

არეოკავიტული ძიებანი

1977 წელს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სამეცნიერო ბიბლიოთეკას-თან შეიქმნა არეოპაგიტული პრობლემების კომპლექსურად შემსწავლელი სამეცნიერო ცენტრი. რომლის მიზანია არის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ტრაქტატების ირ-ვლით როგორც ქართულ ენაზე, ასევე მსოფლიო მეცნიერებაში არსებული არეოპაგი-ტული ლიტერატურის თავმოყრა და პრობლემური კვლევის კოორდინაცია.

წინამდებარე კრებულში წარმოდგენილი ნაშრომები ეხება ფსევდო-დიონისე არეო-პაგელის ნააზრევთან დაკავშირებულ ისტორიულ-ფილოსოფიურ, ენობრივ-სტილისტურ პრობლემებს, არეოპაგიტული კორპუსის ავტორობის სადავო თეორიას, არეოპაგიტუ-ლი ლიტერატურის გავლენების სფეროს, ძველი ქართული ფილოსოფიური ტერმინო-ლოგიის ჩამოყალიბების ზოგიერთ ასპექტსა და სხვა საკითხებს.

კრებულში პირველად ქვეყნდება არეოპაგიტული ტრაქტატების ფილოსოფიურ სა-ფუძველად აღიარებული პროკლე დიადოხოსის თხზულების „თეოლოგიის საფუძველ-ების“ ახალი ქართული თარგმანი (50 თავი) და პირველადვე იწყება ბეჭდვა ამავე თხზულების იოანე პეტრიწისეული „განმარტების“ გადმოახალქართულებული ტე-ქსტისა.

წიგნი განკუთვნილია სპეციალისტებისა და არეოპაგიტული პრობლემებით და-ინტერესებული მკითხველებისათვის.

შემდგენელი დენიზა სუმბაძე
Составитель Д. Сумбадзе
Compiled by D. Sumbadze
რედაქტორი გურამ თევზაძე
Редактор Г. В. Тевзадзе
Editor G. B. Tevzadze
რეცენზენტები: რ. გორდეზიანი
ა. ტყემალაძე
გ. შუშანაშვილი

წ ე მ ღ ზ ე ნ ლ ი ს ა ბ ა ნ

წინამდებარე კრებული პირველი ნაშრომია, რომელიც თბილისის უნივერსიტეტში ჩამოყალიბებული არეოპაგიტული სამეცნიერო ცენტრის მუშაობას ასახავს. იგი უკვე მეცხრე წელია არსებობს თბილისის უნივერსიტეტის სამეცნიერო ბიბლიოთეკასთან, მისივე სამეცნიერო საბჭოს გადაწყვეტილების საფუძველზე.

არეოპაგიტული ცენტრის ამოცანაა თავმოყრა ამ პრობლემებზე შექმნილი ლიტერატურისა და სპეციალური ფონდის შექმნა, აგრეთვე ამ პრობლემებზე მომუშავე სპეციალისტებს შორის ურთიერთკავშირის დამყარება, ყოველმხრივი შესწავლა არეოპაგიტული ტრაქტატებისა და მასთან დაკავშირებული მთელი რიგი პრობლემებისა. რომელთა სფერო საკმაოდ ფართოა, შეიძლება ითქვას, უნივერსალურია. არეოპაგიტული პრობლემები საკიროებს კვლევას ფილოსოფიური, თეოლოგიური, თეოსოფიური, ისტორიული, ფილოლოგიური, რელიგიისა და ეკლესიის ისტორიის, საკუთრივ საქართველოს ისტორიის, ენათმეცნიერული, ხელოვნების ისტორიისა და სხვა მიმართულებით.

როგორც ცნობილია, არეოპაგიტული ტრაქტატები წარმოადგენს ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ხასიათის თხზულებებს, რომლებმაც ფუნდამენტური როლი შეასრულეს შუა საუკუნეების აზროვნების ისტორიაში. ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ისინი წარმოადგენდნენ სახელმძღვანელო ტრაქტატებს ქრისტიანული აზროვნებისათვის, სახელმძღვანელოს არა მხოლოდ ქრისტიან ფილოსოფოსთა და მისტიკოსთა, არამედ პოეტთა და ხელოვანთა მსოფლმხედველობისათვისაც.

ფილოსოფოს-ლეთისმეტყველთაგან მაგალითისათვის საკმარისი იქნება გავიხსენოთ ევროპის დიდი თეოლოგის, თუმცა აქვინელის სიტყვები, რომ ბიბლიის წიგნების შემდეგ არაფერს ისეთი დიდი როლი არ შეუსრულებია მისი სულიერი ჩამოყალიბების საქმეში, როგორც დიონისე არეოპაგელის თხზულებებს; ხოლო ხელოვნებისა და ლიტერატურის სამყაროდან დანტე ალიგიერის „ღვთაებრივი კომედია“ კმარა, რომელიც მთლიანად დიონისე არეოპაგელის ზეციურ იერარქიაზეა დამყარებული.

დიონისე არეოპაგელის ტრაქტატები ქართულ ენაზე არსებობს XI საუკუნის ქართველი ფილოლოგისა და ლეთისმეტყველის, ეფრემ მცო-

რის თარგმანების საბით, რომელიც მას შეუსრულებია „სალმრთო ფილოსოფოსის“ — იოანეს შთავგონებითა და შემწეობით. მიჩნეულია, რომ „სალმრთო ფილოსოფოსისა და ხორციელად გრამატიკოსში“ ეფერემ მცირეს იოანე პეტრიწი კყავს ნაგულისხმევი. ქართველი მეცნიერების მიერ შავ მთაზე ერთად მოღვაწეობის გარკვეული პერიოდია ლადვენილი სამი დიდი ქართველი მამისა: არსენ იყალთოელის, იოანე პეტრიწის, ეფრემ მცირის. აღიარებულია არეოპაგიტული მოძღვრების ვაჟენა იოანე პეტრიწისა და შოთა რუსთაველის ნააზრევზე. ასე რომ, ძველი ქართული აზროვნების ყველაზე დიდი კორიფეები განუყრელად არიან დაკავშირებული დიონისე არეოპაგელის სახელთან. ფაქტობრივად მთელი ქართველი ერის სულიერ ევოლუციას წარმართავდა ეს მოძღვრება.

როგორც ცნობილია, მე-19 და მე-20 საუკუნეების ევროპის მეცნიერებამ არეოპაგიტული ტრაქტატების შექმნის დროდ დაადგინა მეხუთე საუკუნე, ახ. წ. ა; დაადგინა, რომ დიონისე არეოპაგელი, პირველი საუკუნის ათენელი ეპისკოპოსი, მოწაფე პავლე მოციქულისა და დიდი ავტორიტეტი შემდგომ მთელი ეკლესიისა, ჩვენ ვიტყოდით, რომ მხოლოდ ნომინალური ინსპირატორია ტრაქტატების ნამდვილი დამწერისა. ქართველი მეცნიერის, აკადემიკოს შალვა ნუცუბიძისა და ბელგელი მეცნიერის ერნესტ პონიგმანის თეორიით კი, რომელთანაც ისინი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად მივიდნენ, ტრაქტატების ავტორია მეხუთე საუკუნეში სირიაში მოღვაწე ქართველი ბერი, კონსტანტინოპოლის საიმპერატორო კარზე გაზრდილი საქართველოს მძევალი, უფლისწული პეტრე იბერი. ნუცუბიძე-პონიგმანის თეორია გარკვეული პასუხისმგებლობის წინაშე აყენებს ქართულ მეცნიერებას—იკვლიოს მთელ მსოფლიოში გაბნეული ამ თეორიის რეზონანსი.

მართალია, არეოპაგიტული ტრაქტატები დიონისე არეოპაგელის სახელით მწერალს, ერთ ადამიანს მიეწერება, მაგრამ ტრაქტატების შინაარსით, დამწერისავე ცნობით ვიგებთ, რომ იგი ეკუთვნის ორ პიროვნებას: დამწერსა და მის მოძღვარს — წმ. იეროთეოსს. მოძღვარი ავტორის მიერ წოდებულია „დიდ მზედ“ მისი მოძღვრებისა, წარმმართველად მისად და შუამავლად ღმერთთან, ხელთდამსხმელად ზეცის იერარქიული აღნაგობის წმინდა იდუმალეებაში.

წინამდებარე კრებულს ჩვენ ეუწოდეთ „არეოპაგიტული ძიებანი“, როგორც შემცველს დიონისე არეოპაგელისა და მასთან დაკავშირებული პრობლემების მთელი წრისა. ევროპის არაერთი მკვლევარი შეეხო იეროთეოსის საკითხს: ფ. ჰიპლერი, ფ. ი. გრიუმელი, ი. ხაუსპერი, რ. როკი და სხვები. გაჭირდა მიკვლევა მისი, როგორც ისტორიული პიროვნებისა. ჯერ კიდევ ფრანც ჰიპლერი წერდა, რომ თითქმის არაფერი არ არის ცნობილი იეროთეოსის შესახებ, გარდა იმისა, რასაც თვითონ დი-

ონისე გვიამბობს თავის ტრაქტატებში. დიონისე კი გვიამბობს მხოლოდ იმას, რომ იეროთეოსი იყო მზე მისი მოძღვრებისა. „იეროთეოსი“ ისეთივე ზედწოდებაა დიონისე არეოპაგელის მოძღვრის ისტორიული პროტოტიპისა, როგორც თვითონ „დიონისე არეოპაგელია“ ზედწოდება ტრაქტატების რეალურ-ისტორიული ავტორისა.

ამრიგად, ჩვენ ხელთა გვაქვს ორპიროვნული ავტორის ისეთი თხზულებები. რომლებშიც დამწერი უპირატესობას და აზრთა ნათელმზილველობას დაბეჭითებით მიაწერს თავის მასწავლებელს. არ შეიძლება აქ არ გავახსენდეს სოკრატე-პლატონის ლიტერატურული ნიმუშები, რომლის ავტორი პლატონია, მოწაფე სოკრატესი. ამავე დროს, არ შეიძლება ამ ტრაქტატების ქრისტიანული კოლორიტი არ გვახსენებდეს მოციქულთა ეპისტოლარულ სამოძღვრო სტილს.

პეტრე იბერის ბერძნულად დაწერილ ცხოვრებაში, პეტრეს თანამოსენაკე და თანამზრახველი იოანე ლაზი ავტორის მიერ წარმოდგენილია მეორედ მოსელისა და ზეციურ ძალთა ნათელმზილველად. რამდენადაც ზეციურ ძალთა იმ სისტემის მოძღვრად, რომელსაც დიონისე არეოპაგელი გვთავაზობს თავის „ზეციურ იერარქიაში“, მისი მასწავლებელი — იეროთეოსია დასახელებული, დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერის გაიგივების შემდეგ ლოგიკურად დგება საკითხი იეროთეოსისა და იოანე ლაზის გაიგივების შესახებ. პეტრეს ცხოვრებაში ისინი, ე. ი. პეტრე და იოანე, ისევე განუყრელნი არიან, როგორც დიონისე და იეროთეოსი — ტრაქტატებში. ჩვენ გვინდა აქ ზაზი გავუსვათ ერთ გარემოებას, ჩვენი ფიქრით, ჩრდილში დატოვებულ ფაქტს. როდესაც კონსტანტინოპოლის საიმპერატორო კარიდან იპარება პეტრე საგანდევლოდ, ტოვებს რა თავის სამძველო და სამემკვიდრეო ტახტს, სამეფო გვირგვინსაც, იგი თანამზრახველად იოანეს ირჩევს და მიდის მასთან ერთად. გზაში ისინი ერთად შექმნილ საგალობელს გალობენ. მათ სიბნელეში წინ მოუძღვით „ღრუბელი ან ცეცხლოვანი სვეტი“. ბუნებრივია, წინასწარ ამ სვეტზე მათ არ ექნებოდათ საგალობელი: „ისინი ხოტბას ასხამდნენ და გალობდნენ, — წერს ცხოვრების ავტორი, — ერთგვარი კეთილხმოვანებით შესაფერისი და ტკბილი მელოდიით შეთხზულ ღვთაებრივ ჰიმნს“.

პეტრეს ცხოვრების ავტორის მიერ აქ მინიშნებულია არა მხოლოდ „ჰიმნოლოგობა“ პეტრესი, მისი შემოქმედებითი იმპულსი, არამედ თანამოაზრეობა და თანამზრახველობა იოანესი და პეტრესი ერთდროულად. ისინი ხმაშეწყობილი ჰმნიან ქრისტეს საგალობელს.

მეცნიერებაში პრობლემადაა დასახული, რამდენად შეიძლება იოანესა და იეროთეოსის გაიგივება. ცხადია, ამ საკითხს საბოლოოდ ცხადყოფს მომავალი. ჩვენი მხრივ, გვინდა კიდევ დავძინოთ, რომ დიონ-

ნისე არეოპაგელი იეროთეოსს უწოდებს არა მხოლოდ მოძღვარს, არამედ მეგობარსაც. მოძღვარსა და მიმღევარს შორის მეგობრობა და სიყვარული მუდამ არის საწინდარი მათი ამალღებულ კავშირსა.

ეს მეგობარი და მოძღვარი დიონისე არეოპაგელისა მეცნიერებამში განუყრელად არის დაკავშირებული პროკლესთან, ისევე როგორც პროკლეს მოძღვრება — დიონისე არეოპაგელის ფილოსოფიურ სისტემა-სთან.

ნუტუბიძე-პონიგმანის თეორიით, იოანე ლაზი — იეროთეოსია. მათი თვალსაზრისით, იოანე ლაზი არის პროკლეს „თეოლოგიური საფუძვლების“ გადამმუშავებელი იმ წიგნად, რომლითაც სარგებლობს პეტრი იბერი — დიონისე.

დიონისე არეოპაგელისმიერი დასახელება იეროთეოსისა „თეოლოგიური ელემენტების“ შემდგენლად (...τὸν ἀρχιερέως ἱεραρχὸς ἐκ τῶν φιλοσοφικῶν στοιχείων... Div Nom., II, 10) მართლაც საოცრად გვიდასტურებს იმ უჩვეულო მსგავსებას, რომელსაც იწვევს პროკლეს „თეოლოგიური საფუძვლებისა“ და დიონისე არეოპაგელის ტრაქტატთა შედარება.

საკითხთა ერთი თვალის შევლებითაც, ვფიქრობთ, ნათელია, თუ რაოდენ წამოიწია წინ არეოპაგეტიკის გზით აუცილებლობა პროკლეს შესწავლისა ევროპაში, საქართველოში კი პროკლესთან ერთად მისი პირველი განმმარტებლის — იოანე პეტრიწისა.

მეცნიერება, მეცნიერული თანამშრომლობა არის ერთ-ერთი ფორმა ინტელექტუალური თანამყოფელობისა და სიყვარულისა: მაძიებელი გონებისთვის დიონისური საიდუმლო არის უმშვენიერესი საგახი, რომელიც თავისკენ იზიდავს მრავალი ქვეყნის მეცნიერთ.

არეოპაგეტიკული ცენტრის შექმნასა და წინამდებარე კრებული გამოსვლას მიესალმნენ ცნობილი მეცნიერები და საზოგადო მოღვაწენი.

აკადემიკოსი სიმონ ყაუხჩიშვილი: არ არის საეჭვო, რომ თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სამეცნიერო ბიბლიოთეკას დიდი წვლილი მიუძღვის იმ მეცნიერული მიმართულების რეალიზაციაში, რამაც თბილისის უნივერსიტეტს მსოფლიო მნიშვნელობა მიანიჭა, მსოფლიო მნიშვნელობა მიანიჭა რენესანსის ეპოქის ფილოსოფიურ ძიებათა გზით.

ისიც უდავოა, რომ თბილისის ღირსეულად აქვს ათვისებული და შეფასებული არეოპაგეტიკის შესწავლის საქმე და რომ მან ამ გზით და ამ მუშაობის წარმოებით, დღეისათვის კი არეოპაგეტიკული სამეცნიერო ცენტრის დაარსებით, მოიპოვა არა მარტო ქართული საზოგადოებრივი მნიშვნელობა, არამედ სრულიად საკავშირო მნიშვნელობაც.

საკვიროდ ვთვლით აღვნიშნოთ, რომ აღმოსავლეთისა თუ დასავლეთ ევროპის კულტურის ისტორიაში არაერთხელ აისახა ის სიღრმე აზროვნ-

ნებისა, რომელიც საფუძვლად უდევს არეოპაგიტაციას. ისტორიით დამტკიცდა, რომ არეოპაგიტული ტრაქტატები განეკუთვნება ისეთ მასშტაბის თხზულებებს, რომლებიც ყოველთვის იქნება საინტერესო საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის განვითარების პროცესში.

ქართული არეოპაგიტის შესწავლამ ნათელყო ის რეალური ღირებულება, რომელიც აქვს ქართულ არეოპაგიტის საერთოდ არეოპაგიტულ საკითხთა კვლევაში.

ჩვენ მივესალმებით არეოპაგიტის დიდი და ვრცელი, მრავლისმომცველი საკითხებისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო ცენტრისა და ამ კრებულის ყველა წარმატებას. მთავარია ის, რასაც გააქეთებს ეს ცენტრი. მთავარია მისი მომავალი.

პროფესორი ალექსეი ლოსივი: მიმდინარე მომენტში საბჭოთა მეცნიერების უცილობლად მნიშვნელოვანი მოვლენაა არეოპაგიტული სამეცნიერო ცენტრის დაარსება თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სამეცნიერო ბიბლიოთეკასთან. ამ ფაქტს მნიშვნელობა ენიჭება არა მხოლოდ საქართველოსათვის, სადაც ანტიკურ ნეოპლატონიზმსა და მის შუასაუკუნეობრივ რეკონსტრუქციას, არეოპაგიტის სახით, ქართული ფილოსოფიის ათასხუთასწლოვანი ისტორიის მანძილზე ძალზე ხშირად ჰყავდა ღრმა მკვლევარნიც და გამგძლელებიც, ხოლო XI—XIII საუკუნეებში, სწორედ არეოპაგიტის საფუძველზე, აღმოცენდა მთელი ეპოქა რენესანსისა. რომელმაც რამდენიმე საუკუნით გაუსწრო დასავლურ რენესანსს. რამდენადაც წარსულში არ არსებობდა არეოპაგიტის შემსწავლელი მიზნობრივი და მუდმივი ცენტრი, დღეს ასეთი ცენტრის გახსნა თბილისში იძენს არა ოდენ საერთო-ქართულ, არამედ საკავშირო მნიშვნელობას. ამასთან უთუოდ უნდა ითქვას ისიც, რომ უცხოეთშიც არეოპაგიტის, მის უდიდეს ისტორიულ ღირებულებასთან შედარებით, ნაკლებად შეისწავლებოდა, რის გამოც იმედი გვაქვს, თბილისის ცენტრის მუშაობას ექნება წარმმართველი როლი არეოპაგიტის მომავალ კვლევა-ძიებაში.

უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ რამდენადაც ანტიკური ნეოპლატონიზმის რეკონსტრუქცია ხორციელდებოდა ადგილობრივ მოთხოვნილებებთან კავშირში ქრისტიანობაშიც, იუდაიზმშიც, ისლამშიც და არაერთგზის დასავლეთ ევროპის ისტორიაშიც, ცხადია, არეოპაგიტული აზროვნების სიღრმეს აქვს არაჩვეულებრივად ზოგადი ხასიათი, რომელსაც ძალუძს დააკმაყოფილოს ყველაზე ღრმა მოთხოვნილებები. ლოგიკურ სისტემათა აგების მეთოდების, პოეტურად სავსე და ცხოველი ნატურფილოსოფიის, ადამიანის პირად და საზოგადოებრივ მოვალეობათა შესახებ მოძღვრების ჩამოყალიბებაში არეოპაგიტის შესწავლამ უდიდესი როლი უნდა შეასრულოს, შეავსოს და განამტკიცოს თანამედროვე აზრის პროგრესული ტენდენციები.

როგორც ცნობილია, არეოპაგიტული თხზულებები, რომლებიც მოიცავს ოთხ ტრაქტატსა და ათ წერილს, მიეწერებოდა ქალაქ ათენის პირველ ეპისკოპოსს, დიონისეს, ათენის არეოპაგის წევრს (I ს. ახ. წ.). შემდგომში კი გამოირკვა, რომ არსებობს საკმაო რაოდენობის ენობრივი, რეალ-ისტორიული მონაცემები, რომლებიც გვაძლულებენ არეოპაგიტულ თხზულებათა წარმომავლობა მივაკუთვნოთ განვითარებული ნეოპლატონიზმის ეპოქას, დაახლოებით ჩვ. წ. V ს. ეს საკითხი ისევ შესასწავლია, მაგრამ უნდა ვთქვათ, რომ არეოპაგიტიკის მსოფლიო-ისტორიული მნიშვნელობა მისი წარმომავლობის ქრონოლოგიისა და ტოპოგრაფიის არანაირ საკითხს არ შეეძრება. ამიტომ არეოპაგიტული მოძღვრების მომავალი კვლევა, უპირველეს ყოვლისა, უნდა წარიმართოს მის უჩვეულო შინაარსში, მის განუმეორებელ ლიტერატურულ სტილში ჩაღრმავებით და იმ მრავალრიცხოვან მოდიფიკაციათა ძიებით, რომლებიც მთელ მსოფლიოშია გაბნეული ათას ხუთასი წლის ისტორიის მანძილზე.

მევესალეებით ქართველი კოლეგების მეტად სერიოზულ წამოწყებას—ჰქონდეთ სპეციალური კრებული არეოპაგიტულ გამოკვლევათა პუბლიკაციისათვის და ეუსურვებთ მათ დიდ წარმატებებს ამ საქმიანობაში. აღსრულდება საქმე სრულიად ქართველურიც, საკავშიროც და საერთაშორისო მნიშვნელობისაც.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდენტი, აკადემიკოსი ვეგენი ზარაძე: არეოპაგიტულ თხზულებათა კვლევამ და მათი როლის გამომზეურებამ ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში შექმნა ცნობილი ნუტუბიძე-ჰონიგმანისეული კონცეფცია, რომელმაც ფართო აღიარება მოიხვეჭა.

საცხებით კანონზომიერად მისაჩნევია თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში არეოპაგიტული სამეცნიერო ცენტრის არსებობა და მისასაღმებელია ცენტრის ნაყოფიერი მუშაობის შედეგების ამ კრებულის სახით გამოქვეყნება.

არეოპაგიტიკაში ღირსეული ადგილი უკავია ინტერპრეტაციებს ასტრონომიულ სამყაროზე, და ესენი თავიანთი უნივერსალური თვისებებით მნიშვნელოვან ელემენტებს შეადგენენ დიდი ბუჩების ფილოსოფიური შეშეცნების პროცესში.

ეუსურვოთ ცენტრს წარმატებულად ემსახუროს ჩვენი მეცნიერული საუბნის გამდიდრებას.

დენიზა სუმბაძე

ფილოსოფიურ მეცნიერებათა კანდიდატი,
არეოპაგიტული ცენტრის თავმჯდომარე

О Т СОСТАВИТЕЛЯ

Настоящий сборник—первый итог работы Ареопагитского научного центра, уже девятый год существующего при библиотеке Тбилисского университета по решению его научного совета.

Ареопагитский центр ставит своей задачей сбор литературы по данной проблеме и создание соответствующего специального фонда, установление связи между работающими по данному вопросу специалистами, всестороннее изучение ареопагитских трактатов и ряда связанных с Ареопагитикой проблем, сфера которых достаточно широка, можно сказать, универсальна. Проблемы Ареопагитики требуют исследований в области философии, теологии, теософии, истории, филологии, языкознания, истории религии и церкви, собственно истории Грузии, истории искусства.

Как известно, ареопагитские трактаты являются произведениями философско-теологического характера, сыгравшими фундаментальную роль в истории европейской мысли. Необходимо подчеркнуть, что они, вместе с тем, оказались основополагающими трактатами и в области христианской мысли, служили руководством не только для философов и мистиков христианства, но и для представителей различных сфер искусства.

В качестве примера достаточно вспомнить слова великого европейского философа и богослова Фомы Аквинского, писавшего, что после Библии ничто не сыграло столь большой роли в духовном его становлении, как произведения Дионисия Ареопагита; в области же искусства и литературы достаточно сослаться на „Божественную комедию“ Данте Алигьери, целиком построенную на небесной иерархии Дионисия Ареопагита.

Трактаты Дионисия Ареопагита существуют на грузинском языке с XI века, в переводах грузинского филолога и богослова Ефрема Мцире, выполненных им по настоянию и под руководством „божественного философа“ Иоанна. Предполагают, что под „божественным философом“ и в деяниях земных грамматик-

ком“ Ефрем Мцире подразумевает Иоанна Петрици. Грузинская наука установила совместный период деятельности на Черной горе трех великих отцов грузинской церкви: Арсена Икалтоели, Иоанна Петрици, Ефрема Мцире. Признано также влияние ареопагитского учения на философские суждения Иоанна Петрици и Руставели.

Как видим, фактически творения великих корифеев грузинской мысли неразрывно связаны с именем Дионисия Ареопагита. Исторически спиритуалистическую эволюцию грузинского народа направляло именно это учение.

Как известно, европейская наука XIX и XX вв. относит создание ареопагитских трактатов к пятому веку н. э. Установлено также, что для подлинного их создателя имя Дионисия Ареопагита, афинского епископа первого века, ученика апостола Павла и в дальнейшем одного из значительнейших авторитетов церкви, является лишь плодом духовного его выбора, мы сказали бы, лишь его инспиратором. По теории же грузинского ученого, академика Шалвы Нуцубидзе и бельгийского ученого Эрнеста Хонингмана, к которой они пришли независимо друг от друга, автором трактатов является подвизавшийся в Сирии в V веке монах-грузин, выросший при константинопольском императорском дворе царевич Петр Ибер. Теория Нуцубидзе — Хонингмана возлагает на грузинскую науку почетную обязанность — выявить и исследовать рассеянные по всему миру резонансы этой теории.

Правда, ареопагитские трактаты, известные нам как сочинения Дионисия Ареопагита, приписываются одному писателю, одному человеку, но из содержания трактатов, из заявлений писавшего их, мы узнаем, что они принадлежат двум авторам: писавшему и его наставнику — св. Иеротеосу. Автор именует наставника „великим солнцем“ своего учения, направлявшим мысль его, посредником между ним и богом, пособником в проникновении в святую тайну иерархического построения неба.

Настоящий сборник назван нами „Ареопагитическими разысканиями“, поскольку касается Дионисия Ареопагита и всего круга соотнесенных с ним проблем. Целый ряд европейских исследователей затрагивает вопросы, связанные с именем Иеротеоса: Ф. Гиплер, В. И. Груммель, И. Хаусгер, Р. Рокк и другие. Затруднительным оказалось установление его подлинного исторического лица:

еще Франц Гинзлер писал, что об Иеротеосе почти ничего не известно, кроме того, что рассказывает сам Дионисий Ареопагит в своих трактатах. Дионисий же говорит лишь то, что Иеротеос был „солнцем его учения“. „Иеротеос“ в такой же мере не подлинное имя исторического прототипа учителя Дионисия Ареопагита, как и „Дионисий Ареопагит“ — реально-исторического автора трактатов.

Таким образом, мы располагаем произведениями, где автор предстает в двух лицах, где писавший их непрерывно и последовательно все достоинства своих трудов, первенство и ясность мысли приписывает своему учителю. Здесь нельзя не вспомнить, как пример, литературные произведения Сократа — Платона, автором которых является Платон, как ученик Сократа. В то же время нельзя не обратить внимания и на то, что христианский колорит этих трактатов напоминает эпистолярный стиль апостолов.

В написанном на греческом языке житии Петра Ибера его одноклассник и единомышленник Иоанн Лаз представлен автором как провидец второго пришествия и небесных сил. Поскольку Дионисий Ареопагит автором системы небесных сил, предложенной им в своей „Небесной иерархии“, называет своего учителя Иеротеоса, то после отождествления Дионисия Ареопагита с Петром Ибером логически возникает вопрос об отождествлении Иеротеоса с Иоанном Лазом. В житии Петра они, т. е. Петр и Иоанн, так же неразлучны, как Дионисий и Иеротеос — в трактатах. Мы хотели бы подчеркнуть здесь одно обстоятельство, одним, на наш взгляд, оставшийся в тени факт. Когда Петр тайно удаляется в изгнание, оставляя константинопольский императорский двор, свой наследственный трон и царский венец, он избирает своим сообщником Иоанна и бежит вместе с ним. В пути они поют сообща сложенный гимн. Им указывают путь „облако и огненный столп“. Естественно, они не могли сложить этот гимн заранее: „Они возносили хвалу и пели, — пишет автор жития. — созданный ими совместно благозвучный и сладостно мелодичный божественный гимн“.

Автор жития Петра Ибера подчеркивает здесь не только „гимнологию“ Петра, его творческий импульс, но и единомыслие, единство помыслов Иоанна и Петра. Гимн Христу они слагают сообща.

Наука считает проблематичной возможность отождествления Иоанна с Иеротеосом. Нужно полагать, этот вопрос уяснит бу-

душее. Мы, со своей стороны, хотим подчеркнуть, что Дионисий Ареопагит называет Иеротеоса не только своим учителем, но и другом. Дружба и любовь между учителем и последователем его всегда являются залогом возвышенности их союза.

Этого друга и учителя Дионисия Ареопагита, Иеротеоса, наука нераздельно связывает с именем Прокла, так же как учение Прокла — с философской системой Дионисия Ареопагита.

По теории Нуцубидзе — Хонигмана, Иоанн Лаз — это Иеротеос. С их точки зрения, Иоанн Лаз переработал „Теологические первоосновы“ Прокла в ту книгу, которую использовал Петре Ибер — Дионисий.

Тот факт, что Дионисий Ареопагит называет Иеротеоса составителем „Первооснов Теологии“ (...τοῦ ἀγιοτάτου Ἱεροθέου ἐκ τῶν θεολογικῶν στοιχεώσεων... Div Nom., II, 10), действительно убедительным образом подтверждается тем необычным сходством, которое обнаруживает сравнение „Теологических первооснов“ Прокла с трактатами Дионисия Ареопагита.

На наш взгляд, уже беглый обзор вопроса уясняет, насколько продвинулась в Европе мысль о необходимости изучения Прокла в связи с Ареопагитикой, в Грузии же, наряду с Проклом, и его первого толкователя — Иоанна Петрици.

Нам кажется достаточно ясной тесная связь эволюции европейской мысли в русле христианства и неоплатонизма с тайной Дионисия — Петра.

Наука, научное сотрудничество — одна из форм интеллектуального взаимообщения и любви; для ищущего ума тайна Дионисия — это прекраснейший предмет, привлекающий к себе учёных многих стран.

Создание Научного центра Ареопагитики и выход в свет приветствовали видные учёные и общественные деятели.

Академик Симон Георгиевич Каухчишвили: Научная библиотека Тбилисского государственного университета, несомненно, внесла значительный вклад в дело развития научного направления, завоевавшего Тбилисскому университету мировое признание в деле изучения философского наследия эпохи Ренессанса.

В Тбилиси в должной мере оценили важность освоения проблем Ареопагитики. Работа в этом направлении, а сегодня и создание при университете Научного центра Ареопагитики подняли его научно-общественный престиж.

Считаем нужным отметить, что в истории культуры Востока и Западной Европы не раз отразилась философская глубина, лежащая в основе Ареопагетики. История подтвердила, что ареопагитские трактаты относятся к творениям такого масштаба, которые всегда будут привлекать внимание в процессе развития общественной и философской мысли.

Изучение грузинской Ареопагетики выявило ее реальное значение в общем потоке научного исследования ареопагитской проблематики.

Мы приветствуем работу Научного центра, посвященную большим, всеобъемлющим вопросам Ареопагетики, и издаваемый им сборник. Главное в том, что сделает этот центр. Главное — в его будущем.

Профессор Алексей Фёдорович Лосев: В текущий момент советской науки необходимо отметить весьма важное явление — это учреждение Научного центра по проблемам Ареопагетики при научной библиотеке Тбилисского государственного университета. Событие это имеет значение не только для Грузии, где античный неоплатонизм и его средневековая реконструкция в виде Ареопагитик в течение полутора тысячелетней истории грузинской философии очень часто подвергались глубоким исследованиям, а в XI — XIII вв. на основе этих Ареопагитик возникла целая эпоха Ренессанса, на несколько столетий предшествовавшая западному Ренессансу. Поскольку до настоящего времени не было определенного и устойчивого центра изучения Ареопагитик, постольку открытие такого центра в Тбилиси получает уже не только общегрузинское, но и всесоюзное значение. При этом необходимо сказать, что и за рубежом Ареопагетики изучались весьма мало в сравнении с их огромным историческим значением, почему и нужно надеяться, что работы Тбилисского центра будут иметь руководящее значение и для очередных исследований Ареопагитик.

Нам хотелось бы отметить также, что поскольку античный неоплатонизм реконструировался в связи с местными потребностями и в христианстве, и в иудаизме, и в исламе, и неоднократно в истории Западной Европы, то ясно, что лежащее в основе Ареопагитик глубокомыслие обладает необычайно обобщающим характером, способным удовлетворять самые высокие и самые глубокие потребности. В учении о методах построения логической системы, о живой и поэтически насыщенной натурфилософии, о ли-

чных и общественных обязанностей человека изучение Ареопагитик должно сыграть огромную роль, дополняя и укрепляя собою прогрессивные тенденции современной мысли.

Как известно, Ареопагитики, состоящие из четырех трактатов и десяти писем, приписывались раньше первому епископу города Афин, Дионисию, бывшему члену афинского ареопага (I в. н. э.). В дальнейшем же выяснилось, что имеется достаточное количество языковых, реальных и вообще исторических данных, которые позволяют относить происхождение Ареопагитик к эпохе развитого неоплатонизма, примерно к эпохе V в. н. э. Вопрос этот еще подлежит дальнейшему изучению, но уже сейчас необходимо сказать, что всемирно-историческое значение Ареопагитик несравнимо ни с какими вопросами хронологии и топографии их происхождения. Поэтому предстоящее изучение Ареопагитик должно в первую очередь углубляться в их необычайное содержание, в их неповторимый литературный стиль и в те их многочисленные модификации, которые буквально рассыпаны по всему свету вот уже на протяжении полуторы тысячи лет.

Можно только порадоваться весьма важному намерению наших грузинских коллег иметь специальный сборник для публикации разнообразных ареопагитических исследований и пожелать им в этой деятельности больших успехов. Будет твориться дело и общегрузинского, и всесоюзного, и международного значения.

Президент академии наук ГССР, академик Е. К. Харадзе: Исследование ареопагитских трудов и освещение их роли в истории грузинской философской мысли имел своим следствием создание концепции Нуцубидзе-Хонигмана, завоевавшей широкое признание.

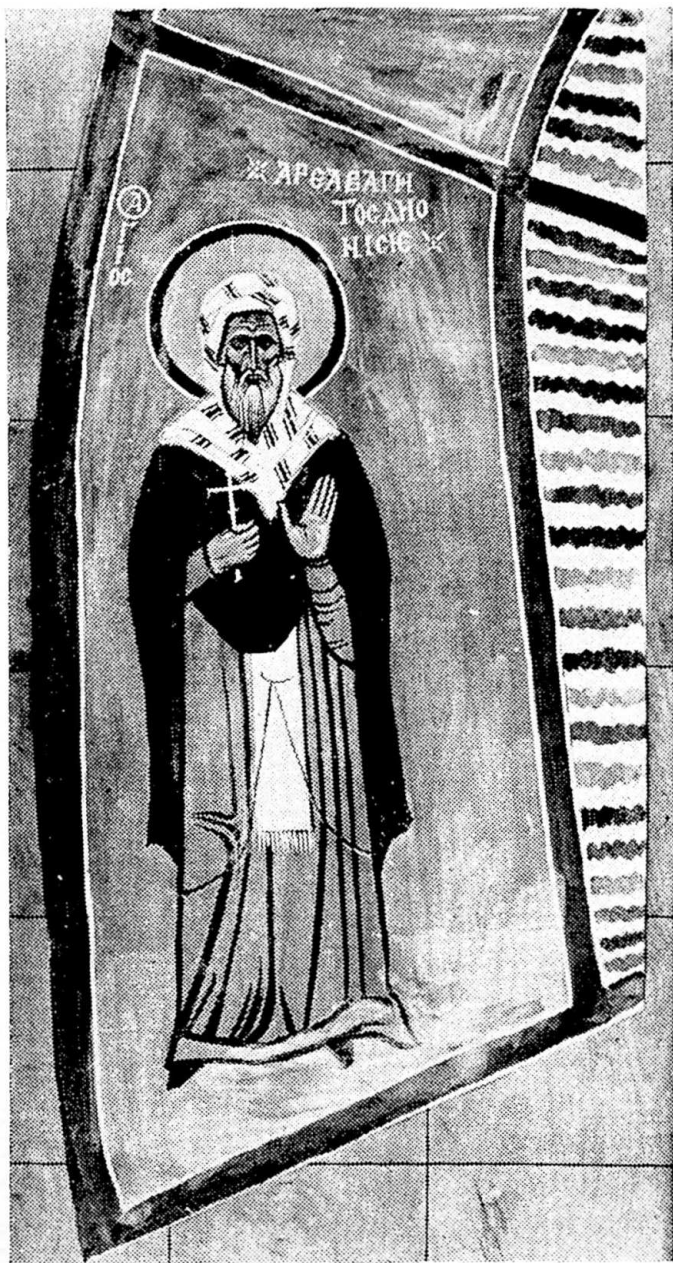
Нужно считать совершенно закономерным наличие в Тбилиском государственном университете Научного центра ареопагитики и всемерно приветствовать создание этого сборника.

В ареопагитике достойное место занимают интерпретации, касающиеся астрономической вселенной, которые, в силу своего универсального значения, являются существенным элементом процесса философского познания великого мира природы.

Желаем центру плодотворного служения делу обогащения сокровищницы нашей науки.

Дениза Сумбадзе

Кандидат философских наук, председатель
Ареопагитского центра



დიონისე არეოპაგელი.
აქის წმინდა გიორგის ეკლესია (გურია)

COMPILER'S FOREWORD

This collection is the first issue which is intended to reflect the work of the Scientific Centre of Areopagitics at Tbilisi University. Ninth years have elapsed since the foundation of this Centre at the Scientific Library of Tbilisi University by decision of its Academic Board.

The main aim of the Areopagitic Centre is not only to collect literature dealing with these problems and to collect a special fund of books, but also to establish contacts among researchers into these problems.

The Areopagitic Centre aims at all-round investigations of Areopagitic treatises and of all problems connected with them; the sphere of these investigations is very broad, one might say—universal. Areopagitic problems require investigation from different angles: philosophical, theological, theosophical, historical, philological, ecclesiastic history, particularly from the angle of Georgian history, linguistics, history of arts etc.

It is known that Areopagitic works are treatises of philosophical — theological nature; they have played a fundamental role in the history of all the European peoples. It should be emphasized that they were treatises directing Christian thought, and not only Christian philosophers and mystics, but also the Weltanschauung of poets and artists.

Among the philosophers-theologians, it will suffice to recall that great theologian of Europe, Thomas d'Aquinas. He said that after the Bible it was the works of Dionysius the Areopagite that played the most prominent role in the formation of his spiritual beliefs; from the sphere of arts and literature, suffice it to mention Dante Alighieri's "Divine Comedy", a work completely based on the celestial hierarchy of Dionysius the Areopagite.

Areopagitic treatises in the Georgian language date back to the eleventh century having been translated by the Georgian philologist and theologian, Ephrem Mtsiré, who followed the instructions

of the "divine philosopher" and "eminent grammarian» Ioanné, as we learn from Ephrem Mtsire's testament. It is thought today that the divine «philosopher» and «eminent grammarian» should be identified with Ioanné Petritsi. Georgian scholars have suggested that three great Georgian holy fathers, Arsen Iqaltoeli, Ioanné Petritsi and Ephram Mtsiré resided a certain time together in a monastery on the Black Mount. It is recognized today that Areopagitic philosophy has greatly influenced the thinking of Ioanné Petritsi and Shola Rustaveli. Thus, the great coryphaei of old Georgian thought are inseparably linked with the name of Dionysius the Areopagite. Practically the whole spiritual evolution of the Georgian nation proceeded from this theory.

As is known, in the nineteenth-twentieth centuries European scholars ascertained that Areopagitic treatises were compiled in the fifth century A. D., that Dionysius the Areopagite, an Athenian bishop who lived in the first century A. D., was a disciple of St. Paul the Apostle and subsequently a great authority in the Christian church; the real author of the treatises in question not only adopted his name, but in doing so, we might say, he pointed to his inspirator. The Georgian scholar, academician Shalva Nutsubidze and the Belgian scholar, Ernest Hönigmann have independently of each other shown, that the author of the treatises was a Georgian monk who lived in Syria in the fifth century; he was Petre Iberi, a Georgian prince, heir to the king of Georgia, taken as a hostage to the court of the Emperor of Constantinople. The theory of Nutsubidze-Hönigmann imposes on Georgian science a certain moral responsibility to carry out investigations and to learn the results and the resonance of the said theory which spread throughout the world.

Although Areopagitic treatises are thought to have been the work of one writer Dionysius the Areopagite, by one person, but from the text of the treatises and from the author's note itself we learn that they belong to two persons: to the man who wrote them and to his teacher — St. Hierotheos. The author calls his teacher "the great sun" of his theory, who directed him and acted as a link between him and God, who initiated him in the divine mystery of the celestial hierarchy.

Therefore we have issued this first collection of works on Areopagitic problems under the title "Investigations in Areopagitica"

for it implies both Dionysius the Areopagite himself and a number of problems that are linked with him. Many "European" scholars have dealt with the problem of Hierotheos: P. Hippler, I. Grimmel, I. Hausger, R. Rock, et al.

It is difficult to assert definitely that Hierotheos was a historical personality. Franz Hippler wrote that scarcely anything is known about Hierotheos except what Dionysius himself tells us in his treatises. And Dionysius tells us only that Hierotheos was the sun of the treatises.

Hierotheos is the conventional name of the historical prototype of Dionysius the Areopagite's teacher, just as "Dionysius the Areopagite" is the pseudonym of the actual historical author of the treatises.

Thus, we are dealing with compositions of double authorship where the writer incessantly and continuously ascribes superiority and clairvoyance to his tutor. We might mention here the literary example of Socrates-Plato written by Plato as a disciple of Socrates, and simultaneously, we cannot but recall the fact that the Christian tone of the treatises greatly resembles the didactic epistolary style of the Apostles. In the Greek version of the "Life of Petre Iberi" the author tells us that Ioanné Lazi who shared the same cell with Petre Iberi had a vision of the Second coming and was a clairvoyant. Inasmuch as Dionysius the Areopagite presents his teacher — Hierotheos — as the father of the theory which he renders in his Celestial Hierarchy, then as the identity of Dionysius the Areopagite and Petre Iberi has been ascertained there logically arises the problem of the identity of Hierotheos and Ioanné Lazi. In the "Life of Petre Iberi" they, i. e. Petre and Ioanné are as inseparable as Dionysius and Hierotheos are in the treatises. We would like to emphasize here one fact, which we think sometimes escapes attention: when Petre secretly leaves the court of the Emperor of Constantinople to become a hermit, renouncing the throne in his motherland and the royal crown, he chooses Ioanné to be his companion. They walk on their way and sing a hymn that they have composed together. In the dark they follow "a cloud or a fiery pillar". Naturally, they could not have composed a hymn about that pillar beforehand. They sang its praises—the author of "The Life" writes—a heavenly hymn that was sung to a harmonious and sweet melody.

The author of "The Life" hints at the capacity of Petre to com-

pose hymns at his creative impulse; moreover, the author tells of the spiritual companionship and partnership of both Ioanné and Petre. They compose together a hymn to Christ.

It is still a problem to science how far Ioanné and Hierotheos might be identified. Certainly, final clarity will be attained in the future. On our part we would like to add that Dionysius the Areopagite, calling Hierotheos such a "great sun", to which he can hardly raise his eyes, calls him not only teacher, but a friend as well. Friendship and love between a teacher and his disciple is always a premise of their exalted union.

Science always links this friend and teacher of Dionysius the Areopagite with Proclus, as the teaching of Proclus is in close connection with the philosophical system of Dionysius the Areopagite.

After the Nutsbidze-Hönigsmann theory, Ioanné Lazi is Hierotheos. They consider Ioanné Lazi to be the man who compiled "the Elements of Theology", the book which was used by Petre Iberi-Dionysius.

Dionysius the Areopagite calls Hierotheos the compiler of the Elements of Theology. (...τοῦ ἀγιωτάτου Ἱεροθέου ἐκ τῶν θεολογικῶν στοιχειώσεων, Div. N. II, 10).

These hymns by Hierotheos indeed affirm the amazing, uncommon resemblance which becomes apparent from a comparison of Proclayan "Elements of Theology" and the treatises of Dionysius the Areopagite.

Even at a cursory glance one may clearly see how imperative it has become for European scholars to devote closer attention to the study of Proclus through Areopagitics and in Georgia to study both Proclus and his first interpreter, Ioanné Petritsi.

We think that even at a glance it is clear how the Christian-Neoplatonic epoch in entire Europe is concerned in the whole mystery of Dionysius-Petre.

Science, scientific contacts are a form of intellectual coexistence and love: for the searching mind the dionysius mystery is a wonderful thing, which tends the scientists of many countries.

Eminent scholars and public figures expressed their satisfaction at the fact of the inauguration of the Scientific Centre for Areopagitic studies and the publication of its first collection

Academician Simon Kaukhchishvili It is an indubitable fact that the scientific library of Tbilisi State University, by

conducting research into the philosophy of the Renaissance, has greatly contributed to the worldwide reputation the University enjoys.

There is no doubt either that Georgian scholars have worked successfully in investigations of Areopagitic philosophy. This fact, together with the establishing of a special Scientific Centre have given Tbilisi a name not only among the Georgian public, but also in the whole of the Soviet Union.

We deem it necessary to stress that the cultural history of East and West has many a time reflected the depth of thought which lies at the basis of Areopagitics. History has proved that Areopagitic treatises are works of such breadth that they will never cease to attract the attention of scholars in the course of development of social and philosophic thought.

Studies in Areopagitics carried out in Tbilisi have shown the great importance of the work done by Georgian scholars in that field.

We highly appreciate the work accomplished by the special Areopagitic research centre under the auspices of Tbilisi University and wish success to its collection. The main thing is what this Centre will continue working on. The main thing is its future prospects.

Professor A. F. Losev: The setting up of a centre for Areopagitic research under the auspices of the Scientific Library at Tbilisi State University is a most noteworthy event in Soviet science today. It is indeed a signal development not only for Georgia where antique Neoplatonic philosophy and its reconstruction in the Middle Ages in the form of Areopagitics found profound investigators and their followers in the course of fifteen centuries; while in the 11th—13th centuries Areopagitics gave rise to a period of Renaissance some centuries earlier than the Renaissance in the West. There not having existed until quite recently a definite and permanent centre for Areopagitic studies, the fact of such a centre having been set up in Tbilisi acquires significance not only for Georgia, but also for the whole of the Soviet Union. It should also be mentioned that research into Areopagitic philosophy carried out by foreign scholars is, unfortunately, out of all proportion to its tremendous historic significance; therefore there is every hope that the work of the Tbilisi centre will serve as a guiding light for future research in this line.

We should also like to remark that inasmuch as antique Neoplato-

nism was reconstructed according to the local requirements of Christianity, of Judaism, of Islam, as well as a number of times in the history of Western Europe, it is evident that the profound ideas forming the basis of Areopagitics bear an uncommonly generalizing character capable of satisfying the highest and most exacting requirements. Research into Areopagitics should play a tremendous part supplementing and supporting the progressive trends in contemporary thought concerning the methods of constructing logical systems, of vivid, poetical natural philosophy, the personal and social duties of man.

As is known, Areopagitics, comprising four treatises and ten epistles, were earlier ascribed to Dionysius, the first bishop of Athens, a former member of the Athenian areopagus (1st century A. D.). At a later period, sufficient linguistic material, and, generally, historical evidences were discovered to allow scholars to refer the appearance of Areopagitics to the epoch of well-advanced Neoplatonic philosophy, i. e. to the 5th century A. D. or thereabouts. This problem requires further investigation. It is, however, just the time to state that the world-wide significance of Areopagitics is above considerations of chronology or the locality where this philosophy originated. Therefore, future research into Areopagitics should first of all focus on their uncommon content, on their inimitable literary style and on their numerous modifications which have spread literally all over the world in the course of fifteen centuries.

We can only welcome the highly appreciable intention of our Georgian colleagues to start a special collection for publishing papers on Areopagitic research and wish them success in their work, a matter of national Georgian, All Union and international significance.

President of the Academy of Sciences of the Georgian SSR Academician Evgeni Kharadze: Investigation of Areopagitic problems and the definition of their significance for the history of the Georgian philosophy led to the Nutsubidze—Honigman theory. This theory gained a wide recognition.

Hence it seems quite natural that a Scientific Centre for Areopagitic problems has been founded at the Tbilisi State University. We must welcome with joy the foundation of a special collection of the Centre.

It is essential and quite natural that Areopagitics deal with the images and interpretations of the astronomical world; these

with their universal quality are significant elements for the philosophical cognition of Nature.

May center effectively serve the enrichment of our science.

Denyza SUMBADZE,

Master of Philosophical Sciences.
Head of the Centre of Areopagitic
Problems.

А. Ф. ЛОСЕВ

КОНСТРУКТИВНЫЙ СМЫСЛ АРЕОПАГИТСКОГО ПЕРВОНАЧАЛА

Смысл вещи есть то, чем одна вещь отличается от всякой другой вещи, т. е. он отвечает на вопрос «что такое данная вещь». Конструктивный смысл, в отличие от глобального, или нерасчлененного, непроанализированного смысла, есть такой смысл, в котором фиксируется принцип его построения, основанный на этом принципе метод построения составных элементов смысла и полученный в результате применения этого метода закон построения и функционирования всего отдельного и единичного, из чего состоит данный смысл. Формулировать конструктивный смысл вещи — значит фиксировать систему отношений, имеющую для себя место в сфере данного смысла как в сфере некоей общности и цельности.

Чтобы определить конструктивный смысл ареопагитского первоначала, необходимо прежде всего учитывать то, что не является его конструктивным смыслом, но прежде всего бросается в глаза при ознакомлении с текстом Ареопагитик. Бросается же в глаза прежде всего весьма интенсивно развиваемый гиперболический смысл первоначала. Этот гиперболизм выражается в той весьма напряженной и возвышенной риторике, которая доходит до восторженного воспевания этого первоначала и превращает в этом отношении текст Ареопагитик в сплошной восхвалительный гимн. Без этой восторженно-риторической картины первоначала будет совершенно невозможно понять это ареопагитское первоначало и усвоить его подлинную гимническую сущность. Однако эта восторженная риторика ареопагитских текстов заслуживает особого исследования, которым мы сейчас не занимаемся, а вместо которого хотели бы наметить анализ не риторики, но конструктивного смысла ареопагитского первоначала.

Зададим себе прежде всего такой вопрос: почему понадобилось

Ареопагитикам возносить свое первоначало столь высоко, что оно оказалось здесь не только выше всего отдельного, но и недоступным ни для какого предвидения? Не есть ли это такой отрыв от действительности, что Ареопагитики оказываются в плену самого принципиального и самого непреодолимого дуализма? И вообще, имеется ли в текстах Ареопагитик какой-нибудь рациональный подход к этому непознаваемому первоначалу? Или оно действительно является только сплошной непознаваемостью, и на этом нужно кончить все рассуждения о нем? В ответ на все такого рода вопросы мы должны категорически заявить, что ареопагитское первоначало вовсе не является результатом одной восторженной риторики и вовсе не есть гиперболизм, доходящий до непреодолимого дуализма и агностицизма. Сейчас мы это покажем на простейших и даже обывательских предметах.

Прочитаем то, что Ленин говорил о стакане, когда произносил свою речь о профсоюзах.

«Стакан есть, бесспорно, и стеклянный цилиндр, и инструмент для питья. Но стакан имеет не только эти два свойства или качества или стороны, а бесконечное количество других свойств, качеств, сторон, взаимоотношений, «опосредствований» со всем остальным миром. Стакан есть тяжелый предмет, который может быть инструментом для бросания. Стакан может служить как пресс-папье, как помещение для пойманной бабочки, стакан может иметь ценность, как предмет с художественной резьбой или рисунком, совершенно независимо от того, годен ли он для питья, сделан ли он из стекла, является ли форма его цилиндрической или не совсем, и так далее и тому подобное.

Далее. Если мне нужен стакан сейчас, как инструмент для питья, то мне совершенно не важно знать, вполне ли цилиндрическая его форма и действительно ли он сделан из стекла, но зато важно, чтобы в дне не было трещины, чтобы нельзя было поранить себе губы, употребляя этот стакан, и т. п. Если же мне нужен стакан не для питья, а для такого употребления, для которого годен всякий стеклянный цилиндр, тогда для меня годится и стакан с трещиной в дне и даже вовсе без дна и т. д.

Логика формальная, которой ограничиваются в школах (и должны ограничиваться — с поправками — для низших классов школы), берет формальные определения, руководствуясь тем, что наиболее обычно или что чаще всего бросается в глаза, и ограничивается этим. Если при этом берутся два или более различных опре-

деления и соединяются вместе совершенно случайно (и стеклянный цилиндр, и инструмент для питья), то мы получаем эклектическое определение, указывающее на разные стороны предмета и только.

Логика диалектическая требует того, чтобы мы шли дальше. Чтобы действительно знать предмет, надо охватить, изучить все его стороны, все связи и «опосредствования». Мы никогда не достигнем этого полностью, но требование всесторонности предостережет нас от ошибок и от омертвления. Это, во-1-ых. Во-2-ых, диалектическая логика требует, чтобы брать предмет в его развитии, «самодвижении» (как говорит иногда Гегель), изменении. По отношению к стакану это не сразу ясно, но и стакан не остается неизменным, а в особенности меняется назначение стакана, употребление его, с в я з ь его с окружающим миром. В-3-их, вся человеческая практика должна войти в полное «определение» предмета и как критерий истины и как практический определитель связи предмета с тем, что нужно человеку. В-4-ых, диалектическая логика учит, что «абстрактной истины нет, истина всегда конкретна», как любил говорить вслед за Гегелем покойный Плеханов...

Я, разумеется, не исчерпал понятия диалектической логики. Но пока довольно и этого¹.

Из этого рассуждения можно сделать много весьма важных выводов, весьма ценных и для диалектики, и для философии вообще. Однако мы ограничимся только тремя выводами, которые как раз будут для нас необходимы в процессе вскрытия конструктивного смысла изучаемого нами ареопагитского первоначала.

Во-первых, можно считать доказанным, если не прямо самоочевидным, что н и к а к а я в е щ ь н е и с ч е р п ы в а е т с я н и к а к и м и с в о и м и о т д е л ь н о в з я т ы м и с в о й с т в а м и. В самом деле, этот вот стакан — стеклянный. Но это не значит, что он есть сама стеклянность, т. е. само стекло. Оконная рама — тоже стеклянная. Но она тоже не есть сама стеклянность. Наоборот, она деревянная, и стеклянность является не ею самою, но только одним из ее свойств. Стакан — цилиндричен. Но цилиндричность вовсе не есть сам стакан. Цилиндричен также карандаш или телеграфный столб. Это же можно сказать вообще о лю-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 42, с. 288—291.

бой особенности данной вещи. Поэтому, если мы скажем, что каждая вещь в основе своей беспредикатна, то это будет вполне очевидным конструктивным моментом при определении смысла вещи.

Можно ли после этого удивляться, что ареопагитское первоначало отличается в первую очередь только своим отрицательным характером, поскольку оно в своей основе никаким положительным предикатом не обладает? Само собой разумеется, что Ареопагитики вовсе не заняты только конструктивно-смысловой характеристикой своего первоначала. Они берут его в целом, и оно вызывает в них огромный эмоциональный подъем и риторически-гиперболические восторги. Эта сторона первоначала, конечно, весьма важна и, может быть, даже важнее своего логически сформулированного конструктивного смысла. Но если заниматься этим последним, то беспредикатность первоначала является самоочевидным фактом, как самоочевиден и факт невозможности исчерпать смысл стакана только перечислением его разнообразных свойств, хотя бы даже этих его свойств и было бесконечное число.

Во-вторых, свести какую бы то ни было вещь только на ее беспредикатность тоже невозможно. Люди малоопытные в философских рассуждениях из беспредикатности первоначала могут тотчас же сделать вывод о его абсолютной непознаваемости. Но если мы всерьез задались целью формулировать конструктивный смысл любой вещи, а в том числе также и ареопагитского первоначала, то абсолютная непознаваемость сразу же отпадает. В самом деле, для чего необходимо находить в вещи ее беспредикатную основу? Только для того, чтобы иметь то самое, чему приписываются разные свойства и что является их носителем. Сам носитель свойств не может быть тоже одним из свойств вещи, потому что в этом случае такое приписывание свойств вещи тоже нужно было бы приписывать вещи, а сама вещь уже и без того есть носитель своих свойств. Следовательно, беспредикатный смысл вещи, или беспредикатный носитель свойств вещи только затем и существует, чтобы быть основой для свойств вещи, быть их носителем и впервые делать возможным само приписывание вещи тех или иных ее свойств.

Вот почему ареопагитское первоначало, будучи в основе своей апофатическим, т. е. отрицательным, и будучи неохватным ни для каких своих свойств, в то же самое время является чем-то катафатическим, т. е. чем-то утвердительным, является носителем бесконечных свойств, которыми оно и характеризуется. Своими свой-

ствами никакая вещь не исчерпывается и в то же самое время она ими характеризуется, т. е. она при их помощи познается. Допустить, что вещь всерьез и окончательно непознаваема—это значило бы исключить всякую возможность какого бы то ни было о ней представления. А это значило бы не иметь возможности сказать о ней даже и того, что она непознаваема, даже того, что она есть вещь и даже того, что она вообще есть, существует. Но в таком случае рассуждение об абсолютной непознаваемости вещей вообще ничего и ни о чем не утверждало бы, т. е. превратилось бы в пустословие. Поэтому непознаваемость вещи в конструктивном смысле слова есть только принцип возможности приписывать вещи те или иные ее свойства.

Этот тезис становится особенно очевидным, если мы введем понятие всейности, целостности или всецелостности. В самом деле, мир есть совокупность всех вещей, его составляющих. Но тогда кроме мира вообще ничего не существует и мир не с чем сравнивать, миру нельзя приписать никакого свойства, потому что все свойства, которые можно было бы приписать миру, уже заключены в нем самом, раз он действительно охватывает все. Следовательно, мир есть некоего рода новое качество, которое уже не сводится на отдельные вещи и на отдельные свойства вещей. Солнце входит в состав мира, но не есть самый мир. Луна тоже входит в состав мира, но тоже не есть самый мир. А где же самый мир? Очевидно, это есть новое и отличное от всех вещей мира качество, которое уже выше мира. Это принцип мира, но не просто мир, взятый сам по себе. И этот принцип, который выше мира, необходим как раз для того, чтобы солнце мы относили к составу мира, чтобы Луна, Юпитер и все созвездия тоже относились ни к чему другому, а именно к миру. И, следовательно, сверхмировой принцип необходим как раз для сохранения цельности мира и для познаваемости всех составляющих его частей именно как мировых.

Итак, апофатическое первоначало, будучи в основе свсей апофатическим, тут же, при первом же прикосновении к нему нашей мысли, необходимейшим образом оказывается также и катафатическим, утвердительным, чем-то утверждаемым и утверждающим, допускающим бесчисленные предикации, и познаваемым.

В-третьих, возникает вопрос и о более внутреннем соотношении беспредикатности и предикатности. В том виде, как мы представили сейчас конструктивный смысл всякой вещи и вместе с тем первоначала, апофатическая и катафатическая стороны слишком ре-

зко противопоставлены одна другой и слишком безоговорочно изображены в своем взаимном тождестве. Не имеется ли здесь какого-нибудь перехода, какого-нибудь движения, какого-нибудь становления одного другим? Такой переход несомненно есть. Ведь когда мы приписываем вещи те или иные ее свойства, то это делается нами потому, что сама вещь со всей своей сущностью и со всем своим смыслом переходит от одного свойства к другому, становится освещаемой теми или иными своими свойствами. Вещь всегда движется, и ей всегда свойственно саморазвитие. Она есть как бы предел всевозможных приближений к ней. Ее сущность все время становится иной и иной, то более общей, то менее общей. Другими словами, мы не ошибемся, если скажем, что сущность каждой вещи, как бы она ни была постоянна и устойчива, пребывает в постоянной текучести и есть, собственно говоря, текучая сущность.

И в своей познавательной деятельности мы действительно переходим от сущностей первого порядка, т. е. максимально внешних, к сущностям второго, третьего и т. д. порядка, т. е. к сущностям все более внутренним. Вода, если ее брать как сущность первого порядка, есть совокупность тех ее свойств, которые мы наблюдаем в обыденной жизни: воду можно пить, ею можно мыться, вода ниспадает сверху в виде дождя. Но вот химия гласит, что вода есть соединение двух атомов водорода и одного атома кислорода. Но, очевидно, это уже сущность второго порядка. Дальше мы можем заниматься вопросом о том, что такое водород, кислород и химическое соединение, что такое атом, и это будут сущности все более глубокого порядка. И этот принцип текучей сущности есть принадлежность и каждой вещи вообще, и всех вещей, вместе взятых, и, следовательно, всего ареопагитского первоначала. Предел, никогда целиком не достижимый, является, однако, условием возможности бесконечного числа познавательных актов.

Таким образом, конструктивный смысл ареопагитского первоначала сводится к тому, что оно есть предел для бесконечных познавательных и жизненных к нему приближений, что оно есть метод познания и каждой отдельной вещи в ее соотношении с бесконечной действительностью, и наконец, закон упорядочения хаотической действительности путем приведения ее к целесообразному всеединству. Закон «все во всем» прямо формулируется в трактате «О божественных именах» (I, 7, 596 С).

Такой конструктивный смысл арсопагитского первоначала является основным, первоначальным и элементарным. Существует и много других, не очень первоначальных конструктивно смысловых свойств первоначала. Но о них следует говорить специально.

ა. ფ. ლოსევი

არეოპაგიტული პირველშიზების კონსტრუქციული აზრი

რ ე ზ ი უ მ ე

არეოპაგიტული პირველშიზების კონსტრუქციული აზრი დაიყვანება შემდეგზე: ეს არის ზღვარი უსასრულო შემეცნებითი და ყოფითი მიხედვებისა მასთან, რომ ის არის აგრეთვე მეთოდი ყოველი ცალკე აღებული საგნის შემეცნებისა უსასრულო სინამდვილესთან მიმართებაში, დაბოლოს, არის კანონი, რომელიც აწესრიგებს ქაოტურ სინამდვილეს მიზანსწრაფულ ერთიანობამდე მისი მიყვანით. კანონი (ყოველივე ყოველივეში) პირდაპირ ფორმულირებულია ტრაქტატში „ღვთაებრივი სახელებისათვის“ (I,7, 596 C).

არეოპაგიტული პირველშიზების ეს კონსტრუქციული აზრი არის უმთავრესი, პირველადი და ძირეული (ელემენტარული). არსებობს კიდევ მრავალი კონსტრუქციულ-აზრობრივი ნიშან-თვისება პირველშიზებისა, მაგრამ ისინი არ არიან პირველადნი. მათზე საგანგებო მსჯელობაა საჭირო.

A. F. LOSEV

CONSTRUCTIVE SENSE OF THE AREOPAGITIC FIRST-UNITY.

S u m m a r y

The constructive sense of the areopagitic first-unity may be reduced to the following: it is the limit for the infinite cognitive and living approaches to it; it is the method of cognition of each separate thing in its correlation with infinite reality and, finally, it is the law regulating chaotic reality by means of bringing it to the expedient all-unity. The law "Quodlibet in quolibet" is clearly formulated in the treatise "On divine names" (I,7 596 c).

This constructive sense of the areopagitic first-unity is basic, primery and elementary. There exist a lot of other constructive sense qualities of the first-unity, which are not as primary as the one we have discussed above, but they should be given special attention and be discussed separately.

А. А. ТАХО-ГОДИ

ПОХВАЛА СЛОВУ В ТРАКТАТЕ «DE DIVINIS NOMINIBUS»

Одним из интереснейших произведений на рубеже двух великих эпох, античности и средневековья, является трактат «De divinis nominibus» (вторгая половина V — VI вв. н. э.). Он относится к корпусу так называемых ареопагитских сочинений. Литература, касающаяся спорного вопроса об авторстве этого трактата, чрезвычайно обширна, так что автор до сих пор фигурирует под вполне условным именем Псевдо-Дионисия Ареопагита. Оставляя в стороне проблемы атрибуции и специально-философские, привлекающие многих исследователей этих загадочных сочинений, мы хотим обратить внимание на их стилистическую и языковую специфику, которая теснейшим образом связана с некоторыми характерными для всей античности традициями при описании совершенного предмета, будь то древнее божество или платоновский демиургический устроитель космоса.

Как хорошо известно, позднеантичная литература всегда отличалась реставраторскими тенденциями. Иные из них были вполне откровенны и стали нормой, свидетельствующей об избирательном знании классики, определенных вкусах и пристрастиях. Другие, не столь явные, скрывались в символических экзегезах и аллегориях. Трактат неоплатоника Порфирия (III в. н. э.) «О пещере нимф» — прекрасное свидетельство ненасытимой до последних веков античности жажды единения с прошлым¹. Эстетические тенденции неоплатоника Прокла (V в. н. э.) в его комментариях к платоновскому «Тимею»² выражают и по-своему обогащают интуиции, типичные для зрелой классики.

Сочинение, которому посвящена данная работа, формально не относится ни к жанру энкомия, ни к жанру гимна. Это ученый трактат, поставивший во всей остроте и сложности весьма существенную и для античности, и для последующих эпох проблему имени и предмета наименования. Однако номинация любого пред-

мета, вплоть до самого возвышенного, всегда связана в античной традиции с выявлением его онтологической сущности обязательно через множественность имен.

Античность с самых древних времен применяла этот принцип для описания идеального предмета, божества или героя, мифологического и исторического, закрепив этот принцип в специально выработанных жанровых формах «похвалы», таких как гимн и энкомий. Особенно примечательны в этом ряду Орфические гимны (III в. до н. э.) и гимны Прокла, представляющие собой собрание обращений к божествам, так называемых энниклез, лексическое множество которых характеризует все семантическое богатство имени как наивысшего обобщения.

Но уже у Платона в «Тимее» мы находим попытку описать абсолют через целый ряд наименований, для которых существенны типичные соматические и демиургические тенденции. Хотя Платон именует свой абсолют божеством и первообразом (29 а), но для него он все-таки преимущественно устроитель, или составитель (αυνιστας, 29 е, 30 с, 32 сt), складывающий (suntheis, 33 d), связующий (syndēsas, 43, е), прилаживающий (36 е, 41 b). Он чеканщик (32 е), строитель (36 е), творец (ποιētēs, 28 с, 38 с, 40 а), мастер-демиург (dēmiourgos) (28 а, 29 а, 40 с; 41 а — с, 42 е, 47 е, 68 е, 69 с). Более того, божество, создающее космос, есть не что иное, как отец (28 с, 37 с, 42 е), благой (29 ае, 30 а), разумный и рассуждающий (38 с), вечпосущий (34 а), родитель вселенной (41 а).

Ареопагитский трактат, как мы увидим ниже, весь представляет собою восхваление и прославление идеального абсолюта, высшего Блага. Перед нами сочинение, с явно энциклопедическими чертами, написанное в гимническом духе и основанное на систематически проводимом принципе комбинации предмета воспеания. И здесь—твердая убежденность в исконном для античного сознания единстве предмета наименования и его имени, указывающем на онтологическое, а не формальное понимание обозначаемого и обозначающего.

Вполне в духе платоновской традиции исследуется в данном сочинении вопрос о сущности высшего Блага и делается попытка дать его полное описание, оперируя именами во всем их лексическом многообразии и всей их терминологической точности.

Автор трактата исходит из вполне естественного и обоснованного для античной традиции тезиса о том, что «бессмысленно» (alogon)



დიონისე არეოპაგელი. გერძნული ხატი.

и «невещественно» (scaion) принимать во внимание внешние обороты слова, так сказать словесную оболочку (lexis), а не его «значение» (dynamis). Характерно, что восприятие пустых, или, буквально, голых звуков (ēchoys psiloys) без внимания к тому, что означает (sēmainei) данное выражение (lexis), синонимично здесь невещественности, а, точнее, грубому и неумелому обращению (708 bc Migne)³. Такой подход не даст возможности «прояснить» (diasaphēnai) смысл слова также и при помощи близких ему по значению оборотов (homodynamōn lexeōn). Заметим, что согласно античной традиции звук и буква (stoicheion) употребляются автором трактата в полном их тождестве. Процесс чисто внешнего восприятия слова заставляет людей как бы «испытывать насилие» (prospaschein) от бессмысленных начертаний» (grammaia anoētois), т. е. знаков, а также «слов и выражений, не дающих знания» (syllabais cai lexesin agnostois).

Внимание к одной лишь звуковой оболочке слова и к разным видам его «начертаний» (graphai) ограничивает познание имени уровнем чувственного восприятия (dia tas aisthēseis), в то время как для проникновения в смысл слова обязательно участие так называемой «разумной» (ноетон) части души (708 c). Смысл, или сущность предмета наименования, таким образом, раскрывается со всей полнотой в единстве чувственного и разумного его постижения. Для полноты познания необходимо также всесторонне описать предмет и чем этот последний сложнее, тем в большем количестве имен он нуждается. Ни одно имя, однако, не может охватить «значимую силу» (dynamis) предмета, которая проявляет себя в каждом из множества имен. Если иметь в виду полное описание того предмета, который именуется высшим Благом, то следует учесть, что разные его наименования (бог, жизнь, свет, логос и т. д.) каждое по-своему выражают эти значимые силы (dynamis). Отдельные имена суть не что иное, как «выступления» (proodoys) сущности или ее истечения (589 d). Здесь автор трактата оперирует чистейшим неоплатоническим термином «выступление», который по установившейся традиции обычно передают латинским словом «эманация»⁴. Сущность высшего Блага эманурует в его именах, однако она выражает всю полноту единораздельности ипостасей этого Блага (649 b). И хотя ни одно имя как-будто не может выразить сразу и целиком значимую силу (dynamis) высшего Блага, но эта сила внутренне присутствует в именах-эманациях во всей своей полноте. Она не убывает и не дробится в бесконечном множестве

имен, не ослабевает и не истощается³. Она есть отпечаток (εσταγειον, εστυρβινα) или печать (sphragis) самой субстанции (G43 а).

Образ отпечатка в этом пассаже несомненно навеян платоновским «Тимеем», где материя как материнское начало сама по себе, лишённая и чуждая какой-либо формы, лучше всего предназначена для восприятия «отпечатков» (αρμονιοῖματα) всех вечно сущих вещей и потому именуется «восприимщицей» (hypodochē, Tim. 51 а). По своей природе (phusei) материя принимает любые «оттиски» (εσπαγειον), находясь в вечном движении и каждый раз будучи разной (50 с). Поэтому вещи, рожденные материей, есть только «подражания» (μιμήματα) вечносущему, «отпечатки» (τυρβιληντα) по его образцам, снятые «удивительным и непонятным способом» (50 ed). Материя лучше всего приготовлена к восприятию «отпечатка» (εστυρβιματος), каким бы пестрейшим разнообразием (poicilia) он ни отличался (50 d). Вот почему материю можно назвать тем, что приемлет отпечаток, что испытывает на себе воздействие отпечатка (εστυρουμενον 50 d). Она, эта материя, по Платону, сродни «мягким» (malacōn) поверхностям и обладает необычайной «гладкостью» (leiolata), отличаясь полной бескачественностью наподобие той жидкости, в которой растворяются благовония (50 е). Заметим, что все слова, указывающие у Платона на отпечаток, оттиск, связаны или с глаголом «бить», «выбивать» — τυρβō, εсτυρβō (отпечаток — нечто выбитое на гладкой, мягкой поверхности) или с глаголом «месить», «вымесить» (massō, εсmassō, например «месить тесто»). «Оттиск» можно тогда понимать как нечто получившее хорошо вылепленную во время вымешивания форму.

Печать (sphragis) в прямом (Hipp. Min., 368 с) и переносном смысле (Theact. 192 а — печать чего-то, нечто отпечатанное в душе) дополняет тот круг платоновской лексики, которая наиболее близка автору анализируемого нами трактата, в то время как излюбленные здесь «выступления» (proodoys) у Платона ни разу не встречаются, составляя привилегию неоплатонического словоупотребления.

Образ печати и отпечатков совершенно необходим для Ареопагитик, так как он лучше всего обозначает целостное, а не частичное проявление высшего Блага в его именах. Сущность Блага есть первообразная печать, или, как ее называет автор, «архетипная печать», которой сопричастны ее многочисленные оттиски (εсτυρβιματα... melechei tēs archetypou sphragidos). В каждом отпеча-

тке в свою очередь этот архетип присутствует во всей полноте, ни-где не выступая частично (643 а). А если, говорит автор, «печать выражается не во всех отпечатках (lois esmagciois), то это не по причине самой печати, но зависит от материи, участвующей в процессе» (644 b). Как и у Платона, эта материя должна иметь повер-хность гладкую (leia) и мягкую (harala, cf. malasa). Если у Пла-тона материя не усваивает никакой формы, но принимает любые оттиски, находится в непрестанном движении и неуловима, то в на-шем трактате она наделяется еще целым рядом качеств. Оказыва-ется, что материя «гибкая» (буквально — «хорошо воспринимающая удары») (sytyrōla), гладкость ее не нарушается никакими парали-чами или трещинами (acharacla). Она не упруга (mēle antitypa), не тверда (sclera), но и не расплывчата (mēle eydiachyta). Только такая материя готова выразить в полной адекватности печать — архетип в чистых, ясных и прочных оттисках (644 b).

Платоновские отпечатки, снятые, по его словам, с вечносуще-го образца «удивительным и неизъяснимым способом» (50 с), здесь находят вполне логичное, естественное объяснение, введенное, однако, с помощью все той же характерной для Платона систе-мы внешне чувственных и вещественных образов.

Идея полного соответствия изначальной сущности вещи и ее от-печатка в именах, сколько бы их ни было, еще раз подтверждает целостность скрытой в предмете наименования силы и несводи-мость ее к менее значительным в своей дробности эманациям. Мно-жественность наименований, данная здесь в виде неоплатоничес-ких «выступлений», сохраняет в отличие от неоплатонической тра-диции изначальную целостность (holotēs) и единую в своей нераз-дельности силу, отнюдь не убывающую и не умаляющуюся в бес-численных именах (652 d). Отсюда — единичное, отдельное, час-тное, реализованное во множественности имен, необходимых для описания идеального предмета или высшего Блага, создаст целое или все (holē, 637 с).

Сохраняя в эманациях-именах свою значимую силу, это выс-шее имя сущего (hē de tou onlos) превосходит тем не менее все су-ществующее, являясь предельным обобщением этого существую-щего.

Точно такой же процесс происходит и с другими субстанциаль-ными именами. Имя жизни (hē de tēs dzōēs) выражается во всем жи-вом, но превосходит его своим обобщением. Все мыслящее (ta po-eta), словесное (ta logica) и все чувствующее (ta aisthētica) обобща-

ется в премудрости — σοφίῃ (816 b) и т. д. и т. д. Предельное обобщение, или высшее Благо, в нашем трактате есть не что иное, как неоплатоническое Единое. А оно, как это и должно быть, не поддается ни чувственному ощущению (aisthēsis), ни воображению (phantasia), ни осязанию (haptē). Единое не поддается не только субъективному мнению, или размышлению (doxa), но и рассуждению (dianoia), процессу мышления (poēsis) и вообще познанию (epistēmē). Иерархично это Единое выше «ума» (nous) и, конечно, выше «бытия» (ousia). Поэтому все, что связано со сферой чистого Ума и словесного выражения мысли или со сферой чувственных ощущений, обычно связанных в неоплатонической традиции с ипостасью Души, — не может выразить Единое как абсолют (53 а — с).

Именно поэтому высшее Благо, или Единое (hen), как наипышшее обобщение никогда не может быть до конца понято, выражено, поименовано, названо. По сути дела, это высшее Благо остается невысказанным или требует для своей дефиниции бесконечных коннотаций. И здесь мы наталкиваемся на характерные антиномии, которые должны быть преодолены диалектикой в чисто платоновском духе⁶. Высшему Благу свойственно «наименование» (onoma), но оно «сверхименуемо» (hyperōnuputon 593 ab), ибо оно не только слово (logos), не только значимая сила (dynamis), не только разум (nous), не только жизнь (dzōē), не только бытие (ousia, 593 c).

С одной стороны, высшее Благо имеет имя (onoma), а, с другой, оно «не именуется» (ouye onomadzetai), и «не сказывается» (ouye legetai, 872 a).

Имя высшего Блага — «носитель всякого имени» (es pantos onomatos), т. е. оно многоименуемо (596 a), но оно же одновременно и «безымянно» (anōnuputon), хотя ему и подобает именоваться всем тем, что существует (596 c). Таким образом, перед нами некое «сверхименуемое Благо» (hyperōnuputon agathotēta, 597 ab), которое, будучи даже и не «именем» (onoma), и не «словом» (logos), находясь в полной «недоступности» (en abatois, 981 a), «превыше всякого имени, слова и познания» (hyper onoma cai panla logon, cai gnōsin, 981 b).

Однако столь удивительное противоречие в наименовании высшего Блага и его познании, результатом которого может оказаться полное молчание, полное примирение с тайной, ведущее в конце концов к отказу и от наименования, и от познания этого Блага, разрешается в данном трактате в чисто античном духе, проявив-

иемся со всей полнотой также и в неоплатонической теории и практике⁷.

Автор трактата, чтобы выразить неизреченность высшего абсолюта, оставив рассуждения об интеллектуально-логическом его познании, обращается не к чему иному, как к символам и их воплощению в поэтическом слове. Чувственный, вполне материально-телесный символ может, например, выразить психические способности человека (913 а). Но такой же символ используется для выражения совсем иного, высшего, несоизмеримого с человеком уровня, а именно божественного (592 с). Правда, «бесплотные» (*asomatōys*) имена идеального абсолюта не сводимы к чувственно воспринимаемым символам (*dia symbolōn aisthētōn*, 913 b). Однако и они в таинственных (*mystica*) образах «являют» или «выскапливают» (*plattōysin*, 597 b) наше представление о высшей сверхименуемой силе. Правда, иной раз символика, знаковость, чистая образность настолько слиты воедино, что автор даже не употребляет самого слова «символ», ограничиваясь указанием на обозначение (*sēmainō*) сущности идеального предмета в чувственном образе. И тогда оказывается, что «сверхименуемое Благо» вполне может быть прославлено в «образах» (*morphas*, 597 ab), поскольку всякая специальная и ученая терминология здесь бессильна. Символическая образность вызывает интуиции, сразу и целостно охватывающие идеальный предмет в его разных ипостасях — эманациях.

Так, мы находим здесь символический образ луча, не подлежащего ни познанию, ни изречению, ни созерцанию в своей сверхпознаваемости и сверхсущественности (592 d—593 а). Высшее Благо в трактате большей частью связано со световыми интуициями, как это характерно для него с платоновских времен. Оно — солнце, заливающее сияние лучей на все мироздание в препызбытке светового потока (697 d). Благое — «разумный свет» (*phōs noētos*), изгоняющий всякое неразумие и заблуждение и проясняющий мрак неведения (700 cd). Сверхобъединяющая причинность в виде сияния проливает свой свет на всякое бытие, питает, согревает, возвращает и обновляет его (824 bc)⁸.

Знаменитый гомеровский образ цепи, свисающей с неба (II. VIII 18 — 27), появляется на страницах Арсопагитик опять-таки в сочетании с многосветлыми, находящимися в высш. лучами, к которым стремится как к высшему Благу человек (680 с). Это же благо притягивает нас к себе, как скала притягивает закрепленный на ней корабль, хотя людям и кажется, что они сами притягивают к

себе скалу (680 сd). Прекрасное озаряет своими лучами и призывает к себе (701 с):

Образ печати и ее оттисков относится к этому же чувственно-символическому ряду (см. выше).

Рассуждения о благе и зле, тоске по благу и созиданию, по образу блага (ср. рассуждения Платона в „Тимее“ о благом демиурге, неподвластном зависти и устроившем вселенную по своему прекрасному образцу, 29 е — 30 а) приводят к символам лица и личности, характерных одно — для блага, другое — для зла (732 b). Лицо здесь и есть подлинная ипостась (hypostasin), а личина — нечто внешнее напоминающее ипостась, но на самом деле ложное, находящееся рядом, прикидывающееся лицом (parypostasin).

Рассуждения о добре и зле приводят к символам льва и пса, утерявших свое естественное предназначение и лишенных присущей им от природы силы. Зло всегда есть лишение и недостаток необходимой для данного предназначения благой сущности (728 b).

Божественная сущность символически представлена старцем и юношей, вечностью и временем (937).

Автор трактата символически сравнивает своего противника в теологических спорах с неопытным атлетом, недооценивающим силу своего противника и сражающимся с тенями (sciamachoyntes, 893 с; ср. Plat. Apol. sciamachein 18 d). Сам же автор, пускаясь в тщетный спор с недостойным отвергателем истины, видит себя (безумцем, разрушающим песочные домики, построенные детьми cpaiddn... oicodomēnata... epi psamtoy), или направляющим трелу (catastochadzesithai) в недостигаемую цель (893 b).

Символика трактата простирается на этимологические разыскания ареопагитского автора, пытающегося углубить свои интерпретации и сделать свое понимание контекста более аргументированным в глазах читателя.

Так, солнечная символика высшего Блага подтверждается рассуждением (700 b) о солнце (hēlios) как соединении и собранности того, что было разрознено (hēlios — aollās — «собранный вместе» от eilō — «собираю» и a — copulativum).

Прекрасное называется «красотой» (callos), поскольку одаряет все своими лучами и «зовет» (caloun) к себе, собирает все к себе (701 с). Большое место отведено толкованию двух наименований «любви» — эроса и агапэ. В этом пассаже совершенно в платоновском духе приводятся рассуждения об экзотичности божественного эроса (712 а), о том, что толпе (tōi plēthei) недоступна подлин-

ная его целостность, из которой обычно выделяют частное, чисто телесное понимание, только по виду схожее с истинным. Тотна видит только «призрак» (eidōlon) подлинного эроса, «отпадение» (ecplōsis) от него (709 с). Хотя теологи и употребляют равнозначно эрос и любовь (agapē), но автор трактата видит в этом старом языческом эросе ту силу, которая способствовала его высокому пониманию уже у Платона, а теперь переосмыслиется в духе христианского, экстатического, благоговеющего отдания человека высшей силе, «одержимости» (catochēi) его эросом, «сопричастности» этой экстатической силе (tēs ecstatiacēs ayloy dynamēōs meteilēphōs), причем взаимоотношение человека и божества (712 а) толкуется тоже в чисто платоновской традиции (ср. «Пир», 205d — 212 а), как связь любящего (erastēs) и возлюбленного (erōmenos).

Символически-поэтическое толкование имени свидетельствует о трудностях его выражения в точных терминах и невольно приводит к попытке эстетического познания самого предмета номинации при явной недостаточности гносеологических подходов.

Целостное представление о предмете наименования и его многочисленных именах выражается в данном трактате необычным лексическим богатством, свидетельствуя о той или иной стороне деятельности высшего Блага, принципах его бытия, его качественных дефинициях, составляющих в конечном итоге нерасторжимую единораздельность.

Так, премудрость (sophia) высшего Блага есть начало, причина, основание, совершенство, сохранение и предел «мудрости в себе» и всякой мудрости (868 с). Поэтому божество «воспевается» (hymneitai) как мудрость (sophia), ум (nous), разум (logos), познание (gnōsis). Высшая жизнь (dzoē) тоже должна «воспеваться» (hymnētea, как разнообразная, созерцаемая всякой тварью, не теряющая недостатка, преизобилующая (hyperplēres), живущая по себе (autodzōi) os), превосходящая всякую жизнь, животворная (dzōopoiōs), сверхжизненная (hyperdzōōs), невыразимая (aphēgeion). Она воспевается (apūmnēsoi) самыми различными именами (857 b), чтобы в них найти свое хотя бы самое приближенное выражение.

Идеальному предмету свойственно мышление, разум, знание, осязание, чувствование, мнение, воображение, именование. С другой же стороны, он не постигается, не именуется, не скажется. Он всеми познается из всего и никем из чего-либо (см. выше стр. 39). Он прославляется и воспевается (hymneitai) по аналогии с тем-

причиной чего является (872 а), так как всех имен не хватит для его познания.

Божественный абсолют «воспевается» (hymneitai) в качестве высшей справедливости (dicaiosynē), воздающей всем существам меру (eumetrian), красоту (callos), благоупорядоченность (cylaxian), устройство (diacosmēsion), всякое распределение (pasas diaiōmos) и расположение (taxeis, 893 d).

Абсолют тождествен сам себе в своей сверхсущности (tayton hypercousiōs), пребывая вечным (aidion), непревратным (atrepton), в самом себе, безукоризненно в совершеннейших по своей красоте границах (callistois perasi), неизменно (amelablēton), нешатко (amelaplēton), неуклонно (agreces), неизменяемо (analloiōton), несмешанно (amiges), невестственно (aūlon), особенно престо (harloystaton), непринужденно (aprosdecos), неприращенно (anauxes), неумаленно (ameiōton), нерожденно (agenēton, 912 b).

Сила божества — тоже предмет «воспевания», так как оно исходит на весь мир, на всю природу, людей и животных, укрепляя дружбу, сохраняя порядок (taxeis) и благоустройство (euthymosynas, 892 d), сохраняет неизменность природы, расположение небесных светил, распределяет пути вращения времен (tou chronou perielixeis), возможность вечного существования (ton aiōna dynasthai einai), делает силу огня неугасимой, течение воды неиссякаемым; укрепляет землю, соблюдает взаимную гармонию стихий (tōn stoicheiōn harmonian, 892 d), скрепляет связи души и тела, утверждает несокрушимое пребывание вселенной (adialyton tonēn asphalidzetai) и вообще наполняет все своей вседержительской крепостью (tēn pancratericēn asphaleian, 893 a).

Автор трактата особенно подчеркивает силу соединения и объединения, заключенную в абсолюте, который обращает раздельное во всеобщее единство совершенно в духе платоновского демиурга в «Тимее» (см. выше стр. 35). Эта сила смыкает все разрозненное наподобие замков (cleithrois), все определяет, завершает, упрочивает и не дает рассыпаться в бесконечность, неопределенность и беспорядок (549 а).

Автор трактата намерен «воспеть» (hymnēsai) многоименное (polyōnymon) божественное существо (936 b), как вседержащее (pantocratoricēn), соединяющее, всеобъемлющее, укрепляющее, основывающее, несокрушимое, владычествующее, господствующее, всемогущее (936 d — 937 а).

Высшее бытие наделено безукоризненной чистотой (*cat'ha-
gotēs*) и царство его (*basileia*) выражается в распределении предела
(*horoy*), устройства (*cosmoy*), закона (*thesmoy*) и порядка (*taxeōs*).
Оно обладает всеми «красотами» (*tōn calōn*) и благами (*agathōn*),
будучи «всесоизмеряющим промышленiem» (*panta theōmenē pro-
poia*) и наполняя все «всесовершенным благом» (*agathotēti pan-
telei*, 969 bc).

Даже если ограничиться только этими примерами, то вырисо-
вывается внушительная картина идеального существа, намного пре-
восходящего платоновское высшее Благо по своим тончайшим де-
финициям, множественности имен и бесконечности скрытых в них
оттенков. Но несмотря на всю эту позднеантичную усложненность,
этот прославляемый абсолют сохраняет все свои классические по-
тенции, связанные с мудростью — софией и ее проявлениями, с
совершенной жизнью в самой себе (вспомним платоновское *ayto
to dzōion* и *aytodzōion* Прокла) и с устроением жизни во вселенной,
реализуемой в чисто эстетических категориях красоты, блага, по-
рядка, предела, меры, простоты, чистоты и неизменности, вечнос-
ти и круговращения времен, той постоянной гармонии всех час-
тей космического тела, которая всегда так восхищала классичес-
кую античность.

Все это бесконечное многообразие потенциалов и качеств еди-
ного целого то и дело перечисляется с энтузиазмом и восхи-
щением.

Автор трактата готов бесконечно воспевать все множество имен—
эманаций (817 a). Недаром текст пестрит всеми формами глагола
hymneō, который можно перевести как «воспевание в гимне»,
«прославление в гимне» (513 c, 597 a b, 652 d, 700 c, 865 b, 868 c,
857 b, 872 a, 889 c, 893 d, 896 d, 936 d, 948 d, 969 c).

Страсть к «воспеванию» достигает такой стихийной силы, что
автор как-будто совсем отказывается от разумного постижения сво-
его абсолюта и ссылается на «способ прославления» (*tropos... hym-
nēsai*) как на вид «божественного безумия» (*mōriap theoy*), потому
что только оно может выразить истину, превосходящую всякий
разум (865 c)⁹. Указанное здесь божественное безумие, или, может
быть, неразумие, или даже глупость (*mōgia*), возвращает нас опять
к исходной классической точке, к Платону с его знаменитым боже-
ственным вдохновением, или манией, которая тождествен-
на безумному состоянию экстаза у поэтов и мудрецов (Plat.
Ion., 534 a).

Так, попытки описать идеальный предмет через бесконечные его номинации в конце концов приводят к его безотчетному восприятию в гимне. Но это отнюдь не мешает дальнейшим поискам все новых и новых имен, потому что предмет изучения — бесконечен и создает все новые и новые возможности для самого изощренного словотворчества, риторических ухищрений, пафосизации гимнических обращений — энклез, скопления синонимических рядов, определений через утверждение и отрицание (катафатика и апофатика), углубления символической и диалектической игры понятиями.

Целостное понимание предмета наименования переносится автором трактата на весь мир, в котором, как в едином организме, все служит целям конечной гармонии. Оказывается, что в упорядоченности универсума свое место находит даже зло (*сасон*). А так как природа (*physis*) пронизана своими законами, «природными логосами» (*physicōi logoi*), то «ничто не должно быть ей противно» (728 с). В природе могут быть частные несоответствия, но «естественная же порча» не характерна для природы, которая вообще не может быть дурной. Что же тогда все-таки зло? Только «невозможность оовершенствования естественных свойств природы» (там же).

Если зло неестественно для природы вообще, то тем более оно не может заключаться в природе тел (*en sōnasi*), хотя они могут быть большими и уродливыми. Однако проявление этого зла — следствие «лишения порядка» (*sterēsis taxēōs*), утеря самого эйдоса (*elleipsis eidoys*), сущности тела. И опять -таки трудно назвать злом лишение порядка. Всякое нарушение установленного в теле соответствия частей есть не что иное, как умаление, уменьшение прекрасного (*hēllon calon*). Утрата красоты (*callos*), эйдоса и порядка может привести к гибели тела, поскольку здесь произойдет нарушение естественных благих свойств природы, ведущее ко злу (728 д).

Целостность высшего Блага, проявленная в его эманациях — именах, а значит и в космосе, устраняет распространенное мнение, что зло присуще материи (*hylē*). Здесь автор трактата, уточняя своим утверждением неоплатоническое отношение к материи, как бы возвращается к досократовскому позитивному гилеонизму. Материя, читаем мы, участвует в порядке (*cosmou*), красоте (*calloys*) и благовидности (*eidoys*). Если же материя находится вне этих сущностей, значит она бескачественна и «безвидна»¹⁰ (*aneideos*), ли-

шена эйдоса, а значит, она и не существует, не в состоянии вообще себя проявить и, следовательно, не может быть ни хорошей (аgathon), ни дурной (cacon). Если же материя обладает своим эйдосом, т. е. существует, то она неизбежно происходит из Блага, откуда все — и хорошее, и дурное. Следовательно, и материя не может быть злом, так как она необходима для полноты космоса (symplicōsin toū pantos cosmoū, 729 a)¹¹.

Собственно говоря, то, что мы называем злом, есть не что иное, как «ослабление и недостаток блага» (asthenciai kai elleipsis toū agathou, 732 b). Зло «рождается не ради самого себя, а ради блага» (732 c), т. е. само по себе «как таковое не существует» (733 a), «как такового его нигде нет» (733 c).

Универсум, покоясь на целостно понятом Блага, обладает в связи с этим устойчивостью и нерушимостью свойств (913 b). Единая и нерушимая связность всего мира благодаря этой изначальной гармонии частей целого наполнится «всесовершенным согласием и единомыслием» (symplicōniai pantelei kai homonoiai, 949 d).

Так, универсум оказывается прекрасным отпечатком высшего Блага во всей его многоименности и вместе с тем во всем его глубочайшем единстве. Автор трактата опять-таки возвращается к характерному взгляду Платона на материю как кормилицу и восприимницу эйдосов, стихии которой могут быть приведены космической демургией, по словам Платона, «к наивысшей возможной для них красоте и к наивысшему совершенству» (Tim. 53 b). Неоплатоникки, и в том числе Прокл, современники апаллизируемого нами сочинения, наоборот, абсолютизируют безобразность материи, не находя в ней и следов высшего образца, считая ее если и не самым злом, то принципом зла для ума и души¹².

Принципы, из которых исходит автор трактата, дают возможность сделать выводы, необходимые для изучения и описания не только высшего Блага, но и любого предмета наименования. Требование полноты номинации невольно приводит к поискам в сфере лексикки, синонимикки, антонимов, эпитетов, интерпретаций, дополнительных значений и уточнений, т. е. к тому, чем в изобилии пользуется сам автор трактата.

Здесь ставится чрезвычайно актуальный вопрос об углубленном понимании контекста, что в свою очередь связано с этимологическими поисками (например, «солнце», «красота»), позволяющими переосмыслить, например, старое слово в новом духе (например, предпочитается «эрос», а не «агапэ»).

Невозможность исчерпывающе выразить предмет наименования в точных терминах приводит к обогащению поэтического языка и, в частности, его символики, а также тропов, к попытке эстетического познания предмета при явной недостаточности его научного описания. Эта эстетизация предмета сказывается и в самом стиле изложения данного трактата, в котором с особой выразительностью используется лексика «похвалы», «воспевания», «прославления», столь характерная для эпиконий. Способ исследования единого целого с помощью множественности имен, на наш взгляд, все еще продолжает традицию орфических гимнов и гимнографии вообще, правда, в новом общественном, интеллектуальном и духовном контексте¹³.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. См.: А. А. Тахо-Годи. Художественно-символический смысл трактата Порфирия «О пещере нимф». — «Вопросы классической филологии», вып. VI. Изд. МГУ, 1976, стр. 1—27.

2. См.: А. А. Тахо-Годи. Эстетические тенденции в «Комментариях» Прокла к платоновскому «Тимею». — Сб. «Эстетика и жизнь», № 5, М., 1977, стр. 270—295.

3. Тексты приводятся по изданию: *Patrologiae cursus completus. Series graeca. assurgente J.-P. Migne, t. III S. Dionysius Areopagita, P., 1857.*

4. О взаимосвязи Ареопагитик с неоплатоническими идеями см.: Müller, H. F. *Dionysius, Proclus, Plotinus, München, 1918.*

5. Об отличии неоплатонической и ареопагитской эманаций см. в книге Бычков В. В. *Византийская эстетика, М., 1977, с. 38.*

6. О системе антипомий как «сложной целостной знаковой системе» в ареопагитских комментариях см.: Бычков В. В. *Византийская эстетика, с. 39—43.*

7. О парадоксе словесной «бессловесности» и на редкость многоречивого «молчания» см.: Аверинцев С. С. *Поэтика ранневизантийской литературы, М., 1977, с. 139.*

8. Эстетика света и солнца в их символической заостренности у Платона рассмотрена А. Ф. Лосевым. См.: А. Ф. Лосев, *История античной эстетики, Высокая классика, М., 1974, стр. 240—248.*

9. О созерцании и экстазе см.: Völker W. *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita, Wiesbaden, 1958.*

10. О безобразности, бесформенности, а значит бескачественности и нетелесности (*asomatos*) материи, ср. Perreet W. *Antike Ästhetik, München, 1961, S. 75.*

11. Ср.: *Procl. in Tim., 115 e*, где говорится о эле как отсутствии меры в неупорядоченной материи (*asymmetria*). Э. Брейе полагает на этом основании,

ყოთი პროკლს იმეტი ანუ იმეტი მამრის (Bréhier E. Histoire de la philosophie. T. 2, P., 1961. 487)

12. См. Buffière F. Les mythes d'Homère et la pensée grecque. P., 1956, p. 544. Ср. Koch H. Proclus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen. — "Philologus". Bd. 51, 18-5.

13. С. С. Аверинцев со своей стороны находит в других архаических сочинениях «точный аналог» Понтия. Эпика V в. н. э. (С. С. Аверинцев. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с. 138 сл.).

ა. დ. ტახო-გოლი

კვანთი სინთეზის ბრძანება "DE DIVINIS NOMINIBUS"

რ ე ზ ი უ მ ე

ტრაქტატი „De divinis nominibus“ (V — VI ს. ჩვ. წ.) ეხება საბელისა და აღსანიშნის საგნის პრობლემას, რომელიც მეტად მნიშვნელოვანია არა მარტო ანტიკურობისათვის, არამედ შვედგომი საუკუნეებისათვისაც.

შეუძლებელია ამ ტრაქტატში ყურადღება არ მივაქციოთ ანტიკური შვედგომების ძირითად მტკიცე რწმენას, რომ საგნისა და მისი სახელის ერთიანობა ონტოლოგიურია და არა ფორმალური.

საგანთა არსის მომდინარეობს მათი სახელებიდან, რომლებიც სხვა არაფერია, თუ არა მათი არსის გამოვლენა (priodōys). ისინი სრულად არიან მატარებელნი საგნის სიღრმეში დაფარული ძალისა, რომელიც არც მცირდება და არც ნაწილდება სახელთა სიმრავლეში და არის ანაბეჭდი (ecmageion, eclipōma) ან ბეჭდი (sphragis) თვით სუბსტანციისა. აქ, ერთის მხრივ, ტერმინოლოგია სიტყვის პლატონური მნიშვნელობით სრულიად ნათელია („Timeus“), მეორეს მხრივ, მისი მნიშვნელობა შესამჩნევად განსხვავებულია: პლატონისა და ნეოპლატონიკოსების მიხედვით, ემანაცია, იდეიდან ემანიების პროცესში, თანდათან ყარგავს ძალას და იგი აღეჭრატურად ვეღარ ასახავს იდეას. უმაღლესი სიკეთის არსის შვედგება სახელ-ემანაციათა სიმრავლის მნიშვნელობების მიხედვით ხდება. ეს უმაღლესი სიკეთე, ანუ სხვა სიტყვებით, ნეოპლატონური ერთი, არც შვედგნებით აღიქმება (aisthēsis), არც წარმოსახვით (phantasia), არც შეხებით (epaphē); იგი არ ემორჩილება არც ფიქრსა და ჭკრეტას (doxa), არც შვედგებას (epistēmē), არც განსჯას (dianoia), არც აზროვნების პროცესს (noēsis), რამდენადაც იგი გონებაზე (noys) და ყოფიერებაზე (oysia) მალაა. ამიტომ არის, რომ უმაღლესი სიკეთე ან გამოუხატავი რჩება, ან განსაზღვრებისათვის მოითხოვს სახელთა უსასრულო რაოდენობას. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, უმა-

ლეს სიკეთეს შესაძლოა სახელი ჰქონდეს, მაგრამ ამავე დროს იგი გამოუთქმელი (οὐκ λεγεται) და სახელდაუდებელია (οὐκ ονομαζεται); იგი ყოველგვარ სახელს ალემატება (hyperōnymon), მრავალსახელიანია (ec panlos onomatos) და ამავე დროს ანონიმური (anōnymon), სახელის არმქონეა. ამიტომ, რათა ჩაწვდნენ უმაღლეს სიკეთეს, ადამიანები მიმართავენ სიმბოლოებს და გრძნობით ხატებს, რომლებიც (როგორც ავტორი გვთავაზობს მას) ანტიკური სულითაა ნაქანდაკევი (periplattoysi).

აღსანიშნი საგნის, როგორც ერთიანის, გაგება ავტორს მთელ სამყაროზე გადააქვს. მასში, როგორც ერთ განუყოფელ ორგანიზმში, ყველაფერი საბოლოო პარმონიის მიზანს ემსახურება.

ნეოპლატონური ტრადიციის მიუხედავად, მატერია (hyle) აქ ბოროტებად არ არის მიჩნეული. ის აუცილებელია ამქვეყნიური ცხოვრების სრულყოფისათვის. იგი მონაწილეობს მის „წესრიგში“ (cosmos), „სილამაზესა“ (callus) და „კეთილსახონებაში“ (eidos). ტრაქტატი დაწერილია ანტიკურ ენკომიათა სტილში. აღსანიშნი საგნის ერთიანობის სახელთა სიმრავლით კვლევის მეთოდი აგრძელებს ორფიკული ჰიმნების, და საზოგადოდ, ჰიმნოგრაფიის ტრადიციებს, მაგრამ ახალ სოციალურ, ინტელექტუალურ და სულიერ კონტექსტში. სახელისა და აღსანიშნი ობიექტის ირგვლივ გამოთქმული მრავალი მოსაზრება, მეცნიერულ-ლოგიკურად ჩამოყალიბებული, სიმბოლურ-მითოლოგიურ აზროვნებასთან კავშირის გარეშე, სასარგებლო იქნება სიტყვის შესახებ თანამედროვე მეცნიერებისათვის.

A. A. TAKHO-GODI

PRAISE OF THE WORD IN THE TREATISE “DE DIVINIS NOMINIBUS”

Summary

The treatise “De divinis nominibus” (V — VI c. A. D.) deals with the problem of the name and the object it denotes, which is very important not only for antiquity but for the following epochs as well.

In this treatise one can't help paying attention to the firm conviction, primordial for antique consciousness, that understanding of the unity of an object and its name is ontological but not formal.

The essence of things emanates from their names, which are nothing else but “performances” (proodoys) of their essence, completely possessing the force hidden in the object, which neither dimin-

shes nor is divided into parts in the multitude of names, and is an imprint (ecmageion, ectypōna) or a seal (sphragis) of the substance itself. Here, on the one hand, terminology in the Platonic sense of the word is quite evident ("Timeus") and, on the other hand, one can't but notice that its meaning differs: according to Plato and the Neoplatonics emanation in the process of emanating from the idea loses its force more and more, and is unable to express this idea adequately. Cognition of the essence of the supreme Good is formed by means of the multitude of names-emanations. This supreme Good or, in other words, Neoplatonic Unity yields neither to sensation (aisthēsis), nor to imagination (phantasia), nor to the sense of touch (epaphē); it does not yield to any speculation (doxa), cognition (epistēmē), reasoning (dianoia), thinking (noēsis) as it is above the "mind" (noys) and "nature" (oysia). That is why the supreme Good is either left unexpressed or demands for its definition an endless number of nominations. It follows from what has been said that the supreme Good might have some name, but at the same time it is not named (oyle legetai) and it is not expressed (oyle onomadzetai). It is above any names (hyperōnymon), it is multinamed (ec pantos onomatos), it is anonymous (anōnymon). That is why for apprehending the supreme Good people resort to symbols, sensuous images, which (as the author puts it) are modelled (periplatloysi) in the antique spirit.

Comprehension of the object of the name as a whole is transferred by the author to the whole world, compared to an indivisible organism, in which everything serves the aims of the final harmony.

In spite of the Neoplatonic tradition, substance (hyle) is not regarded here as evil. It is necessary for the completeness of the worldly life, taking part in its "order" (cosmos), "beauty" (callos and "plausibility" (eidos). The treatise is written in the genre of antique encomium. The method of investigation of the whole object of the name by means of a multitude of names continues the tradition of orphic hymns and hymnography in general, but in a new social, intellectual and spiritual context, and a number of thoughts on the problem of the name and the object it denotes, formulated scientifically — logically without any connection with symbolic-mythological consciousness, might be useful to modern science about the word.

დენიზა სუმბაძე

პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლების“ განმარტებისათვის—„ზიარება“

(განმარტება პირველი თავისათვის)

პროკლეს თხზულება თავისი ლოგიკური სიუჟეტის თვალსაზრისით პრობლემას წარმოადგენს. ყოველი თავი თხზულებისა იძლევა თითოეულ კანონს მეტაფიზიკისას, ანდა, შეიძლება ვთქვათ, პირველი ფილოსოფიისას, რამეთუ „პირველი ფილოსოფია“ იყო პროკლეს დროს შინაარსი „თეოლოგიისა“. რა იყო საგანი თეოლოგიის, თუ გნებავთ, პირველი ფილოსოფიის? ფიზიკურს მიღმა არსებული და ფიზიკურს მიღმა ნაგულები მეტაფიზიკური ყოფიერება. ლეთაებრივი ყოფიერება, ღმერთი.

მოდღერება, რომელიც „თეოლოგიური საფუძვლების“ სახით ლეთაებრივი ყოფიერების ფილოსოფიურ საწყისებს ალაგებს, პირველ დებულებად გვთავაზობს ერთისა და მრავლის ურთიერთმიმართების უპირველეს კანონს. ეს არის კანონი „ზიარების“, მრავლის ერთთან ზიარების კანონი: ამასთან ყოველგვარი სიმრავლისა. „ყოველი სიმრავლე, — იწყებს პროკლე თეოლოგიის საფუძვლებს, — რაიმე გზით მაინც ეზიარება ერთს“.

ამ პირველივე დებულებაში სიმრავლის იმ გარდაუვალი თვისობების დახასიათება-გადმოცემით, რომელიც ზიარებას გულისხმობს. პროკლემ პირველივე სტრიქონში დააყენა უმაღლესი იდეის — ერთის პრობლემა. იმ დებულების მიხედვით, რომელშიაც ყოველგვარი სიმრავლე საბოლოოდ ერთთან არის ნაზიარები, მოხდა ერთში მომწყვდევა ყოველივესი. რადგან თუ ყოველგვარი სიმრავლე რომელიმე გზით მაინც საბოლოოდ ერთს „ეზიარება“, ერთში ემწყვდევა ყველაფერი. ყველასათვის ცხადია, რომ სიმრავლედ გვეძლევა მთელი სიამაღელი, მთელი ყოვლობა. ამიტომ, რაც უნდა იყოს და როგორც უნდა იყოს, ყოველი სიმრავლე, როგორც დავინახეთ, საბოლოოდ მაინც ერთში აღმოჩნდება თავმოყრილი. ერთი არის ის ყოვლისმომცველი და ყოვლისმპყრობელი ჰიპოსტაზი, რომელმაც უნდა დაითიოს ყოველი თავისში და მოაქციოს თავისში. ერთიდან ვერაფერი გარეთ ვერ გავა. ერთს ვერ

გასცლება. ამრიგად, სიმრავლის ამ გარდაუვალ, ერთთან ზიარების თვისობრივობით, პროკლემ პირველივე დებულებით ერთის უმაღლესობა შემოიტანა და თავისი მსოფლმხედველობითი სისტემა იმ მიმართულებითა და ტენდენციით შემოგვახსენდრა, რომელსაც ერთის ფილოსოფია შეიძლება ვეწუხოთ პარობათად (ფილოსოფიის ისტორიის ენაზე კი—ნეოპლატონიზმის ფილოსოფია). პროკლეს „პირველი ფილოსოფიის“ პირველი პრინციპი ერთის უმაღლესობის პრინციპია. სუბიექტი მისი პირველი თეოლოგიური კანონისა ერთია. მისი პირველი თეოლოგიური კანონის შინაარსი არის ზიარება, კონკრეტულად კი ყოველი სიმრავლის გარდაუვალი ზიარება ერთთან.

პირველთ თეოლოგიური პრინციპის, ზიარების ცნების გადმოცემით. პროკლე პირდაპირი და უშუალო მემკვიდრეა პლატონის ფილოსოფიის. თხზულების სახელწოდებაში უკვე თქმული ტიტული ავტორისა, მისი დიადოხოსობის, პლატონურისა ფილოსოფოსობის, ე. ი. ტიტული პლატონის მემკვიდრე ფილოსოფოსისა, პირველივე დებულებაში გასხივდება.

„ზიარება“ არის პლატონის საკუთარი ცნება. „ზიარება“ არის არისტოტელეს პლატონისადმი უკმაყოფილების მიზეზი. „ზიარება“ არის ცნება, რომელიც პლატონის აზროვნების სტილს აჩვენებს. „ზიარება“ არის ცნება, რომელიც პლატონს „ღმერთთან გატოლებულ“ პითაგორასთან ანათესავენს, არისტოტელესაგან თიშავს და ნეოპლატონიკოსებთან ააღორძინებს. უფრო მეტი: „ზიარება“ არის ცნება, რომელიც ქრისტიანული მისტიკიის შინაარსამდე ფართოვდება და ქრისტიან თეოლოგებთან დაკავშირებს პლატონს. მაგრამ ამაზე აქ ჯერ არაფერს ვიტყვით. პროკლესთან მიმართებაში ეს სახიფათო პრობლემა, სახიფათოზე სახიფათო, ჩვენ ვიტყოდით, რომ საბედისწერო. და ამაზე შემდგომ თავებში გვექნება საუბარი.

ამრიგად, „ზიარება“ არის წმინდა პლატონური ცნება, პლატონის წმინდა მემკვიდრეობით მოწოდებული.

ძირითადი თემატური ასპარეზი ზიარების ცნებითი კატეგორიისა პლატონის ფილოსოფიაში პლატონის იდეათა თეორიის სამყაროა, იდეათა და საგანთა ურთიერთმიმართების სამყარო. პლატონის მიხედვით ყოველი კონკრეტული საგანი ამა თუ იმ თვისობრიობას ატარებს იმიტომ, რომ ამ თვისობრიობის იდეალურ რეალობასთან არის ნაზიარები, ამ თვისობრიობის იდეასთან. საგანი ღამაზია იმიტომ, რომ სილამაზის იდეასთან არის „ზიარი“, „წილნაყარი“; შეიძლება ითქვას, მრგვალია იმიტომ, რომ სიმრგვალის იდეასთან არის ნაზიარები და ა. შ. მთელი ჩვენნი მატერიალური სინამდვილე ხომ არსებული სინამდვილეა იმდენად, რამდენადაც არსებობის იდეასთან არის წილნაყარი და ნაზიარები. არსებობის იდეა კეშმარიტი სინამდვილეა, მასთან ნაზიარები მატერიალური საგნები არაკეშმარიტნი არიან. კეშმარიტნი მხოლოდ იმდენად არიან

ისინი, რამდენადაც ქვეშაირიტი არსებობისაგან არიან ზიარებულნი. ამდენად, როგორც მთელი მატერიალური სინამდვილე, ასევე ყოველი ცალკეული საგანი მატერიალური სინამდვილისა პლატონის მსოფლმხედველობრივ სისტემაში ატარებს ბექედს იდეალური რეალობისას. იდეალურ და ქვეშაირიტ შესატყვისებს, მარადიულ ორეულებს წარმავალი რეალობისა, მათი იდეები წარმოადგენენ; როგორც მთელის, მთელი მატერიალური სამყაროს შესატყვისის კი წარმოადგენს ერთიანი გონითი სიკეთისა, მშვენიერებისა და სამართლიანობის იდეა. ამიტომ პლატონის სისტემაში ჩნდება შთაბეჭდილება თითქოს პლატონმა ქვეყნიერება გაპყო ორ დაპირისპირებულ ნაწილად, იდეათა ქვეყნიერებად და მის გამორჩეილებულ წარმავალ სინამდვილედ. იდეები არ საჭიროებენ საგანთა არსებობას. საგნები საჭიროებენ იდეებს თავიანთ არსებად. ამიტომ მიმართება საგანთა და იდეათა თავიდანვე განისაზღვრა როგორც „ზიარება“. საგნები ზიარნი არიან იდეების. სხვანაირად რომ ვთქვათ, იდეათა მისიის თვალსაზრისით, ამ მიმართებაში, იდეები მონაწილეობენ საგნებში. ზიარება და მონაწილეობა საგანთა და იდეათა ურთიერთმართების გამომხატველი ფილოსოფიური ლექსიკური ცნებითი სინონიმებია. ბერძნულად ისინი გადმოიციემა ტერმინით $\mu\acute{\epsilon}\tau\epsilon\chi\epsilon\iota\varsigma$.

როგორც ცნობილია, პლატონის „ზიარება“ პითაგორიანული „მიბაძვის“ გაგრძელება იყო. უფრო ზუსტად: პითაგორასეული რიცხვების მიბაძვა პლატონთან შეიცვალა იდეებთან ზიარებით. პითაგორას რიცხვთა მოძღვრებაში არსებობენ მარადიული რიცხვები, რომელთა მიბაძვასაც წარმავალი საგნები წარმოადგენენ. პლატონის იდეათა თეორიაში რიცხვები იცვლება იდეებით. „მიბაძვა“ — „ზიარებით“. არსებობენ მარადიული იდეები, რომელთა ზიარება-მონაწილეობასაც წარმოადგენენ წარმავალ საგანთა ყოფიერებანი.

საგანი ლამაზია იმდენად, — წერს პლატონი, — რამდენადაც მასში მონაწილეობს იდეა სილამაზის, რამდენადაც საგანი ზიარებულია სილამაზის იდეასთან („ნადიმი“).

ამდენად, აქვე შეიძლება შევნიშნოთ, რომ არისტოტელეს მთელი ბრალდება—თითქოს პლატონმა აბსოლუტურად განაყენა (მეტ. XIII. 9, 1086, თ. 30—1086 613) ზოგადი ერთეულისაგან და დაუპირისპირა ისინი ერთმანეთს—უსამართლოა. საგანი იმდენად არის ლამაზი, რამდენადაც მასში მონაწილეობს სილამაზის იდეა. სადღაა აქ სრული განყენებულობა და უმონაწილეობა?! იქ, სადაც არსებობს ზიარება-მონაწილეობა, აღარ არსებობს სრული განყენებულობა.

განყენებულობას პლატონის იდეებისას თავისი ადგილი აქვს. იდეები ისევე არ არიან დამოკიდებული თავისი არსებობით კონკრეტულ საგნებზე, როგორც უმაღლესი სიკეთე არ არის დამოკიდებული რომელიმე კეთილ საქციელზე. პლატონის „ზიარების“ ამოსაკითხად გავყვეთ

მის წინამძღვალ საწყის ცნებას — რიცხვებისადმი „მრბადეს“ საგნებზე საგან.

პითაგორას თვალსაზრისით, რომ რიცხვებისადმი მრბადებით არსებობს გრძნობადი საგნები, აშკარაა, რომ „რიცხვში“ იგულისხმება რაღაც ისეთი ცნებითი შინაარსი, რომელიც საკუთრივ ღრუვანდელ გაგებას რიცხვისას არ ემთხვევა. ყოველ შემთხვევაში თუ „რიცხვის“ დღევანდელი გაგებით ამოვავსებთ ამ ცნებას, იმ რიცხვს ვეღარ მივიღებთ, რომლის მიბაძვითაც შეიძლება არსებობდეს საგანი და რომელსაც გულისხმობდა პითაგორა. „რიცხვის“ პლატონისმიერი შეცვლით იდეად, „მხოლოდ სიტყვის შეცვლა კი არ მოხდა „სიტყვით“, როგორც ამას არისტოტელე ამბობს (იხ. მეტ. წიგნი I, თ. VI. 987), არამედ პითაგორასეული რიცხვის ცნების განმარტებაც მოხდა, ერთგვარი ეტაპური განათება ამ ცნების მისტერიალური შინაარსისა, ამასთან განათება ახალი ფილოსოფიური ცნებითი სინონიმით. ასე რომ, ფაქტობრივად რიცხვი იკვეთილ დაჩნენ იდეებში. ამიტომ იყო, რომ პლატონმა თავის იდეებს, როგორც ცნობილია, ბოლოს ისევ რიცხვები უწოდა.

როგორც აღვნიშნეთ, რიცხვის გაგების საკითხი „ზიარებასთან“ არის დაკავშირებული. „ზიარების“ ცნებამ, ეფიქრობთ. „რიცხვთან“, რიცხვის დაფარულ შინაარსთან უნდა მიგვიყვანოს და პირველ რიცხვის ამ დაფარულმა შინაარსმა ახალი ნათელი უნდა მოჰფინოს „ზიარებას“. ჩვენ ეფიქრობთ, რომ სწორედ „ზიარებამ“ უნდა გაგვიღოს „რიცხვის“, როგორც ცნების მისტერიალური შინაარსის კარი.

როგორც ცნობილია, არისტოტელეს მიერ პლატონის იდეათა თეორიის კრიტიკა და მისი უარყოფა ამ ცნებას ეყრდნობა. არისტოტელეს არ მოსწონს „რიცხვი“. არავითარი რიცხვი მისი აზრით, არც თვლადი, არც უთვლადი არ შეიძლება იყოს იდეა პლატონური გაგებით, ხოლო რაც შეეხება იდეებს, არც „იდეები“ არ შეიძლება იყოს რიცხვები (მეტ. XIII. 7. 1081 თ. 12 — 13).

არისტოტელეს მსჯელობა რიცხვისა და იდეის გაიგივებაზე, ამ გაიგივების უარყოფაზე, სრულიად სხვა ნაპირზე გვახილვინებს არისტოტელეს. მდინარის ერთ ნაპირზე დგანან პითაგორა და პლატონი, მეორე ნაპირზე დგას არისტოტელე. გაღმა თქმული მიუღწეული აღმოჩნდება გამოღმა მდგარისათვის.

ე ი მ ე ო რ ე ბ თ: ჩვენ განსაკუთრებით ვჩერდებით ამ საკითხზე, სახელდობრ, „რიცხვზე“, რადგან ამჟერად იგი პროკლეს პირველი დებულების ქვაკუთხედი ცნების — „ზიარების“ გასაღებად მიგვაჩნია.

როგორც აღვნიშნეთ, „რიცხვი“ „იდეებად“ იქცევენ პლატონთან. მასალას წინ გავასწრებთ და ვიტყვი: პროკლესთან ისევ „რიცხვებად“ ბრუნდება იდეები. ამიტომ საინტერესოა გაიკვეს „რიცხვთა მიბაძვის“ ფილოსოფიური გარდასახულება „იდეებთან ზიარებაში“.

რიცხვთა მოძღვრება კლასიკურ ფილოსოფიაში პითაგორას სახელთან არის დაკავშირებული. პითაგორას მოძღვრება, ისევე როგორც პიროვნება პითაგორასი, საიდუმლოებით არის მოცულა. რიცხვი ისეთივე აუხსნელია პითაგორასთან, როგორც აუხსნელია უამრავი რამ, რაც მის პიროვნებასთან არის დაკავშირებული. ძნელია გავარკვეოთ რას ნიშნავს რიცხვი პითაგორას მოძღვრებაში, რომელიც ფაქტობრივად წერალობით ხელთ არა გვაქვს.

„რიცხვი“ არის მისტერია ანტიკური ფილოსოფიისა. მიაჩნდათ, რომ მხოლოდ ხელთდასხმული არის ზიარებული ამ მისტერიას. როგორ შეიძლება მიეუახლოვდეთ „რიცხვის“ იმ ცნებით შინაარსს, რომელსაც პლატონი „ზიარებისათვის“ „იდეად“ თარგმნის.

ჩვენის ფიქრით, რიცხვის რაობის გაგება უნდა დავიწყოთ პირველი რიცხვით: ერთით. მთელი სინამდვილე, რომელიც გარს გვაკრავს და რომელსაც თუნდაც უსაზღვროდ დავს დავარკმევთ, ბერძენთაგან „ყოველივედ“. იყო წოდებული (ὅς πᾶν). რომელი სინამდვილე, ფიზიკური? ფიზიკურს მიღმა? ფიზიკურს მიღმა არსებული ისევე ფიზიკური თუ აღარ ფიზიკური? ეგებ, გონით საწყდომი? ერთი სიტყვით, ყოველგვარი ყოველი. ყოველთაგან ყოველი. სინამდვილის ყოველადობაში გააზრება იყო დიდი მიგნება, რომელსაც თავისი ლოგიკური შედეგები, თუ შეიძლება ასე ითქვას, თავისი ლოგიკური ნადავლი უნდა მოჰყოლოდა. ეს გამოუცნობი და ილუმინალი ყოველობა, ეს ყოველად ყოველივე უნდა განსაზღვრულიყო თავისი პირველი განსაზღვრებით. რა არის ის, რაც ყოველივეა? რა შეიძლება იყოს მთელი ყოველობა? ყოველობა უპირველესად არის ერთი. ის, რაც ყოველობაა, მხოლოდ ერთი შეიძლება იყოს. რომ ერთი შეიძლება იყოს ყოველობა, სიცხადეა. ამას არ სჭირდება უკვე მტკიცება. და ყოველივე, რომელიც მრავალფეროვნებაში გვეძლევა შეგრძნებათა თუ გონით აღქმათა გზით, თავის უხილავ არსში ბრძენთაგან უკვე აღრე პლატონამდე, „ერთად“ იქნა ნაწყდომი. ყოველივე არის ერთი. ასეთ „ყოველივეში“ აბსოლუტური შინაარსია ჩადებული. მეორე ყოველივე ასეთ შემთხვევაში გამოირიცხულია. ის, რაც ყოველივეა, ერთაა. ყოველობის ცნების ასეთი მიგნება იყო პირველი დიდი შემეცნებათი ქეშმარიტება, რომელსაც ფილოსოფიამ მიაგნო საბერძნეთში. აქ უკვე ლოგიკური თანამიმდევრობითვეა საჭირო პასუხი კითხვაზე: რა არის ერთი, რომელიც არის ყოველობა? ერთი უპირველესად არის რიცხვი. ყოველობა უნდა გამოვარკვეოთ როგორც რიცხვი. აბსოლუტური ყოველივეს ერთობა უკვე ნიშნავდა ყოველივეს არსების რიცხვში მოაზრებას: ყოველივე იყო ერთა. ყოველივე იყო რიცხვი.

ამიტომ, ყოველივე, სანამ ის გონითი იდეა გახდებოდა, გონითი რიცხვი უნდა ყოფილიყო. ბერძნებს იმეთი სიტყვაეც მოეპოვებოდათ ენის წიაღში, რომელიც ერთდროულად ნიშნავდა რიცხვსაც და აზრ-

საც. ასეთი იყო. ზღაძე. ამიტომ შემთხვევითი აოხ. რომ პლატონამდე ზღაძე-ის ცნებითი საფუძვრიც იქნა გავლილი ჰერაკლიტეს მიერ.

ერთი, აბსოლუტური რიცხვი, ე. ი. უნაწილო რიცხვი, მართლა ერთი, პითაგორასათვის სამყაროს უმაღლესი პრინციპი იყო. იდეალურ „უმაღლესი“ აბსოლუტურ რიცხვს ჩვენთვის უნდა მოეცა უკვე რიცხვები. ისეთი რიცხვები, რომელთაც ერთგვარი ბუნება დაჰყვებოდათ. ასეთი „რიცხვები“ ისევე იქნებოდნენ უმაღლესი რიცხვის პირველ შარავანდედოვანი რკალი, როგორც იდეები — უმაღლესი იდეის. რიცხვი, როგორც პრინციპი, თავის ნათესაურ დანაბადს შეჰქმნიდა. რიცხვს ისევე რიცხვი შეუძლია შექმნას, ის რაც თვითონ არის. ე. ი. რიცხვს შეუძლია გამოავლინოს რიცხვები. აქ იწყება უკვე რიცხვის სრულიად გონისდამკარგავი მისტერია, რომელიც ლოგიკურად ისევე შეუცნობელია, როგორც იდეის გადასვლა იდეებში, ან აბსოლუტური იდეისა — ბუნებაში. ერთი რამ კი ნაწვდომია „ერთის“ გზით. რომ რიცხვი „ერთის“ გზით არის თავის ტახტზე, თავის ცნებით ჰიპოსტასზე, ასული. რომ მთელი ყოფიერების, ყოვლობის ერთად აღქმამ, ყოფიერების არსის, მისი ფაქტის რიცხვში გააზრება, მისი გარიცხება გამოიწვია ლოგიკურად. ხოლო ამ უმაღლესი რიცხვის გამოვლენილი პირველი თვისობრიობანი ისევე ერთნი უნდა ყოფილიყვნენ, უმაღლესი ერთისეულნი და ე. ი. რიცხვისეულნი რიცხვები. ამრიგად, არა მარტო ერთის. გზით იქცა უმაღლესი პრინციპი რიცხვად, არამედ რიცხვიც იქცა თავისი პირველი და ქვეშარტი შინაარსით „ერთად“. ყოვლობიდან მივიღეთ ერთი. ყოვლობა არის ერთი, ერთი — რიცხვი, ყოვლობა — რიცხვი, რიცხვი არის ერთი.

რიცხვის მნიშვნელობა, როგორც ქვეშარტის. ერთს უტოლდება. არაერთნი აღარ არიან ქვეშარტი რიცხვები. ისევე როგორც პლატონთან: საგანთა სიმრავლენი არ არიან ქვეშარტინი. ისინი, ეს საგნები, ქვეშარტინი არიან იქ, სადაც არიან ერთნი, ანუ რიცხვები. ამრიგად, პითაგორას ქვეშარტება არის რიცხვში. არსებობა არის რიცხვში. ისევე როგორც პლატონთან, ქვეშარტება და არსებობა არის იდეაში.

იდეის რიცხვითი შინაარსი უნდა ყოფილიყო სათავე იმისაც. რომ დემოკრიტესთან საწყისი ატომები, ანუ განუყოფელი ერთეულები იდეებად იყო გაცნებებულნი.

ამრიგად, პირველი წყვილი ერთისა და მრავლის მიმართების, რიცხვისა და რიცხვების წყვილი უნდა ყოფილიყო.

პითაგორასეული რიცხვისა და რიცხვების წყვილი შეცვალა უმაღლესი იდეის (სიკეთის იდეისა) და იდეათა წყვილმა. ხოლო რიცხვთა თეორია — იდეათა თეორიამ. თუ გრძნობად სამყაროზე აღმატებულ და მარადიულ რიცხვთა სამყარო იყო დედანი გრძნობადი საგნებისა. დედანი,

რომლას მიბაძვითაც არსებობდა გრძნობადი სამყარო, პლატონთან მართალი სამყაროდ იღებოდა სამყარო იქცა: „მიბაძვა“ საგანთა შექმნას მოჰხმარდა, ხოლო ვრცნობად საგანთა არსებობა — იღებებთან ზიარებას.

პლატონის იდეათა თეორიას ხშირად ეძებენ წინაფილოსოფიურ რელიგიურ მოძღვრებებში.

შემთხვევითი წოდება არ იყო არც მოსეს წოდება, რომელიც ესოდენ გავრცელებული ეპითეტი გახდა პლატონისთვის. პლატონისეული „ზიარების“ წინააღმდეგ „მიბაძვის“ ცნება მოსეს წიგნებშიც შეიძლება იქნას ამოკითხული. „მიბაძვის“ თემა, როგორც ჩანს, მთავარი თემა საბრძანის ძველ წიგნებში. ბიბლიაში ძალიან მკვეთრად არის შემონახული ეს თემა.

ლმერთი ქმნის ხატად თვისად მამაკაცსა და დედაკაცს, ადამიანს. იდეა ადამიანისა აქ ღმერთშია. ღმერთი თავისთავის მიბაძვით ქმნის ახალ ცოცხალ ერთეულს. მას გააჩნია „ხატი თვისი“. იდეა ადამიანისა ღვთის ხელშია. ღმერთს გააჩნია იდეა ადამიანისა. ის, ე. ი. ღმერთი, არის რაღაც ისეთი, რომელსაც გააჩნია იდეა ადამიანისა. მაგრამ მას შექმნილი აქვს მთელი სინამდვილე, ცა, დღე და ღამე, ვარსკვლავები, მზე, ცხოველთა სამყარო და ა. შ. იგულისხმება, რომ ისინიც რაღაც აზრით შექმნა ღმერთმა, რაღაც ხატებით. ეს აზრებიც, როგორც იდეები, ღვთის საკუთრებაა და სხვა სინამდვილეს რაღაცის ხატად, რაღაცის მიბაძვით უნდა შეექმნა. აქ ყოველივე იდეათა მიბაძვით იქმნება სიმბოლურ ფარდებში.

„მიბაძვის“ თემის გავრცელებულობას აღარ გავყვებით.

ჩვენ გვაინტერესებს ამ დაუფარავად გადმოცემული ბიბლიური ეპიზოდის, ამ ერთი მომენტის მხოლოდ ლოგიკური სიტუაცია:

ღმერთი იყო ერთი და ამ ზნით, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ იყო რიცხვი.

შექმნა ხატად თვისად, ე. ი. შექმნა რიცხვად და შექმნა რიცხვი თავისი მსგავსებისა. იყო ჰეშმარიტი რიცხვი და შექმნა ხატი—რიცხვი, ისევე ერთი. პირველი ადამიანი („ადამი“) არის ერთი. და არის მარტო იწყება გაყოფა. ადამიანის გაორება. ორად ქცევა. ორად ქცევით მოხდა დაშორება რიცხვიდან. მისი პირველი და ჰეშმარიტი სახიდან. ერთის გაორებამ, ანუ პირველმა გამრავლებამ უკვე გამოიწვია დაშორება პირველი რიცხვიდან. გამოიწვია ხატის გაყოფა. და რაც უფრო გრძელდება ეს გამრავლება, უფრო და უფრო ხდება დაშორება პირველი რიცხვიდან. ხოლო რაც უფრო მეტად ხდება დაშორება ღმერთთან, მით უფრო მეტად დგება საჭიროება მასთან „ზიარების“, მასთან „მიმსგავსების“. „მიბაძვის“ საჭიროება, „მიბაძვისა და მიმსგავსების“, დგება იქ, სადაც კლებულობს მსგავსება. მსგავსი არ განიცდის საჭიროებას მიმსგავსოს მსგავსს. ორი ადამიანი აღარ არის მიბაძვა, უფრო ზუსტად აღარ არის ხატი იგივე რიცხვისა, ადამიანობის იმ რიცხვის, რომელიც ღმერთსა აქვს.

იდეა ადამიანისა, ადამიანობის იდეა, პირველ რიცხვში ღარჩა, იმ ერთში, რომელიც შემოქმედს გააჩნდა, სანამ შექმნიდა ადამიანს. სინამდვილე კი (სინამდვილე ადამიანის არსებობისა) სიმრავლედ იქცა, ისეთ სიმრავლედ, რომელთა შემადგენელნი სრულად კი არ გამოხატავენ იმ რიცხვს, არამედ ნაწილ-ნაწილ. ამრიგად, რიცხვს აღმოაჩნდა იდეის ბუნება. პირველი რიცხვები ღარჩა იდეებად. ხოლო საგნებს, როგორც სიმრავლეს, აღმოაჩნდა აუცილებლობა, რომ იყოს ზიარებული იდეებთან.

იდეები საგანთა იდეალებია.

და ყოველი სიმრავლე რაიმე გზით მაინც თავის იდეალთან არის ნაზიარები.

ხოლო სიმრავლის ის აბსოლუტური სახეობა, რომელიც ყოველივეს შეიცავს თავისთავში, როგორც სახეობა სიმრავლისა, ცხადია, აგრეთვე ერთთან იქნება ნაზიარები და ამის შესახებ კიდევ უფრო ვრცლად შემდგომ თავებში იქნება საუბარი.

Д. Ш. СУМБАДЗЕ

КОММЕНТАРИИ К «ПЕРВООСНОВАМ ТЕОЛОГИИ» ПРОКЛА: «ПРИЧАСТИЕ»

(КОММЕНТАРИИ К I ГЛАВЕ)

Р е з ю м е

В работе предпринята попытка пояснить основное понятие первой главы «Первоосновы Теологии» Прокла — «причастия» как главного закона мирового порядка. Бытие, происшедшее и излученное из истока своего, содержащее бесчисленные виды множеств, бесконечно возвращается к своему истоку — единому. Это высший акт причастия в мировом порядке. То же происходит в отношении всякого множества: всякое множество каким-либо путем причащается к своему единому.

Этот первый философский закон Прокла связывает теологическую модель Прокла с Платоном, а через Платона — с Пифагором, поскольку «причастие» явилось продолжением пифагорова «подражания» (в теории идей Платона числа сменяются идеями, подражание — причастием).

В статье указан путь постижения скрытого содержания числа, который, через понятие «причастия», приводит нас к новой проблеме библейского бога и его образа как истинного числа и числа «подражаемого».

COMMENTARIES TO PROCLUS'S "ELEMENTS OF THEOLOGY"
"PARTICIPATION"

(Commentaries to Chapter I)

S u m m a r y

The paper is an attempt to interpret the basic concept of the first chapter in Proclus's "The Elements of Theology" — participation, as the primary law of the structure of the world. Existence, proceeding and emanating from its beginning, contains innumerable manifestations of the multiple and endlessly returns to its beginning—One. This is the highest act of participation in the world. This is what takes place in the case of any multiple: any multiple, in this or that way, participates in its One. This first philosophical law formulated by Proclus, participation, connects Proclus's theological model with Plato, and through Plato—with Pythagoras. Inasmuch as Proclus's "participation" was a development of Pythagoras's "mimesis" (in Plato's theory of ideas, "numbers" are substituted by "ideas", and "mimesis"—by "participation"), the paper suggests a way of revealing the concealed content of number, a way which passes through the concept of participation and leads to a new problem of the biblical God and his image as to the true number and the number which results from "Mimesis".

ივანე ლოლაშვილი

ორი ძველქართული ცნობა არეოპაგიტულ წიგნთა ავტორის ვინაობასა და მსოფლმხედველობაზე

„დიონისური ცხელება“, როგორც ეს 1961 წელს აღნიშნა ე. ორნიუმ, კარგა ხანია დასავლეთ ევროპაში მინელდა. ჩვენში, საქართველოშიც, ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერიელის იდენტურობის ჰიპოთეზით გამოწვეულ აგიოტაჟსა და პოლემიკას შეენაცვლა წყნარა მეცნიერული კვლევა-ძიება და ობიექტური განსჯა. ამის გამო არეოპაგიტის ქართველ მკვლევართა წინაშე დადგა ერთი უმნიშვნელოვანესი საკითხი: რა ცნობები მოგვეპოვება ძველ ქართულ მწერლობაში ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერიელის გარშემო და როგორია მათი მიმართება ნუცუბიძე-პონიგმანის ჰიპოთეზასთან? ამ ცნობების გამოვლენასა და რაობის გარკვევას მიეძღვნა ჩემი ორი წიგნი — „არეოპაგიტის პრობლემები“ (1972 წ.) და „ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერიელის იდენტურობის პრობლემა ქართულ და ევროპულ მეცნიერებაში“ (1973 წ.). წინამდებარე ნარკვევიც ამგვარ ორ ძველქართულ ცნობას ეხება.

როგორც ცნობილია, საქართველოში გაშოთქვა მოსაზრება, რომ XI — XIII საუკუნეების ქართველმა მეცნიერებმა და მწერლებმა (იგულისხმებიან ეფრემ მცირე, არსენ იყალთოელი, იოანე პეტრიწი, შოთა რუსთაველი და ჩახრუხაძე) იცოდნენ, თუ დიონისე არეოპაგელის ფსევდონიმს ამოფარებული მწერალი ვინ იყო, მაგრამ მის სახელს არ ამჟღავნებდნენ მაშინდელი საეკლესიო ცენტრის მკაცრი რეჟიმის გამო, უკეთ: იცოდნენ, რომ არეოპაგიტული წიგნები შეთხზა V საუკუნის საზღვარგარეთელმა ქართველმა მოღვაწემ პეტრე იბერიელმა, რომელიც რელიგიური აღმსარებლობით იყო მონოფიზიტი და ქართველ მართლმადიდებელთაგან დევნილი პიროვნება.

აღნიშნული მოსაზრება 1972 წელს საფუძვლიანად განვიხილე და აღვნიშნე, რომ: „უძველესი დროიდან XIX საუკუნემდე ქართველებმა იცოდნენ დიონისეს ვინაობაზე მხოლოდ ტრადიციული გადმოცემა, ე. ი. ის, რომ არეოპაგიტული წიგნების ავტორი ყოფილა არეოპაგის მოძღვარი, პავლე მოციქულისა და იეროთეოსის მოწაფე, რომელიც, „საქ-

მე მოციქულთას: მიხედვით, ცხოვრობდა პირველ საუკუნეში. მოსაზრება, თითქოს XI—XII საუკუნეების საქართველოში უკვე კარგად იცოდნენ „ფსევდო-დიონისეს საიდუმლოება“, რომ არეოპაგიტული წიგნები დაწერილია არა დიონისეს, არამედ სხვა პირის მიერ, ... ქართული წყაროებით არ დასტურდება“. ამ დებულებას მხარს უჭერს ქვემოთ განიხილული ორივე ცნობაც.

• • •

1. მსოფლიო ქრისტიანულ ლიტერატურაში დიონისე არეოპაგელი, აღიარებული არეოპაგიტულ წიგნთა შემთხვევლად, იმდენად დიდ ავტორიტეტად ითვლებოდა, რომ მას ქრისტეს მოციქულებთან ერთად იხსენიებდნენ. ერთ-ერთი ძლიერ გავრცელებული ტრადიციული გადმოცემით, როდესაც მომავლად მარიამ ღვთისმშობელს თავისთან უხვია თორმეტივე მოციქული სამისიონერო მოღვაწეობის ანგარიშის ჩასაბარებლად, მათთან ერთად მიწვეული ყოფილან აგრეთვე დიონისე არეოპაგელი და მისი მოძღვარი იეროთეოსი. ერთ მეტაფრასულ თხზულებას — „მიცვალებას ღმრთისმშობელისას“, რომელიც ქართული თარგმანით ბასილი კესარიელს მიეწერება (თარგმნილი უნდა იყოს ბერძნულიდან ეფთვიმე მთაწმიდელის მიერ), დაუცავს მეტად საინტერესო ცნობა, სადაც ნათქვამია, რომ დიონისე არეოპაგელი, მოციქულთაებრ ღირსკმნილი მოძღვარი, იყო მარიამ ღვთისმშობლის მიცვალების თვითმხილველი და თანადაზვადური, რომელიც ღრუბლის საშუალებით ეახლა სიონში ღვთისმშობელს, თაყვანი სცა და მოიკითხა. ამავე ძეგლში აღნიშნულია, რომ ამის შესახებ თვით დიდი დიონოსი არეოპაგელი იუწყება „საღმრთოთა სახელთათვის“ ტრაქტატის ერთ თავში, რომლის სათაურია „რამ არს ძალი ლოცვისაჲ“. აი, რას ვკითხულობთ ხსენებული ძეგლის ქართულ თარგმანში:

„აჲ, ესერა, ვითარცა ცვარნი შეენიერნი ღრუბელმან, ღმრთისმეტყველნი წამსა შინა კიდეთაგან შემოკრიბნა ერთობით სიონს შინა: პ ე ტ რ ე — პრომით, პ ა ვ ლ ე — ტიბერიით, მ ა თ ე — ზღვით, მ ა რ კ ო ზ — ალექსანდრიით, ბ ა რ თ ლ ო მ ე — თეზაილით; ა ნ დ რ ე ა, ი ა კ ო ბ, ფ ი ლ ი პ ე, ლ უ კ ა, ს ვ ი მ ო ნ — ესე ხუთნივე საფლავით აღდგეს და ყოველნი სიონს შემოკრებეს ერთბამად. განვიდა ი ო ა ნ ე მახარებელი და ღმრთისმეტყველი და მიეგება, და მოიკითხნა იგინი და შეიყვანნა წინაშე წმიდისა და სანატრელისა ქალწულისა და ღმრთისმშობელისა. არა ათორმეტნი ოდენ იყვნეს, არამედ სხვანაც მრავალნი მოწაფენი მათნი და მოციქულებისა ღირსკმნილნი, ვ ი თ ა რ ც ა გ ვ ა ს წ ა ვ ე ბ ს დ ი დ ი დ ი ო ნ ო ს ი ა რ ე ო პ ა გ ე ლ ი, რომელნი მიცვალებასა მას წმიდისა დედოფლისასა მოციქულთა თანა ღრუბლითა მიიწივნეს სიონს, შევიდეს წინაშე მისსა და ღელა ღმრთისა მოიკითხეს

და თავყანის-სცეს... მაშინ ყოველნი მოციქულნი ზარ-განხდომი იქმნნეს, თუ: ვითარ წამსა შინა კიდეთაგან ქვეყანისათა ყოველნი ერთობით მოიყვალნეს და ვითარ მოწაფენიცა მათნი მათთანავე ერთ კრებად სიონს შემოკრბეს, არამედ დედისა ღმრთისა მადლისათვის ჭერ-ჩინებულ იქმნეს და მისცეს ღიდება ღმერთსა. რამეთუ მუნ იყო დ ი ო ნ ო ს ი ო ს ა რ ე ო პ ა გ ე ლ ი, ი ე რ ო თ ე ო ს, ტ ი ტ ე და ტ ი მ ო თ ე და სხვანი მრავალნი მოწაფენი მათნი და მოციქულებისა მადლსა ღირსქმნილნი, რომელნი შემდგომად თავთა მათ მოციქულთასა აღძრულნი სულისაგან ღმრთის-მეტყველებდეს, აქებდეს აურაცხელსა მას ძლიერებასა ღმრთისასა, შესახმიდეს გალობითა საღმრთოთა ღიდებულსა მას ღედოფალსა, ქრისტეს ღედასა, — გ ე ა უ წ ყ ე ბ ს ზ ე მ ო ხ ს ე ნ ე ბ უ ლ ი ი გ ი დ ი დ ი დ ი ო ნ ო ს ი ო ს თ ა ე ს ა მ ა ს შ ი ნ ა, რ ო მ ე ლ მ ი უ წ ე რ ა ტ ი მ ო თ ე ს, რ ო მ ე ლ ს ა შ ი ნ ა ი ტ ყ ე ი ს, „თუ რაჲ არს ძალი ლოცვისაჲ, და მას შინა იხსენა შეკრება წმიდათა მოციქულთა მიცვალე ბისათვის წმიდისა ღმრთისმშობელი სი და ვითარ სულმან წმიდამან აღძრნა ყოველნივე ღმრთისმეტყველებად და შესხმად ყოვლად წმიდისა ღმრთისმშობელისა“¹.

მართლაც, თუ გადავშლით ფსევდო-დიონისეს „საღმრთოთა სახელთათვის“ ტრაქტატის მესამე თავს, იგი ასეა დასათაურებული: „თუ რაჲ არს ლოცვისა ძალი“ და ა. შ., ხოლო ამ თავის მეორე პარაგრაფში დიონისე არეოპაგელი ასე სწერს ტიმოთეს:

„რ ა ე ა მ ს ვ ი თ ა რ ი გ ი შ ე ნ ც ა უ წ ყ ი, ჩ უ ე ნ და შ რ ა ვ ა ლ ნ ი წ მ ი დ ა თ ა მ ა თ ძ მ ა თ ა ჩ უ ე ნ თ ა გ ა ნ ნ ი ხ ი ლ ე ა დ ც ხ ო რ ე ბ ი ს ა დ ა ს ა ბ ა მ ს ა. მ ა ს გ უ ა მ ს ა [მარიამ ღმრთისმშობელისასა, ი. ლ.] შ ე მ ო ვ ე კ ე რ ბ ი თ, მ უ ნ ი ყ ო ი ა კ ო ბ, ძ მ ა ჲ ღ მ რ თ ი ს ა ჲ, და პ ე ტ რ ე, თავი მოციქულთაჲ და უმოხუცებულესი ღმრთისმეტყუელთა მწვერვალობაჲ. ამისა შემდგომად ჭერ-უჩნდა შემდგომად ხილვისა, რაოდენ კმა იყვნეს, თითოეული ყოველთა მათ მღღელთმთავართაგანი გალობად ძალ-განუზომელსა სახიერებასა ღმერთ-მთავრობითისა უძღურებისასა. მაშინ უკუე შემდგომად ღმრთის-მეტყუელთაჲსა სხუათა მათ ყოველთა მღღელთ-მესაიდუმლეთა სძლევდა იგი; ვ ი თ ა რ ც ა შ ე ნ ც ა უ წ ყ ი, ყ ო ვ ლ ა დ გ ა ნ ს რ უ ლ ი ყ ო ჯ ო რ ც თ ა გ ა ნ, ყ ო ვ ლ ა დ გ ა ნ კ ი რ ე ვ ბ უ ლ ი ყ ო თ ა ე ს ა შ ი ნ ა თ ვ ს ს ა და საქებელთა მათ მისთა მიმართ ზიარება შეემთხვევოდა და ყოვლისავე მიმართ, რომელთაგან ისმინებოდა და რომელთაგან იხილებოდა, და იცნობებოდა და

არა იცნობებოდა, ღმრთისმხილველ იყო და საღმრთოდ ქების-მეტყუელად განიჩინებოდა“¹

ორივე ამონაწერის შედარება ცხადყოფს ერთ უცილობელ ფაქტს: „ღვთისმშობლის მიძინების“ მეტაფრასული რედაქციის ავტორს (თუ მთარგმნელს) გამოუყენებია ფსევდო-დიონისეს ტრაქტატი „საღმრთოთა სახელთათვის“.

როგორც ცნობილია, ბასილი დიდი, რომელსაც მიეწერება ეს „მიძინება“, IV საუკუნის მწერალია (ცხოვრობდა 330—379 წლებში) და, ცხადია, შეუძლებელია მას ეკუთვნოდეს მეტაფრასული ტექსტი, რომელიც შექმნილია X საუკუნის შემდეგ. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ სინთურ ქართულ ხელნაწერებს დაუთვავს „მიძინების“ ძველი კიმენური რედაქცია — „მიცვალება ღედოფლისა ჩუენისა და მარადის ქალწულისა მარიამისი, თქმული წმიდისა მამისა ჩუენისა ბასილი კესარიელისა“ (№ 68, ფ. 140—157), რომელშიც არეოპაგიტულ წიგნებზე სიტყვაც კი არ არის თქმული (თუმცა აღნიშნულია, რომ ღვთისმშობლის მიცვალებას მოციქულებთან ერთად ესწრებოდა დიონისე არეოპაგელიც), უნდა დავასკვნათ, რომ მეტაფრასული რედაქციის ცნობა გვიანდელია და „მიძინების“ ტექსტში შეტანილია მას შემდეგ, რაც ფსევდო-დიონისე იქცა ქრისტიანული მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტორიტეტად და ეკლესიის მოძღვართ დაიწყო მტკიცება, რომ ეს მწერალი მოღვაწეობდა პირველ საუკუნეში.

მართლაც, ძველ ქართულ მწერლობაში მოიპოვება აპოკრიფული თხზულება, რომელიც ეკუთვნის მაქსიმე აღმსარებელს. მისი სათაურია „ქებაჲ და ღიდებაჲ, შესხმაჲ და გალობაჲ ყოვლად წმიდისა... ღმრთისმშობელისა და მარადის ქალწულისა მარიამისი და უწყებაჲ მოქალაქობისა მისისა შობითგან მიცვალებამდე“. ქართულად თარგმნილია ეფთვიმე მთაწმიდელის მიერ X—XI საუკუნეთა მიჯნაზე. მასში ვკითხულობთ: ღვთისმშობლის მიცვალების დროს სიონში მოვიდნენ არა მარტო ქრისტეს მოციქულები, არამედ „ს ხ უ ა ნ ი ც ა მ რ ა ვ ა ლ ნ ი წ ა რ - ჩ ი ნ ე ბ უ ლ ნ ი მ ო წ ა ფ ე ნ ი მ ა თ ნ ი და მ ო ც ი ქ უ ლ ე ბ ი ს ა პ ა ტ ი ე ს ა ღ ი რ ს - ქ მ ნ ი ლ ნ ი , ვ ი თ ა რ ც ა გ უ ა ს წ ა ვ ე ბ ს ა მ ა ს ღ ი დ ი ღ ი ო ნ ო ს ი ო ს ა რ ი ო - პ ა გ ე ლ ი ტ ი მ ო თ ე ს მ ი მ ა რ თ მ ი წ ე რ ი ლ ი ს ა მ ი ს წ ი გ ნ ი ს ა გ ა ნ მ ი ს ი ს ა , ვ ი თ ა რ მ ე დ : ი გ ი ც ა მ ე ბ რ ღ ი ო ნ ო ს ი ო ს და ტ ი მ ო თ ე და ი ე რ ო თ ე ო ს და ს ხ უ ა ნ ი მ ო ყ უ ა ს ნ ი მ ა თ ნ ი მ ო ც ი ქ უ ლ თ ა თ ა ნ ა მ ი - ც ვ ა ლ ე ბ ა ს ა მ ა ს ღ ე დ ო ფ ლ ი ს ა ს ა მ უ ნ მ ი ი წ ი ნ ე ს , შ ე ვ ი დ ე ს წ ი ნ ა შ ე მ ი ს ს ა და მ ო ი კ ი თ ხ ე ს შ ი შ ი თ და პ ა ტ ი ვ ი თ“... ღედოფალმა ისინი დალოცა, ხოლო

¹ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, შრომები, თარგმანი ეფრემ მცირისა, 1961, გვ. 27, 28.

როცა იგი დადუნდა „მაღლობისა მისგან და ლოცვისა, იწყეს სიყრუღ წმიდათა მოციქულთა ბრძანებითა სულისა წმიდისაჲთა და უვალობდეს და აღიღებდეს კაცად-კაცადი, ვითარცა შემძლებელ იყო და ვითარცა მოსცემდა სული წმიდაჲ. აქებდეს და ამალეზდეს აურაცხელსა მას სახიერებასა საღმრთოჲსა მის ძლიერებისასა და საკრველითა მით ღმრთის-მეტყუელებითა მათითა უმეტესად მხიარულყვეს გელი დიდებულისა მის ქრისტეს ღედისაჲ, ვითარცა იტყვს ზემოკსენებული იგი წმიდაჲ დიონოსიოს თაჲსა მას შინა, სადა-იგი აჩუენებს, თუ „რაჲ არს ძალი ლოცვისაჲ, და ნეტარისა იერო-თესაჲსათჲს და კრძალულებით აღწერილისათჲს ღმრთის-მეტყუელებისა“. ხოლო იყო სიტყუაჲ მისი ტიმოთეს მიმართ და აქსენათაჲსა მას შინა შეკრებაჲ წმიდათა მოციქულთაჲ მიცვალებასა მას წმიდისა ღმრთის-მშობელისასა და ვითარ-იგი ბრძანებითა და მაღლითა სულისა წმიდისაჲთა კაცად-კაცად მან ქებაჲ და დიდებაჲ წარმოთქუეს... (A 40, გვ. 219—225).

ამ ამონაწერისა და ლეტისმშობლის მიძინების მეტაფრასული რედაქციიდან დამოწმებული ციტატის შედარება ნათლად ადასტურებს, რომ ბასილის ფსევდო-ეპიგრაფიკული თხზულების მთარგმნელს ხელთ ჰქონია მაქსიმე აღმსარებლის აპოკრიფიული ნაწარმოების ქართული თარგმანი და მისგან უსარგებლია. სამწუხაროდ, „მიძინების“ ბერძნული ღედანი ხელთ არა მაქვს, რომ ზუსტად განესაზღვრო რა ეწერა მასში და რა მიუმატა მთარგმნელმა. ყოველ შემთხვევაში, ამჯერად ჩვენთვის საინტერესო საკითხისათვის მაქსიმე აღმსარებლის თხზულებისა და ბასილის „მიძინების“ ქართული კიმენური და მეტაფრასული ტექსტების არსებობაც საკმარისია: მათ მიხედვით უდავოდ დასტურდება, რომ X—XI საუკუნეების ქართველებს არეოპაგიტულ წიგნთა ავტორის შესახებ სკოდნიათ მხოლოდ იმხანად საყოველთაოდ გავრცელებული ტრადიციული გადმოცემა, რომ ეს ავტორი იყო დიონისე არეოპაგელი — პავლე მოციქულის მოწაფე, არეოპაგის მოძღვარი და მოციქულებთან ერთად ესწრებოდა მარიამ ლეტისმშობლის გარდაცვალებას. მეტიც: მეტაფრასტს „საღმრთოთა სახელთათვის“ ტრაქტატში მიუნიშნებია: მესამე თავი „რაჲ არს ძალი ლოცვისა“, რომელშიც თითქოს დიონისე მიუწერს ტიმოთეს რომ: შენც კარგად უწყი, თუ მარიამ ლეტისმშობელი როგორ იყო ხორცთაგან განსრული, და ამის მიხედვით უცდია სასწაულებრივი ამბის რეალურ ფაქტად წარმოსახვაც. ამიტომაც არის, რომ ძველ ქართულ ორიგინალურ და თარგმნილ საგალობლებში მგალობელნი იეროთეოსს ასე მიმართავენ: „ათორმეტთა მათ თანა მოციქულთა მიიწიე შენ მიცვალებასა წმიდისა ღედისა უფლისასა

და შენ თანა — დიდებული დიონოსი, რომელმანცა აღწერა შენნი ღმრთისმეტყველებანი“.



არეოპაგიტულ წიგნთა ვინაობის შესახებ ტრადიციული ცნობებია დაცული აგრეთვე არსენ იყალთოელის „დოღმატიკონში“, რომელიც მაშინდელი ქართული თეოლოგიური და ფილოსოფიური აზროვნების გვირგვინს წარმოადგენს. არსენის ცნობითაც, დიონისე არეოპაგელი არისარეოპაგიტული კორპუსის ავტორი. მის თარგმანებში ფსევდო-დიონისე მოხსენიებულია ასე: „დიდი დიონისი, ათენელთა ეკლესიის ეპისკოპოსი“ ან „არეოპაგელი საღმრთო დიონისიოს“ (S 1463, ფ. 204 და 205). აი, უფრო ცხადი ტექსტი: ანასტასი სინელის „წინამძღვარის“ არსენისეულ თარგმანში მოხსენიებულია დიონისე არეოპაგელი და იქვე დამოწმებულია ციტატა არეოპაგიტულ წიგნთაგან, ხოლო არსენი უკეთეს მას სქოლიოს: „ვინაჲთგან [ქრისტე] უკუე ყრმათაჲ ეზიარა კორცითა და სისხლითა, საგონებელ მიჩნს, ვითარმედ ამიერ მოილო დიონისიოს სიტყუაჲ იგი, ვითარცა მოწაფე მან პავლე სმან“ (იქვე ფ. 26). მაშასადამე, არსენმა იცის მხოლოდ ის, რომ ფსევდო-დიონისე არის არეოპაგის ეპისკოპოსი და მოწაფე პავლე მოციქულისა, ე. ი. პირველი საუკუნის მწერალი. მეტიც: იგი ამ ავტორს თვლის მართლმადიდებელ დიოფიზიტად, რომელიც ძე-ღმერთის ღმერთ-მამაკაცებრივ მოქმედებაში ჰხედავს ორგვარ (ღვთაებრივ და კაცობრივ) მოქმედებას, ხოლო ქრისტეში — მრჩობლ ბუნებას. აი, ამისი დამადასტურებელი ფაქტებიც:

ერთგან იოანე დამასკელის „გარდამოცემაში“ დამოწმებულია ციტატა გაიოსის მიმართ ეპისტოლედან: „მამაკაც-ქმნილმან ღმერთმან ახალი რაჲმე ღმერთ-მამაკაცებრი მოქმედებაჲ იმოქალაქა ჩუენს შორის“ (იქვე, ფ. 157). არსენი ამ ფრაზას ურთავს ასეთ განმარტებას: „ღმერთ-მამაკაცებრ, ესე იგი არს ღმრთებრ თანად და მამაკაცებრ საღმრთოთა და კაცობრივთა იქმოდა, ანუ თუ, ვითარ იგი უცხადესად-რე სათქუემელ არს, ღმრთებრითა და მამაკაცებრითა მოქმედებრითა მოქალაქე-ქმნილი ერთბამად, რამეთუ: უკუეთუ განყოფილებასა სიტყვასა ცხოვლად დაცული აქვს სახე საღმრთოჲსა შეერთებისაჲ, ახალსახეობითი საღმე არს კმაჲ ესე წმიდისაჲ, რომელი შემსგავსებულთა წოდებრითა მრჩობლისა ქრისტეს ბუნებისაჲთა მრჩობლსა ცხადჰყოფს მოქმედებასა“ (იქვე).

ამ მხრივ ფრიალ საყურადღებოა ანასტასი სინელის „წინამძღვრის“ არსენისეული თარგმანის ბოლო თავი, რომელიც შეიცავს ფსევდო-დიონისეს „საღმრთოთა სახელთათვის“ ტრაქტატიდან (II, 5) ამოღებულ

ციტატას სამების რაობის შესახებ და მის კომენტარს. ვიმოწიებ მას მთლიანად:

„წმიდისა და მოციქულებისა მოძღუროსა დიონისი არეოპაგელი-საა შეერთებულისა და განყოფილისა ღმრთის-მეტყუელებისათჳს თქმულისა თავისაგან“.

„ვითარ-იგი ნათელნი ლამპართანი რათა გრძნობაჲთაგან და თჳსთა ვიკუმინეთ სახენი მყოფნი სახლსა რასმე შინა. ყოველად ურთიერთას იყენიან ყოველითავე და განმკაცრებითი აქუნდეს ერთმანერთისაგან თჳსაგანობით მდგომი განყოფილებაჲ, შეერთებული განყოფითა და განყოფილი შეერთებითა. რა ეპხედვიდით უკუე სახლსა მას შინა მყოფთა მრავალთა ლამპართასა ერთისა ნათლისა მიმართ შეერთებულებასა მათ ყოველთა ნათლისასა და ერთმცხინვარებად განუყოფელად განბრწყინებულებასა, და ვერვის ვერ, ეპკონებ, ძალ-უც ამის რისამე ლამპარისა ნათელსა განრჩევაჲ სხუათაგან ყოველთა მიერ გარე-შეცუელსა ჰაერსა შინა ხალვაჲ სხესა თენიერ სხესა ყოველისა ყოველთა შორის შეურევნელად შეზავებითა“.

ამათ ვიღრებე [იტყვის] დიონისიოს, ხოლო ჩუენ თქუმელთა ამათ აცნასაჲ კელ-ვეოთ.

ყოველსავე გონებასა მამისასა ესეგითარი აქუს სახე: მაგალითსა მოიღებს წმიდისა სამებისა ზედა სამთა რათმე საბაზმაკეთა, გინა კერეონთა, სახლსა რასმე, ანუ ტაძარსა შინა მნთებარესა, გუამოვნებით ვიღრებე განრჩეულთა, ესე ეგი არს ურთიერთას განყოფილთასა, რამეთუ სხუაჲ და სხუაჲ საბაზმაკე არს თჳსთაგან თითოეული, ხოლო ნათელი შეერთებული აქუს და განუყოფელი ზიარება ბუნებისა და მოქმედებისაჲ და ვერვის ძალ-უც ჰაერსა შინა სახლისასა განრჩევაჲ და თქუმაჲ. თუ: რომელი არს ნათელი იმის რომლისაჲ საბაზმაკისაჲ, ანუ რომელი სხესაჲ. ამათ რაჲ იტყოდის მოძღუარი, გარდამოვალს კუალად სამობისაგან განგებულებისა სიტყუასა ზედა და გამოსლვასა ღმრთისა და სიტყუასაჲ მამისაგან თჳთ მისისავე კმისაებრ მეტყუელისა, ვითარნედ: მე მამისაგან გამოვედ და მამისა მიმართ ჩემისა წარვალ. არამედ, „დაღათუ ერთი ვინმე ლამპართაგანი განილის სართულისაგან, თანა გაჰყვის ყოველი ნათელი თჳსი, ხოლო არა რაჲ სხუათა მათ ნათელთაგანი განიტანის თავისა თანა თჳსისა, ანუ თჳსი დაუტევის სხუათა“. გამოვიდა რაჲ. იტყუაჲ მამისაგან და მოვიდა სოფლად, არცა მამაჲ და სული თანა გარდმოიტანა თავისა თანა თჳსისა, არამედ განთჳსებულად თჳსისა გუამოვნებისაჲ სრულყო გამოსლვაჲ. ამის შემდგომად სიტყუათა შინა განაცხადებს თქუმულთა ამათ მეტყუელი: „ხოლო განრჩეულ არს სახიერების შუენიერისა ჩუენდა მომართისა ღმერთ-მოქმედებისა ჩუენებრი ჩუენგან ყო-

ვლითურთი და ჰემმარიტი არს-ქმნაჲ არსებათა უზესთაესისა სიტყ-
ვსაჲ. ვანრჩეულ არს, ესე იგი არს, განყოფილ არს სამობითისაგან და
ღმრთისსტყუელებისა სიტყვსა ჩუენებრი ჩუენგან ყოვლითურთი და
ჰემმარიტი განკორცაულებაჲ, რომელ არს განკაცებისა და განკორციე-
ლებისა ქრისტესისა სიტყუაჲ, და ქმნაჲ და შემთხუევაჲ მათი, რაოდენ-
ნი კაცობრივისა ღმერთმცემელებისა მისისანი არიან ურჩეულესნი და
უწარჩინებულესნი, ესე იგი არს, წმადანი და უგაობელნი კაცობრივისა
ბუნებისა მისისა საქმენი, რომელ არიან შობაჲ, სიჩხოებაჲ, აღორძი-
ნებაჲ. შიმშილი, წყურილი და შრომაჲ, მწუხარებაჲ, ცრემლნი, ნერ-
წყუებაჲ, ოფლი, სისხლი, წყლულებაჲ, ხრწნილებაჲ, დაკნაჲ, სიკუ-
დილი, მკუდარ-ქმნაჲ, უკმოებაჲ, უძრავობაჲ, და ამათ ზედა დაპრთავს
შემდკომსა მეტყუელი, ვითარმედ: „ამათ მამაჲ და სული არცა ერთათა
ზიარებულ არიან სიტყუათ“.

ჰრცხუნოდენ სევეროზს, ჰრცხუნოდენ დიოსკორეს, და ტამოთეს
და ევტკკის, ჰრცხუნოდენ თეოდოსის და იაკობს, ჰრცხუნოდენ ათთა
რქათა ანტი-ქრისტესთა,¹ მეტყუელთა, ვითარმედ: ყოველნივე ქრის-
ტეს ზედა თქუმულნი ყოველსავე სამებასა შეეტყუებოიან. აჰა, განცხა-
დებულად სამოციქულო მნათობი სოფლისაჲ კმობს, ვითარმედ: კორცი-
ელთა ანუ კორცთა მიერ ქრისტესგან ქმნილთა, ანუ შემთხვევითთა თა-
ნა ღმერთი მამაჲ, ანუ სული წმიდაჲ არცა ერთითა ზიარებულ არიან
სახითა, გარნა თუ ვინმე თქუასო, ვითარმედ სახიერებისას სახითა და კა-
ცთმოყუარებითა განზრახვითა მხოლოდ განზრახვათა ოდენო კმობს და
სათნოყოფითა და თანა ჭერ-ჩინებითა ეზიარნეს მამაჲ და სული წმიდაჲ
განკორციელებისა ქრისტესისა სიტყუასა და სახესა, უზიარებულად და
უცხოდ და განდგომილნი თვსთაებრ მათთა გუამოგენებათა ყოვლისაგან-
ვე რაოდენნი რაჲ მიიხუნა ქალწულისაგან ღმერთმან სიტყუამან გან-
კორციელებულმან“ (იქვე, ფ. 38 — 39).

შუა საუკუნეების თეოლოგები თავს იმტვრევდნენ, თუ როგორ განე-
მარტათ სამება ერთარსება. საამისოდ ისინი იშველიებდნენ სხვა და
სხვა პარალელს — მზის დისკოს შარავანდისა და შუქის, ან ბნელ ოთა-
ხში სამი ანთებული ლამპრის ანალოგიას. ფსევდო-დიონისე იყენებს
მეორე პარალელს: სამი ლამპარი მის მიერ მიჩნეულია სამების (მამა-
ღმერთის, ძე-ღმერთის და სული წმიდის) სიმბოლოდ, ხოლო ლამპარ-
თა სინათლე — ერთარსების ანალოგიად. როგორც სამ ლამპარს აქვს
შეერთებული და განუყოფელი ნათელი და არავის არ ძალუძს ერთმა-
ნეთისაგან თითოეული ლამპრის სინათლის გამოცალკეება, ასევე სამი
გვაზი შეერთებულია ერთმანეთში და მათი გარჩევა შეუძლებელია. თუ

¹ იგულისხმება ათი ცნობილი მონოფიზიტი, რომლებიც მეთაურობდნენ მონოფი-
ზიტური მოძღვრების მიმდევართ.

ერთ რომელიმე ლამპარს ოთახიდან გაეცნა, ის თან შაილებს მხოლოდ თავის სინათლეს, ასევე ძე-ღმერთმა „განთვსებულად თვისისა გუამოვნებისა სრულყო გამოსლვა“, როდესაც იგი მამისაგან გამოვიდა, მაგრამ მას თან არ გამოუყოლებია მამა და სული.

აი, რა მხატვრულად აღწერს ძის გამომავლობას მამისაგან კირილე ალექსანდრიელი (იქვე, 141):

„მამამან გამოაბრწყინეა თავისაგან თვისისა ძე. ხოლო ვანუშორებელად და განუეკრძოებელად, ვითარ-იგი მზემან მისგან გამოკრთოლვარე შარავანდი, არამედ იგი ვიდრემე არა თვისისაგან მდგომი, არცა თვსთაგან თავით თვსით სრულ არსებასა შინა, რამეთუ მზისა შორის აქუს ყოფაჲ, ხოლო საღმრთოსა შობასა მაგალითთაგან მზისათა მხოლოდ მამისაგან სამარადისოდ გამოსლვა ოდენ აქუს და განუყოფელი და განუწვალუბელი, განთვსებული და თვსაგან თავით თვსით მდგომი მოუგვის მყოფობაჲ, არა განშორებული მამისაგან, არამედ მამისა შორის და მამისა თანა“.

ამ ტექსტს იქვე არშიაზე მიწერილი აქვს:

„მაგალითი ძისა შობისაჲ. სხუაგან იტყვს ესე ვითარმედ: „შობილი და ბუნებით მამისაგან არს ძე, თანად და სამარადისოცა მის თანა, ვითარცა ცეცხლისაგან სიმკურვალე, ანუ ნათლისაგან შარავანდი, ანუ ვითარცა ყუაველისაგან სულნელება და თაფლისაგან სიტკბოება, რომელნი ესე არა ზიარებით, მიხუშულ ამათგან, არამედ არსებითად მყოფ არიან ამათ თანა“.

ანასტასი სინელი, როდესაც იმოწმებს ფსევდო-დიონისეს ციტატას, იქვე იუწყება, რომ „თქმულთა ამათ აქსნასა კელ-ვყოფთ“-ო, და მართლაც, ქვემოთ ვრცელ განმარტებას გვთავაზობს, თუ როგორ უნდა გავიგოთ სამება ერთარსება და ძის შობის მაგალითი, თანაც მის ავტორს უპირისპირებს „ათრქათა საცთურის“ წინამძღვრებს (მონოფიზიტური სარწმუნოების სხვადასხვა ფრაქციის აღმსარებელთა მეთაურებს), რომელნიც „დიდ-დიდსა ბრძოლასა ჰყოფენ წმიდათა მიმართ“, და ფსევდო-დიონისეს უწოდებს „მოციქულებრივ მოძღუარს“ ან „სამოციქულო მნათობს სოფლისას“. რა თქმა უნდა, ისეთი მოძღვარი, როგორიც იყო ანასტასი სინელი, ვერ გაუწევდა პროპაგანდას ფსევდო-დიონისესა და მის ნააზრევს, რომ ეს მწერალი ერეტიკოსი (ყრბოდ, მონოფიზიტი) ყოფილიყო. ამას იმიტომ ვამბობ, რომ ზოგიერთი ქართველი მეცნიერი, რომელიც იცავს ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერიელის იდენტიფიკაციას, ცდილობს ფსევდო-დიონისე გამოაცხადოს მონოფიზიტური სარწმუნოების აღმსარებლად, რაკი პეტრე იბერიელი მონოფიზიტი იყო.

ტრაქტატი „საღმრთოთა სახელათათვის“ რთული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური შრომაა და ამიტომაც პირველ ხანებში მისგან ბევრი რამ გაუგებარი რჩებოდა, მაგრამ როდესაც კომენტატორებმა (უპირველ-

სად მაქსიმე აღმსარებელმა და ვერმანე და ფოტი პატრიარქებმა) საფუძვლიანად განმარტეს ბუნდოვანი თუ ორაზროვანი ადგილები, ყველა სათვის ნათელი გახდა, რომ ფსევდო-დიონისე მიჩნეულიყო ოროლო-ქსული ქრისტიანობის მქადაგებელ მოძღვრად და ეკლესიის მამად, რომლის ავტორიტეტი გამოყენებული იქნებოდა მწვალებლურ მოძღვრებათა დასაგმობად.

ზემოთ მოხმობილი მასალები ერთხელ კიდევ ექვმიუტანლად ადასტურებენ, რომ შუა საუკუნეების საქართველოში ფსევდო-დიონისეს შესახებ იცოდნენ ის, რაც ცნობილი იყო მაშინდელ ბიზანტიურ სასულიერო მწერლობაში. ამიტომაც ქართული მასალები არ უკერს მხარს ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერიელის იდენტიფიკაციის ნუცუბიძე-ჰონიგმანისეულ ჰიპოთეზს.

И. А. ЛОЛАШВИЛИ

ДВА ДРЕВНЕГРУЗИНСКИХ СВЕДЕНИЯ О ЛИЧНОСТИ И МИРОВОЗЗРЕНИИ АВТОРА АРЕОПАГИТСКИХ КНИГ

Р е з ю м е

В очерке рассмотрены два древнегрузинских сведения о личности Псевдо-Дионисия и его мировоззрении, до сих пор не привлекавших внимания грузинских ученых.

1) В метафрастическом произведении „Успение Богоматери“, приписываемом, по сведению грузина-переводчика, Василию Великому (IV в.), сообщается будто Дионисий Ареопагит, предполагаемый автор ареопагитских книг, был свидетелем успения Богоматери в Иерусалиме, что отмечено также в трактате „О божественных именах“. Все это создает впечатление, что Василий Великий был знаком с ареопагитскими книгами, и автор этих книг жил в первом веке. Однако „Успение Богоматери“ — памятник метафрастический и сведения о Дионисии Ареопагите внесены в него Максимом Исповедником (VII в) из апокрифического произведения „Хвала и слава Богоматери и вечной девственнице Марии“, переведенного на грузинский язык на рубеже X — XI веков Ефимием Мтацмидели (Святогорцем).

2) В „Догматиконе“ выдающегося грузинского философа Арсена Икалтоели, признанном одним из самых блестящих памятников христианской философско-теологической мысли, отмечено, что Дионисий Ареопагит был учеником апостола Павла. Сам Арсен Икалтоели использует ареопагитские кни-

ги для критики учения монофизитов, ссылаясь при этом на известных авторов, привлекавших эти книги в своей борьбе против диофизитов.

Два этих сведения не подтверждают выдвинутого Ш. Нунубидзе предположения, будто в древней Грузии было известно, что Дионисий Арсепажит — псевдоним Петра Ибера. Напротив, выясняется, что деятели древней Грузии располагали лишь традиционными сведениями о Псевдо-Дионисии, проникшими в Грузию из византийской литературы.

I. A. LOLASHVILI

ON TWO ANCIENT GEORGIAN STATEMENTS CONCERNING THE
PERSONALITY AND WELTANSCHAUUNG OF THE AUTHOR OF
AREOPAGITIC BOOKS

S u m m a r y

The paper considers two ancient Georgian statements concerning the personality and Weltanschauung of Dionysius the Areopagite, statements that have so far escaped the attention of scholars. These are:

1. A metaphrastic account of "The Dormition of the Virgin", which, according to the testimony of the translator, is ascribed to Basil the Great (4th century), contains the information that Dionysius the Areopagite, the conjectural author of areopagitic books, was apparently present at the dormition of the Virgin in Jerusalem, and this is, apparently, mentioned in "De divinis nominibus". Thus, the impression is made as though Basil the Great was acquainted with areopagitic books and he attests that the author of these books lived in the 1st century A. D. However, "The Dormition of the Virgin" is a metaphrastic work and the information concerning Dionysius the Areopagite was introduced into it from "Laudation of the eternally Virgin Mary"; from apocrypha by Maximus the Confessor (7th century), translated into Georgian at the junction of the 10th and 11th centuries by Euthymius the Athonite.

2. In "Dogmaticon", a work recognized as a brilliant monument of Christian philosophical and Christian thought, written by Arsen Iqaltoeli, a renowned Georgian philosopher of the 11—12th centuries, it is stated that Dionysius the Areopagite was a disciple of the Apos-

the Paul. Arsen Iqaltoeli himself used areopagitic books to refute monophysite views and quotes well-known authors, who employed these books in argumentation against dyophysites.

The above sources do not corroborate the conjecture of Shalva Nutsubidze that in ancient Georgia "Dionysius the Areopagite" was known to be the pseudonym of Peter the Iberian. It turns out, on the contrary, that old Georgian scholars had only traditional information concerning Dionysius the Areopagite, information which reached Georgia through the medium of Byzantine literature.

ფსევდო-ლიონისე არეოპაგელის ენის ზოგიერთი თავისებურების გამო

ფსევდო-ლიონისე არეოპაგელი განსაკუთრებული მოვლენაა როგორც ფილოსოფოსიც, როგორც თეოლოგიც, როგორც მწერალიც. ყველა პრობლემა, რომელიც ამ ავტორის ირგვლივ დაისმის, დაისმის მისი უწვეულობის, მისი განსხვავებულობის საზღვრებიდან და ყველა შემთხვევაში მოითხოვს კვლევისა და შეფასების თავისებურ გზებსა და საშუალებებს. ეს მთლიანად ეხება ფსევდო-ლიონისე არეოპაგელს, როგორც მწერალსაც, მის ენას, სტილს. საერთო შთაბეჭდილება. რომელსაც ამ უჩვეულო შემოქმედის კითხვა წარმოშობს, პირველ რიგში, არის მისი ენის დიდებულება, ამაღლებულობა.

ცნობილია, რომ გვიანელისტიურ ლიტერატურას თავისი ღრმა კვალი დააჩნია ელინისტიურ არეალში აღმოსავლეთის ქვეყნების შემოსვლამ. ანტიკური ლიტერატურის სადა, ნათელი და მონუმენტური სტილი თანდათანობით გზას უთმობს აღმოსავლურ ზვიადსა და ზუნდოვან სტილს. აღმოსავლური ელემენტი იმდენად საგრძნობი შეიქნა უკვე ახალი საუკუნეების დასაწყისში როგორც თემატურად, ასევე ენით, იმდენად განესხვავა ძველი მწერლობა ახალს, რომ უკანდაუხეველი პროტესტი გამოიწვია ძველი ტრადიციების დამცველი უმაღლესი ბერძენი არისტოკრატიის მხრივ. ეს პროტესტი მწერლობის არქაული ენისაკენ მიბრუნებაში გამოიხატა, ძველი ატიკურის აღორძინებაში.

მაგრამ დროთა განმავლობაში ეს აღორძინებული ატიკურიც იცვლიდა სახეს და რამდენადაც „თითქმის მთელი ის მუშაობა. რომელიც ბოლოს და ბოლოს ბიზანტიურ კულტურას იძლევა, აღმოსავლეთში წარმოებს“ და კულტურის მოღვაწეთა დიდი უმეტესობაც აღმოსავლეთის ქვეყნებიდანაა¹, ბუნებრივია, რომ სალიტერატურო ენაც, ატიკიზირების მიუხედავად, აღმოსავლურია უფრო მეტად, ვიდრე ელინური.

მაგრამ თუ ამ თვალთ შევაფასებთ ფსევდო-ლიონისე არეოპაგელის

¹ ს. ყ ა უ ხ ი შ ვ ი ლ ი, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, სბ., 1973. გვ. 10.

წერის მანერას, სტილს, უნდა შევნიშნოთ, რომ აღმოსავლური ენა-
კაზმულობა თავისი ნამდვილი მნიშვნელობით შორსაა არეოპაგელის ენის
თავისებურებათაგან.

უზომოდ და უსაზღვროდ მოჩუქურთმებულ აზიანისტურ სტილს არა-
ფერი აქვს საერთო არეოპაგიტულ თხზულებათა ავტორის მეტყველე-
ბასთან. აქ არ არის სურვილი უეიდგანო ეპითეტებით და სიტყვასიუხ-
ეთ შეამოს სათქმელა, ალამაზოს და ახვავოს სამკაული. არეოპაგელი
თვით სათქმელს ათავსებს იმ სიმაღლეზე, ალაზევებს, ალამაღლებს იქ-
ამდე, რომ მისი გამოხატვა, სიტყვებში მისი მოქცევა უკვე თითქმის შე-
უწყლებელ საქმედ წარმოგვიდგება. მაშასადამე, „თავისთავად“ ამაღ-
ლებული სტილი გვაქვს იმდენად, რამდენადაც თვით სათქმელია ამაღ-
ლებული. „მისტიუო სიტყვათათვის უშესაფერისია (πρεσβυτέρως)
საიდუმლო და სამღვდლო სიმბოლოთა საშუალებით მათი დაფარულ ყო-
ფაო“, —წერს დიონისე არეოპაგელი¹. მისთვის ეს სახარებისეული წმინდა
ქეშმარიტებაა. დაფარული აზრი დაფარულადვე უნდა ითქვას, დაფარუ-
ლად სათქმელი კი თავისთავად მოითხოვს სხვაგვარ სამოსელს, მაგ-
რამ დიონისე არეოპაგელის ენა ამის გარეშეც განსაკუთრებით პოეტუ-
რია, სიღრმისეულად პოეტური, სახოვანი².

და მაინც, როგორია ის ენობრივი ქსოვილი, რომლითაც ურთულესი,
გრძნობა-გონებისათვის ძნელად მისაღწევი და ძნელად მისაწვდომი
აზრი უნდა გადმოეცა ავტორს. რა ემსახურება მის გამოვლენას ენაში.
აქ მრავალი პრობლემა წამოიჭრება, რომელთა შორის, პირველ რიგში,
გვინდა შევიჩერდეთ შემდეგზე: აღმატებითხარისხიანი და ἡμέτερο-
რმანი სიტყვების სიჭარბეზე არეოპაგელთან. ბუნებრივია, ეს პრობლემა
არ დაისმოდა, საგანგებო ღირებულება რომ არ გააჩნდეს.

ამ საკითხით დაინტერესება ჯერ კიდევ იმ პერიოდს ეკუთვნის, როდეს-
აც დიონისე არეოპაგელის, ანუ პირველი საუკუნის მოღვაწისა და პა-
ელე მოციქულის მოწაფის, ავტორობის საკითხი ეკვის ქვეშ დადგა
და ფ ს ე ვ დ ო - დ ი ო ნ ი ს ე არეოპაგელის სახე მიიღო. პირველი ყვე-
ლაზე სერიოზული არგუმენტი, რომელმაც გამოარიცხა ამ თხზულება-
თა პირველ საუკუნეში შექმნის შესაძლებლობა, ფილოსოფიური ხა-
სიათისა იყო და გულისხმობდა ნეოპლატონური იდეების ამოკითხვას
ე. წ. პირველი საუკუნის მოციქულებრივი ხასიათის თხზულებებში.

1 Migne 3: De coelesti hierarchia, 140 A.

2 „დიონისე ისევ პლატონურად პოეტურია, ამაღლებული და ლოკუითი... ეს არის
რელიგიურია, პოეტურია და ნათელმხილველური ექატაზის, შეიძლება ითქვას, სა-
ოცარო ძალანობა“, —წერს სპეციალურ ნაშრომში დ ე ნ ი ზ ა ზ ე მ ბ ა ძ ე, იხ. „დი-
ონისე არეოპაგელი და დანტე ალაგირა“. „მაცნე“, ფილოსოფიის, ფსიქოლოგიის,
ეკონომიკისა და სამართლის სერია, 1972, № 1, გვ. 54.

„В Агеοραγίτςα чувствуется надрывающийся неоплатоник, который „словечка в простоте не скажет“ и без превосходной степенн шага ступить не умеет“, — წერდა 1914 წელს ვ. ბოლოტოვი¹. კიდე უფრო ადრე კი სმირნოვი შენიშნავდა — „სავსეა ხელოვნური ზვიადობით“. სმირნოვი მასში ხედავს მძიმე, ბნელსა და ხელოვნურ სტილს, მიდრეკილებას რიტორიკული ხერხებისა და სამკაულებისადმი, მრავალსიტყვაობას და აწეულ ტონს, მაღალფარდოვნებას, ფილოსოფიურ ტერმინთა სიუხვეს. ერთი სიტყვით, თვისებებს, რომლებიც ახასიათებდა, საზოგადოდ, V საუკუნის ლიტერატურულ გემოვნებასა და ლეთისმეტყველებას.²

კიდე უფრო კატეგორიულია ევროპელ მეცნიერთა მსჯელობა: დიონისეს ბერძნული უცხო ენაზე დაწერილს ჰგავს—წერს ო. ბარდენჰევერი³. ს. ანტონიადისის აზრით, ეს არის მოგონილი, ნაწვალები ენა.⁴ ე.წ. ნორდენისათვის—თავშეუთქაველი მისტიური ფანტაზიის ორგია⁵ და ა. შ. არეოპაგელის ენა მართლაც რთული ენაა, მაგრამ ძნელია დავეთანხმოთ ამ შეფასებებს. ძნელია მას „ხელოვნური ზვიადობა“ ან „ნაძალადევი მრავალსიტყვაობა“ ვუწოდოთ. პირიქით, შინაგანი ექსპრესიულობა აქ ისეთი ძლიერია, ავტორისეული შთაგონება ისეთი მძაფრი, რომ არეოპაგიტული კორპუსის ქართველი მთარგმნელი, ეფრემ მცარე, შეიძლება ითქვას, ავტორისეულ ექსტაზში ჩაფლული, კიდე უფრო აღაზევებს, კიდე უფრო ამკვეთრებს დედნისეულ აზრსა და ფორმას. არც თუ იშვიათია შემთხვევები, როდესაც თვით ეფრემ მცირეს აჰყავს უმაღლეს ხარისხში არეოპაგელისეული მართვად ნათქვამი და გადმოცემული აზრი ან შედარებით ხარისხში მოცემული სიტყვა. შედარებითი ხარისხი უფრო კონკრეტულ-შემეცნებითი ლირებულებისაა. ის უფრო შემოსაზღვრულია აზრობრივად და არ იძლევა საშუალებას გავცდეთ რაიმე გარკვეულ ზღვარს — „უფრო დაფარული“, „უფრო თვალსაჩინო“ (χρυσωτέρη, φασιωτέρη), „უფრო საცნაური“ (ψευδοτέρη) და სხვა ამგვარი, შედარებით კონკრეტულ შინაარსზე მიუთითებს და არ ქმნის სტილას აღზევების შთაბეჭდილებას, მაგრამ ეფრემის გატაცება აღმატებითი ხარისხით იმდენად დიდია, რომ უხერხულ და ქართულისათვის უჩვეულო ფო-

¹ Б о л о т о в В. К вопросу об ареопагитских творениях. „Христианское чтение“, май, 1914, СПб, гл. 562.

² С м и р н о в, Русская литература о сочинениях с именем св. Дионисия Ареопагита, „Православное обозрение“, VI, 1972.

³ О. B a r d e n h e w e r, Geschichte der altchristlichen Literatur, Freiburg, 1924, vol. IV, S. 282.

⁴ S. A n t o n i a d i s, Places de la liturgie dans la tradition des lettres grecques. Leiden, 1939, p. 166.

⁵ E. N o r d e n, Agnostos Theos, Leipzig-Berlin, 1923, p. 82.

რმებსაც კი არ ერიდება: ბλῆξαρῆς — უსაყოვლითურებით — ვკითხულობთ ერთგან (ზეც. იერ. X. 1 — 272 D-ქ. 131, 28 — 32). ბლῆξარῆς უკვე ნიშნავს ბერძნულში „ტოტალურს“, „უნივერსალურს“. ღიონისე აკეთებს მის შედარებით ხარისხს — უფრო უნივერსალური, უფრო ყოველობითი, ეფრემი კი — „უსაყოვლითურებით“. ამგვარი შემთხვევები მცირე არ არის.

უქანასკნელი დროის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი გამოკვლევა ღიონისე არეოპაგელის ენის შესახებ ეკუთვნის იტალიელ მეცნიერს პიერო სკაცოზოს. იგი იმ მცირერიცხოვან მკვლევართა რიგს ეკუთვნის, რომლებიც ცდილობენ ამოხსნან არეოპაგელის ენის საიდუმლო. „იმისათვის, რომ გავარკვიო რა მნიშვნელობა, რა აზრი აქვს სიტყვას ღიონისე არეოპაგელთან, ჩემს გონებაში უნდა აღემატო უდიდესი იდეური შენობა, რომელსაც ფსევდო-ღიონისე არეოპაგელი აგებს თავის თხზულებებში“, — წერს პ. სკაცოზო.¹

ცხადია, დ. არეოპაგელის ენის თავისებურებებზე მხოლოდ მისი ნაწარგვის თავისებურებათა გათვალისწინებით შეიძლება მსჯელობა.²

ხარისხების წარმოება ზედსართავ სახელებსა და ზმნიზედებს ახასიათებს ჩვეულებრივ, მაგრამ ექსპრესიულ მეტყველებაში იგი არსებით სახელთანაც შეიძლება გვექონდეს. ჯერ კიდევ ჰომეროსთან ვხვდებით სიტყვებს: βῆσις, βῆσις — „უფრო მეტად მეფე“ ან: βῆσις — უფრო ძალი, ჰეროდოტესთან — βῆσις — „უფრო მეტად მონა“ (δολεε παύ), აღმატებითი ხარისხი სიტყვასთან, რომელსაც თითქმის არ შეიძლება იგი ჰქონდეს — βῆσις — „უერთადერთისი“ — εἰς ἑνὸς (თუკიდრე, არისტოფანე), βῆσις — „უთვითონისი“, οὐκ ἑνὸς (არისტოფანე) და კიდევ უფრო საოცარი βῆσις — (ეგებულე) — ორმაგად ნაწარმოები აღმატებითი: „უძალესი“ და „უუძალესისი“. ეს შემთხვევები ენის მკვლევართა საგანგებო ყურადღებას იმსახურებს.”

¹ P. Scanzoso. Ricerche sulla struttura del linguaggio dello pseudo-Dionigi Areopagita, Milano. 1967, p. 16.

პ. სკაცოზოს ამ ერთეული გამოკვლევის გასწავლის საშუალება ჩვენ მოგვცა მხოლოდ წინამდებარე ნაშრომზე მუშაობის დამთავრების შემდეგ და უდიდესი კმაყოფილებით გვინახავს, რომ ჩვენებულმა თეალსაზრისმა და კვლევის ძირითადმა მიმართულებამ სრული დადასტურება პოვა პ. სკაცოზოს ენობრივ პოზიციაში.

² ს. ავერინცევის აზრით „Перед нами парадокс словесной „бессловесности“ и на редкость многоречивого „молчания“, но в известном смысле это и впрямь „бессловесность“ и впрямь „молчание“ (С. С. Аверинцев, Поэтика ранневизантийской литературы, М., 1977, гл. 139).

³ Шаптрин П., Историческая морфология греческого языка, М., 1953, 33. 96.

აღმატებით ხარისხს ბიზანტიურ ბერძნულში რამდენიმე სუფიქსი აწარმოებს: უძველესი არქაული სუფიქსი -ισος, რომელიც გამოიყენება * is-*hio*-დან (მდრ.: სანსკ. *is(hah)*)¹, -ας, -ας, რომელიც რიგობითი რიცხვითი სახელის სუფიქსიდან -ας-იდან განვითარდა (მაგ., *δυνασ* — მეათე), აგრეთვე -ιστος და *ιστος*, ეს უკანასკნელი უფრო ხშირად უარყოფითი თვისების ხაზგასასმელად: *παινας* (არისტოფანე) — ულოთესი, *επιστος* — ყველაზე დიდი ქურდი, *μισος* — ულორმუტელესი, ყველაზე დიდი ღორ-მუცელა და სხვ.

ქვემოთ მოყვანილი მასალა ამ საკითხთან დაკავშირებით ამოკრებილია ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ტრაქტატებიდან და ეპისტოლეებიდან:

- 1) *Περὶ τὸν θεὸν ὁνομαστων* (DN)² — ლეთაებრივ სახელთა შესახებ.
- 2) *Περὶ τῆς οὐρανιας ἱεραρχίας* (CH) — ზეციური იერარქიის შესახებ.
- 3) *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας* (EH) — საეკლესიო იერარქიის შესახებ.
- 4) *Περὶ μυστικῆς μεθόδου* (MTh) — მისტიური თეოლოგიის შესახებ.

როგორც გამოიჩევა, აღმატებით ხარისხში აყვანილ ზედსართავეებს დიონისე არეოპაგელი არც ისე ხშირად ხმარობს, ვიდრე ეს შეიძლება მოგვეჩვენოს ტექსტის კითხვის პროცესში, მაგრამ რასაც ხმარობს, ისიც იშვიათად გულისხმობს მოვლენისა თუ საგნის ეპითეტურ (სამკაულებრივ) დახასიათებას.

თუ მაგალითებს გადავავლებთ თვალს, ვნახავთ, რომ ზედსართავ სახელთა ხარისხებით წარმოება სწორედ თხზულებათა იმ ნაწილში იჩენს თავს ყველაზე მეტად, სადაც ავტორი ზეციური იერარქიის და ლეთაებრივი სახელების დახასიათებას იძლევა.

აქ, საკიროდ ვთვლით, გავიხსენოთ რას წარმოადგენს არეოპაგელის „ზეციური იერარქია“. იგი, უპირველეს ყოვლისა, არის არეოპაგელისეული „ზენათელი წყვდიადის“, ანუ ღმერთის, შემეცნების კატაქტიკური გზა. შემეცნების ეს გზა იერარქიულია, თანდათანობითი, საფეხურებრივი. „კიბე-კიბედ აღიყვანებენ უზენაესნი უქუე მოესთაო“, —

¹ Шаптрех П. დასახ. ნაშრ., გვ. 90.

² ფრჩხილში მოცემულია ტრაქტატის ლათინური სახელწოდების პირველი ასოები. მეცნიერული ტრადიციის შესაბამისად, ჩვენ ამ აღნიშვნებს ვიყენებთ მაგალითების დასახელებისას. ესარგებლობთ გამოცემით *Aligne, Patrologiae Graeca*, t. 3.

მონათესაო და პრეპარატები (DN 697 C) — „უმალესი და უხან-
გრესი“, ანუ უმთავრესი, ყველაზე საპატიო.

პრეპარატების ეფრემი ხშირად თარგმნის „უმოხუცებულესად“
(უმოხუცებულესთა ანგელოზთა-ღვთ. სახ. 21, 33; უმოხუცებულესთა
არსებათა, იქვე და სხვ.).

ზემოთ მოყვანილ მაგალითში ლაპარაკია ღმერთს მიახლოებულ ან-
გელოზებზე.

σχιδαίνω (MTh 997 B) „უწყვდიაღესი“, „ყველაზე დიდი
წყვდიაღი“. ეხება სამყოფელს „საიდუმლოთა სიტყუათაჲსა“.

ἀμύχανα (CH 208 B) — „უშეურევნელესი“.

იგულისხმება წმინდად შერაცხილნი, ყოველი ნაკლულევანებისაგან შე-
ურევნელად ზეაღმატებულნი... და სხვა და სხვა.

ცალკეულ შემთხვევებზე დაკვირვება ნათლად ამჟღავნებს, რომ
დიონისე არეოპაგელის მთელი იერარქიული სისტემა არის ამოსავალი
გრამატიკულ ატრიბუტთა, პირობითად რომ ვთქვათ, გრამატიკულ ხა-
რისხთა იერარქიისა: თუ დიონისეს ზეციური იერარქიის თითოეული
იერარქია გამოხატავს ღმერთთან სიახლოვეს, აქედან ღმერთთან მიმს-
გავსების ხარისხს, ასევე ზედსართავ სახელთა და ზმნიზებათა ხარისხე-
ბი — gradus comparationis და gradus superlativus-ი ღმერთთან მიმ-
სგავსების ამ ხარისხთა გამოხატვის უპირველესი ენობრივი საშუალე-
ბებია.

დაფარული ἀρπυῖς	უფრო დაფარული ἀρπυῖσσι	უსაიდუმლოესი უდაფარულესი ἀρπυῖσσι
ფაზის საჩინო, ნათელი ἐκφανής	ფაზაზე უფრო საჩინო ἐκφανέστερος	ფაზათესი უსაჩინოესი ἐκφανέστατος
ცხადი, ხილული განცხადებული	უფრო ცხადი უფრო განცხადებული	უცხადესი უგანცხადებულესი

და ა. შ. ეს ყოველი დიონისე არეოპაგელის იერარქიათა იერარქი-
ულ შემეცნებას ემსახურება ძირითად უმრავლესობაში.

აქ უნდა მივუთითოთ ერთ გარემოებაზეც: „უშორესი“ ზეარსთან
მიმართებაში „უმახლობელესია“ ამქვეყნიურთან მიმართებაში. მაშა-
სადაც, ღმერთისაგან ყველაზე მეტად დაშორებული იერარქია, ყვე-
ლაზე მეტადაა მიახლოებული რეალურ ყოფიერებასთან. ამდენად, ერთი
და იგივე არსათვის ეიღებთ ატრიბუტთა წყვილებს: უშორესი — უმახ-
ლობელესი, უქვემოეს — უზემოესი, უმდარეს — უპირატესი და ა. შ. იმის

მიხედვით, დახასიათებისათვის მიემატებოდა ზემოდან ქვემოთ, თუ ქვემოდა ზემოთ. ტრაქტატში „საეკლესიო იერარქიის შესახებ“, ანუ ზეციური იერარქიის ამქვეყნიური ხატის დახასიათებისას, აღმატებითხარისხიანი ფორმები საგრძნობლად კლებულობს. თუ გვაქვს, ისიც უმთავრესად იმ შემთხვევებში, როდესაც მსჯელობა ზეარსთა სამყაროსთან ამქვეყნიურის მიმართებას ეხება.

ჩვენ აქ არ ჩამოვთვლით ყველა შემთხვევას, მაგრამ შევეცებით ერთ სახელს, ეფრემისეული თარგმანის გამო: $\tau\beta\ \tau\omega\nu\ \sigma\iota\rho\alpha\chi\iota\omega\nu\ \nu\omicron\tau\omega\nu\ \varphi\epsilon\omicron\iota\epsilon\iota\tau\epsilon\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$ — ეფრემით: ზეცისათა მათ გონებათა ღმრთის მხედველობისა (CH XV, 2 — 329 A, ქ. 143, 33¹). და კიდევ: $\pi\alpha\sigma\sigma\alpha\iota\varsigma\ \tau\alpha\iota\varsigma\ \varphi\epsilon\omicron\iota\epsilon\iota\tau\epsilon\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu\ \tau\alpha\iota\varsigma\ \varphi\epsilon\omicron\iota\epsilon\iota\tau\epsilon\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$ — ეფრემით: ყოველთა მათ ღმრთის მხილველთა ძალთა (CH VII, 2 — 208 B, ქ — 120, 18). მაშასადამე, $\tau\beta\ \varphi\epsilon\omicron\iota\epsilon\iota\tau\epsilon\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$ -ს ეფრემი თარგმნის „ღმრთის მხედველობად“ ერთ შემთხვევაში, მეორე შემთხვევაში, როგორც „ღმრთის მხილველს“, მაშინ როდესაც $\varphi\epsilon\omicron\iota\epsilon\iota\tau\epsilon\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$ საზოგადოდ ნიშნავს ღვთის მსგავსს, ღვთის სახისას, აქედან აღმატებითი ხარისხი უღვთისმსგავსისი, უღვთისსახესი, ანუ ყოვლად ღვთისმსგავსი. ასეც არის რამდენიმეჯერ თარგმნილი ეფრემის მიერ — ღმრთის სახისა მისი სიმარტივისა — $\varphi\epsilon\omicron\iota\epsilon\iota\tau\epsilon\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\omega\nu\ \delta\epsilon\pi\lambda\theta\eta\tau\eta\tau\alpha$ (CH IV, 1 — 112, 32, XV, 2...), ანა გვეგონია, რომ „მხილველისა“ და „მსგავსის“ ეფრემისეულ ამ გაიგივებაში როლს თამაშობდეს ბრძან ზმნის მე-2 აორისტად მიჩნეული ფორმა $\epsilon\iota\delta\omega\iota$, რაც სწორედ დანახვას, ხილვას, შემჩნევას აღნიშნავს. არეოპაგიტული კონცეფციიდან გამომდინარე, უფრო სარწმუნოდ მიგვაჩნია სხვა ვარაუდი: ღვთაებრივ იერარქიაში ღვთისმსგავსნი არიან ყველაზე მეტად (როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ) ის გონებანი და არსნი, რომლებიც უშუალოდ მიიღებენ ღვთაებიდან გადმოღვირულ ნათელს. ისინი არიან შემმზერნი, პირველი ხატნი და მხილველნი ღვთაებისა. „უღვთისმსგავსისნი“ მხოლოდ ღმრთისმხილველნი არიან. შემდგომ იერარქიებში ნათლის მიღება უკვე უშუალობითია და მსგავსებაც კლებადი (CH VII, 1). ამდენად, ეფრემ მცირე აზრობრივ ეკვივალენტს იძლევა და არა თარგმანს (მით უფრო არა მცდარ თარგმანს). ამგვარი შემთხვევები არც ისე იშვიათია ქართულ ტექსტში. საკმარისია დავსახელოთ ერთი შემთხვევა:

... $\chi\alpha\tau\alpha\ \mu\eta\delta\epsilon\nu\ \tau\omega\nu\ \theta\nu\tau\omega\nu\ \omicron\upsilon\sigma\tau\alpha\ \chi\alpha\iota\ \alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\iota\nu\ \mu\epsilon\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \alpha\iota\ \pi\delta\sigma\iota\nu$, $\alpha\upsilon\tau\omicron\tau\omicron\ \delta\epsilon\ \mu\eta\ \theta\nu$ —

რამეთუ არაბად არს არსთაგანი მიზეზი ყოველთა არსებისაჲ, ხოლო თვით უზეშთავისი არსთაჲ (DN I, 1). ეფრემი აუტო ბე მუ ზნ-ს, რაც ნიშნავს „თ ვ თ ა რ ა ა რ ს ი“, „თვით არაბა“ ცვლის „უ ზ ე შ თ ა ე ს ი ა რ ს თ ა ჲ თ“, რ.დგანაც არეოპაგიტული აზროვნებისათვის

¹ ქ = ქართული

და მესამეც. სიტყვათმწარმოებელი ელემენტი, რომელიც სიტყვას, ზმნა იქნება ის, სახელი, თუ ზმნიზედა და მიმღობა, აძლევს შემდეგ მნიშვნელობებს და ნიუანსს: საზღვრებს იქით, იქითა მხარეს, გავლით, ზედაპირზე, სასარგებლოდ, გულისათვის, დასაცავად და ჩვენთვის ყველაზე საინტერესო — უზომოდ, უსაზღვროდ-ის მნიშვნელობებს (ყრუხყრუხო, ყრუყრუხო). მისი გრამატიკული ასპარეზი, როგორც გხვდავთ, საკმაოდ დიდია და სიტყვათმწარმოების თავალსაზრისით საკმაოდ პროლუქტიულია. მაგრამ დიონისე არეოპაგელთან, შეიძლება ითქვას, პაქ-თავსართიან სიტყვათა სიუხვე პაქ-რაოდენობას (ზერაოდენობას) აღწევს. ვიდრე ამ ფაქტის ლოგიკურ ახსნას შევეცდებოდეთ, დავასახელოთ ეს ფორმები:

ყველაზე ხშირად პაქ- ზედსართავ სახელთან გვხვდება და ან თვისება აპყავს უმაღლეს ხარისხში (სრული → ზესრული, კეთილი → ზეკეთილი, სავსე → ზესავსე, საჩინო → ზესაჩინო და ა. შ.), ან სივრცესა და დროში აღამაღლებს, ასწევს, განავრცობს (სოფლისა → ზეშთასოფლისა, ზეშთაცათა...), ან ყველაფრის მიღმა, გარეშე ყოველგვარი ატრიბუციისა მოგვააზრებს საგანს (ზეშეუცნობელი, ზესიყეთე...):

პაქარქიოჲ (CH 273 A) — ზედასაბამი, ყოველგვარ დასაბამთა უწინარესი.

პაქარქრუთიჲ (DN 640 D) — ზეგამოუთქმელი.

პაქარყუაშთიჲ (DN 592 D) — ზეშეუცნობელი.

პაქარქაშთიჲ (DN 641 A, 680 A) — ზეკეთილი.

პაქარქიშთიჲ (CH 284 D) — ზემწყობრი, ზეწესიერი.

პაქარქალოჲ (MTh 997 B) — ზეშთასიყეთე, ზემშეწინიერება.

პაქარქარქიოჲ (DN 645C, 641 C, 592 C) — ზეციური.

პაქარქელჲ (DN 648 C) — ზესრული.

პაქარქარქიჲ (CH 260 C) — ზესავსე.

პაქარქარქიჲ (DN 597 A; MTh 997 A) — ზებრწყინვალე.

პაქარქარქიჲ (DN 593 B) — ზესაჩინო, უსაჩინოესი.

პაქარქარქიჲ (DN 648 A, 648 D; 684 C; 592B) — ზებუნებითი, ზებუნებრივი, უჩვეულო.

პაქარქარქიჲ (DN 569 D) — ზენათელი, უნათლესი.

პაქარქარქიჲ (DN 641 D; 593 B; 649 A; CH 273 A; 305 B; MTh 997 A; DN 588C; 645B; 644 C; 641D...) — ზეარსული და სხვა მრავალზე მრავალი.

პაქარქარქიჲ — ზეარსული (პაქარქარქიჲ — ზეარსი) შეიძლება ითქვას, რომ ეს ტერმინი წარმოადგენს ფუძე ტერმინს დიონისე არეოპაგელის ყველა დანარჩენ პაქ — ფორმიან სიტყვათათვის. იგი ფუნდამენტურია, რომელმაც დიონისე არეოპაგელის ფილოსოფიის მთელი ასპექტი.

(ენობრივი თვალსაზრისითაც) გადასწია ამ მიმართულებით (უფრო სწორად „ასწია“ ამ მიმართულებით). აქ უკვე მოგვიხდება აქცენტი გადავიტანოთ არეოპაგიტული აპოფატიკის, ანუ უარყოფითი თეოლოგიის რაობაზე.

როგორც სპეციალურ ლიტერატურაშია მიგნებული და ახსნილი, ღმერთის რაობის განსაზღვრის ეს გზა ნეოპლატონურია, რომელსაც სათავე, თავის მხრივ, პლატონიზმში აქვს¹.

პლატონის აბსოლუტის, მიუწვდომელი ერთის, მოაზრება აბსოლუტური რაობისა და აბსოლუტური არაობის ერთიანობაში, ანუ მის მიერ აბსოლუტის განსაზღვრა როგორც ერთისა და არაერთისა. ნეოპლატონიკოსებთან იღებს შემდეგ სახეს: „ერთი არის არაერთი, ამასთან მთავარია, რომ როგორც არაერთი უფრო ერთია იგი, რადგანაც არის ზეერთი“².

ნეოპლატონური აბსოლუტი უკვე ანტინომიათა (ანუ საპირისპიროთა: არსი — არაარსი, ერთი — არაერთი) მალა დგას და თუ არაერთია, მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ზეერთია.

აქედან კი: არეოპაგიტული ერთი, ანუ ღმერთი: იგი ყოვლობის მიღმაა, არც ყოფნაა და არც არყოფნა, რამდენადაც ზეყოფნაა, არც ღმერთია და არც არაღმერთი, რამდენადაც ზელმერთია. იგი $\pi\alpha\rho\alpha\chi\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ -ია და მისი არსი არის არა $\alpha\rho\sigma\iota$ ($\epsilon\sigma\tau\iota$) ან $\alpha\rho\alpha\rho\sigma\iota$, არამედ „ $\theta\epsilon\alpha\rho\sigma\iota$ “ ($\pi\alpha\rho\epsilon\sigma\tau\iota$), რომელიც კატაფატიკურად იძენს ზე-სავსე, ზე-ბრწყინვალე, ზე-საჩინო, ზე-ბუნებრივი, ზე-ნათელი, ზე-გარდამეტებული, ზე-გამოუთქმელი, ზე-შეუცნობელი, ზე-კეთილი და სხვა ამგვარ ატრიბუტებს. ეს არის განმსაზღვრელი სწორედ არეოპაგელის ენის ზეაღმატებული ფორმებისაც. საკმარისია ეს მხედველობაში არ მივიღოთ და აღვიქვათ იგი როგორც მხატვრული სტილის თავისებურება, რომ ძირითადი აზრი ამოუკითხავი დაგვრჩეს.

ეს, ამავე დროს, არეოპაგელის ენის ის თავისებურებაა, რომლის გამოც მისი თხზულებანი სათარგმნელად ურთულეს თხზულებებადაა მიჩნეული, რადგანაც ყველა ენას როდი აქვს შესაძლებლობა ერთ სიტყვიერ ერთეულში მოაქციოს ის შინაარსი, რასაც არეოპაგელი ტერმინის სახით იძლევა ხარისხებისა და $\pi\alpha\rho\alpha$ -ის დანმარებით (წარმოვიდგინოთ ეს სირთულე, მაგალითად, ინგლისური ან ფრანგული ენებისათვის). გაშლილი თარგმანი კი თითქმის ამცირებს ცნების კატეგორიულობას და ტერმინოლოგიურად აღარბეებს კიდეც მსჯელობას.

¹ დ. ზუზბაძე, პლატონის აბსოლუტური იდეის, ანუ მიუწვდომელი ღმერთის ბუნება და არეოპაგიტული აბსოლუტი: დიონისე არეოპაგელი და დანტე ალიგიერი, II, ზაცნე, ფილოსოფიის სერია, № 3, 1972, გვ. 25.

² იქვე.

როგორც ზემოთ მივუთითეთ, სპარ- არსებით სახელსაც აწარმოებს და აქაც. ბუნებრივია „სიკეთედან“ ვიღებთ „ზესიკეთეს“, „სიმტკიცედან“ — „ზესიმტკიცეს“, და ა. შ.: *საქაჲაჲს ოჲ* (DN 593 C) — ზეკეთილობა, *საქაჲაჲს* (DN 593 C) — ზეყოფიერება, *საქაჲაჲს ოჲ* (DN 598 A) — ზეარსობა, *საქაჲაჲს* (DN 645 B: CH 304, C; MTh 1036 B) — ზეამაღლებულობა და სხვ.

კიდევ ბევრი ასეთი მაგალითი შეიძლება დაგვესახელებინა, რომ აღარაფერი ვთქვათ ზმნებში სპარ-ის გამოყენებაზე, როგორც წინდებულზე ან როგორც ზმნიზედაზე: *თჲს სპარ ოჲთჲს* (ზეშთაცნობისას, DN I, 5 — 593 B), *სპარ ოჲთჲს ოჲთჲს* (ზეშთა ყოელისა არსებისა-MTh 1, 1 — 997 B), *თჲ სპარ ოჲთჲს* (ზეშთაესსა ხილვისა-DN II, 1 — 1025 A) და მრავალი სხვ.

საგანგებოდ გვინდა შეეჩერდეთ ტერმინზე სპარმეი.

სპარმეი — სოფოკლის ბიზანტიური ხანის ბერძნული ენის ლექსიკონში¹ დასახელებულია როგორც ორდამოლოებიანი ზედსართავი სახელი. ასეთ შემთხვევაში იგი უნდა ნიშნავდეს ზელეთაებრივს, მაგრამ განმარტება, რომელსაც ლექსიკონის ავტორი იძლევა ამას არ გულისხმობს „more than God, absolute God“. ე. ი. ღმერთზე მეტი, აბსოლუტური ღმერთი. ესეც რომ არ იყოს, ჩვენ ვიცით ბერძნული ენის მარტივი თავისებურება: ყველა სიტყვა შეიძლება გავასუბსტანტივოთ, მათ შორის ზმნა და ზმნიზედაც კი, თუ დავურთავთ არტიკლს. ამასთან, მამრობით-მდედრობითი სქესის არტიკლები პირთა სახელებს აწარმოებს, საშუალო სქესისა კი მოქმედებათა სახელებსა და აბსტრაქტულ ცნებებს გვაძლევს. *მედი* ზედსართავია — „კეთილი“, *ოჲ მედი* — „კარგი აღამიანები“, „არისტოკრატები“, *თჲ მედი*, ან *თჲ მედი* — სიკეთე და სიკეთენი (*μαρα* — მორალური თუ მატერიალური). ამდენად, საკმარისია სპარმეი-ს დავურთოთ არტიკლი, რომ მივიღოთ, ერთის მხრივ, *ბ სპარმეი* — ზელმერთი, მეორეს მხრივ, *თჲ სპარმეი* — ზელმერთობა, ზელეთაებრიობა.

სტეფანუსის დიდ ლექსიკონში იგი² იმავეითვე არსებით სახელთა რიგში დგას — *ბ სპარმეი*, სწორედ დიონისე არეოპაგელზე დაყრდნობით — *qui supra deum est*: „ის, რაც ღმერთზე მაღლაა, აღმატებულია“. მოგვყავს ყველა შემთხვევა, რომელიც კი დავძენხეთ არეოპაგელის თხზულებებში. ყურადღება მივაქციოთ ამ ტერმინის ეფრემისეულ შესატყვისს:

¹ Sophocles, E. A. Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. New York, 1900, s. v.

² Thesaurus graecae lingua ab Henrico Stephano, Parisiis, 1865 V. VIII. s. v. *σπάρμεις*.

როგორც შევნიშნავდით, რუსული თარგმანი სპარქაჟის შე-
სატყვისად გვთავაზობს ძირითადად ტერმინს *пребожественный*,
იშვიათად „сверхнижества“. ჭერ კიდევ ბოლოტოვი მიუთითებდა:
„Известное выражение „прииде Иисус пребожественный“ ведет
свое начало из Агеопаглица, и смысл его в славянском пе-
реводе затухшеван: в подлинно „Иѣсѣс ѿ спѣрѣжа“ — Пребог, Вы-
шебог — излюбленное словечко Псевдо-Ареопажита. Я сильно
сомневаюсь, чтобы церковь апостольского века позволила кому-
либо из верующих употреблять такое философски неопределенное выра-
жение, как *спѣрѣжа*“¹.

ამასთან დაკავშირებით, ჩვენს ყურადღებას იპყრობს ერთი გარემო-
ებაც. თუ რუსულ თარგმანში, როგორც ვნახეთ, რამდენადმე შენიღბუ-
ლადაა გადმოტანილი არსი ამ ტერმინისა, ძველი ქართული თარგმანიც
თავს არიდებს ტერმინის ზუსტი აღეკვადის შექმნას და ეფრემ მცირეს-
თან სპარქაჟის-ს ერთი შემთხვევის გარდა, შეესატყვისება „ზეშთა-
ლმერთთაჲ“, ანუ სიტყვა „ლმერთის“ მრავლობითი რიცხვი, ნაგენეტი-
ვარი სახელობითის ფორმით. რატომ დასჭირდა ეფრემს ასე ხაზგასმით
ამგვარი შესწორება?

ერთარსება სამების იპოსტასთა ერთიანობა, როგორც ვიცით, ისეთი
შეურევენელი ერთიანობაა, სადაც არც ერთი წევრი ერთმანეთს არ აღე-
მატება. არც ერთმანეთს არ ერწყმის და ამავე დროს განუყოფელია.
ქრისტიან მოაზროვნეთა და მორწმუნეთათვის „ზელმერთის“ ცნება, ბუ-
ნებრივია, ქმნიდა გარკვეულ საშიშროებას სამების იპოსტასთა აღუმა-
ტებლობა-თანასწორობაში დაექვებისა. „ზელმერთის“ არსებობის დაშ-
ვება როგორღაც მაინც გულისხმობს „ქველმერთის“ დაშვებასაც და
ა. შ. ამიტომ, ვფიქრობთ, ეფრემი, კარგად ესმის რა ამის აუცილებლობა,
ცდილობს მოხსნას საფუძველი ამგვარი ექვის წარმოშობისათვის. ცდი-
ლობს აქცენტი გადაიტანოს „ზეშთა“ იმ ღმერთთა (იმ ღმერთების მა-
ლლა), ე. ი. იმ ღმერთებზე აღამაღლოს ქრისტიანული ღმერთი, რომლებიც
„მრავლად არიან“: გაეიხსენათ I კორინთელთა: „არიან ღმერთნი მრავალნი და უფალნი მრავალ, — არამედ ჩუენდა ერთი არს ღმერთი მა-
მა, რომლისაგან არს ყოველი“ (8, 5 — 6). ეს ადგილი ფსევდო-დიონი-
სე არეოპაგელს დამოწმებული აქვს „ღვთაებრივ სახელებში“ „წმი-
დათა მათ წიგნთაზე“ მითითებით (DN II, 11 — 649). ამიტომ ს. ენუ-
ქაშვილის მსჯელობა სახარების ამ ადგილის გამო არ არის სწორი. „არ-
იან ღმერთნი მრავალ“ (μεθυστοιμαστων ἑσχατων) მას მიაჩნია არე-
ოპაგიტულ თხზულებაში არსებულ ქრისტიანობისათვის მიუღებელ

¹ Болотов В., К вопросу об ареопагитских творениях. „Христианское чтение“, май 1914, стр. 556.

1) անոր է ներթափանցել չղրաբարձություն — մամուլի ոլորտում և ընդհանուր առմամբ (DN II, 10 — 648C);

2) ბაქოში დაბადებული და დაბრუნებული პირების შესახებ (DN II, 11 649 C — 24, 14);

3) ტრადე მარკა — სამედიკალური (MTh 1, 1 997 A — 223, 4);

4) რე ბრძოლას მართლაც თან სწავლობდა და სწავლობდა — უმცავეს მსგავსება ზეშთაღმერთთა და ზეშთასახიერებისა (ილიასტოლე გაიოხსადმი 1068 A — 233, 25);

5) τὸ ὑπερχῶμα, τὸ ὑπερθεῖον, τὸ ὑπερῶσιον, τὸ ὑπερ-
ζῶον, τὸ ὑπερσοφον καὶ ἐσα τοῦ ὑπερχωχίς ἐστιν ἀφαιρέσεως—
ზეῦσταςხიერი, ზ ე მ თ ა ღ მ ე რ თ თ ა ე, ზეშთაარსებისაჲ, ზეშთა-
ცხოვრებისაჲ, ზეშთასიბრძნისაჲ და ჩაოდენი რაჲ არს ზეშთაღმატე-
ბულისა ყოველთა გონებათა უზეშთაესობისა (DN II, 3 — 640 B —
16, 21);

6) რბ სპეცრძეოც ფაძე ზედადც — შეერთებაჲ ნათელსა მას ზე-
შთაღმგერთთაჲსა (DN¹ 1, 5 593 C — 10, 31).

7) ჩი ბ პ ე ჯ მ ი დ ს ლ ო ნ ა რ ე წ, ჩ ს პ ერ ჭ ყ ა მ ი დ გ ყ ა მ ბ რ ე წ ზ ე შ თ ა ღ მ რ-
თ ის ა ღ მ რ თ ე ბ ა დ, ზ ე შ თ ა ს ა ხ ი ე რ ბ ის ა სა ხ ი ე რ ბ ა დ (DN II. 4 641 A
—17, 15). შე ი ძ ლ ბ ო ლ ა და გ ვ ე ს ა ხ ე ლ ე ბ ნ ა კ ი დ ე რ რ ა მ დ ნ ი მ ე მ ა გ ა ლ ი თ ი.
გ ა ნ ე ხ ი ლ ო თ ე ს შ ე მ თ ხ ე ე ვ ე ბ ი: პ ი რ ვ ე ლ მ ა გ ა ლ ი თ შ ი ლ ა პ არ ა კ ი ა ი მ ზ ე,
რ ო მ „ზ ე ღ მ რ თ ი“ ი ქ ა მ ა მ ა კ ა ც ა დ (ე ი კ ა ლ ო ვ ი ჩ ის რ უ ს უ ლ ი თ ა რ გ მ ა ნ ი თ)
Пребожественный стал человеком);

მეორე შემთხვევაში „ზეღმერთი“ განმარტებულია როგორც „ზე-
რსებითად ერთი ღმერთი“ (ეიკალოვიჩი: остался п р е б о ж е с -
т в е н н ы м, св е р х с у щ н о с т н ы м е д и н н ы м б о г о м);

მესამე ამონაწერში ἡπαρτιδος — სამეზის ატრიბუტია.

მეოთხეში ლაპარაკია „ზეღმერთის“ მიუმსგავსებელ მსგავსებაზე.

მეხუთეში არეობაგელი ჩამოთვლის „ერთიანი ღვთაების“ ღვთაებრივ სახელებს: ზესიკეთე, ზ ე ღ მ ა თ ე ე ბ ა, ზეარსება და ა. შ. (ეიკა-ლოვიჩი: сверхблаг, сверхбожество, сверхсущность...)

ბეექესე ამონაწერში მსჯელობა ეხება ღმერთსმისგაეცებულ გონებათა შეერთებას „ზღმერთის“ ზღმერთულ ნათელთან (ეიკალოვიჩი: соединяются с пребожественным светом),

ხოლო მეშვიდე მაგალითში, მესამე შემთხვევის მსგავსად, არეობაველი ერთარსება სამების ატრიბუტებს ჩამოთვლის (ეიკალოვიჩი: *пребожественное* სოკესტვო, *преблагое* ბლაგო) და ა. შ.

¹ Э й к а л о в и ч Г., Псевдо-Дионисий Арсопагит, „О божественных именах“, Буэнос-Айрес, 1957.

პოლითეისტურ გამოთქმად. ასევე ფიქრობს იგი გამოთქმაზე: რე ძან
 ძან „როგორც ღმერთსა ღმერთთასა“¹, რომელიც ცნობილი ფსალმუ-
 ნური ფრაზაა: „აუვარებდით ღმერთსა ღმერთთასა“ (עֲלֵמוֹתֵינוּ; מִי
 כִּי מִיָּדָהּ מִיָּדָהּ — *Славыте Бога своего...* ფსალ. 135, 2).

მაქსიმე აღმსარებლის კომენტარების ძველ ქართულ თარგმანში ეკ-
 თხულობთ: „ერთ არს ამათ ყოველთა მიზეზი და არა მრავალ არიან ღმე-
 რთნი და დამბადებელნი, ხოლო ესე ყოველნი არა ნამეტნავად ქსთქუა,
 არამედ ს ა მ ხ ი ლ ე ბ ე ლ ა დ წ ა რ მ ა რ თ თ ა მ ა თ ფ ი ლ ო -
 ს ო ფ ო ს თ ა“ (ⲡⲁⲣ' 'Ελλογι σιφών PG 4, 312 A).

მაშასადამე, თუ ღმერთი შეიძლება იყოს „ზედმეოთი“, ეს მხოლოდ
 იმ ღმერთთა „ზე“ შეიძლება წარმოვიდგინოთ, რომლებზეც წმინდა წი-
 გნებშიც წერენ.

საქრძეოც-ის მსგავსად, ამ თვალსაზრისით ყურადღებას იმსა-
 ხურებს ტერმინიც სპერსიოც. იგი ამბოლუტის პირველი ატრიბუტი
 და ფაქტობრივად მისი იგივეობრივი მცნებაა. ერეტყელი ინტერ-
 პრეტაციის შესაძლებლობით იგი კიდევ უფრო მეტად იყო საშიში,
 ვიდრე სპერსიოც, მაგრამ ეს შესაძლებლობა, როგორც ჩანს, ისე თვალ-
 შისაცემი არ იყო და ეფრემი დიდ უმრავლესობაში მას ზუსტი შე-
 სატყვისით თარგმნის — ზეშთაარსება, ზეშთაარსებითი. ორიოდ შემ-
 თხვევაში კი აქაც მრავლობით რიცხვში სვამს სახელს: „სიკეთეთა ზეშთა-
 არსების“ ნაცვლად იძლევა „სიკეთისა ზეშთაარსებათა“ (გვ. 095; იხ.
 აგრ. 22,34 — 094 - 095).

თვალში საცემია ის გარემოებაც, რომ მაქსიმე აღმსარებელი დო-
 ნისე არეოპაგელის კომენტარებში არ განმარტავს ტერმინ სპერსიოც-ს,
 მაშინ როდესაც არაჩვეულებრივი გულმოდგინებით იძლევა არამც თუ
 ტერმინთა და ცნებათა (სპერსიოც, სპერსიოც, სპერსიოც და
 სხვ.), არამედ ჩვეულებრივ გამონათქვამთა განსაზღვრებებს, გრამატიკულ
 შენიშვნებს და ზოგჯერ სალექსიკონო სინონიმურ მითითებებსაც კი:
 "Ολβιον — Πλοβιον, 'Αγχάβιον — 'Επαιχμαπάζ (PG 4, 400 D). ასწორებს:
 τῆς αατᾶ νοῖν, უნდა იყოს τᾶ αατᾶ νοῖν და სხვა. სპერსიოც-ს კი
 ახსენებს თვით ტექსტში, რამდენადაც ჩვენ შევძელით დაძებნა, მხო-
 ლოდ ერთხელ. მოგვხსენებათ, რომ ამ თხზულებათა მთარგმნელიც
 ეფრემ მცირეა და ამ შემთხვევაშიც იგი სპერსიოც-ს თარგმნის კიდევ
 უფრო განვრცობით: ὁ σπέρσιος αἱ σπέρσιος² „ზეშთა სახიერებაჲ
 იგი და ზ ე შ თ ა ლ მ ე რ თ თ ა ჲ ლ მ რ თ ე ბ ა ჲ. სპერსიოც-ს არ
 განმარტავს არც პახიმერე თავის კომენტარებში ეპისტოლეთათვის³.

¹ პ ე ტ რ ე ი ბ ე რ ი, შრომები. გამოკლევა, გვ. 0153.

² Migne, Patrologia graeca, 4 Sancti Maximi Scholia, 401 D.

³ იხ. Georgii Pachymerae, Paraphrasis in Sancti Dionysii epis-
 tolas, Migne, P G, 4.

როგორც ვხედავთ, ეს ტერმინი იწვევთ: გარკვეულ უხერხულობას მიუხედავად იმისა, რომ მთელი არეოპაგიტული თეოლოგია მის გახსნასა და დასაბუთებას წარმოადგენდა.

ნაქპაძის ჩვენ ვერ განვიხილავთ იზოლირებულად, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მთელი ფილოსოფიურ-თეოლოგიური სისტემიდან ამოგლეჯით, ამოცალკევებით, არამედ იგი უნდა განვიხილოთ მხოლოდ იმ სიტყვათა რივში, როგორიცაა *ნაქაძი*, *ნაქაძისი*, *ნაქაძი-ყიფი*, *ნაქაძისი*, *ნაქაძისი* და სხვ. არეოპაგელი აქანონებს ამ ატრიბუტებს როგორც ცნებებს და დამოუკიდებლად შეუძლია იხმაროს: მაგ., „ზეშთასახიერი იტყვისო“ (ეფრემით). მაშასადამე, ცხადია, რომ საქმე ეხება „ზედმერის“, „ზეარსს“.

სოფოკლესის ბიზანტიური პერიოდის ბერძნული ენის ლექსიკონს რომ გადავხედოთ *ნაქა-ფორმიან* სიტყვებთან დაკავშირებით, შევნიშნავთ, რომ ძირითადი მასა ამ სიტყვებისა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებებიდანაა მოხმობილი ისინი უმრავლეს შემთხვევაში განუმარტავია ან შეიცავს მითითებას ამოსავალ კლასიკურ ფორმაზე, ანუ ფორმაზე *ნაქა-ის* გარეშე. თუ არეოპაგელის გვერდით ლექსიკონის ავტორი ვინმეს კიდევ ასახელებს, ეს როგორც წესი, ან ნეობლაციონიკოსთა წინამორბედი ფილონ ალექსანდრიელია, ან პლოტინი. იშვიათად გრიგოლ ნაზიანზელიც. მარტო ეს ფაქტიც საკმარისი იყო, რომ არეოპაგელის ფილოსოფოს წინაპართა შორის პირველ რიგში ფილონი და პლოტინი გვეგულვებინა.

ამრიგად, *ნაქა-ზე*. ზეშთა ძირითად შემთხვევებში ცნებით კატეგორიებს აწარმოებს და ტერმინთა შინაარსობრივი დატვირთვის შეუცვლელ საშუალებას წარმოადგენს. აქედან გამომდინარე, გასაგები ხდება, თუ რას ნიშნავს დიონისე არეოპაგელის ესოდენ აღზევებული მეტყველება და რომ იგი მხოლოდ ესთეტიკური ღირებულების არ შეიძლება იყოს, არც გატაცება ზეაწეული სტილით. ცხადია, ასეთი გამოხატვაში ...*ნაქა* *ნაქა* *ნაქა* *ნაქა* *ნაქა* *ნაქა* *ნაქა* — „ზეშთაარსებით ზეშთამყოფი ზეშთაღმრთეების ზეშთასახელი“ (იგულისხმება ერთარსება სამება — ღვთ. სახ. XIII, 3 — 981 A) მწერლის სტილის გამოხატულებაც არის, მაგრამ იგი ტერმინოლოგიური ზედმიწევნილობის მაგალითია პირველ რიგში. დიონისე არეოპაგელი პოულობს არაჩვეულებრივად ზუსტ გამომხატველ ცნებებს. იგი იძლევა აბსოლუტის, ღმერთის განმარტების შეუძლებლობის ეირტუოზულ შესაძლებლობებს, დაბოლოს, მაინც იტყვის — ეს არისო ალექსანდრიელი ზეშთასახელება — *ნაქა* *ნაქა* (ღვთ. სახ. II. 10 649 C — 24, 7). სწორედ ეს თავისებურება — მწერლისთვის ჩვეული სისავსე, აზრის გადმოცემის ნაპირებიდან გადმოსული, მისივე „ღვთაებრივი სისავსის გად-

მოღერის“ ანალოგიური სტილი წერისა, სრულ შესაბამისობაშია არე-
ოპაგელის ლიტურგიის მიზანსა და დანიშნულებასთან.

საბოლოოდ ისევ იმის თქმა გვსურს, რომ დიონისე არეოპაგელის
ენის თავისებურებათა შეფასება, იქნება ეს კვლევა გრამატიკის სფერო-
დან თუ სტილის პრობლემებთან დაკავშირებული. ყველა შემთხვევაში
მოითხოვს მის მსოფლმხედველობრივ, თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ ძი-
რებში ჩახედვას, რადგანაც მხოლოდ მათ ფონზე ამოიკითხება სრუ-
ლად ეს თავისებურებანი.

Н. А. МАХАРАДЗЕ

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ЯЗЫКА ПСЕВДО-ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА

Р е з ю м е

В работе, в связи с особенностями языка Псевдо-Дионисия
Ареопагита, рассмотрены, в основном, два вопроса: чрезмер-
ное употребление слов в превосходной степени и с префик-
сом *ὑπέρ*.

Прилагательные в превосходной степени наиболее часто встре-
чаются в трактате „О небесной иерархии“, который, по суще-
ству, является ареопагитской моделью структуры метафизическо-
го бытия, или иерархических ступеней эманации божественного
света. Здесь каждая ступень характеризуется убывающим или
нарастающим свойством божественности, в зависимости от того,
направляемся ли мы при этом сверху вниз или снизу вверх.
В соответствии с этим, для одной и той же „сущности“ использу-
ются атрибутивные пары: наинизший — наивысший, нандальний
— наиблизкий и т. д. или : то, что наиболее близко к земному,
наиболее отдалено от божества и т. д. Постольку грамма-
тические степени здесь для Ареопагита являются вполне
целенаправленно используемым, неизменным средством выраже-
ния мысли.

Что же касается слов и терминов с префиксом *ὑπέρ*, то боль-
шинство из них подтверждается в трактате „О божественных име-
нах“, где показаны границы возможного и невозможного в оп-
ределении ареопагитского Единого, или бога.

Поскольку ареопагитский бог есть сверхбог (*ὑπέρθεος*) и его
сущность есть сверхсущность (*ὑπερουσία*), у Ареопагита он

приобретает атрибуты: сверхдобрый (ὑπεράγαθος), сверхпрекрасный (ὑπερχαλός), сверхсовершенный (ὑπερτελής), сверхполный (ὑπερπλήρης), сверхблестательный, (ὑπερφαιός), сверхсветлый (ὑπερφωτός) и т. д. Постольку каждое подобное слово у Ареопажита несет терминологически-смысловую нагрузку, и явление это нельзя рассматривать как своеобразие, вызванное стремлением автора к выпертому стилю.

N. A. MAKHARADZE

ON CERTAIN PECULIARITIES OF THE LANGUAGE OF PSEUDO-DIONYSIUS THE AREOPAGITE

S u m m a r y

In connection with certain peculiarities of the language of Dionysius the Areopagite, two of these features are basically considered in this paper: the superlative degree and ὑπέρ- as a prefixal element with a high frequency value.

Adjectives in the superlative degree occur most frequently in the treatise "De celesti hierarchia" which is, basically, an Areopagitic model of the structure of metaphysical being, i. e. the hierarchical level of emanation of divine light. Every level is characterized by a greater or lesser degree of divinity, depending on whether it is regarded by us in an upward or downward direction. As a result, one and the essence appears in combination with antonymic pairs of attributes, e. g., the lowest -the highest, the nearest and the farthestmost, etc. That is, that which is the nearest to the world, is farthestmost from God, etc. Therefore, the grammatical degrees of comparison are quite purposefully used, and are indispensable for rendering the author's meaning.

As regards words and terms with the prefix "ὑπέρ-", most of them occur in the treatise "De divinis nominibus" in which is shown the possibility and impossibility of determining the areopagitic One, i. e. God.

Inasmuch as the Areopagitic God is supergod (ὑπερθεός) and his essence is superessence (ὑπερουσία), all his attributes are superlative: superkind (ὑπεράγαθος), superbeautiful (ὑπερχαλός), superperfect (ὑπερτελής), superfull (ὑπερπλήρης), superbright (ὑπερφαιός) superluminous (ὑπερφωτός)... Thus, each of these words in the above treatise have a terminological load and this phenomenon cannot be regarded as merely the author's wish to make his style elevated.

**დადებითი და უარყოფითი თეოლოგიური აზროვნების
თავისებურება ვლ. სოლოვიოვის რელიგიურ
ფილოსოფიაში**

არეოპაგიტყამ შუასაუკუნეებისა და აღორძინების ეპოქებში დადებითი როლი შეასრულა დიალექტიკური იდეების განვითარების თეა-
ლსაზრისით. მაგრამ დღეს მისი ღირებულება მხოლოდ ისტორიულია.
ის გარემოება რომ XIX საუკუნის დასასრულს იდეალისტური ფილო-
სოფიის ერთ-ერთი უდიდესი წარმომადგენელი არეოპაგიტყის მისტი-
კური მეთოდების თავისებურ გამოყენებას აუცილებლად მიიჩნევს და
რომ მას XX საუკუნეში გავლენიანი მიმდევრები ჰყავს, ეს ფაქტი თანა-
მედროვე, იდეალისტური და რელიგიური აზროვნებას კრიზისის უტყუა-
რი საბუთია.

არეოპაგიტყის დიდი გავლენა აშკარად შეიმჩნევა XIX საუკუნის დასა-
სრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის რუსულ რელიგიურ ფილოსოფი-
აზე, განსაკუთრებით, მის ნეოპლატონურ ფრთაზე. სანამ დავახსიათ-
ებდეთ ამ ფილოსოფიის ადგილს XIX საუკუნის დასასრულის და XX სა-
უკუნის დასაწყისის რუსულ რელიგიურ-ფილოსოფიურ სისტემათა შო-
რის, აუცილებელია, მოკლედ მაინც, გაირკვეს არეოპაგიტული მოძლ-
ვრების არსი, ღმერთის შემეცნების არეოპაგიტული მეთოდების
თავისებურება.

როგორც ცნობილია, არეოპაგიტყის მიხედვით, ღმერთის ქეშმა-
რიტი და სრული დახასიათება ორი მეთოდის მომარჩეებას უნდა დაე-
მყაროს. ეს მეთოდებია — უარყოფითი და დადებითი. ამ მეთოდების
ცდისეული საფუძვლები რელიგიურ-მისტიკურ გამოცდილებაშია. ღმე-
რთის მიმართ ყველა პრედიკატის უარყოფა, რაც უარყოფითი ღვთისმე-
ტყველების შინაარსს შეადგენს, არეოპაგიტყის მიხედვით, გამომდინა-
რეობს იქიდან, რომ მორწმუნე ვერც ერთი პრედიკატით ვერ გამოხატავს
იმ შინაარსს, რასაც ის მისტიკურ ექსტაზში განიცდის. ღმერთის დახასი-
ათება შეუძლებელია, რადგან იგი აღემატება ყოველივე არსებულს. ამი-
ტომ ღმერთის წვდომის უმაღლესი ფორმა არის გონების სრული და-
ღუმება, ხელის აღება ყოველგვარ მსჯელობაზე ღმერთის შესახებ. თვო-
თონ უარყოფის ოპერაცია, რომლის საშუალებითაც წარმოებს უარყოფით
თეოლოგიაში ღმერთის ნებისმიერი განსაზღვრების უკუგდება, თავისე-

ბურად არის გაგებული. საზოგადოდ, უარყოფა არის ისეთი ლოგიკური ოპერაცია, რომლის საფუძველზე დგინდება გარკვეული კერძო შინაარსი, მისი განსხვავება ყოველივე სხვა შინაარსისაგან. იმ შემთხვევაში, როდესაც ჩვენ უარყოფით რაიმეს ლოგიკური განსაზღვრების შესაძლებლობას. აღმოცენდება წინააღმდეგობა. ამ წინააღმდეგობის მიზეზია ის გარემოება, რომ ლოგიკური განსაზღვრების უარყოფის აღნიშნულ აქტში ჩვენ კვლავ ვიყენებთ ცოდნის ლოგიკურ ფორმას. თვითონ უარყოფა ლოგიკურის სფეროა. რადგან ლოგიკური უარყოფა, რასაც არ უნდა მიეყენოს იგი, რაციონალური ცოდნის ფარგლებში დაგვტოვებს, ამიტომ უარყოფით თეოლოგიაში ღმერთის პრედიკატების უარსაყოფად გამოიყენება უარყოფა არა მისი ლოგიკური აზრით, არამედ უარყოფის იმ მნიშვნელობის გამოყენებით, რომელიც, ამ შემთხვევაში, გონებიდან გაქცევის, მისი დაძლევის სიმბოლოა. უარყოფითი თეოლოგიის უარყოფაში უარიყოფა ღმერთისადმი არა მარტო რაიმე დადებითი, არამედ, აგრეთვე, უარყოფითი პრედიკატის მიწერაც. უარყოფითი თეოლოგია ეუბნება ღმერთისადმი, რომ ღმერთთან მისასვლელად საჭიროა ყოველგვარი დასტურისა და უარყოფის მიღმა განსვლა, ლოგიკური აზროვნებისადმი ზურგის შექცევა. „ვისაც სურს მოგიახლოვდეს შენ, მიმართავს ღმერთს ნიკოლოზ კუზანელი, ის უნდა ამაღლდეს ყოველგვარ ცნებებზე, საზღვრებზე და შეზღუდულობაზე. გონმა უნდა ზურგი შეაქციოს ცოდნას და ჩაიძიროს წყელში... რადგან ყოველგვარი სახელდება არის კედელი, რომლის ზევით გვხვავს მე შენ. ხომ არ არის ეს განსწავლული არცოდნა (docta ignorantia)? რადგან მხოლოდ იმას შეუძლია მოგიახლოვდეს, ვინც უწყის, რომ არ გიცნობს შენ“¹. მართალია, უარყოფითი თეოლოგია ათავისუფლებს ადამიანს იმ ცოდნისაგან, რომელშიც ფიქსირებულია ღმერთის გამოვლინება სამყაროში და შესაძლებლობას აძლევს მას ეზიაროს შიდაღვთაებრივ საიდუმლოებას, მაგრამ ამ შესაძლებლობის სინამდვილედ გადაქცევა მხოლოდ თავის საკუთარ თავს მინდობილ ადამიანს არ ძალუძს. ამისათვის აუცილებელია, რომ თვითონ ღმერთმა აღიტაცოს ადამიანი და წყალობის გზით აზიაროს იგი შიდაღვთაებრივ საიდუმლოებას. ამავთუ ქრისტიანული მისტიკის არსებითი განსხვავება მისტიკის იმ არაქრისტიანული ფორმებისაგან, სადაც შესაძლებლად არის მიჩნეული შიდაღვთაებრივ სფეროში შეჭრა მხოლოდ ადამიანის გონითი ძალების სათანადო გავარჯიშების გზით.

[რაც შეეხება ღმერთის დადებით დახასიათებას, იგი, არეოპაგიტის მიხედვით, შესაძლებელი ხდება მხოლოდ იმით, რომ ტრანსცენდენტური ღმერთი აცხადებს თავის თავს, ვლინდება როგორც ყოველივე არსებულის მიზეზი. ყველაფერი ნაზიარებულია ღმერთს, ყველაფერი გან-

¹ სტურბე ულა წიგნიდან Б у л г а к о в С., Свет и вечерний, М., 1917, გვ. 131, იხ. Кузанский Николай, Апология ученого познания, Соч., т. II, М., 1980, გვ. 64.

მსკვალულია მისი ენერგიით, და ამ კავშირის ძირითად ფორმებს წარმოადგენს ღვთაებრივი იდეები. სწორედ ღვთაებრივი იდეები იძლევა ან საშუალებას შევიმეცნოთ ღმერთის გამოქვამეება სამყაროში. მისი მიმართება სამყაროსთან. ამ შემეცნებას ახორციელებს დადებითი თეოლოგია, რომელიც გამოცხადებაში ფიქსირებული ღვთაებრივი სახელების აღწერის და ანალიზის გზით იძლევა ღმერთის დადებით დახასიათებას.

სამყაროში აღმოჩენილი ესა თუ ის ნიშანი თითოეულ ღვთაებრივ სახელს პოზიტიურობის ზეაღმატებულ ხარისხში აკავებს. ამ გზით ნაცადია იმის თქმა, რომ ამ სახელით გამოხატული სრულყოფილობა, მართალია უსასრულოდ შორსაა ღმერთის არსის გამოხატვისაგან, მაგრამ მაინც უფრო ახლოა მასთან, ვიდრე იმ სახელის მიერ გამოხატული შინაარსი, რომელიც ზეაღმატებულობის ფორმას მოკლებულია. წინდებულის „ზე“, რომელიც თითოეულ სახელს დაესმის წინ სწორედ ამანვე მაინიშნებს. მაგალითად, იმ დროს, როდესაც უარყოფითი თეოლოგია გვეუბნება, რომ ღმერთი არ არის არც ყოფიერება, არც ყოფიერების უარყოფა (არარა), დადებითი თეოლოგიის მიხედვით, მართალია, ღმერთი როგორც უფრო პოზიტიური, აღმატება ყოფიერებას, მაგრამ იგი, ამავე დროს, არ არის მოკლებული ყოფიერებას, არამედ ჰელანდება მასში. ასეთია, ძირითად შტრიხებში, არეოპაგიტული მოძღვრება ღმერთზე და მისი წვდომის მეთოდებზე¹. არეოპაგიტის ძირითადი დებულებების ამ წინასწარი განხილვის შემდეგ, გადავიდეთ უშუალოდ XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის რუსული რელიგიური ფილოსოფიის ანალიზზე.

როგორც ცნობილია, კათოლიციზმისაგან განსხვავებით მართლმადიდებლობას არ გააჩნია ეკლესიის მიერ ოფიციალურად სანქცირებული ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა. ამ ფაქტმა საშუალება მისცა XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის რუს რელიგიურ მოაზროვნეთა მნიშვნელოვან ნაწილს (აქ შეიძლება დასახელდეს ცნობილი მოაზროვნეები: ნ. ფედოროვი, კ. ლეონტიევი, ვლ. სოლოვიოვი, ს. ტრუბეცკოვი, ევ. ტრუბეცკოვი, ს. ბულგაკოვი, ს. ფრანკი, პ. დლორენსკი, ნ. ლოსკი, ლ. კარსავინი, ი. ილინი, ვ. როზანოვი, ნ. ბერდიაევი, ლ. შესტოვი, მ. ტარეევი, ვ. ნესმელოვი და სხვ.) მართლმადიდებლური რელიგიის სამსახურში ჩაეყენებინათ ერთმანეთისაგან საკმაოდ განსხვავებული რელიგიურ-ფილოსოფიური კონცეფციები.

XIX საუკუნის მეორე ნახევრისა და XX საუკუნის დასაწყისის რუსულ რელიგიურ-იდეალისტურ ფილოსოფიაში ძირითადად ორი ტენდენ-

¹ იხ. პეტრი ბერი (ფსევდონიმი არეოპაგეტი), შრომები, თბ., 1961

ცია შეიძლება გამოიყოს: რუს რელიგიურ მოაზროვნეთა ერთი ჯგუფი (ელ. სოლოვიოვი, ს. ტრუბეცკოი, ევ. ტრუბეცკოი, ს. ბულგაკოვი, ს. ფრანკი, პ. ფლორენსკი და სხვ.) ცდილობს მართლმადიდებლური რელიგიის ფილოსოფიური დაფუძნებისათვის გამოიყენოს პლატონურ-არისტოტელური მეტაფიზიკის პრინციპები და მათი საშუალებით რელიგიური მსოფლმხედველობის ასაგებად, შესაბამისი ფილოსოფიური ინტერპრეტაცია მისცეს თანამედროვე მეცნიერების მიღწევებს. ამ ფილოსოფოსთა ნააზრევში საკუთრივ თეოლოგიური პრობლემატიკა განიხილება ონტოლოგიურ-კოსმოლოგიური საკითხების საკმაოდ ინტენსიური კვლევის ფონზე¹.

რაც შეეხება მოაზროვნეთა მეორე ჯგუფს (ნ. ბერდიაევი, ლ. შესტოვი, მ. ტარეევი, ვ. ნესმელოვი და სხვ.), ისინი უარყოფენ რელიგიის ფილოსოფიური დაფუძნების პლატონურ-არისტოტელურ ხაზს და რელიგიური ექსისტენციალიზმის თეალსაზრისისაკენ იხრებიან². მათი თეალსაზრისით, ადამიანისა და ღმერთის ურთიერთობა როგორც პიროვნულ-ინტიმური ვითარება კერ ეგუება ისეთ პლატონურ-არისტოტელისეულ კატეგორიებსა და სქემებს, როგორიც არის ერთისა და მრავლის, ფორმისა და მატერიის, მიზეზისა და შედეგის და სხვა კატეგორიები. ცოცხალი ბიბლიური ღმერთი და მასთან დიალოგი ამ მოაზროვნეთა მიერ აღიწერება არა ობიექტურ-იდეალისტური სპეკულაციის ენაზე, არამედ გამოიხატება უპირატესად სუბიექტურ-ექსისტენციალური სიმბოლოების საშუალებით (კატასტროფა, სიყვარული, და ა. შ.). მათ აინტერესებთ არა იმდენად ღმერთი მის ობიექტურ განსაზღვრებაში, რამდენადაც ადამიანი, მისი ტრაგიკული ბედი სამყაროში. შესაბამისად, მათთვის ფილოსოფია წარმოადგენს არა ობიექტური ქეშმარიტებების შემეცნების იარაღს, არამედ ღვთისმადიებელი პიროვნების რელიგიურ-ზნეობრივი ცხოვრების ორგანულ ნაწილსა და გამოხატულებას. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ეს კლასიფიკაცია პირობით ხასიათს ატარებს, რადგან სინამდვილეში. ზემოდასახელებულ რუს რელიგიურ ფილოსოფოსთა ნააზრევში, თუმცა სხვადასხვა პროპორციით, მაგრამ მაინც ორივე ტენდენციაა წარმოდგენილი.

როგორც აღინიშნა, არეოპაგეტიკის გავლენა განსაკუთრებით იჩენს თავს XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის ნეოპლა-

¹ იხ. Соловьев Вл., Критика отвлеченных начал, Собр. соч., т. II, СПб. 1901 — 1904.

Булгаков С., Свет невечерний, М. 1917.

Трубецкой Ев., Мировоззрение Вл. Соловьева, т. I—II, М., 1913.

Франк С., Реальность и человек, Париж, 1949.

² იხ.: Бердяев Н., Я и мир объектов, Париж. 1934.

Шестов Л., Афины и Иерусалим, Париж, 1951

Тареев М., Христианская философия, М., 1917.

ტონისტური ორიენტაციის ე. წ. ყოვლადობის, ყოვლადიმთლიანობის (всесовершенство) რუსულ რელიგიურ-იდეალისტურ ფილოსოფიაზე. ამ ფილოსოფიური სკოლის მამამთავარი რუსეთში გახლდათ ელ. ს. სოლოვიოვი (1853 — 1900 წწ.)—ცნობილი ფილოსოფოსი, თეოლოგი, ქიქრნალისტი, ლიტერატურული კრიტიკოსი, რელიგიის ისტორიკოსი და პოეტი. ელ. სოლოვიოვის ხაზს აგრძელებდნენ ს. ბულგაკოვი, ს. ფრანკი, პ. ფლორენსკი და სხვა.¹ ყოვლადიმთლიანობის ფილოსოფიაზე არეოპაგიტული იდეების გავლენის გამოსავლინებლად ჩვენ საგანგებოდ განვიხილავთ ელ. სოლოვიოვის მოძღვრებას აბსოლუტზე, მისი წყდომის ძირითად მეოდეებზე, ვაჩვენებთ თუ როგორ წყვეტდა ეს მოაზროვნე ღმერთისა და სამყაროს მიმართების პრობლემას.

წინასწარ უნდა აღინიშნოს, რომ ელ. სოლოვიოვის ფილოსოფია არ წარმოადგენს მხოლოდ ისტორიული ინტერესის ობიექტს, მისი გავლენა საკმაოდ ღრმაა XX საუკუნის რუსულ და ნაწილობრივ დასავლეთის რელიგიურ-ფილოსოფიურ აზროვნებაზე. დასავლეთის რელიგიურ-ფილოსოფიურ წრეებში ელ. სოლოვიოვის პოპულარობის ზრდის მაჩვენებელია ის დახასიათება, რომელიც მას მისცა ნეოთომიზმის ერთ-ერთმა ლიდერმა ფონ-ბალთაზარმა. ბალთაზარის აზრით, თომა აკვინელის შემდეგ არ ყოფილა სინთეზის ისეთი დიდი ძალის მქონე რელიგიური მოაზროვნე, როგორიც იყო ელ. სოლოვიოვი.²

ღმერთთაუცობრიობა, ღმერთისა და ადამიანის მიმართება — ეს არის ის ძირითადი პრობლემა, რომლის გარშემო ერთიანდება და რომლის გადასაჭრელადაც არის გამიზნული ელ. სოლოვიოვის თეოლოგიური, ონტოლოგიური, გნოსეოლოგიური, ეთიკური, ესთეტიკური, სოციალურ-პოლიტიკური და საეკლესიო შეხედულებანი. ვინაიდან „ღმერთთაუცობრიობის“ იდეის ანალიზი თავისთავად გულისხმობს არა მარტო ღმერთის, არამედ ადამიანის რაობის გარკვევასაც, ამიტომ ღმერთისა და ადამიანის მიმართების პრობლემა განიხილება ელ. სოლოვიოვის მიერ, როგორც ერთი მთლიანი პრობლემის ორი ასპექტი.

სოლოვიოვი თვლიდა, რომ ადამიანი როგორც პიროვნება იკარგება მაშინაც, როდესაც ღმერთი აუქმებს ადამიანს და მაშინაც, როდესაც ადამიანი აუქმებს ღმერთს. პირველმა ტენდენციამ, მისი აზრით, თავი იჩინა აღმოსავლეთში. ამ ტენდენციამ გარკვეული დიდი აღმოსავლურ ქრისტიანობასაც დაასვა. აღმოსავლეთში სხვადასხვა ინტენსივობით და სხვადასხვა ფორმით გაბატონებულია „უადამიანო ღმერთის“ თავყვანისცემა. მეორეს მხრივ, ელ. სოლოვიოვი სლავოფილების გავლენასაც განიც-

¹ ამგვარი გავლენის გამო იყო, რომ ე. ი. ლენინი 1900 წ. პეტსანოვისადმი წერდა: „მეუთხოვდა ე. სოლოვიოვის ფილოსოფიის განხილვის აქტუალობაზე“ (ბ. ბ. მ. ლენინი, Собр. соч., изд. 5. т. 46, გვ. 66).

² იხ. Соловьев С. М., Жизнь и творческая эволюция Вл. Соловьева, Брюссель, 1977.

დის და ამ გავლენის საფუძველზე მიაჩნია, რომ ევროპული ცივილიზაციის განვითარების ლოგიკა ღმერთის თანდათანობით უარყოფასა და ადამიანის გაღმერთებაში გამოიხატა. ამ პროცესმა ასახვა პოვა ბურჟუაზიული ევროპის სინამდვილეში, სადაც საზოგადოების თეორიულ ცნობიერებაში გაბატონდა უღმრთო პოზიტივიზმი და ნატურალიზმი, ხოლო პრაქტიკულ სფეროში შიშველი უტილიტარიზმი, დაუნდობელი კონკურენცია, ფულისა და ტექნიკის კულტი. აქ გაბატონდა „უღმრთო ადამიანის“ თაყვანისცემა.

თუ პირველ შემთხვევაში შებოკილია ადამიანის შემოქმედებითი ძალები და მისი ინტერესი მთლიანად აბსოლუტზეა მიპყრობილი, ისე რომ მასში ატროფირებას განიცდის საზოგადოების კულტურულ და სოციალურ პროგრესზე ზრუნვის ინტერესი, მეორე შემთხვევაში ადამიანი წერილმანდება, კარგავს გამაერთიანებელ ცენტრს, მას ხელიდან ეცლება გონითი განვითარების ორიენტირი, მან აღარ იცის, თუ რისთვისან ვისთვის იცხოვროს, რა მაღალ მიზანს მიუძღვნას თავისი ცხოვრება. ვლ. სოლოვიოვს სურს ღმერთკაცობრიობის ისეთი მეტაფიზიკა ააგოს, სადაც ადამიანი დახასიათდება როგორც ღმერთის მეგობარი, რომელმაც ღმერთთან ერთად უნდა აწარმოოს თავისი თავის და სამყაროს შემოქმედებითი განთავისუფლებისა და გაერთიანების საკაცობრიო საქმე. ამისათვის კაცობრიობა უნდა დაბრუნდეს ქრისტიანული ეკლესიის წიაღში, ქრისტიანული ღირებულებების საფუძველზე მან უნდა ააშენოს ახალი კულტურა, რომელშიც სათანადო ადგილი დაეთმობა ყოველივე იმ ღირებულ შინაარსს, რაც კაცობრიობამ მოიპოვა ახალ დრომდე სეკულარული კულტურის განვითარების პროცესში. ამ ამოცანის განსახორციელებლად, თავის მხრივ, აუცილებელია ქრისტიანულ ეკლესიათა ერთიანობის აღდგენა, აღმოსავლეთისა და დასავლეთის შერიგება, ღმერთკაცობრიობის იდეაში მათი ცხოვრებისეული საწყისების სინთეზი.

თავის ერთ-ერთ შესანიშნავ ნაშრომში, რომელიც მან მიუძღვნა დიდი პოლონელი პოეტის მიცკევიჩის ცხოვრებასა და შემოქმედებას, ვლ. სოლოვიოვი წერდა: ის იყო კეშმარიტად დიდი ადამიანი. მას შეეძლო შეეხედა ცხოვრებისათვის სიმალლიდან, რადგან ცხოვრება ამალეებდა მას. უყურო ცხოვრებას სიმალლიდან, სრულიადაც არ ნიშნავს, უყურო მას ზევიდან. ის დიდი იყო იმით, რომ აღიოდა რა ზნეობრივი სიმალლის ახალ საფეხურებზე, მას თან აჰქონდა იმავე სიმალლეზე არა ამაყი და ცარიელი უარყოფა, არამედ სიყვარული იმისადმი, რაზეც ის მალღდებოდა.¹

ვლ. სოლოვიოვის ფილოსოფიური ცხოვრებაც, მთელი მისი შემოქმედება სინთეზის ასეთივე იდეით იყო განპირობებული. სხვა საკითხია, თუ

¹ Соловьёв Вл. С., Мицкевич, Собр. соч., т. VIII, СПб, 1901—1904, 330.

ჩამდენად შესძლო მან რელიგიურ-იდეალისტური მსოფლმსკდველობის საფუძველზე მოეცა ფილოსოფიური სინთეზი ისეთი განსხვავებული ფენომენებისა, როგორიც არის წინაქრისტიანული რელიგიების მისტიკური შინაარსი, ნეოპლატონიზმი, ახალი დროის ფილოსოფია და ბუნებისმეტყველება, მაგრამ ფაქტია, რომ ღმერთკაცობრიობის იდეაში იგი შეეცადა სათანადო ადგილი მოენახა ყველა იმ ორიგინალური სულიერი კონცეფციისა თუ მოძრაობისათვის, რითაც ასე მდიდარია საკაცობრიო კულტურა.

ახლა გავარკვიოთ, თუ როგორ ესახებოდა ელ. სოლოვიოვს ღმერთკაცობრიობის იდეა და როგორ აფუძნებდა მას. ცნობილია, რომ ადამიანი არა მარტო ცხოვრობს როგორც ბიოლოგიური არსება, არამედ ცდილობს გაასახიზოს თავისი ცხოვრება, მიუძღვნას იგი ისეთი მიზნის განხორციელებას, რომელიც მას უმაღლეს მიზნად მიაჩნია. ზნეობრივ, ისევე როგორც შემეცნებით და ესთეტიკურ მოღვაწეობაში ადამიანი ერთმანეთისაგან განარჩევს იმას, რაც ნორმალური და ობიექტურად სასურველია, იმისაგან, რასაც მან ზურგი უნდა შეაქციოს როგორც არანორმალურსა და ამდენად, ობიექტურად არასასურველს. ის უმაღლესი მიზანია, რომელსაც ეძღვნება ადამიანის შემეცნებითი მოღვაწეობა, არის ქეშმარიტება. ზნეობრივი მოღვაწეობის უმაღლესი მიზანია სიკეთე, ხოლო ესთეტიკური მოღვაწეობისა — სილამაზე. მოღვაწეობის ამ სამი მიზნის შინაარსი ერთმანეთისაგან განსხვავდება. მაგრამ მათ აქვთ რაღაც საერთოც. ეს საერთო, ელ. სოლოვიოვის აზრით, არის მათი უპირობობა, თავისთავადობა, აბსოლუტურობა, ობიექტურობა. რა არის ის უპირობო, რომლის სახეებსაც წარმოადგენს ქეშმარიტება, სიკეთე, სილამაზე. ელ. სოლოვიოვს მიაჩნია, რომ უპირობო, აბსოლუტური როგორც ქეშმარიტების, სიკეთისა და სილამაზის ერთიანობის წყარო, არის ღმერთი. რა შინაარსს ღებს ელ. სოლოვიოვი ღმერთის ცნებაში, როგორია ამ ცნების შინაარსის მოპოვების გზა და როგორ ესახება მას ამ ცნებით გამოხატული ობიექტის არსებობა-არარსებობის პრობლემა?

ელ. სოლოვიოვი ცდისეულია ღვთისმეტყველების წარმომადგენელია და უკვე აქ იჩენს თავს არეოპაგიტული იდეების გავლენა მის თეოლოგიურ აზროვნებაზე. ყოველგვარი დადებითი მსჯელობა ღმერთზე, მისი აზრით, რელიგიურ ცდაში გამოცხადებული ლეთაებრივი შინაარსის აღწერის გზით მოიპოვება. მსგავსად იმისა, როგორც გარე სამყაროს (ბუნების) გრძნობადი შინაარსი ეძლევა სუბიექტს გრძნობად ცდაში, ასევე ღმერთის შინაარსიც ეძლევა რელიგიურ სუბიექტს რელიგიურ განცდაში. როგორც გრძნობადი ცდის ობიექტურობის დასადასტურებლად აუცილებელია რწმენის აქტი, რომელშიც სუბიექტი ადასტურებს, რომ მის ცნობიერებაში მოცემული გრძნობადი სინამდვილე არსებობს, აგ-

რეთვე, მისი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად, ასევე, ვლ. სოლოვიოვის თანახმად, რელიგიურ განცდაში მოცემული შინაარსის ობიექტურობის დასადასტურებლად აუცილებელია რწმენის აქტი. „ამ რწმენის საფუძველზე შინაგანი რელიგიური ცდის მონაცემები შეიმეცნებიან ჩვენს მაერ როგორც ღვთაებრივი საწყისის მოქმედება ჩვენში, როგორც მისი გამოცხადება ჩვენში, ხოლო თვითონ ის წარმოსდგება როგორც ჩვენი ცნობიერების ნამდვილი საგანი“¹. როგორც ვხედავთ, ვლ. სოლოვიოვისათვის ღმერთის არსებობის დადასტურების მთავარი ფაქტორია რელიგიური განცდის შინაარსი დადასტურებული რწმენის აქტით, ამიტომ იგი კატეგორიული წინააღმდეგია ღმერთის არსებობის ყოველგვარი რაციონალური დასაბუთებისა. რელიგიური განცდისა და რელიგიური რწმენის ერთიანობა შეადგენს რელიგიური ცდის შინაარსს. რელიგიური ცდის მონაცემებზე მიმართული გონების რეფლექსიის გზით წარმოებს ღმერთის იდეის შემუშავება. რელიგიური აზროვნებრი საფუძველზე იქმნება რელიგიური ფილოსოფია, რომელიც აძლევს სისტემატურ ცოდნას როგორც მორწმუნეს, ასევე ათეისტს, მათი რწმენის ან უარყოფის ობიექტის შესახებ. რელიგიური ცდისა და რელიგიური აზროვნების ერთიანობა ქმნის რელიგიური ცნობიერების შინაარსს. ღმერთის პოზიტიური შინაარსი მხოლოდ გამოცხადების გზით ეძლევა ადამიანს, იმეორებს ვლ. სოლოვიოვი არეოპაგელის ერთ-ერთ ფუნდამენტურ პრინციპს და ცდილობს იგი ევოლუციონისტურად გაიაზროს. რადგან ადამიანის რელიგიური ცნობიერება არ წარმოადგენს რაღაც ერთხელ და სამუდამოდ ფიქსირებულ სიდიდეს, არამედ საკაცობრიო ისტორიის გასწვრივ თანდათან ღრმავდება და ფართოვდება, ამიტომ გაღრმავებასა და განვითარებას განიცდის რელიგიური გამოცხადების შინაარსიც. რელიგიური გამოცხადების ყოველი უფრო მაღალი ფორმა მოიცავს წინა ეტაპების დადებით შინაარსს. ამ მოსაზრების ილუსტრაციისათვის ვლ. სოლოვიოვი ასეთ ანალოგიას მიმართავს: ისევე როგორც უსინათლოს გამოცდილება მზის მიმართ არ უარყოფთ თვალიხილულის გამოცდილებით, არამედ უფრო ღრმავდება და ფართოვდება (სითბო პლუს სინათლე), ხდება უფრო ფართო გამოცდილების ნაწილი, მაშინ როცა უსინათლოსთვის იგი მთელი გამოცდილების შინაარსს შეადგენდა, ასევე რელიგიურ განვითარებაშიც გამოცხადების ქვემდგომი საფეხურები კარგვენ დამოუკიდებელი მთელის მნიშვნელობას და უფრო სრულყოფილი გამოცხადების მომენტებს შეადგენენ. აქედან გამომდინარე, რელიგიური განვითარების მიზანს წარმოადგენს არა ის მინიმალური შინაარსი, რაც ერთი-

¹ Соловьев Вл. С., Собр. соч., т. III, СПб., 1091—1904, гл. 32.

ყველა რელიგიისათვის (ლ. ტოლსტოი), არამედ მაქსიმალური მოკვალ-
ფეროვნების ის ერთიანობა, რომელიც მოიცავს ყველა რელიგიის დად-
ებით შინაარსს და სწორედ ამის გამო არ დაიყვანება ამ მრავალფეროვნე-
ბის არც ერთ მომენტზე. რელიგიური ცნობიერების განვითარების, ანუ
გამოცხადების ცნება რამდენიმე არსებით ნიშანს აერთიანებს: უპირვე-
ლეს ყოვლისა, ეს არის ის გარემო (ბუნება), რაც თავდაპირველად გარს
აკრავს რელიგიური განვითარების სუბიექტს, ის გრძნობად-ემპირიული
მასალა, რომელიც ბიძგს აძლევს მისი ცნობიერების მოქმედებას.
შემდგომ, ღვთაებრივი საწყისი როგორც რელიგიური ძეგლის მიზანი,
როგორც დაფარული სასურველი შინაარსი, რომელიც თანდათანობით
უცხადდება ადამიანის ცნობიერებას, დაბოლოს, ადამიანი, რომელიც გა-
მოცხადებული (ჭერარსული) შინაარსის საფუძველზე ცდილობს ისე მო-
აწესრიგოს ბუნება, რომ ის წარმოსდგეს არა როგორც გარეგანი. შემ-
თხვევითი ფაქტი, არამედ ისეთი, რომელიც ჭერარსის კვალიფიკაცას
დამსახურებს.

როგორც აღვნიშნეთ. ვლ. სოლოვიოვის თანახმად, გამოცხადების თი-
თოეული ეტაპი ააშკარავებს კაცობრიობის წინაშე ღმერთის რაობის ცა-
ლკეულ მომენტს. რაც, თავის მხრივ, განსაზღვრავს ადამიანის მიერ თა-
ვისი ყოფიერების გაგების სპეციფიკას. ეს კი განსაზღვრავს ადამიანის
ცხოვრების წარმმართველ, ამა თუ იმ ისტორიული ტიპის საზოგადოე-
ბაში მოქმედ ღირებულებათა იერარქიის თავისებურებას, კულტურის
მაკონსტრუირებელ ძირითად ტენდენციებს. ვლ. სოლოვიოვი გამოყოფდა
გამოცხადების სამ საფეხურს: ბუნებრივი გამოცხადება, უაწყობითი
გამოცხადება და დადებითი გამოცხადება. ვაჩვენოთ თუ რაში ხედავდა
იგი თითოეული ამ საფეხურის თავისებურებას. გამოცხადების პირველ-
საწყის ეტაპზე ღვი აებრივი პირველსაწყისის საკუთრივი შინაარსი დაფა-
რულია. მაგრამ იგი ამ ეტაპზეც რალაცნაირად უნდა არსებობდეს ადამი-
ანისათვის, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში, მისი შემდგომი გამოცხა-
დება სრულიად გაუგებარი და შემთხვევითი იქნებოდა: მიზეზი ამისა ის
არის, რომ ღვთაებრივი პირველსაწყისი, ვლ. სოლოვიოვის კონცეფციის
თანახმად, წარმოადგენს აბსოლუტურ და ყოვლისმომცველ ინსტანციას,
რომელიც მოიცავს ბუნებასაც, თუმცა იგი არ ამოიწურება ბუ-
ნებით. ბუნების მოვლენების უკან ღვთაებრივი პირველსაწყისი იმა-
ლება, ბუნება არის „მისი სხვა“. გამოცხადების ამ პირველსაწყის
ეტაპზე ღვთაებრივი პირველსაწყისი შეიმეცნება მხოლოდ ბუნებრივ
პროცესებსა და მოვლენებში, რის საფუძველზეც ბუნების ცალკეუ-
ლი მოვლენები ან მთლიანად ბუნება, იძენს უპირობო, თვითმყოფა-
დი, ღვთაებრივი ყოფიერების სტატუსს. გამოცხადების ამ საფეხურს
შეადგენს ბუნების რელიგიები, ამავე საფეხურს მიეკუთვნება ემპირიზ-
ტულ-ნატურალისტური მსოფლმხედველობა. გამოცხადების ამ საფე-

ხურსეც აუამიანი არ კმაყოფილდება მხოლოდ უმეტალოდ მოცემული ემპირიული ფაქტებით, იგი ეძებს უპირობოს, მაგრამ უპირობოს სტატუსს სწორედ ბუნებრივ ძალებს ანიჭებს, რის გამოც ამ ძალების მონაშრომელი ხდება. მაგრამ ბუნებასთან ურთიერთობის პრაქტისში ადამიანი რწმუნდება იმაში, რომ თავისთავად განხილულა ბუნება წარმოადგენს ბრმა და გულგრილი პროცესების ერთობლიობას, რომელიც ღირებულებით შეფასებას მხოლოდ ადამიანისაგან იძენს. ადამიანის ცნობიერება თანდათანობით მიდის იმ დასკვნამდე, რომ თვითონ ადამიანიდან მომდინარეობს ბუნების უპირობო ღირებულებად გამოცხადების აქტი და, რომ ბუნებრივი ყოფიერების გაღმერთება ამცირებს ადამიანს, რომელაც უკვე იმით, რომ შეუძლია შეაფასოს ბუნება, აღემატება მას. ადამიანში ილვიძებს ცნობიერება იმის შესახებ, რომ თავისთავად აღებული გაღმერთებული ბუნება, ბუნება, რომლის ყოფიერების ფორმა — ბოძოლა არსებობისათვის, ადამიანის ცხოვრების მიზნად არის დასახული, წარმოადგენს ბოროტებას, სიყალბესა და ტანჯვას. ეს ცნობიერება, ამჟამად დროს, გამოიხატება იმაშიც, რომ ადამიანი გრძნობს რაღაც უფრო მაღალს, რის მიმართაც ბუნება იმსახურებს ნეგატიურ და ხასიათებას. მაგრამ ეს პოზიტიური შინაარსი მას ჯერ კიდევ არ გააჩნია მისი ცნობიერების მთელ შინაარსს ჯერ კიდევ მხოლოდ ბუნება შეადგენს ამიტომ ბუნებისაგან განთავისუფლება წარმოებს საკუთარი ბუნებრივი ნების დათრგუნვა-უარყოფის გზით. ადამიანის ცნობიერება მიისწრაფვის იმისაკენ, რაც არ არის ბუნება. მაგრამ რადგანაც მისთვის ბუნება წარმოადგენს ყველაფერს, ამიტომ ის, რაც არ არის ბუნება, არის არარა. იწყება ღმერთის გამოცხადების მეორე ეტაპი. იმისათვის, რათა ადამიანი სწვდეს ღვთაებრივი პირველსაწყისის საკუთარ შინაარსს, მან უნდა აუცილებლობით გაიაროს უარყოფითი გამოცხადების საფეხური, მან უნდა უკუაგდოს ყოველგვარი კერძო და განსაკუთრებული შინაარსი, როგორც ის, რაც არ შეიძლება იყოს უპირობო. უარყოფითი გამოცხადება, რომელშიც ღვთაებრივი პირველსაწყისი განსაზღვრავს თავის ყოფიერებას ბუნების უარყოფის საფუძველზე, როგორც ზებუნებრივ არარას, როგორც ყოველგვარ ბუნებრივ შინაარსს მოკლებულ სიცარიელეს, წარმოდგენილია ბუდიზმით, პესიმიზტური და ცალმხრივად ასკეტური მოძღვრებებით. ღვთაებრივი პირველსაწყისის ასეთ გაგებაზე ორიენტირებული ადამიანის უმაღლესი მიზანია ბუნებრივი ყოფიერებისაგან განთავისუფლება, არარაში, ნირვანაში გაქრობის მიზნით. უარყოფითი გამოცხადება აუცილებელი ეტაპია ბუნებრივი გამოცხადებიდან დაღებითი გამოცხადების საფეხურზე გადასასვლელად. უარყოფითი გამოცხადება აუქმებს ბუნების უპირობო მნიშვნელობას და ადასტურებს ადამიანის უარყოფით უნივერსალობას.

ლეთაებრივი პირველსაწყისის გამოცხადების შესაძე საფეხური განი-
ზაზღვრება როგორც დადებითი. თავის მხრივ, ეს საფეხური რამდენი-
მე მომენტს მოიცავს. დადებითი გამოცხადების თავისებურება იმაში გა-
მოიხატება, რომ აქ ლეთაებრივი პირველსაწყისი ცხადდება არა თავის
სხვაში (ემპირიული ბუნება), არა ემპირიული ბუნების უარყოფაში და
მასთანადე, კელაე მასთან მიმართებაში, არამედ თავის საკუთარ შინა-
არსში.

ელ. სოლოვიოვის აზრით, ემპირიული, შეფარდებით სამყაროსაგან
დამოუკიდებლად განხილული ღმერთი არ წარმოადგენს რალაც სიცა-
რიელეს, პირიქით, იგი მოიცავს უსასრულო მრავალფეროვან შინაარსს,
რომელიც თავისი მრავალფეროვნებით არა მარტო აფუძნებს ემპირიული
სინამდვილის მრავალფეროვნებას, არამედ მნიშვნელოვანწილად აღემა-
ტება კიდეც მას. მაშასადამე, დადებითი გამოცხადება, მასში ფიქსირე-
ბული ლეთაებრივი სახელები როგორც იტყოდა ფსევდო-დიონისე არეო-
პაგელი, უპირველეს ყოვლისა, ატყობინებს ადამიანს თუ როგორ უცხა-
დდება ღმერთი თავის თავს, როგორ განსაზღვრავს ის თავის თავს, თავისივე
შინაარსის მიმართ და შემდგომ ამისა თუ როგორ გაცხადდება ის
სამყაროსა და ადამიანისათვის. აქ, ღმერთის გამოცხადებას ადამიან-
ისადმი წინ უსწრებს და აფუძნებს ღმერთის თვითგამოცხადება. რა
სახით მელაენდება ლეთაებრივი პირველსაწყისი დადებით გამოცხადე-
ბაში? ბუღიზმში აბსოლუტი, უპირობო განისაზღვრება როგორც არა-
რა. ელ. სოლოვიოვს მიაჩნია, რომ უპირობო მართლაც არარაა. მსგავსად
იმისა, როგორც თავისუფლება ენებებისაგან ნიშნავს არა იმას, რომ
მოკლებული იყო ენებებს, არამედ იმას, რომ ფლობდე შენს ენებებს,
ბატონობდე მათზე, ასევე უპირობოს თავისუფლება ყველაფრისაგან ნიშ-
ნავს არა იმას, რომ უპირობო მოკლებულია ყველაფერს, დაკლილია ყო-
ველგვარი შინაარსისაგან (ბუღიზმის უარყოფითი არარა), არამედ იმას,
რომ იგი ფლობს და მოიცავს ყოველგვარ შინაარსს და სწორედ ამიტომ
თავისუფალია ამ შინაარსისაგან (დადებითი არარა). ე. ი. უპირობო,
აბსოლუტური, განისაზღვრება როგორც ყოველივე კერძოსაგან
თავისუფალი და ამავე დროს, როგორც ყველაფრის მომცველი პირველ-
საწყისი, როგორც სუბსტანცია, როგორც ყოველდღიშთლიანი, ყოვლისერ-
თიანი. რას წარმოადგენს ის ყველაფერი, რაც ქმნის აბსოლუტის შინა-
არსს? ეს შინაარსი არ შეიძლება იყოს ის ცვალებადი სინამდვილე, რომლი-
თაც ხასიათდება ემპირიული ბუნება. აბსოლუტური პირველსაწყისი რო-
გორც მარადიული სისრულე ყველაფრისა, ასეთივე მარადიულ შინაარსში
უნდა ხორციელდებოდეს. აბსოლუტის შინაარსი, როგორც იდეალური
კოსმოსი, გაცხადებულ იქნა პლატონიზმში. ღმერთის ასეთ გაგებაზე ორი-
ენტირებული ადამიანის უპირველესი მოვალეობაა ემპირიული სამყა-
როსაგან განთავისუფლება, მაგრამ ბუღიზმისაგან განსხვავებით, განთა-

ვისუფლება არა სიცარიელეში, უარყოფით არარაში გაქრობის, არა მედ იდეათა კვრეტის გზით აბსოლუტის დადებით შინაარსთან ზიარების მიზნით. სოლოვიოვისათვის არა მარტო ინდივიდთა კლასს. არამედ თითოეულ ინდივიდუმსაც ახასიათებს თავისი იდეა. რაც უფრო მდიდარია ესა თუ ის იდეა შინაარსით, მით უფრო მეტ იდეებს მოიცავს იგი და, ამის გამო, უფრო ფართოა მოცულობითაც, ამავე დროს, მით უფრო მაღალია მისი ინდივიდუალობა. საბოლოოდ, ყველაზე ყოველსმომცველი იდეა არის, ამავე დროს, ყველაზე ინდივიდუალურიც, რადგან სხვა იდეებისაგან განსხვავებით, თავისებურებათა მაქსიმუმი ახასიათებს. თითოეული იდეის საკუთრივი ხასიათი შეიძლება განისაზღვროს როგორც გარკვეული ფორმის ერთიანობა. ერთიანობა, ანუ პარმონია ვლ. სოლოვიოვს ესმის როგორც სიყვარული. ამიტომ თითოეული იდეა წარმოადგენს სიყვარულის ამა თუ იმ ფორმას. იდეა, რომელიც ყველა იდეას აერთიანებს წარმოადგენს სიყვარულს როგორც ასეთს. არეოპაგიტული იერარქიზმის გავლენა თავს იჩენს იდეა-ერთიანობის გაგებაშიც, რომელიც ვლ. სოლოვიოვთან ფუძნდება სრულყოფილების ხარისხის ზრდის იერარქიულ პრინციპზე და ისევე მისტიკურია. როგორც არეოპაგელთან.

ვიდრე მიმოვიხილავთ გამოცხადების შემდგომ ეტაპებს. საჭიროდ მიგვაჩნია გავარკვიოთ თუ როგორ წყდება ვლ. სოლოვიოვთან იდეალური კოსმოსისა და ემპირიული სინამდვილის მიმართების პრობლემა და რა მსგავსება-განსხვავება აღინიშნება ამ პრობლემის გააზრებისას ვლ. სოლოვიოვსა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს შორის. როგორც აღინიშნა, ვლ. სოლოვიოვის მიერ ღვთაებრივ პირველსაწყისში გამოიყოფა ორი მომენტი: აბსოლუტი, როგორც ის გამაერთიანებელი პირველსაწყისი, რომელიც აერთიანებს თავის საკუთარ შინაარსს, და საკუთრივ ეს გაერთიანებული შინაარსი წარმოდგენილი იდეათა ორგანიზმის სახით. იდეებთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს შემდეგი: ვლ. სოლოვიოვისათვის იდეები წარმოადგენენ არა მხოლოდ კვრეტის ობიექტებს, არამედ სუბიექტური ყოფიერების მქონეთაც. გამოცხადების მომდევნო ეტაპების ანალიზი წარმოაჩენს აბსოლუტის ახალ ასპექტებს. კერძოდ, იდეალური სიმრავლის მწარმოებელი და გამაერთიანებელი აბსოლუტი წარმოსდგება როგორც სუბიექტი, რომელიც ხასიათდება ნებით, წარმოდგენითა და გრძნობით — მისი ყოფიერების მოდუსებით. სწორედ ღვთაებრივი პირველსაწყისის ერთიანი ნებისყოფა უკავშირდება თითოეულ იდეას. ყოველი იდეა თავისი თვისობრიობის მიხედვით გარკვეულ სპეციფიკურობას ანიჭებს მასზე მოქმედ ერთიან ნებასყოფას. ამის შედეგია ის, რომ აბსოლუტური ნებისყოფის ერთიანი ძალა იდეალურ კოსმოსში დაწნეწვრდება მრავალ ინდივიდუალურ ნებისყოფად, რომლებსაც შეუძლიათ უკუმოქმედება აწარმოონ აბსოლუტის პირველ ცენტრზე როგორც ღვთაებრივი შინაარსის გაერთიანების წყაროზე. ამგვარად,

ლეთაებრივი პირველსაწყისის შინაარსი განისაზღვრება როგორც ცოცხალ არსებათა, სუბიექტ-ობიექტთა იერარქია. მსგავსად იდეებისა, რომლებიც წარმოადგენენ ზემოაღნიშნულ ცოცხალ არსებათა არსობრივ გარკვეულობებს, ამ შინაარსობრივი იერარქიის სათავეში თავსდება ის არსებანი, რომლებიც ყველაზე უფრო ღარიბი არიან შინაარსით. ეს იდეურად უღარიბესი არსებანი ერთიანდებიან იერარქიის მეორე საფეხურზე მდგომ არსებათა ირგვლივ და ა. შ. იერარქიის უმაღლეს საფეხურზე მდგომი არსება, რომელიც არსებათა მთელი იერარქიის ერთიანობას უზრუნველყოფს, განისაზღვრება ვლ. სოლოვიოვის მიერ, როგორც მსოფლიო სული, ანუ მარადიული კაცობრიობა. მსოფლიო სული წარმოადგენს აბსოლუტის იერარქიული შინაარსის იმ უმაღლეს გამაშუალებელ არსებას, რომელიც ლეთაებრივი პირველსაწყისიდან, როგორც ერთიანობის მწარმოებელი წყაროდან, ითვისებს გამაერთიანებელ ენერგიას. ატარებს ამ ენერგიას მის გარშემო გაერთიანებულ არსებათა მთელ იერარქიაში და ამით უზრუნველყოფს მათ შინაგან ერთიანობას.¹ მაშასადამე, ყველაფერი, არსებათა იერარქია ლეთაებრივი პირველსაწყისის შინაარსს შეადგენს და იმთავითვე არსებობს ღმერთში როგორც „მისი სხვა“, როგორც ღმერთში არსებული მარადიული ბუნება, რომლის გამაერთიანებელი ცენტრია მარადიული კაცობრიობა. ახლა ისმის ასეთი კითხვა: საიდან გაჩნდა ის ემპირიული ბუნება. რომელიც თავისი ყოფიერების ფორმით ღმერთში არსებულ ბუნებას უპირისპირდება? აქ წინასწარ უნდა აღინიშნოს, რომ ემპირიული სამყაროს წარმოშობის საკითხში ვლ. სოლოვიოვი შორდება არეოპაგიტული თეალსაზრისის როგორც ემანაციურ, ასევე კრეაციონალისტურ ინტერპრეტაციას. ვლ. სოლოვიოვი იზიარებს ღმერთის წიაღში არსებული ქაოსური შესაძლებლობის აქტუალიზაციის საფუძველზე წარმოშობილი ემპირიული ბუნების ღმერთისაგან მოწყვეტის მისტიკურ-პანთეისტურ თეორიას. ემპირიული სინამდვილის გაჩენის უშუალო მიზეზს წარმოადგენს არა ღმერთი, არამედ მსოფლიო სული. უპირისპირდება რა ღმერთს, მსოფლიო სული სწყდება ლეთაებრივ ერთიანობას, ამავე აქტით იგი ჩამოაშორებს ამ ერთიანობას არსებათა მთელ იმ იერარქიას, რომელთა ერთიანობასაც ის აშუალებდა. ე. ი. სწორედ დასაბუთებულ იქნა უბრალოდ დაშვებული.

ვლ. სოლოვიოვი ქმნის თავისებურ ევოლუციურ თეორიას. ამ მხრივ ვლ. სოლოვიოვის თეალსაზრისის საკმაოდ უახლოვდება თანამედროვე რელიგიური ფილოსოფიის ცნობილი წარმომადგენლის ტეიარ-დე-შარდენის ნააზრევი. ევოლუციური პროცესის მამოძრავებელი ძალები და მიმართულება სოლოვიოვს შემდეგნაირად ესახება: ევოლუციური პროცესის საფუძველზე მსოფლიო სულმა უნდა დაიბრუნოს თავისი შინაარ-

¹ Соловьев Вл. С., Собр. соч., т III, гл. 128 — 131.

სას გაერთიანების ის უმაღლესი ფორმა (ყოვლადიმთლიანობა), რომელიც მან დაკარგა „დაცემის“ შედეგად.

სამყაროს ევოლუციური განვითარების პროცესი იწყება მსოფლიო სულის „დაცემით“, ვივლის დიფერენციაციის და ინტეგრაციის ზედიზედ საფეხურებს (საწყისისეული ქაოსის შეკავშირება სამყაროსეულ სსეულად მიზიდულებისა და ელექტრომაგნიტური ძალების საფუძველზე, მცენარეული და ცხოველთა სამეფო) დაბოლოს, მთავრდება ისტორიული ადამიანის შემოსვლით სამყაროში. ისტორიული პროცესი გაგებულია ელ. სოლოვიოვის მიერ როგორც თეოგონიური პროცესი, როგორც ღვთაებრივი პირველსაწყისის რელიგიური გამოცხადება. ამ ეტაპზე ხდება მსოფლიო სულის (კაცობრიობის) და აბსოლუტის შინაგანი ერთიანობის აღდგენა და ამის საფუძველზე ბუნების განსულოერება-პერსონალიზაცია. ესაა ღმერთკაცობრიობის (გონიფი კაცობრიობის) დამკვიდრება სამყაროში.

თუ ემპირიული სამყაროს გაჩენის დახასიათებაში ელ. სოლოვიოვი შორდება არეოპაგიტის როგორც ემანაციურ, ასევე კრეაციონისტურ ეარიანტს, სამყაროს ევოლუციური განვითარების გაგებაში იგი არსებითად არეოპაგიტულ თვალსაზრისს იზიარებს. მართლაც, მსგავსად არეოპაგიტისა, ელ. სოლოვიოვთანაც, მსოფლიო ევოლუცია გაგებულია როგორც კენოზისისა და თეოზისის, ღმერთის განკაცებისა და ადამიანის გაღმერთების, ღმერთის თვითშეზღუდვისა და მსოფლიო სულის ტრანსცენდირების განუყოფელი პროცესი. ღმერთი მსხვერპლად სწირავს თავის აბსოლუტურობას მის წინააღმდეგ აჯანყებულ ყოფიერთა სამყაროს. იგი თანდათან უერთდება მსოფლიო სულს, თანდათან შეჰყავს სამყაროსეული შინაარსი ყოვლადიმთლიანობის იმ ფორმაში, რომელიც დაკარგული იქნა მსოფლიო სულის მიერ. ამავე დროს, მსოფლიო სულიც, და მასთან ერთად ყოველივე არსებული, ცდილობს ამაღლდეს თავის თავზე, ცდილობს დაუბრუნდეს და შეერწყას თავის იდეას ღმერთში. როგორც ეხედავთ არეოპაგიტის მსგავსად, ელ. სოლოვიოვთანაც ღვთაებრივი სოყარული გვევლანება წრისეული მოძრაობის სიმბოლოად.

აქ მოკლედ უნდა აღინიშნოს ის სიძნელე-წინააღმდეგობანი, რომლითაც ღმერთისა და ემპირიული სამყაროს მიმართების ელ. სოლოვიოვისეული კონცეფცია ხასიათდება. ამ საკითხზე ელ. სოლოვიოვის თვალსაზრისი პარადოქსალურად იხრება ხან დუალიზმის, ხან კი მონიზმისა და აკოსმიზმის მხარეზე. როდესაც ელ. სოლოვიოვი ცდილობს ახსნას ემპირიული სამყაროს თავისებურება და ამისთვის ღვთაებრივი პირველსაწყისის წიაღში აღმოაჩენს ქაოსური ყოფიერების შესაძლებლობას, რომლის აქტუალზაციასაც წარმოადგენს ემპირიული ბუნება, იგი დუალიზმისაკენ იხრება. ეს მით უფრო ასეა, რადგან ქაოსური ყოფიერების შესაძლებლობა აქტუალზაცია წარმოადგენს მსოფლიო სულის მარადიული, ზე-

დროული აქტის შედეგს, რადგან საკუთრივ დროის წარმოშობა ზენონა-
ნიზნული შესაძლებლობის აქტუალიზაციის შედეგია. მაგრამ რადგანაც,
ამავე დროს, ვლ. სოლოვიოვი ცდილობს თანამიმდევრულად გაატაროს
ყოველდღიური ცხოვრების პრინციპი, იგი იძულებულია გამოაცხადოს უმნი-
სივლო ბუნება ღმერთისაგან განსხვავებულ ატობუტებში (სივრცე,
დრო, მექანიკური მიზეზობრიობა) ილუზიად, მსოფლიო სულის „დაძა-
ბებული წარმოსახვის“ პროდუქტად. ამაში მკვლევარმა აკოსმიური
ტენდენცია, აშკარა გადახრა მისტიკური პანთეიზმისაკენ.

როგორც აღვნიშნეთ, დადებითი გამოცხადების შინაარსი არ ამო-
იწურება პლატონიზმით. პლატონიზმში ღმერთი რელიგიური სუბიექ-
ტის წინაშე, ძირითადად, წარმოსდგება როგორც ქვეყნის ობიექტი. ამი-
ტომ, აქაც ბუდიზმის მსგავსად, მიზნად დასახულია ნებელობის ჩაყ-
ვლა, მისი დაღუპვა.

ღმერთი ფლობს ყველაფერს ერთიანობაში როგორც თავის შინა-
არსს, მაგრამ იგი როგორც მწარმოებელი საწყისი განსხვავდება ინიცია-
ლად, რასაც იგი აწარმოებს და რაშიც იგი მკვლევარია. სწორედ, ღვთაებ-
რივი პირველსაწყისის ეს აქტიური, მწარმოებელი ასპექტი წარმოადგენს
იუდეურ რელიგიაში როგორც წმინდა აქტი. წმინდა მე. რომელიც თავისუ-
ფალია ყოველგვარი ობიექტური ღირებულებისა და შინაარსისაგან და,
ამდენად, განისაზღვრება როგორც ყოველსაშემდეგ თვითნებობა. ეს უპი-
რობო, აბსოლუტური თვითნებობა განისაზღვრება როგორც გარეგანი
კანონი და ევლინება ადამიანს როგორც აუცილებელი გარეგანი ძალა,
ძალა, რომელსაც იგი უნდა დაემორჩილოს. იუდეური რელიგიის გამოცხა-
დებას, ვლ. სოლოვიოვის აზრით, აქვს მეორე ასპექტიც: უკვე ძველი აღ-
თქმის წინასწარმეტყველებმა დაადანტურეს, რომ ადამიანსა და ღმერთს
შორის კანონის ფორმის გამოხატული გარეგანი მხარეება არ აღმოჩე-
ნა მათ ურთიერთობას. ღმერთს როგორც აბსოლუტურს შეიძლება
უნდოდეს მხოლოდ ყველაფერი. ყველაფრის ერთიანობისადმი დასტუ-
რი წარმოდგენის სიყვარულს. ბიბლიური წინასწარმეტყველების ცნო-
ბიერებაში აბსოლუტი ცხადდება არა როგორც გარეგანი კანონი დაფუ-
ძნებული თვითნებურ ძალაზე, არამედ როგორც სიყვარული, როგორც
გაცნობიერებული შინაგანი სიკეთე. წინასწარმეტყველთა ცნობიერება
განიხილება ვლ. სოლოვიოვის მიერ ახალი აღთქმის გამოცხადების მო-
სამზადებელ საფეხურად. ღვთაებრივი ყოფიერება გარდატეხილი იუდეუ-
რი რელიგიის პრიზმაში განაპირობებს ადამიანური ყოფიერების გაგე-
ბას არა როგორც უბრალო პასიურ ქვეყნას, არამედ, როგორც უპირო-
ბოდ სუბიექტურ-პიროვნულ აქტივობას. ღვთაებრივი პირველსაწყისის
გამოცხადების უმაღლეს ფორმას ვლ. სოლოვიოვისათვის ქრისტიანო-
ბა წარმოადგენს. ქრისტიანობის იუდეური შინაარსის ჩამოყალიბებაში
ვლ. სოლოვიოვი დიდ ადგილს უთმობს უშუალოდ წინარეკრისტიანულ

რელიგიურ-ფილოსოფიურ ცნობიერებას, რამლის გამოხატულებადაც მას ალექსანდრიული ფილოსოფია და მისი გაგრძელება — ნეოპლატონიზმი მაჩნდა. ღმერთის ყოფიერების სამწევროვანი დახასიათება, რაც შემდგომში სათანადო მოდიფიკირების შედეგად ქრისტიანული ცნობიერების შემადგენლობაში შევიდა, ვლ. სოლოვიოვის აზრით, ზემოხსენებული მსოფლმხედველობის ძირითადი დამსახურებაა.

არეოპაგიტული პრობლემატიკა ვლ. სოლოვიოვის ფილოსოფიის ამ პუნქტში განსაკუთრებით მკვეთრად იჩენს თავს. აბსოლუტი, ღმერთი თავისთავად აღებული, ვლ. სოლოვიოვის აზრით, ყოველგვარი ლოგიკური, აზრობრივი დახასიათების მიღმა დგას და ამდენად, ის არ არის არც ყოფიერება, არც არაარა, ის არ წარმოადგენს, ამავე დროს, რაიმე არსებულს.¹ ამ ზეალმატებულობას ყველაფრის მიმართ, ვლ. სოლოვიოვი გამოხატავს არეოპაგიტული ტერმინით: აბსოლუტი არის ზეარსებული. ზეარსებული, რომელიც აწარმოებს და ფლობს ყოფიერებას, რომელიც გამოქვადნდება ყოფიერების გზით ყველაფერში, განსაზღვრავს თავის თავს როგორც არსებული. აბსოლუტის ვლ. სოლოვიოვისეული კონცეფციის თავისებურება გამოიხატება იმაში, რომ აქ ყოფიერება განიხილება როგორც არსებულის პრედიკატი, ხოლო არსებული დახასიათებულია როგორც ყოფიერების მწარმოებელი ინსტანცია. დაუშვებლად არის მიჩნეული არსებულის დაყვანა ყოფიერებაზე. ტრადიციული ფილოსოფიური სისტემების ძირითად ნაქლს ვლ. სოლოვიოვი ხედავს სწორედ იმაში, რომ მათ დაჰყავდათ აბსოლუტი როგორც არსებული ყოფიერების სხვადასხვა ფორმებზე (მატერიაზე, ნებელობაზე, აზროვნებაზე, გრძნობაზე და ა. შ.). ყოფიერების მსგავსად, არსებულს სხვადასხვაგვარად შეიძლება დახასიათდეს. მაგალითად, არსებული შეიძლება დახასიათდეს როგორც ყოველგვარი ყოფიერების დამფუძნებელი პირველსაწყისი (ღმერთი), ან კიდევ, როგორც მხოლოდ ამა თუ იმ ტიპის ყოფიერების მატარებელი ინსტანცია (ქვა, ცხოველი). ყოფიერების ფორმებად, თავის მხრივ, ვლ. სოლოვიოვი ასახელებს აზროვნებას, გრძნობას, ნებას და ა. შ. როდესაც ჩვენ ვამბობთ, რომ რაიმე არსებული არის, ამავე დროს, ჩვენ ყოველთვის მხედველობაში გვაქვს ამ არსებულის გარკვეული სახე, მისი შინაარსი, ანუ რაობა. არსებული, რომელსაც არა აქვს არავითარი შინაარსი, რომელიც არავისთვის და არაფერში არ მქვადნდება, ცხადია, ვერ დახასიათდება ყოფიერების პრედიკატივით. ამგვარად, აბსოლუტი როგორც არსებული, ვლ. სოლოვიოვის აზრით, არ შეიძლება, წარმოადგენდეს მხოლოდ ყოფიერებას საზოგადოდ, არ შეიძლება, რომ ის მოკლებული იყოს ყოველგვარ შინაარსს და გარკვეულობას (უარყოფითი არარა), მეორეს მხრივ, აბსოლუტი როგორც არსებული არ შეიძლება იყოს რაიმე მხოლოდ

¹ Соловьев Вл. С., Собр. соч., т. I, СПб. 1896, гл. 334.

განსაკუთრებული და შეზღუდული. ამ მოსაზრების გამო ვლ. სოლოვიო-
 ვი განსაზღვრავს აბსოლუტურად არსებულის რაობას (არსს) როგორც
 ყველაფრის ერთიანობას ან კიდევ როგორც ყოვლისერთიანობას (Все-
 единство). აბსოლუტი წარმოადგენს უპირობო ერთიანობას. ეს დასტუ-
 რდება იმით, რომ იგი უპირისპირდება როგორც ერთიანობა-სიმრავლეს,
 ყველაფერს, რომელსაც აწარმოებს და აერთიანებს. აბსოლუტი ინარჩუ-
 ნებს თავის ერთიანობას სიმრავლეშიც, რითაც ადასტურებს, რომ მი-
 სი ერთიანობა უპირობო ხასიათს ატარებს. მის ერთიანობას აქვს ძალა არა
 მხოლოდ მაშინ, როდესაც ის მოკლებულია სიმრავლეს, არამედ მაშინაც,
 როდესაც ის აწარმოებს და მელანდება სიმრავლეში, რომელსაც აერთი-
 ნებს და ამთლიანებს. არსებული არა მარტო გამოიხატება არსში, არამედ
 განსხვავდება კიდევაც არსისაგან, როგორც ის, რაც გამოიხატება იმი-
 საგან, რაშიც ის გამოიხატება. მაგრამ ყოველი განსხვავება წარმოადგენს
 გარკვეულ მიმართებას. ამგვარად, აბსოლუტი როგორც არსებული გარ-
 კვეულ მიმართებაშია თავისსავე არსთან და სწორედ ეს მიმართება, მი-
 მართება, რომელშიც არსებული ამა თუ იმ სისრულით მელანდება თა-
 ვის არსში, ვლ. სოლოვიოვის მიერ განისაზღვრება როგორც ყოფიერება.
 განსაზღვრავს რა აბსოლუტს როგორც არსებულს, რომელიც აწარმოებს
 და ფლობს ყოფიერებას, რომლის გზით ის მელანდება თავის საკუთარ
 არსში, ვლ. სოლოვიოვი აწარმოებს არსებულის და, მასთან ერთად, მისი
 ყოფიერების სამწვეროვან დანაწევრებას, რაც განპირობებულია იმით, თუ
 რა მიმართებაშია არსებული თავის საკუთარ არსთან: არსებული, რომე-
 ლიც ფლობს არსს თავის თავში (ნება), თავისთვის (წარმოადგენს) და
 თავისთავთან (გრძნობს). არსებულის ეს სამი მდგომარეობა გაიგივებუ-
 ლია ვლ. სოლოვიოვის მიერ, სამ განსხვავებულ, მაგრამ, ამავე დროს, ერთ-
 არსს სუბიექტთან (მამა ღმერთი, ლოგოსი და სული წმინდა). ამ გზით
 ხდება სამსახა და ერთარსება ქრისტიანული ღმერთის იდეის მოპოვება.
 არსებულის ყოფიერების სამწვერა დაყოფის საფუძველზე, აბსოლუტის
 არსი, რომელიც, პირველ ყოვლისა, განისაზღვრება, როგორც დადებითი
 ყოვლადიმთლიანობა (ყოველივე არსებულის სრული თავისუფლება ყოვ-
 ლისმომცველი მთელის სრულყოფილ ერთიანობაში ან კიდევ, ყოველივე
 არსებულის თავისუფალი ერთიანობა სიყვარულში) — იძენს შემდგომ
 დახასიათებას სიკეთის, ქეშმარიტებისა და მშვენიერების ტერმინებში. მა-
 შასადავ, ვლ. სოლოვიოვისათვის აბსოლუტისადმი მიწერილი პიროვნე-
 ლობის პრედიკატი (სამსახონების ქრისტიანული იდეა) მიაწინებს იმაზე,
 რომ თუმცა აბსოლუტი გამომელანდება პიროვნულობის ფორმაში,
 ისევე როგორც სხვა მრავალ პრედიკატში (იდეები, ბუნება), მაგრამ
 თავისთავად განხილული, იგი არ წარმოადგენს არც პიროვნებას, არც
 იდეას, არც ბუნებას. იგი ზეპიროვნება, ზეიდეა, ზებუნებაა. ყველაფერი
 ღვთაებრივია, ყველაფერში მელანდება ღმერთი. ამ ღებულების აღ-

არებით ვლ. სოლოვიოვი პანთეიზმისაკენ იხრება. მაგრამ, როდესაც ვლ. სოლოვიოვი უარყოფს დებულებას, რომ ღმერთი არის ყველაფერი და ალიარებს, რომ ღმერთი აღემატება ყველაფერს, რომ იგი ტრანსცენდენტურია ყველაფრის მიმართ, თუმცა კი გამოიხატება ყველაფერში, მაშინ იგი თეიზმის პოზიციებზე გადადის. ე. ი. ვ. სოლოვიოვის მოძღვრება ღმერთზე შეიძლება დახასიათდეს, როგორც მისტიკური პანთეიზმისა. და თეიზმის თავისებური სინთეზი, როგორც პანენთეიზმი.

აბსოლუტური პირველსაწყისის გამოცხადების უმაღლეს ეტაპს წარმოადგენს ქრისტიანობა. ქრისტეს პიროვნებაში ღვთაებრივი პირველსაწყისის განკაცება-განსხეულებას ცენტრალური ადგილი ეთმობა ვლ. სოლოვიოვის თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ ნააზრევში. ამ პუნქტშიც არეოპაგითიკის გავლენა ვლ. სოლოვიოვზე ექვს არ უნდა იწვევდეს. ქრისტიანობამ, ვლ. სოლოვიოვის მიხედვით, ორგანულად გააერთიანა თავის წიაღში ყოველივე ის ღირებული, რაც კი კაცობრიობამ აითვისა ღვთაებრივი პირველსაწყისის გამოცხადების მსოფლიო-ისტორიულ პროცესში. ბუნება, სხეულებრივი საწყისი, რომლის აბსოლუტიზაციაც წარმოებდა ბუნებრივ რელიგიებში. არ უარყოფდა ქრისტიანობის მიერ. ბუნებაში თანდათანობით ხორციელდება ყოვლადიმთლიანობის იდეა, რის საფუძველზეც ბუნება თანდათან უბრუნდება ღმერთს. მაგრამ ბუნების აქტუალური მდგომარეობა, როდესაც იგი მოწყვეტილია ღმერთისაგან და ჩაყვრილია თავის თავში, გაუცხოების ასპარეზია და როგორც ასეთი, უარყოფილ უნდა იქნეს. ბუდიზმში რეალიზებული რელიგიური ცნობიერების ეს ფორმაც შეითვისა ქრისტიანობამ, რამაც თავისი გამოხატულება ქრისტიანულ ასკეტიზმში პოვა. ქრისტიანობამ შეითვისა, აგრეთვე პლატონური იდეალიზმის ძირითადი პათოსი: მგზნებარე ლტოლვა ზებუნებრივი, იდეალური სამეფოსაკენ. ასევე შევიდა ქრისტიანულ ცნობიერებაში აბსოლუტის დახასიათება არა მარტო როგორც ქვერეტის ობიექტისა, არამედ როგორც აბსოლუტური ნების სუბიექტისა (ძველი აღთქმის შინაარსი), დაბოლოს, მოძღვრება მასსახოვანი ღმერთის შესახებ არა მარტო შევიდა ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში, არამედ გამოცხადდა ქრისტიანობის ერთ-ერთ ცენტრალურ დოგმატად. მაგრამ გამოცხადების არც ერთი ეს ეტაპი, ვლ. სოლოვიოვის აზრით, არ ქმნის იმ სპეციფიკურ შინაარსს, რაც შეადგენს ქრისტიანობის თავისებურებას. ქრისტიანობის ეს თავისებურება გამოიხატება თვითონ ქრისტეში, თვითონ ქრისტეს მოძღვრებაში თავის საკუთარ თავზე, ქრისტესი, რომელმაც თავის თავს ქვემარბილება და ცხოვრების გზა უწოდა. როგორ წარმოუდგება ვლ. სოლოვიოვს ქრისტე, როგორც რელიგიური გამოცხადების კულმინაციური წერტილი. თუ გამოცხადების წინა ეტაპებზე ადამიანის ცნობიერების ფარგლები სათანადო ჩარჩოებს ქმნიდა ღვთაებრივი პირველსაწყისის გამოცხადებისათვის, ისე რომ ღვთაებრივი პირველსაწყისი თვითონ არავი-

თარ ცვლილებასა და შეზღუდვას არ განიცდიდა, ქრისტეს პირდაპირადი ღმერთი (განხილული როგორც შვილი, ლოგოსი) თავისი თავგანწირული სიყვარულის საფუძველზე, ისე ზღუდავს თავის თავს, რომ შეზღუდული ადამიანური ცნობიერების ჩაჩხოვებს თავისად განიცდის ღრრის მოცემულ მომენტში. ღმერთის ეს თვითშეზღუდვა, კენოზისი ქრისტეში, საშუალებას აძლევს ქრისტეს როგორც ადამიანს თავისუფლად უკუაგდოს თავისი შეზღუდულება ღვთაებრივი პირველსაწყისის, როგორც შინაგანი სიღრმის სასარგებლოდ და ამ გზით, მართლაც მოიპოვოს იგი (თეოზისი).

ყოველადიმთლიანობის ფილოსოფიის წარმომადგენლები. კერძოდ, ელ. სოლოვიოვი, ორ ნაწილად ყოფენ ბუნებისა და კაცობრიობის ისტორიას. მათი აზრით, ბუნებისა და კაცობრიობის ისტორიის პირველი ნაწილი მიმართული იყო იმ მატერიალური და სოციალური პირობების შესაშინებლად, რომლებმაც შესაძლებელი გახადეს იდეალური ადამიანის — ქრისტეს გამოცხადების ფაქტი. ისტორიის ამ მონაკვეთში აქტიურ საწყისს წარმოადგენდა ღმერთი, ხოლო ადამიანი ღვთაებრივი გამოცხადების მსმენელად გვევლინებოდა. მას შემდეგ, რაც ადამიანის იდეალი (იდეალური ადამიანი) განხორციელდა, კაცობრიობის ვალია ეზიაროს მას. აქვე უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ ელ. სოლოვიოვის აზრით, ქრისტე როგორც საკაცობრიო იდეალი გარკვეულ მოდიფიკაციას განიცდის ისტორიული ეპოქებისა და მიხედვით. ყოველ ახალ ისტორიულ ეპოქას ქრისტეს სახე ახალი ასპექტით წარმოუდგება, ამაშია (იმედოვნებს იგი) ქრისტიანობის უსასრულო განვითარების გარანტია. ამ მოსაზრების საფუძველზე, ელ. სოლოვიოვი ერთგვარ უპირატესობას აძლევდა კათოლიკურ ეკლესიას მართლმადიდებელურთან შედარებით, რადგან თვლიდა, რომ კათოლიციზმი ცნობს ეკლესიის დოგმატური განვითარების იდეას, რის წინააღმდეგაც ილაშქრებს მართლმადიდებლური ეკლესია. ისტორიის ქრისტესშემდგომი მონაკვეთი ხასიათდება ადამიანთა აქტიური მოქმედებით, რომლის მიზანია კაცობრიობის ამაღლება ბუნებრივიდან გონით საფეხურზე. გონითი კაცობრიობა დახასიათებულია როგორც ადამიანთა თავისუფალი ერთიანობა სიყვარულში, სადაც დაძლეულია არა მარტო ყოველგვარი პიროვნული და საზოგადოებრივი წინააღმდეგობა, არამედ თვითონ სიკვდილიც.

ისტორიული ბრძოლის მიზანს ყოველადიმთლიანობის ფილოსოფიისათვის წარმოადგენს ყოფიერების სრული ინტეგრაცია, ღმერთისა და ადამიანის, კაცობრიობის სრულყოფილი შეერთება და ამ გზით ბუნების განსულოვება-პერსონალიზაცია, მასში მოქმედი ქაოსური ძალების შებოჭვა. ადამიანის ისეთი მიმართების დამკვიდრება ბუნებასთან, როდესაც ეს უკანასკნელი განიხილება არა როგორც უტილიტარული მანიპულირებისა და უგონო ძალადობის ობიექტი, არამედ როგორც ადამიანის ინტიმური პარტნიორი, მისი მეგობარი.

ასეთივე ვლ. სოლოვიოვის რელიგიური ფილოსოფიის ის ასპექტი, რომელიც დადებითი ღვთისმეტყველების პრობლემატიკას ეხმაურება. ვლ. სოლოვიოვის უარყოფით თეოლოგიურ შეხედულებებს ჩვენ ნაწილობრივ უკვე შევეხეთ, აქ მოკლედ მივეთითებთ მისი მისტიციზმის თავისებურებაზე. როგორც ცნობილია, ქრისტიანული თეოლოგიის სხვადასხვა წარმომადგენელთან ერთმანეთს ეცილება მისტიკის გაგების სხვადასხვა ფორმა. იმისდა მიხედვით, თუ როგორ დახასიათებას იძენს ღმერთი, პირობითად შეიძლება გამოიყოს მისტიკის გაგების ორი სახესხვაობა: პირველი - ვალსაზრისის მიხედვით, რომელსაც პრიორიტეტი აქვს მინიჭებული არეოპაგიტაიკაში, ღმერთი განიხილება როგორც აბსოლუტური საიდუმლოება, რომელიც თავისთავად აღებული არავითარი პრედიკატი არ გამოიხატება. უარყოფითი თეოლოგია ამზადებს ადამიანს მისტიკური ექსტაზისათვის, რომლის განხორციელება აუცილებლობით გულისხმობს ღვთაებრივ წყალობას. სწორედ თვითონ ღმერთი, უარყოფითი თეოლოგიის საფუძველზე ყოველივე სახელდება-საგან განთავისუფლებული, ადამიანს წყალობის გზით აღიტაცებს და აზიარებს თავის გამოუთქმელ საიდუმლოებას.

მეორე მიმართულების მისტიკა, რომელიც განსაკუთრებით პლოტინისაგან არის დავალებული, შემდეგი თავისებურებებით ხასიათდება: აქ ღმერთი თავისთავად განხილული არ წარმოადგენს აბსოლუტურ საიდუმლოს. იგი საიდუმლოა მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ადამიანის მზერა ენებებით არის დამძიმებული. ამ მიმართულებაში უარყოფითი თეოლოგია რადიკალურად არ უპირისპირდება დადებითს, რადგან უარყოფითი თეოლოგიის მიერ შემზადებული ექსტაზი აზიარებს ადამიანს ისეთ ინსტანციასთან (აბსოლუტი განხილული თავისთავად), რომელიც ერთიანობის კატეგორიით შეიძლება გამოითქვას, წინააღმდეგ პირველი მიმართულებისა, სადაც მისტიკური ექსტაზის შინაარსი (აბსოლუტი განხილული თავისთავად) გამოუთქმელი იდუმალებაა. ამ მეორე მიმართულების მისტიკას ახასიათებს ისიც, რომ აქ მისტიკურ ექსტაზში ადამიანი მთლიანად იკარგება, ქრება იმ აბსოლუტურ ერთიანობაში, რომელიც თავისთავად განხილული სრულიად გულგრილია ადამიანისადმი. მისტიკის ეს მეორე ვარიანტი მონისტური და მისტიკურ-პანთეისტური სისტემების კუთვნილებაა.

ვლ. სოლოვიოვის ნაშრომებში ვერ შეხვდებით მისტიკის სხვადასხვა ფორმის საგანგებო ანალიზს. ხოლო რაც შეეხება მისი სისტემის პოზიტიურ შინაარსს, მასში შეიძლება მივითვოს ორივე ზემოხსენებული ტიპის მისტიკის ელემენტებზე. ვლ. სოლოვიოვი თანამიმდევრულად მიჰყვება არეოპაგიტაიკულად გაგებულ უარყოფით თეოლოგიურ თვალსაზრისს,

როდესაც თვლის, რომ ისეთი უზოგადესი საწინააღმდეგო პრედიკატი-
ბიც კი, როგორიცაა ყოფიერება და არაა, არაფერს არ გვეუბნება თავის-
თავად განხილული აბსოლუტის შესახებ. უარყოფით თეოლოგიაში უპი-
რობოდ უარიყოფა ყველაფერი, რაც კი შეიძლება აბსოლუტურზე გა-
მოითქვას: აბსოლუტი მოუწარებადი და გამოუთქმელია. მაგრამ ისმის
კითხვა, შეუძლია კი მისტიკურ ექსტაზში ადამიანს ასე გაგებული აბ-
სოლუტის თანამონაწილე გახდეს? ამ კითხვაზე ვლ. სოლოვიოვს პირდაპირი
პასუხი არ გაუცია, მაგრამ თუ საგანგებოდ გავანალიზებთ მისი ნაშ-
რომების იმ ფრაგმენტებს, რომლებშიც იგი აბსოლუტთან მისტიკურ კა-
ვშირზე მსჯელობს, აღმოჩნდება, რომ ამ საკითხში იგი პლოტინის გავლე-
ნას განიცდის. ის, რაც ვლ. სოლოვიოვთან მისტიკური ექსტაზის შინა-
არსს შეადგენს, არის არა ის იდეალური უთქმელობის უკუნი, რომლის სა-
იდუმლოებასთან ზიარება მისტიკურ ექსტაზში, არეოპაგელის მიხედვით.
ვერავითარი სიტყვით ვერ გამოითქმება, არამედ აბსოლუტი, რომელიც
თავის შინაარსთან-სიმარაველესთან მიმართებაში შეიძლება განისაზღვროს
როგორც ერთიანობა. მისტიკურ ექსტაზში, რომლის დროსაც ადამიანი
თავისუფლდება ყოველგვარი განსაკუთრებული გრძნობის, წარმოდგე-
ნისა და ნებისაგან. იგი უშუალოდ აღიქვამს აბსოლუტის მოქმედებას,
რომელიც შეიძლება ერთიანობის დადებითი პრედიკატიტ გამოიხატოს.¹
მაშასადამე, მისტიკური ექსტაზის შინაარსი — აბსოლუტი, როგორც ერ-
თიანობა ყველაფერში, დადებითი პრედიკატიტ გამოითქმება და ამდენად,
აქ მისტიკა ვერ აღწევს იმ უკანასკნელ სიღრმეს, სადაც აბსოლუტი,
ეს გამოუთქმელი იდეალუბა, თუ მიეცევათ არეოპაგელის ზეალ-
მაველ მსჯელობებს, არ არის „... არც სიბრძნე, არცა ერთ, არცა ერთობა,
არცა ღმრთეობა, გინა სახიერება... არცა რაჲ არა არსთაგანი, არცა არ-
სთა ამთაგანი რაჲმე, არცა არსთა უწყიან იგი, ვითარ — იგი არს, არცა
მან უწყის არსნი, ვითარ იგი არს არიან“².

როგორც ღმერთის შესახებ ვლ. სოლოვიოვის შეხედულებების განხი-
ლვამ გვიჩვენა, მისი თვალსაზრისი ღმერთზე, ღმერთის წვდომის უარ-
ყოფით და დადებით გზებზე, ღმერთისა და სამყაროს მიმართებაზე მთელ
რამდენიმე პუნქტებში საკმაოდ დაგალებულია არეოპაგეტიკული მოძღვრები-
საგან, თუმცა ჩვენ შევეცადეთ აღგვენიშნა აგრეთვე ვლ. სოლოვიოვის რე-
ლიგიური ფილოსოფიის ის პუნქტებიც, სადაც იგი აშკარად შორდება
არეოპაგეტიკულ თვალსაზრისს. ორივე შემთხვევაში ეს თეორია ძლი-
ერი გონების თავდადებული, მაგრამ უშედეგო ცდაა რელიგიური
არწმენის პრიმატიტ მსოფლმხედველობის აგებისა.

¹ Соловьев Вл. С., Собр. соч., т. II, СПб, 1901 — 1904, кн. 292.

² პეტრიკიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, თბ., 1961, გვ. 228 — 229.

ПОЛОЖИТЕЛЬНОЕ И ОТРИЦАТЕЛЬНОЕ ТЕОЛОГИЧЕСКОЕ
МЫШЛЕНИЕ В ФИЛОСОФИИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

Резюме

В средневековье и в эпоху Возрождения Ареопагитика сыграла положительную роль с точки зрения развития диалектических идей, но в настоящее время она имеет лишь историческую ценность. Русская религиозная философия конца XIX—начала XX веков, в особенности ее неоплатоническое крыло, самым крупным и влиятельным представителем которого является Вл. Соловьев (1853 — 1900), несомненно, испытала сильное влияние Ареопагитики. Вл. Соловьев, как и Псевдо-Дюнисий, является представителем опытного богословия. Только через откровение в божественных именах дается человеку позитивное содержание Бога, повторяет Вл. Соловьев одно из фундаментальных положений Ареопагитики и пытается на основе эволюционного подхода распространить этот принцип не только на христианство, но и на дохристианские религиозные мировоззрения. Вл. Соловьев выделяет следующие этапы религиозного откровения: естественное откровение (природные религии, натуралистическое мировоззрение), отрицательное откровение (буддизм и односторонне аскетические религии), положительное откровение (иудаизм, платонизм, александрийское и неоплатоническое мировоззрение, христианство). Каждый из этапов откровения выявляет перед человечеством отдельные аспекты бытия Абсолюта, что, со своей стороны, определяет специфику понимания человеком своего собственного бытия и, на этой основе, ту систему ценностей, которые обосновывают тот или иной тип культуры. Являясь высшей ступенью всемирно-исторического процесса реализации Богочеловечества, христианство, по мнению Вл. Соловьева, синтезирует положительное содержание дохристианских религий.

Согласно Вл. Соловьеву, само по себе Абсолютное стоит вне всяких логических характеристик. Используя термин Ареопагитики, Вл. Соловьев это всепревосходящее начало обозначает как Сверхсущее Абсолютное. Сверхсущее, противопоставляя себя как единое множеству, всему, которое оно производит и объединяет, определяется как Сущее единое (Абсолютное как положительное

ничто). Все божественно, во всяком бытии проявляется Бог. Разделяя это ареопагитское положение, Вл. Соловьев склоняется к мистическому пантеизму. Этим же положением обосновывается его положительно-теологическое мышление. Но, с другой стороны, Вл. Соловьев отрицал правомерность положения — Бог есть все, полагая, что хотя Бог проявляется во всем, вместе с тем он превосходит все, являясь трансцендентным по отношению ко всему. Это положение обосновывает отрицательно-теологический характер его мышления.

Если в характеристике происхождения эмпирического мира (эмпирический мир является актуализацией возможности хаотического бытия, пребывающего в недрах Божественного Первоначала) Вл. Соловьев отходит как от эманационистской, так и креационистской интерпретаций Ареопагитики, то в понимании эволюционного развития мира он в сущности разделяет ареопагитскую концепцию. На основе божественной любви Бог жертвует своею абсолютностью перед лицом выпавшего из его недр и „оставшего“ против него мира; вступая в мир (Кенозис), он своими идеальными формами постепенно пронизывает все сущее и этим путем опять возвращается к самому себе. Вместе с тем этот процесс выражает непреодолимое стремление всего сущего вернуться к Богу и в нем обрести утраченное совершенство (Теозис).

A. BAKRADZE

POSITIVE AND NEGATIVE THEOLOGICAL SPECULATIONS IN SOLOVIOFF'S PHILOSOPHY

S u m m a r y

The Areopagitics had a positive impact on the development of dialectical ideas during the Middle Ages and the Renaissance, but it has only a historical value today. The great influence of the Areopagitics on Russian religious philosophy, especially on its Neoplatonic branch, was clearly apparent at the end of the 19th and at the dawn of the 20th century.

V. S. Solovioff (1853 — 1900) was the greatest representative of the Russian Neoplatonics. V. S. Solovioff was a representative of an empirical theology, as Pseudo-Dionysius had been. The positive knowledge of God is rendered by way of the manifestation of

God in Divine Names: Solovioff quotes a fundamental thesis of the Areopagitica and tries to extend the principle of the manifestation of God not only to Christianity, but to the pre-Christian religious "Weltanschauung" as well.

Solovioff differentiated the following stages of religious revelation: natural revelation (natural religions, naturalistic "Weltanschauung"); negative revelation (Buddhism and unilaterally ascetic religions); positive revelation (Judaism, Platonism, Alexandrian and Neoplatonic theory, Christianity).

Each stage of revelation reveals to mankind certain aspects of the essence of the Absolute. This in its turn determines the way that Man cognizes his self-being, his existence and hence determines the material and spiritual values on which this or that human culture is based.

Solovioff considers that the acme of the synthesis of the positive meaning of pre-historic religions is embodied in Christianity. It is the acme of establishing God-MAN in world history.

According to Solovioff, the Absolute in itself is beyond any logical definition. Solovioff uses an Areopagitic term to describe this superiority over everything: the Absolute is a Superbeing. This Superbeing defines itself as Unity by contrast to the Manifold, to everything it creates and unites (the Absolute is a positive nonentity). Everything is divine, God is manifested in every being. This Areopagitic thesis leads Solovioff to mystic pantheism. This thesis is a basis for his positive theology. On the other hand, Solovioff denies that God is everything, because although God is manifested in everything, at the same time God surpasses everything, is transcendental. This is a basis for Solovioff's negative theology.

When describing the origin of the empirical world (the empirical world is a result of the actualisation of the possibility of the chaotic being that exists in the bosom of God), Solovioff deviates from both the emanational and creational interpretations of the Areopagitics while in the evolutionary approach to the development of the world he essentially shares an Areopagitic point of view. For the sake of Divine love, God sacrifices His absolutivity to the world, the world which has erupted out of His own bosom and has "rebelled" against Him; God penetrates it (kenosis); with His ideal forms He gradually passes through everything and thus He returns to Himself. On the other hand, as a result of this process everything strives to return to God and to regain in Him the perfection it had lost (Theosis).

თინათინ ცაიტიშვილი

ერთი ფილოსოფიური ცნების აღმნიშვნელი ტერმინებისათვის ძველ ქართულში

ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მწერლობა სათავეს იღებს ძველი ქართული ლიტერატურის აღზრულ ხანაში და ქმნის სათანადო ტერმინოლოგიას, რომელიც მომდევნო ეპოქებში თანდათანობით იხვეწება და ზუსტდება, განსაკუთრებულ სრულყოფას კი იგი აღწევს XI — XII საუკუნეებში, ეფრემ მცირის, არსენ იყალთოელისა და იოანე პეტრიწის მოღვაწეობის პერიოდში. ამ დროისათვის ქართული ფილოსოფიური მწერლობა მოიაზრება და განიხილება უმთავრესად ბერძნულ ფილოსოფიასთან კონტექსტში. ბერძნულის გავლენის კვალი აჩნია ტერმინებსაც.¹

ანტიკური ფილოსოფიის ერთ-ერთ ურთულეს პრობლემას ხილული, მატერიალური სამყაროს შექმნილობა-აგებულების საკითხი შეადგენდა; ამ ფილოსოფიის ერთ-ერთმა წარმომადგენელმა — ემპედოკლემ (ძვ. წ. V ს.) ფიზიკურ საგანთა და, საერთოდ, სამყაროს დასაბამად ოთხი ელემენტი, ოთხი უცვლელი საწყისი (წყალი, მიწა, ჰაერი, ცეცხლი) გამოაცხადა. ძველ ქართულში ამ ოთხი ელემენტის, ოთხი პირველსაწყისის (ბერძნ. *τὰ στοιχεῖα*) აღმნიშვნელად ერთი განსაზღვრული ტერმინის ნაცვლად რამდენიმე ტერმინია დამკვიდრებული: 'წყისი', 'ნიეთი', 'ასო', 'აგებულება', 'კავშირი', 'სტკჳისი' (სტუქო, სტკჳიო). იშვიათად ამ ფუნქციით იხმარება 'რომელობა', 'ბუნება', 'ძალი', 'თვთება'.

¹ ქართული ფილოსოფიური ტერმინოლოგია ცალკე შესწავლის საგანია. მას მონოგრაფიულად იკვლევს დამანა მელიქიშვილი. ჩვენ საუბარო გვექნება მხოლოდ ერთი კონკრეტული ფილოსოფიური ცნების — სამყაროს პირველსაწყისების, სამყაროს შემადგენელი ოთხი ელემენტის აღმნიშვნელ ტერმინთა თაობაზე.

² სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ ტერმინებზე მსჯელობენ და განმარტებენ: იოანე-იოანე პეტრიშვილი: ნ. შა რ ი (Иоанн Петришский, грузинский неоплатоник XI—XII вв., СПб., 1900, გვ. 5). ს. გო რ გ ა ძ ე (ნემესიოს ეფესელი. ბუნებისათვის კაცისა; გამოცემა ს. რ. გორგაძემ; ტფ. 1914, გვ. 179), ა. შ ა ნ ი ძ ე (სინური მრავალთავი 864 წლისა, აკაკი შანისძის რედაქციით, წინასიტყვაობითა და გამოკვლევით, თბ., 1959, გვ. 331, 335 — 336), დ. მელიქიშვილი (იოანე პეტრიწის შრომებში ნახშირი ზოგიერთი ტერმინის განმარტებისათვის, მაცნე, 1977, № 1, გვ. 133 — 199).

ერთი ცნების ფარგლებში ტერმინთა ასეთი სიმრავლე შემთხვევითი არ უნდა იყოს. სპეციალურ ლიტერატურაში არაფერია ნათქვამი ამ ტერმინთა ურთიერთმიმართების თაობაზე. თანადროულია მათი ხმარება. თუ ქრინოლოგიურად არის ზღვარდებული, რომელი მათგანია შედარებით აღრინებული, რა არის აღნიშნულ სემანტემათა ტერმინად სახელდების საფუძველი. ტერმინებს განვიხილავთ იმ თანამიმდევრობით, როგორადაც უნდა ყოფილიყო ისინი გავრცელებული ძველ ქართულში.

წესი: სათანადო მასალის ანალიზმა გვიჩვენა, რომ ტერმინთა სიმრავლე თავდაპირველი ფაქტი არ არის. უძველესი ტერმინი, ელემენტის, ბერძნ. $\pi\epsilon\lambda\epsilon\mu\epsilon\tau\omicron\varsigma$ -ის აღმნიშვნელი, არის „წესი“.

თანამედროვე მკვლევართათვის დიდხანს უცნობი იყო „წესის“ ტერმინულ ფუნქცია; მისი ტერმინოლოგიური შინაარსი პირველად ა. შანიძემ გამოავლინა „სინურ მრავალთავში“ შემავალ ერთ-ერთ ტექსტში¹. სხვა მაგალითი „წეს“ სიტყვის ელემენტის მნიშვნელობით ხმარებისა ა. შანიძეს არ მოჰყავს; შემდეგში მკვლევარმა კიდევ მიუთითა სამ მაგალითზე კათოლიკე და პავლეს ეპისტოლეებში². $\pi\epsilon\lambda\epsilon\mu\epsilon\tau\omicron\varsigma$ -ის შესატყვისად „წესის“ გამოყენება მოგვიანებით ცთომილებად იქნა მიჩნეული³.

საკითხის ნათელსაყოფად შევეცადეთ გამოგვევლინებინა და აღგვენუსხა ძველ ქართულ ტექსტებში „წეს“ სიტყვის ამ ფუნქციით ხმარების შემთხვევები. ა. შანიძის მიერ მითითებული ოთხი მაგალითის გარდა (სინ. მრ. 85, 12; 2 პეტრე 3, 10; 3, 12; კოლას. 2, 8) კიდევ დაიძებნა ათი შემთხვევა, სადაც წესი აშკარად „ელემენტის“, „სტიქიის“ შინაარსს ასახავს. ყველა ძეგლი, სადაც კი „წესი“ დადასტურდა, განეკუთვნება ჩვენი ლიტერატურის უძველეს პერიოდს. ეს ძეგლებია: ახალი აღთქმა (ეპისტოლეები), გრიგოლ ხანძთელის საგალობლები (VIII ს.), სინური მრავალთავი (IX ს.), X საუკუნის A95 ხელნაწერში შესული ტექსტი „მოწამეთათჳს“ თქმული იოვანე მთავარეპისკოპოსის კონსტანტინეპოლისაჲ“, ათონის ხელნაწერი (X ს.), მიქაელ მოდრეკილის საგალობლები (X ს.), კლარჯული მრავალთავი (X ს.) და სხვ.

მოვიყვანთ ყველა მაგალითს, რათა თვალნათლივ წარმოჩნდეს „წეს“ სიტყვის ტერმინის ფუნქციით ხმარების კანონზომიერი ხასიათი:

პეტრეს ეპისტოლეს მესამე თავში ქრისტიანული სარწმუნოების უმაღლესი არსის წარმოჩენისას მოციქული არამართებულად და დაუსაბუთებლად თვლის იმ ფილოსოფიურ მოძღვრებას, რომელიც სამყაროს პირველმოჩენად, პირველსაწყისად ნივთიერ ელემენტებს — სტიქიებს მიიჩნევს. ამის საწინააღმდეგოდ მოციქული ავითარებს იმ აზრს, რომ ღვთის

¹ ა. შანიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 335.

² დ. მელიქიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 194.

³ იქვე.

თავისუფალ ნებას ემორჩილება სტიქიები (ზჱ შთა:ჯჱჱ — .წ ე ს ნ ი'), რომელთა შემაკავშირებელი, შემაერთებელი ძალა სწორედ ღვთის ყოვლისშემძლე სიტყვაა (ლოგოსია), სწორედ ღვთის ნებამ მოუვლინა-ქვეყნიერებას წარღვნა, წყლის სტიქიამ შთანთქა ქვეყანა. მეორე კატასტროფა სამყაროს ცეცხლის სტიქიით ემუქრება — ეს გახლავთ ამ ეპისტოლეს უმთავრესი აზრი.¹ პეტრეს ეპისტოლეში დაწვრილებით არის აღწერილი რა მოხდება ცეცხლის სტიქიის აბოზოქრებით: ცანი ღაირ-ღვევიან, გავარვარებული სტიქიები (.წ ე ს ნ ი' ჱჱ შთა:ჯჱჱ) დაიწვე-ბიან, ქვეყანა მოისპობა:

ცანი მჰაფრიად წარქდენ და წ ე ს ნ ი იგი დაიწუნენ და დაწუნენ და ქვეყანაჲ და მას შინა საქმენი დაიწუნენ... მოულოდით და ისწრაფდეთ მოსლევასა მას ღღისა მის ღმრთისასა, რომელსა შინა ცანი მუტრეალენი დაიქსნენ და წ ე ს ნ ი დაიწუნენ და დაღდენ (2 პეტრე, 3, 10-12).

შესაბამის ბერძნულ ტექსტში „წ ე ს ნ ი“ შესატყვისია ჱჱ შთა:ჯჱჱ.

გალატელთა მიმართ ეპისტოლეში იუდეველები შედარებული არიან ჩვილ, უმწიფარ ბავშვებს ან, რომლებიც ქრისტეს მოსვლამდე ემონებოდნენ ცრუ მოძღვრებას სამყაროს პირველსაწყისების შესახებ:

წ ე ს თ ა მათ ქუეშე ამა სოფლისათა ვიყვენით დაკირთებულ (გალატ. 4, 3) შღრ.: ბერძნ. ჱჱ შთა:ჯჱჱ ჱთმ აბჱმჱს.

კოლასელთა მიმართ ეპისტოლეში მქადაგებელი ისევ და ისევ მოუწოდებს, არავინ იქნას ცთუნებული იმ ფილოსოფიით, რომელიც განადიდებს არა ქრისტეს, არამედ სამყაროს საფუძვლებს—სტიქიებს:

ნე ვინმე იყოს წარმტყუენველ თქუნდა სიბრძნისმოუყარებითა და ცუდითა საცთურიითა მოძღვრებისა მისებრ კაცთაჲსა, წ ე ს თ ა მათებრ ამის სოფლისათა და ო რ ა ქრისტეს მიერ (კოლას. 2, 8); შღრ.: ბერძნ. აფჱჱ ჱჱ შთა:ჯჱჱ ჱთმ აბჱმჱს.

უაუეთუ მოუდეთ ქრისტეს თანა წ ე ს თ ა მათგან ამა სოფლისათა (კოლას. 2, 20), შღრ.: ბაქარსეული რედაქციის „ნიეთთა მათგან ამა სოფლისათა“ და ბერძნ. ძღბ ჱთმ აბჱმჱს.

გრიგოლ ხანძთელის „გალობანი ნათელთანში“ განდიდებულია და უსაბამო ღმერთის განკაცების ფაქტი. საღმრთო ცეცხლი შეზავდა ხორციითა და ამით ღმერთმა დაარღვია, შეცვალა სამყაროს ელემენტთა, სტიქიათა (ბუნების წესთა) განწყება, აგებულება:

რომელჰან-იგი ნიეთი შემწუველობისაჲ ყო მშობელად ცუარისა, შეცვალნა ბუნებითთა მათ მქელთა წ ე ს თ ა განწყებანი (პ. ინგორ, 384, 11).

¹ Толковая Библия, СПб, 1914, т 11, гл. 302.

საერთოდ, საგალობლებში უპირატესად „წესი“ აღნიშნავს ელემენტს, სტიქიას:

დასტურა წესი ბუნების შჯულთა აგებულებასაჲ (მოდრ. 456.5); მოუძღვრდენ არსებათა იგი წესთა აგებულებანი (სახ. 322,8) შენ ოთხთაგან წესთა შეაგვე სოფელი და სამყაროთა შინა განწესენ მნათობნი (იქვე. 402,13).

კირილე იერუსალიმელის ნაწარმოებში „ნათლისღებისათჳს“ საუბარია სამყაროს ცალკეულ სტიქიებზე (წყალი, ცეცხლი, მიწა, ჰაერი), რომელთაგან უპირატესობა მიენიჭება წყალს, რადგან წყლის შემცველია ყველა და ყველაფერი: ანგელოზთა საბრძანისი ცა, კაცთა სამყოფი მიწა; სამყაროს გაჩენამდე, შესაქმემდეც, სული ღმრთისაჲ წყალსა ზედა მიმოიქცეოდა, ნათლისღებაც ამის გამო წყალში ხდებაო — სულიწმინდისაგან. ამგვარ მსჯელობას აღნიშნულ ტექსტში მოსდევს ჩვენთვის საინტერესო ადგილი, რომელიც ა. შანიძეს მოჰყავს ბერძნული შესაბამისი ტექსტით:¹

უკუეთუ ვისმე სწადის კოხვად, ვითარმედ რაჲსა წყლისაგან და არა სხვსაგან წესისა მოვეცემის მადლი იგი, საღმრთონი წიგნნი აიხუენ დაჰპოო, ვითარმედ: ღიდ და მთავარ არს წყალი და ოთხთა საჩინოთა მათ. წესთა უკოცნს (I ს. 85, 10 — 12).

მე-10 საუკუნის ხელნაწერებში A 95 (პარხლის მრავალთავი), A 144 (კლარჯული მრავალთავი), Ath 11-სა და მეტერთმეტე საუკუნის I მეოთხედის ხელნაწერში A 1103-ში დასტურდება „წესი“ ტერმინის მნიშვნელობით. ამ ძეგლებში საუბარია ღვთაების უპირატესობაზე სტიქიათა მიმართ; ღმერთთა სამყაროს ოთხი სტიქიით აღმოცობის მიზეზი, ამიტომ სტიქიებს არ ძალუძთ უზეშთაესის მადლსა და სახელამდე წვდომა:

ოთხატელთა საყდართა ზედა მქდომარე ხარ და ოთხთაგან წესთა შეაგვე სოფელი საშუებლად კაცთა (A 95, 1178 b, 19); არა თუ წესი ცვალა (A 144, 317); ყოველთა ოთხთაგან წესთა შექცევებულთა კაცთა აღადგინეს (Ath 11, 65 v); ხოლო ღუჯანაჲსკნელთა მათ და შეშდგომთა წესთა ეერ კელაწოფების უზეშთაესთა მადლსა და სახელისდებას მიწოზად (A 1103, 141 r, 17a).

ამგვარად, უძველეს ქართულ ძეგლებში, სადაც კი მსჯელობენ სამყაროს შემადგენელი ნივთიერი ელემენტების, სამყაროს პირველსაწყისთა შესახებ, ბერძნული τὸ στοιχείον-ის ბაძლად თითქმის ყოველთვის „წესი“ გამოიყენება. იშვიათ შემთხვევაში გვხვდება სხვა ტერმინებიც „ბუნება“, „აგებულება“ და „ნივთი“ (ამაზე ქვემოთ). საგულისხმოა ის გარემოება, რომ ახალ აღთქმაში უგამონაკლისოდ ასეთ შემთხვევებში წეს ტერმინი გვხვდება. „წესი“ ყველაზე ადრინდელი, ყველაზე უძვე-

¹ ა. შანიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 335.

ლესი ტერმინი ჩანს, რომელიც იხმარება ძველ ქართულში ბერძნ. $\lambda\sigma\iota\chi\epsilon\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ -ის, ელემენტის, შინაარსით, ვიდრე სხვა დანარჩენი ტერმინები (აგებულება, ნივთი, ასო, კავშირი, რომელობა, ბუნება, ძალი).

ცნობილი იყო თუ არა ძველი ქართველი ლექსიკოგრაფებისათვის, წესის ეს სემანტიკა?

ა. შანიძის აზრით, საბამ არ იცის, წესი სტიქიონის, ელემენტის მნიშვნელობით: „ეს სიტყვა მის ლექსიკონში რომელიდაც მისი საქმის გამგებელზელს ჩაუმატებია წყაროს დაუსახელებლად: „წესი — ოთხნი ნივთნი“¹.

ფიქრობთ, რომ სულხან-საბასა და ნ. ჩუბინაშვილისათვის ცნობილია, წესის ტერმინოლოგიური შინაარსი; წესი, საბას განსაზღვრებით,

„უწოდიან ჩვეულებასა განმტკიცებულსა და მდგომარესსა. ვინაჲცა ჩვეულება არა ოცნე მისი სახელი არს, რომელსა მრავალთაჲმ ქმნითა ჩვეულებად შეჰქონდეს, არამედ ოდესჲე მისიცა, რომელი ბუნებით ოდეს რამე იყოს, წესი“ განმტკიცებული, ვინაჲცა უსჯულოთა და უძრავთა აქვს ესრეთ დაბადება, რამეთუ, წესი ეწოდების მსგავსებოთა და შემგავსებულსა საქმესა“².

ამ განმარტების აზრი ასე უნდა გავიგოთ: წესი ეწოდება მტკიცესა და უცვალებელ ჩვეულებას, მაგრამ ჩვეულება მხოლოდ იმისი სახელი როდია, რაც მრავალგზის ქმნით კანონზომიერი გახდება, განმტკიცდება, არამედ ზოგჯერ იმისიც, რაც ბუნებრივად ოდითგანვე მოცემულია საგნებში, რაც ბუნებითი წესია, როგორც, მაგალითად, უსჯულოთა და უძრავთა აქვთ დაბადება, გაჩენა, შექმნა. წესი ეწოდება მსგავსებითს, რაღაცის მსგავსად ქმნას. ეს გახლავთ საბას თვალსაზრისი. საერთოდ, დაბადების, ქმნადობის პროცესი გარკვეული ფილოსოფიური მოძღვრებით (რომლის ფესვები ჯერ ძველ აღთქმაშია საძიებელი, შემდეგ კი სტოელებთან და პერაკლიტესთან) მარადიული მიზეზით — ოთხი ელემენტით. ძველ ქართულად, ოთხი წესით ხორციელდება. წესი სიტყვის საბასეული განმარტების ჩვენეული ინტერპრეტაციისათვის ძალზე საყურადღებო მასალას იძლევა „ეკესთა ღლეთასა“ და „ბუნებისათჳს კაცისას“ ეს ადგილები, სადაც სწორედ ყოველთა (სულიერთა და უსჯულოთა — თ. ც.) გაჩენის, დაბადების საფუძვლად და მიზეზად ოთხი ელემენტი მიჩნეული:

„ოთხთა ამათაგანეულეთა“ (იგულისხმება სტიქიერ — თ. ც.) სიძლიანთა აჩემეს მიზეზი ყოველთა დაბადებისაჲ (ეკეს. 3, 2); „უზიარების უსჯულოთა. ვი-

¹ ა. შანიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 335 — 336.

² ს. ს. ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული: სულხან-საბა ორბელიანი, თბილისი, ტ. 11, 1965.

დრეკე სხეულთა და ოთხთა ასოთა გან შეზავებითა“ (ბუნ. 6, 11); „ყოველი სულიერი და უსულო სხეული ოთხთა გან შეზავებულა ასოთა“ (ბუნ. 33, 15). ღმერთი არს შემოქმედი და დამბადებელი ყოველთაჲ, რამეთუ, ვითარმცა ეგებოდა ყოფად აგებულუბაჲ ესე ყოვლისაჲვე არა თუმცა დამბადებელმან მოიყვანა არსებად და შეზავნა თქვებანი იგი (S 1676, 196 ა, 17).

მამასადაჲ, საგანთა დაბადების, შექმნის, გაჩენის მიზეზად და საფუძვლად მოყვანილ მაგალითებში ოთხი ელემენტი ნაგულევი. ჩანს, ეს ფილოსოფიური თვალსაზრისი ცნობილია საბასათვის, ამიტომ „წ ე ს“ სიტყვის ტერმინოლოგიური სემანტიკის განსაზღვრა გულისხმობს შემდეგს: წესი არის საგანთა ქმნადობის, შექმნის, დაბადების, გაჩენის უნარი, თვისება, რომელიც ახლავს მარტივ პირველსაწყისებს, ელემენტებს (წყალი, ცეცხლი, მიწა, ჰერი). ამ ელემენტებმა, ვფიქრობთ, სახელიც (წ ე ს ი) ამ ერთიანობის გამო მიიღეს. რაკი „წ ე ს“ სიტყვის საბასეული განმარტების ერთი ნაწილი გულისხმობს სიტყვის ტერმინოლოგიურ მხარესაც, ამდენად სრულიად ბუნებრივი ჩანს მინაწერი საბას ლექსიკონში „წ ე ს“ სიტყვის განმარტების შემდეგ: „წ ე ს ი ოთხნი ნივთნი“, რომელზეც ა. შანიძე მიუთითებს¹ და რომელიც, შესაძლებელია, ივით საბასაც ეკუთვნოდეს.

უაღრესად საყურადღებო განმარტებას გვთავაზობს ნ. ჩუბინაშვილი: „წ ე ს ი“ „რიგი მტკიცე და უცვალებელი, მდგომარე ბუნებასა შინა“.² აქაც ბუნების, სამყაროს მარადიულ, უცვალებელ თვისებასა და უნარზეა მინიშნება, რაც ქმნადობის, დაბადების გაჩენის პროცესს გულისხმობს, ეს პროცესი კი, როგორც „ექუსთა ღღეთაჲსა“ და „ბუნებისათჳს კაცისას“ ავტორები წერენ — განსაზღვრულია ოთხი ელემენტით, მათ „აჩენეს მიზეზი ყოველთა დაბადებისაჲ“, რომელიც მიმდინარეობს „ოთხთა ასოთაგან შეზავებითა“ და „ყოველი სულიერი და უსულო სხეული ოთხთაგან შეზავებულა ასოთა“ და ეს რიგი, წესი, კანონზომიერება არის თვისება, უნარი ელემენტებისა და ამდენად მათი სახელიც. ამგვარად, ნ. ჩუბინაშვილის განმარტებაც, ბუნებაში არსებული მარადიული და მტკიცე რიგი — უნდა გულისხმობდეს ბუნების, სამყაროს შემადგენელ უცვალებელ ელემენტებს — ნივთიერ საწყისებს.³

¹ ა. შანიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 335.

² ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, 1959.

³ აქაც საგულისხმოა ის, რომ სიტყვა „ბუნება“ იხმარება ოთხი ელემენტი აღმნიშვნელად (ამაზე ქვემოთ).

მოკლედ შევჩერდებით, წესი სიტყვის ტერმინად ქცევის საკითხზე: წესი ბერძნ. τειχεῖον-ის (ელემენტი, ნივთიერი პირველსაწყისი) სემანტიკური კალკია. ბერძნ. τειχεῖον მრავალმნიშვნელოვანი სემანტემაა; H. Frisk-ის ბერძნული ენის ეტიმოლოგიურ ლექსიკონში ეს სიტყვა მოქცეულია τειχά (τειχά) ზმნის (ბიჯება, წარმართვა, სელა, — გარკვეული წესრიგით) ბუდეში, სადაც თავმოყრილია და განმარტებული ამ ზმნის ძირიდან ნაწარმოები ნაირნაირი სიტყვები¹; ძირითადი სემანტიკური საყრდენი დასახელებულ ფორმათა მნიშვნელობათათვის არის, რიგი, წესი (ის, რაც აწესრიგებს საგანთა სიმრავლეს). როგორც აღმოჩნდა, წესი სიტყვა, რიგი სიტყვა გაგება თითქმის ყველა ფორმას აქვს, მაგრამ წესი, როგორც ტერმინი, ბერძნული მრავალმნიშვნელოვანი სიტყვის τειχεῖον-ის სემანტიკური კალკია, მისი ერთ-ერთი მნიშვნელობის გადმოტანაა, ოღონდ ბერძნული სიტყვის მრავალი მნიშვნელობიდან (იხ. სქოლიო 1) — შერჩეულია ის შინაარსი (წესი, რიგი), რომელიც უკეთ ასახავს თეოლოგიური მოძღვრების არსს და ქართული მთარგმნელის თვალსაზრისსაც. სამყაროს, საგანთა ქმნადობის პროცესში მთავარია არა ნივთიერი ელემენტები, პირველსაწყისები, არამედ ის წესი, რიგი, რომელთაც ისინი შემტკიცდებიან, თანაზიარნი ხდებიან. შეერთება-შეკავშირების წესი, თვისება, უნარი ქმნადობის განმსაზღვრელია და რაკი ეს უნარი მთავარია და წამყვანი, ელემენტაც, საწყისს, სახელიც მისი დაერქვა — წესი (შეზავებისა).

ამგვარად, წესი ქართულ მწიგნობართა მიერ გააზრებულიად შემოღებული ტერმინია და არა რაიმე ცთომილებისა და შინაარსობრივი აღრევის შედეგი. ქართული ტერმინის შემქმნელს თავისი მსოფლმხედველობრივი მრწამსის მიხედვით აქცენტი ალებული აქვს არა

¹ დაიბეჭდებოდა ფორმებს იმ მნიშვნელობათა ჩვენებით. რომელთაც ჩვენთვის რაიმე ღირებულება აქვს: τειχος (რიგი, მწკრივი, რგოლი ჭაქვისა, მათემატიკური წესი, მებრძოლთა რიგი), τειχεος (ქარისკაცების რიგი, ხეობის რიგი), τειχειν (უძნებულობის ჭკუდი), τειχεσθ (შეზავებული ღვინო), τειχειν (მწკრივად, რიგად), τειχεα (რიგის წარმოქმნა, რიგრიგად, თანამიმდევრულად დგომა, მიყვლა, კვალში დგომა), τειχειν (რიგში ჩაყენება), τειχεισθ (ბაღით შემოფარგულა), τειχειν უმეტესად მრ. რიცხვის ფორმით τειχειν (ასობები ან ბანის რიგში, ანბანური ფორმით, ანბანური ნიშანი, ძირითადი წესი, საფუძველი, პრინციპი, სახელმძღვანელო პრინციპი; ძირითადი ნივთიერი ფიზიკური ელემენტები; ციური სხეულები, საკუთრივ საგანი; სხეული, რომელიც ექვემდებარება რომელიმე რიგს, განპირობებულია, შედის რიგში და ქმნის მთელის ნაწილს, მწკრივის წევრი) (ხაზი ჩვენია — თ. ც.): Griechisches etymologisches Wörterbuch von Hjalmar Frisk, Heidelberg, 1968.

ნავთიერ ელემენტზე, არამედ ამ ელემენტთა შეკავშირების წესზე. აქედან ტერმინის სახელდების პრინციპიც — ელემენტის სახელად არამატერიალური შინაარსის ამსახველი სიტყვაა (წესი¹). ამ გაგებით, წესი შორეული წინაპარია იოანე პეტრიწის მიერ შემოღებული ამავე შინაარსის ამსახველი ტერმინისა — კავშირი² (ამაზე ქვემოთ).

X საუკუნის შემდეგ, წესი ტერმინის ფუნქციით აღარ ჩანს. დამკვიდრებულია სხვა ტერმინები: „ნივთი“, „აგებულება“, „სტუქსი“, „ასი“, „რომელობა“, „თვთება“, „ბუნება“, „ძალი“. ვფიქრობთ, წესის, როგორც ტერმინის, ნიველირება მოხდა მისი პოლისემანტურობის გამო. ლიტერატურაში მართებულად მიუთითებენ, რომ მრავალმნიშვნელობა არსებითი ნაკლია ტერმინისა. ტერმინი, პირველ რიგში, ფუნქციური. სუბსტანციაა და არა სტრუქტურული, რომელსაც აქვს თავისი სპეციფიური ნიშნები, რომელთაგან ერთ-ერთი არსებითია — მონოსემიურობა³.

წესის სემანტიკურ ბუდეში კი შემოდის მრავალი მნიშვნელობა⁴. წესი სიტყვის სხვადასხვა მნიშვნელობით გამოყენებამ და ხმარების მაღალმა სიხშირემ (ზოგჯერ ერთსა და იმავე გვერდზე, მკირე ზონაყვეთში, იგი სხვადასხვა შინაარსით გვხვდება) ასე ვთქვათ, დაფარა მისი ტერმინოლოგიური შინაარსი, ამას, როგორც უკვე მივუთითეთ, ხელს შეუწყობდა ის გარემოებაც, რომ ჩვენი მწერლობის ადრინდელ საფესურზე შედარებით ცოტაა ისეთი ტექსტები, რომლებშიც საგანგებოდ არის მსჯელობა სამყაროს აგებულების საკითხებზე.

IX — XII საუკუნეებში ფილოსოფიური მწერლობის ვანეითარებამ,

¹ Реформатский, А. А., Введение в языкознание, М., 1955, გვ. 80 — 81; Садовская А. Н., Мнопсемия терминологической лексики: Актуальные проблемы лексикологии, Минск 1970, გვ. 178 — 179; Кузьмина Н. Б., О терминологии: понятия „термин“: იქვე გვ. 117; Полторацкий А. Н., Научная терминология и словарный состав: იქვე გვ. 170.

² მოვიყვანთ ამ მნიშვნელობათა საილუსტრაციო რამდენიმე მაგალითს: 1. რიგი, წესი. დადგენ წესისა მებრთვისა მსახურებასა შინა მათთა (I ნეშტ., 6, 32); ვხედავთ წესსა შემდგომობათა სიარსა შორის რიგსა (პეტრ. II, 16, 7). 2. კანონი წესდება: არა იოანე წესი ღმრთისა მის ქუეყანისა (4 მეფ. 17, 20). დაემორჩილე ეამთა ბუნებისა წესთა სარბასა (ჟოდრ. 392, 15); დაქედრა საბაწმილისა წესისა დაწერა (ნანთ. 9, 15). 3. ბუნება, თვისება: იყო ქალწული სახითა და წესითა განშუენებულითა ყოველთა უფროსად წარმატებული (S384. 5725)ხ. 4. ჩვეულება: გეცოდე წესი და განგება მისი, რამეთუ არასადა კამის მარტოზან (ლომ. 27, 27); ა. ს. ჯ. ლი: კაბუკო. ანუ წესი შეიცვალე, ანუ სახელი (ხრონ. 11, 20); იზრდებოდეს წესითა ქრისტეანეთათა (S 384, 220, 18გ). 6. მსგავსი: არცა რამა არს, არცა ეუღლად არს... მის წესი და გუარი (პ. იბერ. 76, 9); 7. ელემენტი, სტიქია (იხ. ზემოთყვანილი 14 მაგალითი).

ჩანს, დღის წესრიგში დააყენა ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის შემუშავების აუკლებლობა. იმ პერიოდში, როცა ფილოსოფიური ლიტერატურა მოძალდა, როდესაც ქართულად გადმოაქვთ „ექუსთა ღლეთაჲ“, „კაცისა აგებულებისათჳს“, „ბუნებისათჳს კაცისა“ და სხვა ძეგლები, რომლებშიც ერცლად არის მსჯელობა სამყაროს აგებულებაზე, მის პირველსაწყისებზე, ჩანს, ჩვენს მთარგმნელ ფილოსოფოსთათვის „წ ე ს ი ს“ ტერმინული შინაარსი ცნობილი აღარ არის, დაკარგულია მარჯვედ შექმნილი ტერმინი; სწორედ ამიტომ „ექუსთა ღლეთაჲს“ პირველა მთარგმნელი (VIII — IX სს.) ახალ ტერმინს — „ნ ი ე თ ს“ იყენებს ბერძნ. ომ-ო-ჯან-ის ცნებითი შინაარსის აღმნიშვნელად, ან მხამხარეთლად ხმარობს ბერძნულ ტერმინს „სტკქსს“. ოდნავ მოგვიანებით ჩნდება სხვა ტერმინები „ა ს ო“, „ა გ ე ბ უ ლ ე ბ ა“.

„ნ ი ე თ ო“ ელემენტის აღმნიშვნელ ტერმინთან ყველაზე მეტად ფესვგადგმულია ძველ ქართულ მწერლობაში. იგი ვაერცულებულია — VIII — XV სს. საუკუნეთა მანძილზე და საკმაოდ პროდუქტულია. გვხვდება როგორც სპეციალურ ფილოსოფიურ, ისე მხატვრულ ძეგლებში:

ღმერთმან განიჩინა ცასა ბუნებაჲ, რომელი შეეცუებოდა და ხატსა ქუეყანისასა ნ ი ე თ ი, რომელი შეკავდა და ცეცხლი და წყალი და ჰერი დაძაღა (იქვე 31.5) სიკმელე... პირველითგანვე იყო აღმასეხელ ნ ი ე თ ი ს ა მის ქუეყანისა (იქვე, 62. 29 (IX); ოთხნი იგი ასპიტნი არიან ოთხთა მათ ნ ი ე თ თ ა (ბლუ. C 37, 29); პირველთა მათ ნ ი ე თ თ ა მიერ ღოთ ასულთა თჳსთა თანა უსჯულოდ დაეცა (ყვებაქი 149, 30); კუალად ეგნენ გუამნი კაცთანი ო თ ხ თ ა მ ა თ გ ა ნ ნ ი ე თ თ ა ქუეყანისათა შემდგომად დაქსნისა მათისა (კაც. აგ. 143, 9); დაბადებაჲ ამის ქუეყანისაჲ დაბადებულისაჲ იქმნა ო თ ხ თ ა ა მ ა თ გ ა ნ ნ ი ე თ თ ა (იქვე, 148, 1); ამისთჳსაჲ მცენარენი იყვნეს უწირარეს სხუათა მათ არსთ შემდგომად ნ ი ე თ თ ა მათ უსულოთა, ესე იგი არს ქუეყანაჲ და წყალი, ჰერი და ცეცხლი (იქვე, 156, 1); მიეცემის მას ძალი ო თ ხ თ ა მ ა თ ნ ი ე თ თ ა შუა მისთა (A 1101, 580, 13). ნ ი ე თ თ ა ც ა და დასაბამთა გუამთა შემტყეცებისათა ღმრთად მჰსახერებდეს (ხრონ. 22, 17); აწ უყუე ო თ ხ თ ა ე ი ღ რ ე მ ე ნ ი ე თ თ ა თ ჳ ს, ... აქუს მდგომარეობაჲ და მყოფობაჲ (იქვე, 27; 11); ურთიერთსა შეერთებასა და შეზაებასა ნ ი ე თ თ ა ს ა შეურევენლად და განუწეალებლად კმარახეს (პ. იბერ. 75, 38); კაცი არს არსებაჲ ჳორცთაგან და სულისა და სიტყჳსა და სისხლისა და ნ ი ე თ თ ა (A 65, 2 V, 32); ოთხ ნაწილ არიან ჳორცნი ო თ ხ თ ა ნ ი ე თ თ ა გ ა ნ მსგავსად სოფლისა რაისაჲ შემზადებულნი (იქვე, 8 V, 14); შეუძლებელ არს ყოფნა ჳორცთა თჳნიერ ქონებარსა ო თ ხ თ ა ნ ი ე თ თ ა ს ა (იქვე, 8 V, 25); ღმერთმან ადამ ... ო თ ხ ი ს ნ ი ე თ ი ს ა გ ა ნ შექმნა და გამოსახა: წყლისაგან, ცეცხლისაგან, ქარისაგან და მიწისაგან (იად. 229, 3); ესე ოთხი ნ ი ე თ ი არს, რომლისაგან შეძრება და კაცად შექმნა რაჲცა ო თ ხ ს ა ნ ი ე თ ს ა დამეტდების, ყუელა სტომაქიგა შეიყრებდეს (სამკ. (1950) 46, 13); სნებაჲ ქურკლისა ... წაეიღების აგებულობისაგან ო თ ხ თ ა ნ ი ე თ თ ა გ ა ნ დამეტებითა (იქვე, 342, 30); თიხისა კეცმან, ნ ი ე თ ი ო თ ხ ე ე ც მ ა ნ, კითა შეემართო შესმად და მკობად? (თეიმ. I, 162, 1, 7); ჩვენი ჳაერნიც მამინდა ოთხითაჲ ნ ი ე თ ო თ შეზადეს (არჩ. I, 109, 4); ოთხი არის ვით ნ ი ე თ ი მიწა, ცეცხლი, წყალი, ჳარი (არჩ. II, 302, 2); ეს ოთხი ნ ი ე თ ი ღმერთმან შემზადა (გურ. 271, 3, 1); მიბრძნეთ რაოდენ ხარისხად განიყოფიან საზოგადოდ სხეულნი? ... ოთხ უყუე ხარისხად, ე. ი. ელემენტად ანუ ნ ი ე თ ე ბ ა დ (ჯალმ. I, 972, 1).

მოყვანილი საილუსტრაციო მასალა გვიჩვენებს, რომ „ნიეთი“ ელემენტის მნიშვნელობით საკმაოდ გავრცელებულია, თუმცა, როგორც აღვნიშნეთ, მის პარალელურად იხმარება სხვა ტერმინებიც: („ასო“, „აგებულე-ბა“, სტეკისი“, „კავშირი“). რამ განაპირობა ერთდროულად ტოლფასი შინაარსის ტერმინების შემოღება? ვფიქრობთ, გარკვეული თვალსაზრისით, თითოეული მათგანი საცესებით არ ამოწურავდა ცნების შინაარსს. ჩანს, იყო ცდები უფრო დახვეწილი ტერმინის შესაქმნელად. ცალკეული შემოქმედი თუ მთარგმნელი საკუთარი მოსაზრებით ინდივიდუალურად არჩევდა ტერმინს. შეიქმნა რამდენიმე ვარიანტი, რომელთაგან უკეთესი, ალბათ, გაუძლებდა დროის გამოცდას.

„ნიეთი“ თავისი წინაპარი ტერმინის „წესის“ მსგავსად მრავალმნიშვნელობიანი სემაა, და, რაც მთავარია, იმავე ქრონოლოგიურ კრილში მას სხვა ტერმინული ფუნქციებიც აკისრია: აღნიშნავს „მატერიას“, (ბერძნ. *ἡ ἄλη*), „არსებას“ (ბერძნ. *ἔσθ*), „მყოფობას“ (ბერძნ. *ἔσθ*)¹. ტერმინოლოგიური პოლისემია განსაკუთრებული ნაკლია

¹ ძველ ტექსტებში, ნიეთი აღნიშნავს: 1. საგანს, იარაღს. მასალას: ვითარცა იგი ბურომან პოვის ნიეთი, უსამარშსად და უმჭობსად ქუჩკლად შექმნის იგი (სინ. მრ. 33, 22); მისცა ნიეთი ყოველი კეთიერისა ეკლესიისა საშენებლად (ხანძთ. 145, 15); ყოველი ნიეთი საზღვრითა იცნობების (ყაყ. აგ. 119, 80); 2. სიმდიდრე, განძი, კონება: საგმართოყუარე ნიეთთა მიმართ სოფლისათა ილოცენ (კლემასი, 226, 19); სოფლის ნიეთთა შემსკილული კაცი ბოლოს გამწარდების (თეიმ. I. 84, 197, 2); 3. ნიეთიერება: აწუქუ ქერარს ჩუენდა ცნობად წამალი ესე და რომელთაგან ნიეთთა იქმნების (მაგ. სწ. 77, 13); შესაშედ სამეფოდ ვსდებთ ... მადანთაგან გამოდნობილთა ნიეთებთა (კალმ. II, 11, 15); 4. მატერია, მატერიალი, ბერძნ. *ἡ ἄλη*-ს შესატყვისი: სიტყუაჲ იგი ღმრთისაჲ ნიეთსაქმისაჲ იქმნა (სინ. მრ. 222, 21); ნიეთი აღუსაბამოა არს ღმრთისა თანა (ყაყ. აგ. 143, 4); მის ერთისა მიერ წარმოიჩინა ესე უცნაური ნიეთი (პეტრ. II. 43, 12); 5. სამყაროს ოთხი ელემენტის აღმნიშვნელი (მასალა იხ. ზემოთ); 6. დ. მელიქიშვილის აზრით, ნიეთი ზოგჯერ არსებითს, ბერძნ. *οὐρανός*-ს აღმნიშვნელად იხმარება, მაგ., გ. მთაწმიდლის „ექვსთა დღეთაჲს“ თარგმანში (დ. მელიქიშვილი, დასაბ. ნაშრომი, გვ. 195). 7. იოანე დამასკელის „დიალექტიკის“ ქართულ თარგმანში „ნიეთი“ აღნიშნავს ყოფიერებას *ἡ ὑπάρχουσα* (იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, გამოსცა მ. რაფაეამ, თბ., 1978); 8. საინტერესო სემანტიკური ნიუანსით იხმარება, „ნიეთი“ სამყაროალო წიგნებში („წიგნი სააქიმოა“ და „იაღიგარ დაუდი“). აღნიშნავს სიდიდეს, მოცულობას. ამ შინაარსით 50-მდე მაგალითი დასტურდება. მოვიყვანთ რამდენიმე მათგანს: რა ნიეთიცა ესე ტყიარბი იყოს, იმდენი სამოსელი გამოკვეთონ და ამაზედა დაეკრან (იალ. დაუდი. 409, 6); რა ნიეთიცა სრულად ეს წამლების წვენი იყოს წონითა, ორ. ამ წამლებს წონა შეაქრი მოიტანე (იქვე, 424, 33); რა ნიეთიცა ესრე საბრი უსყური და არა ზარუთი იყოს, ამა ორისავე წონა სკემელი კენ (იქვე, 534, 7); 9. „წიგნი სააქიმოაში“ ნიეთი უნდა აღნიშნავდეს მზებზს, ნიშანს, სიმპტომს: თუ ესრე არა იყოს და პომისა ნიეთი არ იცოდეს, მტერი ხელმწიფესა დაიძაბუნებს (საქ. 99, 4); თუ ასრე არ იცოდეს, ვითა უნდა ნიეთი და ძალი აქიმობისაჲ, ეგრე ხამს, რომელ...

სიტყვა-ტერმინისა, მით უფრო მაშინ, როდესაც იგი ასახავს ახლომდგომ ცნებებს. როგორც მიუთითებენ, ეს აბრკოლებს მოვლენათა არსში წვდომას, იწვევს შინაარსობრივ აღრევას ცნებებისას¹. ჩანს, სწორედ ამიტომ შემოდის სხვა ტერმინები „ნივთის“ პარალელურად.

ა გ ე ბ უ ლ ე ბ ა ერთ-ერთი ადრინდელი ტერმინია ელემენტის აღმნიშვნელად, იგი პირველად გამოავლინა მ. კახაძემ², შემდეგ მიუთითა დ. მელიქიშვილმა: „გიორგი მთაწმიდელი, ბასილი დიდის „ექესთა დღეთაჲს“ უფრო გვიანდელი (XI ს.) მთარგმნელი, ელემენტის მნიშვნელობით ხმარობს „ნ ი ე თ ს ა ც“ და სხვა ტერმინსაც, კერძოდ, აგებულებას“³. საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ „აგებულება“, როგორც ტერმინი, უფრო ადრე შექმნილი ჩანს, იგი გვხვდება ანონიმ ფილოსოფოს-თეოლოგოსის ძლისპირში (A 603. X ს.), რომლის მთავარი თემა სწორედ სამყაროს პირველსაწყისთა შესხმა-ხოტბაა; ნივთიერი ბუნების წყალობით ვიხილეთ და განვიცადეთ უცნაური და უთქმელი ღმერთი (სათაური ამ ძლისპირისა ამ ტერმინითაა სახელდებული „ო თ ხ თ ა გ ა ნ“ ა გ ე ბ უ ლ ე ბ ა თ ა“):

„ო თ ხ თ ა გ ა ნ ა გ ე ბ უ ლ ე ბ ა თ ა, ნივთიერთა მათ ბუნებათა შეზღუდულობაგან ბუნებისა, — მიიღო ბუნებაჲ კორციელი უკორცოთა მფლობელჲან ღმერთიან, — და შეაერთა შეზაუებით, შეურწყმელად, აუგებელსა უნივთისა ბუნებასა ღმრთიებისასა და მით იშუა, ვითარცა კაცი სრული კორცითა, უკორცოთა მფლობელი სიტყუაჲ“ (პ. ინგორ. 406, 3 - 4).

სხვათა შორის, ამავე ციტატიდან კარგად ჩანს, რატომ გამოიყენებს მთარგმნელი ახალ ტერმინს, „აგებულებას“. ნივთი აქ ნახმარია მატერიის აღმნიშვნელ ტერმინად (შდრ.: აუგებელი უნივთო ბუნება ღმრთიებისა). ე. ი. „ნივთს“ აკისრია სხვა ფილოსოფიური ცნების შინაარსის გამოხატვა.

მიქაელ მორდრეკილის ერთ-ერთ საგალობელში საუბარია ღმერთის ბრძანებზე ქრისტეს სახით როგორ იშენა სახლი, თავშესაფარი, ოთხი სტიქიით შექმნილ, ნივთიერ სხეულში:

სიბრძნეჲან ღმრთისაჲან იშენა თავისა თვისისა სახლი ოთხთა მათგან აგებულებათა ნივთიერთა ქცევადთაგან ბუნებათა (პ. ინგორ. 402, 6).

ყველასა უკლებლად ისწავლოს (იქვე, 10, 38); ისაჲ იტყვის: ამისა ნივთი წვრილისა ღმერთისა ჰამისაგან იქნების (იქვე, 153, 43); სხვა ნ ი ე თ ი პისიოგი არს, რომელ უირტეო ბაღმოსა სახლი არს (იქვე, 161, 18).

¹ Реформатский А. А., დასახ. ნაშრომი, გვ. 83; Савойская А. Н., დასახ. ნაშრომი, გვ. 185; Кухмнина Н. Б., დასახ. ნაშრომი, გვ. 117.

² „ექესთა დღეთაჲს“ ქართულ თარგმანზე დართული ლექსიკონი: ბასილი დიდი, ექესთა დღეთაჲს, გ. მთაწმიდლის თარგმანი, ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მ. კახაძემ: მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, თბ., 1946, გვ. 119.

³ დ. მელიქიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 195.

შესაძლებელია, სხვა ტექსტებშიც, უფრო ადრინდელში, იყოს გაჩენილი ეს ტერმინი, ერთი ცხადია, გიორგი მთაწმიდელი ორივე ტრადიციულ ტერმინს (ნიკეთი, აგებულება) იცნობს, მეტიც, აგებულებიან შინაარსს განმარტავს ნიეთის მეშვეობით:

ხოლო ჩვენ არცთუ პირველთა მათ აგებულებათაგან, რომელ არიან ნიეთნი, კტუჲ შეზავებულად ცასა (ექუს. 13, 15); ვინაჲთა რომელნიჲ ნიეთთა სიჲ-შოჲსა მიმართ მიივლტოდეს და ოთხთა ამათ აგებულებათა სოფლო-სათა აქუჲს პიზიზი ყოველთა დაბადებისაჲ (იქუჲ, 3, 2).

„აგებულება“ ბერძნულ ნიადაგზე შექმნილი ტერმინია და არის კალკი ბერძნ. ἔκδοσις-ისა: იგი აბსოლუტური სიზუსტით: გადმოსცემს ტერმინის შინაარსს. ოთხი ელემენტი, ოთხი სტიქიაა ყოველი მატერიალურის არსებობის მიზეზი, ამ ოთხი ელემენტისაგან არის აგებული ყველა და ყველაფერი. ცხადია, მეტაფორულად თითოეული მათგანი შეიძლება იწოდოს ამ სახელით. საგულისხმოა ამ თეალსაზრისით, „აგებულების“ ერთ-ერთი მნიშვნელობა — შეზავება, შექმნა¹. აქაც გამოსკვივის ტერმინის შემქმნელის თვალსაზრისი, არსებითაა, მთავარია ამ ელემენტთა შეზავება, შემტკიცების, აგების უნარი და არა თვით ელემენტი. ამიტომ მასაც სახელი არამატერიალურის აქვს: აგებულება (შეზავება, შეერთება, შდრ.: ἔκδοσις — ეგვბ წესათ. რიგით).

საინტერესოა, რატომ ვერ პოვა გავრცელება ამ ტერმინმა. დღესდღეობით მხოლოდ ზემომოყვანილი მაგალითებით ამოიწურება მისი გავრცელების არე. მაშინ როცა „ნიეთი“, მიუხედავად მისი პოლისემიურობისა, გავრცელებული ტერმინია ძველ ქართულში.

ასო „ელემენტის“ შინაარსით პირველად ჩნდება VIII—IX საუკუნეებში². ესეც მრავალმნიშვნელოვანი სემა³, ბერძნული ἔκδοσις-ის

¹ იხ. იოანე დამასკელის „დიდოქტრიაზე“ დართული ლექსიკონი: იოანე დამასკელი, დიდიოქტრია. ქართული თარგმანების ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს ნ. კეჭელაძემ და მ. რაფაევამ, გამოცემა და ლექსიკონი დაურთო მ. რაფაევამ, თბ., 1976.

² შდრ.: დ. მეღვიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 197.

³ წარმოადგენს „ასოს“ მნიშვნელობათა საილუსტრაციო მასალას: 1. აღამიანის სხეულის ნაწილი: შემახეთქორცთა ჩემთა და იშუებლით ასოთა ჩემთაგან (სინ. მრ. 175, 33); შეიგბობოდა ქორცი და ასონი სამკვდრებელითა ჯელსა შინა მისსა (1 მეფ. 2, 3); ვიარაყივი გუამი ერთ არს და მრავალი ასოები აქუს... ეგრეცა ქრისტე (კორინთ. 12, 12); 2. ცხოველთა და ფრინველთა სხეულის ნაწილები ვერძი იგი გაყო ასოდ — ასოდ და შეწირა მოსე თავი მისი და ასოები მისი და ცმელი და ნწლენი მისნი და ფერკნი მისნი განრცხნა წყლითა (ლევიტ. 8, 20); მის მიერ არს მისნობაჲ მერმეცა ასოებითა და სკინტლითა ფრინველთაჲთა (ხრონ. 113, 29); 3. აღამიანის სხეულის მნიშვნელობით შდარებით იშვიათთა: აღდგა და წარვიდა იგი მონას მას თანა ღჳრთასაჲ ცოცხალი ყოელითა ასოჲთა მისითა (ცხ. და მოქ. მართ. 33, 24). 4. „ასო“ ხშირად მეტაფორულად, მხატვრულ შინაარსითაც იხმარება: არა თუ მათ მოიძულებ და ემტერები, არამედ ქრის-

სემანტიკური კალკია. მისი ტერმინული ფუნქცია კარგად აქვს განმარტებული ი. პეტრიწს: ა ს ო ნ ი სახელდებიან ცეცხლს, აირსა, წყალსა და ქუეყანასა რამეთუ ვითარცა ა ს ო თ ა დასმითა აღმოიკითხვის სიტყვა, და სიტყვათაგან შეიკმნების წიგნი, ეგრეთვე ამა ოთხთა ა ს ო თ ა გ ა ნ შეიმზადების სხელი და სხელისაგან კაცი“ (პეტრ. 11, 5, 24 — 27)¹. ბერძნულშიც *τὸ στοιχειον*-ი გახდა „ელემენტის“ აღმნიშვნელი აღბათ სწორედ იმის გამო, რომ მას, „ასოს“ (იგულისხმება ანბანის ნიშნის) მნიშვნელობა აქვს.

„ასოს“ მრავალ მნიშვნელობათაგან მისი ცნებითი შინაარსი, ტერმინული ფუნქცია გვიანდელია. „ასო“ როგორც ტერმინი, იოანე პეტრიწმა დანერგა². პეტრიწამდე ძველ ქართულ ტექსტებში შეგვხვდა რამდენიმე მაგალითი, სადაც „ასო“ შესაძლებელია. ტერმინის ფუნქციით იყოს გამოყენებული და ოთხ ელემენტს, ოთხ პირველსაწყისს აღნიშნავდეს; ახალ აღთქმაში, კერძოდ, ეპისტოლეში ებრაელთა მიმართ, „ასო“ ელემენტის მნიშვნელობით უნდა იყოს გამოყენებული: კუალად გიკმსეულა მოძღურებად თქვენ ასოთა რათმე დასაბამისა სიტყუათა ღმრთისათა და იქსნენით მოქენე სიძისაჲ (ებრ. 5, 12). (შესაბამის ბერძნულ ტექსტში, „ასოს“ ბადალია *τὸ στοιχειον*. ტექსტში მრ. რიცხვის ფორმაა *τὰ στοιχεῖα*, რუსულშიа стхххх); ვინ მოაკუდინა ესრეთ ა ს ო ნ ი ქუეყანისანი (ცხ. გ. მთწ. მ. 348, 30); ა ს ო ნ ი იგი შენნი ქუეყანისანი მოაკუდინენ (A 1101, 216, 9 ებისტ. მარკ.); შეერთებულ არიან საწუთროსა ამას ცხოვრებასა წმინდათა სულთათა, ვითარცა ასო ღმრთისა ქმნულნი (პ. იბერ. 209, 16). უკანასკნელი მაგალითი ეფრემ მცირის თარგმანშია. საგულისხმოა, რომ ეფრემი სხვა ტექსტშიც (ი. დამასკელის „წყარო ცოდნისაჲ“) ამავე ტერმინით სარგებლობს: ხოლო მდებარეთაგანნი რომელიმე ბუნებითად სხენან, ვითარცა ა ს ო ნ ი აღდილთა შინა თჳსაჲ, ვითარ ქუეყანაჲ, წყალი, ჰაერი, ცეცხლი ღა ეგევითარნი (დამასკ. 40, 2 J).

„ასოს“ ტერმინის ფუნქციით ფართო ასპარეზი მისცა იოანე პეტრიწმა. ყველა მის მიერ თარგმნილსა თუ ორიგინალურ ტექსტში სამყაროს ოთხი ელემენტის აღმნიშვნელად უმეტესად „ასო“ გვხვდება. მაშინაც კი, რო-

ტესა, რომელმან—იგი ა ს ო ღ თჳსა აღიარა. ვითარცა იტყვს. ერობამედ მე ვარ ვენაჲი და თქვენ რტონი (მამ. სწ. 103, 26). 5. „ასო“ ბეგრის აღმნიშვნელია ძველი პერიოდის აღრინდელ ძეგლებშივე: სახარებასა შინა ქართულსა თავსა ხოლო მათსსა წილი ზეს, რომელ ა ს ო ჲ არს (სინ. მრ. 283, 11); ა ს ო ნ ი წეროსანი, ვითარცა ჰმანი მეტყუელნი (კაც. აგ. 155, 3). 6. ე ლ ე მ ე ნ ტ ი. ს ა მ ყ ა რ ო ს პ ი რ ე ე ლ ს ა წ ყ ი ს ე ბ ი (მაგალითები იხ. ზემოთ).

¹ დ. მელიქიშვილის მართებული მითითებით, „ასოს“ განპარტებასს საბა ეყრდნობა პეტრიწს, დასახ. ნაშრომი, გვ. 197.

² დ. მელიქიშვილის დასახ. ნაშრომი, გვ. 196.

დესაც ის პროკლე დიადოხოსის შრომების თარგმნისას ახალ ტერმინზე, „კავშირზე“ გადავიდა, იგი სინონიმურად ხშირად ხმარობს „ასოს“:

ამას უწოდა ა ს ო ლ სიტყუამან ღმერთმან (ს.თნ. 199, 3); ა ს ო ჯ მსოფლებრივ არს ნაწილ ყოვლად უმბირესი სხეულთა თანშეშვისაჲ (ბუნ. 61, 3); ო თ ხ თ ა ა ს ო თ ა მიერ არიან საზრდელნი და სასუმელნი, რომელთაგან შეეძოტყინეთ (ბუნ. 13, 26); არიან უკუე ასონი ო თ ხ : ქუყანაჲ, წყალი, აირი, ცეცხლი, თანდაწყობილნი თქმულთა ეზარ წესისა ქვენათაგან ზენათა სხეულთად (ბუნ. 61, 5); ნამდვილყოფისა ნაქუსნი არიან შედგმულ პირველთა ა ს ო თ ა, სტკქიოთა. მიერ (პეტრ. II, 91, 1); თქუნა პირველ ა ს ო თ ა მიერ შედგმულბაჲ, ხოლო მეორე წინამდებარისა მოქენეობაჲ (პეტრ. II, 107, 7); არს უკუე ცხოველთა მოყუდათა ანაგება ოთხთა ა ს ო თ ა მიერ, რომელ არიან კავშირნი ოთხნი (პეტრ. II, 66, 54); და კუალად ოთხნიცა ესე ა ს ო ნ ი ნაწილებით იქმნებიან და იხრწნებიან და არა ყოვლობით (პეტრ. II, 9, 3); ყოველი არასამარადისოჲ, ანუ კავშირთა და ა ს ო თ ა გ ა ნ არს შედგმული (პეტრ. II, 23, 7); ყოველი ასოჲ და კავშირი პირველ მისსა არს ეისლად იყოს ასოჲ (პეტრ. II, 23, 7); უქმნელსა ერთსა არცა ნაწილნი ჰქონან და არცა ა ს ო ნ ი და კავშირნი (პეტრ. II, 23, 7); ყოველსა შორის სტკქიონი, რომელ არიან ასონი (პეტრ. II, 143, 8).

ი. პეტრიწის შემდეგდროინდელი მწერლობა, „ასოს“ ტერმინის ღირებულებით აღარ გამოიყენებს. აღორძინების ხანის ძეგლებში, „ასო“ ყველა დანარჩენი მნიშვნელობით ძალზე გავრცელებულია; ფილოსოფიურ ტერმინად კი არა ჩანს. ერთადერთი მაგალითი შეგვხვდა ისიც მე-12 საუკუნის ხელნაწერში: ყოველივე ასონი ქუეყანისანი მოაქუდინნა (S 384, 298, 19).

ს ტ ვ ქ ი ს ი, ბერძნული ტერმინი τὸ στοιχειώδες გარკვეულ პერიოდში უთარგმნელადაა გადმოსული ქართულში და, ფონეტიკურად სახეცვლილი, სხვადასხვა ფორმითაა დამკვიდრებული: „სტვქისი“, სტკქიო“, „სტვქო“, სტუქო“ (მდრ.: ახ. ქართ. სტიქია, სტიქიონი). ეს სიტყვა პირველად დასტურდება „კაცისა აგებულეებისათჳს“ ძველ ქართულ თარგმანში (VIII — IX სს.) „სტვქისი“ ფორმით; როანე პეტრიწი იშვიათად მაგრამ მაინც გამოიყენებს ბერძნულ სიტყვას, „სტვქიო“ ფორმით.

მე-12 საუკუნის შემდეგდროინდელ ტექსტებში ეს სიტყვა თითქმის აღარ გვხვდება. ჩანს ქართველი მწიგნობრები მაინც სიფრთხილთ ეკიდებოდნენ ტერმინოლოგიაში უცხო სიტყვათა მოქარბებულ ხმარებას.

შეზავება არა თუ სხუაჲ რაჲმე არს, არამედ შერევაჲ ს ტ ვ ქ ი ს ი ს ა მ (კაც. აგ. 211, 32); ს ტ ვ ქ ი ს ნ ი იგი ყოვლითურთ პოვნელ არიან მას შინა (კაც. აგ. 177, 18); იხილნე ს ტ ვ ქ ი ს ნ ი ამის სოფლისანი (კაც. აგ. 177, 18); ძირად ყოველსა დაზადებულისა ს ტ ვ ქ ი ს ნ ი არიან (კაც. აგ. 212, 1); ბუნებასა შინა ჩუენსა პოვნელ არიან ს ტ ვ ქ ი ს ნ ი ესე ამის სოფლისანი (კაც. აგ. 222, 10); ს ტ ვ ქ ი ო ჲ ეწოდების კავშირსა (პეტრ. II, 5, 24); ნამდვლ მყოფისა ნაქუსნი არიან შედგმულ პირველთა ა ს ო თ ა, ს ტ ვ ქ ი ო თ ა, მიერ, რომელ არიან პირველნი თესლნი და ს ტ ვ ქ ი ო ნ ი არსთანი (პეტრ. II, 97, 1 — 2); სტვქიოდ ანუ თესლად იმხნენ, ნუ უდარესად და გ ა ს ტ ვ ქ ი ე ბ უ ლ ა დ შეჰრაცხ (პეტრ. II, 97, 2); ს ტ ვ ქ ი ო ნ ი ნამდვლ მყოფობისანი ზესთ არსნია და ზესთ სრულნი (პეტრ. II, 97, 5); ყოველსა შორის ს ტ ვ ქ ი ო ნ ი, რომელ არიან ასონი, უპირველეს მათგან შედგმულთა (პეტრ. II. 143, 8).

საერთოდ, ძველ ქართულში ორი ფორმით გამოიყვება ეს ტერმინი „ს ტ ჯ ქ ი ს ი“ („კაცისა აგებულებისათჳს“ თარგმანი) და „სტჯქიო“ (იოანე პეტრიწის შრომებში). საბას ლექსიკონში დამოწმებულია რამდენიმე ფონეტიკური ვარიანტი (სტუქო, სტჯქოა, სტჯქო), ეს სიპრელე მართო ქართულ ნიადაგზე არ არის საგულელებელი.

„ასო“, „წესის“ მსგავსად, ბერძნული ყალიბის მიხედვით შექმნილი ტერმინია, რბ ძე:ჯეძი-ის სემანტიკური კალკია, ოღონდ ერთ შემთხვევაში აღებულია აღნიშნული პოლისემანტური ბერძნული სიტყვის ერთი მნიშვნელობა (წესი, რიგი), მეორე შემთხვევაში სხვა, კერძოდ, „ა ს ო ს“ შინაარსი.

კ ა ე შ ი რ ი: იოანე პეტრიწს სამყაროს ოთხი ელემენტის ამსახველი რამდენიმე ტრადიციული ტერმინი დახვდა: „ნივთი“, „სტჯქისი“, „ასო“ („წესი“ პეტრიწის დროს უკვე გაუჩინარებულა). „წესი“ პეტრიწის შრომებში სხვა შინაარსით დასტურდება (წესი, კანონი, კანონზომიერება). პეტრიწის წინაშე დგას ამოცანა: ამ ტერმინთაგან შეარჩიოს და დაამკვიდროს უფრო მოხერხებული, შესაფერისი.

დასახელებულ ტერმინთაგან პეტრიწი უკუაგდებს და სრულებით არ სარგებლობს იმ დროისათვის ყველაზე გავრცელებული ტრადიციული ტერმინით „ნივთი“, რადგან მის შრომებში, „ნივთი“ სხვა ტერმინოლოგიური ფუნქციით იხმარება — მატერიალის აღმნიშვნელია: მის ერთისა მიერ წარმოიჩინა ეს უცნაური ნ ი ვ თ ი (II, 43, 12); არა თუ ნ ი ვ თ ი დაიპყრობის მათ შორის, რომელი არს მიზეზ ხრწნისა (II, 72, 31); წინამდებარედ იტყვს, ანუ ვითარ ნ ი ვ თ ს ა, ანუ ვითარ სხეულსა შემთხუვითათჳს (II, 100, 20).

დარჩა ორი ტერმინი: უთარგმნელად შემოსული სტჯქისი (ხმარობს სტჯქიო ფორმით) და „ასო“: „სტჯქიოს“ იოანე პეტრიწი ფართოდ კარს არ უღებს, რადგან, როგორც ცნობილია, იგი ძალზე ერიდება უცხოური ტერმინოლოგიის დამკვიდრებას ქართულში. ამ თვალსაზრისით, პეტრიწი ნამდვილი პურისტია¹. მაშასადამე, ტრადიციულ ტერმინთაგან მას შემორჩება „ასო“, რომელიც, როგორც ტერმინი, ეს-ეს არის იდგამს ფეხს. და მართლაც, თავისი მოღვაწეობის ადრეულ ეტაპზე, „ბუნებისათჳს კაცი-სას“ თარგმნისას, იგი სარგებლობს ამ ტერმინით, მაგრამ დიდი ფილოსოფოსი არც ამ ტერმინზე ჩერდება. მისი მაძიებელი გონება და სრულყოფილებისაკენ სწრაფვა ტერმინოლოგიურ მუშაობაშიც ჩნდება. საერთოდ, ვინც პეტრიწის ნაღვაწს მთლიანობაში თვალს გაადევნებს, არ შეიძლება შეუმჩნეველი დარჩეს ამ დიდი მეცნიერის პოეტური, ნამდვილი შემოქმედის ბუნება. იგი მართოდენ განყენებული, ურთულესი ფილოსოფიური საკითხების მკვლევარი როდია; პეტრიწი დიდი შემოქმედის

¹ დ. მელიქიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 106.

პოზიციებიდან ქმნის მხატვრულ ქსოვილს ფილოსოფიური აზრის გასაცხადებლად. დიდი ესთეტიკა იგი ტერმინოლოგიის შემუშავებისას. ასეა კონკრეტულ შემთხვევაშიც. მოღვაწეობის გარკვეულ ეტაპზე, როდესაც მან ხელი მოჰკიდა პროკლე დიადოხოსის შრომის $\Sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \mu\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\chi\acute{\iota}\varsigma$ თარგმნას, მან სამყაროს ოთხი ელემენტის აღსანიშნავად სრულიად ახალი ტერმინი „კ ა ე შ ი რ ი“ შემოიტანა¹. „ასო“ ორი მიზეზით შეიძლება უარყო პეტრიწს. ჯერ ერთი, როგორც წარმოდგენილი მასალიდან ჩანს (იხ. გვ. 126, სქოლიო), „ასოს“ მრავალი მნიშვნელობა აქვს და ძალზე გავრცელებულია (განსაკუთრებით ადამიანისა და ცხოველის სხეულის ნაწილების აღმნიშვნელად). ცხადია, ასეთ შემთხვევაში მისი ტერმინოლოგიური ფუნქცია ფერმკრთალდება. მეორეც, საკუთარი ფილოსოფიური თვალთახედვითაც „ასო“ — მისი ნივთიერი შინაარსის გამო, ნაკლებად გამოსადეგია. პეტრიწის მიერ შერჩეული ახალი სიტყვა „კავშირი“ არა თუ პოლისემანტურია, პეტრიწამდე საერთოდ არცა ჩანს ძველ ქართულში, თანაც უკეთ ასახავს ნეოპლატონურად მოაზროვნე ფილოსოფოსის მსოფლმხედველობრივ ასპექტს, ვიდრე ნივთი და ასო. როგორც უკვე მივუთითებდით, ნეოპლატონური თვალსაზრისით, თავის დროზე საუკეთესოდ არის შერჩეული ტერმინი „წესი“, რომელიც პეტრიწის მოღვაწეობისას უკვე დიდი ხნის მივიწყებულია.

ამგვარად, რაკი პეტრიწმა პროკლეს შრომის თარგმანში ახალი ტერმინი „კავშირი“ შემოიტანა, თითქოს მოსალოდნელი იყო, რომ ტექსტში სამყაროს ოთხი ელემენტის აღმნიშვნელად მას მხოლოდ ეს ტერმინი დაეტოვებინა. სინამდვილეში შრომაში გვხვდება სამივე ტერმინი — „ასო“, „სტეჟიო“, „კავშირი“. ჩვენი აზრით, იოანე პეტრიწი შეგნებულად, გააზრებულად იყენებს სამივე მათგანს, თუმცა უპირატესობას „კავშირს“ ანიჭებს. ყოველგვარი ქაოტურობა ამ ტერმინთა გამოყენებაში გამოჩნდეს. ტერმინის ორგზისი შეცვლის უხერხულობას გრძნობს ავტორი. მან ერთხელ უარყო გავრცელებული ტრადიციული ტერმინი „ნივთი“ და დაამკვიდრა „ასო“, რომელიც სპორადულად უკვე იხმარება პეტრიწამდელ მწერლობაში. ამიტომაც „ბუნებისათვის კაცისას“ თარგმნისას პეტრიწი არ მიიჩნევს საჭიროდ მიუთითოს, რომ „ასო“ იგივე „ნივთია“, ან სტეჟისი და არც პენდიადისებით (ასო — ნივთი, ასო — სტეჟიო) უცდია „ასოს“ დამკვიდრება. მაგრამ როცა „ასო“ (ეს შედარებით ნაკლებად ცნობილი ტერმინი) კვლავ ახლით — „კავშირით“ შეცვალა, იმისათვის, რომ მკითხველი არ დააბნოს და ბუნდოვანება თავიდან

¹ „კავშირი“ ელემენტის მნიშვნელობით დადასტურდა პეტრიწის მიერ თარგმნილ სათნოებათა კიბეშიც: ძილი მრჩობლ-ორთა კ ა ე შ ი რ თ ა შეზავება და მ:თგან ქმნილთა ცსოველთა სხეულსა გრძნობითთა გუართა საცნობელთა უქმობა (ს:თნ. 183, 1.)

აცილოს, მიმართავს პენდიადისური წესით — ერთი ცნების ორი სინონიმური წყვილით, გადმოცემის ხერხს. ფილოსოფოსი სრულიად უცხო, აქამდე უცნობ, ტერმინს (კავშირს) ამკვიდრებს და აწვევნებს და უხსნის მკითხველს „კავშირი“ სხვა არა არის რა, თუ არა იგივე „ასო“ და იგივე ბერძნული „სტკჳიო“:

არს უკუე ცხოველთა მოკლდათა ანაგები ოთხთა ასოთა მიერ, რომელ არიან კავშირი ოთხნი (II, 66, 34); ნამდვლ მყოფისა ნაქჳსნი არიან შედგმულ პირველთა ასოთა სტკჳიოთა მიერ, რომელ არიან პირველნი თესლნი და სტკჳიონი არსთანი (II, 97, 1); სტკჳიოთა ეწოდების კავშირსა, და ამისთეს დადვა კავშირი, ვითარცა უმარტივესი ყოვლისა, რამეთუ სასწავლოდ შემავალთა ყოველთა პირველად უმარტივესთა ასწავებენ (II, 5, 24).

პენდიადისები იოანე პეტრიწის ჩვეული ხერხია, რომელსაც მარჯველ იყენებს ტერმინების „ასოსა“ და „კავშირის“ იგივეობის წარმოსაჩენად:

ყოველი ქმნილი ერთი ნაწილთა მერ შედგების, ხოლო უქმხელსა ერთსა არცა ნაწილინ ჰქონან და არცა კავშირნი, ამით რომელ ყოველი „ასოა“ და კავშირი პირველ მისსა არს, ეისდევ იყოს ასო (II, 23, 7 - 8); მისცემს მას „ასოთა“ და „კავშირთა“. რომელთა მიერ შეიყენოს და იყოს მის შორის უჭობეს-უღარესობაჲ, ვითარესე ამით ოთხთა „ასოთა“ მიერთა ზედა იხრელების (II, 106, 20); ყოველი არსამარადისოა, ანუ კავშირთა და ასოთა გან არს შედგმულ (II, 106, 31); საყოველთაოა ეამი... იპყრობს ყოველობასა ოთხთა ამათ კავშირთა და ასოთასა, რამეთუ ყოველობაჲ ყოველთაჲ სამარადისო არს, ვითარ ბუნებაჲ ყოველთა სფეროთაჲ და ოთხთა ამით ასოთაჲ (II, 118, 28 - 30).

გარდა აქ მოყვანილისა, არის მაგალითები, სადაც „ასო“ ცალკეა წარმოდგენილი: ოთხნიცა ესე ასონი ნაწილებით იქმნებიან და იხრწნებიან და არა ყოველობით (II, 119, 3); თქუნა... პირველი ასოთა მიერ შედგუმულებაჲ (II, 107, 7). ასე ნელ-ნელა, თანდათანობით გადაჰყავს მკითხველი პეტრიწს ახალ ტერმინზე, რომელსაც დამოუკიდებლად წარმოგიდგენს, ოღონდ მონაცვლეობით: ჯერ „ასო“ და „კავშირი“ ორივე ერთადაა, მომდევნო მაგალითებში ცალკე გვხვდება, შემდეგ ისევ პენდიადისით მოგვაწოდის და „ა. შ. მოვიყვანთ მაგალითებს, სადაც კავშირი ცალკეა წარმოდგენილი:

მას უთქუნს შორის დამტკიცებულ არიან კავშირნი განგებისანი (II, 40, 9); ჯეროჲს არსთადა დრასტიროჲ ჰქონდის მოქმედებაჲ, უჭობესი... ვითარ ცეცხლსა სხუთა კავშირთაჲსა (II, 41, 18); ვიდრე ეგნენ ერთობასა და სწორებასა ზედა რომელობანი ოთხთა კავშირთანი, ჰგვის მყოფობაჲ მეკუდოჲსა ცხოველისა (II, 46, 10); ესთადვე ორდნოთაჲ დაუხესთადების მიზეზი და კავშირთა და ერთბამდ ყოველთა თანმიზეზად წოდებულთა (II, 49, 11); ესრეთ შემდგომითი შემდგომად სხუაჲ სხვსა მიზეზ, ვითარ ორი სამისა, ... ხოლო ცაჲ ოთხთა კავშირთა, ზოლო ოთხნი

კ ა ე შ ი რ ი ეოველთა ქმნისა და ხრწნისა ქუეშეთა (II, 59, 30, 60, 1 - 2); კუალად ოთხ-
თაჲ კ ა ე შ ი რ თ ა ზელა ისილო ესე (II, 150, 7); პეიეს თჳსსა უკუდავებასა შორის,
ეთარა ... მაჲაჲ ოთხთა ამთა კ ა ე შ ი რ თ ა ჲ (II, 166, 12); არცა კ ა ე შ ი რ თ ა მეორ
სხეულებითა შედგა მ ყ ო ფ ო ბ ა ჲ მისი (II, 95, 5).

ამგვარად, პეტრიწი ამკვიდრებს სრულიად ახალ ტერმინს „კავშირი“, მაგრამ ვიდრე გზას გაუკაფავდეს მას, პარალელურად იყენებს ტერმინებს, „სტეკიოსა“ და „ასოს“. ასეთი სიფრთხილითა და გულისყურით ეკიდებოდა პეტრიწი ტერმინოლოგიურ სამუშაოს. როგორც დავინახეთ, ტრადიციული ტერმინებისადმი კრიტიკული დამოკიდებულება მის აკვიატებულ, დაუსაბუთებელ პრინციპად არასოდეს ქცეულა. ასო პოლისემანტურობის გამო უარყო პეტრიწმა. ომონიმია ამცირებს ტერმინის ლირებულებას; კავშირი საგანგებოდ შექმნილი ტერმინია; ეს ტერმინი აიღო პეტრიწმა, რადგან მატერიალურ სხეულთა წარმოქმნისას ხდება ელემენტების—მიწა, წყალი, ჰაერის თან შეშვა, შეკავშირება.¹ ამ თვალსაზრისით გამოგვაღ-
გება ასეთი აღგილის დამოწმება: არიან ცხოველთა შორის ოთხთა ასოთა კ ა ე შ ი რ ნ ი, ვითარ ცეცხლი, ქუეყანაჲ, აირი და წყალი (II, 66, 37). გარდა ამისა, „კავშირი“, ძველი სალიტერატურო ენისათვის თითქმის სრულიად უცნობი სემაა და ამდენად ძალზე გამოსაღვი ტერმინად. ჩვენ შორსა ვართ იმის მტკიცებისაგან, რომ სიტყვა „კავშირი“ ქართულში პირველს იოანე პეტრიწს შემოეტანოს, მაგრამ ერთი ფაქტია, „კ ა ე-
შ ი რ“ ფუძე და მისგან ნაწარმოები სიტყვები არც თავისი ზოგადი სემან-
ტიკით (შეკავშირება, შემტკიცება, შეერთება) და არც ტერმინოლოგიუ-
რი შინაარსით ძველ ქართულ წერილობით ძეგლებში იოანე პეტრიწამდე არა ჩანს. იშვიათია იგი პეტრიწის შემდეგდროინდელ ძეგლებშიც ვი-
დრე მე-19 საუკუნემდე, და სადაც გვხვდება, თითქმის ყველგან ამოსავა-
ლია პეტრიწისეული გაგება, ე. ი. ტერმინოლოგიური შინაარსი:

„დამშლიან ჩემნი კ ა ე შ ი რ ნ ი (ვტ. 884, 4), „ღიღამაჲნიანში“ რუსთველის გუ-
მოთქმა მეორდება: მაგრამ დამშლიან კ ა ე შ ი რ ნ ი, მაჲა ველარ იქს ძგერასა (80, 4);
ხორცნი ოთხთა წინააღმდეგობთა კ ა ე შ ი რ თ ა გ ა ნ აქეს შემზადებული (საბა I, 53,
28); ხორცნი ოთხთა კ ა ე შ ი რ თ ა გ ა ნ არიან: მიწათა, წყალთა, ჰაერთა და ცე-
ცხლისა (საბა III, 324, 13); ნ ი ე თ კ ა ე შ ი რ ს ა მე გლხს მიწლის, სულთა შერთავს
ის სირასა (ეშყ. 57, 3); გარდმოიღო... შემოკლებული „კ ა ე შ ი რ ი“, პროკესს
მეორე ქმნილი ლეთისმეტყველება (კალმ. II, 195, 28); ამან განუმარტნა კ ა ე შ ი რ ი
ლეთისმეტყველებითი (კალმ. II, 204, 33); შექმული კაიად, კ ე ე ს ა გ ა ნ თიხისა, შედ-
გებული ნიეთად — ოთხთა მ ი ე რ კ ა ე შ ი რ თ ა, წარმოჩენილი არსად ცხოველ
მეტყველად (თ. ბაგრატი. 77, 2); აღიწერა... კ ა ე შ ი რ ნ ი ეს პროკლე ღიაღობისა,
პლატონურისა ფილოსოფოსისაჲ ჯელითა მზუჭაბუქ ორბელიანისათა (A 1309, ანდ.
გაღამწ. 381, 10, (1760)); კ ა ე შ ი რ მ ა ნ ოთხმან დაქსა ანაგი ნაგი (S 2684, მინაწ.
145, 11 (1766)); ვამე დაიხსენეს კ ა ე შ ი რ ნ ი, არ მფოქენ მე მაჲნია (ჩან. 2049, 1);
დაიხსენეს ხორცთა კ ა ე შ ი რ ნ ი (ჩან. 2063, 4); ერთი არს ესე კ ა ე შ ი რ ი მის მეორ

¹ ს ე ლ ბ ა ნ - ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ლექსიკონი ქართული, ტ. I.

გარდმოენებული ელლინთა ენისაგან (H 1283, ანდ. 226, 34. (1763)); იწყეს აღმენაებად მენასა ზედითისა სწავლულებისა, რომელ არს კ ა ე შ ი რ ი. სიბრძნით სიტყული პლატონისი და ნამკვერი პროკლე დიადოხოსის მიერ (დ 329, ასდ. 346. 30 (1761/).

„კ ა ე შ ი რ“ ფუძე და მისგან ნაწარმოები სიტყვები თავისი ზოგადი შინაარსითაც პირველად ისევ იოანე პეტრიწის ენაში დასტურდება:

ძილ მარბლ-ორთა კ ა ე შ ი რ თ ა შეზაუბა და მათგან ქმნილთა ცხოველთა სხეულისა გრძნობითა გუარათა საცნობელთა უქმობა, გონიერად შენ გაიგონე, ესე არს (სათნ-183, 1); არიან... სხუათა სხეულთა ნიუთებრიეთა კ ა ე შ ი რ თ ა მ ს ა ზედმიღებული და ოდესმე აღებული (პეტრ. I, 126, 3); ესე თან მისცემენ თქსთა რომელიბათა ყოველთა მათგან და კ ა ე შ ი რ ე ბ უ ლ თ ა და აღგებულთა (პეტრ. II. 66. 36).

შემდეგ კ ა ე შ ი რ ფუძე ამგვარი ზოგადი მნიშვნელობით XVII — XVIII საუკუნეების ძეგლებში დასტურდება და ისიც მცირე რაოდენობით (მოგვეყავს ყველა მაგალითი, რომელიც კი დაიძებნა ტექსტებში):

კურნე წამლთა, რომელმან დაა კ ა ე შ ი რ ო ს იგი გაწყუთილი ძარლი (სამე. II, 128, 37); შენმა სანდომან ქცევაჲმან კ ა ე შ ი რ ა დ დამახალსა (S 418 XVIII, მინაწ. 523, 50); აქესთ ესევეითართა მსოფლიერთა მეცნიერთა. კ ა ე შ ი რ ი თ ა სწორითა მის დამო, კიდებულება (S 45, /XVIII/ მინაწ. 56. 28); მოასწაუებენ იგინი მეზობლებთა შორის და ურთიერთსა დიდსა კ ა ე შ ი რ ო ბ ა ს ა და შეერთებასა (კალმ. I, 254, 24); იფიქრეთ, დახსნამ ამა კ ა ე შ ი რ ო ბ ი ს ა ვითარ მწელ-საღმე უნდა იყოს (კალმ. I, 242, 21); აქლუმს კოკლი ფეხი აკაეშირებული ჰქონდა, სამის ფეხით უელა (მელის წიგ. 13, 16).

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ძველი სალიტერატურო ქართულისათვის ესოდენ იშვიათი ხმარების სემანტემა ძალზე გავრცელებულა ახალ ქართულში, ხასიათდება მაღალი სემანტიკური ვალენტობით, მარტო კავშირ სიტყვის სემანტიკურ ველში ცხრა მნიშვნელობაა გამოყოფილი.

რა წარმომავლობისაა „კ ა ე შ ი რ“ ფუძე, რა დროის წარმონაქმნია იგი ქართულში? ვიდრე ამ საკითხს განვიხილავდეთ, მოკლედ შევეხებით ტერმინ „კავშირის“ შესწავლის იტორიას. ამ ტერმინს პირველი ნ. მარი შეეხო და აღნიშნა, რომ კავშირი პეტრიწის მიერაა შემოღებული და მეტაფორულად აღნიშნავს სამყაროს ელემენტებს.² ტერმინს შემდეგ ეხებიან ს. გორგაძე³, ა. შანიძე⁴, დ. მელიქიშვილი⁵.

ისმის კითხვა: რომელიმე უცხოური ყალიბის მიხედვით აქვს პეტრიწს ეს ტერმინი შექმნილი თუ მისი ორიგინალური ტერმინოლოგიური მუშაობის შედეგია იგი?

¹ ხომ არ არის აქ კალმის ლაფსუსი, ეგების კ ა ე შ ე ბ უ ლ ი იუო დედანში (თ. ც.).

² ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. 5.

³ ნ ე მ ე ს ი ო ს ე მ ე ს ე ლ ი, ბუნებისათვის კაცისა, გამოსცა ს. გორგაძემ. ტფ. 1914.

⁴ სინური მრავალთავე 864 წლისა, გამოსცა ა. შანიძემ, გვ. 40.

⁵ დ. მელიქიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 197.

მეთორმეტესაუთუნედელ არაბულ, სპარსულ და სომხურ ფილოსოფიურ ტექსტებში კავშირის შესატყვისი რაიმე ტერმინი არ დასტურდება. პირიქით კი არის: სომხურში ოთხი ელემენტის აღმნიშვნელი გავრცელებული ტერმინია *խալիქ* = „ასო“, მაგრამ, როდესაც პეტრიწისეული თარგმანიდან სომხურად გადააქვთ „კავშირნი ღმრთისმეტყუელებითნი,“ იქნება კავშირ სიტყვის ანალოგიური ტერმინი *ჯაღკაჲ* (კავშირი, საკავშირებელი). ნ. კილაძეს საგანგებოდ აქვს შესწავლილი ოთხი ელემენტის აღმნიშვნელი არაბულ-ქართული პენდიადისები და დაასკვნის: არაბულში, ისევე როგორც ქართულში, ამ ცნების აღმნიშვნელი ყველა ტერმინი ბერძნული $\tau\omicron\varsigma\iota\chi\epsilon\iota\omicron\upsilon$ -ის შინაარსის სხვადასხვა კუთხით ასახვას წარმოადგენს. მაგ. უ ნ ს უ რ (ელემენტი, ნივთიერება), მაღათ (მასა, ნივთი, არსი, ძირი), ასლ (ძირი, საფუძველი, საწყისი), ალაჯარამ ალბასიტა (მარტივი სხეულები), რუქნ (ძირი, საფუძველი), ასულ (შემადგენელი ნაწილი). სპარსულში არაბულის მოდელი მოქმედებს და ელემენტი აღინიშნება ტერმინებით ანსარ (მატერია, ნივთი), მაღათუნ (სასწავლო საგანი); უფრო ანსარ (მრ. რ. ანასირ) გამოხატავს ელემენტს.

მაშასადამე, „კავშირი“ უცხოენოვან ტერმინთა გავლენით არ ჩანს შექმნილი. სიტყვა არც ძველ სალიტერატურო ქართულში იძებნება.¹ ჩვენი აზრით, კავშირ ფუძე პეტრიწის დროს ალბათ ცოცხალ სამეტყველო ენაში, განსაკუთრებით მის რომელიმე დიალექტში იყო გავრცელებული და პეტრიწმა ერთ-ერთმა პირველმა შემოიტანა იგი და დაამკვიდრა სალიტერატურო ქართულში. დიალექტური ლექსიკით სარგებლობა იოანე პეტრიწის ლიტერატურული მუშაობის ცნობილი მეთოდია, ასე იქცევა ამ კონკრეტულ შემთხვევაშიც.

ტერმინ კ ა ვ შ ი რ ი ს სადაურობის საკითხს ნ. მარი და მ. ანდრონიკაშვილი ეხებიან. ეს სიტყვა ნ. მარს მართებულად სპარსულ ნასესხობად მიაჩნია. მხოლოდ მკვლევარი წარმომავლობის თვალსაზრისით ამორებს

¹ ძველ ქართულში, კავშირ ფუძის ზოგადი სემანტიკა (შეკავშირება, შეერთება) სხვა სიტყვებით გადმოიცემა; ესენია შეერთება, შემტაცება, შეტუება. შეწმასნა, შექუსვა და სხვ. ასონი იგი მისნი შე ე ტ ყ უ ე ბ ი ა ნ ურთიერთის (ექუს. 38. 8 IX), იყო იგი ზრქელ და შე მ ტ ყ ი ც ე ბ უ ლ აგებულებითა (ექუს. 110, 21); ნივთთა ცა და დასაბამთა გუამთა შე მ ტ ყ ი ც ე ბ ი ს ა თ ა ღმრთად ჰმსახურებდეს (ხრონ. 22, 17); შუენიერებაჲ, სიკაბუცესა თ ა ნ ა შე მ ტ ყ ს უ ლ ი, ნივთ სიძესა ისართა იქმნების (კაპეტ. 197, 53); შეუძლებელ არს რაჲთამცა, რომელსა არა ესწავა შე ტ ყ ვ ე ბ ა ასოთა და იგიცა იკითხვიდა წიგნთა (კლემაქსი. 368, 16).

თვითონ იოანე პეტრიწი ამ შინაარსით ხმარობს სხვა სიტყვებს: „ყოველი სხეული ოთხთა ასოთაგან შე მ ტ ყ ი ც ე ბ უ ლ ა (ბუნ. 13, 15). ერთი მაგალითია პეტრიწის შრომებში კავშირ ფუძის გამოყენებისა: „ესე თან მისცემენ თვისთა რომელობათა ყოველთა მათგან და კ ა ვ შ ი რ ე ბ უ ლ თ ა და აღვებულთა (მეტრ. II, 66, 36).

ერთმანეთს ტერმინსა და ზოგადი სემანტიკის სიტყვას. ტერმინი კავშირი მარს ახალი სპარსული *gawha*, მრ. *gawharan* (ელემენტი) სიტყვის დიალექტურ სახესხვაობად მიაჩნია „*kavw* (<**kavwlr*||¹ *gavsr*)“¹. მ. ანდრონიკაშვილის აზრით, იგი ლათინური *causarius*-ის (ელემენტი) ფონეტიკური ცვალებადობის შედეგია². ზოგადი შინაარსის კავშირი ფუძე კი სპარსულ *kāfšir* (მოკალვა, შედუღება, შეწებება, მირჩილება) სიტყვასთან მიაქვს.

ჩვენი აზრით, იმდენად გამჭვირვალეა კავშირი ფუძის სპარსული *kāfšir* სიტყვიდან მომდინარეობა როგორც ფორმით. ისე შინაარსობრივით ვალსაზრისით, რომ ტერმინის სხვაგვარი ინტერპრეტაცია ხელოვნური ჩანს. შესაძლებელია, თავის მხრივ, გენეზისურად ერთი წარმომავლობისა იყოს სპარსული *kāfšir* და ლათინური *causarius*, მაგრამ საკითხი ცალკე კვლევას მოითხოვს. ჩვენ ერთი გზა გვესახება ლოგიკურად. „კავშირი“ ფუძე ქართულ სასაუბრო ენაში შემოსულია და გავრცელებული სპარსულიდან ზეპირი გზით. იოანე პეტრიწს კი იგი შემოაქვს სალიტერატურო ენაში ტერმინის ფუნქციით.

ახალ სალიტერატურო ქართულში „კავშირი“ ფუძიდან ნაწარმოები სიტყვების სხვადასხვა შინაარსით ფართოდ გავრცელება შედარებით გვიანდელი მოვლენაა; ეს უნდა მომხდარიყო XVII—XVIII საუკუნეებში, როცა სალიტერატურო ენაში ძალუმად იჭრება ცოცხალი მეტყველების ნაკადი-ზემოჩამოთვლილი ძირითადი ტერმინების პარალელურად ძველ ქართულში გვხვდება სიტყვები („რომელობა“, „თვთება“, „ბუნება“, „ძალი“), „ჩუულება“), რომლებიც ასახავენ სტიქიების, ოთხი ელემენტის შინაარსს. თუმცა ტერმინად ქცეული არ არიან. უპირველესად იმის გამო, რომ მათ ხმარებას სისტემური და კანონზომიერი ხასიათი არა აქვს. ქრონოლოგიურად ამგვარ სიტყვათაგან ადრინდელია „რომელობა“. მას ფუნქციური სუბსტანცია აქვს. მისი ძირითადი ტერმინული ფუნქციაა ვითარებაზე მითითება, განსაზღვრულობა, საგანი არის ეს და არა სხვა, თვისება, თვისობრიობა: „რომელობაა არს, რომლისაგან ვიეთმე რომელ სახელ-ედების და კუალად რომელობაა არს, რომელი-იგი ნართულად ეწოდებოდის მქონებელსა მისსა (დამასკ. 3, 1). პირველად გვხვდება გიორგი ამბროტოლის „ხრონოლოგიაში“ (1114 წ.): კუალად ქორცთა განყოფილება იქმნების.... ძარლუთა და კუალად მათი ოთხთა რომელი-ობათა მიმართ (ხრონ 247, 33). „რომელობის“ ბერძნული შესატყვისია

¹ Н. Марр, Иоанн Петрицкий, гл. 57.

² მ. ანდრონიკაშვილი, ნაკვეთები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, ტ. II (დისერტაცია, ხელნაწ.) S. V.

უბ შ-აღყვან. პეტრიწიც ორიოდ შემთხვევაში სტკჳიონის შესატყვისად 'რომელობას' ხმარობს: „ურომელოჲ სხეული გარომელდების ოთხთა რომელობათაგან (პეტრ. II, 51, 22); ოთხთაჲ შორის რომელობათა, ვითარ ორთა ენებათა... მოქმედ და მქცევ რომელობა (იქვე, 77, 12). საყურადღებოა, რომ პეტრიწი 'რომელობას' ჩვეულებრივ თავისი ძირითადი ფუნქციით ხმარობს. საგულისხმოა ამ მხრივ ასეთი სინტაგმა: „რომელობანი ოთხთაჲ კავშირთან ი. (პეტრ. II. 46, 10) და კიდევ: „რომელობანი ოთხთაჲ ასოთანი (იქვე, 29, 21); რჩება შთაბეჭდილება. თითქოს აზრის სიმოკლისათვის აკეთებს ამას ავტორი: (ზედსართავს აქვს დაკისრებული სუბსტანტივის ფუნქცია) „რომელობანი ოთხთაჲ კავშირთან ი“, და შემდეგ სხვაგან „ოთხნი რომელობანი“.

ტერმინოლოგიურად პოლისემიურია 'ბუნება'. მისი ერთ-ერთი ტერმინული ფუნქციაა სტკჳიონის გამოხატვა: ოთხეკრძოთა მათ ბუნებათა აგებულებაჲ ბუნებითისა მისგან სრბისა თვისისა დასტყრა (მოდრ. 461, 21); ცნობა ოთხთა ბუნებათაჲ კაცის აგებულებისათვის: და შექმნა ღმერთმან კაცი ოთხთაგან ბუნებათა: ცეცხლისაგან, ქარისაგან, მიწისაგან და წყლისაგან (სამკ. 70, 2, 25). უკუეთუ ბუნებანი ესე შეზავებულ იყვნენ სწორად, მრთელად არს გულა კაცისა (იქვე, 71, 7).

'ძალი' ელემენტის აღმნიშვნელად საკმაოდ შესაფერი ტერმინია, მაგრამ 'ძალ' სიტყვის ამ შინაარსით ხმარება სპორადულია: ძალნი და მიზეზნი და ავებულებანი შობასავე თანა განწესებულ არიან (S 1696, 226, 115); მნიშვნელობა 'ძალი' დასტურდება: ტყირბსა შიგან ძალი ავებულებისა ოთხნი არიან და არცა ტანსა შიგან ასონი არიან, რომე ოთხნი ძალნი არა იყუნენ შიგან შეკრებულ, მადნობელი და დამქირავე და გამცემელი ბრძანებითა ღმრთისათა (სამკ. II, 24, 2).

XI საუკუნის ერთ-ერთ ხელნაწერს შემოუნახავს გრიგოლ ღმრთისშეტყველის თხზულებათა ექვთიმე მთაწმიდლისეული თარგმანი, 'შესრულებული მეთუ საუკუნის მიწურულში. ამ ტექსტში 'ელემენტის' მნიშვნელობით ერთ მაგალითში უნდა იხმარებოდეს სიტყვა 'თუთება', რომელიც ჩვეულებრივ საგნის, ან მოვლენის, 'თვისებას', 'თვისობრიობას' აღნიშნავს: ღმერთი არს შემოქმედი და დამბადებელი ყოველთაჲ, რამეთუ ვითარმცა ეგებოდა ყოფად ავებულებაჲ ესე ყოველისაჲვე არა თუმცა დამბადებელმან მოიყვანა არსებად და შეზავნა თუთებანი (S 1696, 196, 17). თუთება რომ ნამდვილად ელემენტს უნდა აღნიშნავდეს, კარგად ჩანს გრიგოლ ნოსელის „კაცისა ავებულებისათჳს“ ერთი ადგილიდან, სადაც 'შეზავება' სიტყვას განმარტავს ავტორი; „შეზავებაჲ არა თუ სხუაჲ რაჲმე არს, არამედ შერევაჲ სტკჳისაჲ (კაც. 211, 32). მაშასადამე, შეზავება მხოლოდ სტკჳიოთა შერევას ეწოდება. ჩვენს მაგალითში სწორედ შეზავება სიტყვა ნახმარი თუთებასთან.

დაბოლოს, საინტერესოა კიდევ ერთი სიტყვა „პიოველსაწყისის“ მნიშვნელობით. ეს გახლავთ, ჩუეულება: აგრეთვე ოთხნი ნივთი ანუ ჩუეულე ბანი, მოკლებულ პყოფენ კაცსა გამსჯელობისა და პატრონებისა (კალმ. I, 224, 22).

საგულისხმოა ამ თვალსაზრისით „სათნობათა კიბეში“ მოცემული მსჯელობა, ჩუეულება სემანტემის თაობაზე: ჩუეულე ბა არს ყოველისავე რაფცა არს: ამად ბუნებად ბრძენთა დააწესეს აწ, ამას უწოდა ასოდ სიტყუამან ღმერთმან, ვინაფთგან ესრეთ განგდება ძნელ არს მისი და მოკუეთაცა, ვითარ ასოჲსა ჩუენგან (სათნ. 199, 3). მაშასადამე, ის რაც უცვალბებელია, მყარია, მდგრადია არის ჩუეულება. ასევე საგულისხმოა იოანე დამასკელის მიერ ამ სიტყვის განმარტება: „ჩუეულება — განუჭრელი თვება“.

„ბუნება“, „ძალი“, „თვება“, „რომელობა“. ტერმინები ელემენტის მნიშვნელობით სპორადულია ძველ ქართულში, ისინი ინდივიდუალური მოხმარების დონეზე რჩებიან, საგულისხმოა, რომ ყოველი მათგანი კარგად იგუებს მოცემული ტერმინის შინაარსს.

ამგვარად, ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ შევძელია დავასკვნათ: ქართულში ფილოსოფიური ცნების — სამყაროს ოთხი ელემენტის, აღმნიშვნელ ტერმინთა სიმრავლე („წესი“, „ნივთი“, „ასო“, „აგებულება“, „კავშირი“) შემთხვევითი მოვლენა არ არის. ძირითადად მათ შორის ქრონოლოგიური მიმართება არსებობს. ყოველი ახალი ტერმინის შემოღებას თავისი კონკრეტული მიზეზი, საფუძველი ღებნება. თავდაპირველი. ყველაზე ადრინდელი ტერმინია „წესი“; დროთა განმავლობაში „წესის“, როგორც ტერმინის, მნიშვნელობა ქრება. ამიტომ შემოდის ახალი ტერმინი „ნივთი“; მომდევნო პერიოდში ეს ტერმინიც იცვლება. რადგან მას აქვს სხვა ტერმინოლოგიური ფუნქციებიც. ჩნდება ახალი ტერმინი „აგებულება“, რომელიც რატომღაც ენამ ვერ გაითავისა, ამიტომ არც გავრცელებულა; ქართველი მწიგნობრები ცდილობენ შეარჩიონ უფრო სრულყოფილი ტერმინი „ნივთისა“ და „აგებულების“ პარალელურად შემოდის ახალი ტერმინი „ასო“, რომელიც ნივთთან ერთად თანაარსებობს რამდენიმე საუკუნის მანძილზე, შემდეგ პეტრიწი უარს იტყვის ყველა ტრადიციულ ტერმინზე და ამკვიდრებს „კავშირს“. „ასოს“, „ნივთისა“ და „კავშირის“ პარალელურად მაინც იხმარება ბერძნულიდან უთარგმნელად შემოსული სიტყვა სტეჰისი/სტეჰიო.

ყველაზე მდგრადი ამ ტერმინთაგან „ნივთი“ ჩანს. იგი დასტურდება VIII — XVIII საუკუნეთა მანძილზე. „ასო“, როგორც ტერმინი პეტრიწის შემდეგ აღარ იხმარება, იგივე ითქმის სტეჰისი/სტეჰიო ფორმებზე. „კავშირი“ თანაარსებობს „ნივთთან“ ერთად აღორძინების ხანის მწერლობაშიც

ძირითადი ტერმინები—,წესი', ,ნივთი', ,ასო' ბერძნული ობ ოთხედიანი შექმნილია, მისი სემანტიკური კალკია. სამივე, როგორც ზემოთ მიუთითებდით Frisk-ის ეტიმოლოგიური ლექსიკონის მიხედვით ობ ოთხედიანი მნიშვნელობები: ,წესი', ,საფუძველი, ელემენტის', ,საკანის', ,ნივთის', ,სხეულის', დაქვემდებარებული გარკვეულ რიგს.

შემაჯავებელი განმარტება

- არჩ. I — არჩილი. თხზულებათა სრული კრებული ორ ტომად. აღ. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, არჩილიანი, ტ. 1, თბ., 1936.
- არჩ. II — არჩილი. თხზულებათა სრული კრებული ორ ტომად. აღ. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, ტ. 2. გაბასება თეიმურაზისა და რუსთველისა თბ., 1937.
- ბლუ. — ბალაგრიანის ქართული რედაქციები, გამოსცა, გამოყველვა და ლექსიკონი დაურთო ილია აბულაძემ, ა. შანიძის რედაქციით, თბ., 1957.
- ბუნ. — ნემესიოს ემესელი, ბუნებისათვის კაცისა. ბერძნულითგან გადმოღებული იოანე პეტრიწის მიერ. ქართული ტექსტი შეისწავლა, გამოსაცემად დაამზად, და ლექსიკონ-სამეცნიერო დაურთო ს. გორგაძემ, ტფილისი, 1914.
- გალატ. — გალაკეტა მიხარტ ეპისტოლე ... პავლესი. ახალი აღთქმა, 1963.
- გრ. ხანთ. — შრომა და მოღუწება ღირსად ცხოვრებისა წმიდისა და ნეტარისა მკაცრისა ჩუენისა გრიგოლისი არქიმანდრიტისა, ხანთისა და შატერდისა აღმაშენებლისა, და მისთანა წესება მრავალთა მამათა ნეტართა, აგიოგრა. 1.
- გურ. — დაკით გურამიშვილი, დაეთიანი. თბ., 1955.
- დასაკ. — იოანე დამასელი, დილექტია, ქართული თარგმანების ტექსტი გამოსცა, გამოყველვა და ლექსიკონი დაურთო მათა რაფაელმა, თბ., 1978.
- დასდ. აღდგ. — დასდებელი აღდგომისანი, პ. ინგოროვეა, თხზულებათა კრებული ტომი III, თბ., 1965.
- ებრ. — ებრაელთა მძმართ ეპისტოლე ... პავლესი. ახალი აღთქმა, 1963.
- ექუს. — ბასილი კესარიელი, ექუსთა დღეთაჲ; უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექუსთა დღეთაჲსა“ და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა კაცისა აგებულებისათვის. X—XIII საუკუნეების ბელნაწერთა მიხედვით გამოსცა, გამოყველვა და ლექსიკონი დაურთო ილია აბულაძემ, თბ., 1964.
- ექუს. (ა) — ბასილი დიდ. ექუსთა დღეთაჲ. გიორგი მთაწმიდლის თარგმანი. ტექსტი გამოსცა და გამოყველვა და ლექსიკონი დაურთო მ. კახაძემ, თბ., 1947.
- ეყ. — იესე ბარათაშვილი, ეყი-ხონია. დილოგი. ეპიტაფია: გივი მიქაძე, იესე ბარათაშვილი. დაბეჭდილი წიგნში: ძველი ქართული მწერლობის საკითხები, კრებული მეორე, თბ., 1964.
- ეტ. — შოთა რუსთაველი, ეფხისტყაოსანი. გამოსცა ა. შანიძემ, 1956.
- თ. ბაგრატი. — თეიმურაზ ბაგრატიონი, დავით ბაგრატიონის ისტორია. ტექსტი მოამზად, გამოყველვა და სამეცნიერო დაურთო თ. ენუქიძემ, თბ., 1972.
- თერმ. I — თეიმურაზ პირველი, თხზულებათა სრული კრებული. ტექსტი, გამოყველვა, ლექსიკონი აღ. ბარამიძის და გ. ჯაკობიას რედაქციით, ტფილისი, 1934.
- იად. — იადიგარ დავლი. ლდო კოტეტიშვილი, მედიცინა ძველ საქართველოში, XVI საუკუნე, თბ., 1938.
- ქალმ. I — იოანე ბატონიშვილი, კალმასობა. ტომი პირველი. კ. ენუქიძისა და აღ. ბარამიძის რედაქციით, ტფილისი, 1936.

- კალმ. II — ონან ბატონიშვილი, კალმაშობა, ტოპი მეორე. კ. კეკელიძისა და ალ. ბარამიძის რედაქციით, თბ., 1948.
- კატ. აგ. — გრაგოლი ნოსელი, კაცისა აგებულებისათჳს: უძველესი რედაქციები ბასილო კესარიელის „ექუსთა ღლეთაჲსა“ და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა „კაცისა აგებულებისათჳს“. X — XIII საუკუნეების ხელნაწერთა მიხედვით გამოსცა. გამოკლეეა და ლექსიკონი დაურთო ი. აბულაძემ, თბ., 1964.
- კლემაკის — ღირსისა მამისა ჩუენისა იონან სინამთის მამასახლისისა კლემაკის, რომელ არს კიბე გამოკეცული ათონის წმიდის მთის ახალქართველთ წმიდის იონან ლეთისმეტყველის საენისა, ფოთი, 1902.
- კოლას. — კოლასელთა მიმართ ეპისტოლე ... პავლესი, ახალი აღთქმა, 1963.
- გ. მთწმ. — „ცხოვრებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გიორგი მთაწმიდელისაჲ“, აგიოგრა. II.
- ლიმ. — იონან მოსხი. „ლიმონარი“. ტექსტი გამოკლეეითა და ლექსიკონით გამოსცა ილია აბულაძემ, 1960.
- მამ. სწ. — „მამათა სწავლანი“ X და XI საუკუნეების ხელნაწერების მიხედვით გამოსცა ილ. აბულაძემ, ა. შანიძის რედაქციით, 1955.
- მოდრ. — „მიქაელ მოდრეკილის კიბნები“ X ს., წ. II
- პ. იბერ. — „მეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, ეფრემ მცირის თარგმანი“. გამოსცა საშპო ენუქაშვილმა, თბ., 1961.
- პ. ინგორ. — პ. ინგოროყუა, თხზულებათა კრებული, ტ. 3, თბ., 1965.
- პეტრ. I — „იონან პეტრიწის შრომები. ტ. I, პროკლე ღაღობოსისა პლატონურისა ფილოსოფოსისა კავშირნი“. ქართული ტექსტი გამოსცა და გამოკლეეა და ლექსიკონი დაურთო სიმ. ყაუხჩიშვილმა, 1960.
- პეტრ. II — „იონან პეტრიწის შრომები, ტ. II. პროკლესთჳს დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათჳს“. ტექსტი გამოსცეს და გამოკლეეა დაურთეს შ. ნუტუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, 1937.
- სინ. — სინური მრავალთავი 864 წლისა, გამოსცა ა. შანიძემ, 1959.
- სააქ. — „წიგნი სააქიმოჲ“ ლადო კოტეტიშვილი. მედიცინა ძველ საქართველოში, XIII ს., 1936.
- საბა III — სულხან-საბა ორბელიანი, „სწავლანი თქუმელნი სულხან-საბა ორბელიანის მიერ“. თხზულებანი, ტ. III. გამოსაცემად მოამზადა ივ. ლოლაშვილმა, 1963.
- სათნ. — სათნოებათა კიბე, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკლეეა, შენიშვნები და ლექსიკონი დაურთო ივ. ლოლაშვილმა, 1968.
- სას. — პ. ინგოროყუა, „ძველი ქართული სასულიერო პოეზია“. წიგ. I. ტექსტები VIII — X საუკუნეები, 1913.
- ჩან. — ეფეხისტყაოსანი, ჩანართი და დანართი. ტექსტი მოამზადა და წინასიტყვაობა დაურთო ს. იორდანიშვილმა.
- ხრონ. — „ხრონოგრაფი გიორგი მონათონისაჲ“ სიმ. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, 1920.

Т. К. ЦКИТИШВИЛИ

О ТЕРМИНАХ, ОБОЗНАЧАЮЩИХ ОДНО ФИЛОСОФСКОЕ ПОНЯТИЕ В ДРЕВНЕГРУЗИНСКОМ

Р е з ю м е

В древнегрузинском для обозначения философского понятия «вещественные первоосновы, элементы мироздания» используется несколько терминов. До настоящего времени в специальной

литературе были известны следующие термины: «*çesi*» (порядок, соподчинение), «*nivli*» (вещь, предмет, материя), «*aso*» (буква часть тела, элемент), «*agebuleba*» (строение), «*ştykisi*» (*ştyko*, *ştykio*), «*qavşiri*» (единство, союз, соединение). Изучение соответствующего материала выявило еще несколько терминов того же содержания: «*buleba*» (природа), «*zali*» (сила), «*tyteba*» (черта, свойство), «*gomeloba*» (качество), «*şveuleba*» (свойство, строй).

Терминологическую функцию «*çesi*» впервые отметил А. Шанидзе. В дальнейшем этот термин был признан ошибочным переводом греческого *τὸ στοιχεῖον*.

«*çesi*» — наиболее ранний из обозначающих элементы мироздания терминов. Это специально созданный грузинскими книжниками, а не основанный на какой-либо ошибке термин.

«*çesi*», «*nivli*», «*aso*» — термины, созданные на различных хронологических уровнях и под разными углами отражающие содержание греческого *στοιχεῖον*.

«*agebuleba*» считается внесенным Георгием Мтацмидели, а «*aso*» — Иоанном Петрици. Выяснилось, что «*aso*» и «*agebuleba*» встречаются в более ранних (X — XI вв.) текстах.

В тот же период и позднее подтверждаются термины: «*buleba*», «*zali*», «*tyteba*», «*gomeloba*». Все четыре спорадичны и остаются в границах индивидуального использования.

Иоанн Петрици использует из этих традиционных терминов «*aso*»; в нескольких случаях подтвердилось «*gomeloba*». Переводя труды Прокла Диадоха, Петрици вводит новый термин «*qavşiri*», вполне оправданный с точки зрения неоплатонизма: для процесса созидания (сотворения) главное не материальные элементы, но способность сопричастия, скрепления, соединения.

Основа «*qavşir*» заимствована из персидского (*kāfşir* — соединение, склеивание, лужение).

От всех остальных терминов «*qavşiri*» отличается тем, что его основа не многозначна. Более того, в литературном грузинском, до Петрици, это слово не обнаружено.

По нашему мнению, основа «*qavşir*» привнесена из персидского устным путем и распространилась в живой речи. В грузинский литературный язык из живой речи, в терминологической функции, вносит его Петрици. Использование диалектной лексики — обычный для Петрици прием (С. Каухчишвили, Д. Мелкишвили).

Пестрота терминов обусловлена, в основном, мировоззренческими и хронологическими уровнями. Большинство из них являются полисемантическими словами, некоторые из них воспринимают несколько философских понятий. Древние философы, чувствуя «недостаточность» каждого термина с этой точки зрения, создают новые, рядом с которыми сосуществуют и старые термины.

T. TSKITISHVILI

ON SOME ANCIENT GEORGIAN TERMS NOMINATING
A CERTAIN PHILOSOPHIC NOTION

S u m m a r y

In the ancient Georgian language, a number of terms are employed to nominate the primary material sources of the Universe, i. e. the elements.

So far, the following terms have been established in special literature: «çesi» (rule, understood as «order»), «nivti» (matter, thing), «aso» (letter, part of the body), «agebuleba» (structure), «stykisi» («stuko», «stykio»), «kavširi» (conjunction, union).

As a result of research, several other terms have been found to correspond to the above notions: «buneba» (nature, essence), «zali» (power, ability, energy), «lyteba» (feature, property), «romeloba» (definiteness).

The use of the word «çesi» as a term was first established by A. Shanidze. Subsequently, this term was understood as an erroneous translation of the Greek τὸ στοιχεῖον. «çesi» in the sense of «element» is the earliest term in ancient Georgian, a term well-thought-out by Georgian scholars, but not a word resulting from a misunderstanding. «çesi», «nivti», «aso» are terms created in different chronological periods to denote the Greek τὸ στοιχεῖον from different angles.

«agebuleba» is customarily attributed to Giorgi the Athenite, while «aso» as a term is ascribed to Ioanné Petritsi. It turns out, however, that «aso» and «agebuleba» appeared earlier, in texts of the 10th and 11th centuries.

In the same period, and somewhat later, the following terms were established: «buneba», «zali», «lyteba», «romeloba». These four terms occur sporadically and remained as nonce-words.

Of these traditional terms, Ioanné Petristsi uses «aso» (in a few cases, «romeloba» occurs in his writings). In his translations of Proclus Diadochus, Petristsi introduces new terms: «kavširi» — fully corresponding to the neoplatonic views. In the emergence of something, the principal thing is not material elements as such, but the power of uniting and consolidating that is proper to these elements.

The stem «kavšir» is borrowed from Persian. (kāšir—to unite to glue, to tin). The term «kavširi» differs from all others in being monosemantic. Moreover, this word does not appear in literature before Petristsi. In our opinion, the stem «kavšir» was an oral loan from Persian, and came into use at a later time in colloquial speech. It was Petristsi who introduced it into the literary language as a term, which was not unusual for him: he often made use of dialectal forms (S. Kakchishvili, D. Melikishvili).

The variety of terms is basically attributable to the difference in *Weltsanschauung* and chronology. Most of them are polysemantic, some of them nominate various philosophical notions. The older philosophers, feeling this drawback, created new ones, side by side with which the old terms continued to co-exist.

პროკლე დიადოხოსი

თეოდოგიის საფუძვლები

ძველი ბერძნული ენიდან თარგმნა
დენიზა სუმბაძემ

თარგმანის რედაქტორები: ნელი შახარაძე,
ნოდარ ნათაძე,
თინათინ ცქიტიშვილი.

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

პროკლეს ფილოსოფიის შესწავლისათვის

ეფიქრობ, არ არსებობს ერი, რომლის აზროვნების ისტორიაც ისე გა-
ნუყრელად და ესოდენ ფუნდამენტურად იყოს დაკავშირებული პროკლეს
ფილოსოფიასთან, როგორც ეს ითქმის ქართული ფილოსოფიური აზრის
ისტორიაზე. უმნიშვნელოვანესი ქართული ორიგინალური ფილოსოფიუ-
რი აზროვნება ფაქტობრივად არის პროკლეს ფილოსოფიის განგრძობა
ეს არის პროკლეს ძირითადი მნიშვნელობის ფილოსოფიური ტრაქტატის
„თეოლოგიის საფუძვლების“ ქართული განმარტება, განმარტება, რო-
მელიც საფუძვლად უდევს გელათის აკადემიის ფილოსოფიურ განათლე-
ბას. ქართველი ფილოსოფოსის, გელათის აკადემიის მოძღვართ-მოძ-
ღერის, იოანე პეტრიწის, განმარტება პროკლეს „თეოლოგიის
საფუძვლებისა“ პროკლეს ფილოსოფიაზე აგებულ ახალ ფილო-
სოფიურ სისტემას წარმოადგენს, პროკლეს ფილოსოფიის გაგრძე-
ლებასა და გაღრმავებას, როგორც საკუთრივ ფილოსოფიური, ასევე თე-
ოლოგიურ-თეოსოფიური მიმართულებით. სინამდვილე ჩვენი განაცხა-
დისა შეიძლება ცხადიყოს იოანე პეტრიწის „განმარტებათა“ მსოფლმ-
ხედველობრივი ანალიზით. ფაქტი კი, რომ იოანე პეტრიწის განმარტე-
ბები ჰქმნის პროკლეს აზროვნებაზე დამყარებულ ახალ მსოფლმხედვე-
ლობას, პროკლეს მსოფლიო რეზონანსის ერთ-ერთ პირველსა და დიდ
ილუსტრაციას წარმოადგენს; ამასთან არა მხოლოდ ილუსტრაციას. ეს
არის სურათი პროკლესადმი დიდი თაყვანისცემის, მისი დიდი აღიარე-
ბის და მისი ფილოსოფიური დახვეწილობის ძალით უდიდესი ხიბლის
მიღებისა. „ჩემი ორფეოსი“ — ასე მოიხსენიებს იოანე პეტრიწი
პროკლეს.

ბუნებრივია, რომ ერი, რომლის კლასიკური აზროვნების ისტორიაც
საკუთარ ორფეოსად განიცდის მეხუთე საუკუნის დიდ ფილოსოფოსს,
ნეოპლატონიზმის შემაჯამებელსა და დამაგვირგვინებელ ქომაგს, თა-
ვისი დღევანდელი მეცნიერული ხედვის არეში განსაკუთრებულად აღე-
ვნებდეს თვალს პროკლეს მსოფლიო გავრცელების მასშტაბს, მისი აღ-
იარების მთელ ლანდშაფტებს, თანამოაზრეობასა და განსხვავებულობას
პროკლეს პეტრიწისეულ გაგებაში; მსოფლიო ისტორიოგრაფიაში პე-

ტრიწისეული გაგებისა და პროკლეს მისეული ინტერპრეტაციის საბოლოო ღირებულების დადგენის თვალსაზრისით, ბუნებრივია, რომ ქართველი სპეციალისტი მუდამ ზვერაედეს პროკლეს შემეცნებას, მაგრამ ყოველივე ეს, უნდა აღინიშნოს, არც ისე ადვილია, რადგან მსოფლიო ფილოსოფიური ისტორიოგრაფია არც ისე იოლად ეწევა ტვირთს პროკლეს უზარმაზარი მემკვიდრეობის შესწავლისას. როგორც ჩანს, მსოფლიოს საკმაოდ ემძიმება პროკლე. „Недаром за несколько столетий своего существования западная наука не дала ни одного капитального или хотя бы просто обстоятельного исследования этого трактата“ — წერს პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლების“ თანამედროვე რუსი მთარგმნელი და კომენტატორი პროფ. ა. ფ. ლოსევი.¹

გარდა შინაგანი, აზრობრივი, ამასთან მისი სტილის მათემატიკური სიმძიმისა, პროკლეს ტრაქტატები თავისი მოცულობით წარმოადგენს გრანდიოზულ მასალას, რომელიც შეუძლებელია გახდეს ერთი სპეციალისტის მიერ შესწავლის ობიექტი. პროფ. ლოსევი ამის შესახებ წერს: „...размеры дошедших до нас материалов Прокла представляют собой нечто уникальное во всей античной литературе. При сравнительно небольшом количестве названий дошедшие до нас трактаты Прокла обнимают в общей сложности несколько тысяч страниц, что превосходит.... всё то, что мы вообще имеем от классической греческой литературы. Это тоже привело к тому, что за все 500 лет своего существования западная наука не постаралась посвятить Проклу ни одного капитального исследования, так что мы сейчас не имеем ни монографического исследования отдельных сторон его творчества, ни общей их сводки. Не имеется никаких надежд также и на то, чтобы эти тысячи страниц прокловских сочинений были изучены хотя бы в ближайшие десятилетия. На их изучение понадобились бы совокупные усилия большого количества ученых, да и они могли бы проинвестировать эту работу в течение весьма продолжительного времени. На изучение Платона и Аристотеля, меньших по объему и более лёгких по содержанию, ушло около 300 лет. А к изучению Прокла едва и едва только приступлено.“²

საკმარისია უბრალო ჩამოთვლა პროკლეს ძირითადი თხზულებებისა, მოღწეულისა და დაკარგულის, რომ ჩვენ თვალწინ აღიმართოს თვალშეუდგამობა მისი აზროვნების სიმაღლისა და სიმძიმის: განმარტებები პლატონის „სახელმწიფოსათვის“, „პარმენიდესათვის“, „ტიმაიოსისათ-

¹ Прокл, Первоосновы теологии. Перевод и комментарий А. Ф. Лосева, Тбилиси, «Мецნიერება», 1972, გვ. 23.

² მით. წიგნი, გვ. 119 — 120.

ვის“, ალკიბიადე I-ისათვის, „კრატილესათვის“, „გორგიასისათვის“, „ფაიდონისათვის“, „თეაეტეტოსისათვის“, „ფილებოსისათვის“, „ოქროს ლექსებისათვის“, „მიზეზთა წიგნისათვის“, „თეოლოგიის საფუძვლები“, „ქალღეური ორაკულები“, „ფიზიკის საფუძვლები“, „პლატონის თეოლოგია“, „ბოროტების შესახებ“, „ორფიკული თეოლოგია“, „პარმენია ორფეოსისა, პითაგორასი, პლატონისა“, „მითიურ სიმბოლოთა შესახებ“ და სხვ.

პროკლეს ფილოსოფიის ყველაზე უზოგადესი სურათის სრულყოფილი აღქმისათვის უმნიშვნელოვანესად არის მიჩნეული მისი „თეოლოგიის საფუძვლები“, რომელშიც პროკლემ მთელი ანტიკური აზროვნების მონაპოვარს მოუყარა თავი. შეაჯამა ევროპის თერთმეტი საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია, მთელი ბერძნული ანტიკური აზროვნება და მოგვცა ამ აზროვნების შედეგები. „თეოლოგიის საფუძვლებით“ პროკლემ ეს უზარმაზარი მეგყიდრეობა რაც შეიძლება მოკლე დებულებებად წამოაყალიბა და, შეიძლება ითქვას, რომ მომავალს მიაწოდა მთელი ბერძნული ფილოსოფიური აზროვნების შედეგები, რომლებშიც მოცემულია თეოლოგიური აზროვნების ანბანი და საფუძვლები, ფაქტობრივად პრინციპები და საფუძვლები ჭეშმარიტად პროფესიონალური და ამავე დროს ამაღლებული ფილოსოფიური განათლებისა.

რა შეიძლება დავურთოთ ჩვენი მკითხველისათვის პროფ. ა. ფ. ლოსევის ზემოთ ჩვენს მიერ ხმობილ სრულიად კომპეტენტურ განაცხადს პროკლეს ფილოსოფიის შესწავლის საკითხთან დაკავშირებით:

უპირველეს ყოვლისა, შევნიშნავთ, რომ პროკლეს შესწავლა მისსავე თანამედროვე მოწაფეებმა დაიწყეს. მარინუსის განცხადება, რომ პლატონის „ტიმაიოსისა“ და პროკლეს „ქალღეური ორაკულების“ გარდა ყველაფერს დაფუძნადიო, უკვე დიდი აღიარება იყო პროკლესი. მართალია. თავისებური და ერთგვარად სუბიექტურიც, მაგრამ მაინც უდიდესი. პროკლე პლატონის გვერდით იყო დაყენებული, ხოლო პლატონი—თითქმის ღმერთად მიჩნეული ადამიანთა მოდგმაში. პროკლეს შესწავლისა და ათვისების თვალსაზრისით, მსოფლიო მასშტაბით, ჯერჯერობით ყველაზე ფუნდამენტურ შრომად პეტრიწის განმარტებები გვესახება, დართული პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლებზე“. მაგრამ ეს განმარტებები, შესრულებული XII საუკუნის დასაწყისში, თავისთავად მოითხოვს შესწავლასა და გამოვლინებას. ისევე როგორც მთელი ნეოპლატონიზმი წარმოადგენს ფაქტობრივად კომენტარული ჟანრით შექმნილ ფილოსოფიას, კომენტარებს პლატონისა და არისტოტელეს შრომებისათვის, პეტრიწიც, როგორც უკანასკნელი ნეოპლატონიკოსი მსოფლიო მასშტაბის ამ მიმ-

¹ დაკარგულია.

დინარობისა, ასევე კომენტატორობის სტილს ირჩევს თავისი საკუთარი მსოფლმხედველობის გასაშლელად. იგი ფაქტობრ ავად თავის თავს პოევებს პროკლესში, როგორც პლატონის მსოფლიო მიმდევრობის შემაჯამებელ და დამაგვირგვინებელ მოძღვრებაში. პლატონი არის მისთვის „დღე“ ღვთისმეტყველებისა, ანუ ნათელი და არის მბრონი ყველა მისი შემდგომი ღვთისმეტყველი მოაზროვნის ცხებულებისა. ასე რომ, პროკლესში პლატონური ფილოსოფიის გზით თავმოყრილი პლატონი არის ისევე მიზანი მისი წვდომისა, როგორც მწვერვალი ფილოსოფოსთა სინათლისა.

პროკლეს მსოფლიო შესწავლის ისტორია აუცილებლობით განაპირობებს პეტრიწის გამოკვლევას, მისი ორიგინალური, პროკლესაგან განსხვავებული და პროკლესთან ზიარი მსოფლმხედველობრივი მიმართებების დადგენას. ამავე დროს, ეს საჭიროება პირიქითაც არსებობს: იოანე პეტრიწის სრულყოფილი შესწავლა აგრეთვე მოითხოვს პროკლეს დიდი მასშტაბით ცოდნას, პეტრიწის იმ დიდი წყაროების ცოდნას, რომელიც ქმნის პროკლეს საკუთარ შინაგანსა და მის გარემომცველ ფილოსოფიურ ლანდშაფტს.

პროკლეს მსოფლიო გავრცელებისა და მისი შესწავლის, ასევე მისი გავლენების, ისტორიასთან დაკავშირებით აუცილებელია შევჩერდეთ „მიზეზთა წიგნის“ — როგორც ფიქრობენ, პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლების“ არაბული თარგმანით შედგენილი ვერსიის საკითხზე.

„მიზეზთა წიგნის“ არსებობას წინ უძღოდა პროკლეს სხვადასხვა კომენტარის არაბული და სირიული თარგმანები. პროკლეს ათვისება და კმათი მასთან აღმოსავლეთმა დაიწყო. უკვე VI საუკუნეში ხელთა გვაქვს იოანე ფილოპონოსის ნაშრომი: *De aeternitate mundi contra Proclum* და პროკოპი ლაზელის ტრაქტატი იელთანეს *Τελειωμένης* პროკლესეულ კომენტარებზე. აშკარაა იოანე პეტრიწისეული ინტერესი პროკლესადმი სწორედ ამ აღმოსავლური წრის დაგვირგვინება იყო პროკლესთან გამართული არაბულ-სირიული დიალოგებისა, მისი განხილვისა და აღიარების. ასე რომ, პროკლეს დასავლურ აღიარებას აღმოსავლეთი უსწრებდა. ჩვენ პროკლეს გაცნობის, შესწავლისა და პირველი აღიარების ამ პერიოდს პირობითად „აღმოსავლურ პერიოდს“ ვუწოდებთ. ამ პერიოდის დამაგვირგვინებელია უკვე „მიზეზთა წიგნის“ მსოფლიო რეზონანსი.

„მიზეზთა წიგნის“ არაბული ტექსტის გამომცემელი ბარდენჰეერი ფიქრობს, რომ „მიზეზთა წიგნი“ სხვა არაფერია, თუ არა პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლების“ არაბული თარგმანის საფუძველზე შედგენილი თხზულება. თუმცა აღსანიშნავია, რომ ასეთი თარგმანი დღემდე აღმოჩენილი არ არის.

პროკლეს ნააზრევის ევროპული რეზონანსისათვის, ცხადია, ყველაზე დიდი მნიშვნელობა შუა საუკუნეებში სწორედ „მიზეზთა წიგნსა“

ჰქონდა, რადგან სწორედ მისი გზით გაიქცა პროკლე დასაუფლებლად. არაბულიდან თარგმნილი „მიზეზთა წიგნი“ არისტოტელეს ნააზრევად იქნა აღქმული. თომა აქვინელმა მაშინვე ამოიკითხა, რომ ეს თხზულება ფსევდოარისტოტელური უნდა ყოფილიყო და განაცხადა: ეს არისო პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლებზე“ დაფუძნებული არაბული შრომის თარგმანები. ცნობილია ალბერტ დიდის დანართები „მიზეზთა წიგნისათვის“ და „მიზეზთა წიგნის“ გავლენები დანტე ალიგიერის აზროვნებაზე მის „ნაღმსა“ და „ღვთაებრივ კომედიაში“. მართო ეს სამი სახელი: თომა აქვინელი, ალბერტ დიდი, დანტე ალიგიერი, საკმარისი იქნებოდა იმის დასადასტურებლად, რომ „მიზეზთა წიგნის“ რეზონანსი ევროპაში დიდი იყო, რომ აღარაფერი ვთქვათ მისივე ფილოსოფიიდან აღმოცენებული და გაზრდილი არეოპაგიტული ტრაქტატების გამოძახილზე. იგი თავის მხრივ, გარდა იმისა, რომ ახალ მოძღვრებად ჩამოყალიბებულ მსოფლმხედველობას წარმოადგენს თავისთავად, იყო ერთგვარი გზაც თავისთავში მატარებელი პროკლეს ნააზრევის გავრცელებისა ახალი ფილოსოფიური სამოსით. ასეა თუ ისე, ეს ასპექტიც ბერძნულ აღმოსაგლებთან დაგვაბრუნებს, აღმოსაგლებში შექმნილი არეოპაგიტული ნათელხილვის შედეგებთან.

ამრიგად, პროკლეს მსოფლიო გავრცელებისა და მისი შესწავლის პირველი ეტაპი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, შეიძლება პირობითად დავასახელოთ როგორც „აღმოსაგლური ეტაპი“: ანუ არსებითად „მიზეზთა წიგნისა“ და იოანე პეტრიწის ეტაპი — თავისი, უკვე მე-9 საუკუნიდან მოყოლებული, არაბულ-სირიული საწყისებითა და დამთავრებული მისი რენესანსული ეპოქით — იოან სკოტ ერიუგენათი, ალბერტ დიდით, თომა აქვინელით, დანტე ალიგიერით. ამის შემდეგ ერთგვარი დიდი პაუზა დგება პროკლეს განმარტება-გაგრძელებაში. სანამ არ დაიწერა ჰეგელის დიდებული ისტორია ფილოსოფიისა, რომელშიც პროკლე პირველწყაროებით იყო გადმოცემული და დალაგებული. ვერ ვიტყვით, რომ აქ ამომწურავად არის მოწოდებული მთელი პროკლე. ჰეგელის შემდეგ კიდევ უფრო მოელის პროკლეს ფილოსოფია საკუთარ მკვლევარს.

განსაკუთრებით აღსანიშნავია ერთი გარემოება: პროკლეს შესწავლის აქტუალური საჭიროება დააყენა არეოპაგიტული კორპუსის ფსევდოავტორობის მსოფლიო მეცნიერულმა ინტერესმა. ამ ინტერესმა ფაქტობრივად ერთგვარად წამოსწია პროკლეს ფილოსოფია, დააყენა საჭიროება მისი ფილოსოფიის ნიუანსების გარკვევისა დიონისე არეოპაგელის ავტორობით ცნობილი ტრაქტატებისადმი, მისი მსოფლმხედველობრივი მიმართებებისადმი.

როგორც ვიცით, პროკლეს თხზულებებზე ფსევდო-დიონისეს ტრაქტატების დამოკიდებულება მე-19 საუკუნეში აღმოაჩინეს გერმანელმა მეცნიერებმა — იეზუიტმა ჯოზეფ შტიგლმაიერმა და ჰერმან კოხმა.

მართალია, ჰეგელმა თავის ფილოსოფიის ისტორიაში ღირსეული წილი მიუზღო პროკლეს, მაგრამ დიდი აღმაფრენა მას ჰეგელში მაინც არ გამოუწვევია. დამქანცველად მოეჩვენა ჰეგელს პროკლე. როგორც ფილოსოფოსი; ასე რომ, არეოპაგიტიკის გზით ხდება პროკლეს შესწავლის აქტუალიზაცია, რითაც ფაქტობრივად თავიდან დაიწყო მსოფლიო მასშტაბის ერთგვარი მეორე ეტაპი პროკლეს შესწავლაში—უკვე საკუთრივ ევროპული ეტაპი.

პროკლესადმი თანამედროვე დასავლეთის მკვლევართა დამოკიდებულება ფაქტობრივად მოქცეულია ნეოპლატონიზმისადმი დამოკიდებულების რეალში. შეიძლება ითქვას, ეს არის ერთგვარი წინასწარი დამოკიდებულებაც პროკლესადმი, რომელიც წინ უსწრებს მისი თხზულებების კონკრეტულ შესწავლას. ამ თვალსაზრისით ჩვენი სპეციალური ინტერესის საგანი გახდა პროკლე შუასაუკუნეების ფილოსოფიის თანამედროვე ისტორიებში, რისთვისაც შეეჩერდით ნეოპლატონიზმის ცნობილი ინგლისელი სპეციალისტის პროფ. არმსტრონგის რედაქციით შედგენილ ისტორიაზე, ამ ისტორიაში პროკლესადმი მიძღვნილი ნაწილის ავტორია ლივერპულის უნივერსიტეტის პროფესორი ფილოსოფიაში — ლოიდი.¹ შეიძლება ითქვას, რომ დასახელებული „ისტორია“ ასახავს პროკლეს შესწავლის ევროპულ დონეს.

მე-20 საუკუნის დასავლეთის ისტორიოგრაფიაში პროკლეს სრულყოფილი და საფუძვლიანი შესწავლისათვის ფუნდამენტური მნიშვნელობისაა ოქსფორდის უნივერსიტეტის პროფ. დოდსის კომენტარები, დართული მის მიერ გამოცემულ ბერძნულ-ინგლისურ „თეოლოგიის საფუძვლებზე“.²

აქვე არ შეიძლება ხაზგასმით არ შევნიშნოთ პროფ. ლოსევისეული რუსული თარგმანის³ გამოცემისა და კომენტარების შესახებ, რომელიც აგრეთვე ფუნდამენტური ღირებულებისად მიგვაჩნია პროკლეს მსოფლიო მასშტაბის შესწავლის საქმეში. პროფ. დოდსი და პროფ. ა. ლოსევი ფაქტობრივად ჰქმნიან სრულიად ახალ ეტაპს პროკლეს აკადემიური შესწავლის მთელ ისტორიაში. ასე რომ, მე-20 საუკუნე, პროფ. დოდსისა და პროფ. ლოსევის ღვაწლით, შეიძლება ითქვას, რომ ეს არის ახალი და ამასთან მესამე ეტაპი პროკლეს შემეცნებასა და შესწავლაში.

„გვიანბერძნული და ადრეული შუასაუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია“, რომლის აღნაგობაშიც, როგორც შევნიშნეთ, პროფ. ლოდის გამოკვლევა შეტანილი პროკლეს ფილოსოფიის შესახებ, კემბრიჯის

¹ The Later Greek and Early Medieval History of Philosophy. Cambridge, 1967.

² Proclus, The Elements of Theology, by E. R. Dodds, Oxford, 1963.

³ П р о к л., Первоосновы теологии, Тб., 1972.

უნივერსიტეტის მიერ არის გამოცემული და, ბუნებრივია, რომ საუნივერსიტეტო კურსს გულისხმობს, შედგენილს პროფ. არმსტრონგის ზე-ერ. იგი წარმოადგენს ბერძნული ფილოსოფიის ისტორიას, დაწყებულს პლატონის აკადემიით და დამთავრებულს შუასაუკუნეების იმ ფილოსოფიით, რომელიც ერთნაირად მოიცავს ბერძნულსა და აღმოსავლურ აზროვნებას, გეოგრაფიულად, ანუ ფიზიკურად და გონიოდ, აღმოსავლეთში გავრცელებულ ბერძნულ ფილოსოფიას.

ბერძნულ ფილოსოფიაში ყოველთვის იყო თეოლოგია, სახელწოდებითაც და შინაარსითაც. მაგრამ ბერძნული ფილოსოფიის დასასრულს, ე. ი. ახალი ფილოსოფოსების, გვიანი ნეოპლატონიკოსების — სირიანუსის, პროკლეს, დამასკელის — დამოკიდებულებებში ჩნდება საკუთრივი პრობლემა: როგორი უნდა იყოს ღვთისმეტყველება (თეოლოგია) და როგორი უნდა იყოს ღვთისმსახურება, სხვაგვარად: როგორი უნდა იყოს აკადემიური ფილოსოფიის დამოკიდებულება რელიგიასთან.

რელიგიური პრაქტიკა, რომელიც აინტერესებთ ამ ფილოსოფოსებს, მათივე საკუთარი ტერმინით, ეს არის თეურგია.

აღნიშნავს რა თეურგიის გაგებას როგორც „ღვთისმსახურებისას“, პროფ. ლიოდი, თავის მხრივ, დასძენს, რომ თანამედროვე ცდები — განასხვავონ თეურგია მაგიისაგან, არაღამაკმაყოფილებელია. — ფილოსოფოსებისათვის ეს საბოლოო მიღწევა და მიწვდომა უზენაესთან ჩანს როგორც მისტიური კავშირი ერთთან და ყოველთვის აღიქმება როგორც განთავისუფლება ბედის მარწუხებისაგან¹.

თეურგიული პრაქტიკა, რომელთანაც ნეოპლატონიკოსები ნაწილობრივ იამბლიხოსის გავლენითაც მივიდნენ, წინააღმართი იყო ე. წ. ქალღეურ სიბრძნესთან.

როგორც მოგვიანო მწერლები მიუთითებენ, პლტინუსი და პორფირიუსი ფილოსოფიას აყენებენ უპირველესად, ხოლო იამბლიხოსი, სირიანუსი და პროკლე — თეურგიას.

თუ რამდენად სურდათ თეურგია გამოეყენებინათ როგორც სიმბოლოთა სისტემა, მოეხდინათ მისი რაციონალიზირება, ე. ი. თეურგიისადმი დამოკიდებულების ხარისხი და ღონე, იყო განმსაზღვრელი მათი საკუთარი ადგილისა მსოფლმხედველობის ასპარეზზე.

არსებობდა ორგვარი რელიგიური პრაქტიკა, რომელსაც ოფიციალური ქრისტიანობა ნეოპლატონურ მოძღვრებასთან ერთად იცავდა: ლოცვა (გამართლებული ფსევდო-დიონისეს მიერ) და ხატების კულტი (გამართლებული ხატთმებრძოლთა წინააღმდეგ იოანე დამასკელის მიერ)².

¹ მთ. წიგნი: The Later Greek...

² იქვე.

ნეოპლატონიზმში არასოდეს არ არის გაყოფილი თეორია და პრაქტიკა ერთმანეთისაგან, მართალია სამყაროს მეტაფიზიკური სტრუქტურა მათ გართულებული ჰქონდათ, მაგრამ ამას გარკვეული გამართლება ჰქონდა. მათი მიზანი, შეენარჩუნებინათ ღმერთი და ადამიანი ერთმანეთისაგან ცალ-ცალკე. რამდენადაც შესაძლებელი იყო, ხშირად აწყდებოდა წინააღმდეგობებს, რადგან კიბის საფეხურების გაორმაგებით, ერთის ნხრივ. ხდებოდა გაღრმავება განცალკევებისა უმაღლეს და უმაღლეს საფეხურს შორის, ხოლო მეორეს მხრივ, ხდებოდა გაადვილება გზისა, ერთი საფეხურიდან მეორეზე მისაღწევად. შესაძლებელი ხდებოდა თეურგიული გზების დაშვება ღმერთებსა და ადამიანს შორის დასამყარებელი კონტაქტებისათვის (იხ. მაგ იამბლიხოსი)¹.

როდესაც პროკლე ათენში ჩავიდა, ათენის ფილოსოფიის კათედრა დაპყრობილი ჰქონდა პლატონის, იამბლიხოსისა და სირიანუსის ავტორიტეტს. კათედრა ფილოსოფოს პლუტარქეს ეჭირა, რომელსაც ათენის უპირველეს ნეოპლატონიკოსად ასახელებდნენ (ცნობილია პროკლეს თანამედროვე ბიოგრაფისაგან, რომ პროკლემ პლუტარქეს ქალიშვილისაგან მიიღო ეზოტერული ხელთდასხმა). ასე რომ, ათენის კათედრა თეურგიისაკენ იყო მიმართული და გადახრილი. პრაქტიკულ თეურგიას პროკლე თავად პლუტარქეს ქალიშვილმა აზიარა.

მეტაფიზიკური სამყაროს უმაღლესი ჰიპოსტაზი, როგორც ვიცით, პროკლესთან არის ერთი. ეს უმონაწილეო ერთია, ამიტომ შემდგომი საფეხური უმაღლეს ღმერთთან მიღწევისა არის საფეხური უმონაწილეო ერთთან შეერთებისა. ეს შეერთება ერთთან ინტელექტუალურ სათნოებათა მიღმა დგას და მიიღწევა თეურგიით. თეურგიული პრაქტიკა ლოცვითაა პრაქტიკაა. „ყოველი საგანი ლოცულობს გარდა პირველისა, მლოცველი ლოცვით ახდენს მიბრუნებას, მიქცევას ღმერთისაკენ, ისევე როგორც მზესუშვირა მიიქცევა მზისაკენ და მთეარის ქვა მიიზიდება მთვარისაკენ.“

„ჩვენ. — ამბობს პროკლე, — ვართ არა მხოლოდ ცნობიერება, ინტელექტი (ან გონება), არამედ აგრეთვე ფიქრი, რწმენა“².

როგორც ცნობილია, პორფირიუსის შემდეგ ყოფნა გონებაზე მაღლა იქნა მოთავსებული. ერთი გონებაზე მაღლა იყო, მაგრამ ერთობა, რომელიც აღარ იყო გონება, იყო რაღაც ისეთი, რომელიც გონებისა და აზროვნების იმგვარ წიაღში მიიღწეოდა, რომელიც გონების მიღმა უნდა მოპოვებულიყო, გონებისავე წიაღ. ამგვარად, პროკლეს სისტემაში უმაღლესის შემეცნება მხოლოდ ზეგონითი შეიძლებოდა ყოფილიყო, და ე. ი. — ზეფილოსოფიურად. როგორც ვხედავთ, ნეოპლატონიკოსების ერთი ინტერ მისტიციზმთან არას ახლოს და არავითარი ადგილი არა

¹ მით. წიგნი, The Later Greek...

² იქვე.

აქვს მას იქ, რასაც ეწოდა საკუთრივ ფილოსოფია ევროპისა. ფილოსოფია ევროპისა კლასიკურ ბერძნულ საფუძვლებზე (დაყრდნობით წაყვლია გონების გზით...

სამყაროს უზენაესი ძალის ზეგონითად აღიარება განაპირობებდა ფილოსოფიისა და თეურგიის ერთიერთპარმონიას. როგორც აღვნიშნეთ, პროკლეს მსოფლმხედველობრივ სისტემაში ეს უზენაესი ზეგონითი ერაი ფილოსოფიურ-თეურგიულად იყო დასახული წვდომად. თეურგია იყო უმაღლესის წვდომის, მასთან ზიარების უმაღლესი გზა, ფილოსოფია კი — წვდომის იერარქიული გზა, სხვაობად: ფილოსოფიით უზენაესი მიიწვდომებოდა ნაწილობრივ. ფილოსოფია ამ მიმართებებში, ერძოდ, პროკლეს მსოფლმხედველობრივ სისტემაში. თავისი შინაარსით ეს არის არა ახალევროპული გაგება ამ სიტყვისა, არამედ გაგება ადრეული და შუასაუკუნეებისა. პროკლესთვის ფილოსოფია ეს არის პირველი ფილოსოფია, ანუ მეტაფიზიკა, მისი ტერმინით: ღვთისმეტყველება, ბერძნული ტერმინით — თეოლოგია... პროკლეს წინამდებარე ტრაქტატი, რომლის გამოქვეყნებასაც ვიწყებთ, ეს არის პრინციპები პირველი ფილოსოფიისა, როგორც მეცნიერების, სიბრძნის, ანუ საფუძვლები და საწყისები, პირველი ელემენტები პროკლესეული თეოლოგიისა.

პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლების“ ახალი ქართული თარგმანისათვის

პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლების“ წინაშედგარე თარგმანი ხელახალი ცდაა სწორედ იმ თხზულების გადმოქართულებისა, რომელიც პირველად XII საუკუნეში ითარგმნა საქართველოში ქართულ ენაზე იოანე პეტრიწის მიერ „კავშირნი ღვთისმეტყველებითნის“ სახელწოდებით.¹ წინამდებარე თარგმანი შესრულებულია ორი არსებითი მიზნით: პირველი, რომ შუასაუკუნეების თეოლოგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების თავისთავად მაღალღირებული თხზულება პროკლესი „თეოლოგიის საფუძვლები“, საყრდენი პროკლეს ფილოსოფიის შესწავლისა, ღრუმდე აქტუალური მეცნიერული ინტერესის საგანს წარმოადგენს.

მეორე მიზანი წინამდებარე ახალი თარგმანისა ამჟამე თხზულების უკვე XII საუკუნეში არსებული როანე პეტრიწისეული თარგმანის შესწავლა, გარკვეული წვლილის შეტანა მისი ღირებულების დადგენასა და საუ-

¹ იოანე პეტრიწის შრომები: ტ. I, გამოსცა სიმ. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1940. ტ. II, გამოსცა შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1937.

თარი ადგილის მონახვაში, ნეოპლატონიზმისა და, ამრიგად, საერთოდ ფილოსოფიის ისტორიაში.

აღსანიშნავია, რომ ქართული თარგმანი, პეტრიწისეული თარგმანი XII საუკუნისა. უფრო ძველია ვინემ ევროპაში არსებული ყველაზე ადრინდელი ხელნაწერი პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლებისა“. ამრიგად, პეტრიწის თარგმანი არსებულთაგან ყველაზე ადრინდელი ხელნაწერის მიხედვით შესრულებულად უნდა ვიგულისხმოთ, რაც ევროპელთა ინტერესს იწვევს რიგ შემთხვევაში პროკლეს ღედნის დაზუსტების თვალსაზრისითაც.

საინტერესოა აღენიშნოთ, საერთოდ, ამ ნაწარმოების („თეოლოგიის საფუძვლების“) სქემატური ისტორია: პირველი თარგმანი XII საუკუნისაა და იოანე პეტრიწს ეკუთვნის, ამასთან ამ თარგმანს თან ახლავს განსჯანი და ვანმარტებანი, რომელიც საკუთრივ პროკლეს სკოლას აძლევს საკუთარ სახესა და ფორმას; ამასთან საკუთარ ფილოსოფიურსა და რელიგიურ. ქრისტიანულ სახეს.

მეორე თარგმანი, ეს არის სომხური თარგმანი „თეოლოგიის საფუძვლებისა“, რომელიც ქართულიდან ითარგმნა სიმეონ გარნელის მიერ XIII საუკუნეში. ქართულად არსებობს კიდევ ერთი თარგმანი პროკლეს ამ თხზულებისა, რომელიც ქართულიდან თარგმნილი სომხური თარგმანის ხელახალ თარგმანს წარმოადგენს (XVIII საუკუნეში).

მეოთხე, ლათინური თარგმანი, შესრულებულია ვილიამ დე მორბეკას მიერ XIII საუკუნეში.

მეხუთე: Ἀναπτύξις და Ἐπισχῆσις Θεολογίας-ს ლათინური ვერსიაა, შესრულებული ბონავენტურას მიერ.

მექექსე: კიდევ ლათინური ვერსია მარსილიო ფიჩინოსი, პატრიცისა და სხვა არასრული და არაზუსტი თარგმანები ლათინურ, გერმანულ და ინგლისურ ენებზე: ლათინური — 1618 წ.; 1822 (1855) წლების. გერმანული — ენგელჰარდტის მიერ გამოცემული 1823 წ., ინგლისურად არსებობს ტეილორის 1816 წლის თარგმანი (დამყარებული პატრიცის ვერსიაზე), თ. მ. ჯონსონის გამოცემა 1909 წწ., ა. ს. იონიდესი — 1917 წ. და იტალიური — მ. ლოსაჩოსი, გამოცემული 1917 წ.

ჩვენს მიერ მოტანილი სია პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლების“ თარგმანებისა, რომელიც პროკლეს ინგლისელი მთარგმნელისა და კომენტატორის პროფ. დოდსის მიერ არის შედგენილი, არ შეიცავს ყველაზე გვიანდელ თარგმანს პროკლეს ამ თხზულებისას. ეს გახლავთ პროფ. ლოსევის მიერ შესრულებული თარგმანი საქართველოს სსრ. მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის დაკვეთით. თარგმანი გამოცემულია საქ. სსრ. მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა „მეცნიერების“ მიერ 1972 წელს. წინამდებარე ქართული თარგმანის ღედნისათვის ვსარგებლობთ პროფ. დოდსის მიერ გამოცემული ბერძნული

ტექსტით (ინგლისური თარგმანითურთ), რომელიც თხზულების 40-მდე ხელნაწერს ემყარება და იოანე პეტრიწის თარგმანს, როგორც ყველა ამ ხელნაწერზე ძველს.

პეტრიწისეული თარგმანის შესწავლა საჭირო და აუცილებელია, ამასთან, პირველ რიგში, აუცილებელია პეტრიწისეული განმარტებების შესასწავლად. როგორც ვიცით: პეტრიწი პროკლეს თხზულების „თეოლოგიის საფუძვლების“ თარგმანს, მის ყოველ ცალკეულ თავს, თან ურთავს განმარტებებს. ეს განმარტებები უკვე პეტრიწის ორიგინალური ფილოსოფიური ნაწერებია და მიუხედავად იმისა, რომ ხშირად პროკლე მიზეზია მხოლოდ პეტრიწისათვის საკეთარი აზრის გამოსათქმელად, მაინც შეუძლებელია მათი მოწყვეტა პროკლეს ტექსტიდან და საჭიროა განხილვა ჯერ იმისა. თუ როგორ ითარგმნა ესა თუ ის დებულება პეტრიწის მიერ, ხოლო შემდეგ შესწავლა და განხილვა იმისა, თუ როგორ განიმარტა იგი.

პეტრიწის ენის სიძნელე თითქმის დაიძლევა მისი თარგმანისეული ენის ათვისებით, თარგმანის ტექსტის ლექსიკური და სინტაქსური თავისებურების აღნუსხვით. ამ მხრივ საქართველოში უკვე გარკვეული ნაბიჯია გადადგმული დამანა მელიქიშვილის დისერტაციის სახით, რომელიც საკუთრივ პეტრიწის ქართულს შეეხება¹. პეტრიწისეული თარგმანის დედანთან შედარების დროს მზადდება საფუძველი საკუთრივ პეტრიწისეული ნააზრევის მკვეთრად გამოსაჩენად. აქ ისევ გვინდა მოვიხმოთ იოანე პეტრიწის დიდი დამფასებლისა და თავყანისმცემლის, შეიძლება ითქვას, ერთგვარად მისი საქმის განმგებლის, პროფესორ ლოსევის თქმული: «Грузинский философ XI века Иоанн Петрици дал творческую переработку именно этого трактата Прокла (იგ. „თეოლოგიის საფუძვლები“) и сумел совместить глубочайшее знание и понимание философии Прокла с необычайной оригинальностью и глубиной своих собственных философских теорий. Исследование творчества Иоанна Петрици и всей его оригинальности возможно только после тщательного сравнения его сочинений с Проклом, поскольку Иоанн Петрици является переводчиком и толкователем трактата „Первоосновы теологии“. Это тоже является очередной задачей для наших историков философии»².

ამრიგად, როგორც შევნიშნეთ, პირველი საფეხური ი. პეტრიწისეული განმარტებების შესწავლისა არის თვითონ განსამარტავი ტექსტის

¹ იხ. დ. მ. ე. ლ. ი. შ. ე. ლ. ი., იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა ენა და სტილი, თბ., 1975.

² Прокл, Первоосновы теологии, გვ. 23.

პეტრიწისეული თარგმანის შესწავლა. ერთი სიტყვით, სანამ დავადგენთ თუ როგორია პეტრიწი როგორც განმმარტებელი, საჭიროა დადგენა იმისა, თუ როგორია იგი როგორც მთარგმნელი. უნდა შევნიშნოთ, რომ მისია პროკლეს განმარტებისა საბედისწეროა, რადგან ის, რისი თქმაც პროკლეს სურს, შეუძლებელია გამოითქვას უფრო ნათლად და მკვეთრად, უფრო ზუსტად და ცხადად. ხოლო თუ ეს „ნათელი“ კიდევ საჭიროებს განმარტებას პროკლესავე სტილით მსჯელობისა, შეიძლება ვთქვათ, რომ ის, რისი თქმაც სურს პროკლეს, ან უნდა თქვა ისევე ნათლად, როგორი სინათლითაც მსჯელობს პროკლე, ან უფრო ნათლად. ან უფრო ბნელად. ხოლო თუ უფრო ნათლად შეუძლებელია მისი სათქმელის თქმა, მაშინ უნდა თქვა, ან ისევე ნათლად და სხვარიგად, ან უფრო „ბნელად“, და „ბნელად“ ნათქვამი კი უნდა იყოს უფრო გასაგები და ნათელი უფრო ნათლად თქმულზე. და თუ არ მოგვეშველა აქ ღამილი, ლოგიკის სატანური მანქანა შეუბრალებლად გვშთანთქავს, ან გაგვრთავს. ცდა პეტრიწისა პროკლეს დებულებების ისევე ზუსტად, ისევე ცხადად და სხვარიგად გადმოცემისა, გვაზიარებს და გვაახლოებს პროკლეს ლოგიკურ ჯადოქრობასთან. ეს ჯადოქრობა არის აზროვნების პროკლესეული ხელოვნება. პროკლე, ცნობილია, რომ ჯადოქარი იყო მართლაც, მოგვი, ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით. იგი ახლენდა წმინდა მაგიურ სასწაულებს და ამტკიცებდა სასწაულის ძალას, სასწაულებს წვიმის მოყვანის და ქარის შეჩერებისას და სხვ. საოცარია, რომ პროკლეს აზროვნების სტილშიც შეიძლება იგრძნოთ ჯადოქრობა. იგი ქეშმარიტად გათრობს აზროვნების ილუმინაციის ქსოვიტ. და ეს ნაქსოვი, მისი ყოველი თვალი, არის მკვეთრი, ნათელი, ზუსტი. ამ სიზუსტეშია მისი თავბრუსმომხვევი ჯადოქრობა. ტყუილად როდი უწოდა მას პეტრიწმა „ორფეოსი“, თავისკენ მიმზიდველი თავისი ჯადოსნური ხმით ტყის ნადირთა და უსულო ქვეთა და, რა თქმა უნდა, ადამიანთაც, ამჯერად არა მხოლოდ ხმით, არამედ თავისი აზროვნების დახვეწილობით. პეტრიწისეულ ამ ერთ ეპითეტშიც ნათელია, რომ იგი მოჭადოებელია პროკლეთი. პეტრიწის მღელვარე, ამალელებული, შთაგონებით სავსე და ლივლივა თარგმანი ამ საოცრად შშრალი დებულებებისა, ზოგჯერ პირდაპირ მღერის, მინანობს და ქართულის პოეტურ ნისლოვანებაში აწვეს ბერძნული აზროვნების ნატიფსა და ქეშმარიტად ძალოვან სისადავეს. არსად ისე არ არის ეს შესაძლებელი ვიხილოთ, როგორც პროკლესთან. პროკლეს ამ ნაწერში შეიძლება ვიგრძნოთ ბერძნული ენის ნამდვილი ფილოსოფიური საჭიროების ბასრი ძალა და მომხიბვლელობა.

პეტრიწის სახით განსაკუთრებულ მოვლენასთან გვაქვს საქმე. პეტრიწი საერთოდ ორენოვანი მოაზროვნეა. მისი თარგმანის დედანთან შედარების დროს ცხადი ხდება, რომ მისთვის ბუნებრივი და მშობლიურია ბერძნული ენის კონსტრუქციები, იგი ერთდროულად ქართულად და ბერ-

ძნულად მოაზროვნე ქართველი მთარგმნელია და საოცრად ზუსტი. ამასთან უზადლო მოქართულ და შემოქმედი ენისა, მაგრამ ქართულისათვის ხშირად ჯერ კიდევ ხელოვნური აღექვატურობით გადმოაქვს ბერძნული აღწავლა აზრის მსგეულობისა. მან იცის, რომ ფილოსოფიურ ქართულს სჭირდება ახალი ქართული მეტყველების შექმნა და თავისი სტილის გასამართლებლად ქმნის კიდევ ფილოსოფიური ენის თეორიას. მის ენას თან ახლავს ენის თვალსაზრისითვე მოსალოდნელი თავდაცვითი იარაღი: ენის თეორია პეტრიწისა.

ბუნებრივია, თვითონ დავით აღმაშენებელი, რომელმაც ბულგარეთიდან მოიწვია ქართველი ფილოსოფოსი, და დავითის მთელი განმანათლებლური ტრადიციების სამეფო კარი კითხულობდა პეტრიწს, სული მისი იერთებდა პეტრიწის გზით შემოსული აზროვნების ნაყადებს, მაგრამ შემდეგ პეტრიწის კითხვა გაძნელდა. ქართულმა ენამ განიცადა მრავალმხრივი და ბუნებრივი ცვალებადობანი და დღეს ქართველი მკითხველისათვის ნიკო მარი წერდა: ცნობილია პეტრიწის უზარმაზარი გავლენა საქართველოში და ამხელა სახელი მაინც გაუგებარია. რადგან არავინ არ იცისო პეტრიწი. მართლაც, პეტრიწის წაკითხვა-გაგება და ამავე დროს თარგმანის ბრწყინვალეობით სიამოვნების მიღება სპეციალური სამუშაოების გარეშე დღეს თითქმის შეუძლებელია. მითუმეტეს, როცა თვითონ დედანი — პროკლეს ფილოსოფია ყოველი მკითხველის, ასე ვთქვათ, მასობრივი მკითხველის საკვები ვერ იქნება. ასეთი სიძნელის ოხზულების პეტრიწისეული თარგმანი, ცხადია, ჩვენი აზროვნების ისტორიის შესწავლის თვალსაზრისით ჯერ კიდევ აუღებელი ციხე-სიმაგრეა.

იოანე პეტრიწის თარგმანის ბერძნულ დედანთან შედარებითი ანალიზისა და შესწავლის შემდეგ, როცა ფაქტობრივად უკვე ნათელია ტექსტი, ალტაცებაში მოვდივართ პეტრიწის თარგმანით, საოცარი სიზუსტით, ფრაზის მოქნილობით, აზრის გადმოტანის ლაკონური მანერით. მოხიბლული ვრჩებით მისი თავისუფლებით. იგი ყველა სხვა თარგმანზე უფრო ლაკონურია და თავისუფლად ნაწვდომი. თხზულების ქართული ტექსტი არის საბუთი და დასტური პროკლე დიადოხოსის ბრწყინვალე თარგმანის არსებობისა XII საუკუნის საქართველოში. იგი შესრულებულია გელათის აკადემიაში, რომელიც „ახალი ათენის“, „მეორე ფილოსოფიური ათენის“ მისიას იღებდა თავის თავზე, იმდროინდელი ქართული საზოგადოების აზრით, და იოანე პეტრიწის ამ თხზულებით იგი ამ პრეტენზიის თუ ოცნების დონეზე დგას.

მაგრამ ქართული ენის დღევანდელ ეტაპზე, იმ ენისა, რომელიც დღეს ჩვენი აზროვნების იარაღია, პეტრიწის თარგმანი ვეღარ უწევს თანამედროვე მკითხველს შუამავლობას პროკლეს წაკითხვისას. ხშირად ის-

ევ პროკლე შეიძლება დაგვეკირდეს პეტრიწის შუამავლად. ამიტომ იოანე პეტრიწისეული თარგმანის ღირებულება უკვე ისტორიული ღირებულებაა.

წინამდებარე თარგმანი არის მოკრძალებული ცდა იმ ცნებათა და განსჯათა დღევანდელი ქართულით ამეტყველებისა და გაცოცხლებისა, რომელთა გარეშე შეუძლებელია მსჯელობა როგორც პროკლეს, ასევე იოანე პეტრიწისა და დიონისე არეოპაგელის მსოფლმხედველობრივ საკითხებზე. მთარგმნელი მადლიერებით მიიღებს ყოველ საქმიან შენიშვნას სპეციალისტებისა და მკითხველისაგან.

შ ი ნ ა რ ს ი

ნ ა წ ი ლ ი პ ი რ ე ლ ი : ე რ თ ი ს გ ა გ ე ბ ი ს ა თ ე ი ს

ერთისა და მრავლის საკითხი (თავი 1); ერთად და არაერთად ყოფნისათვის ერთდროულად (თავი 2); კმნადი ერთისათვის (თავი 3), ერთადკეცულისა და თვითერთის შესახებ (თავი 4), სიმრავლის შემდგომობისათვის ერთისაგან (თავი 5), სიმრავლის შედგენილობისათვის (თავი 6).

ნ ა წ ი ლ ი მ ე ო რ ე : მ ი ზ ე ზ თ ა გ ა გ ე ბ ი ს ა თ ე ი ს

წარმოქმნელისა და წარმოქმნილის ბუნებისათვის (თავი 7). პირველი სიკეთისათვის (თავი 8), თვითმქარისა და უქმარისათვის (თავი 9), თვითმქარობისა და მარტყი სიკეთისათვის (თავი 10), პირველი მიზეზისათვის (თავი 11), პირველმიზეზის სიკეთეზე უკეთესობისათვის (თავი 12), სიკეთის ერთთან იგავეობისათვის (თავი 13).

ნ ა წ ი ლ ი მ ე ს ა მ ე : მ ო ძ რ ა ო ბ ი ს გ ა გ ე ბ ი ს ა თ ე ი ს

არსებელის უძრავობისა და მოძრავობის შესახებ (თავი 14), უუქცევის ბუნებისათვის (თავი 15), უუქცეულის დამოუკიდებლობის შესახებ სხეულისაგან (თავი 16), თვითმამოძრავებლის ბუნებისათვის (თავი 17).

ნ ა წ ი ლ ი მ ე ო თ ხ ე : შ ე მ ო ქ მ ე ლ ი ს ა და შ ე მ ო ქ მ ე ლ ე ბ ი ს გ ა გ ე ბ ი ს ა თ ე ი ს

შემოქმედისა და შექმნილის მიმართებისათვის (თავი 18), პირველმყოფის ბუნებისათვის (თავი 19), სხეულისა, სულისა, გონისა და ერთისათვის (თავი 20), მხოლოდობისა და წყობათა შესახებ (თავი 21), ერთის პირველმყოფლობის შესახებ (თავი 22), უზიარო ერთის შესახებ (თავი 23), უზიაროსა და ზიარებულის შესახებ (თავი 24), დამბადებლობის ბუნებისათვის (თავი 25), შემოქმედი მიზეზის თვითუკლებადობის შესახებ (თავი 26), შემოქმედების ძალისათვის (თავი 27), მსგავსთა წარმოქმნისათვის (თავი 28), მიმსგავსების ძალით სრულყოფისათვის (თავი 29), შექმნილის შემოქმედში დარჩენისათვის (თავი 30), წარმოდენილის უუქცეოთი არსისათვის (თავი 31), მსგავსების ძალით უუქცეისათვის (თავი 32), გამომდინარება-უუქცევის წრიული ბუნებისათვის (თავი 33), „საიდანაც“ გამომდინარების, იქ უუქცევის შესახებ (თავი 34), მიზეზოვანის თავისავე მიზეზში უუქცეისათვის (თავი 35), გამომდინარებისა და სრულყოფილების ბუნებისათვის (თავი 36), უუქცევისა და სრულყოფილებისათვის (თავი 37), მიზეზთა გაცლით გამომდინარებისა და უუქცეისათვის (თავი 38), უუქცევის ბუნებისათვის (თავი 39), თვითმიზეზოვანთა და სხვამიზეზოვანთა შესახებ (თავი

40), თვითმყოფისა და სხვაშიმოქმედის შესახებ (თავი 41), თვითფუძნებადის უკუ-
ქცევისათვის (თავი 42), თვითუკუქცეულის შესახებ (თავი 43), თვითუკუქცეუ-
ლის უკუქცევის ბუნების შესახებ (თავი 44), თვითდაფუძნებადის უსაწყისო-
ბისათვის (თავი 45), თვითფუძნებადის წარუვალბისათვის (თავი 46), თვით-
ფუძნებადის მარტივობისათვის (თავი 47), წარმავალის სირთულისათვის (თავი
48), თვითფუძნებადის მარადიულობისათვის (თავი 49), ღრმში არსებულის
ბუნებისათვის (თავი 50).¹

1

¹ წინამდებარე სტრუქტურული დაყოფა ნაწილებად და მათი სახელწოდება, ასევე
ცალკეული თავების დასათაურება პრობლემების მიხედვით რამდენადმე განსხვავებუ-
ლი ტრადიციულიდან და ჩვენ გვეუთენის (დ. ს.).

ნაწილი პირველი პართის გაგებისათვის

თავი 1

პართისა და პრავლის საკითხი

ყოველი სიმრავლე რაიმე გზით მაინც, საბოლოოდ ერთს ეზიარება. რადგან: თუ არასგზით არ ეზიარება ერთს სიმრავლე, მაშინ არც მთელი იქნება ერთი, არც თითოეული ამ მრავალთაგანი, რომელთაგანაც არის სიმრავლე. არამედ: ყოველი ამ სიმრავლეთაგანის თითოეული წევრიც იქნება სიმრავლე და ასე უსასრულობამდე. ამ უსასრულობათაგან კი იქნება კვლავ უსასრულო სიმრავლე. ისე რომ ის, რაც არ იქნება არანაირი ერთის არანაირად მოზიარე, არც თავისი მთელობით, არც თავისთავში არსებული თითოეულით, მთლიანადაც უსასრულო იქნება და ყოველი თავისი თითოეულითაც.

სიმრავლეთა ყოველი თითოეული კი, რომელიც არ უნდა ავიღოთ ან ერთი იქნება, ან — არაერთი. თუ არაერთია იგი, ან მრავალი იქნება, ან არაფერი, ხოლო თუ თითოეული იქნება არაფერი, მაშინ ამგვარ თითოეულთაგან შემდგარიც იქნება არაფერი. ხოლო თუ იქნება მრავალი, მაშინ ყოველი თითოეული უსასრულოეფრ იქნება შემდგარი უსასრულობათაგან, რაც შეუძლებელია.

არც უსასრულოეფრ უსასრულობათაგან შეიძლება იყოს რაიმე არსებულთაგანი შემდგარი (უსასრულობაზე აღმატებული ხომ არაფერი არ არის, და ის, რაც შედგენილია უსასრულოეფრ უსასრულობათაგან, თითოეულ ცალკეულზე იქნება აღმატებული); არც არაფრისაგან შეიძლება იყოს რაიმე შემდგარი და აქედან გამომდინარე:

ყოველი სიმრავლე, ასე თუ ისე, საბოლოოდ მაინც ერთს ეზიარება.

თავი 2

პართად უოფნისა და არაპართად უოფნის შესახებ პართოროულად

ყოველი მოზიარე ერთისა ერთიც არის და არაერთიც. თუ იგი არ არის თვითონ ერთი (ერთს ხომ რაღაც სხვა ეზიარება, რაც არ არის ერთი), ეს იმას ნიშნავს, რომ განიცადა მან ერთობა მასთან ზიარებით და იქცა შემძლედ ერთად ყოფნისა.

ხოლო თუ არაფერი არ არსებობს ერთის გარდა, ერთი იქნება ერთადერთი და კი არ ეზიარება იგი ერთს, არამედ იქნება თვითერთი.

ხოლო თუ არის რაიმე იმ თვითერთის გარდა, რაც არ არის ერთი (ერთის მოზიარე არაერთიც არის და ერთიც, მაგრამ არა ის თვითერთი, არამედ ერთად მყოფი, როგორც მოზიარე ერთისა), ამით იგი არც თვითერთია და არც ის, რომელიც ერთია. ერთდროულად ერთად მყოფიც და ერთთან მოზიარეც, და ამის გამო არაერთად მყოფი თავისი არსებით, ერთა არის არაერთიც, ერთის გარდა არსებული რაღაც სხვა. ასე რომ, რომელიც ზეალივსო [ზიარებით] არაერთია, ხოლო რომელსაც ეზიარა—ერთი.

ამრიგად: ყოველი მოზიარე ერთისა ერთიც არის და არაერთიც.

თ ა ვ ი 3

ქმნადი ერთისათვის

ყოველი ქმნადი ერთი ერთთან ზიარებით იქმნება ერთად.

რამდენადაც იგი [ყოველი ქმნადი ერთი] არაერთია, იმის გამო, რომ ევნო იგი ერთს და მიიღო მასთან მონაწილეობით ზიარება, ერთია. თუ ერთად შეიძლება იქცნენ ისინი, რომელნიც არ არიან ერთნი თავისთავად. ცხადია, შეიძლება იქცნენ ერთად ურთიერთთანხლებით და თანაზიარებით, ინარჩუნებენ რა თანამავლობას ერთისას მაშინ, როდესაც არ არიან ისეთივენი, ვითარცა ერთნი.

ამრიგად, ეზიარება [ყოველი] ერთს იმით, რითაც მიიღებს შემძლეობას ერთად ქცევისას. ხოლო თუ რამე უკვე არის ერთი, არ იქცევა ერთად, რადგანაც მყოფი არ იქცევა იმად, რაც უკვე არის. ხოლო თუ იგი ხდება ერთი იმისაგან, რაც ადრე არ იყო ერთი, ექნება ერთობა თავის წიაღშივე წარმოშობილი რომელიღაც ერთისა.

თ ა ვ ი 4

ყოველი ერთადქცეულია და თვითერთის შესახებ

ყოველი, რაც ერთადქცეულია, განსხვავებულია თვითერთისაგან, რადგან თუ იგი ერთადქცეულია, უნდა როგორღაც მოზიარე იყოს ერთისა, რამდენადაც იგი ერთადქცეულად ითქმის. ერთის მოზიარე კი ერთიც არის და არაერთიც, მაშინ როდესაც, თვითერთი არ არის ერთიც და არაერთიც. თუ იგი ერთიც არის და არაერთიც, მაშინ თავისთავში უნდა შეიძინოს ერთმა წყვილობა და ეს წყვილობა უნდა გაგრძელდეს უსასრულოდ, ისე რომ არც ერთი მათგანი არ იქნება ერთი თავისთავად, რომელზედაც შესაძლებელი იქნება შეჩერება, არამედ ყოველი იქნება შემდგარი ერთისა და არაერთისაგან.

ასე რომ, ის, რაც ქცეულია ერთად, განსხვავებულიც არის ერთისაგან. რადგან თუ იგი (ე. ი. ერთი) იგივეობრივია ერთადქცეულთან, მაშინ იქ-

ნება უსასრულო სიმრავლე ერთისა, ისევე როგორც უსასრულო იქნება სიმრავლე | ყოველი თითოეული მათგანისა, რომელთაგანაც შედგება ერთადქცეული.

თ ა ვ ი 5

სიმრავლის შემდგომი საფეხის ერთისაგან

ყოველი სიმრავლე შემდგომია ერთისა.

რადგან:

თუ სიმრავლე ერთზე წინარეა, მაშინ ერთი უნდა ეზიაროს სიმრავლეს და არა ერთის წინარე სიმრავლე — ერთს. რადგან, სანამ ერთი წარმოიქმნება, ის ერთისწინარე სიმრავლე უკვე უნდა იყოს, ხოლო ის ვერ ეზიარება იმას, რაც არ არის.

ერთის მოზიარე ერთიც არის და ამავე დროს არაერთიც (თავი 2), ხოლო თუ სიმრავლე ერთზე წინარეა, სიმრავლემდე არ არსებულა ერთი. მაშინ როდესაც, შეუძლებელია იყოს რაიმე სიმრავლე, რომელიც არ იქნება რომელიმე გზით მაინც ზიარი ერთისა (თავი 1). ამიტომ არ არსებობს სიმრავლე უწინარეს ერთისა.

ხოლო თუ სიმრავლე არსებობს ერთდროულად ერთისა და ბუნებით ერთმანეთის თანასწორნი არიან ისინი (რაკიდროით არაფერი აშორებს მათ), მაშინ არც ერთი თავისთავად იქნება მრავალი და არც სიმრავლე იქნება ერთი, როგორც ბუნებით დაპირისპირებული თანაარსებულნი.

ხოლო თუ არც ერთი მათგანი არ იქნება ან პირველადი, ან შემდგომი, მაშინ სიმრავლე თავისთავად იქნება არაერთი და ყოველი თითოეული წევრითაც არაერთი და ასე უსასრულობამდე, რაც შეუძლებელია (თავი 1).

ამრიგად, სიმრავლე ეზიარება ერთს თავისი ბუნებით და ვერაფერს ავიღებთ მისგან ისეთს, რომელიც არ იქნება ერთი. რადგან თუ არაერთი იქნება იგი, იქნება უსასრულობათაგან უსასრულო, როგორც ნაჩვენები იყო.

და, ამრიგად, ერთს ეზიარება სიმრავლე ყველანაირად.

ხოლო თუ ერთი თვითერთია, არასგზით არ ეზიარება იგი სიმრავლეს. სიმრავლე ყოველნაირად იქნება მომდევნო ერთისა, თვითონ მოზიარე ერთისა და არა ერთი მოზიარე მისი.

თუ ერთი ეზიარება სიმრავლეს, თავისი არსებით ერთად მყოფი, ხოლო ზიარების გამო არაერთი, იგი აღმოჩნდება მრავლადქცეული ისევე, როგორც სიმრავლეა ერთადქცეული ერთის გზით. მაშასადამე, ერთი დაკავშირებულია მრავალთან, ხოლო მრავალი — ერთთან. მაგრამ თუ ისინი, თანამყოფნი და რაიმეგვარად შეერთებულნი ერთმანეთთან, სხვის მიერ არიან შეკავშირებულნი, ეს სხვა მათზე უწინარესი უნდა იყოს. თუ თავად შეერთვიან ერთმანეთს, მაშინ აღარ არიან დაპირისპირებულნი,

რამდენადაც ღაპირისპირებული არ მიეღწეოდა ურთიერთს. ამიტომ, თუ ერთი და სიმრავლე განყოფილნი არიან [ერთმანეთისგან] და სიმრავლე, რამდენადაც სიმრავლეა, არ არის ერთი, ხოლო ერთი, რამდენადაც ერთია, არ არის სიმრავლე, ერთი ამათგანი, წარმოქმნილი მეორეში, ერთდროულად ერთიც და ორიც ვერ იქნება. მაგრამ თუ მათი მაკავშირებელი მათზე წინარეა, იგი ან ერთია, ან—არაერთი. თუ არაერთია, ან მრავალია ან არაფერი. მაგრამ მრავალს ვერ [დავუშვებთ], რათა სიმრავლე ერთის უწინარესი არ გამოვიდეს, ვერც არაფერს: როგორ შეაკავშირებდა [რაიმეს] არაფერი? გამოდის, რომ მხოლოდ ერთია ის და ეს ერთი ვერ იქნება მრავალიც, რათა არ [გაგრძელდეს] ასე უსასრულობამდე.

მაშასადამე. არის მხოლოდ თვითერთი, და ყოველი სიმრავლე თვით-ერთიდან მოდის.

თ ა ე ი 6

სიმრავლის შედგენილობისათვის

ყოველი სიმრავლე ან ნაერთთაგან არის [შემდგარი], ან ერთეულთაგან. რადგან:

ყოველი თითოეული მრავალთაგანი რომ შეუძლებელია იყოს თვითონ სიმრავლე მხოლოდ და რომ არც მისი თითოეული წევრის კვლავ სიმრავლეა შესაძლებელი, ცხადია. ხოლო თუ არ არის [ყოველი თითოეული მრავალთაგანი] მხოლოდ სიმრავლე, ან ნაერთია ის, ან ერთეული. თუ ის ერთის მოზიარეა, ნაერთია; თუ იმათგან არის ის, რომელთაგანაც პირველნაერთია, ერთეულია; ხოლო თუ [ის ერთი] თვითერთია, პირველი მისი მოზიარე მისი პირველნაერთიც არის. ის კი ერთეულთაგანაა წარმომდგარი, რადგანაც ნაერთთაგან რომ იყოს, ისევე ასეთთაგან. იქნებთან ეს ნაერთნიც [შემდგარნი] და ასე იქნება უსასრულოდ. ასე რომ, პირველნაერთი ერთეულთაგან უნდა იყოს და ისევე მოვედით იმასთან, რაც გამოეარკევით დასაწყისში.

ნ ა წ ი ლ ი მ ე ო რ ე

მიზეზთა გაგებისათვის

თ ა ე ი 7

წარმომავალისა და წარმომავლის ბუნებისათვის

ყოველი სხვისი წარმომქმნელი მალღა დგას თავისი წარმოქმნილის ბუნებაზე.

ან მალღა დგას, ან მასზე ნაკლებია, ან ტოლი. ჯერ იყოს ტოლი:

თუ ასეა, მაშინ მას ამგვარი წარმომქმნელისაგან წარმოქმნილის ან გააჩნია ძალა და რომელიმე სხვისი წარმომქმნელია თვითონაც, ანდა სრულიად უნაყოფოდ განაგრძობს არსებობას:

მაგრამ თუ იგი უნაყოფოდ განაგრძობს არსებობას, მარტო ამიტომაც იქნება ნაყოფის წარმომქმნელზე ნაკლები და არა მისი ტოლი, რომელიც ნაყოფის მომცემია და შემოქმედებითი შემძლეობის მქონე, მაშინ როდესაც, თვითონ ვერშემწეა და ძალასმოკლებულია შემოქმედებისათვის.

ხოლო თუ იგი სხვათა წარმომქმნელია, ან წარმოქმნადებს თვითონ თავის თავის ტოლსა და მსგავსს (ახუბ ზოიუ ზახუბ), და ეს კი ასევე ყველა შემდგომს, მაშინ ყოველი არსებული იქნება ურთიერთის ტოლი, არც ერთი არ იქნება მეორეზე უკეთესი და იქნება მარად თავისთავისადმი ტოლის წარმომქმნელი თანამიმდევრობა.

ანდა იგი წარმოქმნადებს თავის თავისადმი არატოლს, რომელიც ველარ იქნება ტოლი თვითონ მისი წარმომქმნელისა. რადგან ის, რაც თავის მსგავსთა და ტოლთა შემოქმედია, მსგავსთა და ტოლთა ძალთაგანვე შეიძლება იყოს დაბადებული. ხოლო ამგვართაგან შექმნილნი არატოლნი ურთიერთისა თუ წარმომქმნელნი არიან თავისთავის წინარესთან გატოლებულისა, მაშინ თავისთავისადმი თავის შემდგომი არატოლის წარმომქმნელნიც იქნებიან.

ასე რომ, შეუძლებელია წარმომქმნილი იყოს ტოლი წარმომქმნელისა, მაგრამ არც არასოდეს იქნება წარმომქმნელი ნაკლები. რადგან თუ იგი თავის წარმომქმნელს გადასცემს არსს, ამით გადასცემს და ანიჭებს ძალასაც, ხოლო თუ იგი ყოველგვარი ძალის მომნიჭებელია თავისი შემდგომისადმი, მაშინ ხომ თავისთავიც შეუძლია შექმნას ისეთად, როგორიც თვითონ არის. ხოლო თუ ასეა, იგი აქცევს მას უფრო ძლიერად. რადგან არც ვერშემძლეობაა ხელისშემშლელი შემოქმედი ძალისათვის, არც უსურვილობა. პირიქით, სიკეთის გაცემა სწუხრიათ ყოველთ თავიანთი ბუნებით. ასე რომ, თუ მას ძალუძს უფრო სრულქმნილად აქციოს სხვა, თავის შემდგომზე უწინარეს სრულქმნის თავისთავს.

ამრიგად, წარმომქმნილი არც ტოლია თავისი წარმომქმნელისა, არც მალა მდგომი მასზე და უკეთესი, არამედ წარმომქმნელი ყოველად აღმატებულია თავისი წარმომქმნელის ბუნებაზე.

თ ა ვ ი 8

პირველი სიკეთისათვის

სიკეთესთან ნებისმიერი გზით ზიარებულთაგან, ყოველთაგან აღმატებულია პირველი სიკეთე, ანუ ის, რაც სხვა არა არის რა, გარდა სიკეთისა.

რადგან, თუკი ყოველი არსება სიკეთეს ელტვის და მიეტრფის, ცხადია, ყოველივეზე მალა ყოფილა პირველი სიკეთე. რადგან, თუ იგი არსე-

ბულთაგან რაიმეს იგივეობრივია, ან იგივეობრივია არსებული და სიკეთე, ამ არსებულს უკვე აღარ ექნება ლტოლვა სიკეთისა, თვითონ სიკეთედ მყოფს. მოტრფიალე და მოწადე ხომ რისი ნაკლულიც არის, იმის ტრფიალებასა და წადილს განიცდის სწორედ, და თავისი სასურველისაგან განსხვავებულია და უცხოდმყოფი, ანდა: ერთი სხვაა, მეორე კი— სხვა; და ის, რაც არსებულია, ზიარებულია, ხოლო ის, რასაც იქნება ზიარებული— სიკეთე. ზიარებულთაგან რომელიმეში მყოფი სიკეთე, რომელიმე სიკეთეა, რომლისადმიც მხოლოდ მასთან ზიარებული ილტვის, მაგრამ არაა ის მარტივი სიკეთე და ის, რომლისადმიც ილტვის ყოველი არსებული. მარტივი სიკეთე ზიარი სატრფოა და საწადელი ყოველთა არსებულთათვის. რომელიმეში წარმოვლინებული კი— ტრფიალია მხოლოდ მასთან ზიარებულისა.

ამრიგად, პირველი სიკეთე სხვა არა არის რა, გარდა იმისა. რომ სიკეთეა; თუ რამეს დაუმატებ სხვას, ამ დამატებით დამცირდება იგი, რომელიმე სიკეთედ იქცევა მარტივი სიკეთის ნაცვლად, რადგან მიმატებული, არ იქნება რა სიკეთე, არამედ უფრო მცირე რამ, ვინემ სიკეთეა, თავისი თანაარსებობით დაამცირებს სიკეთეს.

თ ა ვ ი 9

თვითთქმარისა და თვითთქმარისათვის

ყოველი თვითთქმარი, თავისი არსით თუ თავისი ქმედითი ძალით, მაღლა დგას თვითთქმარზე და სხვა არსისაგან დამოკიდებულზე თავისი სრულყოფილებისათვის.

რადგან ყოველი არსებული თავისი ბუნებით სიკეთეს ელტვის, ზოგი თვითონ არის თავისთავისთვის კეთილობის მომნიჭებელი, ზოგი კი სხვას საჭიროებს მომნიჭებლად; ზოგს თავისთავში აქვს სიკეთის მიზეზი, ზოგს კი— გარე თავისთავისა; რაც უფრო ახლოა იგი სასურველი სიკეთის მომნიჭებელთან, მით უფრო ალემატება ამ მიზეზისაგან მომწოდებულ მესაჭიროეს, რომელიც სხვა მხრივ იღებს თავისი არსებობისა თუ ქმედითი ძალის სრულყოფილებას. ამიტომ თვითთქმარზე უფრო მსგავსია თავად სიკეთისა თვითთქმარი (თუნდაც ნაკლულვანი და მიმსგავსებული) და მესაჭიროე სიკეთესთან ზიარებისა, არ არის რა პირველი სიკეთე, მაინც როგორცაა ნათესაური სიკეთისა, რამდენადაც არის შემწე სიკეთის ფლობისა თავის თავისაგან.

მზიარებელი კი, და ამასთან სხვისი გზით მზიარებელი, კიდევ უფრო მეტად არის მომწოდებელი პირველი სიკეთისაგან, ანუ იმისაგან, რაც სხვა არა არის რა, გარდა სიკეთისა.

თვითმკვაროზისა და მარტივი სიკეთისაშვის

ყოველი თვითმკვარი მარტივ სიკეთეზე ნაკლებია.

რა არის თვითმკვარი, თუ არა ის, რაც სიკეთის მფლობელია, სიკეთის მფლობელი თავისავე თავში და თავისივე თავის შემწობით. ხოლო ასეთი უკვე აღსავსეა სიკეთით და სიკეთის მზიარებელია, მაგრამ არ კი არის ის, რაც თავისთავად მარტივი [ანუ წმინდა] სიკეთეა. რადგან, როგორც ნაჩვენები იყო, იგი [მარტივი სიკეთე] ზიარებასა და აღვსებაზე მალა დგას.

ხოლო თუ თვითმკვარმა აღავსო თავი თვისი სიკეთით, ის, რითაც აღავსო თავი თვისი, უკეთესი უნდა იყოს იმაზე, რაც თვითმკვარია, უნდა იყოს აღმატებული და ზეშთა თავად თვითმკვარობაზე. მარტივი სიკეთე კი არა რაიმეს არის მოკლებული, არც ლტოლვა გააჩნია სხვისადმი (რადგან მაშინ რაიმეს უკმარი უნდა იყოს თავისი გზნება-სურვილით), და არც თვითმკვარია, რადგან თვითმკვარი რომ იყოს, იქნება აღსავსე სიკეთითა და არა — პირველი სიკეთე.

თ ა ე რ 11

პირველი მიზნისათვის

ყოველი არსებული გამომდინარეობს ერთი მიზეზიდან და ეს არის პირველი მიზეზი.

რადგან: ან არ არსებობს არსებულთაგან არაფრის არანაირი მიზეზი. ან სასრულად არსებულთა მიზეზები ჰქმნის წრეს, ან უსასრულობად [მიემართება] მიზეზთაგან აღსავალი გზა და ერთი არის მიზეზი მეორისა, ისე რომ არსად არ წყდება წინადასაბამო მიზეზისა.

მაგრამ თუ არ არსებობს არსებულთაგან არაფრის არანაირი მიზეზი, არც წყობა შეიძლება არსებობდეს პირველთა და შემდგომთა, სრულყოფილთა და სრულყოფილთა, მომწესრიგებელთა და მოწესრიგებულთა, მშობელთა და შობილთა, მოქმედთა და ვნებულთა, და არც მეცნიერება არსებულთაგანისა რაიმესი, რადგან მეცნიერების საქმე მიზეზთა შემეცნებაა, და მაშინ ვამბობთ, რომ რაიმე ჰქმნის მიზეზთა შემეცნებას, და მაშინ ვამბობთ, რომ რაიმე ჰქმნის მიზეზთა შემეცნებას, და მაშინ ვამბობთ, რომ რაიმე ჰქმნის მიზეზთა შემეცნებას.

თუ მიზეზები ჰქმნის წრეს, მათგან ერთი და იგივენი იქნებიან უფრო წინარენიც და უფრო შემდგომნიც, უფრო ძლიერნიც და უფრო უძლურნიც, რადგან ყოველი წარმოშობელი მალა დგას თავისი წარმოშობილის ბუნებაზე. მნიშვნელობა არა აქვს მიზეზის მქონესთან მიზეზის და-

კავშირება მოხდება უფრო მეტი გამაშუალებლების გზით, თუ უფრო ნაკლები გამაშუალებლებისა, რადგანაც მიზეზი ყველა შუალედური რგოლისა უფრო უკეთესი აღმოჩნდება ყოველთა შორის, რომელთა მიზეზიც არის იგი და რამდენადაც უფრო მრავალნი იქნებიან გამაშუალებელნი. იმდენად უფრო აღმატებულად წარმოსდგება მიზეზი.

ხოლო თუ მიზეზთა მატება უსასრულოა და ერთის იქით მარადისად არის მეორე მიზეზი, მაშინ შეუძლებელია ცოდნაც რაიმესი. უსასრულონი ხომ არაფრის შემეცნება არ არის შესაძლებელი, ამიტომ არც გამომდინარეთა ცოდნა შეიძლება, თუკი ისინი შეუმეცნებელ მიზეზთაგან გამომდინარეობენ.

ხოლო თუ უცილობლად უნდა არსებობდეს არსებულთა მიზეზი, თუ მიზეზნი და მიზეზის მქონენი განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან და უსასრულობამდე არ არის [მიზეზთა] აღსავალი, მაშინ არსებობს არსებულთა პირველი მიზეზი, რომლისგანაც, ვითარცა ძირისაგან, მოედინებიან ყოველნი, მასთან უახლოესნი თუ მისგან შორეულნი.

ამრიგად, ნაჩვენები იქნა, რომ საწყისი უნდა იყოს ერთი და ყოველს სიმრავლე წარმოსდგება როგორც შემდგომი ერთისა.

თ ა ვ ი 12

პირველმოჩენის სიკეთეზე უკეთესობისათვის

ყოველი არსებულის საწყისი და უპირველესი მიზეზი არის სიკეთე.

თუ ყოველივე მომდინარეობს ერთი მიზეზიდან, ამ მიზეზს უნდა ვუწოდოთ ან სიკეთე, ან სიკეთეზე უკეთესი. მაგრამ თუ იგი სიკეთეზე უკეთესია, აღწევს კი მისგან რაიმე არსებულთა წიაღში და არსებულთა ბუნებაში თუ არა? თუ არაფერი არ აღწევს, მაშინ უაზროა ეს სიკეთეზე უკეთესი, რადგან ასეთ შემთხვევაში ვეღარ შევინარჩუნებდით მას მიზეზის წყობაში.

ყველგან, მიზეზის მქონეში, უცილობელია, რომ რაღაც იყოს მიზეზისგან, და განსაკუთრებით პირველი მიზეზისაგან, რომელზედაც დამოკიდებულია ყოველი და რომლის გზითაც არსებობს თითოეული არსებულთაგანი. მაგრამ თუ არსებულთათვის არსებობს მიზეზი პირველი მიზეზისაგან, როგორც სიკეთისგანაც, მაშინ არსებულთა წიაღში უნდა იყოს რაიმე უკეთესი სიკეთისა, რომელიც მომდინარეობს პირველი მიზეზიდან. სიკეთეზე უკეთესი და სიკეთეზე მაღლა მყოფი კი მეორეულს ვერ გადასცემს რაიმეს, უფრო უკპარს იმაზე, რასაც [საერთოდ] გასცემს იგი თავის შემდგომ.

ანდა რა უნდა იყოს სიკეთეზე უკეთესი, როდესაც თვითონ უკეთესობას ვუწოდებთ იმას, რაც უმთავრესად სიკეთესთან არის წილნაყარი და

ნაზიარები; ხოლო თუ უკეთესად არ შეიძლება იოქვას ის, რაც არ არის სიკეთე, ყოველ შემთხვევაში შემდგომადია იგი სიკეთისა.

თუ ყოველი არსებული სიკეთეს ელტვის, როგორღა არის შესაძლებელი ასეთი მიზეზის უწინარეს იყოს კიდევ რამე? რადგან, თუკი ყოველი არსებული ელტვის აგრეთვე იმასაც, როგორღა ელტვის ყველაზე მეტად სიკეთეს? ხოლო თუ არ ელტვის, როგორღა არ ელტვის მიზეზს ყოველივესას, წარმომავალი მისგან? ამრიგად:

თუ სიკეთეა ის, რაზედაც დამოკიდებულია ყოველი არსებული, საწყისი და უპირველესი მიზეზიც ყოველივესი არის სიკეთე.

თ ა ვ ი 13

სიკეთის ერთთან იგივეობისათვის

ყოველი სიკეთე თავის მოზიარეთა გამაერთიანებელია, ყოველი გაერთიანება სიკეთეა, ე. ი. სიკეთე იგივეობრივია ერთისა.

თუ ყოველი არსებულის მაცხოვარი არის სიკეთე (რისთვისაც ღმერთისა და წადილის საგანია იგი ყოველთვის), მაცხოვარი და თავისთავში თავისმომყრელი ყოველი არსებია არის ერთი (რადგანაც ერთდ-ყოფნისაგან ყველაფერს ხსნა აქვს და შემწეობა, ხოლო განუანტვისაგან, პირიქით, თითოეულს ელის გათიშვა არსისაგან). სიკეთე, რომელთაც არ უნდა გააჩნდეს იგი, მოაქცევს ერთად და თავისი ერთიანობით ჰკრავს.

და თუ შემომკრებელია ერთი და შემაჟრებელი არსებულთა, უნდა შეეძლოს კიდევ სრულყოფილი თითოეული თავისთავის მყოფლობით გათში. ასე რომ, კეთილობა ერთად მოქცევაა ყოველთვის.

ხოლო თუ ასეთი ერთიანობა არის სიკეთე თავისთავად და სიკეთე არის ერთადქცევა, სიკეთე-მარტივი და ერთი-მარტივი იგივეობრივნი არიან ერთმანეთისა და მაერთებელი ამავე ღრის მაკეთილებელია არსებულთა.

ამიტომაც, სიკეთისგან მოწყვეტილნი და მოშორებულნი, რომელი გზითაც არ უნდა იყოს ეს მოწყვეტა, ამავე ღრის მოწყვეტილნი არიან ზიარებისაგან ერთისა. ხოლო ერთისაგან უწილ-ვედრილოდ შთენილნი, მასთან ზღვარით და განყოფილთაგან ავსებულნი, იგივე წესით არიან შორად შთენილნი სიკეთისგან.

ამრიგად, სიკეთიანობაც ერთიანობაა, და ერთიანობაც—სიკეთიანობა, სიკეთეც ერთია და ერთიც პირველი სიკეთეა.

¹ და ძეგმონ ღმრთიანობის და მართლმართლ...

მოდროზის ბაგაბისათვის

თ ა ე ი 14

არსებულის მოძრაობისა და მოძრაობის შესახებ

ყოველი არსებული ან უძრავია, ან მოძრავი. თუ მოძრავია, ან თავის-თავით არის მოძრავი, ან სხვისით. თუ თავისთავით არის მოძრავი, არის თვითმოძრავი. ხოლო თუ სხვისით, სხვითმოძრავი, ე. ი. ყოველი არსებული ან უძრავია, ან თვითმოძრავია, ან სხვითმოძრავი.

თუ უცილობელია სხვითმოძრავთა არსებობა, უცილობელია უძრავის არსებობაც, ხოლო სხვითმოძრავსა და უძრავს შორის კი — შუალედურად არსებობა იმისა, რაც თვითმოძრავია.

თუ ყოველი სხვითმოძრავი სხვა ამოძრავებულთ მოძრაობს, ეს მოძრაობანი წარიმართება ან წრიულად, ან უსასრულობამდე. თუმცა არც წრიულად შეიძლება წარიმართოს და არც უსასრულობამდე, თუკი ყოველი არსებული საზღვარდებულია საწყისით და მამოძრავებელი ამოსავებულზე უკეთესია. ამისთვის უნდა იყოს რაღაც, რაც იქნება უძრავი პირველი მამოძრავებელი.

თუ ასეა, აუცილებელია აგრეთვე, რომ იყოს თვითმამოძრავებელიც. რადგან ყოველივე რომ შედგეს, რაღა იქნება პირველი ამოძრავებული? არც ის, რაც უძრავია (რადგან ბუნებით არ არის ასეთი), არც ის, რაც სხვით მოძრავია (რადგან სხვის მიერ არის ის მოძრავი), და ისღა დაგვრჩენია, რომ პირველი ამოძრავებული არის თვითმამოძრავებელი, რამდენადაც იგი თვითონ არის შემაერთებული უძრავსა და სხვითმოძრავს შორის, როგორც არის საშუალო [მათ შორის], მამოძრავებელიც და ამასთან ამოძრავებელიც. არსებულთაგან ერთი ის არის, რომელიც მხოლოდ ამოძრავებს და მეორე ის, რომელიც მხოლოდ მოძრაობს.

ამრიგად, ყოველი არსებული ან უძრავია, ან თვითმოძრავი, ან სხვითმოძრავი.

აქედან კი ის არის საჩინო, რომ ამოძრავებულებში პირველადია თვითმოძრავი, ხოლო მამოძრავებელში პირველადია უძრავი.

თ ა ე ი 15

უაუჟთაჟის გუნჯისათვის

ყოველი, რომელსაც ძალი შესწევს უკუქცევს თავისი თავისკენ. არის უსხეულო.

არც ერთ სხეულთაჟანს არ ძალუძს უკუქცევა თავისთავისაკენ, რადგანაც თუ რაიმესაკენ უკუქცეულა უკუქცევისას უერთდება იმას, რისკენ-

ნაც უკუმოიქცევა, ცხადია, მისი ყოველი ნაწილიც უერთდება თავის-თავისადმი უკუმიქცეულის ყოველ ნაწილს: თავისთავისადმი უკუქცევა ის არის, რომ ერთი გახდეს ორივე, უკუქცეულიცა და ისიც, რომლისა-კენაც იგი უკუიქცა. სხეულისათვის კი ეს შეუძლებელია. და საერთოდ შეუძლებელია ეს ყოველი ნაწილიანისათვის, რადგანაც ნაწილთაგან შემდგარი მთელი ვერ შეექმდება თავისთავად მთელს ნაწილთა გამო-ყოფისა და მათი სხვადასხვაგან მდებარეობის გამო.

ასე რომ, არც ერთ სხეულს არ ძალუძს თავისი ბუნებით უკუქცე-ვა ისე, როგორც მთელს ძალუძს მთელისადმი.

ამრიგად, თუ რაიმე უკუმიმქცევია თავისთავისადმი, უსხეულოა და უნაწილო.

თ ა ვ ი 16

უაჯატაულის დამოუკიდებლობის შესახებ სხეულისაგან

ყოველს, რომელსაც ძალი შესწევს უკუიქცეს თავისთავისაკენ, ყოველი სხეულისაგან დამოუკიდებელი არსი გააჩნია, რადგანაც, თუ იგი გამოყოფილი არ არის რომელიმე სხეულისაგან, მას არ ექნება არც სხე-ულისაგან დამოუკიდებელი რაიმე ძალა ქმედებისა: თუ არსი არ არის და-მოუკიდებელი სხეულისაგან, არც ქმედითი ძალა იქნება დამოუკიდებელი სხეულისაგან, რადგანაც მაშინ არსზე უკეთესი იქნება ქმედითი ძალა. უკეთესი იქნება იმიტომ, რომ არსი საჭიროებს სხეულს, ქმედითი ძა-ლა კი თვითმკმარია და საჭიროებს მხოლოდ საკუთარ თავსა და არა სხე-ულს. ამიტომ თუკი რაიმე განუყოფელია თავისი არსით, თავისი ქმედი-თი ძალითაც განუყოფელი უნდა იყოს, ანდა უფრო მეტადაც განუყო-ფელი. ხოლო თუ ეს ასეა, ვერ უკუიქცევა თავის თავისაკენ. თავის თა-ვისაკენ უკუქცევისა და თავის თავში ჩაბრუნების შემძლე, სხეულისაგან სხვად მყოფი, მფლობელია სხეულისაგან დამოუკიდებელი ქმედითი ძალისა, რომელიც არც სხეულისმიერია და არც სხეულის გზითაა, თუკი მართლა ქმედითი ძალაა და ის, რისკენაც ქმედითი ძალაა მიმართული, არ განიცდის საჭიროებას სხეულისას.

ამრიგად, სხეულთაგან სრულიად დამოუკიდებელი და თავისუფა-ლია ის, რასაც შესწევს ძალი უკუიქცეს თავისთავისაკენ და ჩაბრუნდეს თავისთავში.

თ ა ვ ი 17

თვითმამოძრავებლის გუნებასათვის

ყოველი პირველი თვითმამოძრავებელი არის უკუმიქცევი თავის-თავისადმი.

მართლაც თუ იგი თავისთავს ამოძრავებს, და მისი მოძრაობითი ქმე-დითი ძალა თავისთავისადმი მიმართული, მაშინ ერთი იქნება მამოძრა-

ვებელიცა და მოძრავიც: იგი ერთი ნაწილით ამოძრავებს, მეორე ნაწილით კი მოძრაობს, ან მთელი ამოძრავებს და მოძრაობს, ან მთელი ამოძრავებს, ნაწილი კი მოძრაობს, ან პირიქით. მაგრამ თუ სხვა ნაწილია ამოძრავებელი და სხვა მოძრავი, თავისთავის მიხედვით აღარ იქნება თვით-მამოძრავებელი, როგორც თვითმამოძრავებლის არშემცველი. არამედ იქნება წარმოსახული თვითმამოძრავად, მაშინ როდესაც თავისი არსით არ არის ასეთი.

ხოლო თუ მთელი ამოძრავებს, ხოლო ნაწილი კი მოძრაობს ან პირიქით, მაშინ ერთდროულად ორივეში იქნება რაღაც ნაწილი—მამოძრავებელიცა და მოძრავიც და ეს ნაწილი იქნება პირველი თვითმამოძრავებელი. ხოლო თუ ერთი და იგივე ამოძრავებს და მოძრაობს, თავის თავისადმი იქნება მიმართული მამოძრავებლის ის ქმედითი ძალა—ენერგია, რომელიც თავის თავისადმი მოქმედებაა. ხოლო რისადმიც მიმართულია თავისი ქმედითი ძალით, იმისადმი არის იგი უქუქცეულიც. ამრიგად, ყოველი პირველი თვითმამოძრავებელი არის უქუქცევეი თავისადმი.

ნ ა წ ი ლ ი მ ე ო თ ხ ე

შეამოქმადის და შეამოქმადების გაგებისათვის

თ ა ე ნ 18

შეამოქმადისა და შეამოქმადის მიმართებისათვის

ყოველი მიმნიჭებელი თავისი არსებობისაგან უპირველესად თვითონ არის ის, რასაც ანიჭებს და უნაწილებს თავის მინიჭებულთ.

რადგან, თუ იგი ანიჭებს და გასცემს თავისი არსებობით, და თავისი საკუთარი არსიდან ახდენს ამ წილისმიზღვას, ის, რაც გაიცემა, დაბლა დაწეულია მისი არსიდან, ხოლო რაც არის, იქნება უფრო ღიდი და სრულყოფილი, თუკი ყოველი არსებობის მიმცემი და ყოველი დამამყარებელი რაიმესი უკეთესია თავისი დამყარებულის ბუნებაზე.

ამრიგად: გაცემულზე უკეთესია თვითონ გამცემში წინარე არსებულად მოცემული გასაცემი და სწორედ ეს წინარე არსებულია ის ვაცემული, რომელიც არაა იგივეობრივი მისი, რადგან ის პირველია, ეს კი — მეორე. აუცილებელია ან ერთი და იგივე იყოს თითოეული ამ ორთაგანი და ერთი იყოს სახელიც ორთავესი, ან არაფერი არ იყოს მათში ზიარი და არც არაფერი იგივეობრივი, ანდა ერთი იყოს პირველადი, ხოლო მეორე — მეორადი.

მაგრამ თუ ერთი და იგივეა მათი სახელი, ერთი არ შეიძლება იყოს მიზეზი, ხოლო მეორე — მიზეზიდან წარმონაარსი. ვერც თავისთავადი იქ-

ნება პირველი, ხოლო მეორე—ამ თავისთავადთან ზიარებულა. ვერც შემოქმედი იქნება პირველი, მეორე კი — შენაქმნი.

ხოლო თუ არაფერი არა აქვთ იგივეობრივი, მაშინ ვერც თავისი არსებობით წარმოქმნიდა ერთი მეორეს და მხოლოდ არსებობით იქნებოდა მასთან თანაზიარი.

და რჩება ის, რომ ჭერ არის ის, რომელიც გასცემს, შემდგომად ის რაც გაიცემა. გამცემსა და გაცემულს შორის კი ერთს მეორისაგან ენარცება თვით არსებობა.

თ ა ვ ი 19

პირველმყოფის ბუნებისათვის

ყოველი, არსებულის რაიმე ბუნებაში პირველმყოფი. თანახლავს ამ ბუნებით განწყობულ ყოველივეს როგორც ერთი მიზეზისეული და მსგავსი.

რადგან, თუ არ ახლავს ყოველს მსგავსად და იგივედ, არამედ ერთთ ახლავს, მეორეთ კი არა, ცხადია, არ ყოფილა ის ამ ბუნებაში პირველადი, არამედ მასთან ზიარებულთა შორის ზოგისთვის პირველადი ყოფილა, ზოგისთვის კი — არა.

ხოლო ოდესმე მყოფი, ოდესმე კი არმყოფი, არც პირველადია, არც თავისმიერი, არამედ არის წყვეტილმყოფი და მოსული სხვათაგან, ამგვარის მქონებელთათვის.

თ ა ვ ი 20

სხეულისა, სულისა, გონისა და ერთისათვის

ყოველთა სხეულთა მიღმაა არსება სულისა, ყოველთა სულთა მიღმა — ბუნება გონითისა, და ყოველთა გონით სიმაღლეთა მაღლა — ერთი.

ყოველი სხეული სხვის მიერ არის მოძრავი, საკუთარი ბუნებით კი არ შესწევს ძალი თავისთავის მოძრაობისა, არამედ სულის თანაარსებობით მოძრაობს თავისი თავისაგან და სულისავე გზით ცხოვრობს. და როგორც თვითმოძრავად გვევლინება სხეული სულის ყოფნის დროს მასში, სულის არყოფნის დროს კი — სხვითმოძრავად, როგორც ასეთი ბუნების მქონე საკუთარი არსებით. სული კი თვითმოძრაობითი ბუნებისაა და რასაც მსჭვალავს, იმას ანიჭებს კიდევ სული თვითმოძრაობას, ხოლო რასაც სხვას ანიჭებს თავისი ყოფნით, იმაზე ბევრად უფრო წინარედ თვითონ არის.

ასე რომ, როგორც საკუთარი არსით თვითმოძრავი, სული წინარეა სხეულთა, თვითმოძრავად ქმნილთა მასთან ზიარებით. თავის მხრივ, სული, თავის თავის მიერ მოძრავი, მეორადი რანგისა და წყობისა უძ-

რაც ბუნება — არსთან და მის უძრავმოყოფ ქმედით ძალასთან შედარებით. ამიტომ ყოველთა მოძრავთაგან აღმატებულია თვითმოძრავი, მაგრამ ყოველთა მამოძრავებელთაგან აღმატებულია უძრავი.

ასე რომ. თუ თავისთავის მიერ მოძრავი სული სხვას ამოძრავებს, უნდა იყოს წინარედ მისა რაღაც, რაც მამოძრავებელია უძრავად. უძრავია და ამოძრავებს გონი, და გონია მარადის იგივეობით ძალმოქმედი. ხოლო მარადაზროვნებას გონის გზით ეზიარება სული ისევე, როგორც სხეული ეზიარება სულის გზით თავის თავის მოძრაობას. და თუ სულში პირველადი მარადაზროვნება იყო, იგი იქნებოდა ყველა სულში, როგორც მოძრაობაა თავისი თავისა. ასე რომ, იგი არ ახლავს უპირველესად სულს და უნდა იყოს წინარედ მისა რაღაც, რაც უპირველესად გონითია. ამრიგად, გონია სულთა წინარე.

მაგრამ გონის წინარეა ერთი. გონი, მართალია, უძრავია, მაგრამ არ არის ერთი, რადგან იგი მოიაზროვნებს თავის თავს და მოიძალმოქმედებს თავის თავისადმი. ერთს ეზიარება ყოველი. როგორი არსებულიც არ უნდა იყოს, მაგრამ გონს ვერ ეზიარება ყოველი. რომელთაც კი ახლავთ გონის თანაარსებობა, გარდაუვალ შემეცნებას არიან ისინი ნაზიარებნი, რადგან გონითი შემეცნებაა პირველსაწყისი და მიზეზი ცოდნისა. ასე რომ, გონზე მალლა ერთი და აღარაფერია სხვა ერთზე მალლა, რადგან იგივეა ერთი და სიკეთე. ხოლო, როგორც დამტკიცებულ იქნა, ყოველთა საწყისი სიკეთეა.

თ ა ვ ი 21

მხოლოდობისა და წყობათა შესახებ

ყოველი წყობა, რომელსაც მხოლოდობაში აქვს სათავე, სიმრავლედ მომდინარეობს ისე, რომ თანშეწყობილი რჩება მხოლოდობასთან და ყოველი წყობის სიმრავლე აღმამდინარეობს ისევ ერთ მხოლოდობად.

რადგან მხოლოდობა, რომელსაც საწყისის აზრი აქვს, წარმოშობს თავის თავისადმი ნათესაურსა და შინაგანად შესატყვის სიმრავლეს. რის გამოც ერთია ის ჯაჭვიცა და ერთია ის წყობაც, რომელიც მთლიანად მხოლოდობიდან ეშვება სიმრავლედ. არც არაწყობა და არც არაჯაჭვი არ იქნება იმ მხოლოდობიდან, რომელიც უნაყოფო დარჩება თავისთავად.

სიმრავლეც აღმადინდება ისევ და ჩაბრუნდება ყოველთა ერთწყობილთა ერთ საერთო მიზეზში. რამეთუ ის, რაც ერთი და იგივეა ყოველ მრავალში, რომელიმე ერთი სიმრავლიდან არ მომდინარეობს. მრავალთაგან მხოლოდ რომელიმე ერთიდან მომდინარე ყოველთა საზიარო და საერთო ვერ იქნება. რომელიმე ერთიდან მომდინარე სწორედ ამ ერთის გამორჩეული თავისებურება იქნება მხოლოდ. ყოველი წყობის წიაღში კი არსებობს რაღაც, რომელიც სხვასთან ზიარყოფნა და ერთობაც არის,

ერთმანეთისაგან მოუწყვეტლობაც და იგივეობაც, რომლის ძალითაც ერთ-წყობისად ითქმიან ერთნი, ხოლო სხვაწყობისად მეორენი. ცხადია, ის, რაც იგივეა ყოველი წყობისათვის, ერთი საწყისიდან არის მომდინარე. ასე რომ, არსებობს ერთი მხოლოდობა ყოველი წყობისა და მწყრივთა სიმრავლის წინარედ, მიმნიჭებელი თავისში წყობილთათვის ერთი განსაზღვრებისა, ერთმანეთისადმიც და მთელისადმიც. მწყობრში, წყობილთა შორის, ერთი არის მეორის მიზეზი. ხოლო მთელი მწყობრის მიზეზი უსათუოდ ყოველთა წინარედ უნდა იყოს და მისგან უნდა იღებდეს დასაბამს ყოველი, როგორც ერთწყობილი მისი და, ამასთან, არა როგორც რომელიმე ცალკე მყოფი, არამედ როგორც საკუთრივ ამ წყობისად კუთვნილი და მასში არსებული.

აქედან ცხადია, ერთი და მრავალი გააჩნია სხეულის ბუნებასაც. [სხეულის] იმ ერთბუნებასაც აქვს მრავალი თანაწნული და მრავალი ბუნება, მთელისეული ერთი ბუნებიდან [გამომდინარე]. ასევე, ერთი და პირველი სულიდან იღებს სათავეს სულთა წყობა. ერთი და პირველი სული ჩამოწვიმდება და მოიქცევა სულთა სიმრავლედ და სიმრავლეც ერთად აღიქმევა. გონითი არსიც გონითი მხოლოდბაა, გონებათა სიმრავლეც ერთი გონიდან არის გამომდინარე, და მასშივე უკუჩაიქცევა: ყოველთა ერთეულთა სიმრავლის წინარედაც ერთია და ეს ერთეულებიც, იმ ერთში მყოფი, მისწრაფვიან ერთისაკენ. ასე რომ, პირველი ერთის შემდგომ არიან ერთეულნი (პენადები), პირველი გონის შემდგომ — გონებანი, პირველი სულის შემდგომ — სულნი, ხოლო შემდგომად მთელი ბუნებისა — ბუნებანი მრავალნი.

თ ა ე ი 22

ერთის პირველმყოფლობის შესახებ

ყოველი პირველი და დასაბამებრივ მყოფი თითოეული წყობის წიაღში არის ერთი და არც ორი და არც ორზე მეტი, არამედ ყოვლად მხოლოდ ერთი.

მართლაც, თუ შესაძლებელია, დაეუშვათ, რომ [პირველმყოფი] არის ორი. ამის დაშვება შეუძლებელია და მითუმეტეს [შეუძლებელია დაშვება] უფრო მეტის. რადგან: [რომ იყოს ორი პირველი და დასაბამებრივ მყოფი] ან თითოეული მათგანი იქნებოდა ის, რაც იწოდება პირველადად, ან ერთად ორივე. მაგრამ თუ ორივეთაგანი ერთად იქნებოდა [პირველადი], მაშინ ისევ ერთნი იქნებოდნენ პირველადნი და არა ორნი. ხოლო თუ თითოეული მათგანი იქნებოდა [პირველადი], მაშინ ან ერთი იქნებოდა მომდინარე სხეიდან და ე. ი. თითოეული უკვე აღარ იქნებოდა პირველადი, ან თანატოლად იქნებოდა ორივე [პირველი]. მაგრამ თუ თანატოლად იქნება ორივე [პირველი]. უკვე არც ერთი აღარ იქნება პირვე-

ლადი. რადგან, თუ ერთი იქნება პირველადი, და ის არაა იგივეობრივი მეორისა, რა იქნება იმ წყობისათვის, [რომელსაც ის ეკუთვნის]? სხვა არაფერი შეიძლება მას ეწოდოს, თუ არა პირველადი. მათგან თითოეული სხვადმყოფი კი არის და ამავე დროს არც არის ის, რაც პირველადია. რადგან, თუ ისინი განიყოფიან ერთმანეთისაგან, მაგრამ არა იმის მიხედვით, თუ რამდენად არიან ისინი, როგორც ითქმის, პირველადნი (თითოეულმა ხომ პირველმა იზიარა იგივეობა), მაშინ ორივე კი არ იქნება პირველადი, არამედ ის, რომლისაგანაც ეს ორივე ითქმის პირველ-ზიარებულად.

აქედან ცხადია, რომ პირველმყოფი მხოლოდ ერთია და არა ორი ან მეტი. ასევეა უპირველესი გონი. ასევე ერთია უპირველესი სული და ასევე ყველა იმ სახეთაგანი, როგორიც არის პირველი მშვენიერება, პირველი სწორობა და ასე შემდგომ. ასევე ერთია პირველი სახე სიცოცხლისა და პირველი სახე ადამიანისა. რისი დასაბუთებაც იგივეა.

თ ა ვ ი 23

უზიარო პართის ზნასახე

ყოველი უზიარო და უმონაწილეო თავის მონაწილესა და მოზიარეს პაბაღებს თავისთავისაგან და ყოველი მონაწილე და მოზიარე რანგი მალღდება და აღიღწევა იმ უმონაწილეო არსებობათა წიად. რადგან უზიარო და უმონაწილეო, მხოლოდობის აზრის მქონე, როგორც თავის თავისაგან მყოფი და არა სხვისაგან, და როგორც ზეალმატებული თავის მოზიარეთაგან, წარმოშობს [თავის თავისადმი] მონაწილეობა-ზიარების შემძლე. რომ უნაყოფოდ დარჩეს თავის თავში, არც არაფერი ექნება ძვირფასი. ხოლო თუ რაიმეს გასცემს თავის თავისაგან, ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ გაცემულის მიმღები ზიარებულები იქნება მასთან. გაცემული კი წარმოდგება იმად, რასთანაცაა ზიარებული.

ასე რომ, ყოველი ზიარებული, რაიმესაგან შექმნილი, რომლისგანვე იზიარების კიდევ, მეორადია იმასთან შედარებით, რაც თანაბრად თანმხლებია ყოვლისადმი და რომელიც ყოველთა აღმესვებია თავის თავისაგან. [მხოლოდ] ერთში მყოფი სხვებში აღარ არის. ხოლო როგორც ყოველში მყოფი, რათა აბრწყინებდეს ყოველს, ერთში კი არ იქნება, არამედ ყოველთა წინარედ. რადგანაც, ყოველში მყოფი ან ყოველში შეიძლება იყოს, ან ყოველთაგან ერთში, ან ყოველთა წინარედ. ყოველში მყოფი, განაწილებული ყველაში, შეიძლება ისევ საქიროებდეს სხვას, დანაწილებულის გამაერთიანებელს, და მაშინ უკვე აღარ შეიძლება ყოველი მისი მოზიარე იყოს, არამედ შეიძლება, რომ რომელიმე ერთი ერთის მოზიარე იყოს, ხოლო რომელიმე სხვა. — სხვისი, ამ დანაწილებული ერთისა.

თუ ყოველთაგან ერთშია იგი, აღარ იქნება ყოველთა, არამედ ამ ერთისა. ხოლო თუ საერთოა ზიარების შემძლეუთათვის და ზიართა ყოველთა, მაშინ ყოველთა წინარედ იქნება იგი. ეს ყოველთა წინარე კი უზიარო და უმონაწილეოა თავად.

თ ა ე ი 24

უზიაროსა და ზიარებაჲლის შესახებ

ყოველი მოზიარე ზიარებულზე ნაკლებია, ხოლო [ყოველი] ზიარებული უმონაწილეოსა და უზიაროზე ნაკლები.

მოზიარე, ზიარების წინარედ არასრულყოფილად მოარსებე, ზიარებით კი სრულყოფილად ქცეული, გარდაუევალ მეორადია ზიარებულთან შედარებით, მეორადია იმდენად, რამდენადაც იგი სრულყოფილი გახდა როგორც მასთან ნაზიარები. რამდენადაც იგი არასრულყოფილი იყო, სწორედ მისდამი ზიარქმნილობის გამოა ნაკლები იმაზე, რომელიც მას სრულყოფილს ხდის.

ზიარებულს კი, რომელიმესაგან და არა ყოველთაგან, ყოველთა, და არა რომელიმეს, არსებობასთან შედარებით, თავის მხრივ, ასევე უდარესი და დაშორებული არსებობა ექნება წილად ხვედრილი. ზიარებული უფრო ნათესაურია ყოველთ მიზეზისა, ხოლო მოზიარე უფრო ნაკლებად არის ნათესაური.

ამრიგად, უმონაწილეო და უზიარო აღმატებულია უფრო, ვიდრე ზიარებულნი, ხოლო ზიარებულნი—უფრო, ვიდრე მოზიარენი, რადგანაც, როგორც მოკლედ ითქმის, მრავალთა წინარეა ერთი. ზიარებული მრავალთა შორის ერთიც არის და ამასთან არაერთიც. ყოველი მოზიარე კი არაერთიც არის და ამასთან ერთიც.

თ ა ე ი 25

დაშვებაჲლოზის განუხილავი

ყოველი სრულყოფილი დაბადებას გადასცემს იმათ, რომელთა დაბადებაც მას ძალუძს. იგი მიმბაძველია ყოველთა ერთი საწყისისა.

ისევე, როგორც ყოველთა ერთსაწყისი თავისი სიკეთის ძალით არის ერთებრივ განმამტკიცებელი ყოველი არსებულისა (სიკეთე და ერთი იგივეობაა, ისევე, როგორც მაკეთილებელი მეერთიანებლის იგივეობრივია), ასევე ყოველთა ერთსაწყისის შემდგომნი თავისი სრულყოფილების ძალით შესაქმნელად დასძრავენ სხვათ, უფრო ნაკლებთ და მომდევნოთ თავიანთ არსთან შედარებით.

სრულყოფილება სიკეთის რაღაც ნაწილია, და სრულყოფილი, როგორც სრულყოფილი, ბაძავს სიკეთეს. სიკეთე ხომ ყოველთა მათუძნებელი იყო. ასევე სრულყოფილი წარმომქმნელია თავისი ბუნებით, წარმომქმნელი იმათი, რომელთა ძალაც მას შესწევს. ხოლო სრულყოფილი, რამდენადაც შეიძლება უფრო სრულყოფილი იყოს, იმდენადვე შეიძლება იყოს უფრო აღმატებული მიზეზიც. რადგან სრულყოფილი უფრო მეტად არის ზიარი სიკეთისა. იგი უფრო ახლოა სიკეთესთან, უფრო ნათესაურია ყოველთა მიზეზთან, უფრო აღმატებულთა მიზეზია იგი. უფრო არასრულყოფილი კი, რამდენადაც უფრო არასრულყოფილი შეიძლება იყოს, იმდენადვე უფრო ნაკლებთა მიზეზიც არის, უფრო დაშორებულად მყოფი ყოველთა წარმომქმნელისაგან და მათუძნებელი უფრო ნაკლებთა. ამიტომ ყოველთა დაფუძნება თუ მოწყობა, თუ სრულყოფა, შემოზღუდვა თუ ყოველთათვის სიცოცხლის შთაბერვა, თუ შექმნა, ყველა ამათგანის ჩადენა აღმატებულთა მიმართ უფრო შინაგანია. ხოლო უფრო ქვემდგომთა მიმართ უფრო გაუცხოვებული.

აქედან ცხადია, რომ ყოველთა საწყისისაგან უშორესი უშვია და უნაყოფო, და არ არის არაფრის მიზეზი. რადგან რაიმეს რომ ჰბადებდეს, ან გააჩნდეს რამე თავის თავის შემდგომ, უშორესიც აღარ იქნებოდა უკვე თვითონ, არამედ წარმომქმნელი იმისგან უფრო დაშორებულისა. და თვითონ სხვაზე უფრო მეტად ნათესაური წარმოქმნილისა, იქნებოდა მბაძავი ყოველთა არსებულთა წარმომქმნელი მიზეზისა.

თ ა ვ ი 26

შემაჯავლი მიზეზის თვითუპალაბლობის შესახებ

ყოველი სხვათა წარმომქმნელი მიზეზი, თავად ურყევად და უკლებლად შთენილი წარმოქმნის თავის თავის შემდგომთ და მათ მომდევნოთ,

რადგან, თუ იგი ერთსა ბაძავს, ერთი უძრავად აფუძნებს თავის შემდგომთ და ყოველ წარმომქმნელს კი ასევე გააჩნია წარმოქმნის მიზეზი, მაშინ როდესაც ერთი უძრავად აფუძნებს [რასაც აფუძნებს]. მოძრაობის გზით რომ აფუძნებდეს, მაშინ ან თავის თავში ექნებოდა მოძრაობა და ამოძრავებული უკვე აღარ იქნებოდა ერთი, როგორც შემოძრუნებული ერთიდან, ანდა თავის თავის შემდგომ ექნებოდა მოძრაობა და ეს მოძრაობა ერთიდან მომდინარე იქნებოდა, ან უსასრულობამდე, ანდა უძრავად განაგრძობს ერთი წარმოქმნას, ხოლო ყოველი წარმომქმნელი მიბაძავს ერთს და ყოველთა მიზეზს. ასე რომ, პირველიდან [წარმოიქმნება] არაპირველი, ისევე როგორც ყოველთა წარმომქმნელისაგან — რომელიმეთა წარმომქმნელი. ასე რომ, ყოველი წარმომქმნელი, თავისთავად [უცვლელად] შთენილი, წარმოშობს თავის შემდგომთ.

ამრიგად, მოუკლებლად შთენილთა წარმომქმნელთაგან წარმოიქმნებთან მეორადნი, რადგან როგორც არ უნდა იყოს მოკლებული. მოკლებულად ქცეულს არ შეუძლია დარჩეს ისეთი, როგორიც არის.

თ ა ე ი 27

შემაჯავებლის ძალისათვის

ყოველი წარმომქმნელი თავისი სრულყოფილებითა და ძალის სიჭარბით არის თავის შემდგომთა წარმომქმნელი.

თუ სრულყოფილების გზით კი არა, არამედ [თავისი] ძალისკლებით იქნება წარმომქმნელი, არც თავის წყობა შეეძლება უძრავად შეინახოს. რადგან, იმას, რასაც თავისი თავის კლებისა და უძლურების გზით აქვს სხვისადმი მინიჭებული არსებობა, თავის თავის შეცვლითა და სხვადქცევითაც აქვს მინიჭებული მისდამი საყრდენი, ყოველი წარმომქმნელი კი რჩება ის, რაც არის და ასეთად დარჩენილისაგან იქმნება ის, რაც მის შემდგომ იქმნება. ასე რომ, სავსე და სრული, იგი საფუძველს უყრის თავის შემდგომთა და მეორადთ, უძრავად და უკლებლად შთენილი, შთენილი იმად, რაც არის, არც გადასული მასში [შექმნილში], არც შემცირებული. არც ცალკემყოფია შექმნილი შემქმნელისაგან, რადგან არც წარმოქმნას შექმერის ეს ცალკე ყოფნა, არც წარმოშობით მიზნებს, არც გარდასახვას, არც მასალად იქცევა წარმომქმნელისად; წარმომქმნელი ხომ რჩება იმად, რაც არის, შექმნილია რომ იქცევა მისგან უცხო და სხვადმყოფად.

ამრიგად, შემქმნელი აღიმართება შთამომავალთაგან გაუუცხოვებლად და რამის უკლებლად, აღიმართება როგორც ნაყოფის მომცემი ძალის მეშვეობით გამამრავლებელი თავისი თავისა და თავისი თავისაგან შექმნილი თავისი შემდგომი [მეორადი] საყრდენებისა.

თ ა ე ი 28

მსგავსთა წარმოქმნისათვის

ყოველი წარმომქმნელი თავის თავისადმი მსგავსთა წარმომქმნელია არამსგავსთა წინარედ.

რამდენადაც შემქმნელი აუცილებლობით არის უფრო უკეთესი ვინემ შექმნილი, შეუძლებელია ისინი საერთოდ ოდესმე თანასწორნი იყვნენ ერთმანეთისა თავიანთი ძალით. ხოლო, თუ არ შეიძლება, რომ იგივეობრივნი და თანასწორნი იყვნენ, არამედ უნდა იყვნენ განსხვავებულნი და უთანასწორონი, მაშინ ან სრულიად გათიშულნი იქნებიან ერთმანეთისაგან, ანდა [ორივე ერთად], შეერთებულნიცა და გათიშულნიც.

თუ სრულიად გადაკრილნი არიან, იქნებიან უკარებელ-უზიარებელნი ერთმანეთისა და არასგზით არ იქნება შეწყობილი მიზეზთან ის, რაც მასვან მომდინარეა. არც ეზიარებიან მათგან ერთიმეორეს, თუკი სრულიად არიან სხვადასხვანი. ზიარებული მასთან ნაზიარებს საზიაროს გადასცემს იმ მზრავ, რომელთაც [მოზიარეს] ეზიარება. მაგრამ გარდაუვალია, მიზეზოვანი ზიარი იყოს თავისი მიზეზისა, როგორც იქიდან მქონე თავისი არსისა.

ხოლო თუ როგორღაც გათიშულიც არის ზიარებული მოზიარესთან ჯდა როგორღაც შეერთებულიც მაშინ, თუ თითოეული მათგანი [ზიარებულიცა და მოზიარეც] თანაბრად არიან ნაენები ერთმანეთს, ე. ი. თუ თანაბრად ეენენ ერთმანეთს, მოზიარე თანაბრადვე იქნება მასთან ნაზიარებიცა და არანაზიარებიც, როგორც მქონე თავისი არსისა მის წილ და ამასთან არმქონე მისივე ბუნებისა და ხასიათის. ხოლო თუ უფრო მეტად დაშორებული იქნება იგი, უფრო მეტად იქნება გაუცხოვებულიც [თავისი] წარმომშობისაგან, ვიდრე ის შექმნილი, რომელიც მასთან მკიდროდ მიჯრილა; უფრო მეტად იქნება მისდამი შეუწყობელი, ვინემ შეწყობილი, უფრო მეტად მიუსადაგი, ვინემ მისადაგი. ხოლო თუ მიზეზთაგან მომდინარენი მიწნულნი არიან მიზეზებთან თავიანთი ყოფნით და შეწყობილნი და დამოკიდებულნი არიან მათგან თავიანთი არსებითა და ბუნებით, ისინი მიისწრაფვიან მათთან შესაერთებლად. მოტრფილენი სიკეთისა და მიზეზთა გზით სატრფოსთან წვდომის მოწადენი, ცხადია, უფრო მეტად უერთდებიან შემქმნელნი შექმნილთ, ვინემ განიყოფიან მათგან და გაშორდებიან; უფრო მეტად შეერთებულნი კი უფრო მეტად მსგავსნი არიან, ვიდრე არამსგავსნი იმათი, რომელთანაც უფრო მეტად ერთიანდებიან.

ამრიგად, მსგავსნი არამსგავსთა წინარედ წარმოიქმნებიან ყოველი წარმომქმნელი მიზეზისაგან.

თ ა ვ ი 29

მიმსგავსების ძალით სრულყოფიანათვის

ყოველი გამომდინარება პირველთა მიმართ მსგავსების ძალით ახლენს თავის შემდგომთა სრულყოფას.

თუ მსგავსთა წარმომქმნელია შემქმნელი არამსგავსთა წინარედ, მაშინ მსგავსება წარმოქმნის მშობელთაგან შობილებს. მსგავსნი მსგავსების გზით სრულიქმნებიან მსგავსებად და არა არამსგავსების. თუკი გამომდინარება იცავს იგივეობას შექმნილისას შემქმნელისადმი, ამასთან შემქმნელი პირველადია, ასევე წარმოავლენს შემქმნელის შემდგომსაც და ამრიგად, მსგავსების ძალითა აქვს მასაც თავისი არსებობა და საფუძველი.

შეამდინლის შემოქმედში დარჩენისათვის

ყოველი უშუალოდ წარმოქმნილი რაიმესაგან რჩება კიდევ თავის წარმოქმნელში და გამოდის კიდევ მისგან.

რადგან, თუ ყოველი გამომდინარეობა უძრავად დარჩენილ საწყის-თაგანაც ხდება და მსგავსების ძალითაც სრულდება, არამსგავსთა წინა-რედ შექმნილ მსგავსთაგან, მაშინ წარმოქმნილი როგორღაც რჩება კიდევ თავის წარმომქმნელში. სრულად წარმომდინარეს ხომ აღარაფერი აქვს საერთო დარჩენილთან. პირიქით, მთლიანად ჩამოქრულია მისგან. ხოლო თუ ექნება რაიმე საერთო და მუდმივად მასთან, ე. ი. დარჩენილთან, თვითონაც იქნება დარჩენილი მასში, ისევე როგორც ადგილზე დარჩენილი, იქნება დარჩენილი თავის თავში. ხოლო თუ დარჩება წარმომქმნელი მხოლოდ წარმოუდინებელი და გაუდინარე, ვერც ვერაფერს გამოსცემს მიზეზისეულს. ვერაფერი იქნება იმ უძრავად დარჩენილისაგან სხვადქმნილი. რადგან თუ იქნება სხვა. ის სხვა გამოყოფილიც იქნება მისგან და ცალკე მყოფიც. ხოლო თუ იქნება ცალკე, წარმომქმნელი კი რჩება ადგილზე, ეს იმას ნიშნავს, რომ წარმოქმნილი წარმოდინდა და გამოვიდა მისგან, რათა გამოყოფილიყო ადგილზე დარჩენილისაგან. ამრიგად. რამდენადაც რალაც იგივეობა აქვს წარმოქმნილს წარმომქმნელთან, იგი რჩება მასში, რამდენადაც — სხვაობრიობა, გამოდის მისგან. მსგავსადმყოფი როგორღაც იგივეობრივიც არის და ამასთან სხვაობრივიც. ასე რომ, რჩება კიდევ და გამოდის კიდევ ამავე დროს და არც ერთი არ არის ცალკე მეორისაგან.

თ ა ვ ი 31

წარმომდინლის უაწყავეთი არსისათვის

ყოველი რაიმესაგან გამომდინარე, თავისი არსით უკუიქცევა იმ რაიმესაკენ, რომლისაგანაც მიიღო გამომდინარება.

თუ რამ წამოვა და წარმოდინდება და აღარ შეიძლება უკუიქცეს ამ მდინარების მიზეზისაკენ [და ე. ი.] აღარ შეიძლება აღარც ტრფობა ჰქონდეს მიზეზისადმი, რადგან ყოველი მოტრფიალე უკუიქცეულა კიდევ თავისი საწადელისა და სასურველისაკენ. მაგრამ ყოველი სიკეთისაკენ იღვწის და სიკეთისადმი მიხლება უმახლობელესი მიზეზის მიერ განსრულდება თითოეულისთვის. ასე რომ, ყოველი თავისი მიზეზისადმი მიიტრფის კიდევ. რომლის მიერაც არსებობა აქვს მას მინიჭებული, მის მიერვე აქვს კეთილობაც. ხოლო რომლის მიერაც კეთილობა აქვს მინიჭებული, მისდამივე აქვს უპირველესად ტრფიალებაც. ხოლო რომ-

ლისადმიც უპირველესად აღელენილა ტრფიალება, მისდამივეა უკუ-
მიქცევა.

თ ა ვ ი 32

მსგავსების ძალით უკუაქცევისათვის

ყოველი უკუქცევა მიმდინარეობს უკუქცეულთა მსგავსების ძალით უკუაქცევისადმი, ე. ი. იმისადმი, რისადმიც ხდება უკუქცევა.

რადგან, ყოველი უკუქცეული მიისწრათვის მთლიანად შეუერთდეს იმას, რაშიც უნდა უკუიქცეს და ატრფიალებული წადილი აქვს მისდამი ზიარებისა და შეკავშირებისათვის. ყველაფერს მსგავსება აკავშირებს ისევე, როგორც ყველაფერს სთიშავს და აცალკევებს არამსგავსება.

თუ უკუქცევა რაღაც ზიარებაა და შეერთება, ხოლო ყოველი ზიარება და შეერთება აღსრულდება მსგავსების ძალით, ე. ი. ყოველი უკუ-
ქცევა მსგავსების ძალით შეიძლება სრულდებოდეს.

თ ა ვ ი 33

გამომდინარება-უკუაქცევის წრიული ბუნებისათვის

ყოველს, რაიმესაგან გამომდინარეს და უკუქცეულს, წრიული მო-
ქმედება აქვს.

თუ საიდანაც გამომდინარეობს, მასშივე აქვს უკუმიქცევა, მიიტანს და მიაერთებს კიდევ დასასრულს დასაწყისთან და არის ერთი და განუწყვეტელი მოძრაობა შექმნილისა უძრავად დარჩენილიდან უძრავად დარჩენილისაკენ, საიდანაც წრიულად მოედინება ყოველი, მიზეზთაგან-
მიზეზებისაკენ. და არსებობენ შედარებით დიდი და შედარებით პა-
ტარა წრეები საფუძველისკენ უმახლობელესად უკუქცეულთაგან და უფრო ზედა საფუძველისკენ უკუქცეულთაგან და ასე, ვიდრე ყოველთა დასაწყისამდე. რამეთუ მისგან — ყოველი და მისკენ.

თ ა ვ ი 34

„საიდანაც“ გამომდინარების, იმ უკუაქცევის შესახებ

ყოველი ბუნებით უკუქცეული უკუქცევას განიცდის იმისაკენ, რომ-
ლისაგანაც ჰქონდა თავისი არსითი გამომდინარება.

თუ უკუქცევას განიცდის ბუნებით, მაშინ თავისი არსისეული ტრფო-
ბაცა აქვს იმისადმი, რისადმიც აგრე უკუიქცა. ხოლო თუ ასეა და მოელი
მისი არსებობაა დამოკიდებული იმაზე, რისადმიც მთელი თავისი არსებით
უკუიქცა, [მაშინ] თავისი არსებისეული მსგავსებაც ექნება მისდამი [ამ

უკუქცეულს]. ამის გამო, თანამოზიარეც იქნება მისი ბუნებით. რა-
გორც არსით ნათესაური. ხოლო თუ ასეა, ან იგივეობრივი იქნება აოსე-
ბობა ამ ორთავესი [ე. ი. უკუქცეულისა და უკუსაქცევის]. ან ერთი მე-
რისგან [იქნება მომდინარე], ანდა ორივეს სხვა ერთისაგან ექნება მსგავ-
სება წილხვედრილი. მაგრამ თუ იგივეობრივია არსებობა ამ ორთავეს-
თვის, როგორღა უკუმიიქცევა ერთი მეორისადმი თავისი ბუნებით?
ხოლო თუ ორთავე ერთისაგან [მოდის], მაშინ ორივესათვის ამ ერთ-
სადმი იარსებებს ბუნებითი უკუმიიქცევა.

ამრიგად, რჩება რომ ერთს მეორისაგანა აქვს [მინიჭებული] არსე-
ბობა. ხოლო თუ ასეა, მაშინ მომდინარეობაც იმისაგან ექნება, ვისადმი-
ცა აქვს თავისი ბუნებით უკუქცევა.

აქედან ნათელია, რომ წადილისა და ტრფობის საგანი ყოველთათვის
გონებაა და გონებიდან მოედინება ყოველი. გონებიდანა აქვს თავისი არსი
მთელ სამყაროსაც, თუმცა მარადიულია იგი. და განა არ გამომდინარეობს
იმის გამო იგი გონებიდან, რომ მარადიულია, განა არ განიცდის იგი უკუ-
მიიქცევას იმის გამო, რომ მარადის წესრიგისთვის იღვწის? პირიქით: მო-
მდინარეობს კიდევ მარადის და მარადიულიც არის თავისი არსით;
უკუმიიქცევა კიდევ მარადის და ურყევია თავისი წესითაც.

თ ა ე ი 35

მიზეზოვანის თავისსავე მიზეზი უკუმიიქცევისათვის

ყოველი მიზეზოვანი [მიზეზის მქონე, რაიმე მიზეზისაგან წარმოშო-
ბილი] რჩება კიდევ თავის მიზეზში, გამომდინარეობს კიდევ მისგან და
უკუიქცევა კიდევ მისდამი.

მხოლოდ რომ რჩებოდეს, ვერაფრით გამოცალკევდებოდა მიზეზ-
საგან, იქნებოდა გამოუყოფელი მისგან. გამომდინარეობა თანაარსებობს
გამოყოფასთან ერთდროულად. მხოლოდ რომ გამომდინარეობდეს,
მოწყვეტილი აღმოჩნდებოდა მისგან და თანაზიარობა დაკარგული იქნე-
ბოდა ყოველმხრივ გათიშულს თავის მიზეზთან. მხოლოდ რომ უკუ-
ქცეოდეს, როგორღა იქნებოდა შესაძლებელი, თავისი არსის მიზეზისა-
გან არგამომდინარე არსით უკუიქცეოდეს უცხოთაგან? რომ რჩებოდეს კი-
დეც და მომდინარეობდეს კიდევ, მაგრამ არ უკუიქცეოდეს ამავე დროს,
როგორღა ექნებოდა ყოველს ბუნებით თანდაყოლილი უკუტრფივლი კე-
თილისა და სიკეთისადმი, აღწევისა და კვლავმიახლების წადილი თავისი
შემქმნელისადმი? რომ მომდინარეობდეს და უკუიქცეოდეს კიდევ, მაგ-
რამ აღგილზე არა რჩებოდეს, როგორღა ექნებოდა ლტოლვა მიზეზისა-
გან გამოყოფილს მიზეზთან კვლავშეერთებისა, ის ხომ გამომდინარეობაზე
უწინ გაწყვეტილი იქნებოდა თავის მიზეზთან? შეეერთებული რომ ყო-
ფილიყო, მაშინ ხომ უსათუოდ დარჩებოდა კიდევ მასში. მთლიანად იქ-

ნებოდა მასში ამ შეერთებით. თუ დარჩებოდა და უკუიქცეოდა კიდეც, ხოლო გამომდინარეობით კი არ ექნებოდა გამომდინარება, როგორ შეეძლებოდა უკუიქცევა გამოუყოფელსა და გამოუმდინარეს? ყოველი უკუიქცეული ხომ იქ მიემსგავსება დამნაწევრებელს, საიდანაც არსთა ნიხედვით დაყოფა გამომდინარეობს, ე. ი. აუცილებელია შემდეგი შესაძლებლობები: ან მხოლოდ დარჩენა ერთ ადგილზე, ან მხოლოდ უკუიქცევა, ან მხოლოდ გამომდინარება, ან შეკავშირება კიდეებისა ერთმანეთთან. ან საშუალოსი კიდეთაგან თითოეულთან, ან ყველასი ერთად.

როგორც დავინახეთ, გვჩვენება, რომ ყოველი რაიმე მიზეზისაგან წარმოშობილი რჩება კიდეც თავის მიზეზში, გამოდის კიდეც მისგან და უკუიქცევა კიდეც მისადმი.

თ ა ვ ი 36

გამომდინარეობისა და სრულყოფილების განუხილავი

გამომდინარეობის გზით ყოველთა განმარტებულთაგან წინარენი უფრო სრულყოფილნი არიან ვინემ შემდგომნი. ხოლო შემდგომნი—უფრო სრულყოფილნი ვინემ მათი შემდგომნი და ასე შემდგომ თანამიმდევრობით.

თუ გამომდინარეობანი განასხვავებენ მიზეზთაგან შექმნილთ, და მდარეკმნანი შემდგომთა შორის მიმდინარეობენ პირველთა მიმართ, პირველწარმოდენილნი უფრო დაკავშირებულნი იქნებიან მიზეზებთან, რომელთაგანაც ისინი წარმოდინდენ, ვინემ შემდგომნი, შედარებით უფრო დაშორებულნი მიზეზთაგან, და ასე შემდგომ და შემდგომ თანამიმდევრობით. უფრო ახლობელნი და უფრო ნათესაურნი მიზეზთადმი, უფრო სრულყოფილნიც არიან, რადგან უფრო სრულყოფილნი არიან მიზეზნი, ვიდრე მიზეზოვანნი. შედარებით შორს მყოფნი და სრულყოფილებას უფრო მოკლებულნი კი მსგავსებასაც არიან მოკლებულნი მიზეზებთან.

თ ა ვ ი 37

უკუიქცევისა და სრულყოფილებისათვის

უკუიქცევის შედეგად წარმოარსებულთაგან პირველნი უფრო არასრულყოფილნი არიან ვიდრე შემდგომნი, შემდგომნი უფრო არასრულყოფილნი ვინემ მათი შემდგომნი და ასე შემდგომ. ასე რომ უკანასკნელნი არიან უსრულყოფილენი.

თუ უკუიქცევანი მიმდინარეობენ წრიულად და საიდანაც გამომდინარებაა, მასშივეა უკუიქცევა, ამასთან გამომდინარება უსრულყოფილენიდანაა, მაშინ უკუიქცევა უსრულყოფილესში [აღმოჩნდება]. ხოლო სადაც საბოლოო და ამოწურულია გამომდინარება, თუ იქვეა პირველი

უაუქცევაც, მაშინ გამოდინარება მიიმართება უკანასკნელისა და ყველაზე არასრულყოფილისაყენ, ხოლო უაუქცევა ყველაზე არასრულყოფილისაგან.

ამრიგად, პირველნი უაუქცევისამებრ უმდარესნი იქნებიან, ხოლო უკანასკნელნი — უსრულყოფილესნი.

თ ა ე ი 38

მიზეზთა გავლით გამოდინარებისა და უაუქცევისათვის

ყოველი, რომელიმე მრავალი მიზეზისაგან წარმომდგარი, რამდენი მიზეზისაგანაც წარმოსდგება, იმდენივესაგან უაუქცევიცევა ამასთან, ყოველი უაუქცევა იქნება იმ მიზეზთა გავლით, რომელთა გამოვლითაც იყო წარმომდინარება.

იმის გამო, რომ თითოეული მათგანი [წარმომდინარებაცა და უაუქცევაც] მსგავსების ძალითა ხდება, რაიმესაგან უშუალოდ წარმოდენილი მისკენვე მიიქცევა უშუალოდ. გამაშუალებელის მესაქიროე კი, გამოდინარების გზაზე, გამაშუალებელსავე დაიქირვებს უაუქცევისასაც. იმის გამო, რომ აუცილებელია ორივე — [გამომდინარებაც და უაუქცევაც] — ერთი და იგივეს მიმართ ხდებოდეს. როგორც გამაშუალებლისადმი უაუქცევა ჭერ [უაუქცეული], ისევე [უაუქცევიცევა] შემდეგ იმისადმიც, რომელიც გამაშუალებელზე უკეთესი და აღმატებულია.

ამრიგად, რამდენისაგანაც არსებობს ყოფნა, იქედნისგან არსებობს ყოველი თითოეულისათვის კეთილყოფნაც და პირიქით.

თ ა ე ი 39

უაუქცევის ბუნებისათვის

ყოველი არსებული ან არსებობისეულად უაუქცევიცევა მხოლოდ, ან სიცოცხლისეულად, ან აგრეთვე შემეცნებისეულად. რადგან, ან მხოლოდ მყოფობა აქვს შეძენილი თავისი მიზეზისაგან, ან მყოფობასთან ერთად სიცოცხლეს, ან აგრეთვე შემეცნების ძალა აქვს იქიდან გამოვლენილი. რამდენადაც მხოლოდ არსებობს იგი, უაუქცევაც ექნება არსებობის ძალისეული, რამდენადაც აგრეთვე ცოცხლობს, უაუქცევა ექნება აგრეთვე სიცოცხლისეულიც, ხოლო რამდენადაც აგრეთვე შეიმეცნებს, უაუქცევა ექნება შემეცნებისეულიც იმის გამო, რომ როგორც წარმოიქმნა, ისევე მიიქცევა უკან, საზომნი უაუქცევისანიც განსაზღვრულნი არიან გამომდინარების საზომებით.

ასე რომ, წადილი და უკუტრფიალი უაუქცეულთათვის არის ან მხოლოდ საკუთრივ არსებობისეული, როგორც შემძლეობა მიზეზებთან ზიარებისა, ან აგრეთვე სიცოცხლისეული, როგორც მალლასელის შემძლე-

ობა უკეთესთაჲენ, ან აკრეთვე შემეცნებისეული, როგორც თანამგრძნო ზელობა მიზეზთა კეთილობისა.

თ ა ე ი 40

თვითმიჯნოვანთა და სხვამიჯნოვანთა შესახებ

ყოველს, სხვა მიზეზისაგან წარმოქმნილს, აღმატებიან თავისი თავისაგან წარმოქმნილნი და თავისი არსის თვითაღფუძნებით მქონებულნი-

ყოველი დამოუკიდებელი და თვითმკმარი ან თავისი არსით, ან ენერგიით უმჯობესია ვიდრე სხვა მიზეზზე დამოკიდებული და თვითუკმარი. თავის თავის წარმომქმნელი, თავის თავისადმი არსებობის მიმნიჭებული, თვითმკმარია [თავისი] არსით, უსათუოდ სხვისაგან წარმოქმნილი კი არ არის თვითმკმარი; უფრო ნათესაური სიკეთესთან ის არის, რომელიც თვითმკმარია. მიზეზთადმი უფრო ნათესაურნი და უფრო მსგავსნი კი არამსგავსთა წინაურდ წარმოფუძნდებიან მიზეზისაგან. ასე რომ, თავისთავისაგან წარმოქმნილნი და თვითდამფუძნებლნი უფრო აღმატებულნი არიან, ვიდრე უსათუოდ სხვისაგან წარმოდგენილნი ყოფნაში. ან არაფერი არსებობს თვითფუძნებადი, ან ასეთი იქნება სიკეთე, ან პირველნი. რომელნიც სიკეთიდან წარმოფუძნდებიან. მაგრამ, თუ ვერაფერი იქნება თვითფუძნებადი, კეშმარიტად ვერც ვერაფერში იქნება ის, რაც თვითმკმარია. არც სიკეთეში იქნება ის, რაც თვითმკმარია (რადგან თვითმკმარობაზე უკეთესია სიკეთე, როგორც ერთდამყოფი და თვით კეთილობა და არა სიკეთის მქონებლობა), არ იქნება იგი არც იმათში, რომელნიც სიკეთის შემდგომ წარმოიქმნებიან, რადგან ყოველი სხვისი მესაჭიროე მესაჭიროე იქნება იმისი, რომელიც უსათუოდ წინარეა მისი.

თუ სიკეთეა თვითფუძნებადი, იგი, როგორც თავისთავის წარმომქმნელი, იქნება არაერთიც, რადგან ერთისაგან წარმოდინდება არაერთი. ხოლო, რადგან როგორც თვითფუძნებადი თავისი თავისაგან არის წარმოდგენილი. ისევე როგორც ერთი, არაერთიც ხომ იქნება იგი. ასე რომ, გარდაუვალია. თვითფუძნებადი იყოს პირველის შემდგომი და, ცხადია, ამასთან, წინარეა მხოლოდ სხვა მიზეზისაგან წარმოდგენილთაგანზე, უუფლესი მათგან და სიკეთისადმი უნათესაურესი, როგორც ნაჩვენებ იქნა.

თ ა ე ი 41

თვითმოყოფისა და სხვამოყოფის შესახებ

ყოველი სხვაში მყოფი მხოლოდ სხვისაგან წარმოდგება, ხოლო ყოველი თავის თავში მყოფი არის თვითმოყოფი.

სხვაში მყოფი და საფუძვლის მესაჭიროე, არასოდეს შეიძლება იყოს წარმომქმნელი თავისი თავისა. თავისი თავის წარმომქმნელი ბუნებით არ

საქიროებს სხვა საძირკველს, თავის თავის მიერ არის მოცული და თავის თავშივეა უკმარებული სხვა საფუძვლის გარეშე. თავის თავში დარჩენი-
სა და თავის თავში დაფუძნების შემდეგ თავის თავის წარმომქმნელია,
წარმომქმნელი თავისი თავისა თავის თავში, და თავის თავის მპყრობი.
იგი მოარსებუა თავის თავის წილ, როგორც მიზეზოვანი—მიზეზში
და არა როგორც ადგილში ან როგორც საფუძველში, რადგან ადგი-
ლი სხვაა უა ადგილში მყოფი სხვა, საფუძველში მყოფი სხვაა და საფუ-
ძველი სხვა. ის კი იგივეობრივია თავის თავისა.

ასე რომ. როგორც ის, რაც მიზეზისმიერია, არსებობს მიზეზში,
ისე არსებობს იგიც [თვითმყოფობით] თავის თავში.

თ ა ე ი 42

თვითუაწნაგადის უაუაყვისათვის

ყოველი თვითფუძნებადი თავის თავისადმი განიცდის უუუქცევას.

თუ თავის თავისაგან გამომდინარეობს, თავის თავისადმი ექნება უ-
უქცევაც, რადგან, რომლისაგანაც არსებობს გამომდინარება თითოეუ-
ლისათვის, მისდამივე არსებობს გამომდინარების შესაბამისი უუუქცევაც.

თუ გამომდინარეობს თავისი თავისაგან მხოლოდ და გამომდინარე
არ შეიძლება უუუქცეოდეს თავის თავისადმი, არც ოდესმე თავისი საკუ-
თარი სიკეთის ტრფიალება შეიძლება ჰქონდეს იმას, რომელსაც ძალუძს
ჰქონდეს თავის თავისათვის სიკეთე. ყოველ მიზეზს კი ძალუძს თავის თა-
ვისაგან შექმნილისადმი გასცეს არსის გზით ის, რასაც გასცემს და გასცეს
სიკეთეც არსისა, რომელსაც ის გასცემს განუყრელად არსისად. ხოლო ამ-
ასაც გასცემს როგორც თავად თავის თავისადმი. ასე რომ, თვითფუძნება-
დისათვის შინაგანი სიკეთეა ეს. თავის თავისადმი ვერ უუუქცეულს კი არა
აქვს ტრფიალება მისი. ტრფიალგანუცდელი, რომელიც არც ილტვის და
არც მიკარებულა სატრფოსთან, არასრულყოფილი იქნება და არა თვით-
მემარი. მაგრამ თუ რომელიმე სხვას აქვს თვითმემარობა და სრულ-
ყოფილი ყოფიერება, აქვს თვითფუძნებადსაც.

ამრიგად, იგი წვდება თავის შინაგანს და მიეტრფის და უუუქცევა
თავის თავისადმი.

თ ა ე ი 43

თვითუაუაყალის შესახებ

ყოველი თავის თავისადმი უუუქცეული თვითმფუძნებადია (თვითონ
ჯრის საფუძველი თავის თავისა).

თუ უუუქცევას განიცდის თავის თავისადმი თავისი ბუნებით და სრულ-
ყოფილია ამ თავის თავისადმი უუუქცევაში, მაშინ არსიც უნდა ჰქონდეს

თავის თავისაგან მომდინარე. რისდამიც ბუნებითი უკუმიქცევაა, ხომ იმისგანევა ყოველისთვის არსისეული გამომდინარებაც. გარდაუვალ, თუ კეთილყოფნა მას ექნება თავის თავისათვის, ექნება ყოფნაც და იქნება განმგეუფალი თავისი თავის საფუძვლისა.

ამრიგად, თვითმფუძნებელი არის თავის თავისადმი უკუქცევის 'შემდეგ'.

თ ა ე ი 44

თვითთავადაულის უკუქცევის გუნების შესახებ

ყოველი, თავის თავისადმი მოქმედებით უკუქცეული, უკუმიქცევა თავის თავისადმი თავისი არსითაც.

თუ მოქმედებით (ენერგიით) ძალუძს უკუქცეულ იქნას თავისი თავისადმი, ხოლო არსით კი არა აქვს უკუქცევა, იგი უმჯობესი იქნება მოქმედებით უფრო მეტად, ვიდრე არსით, როგორც უკუქცევის შემდეგ მოქმედებით, არსებით კი უკუქცევის ვერშემძლებელი. ეს იმიტომ, რომ თავის თავისაგან მყოფი უმჯობესია უფრო, ვიდრე გარდაუვალ სხვისაგან დამოკიდებული, და თავის თავისაგან მცხოვარ სრულყოფილია უფრო, ვიდრე ის, რომელიც გარდაუვალ სხვისაგან არის ნაცოცხლები.

ამრიგად, თუ რაიმე არსებობს ენერგიით, რომელიც არსიდანაა, თავის თავისადმი უკუქცევადია, არსისეული უკუქცევაც გააჩნია მას და ამასთან აქვს არა მხოლოდ ქმედება თავის თავისადმი, არამედ ყოფნაც თავის თავისაგან და თავის თავისმიერი თანყოფნაც და სრულყოფნაც.

თ ა ე ი 45

თვითდაფუძნებადი უსაწყისობისათვის

ყოველი თვითდაფუძნებადი უსაწყისობა. თუ საწყისიანია, იმის გამო, რომ საწყისიანია, არასრულყოფილი იქნება თავისთავად და სხვისაგან მესაქიროე სრულქმნის მიღებისა. ხოლო იმის გამო, რომ თვითონ არის წარმომშობი თავისი თავისა, სრულქმნილია და თვითმკმარი.

ყოველი შექმნილი სრულქმნება იმ სხვისაგან, რომელიც საწყისის მიმნიჭებელია მისდამი, როგორც არმყოფისადმი. საწყისი არის გზა არასრულყოფილისგან საპირისპირო სრულყოფილისაკენ. ხოლო თუ რაიმე წარმომშობია თავისი თავისა, მარად სრულყოფილია იგი. მარად თავის თავის მიზეზშია (მარად თავის თავის მიზეზისადმი თანამყოფი), უფრო ერთმყოფი მისი, რომლითაც მასრულყოფილებელია თავისი არსისა.

თვითფუნებადის წარუვალაოგისათვის

ყოველი თვითფუნებადი წარუვალაო და უხრწნადი. თუ გაიზრწნა, თავის თავს იგი მიატოვებს და იქნება ცალკე მყოფი თავისი თავისაგან. მაგრამ ეს შეუძლებელია, რადგან ერთად მყოფია იგი და ამასთან იგი ერთდროულად არის მიზეზიც და მიზეზოვანიც. ყოველი ხრწნადი კი ხრწნას განიცდის თავისი მიზეზისაგან ჩამოშორების გზით. რამდენადაც იგი თანამყოფზეა დამოკიდებული და თანამაცხოვარზე. იმდენად თითოეული თანამყოფობს კიდევ და თანაარსებობს. მაგრამ ვერასდროს მიატოვებს მიზეზს თავისას თვითფუნებადი, იმისათვის რომ ვერასოდეს იქნება მიმტოვებელი თავის თავისა. იგი ხომ თვითონ არის თავისი თავის მიზეზი. ამრიგად, ყოველი თვითფუნებადი უხრწნადია.

თვითფუნებადის მარტივობისათვის

ყოველი თვითფუნებადი უნაწილოა და მარტივი.

ნაწილოვანი რომ იყოს თვითმადფუნებად მყოფი, ნაწილოვანს დაფუნებდა თავის თავსაც, ყოველ თითოეულს მიიქცევდა თავისი თავისაკენ და ყოველი ყოველ თითოეულში იქნებოდა. ეს კი შეუძლებელია. ამრიგად, უნაწილოა ის, რაც თვითფუნებადია.

მაგრამ თვითფუნებადი მარტივიცაა. რადგან რთული და შედგენილი რომ იყოს, ზოგი ცუდი იქნებოდა მასში, ზოგიც უკეთესი და ის. რაც იქნებოდა უკეთესი, ცუდისაგან იქნებოდა წარმოდგარი და ცუდი—უკეთესისგან, თუკი მთელი მთლიანად თავის თავისაგან გამომდინარე იქნებოდა. ასე რომ, არათვითმკმარი, თავისი თავის ელემენტებს იქნებოდა დაკირვებული, რომელთაგანაც წარმოდგა იგი.

ამრიგად, ყოველი, რაც შეიძლება თვითფუნებადი იყოს. მარტივია.

წარუვალის სირთულისათვის

ყოველი არამარადიული ან რთულია, ან სხვაში დაფუნებული.

ან დანაწევრებული და გახსნილია იმათში, რომელთაგანაც არის წარმოდგარი და მთლიანად შექსოვილია იმათგან, რომლებშიაც დანაწევრებული და გახსნილია. ანდა მესაქიროე სხვა საფუძელისა, მიმტოვებელია რა თავისი საფუძელისა, გადამსვლელია არყოფნაში. მარტივი რომ ყოფილიყო კი და თავის თავში მყოფი, გაუნაწევრებელ-გაუხსნელი იქნებოდა და განუზნეველიც.

თვითფუძნებადის მარადიულობისათვის

ყოველი თვითფუძნებადი მარადიულია. რაიმე, რაც არამარადიული შეიძლება იყოს, ორი ხასიათისაა: ან შედგენილია, ან სხვაში მყოფთაგან უნდა არსებობდეს. თვითფუძნებადი კი არ შეიძლება შედგენილი იყოს, არამედ მარტივია იგი. არც სხვაშია მყოფი, არამედ თავის თავში. ასე რომ, თვითფუძნებადი მარადიულია.

დროში არსებულის გუნებაისათვის

ყველაფერი, რაც დროში იზომება, ან არსით ან ენერგიით იმდენად არის ქმნადობა, რამდენადაც დროით იზომება.

თუ იზომება დროით, ეკუთვნის იმას, რაც დროში არსებულა, ან აქვს ენერგია და იყოობა და იყოსობა (მყობადობა), გაყოფილი ერთმანეთისაგან. მართლაც, რაოდენობრივად რომ იგივეობრივი იყოს იყოობა და მყობადობა, არავის არაფერი დააკლდებოდა გასული დროისაგან, რომელსაც ყოველთვის აქვს უწინარესობა და შემდგომობა. თუ ის, რაც იყო, სხვაა და ის, რაც იქნება — სხვა, მაშასადამე, ის არის ქმნადობაში მყოფი და არა არსებული, არამედ არის თანამგზავრობა იმ დროისადმი, რომლის მიერაც იზომება იგი. ქმნადობაში მყოფი და თავისთავში არფუძნებადი, მარადის მიმღები სხვა არსებობისა, როგორც ახლობა, მარადისად სხვაა დროის მიხედვით დროის განმავლობის გამო. შესაბამისად, ის, რაც მთელს დროით ხანგრძლივობაში გაბნეული და გავრცელებულია. არ შეიძლება ამავე დროს არსებობდეს როგორც მთელი. ეს იქნებოდა არყოფნაში ყოფნის მქონეობა. რადგანაც ქმნადობაში მყოფი არ არის ის, რაც ქმნადობის გზით მიიღება. მაშასადამე, ქმნადობა არის რაღაც სახეობაში ყოფნა.

იონაე პატრიწი

გ ა ნ მ ა რ ზ ე ბ ე

პროკლე დიაღოხოის, პლაგონარი
ფილოსოფოის, „ღვთისგაყვალეპითი
ელეგანეპისათვის“

ახალ ქართულ ენაზე გადმოილო, შენიშვნები და
სქოლიოები დაურთო დამანა მელიქიშვილმა.

ტექსტის რედაქტორები:

ნ. მახარაძე, დ. სუმბაძე, თ. ცქიტიშვილი.

**წინასწარი შენიშვნები იოანე პეტრიწის „განმარტების“
გადმოახალქართულეზულ ვარიანტთან დაკავშირებით¹**

იოანე პეტრიწის „განმარტების“ გადმოახალქართულებას ბევრი სიძნელე ახლავს თან. ეს სიძნელეები, უპირველეს ყოვლისა, დაკავშირებულია პეტრიწისათვის მეტად დამახასიათებელ მეტაფორულ აზროვნებასთან, პოეტურ მეტყველებასთან. მისი მეტაფორული სახეებისა და აზრების ამოკითხვა ზოგჯერ ძალიან ჭირს, ან თუ ხერხდება, მათი ახალი ქართულით გადმოტანისას იკარგება ის პირველქმნილი სილამაზე და აზრის სიღრმე, რომელსაც, ჩვეულებრივ, ძველი ქართული, და, კერძოდ, იოანე პეტრიწის ენა იტევს. ამიტომ ზოგჯერ მეტაფორებს ვხსნით და შესაბამის აზრს ზუსტი ენით გადმოვცემთ.

საერთოდ „განმარტება“ (პეტრიწის მიერ, როგორც ჩანს. გელათის აკადემიის მსმენელთათვის შექმნილი სალექციო კურსი, ანტიკური ფილოსოფიის ძირითადი მეტაფიზიკური პრობლემების გარშემო პირველწყაროებს ციტირებითა და კომენტარებით), განსხვავებით პროკლეს მშრალი, თეზისური, მათემატიკურად ზუსტი ენისაგან, რომელიც განსაზღვრავს მისი ტრაქტატის პეტრიწისეული თარგმანის სტილს, გამოირჩევა ცოცხალი, სალაპარაკო, თხრობით-დიאלოგური. პოეტურ-მეტაფორული სტილით, რომელიც ძალუენებურად პლატონის დიალოგების თხრობით-დრამატულ, სალაპარაკო-ორატორულ, პოეტურ-მითოლოგიური სტილისაგან მიაპყრობს ჩვენს ყურადღებას (იმ განსხვავებით, რომ პლატონი დიალოგური ფორმით აგებს წინააღმდეგობებით აღსავსე მსჯელობებს, სადაც მას მოპასუხე სჭირდება იმისათვის, რომ წამოყენებული ჰიპოთეზის დადასტურებისა თუ უარყოფის გზით მივიდეს ქეშმარიტებამდე, ხოლო პეტრიწის დიალოგში, თუმცა მოპასუხე არ ჩანს, მაგრამ მსმენელი და მოსწავლე, რომელსაც მიმართავს ავტორი, მუდამ ყურადღების ცენტრშია და მკითხველთან ერთად გონება და სმენა დაძაბული მისდევს მისი დიალექტიკის რთულ ხვეულებს)².

¹ იოანე პეტრიწის „განმარტების“ ი. ფანცხავასეული თარგმანი, გამოცემული 1942 წელს, ხელმოწერა გამოცემა 1984 წელს, გ. თევზაძისა და ნ. ნათაძის რედაქციით, საფუძვლიანი გადამუშავებითა და კომენტარებით. იხ. Иоанн Петрич. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. Философское наследие, т. 91, М., 1984.

² „განმარტების“ და საერთოდ იოანე პეტრიწის ენისა და სტილის შესახებ იხ. დ. მელიქიშვილი, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა ენა და სტილი, თბ., 1975.

ყოველ-ღე ამის გამო ვეცადეთ გადმოახალქართულებისას არ დაგვეკარგა იოანე პეტრიწის თხრობის ხატოვანი სტილი. მისი ფრაზის დინამიზმი და ექსპრესიულობა, რაც მაღლწევა ქართული წინადადებას ნეიტრალური სიტყვათგანლაგების დარღვევითა და შესაძლებელი, მაგრამ იშვიათი წყობის უტრირებისა და მარკირების გზით. ამგვარად, ვცდილობდით მიეყოლოდით მის პოეტურ ენასა და ფრაზის აგების მანერას მანამ, სანამ, პეტრიწისავე სიტყვებით რომ ეთქვათ, „აზრს ენება და დაშლა არ შემთხვევოდა“, მაგრამ ხშირად თანამედროვე ქართული მოითხოვდა სიტყვათა „შემატებას“ ან „კლებას“. ასეთ შემთხვევაში აზრის უფრო ნათელსაყოფად მიმატებულ სიტყვებს კვადრატულ ფრჩხილებში ვსვამდით.

გადმოახალქართულებისას ხშირად სირთულეს ქმნის ფილოსოფიურ ტერმინთა მრავალმნიშვნელოვნება, რაც, ჩვეულებრივ, მომდინარეობს შესაბამისი ბერძნული ტერმინის პოლისემიურობიდანვე. ასეთ შემთხვევაში ზოგჯერ ქარს მოცემული კონტექსტისათვის სათანადო ერთი მნიშვნელობის პოვნა. ამიტომ გამონათქვამის აზრი რომ არ დამახინჯდეს, მისი ზუსტად გადმოცემისა და ნიუანსებში ჩაწვდომის მიზნით, პეტრიწის მსგავსად ხშირად სინონიმური პარალელიზმის (პენდიადისის) ხერხს მივმართავთ და მისეულ ტერმინს ახალი ვარიანტის გვერდით ჯერ ფრჩხილებში ვსვამთ, რათა მკითხველი მას თანდათან შეეჩვიოს. შემდეგ კი გამოგვაქვს იგი ფრჩხილებს გარეთ და სინონიმის გარეშე ეტოვებთ. ზოლო იმ შემთხვევებში, როდესაც შეუძლებელი ხდება პეტრიწის მიერ შესანიშნავად ნაწარმოები ტერმინისათვის გამომსახველობითი თვალსაზრისით ტოლფასი ახალი ქართული ტერმინის გამოძებნა, იგი თავიდანვე სინონიმის გარეშე გადმოგვაქვს. ამგვარად, ხშირი ხმარების გზით ვცდილობთ დავამკვიდროთ პეტრიწისეული ტერმინი და, ამასთან, დავძლიოთ და მოვხსნათ „ხელოვნურობის“ ის მოჩვენებითი შთაბეჭდილება, რომელიც გამოწვეულია არა მათი ფორმის არაბუნებრივობით ან ქართული სიტყვაწარმოების წესების დარღვევით, არამედ ქართული სალიტერატურო ენის ლექსიკონში და ყოფითს ენაში მათი არარსებობით.¹ ყოველივე ამის მიზეზს კი ვხედავთ იოანე პეტრიწის შემდეგ ქართული ფილოსოფიური აზრისა და ენის განვითარების იძულებით გაწყვეტაში, რის გამოც ქართულ სალიტერატურო ენასა და ფილოსოფიურ ენას შორის დაირღვა და შეწყდა კონტაქტი და ურ-

¹ უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგი ფილოსოფიური ცნება-ტერმინი შეიძლება მხოლოდ ერთი გარკვეული ფილოსოფიური სკოლის, ან მხოლოდ ერთი ფილოსოფოსის კუთვნილებაც კი იყოს და, ამდენად, არ იყოს ასახული სალიტერატურო ენის დიქსიკონში. ასეთი „ხელოვნური“ ახალწარმოებებით განსაკუთრებით გამოირჩევა არეოპაგიტული კორპუსისა და პროკლეს ტრაქტატის ენა და შესაბამისად — მათი ეფერემ მკობრისეული და იოანე პეტრიწისეული თარგმანებიც.

თიერთგავლენა მაშინ, როდესაც ქართული მწერლობის ალორძინების შეშდეგ, მთელი XVIII—XIX საუკუნეების მანძილზე გრამატიკული მეცნიერების განვითარების მაღალმა დონემ და მისმა მკიდრო კონტაქტმა საერთო-სახალხო ენასთან ანალოგიური, არანაკლებ „ხელოვნური“ წარმოების ძველ ტერმინებს (როგორცაა ბერძნულიდან კალკირებული — წინადადება, ქვემდებარე, შემასმენელი, თანწყობა, ქვეწყობა, წართქმითი, უკუთქმითი და სხვა) სიცოცხლე დაუბრუნა და ხშირი ხმარების გზით დაამკვიდრა არა თუ მწიგნობრულ ენაში. არამედ ყოფილ მეტყველებასშიც.

ტერმინთა წარმოების პეტრიწიეული პრინციპებისა და სისტემატიზაციის ალორძინება და გამოყენება განსაკუთრებით საჭიროდ გვესახება დღეს, როდესაც მწვავედ დგას ახალი ქართული ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის გადასინჯვა-განახლების საკითხი. ჩვენი ღრმა რწმენით ამ საქმის წარმატებით გასრულება შესაძლებელია მხოლოდ ჩვენი დიდი წინაპრების გამოცდილების გაზიარებით: ეფრემ მცირის, არსენ იყალთოელის, იოანე პეტრიწისა და მისი სკოლის შემოქმედებითი პრინციპების ათვისებითა და გატარებით, რაც გულისხმობს ენობრივი მასალისადმი თამამ შემოქმედებითს მიდგომას, ენის შესაძლებლობათა წარმოჩენისა და მათი ახლებური რეალიზაციის გზით ენის სასიცოცხლო ძალების გააქტიურებას.

წყაროების მითითებას, საიდანაც თითქოს სარგებლობდა იოანე პეტრიწი, სიზუსტის პრეტენზია არა აქვს, რადგანაც ხშირად მის მიერ ფორმულირებული აზრები ზუსტად ვერ იძებნება დასახელებულ შრომებში. ასეთ შემთხვევებში შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ პეტრიწი სარგებლობდა არა უშუალოდ პლატონის ან არისტოტელეს შრომებიდან, არამედ მათი კომენტატორების, ან საერთოდ, გვიანდელი ავტორების (პორფირი, ნემესიოს ემესელი, პროკლე, ამონიოს ერმიასი...) ნაშრომებიდანაც, ან შესაძლებელია, ზეპირი გზითაც, მანგანის აკადემიაში მოსმენილი ლექციების მიხედვითაც იმოწმებდეს მათ (პეტრიწის წყაროების შესახებ იხ. სიმონ ყაუხჩიშვილი, იოანე პეტრიწის წყაროები, შესავალი სტატია იოანე პეტრიწის შრომების I ტომისათვის, გვ. XXVI და შემდ.).

დამანა მელიქიშვილი

წინასიტყვაობა

[ჩვენ] გეპარტებს დიდ საღვთისმეტყველო ხედვათა¹ იდეის (გუჰ-რის) შეცნობა და წინასწარვე გაგება წინამდებარე წიგნის აზრისა. ამ წიგნის აზრი კი შემდეგში მდგომარეობს: უპირველესად იმაში, რომ წარმოაჩინოს ერთი, არის თუ არა იგი ერთი და სილოგიზმ-ის კანონთა საშუალებით დასაბუთოს (აღმოაჩინოს)² ეს მრავალსაქადაგო ერთი, რათა არ იქნას და არ მოხდეს ისე, რომ ის, რაც არ არის ერთი (არაე-რთი) გაიზარდოს და თქვან ერთად, რადგანაც მყოფთა შორის მრავალი გვიქადის ერთყოფას, მაგრამ ისინი არ წარმოადგენენ ერთს. ამიტომ [ფილოსოფოსი] ლოგიკის (სიტყვიერების) კანონების საშუალებით ეძიებს და პოულობს უზადო ერთის სიწმინდეს.

მაგალითების მოხმობით უფრო გაცხადდება ნათქვამი: რაც უნდა თქვა და აიღო შესამეცნებლად, იქნება ეს ცა, სული, გონება, თუგინდ თვით ნამდვილმყოფი, რომელსაც პირველ არსებას და პირველ შედ-გენილს (შედგმულს) ვუწოდებ, არც ერთი ამთავანი არ არის ერთი, რადგანაც ისიც [ნამდვილმყოფიც], [თავისი] ბუნებითა და ნაწილებით, რომელთაგანაცაა შედგენილი, არ არის უზადო და წმინდა ერთი, რო-გორც ეუბნებოდა პარმენიდე სოკრატეს³. ამ აგებულთა და შედგენილთ ტერმსა და საცთურს უწოდებდა, ხოლო ფილოსოფოსს — ლაქონიკელ ძალს,⁴ რადგანაც მრავალი რამაა, რაც ერთობას იჩენებს და ერთობის პატივით წარმოგვესახება შემადგენელთა სიწვრილისა და სიმკიდრე-

¹ ხედავ — ე. მადრი ტერმინის შესახებ იხ. დ. მელიქიშვილი, იოანე პეტრიწის შრომებში ნახშირი ზოგიერთი ტერმინის განმარტებისათვის, 11, თსუ შრომები, 174, ენათმეცნიერება, თბ., 1976, გვ. 133—149.

² აღმოჩენა — გარბანცე. სილოგიზმისა და დასკვნა-დასაბუთების ტერმინოლოგიის შესახებ იხ. დ. მელიქიშვილი, ძველი ქართული ლოგიკური ტერმინოლოგიიდან, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, კრებული № 25, 1984, გვ. 106—121.

³ აქაც და შემდგომაც პარმენიდე, სოკრატე და ძენონი პლატონის დიალოგის „პარმენიდე“ პერსონაჟებია. იხ. „პარმენიდე“, 131 cd, შდრ.: აგრეუჯე, „სოფისტი“, 245e.

⁴ პლატონი, „პარმენიდე“, 128 c.

ვის, მათი გვარის¹ უხსენებლობის გამო. მაგრამ ისინი ბუნებასთან არიან დაკავშირებულნი (თანშეგრძნობის) და ნაწილებისაგან შემდგარი. ხოლო თვით უზადო და უჩემებელი ერთი კი არც ბუნებასთანაა დაკავშირებული, არც არსებობასთან და არც სირთულესთან (შედგმულუბასთან), არამედ ყველა ამათზე მაღლა დგას.

ხოლო ფილოსოფოსი [პროკლე] ასაბუთებს (აღმოაჩენს) ერთს სიმრავლესა და რიცხვთა დასაბამის — ერთის, მაგალითად მოტანით და „ორგანონის“ კანონების მიხედვით წარმოგვიჩენს, რომ ყოველ რიცხვზე უპირველესი ერთია.

როგორც კი ამას დაასაბუთებს და ყოველი მცდარი მოწინააღმდეგისაგან უმრავლად და ურყევად დაამკვიდრებს, შემდეგ იღებს ამ დამტკიცებულსა და უცილობელ დებულებას და სხვას, შემდგომს ასაბუთებს. და ასე შემდეგ, ყოველთვის ასე იქცევა: ადრე (პირველ) დამტკიცებულთ საფუძვლად უდებს შემდგომს მტკიცებებს და ამგვარად სრულყოფს, რათა ისევე, როგორც სხეული, თავისი ნაწილებისაგან შედგეს და მიიღოს თავისი მთლიანობა.

სათაური კი ამბობს: „პროკლე დიადოხოსის, პლატონური ფილოსოფოსის, ლეთისმეტყველებითი ელემენტები (კავშირის ღმრთისმეტყველებითი).

ეს პროკლე, პლატონის საღვთო კათედრის (საყდრის) მემკვიდრე, (მონაცალე), იყო ტომით იონიელი, შთამომავალი დიდებულთა გვარი-სა. რომელთაც არ ჰყავდათ შვილი და ლოცვა-ვედრებით მარად რეკდნენ ღვთის წყალობით ტაძრის კარზე. და აი, ეუწყათ მათ საღვთო სამსახურისაგან (საუწყოსისაგან): „მოგეცემათ ძე, რომელიც მთელ თავისი ცოცხლეს ზესთა სხეულის (ნაწილის) ქერეტაში (ხედვაში) გალევსო“. და ყრმობის ასაკს რომ მიაღწია, თავისში არსებული სიწმინდის ძალის შეუდარებელი ზომით (საზომით) ყველას გადააჭარბა (დაფარა ყოველნი). პირველ რიგში, აღვნიშნავ სიწმინდესა და [იმას, რომ მან] თავის თავში დაშრიტა სიკბაბუის ნაკვერჩხალნი, რომლითაც დაღვლავს

¹ *Τὸ εἶδος* — გვარი — „იდეა“, „ფორმა“, ვიზუალური ხატის მქონე აბსტრაქტული გვარებითი ცნება. პლატონისა და არისტოტელეს, ასევე, პროკლეს *εἶδος* ტერმინს პეტრიწი, სრულიად. სამართლიანად, გადმოსცემს ერთი და იმავე გუარ ტერმინით, რომელიც გაუგებრობის თავიდან აცილების მიზნით ჩვენც უკველთვის უცვლელად. მნიშვნელობათა დიფერენცირებისა და გახსნის გარეშე გადმოვაქვს (იმ ტრადიციული ფალსიფიკაციის შესახებ, რომელიც მოჰყვა ერთის მხრივ პლატონისა და, მეორეს მხრივ, არისტოტელეს *εἶδος* ტერმინის სხვადასხვა, შესაბამისად „იდეა“ და „ფორმა“ ტერმინებით თარგმნას, არავითხელ აღვნიშნავს ა. ფ. ლოსევის, იხ., მისი *История античной эстетики, Аристотель и подлинная классика*, М., 1975, გვ. 42—43. აგრეთვე: *Platon, Oeuvres complètes*, VIII, *Parménide*, Paris, 1974, ტექსტით გამოცემული Auguste Diès პლატონის *εἶδος* — *ἰδέα* ტერმინებს თარგმნის ერთი — *la forme* ტერმინით, გვ. 4—6.

გრძნობათა და ოცნებათა ძალა, გამომწვევი სულთა დაცემისა (მთამოვრდომისა). მეორედ — მახეილ გონებას და ზედმიწევნას სასწავლო პოლენობაში, ლოგიკის (სიტყვიერებითი) მეცნიერება (ხედვა) იყო ეს, თუ გინდა, ბუნებისმეტყველებითი, არითმეტიკა, გეომეტრია და თვით მუსიკაც კი, რომლის მეოხებითაც წარმოიჩინდება სტრუქტურა და წეს-რიგი (ანაქსი და ნათხზი) მყოფთა აგებულებისა და ერთმანეთთან ზიარებისა და განსხეავებისა. აგრეთვე ის, თუ როგორ მაღლა დგას მჭკრეტელზე (დაუზესთაედების მხედველსა) ყოველთა დამბადებლისა და ღმერთის კეთილხელოვნება. და კიდევ, ზუნებასთან დაკავშირებულ ყოველ ხედვათ გადააქარბა. დატოვა რა დროისა და ქმნადობის [სფეროში] არსის ეს ოდენ აჩრდილნი და მბაძენი. რადგანაც თვით უმრავლესნი ამათგანნი დაკავშირებულნი არიან არაობასთან. და, ამგვარად, მიაღვა (ზედმოჰმართა) ქეშმარიტ (ნამდვილ) მყოფსა და არსს. მაგრამ ამათ შორისაც არ დაუტოვებია თავის ხედვათა საზღვარი, რადგანაც მისდია თავის წინამორბედთა, როგორიცაა, პლატონი, [ხედვათ], და თვით მისი უმწვერვალესი გონებისგანაც კი მიუწვდომელ ერთს, და რამდენადაც შესაძლებელი იყო, შეეცადა შეეცნო მყოფთა ის სასურველი და სატრფო [ერთი]. და ის, რაც პლატონის დიალოგებში (მიდმოსიტყუანი) იყო დაფარული და დამარხული, გააცხადა და მათში ჩადებული (მათ-შორისი) სიბრძნე — დასაბამიდანვე (საუკუნითგან) არსებთან თანაწარმოდგენილი საარწმუნოება¹ აღაგზნო და [აჩვენა], თუ როგორი წყურვილი აქვს პლატონს იმ ოცნებით წარმოუსახველი (უოცნო)² ერთისა და მთელი გონიერისა და ზესთგონიერი სამყაროს (აღმკულის) მიმართ. და კიდევ: მოძალებულთა და ცეცხლის მსგავსად აგიზგიზებულ პერიპატოელთა, არისტოტელეს მიმდევართა (არისტოტელის-გამოთა), მოძღვრება (სიტყუა). კანონებით გამოიქრწილი, უკუაგდო და თვით არისტოტელეს მიერ მოპოვებული სილოგიზმის კანონებით (შესიტყვიეთთა კანონთაჲთ) დაჩქვებული ქეშმარიტება (სიმართლე), რომლითაც აბათილუგდნენ (ურღუევდეს) პლატონს პერიპატოელნი, გამოააშკარავა (განაცხადა) და შეარყია (უმდგმო-ყო).

¹ არისთიის დამახასიათებელ თანდაყოლილ, „თანაწარმოდგომილ“ წესრიგსა და კანონზომიერებაზე (რაც ელინური მითოლოგიური და ფილოსოფიური აზროვნებისთვის იმდენად ნიშანდობლივია, რომ კოსმოსის სახელწოდების ამოსავალ მნიშვნელობაში, ველაუნდება *κοσμος* — „წეს-რიგი“), იოანე პეტრიწი საგანგებოდ ლაპარაკობს „განმარტების“ XI თავში, სადაც ამ წეს-რიგსა და კანონზომიერებას იგი იმავე განგებას უწოდებს და აიგივებს საარწმუნოებასთან (რწმენასთან). იხ. იოანე პეტრიწის შრომები, ტ. II. გამოცემული სიმონ ყაუხჩიშვილისა და შალვა ნუცუბიძის მიერ, 1937, გვ. 40, 1—15.

² უოცნო ტერმინის შესახებ პეტრიწთან იხ. დ. მელიქიშვილი, იოანე პეტრიწის შრომებში ნახმარი ზოგიერთი ტერმინის განმარტებისათვის, „მაცნე“, 1968, № 1, გვ. 173.

და მესამეც: ყველა ამით დაამატა დასაბუთება-არგუმენტაციის (აღმოსაჩენთა) სიძნელე და სიწმინდე, და ხედვის (მეცნიერების) სიმაღლესთან ერთად წყაროსავით მდინარე განმარტებანი.¹ რისთვისაც შემდგომთაგან მიიღო სახელი დიადოხოსისა (გარდაისახელა დიადოხოსობაჲ), რაც პლატონის მონაცვლეობას [მემკვიდრეობას] ნიშნავს.

ეს ცნობები პროკლეს შესახებ გაკვრიტ (თანწარვლით) გადმოვეცით.

რაც შეეხება ამ თავებს, ისინი „ღვთისმეტყველების სტიქიებად“ იწოდება. „სტიქიო“ ეწოდება კავშირს² და ამიტომ აიღო კავშირი როგორც ყველაფერზე უმარტივესი, რადგანაც ყოველ სწავლის დამწყებთ პირველად უმარტივესს ასწავლიან და შემდეგ რთულს, მათგან შედგენილთ, როგორც ასოთაგან სიტყვას (სახელს), ხოლო სიტყვათაგან გამონათქვამს (თქმას), და გამონათქვამის [წინადადების] შემდეგ მეტყველებას (სიტყუას), როგორც გვისწავლია „პერი ერმენიაში“³. რადგანაც ყველა შედგენილზე უწინარესი მარტივია, როგორიცაა. მაგალითად, ოთხი ელემენტი (კავშირნი): ცეცხლი, ჰაერი, წყალი და მიწა, ამიტომ ამათი მაგალითით ელემენტი (კავშირი) უწოდა, როგორც საღვთისმეტყველო ხედვებში [ფილოსოფიურ მეცნიერებაში] ყველაზე უმარტივესებს. და მართლაც, ერთს შეცნობაზე აღრე რა უნდა შეიძენოს ცოდნის მადიებელმა? აი, ასე მარტივად დაადგინა და წარმოაჩინა წესი და [რაგა] სერია, რაც სტრუქტურაა (ნათხზია)⁴ ყოველივესი, როგორიცაა გონება, სული, ბუნება, სხეული, რომელთაგანაც თი-

¹ აქ პეტრიწს მხედველობაში უნდა ჰქონდეს პროკლეს უაღრესად მდიდარი კომენტარული ენარის ლიტერატურა პლატონის დიალოგებზე — „პარმენიდეზე“, „ტიმაიოსზე“, „სახელმწიფოზე“, „ალკიბიადეზე“... არ არის გამორიცხული, რომ პლატონსა და მის დიალოგებს იგი პროკლეს ამ კომენტარებიდანაც იმორწმუნდეს, რაც სპეციალურ კვლევას მოითხოვს.

² კავშირ ტერმინის შესახებ იხ. „მაცნე“, 1968, № 1, დ. მელიქიშვილი, დასახ. სტატია გვ. 159—165.

³ არისტოტელეს „Περὶ ἑρμηνείας“ პირველსავე თავებში ჩამოთვლილ და განმარტებულ ტერმინებს არა აქვთ ისეთი მკვეთრად გარკვეული საზღვრები, როგორც დღევანდელ ლოგიკურ-გრამატიკულ ტერმინებს, ამიტომ ვერდიტით თანამედროვე უნტი გრამატიკული ტერმინებით მათს ვადმოცემას.

⁴ არსის იერარქიული წყობისა და თანრიგის გამომხატველი ნეოპლატონური ტერმინი ἡ ὁσιότης იოანე პეტრიწს უთარგმნელად გადმოაქვს შესაბამისი ზიზანტიური წარმოთქმით — სირა (რომელიც, როგორც ცნობილია, ამავე ფორმითა და მნიშვნელობით გვხვდება „ექვზისტეაოსანში“: „სულთა სირა“). თუმცა მისი მნიშვნელობის გახსნის მიზნით პეტრიწი სირა ფორმასთან პენდიადისურ წყვილში ხშირად ხმარობს ძველ ქართულ ტერმინს წესი („რიგის“ მნიშვნელობით. რაც ამ სიტყვას დღესაც აქვს შემორჩენილი პენდიადისურ კომპოზიტში „წეს-რიგი“). ტერმინით ნათხზა პეტრიწი აღნიშნავს პროკლეს ხერმის შემადგენელ სტრუქტურას. ანუ მწყრივებს: მაგ., გონების, სულის, ბუნების სერიაები შესაბამისად შედგება გონებათა, სულთა, სხეულთა... მწყრივებისაგან.

თოვულს თავის ადგილას განემარტავთ. პირველი ლოგოსის (სიტყვის) — ქრისტეს შეწევნით¹.

მაგრამ დავსძინოთ ცოტა რამ კითხვის შესახებაც: თუ როგორ უნდა ამ სასწაულო [ხასიათის] წიგნთა კითხვა: როგორც სოკრატეს შესახებ ამბობენ, კითხულობდაო სოკრატე, როგორც პატარა ბავშვები კითხულობენ და ისევ უბრუნდებოდა წაკითხულს. რადგანაც წასაკითხის არა მარტო ფორმას (გუარს) უნდა მიეცე, არამედ საჭიროა ისწავლო და შეიქნოს, ანალიზი და სინთეზი (გაყუეთა და შედგმა) მოასლინო, უკან დაუბრუნდე და ჩასწვდე მიზანს (პირს)² წერტილიცა და სხვა მაშვენებლებიც (მძღუარნი), როგორიცაა მახვილები: ოქსია და ვარია. რაც მძიმეს ნიშნავს, და პერისპომენი, რომელიც გარემორთხმული [მახვილია] და სხვა ყველა საჭიროა ვიხმაროთ გამოთქმასა და შეტყუვლებამო. რათა შეუმტდარ აზრს (გონებას) ჩაეწვდეთ. და ესეც უნდა ვიცოდეთ. რომ ხმამალა კითხვა ხელს უშლის გაგებას, რადგანაც ხმის უღერა გაიტაცებს შემმეცნებელს (გამგონეს), რომელიც სულია. ეს რაც შეუხება ამას.

გარდა ამისა, სათანადოა და კიდევ უფრო მეტად საჭირო ცოდნა. რომ სხვა არის ძალა და მოქმედება სულისა და სხვა — გონებისა. ელინთა ენაშუბობით ყველაფერს თავისი სახელი ჰქვია, შესაბამი თავისი არსებისა, ხოლო ჩვენთაგან არც მთარგმნელები და არც სხვა ენაზე ჩაჰკვირებია და ახლა მე უზომოდ მიშლის თარგმნისას, რადგანაც ჩვენები ყველაფერს ერთნაირად და თანაბრად გადმოსცემენ და აღნიშნავენ. მაგრამ, აბა მისმინე: სულისას დიანოია ეწოდება. ხოლო გონებისას — ნოემა, შესამეცნებელს და ზესთმდებარეს — ნოეტონი. ახლა ავიღებ თითოეულ ამათგანს და განემარტავ³.

¹ „შეწევნითა პირველისა სიტყვა სულისა ქრისტესითა“ — ასეა უძველეს, H 1337 და სხვა ხელნაწერებში.

² პირ' ტერმინის შესახებ იხ. დ. მელიქიშვილი, ძველი ქართული ლექსიკონი: განი, ხაგანი, ხაზრი, პირი, მიზანი, კრებულები: „საენათმეცნიერო ძიებანი“, 1983, გვ. 168—179.

³ Νομός, ἡμέσις, ἰσχύς, ἰσχύς, ἰσχύς... ცნებათა ანსახველი ტერმინოლოგია თანამედროვე ქართულში საკმაოდ მოუხერხებელია, რადგანაც სრულიად განსხვავებული ძირებიდანაა ნაწარმოები (გონება, ქუა, შეშეცნება, აზრი, აზროვნება, გაგება, მიხედვრა, განსჯა, ფიქრი...) მაშინ, როდესაც პეტრიწის მიერ გონ' ძირისაგან სისტემურად ნაწარმოები გაშკვრივალე და ნათელი გამოშსახველობითი უნარის მქონე ტერმინები ახალმა ქართულმა ევრ ათვისა იმ „მარტივი“ მიზეზის გამო, რომ სანამ პეტრიწის ეს და სხვა ტერმინები მიწაში ჩამარხული ტალღებით მზის სინათლეს იხილავდა, საუკუნეების მანძილზე ყოფილთა ენაში გაგონება სიტყვამ სულ სხვა („სმენის“) მნიშვნელობა მიიღო. ამასთანავე, პარალელურად, გზა გაიკაფა და დამკვიდრდა სპარსულიდან ნასესხები აზრი, რომელიც პეტრიწის დროს, როგორც ჩანს, ის-ის იყო, ფეხს იკიდებდა (იხ. აქვე, „წინასიტყვაობის“ აღსაწერად).

პირველად [განემართო] სულისა, რომელიც არის დიანოია. ეს დიანოია არის არა მარტივი და შეუძღვარი (შეუღმელი) გონება, არამედ „მიერგონებასავეთ“, თუგინდ „მიდმოგონებასავეთ“, რადგანაც სულს მიმოქცევაში აქვს აზროვნების (გაგონების) შესაძლებლობა (ძალა). ოღონდ შედგენილი და არა მარტივი, როგორც გონებისა, რადგანაც შეიცავს იმას, რაც არის, და იმას, რაც არ არის (არსს და არას). განსჯის დროს, მაგალითად, როცა რამეს ვაპირებ, ვამბობ: „გაეკეთო თუ არა“ და ამის შემდეგ ერთ რომელსავე აზრზე დაედგები: ავირჩევ ან იმას, რაც არის, ანდა იმას, რაც არ არის (არსსა ანუ არარსსა)¹. ამის გამო ჰქვია მას შესაფერი სახელი: „მიდმოგონება“ ან „მიდმოგაგონება“.

სულის აზროვნების პროცესი [განსჯა] (მიდმოგაგონება) იმას ჰგავსო — ამბობს პორფირი, — როცა კაცი ნაბიჯით მიდის და უცბად კი არ აღმოჩნდება იქ, საითკენაც მიემართება, არამედ ნაბიჯ-ნაბიჯ, თანდათან სრულყოფს თავის გზას. ასევეა სულიც: ამისაგან იმისკენ წელ-წელა მიდის, მანამ, სანამ მთელ შესამეცნებელს არ შემოსახავს და შემოიკავს, და თავისგაიარად არ აქცევს [ყველაფერს], რაც კი რამ არის. ხოლო, რაც შეეხება გონებას, იგი მარტივად განეფინება, ისე, როგორც მზე რომ ამოვა და მასთან ერთად მისი სხივიც (შარავანდიც), ღმრისა და მოძრაობის გარეშე, ყველაფერს ფარავს და წელ-წელა, თანდათანობით კი არ ეფინება, არამედ მზის დისკოს გამოჩენისთანავე. სხივიც მყისვე მიეფინება. ასევე ნახევ გონების შემთხვევაშიც: სადაც გონებაა, იქვეა შემეცნებაც, გაგებაც (გაგონებაც), რადგანაც გონებას თან ახლავს გაგებაც. როგორც მზეს — შარავანდი.

მაგრამ რაღა არის ნოეტონი? ყოველი ნოეტონი აღემატება იმას, ვის მიძარტაც იგი სანოეტონოა. გესმის, რას ეწოდება ნოეტონი? შეგეცნების საგანს, ანუ იმას, რაც უნდა გაიგო (გასაგონს ანუ საგონს).

ახლა ისმინე: სხვა არის აზროვნების პროცესი [განსჯა] (მიდმოგონება), როგორც გამოირკვეა, როცა სულის შესახებ ვლაპარაკობდით და სხვა — გაგება (გაგონება), რაც გონების შესახებ ითქმის და, აგრეთვე, გაფარკვიეთ. ახლა კი წინ გველის ნოეტონის შეცნობა: ესაა ის, რაც უნდა გაიგო, ანუ შესამეცნებელი საგანი (საგონი ანუ გასაგონი). ყოველი შესამეცნებელი უმჯობესია შემეცნებელზე, რადგანაც შესამეცნებელი შემეცნებელზე მაღლა დგას, რასაც მაგალითებით ცხადეყოფთ: სულს გონება აღემატება და სხვა არის მისი არსება და სხვა — სული-

¹ შტრა.: მსჯელობასთან პლატონის „თეეტეტში“ 190a. აქვე მივუძღვეთ მკითხველის ყურადღებას არსი — არაარსი || არაა დაპირისპირებას. რაც ნათელს ჰქვინს პეტრიწის მიერ ამ ტერმინის წარმოების გზას: ა შევეცილი ფორმაა არსი ზმნისა, საიდანაც თავის მხრივ ნაწარმოებია მიმღეობა არსი-ი||ა-ა. (დაწერილობით იხ. „მაცნე“, 1966, № 1, გვ. 171—173).

სა; სული შემშენებელია, გონება კი შესამშენებელი, შემდეგ: გონებას ნამდვილმყოფის არსება აღემატება და გონება შემშენებელია და ნამდვილმყოფი — შესამშენებელი, შემდეგ: ნამდვილმყოფის საღვთო და ერთებრივი რიცხვი აღემატება, რადგანაც ისინი სხვანი არიან და სხვა არის ნამდვილმყოფის არსება: შემშენებელი არის ნამდვილმყოფი, შესამშენებელი კი ზესთარსებითი რიცხვი. და შემდეგ: შემშენებელნი არიან ღვთაებრივი და ზესთარსი ერთეულები (მხოლონი)¹ შესამშენებელი კი მათგან პირველი საზღვარი და პირველი უსაზღვრობა. და კიდევ, შემშენებელნი არიან პირველი საზღვარი და პირველი უსაზღვრობა, ხოლო შესამშენებელი — ყველასაგან თანაბრად ზესთმდებარე და შეუცნობელი (უცნაური) ერთი და კეთილობა, რომელსაც პატივის წაღილმა მამად წოდებაც ჰქადა.

ყველა ეს სათითაოდ თავთაჲსი წესისა და რიგის მიხედვით შემშენებელნიც არიან და შესამშენებელნიც (გამგონენიც და გასაგონონიც). ამიტომ საჭიროა შევისწავლოთ და ვიცოდეთ, რომ ყოველი შესამშენებელი შემშენებელზე უმჯობესია, როგორც უფრო ღვთაებრივი.

ამათ გარდა დამატებით კიდევ საჭიროა ცოდნა: გაიგონე? იცოდე, რომ ყოველ არსებას და გვაშოვნებას² მომღვენოთაგან შევიშენებთ (გავვიგონებთ), ხოლო არსებათა მომღვენონი კი მათი ძალნი³ და მოქმედებანი არიან: როგორიცაა მოქმედება, ისეთივე იქნება შესაძლებლობა (ძალი) და როგორიც შესაძლებლობა (ძალი), იმნაირივე — არსებაც.

და კიდევ, საჭიროა ვიცოდეთ, რომ ბუნების მიხედვით პირველნი

¹ ტერმინს მხოლო პეტრიწი ხმარობს *μονάς* (*μοναδες*) შესატყვისად.

² პეტრიწი ჩვეულებრივ გვეთრად გამოიყენებს *οὐσία* და *παράστασις* შესაბამისად — არსება და გუაშოვნება ცნება-ტერმინებს, როგორც ეს მოღებულ იყო ქალკედონის კრების (451 წ.) შემდეგ. მაგრამ იშვიათად (და ამ შემთხვევაშიც) იგი მან სინონიმურ წყვილში აერთიანებს, რაც, როგორც ჩანს, ანტიკური ფილოსოფიური ტრადიციის მყარი გავლენით უნდა აიხსნას. *οὐσία* (= *οὐσια* მღერ. მიმლ. *εὐψ*) ბერძნულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში იხმარება როგორც „არსებობა, მყოფობა“ (*существование, бытие*) მნიშვნელობით, ისე „არსება, მყოფის“ (*существо, сущность, идея*) მნიშვნელობით. *παράστασις* ტერმინსაც სინონიმური მნიშვნელობა აქვს: „არსება“, ის, რაც საფუძვლად უდევს რეალურ არსებობას (*реальная сущность*) და აქედან — პატრისტიკასა და საერთოდ ქრისტიანულ ლიტერატურაში — „პირი, ინდივიდი“ (მას შემდეგ, რაც უუფლებელ იქნა ტერმინი *πρῶτος*, რომელიც უხერხულობას ქმნიდა, რადგანაც იგი არა მხოლოდ პირს, არამედ ნიღაბსაც ნიშნავდა).

³ არისტოტელეს *δύναμις* ტერმინისათვის, რომელიც პეტრიწს ძალ³ით გადმოაქვს, ჩვენ ხან ვიუვნებთ თანამედროვე ტერმინს „შესაძლებლობა“, ხან კი უცნაულად ვტოვებთ პეტრიწის ძალ³ს.

შემშენებლის შემეცნებაში (გაგონებასა შორის გამგონისასა) უკანასკნელნი არიან და ბუნებით მომდევნონი—პირველნი¹, ისევე, როგორც თითოეულის არსება და მოქმედება: თუმცა არსება ბუნებით უპირველესია, მაგრამ, როცა რამეს შევიშენებთ ხოლმე (გავიგონებდეთ), უკანასკნელთა მიხედვით შევიშენებთ (გავიგონებთ), რომელიც შესაძლებლობებს და მოქმედებებს წარმოადგენენ. ასე რომ, როგორიცაა შესაძლებლობა და მოქმედება, ისეთივედ იგულისხმება არსებაც. რადგანაც ყოველი ძალა და მოქმედება რომელიმე და რაიმე არსებისაა და, თუ მოქმედება მარტივი და შეუშლადარია, მისი არსებაც მარტივად შეუშლადარი იქნება, ხოლო, თუ მისი მოქმედება არ არის მარტივი, არც მისი არსება იქნება მარტივი, ისევე, როგორც სულისა და გონებისა. რადგანაც სულის შემეცნება (გაგონება) ანუ მოქმედება რთულია (შედგმულია) და მისი არსებაც არ არის მარტივი. ხოლო გონების მოქმედება კი მარტივია და მისი არსებაც მარტივია, როგორც ზემოთ გამოიჩვენა.

კიდევ შეისწავლე, რომ სხვაგვარად ელაპარაკობთ სულის ძალებსა და მოქმედებებზე, სხვაგვარად — გონებისა და სხვაგვარად იმ ერთისა და ერთთა შესახებ. სულის შესახებ ვამბობთ, რომ იგი სიარულის მსგავსად თანდათან, მატების გზით იძენს მოქმედებას ან არადა მხოლოდ შესაძლებლობას — ყრმების, ანუ უსწავლელების მსგავსად, რომელნიც მხოლოდ შესაძლებლობაში არიან. კმედითს გონებას კი არ არიან ნაზიარები, როგორც არისტოტელემ დაასაბუთა: არაფილოსოფოსთა (უფილოსოფოსოთა) სულებს იგი მხოლოდ შესაძლებლობად (ძალად) თვლის და არა მოქმედებით [ფილოსოფოსებად], ხოლო, მოქმედებით სულსა და გონებას მხოლოდ იმათში თვლის, რომელთაც იფილოსოფოსეს².

შემდეგ: სხვაა შესაძლებლობა და მოქმედება გონებისა — ისევე, როგორც [მისი] არსებაც, რადგანაც მოქმედება არსებასთან ერთად თანდაყოლილად და მარადის აქვს. როგორც მზეს დისკოსთან ერთად ჰელად ჰლავს სხივები (შარავანდი), ასევე გონებაც თავის შესრულებელ საგანთან ერთად თანაარსებობს. ამიტომ გონება სხვა არა არის რა, თუ არა მარადიული შეცნობა, გაგება (გაგონება)³ და არა ისე, როგორც

¹ არისტოტელე, II ანალიტიკა, თ. II, 71b-72a.

² არისტოტელეს ეგვემ მსჯელობა და მაგალითი მოჰყავს ნემსისოს ემესელს (იხ. „ბუნებისათვის კაცისა“, ბერძნულიდან გადმოღებული იოანე პეტრიწის მიერ, გამოსცა ს. გორგაძემ, 1914, გვ. 4—5). გამოიჩნეული არ არის, რომ ეს მაგალითი პეტრიწს თავისივე, უფრო ადრე შესრულებული ამ თარგმანიდან ამოედო.

³ აქვს ამ შემთხვევაში გაგონება ტერმინსა და მის დერივაციებს ახალ ქართულში: აღბათ უფრო შესატყვისება გაგება ლექსება და მისი დერივაციები (გამგები, გასაგები...), მაგრამ, სამწუხაროდ, ამ ფუძეებისაღ მნიშვნელობა ოდნავ გადახრილი აქვს.

სული, ნელ-ნელა რომ ამატებდა და დაიბრუნა შესამეცნებელთ (გასაგონთ) და ერთი შესამეცნებელიდან (გასაგონოდან) მეორეზე გადადიოდა, არამედ ერთდროულადაა (ერთბამად) გონებას და მისი შემეცნების საგანიც — გასაგებიც (გასაგონო).

ხოლო ამ ერთს ვერც შემეცნებას მივაწერთ. იმიტომ რომ ყოველი შემეცნებელი უმეცრებასთან არის დაკავშირებული და სურს გაგება იმისა, რაც არ გაუგია და შემეცნება იმისა, რაც არ შეუმეცნებია. ეს უზენაესი (დაზესთაებელი) ერთი კი აღემატება (დაუზევდება) ცოდნასაც და გაგებასაც, რადგანაც რაღა უნდა შეიცნოს იმან, ვინც არც რის უკუცარი არ არის? ანდა, რაღა გაიგოს (გაგონოს) იმან, ვინც წარმოშვა (წარმოაარსა) და შეამკო გონების არსება?

და მერე: გონება ყოველივეს სათითაოდ (თითოეულად) შეიმეცნებს და მრავალს — მრავლად, ხოლო ერთი — მთელსაც და თითოეულსაც ერთიანად (ერთებრივად) და გაუნაწილებლად, როგორც ადრევე გამოიჩვენა, როდესაც ითქვა, რომ ყოველი შემეცნებელი თავისი არსების შესაბამისად მოქმედებსო. ერთის მოქმედება კი ერთებრივია და ზესთათვის თავისი ზესთაობის შესაბამისად.

აი ეს, მეტად საკირო [რამ] ფრიალ ცხადად დადგინდა (დაადგა) ¹.

¹ დადება ზმნისაგან იოანე პეტრიწი აწარმოებს ტერმინს მდებარე, ეფრემ მკრეკი ტერმინს — დადებული, რაც საფუძვლად აღებული (დადებული). წინასწარ დაწვრილებულ დებულებას, პოსტულატს ნიშნავს.

პრინციპი და სიმრავლის შესახებ

ფილოსოფოსი [პროკლე] ამბობს, რომ „ყოველი სიმრავლე როგორც (რამათვე) ერთს ეზიარება“.

ჩვენ გვმართებს ბრძენთა აზრის განკვერთა, რომ „ყოველი სიმრავლე ერთს ეზიარება“. და თუ არა, „ენასთო“, — ამბობს იგი, — „როგორი შეუსაბამობა მოჰყვება თან“. ამას იგი მრავალმხრივ გამოსცდის და ყოველმხრივ განიხილავს, შემდეგ საბუთებით (აღმოსაჩენთა მიერ) აღკუთრებულ იმავე პირველთქმულს დასკვნის სახით განამტკიცებს (დაამყარებს). რომ „ყოველი სიმრავლე ეზიარება ერთსა“.

დაიწყებულა, რომ ამ პირველ გამონათქვამს (სიტყვას) ჰქვია წინასწარ დაშვებული დებულება (წინამოსაგდებელი სიტყუა)¹, მაგალითად, როცა იტყვი: მე ამას ვამბობ, შენ კი საწინააღმდეგოდ, ამას არ ამბობ, მაშ დავამტკიცოთ დასაბუთების კანონების საშუალებით. როგორც სილოგიზმის (თანშესიტყვის) იძულებითი კანონი ასაბუთებს, საწინააღმდეგოდ [დებულება] უკუივდება. უარყოფის (უკუბრუნების) გზით.

შემდეგ [ფილოსოფოსი] ისევ აიღებს პირველს, წინასწარ დაშვებულ აზრს (წინამოსაგდებელს) და ეუბნება: „მაშ ასე, როგორც ახლა აქ ნახე. პირველიც და დასასრულიც ერთნაირია“. პირველს ეწოდება პრობლემა. რაც წინამოსაგდებელია, საშუალებას — კატასკევი, რაც აგებას (დაკავშირებას) ნიშნავს, რადგანაც ამ დასაბუთების საშუალებით მტკიცდება (აღმოიჩინების) ყოველი დასამტკიცებელი (აღმოსაჩენი). ასევე სხვა მაგალითებზეც ნახე. მაგალითად, თუ მკურნალი თავდაპირველად სენს არ გამოიყენებს, ისე როგორ შეჰკავშირებს (დაჰკავშირებს) წამალს? აი, ეს ამოცნობა პრობლემად ჩათვალე, ხოლო კატასკევი — შეკავშირებად (დაკავშირებად). რაც არის დასაბუთებისათვის საჭირო ელემენტების აგება და შექმნა (თხზვა და მუშავება). ღოლო მესამეა სიმიმეზიზმად. რაც ნიშნავს თანაგამოსაყვას (თანგასაყვას) [დანასკეს].

¹ *Πρόβλημα* ტერმინის ანალოგიური წარმოებისაა *πρόβλημα* (გამართ-დან და *πρόβλημα* (რამათ-დან) ტერმინები. იცავს რა ამ დიფერენციალს, პეტრიწი მათ შესატყვისად ემნის ტერმინებს: წინამოსაგდებელი სიტყუა, პირველმდებელი, პირველ-დაწესებული (ამ უკანასკნელს „დიალექტიკის“ თარგმანში შეესატყვისება ტერმინი წინადადება).

რელი, ზოლო დასასრულს — სვიმპერაზმა, რომელიც გამოსაეულია (თანგასაეულია)! ორივე კიდურთაგან.

აი, ასეთია ლოგიკის კანონები, შეისწავლე ისინი. ხედავ, როგორ აღიარა „ცოცხლის“ მეშვეობით კაცი არსებად?! შეხედე, თუ როგორ ხდება ყოველნაირი ცნობა და ძიება საშუალოსაგან! იგი აერთებს და აზიარებს ორივე კიდეს.

ყოველი სიმრავლე ერთს ეზიარება და ჰგავს კიდევ, რადგანაც ყოველი მზიარებელი მსგავსების გზით ეზიარება თავის საზიარებელს, ამიტომ ჰგავს სიმრავლე ერთს. ავიღოთ, მაგალითად, რომელიმე სიმრავლე, იყოს, თუნდაც ასი. გაიგე, თუ როგორ არის ასში შემავალი ყოველი რიცხვი და მხოლო, სათითაოდ აღებული, ერთი? და თვით გვარის შემქმნელი (გუარამყოფელი) [ცნებაც], როგორიცაა ასობა, ერთია, რადგანაც ერთია მესამე რიცხვი, რომელმაც თავისში შემავალი ყოველი ნაწილი თავის გვარებაში გააერთიანა (თქვს გუარ-ყვნა). თვითონ ის მესამე ერთია და ერთის გვარი. ხედავ, თუ როგორ გადასცა ერთმა თავისი თვითება² ყველას — ნაწილებსაც და თვით მთელსაც? ნაწილად ის რიცხვები შეიმეცნე [ჩათვალე], რომელთაგანაც ასობა შედგა, ზოლო მთელად — თვით ასობის ერთეულობა (მხოლოობა).

[ფილოსოფოსი] ამბობს, რომ „რითიმე ერთს ეზიარებაო“. ეს გამონათქვამი არღვევს და ობობას ქსელივით აუჩინარებს ყველა იმათ მოსაზრებას, ვინც მრავალი საწყისი (დასაბამი) დაუშვა და ამით ოდითგანვე დამყარებული წესი დაარღვია. ამბობს: „სიმრავლე ერთს ეზიარებაო“. მოდი და ეს მეტად ძნელი საკითხი განვმარტოთ. მეძიებელი ამბობს: „თუ სიმრავლე ერთს ეზიარება, მაშინ ერთიც მრავალი იქნება, რადგანაც, როგორც ერთმა გადასცა თავისი თვითებიდან და სიმრავლე ერთად აქცია როგორც ნაწილებში, ისე რიცხვის მთლიანობაშიც.

1 პეტრიწი აკეთებს *οὐκ-πέραιον* (πέραιον, πέραιον-დან) ტერმინის კალკს (თანგასაეული) *πέραιον* („გამოსეული“) ფუძიდან ამოსვლით (შდრ.: რუს. *выход*), მაშინ, როდესაც ეფრემ მცირე ამავე ტერმინს უძებნის აზრობრივ შესატყვისს და გადმოსცემს ტერმინით შესრულება (იხ. „დიალექტიკა“, 51,1 პირველმდებელი და შესრულება ტერმინების გასაგებად საინტერესო მასალას გვაწვდის ამონაოს ერშიასის „მოსაქსენებელთა“ თარგმანის შემდეგი კონტექსტი: „მსჯელმან ჩვენებად, კითარმედ უკუდავ არს სული, მივიღე პირველად თვითმოძრავი და შევასრულე უუღდავი...“ S 2562, 166v—167r).

2 თვითება ტერმინს აქაც და შემდგომაც ეტოვებო უცვლელად. რადგანაც მას პეტრიწი ბერძნული *ἰδιότης* (თავისებურება, *свойство*) ტერმინის შესატყვისად ხმარობს, ზოლო თანამედროვე „თვისების“ (*ιδιότηες, качество*) აღსანიშნავად იგი იყენებს ძირითადად ეფრემ მცირის ტერმინს რომელობა (იხ. იოანე დამასკელი, „დიალექტიკა“, ქართული თარგმანების ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მიაა რაფეაშ, 1976, თ. 38. არსენი ამავე ცნებისთვის იყენებს ტერმინს ვითარება).

მაშ ერთი მხილებს სიმრავლისას და ევლარ ვიპოვით ვერც უზადო ერთს და ვერც ერთებრივ დასაბამს, რადგანაც ყოველი მზიარებელი თავისი თვითებიდანაც გადასცემს და, ამავე დროს, მიიღებს კიდევ მისი, — ანუ საზიარებლის — თვითებისგანაც, როგორც ეს კარგად ჩანს ბუნების ყველანაირი მოვლენის შემთხვევაში: როგორც მაგ. ცეცხლი, წყალი, ჰაერი, ეზიარებიან ერთმანეთს და გადასცემენ და დანერგავენ თავის თვითებას ყველაფერში. ამის შესახებ ამბობდა დიდი ჰიპოკრატე: „ყოველი ყოველშია და თითოეული ცალ-ცალკე“. მაგრამ, თუკი ეს ასეა, მაშ სად არის უზადო ერთი და ერთებრივი დასაბამი?

ამიტომ ამ ერთის შეწევნით დაურღვეველი (უშხალებელი)¹ საბუთებით უნდა დავამტკიცოთ (აღმოვაჩინოთ) ერთის ზესმდებარეობა.

იხილე და შეიხსავლე, რომ სხვას ნიშნავს, როდესაც ამბობ: „იზიარნეს“ [ზიარებულ იქნენ] და სხვას — როცა „ეზიარა“ [ის მას] ან „იზიარა“ [მან ის]. რადგანაც ყოველი ზიარება თანასწორობა შორის ხდება, როგორც მაგალითად, ოთხ ელემენტს შორის, რადგანაც ისინი ერთმანეთს გადასცემენ და ერთმანეთისაგან მიიღებენ კიდევ და ვერც ერთს ამ ოთხთაგანს ვერ პოვებ უზადოს და უზიარებელს ერთმანეთისაგან. რადგანაც მიწაშიც იხილვება ცეცხლი, ისევე როგორ კვებსა და რკინაში; ცეცხლშიცაა მიწის ნაწილი და ასევე, ჰაერსა და წყალშიც. ასევე მზიარებელთაგან არც ერთი არ არის ერთიმეორისაგან უმონაწილეო (არ თანმიმდებელი).

„ეზიარება“ და „იზიარა“ ორ [რამეს] დავგვისახავს: ზოგჯერ როგორც უმჯობესს უარესის მიმართ ან როგორც მიზეზს შედეგის (მიზეზოვანის)² მიმართ. ჯერ ერთი, რომ უზენაესმა (უზესთაესმან) მიზეზმა იზიარა თავისგან გამომდინარე მიზეზოვანი და გადასცა მას თავისი უნაწილო [მთლიანი], მოუკლებელი მყოფობისაგან [რალაც]. და კიდევ: მიზეზოვანი და უდაბლესი ეზიარა თავის მიზეზსა და თავისზე მაღლა მდგომს, მაგრამ კი არ გადასცა, არამედ მიიღო მისგან და იქცა ისეთად, როგორიც იგია. მაგრამ არა თვით იმად [ე. ი. მიზეზად]. რადგანაც ბუნებითა და ღირსებით არსება მიზეზისა მაღლა დგას შედეგზე (მიზეზოვანზე), ხოლო, თუ ეს ასე არ არის და [ისინი] თანასწორნი

¹ ტერმინს უმხილებელი იოანე პეტრიწი ხმარობს მნიშვნელობით „დაურღვეველი“ ის, რასაც ვერ დაარღვევ, ვერ ამხელ (ბერძნული ἀσείκτος — ზმნიდან), ἰσομορφισμός.

² შემდგომში პროკლეს ἰσχυρόν შესატყვისად ვტოვებთ პეტრიწის მოხერხებულად ნაწარმოებ ამ ტერმინს (ა. ფ. ლესევიც, პეტრიწის მსგავსად, კალკონ გაღმოსცემს მას: ἰσχυρότης). რადგანაც იგი ნათლად გვიჩვენებს: მიზეზისაგან მომდინარეობას. ტერმინთა წარმოებისას ამგვარი სისტემურობის ცაცია: ცნებათა ცალკეული ოქანისათვის ამოსავლად ერთი ძირის აღება პეტრიწის ძიოთაღი პრინციპია, რომელსაც იგი შეატარა ატარებს და, რომელიც მას პროკლესაგან აქვს შეიკრებული.

არაან. მაშინ გამოვა, რომ პირველნი და უკანასკნელნი თანასწორნი იქნებიან და, როგორც უკანასკნელნი მიიღებენ პირველთაგან არსებობას და კეთილობას, ასევე მიიღებენ პირველნი უკანასკნელთაგან, რაც შეუძლებელი და დაუშვებელია, რადგანაც მაშინ შეიბღალება ყოველგვარი წეს-რიგი და პარმონია (მორთულობა) არსთა წყობისა (ანაქუსისა) და აღარც პირველი იარსებებს როგორც პირველი, და აღარც შემდგომი. ეს კი უაზრო და შეუძლებელია.

ამგვარად, ყოველი მიზეზი მისგან მომდინარე მიზეზოვნებზე მალეა დგას, როგორც ერთი — ერთისგან გამომდინარეებზე, რაც [იგივე] სიმრავლეა. ამგვარად, სიმრავლე თავის მიზეზში, ერთში დაინახება, მაგრამ არა როგორც გამრავლებული და განცალკევებული სიმრავლე, არამედ — როგორც „ერთიანი“, მაგრამ არა როგორც შეერთებული: იმიტომ რომ ყოველი შეერთებულისათვის ჯერ საჭიროა რიცხვი და რიცხვთა მხოლოდობანი, რომელთაგანაც იგი [შე]ერთდება და, გარდა ამისა, ამისათვის კიდევ საჭიროა შემაერთებელი ერთი. რადგანაც ყოველ შეერთებულს პირველად არსებული ერთი აერთებს, ხოლო არაფერი არ არის უპირველესი თავისთავადს, ბუნებითს ერთზე, რომელიც იგივე თვითერთია. თუ ვინმე იტყვის, რომ მასზე უპირველესი არსებობს, მაშინ [უნდა დაეუშვათ, რომ] იქნება კიდევ სხვა სხვაზე უპირველესი და [ასეთ შემთხვევაში] ველარ ვიპოვიოთ ერთ დასაბამსა და არსთა მისადგომს,¹ არამედ ყველაფერი უსაზღვრო და უმიზეზო იქნება. რაც შეუძლებელია.

ამიტომ არ შეიძლება, ერთზე უპირველესი იყოს [სხვა] ერთი და არც სიმრავლეზე უპირველესი რაიმე შედგენილობა ანუ ერთქმნილობა, გარდა ერთისა.

ამგვარად, ამიერიდან იცოდე მეტად საჭირო და აუცილებელი რამ, რომ ყოველი სიმრავლე ერთში დაინახება (იხილება), როგორც თავის მიზეზში, მაგრამ არც განკერძოებულად და განაწილებულად, როგორც რიცხვებში და არც შეერთებულად და ერთქმნილად, რადგანაც ყოველ შეერთებულს თავისზე ადრე ორი რამ ესაჭიროება: რიცხვთა სიმრავლე და ერთი, რომელიც ამ სიმრავლეს შეაერთებს, როგორც ზემოთ დამტკიცდა (აღმოჩნდა).

აქედან ჩანს, მაშასადამე, რომ ერთში რიცხვი შეერთებული კი არ არის, არამედ ერთებრივია.

შემდეგ იხილე კიდევ უფრო მშვენიერი ხედვანი [თეორიები] და ურღვევი (უმხილებელი) მტკიცებები! გესმის? როდესაც იხილავ [რაიმე] რიცხვს ერთში, ნუ გეგონება, რომ იგი წარმოადგენს შერეულსა და შერწყმულ [ოღენობას] თავისი თვითებებით, არამედ ისინი

¹ ეს მსჯელობა ახლოს დგას პლატონის „პარმენიდეს“ 132 მონაკვეთში გაშლილ მსჯელობასთან.

განუყოფლად არიან განკერძოებულნი და შეუჩევლად ფლობენ თა-
ვიანთ წესებს, მაგრამ ერთებრივად.

თუ გნებავს, მაგალითით ცხადეყოთ: როგორც თესლში წინათვეა
ზოცემული ყველაფერი — გული, ღვიძლი, ტვინი, კუნთები, ძვლები,
ძარღვები. ფრჩხილები, თმები, მაგრამ შეუჩევლად; აგრეთვე მარც-
ლებში, მაგალითად, ხორბალში — თავთავი, ფხა, ღერო, მუხლი — და
ყოველივე ეს ერთის მსგავსად (ერთებრივად) და არა შეერთებულად,
შეუჩევლად და არა თანშერწყმულად. მაგრამ დაუკვირდი, რომ ეს
მაგალითები მხოლოდ იგაეურად ასახავენ ამ ერთებრივ რიცხვს და
ერთის ზესთაობას, იმიტომ რომ აქ საპირისპირო [რამ] ხდება: რად-
განაც ერთში არსებული რიცხვი და სიმრავლე არასრულობისაგან
(უსრულობისაგან) კი არ მიდის სრულყოფამდე (სრულობამდე) და
ძალიდან [შესაძლებლობიდან] მოქმედებამდე, როგორც ეს თესლის
შემთხვევაში ენახეთ, არამედ იგი ყოველ არსებაზე და შესაძლებლო-
ბაზე მაღლა დგას და მთლიანად (ყოველითურთ) თვითსრული და ზესთ-
სრულია. ამდენად, სრულობაც კი არ შეეფერება მას. იმიტომ რომ ყო-
ველი სრული თანდათანობით (მატების გზით) მიდის სრულობამდე.
მაგრამ, თუ ითქმის მოქმედებად და შეეფარება მოქმედება, ეს ზესთ-
მოქმედებაა და არაერთარ შემთხვევაში ისეთი მოქმედება, რომელიც
შესაძლებლობისა (ძალისა) და მოქმედებისაგან წარმოდგება.

ერთებრივ რიცხვში ასე არ არის. იგი ყოველივეზე მაღლა დგას,
როგორც ღმერთთა სიმრავლე ღმერთში¹ და როგორც ერთები —
ერთში და როგორც კეთილნი კეთილობაში — [ისინი] ზევიდან ანა-
თებენ ყოველთ — ღმრთებრივებსა და ერთებრივებს — თავისი ნათე-
ლით და გადასცემენ თავის კეთილობათაგან და აკეთილებენ ყველას.

ეს მეტად საჭირო რამ ერთებრივი რიცხვისა და სიმრავლის შესახებ
საღმრთისმეტყველო კანონების საშუალებით ფრიად ცხადად გაიკვია.

როდესაც დაამთავრა მსჯელობა ერთისა და სიმრავლის შესახებ,
რომელიც, თვით ბუნებით, შეიცავს თავისში სიმწიფეებს. ამის შემ-
დეგ [ფილოსოფოსი] ეხება კატასკევის. რომელიც დასაბუთებათა აგე-
ზას (დაკაზმვას) წარმოადგენს. და ამბობს, რომ წესი და ბუნება გვაი-
ძულებს, ერთი სიმრავლეზე უპირატესი იყოს იმ მიზეზებით, ერთისა და
სიმრავლის შესახებ აღრე რომ დავამტკიცეთო. მაგრამ, თუ მოწინააღმ-

¹ „ღმერთთა შორის“ ასეა უძველესი, H 1337, ხელნაწერში და გვიანდელ ხელ-
ნაწერთა უმეტესობაში. ამათგან მხოლოდ ორში „სიმრავლე ღმერთთა ღმერთთა
შორის“ შეცვლილია ასე: „სიმრავლე ერთსა შორის“, რაც, როგორც ჩანს, გამოწვე-
ულია იმ უხერხულობით მონოთეისტური ქრისტიანული თვალსაზრისისათვის. რასაც
სიტყვა ღმერთის მრავლობითის ფორმით ხმარება იწვევდა. თუ შემდგომ მსჯელო-
ბას, მივეყვებით, სწორი უნდა იყოს: „ღმერთთა სიმრავლე ღმერთთა შორის“, და
არა „ღმერთთა შორის“, როგორც ხელნაწერებშია.

დევე იტყვის. რომ „სიმრავლე და ერთი თანასწორნი არიან, როგორც თანასწორად გაყოფილნი“, ან დაამატებს, რომ „ერთი მეორისაგან მიიღება“, ან „სიმრავლე ერთზე უპირველესია“, ან კიდევ: „თუმცა სიმრავლე ერთზე შემდგომია, მაგრამ არაფერი აქვს მიღებული ერთისაგან, როგორც თავისი წარმოჩენის მიზეზისაგან“, — რომელი ამათგანიც არ უნდა დამიპირისპიროს მოწინააღმდეგემ, იგი დასაბუთების კანონით იქნება მხილებული; მე ვამბობ, რომ, თუ ერთი და სიმრავლე თანასწორნი და თანასწორად გაყოფილნი არიან, მაშ, კიდევ იქნება სხვა უპირატესი ერთი, რომლისგანაც ორივე წარმოდგა. მაგრამ ეს [უკვე] დამტკიცებულ იქნა, რომ არ არსებობს სხვა უპირველესი ერთი, იმიტომ, რომ, თუ იქნება უპირველესი კიდევ სხვა, არსნი ველარასოდეს იპოვიან თავიანთ მისაღდგომს.

ხოლო, თუ მაინც დასძენს, რომ ერთი მეორისაგანაა მიღებული, კიდევ შეზღუდება შეუსაბამობა, რადგანაც, თუკი ამბობდა, რომ „სიმრავლე ჰეშმარიტად ერთისგანაა“ და არა პირიქით — „ერთი სიმრავლისაგან“, იმიტომ რომ ერთი მეორის თანასწორია და არა უპირველესია ერთი სიმრავლეზე, მაშინ საიდანაა მიიღო სიმრავლემ თავისი არსება და ის, რომ თავის წესს ადგას? ვამბობ: — სწორედ მხოლოდ ერთ-თა სიმრავლის ნაწილებში. რადგანაც, რაც არ უნდა აიღო. ყველაფერში ერთს იღებ: აი, თუნდაც თვით სახეობითი მთლიანობაც (შესახვეთი ყოვლობა): რა რიცხვიც არ უნდა იყოს, მაინც ერთია. ამგვარად, ერთი სიმრავლისაგან კი არ არის, არამედ სიმრავლეა ერთისგან [მიღებული].

ხოლო, თუ კიდევ იტყვის, რომ „სიმრავლე ერთზე უპირველესიაო“, ვკითხავთ, თუ სადა აქვს მას თავისი მყოფობა (გება?)¹ ან ნაწილებში, ან მთლიანობაში; რამდენადაც იგი უცხოა და განცალკევებული ერთისაგან, ამდენად იგი იქნება უსაზღვრო უსაზღვროობით, ესე იგი, რადგანაც არც ნაწილებში და არც მთლიანობაში ყოფილა ჩათესილი (მიღესულა) ერთის სინათლე, მაშ არსაიდან არ ჰქონია სიმრავლეს თავისი განმსაზღვრელი, და მაშინ უსაზღვრო ნაწილებისაგან, რომლებიც მხოლონი არიან, იქნება სხვა უსაზღვრო მთლიანობა რიცხვისა, რომელიც სიმრავლეა; მაგრამ უსაზღვროთაგან სხვა უსაზღვრო არ წარმოიქმნე-

¹ გება სიტყვას ძველ ქართულში ძირითადად აქვს მნიშვნელობა „მდგრადად ყოფნის“ (ბერძნ. *μενω* *πρεμινω* *стоять на месте*). საიდანაც მოდის მისი სხვა მნიშვნელობები: „მდგომარეობა, ყოფა, მყოფობა, მდგრადობა, *πρεμινωσις*, *устойчивость*. ამავე მნიშვნელობით უფრო ჰევმოთ იოანე პეტრიწი ხმარობს დგომა სიტყვასაც (*ιδέσθ. έσθαι*), რაც ნიშნავს მდგომარეობას. სტატუსს, *ποκαή*, *положение*, *состояние*. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ თვით ლექსებებს მდგომარეობა, მყოფობა² იოანე პეტრიწის ნაწერებში აქვს „არსებობა, ყოფნის“ (*επαρξεις*) მნიშვნელობაც.

ბა, იმიტომ რომ უსაზღვრობაზე უფრო [აღმატებული] აღარაფერია, ხოლო სიმრავლის ნაწილებში კი უფრო აღმატებული არსებობს, რადგან, რაც არ უნდა აიღო, ერთს აიღებ. ამგვარად, არ იქნება რომ უსაზღვრობისაგან რაიმე უსაზღვრო იყოს, და არც თვით რაიმე მყოფთან — უსაზღვრო, იმიტომ რომ ყველაფერი ერთისაგანაა განსაზღვრული და ყველაფერს ერთისგან აქვს თავისი მთლიანობაც და ნაწილებიც. და ყველაფერს ერთებრი საზღვარი შემოსაზღვრავს (გარეშემოსწერს). ამიტომ შეუძლებელია სიმრავლის უპირატესობა და, ამგვარად, იგი ერთის შემდგომია.

თუ შოწინააღმდეგე იმასაც დასძენს, რომ, „თუმცა სიმრავლე ერთის შემდგომია, მაგრამ მისგან არაფერი აქვს მიღებული, როგორც მიზეზისა და თავისი მამყოფებელისაგან“, მაშინ დასაბუთების ძალა მას ჰქონება, „თუ სიმრავლე ერთისგან უნაწილოა და განცალკევებული (ციდგანყენებული), როგორღა მიიღებს იგი საზღვარსა და მყოფობას (დგომას) ნაწილებსა ან მთლიანობაში?“ მაგრამ ჩვენ ვხედავთ თანამიმდევრულ წესს რიცხვთა სერიაში, რომელიც (ისეთი) ქმნილებაა (ნათხზია)¹, საიდანაც მას აქვს მიღებული განლაგების წესი და რიცხვებში ჩაქსოვილი შესაძლებლობა და მოქმედება, ასევე საზღვარი ნაწილებსა და მთლიანობას შორის. ზემოთვე დამტკიცდა ის, რომ ყველაფერი ერთის მიერ განიწესება და ლაგდება. ამგვარად, ერთთან ზიარებით წარმოდგა [იქნა მიღებული] ყოველი სიმრავლე, რომელიც ეზიარება მას, როგორც მაარსებელს.

ესეც შეისწავლე, რომ ერთი თავისი თვისებით ზეაღმატებულია (ზესთმეჟონეა)² და სიმრავლეს ვერ ძალუძს თავისი ყოფნის შენარჩუნება ერთის გარეშე, არამედ იგი [სიმრავლე] მსაქიროებელია (მოქენეა)³ თავისზე უპირველესისა. რათა იარსებოს [სიმრავლის არსებობისათვის საჭიროა მასზე უპირველესი ერთის არებობა], მაგრამ არა პირიქით.

¹ მწყკივია, სტრუქტურაა.

² „ზესთმეჟონე“ კომპოზიტო ონანე პეტრიწი, ჩვეულებრივ, თარგმნის ბერძნული აღმატებითი ზარისხის ფორმას, *πρότερον* რაც „საუცვოესოს, უფრო უცვოესს, ზეაღმატებულს, უმაღლესს“ ნიშნავს.

³ მოქენე — ქენება ზმნის („ხეენა, ედრება“) მიმღობაა. „ის, რაც მახვეწარი რაიმესი, ანუ ის, რასაც თავისი ყოფნისა და არსებობისათვის ესაქიროება რაიმე, რასაც დამოუცილებელი არსებობა არა აქვს, რასაც აცლია რაიმე; არასრული, არა-იეთიქმარი“. *ბაძმჟოფი, მი აბრძოიფ* *пучающаяся*. უმოქენო — რაც არსებობისათვის არ საქიროებს სხვა რაიმეს, დამოუცილებელი, თეთიქმარი. *ბაძმჟოფი, მი აბრძოიფ*, *самодовлеющее*.

რადგანაც ეს ზესთა ერთი სიმრავლის გარეშე, ზეალმატებულებით შეს-
რლებს უძრავად არსებობას (დგომასა) და სხვა არაეისი, თავისზე უპი-
რადეტეს მსაქიროებელი (მოქნენ) არ იქნება. რადგანაც არაფერია
ერთზე უპირველესი და არც შემდგომთაგან მიიღებს იგი რაიმეს და
არც მათ ცვალებადობასთან ერთად იცვლება.

ვინაიდან დამტკიცდა ერთი, როგორც წმინდა, უზადო ერთი, თვი-
თერთი და ზესთმდებარე, თვით მას ვიტყვი დასაბამადაც, იმიტომ რომ
ყოველი დასაბამი [ჩვენს ცნობიერებაში] თან მოჰყვება (თან მოაქვს)
დასაბამიერებს, როგორც, მაგალითად, ხუროს ნამოქმედარი [გულისხ-
მობს] ხუროს და ბუნებას მოვლენები — ბუნებას: ხოლო ერთი, რომ-
ლის შესახებაც ბევრი ვილაპარაკეთ, ასე არ არის, რადგანაც მას თან
მოაქვს ყველაფერი, ხოლო ყველაფერი კი ერთბაშად ვერ კმარა მის
მოსაცელად, როგორც ვაჩვენეთ აღრევე ერთისა და რიცხვის მაგა-
ლითად მოყვანით.

როგორც [ფილოსოფოსი] ამბობს, ერთს რიცხვის გარეშე არსებო-
ბა (დგომა) ძალუძს, ხოლო რიცხვს ერთის გარეშე — არა, და ასე, ხან
უწინარესობის და შემდგომობის შედარების, ხან შეკავშირების და თა-
ნაბარ ნაწილებად დაშლის, ხან ურთიერთგამომდინარეობისა, ხანაც კი
უსაზღვრობისა და საზღვრის შედარების გზით ამტკიცებს იმას, რაც
სქოლოებში თავთავის შესაფერადგილას ზემოთვე გადმოვეცით.

ამგვარად, ახლა დასაბუთების მეორე საკითხს (პირს) მიმართა, რად-
განაც პირველი ანდამატად აქცია (გააადამანტა) და ყველა მოწინააღ-
მდევისაგან დაიცვა.

ახლა პირველად დამტკიცებულს საფუძვლად უდებს მომდევნო
დასამტკიცებელს და ამბობს, რომ „ყოველი მზიარებელი ერთისა
ერთიც არის და არაერთიც“, ე. ი. ერთქმნილი. ხოლო ყოველ შექმნილს
თავისზე აღრე სამი რამ ესაქიროება: პირველად ის, რის მიმართაც
„შეიქმნა და გადმოიტვიფრა თავის თავში ერთის ხატება; მეორედ —
რისგანაც შეიქმნა და ერთად იქცა (იერთა); მესამედ — რა ნაწილებო-
საგანაც შედგა, როგორც ეუბნებოდა პარმენიდე სოკრატეს. რადგანაც
პირველად იმ ერთისაგან ამბობდა გამონათებას და მისი მსგავსებისა
და თვითების შექმნას, როგორც ანაბექლისა (ეკმაგიოსა, სატყფროსა),
რომელც ზატადაც იქცევა (გახატდებისცა). მართლაც, ხატის შექმნაჲდ
არსებობს ეკმაგიო; რომელიც ტვიფრვას ნიშნავს, შემდეგ კი თვით
ხატი. მეორედ — ლაპარაკობდა შესაძლებლობაში არსებული მატერიათ
შეერთებულთა შესახებ, რომლებიც თავის უქმნელ ერთობას ემსგავ-
სებიან. მესამედ — თვით იმ ნაწილთა შესახებ, რომელთაგანაცაა შემ-

დგარი¹. ზოგიერთ რიტორთა მხედვით, ამბობს, რომ „ყველაფერა სამი რამისაგან სრულექმნებაო“².

დააკვირდი როცა საღმრთისმეტყველო მსჯელობაში გაიგონებ „ძალა“ სიტყვას, ნუ გეგონება იგი მოქმედებად ქცეული ძალა. იცოდე, რომ სხვა არის ძალა [შესაძლებლობა] დროითთა, მოძრავთა და ბუნებრივ მოვლენათა შორის და სხვაა, როცა ერთის, ერთთა ან დაუსაბამო მარადიულობაში მყოფთა შესახებ ვლაპარაკობთ.

ახლა კი კარგად გაიგე, რომ ძალის მნიშვნელობა სამად იყოფა: ან ბუნებისა და დროში არსებულთათვის, როგორც მიიჩნია არისტოტელემ და მთელმა სტოამ და პერიპატოელებმა: ისინი ძალას ისეთ შესაძლებლობად თვლიდნენ, რომელიც არ იყო სრული თავის იმ გვარის მიმართ, რომლის შესაძლებლობასაც იგი წარმოადგენდა. როგორც, მაგ., თესლებსა და კვერცხებშია და ყველა ქმნილებაში, რასაც მაგალითით ცხადვყოფთ: კვერცხები მხოლოდ შესაძლებლობაში არიან ფრინველები და არა მოქმედებაში; ყრმები შესაძლებლობაში არიან მიწისმზომელნი [გეომეტრები] და არა მოქმედებაში³. ასევე, თესლები და ასე ყველა დროისმიერი და მოძრაობისმიერი [რომლის არსებობაც დროსა და მოძრაობაშია], როგორიცაა ეს ცაც: ცის რომელიმე ნაწილები, თუ აღმოსავლეთში არიან, დასავლეთში ყოფნას მოკლებულნი არიან და მხოლოდ შესაძლებლობაში [პოტენციურად] არიან დასავლეთში, როგორც ეს ჩანს მზისა და ვარსკვლავების მაგალითზე, და იცოდე, რომ ძალაც [შესაძლებლობაც] ბუნებისმიერია.

არის კიდევ [ძალა] მარადყოფნაში დამკვიდრებული და თანაარსებული მოქმედებასთან: ესაა [ძალა] გონებისა. რადგანაც სხვა არის ნამდვილყოფი პირველი გონება, რომლის არსებობისთანავე ერთად მოქმედებაცაა წარმოდგენილი. გონების მოქმედება ბუნების მოქმედების მსგავსი არ არის, რადგანაც ბუნებითი უსრულობისაგან მიდის სრულყოფამდე და მას სრული შესაძლებლობა (ძალა) უსწრებს წინ.

¹ მთელი ეს მსჯელობა ეყრდნობა პლატონის „პარმენიდეს“. რომელიც წარმოადგენს იდეის (რომელიც პლატონს მაქსიმალურად აქვს განზოგადებული ერთის კატეგორიამდე) და მატერიის (რომელსაც, ასევე, უიდეოესად განზოგადებულს, პლატონი „სხვას“ უწოდებს) დიალექტიკას, როგორც წარმოქმნილი მოდელის არსებობის პირობას. მაგრამ აქ იოანე პეტრიწი ზუსტად კი არ გადმოსცემს ამ დიალოგს, არამედ იძლევა მის განმარტებას და თითქმის კიდევაც აესებს მას, შესაძლებელია, სხვა წყაროებრიდანაც.

² აღსანიშნავია, რომ პლატონის დიალოგში „სოფრსტი“ მსჯელობაა ფილოსოფიულზე, რომელნიც ამბობდნენ, რომ „ყოველი არსებული სამი ელემენტისაგან შედგებაო“ და იქვეა განხილული პარმენიდეს მოძღვრება ყოფიერების ერთობაზე (242dc—245a).

³ იხ. არისტოტელე, მეტაფიზიკა, წიგნი IX, რომელშიც არისტოტელე შესაძლებლობის (δύναμις) და მოკლების (ἐνδεχόμενος) ცნებებს განმარტავს.

ხოლო გონების მოქმედება შესაძლებლობიდან კი არ მიდის მოქმედებაზე ან უსრულობიდან სრულყოფამდე, არამედ გონების არსებობისთანავე წარმოდგება.

ამგვარად, საღმრთისმეტყველო [მსჯელობაში] სიტყვა „მოქმედებას“ რომ გაგონებ, ბუნებითს მოქმედებად ნუ მიიჩნევ მას. საღმრთო მოქმედების შესახებ კი აღრევე საკმაო მტკიცებები იქნა წარმოდგენილი, სადაც ითქვა, რომ პირველი რიცხვი და უფრო კი წარმოუსახველი ერთი ყოველ შესაძლებლობასა და მოქმედებაზე — ისევე როგორც თვით შემოქმედებაზეც — მაღლა დგას, იმიტომ რომ ყოველი ძალა და მოქმედება ბუნებასთანაა დაკავშირებული (თანშეკრული), ხოლო ის ზესთა პირველი კი თავისუფალია ყოველგვარი ბუნებითისაგან, როგორც ზემოთვე ენახეთ.

IOANNÉ PETRITSI

**COMMENTARY TO "THE ELEMENTS OF THEOLOGY"
BY PROCLUS THE PLATONIC SUCCESSOR**

Translated from Georgian into English

by N. Popkhadze

I. Petrova

We have to cognize the essence of the main theological speculations and to understand beforehand the main idea of this book, and the idea of this book lies in the following: firstly in that it reveals the "One" and determine whether it is or it is not "One", and with the help of the Laws of syllogism discover this much discussed "One", lest something that is not - One be considered to be "One", because among entities much seems to be One, but are not One. Therefore the philosopher [Proclus] searches and with the help of the Laws of Logic finds the purity of unblemished "One". The examples will further clarify the aforesaid: when you take anything for cognition, be it heaven, soul, intellect, or be it the true Entity itself (which I call the first Being and the first Composite), neither of these is One, because that also [the true Being], by its nature and the parts that constitute it is not pure and unblemished "One", as Parmenides used to tell Socrates.¹ He called these composites a jungle and a temptation, and a philosopher—a Laconian hound,² because there are many things that insist on being "One" and that are interpreted with the glory of unity as a result of the smallness and density of their parts and owing to their incorporeal genus, but they are connected with Nature and they consist of parts, while the very unblemished true One has not any connection whatsoever either with Nature, or with being or complexity of composition, but it is above all those.

And [the philosopher] demonstrates "One" by offering an example of the One, principle of numbers, and of the Many, and applying laws of the "Organon" proves that One comes before all numbers.

As soon as he has demonstrated this fact and opposed it firmly to any antagonist who is in error, he takes this demonstrated and irrefutable proposition and proves others [propositions]. And he proceeds thus, always doing the same, he takes the first proved theses as a base for succeeding theses and thus concludes the discussion, so as it, like a body, be constituted of parts and eventually make its wholeness.

And the title reads: "The Elements of Theology" by Proclus Diadochus, a Platonic philosopher".

This Proclus, the successor of the divine school of Plato was Ionian by birth, of very high ancestry; his parents had no heir and always prayed God to give them one. And thus they got

¹ Plat. Parm. 131 c—d

² Plat. Parm. 128 c

a celestial sign that "they would be granted a son who would spend all his life in contemplating the heavenly hierarchy". And on reaching adolescence he, by incomparable purity that existed in him, surpassed everybody: first of all I shall mention his purity which suppressed in him the sparkle of youth that enhances the powers of feelings and dreams and causes the debasement of the soul; secondly-the sharpness of his mind and his scrupulousness in acquiring knowledge, be it Logic or the Natural sciences, Mathematics, Geometry and even Music, that help reveal the structure of Entities, and the laws of their participation in one another, as well as their distinctions, thus revealing how much higher the highest mastery of God, the demiurge of life, surpasses the contemplator. And, besides, he [Proclus went beyond every speculation about Nature, conserving, in time and activity, these mere shadows and similes of the essence, because the majority of these are linked with *n o n e n t i t y* and thus, he came to the true Being and Entity; but he did not stop at that, because he strove (to cognize) the One which was unattainable to his predecessors, I say, even to Plato's supreme mind. And as far as possible, he strove to cognize that desirable and beloved One; he revealed that which was concealed and buried in Plato's dialogues and kindled the wisdom (contained in them), i. e. the knowledge of the laws, which co-exist with and are contained in Entities from their origins; he showed Plato's aspirations to that inconceivable "One" and to the whole rational and supra-rational Universe. Furthermore, he rejected the teachings of the ardent Peripatetics, followers of Aristotle, teachings formulated as laws, he revealed and shook the basis of the correctness of Aristotle's syllogisms which the Peripatetics used to criticize Plato. And thirdly-he added to all this clear and obvious proofs, abundant explications for which he was subsequently named "Diadochus", meaning the Platonic successor.

We have told these things by the way.

As to these chapters, they are called the "Stichia of Theology". *S t i c h i o n* means "element" and therefore *e l e m e n t* was chosen as the most simple of all, because beginners are taught simplest things first and then complex ones that consist of those simple things. Likewise we move from the alphabet to words, and from a word we come to a sentence, and from a sentence we move to speech, as we learned in the "Peri hermeneia". As Simple was ma-

de earlier than Complex, like the four elements: fire, air, water and earth, hence he called elements the simplest things in theological speculations. And truly, what should a man learn before he cognizes the One? And he thus simply found and revealed which is the order of everything, like intellect, soul, nature, body, and these text I shall explain in their proper places with the help of the First Logos, Christ our Lord.

But let us add a few words about reading, as to the way these books should be read, as Socrates was said to read like a child and having read once to return to the beginning again and again: but you should not conduct reading in a formal way, for to read and return to already read things is necessary for the cognition and understanding of texts and for their analysis and synthesis. A full-stop and other marks like varia, oxia and perispomenon, and all others should be properly used in speech in order to understand the meaning of the text properly. And bear this in mind that reading aloud hinders the understanding of the already read text, as the sound of the voice carries away the contemplator, that is, the soul. This is what concerns it.

And again, it is advisable and moreover it is necessary to know that the power and action of the soul are different from those of the intellect. In the brilliant language of the Hellenes everything has its proper name according to their nature, while neither translators nor any other men of ours have considered this point and therefore I have great difficulties now in making a translation, because our translators use one and the same word and definition for various things.

And now hear, that the action of the soul is called "dianoia" and that of the intellect is called "noema", and something that should be cognized and is transcendental, is "noeton". I shall take each of these and explain them below.

First I shall treat of the soul, i. e. dianoia. This dianoia is not asimple or non-complex act of cognition, it "is cogitation-like", or call it like "contemplation, reasoning" because the soul has intellectual power in motion, complex and not simple like that of the intellect, inasmuch as it contains the existent and the nonexistent. When taking any decision- e. g. if I intend doing anything I say- "Shall I do it or shall I not do it? and then follow one of these ideas: deciding either "yes" or "no". Hence, it was given an appropriate name "midmogoneba" meaning "contemplation", "reasoning".

Contemplation of the soul is-Porphyrios says- like a walking man

who proceeds not directly in a simple way, but who improves his way of walking with every step that he takes. Thus is the soul also: it passes from the first to the next by degrees, until it grasps and holds the whole thing that should be cognized and assimilates it to itself. And as to the intellect, it moves in a simple way like the sun that rises and sends sunbeams outside time and motion, and they are sent not by and by, in a period of time, but the sunbeams appear simultaneously with the apparition of the disc. We notice the same with the intellect, where there is intellect, cognition is also there, because the intellect is always accompanied by cognition, as the sun is always accompanied by sunbeams.

But what is noeton? Every noeton is above the object of cognition. So you see, what noeton is? — It is the cognizable, something that is to be cognized.

Now hear: "contemplation" for the soul, as has already been stated, is other than cognition by the intellect, and has also already been stated. And now we must find out what noeton is. This is something that is to be cognized. Everything to be cognized is better than one who cognizes this thing, because that which is to be cognized is superior to someone who cognizes it; this we shall clarify by examples: the intellect is superior to the soul and the intellect has one essence and the soul has another: the soul is a cognitor, a learner and the intellect is something to be cognized. Then again: the true Being is superior to the intellect and intellect is a cognitor, and the true Being is that which is to be cognized; then: the true Being is that which is to be cognized; then: the true Being is inferior to the divine and One — like number, because they are different and the essence of the true Being is different. A cognitor is the true Being, while that which is to be cognized is a superessential number. And again: cognitors are divine and superessential monads: that which is to be cognized is the first limit and the first unlimited: and again: cognitors are the first limit and the first unlimited, while the cognized thing is the incognizable One and Good, equally above all and which was reverentially called Father.

All these separately, are accordingly both subjects and objects of cognition simultaneously. Therefore we must learn and know that everything to be cognized is superior to a cognitor, as more divine.

And besides knowledge of this is necessary: do you see? 'You myst that each essence and substance may be cognized from their subsequents, and subsequents of essence are their potency and acti-

ons: whatever the action may be, such will be potency and whatever the potency, such will be essence also. And again, it should be known, that things that are first in nature are the last in the sphere of cognition and subsequents in nature are primary, like their essence and action are. Because in nature essence is primary, and when we cognize something, we commence cognizing with the subsequents, i. e. the potency and actions of things. And whatever the potency and actions may be, such will be the essence we cognize. Because every potency and action are proper to this or that essence. And if an action be simple and incomposite, then its essence will also be simple and incomposite, and if its action is not simple, then neither will its essence be simple-and neither will its soul and intellect be simple, because cognition, i. e. an actin of the soul is complex and its essence is also not simple. While action of the intellect is simple and its essence is likewise simple, as has been demonstrated above.

Besides, learn, that we call differently the power and action of the soul and those of the intellect, and those of the One and even of the ones: we say of the soul that it, as in walking, acquires action step by step, little by little or else it acquires polence, only like babies or unlettered persons, those are wise only potentially, but not in action, which was demonstrated by Aristotle. Because he calls persons that are no philosophers by soul only potential philosophers—not philosophers in action. And he places an active soul and intellect only in those, who participate in philosophy.

And, moreover, the potence and action of the intellect are different, and their essence is also different, because action is in eternal coexistence with an essence; just like the sun, together with the disc is always accompanied by sunbeams, so the intellect coexists with the cognitum; hence, the intellect is nothingelse but eternal cognition; but unlike the soul, which gradually cognizes the cognitum and passes from one thing to another; as for the action of the intellect, cognition and its object are simultaneously present in it.

And we cannot attribute cognition to this One either, because every one who cognizes is linked with that which he has no knowledge of and wants to cognize that which he does not know. But this highest one exalted above everything, is superior to cognition and knowledge. For, what may he cognize who is omniscient, who has himself created the substance of intellect?

And then, the intellect cognizes the whole separately and cognizes many as many. And the One cognizes the whole and parts as an indivisible, as it was demonstrated above, when we said, that every one who cognizes acts according to his essence. And the action of One is entire and supraexistential owing to its supraexistential nature.

These most necessary things were very clearly postulated here.

THE ELEMENTS OF THEOLOGY

Chapter I

ON THE ONE AND THE MANY

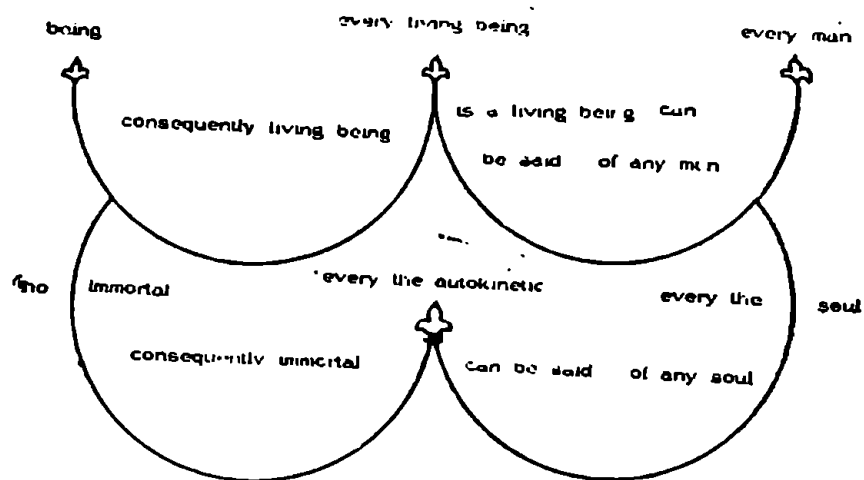
The philosopher says that "every manifold in some way participates unity".

We have to scrutinize and grasp what the scholars meant by saying that "every manifold participates unity. And if it does not, let us see,—he says—what controversy there is then". He checks it multilaterally and, after having investigated it critically from all sides, he formulates the aforesaid idea, furnished with the arguments, in the form of the conclusion that "every manifold participates unity".

Learn, that this first proposition is called a problem assumed beforehand. For instance when you say: "I say this, and you, on the contrary, do not say this". then let us elucidate with the help of the laws of demonstration. The indispensable law of syllogism clarifies that the contrary [idea] is refuted by way of negation. After that [the philosopher] takes up the first proposition and says: "now look here, as you have seen here the former and the latter are the same". The first is called a problem, which means a proposition, medial is a k a t a s k e v e, meaning argumentation, because with this argumentation every problem is demonstrated. You will see the same in other examples. For instance, if a physician does not first determine what the ailment is, then how can he prepare a medicine? Now, consider what is to be determined as a problem, and a k a t a s k e v e—an act of prepartion, and statement of necessary [elements] for proof. And the third is s v i m p e r a s m a, which means a conclusion.

So, this little defines as the Aristotelean law of "the Organon" without which it is impossible to cognize anything logically.

Now, I offer here a scheme:



This first boundary is called *protasis*, that is, a premise: the medial is called a link between the extremes; and lastly- a *svimpe-rasma*, which proceeds from both the extremes.

Such are the laws of logic; learn them! Did you see how man was proved to be a being through a living being. Look, how all kinds of cognition and investigation are drawn from the medial! It joins both of the extremes and unites them.

Every manifold participates unity and even resembles it, because every participating agent participates an object of participation by way of resemblance and therefore the manifold resembles the unity. Let us consider, for instance, any manifold, say, a hundred. Do you understand, how every number and monad which constitute this hundred taken separately are units? And even the generic concept as is a hundred, is — a unit, because the hundredth number is a unit that has joined all the parts that constitute it into its genus. But the hundred itself is one and is like one. Do you see, how one has transfer-

Note: This scheme can be read as follows according to Aristotle's laws:

every B is A
every G is B
—————
consequently, every G is A

According to this, it is clear how the extreme terms are connected through the medial term:

every living thing is a being
every man is living
Consequently, every man is a being

every autokinetic (thing) is immortal
every soul is autokinetic
Consequently, every soul is immortal

red its quality to everything—to constituents and even to the whole? Consider constituents as those numbers that have constituted the hundred, and the whole as the oneness of the hundred.

The philosopher says that it "in a way participates unity". This phrase reifies and makes invisible like a cobweb, the supposition of all those that have allowed many principles and thus have violated the eternal law. He says: "the manifold participates unity". Let us decipher this most intricate problem. The investigator says: "if the manifold participates unity, then unity will be the manifold also, because as unity passed something of its property and turned the manifold into unity both in its constituents, and in the unity, then unity itself will take from the manifold and we shall find neither pure unity nor unity- as a principle, because every member of participation transfers something of its property and at the same time accepts of the property of the object of participation, which is clearly apparent from all kinds of natural phenomena: as, for example, fire, earth, water, air participate each other and transfer and introduce their properties into everything.. Of this the great Hypocritus used to say: "everything exists in everything else and each exists separately and if this is so, then where is pure unity and the one principle?"

Hence by means of this unity and with the application of irrefutable argumentation we must demonstrate the supremacy of the unity. Look here and learn, that it means different things when you say: "they participated each other" and "it participates smth", "it makes smth participate it" because any participation is carried out among equals, as for instance, among the four elements, because each gives to the others and takes of each and you can never call any of these four "pure" and unparticipated by one another. Because even in earth fire can be discerned, as both in rocks and iron; fire itself contains earth, as there is in air and in water. Likewise not one of the agents of participation are unparticipated by others.

"Participates" and "participated in itself"... represent two things: the better in relation to the worse, or the cause- in relation to the consequence. Firstly, that the higher cause participated to itself the consequence that proceeded from the former and transferred to it something of its whole, undivided essence and then, the consequence; i. e. something inferior, participated the cause, something superior; it did not give [something] to the cause, but received from it, and became such as the cause, but not the cause itself, for in its nature and virtue the

essence of cause is superior to that of consequence. But, if it is not the case and they are equal [then it follows], that the former and the latter are equal, and as the latter will get existence and the good from the former, so the former will receive (smith). of the latter, which is impossible and unlikely, inasmuch as in that case every regularity and harmony of the order of things will be violated and there will be neither the first, nor the last, which is absurd and impossible. Hence, every cause is superior to the consequences that infer from it, as further consequences of each other, which is (in fact) the manifold. Thus the manifold is seen in its cause, in unity, but not as a multiplied and segmented manifold, but as a unit but not as unified: inasmuch as each unified thing first needs to have multiplicity and monads of numbers which unify it; and besides, for this, a connecting one is needed, because any unified thing is linked by the primary One, but there is nothing prior to the veritable, essential One, which is the same as One in itself (αὐτοῦν). And if anybody says that there exists [something] more primary, then we must suppose that there will be something else that is still more primary; and in such case we shall not be able to find one principle and the limit of being, but everything will be without any limit and cause, and this is impossible. Therefore it would be wrong to infer that there is another unity prior to One, neither that there is something composite prior to the manifold; there is no unity but One.

Thus, from this time on, learn this very useful and necessary thing: that every manifold is deciphered in the One, as in its cause, but neither separately and segmented, as in numbers, any nor as a unified and single constituted something — because every combined thing needs two things earlier than itself: multiplicity and One, which would unite this manifold, which has already been proved above.

That is why a number that is taken as a whole seems not a combination of parts, but it is a whole.

Then see more wonderful speculations and irrefutable demonstrations.

Mind, that when you consider any number in "One", do not think that this is a blend and a composite in its properties, but it is a unity of parts, in itself unsegmented as a unit, in the same way as a unity.

If you wish, we shall illustrate this by an example: as everything, is given beforehand in the seed: heart, kidney, brains, muscles, bones, tendons, nails, hair, but without intermixing and again, as in cere-

als, for instance, in wheat: ear, awn, stalk, joint, where all these are unified, like one whole, and not constituted of parts, unmixed, but unblended. But mind carefully and learn, that these examples only figuratively represent this One-like number and the superiority of the One, because here the contrary takes place, because number and the manifold which constitute unity move not from nonperfect to perfect and from potency to action, which was the case with the seeds, but it is superior to any essence and potency and is entirely selfperfect and superperfect, hence even perfection is not proper to it, because every perfection reaches perfection step by step. But if it is called action and if the word action suits it we should call it superaction and in no way is it such action which springs from potency and ἐνέπρεα.

With the "One-like" it is not the case. It is above everything, as the multiplicity of gods in one God and as units in One. And as the good in the Good [they] enlighten from above the all-godly and one-like with their light and give of their goodness and make everything good. This very needful thing on the One and the Many has been very clearly shown with the help of the laws of theology.

When he had concluded discussion on the One and the many, which, by its nature, contains difficulties in itself, afterwards the philosopher treats the "kataskeve", which means "building up a proof". And says that the law and nature presses us [to consider] that the one be superior to the many by the reason, which has been proved earlier of the one and many. But if an opponent will say that "the Many and the One are equal, as equally singled out", or adds, that "One is produced out of the other", or "the Many is prior to the One", or else that "although the Many is consequent to the One, but it has received nothing from the One, as from the cause of its origin" ... Whichever of these contradictions the opponent may put forward, they will be refuted by law of proof. I say, that if One and Many be equal and equally singled out, then there will be another, superior "One", from which both have originated. But it has already been proved, that there is not any superior "One", inasmuch as if there be other superior than other, then essences will never attain their limit.

And if he adds that One is produced out of the other there will be another absurdity again, because, if he says, that "the Many is verily produced of the One" and not vice versa "One was produced out of the Many", because they are equal and the one is not prior

to the many, then where did the Many acquire its essence and existence and that order which it has? I say-just from the many units monads in the parts of the manifold. Because whatever you take, in everything you take one. Even the One of a genus wholeness whatever number it might be will always be "One". Thus, One may not be from Many, but the Many is produced out of the One.

And, if he say again, that "the Many is prior to the One", we shall ask of him, whence does it take its status, -from parts or from the whole? Inasmuch as it is different and separated from one, hence it will be limitless in unboundedness and, hence, as neither in parts nor in the whole is the light of One, then we shall not be able to define the manifold, and hence, from limitless parts which are monads, will be an other limitless wholeness of number which is the manifold. But there is no infinity produced from another infinity, inasmuch as there may be nothing higher than infinity, but there is something higher in parts of the whole, as whatever you take, you take One. Thus, infinity may not arise from infinity, and neither may any entity produce the infinite, because everything is determined by "One" and everything has got from the Unity both its integrity and parts and everything is surrounded by the limit which is One-like. Hence it is impossible that the manifold be superior and it is subsequent to the "One".

If an opponent adds that "although" the manifold is subsequent to the unity, nevertheless it has got nothing from the former, as from a cause and from that which generated it, then the force of proof will ask him, if the manifold be unparticipated of the One and is apart from it, then in what way does it take its limit and status in its parts or as a whole? But we see a continuous order in the series of numbers, which is such a creation, structure from where it has acquired orderliness as well as potency and action interwoven in numbers, and the limit between parts and the whole. It has been proved above also that everything takes its orderliness from One. Thus, every multiple was created by participation to One, the former participating the latter as its producer.

Learn this also, that One in its character is superior and the manifold cannot retain its existence without One, but it [the manifold] needs its superior for its existence and not vice versa, because this superior One will be able to exist without the manifold by its superiority and it will need no other superiority over itself what-

soever. Because there is nothing that is prior to the One and neither will it take anything from its subsequent and nor will it share their changeability.

Inasmuch as the One has been proved as pure, unblemished unity, selfunity, superior, hence I shall say, that it is the beginning also, because every beginning is presupposed by the following. As, for instance, the product of a carpenter's work implicates a carpenter and the natural phenomena imply nature. While with the One, of which we have spoken much, this is not the case because it contains everything, and everything not enough to encompass it, which was demonstrated above when giving an example of the One and the Many.

As the philosopher says, the One may exist without the number, while the number cannot exist without the One and thus, sometimes by synthesis and sometimes by analysis and sometimes by comparing priority and subsequence, and sometimes by comparison of the infinity and of the limit, he proves that which we have stated in the scholiae as given above.

Now he turns to the second problem of his proofs, because he made the first firm as adamant and defended it from all the opponents.

Now the first proven thing he uses as a basis for the second theorem and says, that "every participator of One is both One and not-One", that is "made-one". And everything created needs three things first: firstly, that which was used as the original on which the copy was moulded the image of the One; secondly, was produced and created as "One"; thirdly -parts that constituted it, as Parmenides told Socrates. Because he told of emanating from the One first, and of creating its property and resemblance to itself as an imprint (an *ecmagio*, which turns into an image, because *ecmagio*, which means imprint, exists, earlier, than an image does, and the image being subsequent.

Secondly-he [Parmenides] talked of things formed by potentially existing matter, that resemble their uncreated unity; thirdly- of those parts that constitute things. Some rhetoricians have said, that "everything is created of three things".¹

Be attentive when in theological discussions you hear the word "potence" ("power"). Do not think it is power turned into action. Learn, that there is a difference between power of temporal and

¹ Plat., Parm

mobile thing and of natural phenomena; and it is different, when he talks of the "One", or "the ones", or of entities which are limitless and eternal.

And now learn it well, that the meaning of power (potence) is divided into three parts: 1) either for things that exist in nature and time, as Aristotle thought, and what Stoa and the Peripatetics considered: they thought power to be such a possibility that was not perfect in relation to the genus whose power it was; as is, for instance, in the seeds and in eggs and in everything created, which we shall illustrate with an example: eggs are birds only potentially and not in action; infants are geometricians only potentially and not in action; the same is true of seeds which, in order to exist need time and motion like, for example, the sky itself. Some parts of the sky if they are in the East, then they are deprived of being in the West and are in the West only potentially, which is seen from the example of the sun and the stars. And know, that the said power (potence) is natural.

There is a different power also, established in eternity and coexisting with by action, this is an intellectual power, inasmuch between the true Being, the primary intelligence, whose, existence presupposes action. Action of intelligence does not resemble action of natural things, inasmuch as the natural moves from imperfect to perfect and it is preceded by a perfect power (potence). But the action of intelligence moves not from power (potence) to action or from imperfection to perfection, but it arises together with the essence of intellect. And if you hear the word "action" in theological discussions do not consider it to be natural action. And as to Divine action there have been enough proofs presented above, where it was said that the first number. and more exactly, the unattainable "One" is superior to any power (potence) and action — as well as to the act of creation itself, inasmuch as every power and action is connected with nature, while that Superfirst is free of Nature, which has already been demonstrated above.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

შემდგენლისაგან	5
От составителя	11
Compilers foreword	17
A. Ф. Л о с е в — Конструктивный смысл ареопагитского первоначала	24
A. A. Т а х о - Г о д н — Похвала слову в трактате "De divinis nominibus"	31
დ. ს უ მ ბ ა ძ ე — პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლების“ განმარტებისათვის — „ზიარება“ (განმარტება პირველი თავისათვის)	48
ივ. ლ ო ლ ა შ ე ი ლ — ორი ძველ ქართული ცნობა არეოპაგიტულ წიგნთა ავტორის ეინაობასა და მსოფლმხედველობაზე	57
ნ. მ ა ხ ა რ ა ძ ე — ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ენის ზოგიერთი თავისებურების გამო	69
ა. ბ ა ქ რ ა ძ ე — დადებითი და უარყოფითი-თეოლოგიური აზროვნების თავისებურება ვლადიმერ სოლოვიოვის რელიგიურ ფილოსოფიაში	87
თ. ც ქ ი ტ ი შ ე ი ლ ი — ერთი ფილოსოფიური ცნების აღმნიშვნელი ტერმინებისათვის ძველ ქართულში	111
პ ე ბ ლ ი კ ა ც ი ა	
პ რ ო კ ლ ე დ ი ა დ ო ხ ო ს ი, თეოლოგიის საფუძვლები (ძველი ბერძნული ენიდან თარგმნა დენიზა სუმბაძემ)	131
ი ო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი, განმარტება პროკლე დიადოხოსის, პლატონური ფილოსოფოსის, „ლეთისმეტყველებითი ელემენტებისათვის“ (ახალ ქართულ ენაზე გადმოიღო, შენიშვნები და სქოლიოები დაურთო დამანა მელიქიშვილმა)	187
Joanné Petritsi, Commentary to "The Elements of Theology" by Proclus the Platonic Successor (Translated from Georgian into English by N. Pophhadze and I. Petrova)	211

გამომცემლობის რედაქტორი ლ. ბ ა ხ ტ ა ძ ე
საბზატვრო რედაქტორი ი. ჩ ი ქ ვ ი ნ ი ძ ე
ტექნიკური რედაქტორი ივ. ხ უ ც ი შ ვ ი ლ ი
კორექტორი ი. ვ ა ხ ტ ა ნ გ ი შ ვ ი ლ ი

სბ 1266

გადაეცა წარმოებას 23.01.84. ხელმოწერილია დასაბუთებლად 10.09.86

უე 01125. საბუთები ქაღალდი 60×90¹/₁₆. პირობითი ნაბუთები

თაბახი 14,25, სააღრ.-საგამომც. თაბახი 12,88.

ტირაჟი 4000. შეკვეთის № 86

ფასი 2 მან. 30 კაპ.

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,
თბილისი, 380028, ი. ჯავახიშვილის პროსპექტი, 14.
Издательство Тбилисского университета,
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 14.

თბილისის უნივერსიტეტის სტამბა,
თბილისი, 380028, ი. ჯავახიშვილის პროსპექტი, 1.
Типография Тбилисского университета,
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 1.