

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
ფილოსოფიის ინსტიტუტი

თამარ კუკავა

იოანე პეტრიწის
მსოფლმხედველობა



ბამონცეშლოზა „მეცნიერება“
თბილისი
1971

ნაშრომში განხილულია იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური მემკვიდრეობა. ყურადღება გამახვილებულია მისი ფილოსოფიის არსებით მომენტებზე, როგორიცაა ერთისა და სიმრავლის პრობლემა, სულისა და სხეულის, მატერიალურისა და იდეალურის მიმართების პრობლემა, ტრინიტეტის პრინციპი და სხვა.

შესწავლილია პეტრიწის წინამორბედებიც: პლატონი, პროკლე, იოანე დამასკელი, ძველი ბერძენი მოაზროვნენი — პეტრიწთან მათი მიმართების დადგენის მიზნით. აქვე კლინდება როგორც საერთო მომენტები მათ შორის, ასევე — განსხვავებული.

ნაშრომში მოცემულია პეტრიწის შესახებ არსებული ლიტერატურის კრიტიკული ანალიზი.

წიგნს საფუძვლად დაედო საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში 1966—1968 წწ.-ში ავტორის მიერ შესრულებული შრომები და 1957—1959 წწ.-ში გამოქვეყნებული მისივე სტატიები.

ჰეტროქის წინამორბედნი

მ ე ს ა გ ა ლ ი

ნეოპლატონიზმმა დიდი როლი ითამაშა როგორც შუა საუკუნეების, ისე მომდევნო პერიოდის აზროვნების ისტორიაში. ნეოპლატონიკოსები, ცდილობდნენ რა პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიათა მორიგებას, კაცობრიობას უბიძგებდნენ ანტიკურობის გულმოდგინედ შესწავლისაკენ. მაგრამ ნეოპლატონიზმის დაბრუნება ანტიკურობისაკენ იყო არა ბრმა მიბაძვა და ეპიგონობა, არამედ მისი კრიტიკული გადასინჯვა და ანალიზი.

ნეოპლატონიზმის მნიშვნელობა მას შემდეგ გაძლიერდა, რაც დაიწყო ნეოპლატონიკოსთა ნაწარმოებების თარგმნა ლათინურ ენაზე. თარგმნა განსაკუთრებით მე-13 საუკუნეში წარმოებდა.

მიუხედავად იმ დიდი როლისა, რომელიც ნეოპლატონიზმმა შეასრულა ისტორიაში, იგი ჯერ კიდევ არაა სათანადოდ შესწავლილი. მის შესახებ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ჯერ კიდევ ბევრი რამაა გასარკვევი და დასამუშავებელი. ამიტომაც ხშირია, ერთი მხრივ, ნეოპლატონიზმის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის პოზიტიური ღირებულების დამცირების, მეორე მხრივ კი, გაზვიადების ცდები.

უარყოფითად აფასებდა ნეოპლატონიზმს ჰეგელი. იგი ნეოპლატონიზმს ეკლექტიკურ მიმდინარეობად თვლიდა: „უკეთეს შემთხვევაში ალექსანდრიული სკოლის წარმომადგენლებისათვის შეიძლება გვეწოდებია ეკლექტიკური ფილოსოფოსები... სახელდობრ, ალექსანდრიელები საფუძვლად იღებდნენ პლატონის ფილოსოფიას, მაგრამ ამავე დროს სარგებლობდნენ იმ ზოგადი მიღწევებით, რაც გააკეთა ფილოსოფიამ პლატონის შემდეგ, არისტოტელესა და მთელი შემდგომი დრო-

ის ფილოსოფიური სისტემების წყალობით, განსაკუთრებით სტოიციზმის წყალობით¹.

მართალია, ჰეგელის შეფასებაში ყურადღება ექცევა ნეოპლატონიზმის მიერ შემდგომი დროის მიღწევათა გამოყენებას, მაგრამ, რაც მთავარია, ჰეგელი ნეოპლატონიზმში ეკლექტიზმის მეტს ვერას ხედავს და მასში ვერავითარ სიახლეს ვერ ამჩნევს.

აღსანიშნავია ამ უკანასკნელ ხანებში რუსულ ენაზე გამოცემული გამოკვლევა ჰერმან ლეისა, რომელიც უფრო შორს მიდის და არ კმაყოფილდება ნეოპლატონიზმის ეკლექტიზმად გამოცხადებით. ლეის აზრით, პლოტინმა, „მსგავსად პლატონისა, შესძლო აზროვნების ის მონაცემები, რაც კაცობრიობის პროგრესის შედეგი იყო. გარდაეჭმნა არამეცნიერულ დებულებებად“². ლეის მტკიცებით, არისტოტელეს ფილოსოფია, რომელიც არაბებმა აღიქვეს, გაცილებით მეტ იდეალისტურ ნიშნებს შეიცავს, ვიდრე ეს არისტოტელეს ჰქონდა, რომ პლოტინი ზურგს აქცევს მატერიალურ სამყაროს, რითაც ხელს უშლის შემეცნებას. ამიტომაც ჰერმარიტი არისტოტელეს შემეცნება, მისი აზრით, ნიშნავს ბრძოლას პლატონისა და პლოტინის წინააღმდეგ. გამომდინარე თავისი ძირითადი დებულებიდან პლოტინის ფილოსოფიის შესახებ, ის კატეგორიულად უარყოფს პლოტინისა და ჰაერთოდ, ნეოპლატონიზმის პანთეიზმს.

ლეის თვალსაზრისში ჩვენ საეჭვოდ მიგვაჩნია დებულება იმის შესახებ, რომ თითქოს პლატონს მეცნიერული მიღწევები არამეცნიერულად გადაეცეთებინოს. გარდა ამისა, არ შეიძლება ამ არასწორი თვალსაზრისის გავრცელება პლოტინისა და მთელ ნეოპლატონიზმზე.

რაც შეეხება ჰეგელის თვალსაზრისს პლოტინისა და საერთოდ, ნეოპლატონიზმის ეკლექტიზმის შესახებ, უნდა აღინიშნოს, რომ მაჰდინარეობა, რომელიც სხვა არაფერია ეკლექტიკის გარდა, ვერ შემორჩება ისტორიას, ვერ მოახდენს ისეთ დიდ ზეგავლენას კაცობრიობის აზროვნების მსვლელობაზე, როგორიც ნეოპლატონიზმმა მოახდინა და ვაშასადამე, ის არც იქნება ღირსი შესწავლისა. იგულისხმება, რომ თუ ნეოპლატონიზმი არა მარტო შემორჩა ისტორიას, არამედ ღრმა კვალიც გაავლო მის განვითარებას, მეტი უნდა იყოს, ვიდრე მხოლოდ ეკლექტიკა.

პარალელურად იყო ნეოპლატონიზმის დადებითად შეფასების ცდები

¹ Гегель, Лекции по истории философии, Соч., XI, М.—Л., 1935, стр. 33.

² Г. Лей, Очерк истории средневекового материализма, М., 1962, стр. 55.

ბი. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს რუსი მკვლევრის ვლადისლავლევის წიგნი — «Философия Плотина, основателя неоплатоновской школы». რომელიც 1868 წელს გამოვიდა და სადაც ავტორი ნეოპლატონიზმის უდიდესი წარმომადგენლის პლოტინის ფილოსოფიის საფუძვლიანი ანალიზისა და დასაგების გვერდით, ცდილობს, საერთოდ, ნეოპლატონიზმის ხასიათის დადგენას და სხვა ფილოსოფიურ სკოლებთან მისი მიმართების საკითხის კვლევას.

საინტერესო გამოკვლევა ნეოპლატონიზმის შესახებ აქვს პ. ბლონსკის, რომელიც მონოგრაფიაში პლოტინის შესახებ ვრცლად ალაგებს მის ფილოსოფიას, არკვევს სხვა ფილოსოფიურ სისტემებთან მისი მიმართების საკითხს. მას პლოტინის ფილოსოფია მიაჩნია „პლატონ-არისტოტელეს იმდროინდელი ტრადიციების არა მარტო გაგრძელებად, არამედ გარდაქმნადაც“³.

ბლონსკის აზრით, არისტოტელედან ათვისა მან ინტელექტუალიზმის პრინციპი, რის გამოც მისმა მორალმა ინტელექტუალისტური ხასიათი მიიღო. არისტოტელედანვე აიღო მან პრინციპი ენერგიზმისა, რის შედეგადაც შემოიტანა მოძრაობა, როგორც დამოუკიდებელი კატეგორია. ამიტომაც, მისი აზრით, „ევროპული აზროვნებისათვის მხოლოდ პლოტინის შემდეგ იქცა სამყარო მოძრაობის სამყაროდ“. მოძღვრება უფრომოდო და ყოველი ბოროტების საწყისი მატერიის შესახებ ისევე, როგორც სულის შესახებ, მან პლატონიდან აიღო, მაგრამ პლატონის მემკვიდრეობა შემდგომ განავითარა და გარდაქმნა რაციონალიზმის მიმართულებით. იგი ეკამათებოდა სტოელებს, ეპიკურელებთან კი შეურიგებელ წინააღმდეგობაში იმყოფებოდა. ბლონსკის მიაჩნია, რომ „ნეოპლატონიზმს, კერძოდ, პლოტინს აშკარად არ უყვარდა ქრისტიანობა და არც შეეძლო ყვარებოდა იგი“. ქრისტიანობა კი თავის მხრივ გულმოდგინედ სწავლობდა და ითვისებდა მის ფილოსოფიას. და არა მარტო ქრისტიანობა, არამედ მთელი შუა საუკუნეების ფილოსოფია მისი მემკვიდრე იყო. გარდა ინტელექტუალიზმისა და ენერგიზმის პრინციპისა, ბლონსკის პლოტინის დამსახურებად მიაჩნია ნოოლოგიის, თვითშემეცნების პრინციპის შემოტანა, „რითაც პლოტინი იქცა თანამედროვე გნოსეოლოგიური იდეალიზმის მამამთავრად“. ბლონსკი კიდევ უფრო შორს მიდის პლოტინის შეფასებაში, როცა წერს: „პლოტინი უფრო მეტად, ვიდრე სხვა ვინმე, წარმოადგენს ქრისტიანული ერის ევროპული ფილოსოფიის საფუძველს და ამ აზრით ის არის ახალი ევროპული მსოფლგაგების ისტორიული ფესვი“.

ბლონსკი პლოტინის ფილოსოფიას თვლის პლურალისტურ მონიზმად, როგორც ურთიერთკავშირში განიხილავდა ერთსა და მრავალს. მისი აზრით, პლოტინის მსოფლგაგებიდან ამოვიდნენ ბეკონი, ლოკი, დეკარტე, სპინოზა. ფიხტე, შელინგი, ჰეგელი და სხვები.

პლოტინის ფილოსოფიის კვლევას უძღვნა რამდენიმეტომიანი გამოკვლევა რიხტერმა. მას პლოტინის ფილოსოფია მიაჩნია პლატონის, არისტოტელესა და ნეოპლატონიზმის შერწყმად. მისი აზრით, მან განვითარების მაღალ საფეხურზე აიყვანა და დაასრულა ძველი ბერძნული ფილოსოფია. ნეოპლატონიზმი მას მიაჩნია გარდამავალ საფეხურად ანტიკურიდან ახალი ფილოსოფიისაკენ, ხოლო პლოტინი, როგორც წინასწარმეტყველი, ახალი ფილოსოფიის ფუძემდებლად, უფრო სწორად რომ ვთქვათ ძველი ბერძნული ფილოსოფიის ისტორიულ დასრულებად⁴. მისი აზრით, უადრესად კრიტიკული იყო პლოტინის დამოკიდებულება არისტოტელესადმი, კატეგორიებზე მისი მოძღვრებისადმი. არანაკლებ კრიტიკული იყო მისი დამოკიდებულება სტოელებისადმი. პლოტინს სტოელების უდიდეს შეცდომად მიაჩნდა ის, რომ ისინი მატერიას საწყისად თვლიდნენ. პლოტინის აზრით, მატერია არ შეიძლება საწყისი ყოფილიყო მისი პოტენციალური არსებობისა და მრავალფეროვნების გამო. საწყისად კი მხოლოდ ერთფეროვანი, ერთგვაროვანი მოვლენა გამოდგება. მან თავისებურად გარდაქმნა და გადაამუშავა პლატონის დიალექტიკაც, ფიქრობს რიხტერი. პლოტინისათვის უმაღლესი ღვთაება ერთია, სული და ფორმები — ერთიცა და მრავალიც, სხეულები კი — მხოლოდ მრავალი.

მას მიაჩნია, რომ პლოტინი ენერგიულად იბრძოდა ქრისტიანობის წინააღმდეგ, მაგრამ საბოლოოდ მაინც მოიხარა ქედი მისი ზოგიერთი დოგმის წინაშე. ამიტომ მისი ფილოსოფია რელიგიის ფილოსოფიად იქცა. თუმცა ამავე დროს ცხოვრების ფილოსოფიის სახეც შეინარჩუნა.

რიხტერის აზრით, პლოტინთან დომინანტობს არა გონების, არამედ სიკეთისა და სიყვარულის ცნება. რიხტერსაც. როგორც შემდგომში ბლონსკის, პლოტინის დამსახურებად მიაჩნია მოძრაობის გამოყოფა ცალკე კატეგორიად.

საინტერესოა, აგრეთვე, მისი თვალსაზრისი პლოტინთან ემანაციის არარსებობის შესახებ. პირველსაწყისი ერთი ანუ ღვთაება მასთან არის თვითმკმარი და დამოუკიდებელი, რომელიც არავითარ მოძრაობებს და პროცესებს არ მიმართავს. მან გნოსტიკოსების ემანაციის

⁴ Artur Richler, Plotins Lehre vom Sein und die metaphysische Grundlage seiner Philosophie, Halle, 1867, გვ. 5.

პრინციპს ტრინიტეტი დაუპირისპირა. რიხტერი კატეგორიულად უარყოფს აღმოსავლური ფილოსოფიისა და ალექსანდრიული ფილოსოფიური სკოლის რაიმე ზეგავლენას პლოტინზე. პლოტინის გნოსეოლოგიური შეხედულებებიდან რიხტერი ჩერდება აზროვნების ობიექტზე, როგორც აზროვნებისათვის იმანენტურზე და მხოლოდ გრძნობისათვის გარეგანზე. ასევე შინაგანია აზროვნებისათვის დრო და სივრცე. წინააღმდეგ შემთხვევაში გონება ვერ შესძლებდა შემეცნებას. მოქმედების თავისუფლება, რაც ნებისყოფის თავისუფლებასაც ნიშნავს, რიხტერის აზრით, გონების თავისუფლებას ემყარება. საბოლოო ჯამში, პლოტინის ფილოსოფია, მისი აზრით, არის პლატონის ესთეტიკის რელიგიოზურ სისტემად გარდაქმნა.

პლოტინის ფილოსოფიის მნიშვნელოვანი პრობლემის ისმჯ-ს კვლევას უძღვნა თავისი შრომა გაზიშირ ღრეამ. რომელიც ცდილობს ნეოპლატონიზმს სხვა ფილოსოფიურ სისტემათაგან განსხვავებული ადგილი მოუნახოს ფილოსოფიის ისტორიაში. მას ნეოპლატონიზმის დამსახურებად მიაჩნია კატეგორიების პრობლემის ღრმა გაგება და მისტიკა, აგრეთვე, ძიება რაღაც მესამე „უსიასი“, რაც მალა იდგა როგორც მატერიაზე, ისე იდეაზე. მისთვის კეშმარიტება იყო იქ, სადაც სამყაროს მთლიანობის საკითხი იდგა. ეს იყო, მისი აზრით, ფილოსოფიის ობიექტი და მისი შეცნობა შეიძლებოდა მხოლოდ ინტუიციით. ეს კი ნიშნავდა შემეცნებას თავის თავში ჩაღრმავებით, თვითშემეცნებით. ამით იგი მთელი ევროპის მისტიკის ამოსავლად იქცა. საერთოდ, ღრეას აზრით, პლოტინი შუა საუკუნეების არაბული, ებრაული და ქრისტიანული დეიზმის დამწყებია, რომელმაც საკაცობრიო აზროვნებას სიფართოვე და სიღრმე მისცა⁵.

პროკლეს მათემატიკური შეხედულებების ანალიზი მოგვცა თავის გამოკვლევაში მაქს შტეკმან, რომლის აზრით, პროკლეს მათემატიკური შეხედულებები ემყარება პითაგორასა და ევკლიდეს მოძღვრებას. მას ორიგინალურად, პროკლესეულად მიაჩნია მათემატიკის საწყისი ფორმებისა და ნოუმენების ძიება, ამიტომ იგი პროკლეს მოძღვრებას უწოდებს პირველ მოძღვრებას მათემატიკური კატეგორიების შესახებ. მაქს შტეკი პროკლეს უდიდეს დამსახურებად თვლის ფილოსოფიური მათემატიკის თუ მათემატიკური ფილოსოფიისა და მათემატიკური ლოგიკის ჩამოყალიბებას.

⁵ Gasimir Dreas. Die Usia bei Plotin. Leipzig, 1912, გვ. 98.

⁶ Max Steck. Proclus Diadochus und seine Gestaltlehre der Mathematik. ჟურნალში—Die psychologischen Wirkungen des Höhenclimas. Halle, 1943.

მაქს შტეტს რჩება მხედველობიდან, რომ ანალოგიური ცდები უკვე მოცემული იყო პითაგორასა და მის უახლოეს მიმდევრებთან.

პუგო ფიშერის აზრით, ნეოპლატონიზმმა უჩვენა ევროპას გზა რწმენისა და ცოდნის, მეცნიერებისა და ხელოვნების ერთიანობისაკენ. იგი წერს: „ჩვენი რწმენა და წარმოდგენა მსოფლიოს შესახებ არის ქრისტიანობად გარდაქმნილი პლოტინიზმი“⁷. ფიშერის აზრით, მან დიდი გავლენა მოახდინა ავეგუსტინეზე. შემდეგში კი ქრისტიანობამ, როგორც ნეოპლატონიზმთან ტრინიტეტის პრინციპი აერთიანებდა, შეირწყა პლოტინიზმი და წარმოადგინა აღმოსავლური რელიგიების წინააღმდეგ. შუა საუკუნეებში პლოტინისა და შუა საუკუნეების ფილოსოფიის გაერთიანება აწარმოვა დიონისე არეოპაგელმა.

ძნელია ნეოპლატონიზმის შესახებ ყველა ავტორთა შეხედულებების დალაგება. ჩვენ მხოლოდ ზოგიერთ მათგანს შევეხეთ, თუმცა აქედანაც კი ნათელი გახდა, რომ ნეოპლატონიზმის შესახებ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში არსებობს აზრთა დიდი სხვადასხვაობა. კარდინალური პრობლემა, რომელიც მთელი სერიოზულობით დგას მკვლევართა წინაშე და დაუყოვნებლივ გადაჭრას მოითხოვს, არის პრობლემა იმის შესახებ, რომ ნეოპლატონიზმი ეკლექტიკაა, თუ შეიცავს რაიმე ახალს, განსხვავებულს სხვა ფილოსოფიური მიმდინარეობებისაგან? ეს პრობლემა ჩვენთვის განსაკუთრებით იმიტომ არის მნიშვნელოვანი, რომ იგი პეტრიწის და, საერთოდ, ქართული ნეოპლატონიზმის ადგილის გარკვევასაც ნიშნავს მსოფლიო აზროვნების ისტორიაში.

ამ საკითხს ჩვენ ქვემოთაც შევეხებით უფრო კონკრეტულად, აქ კი წინასწარ უნდა შევნიშნოთ, რომ შეუძლებელია ნეოპლატონიზმი მხოლოდ ეკლექტიკის ჩარჩოებში ჩავთვალოთ. იგი შეიცავს ეკლექტიკის მომენტებს სრულებითაც არა უფრო მეტს, ვიდრე ნებისმიერი მიმდინარეობა ფილოსოფიაში და ორიგინალურს არა ნაკლებს, ვიდრე სხვა ფილოსოფიური სისტემა, ორიგინალურად აღიარებული ფილოსოფიის ისტორიაში. მაგრამ ყოველივე ეს არ უნდა იქნეს გაგებული ისე, რომ თითქოს ნეოპლატონიზმი სრულიად დამოუკიდებელი ორიგინალური მიმდინარეობა იყოს. მას აქვს, როგორც საერთო, ისე განსხვავებული სხვა ფილოსოფიურ სკოლებთან, კერძოდ, პლატონთან და არისტოტელესთან.

ნეოპლატონიზმმა ბევრი რამ ისესხა პლატონისაგან. ნეოპლატონიზმი სავსებით იზიარებდა მის თვალსაზრისს მატერიალური და იდეალური სამყაროების არსებობის შესახებ და მას ისეთსავე თვისებებს

⁷ H u g o F i s c h e r, Die Actualität Plotins. München, 1956, გვ. 63.

მიაწერდა, როგორც პლატონი: ა) ის სამყარო მარადიულია, ეს—წარმავალი, ბ) ის კეშმარიტია, ეს—მოჩენებითი. გ) ის უძრავია, ეს—მოძრავი.

ნეოპლატონიზმი იზიარებდა პლატონის თვალსაზრისს ერთისა და მრავალის მიმართების საკითხშიც: ა) უმაღლესი ერთი მატერიალურ სამყაროსთან შედარებით ყოველმხრივ სრულყოფილია, ბ) იგი ყოველივეს მიზეზია, თვით კი უსაწყისოა, გ) იგი დასრულებული საწყისია, ამიტომ არაფრისკენ არ ისწრაფის. სიმრავლე კი ყოველთვის ისწრაფს რაღაც უფრო სრულყოფილისა და დასრულებულისკენ. დ) პირველსაწყისი არის მარტივი, ამიტომ — მარადიული და დაუშლელი. სიმრავლე კი რთულია და წარმავალი, ე) ერთიანი, წინააღმდეგ სიმრავლისა, უსხეულოა და იდეალური.

მაგრამ ჩვენთვის საინტერესოა არა ის, რაც მათ აერთიანებს, არამედ, რაც მათ ასხვავებს. შეიძლება ითქვას, რომ ნეოპლატონიკოსებმა თავისი მოღვაწეობა იქიდან დაიწყეს, სადაც პლატონი შეჩერდა. კერძოდ, პლატონმა მაქსიმალურად დაუპირისპირა ერთმანეთს იდეალური და მატერიალური და მათ შორის გაუვალე უფსკრული დატოვა. ნეოპლატონიკოსებმა, პირველ რიგში, ამ პრობლემის გადაწყვეტა სცადეს. ყველასათვის ცნობილია, თუ როგორი დიდი როლი ენიჭება მათ ფილოსოფიაში ემანაციას, რომელიც შემოიტანეს მათ მატერიალურსა და იდეალურს შორის იმ წინააღმდეგობის გადასაქრელად. რაც ვერ გადაქრა პლატონმა.

ნეოპლატონიკოსებმა დიდი ენერგია დახარჯეს, აგრეთვე, არისტოტელეს ფილოსოფიის ანალიზისა და წინ წაწევის საქმეში.

თ ა ვ ი I

პლოტინის ფილოსოფია

§ 1. ამონიო საკა

იოანე პეტრიწს როგორც ნეოპლატონიკოსს, ცხადია, ყველაზე ახლო მიმართება ნეოპლატონიზმთან ჰქონდა. ამიტომ პეტრიწის მკვლევარნი გვერდს ვერ აუვლიან ნეოპლატონიზმის ისეთ მნიშვნელოვან წარმომადგენლებს, როგორიც იყვნენ პლოტინი, პროკლე, უფრო ადრე კი — ამონიო საკა, იამბლიხე და სხვები.

ნეოპლატონიზმის დამაარსებელი და უდიდესი წარმომადგენელი ამონიო საკა იყო. პლოტინის ბიოგრაფი და მოწაფე პორფირე ძალიან ცოტას ლაპარაკობს მის შესახებ. სვიდას მოწმობით, ის ალექსანდრიელი ქრისტიანი ყოფილა, მაგრამ შემდეგში ისევ წარმართობას დაბრუ-

ნებია. წარმოშობით ამონიოსი მოსახლეობის დაბალ ფენებს ეკუთვნოდა. მის თავდაპირველ საქმიანობას ხორბლის ტომრების გადაზიდვა შეადგენდა, მაგრამ, გაეცნო რა ფილოსოფიას, მიატოვა ეს საქმიანობა და ალექსანდრიაში საკუთარი ფილოსოფიური სკოლა ჩამოაყალიბა. მას, მართალია, არა ჰყავდა მრავალრიცხოვანი მოწაფე (ორიგენე, იამბლიხე, ლონგინი, პლოტინი და სხვები), მაგრამ ისინი იყვნენ უალრესად სახელგანთქმულნი. ამონიოსი არაფერს არ წერდა და თავის ფილოსოფიურ სისტემას მოწაფეებთან ზეპირ საუბრებში აყალიბებდა.

ცელერის აზრით, მისი გენიალური მოწაფე პლოტინი მიზნად ისახავდა მხოლოდ ამონიოსის შეხედულებათა გავრცელებას¹. მაგრამ ეს თვალსაზრისი არ უნდა იყოს მართებული, ჯერ ერთი იმიტომ, რომ შეუძლებელია მათი მოძღვრებების შედარება ამონიოსის ნაწარმოებთა არარსებობის გამო. ის ხომ არაფერს არ წერდა. ამას გარდა, ძნელი დასაჯერებელია, რომ ავტორი ისეთი ღრმა ფილოსოფიური ტრაქტატებისა, როგორიც „ენეადები“ იყო, მხოლოდ კომპილიატორი და სხვათა შეხედულებების გადმომცემი ყოფილიყო.

ამონიოსის ყურადღება, ძირითადად, მიმართული იყო პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიათა შორის არსებული წინააღმდეგობის შერბილებისაკენ, რაც არსებითად განსხვავდებოდა წინამორბედი მოაზროვნეების ტენდენციისაგან. ამონიოსი ენერგიულად იბრძოდა ქრისტიანობის წინააღმდეგ, მაგრამ მან ვერ შესძლო მისი დაძლევა, თუმცა ამ ბრძოლაში ფართო პოპულარობას მიაღწია.

ამონიოსის საუბრებიდან ჩვენამდე მხოლოდ რამდენიმე ფრაგმენტმა მოაღწია. ორი ფრაგმენტი შემოგვინახა ნემესიოს ემესელმა თავის ნაწარმოებში „ბუნებისათვის კაცისა“. ერთ-ერთ ფრაგმენტში კარგად არის დაცული არისტოტელესა და პლატონის მორიგების ამონიოსისეული ცდა. ამ ფრაგმენტებში ამონიოსი ამტკიცებს, რომ სხეულები განუწყვეტლივ იცვლებიან და რომ მიწიერ სამყაროში უცვლელი არაფერია სულის გარდა. მისი აზრით, ყოველი სამყარო სამგანზომილებიანია, მაგრამ ყოველი სამგანზომილებიანი მოვლენა არაა სხეული, მაგალითად, სული (იგულისხმება, რომ ამონიოსისათვის სული სამგანზომილებიანია, თ.კ.). სხეულები, ამტკიცებდა ამონიოსი, განუწყვეტლივ იყოფიან. სხეულები, რომლებშიც მოძრაობა მიმართულია გარეთ, მატერიალურნი არიან, ხოლო რომლებშიც მიმართულია გარედან შიგნით, არიან იდეალურნი. მისი აზრით, სულს არამატერიალური საკვები აქვს, რაც სხეულისათვის მიუწვდომელიაო. სულსა და გონებას იხე-

¹ Ed. Zeller. Ammonius Sakas und Plotinus. ჟურნ. Archiv für Geschichte d. Philosophie, B-d 7, Berlin, 1894.

თი ობიექტები აქვთ, რომელთა აღქმის უნარიც შესწევთ. სული დაკავშირებულია სხეულთან, ოღონდ ის კი არ არსებობს სხეულში, არამედ ჰირიქით, სხეული—სულში. რადგან სული სხეულებრივია, მას ნაწილები არა აქვს. არა აქვს არც სიდიდე, ადგილმდებარეობა და სხვ. იგი სხეულის მმართველია. დაკავშირებული სხეულთან, იგი იტანჯება, ლამობს მისგან განთავისუფლებას.

საეარაუდოა, რომ ამონიოსის მოძღვრება სულზე, განსაკუთრებით მის არასხეულებრიობაზე და უცვლელობაზე, პლატონის ფილოსოფიის გავლენის შედეგი იყო. ზაერთოდ, ამონიოსის ჩვენამდე მოღწეულ ფრაგმენტებში აშკარად იგრძნობა დიდი პატივისცემა პლატონისადმი, რაც შემდეგში მემკვიდრეობით გადაეცათ მის მოწაფეებს, მაგალითად, პლოტინს. მისგანვე უნდა აეღო პლოტინს პლატონისა და არისტოტელეს მორიგების ტენდენცია.

§ 2. პლოტინის ცხოვრება

ამონიო საკას მოწაფეთა შორის განსაკუთრებით პოპულარული იყო პლოტინი, რომელმაც ხელი შეუწყო ნეოპლატონიზმის გავრცელებასა და გავლენას. მისი ბიოგრაფიიდან ძალიან ცოტა რამაა ცნობილი. ამას თვით პლოტინიც უწყობდა ხელს, რომელიც თავის თავს წინასწარმეტყველად თვლიდა და ამიტომ არ იყო დაინტერესებული იმით, რომ მისი ბიოგრაფია ცნობილი გამხდარიყო ფართო მასებისათვის. პლოტინი ცხოვრობდა 205—270 წლებში. დაბადებულია ეგვიპტის ქალაქ ნიკოპოლში. ქუჩაში შემთხვევით ამონიოსს შეხვედრია და უთქვამს, რომ ეს ის ადამიანი იყო, ვისაც ეძებდა. ამი სშემდეგ იგი დამოწაფებია მას, ზოგი ცნობით რვა, ხოლო ზოგი ცნობით — 12 წლის განმავლობაში. გადმოცემის მიხედვით, იგი უსმენდა ამონიოსის საუბრებს, მისგანვე მოუხმენია მას სპარსული და ინდური ფილოსოფიის წესახებ და გადაუწყვეტია უფრო ახლო გასცნობოდა ამ ფილოსოფიურ მოძღვრებებს. მას მონაწილეობაც კი მიუღია ომში სპარსეთის წინააღმდეგ, რათა უფრო კარგად გასცნობოდა სპარსელების ფილოსოფიას. 244 წელს პლოტინი რომში დასახლებულა და საკუთარი ფილოსოფიური სკოლა ჩამოუყალიბებია, რომელსაც სიკვდილამდე სათავეში ედგა. მეცადინეობა მის სკოლაში, როგორც ამონიოსთან, კითხვა-პირებათა მეთოდით წარმოებდა. მისი საუბრები, ჩვეულებრივად, მოსწავლეთა მიერ დასმულ კითხვებზე პასუხებს წარმოადგენდა. პლოტინის სკოლას დიდი გავლენა მოუპოვებია რომში და ფართო წრე შეუქმენია მოსწავლეთა და თავყვანისმცემელთა, რომელნიც გულმოდგინედ ავრცელებდნენ მასწავლებელის მოძღვრებას. მას მფარველობდა თვით იმპერა-

ტორი გალიენი და მისი მეუღლე. იმპერატორს მისთვის ქალაქის ჩუქებაც კი გადაუწყვეტია, რათა ის პლატონის სახელმწიფოს პრინციპებზე მიხედვით მოეწყოს. მაგრამ იმპერატორს ჩქარა გადაუფიქრებია თავისი განზრახვა და პლოტინს ისევ. როგორც პლატონს, თავისი ოცნება განუხორციელებელი დარჩენია. ამის შემდეგ პლოტინი ცდლა, რომ შორს ყოფილიყო პოლიტიკისაგან.

პლოტინს წერა 50 წლის ასაკში დაუწყია, მაგრამ თავისი თხზულებების გამოცემა ვერ მოუხწრია. მიზეზი იყო მისი მხედველობის სისუსტეც და მძიმე და ბუნდოვანი სტილიც, რაც მკითხველთათვის გაუგებარსა ხდიდა პლოტინის ნაწარევს. ამიტომ მისი შრომების რედაქტირება და გამოცემა უკისრია მის ნიჭიერ მოწაფეს პორფირეს, რომელსაც ამოცანა ბრწყინვალედ შეუსრულებია. მას, გარდა მასწავლებლის უსაზღვრო საყვარულისა და პატივისცემისა, სტილიც მარტივი და გასაგები ჰქონია. ამას გარდა, პორფირე თავისი დროისათვის საკმაოდ ფართო და ღრმა განათლების მქონეც ყოფილა. მას პლოტინის ნაწარვები ექვს წიგნად გაუყვია, რომელთაგან თითოეული ცხრა ნაწილს შეიცავდა და ასე მიუღია მას პლოტინის ექვსი ენეადა და 54 სტატია.

მაგრამ პორფირე არ დაკმაყოფილებულა მასწავლებლის შრომების გამოცემით, არამედ საკუთარი ნაშრომებიც დაუწერია. მათ შორის აღსანიშნავია მისი ლოგიკური ხასიათის თხზულება „ისაგოგე“, რომელიც საფუძვლად დასდებია მთელი დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ფორმალურ ლოგიკურ აზროვნებას. იგი დიდ ყურადღებას აქცევდა არისტოტელეს თხზულებების კომენტარებასაც. ამიტომ ზოგიერთ მკვლევარი მას უფრო მეტად პერიპატეტიკოსად თვლის, ვიდრე პლატონელად², თუმცა იგი, რა თქმა უნდა, არასოდეს არ იყო თავისუფალი პლატონის გავლენისაგან.

ადოლფ ჰარნაკის გამოკვლევით, პლოტინის სიკვდილიდან დაახლოებით 40 წლის შემდეგ პორფირეს დაუწერია 15 წიგნი „ქრისტიანობის წინააღმდეგ“, რომელიც 270 წელს გამოქვეყნებულა. ჰარნაკის ცნობით ეს წიგნები დაიკარგა, შემოგვრჩა მხოლოდ უმნიშვნელო ნაწილი ფრაგმენტების სახით, რომელსაც უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში, გარკვევისათვის. ამ წიგნებში პორფირე ამტკიცებს, რომ ევანგელისტები არიან უეცნი, უგნურნი, მატყუარები, სახარების ისტორიათა შემთხვევნი და

² Ch. M. Ruelle. Damascus. Son traité des premiers principes (*Περὶ ἀρχῶν*). ეგრ. Archiv für Geschichte d. Philosophie, B-d 3, Berlin, 1890.

გამყალბებელნი³. პორფირე ამ თხზულებებში ქრისტიანებს ბრალს სდებდა იმაში, რომ მათმა დამკვიდრებამ ადამიანთა დიდი მსხვერპლი გამოიწვია. ჩვენი წელთაღრიცხვის 300 წელს ამ წიგნების ექსცერპირება ზოუხდენიათ. მისგან შეუდგენიათ ორი წიგნი და მისი სისტემატური კრიტიკა უწარმოებიათ. ამრიგად, პარნაკის აზრით, ჩვენი წელთაღრიცხვის მეორე საუკუნეში ქრისტიანობა იმდენად კარგად არის ჩამოყალიბებული, რომ მისი კრიტიკაც კი წარმოებს.

რაც შეეხება პლოტინს, იგი თავდაპირველად პლატონის მოწაფე ყოფილა, შემდეგ დაინტერესებულა არისტოტელეს ფილოსოფიით, განსაკუთრებით მისი მოძღვრებით კატეგორიებზე. თავისი მოღვაწეობის მესამე პერიოდში გატაცებულა სტოელების ეთიკით და უკვლევია ევდემონიის (ადამიანთა ბედნიერების) საკითხი. საერთოდ, იგი შორს მდგარა ნატურფილოსოფიური საკითხების კვლევისაგან და უფრო მეტად რელიგიის საკითხებით დაინტერესებულა.

გეორგ მელისის აზრით, იგი არ არის პანთეისტი, რადგან პლოტინისათვის სამყარო, მართალია, ღმერთის შედეგია, მაგრამ ღმერთი კი არ არის. როგორც გეორგ მელისი წერს თავის ნაშრომში „პლოტინი“, — „პლოტინის ფილოსოფია არის ბერძნული ფილოსოფიის განვითარების არა სისტემატური, არამედ ისტორიული დასასრული. ის უკანასკნელი ბერძენი მოაზროვნეა და მის ფილოსოფიაში ჯერ კიდევ ჟღერს ყველა ის მოტივები და აკორდები, რაც ბერძნულმა სულმა გამოიმუშავა“⁴.

ვრცელია ის ფილოსოფიური პრობლემატიკა, რომელზედაც უმუშავია პლოტინს. მისი ფილოსოფიური ინტერესი ვრცელდება როგორც ზოგად ფილოსოფიურ საკითხებზე, ისე გნოსეოლოგიაზე, ლოგიკაზე, ეთიკაზე, ესთეტიკაზე და კოსმოლოგიაზე. პლოტინი, როგორც შემდეგში პროკლე, უმთავრესად ბერძენ ავტორიტეტებს იყენებს, ეთანხმება ან ეკამათება მათ, ცდილობს გარკვეული პოზიცია დაიკავოს მათ მიმართ და ყოველივე ამის შედეგად ჩამოაყალიბოს საკუთარი ფილოსოფიური სისტემა. პლოტინის ნააზრევში, მართლაც, ბევრია ნასესხები პლატონისგან, არისტოტელესგან, მაგრამ არის საკუთარიც. თუმცა ეს საკუთარიც წინამორბედთა შეხედულებების გადამუშავების შედეგია.

³ Porphyrius. „Gegen die Christen“. 15 Bücher herausgegeben von Adolf von Harnack. ქურნ. Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1916.

⁴ Georg Melis, Plolin. Stuttgart, 1924, გვ. 36—37.

ძველი ბერძნული კლასიკური ფილოსოფიიდან პლოტინმა შემკვარეობით მიიღო ერთისა და მრავალის გადაუწყვეტელი პრობლემა. პლოტინი, ელევლებისაგან განსხვავებით, და პლატონის მსგავსად, პირველი საწყისი ერთის გარდა, უშვებს მოვლენების სიმრავლეს. სიმრავლე მთლიანად დამოუკიდებელია ერთისაგან, რომელსაც თავის თავში აქვს, როგორც არსებობის, ისე მოქმედების ძალა და უნარი. პირველი ერთი ყოველივეს ჰქმნის ისე, რომ თვით არ ექვემდებარება არავითარი ცვალებადობის პროცესს. პირველი ერთი არის ყოველივეს უსაწყისი საწყისი. რადგან ყოველივეს საწყისი, ნოპლატონიკოსების აზრით, ისევე, როგორც მრავალი სხვა ბერძენი მოაზროვნის აზრით, შეიძლება იყოს ის, რაც არავითარ საწყისს არ საჭიროებს და რაც არაფრიდან არაა წარმოშობილი. მისგან იღებს სათავეს ყოველივე, თვით მოძრაობაც კი. ერთისაგან წარმოებული სამყარო რთულია, რთულის წარმოქმნელი კი მარტივი უნდა იყოს. ასეთი კი არის უმაღლესი ერთი. ის აბსოლუტურია, მისთვის უცხოა დაშლა და შეერთება, ის განუყოფელია, არ ექვემდებარება დროსა და სივრცეს, არსებობს ყველგან და არსად, რადგან ვერ დავასახელებთ იმ კონკრეტულ ადგილს, სადაც ის იარსებებდა. ამიტომაც არ უდგება მას ვრცეულობის არც ერთი განსაზღვრულობა. ის არ იცვლება, რადგან დასრულებულია, სრულყოფილი და თვითმკმარი, მას არაფერი არ ესაჭიროება, მაგრამ ყოველივეს ესაჭიროება ის. ამიტომაც ყოველივე ისწრაფის მისკენ. ის მიუწვდომელია ჩვენი შეგარძნებებისათვის და მხოლოდ ჩვენი გონებრივი კვრეტის საგანია. თვითონ კი არ აზროვნებს. არც განკვრეტს, საერთოდ, არ ავლენს გონიერების არც ერთ ნიშანს. მას არ შეიძლება მიეწეროს თავის თავის ცოდნა ან არცოდნა. ის განუსაზღვრელია და ვერ ვიტყვით, რომ ის არის „ეს“ ან „ის“. ვერ ვიტყვით ვერც იმას, რომ ის არის სიკეთე. მას, საერთოდ, არ უდგება არავითარი განსაზღვრება და არავითარი პრედიკატი. მას არა აქვს არავითარი ფორმა, თუმცა ყოველივეს კი აფორმებს. ის საწყისია ყოველივე მშვენიერებისა და სილამაზისა, თუმცა თვით არაა არც მშვენიერი და არც რაიმე ფორმის მქონე. ის არაა არც სხეული, არც მონადა, არც წერტილი. საგნებში არაა არც მთელი იდეა, არც მისი ნაწილი, რადგან ეს მოსპობდა იდეას. იდეა ისე მოიცავს სიმრავლეს, რომ არც ერთი მათგანის შემადგენლობაში არ შედის, რადგან ის რომ მათ შემადგენლობაში შესულიყო, დანაწევრებული იქნებოდა. გარდა ამისა, ყოველი საგნის წარმოშობისას მას რაიმე ნაწილი მოაქვდებოდა, ასე რომ, ის ამოიწურებოდა და მოისპობოდა, რაც ეწინააღმდეგება ერთის აბსოლუტურ ბუნებას. ის არაა იგა-

ვეობრივი არც ერთ იმ საგანთან, რომელიც მისგანაა წარმოშობილი. ის მათგან დამოუკიდებელია და მათზე მეტად სრულყოფილი. ერთი, როგორც შვე ისე გამოასხივებს სინათლეს, რაც მას სრულებით არ სცელის, მაგრამ მოძრაობაში კი მოჰყავს. ის თავისუფალია ყოველგვარი ბოროტებისა და აფექტებისაგან. ის ერთდროულად არის ყოველივეს, როგორც მიზეზი, ისე მიზანი. ის, როგორც წყარო ყოველგვარი სიკეთის, სილამაზისა და ბედნიერების, შთაუწერავს საგნებს თავისადმი ღრმად და უსაზღვრო სიყვარულს. ამიტომაც ყოველივე ისწრაფის მისკენ საზიარებლად. ჩვენ ჩვენს თავში აღტყინების, ექსტაზის საშუალებით ვჭვრეტთ ამ უმაღლეს ერთს, სიკეთესა და მშვენიერებას (πάρεργον, πέρσεον).

სინამდვილეში კი, ცხადია, ერთის სიმრავლეში არსებობა ვერ უნარჩუნებს მას ერთობის თვისებას და სიმრავლეში არსებული ერთი მრავალი ხდება. შეიძლება ითქვას, რომ პლოტინმა ამ ლიტონი განცხადებით, რომ ერთი ერთობას არ კარგავს, ვერ შესძლო ძველი ბერძნული ფილოსოფიის ამ ერთ-ერთი კარდინალური პრობლემის გადაჭრა. თუმცა შეეცადა ამის თავიდან ასაცილებლად ერთისათვის სიმრავლისაგან განმასხვავებელი მრავალი ნიშანი მიეცა.

იმ გზას, რომელიც აღამაღლებს ადამიანს უმაღლეს ერთამდე, პლოტინი, მსგავსად პლატონისა, დიალექტიკას უწოდებს. ესაა ფილოსოფიის ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი ნაწილი, რომელსაც მივყავართ უმაღლესი გვარებისა და სახეების განჭვრეტამდე. მისი აზრით, უმაღლეს ერთამდე აღგვამაღლებს, აგრეთვე, მუსიკა და მშვენიერების ჭვრეტა, კათარზისი, ლოცვა და სათნოებით ცხოვრება. პლოტინის აზრით, რაც უფრო მეტად ამაღლდება ადამიანი შეგარძნებადი მოვლენებიდან იდეალურამდე. მით უფრო მეტად სრულყოფილ მოვლენებს იხილავს იგი და მით უფრო მეტად მიუახლოვდება უმაღლეს ერთს.

გარდა უმაღლესი ერთისა, ნეოპლატონიკოსები უშვებდნენ, აგრეთვე, იდეების, ანუ ნოუმენების სიმრავლეს, რომელნიც არსებობენ უმაღლესი ერთის, ანუ სიკეთის გვერდით. ისინი, არსებულნი ინტელიგიბელურ სამყაროში, წარმოშობილნი უმაღლესი ერთისაგან, ბადებენ საგანთა სიმრავლეს და გადასცემენ საგნებს არა მატერიას, არამედ თავის ფორმას. ამიტომაცაა, რომ მათგან, როგორც უმაღლესი ერთისაგან, წარმოშობილი მოვლენები დაუცხრომლად ისწრაფიან მისკენ, ცდილობენ მასთან ზიარებას და დაახლოებას.

§ 4. მშვენიერების იდეა და მისი წყდოვა

პლოტინის აზრით, მშვენიერება ნიშნავს არა მარტო სიმეტრიულობას მოვლენაში, არამედ სიკეთეს, საერთოდ. უმაღლესი მშვენიერე-

ბა არის უმაღლესი იდეა, ანუ სიკეთის იდეა, სიკეთე თავისთავად. შეცდომა იქნებოდა, თუ ვიფიქრებდით, რომ პლოტინისათვის მშვენიერება მხოლოდ იმპერეციური მშვენიერება იყო. რომ მან სიკეთე თავისთავად უმაღლეს მშვენიერებად ჩათვალა, ეს არ ნიშნავს, რომ მან უარყო მშვენიერების, სილამაზისა და სიკეთის არსებობა ამქვეყნად. რადგან პლოტინისათვის მშვენიერება იყო სიკეთე, ცხადია, რომ მისთვის სიკეთის არარსებობა მშვენიერება არ იქნებოდა. ბოროტება კი, ცხადია, სიმახინჯე უნდა ყოფილიყო. მშვენიერია ამქვეყნად მშვენიერი სხეულები, მეცნიერება, საერთოდ, მშვენიერია ყოველივე ის, რაც მშვენიერების იდეას ეზიარება. პლოტინი უშეებდა, აგრეთვე, ზნეობრივ მშვენიერებას მშვენიერი მოქმედებების სახით. ადვილი მისახვედრია, რა უნდა ეგულისხმა ამის ქვეშ პლოტინს: ეს იყო, როგორც თავისთვის, ისე სხვათა სასიკეთოდ და სასარგებლოდ გამიზნული მოქმედებანი.

უაღრესად ჭაინტერესოა პლოტინის პოზიცია ხელოვნური საგნებისა და საერთოდ, ხელოვნების მიმართ. პლოტინის აზრით, არა მხოლოდ ბუნებრივი საგნები, არამედ ხელოვნურიც მიბაძვა და ასახვაა უმაღლესი მშვენიერებისა. ისინი საკუთარი საშუალებებით და ხერხებით ავსებენ ბუნებრივი საგნების ნაკლს, ამდენად ისინიც მშვენიერნი არიან.

ყოველივე ისწრაფის სიკეთისა და მშვენიერებისაკენ და როდესაც აღწევს მას, ტკბება. რაც შეეხება უმაღლეს, იდეალურ მშვენიერებას, მისი მიწვედომისათვის საჭიროა განდგომა სხეულებრივისაგან, გრძნობადისაგან, თანდათანობითი გადასვლა მშვენიერ მოქმედებებზე, შემდეგ გადასვლა მშვენიერ მეცნიერებებზე და, ბოლოს, ამალება თვით მშვენიერებამდე თავისთავად. საერთოდ, იდეალური მშვენიერების წევდომისთვის საჭიროა, რომ თვით ადამიანი ღვთაებრივი გახდეს, ემსგავსოს მას, ამალდეს იქამდე. საჭიროა ამალება, რადგან უმაღლესი მშვენიერების, ანუ უმაღლესი სიკეთის ადგილსამყოფელი არის იდეალური სამყარო, ღმერთების სამყარო.

აქვე არ შეიძლება არ გავიხსენოთ პლოტინის რუსი მკვლევრას ვლადისლავლევის თვალსაზრისი, რომ „მიწიერ მშვენიერებას, პლოტინის აზრით, აქვს ზნეობრივი მნიშვნელობა. მან უნდა აგვამალლოს უმაღლეს სიკეთემდე და ტკბობა მშვენიერებით უნდა იყოს სიცოცხლისა და სინათლის წყაროსადმი შეერთების საშუალება. ვინ არ და-

გვეთანხმება, რომ ასეთი შეხედულება ესთეტიკურ სფეროზე გამოირჩევა ამაღლებულობით და სიღრმით⁵?

ვლადისლავლევმა უდავოდ მართალია, რადგან პლოტინისათვის მართლაც მშვენიერება იყო ზნეობრივი სრულყოფის საშუალება. მისთვის ესთეტიკა და ეთიკა გარკვეულ პუნქტში ერთმანეთს გადაკვეთდნენ და გადაეჭაპებოდნენ. საგულისხმოა ვლადისლავლევის გამოთქმა „სიციოცხლისა და სინათლის წყარო“, რადგან, როგორც ამას ქვემოთაც დავინახავთ, უმაღლესი სიკეთე პლოტინისათვის იყო, როგორც სინათლის, ისე სიციოცხლის და მშვენიერების წყარო.

როგორია პლოტინის მიმართება პლატონთან ამ საკითხში, იგი ბრმად მისდევს მას, თუ შეაქვს რაიმე სიახლე?

პირველ ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ პლოტინმა გაილაშქრა საყოველთაოდ მიღებული შეხედულების წინააღმდეგ ამ საკითხში, რომ, თითქოს, მშვენიერება მხოლოდ ჩაწილთა სიმეტრიულ განლაგებაზე ნიშნავდეს და მეტეს არაფერს, რითაც მან გაზარდა ესთეტიკურის მნიშვნელობა და როლი ადამიანის ცხოვრებაში, აიყვანა იგი ზნეობრივის კატეგორიამდე.

გარდა ამისა, პლოტინი დაუპირისპირდა, აგრეთვე, პლატონის შეხედულებას მშვენიერების შესახებ, რომლისათვისაც მშვენიერი იყო მხოლოდ ბუნებრივი საგნები, ხელოვნური კი, როგორც მიბაძვა ბუნებრივისა, ბევრად დაბლა იდგა, მასზე, საიდანაც გამომდინარეობდა პლატონის უარყოფითი დამოკიდებულება ხელოვნებისა და ხელოვნათაღმი. პლოტინი კი, განსხვავებით პლატონისაგან, ხელოვნებას არ აყენებდა სხვა მეცნიერებებზე დაბლა, რადგან მისთვის ხელოვნებით შექმნილი მოვლენები იყვნენ არა მარტო ბუნებრივი, არამედ იდეალური მოვლენების მიბაძვაც, რაც ხელოვნურსა და ბუნებრივ საგნებს შორის პლატონის მიერ აღმართული ზღუდის მოსპობას და ხელოვნების მნიშვნელობის გაზრდას მოასწავებდა. მაგრამ განსხვავება პლატონსა და პლოტინს შორის არ ამოიწურება მხოლოდ ამით.

როგორც ცნობილია, პლატონი თავის დიალოგებში სწორად მიმართავდა იდეების, განსაკუთრებით კი, პირველი ერთის მზესთან შედარებას. სმარობდა გამოთქმასაც „გამოსხივება“. მაგრამ მისი დიალოგებიდან აღვიღია მიხედვრა, რომ მასთან ეს მხოლოდ პოეტური შედარება, მეტაფორა იყო. გავიხსენოთ „პარმენიდესში“ პლატონის მიერ მოტანილი მაგალითი, რომ იდეა შესაძლებელია, როგორც მზე, ისე ანა-

5 М. Владиславлев. Философия, Платона, основателя новоплатоновской школы. СПб., 1868, гл. 261.

თებდეს საგანთა სიმრავლეს, რაც უარყოფილი იქნა დიალოგის შემდგომი მსვლელობით. ანდა „სახელმწიფოში“ ადამიანთა ცხოვრების შედარება გამოქცეულში ცხოვრებასთან და ქვეშარტი იდეისა კი— მჯერათ.

მაგრამ იმან, რაც პლატონთან მხოლოდ პოეტური მეტაფორა იყო, პლოტინთან სიღრმე და სიფართოვე მიიღო და შინაარსით შეიცვალა. ამ მხრივ, ის ახალი, რაც ნეოპლატონიზმმა და კერძოდ, პლოტინმა შეიტანა პლატონის ფილოსოფიაში, იყო ემანაციის თეორია. ე. ი. სადაც ნეოპლატონიზმი უადრესად ახლო იდგა პლატონთან, იქაც კი არა აქვს ადგილი მათი შეხედულებების სრულ დამთხვევას. ემანაციის თეორია პლოტინისათვის და, საერთოდ, ნეოპლატონიკოსებისათვის იყო იდეებისა და საგნების მიმართების ურთულესი პრობლემის გადაწყვეტის საშუალება.

როგორც ცნობილია, პლატონიზმისათვის გადაუჭრელი დარჩა იდეებისა და საგნების მიმართების საკითხი. ეს სიძნელე პლატონის ფილოსოფიაში გამოიწვია იმან, რომ მასთან იდეები საგნებისაგან დაშორებული, ანუ ტრანსცენდენტური იყო. იდეების ეს დაშორებულობა განსაკუთრებით ხაზგასმულია პლატონის მოღვაწეობის მეორე პერიოდში, მთლიან მოღვაწეობისა და შემოქმედების აღმავლობის პერიოდში.

ნეოპლატონიკოსები, მათ შორის პლოტინი, ორი ხერხით შეეცადნენ ამ სიძნელის დაძლევას. ჯერ ერთი, ზოგაერთ შემთხვევაში ისინი შეეცადნენ ამ პრობლემის მოხსნას იდეების საგანთა სიმრავლეში მოხაზებათ. მეორე მხრივ კი, გამოიყენეს პლატონისავე ხერხები კათარზისა. ე. ი. გრძნობადისაგან განწმენდილია და, თავის მხრივ, ემანაცია დაუშატეს. იდეებისა და საგანთა სიმრავლის ერთად არსებობის შემთხვევაში. ნეოპლატონიკოსები ექცეოდნენ წინააღმდეგობაში საკუთარსავე მოძღვრებასთან, რადგან ზედმეტი ხდებოდა, როგორც კათარზისა და მასთან დაკავშირებული ეროსი, ისე ემანაცია, გამოსხივება უმაღლესი ერთიდან. რამდენადაც ეს ცნებები მათ გათიშულობაზე მეტყველებდა და მისი დაძლევისაქენ იყო მიმართული, ცხადია, რომ ერთად მყოფ იდეებსა და საგანთა სიმრავლეს აღარ უნდა დასკირვებოდა წესიერებლად არც ემანაცია, არც ეროსი და არც კათარზისი.

რა თქმა უნდა, არც პლატონური ხერხები (კათარზისი, ეროსი, ანაქნეზისი და სხვ.) წყვეტდა ერთი და მრავალს დუალიზმის პრობლემას და არც პლოტინის ემანაცია. მაგრამ ფაქტია, რომ პლოტინმა დუალიზმის დაძლევა უადრესად ორიგინალური ხერხით სცადა.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ემანაციის თეორიის არსებობის საკითხი პლოტინთან, დავის ობიექტია მკვლევართა შორის. მაგალითად. ემანაციის არსებობას პლოტინთან ადასტურებს მკვლევარი ფიშერა. მისი აზრით, მთელი სამყარო არის ცენტრალური ენერგიის გამოსხივება. ყოველივე მიწიერი იკვებება საწყისი ცეცხლით⁶.

ჩვენ უკვე შევეხეთ რუსი მკვლევრის ვლადისლავლევის თვალსაზრისს, რომელიც, აგრეთვე, ადასტურებდა პლოტინთან ემანაციის თეორიის არსებობას. მისთვის ემანაცია ნიშნავდა სინათლისა და სიცოცხლის გამოსხივებას უმაღლესი საწყისის მიერ.

ნეოპლატონიზმის ისეთი მკვლევარი კი, როგორიც რიხტერი იუ.ო, უარყოფდა ამ თეორიის არსებობას პლოტინთან. მისი აზრით, პლოტინმა გნოსტაიკოსების ემანაციას ტრინიტეტის პრინციპი დაუპირისპირა.

ანალოგიური შესწავლება ჰქონდა გამოთქმული ბლონსკისაც, რომელიც წერდა: „Плотин противник эманации“⁷.

ჩვენ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ვფიქრობთ, რომ პლოტინთან ადგილი აქვს ემანაციის ფაქტის აღიარებას. მაგრამ მთავარია ის, თუ როგორ ესმოდა პლოტინს ემანაცია და რა შინაარსს გულისხმობდა იგი ტერმინში „ემანაცია“. ჩვენი აზრით, არ იქნება სწორი თუ ემანაციის ქვეშ მხოლოდ სინათლისა და სითბოს გამოსხივებას ვივარაუდებთ. რადგან ნეოპლატონიზმი და მათ შორის პლოტინი, უარყოფდა ყოველივე მატერიალურს, როგორც საწყისს. ცხადია, რომ მათთვის ცეცხლი როგორც მატერიალური, მრავალფეროვანი, ცვალებადი და მოძრავი, არ შეიძლება საწყისი ყოფილიყო. საწყისი პლოტინისათვის, როგორც ცნობილია, შეიძლება იყოს მხოლოდ მარადიული, უცვლელი, უძრავი და იდეალური, რომელიც გამოასხივებს არა მხოლოდ ცეცხლს, სინათლესა და სითბოს, არამედ გონებას, სულს, სიკეთეს და მშვენიერებას. პლოტინთან ადგილი აქვს ემანაციას, სწორედ ამ უკანასკნელი გაგებით და არა მხოლოდ ცეცხლისა და სინათლის გამოსხივების აზრით.

აქვე არ შეიძლება არ გავიხსენოთ არტურ ღრეას თვალსაზრისი უმაღლესი ერთის შესახებ. არტურ ღრეა ამტკიცებს, რომ საკითხი უმაღლესი ერთის შესახებ პირველად პლოტინთან იყო დაყენებული⁸, რაც ჩვენ სადავოდ მიგვაჩნია. როგორც ცნობილია, პლოტინამდე ბევ-

⁶ H. Fischer. Die Actualität Plotins. München, 1956, გვ. 51, 155.

⁷ П. П. Блонский. Философия Плотина. М., 1918.

⁸ Casimir Drees. Die Usia bei Plotin Leipzig, 1912.

რად აღრე, პლატონთან უკვე იდგა ეს საკითხი და არა მარტო იდგა, არამედ გადაჭრილიც იყო გარკვეული მიმართულებით, სახელდობრ, რედუალისტურ ასპექტში. ასევე, არისტოტელეს მიერ უძრავი მამოძრავებლის დაშვება სხვა არა იყო რა, თუ არა პირველსაწყისი ერთის დაშვება. თუმცა, დრეას უაღრესად მახვილგონივრულად აქვს ახსნილი ერთი, როგორც „აპოლოს“, არასიმრავლის, სიმარტივის და ერთიანობის მნიშვნელობით.

ასევე მისი თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ იდეები იმანენტურნი არიან შემეცნებელი სუბიექტისთვის⁹, ჩვენ პლოტინის იდეების ცალმხრივ გაგებად მიგვაჩნია. ეს პლოტინის ფილოსოფიისადმი ისეთივე მიდგომაა, როგორიც მარბურგელებისა იყო. სინამდვილეში, პლოტინის იდეებს, იმანენტურობის გვერდით, ტრანსცენდენტურობაც ჰქონდათ. ეს რომ ასე არ ყოფილიყო, მაშინ გაუგებარი იქნებოდა ამა და იმ ქვეყნის, მატერიალურისა და იდეალურის, კათარზისის, ეროსის და ემანაციის აზრი პლოტინთან. ყველა ეს მომენტები კი სწორედ იდეების ტრანსცენდენტურობის მომასწავებელია.

§ 5. ტრინიტატის მეორე წიკრი—გონება

პლოტინის მთელი ფილოსოფიური სისტემა აგებულია ტრინიტეტის პრინციპზე, რომლის პირველი წევრია ჩვენ მიერ უკვე განხილული პირველი ერთი, ანუ სამყაროს შემოქმედი ღვთაება. მეორე წევრია გონება და მესამე — სული. გონება და სული ტრინიტეტის აუცილებელი კომპონენტებია, რადგან, რომ ყოფილიყო მხოლოდ ერთი, არაფერი არ იარსებებდა მის გარდა და თვით მის შესახებაც არაფერი არ გვეცოდინებოდა. მართალია, ისაა ყოველივეს შემოქმედი, მაგრამ ის ამას ვერ განახორციელებდა გონებისა და სულის გარეშე. გონება არის პირველი ერთის ხელში იარაღი სამყაროს შესაქმნელად, მისი დამხმარე, მისი პოტენციალის გარეაღურება. სული კი, თავის მხრივ, გონების შემოქმედების პროდუქტია, მისი აზრის სიტყვიერი გამოხატულება, ანუ გამოთქმა. პირველი ერთი მთელ სამყაროს ჰქმნის ამ ორი საწყისის მეშვეობით. ის მოქმედებს გონების საშუალებით, გონება კი სულის საშუალებით. შემოქმედების დროს არც ერთ მათგანს არ აკლდება არაფერი და ისე აწარმოებენ ყოველივეს, რომ თვითონ არ იცვლებიან. რადგან, როგორც გონების, ისე სულის საწყისი არის პირველი ერთი, რომელიც ამავე დროს სიკეთეცაა, ამიტომ გონებაცა და სულიც სამყაროს კეთილი შემოქმედნი არიან და, მაშასადამე, მა-

⁹ Casimir Drees. Die Usia bei Plotin, Leipzig, 1912.

თი მოქმედების ნაყოფიც მხოლოდ კეთილი უნდა იყოს. მაგრამ გონებისა და სულის მოქმედებაში განსხვავებაა, გონების მოქმედება წარმართულია თავისი თავის შემეცნებისკენ, თვითშემეცნებისკენ. სულისა კი — საგანთა სიზრავლის შემეცნებას ისახავს მიზნად.

თუ პირველი ერთი განუსაზღვრელია და მასზე გარკვევით არაფრის თქმა არ შეიძლება, რადგან ის მხოლოდ წმინდა შესაძლებლობაა, მისი შემონაქმედი გონება მისი შესაძლებელი აქტიურობის გამოვლენაა. და ამ გამოვლენის შეწყვეტა თვით მისი არსებობის მოსპობის მომასწავებელი იქნებოდა. უმაღლესი გონება თავის მხრივ განსხვავდება სხვისი, ადამიანური, ინდივიდუალური გონებისაგან, რადგან მას ახსიათებს აქტიურობის განუწყვეტლობა მაშინ, როდესაც ადამიანური გონებისათვის, ისევე, როგორც შეგრძნებებისათვის, დამახასიათებელია წყვეტილობა, ზოგჯერ პასიურობაც კი.

თუ პლატონისა და სხვა ბერძენი ფილოსოფოსებისათვის გონება იყო მხოლოდ საშუალება შემეცნებისა, უფრო მაღალი საფეხური შეგრძნებებთან შედარებით, პლოტინმა გონება არა მხოლოდ შემეცნების მაღალ საფეხურად ჩათვალა შეგრძნებებთან შედარებით, არამედ აიყვანა სამყაროს შემოქმედი პრინციპის სიმაღლემდე. გარდა ამისა, პლოტინთან პირველად ბერძნულ ფილოსოფიაში, გონება აღარ იყო სულის ნაწილი და მისი ფუნქცია, არამედ პირიქით, სული ცხადდებოდა გონების ნაწილად და ყველა სულიერი ფუნქციები გონების კონტროლს ექვემდებარებოდა.

ინდივიდუალური აზროვნებისაგან განსხვავებით, უმაღლეს აზროვნებას ანუ გონებას პლოტინი ათავსებდა მეორე — ღმერთების სამყაროში, საიდანაც იგი სულის საშუალებით იჭრებოდა მიწიერ ქვეყანაშიც და სიცოცხლესა და აზროვნებას წარმოშობდა.

ძველ ბერძნულ ფილოსოფიას თითქმის ყოველთვის ახასიათებდა შეგრძნებებისა და აზროვნების ერთმანეთისგან გამოყოფისა და მათი დაპირისპირების ტენდენცია. დაწყებული იონელებიდან დამთავრებული არისტოტელით, იყო სწრაფვა შეგრძნებების დათრგუნვის და აზროვნების როლის წინ წამოწევისა. გამონაკლისს ჰერაკლიტე და. მის ფილოსოფიაზე აღმოცენებული სოფისტთა შეადგენდა, რომელიც უარყოფდა როგორც აზროვნების, ისე აზროვნების მყარი ობიექტის შესაძლებლობას, და შეგრძნებებს აფეტიშებდა. გონების პრიმატიას წინ წამოწევისა და შეგრძნებების როლის დამცირების პროცესი თავის კულმინაციურ პუნქტს პლატონის ფილოსოფიაში აღწევდა. პლოტინმა გაიზიარა თავისი წინამორბედების ეს ძირითადი ტენდენცია მიუგან გამომდინარე ყველა შედეგით: ლტოლვა შეგრძნებებისაგან განთა-

ჯისუფლებისაკენ, თავის თავში ჩაღრმავებისა და თვითშემეცნების მო-
თხოვნა, ამქვეყნიურობის უარყოფა და სხვ. პლოტინთანაც შეგრძნე-
ბები შემეცნების დაბალი საფეხურია, რადგან შეგრძნებები მოვლენა-
თა ზედაპირზე რჩება და სიღრმეს ვერასოდეს ვერ აღწევს. შეგრძნებე-
ბი იძლევა საგანთა შესახებ წარმოდგენასა და შეხედულებას, აზროვნე-
ბა კი — ჰეშმარიტ ცოდნას. შეგრძნებები მიმართულია წარმავალი და
დროებითი სამყაროსაკენ, გარესამყაროსაკენ, აზროვნება კი—თავისი
თავის შემეცნებისაკენ, ადამიანის შინაგანი სამყაროს შემეცნებისაკენ,
რაც პირდაპირი გამოვლენაა უმაღლესი ერთობა.

მაშ, როგორც ვხედავთ, მთავარი განსხვავება შეგრძნებებსა და აზ-
როვნებას შორის შემეცნების ობიექტის განსხვავებაში მდგომარეობდა.
პლოტინი ამტკიცებდა, რომ არ შეიძლება აზრისა და არსის დაცილება
და ის არსი, რომელსაც გონება მოიაზრებს არა მარტო იდეალურია,
არამედ იგივეობრივიცაა გონებასთან. აქედან კი გამომდინარეობდა
თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ გონება მოიაზრებს არა გარეშე მოვ-
ლენებს, არამედ თვით მასშივე არსებულთ, მოიაზრებს თავის თავს.
ჩამასალამე, ობიექტი იმანენტურია, შინაგანია შემეცნებელი სუბი-
ექტისათვის.

§ 6. ბრინიბების მისამდე კომპონენტი—სული

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სული, პლოტინის აზრით, გონების და-
ნაბადია და ყველა თვისებები მისგან აქვს მიღებული. მაგრამ გონება-
საგან დანაბადი სული არაა მთლად მისგან დამოუკიდებელი, არამედ
ნაწილობრივ ისევ გონებაში იმყოფება. ვარდა ამისა, მართალია, სულს
ყოველივე გონებისაგან აქვს მიღებული, მაგრამ იგი დაბლა დგას თა-
ვის შემოქმედზე, ეს, პირველ ყოვლისა, ინტელექტუალური ხარისხის
აქტებს შეეხება.

რათა უფრო ნათელი გაეხადა სულისა და გონების მიმართება პირ-
ველ ერთთან, პლოტინი სიკეთეს, ანუ პირველ ერთს, ადარებდა ცენტრს
გონებას — უძრავს, ხოლო სულს — მოძრავ წრეს, პირველი
ერთისათვის გონება ფორმის როლს ასრულებდა, სული კი—მატერიისას,
რითაც პლოტინს სურდა ხაზი გაესვა სულის, გონებასთან შედარებით,
დაქვემდებარებული მდგომარეობისათვის. ზოგჯერ კი პლოტინი გო-
ნებას მზეს ადარებდა, სულს — მთვარეს, რომელიც თავის სინათლეს
ზისიგან სესხულობდა, მაგრამ ყოველივე ეს იყო მხოლოდ შედარება
პლოტინთან და არა საქმის ნამდვილი ვითარების გადმოცემა. როგორც
წინათაც აღვნიშნეთ, პლოტინისათვის პირველსაწყისი ერთი და გონება
არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება მზე ყოფილიყო. პლოტინისათ-

ვის ისიც კი დაუშვებელი იყო, რომ პირველ ერთს ყველაზე უწინ ცეცხლა შეექმნა, რადგან ამ შემთხვევაში მივიღებდით, თითქოს ბოროტება სიკეთეზე აღრე იყო. რაც მას დაუშვებლად მიაჩნდა¹⁰. ამრგაღ, კიდევ ერთხელ ხაზს ვუსვამთ, რომ ემანაცია, როგორც გამოსხივება, არ უნდა გავიგოთ პლოტინთან პირდაპირი მნიშვნელობით, როგორც სინათლისა და სითბოს გამოსხივება, არამედ როგორც გამოსხივება ენერგიის, მოძრაობის, სიცოცხლის, აზროვნებისაც კი, საერთოდ. როგორც გამოსხივება და გამოვლენა არსებობის მრავალრიცხოვანი ფორმებისა.

გონებისაგან წარმოქმნილი სული არის ყოველივეს საწყისი და ყოველივეს შეიცავს თავის თავში დასაწყისიდანვე. მთელი სამყარო მისი ანარეკლი და გამოვლენაა. სული კი არ იმყოფება სხეულში, არამედ, პირიქით, სხეული იმყოფება სულში, რის გამოც ყოველივე სულიერია და იდეალური. სული ღვთაებრივი საწყისია, ამიტომ ის ამავე დროს სიკეთეცაა და სადაც არ უნდა იყოს ის, ყველგან უყვადვია. ის ამოძრავებს როგორც თავის თავს, ისე ყოველივე სხვას. სულიერ მოვლენებს, ამტკიცებდა პლოტინი, არა აქვთ გარკვეული ადგილსამყოფელი, იბინი დგანან დროისა და სივრცის გარეშე. უფრო სწორად რომ ვთქვათ, სულიერ მოვლენებში დროისა და სივრცის გარეშე დგას სული, ხოლო სხეული ექვემდებარება როგორც ცვალებადობის, ისე მოძრაობის პროცესებს. ეს ნიშნავს იმას, რომ სული მარადიულია. გარდა ამისა, მას არ ახასიათებს არც ერთი თვისება, რომელიც აქვს მატერიას და ყოველივე მატერიალურს. სულს არ ახასიათებს ზრდის თვისება, არა აქვს ფორმა და ნაწილები, ის ყველგან უცვლელია და იგივეობრივი. ამიტომაც აკრიტიკებდა პლოტინი ატომისტებს, რომლებიცაა სული, ისევე როგორც სხეული, წვრილ-წვრილი ატომებისაგან შემდგარად მიაჩნდათ.

ადამიანი, პლოტინის აზრით, არის სულისა და სხეულის ნაერთი, სადაც წარმმართველი არის სული, სხეული კი მისდამი დაქვემდებარებული. სულისათვის სხეული მხოლოდ ბორკილება და სატანჯველი, ამიტომაც სხეულში, ამ საპყრობილეში მოხვედრილი სულები ცდილობენ მისგან ჩქარა განთავისუფლებას და ისწრაფიან ისევე გონებისა და საწყისი სულისაკენ.

საერთოდ, რადგან სული გონების დანაბადია, ამიტომ უსწრებს არსებობაში სხეულს. იგი სხეულთან შეერთებამდე ღმერთებთან ერთად არსებობს და არაფერი არ აწუხებს. მაგრამ როდესაც მასში ჩნდე-

¹⁰ პლოტინი, „ენეადები“, § 33.

ბა კერძო, წერილმანი ზრახვები, ის გამოეყოფა საერთო სულს და ვარ-
დება დედამიწაზე. სულები საკვდილის შემდეგ, მართალია, კვლავ
უბრუნდებიან დამბადებელ მსოფლიო სულს. მაგრამ ამისთვის მათ
სჭირდებათ დარწმუნება იმაში, რომ ყოველივე ამქვეყნიური არის
ამაო და არაა. ამისთვის კი ისინი უნდა ჩაღრმავდნენ თავის თავში,
დაივიწყონ და უარყონ ყოველივე მიწიერი და გაიხსენონ თავისი ღვთა-
ებრივი წარმოშობა. პლოტინი ისევე, როგორც პლატონი ანალოგიურ
ნაჯელობებში არ მიმართავდა არავითარ დასაბუთებას და მტკიცებას,
არამედ სწამდა ყოველივე ეს, როგორც კეშმარიტება და სხვებისაგა-
ნაც რწმენას მოითხოვდა.

სული, როგორც დანაბადი უმაღლესი ერთისა და მას შემდეგ არ-
სებული, ერთგვარი შუამავალია ამ და იმ სამყაროს, მატერიალურსა
და იდეალურს შორის. იგი იარაღია გონებისათვის სამყაროს შემოქმე-
დების პროცესში, როგორც უმაღლესი გონება იარაღია საწყისი ერთი-
სათვის. და ამდენად, როგორც პირველი ერთისათვის, ისე გონებისათ-
ვის გარდამავალი ხდის მატერიალურ მოვლენათა სიმრავლეზე გადა-
სასვლელად. მიუხედავად იმისა, რომ სული გონების წარმონაქმნია, არ
ემორჩილება მას, მაგრამ არც ეწინააღმდეგება, რადგან თავისი ბუნე-
ბით იგი გონების მონათესავეა. გარდა ამისა, მას არ გააჩნია არავითარ
წინასწარი სამოქმედო პრინციპები.

სამყაროში მოხვედრილი სული არსებობს ყოველ მოვლენაში,
თუმცა მეტნაკლები რაოდენობით. ერთის სიმრავლესთან მიმართების
დასახასიათებლად პლოტინი ხშირად მიმართავდა შედარებას სინათ-
ლესთან, რომელიც, აგრეთვე, ერთია, მაგრამ ხვდება მრავალ საგანს.
როგორც ვხედავთ, ეს პასუხი გამოწვეულია იმავე კითხვით, რომელიც
თავის დროზე პლატონის წინაშეც წამოიჭრა დიאלოგ „პარმენიდესში“
და პლოტინმა ამ კითხვის გადასაჭრელად აირჩია იდეებისა და საგნე-
ბის მიმართების პარმენიდეს მიერ უარყოფილი ერთ-ერთი გზა, სინათ-
ლისა და საგნების მიმართების ანალოგიური. პარმენიდემ „პარმენიდე-
ში“ სოკრატეს მიერ შემოთავაზებული ეს გზა უარყო იმიტომ, რომ ამ
შემთხვევაში ყოველ საგანზე მოდიოდა სინათლის მხოლოდ ნაწილი და
არა მთელი სინათლე, უფრო სწორად, არა მთელი იდეა სინათლისა,
ამიტომაც იდეა დანაწევრებული ხდებოდა, რაც დაუშვებელი იყო პლა-
ტონის ფილოსოფიის მიხედვით.

პლოტინი, როგორც ეტყობა, ითვალისწინებს ამ წინააღმდეგობას
და ამიტომაც აღნიშნავს, რომ მხოლოდ ჩვენ, ადამიანებს გვეჩვენება,
თითქოს სული, როგორც მოვლენებში გაფანტული, დანაწევრებადი
იქოს. ფაქტიურად კი იგი ყოველთვის ერთია და მთლიანი.

ნხოლოდ დროებით მოჩანს, რომ თითქოს ყოველი ცალკეული მოვლენა მისგან გამოყოფილი იყოს. სინამდვილეში ყოველი ცალკეული სუ-
ლიერი მოვლენა საერთო საწყისთან არის გაერთიანებული, თვით და-
მოუცილებელი სხეულებრივი არსებობისაჲც კი. ასე იყო ეს ცალკე-
ული მოვლენების დაბადებამდე და ასე იქნება სიკვდილის შემდეგაც,
როცა სხეულისგან განთავისუფლებული ზულები ისევ საწყისს სულ-
თან ერთად იმყოფებიან.

ადამიანის სხეულს დაშორებული ზული, პლოტინოს აზრით, არ
წყვეტს არსებობას, არამედ შედის რომელიმე სხეულში, რაც დამოკი-
დებული იყო იმაზე, თუ როგორ ცხოვრებას ეწეოდა სული ამქვეყნად.

როგორც ნეოპლატონიზმი საერთოდ, ისევე პლოტინი კერძოდ,
ბევრ რამეს დაესესხა პლატონის მოძღვრებას სულის შესახებ. ინდი-
ვიდუალური სულების საერთო სულიდან წარმოშობის მითიური ახსნა,
მითი ციდან დედამიწაზე სულთა ვარდნის შესახებ, რწმენა სულის
უკვდავების, მისი მეორე სამყაროში არსებობის შესახებ, მათი მარტი-
ვი აღნაგობის, ღვთაებრივი ბუნების შესახებ, ქადაგება კათარზისისა,
შეგრძნებების დათრგუნვისა სულთა კვლავ უმაღლეს ერთამდე ასას-
ვლელად და სხვა მრავალი საერთო აქვს პლოტინს პლატონთან.

მაგრამ ამ საერთო მომენტების გარდა, ბევრია მათ შორის სხვაო-
ბაც. სხვაობა, პირველ ყოვლისა, ვლინდება სულისა და გონების მი-
მართების საკითხში. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, პლოტინისათვის სული
მეორადია და გონება პირველადი, დამოუცილებელი. პლატონისათვის
კი პირიქით, ყველა ფსიქიური მოვლენა, მათ შორის აზროვნება და
გონებაც, სულისაგან არის დამოკიდებული¹¹.

სულისა და სხეულის მიმართების საკითხში ნეოპლატონიკოსებსაც
აქვთ, როგორც საერთო, ისე განსხვავებული მომენტები პლატონთან.

მათ შორის საერთო მდგომარეობს შემდეგში:

1. ისინი სულის წარმოშობას მითოლოგიურად ხსნიდნენ.
2. სჯეროდათ სულის უკვდავება.
3. ქადაგებდნენ კათარზისის აუცილებლობას.
4. ეროსი მიაჩნდათ სულისა და სხეულის, მატერიალურისა და
იდეალურის შემაკავშირებელ რგოლად.

განსხვავება მათ შორის მდგომარეობს შემდეგში:

1. პლატონთან პირველ ადგილზე დგას სული, მეორეზე—გონება.
ნეოპლატონიკოსებთან პირველ ადგილზე დგას გონება, მეორეზე — სუ-

¹¹ იხ. პლატონი, „კანონები“ 89d, „ფედროსი“, 245c, „სახელმწიფო“, 608d.

ლი. აქედან გამომდინარეობს სულა და სხეულს შორის არსებული ყველა განსხვავება. პლატონთან აზროვნება და ადამიანის მთელი ფსიქიური სამყარო დამოკიდებულია სულისგან, ნეოპლატონიკოსებთან სული და მთელი ფსიქიკა წარმოებულია გონებისგან.

2. პლატონთან სული, როგორც ყოველივეს საწყისი, უსაწყისოა, ნეოპლატონიკოსებთან მას დასაწყისი გონებაში აქვს.

3. პლატონთან სული დგას დროისა და სივრცის გარეშე, ნეოპლატონიკოსებთან მისი დასაწყისი და ადგილსამყოფელია გონება. ამრიგად, მიათვის სული არის უსაწყისო და უსაზღვრო.

4. პლატონთან სული თვითმოძრაია, ნეოპლატონიკოსებთან იგი ამ თვისებას გონებისგან ღებულობს.

ანალოგიურია ამ საკითხში ნეოპლატონიკოსების მიმართება არისტოტელესთან. საერთო მათ შორის მდგომარეობს შემდეგში:

1. ორივე მხარეს სჯერა სულის უკვდავება, ე. ი. მისი არსებობა სხეულზე ადრე და სხეულის სიკვდილის შემდეგ.

2. ორივე მხარეს სჯერა მისი უპირატესობა სხეულთან შედარებით.

3. სულის მარტივი და ღვთაებრივი ბუნება და ა. შ.

4. არისტოტელესათვის, ისევე როგორც ნეოპლატონიკოსებისათვის, სული არის გონების ნაწილი.

განსხვავება მათ შორის:

1. არისტოტელეს აზრით, აზროვნება არის სულის თვისება, პლოტინისათვის — გონების თვისება.

2. არისტოტელესთვის სულის ადგილსამყოფელი სხეულია, ნეოპლატონიკოსებისათვის — გონება.

3. არისტოტელეს აზრით, სულს პირველი უძრავი მამოძრავებელი ამოძრავებს, ნეოპლატონიკოსების აზრით — გონება.

გარდა ამისა. თუ პლატონისა და კლასიკური პერიოდის სხვა ძველი ბერძენი მოაზროვნის აზრით, გონება იყო მხოლოდ იარაღი შემეცნებისა და შედარებით შეგრძნებებთან უფრო მაღალი საფეხური, პლოტინისათვის გონება არა მხოლოდ უმაღლესი საფეხური იყო შემეცნებისა, არამედ სინამდვილის დემიურგიც. ამას გარდა, ძველ ბერძნულ ფილოსოფიაში პირველად პლოტინთან გონება აღარ იყო სულის ნაწილი, პირიქით. სული იქნა გამოცხადებული გონების ნაწილად. რომლის კონტროლს ექვემდებარებოდა ყველა სულიერი ფუნქცია. წინასწვედნენ რა გონების როლსა და ხაზს უსვამდნენ რა მის მნიშვნელობას შემეცნების პროცესში, ნეოპლატონიკოსები საფუძველს უყრიდნენ რაციონალიზმს.

სულისა და სხეულის საკითხში ნეოპლატონიკოსი პლოტინი წინააღმდეგობაში იმყოფება პითაგორასთან, რომელიც სულს ნაწილთა პარზონიულ კავშირად მიიჩნევდა, წინააღმდეგობაში იმყოფებოდა, აგრეთვე. ატომისტებთან, რომლებსაც სული ატომური აღნაგობის მქონედ მიაჩნდათ. ნეოპლატონიკოსები უარყოფდნენ როგორც ერთს, ისე მეორე თეორიას.

პლოტინსა და, საერთოდ, ნეოპლატონიკოსებს ბევრი რამ ჰქონდათ საერთო ელემენტთან, კერძოდ, პარმენიდესთან. აშკარაა, რომ ნეოპლატონიკოსები დაესესხნენ პარმენიდეს თვალსაზრისს აზრისა და არსის იგივეობის შესახებ, სადაც არსი, იდეალურ, ინტელიგაბელურ, არამატერიალურ არსს ნიშნავდა, არსს იგივეობრივს, წარუვალსა და წარადიულს.

საბოლოოდ კი უნდა დავასკვნათ, რომ პლოტინის შეხედულება არ ემთხვევა საკვებით სხვა ბერძენი მოაზროვნეების შეხედულებებს. თვით იმ ფილოსოფოსებთან შედარებითაც კი, რომლებსაც ის აშკარად დაესესხა ბევრ თვალსაზრისს, პლოტინს აქვს მრავალი განსხვავებული დებულება.

§ 7. იდეალური ღვ მიწიერი სამყარო

პლატონისა და ნეოპლატონიკოსების ფილოსოფიურ სისტემათა ერთ-ერთ ცენტრალურ ნაწილს წარმოადგენს მოძღვრება იდეალური და მიწიერი სამყაროს მიმართების შესახებ. პლოტინი უპირისპირებს ერთმანეთს მათ. იდეალური სამყარო პლოტინის ფილოსოფიაში არის ყოველად სრულყოფილი. მას არაფერი არ აკლია, ამიტომ არ შეიძლება მას რაიმე მიემართოს ან დააკლდეს. ის არაფრისაყენ არ ისწრაფის, არ განიცდის მოძრაობასა და ცვალებადობას, ამიტომ არ ექვემდებარება დროსა და სივრცეს, რომელიც მხოლოდ მიწიერი სამყაროსა და მიწიერი მოვლენებისათვის არსებობს. იდეალური სამყარო ნიმუშია მიწიერი სამყაროსათვის, რადგან იქ იმყოფება უმაღლესი სიბრძნე, რომელიც, აგრეთვე, არაფერს არ საჭიროებს თავის არსებობაში, არამედ ყოველივე საჭიროებს მას.

ყოველივე ამქვეყნიურის ნიმუში იმყოფება იმქვეყნად და რადგან ყოველივე იმქვეყნიური ნიმუშია, ამიტომ უფრო მეტად სრულყოფილია, ვიდრე ამქვეყნიური. მშვენიერია ჩვენი სამყარო, მაგრამ უფრო მეტად სრულყოფილია და მშვენიერია ის სამყარო. მშვენიერია სიცოცხლე აქ, მაგრამ უფრო მეტად მშვენიერია სიცოცხლე იქ. რომელიც თავისუფალია მატერიალურისა და წარმავალისაგან. საერთოდ იქ არსებული ყოველავე ჰეშმარიტია და არა მოჩვენებითი.

ჩვენი სამყარო, მიწიერი სამყარო განუწყვეტლივ მოძრაობს და იცვლება, მაშასადამე, მას თავის არსებობაში სიმყარე აკლია, რის გამოც ის განუწყვეტლივ ისწრაფის რაიმესაკენ, რათა მიიღწიოს სრულყოფას. დროცა და სივრცეც მხოლოდ ჩვენი სამყაროსათვის არსებობს. ისინი მის განსაზღვრულობებს წარმოადგენენ და პირიქით, დრო და სივრცეც მოძრაობაში მყოფი მოვლენების საშუალებით იზომება.

უნდა აღინიშნოს, რომ პლოტინი ასხვავებდა ორგვარ მატერიალურ ამაყვეყნიურს, რომელიც უფორმო, განუსაზღვრელი კვანტიტეტისა და კვალიტეტის არმქონეა. ის მხოლოდ საფუძველი ანუ შესაძლებლობაა მათი არსებობისათვის და ამიტომაც მასში ერთი თვისებები აძევებენ მეორეთ ისე, რომ თვით მატერია სრულიად ინდიფერენტული და უგარძნობი რჩება ამ განუწყვეტელი ცვალებადობის მიმართ. ამას გარდა, ის მიუწვდომელია შეგრძნებებისთვის. ჩვენ მას შევიგრძნობთ იდეალური მოვლენების საშუალებით უკვე გაფორმებულს. მთელი მიწიერი სამყარო პლოტინისათვის წარმოადგენს მოვლენათა უწყვეტ ჭაჭვს. სადაც ყოველი წინამორბედი მომდევნოს განაპირობებს და უმიზნოდ არაფერი არ არსებობს. პლოტინი ხშირად მიმართავს სამყაროს შედარებას ცოცხალ ორგანიზმთან.

მეორე მატერია იყო იდეალური, რომელიც არსებობდა მეორე სამყაროში, როგორც ნიშუში და საწყისი მატერიისათვის ამქვეყნად. როგორც ვხედავთ, პლოტინისათვის მატერია არაა საწყისი. საწყისი მატერიაც კი უკვე მატერია არაა, ის იდეაა და იდეალური მოვლენებისათვის დამახასიათებელი ყველა თვისების მქონე.

პლოტინისათვის, ისევე როგორც, საერთოდ, ნეოპლატონიკოსებისათვის, კარდინალური იყო ამქვეყნად ბოროტების წარმოშობის პრობლემა. თუ საწყისი იყო ღვთაება, ანუ უზენაესი ერთი, რომელიც კეთილი საწყისი იყო, მაშინ ყოველივე ამქვეყნიური მხოლოდ კეთილი უნდა ყოფილიყო. მაგრამ ბოროტება არსებობს და მაშ უნდა არსებობდეს მისი საწყისიც. ნეოპლატონიკოსები დიდი ძიების შემდეგ მივიდნენ დასკვნამდე, რომ მისი საწყისი უნდა იყოს სულის შეერთება სხეულთან, სხეული და მატერია. მაშასადამე, ყოველივე, რაც კი ეზიარება ამქვეყნიურ მატერიას, ეზიარება ბოროტებასაც. სული არაერთაა შემთხვევაში არ შეიძლება იყოს ბოროტება ან ბოროტების საწყისი. ბოროტებას ბედებს მატერიის დანაწევრებადობაც. იგულისხმება, რომ ნაწილთა შორის არსებული განუწყვეტელი ბრძოლა შლის და ანადგურებს საგნებს და მათ არსებობა-არარსებობას განაპირობებს. ამავე დროს პლოტინს აუცილებლად მიაჩნდა ბოროტების არსებობა ამქვეყნად, რადგან რომ არ არსებულებოდა ის, ვერც სიკეთეს შევიცნობდით.

აღსანიშნავია, რომ სიკვდილი პლოტინთან არ არის მიჩნეული ბოროტებად, რადგან სიკვდილი, მისი აზრით, ნიშნავს არა განადგურებას, არამედ მხოლოდ ფორმის ცვლებადობას, მეტამორფოზას, როგორც ესახიობი სცენაზე ნამდვილად კი არ კვდება, არამედ მხოლოდ სახესა და სამოსს იცვლის და წარმოდგენის შემდეგ კვლავ ცოცხლად გვევლინება. ასევე სიკვდილიც მხოლოდ სახეცვლილებაა. ყოველივე ამით პლოტინს ეწადა გაეთავისუფლებინა ღვთაება ბოროტების საწყისად ყოფნის ბრალდებისაგან.

§ 8. კათარზისი ანუ შემაგნებებისა და სხეულისაგან განთავისუფლება

პლოტინმა იდეალური და მატერიალური სამყაროების გარდა, ერთმანეთს დაუპირისპირა სული და სხეულიც. სხეულიც, როგორც მატერიალური მოვლენა, სულისგან განსხვავებით, წარმავალია და ცვალებადი. სხეული უფორმოა, სული კი—განსაზღვრული ფორმისა და თვისებების მქონე, რომლის საშუალებითა და დახმარებით ხდება სხეულის გაფორმება¹². სული არ შეიძლება უფორმო იყოს, რადგან მაშინ საჭირო გახდებოდა სხვა საწყისი, რომელიც გააფორმებდა მატერიასაც და მასაც. სული პლოტინისათვის არის უსხეულო ჭეუბსტანცია. მას ახასიათებს აზროვნებისა და მოგონების უნარი, განსხვავებით სხეულისაგან, რომლისათვისაც დამახასიათებელია განცდები და აფექტები. სხეულთან მას საერთო აქვს აღქმის უნარი, ხოლო გონებასთან—აზროვნებისა. მაგრამ, რაც მთავარია, მას სხეული მიაჩნდა სულისათვის ხელის შემშლელად აზროვნების პროცესში, ბოროტების საწყისად, ცვალებადობისა და წარმავლობის მიზეზად, საიდანაც გამომდინარეობდა, როგორც პლატონთან, ისევე მასთან სხეულისა და შეგრძნებების, საერთოდ, ყოველივე მიწიერისა და ამქვეყნიურის, რაც შეიძლება, ჭწრაფად მიტოვების მოთხოვნა, მოთხოვნა მიწიერებისა და ამქვეყნიურობისაგან გაქცევისა. კეშმარიტ არსთა წვდომა, წვდომა ნოუმენებისა შეიძლება მხოლოდ შეგრძნებების დათრგუნვის და თავის თავში ჩაღრმავების გზით. მხოლოდ ამ გზით შეიძლება მოხერხდეს შეგრძნებებიდან, შეხედულებებიდან და წარმოდგენებიდან აზროვნებაზე გადასვლა და ცოდნის მიღწევა. მაგრამ, მიუხედავად იმისა, რომ მხოლოდ თავის თავში ჩაღრმავებისა და შეგრძნებებიდან განთავისუფლების გზით შეიძლება კეშმარიტი ცოდნისა და კეშმარიტ არსთა შემეცნების მიღწევა, ადამიანები მაინც უფრო მეტად იყენებენ შეგრძნებებს, ვიდრე აზროვნებას. არის ადამიანების ჯგუფი, რომელიც, მართალია, ლამოზს

¹² იხ. პლოტინი, „ენეადები“, § 26. *Περὶ τῆς ἀναισθησίας καὶ ἀσώτου*.

შეგრძნებების დათრგუნვას და აზროვნებამდე ამალლებას, მაგრამ ვერ აღწევს მიზანს და შუა გზაზე ჩერდება. მესამე ჯგუფს ეკუთვნის ადამიანები, რომლებიც მალღლებიან იდეალურ არსთა ხილვამდე. ეს ჯგუფი არის ჯგუფი ფილოსოფოსებისა.

აქვეა აღწერილი ის გზა, რომელსაც მიჰყავს ადამიანების უმაღლეს არსთა შემეცნებამდე. ესაა ჩვენთვის კარგად ცნობილი პლატონური დიალექტიკის გზა: ამალება ჯერ ერთი მშვენიერი სხეულის ხილვამდე, შემდეგ, მრავალი მშვენიერი სხეულების ჰერეტიკამდე, შემდეგ, ამალება მშვენიერ მოქმედებამდე ანუ სათნობამდე, შემდეგ, ამალება მეცნიერებამდე, საგანთა არსთა და ცნებათა შემეცნებამდე. სწორედ ასეთი ადამიანი ითვლება მოაზროვნედ. მხოლოდ ასეთები ახერხებენ განთავისუფლებას ყოველდღიური წერილმანებიდან და უმაღლესი მშვენიერებისა და სათნობის ხილვას. ეს ნიშნავდა ამავე დროს ყოველგვარი გრძნობადისა და მასთან დაკავშირებული აფექტებისაგან განთავისუფლებას, სიბრაზის, მწუხარების, შიშისა და სხვა განცდების დაძლევას, გრძნობადი ინიდიფერენტუზმის გამომუშავებას. ეს კი სხვა არა არის რა, პლოტინის გაგებით, თუ არა სწრაფვა იმ ქვეყნისაკენ, ღვთაებისაკენ, ღვთაებრივი სამყაროსაკენ. ესაა სწორედ პლოტინისა და პლატონის კათარზისის თეორია.

მაგრამ შეცდომა იქნებოდა, თუ პლოტინის კათარზისში მხოლოდ ამქვეყნიურობის გმობას ამოვიკითხავდით. მას უფრო დიადი მიზანი ჰქონდა: ადამიანში მაღალი მორალური თვისებების აღზრდა, ღმერთთან მსგავსება. მით უმეტეს, რომ პლატონიცა და პლოტინიც წინააღმდეგნი იყვნენ თვითმკვლელობისა და მოითხოვდნენ, რომ ადამიანს ეცადა ღვთაებისათვის, სანამ ის მოისურვებდა ადამიანის გრძნობადის ტყვეობისაგან განთავისუფლებას საბოლოოდ. ე. ი. უნდა ეცადა ბუნებრივი სიკვდილისათვის და არასოდეს არ უნდა დაეჩქარებინა მისი დადგომის მომენტი. ამქვეყნიურობის გმობასა და უარყოფას ჰქონდა უფრო დიადი მიზანიც: ადამიანში მაღალი მორალური თვისებების აღზრდა. ამრიგად, ნეოპლატონიზმში კათარზისი იყო გზა ზნეობრივი სრულყოფისაკენ, აზროვნების სიწმინდისაკენ. ეს გზა იყო რთული და ძნელი გზა, მაგრამ მის სირთულეს მიზნის სიდიადე ამართლებდა.

პლოტინის აზრით, კათარზისში და ზნეობრივ სრულყოფაში ადამიანს ერობი ეხმარება. ეროსი, სიყვარული, სულიერი ექსტაზი ერთგვარი დამაკავშირებელი რგოლია მატერიალური მოვლენების სიმრავლის ტყვეობისაგან იდეალურ არსთა წვდომამდე ასამალლებლად. ეს სწრაფვა პლოტინს ამავე დროს დახასიათებული აქვს, როგორც სწრაფვა უქვდავებისაკენ.

პლოტინი არჩევდა ორგვარ აფროდიტას. როგორც მიზეზს ამ აღტყინების: ციურს, სუფთას, მარადიულს და მეორე მხრივ, მიწიერს, რომელიც ახლო იყო მიწასთან და მიწიერ მოვლენებთან. ეროსის გარდა, პლოტინი დაუშვებდა, აგრეთვე, დემონებს, რომლებიც ღმერთების მიბაძვას, მსგავსებას წარმოადგენდნენ და ისევე უსხეულონი იყვნენ, როგორც ღმერთები. ისინი ღმერთებსა და ადამიანებს შორის იმყოფებოდნენ და ეხმარებოდნენ ღმერთბრივი ეროსით შეპყრობილად ციური მოვლენების წვდომაში.

პლოტინმა მოძღვრებაში მიწიერი და იდეალური სამყაროს, სულისა და სხეულის შესახებ, აგრეთვე, მოძღვრებაში ეროსზე და კათარზისზე, პლატონის გავლენა განიცადა. მოძღვრებაში მატერიისა და მისი თვისებების შესახებ კი — არისტოტელისა. მაგრამ ადვილი შესაძინებია განსხვავებაც მათ თეორიებს შორის. როგორც ცნობილია, პლატონი არ უარყოფდა იმ ქვეყნად ურყოფითი მოვლენების ნიჰიზმის არსებობას. დიალოგში „პარმენიდეს“ სოკრატე პარმენიდეს კითხვაზე, არსებობს თუ არა იმ ქვეყნად ნიმუში ჭუჭყის, თმის, ჩხუბის და სხვათა. დადებით პასუხს იძლეოდა, რაც წინააღმდეგობის მომასწავებელი იყო პლატონის ფილოსოფიაში. რადგან თავიდან დაშვებული იყო, რომ იდეები მხოლოდ დადებითი საწყისები იყვნენ და ამიტომაც თვითაც მხოლოდ დადებითი და იდეალური, ხსენებულ დიალოგში უარყოფითი აღმოჩნდნენ.

პლოტინმა კი, წინააღმდეგ პლატონისა, უარყო რა იქ ყოველგვარი ბოროტებისა და უარყოფითის არსებობა, შეეცადა იდეალური საწყისი გაეთავისუფლებინა ამქვეყნიური ბოროტების შემოქმედებისაგან, რითაც იგი წინააღმდეგობაში აღმოჩნდა პლატონთან.

ამრიგად, მიუხედავად მათ შორის არსებული დიდი მსგავსებისა, არც ამ საკითხში აღმოჩნდა პლოტინი პლატონის ფილოსოფიური სისტემის ბრმა მიმდევარი. რისტერის აზრით, პირველად პლოტინი ლაპარაკობს ღმერთების მიღმურობის შესახებ, რაც ჩვენ სადავოდ მიგვაჩნია. რადგან პლოტინამდე ბევრად ადრე პლატონი ლაპარაკობდა ამის შესახებ, ნაწილობრივ. იგივე შეხედულება შეიძლება ამოვიკითხოთ პარმენიდეს ფილოსოფიაშიც.

რისტერის შეხედულება იმის შესახებ, რომ პლოტინის ფილოსოფიის ძირითადი იდეაა მიწიერიდან განთავისუფლება და ზეცამდე ამაღლება, შეიძლება გაზიარებულ იქნეს შენიშვნით, რომ ეს ერთ-ერთი ძირითადი პრინციპია და არა ურთად ერთი.

არ მიგვაჩნია სავსებით ზუსტად არც ბლონსკის თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ პლოტინის ფილოსოფია იყო სინთეზი არისტოტელ-

ლეს ენერგოზმისა და პლატონის ღვთისმეტყველებისა, რადგან პლოტინმა ამათ გარდა, გადაამუშავა და აითვისა პითაგორელების რიცხვების თეორია, სტოელების ეთიკა და სხვ.

§ 9. რიცხვი და მატერია

ნეოპლატონიზმმა განიცადა არა მარტო პლატონის, არამედ სხვა წინამორბედი ბერძენი ფილოსოფოსების ზეგავლენაც, ამიტომ, მართებულად მიგვაჩნია ვლადისლავლევის თვალსაზრისი, რომ „პლოტინის სისტემამ შეირწყა თავისში მრავალი ფილოსოფიური მიმდინარეობანი. მან დაამთავრა ძველი ბერძნული კლასიკური ფილოსოფია. ასეთი მნიშვნელოვანი ფაქტის ახსნა ჩვენ უნდა ვეძიოთ არა მისდამი ახლობელ დროში, არამედ უნდა წავიდეთ უფრო ღრმად, შორეულ წარსულში“¹³.

როგორც ცნობილია, ამონიო საკას წრეში იკითხებოდა პითაგორელ ნემესიოსის თხზულებანი. ამიტომაც, თუ პლოტინი უშუალოდ ეერ გაეცნობოდა პითაგორელთა მოძღვრებას, ნემესიოსის თხზულებების საშუალებით მაინც უნდა გასცნობოდა მას. პითაგორელებს გავლენას პლოტინზე მოწმობს მისი ცხოვრების სტილიც: პითაგორელი სამოსი, ჰიგიენური პირობების უგულვებელყოფა, ვეგეტერიანელობა და სხვ. მაგრამ, რაც მთავარია, მასზე პითაგორელების გავლენას მოწმობს ტრაქტატი სათაურით „რიცხვთა შესახებ“. რომელიც პითაგორული სულითაა გამსჭვალული. ტრაქტატი მოთავსებულია მეექვსე „ენეადის“ მეექვსე წიგნში.

ტრაქტატში პლოტინი, მსგავსად პითაგორელებისა, ასხვავებს იდეალურ რიცხვებს ჩვეულებრივი არითმეტიკულისაგან. ყველა რიცხვი მას გამოჰყავს იდეალური ერთიდან, რომელსაც, როგორც მთელი სამყაროს შემოქმედსა და დემიურგს, ასხვავებს ჩვეულებრივი არითმეტიკული ერთისგან და აფეტიშებს მას. პლოტინის აზრით, როგორც რიცხვთა, ისე ყოველივე სხვა დანარჩენის ღირებულება მატულობს ამ უმაღლეს ერთთან სიახლოვით და კლებულობს მისგან დაშორების პროპორციულად.

ყოველი რიცხვი, ამტკიცებს პლოტინი, განსაზღვრულია და არც შეიძლება, რომ მასში აღდგილი ჰქონდეს რაიმე უსაზღვროებას. როგორც ლოსევი წერს, რომელსაც სპეციალური გამოკვლევა აქვს ამ საკითხზე, „ბერძენი ფილოსოფოსი არის მკვრეტელი დასრულებული

¹³ М. Владиславлев, Философия Плотина, основателя новоплатоновской школы, СПб, 1886, стр. 281.

მხატვრული მსოფლიოსი და ამიტომ გრძნობადი სამყაროს უსაზღვრობა ვერ თავსდება ბერძნული მსოფლშეგრძნების სფეროში¹¹.

ერთს, როგორც განსაზღვრულს, პითაგორელებთან უპირისპირდებოდა მატერია. ასევე პლოტინთან, რომლისთვის მატერია არის რიცხვთა სუბსტრატი და ამიტომ განუსაზღვრელი. იგი გაუფორმებელია და არავითარი პრედიკატი არ უდგება. ის ფორმდება რიცხვის ანუ წმინდა აზრის საშუალებით. მატერია შეუცნობელია და შეიცნობა რიცხვის ანუ ეიდოსის საშუალებით. მაგრამ ამგვარად შეცნობილი მატერია უკვე გაფორმებულია და მხოლოდ მატერია აღარაა, არამედ დაკავშირებულია ფორმასთან. ამავე დროს მატერია პლოტინის აზრით, არის ყოველგვარი ბოროტების საწყისი. ისაა არარსი, „მეონი“, საფუძველი არა მარტო ქმნადობისა და არსებობის, არამედ მოსპობისა და განადგურებისაც.

მოდღერება მატერიაზე, როგორც განუსაზღვრელზე, ნეოპლატონიკოსებს დასჭირდათ იმისათვის, რომ ადგილი დაეტოვებინათ განსაზღვრულისათვის ანუ რიცხვისთვის. საგნებისათვის დადებული საზღვარი უშლიდა ხელს მის დაშლასა და დანაწევრებას. ის ქმნიდა ყველა აუცილებელ პირობას მათი არსებობისათვის.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ნეოპლატონიკოსები თავის მოძღვრებაში რიცხვების შესახებ პითაგორელებიდან ამოვიდნენ. პითაგორელები საწყისად რიცხვებს თვლიდნენ, მაგრამ მის გვერდით უშვებდნენ განუსაზღვრელს, როგორც სუბსტრატს. ასევე იქცეოდნენ ნეოპლატონიკოსებიც. მაგრამ პითაგორელებს, ნეოპლატონიკოსთაგან განსხვავებით, საწყისთა ათი ერთმანეთისადმი დაპირისპირებული წყვილი ჰქონდათ, ლუწი და კენტი, მარჯვენა და მარცხენა, ერთი და მრავალი, მდედრობითი და მამრობითი და სხვ. ნეოპლატონიკოსებმა ამ წყვილთაგან მხოლოდ განუსაზღვრელითა და განსაზღვრულით ისარგებლეს, თავის მხრივ კი, დაუმატეს გონება და სული. გარდა ამისა, თუ პითაგორელებისათვის რიცხვები იგივე საგნები იყვნენ, ნეოპლატონიკოსებისათვის რიცხვები საგნებში არსებულ საგანთა საწყისები იყვნენ, მაგრამ არასოდეს არ ეშვებოდნენ საგანთა დონემდე, არასოდეს არ თანაბრდებოდნენ და იგივდებოდნენ მათთან.

ამ მიმართულებით, პითაგორელებსა და პლოტინს შორის მრავალი ნიუანსური მსგავსებისა და განსხვავების დადგენა შეიძლებოდა, მაგრამ ეს იმდენად დიდ მასალას მოიცავს, რომ სპეციალური მონოგრაფიული კვლევის ობიექტად შეიძლება ქცეულაყო. ამიტომ აქ ვკმაყოფილ-

11 А. Ф. Лосев, Диалектика числа у Плотина, М., 1928, стр. 16.

დებით დასკვნით იმის შესახებ, რომ პლოტინის მოძღვრება რიცხვთა შესახებ პითაგორიზმის ნიადაგზე აღმოცენებული მოძღვრება იყო, მაგრამ არა სავსებით იდენტური მასთან, არა სავსებით ეპიგონური ხასიათისა, არამედ ბევრ რამეში მისგან დაშორებული და ორიგინალური.

§ 10. ლოგიკური პრობლემატიკა

პლოტინის ფილოსოფიაში ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი უკავია შეხედულებებს ლოგიკური კატეგორიების შესახებ. ამ მხრივ პლოტინმა არისტოტელეს დიდი გავლენა განიცადა, მიუხედავად იმისა, რომ შეეცადა დაეძლია და გადაეღახა იგი.

უაღრესად საყურადღებოა პლოტინის წიგნი სათაურით *περὶ τῆς γένεως τοῦ βούου ἐκ τοῦ νοῦ*, რომელიც მოთავსებულია მეექვსე „ენეადაში“ და წარმოადგენს არისტოტელეს კატეგორიებზე მოძღვრების კრიტიკას. მართალია, პლოტინი არისტოტელეს არ ასახელებს, მაგრამ აშკარაა, რომ მის გაგებას ებრძვის. პლოტინი იმავე მეთოდით ებრძვის არისტოტელეს, რომლითაც არისტოტელე ებრძოდა თავის მასწავლებელს პლატონს. თუ არისტოტელეს კრიტიკა პლატონის წინააღმდეგ, პირველ ყოვლისა, იდეების ჰიპოსტაზირების წინააღმდეგ იყო მიმართული, პლოტინი ებრძოდა არისტოტელეს ზოგადის ანუ გვარის ერთეულ საგნებში მოთავსების გამო. ე. ი. ის შესწორება, რაც არისტოტელემ შეიტანა პლატონის ფილოსოფიაში, პლოტინს მიუღებლად მიაჩნდა და კვლავ პლატონთან დაბრუნებას ლამობდა. პლოტინის მტკიცებით, გვარი, რომელიც კონკრეტულ საგანში არსებობს, გვარი აღარ არის. გვარი, საგანთა არსება ანუ „უსია“, მოთავსებული მრავალ კონკრეტულში, აღარ არის ზოგადი. გარდა ამისა, ის არ შეიძლება ერთგვაროვანი იყოს აზრობრივი და გრძნობადი მოვლენებისათვის. ის არ შეიძლება იყოს არც საგანი, რადგან საგანი ზოგადი არაა და არც თვისება, რადგან თვისებებიც არ არიან არსებები და ამიტომ სხვა არსებების ძიება იქნებოდა საპირო.

პლოტინის აზრით, არისტოტელეს დარჩა განუხილველი, აგრეთვე. საკითხი იმის შესახებ, თუ რაა საერთო ფორმას, მატერიასა და მათგან წარმოებულ კონკრეტულ საგნებს შორის¹⁵.

პლოტინი ცდილობს, აგრეთვე, საწყისების საკითხების თავისებურად გადაწყვეტას. როგორც ცნობილია, არისტოტელემ ლიად დატოვა საკითხი საწყისების შესახებ. არისტოტელეს აზრით, ამ პრობლემის გა-

¹⁵ პლოტინი, ენადა მე-8, ტ. 11, § 1. 567, 20. *τὸ κοινὸν ἐπὶ τῆς ἰδέας καὶ τοῦ εἶδους καὶ τοῦ ἐξ αὐτοῦ*.

დაწყვეტის სირთულე იმაში მდგომარეობს, რომ თუ საწყისად მარადიულს დავუშვებთ, ჩნდება კითხვა, როგორ წარმოშვა მარადიულმა არამარადიული მოვლენები? და თუ საწყისი არამარადიულია, მაშინ საკითხავია, საიდან გაჩნდნენ მარადიული მოვლენები? პლოტინმა ამ პრობლემის გადაჭრა მოინდომა რაღაც მესამე სახის საწყისის დაშვებით, რომელიც არც სხეულებრივი იყო და არც უსხეულო¹⁶.

პლოტინმა ექვექვეშ დააყენა, აგრეთვე, არისტოტელეს კატეგორიების რიცხვი და აღნიშნა, რომ შეუძლებელია ის ერთნაირად ათი იყოს, როგორც აზრობრივი, ისე გრძნობადი მოვლენებისთვის¹⁷. მისი აზრით, საჭირო იყო, რომ არისტოტელეს განესხვავებინა ამ ორი სამყაროს კატეგორიები.

პლოტინის შენიშვნა მართებულია, რადგან არისტოტელეს მართლაც არ განუსხვავებია კატეგორიები მატერიალური და იდეალური სამყაროსათვის. არისტოტელეს ეს არც მიაჩნდა საჭიროდ. მისი კატეგორიები ერთნაირად მსკველავედა მთელ სინამდვილეს. ისინი მისთვის აზროვნების უზოგადესი ფორმები იყვნენ, რომელნიც ინარჩუნებდნენ თავის მნიშვნელობას ყველგან და ყოველთვის. ორი სახის კატეგორიების დაშვება წინააღმდეგობის დაშვება იქნებოდა არისტოტელეს ლოგიკაში, სადაც არავითარი ადგილი არ ღარჩენილა იდეალური სამყაროსათვის.

პლოტინი არ კმაყოფილდება ამ ზოგადი ხასიათის შენიშვნით და გადადის ცალკეული კატეგორიების ანალიზზე. იგი ვრცლად ჩერდება რაოდენობის კატეგორიაზე. მისი აზრით, რაოდენობა, ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით, შეიძლება იყოს მხოლოდ რიცხვი, რაც შეეხება ფიგურებს, სიბრტყეებს, ხაზებს, წერტილებს, სხეულებს, ისინი მხოლოდ სიდიდეებია და არა რაოდენობა. რაოდენობასა და სიდიდეს შორის განსხვავებას კი პლოტინი იმაში ხედავს, რომ სიდიდეები არ წარმოადგენენ რაოდენობას თავისთავად და არსებობენ მხოლოდ სხვასთან მიმართებაში. ე. ი. ისინი არიან წარმოებული და არა დამოუკიდებელი ხასიათის რაოდენობა. ისინი რაოდენობას წარმოადგენენ არა თავისთავად, არამედ შემთხვევით. ხოლო ის, რაც შემთხვევით განეკუთვნება რაოდენობას, აღარ არის რაოდენობა. საერთოდ, მისი აზრით, ამა თუ იმ კატეგორიას უნდა განეკუთვნებოდეს მოვლენა არა შემთხვევით, არამედ თავისთავად.

¹⁶ პლოტინი, მე-6 ენაღა, I, 567, 20. *ἀλλο τι οὐ κατηγοριούμενον καὶ μωφον, ὁ οὐκ ὁμα ὁμα δισόμενον δὲ εἶη.*

¹⁷ იქვე, I, 567, 15.

ამის შესახებ უნდა შევნიშნოთ შემდეგი: პლოტინს გამოერჩა მხედველობიდან ის გარემოება, რომ არა მარტო სიდიდეები, ფიგურები, სიბრტყეები და სხვა მისთანა წარმოადგენს რაოდენობას მიმართებით, არამედ ასეთივე ბუნებისაა რიცხვიც. განა რიცხვი კი არსებობს რომელიმე დასათვლელი სიდიდისაგან დამოუკიდებლად? — ცხადია არა. ამრიგად, მისი კრიტიკა, თუ ის კრიტიკად ჩაითვლება, ერთნაირად უდგება როგორც სიდიდეებს, ისე რიცხვებს. და თუ გავუვებით ამ კრიტიკას, რაოდენობის კატეგორიისაგან, და საერთოდ რაოდენობისაგან აღარაფერი არ დავკრჩება.

ზემოხსენებული მოსაზრებიდან გამომდინარე, პლოტინი უარყოფდა დროსა და სივრცეს, აგრეთვე, მოძრაობას, როგორც რაოდენობას, რადგან ყველა ესენი უწყვეტნი არიან და უსაზღვრო. უსაზღვრო კი რაოდენობა არ შეიძლება იყოს.

ანალოგიური დამოკიდებულება გამოამჟღავნა პლოტინმა „მეტიკა“ და „ნაკლები“-ს, „მარჯვენა“-სა და „მარცხენა“-ს მიმართ. მისი აზრით, ეს ცნებები გამოხატავენ მდგომარეობას და ჩვენგან, სუბიექტისგან არიან დამოკიდებულნი. მაშასადამე, დამოუკიდებელი მნიშვნელობა არც მათ შეიძლება ჰქონდეთ. პლოტინის ამ მოსაზრებათა შესახებ უნდა ითქვას იგივე, რაც უკვე აღვნიშნეთ; უნდა დავსძინოთ მხოლოდ, რომ პლოტინს ახალი ამ შემთხვევაში არაფერი არ უთქვამს, თვით არისტოტელე არა ერთსელ აღნიშნავდა, რომ მის მიერ შემუშავებულ კატეგორიათა ცხრილში დამოუკიდებელი ანუ თავის თავადი მხოლოდ არსების ანუ სუბსტანციის კატეგორია იყო, ყოველივე სხვა კი მასზე იყო დამოკიდებული, ითქმოდა მის შესახებ. არისტოტელეს აზრით, მხოლოდ არსების კატეგორიაა, რომელიც არ არსებობს სხვაში და არც სხვაზე ითქმის, ყველა სხვა დანარჩენი კატეგორიები მასში არსებობენ, მისგან არიან დამოკიდებული და მასზე გამოითქმიან. პლოტინმა კი დამოუკიდებლობა რიცხვებსაც მიანიჭა და ამავე დროს ეს თვალსაზრისი არისტოტელესეულად ჩათვალა. სინამდვილეში ეს მიაჩნა საკუთარი ორიგინალური შეხედულება იყო. ეს იყო, თუ შეიძლება ასე ითქვას, პლოტინის მიერ არისტოტელეს განკუთვნილი იდეალისტური მიმართულებით.

პლოტინმა, გამომდინარე ჩვენ მიერ ზემოთხსენებული თვალსაზრისიდან, რომ უნდა არსებობდნენ სხვა კატეგორიები იდეალური სამყაროსათვის, შემოიტანა იმპეცეპიური იდეალური რიცხვებიც, რომლებიც მეტი თავისთავადობითა და დამოუკიდებლობით აღჭურვა. გავიხსენოთ, რომ პლოტინი ასევე მოიქცა მატერიის პრობლემის გადაწყვეტისას, როდესაც მან იმპეცეპიური მატერიის გარდა, დაუშვა იდეალუ-

რი. მოღვაწეობის უკანასკნელ პერიოდში პლოტინმა იდეალური რიცხვებიც შემოიტანა, განსხვავებულნი ჩვეულებრივი არითმეტიკული რიცხვებისაგან. არისტოტელე კი, როგორც ვიცით, თანმიმდევრულ ბრძოლას აწარმოებდა, როგორც იდეალური რიცხვების, ისე საერთოდ, ყოველი იდეის, როგორც საგანთა არსების, დამოუკიდებელი არსებობის წინააღმდეგ. მით უმეტეს, მას შეუძლებელად ეჩვენებოდა იდეალური რიცხვების საგანთაგან დამოუკიდებელი არსებობა. რაც პლატონთან შედარებით პროგრესული ნაბიჯი იყო და ნაკარნახევი იყო არისტოტელეს ფილოსოფიის ონტოლოგიური და რეალისტური ხასიათით. პლოტინი კი, აქ, არისტოტელეს წინააღმდეგ. პლატონის მიმდევრად გამოიყურება.

პლოტინის აზრით, თვისობრიობის კატეგორია არაა ერთგვაროვანი. არისტოტელემ, მისი აზრით, ამ კატეგორიაში მრავალი ისეთი ცნება გააერთიანა, რაც არ მიეკუთვნება თვისობრიობას. ამით კი მან თვისობრიობის კატეგორიის შინაარსი ხელოვნურად გააფართოვა.

პლოტინს არ მოსწონს არც მოქმედებისა და ვნების კატეგორიათა ერთმანეთისგან დაცილება. მისი აზრით, ისინი ერთი და იმავე კატეგორიის მხოლოდ სხვა და სხვა მხარეებია.

პლოტინის აზრით, „ქონების“ კატეგორიის ქვეშ გაერთიანებულნი ყველა ცნება ვერ შეესატყვისება ამ კატეგორიას. მას არ მოსწონს არც ის, რომ ყველა კატეგორია ერთნაირად ვრცელდება, როგორც ცოცხალ, ისე არაცოცხალ ბუნებაზე.

პლოტინმა არც არსების კატეგორია დატოვა კრიტიკის გარეშე. მას არ აკმაყოფილებს ის, რომ ამ კატეგორიაში ერთნაირად არის გაერთიანებული, როგორც ერთი, ისე მრავალი. ამ შეცდომის საფუძველს იგი ხედავს სულში, რომელიც ერთიცაა და მრავალიც. თავისი ფილოსოფიური სისტემიდან გამომდინარე, პლოტინი მოითხოვს ერთის დამოუკიდებლობას, რაც არისტოტელისთვის დაუშვებელი იყო.

პლოტინმა მთელი თავი უძღვნა შესაძლებლობასა და რეალობას¹⁸. ოღონდ ის აქაც გაემიჯნა არისტოტელეს. თუ არისტოტელესთვის შესაძლებლობაცა და რეალობაც არსებობს აქ, პლოტინასთვის შესაძლებლობა რჩება აქ, რეალობა კი გადინაცვლებს იმ სამყაროში, სადაც ყოველივე რეალურია და არ არსებობს არავითარი ადგილი შესაძლებლობისათვის. იმისათვის, რომ შესაძლებელი რეალობად იქცეს, საჭიროა გარეშე ძალების ჩარევა. ის შესაძლებლობა კი, რომელიც სინამდვილედ იქცა, წყვეტს ყოველგვარ კავშირს შესაძლებლობასთან, ხო-

¹⁸ პლოტინი, „ენალები“, § 25. *πῶς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.*

ლო შესაძლებელი არასოდეს არ იქცევა რეალობად. ასეთი შესაძლებლობა კი, მისი აზრით, არის მატერია.

ამის შესახებ უნდა აღვნიშნოთ, რომ არისტოტელეს, მართალია, ერთმანეთს უპირისპირებდა მატერიას, როგორც შესაძლებლობას და ფორმას, როგორც წმინდა რეალობას, მაგრამ არ იფიქრებდა მათ შორის გადასასვლელი ხიდის გადებას, კონკრეტული საგნის სახით. საგანში მისთვის გაერთიანებული იყო როგორც შესაძლებლობა, მატერიის სახით, ისე ფორმა. ასე რომ განხორციელებული შესაძლებლობა არ იყო მოწყვეტილი იმ შესაძლებლობას, საიდანაც ის წარმოიშვა. პლოტინმა კი ისარგებლა რა არისტოტელეს საწყისი მოსაზრებით მატერიის, როგორც წმინდა შესაძლებლობის შესახებ, გაწყვიტა ყოველგვარი კავშირი მატერიასა და რეალობას შორის. ამრიგად, არისტოტელესთან შესაძლებლობა გადადიოდა სინამდვილეში, პლოტინთან კი ისინი ჩინური კედლით იყვნენ გამოჩნულნი, რაც, აგრეთვე, არისტოტელეს იდეალისტური მიმართულებით განვითარებას წარმოადგენდა.

პლოტინის კრიტიკა საბოლოო ჯამში მიმართული იყო კატეგორიების რიცხვის შემცირებისკენ. თავდაპირველად იგი მოითხოვდა კატეგორიათა რიცხვის ხუთზე დაყვანას: არსის, მოძრაობის, უძრაობის, იგივეობისა და არაიგივეობის კატეგორიებზე. შემდეგ მან შერწყა ერთმანეთში კიდევ რამდენიმე კატეგორია და დატოვა მხოლოდ ორი: მოძრაობისა და არსის კატეგორიები. სახელდობრ, მან უარყო სიმშვიდე ანუ უძრაობა და მიიჩნია ის მხოლოდ მოძრაობის უარყოფად, მოძრაობის არარსებობად; უარყო მოქმედებისა და ვნების კატეგორიების დამოუკიდებლობაც და ისინი, აგრეთვე, მოძრაობის კატეგორიაში გააერთიანა. ასევე უარყო ადგილისა და რაოდენობის კატეგორიები და ისინი უძრაობად ჩათვალა. მოძრაობის კატეგორიას შეუერთა მან სიკეთე, როგორც მიზანი მისი. სიკეთისავე კატეგორიის ქვეშ გააერთიანა მშვენიერება და ცოდნა.

რადგანაც პლოტინს ეს კატეგორიები არ მიაჩნდა ვარგისად ორთვე სამყაროსათვის, ამიტომ მან ზოგი კატეგორია ამქვეყნისათვის ვარგისად ჩათვალა, ზოგი კი იმ ქვეყნისათვის. მაგალითად, არსის კატეგორია მას უფრო იდეალური სამყაროსათვის შესაფერად მიაჩნდა, ამქვეყნისათვის კი მან მატერიის კატეგორია დატოვა. მოძრაობის კატეგორია მან ამ ქვეყანაში დატოვა, იქ კი ფორმა მოათავსა. იგივეობისა და განსხვავების კატეგორიები კი, მისი აზრით, გამოსადეგნი იყვნენ ორივე სამყაროსათვის.

როგორც ვხედავთ, მიუხედავად დიდი სურვილისა, პლოტინმა ვერ შესძლო დაეძლია არისტოტელეს მოძღვრება კატეგორიებზე. მან ვერ

აწარმოვა მისი არსებითი კრიტიკა და მხოლოდ ამ მოძღვრების ზედაპირზე დარჩა. მისი მოღვაწეობის შედეგი ამ მიმართულებით მხოლოდ კატეგორიების რიცხვის შემცირება იყო.

რით იყო გამოწვეული პლოტინის ეს კრიტიკა? უნდა ვივარაუდოთ, რომ პლოტინს, როგორც წმინდა წყლის იდეალისტს, არ აკმაყოფილებდა არისტოტელეს ლოგიკის და კერძოდ, მისი კატეგორიებზე მოძღვრების ონტოლოგიური, რეალისტური ტენდენცია. მას არ აკმაყოფილებდა არც ის, რომ არისტოტელეს კატეგორიები გამოსადეგი იყვნენ მხოლოდ ამ ქვეყნისათვის და არ იყვნენ ნავარაუდოვნი ამ ქვეყნისთვისაც. მხედველობაშია მისაღები ის გარემოებაც, რომ პლოტინი კატეგორიებზე თავის თვალსაზრისის ისევე, როგორც კრიტიკას, ათანხმებდა პლატონის მოძღვრებასთან და უარყოფდა არისტოტელეს მოძღვრების მხოლოდ იმ მომენტებს, რომლებიც ეწინააღმდეგებოდნენ პლატონის მოძღვრების რომელიმე მხარეს. გარდა ამისა, პლოტინი ცდილობდა დაეცვა პლატონის მოძღვრება იდეებზე არისტოტელეს კრიტიკისაგან, რასაც არისტოტელე მატერიალისტური პოზიციებიდან აწარმოებდა. სხვა მხრივ კი იგი უნიონში იყო არისტოტელესთანაც და ისევე ენერგიულად ითვისებდა არისტოტელეს მოძღვრების ელემენტებს საკუთარი თვალსაზრისის გამოსამუშავებლად, როგორც პლატონისას. ასე „გაწმენდილი“ არისტოტელე კი ადვილი შესარწყმელი იყო პლატონთან იმ ორიგინალური სისტემის მისაღებად, როგორსაც პლოტინის მოძღვრება და, საერთოდ, მთელი ნეოპლატონიზმი წარმოადგენდა.

ეხებოდა რა კატეგორიების საკითხს პლოტინის ფილოსოფიაში, ვლადისლავლევი აღნიშნავდა: პლოტინსა და არისტოტელეს შორის წინააღმდეგობა მდგომარეობდა იმაში, რომ პლოტინის კატეგორიები ონტოლოგიური ხასიათის მატარებელნი იყვნენ, არისტოტელესი კი—მხოლოდ ფორმალურ-ლოგიკური. ვლადისლავლევი წერდა: „პლოტინი არ მიისწრაფოდა მხოლოდ ფორმალური ანალიზისკენ. კატეგორიები მისთვის ყოფიერების სახეები იყო. მაშასადამე, ისინი გამოხატავდნენ ყველაზე უფრო უმაღლეს იდეებს, რომლებიც ერთიმეორისგან მკვეთრად განსხვავდებოდნენ და ყოველგვარი არსებობის, როგორც მატერიალურის, ისე იდეალურის სათავეში იდგნენ“¹⁹.

ვლადისლავლევის თვალსაზრისში სწორია შეხედულება იმის შესახებ, რომ არისტოტელესა და პლოტინს შორის ადგილი ჰქონდა წინააღმდეგობას, და რომ პლოტინი არ იყო არისტოტელეს ბრმა ეპიგონი. მაგრამ წინააღმდეგობა მათ შორის არ მდებარეობდა იმ სიბრტყეში, სა-

დაც ვლადისლავლევს ეგონა. რადგან, ჩვენი აზრით, ვლადისლავლევს არასავსებით ზუსტად ჰქონდა შეფასებული მათი ლოგიკის ხასიათი. ვლადისლავლევს პლოტინის უაღრესად იდეალისტური და ფორმალური ლოგიკა ონტოლოგიურად მიაჩნდა, ხოლო არისტოტელეს ონტოლოგიური ლოგიკა — წმინდა ფორმალურ ლოგიკად. სინამდვილეში მდგომარეობა პირიქით იყო. არისტოტელეს ლოგიკას ყოველთვის ონტოლოგიური ხასიათი ჰქონდა. ამის დასადასტურებლად საკმარისია თუნდაც ის, რასაც პლოტინი უსაყვედურებდა არისტოტელეს, რომ არისტოტელეს კატეგორიები არ იყვნენ ნაგულისხმევი იმპეცეპნიური მოვლენებისათვის. რაც შეეხება პლოტინს, მას არსად და არასოდეს არ უღალატია თავისი პრინციპებისათვის. მისი ლოგიკა ისევე დაშორებული იყო სინამდვილიდან, როგორც მთელი მისი ფილოსოფია. მის კატეგორიებსა და ლოგიკას რომ ონტოლოგიური ხასიათი ჰქონოდათ, როგორც ვარაუდობდა ვლადისლავლევი, მაშინ იგი არისტოტელესთან უნიონში იქნებოდა და არა წინააღმდეგობაში.

ოღონდ არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ პლოტინი, არისტოტელეს წინააღმდეგ მებრძოლი, ბევრ რამეს დაესესხა მას და ბევრ რამეში მის მოწაფედ დარჩა, მიუხედავად კრიტიკისა. ის დაესესხა არისტოტელეს ტერმინოლოგიას, აზრთა შინაგან განვითარებასა და თანმიმდევრობას. მისგანვე აიღო მან რიგი ცნებებისა: მიზნის, ფორმის, მატერიის, შესაძლებლობის, სინამდვილის, არსების, მოვლენის, აგრეთვე, მეთოდი კვლევისა და კრიტიკისაც კი, და შეეცადა ყოველივე ეს არისტოტელესავე წინააღმდეგ წარემართა. ფაქტია ოღონდ, რომ არისტოტელეს მოწაფე, პლოტინი, მის ბრმა ეპიგონად არ დარჩა.

საინტერესოა რიხტერის თვალსაზრისი პლოტინის კატეგორიებზე მოძღვრების შესახებ. რიხტერის აზრით, პლოტინის ეს მოძღვრება წარმოადგენდა ჯამს ძველი ბერძნული ფილოსოფიური აზროვნებისა და ამზადებდა ნიადაგს კანტის ფილოსოფიისათვის²⁰.

რა თქმა უნდა, პლოტინის მოძღვრება ემყარებოდა წინამორბედი ძველი ბერძნული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებას, მაგრამ ძირითადად ის პლატონსა და არისტოტელეს იყენებდა. კერძოდ, კატეგორიების მოძღვრებაში ის მთლიანად არისტოტელეს მოძღვრების ნიადაგზე იდგა და ცდილობდა მის შესწორებას პლატონის ფილოსოფიის მიხედვით. აქვე ორიოდ სიტყვით უნდა აღვნიშნოთ ის ახალი მომენტები, რაც შეიტანა პლოტინმა არისტოტელეს მოძღვრებაში ამ მიმართულებით:

1. პლოტინისათვის მატერია და, საერთოდ, ყოველივე ამქვეყნიური მხოლოდ შესაძლებლობაა. რეალობაა ფორმა და ყოველივე იმქვეყნიური, სადაც წმინდა ფორმები არსებობენ.

2. პლოტინმა შეამცირა კატეგორიების რიცხვი და ისინი ორზე დაიყვანა საბოლოოდ.

3. მოძრაობა გამოყო რა დამოუკიდებელ კატეგორიად, განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა მიანიჭა მას.

4. მოითხოვა დამოუკიდებელი კატეგორიების დაშვება იდეალური სამყაროსთვის.

5. დაუშვებლად ჩათვალა არსის საგნებში არსებობა და მისი დამოუკიდებლად გამოყოფა მოითხოვა.

როგორც ვხედავთ, პლოტინი ამოდის არისტოტელედან, მაგრამ არ მისდევს ყველა მის მოსაზრებას, არამედ საკმაო დამოუკიდებლობას იჩენს და ზოგიერთ საკითხში წინაც კი სწევს არისტოტელესეულ მოძღვრებას. მხედველობაში გვაქვს მის მიერ მოძრაობის კატეგორიისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობის მინიჭება.

§ 11. მთიშური პრობლემატიკა

ადამიანის არსებობის მიზანი პლოტინს ესმის, როგორც სწრაფვა უმაღლესი ერთსაყენ, რომელიც უმაღლესი ჰიკეთეცაა. ამ დროს ეზიარება ადამიანი პირველ ერთს, ღმერთს და ბედნიერებას. ევდემონია, აი, პლოტინის ფილოსოფიისა და ეთიკის ძირითადი მიზანი. აი, მისი გაგებით, ადამიანის ძირითადი დანიშნულება. ეს კი მოითხოვდა კათარზისს, გრძნობადისა და აფექტებისაგან ადამიანის განწმენდას. როგორც ვხედავთ, გზა ამ დიადი მიზნისაკენ უაღრესად მძიმე იყო. განწმენდა ანუ კათარზისი მისთვის არ იყო მხოლოდ შეგრძნებებისაგან განთავისუფლება და თავის თავში ჩაღრმავება, არამედ — მორალური განწმენდა, სრულყოფა, ცხოვრება სამართლიანობისა და სიკეთის პრინციპებით. ამიტომ პლოტინმა დიდი ჯილდოც დააწესა იმათთვის, ვინც თანმიმდევრულად მისდევდა მას: ეს იყო მარადიული ნეტარება იმ ქვეყანაში ღმერთებთან ერთად.

პლოტინი თავდაპირველად ფიქრობდა, რომ სწრაფვა ბედნიერებისაკენ დამახასიათებელი უნდა იყოს ყველა ცოცხალი არსებისათვის, მცენარეებისა და ცხოველების ჩათვლით. მაგრამ საკითხის ყოველმხრივი ანალიზისა და აწონდაწონის შედეგად მივიდა დასკვნამდე, რომ ეს სწრაფვა დაკავშირებული უნდა ყოფილიყო გონებასთან, აზროვნების უნართან და, მაშასადამე, დამახასიათებელი უნდა ყოფილიყო მხოლოდ ადამიანებისათვის. ბედნიერება არის ადამიანთა შინაგანი სული-

ერი მდგომარეობა, რაც ადამიანის სულისა და აზროვნების ერთობლივი მოქმედების შედეგია და რომელსაც ადამიანები მხოლოდ იშვიათად ელირსებიან ხოლმე. შემდგომი ანალიზის საფუძველზე კი დაასკვნა, რომ ბედნიერებას აღწევენ ისინი, რომლებსაც შეუძლიათ ჭრულყოფილი ცხოვრება. ასეთი უნარი კი მხოლოდ ღმერთებს აქვთ. ადამიანებს, და ისიც ზოგიერთთ — მხოლოდ ხანდახან. ასეთი ადამიანები არ აქცევენ ყურადღებას სიკვდილს, ავადმყოფობას, გაჭირვებას. მათ არაფრის არ ეშინიათ, რადგან რომ ეშინოდეთ, არ იქნებოდნენ არც კეთილნი და არც ბედნიერნი.

პლოტინის აზრით, თავისუფალია ის, ვინც მოქმედებს არა იძულებით, არამედ ცოდნით. თავისუფალია ის, ვინც რაიმე მიზნისკენ საკუთარი სულის კარნახით მიისწრაფის და არ ემორჩილება სხეულის ზემოქმედებას. ამ შემთხვევაში მიზანი თვით ადამიანშია და არა მის გარეთ. ადამიანის თავისუფალი სული ისწრაფის აზროვნებისკენ და არ ემორჩილება სხვათა ზეგავლენას. ის არ ისწრაფის არეითარი გარეშესაკენ, პირიქით, ყოველი გარეგანი ისწრაფის მისკენ. ამ შემთხვევაში ერთმანეთს ემთხვევა უმაღლესი არსების ნება და მოქმედება და სულს არ შეუძლია სხვაგვარად მოქმედება, თუ არა შინაგანი ხმის შესაბამისად, რადგან მიზანი თავისუფლებისა და მაშასადამე შინაგანი ხმის მოწოდებაც ყველზე მთავარია, ყოველივეზე მაღლა დგას. ამრიგად, სწრაფვა თავისუფლებისაკენ ეს არის სწრაფვა როგორც საკუთარი, იმე სხვათა სიკეთისაკენ, ესაა სწრაფვა უმაღლესი სიკეთისკენაც, ანუ ღმერთისკენ, რაც ამავე დროს მორალური სრულყოფისკენ სწრაფვასაც ნიშნავს. ასე ესმოდა პლოტინს თავისუფლება.

§ 12 პლოტინის კოსმოლოგია

პლოტინის კოსმოლოგიურ შეხედულებებს წითელ ზოლად გასდევს პილოძოში. სამყარო მისი წარმოდგენით არის ერთი მთლიანი ცოცხალი არსება, ცოცხალი არიან ვარსკვლავებიც კი. სამყაროს ყოველი ნაწილი ამ ერთი ცოცხალი არსების ნაწილია. და თუ ზოგჯერ კოამოსში ხორციელდება ადამიანის ნება, ეს არა იმიტომ, რომ მნათობებს ადამიანისა ესმით, არამედ იმიტომ, რომ ადამიანი ამ კოსმიური მთელის ნაწილია.

პლოტინის წარმოდგენით, სამყარო მოწესრიგებულია მკაცრი კანონზომიერებით, რომლის ცენტრში დედამიწა იმყოფება. დედამიწა სფერიული ფორმისაა. მოწესრიგებულ სამყაროში ყველაფერი კანონზომიერად და უაღრესად ჰარმონიულად ხდება. სამყარო მშვენიერია. ამის უგულებელყოფა ნიშნავს თვით სიკეთისა და მშვენიერების უარ-

ყოფას, რომელიც მასშია განხორციელებული. ხოლო სამყარო მშვენიერია იმიტომ, რომ ის შედგება უმაღლესი ნების, მასში რომ არის განხორციელებული და რომელთანაც ის ერთ მთლიანს შეადგენს. კოსმოსი მარადიულია, არ არის მარადიული მისი ცალკეული შემადგენელი რგოლები მხოლოდ. ამრიგად, წარმავალია ყოველი ცალკეული მოვლენა, წარუვალა სამყარო მთელი. უფრო სწორად რომ ვთქვათ, პლოტინის შეხედულებით, მიწიერ საგნებს ფორმა აქვთ მარადიული, მატერიით კი წარმავალნი არიან. მარადიულობის მიზეზი ყველგან არის სული, წარმავლობისა კი — მატერია. სამყარო განუწყვეტლივ მოძრაობაში იმყოფება და, მიუხედავად ამისა, არ იცვლება. მნათობები ცეცხლოვანი სხეულებია, დედამიწა კი მიწისა და ცეცხლის ნარევი. ამავე დროს მნათობები უფრო ხანგრძლივი არიან, ვიდრე დედამიწის სხვა მოვლენები.

სამყაროს შემოქმედი არის უმაღლესი ერთი, პირველი ერთი, რომელიც მოქმედებს გონებისა და სულის დახმარებით. როგორც ვხედავთ, საწყისები პლოტინთან იდეალური ბუნებისა არიან. პლოტინი კატეგორიულად წინააღმდეგია სხვა საწყისების შემოტანის და სხვა სამყაროების დამშენისა. აკრიტიკებს გნოსტიკოსებს, რომლებიც ჩვენი სამყაროს გარდა, სხვა სამყაროს უშვებდნენ, ხოლო ამ სულის გარდა, სხვა სულს. განსაკუთრებით მკაცრად აკრიტიკებს პერაკლიტეს, რომელმაც ცეცხლის სახით მატერიალური საწყისი შემოიტანა. ეს, მისი აზრით, სამყაროს საწყისად ბოროტების ჩათვლა იქნებოდა. პლატონი აკრიტიკებს, აგრეთვე, არისტოტელესა და მის მიმდევრებს, რომლებიც საწყისად მატერიას თელიდნენ²¹. თუმცა ზოგჯერ თვით პლოტინიც არ იყო წინააღმდეგი იმისა, რომ საწყისებად სხეულებრივი ელემენტები: ჰაერი, წყალი, ცეცხლი და მიწა ჩათვალა. ოღონდ იმ შენიშვნით, რომ ეს ელემენტები არიან სამყაროს არა სიცოცხლის და მოძრაობის მიზეზნი, არამედ მხოლოდ მატერიალური შემადგენელი ელემენტები. წინააღმდეგ შემთხვევაში, მისი აზრით, გაუგებარი იქნებოდა, თუ როგორ წარმოშობენ ისინი სულიერ მოვლენებს ისე, რომ თვით ყოველთვის სხეულებრივი რჩებიან. პლოტინი ამიტომაც სიცოცხლისა და სულის საწყისად უშვებდა ისევე სულსა და სიცოცხლეს. ოღონდ ამქვეყნიური სულისა და სიცოცხლის საწყისად მას იმქვეყნიური მიზნდა, რომლის ანარეკლი და გამოვლენა იყო მთელი კოსმოსი.

²¹ პლოტინი, „ენეადები“, § 42. *ἡ ἐνὶ τῷ γένει τοῦ οὐρανοῦ ἀρχή.*

პროკლე

§ 1. პროკლეს მოღვაწეობა

პროკლე დაიბადა 410 წელს ქალაქ ლიკიონში, საიდანაც მომდინარეობს მისი სახელი ლიკიელისა. აქედან ის ალექსანდრიაში გადასულა, სადაც საფუძვლიანი განათლება მიუღია: შეუსწავლია გრამატიკა, მათემატიკა და ფილოსოფია. შემდეგში მან ალექსანდრიაში მიატოვა და ათენს მიაშურა, სადაც დაუახლოვდა ფილოსოფოს პლუტარქესა და სირიანეს. მათ დიდი გავლენა მოუხდენიათ პროკლეს მსოფლმხედველობის ფორმირებაზე. აქ პროკლეს დაუწერია პლატონის „ტიმაიოსის“ კომენტარები, რომელიც თავისი გარდაცვლილ მასწავლებლისთვის, სირიანესთვის მიუძღვნია. პროკლე დიდი პატივისცემით ყოფილა გამსჯეალული სირიანესადმი, რომელსაც ის მამასა და მასწავლებელს უწოდებდა. არის ვარაუდი, რომ პროკლეს სახელწოდება „დიადოხოზი“¹ სირიანეს გარდაცვალების შემდეგ მიეკუთვნა, იგულახსმება მისი მიმართება სირიანესადმი და არა პლატონისადმი. სირიანეს გარდაცვალების შემდეგ პროკლე გამოდის სკოლის დამოუკიდებელი ხელმძღვანელისა და მასწავლებლის როლში. იზრდება მისი გავლენა, პარალელურად, მისი მოწინააღმდეგეების რიცხვით. ამიტომ ის იძულებულია მიატოვოს ათენიც და აზიაში გადასახლდეს, სადაც ეწევა „შეუმჩნეველ“, მშვიდ ცხოვრებას. თავისი ცხოვრების ბოლო წლებში ის კვლავ უბრუნდება ათენს, სადაც მას უნდა დაეწერა „ჰიუპოტიუპოსის“², თხზულება, რომელშიც მას ასტრონომიული შეხედულებები აქვს გამოთქმული.

მოწაფეები ახასიათებენ პროკლეს, როგორც ბრწყინვალე ორატორსა და მიმზიდველი გარეგნობისას, რომელიც ძლიერ ზეგავლენას ახდენდა მსმენელებზე თავისი გამოსვლებისა და ლექციების დროს. იგი უაღრესად ზომიერი და თავშეკავებული პირად ცხოვრებაში, ხელგაშლილი და უშურველი ყოფილა ნაცნობებისა და მეგობრების მიმართ. თანამედროვენი მას ახასიათებენ, როგორც უაღრესად განათლებულ ადამიანს, რომელსაც ხშირად გადაურჩენია თანამოქალაქენი მრავალი უბედურებისაგან. პროკლე გარდაცვლილა 485 წლის 17 აპრილს 75 წლის ასაკში.

¹ ბერძნული სიტყვიდან *ბ ტიმბიჯი*, რაც შემკვიდრეს, მაგიერს, მონაცვალეს ნიშნავს.

² ნაგულისხმევია თხზულება სათაურით: *ὑποὑποθεσὶς καὶ διορθοσιμῶν ὑποθέσεων*.

პროკლე ისევ, როგორც ნეოპლატონიკოსები საერთოდ, ცდილობდა პლატონის მოძღვრების დალაგება-კომენტირებას და განვითარებას. ამის შესახებ მ. გოგიბერიძე წერდა: „ნეოპლატონიზმს უნდოდა ეჩვენებინა, რომ ბერძნული იდეალისტური ფილოსოფიის... ნიადაგზე წეიძლებოდა ჩამოყალიბებულიყო იდეალისტურ-თეოსოფიური მსოფლმხედველობა, რომელიც არანაკლებად დაკმაყოფილებდა ეპოქის მოთხოვნილებას უცნაურსა, მისტიკურსა და ასკეტურზე. ნეოპლატონიზმს ბერძნულ-რომაული ტრადიციების ნიადაგზე უნდოდა ეჩვენებინა ფილოსოფიის გადაქცევა თეოსოფიად, მეცნიერების შეცვლა რელიგიად“³.

გარდა პლატონის ფილოსოფიისა, პროკლე, როგორც პლოტინი, იყენებდა არისტოტელესაც და ეწეოდა მისი თხზულებების დალაგება-კომენტირებას. პროკლემ, ნეოპლატონიზმის ამ უდიდესმა წარმომადგენელმა, თავი მოუყარა ნეოპლატონიკოსთაგან დაგროვილ მთელ ცოდნას, გადაამუშავა და მთლიანი სახე მისცა მას. ასე რომ, პროკლეს ფილოსოფიური სისტემა არის პლატონის, არისტოტელეს, თეოლოგიისა და მთელი წინამორბედი ნეოპლატონური ფილოსოფიის შერწყმა და გადამუშავება საკუთარი ფილოსოფიური ასპექტის ქვეშ. განსაკუთრებით უნდა გავუსვათ ხაზი ამ უკანასკნელ მომენტს, რადგან როგორც პლოტინის, ისე პროკლეს ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ანალიზს მიეყავართ დასკვნამდე, რომ მისი ფილოსოფია არ იყო მექანიკური გაბიძგება შეხედულებებისა, არამედ ის საკმაოდ დამოუკიდებელსა და ორიგინალურ ფილოსოფიურ სისტემას წარმოადგენდა.

პროკლეს შემდგომ ნეოპლატონიზმს დიღხანს აღარ უარსებია. მეფე თეოდოსემ დაიწყო ძველი ტაძრების წგრევა და ძველი კულტის წარმომადგენელთა დევნა. რამაც საფუძველი შეუარყია როგორც წარმართობას, ისე ნეოპლატონიზმსაც.

§ 2. მართი და მრავალი

ნეოპლატონიკოსმა პროკლემ თავისი ფილოსოფიის კარდინალურ პრობლემად ერთისა და სიმრავლის მიმართება აქცია და როგორც პლატონმა, ჯერ რადიკალურად გამიჯნა ისინი ერთიმეორისაგან, შემდეგ კი მათ შეკავშირებას შეეცადა.

ერთი და მრავალი მის ფილოსოფიაში დიამეტრალურად დაპირისპირებულნი არიან. ისინი ჰქმნიან ორ მოპირდაპირე პოლუსს, რომელნიც ერთიმეორეს არაფრით არ გვანან. მიუხედავად ამისა, ისინი

³ მ. გოგიბერიძე, რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდები. თბ., 1961, გვ. 13.

ერთიმეორის არსებობის პირობას წარმოადგენენ და ერთიმეორეს ავსებენ.

უმაღლესი ერთი არის სისავსე და სისრულე, უმაღლესი კეთილობა და ღვთაებრიობა, რომელიც სხვასაც აღავსებს სიკეთითა და მშვენიერებით. ისაა მარტივი და თავისთავადი, მალა მდგომი ყოველივეზე, პირველსაწყისი, ყოველივეს წარმოქმნელი, პირველი ზოგადობიდან უკანასკნელამდე. ის წარმოქმნის და ამრავლებს ყოველივეს ისე, რომ თვითარ მრავლდება და არ იზომა. არსებობს სიმრავლეში ისე, რომ თვით არ მრავლდება და არ იცვლება, დროებითში—ისე, რომ თვით არ ექვემდებარება დროს, ვრცელში — ისე, რომ თვით არ ექვემდებარება სივრცეს. ისაა სიმრავლის მომწესრიგებელი, მაგრამ ამავე დროს შეუცნობელი და გამოუთქმელი „მისმიერთათვის“, მის მიერ შექმნილთათვის. მას, როგორც ყოვლად სრულყოფილს, არაფერი არ აკლია, ამიტომაც არაფრისაყენ არ ისწრაფის და არაფერს არ ეზიარება, არაფერი არ სურს. სწრაფვა ხომ უსრულის თვისებაა, რომელსაც რაიმე აკლია სრულყოფილებამდე. ამიტომაც ყოველივე ისწრაფის მისკენ, როგორც სრულყოფილისაყენ, ლამობს ზიარებას მასთან. მისდამი ზიარებულთ იგი გადასცემს თავის თვისებებს ისე, რომ არაფერი არ აკლდება მის სრულყოფილებას. ზიარებულნი მისდამი არიან ერთნიც და მრავალნიც, მარადიულნიც და წარმავალნიც, სხეულებრივნიც და უსხეულონიც, ერთგვაროვანნიც და მრავალგვაროვანნიც. ყოველი ზიარებული ერთისადმი, იქცევა ერთად, მაგრამ ამავე დროს თავისი არსებოდანაც ინარჩუნებს რაიმე თვისებას. რადგან უმაღლესი ერთი სიკეთეა, ამიტომ ზიარებულნი მასთან ყოველგვარი სიკეთით აღივსებიან და რადგან ის უმაღლესი სისრულეცაა, სრულყოფილნიც ხდებიან. უმაღლესი ერთისადმი ზიარებით ედება საზღვარი უსაზღვროებას და ნაირფეროვნების უსასრულობაც იბოკება. იქმნება გარკვეული თანმიმდევრობა: იერარქია, სადაც პირველი ადგილი უკავია ნამდვილ მყოფს, ანუ უმაღლეს ერთს. მას მოსდევს უმაღლესი ანუ წმინდა გონება, შემდეგ კი სული. ამის შემდეგ არსებობს საგანთა სიმრავლე და უკანასკნელი ადგილი ამ უწყვეტ ჯაჭვში სხეულს ანუ მატერიას ეკუთვნის, რომელიც დიამეტრალურად უპირისპირდება პირველ ერთს, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მის გარეშე არ შეუძლია არსებობა და ამიტომაც მასთან მჭიდრო კავშირშია. პრინციპი მოვლენათა ამ ჯაჭვისა მდგომარეობს იმაში, რომ რაც უფრო მეტად ახლოა ესა თუ ის მოვლენა პირველ ერთთან, მით უფრო მეტად სრულყოფილია იგი, რადგან მით უფრო მეტად ჰგავს მას, და პირიქით. ამას გარდა, ახლო მყოფ მოვლენებზე უფრო ძლიერ ელინდება პირველი ერთის მოქმე-

დების ძალა, ამიტომაც წინამავალი მომდევნოზე, რომელიც მის შედეგს წარმოადგენს, უფრო სრულყოფილიცაა¹.

§ 3. ლმთაბა

ნეოპლატონიკოსების და, კერძოდ, პროკლეს ფილოსოფიაში ცენტრალური ადგილი უკავია ღვთაებას და, მაშასადამე, რელიგიასაც. ნეოპლატონიკოსებში უადრესად ძლიერია იყო უნივერსალური რელიგიის ჩამოყალიბების ტენდენცია. ლტოლვა იდეალურისაკენ მათთან ხშირად უკავშირდებოდა ცრუმორწმუნეობას, თეურგიას, სასწაულ-მოქმედებას, ღმერთების, ღვთაებრივი მოვლენების არსებობის რწმენას. ყოველივე ამით კი ნეოპლატონიზმმა დიდი გავლენა მოახდინა ქრისტიანობის ფორმირებაზე და საბოლოოდ შეერწყა კიდევაც მას. ნეოპლატონიზმს ქრისტიანობასთან განსაკუთრებით ტრინიტეტის პრინციპი აკავშირებდა.

მართალია, ნეოპლატონიკოსებს „ერთისათვის“ ღმერთი არ უწოდებიათ, მაგრამ იმ ატრიბუტების მიხედვით, რაც მას მიანიჭეს, ის სხვა არა არის რა, თუ არა ღმერთი, უმაღლესი ღმერთი, რადგან მის გარდა, არსებობენ სხვა ღმერთებიც. უმაღლესი ერთი ანუ ღმერთი პროკლესთან არის საწყისი ჰარმონიის, სიცოცხლის, გონიერებისა და სიკეთის. მის გარეშე არაფერი არ არსებობს და ყოველივე ამ ერთითაა გასხივოსნებული.

ერთის გარდა, არსებობს ღვთაება — კრონოსი, რომელიც, აგრეთვე, სრული სიკეთეა, დაუსრულებელი და ყოვლად წმინდა. იგია წმინდა გონება და საფუძველი ყოველივე აზრობრივისა. ისაა უნაწილო, უფორმო, უზიარებელი, დამბადებელი და მკვებავი ყოველივესი.

კრონოსის შვილები, ზევსი, რეა და აიდი კი მოძრაობის საწყისნი არიან. ისინი იმყოფებიან ცის თალის მიღმა ადგილებში. ეს ადგილები ისევე უფორმო, უფერო და აზრობრივი არიან, როგორც თვით ღმერთი. ამ ადგილებში, ღმერთებს გარდა, არსებობენ უკვდავი და წმინდა სულები, ღმერთები და ანგელოზები.

პროკლეს აზრით, ღმერთი ურანოსი მოიპზრებს არა ყოველივეს, არამედ მხოლოდ თავის თავს. საერთოდ, მისი აზრით, ღვთაების საკვები აზრია. ღმერთები ეხპარებიან ადამიანებს საგნების წვდომაში, აგრეთვე, სხეულებრიობის დათრგუნვაში და შეგრძნებადისაგან აზრობრივადე და უსხეულომდე ამაღლებაში. ღმერთების წვდომაში კი ადა-

¹ იოანე პეტრიწი, პროკლე დიადოხოსისა, პლატონურისა ფილოსოფიისა კავშირნი, „შრომები“, 1, § 40, გვ. 30.

მიანებს ეხმარებიან ანგელოზები და წმინდა სულები, რომლებსაც შუა ადგილი უკავიათ ღმერთებსა და ადამიანებს შორის. ღმერთები და მათი ადგილსამყოფელი მიუწვდომელია ადამიანებისათვის. რადგან ღვთაება მიუწვდომელია, შეუცნობი და გამოუთქმელი, ის ვერ იქნება საგანი აზროვნებისა და წარმოდგენის. ამიტომ ის შეიძლება იყოს მხოლოდ ინტუიციისა და ექსტაზის ობიექტი.

ამრიგად, ნეოპლატონიზმმა ღონების როლის წინ წამოწევით და მისი ფუნქციების გაფართოებით, მართალია, მნიშვნელოვანი ნაბიჯი გადადგა წინ, პლატონთან შედარებით, მაგრამ მან შემეცნებისა და გონებრივი ანალიზის გვერდით, დიდი ადგილი დაუთმო ექსტაზს, ეროსს. ყოველივე ეს კი ისევ პლატონის ფილოსოფიური არსენალიდან წამოღებული ცნებები იყო.

§ 4. მთელი და ნაწილები

მთელისა და ნაწილთა მიმართების პრობლემა ერთისა და მრავალის მიმართების პრობლემის ერთ-ერთი მხარეა. მოვლენა, რომელიც ნაწილებს არ შეიცავს, პროკლეს აზრით, დანაწევრებულს სჯობს, რადგან თავისი ბუნებით ერთს უახლოვდება. გარდა ამისა, დაშლა და დანაწევრება დამახასიათებელია უსრული ბუნების მოვლენებისათვის. სრულყოფილი არ იშლება და მაშასადამე, არც ისპობიან. ამრიგად, მხოლოდ უნაწილოს შეიძლება ჰქონდეს პრეტენზია უცვლელობასა და უვნებლობაზე. ნაწილებისგან შემდგარი კი ყოველთვის ვნებადანი არიან.

ყოველ დაუნაწილებელ მთელს არსებობის მიზეზი თავის თავშივე აქვს, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, ის თვითონ არის თავისი თავის არსებობის მიზეზი. ნაწილებისგან შემდგარი კი ყოველთვის გულისხმობს წინამორბედ უნაწილოს, როგორც მისი არსებობისა და წარმოშობის მიზეზს. მაშასადამე, უვნები, უცვლელი, უნაწილო წინ უსწრებს ვნებად მთელს, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში ფუჭი უსასრულობა გვექნებოდა. უნაწილო მთელი, როგორც მიზეზი, ან ადრეა ნაწილებზე, ან მათშივე იმყოფება. ამ დროს ის ყველა ნაწილში უნდა იყოს, სხვაგვარად იგი მთელიც ვერ იქნებოდა.

მთელი ზოგჯერ ერთსა და იმავე დროს არის მთელიც და ნაწილიც. მაგალითად, ხელი, ფეხი, თავი და სხვ. მთელთა და ნაწილთა რიგს წინ პირველმყოფი უსწრებს, რომელიც არსებობს მაშინაც კი, როდესაც არ არსებობს არც ერთი მომდევნო. პროკლეს აზრით, არ შეიძლება ყოველი არსებული მთელი იყოს. მაგრამ ყოველი მთელი კი არსებულია. მაშასადამე, შეუძლებელია ყოველობისა და მყოფის გაიგივება, ე. ი. გაიგივება მთელისა და არსებულისა ისევე, როგორც ყო-

ველი გვარი მთელია ანუ ყოვლობა, რადგან მასაც აქვს შემადგენელი ნაწილები, ანუ ელემენტები, მაგრამ ყოველი მთელი კი არ შეიძლება გვარი იყოს. ნაწილიც კი შეიძლება იყოს ყოვლობა ანუ მთელი, მაგრამ გვარი კი ვერ იქნება.

ადვილი მისახვედრია, რომ პროკლესთვის „მთელს“, „ყოვლობას“ უალრესად ფართო მნიშვნელობა აქვს. ის გულისხმობს, როგორც მატერიალურ, ისე იდეალურ მოკლენებს. გარდა ამისა, მნიშვნელოვანია ისიც, რომ პროკლესთვის, როგორც ჰსხვა ბერძენი მოაზროვნეებისათვის დაშლა-დანაწევრება განადგურებას გულისხმობდა და პირიქით, შეერთება-შეკავშირება — წარმოშობას. ამიტომ, ცხადია, რომ მისთვისაც სასურველი უნდა ყოფილიყო ეს უკანასკნელი, როგორც დაბადება-წარმოშობის მნიშვნელობის მქონე.

§ 5. გონება და სული

პროკლემ გაიზიარა ძველი ბერძენი ფილოსოფოსების თვალსაზრისი სულისა და გონების გაყოფის შესახებ. ოღონდ ნეოპლატონიკოსი წინამორბედების მსგავსად მან შეცვალა თანმიმდევრობა. პირველი ადგილი გონებას დაუთმო. სული კი მას დაუქვემდებარა. მისი აზრით, გონება, როგორც ღვთაებისაგან წარმოშობილი, ღვთაების შემდეგ არსებობს და ღვთაებისვე მსგავსად, აღსავსეა ყოველგვარი სიკეთით. მას აქვს მარადიული არსებობა, ძალა და მოქმედება. მისი მოქმედების ძალა არც მატულობს და არც კლებულობს. ის მარტივია, უსხეულო და უცვლელი. „ყოველი გონებაი განუწაწილებელი არსებაი არს.—წერს პროკლე.—ხოლო უკუეთუ უდიდო და უსახეულო და მიუღრეკელ, განუწაწილებელცა. რამეთუ ყოველი რაოდენვე განწვალებადი ანუ მეგრ სიმრავლითა ანუ მეგრ სიდიდითა ანუ მოქმედებითაებრ იყოს განწვალებადი და ჟამსა შორის ღებადი“⁵. როგორც მარადიული და დაუნაწევრებელი, გონება ერთიანია და ამიტომაც მასში არ არსებობს წინამორბედი და მომდევნო. გონება არის „ყოვლობა“, ანუ სისრულე, ზოგადობა და მთლიანობა. ის, როგორც მარადიული, მარადიულივე მოვლენების მიზეზია. ის გვარია და რაც უფრო მეტად ზოგადია გვარი, მით უფრო მეტი მოქმედების უნარი აქვს მას, და პირიქით. ამ მიზეზ-შედეგობრივი მიმართების ყველაზე უფრო დაბალ საფეხურზე მდგომნი ყველაზე ნაკლებ სრულყოფილნი არიან. გონებას კი, როგორც უმაღლეს საფეხურზე მდგომს, ყველაზე მეტი მოქმედების უნარი აქვს. მას

⁵ იოანე პეტრიწი, I, § 171, გვ. 102.

აქვს, როგორც თავის თავის, ისე „უპირატესთა“ და „შემდგომთა“ შეყენების უნარი.

გონება, წარმოშობილი უსხეულოსგან, თვითაც უსხეულოა, რასაც მისი უკუქცევის უნარიც ცხადყოფს⁶ უკუქცევაში იგულისხმება პირველსაწყის ერთთან დაბრუნების უნარი. სხეულებრივს კი ეს არ ძალუძს.

პროკლეს აზრით, გონების მიერ წარმოშობილი ყოველივე გონიერია. „არამედ და შემდგომნიცა მისნი გონიერე“⁶, თვით გრძნობადნიც კი, რადგან გონებისგან არიან წარმოქმნილნი.

ამას გარდა, აქედან გამომდინარეობს ისიც, რომ პროკლესთვის გონება და მისი ობიექტები იგივეობრივნი არიან, რაშიც არ შეიძლება არ შევნიშნოთ, ერთი მხრივ, არისტოტელესა და, მეორე მხრივ, პარმენიდეს ზეგავლენა აზრისა და არსის იგივეობის შესახებ.

რაც შეეხება სულს, ის მთლიანად გონებაზეა დამოკიდებული. ასე რომ, საგანთა სიმრავლე ეზიარება სულს, სული კი—გონებას. გონებას ჰოქმედების უნარს და ზანქციას უმაღლესი ერთი აძლევს, სულს—გონება, საგანთა სიმრავლეს—სული. ამრიგად, სხეული სულის მეშვეობით ეზიარება, როგორც გონებას, ისე უმაღლეს ერთს. მაგრამ, სული გონებისგან განსხვავებით, არის როგორც უცვლელი, ისე ცვალებადი. ის უცვლელია გონებასთან ზიარების გამო, მაგრამ ცვალებადია სხეულებრივის მასთან ზიარების გამო. ამრიგად, სული ორგვარი ბუნებისაა, ერთი მხრივ, ის მარადიულია და უცვლელი, მეორე მხრივ, ცვალებადი და წარმავალი. ყოველივე ეს კი დამოკიდებულია იმაზე, გონებასთან, თუ სხეულთან კავშირში განვიხილავთ მას. მაშასადამე, ის ღვთაებრივიცაა და მიწიერიც და ამიტომ ის შუამავალია ცასა და დედამიწას შორის და მიზეზ-შედეგობრივი ურთიერთობის ამ ვრცელ კიბეზე მას მესამე ადგილი უკავია, უმაღლესი ერთისა და გონების შექმნე.

§ 6. სხეული და უსხეულო

სხეულისა და უსხეულოს მიმართება იდეალურისა და მატერიალურის მიმართების ერთ-ერთი მხარეა. პროკლესთან ისევე, როგორც პლატონთან, „ყოველი სხეული ბუნებით ვნებადი არს, ხოლო ყოველი უსხეულოი უვნებ“⁷. თუმცა ზოგჯერ უსხეულოც განიცდის ხოლმე ვნებას, როდესაც სხეულებრივს ეზიარება. სხეულებრივის მოქმედება სხვაზეა დამოკიდებული, მაშინ, როდესაც უსხეულო თვითმოქმედი.

⁶ იოანე პეტრიწი, I, § 173, გვ. 104.

⁷ იქვე, § 80, გვ. 51.

უსხეულოს მოქმედებას განაპირობებს მასში მყოფი შემოქმედებითი ძალა. სხეულებრივი დანაწევრებადია და რთული, უსხეულო კი მარტივი და უნაწილო. ყოველი სხეულებრივი დროსა და სივრცეს ექვემდებარება, უსხეულოსაგან განსხვავებით, რომელიც დროისა და სივრცის გარეშე ღვას და არ ექვემდებარება წარმოშობა-წარმავლობის, ზრდისა და შემცირების პროცესს. ყოველ მარადიულს აქვს უსაზღვრო ძალა, რასაც არც ემატება რაიმე და არც აკლდება. უსაზღვროა და მოუკლებელი მისი შემოქმედებითი ძალაც. ის, როგორც ერთი, განსაზღვრულია, თუმცა ეს არ ეწინააღმდეგება მის უსაზღვროებას. მის არსებას უსაზღვროება შეადგენს, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის მოისპობოდა. ის, როგორც უსაზღვრო, პირველია და წინ უსწრებს ყოველგვარ დროებითს. საერთოდ, ყოველგვარ სხეულებრივს წინ უსხეულო უსწრებს. უსხეულო პირველ ერთს კი არაფერი არ უსწრებს წინ, პირიქით, ის არის ყოველივეს დასაბამი. ის ამავე დროს სიკეთეც არის, რადგან სიკეთეა პირველი ერთი. ის, როგორც პირველი უსაზღვროება და პირველი საზღვარი, საზღვრავს ყოველივეს, მათ შორის სხეულებრივსაც. საერთოდ, ყოველი მარადიული მყოფია, მაგრამ ყოველი მყოფი კი მარადიული არ არის.

სხეულისმოყვარე ადამიანებს ეშინიათ სიკვდილისა, მიაჩნიათ რა სიკვდილი განადგურებდ. ის კი არ იციან, რომ დაბადებამდე ცხოვრობდნენ ჰადესში ღმერთებთან ერთად და ჰერეტდნენ ყოველივე ჭეშმარიტს, აზროვნებდნენ და არსებობდნენ ჭეშმარიტად. ასე იქნება სიკვდილის შემდეგაც. რაც აქ შეუძლებელია, რადგან შეგარძნებათა სიმრავლე ხელს უშლის ადამიანს იდეალურის წვდომასა და აზროვნებაში. ამრიგად, მისთვის, როგორც პლატონისათვის, ფილოსოფია იყო მიწიერიდან განთავისუფლების, ბუნებიდან სულამდე, სულიდან გონებამდე და ბოლოს, უმაღლეს ერთამდე ამაღლების საშუალება. ერთის ადგილსამყოფელამდე ამაღლების საშუალება, სადაც ყოველივე აღსავსე არის სიცოცხლით, რეალობითა და ჭეშმარიტებით, წინააღმდეგ აქ არსებული შესაძლებლობისა.

გზა „იქითენ“ კი პროკლეს წარმოუდგენია არა აზროვნებისა და შემეცნების, არამედ განჰერეტის, აღტყინებისა და შთაგონების გზად. მხოლოდ ასე მიაჩნია მას შესაძლებლად კათარზისიც და მატერიალურიდან იდეალურამდე ამაღლებაც.

§ 7. მიჯნუ-შეღვავობრივი მიმართება

იდეალური, მიღმური, იმქვეყნიური მიზეზია მიწიერის, ამქვეყნიურისა და წარმავალის. და რადგან მიზეზი უსწრებს შედეგს და განაპი-

რობებს მას, ამიტომ იდეალურიც უსწრებს მატერიალურს, მიწიერს და განაპირობებს მას. რაც უფრო მეტი მოვლენების მიზეზია იდეალური, მით უფრო მეტად სრულყოფილია ის, და პირიქით. ამრიგად, მიზეზისაგან გამომდინარე შედეგთა რაოდენობა მიზეზის სიძლიერეზე მეტყველებს.

ყველაზე მეტი მოვლენების მიზეზი და ყველაზე უძლიერესი არის უმაღლესი ერთი, რომელსაც მიზეზი არა აქვს. ამ ერთთან სიახლოვის მიხედვით მატულობს და დაშორებით კი კლებულობს სხვა მიზეზთა ძალა და უნარი. უმაღლესი ერთი, რომელიც სხვებს აძლევს არსებობას, თვით არ საჭიროებს არავითარ მიზეზს და, მაშასადამე, არ ექვემდებარება წარმოშობისა და ცვალებადობის პროცესს. ის არც არაფერს არ ეზიარება, რადგან ის რომ სხვებს ეზიარებოდეს, სხვისგან დამოკიდებული გახდებოდა და აღარც პირველი მიზეზი იქნებოდა. ყოველი წინამორბედი შემდგომში იმყოფება, მაგრამ პირველი მიზეზი არ იმყოფება რაიმეში, რადგან მაშინ ის პირველი აღარ იქნებოდა. მაშასადამე, ყოველივეს საწყისი უზიარებელი, უმიზეზო და უცვლელი უნდა იყოს. წინააღმდეგ შემთხვევაში საჭირო იქნებოდა ძველა უსასრულოებაში.

პროკლე უცვლელი მიზეზების გვერდით უშვებს ცვლადსაც. თუმცა იქვე ამტკიცებს, რომ უცვლელი მიზეზებისაგან წარმოშობილნი უცვლელნი არიან და ცვლადთაგან — ცვლადნი. ყოველ მოქმედ მოვლენას აქვს მოქმედების მიზეზი ძალის სახით, რომლის გარეშე ის ვერ იმოქმედებდა: „ხოლო თუ აღმქმნელსა არა ჰქონდის ძალი, ვითარ იმოქმედოს და აღქმნას სხუასა შორის?“⁸ იგი ასხვავებს ორგვარ ძალას. სრულსა და უსრულს. ძალა, რომელიც თვითონ თავისით მოქმედებს, სრულია, და პირიქით, სხვისი ზეგავლენით მოქმედი — უსრული.

პროკლე თავდაპირველად მხოლოდ საზღვარს თვლიდა მიზეზად, მაგრამ შემდეგში დაასკვნა, რომ რიცხვთა ნაწილი საზღვრისგან არის დამოკიდებული, ნაწილი კი — უსაზღვროსაგან. ეს გამონაკლისი პროკლემ მხოლოდ რიცხვთა მიმართ დაუშვა, მაგრამ ეს მაინც გადახვევა იყო თავდაპირველი პოზიციიდან.

პროკლე ამტკიცებდა, რომ არსებობენ, როგორც ადამიანთა, ისე ღვთაებათა მიზეზები, მაგრამ ყველა ამათი მიზეზი აუცილებლად ღვთაებრივი ბუნებისაა. მართალია, ხშირად უწესრიგო და განსაზღვრული მოვლენების მიზეზად შემთხვევას მიიჩნევენ ხოლმე, მაგრამ ამ მოვლენათა მიზეზიც ისევ ღვთაებაა. ამრიგად, ყოველივეს საბოლოო მი-

⁸ იოანე პეტრიწი, „შრომები“, I, § 79.

ზეზად პროკლემ ღვთაება ჩათვალა. ასეთი მიზეზია, მისი აზრით, უმაღლესი ერთი, რომელიც არსებობისათვის არავითარ გარეშე მიზეზს არ საჭიროებს.

§ 8. ზიარება-უკუქცევა

პრობლემა ზიარება-უკუქცევისა ისევე, როგორც ერთისა და მრავალის მიმართებისა, ნეოპლატონიკოსებმა პლატონ-არისტოტელესა და სხვა ბერძენი ფილოსოფოსების მეგვიდრეობიდან აიღეს, მაგრამ ბევრი იმუშავებს ერთსა და მრავალს შორის შემაჯავშირებელი ხიდის გადგებაზე და ასეთად თავდაპირველად ემანაცია დასახეს, მაგრამ არ აღმოჩნდა რა ეს საკმარისი მათ შორის გაწვევითი კონტაქტის აღსადგენად, ზიარება-უკუქცევის პროცესიც მიაშველეს. ემანაცია ერთსა და მრავალს შორის დარღვეული ერთიანობის აღსადგენი სრულიად ახალი ხერხი იყო.

გარდა ემანაციისა, ერთისაგან წარმოქმნილი სიმრავლე წარმოქმნელ ერთთან კონტაქტს განუწყვეტელი ზიარება-უკუქცევის გზითაც ინარჩუნებს. ზიარება ხორციელდება ერთი გვარის საგნების უმაღლეს გვართან თუ დასაბამთან დაკავშირების გზით. აღვილად უერთდებიან უმაღლეს ერთს საგნები, რომლებიც ახლო არიან მასთან და პირიქით. ზიარების პროცესის წარმატებით განხორციელებისათვის აუცილებელია, რათა პირველი გვარები, თუ გვართა დასაბამნი, უსპეტაკესნი, აღურეველნი და სუფთანი იყვნენ მიწიერი მოვლენებისაგან, წინააღმდეგ შემთხვევაში, პროცესი სისრულეში ვერ მოვიდოდა.

მაგრამ ზიარების პროცესს აქვს თავისი მეორე მხარეც „უკუქცევის“ სახით. რაც გამოხატავს იმასთან ხელმეორედ დაბრუნებას, რასთანაც სიმრავლე თავდაპირველად იყო დაკავშირებული და რასაც განშორდა მატერიალურთან დაახლოების გამო. მაგრამ როგორც უკვე აღნიშნული იყო, უკუქცევა შეუძლია არა ყველას, არამედ მხოლოდ იმას, რასაც იდეალურისგან დაშორება და მაშასადამე, დაშორების შემდეგ დამოუკიდებელი არსებობა შეუძლია. ასეთი კი არის არაება ანუ სულიერი მოვლენა მხოლოდ. ზიარება-უკუქცევის პროცესი ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირშია და არ არსებობს ერთი, თუ არაა მეორე, და პირიქით.

როგორ ხორციელდება ზიარება იდეალურ საწყისებთან? ეს კითხვა მნიშვნელოვანია იმიტომ, რომ, როგორც დავინახეთ, პროკლემ მიწიერი, სხეულებრივი იდეალურის ანტიპოდად გამოაცხადა, მრავლურაა რა მას იდეალურისაგან არა მარტო განსხვავებული, არამედ საწინააღმდეგო თვისებებიც კი.

ამ კითხვაზე ადვილია პასუხის გაცემა პროკლეს მთელი ფილოსოფიური სისტემის გათვალისწინების საფუძველზე. როგორც ცნობილია, პროკლეს უმაღლესი ერთი უშუალოდ კი არ მოქმედებს საგანთა სიმრავლეზე, არამედ გონების, უმაღლესი სულის და ბოლოს სულთა საშუალებით. გონების მიერ წარმოქმნილი სულიდან გამოსხივდება სიმრავლე სულთა, რომელთაც მატერიალურ სიმრავლესთან კონტაქტის დამყარების უნარი აქვთ. სწორედ ეს სულებია სხეულის სიკვდილის შემდეგ რომ კვლავ უბრუნდებიან იმას, რისგანაც წარმოიქმნენ. მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება დაგვეშვა სიმრავლის უმაღლეს ერთთან ზიარების უნარი, მას რომ უკუქცევა შესძლებოდა, რადგან, რასაც აქვს უკუქცევის უნარი, მას უმაღლეს ერთთან ხელმეორედ კონტაქტის უნარიც აქვს. მაგრამ მატერიალურ საგანთა სიმრავლეს არა აქვს უმაღლეს ერთთან დაკავშირების და კვლავ დაბრუნების უნარი. ის უკავშირდება მხოლოდ სულს, ისიც დროებით. მისგან დაშორების შემდეგ კვლავ მატერიას უერთდება და აღარ ეზიარება უმაღლეს, ღვთაებრივ საწყისს. ამგვარად, ასეთი ზიარების უნარი მხოლოდ სულებს და საერთოდ, ყოველივე სულიერს აქვს, ისეთ სულიერს, რაც არ ისპობა მატერიალურთან დაშორების შემდეგ და განაგრძობს კვლავ არსებობას.

როგორც უშუალო, ისე შუალობითა ზიარების დროს ზორციელდება უმაღლესი ერთის მიერ ზიარებულთათვის თავისი არსის გადაცემა ისე, რომ თვით მას არაფერი არ აკლდება. ყოველი ზიარებული არის როგორც მსგავსი, ისე განსხვავებული მისგან, რადგან ის როგორც იღებს მისგან, ისე ინარჩუნებს რაიმეს თავისი არსებიდან. უმაღლეს ერთს უფრო მეტად ის ემსგავსება, რაც უფრო მეტად ახლოა მასთან, და პირიქით. ამიტომაც ზიარებულნი მისდამი ყველანი ერთნაირნი არ არიან. არც ერთისა და არც გამამეშვევებელთა ძალა არ ვლინდება ყველგან ერთნაირად. ამიტომაც დაკავშირებულნი მასთან ზოგნი მარადიულნი არიან, ზოგნი კი წარმავალნი, ზოგნი სხეულებრივნი, ზოგნი უსხეულონი, ზოგნი ერთგვაროვანნი, ზოგნი მრავალგვარნი და ა. შ.

უმაღლესი ერთისადმი ზიარება უღებს საზღვარს უსაზღვროებას და ჩაირფერობის უსასრულობას. მაგრამ, რაც მთავარია, ზიარებულნი მასთან აუცილებლად გონიერნი, კეთილნი და სრულყოფილნი არიან, რადგან ყოველივე ეს შეადგენს ერთის არსებას. და თუ ზიარება მასთან მისი არსებისა და თვისებების მიღებას ნიშნავს, მისდამი ზიარებულნი იღებენ ამას მეტნაკლები რაოდენობით. მაგრამ პირველი ერთი, მიუხედავად ამისა, მაინც უკეთესია ყველაზე, რაც მას ეზიარება, რადგან ყველა ის თვისებები, რის გამოც ილტვიან მისკენ, თვით მას აქვს ყველზე ჰარბად.

რაც შეეხება უკუქცევას, ეს შეუძლიათ ერთის მონათესავე არსთ, იმათ, რომელთაც უკვდავებისა და არამატერიალობის ნიშანი აქვთ. ის სულიერნი, რომელნიც მარტო, უსხეულოთ არსებობენ, ყოველთვის მასთან ერთად არიან. მაგრამ იმათ, რომელთა არსება სხეულებრივითაა დამძიმებული, მასთან დარღვეული კავშირის აღდგენა შეუძლიათ სხეულისაგან განტვირთვის შემდეგ, ე. ი. სხეულის დათრგუნვისა და სიკვდილის შემდეგ. სხეულს, როგორც მის სრულ ანტიპოდს, როგორც მხოლოდ ბოროტების საწყისს, არასოდეს არ ძალუძს ეს და სხვებსაც უშლის ხელს ამაში. ამიტომაცაა, რომ მას ერთიდან გამომდინარე მოვლენების ვრცელ მწყკრივში უკანასკნელი ადგილი უკავია, როგორც მისგან ყველაზე დაშორებულსა და დაპირისპირებულს. რადგან მსგავსება ერთთან, როგორც ვიცით, კლებულობს მასთან სიახლოვე-სიშორის მიხედვით, ამიტომ ამ მწყკრივის უკანასკნელ საფეხურზე მდგომს ყველაზე ნაკლები მსგავსება ექნება მასთან.

მაგრამ ის მიზეზი, რის გამოც დაირღვა კონტაქტი ერთსა და მრავალს შორის, ვერ იქნა აცილებული ემანაციით, ვერც ზიარება-უკუქცევით და ის განსხვავება, რომელიც არსებობდა მიწიერსა და ზეციერს შორის, უცვლელი დარჩა. ემანაცია და ზიარება-უკუქცევა, ფაქტიურად, არაფერს არ აკეთებდნენ იდეალურსა და მატერიალურს შორის დარღვეული კავშირის აღსადგენად. პროკლესთვის კი ისევე, როგორც მთელი ნეოპლატონიზმისთვის, არსებითი იყო პასუხის გაცემა კითხვაზე, როგორ ხორციელდება ეს კავშირი? არსებითი იყო იმით, რომ ჭერ კიდევ პლატონიდან წამოსულმა დაპირისპირებამ მათ შორის უფსკრული გათხარა და თავშივე აღგავა მათი კავშირის რაიმე შესაძლებლობა, ამ კავშირის აღდგენისათვის აუცილებელი იყო მათი კვალიტეტური და არა მექანიკური დაახლოება. კვალიტეტურად კი ისინი ისევე გათიშულნი რჩებოდნენ, როგორც აქამდე იყვნენ.

ამიტომაც, შეიძლება ითქვას, რომ პლატონიზმისათვის დამახასიათებელი უფსკრული ვერ იქნა ამოვსებული ნეოპლატონიზმის მიერ შემოტანილი ახალი ცნებით, „ემანაციით“. ჩვენ აღარას ვამბობთ ზიარება-უკუქცევის შესახებ, რადგან პლატონმაც კარგად იცოდა, რომ ის ვერაფერს ვერ სცვლიდა ამ ნაკლის გამოსასწორებლად.

§ 9. წინააღმდეგობის კანონი და ენის წარმოშობის თეორია

პროკლე სავსებით იზიარებს არისტოტელეს თვალსაზრისს იმის შესახებ, რომ ერთ მიმართებაში არ შეიძლება არსებობდეს ორი ერთმანეთის საპირისპირო ჭეშმარიტი დებულება. მაგალითად, არ შეიძ-

ლება ერთ მიმართებაში საქმე გვეკონდეს როგორც ცოდნასთან, ისე უცოდინარობასთან.

წინააღმდეგ ანტისტენეს თვალსაზრისისა იმაზე, რომ ყველა დებულება ჭეშმარიტია და რომ ამიტომ კამათი ზედმეტია, პროკლე ავითარებს თვალსაზრისს იმის შესახებ, რომ არსებობს, როგორც ჭეშმარიტი, ისე მცდარი დებულებები⁹. მაშასადამე, ვინც მსჯელობს, ამბობს ან ჭეშმარიტებას, ან სიცრუეს, მაგრამ არა ორივეს ერთად.

აქ პროკლეს წინაშე მთელი სიძლიერით წამოიჭრება კითხვა იმის შესახებ, თუ რაზეა დამოკიდებული მსჯელობისა თუ სიტყვათხმარების ჭეშმარიტება? პროკლეს სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ მან საესებით სწორი გზა აიჩია საკითხის გადასაწყვეტად, როცა მსჯელობისა და სიტყვათხმარების სისწორე-ჭეშმარიტება დაამყარა მოვლენათა ბუნებაზე, ობიექტურ სინამდვილეზე და მის შემეცნებაზე. პროკლეს აზრით, ცნებათა ზუსტი ხმარება გამომდინარეობს საგანთა ბუნების ცოდნიდან¹⁰. რადგან ყოველი მსჯელობა ეხება რაიმე ობიექტურს, ე. ი. წარმოდგენს მსჯელობას საგნებისა და მათი მიმართებების შესახებ, ამიტომ მსჯელობის ჭეშმარიტება, საერთოდ, მისი ხასიათი დამოკიდებული ყოფილა საგნებისაგან და საგნობრივი ჭეშმარიტება ყოფილა. მაშასადამე, ენაში ხმარებული სიტყვები გაპირობებული ყოფილან საგანთა ბუნებით და არა ხელშეკრულებით ადამიანთა შორის.

§ 10. ფილოსოფიის ისტორიის ჩამოყალიბების ცდა

ფილოსოფიის ისტორიის ჩამოყალიბების ცდა პროკლეს მოცემული აქვს „კრათილოსის“ კომენტარებში. მასში გადმოცემულია, ძირითადად, ფილოსოფოსთა თვალსაზრისები ენისა და მეტყველების წარმოშობის შესახებ. პროკლე ასხევეებს ორ მოპირდაპირე თვალსაზრისს, რომელთაგან ერთს მიაჩნია ენა შეთანხმების საფუძველზე წარმოშობილად, მეორეს კი—ბუნებრივი გზით, საგნებთან მიმსგავსების საფუძველზე. პირველ თვალსაზრისს, პროკლეს ცნობით, იცავდა ჰერმოგენე, უფრო მოგვიანებით კი—დემოკრიტე. მეორეს, ბუნებრივი გზით წარმოშობისას, —ჰერაკლიტე და კრათილოსი, უფრო გვიან კი—პლატონი და ეპიკურე. სოკრატეს კი უმტკიცებია სიტყვათა ნაწილის ბუნებრივი გზით, ნაწილისა კი—შეთანხმებით წარმოშობა. სოკრატეს აზრით, უკვდავ მოვლენათა სახელები წარმოშობილია ბუნებრივად, მოკვდავთა კი—შეთანხმებით. პროკლე კრათილოსს მიაწერს შეხედულებას სიტყვა-

⁹ იხ. Prokli Diadochi in Platonis Cratylum Commentaria, XXXVII.

¹⁰ *ἐν τῷ ἀπομύχῳ δὲ δόξειεν ἄν τις τὸν ἀναγκάσαν ἐπιστήμας*, იქვე VII.

თა და ცნებათა განუწყვეტელი ცვალებადობის შესახებ, რამაც დიდი გავლენა მოახდინა პითაგორელებზე, ეპიკურეზე, დემოკრიტეზე, არისტოტელეზე.

გადმოცემულია პროტაგორას თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ ერთი და იგივეა ქვეყანი და სულელი, კეთილი და ბოროტი, რომ არსებობს ის, რაც გვეჩვენება, ანტისტენეს თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ კამათი ზედმეტია (μη δεῖ ἀνελπίειν), რადგან ყველა აზრი ქვეშარიტია. ანტისტენეს აზრთა თანმიმდევრობას პროკლე ასე ალაგებს: ვინც მსჯელობს, აუცილებლად რაიმეზე მსჯელობს, ვინც რაიმეზე მსჯელობს, ის არსებულზე მსჯელობს, ხოლო ვინც არსებულზე მსჯელობს, ის ქვეშარიტებას ამბობს¹¹; გადმოსცემს პითაგორას თვალსაზრისის რიცხვების იგივეობის შესახებ ცოდნასთან და სიბრძნესთან¹².

სხვათა თვალსაზრისის დალაგების შემდეგ პროკლე გვაცნობს საკუთარ შეხედულებებს. პროკლეს აზრით, ზოგჯერ იცვლებიან საგნები და არა სიტყვები, რაც სიტყვების ღვთაებრივ ბუნებაზე მეტყველებს. მაგრამ მიუხედავად ამისა, ისინი ბუნებრივი გზით არიან წარმოშობილი და საგნებთან მიბაძვის შედეგს წარმოადგენენ. მაგრამ სიტყვების შემოქმედებას განსაზღვრავს არა მარტო საგნობრივი რეალობა, არამედ ადამიანთა მოთხოვნილებებიც (ή τῶν ἄνθρωπων), რაც მის ფილოსოფიაში ერთგვარი მატერიალისტური ტენდენციის არსებობაზე მეტყველებს. პროკლეს აზრით, შემეცნება უნდა იწყებოდეს საგანთა სახელების შემეცნებიდან, მათი ზუსტი ხმარების გარკვევიდან, რასაც განაპირობებს საგანთა არსის შემეცნება.

უაღრესად საინტერესოა მისი თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ სიტყვები წარმოშობილია „ბუნებრივი გზით“, ე. ი. საგნებთან მიმსგავსების, თუ ნათესაობის დადგენით და არა ადამიანთა შორის შეთანხმებით. ამიტომაც პროკლესთვის სიტყვები და სახელები წარმოადგენენ არა საგნების სიმბოლოებს, არამედ მათი ბუნების ღრმა შემეცნების შედეგს¹³.

პროკლე ეთანხმება პლატონს იმაში, რომ სიტყვებს უდიდესი მნიშვნელობა აქვთ როგორც ღვთაების შემოქმედებას. მაგრამ ხელავს

¹¹ ὁ γὰρ λέγων τὸ λέγει, ὁ δὲ τὸ λέγων τὸ δὲ λέγει. ὁ δὲ τὸ δὲ λέγων δὲ λέγει. პროკლე. კრატيلოსის კომენტარები, XXXVII.

¹² διελπίσθαι καὶ σοφία ταῦτόν ἐστιν. იქვე, XVI.

¹³ ὡς δὲ λὸν δὲ τοῦτον δὲ οὐκ ἔστι τὸ δῖονα σύμμιχλον οὐδὲ μίσησας ἐρεῖον τῆς ταχούσης, ἀλλὰ συγγενὲς τοῖς πρῶτοι καὶ ὁρῶσι οὐκ ἔστι. პროკლე. კრატيلოსის კომენტარები, გვ. LVIII.

ერთგვარ ანალოგიას სიტყვებისა და სამყაროს შემოქმედებას შორის და ამტკიცებს, რომ სიტყვები გამოხატავენ, როგორც ღვთაების, ისე საგანთა არსს. თუმცა იმასაც ამტკიცებს, რომ სიტყვებს არ ძალუძთ ღვთაების მთელი არსის გადმოცემა. ძირითადად კი, პროკლესთვის სიტყვები გამოხატავენ საგანთა არსს. ამავე დროს მოითხოვს, რომ არ იქნეს გამორიცხული ადამიანის როლი სიტყვათა შემოქმედებიდან.

როგორაა განაწილებული პროკლეს მიერ შემოქმედებითი როლი ადამიანსა და ღვთაებას შორის? პირველი შემოქმედი არის ღვთაება, რომელიც ყოველივეს ემანაციით წარმოქმნის. ამავე გზით განაბრწყინებს ღვთაება ადამიანის გონებას მიზეზების ცოდნითაც. ამ ღვთაებრივ ძალას ეზიარება ყველაფერი და ჩვენ დაბადებამდე ბევრად ადრე ვეზიარებოდით მას. მისი შემოქმედებით არსებობს აზროვნებაცა და მეტყველებაც. პირველ ყოვლისა, ღვთაება ჰქმნის ნიმუშებს, რომელთა მიბადვას წარმოადგენს არსებულის ყველა სახე. ეს ნიმუშები იმყოფებიან აგრეთვე ადამიანის სულში. ისინი არასოდეს არ იცვლებიან და ყოველივე სხეულებრივს უპირისპირდებიან უძრავობითა და უცვლელობით. მათი მიბადვით ჰქმნის ადამიანი, როგორც სიტყვებს, ისე ყოველივე სხვას. ამიტომ ღმერთთან მსგავსება აქვთ არა მხოლოდ საგნებს, არამედ სიტყვებსაც.

პროკლეს აზრით, სიტყვებს აქვთ სწავლების, შეკავშირებისა და განსხვავების ფუნქცია. შეკავშირებისა და ერთიანობის მიზეზი არის უძრავობა, განსხვავებისა—მოძრავობა. დიალექტიკა კი სიტყვებით სარგებლობის ხელოვნებაა. ღვთაებრივი ნიმუშების მზერით ადამიანი ყოველივეს აერთიანებს, შემდეგ კი, აძლევს რა ყოველ საგანს თავის სახელს, სხვებისაგან განსხვავებულს, მოვლენებს ერთმანეთისგან ჰყოფს და ასხვავებს. ამიტომაც პროკლეს სიტყვა მიაჩნია საგანთა ერთმანეთისგან განმასხვავებელ საშუალებად.

პროკლეს თვალსაზრისით, უცოდინარობა არის უდიდესი ბოროტება, რომელსაც ის სიბრძნევს უწოდებს. სიტყვების შემოქმედს (ეტიმოლოგს) მოეთხოვება დიდი ცოდნა, პირველ რიგში, ენის კარგი ცოდნა, რთული და მარტივი სიტყვების, მათი შემადგენელი ელემენტების, გვარებისა და სახეების, საგანთა თავისებურებისა და შემადგენელი ნაწილების ცოდნა. ყოველივე ამას გარდა, ეტიმოლოგი დაჯილდოვებული უნდა იყოს კრიტიკული გონებით (τὸν μὲν οὖν ἐπισμοι-γῆταια τοιαύτην δεῖ τῆς ἁριστείας φρόνησιν ἔχειν). სიტყვათა შემოქმედებისას იგი უნდა იყენებდეს მიბადვის, დაყვანის, ჰიპერბოლის, ანალოგიის ისტორიულ მეთოდს. ძნელია, მისი აზრით, სიტყვათა შემო-

ქმედება, რადგან სიტყვებს ადამიანის აზროვნება და განსჯა აწარმოებს, ბგერებს კი — ადამიანის ფიზიკური ორგანოები.

§ 11. პროკლეს მათემატიკური შეხედულებები

პროკლეს აზრით, რიცხვებს შუა ადგილი უკავიათ იდეალურსა და მატერიალურ მოვლენებს შორის. ისინი მატერიალურზე მალა ღვანან და იდეალურზე — დაბლა. პროკლე რიცხვთა საწყისად თვლიდა საზღვარსა და უსაზღვროს. საზღვრისაგან რიცხვებს აქვთ ერთიანობა, იდენტობა, ზოგადობა და წესრიგი, ხოლო უსაზღვროებისაგან — „სხვად ყოფნის“ და „წარმოქმნადობის“ უნარი. საზღვარივე აძლევს მათემატიკურ და გეომეტრიულ მოვლენებს მშვენიერებას, რაც სიმეტრიულობის გამოვლენაა. გადააქვს რა მიმართების ეს ფორმა ერთსა და მრავალზე, ასკენის, რომ წესრიგის, სიმეტრიის და მშვენიერების მიზეზი ერთია, ანუ რიცხვი. ასიმეტრიულობისა და სიმახინჯისა კი—სიმრავლე. უმაღლესი, არამატერიალური ერთი აქაც უსწრებს დაუსრულებელ მატერიალურ საგანთა სიმრავლეში გაბნეულ რიცხვთ და აკავშირებს მათ. ერთი ანუ რიცხვი, როგორც ზოგადობის ანუ იდენტობის გამოვლენა, სიმრავლეზე აღრე არსებობს.

ყურადღებას იქცევს გამოთქმა „სხვად ყოფნა“, რაშიც პროკლე რიცხვების საგნებთან მისვლას, მათში არსებობას უნდა გულისხმობდეს. მაგრამ პრობლემა პროკლეს მიერ ბოლომდე არაა დამუშავებული, რადგან როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ემანაცია საქმეს ნაკლებად შევლის. „სხვად ყოფნა“ პროკლეს პლატონის ფილოსოფიის გავლენით აქვს შემუშავებული. პლატონიც ხომ ხშირად იყენებდა ამ ცნებას, რაშიც იგი იდეათა საგნებში არსებობას, იდეის მატერიასთან ღრობით კავშირს გულისხმობდა.

მაგრამ იდეის მატერიასთან მისვლის თუ განხორციელების გზები, არც პლატონს ჰქონდა ბოლომდე გააზრებული.

მაქს შტეტის აზრით, პროკლე ეძებდა მათემატიკის საწყის ფორმებს, საწყის ფენომენებს, რომლებიც თავისი სიზუსტით, მარადიულობითა და უცვლელობით გრძნობადზე მალა ღვანან. ყოველივე ეს კი შტეტს პითაგორას და ევკლიდეს შეხედულებების პროკლეზე გავლენის შედეგად მიაჩნდა¹⁴. ჩვენი აზრით, მათემატიკურ შეხედულებებშიაც პროკლესთვის მიმართულების მიმცემი ძირითადად პლატონია, კერძოდ, მის იდეა-რიცხვებზე მოჩანს პლატონის მოძღვრების გავლენის კვალი.

¹⁴ Max Steck. Proklus Diadochus und seine Gestaltlehre der Mathematik.

პლატონთანაც ხომ იდეა-რიცხვებს, ანუ რიცხვად ქცეულ იდეებს, შუა ადგილი ეკავათ იდეალურსა და მატერიალურ მოვლენებს შორის. ასევე საწყისი მათემატიკური ფორმების თუ ფენომენების (Urbild und Urphänomen) ძიებაც ხომ პლატონის ფილოსოფიისთვის იყო დამახასიათებელი.

§ 12. ფიზიკური და ასტრონომიული შეხედულებები

პროკლეს ფიზიკური შეხედულებები გადმოცემულია, უმთავრესად, მის წიგნში „ფიზიკის ელემენტები“¹⁵, სადაც იგი ალაგებს და კომენტარებს უკეთებს არისტოტელეს „ფიზიკას“ და პარალელურად საკუთარ თვალსაზრისსაც ავითარებს.

კერძოდ, პროკლე ალაგებს არისტოტელეს თვალსაზრისის იმის შესახებ, რომ საგნებს, რომლებიც ერთმანეთს ეხებიან, საზღვარი ერთად აქვთ, რაც არისტოტელეს „ფიზიკის“ მეექვსე წიგნის პირველი პარაგრაფის კომენტარს წარმოადგენს. აქედანვე აქვს აღებული კონცეფცია იმის შესახებ, რომ საგნები, რომლებსაც ერთი საზღვარი აქვთ უწყვეტნი არიან, ერთმანეთის მომდევნოებს შუაში არ ელობებათ იმავე გვარის მოვლენა. არისტოტელესავე გავლენით ამტკიცებს პროკლე, რომ ერთიდაიგივე მანძილის გასაღელად ნელად მოძრავ საგანს მეტი დრო ესაჭიროება, ვიდრე სწრაფად მოძრავს, აგრეთვე რომ არ შეიძლება განუსაზღვრელი მანძილის გავლა განსაზღვრულ დროში, რომ არ არსებობს დაუყოფელი ხაზები და რომ ყოველი ცვლადი სიდიდე იყოფება იმ საგანში, სადაც მისი ცვალებადობა წარმოებს¹⁶.

მოძრაობის ფორმებიდან ასახელებს: წრეში მოძრაობას, მოძრაობას ადგილზე და სწორხაზოვანს. წრეში მოძრაობას პროკლე განსაზღვრავს, როგორც იმავე ადგილზე დაბრუნებას. ეს მოძრაობა მისი აზრით, არის მოძრაობის ყველაზე მარტივი და უწყვეტი ფორმა. წინააღმდეგობრივი მოძრაობა ხორციელდება წინააღმდეგობის ერთი წერტილიდან მეორეში. მძიმე სხეულების მოძრაობა მიმართულია გარედან შიგნით, მსუბუქთა — შიგნიდან გარეთ. გრძნობადი საგნების წონა არ შეიძლება უსაზღვრო იყოს. ყოველი მოძრავი საგნის მოძრაობა დაკავშირებულია დროსთან და ადგილთან, რომლებიც დაუსრულებლად დაყო-

¹⁵ ამ წიგნის სრული სათაურია: *Πρόκλου Διαδοχου λυκίου Στοιχείων φυσικῆ (ἢ περὶ κινήσεως)*. Edidit et interpretatione germanica commentariique instruxit Albertus Ritzenfeld. Lipsiae, MCMXII.

¹⁶ არისტოტელე, „ფიზიკა“, წ. VI, § 10. პროკლე, მოძრაობის შესახებ.

ფადნი არიან. დრო უწყვეტია და მარადიული. მისი განუყოფელი ნაწილია „ახლა“, რომელიც ერთნაირია, როგორც წარსული, ისე მომავალი და აწმყო დროისთვის. განუსაზღვრელ დროში მიმდინარეობს განუსაზღვრელი მოძრაობა და ა. შ.

ასტრონომიული შეხედულებები პროკლეს გადმოცემული აქვს წიგნში „ასტრონომიული ჰიპოთეზები“, სადაც იგი მისთვის ჩვეული მეთოდით ჭერ სხვათა შეხედულებებს გადმოგვცემს და შემდეგ საკუთარს ალაგებს. პროკლე, პირველ ყოვლისა, პლატონის შეხედულებებს ვადმოგვცემს. როგორც ის გვაცნობებს, პლატონი ხანგრძლივი კვლევა-დაკვირვების შედეგად მისულა მნათობების კანონზომიერი წრიული ბრუნვის აღიარებამდე. უმტკიცებია ისიც, რომ ეს მოძრაობა ყველგან ერთნაირი არ არის¹⁷.

აქედან გამომდინარე, პროკლე ავითარებს თვალსაზრისს მნათობთა მოძრაობის არათანაბარი სისწრაფისა და ჩვენი შეგრძნებებით მისი არათანაბარი ასახვის შესახებ. პროკლეს აზრით, მთვარე მოძრაობს დედამიწის გარშემო. მისი დაშორების მანძილი დედამიწიდან არ არის ყოველთვის ერთნაირი. იგი უარყოფს უძრავი ვარსკვლავების არსებობას. ნაშრომში, ძირითადად, ვითარდება პელიოცენტრისტული თვალსაზრისი, აგრეთვე, თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ ამ მოძრაობის ხელმძღვანელი და წარმმართველი არის გონება. ეს უკანასკნელი თვალსაზრისი, ცხადია, აღარ არის პლატონისეული, რომლის აზრითაც სპონტანური იყო სული და არა გონება. ტრაქტატში მოცემულია ვრცელი მსჯელობა მნათობთა მოძრაობის ფორმებისა და სივრცეში მათი განლაგების შესახებ.

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, პროკლეს ფილოსოფია არაა მხოლოდ მისტიკა. მასში საკმაოდ მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა ბუნებისმეტყველებას, საერთოდ, ფიზიკას და ასტრონომიას, კერძოდ. ამ მიმართულებით მას მრავალი საყურადღებო, პროგრესული და სხვათაგან განსხვავებული თვალსაზრისი გააჩნია. ამიტომაც არასწორად მიგვაჩნია პროკლეს მთავარ დამსახურებად მხოლოდ „მისტიკის“ ჩათვლა და თვალის დახუჭვა იმ ქეშმარიტად პროგრესულზე, რაც მოაპოვება მის ფილოსოფიაში მისტიკურის გვერდით და მის პარალელურად.

¹⁷ პროკლე, „პოუბოტიკოსის“, თ. I, § 3, 7.

იოანე დამასკელი

§ 1. იოანე დამასკელის ცხოვრება

იოანე დამასკელი ნეოპლატონიკოსების პლეადის ერთ-ერთი ბრწყინვალე წარმომადგენელია. იგი მოღვაწეობდა მე-8 საუკუნეში. მისი ბიოგრაფია დაუწერია მიქაელ საბაწმინდელს. ძეგლის სრული სათაურია: „წმიდისა თვის და ნეტარისა მამისა ჩუენისა იოანე მონაზონისა და ხუცისა დამასკელისა, აღწერილი მიქაელისაგან ხუცისა საბაწმინდელისა ენასა ზედა არაბთასა, რომელი ესე ითარგმნა სამოელისაგან წმიდისა მიტროპოლიტისა ადანელისა ბერძენთა ენად“¹. მიქაელ თუ მიხეილ საბაწმინდელი მთარგმნელიც ყოფილა. თ. ჟორდანიას აზრით, იგი ქართველი იყო, რომელმაც ქართულიდან არაბულ ენაზე თარგმნა „აბუკურა“². აკად. კ. კეკელიძის აზრით კი იგი არაბი იყო³. დამასკელის ცხოვრება, დაწერილი მიქაელის მიერ, არაბულიდან ბერძნულად უთარგმნია მიტროპოლიტ სამოელ ადანელს. ქართულად იგი თარგმნილია ბერძნულიდან მე-11 საუკ. მეორე ნახევარში ეფრემ მცირეს მიერ.

მიქაელ საბაწმინდელი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს წმინდანთა ცხოვრების აღწერას. მას დადებით მოვლენად მიაჩნია ის, რომ დამასკელმა „ყოველივე იგი სწავლაი გარეშეთაი მოიღუაწა“⁴. „გარეშეთა“ ქვეშ წარმართი ფილოსოფოსებია ნაგულისხმევი. მიქაელის ცნობით, იოანე წარმოშობით ქალაქ დამასკოდან ყოფილა. მამამისი მანსური-ნიკომახე იყო „წარჩინებული და შესწავებული ყოველთა შორის მოქალაქეობათა... გამგე სოფლებსა დამასკონისასა, რომელთა განაგებდა სიმართლით და მოქალაქობდა ცხოვრებითა საქებელითა, რამეთუ უყუარდა მას სათნოებაი და ეშინოდა ღმრთისა და აღასრულებდა. მცნებასა მისთა. ამას თანა ფრიადი სურვილი აქუნდა სწავლულებისა“⁵. მამავე წარმართა იოანეს ინტერესი ფილოსოფიისაკენ. მასწავლებლად მიუჩინა კოზმან კალავრიელი, რომელიც მან ტყვეობიდან გამოისყიდა და სამაგიეროდ შვილის აღზრდა-განსწავლა დააეალა.

¹ აკად. კ. კეკელიძის სახ. ქართული ხელნაწერების ინსტ-ის ხელნაწერი № A 24, გვ. 138; იხ. აგრეთვე, ხელნაწერი A. 240, რომელიც მე-18 საუკუნეს განეკუთვნება.

² თ. ჟორდანია, აღწერილობანი, I, გვ. 26.

³ კ. კეკელიძე, ეტიუდები, 7, 1961, გვ. 137.

⁴ A 24, გვ. 138r.

⁵ იქვე, გვ. 138v.

კოზმამ კეთილსინდისიერად შეასრულა ნიკომახეს დავალება და იოანეს მთელი თავისი ცოდნა გადასცა. როცა ჩათვალა, რომ ვალი პირწმინდად მოიხადა, იერუსალიმში, საბას ლავრაში აღიკვეცა ბერად. ამის შემდეგ მას დიდხანს აღარ უცოცხლია. ჩქარა გარდაიცვალა იოანეს მამაც. აქედან დაიწყო იოანეს წამებითა და ღიღებით აღსავსე დამოუკიდებელი ცხოვრების გზა. იგი დაასმინეს კონსტანტინეპოლის მთავართან, რომელსაც სძულდა ქრისტიანობა და სდევნიდა ქრისტიანობის ყველა მიმდევარს, ვისზედაც კი ხელი მიუწვდებოდა. სასჯელს ვერ გადაურჩა იოანეც. მას ხელი მოჰკვეთეს. მაგრამ ეს შემადრწუნებელი შემთხვევაც მისი განდიდების საბაბად იქცა: მან მოითხოვა, რომ დაეზრუნებინათ მისთვის მოკვეთილი ხელი და მოხდა სასწაული, იოანეს ხელი ისევ აღუდგა! ამის მნახველმა მთავარმა ირწმუნა ქრისტე, ხოლო იოანეს თავისუფლება მიანიჭა. ამით ავტორი ხაზს უსვამს იოანეს ღვთაებრიობას. მიქაელ საბაწმინდელის თხზულება, როგორც ვხედავთ, არ არის თავისუფალი აგიოგრაფიული ძეგლებისათვის დამახასიათებელი სასწაულმოქმედებრივი ელემენტებისაგან.

განთავისუფლებულმა იოანემ მთელი თავისი ქონება, რაც არც თუ ისე ცოტა იყო, დაურიგა ღარიბთა და უქონელთ, თვით კი კოზმას კვალს გაჰყვა და საბას ლავრაში აღიკვეცა. მთელი თავისი დანარჩენი ცხოვრება მან ეკლესიისადმი სამსახურს შესწირა. მიქაელი წერს, რომ იგი მოღვაწეობდა აქ, „ვირდემლის ღრმად სიბერედ მიწვენილი მოხსნა ხორცთა საკრველისაგან“. გარდაცვლილა იგი 749 წელს.

ძეგლში იოანე დახასიათებულია, როგორც უაღრესად ნიჭიერი და ყოვლად განსწავლული. მან ღიღად იღვაწა ეკლესიის აყვავებისათვის, რის გამოც მას „ოქრო ნექტარ სახელ ედუა“.

ძეგლის ბოლოს ავტორი არ იშურებს საღებავებს მისი მოღვაწეობის დიდი მნიშვნელობის დასახასიათებლად. ბიოგრაფი წერს: „იგი იქმნა გურიტ ეკლესიისა, იადონ მოძღურებისა, კეთილთა ხუავ, საფასეთა ზღუა, დაუღვენელ სერ სულთა, პურ ანგელოზთა, ყოვლისა სოფლისა ტაბლა, სამოთხე წიგნთა, ტაკუკ სიბრძნისა, პირ ქრისტესა, მახვილ ორპირ, მართლ განმკუთხელ სიტყუასა მას ჭეშმარიტებისასა და სასიკუდინიდ განმგუერემელ გულსა მწვალებელთასა, ისარ-ლენსულ ხელთა შინა ძლიერისათა და თვით მსგავს ძლიერისა მტყორცებელისა, შორს განმგდებელ ძელთა განყრილთასა, რომლითაცა განითქუა არა ეტლთ მფლობელად, არამედ სიტყუათ მფლობელად და პირსა მისსა ვცნობთ ძუძუდ ეკლესიისა, მაწოვნებელად სძესა მოძღურებისასა. ხოლო დაწუთა მისთა ფაილად ნელსაცხებელთა მადლისათა, რომლითა

იქმნა სუნნელება ქრისტესა. ხოლო ბაგეთა მისთა ჰმოსიეს მეცნიერებაი, რომლისა მიერ თათლ მდინარეობს სულთა დამატებობელობასა⁶.

§ 2. დამასკელი და არისტოტელე

დამასკელის შეხედულებები არისტოტელეს შეხედულებების კომენტარებია, მაგრამ იგი ხშირად ამ შეხედულებათა შემდგომ განვითარებას და გაღრმავებას შეიცავს, რაც გაპირობებულია დამასკელის დაკვირვებისა და გააზრების იშვიათი უნარით. აქ შევეხებით შეხედულებებს, რომელიც მას არისტოტელესგან ასხვავებს.

არისტოტელეს „კატეგორიების“ პირველ თავს წარმოადგენს თავი ჰომონიმების, სინონიმებისა და პარონიმების შესახებ. დამასკელი კი თავის თხზულებას არსების კატეგორიით იწყებს. ახასიათებს რა არსების კატეგორიას, არისტოტელე აღნიშნავს, რომ იგი „არც რომელიმე ქვემდებარეზე ითქმის და არც რომელიმე ქვემდებარეში იმყოფება... ყოველივე სხვა კი ან პირველ სუბსტანციაზე ითქმის, როგორც ქვემდებარეზე, ან იმყოფება მასში, როგორც ქვემდებარეში“⁷. არისტოტელე არსებას უპირისპირებს გვარებას და სახეებს, რომლებიც არსების შესახებ ითქმიან. სუბსტანციას, არისტოტელეს დახასიათებით, არაფერი არ უპირისპირდება, მასზე არ ითქმის „მეტი“ ან „ნაკლები“, მაგრამ მას სხვადასხვა ვითარებაში შეუძლია საწინააღმდეგო თვისებების მიღება.

დამასკელი არისტოტელეს ამ შეხედულებას აღრმავებს, აღნიშნავს რა, რომ არსებას ახასიათებს სისრულე და დამოუკიდებლობა, რის გამოც მას სხვა სრულმყოფელი არ ესაჭიროება. თუ არისტოტელე არსებას განიხილავს სახეებსა და გვარებთან დაპირისპირებაში, დამასკელი მას შემთხვევითს უპირისპირებს. დამასკელი შენიშნავს არსების კიდევ ერთ თვისებას, რომ მისი არარსებობა სპობს შემთხვევითს, და არ ზღუდა პირიქით.

მაგრამ ამ საკითხში მათ შორის არსებობს უფრო არსებითი განსხვავება. კერძოდ, დამასკელისათვის ზოგადი, ცნება უფრო მეტად არსებობს, ვიდრე კონკრეტული საგანი. მისთვის ცხოველი უფრო მეტად არსება, ვიდრე ადამიანი, რადგან პირველი უფრო ზოგადია. მისი აზრით, არსებობა მატულობს უზოგადეს გვარებთან სიახლოვეთ⁸, არისტოტელეს აზრით კი, პირიქით, კონკრეტულ საგნებთან სიახლოვეთ.

6 ხელნაწ. A 24, გვ. 138r.

7 არისტოტელე „კატეგორიები“, თავი 5.

8 იქვე, დამასკელი „დილაქტიკა“, თ. ბ. „ნათესავისათვის ნათესაოანისა“... ხელნაწ. A 24, გვ. 7r;

ამიტომაცაა, რომ არისტოტელესთან და დამასკელთან გვარ-სახეობრივი მიმართების ცხრილი, მართალია, ერთი და იგივეა, მაგრამ ამ ცხრილის დამასკელისეული ინტერპრეტაცია სულ სხვაა, ვიდრე არისტოტელისა. შეიძლება ითქვას, რომ არისტოტელეს გვარსახეობრივი მიმართების ცხრილი დამასკელმა ყირამალა დააყენა და ის, რაც არისტოტელესთან უკანასკნელი იყო, დამასკელთან პირველი ადგილი დაიკავა, და პირიქით. ამ შემთხვევაში დამასკელი ნაწილობრივ ქრისტიანული იდეოლოგიის ზეგავლენას განიცდიდა, თუმცა ძირითადად პლატონის გავლენის ქვეშ იყო, რომლისთვისაც უზოგადესი ცნებები უფრო მეტად რეალურნი იყვნენ, ვიდრე კონკრეტულნი. თვით დამასკელსაც კარგადა აქვს შეგნებული თავისი პოზიციის ხასიათი ამ საკითხში, როდესაც წერს: „ფილოსოფოსნი კერძოსა რასმე სახისასა გუამად უწოდენ, ხოლო საყოველთაოდ განფენილსა და შემკრებელსა გუამოვნებისასა ბუნებად სახელს სდებენ, ხოლო მარტივად მდებარესა ნივთსა არსებად უწოდენ. წმინდათა მამათა ზოგადსა და მრავალთა ზედა განფენილსა სათქუმელსა, რომელ არს სახოვანი სახე, არსება და ბუნება და ხატება სახელ სდევს“⁹. და იქვე გვაუწყებს, რომ ამ მარტივად მდებარე ნივთს „მამებმა“ „გუამი“ შეარქვეს. ამით დამასკელი ერთმანეთს უპირისპირებს ფილოსოფოსთა და „წმინდა მამების“ პოზიციას. თვით ამ უკანასკნელთა მხარეზეა.

გვარისა და სახის მიმართების საკითხის განხილვისას დამასკელს მეტი გარკვეულობა შეაქვს გვარის ცნებაში. თუ არისტოტელესათვის გვარი, ძირითადად, ლოგიკური ცნებაა, დამასკელისათვის, ამას გარდა, არსებობს გვარი წარმოშობის ანუ შთამომავლობის და ადგილმდებარეობის მიხედვით. ასევე, თუ არისტოტელესთვის სახე მხოლოდ ცნებაა, დამასკელი არჩევს სახეს, როგორც „ხატს“ და როგორც „შესახედავს“. „შესახედავი“ ადამიანის სახეს ნიშნავს, „ხატი“ კი — მისი გამოსახულება ძეგლში ან სურათზე. გვარსახეობრივი მიმართების ცხრილის შემუშავებისას დამასკელს ახალი ტერმინები შემოაქვს, როგორიცაა „ნათესავიანი ნათესავი“ და „სახოვანი სახე“. პირველი უზოგადეს გვარს გულისხმობს, რომელსაც სხვა გვარები არა აქვს, მეორე — უკანასკნელ სახეს, რომელსაც გვარი აქვს, მაგრამ სხვა სახეები კი აღარა აქვს.

გვარსახეობრივი მიმართების ნათელსაყოფად დამასკელი ხშირად იყენებს მაგალითებს ბიბლიიდან. დიდ ადგილს უთმობს მის მიერ შემუშავებულ ცხრილში კონკრეტული საგნების ადგილის გარკვევას. დამასკელი იზიარებს „წმიდა მამათა“ თვალსაზრისს, რომელთაც „გუამ-

⁹ 10 ქვე, გვ. 12რ.

სა და განუკეთელსა და პირსა ერთად სახელადვეს“ („დიალექტიკა“, თავი კთ, „პირისათვის“). კონკრეტული, ერთეული საგნის აღსანიშნავად დამასკელი ხმარობს, აგრეთვე, ტერმინს „ერთგუამოვანი“, რაც ნიშნავს კონკრეტულ საგანში განხორციელებულ სახეს. მაგალითად, ადამიანი, განხორციელებული ან არსებული პეტრეში, პავლეში და სხვა კონკრეტულ ადამიანებში. „ერთგუამოვანის“ მეორე მნიშვნელობა დამასკელთან ორი სხვადასხვა მოვლენის შეკავშირებაა, მაგალითად, სულისა და ხორცის გაერთიანება სხეულში. ისეთი გაერთიანება, რომ მათი ერთმანეთისგან გარჩევა შეუძლებელი იყოს, მისი აზრით, მიუღწეველია. ამავდროულად თვალაზრის ავითარებს დამასკელი თხზულების სხვა ადგილებზე, თავში, რომელსაც ეწოდება „შესახედვისათვის“. დამასკელისეულია, აგრეთვე, „უგუამოს“ ცნება, რასაც იგი ხმარობს არარსებულის ანუ შემთხვევითის მნიშვნელობით.

„განუკეთელის“ არსებობა დროში, მეტყველებასა და რაოდენობაში (წამი, ბგერა, ერთი), შენიშნული ჰქონდა არისტოტელესაც. დამასკელი მათ უმატებს კუთვნილების (ანდამატის ქვა), სახისა და ერთეული საგნების მნიშვნელობებს. არისტოტელესაგან განსხვავებით, დამასკელი ცდილობს „თვისის“ სხვა მნიშვნელობების დადგენას. მისი აზრით, იგი შეიძლება იყოს დამახასიათებელი ერთი რომელიმე საგნისათვის (მიწისშომელობა), ყველასთვის (ორფეზობა), ან ყველასთვის დროის რომელიმე მონაკვეთში (მოხუცებულობა). ამას გარდა, დამასკელი ასახელებს ე. წ. „მოპოვნებით თვისებებს“, როგორც შეძენილ თვისებებსა და დამატებას არსებისადმი.

ზოგიერთი ახალი ნოუანსი აქვს შეტანილი დამასკელს, აგრეთვე, „შემთხვევითის“ გაგებაში. არისტოტელესგან განსხვავებით, დამასკელი შემთხვევითს განსაზღვრავს, როგორც „საქმეს მომავალს და წარმავალს, რომელიც გამოჩნდების და კვლავ განჰქრების“ და რომლის არც მომატება და არც დაკლება არ სცვლის საგნის არსებას. დამასკელი ამ საკითხის განხილვისას არისტოტელეს „კატეგორიებს“ გარდა, „მეტაფიზიკასაც“ იყენებს.

რაოდენობის კატეგორია დამასკელს, ძირითადად, არისტოტელესებურად ესმის, მაგრამ მისი განსაზღვრებები უფრო დახვეწილია და კონკრეტული. რაოდენობის არისტოტელესეული განსაზღვრება, მოცემული „მეტაფიზიკაში“ ასეთია: „რაოდენობა ეწოდება დაყოფად ისეთ ნაწილებზე, რომელთაგან თვითეული თავისი ბუნებით რაღაც გარკვეული ერთია“¹⁰. დამასკელის განსაზღვრება კი ასე გამოიყურება: „რაოდენობა

¹⁰ არისტოტელე, მეტაფიზიკა, თარგმანი თ. კუკავასი, თბ., 1963, წიგნი 5, თავი 13, გვ. 116.

დენობაი არს შესაკრებელი და ხუავი ერთთაი“ (დამასკელი, „დიალექტიკა“, თავი „რაოდენობისათვის და რაოდენისა“). დამასკელის აზრით, „ერთსა არა ეწოდების რაოდენობაი, არამედ დასაბამი რაოდენობისაი“, მაგრამ იზიარებს არისტოტელეს თვალსაზრისს რაოდენობის წყვეტილი და უწყვეტი, დასათვლელი და გასაზომი სახეების არსებობის შესახებ¹¹. მას არისტოტელესებურად ესმის, აგრეთვე, რაოდენობის თვისებები: არ იგუებს წინააღმდეგობას, უფროს-უმცროსობას, იგუებს ტოლობა-უტოლობას. დამასკელი არისტოტელედან სესხულობს კონცეფციას რაოდენობის სხვადასხვა სახეთა არსებობის შესახებ: რიცხვი, სიტყვა, დრო, ადგილი, ასო, გვარი, და თავის მხრივ უმატებს კიდევ ერთ სახეს, გვამს.

არისტოტელეს შეხედულებათა შემდგომი განვითარება შეიმჩნევა, აგრეთვე, მდებარეობის კატეგორიის გაგებაში. იგი არისტოტელესგან განსხვავებით, ამჩნევს ბუნებრივსა და ხელოვნურ მდებარეობებს. გარდა ამისა, ის ამ კატეგორიის განხილვისას მიმართავს დიალექტიკურ მეთოდს, როდესაც მას უძრაობასთან დაპირისპირებაში განიხილავს.

არისტოტელესეულია, აგრეთვე, მოძრაობის ორი ფორმის განსხვავება: მოძრაობა თავის თავში და „მის შორის მყოფსა რასმე ზედა ცვალებადობა“. დამასკელი ისევე, როგორც არისტოტელე, ასხვავებს მოძრაობას არსებაში (წარმოშობა-მოსპობა), თვისობრივ ცვალებადობას და ადგილმონაცვალეობას (სწორხაზოვანი და წრიული მოძრაობა). მთავარი განსხვავება მათ კონცეფციებს შორის მდგომარეობს წარმოშობა-მოსპობის გაგებაში, რაც არისტოტელეს ცვალებადობად ესმის, თუმცა უარყოფს სუბსტრატის არსის ყოველგვარ ცვალებადობას¹². დასაშვებად მიაჩნია მისი მხოლოდ ფორმის ცვალებადობა, მაგალითად, გადასვლა აუადმყოფობიდან ჯანმრთელობაში, ან პირიქით და სხვა. განსხვავება მათ კონცეფციებს შორის მდგომარეობს იმაში, რომ დამასკელისათვის წარმოშობა არის არარსიდან არსში გადასვლა, ხოლო დალუპვა, პირიქით, არსიდან არარსში გადასვლა, რაც არისტოტელეს შეუძლებლად მიაჩნია, რადგან მისთვის ყოველივე არსებულიდან წარმოშობა¹³. სწორედ არისტოტელეს ამ კონცეფციით არის გამოწვეული დამასკელის შენიშვნა, რომ არისტოტელეს წარმოშობა და მოსპობა ცვალებადობად მიაჩნიაო. რადგან, მართლაც, თუ არისტოტელესთვის არ არსებობს არარსებულიდან არც წარმოშობა და არც მოსპობა არარსებულში გადასვლის სახით, მაშინ, ცხადია, რომ მისთვის წარმოშო-

¹¹ იქვე.

¹² იქვე, გვ. 234.

¹³ იქვე, წიგნი 12, გვ. 237.

ბა მხოლოდ ფორმის ცვლებადობა, ანუ უფორმოს გაფორმება უნდა ყოფილიყო.

არისტოტელესგან განსხვავებით, დამასკელი მიმართების კატეგორიაში არჩევს არსებითს ანუ ბუნებრივ და არაბუნებრივ მიმართებებს. პირველის მაგალითად მოაქვს „მონისა და ღმერთის“ მიმართება, მეორისა — მოწაფისა და მოძღვრის. ამას გარდა, ასხვავებს „ალრჩევის“ მიმართებას (მეგობრისა მეგობრისადმი) და „წინააღმდეგობით შეკუთებას“ (მტრისა მტრისადმი).

ასხვავებს წინააღმდეგობის ორ სახეს: სიტყვიერს და საქმითს. პირველის მაგალითად დასახელებული აქვს წინააღმდეგობა დადებითსა და უარყოფით მსჯელობებს შორის, მეორისა — თბილსა და ცივს შორის წინააღმდეგობა.

განსაზღვრების გაგებაში დამასკელი, ძირითადად, არისტოტელეს მისდევს. იგი მოითხოვს განსაზღვრების ლაკონიურობას და ამომწურავობას. მაგრამ წინააღმდეგია ისეთი ლაკონიურობისა, როცა არაა ცხადყოფილი განსასაზღვრავი მოვლენის აზრი. დამასკელი წერს: არ ვარგა ზიმოკლე, რომელიც არაა „მაუწყებელი ბუნებასა მის მიერ განსაზღვრებულისა საქმისასა?“ („დიალექტიკა“, განსაზღვრებისა თვის, თავი 9, გვ. 13v). გარდა ამისა, იზიარებს არისტოტელეს თვალსაზრისს იმის შესახებ, რომ განსაზღვრება უნდა შედგებოდეს გვარისა და სპეციფიკური სახეობითი ნიშნისაგან. მაგალითისათვის მოაქვს ასეთი განსაზღვრება: „ცხოველი არს არსებაი სულიერი, გრძნობადი. ამათგან უკუე არსებაი ნათესავ არს, ხოლო სულიერი და გრძნობადი თითო სახეობა ერთად შემოკრებულ“ (იქვე). განსაზღვრების სისრულისათვის მას აუცილებლად მიაჩნია განსაზღვრებაში შემავალი ნიშნების ზუსტი ჩაოღენობა, რათა არ გაიზარდოს ან არ შემცირდეს განსასაზღვრავი ცნების მოცულობა. სწორი განსაზღვრებისაგან ასხვავებს ე. წ. „წარწერილ განსაზღვრებას“, როდესაც ჩამოთვლილია ნებისმიერი, არარსებითი ნიშნები. ამ შემთხვევაში განსაზღვრება ვერ გადმოსცემს განსასაზღვრავის არსს.

თავში „სახელთათვის და მრავალსახელთა“ გადმოცემულია არისტოტელეს თვალსაზრისი სინონიმებისა და ომონიმების შესახებ. უმატებს ტერმინს „სხუათათვის და სხუა სახელთა“, რაშიც გულისხმობს ისეთ მოვლენებს, რომელთაც არა მარტო ტერმინები, არამედ ამ ტერმინით გამოხატული არსებაც განსხვავებული აქვთ. საერთოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ დამასკელი იზიარებს არისტოტელეს მთელ მოძღვრებას კატეგორიების, დიხოტომიის, გვარსახეობრივი მიმართების შესახებ, აწარმოებს მის კომენტარებს და, არაიშვიათად, საკუთარი ინტერპრე-

ტაცია შეაქვს მასში. ასე იქცევა ის თვისების, მოქმედებისა და ენების კატეგორიების და სხვა საკითხების განხილვისას. გვარსახეობრივი მართების ანალიზისას მან შეიმუშავა ადამიანის, ანუ მისივე ტერმინი რომ ვიხმაროთ, „კაცის“ თავისი განსაზღვრება: „კაცი არს ცხოველი, სულიერი, მოკუდავი, შემწყნარებელი გონიერებისა და ხელოვნებისა“.

თხზულების წინასიტყვაობაში დამასკელმა ბოროტების წარმოშობის საკითხი ნეოპლატონურად გადაწყვიტა, როდესაც ის ეშმაკისეულ საქმედ მიიჩნია. აქვე იქადაგა ამქვეყნიურობის წარმავლობის, სულის უკვდავებისა და შეგრძნებათაგან გათავისუფლების თეორია, რაც არა მარტო ეკლესიის, არამედ პლატონიზმის გავლენის ნაყოფიც იყო.

ნაშრომის ბოლო თავი, რომელიც ყველაზე ვრცელია, ეძღვნება არისტოტელეს სილოგისტიკის დასაგებას. გარდა ამისა, მოცემულია მეცნიერების კლასიფიკაციის ცდა და ფილოსოფიის ექვსი განსაზღვრება. ამ განსაზღვრებებში მოჩანს სოკრატე-პლატონის ფილოსოფიის გავლენის კვალი, განსაკუთრებით იქ, სადაც ფილოსოფიის ამოცანად თავის თავის შეცნობაა გამოცხადებული. საყურადღებოა ის განსაზღვრებაც, სადაც ფილოსოფია მიჩნეულია სიბრძნედ, ხოლო სიბრძნე გამოცხადებულია ერთადერთ ჭეშმარიტ და ნამდვილ ღმერთად (თავი ნ, საზღურისათვის და წინადადებისა). ამით მან ღმერთი ამქვეყნად ჩამოაყვანა და მას დაუახლოვა. საინტერესოა, აგრეთვე, ხელოვნებისა და ფილოსოფიის დაახლოების ცდა და ფილოსოფიის გაგება როგორც ხელოვნების საწყისი და ფუძემდებელი მეცნიერებისა. აგრეთვე, ფილოსოფიის გამოცხადება ეთიკის შემსწავლელ მეცნიერებად.

ყურადღებას იქცევს დამასკელის ნათქვამი: „ვითარ ჰგონებდეს ამათ პირთათვის გარეშენი ფილოსოფოსნი ამას, თუ ვითარ განჰმართნეს წმიდათა მამათა ნამდვილვე ჭეშმარიტისა მის სიბრძნის მოყუარებისა მოწაფეთასა.“ ე. ი. დამასკელის აზრით, „გარეშენი“ ფილოსოფოსნი „ჰგონებენ“, ხოლო „ჭეშმარიტთა ამათ მამათა განჰმართეს“. აქ გატარებულია ძველი ბერძენი ფილოსოფოსებისათვის კარგად ცნობილი თვალსაზრისი „შეხედულების“ და „ცოდნის“ სხვადასხვაობის შესახებ. მაგრამ თუ ძველი ბერძნების აზრით, ფილოსოფოსნი ჭეშმარიტებას ამბობდნენ, ხოლო მასა „ჰგონებდა“, დამასკელთან ფილოსოფოსებმა მასის ადგილზე გადაინაცვლეს: ისინი „ჰგონებენ“, ჭეშმარიტება კი „წმიდა მამათ“ გააჩნიათ. მიუხედავად ასეთი დაყოფისა, შეიძლება ითქვას, რომ დამასკელის ლოგიკას ცოტა რამლა აქვს საერთო ეკლესიის დოგმატიკასთან. დამასკელი ეკლესიას და ეკლესიის მამებს მეტწილად საილუსტრაციო მასალისათვის მიმართავს. მისი ნაშრომი, არ-

სებიტად, არისტოტელეს ლოგიკის შემდგომი განვითარება-გაღრმავება და კონკრეტიზაციაა. ზოგჯერ კი, საკუთარი ახალი კატეგორიების შემოტანის ცდაც კია. გარდა ამისა, მის ლოგიკას ონტოლოგიურობის ძლიერი კვალი აჩნია. იგი წერს: „სახმარ არს ცნობად, ვითარმედ მოსწრათებაი აქუს სიტყვიერსა მოქმედებასა გამოჩინებისათვის საქმეთაისა“. ე. ი. ლოგიკა საქმის, ანუ სინამდვილის „გამოჩინებას“, გაგებას, ახსნა-განმარტებას და წვდომას ემსახურება.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ ჩვენ ვერ გავიზიარებთ კრუმბაჩერის მოსაზრებას, რომელიც დამასკელის დამსახურებას მხოლოდ საეკლესიო დოგმატიკის დაცვაში ხედავდა¹⁴. ვიმეორებთ, იგი არა მარტო იცნობდა არისტოტელეს, არამედ მასში რიგი ახალი მომენტებისა შეჰქონდა. მართალია, დამასკელზე შეიმჩნევა შუა საუკუნეების აზროვნებისა და ეკლესიის გავლენაც, მაგრამ ეს უკანასკნელი ვალის მოხდას, თუ ხარკის გადახდას უფრო გავდა ეკლესიისათვის, ვიდრე მის სერიოზულ და მნიშვნელოვან გავლენას.

§. 3. ივანე დამასკელის „დიალექტიკის“ ეფრემისაჲლი თარგმანი

ი. დამასკელის „დიალექტიკა“ წარმოადგენს მისივე უფრო ვრცელი თხზულების „ცოდნის წყაროს“ ფილოსოფიურ ნაწილს. როგორც ჩანს, შუა საუკუნეებში ქრისტიანობის გავრცელებასა და გაბატონებასთან დაკავშირებით, ლოგიკა ისწავლებოდა დამასკელის „დიალექტიკის“ მიხედვით, რომელიც არისტოტელეს ლოგიკის დალაგება-კომენტირებას წარმოადგენდა და პარალელურად დამასკელის საკუთარ, ორიგინალურ მომენტებსაც შეიცავდა.

ამით აიხსნება დამასკელის თხზულების ფართო გავრცელება საქართველოში. მე—11—12 სს. მანძილზე ეს თხზულება საქართველოში სამჯერ ითარგმნა: პირველად—შემოკლებულად ეფთვიმის მიერ, მეორედ — ეფრემის მიერ მე-11 საუკუნის ბოლოს და მესამედ — არსენის მიერ მე-12 საუკუნის დასაწყისში.

ეფრემის თარგმანის მნიშვნელობას აძლიერებს ის გარემოება, რომ იგი მთელი საუკუნით უსწრებს წინ ევროპაში ამ თხზულების პირველ თარგმანს ლათინურ ენაზე.

ინტერესი ამ თხზულებისადმი არ შეწყვეტილა არც შემდგომ საუკუნეებში. ის ფართოდ გამოიყენა სულხან-საბა ორბელიანმა თავის ლექსიკონში. მან ლექსიკონის ფილოსოფიური ტერმინების განმარტებები, ძირითადად, დამასკელიდან აიღო, გამოიყენა რა მისი „დიალექტი-

¹⁴ K. Krumbacher. Geschichte der byzantinischen Literatur. München, 1897, 33. 428.

ტიკის" 50-ვე თავი¹⁵. ფართოდ გამოიყენა ის, აგრეთვე, იოანე ბაგრატიონმა „კალმასობაში“¹⁶.

ეფრემის თარგმანს პირველად ს. გორგაძემ მიაქცია ყურადღება ნაშრომში „იოანე დამასკელის მთავარი თხზულება Πηγὴ γνῶσεως ქართულ მწერლობაში“¹⁷. ნაშრომს მან დაურთო ეფრემის შესავალი, ეფრემისავე სარჩევი, ანუ „ზანდუკი“, დამასკელის წერილი კოზმა მაიუმელისადმი და ამავე წერილის არსენისეული თარგმანი. ს. გორგაძეს შეუდარებია ერთმანეთისათვის ეფრემის თარგმანი და მინის (Migne) მიერ გამოცემული ბერძნული ტექსტი და მისულა დასკვნამდე, რომ ეფრემს ხელთ უნდა ჰქონოდა დამასკელის „დიალეტიკის“ მოკლე რედაქცია, განსხვავებული მინის მიერ გამოცემულისაგან. „გარდამოცემა“ კი ეფრემის თარგმანში, დაახლოებით, ისეთივეა, როგორც მინის გამოცემაში. ეს მოსაზრება გაზიარებულ იქნა მ. რაფაევას მიერ¹⁸.

რადგან ეფთვიმე მთაწმინდელის თარგმანი ბევრად არ უსწრებს წინ ეფრემის თარგმანს, ამიტომ ისმის კითხვა, რით უნდა იყოს გამოწვეული ეფრემის მიერ ამ ძეგლის ხელშეოჩედ თარგმანი? ამ კითხვაზე პასუხს თვით ეფრემი იძლევა თარგმანის შესავალში, სადაც ახასიათებს ეფთვიმეს მთარგმნელობით მოღვაწეობას. როგორც ჩანს, ეფრემისათვის ბოლომდე გაურკვეველი დარჩენილა კითხვა იმის შესახებ, რომ საიდან ან როგორ უწარმოებია თარგმანი მამა ეფთვიმეს, რადგან როგორც ეფრემი წერს, ეფთვიმეს „მადლითა სულისა წმიდისათა ხელ ეწიფებოდა შემატებაიცა და დაკლებაცა“¹⁹. ე. ი. ეფთვიმე ტექსტს ზუსტად კი არ თარგმნიდა, არამედ საჭიროებისამებრ ავრცობდა ან ამოკლებდა. ამიტომაც გასჩენია ეფრემს სურვილი მოეცა ამ ძეგლის უფრო ზუსტი თარგმანი.

ქვემოთ ეფრემი ახასიათებს თავის თარგმანს, როგორც ზუსტს, განსხვავებით ეფთვიმეს თარგმანისაგან. მისი მიზანი თარგმანის დროს

15 იხ. ჩვენი ნაშრომი „ს. ს. ორბელიანის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა“, შესრულებული ფილოსოფიის ინსტიტუტში 1956 წელს, რომელიც შემოკლებული სახით გამოქვეყნდა „ლიტერატურულ საქართველოში“ 1958 წელს № 4-ში და 1967 წელს ჩვენს წიგნში „ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან“. ჩვენი მოსაზრებები ამ საკითხზე გაზიარებულ იქნა მ. ნუცუბიძის მიერ. იხ. მისი „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“, II, გვ. 259, 234—264.

16 იხ. ჩვენი ნაშრომი „ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან“, თბ. 1957.

17 „მომომხილველი“, 1926, ტ. I.

18 მ. რაფაეა. ი. დამასკელის „დიალეტიკის“ ქართულ-სომხური ვერსიები, ჟურნ. „მაცნე“, 1965 წ. გვ. 265.

19 ზელნაფ. A 24, გვ. 6.

ყოფილა, „რათა ღმრთისა სიტყუაი მარტივად და შეუზავებლად დ. შეუზებელად ვსთარგმნო“²⁰. სიზუსტის დაცვის მიზნითაა გამოწვეული ის, რომ ეფრემს კომენტარები და დამატებანი კიდევებზე მიუწერია დ. შეწავალში გაუტანია („კიდესა ზედა ადგილ-ადგილ და შესავალსა შინ. თავსა წიგნისასა“) ²¹. კომენტარები კი, მისივე სიტყვით, „რომელნიმ; ზეპირათ დაწერილია და რომელიმე დედისაგან“²². ეფრემსვე შემოუღია სასვენი ნიშნების ხმარების ახალი წესი. ეფრემი სთხოვს მკითხველთ, რომ კიდზე მინაწერნი, როგორც ჩანართნი, არ არიონ ძირითად ტექსტში, რათა ადვილად გაიჩვენ ძირითადი ტექსტი დანართისაგან და კომენტარებიც ადვილად მოინახოს. ყოველივე ეს კი მიგვითითებს ეფრემის თარგმანის ხასიათზე. უკვე აპრიორულად შეიძლება ითქვას, რომ ეფრემის თარგმანი უაღრესად ზუსტი უნდა ყოფილიყო.

ამრიგად, როგორც თვით ეფრემი გვაუწყებს, მაშინ მიღებულიყოფილა თარგმნის პორცესში ტექსტის გადამუშავება, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა ეფთვიმეს თარგმანში. ეს განსაკუთრებით აუცილებელი იყო იმ შემთხვევაში, თუ მწერალი „ლიტონი კაცი იყო“ და თუ ტექსტი დაწერილი იყო „უშუერიითა სიტყვითა“, რასაც ეფრემი მეტაფრაზირებას უწოდებს. მაგრამ როგორც ეფრემისავე შესავლიდან ეტყობილობთ, თარგმანის ასეთი მეთოდი არ შეიძლება გამოყენებულიყო საეკლესიო ლიტერატურაში („წმიდათა თქმულსა მართლმადიდებელთა მამათა აღწერილსა ვერვინ იკადრებს შეხებად“) ²³.

თავისი თარგმანის მეორე მიზნის შესახებ ეფრემი შესავალში აღნიშნავს: „ამით მიერ წინა აღუდგებოდინ ყოველნი ეკლესიისანი გარეშეთა მათ ფილოსოფოსთა და მათივე ისრითა განჰგურემდენ მათ. რამეთუ თვინიერ ამათ სიტყუათასა სხუებრ შეუძლებელ არს სიტყვის გება წინა აღმდგომთაი“ ²⁴.

ამრიგად, ეფრემის თარგმანი, ერთი მხრივ, გაპირობებულია სიზუსტის დაცვის აუცილებლობით, რაც არ ჰქონდა ეფთვიმეს თარგმანს. მეორე მხრივ, ეფრემს თავისი თარგმანის მიზანი წარმოედგინა, როგორც ეკლესიის მტერთა წინააღმდეგ ბრძოლის საშუალება.

როგორც ცნობილია, დამასკელის „ცოდნის წყაროში“ ჯერ არისტოტელეს კატეგორიებია დალაგებული და კომენტირებული და შემდეგ გადმოცემულია საეკლესიო დოგმატიკა. ამ თხზულების ლოგიკუ-

²⁰ ხელნაწ. A 24. გვ. 6.

²¹ იქვე.

²² იქვე.

²³ იქვე.

²⁴ იქვე. გვ. 32.

რი ნაწილის დანიშნულება ეფრემს ასე წარმოედგინა: „ამათითა ეკლო-
ვნებითა მოუზღუდავს ვენახისა ამის თვისისა ნაყოფთა შეუენიერებაი
ხოლო უშინაგანეს რაი ვენახისა შევიდოდეთ და ტევნებისა მადლთასა
განხილვაი გუწადოდის, ესე წინასწარ გუეუწყოს ზანდუქისა ამის მიერ.
რათა რაისაცა პირისთვის გვიხმდეს, მაღიად მოვსთლოთ სიტყბოე-
ბაი“²⁵.

როგორც ვხედავთ, ეფრემს, როგორც საეკლესიო მოღვაწეს, აგ-
რეთვე, უწარმოებია ბრძოლა ეკლესიის მტრების წინააღმდეგ. იგი ამა-
ვე მიზნით თარგმნის დამასკელის ფილოსოფიას. მაგრამ არ შეიძლება
არ აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ ქრისტიანული იდეოლოგიის წარმომად-
გენელნი, მათ შორის ეფრემი, ლოიალურად იყო განწყობილი ფილო-
სოფიის და კერძოდ, წარმართული ფილოსოფიის მიმართ. როგორაც
არ უნდა ყოფილიყო ეფრემის მიზანი, ფაქტია, რომ საშუალო საუკუ-
ნეებში ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ბატონობის პირობებში
დაშვებული იყო სხვა ფილოსოფიაც, კერძოდ, წარმართული ფილო-
სოფია. ასე რომ, ამ ტოტალიტარულმა აზროვნებამ ვერ მოახერხა
ბოლად წაეღეკა თავისუფალი აზროვნების ყოველგვარი ელემენტი. ეკ-
ლესიისაგან დამოუკიდებელი და მისგან განსხვავებული აზროვნება,
იქნებოდა ის არისტოტელიზმი თუ სხვა რამ, მაინც არსებობდა და გა-
ნაგრძობდა განვითარებას თვით ეკლესიის მამათა ნებართვითა და სან-
ქციით. ამის მაგალითს ჩვენ იოანე დამასკელის მიერ დალაგებულ და
კომენტირებულ არისტოტელიზმზე ვხედავთ.

ს. გორგაძემ შეადარა ეფრემის თარგმანი მინის მიერ გამოცემულ
დამასკელისეულ ტექსტს, ჩვენ კი შევედარეთ ლექიენის გამოცემას
(პარიზი, 1712). ეფრემის თარგმანის „ზანდუქის“ შედარება ამ გამოცე-
მის სარჩევთან, გვარწმუნებს იმაში, რომ ეფრემს ხელთ ჰქონია სულ
სხვა ვარიანტი დამასკელის ტექსტისა, ვიდრე ეს ლექიენის გამოცემა-
შია მოცემული.

ეფრემის თარგმანის და ლექიენის მიერ გამოცემული ბერძნული
ტექსტის შედარება იძლევა შემდეგ სურათს: ქართული მე-4, მე-5, მე-
12 და მე-13 თავების შესატყვისი — არაა ბერძნულში. ქართულში
არაა ბერძნულის მე-2, მე-5, 1—31 თავები. ბერძნულის ხუთი უკანას-
კნელი თავი გადმოცემულია ქართულის 50-ე თავში. ქართულის მე-16
თავი, რომელიც ბერძნული მე-8 თავის შესატყვისია, ოდნავ შემოკლე-
ბულია, გამოტოვებულია ის ნაწილი, სადაც მტკიცდება, რომ შესა-
ძლებელია მხოლოდ არსების განსაზღვრება. ბერძნულში თავი, რომე-
ლიც ქართულის 37-ის შესატყვისია, ოდნავ ვრცელია. ზედმეტია ერ-

თი ფრაზა. ბერძნულ 65-ს კი ზედმეტი აქვს სამი აბზაცი. ამას გარდა. ბერძნულის მე-10 თავს აქვს დამატება, რომელიც, როგორც ეტყობა, აღებული უნდა იყოს პორფირის „შეყვანილობიდან“ და რომელიც ემთხვევა ქართულის მე-8 თავს, ბერძნულის მე-12 თავის მეორე აბზაცი ემთხვევა ქართულის მე-5 თავს. ლექიენის გამოცემის ბოლოში დართულია 15 თავის დასახელება. ქართული ტექსტის თავთა თანმიმდევრობა მეტ შესატყვისობას იჩენს მასთან, იმ განსხვავებით, რომ ბერძნულში არაა ქართული მე-5 და მე-10 თავები.

დანარჩენ თავთა შედარება ლექიენის გამოცემასთან შემდეგ სურათს გვაძლევს:

თ ა ვ ე ბ ი

ბერძნული 4	ქართული 1	ბერძნული 40	ქართული 26
არაა	12 და 13	41	27
6	14	42	28
7	15	43	29
8	16	44	30
9	32	45	31
10	2	46—47	32, 33, 34
11	3 და 4	48	35
12	5	49	36
13	6	50	37
14	7	51	38
15	8	52, 53	39
16	9 და 10	54	40
17	11	55	41
18—30	არაა	56	42
31	17	57	43
32	18	58	44
33	19	59	45
34	20	60	46
35	21	61	47
36	22	62	48
37	23	63	49
38	24	64—68	50.
39	25		

§ 4. იოანე დამასკელის „დიალექტიკის“ შესავალი

„დიალექტიკას“ უძღვის დამასკელის შესავალი, რომელიც წარმოადგენს მაიუმის ეპისკოპოსის მამა კოზმანისადმი იოანეს მიერ მიწერილ წერილს. წერილი საინტერესოა იმდენად, რამდენადაც მასში კარ-

გად გამოსჭვივის დამასკელის მსოფლმხედველობა. კერძოდ, ი. დამასკელი მისაბაძად მიიჩნევს მოსეს განდგომას ამქვეყნიურობიდან ღვთაებრივის უკეთ განჭვრეტის მიზნით: „იგი სჯულის მღებელი მოსე განეყენა რაი და ხედვათა კაცობრივთა დაუტევენა მღელვარებანი საწუთროსანი და განიყარნა ყოვლნი სიზრქენი ნივთთანი, რათა განიწმიდოს თუალი სულისაი და ყოს იგი მარჯუე საღმრთოთა ხედვათათვის“²⁷. მაშასადამე, დამასკელის აზრით, საჭიროა აღამიანი განიწმიდოს „საწუთროს მღელვარებათაგან“, „განიყარნოს... სიზრქენი ნივთთანი“, განთავისუფლდეს „კაცობრივი ხედვისაგან“, რათა „განიწმიდოს თვალი სულისაი“ და გაიმახვილოს „საღმრთო ხედვა“. დამასკელი ამ შემთხვევაში ავითარებს პლატონის თვალსაზრისს ამქვეყნის, ანუ საწუთროს დატოვების აუცილებლობის შესახებ ღვთაებრივის უკეთ წვდომის მიზნით.

მოსესაგან განსხვავებით, დამასკელი თავის თავს თავმდაბლურად უწოდებს „გარემოცულს ყოველივე ბიწითა და ცოდვითა“, რადგან მას „არცა ბუნებაი და გული გაუწმედია საარქეყოფად ღმრთისა და საღმრთოთა ხედვათა“²⁸.

დამასკელი ერთმანეთს უპირისპირებს ქრისტეს მიმდევარსა და „ურჩს“, ქრისტეს მოძღვრებისაგან გადამღვარს. ამ უკანასკნელს მოელის სიკვდილი, ხოლო „მდაბალი და მორჩილი ქრისტეს მოწაფე დარჩების და სიმაღლედ აღყვანებულ იქმნების გონებისა და ღმრთისა მიერ მდლად მიიღებს განათლებასა, აღაღებს პირსა და აღივსების სულითა, განიწმიდების გულითა და განბრწყინდების გონებითა. მიეცემის სიტყვაი აღებასა პირისასა და არა ზრუნავს რაი თქვას“²⁹. ამრიგად, დამასკელის აზრით, ქრისტეს მცნებათა ერთგული, ჭერ ერთი, ეზიარება მარადიულსა და უკვდავს. ამას გარდა, აღივსება ღვთაებრივი ზეშთაგონებით. აქაც შეიგრძნობა პლატონის ზეგავლენა დამასკელზე. კერძოდ, ამ შემთხვევაში დამასკელი ავითარებს პლატონის თვალსაზრისს იმის შესახებ, რომ ორატორული ხელოვნება ისევე, როგორც პოეზია და ხელოვნება საერთოდ, არის ღვთაებრივი ზეშთაგონების შედეგი. დამასკელი კიდევ უფრო შორს მიდის და ყოველგვარი სიკეთე ღვთაებრივი შთაგონების შედეგად მიაჩნია: „რაოდენი რაი არს კეთილ, ყოველივე ზეგარდმო ღმრთისა მიერ მონიჭებულ არს კაცთა და რამეთუ ყოველი მოცემი კეთილი და ყოველი ნიჭი სრული ზეგარდმო გარდა-

27 ხელნაწერი A 24, გვ. 9.

28 იქვე.

29 იქვე, გვ. 10.

მომავალ არს მამისაგან ნათელთაისა“³⁰. აქაც ადვილი ამოსაყიბი: პლატონის თეორია ყოველი სიკეთის იმქვეყნიური ანუ იდეალური წარმოშობის შესახებ, რასაც ერთვის ნეოპლატონური გაგება სიკეთის ღვთაებრივი ნათლის საშუალებით მიღების შესახებ.

დამასკელი, როგორც ყველა ნეოპლატონიკოსი, ლამობს გადაჭრას საკითხი ბოროტების წარმოშობის შესახებ, რაზეც ის ისევ ნეოპლატონიკოსებისათვის ჩვეულ პასუხს. იძლევა: „ყოველივე ქვეშაირიტება“ა წინააღმდეგობი საეშმაკოისა საცთურისა და ბნელისაგან მოპოვნებულ და ჭონებათაგან ბოროტად ეშმაკეულთა შეწმასნებულ არს“.

დამასკელი ხაზს უსვამს იმას, რომ მას თვითონ დამოუკიდებლად არაფერი არ დაუწერია, არამედ ყოველივე წარმართი ფილოსოფოსებისაგან აულია: „პირუელად უკუე განვაწესე წიგნსა ამას ყოველსა წარმართთა მათ ბრძენთა სიტყვებისაგან უმჯობესნი და უკეთესნი“. და რომ „არა რას თავით ჩემით ვიტყოდი, არამედ ყოველსავე მას, რაოდენი იგი მოწმით მრვილო“³¹. ამ საქმიანობაში იგი თავის თავს ფუტკარს ადარებს. როგორც ფუტკარი ყვავილისაგან, ისე დამასკელიც ყოველივე დადებითსა და კარგს იღებს წიგნებიდან, მაგრამ ამოკლებს და ამცირებს მათ: „ხოლო ვითარ იგი პირველ ვთქუ, აქა არა რას ვიტყოდი, არამედ წარჩინებულთა მათ მოძღუართა ნამუშავევი ერთად შევეკრიბო და რაოდენ ძალმედვას, შევამოკლო სიტყვაი ყოველი“³². „წარჩინებულ მოძღუართა“ და „ბრძენთ“ დამასკელი უწოდებს ძველ ბერძენ ფილოსოფოსებს. რაც დამასკელის დადებით დამოკიდებულებაზე მეტყველებს ძველი ბერძნული წარმართული ფილოსოფიისადმი.

დამასკელი აუცილებლად თვლის ქვეშაირიტების ცოდნას, მაგრამ ამავე დროს საჭიროდ მიაჩნია სიცრუის ცოდნაც ქვეშაირიტების უკეთ შემეცნების მიზნით: „რათა რაჟამს ტყუვილსა მათს მეცნიერ ვიყვნეთ, ქვეშაირიტებასა ზედა უფროის დამტკიცებულ ვიქმნეთ“.

დასკვნები

როგორც დავინახეთ, ნეოპლატონიზმის შეფასებაში ვხედებით ორ უკიდურესობას: 1. ნეოპლატონიზმი არის ეკლექტიკა, 2. ნეოპლატონიზმი არის ფილოსოფიის ისტორიაში უადრესად მნიშვნელოვანი მოვლენა, რომელიც საფუძველს უყრის ახალსა და უახლეს ფილოსოფიას. ნეოპლატონიზმის ისეთ მნიშვნელოვან წარმომადგენლებზე მუშაობა.

³⁰ A 24, გვ. 10.

³¹ იქვე.

³² იქვე, გვ. 11.

ზოგორიც იყვნენ პლოტინი და პროკლე, მიგვიყვანა დასკვნამდე, რომ ორივე თვალსაზრისი ცალმხრივია. წინამორბედ ბერძნულ ფილოსოფიურ სისტემებთან ნეოპლატონიზმის მიმართების საკითხის საბოლოო დადგენა შემდგომი კვლევის საქმეა. დღეს-დღეობით კი გარკვევით შეიძლება ერთი რამის თქმა, რომ ამ კვლევის ერთადერთი სწორი მეთოდი შეიძლება იყოს მხოლოდ შედარებით ანალიტიკური, რაშიც ვგულისხმობთ ნეოპლატონიკოსების ფილოსოფიის შედარებას წინამორბედ ფილოსოფიურ სისტემებთან, ნეოპლატონიზმში არსებული, როგორც ორიგინალური, ისე ეკლექტიკური მომენტების დასადგენად. ნეოპლატონიზმის მსოფლმხედველობის ზოგიერთი საკითხის გადაწყვეტა კი უკვე შესაძლებელია ჩვენ მიერ განხილული მასალის საფუძველზე. ესაა ნეოპლატონიზმის პანთეისტური, დეალისტური და იდეალისტური ხასიათი.

ნეოპლატონიზმის ფილოსოფიის მიუდგომელი და დაკვირვებული კვლევა გვიყარნახებს დასკვნას, რომ იგი არაა მხოლოდ ეკლექტიკური, ეპიგონური მიმდინარეობა. მართალია, ნეოპლატონიზმმა ბევრი რამ აიღო, როგორც პლატონისა და არისტოტელესაგან, ისე სხვა წინამორბედი ბერძენი ფილოსოფოსებისაგან, მაგრამ ყოველივე ეს თავისებურად გადატყდა და გარდაიქმნა ნეოპლატონიკოსთა ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის პრიზმში. მათ მოუხდათ წინამორბედი ფილოსოფიური სისტემების არა მხოლოდ კრიტიკა, არამედ მასში ახალი მომენტების შეტანაც. რის გამოც მათთან სხვებისაგან აღებულმა მომენტებმა თავისებური ელფერი მიიღო და საკმაოდ ორიგინალურ ფილოსოფიურ სისტემად ჩამოყალიბდა.

ასეთი ახალი მომენტებია: ერთის სიმრავლეში მოთავსების გზით მისი ჰიპოტაზიკების დაძლევის ცდა, გონების პირველადობისა და სულის მეორადობის აღიარება, არისტოტელეს საპირისპიროდ სულის მოთავსება არა სხეულში, არამედ გონებაში, ემანაციის თეორია, უარყოფა ატომისტების თეორიისა სულის ჰარმონიულობის შესახებ, პლატონის საწინააღმდეგოდ, ბოროტების ამქვეყნიური წარმოშობის დაშვება, უარყოფა პითაგორელების თვალსაზრისისა რიცხვების საგნებთან იგივეობის შესახებ და მათი ჩათვლა საგნებშივე არსებული საგნების საწყისებად, არისტოტელეს კატეგორიების კრიტიკა, კატეგორიების ახალი ცხრილის გამომუშავება და სხვ.

ჩვენ არასწორად მიგვაჩნია ნეოპლატონიზმის მთავარ დამსახურებად მისტიკის ჩათვლა და ნეოპლატონიზმის გამოცხადება მთელი შუა და ახალი ფილოსოფიის ფუძემდებლად (დრეა), რომ მან „შეუმზადა, როგორც წინასწარმეტყველმა, ნიადაგი მთელ ახალ ფილოსოფიას“

(რიხტერი), რომ მისგან ამოვიდნენ ახალი დროის თითქმის ყველა ფილოსოფოსი, იქნება ის ბეკონი თუ ლოკი, დეკარტე თუ სპინოზა, შელინგი თუ ჰეგელი, ბერკლი თუ კანტი და ა. შ. (ბლონსკი), რომ თითქოს პროკლეა ფუძემდებელი მათემატიკური ლოგიკისა (მაქს შტეკი) და სხვ.

ჩვენი აზრით, ნეოპლატონიზმმა, რა თქმა უნდა, განაპირობა აზროვნების შემდგომი განვითარება, მაგრამ გადაჭარბებულია მტკიცება როგორც იმისა, რომ მან მთელი ახალი და უახლესი ფილოსოფია დაიწყო, ისევე იმისა, რომ ნეოპლატონიზმი სხვა არა არის რა, თუ არა ეკლექტიკა (ჰეგელი). მაგალითად, იმ მომენტების გამო, რისთვისაც შტეკი მას მათემატიკური ლოგიკის ფუძემდებლად თვლიდა, თავისუფლად შეიძლება ჩაგვეთვალოს ასეთად პითაგორა ან ნებისმიერი პითაგორელი. ნეოპლატონიზმს, უდავოდ, აქვს გარკვეული დამსახურება ახალი ფილოსოფიის შექმნაში, მაგრამ ეს არაა მისტიკა და რელიგია, არც ფილოსოფიისა და რელიგიის მორიგების ცდა, არამედ ფილოსოფიისა და მეცნიერების მორიგების და იდეალიზმის ფარგლებიდან გასვლის ცდები. ეს მომენტებია: ა) გონების როლის წინ წამოწევა, ბ) არისტოტელეს კატეგორიებზე მოძღვრების კრიტიკა, საერთოდ, მისი ლოგიკის კრიტიკა და კატეგორიებზე ახალი მოძღვრების ჩამოყალიბების ცდა, გ) ბრძოლა ქრისტიანობის წინააღმდეგ. ამ მხრივ გადაუდებელ შესწავლას მოითხოვს პორფირეს 15 წიგნის ექსცერპტი, მიმართული ქრისტიანობის წინააღმდეგ, დ) ნეოპლატონიკოსების ასტრონომიული შეხედულებები, კერძოდ, პროკლეს თხზულება სათაურით „ასტრონომიული ჰიპოთეზები“, სადაც მოცემულია პროკლეს დაკვირვების შედეგები მნათობთა მოძრაობაზე, ე) ნეოპლატონიკოსთა პროგრესული შეხედულებები ფიზიკაზე, კერძოდ, პროკლეს თხზულება „ფიზიკის ელემენტები (ანუ მოძრაობის შესახებ)“, ზ) მათი თეორია ენის წარმოშობაზე, კერძოდ, პროკლეს თვალსაზრისი, რომ ენა არაა ობიექტური მოვლენების სიმბოლოთა ჯამი, არამედ მათი არსების ამსახველი და მათთან მჭიდრო კავშირში მყოფი. რომ ენა წარმოშობილია არა იმდენად ხელშეკრულების, რამდენადაც „ბუნებრივი“ გზით, საგნებთან მიმსგავსების და ადამიანთა ბუნებრივი მოთხოვნილებების გათვალისწინების გზით.

ამრიგად, ნეოპლატონიზმის დამსახურება ახალი ფილოსოფიის წინაშე მდგომარეობს არა მისტიკასა და იდეალიზმში, არამედ იმ მეცნიერულ პროგრესულ მომენტებში, რომელთაც მართლაც ითამაშეს ქმედითი როლი მისი ფორმირების საქმეში.

რაც შეეხება ნეოპლატონიზმის პანთეიზმს, მას ჰყავდა, როგორც მომხრეები, ისე მოწინააღმდეგეები. ჩვენი აზრით, ნეოპლატონიზმის დაკვირვებული ანალიზი არ იძლევა იმის საშუალებას, რომ გაზიარებულ იქნეს მკვლევართა შეხედულება ნეოპლატონიზმის პანთეისტური ხასიათის შესახებ. მართალია, ნეოპლატონიზმში შეიმჩნევა ერთის მრავალში და მრავლის ერთში მოთავსების ტენდენცია, მაგრამ მისთვის იმდენად დიდი იყო ზღვარი ერთსა და სიმრავლეს, ღვთაებრივსა და მიწიერს შორის, რომ ჩვენ შეცდომად მიგვაჩნია პანთეიზმის რაიმე ნასახის ძიებაც კი ნეოპლატონიზმში.

დუალიზმია თუ იდეალიზმი ნეოპლატონიზმი? ვლადისლაველევას აზრით, ნეოპლატონიზმი დუალისტური მიმდინარეობა იყო³³. ჩვენ კი ეფექტობთ, რომ ნეოპლატონიზმს იმდენად არაორჭოფულად აქვს გადაჭრილი საკითხი პირველადობის შესახებ სულიერისა და იდეალურის სასარგებლოდ, რომ არავითარი ეპეი აღარ რჩება იმისათვის, რომ იგი მიჩნეულ იქნეს იდეალისტურ და არა დუალისტურ მიმდინარეობად. ნეოპლატონიზმისათვის მატერია ან რაიმე მატერიალური არასოდეს არ იყო საწყისი იდეალურის გვერდით. მატერიას მათთან წარმეული ჰქონდა ყოველგვარი უპირატესობა. თუმცა ჩვენი ეს დასკვნა არ ეწინააღმდეგება ვლადისლაველევისავე შეფასებას ნეოპლატონიზმისას რელიგიურ-ზნეობრივ მიმდინარეობად, რადგან ნეოპლატონიზმის უაღრესად გამოკვეთილი იდეალისტური ხასიათი, რა თქმა უნდა, ამ ნიშანსაც ფულისხმობდა.

იოანე პეტრიწი

მესავალი

ი. პეტრიწის მემკვიდრეობის შესწავლას საფუძველი ჩაუყარა ცნობილმა მკვლევარმა აკადემიკოსმა ნიკო მარმა ნაშრომით „Иоанн Петрицкий. Грузинский неоплатоник XI—XII века“. (Спб. 1909). აფასებდა რა პეტრიწის მოღვაწეობას, მარი აღნიშნავდა, რომ „პეტრიწმა შექმნა ქართულ ენაზე ფილოსოფიური ტერმინოლოგია, რომელიც შესანიშნავად ზუსტად და მოკლედ გადმოგვცემს ქართული ძირებით ყველა იმ ტერმინს, რომელიც ევროპულ ენებში ნასესხები იყო ბერძნულიდან ანდა ლათინურიდან“¹. მარს პეტრიწის დამსახურებად მიაჩნია, აგრეთვე, ქართული მთარგმნელობითი სკოლის ჩამოყალიბება, რომელმაც დიდი გავლენა მოახდინა ქართული ლიტერატურისა და ფილოსოფიის განვითარებაზე. ნ. მარის აზრით, ამ სკოლიდან ამოვიდა ისეთი ცნობილი მოღვაწე და მთარგმნელი, როგორიც ეფრემ მცირე იყო. ნ. მარი ხაზს უსვამდა პეტრიწის ფართო ერუდიციას, განსწავლულობას განსაკუთრებით ძველ ბერძნულ ფილოსოფიაში, რითაც პეტრიწი ხელს უწყობდა საქართველოში საერო მიმდინარეობის ჩამოყალიბებასა და განვითარებას. პეტრიწის ნაშრომი მას მიაჩნია იმის უტყუარ საბუთად, რომ „მეათე, მეთერთმეტე საუკუნის ქართველები ფილოსოფიის სფეროში დაინტერესებული იყვნენ იმავე საკითხებით, რაც აინტერესებდა იმდროინდელი ქრისტიანული მსოფლიოს მოწინავე თავებს, როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში, იმ განსხვავებით, თუნ-

¹ ნ. მარის, დასახ. ნაშრომი, გვ. 35.

დაც ევროპელებისაგან, რომ ქართველები სხვებზე ადრე ემსახურებოდნენ ფილოსოფიური აზრის ყველაზე უფრო ახალ მიმდინარეობებს და იმდროისათვის სანიმუშო ტექსტუალური კრიტიკით აღჭურვილნი მუშაობდნენ უშუალოდ ბერძნულ დედნებზე“².

ნ. მარი აქვე გამოთქვამდა ჰიპოთეტურად მოსაზრებას, რომ ი. იტა-ლის მიერ ვინმე აფხაზისადმი მიწერილი წერილი, რომელიც გამოაქვეყნა უსპენსკიმ, შესაძლებელია, მიმართული იყოს იოანე პეტრიწისადმი. თუმცა საკითხის საბოლოო გადაწყვეტას იგი მომავლის საქმედ თვლიდა.

ყოველივე ამის პარალელურად ნ. მარი აღნიშნავდა, რომ „არსებითად, მე-11—12 საუკუნეების ქართული ნეოპლატონიზმი იმეორებს, დაახლოებით, მე-7—8 საუკუნის ელინოფილობის პერიოდის სომხური შრომების ყველა თავისებურებებსა და ხერხებს და პირველი მეორის ანასხლეტად მოჩანს“³. ასევე გაზვიადებულად მიაჩნდა მას, როცა იოანე პეტრიწს დიდ ფილოსოფოსად თვლიდნენ. ეს, მისი აზრით, შედეგი უნდა იყოს „ნაციონალური მეგალომანიისა, რაც პატარა ერებს უფრო მეტად ახასიათებთ, ვიდრე დიდებს“⁴.

მოსე ჯანაშვილის აზრით, პეტრიწი იყო ახალი ფილოსოფიური მიმართულების და ახალი ენის დამწყები: „იამვლიხოსი, პლოტინი, პლატონი, სოკრატი, არისტოტელი, პორფირიოს და სხვ. მისი საყვარელი ფილოსოფოსებია.—წერს მ. ჯანაშვილი პეტრიწის შესახებ.—მან დაპაბა ჩვენში ახალი ფილოსოფიური მიმართულება და მისთვის, თითქმის მარტომ, შეჰქმნა ახალი ენაც, ღრმა, მაგრამ პეტრიწულა... ბევრის მხრივ იგი შეიქმნა წინამორბედად შავთელისა, ჩახრუხაძისი, რუსთაველისა, თმოგველისა და სხვ.“⁵.

ი. პეტრიწის მოღვაწეობასა და მემკვიდრეობას იკვლევდა აკადემიკოსი კორნელი კეკელიძე. დასკვნები, რომელიც მან მიიღო კვლევის შედეგად, ასეთია: ა). პეტრიწი დიდი ერუდიტია, ბერძნული და ბიზანტოური ფილოსოფიისა და თეოლოგიის კარგი მცოდნე. ბ) მისი მიზანაა „ქრისტიანული თეოლოგიის გამართლება თეოლოგიის გამოყენებით“. გ) პეტრიწი ლაშობს პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიათა შერწყმას, ანუ სიმფონიის შექმნას. დ) ამ მიზნით ის მიმართავს უშუალოდ ბერძნულ დედნებს. ე). თავისი თეოლოგიური სისტემა მან მოგვ-

² იქვე, გვ. 61.

³ იქვე, გვ. 42.

⁴ იქვე, გვ. 1.

⁵ მოსე ჯანაშვილი, ქართული მწერლობა, II, გვ. VIII, 1909 წელი.

ცა კომენტარების ბოლოსიტყვაობაში. ე) პეტრიწი არ მისულა ქართულ წარმართობამდე.

ახალ ეტაპს პეტრიწის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის შესწავლის საქმეში ჰქმნის აკადემიკოსების ს. ყაუხჩიშვილისა და შ. ნუცუბიძის რედაქციით პეტრიწის შრომების ორტომეულის გამოცემა, მათივე ვრცელი წინასიტყვაობითა და გამოკვლევით „პეტრიწი და მისი განმარტებაი“, და აკადემიკოს ს. ყაუხჩიშვილის მიერ შედგენილი ბერძნულ-ქართული და ქართულ-ბერძნული ლექსიკონით.

ი. პეტრიწის მემკვიდრეობის შესწავლის საქმეში გარკვეული წვლილი აქვს შეტანილი პროფესორ მოსე გოგიბერიძეს. მას ეკუთვნის ი. პეტრიწის „შრომების“ I ტომის შესავალი სათაურით „იოანე პეტრიწი და მისი მსოფლმხედველობა“. მ. გოგიბერიძის აზრით, ამ პერიოდის ქართული აზროვნება და კულტურა ბევრ რამეში წინ უსწრებს სხვა ერებისას. იგი ხაზს უსვამს პეტრიწის აზროვნების დამოუკიდებლობას, ორიგინალობას. იგი წერს: „თითოეული მსოფლმხედველობრივი პრობლემა აღებული იმ ფილოსოფოსებიდან პეტრიწისათვის მხოლოდ საბაბია რაღაც დამოუკიდებელი და საკუთარი აზრის გასაშლელად, რაღაც საკუთარი საკითხის დასასმელად, ამიტომ მისი გამოცხადება რომელიმე ანტიკური ფილოსოფოსის ადეპტად არამცთუ ორიგინალობას მოკლებული წამოწყებაა, არამედ საქმის ფაქტიური მხარის საწინააღმდეგო გარემოებაც არის“⁶. მისი აზრით, პეტრიწი კი არ ეთანხმება პროკლეს, არამედ ბევრ რამეში ეწინააღმდეგება. განსხვავებით წინამორბედი მთარგმნელებისაგან, იგი კი არ ამოკლებს დედანს, არამედ განაერთებს მას.

პროფ. მ. გოგიბერიძე ეწინააღმდეგება იმათ თვალსაზრისს, ვინც უარყოფს არისტოტელეს გავლენას პეტრიწზე. მისი აზრით, პეტრიწი კარგად იცნობდა არისტოტელეს და პატივისცემით იყო გამსჭვალული მის მიმართ.

მ. გოგიბერიძის აზრით, პეტრიწი იყენებს ანტიკურ ფილოსოფიას ქრისტიანობის მთავარი დოგმის „ერთაზრების სამებად ყოფნის“ დასაბუთებლად; რომ „პეტრიწის საკუთარი ფილოსოფია არის ქრისტიანული სქოლასტიკა“; რომ პეტრიწისათვის აუცილებელი შეიქნა ქრისტიანობის დასაბუთება. იგი მოითხოვს, რათა „ფილოსოფიის არგუმენტები ზეცაში მოისმინონ“. პეტრიწი „პროკლეს თეოლოგიის მოხდენი-

⁶ მ. გოგიბერიძე, ი. პეტრიწი და მისი მსოფლმხედველობა; წიგნში ი. პეტრიწი, შრომები, I. 1940, გვ. LI.

ლი გამოყენების მეშვეობით, მართლაც ჰქმნის ერთგვარი უნიონის მოჩვენებას ფილოსოფიასა და თეოლოგიას შორის⁷.

მ. გოგიბერიძე უარყოფს რაიმე წინააღმდეგობის არსებობას ქრისტიანობასა და პეტრიწს შორის: „რასაკვირველია, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ „პლატონური ფილოსოფია“ პეტრიწისა რაიმე მიმართულებით ქრისტიანობას ეწინააღმდეგებოდეს. პირიქით, „პლატონური ფილოსოფოსობა“ მას ესმის, როგორც ქრისტიანობის „გონებითა“ და „ხედვით“ (თეორიით) დასაბუთების საუკეთესო საშუალება“⁸. გოგიბერიძის აზრით, პეტრიწს არ დაუწყია რენესანსი. რენესანსი რუსთაველმა დაიწყო. რადგან, მისი შეხედულებით, რენესანსი არ ნიშნავს პლატონისა და არისტოტელეს კითხვას ორიგინალებში, არამედ ორგვარი ჭეშმარიტების აღიარებას, „ქვეყნისა და ფილოსოფიისა, ღმრთისა და თეოლოგიისა“⁹. მტკიცება პეტრიწთან რენესანსის არსებობის შესახებ, მისი გაგებით მოკლებულია „ყოველივე ისტორიულსა და ფაქტიურ საფუძველს“¹⁰.

პეტრიწის ენა გოგიბერიძეს მიაჩნია მძიმედ, ძნელად გასაგებადი. რადგან არსებული, ხმარებაში მყოფი ქართული ენა, პეტრიწის დაცვირვებით, ვერ გადმოსცემდა კარგად პროკლეს ფილოსოფიას, ამიტომ მას მიზნად დაუსახავს ახალი ენის შექმნა. უფრო გვიან მას მიბაძა ანტონ კათალიკოსმა.

საერთოდ, პეტრიწის მსოფლმხედველობას მ. გოგიბერიძე თვლის იდეალიზმად და „განვითარებულ სქოლასტიციზმად“.

პროფესორმა ილია ფანცხავამ თავისი შრომა „Элементы диалектики в грузинской философии XI—XII в.в.“ (Тб. 1937), როგორც სათაურიდანაც ჩანს, მიუძღვნა პეტრიწის ფილოსოფიის პროგრესული მხარეების კვლევას. ამ პროგრესულ მხარეს იგი, ძირითადად, პეტრიწის დიალექტიკაში ეძებდა. ი. ფანცხავა, წინააღმდეგ ნ. მარისა, და ისევე, როგორც მ. გოგიბერიძე, იცავს ი. პეტრიწის ფილოსოფიის დამოუკიდებლობისა და ორიგინალობის აზრს: „თუმცა იოანე პეტრიწის ხსენებული შრომა თავისი გარეგნული ფორმით წარმოადგენს პროკლეს „ღვთისმეტყველური ელემენტების“ კომენტარებს, მაგრამ არსებითად პრობლემების დამუშავებაში ის საკმაოდ თავისთა-

7 იქვე, გვ. XXXIX.

8 იქვე, გვ. XXVI.

9 იქვე, გვ. LII.

10 იქვე.

11 იქვე, გვ. XXXII.

ვადია და ამ აზრით, ძირითადად დამოუკიდებელია პროკლესგან¹². ავი-
თარებს რა ამ აზრს, ფანცხავა ამტკიცებს, რომ პეტრიწმა საქართვე-
ლოში შექმნა „სრულიად დამოუკიდებელი ფილოსოფიური სკოლა“¹³.
ეს ფილოსოფიური სკოლა „ემყარებოდა ბერძნულ, ნეოპლატონურ ფი-
ლოსოფიას აღმოსავლური მსოფლმხედველობის ზოგიერთი ელემენ-
ტების გამოყენებით“¹⁴. ამ შემთხვევაში ფანცხავას თვალსაზრისი ემ-
თხვევა გოგიბერიძისას, მაგრამ განსხვავებულია მისგან ქრისტიანულ
იდეოლოგიასთან პეტრიწის მიმართების საკითხში. კერძოდ, ფანცხავა
პეტრიწის ფილოსოფიისა და პეტრიწის სკოლის პროგრესულობას ხე-
დავს ქრისტიანულ იდეოლოგიასთან დაპირისპირებაში: „პეტრიწისა
და მის ზურგს უკან მდგარი წრეების მიზანი იყო არა მორიგება წარ-
მართობისა ქრისტიანობასთან, არამედ აზროვნების განთავისუფლება
ეკლესიის იდეოლოგიისაგან“¹⁵. გოგიბერიძისა და ფანცხავას თვალსაზ-
რისეხი უპირისპირდება ერთმანეთს, აგრეთვე, პეტრიწის რენესანსთან
მიმართების საკითხშიც. კერძოდ, ი. ფანცხავას აზრით, პეტრიწმა საფუ-
ძველი ჩაუყარა ქართულ რენესანსს. ევროპაში კი რენესანსი გაცილე-
ბით გვიან დაიწყო. მისი აზრით, დასავლეთი ევროპა ძველ ბერძნულ ფი-
ლოსოფიას ორიგინალებში გაეცნო მხოლოდ მე-14—15 სს.ში. მაგალი-
თად, დამასკელი საქართველოში მე-10 საუკუნეში ითარგმნა, ევროპა-
ში კი — მე-12 საუკუნეში. ი. ფანცხავას აზრით, პეტრიწი, მართალია,
ამოვიდა ბიზანტიური წარმართობიდან, მაგრამ ქართულ წარმართო-
ბამდე მივიდა, რასაც იგი ადასტურებს პეტრიწის მიერ მზის გაღმერ-
ებაში. რომ ღმერთი პეტრიწისათვის არის მზე და შემოქმედი მთელი
ქვეყნისა. იგი წერს: „მზე არის მსოფლიო სრულყოფის საწყისი, რეა-
ლური ნიშნში სამყაროს გაგებისათვის“¹⁶. „იოანე პეტრიწი თელის თა-
ვის ღმერთს, როგორც ის მას წარმოუდგენია, სინათლისა და სრულყო-
ფის წყაროდ. მზე ერთდროულად არის, როგორც მომცემი ბედნიერე-
ბის, ისე — ტანჯვის“¹⁷. საბოლოოდ, მისი აზრით, პეტრიწმა კავშირი გაწ-
ყვიტა, როგორც ნეოპლატონიზმთან, ისე ბერძნულ წარმართობასთან,
პლატონთან, არისტოტელესთან, ქრისტიანობასთან და ქართულ წარ-
მართობაზე დაყრდნობილმა საფუძველი ჩაუყარა რა თავის ორიგინა-

12 ი. ფანცხავა, დასახ. ნაშრომი, გვ. 142.

13 იქვე, გვ. 109.

14 იქვე.

15 იქვე, გვ. 173.

16 იქვე, გვ. 198.

17 იქვე, გვ. 194.

ლურ ფილოსოფიას მზე-ღმერთით სათავეში, ევროპელებზე გაცილებით ადრე დაიწყო რენესანსი.

პეტრიწის ფილოსოფიის კვლევის საქმეში დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა აკადემიკოს ნუცუბიძისა და პროფესორ ს. ყაუხჩიშვილის მიერ პეტრიწის შრომების ორტომად გამოცემას, რომელსაც, გარდა პროფ. გოგიბერიძის ჩვენ მიერ უკვე მოხსენებული შესავლისა, უძღვოდა რექტორების მიერ დაწერილი ვრცელი გამოკვლევა „პეტრიწი და მისი განმარტებაი“ და პროფესორ ს. ყაუხჩიშვილის მიერ შედგენილი ქართულ-ბერძნული და ბერძნულ-ქართული ლექსიკონი.

წერილში „პეტრიწი და მისი „განმარტებაი“ აკად. შ. ნუცუბიძის მიერ გაკრიტიკებულია ნ. მარის თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით, მე-11—12 სს. ქართული ფილოსოფიური აზროვნება და მათ შორის პეტრიწის თხზულებაც მიჩნეულია სომხურის მიბაძვად. ვითარდება თვალსაზრისი, საერთოდ, ქართული ფილოსოფიური აზროვნების და, კერძოდ, ი. პეტრიწის ფილოსოფიური აზროვნების დამოუკიდებლობის შესახებ, როგორც სომხური, ისე ბერძნული და ბიზანტიური ფილოსოფიური წყაროებისგან. წერილში მტკიცდება, რომ პეტრიწი პროკლეს იყენებს მხოლოდ როგორც საბაბს საკუთარი თვალსაზრისის გასავითარებლად, რომ პეტრიწის ნაშრომს მხოლოდ „ფორმა აქვს კომენტარისა... სინამდვილეში კი აქ საქმე გვაქვს საკუთარი მიზნების მქონე დამოუკიდებელ თხზულებასთან“. პეტრიწი, აკად. ნუცუბიძის აზრით, დაუპირისპირდა პროკლეს და შეეცადა სამყაროს მთლიანობის აღდგენას. პეტრიწი დაუპირისპირდა იოანე იტალსაც: „თუ იოანე იტალი თავის „აღსარებაში“ ცდილობს ფილოსოფია თეოლოგიას შეუგუოს, იოანე პეტრიწი, პირიქით, ცდილობს ეკლესიის მოძღვრებანი შეუგუოს ფილოსოფიას“. საერთოდ, პეტრიწის ფილოსოფია აკად. ნუცუბიძეს ესმის, როგორც შერწყმა ძველი ბერძნული ფილოსოფიის, ნეოპლატონიზმისა და ქრისტიანობის. ყოველივე ამას კი პეტრიწთან საბოლოოდ, ქართულ წარმართობამდე, თუ მის აღდგენამდე მივყავართ. ამასთან დაკავშირებით ტერმინი „ულუმპიელნი“ გაგებულია ქართულ წარმართულ ღმერთებად, „არდი“-მზედ. აკად. ნუცუბიძე წერს: „ასე მივიღა ქართული გამგრძელბელი ბერძნული წარმართული ფილოსოფიისა წარმართობამდე, მაგრამ არა ბერძნულ და არც აღმოსავლურ, არამედ ქართულ წარმართობამდე“¹⁸.

აკად. ნუცუბიძის აზრით, ბიზანტიაში შეწყდა რენესანსი. მიქაელ

¹⁸ შ. ნუცუბიძე. იოანე პეტრიწი და მისი „განმარტებაი“, წიგნში იოანე პეტრიწი, შრომები, II, თბ., 1937, გვ. C IV.

ფსელოსსა და იოანე იტალს ხელი ააღებინეს მუშაობაზე, პეტრიწი კი ამ საქმეს განაგრძობს და ავითარებს. თვით პეტრიწის მთელი მსოფლმხედველობა კი მას წარმოუდგენია, როგორც „მზისა და ფერის მსოფლგაგება, რაც საფუძველი შეიქმნა რუსთაველის პოეტური სოფლშეგრძნობისა“, რომ პეტრიწმა ჩამოაყალიბა „ხედვითი ფილოსოფიის პრინციპები“, პეტრიწს „ყოველი ლოგიკური ოპერაცია სინათლისა და ფერის ენაზე გადააქვს“, ერთი სიტყვით, პეტრიწის ფილოსოფია არის „ხედვითი ფილოსოფია“¹⁹. ყველა ჩვენ მიერ ჩამოთვლილ საკითხებში აკად. ნუცუბიძის და ი. ფანცხავას თვალსაზრისები ერთმანეთს ემთხვევა.

აკად. ნუცუბიძე დიდ ადგილს უთმობს პირველი ერთის გაშიფრვას პეტრიწთან. „ერთი“ მას მიაჩნია საქართველოს სინამდვილის ანარეკლად. საქართველოში ერთმმართველობა მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ხალხთან, რომ მმართველი მეფე საქართველოში იყო პირველი სხვათა მიმართ და არა პირველი თავისთავად, აბსოლუტურად. ასეთივეა პეტრიწის ერთიც, რომელიც ქართული ერთმმართველობის გამოხატულებაა. ამავნა სწორედ განსხვავება პეტრიწსა და პროკლეს შორის. პროკლეს აბსოლუტიზაციკმნილი ერთი მიუღებელი იყო პეტრიწისათვის. „განსხვავება მისი თვალსაზრისისა პროკლეს ანუ არეოპაგიტის თვალსაზრისიდან იმაში იყო, რომ „ერთი“ არ უნდა ყოფილიყო აბსოლუტიზირებული; წინააღმდეგ შემთხვევაში შეუძლებელი იქნებოდა მისი შეერთება ან რაიმე კავშირის დამყარება მასა და სხვა მოვლენებს შორის“. პირველი ერთი მასთან იყო შედარებითი და არა აბსოლუტური. ამიტომ სდევნიდნენ პეტრიწს ერთმმართველობის პოლიტიკის მოპირისპირენი და მხარს უჭერდნენ ერთმმართველობის მომხრენი. აკად. ნუცუბიძე ისევე, როგორც გოგიბერიძე, აღიარებს პეტრიწის ერთგვარ კავშირს ქრისტიანულ მსოფლგაგებასთან: „პეტრიწს არ შეეძლო და ვერც შესძლო საეკლესიო ცნებებისა და აზროვნებისათვის სავსებით გვერდის ახვევა“²⁰.

ეხება რა პეტრიწის გნოსეოლოგიას, ნუცუბიძე დაასკვნის, რომ პეტრიწი მიყვება არისტოტელეს და არა პლატონს და ეძებს არისტოტელეს ნააზრევში მატერიალისტურ ელემენტებს. არისტოტელესთან სიახლოვე ვლინდება „ცდის“ გაგებაში. „ცდა“ მას ესმის არისტოტელესებურად, როგორც მტკიცება იმისა, რომ „არ შეიძლება გონებაში მოხვდეს ისეთი რამ, რაც წინასწარ არ ყოფილა გრძნობებში“, რომ ამ

19 ი ქ ე ე, LVI, LVIII.

20 შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, II, თბ., 1958, გვ. 27 —

„შემთხვევაში პეტრიწს“ მხედველობაში აქვს არისტოტელეს აზრთა მატერიალისტური მხარე.“ რაც შეეხება მის მიერ „ბოლოსიტყვაობაში“ გამოთქმულ იდეალისტურ დებულებებს, ეს იყო მხოლოდ მობოდიშება წინ გამოთქმული მატერიალისტური თვალსაზრისის გამო. პეტრიწის გალაშქრება ეპიკურელთა წინააღმდეგ მას მიაჩნია „საზეიმო განწყობილებად“ და რომ მასში „არავითარი ფილოსოფიური აზრთა სვლა ან არგუმენტაციის რაიმე ნიშანი არ ჩანს“. პეტრიწისათვის, როგორც არისტოტელესათვის, პირველადია საგნები და მეორეადი—ცოდნა მათ შესახებ. მართალია, საგანი ბუნების წყობაში არის უკანასკნელი, მაგრამ შემეცნების პროცესში პირველია.

ყოველივე ამის პარალელურად აკად. ნუცუბიძე ამჩნევს იდეალისტურ ნაკადსაც პეტრიწის ნააზრევში. თუ ადამიანურ შემეცნებაში პეტრიწი არისტოტელეს მიჰყვება და შემეცნების ობიექტად ბუნებაა გამოცხადებული, ღვთაებრივი შემეცნების სფეროში კი საგანია გონება. აქ „შემეცნება და მისი საგანი ერთია, ისინი ერთიმეორეს ემთხვევა“. თუ პირველ შემთხვევაში მან არისტოტელე გამოიყენა, აქ—პლატონი და პროკლე. „ადამიანური ფილოსოფია მატერიალისტური აღმოჩნდა, გუამოვნებათა შემდგომი“ ანუ ნივთიერებისაგან მიღებული; ღვთაებრივი ფილოსოფია იდეალისტური აღმოჩნდა, ნივთისაგან მიუხეხელი“²¹. ასე აქვს წარმოდგენილი აკად. ნუცუბიძეს პეტრიწის ფილოსოფიის შინაგანი კიდილი.

ერთის პეტრიწისეული გაგების წყაროდ აკად. ნუცუბიძეს მიაჩნია პროკლეს „მიზეზთა“ წიგნი“ და იყენებს რა პეტრიწის მითითებას იმის შესახებ, რომ მის თარგმანამდე არსებულა ამ წიგნის სხვა „გადმოლება“, აკად. ნუცუბიძე ვარაუდობს, რომ ეს გადმოლება უნდა ეკუთვნოდეს პეტრე იბერს, რომელსაც შეუმოკლებია ღედანი და 211 თავი 32-ზე დაუყვანია ეს ექსცერპირებული ნაშრომი არსებულა, როგორც ქართულ, ისე ბერძნულ ენებზე. სირიული თარგმანი სერგი რეზაინელს შეუსრულებია. პეტრიწს უსარგებლია პეტრე იბერის ამ ნაშრომით და ამიტომ მასზე იბერის გავლენის კვალი მოჩანს. ამიტომაცაა, რომ თუ თომა აქვინელისათვის „პირველი ერთი ღმერთია“, პეტრიწისათვის „შემდგომთა არს პირველ“. სწორედ პირველი ერთის ასეთი გაგებიდან გამომდინარე, პეტრიწი აკრიტიკებდა არისტოტელეს და სხვებს, რომლებმაც „მოგლიჯეს („ექსორია ყვეს“) პირველი მიზეზი შემდგომთაგან — ყოფიერებისაგან“.

პეტრე იბერის გავლენას პეტრიწზე ნუცუბიძე ხედავს, აგრეთვე, აულის საკითხში. პეტრიწთან სულს შუა ადგილი უკავია ანუ „შემაერთებული ფუნქცია აკისრია ზედროულსა და დროულს შორის“. ამით პეტრიწმა მოახდინა გავლენა პანთეისტური აზროვნების განვითარების მიმართულებით და, მაშასადამე, „მატერიალისტურ შეხედულებათა ერთგვარი სახეობის შემუშავებისათვის“.

საბოლოო დასკვნა, რომელთანაც მიდის აკად. ნუცუბიძე, ასეთია: „ქართული ფილოსოფიური აზროვნებისა და მისი ძეგლების გარეშე, ე. ი. პეტრე იბერისა და იოანე პეტრიწის გარეშე, პანთეისტური მატერიალიზმის განვითარების ამ საფეხურის შესწავლა შეუძლებელია“²².

მრავალი საგულისხმო მოსაზრება ჰქონდა გამოთქმული იოანე პეტრიწის მემკვიდრეობისა და მოღვაწეობის შესახებ პროფესორ გრიგოლ კალანდარიშვილს. კალანდარიშვილის აზრით, პეტრიწი იზიარებდა პლატონის ანამნეზისის თეორიას, რასაც იზიარებდა ქრისტიანობაც, მაგრამ, აღიარებდა რა შემეცნების ობიექტის პირველადობას, ავლენდა არისტოტელეს ემპირისტული შემეცნების თეორიის ნიშნებს²³. პეტრიწი იზიარებდა არისტოტელეს თეორიას კატეგორიებზე, იტალისა და ფსელოსის თვალსაზრისის სილოგიზმზე და სხვ. აფასებდა რა ი. პეტრიწის მსოფლმხედველობას, გრ. კალანდარიშვილი აღნიშნავდა, რომ პეტრიწი, ძირითადად, „უაღრესად დასაგმობი იდეალისტურ სქოლასტიკური ფილოსოფიის მიმდევარია“. პარალელურად იგი აღნიშნავდა მატერიალისტური და დიალექტიკური ელემენტების არსებობას პეტრიწის ფილოსოფიაში. მისი აზრით, 1. პეტრიწმა აღიარა ოთხი საწყისი ელემენტის ანტიკრეაციონიზმი, რითაც ის პროკლეს დაუპირისპირდა. 2. პეტრიწის მატერიალიზმი გამოვლინდა, აგრეთვე, მატერიის თუმცა მეორად, მაგრამ მაინც ერთ-ერთ ძირითად მიზეზად აღიარებაში. 3. შეეცადა მოვლენათა ბუნებრივ ახსნას, რაშიც იგი გულისხმობს პეტრიწის მოთხოვნას მოვლენათა მიზეზების შესწავლის აუცილებლობის შესახებ. 4. პეტრიწის აზროვნება შეიცავს, აგრეთვე, დიალექტიკური აზროვნების მარცვლებს, რაც გამოვლინდა შედეგისა და მიზეზის დიალექტიკურ მთლიანობაში განხილვისას. გრ. კალანდარიშვილი ასკვნის, „ი. პეტრიწის მსოფლმხედველობაში ამ ელემენტების არსებობა ნიშნავ-

22 იქვე, გვ. 147, 104, 108, 111.

23 გრ. М. Каландаришвили, Очерки по истории логики в Грузии, 76. 1955. стр. 50.

და საერთოდ სქოლასტიკური აზროვნების კედელში ბზარის, დაე, თუნდაც ძალიან სუსტი ბზარის შეტანას²⁴.

ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორის შ. ხიდაშელის აზრით, პეტრიწი იტალის მიმდევარია. იტალს კი დევნიდნენ საეკლესიო დოგმატიკურ აზროვნებიდან გადახრის გამო, კერძოდ, იგი „შეუძლებლად თვლიდა სასწაულებს“, „ეკლესიის მამებზე უფრო მაღლა აყენებდა ბერძენ ფილოსოფოსებს“. იტალი აღიარებდა „დაუსაბამო“, „თვითმყოფ“ მატერიას“. „მათი შეხედულებანი ძალიან ახლოა საერთოდ ერთმანეთთან, მაგ., ეს მსგავსება იდენტურობამდე მიდის იმ კარდინალურ საკითხში, რომელიც მატერიის, ბუნების, სამყაროს მარადიულობას შეეხება“. და რომ ამის გამო „პეტრიწის ფილოსოფია მკაცრ წინააღმდეგობაში აღმოჩნდა გაბატონებულ მსოფლმხედველობასთან და ეს იყო მიზეზი როგორც მისი ისტორიული დამსახურებისა, აგრეთვე იმ დევნისა და შევიწროებისა, რომელსაც იგი განიცდიდა“. პეტრიწმა ხომ უარყო ღმერთის მიერ სამყაროს არაფრისგან შექმნის დოგმატიკური თვალსაზრისი, სხეული აღიარა საწყისად და „ქვეყანა ღმერთის თანამარადიულად“. თუმცა ყოველივე ამის პარალელურად ავტორი იმასაც აღნიშნავს, რომ პეტრიწის წარმოდგენილი შეხედულებანი, ერთი მხრივ, ფეოდალური ხანის ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის გაბატონებული მიმართულების თავისებურ გამართლებას წარმოადგენდა“. საბოლოოდ, შ. ხიდაშელი უარყოფს თვალსაზრისს, „რომელიც არსებითად პეტრიწის დოგმატიკურ შეფასებას აგრძელებს“²⁵.

როგორც ვხედავთ, ბევრი რამ არის სადავო პეტრიწის ფილოსოფიაში. მკვლევართა შორის წინააღმდეგობა არსებობს პეტრიწის ფილოსოფიის მრავალი კარდინალური საკითხის გაგებაში. მაგალითად, გასარკვევია პირველი ერთის²⁶ არსი, არის ის აბსოლუტური და დამოუკიდებელი სიმრავლისგან, თუ არა? არისტოტელესთან პეტრიწის მიმართების საკითხი, არის ის მასთან უნიონში, თუ არა? პეტრიწის მიმართება რენესანსთან, კერძოდ, ქართულ რენესანსთან, მიმართება ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასთან, მისი მსოფლმხედველობის ჩასიათი საერთოდ, აღიარებს თუ არა მატერიას საწყისად და სხვ.

ჩვენ შევეცდებით, შეძლებისდაგვარად, ამ პრობლემებზე პასუხის გაცემას.

რაც შეეხება ჩვენ მიერ განხილულ გამოკვლევებს პეტრიწის შესახებ, უნდა აღინიშნოს, რომ მათში ბევრია გაკეთებული პეტრიწის

²⁴ იქვე, გვ. 47—48.

²⁵ შ. ხიდაშელი, იოანე პეტრიწი, თბ., 1956, გვ. 93, 94, 96, 74, 82, 80, 15.

შემკვიდრეობის ასათვისებლად, მაგრამ ისინი განიხილავენ პეტრიწის ფილოსოფიის ცალკეულ მხარეებს და ისიც ხშირად პიპოთეტურად. ამიტომ, შეიძლება ითქვას, რომ პეტრიწის ფილოსოფიის სისტემატური დალაგება ჯერ არ გეგმონია და ამდენად კვლავ ძალაში რჩება მ. გოგობერიძის ნათქვამი, რომ „პეტრიწი, როგორც ფილოსოფოსი და მოაზროვნე, ჯერ თითქმის არავის უკვლევია“²⁶.

არც წინამდებარე ნაშრომს აქვს პრეტენზია პეტრიწის მთელი შემკვიდრეობის ყოველმხრივი და ამომწურავი გაშუქებისა. ჩვენ მიზნად ვისახავთ მხოლოდ პეტრიწის ფილოსოფიის იმ ზოგიერთი პრობლემის განხილვას, რაც ჯერჯერობით კვლავ სადავოდ ითვლება პეტრიწის შესახებ არსებულ ლიტერატურაში.

თ ა ვ ი

იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მსოფლმხედველობა

§ 1. იოანე პეტრიწის ცხოვრება

ცოტა რამაა ცნობილი პეტრიწის ცხოვრების შესახებ. უცნობია მისი დაბადებისა და გარდაცვალების თარიღი. ვარაუდობენ, რომ მას განათლება უნდა მიეღო კონსტანტინეპოლში, კონსტანტინე მონომახის მიერ დაარსებულ აკადემიაში. აქ იგი ტრიალებდა იმ წრეში, რომელსაც ხელმძღვანელობდნენ მისი მასწავლებლები მიქელ ფსელოსი და იოანე იტალი. იგი მათ ლექციებს ისმენდა. ამიტომაც გამოთქმულია მოსაზრება, რომ იტალის მიერ ვინმე აფხაზისადმი მიწერილი წერილი პეტრიწისადმი უნდა ყოფილიყო მიმართული. წერილიდან ირკვევა, რომ აფხაზი უნდა დაეკითხათ სასამართლოში 1082 წელს, როგორც მოწმე. იოანე იტალი კონსტანტინეპოლში განიცდიდა დევნას ეკლესიური დოგმებისაგან გადახრის მიზეზით. დევნა უნდა განეცადა იოანე პეტრიწსაც იოანე იტალისადმი თანამოაზრეობის გამო. ამ დევნის შესახებ პეტრიწი თვით წერს თავისი წიგნის ბოლოსიტყვაობაში. აქედან ირკვევა, რომ პეტრიწს დევნიდნენ არა მარტო კონსტანტინეპოლში, არამედ საქართველოშიც. მაგრამ მას დახმარება და ხელშეწყობა ჰქონია დავით აღმაშენებლის მიერ.

იოანე პეტრიწი იძულებული გამხდარა დაეტოვებია კონსტანტინე-

²⁶ მ. გოგობერიძე, ი. პეტრიწი და მისი მსოფლმხედველობა, წიგნში იოანე პეტრიწი, I, გვ. LXXXIII.

პოლი და 1075—1076 წწ. სამშობლოში დაბრუნებულიყო. მაგრამ ამ წელს თურქების შემოსევებმა და დიდმა მიწისძვრებმა უბედურება დაატეხეს თავს საქართველოს და პეტრიწი კვლავ საბერძნეთს უბრუნდება, მაგრამ 1082—1084 წწ. აქედან უკვე გაძევებულია იოანე იტალი და ამიტომ აქ აღარც პეტრიწს ედგომებოდა. ამის შემდეგ პეტრიწი საბოლოოდ დამკვიდრდა ბულგარეთში პეტრიწონის მონასტერში, რომელიც 1083 წელს გრიგოლ ბაქურიანმა განაახლა. აღნიშნული მონასტერი მღებარეობს ამჟამად ბულგარეთში სოფელ ბაჩკოვოს მახლობლად. იოანე პეტრიწმა აქედანვე მიიღო პეტრიწის სახელი. ამავე პერიოდში გელათში დავით აღმაშენებელმა შექმნა ლიტერატურული ცენტრი, სადაც მოღვაწეობდა იოანე პეტრიწიც. რომელსაც, გარდა „პეტრიწი-ღა“, „ჰიმჰიმელსაც“ უწოდებდნენ, რაც „ღვთაებრივსა“ ნიშნავს.

იოანე პეტრიწის ბიოგრაფიიდან ამ საყოველთაოდ ცნობილ ფაქტებს უნდა დაემატოთ ვარაუდი იმის შესახებ, რომ პეტრიწის თარგმანი და გამოკვლევა პროკლეს წიგნისა გამიზნული იყო სახელმძღვანელოდ მოსწავლეთათვის. შესაძლებელია სახელმძღვანელოდ იმავე პეტრიწონის სემინარიის მოსწავლეთათვის, რომელნიც, ალბად, ღვთისმეტყველების პარალელურად სწავლობდნენ აგრეთვე ღვთისმეტყველებით განზავებულ ფილოსოფიას, პირველ რიგში, ძველ ბერძნულ ფილოსოფიას, რასაც მოწმობენ მიმართვანი მსმენელთადმი, რომლითაც მრავალი პარაგრაფი იწყება. პეტრიწი მსმენელთ მოუწოდებს ყურადღებისაკენ, ახსენებს განვილი მასალას, მიუთითებს მასალის სიძნელეზე და სირთულეზე და ჰპირდება მის გასაგებად გადმოცემას. საამისოდ მრავალი მაგალითის მოტანა შეიძლებოდა. დავკმაყოფილდებით მხოლოდ რამდენიმით.

§ 50-ის დასაწყისში პეტრიწი მიმართავს მსმენელთ: „ისმინე, გამგონეო!“, შემდეგ მოსწავლეთ—„და აწ რაი ვჰყოთ, ჰოი, მოსწავლეო!“ „ისმინე, თუ ვითარ განიზომებიან რომელნიმე ერთისა მიერ, ხოლო რომელნიმე უამისა მიერ“. „გესმაა, ჰოი გამოგონეო?“ „გესმაა, რამეთუ განიყოფიან... შეისწავლე, რომელ ყოველგან მიზეზნი ზესთ დაშთებიან მიზეზოანთა არსებითაცა და ძალითა და მოქმედებითა“. „ვითარცა გვისწავიეს“. „ხოლო ესე გვისწავიეს“. ყოველივე ამით თუ იმის დადასტურება არ შეიძლება, რომ უშუალოდ ამ წიგნით თვით პეტრიწი ასწავლიდა, ყოველ შემთხვევაში, იმის დადასტურება მაინც შეიძლება, რომ ამ წიგნს ასეთი მიზანი ჰქონდა, ანდა დაწერილი იყო იმ პიროვნების მიერ, რომელსაც ხანგრძლივი პედაგოგიური მუშაობის შედეგად გარკვეული პედაგოგიური ჩვევები ჰქონდა გამომუშავებული. ამით უმეტეს, რომ ჩვენამდე მოღწეული ცნობის მიხედვით, გრ. ბაქუ-

რიანის მიერ განახლებულ პეტრიწონის მონასტერში არსებობდა სემინარია, სადაც სწავლება წარმოებდა ქართულ ენაზე. ამ სასწავლებლის შესახებ ნიკო მარი წერდა: „სასწავლებელში მოხვედრა შეეძლოთ იმ პირებს, რომლებიც ჰფლობდნენ ქართულ ენას და იცოდნენ წერა-კითხვა ამ ენაზე“¹.

პროკლეს ზემოდასახელებული წიგნის გარდა, პეტრიწს უთარგმნია, აგრეთვე, ნემესიოს ემესელის „ბუნებისათვის კაცისა“, რომელიც გამოაქვეყნა სერგი გორგაძემ. აგრეთვე არისტოტელეს „ტოპიკა“ და „პერი პერმენიას“, რომელთაც ჩვენამდე არ მოუღწევიათ. პროკლეს წიგნის პეტრიწისეული თარგმანი ქართულიდან სომხურად უთარგმნიათ 1248 წელს.

პეტრიწი უნდა გარდაცვლილიყო, დაახლოებით, 1126 წელს.

§ 2. შმაღლესი ერთი

პეტრიწის ფილოსოფიის ცენტრალური საკითხია ერთის სიმრავლესთან მიმართების საკითხი. პირველი ერთი არის ყოველივეს მიზეზი და დასაბამი, პეტრიწი წერს: „ყოველი ერთისა მიერ განიწესების და დაიწყობვის“². ყოველივე იღებს მისგან, როგორც ინდივიდუალობას და ერთობას, ასევე „ცხორებას“ და „კეთილობას“. ყოველივე დანარჩენი, წერს პეტრიწი, „რაიზომ განეცლტოს ერთობასა, განეცლტოს და კეთილობასა, რამეთუ ცხორებაი თითოეულისა თვისი კეთილობაი... თვისი ცხორებაი... და თუ თვისი ცხორებაი, თვისი ერთობაი“³.

პირველი ერთი არის. როგორც მიზეზი, ისე მიზანი: „პირველიცა და დასასრული ერთი არს“. პირველი ერთი ამავე დროს უკანასკნელი მიზეზია, რადგან მასზე უპირველესი და უკეთესი მიზეზი აღარ არსებობს: „მაშა იყოს იგივე კეთილობაი მიზეზ, და არღ იყოს სხუაი რაი თვინიერ კეთილობისა, ეინაითგან მყოფთა სხუაი უკეთესი თვინიერ გაკეთებისა არა მოუგეის“⁴.

აქ ისმის საკითხი იმის შესახებ, რომ არის თუ არა პირველი ერთი რაიმე შიმართებაში სიმრავლესთან, არის მასთან დაკავშირებული თუ მისგან დამორებულია? შემოქმედებითი პროცესი ზორციელდება სიმრავლის მასთან ზიარების, თუ მასთან დაკავშირების საშუალებით? აქ ჩნდება იმის სამიშროება, რომ ერთმაც შეიძლება მიიღოს რაიმე თვა-

¹ Н. Марр, Иоанн Петрицкий, гл. 4.

² იოანე პეტრიწი, შრომები, II, § 1. გვ. 16.

³ იქვე, § 13. გვ. 46.

⁴ იქვე, § 12, გვ. 44.

ება სიმრავლისგან, ეზიაროს მას. მაგრამ პეტრიწი თავშივე აღკვეთს ერთის სიმრავლესთან დაკავშირების ყოველგვარ შესაძლებლობას. და მათ შორის დამოკიდებულებას ცალმხრივად წარმოიდგენს: სიმრავლე დამოკიდებულია ერთისაგან, მაგრამ ერთი მისგან სრულიად დამოუკიდებელია და ამიტომ არც რაიმე თვისებას იღებს მისგან. ის ყოველმხრივ მაღლა დგას ყოველივე დანარჩენზე, რადგან მას არ შეუძლია მიიღოს თვისებები უარესისაგან, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის აღარ იქნებოდა სხვაზე უკეთესი და არც აბსოლუტურად სრულყოფილი. პირველი ერთის თვისებათაგან პეტრიწს დასახელებული აქვს მისი აბსოლუტური სრულყოფილება. მის სრულყოფილებას არაფერი არ აკლია, ამიტომ არ ისწრაფის არაფრისაკენ და არაფრისადმი არაა „მოქნენ“. მისი მდგრადობა, უძრავობა და სიმშვიდე სწორედ ამ აბსოლუტური სრულყოფის შედეგია. პეტრიწს პირველი ერთის სრულყოფილებად მიაჩნია მისი სიმარტივე, უნაწილობა, საიდანაც გამომდინარეობს მისი დაუშლელობა და წარუვალობა. პეტრიწი წერს: „უქმნელსა ერთსა არცა ნაწილნი ჰქონან და არცა ასონი და კავშირნი, ამით რომელ ყოველი ასოი და კავშირი პირველ მისსა არს, ვისდაცა იყოს ასოი, ხოლო ერთსა უპირველეს არ რაი“⁵. დაუნაწილებლობიდან გამომდინარეობს, როგორც დაუშლელობა და მარადიულობა მისი, ასევე უპირატესობა სიმრავლესთან შედარებით, მეტი ძალა და მეტი უნარი მოქმედებისა.

პირველი ერთი არის „უზადო და წმინდა“, იგია „ეკმაგიო“ ანუ ტეიფრი, რომლისაღმე მიბაძვის, თუ ზიარებისა გამო არსებობს ყოველივე სხვა და ჰგავს მას, როგორც მისი ხატი და ანარეკლი. პირველი ერთი იმიტომ არის ყოველმხრივ უპირატესი და უმჯობესი სიმრავლისა, რათა აღარ განდეს საჭირო სხვა ერთის შემოტანა. არაა დასაშვები არც თანასწორობა ერთსა და სიმრავლეს შორის იმავე მიზეზის გამო: რათა აღარ იყოს საჭირო „სხუი უპირატესი ერთი, რომლისგან წარმოიჩინეს ორნივე“⁶. ამიტომაც დაასკვნის პეტრიწი, რომ პირველი ერთი „ყოვლითურთ თვით სრულ და ზესთა სრულ“⁷.

ერთთან ზიარებული სხვა არის და არც არის ერთი, ის რომ მთლად დაემთხვეს ერთს, მაშინ ერთის გარდა აღარაფერი აღარ იარსებებდა და აღარც ერთთან ზიარება დასპირდებოდა. ამრიგად, ის ეზიარება ერთს მხოლოდ იმიტომ, რომ სხვაა და არა ერთი. მაშასადამე, ყოველი

5 იქვე, § 2, გვ. 23.

6 იქვე, § 1, გვ. 15.

7 იქვე § 1, გვ. 14.

ერთი, გარდა პირველისა, არის და არც არის ერთი. მაგალითად, ორი არის ორი და არა ერთი. მაგრამ ამავე დროს ის, როგორც ორობა და არა სხვა რამე, ერთიც არის. ასევე ყოველივე სხვა. მაგალითად, კაც, როგორც ნაწილებისგან შემდგარი, არაა ერთი, მაგრამ ამავე დროს, როგორც „კაცება“, ის ერთია და აქვს ნაწილებიც, როგორიცაა სიტყვერი, გონიერი, მოკვდავი და ა. შ.

ერთის სრულყოფილებაში შედის მარადიულობა, წარმოუქმნელობა და წარუვალობა. რაც გაპირობებულია არა მხოლოდ სიმარტივით, არამედ ყოველგვარ ბოროტებასა და შურზე მალღა დგომითაც, „რამეთუ ყოველი ხრწნადი თვით თვისისა სიპავისგან იხრწნების“⁸. ასევე ყოველი სირათდასაბამნიც, როგორც სიმრავლის საწყისი და უმაღლესი ერთის მონათესავე, აგრეთვე დაუსაბამო და წარუვალნი არიან. მათ არა აქვთ თვისება წარმოშობა-მოსპობისა, რაც სხეულებრივი მოვლენებისთვის არის დამახასიათებელი. მაშასადამე, უდასაბამო და წარუვალნი ერთი და სირათდასაბამნი ღრთის გარეშე დგანან. ამას პეტრიწი იმითაც ასაბუთებს, რომ მათ ყოველივე „ერბამად“, ერთდროულად აქვთ და არა თანმიმდევრობით, რადგან ეს უკანასკნელი თვისება მათი ღრთში არსებობის მომასწავებელი იქნებოდა.

ამასთან დაკავშირებით, პეტრიწს დასკირდა განესხვავებინა მარადიულისა და უკვდავის ცნება. იგი ახდენს კონსტანტირებას იმ ფაქტისას, რომ მარადიულის ცნება უფრო ფართოა, ვიდრე უკვდავის. რადგან ზოგიერთი უსულო საგანი მარადიულია, მაგრამ უკვდავი კი არ არის.

პირველი ერთი არის მოვლენების არა მხოლოდ ერთიანობის, არამედ სიკეთის საწყისიც. უფრო სწორად რომ ვთქვათ, ერთი იგივეობრივია სიკეთესთან. ამიტომაც ზიარება პირველ ერთთან ამავე დროს სიკეთესთან ზიარებაც არის. მაშასადამე, ერთი, როგორც აბსოლუტური სიკეთე, თავისუფალია ყოველგვარი შურისა და ბოროტებისგან: იგი არის „შურთაგან თავისუფალ და უძალობისგან დაუყენებელ, რამეთუ ზესთ ძალთაისა არს“⁹.

პეტრიწი, მსგავსად პლატონისა, ერთმანეთისგან ასხვავებს სიკეთესა და კეთილობას. სიკეთე ახასიათებს მიწიერ საგნებს, კეთილობა კი არის უმაღლესი საწყისი ერთი. სიკეთე ერთგვარი გზა და მისასვლელი უმაღლესი კეთილობისკენ. სიკეთე არსებობს აქ, ამჟვეყნად, ხოლო კეთილობა იქ, მეორე სამყაროში, მარადიულ, უდასაბამო არსთა სამყაროში: „სიკეთე უკუე არს წინაბჭე და ეზოი კეთილობისაი, ვითარცა

⁸ იოანე პეტრიწი, შრომები, II, § 43, გვ. 102.

⁹ იქვე, § 25, გვ. 68.

სოკრათი „ფედროსა“ შორის აღმოაჩინა¹⁰. ამრიგად, კეთილობა მაღლა დგას სიკეთეზე, როგორც მისი დასაბამი.

უმაღლესი ერთი, ამას გარდა, აუცილებელია, როგორც საზღვარი, რათა სადმე დასრულდეს მიზეზ-შედეგობრივი მიმართებათა ჯაჭვი და პროცესი არ იყოს დაუსრულებელი. უსაზღვრო წარმოშობის პროცესისათვის საზღვრის დამდები ერთი თვით უსაზღვროა. იგი ყოველივეს განსაზღვრავს, თუმცა თვით არც განსაზღვრულია და არც ვრცელად. მასში ყოველთვის რჩება რაღაც, რაც განსაზღვრულთათვის მიუწვდომელია. ის, როგორც განუსაზღვრელი, მაღლა დგას თვით მარადიულობაზე, რადგან ყოველი მარადიული უსაზღვროა და არა პირიქით. გარდა ამისა, პირველი ერთიდან არის წარმოქმნილი პირველი საზღვარი ელენატექსენი (გვართა გვარი) და პირველი უსაზღვროება ანალექსტატი (სრულქმნილი და დამოუკიდებელი). პირველ ერთს, როგორც უსაზღვროებას, სხვა არაფერი არ შეიძლება უსწრებდეს, რადგან უსაზღვროების გარეშე არაფერი არ არსებობს. ის ყოველივეს მოიცავს. „მაგრა უსაზღვროთაგან სხუაი უსაზღვროი არა წარმოიჩინოს, ამისთვის რომელ უსაზღვროობასა არა რაი არს უფროის“¹¹.

პირველი ერთი აბსოლუტურად დამოუკიდებელია, მიუხედავად იმისა, რომ სიმრავლე მას განუწყვეტლივ ეზიარება. ეს იმიტომ, რომ პირველ ერთს შეუძლია არსებობა სიმრავლის გარეშე თავისი აბსოლუტური სრულყოფილობის გამო, სიმრავლეს კი არა: „ზესთაი ერთი თვინიერ სიმრავლისა შეუძლებს... დგომასა და არ ვისსა სხვისა მოქენე, არცა უპირატესისა; რამეთუ არა რაი არს უპირველეს ერთისა, და კუალად არცა შემდგომთაგან რას მიიღებს და ქცევასა მათსა არ თანა ექცევის“¹². პირველი ერთი განყენებულია ყოველივესგან და დამოუკიდებელი: ერთი ყოველივეს იზიარებს ისე, რომ თვით არ ეზიარება არაფერს და არც არაფერს არ მისცემს მათ თავისი სრულყოფილებისგან, არც სხვათაგან მიიღებს რამეს. ამრიგად, იგი ჰქმნის მიმართებებს ისე, რომ თვით დამოუკიდებელი და თავისუფალი რჩება ყოველგვარი მიმართებისგან. ამიტომ იგი მხოლოდ ერთი კი არ არის, არამედ ღმერთიცაა, ყოველივეს უმაღლესი და მიუწვდომელი საწყისი: „ესე ზესთ ღმერთი თვისითა მიუწდომელობითა თვითებითა ზესთა ძეს ყოველთა ზიარებათა“¹³. ცოტა ზემოთ კი ნათქვამია, „რამეთუ ზესთაი ერთთაი ერთი, ვითარ ზესთ მდებარე და განყენებული ყოველთაგან ერთი

10 იქვე, § 8, გვ. 33.

11 იქვე, § 17, გვ. 15.

12 იქვე, § 1, გვ. 16.

13 იქვე, § 116, გვ. 157.

არს¹⁴. ამიტომაცაა, რომ პირველ ერთს, როგორც ყოველივესაგან განყენებულ მიზეზს, მისდამი დაქვემდებარებულნი ვერა სწვდებიან. მაშასადამე, პირველ ერთს, როგორც ღმერთს, სიმრავლისაგან განუვლელი უფსკრული აშორებს.

სამაგიეროდ, პირველ ერთს ენათესავენბიან სირათდასაბამნი და თვით პირველი ერთიც ახლოსაა სირათდასაბამებთან, რომელნიც უსხეულონი არიან და არ იმყოფებიან სივრცესა და დროში, როგორც პირველი ერთი. გარდა ამისა, ისეთივე წარუვალი და უხრწნელნი არიან, როგორც პირველი ერთი. სირათდასაბამნი წარმოქმნიან ისეთსავე სახეებს, როგორნიც თვით არიან. მაგალითად, სული ასულიერებს ყოველივეს, რასაც კი დაუკავშირდება, გონება აგონიერებს და ა. შ. სირათდასაბამნი, როგორც პირველი ერთი, არაფერს არ მიიღებენ თავის წარმონაქმნთაგან, ანუ თავის შედეგთაგან, არამედ მხოლოდ გადასცემენ ზათ თავის თვისებებს, სიკეთეს მშვენიერებას და ა. შ.

ამრიგად, პირველი ერთი არის აბსოლუტური ერთი, ანუ სრულიად დამოუკიდებელი სიმრავლისაგან, რომელიც ყოველმხრივ მისგან არის დამოკიდებული.

ამრიგად. მასალები პეტრიწის კომენტარებიდან არ ამართლებს აკადემიკოს შ. ნუცუბიძის მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ თითქოს პირველ ერთს შედარებითი ბუნება გააჩნდეს და რომ თითქოს ის მაშინდელი საქართველოს პოლიტიკური სიტუაციის — მეფესა და მის ქვეშევრდომთა შორის არსებული მიმართების ამსახველი იყოს. ეს კიდევ უფრო ნათელი გახდება სიმრავლის საკითხის განხილვის შემდეგ.

§ 3. სიმრავლე

პეტრიწი ასხვავებს სამგვარ არსს: უცვლელს (მიუღრეველი), ცვალებადს (თვითმიდრეკი) და სხვათა ზეგავლენით ცვალებადს (სხვათაგან მიდრეკილს). პირველია უმადლესი ერთი და სირათდასაბამნი, რომელნიც მარადიულნი და დროსა და სივრცეში მყოფნი არიან. თავისთავად ცვალებადად პეტრიწს სული მიაჩნია, ხოლო სხვათაგან მიდრეკილად კი საგანთა სიმრავლე, რომელიც ყოველმხრივ უპირისპირდება ერთს. სიმრავლე ყოველთვის დროში არსებობს, პირველი ერთის შემდეგ, რომელიც მარადიულია („ადიოს“).

პეტრიწის აზრით, სიმრავლე წარმოსდგება ერთთან ზიარების გამო. რისგან, რა მასალისგან წარმოსდგება იგი? პეტრიწი ამაზე პასუხობს, რომ სიმრავლე არარაობისგან იშვება: იგი „სრულიად არაობი-

¹⁴ იქვე, § 32, გვ. 83.

საგან მიიღებს აობასა“¹⁵. ასე წარმოიქმნება ყოველი არსებულიც. ამ-
რიგად, სიმრავლე არსებობს ერთის შემდეგ და მისგან წარმოიქმნება.
მდგომარეობის შეტრიალება კი არ შეიძლება, რადგან ერთი არ ეზი-
არება სიმრავლეს. ურთიერთობა მათ შორის არ შეიძლება იყოს არც წი-
ნააღმდეგობა, არც შერევა, არც ურთიერთმოსპობა და განადგურება,
არც მეგობრობა და მტრობა: „არცა ხრწნიან ერთი ერთსა, არცა წინა-
განეწყულებიან დ შეაიწრებენ სულსა და არცა კუალად თან შეარწყუ-
მენ და შეპრევენ თვისთა თვითებათა“¹⁶.

მაშასადამე, სიმრავლე ეკუთვნის „მოქენეთა“ რიცხვს. ე. ი. ისე-
თი მოვლენების რიცხვს, რომელიც თავისი ბუნების არასისრულისა და
არასრულყოფილების გამო ყოველთვის რაიმესაკენ ისწრაფის. პირვე-
ლი ერთი კი არაფრისკენ არ ისწრაფის, ანუ „უმოქენეთა“ აბსოლუტუ-
რი სრულყოფილების გამო.

სიმრავლე, როგორც მისგან წარმოშობილი, უნდა გავდეს მას და
ნართლაც, ის გავს მას, მაგრამ მხოლოდ გავს და მეტი არაფერი. მათ
შორის არავითარ დამთხვევას არ აქვს ადგილი და მით უფრო მეტია
მსგავსება, რაც უფრო ნაკლებია უმაღლეს საწყისსა და სიმრავლეს შო-
რის არსებული საფეხურები და მაშასადამე, რაც უფრო მეტად ახლოს
იმყოფება სიმრავლე უმაღლეს ერთთან. ამითაა გამოწვეული ის, რომ
უმაღლეს ერთთან ახლოს მყოფნი უკეთესნი არიან მისგან მეტად და-
შორებულზე.

სიმრავლე ერთისაგან განსხვავდება არა მარტო მოქენეობით, ანუ
რაიმესაკენ ლტოლვის თვისებით, არამედ ცვალებადობის, ანუ „მიდ-
რევის“ თვისებითაც, დროსა და სივრცეში მოცემულობით და სტრუ-
ქტურით. თუ პირველი ერთი მარტივი და უნაწილოა, სიმრავლე ყოვე-
ლთვის შეიცავს ნაწილებს და რთული აგებულებისაა, რაც განაპირობებს
მის წარმავალობას და უმაღლესი ერთის წარუვალობას. გარდა ამისა,
ის, როგორც წარმოქმნილი და შედეგი, აუცილებლად დაბლა უნდა იდ-
გეს წარმომქმნელზე. მაშასადამე, თუ ერთსა და სიმრავლეს შორის არ-
სებობს რაიმე ურთიერთობა, ის ცალმხრივია. სახელდობრ, სიმრავლეს
ყოველივე უმაღლესი ერთისგან აქვს, ერთს კი არაფერი არა აქვს სიმ-
რავლისგან. ამრიგად, არ მართლდება აქად. შ. ნუცუბიძის ჰიპოთეზა
იმის შესახებ, რომ ერთი პეტრიწთან არის მხოლოდ შედარებითი ერთი
და არა აბსოლუტური და რომ მას თითქოს მჭიდრო კავშირი აქვს სიმ-
რავლესთან. პირიქით, ერთის არსება სწორედ სიმრავლისგან სრულ

¹⁵ იქვე, § 3, გვ. 25.

¹⁶ იქვე, § 5, გვ. 29.

მოწყვეტაში მდგომარეობს. სიმრავლეც, მართალია, ისწრაფის მისკენ, ცდილობს მიემსგავსოს მას, მაგრამ ვერ ახერხებს და უფსკრული მათ ზორის ყოველთვის ამოუვსებელია.

§ 4. გონება და სული, სხეული და უსხეულო

ყველაზე ახლო უმადლეს ერთთან არის გონება. ეს სიახლოვე, პირველ ყოვლისა, გამოიხატება მის უცვლელობაში, პეტრიწის ტერმინით— მიუდრეკელობაში. პირველი ერთისგან უფრო დაშორებულია სული, რომელიც ცვალებადია, მაგრამ არა სხვისი ზემოქმედების გამო, არამედ თავისთავად. პეტრიწის ტერმინით, ის თვითმიმდრეკია. და ბოლოს, ყველაზე შორს პირველი ერთისგან იმყოფება სხეული, რომელიც ცვალებადია სხვისი ზემოქმედებით, ე. ი. „სხვისა მიერ მიდრეკილია“¹⁷. საერთოდ, პეტრიწი ასხეავენს არსებითსა და მოქმედებით მარადიულ მოვლენებს იწათგან, რომლებიც მხოლოდ არსებით არიან მარადიულნი და ბოლოს, მოვლენებს, რომლებიც არ არიან მარადიულნი არც არსებითა და არც მოქმედებით. პირველს აკუთვნებს გონებას, მეორეს — სულს და მესამეს — სხეულს.

მიუდრეკელი გონება არ ემორჩილება ცვალებადობას, ის არის „ზესთა ყოვლისა ცვალებისა და მიდრეკისაგან“. სული კი, როგორც აღვნიშნეთ, „თვითმიმდრეკია“, ისაა „ძალა ცხოველობითი“ და „წყარო ცხოველობისა“. ისაა სიცოცხლის დასაბამი, ამ თვისებას იგი არავისგან არ იღებს, არამედ თავის თავშივე ატარებს. სულიც მარადიულია, როგორც გონება. სულს პეტრიწი ცეცხლს ადარებს, რომელსაც, აგრეთვე, თავისი არსებითი თვისება, თვისება სიმბჟრვალისა თავის თავშივე აქვს და არვისგან არა აქვს მიღებული. გონება განსხვავდება სულისგან უცვლელობით: „გონებათა და გონიერთაა მოქმედებაი მიუდრეკ და იგივეობა და უძრავ და უბერებელ არს. ნიადაგ ყმდების, ნიადაგ ყუავილდების, ნიადაგ ასფოთელყოფდების, სადა არცა ჟამი სძღვის და არცა კჟალი მიდრეკისაი“¹⁸. ამრიგად, გონება ყველგან ცვალებადობასა და დენადობაზე მაღლა დგას. ამიტომ ის კეშმარიტად მყოფიც არის, რადგან ის, რაც არ ექვემდებარება კმნადობისა და ცვალებადობის პროცესს, არც დროში იმყოფება. საერთოდ, მარადიული დროს არ ექვემდებარება. გონება იმითაც დგას სულზე მაღლა, რომ თუ სული მხოლოდ სულიერი მოვლენების მიზეზია, გონება მიზეზია როგორც სულიერთა, ისე უსულოთა. ეს კი ასეა იმიტომ, რომ „ყოველთა

¹⁷ იქვე, § 20, გვ. 57.

¹⁸ იქვე, § 26, გვ. 71.

გუართა მთავარი დასაბამი გონებაი არს, რომელ არს ნამდვილ არსი და ნამდვილ მყოფი, ვითარცა ადგილი გუართაი¹⁹. გონება, როგორც ერთის ნების აღმსრულებელი, ყოველივეს წარმოშობს. ამიტომ ძლიერია გონებისადმი, როგორც ყოველივეს შემოქმედისადმი, უკუქცევის პროცესიც. მოვლენათა სიმრავლე ხელმეორედ ეტრფის მას, არა ზიარების, არამედ უკუქცევის, ანუ მასთან ხელმეორედ დაბრუნებისა და შეერთების მიზნით.

რაც შეეხება სულს, ის ერთდროულად მარადიულიცაა და წარმავალიც. ის მარადიულია თავისი არსებით, წარმავალი — მოქმედებით. ამიტომაც მას გარდამავალი ანუ შუალედი პოზიცია უკავია მარადიულ და არამარადიულ მოვლენებს შორის, სხეულებრივთა და უსხეულოთა შორის. პეტრიწი ასხვავებს სამგვარ სულს და ამის შესატყვისად სამგვარ გონებას: საღმრთო გონება, გონება თავისთავად და გონიერი არსება, რომელშიც გონება მონაწილეობს. ასევეა სულიც: ღვთაებრივი, თავისთავადი და ჩვენი, ადამიანური სული. უმაღლესი სული, ანუ ღვთაებრივი სული დაკავშირებულია ნამდვილ მყოფთან, მეორე დამოუკიდებელია, ხოლო მესამე უკავშირდება სხეულს. სულისთვის გონება წარმოადგენს ფრთებს. გონებას დაცილებული სული კი ვარდება დედაშიწაზე და რომელიმე სხეულს უკავშირდება. ხოლო როდესაც კვლავ ფრთებს აისხამს, ამაღლდება თავისი მამის, გონების სიმალღემდე და კვლავ დაუბრუნდება მას. გარდა ამისა, სულს აქვს სხეულთა გამოცვლის თვისებაც. მაგრამ როდესაც კვლავ გონებას უკავშირდება, „განპრნის“ ყველა სხეულთ და განწმენდილი და სუფთა ისევ თავის მამასა და შემოქმედს უბრუნდება. გონებას, როგორც მოქმედება, ისე არსება ერთდროულად აქვს, სულს კი მხოლოდ არსება აქვს მარადიული და ამიტომ არსება და მოქმედება ერთდროულად არა აქვს.

სხეული ღრობებითა და წარმავალი, როგორც არსებით, ისე მოქმედებით. ამიტომ პეტრიწი სხეულთ არ უწოდებდა ჭეშმარიტად არსებულთ, არამედ დაკავშირებულს ქმნადობასთან: „რასაცა ქმნასა შორის აქუს მყოფობაი, არა არს ჭეშმარიტად მყოფი, არამედ ვითარ არმყოფობასა თანა შეკრული“²⁰. საერთოდ, პეტრიწი მთელი შრომის მანძილზე მკვეთრ ზღვარს ავლებს სხეულსა და უსხეულოს შორის. ყოველი სხეული და სხეულებრივი ცვალებადია გარეშე მიზეზით, იგი მოკვდავიცაა. სხეულზე მალლა დგას, როგორც სრულიად უცვლელი გონება, ისე თვითცვალებადი სული. რადგან ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს უსხეულო, იდეალურ მოვლენებთან, ამიტომაც ისინი სხეუ-

¹⁹ იქვე, § 57, გვ. 125.

²⁰ იქვე, § 50, გვ. 111.

ლებრივზე ყოველმხრივ უპირატესნი არიან. უსხეულო მოვლენებს, როგორც მარადიულთ, მოქმედების უნარიც მარადიული აქვთ: „უსხეულო უქცევ და სამარადისო“. სხეულებრივი კი მუდმივ ქმნადობაშია. „ხოლო სხეულოანი ესე ნიადაგ იქმნების, რამეთუ პირველმან წარვლო და შემდგომი ზედ მოვა, რომელსა ნიადაგ მყოფობაი აქუს ესთა“. სხეულის „იმყოფება მუდმივ ქცევასა და მოკლებასა შორის“. სხეულის ცვალებადობის თვისება მისი რთული კონსტრუქციიდან გამომდინარეობს, იმისგან, რომ მას ნაწილები აქვს და მაშასადამე, აქვს მიზეზი და შედეგი. ამიტომაც მასში განიცდება პირველი და შემდგომი. მარადიულში, ე. ი. იდეალურში არაა ასეთი დროული თანამიმდევრობა. იქ ყოველივე ერთდროულად არის მოცემული. მასში ამიტომაც არაა მიზეზი და შედეგი და არ არის დროული თანამიმდევრობაც: „ყოველი იყოსი და არ იყოსი... ეამსა შორის, ვითარცა იჩუენა. ხოლო სადა ერთბამ ყოველი და ყოველსა შორის ყოველი, მუნ პირველი და შემდგომი უქმობს და ეამი მოაკლდების“²¹. მარადიულს ნაწილები იმიტომ არა აქვს, რომ მასში უკეთეს-უარესობა იქნებოდა და მაშასადამე, იქნებოდა მეტ-ნაკლებობაც. ეს კი ჩრდილს მიაყენებდა მის აბსოლუტურ სრულყოფილებას. მაშასადამე, ყოველი უსხეულო, როგორც მარტივი და გაუნაწილებელი, არ იმყოფება დროსა და ადგილზე. რადგან დრო ცვალებადი მოვლენების საზომია. სხეულისათვის კი სივრცესა და დროში ყოფნა გარდუვალია. ამის გამო სხეულებრივს გარკვეული სიდიდეც აქვს, განსხვავებით უსხეულოსგან, რომელიც „უდიდო არს“. სხეული თავის ცვალებადობასა და მოძრაობაში დროს ბაძავს, რომელიც, აგრეთვე, მუდმივ ცვალებადობასა და მოძრაობაში იმყოფება: „ვითარ ეამი მარადის დენასა და გარდადენასა შორის. ეგრეთვე ეამის-შორისიცა არსებაი დენას და გარდადენასა შორის“²². გარდა ამისა, სხეულსა და უსხეულოს ასხეავებს უკუქცევის თვისებაც. ეს თვისება არის დამახასიათებელი მხოლოდ უსხეულოთათვის. სხეულებრივს კი, როგორც მოკვდავს, არ შეუძლია დაუბრუნდეს საწყის მიზეზს. ამისათვის ის უკვდავებას საჭიროებს, რაც მას არ გააჩნია. გარდა ამისა პეტრიწი მარადიულ და ცვლად მოვლენებს, სხეულთა და უსხეულოთ ასხეავებს მიზეზის ქონება-არქონებით. გონება, სული და ნამდვილმყოფი უმიზეზონი არიან. კატეგორია „სამარადისოდ მოქენეთა“ კი მარადიულად საჭიროებენ რაიმე მიზეზს. ამ კატეგორიას ეკუთვნის სულიც, რომელიც ყოველთვის გონებასთან არის შეკავშირებული. პეტრიწი გამოყოფს აგრეთვე „ოდესამე თანმოქენეთა კატეგორიას“, რომელნიც

21 იქვე, § 51, გვ. 112.

22 იქვე, § 50, გვ. 109.

მხოლოდ ხანდახან საჭიროებენ მიზეზს. ასეთია სხეული, რომელიც მხოლოდ დროებით ეზიარება ხოლმე სულს და არა სამარადისოდ. სხეულებრივისა და უსხეულოს ეს დაპირისპირება ანალოგიურია ერთისა და სიმრავლის დაპირისპირებისა. როგორც ვხედავთ, ამ შემთხვევაშიც აბსოლუტური უსხეულო სრულიად დამოუკიდებელი და დაპირისპირებულია სიმრავლისადმი. მათ შორის რაიმე კავშირზე ლაპარაკიც კი ზედმეტია.

§ 5. მიზეზ-შედეგობრივი მიმართება

პეტრიწმა უაღრესად საინტერესო თვალსაზრისი განავითარა მიზეზ-შედეგობრივი მიმართების საკითხში. პეტრიწთან არსებულის ყოველი სახე ერთმანეთთან მიმართების მტკიცე ჩაკვეთ არის შეკრული და ეს მიმართება მათ შორის საკმაოდ გრძელ საფეხსურეობრივ გრადაციას ჰქმნის. ამ მიმართებათა ჩაკვეთს უმაღლეს წერტილს პირველა ერთი წარმოადგენს, მას მოსდევს ნამდვილ მყოფი, შემდეგ გონება. სული, ბუნება, ცა, ოთხი კავშირი და ბოლოს, ყოველნი „ქმნისა და ხრწნის ქვეშენი“, ე. ი. სხეულებრივი მოვლენები.

პეტრიწი უპირიპირებს ერთმანეთს მიზეზსა და „შედეგს, ანუ მიზეზსა და „მიზეზოანს“. მიზეზი ზოგადია და მარადიული, უსხეულო, „მიზეზოანი“ კი—სხეულებრივი, პირველ რიგში, მყოფი სივრცესა და დროში. მიზეზი, რომელიც ყოველთვის უსწრებს წინ შედეგს, მასზე ძლიერი და უმჯობესიც არის. ასხვაეებს მთელი მოვლენების, ანუ „ყოვლობის“ მიზეზებს ნაწილთა მიზეზებისაგან, მიზეზნი შედეგზე მალლა დგანან, რადგან შედეგთა მოსპობა არ სპობს მიზეზებს, მიზეზთა არარსებობა კი სპობს შედეგს. ამიტომაც პეტრიწი წინააღმდეგაა მიზეზსა და-შედეგს შორის ადგილების შეცვლისა, მათი ერთიმეორეში არევისა. ეს განსაკუთრებით სხეულებრივ მოვლენებს ეხება, რომელნიც არასოდეს არ შეიძლება მიზეზნი იყვნენ. მით უმეტეს, დაუშვებლად მიაჩნია მათი გათანაბრება: „ხოლო თუ უმეტრებამან ვის გაზიდნეს... და თქუნეს მიზეზი და მიზეზოანი სწორად, პირველად წესი ყოვლისაი შეშლად იმეცადინოს, და მერმე უკუანაისკენლნი და შემდგომნი ყვნეს სწორ... და საუკუნესა შორის წესნი მყოფთანი აღარღვინეს და პატივითა არ შესადართა უპატივო ყვნეს შემდგომნი“²³. აღრევა დაუშვებელია იმიტომ, რომ ღიღია სხვაობა მიზეზსა და შედეგს შორის, მიზეზი მაწარმოებელია, შედეგი კი ნაწარმოები: „ესე არს ესე. რამეთუ პირველსა და შემდგომსა შორის ღიღ არს განაყოფი, ვითარ

²³ ი ქ ე ე, § 28, გვ. 75.

მიზეზსა და მიზეზოანსა შორისა და წარმოსა და საწარმოსა შორის²⁴. ყოველი მიზეზი უსწრებს შედეგს. რაც უფრო ახლოა ესა თუ ის მიზეზი უმაღლეს მიზეზთან, მით უფრო ნაკლები მიზეზები აქვს, მით უფრო ნაკლები საფეხურები აშორებს მას მისგან და მით უფრო მარტივიცაა იგი. მიზეზი ისე წარმოქმნის შედეგს, რომ თვით არ განიცდის არავითარ ცვალებადობას, რადგან მიზეზი უსხეულოა და სრულებით არ ერევა სხეულს, არ უქაფშირდება მას. პეტრიწი ასხეავებს მამობრივ მიზეზს, ანუ გამაერთიანებელ მიზეზს, დამამსგავსებელს, განმსაზღვრელს და საერთოდ, საზღვარს. მეორე მხრივ, დედობრივ მიზეზს, უსაზღვროს, გამამრავლებელს და განმასხეავებელს. მიზეზი იმყოფება ყოველთვის შედეგში, როგორც ზოგადი კერძობობითში. მაგალითად, „კაცსა შორის ყოვლობაი კაცისაი და ცხოველსა შორის ნაწილებითსა ყოვლობაი ცხოველისაი“²⁵. მაგრამ იგი ისე იმყოფება მასში, რომ არ ექვემდებარება არც დანაწილებისა და არც ცვალებადობის პროცესს, რასაც განიცდის სხეულებრივი მოვლენა. შედეგი არის, როგორც მსგავსი, ისე განსხვავებული მიზეზისაგან. შედეგი იგივეა მიზეზთან იმიტომ, რომ მისგან მიიღო თვისებების გარკვეული ნაწილი, მაგრამ მას მთლად არ დაემთხვა, რათა არ გაიგივებულყო მასთან და ამით ბოლო არ მოღებოდა მთელ მსოფლიოს, როგორც ეს ელემენტთან მოხდა. მაშასადამე, შედეგმა მიიღო მიზეზისაგან რაღაც თვისებები, მაგრამ გარკვეული თვისებებიც შეინარჩუნა, რათა მთლად არ დამთხვეოდა მას და მთლად არ გაიგივებულყო.

ამ საკითხთან დაკავშირებით პეტრიწის ყურადღების ცენტრში კვლავ უმაღლესი ერთი დგას, რომელსაც მიზეზი არა აქვს, აგრეთვე, უქანასკნელი შედეგი, რომელსაც შედეგი არა აქვს. უმაღლესი მიზეზი არის უმაღლესი ერთი. იგი მიზეზ-შედეგობრივი მიმართების ჯაჭვში პირველ ადგილზე დგას. მისგან წარმოიშვება სიმრავლის ყოველი სხვაობა. აუცილებელია პირველობა ერთისა, რადგან იგი რომ ერთდროული ან თანასწორუფლებიანი ყოფილიყო შედეგთან, მაშინ პირველ მიზეზს დასკირდებოდა სხვა უპირატესი მიზეზი, როგორც დროული, ისე თვისობრივი თვალსაზრისით. ამისათვის იმოწმებს პეტრიწი პროკლეს, რომ პირველი ერთი, „ვითარ ერთ ქმნისა სირაისა ამის მიზეზი, საჭირვო, რათა პირველ ყოველთასა იყოს“²⁶.

ამას გარდა, საჭიროა დაცულ იქნეს მისი უპირატესობა ყოველივე დანარჩენთან შედარებით. პირველი მიზეზის არარსებობა, მისი მოხ-

²⁴ იქვე, § 22, გვ. 62.

²⁵ იქვე, § 27, გვ. 73.

²⁶ იოანე პეტრიწი, 1, § 21, გვ. 19.

სნა არევედა მთელ წესრიგს, დაირღვეოდა დროული თანმიმდევრობა. აღარ იქნებოდა წინამორბედი და მომდევნო. რადგან პირველი ერთი ამავე დროს სიკეთეა, ამიტომ ის არის, როგორც გამაერთიანებელი. ისე ყოველივეს გამაქეთილებელი. მასზე უპირატესი დასაბამი წარმოუდგენელია: „მაშა... არღ იყოს სხუაი რაი თვინიერ კეთილობისა, ვინაიჲგან მყოფთა სხუაი უკეთესი თვინიერ გაკეთებისა არა მოუგეს“²⁷.

პირველი ერთის გარდა, საწყისია აგრეთვე გვართა საწყისები. ანუ პეტრიწის სიტყვით რომ ვთქვათ, „სირათდასაბამნი“. მსგავსად უმაღლესი ერთისა, ისინიც არ ირევიან თავის შემონაქმედში, თავის შედეგში და ყოველთვის იცავენ ერთხელ დადგენილ წესრიგსა და თანმიმდევრობას: „არ შერევენ თვისთა თვითებათა არცა დასაბამნი მათნი. რომელ არიან მხოლონი და არცა ნათხზნი სირათა მათთაი შეირწყუმს. არამედ გათვითებულად დაიცავენ ყოველი წესსა თვისსა და მისცემს შემდგომითი შემდგომად თვის-ქუეშეთა ყოველთა თვისსა თვითებასა, რომელ არა აქუს სხუათა“²⁸. გვართა ანუ სირათ დასაბამნი წარმოშობენ თვისსავე მსგავს მოვლენებს. მაგალითად, კაცი შობს კაცს, გონება—გონიერს, სული—სულს და ა. შ. გვართა საწყისნიც მარადიული, უსხეულო და მამაჲადამე, დროისა და სივრცის გარეშე მდგარნი არიან. ყოველმხრივ უპირატესნი შედარებით თავის შედეგთან, ისინი წარმოჰქმნიან და აკეთილებენ მათ. სირათდასაბამნი ჰკვანან უმაღლეს ერთს, როგორც მარადიულობით, ისე უსაწყისობით, უმიზეზობით, უსხეულობით.

ამ მიზეზ-შედეგობრივი მიმართების უკანასკნელი საფეხური სხეულია. მანამდე კი უამრავი შუალედი საფეხურებია, როგორც, მაგალითად, გონება, სული, ნამდვილმყოფი, ცა, ოთხი ელემენტი და სხვ. უდაბლეს საფეხურს პეტრიწი უწოდებდა „მქონებელს“, რაშიც მიზეზის მქონეს და უშედეგოს გულისხმობდა.

ყველას წინ უსწრებს „უქონო“, სხვათა მიზეზი, თვით კი არ მქონებელი მიზეზისა. უცხო ტერმინებით პირველს პეტრიწი უწოდებს — კატეტიანს, მეორეს — კათვიპარქსინს, მესამეს კი — კათამეთექსინს. შუალედ საფეხურს მიაკუთვნებს პეტრიწი, აგრეთვე, ოთხ ელემენტს: ჰაერს, ცეცხლს, წყალს და მიწას. ისინი უმაღლესი მიზეზისაგან ყველაზე მეტად დაშორებული სხეულებრივი მოვლენებია. ამიტომ, — ყველაზე ნაკლები უნარის მქონენიც. ამისავე გამო მოკლებულნი არიან მიზეზად ყოფნის უდიდეს პატივსა და ღირსებას: „ყოველი სხეული, ვითარ იგი არს სხეულ, დაკლებულა ღირსე-

²⁷ იო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი, შრომები, II, § 12, გვ. 44.

²⁸ ი ქ ე ე, § 21, გვ. 59.

ბასა და პატიესა დასაბამობისა და მიზეზისასა²⁹. ეს კი იმიტომ, რომ იგი სხეულია ან სხეულებრივი, მიზეზად ყოფნას კი უსხეულო სკირდება: „რამეთუ მამანი და მიზეზნი უსხეულონია და უსხეულოთა შორის განიკდების მამობაი და ძეობაი უხრწნელად და სამარადისოდ“³⁰. მაშასადამე, ყოვლად გაუმართლებელია მოსაზრება, რომლის მიხედვით, პეტრიწთან ვხვდებით მატერიალისტურ მომენტებს და ასეთ მომენტად ასახელებენ მატერიის მიზეზად მიჩნევას პეტრიწის მიერ. როგორც ვხედავთ, პეტრიწი კატეგორიულად უარყოფს მატერიის მიზეზად ყოფნის შესაძლებლობას.

ამრიგად, პეტრიწის აზრით, არსებობს უმაღლესი მიზეზი, პირველი ერთი, რომელიც ძირითადი ანუ შემოქმედებითი მიზეზია, არსებობს შემთხვევითი მიზეზი, ანუ „ორღანებრივი მიზეზი“, რაშიც სირათდასაბამნია ნაგულისხმევი და ბოლოს, არსებობენ სხეულებრივი მოვლენები, რომელნიც არასოდეს არ შეიძლება იყვნენ მიზეზნი. მიზეზი მით უფრო სრულყოფილია, რაც უფრო მაღლა დგას იგი მიზეზ-შედგებობრივი მიმართების კიბეზე და, მაშასადამე, რაც უფრო ახლო დგას უმაღლეს ერთთან, და პირიქით. კიბის დაბალ საფეხურებზე ჩამოსვლისას კლებულობს მიზეზთა და შედეგთა სრულყოფილება ყველა თვალსაზრისით, როგორც შემოქმედებითი უნარის, ასევე უკვდავების, შედეგთა რაოდენობის თვალსაზრისით და სხვ. უკანასკნელი საფეხური ამ კიბისა, სხეული, მოკლებულია ყოველგვარ ღირსებებს პირველი ერთისადმი აბსოლუტურად დაპირისპირების გამო.

რადგან ერთ-ერთი არსებითი განსხვავება მიზეზსა და შედეგს შორის იმაშიც მდგომარეობდა, რომ მიზეზები აღმოჩნდნენ დროის გარეშე მყოფნი ანუ მარადიულნი, ამიტომ პეტრიწმა ყურადღება მიაქცია დროის კატეგორიასაც. როგორც მიზეზ-შედგებობრივ მიმართებაში შენიშნა მან სამი ჯგუფი — უმიზეზო, მიზეზი და შედეგი, ასევე დროშიც — „საუქუნოის შორისად, საყოველთაოისა ჟამის შორისად და ნაწილებითისა ჟამის შორისად“³¹. პირველი მარადიულია, მეორე მხოლოდ არსებითაა მარადიული და მოქმედებით კი არა, მესამე კი ყოველმხრივ წარმავალია. პირველი უმაღლეს მიზეზთან არის დაკავშირებული, მეორე სირათმთავრებთან და მნათობებთან, მესამე კი ხრწნად, წარმავალ მოვლენებთან.

²⁹ იქვე, § 33, გვ. 85.

³⁰ იქვე.

³¹ იქვე, § 35, გვ. 120

პეტრიწი, როგორც სხეულებრივი, ისე უსხეულო მოვლენების წარმოშობის მიზეზად ასახელებს ზიარებას. ზიარების მეშვეობით იწყებს საგანი არსებობას და თვისებებს იძენს. ზიარების პროცესი ზორციელდება მიბაძვის საშუალებით. ამ დროს ისწრაფიან საგნები ერთისკენ ბაძავენ რა მას, გადმოიღებენ მის ზოგიერთ თვისებას ისე, რომ თვით ერთს არაფერი არ დააკლდეს. ზიარებას პეტრიწი ხშირად „კათა-მეთექსინ“-ით გადმოსცემს. ზიარება და მიბაძვა წარმოებს წინამორბედი მოვლენებისადმი, რომელიც მიზეზია. მაშასადამე, ზიარება პეტრიწთან გაგებულია, როგორც მომდევნო მოვლენების სწრაფვა წინამორბედი მოვლენებისადმი. მაგალითად, ცა ისწრაფის გონებისაკენ, გონება ნამდვილ მყოფისაკენ, ნამდვილ მყოფი ერთისაკენ და სხვ. მართალია, ყოველი მომდევნო ისწრაფის და ეზიარება წინამორბედს, მაგრამ რადგან ყოველი მოვლენის მიზანი და საბოლოო მიზეზი უმაღლესი ერთია, ამიტომაც ყოველი ზიარება და ტრფობა უმაღლესი ერთისა და სიკეთისადმი ტრფობას ნიშნავს: „ხოლო მეტრფე მიზეზთა და დასაბამთა თვისთაი კეთილობისა არს მეწადე“³². რადგან მოვლენების უმრავლესობა უმაღლესი სიკეთისაგან დაცილებულია მრავალი შუალედი საფეხურებით, ამიტომ ტრფობა მისდაში მრავალი შუალედი საფეხურის გავლით ზორციელდება. ერთს უშუალოდ ეზიარება ნამდვილ მყოფი, რადგან ის მის შემდეგაა, გონება ეზიარება ნამდვილ მყოფის მეშვეობით, გონებისა და ნამდვილ მყოფის მეშვეობით ერთს ეზიარება ზეული, ამ სამი წინამორბედი საფეხურის მეშვეობით ერთს ეზიარება სხეული. ეს სწრაფვა თუ ტრფილება უმაღლესი ერთისადმი, თუ მიზეზისადმი მთავრდება მოტრფილად ანუ მოზიარე მოვლენების მიმსგავსებით საწადოსადმი, სატრფოსადმი.

ზიარების პროცესი პეტრიწს ესმის ქმნადობის პროცესად. საგანი, რომელიც ჭერ კიდევ ზიარების პროცესშია და რომლისათვის ეს პროცესი ჭერ კიდევ არ დამთავრებულა, ქმნადობას განიცდის და ჭერ კიდევ არ არსებობს. მხოლოდ ის საგანი არსებობს უკვე, რომლისათვის ეს პროცესი უკვე დასრულდა. ქმნადობაში მყოფი სახლი არის და არც არის სახლი, რადგან მას ჭერ კიდევ არ მიუღია ის უმაღლესი გვარი, რომლისადმიც ის ისწრაფოდა, მაგრამ როგორც კი მიიღებს ამ გვარს, ქმნადობის პროცესიც დასრულდება. ამრიგად, ზიარება ანუ ქმნადობა ყოფილა წინამორბედი გვარის მიღება.

ზიარების პროცესს უეუქცევის პროცესი უპირისპირდება, როცა-

32 ი ქ ვ ე, § 31, გვ. 82.

უკვე შექმნილი და არსებული მოვლენა ლამობს თავისი წარმომქმნელი მიზეზისადმი დაბრუნებას, უკუქცევას. უკუქცევას პეტრიწი ზოგჯერ უკუტრფობას უწოდებს. როგორც ზიარება და ტრფობა, ისევე უკუქცევა ანუ უკუტრფობა ხორციელდება მსგავსების საფუძველზე. მაგრამ მხოლოდ მსგავსებას რომ ჰქონოდა ადგილი, ალარც უკუქცევას ექნებოდა აზრი, მაშინ ყოველივე გაერთიანდებოდა, დამკვიდრდებოდა ელემენტური ერთიანობა, ანუ ერთი. ამიტომაც აუცილებელია, რომ საგანთა შორის არსებობდეს არა მარტო მსგავსება, არამედ განსხვავებაც, ანუ არსებობდეს, როგორც ზიარება, ისე უკუქცევა.

უკუქცევა გულისხმობს უმაღლეს საწყისებთან მიმსგავსების საფუძველზე წარმოშობილი მოვლენების დაბრუნებას ისევე ამ საწყისებისადმი და მათთან გაერთიანებას. უკუქცევაც, როგორც ზიარება, არის შუალობითი და უშუალო. უკუქცევა შუალობითია, თუ მოვლენას წინ რამდენიმე საფეხური უძღვის უმაღლეს ერთადე. მაშასადამე, უკუქცევისათვის მოვლენას ამ საფეხურების გავლა დასჭირდება. მაგრამ საგულისხმოა, რომ პეტრიწის აზრით, უკუქცევის უნარი მხოლოდ უსხეულოთ ახასიათებთ. იგი წერს: „რამეთუ არ ეგებიან, თუმცა რაიმე სხეულთ-შორისი თვისად უკუქცევე იყო“³³. მაშასადამე, პირველი ერთი, უმაღლესი საწყისი, როგორც ზიარების, ისე უკუქცევის დროს თავის თავშია ჩაკეტილი და აბსოლუტურად ინერტული და ინდიფერენტულია ყველა იმ პროცესებისადმი, რომლებიც მის გვერდით, თუ მას გარშემო მიმდინარეობენ. მას ეზიარებიან და მისგანვე უკუქცევიან სირათდასაბამნი, ხოლო სხეულებრივნი კი მას შუალობით ეზიარებიან. სხეულებრივთ უკუქცევის უნარი სრულებით არ გააჩნიათ.

პეტრიწი გრძნობს, რომ აქ იშვება სიძნელე, რაც დაკავშირებულია იმ უსხეულოს უკუქცევასთან, რომელიც უნიონშია სხეულთან. როგორ უნდა განხორციელდეს ამ შემთხვევაში უკუქცევა ისე, რომ უსხეულოსთან სხეულიც არ გაყვეს? პეტრიწი ამ პრობლემას ასე წყვეტს: უსხეულო, მიუხედავად სხეულთან კავშირისა, მაინც განყენებულია მისგან, ის დამოუკიდებელია სხეულისაგან, როგორც არსებით, ისე მოქმედებით. ამიტომაც აკრიტიკებს პეტრიწი ყველას, რომლებიც უარყოფენ უსხეულოს სხეულისაგან განყენებულობას და დამოუკიდებლობას. პეტრიწი მათ მიერ სხეულისაგან უსხეულოს დამოუკიდებლობის უარყოფას მათსავე უვიცობას ან გაუგებრობას მიაწერს. „ხოლო თუ დადვას ვინ მოქმედებაი განყენებულად, ხოლო არსებაი სხეულთ-შორისად, შეიმთხვიოს პირველ ვერ გებაი საქმისაი, და მერმე უჯერობაი

გახილულისაი, რამეთუ იქმნეს პირველი და მიზეზი უკუანასკნელ და მიზეზი და შემდგომი პირველ“³⁴. მაშასადამე, როგორც არსებით, ისე მოქმედებით განყენებული უსხეულო „თვისდადევ უკუიქცევა“. ეს იმიტომ, რომ რასაც ის უბრუნდება, აგრეთვე, უსხეულოა, პეტრიწი დაბეჭითებით მოითხოვს ამ უკუიქცევ მოვლენათა ანუ უსხეულოთა აბსოლუტურად მოწყვეტას სხეულისაგან, რათა თავი დაიზღვიოს აღ-რევისაგან, როცა პირველი იქცა უკანასკნელად და უკანასკნელი კი — პირველად. ასე გადაწყვიტა პეტრიწმა უკუიქცევის პროცესში სხეულისა და უსხეულოს მიმართების პრობლემა.

§ 7. პეტრიწის გნოსმოლოგიური შეხედულებები

შემეცნების უნარი, ამტკიცებს პეტრიწი, აქვს როგორც პირველ ერთს, ისე სულსა და გონებას. მაგრამ მათი უნარები ერთმანეთისგან დიდად არის განსხვავებული. კერძოდ, პირველ ერთს აქვს აბსოლუტური ცოდნა, ყოველივეს ცოდნა. მან იცის ის, რაც იყო, რაც ზდება და რაც არის. ამავე დროს იცის ისე, რომ თვით არ განიცდის არავითარ ცვალებადობას. იგი არა მხოლოდ შეიცნობს ყოველ წინამორბედსა და მომდევნოს, არამედ განაგებს და ხელმძღვანელობს კიდეც მათ. მაგრამ ყოველივეს შემეცნებელი ერთი თვით მიუწვდომელია შემდგომმთავის. პირველი ერთი, ანუ „სატრფოი და სასურვოი მიწუთო-მათა ყოველთა განეცლთა“³⁵.

როგორია სულისა და გონების შემეცნების უნარი? გონება, პეტრიწის აზრით, შემეცნების უნარითაც მალა დგას სულზე, რაც პირველ ყოვლისა, მოქმედების სისწრაფეში მდგომარეობს. გონება სწრაფად, უცებ, მარტივად სწვდება შესამეცნებელ ობიექტს. სული კი—ნელ-ნელა, თანდათან, ბიჯებით: „ესთა ჰგავსო... ვითარ ოდეს კაცი ბიჯებისა მიერ მივიდოდის, რამეთუ არა მარტივად მიდრეკების მუნ, სადაცა მიემართოს, არამედ ბიჯთა მიერ გზავნითი გზავნად სრულ ჰყოფს თვისსა ნაველსა... ხოლო გონებაი ზედ მიესხმის მარტივად, ვითარ აღმოჰხდეს რაი მზე და აჰა შარავანდელნიცა მისნი უჟამოდ და მიუდრეკელად დაჰფარვენ ყოველსა, და არა მცირედ მცირედ მიდგებიან, არამედ მყის თანავე აღმოჩენასა მზისა დისკოსასა აჰა და მიფენაიცა შარავანდელთაი. ესრეთვე და გონებასაცა ზედა იხილო: ვინაი აჰა გონებაი და აჰა გაგონებაი, რამეთუ თანავე წარმოდგომილა გონებისადა და გაგონებაი, ვითარცა მზისა და შარავანდნი“³⁶.

³⁴ იქვე.

³⁵ იქვე, § 13, გვ. 45.

³⁶ იქვე, წინასიტყვაობა, გვ. 7.

მათ შემეცნების უნართა შორის არის მეორე განსხვავებაც: გონებას შემეცნების უნარი მუდმივად, ყოველთვის აქვს, სულს კი — მხოლოდ ხანდახან, თუმცა სულს არსება ისევე მარადიული აქვს, როგორც გონებას.

უაღრესად ჭაინტერესო მოსაზრებანი აქვს გამოთქმული პეტრიწს შემეცნების საგნის ანუ ობიექტის შესახებ, რომელსაც იგი „გასაგონოს“ უწოდებდა. ისმის პრობლემა, პეტრიწისათვის ეს ობიექტი არის გარეგანი შემეცნებელი სუბიექტისთვის, როგორც ფიქრობდა ზოგიერთი მკვლევარი (ნუტუბიძე, კალანდარიშვილი), თუ ის შინაგანია, იმანენტურია? მოვუსმინოთ თვით პეტრიწს. პეტრიწი კი ამტკიცებს, რომ არსთა საფეხურებობრივ წყობაში „გასაგონო“ მალა ღვას „გამგონეზე“, ე. ი. შემეცნებელზე. ობიექტი წინ უსწრებს შემეცნებელს და შემეცნების პროცესსაც. გონების ობიექტია ნამდვილ მყოფი, სულისა — გონება და ა. შ. აი, პეტრიწის მსჯელობაც ამის შესახებ: „ხოლო ყოველი გასაგონი უმჯობეს არს გამგონესა, რამეთუ დაუზესთავდების გასაგონოი გამგონესა. რამეთუ სულსა დაუზესთავდების გონებაი, და სხუაი არსებაი მისი და სხუაი სულისაი. და არს სული გამგონე, ხოლო გონებაი გასაგონოი და კუალად გონებასა დაუზესთავდების არსებაი ნამდვილ მყოფისაი და არს გონებაი გამგონე და ნამდვილ მყოფი გასაგონი“³⁷. „გასაგონს“ ანუ „საგონს“ პეტრიწი სხვაგან „ნოიტონს“ უწოდებს. გონების ობიექტი შეიძლება სამი სახით არსებობდეს: გონებაან თავის თავს შეიცნობს, ან თავის მოქმედების შედეგთ, ანდა წინამორბედთ. როდესაც გონება შეიცნობს თავისი მოქმედების შედეგთ, ამ შემთხვევაში ის თავის თავზე დაბლა დგება, როდესაც შეიცნობს თავის მიზეზთ, მაშინ თავის არსებაზე მალა ღვას. მიუხედავად გონების ობიექტთა ასეთი განსხვავებისა, პეტრიწი აღნიშნავს გონების ამ სამივე ობიექტის შინაგან, იმანენტურ ხასიათს. ობიექტი შინაგანია, როგორც გონებისა, ისე სულისათვის: „და ნიადაგ გონიერსა სფეროსა შორის შემოუცავს გასაგონოი და გაგონებაი მოქმედებისა თვისისაი, რომელ გაიგონა“³⁸. ეს კი იმიტომ ხდება, განმარტავს პეტრიწი, რომ გონება და მისი ობიექტი ანუ გასაგონოი და გამგონე არის ერთი და იგივე: „ყოველივე თვის შორის შემოუცავს გასაგონოი და გამგონე თვისთა თვითებათა ყოველსავე გაიგონებს. და გაიგონა რაი თვისი თვითებაი, გაიგონა თვისი გასაგონოი...და არცა გამგონე სხუაი არს და არცა გაგონებული, არამედ გამგონე გაგონებული და გაგონებული გამგონე-

³⁷ იქვე, გვ. 71.

³⁸ იქვე, § 168, გვ. 186.

ზოლო საშუალო გასაგონისა და გამგონისა იყოს თვით თვისი არსებაი... თვით არს გამგონეა და გასაგონოა და არ დამრავალეცდების³⁹.

პეტრიწი იზიარებს პლატონის ანამნეზისის თეორიას, რაც კარგად ეგუება მის თეორიას შემეცნების ობიექტის იმანენტურობის შესახებ. შემდეგ გადადის სულზე და ამტკიცებს, რომ შესამეცნებელი ობიექტი სულსაც თავის თავში აქვს და მას მოგონების საშუალებით აღმოაჩენს: „მას გარეთსა ჰაზრსა გასაგონსა პირველად თვის შორის ჰპოებს“⁴⁰. ამ ობიექტის შემეცნებაშიც სულს მოგონება ეხმარება. ამ მხრივ ჭულსა და გონებას შორის არაა განსხვავება: „მას თავსა შორის თვისსა ჰქონან ყოველნი გუარნი არსთანი, ვითარ გონებასა“⁴¹.

გასარკვევია, თუ რას ნიშნავს პეტრიწთან ბუნებით პირველი, ნიშნავს ეს იმასვე, რასაც არისტოტელესთან, თუ მას სხვა მნიშვნელობა აქვს? აკად. შ. ნუტუბიძეს „ბუნებით პირველი“ ესმის გვარებად და სახეებად, ანუ იდეალურ მოვლენებად, „უკუანასკნელი“ კი — მატერიალურ მოვლენებად და აქედან ასკვნის, რომ პეტრიწისათვის „ბუნებით პირველი“, შემეცნების თვალსაზრისით — უკანასკნელია და ბუნებით უკანასკნელი, ე. ი. სხეულებრივი, შემეცნების თვალსაზრისით — პირველი. საკითხის გარკვევაში ისევ პეტრიწი უნდა მოვიშველიოთ. პეტრიწთან ბუნებით პირველში იგულისხმება სხეულებრივი, მატერიალური მოვლენები, ბუნებაში კი მატერია. ამ გაგებიდან გამომდინარე, პეტრიწი ამტკიცებს, რომ ის, რაც ბუნებით, ანუ მატერიალურად პირველია, შემეცნებისთვის არის უკანასკნელი. მაშასადამე, შემეცნება კი არ იწყება მატერიალური მოვლენებით, არამედ მთავრდება. შემეცნების პირველი ობიექტია მატერიალური თვალსაზრისით უკანასკნელი, ე. ი. იდეალური მოვლენები. ამ გაგებით ლაპარაკობს პეტრიწი: „პირველნი ბუნებით შორის გაგონებასა გამგონისასა უკუანასკნელ იქმნებიან და ბუნებით შემდგომნი პირველ, ვითარ არსებანი თითოეულისანი და მოქმედებანი“⁴². ამ ციტატიდან ირკვევა, რომ პეტრიწისათვის „ბუნებით შემდგომნი“ არიან არსებანი და მოქმედებანი, ე. ი. იდეალური მხარეები, იდეალური მოვლენები. ესენი შეადგენენ სწორედ შემეცნების პირველ ობიექტს.

ამრიგად, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ პეტრიწთან არ დასტურდება თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ ბუნებრივი, მატერიალური საგნებო თითქოს შემეცნების პირველი ობიექტები ყოფილიყვნენ და თითქოს

39. იქვე, § 169, გვ. 186.

40. იქვე, § 17, გვ. 52.

41. იქვე, § 20, გვ. 58.

42. იქვე.

პეტრიწი ამიტომ არისტოტელეს მატერიალისტური ხაზის მიმდევარი ყოფილიყოს, წინააღმდეგ პლატონის იდეალისტური ხაზისა. სინამდვილეში კი, როგორც დავინახეთ, პეტრიწი შემეცნების თეორიაში თუ ვინმეს მისდევს, მისდევს ისევ პლატონს და არა სხვა ვინმეს. ის იზიარებს მის ანამნეზისის თეორიას, თვალსაზრისს შემეცნების ობიექტთა იდეალური ბუნების შესახებ და სხვ. მაგრამ არ შეიძლება არც იმის უარყოფა რომ პეტრიწი არისტოტელესაც მისდევს, მაგრამ არა იმ მიმართულებით, როგორც ეს აკად. ნუტუბიძეს და პროფ. გრიგოლ კალანდარიშვილს ჰგონიათ, შემეცნების ობიექტის მატერიალურობისა და პირველადობის აღიარების მიმართულებით, არამედ, პირიქით, შემეცნების ობიექტის იდეალურობისა და შემეცნებელი სუბიექტისათვის ობიექტის იმანენტურობის აღიარების მიმართულებით. გავიხსენოთ აქ არისტოტელეს „მეტაფიზიკა“, სადაც არისტოტელე ყოველგვარი ობიექტის გარეშე ამტკიცებდა შემეცნების ობიექტის ობიექტობას შემეცნებელ სუბიექტთან და სადაც იგი ეთანხმებოდა პარმენიდეს ანალოგიურ ფორმულას.

პეტრიწი შემეცნების პროცესში დიდ ადგილს უთმობს ანალოგიას. შორეული ცოური მოვლენების შემეცნების საქმეში, მისი აზრით, მიწიერი მოვლენები უნდა გვეხმარებოდნენ. ისინი უნდა გვაგონებდნენ მათ და მამასადამე, გვიადვილებდნენ შემეცნების ამ რთული ამოცანას დაძლევის.

პეტრიწს მიუღებლად მიაჩნია ტენდენცია, მიმართული მარტივის და ჩვეულის შემეცნებისკენ და შემეცნების ძირითად მიზნად რთულისა და უჩვეულოს შეცნობას თვლის.

პეტრიწი ასხვავებს უცოდინარობის ორ სახეს: მარტივ უცოდინარობას და უცოდინარობის უცოდინარობას: „ძვირთასაცა უძვირეს ესე-რომელ ორითა იპყრობეოდეს უმეცრებითა: პირველ მარტივით უმეცნეობითა სასწავლოთათა და კუალად მეორედ თვით მის უმეცრებისა უმეცრებითა, ვითარ იტყვის სოკრატე, რამეთუ „ძნელ სენი, არამედ უფიცხეს უმეცრებაი სენისაი“⁴³. როგორც ვხედავთ, ამ შემთხვევაში პეტრიწი სოკრატეს ცნობილ ფორმულას იმეორებს, რომლის მიხედვით, სოფისტები გაკიცხულ იქნენ იმის გამო, რომ მათ არ ჰქონდათ არცოდნის ცოდნა, განსხვავებით სოკრატესაგან, რომელმაც იცოდა თავისი არცოდნის შესახებ და სხვებსაც მოუწოდებდა შეეცნოთ ის, რაც არ იცოდნენ, რათა ამით ჰქონოდათ სტიმული წინსვლისთვის.

პეტრიწი ცდილობს მეცნიერებათა კლასიფიკაცია აწარმოოს. გა-

43 იქვე, ბოლოსიტყვაობა, გვ. 222.

მოყოფს ბუნებისმეტყველებას, ანუ „მხედველობითს ფილოსოფიას“. ეთიკას, რომელიც „ქცევათა და ჩვეულებათა შეამკობს“ და რომელსაც პეტრიწი „საქმიოს“ ფილოსოფიას ანუ პრაქტიკას უწოდებს. და ბოლოს, რიტორიკას, რომელიც, მისი აზრით „სიტყვიერობითა წინააღმდეგომობით წინადადებათათვის შთამოვალს“⁴⁴. პეტრიწი უარყოფით დაუყოლებულებას ავლენს ასტრონომიისადმი, რომელიც არაა კონტაქტში ღვთისმეტყველებასთან. იმოწმებს „წმინდა ბასილს“, რომელმაც „ეარსკვლავთმრიცხველობა, ვითარცა ყოვლად წინააღმდეგომი ღმრთისაი, განერწყუა და განიშორა“⁴⁵. პეტრიწმა გაიზიარა ბასილის პოზიცია, აგრეთვე, გეოგრაფიისა და მნათობთა მოძრაობის შემსწავლელი მეცნიერებების შესახებ. ეს მეცნიერებანი კი ბასილ ღიღმა „განყარნა და განაგევნა“.

§ 8. დიალექტიკის მომენტები პატრიწის ფილოსოფიაში

პეტრიწის ისევე როგორც პროკლესა და პლატონის ფილოსოფიაში, დიდი ადგილი უკავია დიალექტიკას. პეტრიწი მთელ მიწიერ სამყაროს განუწყვეტელ მოძრაობასა და ცვალებადობაში წარმოიდგენს. ეს პროცესი მასთან მარადიულია, უსაწყისო და დაუბოლოვებელი. ამიტომ დასკარდა პეტრიწს, ისევე, როგორც პლატონსა და პროკლეს, ამ მუდმივი მოძრაობისა და ცვალებადობისათვის ზღვარი დაედო, შეეტანა მასში გარკვეულობა და წესრიგი, რისთვისაც დაუშვა უმაღლესი „ერთი“, ანუ ღმერთი, რის გამოვლენაც იყო „ერთების“ ანუ „სიერთმთავართა“ და მატერიალური, მიწიერი საგნების სიმრავლე. მათმა დაშვებამ მოძრაობის კიდევ ერთი ფორმა მოითხოვა, ეს იყო მოძრაობა, როგორც ერთიდან სხვისკენ, სიმრავლისკენ, ისე პირიქით, რაც დიალექტიკის გამოვლენა იყო. პროფესორი ილია ფანცხავა, ეძიებს რა დიალექტიკის მომენტებს თავის ზემოდასახელებულ წიგნში, ჰაესებით სწორად შენიშნავს, რომ პეტრიწთან ერთიდან სიმრავლისკენ სვლა არის სვლა მიზეზიდან შედეგისკენ, ხოლო ქვემოდან ზემოთ სვლა კი არის სვლა მიზნისკენ. რაც უფრო ახლო იმყოფება მიზეზი შედეგთან, მით უფრო მოკლეა უკუსაქცევი გზა, მით უფრო პატარაა სამოძრაო წრე და პირიქით. უკუსაქცევა კი აუცილებელია ყველა წარმოქმნილისათვის, ანუ როგორც აღნიშნავდა პეტრიწი: „ყოველი წარმონაარსი და მიზეზიანი კულად უკუნ იქცევის თვისისა დასაბამისადმი, რომლისგანცა იწარმოა“⁴⁶.

⁴⁴ იქვე, გვ. 224.

⁴⁵ იქვე, გვ. 224, 225.

⁴⁶ იქვე, § 33, გვ. 84.

პეტრიწის პოეტური გამოთქმით, უმაღლესი ერთი, როგორც ყოველი წარმონაარსის ლტოლვის საგანი, „სატრფოა“. აღსანიშნავია, რომ ასეთივე პოეტური გამოთქმებით ამკობდა პლატონი წარმავალი საგნების სწრაფვას მარადიული იდეებისკენ.

მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ თუ როგორ და რა გზით ხდებოდა სიმრავლის, სხვის წარმოქმნა უზესთაესი ერთიდან, ამაზე ვერც ერთმა ფილოსოფოსმა ვერ გასცა პასუხი. ამ კითხვას უტრიალებდა პლატონი მთელ თავის ფილოსოფიაში, განსაკუთრებით თავის გენიალურ დიალოგში „პარმენიდეს“. ამ საკითხს უტრიალებდნენ პროკლე-პეტრიწიც. მაგრამ ამაოდ და განა მართო ისინი? — კითხვა იდეალური საწყისიდან მატერიალურში გადასვლის შესახებ აქილევის ტერფს წარმოადგენდა საერთოდ იდეალიზმისათვის. ცხადია, ამ კითხვის გადაჭრა არც პეტრიწს შეეძლო.

ამასთან დაკავშირებით უნდა შევნიშნოთ, რომ ის, ვინც შეეხება დიალექტიკის საკითხებს პეტრიწის ფილოსოფიაში, გვერდს ვერ აუქცევს პეტრიწის ფილოსოფიის ამ მხარესაც. მით უმეტეს, რომ „განმარტებაი“-ში ბევრია ადგილები, რომლებიც ცხადყოფენ პეტრიწის ამოო ძიებას ამ მიმართულებით. ამ ძიების გზაზე პეტრიწი ხშირად ისეთ განმარტებებს გვაძლევს, რომლებიც კიდევ უფრო აძნელებენ იდეალურიდან მატერიალურზე გადასასვლელა ხიდის გადებას. მაგალითად, პეტრიწი აღნიშნავს, რომ მატერიალური საწყისი მხოლოდ მარადიულ შედეგებს იძლევიან და პირიქით, რომ არამარადიულთ არასოდეს არ შეუძლიათ საწყისი იყვნენ. ამიტომ იბადება კითხვა, როგორ შეიძლება ერთი იყოს სიმრავლის ანუ სხვისი საწყისი და როგორ ხორციელდება ის სიმრავლეში? მით უმეტეს, რომ უკან დაბრუნების ანუ უკუქცევის უნარი მხოლოდ იდეალურს აქვს.

ამ მოჯადოებული წრიდან ორი გამოსასვლელი იყო: ან იდეალურის ნაცვლად მატერიალური პირველსაწყისის დაშვება, ანდა მთელი მატერიალური სამყაროს ერთგვარი გაუქმება, მისი იდეალური სამყაროს ანარეკლად გამოცხადების გზით. პეტრიწმა მეორე გზა არჩია. ეს პეტრიწის იდეალისტობას ნიშნავს. მაგრამ არც ეს და არც სხვა ანალოგიური მომენტები არ ამცირებს მისი ფილოსოფიის პროგრესულობას.

§ 9. მისი პრობლემა პეტრიწის ფილოსოფიაში

როგორც აღვნიშნეთ, პეტრიწის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ცენტრალური საკითხია სამყაროს, საგანთა სიმრავლის წარმოშობის საკითხი. პეტრიწისათვის სამყაროს ერთადერთი და სრულუფლებიანი

შემოქმედი არის ერთი, რომელიც ჰქმნის მთელ სამყაროს და არა მის რომელიმე მხარეს. ამიტომ ერთის მნიშვნელობის დამცირება იქნებოდა, თუ მას სამყაროს რომელიმე ერთი მხარის შემოქმედად მივიჩნევდით, თუნდაც ეს ერთი მხარე ისეთი ნიშნელოვნაა რამე იყოს, როგორც არის მზე და სინათლე. მით უმეტეს დაუშვებელია, თვითონ ერთის გაიგივება მზესთან და სინათლესთან, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა აკად. შალვა ნუცუბიძის და პროფ. ილია ფანცხვას კონცეფციებში. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, აკად. კ. კეკელიძე წინააღმდეგი იყო პირველი ერთის ასეთი გაგების, შენიშნავდა რა, რომ „არღი“, რაც ზემოხსენებული კონცეფციის დამცველებმა მზეს გაუიგივეს, წარმოებულია ბერძნული სიტყვიდან და ნიშნავს „ამჟამად“-ს, „ახლავ“-ს. „უცებ“-ს და არავითარ შემთხვევაში არ ნიშნავს მზეს⁴⁷.

პეტრიწი თავის თხზულებაში, მართალია, ხშირად ხმარობს „მზეს“ ერთის მოქმედების დასახასიათებლად, მაგრამ მხოლოდ შედარებისათვის, ანალოგიისათვის. იყენებს მას, როგორც მეტაფორას, პოეტურ ხერხს „ერთის“ ყოვლისშემძლეობის უფრო თვალნათლივ წარმოდგენისათვის და არა მისი მზესთან გაიგივებისათვის. რა თქმა უნდა, პეტრიწისათვის ერთს აქვს რა მთელი სამყაროს შემოქმედების უნარი, სინათლის შემოქმედების უნარიც აქვს, მაგრამ, არა მართო სინათლისა და მზისა, არამედ ყოველივე სხვისაც.

მივმართოთ ახლა საბუთებისათვის პეტრიწის „განმარტება“-ს ტექსტს, სადაც უმეტეს შემთხვევაში მზე“ ნახშირია მხოლოდ ერთთან შედარებისათვის და არა მასთან გაიგივებისათვის. პეტრიწი წერს: „და ვითარ ესე (გულისხმობს მზეს, თ. კ.) ზესთა ძესო კმნადთა ყოველთა, ეს სახედ იგიცა, რამეთუ არ თან აღირევს, არცა თან იცვალეების ხრწნასა და ცვალეებასა შორისთა მზე. ეგრეთვე და არცა ერთი თან გამრავლდების მყოფთა, რაითა ერთობაი არ უკუივლტოს თვისგან“⁴⁸. როგორც ვხედავთ, ამ ადგილას მტკიცდება მხოლოდ, ის, რომ ერთი, „ვითარ მზე“ (როგორც მზე, თ. კ.) არ ექვემდებარება ცვალეებადობასა და მოძრაობას, არ ირევა სიმრავლეში, არ მრავლდება. რათა ამით ერთობა და საწყისობის უფლება არ დაკარგოს. საიდანაც ცხადი ხდება, რომ პეტრიწისათვის ერთი და მზე სულ სხვადასხვა მოვლენაა. რომ პეტრიწთან ჰაქმე გვაქვს მხოლოდ შედარებებთან, ცხადი ხდება იმ ადგილიდანაც, რომელიც აკად. შ. ნუცუბიძეს მოტანილი აქვს, როგორც „ხედვითი ფილოსოფიის“ აშკარა დამადასტურებელი საბუთი. ამ ადგილას კი წერია.

⁴⁷ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, I, თბ. 1951, გვ. 280

⁴⁸ იოანე პეტრიწი, შრომები, II, § 11, გვ. 39.

რომ სიკეთე ზოგს მეტი რაოდენობით აქვს, ზოგს კი „მრუშედ და ბიხ-
ლის სახით და ზედშემოსრულად და ნაელვად“. აქედან კი ცხადი ხდე-
ბა, რომ სიკეთე იგივეობრივი კი არ არის სინათლესთან, არამედ მხო-
ლოდ შედარებულია მასთან, ნათქვამია რა, რომ სიკეთე ზოგს მეტი
რაოდენობით აქვს, ზოგს კი „ბინდის სახით“, მცირე რაოდენობით.

პეტრიწის თხზულებაში მზესთან ბევრგან არის შედარებული გო-
ნებაც, მაგრამ არც ამ შემთხვევაში იგულისხმება იგივეობა, არამედ
მხოლოდ ანალოგია. აი, რა უწერია ერთგან მას: „ხოლო გონებაი ზედ
მიესხმის მარტივად, ვითარ აღმოჰხდეს რაი მზე და აჰა შარავანდნიცა
მისნი უჟამოდ და მიუდრეკელად დაჰფარვენ ყოველსა, და არა მცი-
რედ მცირედ მიდგებიან, არამედ მყის თანავე აღმოჩენისა მზისა დის-
კოისასა აჰა და მიფენაიცა შარავანდელთაი. ესრეთვე და გონებასაცა
ზედა იხილო: ვინაი აჰა გონებაი და აჰა გაგონებაი,... ვითარცა მზისადა
შარავანდნი“⁴⁹. ვინც ერთისა და მზის იგივეობაზე ლაპარაკობს პეტრი-
წთან, ამავე საფუძვლით უნდა ილაპარაკოს გონებისა და მზის იგივეობა-
ზეც, სულისა და მზის იგივეობაზეც, რადგან პეტრიწთან ასევე ხშირია
სულის შედარება მზესთან. მაგრამ როგორც უკვე აღვნიშნეთ, პეტრიწი
მზეს მხოლოდ პოეტური ანალოგიისათვის მიმართავს, რასაც სიტყვის
„ვითარ“-ის ხმარებაც ცხადყოფს. ასეა, მაგალითად, 126-ე გვერდზეც:
სადაც ვკითხულობთ: „რამეთუ ერთი იგი ზესთაი ზესთ უმჯობეს ყო-
ველთა შედგმულთა, ვითარცა ზესთ განყენებული ნზე გონებათა და
ერთთაი, რამეთუ უკვდავსა შორის ცხორებასა იწყარობა თუალთა
თვისისა ცხორებისათა, ვითარ მზე და ყოველი აღმკულებდაი ცისაი.“ ანა-
ლოგიისათვის არის ხმარებული სიტყვა მზე ყველა სხვა შემთხვევებ-
შიაც. 72-ე გვერდზე: „ვითარ ესე მნათთა დებიოთსა ნაკუეთთა ზედა
განვიცდიოთ“... მე-100 გვერდზე: „და ვითარცა მზესა გონიერთა და გო-
ნებითა უფსკრულთაგან წამოაყენებენ“. 219-ე გვერდზე: „ვითარ დის-
კოი თუალი მზისაი შარავანდელდად...“ და სხვა გვერდებზე, რომელთა
დასახელება უხვად შეიძლება.

მართალია, „განმარტებაი“-ს ტექსტში შეხვდებით ადგილებსაც,
სადაც შედარების გამომხატველი სიტყვა „ვითარ“ გამოტოვებულია,
მაგრამ პეტრიწი მას ყველგან გულისხმობს, რადგან ფიქრობს, რომ საქ-
მე აქვს ისეთ მკითხველთან, რომელსაც არ სჭირდება სპეციალური ახს-
ნა-განმარტება იმისათვის, რომ გაარკვიოს ანბანური ქეშმარიტება პოე-
ტური შედარებისა. ასეა ნახმარი შედარება მზესთან 49-ე, 93-ე 152-ე
153-ე და სხვა გვერდებზე.

ყოველივე ზემოთქმულს უნდა დავუმატოთ ისიც, რომ პეტრიწი,

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ასხეავენდა ჰაამი გვარის შოვლებებს: არსებით და მოქმედებით მარადიულთ (ერთი და მისგან წარმოქმნილი სარათმთავარნი, გონება), არსებით მარადიული, მაგრამ მოქმედებით წარმავალნი (სული და მნათობნი), როგორც არსებით, ისე მოქმედებით წარმავალნი (მიწიერი საგნები). მაშასადამე, მნათობნი მეორე კატეგორიის შოვლებების ჯგუფში ექცევიან და არა ერთისა და გონების ჯგუფში, რაც, აგრეთვე, მათი განსხვავებულობის და არაიგივეობის დაჟღადსტურებელია.

მეორეგან პეტრიწი ასხეავენს ორგვარ ღროს ანუ ორგვარ ჟამს: ზოგადს, ანუ საყოველთაოს და ნაწილებითს. პირველი უკვდავი შოვლებების საზომია, მეორე კი — წარმავალი და მოცვლადი შოვლებებისა, მათ შორის მნათობთა და მზისა.

ერთგან პეტრიწი ერთიმეორისაგან გამოყოფს „სამარადისობას“ და უსაზღვროებას, რომელთაგან პირველს დაქვემდებარებულ მნიშვნელობას ანიჭებს, მეორეს კი — დამაქვემდებარებელს. პირველს აკუთვნებს მნათობთ, მათ შორის მზეს, მეორედ — ერთს, როგორც ყოველივეს, ისე მზის საწყისს. აქ პეტრიწი კომენტარს უკეთებს პროკლეს 94-ე თავს, სადაც, აგრეთვე, გარკვევით არის განსხვავებული ორი რამ, მარადიული და განუსაზღვრელი. პროკლე აშკარად უპირატესობას ანიჭებს უსაზღვროებას მარადისობასთან შედარებით.

არაა ინტერესს მოკლებული კითხვა იმის შესახებ, თუ რას ნიშნავს პეტრიწის ფილოსოფიაში „ხატის ხატი“ ან საერთოდ ხატი და გამოდგება თუ არა ეს იმისთვის, რომ მასზე დაეამყაროთ ჰიპოთეზა პეტრიწის ფილოსოფიის „ფერის ფილოსოფიად“ გამოცხადებისათვის, როგორც ამას ადგილი აქვს აქად. ნუცუბიძის შრომებში. უნდა აღინიშნოს, რომ ეს გამოთქმები პლატონის ფილოსოფიური ტერმინოლოგიიდან აღებული გამოთქმებია. პლატონისათვის ხომ მიწიერი საგნები იყვნენ „ხატები“ ანუ ასლები მარადიული, წარუვალნი იდეებისა. პლატონთან ამ „ხატობის“ თვალსაზრისით იყო მოცემული მრავალსაფეხუროვანი კიბე შოვლებებისა, სადაც იყვნენ არა მარტო ასლები, ე. ი. ხატები, არამედ ასლის ასლებიც, ანუ როგორც იტყოდა პეტრიწი, „ხატის ხატები“. განლაგება და წესრიგი მათი დამოკიდებული იყო უმაღლეს პირველსაწყისთან სიახლოვეზე. ამავე ღროს ეს არ იყო პლატონთან მხოლოდ ლოგიკური ურთიერთობა, არამედ ონტოლოგიურიც, რადგან, როგორც ცნობილია, პლატონის ფილოსოფიისათვის უაღრესად დამახასიათებელი იყო ონტოლოგიზმი.

ასეთივე მდგომარეობაა პეტრიწის ფილოსოფიაშიც, სადაც გვხვდება როგორც ხატები, ისე ხატის ხატები. რომ გავყვეთ პეტრიწის აზრთა

მსვლელობას უნდა მიგველო „ხატის ხატის ხატებიც“ და ა. შ. პეტრიწთან ისევე, როგორც პლატონთან ერთი დედანია ანუ ტვიფრი, რომელიც არაფრის „ხატი“ ანუ ასლი არ შეიძლება იყოს. მას მოსდევს მრავალრიცხოვანი „ხატები“, ღირათმთავარნი, ანუ გვართა საწყისები, შემდეგ ხატის ხატები, ანუ ასლთა ასლები, ე. ი. სირათშორისი ერთნი, ანუ სახეები. ტვიფრში ყველა თვისება უფრო გამოკვეთილია, რადგან ის ბარადიულია ყოველმხრივ და ნამდვილ მყოფი. „ხატის ხატში“ კი ყოველი თვისება უფრო ნაკლებ გამოკვეთილია. ეს სიმკვეთრე კლებულობს, გრძელდება პროგრესულად მატერიალურ სამყარომდე, რომელსაც მისი ნატამალიც კი აღარ გააჩნია. „ხატები“ თავის საწყისთა მხოლოდ ფერებს კი არ იმეორებენ, არამედ ყველა მხარეს.. პეტრიწი აქ ყველგან პლატონს იმოწმებს, რომლისაგანაც ისესხა მან ეს თეორია მიბაძვისა. საინტერესოა, რომ ისინი, რომლებიც მზესთან და სინათლესთან შედარებას მიიჩნევენ პეტრიწის „სინათლის ფილოსოფიად“, რატომ „მუსიკის ფილოსოფიად“ ან „მუსიკალურ მსოფლგაგებად“ აღარ მიიჩნევენ მას, რადგან პეტრიწთან ხომ არანაკლებ არის შედარებული პირველი ერთი და სირათდასაბამნი მუსიკალურ ჰარმონიასთან და მუსიკალურ ბგერებთან. ერთისადმი დაქვემდებარებული მოვლენების ერთისადმი მხოლოდ ფერების მხრივ მიბაძვად ან მხოლოდ ფერების გადმოღებად წარმოდგენა და აქედან გამომდინარე, ლოგიკური ცნებების ფერებით და სახეებით შეცვლა ნიშნავს „ლოგიკური ნიადაგის შიშვებას“ არა პეტრიწის მიერ, არამედ იმათ მიერ, ვინც ამას პეტრიწს მიაწერს. პეტრიწთან რეალურად არსებობენ პირველი ერთიცა და სხვა ცნებებიც. მაგალითად, სირათმთავარნი რეალურად არსებული მოვლენებია, მაგრამ ისინი მხოლოდ ფერები არ არიან არავითარ შემთხვევაში. ისინი მით უმეტეს, არ არიან მხოლოდ ცნებები, თუმცა ეს არ ნიშნავს იმას, რომ პეტრიწმა „ლოგიკური ნიადაგი მიატოვა“. პეტრიწთან ლოგიკაც და ერთის შემოქმედებაც სივრცეშია გაშლილი და არა მარტო დროში. პეტრიწის მთელი ფილოსოფია სისხლ-სავსე ფილოსოფიაა. მისი ფილოსოფია მხოლოდ ქაღალდზე ფერებით დახატული ან მხედველობის ორგანოში გარდატეხილი სინათლე კი არაა, არამედ რეალურად და ზერეალურად არსებული სამყაროა, რომელიც ექვემდებარება სიცოცხლის, მოძრაობის, წარმოშობის, გაქრობისა და ცვალებადობის პროცესს და რომელიც ამავე დროს არ უგულებელყოფს ლოგიკის კანონებს.

§ 10. პირველადობისა და საწყისის პრობლემა პეტრიწთან

პეტრიწის აზრით, საწყისი შეიძლება იყოს მხოლოდ მარტივი, უცვლელი, უძრავი, თავისთავადი და სხვ. ასეთი კი მხოლოდ უსხეუ-

ლოა. სხეულებრივს, როგორც ასეთ თვისებებს მოკლებულს და, კიდევ მეტი, სრულიად საწინააღმდეგო თვისებების შემცველს, არ შეუძლია საწყისის როლის შესრულება. მიუხედავად ამისა, პეტრიწის გარშემო არსებულ ლიტერატურაში არიან ავტორები, რომლებიც მაინც იცავენ მატერიალურის საწყისობის შესაძლებლობის აზრს პეტრიწთან (მხედველობაში გვაქვს პროფ. ხიდაშელის ნაშრომი „იოანე პეტრიწი“, თბ. 1956.), რომ თითქოს პეტრიწი „იდეალური საწყისის პარალელურად უშვებდეს მატერიალური საწყისის რეალობას“⁵⁰. ამ თვალსაზრისის დასასაბუთებლად მოტანილია ასეთი ადგილი პეტრიწის შრომიდან: „ვინაი აქ ისმინე, რამეთუ სირათ-დასაბამნი და დასაწყნი დაუბადებელ და უმოქენო არიან... რამეთუ არცა პირველი ბუნებაი წარმოიყენა ნაწილებითთა ბუნებათაგან და არცა პირველი სხეული, რომელ არს ცისაი წარმოიყენა ნაწილებითთა სხეულთაგან. ვინაი ესე ყოველნი არიან დასაბამ და აღუგებელ და აღუქმ თვის ქუეშეთა სირათაგან“⁵¹.

მოტანილი ადგილის აზრი ასეთია, რომ გვართა დასაწყნი თვითონ უსაწყისონი და დამოუკიდებელნი არიან, რადგან ეს საწყისები, რომელნიც ციურნი არიან, არ შედგებიან ნაწილებისაგან. ყურადღებას იქცევს ტერმინი „ცისაი“ რომელიც ერთნაირად ეხება ყველა საწყისს, მათ შორის მატერიალურსაც და რაშიც საწყისთა იმქვეყნიურობა, მიღწეურობა და იდეალურობა იგულისხმება. მართალია, პეტრიწი სხეულს უწოდებს საწყისს, მაგრამ იქვე დასძენს, რომ ეს სხეული არის „ცისაი“ და არა სხეული იმ გაგებით, როგორც ეს ჩვენ გვესმის. ეს იმქვეყნიური სხეულია, რომელსაც მატერიასთან არაფერი საერთო არა აქვს. ერთი სიტყვით, აქ ლაპარაკია მატერიაზე პლატონისეული გაგებით. პლატონიც ხომ უშვებდა იმქვეყნად ყოველივე ამქვეყნიურის, მათ შორის კუქყის, თმის, ჩხუბის, საწყისებს, რომელნიც ისევე მრავალრიცხოვანნი იყვნენ, როგორც ამქვეყნიური საგნები. მაგრამ რომლებსაც მათ მიერ წარმოშობილ მატერიალურ საგნებთან არაფერი არ ჰქონდათ საერთო. ასევეა პეტრიწთანაც, რომლის ზემომოტანილი მსჯელობის საგანი იგივეა, მატერიალური სამყაროსადმი დაპირისპირებული იდეალური საწყისები. ისინი მარტივნი, უნაწილონი და ამიტომაც მარადიულონი და წარუვალონი არიან, როგორც ყველა სხვა იდეალური მოვლენა. ერთი სიტყვით, ისინი არიან „ცისა“, ღვთაებრივნი, მატერიალური საგნებისაგან განსხვავებით, რომელნიც მიწიერნი არიან.

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, ჩვენ მიერ მოტანილი ადგილი არა-

⁵⁰ დასახ. ნაშრომი, გვ. 82.

⁵¹ იქვე.

ერთარ შემთხვევაში არ ამტკიცებს „პეტრიწთან“ „იდეალური საწყისის პარალელურად მატერიალური საწყისის რეალობას“.

მაგრამ პეტრიწის თხზულებაში მოიპოვება პროფ. ზიდაშელის ამ დებულების აშკარად საპირისპირო ადგილებიც, სადაც სხეული, როგორც საწყისი, პირდაპირ უარყოფილია. აი, ერთ-ერთი ასეთი ადგილიც: „შეისწავე, რომელ ყოველი სხეული, ვითარ იგი არს სხეულ, დაკლებულა ღირსებასა და პატივსა დასაბამობისა და მიზეზისასა, ვინაი სხეულთა შორის მამობაიცა ზედშემოსრულად, და ოდენ სეხნაობით: რამეთუ მამანი და მიზეზნი უსხეულონია, და უსხეულთა შორის განიცდების მამობაი და ძეობაი უხრწნელად და სამარადისოდ და არა წარმატებით, გინა მოკლებით, რამეთუ ესე მათი არს, რომელთა დასაწყი არაობისგან ჰქონდის. ხოლო აობისანი მარადის აობენ, მიზეზნიცა და მიზეზოანნი“⁵². როგორც ვხედავთ, აქ კატეგორიულად უარყოფილია ის მოსაზრება, რომ მატერიალური საწყისია იდეალურის პარალელურად, რადგან პირდაპირაა ნათქვამი, რომ სხეული საწყისი არ შეიძლება იყოს, რომ სხეული „დაკლებულია ღირსებასა და პატივსა დასაბამობისა და მიზეზისასა“. პეტრიწის აზრით, „მამანი და მიზეზნი უსხეულონია“. და თუ ვინმე, მიუხედავად ამისა, სხეულს მაინც საწყისს უწოდებს, ეს შეიძლება მოხდეს „სეხნაობით“ და არა პირდაპირი მნიშვნელობით, აღნიშნავს პეტრიწი. მაშასადამე, პეტრიწი გადაჭრით აღკვეთს ყოველგვარ გზას იქითკენ, რომ მატერიალური საწყისად იქნეს გამოცხადებული.

ერთის რაობის დადგენიდან გამომდინარეობს საკითხი სხვისი რაობის გადაწყვეტისა პეტრიწის მიერ. თუ ერთი საწყისია, როგორც უსაწყისო, სხვა, როგორც შედეგი და მაშასადამე, საწყისის მქონე, მარადიული ვეღარ იქნება. ვერ იქნება ვერც თანამარადიული ამ უმაღლესი საწყისისა. მიუხედავად ამ აშკარა და ნათელი დებულებისა, რომლის ამოკითხვა ყველას შეუძლია პეტრიწთან, ფილოსოფიურ ლიტერატურაში არის მოსაზრება, რომელიც მატერიალურ სამყაროს აცხადებს მარადიულად, და ამტკიცებს, რომ პეტრიწთან „სამყარო „უზესთაესი ერთის“ ანუ ღმერთის თანადროულია, უფრო სწორად, სამყარო ღმერთის „თანამარადიულია“. მაგრამ უნდა აღვნიშნოთ, რომ პეტრიწის კომენტარებში არსად არაა ადგილები, რომლებიც სამყაროს მარადიულობას, და მაშასადამე, მის უსაწყისობას ამტკიცებდეს. კიდევ მეტი, კომენტარებში სრულიად საწინააღმდეგო თვალსაზრისის შემცველ ადგილებს ვხვდებით. პეტრიწთან სამყარო არ შეიძლება ერთის თანამარადიული იყოს, რადგან ყველგან ხაზი ესმის ერთის, როგორც მიზე-

⁵² იო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი, შრომები, II, § 33, გვ. 85.

ზის, სხვასთან შედარებით წინააღმდეგობას. პეტრიწი წერს: „მაშა იყოს შემდგომად ერთისა ყოველი სიმრავლე. რამეთუ ვერ ვინასა სიმრავლისასა ძალ უც თვინიერ ერთისა წარმოაჩვენებდალ“.⁵³

აქ ყოველგვარი ორპარტიურობის გარეშე ნათქვამია, რომ ჯერ ერთი არსებობს, სიმრავლე კი „შემდგომად ერთისა“ და იქვეა განმარტებული, თუ რატომ: „რამეთუ ვერ ვინასა სიმრავლისასა ძალუც თვინიერ ერთისა წარმოაჩვენებდალ“.

მეორეგან პეტრიწის „განმარტებაი“-ში ვკითხულობთ: „მიზეზი პირველ მოქმედებს მიზეზოანისასა, ვითარ ზესთაი მისი, და შემდგომაცა შორის უშორეს განზიდავს თვისთა მოქმედებითა ძალთა“⁵⁴. მაშასადამე, რადგან ერთი, როგორც მიზეზი, უსწრებს თავის შედეგს, სხვას, ამიტომ მისი მოქმედებაც უსწრებს შედეგის მოქმედებას. მიზეზის წინააღმდეგობა, შედარებით შედეგთან, პეტრიწთან გამოხატულია ტერმინით „პირველი“, შედეგის მეორეული არსებობა კი ტერმინით „შემდგომი“, რაშიც იგულისხმება პირველის წინააღმდეგობა მეორესთან შედარებით და მეორის პირველისაგან დამოკიდებულება: „ყოველნი მახიარებელნი პირველთან იდენ მახიარებელ პირველთა და თანმეჭონე. ხოლო იგინი უზიარებელ პირველთაგან, რამეთუ შემდგომნი პირველთაგან მიიღებენ მყოფობასა და არა პირველნი შემდგომთაგან“⁵⁵. წერს პეტრიწი.

პეტრიწი ხაზს უსვამს, რომ დიდია სხვაობა ანუ ზღვარი საწყისსა და შედეგს შორის, რაც მისივე მტკიცებით, არის გამოწვეული იმით, რომ მიზეზი უსწრებს შედეგს. ამრიგად, მიზეზის წინააღმდეგობა არსებობა სრულიად საკმარისია მიზეზსა და შედეგს შორის სხვაობის შექმნისათვის: პირველსა და შემდგომსა შორის დიდ არს განაყოფი, ვითარ მიზეზსა და მიზეზოანსა შორისა და წარმოსა და საწარმოსა შორის“⁵⁶. პეტრიწი, მსგავსად პლატონისა, ერთს ადარებს დედანს, ტეიფრს, სხვას კი — ასლს, ხატს. იგულისხმება, რომ ჯერ არსებობს ტეიფრი და შემდეგ კი „ხატი“, ასლი, რითაც იგი მათ შორის გარდუვალ ზღვარს ავლებს და სპობს ყოველგვარ შესაძლებლობას მათ შორის რაიმე იგივეობასა და ერთდროულ არსებობაზე მსჯელობისათვის. ერთის მარადიულობისა და სხვის წარმავლობის და დროში წარმოქმნადობის დაშვებით ხომ პეტრიწს კიდევ უფრო დიდი სხვაობა შეაქვს მათ შორის, რაც, ცხადია, სრულიად ეწინააღმდეგება დებულებას მათი თანამარა-

53 იქვე, § 5, გვ. 27.

54 იქვე, გვ. 123—124.

55 იქვე, გვ. 116.

56 იქვე, გვ. 62.

დიულობის შესახებ, ანუ სამყაროს ისეთივე მარადიულობის შესახებ, როგორიც ღმერთია.

პეტრიწის ფილოსოფიას წითელ ზოლად გასდევს ერთი მარადიულობისა და სამყაროს წარმავლობის მტკიცება. პეტრიწს ეს თვალსაზრისი იმდენჯერ აქვს განმეორებული, რომ არავითარ დავას აღარ უნდა იწვევდეს. პეტრიწის მტკიცებით, ერთი არსებას სწორედ მთაი მარადიულობა შეადგენს: „ესე ხედვაი არს ესე, რამეთუ გაჰყოფს გუართა სხეულთ-შორისთა და უსხეულოთა; ხოლო თვითმდგომარედ და წყაროდ უხრწნელად თვისთა მყოფობათათვის დასდებს გუართა და უსხეულოთა; და ბუნებით უკუდავებისათვის და დაუვსებელისა ცხოვრებისათვის იტყვის მათ მიზეზ თვით თვისთა თვითებათად, და ზესთ დააშთენს მათ ყოვლისა ქცევისა და განსხუაებისაგან და ჟამითისა მიდრეკისა და ადგილისა შორის შეცევისგან და იტყვის წარმოუყენებლად სხვისგან, რამეთუ ამით უმეტეს განჰყოფს სხეულეანისა გუარისაგან. რამეთუ ყოველსა სხეულეანსა გუარსა სხვისა მიერ მოუგვის წარმოჩენაი, და თვით თვისითა ძალითა უმდგო არს“⁵⁷. მაშასადამე, პეტრიწისათვის დროში ნივთიერი სამყაროა, ერთი კი მის გარეშე დგას: „ვიტყვი ნივთსა, რომელსა ქცევასა და მოკლებასა შორის აქუს მყოფობაი, ხოლო უსხეულოი ყოველი უქცევ და სამარადისო“⁵⁸.

მაგრამ ერთი იმყოფება არა მარტო დროს, არამედ სივრცის გარეშეც: „იუწყე, ვითარმედ სხუი არს ძალი ჟამითთა, და მიდრეკითთა, და ბუნებითთა შორის; და სხუი ვითარ ერთისათვის იტყვის, ანუ ერთთათვის, ანუ დაუსაბამოსა სამარადმყოსა შორის დამსჭუალულთათვის“⁵⁹. პეტრიწისათვის საწყისნიც, რომელნიც „ცის სფეროთ“ განეკუთვნებიან, აგრეთვე „უკუდავ იქმნების და სამარადისო“. მათ უპირისპირდება მოქმედება ცხოველთა, რაც „სამარადისოდ ქმნასა და ხრწნასა თანა შეკრულა“⁶⁰. ერთი მარადიული, უცვლელი და „მიუღრეკელი“ არსება უპირისპირდება სხეულის „უმდგმო და მოკუდავ“ არსებას. ამიტომაც, მისი აზრით, შეუძლებელია მსჯელობა საწყისისა და შედეგის რაიმე მსგავსებაზე. პირიქით, მათ შორის სრული წინააღმდეგობაა. „შენ ნუ გიკვირს ესე, — ეუბნება პეტრიწი მკითხველს, — რომელ მუნ მოუღრეკელად ყოველი აღძრვაი შემოქმედებითი, ხოლო აქა ნიადაგ მიდრეკასა შორის. და კუალად მუნ მარადისობასა შორის, რომელსა არა აქუს გარდასრული და აწი და მომავალი, არამედ ვითარ

57 იოანე პეტრიწი, შრომები, II, § 41, გვ. 98.

58 იქვე, § 27 გვ. 74.

59 იქვე, § 1 გვ. 17.

60 იქვე, გვ. III.

ერთბამად ყოველი. და აქა ბაძვია ოდენ, და მსგავსებაი, და ხატ ქმნაი; ხოლო მუნ იგივეობაი, თვითობაი“⁶¹...

წინააღმდეგობა ამ ორ პოლუსს შორის იმაშიც მდგომარეობს, რომ საწყისნი მარტივნი და უნაწილონი არიან, მათგან გამომდინარე შედეგნი კი, პირველ ყოვლისა, სხეულებრივი მოვლენები, ნაწილებისაგან შემდგარნი და მაშასადამე, რთულნი. რაც განაპირობებს პირველთა მარადიულობას და მეორეთა წარმავლობას. პეტრიწთან მუდმივ ქმნადობაში მყოფ მოვლენებს არ შეიძლება ნამდვილი არსებობა ჰქონდეთ. პეტრიწისავე გამოთქმები რომ ვიხმაროთ, საწყისნი „მყოფნი“ არიან, სხეულებრივნი კი „ქმნადნი“. „მყოფი“, როგორც მარადიული, დროში არ არსებობს. დროში მხოლოდ სხეულებრივია, რომელსაც ამიტომაც გააჩნია წინამორბედი და შემდგომი.

პეტრიწი წერს: „სადაცა პირველი და შემდგომი განიცდებიან, ითქუას ქმნად და არა მყოფად. ხოლო ესე გვისწავიეს, რომელ მყოფი არა იქმნების რომელი წარმოდგომილა გუარითა... ხოლო სხეულოანი ესე ნიადაგ იქმნების, რამეთუ პირველმან წარვლო და შემდგომი ზედ შემოვა, რომელსა ნიადაგ მყოფობაი აქუს ესთა. არა ჭერ არს, რაითამცა მყოფ ეწოდაო, იტყვის ღმრთივი პლატონ. ხოლო თუ ვინ უწოდდესო, ოდენ სეხნაობით უწოდონ და ნუ არსებით, ვითარ ცხოველსა და ხატსა“⁶². აქედან გამომდინარე პეტრიწი დაასკვნია, რომ ქმნადი არ შეიძლება ჰეშმარიტად არსებული იყოს. რომ ჰეშმარიტად არსებული მხოლოდ მყოფია: „რასაცა ქმნასა შორის აქუს მყოფობაი, არა არს ჰეშმარიტად მყოფი, არამედ ვითარ არმყოფობასა თანა შეკრული, ამისთვის, რომელ ქმნით აქუს მყოფობაი“⁶³. ეს მარადიული და უცვლელი საწყისები პეტრიწის მიერ დახასიათებულია, როგორც უსხეულო, განსხვავებით მისგან გამომდინარე შედეგისაგან, რომელიც სხეულებრივია და ამიტომ წარმავალი: „რომელი ესე თვის ეყვის დაუბერებელთა და უსხეულოთა გუართა, საუკუნეობისათვის იგივეობათაისა, და უზადოობისათვის არსებათაისა; რამეთუ არა თუ ნივთი დაიპყრობს მათ შორის, რომელი არს მიზეზ ხრწნისა და ქცევისა“⁶⁴.

ამ მარადიულ და დროის გარეშე მყოფ საწყისთა მოქმედება და ძალა, აგრეთვე, მარადიულია, განსხვავებით დროებითი და ცვლადი მიწიერი მოვლენებისაგან: „უკუდავთა მოქმედებაი და ძალი უკუდავ და სამარადისო არს და სამარადმყოფსა თანგაზიდულ, და დაუბერებელ ყუა-

61 იქვე, § 50, გვ. 108.

62 იქვე, § 52, გვ. 114—115.

63 იქვე, გვ. 111.

64 იქვე, გვ. 72.

ვილი უსხეულოთა მოქმედებისაი და არსება მოქმედებაიცა მათისა არსებისაი. რამეთუ არა თუ დავიწყებისაგან აღდგების, და არცა უსრულობისგან მოვა სრულებად, და არცა ნაკუთებისგან სხუად ნაკუთად, ღითარ ცისა სხეულთა ზედა, არამედ მუნ არცა მიდრეკაი ჟამსა თანა შეკრული... და სხუად შეცვალებად და არა იგივეობასა შორის დამსკუთალულთაი. ხოლო რომელთა აობაი სამარადისო არს, მათი ძალი მოქმედება არს და მოქმედებაი ძალ და მიზეზ ყოველთა სიჩაის-შორისთა მიზეზოანთა“⁶⁵.

ერთს არა მარტო დროული უპირატესობა გააჩნია „სხვასთან“ შედარებით, არამედ იგი მასზე ყოველმხრივ უკეთესი, ანუ როგორც პეტრიწი გამოთქვამს, „უპირატესია“. გადამლით თუ არა პეტრიწის „განმარტებაი“-ს, მსჯელობა ეხება იმას, რომ ერთი და სიმრავლე თანატოლნი რომ ყოფილიყვნენ, მაშინვე საჭირო იქნებოდა სხვა ერთის ძებნა, რომელიც იარსებებდა, როგორც ერთზე, ისე სიმრავლეზე წინ. ამ ერთს ექნებოდა სხვა უპირატესი ერთი და ა. შ. პროცესი დაუსრულებელი იქნებოდა.

პეტრიწი უარყოფს აგრეთვე მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ სიმრავლე უსწრებს ერთს და იცავს მხოლოდ იმ თვალაზრისს, რომ „...არა რაი არს უპირველეს ერთისა, და კუალად არცა შემდგომთაგან რას მიიღებს და ქცევასა მათსა არ თანა ექცევის“⁶⁶.

„პეტრიწის „განმარტებაი“-ს მრავალი თავი ეხება იმის მტკიცებას, რომ რაც უფრო ახლო არის ესა თუ ის მოვლენა საწყის მიზეზთან, მით უფრო სრულყოფილია ის და პირიქით, რადგან ერთი, როგორც მზე, მასთან ახლო მყოფ საგნებზე მეტ ზემოქმედებას ახდენს. ერთისაგან ყველაზე მეტად მიწიერი საგნები, მატერიალური საგნები არიან დაცილებული, ამიტომ მათ ყველაზე ნაკლები მსგავსება აქვთ ერთთან და ციდევაც უპირისპირდებიან მას.

სრულიად დაუსაბუთებელია ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორის ზიდაშელის მიერ პლატონის დამოწმება იმის დასამტკიცებლად, რომ პეტრიწთან ისევე, როგორც პლატონთან თითქოს საგნებიცა და იდეაც მარადიულია.

სინამდვილეში კი პლატონთან საგნები არასოდეს არ არიან მარადიულნი და არც იდეების თანამარადიულნი. მას სწორედ საგნების წარმავლობამ, არამარადიულობამ და ამიტომ მათმა უსაზღვრო ნაირფერობამ და დაუსრულებლობამ აიძულა შეეტანა საგნებისადმი დაპირისპირებული საზღვარი იდეების სახით. პლატონის მთელი ფილოსო-

⁶⁵ იო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი, შრომები, II, გვ. 66.

⁶⁶ ი ქ ე ე, § I, გვ. 16.

ფეია იმის მტკიცებას წარმოადგენს, რომ არსებობს ზოგადი იდეა, რომელიც მარადიულია და საგნები, რომელნიც არამარადიულნი არიან. ასევე პეტრიწთანაც, რომელიც ამტკიცებს მარადიული ერთისა და მისგან წარმოქმნილი არამარადიული საგნების სიმრავლის არსებობას. მარტივად რომ ვთქვათ, პეტრიწისათვის არსებობს ჯერ ადამიანობის იდეა, შემდეგ კი კონკრეტული ადამიანები, რომლებიც დაუსრულებლად მრავალფეროვანი არიან და არასოდეს არ არიან ადამიანობის იდეის თანამარადიულნი, რადგან იდეა ადამიანობისა მარადიულად არსებობს, ადამიანები კი წარმოიშობიან და ისპობიან. გარდა ამისა, ერთი სიმრავლის მიმართ გულგრილია, მისთვის სულერთია, არსებობს სიმრავლე თუ არა, რადგან ის არსებობს მაშინაც, როდესაც სხვა ანუ საგანთა სიმრავლე არ არსებობს და რომელიც მთლიანად ამ ერთზეა დამოკიდებული. პროკლეცა და პეტრიწიც ამ საკითხის გადაწყვეტაში მთლიანად პლატონს მისდევენ და მას იმეორებენ. დაუსაბუთებელია, აგრეთვე, განცხადება იმის შესახებ, თითქოს „სამყაროს რეალობა არა-თუ „ერთის“ ნებელობისაგან აღარაა დამოკიდებული, არამედ აუცილებლობით არის განსაზღვრული“⁶⁷. პეტრიწი მთელი „განმარტებაი“-ს მანძილზე ამის საპირისპირო აზრს ავითარებს, აზრს იმის შესახებ, რომ „ყოველთა ერთთა ზესთა მდებარე ერთი წამოაყენებს სხუათა ყოველთა“. ანდა ჩაგხედოთ პირველსავე შემთხვევით მოხვედრილ თავს, სადაც წერია: „ესე მის უოცნოისა ოდენ ერთისაი არს თვითებაი, რომელი ზესთა ძეს ყოველთა ერთთა... რომელი სხუათა ყოველთა წარმოაყენებს თვის ქუეშეთა მის სირასა შორის. ხოლო თვით აღარაი ჰქონდის თვის წინაით სხუაი მას ნათხზსა შორის. ვინაიცა ერქუმის მას უზიარებელი, ვითარმედ უპირველო. ხოლო ყოველსა მიზეზოანსა მიზეზი უზესთაეს და ყოველსა მიზეზსა უმიზეზოი“⁶⁸. მოტანილი ადგილას აზრი ნათელია: ყოველივე წარმოშობილია, გაპირობებულია. „უზიარებელი“, უპირველო“, „ყოველთა ზესთ მდებარე“ ერთისაგან, რომელიც როგორც ღმერთი, „სხუათა ყოველთა წარმოაყენებს“. ყოველ შედეგს უსწრებს მიზეზი და ყოველ მიზეზს კი ისეთი რამ, რაც უმიზეზოა, ან რაც ღმერთია.

ყოველივე ამის, როგორც მთელი წინამორბედი ფაქტების შემდეგ, რომელიც პეტრიწის ტექსტიდან იყო მოტანილი, უსაფუძვლოდ მიგვაჩნია მსჯელობა იმის შესახებ, რომ თითქოს პეტრიწთან სამყარო ღმერთისგან დამოუკიდებელი და მისი თანამარადიული იყოს და რომ პეტ-

67 შ. ხილაშელი, იოანე პეტრიწი, 1956 გვ. 81.

68 იოანე პეტრიწი, შრომები, II, § 24, გვ. 65—66.

რიწთან და პლატონთან საგნები ისევე მარადიულნი იყვნენ, როგორც იდეები.

პეტრიწი ღმერთს „ყოველთა მაკეთებელს“ უწოდებს. ამავე დროს, მისი აზრით, „უმჯობეს არს უკუე ყოველი წარმოქმნილი წარმოქმნილსა“⁶⁹. მას დაუშვებლად მიაჩნია შედეგსა და მიზეზს შორის იგივეობის დამყარება: „არამედ ესე შეუძლებელ, თუმცა უკანასკნელნი სწორ იყვნეს პირველთა“⁷⁰. ანალოგიური დამოკიდებულება გადააქვს პეტრიწს რიცხვებზეც, სადაც ერთს, როგორც საწყისს, შეუძლია სხვა რიცხვთა გარეშე არსებობა, რიცხვებს კი არა.

„განმარტებაი“-ში არის ისეთი ადგილებიც, სადაც პეტრიწი ცდილობს თავი დაიზღვიოს ისეთ მოსაზრებათა მიწერისაგან, სადაც მიზეზი და შედეგი რამენაირად იგივეობრივი იქნებოდნენ. ასეთ შემთხვევაში, ფიქრობს პეტრიწი, ყოველივე აირ-დაირევა და „არღა იყვნენ პირველნი და შემდგომნი“. ეს კი „არსთა წესის აშლას „გამოიწვევს“⁷¹.

კიდევ მეტი, პეტრიწს უეციობად მიაჩნია მიზეზისა და შედეგის გაიგივება, რაშიც იგი, პირველ ყოვლისა, დროში იგივეობას გულისხმობს. მოვუსმინოთ თვით პეტრიწს ამის შესახებ: „ხოლო თუ უმეტრებამან ვის გაზიდნეს... და თქუნეს მიზეზი და მიზეზოანი სწორად, პირველად წესი ყოვლისაი შეშლად იმეცადინოს, და მერმე უკუანაიყნელნი და შემდგომნი ყვნეს სწორ და პირველცა მიზეზთა და მამათა, და აქციოს ნაქუის არსთაი, და საუკუნესა შორის წესნი მყოფთანი აღარღვინეს და პატივითა არ შესადართა უპატივო ყვნეს შემდგომნი“⁷².

მაშასადამე, ის, ვინც მიზეზსა და შედეგს გააიგივებს, ეს მისი უმეტრების დამადასტურებელი იქნება, წერს პეტრიწი. რადგან ის არღევს „წესს ყოველთაი“-ს. მართლაც, მხოლოდ იმას შეუძლია თქვას, რომ პეტრიწთან მიზეზი და შედეგი თანადროულნი არიან, ვისაც კარგად არ ჩაუხედავს პეტრიწის ტექსტში.

§ 11. ერთისა და სიმრავლის მიმართების პრობლემა

ერთისა და სიმრავლის უაღრესად ორიგინალური ინტერპრეტაცია აქვს მოცემული აკადემიკოს შ. ნუცუბიძეს. მისი აზრით, ერთი არ არის აბსოლუტიზებული. რომ იგი დაახლოებით, იმავე რიგის ცნებაა, როგორც სიმრავლე, რადგან მათ შორის განსხვავება არის „გვარას

⁶⁹ იქვე, § 7, გვ. 31.

⁷⁰ იქვე.

⁷¹ იქვე, § 11, გვ. 40.

⁷² იქვე § 28, გვ. 75.

მიგნით განსხვავება“. აკად. ნუცუბიძის აზრით, „პლატონის ენაზე რომ ითარგმნოს ი. პეტრიწის ნააზრევნი, „ერთისა“, „პირველსა“ და სხვათა „მის გუარათა შორის“ განსხვავება სახეთა განსხვავება იქნებოდა და არა იკვარსა და სახეთა შორის... პეტრიწისათვის პირველი-„ერთი“ „სხვათა თანაგვართა და არა სხვა და სხვა გვართა შორის იგულისხმების“⁷³. აკად. ნუცუბიძე ფიქრობს, რომ პეტრიწი ამ მხრივ დაუპირისპირდა როგორც პროკლესა და არეოპაგიტყას, ისევე პლატონსა და ნეოპლატონიზმს. პეტრიწთან, ფიქრობს ის, „ერთისა“ და „სხვის“ დამოკიდებულება ქართული ისტორიული ვითარების ანარეკლი იყო. ეგრძელ, „ერთში“ ნაგულისხმევია საქართველოს მეფე, სიმრაველმეოკი მისი ქვეშევრდომნი. ისტორიულად კი საქართველოს მეფე არ იყო მოწყვეტილი, დაპირისპირებული თავისი ქვეშევრდომებისადმი, ასევე ერთი სიმრავლისადმი არაა დაპირისპირებული. მაშასადამე, ერთისა და სიმრავლის მიმართება ნაკარნახევია საქართველოს ისტორიული სინამდვილით: „იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური საქმე, ამრიგად, მე-12 საუკუნის ქართული სინამდვილის ძირზეა ამოყალიბებული და მის იდეოლოგიურ ანარეკლს წარმოადგენს“⁷⁴.

ერთის ასეთი ინტერპრეტაცია უაღრესად საინტერესოა, რადგან ერთისა და სიმრავლის პრობლემა, როგორც დავინახეთ, არის პეტრიწის ფილოსოფიის ცენტრალური პრობლემა. პეტრიწის „განმარტებაში“ მთლიანად ამ პრობლემას უტრიალებს და ცდილობს მის გადაჭრას. ამიტომ სავსებით კანონზომიერად მიგვაჩნია კითხვის დაყენება ერთისა და სიმრავლის მიმართების შესახებ.

ამთავითვე გადაჭრით უნდა ითქვას, რომ პეტრიწთან ერთი აბსოლუტიზებულია და დიამეტრალურად დაპირისპირებული სიმრავლისადმი და არა სიმრავლესთან კავშირში მყოფი, როგორც აკად. შ. ნუცუბიძე ფიქრობს. პროკლესა და პეტრიწის თხზულებანი არკვევენ „ერთისა“ და სიმრავლის დამოკიდებულებას არა საერთოდ, არამედ მათი ერთიმეორისადმი დაპირისპირების თვალსაზრისით. ამ დაპირისპირებისას კი აღმოჩნდება, რომ ერთი აბსოლუტურად დამოუკიდებელია სხვისგან. ამ დაპირისპირებას ნათელყოფს მათი თვისებების შედარება: ერთი უქმნელია, ე. ი. უსაწყისი და მარადიული, სიმრავლე კი წარმავალი, საწყისის მქონე. უქმნელი ერთი მარტივია და უნაწილო. სიმრავლე კი ნაწილებისაგან შემდგარი და ამის გამო, წარმავალი. ყოველივე ამის შედეგია ის, რომ ერთი განყენებულია თავისი შედეგისა-

⁷³ შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, II, გვ. 35.

⁷⁴ იქვე, გვ. 31.

გან: „ხოლო ერთი ზესთა ამათ ყოველთა (იგ. სიმრავლე, თ. კ.) და თვით მაჲ ზესთაობასაცა“⁷⁵. ე. ი. ერთი სიმრავლესთან კი არაა არეუ-ლი, არამედ მისგან განყენებულია და დამოუკიდებელი. პეტრიწი, ადა-რებდა რა ერთს მზეს, აღნიშნავდა. რომ ერთი დამორებულია სიმრავ-ლისაგან და არასოდეს არ აღირევა მასში. ის არ მატულობს, არც კლე-ბულობს და არც რაიმე თვისებას იღებს მისგან, რათა არ დაკარგოს ერთობის თვისება: „და ვითარ ესე (იგ. მზე, თ. კ.) ზესთა ძესო ქმნად-თა ყოველთა, ეგ სახედ იგიცა, რამეთუ არ თან აღიარებს, არცა თან იცვალეობის ხრწნასა და ცვალეობასა შორისთა მზე. ეგრეთვე და არცა ერთი თან განმრავლდების მყოფთა, რაითა ერთობაი არ უკუთივლტოს თვისგან“⁷⁶. მხოლოდ სიმრავლისგან განყენებულ და მისდამი დაპი-რისპირებულ ერთს შეუძლია მისი გაერთიანება. მასში წესრიგის შე-ტანა.

უნდა აღინიშნოს, რომ პეტრიწი ასხვავებს სამგვარ ერთს და თი-თოეულს შესატყვის სახელს არქმევს: „პირველსა ზესთაი მრავალთაი, ხოლო მეორესა შორის მრავალთაი, ხოლო მესამესა ერთი თვითებასა შორის გუარათასა“⁷⁷.

პირველი ერთი არის უმოქენო ერთი, რომელიც სხვისგან სრული-ად დამოუკიდებელია და ამიტომ არც სხვისკენ ისწრაფის. სხვა ადგი-ლას იგი მას „ტალათონს“ უწოდებს⁷⁸, რომელიც წარმოშობს და აძ-ლევს სიკეთეს, ანუ „აკეთილებს“ ყოველივე სხვას. იგი „გუართა გუა-რია“, რომელიც დახასიათებულია, როგორც „ძალა მოუკლებელი და უსაზღვრო“. ის არა მარტო პირველია, არამედ „უპირველესიც“, რად-გან მას წინ არაფერი არ უსწრებს, პირიქით, ის უსწრებს ყოველივეს, ის არ ეზიარება არაფერს, პირიქით, ყოველივე ეზიარება მას.

მეორე ერთი, რომელიც იმყოფება „შორის მრავალთაი“, დახასია-თებულია, როგორც „მყოფსა შორისი კეთილობაი“ და განსხვავებუ-ლია თვითკეთილობისგან, ანუ პირველი კეთილობისგან, პირველი, უმა-ღლესი კეთილობისგან. ეს მეორე ერთი არის „სიერთათავარი“ ანუ გვართა საწყისი ერთი. ასეთი ერთნი მრავალნი არიან, ისევე მრავალნი, როგორც გვარები. მაგრამ, მსგავსად პირველი ერთისა, არც ისინი ით-ქვიფებიან სიმრავლეში, გვარში შემავალ საგნებში და დიამეტრალუ-რად უპირისპირდებიან მათ.

75 იო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი, შრომები, II, § 11, გვ. 39.

76 ი ქ ვ ე.

77 ი ქ ვ ე, § 24, გვ. 68.

78 ბერძნული სიტყვიდან *εὐνομήν* სიკეთე კეთილობა.

მესამე ერთი არის ინდივიდუალური ერთი, წარმავალი და ცვა-
ლებადი ერთი, რომელთაგანაც შედგება სიმრავლე.

პეტრიწი უმაღლეს ერთს ახასიათებს, როგორც „შურთაგან თა-
ვისუფალს და უძალობისაგან დაუყენებელს“. ეს უმაღლესი ერთი არც
სრულია, რადგან იგი ყოველგვარ სისრულეზე მაღლა დგას. სრული კი
ისაა, რასაც რაღაც უსწრებს, წინ, რომელიც მას სისრულეს აძლევს.
კეთილობა ანუ უმაღლეს ერთს კი წინ არაფერი არ უსწრებს. ის უსა-
წყისოა, რის გამო იგი მაღლა დგას და განყენებულია არა მარტო მი-
წიერი, მატერიალური საგნებისაგან, არამედ თვით სისრულისგანაც კი.

ერთის აბსოლუტურობა და მისი სრული წინააღმდეგობა საგანთა
სიმრავლესთან ვლინდება, აგრეთვე, მის უძრავ და უცვლელ ბუნებაში.
სიმრავლე კი დახასიათებულია, როგორც განუწყვეტლივ მოძრავი და
ცვალებადი. საწყისი ერთი, წერს იგი, „ჰაიეს სამარადისოდ მასეგობა-
სა ზედა თვისსა და ასხუაებს სხუათა თვისგან წარმოქმნილთა, რამეთუ
უქცევად და უცვალებელ დამყარებულ მასვე თვისებასა ზედა თვისსა“.

პეტრიწის თხზულების ყველა თავი, ძირითადად, ერთისა და სიმ-
რავლის ურთიერთობის გარკვევას ისახავს მიზნად და ეს ურთიერთო-
ბა მათ შორის წინააღმდეგობისა და დაპირისპირების სულ ახალ-ახალი
მხარეების აღმოჩენაში იშლება. ამ დაპირისპირების ერთ-ერთი მხარე
არის ის, რომ ერთი და სირათმავარნი უსხეულონი არიან, ხოლო სა-
განთა სიმრავლე კი—სხეულებრივი. ყოველი სხეულებრივი რაიმეზეა
დამოკიდებული თავის არსებობაში, უსხეულო კი დამოუკიდებელია
და სხვას აძლევს მყოფობას. აი, რას ამბობს ამის შესახებ პეტრიწი:
„ავითმდგომარედ და წყაროდ უბრწნელად თვისთა მყოფობათათვის
დასდებს გუართა უსხეულოთა; და ბუნებით უკუდავებისათვის და და-
უესებელისა ცხორებისათვის იტყვის მათ მიზეზ თვით თვისთა თვითე-
ბათად და ზესთ დააშთენს მათ ყოვლისა ქცევისა და გასხუაებისაგან და
ჯამითისა მიდრეკისა და ადგილისა შორის შეცვისაგან, და იტყვის წარ-
მოუყენებლად სხვისგან, რამეთუ ამით უმეტეს გაჰყოფს სხეულოანი-
სა გუარისაგან. რამეთუ ყოველსა სხეულოანსა გუარსა სხვისა მიერ
მოუგვის წარმოჩენაი და თვით თავისითა ძალითა უმდგო არს“⁷⁹. ერ-
თის მარადიული, უცვლელი ბუნება არა ერთგზის აქვს დახასიათებუ-
ლი პეტრიწს. აი, მეორე ადგილიც, სადაც ეს, აგრეთვე, გამოკვეთი-
ლად არის მოცემული: „ხოლო შენ ნუ გიკვირს ესა, რომელ მუნ მიუდ-
რეკელად ყოველი აღძრვაი შემოქმედებითი, ხოლო აქა ნიდაღ მიდრე-
კასა შორის. და კუალად მუნ მარადისობასა შორის, რომელსა არა აქუს

გარდასრული და აწი და მომავალი, არამედ ვითარ ერთბამად ყოველი. და აქა ბაძეაი ოღენ, და მსგავსებაი, და ხატქმნაი; ხოლო მუნ იგივეობაი, თვითობაი⁸⁰. ყოველივე ზემოთქმულის კიდევ უფრო მეტად დასაბუთებიათვის, პეტრიწი იმოწმებს პლატონს, რომელიც აღნიშნულ საკითხს ასევე წყვეტდა. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ პეტრიწი ერთის საკითხის გახსნაში კი არ დაუპირისპირდა პლატონს, როგორც აკად. შ. ნუცუბიძე ფიქრობს, არამედ მასთან უნიონში აღმოჩნდა. პლატონთან კი ერთი აბსოლუტიზირებული და სიმრავლისადმი დაპირისპირებული იყო. აბსოლუტური ერთი, რომელსაც პეტრიწი „კთილობას“ უწოდებს, დგას დროისა და სივრცის გარეთ. ეს გამოწვეულია პირველის უცვლელი და მეორის ცვლადი ბუნებით: „არა რომელსა უსხეულოთა გუჟართასა შესახავს განსაზიდი ადგილისაი, რამეთუ ყოველგან სწორად წარმომდგომი არს და ერთსა ადგილსა შორის, ხოლო სხეულთა შორისი გუჟარი ადგილსა შორისად იოცნების და იხილებიან“. ამიტომაც თუ სხეულებრივს აქვს აწმყო, ნამყო და მყობადო, უსხეულო ყოველივე ამის გარეშე იმყოფება. საერთოდ, ერთს გააჩნა ყოველგვარი უპირატესობა, ცვლად მოვლენებთან შედარებით. ეს ვრცელდება იმაზეც, რომ სხეულებრივი „ვნებადია“, ე. ი. ზემოქმედების განმცდელი, აბსოლუტური ერთი კი—„უნები“. ამას ემატება ისიც, რომ ერთი უსაზღვროა, დაუსაბამო და დაუსრულებელი, განსხვავებით წარმავალი მოვლენებისაგან, რომლებსაც აქვთ, როგორც დასაწყისი, ისე დასასრული. პირველი ერთი უნაწილოა, მარტივი შედგენილობისა, განსხვავებით „კავშირთა ასოთაგან“ შემდგარი სხეულებრივისაგან.

პეტრიწისათვის სხეულებრივი ქმნადია და არა მყოფი, რადგან მყოფი შეიძლება იყოს მხოლოდ უცვლელი, მარადიული, თავისთავადი, დამოუკიდებელი. ასეთი კი არის ერთი, რაც იმას ნიშნავს, რომ პეტრიწისათვის ქვეშარიტად მხოლოდ ერთი არსებობს და სიმრავლე კი არა. კიდევ მეტი, ერთი პეტრიწისათვის არის „თვითარსი“, დამოუკიდებელი, განყენებული და აბსოლუტიზირებული და არა ისეთი, როგორც ეს აკად. ნუცუბიძეს წარმოუდგენია, სხვათა მიმართ პირველი⁸¹. პეტრიწის ტექსტიდან შესაძლებელია ისეთი ადგილების მოტანა, რომლებიც არავითარ ექვს არ ტოვებენ ერთის სრულს დამოუკიდებლობასა და „თვითარსობაზე“. მაგალითად, „განმარტებაი“-ს 94-ე გვერდზე წერია: „ვინაი აწ ისმინე, რამეთუ სირათდასაბამნი და დასაწყსნი დაუბადებელ და უმოქენო და თვითმდგომ და თვითარს“, ერთის სიმრავლისგან განყენებული და დამოუკიდებელი ბუნების შესახებ პეტრიწს არაერთხელ აქვს

⁸⁰ ი ქვე, § 50, გვ. 108.

⁸¹ შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, II, გვ. 31.

აღნიშნული. აი, მეორე ანალოგიური აზრის შემცველი ადგილი პეტრიწის ტექსტიდან: „ვინაი ერთ პირველი იგი ზესთ ერთი და მისგან ერთნი მრავალ. ხოლო პირველი ვითარ უზიარებელი და ზესთ განყენებული ყოველთაგან“⁸². პეტრიწი ამ აზრის დასადასტურებლად იმოწმებს პლატონს, მის დიალოგ „პარმენიდე“-ს, რაც კიდევ ერთხელ ადასტურებს პეტრიწისა და პლატონის აზრთა თანხედენას და ნათესაობას და არა დაპირისპირებას, როგორც ამას ამტკიცებს აკად. შ. ნუცუბიძე.

ერთისმაგვარი, სიმრავლისგან განყენებული ბუნება გააჩნიათ, აგრეთვე, რიცხვთა გვარეობით ცნებებს, „ხუთობას“, „სამობას“ და სხვას. აი, პეტრიწის ტექსტიც: „ხოლო ოდეს ხუთი არა ვითარ ხუთი მიიღო, არამედ ვითარ ხუთობაი, გინა ვითარ ათობაი, რომელ არს გუარ და ბუჩება, განაყენო რიცხვისაგან და უსქესო ჰყო“⁸³ „განმარტებაი“-ს მე-4 თავში ასეთ რიცხვს იგი „თვითეროს“ უწოდებს, რაც თვითარსს ნიშნავს.

რომ პეტრიწთან ერთი აბსოლუტიზებულია, ამის თქმა აპრიორულადაც შეიძლებოდა, თუ პეტრიწის მკვლევარნი გაითვალისწინებდნენ იმას, რომ პეტრიწი კომენტარს უკეთებდა პროკლეს თხზულებას. პროკლე კი თვით პეტრიწის განმარტებით, „პლატონური ფილოსოფოსია“ და პლატონის მოწაყვალე. პლატონთან კი ერთი აბსოლუტიზება ექვს გარეშეა თვით აკად. ნუცუბიძისთვისაც კი.

მაგრამ აქ ჩნდება კითხვა იმის შესახებ, თუ როგორ გავიგოთ პეტრიწის ბოლოსიტყვაობაში გაკეთებული განცხადება იმის შესახებ, რომ „პირველი შემდგომთა არს პირველი, და მათი არაის თუ უცხო ბუნებათა, არამედ ერთ და იგივე ბუნებითა, ვითარ ითქუმის კაცი კაცისა პირველად, და ცხენი ცხენისა და არაის თუ წინა-უკმო, თუმცა კაცი ცხენსა და ცხენი კაცი“⁸⁴. ამ ადგილზე ააგო აკად. ნუცუბიძემ თავისი შემოხსენებული ჰიპოთეზა იმის შესახებ, რომ პეტრიწთან ერთი არაა აბსოლუტური, არამედ შეფარდებითი და სიმრავლესთან მჭიდრო ურთიერთობაში მყოფი.

შემომოტანილ ადგილას იმაზე კი არაა მსჯელობა, რომ ერთი არაა აბსოლუტური, არამედ იმაზე, რომ მოვლენების ყოველ ჯგუფს, თუ კლასს, თუ გვარს აქვს თავისი საწყისი და მთავარი, რომელიც მისი მსგავსია, თუმცა მისგან განყენებული. თვალსაჩინოებისათვის პეტრიწს მოაქვს ცხენობისა და ადამიანობის მაგალითი და აღნიშნავს, რომ ცხენების გვარს თუ კლასს მთავრობს, წარმართავს „ცხენობა“, ადამიან-

⁸² იო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი, შრომები, II, § 113 გვ. 156.

⁸³ ი ქ ე ე, გვ. 24—25.

⁸⁴ ი ქ ე ე, გვ. 219.

ნებრასა კი „ადამიანობა“ და ხაზს უსვამს იმას, რომ არ შეიძლება ადამიანთა გვარს მთავრობდეს „ცხენობა“ ანდა პირიქით, ცხენებისას „ადამიანობა“. ცხადია, რომ ყოველივე ეს არ ნიშნავს ცხენობისა და ადამიანობის აბსოლუტურობის მოხსნას. მართალია, „ცხენობა“ ცხენებს ემსგავსება და სწორედ ამიტომ აქვს მას უფლება, რომ მთავრობდეს ცხენთა კლასს. ისევე როგორც „ადამიანობა“ — ადამიანების კლასს, მაგრამ „სირათმთავარი“, გვართა საწყისი არსებითად უპირისპირდებიან გვარში შემავალ მოვლენებს. ამ ნიშნებზე ზემოთ უკვე იყო მსჯელობა (უძრავობა, მარადიულობა, უმიზეზობა, უპირველობა, უცვლელობა, უნაწილობა და სხვ.). როგორც უკვე აღნიშნულ იყო, პეტრიწი სირათმთავართ აჟილდობებს ყოველგვარი უპირატესობით, სიმრავლესთან შედარებით, და ამ მხრივ პეტრიწსა და პლატონს შორის არავითარ წინააღმდეგობას არა აქვს ადგილი. ამრიგად, არ ვარგა ანალოგია ერთსა და სიმრავლესა და, მეორე მხრივ, მეფესა და ხალხს შორის. მით უმეტეს, რომ თვით აკადემიკოს ნუტუბიძის თქმით, იმ პერიოდის საქართველოს მეფენი და ქვეშევრდომნი უაღრესად მკიდრო ურთიერთკავშირში ყოფილან და არა დაპირისპირებულნი.

საერთოდ, ანალოგია ერთისა მეფესთან და სიმრავლისა ქვეშევრდომებთან არ გამოდგება, რადგან მეფესა და ქვეშევრდომთა შორის დამოკიდებულება სულ სხვა რიგის დამოკიდებულებას, ვიდრე ერთისა და სიმრავლეს შორის. ეს უკანასკნელი არის დამოკიდებულება შემოქმედსა და შემონაქმედს შორის, მიზეზსა და შედეგს შორის, მეფე კი, თავისთავად ცხადია, თავის ქვეშევრდომთა შემოქმედი არ შეიძლება იყოს. ე. ი. პირველი ურთიერთობა არის უაღრესად ღრმა, ყოველმხრივ ფართო, მეორესთან შედარებით და ამიტომ მას არაფერი საერთო არა აქვს საქართველოს მეფესა და მის ქვეშევრდომთა შორის არსებულ დამოკიდებულებასთან. ამ ანალოგიის დაშვებისას მიაღწევთ უაღრესად აბსურდულ შედეგებთან, როგორცაა მეფის მიერ ქვეშევრდომთა შემოქმედების დაშვება. ამრიგად, ჩვენ მიერ განხილულ თეორიას, მიმართულს ერთისა და სიმრავლის ანალოგიის საქართველოს სინამდვილეში ძიებისაკენ, არავითარი საფუძველი არა აქვს არც პეტრიწის თხზულებაში და მით უმეტეს, არც საქართველოს რეალურ სინამდვილეში.

§ 12. პეტრიწი და სულხან-საბა

„სულხან-საბა ორბელიანის მიმართების საკითხი პეტრიწთან ჩვენ განვიხილეთ შრომაში „სულხან-საბა ორბელიანის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა“ (ფილოსოფიის ინსტიტუტი, 1956) და სტატიაში

„სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის ფილოსოფიური წყაროები („ლიტერატურული საქართველო“, 1958. № 4.), სადაც კონკრეტული მასალის ანალიზის საფუძველზე ვასკენიდით, რომ სულხან-საბა თავის ლექსიკონში ფილოსოფიურ განმარტებებს იღებს პეტრიწის ტექსტიდან, არაფილოსოფიური შინაარსის ადგილებს კი ტოვებს.

აკად. შ. ნუცუბიძემ, ძირითადად, გაიზიარა ეს მოსაზრება, ოღონდ ვარაუდობდა რომ სულხან-საბა პეტრიწის ტექსტიდან ტოვებდა იმ ადგილებს, რომელიც წარმართობას ეხებოდა, დამასკელს კი სიტყვა-სიტყვით იწერდა. ამ ვარაუდის დასამტკიცებლად მოაქვს „აობის“ განსაზღვრება, რაც საბამ პეტრიწიდან აიღო, მაგრამ „გაწმიდა იგი ყოველგვარი წარმართული დანართიდან“. და დასძენს, რომ „არსების განმარტებაც ასევეა გაკეთებული“⁸⁵.

ამის შესახებ უნდა შევნიშნოთ, რომ „არსების“ განსაზღვრება საბამ აიღო არა პეტრიწიდან, როგორც ვარაუდობდა აკად. შ. ნუცუბიძე, არამედ ი. დამასკელიდან. აი, ეს განსაზღვრებაც საბას ლექსიკონიდან: „მყოფი... ზოგადი სახელი არს ყოველთა მყოფთა. ხოლო ესე მყოფი განიყოფების არსებისა მიმართ და შემთხუვეითისა. არსება უკუე არს საქმე თავით თვისით მყოფი და არა მოქნე სხვისა შემტყიცებისა მიმართ“⁸⁶. ზუსტად იგივეა დამასკელის ტექსტშიც⁸⁷.

რაც შეეხება „აა“-ს ანუ „მყოფი“-ს განსაზღვრებას, საბამ აკად. შ. ნუცუბიძის აზრით, გამოტოვა დებულება იმის შესახებ, რომ არსებობს „ყოველი მიმცემი სხუათა აობისა“.

ა. ამის შესახებ უნდა შევნიშნოთ, რომ ეს დებულებაც პროკლესია და თუ საბამ რაიმე გამოტოვა ტექსტიდან, გამოტოვა პროკლეს ტექსტი და არა პეტრიწისა.

ბ. გამოტოვებულ ნაწილში, რომლის მხოლოდ პერიფრაზია პეტრიწთან მოცემული, ლაპარაკია არამრავალ საწყისზე ან შემოქმედზე, არამედ არსებებზე, რომელიც „ზედშემოსრულთა“ ანუ „შემთხუვეითთა“ საფუძველია. მარტივად რომ ვთქვათ, არსებებზე, რომელთაგან გამოდინარეობენ და რომელზედაც არიან დამოკიდებული მოვლენები. ამას ცხადყოფს ტექსტის მომდევნო ნაწილი, სადაც წერია, რომ „ყოველი მიმცემი სხუათა აობისა“ არის თვითმდგომი, „არა მოქნე სხვისა მამყოფებლად თვისა“ და ამით იგი განსხვავდება „შემთხუვეითთაგან“ ანუ „ზედშემოსრულთაგან“. ეს კი, როგორც ტექსტიდან ჩანს, ალბუ-

85 შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, II, გვ. 211.

86 სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, 1949, გვ. 432—433.

87 ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერები № S 1463, თ. I, გვ. 41. ან ხელნაწ.

ლია არისტოტელედან, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, მის მიმდევართაგან, „პერიპატონისგამოთაგან“.

გ) მე-18 თავი, საიდანაც საბამ აღნიშნული განსაზღვრება აიღო, მართლაც, არაა მთლად გადაწერილი საბას მიერ, არამედ ამოკრებილია. მაგრამ ეს ამოკრება გაპირობებულია იმით, რომ საბა ლექსიკონს წერდა და მას არ შეეძლო ამა თუ იმ წიგნიდან მთელი თავები აეღო. ის იწერდა მხოლოდ განმარტებებს და იმ ადგილებს კი, სადაც განსაზღვრება არ იყო, ტოვებდა. ასევე მოიქცა „აობის“ განსაზღვრებისას, აიღო განმარტება, ხოლო ადგილები, სადაც ერთმანეთს უპირისპირდება „აობა“ და „მყოფი“, გამოტოვა, რადგან ეს განმარტებისათვის არ იყო არსებითი. და არა იმიტომ, რომ გამოტოვებულ ტექსტში წარმართულ ან სხვა რაიმე თვალსაზრისს ჰქონდა ადგილი.

დ) საბა არ ეწინააღმდეგებოდა ტექსტის იმ ნაწილსაც, რომელსაც ტოვებდა, რადგან განმარტების დასაწყისშივე მიუთითა პეტრიწის თხზულების მე-18 თავზე იმათ, ვისაც სურდა უფრო ერცლად გასცნობოდა საკითხს და ვისაც, განსაზღვრების გარდა, აინტერესებდა „მყოფისა“ და „აობის“ დაპირისპირების საკითხიც. აღნიშნულ თავზე მითითება მოწმობს იმას, რომ საბა საეხებით ეთანხმება გამოტყვევებული ტექსტის შინაარსსაც და არ უარყოფს მას.

ე) აღნიშნული ტერმინის შემთხვევაში, მართლაც, რომ ადგილი ჰქონდეს ტენდენციას, გაწმინდოს პეტრიწის ფილოსოფია წარმართობის მომენტებისგან, ეს მაინც ერთადერთი შემთხვევა იქნება საბას მიერ პეტრიწის ტექსტით ასეთი სარგებლობისა, რადგან საბა, ჩვეულებრივად, ყველა დანარჩენ შემთხვევაში (36 შემთხვევა) მზამზარეული, გადაუმუშავებელი სახით იღებს ტერმინებს პეტრიწისაგან. აი, ეს ტერმინებიც:

პროვლიმა, კატასკევი, პროტასია, სვიმპერაზმა, ანანკი, ალილუქია, დაუზღრომელი, კატეტიანი, კათვიპარქსინი, კატამეთექსინი, ეკმაგიო, ევგე, სვილლოგიზმო, დრასტიო, პრომითია, თვირათენი, პერიტტო, არტიო, ანალოლო, დაბუნებება, ხრონო, კერო, ორანო, სტომი, წერტილი, სტერი, ვიპოვათრა, ელიატექსენი, ანალკესტატი, მეტავატიკა, ამვლიოპობა, ნოიტო, არტიო. პტეროროუსა, ფსილი, ილვისიოსი და ნაწილობრივ, ტერმინი ასფოდელოსი.

ასე, რომ, თუ აუცილებელია რაიმე კანონზომიერების დადგენა იმის შესახებ, თუ როგორ სარგებლობდა საბა პეტრიწის ტექსტით, უნდა დავეყრდნოთ საბას მიერ პეტრიწის ტექსტით სარგებლობის უმრავლეს და არა გამონაკლის შემთხვევებს, ე. ი. 36 შემთხვევას და არა ერთად-ერთს. მით უმეტეს, რომ ამ ერთად-ერთ შემთხვევაში

უაღრესად საეჭვოა, რომ საქმის ვითარება ისეთი იყოს, როგორც ეს აკად. შ. ნუცუბიძეს ჰქონდა წარმოდგენილი.

თავი II

პატრიწის მიმართება ძველ ბერძნულ ფილოსოფიასთან, ქრისტიანობასა და ნოეპლატონიზმთან

§ 1. პატრიწი და ძველი ბერძნული ფილოსოფია

იოანე პეტრიწი უაღრესად ღრმად და ფართოდ განსწავლული პიროვნება იყო, რაც აღნიშნული იყო თითქმის ყველა მკვლევრის მიერ. უაღრესად ახლო ნაცნობობა ჰქონდა იოანე პეტრიწს ძველ ბერძნულ კლასიკურ ფილოსოფიასთან, მის უმნიშვნელოვანეს წარმომადგენლებთან, პლატონთან და არისტოტელესთან, აგრეთვე ნოეპლატონიზმთან და ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასთან.

როგორც პეტრიწის ნაშრომებიდან ჩანს, პეტრიწს ავტორიტეტად მიაჩნდა პლატონი, ამით აიხსნება ის ხშირი დამოწმება პლატონისა, რაც პეტრიწის ნაშრომებში გვხვდება. შესაძლებელია, ეს აიხსნებოდეს პლატონის სიახლოვით ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასთან.

პირველ ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს პეტრიწისა და პლატონის თვალსაზრისების თანხედენა პირველი ერთის საკითხში. კერძოდ, პეტრიწი იმოწმებს პლატონის თვალსაზრისს პირველი ერთისა და სიკეთის იგივეობის შესახებ (§ 8). იმისათვის, რომ დაამტკიცოს პირველი ერთის უპირატესობა სხეულებრივი მოვლენების წინაშე, იმოწმებს სოკრატესა და პარმენიდეს საუბარს. უნდა ვივარაუდოთ, რომ პეტრიწს მხედველობაში აქვს პლატონის დიალოგი „პარმენიდე“. საერთოდ, ეს დიალოგი პეტრიწს ძალიან ხშირად აქვს დამოწმებული იმ თვალსაზრისის დასამტკიცებლად, რომ პირველი ერთი „ზესთა ძეს ყოველთა იძულებასა ბუნებისასა და ანანკსა და ჰპოებს მას ზესრე ყოველთა ზესთასა“. პეტრიწი იმოწმებს, აგრეთვე, პლატონის დიალოგს „ტიმაიოსს“ (§ 25). პლატონისა და პეტრიწის შეხედულებები ერთმანეთს ემთხვევა შემდეგი საკითხების გაგებასა და გაშუქებაში: პირველი ერთი, როგორც სიკეთე, ყოველივეზე უკეთესია, მაღლა მდგომი და მშვენიერი (§ 8). პლატონიცა და პეტრიწიც ასხვავებენ ერთმანეთისაგან სიკეთესა და კეთილობას, კეთილობას, როგორც სიკეთისაგან მისაძლეულსა და კარიბჭეს. პირველი ერთი არის ყოველივეს კეთილი შემოქმედი, იგივე ღმერთი. პეტრიწი ეთანხმება პლატონის მიერ „ფედროსსა“ და „ალკიბიადეში“ გამოთქმულ თვალსაზრისს სიმრავლის პირველი ერთიდან

წარმოშობის შესახებ (§ 41). პირველი ერთი არის სიმრავლისათვის არა-მარტო არსებობის, არამედ მშვენიერების საწყისიც (§ 34). პირველი ერთი ამ შემოქმედების პროცესში თამაშობს ერთგვარი ტვიფრის როლს, რომელსაც ბაძავს ყოველივე დანარჩენი და რომლის ფორმას ატარებენ ისინი. ერთი სიტყვით, ყოველივე მისი ასლია მხოლოდ. მათ უსწრებს პირველი ერთი, როგორც ონტოლოგიურად, ისე ლოგიკურად (§ 1). მიუხედავად იმ დიდი შემოქმედებითი პროცესისა, რომელსაც პირველი ერთი ახორციელებს, ის სრულებით არ მატულობს და არ კლებულობს, რადგან იგი მაღლა დგას ყოველგვარ ვნებაზე. მოკლება და მომატება კი მისი ვნებადობის გამოვლენა იქნებოდა, რაც მას არ გააჩნია. გარდა ამისა, ეს მისი არასრულყოფილობის მომასწავებელიც იქნებოდა. პირველი ერთი კი აბსოლუტურად სრულყოფილია.

პლატონის გავლენა პეტრიწის მსოფლმხედველობაზე გამოვლინდა, აგრეთვე, მეორე სამყაროს საკითხშიც. სახელდობრ, პეტრიწი იზიარებდა პლატონის თვალსაზრისს მეორე სამყაროს არსებობის შეახებ. საიდანაც გამომდინარეობს რწმენა იმისა, რომ აუცილებელია სულიერი ამაღლება, ე. ი. განწმენდა ყოველივე სხეულებრივისა და მიწიერისაგან (ბოლოსიტყვაობა).

ორი სამყაროს დაშვებანთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული სულის უსხეულობისა და მარადიულობის დაშვება (თ. 14), სულის, როგორც უკვდავისა და მარადიულის დაპირისპირება მოკვდავი და წარმავალი სხეულისადმი. სულის საპირისპიროდ, რომელიც ფორმისა და საზღვრის მქონეა, სხეული უსაზღვროა და უფორმო, ამიტომაც ის არის საფუძველი ყოველივე დანარჩენის უსაზღვროებისა და უფორმოების (§ 32). სხეულს არ გააჩნია ჭეშმარიტი მყოფობა, ანუ ჭეშმარიტი არსებობა. მას ეს მხოლოდ „სეხნაობით“ შეიძლება მიეწეროს (§ 52). პეტრიწმა პლატონისაგან აიღო, აგრეთვე, ამ საკითხის მითიური მხარეც, სახელდობრ, გაიზიარა პლატონის მითი იმის შესახებ, რომ სული ფრთებით არის აღკეპილი და მაშინ ეშვება დედამიწაზე, როდესაც მასში სძლეეს დაბალი ვნება, სწრაფვა ქვენა გრძნობებისადმი. მაშინ დამძიმებული ამ მიწიერი ლტოლვით, სული ჰკარგავს ფრთებს და ეშვება დედამიწაზე, უკავშირდება რომელიმე სხეულს და რჩება დედამიწაზე მანამ, სანამ უმაღლესი პირველსაწყისი მას კვლავ არ მოუწოდებს, ციური სამყაროსკენ (§ 206).

§ 2. პეტრიწი და არისტოტელე

ამ საკითხზე გამოთქმული იყო ორი ერთმანეთის საწინააღმდეგო თვალსაზრისი. სახელდობრ, მკვლევართა უმრავლესობა ფიქრობს, რომ

პეტრიწი ახლო კავშირშია არისტოტელესთან და ფართოდ იყენებს მის ფილოსოფიას. ამიტომაც ამ მკვლევრებს პეტრიწის მთელი ფილოსოფია წარმოდგენილია, როგორც პლატონისა და არისტოტელეს ქრისტიანობასთან დაკავშირების, თუ სიმფონიის ყდა. ამ თვალსაზრისს ეწინააღმდეგება მხოლოდ პროფ. ი. ფანცხავა, რომელიც ამტკიცებს, რომ პეტრიწმა უკუაგდო „სქოლასტიზირებული არისტოტელე“ და პლატონს დაეყრდნო¹. შემდეგ იგი გაემიჯნა ნეოპლატონიზმსაც² და რომ პეტრიწის ფილოსოფიის ყველაზე უფრო დადებით მხარეს „სიმფონიის“ (ე. ი. პლატონისა და არისტოტელეს მორიგების) უარყოფა³ წარმოადგენს.

უნდა აღინიშნოს, რომ პეტრიწის ნეოპლატონიკოსობა, რაც პირველ ყოვლისა, მასთან არისტოტელესა და პლატონის მორიგების თუ „სიმფონიის“ ცდას ნიშნავს, ექვს გარეშე უნდა იქნეს დაყენებული. ამ თვალსაზრისში არავის არც ფანცხავამდე და არც ფანცხავას შემდეგ ეჭვი არ შეუტანია. მართლაც, თუ გადავხედავთ პეტრიწის თხზულებას, აქ ერთიმეორის გვერდით ვხვდებით ორივე ფილოსოფოსს, რომლებიც ერთნაირად წარმოადგენენ ავტორიტეტს პეტრიწისათვის. მართალია, პეტრიწი უფრო ხშირად პლატონს მიმართავს და იმოწმებს, ვიდრე არისტოტელეს, მაგრამ ეს პეტრიწის საკვლევი და სათარგმნი ობიექტით, პროკლეს თხზულებით არის გაპირობებული. პროკლე კი „პლატონური ფილოსოფოსია“ და პლატონის მონაცვალე „დიადოხო-სი“. პროკლეს მიზანძვის და კომენტირების ობიექტი პლატონია. ის ასეთივე ობიექტია პეტრიწისათვის. ამიტომაც, პირიქით, გოცებას იწვევს პეტრიწის მიერ, მიუხედავად ამ მხრივ მისი უაღრესი შეზღუდულობისა, არისტოტელეს ფართო გამოყენება. თუ გადავხედავთ პეტრიწის „განმარტება“-ს ტექსტს, ვერსად ვერ ვნახავთ არისტოტელეს, მით უმეტეს „სქოლასტიზირებული არისტოტელეს“ უარყოფას, რადგან პეტრიწს არასოდეს არ ჰქონია საქმე „სქოლასტიზირებულ არისტოტელესთან“. ის მუშაობდა მხოლოდ და მხოლოდ არისტოტელეს დედნებზე უშუალოდ. ფლობდა უაღრესად კარგად ბერძნულ ენას და ბერძნულ ფილოსოფიას. მრავალგან აქვს პეტრიწს დამოწმებული და გამოყენებული არისტოტელეს თხზულებანი. მაგალითად, არისტოტელეს „ორგანონი“ დამოწმებულია მე-4 და მე-11 გვერდებზე, „პერა არმენია“ მე-5-ზე, თხზულება, რომელსაც ის უწოდებს „ბუნებოიანი“-ს

¹ И. П а н ц х а в а, Элементы диалектики... გვ. 189—190.

² იქვე, გვ. 181.

³ იქვე, გვ. 185.

და რაშიც, ჩვენი აზრით, „ფიზიკა“ უნდა იგულისხმებოდეს—85-ე გვერდზე. „აღმოჩენანი“ (ნაგულისხმევი უნდა იყოს „ანალიტიკები“, თ. კ.)—41-ე გვერდზე, „აკროასი ფიზიკისა“—104-ე გვ-ზე, „პერი გენესეოს კაი ფთორას“ (წიგნი „ქმნისა და ხრწნისათვის“) 119-ე გვერდზე, „სიტყვიერებითი და ბუნებითი“ 134-ე გვერდზე, წიგნი „ბუნების სამეტყველო — 137-ე გვერდზე. და ა. შ.

თვით არისტოტელე დამოწმებულია 8, 17, 37, 51, 54, 56, 58, 76, 104, 115, 125, 194, 195, 220, 222 გვერდებზე.

არისტოტელეს მიმდევარნი, ანუ „პერიპატოელები“, „არისტოტელეს — გამონი“ დასახელებულია 57, 111 გვერდებზე.

ახლა განვიხილოთ, თუ კონკრეტულად არისტოტელეს რომელ თვალსაზრისს იზიარებს პეტრიწი. პეტრიწისა და არისტოტელეს შეხედულებები ერთმანეთს ემთხვევა შემდეგში: ქვეშაირიტი ცოდნა არის მიზეზების ცოდნა და ბრძენია მხოლოდ ის, ვინც საგანთა მიზეზები იცის. პეტრიწი წერს: „უკეთუ არა ჰქონდის ცნობაი მიზეზთაი პირველთა, არცა ერქუმის ცნობა, არამედ უფროისლა მაცთუ და უცნობია“ (§1). ყოველივე წარმოიშობა საზღვრისა და უსაზღვროსაგან (§ 9). საკიროა განსხვავება ძირითადი და მეორეხარისხოვანი მიზეზებისა (§ 37). დამოუკიდებელი და თავისთავადი არის მხოლოდ არსება, რომელიც არაფრისაგან არ ისწრაფის და არც არაფერი არ სურს, რადგან იგი დასრულებულია. სხვისკენ სწრაფვა მხოლოდ შემთხვევითი მოვლენებისთვის არის დამახასიათებელი (§ 18). საერთოდ, პეტრიწი ეთანხმება არისტოტელეს და მის მიმდევრებს არსების გაგებაში, არსებითი და შემთხვევითი ნიშნების განსხვავებაში. ამათგან „თვითმდგომი“, ე. ი. დამოუკიდებელი არის არსება და რასებითი ნიშნები, შემთხვევითი ნიშნები კი წარმავალნი და მაშასადამე, არათვითმდგომნი არიან (§ 18). „მყოფი“ ამავე დროს არის მარადიული, სხეული კი, რომელიც „უმდგომია“, მუდმივს ცვალებადობასა და ქმნადობაშია (§ 59). მაგრამ საწყისი ორივეს ერთი აქვთ (ბოლოსიტყვაობა). რთულ მოვლენებს წინ მარტივი მოვლენები უსწრებთ, რისთვისაც პეტრიწს არისტოტელეს „ორგანონი“ გამოუყენებია. პეტრიწის აზრით, მტკიცების, ანუ „აღმოჩენის“ დასაწყისი არის განსაზღვრება (§ 28), ცვალებადობის საზომი არის დრო (§ 50), ასხვავებს ერთმანეთისგან სულსა და სხეულს, პირველს როგორც თვითმოდრავს და მეორეს, როგორც სხვისგან ამოძრავებულს (§ 20.). ცოდნა წარმოიშვება გამოცდილებიდან. ყველა ამ შემთხვევაში პეტრიწს მხედველობაში უნდა ჰქონდეს არისტოტელეს „მეტაფიზიკა“, თუმცა ეს უკანასკნელი დასახელებული არ არის

(ბოლოსიტყვობა). ძალისა და მოქმედების განსხვავებისთვის გამოყენებულია არისტოტელეს „ფიზიკა“ (§ 77). რამოდენიმეჯერ არის მსჯელობა არისტოტელეს ენტელექიის შესახებ (§ 186—187). იზიარებს არისტოტელეს თვალსაზრისს იმის შესახებ, რომ „სტერეაის“ (ნაკლი) არაა დამოუკიდებელი გვარი (§ 57). ხშირად არის დამოწმებული არისტოტელეს თხზულება „პერი გენესეოს კაი ფთორას“, რომელიც პეტრიწის მიერ თარგმნილია, როგორც „ქმნისა და ხრწნისათვის“.

ყოველივე ამის პარალელურად ტექსტში არის ადგილები, სადაც აეტრიწი ეკამათებოდა არისტოტელეს, სახელდობრ, იგი არ იზიარებს მის თვალსაზრისს იმის შესახებ, რომ თითქოს სხეულებრივიც შეიძლება იყო მოვლენების საწყისი (§ 28). პეტრიწი პროკლეს დამსახურებად თვლის არისტოტელეს იმ დებულებების უარყოფა, სადაც ეს უკანასკნელი ეკამათებოდა პლატონს: „და თვით არისტოტელის მიერ მოპოვებულთა შესიტყვითთა კანონთაით ჩემებული სიმართლე, რომლითა ურღუევდეს პლატონს პერიპატოელნი. განაცხადა და უმდგმო ყო“⁴. თვით პეტრიწი კი ეკამათება არისტოტელეს იმით, რომ მან უგულებელჰყო „შემოქმედებითი მიზეზი“. ამავე საკითხზე ედავება ის არისტოტელეს მიმდევრებს „პერიპატონის — გამოთ“.

მაგრამ, მიუხედავად ამ კრიტიკისა, პეტრიწს არასოდეს არ შეუწყვეტია არისტოტელეს გენიის პატივისცემა, რაც კარგად ჩანს წინასიტყვაობაში. აქ პეტრიწი ჩივის დევნასა და შევიწროებაზე. თუ არა ეს, ამტკიცებს პეტრიწი, იგი შეიძლება არისტოტელედ მოვლინებოდა თავის ერს: „ვინაი, თუმცა მე რაივე თანსიყუარული და შეწევნაი მხუენებოდა მათგან, თანა ვხდე დგომასა ღმრთისა, გაწგებათასა. და თვით მათ ხედვათა ეფუცავ, სურვილსა, რომელ ენაიმცა ენისადა გაგეწყო და ხედვაიმცა ფილოსოფოსთა განცდისაი მეარისტოტელურა და ღმრთისმეტყუელები ნივთისაგან მიუხებელი წარმომეყენა“⁵. ამრიგად, კამათი არისტოტელესთან ოდნავადაც არ ამცირებს იმ დიდ პატივისცემას, რომლითაც ყოველთვის გამსჭვალული იყო პეტრიწი არისტოტელესადმი. პეტრიწი არასოდეს არ წყვეტდა კავშირს არისტოტელესთან, სქოლასტიზირებულ არისტოტელეზე, ხომ სრულიად ზედმეტია ლაპარაკი.

ამიტომ ვფიქრობთ, რომ ამ საკითხში პროფესორი მ. გოგიბერიძე უფრო სწორ პოზიციასზე იდგა, ვიდრე პროფესორი ი. ფანცხავა, როცა წერდა: „ჰგომბს პეტრიწი არისტოტელეს ფილოსოფიურ ღვაწლს?“

⁴ პეტრიწი, II, გვ. 5.

⁵ იქვე გვ. 222.

ჩასაკვირველია. არა. პეტრიწის ნაწერის მთლიანი გაცნობა გვარწმუნებს, რომ იგი მთელ თავის „სიტყუიერებითს“ და „ბუნების“ ცოდნას თავიდან ბოლომდე არისტოტელეზე აშენებს“⁶.

სხვა ბერძენი მოაზროვნეებიდან პეტრიწი იყენებს პარმენიდეს შეხედულებებს. ხშირად იხსენებს მის საუბარს სოკრატესთან და ზენონთან. უნდა ვივარაუდოთ, რომ პეტრიწს მხედველობაში აქვს პლატონის დიალოგის „პარმენიდეს“ გმირი და არა ისტორიული პარმენიდე (იხ. § 116). პეტრიწი იზიარებს პარმენიდეს თვალსაზრისს ერთისა და მრავალის მიმართების შესახებ. კერძოდ, თვალსაზრისს იმის შესახებ, რომ ყოველივე უმაღლესი ერთისკენ ისწრაფის და ცდილობს ეზიაროს მას. პეტრიწს ისევე, როგორც პარმენიდეს, ერთი ყოველივეს დასაბამად მიაჩნია (§ 160). ეს მომენტიც გვარწმუნებს იმაში, რომ პეტრიწს მხედველობაში აქვს „პარმენიდე“, პლატონის დიალოგი და არა ისტორიული პარმენიდე, რადგან, როგორც ვიცით, ისტორიულ პარმენიდეს არსად არ გამოუთქვამს თვალსაზრისი ერთის სიმრავლისადმი ზიარების შესახებ, რამდენადაც სიმრავლე პარმენიდესთვის არ არსებობდა.

პეტრიწი კარგად იცნობს სოკრატეს ფილოსოფიასაც. მას ერთგან გამოუყენებია კიდეც სოკრატეს სიტყვები იმის შესახებ, რომ „ძნელ არს სენი, არამედ უფიცხეს უმეცრეზაი ზუნისაი“ (ბოლოსიტყვაობა).

პეტრიწის დამოკიდებულება ბერძენი მატერიალისტებისადმი უალრესად კრიტიკულია. ეს კარგად ჩანს მის დამოკიდებულებაში ეპიკურესა და ეპიკურეს მიმდევრებისადმი. როგორც ნაშრომიდან ირკვევა, ეს დამოკიდებულება გაპირობებული იყო ეპიკურეს ფილოსოფიის მატერიალისტური ხასიათით. ამიტომაც ჰკიცხავს პეტრიწი ეპიკურელთ, როგორც ურწმუნოთ: „მძლავრთა ადამატენებრთა აღმოსაჩენელთა ქუხილსა მოუვლენს უგანგებოთა და უმსახურებელთა ღმრთისადმი ეპიკურელთა და წმიდასა და ზესთა ბრძენსა და ყოველთა ღმრთისა განგებასა“⁷.

§ 3. პაბრიწი და პლოტინი

პეტრიწის ფილოსოფიას ყველაზე ახლო ნათესაობა აქვს ნეოპლატონიზმთან და მის წარმომადგენლებთან, პლოტინთან და პროკლესთან. თუნდაც ის ფაქტი, რომ პეტრიწმა ხელი მოჰკიდა ნეოპლატონიკოს პროკლეს თხზულების თარგმნა-კომენტირებას, ბევრს ლაპარაკობს

⁶ პეტრიწი. I. მ. გოგიბერიძის შესავალი. გვ. LV.

⁷ პეტრიწი. II. გვ. 211.

ამ სიახლოვეზე, მაგრამ ეს სიახლოვე უფრო კარგად ჩანს ცალკეული პრობლემების დაყენებასა და გადაწყვეტაში.

პეტრიწს ნეოპლატონიზმთან ისევე, როგორც პლატონთან და ქრისტიანობასთან, აკავშირებს პირველსაწყისი ერთის ცნება, რომელიც ღვთაებრივი საწყისია. თავდაპირველად. ეს საწყისი გვხვდება პლატონის ფილოსოფიაში, შემდეგში იგი შემოდის ქრისტიანობასა და ნეოპლატონიზმში და ნეოპლატონიზმის მეშვეობით შეაღწევს იგი პეტრიწის ფილოსოფიაში. პეტრიწის ფილოსოფიაში პირველ ერთს შენარჩუნებული აქვს ყველა ის თვისებები, რაც მას ქრისტიანულ მსოფლგაგებაში ჰქონდა. ამავე დროს მას დაემატა ის ნიუანსები, რაც მან ნეოპლატონიზმში მიიღო, კერძოდ, თვისება ემანაციისა. ამავე დროს ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებას, რომ ემანაციის თვისება პეტრიწთან, როგორც ნეოპლატონიზმში, არის მხოლოდ პოეტური მეტაფორა, შედარება და მეტი არაფერი, რადგან ამ ტერმინის ქვეშ იგულისხმება არა ბარტო სინათლის შექმნა და გამოსხივება პირველი ერთის მიერ, არამედ მთელი სამყაროსი. პირველი ერთი ყველა ამ სისტემებში არის უსაწყისო და დაუბოლოვებელი, ყოველგვარ ცვალებადობისა და ქმნადობის საფუძველი. ყოველივე საჭიროებს მას და ეზიარება მას, თუთკი არ საჭიროებს არაფერს, არაფრისკენ არ ისწრაფის და თავისუფალია ყოველგვარი ბოროტებისა და აფექტებისაგან. პლოტინი, როგორც ჩანს, პლატონის გავლენით, ამტკიცებდა მუდამ ცვალებად საგნებში მათი უცვლელი არსის არსებობას. მაგალითად, ცვალებად სოკრატეში უცვლელია არსი. საერთოდ, უნდა არსებობდნენ, აგრეთვე, არსთა უცვლელი იდეები, როგორც მათი საფუძველი. ამის მაგიერ პეტრიწთან დიდი ადგილი ეთმობა მსჯელობას ღირებულებებზე, რომლებიც იდეების ერთგვარ სუროგატებს წარმოადგენდნენ. ისინი როგორც პირველი ერთი, არსებობენ მეორე სამყაროში და იდეალურნი არიან. ისინი პირველ ერთთან ერთად ყოველგვარი წესრიგისა და მშვენიერების საფუძველს წარმოადგენენ.

პლოტინსა და პეტრიწს საერთო აქვთ, აგრეთვე, გზა უმაღლესი ერთისაკენ ასამაღლებლად. ესაა გზა სხეულებრივობისაგან განწმენდისა, რაშიც ხელს უწყობს ადამიანს მუსიკა, ლოცვა, სათნოება, კათარზისი. მით უფრო მეტად უახლოვდება ადამიანი უმაღლეს ერთს და სიღრმეში, რაც უფრო მეტად განიწმინდება. ეს საფეხურები, რომლებიც ეხმარებიან ადამიანს სხეულებრივობისაგან განთავისუფლებაში, არიან დიალექტიკის საფეხურები. ასე იყო ეს პლატონთან, მისგან შევიდა ის ნეოპლატონიზმში და ქრისტიანობაში და შემდეგ პეტრიწის ფილოსოფიაში.

პეტრიწმა გაიაზრა, აგრეთვე, პლატონის თვალსაზრისი სულისა და სხეულის, ამ და იმ სამყაროს გათიშულობის და დაპირისპირებულობის შესახებ. პლოტინიცა და პეტრიწიც უშვებდნენ ორგვარ სულს: ერთი, რომელიც არსებობს მიწიერ, წარმავალ სხეულებში, მეორე, — მიღმა სამყაროში. მაგრამ ორივე სულისთვის საერთოა უკედავების თვისება. განსხვავება მათ შორის იმაშია, რომ სხეულებში მყოფი სულები იმყოფებიან მუდმივ მოძრაობაში, ისინი შედიან რომელიმე სხეულში და ტოვებენ რომელიმეს. სხეულში შესულნი კი ასულიერებენ სხეულსაც. პლოტინიცა და პეტრიწიც იცავდნენ სულთა ღოღვის თეორიას, რომლის მიხედვით, სულები ერთი სხეულის სიკვდილის შემდეგ შედიან მეორეში, მეორედან მესამეში და ა. შ. ამ შემთხვევაში ისინი ეხმარებიან პითაგორელების სულთა ღოღვის თეორიას, მაგრამ ეწინააღმდეგებიან პითაგორას სულის პარმონიულობის საკითხში, რადგან პეტრიწის აზრით, ასეთ სულს სხვა საწყისი სჭირდება. სული პლოტინსაც და პეტრიწსაც ესმით, როგორც მამოძრავებელი პრინციპი, რომელიც თვითაც მოძრაობს და ყოველივე სხვასაც ამოძრავებს. იგი, როგორც ღვთაებრივი საწყისი, დასაბამია ყოველივე ღვთაებრივობისა და მიუხედავად იმისა, რომ სული მრავალ ერთეულ საგანში არსებობს, არ კარგავს თავის სიმარტივეს და ღვთაებრიობას. როგორც პლოტინთან, ისე პეტრიწთან, სული არის დამაკავშირებელი რგოლი იდეალურსა და მატერიალურ მოვლენებს შორის. მიწიერი კი არის ბოროტი, საპყრობილე სულისთვის. სიკვდილი ამიტომაც ორივესთვის წარმოადგენს სხეულებრივის ტყვეობისაგან განთავისუფლებას. სწრაფვა შეგრძნებებიდან განთავისუფლებისაკენ ორთავეს მიაჩნია საერთოდ თავისუფლებისაკენ სწრაფვად. მიუხედავად ამისა, არც პეტრიწი და არც პლოტინი არ მოითხოვდნენ სხეულისაგან სულის იძულებით დაცილებას, ე. ი. სიკვდილის ხელოვნურად დაჩქარებას და ამ განთავისუფლებას მთლიანად ზუნებრივ მსვლელობას ანდობდნენ. ორივესთან გვხვდება, აგრეთვე, გათიშვა მიწიერ და იდეალურ სამყაროებს შორის. ყოველივე მიწიერის საწყისი ორივესათვის არის იმქვეყნიური და იდეალური, რომელიც ისევე სრულყოფილია, როგორც სული. იდეალური სამყარო უპირისპირდება მატერიალურს თავისი სრულყოფილებით, თავისთავადობით, დამოუკიდებლობით და ქვეშარიტი არსებობით.

ნეოპლატონიზმსა და პეტრიწს აკავშირებს, აგრეთვე, პრინციპი ტრიადისა. თუ ნეოპლატონიზმში და პეტრიწის ფილოსოფიაში სიმრავლე უკავშირდება ერთს გონებისა და სულის დახმარებით, ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში — ძისა და სულიწმინდის მეშვეობით. მაგრამ არსი ამ სამი პრინციპისა ყველგან ერთია. განსხვავება მხოლოდ

სახელწოდებაშია. ეს სამი იდეალური საწყისი ყველგან დიამეტრალურად უპირისპირდება საგანთა სიმრავლეს.

პლოტინიცა და პეტრიწიც მკვეთრ ზღვარს ავლებენ მუდმივსა და წარმავალ მოვლენებს შორის. მუდმივი მოვლენები ასეთნი არიან იმიტომ, რომ მათ საწყისი არა აქვთ, თუმცა სხვათა საწყისები არიან. ამიტომ ილაშქრებდა პლოტინი ატომისტების წინააღმდეგ, რომლებიც საწყისად აცხადებდნენ სხეულს, რაც მას დაუშვებლად მიაჩნდა სხეულებრივის წარმავალობის გამო. მოუხედავად ამისა, პეტრიწთან მაინც ეხვედებით ადგილებს, სადაც საწყისად სხეულებრივია გამოცხადებული. ეს წინააღმდეგობად მოჩანს მხოლოდ ერთი შეხედვით. ამ მოჩვენებითი წინააღმდეგობის გასაღებიც ისევ პლოტინისა და პეტრიწის ფილოსოფიაშია საძიებელი. ისინი ამტკიცებენ, რომ არსებობს ორგვარი მატერია, ერთი სხეულში არსებული, მეორე—იმქვეყნიური, იდეალური. ეს უკანასკნელი თავისუფალია ყოველგვარი სხეულებრივისაგან, არა აქვს არავითარი განსაზღვრულობა, თვისება, სიდიდე, ადგილმდებარეობა და სხვ. სწორედ ამ განუსაზღვრელობის გამო აქვს მას თვისება სხვა განსაზღვრულობათა მიღებისა. ამრიგად, პეტრიწი და ნეოპლატონიზმი იძლევიან საინტერესო გადაწყვეტას საკითხისა იმის შესახებ, თუ მატერიალურიც როგორ შეიძლება საწყისი იყოს. მაშასადამე, თუ სადმე შეგვხვდება ადგილი იმის შესახებ, რომ მატერიალური შეიძლება საწყისი იყოს, ეს არ ეწინააღმდეგება პეტრიწის მეორე დებულებას იმის შესახებ, რომ მატერიალური საწყისი არაა. რადგან სინამდვილეში ეს მატერიალური იგივე იდეალური საწყისია, მეორე სამყაროში არსებული.

პლოტინიცა და პეტრიწიც ასხვავებენ ორგვარ სიკეთეს — მიწიერსა და იდეალურს. ყოველ მიწიერ სათნოებას უსწრებს იდეალური, როგორც საწყისი. ესაა ნიშნად, რომლისკენაც უნდა ისწრაფოდეს ყოველი მიწიერი. მაშასადამე, ამქვეყნიურ სათნოებას ისევე, როგორც ყოველივე სხვა ამქვეყნიურს არა აქვს დამოუკიდებლობა, იგი მხოლოდ იდეალურის ანარეკლია.

პლოტინისა და პეტრიწის ფილოსოფიებში დიდი ადგილი ეთმობა ანამნეზისის თეორიას და სხეულისაგან განწმენდის მოთხოვნას, რაც ეხმარება ადამიანს უმაღლესი ერთის წვდომაში.

ორივე იზიარებს ჭერ კიდევ პარმენიდეს მიერ გამოთქმულ და შემდეგ არისტოტელეს მიერ განვითარებულ თეზას აზრისა და არსის იგივეობის შესახებ.

გარდა პლოტინისა, პეტრიწს ახლო ურთიერთობა აქვს იამბლიხესა და პორფირთან. თავისი ნაშრომის მეცამეტე თავში პეტრიწი იზიარებს

მათს შეხედულებას იმის შესახებ, რომ სხეულს სივრცის რომელიმე ადგილი უკავია, ხოლო უსხეულოს ნაწილებიც უსხეულო აქვს და ამიტომ არც ადგილმდებარეობა აქვს. პეტრიწი დადებით შეფასებას აძლევს პროკლეს მიერ არისტოტელესა და პერიპატეტელთა კრიტიკას პლატონის მოძღვრებაზე, და მიაჩნია, რომ პროკლე სრულიად მართებულად წინ აღუდგა პლატონის ფილოსოფიის არისტოტელესეულ კრიტიკას. და რომ ამიტომ პროკლესთვის დიადოხოსის, ანუ პლატონის მონაცვლის სახელი სავესებით დამსახურებულია. მართალია, პეტრიწი არ ახსენებს, თუ რომელ ბრძოლაში აღუდგა წინ არისტოტელეს პროკლე, მაგრამ თუ გავიხსენებთ არისტოტელეს დამოკიდებულებას პლატონთან, მივხედებით, რომ ეს უნდა ეხებოდეს არისტოტელეს ბრძოლას პლატონის იდეებზე მოძღვრების წინააღმდეგ. როგორც ცნობილია, არისტოტელე პლატონის მოძღვრებას აკრიტიკებდა იდეებზე მათერიალისტური პოზიციებიდან, აკრიტიკებდა მოვლენათა არსის მიღებას სმჰაროში გატანის და მამასადამე, მრავალი იდეალური საწყისის დაშვების გამო. არისტოტელეს მოვლენათა არსი მოვლენებშივე შეჰქონდა და სასტიკად გმობდა არსისა და საგნების გათიშულობის თეორიას. ცხადია, პეტრიწი თავისი იდეალისტური პოზიციებიდან ვერ გაამართლებდა არისტოტელესეულ კრიტიკას.

§ 4. პეტრიწი და ძრისტიანული მსოფლმხედველობა

პეტრიწი კარგად არის ჩახედული და ორიენტირებული ქრისტიანულ დოგმატიკაშიც. ანალიზი მისი დამოკიდებულებისა ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასთან გვარწმუნებს იმაში, რომ პეტრიწი კი არ ემოჯნება მას, არამედ უნიონშია მასთან და იზიარებს ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ზოგიერთ არსებით დებულებას. მასალებს ამ მხრივ უხვად იძლევა მისი თხზულება, სადაც, მართალია, არც ისე ხშირად, როგორც ძველი ბერძენი მოაზროვნეები და ნეოპლატონიკოსები, მაგრამ მაინც საკმაოდ ხშირად არიან დამოწმებული საეკლესიო ავტორიტეტები, მათი დებულებები და საეკლესიო ლიტერატურა.

პეტრიწი ხშირად იმოწმებს თავისი ამა თუ იმ შეხედულების დასადასტურებლად პავლე მოციქულს. ეს, პირველ ყოვლისა, პეტრიწის თხზულების „ბოლოსიტყვაობაზე“ ითქმის. აი, ეს ადგილიც: „და ესეცა წინამეტქუესა მას დიდსა დავითს თანა დაეღალადების, რამეთუ მხოლოდ ერთსა და მამასა და გზად მიდრეკად გამოჰავეალთაით ძესა, ხოლო დგომად და მისრულებად სამობისა სულისა წმიდისა, და ზედ კუალად მეთქუე ამისდავე ერთი მყოფი და ძალი ერთად მასვე ღმერთსა და მამასა, ხოლო მყოფად მამისაგან ძესა, რამეთუ ძე შორის მოაქუს

შამასა ყოველივე სავსეობაი ღმერთობისა თვისისაი, ვითარ და თანა მეზმეობს ჩემიცა პავლე“⁸. ამ ადგილიდან ირკვევა, რომ პეტრიწი დიდი პატივისცემით არის გამსჭვალული პავლე მოციქულისადმი, რომ პეტრიწი იზიარებს ქრისტიანული სამების პრინციპს, და რომ პეტრიწს პავლე მიაჩნია იმავე მიმართულების წარმომადგენლად, რომელსაც თვით ეკუთვნის, რასაც მოწმობს გამოთქმა „ჩემიცა პავლე“.

დაახლოებით, ანალოგიური ტენდენციით არის ნაკარნახევი მეორე ადგილიც პეტრიწის თხზულების ბოლოსიტყვაობისა: „ვინაი შემოდღურე ჩუენისა ამის ეკლესიისაი პავლე თვით მისვე სულისაგან და სიბრძნედ უწოდს ღმრთისად...“⁹ აქაც პავლე მოციქული და ეკლესია, რომელსაც პავლე ეკუთვნის, პეტრიწს მოხსენებული აქვს გამოთქმით „ჩუენი“. ნახსენებია ტრინიტეტის პრინციპიც. კერძოდ, ნახსენებია ამ პრინციპის ერთ-ერთი კომპონენტი — სული. რომელსაც პავლე მოციქული თვლის „სიბრძნედ ღვთისად“. პავლე მოციქული დამოწმებულია თხზულების სხვა თავებშიც.

პეტრიწის დგომას ამ მსოფლმხედველობის პოზიციებზე მოწმობს მისი ნაშრომის წინასიტყვაობაც, საიდანაც ვტყობილობთ, რომ მიზანი, რისთვისაც მან მოჰკიდა ხელი ამ თხზულების თარგმნას, იყო შესწავლა „საღმრთისმეტყველოთა კავშირებისა“, ანუ ელემენტებისა. ეს ელემენტები კი, როგორც დაგვარწმუნა პეტრიწის თხზულების განხილვამ, წამოღებულია ქრისტიანული მსოფლგაგების არსენალიდან. ესაა ღმერთი, ანუ პირველი ერთი. თვით პეტრიწი აღნიშნავს, რომ მიზანი ამ ერთის განხილვაა: „რაითა ერთი წარმოაჩინოს, თუ არს ერთი“. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ პირველი ერთი პეტრიწისთვის უდრიდა ღმერთს, მაშინ გასაგები გახდება, რომ წიგნს თავიდან ბოლომდე ღვთისმეტყველური მიმართულება აქვს. ერთი, იგივე ღმერთი, განსაკუთრებით ეწინააღმდეგება ყოველივე სხეულებრივს, რადგან, მისი აზრით, სიმრავლე „შეკრულ არაობასა თანა“. ერთი კი ჭეშმარიტი მყოფი და არსი“¹⁰. პირველი ერთი, ანუ ღმერთი. არის შემოქმედი ყოველივესი: „დაისხნეს მბადისაგან ღმერთისა პირველ პირველი გონებაი და მერმე სული ყოველთა სულთა ნაწილებითთაი, ვინაი სუეცა და მარმენიოი გარე შემოიცივიანო, და ნებისაებრ ერთით და თვით მუნ... ღრეკებიანცა და მიეგრებვიან ნებასა მებრისა მათისა, ვიდრე უკანაისკნელობამდის ნიეთისად“¹⁰. ღმერთმა შექმნა არა მარტო ჩვენი სამყარო, არამედ მთელი კოსმოსი. მანვე უწყალობა ადამიანებს ენა ურთიერთგაგებისათვის

8 იოანე პეტრიწი, II, ბოლოსიტყვაი, გვ. 210.

9 იქვე, გვ. 208 და სხვ.

10 იქვე, გვ. 211—212.

და მოქმედებათა განსასჯელად ღმერთმა მისცა ადამიანებს მოქმედების უნარიც. ამიტომ ადამიანი ვალდებულია, რომ ყოველთვის მისი ნება-სურვილის მიხედვით მოქმედებდეს და უარყოფდეს ყოველივეს, რაც მის ნებას ეწინააღმდეგება. პეტრიწი აშკარად აღიარებს, რომ მისი მოქმედებაც, ე. ი. პროკლეს წიგნის თარგმნაც ღმერთის ნების განხორციელება იყო: „თანაპყრობითა მამისა ღმრთისა სიტყვისათა“.

პეტრიწი ხშირად ახსენებს ანგელოზთ, როგორც „შუამავალთ ღმერთსა და მიწიერ სამყაროსშორის. არაერთგზის არის დასახელებული საეკლესიო წიგნები „ეკლესიატე“, „ქებაი ქებათაი“. საერთო პეტრიწსა და ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში გამოვლინდა, აგრეთვე, ტრიადის პრინციპის დაცვა-განვითარებაში, რაც აღნიშნული იყო სხვა შველევართა მიერ. ამიტომ საერთოა, როგორც ტრიადის პირველი კომპონენტი ღმერთი, ისე დანარჩენი კომპონენტები: გონება პეტრიწთან და სული წმინდა ქრისტიანულ მსოფლგაგებაში, სული პეტრიწთან და ძე ქრისტიანობაში.

პეტრიწის ფილოსოფიაში დიდი ადგილი უკავია ზიარება-უკუქცევის პროცესს. რასაც დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ქრისტიანული მსოფლგაგებაც. თუმცა, ქრისტიანულმა ეკლესიამ ეს მომენტი შემდეგში შეიტანა თავის რიტუალებში სიმბოლურად პურისა და ღვინის მცირე დოზის მიღების სახით. საერთოა უკუქცევის პროცესიც; როგორც პეტრიწთან, ისე ქრისტიანულ მსოფლგაგებაში უკუქცევა მხოლოდ უკვდავ, სულიერ მოვლენებს შეუძლიათ და არა მიწიერ, როგორც სულთან გაყრის უმაღლესი იშლებიან და არაარობად იქცევიან.

პეტრიწის ტრიადის შემდეგი კომპონენტებია გონება და სული. რასაც ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში შეესაბამება ძე და სული წმინდა. ორივე მსოფლმხედველობაში ეს ორივე მხარე ერთი და იმავე საწყისის გამოვლენაა მხოლოდ. გონება პირველსაწყისის ნებისა და აზროვნების გამოვლენაა, სული კი ერთგვარი აღმასრულებელი ფუნქციის მატარებელია. გონებასა და სულს შორის რანგები განაწილებულია უმაღლეს ერთთან სიახლოვის მიხედვით. პირველ ერთთან ახლო დგას გონება, უფრო დაშორებულია სული. ამიტომ გონებას მოქმედების დიაპაზონიც მეტი აქვს. იგი ყოველი მოვლენების საწყისია, სული კი მხოლოდ სულიერისა. გონება მარადიულია. როგორც მოქმედებით, ისე არსებით, სული კი მხოლოდ არსებით. ბოლო საფეხურზე განლაგდებიან სხეულებრივი მოვლენები, რომელნიც მოკვდავნი არიან. ასევეა ქრისტიანულ მსოფლგაგებაშიც, სადაც სხეულებრივი მოვლენები სამყაროს მეორე ნაპირს წარმოადგენენ, დაპირისპირებულს სულიერი მხარისადმი. ამ ორ დიამეტრალურად დაპირისპირებული ნა-

პირების დამაკავშირებელ რგოლი იყო სული. ასეა ქრისტიანულ მსოფლგაგებაშიც.

მსგავსება პეტრიწსა და ქრისტიანობას შორის გამოვლინდა, აგრეთვე, სულისა და სხეულის მიმართების საკითხშიც. ორივესათვის სული უკვდავი და მარადიული იყო. ოლონდ სული ამქვეყნად იყო თვითცვალებადი, განსხვავებით იმქვეყნიური საესებით უცვლელი საწყისებისაგან. ამქვეყნიურ სულიერ მოვლენებს აქვთ მარადიულივე მოქმედების უნარი, თუმცა ეს უნარი გადაადგილდება ერთი სხეულიდან მეორეზე. სხეულებრივი კი ხრწნადია და მოკვდავი. მას არ ძალუძს თვითმოდრაობა და აუცილებელია, რომ მას სხვა ამოძრავებდეს. იგი განუწყვეტლივ ექვემდებარება წარმოშობა-მოსპობა-ცვალებადობის პროცესს და არც უმაღლეს სულიერ საწყისთან ზიარების თვისება გააჩნია.

ქრისტიანულ მსოფლგაგებასთან სიახლოვე პეტრიწის გნოსეოლოგიის ცალკეულ საკითხებშიც შეიძლება იქნეს ამოკითხული. პეტრიწის მიხედვით, ყველაზე ძლიერი უნარი შემეცნებისა შეიმჩნევა უმაღლეს ერთში. მას გააჩნია აბსოლუტური ცოდნა, ყოველივეს ცოდნა, ისე, რომ თვით მიუწვდომელია ყოველივესთვის. გარდა ამისა, ყოველივეს შემეცნების დროს იგი აბსოლუტურად უძრავი და უცვლელია. შემეცნების უნარი კლებულობს პირველი ერთიდან დაშორების შესაბამისად, ე. ი. რაც უფრო მეტია მისგან დაშორება, მით უფრო ნაკლებია შემეცნების უნარი და პირიქით. კერძოდ, შემეცნების მეტი უნარი გააჩნია გონებას, სულს—ნაკლები. გონება სწრაფად, უცებ, მარტივად სწვდება ყველაფერს, სული კი ნელ-ნელა, თანდათან, ბიჯებით. პეტრიწი ასხვავებდა სამი სახის ობიექტს: ობიექტი, რომელიც დაბლა დგას შემეცნებელზე, ანუ „გამგონზე“, ობიექტი, რომელიც მაღლა დგას მასზე და რომელიც მასთან იგივეობრივია. ყოველ შემეცნებელს მასზე დაბლა მდგომი ობიექტის შემეცნება ამცირებს, მაღლა მდგომისა კი ამაღლებს. გონების ობიექტი იგივეობრივია გონებასთან, იგივეობრივია ან იმანენტური მისთვის. შემეცნების პირველი და ძირითადი ობიექტია პირველი ერთი, უკანასკნელი სხეული. დიდი ადგილი აქვს დათმობილი მასთან ანალოგიის მომენტს, ანუ ამქვეყნიური მოვლენების მიხედვით იმქვეყნიური მოვლენების შემეცნებას.

ამრიგად, პეტრიწი უაღრესად ახლო დგას ძველ ბერძნულ კლასიკურ ფილოსოფიასთან, მის მნიშვნელოვან წარმომადგენლებთან, ნეოპლატონიზმთან და ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასთან. ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობებთან პეტრიწს აერთიანებს რიგი საკითხებისა, რაც იდეალისტურად არის გადაწყვეტილი როგორც პეტრიწთან,

ისე ზემოაღნიშნულ ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობებში. მაგალითად, საკითხი პირველი საწყისისა, რაც მათთან წარმოდგენილია პირველი ერთის, ანუ ღმერთის სახით. ყველა ამათთან საერთო იყო მეორე სამყაროს, როგორც ყოვლად სრულყოფილი სამყაროს დაშვება, სულის უკვდავებისა და ყოველმხრივი პრიმატის აღიარება სულის წინაშე, პრინციპი ტრიადისა, ანამნეზისა და კათარზისის თეორიები, აზრისა და არსის იგივეობის თეზა და სხვ. ყველა საკითხების ჩამოთვლა ზემოთქმულის განმეორება იქნებოდა. ვფიქრობთ, რომ ყოველივე ეს საკმარისია დასკვნისათვის, რომ პეტრიწი წინამორბედი ფილოსოფიური მიმდინარეობებიდან იღებდა იდეალისტური ხასიათის პრობლემატიკას. მან მოახერხა, რომ თვით არისტოტელედანაც კი იდეალისტური მომენტები აეღო, მოვლენების წარმავალობა, არსის მარადიულობა, სულის თვითმოძრაობა, სხეულის მოძრაობა სხვათა ზემოქმედებით და სხვ. ამრიგად, ყველა ამ მიმდინარეობებთან პეტრიწს აახლოებდა იდეალიზმი და აშორებდა მატერიალიზმი. გავიხსენოთ მისი კამათი არისტოტელესთან სხეულებრივი საწყისის დაშვების გამო, კამათი ეპიკურესა და ეპიკურელებთან მათი მატერიალისტობის გამო, კრიტიკა ატომისტებისა პატარა მატერიალური საწყისების აღიარების გამო და სხვ.

შემდეგი დასკვნა, რომელიც გამომდინარეობს ჩვენი დაკვირვებებიდან პეტრიწისა და ზემოაღნიშნულ მიმდინარეობათა ურთიერთობაზე, მდგომარეობს იმაში, რომ ის პრობლემები, რომლებიც აერთიანებს პეტრიწს ნეოპლატონიზმთან და ქრისტიანობასთან, აკავშირებს ძველ ბერძნულ ფილოსოფიასთანაც. მაშასადამე, საფიქრებელია, რომ ყველა ამ მიმდინარეობათა საერთო ძირი იყო პლატონის ფილოსოფია. პეტრიწმა ნეოპლატონიზმიდან აიღო არა მარტო ეს საერთო მოტივები, არამედ ის ნიუანსები, რაც შეიტანა ნეოპლატონიზმმა პლატონის მოძღვრებაში, სახელდობრ, თეორია ემანაციისა და სხვ.

რა თქმა უნდა, ყოველივე ზემოთქმული არ უნდა გავიგოთ ისე, თითქოს ჩვენ უარყოფდეთ ორიგინალურის არსებობას პეტრიწის ფილოსოფიაში. ამის შესახებ უკვე გვქონდა მსჯელობა. მაგრამ, როგორც პეტრიწის შრომის ორიგინალური, ისე არაორიგინალური ნაწილიდან ირკვევა, რომ ის, ძირითადად, იდეალისტი იყო.

ამასთან დაკავშირებით წამოიჭრება უაღრესად საინტერესო კითხვა მისი ფილოსოფიის ხასიათის შესახებ. რჩება თუ არა პეტრიწი პროგრესულ მოაზროვნედ, მიუხედავად მისი ფილოსოფიის იდეალისტური ხასიათისა? ამ კითხვაზე შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ ერთი პასუხი: პეტრიწი, მიუხედავად მისი იდეალიზმისა, მაინც პროგრესული მოაზროვნეა. არავინ არ დავობს იმაზე, რომ იდეალიზმი ფილო-

სოფიაში პეტრიწს ვერ აქცევდა პროგრესულ მოაზროვნედ. მაგრამ მისი პროგრესულობა გამოვლინდა სულ სხვა მიმართულებით. ამიტომაც სრულიადაც არაა საჭირო ძალდატანება პეტრიწის ფილოსოფიაზე იმისათვის, რომ მასში აუცილებლად აღმოვაჩინოთ არარსებული მატერიალისტური ელემენტები. და რადგან ისინი მასში არ არსებობენ, ამიტომ შევიტანოთ ხელოვნურად. მატერიალიზმი, მართალია, ერთ-ერთი ნიშანია მოაზროვნის პროგრესულობის დასადასტურებლად. მაგრამ ის უფრო ვიწრო ცნებაა, ვიდრე, ცნება პროგრესულისა და ამიტომაც ეს ცნებები ერთმანეთს არ ემთხვევიან, ერთმანეთს არ ფარავენ.

მიუხედავად ამ ანბანური ქეშმარიტებისა, ზოგიერთი მკვლევარი იხილავდა პეტრიწის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას პროგრესულობის ამ გაგებით. ამავე დროს პროგრესულში გულისხმობდნენ პროგრესულს ჩვენი დღევანდელი თვალსაზრისით. ამიტომაც ცდილობდნენ დაეძებნათ მის ფილოსოფიაში ისეთი მომენტები, რაც პეტრიწის მსოფლმხედველობას ჩვენსას დაუახლოვებდა. ამა თუ იმ მოაზროვნესთან პროგრესული მხარეების ძებნა, უდავოდ, მისასაღმებელია, მაგრამ აუცილებელია, რომ ეს ხდებოდეს ამ მოაზროვნის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ძირფესვიანი და ყოველმხრივი შესწავლის საფუძველზე და არა მისგან რამდენიმე დებულების ხელოვნური ამოგლეჯის გზით.

გარდა ამისა, ამა თუ იმ მოაზროვნის პროგრესულობის მკვლევართ კარგად უნდა ახსოვდეთ ყველასათვის ცნობილი დებულება იმის შესახებ, რომ ყოველი ცნება და მათ შორის „პროგრესულობის“ ცნება კონკრეტულია თავისი შინაარსით, არის რა მკიდროდ დაკავშირებული თავის დროსა და პირობებთან. ის, რაც პროგრესული იყო იმ დროსა და იმ პირობებისათვის, ახლა შეიძლება ასეთი აღარ იყოს და მეორე მხრივ, ის, რაც დღეს პროგრესულია, ოდესღაც არ ითვლებოდა პროგრესულად. ვინ არ იცის, რომ ქრისტიანობა, რომელმაც ამჟამად თავისი დრო მოჰმა, ოდესღაც უდიდეს როლს თამაშობდა კაცობრიობის კულტურული წინსვლის საქმეში. თუ ყველა მოაზროვნეს, მათ შორის პეტრიწს, დავუწყებთ განხილვას იმ თვალსაზრისით, რაც პროგრესულია დღეს ჩვენთვის, აუცილებლად შეცდომას დაუეშვებთ.

პეტრიწის ფილოსოფია უადრესად პროგრესული მოვლენა იყო თავის დროზე და დიდი როლიც ითამაშა ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზროვნების ჩამოყალიბების საქმეში. მან დადებითი ზეგავლენა მოახდინა შემდგომი დროის აზროვნების განვითარებაზეც. ამიტომ ეს არღვევს თავისი დროის ფარგლებს და ინარჩუნებს

მნიშვნელობას შემდგომი დროის აზროვნების განვითარებისთვისაც.

მიუხედავად ამისა, პეტრიწის განხილვისას აუცილებელია ისტორიული ასპექტის მოშველიება. ვინც შეეცდება განიხილოს პეტრიწის ფილოსოფია ამ ისტორიული ასპექტის გარეშე, გარდუვალი მარცხისთვის იქნება განწირული.

ლიტერატურა

1. იოანე პეტრიწი, შრომები I, თბილისი, 1940.
2. იოანე პეტრიწი, შრომები, II, თბილისი, 1937.
3. სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, 1949.
4. მ. ჭანაშვილი, ქართული მწერლობა, II, 1909.
5. ს. გორგაძე, იოანე დამასკელის მთავარი თხზულება ქართულ მწერლობაში, ჟურნალი „მიმოხილველი“, 1926, 1.
6. თ. ჯორდანიას, აღწერილობანი, I.
7. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, I, 1951.
8. კ. კეკელიძე, ეტიუდები VI, 1961.
9. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, 1956.
10. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, II, 1958.
11. მ. გოგიბერიძე, ი. პეტრიწი და მისი მსოფლმხედველობა, პეტრიწი, შრომები II, 1937.
12. მ. გოგიბერიძე, რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდიები, თბ., 1961.
13. შ. ხიდაშელი, იოანე პეტრიწი, თბ., 1956.
14. ახალი აღთქმაში. საკათალიკოსო საბჭოს გამომცემლობა, 1963.
15. არისტოტელე, მეტაფიზიკა, თარგმანი თ. კუკავასი, 1963.
16. თ. კუკავა, სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის ფილოსოფიური წყაროები, ვაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1958, № 4.
17. თ. კუკავა, სულხან-საბა ორბელიანის მსოფლმხედველობა, თბ., 1956.
18. თ. კუკავა, ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან, თბ., 1957.
19. თ. კუკავა, ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან, თბ., 1967.
20. მ. რაფაეა, ი. დამასკელის „დიალექტიკის“ ქართულ-სომხური ვერსიები, „მანუა“, 1965.
21. საქ. სახ. ც. ი. არქივის ხელნაწ. № 258, ფ. 1446.
22. აკად. კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწ. ინსტიტუტის ხელნაწერები A 24, A 240, S 1463, S 145.
23. Платон, Федр. Законы, Парменид.
24. Аристотель, Категории, пер. Кубицкого, М., 1933.
25. Аристотель, О душе. М. 1937.
26. М. Владиславлев. Философия Плотина, основателя новоплатоновской школы, СПб., 1866.
27. Избранные трактаты Плотина, пер. с греческого, под ред. проф. Г. В. Малеванского. თურბ. «Вера и разум», 1898, № 8, 9, 11.

- Н. Я. Марр, Иоанн Петрицкий, грузинский неоплатоник XI—XII вв., Спб., 1909.
29. П. П. Блонский, *Философия Плотина*, М., 1918.
30. А. Ф. Лосев, *Диалектика числа у Плотина*, М., 1928.
31. Гегель, *Лекции по истории философии*, Соч. XI, М., 1935.
32. И. Д. Паницхава, *Элементы диалектики в грузинской философии XI—XII вв.*, Тб., 1937.
33. И. Д. Паницхава, *Иоанн Петрици и его мировоззрение*. ჟიგბი — Иоанн Петрици. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха, Тб., 1942.
34. Гр. М. Калапдаршвили, *Очерки по истории логики в Грузии*, Тб., 1955.
35. В. В. Соколов, *К исторической характеристике пантеизма в западно-европейской философии*, ჟიგბ. *Философские науки*, № 4., М., 1960.
36. Г. Лей, *Очерк по истории средневекового материализма*, М., 1962.
37. Dr Artur Richter. *Plotin's Lehre vom Sein und die metaphysische Grundlage seiner Philosophie*, Halle, 1867.
38. I B-d. *Über Leben und Geistesentwicklung des Plotin*, Halle, 1864.
39. II B-d. *Die Theologie und Physik des Plotin*, Halle, 1867.
40. III B-d. *Die Ethik des Plotin*, Halle, 1867.
41. Em. Ruelle (à Paris). *Damascus. Son traité des premiers principes* (Περὶ ἀρχῶν). ჟიგბ. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1890, B-d 3.
42. Ed. Zeller. *Ammonius Saks und Plotinus*. ჟიგბ. *Archiv für Geschichte d. Philosophie*, B-d VII, Berlin, 1894.
43. Casimir Dreas. *Die Usia bei Plotin*. Leipzig, 1912.
44. Adolf von Harnack. *Porphyrus. Gegen die Christen*. 15 Bücher. ჟიგბ. *Abhandlungen der Königlich Preussischen Academie der Wissenschaften*, Berlin, 1916.
45. H. F. Müller. *Dyonisios, Proklos, Plotinus*. ჟიგბ. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, B-d 20, H. 3, 4. Münster, 1922.
46. Georg Mehlis. *Plotin*. Stuttgart, 1924.
47. *Plotins Schriften*. Übersetzt von Richard Häder. Leipzig, 1930, B-d I—IV.
48. Max Steck. *Proklus Diadochos und seine Gestaltlehre der Mathematik*. ჟიგბ. *Die physiologischen Wirkungen des Hohenklimas*. Halle, 1943, B-d 13, H. 93.
49. H. Fischer. *Die Aktualität Plotins*. München, 1956.
50. Helmut Böse. *Die Mittelalterliche Übersetzung der Στοιχείωσις φυσική des Proclus*. Berlin, 1958.
51. Walter Fisch. *Auszüge aus der Initia Theologiae des proclus* (Die dem heiligen Thomas von Aquinas „liber de causis“ vorgelegen haben). ჟიგბ. — Dionysios Areopagita. *Myistische Theologie*.

52. Werner Beierwaltes. Proclus. Grundzüge seiner Metaphysik. Frankfurt. 1965.
53. Πρωκλου Διαδοχην ὑποτυπωσις των ἀστρονομικων ὑποθέσεων. Edidit C. Manitius. Lipsiae, MCMIX.
54. Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria. Edidit Georgius Pasquali. Lipsiae, MCMVIII.
55. Πρωκλου Διαδοχου λικιου στοιχειοσις φυσικη (ἡ περὶ κινήσεως). Edidit et interpretatione germanica commentariisque instruxit Albertus Ritzefeld. Lipsiae, MCMXII.
56. Procli Diadochi in Platonis Rempublicam commentariae. Edidit Guilelmus Kroll. Lipsiae, M. D. CCCXCIX.

შინაარსი

მ ა წ ი ლ ი I. პ ე ტ რ ი წ ი ს წ ი ნ ა მ ო რ ბ ე დ ნ ი შ ე ს ა ე ა ლ ი	3
თ ა ე ი I. პ ლ ო ტ ი ნ ი ს ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ა	
1. ამონიო საკა	9
2. პლოტინის ცხოვრება	11
3. პლოტინის ტრინიტეტის პირველი კომპონენტი—უმაღლესი ერთი	14
4. მშვენიერების იდეა და მისი წვდომა	15
5. ტრინიტეტის მეორე წევრი—გონება	20
6. ტრინიტეტის მესამე კომპონენტი — სული	22
7. იდეალური და მიწიერი სამყარო	27
8. კათარზისი ანუ შეგვრძნებებისა და სხეულისგან განთავისუფლების თეორია	29
9. რიცხვი და მატერია	32
10. ლოგიკური პრობლემატიკა	34
11. ეთიკური პრობლემატიკა	41
12. პლოტინის კოსმოლოგია	42
თ ა ე ი II. პ რ ო კ ლ ე	
1. პროკლეს მოღვაწეობა	44
2. ერთი და მრავალი	45
3. ღვთაება	47
4. მთელი და ნაწილები	48
5. გონება და სული	49
6. სხეული და უსხეულო	50
7. მიზეზ-შედეგობრივი მიმართება	51
8. ზიარება-უკუქცევა	53
9. წინააღმდეგობის კანონი და ენის წარმოშობის თეორია	55
10. ფილოსოფიის ისტორიის ჩამოყალიბების ცდა	56
11. პროკლეს მათემატიკური შეხედულებები	59
12. ფიზიკური და ასტრონომიული შეხედულებები	60
დ ა ს კ ე ნ ე ბ ი	76
თ ა ე ი III. ი ო ა ნ ე დ ა მ ა ს კ ე ლ ი	
1. იოანე დამასკელის ცხოვრება	62
2. დამასკელი და არისტოტელე	64
3. იოანე დამასკელის „დიალექტიკის“ ეფრემისეული თარგმანი	70
4. იოანე დამასკელის „დიალექტიკის“ შესავალი	74

ნაწილი II. იოანე პეტრიწი

შესავალი	80
თავი I. იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მსოფლმხედველობა	
1. იოანე პეტრიწის ცხოვრება	90
2. უმაღლესი ერთი	92
3. სიმრავლე	96
4. გონება და სული, სხეული და უსხეულო	98
5. მიზეზ-შედეგობრივი მიმართება	101
6. ზიარება-უკუქცევის პროცესი	105
7. პეტრიწის გნოსეოლოგიური შეხედულებები	107
8. დიალექტიკის მომენტები პეტრიწის ფილოსოფიაში	111
9. მზის პრობლემა პეტრიწის ფილოსოფიაში	112
10. პირველადობისა და საწყისის პრობლემა პეტრიწთან	116
11. ერთისა და სიმრავლის მიმართების პრობლემა	124
12. პეტრიწი და სულხან-საბა	130

თავი II. პეტრიწის მიმართება ძველ ბერძნულ ფილოსოფიასთან, ქრისტიანობასთან და ნეოპლატონიზმთან

1. პეტრიწი და ძველი ბერძნული ფილოსოფია	133
2. პეტრიწი და არისტოტელე	134
3. პეტრიწი და პლოტინი	138
4. პეტრიწი და ქრისტიანული მსოფლმხედველობა	142
ლიტერატურა	148

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

გამომცემლობის რედაქტორი ნ. ბერძენიშვილი
ტექნედაქტორი ნ. ბოკეჩია
კორექტორი მ. მახარაძე

გადაეცა წარმობას 14.7.1970; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 12.3.1971;
ქალაქის ზომა $60 \times 90^{1/16}$; ნაბეჭდი თაბახი 9,5; სააღრიცხვო-საგამომცემლო
თაბახი 8,09; უე 01248; ტრაჟი 800; შეკვეთა № 1873;
ფასი 80 კაპ.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 60, კუტუზოვის ქ., 15
Издательство «Мецниერсба», Тбилиси, 60, ул. Кутузова, 15

საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის სტამბა, თბილისი, 60, კუტუზოვის ქ., 15
Типография Академии наук ГССР, Тбилиси, 60, ул. Кутузова, 15