

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი  
კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის  
ინსტიტუტი



პროგრამა „ლოგოსი“

პუბლიკაციები და ღონისძიებები კლასიკური ფილოლოგიის,  
ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის სფეროში



თბილისი

2019





ლელა ალექსიძე

# ნეოპლატონიზმი

თავისუფლებისა  
და ნამდვილი მე-ს ძიებაში

Lela Alexidze

# Neoplatonism

in Search of Freedom and of True Self

Tbilisi, Logos, 2019

მთავარი რედაქტორი: მაგდა მჭედლიძე

სარედაქციო ჯგუფი: ლაშა მათიაშვილი  
დავით ფარცხალაძე  
ნიკა ცერცვაძე

დაკაბადონება და დიზაინი: ირინა სტროგანოვა

© ლელა ალექსიძე, 2019

ISBN 978-9941-468-629

პროგრამა „ლოგოსი“

ილია ჭავჭავაძის გამზირი 13, თბილისი 0179

ტელ. 225-02-58, ფაქსი 222-11-81

ელ. ფოსტა: [logos@greekstudies-tsu.ge](mailto:logos@greekstudies-tsu.ge)

ყდის წინა და უკანა მხარე: გამოსახულებები პომპეიდან და  
პერკულანუმიდან. ფოტოების ავტორი ლელა ალექსიძე

*ქღვენება გურამ თევზაძის ხსოვნას*



„თავისუფლება ყველას თავისი აქვს. ინსტიტუციონალური თავისუფლება არ არსებობს. ადამიანი მარტოა ყოველ დღე. თავისუფლად ყოფნა, ასე თუ ისე, მას მხოლოდ საკუთარი ძალით შეუძლია, ისიც ყოველთვის მხოლოდ ცოტა ხნით.“

შანდორ მარაი<sup>1</sup>

„განგება ისეთი არ უნდა იყოს, რომ ჩვენ არაფერი ვიყოთ.“

პლოტინი<sup>2</sup>

„მაგრამ ჩვენ? ვინ – ჩვენ?“

პლოტინი<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> შანდორ მარაის უკანასკნელი დღიურებიდან, 1985 წლის 11 აპრილი. დამოწმებულია გერმანული თარგმანის მიხედვით: Sándor Márai, *Tagebücher 1984-1989*. München, Zürich, Piper 2002, p. 68.

<sup>2</sup> Οὐ γὰρ δὴ οὕτω τὸν πρόσωπον εἶναι δεῖ, ὥστε μὴδὲν ἡμᾶς εἶναι. Plot. III 2 [47], 9, 1.

<sup>3</sup> ἡμᾶς δὲ – τίνες δὲ ἡμεῖς; Plot. VI 4 [22], 14, 16.

## სარჩევი

|                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------|-----|
| შესავალი.....                                                         | 12  |
| წიგნის თემა. მისი სიძველე, სიახლე და როლი დღეს .....                  | 12  |
| წიგნის სტრუქტურა .....                                                | 18  |
| <br><b>I. MONH</b>                                                    |     |
| საკუთარ თავში ყოფნა .....                                             | 20  |
| <b>თავი 1. პლოტინი</b> .....                                          | 22  |
| შესავალი.....                                                         | 24  |
| §1 ეროსი .....                                                        | 30  |
| „ეროსის შესახებ“ ენეადის მოკლე სინოფსისი.....                         | 38  |
| რას ხედავს და ვერ ხედავს ეროსი?.....                                  | 47  |
| §2 თავისუფლების ონტო-ნოეტური სპექტრი .....                            | 59  |
| §3 ჩვენი თავისუფლება და გონების ჩვენთან ყოფნა .....                   | 67  |
| §4 ჩვენ ამჟვეყნად – როგორც მსახიობები და მაინც<br>თავისუფლები?.....   | 80  |
| §5 განგება და ბედისწერა, ნება და თავისუფლება – ერთის<br>და ჩვენი..... | 92  |
| დასკვნის ნაცვლად .....                                                | 103 |
| <b>თავი 2. პორფირიოსი</b> .....                                       | 105 |
| შესავალი.....                                                         | 106 |
| §1 ჩვენ გონითი არსის პირისპირ (მე-40 სენტენცია).....                  | 108 |
| §2 სიქველეთა საფეხურები: გზა თავისუფლებისკენ<br>(32-ე სენტენცია)..... | 114 |
| დასკვნის ნაცვლად – შემდეგ თავში შესავლისთვის .....                    | 122 |
| <b>თავი 3. იამბლიქოსი</b> .....                                       | 123 |
| შესავალი.....                                                         | 124 |
| §1 ჩვენ, ჩვენი აზროვნება და ღმერთები.....                             | 129 |

|                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------|-----|
| §2 გონება, სული, სხეული და ჩვენ .....                                      | 135 |
| დასკენის ნაცვლად .....                                                     | 151 |
| <b>თავი 4. პროკლე</b> .....                                                | 152 |
| შესავალი .....                                                             | 153 |
| §1 ბედისწერა, აუცილებლობა, არჩევანი .....                                  | 156 |
| §2 თავისუფალი არჩევანი, ბოროტება, ბედისწერა, განგება .....                 | 158 |
| §3 სული, ბედისწერა, სიკეთე, სიყვარული, თავისუფლება, განგება .....          | 160 |
| დასკენის ნაცვლად .....                                                     | 164 |
| <b>თავი 5. დამასკიოსი</b> .....                                            | 165 |
| შესავალი .....                                                             | 167 |
| §1 უკანასკნელი ნეოპლატონიკოსის თითქმის არარსებული პორტრეტი .....           | 168 |
| დამასკიოსი სიმბლიკიოსის თვალთ .....                                        | 173 |
| ფილოსოფიისა და თეურგიის მიმართება. წინასწარ ცოტა რამ მეთოდის შესახებ ..... | 174 |
| ნაშრომები .....                                                            | 176 |
| პლატონის ცალკეული დიალოგის დანიშნულება დამასკიოსის თვალთ .....             | 177 |
| „პირველსაწყისთა შესახებ“ .....                                             | 179 |
| პირველი და უკანასკნელი: ნეკროლოგი და ეპიტაფია .....                        | 179 |
| §2 დამასკიოსის ფილოსოფია: ონტოლოგია და ჩვენ .....                          | 180 |
| ონტოლოგიის მონახაზი .....                                                  | 181 |
| მეთოდი .....                                                               | 181 |
| გამოუთქმელი .....                                                          | 184 |
| ერთი .....                                                                 | 189 |
| ერთიანი .....                                                              | 194 |
| §3 იგივეობა და სხვაობა .....                                               | 197 |
| §4 ფსიქოლოგია .....                                                        | 199 |
| §5 მეტაფიზიკა და ჩვენი სულიერი ამაღლება; შემეცნება და ჩვენ .....           | 202 |

|                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------|-----|
| დასასრულის ნაცვლად .....                                           | 211 |
| დამატება: ცოტა რამ სიმპლიკიოსის შესახებ.....                       | 212 |
| კოსმოსის, როგორც სხვის ცოდნა საკუთარ თავთან<br>დასაბრუნებლად ..... | 212 |
| დასკენის ნაცვლად – შემდეგი ნაბიჯისთვის.....                        | 217 |

## II. ΠΡΟΟΛΟΓ

|                                                                                          |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| „ზ ზენა“ გამოსვლა / წინსვლა .....                                                        | 218 |
| თავი 1. პეტრიწი: მე, ერთი, სხვა .....                                                    | 221 |
| თავი 2. „აგნებს ხორცსა, მერმე სულსა“ კიდევ ერთხელ.....                                   | 238 |
| თავი 3. პლეთონი: სიქველეები, პრაქტიკა, თეორია.....                                       | 259 |
| §1 თეორია და პრაქტიკა.....                                                               | 260 |
| §2 ოთხი კარდინალური სიქველე.....                                                         | 269 |
| §3 ოთხი კარდინალური სიქველის ქვესახეობები.....                                           | 274 |
| §4 პლეთონის სიქველეთა თეორია თეით-ისა და სხვის<br>კონტექსტში .....                       | 278 |
| §5 შედარება პორფირიოსის სიქველეთა თეორიასთან.....                                        | 278 |
| §6 პლეთონი და პეტრიწი სიქველეთა თეორიის კონტექსტში.....                                  | 279 |
| §7 პლეთონისეულ რეფორმებსა და სიქველეების თეორიას<br>შორის კავშირები: მოკლე შეჯამება..... | 281 |
| თავი 4. პლატონური ტრადიცია:                                                              |     |
| სიკედილი, ფილოსოფია, ჩვენ.....                                                           | 284 |
| §1 სიკედილის სამი გაგება პლატონურ ტრადიციაში.....                                        | 285 |
| ბოლოთქმის ნაცვლად: პატარა მინიშნებები .....                                              | 303 |

## III. ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ

|                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------|-----|
| „შეშტკევა“ დაბრუნება.....                                            | 305 |
| შესავლის (და, შეიძლება, გამოსავლისა) ნაცვლად.<br>სიკედილი დღეს ..... | 308 |
| თავი 1. რიკიორი: ხსოვნა, მე, სხვა.....                               | 317 |
| §1 ხსოვნა როგორც პიროვნების მთლიანობის საფუძველი .....               | 319 |



|                                                          |            |
|----------------------------------------------------------|------------|
| §2 მე და სხვა.....                                       | 327        |
| <b>თავი 2. პაიდეია, თამაში, თავისუფლება:</b>             |            |
| სოკრატულ-პლოტინური პარადიგმები XX საუკუნეში.....         | 337        |
| <b>თავი 3. ორფეესი და ორფიზმი XX საუკუნეში: რილკე და</b> |            |
| <b>მარსელი.....</b>                                      | <b>350</b> |
| §1 რილკე.....                                            | 353        |
| „ორფეესი. ეერიდიკე. პერმესი“.....                        | 354        |
| „ორფეესისადმი სონეტები“.....                             | 357        |
| §2 მარსელი.....                                          | 360        |
| დასასრულის ნაცვლად.....                                  | 371        |
| <b>Summary .....</b>                                     | <b>373</b> |
| ლიტერატურა .....                                         | 401        |
| საკუთარ სახელთა ინდექსი.....                             | 418        |

## შესავალი

### *წიგნის თემა. მისი სიძველე, სიახლე და როლი დღეს*

ინტერესი, ერთი მხრივ, ნეოპლატონიზმის, მეორე მხრივ კი თავისუფლების მიმართ, დიდია. ამის ერთ-ერთი მიზეზი ისაა, რომ ნეოპლატონიზმში სპეციფიკური ფორმით კონცენტრირებულია კლასიკური პლატონიზმის უმნიშვნელოვანესი თემები, ახლაც აქტუალური. ასეთია, მაგალითად, მიმართება გონებასა და სულს, სულსა და სხეულს, ერთსა და მრავალს, იგივესა და სხვას, საკუთარ თავსა და სხვას, არსსა და არა-არსს (ნებისმიერი გაგებით), ფორმას (იდეას) და მატერიას შორის; ადამიანური შემეცნების შესაძლებლობები და საზღვრები თუ უსაზღვრობა; ჩვენი ცხოვრების მიზნები; ნამდვილი *მე*-ს არსი, მისი ძებნის გზები და ხერხები; თავისუფლება, არჩევანი, აუცილებლობა; ეთიკის, ონტოლოგიისა და შემეცნების თეორიის ურთიერთმიმართება, კავშირები ჩვენს ზნეობრივ და ინტელექტუალურ ცხოვრებას შორის; ჩვენი სულიერი თუ ინტელექტუალური აღმასვლის შესაძლებლობა ან შეუძლებლობა და ა.შ. ანტიკური ნეოპლატონიზმის დასასრულის შემდეგ, ეს საკითხები უშუალოდ ან შუალობით გარდაიქმნა და თავისებურად განიმარტა სხვა ეპოქების ფილოსოფიურ თეორიებში, უახლესი დროის ჩათვლით. ისინი იყო და არის მიმზიდველი პროფესიონალური ფილოსოფიური კვლევისთვის, აგრეთვე სხვა დისციპლინებისთვის (ფილოლოგია, ისტორია, ფსიქოლოგია, სოციოლოგია, პოლიტოლოგია). ამასთან ერთად, ეს პრობლემები პიროვნულად და ინდივიდუალურად ჩვენ, ყველას ერთად და ცალ-ცალკე, გვეხებოდა და გვეხება, რამდენადაც ადამიანები ვართ და გვაქვს გონება (ბერძნ. νους), ამ სიტყვის იმ საუკეთესო გაგებით, რომელსაც მასში ნეოპლატონიკოსები დებდნენ.

თავისუფლებისა და ნამდვილი *მე*-ს გაგების შესწავლა ცალკეულ ნეოპლატონიკოსთა ფილოსოფიასთან მიმართებაში (განსაკუთრებით ეს პლოტინს ეხება) უკანასკნელი ოცდაათი-ორმოცი წლის განმავლობაში ზოგადად ნეოპლატონური კვლევების მნიშვნელოვან ნაწილად იქცა. ამის შედეგია, მაგალითად, ე. ბაიერვალტესის, ე. ლერუს, ე.-მ. შარიუს, ლ. ვესტრას, ა. ოუსაგერის და რ. მორტლის მონოგრა-

ფიები, სტატიებისა და მოხსენებების თემატური კრებულები.<sup>1</sup> თავისუფლების იდეა, ერთი შეხედვით, თითქოს არ არის ნეოპლატონიზმის უმთავრესი თემა, თუმცა სინამდვილეში, თუ დაეუკვირდებით, ეს თემა სახეზეა, ზოგჯერ შეფარული ფორმით, ნეოპლატონური ფილოსოფიის თითქმის ყველა საკვანძო პრობლემის განხილვისას, იმიტომაც, რომ ნეოპლატონიზმში მკვეთრად დგას *მე-სა* და *თვით-ის* (აგრეთვე იგივეობის, იდენტურობის) საკითხები, ისევე როგორც მათი საპირისპიროს – *სხვა-სა* და *სხვა-ობასთან* დაკავშირებული პრობლემები. ვერც ერთი მათგანი, როგორც ცალ-ცალკე, ასევე ურთიერთმიმართებაში, თავისუფლების საკითხს გვერდს ვერ უქცევს.

თავისუფლების ონტოლოგიური, ეპისტემოლოგიური, ფსიქოლოგიური და ეთიკური რაკურსები ნეოპლატონიზმში მჭიდროდაა ერთმანეთთან გადაჯაჭვული. უზენაესი *ერთისა* და ტრანსცენდენტური ჰიპოსტასების თავისუფლების გაგება საფუძველია მათი შესაბამისი ცნებების კვლევისთვის ადამიანის არსებობის, ცოდნის, ფსიქოლოგიისა და ცხოვრების წესის დონეზე. ეს ერთ-ერთი მიზეზია, რის გამო ნეოპლატონიზმში თავისუფლების გაგების ანალიზი დღესაც საინტერესოა.

მოკლედ შევხვით ნეოპლატონიზმში თავისუფლების პრობლემის პიროვნულ ასპექტებს: რატომ არის ეს მხარე ჩვენთვის მნიშვნელოვანი? თავისუფლება ის პრობლემაა თუ სინამდვილე, რომელიც ბევრს განსაკუთრებით აწუხებს და აინტერესებს. აინტერესებს სუბიექტურად, პიროვნების, *მე-ს* თავისუფლების თვალსაზრისით, იმ თავისუფლებისა, რომელსაც თავად ეს *მე* მიიჩნევს ან არ მიიჩნევს თავის თავისუფლებად. აინტერესებს, ალბათ, იმიტომ, რომ ადამიანს მუდამ უნდა თავისუფლება და მის ნაკლებობას ხშირად გრძნობს. ჩემს შემთხვევაში ამას ისიც ერთვის, რომ ნეოპლატონიზმი, მრავალი წლის მუშაობის პროცესში, პროფესიული თვალსაზრისით ჩემ-

---

<sup>1</sup> აქ მხოლოდ ექვსი დასახელებული მკვლევრის თითო-თითო ნაშრომს ეუთითებთ (გამოცემათა ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით): Georges Leroux, *Plotin: Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI 8]*. Paris, J. Vrin 1990; Laura Westra, *Plotinus and Freedom: A Study of Enneads 6, 8*. Edwin Mellen Press 1990; Werner Beierwaltes, *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 2001; Asger Sussager, *Plotinus on Selfhood, Freedom and Politics*. Aarhus, Aarhus University Press 2005; Raoul Mortley, *Plotinus, Self and the World*. Cambridge, Cambridge University Press (UK) 2013; Jean-Michel Charrue, *Néoplatonisme. De l'existence et de la destinée humaine*. Paris, L'Harmattan 2014. ნაშრომები უმეტესწილად ეძღვნება თავისუფლებისა და *მე-ს* თემას პლოტინის ფილოსოფიაში.

თვის განსაკუთრებით ახლობელი გახდა. გამოცდილებამ იმისკენ მიიბიძგა, რომ სუბიექტურად ჩემთვის ყოველთვის საინტერესო რეალობა (თავისუფლება) პროფესიულად საინტერესო სამყაროშიც (ანტიკური ნეოპლატონიზმი) დამენახა. პროფესიული და პირადი ინტერესების ასეთ კომბინაციაში 'ეჩვეულო არაფერია, გარდა ამ ორი ცნების – თავისუფლებისა და ნეოპლატონიზმის თითქოსდა შეუთავსებლობისა. ამ შეუთავსებლობას ჩვენ ვხედავთ და მას შუა საუკუნეების თეოლოგებიც ხედავდნენ. რაში მდგომარეობს ის?

ანტიკურ ნეოპლატონიზმში ადამიანის თავისუფლების უმაღლესი საფეხური, თვითმპარობა, თვითიდენტურობა და ერთგვარი 'შეხება' უმაღლეს (ჩვენგან დამოუკიდებელ) გონისეულ საწყისთან თუ სულაც უმაღლეს ერთთან ჩვენი სულის თვითკონცენტრაციით მიიღწევა. სული, მაქსიმალურად კონცენტრირებული საკუთარ ნამდვილ მეზე, ანუ მის უმაღლეს ასპექტზე – გონებაზე, საკუთარ თავზე, როგორც გონებასა და სხეულს შორის შეუამავალ სუბსტანციაზე, მაღლა აღზევდება და 'შეუერთდება' უნივერსალურ გონებას ან სულაც უმაღლეს ერთს, რომელიც პლატონიკოსებისთვის ნამდვილი არსია. ამგვარად, ჩვენს ნამდვილ მე-სთან ამაღლებით, საკუთარ თავში მაქსიმალურ ერთობას ვაღწევთ. ეს იმას ნიშნავს, რომ ჩვენი შინაგანი, სულიერი ერთიანობა განპირობებულია ჩვენი სულის კონცენტრაციით მის საუკეთესო ნაწილზე, ანუ ჩვენში არსებულ გონებაზე. ის საყოველთაო, მარადიულ, ინტელიგიბილურ არსთან ჩვენი ერთობის საფუძველია. ჩვენში მაქსიმალური ერთიანობით, მარადიული, საყოველთაო გონების მოზიარენი ვხდებით და ჩვენი გონებით ყველა არსის საფუძვლებსაც 'ვეხებით', რადგან ისინი საყოველთაო ინტელიგიბილურ არსშია დაფუძნებული. ამ გზას, ჩვენი თვითსრულყოფისა და თვითკონცენტრაციის მეშვეობით, უმაღლესი პრინციპისკენ აყვავართ.

ჩვენი ინდივიდუალური სულისა და გონების უნივერსალურ გონებასთან მიახლოების მომენტი ნეოპლატონური ტექსტების ძირითადი თემა იყო. ნეოპლატონიკოსებისთვის თავისუფლება მის უმაღლეს გამოვლინებაში იმის ნამდვილ არსებასთან, იმის 'თვითობასთან' სრული იგივეობაა, ვის თავისუფლებაზეც არის ლაპარაკი; ამავე დროს, ესაა ამაღლება უნივერსალურ (ნეოპლატონიკოსების მიერ 'ღვთაებრივად' წოდებულ) გონებამდე. ამდენად, ნეოპლატონიკოსებისთვის ადამიანის ნამდვილი არსება ანუ ნამდვილი 'თვითობა' არ არის მისი ავტონომიური ინდივიდუალობა ჩვენი გაგებით: ეს არ არის მე ყველა ჩემი ინდივიდუალური გამოვლინებითა თუ შინა-

განი თვისების სიმრავლეთა ერთობლიობით. მათთვის ადამიანის არსება, მისი ნამდვილი *მე* მისი სულია, ერთიანი და კონცენტრირებული საკუთარ თავსა და, ამდენად, გონებაზე, ხოლო გონების, გონიერების მეშვეობით – იმ უმაღლეს *ერთზე*, რომელიც ჩვენში ერთიანობის საფუძველია და რომელთანაც ჩვენ ჩვენში არსებული რაციონალური საწყისით ბუნებრივადაც ვართ დაკავშირებული. რაც უფრო მეტად გავავარჯიშებთ, გამოვალვიძებთ თუ გავაცნობიერებთ ჩვენში არსებულ რაციონალურ საწყისს უმაღლესი ერთიანობის პრინციპთან მისაახლებლად, მით უფრო მეტად ვიქნებით „*შეძლებისდაგვარად ღმერთის მსგავსნი*“<sup>1</sup> და, ამასთანავე, ნამდვილად საკუთარი თავი, მაქსიმალურად თავისუფალი სიმრავლისგან, აქციდენციებისგან და შემთხვევითი მოვლენებისგან, რაც იმას ნიშნავს, რომ *თავის-უფალი* ვიქნებით. რა თქმა უნდა, ეს ინდივიდუალობის – ჩვენი გაგებით – ერთგვარი დაკარგვისა და ნიველირების ხარჯზე ხდება. ამაშია ნეოპლატონური თავისუფლების გაგების პარადოქსულობა ჩვენთვის: რაღა თავისუფლებაა ისეთი თავისუფლება, რომლის ხარისხი *ერთთან* მიმსგავსების პირდაპირპროპორციულია? თუმცა, თუ ინდივიდს გავიგებთ არა როგორც სიმრავლეთა (მრავალი თვისების) განუყოფელ ერთობას, არამედ მარტივად, როგორც ამ სიტყვის ეტიმოლოგია მოითხოვს – ‘განუყოფელს’, მაშინ აღარც თავისუფლების ნეოპლატონური გაგება იქნება ჩვენვის უცხო. და განა ჩვენთვისაც ღღეს შინაგანი თავისუფლებისკენ გზა საკუთარ თავზე კონცენტრაციით არ იწყება და, შეიძლება, თავდება კიდევ?

შევეცადოთ, მოკლედ განვსაზღვროთ, კიდევ რა არის ჩვენთვის, ჩვენი დროის ადამიანებისთვის უცხო თავისუფლების ნეოპლატონურ გაგებაში.

როგორც თეოლოგიურ და მონისტურ სისტემაში, ანტიკურ ნეოპლატონიზმში ყველაფრის – მათ შორის ყოველგვარი ზნეობრივი საქციელის, აგრეთვე თავისუფლების საფუძველი ტრანსცენდენტურია: ის ჩვენს გარეთ, უმაღლეს ინტელიგიბილურ ‘სამყაროშია’, რომელიც, თავის მხრივ, უზენაესი *ერთით* არის განპირობებული. თანამედროვე ადამიანისთვის, თუ ის აგნოსტიკოსი ან ა-თეისტი, თავისუფლების საფუძვლის ‘ჩვენს გარეთ გატანა’ შეიძლება უცხო

<sup>1</sup> პლატონი, „*თეეტეტი*“ 176 ბ. პლატონის ბერძნული ტექსტისთვის ძირითადად, ვიყენებდი შემდეგ გამოცემას: Platon, *Werke*. 8 Bände, Griechisch und Deutsch. Hrsg. von Gunther Eigler. Griechischer Text von Louis Bodin, Alfred Croiset, Maurice Croiset, Louis Meridier. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990.

იყოს. მეორე მხრივ, როცა საუბარია ღმერთის, შემოქმედის თავისუფლების შესახებ, მაშინ თავისუფლების ნეოპლატონური გაგება შეიძლება უცხო იყოს იმ თეისტური მსოფლმხედველობისთვის, რომელშიც ღმერთის გაგება პიროვნულია და ღმერთის ნება (შესაბამისად, თავისუფლება) მის არსებაზე არ დაიყვანება, განსხვავებით ანტიკური ნეოპლატონიზმისგან, სადაც რაც უფრო სრულყოფილია არსი (სრულყოფილება მისი გონისეულობით განისაზღვრება), მით უფრო ნაკლებად აქვს მას არჩევანის შესაძლებლობა. ეს იმას ნიშნავს, რომ მისი მოქმედება და არსება უფრო მეტად არის ერთმანეთის იდენტური, ვიდრე ეს ზოგადად ადამიანშია შესაძლებელი, რომელიც მუდამ დგას არჩევანისა და განსჯის წინაშე, მაშინ როცა ნეოპლატონიკოსთა ღმერთს (იქნება ეს უზენაესი *ერთი* თუ უნივერსალური გონება) არჩევანი არა აქვს: მისი მოქმედება ისაა, რაც ის თავად *არის*, უმაღლესი თავისუფლებაც ნეოპლატონიკოსებისთვის სწორედ ეს არის. ბუნებრივია, რომ თავისუფლების ასეთი გაგება შეიძლება უცხო იყოს მათთვის, ვისაც პიროვნული ღმერთის სწამს.

მიუხედავად ამ შესაძლო უცხოობისა, ვფიქრობ, არის თავისუფლების ნეოპლატონურ გაგებაში ორი ძირითადი რამ, რითიც ის ყველა ჩვენგანისთვის მისაღებია. აქედან ერთია ცნება *‘ერთი ჩვენი’*. საკუთარ თავში მაქსიმალური გონითი კონცენტრაცია *ერთზე* არის ყოველგვარი სიმრავლისგან, შემთხვევითობისგან, ზედართულობისგან განთავისუფლებისა და ტრანსცენდენტურ *ერთთან* შეძლებისდაგვარად დაახლოების წინაპირობა, რომელიც ამ მიზნის მისაღწევად და ხიდად სწორედ სიმრავლისა და მრავალფეროვნების გათავისებას მოითხოვს. ვფიქრობ, ცნება და რეალობა *‘ერთი ჩვენი’*, როგორც ჩვენი (*მე-ს*) თავისუფლების საფუძველი (ამ ‘ჩვენი’-ში არსებულ *ერთზე* კონცენტრაციაზე გადის გზა თავისუფლებისკენ), მთელი თავისი მრავალფეროვნებითა და სიღრმით, ყველასთვის მისაღებია, მათ შორის მათთვის, ვისაც არ სწამს იმ ტრანსცენდენტური მოდელისა თუ პრინციპის, რომლის ხატსაც (ბერძნ. *ეიკონ*, ანუ ის, რაც პლატონიზმში თავისი მოდელის – *პარადეიგმა* – არასრულყოფილი ხატია) ჩვენში არსებული ეს *ერთი* წარმოდგენს; ანუ, ის მათთვისაც მისაღებია, ვისაც ღმერთის არ სწამს. მეორე მხარე თავისუფლების ნეოპლატონური თეორიისა, რომელიც, ვფიქრობ, ჩვენთვის ყველასთვის ასევე საინტერესოა, თავისუფლებისკენ ზეალმაგალი გზის მიწიერი, ამქვეყნიური მონაკვეთებია. ეს არის სიქველეთა (ბერძნ. *δαემῶν*) კიბისებური იერარქია. ადამიანი ვარჯიშობს, თავის თავს წვრთნის იმისთვის, რომ საკუთარ თავში არსე-

ბულ ერთზე კონცენტრაცია მოახდინოს და, ამის შედეგად, თავისუფალი გახდეს. ამ მდგომარეობისკენ აღმავალ გზაზე, აღმასვლის ყოველ ნაბიჯზე, თავისუფლება სულ უფრო მეტი ოდენობით სრულდება. ამ გზის მანძილზე ჯერ არ არის დაკარგული ინდივიდუალობა ჩვენებური გაგებით; ის გაცილებით უფრო გვიან ჩაინთქმება მისტიკურ ჭვრეტაში თუ ყოველისმხედველ სიბრმავეში. მანამდე კი დიდი გზაა გასაელეღი, რომელიც შეიძლება სხვადასხვა ეტაპსა თუ საფეხურზე ყოველდღიურად და ყოველწუთიერად სრულდებოდეს. ეს ვარჯიშები მთელი ჩვენი პიროვნულობის და მასთან დაკავშირებული გარემოსა და სიმრავლის ჩართვას, ყველა ჩვენი პოტენციის – ძალის დაძაბვას მოითხოვს, იმისთვის, რომ ამ სიმრავლისგან გაეთავისუფლდეთ. მისი ჩვენში 'გარემოცვისა' და გათავისება-გაერთიანების შედეგად. მაგრამ სანამ ეს მოხდება – და ამას ამქვეყნად 'ბრძენად' შერაცხილნიც კი, მათივე აზრით, ბოლომდე ვერ ახერხებენ – ჩვენი ამქვეყნიურობა და პიროვნულობა – ჩვენთვის ჩვეული გაგებითაც – ამ პროცესში მაქსიმალურად ჩართულია. ეს არის თავისუფლების ნეოპლატონური კონცეფციის ის მხარე, რომელიც, ვფიქრობ, ყველასთვის სუბიექტურად საინტერესოა, მათ შორის მათთვის, ვისაც პიროვნული ღმერთისა სწამს, ან ვინც, პირიქით, სულ არ არის მორწმუნე.

მოცემული კვლევის სიახლე მისი მიზნებითა და შინაარსით განისაზღვრება: ეს არის თავისუფლებისა და ნამდვილი მე-ს გაგების (რაც მათ ურთიერთმიმართებასაც გულისხმობს) შესწავლა ნეოპლატონიზმში. თუმცა არსებობს თანამედროვე გამოკვლევები, მიძღვნილი, როგორც უკვე ვთქვით, თავისუფლების პრობლემატიკისა და მასთან მომიჯნავე საკითხებისადმი ცალკეული ნეოპლატონიკოსის ფილოსოფიაში, მაინც ჯერ-ჯერობით არ მოიპოვება ამ პრობლემის შედარებითი და მეტ-ნაკლებად ერთიანად თავმოყრილი კვლევა ზოგადად ანტიკურ ნეოპლატონიზმში. გვაქვს მრავალი საფუძვლიანი გამოკვლევა, მონოგრაფია და კრებული ზოგადად ნეოპლატონიზმის შესახებ,<sup>1</sup> მაგრამ არ არსებობს, რამდენადაც ვიცი, ნეოპლატონური

<sup>1</sup> უკანასკნელი დროის ერთ-ერთი ვრცელი და, ამასთანავე, ზოგადი ხასიათის ბიბლიოგრაფიისთვის იხ. *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2 volumes, ed. by Lloyd P. Gerson. Cambridge, Cambridge University Press 2010, vol. II, p. 982-1182. ქართულ ენაზე, სამაგისტრო ნაშრომის სახით, გვაქვს ანა ქირიას ბრწყინვალე მონოგრაფია, რომელიც, ფაქტობრივად, მთელ ანტიკურ ნეოპლატონიზმს ერთ-ერთი უძირითადესი პრობლემის – უზენაესი ერთიდან შემდგომ საფეხურზე გადასვლის რაკურსით განი-

თეორიების სისტემატური კვლევა თავისუფლების პრობლემის ასპექტით. თუმცა, სისტემური, მეტ-ნაკლებად ამომწურავი და ყოვლისმომცველი ვერც ეს წიგნი იქნება.

### **წიგნის სტრუქტურა**

ამ წიგნში კვლევის ძირითად საგანს წარმოადგენს ანტიკურ ნეოპლატონიზმში თავისუფლებისა და ნამდვილი მე-ს გაგება, პლოტინიდან დაწყებული, ნეოპლატონური ფილოსოფიის უკანასკნელი პერიოდის ჩათვლით. წიგნის ზოგიერთი მონაკვეთი, სტატიების სახით, გამოქვეყნებულია სხვადასხვა პერიოდულ გამოცემასა თუ კრებულში, რასაც სათანადო ადგილებზე ვუთითებთ. ამ წიგნისთვის, როგორც წესი, ყველა მათგანი გადამუშავდა, შეივსო ან, პირიქით, შემოკლდა. წიგნი, ნეოპლატონური ფილოსოფიის შესაბამისად, ძირითადად სამ ნაწილად დაყავით: 1. *μὴν*, 2. *πρόοδος*, 3. *ἐπιστροφή*. აქედან პირველი არსის საკუთარ თავში ყოფნას ნიშნავს, მეორე – გამოსვლას, გაშლას, სიმრავლედ განვითარებას, ხოლო მესამე – დაბრუნებას. ამგვარ ტრიალულ სისტემაზეა დაფუძნებული ნეოპლატონური ფილოსოფია და ჩვენც წიგნი, სიმბოლურად, ამ სტრუქტურით ავაწყეთ. ჩვენს შემთხვევაში, პირველ ნაწილში ვიგულისხმეთ უშუალოდ ანტიკური ნეოპლატონიზმის მასალა, რაც შინაარსობრივად წიგნის ძირითად ნაწილს წარმოადგენს, მეორეში – ანტიკურ (ნეო)პლატონიზმში განხილული თემების თავისებური განვითარება შუა საუკუნეებში, ხოლო მესამეში – ამ თემებთან მიბრუნება მეოცე საუკუნეში. აქედან ძირითადი, ვიმეორებ, წიგნის პირველი ნაწილია, თუმცა თავისუფლებისა და ნამდვილი მე-ს და, მითუმეტეს, მათი ძიების გზების ამომწურავად და ყოვლისმომცველად გამოკვლევის პრეტენზია, როგორც თავად მასალის, ასევე მისი ღრმად და ფართოდ გაანალიზების უკიდვრად პერსპექტივის გამო, ვერც მას ექნება. რაც შეეხება წიგნის მეორე და მესამე ნაწილებს, მათი ფუნქციაა, მიგვანიშნონ მომდევნო ეპოქებში (ჩვენი ჩათვლით) იმ სააზროვნო თემებსა და გზებზე, რომლებსაც საფუძველი დიდწილად ანტიკურმა ნეოპლატონიზმმა დაუდო. ამდენად, წიგნის მეორე და მესამე ნაწილების დანიშნულებაა, მათში ასახული მასალის განხილვასთან ერთად, ერთგვარად სტიმული მოგვცეს, რომ ანტიკურ ნეოპლატონიზმში ჩამოყალიბებული პრობლემების გამოძახილს

---

ხილავს. იხ. ანა ქირია, *თვითთნის გააზრების პერსპექტივები ნეოპლატონურ პენოლოგიურ მეტაფიზიკურ სისტემაში*. თბილისი, თსუ, სამაგისტრო ნაშრომი ბიზანტინოლოგიაში 2018.



ამ მიმდინარეობის დასრულების შემდგომ ეპოქებშიც, ანუ პლატონური აკადემიის დახურვის ოფიციალური თარიღიდან (529 წ.) დღემდე, ჩავუფიქრდეთ.<sup>1</sup>

ეს წიგნი ბევრი ადამიანის თანადგომის შედეგად დაიწერა. ილ-ზეტრაუტ ადოს, ვერნერ ბაიერვალტესის, ლიუკ ბრისონის, კრისტიანა დ'ანკონას, ანკა ვასილიუს მრავალგვარი დახმარების გარეშე ლიტერატურის დიდი ნაწილიც კი ჩემთვის ხელმიწვდომელი დარჩებოდა. უდიდესი მადლობა მუდმივი თანადგომისთვის მთავარ რედაქტორს მაგდა მჭედლიძეს, აგრეთვე რედაქტორების ახალგაზრდულ გუნდს – ლაშა მათიაშვილს, დათო ფარცხალაძეს, ნიკა ცერცვაძეს. მათი დახმარებით ამ წიგნში ბევრი უზუსტობისა და შეცდომის გასწორება მოხერხდა. ბევრიც, ალბათ, კიდევ დარჩა, რაზეც მხოლოდ თვითონ ვარ პასუხისმგებელი. ახალგაზრდა კოლეგებთან და სტუდენტებთან რეგულარული საუბრების გარეშე ნეოპლატონურ პრობლემებზე ფიქრისა და წერის სტიმული შეიძლება არც მქონოდა. ბევრი საკითხი მათთან საუბარში უფრო საინტერესო და ცხადი ხდებოდა. განსაკუთრებით დიდი მადლობა ამისთვის თამუნა ხუბულავას, ანა ქირიას, მიშა მირაშვილს, გიგი მარკოზაშვილს, პაპუნა ჯილავედარს.

წიგნი აკადემიკოს გურამ თევზაძის ხსოვნას ეძღვნება. მრავალი წლის მანძილზე ვსაუბრობდით ფილოსოფიურ თემებზე, განსაკუთრებით ნეოპლატონიზმზე. ამ წიგნში ასახულ არაერთ პრობლემაზეც ერთად გვიმსჯელია. ჩემთვის ეს დიალოგები, მათი აკადემიური და შემეცნებითი ღირებულების გარდა, დიდ და დაუეციწარ ინტელექტუალურ სიამოვნებად დარჩა. აკადემიური თავისუფლების ფასი და მისი არ-დათმობის აუცილებლობა, სხვათა და სხვათა შორის, ამ ურთიერთობამაც მასწავლა.

<sup>1</sup> აქვე რამდენიმე ტექნიკურ დეტალს განვმარტავ: ჩვეულებრივ, ორმაგ ბრჭყალებში ვსვამ უშუალოდ ციტატებსა და თარგმანებს, ხოლო ერთმაგ ბრჭყალებში მეტ-ნაკლებად მეტაფორულად, ან გარკვეულ კონტექსტში თავისებურად ნახმარ სიტყვებს. იტალიკით, ჩვეულებრივ, ვწერ ლათინური ან ქართული ტრანსლიტერაციით ბერძნულ სიტყვებს, აგრეთვე ნეოპლატონური გაგებით *ეროს* და ზოგიერთ სპეციფიკურ ცნებას. ბუნებრივია, რომ სრულად და ცალსახად ამ დათქმის გატარება შეუძლებელი იყო. რაც შეეხება ეპიგრაფებს, შემდგომში, წიგნის ძირითად ნაწილში, ორიგინალის ენაზე მომყავს ის ტექსტები, რომლებიც ამ ენაზე იყო ჩემთვის ცნობილი (ქართული თარგმანი მოცემულია სქოლიოში), ხოლო ტექსტები, რომლებსაც არა დედნის ენაზე ვიცნობდი, პირდაპირ ქართულ თარგმანში მომყავს.

**I**

**MONH**

*საკუთარ თავში ყოფნა*

ნეოპლატონური ტერმინი  $\mu\sigma\upsilon\eta$  ზოგადად არსებობის სამ საფეხურად (საკუთარ თავში ყოფნა – გამოსვლა – დაბრუნება) გაგების პირველი კომპონენტია. ჩვენ ამ ტერმინით ვასათაურებთ წიგნის პირველ, ძირითად ნაწილს, რომელიც მოიცავს თავისუფლებისა და ნამდვილი *მე*-ს თემატიკის კვლევას იმ შემოქმედებაში, რომლის ავტორები ანტიკური ნეოპლატონიზმის (III-VI ს.) განსაკუთრებით დიდი ფილოსოფოსები იყვნენ: პლოტინი, პორფირიოსი, იამბლიქოსი, პროკლე, დამასკიოსი და, ჩვენს შემთხვევაში მცირე დამატების სახით, სიმპლიკიოსი.

**თავი 1**

**პლოტინი**

„მე სრულიად მარტო ვცხოვრობ, ასე რომ არ მწყინდება.“

შანდორ მარაი<sup>1</sup>

„არარაღდან გაუწყებთ: ცხოვრებას, თუნდაც ის იყოს ასეთი  
ბნელი, ასეთი უსაფუძელო და სასრული, მაინც აქვს აზრი.  
ერთადერთი აზრი: ადამიანის გონება. ორ უსასრულობას შო-  
რის, მე ეს ცხოვრებაში გამოეცადა. მე ეს ვისწავლე,  
და ეს არის ჩემი უწყება.“

მისივე<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> დამოწმებული გერმანული გამოცემიდან: Sándor Márai. *Tagebücher 1984-1989*. München, Zürich, Piper 2002, p. 143.

<sup>2</sup> დამოწმებული გერმანული გამოცემიდან: Sándor Márai. *Himmel und Erde. Betrachtungen*. München, Piper 2001, p. 321.

## შესავალი

პლოტინის ცხოვრება (204/5-270) და შემოქმედება ერთიანია. მის ცხოვრებას მისი მოწაფის, ასევე დიდი ნეოპლატონიკოსის, პორფირიოსის მიერ დაწერილი ბიოგრაფიიდან ვიცნობთ.<sup>1</sup> მისგან ვიგებთ, რომ პლოტინს 'სცხვენოდა სხეულში ყოფნა', ანუ იმის გამო, რომ ვინმე მისი ფიზიკური ცხოვრებით ინტერესდება, ის მაინცდამაინც ბედნიერი არ იქნებოდა. ჩვენც მის ბიოგრაფიაზე არ შევჩერდებით. მსურველებმა პორფირიოსის „პლოტინის ცხოვრებას“ ჩახედონ.

პლოტინი არ იყო, ასე ვთქვათ, 'ჩვეულებრივად' დიდი მოაზროვნე და არც 'სტანდარტული' სტილის მწერალი. როგორც ადამიანი და მოაზროვნე, ის ჩანს „ენეადებში“, მაგრამ ისიც, რაც ჩანს, გეაგრძნობინებს, რომ იმის მიღმა ამოუწურავი სულიერი და ინტელექტუალური შესაძლებლობებია. მთავარი, ალბათ, ის არის, რომ ეს უსაზღვრო შესაძლებლობები არა მხოლოდ პლოტინის, არამედ ყველა ჩვენგანისაც არის.<sup>2</sup> პლოტინისთვის ფილოსოფია თითქოს გა-

<sup>1</sup> პორფირიოსის მიერ აღწერილი მისი მასწავლებლის, პლოტინის ცხოვრება პლოტინის „ენეადების“ თითქმის ყველა სრულ გამოცემაში შედის და ცალკეც არაერთხელ გამოსულა, როგორც ბერძნული ორიგინალი, ასევე სხვადასხვა ენაზე თარგმანები. ვუთითებ უკანასკნელი ხანის ბერძნულ-ფრანგულ გამოცემას, რომელიც, თავის მხრივ, ადრეულ, ემილ ბრეიეს პუბლიკაციას ეყრდნობა: Porphyre, *Vie de Plotin (bilingue)*. Texte établi par Émile Bréhier. Traduction par Émile Bréhier, révisée par Sébastien Morlet. Introduction, notes et annexes par Sébastien Morlet. Paris, Les Belles Lettres 2013. აქვე ვუთითებ ერთ-ერთ ვრცელ ბერძნულ-ფრანგულ გამოცემას, მრავალი გამოკვლეებით: Porphyre, *La vie de Plotin*, 2 t. Édition par Luc Brisson, préface de Jean Pépin. Paris, Vrin 1982, 1992. პლოტინის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ერთიანობის შესახებ გენიალურად მარტივი და ყველა სახის (სპეციალისტის თუ მოყვარულისთვის) სამაგიდო წიგნად რჩება (მიუხედავად იმისა, რომ მისი გამოცემის შემდეგ პლოტინის შესახებ ღირებულმა ლიტერატურამ განუზომლად იმატა) პიერ ადოს „პლოტინი ანუ ხედვის სიმარტივე“. Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris, Gallimard 1997.

<sup>2</sup> პლოტინის შესახებ თავში ნაწილობრივ ვიყენებ ჩემს ნაშრომს: ლელა აღდექსიძე, *ნეოპლატონური ფილოსოფია: პლოტინი და იამბლიქოსი. ტექსტები, თარგმანი, განმარტებები*. თბილისი, ლოგოსი 2009, გვ. 14-142, აგრეთვე ჩემს სხვა პუბლიკაციებს, რომლებსაც შესაბამის ადგილებში ვუთითებ. პლოტინი ყველგან დამოწმებულია საერთაშორისო სტანდარტით. ბერძნული ტექსტისთვის, ძირითადად, ესარგებლობდი შემდეგი გამოცემით: Plotins *Schriften*, übersetzt von Richard Harder, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von Rudolf Beutler und Willy

ნუყოფელია იმისგან, რაც არის ადამიანი თავის 'ნამდვილობაში': სულისგან და იმისგან, რაც საუკეთესოა სულში ანუ რითიც სული გონებას უკავშირდება, გონება კი უმაღლეს, ყოველგვარ არსებობაზე, განსაზღვრულობაზე, შემეცნებადობაზე მაღლა მდგომ – მიუწვდომელ ყველაფრის პირველსაწყისს – *ერთს* ანუ სიკეთეს ჭკრეტს და, შეიძლება, მეტიც – მას უიგივდება.<sup>1</sup> ეს არის *ერთი* ჩვენში, ჩვენი ნამდვილი *მე*. პლოტინის რწმენით, ჩვენი სულის უმაღლესი 'ნაწილი' არასოდეს სწყდება გონისეულ სამყაროს, მაშინაც კი, როცა გარკვეული ტიპის სული ამქვეყნად მისივე შესატყვის მიწიერ, გრძნობად სხეულში ეშვება. სხვა პლატონიკოსებისგან განსხვავებით, პლოტინს – თითქმის ყოველთვის თვითკრიტიკულად მოაზროვნეს – დაბეჯითებით სწამდა, რომ სულის უმაღლესი ნაწილი მუდამ რჩება 'ზემოთ', თუნდაც ჩვენ ამას ვერ ვაცნობიერებდეთ. მისი აზრით, ჩვენი სულის საუკეთესო ნაწილი რჩება უნივერსალურ გონებასთან (ისე, რომ თავისთავადობას არ კარგავს), რომლის მეშვეობით ის (ანუ ჩვენ, ჩვენი ნამდვილი *მე*) უზენაეს *ერთსაც* შეიძლება 'შეეხო', თუკი ამისთვის საკმარისად მოემზადება.

როგორც ყველა ანტიკური მოაზროვნე, პლოტინი სამყაროს ერთიანობად აღიქვამდა. ის მისთვის იყო წესრიგი – კოსმოსი, კარგი და მშვენიერი. ჩვენ ამ წესრიგის ორგანული ნაწილი ვართ. როგორც პლატონიკოსი, პლოტინი დარწმუნებული იყო, რომ მთელი უნივერსუმი, ანუ არსებულთა სფერო, ძირითადად ორგანოა: უსხეულო, გონისეული ('*ნოეტური*' – ბერძნ. νοητός, ანუ ინტელიგიბილური) სამყარო და გრძნობადი, ხილული, მატერიალური კოსმოსი. ყველა პლატონიკოსის მსგავსად, პლოტინს ეჭვი არ ეპარებოდა, რომ ხილული სამყარო ღვთაებრივი – ზენა სფეროს ანარეკლია

---

Theiler. Bände Ia-VI. Hamburg, Felix Meiner Verlag 1956-1971 (შემდგომი დამოწმებისას: Plot.). ესარგებლობდი აგრეთვე კლასიკური გამოცემებით: Plotini Opera, v. I-III, ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Paris, Bruxelles, Leiden 1951, 1959, 1973 (editio maior); Plotini Opera, v. I-III, ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Oxford 1964-1983 (edition minor) და არმსტრონგის თარგმანით, ბერძნული ორიგინალის თანხლებით: Plotinus, *Enneads*, with an English translation by A. H. Armstrong. 7 volumes. Cambridge, Massachusetts, London, The Loeb Classical Library 1966-1988.

<sup>1</sup> ა. ოუსაგერის მონოგრაფიის ძირითადი პათოსი იმაში მდგომარეობს, რომ პლოტინის რწმენით, ჩვენში *ერთით* ხდება 'შერწყმა არა უნივერსალურ გონებასთან, არამედ მასზე 'მაღალ' – უზენაეს *ერთთან*. ამ შეხედულებას ავტორი თანმიმდევრულად ასაბუთებს წიგნში: A. Ousager, *Plotinus on Selfhood*, 2005.

და, ამდენად, უფრო სუსტი, ბუნდოვანი და ნაკლებად ღირებულია. მაგრამ, შეიძლება ყველა პლატონიკოსზე უფრო მეტად, პლოტინისტის უზომოდ ძვირფასი იყო ყველაფერი, რაც ჩვენს გარშემოა და, მით უმეტეს, რაც ჩვენშია, იმიტომაც, რომ ყველაფერში არის ის, რაც ყველაზე ღირებულია: გონების ერთიანობა მთელ მის მრავალფეროვნებაში, რომელსაც ტრანსცენდენტურ *ერთამდეც* ავყავართ. გონისეულ საწყისთა მოცემულობა ჩვენთვის ხან დაფარულია და ხან ნათლად აღქმადი. უნივერსუმი, ერთი მხრივ, კიბისებური ვერტიკალური იერარქიაა, მეორე მხრივ კი უდიდესი პორიზონტალური მრავალფეროვნებაა. ჩვენ მუდამ უნდა ვეცადოთ რაც შეიძლება მაღლა 'ავიდეთ' და, ამასთანავე, შორს და ფართოდ გავიხედოთ. როგორ? საკუთარ თავში მაქსიმალური ჩაღრმავებით, ჩვენი ნამდვილი *მე-ს* გამონთავისუფლებით ყოველგვარი სიმრავლისგან, მისი გათავისებით, ანუ ჩვენი სულის საუკეთესო ნაწილზე კონცენტრაციით, მასთან ჩვენი მაქსიმალურად დამთხვევით, იმდენად, რომ უსაზღვრო მინიმუმამდე დავიდეს სიმრავლე და ორობა, რომელიც მუდამ ახასიათებს შემეცნებელსა და შესამეცნებელს. მიზანი ის არის, რომ მოხდეს ჩვენი, როგორც სიმრავლის ერთობლიობის (ანუ ადამიანისა მთელი თავისი ნაწილებით, გრძნობებით, სულიერი და სხეულებრივი საწყისების ერთიანობით, შთაბეჭდილებებით, ფიქრებით, გარემოსთან ურთიერთობით და ა. შ.) 'გაერთება' და კონცენტრაცია ჩვენი სულის საუკეთესო ნაწილზე: მის გონისეულ ასპექტზე, 'სულის ყვავილზე',<sup>1</sup> რომელიც არის *ერთი*. ტრანსცენდენტურ *ერთთან* 'შეხება' მხოლოდ საკუთარ თავში მაქსიმალური ჩაღრმავებით – ჩვენს *ერთზე* კონცენტრაციით, მასთან ჩვენი თავის შეძლებისდაგვარად დამთხვევის და გაიგივების გზით შეიძლება. მაგრამ ამქვეყნად ასეთი შეხებები წამიერია, უფრო სწორედ, სრულიად უდროოა. მანამდე კი დიდი გზაა გასავლელი, რომელიც ჩვენი ყველა შესაძლებლობის (გრძნობათა ორგანოების ჩათვლით) უდიდეს დაძაბვას და მუშაობას (თუ თამაშს? ზოგჯერ ეს ერთი და

<sup>1</sup> ეს არის ქალდეური ორაკულების გამოთქმა, რომელსაც პეტრიწიც იყენებს. ლ. ალექსიძე, ქალდეური ორაკულები იოანე პეტრიწის კომენტარებში. – კრებულში: *ფილოსოფია, ღვთისმეტყველება, კულტურა. საიუბილეო კრებული მიძღვნილი გურამ თევზაძის 75 წლისთავისადმი*. რედ. თ. ირემაძე, თ. ცხადაძე, გ. ხეოშვილი. თბილისი 2007, გვ. 52-65; L. Alexidze, The Chaldean Oracles in Ioane Petritsi's Commentary on Proclus' *Elements of Theology*, – in: *Mélanges Jean-Pierre Mahé*. Éditées par A. Mardirossian, A. Ouzounian, C. Zuckermann. Paris, Collège de France, CNRS, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance 2014, p. 9-16.



იგივეა)<sup>1</sup> მოითხოვს, რომ ოდესღაც უცბად საჩუქრად მოგვენიჭოს ერთთან ამგვარი 'შესების' ნიჭი და ბედნიერება.

იმ საოცარ მდგომარეობასა და პროცესს, რომელიც ჩვენი მხრიდან ძალისხმევას მოითხოვს, იმისთვის, რომ საბოლოო მიზანს – სრულ სიმშვიდესა და მდუმარებაში გონისეულ ფორმათა (ანუ პლატონური 'იდეების') ნეტარ ჭვრეტას მივაღწიოთ (ეს ის უმაღლესი საფეხურია, სადაც ჩვენი სული მაქსიმალურად 'ახლოსაა' ტრანსცენდენტურ ერთთან 'მისული'), თავადაც ჭვრეტა (ბერძნ. *θεωρία*) ეწოდება. ჭვრეტა ჩვენთვის ერთგვარი ინსტრუმენტია ანუ გზა, რომელიც შემეცნების ყველა, მათ შორის უმარტივესი და ძალზე ნივთიერი ფორმების ჩართვით, გონებასთან და, მისი გზით, ერთთან 'მიგვაახლოებს'. ჭვრეტა, ამავე დროს, ჩვენი უმაღლესი მიზანია და, აქვე დაეუმატოთ, ის ჩვენი ცხოვრების ფორმა და წესიც არის (გაცნობიერებული ან გაუცნობიერებელი), მისი საუკეთესო მდგომარეობა, რომლის შედეგი და შინაგანი მიზანსწრაფვა ზოგჯერ ნეტარი მარტოობა და სიმშვიდეა,<sup>2</sup> ანუ ისეთი 'განმხოლოებაა', ისეთი 'შეხვედრა' და 'შესებაა' 'მარტოსი' (ჩვენი, *მე-ს*) 'მარტოსთან' (*ერთთან*),<sup>3</sup> რომელიც სულ არ გამორიცხავს გარშემომყოფთა სიყვარულს და მათთან ურთიერთობას; პირიქით.<sup>4</sup>

ჭვრეტის როლი არსთა სფეროში ამით არ ამოიწურება. აქამდე ჩვენ მხოლოდ ჭვრეტის, ასე ვთქვათ, ზეაღმავალ, 'ანაგოგიურ' ფუნქციაზე ვსაუბრობდით. მაგრამ ჭვრეტა, ფაქტობრივად, ყველაფერია ინტელიგიბილურ სამყაროშიც. ნეოპლატონური მთავარი პიპოსტასი *ერთის* შემდეგ გონებაა. გონება თავისი არსებით არის აზროვნება, შემეცნება. საყოველთაო, უნივერსალური გონება ყველა არსის მიზეზია, რომლებსაც ის, *ერთის* 'დახმარებით', ქმნის. როგორ ქმნის?

<sup>1</sup> თამაშის როლი პლოტინთან (რომ არა ვთქვათ, საზოგადოდ ფილოსოფიაში) ცალკე საინტერესო თემაა. მაგალითისთვის დავასახელებ 'ჭვრეტის' შესახებ III 8 [30] ენეადას, სადაც პლოტინი სათამაშოდ (როგორც ინტელექტუალური აქტივობისკენ) მოგვიწოდებს, აგრეთვე განგების შესახებ III 2 [47] ენეადას, სადაც ამქვეყნიური ცხოვრება წარმოდგენილია როგორც თამაში – როლების გათამაშება სცენაზე. იხ. ქვემოთ, §4.

<sup>2</sup> სიმშვიდე, გაჩერება განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი მდგომარეობა ადამიანის სულიერი ამაღლებისას. იხ. მაგალითად, Plot. VI 9 [9], 11.

<sup>3</sup> Plot. VI 9 [9], 11, 49-51. აქ სხვადასხვა გაგებაა შესაძლებელი: ჩვენი ერთთან, ან ჩვენში ერთისა უმაღლეს ერთთან.

<sup>4</sup> პლოტინის აზრით, ყველაფერი უნდა 'შემოვიკრიბოთ', რომ ერთზე კონცენტრაცია შევძლოთ. თავისი ასკეტობის მიუხედავად, ის ცხოვრებაშიც, პორფირიოსის თანახმად, ბევრს ეხმარებოდა.

ის 'ჭერეტს' თავის მიზეზს – ერთს (ნეოპლატონური აქსიომაა, რომ ყველაფერი მიზეზისკენ 'იყურება' და სიყვარულით მისკენ მიიღლებს, რადგან მიზეზი მიზანიც არის), თავისებურად აცნობიერებს მას (ასეთია მისი არსება: ის ხომ გონებაა) და იმასაც აცნობიერებს, რომ აზროვნებს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ის, უმაღლესი ერთისკენ, როგორც საკუთარი მიზეზისკენ სიყვარულით ლტოლვაში, საკუთარ თავს მოიაზრებს, ანუ თავის თავს ჭერეტს. გონების მიერ საკუთარი თავის ჭერეტა თავისებური სიცოცხლეა. გონებაში 'ცოცხალია' მთელი უნივერსუმი, რომელიც მასში გონისმიერი აზრის სახით არსებობს; ის არსებობს იდეალურად, ინტელიგიბილური, გონისეული ფორმების, იდეების სახით, იმიტომ და იმდენად, რამდენადაც გონება საკუთარ თავს მოიაზრებს. ეს მარადიულობაში არსებული 'პროცესია'. ის მიზეზობრივი (არა დროითი) დასაბამია გრძნობადი, ხილული სამყაროსი, რომელსაც უკვე გონების მომდევნო პიპოსტასი – სიცოცხლისა და მოძრაობის განსახიერება – სუული ქმნის, ქმნის გონების იდეათა ჭერეტით და მათი გათავისებით, ხოლო ჭერეტა და შემეცნება იმის გათავისებაა, რასაც 'ხედავ'.

მაშ, გონების მჭერეტელობის არსი და შედეგია იდეალურ ფორმათა (ანუ 'პლატონური იდეების') არსებობა. ესაა საფუძველი ყველაფრისა, რაც სამყაროში მეტ-ნაკლებად გაფორმებული სახით არსებობს; ხოლო სულის მჭერეტელობის შედეგი თავად ხილული სამყაროა. ჩვენ ჭერეტით ვცდილობთ ზემოდან 'მომდინარე' გზა ქვემოდან ზემოთ 'ავიაროთ', რომ ღვთაებრივ სფეროს მივადწიოთ, ხოლო ამის საფუძველს არსებისეულად ისიც გვაძლევს, რომ ჩვენი სულის უმაღლეს ნაწილს ის სფერო, პლოტინის აზრით, როგორც აღვნიშნეთ, არასოდეს დაუტოვებია.

ამ საკმაოდ მწყობრ სქემაში თითქოს ერთი მნიშვნელოვანი რამ გამოგვჩნა. ეს არის ბუნება: თავად ხილული სამყარო, სულიერი თუ უსულო. პლოტინის თანახმად, ისიც ჭერეტს და ასე ქმნის; ის ცოცხალია, ისიც თავისებურად სულია, რომელიც ქმნის ხან ნათელ და სრულყოფილ სახეებს, ხან უფრო ბუნდოვანსა და ნაკლებად სრულყოფილს. როგორ ქმნის? ასევე ჭერეტით: იმ გონისეულ პრინციპებზე, ანუ საწყისებზე (ბერძნ. *ἀρχαί*) კონცენტრაციით (ისინი

<sup>1</sup> ჭერეტის მნიშვნელობისთვის პლოტინის ფილოსოფიაში ონტოლოგიის სხვადასხვა დონეზე განსაკუთრებით საინტერესოა მისი VI 7 [38] ენეადა. უაღრესად ღირებულია ამ ენეადის განმარტებები პიერ ადოს მიერ: Plotin, *Traité 38 (VI 7)*. Introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre Hadot. Paris, Les Éditions du Cerf 1987.

ბუნების დონეზე არიან ერთი 'წარმომადგენლები'), რომლებიც მას იმთავითვე მიეცა უნივერსალური გონებისაგან, კოსმიური სულის მეშვეობით. მათზე კოცენტრირებული ბუნება (რაც იგივეა: საკუთარ თავში საკუთარ საწყისებზე – რაციონალურ პრინციპებზე ფიქსირებული ბუნება) მათი ჭერეტი ბუნებრივად და ლამაზად – გაცნობიერების, განსჯისა და ეჭვების გარეშე – ქმნის ბუნების ნაყოფს, რომელსაც ჩვენ ეჭვრეტთ.<sup>1</sup> ამგვარად, ბუნებას ნაყოფის სახით 'გარეთ გამოაქვს' თავისი ჭერეტის საგანი, მსგავსად იმისა, როგორც ადამიანს უნდა ხოლმე შექმნას ის, რასაც თავად ჭერეტს და რასაც სხვებიც შეხედავენ.<sup>2</sup> ამგვარი მიდგომა: ერთი მხრივ, მშვენიერების ჭერეტისკენ სწრაფვა, მეორე მხრივ კი, ჭერეტის შედეგად, მშვენიერებაში მატერიალური თუ სულიერი შთამომავლობის შობის სურვილი პლატონის „ნადიმის“ ეროსის ძირითადი მახასიათებელია. ეროსის ხსენებასთან ერთად, გადავიდეთ მისი (და, საზოგადოდ, სიყვარულის) პლოტინისეულ გაგებაზე: სიყვარული, პლოტინის განმარტებით, სულის თვალია და მისი ენერგია.

<sup>1</sup> ბუნების მიერ დისკურსიული, განსჯის გარეშე შექმნის თემას და მასთან დაკავშირებულ პოლემიკას რენესანსის ეპოქის ფილოსოფიაც ეხება, მაგალითად, კარდინალი ბესარიონის ნაშრომი „ბუნებისა და ხელოვნების შესახებ“. უახლესი კრიტიკული გამოცემისთვის იხ. Bessarion, *Über Natur und Kunst / De Natura et Arte*. Griechisch-Lateinisch-Deutsch. Neu ediert, übersetzt und mit einer Einleitung und Kommentar herausgegeben von Sergei Mariev, Monica Marchetto und Katharina Luchner. Hamburg, Meiner 2015. პლოტინთან ბუნების მიერ ჭერეტით ხილული სამყაროს შექმნის შესახებ, და საერთოდ, მთელი კოსმოსის როგორც ცოცხალი არსების შესახებ იხ. John N. Deck, *Nature, Contemplation, and the One: A Study in the Philosophy of Plotinus*. Toronto, University of Toronto Press 1967. შედარებით ახალი გამოკვლევებიდან იხ. Christian Wildberg, *A World of Thoughts: Plotinus on Nature and Contemplation* (Enn. III 8 [30] 1-6), – in: *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop (Il Ciocco, Castelveccchio Pascoli, June 22-24, 2006)*. Edited by Riccardo Chiaradonna and Franco Trabattoni. Leiden, Boston. Brill 2009.

<sup>2</sup> ბუნებისა და ჭერეტის შესახებ იხ. პლოტინის III 8 [30] ენეადის ჩემი ქართული თარგმანიც, შესავლითა და განმარტებებით: პლოტინი: „ბუნების, ჭერეტისა და ერთი შესახებ“ (ენეადა III, 8), – კრებულში: *ევროპული კულტურის ორი საფუძველი: Vita contemplativa და vita activa*. რედაქტორ-შემდგენლები პ. პაპავა და ზ. შათირიშვილი. სერია „ევროპული ძიებები“, ევროპულ ძიებათა ინსტიტუტი, თბილისი 2008, გვ. 7-25; ლ. ალექსიძე, *ნეოპლატონური ფილოსოფია, პლოტინი და იამბლიქოსი*, 2009, გვ. 20-56.

## §1 ეროსი

„Wir waren von der Mehrzahl der Menschen nicht durch  
Grenzen getrennt, sondern nur durch eine andere  
Art des Sehens.“

Hermann Hesse, *Demian*<sup>1</sup>

პლატონის „ნადიმის“ ეროსი ამ დიალოგის დაწერის დღიდან დღემდე იპყრობდა და იპყრობს, და ალბათ მომავალშიც მიიპყრობს როგორც მკითხველების (პროფესიონალების, მოყვარულებისა და ამ დიალოგისადმი არაკეთილადგანწყობილი ხალხის), ასევე მის შესახებ ყურმოკერით გამგონეთა ყურადღებას. მიუხედავად ამისა, „ნადიმზე“ მეტ-ნაკლებად სისტემატური კომენტარები ნაკლებად იწერებოდა, ვიდრე პლატონის ზოგიერთ სხვა დიალოგზე. ერთ-ერთი განმარტება, რომელიც მთლიანად პლატონის „ნადიმს“ მიეძღვნა, პლოტინის თხზულებაა, რომელსაც პორფირიოსმა უწოდა „სიყვარულის შესახებ“ (ბერძნ. *περί έρωτος*, რაც, შეიძლება, თუ 'ეროსს' საკუთარ სახელად გავიგებთ, ეთარგმნოთ აგრეთვე როგორც „ეროსის შესახებ“).<sup>2</sup> პლო-

<sup>1</sup> „ადამიანთა უმრავლესობისგან საზღვრებით კი არ ვიყავით გამოიჯნული, არამედ ხედვის სხვაგვარი სახეობით“. პერმან პესე, „დემიანი“. დამოწმებულია წიგნიდან: Hermann Hesse, *Demian*. *Die Geschichte von Emil Sinclairs Jugend*. Frankfurt am Main, Suhrkamp 1974, p. 169.

<sup>2</sup> სპეციალურად ამ ენეადისადმი მიძღვნილი პუბლიკაციებიდან განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ვოლტერსის მიერ ინგლისურად თარგმნილი ტექსტი, გამოკვლევა და კომენტარები, აგრეთვე პიერ ადოს ფრანგული თარგმანი და გამოკვლევა: Albert Marten Wolters, *Plotinus "On Eros". A detailed exegetical study of Enneads III, 5*, Toronto, Wedge Publishing Foundation (Ph.D. dissertation, Amsterdam 1972), 1984; *Plotin, Traité 50 (III 5)*. Introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre Hadot, Paris, Les Éditions du Cerf 1990. ეროსის თემისთვის პლოტინთან იხ. Alberto Bertozzi, *On Eros in Plotinus: Attempt at a Systematic Reconstruction (with a preliminary chapters on Plato)*. Dissertation. Paper 295. Chicago, Loyola University 2012; Dimitrios Vasilakis, *Neoplatonic Love: The Metaphysics of Eros in Plotinus, Proclus and the Pseudo-Dionysius*. (Ph.D. Thesis in Philosophy), London, King's College 2014. თეითობის პლოტინის თეორიის შესახებ, რომელშიც განხილულია აგრეთვე სიყვარულის მისეული გაგება, იხ. Raoul Mortley, *Plotinus, Self and the World*, 2013, p. 6-11, 55-67. ქართულ ენაზე პირველი გამოკვლევა პლოტინის ამ ენეადას მაგდა მჭედლიძემ მიუძღვნა. მ. მჭედლიძე, პლატონის ეროსის პლოტინისეული ინტერპრეტაციისთვის, — კრებული: *ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ფილოლოგიის ფაკულტეტის ახალგაზრდა*

ტინის ეს ნაშრომი მნიშვნელოვანია პლატონის ეროსის უკეთესად წარმოჩენისთვის, აგრეთვე პლოტინის ფილოსოფიაში უფრო ღრმად გარკვევისთვის, ჩვენ მიერ საკუთარი თავის მოულოდნელი, საინტერესო კუთხით დანახვისთვის და ჩვენივე უსაზღვრო სულიერი შესაძლებლობების გამოვლენისთვის. პლოტინის განმარტებას დიდი პერსპექტივა ჰქონდა მომავალი ინტერპრეტაციისთვის, კერძოდ, მარსილიო ფიჩინოს მიერ პლატონის „ნადიმის“ თავისებური განმარტებისთვის, რაც, თავის მხრივ, ფართოდ აისახა სიყვარულის მრავალფეროვან გაგებაში, რომელიც რენესანსისა და ადრეული ახალი დროის ფილოსოფიასა და ლიტერატურაში გამოვლინდა.<sup>1</sup>

შევეცადოთ, შეძლებისდაგვარად გავერკვეთ პლატონის „ნადიმის“ ნეოპლატონურ ინტერპრეტაციაში, კერძოდ, პლოტინის ნაშრომში „სიყვარულის შესახებ“ (III 5 [50]).<sup>2</sup> პლოტინის ყურადღების ცენტრში, ძირითადად, „ნადიმის“ ონტოლოგიური და, ნაწილობრივ, მეტა-ფიზიკური და ფსიქოლოგიური ასპექტებია.<sup>3</sup> მისი ყურადღება განსაკუთრებით მიჰყრობილია ეროსის, აფროდიტესა და ზევსის / კრონოსის / ურანოსის ურთიერთმიმართებებზე. მითით გამოხატულ

---

მეცნიერთა შრომები, წიგნი მეოთხე. ეძღვნება პოეტ-აკადემიკოს გიორგი ლეონიძის დაბადების 100 წლისთავს. თბილისი, თსუ გამომცემლობა 2000, გვ. 18-27.

<sup>1</sup> პლატონის „ნადიმის“ მარსილიო ფიჩინოსეული განმარტებისთვის იხ. შემდეგი გამოცემები: Marsile Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon. de l'Amour / Commentarium in convivium Platonis, De Amore*. Texte établi et traduit par Raymond Marcel. Paris, Les Belles Lettres 1956; Marsile Ficini, *Commentaire sur le Banquet de Platon, De l'Amour / Commentarium in convivium Platonis, De Amore*. Texte établi et traduit par Pierre Laurens. Paris, Les Belles Lettres 2002; Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*. Übersetzt von Karl Paul Hasse. Herausgegeben und eingeleitet von Paul Richard Blum. Lateinisch-deutsch. Hamburg, Felix Meiner Verlag 2004. სიყვარულის ნეოპლატონური გაგების თავისებურად ასახვისათვის პეტრიწის კომენტარში იხ. მ. მჭედლიძე, სიყვარულის ნეოპლატონური თეორია და მისი გააზრება იოანე პეტრიწთან, – კრებულში: *MNHHM. ეძღვნება ალექსანდრე ალექსიძის ხსოვნას*. რედ. რ. გორდუზიანი, ლ. ბერაია. თბილისი, ლოგოსი 2000, გვ. 176-198.

<sup>2</sup> ამ პარაგრაფში ნაწილობრივ ვიყენებ ჩემს პუბლიკაციას: ლ. ალექსიძე, სიყვარული როგორც სულის ენერგია: პლოტინი III 5, – კრებულში: *ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმოხილვები*, რედ. ა. ზაქარიაძე, 4, 2014, თბილისი, თსუ გამომცემლობა 2015, გვ. 56-67.

<sup>3</sup> პლოტინის ამ ტექსტის ქართული თარგმანებისთვის იხ. ბაჩანა ბრეგვაძის და ჩემი თარგმანები: პლოტინი, *ენეადები*. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა და წინასიტყვაობა დაურთო ბაჩანა ბრეგვაძემ, თბილისი, გამომცემლობა Carpe diem 2015, გვ. 125-142; ლ. ალექსიძე, *ნეოპლატონური ფილოსოფია, პლოტინი და იამბლიქოსი*, 2009, გვ. 92-124.

ამ ურთიერთმიმართებათა ფილოსოფიური ინტერპრეტაცია პლოტინისგან მოითხოვს, ძირითადად, სულის (აფროდიტე) აქტივობაში (მოქმედებაში, ენერგიაში, ბერძნ. *ἐνεργεία*) გარკვევას. სულის აქტივობას ეროსი (სიყვარული) განასახიერებს. სულთან ერთად, ის მიისწრაფვის სულის მამისკენ – გონებისკენ (ზევისი იქნება ეს თუ კრონოსი, დამოკიდებულია იმაზე, რა ტიპის სული და გონება იგულისხმება) და, მეტიც, გონების შუამავლობითა და მეშვეობით, თავისი უპირველესი მიზეზისა და საწყისისაკენ, რომელსაც მითში ურანოსი განასახიერებს. პლოტინის გაგებით, ეროსი 'მსურველის თვალა', 'მსურველი' კი მოცემულ შემთხვევაში სულია, შესაბამისად, ეროსი სულის თვალა, ანუ მისი აქტივობა, მოქმედება, ენერგია, რომლითაც სული თავისი მშობლისა და საწყისისკენ – გონებისკენ უკუიჭყევა და ამადლდება. ამ სწრაფვას განაპირობებს სულის, ერთი მხრივ, რაციონალურობა, მეორე მხრივ კი მისივე მხრიდან რაციონალურობის ნაკლებობა. ორივე ეს თვისება სულის ბუნებრივი მახასიათებელია, რადგან სული, ერთი მხრივ, გონების 'ჩამომავალია', მეორე მხრივ კი მასზე 'დაბალია', იმ გაგებით, რომ მას, გონებისგან განსხვავებით, რაციონალური აზრები (ბერძნ. *λόγος*) არა როგორც საკუთარი მე გააჩნია, არამედ ის მათ 'გარედან', ანუ გონებისგან იღებს, რომ შემდეგ გაითავისოს. სულის ამგვარი ბუნების გამო – ერთი მხრივ, მისი გონისეული სისრულე, მეორე მხრივ კი სწორედ ამის ნაკლებობა – განაპირობებს იმას, რომ განსაკუთრებულ ონტოლოგიურ როლს სულსა და გონებას შორის მიმართებათა 'რეალიზაციაში' თამაშობენ *პოროსი* ('სიჭარბე', 'სიმდიდრე'; ბერძნ. *Πόρος*). ის გონიერულობით დატვირთულობას განასახიერებს და *პენია* (*Πένια*, 'სიღარიბე', ამ შემთხვევაში – რაციონალურობის ნაკლებობა; ეს უკანასკნელი, როგორც მიმღები გონიერულობის, ფორმის, იდეების, რაციონალური საწყისების, ამავე დროს, მატერიის როლს ასრულებს).<sup>1</sup> მათი ერთობა შობს სულის მოქმედებას – ენერგიას – სიყვარულს, როგორც სწრაფვას – ეროსს.

შვეცადოთ გავერკვეთ პლოტინის ფილოსოფიის კონტექსტში, რას ხედავს და ვერ ხედავს ეროსი როგორც სულის ენერგია და მისი 'თვალა' (ან რა შეუძლია და არ შეუძლია მას დაინახოს), ერთი მხრივ, საყოველთაო (უნივერსალური – 'ზეციური') აფროდიტეს (ანუ სულის) შემთხვევაში, ხოლო მეორე მხრივ 'ჩვეულებრივი' (ანუ

<sup>1</sup> პლატონის „ნადიმში“ ორივე დიოტიმას სიტყვის პერსონაჟები არიან.

მატერიაში 'ჩამოსული') სულის შემთხვევაში<sup>1</sup> (ამ უკანასკნელში ვგულისხმობთ როგორც სულის უფრო მაღალ საფეხურს – მსოფლიო სულს, ასევე ინდივიდუალურ სულებს). გეცდებით აგრეთვე გავერკვეთ, რამდენად იცვლება წყვილი: პოროსი და პენია (და, მათთან ერთად, ეროსიც, როგორც მათი 'პროდუქტი' და სულის ენერგია) აფროდიტეს (სულის) ამ ორ სხვადასხვა დონეზე და თვალი გაუადევნოთ 'ნექტარით დათრობის' ფილოსოფიურ ფუნქციასაც ამ მითო-ონტოლოგიურ თამაშში.

ახლა შევეცადები განვმარტო, რატომ არის სიყვარულის ეს ასპექტი (კერძოდ ის, რომ ის არის მოსურნის – ამ შემთხვევაში სულის – 'თვალი') ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესო. ჯერ ერთი, ჭკრეტა, ბერძნ. 'თეორია' და, საერთოდ, ჭკრეტისა და ხედვის გამოხატველი მოქმედებები თუ მდგომარეობები, როგორც უკვე ვთქვით, ძალიან მნიშვნელოვანია პლოტინის ფილოსოფიისთვის. ხედვის მიზანმიმართულებაზე, ინტენსივობასა და მეთოდზე დამოკიდებულია, გარკვეულწილად, არსის (მხედველის) არა მხოლოდ ონტოლოგიური, კოსმოლოგიური ან ანთროპოლოგიური სტატუსი (ან პირიქით: უფრო სწორი იქნებოდა, გვეთქვა, რომ 'ხედვის' ხარისხი არსის ონტოლოგიურ სტატუსზეა დამოკიდებული),<sup>2</sup> არამედ შექმნისა თუ წარმოქმნის პროცესი და შედეგიც, ანუ ხედვის ობიექტიც. ამასთანავე, პლოტინთან 'ხედვა', მისი ობიექტური (ანუ ონტოლოგიური) მნიშვნელობის გარდა, ყოველი ჩვენგანისთვის პიროვნულადაც ექსისტენციალურად მნიშვნელოვანია, რამდენადაც ჩვენი სულიერი აღმასვლა ან, პირიქით, ჩვენი დაშვება სხეულებრივ სამყაროში, გარკვეული დოზით, დამოკიდებულია 'ხედვის' იმ უნარზე, რომელიც ყოველ ჩვენგანს თავისებურად გააჩნია. ეს იმას ნიშნავს, რომ ჩვენი ნიჭი 'ხედვისა' ძალიან დინამიურია ან შეიძლება ასეთი გახდეს: ის შეიძლება უფრო 'გამკვეთრდეს' ან სიმძაფრე დაკარგოს. ასეა თუ ისე, ჩვენ ყველას გაგვაჩნია 'ხედვის' უნარი, რამდენადაც ეფლობთ გონისმიერ სულს; ამასთანავე, ეს უნარი თითოეულ ჩვენგანს ინდივიდუალურადაც ახასიათებს, ანუ ის სხვადასხვაგვარია, იმისდა მიხედვით, თუ როგორია ჩვენი პიროვნული არჩევანი, ხასიათი და შესაძლებლობები, ჩვენი ცხოვრების სხვადასხვა მდგომა-

<sup>1</sup> ორგვარი აფროდიტეს თემას პლატონის „ნადიმოდან“ პლოტინი სულთან მიმართებაში განავითარებს.

<sup>2</sup> ვგულისხმობ იმას, რომ სხვადასხვაა, მაგალითად, გონების, სულის, ბუნების, აგრეთვე ინდივიდუალური სულების ჭკრეტის ფორმები, რაც თავად მჭკრეტელი არსის ინდივიდუალობასაც განსაზღვრავს.

რეობის გათვალისწინებით. ამგვარად, ეროსის როგორც სულის თვალისა და მისი მოქმედების ('ენერგიის') გაგება პლოტინის ფილოსოფიაში ჩვენთვის დღესაც ექსისტენციალურად საინტერესოა, რადგან სულისმიერი 'ხედვის' უნარები არა მარტო ღვთაებრივი განგებით, ჩვენი ადამიანური ბუნებითა და ჩვენი სულების თავდაპირველი არჩევნით არის გარკვეულწილად წინასწარ განსაზღვრული, არამედ ჩვენ თავადაც, სიცოცხლეში, შეგვიძლია ამ უნარის გამაჟღერება თუ შეცვლა ჩვენი ინდივიდუალური ეთიკური, სულიერი და ინტელექტუალური პროგრესის ან რეგრესის შედეგად. ამგვარად, თუმცა ადამიანთა სულების 'თვალეები' და მათი ხედვის უნარის სხვადასხვაობა, გარკვეულწილად, წინასწარ განსაზღვრულია მათი ონტოლოგიური სტატუსით, მიუხედავად ამისა, თავად უნარი 'ხედვისა' შეიძლება შეიცვალოს ჩვენი პიროვნული სულიერ-გონისმიერი მდგომარეობისა და ცვლილების შესაბამისად, იქამდე, რომ შეიძლება მივალწიოთ ინტელექტუალური 'ხედვის' ('ჰერეტიკის') ძალიან მაღალ დონესაც.

'ხედვის' დინამიური ხასიათი მის კვლევას ართულებს: ძნელია 'გამოიჭირო' ან გაზომო 'ხედვის' ხარისხი ან ინტენსივობა, ისევე როგორც თითქმის შეუძლებელია 'დავიჭიროთ' (ანუ განვსაზღვროთ) ეროსი როგორც 'დაიმონი' ან თუნდაც როგორც სულის ვნება, მისი 'პათოსი',<sup>1</sup> იმიტომ, რომ ის 'ონტოლოგიურად' (რადგან იშვა პოროსისა და პენიასგან) არასდროს არის დაკმაყოფილებული (და ვერც ოდესმე იქნება ასეთი). ის მუდამ არის რაღაც სახის მოძრაობაში, მას სურს სასურველ მიზანს მიაღწიოს და თითქოსდა ხელახლა შექმნას თუ წარმოქმნას ის, რისი დაუფლებაც უნდა.<sup>2</sup> არის კიდევ ერთი არსებითი სირთულე: საქმე ის არის, რომ 'ხედვას' პლოტინის ფილოსოფიაში მრავალი მნიშვნელობა აქვს, როგორც მეტაფორული, ასევე პირდაპირი. ისინი მოიცავენ ხედვის ძალიან ფართო სპექტრს, დაწყებული (ზემოდან თუ ჩამოვეყვებით) ერთგვარი 'სიბრმავეთ' (ანუ სრულყოფილი არა-ფიზიკური 'ხედვის' სახეობით, როგორიცაა გონისეული მოქმედება, რაც იმას ნიშნავს, რომ გონება

<sup>1</sup> პლოტინი, პლატონის „ფედროსისა“ და „ნადიმის“ კომბინაციით, სვამს და პასუხს სცემს კითხვას, ეროსი ღმერთია, ღემონი, თუ სულიერი განცდა (πάθος).

<sup>2</sup> ეროსისა და პოროს-პენიასთან მისი მიმართების შესახებ პლოტინთან იხ. აგრეთვე VI 9 [9], 9. ეროსის / სიყვარულის შესახებ იხ. VI 5 [23], 10; VI 7 [38], 31; 33-34; I 6 [1], 5. პოროსისა და პენიას შესახებ იხ. III 6 [26], 12, 13-19. სულისმიერი ჰერეტიკის უსაზღვრობისთვის იხ. III 8 [30], 5.



მოიაზრებს საკუთარ თავს და საკუთარ აზროვნებას; ამ დროს გონისეული აზროვნების სუბიექტი და ობიექტი, აგრეთვე გონისეული აზროვნებისა თუ 'ხედვის' აქტი ერთი და იგივეა) და დამთავრებული ნამდვილი (ფიზიკური) თითქმის სიბრმავეთ (ასეთია, მაგალითად, სუსტი მხედველობა, როცა ბუნდოვნად აღვიქვამთ სხეულების მშვენიერებას, ან, როგორც პლოტინი ამბობს, 'სიბნელეს ვხედავთ').<sup>1</sup> ამ ლამის 'სიბრმავის' ორგვარი სახეობის პოლუსებს შორისაა ხედვის ან არ / ვერ-ხედვის საფეხურების უსასრულოდ ფართო სპექტრი, რაც კიდევ უფრო ართულებს ეროსის როგორც სულის 'თვალისა' და მისი მოქმედების ფიქსირებულ განსაზღვრებას. გარდა ამისა, არის კიდევ ერთი სირთულე: პლოტინი ენეადაში „ეროსის შესახებ“ თუმცა ამბობს, რომ ეროსი სულის 'თვალია', მაინც პირდაპირ არ მსჯელობს იმის შესახებ, თუ რა შეუძლია ამ 'თვალს' დაინახოს და რა არა სულების სხვადასხვა სახეობათა შემთხვევაში. პასუხის საძიებლად პლოტინის სხვა ტექსტებშიც უნდა ჩავიხედოთ.

შევეცადოთ, დავინახოთ შესაძლო სხვაობები სხვადასხვა სახის სულებისთვის დამახასიათებელ ეროსებს შორის და პასუხი გავცეთ შემდეგ კითხვებს: რას ხედავს და ვერ ხედავს ეროსი როგორც სულის თვალი (ა) ღვთაებრივი სულის ('ზეციური აფროდიტე') შემთხვევაში, რომელიც სხეულისგან დამოუკიდებელია; (ბ) კოსმოსის სულისა და (გ) ინდივიდუალური ადამიანური სულების შემთხვევაში?<sup>2</sup> შეკითხვები, რომლებზეც შევეცდებით პასუხი გავცეთ, ასეც შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ: არის თუ არა 'ხედვის' საგნები სხვადასხვა სულის სხვადასხვა სახეობისთვის, თუ საგანი ერთი და იგივეა, მაგრამ 'ხედვის' შედეგებია სხვადასხვა? განსხვავდება თუ არა ორი მდგომარეობა: ერთი მხრივ, სულის უნარი, ახლოს იყოს გონებასთან, ხოლო მეორე მხრივ, სიყვარული, როგორც სულის 'თვალი' და მისი მოქმედება? და ბოლოს, პლოტინის აზრით, 'ხედვის' რა მდგომარეობას შეიძლება მიაღწიოს ჩვენმა სულმა?

<sup>1</sup> იხ. Plot. I 8 [51], 4, 25-33; 9, 15-27. 'ხილვადობისა' და ხედვის უნარის სხვადასხვა დონის შესახებ სინამდვილის სხვადასხვა დონესთან შესაბამისობაში იხ. VI 7 [38], 7; VI 6 [34], 18, 10-27; V 8 [31], 9-15. 'თვალთ ხედვის' მეტაფორული და არა-მეტაფორული მნიშვნელობის შესახებ. აგრეთვე 'სიბნელისა' და 'სინათლის' შესახებ იხ. VI 7 [38], 41.

<sup>2</sup> სულის სხვადასხვა სახეობის მიერ 'ხედვის' სხვადასხვა უნარის შესახებ (კარგად ან ცუდად ხედვა), მათ შორის მათი სულებისა. ვისაც 'ჭეშმარიტად უყვარს', იხ. Plot. I 6 [1], 1-2; 5, 1-17; 32-38.

ჩვენ ვეყრდნობით, ძირითადად, პლოტინის ენადას „ეროსის შესახებ“ და, ზოგჯერ, იმ შემთხვევაში, როცა ეს ტექსტი საკმარისად ნათელ პასუხს არ გვცემს ჩვენს შეკითხვებზე, მიემართავთ პლოტინის სხვა ნაშრომებსაც, როგორც დამხმარე მასალას ჩვენი თემისთვის.

სანამ საკითხის უფრო დეტალურ გარჩევას შევეუდგებით, რამდენიმე წინასწარ მოსაზრებას გამოვთქვამ. ჩემი აზრით, პლოტინის ფილოსოფიის თანახმად, რაც უფრო ახლოსაა სული გონებასთან, მით ნაკლებად სჭირდება მას მისი 'თვალის' როგორც ფორმების / იდეების 'ხედვის' ორგანოს მოქმედებაში მოყვანა, რადგან ისინი (ანუ ფორმები) ისედაც, ფაქტობრივად, სულის წინაშეა.<sup>1</sup> აქვე შეგვიძლია პარალელი გავავლოთ მეხსიერების პლოტინისეულ გაგებასთან: გონებას არ სჭირდება მეხსიერება, რადგან მას არაფერი ავიწყდება<sup>2</sup> და, შეგვიძლია დავუმატოთ, მას არც ეროსი უნდა სჭირდებოდეს როგორც 'თვალი'.<sup>3</sup> ამის მსგავსად, ღვთაებრივი სული, რომელიც ახლოსაა გონებასთან და არ არის დაკავშირებული სხეულებრივ სამყაროსთან, არ საჭიროებს მეხსიერებას<sup>4</sup> და, შესაბამისად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მისი 'თვალი' (თუმცა ამგვარ სულის ის მაინც სჭირდება, რადგან 'ლოგოსებს' – ანუ რაციონალურ აზ-

<sup>1</sup> პლოტინის აზრით, მედიუმის გარეშე ხდება სულისთვის მხოლოდ იმ შემთხვევაშია შესაძლებელი, თუ ის მთლიანად გონით სფეროში იმყოფება (Plot. IV 5 [29], 1. იხ. აგრეთვე VI 8 [39], 7). ამიტომ, ვფიქრობ, რაც უფრო ახლოს არის სული გონებასთან, მით უფრო ნაკლებად აქტიურია ეროსი როგორც სულის თვალი. როგორც პლოტინი ამბობს იმავე ნაშრომში (2, 16-18), ჩვენ ნაკლებს ვხედავთ, თუ არის შუამავალი.

<sup>2</sup> იხ. Plot. V 5 [32], 2. მეხსიერების შესახებ პლოტინთან ვრცელი ლიტერატურა არსებობს. საკითხის ისტორიისთვის, აგრეთვე ხსოვნისა და გახსენების ურთიერთმიმართების პრობლემისთვის პლოტინთან იხ. Dmitri Nikulin, *Memory and Recollection in Plotinus*, – in: *Archiv für Geschichte der Philosophie (AGPh)*, de Gruyter 2014, 96 (2), p. 183-201.

<sup>3</sup> პლოტინის თანახმად, „გონით სამყაროში ხდება არ ხორციელდება სხვის მეშვეობით, არამედ საკუთარი თავით, იმიტომ, რომ ეს ხდება გარეთკენ არ არის [მიმართული]“, – Plot. V 3 [49], 8, 21-22. და მაინც, გარკვეულწილად სიყვარული (ἀγάπη) გონებასაც ახასიათებს, თუმცა ეს არის სიყვარული საკუთარი თავის მიმართ (VI 8 [39], 16). 'ნექტარით დამთვრალი' გონების სიყვარულის, აგრეთვე 'მოსიყვარულე გონების' (ὑποκτάδων) შესახებ იხ. VI 7 [38], 35. რაც შეეხება უზენაეს ეროსს, ის, პლოტინის თანახმად, საკუთარ თავსაც კი არ უყურებს (VI 7 [38], 41).

<sup>4</sup> უფრო ზუსტად, ღვთაებრივი სული იმას იხსენებს, რაც მისივე წიაღშია, განსხვავებით სულისგან, რომელიც სხეულთან არის დაკავშირებული (ეს უკანასკნელი გარეგანს იხსენებს). იხ. Plot. IV 3 [27], 25. სულთა მეხსიერებისა და გულმამიწყეობის შესახებ იხ. იქვე, 26-32 და IV 4 [28], 3-8; 30.

რებს – სული გარედან, ანუ გონებიდან იღებს) შეიძლება ნაკლებად აქტიური იყოს, ვიდრე იმ სულის 'თვალი', რომელიც გონებას მეტად არის დაცვილებული. ინდივიდუალური სულიც, რაც მეტად აღწევს 'ფილოსოფიური' სულის სტატუსს, მით ნაკლებ ენერგიას საჭიროებს მისი 'თვალი' ჭერეტისთვის, რადგან ამგვარი სული უკვე (თითქმის) ფორმების / იდეების წინაშეა.<sup>1</sup> მიუხედავად ამისა, ვერც ერთი სული ვერ იქნება სრულიად 'ბრმა' (ამ სიტყვის დადებითი მნიშვნელობით), იმიტომ რომ მათ ყველას სჭირდება 'თვალი', იმისათვის, რომ მიიღონ გარედან, ანუ გონებისგან 'ლოგოსები' (რაციონალური აზრები). ამიტომ ყველა სულისთვის პენია როგორც მატერია და 'ლოგოსების' მიმღები (პლოტინთან 'ლოგოსებს' პროროსი განასახიერებს) თამაშობს მნიშვნელოვან, თუმცა სხვადასხვაგვარ როლს ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში,<sup>2</sup> ისევე როგორც სხვადასხვა სახის სული სხვადასხვაგვარად ფიქრობს, თუმცა არც ერთი მათგანი არ აზროვნებს არა-დისკურსიულად.<sup>3</sup>

მიუვბრუნდეთ უშუალოდ პლოტინის ენებას „ეროსის შესახებ“. პროკლესგან განსხვავებით, პლოტინი არ წერდა სისტემატურ კომენტარებს პლატონის დიალოგებზე. მისი ნარკვევი სიყვარულის შესახებ ამ მხრივ მის შემოქმედებაში გამონაკლისია. თუმცა, სტანდარტული გაგებით (თუნდაც პროკლეს კომენტარებთან შედარე-

<sup>1</sup> შდრ. Plot. VI 7 [38], 41, 4-5: თვალი იმას სჭირდება, რასაც საკუთარ თავში სიბნელე აქვს. შდრ. VI 9 [9], 11, 22-35, სადაც ადამიანის სული ერთგვარი, ასე ვთქვათ, 'უხედველი ხედვით' უზენაეს ერთს უიგივდება: თავისი საწყისით – უმაღლეს საწყისს. იხ აგრეთვე პიერ ადოს კომენტარი: Plotin, *Traité 9 (VI, 9). Introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre Hadot. Paris, Les Éditions du Cerf, Classiques de la philosophie 1994, p. 202-213.*

<sup>2</sup> შუამავალი საფეხური წმინდა უსხეულობასა და გრძნობით აღსაქმელ არსთა შორის არის გონით საწყდომი (ნოეტური, ინტელიგიბილური) მატერია (Plot. III 5 [50], 6, 39-45; Wolters, *Plotinus "On Eros"*, 1984, p. XXIV). როგორც ვოლტერსი ფიქრობს (რაც დასტურდება კიდევ „ეროსის შესახებ“ პლოტინის შემდეგი ნაწილიდანაც), გონითი მატერია არის სულის განუსაზღვრელობა (Wolters, *Plotinus "On Eros"*, 1984, p. 66). გონითი მატერიის ჭერეტასთან მიმართების შესახებ იხ. აგრეთვე III 8 [30], 11.

<sup>3</sup> სულის ჭერეტის დისკურსიული ხასიათის შესახებ იხ. Plot. III 8 [30], 6, თუმცა სული / მჭერტელი, რომელმაც გონისმიერ სტატუსს მიაღწია, პლოტინის თანახმად, დისკურსიულად არ ფიქრობს. მეტიც, ამგვარ სულს სურს კიდევ, გადალახოს მოძრაობა, რომელიც ფიქრს ახასიათებს (VI 7 [38], 34-35). ამგვარად, სულისმიერი აზროვნების დისკურსიული ხასიათის განხილვისას გასათვალისწინებელია განსხვავებები სულის უფრო 'მაღალ' და 'დაბალ' ნაწილებს შორის. იხ. Plot. IV 3 [27], 18. შდრ. აგრეთვე IV 4 [28], 1.

ბით), ვერც მას ეუწოდებთ 'კომენტარს'. როგორც აღენიშნეთ, პლოტინის ენეადა „ეროსის შესახებ“ ორგანული სინთეზია, რომელიც აკავშირებს პლატონისეული ეროსის განმარტებას („ნადიმთან“ დაკავშირებით წამოჭრილ შეკითხვებზე პასუხის გაცემის მცდელობით) ამავე საკითხის საკუთრივ პლოტინისეულ გაგებასთან, რამდენადაც ეროსის თემა პლოტინის ამ ტრაქტატში მისივე ზოგადი ონტოლოგიის კონტექსტში იკითხება. ეს ენეადა არის კარგი ნიმუში ფილოსოფიისადმი, ერთი მხრივ, ისტორიული და, მეორე მხრივ, წმინდა თეორიული, შემოქმედებითი მიდგომის პარამონიისა.

პლატონის „ნადიმის“ განმარტებისას პლოტინი აქცენტს აკეთებს, ძირითადად, ონტოლოგიურ საკითხებზე. პლოტინი მიწიერ სიყვარულსაც ეხება და, გარკვეულწილად, მასაც დადებითად აფასებს. ასეთი გაგება გამოხატავს პლოტინის ფილოსოფიურ პოზიციას, რომლის თანახმად ამქვეყნიური კოსმოსი, თუმცა ის უფრო 'დაბალია' ინტელიგებილურ კოსმოსთან შედარებით, მაინც მშვენიერია და კარგი, როგორც მისი გამოვლინება. ასეთივეა, შესაბამისად, მისი დამოკიდებულება მიწიერი ეროსისადმი, თუ ის ბუნებრივია და უზომოდ ენებებს აყოლილი არ არის.

ამ ენეადაში ჩვენი ორიენტაციის გასაადვილებლად, მოკლედ შევაჯამოთ პლოტინის ინტერპრეტაცია თავების მიხედვით (სულ 9 თავი გვაქვს), შემდეგ კი შევეცადოთ, პასუხი გავცეთ იმ კითხვებს, რომლებიც ზემოთ, ეროსის 'სულის თვალად' განსაზღვრებასთან დაკავშირებით დავსვით.

### **„ეროსის შესახებ“ ენეადის მოკლე სინოფსისი**

(1) კითხვა, რომლითაც პლოტინი იწყებს პლატონური ეროსის განმარტებას, ასეთია:

„არის ეროსი ღმერთი, დემონი თუ რაღაც სულიერი განცდა (πᾶσις), ან ნაწილობრივ ღმერთი და დემონი, ნაწილობრივ კი განცდა“<sup>1</sup>

პირველი თავიდან მოკლედ ასეთი დასკვნა შეიძლება გამოვიტანოთ: ეროსი არის სულის განცდა ('პათოსი', აფექტი) და დემონი (ანუ ის ჰიპოსტასიც არის, და არა მხოლოდ სულის აფექტი). მის არსებობას განაპირობებს სულთა მისწრაფება მშვენიერებისკენ.

<sup>1</sup> Plot. III 5 [50], 1. ამ ენეადიდან ციტატების ქართული თარგმანი ჩემია, წიგნიდან ლ. აღექსიძე, *ნეოპლატონური ფილოსოფია, პლოტინი და იამბლიქოსი*, 2009, გვ. 104-124, მცირეოდენი ცვლილებებით.

(2) მეორე თავში განსაზღვრულია გონებას, სულსა და სიყვარულს (ეროსს) შორის მიმართებები, გარჩეულია ორი სახის აფროდიტე: ზეციური (არამატერიალური) სული და ამქვეყნიური სულები:

„მიგვანია, რომ აფროდიტე ორია: 'ზეციური' აფროდიტე ზეციურია. ხოლო [მეორე აფროდიტე] ზევისისა და დიონეს [ასულია], ის ამქვეყნიურ ქორწინებათა მეთვალყურეა“.<sup>1</sup>

ზეციური აფროდიტე უშუალოდ წარმოდგება გონებიდან და არ მონაწილეობს მატერიაში (ამიტომაც მას 'უღედო' ეწოდება). ამგვარად, ის მუდმივად და მოუწყვეტლად არის დაკავშირებული თავის მიზეზსა და შემოქმედთან – გონებასთან, ანუ კრონოსთან: პლოტინის თანახმად, აფროდიტემ

„მიმართა თავისი მოქმედება მასზე, დაუკავშირდა მას, შეიყვარა და შვა ეროსი. ამიერიდან ის მას ეროსთან ერთად შესცქერის“.<sup>2</sup>

ამგვარად, ეროსი, როგორც პლოტინი ამბობს,

„თვალთა მოსურნისა, რომელიც შეყვარებულს თავისი [ძალით] სასურველი ობიექტის ხილვას ანიჭებს“.<sup>3</sup>

აქვე დაემატებოდა, რომ ზეციური აფროდიტეს შემთხვევაში ჭერეტის ობიექტი ინტელიგიბილური ფორმების – იდეების, *ეიდოსების* სფეროა. საერთო ჯამში, მეორე თავიდან ასეთი დასკვნა შეიძლება გამოვიტანოთ: ეროსი სულის ენერგიაა, განპირობებული სულის მისწრაფებით თავისი მიზეზისკენ – გონებისკენ (მას კრონოსი და ურანოსი განასახიერებენ). სიყვარული, როგორც სულის ენერგია, სულს და მასვე, ეროსს (როგორც პიპოსტასს), ანიჭებს იმის ხედვას, რისკენაც ისინი მიილტვიან. ეს არის გონების სფერო, *ეიდოსები*. ზეციური სული 'უღედოა', ანუ მას არ აქვს შეხება მატერიასთან და ის დაბლა, ფიზიკურ სამყაროში არ ჩამოდის.

(3) მესამე თავში პლოტინი მსჯელობს ეროსზე, როგორც პიპოსტასზე: ეს ის არსებაა, რომელიც სულმა თავისი მოქმედებით შვა, როცა ინტენსიურად უყურებდა თავის მიზეზს როგორც 'თავის პირველ სიკეთეს'.<sup>4</sup> ამ შემთხვევაში, როგორც საერთოდ პლოტინის ფილოსოფიაში, 'ხედვის', 'ჭერეტის' აქტი ძირითადი ელემენტია შედეგის, როგორც მიზეზის შემდგომი პიპოსტასის წარმოქმნაში:

<sup>1</sup> Plot. III 5 [50], 2.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> იქვე.

<sup>4</sup> Plot. III 5 [50], 3.

„ჭვრეტის ინტენსივობით, [სულმა] თავისგან შვა რაღაც, რაც მისი და [მისი] ხედვის ობიექტის ღირსია. ხედვის საგანზე კონცენტრირებული მოქმედებიდან და იქიდან, რაც თითქოსდა ხედვის ობიექტიდან გამოედინა, იშვა ეროსი: საესე თვალი, რომელსაც ხედვა თითქოსდა [იმ] გამოსახულებასთან ერთად გააჩნია, [რომელიც საგნის დანახვის შედეგად მიიღება]. [ეროსის] სახელიც აქედან წარმოდგება, იმიტომ რომ [მას] ჰიპოსტასი ხედვიდან გააჩნია.“<sup>1</sup>

პლოტინის თანახმად, არა მხოლოდ ზეციურ – ღვთაებრივ სულს ჰყავს თავისი ეროსი, არამედ კოსმიურ სულს და ინდივიდუალურ სულებსაც თავ-თავისი ეროსები გააჩნიათ. ეროსთა ეს უკანასკნელი სახეობა ამ სამყაროშია გაჩენილი და სხეულებრივ სიყვარულშია ჩართული.<sup>2</sup> ამგვარად, ეროსის სახეობა იმით განისაზღვრება, თუ რომელი სახის სულს მიეკუთვნება ის. ამქვეყნიური კოსმოსის სულის ეროსიც მისი თვალია, ის

„ზემოთკენ მიმართავს სულს, რომელსაც გეერდში უდგას, იმდენად, რამდენადაც თავად ამ [სულს] იმ [ზენა არსთა] ხსოვნისკენ სელა ძალუძს. რადგან ყველა [სული] მიისწრაფვის სიკეთისკენ, ისიც, რომელიც დაკავშირებულია [სხეულთან] და ისიც, რომელიც რომელიმე ინდივიდუალური არსების [სულად] არის ქცეული, იმიტომ რომ ასეთი [სულიც] მისდევს [ზენა სულს] და მისგან [წარმოდგება].“<sup>3</sup>

მაშ, ეროსი ჰიპოსტასია, ის სულისმიერი ჭვრეტის (სული კი თავის მიზეზს – გონებას უჭვრეტს) პროდუქტია. ეროსი გააჩნია კოსმიურ სულს და ინდივიდუალურ სულებსაც. არსებითად, ყველა სული სიკეთისკენ მიისწრაფვის.

(4) მეოთხე თავის თანახმად, ღვთაებრივი სულისა და მისი ეროსის გარდა, არის მსოფლიო სული თავისი ეროსით და არიან ინდივიდუალური სულებიც, რომლებსაც მათი შესაბამისი ეროსები ახლავთ. ისინი დემონთა სახეობას მიეკუთვნებიან (ანუ ღმერთები არ არიან). სულისა და დემონების ამ ორ ძირითად სახეობას შორის მიმართებას პლოტინი ასე გამოხატავს:

„საყოველთაო [სულს] ჰყავს საყოველთაო [ეროსი]. ხოლო ინდივიდუალური სულებიდან თითოეულს – თავ-თავისი. ხოლო რამ-

---

<sup>1</sup> იქვე.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> იქვე.

დენადაც ცალკეული [სული] საყოველთაო [სულისგან] გამოიჯნული კი არ არის, არამედ გარემოცულია [მისგან] ისე, რომ ყველა [სული] ერთ [საყოველთაო სულს წარმოადგენს], ასეთივე მიმართებაშია თითოეული ეროსი საყოველთაო [ეროსთან].<sup>1</sup>

(5) მეხუთე თავის თანახმად, ამქვეყნიური ეროსი დემონია. ის, თუმცა ამ სამყაროსია, მაინც, ისევე როგორც სხვა დემონები, ფიზიკური სამყაროს იდენტური არ არის.<sup>2</sup>

(6) მეექვსე თავში პლოტინი განმარტავს განსხვავებებს ღმერთებსა და დემონებს შორის: ღმერთები თავისუფალნი არიან აფექტუბისგან (განცდებისგან, ვნებებისგან),

„ხოლო დემონებს განცდას მივაწერთ; ისინი ღმერთების შემდგომ მარადიულებად მიგვაჩნია, თუმცა [ეს მარადიულობა მხოლოდ] ჩვენ მიმართ ნიშნავს მარადიულობას; მიგვაჩნია, რომ ისინი შუაში არიან ღმერთებსა და ჩვენს გვარს შორის.“<sup>3</sup>

წმინდა სულის ეროსი, პლოტინის აზრით, ღმერთია, ხოლო გრძნობადი სამყაროს სულთა ეროსებს დემონები უნდა ეუწოდოთ. გარდა ამისა, პლოტინი გამოთქვამს ვარაუდს, რომ თუ დაეუშვებთ, რომ ინტელიგიბილურ კოსმოსში (ანუ იდეათა სამყაროში) არის

„თვით-დემონი (ანუ დემონის იდეა – ლ.ა.), ისიც, თავის მხრივ, ღმერთი იქნება.“<sup>4</sup>

ამავე თავში, პლოტინის ონტოლოგიის თვალსაზრისით, განსაკუთრებით საინტერესოა მისი თეზისი, რომელიც ეხება გონით (ინტელიგიბილურ) მატერიას, როგორც შუამავალ საფეხურს წმინდა უსხეულობასა და შეგრძნებით აღსაქმელ საგნებს შორის. ეს თეზისი გვეხმარება, უკეთესად გავერკვეთ ეროსების სხვადასხვა დონეთა შორის მიმართებაშიც:

„რაც წმინდაა, მაშინვე არ ერევა სხეულს. თუმცა, ბევრი ფიქრობს, რომ დემონის არსება – რამდენადაც ის დემონია – [გულისხმობს] რაიმე სხეულთან კავშირს, [იქნება ეს სხეული] ქაერი თუ ცეცხლი. მაგრამ რატომ ერევა ეს არსება ერთ შემთხვევაში სხეულს, სხვა შემთხვევაში კი არა, თუკი შერევის რამე მიზეზი არ არის? და რა არის ეს მიზეზი? ამგვარად, უნდა დაეუშვათ

<sup>1</sup> Plot. III 5 [50], 4.

<sup>2</sup> Plot. III 5 [50], 5.

<sup>3</sup> Plot. III 5 [50], 6.

<sup>4</sup> იქვე.

გონითი მატერია, რათა მასთან ურთიერთობაში მყოფი [არსება] მისი მეშვეობით აქაურ, სხეულთა [მატერიალად] ჩამოვიდეს“.<sup>1</sup>

გონითი მატერია პლოტინთან ამ შემთხვევაში სულის განუსაზღვრელობას (ბერძნ. *ἀοριστία*) წარმოადგენს. მომდევნო თავში ეს უფრო ნათელი ხდება.

(7) მეშვიდე თავში პლოტინი განმარტავს ‘ნექტარის’ ფილოსოფიურ ფუნქციას. მისი ინტერპრეტაციით, პლატონის ნათქვამი, რომლის თანახმად ეროსის დაბადებისას პოროსი მთვრალია ნექტარით, რადგან ‘ღვინო ჯერ არ არსებობდა’,<sup>2</sup> მიანიშნებს, რომ

„ეროსი გრძნობად [სამყარომდე] ადრე გაჩნდა და პენია გონით ბუნებას იყო ნაზიარები [...]. ის იქ [გონით სფეროში] გაჩნდა და წარმოადგენს ნაზავს ფორმისა და განუსაზღვრელობის; ეს უკანასკნელი სულს ახასიათებს, სანამ სიკეთეს მიაღწევს; [ამ დროს სული თითქოს] მარჩიელობს, როცა განუსაზღვრელი და უსაზღვრო წარმოსახვით ეროსის ჰიპოსტასს შობს.“<sup>3</sup>

შესაბამისად, ეროსი მუდამ უქონელია და რაღაც სჭირდება,

„ის არც სრულყოფილია და არც კმარია, არამედ ნაკლულია, იმიტომ რომ განუსაზღვრელი მისწრაფებიდან და კმარი ლოგოსიდან [გონიერულობიდან] წარმოიქმნა.“<sup>4</sup>

ამგვარად, ეროსი თავისი ბუნებით ნაკლულია, უკმარია (ბერძნ. *ἀπρόσιτος*):

„მიზანს რომც მიაღწიოს, ის მაინც უქონელი იქნება. მას არ ძალუძს აივსოს, რადგან ნაზავს ეს არ შეუძლია. [...] გინდაც მომენტალურად აივსოს, ეს დიდხანს ვერ გასტანს.“<sup>5</sup>

საბოლოოდ, მეშვიდე თავიდან ასეთი დასკვნა შეიძლება გამოვიტანოთ: უსხეულო სულის ეროსი ნაზავის შედეგად ჩნდება. ამ ნაზავის კომპონენტები არიან, ერთი მხრივ, გონითი სიჭარბე, ანუ ფორმების / იდეების სიმდიდრე – პოროსი, ხოლო მეორე მხრივ, ინტელიგიბილური მატერია – პენია, ანუ ფორმათა ნაკლებობა, განუსაზღვრელობა სულში. ეროსი, როგორც ნაზავი, ეერასდროს ხდება სრული, რადგან რაც სრულია, სისრულეს საკუთარი თავით –

<sup>1</sup> იქვე.

<sup>2</sup> *Plat. Symp.* 203 b 5-6.

<sup>3</sup> *Plot. III* 5 [50], 7.

<sup>4</sup> იქვე.

<sup>5</sup> იქვე.



თავისივე თვითკმარობით აღწევს, ეროსი კი მუდამ მიისრაფვის იმისკენ, რაც არ აქვს, მაშინაც, როცა სამიზნეს შეხვდება.

ახლა, თუ დაეუბრუნდებით შეკითხვას, თუ რას ხედავს ან ვერ ხედავს ეროსი, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ეროსი ხედავს ინტელიგენტიურ ფორმებს, *კიდოსებს*, მაგრამ, ამავე დროს, ეს ხედვა არ არის სრულყოფილი და დამაკმაყოფილებელი, რაც მას კვლავ და კვლავ უბიძგებს სულ უფრო მეტად ჭვრიტოს თავისი ხედვის საგანი. შეიძლება ითქვას, რომ ეროსი ხედავს და ვერ ხედავს ერთსა და იმავე ობიექტებს, ხოლო მათი ხელახლა ხედვის დაუოკებელი სურვილი განპირობებულია სულის განუსაზღვრელი და უსასრულო მისწრაფებით.

(8) მერვე თავის თანახმად, პოროსი, რომელიც, პლატონის მიხედვით, ზევსის ბაღში შემოვიდა,<sup>1</sup> ყველაფრის ლოგოსია. თავად ზევსი – მამრობითი საწყისი – გონებაა, ხოლო აფროდიტე, მდედრობითი საწყისი – სულია. მათ შორის ონტოლოგიურ კავშირს პლოტინი უფრო დაწვრილებით შემდეგ თავში ეხება.

(9) მეცხრე თავში პლოტინი იძლევა ეროსის შესახებ მითის საბოლოო და დეტალურ ფილოსოფიურ განმარტებას. ის კომენტარს აკეთებს მითის თითქმის ყველა მონაწილის ონტოლოგიურ როლზე. პლოტინის თანახმად, პოროსი – გონიერულობა – განასახიერებს ფორმათა ერთობლიობას გონით სამყაროში და უმაღლეს გონებაში: რაციონალური აზრები (*‘ლოგოსები’*) ერთობლიობაში შეადგენენ პოროსს.<sup>2</sup> ნათქვამი, რომ „პოროსი მთვრალია ნექტარით“, იმას ნიშნავს, რომ პოროსი გარედან ივსება, როცა აზრი / გონიერება ზენაჰიპოსტასიდან (გონებიდან) ქვედაში (სულში) ჩამოდის.<sup>3</sup> სხვაგვარად არის საქმე თავად გონების შემთხვევაში: მას, მისი თვითკმარობის გამო, ‘დათრობა’ არ სჭირდება, რადგან

„გონებაში რაც არსებობს, [მასშია] ჩათესილი და სხვა რამედან [ანუ გარედან] მასში არ შემოდის.“<sup>4</sup>

აქვე, სულისა და გონების მიმართებას პლოტინი შემდეგნაირად განმარტავს: სული, გონებასთან თანამყოფი, მისგან გამოდის და, შემდგომ, კვლავ აზრებით, რაციონალურობით (*‘ლოგოსებით’*) ივსება.<sup>5</sup> რაც შეეხება ეროსს, ის სულის მუდმივი თანმხლებია:

<sup>1</sup> Plat. Symp. 203 b 5-6.

<sup>2</sup> Plot. III 5 [50], 9.

<sup>3</sup> იქვე.

<sup>4</sup> იქვე.

<sup>5</sup> იქვე.

„ასე, აუცილებლობით, [ეროსი] მუდამ წარმოდგება სულის მისწრაფებიდან, რომელიც უმჯობესი და კეთილი [საწყისებისკენ] არის მიმართული; ეროსი, ისევე როგორც სული, ხომ მუდამ იყო“.<sup>1</sup>

პოროსისა და პენიას ერთობა – ფლობა და ლოგოსთა ხსოვნა, მათივე ნაკლებობასთან შერწყმული – წარმოქმნის სულის მოქმედებას (*ენერგია*), მიმართულს სიკეთეზე, და სწორედ ეს არის ეროსი.<sup>2</sup> პენია მატერიაა,

„იმიტომ რომ მატერიას ყველა [საგანი] სჭირდება, და [იმიტომაც], რომ სიკეთისკენ ლტოლვის განუსაზღვრელობა (რადგან იმაში, რაც მიილტვის, რამე სახოვნება ან ლოგოსი არ არის) უფრო მატერიალურს ხდის ლტოლვაში იმას, რაც მიილტვის.“<sup>3</sup>

შემდეგ პლოტინი მოკლედ და საინტერესოდ განმარტავს თავის თეორიას ფორმიდან მატერიის წარმოქმნის შესახებ: ის, რაც საკუთარ თავში არსებობს – ფორმაა,

„ხოლო ის, რაც მისაღებად მიილტვის, [თავისი] მომავალი მიმდებლობით მატერიას განუმზადებს მოახლოებულ [არსს]“.<sup>4</sup>

ამავე თავში პლოტინი მსჯელობს იმ მსგავსებებსა და განსხვავებებზე, რომლებიც მითოლოგიურ და ფილოსოფიურ დისკურსებს ახასიათებს. ის მიგვანიშნებს, რომ მითში საქმე გვაქვს გენეალოგიებთან – თეოგონიებთან, მაშინ როდესაც ფილოსოფიური გაგება გარკვეულ სფეროში გამოორიცხავს დროში და სივრცეში არსებობასა და მიმართებებს. მაგალითად, ის, რასაც მითი გამოხატავს როგორც გარკვეულ თანმიმდევრობას დროში – ვთქვათ, მიმართებებს ურანოსს, კრონოსს, ზევსს, აფროდიტეს, ეროსს შორის, ფილოსოფიისთვის ის არსობრივად, ონტოლოგიურად არ არის დროში მიმდინარე პროცესი. ის, რაც მითში სხვადასხვა ღვთაებით (ურანოსი, კრონოსი, ზევსი) შეიძლება იყოს გამოხატული, ფილოსოფიაში შესაძლოა ერთ ონტოლოგიურ არსს (ამ შემთხვევაში, გონებას) წარმოადგენდეს. მითსა და ფილოსოფიას შორის მიმართების განხილვისას პლოტინი ჯერ მათ შორის განსხვავებებს აღნიშნავს:

„აუცილებელია, რომ მითებში – რამდენადაც ისინი მითებია – დროში იყოს დანაწევრებული ის, რასაც ისინი მოგვითხრობენ, და

<sup>1</sup> იქვე.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> იქვე.

<sup>4</sup> იქვე.

ერთმანეთისგან იყოს გამოჯნული მრავალი არსი, რომლებიც ერთად არიან, თუმცა ერთმანეთისგან რიგით ან ძალით განსხვავდებიან.<sup>1</sup>

ამასთანავე, პლოტინი ყურადღებას აქცევს იმ მსგავსებას, რომელიც მითოლოგიურ და ფილოსოფიურ მსჯელობას ახასიათებს:

„მეცნიერული მსჯელობებიც (ἀρχή) ხომ იმის წარმოქმნაზე მოგვითხრობენ, რაც წარმოქმნილი არ არის; ამასთანავე, ისინი იმას მიჯნავენ, რაც ერთად არის, და, შესაბამისად, გვასწავლიან, გონებით [კვლავ] როგორ შევეკრიბოთ [დანაწევრებული]“<sup>2</sup>

საინტერესოა, რომ პლოტინი, ონტოლოგიური თვალსაზრისით, აღნიშნავს მითოლოგიური დისკურსის შეზღუდულ ხასიათს, თუმცა მან ისიც იცის, რომ ფილოსოფიური დისკურსიც, როგორც დისკურსი და რაციონალური – დისკურსიული მსჯელობა ვერასდროს იქნება აბსოლუტურად სრულყოფილი ფორმა ონტოლოგიური სინამდვილის მთელი სირთულისა და ერთიანობის გამოსახატავად. პლატონის „ნადიმის“ ინტერპრეტაციით, პლოტინმა შემოგვთავაზა თავისებური მეთოდი, რომელიც მიაწვდის ფილოსოფოსებს და, საერთოდ, დაინტერესებულ მკითხველებს, თუ როგორ არის შესაძლებელი მითის წაკითხვა და გაგება ფილოსოფიურად ისე, რომ, ერთი მხრივ, მითით გამოხატული მრავალფეროვნება და მრავალსახოვნება არ გაუფერულდეს, მეორე მხრივ კი ფილოსოფიამაც თავისი სიმართლე შეინახოს.

მეცხრე, შემაჯამებელი თავიდან კიდევ ერთხელ ვიგებთ, რომ პოროსი არის რაციონალურობა, აზრი, რომელიც „ზემოდან“, გონებიდან, სულში „შემოდის“; ხოლო რაც გონებას თავად გააჩნია, ის მას (გონებას) გარედან არ აქვს მიღებული. მისგან განსხვავებით, პოროსი სისავსეს გარედან იძენს, ის ნექტარით თერება. მაშ, აფროდიტეს დაბადებასთან ერთად სულში ლოგოსი გონებიდან შემოდის; ამ დროს ხომ, მითის თანახმად, ლოგოსი ზევსის ბაღში შემოიჭრა. ბაღი ზევსის ლოგოსებით ელვარებს, მისი მშვენიერება გონებიდან სულისკენ მომართული ბრწყინვალეობაა. ეს ბრწყინვალეობა გონებიდან მომდინარე ლოგოსებია. ერთად ისინი პოროსს წარმოადგენენ. ამას ნიშნავს ნექტარით დათრობა. სულს რაც შეეხება, ის გონებიდან წარმოდგება და გონებასთან ერთად არის, ლო-

<sup>1</sup> იქვე.

<sup>2</sup> იქვე.

გოსების მშვენიერებით აღესილი. სულში (ანუ აფროდიტეში) ყველა ლოგოსი არის პოროსი, რომელიც “ზემოდან” მომდინარე ნექტარით იესება. პოროსს ბაღში სძინავს, რადგან აივსო და დამძიმდა. რაც შეეხება ეროსს, ის მუდამ წარმოდგება სულის მისწრაფებიდან, რომელიც უკეთესი და კეთილი საწყისებისკენ არის მიმართული. ამგვარად, ეროსი ნაზავია. ის ნაკლოვანებას არის ზიარებული, ამიტომ აესება სურს. ის იმას ეძებს, რის ნაკლსაც განიცდის. სიკეთეს რაც სრულიად არ არის ზიარებული, ის სიკეთის ძებნას არც არასდროს დაიწყებდა. ამიტომ ამბობენ, რომ ეროსი პოროსისა და პენიასგან იშვა: ნაკლოვანებამ, ლტოლვამ და ლოგოსთა ხსოვნამ სულში ერთად მოიყარა თავი და წარმოქმნა სიკეთეზე მიმართული ენერგია, რომელიც არის ეროსი. მისი დედა პენიაა, რადგან ლტოლვა შეჭირვებულს ახასიათებს. პენია მატერიაა, იმიტომ რომ მატერიას ყველაფერი სჭირდება. ეროსი სულიდან წარმომდგარი არსებაა (და ღემონი), მას სიკეთე აკლია, რომლისკენაც გაჩენისთანავე (ანუ მუდამ) მიიღტვის. პლოტინის თანახმად, ეროსი, ისევე როგორც სული, ხომ ყოველთვის არსებობდა.

საბოლოოდ, ონტოლოგიური სურთი, რომელიც ეროსის შესახებ მითის კონტექსტში წარმოგვიდგება, ასეთია: გონება (*ნუს*), საკუთარ თავში სრულყოფილი განსაზღვრულობა, ფორმათა ერთობლიობა და სიუხვე, საკუთარ თავში იმყოფება. განსაზღვრულობა არის ლოგოსთა ერთობლიობა, მათი სიუხვე. ეს პოროსია – გონიერებით სისავსე (ის ‘ნექტარით მთვრალია’). სულის ‘დაბადება’ ლოგოსებით აესება: სულს მამის – გონების სისრულე აკლია, მაგრამ ის ახსოვს. ეს ნაკლებობა აჩენს მისწრაფებას, ლტოლვას მიზეზის – გონების მშვენიერებისკენ (ანუ განსაზღვრულობისკენ / ფორმებისკენ / იდეებისკენ). სულის ეს ენერგია, მისწრაფება, გონებისკენ მიმართული, ეროსია. მისი ‘მშობლები’ – პოროსი და პენია, ერთი მხრივ, ფორმის განსაზღვრულობას / ლოგოსს, ხოლო მეორე მხრივ, მატერიას / მუდმივ ნაკლსა და განუსაზღვრელობას წარმოადგენენ. გონება ონტოლოგიურად, არსობრივად წინ უსწრებს სულს, სული – ეროსს, მაგრამ ეს არ არის დროში პირველობა. ისინი თანაარსებობენ, იმ გაგებით, რომ არ არიან დროში და სივრცეში გამიჯნული. მითი ხომ, განსხვავებით ფილოსოფიისგან, დროში დანაწევრებულად წარმოგვიდგენს იმ არსებს, რომლებიც ონტოლოგიურად ერთმანეთისგან გაუმიჯნავია.

## რას ხედავს და ვერ ხედავს ეროსი?

ახლა, თქმულის გათვალისწინებით, კელავ შეეცადოთ, პასუხი გავცეთ ზემოთ დასმულ კითხვას: მაინც რას ხედავს და ვერ ხედავს ეროსი – სიყვარული, რომელიც, პლოტინის ფილოსოფიური ინტერპრეტაციით, სულის (აფროდიტეს) მოქმედებას, ენერგიას განასახიერებს, და მის 'თვალად' იწოდება?

პლოტინის მოცემული ტექსტიდან და, ზოგადად, მისი ონტოლოგიიდან გამომდინარე, ამ კითხვას ასე შეიძლება ვუპასუხოთ: ეროსი, როგორც სულის ენერგია, მისი თვალი, მიმართულია სულის 'წარმომქმნელისკენ' – 'მამისკენ' – გონებისკენ (მას განასახიერებენ ზევსი და კრონოსი, იმისდა მიხედვით, გონების რა ტიპი იგულისხმება). სულის მისწრაფებას თავისი მიზეზისკენ ის განაპირობებს, რომ სული შემდგომი პიპოსტასია მის უშუალო მიზეზთან – გონებასთან შედარებით. გონისმიერი განსაზღვრულობის სიჭარბე და სიმდიდრე პიპოსტასად – სულად – ფორმდება, რომელიც თავისი მიზეზისკენ – გონებისკენ უკუისწრაფვის, რადგან მას, როგორც შემდგომ პიპოსტასს, გონების განსაზღვრულობა აკლია, რომელიც მან გარედან ლოგოსების, რაციონალობის სახით უნდა მიიღოს. სულის ეს სწრაფვა მისი მოქმედებაა – ენერგია, და სწორედ ეს არის სიყვარული – ეროსი. სულთან ერთად, ეროსი ჭერეტს, ხედავს *ეიდოსებს*, მაგრამ მას აკლია ის სრულყოფილება, რომელიც მათთან სრულ იდენტობას განაპირობებდა. ამიტომ ზეციური (უსხეულო, არამატერიალური) სულის შემთხვევაშიც კი ეს ხედვა სრულყოფილი და დასრულებული არ არის; ის არასდროს არის დაკმაყოფილებული და მუდამ ახალ ხედვას მოითხოვს. ზეციური აფროდიტეს შემთხვევაში აფროდიტე წმინდა სულია, სრულიად თავისუფალი სხეულისგან. ეროსი მისი შესაბამისია: ის განასახიერებს მისწრაფებას იდეალური, გონითი მშვენიერებისკენ (ასე ვთქვათ, პლატონის *ეიდოსებისკენ*), ანუ ჭეშმარიტი ფორმებისკენ. ის მათ ხედავს, მათი ჭერეტით იესება, მაგრამ ვინაიდან ხედვის ობიექტს გარედან იღებს, ამიტომ ვერ კმაყოფილდება და ისევ ჭერეტა სურს. ამდენად, ეროსი ხედავს იდეებს, მაგრამ ეს ხედვა არ არის სრულყოფილი, რადგან საკუთარი თავის გარეთ მყოფ ობიექტზეა მიმართული. ამიტომ ეროსი მარად დაუოკებელია. როგორც უკვე ვთქვით, ზეციური სულის შემთხვევაში ეროსის ჭერეტის საგანი ინტელიგი-

ბილური ფორმებია, გონების აზრებია,<sup>1</sup> ხოლო სულის სწრაფის განუსაზღვრელობა გონითი მატერიაა, რომელსაც მითში პენია განასახიერებს. თუმცა, ფორმების / იდეების ჭერეტის ორ სახეობას შორის არსებითი განსხვავებაა: გონება და სული (მათ შორის ღვთაებრივი სული) მათ სხვადასხვაგვარად ხედავენ. გონების შემთხვევაში, როგორც ვთქვით, იდეები გონების იგივეობრივია, რაც იმას ნიშნავს, რომ გონება საკუთარ თავს ჭერეტს და მოიაზრებს, მაშინ როდესაც ღვთაებრივი სულის შემთხვევაში საქმე ცოტა სხვაგვარადაა: თუმცა ის ძალიან ახლოს არის გონებასთან, მაინც, გონებისგან განსხვავებით, მან ჯერ უნდა გაითავისოს 'ლოგოსები' (აზრები), რომლებსაც გონება 'აწარმოებს', და ისინი, პეტრიწულად რომ ვთქვათ, 'თვის გვარ-ყოს'.<sup>2</sup> ამასთანავე, ალბათ, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ეს 'გათავისების' აქტი ღვთაებრივი სულის შემთხვევაში თითქმის უცაბედი, ერთბაშად მომხდარია, ანუ ის დროში არ მიმდინარეობს, განსხვავებით დისკურსიული აზროვნებისგან, რომელიც ინდივიდუალურ სულს ახასიათებს. ეს არის მიზეზი, რატომაც ზოგჯერ ძნელია პლოტინის ტექსტებში 'გამოვიჭიროთ' განსხვავება, ერთი მხრივ, გონების 'ხედვას', მეორე მხრივ კი იმ სულის 'ხედვას' შორის, რომელიც ახლოსაა გონებასთან, რადგან ასეთ სულს, ისევე როგორც გონებას, არ სჭირდება მეხსიერება ან 'თვალი', ანუ ორგანო, ინსტრუმენტი ან მედიატორი ხედვისთვის<sup>3</sup> და ის, ინდივიდუალური სულებისგან განსხვავებით, არც ჩვეულებრივი დისკურ-

<sup>1</sup> სულის შესახებ მისი წმინდა სახით, როცა ის 'ხედავს' ფორმებს (იდეებს) და „აღმასვლისას უკან მოიტოვებს ყველაფერს, რაც ღმერთისთვის უცხოა“, და როცა „მხოლოდ საკუთარი თავით ხედავ იმ მხოლოს“, იხ. Plot. I 6 [1], 7, 8-9. ვინც ამას მიაღწევს, „იხილავს ღმერთს, საკუთარ თავს და ყველაფერს“ (VI 5 [23], 7, 9-14). ამგვარად, ამაღლების პროცესში „ჭერეტა სულ უფრო უშუალო და მჭკვერტელთან ერთიანი ხდება. ხოლო კარგი და ბრძენი ადამიანის სულში შემეცნების საგნები შემეცნებელთან იგივეობისკენ იხრებიან“ (III 8 [30], 1-9).

<sup>2</sup> პლოტინის თანახმად, გონებაში შემეცნების საგნები და შემეცნებელი სუბიექტი ერთი და იგივეა, მაგრამ არა ისე, რომ ისინი მონათესავენი ხდებიან, როგორც ეს საუკეთესო სულშია, არამედ ისინი არსობრივად ერთი არიან, რადგან „აზროვნება და არსებობა ერთია“ (ამ შემთხვევაში პლოტინი მიგვაჩვენებს ფრაგმენტზე პარმენიდეს პოემიდან – Parm. fr. B 3 DK), Plot. III 8 [30], 8.

<sup>3</sup> ზღრ. Plot. I 6 [1], 8, 5-28: „გარეთ უნდა მოვიტოვოთ თვალით მზერა [...]. არ ისაუბრო. დახუჭე თვალი, შეიცვალე და გამოადიოძე სხვა სახის ხედვა, რომელიც ყველას აქვს, მაგრამ ცოტა იყენებს“. ჭერეტაში ამაღლებისა და იმის შესახებ, თუ „რას ხედავს შიდა მზერა“, იხ. იქვე, 9 და V 3 [49], 17.

სიული სახით აზროვნებს. პლოტინის თანახმად, მეხსიერება ახასიათებს ინდივიდუალურ სულს, როცა სხეულებრივ გარემოში რაღაც მას იმ მშვენიერებას მოაგონებს, რომელიც მან ინტელიგიტილურ სამყაროში ნახა.<sup>1</sup> და მაინც, ვფიქრობ, ლეგიტიმურია დაისვას კითხვა, ხომ არ ახასიათებს გარკვეული სახის მეხსიერება და, აგრეთვე, ერთგვარი დისკურსიული სახის აზროვნება ღვთაებრივ სულს, რადგან შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ღვთაებრივი სული, ერთი ფორმის / იდეის 'ხედვისას' თუ 'მოაზრებისას', იხსენებს სხვა ფორმას / იდეას, რომელიც უკვე 'ნახა' ანუ მანამდე გაიაზრა. რა თქმა უნდა, ამგვარი მეხსიერება და დისკურსიული აზროვნება არ ახასიათებს გონისეულ 'ხედვას' და აზროვნებას, თუმცა ის ასევე საკმაოდ განსხვავებულია ინდივიდუალური სულების იმ მეხსიერებისა და დისკურსიული აზროვნებისგანაც, რომელიც ახასიათებს სხეულებთან დაკავშირებულ ინდივიდუალურ სულებს.

მაგრამ რას ვერ ხედავს ღვთაებრივი სული? ცხადია, რომ ის საერთოდ არ უყურებს სხეულებრივ სამყაროს. რაც შეეხება მის უნარს, ჭვრიტოს გონისეული ფორმები / იდეები, ისიც, როგორც ეთქვით, საკმაოდ განსხვავებული უნდა იყოს გონებისთვის დამახასიათებელი ხედვისა თუ აზროვნებისგან. ვფიქრობ, ღვთაებრივი სული ფორმებს / იდეებს 'ხედავს' უფრო მეტად ცალ-ცალკე, ანუ მან ისინი უნდა 'დაყოს', 'დააცალკევოს', იმისთვის, რომ მათი დანახვა შეძლოს, მაშინ როდესაც გონება ფორმასა თუ ფორმებს თავისი აზროვნებით სწვდება როგორც მთელს და როგორც თავის საკუთარ მე-ს. ამდენად, ღვთაებრივი სული არ ხედავს ყველა ფორმას ერთბაშად და ის არ ხედავს ყველა ფორმას ან თუნდაც ერთ ცალკეულ ფორმას როგორც მთელს. მეტიც: ის ვერ ხედავს მათ იმთავითვე როგორც საკუთარ მე-ს, რამდენადაც ის '*ღოგოსებს*' გარედან იძენს და, ამდენად, მან ფორმები საფუძვლიანად, არსებისეულად უნდა გაითავისოს, იმისთვის, რომ მათი ნათლად 'დანახვა' შეძლოს. ისმის კითხვა: სული, რომელმაც უკვე მიაღწია გონების დონეს, ჯერ კიდევ განსხვავებულად (ანუ არა როგორც გონება) 'ხედავს' თუ არა? ვფიქრობ, პლოტინის შრომები არ გვაძლევს მყარ საფუძველს იმისთვის, რომ ამ შეკითხვას ერთმნიშვნელოვანი პასუხი გავცეთ,<sup>2</sup> თუმცა, მე ამ კითხვაზე ეუპასუხებდი 'ხო'-ს და 'არა'-საც.

<sup>1</sup> Plot. I 6 [1], 2.

<sup>2</sup> ასე, მაგალითად, ძნელია ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა Plot. VI 9 [9]. 3 და 7-ის საფუძველზე, სადაც განსხვავება 'ხედვის' უნარებს შორის, ერ-

ახლა შევეცადოთ ჩვენ თვითონ განვსაზღვროთ (რადგან პლოტინი ამას მკაფიოდ არ განმარტავს), თუ რას ხედავს ან ვერ ხედავს იმ სულის ეროსი, რომელიც ამა თუ იმ სახით სხეულთან არის დაკავშირებული. აქ ჩვენ, სულ ცოტა, სულის ორი დონე და, შესაბამისად, ორი სახის ეროსი უნდა განვასხვაოთ: (1) მსოფლიო სულის (აგრეთვე პლანეტების) ეროსი; (2) ინდივიდუალური სულების ეროსები, მათ შორის ჩვენი.<sup>1</sup> „ეროსის შესახებ“ ენეადაში პლოტინი პირდაპირ არ მსჯელობს იმის შესახებ, რა შეუძლიათ ასეთ სულებს დაინახონ ან ვერ დაინახონ. პასუხისთვის გვიწევს მივმართოთ პლოტინის სხვა ტექსტებს, ან თავად შევეცადოთ ამ კითხვას პლოტინის ნაცვლად ვუპასუხოთ.

გფიქრობ, მსოფლიო სული, ეროსთან ერთად, როგორც ჩანს, მიისწრაფვის იმ ფორმებისკენ / იდეებისკენ / *ეიდოსებისკენ*, რომლებიც, სწორედ ამ სწრაფვის შედეგად, კოსმოსად და მის შემადგენელ ნაწილებად (ციურ სხეულებად) განსხეულდება. ეს ნიშნავს, რომ სულის მისწრაფების საგანი და მისი მოქმედების (სიყვარულის – ეროსის) მიზანია არა წმინდა ინტელიგიბილური ფორმების მხოლოდ ჭერეტა, როგორც ეს ზეციური აფროდიტეს შემთხვევაში იყო, არამედ მათი „შობაც“ სხეულოვან მატერიაში.<sup>2</sup> ამგვარად, მსოფლიო სული ჭერეტს ფორმებს / იდეებს, თუმცა, განსხვავებით გონებისგან, ის მათ ისეთ მდგომარეობაში ჭერეტს, როდესაც ისინი, ასე ვთქვათ, მზად არიან სხეულოვან გარემოში 'რეალიზაციის-

---

თი მხრივ, იმ ინდივიდუალური სულისა, რომელმაც გონების დონეს მი-  
აღწია, და თავად გონებას შორის თითქმის მთლიანად ქრება. და მაინც,  
ეს განსხვავება (აღამიანის სულისთვის დამახასიათებელი ხედვის უნა-  
რის სისუსტის გამო) ცხადი ხდება VI 9 [9], 4-ში.

<sup>1</sup> მსოფლიო (ანუ კოსმოსის) სულს (მისი 'ქვედა' ნაწილის ჩათვლით) და ინდივიდუალურ სულებს შორის კავშირის შესახებ იხ. Plot. IV 3 [27], 2. პლოტინის თანახმად, „ყოველი სული ერთიანობას ინარჩუნებს და თან ყველა ერთად ერთია. [...] სულები, ერთიდან რომ მომდინარეობენ, მრავალნი არიან, ისევე, როგორც გონება არის დაყოფილი და თან დაუყოფელი“ (იქვე, 5, 15-17). ჩვენი სულების 'უფრო მაღალი' ნაწილი „იმავე ბუნებისაა, რაც საყოველთაო სულის ზენა ნაწილები“ (იქვე, 4, 31-32). უნივერსუმის სულსა და ინდივიდუალურ სულებს შორის განსხვავებები მათი ხედვის უნარის თავისებურებების სხვადასხვაობით არის განპირობებული: „მსოფლიო სული უყურებს გონებას როგორც მთელს, ხოლო ინდივიდუალური სულები უფრო საკუთარი ცალკეული გონებებისკენ იყურებიან“ (იქვე, 6, 15-17).

<sup>2</sup> პლოტინისთვის წმინდა მჭერეტელობითი სიყვარული მეტია ისეთ სიყვარულზე, რომელიც ჭერეტის ობიექტის ხელახლა შექმნა-წარმოშობისკენ მიილტვის.



თვის'. ეფიქრობ, ეს განასხვავებს მსოფლიო სულს ღვთაებრივი სულისგან, რომელიც დამკვიდრებულია "ზენა" სამყაროში გონების გვერდით და ჭერეტს ფორმებს იმ მდგომარეობაში, როცა ისინი სხეულოვან გარემოსთან მიმართებაში არ იმყოფებიან. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, 'ლოგოსები' (რაციონალური აზრები), რომლებსაც მსოფლიო სული 'გარედან' იღებს, ერთგვარად, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ერთი ნაბიჯით უფრო დაბლაა და უფრო ახლოსაა მატერიალურ სამყაროსთან, ვიდრე 'ლოგოსები', რომლებსაც ღვთაებრივი სული გონებისგან იღებს. ასეა თუ ისე, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ მსოფლიო სული ვერ / არ ხედავს მატერიალურ საგნებს, თუმცა, გარკვეული გაგებით, ისიც არა მხოლოდ "ზემოთ", არამედ საკუთარი თავის "შიგნით" და, მეტიც, 'ქვემოთაც' კი იყურება.<sup>1</sup> თუმცა, ამგვარი 'ყურება' არ ნიშნავს თვალებით ფიზიკურ მზერას, არამედ ეს, უფრო მეტად, მსოფლიო სულის ის მოქმედებაა, რომლითაც ის ყველაფერს განაგებს (რაც ჩვენთვის არის განგება) და მართავს.<sup>2</sup>

რა შეიძლება ითქვას ჩვენი ინდივიდუალური სულების შესახებ? ეს, ალბათ, ყველაზე უფრო საინტერესო საკითხია, უფრო საინტერესოც, ვიდრე ღვთაებრივი სულის ან მსოფლიო სულის თემა, რადგან ინდივიდუალურ სულს შეუძლია უფრო რადიკალურად გადავიდეს

<sup>1</sup> Plot. VI 8 [6], 3; 4; 5.

<sup>2</sup> როგორც პლოტინი ამბობს, როდესაც სული „იმას უყურებს, რაც მასზე წინ არის, მაშინ ის აზროვნებს, ხოლო როდესაც საკუთარ თავს უყურებს, მაშინ იმას აწესრიგებს, წარმართავს და ხელმძღვანელობს, რაც მის შემდგომ არის. საქმე ის არის, რომ გონით სამყაროში ყველაფერი განჩერებული ვერ იქნებოდა, თუკი იყო შესაძლებელი რაღაც სხვაზე წარმოქმნილიყო, რიგით შემდგომში, უფრო ნაკლები, მაგრამ რაც უნდა არსებობდეს, რადგან ის, რაც მასზე წინ არის, არსებობს.“ (Plot. IV 8 [6], 3, 26-30). შემდეგ პლოტინი განმარტავს მსოფლიო სულის ამ 'დაბლა ყურების' თავისებურებას: „ის, რაც უნივერსუმის სულად არის წოდებული, არ ჩაბმულა უარესი სახის მუშაობაში, მას არა აქვს ბოროტების გამოცდილება, ამდენად, ის გაიაზრებს იმას, რაც მასზე დაბლაა მჭკრეტელობითად და სამუდამოდ რჩება დაკავშირებული საკუთარ თავზე უფრო მაღალ სინამდვილესთან“ (იქვე, 7, 26-30). ამ ფრაგმენტიდან არაპირდაპირ ცხადია აგრეთვე განსხვავება იმ 'ქვემოთ ყურების' თავისებურებებს შორის, რომლებიც, ერთი მხრივ, მსოფლიო სულს, ხოლო მეორე მხრივ, ინდივიდუალურ სულებს ახასიათებს, რადგან ეს უკანასკნელნი ვერ ინარჩუნებენ მუდმივ კავშირს გონით სინამდვილესთან. როგორც გერსონი აღნიშნავს, „მსოფლიო სული უყურებს უნივერსალურ გონებას, მაშინ როდესაც ინდივიდუალური სულები უყურებენ თავის ცალკეულ გონებებს“ (Plot. IV 3 [27], 6, 15-17; Lloyd P. Gerson, *Plotinus*, London, New York, Routledge 1994, p. 63).

‘ხედვის’ ერთი სახეობიდან მეორეზე, დაწყებული ფიზიკური, სხეულებრივი ხედვით და დამთავრებული ინტელექტუალური ‘ხედვით’, რომელიც გამოირიცხავს საგნის ნებისმიერი სახის ფიზიკურ ვიზუალიზაციას.<sup>1</sup> გარკვეულწილად, ამასთან დაკავშირებით, შეიძლება გაგვახსენდეს ჯოვანი პიკო დელლა მირანდოლასეული ადამიანის როგორც ქამელეონის სახეც, რამდენადაც ადამიანს შეუძლია საკუთარი თავი სურვილისამებრ შეცვალოს.<sup>2</sup> თუმცა, პლოტინის თანახმად, სულისმიერ მოქმედებათა შორის განსხვავებები, გარკვეულწილად, წინასწარ არის გონებაში მოცემული და, ამდენად, ისინი განგებით არის განპირობებული.<sup>3</sup> მიუხედავად ამისა, ადამიანური (ინდივიდუალური) სულების შემთხვევაში, სიქველევებში წვრთნამ შეიძლება გამოიწვიოს განსხვავებები ‘ხედვაში’.<sup>4</sup> ადამიანისთვის ‘ხედვაში’ პროგრესის მიზანია, ჭეშმარიტი ფილოსოფოსის სტატუსის

<sup>1</sup> ადამიანის სულის ‘ზენა’ ასპექტის შესახებ იხ. Plot. III 5 [50], 3; I 8 [51], 4; I 1 [53], 10; I 7 [54], 3. სულების ინდივიდუაციისა და სხეულებში მათი ჩამოსვლის, აგრეთვე მათი კონცენტრაციის შესახებ კონკრეტულ საგანზე ნაცვლად მთლიანობისა, იხ. VI 8 [6], 4. შდრ. აგრეთვე VI 4 [22], 16. ეროსი (მის საუკეთესო ფორმაში, უნდა ვივარაუდოთ) მიისწრაფვის მთელისკენ – ეს არის მისი მიზანი, იხ. VI 5 [23], 10. სულთა ჩამოსვლის პოზიტიური და ლამის დიდაქტიკური ხასიათის შესახებ იხ. VI 8 [6], 7. შდრ. აგრეთვე III 8 [30], 5.

<sup>2</sup> Giovanni Pico della Mirandola. *Oratio de hominis dignitate. Rede über die Würde des Menschen*. Lateinisch / Deutsch. Auf der Textgrundlage der Editio princeps herausgegeben und übersetzt von Gerd von der Gönna. Stuttgart, Philipp Reclam jun. 1997, p. 11. გასაცარი პარალელი ადამიანის ‘ქამელეონად’ პიკოსეულ გაგებასთან შეიძლება ვნახოთ პლოტინთან III 2 [47], 8, 9-12-ში: „ადამიანს საშუალო ადგილი უკავია ღმერთებსა და მხეცებს შორის, ის ხან ერთ მხარეს იხრება, ხან მეორისკენ, ზოგიერთი ადამიანი ღმერთებს ემსგავსება და ზოგიც მხეცებს, უმეტესობა კი შუაშია“. სულთა ‘ამფიბიური’ ხასიათის შესახებ იხ. Plot. IV 8 [6], 4, 33; 7. შდრ. აგრეთვე VI 4 [22], 15.

<sup>3</sup> იხ. Plot. III 2 [47], 12; III 3 [48], 3; 4. ერთი მხრივ, ადამიანთა მოქმედების თავისუფლების, ხოლო მეორე მხრივ, განგების საყოველთაო მმართველობის პარადოქსის შესახებ პლოტინის ნაშრომები განგების შესახებ [47, 48], მათი სირთულის მიუხედავად, გარკვეულობის შემომტანია, განსაკუთრებით ჩვენი ცხოვრების შედარება თეატრში მსახიობის თამაშთან, იხ. [48], 11; 15; 16; 17. ამ საკითხს შემდეგ შევეხებით.

<sup>4</sup> ფილოსოფიის მეშვეობით, პლოტინის თანახმად, ენებებისგან (გარედან შემოსული აფექტებისგან) ეთაისუფლდებით, იხ. Plot. I 1 [53], 3. თუმცა, „თუ ვინმეს არ შეუძლია დაეუფლოს ამგვარ სულს, რომელიც წმინდა სახით აზროვნებს, მაშინ მან [უნდა] შეიძინოს სული, რომელიც შეხედულებებს გამოიმუშავებს, და შემდეგ ამ დონიდან ამაღლდეს“ – Plot. V 3 [49], 9, 22-30. იხ. აგრეთვე VI 4 [22], 16.

მიღწევა.<sup>1</sup> ჩნდება კითხვა: პლოტინის აზრით, სიყვარული როგორც სულის მოქმედება (მისი ენერგია, აქტიუობა), მიმართული სულის გონებასთან ერთიანობისკენ, ჩერდება აქ თუ არა? ამ კითხვაზე გარკვეული პასუხის გაცემა მიჭირს, თუმცა ვფიქრობ, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ, ლოგიკურად თუ ვიმსჯელებთ, სული რაც მეტად 'უახლოვდება' გონებას, მით ნაკლებ 'მოქმედებას' საჭიროებს მისი 'თვალი' ხედვისთვის. თუ ეს მართლაც ასეა, მაშინ შეგვიძლია დავასკენათ, რომ არსებობს ერთგვარი განსხვავება სულის უნარს, იყოს გონებასთან (და, მითუმეტეს, ერთთან) ახლოს, ერთი მხრივ, და სიყვარულს, როგორც სულის 'თვალსა' და მის მოქმედებას შორის, მეორე მხრივ. ვფიქრობ, თუ მივეყვებით პლოტინის თეორიას, შეიძლება დავასკენათ: როდესაც სული ისეთ მდგომარეობას აღწევს, როდესაც ის წმინდა ფორმებს / იდეებს გონისმიერად ჭერებს და, მეტიც, თითქმის უიგივდება იმ საგნებს, რომლებსაც ჭერებს,<sup>2</sup> მაშინ სიყვარული როგორც სულის 'თვალი' და მოქმედება თითქმის აღარ არის საჭირო.<sup>3</sup> თუმცა, ინდივიდუალურ სულს, პლოტინის თანახმად, ამ მდგომარეობაში მუდმივად დარჩენა არ შეუძლია, ამიტომაც ეროსი ეერასდროს დაკარგავს იმ როლს, რომელსაც ის სულის ცხოვრებაში ასრულებს, და ვერც ოდესმე მთლიანად დაკმაყოფილდება უკვე ნანახი საგნებით. ამდენად, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ გარკვეულ მომენტში ეროსს მოუწევს თავისი ფუნქციის ხელახლა ამოქმედება, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ინდივიდუალურმა სულმა გონისმიერი 'ხედვის' უმაღლეს დონეს მიაღწია.

საერთო ჯამში, ჩვენ შეგვიძლია მივისწრაფოდეთ როგორც იდეათა წმინდა ჭერებისკენ, ასევე სხეულოვანი მშვენიერებისკენ. ორივე სახის მისწრაფების შედეგი შეიძლება იყოს ან არ იყოს 'შთამომავლობის' გაჩენა; ეს 'შთამომავლობა' შეიძლება იყოს ან წმინდა ინტელექტუალური შედეგი (სოკრატესეული ცოდნის 'დაბადების' მსგავსი) ან ფიზიკური გაჩენა. ნებისმიერ შემთხვევაში, როგორც პლოტინი შეგვახსენებს, ჩვენ მუდამ კარგისკენ და მშვენიერისკენ

<sup>1</sup> ჭეშმარიტ და არაჭეშმარიტ ფილოსოფოსს შორის განსხვავებისთვის იხ. Plot. III 7 [45], 6. საინტერესოა, რომ პლოტინი იყენებს გამოთქმას *ἐκὸν ἄλλοθεν ἔρχεται*, რაც დაახლოებით „ჭეშმარიტი სიყვარულის სიყვარულს“ ნიშნავს, იხ. I 6 [1], 18. ჭეშმარიტი მოყვარესა და ჭეშმარიტი ფილოსოფოსის შესახებ იხ. V 9 [5], 2, 2-10.

<sup>2</sup> იხ. Plot. VI 6 [34], 18; IV 3 [49], 4.

<sup>3</sup> Plot. I 6 [1], 8; IV 7 [2], 10.

მივისწრაფვით, მაშინაც, როცა ვცდებით და თავად მშვენიერების ნაცვლად მის აჩრდილებს მივსდევთ.

კვლავ სულთა ნაირსახეობებს რომ დაეუბრუნდეთ, გაეიმეორობთ, რომ პლოტინი დეტალურად არ არჩევს განსხვავებებს ხედვის თავისებურებებს, რომლებიც ახასიათებს ეროსს, ერთი მხრივ, მსოფლიო სულის და, მეორე მხრივ, ცალკეული ინდივიდუალური სულების შემთხვევაში. ის არც მათი ჭერეტის ობიექტებს შორის განსხვავებებს არჩევს. მიუხედავად ამისა, ცხადია, რომ პირველ შემთხვევაში ეროსი ხედავს ფორმების / იდეების მთელ კომპლექსს, რომელიც, ამ ჭერეტის შედეგად, მაკროკოსმოსში ერთიანობაშია რეალიზებული და მსოფლიო სხეულს განსაზღვრავს, ხოლო მეორე შემთხვევაში ინდივიდუალური სულები ჭერეტენ ან რომელიმე უფრო კერძო იდეას, ან ინდივიდუალურ ფიზიკურ სახეს. ზოგადად, პლოტინის ონტოლოგიის საფუძველზე, მისი სხვა ნაშრომების გათვალისწინებითაც, ვფიქრობ, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ინდივიდუალური სულის აქტიუობაზე (ანუ მის ენერგიაზე – ეროსზე) დამოკიდებულია, თუ რამდენად ფართოდ და ღრმად შეძლებს ის, ერთი მხრივ, მატერიაში განსხეულებული ინდივიდუალური ფორმების მრავალფეროვნებისა და სიმდიდრის დანახვას, ხოლო მეორე მხრივ, რამდენად ექნება უნარი (იმ ფარგლებში, რამდენადაც ეს, საერთოდ, ადამიანს ძალუძს) განჭვრიტოს ინტელიგიბილური ფორმები მათი სხეულებრივი გამოხატულების მიღმა.

ახლა შევეცადოთ, დასკვნები გამოვიტანოთ იქიდან, რაც პლოტინისეული ეროსის შესახებ ვიმსჯელებთ (ძირითადად, III 5 ენეადის საფუძველზე):

(ა) ეროსი, ანუ სიყვარული, პლოტინთან სულის მახასიათებელი და მისი მოქმედებაა, მიმართული სულის მიზეზისკენ – გონებისკენ. ეროსი, როგორც სულის 'თვალი', ხედვის ფართო სპექტრს მოიცავს, დაწყებული ჩვეულებრივი ფიზიკური ხედვით და დამთავრებული ინტელექტუალურით, რომელიც ერთგვარი ფიზიკური 'სიბრმავეა'.<sup>1</sup> გარკვეულწილად, სიყვარული გონებასაც ახასიათებს, მა-

<sup>1</sup> ჭერეტაში / ხედავაში ჩვენი იერარქიული ამაღლების შესახებ იხ. Plot. I 6 [1], 8. ასეთი უნარით მიღწეული შედეგების შესახებ იხ. იმავე ენეადის მე-9 თავში (ამგვარად მხედველი მთლიანად საკუთარი თავი ხდება, ის 'ხედავს' მხოლოდ „ჭეშმარიტ ნათელს, რომელიც განზომილებებით არ განიზომება, ან არ არის ფორმით შემოსაზღვრული და ამდენად, შემცირებული“. იხ. აგრეთვე IV 7 [2], 10, 25-52. ჭერეტის უმაღლესი დონის შესახებ იხ. VI 9 [9], 4; 11. შდრ. აგრეთვე VI 5 [23], 7; V 3 [49], 4; VI 7

გრამ გონების შემთხვევაში მას სხვა მნიშვნელობა აქვს, რამდენადაც გონება საკუთარ თავს მოიაზრებს (ანუ მისი შემეცნების საგანი ის თვითონ არის).<sup>1</sup> ეროსი (როგორც მისწრაფება მიზეზისკენ) უზენაეს ერთს არ ახასიათებს, თუმცა ყველაფერი ერთისკენ მიისწრაფვის, როგორც ნებისმიერი სახის სიყვარულის საბოლოო მიზეზისკენ (სიყვარულის ამ ასპექტს უფრო საფუძვლიანად შეეხება პროკლე და, რა თქმა უნდა, ქრისტიანი მოაზროვნეები).

(ბ) სულის ნებისმიერი სახეობა, ინდივიდუალური სულის ჩათვლით, თუმცა შეიძლება იყოს გონების მსგავსი, მაინც საკუთარ თავად რჩება.<sup>2</sup> შესაბამისად, თუმცა სულს შეუძლია (თითქმის) გადალახოს დისკურსიული სახის აზროვნება, მაინც, გარკვეული სახის 'დისკურსიულობა' მის 'ხედვაში' (განპირობებული იმით, რომ სული 'ლოგოსებს' გარედან იძენს) მაინც მუდამ რჩება სულის მყარ მახასიათებლად, მათ შორის, გონისმიერი სულისაც,<sup>3</sup> თუმცა ამგვარი 'დისკურსიულობა' საკმაოდ განსხვავებულია იმისგან, რომელიც ახასიათებს მატერიალურ სამყაროსთან დაკავშირებულ სულს. ინდივიდუალურმა სულებმა, მაშინაც, როცა ერთი და იგივე სახის საგნებს უყურებენ, შეიძლება ისინი საკმაოდ განსხვავებულად 'დაინახონ'<sup>4</sup> და, აგრეთვე, სხვადასხვა ოდენობით გააცნობიერონ თავისი

---

[38], 35. მეორე მხრივ, თუ სულებს „არ შეუძლიათ საკმარისად დაეუფლონ ხედვის საგანს და მისით სავსენი კი არ არიან, არამედ სურთ მისი ნახვა, მაშინ ისინი მოქმედებაში მოდიან, თითქოსდა იმის ხილვა უნდოდეთ, რისი დანახვაც გონებით არ შეუძლიათ. როდესაც ისინი რაღაცას აკეთებენ, ეს იმიტომ არის, რომ მათ თავად სურთ თავისი საგნის ნახვა და, აგრეთვე, იმიტომ, რომ უნდათ, სხვებმაც ის იცოდნენ და გვრიტონ, როდესაც მათი გეგმა შეძლებისდაგვარად კარგად განხორციელდება“, – III 8 [30], 4, 30-39. რაც შეეხება გონებას, ის არ საჭიროებს ხედვისთვის შუამავალს, რადგან ის არის „ერთგვარი მზერა, თანაც მხედველი მზერა (ὁψις ἀπὸψεως)“, – III 8 [30], 11, 1-2.

<sup>1</sup> გონისეული აზროვნებისა და 'ხედვის' თავისებურების შესახებ იხ. Plot. V 4 [7], 2; V 8 [31], 11; V 5 [32], 8; VI 2 [43], 8; 21; 22; V 3 [49], 10. სული სულ და გონებისულ ფიქრსა და გვრეტას შორის განსხვავებებისა და ურთიერთქმედების, აგრეთვე, შესაბამისად, ცოდნის სხვადასხვა სახეობის შესახებ იხ. IV 7 [2], 13; V 6 [24], 4; V 9 [5], 2; 7-8; VI 9 [9], 5; VI 7, 33-35; 39; 41; V 3, 8-9; VI 8 [39], 16; III 8 [30], 7-8. საკუთარი თავისა და სხვის მოაზრებას შორის განსხვავებისთვის იხ. V 6 [24], 1.

<sup>2</sup> Plot. IV 4 [28], 2. შდრ. აგრეთვე VI 7 [38], 35.

<sup>3</sup> შდრ. Plot. V 3 [49], 6; 7.

<sup>4</sup> ეროსის / სიყვარულის, რომელიც მიისწრაფვის მთლიანისა და კარგისკენ, მიზნის შესახებ, აგრეთვე „ხედვის გარეშე ხედვის“ შესახებ იხ. Plot. VI 5 [23], 10. როგორც კლოტინი ფიქრობს, ყველაფერი მიიღტვის ერთი

ხედვა თუ ფიქრი.<sup>1</sup> ასე, მატერიალური საგნების მშვენიერების ყურებისას, სულებმა შეიძლება ვერ გააცნობიერონ, რომ ისინი 'ნამდვილი' (არა-მატერიალური) მშვენიერებისკენ ანუ ფორმებისკენ მიისწრაფვიან, ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ამ საგანთა 'ტეშმარიტებისკენ'. მეტიც: კოსმიური სხეულისკენ 'დაბლა ყურებას' სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვს, ერთი მხრივ, მსოფლიო სულის ან ციური სულების შემთხვევაში (ამ დროს 'ყურებას' პროვოცირებადი ურთიერთობითი მოქმედების მნიშვნელობაც აქვს) და ინდივიდუალური სულებისა, მეორე შემთხვევაში. მეტიც: სხვადასხვაგვარად ყურების 'ნაყოფი' ასევე შეიძლება განსხვავებული იყოს. ამგვარად, 'ყურების' თავისებურებამ შეიძლება ჩამოაყალიბოს და განსაზღვროს როგორც თავად მხედველი,<sup>2</sup> ასევე ნანახი და წარმოებული საგნები, ისე, როგორც ეს ხდება სულის 'ქვენა' ნაწილის – ბუნების მიერ განხორციელებული ტერეტის შემთხვევაში.<sup>3</sup>

და იმავე სიკეთისკენ. მიუხედავად ამისა, დანახული საგნები განსხვავებულია სხვადასხვა სულის შემთხვევაში (იქვე). პლოტინის თანახმად, ჩვენ სხეულებრივ საგნებსაც კი სხვაგვარად უნდა ვუყუროთ: „როცა სხეულების მშვენიერებას ვხედავთ, მას არ უნდა გავეკიდოთ; უნდა ვიცოდეთ, რომ ისინი ხატებია, ანარეკლებია, ნაკვალევია, ჩრდილებია და უნდა ვირჩქაროთ იმისკენ, რის ხატსაც ისინი წარმოადგენენ, რადგან თუ ადამიანი მიიჩნეობს ხატისკენ და სურს, მას დაეუფლოს, თითქოსდა ეს სინამდვილე ყოფილიყო [...], მაშინ ასეთი ადამიანი, რომელიც ებლაუტება მშვენიერ სხეულებს და არ სურს მათი გაშვება, ის, მსგავსად კაცისა მოთხრობიდან [იგულისხმება ნარცისი – ლ.ა.], ოღონდ მისგან განსხვავებით, არა სხეულით, არამედ სულით, ბნელ სიღრმეში ჩაიძირება, სადაც გონება არ ხარობს, და ბრმად დარჩება პადესში, აქა-იქ აჩრდილების გარემოცვაში“, – I 6 [53], 8, 6-16. ადამიანთა სხვადასხვა სახეობის შესახებ, მათი 'ხედვის' უნარების სხვადასხვაობის ჩათვლით, იხ. V 9 [5], 1, 16-21. მათ შორის საუკეთესოა არიან „ღმერთის მსგავსი ადამიანები, რომლებიც თავისი უფრო დიდი ძალითა და თვალების გამჭრიახობით, თითქოსდა განსაკუთრებული შორსმჭვრეტელობით, ზენა სიდიადეს ხედავენ და მისკენ ამაღლდებიან, თითქოს ღრუბლებსა და ქვენა სამყაროს მტვერს ზემოთ ასულიყვნენ. იქ დარჩენილნი, ისინი გადმოყურებენ ყველაფერს აქ, დაბლა, და ხარობენ იმ ტეშმარიტ ადგილსამყოფელში, რომელიც საკუთრივ მათია“, – VI 9 [9], 4.

<sup>1</sup> იხ. Plot. V 8 [31], 8. 14-15: „რადგან მათ, ვისაც უყვარს, და, ზოგადად, ყველამ, ვინც აღტაცებულია მშვენიერებით აქ, დაბლა, არ იციან, რომ ეს ყველაფერი გონითი მშვენიერებით არის განპირობებული“. ღმერთების, დემონებისა და სულებისთვის დამახასიათებელი სხვადასხვა ხედვის შესახებ იხ. იქვე, 10-11.

<sup>2</sup> იხ. Plot. IV 4 [28], 2.

<sup>3</sup> იხ. Plot. III 8 [30], და, აგრეთვე, II 3 [52], 18: მსოფლიო სულის 'ქვედა' ნაწილის შემოქმედებითი ასპექტი ქმნის სხეულოვან სამყაროს გონებისკენ 'ყურების' შედეგად.

(გ) 'ხედვა' – 'ფიქრი', რომელსაც სული ახორციელებს, და 'ხედვა' ეროსის, როგორც ხედვის ინსტრუმენტის (ორგანოს ან მედიატორის) მეშვეობით ერთი და იგივე არ არის. ფიქრობ, ეროსი უფრო 'სწრაფია' ხედვაში, ვიდრე სული.<sup>1</sup> მაგრამ ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ სულმა უნდა 'მოინელოს' საგნები, რომელიც ეროსმა ნახა, მაშინ როდესაც ეროსი, არასდროს დაკმაყოფილებული ნანახი საგნების მშვენიერებით (და, ასე ვთქვათ, მათი 'მონელების' გარეშეც კი), წინ მიისწრაფვის, რომ სულ მეტი და მეტი ნახოს? შეიძლება თუ არა ვთქვათ, რომ სული, რომელმაც უკვე მიაღწია გონების დონეს, შეიძლება (თუნდაც რაღაც ხნით) დაკმაყოფილდეს იმით, რასაც ის (ანუ სული) ხედავს ან რაც მან უკვე ნახა,<sup>2</sup> მაშინ როცა მისივე ეროსი არასდროს არის დაკმაყოფილებული და სულს ისევ და ისევ უბიძგებს, კელავაც ეძიოს მშვენიერი საგნები გონით და მატერიალურ სამყაროში? არც ამ კითხვაზე მაქვს გარკვეული პასუხი. როგორც ჩანს, პლოტინისეული ეროსი დიდად არ გვეხმარება პასუხების მიღებაში, და პირიქითაც, მას შეეყავართ შეკითხვების ლაბირინთში, რომელიც, სხვებთან ერთად, თავადაც შექმნა.

დროა, დავესვათ კითხვა, რომელიც ნებისმიერ ადამიანს შეიძლება დაებადოს მას მერე, რაც ის ეროსის შესახებ პლოტინის ამ ნაშრომს წაიკითხავს: რითი არის პლოტინის ინტერპრეტაცია ჩვენთვის საინტერესო? ვფიქრობ, ის გვიჩვენებს კავშირს, ერთი მხრივ, ფილოსოფიისა და სინამდვილის იმ სფეროს, რომელიც, ერთი შეხედვით, აბსტრაქტულ ონტოლოგიად და მეტაფიზიკად გამოიყურება, და, მეორე მხრივ, ჩვენს ადამიანურ და პიროვნულ ფსიქოლოგიას შორის. პლოტინის განმარტება ხელს გვიწყობს, შევიგრძნოთ და გავიგოთ, რომ სამყარო, რომელშიც ვცხოვრობთ, პარმონიული ერთიანობაა, რომლის ლეგიტიმური და ღირსეული წევრები თავად ვართ. ის გვიბიძგებს, გავაცნობიეროთ, რომ ჩვენი სულიერი შესაძლებლობები უკიდურესად ღრმაა და თითქმის უსა-

<sup>1</sup> შდრ. Plot. III 5 [50], 2: „[ეროსი] თვალთა მოსურნისა, რომელიც შეყვარებულს თავისი [ძალით] სასურველი ობიექტის ხილვას ანიჭებს. მაგრამ [თვითონ ეროსი] წინ გარბის და სანამ [შეყვარებულს] [თვალის, როგორც] ორგანოს მეშვეობით, ხედვის [უნარს] მინიჭებდეს, უფრო ადრე თვითონვე ხილვით თავს იკმაყოფილებს; თუმცა, ის სხვაგვარად ხედავს; [შეყვარებულში] მტკიცედ არის აღბეჭდილი ხედვის ობიექტი, ხოლო თავად [ეროსი] ტკება მშვენიერის [ისეთი] ხილვით, რომელიც მას [ეროსს] ჩაუქროლეს.“ სულისმიერ ხედვასა და მისი თვალთ ხედვას შორის განსხვავებისთვის იხ. აგრეთვე IV 3 [27], 28. შდრ. III 6 [26], 2.

<sup>2</sup> შდრ. Plot. VI 5 [23], 12: მთელში შესვლისას ჩვენ მეტს აღარ ვეძებთ.

ზღვროც, და რომ ჩვენიზეა დამოკიდებული, რამდენად ფართოდ შეეძლებოტ ჩვენი ბუნებრივი სულიერი და ინტელექტუალური ძალებისა და ჩვენი სულიერი ენერგიის – ანუ ჩვენი საკუთარი ეროსის ამოქმედებას. მოკლედ, პლოტინი გვეხმარება ჩვენი შინაგანი თავისუფლების გაცნობიერებასა და ჩვენი ნამდვილი მე-ს უკეთესად გაგებაში. როგორც ისტორიული, ასევე თანამედროვე პერსპექტივის ჭრილში საინტერესოა ისიც, რომ პლოტინის მიერ მიწიერი სიყვარულის დადებითად აღქმას იტალიური რენესანსიც გამოეხმაურა. ნაყოფიერი აღმოჩნდა პლოტინის მიერ მითის ფილოსოფიურად განმარტების თეორიაც, მასთან მინიშნებით გამოთქმული, რაც გვიანდელ ნეოპლატონიზმში (განსაკუთრებით პროკლესთან) მითების სისტემატურ, ალეგორიულ-ფილოსოფიურ ინტერპრეტაციაში გადაიზარდა.

და ბოლოს, კიდევ ერთხელ ყურადღება მივაქციოტ ერთ თავისებურებას, რომელიც მნიშვნელოვანია ფილოსოფიური ტექსტის თანამედროვე მიდგომისთვისაც. პლოტინის მიერ პლატონის „ნადიმიზ“ განმარტებაში პლოტინი გვევლინება როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსიც: ის ცდილობს, შინაარსობრივად ადეკვატურად წაიკითხოს პლატონის ტექსტი.<sup>1</sup> ამავე დროს, ვხედავოტ, რომ პლოტინის განმარტება თავისთავად თეორიულ-ფილოსოფიურიც არის, და ეს ორი რამ – ფილოსოფიის ისტორია და ფილოსოფია, როგორც თეორია მის განმარტებაში ორგანულად არის შერწყმული, თან შერწყმულია შერევის გარეშე. ჩემი აზრით, პლოტინის განმარტება ნიმუშია იმისა, რომ ფილოსოფიური ტექსტის კვლევა ფილოსოფიის ისტორიკოსის პოზიციიდან განუყოფელია ფილოსოფიისგან, როგორც თეორიისგან. მეტიც: როგორ პარადოქსულადაც არ უნდა ჟღერდეს, ფაქტია, რომ რაც უფრო მეტად ვცდილობოტ, ადეკვატურად განვმარტოოტ ძველი ფილოსოფიური ტექსტი, მით უფრო ვრცელი და ღრმა ფილოსოფიური თეორიის სფეროში ვექცევოტ, რომლის (თანა)შემოქმედნი თავადაც ვხდებოტ. ამ მხრივ პლოტინის მიდგომა სანიმუშო გზამკვლევა და სტიმულის მომცემა არა მხოლოდ მეტ-ნაკლებად მისი რანგის ფილოსოფოსებისთვის, არამედ ფილოსოფიის ისტორიის ჩვეულებრივი მკვლევარებისთვისაც. გარდა ამისა, ის იმედს გვაძლევს, რომ ჩვენი ეროსის, როგორც გონებისკენ სულისმიერი მისწრაფების ენერგია და, მას-

<sup>1</sup> როგორც ზემოთაც აღვნიშნეოტ, პლოტინის, როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსის მოღვაწეობა ცალკე ძალიან საინტერესო თემაა საკვლევად.



თან ერთად, ჩვენი სულიერ-ინტელექტუალური თავისუფლება შეუზღუდავია.

ენახოთ, როგორ რეალიზდება ეს თავისუფლება სულის გონეზისკენ ზეასვლისას.

## §2

### თავისუფლების ონტო-ნოეტური სპექტრი

*„Like Gautier, I have always been one of those, ‘pour qui le monde visible existe’. Still, I am conscious now that behind all this beauty, satisfying though it may be, there is some spirit hidden of which the painted forms and shapes are but modes of manifestation, and it is with this spirit that I desire to become in harmony.”*

Oscar Wilde, *De Profundis*<sup>1</sup>

აქ თავისუფლების იმ ასპექტს შევხებით, რომელიც თავს იჩენს ადამიანის სულის აღმასვლის ზედა საფეხურზე.<sup>2</sup> ძირითადად, ყურადღებას გაგამახვილებთ შემეცნებაზე, მის ფორმებსა და სახეებზე, მის მიმართებაზე, ერთი მხრივ, გარეშე ობიექტებთან, მეორე მხრივ კი შინაგან საწყისთან, რაც საკუთარ თავში არსებულ ერთიანობაზე კონცენტრაციას გულისხმობს და არსთა პირველსაწყისისკენ ზეასვლის გზა არის. ადამიანისთვის ეს ის საფეხურია თავისუფლებისკენ მიმართულ გზაზე, სადაც უკვე გავლილია პრაქტიკულ სიქველეთა დონეები<sup>3</sup> და ადამიანის სული მთლიანად ჭერებ-

<sup>1</sup> „[თეოფილ] გოტიეს მსგავსად, ყოველთვის ერთ-ერთი მათგანი ვიყავი, ‘pour qui le monde visible existe’ [‘ვისთვისაც ხილული სამყარო არსებობს’]. და მაინც, ახლა ვაცნობიერებ, რომ მთელი ამ მშვენიერების მიღმა, როგორი კმაყოფილების მომგვრელიც ის არ უნდა იყოს, არის რაღაც დაფარული სული, რომლის ნახატი ფორმები და ფიგურები მხოლოდ გამოვლინების ნაირსახეობაა; მე კი სწორედ იმ სულთან მინდა ვიყო პარმონიანი“<sup>1</sup>. ოსკარ უაილდი, *De Profundis*. დამოწმებულია: Oscar Wilde online: wilde-online.info. თარგმანი ჩემია, ლ. ა.

<sup>2</sup> ნაშრომის ამ ნაწილში გამოყენებულია ჩემი სტატია: ლ. ალექსიძე, თავისუფლების გაგება ნეოპლატონიზმში (ონტოლოგიური და ეპისტემოლოგიური საკითხები), – კრებულში: *კუბანიტარული მეცნიერებები ინფორმაციულ საზოგადოებაში I. საერთაშორისო კონფერენციის მასალები*. რედ. მ. გიორგაძე. ბათუმი 2010, გვ. 276-279, აქ გარკვეული ცვლილებებით.

<sup>3</sup> სიქველეთა საფეხურებისთვის პლოტინთან იხ. განსაკუთრებით Plot. I 2 [19]. ჩვენ ‘გადავახტებით’ სიქველეთა პლოტინისეულ თეორიას და შემ-

აზუა ორიენტირებული. ამ დონეზე სულის თვითკონცენტრაცია განსაკუთრებით ინტენსიურია და ერთიანი. სული საკუთარ თავს ჭკრეტს. ის რაც უფრო ერთიანია, ანუ რაც უფრო მეტად არის სული გონებაზე ორიენტირებული და საკუთარ თავში ერთზე კონცენტრირებული, მით უფრო თავისუფალია ადამიანი. ამ საფეხურზე ადამიანის თვითობას მისი სულის თვითკონცენტრაცია განსაზღვრავს. რაც უფრო მეტად არის სული (ანუ ადამიანი) საკუთარი თავის იგივეობრივი და ერთიანი, მით უფრო არის ის, ამავე დროს, გონება და მით უფრო მეტად მოიცავს ის საკუთარ თავში ერთიანად ყველაფერს, იმიტომ რომ გონებაშია იდეალურად და ერთიანად ყოველივე არსებულის საფუძვლები.

პლოტინის ტექსტებზე დაყრდნობით, შევეცადოთ გავერკვეთ, რა ემართება გონების დონემდე ამაღლებული და, შესაძლოა, რაღაც მომენტებში მას რომ გასცდება კიდეც, ისეთი სულის ცნობიერებას, მესხიერებას, თვითცნობიერებას.

გონიერების, აზროვნების როლი პლოტინის ფილოსოფიაში მრავალმხრივ გადამწყვეტია. მას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს როგორც ერთიდან ყველაფრის გენეზისისთვის (გზა ზემოდან ქვემოთ), ასევე ადამიანის თავის საწყისებთან, მის ნამდვილ მე-სთან უკუდაბრუნებისთვის (გზა ქვევიდან ზემოთ); სწორედ ეს უკანასკნელი არის ადამიანის ზეამავალი გზა თავისუფლებისკენ, რადგან ჩვენი თავისუფლების (და არა-შეზღუდულობის) ხარისხს ჩვენი შემეცნების ფორმა და დონეც განსაზღვრავს. თვალი გადავაგლოთ გზას ორივე მიმართულებით.

გზა ზევიდან ქვევით: ერთის შემდგომი პიპოსტასი, გონება, თავისთავად ყოფნის, თვითჭკრეტიისა და მასზე უწინ მყოფი ერთის ჭკრეტით წარმოქმნის შემდგომ პიპოსტასს – სულს, რომელიც გონების ჭკრეტით ბუნებას ქმნის. გონებაში ერთიანად არის ყოველი არსებულის პრინციპები მოცემული. გონების მიერ საკუთარი ყოფნის – ერთთან თანაყოფნის – გაცნობიერება არის გზა ქვევით – გენეზისისკენ, ყველაფრის წარმოშობისკენ.

ახლა ავუყვებთ გზას ქვევიდან ზევით: აზროვნებით სულის კონცენტრაცია საკუთარ თავზე, მასში არსებულ გონებაზე და ერთზე არის გზა, რომელიც სულმა უნდა გაიაროს, რომ ამაღლდეს თავის ნამდვილ მე-მდე და იმაზე მაღლაც (რაც საკუთრივ მისი დანიშნუ-

---

დგე თავში პირდაპირ პორფირიოსის სიქველეთა შესახებ თეორიას შევეხებით.

ლებაა): გონებაზე და ერთაზე, რადგან მიზანი ადამიანის არსებობისა, პლატონის „თეეტეტის“ 176 ხ ცნობილი გამონათქვამის თანახმად, ღმერთს მიმსგავსებაა.

მაშ, დაღმასვლა ერთიდან კოსმოსისა და ადამიანისკენ ხდება ჭერეტის – პეტრიწულად რომ ვთქვათ, ‘ხედვის’ საფუძველზე, რაც აზროვნებასაც მოიცავს. ადამიანის ამაღლება პირველსაწყისებთან ასევე მისი მჭერეტელობითი მოღვაწეობით – შემეცნებით, აზროვნებით, სულის გონებისკენ მიმართვით ხორციელდება.

პლატონიკოსებისთვის (და არა მხოლოდ) ადამიანის მიზანი, როგორც ვთქვით, ღმერთთან მიმსგავსებაა. უზენაესი ღმერთი ანუ ერთი კი პლოტინისტების გონებაზე და ცნობიერებაზე მაღლაა. შესაბამისად, ზედა საფეხურზე, ‘ღმერთის მსგავსად’ ქცეული ადამიანი გონებაზე მაღლა ადის, რამდენადაც ეს შეიძლება (თუმცა, როგორც ვთქვით, პლოტინის თანახმად, ადამიანს ამქვეყნად ასეთ მდგომარეობაში ყოფნა მხოლოდ ხანმოკლე დროის მანძილზე შეუძლია). ამიტომ სულ ზედა საფეხურზე ცნობიერების დაკარგვა ხდება და იქ არც თვითცნობიერება და არც მეხსიერებაა საჭირო. უფრო დაწვრილებით ვნახოთ ეს ტექსტების საფუძველზე.

პლოტინის თანახმად, ერთი არ ფიქრობს, ის არც საკუთარ თავს მოიაზრებს. ფიქრი მეორადია. პირველს თვითცნობიერება არა აქვს; თვითცნობიერებაც მეორადია.<sup>1</sup> გონებას რაც შეეხება, ის ხედვია. ის სავსეა ერთით, რომელიც თვითონ არ ფიქრობს. ერთთან მყოფი გონება მასთან სიყვარულით არის მიმართებაში, ხოლო აზროვნებით გონება მიმართულია საკუთარი თავისკენ და, აგრეთვე, ქვევით. აზროვნება შექმნა: გონების მხრიდან – სულისა, სულის მხრივ კი – ჭერეტით – ბუნების.<sup>2</sup> აზროვნების ხატი (ბერძნ. *ეიკონ*, ანუ უფრო დაბალი დონის ასახვა) ბუნებაა, რომელიც გაუცნობიერებლად ქმნის.<sup>3</sup> სულის სხეულში შესვლა-გამოსვლა არ ხდება ფიქრის შედეგად. სხეულის გარეთ ენა არაა საჭირო.<sup>4</sup> მეხსიერება (გახსენება) არაა ზე-დროით გონებაში. მეხსიერება უფრო წარმოსახვის სფეროს მიეკუთვნება. სული, გონების სფეროში მყოფი, მეხსიერებას არ ფლობს. მას არც თვითგახსენება ახასიათებს. ამ უკანასკნელს ის გონითი სფეროდან გამოსვლისას იძენს, ხოლო უდროო გონებას მეხსიერება არ გააჩნია. კარგი სული გულმაეიწყია.

<sup>1</sup> Plot. III 9 [13], 7; 9.

<sup>2</sup> Plot. III 8 [30], 3-9.

<sup>3</sup> Plot. IV 4 [28], 11; 13.

<sup>4</sup> Plot. IV 3 [27], 18.

გონით სფეროში ყველაფერი აწმყო, გონისმიერი აზროვნება ერთიანი ინტუიციით.<sup>1</sup> ამქვეყნად მშვენიერის გახსენება მხოლოდ მაშინაა მნიშვნელოვანი, როცა აწმყო ნაკლოვანია.<sup>2</sup>

გონება, რომელიც იმეცნებს, და რომელმაც იცის, რომ იმეცნებს, ერთია.<sup>3</sup> გონების მიერ შემეცნება (შემეცნება კი არის შეერთება საკუთარ თავთან), ამავე დროს, თვითონ ამ აქტის გაცნობიერებაა.

პრაქტიკა / მოქმედებაც ჭკრეტაა პლოტინისტვის, ოღონდ უფრო სუსტი, ვიდრე წმინდა მჭერეტელობა. პრაქტიკა თეორიისთვის არის. ის, რაც ცნობილია – იმის მშვიდად წარმოქმნა ხდება. წარმოშობა ჭკრეტით ავსების შედეგია.<sup>4</sup>

ინდივიდუალური სული, პლოტინის თანახმად, როგორც ვთქვით, მთლიანად არ ეშვება ქმნადობაში, მისი რაღაც 'ნაწილი' რჩება ზემოთ, გონისეულ სამყაროში, რაც არ ცნობიერდება მთლიანი სულის მიერ. ინდივიდუალურ სულებს მუდამ აქვთ ზენა 'ნაწილი', სხეული კი მას ხელს უშლის და აბნევს. ის სულს ხიბლავს. მაგრამ სულის ზენა ნაწილი ამ წამიერ სიამოვნებებს არ აწყევლა და მშვიდად ცხოვრობს. ინდივიდუალური სულისგან განსხვავებით, მსოფლიო სული ფიზიკურ კოსმოსს ფიქრის და დაბრკოლებების გარეშე მართავს.<sup>5</sup>

ადამიანი, სულის გამო, ღირებულია. ცალკე აღებულ სხეულს კი, პლოტინის აზრით, ღირებულება არა აქვს. საკუთარი ღირებულების გაცნობიერება სულს რწმენას აძლევს, რომ უნდა ამაღლდეს. ღმერთი შორს არ არის მისგან. სული ხატია გონების, მისი გაშლაა, როგორც გამოთქმული სიტყვა ან ცეცხლის მოქმედი ძალა.<sup>6</sup> გონება კიდევ უფრო მაღლა დგას სულზე. გონება ფლობს იმას, რასაც ფიქრობს.<sup>7</sup> ამდენად, გონება თვითშემეცნებელია. გონება გონებით შეიმეცნება. გონება იგივეა, რაც გონების მიერ საწვდომი საგანი. გონება, რომელიც არსებულს ჭკრეტს, საკუთარ თავს ხედავს. გონების მიღმა მდგომს არა აქვს სახელი და მან საკუთარი თავი არ იცის.<sup>8</sup> ეს მიღმური არის *ერთი*. ის, ერთი მხრივ, თავისთავად და თავისთავშია, მეორე მხრივ კი ყველაფრის პოტენციაა.

<sup>1</sup> Plot. IV 4 [28], 1.

<sup>2</sup> Plot. I 5 [36], 8-9.

<sup>3</sup> Plot. II 9 [33], 1.

<sup>4</sup> Plot. III 8 [30], 4.

<sup>5</sup> Plot. IV 8 [6], 2; 4; 8.

<sup>6</sup> Plot. V 1 [10], 3-4, 11.

<sup>7</sup> Plot. V 1 [10], 4.

<sup>8</sup> Plot. V 3 [49], 12-14.

პლოტინის თანახმად, იმ დროს, როცა ის თითქოს ამ შესაძლებლობას 'ამჩნევს', გონება წარმოადგება (ფორმირდება).<sup>1</sup> თავის მხრივ, გონების მიერ თვითგაცნობიერება სიცოცხლის – სულის საწყისია. სულს თავისი შემქმნელისგან, ანუ გონებისგან აზროვნება გააჩნია, მაგრამ ის კმნადობისკენ – 'ქვევით' არის მიმართული. ამგვარი სამი საფეხური ცალკეულ ადამიანსაც აქვს. სული საკუთარ თავში შეიცავს გონებასა და ერთს. მას, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ყოველთვის არა აქვს გაცნობიერებული, რომ ამ უმაღლეს ნაწილს ფლობს.<sup>2</sup> გონებისგან განსხვავებით, სულის შემთხვევაში აღქმა გარეთაა მიმართული. ჩვენ, ჩვენს რეალობაში, არც გრძნობა ვართ და არც გონება, არამედ მათ შუა ვართ. თვითშემეცნება არის ერთ-კმნა გონებასთან.<sup>3</sup>

პლოტინის თანახმად, უზენაესი პრინციპი არ აზროვნებს, ხოლო რაც საკუთარ თავს იმეცნებს, ერთია და თან ორი. ზენა შემეცნების საგანი შემეცნების არც სუბიექტია და არც ობიექტი. პირველ-საწყისი შემეცნებით (აზროვნებით) არ ხდება სრულყოფილი; ის არ ფიქრობს და მას თვითცნობიერება არ გააჩნია. მისკენ, ანუ სიკეთისკენ სწრაფვაში იქმნება მეორე საფეხური, ხოლო რაც სიკეთეს შეიმეცნებს, საკუთარ თავსაც იმეცნებს. მოაზროვნეში არის გაორება, აზროვნება, სიცოცხლე, არსი, მაშინ როდესაც უზენაესი საწყისი არსებობასა და აზროვნებაზე მალდა. ის საკუთარ თავსა და სხვებს არ იმეცნებს. ის სხვას იმდენად ემთხვევა, რამდენადაც ამ უკანასკნელს ღმერთის წედომა შეუძლია.<sup>4</sup>

გონება მუდმივი აქტუალობაა. ის თავად არის ის, რასაც ფიქრობს; ამგვარად, არსება და გონება იგივეობრივია. არსებულის მოაზრება თვითაზროვნებაა. გონება თავისი თავის იგივეობრივია და თან განსხვავებული. სინამდვილეში გონება და არსებული იგივეობრივია, რაც იმას ნიშნავს, რომ მათი გამიჯვნა მხოლოდ აზრით შეიძლება. დიფერენცირებული გონების შინაარსი წარმოადგენს გონით (ინტელიგიბილურ, ნოეტურ) კოსმოსს. ის შეიცავს იდეებს, რომლებიც, მსოფლიო სულის მიერ მათი დანაწევრებულად ჰერეტიკის შედეგად, სამყაროს 'წარმოქმნიან', თუმცა თავად გონებას ისინი როგორც განუყოფელ ერთიანობას წარმოადგენენ. ამგვარად, გონებაში ყველა საგანი ერთადაა. გონება მათ გარედან კი არ ჰერეტს,

<sup>1</sup> Plot. V 1 [10], 7.

<sup>2</sup> Plot. V 1 [10], 10-13.

<sup>3</sup> Plot. V 3 [49], 1; 3-4; 6; 13.

<sup>4</sup> Plot. V 6 [24], 1-6.

არამედ შეიცავს. ამ სფეროსთან დაახლოებული სული ზენა სამყაროს კუთვნილებაა. ასეთ სულს უყვარს გონება. რასაც ის აქ განიცდის, ზემოთ იღეის სახით არსებობს.<sup>1</sup> ჩვენც ამაღლდებით ხოლმე *ერთისა* და არსისკენ და წარმოვადგენთ გონით საწველომ არსებს, თუმცა გარეთ ცქერისას არ ვიცით ჩვენი ერთიანობის შესახებ; ადამიანი, რომელიც გარეთ იყურება, კარგავს უნარს, იყოს ყველაფერი. არარსიდან მას რაღაც მიემატება, რაც სინამდვილეში მისთვის ნაკლია. სინამდვილეში კი ჩვენ იმავე 'ადგილას' ვართ, სადაც სიკეთეა, რადგან ზენა ბუნება უსასრულო ძალით ყველგან არის.<sup>2</sup>

სული, რომელიც გონიერებას მისდევს, პლოტინის თანახმად, დამოუკიდებელია.<sup>3</sup> თავისუფლება იქ არის, სადაც არსება მოქმედებას თანხედება. სულში ეს დამთხვევა ისეთი სრულყოფილი არ არის, როგორც გონებაში. ამდენად, სულიერ მოქმედებებში თავისუფლება შეზღუდულია.<sup>4</sup>

როგორ უნდა გავიგოთ გონების *ერთთან* და სულის (მათ შორის ჩვენი) გონებასთან მიმართება? გონება ჯერ არა-გონისეულად შესცქერის *ერთს*, ან სულაც კი არ შესცქერის, არამედ მასთან 'ცხოვრობს', საესე იდეებით, რომლებსაც *ერთის* შუქზე ჭერეტს. *ერთი* უფორმოა, ხოლო განსაზღვრული *ერთი* გონებაა. ჩვენში მაღალ საწყისს გონების მიღმა გასელა უნდა, რადგან მიღმიერი საწყისი მიმზიდველია. სული განიცდის 'სამშობიარო ტკივილს' სიკეთის გულისთვის. სინამდვილეში კი ის უმაღლესი, რისკენაც მივიღტებით, თავად ჩვენ ვართ. სული შეძრულია, როცა *ერთს* სიყვარულში სწედება. სული, მისადმი სიყვარულში, ფორმასაც განაგდებს, ის *ერთთან* შესახვედრად ემზადება და აზროვნებასაც აღარაფრად აგდებს. გონება კი თან ფხიზელია, თან მთერალი. ამ უკანასკნელის მეშვეობით სული ხედება *ერთს*, რომელიც გონებასა და სულს ნეტარ ჭერეტას ანიჭებს. სული მას უნდა მიემსგავსოს და აღარ იყოს სული ან გონება. სული ჭერეტს *ერთს* და ორი ხდება ერთი. სიკეთესთან – *ერთთან* მიახლებული სული აღარც ფიქრობს, ისევე, როგორც უზენაესი პრინციპი არ ფიქრობს (რომ ფიქრობდეს, ერთიანობა დაირღვეოდა). ის მოაზროვნე გონებაზე მაღლა დგას, რადგან გონება სხვაობაც არის და იგივეობაც. უზენაესი პრინციპი კი

<sup>1</sup> Plot. V 9 [5], 4-5; 6; 9; 13; VI 6 [34], 7.

<sup>2</sup> Plot. VI 4 [22], 6-7; 10; 12.

<sup>3</sup> Plot. III 1 [3], 8-9.

<sup>4</sup> Plot. VI 8 [39], 4-5.

არც სხვას მოიაზრებს და არც საკუთარ თავს. აზროვნება არსებობაა (ამიტომ არის გონება არსებულთა ერთობლიობა), მასზე მაღლა კი არ-არსებია. სიკეთეში არც აზროვნებაა. ის არ ფიქრობს, იმასაც კი არ ფიქრობს, რა დიდია მისი ძალა. მაშ, აზროვნება მეორეხარისხოვანი არსებაა. მხოლოდ გონება და სული ფიქრობენ.<sup>1</sup>

*ერთის* პოვნა ძნელია, რადგან მაშინ უფორმოებაში უნდა შევავიჯოთ,<sup>2</sup> თუმცა მაინც შეიძლება მისი წედომა, როცა მასთან ერთიანი ეხდებით, როცა სული განიწმინდება, გონებად იქცევა, ყველაფერს გრძნობადს მოიშორებს. *ერთი* სიკეთისა და აზროვნების მიღმაა. ის არ არის თავის თავთანაც.

ჭკერეტისთვის ჩვენი მზადება შემდეგ საფეხურებს გადის: კონცენტრაცია, უცხოის მოშორება, შინაგანობისკენ მიმართვა, თვითცნობიერებისგან გათავისუფლება.<sup>3</sup>

*ერთი* ახლოს არის სულთან, რომელსაც საკუთარი თავი არ დაუკარგავს. პლოტინის თანახმად, სული *ერთს* საკუთარი თავის ცენტრში ჰპოვებს. სხეულოვანი სული შეიძლება მხოლოდ ეცადოს, მისწვდეს თავის ცენტრს – ოღონდ არა სიერცობრივად, არამედ უშუალოდ ერთ-ყოფნაში, რომელსაც მხოლოდ სხვაობა აბრკოლებს. ამ სხვაობას რომ გადავლახავთ, მაშინ ვართ იქ და მჭკერეტო საფუძველს, რომელიც თავს უხვად გვანიჭებს.<sup>4</sup> მაშინ ვართ ნამდვილად, პლოტინის თანახმად, მიწიერ ემიგრაციაზე ამადლებულნი. ვინც გამოუცდელია, მიწიერი სიყვარულის მაგალითზე თუ შეძლებს ამ გამოცდილების ძალა მოზომოს. გამოცდილმა კი იცის ამ ერთობის ნეტარება და ხანგრძლივობა; ოღონდ ეს ერთიანობა უწყვეტი მხოლოდ სხეულისგან განთავისუფლების შემდეგ ხდება. ჭეშმარიტი ჭკერეტა მჭკერეტელს გარდაქმნის, მას ჭკრე-

<sup>1</sup> Plot. VI 7 [38], 16-18; 22; 31-41. გონებისეულ ფიქრთან დაკავშირებით პლოტინის V 9 ენადაზე დაყრდნობით, იხ. Anca Vasiliu, *Penser l'Un ou la limite de la médiation selon Plotin*, – in: *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales. Philosophie, théologie, sciences*, 14, Paris, Polirom 2016, p. 59-87.

<sup>2</sup> Plot. VI 9 [9], 3. ამ ენადის გადმოცემისას, პიერ ადოს ზემოთ ხსენებული თარგმანისა და გამოკვლევის გარდა (Plotin, *Traité 9*, 1994), იყენებ გერმანული გამოცემის მოკლე რეზიუმესაც: Plotin, *Schriften*, Band Ib, Anmerkungen von Rudolf Beutler und Willy Theiler. Hamburg, Felix Meiner Verlag 1956, p. 466-489.

<sup>3</sup> Plot. VI 9 [9], 7.

<sup>4</sup> შევადაროთ პეტრიწისეულ *ერთს* ჩვენში, იხ. ქვემოთ, ამ წიგნის მეორე ნაწილი.

ტის საგანთან აერთებს. ამიტომ ვერ ვაუწყებთ ჭერეტას მათ, ვინც გამოუცდელია.<sup>1</sup>

სულერი აღმასვლის უმაღლეს საფეხურზე ჭერეტა ნიშნავს ერთიანობას ჭერეტის საგანთან და საკუთარ თავთან, საკუთარი არსებობის წაშლას და დუმილს. პლოტინის თქმით, სიქველეებს ადამიანი უკან მოიტოვებს, როგორც ღმერთის ქანდაკებებს ტაძარში; ის გამოდის საკუთარი თავიდან სრულ სიმარტივეში. ეს ერთობა ერთთან, როგორც ზეარსთან, სულის არსებაში ძვეს. თავის ექსტატიურ მდგომარეობაში ადამიანი ერთის ხატს ხედავს.<sup>2</sup>

სიქველეთა მეშვეობითაც, საფეხურების გავლით, პრაქტიკული სიქველეების დონიდან მჭერეტელობით, 'თეორიულ' სიქველეებზე გადასვლით, ბოლოს უკან მოვიტოვებთ სიქველეებს, აზროვნებას, მჭერეტელობას და ვემსგავსებით იმას, რაც სიქველეებზე მაღლა; სიქველეები ხომ სულს აქვს, ხოლო გონებას და მასზე მაღლა მდგომ უზენაეს საწყისს ისინი არ გააჩნია.<sup>3</sup> ასე გადაილახება აზროვნებით (და მასთან დაკავშირებული, მასში ჩართული ყოველგვარი სულისმიერი აქტივობით, როგორიცაა მეხსიერება, ცნობიერება, თვითგაცნობიერება) თავად აზროვნება. ასე მოიხსნება უმაღლეს მიზანში ის უპირობოდ აუცილებელი საშუალება, რომელსაც ამ მიზნისკენ ჩვენი მიყვანა შეუძლია; მოიხსნება თავად ამავე საშუალების 'დახმარებით', მას შემდეგ, რაც ისიც, როგორც მიზანი (ოღონდ არა საბოლოო), განხორციელდება და ჩვენ მასზე მაღალი – უმაღლესი და უკიდვანო მიზნის – მისივე და ყველაფრის ტრანსცენდენტური მიზეზის პირისპირ დაგვაყენებს.

<sup>1</sup> Plot. VI 9 [9], 7-10. გავიხსენოთ პლატონის VII წერილში მინიშნებები იმის არ-დაწერაზე, რაც მთავარია.

<sup>2</sup> Plot. VI 9 [9], 11. პრობლემა მაინც რჩება: ადამიანი ერთს ეზიარება (თუნდაც ხანმოკლედ) თუ მის ხატს?

<sup>3</sup> Plot. I 2 [19], 1-2. გონებას სიქველეები პარადიგმების სახით შეიძლება კქონდეს. შდრ. პორფირიოსი, 32-ე სენტენცია.



## ჩვენი თავისუფლება და გონების ჩვენთან ყოფნა

„Ohne vollendetes Selbstverständnis wird man nie  
andere wahrhaft verstehen lernen“.

Novalis, *Blütenstaub*<sup>1</sup>

„In one sense of the word it is of course necessary, as the Greek oracle said, to know oneself; that is the first achievement of knowledge. But to recognise that the soul of a man is unknowable, is the ultimate achievement of wisdom. The final mystery is oneself. [...] Who can calculate the orbit of his own soul?“

Oscar Wilde, *De Profundis*<sup>2</sup>

ნეოპლატონიზმში, განსაკუთრებით პლოტინთან, როგორც ვთქვით, ადამიანის სულიერი თავისუფლების, თვითმპარობის, თვით-ობის უმაღლესი საფეხური ამ სრული 'წერტილოვანი', არა-ვრცეული, საკუთარ თავზე მაქსიმალურად კონცენტრირებული სულისმიერი და გონისეული ყოფნიდან უნივერსალურ ყოფნაში 'მოხვედრაა'. ეს მდგომარეობა, რომელსაც სხვადასხვა ეპოქათა გამოცდილებით შეიძლება 'თეოსისი' ან 'პენოსისი' ეუწოდოთ, ამჟღავნად, პლოტინის აზრით, იშვიათად, მაგრამ მაინც მიღწევად-მოვლინებადია. ჩვენი მაქსიმალური თვით-ობა, ამავე დროს, ამ თვით-ობის გადალახვაა.<sup>3</sup> ის სიქველეთა საფეხურების გაელის შემდეგ, გონების დონემდე ამაღლებული სულის მდგომარეობაში თუ მიიღწევა. მიღწევის შემთხვევაში, გონითი სფერო ჩვენთან თანამყოფობს, რადგან მაშინ ვართ მასთან, 'ღია' მის მისაღებად. თავისთავად კი, პლოტინის თა-

<sup>1</sup> „საკუთარი თავის სრულყოფილად გაგების გარეშე სხვის ნამდვილად გაგებას ვერასდროს შეეძლებო“. ნოვალისი, *Blütenstaub*, 28. დამოწმებულია: [gutenberg.spiegel.de](http://gutenberg.spiegel.de) (Novalis: Aphorismen, Kapitel 1. თარგმანი ჩემია, ლ.ა.).

<sup>2</sup> „გარკვეული აზრით, რა თქმა უნდა, აუცილებელია, როგორც ბერძენმა მისანმა თქვა, საკუთარი თავის შეცნობა; ეს შეშფიცების პირველი მონაპოვარია. მაგრამ იმის გაცნობიერება, რომ ადამიანის სული შეუშფიცებადია, სიბრძნის საბოლოო მონაპოვარია. უკანასკნელი საიდუმლო თავად ვართ. [...] ვის შეუძლია საკუთარი სულის ორბიტის გამოთვლა?“. ოსკარ უაილდი, *De Profundis* (Oscar Wilde online: [wilde-online.info](http://wilde-online.info). თარგმანი ჩემია).

<sup>3</sup> ოუსაგერი თავის წიგნში დაწვრილებით მსჯელობს სულიერი ამაღლების 'პროცესში' იდენტობის შენახვაზე პლოტინთან (A. Ousager, *Plotinus on Selfhood*, 2005).

ნახმად, ის არც არასდროს განმდგარა ჩვენგან, ეს ჩვენ ვართ, ვინც მას განუდგებით.

ჩვენი ნამდვილ მეს იმ საფეხურს, როცა ინდივიდუალური თვისებების გაერთების ზღვარზე ვართ მისული და ღვთაებრივი გონების უნივერსალური თანამყოფობის ორგანულ ნაწილად ვიქცევით, აქ ჯერ პლოტინის VI 5 [23] ენეადის საფუძველზე განვიხილავთ, ხოლო მომდევნო თავში იმავე საკითხს გავარჩევთ პორფირიოსის 40-ე სენტენციის მიხედვით, რომელიც პლოტინის აღნიშნული ენეადის ბაზაზე შეიქმნა.<sup>1</sup> ამ ენეადას პორფირიოსმა ასეთი სახელწოდება მისცა: „არსი, თუმცა ის ერთია და იგივე, ყველგან არის როგორც მთელი. ნაწილი II“. ენეადის მთავარი თემა, პლატონის „პარმენიდეს“ სტილში ფორმულირებული, პორფირიოსმა, როგორც ეხედავთ, სათაურშივე გამოიტანა. თვითონ ენეადაც სათაურში გამოტანილი თეზისით იწყება:

„ის, რაც ერთია და იგივე, რიცხობრივად ყველგან ერთბაშად მთლიანად არის მოცემული. ამას საყოველთაოდ მიღებული აზრი მიიჩნევს, როცა ყველა ბუნებრივი მიდრეკილებით საუბრობს იმაზე, რომ თითოეულ ჩვენგანში ღმერთი არის ერთი და იგივე.“<sup>2</sup>

ეს არის, პლოტინის აზრით, თავისთავადი მოცემულობა, რომელიც ადამიანისთვის დისკურსიული მსჯელობის და არგუმენტაციის გარეშეც, ან, უფრო სწორად, მათზე უწინ არსებობს. პლოტინის თანახმად, ადამიანებს რომც არ მოეთხოვოთ, აგვისნან ან მსჯელობით შეამოწმონ და განგვიმარტონ, საიდან აქვთ ასეთი შეხედულება, ისინი ამ აზრზე იდგებიან და სიმშვიდესაც კპოვებენ იმაში, რომ ამგვარ ერთობასა და იგივეობას ეყრდნობიან და სურვილიც არ ექნებათ, ის უარყონ.<sup>3</sup> ეს არის, პლოტინის თანახმად, ის მტკიცე პრინციპი, რომელსაც ჩვენი სულები გვაუწყებენ; ის ცალკეული შემთხვევების ჯამიდან კი არ მომდინარეობს, არამედ მათ წინ უს-

<sup>1</sup> ნაშრომის ეს თავი ემყარება ჩემს პუბლიკაციებს: ლ. ალექსიძე, ერთიანობა ჩვენში და ჩვენი ერთობა მარადიულ არსთან: პორფირიოსის მე-40 სენტენცია და მისი წყარო პლოტინთან, – წიგნში: *შემეცნება და ზნეობა. ფილოსოფიური წერილები. ეძღვნება ღვთისმეტყველის 75 წლის იუბილეს*. რედაქტორები: თ. ირემაძე, თ. ცხადაძე, გ. ხეოშვილი. თბილისი, ნეკერი, 2012, გვ. 12-23, 266-267; ლ. ალექსიძე, „საკუთარი თავი“ და „სხვა“: გზა ინტელიგიბილურისკენ ადრეულ ნეოპლატონიზმში (პლოტინის VI 5 ენეადისა და პორფირიოსის მე-40 სენტენციის გაგებისთვის), – კრებულში: *ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმოხილვები*, 1, 2011, რედ. დ. ჯალაღონია, თბილისი, თსუ გამომცემლობა 2012, გვ. 33-51.

<sup>2</sup> Plot. VI 5 [23], 1, 1-4.

<sup>3</sup> Plot. VI 5 [23], 1, 4-8.

წრებს, წინ უძღვის ყოველივე ცალკეულის 'გამოსვლას' და იმ პრინციპსაც კი, რომლის თანახმად ყველაფერი სიკეთისკენ მიისწრაფვის.<sup>1</sup> რატომ უსწრებს წინ? იმიტომ რომ ეს პრინციპი მხოლოდ მაშინ არის ჭეშმარიტი, როცა ყველაფერი *ერთისკენ* მიილტვის და სიკეთე არის *ერთი*.<sup>2</sup> რატომ არის ასე? იმიტომ რომ *ერთი* 'გამოდის' სხვა საგნებთან, რამდენადაც ეს საერთოდ შესაძლებელია და სიმრავლედ წარმოჩნდება, ხოლო დასაბამიერ ბუნებას და სიკეთისკენ მიისწრაფებას ჭეშმარიტი ერთიანობისკენ მიყვავართ. ყველაფერი მისკენ ისწრაფვის.<sup>3</sup>

მოკლედ შევაჯამოთ პლოტინის აზრი:

1. ის რაც ერთია და იგივეობრივი, ყველგან ერთბაშად არის როგორც მთელი. ამას არ სჭირდება თეორიული მსჯელობა, ეს მოცემულია თავისთავად თუნდაც ადამიანთა წარმოდგენებში ღმერთის შესახებ: ჩვენ ესაუბრობთ ღმერთზე, რომელიც თითოეულ ჩვენგანშია, როგორც ერთსა და იმავეზე.<sup>4</sup>

2. ასევე 'ბუნებრივ' პრინციპად მიჩნეულია დებულება: ყველაფერი მიისწრაფვის სიკეთისკენ. ოღონდ პლოტინისთვის ეს მაინც მეორეული პრინციპია, რადგან მას გარკვეული წინაპირობა სჭირდება. ეს სიკეთე არის *ერთი*. რატომ? იმიტომ რომ ცალკეული არსი (მე, ის, სხვა), საბოლოო ჯამში, მიისწრაფვის არა სიმრავლისკენ, რომელშიც *ერთი* და სიკეთე გვეძლევა, არამედ მისი ერთიანი საფუძვლისკენ. აქ მოულოდნელად პლოტინი აკეთებს გადასვლას, რომელიც ახალი წინადადებითაც კი არ იწყება:

„დასაბამიერ ბუნებას და სიკეთისკენ როგორც ასეთისკენ მიისწრაფებას ნამდვილად *ერთისკენ* მიყვავართ და მისკენ მიიჩქარის ყოველგვარი ბუნება – საკუთარი თავისკენ“.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Plot. VI 5 [23], 1, 8-12.

<sup>2</sup> Plot. VI 5 [23], 1, 12-14. აქედან ისიც ჩანს, რატომ ამჯობინებდნენ ნეოპლატონიკოსები, მიუხედავად იმისა, რომ *ერთი* აბსოლუტური სიკეთეა, მაინც მის უფრო '*ერთად*' და არა '*სიკეთედ*' წოდებას, მითუმეტეს, რომ '*ერთი*' უფრო 'ახლოს' იყო (თუმცა ისიც მხოლოდ პირობითად) საკუთრივ ამ ტრანსცენდენტური პრინციპის 'განსაზღვრებასთან', ვიდრე '*სიკეთე*', რომელიც მას უფრო ქვემდგომებთან მიმართებაში ახასიათებდა.

<sup>3</sup> Plot. VI 5 [23], 1, 14-18.

<sup>4</sup> გასაგებია, რომ კონტრარგუმენტების მოყვანა შეიძლება: ესაუბრობთ მაგიდაზე, მაგრამ განა ეს ერთი და იგივე მაგიდაა? პასუხი, ალბათ, ასეთი იქნებოდა: კონკრეტული, სხეულებრივი მაგიდა – არა, მაგრამ მაგიდობის იდეა გარკვეულწილად კი. ისიც გონითად არსებულება.

<sup>5</sup> Plot. VI 5 [23], 1, 16-19.

ერთი შეხედვით, ლოგიკურად თითქოს აუხსნელია *ერთისკენ* სწორადიდან როგორც ბუნებრივი მოცემულობიდან (დაეუშვათ, ჩვენ ვიღებთ ამ მოცემულობას) გადასვლა 'საკუთარ თავზე'; ყოველ შემთხვევაში, პლოტინი ამ კავშირს აქვე არ განმარტავს. მაგრამ გაჟვეთ ტექსტს და განმარტებას მივიღებთ, თუმცა არც მთლად პირდაპირ: *ერთისკენ* – სიკეთისკენ მისწრაფება საკუთარი თავისკენ მისწრაფებაა, რადგან სწორედ ეს არის სიკეთე ამ ერთი ბუნებისთვის: ეკუთვნოდეს საკუთარ თავს და იყოს

„სწორედ ის; ხოლო ეს ნიშნავს: იყოს საკუთრივ თვითონ.“<sup>1</sup>

ამიტომ, პლოტინის აზრით, გამართლებულია – ანუ მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, სწორედ ითქმის, რომ სიკეთე არის საკუთრივი რამ ანუ ის, რაც ჩვენია (ამიტომაც ყველაფერი სიკეთისკენ მიისწრაფვის).<sup>2</sup> პლოტინისთვის თითქოს თავისთავადი მოცემულობაა, რომ ყველაფერი საკუთარი თავისკენ ისწრაფვის და ისიც, რომ ეს იგივე სიკეთისკენ სწრაფვაა; ამდენად, სიკეთე 'საკუთრივია' და ის გარეთ არ უნდა ვეძიოთ. პლოტინის თანახმად, ის არსის მიღმა ვერ იქნება, ან როგორ უნდა გვეპოვა ის არ-არსში? ხოლო რადგან ის არსია და არსში, ის თითოეულის შიგნით არის. ჩვენ არ ვართ არ-სისგან გამიჯნული, ჩვენ მასში ვართ; არც ის არის ჩვენგან გამიჯნული. შესაბამისად, ყველა არსებული ერთია.<sup>3</sup>

მთელ ამ მსჯელობაში (რომელიც საერთოდ ნეოპლატონიზმის ძირითად პრინციპს წარმოადგენს) ჩემთვის ბუნდოვანი (პლოტინის მხრიდან თითქოს ბოლომდე არა მკაფიოდ განმარტებული) ის რჩება, თუ რატომ არის ჩვენი ბუნებრივი სწრაფვა სიკეთისკენ ამაფდროულად სწრაფვა საკუთარი თავისკენ და არა *სხვისკენ*? მით უმეტეს, როცა ვიცით (თუკი ამას ვეთანხმებით), რომ სიკეთე, რომლისკენაც მივისწრაფვით, არის *ერთი* – სხვადასხვა არსში სხვადასხვაგვარად გამოვლენილი. მაშ, რაღატომ, თუ მივისწრაფვით ბუნებრივად სიკეთისკენ (რომელიც საფუძველში ერთიანია), ვეძიებთ, უპირველეს ყოვლისა, *საკუთარ* არსებას (ანუ, შესაბამისად, *ერთს* – სიკეთეს ჩვენ *საკუთარ თავში*) და არა *სხვის* არსებას (ანუ *ერთს* – სიკეთეს *სხვაში*), რომელიც იმავე *ერთი* სიკეთის სახეობაა?<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Plot. VI 5 [23], 1, 18-20.

<sup>2</sup> Plot. VI 5 [23], 1, 20-21.

<sup>3</sup> Plot. VI 5 [23], 1, 21-27.

<sup>4</sup> ამ კითხვის დასმა ლეგიტიმურია, თუმცა ცოტა გასაკვირია იმიტომ, რომ ნეოპლატონური ტექსტების ინტენსიურად მკითხველებისთვის თავისთავადი მოცემულობა და ერთგვარი 'ჩვევაა', რომ, პლოტინიდან დაწყებული,

გავყევით პლოტინის მსჯელობას: იმისთვის, რომ ვიყოთ არსთან, უნდა ვიყოთ საკუთარ თავთან – საკუთარ არსებასთან. გულისხმობს თუ არა ეს აზრი პლოტინისთვის იმასაც, რომ *სხეასთან – სხეის* არსებასთან თუ ვიქნებით, ამდენად გონით არსთან ვერ ვიქნებით? ვფიქრობ, არ გულისხმობს, თუმცა პლოტინი ამ კითხვას არ სვამს. მაგრამ ჩვენ მას ესვამთ და პლოტინი მასზე, როგორც ჩანს, ირიბ პასუხს გვაძლევს. ვფიქრობ, მისი პასუხი – დაფიქრების შემდეგ – იქნებოდა, რომ შეიძლება, მაგრამ საქმე ის არის, რომ რაც *ჩვენია* – ჩვენთვის უფრო მახლობელია, ვიდრე *სხვა*, ამიტომ *სხეის* გათავისებას ბუნებრივად *ჩვენი*თ ვიწყებთ. ამიტომაც *საკუთარ თავზე* კონცენტრაციით არსის შეცნობა და სიკეთისკენ სწრაფვა (რაც ერთი და იგივეა) უფრო ბუნებრივია და სწორი, ვიდრე *სხეის* მეშვეობით (მიუხედავად იმისა, რომ მისწრაფების ობიექტი ერთია).

ამიტომ ვფიქრობ, რომ პლოტინი VI 5 [23] ენეადაში, თუმცა არ ამბობს პირდაპირ, მაგრამ არ გამორიცხავს და ირიბად მიანიშნებს, რომ *სხვა* არსების შეცნობითაც ვიქნებოდით გონითი არსის 'გვერდით', ეს რომ სრულყოფილად შეგვეძლებოდა; მეორეც, ამავე ენეადის საფუძველზე, ის გეპასუხობს (ოღონდ ასევე ცოტა ირიბად) იმაზე, თუ რატომ სწორედ ჩვენი საკუთარ თავთან პრეზენცია არის გარანტია არსის ჩვენთან თანყოფნისა.<sup>1</sup> მეტი სიცხადისთვის, გავყევით ტექსტის ძირითად საკითხებს.

პლოტინი საუბრობს გონით არსთან 'მისვლის' მეთოდზე. ჩვენთვის ესაა გზა ქვემოდან ზემოთ. ჩვენ მივიწვევთ ეჭვით, ძიებით, წინ მივდივართ შესაძლოდან შესაძლოსკენ.<sup>2</sup> მაგრამ როცა ავმალღდებით გონით საწვდომ მარადიულ არსამდე, ის უკვე თვითონ უნდა იქცეს მსჯელობის ამოსავალ პუნქტად. ამ დონეს მიღწეულებმა, სხვა ბუნებისკენ აღარ უნდა გადავიხაროთ და მხოლოდ ამ ზენა ბუნების შესახებ უნდა ვიფიქროთ:

„ყველგან არსება (τὸ πᾶσι ὄντα) არის საწყისი, და ამბობენ, რომ ისინი, ვინც კარგად განსაზღვრავს, მათ ბევრი რამის შეცნობა შემთხვევითიდანაც შეუძლიათ; მაგრამ [გონით არსს], რომელსაც ყველაფერი არსებისეულად გააჩნია, განსაკუთრებით სწორედ მას

---

არსის შემეცნება სულის მიერ საკუთარი თავის შემეცნებაა (რასაც ღრმა ფესვები აქვს პლატონის ფილოსოფიაში). და მაინც, რატომ არა *სხვაში*?

<sup>1</sup> არსის ჩვენთან თანყოფნა იქნება პორფირიოსის მე-40 სენტენციის მთავარი თემა, რასაც ქვემოთ შევხებით.

<sup>2</sup> Plot. VI 5 [23], 2, 17-19.

უნდა მოვეჭიდოთ, მას ეუყუროთ და მისკენ ავიყვანოთ ყველაფერი.“<sup>1</sup>

პლოტინის თანახმად, ყველა არსი, ისევე როგორც ჩვენ, გონითი არსის 'გვერდით' არის და ყველანი ერთი მთლიანობა ვართ.<sup>2</sup> გონითი არსი საკუთარ თავშია განუყოფლად და, ამავე დროს, ისე, რომ არავითარ ცვლილებას არ განიცდის, სიმრავლეშიც არის; ის ვლინდება მრავალ არსში, თუმცა თავად ერთი რომელიმე არსი არაა. ყველა არსი მასში იმის მიხედვით მონაწილეობს, რამდენადც მათ მასთან 'მიახლოება' შეუძლიათ.<sup>3</sup>

პლოტინის თქმით, ყველას, ვისაც წარმოდგენა აქვს ღვთაებაზე, ჩვეულებრივ სწამს და ამბობს, რომ ღმერთი არა მარტო აქ და ახლაა, არამედ ყველგან. და არა მარტო უმაღლესი ერთი ღმერთია ასე, არამედ საერთოდ ყველა ღმერთი, რადგან, პლოტინის თანახმად, საღი აზრი (*ლოგოსი*) ამ დაშვებას მოითხოვს. ღმერთი არ არის სხეული – წინააღმდეგ შემთხვევაში ის დაყოფით, დანაწილებით დაიშლებოდა. ხოლო რადგან ეს შეუძლებელია, პლოტინის თანახმად, ჭეშმარიტებად უნდა მივიჩნიოთ ის, რაც ზოგს არ უნდა, რომ იწამოს, თუმცა ეს უმრავლესობის რწმენით დასტურდება: ღმერთი ერთდროულად ყველგან არის მთელი თავისი მთლიანობითა და საკუთარი იგივეობით; ის თვითგმარია.<sup>4</sup>

გონით სფეროში (თავისი ერთიანობის მიუხედავად, ისიც, თავისებურად – გონისეულად – სიმრავლეა), *ერთის* შემდეგ არსებობს იერარქია, თუმცა ის, ამასთანავე, *ერთთან* თანაარსებობს, მიუხედავად იმისა, რომ *ერთს* მოსდევს. ის არსებობს მასთან და მასში, როგორც მისი წარმონაქმნი. ამიტომ, თუკი რაიმე ამ იერარქიის წევრებს ეზიარება, ის *ერთსაც* ეზიარება. პლოტინს მოჰყავს წრის ანალოგია: წრის ცენტრის გარშემო შეკრებილია გონითი არსები, ერთმანეთისგან სიერცობრივად გაუმიჯნავი, ე.ი. სადაც პირველი და მეორე რიგის არსებია, მესამეც იქ არის.<sup>5</sup> თუმცა, ეს წრე სხვანაირია: მას განფენილობა არ აქვს. ამიტომ ძალები და არსებები ერთმანეთს ერთ ცენტრში თანხედება, ანუ რადიუსების ცენტრში. მა-

<sup>1</sup> Plot. VI 5 [23], 2, 24-28.

<sup>2</sup> Plot. VI 5 [23], 1, 25-27.

<sup>3</sup> Plot. VI 5 [23], 3. ეს შეძლება, უფრო სწორედ, ეერ-შეძლება, რომელიც მატერიათ არის განპირობებული, ცალკე დიდი პრობლემაა, რომელსაც აქ ვერ შევხებით.

<sup>4</sup> Plot. VI 5 [23], 4.

<sup>5</sup> იქვე.

გრამ როცა რადიუსები სივრცეში იშლება, ისინი დამოკიდებული არიან იმ წერტილებზე, საიდანაც გამოვიდნენ. თითოეულ რადიუსს თავისი ცენტრი აქვს, რომელიც არაა დაცილებული ყველასთვის საერთო ცენტრისგან. ყველა ეს ცენტრი ერთ მთავარ ცენტრში ერთიანდება, მაგრამ, ამავე დროს, ყველა ინდივიდუალურია. ისინი რიცხვებია, რომლებიც რადიუსთა რიცხვის ტოლია. ეს წერტილები ამ რადიუსების საწყისებია. რამდენი რადიუსიცაა, იმდენი ცენტრია, თუმცა ყველა ცენტრი ერთ ცენტრში იყრის თავს. ამგვარად, ცენტრები ერთმანეთს ემთხვევა და თან რადიუსებში სიმრავლედ წარმოჩნდება. ასეთი ცენტრები, პლოტინის თანახმად, შეიძლება *ეიდოსებს* შევადაროთ.<sup>1</sup>

ასე რომ *ეიდოსები* სიმრავლეა და თან ერთიანობა. მაშინაც, როცა ენერგია ერთ ნაწილზეა მიმართული, ის მთელთან ერთად მოქმედებს. ადამიანის *ეიდოსი* “შედის” რომელიმე ადამიანში და კონკრეტულად ამ ადამიანად იქცევა, მაგრამ ის არ წყვეტს ადამიანის *ეიდოსად* ყოფნას. ეს იმას ნიშნავს, რომ გონითი არსი, მისი მთლიანობა დანაწილებულად კი არ იმყოფება ცალკეული საგნების სიმრავლეში, არამედ პირიქით – სიმრავლე არის მოცემული ზეგრძნობად სამყაროში ან, უფრო სწორად, მის გარშემო განლაგდება. დაახლოებით ისევე, როგორც ერთი, საკუთარი თავის იგივეობრივი სული ორგანიზმის ყველა ნაწილშია, ასევე ჭეშმარიტად არსებული ყველგან და ყველაფერშია.<sup>2</sup>

ვფიქრობ, პლოტინის ეს უკანასკნელი მოსაზრებაც გეპასუხობს ირიბად იმაზე, რომ გონითი არსი ყველა არსშია. ასე რომ თორორულად, სხვა არსში ჩვენს მიერ მისი წედომა ისევე უნდა ნიშნავდეს გონით არსთან თანყოფნას, როგორც ჩვენი საკუთარი არსების შეცნობა. პრობლემა ისაა, რამდენად შეგვიძლია ჩვენ *სხვას* ვწვდეთ და ის გავითავისოთ ამ *სხვაში* ამავე *სხვის* მეშვეობით და არა ჩვენი საკუთარი არსების წედლობით?

ტექსტს დავუბრუნდეთ. პლოტინის თანახმად, ჩვენ მთლიანად ამ (ნამდვილ) არსში ვართ, როცა *ეიდოსებს* სახეების (იგულისხმება *ეიდოსების* მეტ-ნაკლებად მატერიალური გამოვლინებები) გარეშე მოვიაზრებთ. ამ დროს ჩვენ თვითონ მათ მივეკუთვნებით; შესაბამისად, ჩვენ თავადაც, როგორც *ეიდოსები*, ყველაფერ სხვასთან ერ-

<sup>1</sup> Plot. VI 5 [23], 5.

<sup>2</sup> Plot. VI 5 [23], 6.

თად ვართ და, ასე, ერთ მთლიანობას ექმნით.<sup>1</sup> ხოლო როცა გარეთ ვიყურებით, არა იქ, სადაც ჩვენი ფესვებია, მაშინ ვერ ვხედავთ ჩვენს ერთიანობას ზეგრძნობად მთელთან. ამ დროს ვგავართ სახის მრავალგვარ გამომეტყველებას, რომელიც, ერთი შეხედვით, მრავლად გვეჩვენება, მიუხედავად იმისა, რომ ყველა ერთსა და იმავე თავს ეკუთვნის. მაგრამ, პლოტინის აზრით, ნებისმიერ ჩვენგანს რომ შეეძლოს, საკუთარ თავში ღრმად ჩაიხედოს, ის დაინახავდა ღმერთს და საერთოდ ყველაფერს.<sup>2</sup> მართალია, ის ერთბაშად ვერ დაინახავდა საკუთარ თავს როგორც ერთიანს, მაგრამ რაც უფრო მეტად დააკვირდებოდა, მით უფრო მეტად გაუჭირდებოდა საკუთარი საზღვრებისთვის საყრდენის პოვნა და ვერ განსაზღვრავდა, მოსი ყოფნა სადამდე ერცელდება. და ბოლოს, ის აღარც შეეცდებოდა, გაემიჯნა საკუთარი თავი მთლიანი არსისგან. ასე, ადგილმოუცვლელად და გაუნძრევლად, იქვე ყოფნით სადაც არის, ასეთი ადამიანი იქ მოხვედებოდა, სადაც არსია.<sup>3</sup>

უფიქრობ, პლოტინის ეს აზრიც ირიბად მიგვანიშნებს, რომ გონით არსთან თანყოფნა არა მხოლოდ ჩვენს თავში ყოფნით, არამედ ნებისმიერ სხვა არსში ყოფნით შეიძლება, თუკი – დაეუმატოთ – შევძლებდით *სხვაში* როგორც საკუთარ თავში დამკვიდრებას.

განვავტოვოთ ტექსტი: პლოტინის თანახმად, მატერია და *ეიდოსები*, როგორც ჩანს, არ არის ერთმანეთისგან ადგილით დაშორებული. ჩვენ ვამბობთ, რომ საგნები ბრწყინდება *ეიდოსებით*, რათა ვაჩვენოთ, რომ *ეიდოსები* სხვაა და მატერია სხვა. მატერია *ეიდოსის* გარემოშიცაა, ოღონდ არ ეხება როგორც გარეშე საგანს და *ეიდოსის*გან იმდენს ითვისებს, რამდენიც შეუძლია; *ეიდოსი* კი რჩება თავისთავადი, მას არ სჭირდება საგანგებო ადგილი, ის განუყოფელია, ის არც ერთ თავის ნაწილს არ აძლევს მატერიას და მას შეუძლია ერთიანობა იმასაც მიანიჭოს, რისთვისაც ერთიანობა უცხოა.<sup>4</sup>

პლოტინის აზრით, თუ თანახმა ვართ, რომ ყველა ელემენტი წარმოქმნისას ერთ მთლიანობას ქმნიდა, რომელსაც სფეროს ფორმა აქვს, მაშინ უნდა ვადიაროთ, რომ შემოქმედი მიზეზი ერთია და არა სხვადასხვა ცალკეული ნაწილისთვის, და რომ ის ამ სფეროს შექმნისას განუყოფლად ყველგან იყო, ანუ არ ქმნიდა ერთ ნაწილს

<sup>1</sup> Plot. VI 5 [23], 7.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> იქვე.

<sup>4</sup> Plot. VI 5 [23], 8.



თავისი ერთი ნაწილით და სხვას სხვით. პლოტინის თანახმად, ერთი და იგივე სიცოცხლე მთელ სფეროს მსჭვალავს. ასე მოიცავს ერთიანი სული ყველაფერს, რაც ამ სფეროშია და ყველა სული ერთიან სულს შეადგენს, რომელიც, ამიტომ, უსასრულოა და თან ერთიანი. განსაკუთრებით გონება არის ის ერთიანობა, რომელიც ყველგან მთლიანია და ერთიანი, საკუთარ თავს მოიცავს და ყველგან საკუთარი თავის იგივეობრივია. ის სხვა საგნებს ადგილით არ ემიჯნება, ის იმ საგნებამდე არსებობდა, რომლებიც სივრცეშია. პლოტინის თქმით, საფუძველი არ გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ის, რაც საკუთარ თავშია, უცხად საკუთარი თავისგან გაუცხოვდება და ცვალებად ბუნებას მიეცემა, რომელიც მას თავისი არსებობისთვის თავად საჭიროებს.<sup>1</sup> პლოტინის რწმენით, ჭეშმარიტი არსი აღმატებულია ყველაფერზე, რაც მისი მოზიარება, ის თავის თავში არსებობს როგორც ერთიანი მთლიანობა და, ამავე დროს, თავისი მშვენიერებით მთელ თავის მთლიანობაში მას ყველაფერი აქვს. ასევე აზროვნებას, მშვენიერების მსგავსად, აქვს ყველაფერი, რაც მას ეზიარება, მთელი თავისი მთლიანობით, და არა ისე, რომ მისი ერთი ნაწილი ერთგან იყოს და სხვა სხვაგან. თუ აზროვნება ერთიანია და იგივეობრივი, ჩვენც, მისი მოწილეები, მის ცალკეულ ნაწილს არ ვიღებთ, და არც ისეა საქმე, რომ, მაგალითად, მე მთელს ვიღებ და სხვაც მთელს იმგვარად, რომ ამ დროს ერთი მეორეს მოწყვეტილია. პლოტინი ამ ვითარებას სახალხო კრებას ადარებს: ყველას ერთი გონიერული გადაწყვეტილება სურს. ცალ-ცალკე თითქოს ფიქრი არ შეუძლიათ, ერთად კი წარმოშობენ და პოულობენ საზრისს. პლოტინის თანახმად, არაფერს არ შეუძლია გონებების ერთმანეთისგან გამიჯვნა; ჩვენ ყველანი, როგორც გონებები, ერთიან გონებაში ვართ, თუმცა გვეჩვენება, რომ ცალ-ცალკე ვართ. ეს იმას ჰგავს, ადამიანი ერთსა და იმავე საგანს სხვადასხვა თითით რომ ეხება, მას ეჩვენება, რომ მედამ სხვადასხვას ეხება. ასევე ვეხებით ჩვენი სულებით სიკეთეს, ოღონდ არა ისე, რომ მე – ერთს, შენ კი სხვას, ან ისე, თითქოს წყარო ჩვენგან მოწყვეტილი და ჩვენზე მაღლაა, არამედ ისე, რომ მიმცემი მათ ეძლევა, ვინც მას მიიღებს. ამასთანავე, ის მათ ეძლევა არა როგორც *სხვებს*, არამედ როგორც მის საკუთრივებს. ჩვენ ვჭკრეტთ სიკეთეს და მასთან ვართ დაკავშირებული, რადგან მასთან ერთიანი ვართ ჩვენი გონითი უნარებით. გონითი სამყარო უფრო ერთიანია, ვიდრე ჩვენი, იქ

<sup>1</sup> Plot. VI 5 [23], 9.

ერთი არსი მეორეს არ გამოირიცხავს ისე, როგორც აქ, სადაც ორ რამეს ერთსა და იმავე ადგილზე ყოფნა არ შეუძლია – არ გამოირიცხავს ისევე, როგორც ყველა ცოდნა და დებულება, საერთოდ მეცნიერებები სულში ადგილს პპოვებენ ისე, რომ ერთმანეთს ხელს არ უშლიან. კაცი იტყვის, როგორ არის ეს არსებებში შესაძლებელიო – შესაძლებელია, პასუხობს პლოტინი, თუ ეს არსებები მასას არ წარმოადგენენ.<sup>1</sup>

ეფიქრობ, ძალიან ირიბად ეს უკანასკნელი ფრაზებიც მიგვანიშნებენ, რომ არსი არანაკლებ არის *სხვასთან* ვიდრე *ჩვენთან*, რაც იმას უნდა გულისხმობდეს, რომ მასთან სიახლოვე თეორიულად *სხვისი* მეშვეობით ისევეა შესაძლებელი, როგორც საკუთრით, იმ შემთხვევაში, თუ შეგვეძლებოდა *სხვისი* არსის ისევე წვდომა (ანუ თუ ის ისევე 'ხელმისაწვდომი' იქნებოდა ჩვენთვის), როგორც საკუთრის.

პლოტინის თანახმად, ზეგრძნობადი ბუნება არ ჰგავს დიდ ღოდს, მას განფენილობა არ აქვს. ის თვითონ არის მთელი გრძნობადი ბუნების საზომი. ამდენად, ის არ არსებობს დროში, ის მარადიულობაშია, რომელიც მუდამ საკუთარი თავის იგივეობრივია. დრო შეიძლება შევადაროთ ხაზს, რომელიც უსასრულობაში ვრცელდება, მაგრამ მაინც მუდმივად დამოკიდებულია თავის ამოსავალ წერტილზე, რომლის გარშემო ის ისე მოძრაობს, რომ როგორ შორსაც არ უნდა გაერცელდეს ხაზი, ეს უძრავი წერტილი მაინც ჩანს. ჭეშმარიტად არსებულს თავისი ძალით არა მხოლოდ შეუძლია, არამედ უნდა წარმოქმნას კიდევ *სხვა* ბუნება, რომელიც მისგან გამოდის და დროში მოძრაობს. დროში მოძრაობით, ის თითქოს ცდილობს გაუსწორდეს იმ არსს, რომელიც მას წარმოქმნის და რომელიც მუდამ საკუთარი თავის იგივეობრივია.<sup>2</sup> ეს ქვენა ბუნება ზეგრძნობადი არსების მოზიარე იმიტომ არის, რომ ზეგრძნობადი მასში ყველგან მონაწილეობს, თუმცა მთლიანად თითოეულ საგანში არ შედის, იმის გამო, რომ ცალკეულ საგანს მისი მთლიანად მიღების უნარი არ აქვს. პლოტინს მოჰყავს იდეალური და გრძნობით აღსაქმელი სამკუთხედების მაგალითი: გრძნობადი სამკუთხედი ვერ იქნება ყველგან, რადგან მატერია მთლიანად არ მონაწილეობს ამ იდეალურ სამკუთხედში, ის სხვა ფორმებსაც იღებს.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Plot. VI 5 [23], 10.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> Plot. VI 5 [23], 11.

მაშ, პლოტინის თანახმად, გონითი არსი უსასრულოა, მას არა აქვს მატერია, ის არ არის, როგორც სხეული, ნაწილებად დაყოფილი და დაქუცმაცებით არ ქრება. თავისი ზესისრულით ის ყველგან არის, უდიდესშიც და უმცირესშიც. ვინც ფიქრით ამ ერთიან ყოვლისმომცველ არსებაში იძირება, მეტს ნულარაფერს ეძიებს, რადგან ასეთ შემთხვევაში მას დასცილდება. შემდეგ პლოტინის მსჯელობა მეორე პირში მიმართვის სახეს იღებს: თუ ერთ რამეზე დაფიქრდი, მაშინ ვერ დაინახავ იმას, რაც მოცემულია, რადგან სხვა რაღაცას უყურებ. ხოლო თუ მასში ხარ, სხვა აღარაფერს ეძიებ, არც მის რომელიმე ნაწილში ხარ და აღარც საკუთარი თავის შესახებ ამბობ: 'ამხელა ვარ', არამედ 'ამხელას' აშორებ და მთლიანობად იქცევი, თუმცა მანამდეც მთელი იყავი. მაგრამ ამ მთლიანობის შემდეგ შენთან სხვა რაღაცაც მოვიდა, ამიტომ ამ დანამატით შემცირდი, რადგან მინამატი მთლიანობიდან კი არ არის (მას ვერაფერს მიუმატებ), არამედ არ-არსიდან. ამიტომ მისი მოცილებით გახდები უფრო დიდი და ამ მოცილებით შენთან იქნება მთლიანობა. მაშინაც, როცა ამ მთლიანობას განუდგები, რეალურად მაინც არ ხარ მისგან წასული, რადგან ის მოცემულია. თუმცა, ეს ისეა, რომ აქ კი ხარ, ოღონდ საპირისპიროსკენ ხარ შებრუნებული. პლოტინის თქმით, ხშირად ხდება ხოლმე, რომ სხვა ღმერთებიც, მიუხედავად იმისა, რომ ბევრია დამსწრე, მხოლოდ ერთს ევლინება, რადგან მხოლოდ ამ ერთს შეუძლია მათი ნახვა.<sup>1</sup>

პლოტინის (და, როგორც შემდეგ ვნახავთ, აგრეთვე პორფირიოსის) თანახმად, გონით არსთან თანყოფნა ჩვენთვის მაშინ არის შესაძლებელი, როცა მაქსიმალურად ვართ შინაგანად ჩვენი სულით ჩვენივე გონით 'ნაწილზე' კონცენტრირებული, რომელიც მთლიანი გონითი სფეროს თანაარსია. ხოლო გონითი არსი ყოველი არსებულის თანაარსი იმიტომ არის, რომ ის ვრცეული და სხეული არ არის და საკუთარ თავში სიმკვიდრით ამ მუდმივ თანყოფნას ახორციელებს. ჩვენ, ჩვენს ნამდვილ მეზუე მაქსიმალური კონცენტრაციით, გონითი უნივერსუმის თანამონაწილენი ვხდებით (თუმცა ისედაც ყოველთვის ასეთები ვართ), ხოლო როდესაც ჩვენი სული ერთ გარეშე რამეზე (ანუ იმაზე, რაც მისი გონისეულობის ობიექტი ანუ თვითონ რაც არ არის) მიემართება, მაშინ თითქოს განედგებით გონითი არსისგან, თუმცა ის სინამდვილეში ყოველთვის აქვეა. გონით არსში სიმკვიდრის პოტენციური, ბუნებრივი შესაძლებლობა

<sup>1</sup> Plot. VI 5 [23], 12.

ჩვენთვის იმიტომ არსებობს, რომ გვაქვს სული თავისი გონიერი საწყისით.

კითხვა, რომელიც ამ ყველაფერთან დაკავშირებით გვიჩნდება, როგორც ვთქვით, ასეთია: რატომ მაინცდამაინც საკუთარ არსებაში ჩაღრმავებით შეგვიძლია გონით არსთან თანყოფნა? თუ გონითი არსი ყველა არსთან არის, შემოიძლია თუ არა, რომ *სხვის* არსებაში ჩაღრმავებით ვიყო *მე თვითონ* ამ გონით არსთან თანამყოფი?

დასკვნა, რომლის გამოტანის შესაძლებლობა პლოტინის VI 5 [23] ენებადა (და, აგრეთვე, როგორც შემდეგ ენახავთ, პორფირიოსის მე-40 სენტენციაზე) დაკვირვებამ მოგვცა, ასეთია: თეორიულად, თუ მიეყვებით პლოტინის (აგრეთვე პორფირიოსის) მსჯელობებს, გამოორიცხული არ უნდა იყოს *ჩემ* მიერ *სხვა* არსის წევლობის და გათავისების შემთხვევაში უნივერსალურ გონით არსთან თანყოფნა. რა გვაძლევს ამის თქმის საფუძველს? ის, რომ პლოტინი (და მეტ-ნაკლებად ამას პორფირიოსიც აკეთებს) არაერთხელ ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ გონითი არსი ყველა არსთან არის<sup>1</sup> და სიბრძნე, აზრი სხვადასხვაგვარად გამოვლენილი, *ერთი* სიბრძნის გამოხატულებაა, ხოლო ღმერთზე წარმოდგენა, ყველაში თავისებური – *ერთი* ღმერთის შესახებ წარმოდგენაა. ეს შებრუნებული გზითაც დასტურდება: თუ ადამიანი საკუთარ თავს ჩაუღრმავდება, მისთვის წაიშლება საზღვრები საკუთარ თავსა და *სხვას* შორის, ის ერთიანად აღმოჩნდება გონით არსში და მთლიანად *ეს* არსი იქნება, იმ ყველაფერთან ერთად, რაც ამ გონითი არსის თანამონაწილეა.

მაშ, პლოტინის მსჯელობა არ გვაძლევს იმის საფუძველს, რომ გამოორიცხოთ, რომ *სხვისი* მეშვეობითაც შეგვიძლია ვიყოთ გონითი არსის გვერდით, მისი თანამყოფნი. მაგრამ თუ ასეა, უნდა ვიკითხოთ: რატომ პლოტინი (შემდეგ კი, აგრეთვე, პორფირიოსი და, საერთოდ, ძირითადად, ანტიკური პლატონიზმი) ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ *საკუთარ თავში* ჩაღრმავებით ვართ გონით არსთან? ანუ რატომ ვრჩებით დელფოსურ-სოკრატული მითითების: “შეიცანი შენი თავი” ფარგლებში, და არ ვავრცელებთ საკუთარი თავის და, საერთოდ, ყველაფრისა და მთლიანობის შემეცნებას ფორმულით “შეიცანი *სხვა*”?

პასუხი, რომლის გაცემა ამ კითხვაზე, რომელიც ნეოპლატონიზმისთვის ცოტა უჩვეულო და, მე ვიტყვოდი, ანაქრონულია, მაგრამ მაინც ლეგიტიმური, შეგვიძლია, ეს იქნება: პლოტინისთვის და,

<sup>1</sup> Plot. VI 5 [23], 5; 6; 10.

საერთოდ, ანტიკური (ნეო)პლატონიზმისთვის წარმოდგენელია, ადამიანის სულმა შეძლოს *საკუთარი* და, აქედან გამომდინარე, ზოგადად არსებულის შინაარსის ამოკითხვა სხვაგვარად, თუ არა მხოლოდ *საკუთარ თავზე* კონცენტრაციით; *სხვის* წვდომა არა *ჩემში* არამედ *ჩემ გარეთ* ყოველთვის დარჩება დისკურსიული განსჯის შედეგად, სადაც სუბიექტსა და ობიექტს შორის მხოლოდ თანხედრად შეიძლება იყოს, მაგრამ არა 'ენერგიული', წმინდა აქტუალური იგივეობა; ამდენად, ვერც ჭეშმარიტება იქნება აბსოლუტური. ნეოპლატონიზმისთვის *სხვისი* არსის წვდომა შემდგომი ნაბიჯია, რომელიც *საკუთარი თავის* წვდომის, ასე ვთქვათ, მხოლოდ გაფართოებაა; შეგვიძლია 'გავითავისოთ' *სხვისი* არსება – იდეა – *ეიდოსი*, როცა მას *ჩვენი* სულის გონისეული ცენტრი (ანუ ჩვენი იდეა თუ *ეიდოსი*) სწვდება, მაგრამ არა *სხვა* მის ფიზიკურ მოცემულობაში. მაგრამ მე, როგორც ფიზიკურ მოცემულობას, უცბად არც *სხვისი* არსების წვდომა შემიძლია, თუ ფიზიკურიდან ზე-გერძობადამდე შემეცნების საფეხურები არ გავიარე. ამდენად, ნეოპლატონიკოსებისთვის, როგორც ჩანს, წარმოდგენელია, რომ *სხვისი* გაგება დაიწყოს არა *საკუთარი თავით* (ან, უფრო ზუსტად, *საკუთარი აზროვნების* კონცენტრაციით *სხვის* არსებაზე, რაც, ამავე დროს, რეალურად არის აზროვნების თვითკონცენტრაცია), და ასევე წარმოდგენელია, *საკუთარი თავის* გაგება დაიწყოს *სხვისი* (ეგულისხმობ *სხვას* როგორც ფიზიკურ მოცემულობას) მეშვეობით. საუკუნეები გაეა, სანამ პამლეტი ფაქტობრივად იგივეს შებრუნებულად იტყვის:

„But, to know a man well, were to know himself.“<sup>1</sup>

მანამდე კი, პლოტინისა და მისი მემკვიდრეების თანამედროვე ეპოქაში (და ოდნავ მოგვიანებით) ქრისტიანული სამების – სამი პიპოსტასის გაგება და ფილოსოფიური განმარტება, ალბათ, ხელს უწყობდა *სხვის* მეშვეობით როგორც *სხვის*, ასევე *საკუთარი თავის* გაგების ბუნებრივად მიღებასა და აღქმას. ეს აღქმა ინტელექტუალურ ჭკრეტაზე როგორც აბსოლუტურ შემოქმედ აქტზე აღარ იყო დამოკიდებული. ის თითქოს უპირობოდ 'იღებდა' *სხვას*; *სხვასთან* მისახლელად მას *საკუთარ თავში* *სხვისი* პოვნა (ან შემოყვანა)

<sup>1</sup> Shakespeare, *Hamlet*, V, II, 133 („ადამიანის კარგად ცოდნა საკუთარი თავის ცოდნა იქნებოდა“. შექსპირი, *პამლეტი*. სიტყვასიტყვითი თარგმანი ჩემია, ლ.ა.). შდრ. ნოვალისის აფორიზმს, რომელიც ამ პარაგრაფის ეპიგრაფად მოიტანეთ.

არ სჭირდებოდა. შეიძლება იმიტომ, რომ მისთვის არც *სხეილი* და არც *საკუთარი თავის* მოცემულობა მისივე ინტელექტუალური ჭერტით არ ყოფილა განპირობებული. შეიძლება, ამიტომაც ის ასე 'ადვილად' 'გასცდა' *საკუთარ თავს* (თუმცა, ესეც ხანგრძლივი ფიქრის და დავის შედეგი იყო) და 'აღიარა' *სხვა*.

შექსპირი ვახსენეთ. კარგი მომენტი, პლოტინთან სცენის, როგორც ცხოვრების გაგებას შევეხოთ.

#### §4

### ჩვენ ამქვეყნად – როგორც მსახიობები და მაინც თავისუფლები?

*„The truths of metaphysics are the truths of masks.“*

Oscar Wilde, *The Truth of Masks*<sup>1</sup>

*„ცხოვრება ზოგჯერ სხვა რამ არის: ის მეტია, ვიდრე არსებობა.*

*ზოგჯერ ცხოვრება მოქმედებაა... არსებობის გამაბრუებელი არეულობიდან გონსმოსული, უცბად აცნობიერებ, რომ მოქმედების შუაგულში ხარ, მსახიობი, რომელიც არაა მზად.“*

შანდორ მარაი<sup>2</sup>

დაეუბრუნდეთ რეალობას ჩვენი გაგებით, ანუ დავეშვათ გონით – *ნოეტური* სფეროდან მატერიალურში – ფიზიკურ სამყაროში და ენახოთ, რამდენად ვართ თავისუფალი, პლოტინის აზრით, ამქვეყნად, მაშინ, როდესაც ჩვენი სულის თავისებურება, გარკვეულწილად, განსაზღვრულია ღვთაებრივი (ანუ გონისეული) განგებით და, აგრეთვე, სულების პირველადი არჩევნით; ამასთანავე, შემოსილი ვართ სხეულით და გარკვეულ საზოგადოებრივ ურთიერთობებში, განსაზღვრულ ისტორიულ ეპოქაში და გარემოებებში ვცხოვრობთ.

პლოტინი III 2 ენეადაში (ის რიგით 47-ე არის და მისი სახელწოდებაა *„განგების შესახებ, I“*) სამყაროს თეატრალურ სცენას

<sup>1</sup> „მეტაფიზიკის ჭეშმარიტება ნიღბების ჭეშმარიტებაა.“ ოსკარ უაილდი, *ნიღბების ჭეშმარიტება* (Oscar Wilde online: wilde-online. info).

<sup>2</sup> დამოწმებულია მარაის რომანის „*თოლია*“ ფრანგული და გერმანული გამოცემებიდან: Sándor Márai, *Les mouettes*. Roman traduit du Hongrois par Catherine Fay. Paris, Albin Michel 2013, p. 141; Sándor Márai, *Die Möwe*. Aus dem Ungarischen von Christina Kunze. München / Zürich, Piper 2010, p. 122.

ადარებს, ადამიანებს კი – მსახიობებს. თეატრის ანალოგიას პლოტინის შემოქმედებაში, საერთო ჯამში, ფართო ადგილი არ უკავია, თუმცა III 2 ენეადის დაახლოებით შუა ნაწილიდან ბოლომდე მას დიდი ყურადღება ექცევა და შინაარსობრივადაც ღრმა დატვირთვა ენიჭება: კოსმოსი პლოტინისთვის თეატრალური სცენაა, კოსმიური დრამა – პიესაა, ხოლო მსახიობები და მათი როლების განაწილება მისი ონტოლოგიის კონტექსტში ადამიანის ადგილისა და თავისებურებების გამოხატულებაა.<sup>1</sup>

პლოტინისთვის სცენა არის სახე-სიმბოლო – შუალედური რგოლი ინტელიგიბილურ სამყაროსა და ადამიანებს შორის. ის ერთგვარი 'ადგილია', სადაც უზენაესი განგება – ღვთაებრივი წინასწარჭერეტა სივრცობრივ განფენილობაში ბედისწერის სახით იმლება და მსახიობთა როლებით გათამაშდება.

ხსენებულ ენეადაში თეატრის ანალოგიაზე დაფიქრება საშუალებას გვაძლევს, დავაკვირდეთ პლოტინის ონტოლოგიის, კოსმოლოგიისა და ანთროპოლოგიის ურთიერთმიმართებას, რაც ჩვენი არსებობის განსაზღვრულობისა და თავისუფლების დილემასაც ეხება.

შევეცადოთ, მოკლედ განესაზღვროთ თეატრისა და სცენის როლი პლოტინის ონტოლოგიასა და ანთროპოლოგიაში (არ ვამბობ: 'კოსმოლოგიაში', რადგან თეატრალური სცენა პლოტინთან სწორედ კოსმოსს განასახიერებს, ამდენად მის აღწერასა და მასზე დაკვირვებას კოსმოლოგიური ფუნქცია თავისთავად ენიჭება). ამ თემას შევხებით კონკრეტულ ფილოსოფიურ საკითხებთან მიმართებაში, განსაკუთრებით განგების, ბედისწერის, თავისუფლების, ბოროტების და პასუხისმგებლობის კონტექსტში.

ცნებას 'ონტოლოგია' აქ ვხმარობ ზოგადი მნიშვნელობით (არსის, არსებულის შესახებ თეორია, რომელიც მოიცავს როგორც ინტელიგიბილურ, ასევე კოსმიურ და მასში შემავალ ანთროპოლოგიურ სფეროებს), აგრეთვე უფრო 'ვიწრო' – საკუთრივ მეტაფიზიკური – ზე-სხეულებრივი სფეროს მნიშვნელობით. ამდენად, თეატრი, თუმცა კი არის პლოტინთან მატერიალური კოსმოსის სიმბოლო-განსახიერება (რაც პლატონიკოსისთვის მუდამ უფრო დაბალი და ნაკლებად ღირებული საფეხურია გონითთან შედარებით), მაგრამ,

<sup>1</sup> ამ თავს საფუძვლად დაედო ჩემი სტატია: ლ. ალექსიძე, კოსმოსი როგორ თეატრალური სცენა პლოტინის ფილოსოფიაში, – კრებულში: *ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი*, 2, 2012, რედ. დ. ჯალაღონია. თბილისი, თსუ 2013, გვ. 9-18. პლოტინთან თეატრის ანალოგიისთვის, შესაბამისი ლიტერატურის დამოწმებით, იხ. J.-M. Charrue, *Néoplatonisme*, 2014, p. 208-230.

ამავე დროს, სწორედ ის 'ადგილია', სადაც ელინდება და რეალიზდება გონისეული პრინციპები გარკვეული აუცილებლობითა და კანონზომიერებით. თეატრის სამყაროს სიმბოლოდ აღწერა ღაგუნახებს მატერიალური კოსმოსის (და, მასთან ერთად, მისი მეტაფორული გამოხატულების – თავად თეატრის) აუცილებლობასა და მნიშვნელობას პლოტინის ფილოსოფიისთვის. კოსმოსი არ არის ინტელიგიბილურის ემანაციის, უბრალო დაქვეითება-დაცემად გაგებულის, შედეგი: მას დიდი მნიშვნელობა და ფუნქცია აქვს ინტელიგიბილურის 'რეალიზაციაში' (რაც, ცხადია, არ ნიშნავს, რომ, პლოტინის აზრით, თავად ინტელიგიბილურს სჭირდება მატერიალური კოსმოსი) და აუცილებლობით 'რეალიზებულ', კოსმოსის სახით გაფორმებულ სინამდვილეში ჩვენი, ადამიანების, ისევე და ისევე ნოეტურთან (რაც პლოტინის ენაზე იგივეა: ჩვენივე საკუთარ თავთან) კავშირისთვის, ინტელიგიბილურთან (ანუ ჩვენივე ნამდვილ არსებასთან, ჩვენს საკუთარ თავთან) უკუდაბრუნებისთვის (პეტრიწის ენაზე რომ ეთქვამთ, 'უკუტრფობისთვის').

მოკლედ 'მოგზაზთო' პლოტინთან სამყაროს როგორც სცენის სურათი, შემდეგ კი ტექსტს მიეყვით.

პლოტინის თანახმად, მსოფლიო გეგმა მრავალფეროვნებას ითვალისწინებს, ამიტომ დრამა მხოლოდ გმირებისგან არ შედგება: მასში მეორეხარისხოვანი პერსონაჟები და კორდებალეტიც მონაწილეობს. სოლისტი კი არ არის მთავარი, არამედ თითოეულმა მსახიობმა ინდივიდუალური ტონით ხელი უნდა შეუწყოს საყოველთაო ჰარმონიას. როგორც სცენაზე არის ადგილი სხვადასხვა დონის და მნიშვნელობის მსახიობისთვის, ასევე უნივერსუმშია ადგილი სხვადასხვა ტიპის – არა ურთიერთთანასწორი სულებისთვის. ადამიანი მსოფლიო დრამაში სწორ ადგილას არის დაყენებული, რომელიც შეიძლება საპატიო ან ნაკლებად საპატიო იყოს. კარგი და ცუდი მსახიობები შესაბამის როლებს იღებენ და მათ სათანადო ადგილი მიეჩინებათ. მსახიობს არ შეუძლია ცუდი თამაშით პიესა გააფუჭოს (ამდენად, სამყაროში ცუდი მოვლენები კოსმიური გეგმის სიციუდეს არ გამოხატავენ), თუნდაც თავად მსახიობი დაითხოვონ. ინდივიდისთვის სიციუდე არ ნიშნავს საყოველთაოდ ცუდს; სიკვდილი ერთგვარად სხეულის გამოცვლაა – ისევე, როგორც მსახიობი იცვლის კოსტიუმს. შემოქმედის ნებაჲ კი არ განსაზღვრა უთანასწორობა უნივერსუმში, არამედ გონით სფეროში განხორციელებულმა ბუნებრივმა იერარქიამ. პლოტინის აზრით, პოეტმა ლიბრეტოში ცარიელი ადგილები არ უნდა დატოვოს მსახიობების თავისუფალი



ნების გადასარჩენად. ლიბრეტოში არ არის ცარიელი ადგილები, რომლებსაც მსახიობები თვითონ ავსებენ. ადამიანი არ არის შემთხვევითი ეპიზოდი, ის ლიბრეტოშია გათვალისწინებული. ამგვარად, თეატრალური სცენა პლოტინთან ერთგვარი ანალოგიაა 'ადგილისა', სადაც კოსმიური დრამა სრულდება: ღვთაებრივი განგება მიწიერ ბედისწერად გამოვლინდება და ადამიანი / მსახიობი, კოსმიური გეგმისა და პირადი თავისუფლების ჭიდილში, თავის როლს ასრულებს.

ამ ზოგადი მონახაზის შემდეგ დაეკვირდეთ განგებისა და ბედისწერის ურთიერთმიმართების თვალსაზრისით საინტერესო დეტალებს.

განგებას პლოტინთან, ისევე როგორც საერთოდ გვიანდელ ნეოპლატონიზმში, უდიდესი ძალა აქვს,<sup>1</sup> მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ადამიანი განგების მარიონეტია (უფრო სწორად, მას შეიძლება მარიონეტიც ეუწოდოთ, ოღონდ ისეთი, რომელიც სიცოცხლეს იძენს და თვითონვე 'თამაშობს'). პლოტინის სიტყვებით რომ ვთქვათ,

„განგება ისე არ უნდა იყოს, რომ ჩვენ არაფერი ვიყოთ. განგება რომ ყველაფერი ყოფილიყო და მხოლოდ ის ყოფილიყო, ის აღარც იქნებოდა [განგება]: რადგან რისი [განგება] იქნებოდა? მაშინ ხომ მხოლოდ ღვთაებრივი იარსებებდა. ხოლო [განგება] სხვისკენაც გამოვიდა, არა იმისთვის, რომ სხვა მოესპო“.<sup>2</sup>

აქ 'იწყება' საკუთარ თავთან მიმართებაში იმანენტური განგების, პეტრიწულად რომ ვთქვათ, 'გასხუება' – მისი პროექცია სულ უფრო მეტად სხვაობით დატვირთულ ბედისწერაში და მატერიალურ სინამდვილეში. ეს კომპლექსური თემა, რომელიც *იგივესა* და *სხვის* დიალექტიკას გულისხმობს.

<sup>1</sup> უფრო დაწერილებით განგების შესახებ პლოტინთან იხ. შემდეგ ქვეთავში, აგრეთვე პროკლეს შესახებ თავში.

<sup>2</sup> Plot. III 3 [48], 9, 1-7. განგების, ბედისწერის და ადამიანის თავისუფლების შესახებ პლოტინის VI 8 [39] ენეადის მიხედვით იხ. ლ. ალექსიძე. *იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია*. თბილისი 2008, გვ. 187-200. ამ თემაზე დიდი სამეცნიერო ლიტერატურა არსებობს, რომლის ჩამოთვლა აქ შეუძლებელია. მიუხედავად იმისა, რომ ლერუს ძალიან საინტერესო სტატიაზე: Georges Leroux, Human Freedom in the Thought of Plotinus, in: *The Cambridge Companion to Plotinus*. Ed. L. P. Gerson. Cambridge 1996, p. 292-314 და, მითუმეტეს, მის მიერ წიგნად გამოცემულ პლოტინის VI 8 [39] ენეადაზე, რომელსაც ვრცელი გამოკვლევა ახლავს: Plotin, *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un* [Ennéade VI 8 [39]]. Introduction, texte Grec, traduction et commentaire par Georges Leroux. Paris, J. Vrin 1990.

მრავალფეროვნება, ხარისხობრივი გრადაცია, რომელიც ფიზიკურ კოსმოსში გვაქვს, გონით სფეროში არსებული დიფერენციაციის პროექციაა მატერიალურ სამყაროში, ამიტომ ის უარყოფითად არ უნდა აღვიქვათ. ბუნებრივი კლება ნაგულისხმევია კოსმიურ გეგმაში, თუნდაც მის მიერ არ იყოს გამოწვეული.<sup>1</sup> რა იწვევს უთანასწორობას? პლოტინის აზრით, ყველაფერი თანასწორი არ არის არა იმიტომ, რომ შემოქმედის ნებამ ასე განიზრახა, არამედ ეს გონით სფეროში არსებული ბუნებრივი საფეხურებით არის განპირობებული.<sup>2</sup> ფაქტობრად, საქმე გვაქვს ორმაგ განგებასთან: ერთი ზევიდან მოქმედებს, მეორე კი თავისუფალი საწყისის მოქმედებას ზედასთან აკავშირებს. საბოლოო ჯამში, ქვემოთ ბედისწერა მოქმედებს, ზემოთ კი განგება. ქვემოთ ჩამოსვლისას ლოგოსი არათანასწორად ნაწილდება და ქმნის უთანაბრო საგნებს.<sup>3</sup> განგების გეგმა ღვთაებრივია ('ღმერთისთვის სასიამოვნო').<sup>4</sup> ცუდი ქმედებებიც გადაქსოვილია განგებასთან, ისე, რომ მისგან არ მომდინარეობენ.<sup>5</sup>

პლოტინის თანახმად, მხოლოდ ადამიანს აქვს თავისუფალი საწყისი.<sup>6</sup> ინდივიდუალური თავისუფლება შეზღუდულია უნივერსუმში არსებული სიმპათიით, რომლის ნაწილსაც ადამიანი წარმოადგენს, თუ მას ერთი გარკვეული მხრიდან შეეხედავთ. მაგრამ ის, ამასთანავე, არა მხოლოდ უნივერსუმის ნაწილია, არამედ საკუთრივ მთელიც.<sup>7</sup>

იმ რეალობასთან დაკავშირებით, რომ 'კარგი' განგება ამ სამყაროში თითქოს არც მთლად კარგი სინამდვილის თუ ბედისწერის სახით 'პროექტირდება', პლოტინს III 2 [47] ენეადის 11-ე თავში პირველად შემოაქვს ანალოგია თეატრთან: მსოფლიო გეგმა, რომლის ნაწილი ჩვენი სამყაროა, მთელი თავისი აე-კარგით (რაც, მთლიანობაში, მისთვის კარგია და მხოლოდ კარგი!) შედარებულია 'დრამას'. პლოტინის თანახმად, პიესა უკეთესი არ იქნებოდა, თუ მასში მხოლოდ გმირები იმოქმედებდნენ, უარყოფითი პერსონაჟების გარეშე, რადგან პიესა სისრულეს მათი ერთობლიობით იძენს.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Plot. III 2 [47], 17, 11.

<sup>2</sup> Plot. III 3 [48], 3, 18.

<sup>3</sup> Plot. III 3 [48], 5, 20.

<sup>4</sup> Plot. III 3 [48], 5, 23.

<sup>5</sup> Plot. III, 3 [48]. 5, 47. იხ. აგრეთვე Plotins *Schriften*, Band VI. Indices, p. 144.

<sup>6</sup> Plot. III 3 [48], 4, 1.

<sup>7</sup> Plot. II 2 [47], 2, 5. იხ. აგრეთვე Plotins *Schriften*, Band VI. Indices, p. 155.

<sup>8</sup> Plot. III 2 [47], 11, 13-15.

შემდეგ პლოტინის მოჰყავს შედარება, რომელიც შეიძლება უცნაურად მოგვეჩვენოს. ის შეგვახსენებს, რომ ცხოველები ზოგჯერ ერთმანეთს ჭამენ. ეს შეიძლება არ მოგეწონდეს. მაგრამ რა არის ამაში ცუდი? ერთის შეჭმა სხვის გაჩენას ნიშნავს. ამ თვალსაზრისით სიკვდილი ერთგვარად სხეულის გამოცვლაა. ის შეიძლება შევადაროთ სცენაზე მსახიობის სიკვდილს: მსახიობს კლავენ, ის კი კოსტიუმს იცვლის და ახალ როლში გამოდის. ასე ქმნის ცხოვრება მრავალფეროვან ცოცხალ სათამაშოებს.<sup>1</sup> სიკვდილი არ არის საშიში; ვინც ბრძოლაში იღუპება, ცოტათი წინ უსწრებს ხანდაზმულობაში სიკვდილს და მიდის, რომ კელავ მოვიდეს.<sup>2</sup> საერთოდ, ყოველგვარი უბედურება უნდა აღვიქვათ, როგორც სპექტაკლი, კულისებისა და დეკორაციების ცვლა, მსახიობთა ტირილი და განცდა. ცხოვრებაშიც ხომ ტირილში შინაგანი სული კი არ არის ჩართული, არამედ გარეგანი ადამიანის ჩრდილი, რომელიც ტირის და მოთქვამს, როგორც ეს სცენაზე ხდება. სცენა კი მთელი დედამიწაა და ადამიანები ყველგან სცენას განასახიერებენ. ტირის და მოთქვამს ადამიანი, რომელსაც პგონია, რომ მხოლოდ ქენა, გარეგან სამყაროშია ცხოვრება. მან არ იცის, რომ სერიოზულად ტირილიც კი თამაშია. პლოტინი დარწმუნებულია, რომ სერიოზულად მხოლოდ სერიოზული (იგულისხმება: გონისეული) სფეროს აღქმა შეიძლება, დანარჩენი კი ადამიანში მხოლოდ სათამაშოა. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ მოთქმა და ტირილი არ არის უბედურების საბუთი: ბავშვებიც ტირიან და მოთქვამენ იმაზე, რაც სულ არ არის ცუდი.<sup>3</sup>

საერთო ჯამში, პლოტინის აზრით, სამყარო ერთი გეგმის საფუძველზე არსებობს და მისი მიხედვით წარიმართება, ისევე, როგორც დრამის გეგმა არის ერთიანი, მასში არსებული მრავალფეროვნების, ბრძოლებისა და დაპირისპირებების მიუხედავად.<sup>4</sup> რაც უფრო მეტად იშლება გრძნობად განუფენილობაში აზრი (კოსმოსის გონისეული პრინციპი – *‘ლოგოსი’*), მით უფრო მეტია დაპირისპირება და ნაკ-

<sup>1</sup> კიდევ ერთხელ აღვნიშნავ, რომ თამაშის საკითხი პლოტინთან (რომ აღარ ეთქვათ, ზოგადად პლატონიზმში, უპირველეს ყოვლისა კი თვითონ პლატონთან) ცალკე დიდი და ღრმა თემაა. ამ შემთხვევაში ‘სათამაშო’ შეიძლება მინაბაძს ნიშნავდეს. სათამაშო ნახსენებია III 8 [30] ენეადაში, ბუნების ჭერეტასთან დაკავშირებით, აგრეთვე პლოტინის სხვა ტექსტებში.

<sup>2</sup> Plot. III 2 [47], 15, 17-39.

<sup>3</sup> Plot. III 2 [47], 15, 40-63.

<sup>4</sup> Plot. III 2 [47], 16, 34-39.

ლებია ერთიანობა, თუმცა საბოლოოდ ყველაფერი ერთიანობისკენ ისწრაფვის და მას ემსახურება. ლოგოსმა თითქოს როლები გაანაწილა: ერთს ერთი შეხვდა, სხვას სხვა. ყველას თავისი ადგილი აქვს. ადამიანურ დრამაში ავტორმა როლები დაარიგა, ადამიანები კი მათ ასრულებენ. ეს თეატრს ჰგავს, სადაც როლებს დრამატურგი ანაწილებს: ერთს ის უკეთეს და უფრო დიდ როლს არგუნებს, სხვას კი უარესსა და უსიტყვოს; თუმცა, თავად მსახიობებს, მათ შორის პირველ თუ მეორეხარისხოვანს, ის არ კმნის: ის თითოეულს მისთვის შესაფერის სიტყვას აძლევს და სათანადო ადგილს მიუჩენს. ასე იკავენ ყველა, ცუდიც და კარგიც, შესაბამის ადგილს, თავის ბუნებასა და გონისეულ გეგმასთან (*‘ლოგოსთან’*) თანხმობაში, ადგილს, რომელიც თავად აირჩია.<sup>1</sup>

რას გულისხმობს პლოტინი ამ სიტყვებში: ‘თავად აირჩია’? როლი, რომელსაც კოსმიური გეგმა ადამიანს მიუჩენს, მისივე, ადამიანის მიერვე შერჩეულ ხასიათს შეესაბამება ან მას შეეწყობა. აქ პლოტინი კვლავ თეატრის ანალოგიას იშველიებს, თან ისე, რომ უკვე ძნელია თეატრისა და სინამდვილის გარჩევა:

„შემსრულებლები ხომ დრამამდეც ასეთები იყვნენ და [შემდეგ] შევიდნენ დრამაში“.<sup>2</sup>

სცენაზე პოეტი მსახიობს სიტყვას აძლევს, მსახიობმა კი ამას მოქმედება უნდა დაუმატოს, რომელსაც კარგად ან ცუდად წარმოადგენს. უფრო ჭეშმარიტ თხზულებაში – ანუ რეალურ ცხოვრებაში – (რომელსაც ხელოვნება მხოლოდ ნაწილობრივ თუ მიბაძავს), შემსრულებელი სულია. როგორც შემსრულებლები იკეთებენ ნიღბებს და იცვამენ კოსტიუმებს, ასე ირგებს, პლოტინის თანახმად, სული თავის ბედს და ესეც გონისეული გეგმით (*‘ლოგოსის’* თანახმად) ხდება.<sup>3</sup> სული ამ ბედს შეეწყობა და, მასთან პარმონიაში მოსული, დრამასა და მთლიან გეგმას მიესადაგება.<sup>4</sup> ის თავის არიას ასრულებს, რომელიც – უშნოა ის თუ ლამაზი – საყოველთაო პარმონიას ემსახურება;<sup>5</sup> შემოქმედი, როგორც მსაჯული, ერთ მსახიობს იწუნებს, სხვას კი აჯილდოვებს და მას უფრო საპატიო როლს ანიჭებს ან ის სულაც უფრო მშვენიერ პიესაში შეჰყავს.<sup>6</sup> ასევე შე-

<sup>1</sup> Plot. III 2 [47], 17, 1-25.

<sup>2</sup> Plot. III 2 [47], 17, 26-28.

<sup>3</sup> Plot. III 2 [47], 17, 28-33.

<sup>4</sup> Plot. III 2 [47], 17, 37-39.

<sup>5</sup> Plot. III 2 [47], 17, 39-42.

<sup>6</sup> Plot. III 2 [47], 17, 45-48.

მოდის სული კოსმიურ დრამაში და მასში თავისი წვლილი შეაქვს – ის თავის როლს ასრულებს, ცუდად ან კარგად. ამის შედეგად ის ქებას ან გაკიცხვას იმსახურებს. თუმცა, პლოტინის თანახმად, ეს შემსრულებლები ანუ სულები მაინც მეტის მფლობელნი არიან, ვიდრე თეატრის მსახიობები, რადგან მათი სამოქმედო ასპარეზი გაცილებით აღემატება სცენას, ხოლო შემოქმედმა ისინი ყველაფრის განმგებლად აქცია. ისინი თვითონ განსაზღვრავენ თავის ფართო სამოქმედო ასპარეზზე იმას, მათ პატივი ერგებათ თუ სირცხვილი, რადგან მათი ადგილი და როლი მათივე თვისებებს შეესაბამება. ამგვარად, ისინი, თავისი კერძო როლებით, საყოველთაო გონისეულ გეგმას ('ლოგოსს') შეესაბამებიან, ისევე, როგორც ღირის ყოველი სიმი საყოველთაო პარმონიას ემსახურება. სამყაროში ყველაფერი წესრიგშია და ყველაფერი კარგია, რადგან ყველა მსახიობი თავისთვის შესაფერის ადგილას საკუთარ როლს ასრულებს,<sup>1</sup> ხოლო ერთიანი პარმონია არა ერთი, არამედ სხვადასხვა, არათანასწორხარისხოვანი ხმების ერთობლიობით იქმნება.<sup>2</sup>

ყოველივე ეს თითქოს იდეალურ ბედნიერებად გამოიყურება. თითქოს ამ happy end-ით შეიძლება დასრულებულიყო პლოტინის ტექსტის ის მონაკვეთი, რომელიც სცენას ეხება და, მასთან ერთად, ჩვენი განხილვაც.

მაგრამ პლოტინი არ იქნებოდა პლოტინი, ანტიკური ეპოქის ფილოსოფოსი და ნამდვილი პლატონიკოსი, ამ იდეალური სურათის დამარღვეველი, ეჭვით საესე კითხვები რომ არ დაესვა. საერთო ჯამში, ისინი ორი ძირითადი შეკითხვის სახით შეიძლება გამოეხატოთ: (1) რამდენად თავისუფალნი არიან მსახიობები ანუ რამდენად თავისუფალნი ვართ ჩვენ, ადამიანები? (2) საიდან გაჩნდა ბოროტება – გონისეული გეგმიდან თუ სულებიდან?

პირველ შეკითხვას პლოტინი 'ლოკალურ' სასცენო კონტექსტში სვამს: ცვლიან თუ არა მსახიობები როლებს? – ფიქრობ, მისი პასუხი უფრო სურვილია, ვიდრე განმარტება: პლოტინის თანახმად, მსახიობთა მიერ ავტორის მიერ დადგენილი როლებისა და ტექსტების ცვლილება სპექტაკლის მსვლელობაში არ იქნებოდა კარგი; თითქოსდა პიესა დაუსრულებელი ყოფილიყო და ავტორს თავისუფალი ადგილები დაეტოვებინოს ამოსავსებად; ასეთ შემთხვევაში მსახიობები მსახიობები კი აღარ იქნებოდნენ, არამედ რაღაც დო-

<sup>1</sup> Plot. III 2 [47], 17, 49-66.

<sup>2</sup> Plot. III 2 [47], 17, 70-74.

ზით თანააგტორებად იქცეოდნენ.<sup>1</sup> აქ, ალბათ, განსაკუთრებით ნათლად ჩანს ცხოვრებისა და თეატრისადმიც ჩვენი დამოკიდებულების განსხვავება პლოტინისგან: ჩვენ სულ არ გაგვიკვირდება და, შეიძლება, პირიქით, მოგვეწონოს კიდევ სპექტაკლის მსვლელობაში ლიბრეტოს იმპროვიზირებული ცვლილება. მეტიც: ჩვენთვის ისიც კი არ არის, ალბათ, წარმოუდგენელი, რომ სიუჟეტის მოულოდნელმა ცვლილებამ სინამდვილე შეცვალოს.

პლოტინის აზრით, ყველა შედეგი, მათ შორის ისიც, რაც ბოროტებას მოსდევს, თავისთავად გონისეული პრინციპია ანუ ისიც, თავისებურად, ლოგოსით არის განპირობებული.<sup>2</sup> უფრო დაწვრილებით პასუხს ადამიანის თავისუფლების (და, მასთან ერთად, სიცუდის) 'შეთავსებადობაზე' ღვთაებრივი განგების ყოვლისშემძლეობასთან პლოტინი ამ ენეადაში არ იძლევა.

პირველ კითხვაზე არც მთლად დამაჯერებლად გაცემული პასუხიდან, რომლის თანახმად გონისეული გეგმა სულთა მოქმედებას ითვალისწინებს, გამომდინარეობს მეორე კითხვა, რომელიც ბოროტების წარმომავლობას ეხება: თუ მართლაც გეგმით არის ძირითადად ყველაფერი განსაზღვრული, მაშინ გამოდის, სულები არ ყოფილან პასუხისმგებელნი არც ცუდი და არც კარგი საქციელისთვის?<sup>3</sup> ამ შეკითხვას და მოტივს, რომელმაც ის განაპირობა, პლოტინი კიდევ უფრო ღრმა ეჭვებამდე მიყავს: მეორე მხრივ, თუ გონისეულ პრინციპს ('ლოგოსს') ცუდისთვის პასუხისმგებლად არ მივიჩნევთ, განა ამით მას სიკეთისთვის პასუხისმგებლად არ ჩამოვართმევთ?<sup>4</sup> და თუ კოსმიური გეგმა თავისთავად წინასწარ გულისხმობს როგორც კარგს, ასევე ცუდს, ხოლო მსახიობები ამ გეგმის ნა-

<sup>1</sup> Plot. III 2 [47], 18, 5-12.

<sup>2</sup> Plot. III 2 [47], 18, 13-15.

<sup>3</sup> Plot. III 2 [47], 18, 18-19. ბოროტების წარმომავლობის შესახებ პლოტინის თეორია რთულია და არაერთმნიშვნელოვანი, მით უფრო, რომ ის გადაჯაჭვულია მატერიის მისეული გაგების სირთულეებთან. ამ თემასთან დაკავშირებით იხ. J. Rist, Plotinus on Matter on Evil, – in: *Phronesis* 6, 1961, p. 154-166; D. O' Brien, Plotinus on Evil. A Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil, – in: *Le Néoplatonisme (Colloque international du CNRS)*, Paris 1971, p. 113-146; D. J. O'Meara, Das Böse bei Plotin (Enn. I, 8), – in: *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, Hrsg. T. Kobusch und B. Mojsisch, Darmstadt 1997, p. 33-47. იხ. აგრეთვე დომენიკ ო'მეარას მიერ ფრანგულად თარგმნილი პლოტინის ენეადა I 8 [51], ვრცელი შესავლითა და კომენტარებით: Plotin, *Traité* 51 (I 8). Introduction, traduction, commentaires et notes par D. O'Meara. Paris, Les Éditions du Cerf 1999.

<sup>4</sup> Plot. III 2 [47], 18, 20-21.

წილები არიან და ყველაფერი გეგმითაა წინასწარ განსაზღვრული, მაშინ ჩნდება კითხვა: რისთვის შეიქმნა ამ გეგმით ბოროტება?<sup>1</sup> გარდა ამისა, ნუთუ ღვთაებრივი სულებიც კი არაფერს წარმოადგენენ უნივერსუმში და ყველა სული მხოლოდ ლოგოსის ნაწილია?<sup>2</sup>

ამ შეკითხვებზე პასუხს პლოტინი III 2 [47] ენადაში არ იძლევა. ის შეკითხვით მთავრდება და აქ მასზე მსჯელობა ჩვენც ასე დავამთავროთ.

პლოტინთან თეატრზე, პიესაზე, დრამასა და მსახიობზე როგორც რეალური ადამიანის პროტოტიპზე ფიქრი თეატრისა და მსახიობების შესახებ სხვა შეხედულებებთან შედარების სურვილს გვიჩენს. გვახსენდება პასტერნაკის ლექსი „ჰამლეტიც“, მისი „*ქეიმი ჟივავოდან*“<sup>3</sup> ადამიანის როგორც მსახიობის, ცხოვრების როგორც სპექტაკლის და სამყაროს როგორც თეატრის გაგების თვალსაზრისით ის პგავს პლოტინის მიერ დახატულ სურათს ცხოვრებისა, როგორც კოსმიური სცენის. აქაც სამყარო სცენაა, ცხოვრება – სპექტაკლი ანუ თეატრალური პიესა, ადამიანი – მსახიობია და პირიქით. ორივე შემთხვევაში უზენაესი ხელით სერიოზული დრამა თამაშდება; ორივეგან იგრძნობა ბედისწერის ძალა. ორივე იღებს ამ ძალას და, მართალია, სხვადასხვა განწყობით, მაგრამ მაინც მას 'ეთანხმება'. სწორედ აქ არის საგრძნობი განსხვავება ამ ორ

<sup>1</sup> Plot. III 2 [47], 18, 21-26.

<sup>2</sup> Plot. III 2 [47], 18, 26-29.

<sup>3</sup> "Гул затих. Я вышел на подмостки. / Прислонясь к дверному косяку, / Я ловлю в далеком отголоске, / Что случится на моем веку. / На меня наставлен сумрак ночи / Тысячью биноклей на оси. / Если только можно, Авва Отче, / Чашу эту мимо пронеси. / Я люблю твой замысел упрямый / И играть согласен эту роль. / Но сейчас идет другая драма, / И на этот раз меня увол. / Но продуман распорядок действий, / И неотвратим конец пути. / Я один, все тонет в фарисействе. / Жизнь прожить – не поле перейти." პასტერნაკი, „ჰამლეტიც“, „ჟივავოს ლექსებიდან“ (გია სიამაშვილის თარგმანი: „გუგუნი შეწყდა. გამოვედი მე კელავ სცენაზე. / კარის ამყოლზე მიყრდნობილი ვდგევარ უჩუმრად / და შორეული გამოძახილის მსგავსად მომესმის / ამბავი იმის, რისი მომსწრეც ჯერ არ ვყოფილვარ. / ახლა ჩემზეა მომართული ამ ღამის ბინდი / ღერძზე ასხმული ათასობით ღურბინდის მზერით. / მაშაო ჩემო, თუ შესაძლოა, გთხოვ ამარიდო / მე ეს სასმელი ყოვლის შემძლე მზრუნველი ხელით. / შენი განზრახვის მე ყოველთვის ვიყავ ერთგული / და არც ამ რილის შესრულებას არ ვიუარებ, / მაგრამ ხომ იცი, რაც იდგმება დღეს ამ სცენაზე / და ამიტომაც, გთხოვ მორჩილად, ნუ მათამაშებ. / თუმც ისიც ვიცი, გაწერილია უკვე სცენარი, / მისი ფინალი, ვით ბედისწერა, გარდუვალია. / ირგვლივ ყოველი ფარისევლობის მორევში ცურავს. / ჩვენი ცხოვრებაც ბეწვის ხიდზე სიარულია“).

დამოკიდებულებას შორის ცხოვრების, სინამდვილის, ადამიანის, თეატრის, დრამისა და, რაც მთავარია, ბედისწერის მიმართ: პასტერნაკის პამლეტი (და, ალბათ, შექსპირის პამლეტიც)<sup>1</sup> მას ემორჩილება, მაგრამ ეს მორჩილება უფრო ტრაგიკული თანხმობაა იმაზე, რაც უნდა მოხდეს და პირადად მას, პამლეტს მოუვიდეს; პლოტინის აზრით კი ადამიანი, იქნება ის მსახიობი თუ პერსონაჟი, თითქოს ბევრად უფრო ოპტიმისტურად და ხალისით უნდა უყურებდეს მოსახდენს. იმის შეგრძნება, რომ ჩვენთვის ცუდიც საყოველთაო კოსმიურობის ნაწილია და, ამდენად, თავისებურად კარგია, რადგან ისიც ღვთაებრივი, გონისუფლი განგების გამოვლენაა ამქვეყნად, როგორც ჩანს, ანტიკურობაში – გვიანდელშიც კი, პლოტინის დროს – მაინც ბევრად ძლიერი იყო (ამას ნეოპლატონური ფილოსოფიის შინაარსიც განაპირობებდა), ვიდრე შექსპირის და პასტერნაკის ეპოქებში.<sup>2</sup> ამიტომ პლოტინის 'თეატრში' სუბიექტური

<sup>1</sup> შექსპირთან რამდენიმე ადგილს გაეიხსენებთ, სადაც ცხოვრება თეატრს არის შედარებული, სხვადასხვა გაგებითა და განწყობით, კონტექსტის და პერსონაჟის მიზანდასახულობის მიხედვით. პლოტინთან შეგნებულად არ ვაგლებთ პარალელებს და არ აღვნიშნავთ განსხვავებებს, ეს ძალიან შორს წაგვიყვანდა. "[Antonio:] I hold the world but as the world, Gratiano, / A stage where every man must play a part, / And mine is a sad one. / [Gratiano:] Let me play the fool." – Shakespeare, *The Merchant of Venice*. (აქვე მომყავს შეძლებისდაგვარად ტექსტთან მიახლოებული – არამხატვრული თარგმანები, დავით ფარცხალაძის და ჩემი: „[ანტონიო:] მე სამყარო მხოლოდ სამყაროდ მიმაჩნია, გრაციანო, / – სცენად, სადაც ყოველმა ადამიანმა როლი უნდა შეასრულოს, / და ჩემი როლი ნაღვლიანია. [გრაციანო:] ნება მომეცი სულელი ვითამაშო“. – შექსპირი, *ვენეციელი ეაჭარი*, მოქმედება 1, სურათი 1); "[Prospero:] These our actors, / As I foretold you, were all spirits and / Are melted into air, into thin air [...] / We are such stuff / As dreams are made on and our little life / Is rounded with a sleep." – Shakespeare, *The Tempest*. ("[პროსპერო:] ეს მსახიობები, / როგორც გითხარი, ყველა მათგანი სული იყო და / შთაინთქა პაერში, მსუბუქ პაერში [...] / ჩვენ იმგვარი მასალა ვართ / როგორც სიზმრებია და ჩვენი პატარა ცხოვრება / სრულდება ძილით." – შექსპირი, *ქარიშხალი*, მოქმედება 4); "[Macbeth:] Life's but a walking shadow, a poor player, / That struts and frets his hour upon the stage, / And then is heard no more. It is a tale / Told by an idiot, full of sound and fury, / Signifying nothing." – Shakespeare, *Macbeth*. ("[მაკბეთი:] სიცოცხლე მხოლოდ მოხეტიალე ჩრდილია, საწყალი მსახიობი, / რომელიც დროს მედიდურობასა და წუხილში სცენაზე ატარებს / და შემდეგ მისი აღარ ისმის. ეს არის ამბავი / იდიოტის მიერ მოთხრობილი, სახეც ხმაურითა და მძვინვარებით, / რომელიც არაფერს ნიშნავს." – შექსპირი, *მაკბეთი*, V მოქმედება, სურათი IV).

<sup>2</sup> საინტერესო იქნებოდა განგებისა და ბედისწერისადმი ადამიანის დამოკიდებულების (კერძოდ, იმის, თუ როგორი უნდა იყოს ის) პლოტინის



ტკივილი და ადამიანის განცდა ბევრად სუსტია (ის 'ნიღაბია') ან, უფრო სწორად, შეგნებულად უნდა იყოს სუსტი; მეტიც, ის ერთგვარ სიხარულადაც უნდა გარდაიქმნას, როცა ადამიანი დაინახავს, რომ ის თავად არის მთელის ნაწილი; მთელს ხომ ყოველთვის უპირატესობა აქვს. პლოტინისტების ცუდიც საერთო წესრიგის ნაწილია და რაღაც დადებითი მასაც აქვს. ამას, ალბათ, პამლეტი (შექსპირისა) ან პამლეტი (ჟივანო / პასტერნაკისა) ხედავდნენ, მაგრამ მათთვის ეს საკმარისი პირობა არ ყოფილა იმისთვის, რომ სუბიექტური განცდა გადაეღახათ და საკუთარი და საზოგადო უბედურების ფონზე კოსმიური წესრიგის არსებობის რწმენით სუბიექტურად გახარებაც შეძლებოდათ. მეტიც: შეიძლება ითქვას, რომ სუბიექტური განცდა მათთვის ახალი – არა მხოლოდ სუბიექტური, არამედ კოსმიური დრამის მომასწავებელიც კი იყო ან შეიძლება ასეთი გამხდარიყო. პლოტინთან კი ჯერ კიდევ მოქმედებდა ანტიკური (და საკუთრივ პლატონური, თავისებურად, აგრეთვე, სტოელების)<sup>1</sup> პარმონიულობის წესი: რაც საერთოდ კარგია, თუ ადამიანი ამას დაუკვირდება და გაიაზრებს, მისთვის თითქოსდა ვერც სუბიექტურად იქნება ცუდი და მძიმე.

და კიდევ ერთი საინტერესო განსხვავება: პლოტინისტების არც ცხოვრება და არც მისი გამომხატველი სპექტაკლი არ ყოფილა 'ფარისევლობა'. 'თამაში ცხოვრებაში' – ანუ 'თამაში თამაშში' (რამდენადაც ცხოვრება თამაშია) – ადამიანთა ფარისევლობა, მლიქვნელობა, სიყალბე – მას, შექსპირსა და პასტერნაკთან შედარებით, ნაკლებად აღელვებდა. ცხოვრება როგორც თეატრი მისთვის რეალობა იყო – შესაძლოა, არასრული, მაგრამ მაინც ღვთაებრივი განგების შედეგი, გონითი სინამდვილის ანარეკლი და მისი მატერიალური (შესაბამისად – არასრულყოფილი) გამოხატულება. მხოლოდ ამ თვალსაზრისით იყო ცხოვრება პლოტინისტების სერიოზულად მისაღები. სხვა მხრივ, ამქვეყნიური ბედ-უკუღმართობის არა-ნამვილობის გამო, ის განცდად არ ღირდა.

---

შეხედულების შედარება ბერძნული ტრადიციების გმირებსა და მათდამი ამ ტრადიციების ავტორების დამოკიდებულებასთან.

<sup>1</sup> შდრ. რიკიორი: „არც შემთხვევითობაა, არც შეცდომა, რომ მრავალი სტოეელი ფილოსოფოსი თავად ცხოვრებას – ნაცხოვრებ ცხოვრებას – განმარტავდა როგორც როლის შესრულებას პიესაში, რომელიც ჩვენ თავად არ დავიწყებია და რომლის ავტორიც, შესაბამისად, როლის გარეთ გადის“. Paul Ricoeur, *Soi-même comme l'autre*, Paris, Éditions de Seuil 1990, p. 191 (sixième étude).

## განგება და ბედისწერა, ნება და თავისუფლება – ერთის და ჩვენი

ნებისა და მისი თავისუფლების თემას ანტიკურობაში ხანგრძლივი ისტორია ჰქონდა. მისი მნიშვნელობა ბედისწერის (აუცილებლობის) გაგებასთან მიმართებაში გამოიკვეთებოდა. პლოტინმა ნების საკითხი აბსოლუტთან მიმართებაშიც დასვა. უზენაესი პრინციპი რომ აუცილებლობას არ ექვემდებარება, ამის ახსნა პლოტინისთვის ძნელი არ იყო. ხოლო ის, თუ როგორ არ ექვემდებარება ის შემთხვევითობას, ამის განმარტება (ისევე, როგორც ნების სხვა ასპექტებისა) პლოტინთან შემდეგი ონტოლოგიური პრინციპის საფუძველზე მოხდა: უზენაესი არსება – გონება ემთხვევა საკუთარ მოქმედებას (ის თავად მუდმივად ქმნის საკუთარ თავს) და თავის ნებას.<sup>1</sup> არსება ამ შემთხვევაში საკუთარი თავის და მოქმედებაში თავისი გამოვლენის იდენტურია.<sup>2</sup>

ნების საკითხს ეძღვნება ენეადა VI 8 [39].<sup>3</sup> ამ თემას პლოტინი, უპირველეს ყოვლისა, აბსოლუტთან, პირველსაწყისთან, ერთთან ანუ ღმერთთან მიმართებაში იხილავს. მასზე ის უფრო დაბალ საფეხურებთან დაკავშირებითაც მსჯელობს. მაგრამ პლოტინისთვის, როგორც ნეოპლატონიკოსისთვის, უფრო მნიშვნელოვანია ერთის ნებისა და თავისუფლების საკითხი: საბოლოო ჯამში ხომ ჩვენი ნება და თავისუფლებაც უზენაესი სიკეთის შესაბამისად უნდა 'გაეწყოს'.

<sup>1</sup> Plotins *Schriften*, Band IV b, 1967, p. 357.

<sup>2</sup> ეს პარაგრაფი, ძირითადად, ეყრდნობა ჩემს შემდეგ პუბლიკაციებს: ლ. ალექსიძე, პლოტინი: ნება და თავისუფლება, – *ჟურნალში: მაცნე, ფილოსოფია*, 1, 2007, გვ. 34-40; ლ. ალექსიძე, *იოანე პეტრიჩი და ანტიკური ფილოსოფია*, 2008, გვ. 187-200.

<sup>3</sup> ამ პარაგრაფში ვსარგებლობ გერმანული გამოცემის შენიშვნებით: Plotins *Schriften*, B. IV b, 1967, p. 355-396, აგრეთვე ფრანგული გამოცემითა და ლერუს თანმხლები გამოკვლევით: Plotin, *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI. 8 (39)]*, ed. G. Leroux, 1990. პლოტინთან ნების საკითხს ეხება ა. არმსტრონგის ცნობილი სტატია, რომელშიც ნათლად და ლაკონურად არის ნაჩვენები თავისუფლებისა და ნების შესახებ შეხედულებათა განსხვავება ანტიკურ-ნეოპლატონურ და ქრისტიანულ ტრადიციებში: Armstrong, A. H., Two Views of Freedom: A Christian Objection in Plotinus, *Enneads VI 8. [39]7*, 11-15? – in: A. H. Armstrong. *Hellenic and Christian Studies*. Hampshire, Vermont 1990, p. 397-406 (XI). იხ. აგრეთვე G. Leroux, *Human Freedom in the Thought of Plotinus*, in: *The Cambridge Companion to Plotinus*, 1996, p. 292-314.

რატომ დგება, საერთოდ, თავისუფლების საკითხი აბსოლუტთან მიმართებაში? პლოტინი თავის ტრაქტატს პირდაპირ ამ კითხვით იწყებს:

„შეიძლება თუ არა ღმერთების შესახებაც ვიკითხოთ, რა შეუძლიათ მათ, თუ უფრო შესაფერისი იქნებოდა ამგვარი კითხვა ადამიანთა უბედობასა თუ საეჭვო შესაძლებლობასთან დაკავშირებით დაგვესვა, ხოლო ღმერთების [შესახებ გვეთქვა, რომ მათ] ყველაფრის შეძლება შეუფერით?“<sup>1</sup>

ამ საკითხის განხილვას პლოტინი იმით იწყებს, რაც ჩვენთვის უფრო ახლობელი და გასაგებია: ადამიანით. ის გვთავაზობს, დაეფიქრდეთ იმაზე, თუ რა შეგვიძლია და დაეუკვირდეთ, შეიძლება თუ არა ის დასკვნები, რომლებიც ჩვენს თავზე გამოგვაქვს, ღმერთებზე და მით უფრო ღმერთზე გადავიტანოთ.<sup>2</sup> ჩვენ ბედისწერასა და აუცილებლობას ვემორჩილებით; ამიტომ ეჭვი გეპარება, არა-რაობა ხომ არ ვართ და არაფერი შეგვიძლია. ჩვენ 'ნებაყოფლობით' ვუწოდებთ ყველაფერს, რასაც იძულებით არ ვაკეთებთ და რასაც ცოდნით ვაკეთებთ.<sup>3</sup>

პლატონისა და სტოელთა მსგავსად, პლოტინი თავისუფალ ნებას ადამიანურ მისწრაფებებთან მიმართებაში განიხილავს და ასკენის, რომ რისხვით ან ლტოლვით გაკეთებულს თავისუფლად ვერ მივიჩნევთ: მაშინ ხომ ბავშვები, მხეცები და გიუებიც თავისუფალნი იქნებოდნენ, აგრეთვე ისინი, ვინც წამლების ზემოქმედებით მოქმედებს.<sup>4</sup> ნებისმიერ შემთხვევაში, პლოტინის აზრით, თავისუფლებასა და საკუთარი თავის განმგებლობაზე მხოლოდ მაშინ შეიძლება ლაპარაკი, როცა გონიერ მისწრაფებებთან გვაქვს საქმე, რადგან მაშინაც, როცა მისწრაფებები ბუნების შესაბამისია, სული მხოლოდ და მხოლოდ აუცილებლობას მიჰყვება და არც ეს არის თავისუფლება.<sup>5</sup>

პლოტინი ასკენის, რომ ჩვენი შეძლება და თავისუფლება სწორ, გონიერ გადაწყვეტილებაზეა დამოკიდებული. მხოლოდ აუქეტებისგან თავისუფალ ადამიანთან მიმართებაში შეიძლება ვილაპარაკოთ ნების თავისუფლებაზე.<sup>6</sup> ნაკლული არსების ქმედება ყოველთვის

<sup>1</sup> Plot. VI 8 [39], 1, 1-4.

<sup>2</sup> Plot. VI 8 [39], 1, 14-19.

<sup>3</sup> Plot. VI 8 [39], 1, 22-34.

<sup>4</sup> Plot. VI 8 [39], 2, 1-9.

<sup>5</sup> Plot. VI 8 [39], 3, 10-15.

<sup>6</sup> Plot. VI 8 [39], 3, 17-20.

რადაციისკენ სწრაფვაა (ეს უკვე ენახეთ ეროსის განმარტებაში). პლოტინი სვამს კითხვას: რამდენად შეიძლება ამ სწრაფვით გამოწვეული მოქმედება ნებაყოფლობითად და თავისუფლად მივიჩნიოთ? სწრაფვა ხომ ყოველთვის გარეშეზეა მიმართული და, ამდენად, თავისთავად ნაკლოვანია, რადგან ვინც ისწრაფვის, მას რაღაც წარმართავს, გარედან უბიძგებს, თუნდაც სწრაფვა სიკეთისკენ იყოს მიმართული.<sup>1</sup> ეს კითხვა გონების მიმართაც ისმის: შეიძლება თუ არა მასზე ითქვას, რომ ის თავისუფლად მოქმედებს? მას ხომ არ შეუძლია სხვაგვარად იმოქმედოს, ვიდრე მოქმედებს.<sup>2</sup> არსება, რომელსაც მოქმედება (*ἐνέργεια*) ახასიათებს, გარკვეულწილად, მაინც გარედან იძულებას ექვემდებარება, რადგან მისი ქმედება უმიზნო ვერ იქნება. მაგრამ როცა ზენა არსებანიც ბრძანებას ემორჩილებიან, რა თავისუფლებაზე შეიძლება ლაპარაკი? მეორე მხრივ, როგორ შეიძლება იძულებაზე ლაპარაკი იქ, სადაც მოქმედება კეთილისკენ არის მიმართული და ეს ცოდნით ხდება? მონობაა, როცა სიკეთისკენ სხვას მიყავხარ, ამბობს პლოტინი.<sup>3</sup> ამასთანავე, ის განასხვავებს ნების საწინააღმდეგოს ('უნებელივს') და მონობას: ნების საწინააღმდეგო ნიშნავს სიკეთისგან მოცილებას და იძულებითი მიზნისკენ წაყვანას, როცა იქით მიყავართ, რაც ჩვენთვის სასიკეთო არ არის.<sup>4</sup> ხოლო მონობას ის არსება განიცდის, რომელსაც არ ძალუძს იმის გადაწყვეტა, რომ კეთილს მიეახლოს; ამ დროს მას სხვა, უფრო ძლიერი არსება წარმართავს, რომელიც მასზე უპირატესია, და ის მისთვისვე (ანუ წარმართული ობიექტისთვის) სასიკეთოსკენ მიჰყავს, რომ მას ამსახუროს.<sup>5</sup> მონობა იმას ნიშნავს, რომ სახეზეა ის, ვინც მბრძანებლობს და ის, ვინც ემორჩილება. ხოლო ის არსება, რომელიც მარტივია, არ იყოფა ძალად და მოქმედებად.<sup>6</sup> გონიერ არსებაში არსებისა და მოქმედების იდენტურობის საფუძველზე პლოტინი ასკენის, რომ ასეთ არსებაში 'მონობა' და დაქვემდებარება არ არსებობს და მხოლოდ თავისუფლებაა შესაძლებელი. პლოტინის აზრით, აქ განსაზღვრება და ცნება 'თავისუფალი' (τὸ ἐλευθέρων / τὸ ἐπ'αὐτῷ) მთლად შესაფერისი არც არის და ჩვენ რაღაც უფრო ამაღლებული გეჭირდება, თუმცა

<sup>1</sup> Plot. VI 8 [39], 4, 3-4.

<sup>2</sup> Plot. VI 8 [39], 4, 4-7.

<sup>3</sup> Plot. VI 8 [39], 4, 22.

<sup>4</sup> Plot. VI 8 [39], 4, 15-17.

<sup>5</sup> Plot. VI 8 [39], 4, 17-19.

<sup>6</sup> Plot. VI 8 [39], 4, 22-29.

ეს გამოთქმაც გამოდგება იმ გაგებით, რომ ამ არსებაზე სხვა არ მბრძანებლობს და მის მოქმედებებს სხვა არ წარმართავს.<sup>1</sup> ამ შემთხვევაში პლოტინი, სხვა ნეოპლატონიკოსთა მსგავსად, 'გამონაკლისს' უშვებს პირველსაწყისისთვის ანუ სიკეთისთვის. ის ამბობს, რომ გინდაც გონებას საწყისად სხვა რამ ჰქონდეს და არა საკუთარი თავი, ეს პრინციპი მის გარეთ მაინც არ არის, რადგან ის სიკეთეშია. მაშინაც, როცა გონება სიკეთისკენ ისწრაფვის, ის თავისუფალია, თვითმფლობელია და სიკეთის გულისთვის მოქმედი. მაშასადამე, სიკეთის გულისთვის გონების ქმედება თავის-უფლებას ნიშნავს,<sup>2</sup> რამდენადაც მას საკუთარ თავში აქვს ის, რისკენაც ისწრაფვის, ხოლო ის იმისკენ ისწრაფვის, რაც მისთვის უკეთესია.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Plot. VI 8 [39], 4, 29-35. ის, რაც ჩვენს (ან, შესაბამისად, სხვა ვინმეს) განკარგულებაშია, ჩვენს შესაძლებლობაშია, რისი ძალაც შეგვეწვეს, რისი განმგებელნიც თვითონ ვართ, პლოტინთან მჭიდროდ უკავშირდება ნებას: სიკეთეზე მიმართულ გონიერ მისწრაფებას. პრობლემა იმაშია, რამდენად შეესაბამება ის, რაც შეგვიძლია, იმას, რასაც ჩვენი კეთილი და თავისუფალი ნება ისახავს მიზნად, ანუ, მარტივად რომ ვთქვათ, რამდენად განხორციელებადია ეს ნება.

<sup>2</sup> ეს აზრი მრავალფეროვნად და ღრმად განვითარდა პატრისტიკაში და ჩვეულებრივი ადამიანური ზნეობის სფეროც მოიცვა. ეს აისახა 'მონების', 'დაქირავებულებისა' და 'გნოსტიკოსების ანუ ძეგბის' მაქსიმე აღმსარებლისეულ განსაზღვრებაშიც, სადაც მხოლოდ მესამე კატეგორიის ადამიანები არიან ჭეშმარიტად თავისუფალნი, რადგან მხოლოდ ისინი აკეთებენ სიკეთეს თავად სიკეთის გულისთვის და არა გარეგანი იძულებით ან გასამრჯელოს იმედით (Maximus Confessor, *Mystagogia*. *Patrologia Graeca* 91, col. 712). ანალოგიური აზრი გამოთქვა ავგუსტინემ (*Oratio* 156, 14) და კლიმენტი ალექსანდრიელმა, იხ. J. Mausbach, *Die Ethik des Heiligen Augustinus*, 2 Bd. Freiburg im Breisgau 1909, p. 64, 288 და H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Strasbourg 1954, p. 124, 221. მოკლედ და ლამაზად ეს აზრი მაქსიმეს ლოცვისათვის „მამაო ჩუენოდა“ ძველ ქართულ თარგმანშია გამოხატული: „მნებებელთა და არა მძლავრებულთაი არს საიდუმლოე მაცხოვარებისაჲ“ (გელათ. ხელნაწ. 14, გვ. 155 – *Patrologia Graeca* 90, col. 880). ამასთან დაკავშირებით იხ. ლ. ალექსიძე, „მსგავსად ღმრთისა“ (მაქსიმე აღმსარებელი). კრებულში: *მსოფლმხედველობა, რწმენა, ადამიანის ღირსება*. თბილისი, 1990, გვ. 149-155; ლ. ალექსიძე, ღვთის ხატი და მსგავსება (პლატონი – ფილონი – ეკლესიის მამები – იოანე პეტრიწი), – *ეურნალში: რელიგია*, თბილისი 1995, 7-8-9, გვ. 14-27; ლ. ალექსიძე, *იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია*, 2008, 274-297; L. Alexidze, *Imago et similitudo Dei*: Platon – Philon von Alexandrien – Kirchenväter – Ioane Petrizi, – in: *Phasis, Greek and Roman Studies*, volume 12, 2009. Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Institute of Classical, Byzantine and Modern Greek Studies, Ed. R. Gordesiani, Tbilisi, 2009, p. 48-72.

<sup>3</sup> Plot. VI 8 [39], 4, 32-40.

პლოტინი ცდილობს თავის-უფლების 'ლოკალიზაციას'. რა თქმა უნდა, ის გონისმიერი საწყისია, მაგრამ კონკრეტულად 'სად' არის? პლოტინი სვამს კითხვას, არის თუ არა თავისუფლების 'ადგილსამყოფელი' შემეცნებელ გონებაში, ანუ გონებაში წმინდა სახით, თუ სულშიც, რომელიც გონების შესაბამისად მოქმედებს და სიკეთეზეა მიმართული. პლოტინი განმარტავს, რომ აქ არ დგას მიზნის მიღწევის პრობლემა, რადგან ჩვენს ხელთ არ არის, მივადწევთ თუ არა მიზანს. ამდენად, კითხვა ისმის მხოლოდ იმ წმინდა მოქმედების მიმართ, რომელიც ჩვენივე თავიდან მომდინარეობს, ხოლო სხვა დანარჩენზე ჩვენი ძალაუფლება ვერ გავრცელდება. მაგრამ აქ, აღნიშნავს პლოტინი, უცნაური პრობლემის პირისპირ ვდგებით: ადამიანური მოქმედების სფეროში სიკეთე ხომ იძულებით არის გამოწვეული. მაგალითად, ომი რომ არ იყოს, ვაჟკაცობაც არ იქნებოდა; ავადმყოფობა რომ არ იყოს, მეურნალობა არ იქნებოდა; სიღარიბე რომ არ ყოფილიყო, ქველმოქმედება არ იქნებოდა საჭირო. ჩვენ რომ თავისუფალი არჩევანი მოგვცა, რა თქმა უნდა ვამჯობინებდით, რომ ამგვარი სიკეთეების გამომწვევი მიზეზები არ არსებულებოდა, ისევე როგორც ექიმი ჰიპოკრატეს მსგავსად იტყვის, რომ კარგი იქნებოდა, მისი ხელოვნება არავის დასჭირებოდა.<sup>1</sup> და თუ სიკეთე მოქმედების სფეროში იძულების შედეგია, როგორღა შეიძლება მოქმედება სრულიად თავისუფალი იყოს?<sup>2</sup> ამიტომ ვარაუდობს პლოტინი, რომ თუ ქმედება იძულებითია, ნება, რომელიც ქმედებებს უსწრებს წინ, იძულებას არ უნდა დაუუქვემდებაროთ.<sup>3</sup> შესაბამისად, ის ფიქრობს, რომ თავისუფლების 'ადგილსამყოფელი' ქმედებამდეა, ანუ გონებაშია, რომელიც საქმეთაგან განისვენებს.<sup>4</sup> ასე ასკენის პლოტინი, რომ თავისუფლება გონებისა და აგრეთვე სიკეთის განმგებლობაშია, რომელიც უზენაესი საწყისია, *ერთია* და *ღმერთი*. პლოტინის აზრით, არც გონება და არც სიკეთე არც ერთ ბატონს არ ემსახურება: გონება თავის თავს ეუფნება, სიკეთეს კი თავისუფალი ნება აქვს, და ის სულს განაგებს, რომ სული კეთილი იყოს. ამდენად, სიკეთე თავად არის თავისუფალი და სულსაც თავისუფალს ხდის.<sup>5</sup> თავისუფალი, პლოტინის თანახმად, არამატერიალურია და ჩვენი ნებაც მისკენ აღისწრაფვის. ნება მაშინაც ინარჩუნებს თავისთავადობას, როცა

<sup>1</sup> Plot. VI 8 [39], 5, 1-20.

<sup>2</sup> Plot. VI 8 [39], 5, 20-22.

<sup>3</sup> Plot. VI 8 [39], 5, 22-24.

<sup>4</sup> Plot. VI 8 [39], 6, 36-37.

<sup>5</sup> Plot. VI 8 [39], 6, 6-10.

აუცილებლობით გარეშეზე მიმართულ მოქმედებას წარმართავს.<sup>1</sup> ყველაფერი, რაც ამ ნებიდან მომდინარეობს და მის გამო ხდება, ჩვენს განმგებლობაშია.<sup>2</sup> 'თეორიული' (ე.ი. მჭერეტელობითი) გონება კი საერთოდ არ ექვემდებარება სხვისგან იძულებას, ის საკუთარ თავზეა მიმართული და სიკეთეში სუფევს. მას არაფერი სჭირდება, ის სრულია და საკუთარი ნების თანახმად ცხოვრობს.<sup>3</sup> გონებასთან მიმართებაში პლოტინი ნებას ისე განსაზღვრავს, როგორც ის, ცოტა სხვა სახით, შემდეგ პროკლემაც განსაზღვრა დემიურგის შესახებ მსჯელობისას.<sup>4</sup> პლოტინთან ეს ასე უღერს:

„ნება არის აზროვნება. მას ნება ეწოდება, რადგან [ის] გონების შესაბამისად [სრულდება]“.<sup>5</sup>

ის, რასაც ჩვენ 'ჩვენებურ' ნებას ეუწოდებთ, პლოტინის აზრით, გონისეული ნების მიბაძვაა, რადგან ნებას სიკეთე სურს და აზროვნება სიკეთეში მდგომარეობს. ამგვარად, გონება ფლობს იმას, რაც მას ნებავეს, და რასაც ის ეუფლება, აზროვნებად იქცევა.<sup>6</sup> სული თავისუფალი მაშინ ხდება, როცა გონების საშუალებით დაუბრკოლებლივ სიკეთისკენ მიისწრაფვის, ხოლო გონება თავისთავად თავისუფალია. რაც შეეხება სიკეთის ბუნებას, ის თვითონ არის საფუძველი, რომლის გამოც დანარჩენებს თავისუფალი ქმედების უნარი აქვთ, როცა ისინი ამ უნარის ნაწილობრივ მოპოვებას ცდილობენ, ნაწილობრივ კი მას ფლობენ.<sup>7</sup> აქვე პლოტინი გვაყენებს შემდეგი აპორიის წინაშე: ერთი მხრივ, როგორ შეიძლება ეს უზუნაესი არსება დაეამდაბლოთ იმაზე, რაც ჩვენი თავის-უფლებაა, მეორე მხრივ კი უფრო დიდი უაზრობაა, დამოუკიდებლობა 'წავართვათ' სიკეთეს იმის გამო, რომ ის კეთილია, საკუთარ თავში არსებობს და სხვაგან გადასელა არ სჭირდება: მისკენ ხომ სხვები ისწრაფვიან, ხოლო მას თავად არაფერი სჭირდება,<sup>8</sup> რადგან უზუნაესის მიმართ ყველა თვისება, მათ შორის თავის-უფლება, მეორეუ-

<sup>1</sup> Plot. VI 8 [39], 6, 26-29.

<sup>2</sup> Plot. VI 8 [39], 6, 29-31.

<sup>3</sup> Plot. VI 8 [39], 6, 32-36.

<sup>4</sup> Proclus Diadochus, *In Platonis Timaeum Commentaria*, t. I, II, III. Ed. H. Diehl. Leipzig, Teubner 1903, 1904, 1906. შემდგომი დამოწმებისას: Procl. in Tim. (ტომი, გვერდი, სტრ.), Diehl. აქ: Procl. in Tim. III 244, 12; 222, 3-5; I 421, 27 - 422, 1; I 49, 2-3; II 70, 29-31; I 367, 20-24 Diehl.

<sup>5</sup> Plot. VI 8 [39], 5, 36-37.

<sup>6</sup> Plot. VI 8 [39], 5, 37-41.

<sup>7</sup> Plot. VI 8 [39], 7, 1-6.

<sup>8</sup> Plot. VI 8 [39], 7, 40-46.

ლია. ჩვენ აქაური თვისებებით ვცდილობთ მის შესახებ ვილაპარაკოთ.<sup>1</sup> სინამდვილეში კი მის შესახებ არ შეიძლება იმის თქმა, რომ მას 'წილად ხვდა' ისეთად ყოფნა, როგორიც არის, იმიტომ რომ ის არის ის, რაც უნდა იყოს.<sup>2</sup> ან, შეიძლება, ამბობს პლოტინი, უფრო ზუსტი იქნებოდა გვეთქვა, რომ 'რაც მას უნდა' – სიკეთემ ეს არსთა სფეროში – სამყაროში ჩამოიტანა, თვითონ კი ნდომაზე მაღლა დგას და, ამდენად, ნდომას საკუთარ თავზე დაბაღ ადგილს განუკუთვნებს.<sup>3</sup> მაგრამ რა ეუყოთ თავისუფლებას, თუ უზენაესი არსება ისეთია, როგორიც უნდა იყოს (და როგორადაც მას უნდა, რომ იყოს)? აქ ხომ იძულების საკითხიც დგება, ან – თუ მას უზენაესის პოზიციიდან განვიხილავთ – შეუძლებლობის: გამოდის, მას არ შეუძლია სხვანაირი იყოს? ამაზე პლოტინი პასუხობს: ის ასეთია არა იმიტომ, რომ მას სხვაგვარად ყოფნა არ შეუძლია, არამედ იმიტომ, რომ ასეთად ყოფნა საუკეთესოა.<sup>4</sup>

თუ ეს უზენაესი არაფერია (ე.ი. ყველაფერზე მაღლა), მაშ რა არის ის? არის ის განმგებელი იმ ყოფნისა, რაც არის, თუ იმისა, რაც ყოფნის მიღმაა?<sup>5</sup> ჩვენ, როგორც სხეულის მქონენი, არ ეფლობთ არსებას თავისთავად; ამდენად, არც ვართ საკუთარი არსების უფალნი, თუმცა გარკვეულწილად ვართ კიდევ, იმდენად, რამდენადაც სულის საშუალებით არსებას ვეზიარებით. მეორე მხრივ, ჩვენი, როგორც სხეულის მქონეთა არსება თავისთავადი არსებისგან განსხვავებულია.<sup>6</sup> ამდენად, საქმე სხვაგვარად არის იქ, სადაც არსება თავისთავადია: იქ არის თავისუფლება და არსებასთან მიმართება პირველადია, ე.ი. თავის-უფლება და არსება სხვადასხვა რამ არ არის.<sup>7</sup> ასეთი რამ ვერაფრის მსახური ვერ იქნება. მასზე იმასაც კი ვერ ვიტყვით, რომ ის თავის-უფალია, რადგან ეს არსებაზე ითქმის, ის კი ამაზე აღმატებულია. არსებისა და

<sup>1</sup> Plot. VI 8 [39], 8, 9-10.

<sup>2</sup> Plot. VI 8 [39], 9, 16-17.

<sup>3</sup> Plot. VI 8 [39], 9, 45-48.

<sup>4</sup> Plot. VI 8 [39], 10, 25-26. არის ეს ცოტათი მაინც – თუნდაც გაუცნობიერებლად – ერთი პატარა ნაბიჯი იმისკენ, რომ უზენაეს არსში არსებასა და ნებას შორის განსხვავება წარმოიქმნილიყო? არ ვიცი. საინტერესოა, რომ პლოტინი უზენაეს საწყისს ზოგჯერ მამრობით სქესში მოიხსენიებს, განსხვავებით პროკლესგან, რომლისთვისაც უზენაესი *ერთი*, ძირითადად, საშუალო სქესისაა.

<sup>5</sup> Plot. VI 8 [39], 12, 1-2.

<sup>6</sup> Plot. VI 8 [39], 12, 3-8.

<sup>7</sup> Plot. VI 8 [39], 12, 13-19.



მოქმედების მიმართება უმაღლეს პრინციპში იმით არის თავისებური, რომ ის ორობაც არის და ერთიანობაც.<sup>1</sup> თუ ჩვენ ცალკე მოქმედებას ავიღებთ, მის მიმართ შეიძლება ვთქვათ 'თავის-უფალი'. ხოლო სადაც არა გვაქვს ერთიანობად შეკრული ორობა, ეს გამოთქმა: 'თავის-უფალი' უადგილოა.<sup>2</sup>

არსებას ქმედებას თუ მივაწერთ (ხოლო ნების გარეშე ის არ მოქმედებს)<sup>3</sup> და ეს ქმედებები 'არსება' არის, მაშინ ნება და არსება,

<sup>1</sup> ასევეა, როგორც უვეი აღვნიშნეთ, პლოტინთან სული, რომელიც ამჟღავნადაც თავისი უმაღლესი 'ნაწილით' ზენა სამყაროში იმყოფება და გონებასთან იდენტურია, ერთსა და იმავე დროს ერთი (ანუ ერთიანი გონებასთან) და თან ორი (ანუ გონებასთან ერთად სული თავისთავადობას ინარჩუნებს), Plot. IV 4 [28], 2, 29. იხ. C. D'Ancona Costa, "To Bring Back the Divine in Us to the Divine in the All". Vita Plotini 2, 26-27 once again, – in: *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg*. Hrsg. Th. Kobusch und M. Erler. München, Leipzig 2002, p. 517-565.

<sup>2</sup> Plot. VI 8 [39], 12, 21-37. არსებისა და მოქმედების (და, მათთან ერთად, ძალის) იდენტურობა ახასიათებს გონებას. ასევეა პეტრიწთან, რომელიც პროკლესა და იამბლიქოსს მისდევს. ნება და თავისუფლება პეტრიწთან არსებით განისაზღვრება, ე. ი. თავისუფალი ნება იქ არის, სადაც მოქმედება არსებას შეესაბამება. ლ. ალექსიძე, *იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია*, 2008, გვ. 213-225; ლ. ალექსიძე, ნება ნეოპლატონიზმში: პროკლე და იოანე პეტრიწი, – კრებულში: *მრავალთაღი. ფილოლოგიური-ისტორიული ძიებანი 22. ეძღვნება ელენე მეტრეველის 90 წლისთავს*. რედ. დ. კლდიაშვილი, თ. ოთხმეზური. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, თბილისი 2007, გვ. 134-153.

<sup>3</sup> Plot. VI 8 [39], 13, 5-6. თუ კი, ერთი მხრივ, პლოტინს, მეორე მხრივ კი პეტრიწს ავიღებთ, ნების საკითხში მათ შორის ნიუანსური განსხვავება ის იქნება, რომ პეტრიწი უფრო მეტად უსვამს ხაზს ნების არსებასთან იდენტურობას (სრულყოფილ არსებას აუცილებლობით კეთილი ნება აქვს), მაშინ როცა პლოტინი ნების გამოხატულებას, როგორც ჩანს, მოქმედებაში ხედავს. არსებითად ნების მისეული და პეტრიწის გაგება ერთმანეთს არ უპირისპირდება, მაგრამ პლოტინის მიერ ნების მოქმედებაში დახასიათება მას უფრო დინამიურ ხასიათს ანიჭებს, ვიდრე ეს პეტრიწთან არის. ვფიქრობ, პეტრიწიც ამას გულისხმობდა, მაგრამ ეს უფრო დაწერილობით პლოტინმა გამოხატა. საერთოდ, ნების განმარტება მასთან გაცილებით უფრო 'მიწიერი', 'ხელშესახები' და 'აქტიური' (და ჩვენთვის იმედისმომცემი) არის (მაშინაც, როცა ნებაზე უზენაეს ერთთან მიმართებაში მსჯელობს), ვიდრე პეტრიწთან, თუმცა ქრისტიანი ფილოსოფოსისგან თითქოს სხვა რამ უფრო მოსალოდნელი უნდა ყოფილიყო. იხ. ლ. ალექსიძე, პლოტინი და იოანე პეტრიწი: ვინ ვართ ჩვენ? – კრებულში: *ფილოსოფია, დიალექტიკა, ლოგიკა. სავლე წერეთლის დაბადებიდან 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული*. რედაქტორ-შემდგენლები: თ. ირემაძე და ლ. ზაქარაძე. თბილისი 2008, გვ. 85-95; ლ. ალექსიძე, *იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია*, 2008, გვ. 213-225.

პლოტინის დასკვნით, ერთი და იგივეა; ის არის ის, რადაც უნდოდა რომ ყოფილიყო. ის უფალია საკუთარი თავისა, რამდენადაც მისი ყოფნა მისსავე განმგებლობაშია.<sup>1</sup> რაც შეეხება ცალკეულ (ინდივიდუალურ) არსებებს, პლოტინის რწმენით, ყველა ისწრაფვის სიკეთისკენ და სურს, რომ უკეთესი იყოს იმაზე, ვიდრე არის. ყველას ჰგონია, რომ მისი საკუთარი ყოფნა მით უფრო განხორციელდება, რაც უფრო ეზიარება სიკეთეს. სანამ ინდივიდუალურ არსებას სიკეთე არ აქვს, მას სხვა რადაც უნდა, ხოლო სიკეთეს რომ მოიპოვებს, მაშინ საკუთარი თავი უნდა. ამ შემთხვევაში სიკეთე მის გარეთ აღარ არის და არსება და ნება ერთმანეთს თანხედება.<sup>2</sup> ამ უმაღლესი მიზნის მიღწევა ნების გარეშე შეუძლებელია. როცა ნება და არსება ერთი ხდება, აღარ დგას საკითხი, რომ მოცემულ არსს სხვა რადაცად უნდოდა ყოფნა, რადგან ის იძულებით არ არის ის, რაც არის. სიკეთისთვის სწორედ ის არის აუცილებლად დამახასიათებელი, რომ მასშივეა მოცემული არჩევანი და საკუთარი თავისკენ მიმართული ნება.<sup>3</sup>

ამგვარად, როცა სიკეთე წარმოქმნილია, და მისი წარმოშობა განპირობებულია არჩევნითა და საკუთარი ნების მოქმედებით, და თუ სიკეთე ვერ იქნება სიმრავლე, მაშინ მისი ნება და მისი არსება ერთ მთლიანობად უნდა აღვიქვათ.<sup>4</sup> ხოლო თუ ნება მისგან არის, მაშინ არსებობაც, პლოტინის დასკვნით, მისგან უნდა იყოს, ე.ი. მან თვითონ წარმოქმნა საკუთარი თავი. ამგვარად, მისი სურვილი მისგან მომდინარეობს და, ამავე დროს, მისი მოქმედების შედეგია. მან თავად აქცია თავი იმად, რაც არის. ამიტომ ის შემთხვევით, როგორც მოხდება, ისეთი კი არ არის, არამედ ის არის, რაც თვითონ ისურვა, რომ ყოფილიყო.<sup>5</sup>

პირველსაწყისი, პლოტინის თანახმად, სიყვარულის აღმძვრელი და საკუთარი თავის სიყვარულია. ეს სიყვარული შეიძლება მხოლოდ საკუთარი თავისგან და საკუთარ თავში იყოს.<sup>6</sup> აქ სურვილის

<sup>1</sup> Plot. VI 8 [39], 13, 12-13.

<sup>2</sup> Plot. VI 8 [39], 13, 12-16.

<sup>3</sup> Plot. VI 8 [39], 13, 18-22; 43-45.

<sup>4</sup> Plot. VI 8 [39], 13, 50-53.

<sup>5</sup> Plot. VI 8 [39], 13, 53-59.

<sup>6</sup> Plot. VI 8 [39], 15, 1-3. ძნელია თქმა, აქ გონება იგულისხმება თუ უზენაესი ერთიც. შდრ. პეტრიწის 'უკუტრფობას' (პროკლესთან გვაქვს გამოთქმა: 'უკუმტკეველი სიყვარული'), რომელსაც უფრო მეტად დინამიური ხასიათი ჰქონდა და ქვედას თავისზე უფრო მაღალ პრინციპთან (რომელიც მასშიც იყო) დაბრუნებას აღნიშნავდა. ამ შემთხვევაში ხდება არსების

საგანი მსურველის იდენტურია, ე. ი. მსურველი თავად არის ის, რა-  
დაც უნდოდა ყოფნა. პლოტინი გვესაუბრება დამოუკიდებელი,  
თვითმპარი და თავისთავადი საწყისის ჩვენში არსებობაზე: როცა  
მას მივალწევთ, რაღა გვეთქმის, თუ არა ის, რომ თავისუფლების  
მიღმა ვართ?<sup>1</sup> რაც უფრო მაღლა ავდივართ, მით უფრო ეუახლოვ-  
დებით ლოგოსს და შემთხვევითობა იკლებს. კიდევ უფრო მაღლა  
ასვლით კი უზენაესი საწყისი წარმოჩნდება არა ლოგოსად, არამედ  
უფრო მშვენივრად, ვიდრე ლოგოსია: ის ყოველგვარი ლოგოსის  
საფუძველია, მასშია ყველა საგანი თავმოყრილი, ის ლოგოსის  
თანახმად ცხოვრების საძირკველია. ის თავის თავში იმყოფება,  
ხოლო აღმოცენებულს ლოგოსის შესაბამისად არსებობას ანიჭებს.<sup>2</sup>

ეს საწყისი ყველგანაა და არსად.<sup>3</sup> მას სხვა საგნები მსახურებად  
ჰყავს. სხვა საგნები მის გარშემო არიან, და ის კი არ უყურებს  
მათ, არამედ მას ისინი შესცქერიან. ის თავისი წიაღისკენ ისწრაფ-  
ვის, როგორც ის, ვისაც საკუთარი თავი – წმინდა ნათება ('თვა-  
ლი')<sup>4</sup> უყვარს: ის თავად არის ის, რაც შეიყვარა.<sup>5</sup> თვითგვრეტაში  
ის თავის ყოფნას ქმნის: ეს საკუთარი თავის შექმნაა. ის არ არის  
შემთხვევითი, არამედ ისეთია, როგორადაც თვითონ ინება ყოფნა.  
უზენაეს სიკეთეზე მიმართული ნება ნებისმიერი და შემთხვევითი  
არ არის.<sup>6</sup>

---

სრული განხორციელებისკენ სწრაფვა, არსებობის აქტიდენციულისგან  
განთავისუფლების საფუძველზე. პლოტინი კი ამ შემთხვევაში უმაღლესი  
საწყისის საკუთარი თავისადმი სიყვარულზე ლაპარაკობს, სადაც არსება  
ისედაც სრულყოფილია, განსხვავება არსებასა და არსებობას შორის არ  
არის და ამდენად, საკუთარი თავის სიყვარულის განხორციელებაც დი-  
ნამიურობას (ყოველ შემთხვევაში იმ გაგებით, როგორც ის ქვემდგომებს  
ახასიათებს) არ საჭიროებს. ამდენად, პლოტინის ცნებაში 'საკუთარი თა-  
ვის სიყვარული' სემანტიკურად არ არის მოძრაობის ის ელემენტი გამო-  
ხატული, რომელსაც პეტრიწისა და პროკლეს 'უკუ-' (და, საზოგადოდ,  
პლატონურ-პლოტინური 'ეროსი') შეიცავს, რომელიც უფრო მეტად  
შედეგის მიზნისკენ ლტოლვის დინამიკას გამოხატავს. მოძრაობისთვის  
პლოტინთან იხ. Tina Dolidze, *Der Begriff der Bewegung in der Gotteslehre Plotins  
und Gregors von Nyssa*, – in: *Selbst – Singularität – Subjektivität. Vom Neuplatonismus  
zum Deutschen Idealismus*. Hrsg. von Theo Kobusch, Burkhard Mojsisch, Orrin F.  
Summerel. Amsterdam / Philadelphia, B. R. Grüner 2002, p. 41-75.

<sup>1</sup> Plot. VI 8 [39], 15, 21-23.

<sup>2</sup> Plot. VI 8 [39], 15, 30-36.

<sup>3</sup> Plot. VI 8 [39], 16, 1-2.

<sup>4</sup> გაგიხსენოთ 'თვალის' მნიშვნელობები პეტრიწთან: ეს არის ცენტრი, წყარო, სინათლე.

<sup>5</sup> Plot. VI 8 [39], 15, 10-13.

<sup>6</sup> Plot. VI 8 [39], 15, 14-39.

მაშასადამე, უზენაეს არსებაში ნება-სურვილი, საჭიროება და მისი განხორციელება ('*ენერგია*') ერთია.<sup>1</sup> ისმის კითხვა: თუ ის საკუთარ თავს წარმოშობს, განა ისე არ გამოდის, რომ წარმოშობამდე გაჩნდა? მაგრამ საქმე ის არის, რომ მისი მოქმედება *სხვის* შექმნაზე კი არ არის მიმართული, არამედ ის არის თავად მოქმედება და ეს ორი რამ კი არ არის, არამედ ერთია. ამდენად, ის არის მთლიანად შემოქმედი.<sup>2</sup> მოქმედება არ არის შემდგომი მისი არსებობის მიმართ. მოქმედება, რომელიც არსების მონა არ არის, მართლაც თავისუფალია. ამდენად, ეს პირველსაწყისი საკუთარი თავის საფუძველზეა თავისუფალი.<sup>3</sup> პლოტინის თანახმად, ისეთი დრო რომ არსებულებით, როცა ის არ იყო, მაშინ შეგვეძლო გვეთქვა, რომ მან საკუთარი თავი შექმნა. მაგრამ ის უკვე იყო ის, რაც არის მარადიულობის არსებობამდეც,<sup>4</sup> ამიტომ მისი შექმნა შექმნისა და თავად მისი თანხედრება, მისი ყოფნა შექმნის იგივეობრივია და ის მარადიულ დაბადებას ჰგავს; ამიტომ არის ის საკუთარი თავის მმართველი.<sup>5</sup> მასზე ზემდგომი არაფერია, ის მთლიანად საკუთარი თავის მეფეა.<sup>6</sup>

პლოტინი სვამს კითხვას: შეეძლო თუ არა ამ უზენაეს საწყისს საკუთარი თავის სხვაგვარად შექმნა? ის შენიშნავს, რომ 'შექლება' არ უნდა გავიგოთ როგორც ის, რაც რაღაც ცუდსაც გულისხმობს, რადგან საწინააღმდეგოს შექმნა სხვა არაფერია თუ არა სიკეთესთან ყოფნის ვერ შექმნა. უდიდესი შექმნა სწორედ *ერთიდან* არგამოსვლაა.<sup>7</sup> ნება არსებაშია მოცემული, ის არსებისგან განსხვავებული არ არის. მასში არაფერია, რაც თავად ის არ იქნებოდა, მათ შორის ნებაც. ის მთლიანად ნებაც არის და მასში არაფერია, რასაც არ ნებავეს და არაფერია, რაც ნების უწინარესი იქნებოდა. ამდენად, ის თავად არის ნება და მას ისეთად ყოფნა ერგება,

<sup>1</sup> Plot. VI 8 [39], 18, 48-50.

<sup>2</sup> Plot. VI 8 [39], 20, 1-9.

<sup>3</sup> Plot. VI 8 [39], 20, 15-19.

<sup>4</sup> ნეოპლატონიზმში 'მარადიულობა' მუდმივად მყოფის, მარადარსებულის შესაბამისი ცნებაა (გაეხსენოთ ბერძნული სიტყვის 'აიონ' პლატონურ-ნეოპლატონური ეტიმოლოგიურ-სემანტიკური განმარტება: 'აეი ონ' ნიშნავს 'მუდამ არსებულს'). პლოტინი აქ მსჯელობს იმ პირველსაწყისზე (*ერთზე* ან *ერთის* საკუთარ თავში მოვწველ გონებაზე), რომელიც ყოფნისა და მარადიულობის სფეროს გარეთ არის.

<sup>5</sup> Plot. VI 8 [39], 20, 23-28.

<sup>6</sup> Plot. VI 8 [39], 20, 31-37.

<sup>7</sup> Plot. VI 8 [39], 21, 1-5.

როგორც თავად სურს. ის არაფერს წარმოშობს, რაც თავად უკვე არ არის. ის სხვა საგნებს 'ინახავს' იმ გაგებით, რომ ისინი მასთან ზიარებით არსებობენ.<sup>1</sup>

ნების შესახებ მსჯელობის ბოლოს პლოტინი თითქოს ფსევდოდონისე არეოპაგელზე უფრო რადიკალურადაც კი, ლამაზი ოპტიმიზმით, შემეცნებაში აპოფატურ პრინციპს გამოთქვამს: თუ გინდა უმაღლესი საწყისი გამოთქვა, მოაცილე მას შენს ფიქრში ყველფერი, და დატოვე ის მარტო, თავისთვის. იმიტომ რომ შენც, მოგე მართავეს პლოტინი, შეგიძლია სწვდე მას, რის შესახებ ველარაფერს იტყვი ან იფიქრებ. ის ყველაფერზე მაღლაა, ერთადერთი ჭეშმარიტად თავისუფალი, რადგან საკუთარ თავსაც კი არ ემონება; ის არის მხოლოდ და ნამდვილად საკუთარი თავი, მაშინ როცა სხვა ყველაფერი თვითონაც არის და სხვაც.<sup>2</sup>

### დასკვნის ნაცვლად

პლოტინის ფილოსოფიაზე დასკვნების გამოტანა თითქმის შეუძლებელია, რადგან ის მუდმივად დინამიურია და მკითხველის მიერაც ასეთად აღიქმება. ეს თავის გამართლებათა დასკვნის ვერდაწერის გამო, მაგრამ პლოტინის შემთხვევაში, ალბათ, სხვებთან შედარებით უფრო მეტად, ასეთი თავის მართლება ნაწილობრივ მაინც გამართლებულია. ეს ეხება პლოტინის შეხედულებას ნებასა და მის თავისუფლებაზეც. მოკლედ შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენი ნამდვილი მე მაშინ ვართ, როცა მაქსიმალურად ვართ კონცენტრირებული ერთზე ჩვენში. ამით გვეძლევა შანსი და შესაძლებლობა ამქვეყნად, თუნდაც დროებით, გონებაზე 'მაღლაც' კი ავიდეთ და უზენაეს ერთს 'ეეზიაროთ'. რაც შეეხება ჩვენი ნების თავისუფლებას, პლოტინის მიხედვით, მისი განხორციელების პირობა გონისეულობაა.<sup>3</sup> მივმართოთ ჩვენი მოქმედება ჩვენი არსების განსახორ-

<sup>1</sup> Plot. VI 8 [39], 21, 12-22.

<sup>2</sup> Plot. VI 8 [39], 21, 25-33.

<sup>3</sup> ბერძნულ ფილოსოფიურ ტრადიციაში 'ნება' ისეთი გონისმიერი სწრაფვის მნიშვნელობა მიიღო, რომელიც კარგზეა მიმართული (Plat. *Gorg.* 468 c, *Men.* 78 a). ის გრძნობად ღტოლვას უპირისპირდებოდა (Plat. *Resp.* IV 437 b). ასე იყო სტოელებთანაც. რაც შეეხება არჩევანისა და ნების განსხვავებას, ნების საგანი უფრო მოქმედების მიზანი იყო, მისი მიღწევის საშუალებებისაგან დამოუკიდებლად, არჩევანი კი რეალურ გადაწყვეტილებას გულისხმობდა. ნების საგანი შეიძლება შეუძლებელი რაღაც ყოფილიყო.

ციელებლად, სიკეთის წარმოსაჩენად, რომელიც ჩვენშია! ჩვენს შიგნით მიზნის დანახვა და მისკენ სწრაფვა ნების თავისუფლების პირობაა: მოქმედების შიგნიდან განპირობებულობა თავისუფლებას ნიშნავს, გარედან განპირობებულობა კი იძულებას. თუ ნება არსებისგან განსხვავებულია, ის პლოტინისტისთვის სავსებით კარგი (და თავისუფალი) ვერ იქნება. აზროვნების ასეთ წესს რომ ვაკვირდებით, განსაკუთრებით საინტერესო ხდება ცვლილება, რომელიც მოხდა ნებისა და თავისუფლების გაგების ისტორიაში ქრისტეს ორბუნებოვნებისა და ორი ნების აღიარებით, ანუ ერთ ჰიპოსტასში განსხვავებულობის დაშვებით. მაგრამ, მეორე მხრივ, გავიხსენოთ პლოტინის თეორია სულის შესახებ: ნების როგორც მოქმედების და არსების იდენტურობის შანსი, პლოტინის აზრით, ამქვეყნად ადამიანსაც აქვს, იმიტომ, რომ მისი სული სიცოცხლეშიც ნაწილობრივ “ზევით”, ინტელიგიბილურ სამყაროში იმყოფება, ანუ, სხვა სიტყვებით (და შეიძლება ცოტა გადაჭარბებულად) რომ ეთქვას, გონებად ქცეული სული გონებასთან ერთად თითქოს ორი ჰიპოსტასია, ერთი არსებით. მეტიც: ადამიანის სული, საკუთარ თავზე კონცენტრირებული, რაღაც მომენტში უზენაეს *ერთთანაც* კი *ერთიანდება*. ამგვარად, ადამიანის ნების თავისუფლებას ღრმა ფესვები აქვს: ჩვენი სული ამქვეყნადაც რაღაც ოდენობით უზენაეს გონებასა და ჩვენში არსებულ *ერთთან* – ხოლო ამით უმაღლეს *ერთთანაც* – იდენტურია. ეს არის მისი (სულის, ანუ *მე-ს* და *ჩვენი*) უპირობო და სრული თავისუფლების საწინდარი, ამ თავისუფლების განხორციელება კი უკვე ჩვენზეა დამოკიდებული.

---

ან ისეთი რამ, რაც არა საკუთარი მოქმედების შედეგად მიიღწეოდა (Arist. *Eth. Nic.* III 4, 1111 b 19-30). იხ. Ch. Jedan, “boulésis, boulesthai”, – in: Ch. Horn, Ch. Rapp (Hrsg.), *Wörterbuch der antiken Philosophie*, München 2002, p. 86.

**თავი 2**

**პირფიქრობა**

## შესავალი

პორფირიოსი (დაახლ. 232/234 – 302/310) დაიბადა ფინიკიურ ქალაქ ტიროსში (ტვიროსში), სავარაუდოდ, მდიდარი მშობლების ოჯახში. მას ერქვა მალქოსი, რაც მის სირიულ წარმომავლობაზე მიანიშნებს და 'შეფეს' ნიშნავს. შემდეგ მას ბერძნული სახელი შეარქვეს.<sup>1</sup>

პორფირიოსის ცხოვრების შესახებ ცოტა რამ არის ცნობილი. მისი ბიოგრაფიის ძირითადი წყარო „პლოტინის ცხოვრებაა“, თავად პორფირიოსის მიერ დაწერილი. ვიცით, რომ პორფირიოსი იყო ათენში. აქ ის სწავლობდა მათემატიკას, გრამატიკას, რიტორიკას. ათენში მისი მასწავლებელი ფილოლოგიურ და ფილოსოფიურ საკითხებში ლონგინოსი იყო. შემდეგ პორფირიოსი გადავიდა რომში, პლოტინის სკოლაში, სადაც მან ხუთი თუ ექვსი წელი გაატარა. პლოტინმა გადამწყვეტი გავლენა მოახდინა პორფირიოსზე, პიროვნულად და ფილოსოფიურად. იქვე, რომში, პორფირიოსს მძიმე დეპრესია დაეუფლა, მას თავის მოკვლაც კი უნდოდა. პლოტინმა ის შეაჩერა და გარემოს გამოცვლა ურჩია. პორფირიოსი გაემგზავრა სიცილიაში. რომში ის დაბრუნდა, როდესაც პლოტინის გარდაცვალების შესახებ შეიტყო. შემდეგ რა მოხდა და სად იყო, არ ვიცით. საკმაოდ ასაკოვანმა, მან ცოლად შეირთო მეგობრის ქვრივი, სახელად მარკელა, რომელსაც ასკეტური სულისკეთების გამამხნეველები წერილი მიუძღვნა.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> პორფირიოსის შესახებ შესავალი ნაწილისთვის ვიყენებ ჩემს გამოცემას: პორფირიოსი, *ამოსავალი პრინციპები გონითი სინამდვილისთვის* – „სენტენციები“. ბერძნული ტექსტი ქართულ ენაზე თარგმნა, შესავალი, განმარტებები და ინდექსი დაურთო ლელა ალექსიძემ. თბილისი, ლოგოსი 2013, გვ. 13-23.

<sup>2</sup> პორფირიოსის ბიოგრაფიისთვის იხ. Andrew Smith, Porphyry, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vols. I, II. Edited by Lloyd P. Gerson. Cambridge University Press 2010, p. 325-326; Michael Chase, Porphyrius, – in: *Neue Pauly, Enzyklopädie der Antike*, t. 10. Stuttgart, Weimar Verlag, p. 174-180, აქ p. 174-175.



პორფირიოსმა გააგრძელა, თემატურად დახვეწა და დეტალურად დაამუშავა პლოტინის ფილოსოფია. მან წინ წამოსწია ისეთი პრობლემებიც, რომლებზე პლოტინს საგანგებოდ არ უმუშავია. ასეთია, მაგალითად, არისტოტელეს ფილოსოფიის ლოგიკური ნაწილის კომენტირება და დახვეწა. როგორც მოწაფეებს სჩვევიათ ხოლმე (ეს შეიძლება ითქვას პლატონისა და არისტოტელეს მიმართებაზეც), პორფირიოსის შემოქმედებაში მეტი დეტალი და კლასიფიკაციაა, ვიდრე პლოტინთან. პლოტინი უფრო შემოქმედებითად თავისუფალი ფილოსოფოსია (ის თითქოს საკუთარი აზროვნებისგანაც თავისუფალია; თითქოს პლოტინი კი არ ლაპარაკობს, არამედ მისი პირით აზრი აზროვნებს, იბადება, იქმნება და, მასთან ერთად, სინამდვილესაც აჩენს ან კმნის ჩვენ თვალწინ, ჩვენ მიერვე და ჩვენში; ზოგჯერ ეს აზრი საკუთარ თავსაც უარყოფს), ვიდრე პორფირიოსი ან სხვა პლატონიკოსი მის შემდეგ. თუმცა, პორფირიოსის ეს თავისებურება (მისი 'მეორეულობა' პლოტინთან შედარებით), ალბათ, მხოლოდ პლოტინის ნიჭმა არ განსაზღვრა; აქ მემკვიდრეობითობამაც ითამაშა როლი: დროსთან ერთად, შემოქმედებითად თავისუფალ აზრებს დახვეწა, განმარტება, დეტალიზაცია სჭირდებოდა. ეს თეორიას უფრო მწყობრს ხდიდა, თუმცა პირველადი თავისუფლების ხიბლს უკარგავდა. პორფირიოსმა განმარტა და 'დააღაგა' პლოტინის შემოქმედება, ბევრი რამ თავის მხრივაც შემატა ნეო-პლატონურ ფილოსოფიას და დიდი სტიმული მისცა მის შემდგომ განვითარებას, იამბლიქოსიდან დამასკიოსამდე და შემდეგაც, შუა საუკუნეებსა და მომდევნო ეპოქებში.

პორფირიოსის მიერ ადამიანის თავისთავადობისა და თავისუფლების გაგებას მრავალი მხარე აქვს. ამ თემასთან დაკავშირებული საკითხები მის სხვადასხვა ნაშრომში აისახა. აქ, ძირითად, ორ საკითხს შევეხებით, პორფირიოსის ე.წ. „*სენტენციები*“ საფუძველზე. მათზე დაყრდნობით, წიგნის მეორე ნაწილში კვლავ დავუბრუნდებით პორფირიოსს, სიკვდილის განსაზღვრებებთან დაკავშირებით, რასაც ზოგადად პლატონიზმის ისტორიის კონტექსტში განვიხილავთ.

## §1

### ჩვენ გონითი არსის პირისპირ (მე-40 სენტენცია)

*"Wir ziehen die Grenzen unserer Persönlichkeit immer viel zu eng! Wir rechnen zu unserer Person immer bloß das, was wir als individuell unterscheiden, als abweichend erkennen. Wir bestehen aber aus dem ganzen Bestand der Welt, jeder von uns [...], so haben wir in der Seele alles, was je in Menschenseelen gelebt hat. [...] – Warum streben wir noch, wenn wir doch alles in uns schon fertig haben? [...] Es ist ein grosser Unterschied, ob Sie bloß die Welt in sich tragen, oder ob Sie das auch wissen!"*

Hermann Hesse, *Demian*<sup>1</sup>

პორფირიოსის ე.წ. „სენტენციები“ დიდწილად პლოტინის ენადგობის მოკლე და პორფირიოსისეული კონსპექტია. პლოტინთან შედარებით, პორფირიოსის სტილი უფრო გასაგები და სწორხაზოვანია, რასაც სენტენციების მსგავსი ნაშრომის ფორმაც მოითხოვს. ამიტომ ეს ის შემთხვევაა, როცა მოწაფის ტექსტმა მასწავლებელთან, როგორც მის წყაროსთან (რომელიც წინა თავში განვიხილეთ), მიბრუნება შეიძლება გაგვიადვილოს.<sup>2</sup>

პორფირიოსის მე-40 სენტენცია ეყრდნობა პლოტინის ჩვენ მიერ ზემოთ განხილულ VI 5 [23] ენადას. პორფირიოსი გვაჩვენებს: ა) რა არის გონითი, მარადიული არსი; ბ) როგორია ჩვენი მასთან მიმართება; გ) როგორ არის შესაძლებელი გონით არსთან ამაღლება საკუთარ თავამდე ამაღლებით.

<sup>1</sup> „ჩვენ მეტისმეტად ეზღუდებით ჩვენი პიროვნულობის საზღვრებს! ჩვენს პიროვნებას მხოლოდ იმას მივაკუთვნებთ, რაც ინდივიდუალურად გამოირჩეულია, რასაც განსხვავებულად აღვიქვამთ. სინამდვილეში კი სამყაროს მთელი შემადგენლობისგან შევდგებით, თითოეული ჩვენგანი [...] ასე, სულში გვაქვს ყველაფერი, რასაც კი ადამიანის სულებში უცხოვრია. [...] – მაშ რატომ მივისწრაფით [საღდაც], თუ ყველაფერი უკვე მოცემული გვაქვს? [...] – [ამიტომ რომ] დიდი განსხვავებაა, სამყაროს თქვენს თავში მხოლოდ ატარებთ, თუ ეს თანაც იცით!“ პერმან პესე. *დემიანი*. დამოწმებულია წიგნიდან: Herman Hesse, *Demian*, 1974, p. 124-125.

<sup>2</sup> წიგნის ამ ქვეთავს საფუძვლად დაედო შემდეგი პუბლიკაციები: ლ. ალექსიძე, ერთიანობა ჩვენში და ჩვენი ერთობა მარადიულ არსთან, 2012, გვ. 12-23, 266-267; ლ. ალექსიძე, „საკუთარი თავი“ და „სხვა“, 2012, გვ. 33-51. აქ ვიყენებ მე-40 სენტენციის ჩემივე კომენტარებულ თარგმანს, მცირე ცვლილებებით: პორფირიოსი, *ამოსავალი პრინციპები*, 2013, გვ. 123-145.

ამ სენტენციაში პორფირიოსი არ საუბრობს უზენაესი, ტრანსცენდენტური ერთის შესახებ და ჩვენც მას აქ არ შევხვებით. პორფირიოსი აქ მსჯელობს ზოგადად მარადიულ არსებაზე, ზოგჯერ უფრო მარტივადაც – არსზე. მასში გონითი, ინტელიგიბილური არსი იგულისხმება, მაგრამ არა ტოპოლოგიურად ჩვენგან მოწყვეტილი, არამედ ჩვენთან მყოფი, ჩვენი თანა-არსი. ის ჩვენგან არ განდგება, ეს ჩვენ განუდგებით მას, როცა *სხვა*-დ ვიქცევით ან *სხვა*-ობისკენ ეიხრებით, ანუ ჩვენს თავს – ნამდვილ *მე*-ს ავცდებით. შეიძლება, არსის ჩვენთან რეალური და არა ადგილობითი თანყოფნის გამო არც უწოდებს პორფირიოსი მას ‘გონით’ (*ნოეტურ*) არსს, არამედ უბრალოდ ‘არსად’ მოიხსენიებს. აქ სინამდვილე დანახულია არა იმდენად ნეოპლატონური ონტოლოგიური იერარქიის ასპექტით, რამდენადაც ერთიანი, ნამდვილი რეალობის სახით (ეს ორი რამ ერთმანეთს არ გამორიცხავს, მხოლოდ ხედვის რაკურსია სხვადასხვა), რაც პლოტინსაც ახასიათებდა (გვიანდელ ნეოპლატონიზმს ეს ნაკლებად სჩვეოდა). ამიტომ არც ჩვენ ვისაუბრებთ აქ ტრანსცენდენტურ ერთთან მისტიკური ერთობის ან, კონკრეტულად, გონებასთან შერწყმის შესახებ, არამედ, ზოგადად, ერთიან მარადიულ არსს შევხვებით, რომელიც ყველგან მოცემულია და ჩვენთან არის, თუკი შინაგანად ერთიანი ვართ და თუ ეს ‘დავინახეთ’; გაერთება (*‘პერონისი*’) ჩვენზეც არის დამოკიდებული.

გავყვეთ ტექსტს და ის ზემოთ ჩამოთვლილი პუნქტების მიხედვით გავარჩიოთ.<sup>1</sup>

ა) რა არის გონითი არსება / არსი თავისთავად? თავისთავად, ანუ საკუთარ თავში, ის, პორფირიოსის თანახმად, არის

„მოუსვენარი, მოუქანცავი, არასდროს მოკლებადი [...], საკუთარი თავისგან ავსებული, თავის თავში დამკვიდრებული სიცოცხლით, რომელიც საკუთარ თავსაც კი არ ეძიებს“.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> პორფირიოსის ბერძნული ტექსტისთვის ვიყენებ „*სენტენციები*ს“ კრიკ ლამბერტის კლასიკურ გამოცემას, რომელიც ასახულია ლ. ბრისონის მიერ შედგენილ ორტომეულში, ფრანგული თარგმანის, დეტალური გამოკვლევისა და კომენტარების, აგრეთვე ინგლისური თარგმანის თანხლებით: Porphyrius, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. Erich Lambez. Leipzig, Teubner 1975; Porphyre, *Sentences*. T. I, II. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, avec une traduction anglaise de John Dillon. Travaux édités sous la responsabilité de Luc Brisson. Paris, Librairie philosophique J. Vrin 2005.

<sup>2</sup> Porph. *Sent.* 40, p. 47-48 Lambez.

ბ) როგორია ჩვენი მიმართება ამ არსთან? ეს კითხვა შეიძლება ასეც დაისვას: რა ვართ ჩვენ თავისთავად? ასეც ეს კითხვა იმიტომ შეიძლება დაისვას, რომ ნეოპლატონიზმში ჩვენი თავისთავადობა მარადიულ, გონით არსთან 'სიახლოვით' განისაზღვრება. რაც უფრო მეტად ვართ მასთან, მით უფრო ვართ ჩვენივე თავი. პორფირიოსი ჯერ განსაზღვრავს ჩვენს მიმართებას ამ არსისადმი, ან, უფრო სწორად, განსაზღვრავს მას ჩვენი პოზიციიდან, როცა ჩვენ ვართ მასთან რაღაც მიმართებაში:

„თუ მას ადგილს ან მიმართებას მიუმატებ, მაშინვე, [ამგვარ] დაკნინებასთან ერთად, რომელიც ადგილის ან მიმართების საჭიროებამ განაპირობა, [თავად] მას კი არ დააკნინებ, არამედ [მისგან] საკუთარ თავს განაყენებ, რამდენადაც აზროვნებაში შემოპარულ წარმოსახვას საფარად იღებ. ამ გზაზე მიმავალი, ამგვარ [არსებას] ვერ გადასცდები, ვერც გააჩერებ, ვერც [შენგან] გამოიწვევ და ვერც პატარა მონაკვეთებად დაყოფით ამოწურავ, თითქოსდა აღარაფერი პქონდეს მოსაცემი, მცირედ-მცირედ დახარჯულს. საქმე ის არის, რომ ის ამოუწურავია, უფრო მეტად, ვიდრე თითოეულმა [ადამიანმა] შეიძლება მოიაზროს წყაროთა მარადიული დინება და დაუშრეტელობა“.<sup>1</sup>

ჩვენი პოზიციიდან არსის განსაზღვრების შემდეგ პორფირიოსს შეუმჩნეველად აქცენტი ჩვენს თავზე გადააქვს. ის განსაზღვრავს ჩვენს თავს არსის ძიებაში:

„ან შეძლებ [მასთან] თანამაელობას და არსის მთლიანობასა [და სრულყოფილებასთან] მსგავსებას და, ასეთ შემთხვევაში, აღარაფერს ეძიებ, ან კიდევ, მაძიებელი, სხვა რამის ჭერეტაში აღმოჩნდები. ხოლო თუ არაფერს ეძიებ, შენივე თავსა და შენივე არსებაში დამკვიდრებული, მაშინ [ამ] მთლიანობას [და სრულყოფილებას] დაემსგავსები და არ მოექცევი რაღაცაში, რაც მისგან [მხოლოდ] მომდინარე შედეგია“.<sup>2</sup>

არსთან მიმართებაში ჩვენი თავის განსაზღვრება გამოავლენს მასთან ჩვენს მსგავსებას. ჩვენი და არსის განსაზღვრება თითქოს ერთმანეთს თანხედება; *ჩვენ, შენ, ის* – მსჯელობაში თითქოს ეს ყველაფერი ერთმანეთს ერწყმის. აღმოჩნდება, რომ ჩვენც მთლიანობა ვართ, რომელიც თავისთავად იმდენად სრულყოფილია, რომ ყოველგვარი მიმატება მხოლოდ მოკლება გამოვიდოდა. ამდენად,

<sup>1</sup> იქვე, p. 48.

<sup>2</sup> იქვე.

ჩვენი განსაზღვრება არსის განსაზღვრებას ჰგავს. მათი გამოიჭენა თითქოს ენობრივადაც ძნელდება:

„და შენც აღარ იტყვი: ‘ამოდენა ვარ’, არამედ, ‘ამოდენა’-ს მოშორებით, იქცევი მთელად. რა თქმა უნდა, მანამდეც მთელი [და სრული] იყავი, მაგრამ ‘მთელთან’ ერთად სხვა რაღაც მოგემატა და მინამატი დაკნინდი, რადგან დანამატი არსის არ იყო: მას ხომ ვერაფერს მიუმატებ. მართლაც, ვინც არ-არსიდან წარმოიშობა, ის მთელი კი არ არის, არამედ სიღარიბესაა წილნაყარი და ყველაფერში შეჭირვებულია. ხოლო თუ არ-არსს მოსცილდება, მაშინვე [იქცევა] მთელად, თვითონვე საკუთარი თავით მაძლარი. ამიტომ [...] კვლავ მოიპოვებს საკუთარ თავს და განაგდებს [იმას, რაც მისთვის] დამაკნინებელია და დამამცირებელი. განსაკუთრებით, როცა პგონია, რომ თავად არის ის, რაც ბუნებით მცირეა და არა ის, რაც თვითონ არის ჭეშმარიტად, [მაშინ], საკუთარი თავისგან განმდგარი, [არსისგანაც] განდგება“.<sup>1</sup>

პორფირიოსი ჩვენს თავს განსაზღვრავს: ჩვენ საკუთარ თავთან თანამყოფი ვართ ან არ ვართ. სიშორე ჩვენი თავისგან და სიახლოვე არის, ამავე დროს, სიშორე ან სიახლოვე არსთან:

„თუ ვინმე დამკვიდრებულია საკუთარ თავში და საკუთარი თავის თანამდგომია, მაშინ ის თანამდგომია [ჭეშმარიტი] არსისაც, რომელიც ყველგანაა. ხოლო საკუთარი თავისგან განმდგარი [არსისგანაც] განდგება [...]. როცა შენი თავის ხარ თანამდგომი, [მაშინ ჭეშმარიტ არსს] არ განუდგები; და [პირიქით]: შენი თავისევე არ ხარ თანამდგომი, თუმცა [თითქოს] თანამდგომი ხარ, და ხარ ერთი და იგივე – თანამდგომი და განმდგარიც, როცა სხვა რამეს უყურებ და უგულებელყოფ საკუთარი თავის ჭერეტას. [...] რაც უფრო უახლოვდები შენს თავს – როგორც [საკუთარი თავის] თანამდგომს და [საკუთარი თავისგან] არ-განმდგარს, მით უფრო მეტად უახლოვდები იმ [ნამდვილ არსსაც], რომელიც ისევე არ არის [თავისი] არსებით შენგან განმდგარი, როგორც თავად ხარ [განუდგომელი] საკუთარი თავისგან“.<sup>2</sup>

შემდეგ პორფირიოსი ისევ არსის განსაზღვრებას უბრუნდება, ამჯერად ჩვენი ცოდნის თვალთახედვიდან დანახულს:

„ამდენად, შენც შეგიძლია მთლიანობაში შეიმეცნო, რა თანაუდგას არსს და რა არის არსისგან განმდგარი, რომელიც ყველგან

<sup>1</sup> იქვე, p. 49.

<sup>2</sup> იქვე, p. 49-50.

[ყველაფრის] თანამდგომია და, ამასთანავე, [ლოკალურად] არსად არის“.<sup>1</sup>

გ) პორფირიოსის მიერ განხილული შემდეგი პრობლემა ასეთი კითხვის სახით შეიძლება ჩამოყალიბდეს: როგორ არის შესაძლებელი გონით არსთან ამაღლება საკუთარ თავამდე ამაღლებით? ამ კითხვაზე პასუხი სენტენციის წინა ნაწილშიც იყო გაცემული: ჩვენი თავი არსთან ერთიანია, ამდენად, საკუთარ თავში ჩაღრმავება არსთან ერთიანობაა. სენტენციის ბოლო ნაწილში ამ შეკითხვაზე უფრო დაწვრილებით პასუხს ვიღებთ. აქ უკვე გაშიფრულია, რომ საკუთარ თავში ჩაღრმავება საკუთარი არსების გონისმიერი წვდომაა, შეცნობის გაცნობიერება და საკუთარი თავის, როგორც შემმეცნებლის ერთიანობაა საკუთარ თავთან, როგორც იმასთან, რისი შეცნობაც ხდება:

„ვისაც შეუძლია გაეშუროს გონისმიერად საკუთარი არსებისკენ და საკუთარი არსება შეიმეცნოს, [ანუ] თავად შეცნობასა და შეცნობის გაცნობიერებაში საკუთარ თავს ხელახლა დაეუფლოს შემმეცნებლისა და შეცნობილის ერთიანობით, [ვისაც ეს შეუძლია], მათთან არის – [რადგან] ისინი თავად არიან საკუთარი თავის თანამდგომი – [ნამდვილი] არსიც. ხოლო ვინც საკუთარ თავად ყოფნიდან სხვა რამისკენ გადადის, მათგან, ვინაიდან ისინი საკუთარი თავისგან განდგებიან, არსიც განდგება“.<sup>2</sup>

რამდენად შეგვიძლია ჩვენი ბუნებით ანუ არსებით ჩვენივე საკუთარ არსებაში ყოფნა და, ამის საფუძველზე, არსთან თანყოფნა? ან თუ ჩვენს არსებაში სიმკვიდრე ბუნებით შეგვიძლია, რა გვიბიძგებს, *სხვისკენ* გადავიხაროთ? უნდა ვივარაუდოთ თუ არა, რომ ამის მიზეზი ჩვენი არასრულყოფილი ბუნება და ნებაა? ამ უკანასკნელ კითხვას პორფირიოსი 40-ე სენტენციაში არ სვამს და არც საპასუხო მინიშნებას გვაძლევს. რაც შეეხება პირველ შეკითხვას (რამდენად შეგვიძლია ჩვენი ბუნებით ჩვენივე არსებაში და არსთან ყოფნა?), მასზე პორფირიოსის პასუხი დადებითია: ბუნებით შეგვიძლია ჩვენივე საკუთარ არსებაში სიმკვიდრე და არსი ჩვენგან არ არის განმდგარი; მასთან დისტანციას ჩვენ მიერ ჩვენი საკუთარი თავისგან განდგომა ქმნის: არსისგან სიშორე ხომ

<sup>1</sup> იქვე, p. 50.

<sup>2</sup> იქვე, p. 50-51.

„იმისგან გაჩნდა, რომ შენივე თავისგან ხარ შორს“.<sup>1</sup>

ამდენად, ბუნებით შეგვიძლია საკუთარ არსებაში მკვიდრად ვიდგეთ და არსის გვერდით ვიყოთ:

„თუ ბუნებით შეგვეფერება საკუთარ არსებაში სიმკვიდრე და ჩვენივე თავისგან გამდიდრება, არ-წასვლა იმისკენ, რაც [თავად] არ ვართ (ამით ხომ საკუთარ თავს გავაღატაკებდით და ამის გამო კვლავ სიღარიბეს შევეუღლებოდით, მიუხედავად იმისა, რომ სიმაძღრე აქვება), და, თუ არსისგან გაუმიჯნავნი, [მისგან] არც ადგილით, არც არსებით, არც სხვა რამით მოწყვეტილნი, [მას მაინც] იმით ვემიჯნებით, რომ არ-არსისკენ შევბრუნდებით, მაშინ მართლაცდა საზღაურს ვიხდით იმით, რომ არსისგან განდგომით ჩვენივე თავს განუდგებით და საკუთარი თავის უმცარნი [ეხდებით], თუმცა კვლავ საკუთარი თავის სიყვარულში საკუთარ თავსაც ეუბრუნდებით და ღმერთსაც ეუკავშირდებით.“<sup>2</sup>

მაგრამ როგორ შეიძლება მოხდეს ეს უკუ-დაბრუნება, მას მერე რაც სიმაღლეები დაეკარგეთ და ‘უგუნური’ გაეხდით? მე-40 სენტენციის ბოლო მონაკვეთში, ამავე სენტენციის ტექსტის უდიდესი ნაწილისგან თითქოს განსხვავებით, პორფირიოსი მიგვანიშნებს არა გონისმიერ, არამედ ‘უფრო ‘დაბალი’ დონის სიქველზე, კერძოდ, სამართლიანობაზე და მის მიწიერ სახეობაზე.<sup>3</sup> ეს გვაფიქრებინებს, რომ საკუთარ არსებას და, ამდენად, ნამდვილ არსთან თანყოფნას მოწყვეტილმა ადამიანმა, იმისთვის, რომ კვლავ შეძლოს აუყვეს გზას ‘ზევით’, დაუბრუნდეს საკუთარ არსებას და გონით არსთან თანყოფნას, თანმიმდევრულად უნდა გაიაროს განწმედითი საფეხურები, ანუ იმ სიქველეებში გაიწვრთნას, რომელთა შესახებ პორფირიოსი 32-ე სენტენციაში საუბრობს. მხოლოდ ასე შეძლებს სული გონით მწვერვალებამდე და ნამდვილ არსამდე კვლავ ამაღლებას.

ხელსაყრელი დროა, სიქველის საფეხურებზე გადავიდეთ.

<sup>1</sup> იქვე, p. 51.

<sup>2</sup> Porph. Sent. 40, p. 51 Lamberz; პორფირიოსი, *ამოსავალი პრინციპები*, 2013, გვ. 127. ძნელი სათქმელია, ამ უკანასკნელ წინადადებაში ‘ღმერთი’ გონითი არსის სინონიმად იხმარება თუ მასზე მაღალ პიპოსტასზეც მიანიშნებს. ჩემი აზრით, პორფირიოსი ამ სენტენციაში მაინცდამაინც არ ცდილობს გონითი სფეროსა და მასზე მაღალი პიპოსტასის დიფერენციაციას, ის ზოგადად მარადიულ სფეროს ეხება.

<sup>3</sup> სიქველეთა საფეხურების შესახებ პორფირიოსთან იხ. შემდეგი პარაგრაფი.

## სიქველეთა საფეხურები: გზა თავისუფლებისკენ (32-ე სენტენცია)

თავისუფლების ნეოპლატონური თეორიის ერთ-ერთი თემა, ყველასთვის, ალბათ, ყველა დროში საინტერესო, თავისუფლებისკენ ზეაღმავალი გზის მიწიერი, ამქვეყნიური მონაკვეთებია – სიქველეთა კიბისებური სტრუქტურა. ადამიანის მიერ თავისუფლების მიღწევა, ანტიკური პლატონიზმის თანახმად, მის მიერ სიქველეთა საფეხურების გაგებას მოითხოვს. სიქველეებში წერტნა მთელი ჩვენი პიროვნულობის და მასთან დაკავშირებული გარემოსა და სიმრავლის ჩართვას, ყველა ჩვენი პოტენციის – ძალის დაძაბვას მოითხოვს, იმისთვის, რომ ამ სიმრავლისგან განეთავისუფლდეთ.<sup>1</sup>

სიქველეთა შესახებ პლატონის, არისტოტელეს, სტოიკოსების შეხედულებათა გათვალისწინებით, ჯერ პლოტინმა, შემდეგ კი მის წინამორბედებზე, განსაკუთებით პლოტინზე დაყრდნობით პორფირიოსმა ჩამოაყალიბა სიქველეთა სქემა, რომელიც, არსებითად, შუა საუკუნეებისა და რენესანსის ფილოსოფიამაც გაიზიარა და თავისებურად გადაიზარა. სიქველეთა საფეხურები, სიქველეებში წერტნა გვიანანტიკურობიდან გვიანდელ შუა საუკუნეებმდე საშუალება იყო იმისთვის, რომ ადამიანი მაქსიმალურად გათავისუფლებულიყო მიწიერებისგან და თავისი ნამდვილი მე ყოფილიყო – გონებასა და ერთზე ანუ ღმერთზე ორიენტირებული სული. პლატონისა და არისტოტელესგან განსხვავებით, გვიანანტიკურ პლატონიზმსა და შუა საუკუნეების ბიზანტიურ ფილოსოფიას ნაკლებად აინტერესებდა სიქველეთა სოციალური ასპექტები;<sup>2</sup> აქ შედარებით უფრო ზედაპირულად ეხებოდნენ

<sup>1</sup> ეს ქვეთავი ეყრდნობა ჩემს პუბლიკაციებს: პორფირიოსი, 32-ე სენტენცია: სიქველეთა საფეხურები. ძველი ბერძნული ენიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო ლელა ალექსიძემ, – კრებულში: *ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმოხილვები*, 1, 2011, რედ. დ. ჯალაღონია, თსუ 2012, გვ. 170-178; პორფირიოსი. *ამოსავალი პრინციპები*, 2013, გვ. 84-102; ლ. ალექსიძე, სიქველის საფეხურები თავისუფლებისკენ აღმავალ გზაზე: ნეოპლატონური პარადიგმები ბიზანტიურ ფილოსოფიაში, – კრებულში: *ბიზანტინოლოგია საქართველოში 3. ეძღვნება აკადემიკოს გიორგი წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის დაარსების 50-ე წლისთავს*, რედ. ნელი მახარაძე, ნესტან სულავა. თბილისი, 2011, ტ. I, გვ. 21-29; L. Alexidze, Plethon on the Grades of Virtues: Back to Plato via Neoplatonism? – in: *Byzantine Perspectives on Neoplatonism*. Ed. S. Mariev. Boston, Berlin, De Gruyter 2017, p. 221-242.

<sup>2</sup> ფსელოსისთვის იხ. შემდეგი გამოცემები: Michael Psellus, *De omnifaria doctrina*. Critical text and introduction by L. G. Westerink. Utrecht 1948 (§§66-81); Michael



ეწ. 'სამოქალაქო' სიქველეებს, რომლებიც ადამიანის საზოგადოებას-თან მიმართებას განსაზღვრავდნენ.<sup>1</sup> საზოგადოებაც თითქოს იმ გარე სამყაროდ ქცეულიყო, რომელიც მეს მაქსიმალურად შედეგიანად უნდა ჩამოეშორებინა ან, უფრო სწორად, თავის შინაგან ერთიანობად შეერწყა. სიქველეთა პრაქტიკული დატვირთვისკენ საფუძვლიანი შემოხრება პუმანიზმის ეპოქაში მოხდა. ამას შემდეგ, წიგნის მეორე ნაწილში, პლუტონის შემოქმედებაში ვნახავთ.

32-ე სენტენციაში, პლოტინის I 2 [19] ენადის გათვალისწინებით, პორფირიოსი აღწერს სულისა და გონების სიქველეთა საფეხურებს.<sup>2</sup> ის არჩევს ოთხი სახის სიქველეს. ისინი წარმოადგენენ ადამიანის შინაგანი დახვეწისა და სრულყოფის ოთხ ზეადმაველ საფეხურს, რაც, ამავე დროს, გზაა სრულყოფილი სიბრძნისკენ და გონებასთან იდენტურობისკენ, გარეგანისა და შემთხვევითისგან განთავისუფლებისკენ, საკუთარი შინაგანობისკენ – ნამდვილი მესკენ და, ამდენად, თავისუფლებისკენ. ეს ოთხი სიქველე, ზეადმაველი თანმიმდევრობით, ასეთია: (1) 'სამოქალაქო' ('პოლიტიკური') სიქველეები ('პოლიტიკოსის სიქველეები': ἀρεταὶ τῶν πολιτικῶν); (2) 'მჭერეტელობითი' ('თეორიული') სიქველეები ('მჭერეტელის სიქველეები': ἀρεταὶ τῶν θεωρητικῶν); (3) იმის სიქველეები, ვინც უკვე მჭერეტელია (ἀρεταὶ τῶν ἤδη τελείων θεωρητικῶν); (4) გონითი (სულის დონეზე უფრო მაღლა ამაღლებული) სიქველეები (ἀρεταὶ τῶν νοῦν).<sup>3</sup>

---

Psellus, *Philosophica minora*, vol. II. Ed. D. J. O'Meara. Leipzig 1989 (§32); Anonymi *miscellanea philosophica. A Miscellany in the Tradition of Michael Psellus (Codex Barroccianus Graecus 131)*. Ed. Ilias N. Pontikos. Athens, Paris, Bruxelles 1992 (§13).

<sup>1</sup> მეორე მხრივ, სამოქალაქო ცხოვრების მოწესრიგება მნიშვნელოვანი იყო ნეოპლატონიზმში. ამ თემის წარმოჩენა და ანალიზი დომენიკ ო'შეარას დამსახურებაა. იხ. D. J. O'Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2003. მიუხედავად ცხოვრების პოლიტიკური ასპექტების (მათ შორის პოლიტიკური / სამოქალაქო სიქველეების) მნიშვნელობისა ნეოპლატონიზმისთვის, ისინი მაინც, ჩემი აზრით, 'ქვედა' საფეხურს წარმოადგენდნენ გონით სფეროსთან და სიქველეებთან მიმართებაში.

<sup>2</sup> ამ საკითხში პლოტინსა და პორფირიოსს შორის განსხვავებისთვის იხ. J. Dillon: Plotinus, Philo and Origen on the Grades of Virtue, – in: J. Dillon, *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*. Variorum 1990, XVIII, 92-105. პორფირიოსის 32-ე სენტენციისთვის ვსარგებლობდი ზემოთ აღნიშნული გამოცემებით და თარგმანებით: Porphyrius, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, 1975 (ed. Lamberz); Porphyre, *Sentences*, 2005 (ed. Brisson). ბერძნული ტექსტისთვის და 'სენტენციათა' ნუმერაციისთვის ვეყრდნობოდი ე. ლამბერცისა და ლ. ბრისონის გამოცემებს.

<sup>3</sup> ამ პარაგრაფში ვიყენებ ჩემს თარგმანს (მცირე ცვლილებებით) წიგნიდან პორფირიოსი, *ამოსავალი პრინციპები*, 2013, გვ. 88-94.

რა ფუნქციას ასრულებს თითოეული სახეობა? (1) სამოქალაქო სიკვლეების მიზანი ვნებათა ზომიერება და რაციონალური საწყისთან შესაბამისობაა, იმდენად, რამდენადაც ეს პრაქტიკულ საქმიანობას ეხება. მათ 'სამოქალაქო' იმიტომ ეწოდება, რომ ისინი ადამიანთა შორის ურთიერთობებს აწესრიგებენ. ამ სიკვლეებს ეკუთვნის გონიერულობა, ვაჟკაცობა, თავშეკავებულობა, სამართლიანობა. მათი მიზანი ვნებათა ზომიერება და, ამდენად, ბუნების თანახმად ცხოვრებაა.<sup>1</sup>

საინტერესოა, რომ ზემოთ ჩამოთვლილ სიკვლეთა ოთხი ქვესახეობა (გონიერულობა, ვაჟკაცობა, თავშეკავებულობა, სამართლიანობა) მოქმედებს და ვლინდება სიკვლეთა ოთხივე ძირითად სახეობასა თუ გვარში (როგორც სამოქალაქოში, ასევე მჭვრეტელობითში, უკვე მჭვრეტელში და გონითში), ოღონდ სხვადასხვაგვარად. ყოველ საფეხურზე ამ ოთხი ქვესახეობის დანიშნულებაა სულ უფრო მეტად უზრუნველყოს სულის და მასში რაციონალური საწყისის ავტონომიურობა და დამოუკიდებლობა სხეულისგან და ვნებებისგან, უფრო მაღალ დონეზე კი – რაციონალური საწყისისა სულის უფრო დაბალი 'ნაწილებისგან'.

(2) უფრო მაღალი დონის სიკვლეებს 'თეორიული' ('მჭვრეტელობითი') სიკვლეები წარმოადგენს, რომლებსაც 'განწმენდასაც' (καθάρσις) უწოდებენ. მათი დანიშნულება აქაურობისგან განდგომაში ხელშეწყობაა. მათი არსი ვნებათაგან თავისუფლებაა, რადგან მიზანი ღმერთისადმი მიმსგავსებაა. 'თეორიული' სიკვლეები გამოიხატება სხეულთან ერთად პრაქტიკული ქმედებებისგან განდგომაში, აგრეთვე იმ ვნებათა გაზიარებისგან გამიჯვნაში, რომლებიც სხეულს შეეხება. ეს გულისხმობს ყოველგვარი სხეის მოხსნას. ამ ტიპის სიკვლეები შეიცავენ უფრო მაღალ დონეს, რომელიც გონისმიერი საფეხურისკენ არის მიმართული: ის გულისხმობს შეხედულების შემუშავებას არა სხეულთან თანაზიარებით, არამედ სულის დამოუკიდებელ მოქმედებას წმინდა გონისმიერი აზროვნებით. თუმცა, ამისთვის მზადება სიკვლეთა პირველ სახეობაშივე ხდება: სამოქალაქო სიკვლეები ადამიანს იმისთვის ამზადებენ, რომ მან ვნებებისგან თავშეკავება შეძლოს, სულს არ შეეშინდეს სხეულისგან განდგომა ('თითქოსდა რაღაც სიცარიელეში და არარსში [ეშვებოდეს]'), ხოლო სამართლიანობა ის არის, რომ სულს რაციონალური საწყისი და გონება ხელმძღვანელობდეს.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Porphy. *Sent.* 32, p. 22-23 Lamberz.

<sup>2</sup> იქვე, p. 24-25.

(3) მესამე სახის სიქველეები გონისეულია, უფრო სწორად, გონისეულად მოქმედი სულის სიქველეებია. მათი საჭიროება და არსებობა იმით არის განპირობებული, რომ უკვე განწმენდილი სული თავის წარმომშობს უნდა დაუკავშირდეს:

„სიქველე, რომელიც სულს მისი მოქცევის შემდეგ ახასიათებს, არსის ცოდნასა და გაგებაში მდგომარეობს, არა იმიტომ რომ სულს ის თავისთავად არ გააჩნია, არამედ იმიტომ რომ ის იმის გარეშე, რაც მასზე უწინარესია [ანუ გონების გარეშე], ვერ ხედავს იმას, რაც თავად მასშია [ანუ სულშია].“<sup>1</sup>

მაშ, სიქველის ეს სახეობა გონისმიერად მოქმედი სულის სიქველეა.

(4) სიქველეთა მეოთხე გვარი 'პარადიგმატულთა' რიგისაა. ეს სიქველენი გონებაში არიან, ისინი სულის სიქველეებს აღემატებიან და მათ პარადიგმებს წარმოადგენენ, ხოლო სულის სიქველეები მათი მინაბაძია.<sup>2</sup> გონება ისაა, რაშიც ერთად არის პარადიგმები: აქ არის ცოდნა, თავშეკაებულობა (რომელიც გონებაზეა მიმართული), გაუქაცობაც (რომელიც ამ საფეხურზე იგივეობასა და საკუთარ თავში წმინდად მდგრადობაში მდგომარეობს).

ამგვარი კლასიფიკაციის (ქვემოდან ზემოთ დალაგებულის) შემდეგ პორფირიოსი აჯამებს ზემოთ თქმულს უკვე დაღმასვლით მიმდევრობით და სიქველეებს ასე ალაგებს: (ა) გონების სიქველეები: ეს პარადიგმატული სიქველეებია და არსებით გონების სფეროა; (ბ) იმ სულის სიქველეები, რომელსაც უკვე გონებისკენ აქვს მზერა მიმართული და არსებითად მისგან იძენს სრულყოფილებას; (გ) სიქველეები ადამიანის სულისა, რომელიც განიწმინდება და უკვე განწმენდილიც არის სხეულისა და ირაციონალური ვნებებისგან; (დ) სიქველეები ადამიანის სულისა, რომელიც ადამიანს იმით აწესრიგებს, რომ ირაციონალურობას ზომას უწესებს და ვნებათა ზომიერებას უზრუნველყოფს.

აქვე პორფირიოსი განმარტავს, რომ ვისაც უფრო მაღალი დონის სიქველე ახასიათებს, მას ქვედაც გააჩნია, მაგრამ არა პირიქით. ეს კითხვას ბადებს: სჭირდება თუ არა ბრძენს, მაგალითად, სამოქალაქო სიქველეებიც? პორფირიოსი განმარტავს:

<sup>1</sup> იქვე, p. 27 Lambez.

<sup>2</sup> პლოტინის თანახმად, გონებას არ სჭირდება სიქველეები, რადგან მას სრულყოფა არ სჭირდება. პორფირიოსი ამ აზრს იზიარებს, მაგრამ კლასიფიკაციის სისრულისთვის სიქველეებს გონების დონეზეც ათავსებს, სადაც მათ 'მხოლოდ' პარადიგმატული ფუნქცია ენიჭება.

„ის, ვისაც გააჩნია უკეთესი სიქველევები, მას აუცილებლად უფრო ქვედა რიგის სიქველევებიც აქვს, მაგრამ არა პირიქით. ამასთანავე, ვისაც უფრო უკეთესი სიქველევები აქვს, მისთვის უფრო ქვედა რიგის სიქველეთა მფლობელობა არ განაპირობებს იმას, რომ ის იმოქმედებს უპირატესად უფრო ქვედა რიგის სიქველევების მიხედვით, არამედ [ეს მოხდება მხოლოდ ამქვეყნიური] ქმნადობისთვის დამახასიათებელი ცვალებადობის შესაბამისად“.<sup>1</sup>

პორფირიოსის ეს დასკვნა, ალბათ, ასე უნდა გავიგოთ: ბრძენს აღარ სჭირდება ვნებათა დაოკება, ის ამაზე მაღლა დგას. ის არაფრად აგდებს სხეულის გასაჭირს. მაგრამ რამდენადაც ის ადამიანია და ამქვეყნიურ წარმავალ და ცვალებად გარემოში ცხოვრობს, ის არ არის ხდომილებათა განმგებელი და ამდენად, არც სრულიად თავის-უფალია. სწორედ ამ გარეგანი მოვლენებისგან თავდასაცავად ბრძენში ლატენტურად, პასიურად მოცემული სიქველევები უნდა გააქტიურდეს, იმისთვის, რომ საჭიროების შემთხვევაში მან თავისი შინაგანი *მე-ს* დაცვა და საკუთარი თავისუფლების რეალიზაცია შეძლოს. ამ აზრს უფრო მეტად გამოთქვამს პლოტინი, რომელსაც, თავის მხრივ, პორფირიოსი დაეყრდნო: ბრძენ ადამიანში სიქველეთა ქვედა სახეობები მხოლოდ არააქტუალურად, არა მოქმედების სახით არის მოცემული; მათი მოცემულობა იმას ნიშნავს, რომ ბრძენმა ისინი იცის და მათ შესაბამისად შეიძლება იმოქმედოს კიდევ, თუ ამას გარემოება მოითხოვს. მაგრამ თავისთავად ის მაღლისკენ მიისწრაფვის; მისი მიზანია არა კარგი ადამიანისადმი, არამედ ღმერთისადმი მიმსგავსება.<sup>2</sup>

პლოტინის სიმადლეებიდან კვლავ პორფირიოსის ცოტა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სქოლასტიკურ პრაქტიციზმს დაეუბრუნდეთ.

პორფირიოსი განასხვავებს სიქველეთა მიზნებს: (1) სამოქალაქო სიქველეთა მიზანი ვნებებისთვის ზომის დაწესებაა, რაც მათ ბუნების შესაბამისი მოქმედებისკენ წარმართავს; (2) განმწმენდი სიქველეების მიზანია საბოლოოდ განწმენდა ვნებებისგან, რომლებმაც ამაზე უწინ ზომიერება შეიძინეს; (3) განწმენდილ მდგომარეობაში მყოფი სულის სიქველევების მიზანია გონებისკენ მიმართვა, რაც ისეთ ვითარებაში ხდება, როდესაც აღარ არის საჭირო ვნებებისგან

<sup>1</sup> Porph. *Sent.* 32, p. 30 Lamberz; პორფირიოსი, *ამოსავალი პრინციპები*, გვ. 91.

<sup>2</sup> Plot. I 2 [19], 7. პლოტინის სიქველეთა თეორიისთვის ზოგადად ნეოპლატონურ კონტექსტში იხ. აგრეთვე J. Dillon, *An Ethic for the Late Antique Sage*, — in: *Cambridge Companion to Plotinus*. Ed. Lloyd P. Gerson. Cambridge, Cambridge University Press, p. 315-335..

განდგომაზე ფიქრი; (4) პარადიგმატულ სიქველეებს აღარ ახასიათებს გონებისკენ მიმართული მოქმედება; ისინი მის არსებასთან თანხვედრილია.<sup>1</sup>

შემდეგ პორფირიოსი (კელავ პლოტინზე დაყრდნობით) ალაგებს ადამიანთა ტიპებს სიქველეთა საფეხურების მიხედვით: I. ვინც პრაქტიკული სიქველეების შესაბამისად მოქმედებს, კარგი ადამიანია; II. ვინც განწმენდითი სიქველეების შესაბამისად მოქმედებს, დემონური ადამიანია; III. ვინც მხოლოდ გონებისკენ მიმართული სიქველეების შესაბამისად მოქმედებს, ღმერთია; IV. ვინც პარადიგმატული სიქველეების შესაბამისად მოქმედებს, ღმერთების მამაა.<sup>2</sup>

როგორც პრაქტიკოსი, პორფირიოსი ამბობს, რომ ჩვენ ყველაზე მეტი ყურადღება განწმენდ სიქველეებს უნდა მივაქციოთ და გავაცნობიეროთ, რომ მათი მიღწევა ამ ცხოვრებაში ხდება, ხოლო მათი მეშვეობით შესაძლებელია უფრო საპატიო სიქველეებისკენ აღმასვლა. ამიტომ უნდა განვიხილოთ, თუ სადამდე და რამდენად არის შესაძლებელი განწმენდა, რაც სხეულისგან და ირაციონალური ენებითი მოძრაობისგან განდგომას ნიშნავს.<sup>3</sup>

აქ პორფირიოსი საკმაოდ პრაქტიკულ რჩევებს იძლევა:

„უპირველეს ყოვლისა, [...ადამიანმა] უნდა იცოდეს, რომ თავად წარმოადგენს სულს, რომელიც უცხო საგანში [ანუ იმაში, რაც მისთვის უცხოა: სხეულში] არსებობს და განსხვავებულ [გარემოსთან] არის შეკრული. მეორეც, ამ რწმენით აღძრულმა, [მან] საკუთარი თავი უნდა შემოიკრიბოს სხეულისგან, როგორც ადგილიდან; მისი მიმართება სხეულთან ენებებისგან სრულიად თავისუფალი უნდა იყოს; საქმე ის არის, რომ ვინც გამუდმებით მოქმედებს შეგრძნებასთან კოორდინაციაში, გინდაც ამას დამატებითი ენებებისა და სიამოვნების მიღების გარეშე აკეთებდეს, ის მაინც სხეულზეა გაფანტული, რადგან შეგრძნების გზით მასთან შეხებაშია მოხვედრილი; ის დამატებით ზემოქმედებას განიცდის შეგრძნებებით განპირობებული სიამოვნებებითა თუ ტკივილებით და [სხეულთან ერთად] თანაივნებს [საკუთარი] მონდომებითა და თანხმობით. სწორედ ასეთი მიდგომისგან უნდა განიწმინდოს [ადამიანი...]. თავიდან მოსაცილებელია ტკივილებიც, მაგრამ თუ [ადამიანს] ეს არ შეუძლია, მაშინ ისინი მშვიდად უნდა გადაიტანოს და მათი ზემოქმედება იმით შეამციროს, რომ

<sup>1</sup> Porph. Sent. 32, p. 30-31 Lamberg.

<sup>2</sup> იქვე, p. 31.

<sup>3</sup> იქვე, p. 32.

მათთან ერთად არ თანაიენოს. ასევე რისხვა [ადამიანმა], რამდენადც შეუძლია, უნდა მოიცილოს და მისთვის სრულიად არ იზრუნოს. თუ არა და, რისხვა არ უნდა შეერიოს თავისუფალ არჩევანს [და ნებას: ადამიანმა უნდა იცოდეს, რომ] რაც უნებლიეა, სხვა [არსს] განეკუთვნება [ანუ ადამიანის სხეულს და არა საკუთრივ სულს], და რაც უნებლიეა, სუსტია და მცირე. შიშს რაც შეეხება, ის სრულად [უნდა იყოს მოცილებული], რადგან შესაშინებელი არაფერი იქნება, თუნდაც აქაც მოქმედებდეს უნებლიე [მომენტ], ხოლო რისხვა და შიში გამოსადეგია როგორც გაფრთხილება. მისწრაფება ყველაფერი ცუდისკენ ამოსაქვეთია. საკმელსასმელისკენ [მისწრაფება ადამიანს] როგორც ასეთს [ანუ მის სულს მაინც] არ ექნება [...]. მთლიანობაში კი გონიერი სული იმისა, ვინც განწმენდილია, ამ ყველაფრისგან წმინდა უნდა იყოს.<sup>1</sup>

შემდეგ პორფირიოსი ცდილობს, 'განწმენდის' ეს თეორია ონტოლოგიურადაც გაამყაროს. აქ ნათლად ჩანს ნეოპლატონიზმისთვის დამახასიათებელი ტენდენცია, რომელიც ონტოლოგიისა და ეთიკის (და, მათთან ერთად, გნოსეოლოგიის) ერთიანობას ემყარება:

„[განწმენდილმა ადამიანმა] ასევე უნდა ისურვოს, რომ [მისი სულის იმ ნაწილმა], რომელიც ამოძრავებულია სხეულებრივი განცდების ირაციონალურ [ელემენტამდე, სხეულთან] თანავნების გარეშე იმოძრაოს და [ეს მოქმედება სხეულისმიერ განცდებზე] ყურადღების მიუქცევლად განახორციელოს], ისე, რომ ეს მოძრაობები მაშინვე დაიშალოს რაციონალური საწყისის სიახლოვის გამო. ასე, განწმენდის წინსვლასთან ერთად, აღარ იქნება წინააღმდეგობა; საკმარისი იქნება მხოლოდ რაციონალური პრინციპის მოცემულობა, იმისთვის, რომ უფრო დაბალმა საწყისმა [მას] პატივი სცეს. [...] ეს [სიქეელები ჯერ კიდევ] წარმოადგენენ ენებებისთვის ზომიერების მინიჭების საშუალებებს, თუმცა ისინი ვნებათაგან თავისუფლების ტენდენციასაც იძენენ. ხოლო როდესაც [სულის ის ნაწილი], რომელიც [სხეულთან] თანაიენებს, სრულიად განიწმინდება, მაშინ მის გვერდით იქნება საწყისი, რომელიც ვნებებისგან თავისუფალია, რადგან ვნებაც მაშინ მოდის მოძრაობაში, როდესაც რაციონალური საწყისი მას ამის ნიშანს აძლევს, მისი [ქვევითკენ მიმართული] მიდრეკიის გამო.“<sup>2</sup>

ასეთია რჩევები, რომლებსაც პორფირიოსი ადამიანს აძლევს: სულის მიერ თავისუფლების მოპოვების გზაზე უნდა მოხდეს ვნებების

<sup>1</sup> იქვე, p. 32-34 Lamberz.

<sup>2</sup> იქვე, p. 34-35.

დაოკება, განწმენდა ენებებში მონაწილეობისგან, განწმენდილი მდგომარეობის შენარჩუნება გონებაზე სულის მიმართულობით. ბოლოს, მიიღწევა წმინდა გონითი (ბრძნული) მდგომარეობა, სადაც ყველა სიქველე პარადიგმატულად არის თავმოყრილი. ყოველივე ეს სრულდება, როგორც პორფირიოსმა აღნიშნა, საკუთარ თავზე კონცენტრაციით, სხეულისგან და სულაც ადგილებიდან საკუთარი თავის შემოკრებით, ანუ, პლოტინისა და პროკლეს პერიფრაზი რომ გავაკეთოთ, 'ჩვენში არსებულ ერთზე' კონცენტრაციით. თუ რა ხდება ამ საფეხურზე, სადაც სული, ფაქტობრივად უკვე თითქმის სრულიად თავისუფალი, საკუთარი თავის გარეთ გადის, რაც მისტიკის სფეროა, ამას პორფირიოსის შემდეგი სიტყვები მიგვანიშნებენ 25-ე სენტენციიდან:

„გონების მიღმა რაც არის, იმის შესახებ გონისეული აზროვნების მეშვეობით ბევრი რამ ითქმის, თუმცა მისი განჭერეტა [მხოლოდ] იმით შეიძლება, რაც აზროვნება არ არის და აზროვნებაზე უპირატესია, ისევე, როგორც ძილის შესახებ ბევრი რამ ითქმის ღვიძილში, თუმცა [მისი] წედობა და გაგება [მხოლოდ] ძილის მეშვეობით შეიძლება. მსგავსი ხომ მსგავსით შეიცნობა, რადგან ყოველგვარი ცოდნა შესაცნობთან მიმსგავსებაა“.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> იქვე, *Sent.* 25, p. 15; პორფირიოსი, *ამოსავალი პრინციპები*, გვ. 67-68.

## დასკვნის ნაცვლად – შემდეგ თავში შესავლისთვის

პორფირიოსი გაჰყვა პლოტინის ხაზს: ის იზიარებდა მის რწმენას, რომ სულის უმაღლესი ნაწილი არ ეშვება ზენა, უსხეულო, გონითი სამყაროდან მიწიერში. პორფირიოსის მოწაფემ, იამბლიქოსმა, ეს პოზიცია შეცვალა: იამბლიქოსის აზრით, სული მთლიანად ჩამოდის ქმნადობაში (რაც პლატონის ფილოსოფიის გაგრძელებაც იყო). იამბლიქოსის შემდგომი ნეოპლატონიზმიც ამ საკითხში მის ხაზს გაჰყვა. სულის ნაწილის ზემოთ დარჩენა – არ-დარჩენის გაგებაზე მრავალი პრობლემაა დამოკიდებული, მათ შორის ჩვენს ნამდვილ მე-სთან დაბრუნების საკითხი: თუ პლოტინისა და პორფირიოსის რწმენით, ადამიანს ნამდვილი მე-ს მოსაპოვებლად და გონით სფეროში სულიერი ამაღლებისთვის ღმერთებისადმი მიმართვა, ღვთაებრივ საქმეთა რიტუალური განხორციელება (*‘თეურგია’*) არ სჭირდებოდა, იამბლიქოსიდან მოყოლებული, თეურგია ნეოპლატონიზმის განუყოფელ ნაწილად იქცა. მან არა მარტო ნეოპლატონური ფილოსოფიის რელიგიურ-მისტიკურ მხარე გააძლიერა (რასაც, გარკვეულწილად, ასევე პლატონისგან მომდინარე ტრადიციის გაგრძელების პრეტენზია ჰქონდა), არამედ კოსმოსში ღვთაებრივი და ადამიანური ძალების როლის ხედვაზე იქონია გავლენა. ამ საკითხებს შემდეგ თავში შევხებით.



**თავი 3**

**იამბლიქოსი**

## შესავალი

იამბლიქოს ქალკისელი (დაახლ. 245-325), სირიელი ნეოპლატონიკოსი, პორფირიოსის მოწაფე, რომელმაც ათენის ნეოპლატონურ სკოლაზე დიდი გავლენა მოახდინა, არა მარტო ქრონოლოგიურად, არამედ შემოქმედებით და აზროვნებით, შუა წევრია ანტიკურობის ნეოპლატონიკოსთა რიგში.<sup>1</sup> მან თავისებურად სახე უცვალა პლოტინისა და პორფირიოსის მიერ ჩამოყალიბებულ თუ მინიშნებულ ონტოლოგიურ სისტემას, რაც შემდეგ ათენელმა ნეოპლატონიკოსებმა, სირიანემ და მისმა მოწაფე პროკლემ განაგრძეს, დახვეწეს და გააღრმავეს. ცვლილება, ძირითადად, შემდეგში მდგომარეობდა: იამბლიქოსამდე ონტოლოგიაზე წარმოდგენა ერთგვარად 'ტელესკოპური' იყო, რაც იმას ნიშნავს, რომ არსთა და ზე-არსთა იერარქიაში, ანუ მთლიანობაში აღებულ უნივერსუმში ყოველი იერარქიულად მომდევნო საფეხური წინამავლებსაც რეალურად, ანუ არსობრივად, ონტოლოგიურად შეიცავს და მათში განიჭვრიტება. დაახლოებით ასე იყო პლოტინთან და პორფირიოსთან. ასეთი წარმოდგენა უზრუნველყოფდა პასუხს შეკითხვებზე: რა ანიჭებს უნივერსუმს მთლიანობას? რა განაპირობებს გადასვლის თანმიმდევრობას ერთი არსიდან მეორეზე? ხომ არ გვაქვს საქმე ისეთ ნახტომთან, რომელიც გვაიძულებს სიცარიელის ან არარაღან რამის წარმოქმნის დაშვებას? რა არის ჩვენ მიერ ზე-სხეულებრივ არსთა შეცნობის საფუძველი? 'ტელესკოპური' თვალთახედვით დანახული უნივერსუმში, უხეშად რომ ვთქვათ და ამ წარმოდგენის ვიზუალურად გამოხატვა ვცადოთ, იყო არსთა და ზე-არსთა ერთგვარი იერარქიული 'გირლიანდა', რომელიც, საახალწლო ნაძვის ხის ქალაღდის გირლიანდასავით, შეგვეძლო გვეხილა როგორც სიგრძეში გაშლილ მდგომარეობაში, ასევე ბრტყელ პოზიციაშიც (ოღონდ, ქალაღდის გირლიანდასგან განსხვავებით, ორივე ეს მდგომარეობა ერთდროულადაც წარმოსადგენი იყო), სადაც ერთი რგოლი მეორეში იყო მოცემული და მასში განიჭვრიტებოდა.

<sup>1</sup> ამ თავში, ძირითადად, ვიყენებ ჩემს შესავალსა და კომენტარებს იამბლიქოსის ფრაგმენტების თარგმანზე წიგნიდან: ლ. ალექსიძე, *ნეოპლატონური ფილოსოფია. პლოტინი და იამბლიქოსი*, 2009, გვ. 144-218.

რა გააკეთა იამბლიქოსმა? მან ეს გირლიანდა ისე 'გაშალა', რომ ამიერიდან მან უფრო გრძივი სახე მიიღო, ნაცვლად ბრტყელი-სა; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მოიხსნა 'ტელესკოპირება': ონტოლოგიურ იერარქიაში ყოველი მომდევნო საფეხური დამოუკიდებელი, თვითმარბი, თვითმდგომი პიპოსტასი გახდა. ისინი ერთმანეთში რეალურად, ონტოლოგიურად კი არ არსებობდნენ, არამედ ერთმანეთთან სხვა საშუალებებით ურთიერთობდნენ (მათგან ერთ-ერთი ნეოპლატონიზმში ცნობილი – და ზოგჯერ საკმაოდ ბუნდოვანი 'ზიარება' იყო). ამის შედეგად ნეოპლატონიკოსებისთვის ძვირფასი პრინციპი 'ყველაფერია ყველაფერში, ოღონდ თითოეულში თავისებურად', ძალაში დარჩა, ოღონდ თუ ადრეული ნეოპლატონიზმი აქცენტს ამ პრინციპის პირველ ნახევარზე უფრო აკეთებდა ('ყველაფერია ყველაფერში'), იამბლიქოსიდან მოყოლებული, მეტი ყურადღება პრინციპის მეორე ნახევარსაც დაეთმო ('თითოეულში თავისებურად'). ეს ყველაფერი, სხვათა და სხვათა შორის, პლატონის დიალოგების განმარტებაში გამოვლინდა: თუ ჯერ კიდევ პორფირიოსს მიაჩნდა, რომ პლატონის ცალკეული დიალოგი ყველა თემას არეკლავს, იამბლიქოსი ამ თვალსაზრისით უფრო სისტემატიკოსი იყო. მისი აზრით, ყოველ დიალოგს ერთი კონკრეტული მიზანი აქვს, თუმცა, რა თქმა უნდა, ირიბად და დამატებით მასში სხვა სფეროს საკითხებიც არის წარმოდგენილი. განსხვავებით წინამორბედებისგან, ვისთვისაც ერთთან ანუ ღმერთთან 'მისვლის' მთავარი გზა ინტელექტუალურ ჯერეტასა და, ამდენად, ერთგვარ მჭერეტელობით პასიურობაზე, მოსვენებულობასა და მოცალეობაზე გადიოდა (ამის საფუძველს სწორედ 'ტელესკოპირების' პრინციპი განაპირობებდა: ადამიანის სულში იმთავითვე არის გონება და ერთი ჩვენ 'მხოლოდ' ის გვინდა, რომ საკუთარ თავში ჩაღრმავებით ისინი ხელახლა მოვიპოვოთ და, ასე, გავხდეთ ჩვენი ნამდვილი მე), იამბლიქოსი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა რელიგიურ პრაქტიკას, თეურგიას, რომელიც ღვთაებრივ სამყაროსთან ადამიანის 'შეხების' (ეს პლოტინურ-იამბლიქოსური ტერმინია) შესაძლებლობას იძლეოდა.<sup>1</sup> 'ტელესკოპირების' გამორიცხვა ონტოლოგიიდან იმასაც ნიშ-

<sup>1</sup> იამბლიქოსის ფილოსოფიის თეურგიულ მხარეს ეძღვნება გრეგორი შოს საინტერესო გამოკვლევები: Gregory Shaw, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. Pennsylvania State University Press 1995 (2nd edition: Angelico Press. Sophia Perennis 2014); Gregory Shaw, *Eros and Arithmos: Pythagorean Theurgy in Iamblichus and Plotinus*, – in: *Ancient Philosophy* 19, 1999, p. 121-143.

ნავდა, რომ ადამიანის სული მხოლოდ სულია და არა გონება და არც, მითუმეტეს, *ერთი*, თუმცა, გარკვეულწილად, მათთან ნაზიარებია. ამიტომ 'მხოლოდ' ინტელექტუალური ჩაღრმავება საკუთარ თავში უზენაეს პრინციპთან მისაახლებლად, იამბლიქოსის აზრით, აღარ კმაროდა. სამყაროში არსებული 'სიმპათიის' და არსთა ურთიერთკავშირის გამო, რიტუალური პრაქტიკა ღვთაებრივ სამყაროსთან კონტაქტს უზრუნველყოფდა. თუმცა, ასეთი წარმოდგენა, იამბლიქოსის აზრით, არა თუ არ გამოორიცხავდა, არამედ აუცილებელ წინაპირობად მოითხოვდა ინტელექტუალურ ჭკრეტას და შემეცნებას. როგორ პარადოქსულადაც არ უნდა ჟღერდეს, შეიძლება ითქვას, რომ თეურგიის მნიშვნელობის აღიარებამდე იამბლიქოსი მისთვის და საერთოდ ანტიკურობისთვის დამახასიათებელმა ინტელექტუალიზმმა მიიყვანა. რაც უფრო მეტად მუშავდებოდა თეორიულად ცალკეული ონტოლოგიური ჰიპოსტასის (*ერთი*, გონება, სული და სხვა, ქვემდგომი და შუალედური საფეხურები) შინაარსი, ფუნქცია, მოქმედება და შედეგი, მით უფრო მეტად ხდებოდნენ ისინი დამოუკიდებელი და თავისთავადი. რაც უფრო მეტ დამოუკიდებლობას იძენდნენ ისინი, მით უფრო მეტი ახალი ჰიპოსტასის შემოყვანა ხდებოდა საჭირო, იმისთვის, რომ უნივერსუმში ერთიანობა, გადასვლის თანმიმდევრობა, თანდათანობა დაცულიყო და 'არარადან წარმოქმნის' დაშვების საფრთხე თავიდან აცილებულიყო. ასე, '*ნოეტური*' (ბერძნ. νοητός – გონების ჭკრეტის შედეგი) და '*ნოერული*' (ბერძნ. νοερός – გონების მოქმედება) ჰიპოსტასების გვერდით, იამბლიქოსთან გაჩნდა ის, რაც ერთდროულად 'ნოეტურიც არის და ნოერულიც'.

იამბლიქოსის ონტოლოგიური ნოვაციებიდან, რომლებიც უშუალოდ აისახება ჩვენი მე-ს სულიერი ამაღლების შესაძლებლობების მისეულ გაგებაში, ისიც აღსანიშნავია, რომ მან უზენაესი *ერთი* მიიჩნია სრულიად შეუცნობლად და გამოუთქმელად და ამ *ერთის* შემდეგ მეორე *ერთი* დაუშვა, რომელიც აბსოლუტური *ერთიდან* სიმრავლეზე გადასვლის საფუძველს წარმოადგენს. იამბლიქოსის აზრით, გონით ტრიადაზე უწინ ორი პირველსაწყისია, სრულიად გამოუთქმელი. მეორე *ერთსა* და გონით ტრიადას შორის არის დიადა: საზღვარი-უსაზღვრობა. საბოლოო ჯამში, იამბლიქოსის ონტოლოგიური იერარქიის უმაღლესი საფეხურები ასე გამოიყურება: 1. პირველი *ერთი* (სრულიად გამოუთქმელი); 2. მეორე *ერთი* (მარტივი ერთი, რომელიც დიადას უსწრებს წინ და არ არის კავშირში გონით ტრიადასთან); 3. საზღვარი – უსაზღვრობა; 4. მყოფი (ანუ არ-

სებული) ერთი.<sup>1</sup> ამგვარი სისტემა შემდეგ დამასკიოსმა განავითარა. იამბლიქოსის ამ ონტოლოგიური ნოვაციის შესახებ ინფორმაციაც მან მოგვაწოდა. დამასკიოსის თქმით,

„დიადის წინ არის ერთი, ისევე, როგორც იამბლიქოსს მიაჩნია, რომ ორ [საწყისზე: საზღვარსა და უსაზღვრობაზე] უწინ მყოფი ერთის<sup>2</sup> მიზეზი არსებობს. [...] ხოლო ერთი საწყისი არის ორის [ანუ საზღვარ-უსაზღვრობის] წინ. ეს არის მარტივი ერთი, რომელსაც იამბლიქოსი ორ[მაგ] საწყისსა და სრულიად გამოუთქმელ [პირველსაწყისს] შორის ათავსებს; ხოლო ორ [საწყისში] იგულისხმება საზღვარი და უსაზღვრობა, ან თუნდაც ერთი და მრავალი. ოღონდ [აქ] სიმრავლეს დაპირისპირებული ერთი [იგულისხმება] და არა [ის ერთი, რომელიც] ორივე [საწყისზე] უწინარესია და საპირისპირო [პრინციპი] არ გააჩნია.“<sup>3</sup>

დამასკიოსის ეს ინფორმაცია იამბლიქოსისეული ონტოლოგიური (თუ ზე-ონტოლოგიური) სტრუქტურის შესახებ თავად იამბლიქოსის ტექსტითაც დასტურდება. წიგნში, რომელსაც „*ეგვიპტელთა საიდუმლოთა შესახებ*“ უწოდებენ (ამ ნაშრომს უფრო დაწერილებით ქვემოთ შევხვებით) იამბლიქოსი ასეთ იერარქიას წარმოადგენს: უპირველესი არის ღმერთი – ერთი, სრულიად ტრანსცენდენტური. მის შემდეგ არის ღმერთი, რომელიც გარკვეულ კავშირშია ქვემოთა არსებებთან, რადგან ის ღმერთების საფუძველია, თავად ღმერთია, მონადა, უზენაესი ერთიდან გამოსული. ის წინ უსწრებს ყოველგვარ არსებას და გონითი პრინციპების საწყისია. იამბლიქოსის თანახმად,

„ტეშმარიტ არსთა და უნივერსალურ მიზეზთა წინ არის ღმერთი, ერთი, უპირველესი პირველ ღმერთსა და მეფესთან მიმართებაში. ის უძრავად განისვენებს თავისი ერთობის მარტოობაში. მას არც გონითი რამ მიეხება, არც სხვა რამ. ის დაფუძნებულია როგორც

<sup>1</sup> იხ. Iamblichus Chalcidensis, *In Platonis Dialogos commentariorum fragmenta*. Edited with translation and commentary by John M. Dillon. Leiden, E.J. Brill 1977. შემდგომი დამოწმებისას: Iamb. *In Plat.* Dillon. მოგვიანებით პროკლე ამ სისტემაში ჩართავს ერთებს ანუ პენადებს.

<sup>2</sup> იგულისხმება პირველი შედგენილი ერთი, 'მყოფი ერთი', ანუ, პეტრიწულად რომ ეთქვათ, 'ქმნილი ერთი'.

<sup>3</sup> ტექსტი მომყავს შემდეგი გამოცემის მიხედვით: Damascius, *Traité des premiers principes. Volume II. De la triade et de l'unifié*. Texte établi par L.G. Westerink et traduit par J. Combès. Paris 1989 (= Damascius, *De principiis*, I, 101-103 Ruelle), p. 25-28 Westerink, Combès. ლ. ალექსიძე, *ნეოპლატონური ფილოსოფია. პლტონი და იამბლიქოსი*. 2009, გვ. 200.

პარადიგმა ღმერთისა, რომელიც საკუთარი თავის მამაა და შვილიც; ის ჭეშმარიტი სიკეთის ერთადერთი მამაა, რაღაც უდიდესი და პირველი, ყველაფრის წყარო და გონითი იდეების პირველი არსებული საფუძველი.<sup>1</sup> ამ ერთიდან თვითკმარმა ღმერთმა თავად გამოაბრწყინა საკუთარი თავი. ამიტომ ის არის საკუთარი თავის მამა და საწყისი. ის საწყისია და ღმერთების ღმერთია, მონადა, ერთიდან მომდინარე, წინარეარსება და არსების საწყისი. მისგან არის არსებობა და არსება, ამიტომ 'არსების საწყისად' იწოდება. ის არის აგრეთვე მყოფობამდე მყოფი, გონისეულთა საწყისი, ამიტომ იწოდება 'გონისეულთა დასაბამად'. აი, ესენი არიან ყველაფრის უძველესი საწყისები.<sup>2</sup>

უზენაესი *ერთის*, როგორც სრულიად გამოუთქმელის შესახებ წარმოდგენა, ბუნებრივია, ხელს უწყობდა იმას, რომ იამბლიქოსი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ადამიანის სულიერი ამაღლების გზას არა მხოლოდ ინტელექტუალურ შემეცნებაში, არამედ რელიგიურ პრაქტიკაშიც ხედავდა. „გგვიპტელთა საიდუმლოთა შესახებ“ ნეოპლატონური თეოლოგიისათვის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი ტექსტი იყო. ამ შემთხვევაში 'თეოლოგიაში' ვგულისხმობთ არა მხოლოდ 'პირველ ფილოსოფიას' ანუ 'მეტაფიზიკას', არამედ რელიგიურ პრაქტიკასაც, რომელსაც 'თეურგიას' უწოდებენ. იამბლიქოსი თეურგიული პრაქტიკის აუცილებლობას თეორიულად, ფილოსოფიურად ამართლებდა.

თეურგიისთვის ადამიანის სულიერი ამაღლების პროცესში განსაკუთრებული მნიშვნელობის მინიჭების ფონზე, ვნახოთ, როგორ განმარტავდა იამბლიქოსი მიმართებას ჩვენს ნამდვილ მე-ს და ღვთაებრივ საწყისს შორის და რა როლი ან ძალა გააჩნდა, მისი აზრით, ჩვენს სულიერ ამაღლებაში, აზროვნებას.

<sup>1</sup> 'არსებული' აქ ზედმეტი სიტყვა არ არის, მას სრული შინაარსობრივი დატვირთვა აქვს: 'არსებული' ანუ 'მყოფი' შემდგომი საფეხურია ზე-არსებულის (ან ზე-არსებულთა) შემდეგ. 'არსებული' საზღვრისა და განუსაზღვრელობის ერთიანობა და პირველი გონითი პრინციპია.

<sup>2</sup> Jamblique, *Les mystères d'Égypte*. Texte établi et traduit par Edouard des Places. Paris 1966. შემდგომი დამოწმებისას: Iamb. *De Mysteriis*, des Places. აქ: Iamb. *De Mysteriis*, VII 2 (261, 9 – 262, 9), p. 195-196 des Places. იამბლიქოსის ამ თხზულებიდან ტექსტებს ვიმოწმებ ჩემი ქართული თარგმანის მიხედვით, მცირედენი ცვლილებებით: ლ. ალექსიძე, *ნეოპლატონური ფილოსოფია. პლოტინი და იამბლიქოსი*, 2009, გვ. 150-166.

## ჩვენ, ჩვენი აზროვნება და ღმერთები

ნაშრომში „ეგვიპტელთა საიდუმლოებების შესახებ“, რომლის ნამდვილი სათაურია „მოძღვარი აბამონის პასუხი პორფირიოსის წერილზე ანებოსადმი და პასუხები მასში დასმულ პრობლემებზე“, იამბლიქოსი აბამონის სახელით მსჯელობს. აბამონი, ტექსტის თანახმად, იყო ანებოს მოძღვარი ეგვიპტური ქურუმების სკოლაში. თხზულება ათი წიგნისგან შედგება და წარმოადგენს კითხვა-პასუხს, რომელიც რელიგიურ პრაქტიკასა და ღმერთებს ეხება. იყო თუ არა წერილის ადრესატი რეალური პიროვნება, უცნობია.

იამბლიქოსის თანახმად, თეოლოგიურ საკითხებზე თეოლოგიურად უნდა ვიმსჯელოთ, თეურგიულზე – თეურგიულად, ფილოსოფიურზე – ფილოსოფიურად. ღმერთების შესახებ ცოდნა ჩვენს ბუნებას იმთავითვე ღმერთებისგან გააჩნია, თუმცა ღვთაებრივთან შეხება ცოდნაც კი არ არის: ის მეტია, რადგან ცოდნაში იგულისხმება ერთგვარი განსხვავება მცოდნესი შესამეცნებელი საგნისგან. იამბლიქოსი ადრესატს ასე მიმართავს:

„შენ, უპირველეს ყოვლისა, ამბობ, რომ უშვებ ღმერთების არსებობას. მაგრამ ასე თქმა სწორი არ არის. ჩვენს არსებას იმთავითვე თანსდევს ღმერთების შესახებ ბუნებრივად თანდაყოლილი ცოდნა. ის მეტია, ვიდრე ნებისმიერი განსჯა და არჩევანი და წინ უსწრებს მსჯელობასა და მტკიცებას. [ეს ცოდნა] დასაბამითვე საკუთარ მიზეზთან ერთობაშია, ის თანაარსებობს სიკეთისკენ სულის მისწრაფებასთან, რომელიც მას არსებისეულად გააჩნია. სიმართლე რომ ვთქვათ, ღვთაებრივთან შეხება ცოდნაც კი არ არის, რადგან [ცოდნა და მცოდნე] [თავისი საგნისგან] ერთგვარად განსხვავდება.“<sup>1</sup>

იამბლიქოსის აზრით, ღმერთების შესახებ ცოდნა მათი შესაფერი ის უნდა იყოს, ის განსხვავდება სხვა საგანთა ცოდნისგან:

„ღმერთების მარადიულ თანამგზავრებს უნდა შეეფერებოდეს მათ შესახებ ის ცოდნა, რომელიც ბუნებრივად [გვაქვს] თანდაყოლილი. ისევე, როგორც ისინი არიან მარადიულად იგივენი, ასევე ადამიანის სული მათთან [შუდმივად] დაკავშირებული უნდა იყოს ცოდნით. მან არავითარ შემთხვევაში არ უნდა იკელიოს ვარაუდით, შეხედულებით ან რაღაც სილოგიზმით, რომლებიც დროში

<sup>1</sup> Jambl. De Mysteriis, I 3 (7, 2 – 8, 4), p. 41-42 des Places.

იღებენ დასაბამს,<sup>1</sup> [ის] არსება,<sup>2</sup> რომელიც ამ ყველაფერზე მაღლაა; [სული] ღმერთებთან დაკავშირებულია წმინდა და უზადო გონისეული აზროვნებით, რომელიც მათგანვე მარადიულად [იმთავითვე] აქვს მიღებული. შენ კი, როგორც ჩანს, მიგაჩნია, რომ ერთი და იგივეა ცოდნა ღვთაებრივისა და რაიმე სხვა საგნის შესახებ, და რომ საპირისპიროთაგან მეორე წევრი მიიღება, როგორც ეს, ჩვეულებრივ, დიალექტიკურ საკითხებში ხდება. მაგრამ აქ არაფერი მსგავსი არ არის. [ღმერთების შესახებ] ცოდნა განსხვავებულია, ის გამიჯნულია ყოველგვარი დაპირისპირებისგან. ამიტომ ის ამჟამინდელ შეთანხმება-დაშვებაში არ მდგომარეობს და ქმნადობის ნაყოფი არ არის; ის იმთავითვე მარადიულად არსებობს სულში და ერთგვაროვანია. აი, რას გეუბნები ჩვენში არსებულ პირველსაწყისზე, რომელიც ამოსავალი უნდა იყოს მათთვის, ვინც საუბრობს ან რაიმეს ისმენს იმ საგანთა შესახებ, რომლებიც ჩვენზე უმაჯობესია."<sup>3</sup>

მაშ, იამბლიქოსის აზრით, ღმერთებთან ჩვენი კავშირი რაციონალური, დიალექტიკური აზროვნებით არ მიიღწევა; ამ საქმეში თეურგიას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს და მისი ძალა ღმერთებისგან გვენიჭება. მხოლოდ აზროვნებით და მჭერეტელობითი ('თეორიული') ფილოსოფიით ღმერთებს ვერ დაეუკავშირდებით:

„და ეს არც აზროვნებაა, რომელიც თეურგებს ღმერთებთან აკავშირებს. რადგან რა შეუშლიდა თეურგიკოს ფილოსოფოსებს იმაში, რომ კქონოდათ ღმერთებთან თეურგიული კავშირი? მაგრამ სინამდვილეში საქმე სხვაგვარადაა: თეურგიული ერთობის მიმნიჭებელი არის გამოუთქმელ და ყოველგვარ გონისეულ აზროვნებაზე ამაღლებულ საქმეთა ღვთისმოსავად აღსრულება, აგრეთვე მხოლოდ ღმერთებისთვის საცნაურ უხმო სიმბოლოთა ძალა. ამიტომ ამგვარ ქმედებას გონისმიერი აზროვნებით ვერ გა-

<sup>1</sup> იგულისხმება, რომ ამ ტიპის ცოდნა ყოველთვის დროში მიმდინარეა და გარკვეულ დროს იწყება, რაც ღვთაებრივი არსების შესაცნობად შეუფერებელია, რადგან მარადიულის შესახებ ცოდნაც მარადიული უნდა იყოს (აქ, როგორც ეს ხშირად ხდება ანტიკურ ფილოსოფიურ მსჯელობებში შემეცნების შესახებ, თავისებურად მოქმედებს ემპედოკლესეული პრინციპი "მსგავსი მსგავსს შეიცნობს"). შედარებისთვის გავისხენოთ პეტრიწის მიერ სულისმძიერი და გონისმიერი შემეცნების სახეობებს შორის განსხვავება, რაც მისი კომენტარის წინასიტყვაობაშია მოცემული, შემდეგ კი თავად კომენტარშიც. ამ საკითხში პეტრიწი ეყრდნობოდა პორფირიოსს (და მას პირდაპირ იმოწმებდა), აგრეთვე პლოტინს, იამბლიქოსს, პროკლეს.

<sup>2</sup> οὐσία, ანუ არსება სუბსტანციის მნიშვნელობით.

<sup>3</sup> Jamb. *De Mysteriis*, I 3 (9, 10 – 10, 12), p. 42–43 des Places.



მოვიწვევთ; ასეთ შემთხვევაში მათი მოქმედება [ენერგია, ქმედითობა] გონისმიერი იქნებოდა და ჩვენზე იქნებოდა დამოკიდებული; აქედან კი არც ერთია სწორი და არც მეორე. თავად ნიშნები ხომ ჩვენი აზოვნების გარეშეც აკეთებენ თავის საქმეს, ისინი ღმერთებისკენ არიან მიმართული, ხოლო ღმერთების გამოუთქმელი ძალა თავისთავად შეიცნობს საკუთარ გამოხატულებებს, ისე, რომ ჩვენი გონისეული აზროვნების მიერ განხორციელებულ გამოღვიძებას არ [საჭიროებს]. [...] მაგრამ ქმედითი ერთიანობა არც შემეცნების გარეშე წარმოიქმნება, თუმცა მისი იგივეობრივი მაინც არ არის. [...] სხვა არაფერი, რაც ჩვენშია, ეგულისხმობს ადამიანურს, ხელს არ უწყობს ღვთაებრივ საქმეთა ასრულებას.“<sup>1</sup>

იამბლიქოსის თანახმად, ადამიანი, მიუხედავად იმისა, რომ ღვთაებრივ ბუნებასაა ზიარებული, მიწიერ ცხოვრებასაც ეზიარება; ის სხვა – საკუთრივ ადამიანურ სულს იძენს და აუცილებლობისა და ბედისწერის ბორკილებში ექცევა. ამ ტყვეობიდან თავდახსნა ადამიანს, იამბლიქოსის აზრით, მხოლოდ ღმერთების შემეცნებით შეეძლება. ეს გონით ჭეშმარიტებამდე ამალვებას მოითხოვს. ბედნიერების არსება ბედნიერების ცოდნაშია (ოღონდ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, იამბლიქოსის შემთხვევაში ეს ცოდნა ზე-ინტელექტუალურია და აუცილებლად მოიცავს რელიგიურ პრაქტიკასაც). ეს არის, იამბლიქოსის თანახმად, ადამიანის განთავისუფლების, გამოხსნის საწინდარი:

„ვამბობ, რომ განღმრთობილად მიჩნეული ადამიანი, მანამდე ღმერთების ჭერეტას მიცემული, სხვაგვარ სულში შემოვიდა, ისეთში, რომელიც ადამიანის სახოვნებას შეგუებულია, და ამის გამო აუცილებლობისა და ბედისწერის ბორკილებში მოექცა. უნდა განვიხილოთ, როგორ ხდება მისი გამოხსნა და ბორკილებისგან გათავისუფლება. ეს სხვა არაფერია, თუ არა ღმერთების შემეცნება. ბედნიერების არსი ხომ სიკეთის ცოდნაა, ისევე როგორც ბოროტების არსი სიკეთის დავიწყება და ბოროტებისკენ ფეხის დაცდენაა. პირველი [ხვედრი] ღვთაებრივთან კავშირშია, მეორე კი უფრო ცუდი ხვედრია და მოკვდავის კუთვნილებაა. პირველი [ხვედრი] გონისეულთა არსებას წმინდა გზებით ზომავს, ხოლო მეორე საწყისებისგან განდგომასა და სხეულოვნებისკენ მიმართვას ნიშნავს. პირველი არის მამის ცოდნა, მეორე კი მისგან აცდენილი გზა და მამა ღმერთის დავიწყება, [მამისა],

<sup>1</sup> იქვე, II 11 (96, 13 – 98, 15), p. 96-97.

რომელიც არსებაზე უწინარესია და საკუთარი თავის დასაბამია. პირველი ჭეშმარიტ ცხოვრებას ინახავს, რადგან ის მამისკენ აჰყავს, მეორეს კი ჩამოჰყავს ქმნადობაში ჩართული ადამიანი იმისკენ, რაც არასდროს ჩერდება და მუდმივად მიედინება. წარმოიდგინე ბედნიერების პირველი გზა, როგორც ღვთაებრივი ერთობით სულთა გონისმიერი ავსება. ხოლო ბედნიერების ჰიერარტიკულ<sup>1</sup> და თეურგიულ ძღვენად იწოდება კარი, [გახსნილი] ღმერთისკენ, უნივერსალურთა დემიურგისკენ, ადგილი ან წინაეზო სიკეთისა.<sup>2</sup> ის, უპირველეს ყოვლისა, იმის ძალას ფლობს, რომ სულს სიწმინდე მიანიჭოს, რომელიც სხეულის სიწმინდეზე გაცილებით უფრო სრულია. შემდეგ, [ის უძღვება] განსჯას სიკეთის ზიარებისა და ჭერტისკენ, მას ყოველგვარი წინააღმდეგობისგან ათავისუფლებს, ამის მერე კი [მას მიუძღვება] ერთობისკენ ღმერთებთან, რომლებიც სიკეთეს გასცემენ. მას შემდეგ, რაც [ამ ხვედრმა სული] უნივერსუმის თითოეულ ნაწილს და მათ გამგულ უნივერსალურ ღვთაებრივ ძალებს დაუკავშირა, [მას] სული მიჰყავს საყოველთაო დემიურგამდე და მის გვერდით ამკვიდრებს; ის [სულს] მხოლოდ მარადიულ ღოგოსთან აერთიანებს, ყოველგვარი მატერიის მიღმა. ანუ, ეიმორებს, ის [სულს] სათითაოდ უკავშირებს თვითწარმომქნელ, თვითმამოძრავებელ, ყველაფრის მპყრობელ, გონისმიერ, უნივერსალურ [საწყისთა] მომწესრიგებელ, გონითი ჭეშმარიტებისკენ ზეამყვან, თვითსრულ, შემოქმედებით [ძალებთან] და, აგრეთვე, სათითაოდ, ღმერთის სხვა დემიურგიულ ძალებთან, ისე რომ საბოლოოდ თეურგიული სული მკვიდრდება მათ ენერგიებში, გონისეულ აზრებსა და დემიურგიებში [ანუ ქმნილებებში]. ასე რომ ეს [გზა] სულს დემიურგში, როგორც მთლიანობაში, ამკვიდრებს. ასე სრულდება ეგვიპტელებთან წმინდა აღსვლა. ფიქრობენ, რომ თავად სიკეთე, თუ ის ღვთაებრივია, მაშინ ის ღმერთია, რომელიც აზროვნებაზე უწინარესია, ხოლო თუ ადამიანურია, მაშინ ის ამ [ღმერთთან] ერთობას წარმოადგენს.<sup>3</sup>

ამგვარად, იამბლიქოსის რწმენით, რელიგიური პრაქტიკა, თეურგია უმნიშვნელოვანესია თეორიული მოღვაწეობისთვის. ღმერთების შემწეობის გარეშე, მხოლოდ ადამიანური გონებით ღვთაებრივ სფეროსთან ინტელექტუალური მიახლოება შეუძლებელია. ამ თემოსა და ზოგიერთი სხვა საკითხის საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ ნაწუ

<sup>1</sup> ანუ წმინდა, ქურუმებისთვის დამახასიათებელი.

<sup>2</sup> ამგვარი გამოთქმები გვხვდება პლოტინთან, პროკლესა და პეტრიწთან.

<sup>3</sup> Jambl. *De Mysteriis*, X 5 (290, 11 – 291, 16), p. 213-215 des Places.

ვეტებს იამბლიქოსის „პითაგორული ცხოვრებიდან“. პითაგორა იამბლიქოსისთვის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის იდეალურ, მეტიც – ღვთაებრივ წესს განასახიერებდა, რომლის შესახებ მსჯელობის დაწყება ღვთისმოსავ, მოწიწებით მიდგომას საჭიროებდა:

„ყოველგვარი ფილოსოფიური წამოწყებისას ყველა საღად მოაზროვნეს წესად აქვს მიღებული, ღმერთს მოუწოდოს.<sup>1</sup> ხოლო იმ ფილოსოფიაზე, რომელიც სამართლიანად იწოდა ღვთაებრივი პითაგორას სახელით, ამის გაკეთება, რა თქმა უნდა, განსაკუთრებით გემართებს: ის იმთავითვე ღმერთებისგან გადმოიცა და მისი გაგება სხვაგვარად, თუ არა ღმერთების დახმარებით, შეუძლებელია. ამასთან ერთად, მისი მშვენიერება და სიდიადე აჭარბებს ადამიანთა ძალას იმისთვის, რომ მისი უშუალო დანახვა იყოს შესაძლებელი. მხოლოდ ღმერთების კეთილგანწყობილი წინამძღოლობით, ნელ-ნელა წინსვლით თუ შეეძლებოტ მისგან რაღაც ლუკმა გამოვიტაცოთ.“<sup>2</sup>

იამბლიქოსის თვალში, პითაგორა, შეიძლება ითქვას, მართლაც ანტიკურობის იდეალს განასახიერებდა: ზომიერი იყო ვნებებში, იცოდა, როგორ შეეთანხმებინა ინდივიდუალური კეთილდღეობა მთავარ, არსებით სიკეთესთან. იამბლიქოსის თანახმად, მას ასე ახასიათებდნენ:

„ამოზენ, რომ ის იწრთობოდა ვნებათა ზომიერებაში და [იმაში, რაც უკიდურესთა შორის] საშუალოა,<sup>3</sup> აგრეთვე იმაში, რომ ინდივიდუალური ცხოვრება ბედნიერი გაეხადა ერთ მთავარ სიკეთესთან შესაბამისობაში.<sup>4</sup> მოკლედ, მან მონახა [და გააკეთა] არჩევანი იმაში, რაც ჩვენთვის სასიკეთოა, და შესაბამის საქმეებსაც [ასე მიუდგა].“<sup>5</sup>

იამბლიქოსის თანახმად, პითაგორას სიბრძნე პითაგორელთა ნაწერებშია გადმოცემული. ისინი უნაკლოა სტილის თვალსაზრისით,

<sup>1</sup> შდრ. Plat. Tim. 27 c.

<sup>2</sup> თარგმანი შესრულებულია შემდეგი გამოცემის მიხედვით: Iamblichus, *On the Pythagorean Way of Life*. Text, Translation and Notes by John Dillon. Atlanta, Georgia 1991. შემდგომი დამოწმებისას: Iamblichus, *On the Pythagorean*, Dillon. აქ: Iamblichus, *On the Pythagorean*, Dillon, p. 30 [1-2]. იამბლიქოსის ამ ტექსტიდან ქართული თარგმანი ჩემია, წიგნიდან ლ. ალექსიძე, *ნეოპლატონური ფილოსოფია. პლოტინი და იამბლიქოსი*, 2009, გვ. 212-218.

<sup>3</sup> იგულისხმება სოლონურ-არისტოტელური პრინციპი, რომელიც უკიდურესობებთან შედარებით, უპირატესობას ანიჭებს ზომიერებას, საშუალოს.

<sup>4</sup> ანუ ბედნიერი ცხოვრება ის არის, რომელიც, პლატონურად რომ გამოეხატოტ, 'თავისთავად-სიკეთესთან' შესაბამისობაშია.

<sup>5</sup> Iamblichus, *On the Pythagorean*, Dillon, p. 150 [131].

მრავალფეროვანია და თან მარტივი, ღვთიური ცოდნის შთაგონებით შექმნილი. ეს კომენტარები გონისეული სამყაროსა და ღმერთების შესახებ გადმოგვცემენ ცოდნას, დაწყებულს ზედა საფუძვლებიდან. შემდეგ ისინი მოგვითხრობენ ფიზიკური სამყაროს შესახებ, გადმოგვცემენ ეთიკისა და ლოგიკის შესახებ, გვაცნობენ მათემატიკურ ცოდნას, გეომეტრიისა და ასტრონომიის პრინციპებს. მოკლედ, ამ ნაწერებში ყველაფერია მოცემული, რაც კი ადამიანურ ცოდნას შეეხება.<sup>1</sup> პითაგორამ, იამბლიქოსის თანახმად, უყურადღებოდ არ დატოვა მსჯელობის ხელოვნება და დასაბუთების მეთოდები, მუსიკა და მედიცინა. მეტიც: პითაგორელები ზოგჯერ პოეზიასაც სულის სამკურნალოდ იყენებდნენ. განსაკუთრებულ ყურადღებას ისინი მეხსიერებას უთმობდნენ, რადგან მეხსიერება ის საშუალებაა, რომლითაც ცოდნის შეძენა ხდება. სწავლისას ისინი არ მოეშვებოდნენ ხოლმე საკითხს, სანამ მის საფუძვლებს ღრმად არ ჩასწვდებოდნენ. ისინი საწოლიდან არ დგებოდნენ, სანამ არ გაიხსენებდნენ, წინა დღეს რა მოხდა.<sup>2</sup>

რა არის, პითაგორას თანახმად, თავად ფილოსოფია? იამბლიქოსის თქმით,

„სწორედ მან [პითაგორამ] პირველმა უწოდა [ფილოსოფიას] ‘ფილოსოფია’ და თქვა, რომ ის არის ლტოლვა და ერთგვარად სიბრძნის სიყვარული, ხოლო სიბრძნე იმ ჭეშმარიტების ცოდნაა, რომელიც არსებულ [საგნებშია]. ‘არსებულ’ [საგნებად] მიიჩნია და ასე უწოდა არამატერიალურ, მარადიულ და მხოლოდ მოქმედ [საგნებს], ანუ იმას, რაც უსხეულოა. ხოლო სხვა დანარჩენს ‘არსებული’ ომონიმით ეწოდება, მათთან [ანუ ნამდვილად არსებულებთან] ზიარების თანახმად; ასეთია სხეულოვანი და მატერიალური გვარები, ქმნადი და წარმავალი, რომელიც ჭეშმარიტად არასდროს არსებობენ. სიბრძნე არის ცოდნა ნამდვილად არსებულითა შესახებ და არა ომონიმურად [არსებულთა შესახებ], რადგან სხეულოვანი [საგნები] არც შემეცნებადია და არც მყარ ცოდნას იკარებენ, ვინაიდან განუსაზღვრელნი და ცოდნით მიუწვდომელნი არიან. ზოგადთან შედარებით, ისინი ერთგვარად არ-არსებულნი არიან და განსაზღვრებასაც ადვილად არ ექვემ-

<sup>1</sup> იხ. იქვე, p. 172-174 [157-159].

<sup>2</sup> Iamblichus, *On the Pythagorean*, Dillon, p. 178-180 [163-165]. საინტერესოა, რომ იამბლიქოსის „პითაგორას ცხოვრებაში“ პარმენიდე პითაგორელად არის მოხსენიებული (Iamblichus, *On the Pythagorean*, Dillon, p. 256), ისევე როგორც პეტრიწის კომენტარის 41-ე თავში.

დებარებიან. ბუნებით შეუმეცნებადის შეცნობა მეცნიერებას არ შეუძლია. მოსალოდნელია, რომ არამდგრად საგანთა შესახებ ცოდნისკენ კი არ იყოს მისწრაფება, არამედ უფრო ნამდვილად არსებულთა შესახებ, რომლებიც მუდამ იგივენი არიან და ასეთებად რჩებიან, და მუდამ არსებობენ სახელწოდებით 'არსებულნი'. ისე ხდება, რომ მათ გაგებას თან ახლავს მათ მიმართ ომონიმურად არსებულთა [გაგება], თუმცა ის შედეგიანი ვერასოდეს იქნება; საზოგადო [არსთა] ცოდნას ინდივიდუალურ [არსთა ცოდნა] ხომ თან სდევს. [...] ამგვარად, არსებული [საგნები] არ არიან ერთადერთი, ერთგვაროვანი და მარტივნი; ვხედავთ, რომ ისინი, [ერთი მხრივ], მრავალფერი და მრავალსახოვანი არიან, გონით საწვდომი და უსხეულო, და მათი სახელწოდებაა 'არსებულნი'; [მეორე მხრივ, არიან] სხეულოვანი და შეგრძნებით საწვდომი [საგნები], რომლებიც ზიარებით ურთიერთობენ იმასთან, რაც მართლა [არის]."<sup>1</sup>

ეს უკანასკნელი ფრაგმენტიც გვიჩვენებს, რომ ნამდვილი არსის წვდომა იამბლიქოსთან, ისევე როგორც სხვა ნეოპლატონიკოსებთან, შინაარსობრივად დაკავშირებულია ჩვენ მიერ ჩვენი ნამდვილი მეს-მიღწევის გზების გაგებასთან. ყველა ნეოპლატონიკოსისთვის ადამიანის თავისთავადობა, უპირველეს ყოვლისა, მისი სულით განისაზღვრება და ჩვენც გადავიდეთ იამბლიქოსთან სულის, როგორც გონებისა და სხეულის მაკავშირებელი, შუამავალი რგოლის გაგებაზე.

## §2

### გონება, სული, სხეული და ჩვენ

„სულის შესახებ“ იამბლიქოსმა იმისთვის დაწერა, რომ, ერთი მხრივ, გაეკრიტიკებინა ზოგიერთი წინამორბედი ფილოსოფოსის შეხედულება სულის შესახებ, რომელიც მას მცდარად მიაჩნდა, მეორე მხრივ კი ამ საკითხზე თავისი თეორია გადმოეცა. იამბლიქოსის აზრით, ჭეშმარიტი ის ფილოსოფიური ტრადიცია იყო, რომელიც პლატონსა და არისტოტელეს, აგრეთვე ძველ წყაროებს – ეგვიპტელებს, ქალდეელებსა და ორფევსს მოიცავდა. რაც შეეხება ფილოსოფიურ ტექსტებს არისტოტელეს შემდეგ, ისინი იამბლიქოსს სულის საკითხთან დაკავშირებით არასწორად მიაჩნდა. „სულის შესახებ“ მიმართულია პერიპატეტიკოსების, სტოიკოსების, ეპიკურე-

<sup>1</sup> Iamblichus, *On the Pythagorean*, Dillon, p. 174 [159-160].

ლების, საშუალო პლატონიკოსების, აგრეთვე ნეოპლატონიკოსი ფილოსოფოსების – პლოტინის, ამელიოსისა და პორფირიოსის წინააღმდეგ.<sup>1</sup>

სულის შესახებ იამბლიქოსის შეხედულების თავისებურება შემდეგია: ნუმენიოსის, პლოტინის, ამელიოსისა და პორფირიოსის აზრით, სულის სხვადასხვა სახეობას შორის ფაქტობრივად განსხვავება არ არის. იამბლიქოსის თანახმად, მათ უპირისპირდება შეხედულება (რომელსაც ის თავად ემხრობა), რომლის მიხედვით სული, თუმცა გარკვეულწილად დაკავშირებულია გონებასთან, მაინც დამოუკიდებლად და თავისთავად არსებობს და არსებულთა ყველა ზემდგომ საფეხურს ემიჯნება. მას შუა ადგილი ეკუთვნის, რომელიც მოიცავს როგორც განუყოფელ, ასევე დანაწევრებად არსებას, უსხეულოსა და სხეულოვანს, *‘ლოგოსთა’* (ანუ გონისეულ პრინციპთა) ერთობლიობას. ეს უკანასკნელი, იდეათა შემდეგ, საფუძვლად უდევს ქმნადობას. სული არის სიცოცხლე თავისთავად, რომელიც გონების სფეროდან მომდინარეობს. ამასთანავე, ის გამოხატავს ტემპარითი არსის სახეობათა გამოსვლას უფრო დაბალი დონეებისკენ.<sup>2</sup>

იამბლიქოსის აზრით, სული შუამავალია ორ უკიდურესობას – გონებასა და სხეულს შორის. განსაკუთრებულ ყურადღებას იამბლიქოსი ადამიანის სულის *‘ადგილს’* აქცევს: ის მას გონებისგან *‘მიჯნავს’*, თუმცა, პლოტინის მსგავსად, სული გონებიდან მომდინარედ მიაჩნია. ადამიანის სულს იამბლიქოსი *‘მიჯნავს’* აგრეთვე სულთა უფრო მაღალი სახეობებისგან, როგორიცაა დემონების,

<sup>1</sup> *‘სულის შესახებ’* იამბლიქოსის შემონახული ტექსტები იოანე სტობეოსის (V საუკუნე) ანთოლოგიიდან ამოკრებეს, თარგმნეს და კრიტიკულად გამოსცეს ჯონ ფ. ფინამორმა და ჯონ მ. დილონმა: Iamblichus, *De Anima*. Text, Translation and Commentary by John F. Finamore and John M. Dillon. Leiden, Boston, Köln 2002 (შემდგომი დამოწმებისას: Iambl. *De Anima*, Finamore / Dillon (აქ p. 10). ქართული თარგმანი ამ ტექსტისა ჩემია, მცირე ცვლილებებით, წიგნიდან: ლ. ალექსიძე, *ნეოპლატონური ფილოსოფია. პლოტინი და იამბლიქოსი*, 2009, გვ. 172-191. იამბლიქოსი ხშირად ამარტივებს განსხვავებული აზრის მქონე ფილოსოფოსთა შეხედულებებს, მათ შორის პლოტინისას, თუმცა ზოგჯერ თვითონვე აღიარებს, რომ პლოტინთან საქმე ისე მარტივადაც არ არის, როგორც ამას თავად იგი, იამბლიქოსი წარმოადგენს. იხ. Iambl. *De Anima*, Finamore / Dillon, p. 13. ამასთანავე, იამბლიქოსი ერიდება ხოლმე საკუთარი შეხედულებების პირველ პირში გადმოცემას; ის მათ უფრო მეტად პლატონის და ძველი მოაზროვნეების მეშვეობით გამოხატავს.

<sup>2</sup> იხ. Iambl. *De Anima*, Finamore / Dillon, p. 15.

გმირებისა და წმინდა სულები.<sup>1</sup> ადამიანურ სულს, იამბლიქოსის თანახმად, საკუთარი პოზიცია უკავია, ის მედიატორია უფრო მაღალ და სხეულდებრივ არსთა შორის. თუმცა, მიუხედავად იმისა, რომ იამბლიქოსი თითქოს ამ საკითხში პლოტინსა და პორფირიოსს უპირისპირდებოდა, მისივე აზრით, სინამდვილეში ისინიც ასევე ფიქრობდნენ, ანუ მათთანაც ადამიანურ სულს ერთგვარად საშუალო პოზიცია ეკავა.<sup>2</sup>

ფინამორისა და დილონის აზრით, იამბლიქოსს მიაჩნდა, რომ სულის მოქმედება, როცა ის გონისმიერად აზროვნებს, განსხვავებულია იმისგან, როცა ის სხეულში მოქმედებს. მათი აზრით, ეს იმას ნიშნავს, რომ სულის არსებაც ორმაგია. ადამიანის სული ერთდროულად გონების მსგავსიც არის და ცხოველისაც, მაგრამ მუდმივად არც ერთი მათგანი არ არის: სული თავისი არსებით მუდმივად მოაზროვნე რომ ყოფილიყო, ის, იამბლიქოსის თანახმად, გონება იქნებოდა, ხოლო მუდმივად ბუნების მოქმედებაში რომ ყოფილიყო ჩართული, მაშინ მხოლოდ ცხოველური სული იქნებოდა. ამდენად, მისი აზრით, სული ორივეა ერთსა და იმავე დროს. სულის ეს შუამავლობა მისი მუდმივი მდგომარეობაა. ეს იამბლიქოსის თეორიის თავისებურებაა, პლოტინსა და პორფირიოსთან შედარებით.<sup>3</sup>

ადამიანური სულის ორმაგი არსების გამო, იამბლიქოსის აზრით, სული აუცილებლობით იმყოფება სხეულში და ამაღლდება (წინააღმდეგ შემთხვევაში მისი არსება განუხორციელებელი დარჩებოდა). სულის ამაღლება ხდება სიკედილის შემდეგ ან ამქვეყნად თეურგიის მეშვეობით. ამგვარად, თეურგია ადამიანის ბუნებრივი ნაწილია, ბუნებაშივე მოცემული. ბრძენი ადამიანები მას იმისთვის იყენებენ, რომ მათი სულები უმაღლეს დონემდე ამაღლდნენ და შუამავლის ფუნქცია შეასრულონ.<sup>4</sup>

რაც შეეხება მატერიალურ სამყაროში სულთა ჩამოსვლას, იამბლიქოსის თანახმად, დემიურგი ყველა სულს კოსმოსში აგზავნის.

<sup>1</sup> სულთა ამგვარი იერარქია ნეოპლატონური ფილოსოფიის ცნობილი თემაა, რომელიც თავისებურად აირეკლა პროკლეს „*თეოლოგიის საფუძვლებში*“ იოანე პეტრიწისეული თარგმანის 129-ე თავში და იმ კომენტარში, რომელიც პეტრიწმა ამ თავს დაურთო.

<sup>2</sup> Iamb. *De Anima*, Finamore / Dillon, p. 15. სულის შესახებ იამბლიქოსთან იხ. აგრეთვე John F. Finamore, *The Rational Soul in Iamblichus' Philosophy*, – in: *Syllecta Classica*, vol. 8, 1997, p. 163-176 და Gregory Shaw, *The Mortality and Anonymity of the Iamblican Soul*, – in: *Syllecta Classica*, vol. 8, 1997, p. 177-190.

<sup>3</sup> იქვე.

<sup>4</sup> იქვე, p. 16.

ყველა სული მისდევს წარმმართველ ღმერთს, ანუ ერთ-ერთ პლანეტას ან ვარსკვლავს. ჩამოსულ სულთა ხვედრი სხვადასხვაა. მათგან ზოგი განწმენდილია, სხეულში არსებობის მიუხედავად. მათ შეუძლიათ კვლავ დაუკავშირდნენ ზე-ციურ გონებას და წმინდა გონისეულ აზროვნებაში ჩაღრმავდნენ. ყველა სული უნდა ჩამოვიდეს, მაგრამ წმინდა სულები ამას წმინდად და ნებაყოფლობით აკეთებენ, ხოლო უფრო მდაბალი სულები შეიძლება სასჯელისთვის დაეშენენ, იმ დანაშაულთა გამო, რომლებიც მათ წინა ცხოვრებაში ჩაიდინეს. ისინი თავისი ნებით არ ჩამოდიან. ამასთან დაკავშირებით, იამბლიქოსი სულთა ჩამოსვლის სამ სახეს არჩევს: 1. წმინდა სულები ნებით და თავისუფლად ეშვებიან, იმისთვის, რომ სამყარო უკეთესი გახადონ. ისინი ამქვეყნად ცხოვრობენ, მაგრამ ამქვეყნიური არ არიან. ასეთი სულები მოკვდავებს გვეხმარებიან, რომ ხელახლა ამაღლდეთ და ჩვენი ცხოვრება გაეაუმჯობესოთ. 2. სულები, რომლებიც სასჯელს იმსახურებენ, იძულებულნი არიან დაბლა დაეშვან და ამ ცხოვრებაში წარსული დანაშაულებისთვის სამაგიერო მიიღონ. 3. ამ ორ უკიდურესობას შორის სულის ისეთი სახეობაა, რომელმაც წარსულ ცხოვრებაში გარკვეულ გაუმჯობესებას მიაღწია, მაგრამ წმინდა სულის სტატუსს ჯერჯერობით ვერ ეღირსა. ერთი მხრივ, ის იმიტომ ეშვება, რომ უნდა ზღოს შეცდომებისთვის, მეორე მხრივ კი მას სურს კიდევ ჩამოსვლა, რომ თავისი ხვედრი გააუმჯობესოს და იმისთვის იღვაწოს, რომ წმინდა სულის სტატუსამდე ამაღლდეს.<sup>1</sup>

სიცოცხლის თავისებურება სიკვდილის შემდგომ სულის ბედს განსაზღვრავს. იამბლიქოსის თანახმად, სული გასამართლების, სასჯელისა და განწმენდის საფეხურებს გაივლის. ეს მხოლოდ უკანასკნელი ორი ტიპის სულებს ეხება. წმინდა სული ამ სამივე სტადიისგან თავისუფალია, რადგან ის ისედაც წმინდაა. საბოლოოდ, განწმენდილი სულები გონების სფეროში ამაღლდებიან. ისინი ანგელოზების საფეხურზე იმყოფებიან და ღმერთებს სამყაროს მართვაში ეხმარებიან.<sup>2</sup>

ღმერთებთან და გონებასთან სულთა საბოლოო კავშირი იამბლიქოსისთვის იმას არ ნიშნავს, რომ სული ღმერთად იქცევა. ის მხოლოდ ამაღლდება ღმერთების სფერომდე. სული მათ ისე უკავშირდება, რომ თავის იდენტობას არ კარგავს; სული რომ გონება

<sup>1</sup> იქვე, პ. 16-17.

<sup>2</sup> იქვე, პ. 17-18.



ან ღმერთი გამხდარიყო, საკუთარ არსებას დაკარგავდა, ეს კი შეუძლებელია. ღმერთებთან და ანგელოზთა სფეროში ყოფნის გარკვეული დროის შემდეგ, სულები კელავ დაბლა უნდა დაეშვან, იმისთვის, რომ თავისი არსებითი ფუნქციის მეორე ასპექტიც – ადამიანად ყოფნა და სხეულთან კავშირში არსებობა განახორციელონ.<sup>1</sup>

„სულის შესახებ“ ნაშრომში იამბლიქოსი სვამს კითხვას სულის არსების შესახებ: თუ სული უსხეულო არსებად მიგვაჩნია, მაშინ უნდა ვიკითხოთ, არის თუ არა ყველაფერი სულში, მათ შორის გონითი სამყარო? იამბლიქოსის თანახმად, ამ შეხედულებას მეტ-ნაკლებად ემხრობოდა ნუმენიოსი (საშუალო პლატონიზმის წარმომადგენელი), აგრეთვე პლოტინი, ამელიოსი და პორფირიოსი (ნეოპლატონიკოსები). ასეთი თვალსაზრისი იმას გულისხმობს, რომ სული თავისი არსებით გონებისგან, ღმერთებისგან და არსთა უზენაეს გვართაგან არაფრით განსხვავდება. საპირისპირო შეხედულების თანახმად, რომელსაც თავად იამბლიქოსი ემხრობა, სული დამოუკიდებელი პიოპსტასია, თუმცა ის, ამავე დროს, დაკავშირებულია გონებასთან. და მაინც, სულს საკუთარი არსება გააჩნია, ის არ არის მხოლოდ გონება. სულის არსება გულისხმობს შეამავლობას გაყოფად და განუყოფელ, სხეულებრივსა და უსხეულო სფეროებს შორის. ის არის უნივერსალური რაციონალური პრინციპების (*‘ლოგოსების’*) ერთობლიობა, რომელიც სამყაროში ქმნადობის საფუძველია. იამბლიქოსის აზრით, ასეთია პლატონის, არისტოტელესა და *‘პეელთა’* შეხედულებები. იამბლიქოსიც, მისივე თქმით, ამას გამოხატავს. მოგვყავს რამდენიმე ფრაგმენტი.<sup>2</sup>

„[6]. მოდით, ახლა თავისთავად უსხეულო არსების განხილვას შევეუდგეთ და მასთან მიმართებაში რიგ-რიგობით გავარჩიოთ სულის შესახებ არსებული ყველა შეხედულება. ზოგიერთს მიაჩნია, რომ მთელი ეს არსება ერთგვაროვანია და იგივეობრივი, რამდენადაც მის ნებისმიერ ნაწილში მთელიც მოიპოვება. ისინი ინდივიდუალურ სულშიც კი გონით კომოსს, ღმერთებს, დემონებს, სიკეთესა და ყველა [სულზე] უწინარეს [არსს] ათავსებენ და, ამგვარად, აცხადებენ, რომ ყველაფერში ყველაფერია, ხოლო თითოეულში ის მათი არსების შესაბამისად [არის მოცემული]. ამ შეხედულების უდავო მომხრეა ნუმენიოსი, არც მთლად თანმიმდევრულად – პლოტინი, ხოლო ამელიოსი კი არც თუ მთლად

<sup>1</sup> იქვე, p. 18.

<sup>2</sup> ფრაგმენტების ნუმერაცია ფინამორისა და დილონის გამოცემის შესაბამისია.

მტკიცედ დგას ამ აზრზე. პორფირიოსს რაც შეეხება, ის ამ შეხედულებასთან დაკავშირებით ორჯოფობს, მას ხან მტკიცედ განუდგება, ხან კი ამ შეხედულებას იზიარებს, როგორც ზემოდან გადმოცემულს. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, სული, მთლიანობაში თავისი არსებით, სულ არ განსხვავდება გონების, ღმერთებისა და [მასზე] უფრო უკეთესი გვარებისგან.<sup>1</sup> [7]. მოძღვრება, რომელიც ამას უპირისპირდება, ერთმანეთისგან განასხვავებს, ერთი მხრივ, სულს (ის გონებიდან წარმოიქმნა, მის შემდგომ არის და პიოპტასით [გონებისგან] განსხვავებულია), მეორე მხრივ კი [სულის იმ ასპექტს], რომელიც გონებასთან ერთად სულს უძღვება (ის გონებაზეა დამოკიდებული, თუმცა სრულიად თავისთავად არსებობს); [ეს მოძღვრება] სულს ყველა ზემდგომი გვარისგანაც განასხვავებს. საკუთრივ სულის განსაზღვრებად მას მიაჩნია შეუამაღლობა დაყოფად და განუყოფელ, სხეულოვან და უსხეულო გვართა შორის, ან უნივერსალურ პრინციპთა ['ლოგოსების'] სისავესე, ან იდეათა შემდეგ<sup>2</sup> დემიურგიისთვის [სამყაროს ქმნა-

<sup>1</sup> იამბლიქოსი აკრიტიკებდა პლოტინს, რომელსაც სწამდა, რომ ადამიანის სულის ნაწილი მუდამ ზენა სამყაროში – გონით სფეროსთან მუდმივ კავშირში არსებობს (Iambl. *De Anima*, Finamore / Dillon, p. 90). იამბლიქოსის აზრს იზიარებდა პროკლე და, როგორც ჩანს, პეტრიწი. რაც შეეხება პორფირიოსს, ფინამორისა და დილონის აზრით, იამბლიქოსი მას გადაჭარბებულად აკრიტიკებს. პორფირიოსის მე-10 სენტენციის თანახმად, „ყველაფერია ყველაფერში, მაგრამ თითოეულის არსების შესაბამისი სახით: გონებაში გონისეულად, სულში დისკურსიულად, მცენარეებში თესლებრივად, სხეულებში სახოვნებით, ხოლო ტრანსცენდენტურში კი არა-გონისეულად და ზე-არსებითად.“ (Porphy. *Sent.* 10; Iambl. *De Anima*, Finamore / Dillon, p. 90). პორფირიოსის ამ შეხედულებისგან თითქოს არ განსხვავდება პროკლეს (და, მასთან ერთად, პეტრიწის) პრინციპიც. საინტერესოა, გააკრიტიკებდა თუ არა იამბლიქოსი პროკლესაც, მისი თანამედროვე ან მასზე უმცროსი რომ ყოფილიყო? მეორე მხრივ, ვფიქრობ, იამბლიქოსი მართალია, როცა პორფირიოსის პოზიციის გაორებაზე საუბრობს: გავიხსენოთ პორფირიოსის თუნდაც 40-ე სენტენცია ინტელიგიბლურის ყველგან თანყოფნის შესახებ, რაც, არსებითად, იამბლიქოსისთვის მიუღებელი უნდა ყოფილიყო. რაც შეეხება ამელიოსს, მას, პროკლეს თანახმად, მიაჩნდა, რომ სული შეიცავს კოსმოსში არსებულ ყველა არსს – ღმერთებს, დემონებს, ადამიანებს, პირუტყვებს. შეიძლება, ამას გულისხმობდა იამბლიქოსი, როცა სულთან მიმართებაში 'ყველაფერია ყველაფერში' პრინციპის განხილვისას ამელიოსი კრიტიკულად ახსენა. იხ. Iambl. *De Anima*, Finamore / Dillon, p. 91.

<sup>2</sup> 'იდეაში' იგულისხმება წმინდა გონების სფეროს პრინციპები, რომლებიც ტრანსცენდენტურად არიან ყველაფრის საფუძვლები. 'ლოგოსები', იამბლიქოსის მიხედვით, 'იდეათა' შემდგომი პრინციპებია, რომლებიც ქმნად

დობა-ჩამოყალიბებისათვის] ხელშეწყობა, ან სიცოცხლე, რომელსაც თავისთავად გააჩნია გონითი სფეროდან [მომდინარე] სიცოცხლე, ან კიდევ მთლიანად აღებული ჭეშმარიტად არსებულის<sup>1</sup> გვართა გამოსვლა უფრო დაბალი არსებისკენ. ამ მოძღვრებას სავსებით იზიარებდნენ თავად პლატონი და პითაგორა, აგრეთვე არისტოტელე და ყველა ძველი [მოაზროვნე], რომელთა სახელები სიბრძნითაა განთქმული. ეინც მათ შეხედულებებს მეცნიერულად გამოიკვლევს, [ამაში დარწმუნდება]. ჩვენ კი შევეცდებით მთელი ნაშრომი, რომელიც ჭეშმარიტებას შეეხება, ამ შეხედულებებზე დაეფუძნოთ.<sup>2</sup>

როგორი მიმართებაა სულის არსებასა და მის პოტენციას (შესაძლებლობას, ძალას) შორის? ამასთან დაკავშირებით, იამბლიქოსი სხვადასხვა შეხედულებას განიხილავს. მსჯელობის წანამძღვარია პლატონურ-არისტოტელური თვალსაზრისი, რომლის თანახმად ყოველი არსი სამი ასპექტის ერთობლიობას წარმოადგენს. ეს არის არსება (სუბსტანცია, ბერძნ. οὐσία), ძალა (იგივე პოტენცია, შესაძლებლობა, ბერძნ. δύναμις) და მოქმედება (იგივე ენერგია, განხორციელება, ბერძნ. ἐνέργεια).<sup>3</sup> სულის შემთხვევაში საკითხს ის ართულებს, რომ ის ხშირად სხეულთან ერთობაში იმყოფება და ამიტომ საკამათოა, ის მარტივი სუბსტანციაა თუ არა. სულის ძალთა განხილვისას იამბლიქოსი უპირისპირებს პლატონისა და არისტოტელეს შეხედულებებს (ისინი მას მართებულად მიაჩნია), რომელთა თანახმად სული არ არის შედგენილი არსება და ძალები თავად სულს განეკუთვნება, სტოიკოსებისა და გვიანდელი პერიოდის პერიპატეტიკოსების შეხედულებებს (იამბლიქოსს ისინი არასწორად მიაჩნია), რომლებიც ამტკიცებენ, რომ სული სხეულია:<sup>4</sup>

სამყაროს უდევს საფუძვლად, თუ შეიძლება ასე ითქვას, 'იდებთან' შედარებით უფრო ნაკლებად ტრანსცენდენტური სახით.

<sup>1</sup> პლატონიდან მომდინარე ტრადიციით, ნეოპლატონიკოსებთან ეს ტერმინი აღნიშნავს პირველ არსებულს, მყოფს, რომელსაც უნივერსალურ იერარქიაში პირველი ადგილი უკავია (პროკლეს იერარქიას თუ მიუყვებით) *ერთის*, *პენადების*, *საზღვარ-უსაზღვრობის* შემდეგ. 'ჭეშმარიტად არსებული' (ზუსტი თარგმანი იქნებოდა: 'არსებულად არსებული') გონით სფეროს მიეკუთვნება. იოანე პეტრიწი მას 'ნამდულყოფს' უწოდებდა.

<sup>2</sup> Iambl. *De Anima*, Finamore / Dillon, p. 30, §§6-7. იხ. აგრეთვე იქვე, p. 91-93.

<sup>3</sup> პეტრიწული ტრადიციით, ჩვენ ამ სამ სიტყვას – თუ საგანგებოდ სხვა შესატყვისზე არ მივუთუთეთ – ვთარგმნით 'არსებად', 'ძალად' და 'მოქმედებად'.

<sup>4</sup> Iambl. *De Anima*, Finamore / Dillon, p. 101.

„[10]. პლატონს არ მიაჩნია, რომ ძალები სულში მისგან განცალკავებულნი არიან. ის ამბობს, რომ ძალები სულთან ბუნებრივად არიან შერწყმულნი და მასთან ერთად ერთიანი ფორმის სახით არსებობენ, რადგან სულის არსება შედგენილი არ არის.<sup>1</sup> ასევე არისტოტელე, რომელსაც მიაჩნია, რომ [სულის] არსება მარტივია, უსხეულო [და სიცოცხლის] ფორმის შემქმნელი, არ უშვებს, რომ ძალები სულში როგორც ერთგვარ კომპოზიტიზა მოცემული.<sup>2</sup> განსხვავებულია ქრისტიანობისა და ძენონის<sup>3</sup> მიმდევარ ფილოსოფოსთა და სხვა ყველას თვალსაზრისი, ვინც სულს სხეულად მოიაზრებს, ძალებს წარმოადგენს თვისებებად, რომლებიც ქვემდებარეში [ანუ სუბსტრატში] არის თავმოყრილი, ხოლო სულს ქვემდებარედ მიიჩნევს, რომელიც ძალებს საფუძვლად უდევს და შედგენილ ბუნებას ამ ორი განსხვავებული [საწყისიდან, ანუ, ერთი მხრივ, ძალებიდან, მეორე მხრივ კი სულიდან წარმოდგარ] ნაერთად წარმოადგენს. ამგვარად, ძალები [განეკუთვნება] თავად სულს ან იმ ზიარ ცოცხალ არსებას, რომელიც, როგორც ფიქრობენ, [სულს] სხეულთან ერთად ფლობს. ვისაც მიაჩნია, რომ სული ორმაგი ცხოვრებით ცხოვრობს (ანუ [ის ცხოვრობს] თავისთავად და სხეულთან ერთადაც), მათი აზრით, [ეს ძალები] სხვაგვარადაა მოცემული სულში და სხვაგვარად ზიარ ცოცხალ არსებაში; ასე ფიქრობენ პლატონი და პითაგორა. ხოლო ვისაც მიაჩნია, რომ არსებობს სულის ერთიანი ცხოვრება

<sup>1</sup> პლატონის „ფედროსის“ (*Phaedr.* 78 b) თანახმად, სული არ არის შედგენილი, თუმცა სხვაგან პლატონი სულთა ნაწილებზე მიუთითებს: *Resp.* 435 a-442 d, 580 de, *Phaedr.* 246 ab, 253 c-e, *Tim.* 89 e. „ტიმაიოსში“ ნათქვამია, რომ სულის სამი ნაწილი სხეულის სამ სხვადასხვა ნაწილს შეესაბამება (*Tim.* 69 b-71 a). მითითებულია ფიგნიდან *Iambl. De Anima, Finamore / Dillon*, p. 101.

<sup>2</sup> ტექსტის გამომცემელთა აზრით, ეს არის არა არისტოტელე თავისთავად, არამედ არისტოტელე იამბლიქოსის ინტერპრეტაციით. საქმე ის არის, რომ არისტოტელეს განსაზღვრებით, „სული არის პირველი ენტელექტია ბუნებრივი სხეულისა, რომელსაც პოტენციურად გააჩნია სიცოცხლე“. *Arist. De An.* 412 a 27. ამგვარად, იამბლიქოსის აზრით, არისტოტელე და პლატონი ერთმანეთს ეთანხმებიან იმაში, რომ სულის არსება მარტივია და ის სხეულოვან ძალებთან დროებით ერთობაში შედის. სული სხეულს მთლიანად არ ეძლევა, ის სხეულისგან განცალკავებულია და მისგან საბოლოოდაც განცალკავებადი. ეს თვალსაზრისი განსხვავდება სტოიკოსებისა და მატერიალისტების შეხედულებებისგან, რომელთა თანახმად სული კომპოზიტია, როგორც თავად სულისა და სხეულოვანი ძალების ერთობლიობა, რომელიც მთლიანად სხეულშია მოცემული. იხ. *Iambl. De Anima, Finamore / Dillon*, p. 101.

<sup>3</sup> სტოიკოსებისა შეხედულებისთვის იხ. *Stoicorum veterum fragmenta* (შემოკლებულად: SVF) II, 826. მითითებულია *Iambl. De Anima, Finamore / Dillon*, p. 101.

და ის კომპოზიცია (იმიტომ რომ სული სხეულთანაა შერწყმული, როგორც ეს სტოიკოსებს მიაჩნიათ, ან იმიტომ, რომ [სული] საკუთარ სიცოცხლეს [მასთან] მოზიარე ცოცხალ არსებას ანიჭებს, როგორც ამას პერიპატეტიკოსები ამტკიცებენ), მათი შეხედულებით, სახეზეა [ძალთა] არსებობის ერთი[ანი] გზა, რომელიც ზიარებაში ან მთელ ცოცხალ არსებასთან შერწყმაში გამოიხატება.<sup>1</sup>

იამბლიქოსი სვამს კითხვას: სულის რომელი ძალები ეკუთვნის სულის არსებას და რომელი – არა? ან რომელი ძალები ეკუთვნის სულსა და სხეულს ერთად? ამასთან დაკავშირებით, ის განიხილავს სულის არა-გონისეულ (ირაციონალურ) ძალებს: შეგრძნებას, წარმოსახვას, მეხსიერებას და განსჯას, და მათ შესახებ სხვადასხვა ფილოსოფოსთა შეხედულებებს ადარებს:

„[13]. პლოტინი სულს აშორებს არაგონისეულ ძალებს [პოტენციებს], ისეთებს, როგორიცაა შეგრძნება, წარმოსახვა, მეხსიერება, განსჯა. ის მხოლოდ წმინდა აზროვნებას მიაკუთვნებს სულის წმინდა არსებას, იმიტომ, რომ მას გააჩნია ძალა [პოტენცია], რომელიც დაკავშირებულია [სულის] არსების თავისებურებასთან.<sup>2</sup> დემოკრიტე და მისი მიმდევარი პლატონიკოსები ძალთა ყველა ამ გვარს სულის არსებას მიაკუთვნებენ.<sup>3</sup> პლატონის აზრით კი ეს ძალები თავად სულებსაც განეკუთვნება და ცოცხალ არსებებსაც; ის თითოეულ მათგანს მისთვის დამახასიათებელი ცხოვრების მიხედვით განასხვავებს.<sup>4</sup> პორფირიოსისა და პლოტინის მიმდევრებს მიაჩნიათ, რომ სული თავის ძალებს უნივერ-

<sup>1</sup> Iambl. *De Anima*, Finamore / Dillon, p. 34, §10.

<sup>2</sup> ანალოგიური აზრი პლოტინმა გამოთქვა I 1 [53] ენეადაში. იამბლიქოსის ამ ტექსტის გამომცემელთა აზრით, იამბლიქოსი აქაც, ისევე როგორც სხვა შემთხვევებში, გამარტივებულად წარმოადგენს პლოტინის თვალსაზრისს, რომელიც სულ არ არის ერთმნიშვნელოვანი. სხვაგან პლოტინი ახასიათებს სულს, როგორც 'ერთგვარ ფორმას' (I 1 [53], 2), რომელიც მუდამ ის არის, რაც არის, და მას არაფერი აქვს გარედან მიყენებული, მათ შორის დისკურსიული აზროვნება ან შეხედულება. თუმცა, სხვაგან პლოტინი ამბობს, რომ შეგრძნება საკუთრივ სულის კუთვნილება არ არის (I 1 [53], 7). იხ. Iambl. *De Anima*, Finamore / Dillon, p. 114.

<sup>3</sup> პლატონიკოსი დემოკრიტე, ეს საკმაოდ უცნობი პიროვნება, საინტერესო ფიგურად მიაჩნიათ სპეციალისტებს. მის შესახებ ცნობებს გვაწვდიან ლონგინოსი, პროკლე, დამასკიოსი, ოლიმპიოდორე. იხ. Iambl. *De Anima*, Finamore / Dillon, p. 115.

<sup>4</sup> იამბლიქოსის თანახმად (რაც, მისი თქმით, პლატონის აზრია), ზოგიერთი ირაციონალური ძალა თავად სულის კუთვნილებაა. ზოგიერთი კი სულისა და სხეულის ერთობლიობას ახასიათებს.

სუმის ყველა ნაწილში აერცვლებს. მათი აზრით, სიცოცხლეები, რა სახითაც არ უნდა იყვნენ ისინი გაერცვლებულნი, მიწედებიან და ქრებიან, თესლიდან აღმოცენებული მცენარეების მსგავსად იმ მომენტში, როცა თესლი საკუთარ თავში უკუქცევა.<sup>1</sup> შეიძლება კაცმა არცთუ არაღამაჯერებლად წამოაყენოს ახალი თეორია იმის შესახებ, რომ ეს ძალები უნივერსუმში [კელავაც] არსებობენ და არ ისპობიან.<sup>2</sup> [14]. ეს არის ყველაზე უფრო საზოგადო ძალები, მაგრამ არსებობს სულის სხვა ძალებიც, რომლებიც საკუთრივ სულისაა, თუმცა მის [ძირითად] შემავსებელ [ნაწილს] არ წარმოადგენს; ასეთია ხსოვნა, რომელიც წარმოსახვის შეჩერებაა.<sup>3</sup> [15]. და ისევ, რაც შეეხება გონებასა და სულის საუკეთესო ძალებს, სტოიკოსები ამბობენ, რომ აზროვნება იმთავითვე კი არ არის [სულში] აღმოცენებული, არამედ მისი შექმნა თოთხმეტი წლის ასაკში ხდება, შეგრძნებებისა და წარმოსახვის საფუძველზე.<sup>4</sup> ხოლო პლატონისა და პითაგორელების მიმდევრები ამბობენ, რომ აზროვნება იმთავითვე ახალშობილს თან სდევს, თუმცა ის გარეგანი ზემოქმედებითაა დაბინდული და საკუთარი ენერგიით კი არ მოქმედებს, არამედ განისვენებს.<sup>5</sup> ახლა კი, რაც შეეხება გონებას, მრავალი პერიპატეტიკოსი მიიჩნევს, რომ თესლიდან და ბუნებიდან სხვა გონება აღმოცენდება,

<sup>1</sup> თესლისთვის ამ ცოტა უჩვეულო მოქმედების გასაგებად გამოცემვლები ასეთ შედარებას გეთავაზობენ: თესლი წარმოიდგინოთ ბოლქვად. ავიღოთ, მაგალითად, ტიტის ბოლქვი: ის შეიძლება შევადაროთ სულს, რომელიც საკუთარ თავში ყოფნის მდგომარეობაშია, ხოლო ტიტა, როგორც მცენარე და მისი ყვავილი – ირაციონალური ძალებია. ბოლქვი მცენარეს 'გამოუშვებს', ასევე სული თავის ძალებს 'ასხივებს'. როცა ბოლქვი 'საკუთარ თავს უბრუნდება', მცენარე ჭკნება, ისევე, როგორც სულის ძალები მიწედდება, მაგრამ თვითონ ბოლქვი სიცოცხლეს განაგრძობს და შემდეგ მისგან ახალი მცენარე აღმოცენდება. იხ. Iambl. *De Anima*, Finamore / Dillon, p. 116.

<sup>2</sup> იამბლიქოსის აზრით, ირაციონალური ძალები განაგრძობენ არსებობას სხეულის სიკედილის შემდეგაც და ისინი სამყაროში არიან გაერცვლებული. თავისთავად, სული მარტივი და შეუდგენელი არსებაა, რომელიც სხეულში შემოსვლისას ცვლილებას განიცდის. იხ. Iambl. *De Anima*, Finamore / Dillon, p. 117.

<sup>3</sup> შდრ. Arist. *Mem.* 451 a 14. იმბლიქოსისთვის მეხსიერება საკუთრივ სულის ძალაა, თუმცა მისი არსებითი ნაწილი არ არის. იხ. Iambl. *De Anima*, Finamore / Dillon, p. 117.

<sup>4</sup> სტოიკოსებისთვის იხ. SVF 2, 841. იხ. Iambl. *De Anima*, Finamore / Dillon, p. 117.

<sup>5</sup> Plat. *Tim.* 43 d-44 a, Procl. *In Tim.* III, 348, 6 – 21 Diehl. იხ. Iambl. *De Anima*, Finamore / Dillon, p. 118.

რომელიც დაბადებისთანავე თავს იჩენს. ხოლო გამიჯვნადად და გარედან შემოსულად<sup>1</sup> მეორე [გონება] იწოდება, რომელიც იმთავითვე წარმოიქმნება, მაგრამ გვიან აღმოცენდება, მაშინ, როდესაც პოტენციური გონება აღსრულების ფაზაში შედის და მოქმედ აზროვნებაში სათანადოდ მონაწილეობს<sup>2</sup>. მეორე მხრივ, თავად პლატონიკოსთა შორის მრავალი მიიჩნევს, რომ გონება სულში იმთავითვეა მოცემული, იმ დროს, როდესაც [სული] პირველად შემოდის სხეულში; მათ არ მიაჩნიათ, რომ სული და გონება სრულიად სხვადასხვა რამ არის.<sup>3</sup>

სულის ძალების (პოტენციების) განხილვიდან იამბლიქოსი სულიერ მოქმედებაზე გადადის. აქვს თუ არა ყველა სულს ერთნაირი მოქმედება, თუ სულთა მოქმედებები განსხვავდება სულთა რანგის მიხედვით, ანუ ერთი და იგივეა თუ არა უნივერსალური და ინდივიდუალური სულების მოქმედებები? ამ საკითხთან დაკავშირებითაც იამბლიქოსი კვლავ ფილოსოფიის ისტორიკოსის როლში გამოდის და სხვადასხვა შეხედულებას იხილავს:

„[17]. ასრულებს თუ არა ყველა სული ერთსა და იმავე ქმედებებს? თუ უნივერსალური სულების [ქმედებები] უფრო სრულყოფილია, დანარჩენი სულებისა კი ისეთი, როგორი რიგიც ერგოთ მათ წილად? სტოიკოსები ამბობენ, რომ ინდივიდუალური და უნივერსალური სულების რაციონალური საწყისი ერთია, [მათი] განსჯა სრულიად იგივეა, სწორი ქმედებები ერთნაირია და სიქველეებიც ერთი და იგივეა. როგორც ჩანს, პლოტინი და ამელიოსიც ამ აზრს [იზიარებენ], რადგან ინდივიდუალურ სულს ზოგჯერ არა როგორც უნივერსალური სულისგან განსხვავებულს განსაზღვრავენ, არამედ როგორც მასთან მიმართებაში იგივეს. თუმცა, პორფირიოსის თანახმად, უნივერსალური სულის ქმედებები სრულიად განსხვავდება ინდივიდუალური სულისგან.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> 'გარედან, 'კარიდან', ე.ი. არა თანდაყოლილი, არამედ გარედან მონიჭებული. ეს არის არისტოტელური გამოთქმა, რომელსაც ბერძნული ფორმის ძველი ქართული ტრანსლიტერაციით ('თურათენ') პეტრიწიც ხმარობს თავისი კომენტარის მე-20 თავში. იხ. Arist. *De gener. animal.* 736 b 28. ლ. ალექსიძე, *იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია*, 2008, გვ. 78-79.

<sup>2</sup> ანუ ისეთ აზროვნებაში, რომელიც პოტენციური აზროვნება კი აღარ არის, არამედ მოქმედი, 'ენერგიაში მყოფი', აქტუალური, განხორციელებული აზროვნებაა.

<sup>3</sup> Iambli. *De Anima*, Finamore / Dillon, p. 39-41, §§13-15.

<sup>4</sup> ტექსტის გამომცემელთა თქმით, ვერ ვიტყვი, რომელ წყაროებს ეყრდნობა იამბლიქოსის ეს ფრაგმენტი. საკმე ის არის, რომ პორფირიოსის შეხედულება სულთა სხვადასხვაობის შესახებ განსხვავდება პლოტინის

[18]. სხვა შეხედულებაც არსებობს, რომლის უგულებელყოფა არ შეიძლება.<sup>1</sup> ის განასხვავებს სულებს გვარ-სახეობათა მიხედვით და მიიჩნევს, რომ ერთმანეთისგან განსხვავებულია უნივერსალური სულების სრულყოფილი ქმედებები, ღვთაებრივ სულთა წმინდა და არამატერიალური ქმედებები, დემონურ სულთა ქმედითობა, გმირულ სულთა ღიძებული ქმედებები, ცხოველებისა და ადამიანების სულთა მოკვდავობით დაღდასმული ქმედებები და ასე შემდეგ.<sup>2</sup> ხოლო მათი ერთმანეთისგან განსხვავება-განსაზღვრის საფუძველზე ისიც განისაზღვრება, რაც მათი მფლობელია. [19]. ვინც ფიქრობს, რომ სული ყველგან ერთი და იგივეა, როგორც გვარით, ასევე სახეობით (ასეთია პლოტინის შეხედულება), ან რიცხობრივად (როგორც ამას არც თუ იშვიათად ბავშვურად ამელიოსი აცხადებს), ის იტყვის, რომ სული იგივეა, რაც მისი მოქმედება.<sup>3</sup> ხოლო სხვები უფრო მეტი სიზუსტით განასხვავებენ [სულებს] და ადგენენ, რომ სულის არსებათა პირველადი, მეორადი და მესამე რანგის გამოსვლა არსებობს, რომლითაც სულები წინ მიიწევენ [ქმნილებათა სამყაროში].<sup>4</sup> ვინც ხედავს, რომ ამ შეხედულების მიმდევარნი ახლებურ, მაგრამ სა-

---

შეხედულებისგან. პორფირიოსი განასხვავებს სულს, როგორც მთელს, მრავალი ინდივიდუალური სულისგან, იმ აზრით, რომ სული როგორც მთელი არ არის ინდივიდუალური სულების უბრალო ჯამი. მაგრამ ეს თვალსაზრისი, რომელსაც პორფირიოსი თავის „*სენტენციებში*“ გამოთქვამდა, თავის მხრივ, ეყრდნობოდა პლოტინის ენაღებს, VI 4 [22], 4. იხ. Iamb. *De Anima*, Finamore / Dillon, p. 126.

<sup>1</sup> ერთგვარი ანონიმურობით, იამბლიქოსი საკუთარი შეხედულების გადმოცემას იწყებს.

<sup>2</sup> ღვთაებრივ, დემონურ ('ეშმაკებრივ') და გმირთა ('იროთა') სულების განსხვავებისთვის გავიხსენოთ პროკლეს „*თეოლოგიის საფუძვლების*“ იოანე პეტრიწისეული თარგმანის 129-ე თავი და მისივე კომენტარი ამ თავზე აქ იამბლიქოსი განასხვავებს, ერთი მხრივ, წმინდა, ტრანსცენდენტურ სულებს, ხოლო მეორე მხრივ, ციური ღმერთების სულებს, დემონურ, გმირებისა და, ბოლოს, მოკვდავთა სულებს. ანალოგიური კლასიფიკაციისთვის იხ. აგრეთვე Iamb. *De Mysteriis*, I, 5-7. ასეთ კლასიფიკაციას პროკლეც გადმოსცემს „*ტიმაიოსის*“ კომენტარში (Procl. *In Tim.* III 245, 19 – 246, 4; 247, 16-25 Diehl). იხ. Iamb. *De Anima*, Finamore / Dillon, p. 126-128.

<sup>3</sup> იამბლიქოსი უპირისპირდება იმ ფილოსოფოსებს, რომლებსაც ყველა სული არსებითად იდენტურად მიაჩნდათ. ამელიოსის შესახებ წყარო ჯერ-ჯერობით დაუდგენელია. გამომცემელთა აზრით, ის შეხედულება, რომელსაც იამბლიქოსი ამელიოსს მიაწერს, გამოთქმული ჰქონდა თეოდორე ასინელს, რასაც „*ტიმაიოსზე*“ პროკლეს კომენტარი ადასტურებს (Procl. *In Tim.* III 246, 23 – 28 Diehl). იხ. Iamb. *De Anima*, Finamore / Dillon, p. 128-129.

<sup>4</sup> ისევ ერთგვარი ანონიმურობით და ფრთხილად (თან შეფერული ქებით) იამბლიქოსი საკუთარი თვალსაზრისის გამოხატვას შეუდგება.



ფუტელიან არგუმენტებს წამოაყენებენ მოცემულ საკითხებზე, იტყვის, რომ უნივერსალურ, ღვთაებრივ და არამატერიალურ სულთა ქმედებები მათ არსებაშიც მთლიანად სრულდება. თუმცა, ისინი არასდროს დათანხმდებიან იმაზე, რომ ინდივიდუალური სულები, რომლებიც ერთ [გარკვეულ] ფორმაშია მოცემული და სხეულებზე დანაწილებული, მყისიერად იგივეა, რაც მათი ქმედებები.<sup>1,2</sup>

იამბლიქოსი ეხება სულისა და სხეულის კავშირსა და მათი ურთიერთმიმართების საკითხებსაც. ის სვამს კითხვას: ყველა სული ერთნაირად უკავშირდება თავის სხეულს თუ არა? განსხვავებულია თუ არა ამ თვალსაზრისით ინდივიდუალური სულები უნივერსალური სულისგან? ისევ, როგორც სულთა არსებისა და ქმედებების მიმართების საკითხში, იამბლიქოსი აქაც სულთა დიფერენციაციის მომხრეა სხეულთან მათი ურთიერთობის თვალსაზრისით. სულების მიერ სხეულის 'შემოსვის' საკითხი, ამავე დროს, მათი მიწიერ სამყაროში 'ჩამოსვლის' თემაც არის, რასაც შემდეგი კითხვები მოჰყვება: ერთნაირია თუ არა მათი ჩამოსვლის მიზეზები? ერთნაირი იყო თუ არა სულთა სიცოცხლეები მათ ჩამოსვლამდე? იამბლიქოსი ყველა ამ საკითხში დიფერენციაციის მომხრეა:

„[28] ყველა სულის ურთიერთობა სხეულებთან ერთნაირი არ არის. უნივერსალური სული, როგორც ეს პლოტინსაც მიაჩნია, საკუთარ თავში სხეულს ფლობს, რომელიც მისი დანამატი, მაგრამ თავად სული არ არის სხეულის დანამატი და არც სხეულის მიერ არის გარემოცული,<sup>3</sup> მაშინ როცა ინდივიდუალური სულები სხეულებს ემატებიან, სხეულის კუთვნილებად იქცევიან

<sup>1</sup> სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, წმინდა, ღვთაებრივ სულთა ქმედებები სრულდება მათ არსებებში და ეს ქმედებები შესაბამისი არსებების იდენტურია, ხოლო ინდივიდუალური სულები არსებით თავისი ქმედებების იგივეობრივნი არ არიან, ანუ მათი ქმედებები იგივე არ არის, რაც მათი არსება. ღვთაებრივი სულების ქმედება მუდამ სრულდება, ინდივიდუალურებისა კი – არა. თუ რატომ არის ეს ასე, თავისებურად ახსნილი აქვს პლოტინს: იმიტომ, რომ ყველაფერს, რაც სულშია მოცემული, ჩვენ მაშინვე ვერ ვწვდებით, ვერ ვაცნობიერებთ (Plot. *Enn.* V 1 [10], 12). იხ. Iambl. *De Anima*, Finamore / Dillon, p. 129.

<sup>2</sup> Iambl. *De Anima*, Finamore / Dillon, p. 44, §§17-19.

<sup>3</sup> ცნობილია პლოტინის შეხედულება კოსმოსის სულის კოსმიურ სხეულთან მიმართების შესახებ, რომელსაც იამბლიქოსიც იზიარებს: კოსმიურ სულს იდეალური ურთიერთობა აქვს თავის სხეულთან: მას უპყრია კოსმიური სხეული, მაგრამ სხეული სულს არ პყრობს (იხ. Plot. IV 3 [27], 9). იხ. Iambl. *De Anima*, Finamore / Dillon, p. 157.

და სხეულებში სახლდებიან, რომლებსაც უკვე უნივერსუმის ბუნება წარმართავს. ხოლო ღმერთების სულები მიმართავენ ღვთაებრივ სხეულებს, რომლებიც გონებას ბაძავენ, მათივე გონისმორი არსებისკენ. სხვა ღვთაებრივ გვართა სულები ისე წარმართავენ თავის ეტლებს,<sup>1</sup> როგორც ეს თითოეულ მათგანს ხელა წილად. წმინდა და სრულყოფილი სულები წმინდა სახით მკვიდრობენ სხეულებში, ვნებათა გარეშე და გონითი აზროვნებისგან მოუკლებლად, ხოლო მათგან მკვეთრად განსხვავებულ სულებს ესეც მკვეთრად განსხვავებულად ახასიათებთ. [...] [29]. ვფიქრობ, რომ სხვადასხვაა სულთა ჩამოსვლის მიზნები და სხვადასხვაა ის გზებიც, [რომლითაც] ისინი ჩამოდიან]. სული, რომელიც ჩამოდის აქაურობის გამოსახსნელად, განწმედისთვის და სრულყოფისთვის, თავად ჩამოსვლასაც უმწიკვლოდ ახორციელებს. ხოლო ის სული, რომელიც სხეულებისკენ მიიქცევა საწვრთნელად და საკუთარ ზნე-ჩვეულებათა გამოსასწორებლად, ენებათაგან სრულიად თავისუფალი არ არის და ის არც როგორც სრულიად თავისუფალი იქნა მოვლენილი. ხოლო სული, რომელიც აქ გასამართლებისა და სასჯელისთვის ჩამოდის, როგორც ჩანს, ერთგვარ ძალდატანებასა და იძულებას განიცდის.<sup>2</sup> [ზოგერთი უფრო ახალი დროის ფილოსოფოსი კი ასე არ]<sup>3</sup> განასხვავებს; მათ არ გააჩნიათ განსხვავების კრიტერიუმი, ისინი აიგივებენ ყველა სულის განსხვავებას და მიიჩნევენ, რომ ყველა განსხვავება ცუდია. ასე ფიქრობენ კრონიოსის, ნუმენიოსისა და პარპოკრატიონის მიმდევრები. [30]. უნდა გავითვალისწინოთ აგრეთვე სულთა სიცოცხლეები, რომლებიც მათ სხეულებში შემოსვლამდე გააჩნდათ, რადგან ისინიც დიდად განსხვავდებიან

<sup>1</sup> როგორც ზემოთ ვნახეთ, 'ეტლი' (ბერძნ. *ἔτλη*, პეტრიწულად 'ოქიმა') შუამავალია სულსა და სხეულს შორის.

<sup>2</sup> იამბლიქოსი განსაწმენდელი სულების ორ სახეობას არჩევს: ცოდვილი ადამიანები, რომლებიც სხეულებში ჩამოდიან სასჯელისათვის წარსულში ჩადენილი ცოდვების გამო, და უფრო წმინდა სულები, რომლებიც იმისთვის ჩამოდიან, რომ გაუმჯობესდნენ. იამბლიქოსის აზრით, ყველა სული აუცილებლობით ჩამოდის, თუმცა აქ სხვადასხვაგვარი აუცილებლობა იგულისხმება. ადამიანთა სულის უმაღლეს ორ სახეობას გაცნობიერებული აქვს, რომ მათი ჩამოსვლა სასიკეთოა, ამიტომ ისინი ნებაყოფლობით ჩამოდიან – ანუ ნებით აკეთებენ იმას, რაც აუცილებელია, ხოლო უფრო დაბალი სახეობის სულებს არ ესმით, რომ სასჯელისთვის ჩამოსვლა კარგია, ამიტომ მათი ჩამოსვლა ნებაყოფლობითი არ არის. იხ. Iambli. *De Anima*, Finamore / Dillon, p. 159.

<sup>3</sup> ფრჩხილებში ჩასმა ჩემი არ არის, ასეა ის იამბლიქოსის ფრაგმენტების გამოცემაში მოცემული.

ერთმანეთისგან. სულთა ცხოვრება სხვადასხვაა, ამიტომ სხვადასხვაგვარია მათი პირველი შეხვედრა [სხეულებთან]. ისინი, ვინც ახალზიარებულია და არსთა მრაველისმჭვრეტელია, ვინც ღმერთების თანამგზავრია და მონათესავე, ვინც სრულყოფილია და სრულად მოიცავს სულის სახეობებს, ის ვნებებისგან სრულიად თავისუფალი და წმინდაა, და პირველადე ასე შეერწყმის სხეულს. ხოლო ვინც სურვილებით არის ძლეული და სხვადასხვა ვნებით აღსავსე, ის სხეულს პირველად ვნებებით შეჰყოფილი ხედება.“<sup>1</sup>

სულის შესახებ იამბლიქოსის შეხედულების არსებითი საკითხები თავმოყრილია ფრაგმენტებში, რომელთა ავტორად ფსევდო-სიმპლიკიოსს ასახელებენ. მათში განსაკუთრებით ცხადად წარმოდგება სულის, როგორც საშუალო სუბსტანციის როლი არსთა უნივერსალურ იერარქიაში. მიუხედავად იმისა, რომ იამბლიქოსის ავტორობა არ დასტურდება, ფრაგმენტების მნიშვნელობის გამო ჩვენი თემისთვის და თავად იამბლიქოსისთვის, მოგვყავს რამდენიმე ტექსტი:

„თუკი, როგორც იამბლიქოსი ფიქრობს, [სულის] გაბნეული და არასრულყოფილი მოქმედება ვერ გამოვიდოდა ვნებისგან თავისუფალი და სრულყოფილი არსებიდან, მაშინ არსებითაც [სული] ერთგვარად ვნებას [ანუ ზემოქმედებას] დაქვემდებარებული უნდა იყოს. ამ თვალსაზრისითაც სული არის საშუალო არა მარტო დაყოფადსა და განუყოფელს, მდგრადსა და გამომდინარეს, გონისმიერსა და განსჯის უნარის არმქონეს შორის, არამედ წარმოუქმნელსა და წარმოქმნილს შორისაც; სიმდგრადით, გომისმიერობითა და განუყოფლობით სული წარმოუქმნელია, ხოლო ემანაციით, დანაწილებადობითა და ირაციონალურ საწყისთან ურთიერთობის გამო ქმნადია; ამგვარად, სულს არც წარმოუქმნელობა აქვს წმინდა სახით, როგორც ეს, მაგალითად, გონისმიერს ახასიათებს, რადგან ის არ არის განუყოფელი და მყარი, და არც ქმნადობა ახასიათებს იმ სახით, როგორც ეს ყველაზე დაბალ საფეხურზე მდგომ არსებს გააჩნიათ: რადგან ეს უკანასკნელები სრულად არასდროს არსებობენ. სული ზოგჯერ თითქოსდა საკუთარ თავს მიატოვებს ქმნადობაში მონაწილეობის გამო და მხოლოდ მდგრადი კი არ არის, არამედ ერთდროულად კიდევ რჩება იმად, რაც არის და თან იქმნება; ის არასდროს მიატოვებს იმას, რაც ქმნადი არ არის, მუდამაა მასთან დაკავშირებული და შინაგანად აქვს სიმდგრადე; [ამავე დროს], ის ერთგვარად გამოე-

<sup>1</sup> Iambli. *De anima*, Finamore / Dillon, p. 56-58, §§28-30.

დინება და ავსებს წარმოქმნადს. მაგრამ მისი ქმნადი და ემანირებადი [საწყისი] არასდროს არსებობს მყარი და უქმნელი [საწყისი] გარეშე, მაშინ როდესაც მისი უქმნელი [საწყისი] ზოგჯერ სრულიად მოცილებულია ქმნადობასთან ურთიერთობას სხეულებისგან მოწყვეტილ სიცოცხლეში. ამიტომ სული უკედავიც არის და მუდმივიც, მას უკედავება და მუდმივობა ყოველთვის გააჩნია გონისმიერ სიცოცხლეზე დაქვემდებარებით. ხოლო საკუთარ თავში ჩვენი სული განსხვავებულია: ის წმინდაც არის, ისე, როგორც ეს მას შეეფერება, რადგან უკედავებას, მუდმივობასა და განუყოფლობას გონისმიერ სიცოცხლეში ჰპოვებს, ვინაიდან განცალკევების შემდეგ ის, როგორც [არისტოტელე] ამბობს, ისაა, რაც არის.<sup>1</sup> მეორე მხრივ, სული გარე სამყაროსკენაა მიქცეული და ამ დროსაც კი ისე არსებობს, რომ მთლიანად საკუთარ თავს არ მიატოვებს [... ქმნადობაში გამოსვლის შედეგად სული] არსებით აღარ წარმოადგენს მოქმედებას,<sup>2</sup> რამდენადაც ეს მისთვის დასაშვებია.<sup>3</sup>

სულის არსების ერთგვარი შუამავლობა და ორობაც კი კიდევ უფრო ცხადი ხდება შემდეგ ფრაგმენტში:

„თუკი სულის უმაღლესი არსება სრულიად იგივე რჩება, მაშინ მისი მოქმედება [‘ენერგია’], რომელიც იგივედ არ რჩება, ისეთი არ იქნება, როგორც არსება, რადგან [სული] ხან აზროვნებს, ხან არა.<sup>4</sup> სულის უმაღლესი არსებაც არ ინარჩუნებს თავს წმინდა

<sup>1</sup> ფიქრობენ, ეს არის მინიშნება არისტოტელეზე, *De Anima* 430 a 22-23: „განცალკევების შემდეგ ის [ანუ აქტიური გონება] არის ის რაც ის არის, და მხოლოდ ის არის უკედავი და მარადიული“. Iambli. *De Anima, Finamore* / Dillon, p. 255.

<sup>2</sup> იგულისხმება, რომ სულის მოქმედება აღარ არის მისი არსების იგივეობრივი, ისინი თითქოს სცილდებიან ერთმანეთს, იხ. შემდეგი ფრაგმენტი.

<sup>3</sup> Iambli. *De Anima, Finamore* / Dillon, p. 234-236: Appendix C: Pseudo-Simplicius, *In De Anima* 89, 33-90, 25. ვსევდო-სიმპლიციოსის ამ ტექსტის ქართული თარგმანი ჩემია, წიგნიდან ლ. ალექსიძე, *ნეოპლატონური ფილოსოფია. პლოტინი და იამბლიქოსი*, 2009, გვ. 194-199.

<sup>4</sup> სულის არსება, უპირველეს ყოვლისა, სიცოცხლეა. სული თავისი უმაღლესი ასპექტით აზროვნებს, ის გონებასთან არის შეხებაში, ამდენად, მისი მოქმედება (‘ენერგია’) გონითი აზროვნების სახით ვლინდება. მაგრამ საკუთრივ აზროვნება გონების არსებას წარმოადგენს და არა სულისა. ამიტომ სული ხან აზროვნებს და ხან არა, ან ზოგიერთ სულს ეს ახასიათებს, ზოგს კი არა. იმ შემთხვევაშიც, თუ სულის არსებად მის საუკეთესო ასპექტს – აზროვნებას, გონისმიერობას მივიჩნევთ, უნდა ვაღიაროთ, რომ ინდივიდუალური სული მას მოქმედების სახით ყოველთვის არ ახორციელებს, ანუ მოქმედება არსებას ყოველთვის სრულყოფილად არ გამოხატავს.

სახით მაშინ, როცა სული იმისკენ მიიქცევა, რაც მეორეულია:<sup>1</sup> ამითაც სული საშუალოა, როგორც იამბლიქოსს მიაჩნია ნაშრომში *‘სულის შესახებ’*, არა მარტო დანაწევრებულსა და დაუნაწევრებელს შორის, არამედ ქმნადსა და უქმნელს, წარმავალსა და წარუვალს შორისაც, ისე, რომ თავად ეს [საწყისი] ხან აზროვნებს და ხან არა [...]. გონიერულია და აუცილებელიც, რომ არა მარტო მოქმედება, არამედ სულის არსება და მისი უმაღლესი [ნაწილი], ვგულისხმობ ჩვენს სულს, ერთგვარად გავრცელდეს და შესქელდეს, თითქოსდა ჩამოეშვას, როცა ჩამოდის იმისკენ, რაც მეორადია. ის მთლიანად არ მიატოვებს საკუთარ თავს (მაშინ ხომ ის სული აღარ იქნებოდა), მაგრამ არც თავის სიწმინდეს ინახავს; ის ერთგვარად რჩება იგივედ და სხვად. მისი სხვად-ყოფნა მთლიანად საკუთარი თავის ცვლილება არაა, და არც იგივეობა რჩება წმინდა და შეუცვლელი. ამგვარად, სული გარკვეულწილად გაყოფილია ცვლილებით, ის არ რჩება იმად, რაც არის, ის მოქმედებასაც ინარჩუნებს არსებისგან გამიჯნულად, რადგან ზოგჯერ არც მოქმედებს. ხოლო როდესაც [სული] წმინდად ამაღლდება თავის არსებასთან, ის ჩამოიცილებს ყოველგვარ გარე მინამატს, განმტკიცდება საკუთარი თავისადმი მიმართვით, კვლავ შეიძენს მისთვის შესაფერის საზომს – ის არის ის, რაც არის; საკუთარი თავის უმაღლეს [ასპექტთან] შებრუნებით განმტკიცებული, განუყოფლად კონცენტრირებული [საკუთარ თავში, სული თავის] მოქმედებას არსებასთან აერთებს.<sup>2</sup>

## დასკენის ნაცვლად

ამგვარად, იამბლიქოსთან თითქოს რაღაც დოზით ირღევეა (უფრო სწორედ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ‘ფართოვდება’ თუ ‘განეფინება’) ნამდვილი მე-ს ერთიანობად გაგების ნეოპლატონური კრედო და სულის არსების ორგვარობად გაგებით იწყება სხვაობის ერთგვარი ‘რეაბილიტაცია’, რასაც მოჰყვება მისი ჩართვა თეოთობისა და იგივეობის გაგებაში. ჩვენ ვნახავთ, თუ როგორ განვითარდება ეს ტენდენცია ანტიკურ ნეოპლატონიზმში და, აგრეთვე, გაცილებით უფრო გვიან, მაგალითად, პლეტონის ფილოსოფიაში.

<sup>1</sup> ეს ნიშნავს, რომ თუ მოქმედება ცვალებადია, არსებაც ცვალებადი უნდა იყოს. იამბლიქოსის აზრით, სული იცვლება თავისი არსებით. სუსტდება, როცა დაბლა ჩამოდის, მაგრამ არ წვეტს სულად ყოფნას. იხ. Iambli. *De Anima*, Finamore / Dillon, p. 256-257.

<sup>2</sup> Appendix D: Pseudo-Simplicius, *In De Anima* 240, 33-241, 20.

**თავი 4**

**პროკლე**

## შესავალი

პროკლეს ფილოსოფიაში (412-485) თავისუფლებასა და ნამდვილ მე-სთან დაკავშირებულ მხოლოდ რამდენიმე საკითხს შევხებით.<sup>1</sup> ნამდვილი მე პროკლესთან არის ერთი ჩვენში (რაც გახდა პეტრიწის ფილოსოფიის ერთ-ერთი მთავარი თეზისი, ამას შემდეგ ენახავთ), ხოლო თავისუფლება არსების შესაბამისად მოქმედებაში მდგომარეობს. ნებას პროკლე განსაზღვრავს, ერთი მხრივ, ერთთან მიმართებაში, მეორე მხრივ, ქვემდგომ არსებებთან მიმართებაში (მათ შორის შემოქმედ გონებასთან დაკავშირებით) და, აგრეთვე, ადამიანებთან მიმართებაში. ყველა შემთხვევაში ნების საფუძველი ამა თუ იმ სუბიექტის არსებაა. ასე, მაგალითად, დემიურგიული გონების ნება, პროკლეს თანახმად, მის არსებაში მდგომარეობს. გონების არსება შემეცნებაა, შემეცნება კი შექმნაა. ეს აზრი მან მრავალჯერ გამოთქვა „ტიმაიოსის“ კომენტარში დემიურგის ნებასა და მოქმედებასთან დაკავშირებით. ლაკონურად და ზუსტად ამას პროკლეს შემდეგი ფორმულები გამოხატავენ:

„დემიურგიული შემეცნება შემოქმედებაა“.<sup>2</sup> „მამის აზროვნების პრინციპები დემიურგიული აზრებია, ხოლო აზრები ქმნილებებია“.<sup>3</sup> „თუკი ის აზროვნებს, ხოლო დემიურგის მთელი აზროვნება შემოქმედებაა, ამიტომ მისთვის შემოქმედება აზროვნება უნდა იყოს“.<sup>4</sup> „თვითქმედება მასთან არის ნება, ხოლო შემოქმედება აზროვნება“.<sup>5</sup>

დემიურგის ნება, პროკლეს თანახმად, მისი არსებითაა განპირობებული: დემიურგი იმიტომ ისწრაფვის სიკეთისკენ, რომ თავისი არსებით კეთილია. ისევე, როგორც სინათლე ანათებს და ცეცხლი ათბობს,

<sup>1</sup> პროკლეს შესახებ თავში ვიყენებ ჩემს პუბლიკაციებს: ლ. ალექსიძე, ნება ნეოპლატონიზმში: პროკლე და იოანე პეტრიწი, – კრებულში: *მრავალთა-ვი. ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი* 22. *ედვენება ელენე მეტრეველის 90 წლისთავს*. რედ. ლ. კლდიაშვილი, თ. ოთხმეზური. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, თბილისი 2007, გვ. 134-153; ლ. ალექსიძე, *იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია*, 2008, გვ. 200-213

<sup>2</sup> Procl. in Tim. III 244, 12 Diehl.

<sup>3</sup> იქვე, III 222, 3-5.

<sup>4</sup> იქვე, I 421, 27-422, 1.

<sup>5</sup> იქვე, II 70, 29-31.

„ასევე მას, რომელიც მუდამ კეთილია, მუდამ სიკეთე ნებაგს.“<sup>1</sup>

ნების არსებაზე დაყვანა იყო ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი ნიკოლოზ მეთონელის მიერ პროკლეს კრიტიკისა. მეთონელის თქმით, პროკლე

„უბუღებელყოფს საღმრთო ნებას და დაბადებულთა გაჩენას მხოლოდ შემოქმედის არსებობით განსაზღვრავს. ამით ის თითქმის უნებლიე შემოქმედებას მიაწერს ღმერთს.“<sup>2</sup>

რაც შეეხება ადამიანს, ის პროკლესთვის, უპირველეს ყოვლისა, სულია.<sup>3</sup> ამასთანავე, ადამიანს აქვს სხეული და გონება. სული სხეულს იყენებს და გონებას ფლობს. ამით ჰგავს ადამიანი კოსმოსს და ამიტომაც ის მიკროკოსმოსი.<sup>4</sup> სული ნივთიერ სამყაროში ჩაბოვდა, ისევე როგორც საგანთა სიმრავლე ერთიდან წარმოიშვა. ‘ლოგოსური’ სული, რომელიც სულის უმაღლესი სახეა, პროკლეს თა-

<sup>1</sup> იქვე, I 367, 20-24. დემიურგის ნების მისი არსებიდან მომდინარეობის შესახებ იხ. W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1965, p. 143-147 (3. Auflage 2014).

<sup>2</sup> Nicholas of Methone, *Refutation of Proclus' Elements of Theology*. A critical edition with an introduction on Nicholas' life and works. Ed. A. D. Angelou, Athens. Leiden Brill 1984, p. 78, 20-79 (შემდგომი დამოწმებისას: Nic. Meth. *Refutatio*, Angelou). იხ. ჩემი სტატია: L. Alexidze, Dionysius Areopagita in den mittelalterlichen Kommentaren zur ‘*Elementatio theologica*’ des Proklos, in: *Selbst-Singularität-Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum deutschen Idealismus*. Hrsg. Th. Kobusch, B. Mojsisch, O. F. Summerell. Amsterdam / Philadelphia 2002, p. 111-130, აქ p. 120-121.

<sup>3</sup> Procl. *Decem dub.* VI, 36 Boese (დამოწმებულია შემდეგი გამოცემებით: Proclus Diadochus, *Tria opuscula (de providentia, de libertate, de malo)*. Latine Guillelmo de Moerbeka vertente et Graece ex Isaaki Sebastocratoris aliorumque scribitis collecta. Ed. H. Boese, Berlin 1960; Proclus, *Trois études sur la providence*. Texte établi et traduit par D. Isaac, Paris, Les Belles Lettres, t. I (Dix problèmes concernant la providence) 1977, t. II (Providence, fatalité, liberté) 1977, t. III (De l'existence du mal) 1982. შემდგომი დამოწმებისას: Procl. *de prov.* Isaac; Procl. *de mal. subs.* Isaac. იხ. აგრეთვე Proclus Diadochus, *Commentary on the first Alcibiades of Plato*. Critical Text and Indices by L. G. Westerink. Amsterdam 1954, p. 18, 4-5. პლატონის „აღკებიადგზე“ პროკლეს კომენტარების უფრო ახალ, ბერძნულ-ფრანგულ გამოცემასაც ვიყენებდი: Proclus, *Sur le premier Alcibiade de Platon*. Texte établi et traduit par A. Ph. Segonds. Paris, Les Belles Lettres, t. I, 1985, t. II, 1986). ამ თემაზე იხ. აგრეთვე: J. Pépin, “Que l'homme n'est rien d'autre que son âme”. Observations sur la tradition du Premier Alcibiade, — in: *Revue des Études Grecques*, Année 1969, volume 82, Paris, Les Belles Lettres 1969, p. 56-70.

<sup>4</sup> Procl. in *Tim.* III 307; 355 Diehl. Laurence Jay Rosán, *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*. New York 1949, p. 194 (უკანასკნელი გამოცემა: The Prometheus Trust, Wiltshire, UK 2009). შემდგომი დამოწმებისას: L. J. Rosán, *The Philosophy of Proclus*, 1949.



ნახმად, ამ ჩამოსვლის მიუხედავად, უცვლელი დარჩა, თუმცა ის გარკვეულწილად ურთიერთობს ნიეთიერთან. პირველი და უმაღლესი საფეხური სულის ნიეთიერთან ურთიერთობისა არის ე.წ. 'ეტლი' (ბერძნ. ἔθλημα). სხეული და ყველაფერი სხეულოვანი, პროკლეს თანახმად, ბედისწერას ემორჩილება. პროკლე განასხვავებს განგებას (ლათ. *providentia*) და ბედისწერას, ფატალურობას (ლათ. *fatum*).<sup>1</sup> მათ შორის ის სამი სახის განსხვავებას ასახელებს და მათ ურთიერთკავშირს ცხადყოფს: (1) ორივე, როგორც განგება, ასევე ბედისწერა, ყველაფრის მიზეზია, რაც სამყაროში ხდება, მაგრამ განგება ბედისწერას წინ უსწრებს. ყველაფერი, რაც ბედისწერით არის განპირობებული, უპირველეს ყოვლისა, განგებაზეა დამოკიდებული, მაგრამ პირიქით არ ხდება: ყველაფერი უფრო მაღალი და ღვთაებრივი განგებით წარიმართება და ბედისწერას არ ემორჩილება. (2) მეორე განსხვავება განგებასა და ბედისწერას შორის სულში ჩანს: სხეულისგან განცალკევებული სული განგებაზეა დამოკიდებული, იმ არსების წყალობით, რომელიც მას გააჩნია, ხოლო სული, რომელიც სხეულში იმყოფება, ბედისწერას ემორჩილება. (3) ერთია მეცნიერება და ჭეშმარიტება იმ სულებისა, რომლებიც ქმნადობაში შემოდიან, და სხვაგვარია მათი მეცნიერება და ჭეშმარიტება, ვინც აქაურობას გაურბის<sup>2</sup>. პროკლეს აზრით, ბედისწერას ბევრი რამ უსხლტება, განგებას კი არაფერი; განგება მართავენ ბედისწერას, რომელიც თვითონ წარმოშვა<sup>3</sup>. განგება ის ძალაა, რომელიც უსხეულო არსებებს, კერძოდ სულებს, უბიძგებს, საკუთარი თავისუფლებითა და თვითმდგომობით ისარგებლონ. ბედისწერაც განგებითი ძალაა, მაგრამ, როგორც უკვე ითქვა, გრძნობადი სამყაროს დონეზე. პროკლე ბედისწერას ბუნებას (ფართო გაგებით) უიგივებს. ბედისწერა მისთვის

„ღვთაებრივობით გამსჭვალული ბუნებაა“.<sup>4</sup>

რაც შეეხება სხეულებს, მათ არჩევანის შესაძლებლობა არა აქვთ.<sup>5</sup> სხეულის მოძრაობა ყოველთვის გარკვეული (და არა ნებისმიერ-

<sup>1</sup> ზოგიერთი ტერმინის დასახელება ლათინურად გვიწევს, რადგან პროკლეს ეს სამი ნაშრომი დიდწილად ლათინურ ენაზეა შემონახული, მოერბეკეს თარგმანში.

<sup>2</sup> Procl. de prov. II 3, 7-23 Isaac.

<sup>3</sup> იქვე, II 4, 4-7. ბედისწერისა და განგების განსხვავებისთვის იხ. იქვე, III 7 Isaac.

<sup>4</sup> Procl. in Tim. III 272, 27 Diehl. იხ. გამომცემლის შენიშვნა წიგნში: Procl. de prov. p. 89 Isaac.

<sup>5</sup> Procl. de prov. III 13 Isaac. შდრ. Plot. IV 7 [2], 5, 4.

რი) ტრაექტორიით ხდება. პროკლეს თანახმად, პლატონთან გონება აუცილებლობის სფეროს არ ექვემდებარება, ის მასზე მაღლაა. მეორე მხრივ, განგება გონებაზე მაღლაა (ამას მისი ეტიმოლოგიაც ცხადყოფს, რაც 'გონებამდელს' ნიშნავს) და მას წარმართავს. შესაბამისად, ყველაფერი, რაც გონისმიერად არსებობს, მხოლოდ განგებას ექვემდებარება, მაშინ როცა სხეულებრივად არსებული აუცილებლობას ემორჩილება.<sup>1</sup> ამგვარად, არის ორი სამყარო: ერთი განგებას ეკუთვნის, რომელიც გონისეულ და გრძნობად არსებებზე მეფობს, მეორე კი ბედისწერას, რომელიც მხოლოდ შეგრძნებით აღსაქმელ საგნებს მართავს. განგება ისე განსხვავდება ბედისწერისგან, როგორც ღმერთი იმისგან, რაც ზიარებით ღვთაებრივია, ან როგორც მზეში სინათლე განსხვავდება მეორეული სინათლისგან, რომელიც პაერშია, ან როგორც სიცოცხლე პირველ რიგში სულშია და შემდეგ სხეულში. განგება თავისთავად ღმერთია, ბედისწერა კი ერთგვარად ღვთაებრივია და განგების ხატი.<sup>2</sup>

## §1

### ბედისწერა, აუცილებლობა, არჩევანი

თავისუფალი არჩევანისა და ბედისწერის მიმართებაზე პროკლე პლატონის „სახელმწიფოს“ კომენტარში წერს<sup>3</sup>. ის ამბობს, რომ სხეულისგან თავისუფალი სულები არ ექვემდებარებიან სხეულოვან აუცილებლობებს. აუცილებლობა, პროკლეს აზრით, განპირობებულია სხეულოვან კოსმოსში არსებული საყოველთაო სიმპათიით, ხოლო ჩვენი ცხოვრების თავისებურებებზე კოსმიურ სფეროთა მოქცევები მოქმედებს.<sup>4</sup> ბედისწერის არსება ბუნებაში ანუ საგანთა მიზეზში<sup>5</sup> მდგომარეობს. ის შინაგანად განსაზღვრავს სხეულთა შესაბამის განვითარებას. ამდენად, ის ღროში და სივრცეში არსებულებზე, ე.ი. სხეულებზე მოქმედებს. ბედისწერამ განსაზღვრა ისიც, რომ წარმავალი საგნები მარადიულ არსებებთან არიან დაკავშირე-

<sup>1</sup> Procl. de prov. III 13 Isaac.

<sup>2</sup> იქვე, III 14.

<sup>3</sup> Proclus Diadochus, In Platonis Reipublicam commentarii, ed. W. Kroll. Leipzig, Teubner, t. I-II, 1899, 1901 (ესარგებლობდი ფრანგული კომენტარებული თარგმანითაც: Proclus, *Commentaire sur la République*, Traduction et notes par A. J. Festugière, t. I-V, Paris 1966-1968). აქ: Procl. in remp. I 257, 26 – 264, 30 Kroll.

<sup>4</sup> Procl. in remp. I 258, 5 – 259, 22 Kroll.

ბული. ჩენი ბუნება ჩენივე სხეულის ცალკეულ ნაწილს ერთმანეთთან აკავშირებს და მათ ურთიერთქმედებას უზრუნველფს. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ბუნება, გარკვეულწილად, ჩენი სხეულის ბედისწერაა.<sup>1</sup> მეორე მხრივ, პროკლეს თანახმად, არსებობს თავისუფალი არჩევანი: ჩვენ ძალა შეგვწევს რაღაც ვარჩიოთ და ვიმოქმედოთ ჩენი არჩევანის მიხედვით. ჩვენ რომ თავისუფალი არჩევანის ძალა არ გვქონოდა, სხვა უნდა მიგვეჩნია ჩენი ქმედებების მიზეზად. ამ შემთხვევაში აღარ ვიქნებოდით პასუხისმგებელნი კარგი თუ ცუდი საქციელისთვის და არც ბოროტი და კეთილი ქმედების გარჩევა იქნებოდა შესაძლებელი.<sup>2</sup> ერთი მხრივ, ჩენი თავისუფალი არჩევანის დაშვება, მეორე მხრივ კი უნივერსალური აუცილებლობის არსებობა მათ შორის მიმართების დადგენას მოითხოვს. პროკლე კითხვას ასე სვამს: რა არის პირველადი – კოსმიურ სფეროთა ბრუნვა, რომელიც გაელენას ახდენს სულთა არჩევანზე, თუ პირიქით, პირველობა ჩვენს არჩევანს გააჩნია და მას მოსდევს სფეროთა ბრუნვა, რომელიც ჩენი არჩევანის შესაბამის ქმედებას იწვევს?<sup>3</sup> ერცელი მსჯელობის შემდეგ პროკლე ასკენის, რომ სფეროთა მოქმედება წინ უსწრებს ჩვენს არჩევანს და იგი ჩვენს სულებს გარკვეული სახის არსებობას სთავაზობს,<sup>4</sup> გარკვეული ტიპის სულებს გარკვეულ არსებობას და არა ერთი ტიპის არსებობას ყველა სულს, ან ყველა ტიპის არსებობას თითოეულს.<sup>5</sup> ხვედრი, რომელსაც მსოფლიო წესრიგი სულებს არგუნებს, ორგვარია: არჩევანამდე და არჩევანის შემდეგ, თავად არჩევანი კი მათ შორისაა. სამართლიანობის კანონის მოქმედების შედეგად, სული საზღაურს იღებს წარსული და მომავალი არჩევანისთვის.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Procl. de prov. III, 11–12 Isaac. პროკლეს დამოწმებული აქვს მსგავსი ციტატა ქალდეური ორაკულებიდან: „ნუ უყურებ ბუნებას: მისი სახელი საბედისწეროა“. *Oracles Chaldaïques (avec un choix des commentaires anciens). Texte établi et traduit par É. des Places, Paris 1971, 102* (ქალდეური ორაკულების ტექსტებისთვის იხ. აგრეთვე *The Chaldean Oracles. Text Translation and Commentary by R. Majercik. Leiden, New Yourk, København, Köln 1989*). იხ. აგრეთვე Procl. de prov. §21 Isaac (note p. 89. აქვე გამომცემელი უთითებს ანალოგიურ ტექსტებს პროკლეს „*პლატონური თეოლოგიიდან*“ და „*სახელმწიფოს*“ კომენტარიდან).

<sup>2</sup> Procl. in remp. I 259, 23–261, 2 Kroll.

<sup>3</sup> იქვე, I 261, 3–11.

<sup>4</sup> იქვე, I 262, 5–11.

<sup>5</sup> იქვე, I 262, 10–264, 30.

<sup>6</sup> იქვე, I 264.

როგორია არჩევანსა და აუცილებლობას შორის მიმართება? პროკლეს აზრით, სულმა უნდა მისდიოს ცხოვრების იმ ტიპს, რომელიც აირჩია. ეს მიმართებითი აუცილებლობაა: რასაც ავირჩევთ, აუცილებლობაც იმას მისდევს. ამდენად, ეს არაა აბსოლუტური აუცილებლობა, რადგან სულს შეეძლო სხვაგვარი ცხოვრებითაც ეცხოვრა, მაგრამ მხოლოდ არჩევანამდე, შემდეგ კი ეს შეუძლებელია. ჩვენი არჩევანი არასტაბილურია, ამიტომ აუცილებლობა რელატიურია. უზენაეს არსებებს კი სტაბილურობა ახასიათებს, ისინი ერთი და იმავე გეგმით ცხოვრობენ.<sup>1</sup>

პროკლე განიხილავს აუცილებლობის (ბერძნ. ἀνάγκη) ბუნებას. ის არ მდგომარეობს, მისი აზრით, მატერიაში<sup>2</sup> და არც პლატონის „პოლიტიკოსის“ (272 e 5) ფატალურობის ან „ტიმაიოსის“ (47 e 5) აუცილებლობის იდენტურია<sup>3</sup>. პროკლეს აზრით, ქალღმერთი ანანკე სამყაროს შინაგანი წესრიგის და ცოცხალ არსებათა წყობის პრინციპია, ის წარმართავს თავისი ქალიშვილების, მოირების მეშვეობით ყველა სახის მოძრაობას და ყველა ბრუნვას, რომელიც გონისმიერმა ძალამ კოსმოსს დაუწესა.<sup>4</sup>

## §2

### თავისუფალი არჩევანი, ბოროტება, ბედისწერა, განგება

პროკლეს თანახმად (ამას ის ხშირად იმეორებს), ყოველგვარი სიკეთისა და ბოროტების მიზეზი სულთა არჩევანია. ბოროტება არ არის ღმერთებში<sup>5</sup> მათი ნება უშუალოდ, ცოდნა, რომელიც მათ გააჩნიათ, სრულყოფილია. ისინი სამყაროს ისე განაგებენ, რომ თვითონ არაფერი აკლდებათ.<sup>6</sup> არც ანგელოზები,<sup>1</sup> არც დემონები<sup>2</sup> და

<sup>1</sup> იქვე, I 275, 1 – 19.

<sup>2</sup> იქვე, I 204, 23 – 205, 27.

<sup>3</sup> იქვე, I 205, 27 – 207, 13.

<sup>4</sup> იქვე, I 208, 2 – 25.

<sup>5</sup> Procl. de mal. subs. §§11-13 Isaac.

<sup>6</sup> Proclus, *Théologie platonicienne*. Texte établi et traduit par H.D. Saffrey et L. G. Westerink. Paris, t. I, 1968, t. 2, 1974, t. 3, 1978, t. IV, 1981, t. V, 1987, t. VI, 1997. აქ Procl. Plat. theol. I, 15, 74, 9–21 Saffrey / Westerink. გამომცემელთა აზრით, პროკლეს მხედველობაში ჰყავს ეპიკურელები, იგი მათ ირიბად აკრიტიკებს იმის გამო, რომ მათ ღვთაებრივი განგებისა არ სწამდათ (იქვე, შენიშვნა p. 148-149. აქვე მითითებულია ანალოგიური ტექსტი პროკლეს El. theol. prop. 122 Dodds). ამგვარად, პეტრიწის კომენტარის ე.წ. 'ბოლოსიტყვა

არც გმირები<sup>3</sup> ბოროტები არ არიან. ბოროტების მიზეზი არც ერთი უნივერსალური მიზეზი არ არის, მათ შორის არც მატერია: ისიც ღმერთებისგან მოდის და სამყაროს მთლიანობაში აუცილებელ როლს ასრულებს. ბოროტების მიზეზი უფრო ნაწილებითია, გარე-შეა, ბუნების საწინააღმდეგოა, 'პარაპიოსტასურია',<sup>4</sup> ანუ თვითმყოფი ან საკუთარ თავში მყოფი არ არის.<sup>5</sup> თუ სხეული ბოროტებაში მონაწილეობს, ამ ბოროტებას არაპროპორციული, წინააღმდეგობრივი ელემენტების თავმოყრა იწვევს, როცა ცალკეული ელემენტი უპირატესობის მოპოვებას ცდილობს. იგივე ითქმის, პროკლეს აზრით, სულზე: თუ სული რაღაც ბოროტებას ეზიარა, მაშინ მასშიც იჩენს თავს განსხვავებული ცხოვრებების ფორმები, რომლებიც ერთმანეთს ებრძვიან და ცალ-ცალკე უპირატესობის მოპოვებას ცდილობენ. საბოლოო ჯამში, რაც ცალკეულისთვის ცუდი იყო, გლობალური მასშტაბით შეიძლება კეთილი იყოს. რაც შეეხება ბედისწერას (ბერძნ. *εἰσαγγελία*), ის, პროკლეს აზრით, კოსმოსის ბუნებას წარმოადგენს<sup>6</sup> და რაციონალური სული მასზე მაღლა დგას.<sup>7</sup>

ამგვარად, განგება და ბედისწერა ერთგვარი ონტოლოგიურად დამოუკიდებელი არსებებია, დაახლოებით ისევე, როგორც მარადიულობა და დრო. ამავე დროს, ისინი, მათსავე, ერთმანეთთან კოორდინაციაში არიან, ანუ მეორე ექვემდებარება პირველს. განგება ის პრინციპია, რომელიც პირველსაწყისისკენ დაბრუნებას ('*ეპისტროფე*') უსრუნველყოფს, ბედისწერა კი, როგორც ითქვა, სამყაროს ბუნებაა.<sup>8</sup> კოსმოსში არსებულ საყოველთაო ურთიერთობების ჯაჭვში ნების თავისუფლება აუცილებლობის ცოდნაში გამო-

---

ში' 'უგანგებოთა ეპიკურელთა' მიმართ გამოთქმულ კრიტიკას ჰქონდა როგორც ქრისტიანული საფუძველი ('შეა საუკუნეების - რენესანსამდე - ქრისტიანული თეოლოგიისთვის ეპიკურელთა ფილოსოფია მიუღებელი იყო), ასევე ნეოპლატონური.

<sup>1</sup> Procl. *de mal. subs.* §14-15 Isaac.

<sup>2</sup> იქვე, §16-17. პროკლეს აზრით, დემონები მუდამ თავისი ბუნების მიხედვით იქცევიან და მუდამ ერთნაირად, ეს კი არ შეიძლება ბოროტი იყოს (იქვე). შდრ. პეტრიწის კომენტარის 129-ე თავში გამონათქვამს 'ეშმაკთა' (ანუ დემონთა) შესახებ: „რამეთუ კეთილ და კეთილთა წყაროსგან“.

<sup>3</sup> Procl. *de mal. subs.* §18-19 Isaac.

<sup>4</sup> ამ სიტყვის განმარტებისთვის მასალათა ერთობლიობა იხ. წიგნის შესავალში: Procl. *de mal. subs.* p. 14-15 Isaac.

<sup>5</sup> Procl. *in Tim.* I 375, 14-18 Diehl. იხ. შესავალი Procl. *de mal. subs.* p. 14 Isaac.

<sup>6</sup> Procl. *in remp.* I 355, 11 - 356, 2 Kroll.

<sup>7</sup> Procl. *de prov.* IV 20 Isaac.

<sup>8</sup> Procl. *in remp.* II 357 Kroll. იხ. შენიშვნა წიგნში Procl. *de prov.* p. 88 Isaac.

იხატება. ამდენად, დეტერმინიზმი აბსოლუტური არ არის და სულს თავისუფალი არჩევანის საშუალება აქვს.<sup>1</sup>

### §3

## სული, ბედისწერა, სიკეთე, სიყვარული, თავისუფლება, განგება

სულის ქვესწრაფვა ნიშნავს გარეშესკენ, სხეულოენისკენ დამდაბლებას; ზოგ სულს პგონია, რომ სიამოვნება იგივეა, რაც სიკეთე, მაგრამ სინამდვილეში, პროკლეს თქმით, ის სხვა არის.<sup>2</sup> მაგრამ ადამიანის არსება, პროკლეს თანახმად, სულია და ის, პირველ რიგში, 'ლოგოსურ' (რაციონალურ) და გონისეულ სულში მდგომარეობს, ამიტომ სხეულებრივისგან განშორება მისთვის ბუნებრივია და ეს ბედისწერის ძალისგან გათავისუფლებას ნიშნავს.<sup>3</sup> სწორედ ეს არის ბუნების თანახმად ცხოვრება. ესაა თავისუფლება და არა სისუსტე.<sup>4</sup> თვითგანსაზღვრის, საკუთარი თავის განმგებლობის უნარი აქვს სულს, რომელიც ბუნების თანახმად ცხოვრობს. ბუნების თანახმად რაც არის, სუსტი არ არის. თავისუფლება, პროკლეს აზრით, იმაში გამოიხატება, რომ ის მაქსიმალურად სასიკეთოდ წარმართავს არსებულ გარემოებებს, აფერხებს ზოგიერთ რამეს, რომ განვითარდეს ან ახერხებს, უკვე მომხდარის განსაკუთრებით მძიმე შედეგები გამოასწოროს. ერთი მხრივ, ის საშუალებას უტოვებს ბედისწერას, განაგოს მასზე ქვემდგომი არსებები, მეორე მხრივ კი არ წყვეტს კავშირს მასზე მაღლა მდგომ არსებებთან.<sup>5</sup> ჭეშმარიტი თავისუფლება სიკეთის თანახმად ცხოვრებაში მდგომარეობს.<sup>6</sup> სულს თუ სიკეთეში წილი აქვს, მას თავისუფლებაშიც აქვს წილი და პირიქით: თუ სული ბოროტების მონაწილეა, ის უბღურია და სხვას ექვემდებარება, მათ შორის არა მარტო ბედისწერას, რადგან ბედისწერას ისიც ემორჩილება, ვინც სიკეთეს ქმნის, ოღონდ განსხვავება ისაა, რომ სიკეთის მქმნელმა იცის, რომ სამყაროს მმართველ კანონებს უნდა მისდიოს. აქ პროკლე იმოწმებს

<sup>1</sup> Procl. in remp. II 335-356 Kroll. შენიშვნა Procl. de prov. p. 88 Isaac.

<sup>2</sup> Procl. in Tim. III 344 Diehl. სიკეთისა და სიამოვნების გამოჯენა პლატონის დიალოგების ერთ-ერთი მთავარი თემაა.

<sup>3</sup> Procl. de prov. IV 21, 5-21 Isaac.

<sup>4</sup> იქვე, IV 26, 1-12.

<sup>5</sup> იქვე, IV 26.

<sup>6</sup> იქვე, IV 23.

პლატონის „ნადიმოთან“ 184 c ნათქვამს ნებაყოფლობითი მსახურების შესახებ და ასკენის: თუ მათ ვემსახურებით, ვინც ყველაფრის განმგებელია, ამით მათ ვემსგავსებით და ჩვენც სამყაროს განმგებელი ვხდებით.<sup>1</sup> ამგვარად, ჩვენი სულის თავისუფლება ერთგვარად ღვთაებრივ აუცილებლობას არეკლავს.<sup>2</sup> ჩვენი ძალაუფლება გარეშე მოვლენებზე ვერ ვრცელდება, მაგრამ თუ ჩვენი სული ამადლე-ბულია, ის გარეგან გაჭირვებებშიც თავის ღირსებას შეინარჩუნებს.<sup>3</sup>

რამდენად შეგვწევს ამის ძალა? პროკლეს აზრით, გვაქვს არჩევანი, რომლითაც ორივე მხარეს შეიძლება გადავიხაროთ: ავმადლდეთ ან დავეკვითდეთ. ამ თვალსაზრისით, არჩევანის შესაძლებლობა იგივეა, რაც ჩვენი თავისუფლება.<sup>4</sup> ამგვარად, ჩვენი თავისუფლება თავისთავად მოცემულია არჩევანის თავისუფლებაში, რომელიც გვაქვს, მაგრამ ნამდვილად თავისუფლები მაშინ ვხდებით, როცა ზეადმაველ გზას ავირჩევთ.<sup>5</sup> პროკლეს თანახმად, თავისუფლება სიკეთეში მდგომარეობს, ხოლო ბოროტება ენებათა მონობას ნიშნავს.<sup>6</sup> ნების თავისუფლება მაშინ ხორციელდება, როცა სხეულოვანი ბუნების შესაბამისად კი არ ეცხოვრობთ, არამედ სიკეთის მიხედვით, რომელიც ჭეშმარიტი თავისუფლება და არდამონებაა. ამგვარად, პროკლეს აზრით, სული, რომელიც სიკეთეს ფლობს, თავისუფალია,<sup>7</sup> ის ბედისწერის მორჩილი აღარ არის. თავისუფლების განხორციელება სიკეთის თანახმად ცხოვრებას ნიშნავს. ეს სიკეთე კი ჩვენი მიზეზია, ამდენად, თავისუფლება სიკეთესთან – ჩვენს მიზეზთან დაბრუნებაა.<sup>8</sup> როზანის თანახმად, პროკლესთან მიზეზებთან დაბრუნება არა მხოლოდ ჩვენი განთავისუ-

<sup>1</sup> იქვე, IV 24.

<sup>2</sup> იხ. შესავალი წიგნისა Procl. *dec. dubit.* p. 12 Isaac.

<sup>3</sup> Procl. *de prov.* IV 25, 15-20 Isaac.

<sup>4</sup> იქვე, IV 23-24-25; VI 35, 1-5. L. J. Rosán, *The Philosophy of Proclus*, 1949, p. 203.

<sup>5</sup> L. J. Rosán, *The Philosophy of Proclus*, 1949, p. 203. ეს განსხვავება იმას შორის, რაც ჩვენ ბუნებით გვაქვს (არჩევანის თავისუფლება) და იმას, რაც თავად უნდა განვახორციელოთ (ნების თავისუფლება) შეესაბამება ღმრთის ხატობა-მსგავსების როგორც ანტიკურ (პლატონი), ისე პატრისტიკულ გაგებას, სადაც გაირჩეოდა ბუნებით (თუ ღმრთისგან) ჩვენთვის მოცემული თავისუფლება თავისუფლების იმ განხორციელებისგან (ან უფრო სწორედ, ამ განხორციელებისკენ სწრაფვისგან), რომელიც აღამიანს თავისი ძალებით უნდა მოეხდინა. ერთი მხრივ, ბუნებით მოცემული არჩევანი და, მეორე მხრივ, ნებით მისი განხორციელებისკენ მიმართული სწრაფვა შეესაბამება აგრეთვე განსხვავებას „პროაირესისსა“ და „ბულეს“ შორის.

<sup>6</sup> Procl. *in remp.* I 275, 19 – 277, 7 Kroll.

<sup>7</sup> Procl. *de prov.* IV 23, 19-26; 24, 4-6; 25, 26-34 Isaac.

<sup>8</sup> იქვე, IV 18, 4-11.

ფლების მეთოდია, არამედ ქვეცნობიერი სწრაფვაც ჩვენი არსებობის ერთადერთი მიზეზისკენ, რადგან, პროკლეს თანახმად, „მთელი ჩვენი ცხოვრება ამ ხედვისკენ მიმართული ბრძოლაა“.<sup>1</sup>

ამგვარად, ნების საკითხს პროკლესთან სიყვარულის თემატუკაშირდება. მიზეზებთან სულის დაბრუნების ძალა სიყვარულია. ეს ის 'უკუდამაბრუნებელი სიყვარულია, რომელსაც პეტრიწი მოკლედ 'უკუტრფობას' უწოდებს და რომელიც ზემოდან მომდინარე 'განგებითი სიყვარულის' ზეგავლენით მიზეზთან დაბრუნებას ახორციელებს.<sup>2</sup> ადამიანის სულისთვის მიზეზებთან დაბრუნება, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარ თავში ჩადრმაეებაა. ეს კი ყოველივე გარეგანის და სიმრავლის ჩამოცილებას ნიშნავს. თანდათანობით სული ადის თვითტვრეტამდე და საკუთარი თავის სიყვარულამდე გონების თანახმად ცხოვრება, სულის გონებასთან ზეასვლა 'ფილოსოფიური ცხოვრებაა'.<sup>3</sup> ასე მიაღწევს სული ღმერთამდე და, რამდენადაც შესაძლებელია, თავად ხდება ღმერთი.<sup>4</sup>

მაინც როგორ არის, პროკლეს აზრით, ადამიანის ნება თავისუფალი ღვთაებრივი განგების არსებობის პირობებში?<sup>5</sup> განგება, რო-

<sup>1</sup> Proclus, *Commentarium in Platonis Parmenidem. Procli philosophi platonici opera inedita pars tertia*. Ed. V. Cousin. Hildesheim 1961 (I ed. Paris 1864). აქ: Procl. in *Parm.* 1015, 38-40 Cousin, დამოწმებულია როზანთან: L. J. Rosán, *The Philosophy of Proclus*, 1949, p. 204. სასიამოვნოა, როცა ასეთ პოეტურ და ირაციონალურ 'ხედვებს' (პეტრიწის გამოთქმა რომ ვიხმაროთ) გადაეწყდებით ხოლმე ისეთ სისტემატიკოს მოაზროვნეებთან, როგორებიც პროკლე და პეტრიწი იყვნენ (მსგავსი პოეტური 'ხედვები' მასთანაც გვაქვს, თანაც საკმაოდ უხვად, თუმცა ეს ზედაპირზე თითქოს არ ჩანს).

<sup>2</sup> L. J. Rosán, *The Philosophy of Proclus*, 1949, p. 206. პლატონის „ალკიბიადეს“ კომენტარში პროკლე ლაპარაკობს შეყვარებულის 'უკუმტყეულობაზე', რომელსაც ეს ძალა თავად სიყვარულის მსგავსად გააჩნია: სიყვარულით მოცული მოყვარე კეთილებს 'უკუმიტყევეს სიკეთისკენ, ისევე, როგორც ამას თავად სიყვარული აკეთებს (Procl. in *Alc.* 27, 1-3 Westerink).

<sup>3</sup> პიერ ადოს თანახმად, 'ბიოს ფილოსოფიკოს'-ის იდეალი იყო ანტიკური ფილოსოფიის ის ერთ-ერთი პრინციპი, რომელიც ქრისტიანულმა ღვთისმეტყველებამ გაიზიარა. იხ. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris, Gallimard 1995, p. 355-378.

<sup>4</sup> Procl. de prov. IV 17-19 Isaac. პროკლე აღწერს რაციონალური სულის ზეასვლის საფეხურებს, რის საშუალებასაც მას გონება აძლევს: (IV 17) ვნებებისგან გაათავისუფლება, (IV 18) საკუთარი არსების ტვრეტა, გონისმიერი სულებისკენ სწრაფვა, ღმერთების მონადების ტვრეტა, რომლებიც გონებაზე მაღლა არიან, და ერთიანობის შეძენა.

<sup>5</sup> ამ საკითხს ფართო ასპექტით ეძღვნება ვერნერ ბაიერვალტესის სტატია: W. Beierwaltes, *Pronoia und Freiheit in der Philosophie des Proklos*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 23. Band, Freiburg-Schweiz 1976, p. 88-111.



მელიც ერთის (და მისგან მოყოლებული, მთელი ღვთაებრივი სფეროს, უპირველეს ყოვლისა კი გონების) ყველაფერში თანდასწრებას გულისხმობს, ყოველივეს ისეთი წინასწარი ცოდნა და მისი ისეთი განგებულებაა, რომელიც წარმოსაქმნელის სრულყოფილ ონტოლოგიურ სტატუსს კი არ იცნობს, არამედ მის შესაძლო საფუძველს, ხოლო ამ საფუძველის დროსა და სიერცეში გამოვლენის რეალური ფორმებისთვის ასპარეზს თავისუფალს ტოვებს.<sup>1</sup> სწორედ ეს ასპარეზი გვაძლევს ჩვენ, ადამიანებს, თავისუფალი არჩევანის შესაძლებლობას. პროკლეს თანახმად, განგებას რომ მატერიალურ სამყაროში საფუძველთა გამოვლენის მთელი კონკრეტულობაც განესაზღვრა,<sup>2</sup> მაშინ ჩვენი არჩევანიც არა თავისუფალი, არამედ წინასწარ განპირობებული იქნებოდა და, სრული ფატალურობის გამო, პასუხისმგებლობაც მოგვეხსნებოდა.<sup>3</sup> მაგრამ ადამიანი თავისუფალია, რამდენადაც ის გონების თანახმად ცხოვრობს და გონების გზით გონებაშივე ბრუნდება, ანუ რამდენადაც აზროვნება საკუთარ თავს აცნობიერებს.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> ამგვარი გაგებისთვის პარალელების მოყვანა შეიძლება გრიგოლ ნოსელისა და ბოეციუსის შემოქმედებიდან.

<sup>2</sup> განგება დროში არსებულის დროის გარეშე წინასწარგანგებულებას გულისხმობს.

<sup>3</sup> W. Beierwaltes, *Pronoia und Freiheit*, 1976, p. 108-111.

<sup>4</sup> იქვე, p. 108.

## დასკვნის ნაცვლად

მოკლედ რომ შევაჯამოთ, ნებისა და ჩვენი შესაძლებლობისა და, შესაბამისად, თავისუფლების მიმართების საკითხი პროკლესთან ასე გამოიყურება: თავისუფლება შეზღუდულია იმის ფარგლებში, რაც ჩვენს შესაძლებლობაშია. ჩვენ უძლური ვართ ბუნების აუცილებლობის, 'პეიმარმენეს' და 'ანანკეს' წინაშე. ამიტომ ტეშმარიტ თავისუფლებას პროკლე (პლოტინის მსგავსად) ჩვენს შინაგან არჩევანსა და მისწრაფებაში ხედავს; მისი თქმით,

„ჩვენ მხოლოდ ამის უფალნი ვართ.“<sup>1</sup>

მაშ, სიკეთის შესაბამისად (ანუ გონისეულად) ცხოვრება 'უბატონოა', თავისუფალია. ღმერთების ტეშმარიტი მსახურება ('მონობა') ნებაყოფლობითი უნდა იყოს. პროკლეს თანახმად, ეს ნებაყოფლობითი მსახურება უდიდესი თავისუფლებაა.<sup>2</sup> ამდენად, ადამიანის თავისუფლებების რეალიზაცია, პროკლეს გაგებით, ღვთაებრივი განგების – გონისეული ჩანაფიქრისა და არსების (გან)ტერეტას მოითხოვს. მხოლოდ ეს გვათავისუფლებს ამქვეყნიური აუცილებლობისა და ბედისწერის ბორკილებისგან. დაახლოებით ასე იქნება პლეთონთანაც. ამას წიგნის მეორე ნაწილში ენახათ.

<sup>1</sup> Procl. de prov. IV 35, 1-5 Isaac: „სად შეიძლება მივიჩნიოთ [თავისუფლების] არსებობა, თუ არა ჩვენს შინაგან არჩევანსა და იმპულსებში? მხოლოდ მათი უფალნი ვართ; ხოლო გარეშე მოვლენებს სხვა, უფრო მძლავრი [მეუფენი] გააჩნია“. იქვე, IV 36, 1-11: „[ზოგადი კოსმიური კანონზომიერების არსებობა] არ უნდა გვაფიქრებინებდეს, რომ ჩვენი პიროვნული იმპულსი არაფერია; არ უნდა უარყოთ, რომ სულს არჩევანის ძალა გააჩნია, რადგან სწორედ არჩევანში პოვნებს ის არსებას და შესაძლებლობას, ზურგი აქცოს გარკვეულ საგანს და მიმართოს სხვა რამეს, მიუხედავად იმისა, რომ მოვლენებში ის ყველაფრის განმგებელი არ არის. მართლაც, ყველა მიზეზი იმისკენ უნდა ისწრაფოდეს, რისთვისაც შეიქმნა; ჩვენ რომ ძალა შეგვწყოს, განესაზღვროთ ჩვენი თავი, – ეს უნარი მხოლოდ მოქმედებისთვის კი არ არსებობს, არამედ იმისთვისაც, რომ არჩევანის შესაძლებლობა მოგვცეს“. იხ. აგრეთვე W. Beierwaltes, *Pronoia und Freiheit*, 1976, p. 105.

<sup>2</sup> Procl. de prov. IV 24, 13-19 Isaac (პროკლე იმოწმებს პლატონს, *Symp.* 184 c). W. Beierwaltes, *Pronoia und Freiheit*, 1976, p. 107. ამ საკითხში პროკლეს პოზიციამ შეიძლება მოგვაგონოს კლიმენტი ალექსანდრიელის, ავგუსტინესა და მაქსიმე აღმსარებლის რწმენა, რომელთა თანახმად გამოსხნის საიდუმლოს ყველაზე მეტად ისინი არიან ზიარებულის, ვინც სიკეთის სიკეთის გამო, ნებაყოფლობით და არა მორჩილებისა თუ შიშის შედეგად აკეთებს. შესაბამისი ტექსტებისთვის იხ. ლ. ალექსიძე, *იოანე პეტრიჩი და ანტიკური ფილოსოფია*, 2008, გვ. 276-295.

**თავი 5**

**დამასკიოსი**

„ლიტერატურა მხოლოდ ის არ არის, რასაც მწერალი წერს, არც მხოლოდ ავტორის ფიქრებისა და გრძნობების სამყარო. ლიტერატურა თავისთავად სამყაროა, ისეთივე ნამდვილი და მიუწვდომელი, როგორც მზის სისტემა, კანონებით, ატმოსფეროთი, პლანეტებით – სამყარო, რომლის შესახებ მხოლოდ ვეარაუდობთ, რომ ის უსასრულოა, თუმცა მისი ზომა არ ვიცით. ვინც ამ სამყაროში შეაბიჯებს, შენიშნავს, რომ იქიდან, რაც ამქვეყნად გამოსცადა, ყველაფერი ღირებული არ არის. ის სხვაგვარად ისუნთქებს, ამ საიდუმლო სამყაროს ატმოსფეროში მისი გული სხვაგვარად დაიწყებს ცემას, ის სხვაგვარად იცხოვრებს და გარდაიცვლება, ამ ამოუცნობი თანავარსკვლავედის კანონებით. მგ ზაერო, ყურადღებით იყავი, ეს სამყარო მთლად უსაფრთხო არ არის.“

შანდორ მარაი<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> დამოწმებულია გერმანული გამოცემის მიხედვით: Sándor Márai. *Himmel und Erde. Betrachtungen*. München, Piper 2001, p. 210. ეს ციტატა ლიტერატურას ეხება. ვინც დამასკიოსს ჩაუღრმავდება, მისი ფილოსოფიის შესახებ შეიძლება იგივე იფიქროს.

## შესავალი

დამასკიოსი (დაახლ. 462 – 538 წ.-ის შემდეგ) უკანასკნელი დიდი პლატონიკოსი – ნეოპლატონიკოსი და ათენის ნეოპლატონური სკოლის უკანასკნელი დიადოხოსი იყო. ამ უცნაურ ორმაგ განსაზღვრებას (პლატონიკოსი–ნეოპლატონიკოსი) იმიტომ ეხმარობთ, რომ დამასკიოსის მოწაფე სიმპლიკიოსიც უკანასკნელი ნეოპლატონიკოსი იყო, თან დამასკიოსზე უმცროსი, მაგრამ მასთან შედარებით უფრო არისტოტელიკოსი, იმ გაგებით, რომ ის სისტემატურ კომენტარებს წერდა არისტოტელეს შრომებზე და ალბათ, სხვა ნეოპლატონიკოსებზე მეტად ყურადღებას უთმობდა პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიების შეთანხმებას. დამასკიოსს ბერძნული აზროვნების ისტორიაში უკანასკნელ დიდ ფიგურად მიიჩნევენ.<sup>1</sup> 529 წელს, იუსტინიანეს ედიქტით ათენში ანტიკური ფილოსოფიის სწავლების აკრძალვის შედეგად, დამასკიოსი სპარსეთში მიემგზავრება სიმპლიკიოსთან და რამდენიმე სხვა ფილოსოფოსთან ერთად.<sup>2</sup>

დამასკიოსს, როგორც ფილოსოფოსს, დიდხანს ბევრად უფრო ცუდად იცნობდნენ მეცნიერები, ვიდრე უფრო ადრეული ხანის სხვა

<sup>1</sup> M.-C. Galpérine, p. 10, – in: Damascius, *Des premiers principes: apories et resolutions*. Introduction, notes et traduction du grec M.-C. Galpérine, Lagrasse, Verdier 1987. კომბესმა ასე შეაფასა დამასკიოსი: „ეს აზროვნება, დიდი ხნის მანძილზე ნაკლებად ცნობილი ან სულაც უცნობი, ერთდროულად უფრო ხანდაზმული და უფრო ახალგაზრდა, ვიდრე ჩვენი საკუთარი აზროვნება, ახლა ჩვენს თანამედროვედ ქცევას იწყებს არა იმიტომ, რომ დგება მომენტი, როცა მას ფარდა ეხდება, როგორც მკედარ ვარსკვლავს, რომლის სხივები ჩვენთან მოღწევისას ქრებიან, არამედ იმიტომ, რომ მისი არსება ამოუწურავია და ის მუდმივად არსებობს“. J. Combès, p. XXXIII, – in: Damascius, *Traité des premiers principes. volume I: De l'Ineffable et de l'Un*. Texte établi par Leendert Gerrit Westerink et traduit par Joseph Combès. Paris, Les Belles Lettres 1986.

<sup>2</sup> დამასკიოსის შესახებ თავში ნაწილობრივ ვიყენებ ჩემს პუბლიკაციებს: ლ. ალექსიძე, ენის თეორიები ნეოპლატონიზმში, – კრებულში: *ენა, კულტურა, ფილოსოფია. ეძღვნება ფილოსოფოს მამუკა ბიჭაშვილის ხსოვნას*. რედ. ა. ყულიჯანიშვილი, მ. ქერქაძე, თბილისი, მერიდიანი 2016, გვ. 94-101; ლ. ალექსიძე, დამასკიოსი: თეით-ობა და სხვაობა ონტოლოგიურად, ჩვენში და შემეცნებაში, – კრებულში: *კუმანიტარული კვლევები. წელიწადული 6*, 2015, რედ. ზ. სხირტლაძე, თბილისი, თსუ გამომცემლობა 2017, გვ. 11-34. ამ წიგნის წერისას დამასკიოსზე საფუძვლიანი მუშაობა შედარებით ახალი დაწყებული მქონდა და ამის შედეგიც არის, რომ წიგნის ეს ნაწილი გალპერინის ნაშრომის ძლიერ გავლენას განიცდის.

ნეოპლატონიკოსებს, მაგალითად, პორფირიოსს, იამბლიქოსს, პროკლეს. ახლა დამასკიოსის ფილოსოფია ნეოპლატონურ კვლევებში უმნიშვნელოვანეს როლს თამაშობს.<sup>1</sup>

ქვემოთ შევეცდებით, პასუხი გავცეთ შემდეგ კითხვებს: რა არის დამასკიოსის ფილოსოფიაში განსაკუთრებით მიმზიდველი? რით არის ის გამორჩეული – სხვა ნეოპლატონიკოსებისგან განსხვავებული? კონკრეტულად, რა თვალსაზრისით მივაკუთვნებთ მას ნეოპლატონიზმს, როგორ აგრძელებს ის პლოტინის მიერ დაწყებულ ტრადიციას? დავსვათ ჩვენი თემისთვის მთავარი შეკითხვა: რა და სად არის დამასკიოსისთვის ყველაზე მეტად ჩვენი თეოთობა და თავისუფლება? არის ეს ერთზე ჩვენში მაქსიმალური კონცენტრაცია, როგორც ეს მის წინამორბედებთან და, როგორც შემდეგ ენახავთ, პეტრიწთანაც იქნება, თუ სხვაობა და განუსაზღვრელი სიმრავლე ერთგვარად შემოდის თეოთობის გაგებაში?

სანამ ამ შეკითხვებს ჩაუფიქრდებით, ეცადოთ, თვალი გადააფლოთ დამასკიოსის დღეს ჩვენთვის თითქმის უცნობი ცხოვრების გზას და შევეცადოთ დავინახოთ მისი შინაგანი პორტრეტი.<sup>2</sup>

## §1

### უკანასკნელი ნეოპლატონიკოსის თითქმის არარსებული პორტრეტი

დამასკიოსი დაიბადა დამასკოში, სირიაში, სავარაუდოდ, 458 და 465 წლებს შორის. ძალიან ახალგაზრდა, ის ათენში ჩამოვიდა, შემდეგ კი ათენის სკოლის უკანასკნელი დიადოხოსიც გახდა. 529 წელს დამასკიოსს, როგორც ვთქვით, ათენის დატოვება მოუხდა. ის სპარსეთში გაემგზავრა, შემდეგ კი იქაურობაც დატოვა, იყო მესოპოტამიასა და სირიაში. გარდაიცვალა სირიაში, 538 წელს ან შემდეგ.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ph. Hoffmann, Damascius, – in: *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II, Paris 1994, ed. Richard Goulet, p. 542.

<sup>2</sup> განსხვავებით ამ წიგნში განხილული სხვა ნეოპლატონიკოსების შესახებ მსჯელობის ჩვენი სტილისგან, ცოტა დაწვრილებით შეეჩერდებით დამასკიოსის ბიოგრაფიაზე.

<sup>3</sup> Ph. Hoffmann, Damascius, – in: *Dictionnaire*, 1994, p. 542-543. ვან რილი დამასკიოსის ცხოვრების წლებს ასე განსაზღვრავს: დაბ. დაახლ. 462 – გარდ. 538 წ.-ის შემდეგ. ჩვენც ამ თავის დასაწყისში ეს თარიღები მოვიყვანეთ. დამასკიოსის ბიოგრაფიის მოკლე ვერსიისთვის იხ. ვან რილის შედარებით მცირე ზომის, ნათლად დაწერილი სტატია დამასკიოსის შესახებ: Gerd van

ცნობილია, რომ ათენში დამასკიოსის მასწავლებელი გეომეტრიკაში, არითმეტიკასა და სხვა მეცნიერებებში მარინოსი იყო, პროკლეს მოსწავლე და ბიოგრაფოსი. ფილოსოფიაში კი დამასკიოსის მასწავლებელი ძენოდოტე იყო, ისიც პროკლეს მემკვიდრე მარინოსის შემდეგ. ალექსანდრიაში დამასკიოსის მასწავლებელი ჩვენთვის კარგად ცნობილი ამონიოს პერმეიასის ძე იყო (ან, ძველი ქართული ტრადიციით რომ მოვიხსენიოთ, ამონიოს ერმისი), რომლის ნაშრომები ძველ ქართულად ითარგმნა.<sup>1</sup> დამასკიოსის შეფასებით, ის ბევრს აღემატებოდა ფილოსოფიასა და მეცნიერებაში. მან განუმარტა დამასკიოსის პლატონის ფილოსოფია, აუხსნა პტოლემეოსის ნაშრომები ასტრონომიაში. დიალექტიკაში დამასკიოსი ისიდორეს მოწაფე იყო.<sup>2</sup> 491-492 წლებიდან დამასკიოსმა თავი დაანება რიტორიკის სწავლებას და, ისიდორეს გავლენით, ფილოსოფიას მიუძღვნა თავი.<sup>3</sup> ისიდორესთან ურთიერთობაში, დამასკიოსმა დაინახა განსხვავება რიტორებისა და პოეტების მრავალგანსწავლულობასა და საკუთრივ ისიდორესთვის დამახასიათებელ ხედვას შორის, რომელიც „არა სიტყვების, არამედ საგანთა არსის“ წვდომას ცდილობდა.<sup>4</sup> დამასკიოსის თანახმად, ისიდორე არ კმაყოფილდებოდა იმით, რომ მისულიყო ღვთაებასთან, რომელიც წმინდა ქანდაკების შიგნით არის დაფარული, არამედ ამაღლდებოდა ღმერთებისკენ, რომლებიც სრული არ-ცოდნის გამოუთქმელობაში არიან, ანუ ის გონებით აღსაქმელი სფეროდან მის მიღმა გადიოდა.<sup>5</sup>

წლების განმავლობაში ალექსანდრიაში, ათენსა და კელაე ალექსანდრიაში სწავლისა და სწავლების შემდეგ, დამასკიოსი ისევ ათენში დაბრუნდა, სავარაუდოდ, არაუგვიანეს 515 წლისა და, ერთი უძველესი ხელნაწერის თანახმად,<sup>6</sup> ათენის ნეოპლატონური სკოლის დია-

---

Riel, Damascius, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. Volume II. Ed. Lloyd P. Gerson. Cambridge University Press, 2010, p. 667-696. აქ: p. 667-669.

<sup>1</sup> ამონიოს ერმისი, *თხზულებები ქართულ მწერლობაში*. ტექსტები გამოსაცემად მოამზადეს ნათელა კეჭელაძემ და მაია რაფაევამ. გამოკლევა, ლექსიკონი და საძიებელი დაურთო მაია რაფაევამ. თბილისი. მეცნიერება 1983.

<sup>2</sup> Ph. Hoffmann, Damascius, – in: *Dictionnaire*, 1994, p. 543-544.

<sup>3</sup> იქვე, p. 545; J. Combès, – in: *Damascius, Traité des premiers principes*, v. I, 1986, p. XII.

<sup>4</sup> J. Combès, – in: *Damascius, Traité des premiers principes*, v. I, 1986, p. XIII.

<sup>5</sup> იქვე, p. XIV.

<sup>6</sup> Marcianus graecus 246, – in: Ph. Hoffmann, Damascius, – in: *Dictionnaire*, 1994, p. 556; M.-C. Galpérine, – in: *Damascius, Des premiers principes*, 1987, p. 9; ეს მეცნიერე საუკუნის ხელნაწერია: G. van Riel, Damascius, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 668.

დოხოის გახდა.<sup>1</sup> ის მისი წინამძღოლი იყო, სანამ იუსტინიანემ სკოლა დახურა.<sup>2</sup>

რა იყო ათენის ნეოპლატონური სკოლა? პლატონის აკადემიისგან განსხვავებით, ის კერძო ფილოსოფიურ საზოგადოებას წარმოადგენდა, რომელიც საკუთარი ქონებისა და კერძო საკუთრების საფუძველზე არსებობდა.<sup>3</sup> რაც შეეხება წოდებას 'დიადოხოისი', რომლითაც დამასკიოსს მოიხსენიებდნენ, ის გამოხატავდა სულიერ მემკვიდრეობას – პლატონის აკადემიის საქმის გაგრძელებას, იმის მიუხედავად, რომ ნეოპლატონური სკოლა სხვა ადგილას მდებარეობდა, კერძოდ, აკროპოლისის ძირში – არა იქ, სადაც პლატონის აკადემია იყო.<sup>4</sup> ნეოპლატონიკოსთა სკოლა მდიდარი და ფინანსურად დამოუკიდებელი იყო, ის არ ყოფილა მოწაფეებზე დამოკიდებული.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Ph. Hoffmann, Damascius. – in: *Dictionnaire*, 1994, p. 545.

<sup>2</sup> M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 9. იუსტინიანემ აუკრძალა სწავლება ერეტიკოსებს, ებრაელებს და მათ, ვინც „დაავადებული იყო უღვთო ელინთა სიგიჟით“, რათა მათ „არ მოეხიბლათ მათი მოწაფეების სულები“. ამასთანავე, წარმართებს აღარ მიესვლეოდათ სახელმწიფო ხაზინასთან. როგორც კომბესი აღნიშნავს, მიუხედავად იმისა, რომ დეკრეტში არ იყო განცხადებული რომელიმე სკოლის დახურვა, ის მაინც გამიზნული იყო არა მხოლოდ სახელმწიფო თანამდებობებიდან და სასწავლო დაწესებულებებიდან მათი განდევნისკენ, არამედ, საბოლოო ჯამში, მათი კერძო სკოლების დახურვისკენაც. გარდა ამისა იოანე მალალას ცნობით (Malala, *Chronographia*, XVIII, – in: J. Combès, – in: Damascius, *Traité des premiers principes*. v. I, 1986, p. XIX-XX) იუსტინიანემ კიდევ ერთი დამატებითი დეკრეტი გამოსცა, რომლითაც ნებისმიერს უკრძალავდა ფილოსოფიის სწავლებას და კანონების განმარტებას. ათენის ნეოპლატონური სკოლა განსაკუთრებული სამიზნე იყო, არა მხოლოდ ძლიერი ფილოსოფიის გამო, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, იმიტომ, რომ ის ელინური რელიგიური და თეურგიული პრაქტიკის თავშესაფარიც იყო (J. Combès, – in: Damascius, *Traité des premiers principes*, v. I, 1986, p. XIX), რაც, დაეუმატებ, ამ პრაქტიკის ფილოსოფიურ-რაციონალური მეთოდური განმტკიცებაც თან ახლდა და მას ამითაც განსაკუთრებით აძლიერებდა.

<sup>3</sup> Ph. Hoffmann, Damascius, – in: *Dictionnaire*, 1994, p. 547. ათენის ნეოპლატონური სკოლა არ ყოფილა იმ ეპოქის ათენის პლატონური აკადემიის უშუალო (ფორმალური გაგებით) მემკვიდრე, თუმცა ის პლატონის მიერ შექმნილი აკადემიისა და მისი ფილოსოფიის მემკვიდრედ თვლიდა თავს (და, ალბათ, მართლაც იყო ასეთი). ასეთი თვითშეფასება ნეოპლატონური სკოლის მხრიდან სხვაშემდგომ მოკლებული არ ყოფილა: თანამედროვე სპეციალისტების აზრითაც, საკუთრივ პლატონის აკადემიას, თუნდაც ის იმ დროს რეალურად არსებულიყო, პლატონთან საერთო ბევრი აღარაფერი ჰქონდა. J. Combès, – in: Damascius, *Traité des premiers principes*, v. I, 1986, p. XII.

<sup>4</sup> Ph. Hoffmann, Damascius, – in: *Dictionnaire*, 1994, p. 548.

<sup>5</sup> სხვაგვარად იყო საქმე ალექსანდრიაში, სადაც მასწავლებლები მსმენელთა გადასახადებზეც იყვნენ დამოკიდებული (Ph. Hoffmann, Damascius, – in:



პროკლეს გარდაცვალების შემდეგ (485) სკოლა დაკინების გზაზე დადგა. ამას ხელს უწყობდა, ერთი მხრივ, გარეგანი სირთულეები – ქრისტიანობის პოლიტიკური გამარჯვება, მეორე მხრივ კი შინაგანი პრობლემები – პროკლეს მოწაფის, ბიოგრაფოსისა და მემკვიდრის – მარინოსის ავადმყოფობა. ჯერ კიდევ პროკლე წუხდა სკოლის მომავალი ბედის გამო. მას ეშინოდა, რომ პლატონის მემკვიდრეობა ათენიდან სხვაგან იქნებოდა გადატანილი. პლატონის სულიერი მემკვიდრეობის ათენში ლოკალიზაციასა და შენახვას, წინამორბედ დიადოხოსთა მსგავსად, დამასკიოსმაც შეუწყო ხელი. მან განაგრძო დიადოხოსობა და სკოლამაც არსებობა აკროპოლისის ძირას განაგრძო, უკვე მიტოვებული პართენონის მახლობლად. ნეოპლატონური სკოლის მუშაობას ამ ადგილებში როგორც ფილოსოფიური, ასევე რელიგიური დატვირთვა ჰქონდა.<sup>1</sup>

დამასკიოსმა სკოლის რეორგანიზაცია, გამოცოცხლება და განახლება იკისრა.<sup>2</sup> ოფმანის აზრით, გამორიცხული არ არის, რომ დამასკიოსის მეთაურობით ათენის ნეოპლატონური სკოლის აღორძინებამ ის ზომები დააჩქარა, რომლებიც იუსტინიანემ 529 წელს მიიღო, როცა მისი ედიქტით ეს სკოლა, პირდაპირი თუ ირიბი გზით, დაიხურა.<sup>3</sup> ათენში, ფილოსოფიის სწავლების აკრძალვასთან

---

*Dictionnaire*, 1994, p. 550). სკოლის შემოსავალი არ ყოფილა პლატონის ქონების მემკვიდრეობა. დამასკიოსი „*ისიდორეს ცხოვრებაში*“ აღნიშნავს, რომ პლატონი ღარიბი იყო და მას აკადემიის ბაღის გარდა (რომლისგან მოგება დიდი არ ყოფილა) სხვა შემოსავალი არ ჰქონია. რაც შეეხება ნეოპლატონურ სკოლას, ის კერძო შემოწირულობების საფუძველზე არსებობდა, მათ შორის პროკლესი. მრავალი ადამიანი გარდაცვალების წინ თავის ქონებას სკოლას უტოვებდა. J. Combès, – in: *Damascius, Traité des premiers principes*, v. I, 1986, p. XXII. გვიანანტიკური სკოლების მუშაობის ტექნოლოგიათა შესახებ იხ. Edward Watts, *The Late Ancient Philosophical Scene*, – in: *A History of Mind and Body in Late Antiquity*, edited by Anna Marmodoro and Sophie Cartwright. Cambridge, Cambridge University Press 2018, p. 12-29.

<sup>1</sup> Ph. Hoffmann, *Damascius*, – in: *Dictionnaire*, 1994, p. 555.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> იმის გამო, რომ ნეოპლატონიკოსები სპარსეთის შემდეგ, სავარაუდოდ, ნაწილობრივ მაინც ათენში დაბრუნდნენ, გაჩნდა ეჭვი, მართლაც დაიხურა თუ არა სკოლა 529 წელს. სხვა ავტორებთან ერთად, ოლიმპიოდორეც (VI ს-ის ნეოპლატონიკოსი) მოწმობდა, რომ მის დროს (ე.ი. დაახლ. 569 წელს) აკადემია ჯერ კიდევ არსებობდა და მას ქონება მთლიანად არ ჰქონდა ჩამორთმეული. შესაბამისად, არსებობს აზრი, რომ 529 წელს სკოლა, სავარაუდოდ, მხოლოდ დროებით დაიხურა. ამ საკითხთან დაკავშირებით შეხედულებათა შესახებ იხ. G. van Riel, *Damascius*, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 669.

ერთად, იუსტინიანემ სკოლის ქონების, ნაწილობრივ მაინც, კონფისკაცია მოახდინა.<sup>1</sup> იუსტინიანეს მიზანი – ქრისტიანული იმპერიის ერთიანობა – იმ მასწავლებელთა წინააღმდეგ გაერთიანებასაც გულისხმობდა, რომლებიც წარმართობის უკანასკნელ და ცოცხალ წინააღმდეგობას განასახიერებდნენ, როგორც ანტიკური რელიგიის, ასევე ფილოსოფიის სახით, მით უფრო, რომ ამ ორი კომპონენტის სინთეზი წინააღმდეგობას აძლიერებდა.<sup>2</sup>

სკოლის დახურვის შემდეგ ინტელექტუალთა ჯგუფი (ისინი შეიძენი იყვნენ), დამასკიოსთან ერთად, სპარსეთში გაემგზავრა. ამ მოგზაურობას აღარებენ პლატონის გამგზავრებას სიცილიაში: ელინ სწაველულთა ჯგუფს (ისინი მცირე აზიიდან იყვნენ) 'მეფე-ფილოსოფოსის' პერსპექტივა იზიდავდა, რომელიც ხალხის სამართლიანი მმართველი იქნებოდა.<sup>3</sup> ასეთი რეპუტაცია მართლაც ჰქონდა სპარსეთის შაჰს ხოსრო I-ს (ის 531 წელს გამეფდა), რამდენადაც ის ფილოსოფიაში იყო განსწავლული და სხვადასხვა ქვეყნის ფილოსოფოსებსა და სწაველულებს მფარველობდა. მაგრამ, როგორც ჩანს, ელინებს მალე დაეკარგათ იმის ილუზია, რომ იდეალურ პლატონურ სახელმწიფოში მოხვდნენ, ამიტომაც მოითხოვეს ბიზანტიის იმპერიაში დაბრუნება.<sup>4</sup> მანამდე კი, 532 წელს, ხოსრო I-მა ხელი მოაწერა 'მუდმივ მშვიდობას' (*pax perpetua*), რომლის თანახმად სამშობლოებში დაბრუნებულ ელინ ფილოსოფოსებს შეეძლებოდათ სიცოცხლის ბოლომდე შიშისა და საფრთხის გარეშე საკუთარი არჩევანის შესაბამისად ცხოვრება, თუმცა ამ ხელშეკრულებით მათ ეკრძალებოდათ აქტიური მოღვაწეობა (მათ შორის პედაგოგიურიც), ანუ ისინი ერთგვარად პენსიაზე უნდა გასულიყვნენ.<sup>5</sup> სამაგიეროდ, მათ არავინ აიძულებდა, ეფიქრათ ის, რაც წინააღმდეგობაში იქნებოდა მათ შეხედულებებთან, ან წინაპრების რწმენისთვის ელაღატათ.<sup>6</sup> ხოსრო I წარმართი ფილოსოფოსების სინდისის თავისუფლების გარანტი იყო.<sup>7</sup> ელინმა სწაველულებმა ორი წელი დაჟვეს მის კარზე და შემდეგ მშობლიურ ადგილებში დაბრუნდნენ. არ არის

<sup>1</sup> M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 9-10.

<sup>2</sup> Ph. Hoffmann, Damascius, – in: *Dictionnaire*, 1994, p. 556.

<sup>3</sup> იქვე, p. 560; M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 10 (ილუზიურად ადოზე დაყრდნობით).

<sup>4</sup> M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 11.

<sup>5</sup> 'პენსიად' მკვლევარები იგებენ გამოთქმას ἐφ'ἑαυτοῖς. G. van Riel, Damascius, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 669.

<sup>6</sup> M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 11.

<sup>7</sup> Ph. Hoffmann, Damascius, – in: *Dictionnaire*, 1994, p. 561.

ცნობილი, ისინი ერთად გამოემგზავრნენ თუ ცალ-ცალკე, არც ის ვიცით, დამასკიოსი ათენში დაბრუნდა თუ მცირე აზიაში ან სულაც ალექსანდრიაში დამკვიდრდა.<sup>1</sup>

რა სიტუაცია დახვდათ დაბრუნებულ ინტელექტუალებს? „*ისიდორეს ცხოვრებაში*“ დამასკიოსი მოგვითხრობდა ჰიპატიას შესახებ, რომელიც ალექსანდრიაში საჯაროდ მსჯელობდა და ყველა მსურველი მსმენლისთვის განმარტავდა პლატონს, არისტოტელეს ან სხვა რომელიმე ფილოსოფოსის თეორიას.<sup>2</sup> მაგრამ გავიდა დრო და ელინი ფილოსოფოსები ასე თავისუფლად და საჯაროდ ვეღარ მსჯელობდნენ. ჰიპატიას ტრაგიკულმა ბედმაც მათ მოღვაწეობას დაღი დაასვა. გალპერინის თქმით, ერთადერთი, რითიც ინტელექტუალთა მცირე ჯგუფი (როგორც კაცების, ასევე ქალების), რომლებისთვისაც პლატონიზმი ერთგვარი რელიგიაც იყო, ქრისტიანობასთან დაპირისპირებას შეძლებდა, იგნორირება და დუმილი იყო.<sup>3</sup> ქრისტიანობას ისინი სამყაროს გაღარიბების, ღმერთებისგან დაცულიერების სიმბოლოდ და რეალობად აღიქვამდნენ.<sup>4</sup> გალპერინის თანახმად, ქრისტიანობისთვის უარის თქმა ელინი ფილოსოფოსებისთვის სამყაროს ტრაგიკულ აღქმაზე უარის თქმა იყო.<sup>5</sup>

დაბრუნების შემდეგ, დამასკიოსი გარდაიცვალა სირიაში 538 წელს.<sup>6</sup>

### **დამასკიოსი სიმპლიკიოსის თვალით**

სიმპლიკიოსმა თავისი მასწავლებელი დამასკიოსი ასე დაახასიათა:

<sup>1</sup> M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 11.

<sup>2</sup> Damasc. *Vita Isidori*, p. 77, 5 Zintzen, – in: M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 11.

<sup>3</sup> M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 11. ელინი ფილოსოფოსები თავს ვალდებულიად თვლიდნენ, თავისი ღმერთები დაეცვათ. გალპერინის მოპყავს პლოტინის სიტყვები, რომლის თანახმად ფილოსოფიის მოვალეობა ღმერთების დაცვაა. Plot. IV 4 [23], 30. M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 11.

<sup>4</sup> პლოტინის თქმით, ღვთაებები არ უნდა შეეზღუდოთ ერთ არსამდე, არამედ აღვიქვათ მათი სიმრავლე, რომელსაც ღმერთი გვიცხადებს. ამაში შეიცნობოდა, პლოტინისა და სხვა პლატონიკოსთა თანახმად, ღვთაებრივი ძალა, რომელიც ყველა საგანში, ვარსკვლავში, ბალახში, ქვაში იხილებოდა. პლოტინს არც ის ესმოდა, როგორ შეეძლოთ გნოსტიკოსებს ‘ძმები’ ეწოდებინათ ძალიან ცუდი ადამიანებისთვის, და არც ის, როგორ შეეძლოთ ეფიქრათ, რომ ვარსკვლავებსა და ცას სულები არ გააჩნდათ. Plot. II 9 [33], 18. M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 12-13.

<sup>5</sup> M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 13.

<sup>6</sup> Ph. Hoffmann, Damascius, – in: *Dictionnaire*, 1994, p. 563.

„უადრესად მაძიებელი ადამიანი (ἀνὴρ ζητοῦν κατὰ τοῦ), რომელმაც დიდი წვლილი შეიტანა ფილოსოფიაში (πολλοὺς πόνους εἰσαγαγὼν φιλοσοφίᾳ)“.<sup>1</sup>

სიმპლიციოსის შეფასებით, დამასკიოსი შრომისმოყვარეობით (φιλοπονία) გამოირჩეოდა.<sup>2</sup> სიმპლიციოსი აღნიშნავს, რომ პროკლეს შემდეგ ყველა, მისი, სიმპლიციოსის, თაობის ჩათვლით, პროკლეს არა მხოლოდ დროის ინტერპრეტაციის საკითხში მისდევდა, არამედ სხვა საკითხებშიც. გამონაკლისს წარმოადგენდნენ ასკლეპიოდოტე, პროკლეს საუკეთესო მოსწავლე (ასე მოიხსენიებს მას სიმპლიციოსი), და 'ჩენი' დამასკიოსი (ესეც სიმპლიციოსის სიტყვებია). რა იყო ამ განსხვავების მიზეზი პროკლესა და მის ორ მიმდევარს შორის? სიმპლიციოსის აზრით, ასკლეპიოდოტეს შემთხვევაში ეს მისი უდიდესი ნიჭით აიხსნებოდა, რის გამოც მას სიამოვნებას პგეროდა ახალ-ახალი იდეებით გატაცება. რაც შეეხება დამასკიოსს, მის თავისებურებას, შრომისმოყვარეობის გარდა, განაპირობებდა ის სიმპათია, რომელსაც ის იამბლიქოსის იდეების მიმართ განიცდიდა; სწორედ ამიტომ, სიმპლიციოსის აზრით, დამასკიოსი ხშირად ეწინააღმდეგებოდა პროკლეს.<sup>3</sup>

### **ფილოსოფიისა და თეურგიის მიმართება. წინასწარ ცოტა რამ მეთოდის შესახებ**

იამბლიქოსისადმი განსაკუთრებულ სიმპათიას დამასკიოსი თვითონაც გამოხატავდა. მისი თქმით, ზოგიერთი ამჯობინებდა ფილოსოფიას, მაგალითად, პორფირიოსი, პლოტინი და მრავალი სხვა, ზოგი კი თეურგიულ-ჰიერატიულ ხელოვნებას, მაგალითად, იამბლიქოსი, სირიანე და პროკლე. რაც შეეხება პლატონს, მან, დამასკიოსის აზრით, ორივე პოზიციის სასარგებლო არგუმენტები მოიყვანა და ისინი ერთ ჭეშმარიტებად გააერთიანა, რაც იმით გამოხატა, რომ ფილოსოფოსს 'ბაქხელი' უწოდა (პლატონი, „ფედონი“, 69 c-d).<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Simplicius, *In Phys.* p. 624, 38-625, 1 Diels, – in: Ph. Hoffmann, Damascius, – in: *Dictionnaire*, 1994, p. 564; J. Combès, – in: Damascius, *Traité des premiers principes*, v. I, 1986, p. XXIV-XXVI.

<sup>2</sup> Simplicius, *In Phys.* p. 795, 16 Diels, – in: Ph. Hoffmann, Damascius, – in: *Dictionnaire*, 1994, p. 564.

<sup>3</sup> Simplicius, *In Phys.* p. 795, 11-17 Diels, – in: Ph. Hoffmann, Damascius, – in: *Dictionnaire*, 1994, p. 572.

<sup>4</sup> Damasc. *In Phaed.* I, 172, 1-5, p. 104-105 Westerink, – in: Ph. Hoffmann, Damascius, – in: *Dictionnaire*, 1994, p. 579; J. Combès, – in: Damascius, *Traité des premiers*

ოფმანის აზრით, პორფირიოსისა და იამბლიქოსის ამგვარი განსხვავება, რომელსაც დამასკიოსი აღნიშნავდა, გამოხატავდა ნეოპლატონიზმისთვის დამახასიათებელ ორ, ერთმანეთთან მეტ-ნაკლებად დაპირისპირებულ ტენდენციას: 'ფილოსოფიურს' (პორფირიოსი) და 'თეურგიულს'.<sup>1</sup> რაც შეეხება თავად დამასკიოსს, ამ თვალსაზრისით მას, ალბათ, საკუთარი თავი სწორედ პლატონის (მის მიერ ინტერპრეტირებული პლატონის) გამგრძელებლად მიაჩნდა. მართლაც, დამასკიოსის შემოქმედება ერთგვარი სინთეზია ფილოსოფიისა და თეურგიის.<sup>2</sup> დამასკიოსის თანახმად (ის ამაში, მისივე თქმით, ისილორეს ეთანხმებოდა), თეურგია ღვთაებრივი საქმეა, თუმცა ისინი, ვინც ღმერთებად იქცევიან, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანები უნდა იყვნენ. ამიტომ, დამასკიოსის თქმით, პლატონიც ამბობდა, რომ ადამიანებს ფილოსოფიაზე უკეთესი არაფერი შემთხვევიათ.<sup>3</sup>

დამასკიოსის შეხედულება ფილოსოფიისა და თეურგიის ურთიერთმიმართებასა და სინთეზზე აისახა მის მეთოდსა და ფილოსოფიაში, რის წარმოჩენას უფრო დაწვრილებით ქვემოთ შევეცდებით. კომბესის თქმით, დამასკიოსის გაგებით, ის, რასაც აზრი ვერ გამოთქვამდა, იმაზე მითი მიგვანიშნებდა და თან ისე, რომ საიდუმლოს არ გვიკარგავდა. მეორე მხრივ, დამასკიოსმა ისიც იცოდა, რომ აზრი მითიდან იბადება და, ძიებისას, საკუთარ თავში მოულოდნელ განზომილებებს წარმოაჩენს. რაციონალურ, სერუპულოზურ, აპორიულ კვლევას მოსდევს რელიგიური წყაროების გამოკვლევა, რაც დამასკიოსის მეთოდის მეორე მხარეა.<sup>4</sup> და მაინც ჩვენამდე მოღწეული ნაწერებით თუ ვიმსჯელებთ, აპორეტულ-რაციონალური მეთოდი საოცრად ძლიერია დამასკიოსთან. სწორედ ამიტომ მან ხელი შეუწყო ათენში პლატონური სულისკვეთების სკოლის აღორძინებას.<sup>5</sup>

---

*principes*, v. I, 1986, p. XVII; G. van Riel, Damascius, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 674.

<sup>1</sup> Ph. Hoffmann, Damascius, – in: *Dictionnaire*, 1994, p. 579.

<sup>2</sup> ოფმანის აზრით, დამასკიოსი ამ საქმეში თავის მასწავლებელს, ისილორეს მისდევს, რომელიც ეწეოდა პლატონის, პორფირიოსის, იამბლიქოსის, სირიანესა და პროკლეს ერთიანად 'განღმრთობას'. მათგან განსხვავებით, არისტოტელე და ქრისიპოსი, თუმცა კი იყვნენ განსაკუთრებით ნიჭიერები, მეცნიერებათა და შრომის მოყვარულები (φιλομαθῆσται, φιλοπονοί), მაინც ვერ ახერხებდნენ სრულ ამაღლებას (ὅτε ἀναβῆναι δυνάηται ὁ ἄνθρωπος). Ph. Hoffmann, Damascius, – in: *Dictionnaire*, 1994, p. 573-574.

<sup>3</sup> J. Combès, – in: Damascius, *Traité des premiers principes*, v. I, 1986, p. XVI-XVII.

<sup>4</sup> იქვე, p. XXVI.

<sup>5</sup> G. van Riel, Damascius, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 674-675.

თეურგიისა და პიერატიული ხელოვნების თაყვანისმცემლად დამასკიოსი პროკლესაც მიიჩნევდა. მიუხედავად ამისა, მათ შორის განსხვავება იყო როგორც ფილოსოფიურ პოზიციაში, ასევე იმაში, რასაც ფილოსოფოსის ხასიათი შეიძლება ვუწოდოთ, რომელიც წერასა და აზროვნების სტილში ვლინდება. პროკლე და დამასკიოსი, მათი შრომების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, განსხვავებული ტემპერამენტის ფილოსოფოსები იყვნენ. ეს იმაში გამოიხატა, რომ დამასკიოსი, ჯერ ერთი, თავის ნაშრომებში გამუდმებით უპირისპირდებოდა პროკლეს; მეორეც, აპორეტული მეთოდი, ანალიტიკურ-დიალექტიკური კვლევა, პრობლემური საკითხების დასმა მის ნაშრომებში განსაკუთრებით მძაფრად გამოვლინდა.<sup>1</sup> ზოგადად, ფილოსოფია დამასკიოსისთვის უდიდესი სიკეთე იყო, თუმცა ის მის თვალში, სამწუხაროდ, დაკნინებას განიცდიდა. თავის დროზე სირიანესაც აუცილებლად მიაჩნდა ფილოსოფიის აღორძინება, რაც, თავისებურად, პროკლემ განახორციელა. მის შემდეგ, ანტიკურობაში უკანასკნელად, ფილოსოფიას ახალი სიცოცხლე დამასკიოსმა შესძინა.<sup>2</sup>

### ნაშრომები

დამასკიოსის შრომების უდიდესი ნაწილი დაიკარგა.<sup>3</sup> ცნობილია, რომ მას დაწერილი ჰქონდა კომენტარი ქალდეურ ორაკულებზე. ის მას ახსენებს „*პარმენიდეს*“ კომენტარში.<sup>4</sup> დამასკიოსი არისტოტელეს კომენტატორიც იყო. საერთოდ, არისტოტელეს ნაშრომების განმარტება პლატონიკოსებისთვის ერთ-ერთი მთავარი ამოცანა იყო. სწავლება იწყებოდა არისტოტელეს ლოგიკითა და ფიზიკით, რაც წინ უძღოდა გონით საწედომი სამყაროს დიდი საიდუმლოებების შესწავლას.<sup>5</sup> დამასკიოსი, სხვა გვიანდელი ნეოპლატონიკოს-

<sup>1</sup> Ph. Hoffmann, Damascius, – in: *Dictionnaire*, 1994, p. 572.

<sup>2</sup> იქვე, p. 574.

<sup>3</sup> G. van Riel, Damascius, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 669.

<sup>4</sup> Damasc. in *Parm.* Ruelle II 9, 21-22; II, 11-15; 132, 3-10, – in: M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 14.

<sup>5</sup> Marinus, Vita Procli XIII, – in: M.-C. Galpérine, in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 14. გაეიხსენოთ პეტრიწის 'პროგრამაც', რომლის თანახმად პლატონურ ფილოსოფიაში შესასვლელად არისტოტელეს ლოგიკა იყო აუცილებელი. არისტოტელე პეტრიწისთვის ფიზიკის სფეროშიც ავტორიტეტი იყო, ხოლო მეტაფიზიკაში პირველობა პლატონიკოსებს ეკუთვნოდათ.

ბის მსგავსად, სხვადასხვა მეთოდის სინთეზისა და სიმფონიისკენ მიისწრაფოდა. ეს იმას ნიშნავს, რომ ფილოსოფია (თუ ფილოსოფიები) არ უპირისპირდებოდა თეოლოგიას (თეოლოგიებს), გონება – ზეგონიერს. მეტიც: ბერძნები არ უპირისპირდებოდნენ ბარბაროსებს, რადგან ღმერთები ადამიანებს მათი, ამ ადამიანების ენით ესაუბრებოდნენ.<sup>1</sup> თუმცა, თავად ფილოსოფიის შიგნით გამოირჩეოდნენ 'ღვთაებრივი ადამიანები', მათ შორის, უპირველეს ყოვლისა, პლატონი, შემდეგ იამბლიქოსი. პლატონი და ქალდეური ორაკულები ერთი დონის ავტორიტეტები იყვნენ. პლატონი იყო 'ღვთაებრივი ადამიანი' (θεῖος ἄνθρωπος), ხოლო არისტოტელე მხოლოდ 'დემონური' (δαίμωνιος – ჩვენებურად, ეს, ალბათ, 'გენიალურის' ოდნავ შესუსტებული ნაირსახეობაა).<sup>2</sup> გარკვეული მიმდევრობით იკითხებოდა პლატონის დიალოგებიც. ამ მიმდევრობასაც მკითხველი უფრო 'პატარა საიდუმლოდან' უფრო ღრმა, დაფარულ საიდუმლოებებში შეჰყავდა. ტრადიციით, პაიდეია (აღზრდა-განათლება) იწყებოდა „პირველი ალკიბიადით“ (ანუ დელფოსის სამისნოს მითითების – „შეიცანი შენი თავი“ – გაცნობიერებით) და სრულდებოდა „ტიმაიოსითა“ და „პარმენიდით“.<sup>3</sup> გალპერინის თქმით, ჩვენ, თანამედროვე მკითხველს, ყველაზე უფრო ის გვაბნევს, რომ პოსტ-პლოტინურ ნეოპლატონიზმში ფანტასტიური და თეურგიული საოცარ სერიოზულობასა და მკაცრ დიალექტიკურ სტილს ერწყმის, რაც მას პლოტინისგან განასხვავებს.<sup>4</sup>

### **პლატონის ცალკეული დიალოგის დანიშნულება დამასკიოსის თვალთ**

დამასკიოსის აზრით, „პირველი ალკიბიადეს“ დანიშნულება არის საკუთარი თავის შემეცნება პოლიტიკურად (ანუ საზოგადოებრივ-სოციალურ ჭრილში) 'სამოქალაქო ['პოლიტიკური] სიქველეების დონეზე', ანუ 'ისე, როგორც მოქალაქეებს შეეფერება'. ის ეხება

<sup>1</sup> M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 16.

<sup>2</sup> იქვე, p. 16.

<sup>3</sup> ოლიმპიოდორეს თანახმად, „ალკიბიადე“ არის ერთგვარი პროპილეები (ანუ, ჩვენებურად – პეტრიწულად – რომ ვთქვათ, 'წინაბჭე'), „პარმენიდე“ და „ტიმაიოსი“, როგორც ტაძრის საიდუმლოსა და წმინდა ადგილში შესასვლელად. M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 16.

<sup>4</sup> M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 16.

რაციონალურ სულს, რომელიც სხეულს, როგორც ინსტრუმენტს მართავს.<sup>1</sup>

განსაკუთრებით საინტერესოა „სოფისტისა“ და „პარმენიდეს“ ურთიერთმიმართების დამასკიოსისეული განმარტება. დამასკიოსი სვამს კითხვას: არის თუ არა 'არა-ერთები' (τὰ μὴ ἓν), რომელთა შესახებაც პლატონი საუბრობს „პარმენიდეს“ მეორე ჰიპოთეზაში (146 d-147 b), იგივე რაც 'არ-არსები' (τὰ μὴ ὄν) „სოფისტიდან“ (257 b)? დამასკიოსის პასუხი ასეთია: „სოფისტში“ პლატონმა 'არ-არსები' უწოდა იმ 'სხვაობას' (ἐτερότης), რომელიც გონით საწედომთა სფეროშია (ἐν τοῖς νοητοῖς), ხოლო „პარმენიდეში“ პლატონის გამოთქმა: 'არა-ერთები' აღნიშნავს 'სხვებს' (τὰ ἄλλα), რომლებიც მატერიაშია. სწორედ ამიტომ, დამასკიოსის განმარტებით, პლატონი მათ არც კი უწოდებს 'არა-ერთს' (τὸ μὴ ἓν), არამედ უწოდებს 'არა-ერთებს' (τὰ μὴ ἓν), ანუ იყენებს მრავლობით რიცხვს (πληθυντικῶς).<sup>2</sup>

რაც შეეხება „ფილებოსს“, მისი მთავარი თემა, დამასკიოსის აზრით, ის სიკეთეა, რომელიც მხოლოდ ცოცხალ არსებს ახასიათებს. ეს არის კარგი ცხოვრება, როგორც გონებისა და სიამოვნების ნაზავი, და არა საყოველთაო სიკეთე, იქნება ის იმანენტური თუ ტრანსცენდენტური. ოფმანის თანახმად, „ფილებოსის“ მიზნის ამგვარი განმარტებით დამასკიოსი განსხვავდება იამბლიქოსის, სირიანესა და პროკლესგან.<sup>3</sup> ამასთანავე, დამასკიოსისთვის წმინდა სიამოვნება, როგორც ფსიქიკური, ასევე ფიზიკური, ყოველთვის შეიცავს ინტელექტუალურ ელემენტს ან რაღაც სახის ჭვრეტას. მაგალითად, სიამოვნება იმის გაცნობიერებაა, რომ ჯანმრთელი ვართ.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> ოფმანი აღნიშნავს, რომ ოლიმპიოდორე ხშირად იმოწმებდა დამასკიოსს და უმეტეს შემთხვევაში მას პროკლეს უპირისპირებდა Ph. Hoffmann, Damascius, – in: *Dictionnaire*, 1994, p. 580.

<sup>2</sup> Damascius Successor, *Dubitationes et solutiones de primis principiis*, in *Platonis Parmenides*, ed. C. Aem. Ruelle, Paris, 2 vol., 1889, v. II, p. 193, 5 – 197, 5, – in: Ph. Hoffmann, Damascius, in: *Dictionnaire*, 1994, p. 582.

<sup>3</sup> Ph. Hoffmann, Damascius, in: *Dictionnaire*, 1994, p. 583. ხომ არ გვაქვს აქ ეპიკურეოზმის კვალი? ან ხომ არ შეიძლება ამაში დაეინახოთ ლორენცო ვალას მიერ სიამოვნების (ზომიერ-გონივრულ ფარგლებში) აპოლოგიის (თავის მხრივ, ისიც ეპიკურეს გავლენით და მისი ფილოსოფიის რენესანსული რეაბილიტაციითაც იყო განპირობებული) უხილავი წინაპირობა?

<sup>4</sup> G. van Riel, Damascius, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 694-695.



ცნობილია, რომ დამასკიოსს დაწერილი ჰქონდა კომენტარი „ტი-  
მაიოსზე“.<sup>1</sup> საერთოდ, როგორც ვთქვით, ის ხშირად წერდა პროკ-  
ლეს წინააღმდეგ და „პარმენიდესზე“ მისი კომენტარიც დიდწილად  
ამავე დიალოგზე პროკლეს კომენტართან დაპირისპირებით იყო  
განპირობებული.

### „პირველსაწყისთა შესახებ“

დამასკიოსის მთავარი ფილოსოფიური ნაშრომია „პირველსაწყის-  
თა შესახებ“.<sup>2</sup> მას, შინაარსობრივად პლატონის „პარმენიდეს“ გან-  
მარტებასთან კომბინაციაში (რომელიც ასევე უმნიშვნელოვანესი  
ფილოსოფიური ნაშრომია არა მხოლოდ დამასკიოსისა და ნეოპლა-  
ტონიზმის, არამედ საერთოდ პლატონის „პარმენიდეს“ ინტერპრეტა-  
ციისთვის) ქვემოთ შევხებით. დაკარგულია „პირველსაწყისთა“ ბო-  
ლო ნაწილი და „პარმენიდეს კომენტარიც“ პირველი ნაწილი. „პარ-  
მენიდეს კომენტარიც“ დაკარგული ნაწილი პლატონის „პარმენიდეს“  
პირველ ჰიპოთეზას ეხებოდა, ხოლო „პირველსაწყისთა“ დიდი ნაწი-  
ლი პირველ ჰიპოთეზას არ სცილდება. ამიტომ ფიქრობდნენ, რომ  
ეს ორი ნაშრომი, შესაძლოა, ერთ მთლიანობას ქმნიდა, თუმცა ეს  
აზრი შემდეგ უარყვეს, რადგან ფორმით და მეთოდოლოგიით ისინი  
რადიკალურად განსხვავდებიან: „პირველსაწყისები“ არ არის კომენ-  
ტარი. ეს არის აპორეტული მეთოდით განხორციელებული დამასკი-  
ოსის ძიება, ხოლო „პარმენიდეს კომენტარი“, ძირითადად, პლატო-  
ნის ამავე დიალოგზე პროკლეს კომენტართან კამათის (ხშირად შე-  
ფარულის) ფორმითაა დაწერილი.<sup>3</sup>

### პირველი და უკანასკნელი: ნეკროლოგი და ეპიტაფია

სიმბოლურია, რომ დამასკიოსის პირველი ლიტერატურული ნაშ-  
რომი ნეკროლოგი იყო, უკანასკნელი კი – ეპიტაფია. ის, რასაც  
‘ნეკროლოგი’ ვუწოდეთ, იყო სიტყვა, პერმიასის ქვრივის, აიდესიას  
გარდაცვალების გამო დაწერილი. რაც შეეხება ეპიტაფიას, ეს იყო  
მონა ქალის, ძოსიმეს საპატივსაცემოდ დაწერილი ორსტრიქონიანი

<sup>1</sup> Ph. Hoffmann, Damascius, – in: *Dictionnaire*, 1994, p. 584.

<sup>2</sup> Δαμασίου διδόντος διπορίαι καὶ λῦσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν, ასეთია  
ბერძნული სათაური („დამასკიოსის, დიადოხოსის, აპორიები [შეკითხვები]  
და ამოხსნები [პასუხები] პირველსაწყისთა შესახებ“). G. van Riel, Damasci-  
us, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 670.

<sup>3</sup> იქვე.

ეპიგრაფიკა-ეპიტაფია. მას აქვს თარიღი, რომელიც 538 წელს შეესაბამება. ის იპოვეს 1925 წელს ჰომსში (ყოფილი ემესა), დამასკოდან 167 კმ დაშორებით. ეპიტაფია ძოსიმეს პირითაა ნათქვამი. საინტერესოა, რომ ამ ტექსტში ანტიკური სამყაროს უდიდესი ინტელექტუალი თავის ფილოსოფიურ კრედოს მონის სახელით გამოხატავს. შინაარსით ეპიტაფია ძალიან (ნეო)პლატონურია. ეს ისეთი შინაარსია, რომელიც თითქმის ერთ წერტილში უყრის თავს ყველა სახის პლატონურ და ნეოპლატონურ მიმდინარეობას. 'ძოსიმეს' თუ დამასკიოსის ამ ერთ მოკლე ფორმულას, ალბათ, პლოტინიც მოაწერდა ხელს, თუმცა მისთვის თავისუფლება, სხვა პლატონიკოსებსა და ნეოპლატონიკოსებზე მეტად, ამქვეყნადაც იყო შესაძლებელი. ეს ნათქვამი მიგვანიშნებს თავისუფლების ნეოპლატონური გაგების ონტოლოგიური და ინდივიდუალური ასპექტების რთულ, ზოგჯერ წინააღმდეგობრივ ურთიერთმიმართებაზე. ის თითქმის სიმბოლურად გამოხატავს საერთოდ ანტიკური ფილოსოფიის დასასრულით(აც) ამ ფილოსოფიისთვის – და, მისი გზით, სხვა მომავალი ფილოსოფიებისთვისაც – მოპოვებული თავისუფლების პარადოქსს:

„მე, ძოსიმემ, რომელიც აქამდე მხოლოდ სხეულით ვიყავი მონა, ახლა სხეულითაც ვპოვე თავისუფლება.“<sup>1</sup>

## §2

### დამასკიოსის ფილოსოფია: ონტოლოგია და ჩვენ

დამასკიოსთან, შეიძლება, სხვა ნეოპლატონიკოსებზე უფრო მკვეთრადაც, შემეცნების თეორია გადაჯაჭვულია ონტოლოგიასთან. ონტოლოგიურ პრობლემებზე მსჯელობისას დამასკიოსი ჩვენში ებებს ამა თუ იმ ჰიპოსტასისა თუ მიმართების ცოდნას ან ინტუიციურად მისი წედომის აუცილებლობას. ეს ხსნის და ერთგვარად ამართლებს შესაბამისი ონტოლოგიური რეალობის დაშვების აუცილებლობას.

<sup>1</sup> Ζωσιμῆς ὁ πρὸς δόισμα μόνον τῷ δάματι δόιστῃ / καὶ τῷ δάματι νῦν ἡπρόν ἐλευθερίαν. Ph. Hoffmann, *Damascius*, – in: *Dictionnaire*, 1994, p. 590. იგივე ტექსტი, ოღონდ მესამე პირში (ἡπρην ნაცვლად ἡπρόν-ისა) შემონახულია „*ანთოლოგია პლატონისა*“, VII, 553, იხ. J. Combès, – in: *Damascius, Traité des premiers principes*, v. I, 1986, p. XXIV. ეს ტექსტი მიგვანიშნებს იმ ურთულეს ისტორიულ ვითარებაზეც, რომელშიც გვიანანტიკური ფილოსოფია თავისი ფიზიკური დასასრულის ბოლო პერიოდში იმყოფებოდა.

უმაღლესი პრინციპების იერარქია დამასკიოსთან ასეთია: 1. გამოუთქმელი; 2. ერთი; 3. ერთიანი. ჯერ მოკლედ ვნახოთ, რას წარმოადგენს თითოეული მათგანი დამასკიოსის გაგებით, შემდეგ კი უფრო დაწვრილებით დავაკვირდეთ ამ რეალობებს და შევეცადოთ დავინახოთ, რა არის ჩვენში მათ არსებობაზე მიმანიშნებელი.

## **ონტოლოგიის მონახაზი**

### **1. გამოუთქმელი**

დამასკიოსის თანახმად, ყველაფრის მიღმა და თავად ერთის მიღმა ჩვენს სულს შეუძლია წინასწარ იგრძნოს ის რაც არაფერია, რაც ერთიც კი არ არის, რისი არც მოაზრება შეიძლება, არც დასახელება. ის სრულიად გამოუთქმელია.

### **2. ერთი**

ის, რასაც პლოტინი და პროკლე 'პირველს' უწოდებენ, გამოუთქმელის შემდეგ მოდის. თუ ის პირველი საწყისია, რომელიც შეგვიძლია დავასახელოთ, მაშინ ის არის აგრეთვე პირველი შუამავალი გამოუთქმელსა და გამოთქმადს, აბსოლუტურსა და მიმართებათა სისტემას შორის, რომელიც მსჯელობას ქმნის.

### **3. ერთიანი**

ის ერთის შემდეგ არის. ის ყველაზე მაღალი დონის ერთიანობაა: ერთობა ერთისა და მრავლის. ის არის პირველი გონით საწყიდომი და პირველი არსი, მაგრამ არსი, რომელიც ჯერ არ არის ერთისგან დიფერენცირებული. ეს ის არის, რასაც პლატონის „პარმენიდეში“ 'არსებული ერთი' ეწოდება. ეს საწყისი, რადგან ის მესამეა, წარმოქმნის პირველ ტრიადას.<sup>1</sup>

## **მეთოდი**

ვნახოთ, როგორია შემეცნების მეთოდისა და ონტოლოგიის / მეტაფიზიკის საგნის შესაბამისობა დამასკიოსთან. ეს არის, ამავე დროს, ჩვენი თავისთავადობის – ჩვენი 'რა'-ობისა და უმაღლეს პრინციპებთან მისი მიმართების დიალექტიკაც.

დამასკიოსის მეთოდი, ძირითადად, აპორიული იყო.<sup>2</sup> ხშირად ის არ ეთანხმებოდა თავის წინამორბედებს (მაგალითად, პირველსაწყისების, სულის, დროის და სხვა საკითხებში), თუმცა ეს უთანხ-

<sup>1</sup> M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 24.

<sup>2</sup> J. Combès, – in: Damascius, *Traité des premiers principes*, v. I, 1986, p. XXV; G. van Riel, Damascius, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 671.

მოება საკმაოდ შენიღბული იყო. ის ასე იქცეოდა ხოლმე: ციტირებას ახდენდა და შემდეგ არგუმენტებით ამყარებდა პლატონური სკოლისთვის ტრადიციულ შეხედულებას (ძირითადად, პროკლესი); შემდეგ, საკითხში ჩაძიებისას, ჩანდა, რომ ის სრულიად სხვა პოზიციაზე იდგა, თუმცა უთანხმოებას აშკარად არ აჩვენებდა.<sup>1</sup> რა იყო იმის მიზეზი, რომ დამასკიოსი არ ააშკარავებდა თავისი ფილოსოფიის ორიგინალობას? ვან რილის აზრით, ამის მიზეზი, ალბათ, ის იყო, რომ მტრულად განწყობილი ქრისტიანული კულტურის გარემოცვაში (რომელიც, თავის მხრივ, მეტ-ნაკლებად ერთიანდებოდა ანტიკურ მემკვიდრეობასთან ბრძოლაში), ანტიკური კულტურის ერთგული ფილოსოფოსები ცდილობდნენ, თავი ერთიანი ფრონტით (თუნდაც ეს მოჩვენებითი ერთიანობა ყოფილიყო) წარმოეჩინათ მტრულად განწყობილ ქრისტიანული გარემოს პირისპირ.<sup>2</sup>

დამასკიოსი დახვეწილი დიალექტიკოსი იყო. მან იცოდა კითხვის დასმა, საკითხის გართულება, ჩაძიება მის მიერვე დასმულ კითხვაში, პასუხის ძიება, და, როგორც გალპერინი ამბობს, მან ისიც იცოდა, რომ ერთმანეთისგან განესხვავებინა აპორიები, რომლებზეც შეიძლება და უნდა მოიძებნოს პასუხი, იმ აპორიებისგან, რომლებზეც პასუხის გაცემა პრინციპულად შეუძლებელია. ამ უკანასკნელ შემთხვევაში, დამასკიოსის აზრით, გამოსავალი თავად სირთულეში უნდა ვეძებოთ, ჩვენს მცდელობაში ამოხსნისა, და ჩვენივე წარუმატებლობაში. დამასკიოსთან სიტყვა 'აპორია' ჩვენს თავზეც მიგვანიშნებს. მხოლოდ სიბრძნის მოყვარულს შეუძლია აიტანოს სირთულე, რომლის პირისპირ ის უპასუხოდ და ხელმოკლე (ბერძნ. 'აპოროს') აღმოჩნდება იმ ჭეშმარიტების წიაღში, რომლისგანაც ის საბოლოოდ მაინც გამიჯნული რჩება. პენიას მსგავსად, ჩვენი სული მუდამ აპორიაშია, და მას სხვა არაფერი რჩება, თუ არა მათხოვრობა იმ ღმერთის კართან, რომელსაც პლატონმა *მეტისის* ('სიბრძნე') ძე უწოდა.<sup>3</sup> ფილოსოფიის ასეთ გაგებაში დამასკიოსი, პლატონისა და პლოტინის კვალდაკვალ და მათგან განსხვავებულადაც, დიალექტიკურ ერთობად კრავს პენიასა და პოროსის შინაარსს. პენია მასთან აპორიაა, ამიტომ სჭირდება პოროსი, რისი ნაყოფიც ეროსია – იგივე ფილოსოფია.

<sup>1</sup> G. van Riel, Damascius, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 671.

<sup>2</sup> იქვე, p. 672.

<sup>3</sup> Plat. *Symp.* 203b; M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 26.

თეოლოგიისა და ფილოსოფიის მეთოდები დამასკიოსისთვის ერთმანეთისგან განუყოფელია. ისინი ერთმანეთს არასდროს უპირისპირდება. „*პარმენიდეს*“ სხვადასხვა კომენტარში, იამბლიქოსიდან მოყოლებული, მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა ქალდეური ორაკულების დამოწმებას. ასევეა დამასკიოსთან. რაც შეეხება „*პირველსაწყისებს*“, აქ ფილოსოფიური მეთოდი დომინირებს.<sup>1</sup> დამასკიოსთან ხშირია გამეორებები: ის სემს კითხვას, შემდეგ ისევ მას უბრუნდება. აქ აზრი ერთგვარად მშობიარობის ტკივილს განიცდის, როგორც ამას დამასკიოსი უწოდებდა. რატომ? იმიტომ რომ იქ, სადაც პირველსაწყისებზეა საუბარი, შეუძლებელია მკაცრად დალაგებული მსჯელობა, შეუძლებელია ჭერეტაც, რადგან აქ საერთოდ (ჯერ) არ გვაქვს პიპოსტასები. იმიტომ აზრი კვლავ საკუთარ თავს უბრუნდება, ის საკუთარი აპორიების ტყვეობაშია, რადგან დაადგა გზას, სადაც ველარ ხედება (ვერ შეხედება) ობიექტს. უმაღლეს დონეზე არც რიგია, არც რიცხვი, არაფერია განსხვავებული ან გარკვეული. აზრიც, თითქოსდა უსაყრდენოდ დარჩენილი, ისევ საკუთარ თავს უბრუნდება. ეს არის 'უმსგავსობის (არამსგავსების) ოკეანეში' ჩაძირვის შიში, შიში არარასი.<sup>2</sup>

აზრი თითქოს გრძნობს, რომ სიცარიელეში მოძრაობს, ის ამას აღიქვამს მას მერე, რაც მსჯელობას გასცდება. ახლა ის ცდილობს მიუახლოვდეს იმას, რაც ყველაფერს მოიცავს და არაფერს გამორიცხავს. ეს არ არის ისეთი ყველაფერი, რომელიც მოიაზრება როგორც მთელი საკუთარი ნაწილების მიმართ (τὸ ὅλον). აბსოლუტური ყველაფერი (τὸ πᾶν: საშ. სქესი მრავლობითი) არ გულისხმობს შედგენილს და, მითუმეტეს, ის არ არის შეგრძნებით აღსაქმელი სამყარო (τὸ πᾶν), ანუ ფიზიკური კოსმოსი. დამასკიოსთან საშუალო სქესი მრავლობითი წინ უსწრებს საშ. სქესს მხ. რიცხვში. აბსოლუტური ყველაფერი (მრავლობითი) მოიცავს არსსაც და არარსსაც, იმას, რაც არსის გაღმაა და იმასაც, რაც გამოღმაა. ის მატერიასაც მოიცავს.<sup>3</sup>

დამასკიოსის აზრით, როცა აზრი იმის ძიებას იწყებს, რაც სრულიად ტრანსცენდენტურია და საერთოდ არარაა, იქ ენა ჩვენვე გვიპირისპირდება, რადგან როგორ შეგვიძლია მოვიაზროთ ის, რაც

<sup>1</sup> M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 27.

<sup>2</sup> იქვე, p. 27. 'სიცარიელეში შებიჯების' შესახებ დამასკიოსთან პირველსაწყისთან მიახლოების კონტექსტში იხ. Marilena Vlad, *Stepping into the Void: Proclus and Damascius on Approaching the First Principle*, – in: *The International Journal of the Platonic Tradition*. Leiden, Brill 11 (2017), p. 44-68.

<sup>3</sup> M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 27.

ყველაფრის მიღმა? აქ ჩვენი სული წინასწარ გრძნობს, გამოიცნობს, რომ ყველაფრის მიღმა (ეს ყველაფერი კი სასრულია) არის უფსკრული, რომელშიც ყველაფერი ინთქმება და იკარგება. შეუძლებელია მასზე რაიმის თქმა, მასთან წინააღმდეგობაში მოსვლის გარეშე. ამიტომ ჯობს, მასზე ითქვას, რომ ის გამოუთქმელია. აზრი აქ სცდება დისკურსის ფარგლებს. ის ბედავს, გასცდეს ყველაფერს, ის საკუთარ თავსაც გასცდება და აბსოლუტური მიღმიერების პირობაში დგება. აქ აზრი სრულიად შემობრუნდება, რადგან იცის, რომ არაფრის მოაზრება შეუძლებელია, თუმცა ისიც იცის, რომ ეს არარა უნდა დაუშვას.<sup>1</sup>

დამასკიოსის თანახმად, ჩვენ არც გვექნებოდა ამ გამოუთქმელის, აბსოლუტის არსებობის განცდა, ჩვენში რომ მისი რაღაც კვალი არ ყოფილიყო. მაგრამ 'ყველაფერი' არაფერსაც მოიცავს, ამდენად, ყველაფრის გამოუთქმელი პრინციპი თავად არარაც (τὸ οὐδέν) არის.<sup>2</sup> რით განსხვავდება ეს არარა მატერიისგან, როგორც არარასგან? შეიძლება თუ არა ითქვას, რომ უზენაესი არარა სრულყოფისკენ არის მიმართული, უდაბლესი კი – უსრულობისკენ? დამასკიოსის აზრით, ეს ჩვენი სულის პრობლემაა, განასხვავოს 'კარგი' და 'ცუდი' ერთმანეთისგან, რადგან ორი არარა როგორც ასეთი სწორედ მისთვის – ანუ ქვევიდან დანახული – არსებობს.<sup>3</sup>

### გამოუთქმელი

ამ 'საწყისთან' დაკავშირებით დამასკიოსი დილემას აყალიბებს: ერთი მხრივ, აუცილებელია დაეუშვათ წმინდა, შეურეველი საწყისი, მეორე მხრივ კი ვალიარებთ, რომ მისგან ყველაფერი მომდინარეობს. მეტიც: ეს წმინდა საწყისი არა მხოლოდ მიზეზია, არამედ ის თავს ყველაფერში ინარჩუნებს და ვლინდება: ყველაფერშია რაღაც გამოუთქმელი, ყველაფერში არის რაღაც აბსოლუტისგან, მათ შორის ჩვენში.

ერთი და ყველაფერი, ანუ საწყისი და მიზეზი, დამასკიოსის თანახმად, სხვადასხვაა. პირველსაწყისთა შესახებ მსჯელობას დამასკიოსი ასეთი კითხვის წინაშე აყენებს: პირველსაწყისი ყველაფრის

<sup>1</sup> იქვე, p. 30.

<sup>2</sup> ხომ არ არის ეს ერთი ნაბიჯი არარადან შექმნის თეორიის მიმართულებით გადადგმული, თუკი არარა, როგორც ყველაფრის საწყისი, აბსოლუტში ექცევა?

<sup>3</sup> M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 30.

მიღმა (ἐπέκεινα τῶν πάντων), თუ ის უნივერსუმის ნაწილია, როგორც მწვერვალი, რომელიც მისგან მომდინარე ყველა საგანს აგვირგვინებს!<sup>1</sup> მსჯელობა და პასუხი ასეთია: თუ პირველსაწყისი ტრანსცენდენტურია, მაშინ უნივერსუმი ანუ ყველაფერი ყველაფერი ვერ იქნება, აქედან გამომდინარე, საწყისი მთელის ნაწილად უნდა მივიჩნიოთ. მაგრამ თუ პირველსაწყისი ყველაფრის ნაწილია, მაშინ ამ ყველაფერს საწყისი არ ჰქონია. ასეთ შემთხვევაში (ამ მსჯელობაში დამასკიოსი ყოველგვარი დამატებითი განმარტების გარეშე მისდევს პლატონურ ტრადიციას, რომელიც 'ცუდ უსასრულობას' ანუ მიზეზთა ჯაჭვის გაუთავებელ ძებნას თავს არიდებს) უნივერსუმს ანუ ყველაფერს არ ჰქონია საწყისი და მიზეზი, ის ἀναρχος და ἀαίτιος ყოფილა.<sup>2</sup> საბოლოოდ, დამასკიოსი ისევ იმ აზრისკენ იხრება, რომ პირველსაწყისი ტრანსცენდენტური უნდა იყოს, სოლო ტრანსცენდენტობა იმას ნიშნავს, რომ ის არც 'ერთი' უნდა იყოს, არც 'პირველი', რადგან ეს ყველაფერი რელაციაა – მიმართება, რომელიც ამ საწყისიდან გამომავალ საგნებზე მიგვანიშნებს, რამდენადაც ისინი, რაღაც სახით, პირველსაწყისშია მოცემული. ამგვარი დასკვნის შედეგი არის ჩვენი დუმილი პირველსაწყისთან მიმართებაში და ყოველგვარ პოზიტიურ განსაზღვრებაზე უარის თქმა.<sup>3</sup> საბოლოოდ, დამასკიოსი ამ საწყისს 'გამოუთქმელს' უწოდებს. ამიტომ მას მოსწონს იამბლიქოსი, რომელიც, პროკლესგან განსხვავებით, განასხვავებდა გამოუთქმელსა და ერთს, მაშინ როდესაც პროკლე მათ ერთ ჰიპოსტასად განიხილავდა: მისთვის ერთი იყო მიზეზი, რომელიც, ერთი მხრივ, ყველაფერს მოიცავს, მეორე მხრივ კი ყველაფრის მიღმა.<sup>4</sup> პროკლესგან განსხვავებით, დამასკიოსმა აუცილებლად მიიჩნია გამოუთქმელი საწყისის დაშვება ერთის მიღმა, რადგან, მისი აზრით, უმიმართებო (აბსოლუტური) უფრო მაღ-

<sup>1</sup> Πότερον ἐπέκεινα τῶν πάντων ἐστὶ ἡ μία τῶν πάντων ἀρχὴ λεγόμενη, ἢ τὴ τῶν πάντων, οἷον κορυφὴ τῶν ἀπ' αὐτῆς προΐόντων; καὶ τὰ πάντα τὸν αὐτὴν λέγομεν εἶναι, ἢ μετ' αὐτὴν καὶ ἀπ' αὐτῆς; Damasc. *De Princ.* I 1, 4-7 Westerink / Combès.

<sup>2</sup> Damasc. *De Princ.* I 2, 11-12 Westerink / Combès.

<sup>3</sup> Οὐδὲ ἄρα ἀρχὴν, οὐδὲ αἴτιον ἔκεινεν κλητέον, οὐδὲ πρῶτον, οὐδὲ γε πρὸ πάντων, οὐδ' ἐπέκεινα πάντων· σχαλὴν γε ἄρα πάντα αὐτὴν ὑμνητέον· οὐδ' ὄλως ὑμνητέον, οὐδ' ἔνοητέον, οὐδὲ ὑπονοητέον. Damasc. *De Princ.* I 4, 15 – 18 Westerink-Combès. იხ. აგრეთვე G. van Riel, Damascius, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 675.

<sup>4</sup> Procl. in *Parm.* 6, 1108, 19 – 29; 7, 517, 43 Steel (=68, 10-11 Klibansky / Labowsky); *Theol. Plat.* 2, 5, 37, 24 – 5, – in: G. van Riel, Damascius, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 676.

ლა უნდა იყოს, ვიდრე ის, რაც რელატიურია (შედარებისთვის: მჭკრეტელობითი ცხოვრება, დამასკიოსის აზრით, უფრო მაღალ დონედ უნდა მივიჩნიოთ პოლიტიკურ ცხოვრებასთან შედარებით).<sup>1</sup> ამდენად, ის უმაღლესი სინამდვილე, პირველსაწყისი, სრულიად ტრანსცენდენტურად, აბსოლუტურად და უმიმართებოდ უნდა მივიჩნიოთ. სიმარტივე, დამასკიოსის თანახმად, წინ უსწრებს შედგენილობას, ამდენად, *გამოუთქმელი* – როგორც არადიფერენცირებული, *ერთს*, როგორც მთლიანობის მომცველს, წინ უსწრებს.<sup>2</sup> ჩვენი პოზიციიდან ამ საკითხის განხილვისას შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ჩვენთვის გონებით მიუწვდომელი უფრო მაღალია, ვიდრე წვდომადი. *ერთი*, მეტ-ნაკლებად, დეტერმინირებულია, ანუ ის განსაზღვრულ შინაარსს შეიცავს, ხოლო პირველსაწყისი ამაზე მაღლა უნდა იყოს, შესაბამისად, მას უფრო ‘არარა’ უნდა ეწოდოს, ვიდრე ‘ერთი’.<sup>3</sup> გამოუთქმელ საწყისს ‘გამოუთქმელსაც’ (ἀπορητον) კი ვერ ეწოდებთ,<sup>4</sup> ანუ ეს სახელიც კი, დამასკიოსის აზრით, პირობითია: ის არანაირად არ ავლენს თავად გამოუთქმელის ბუნებას. ამდენად, ეს საწყისი, დამასკიოსის თანახმად,

„აღლბათ, გამოუთქმელია იმ გაგებით, რომ მასზე იმის თქმაც კი არ შეიძლება, რომ ის გამოუთქმელია“.<sup>5</sup>

მაგრამ მაინც როგორია ამ გამოუთქმელთან ჩვენი მიახლოების შესაძლებლობა? დამასკიოსი ასე მსჯელობს:

„თუ ერთი არის ყველაფრის [საშ. სქესი მრ. რიცხვი – ლ.ა.] მიზეზი და ის ყველაფერს [მრ. რიცხვი] მოიცავს, რა არის ის აღმაეალი გზა, რომელსაც მის მიღმა მივყავართ? იქნებ სიცარიელეში მივაბიჯებთ და თავად არარასკენ მივისწრაფვით? მართლაც, რაც ერთიც არ არის, ის, უდავოდ, არც არაფერია. რადგან საიდან [უნდა ვიცოდეთ], რომ ერთის მიღმა კიდევ რაღაც არის?

<sup>1</sup> 'Επει γὰρ ἐν τοῖς ἤθε το ἄσχετον πάντῃ πμώτερον τοῦ ἐν σῆσει καὶ τοῦ συντεταγμένου το ἄστυακτον, ὡς ὁ θεωρητικὸς τοῦ πολιτικοῦ. Damasc. *De Princ.* I 6, 11-18 Westerink / Combès.

<sup>2</sup> G. van Riel, Damascius, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 677.

<sup>3</sup> Damasc. *De Princ.* I 6, 16 – 8, 5 Westerink / Combès, – in: G. van Riel, Damascius, in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 677.

<sup>4</sup> Damasc. *De Princ.* I 8, 12 – 20 Westerink / Combès, – in: G. van Riel, Damascius, in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 677.

<sup>5</sup> Damasc. *De Princ.* I 10, 22 – 4 Westerink / Combès, – in: G. van Riel, Damascius, in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 677.



სხვები ხომ არაფერს საჭიროებენ, გარდა ერთისა. ამიტომ მხოლოდ ერთია მრავალთა მიზეზი“.<sup>1</sup>

დამასკიოსი არ ჩერდება ერთის პირველობის დაშვებაზე. მისი აზრით, თვითონ ჩვენშია – როგორი ძნელიც არ უნდა იყოს ამის გაცნობიერება – უმაღლესი ჭეშმარიტების მიღწეობის გამოუთქმელი აღქმა. ამდენად, ჩვენთვის ადვილად გაცნობიერებულიდან უნდა მივემართოთ ამ გაუცნობიერებლისკენ, ავამაღლოთ ჩვენში არსებული გამოუთქმელი სამშობიარო ტკივილი<sup>2</sup> იმისკენ, რაც გამოუთქმელია. ამ ‘მდგომარეობის’ შესახებ დამასკიოსი ამბობს: „არ ვიცი, როგორ გამოვთქვა“.<sup>3</sup>

და მაინც, კონკრეტულად, როგორ ვწედეთ საწყისს – ერთს? დამასკიოსის თანახმად, ეს უნდა გაკეთდეს ჩვენი აზრის სიწმინდეში, რომელიც მიმართულია ყველაზე უფრო მარტივი და მისაწვდომი დასაბამისკენ. მაგრამ ის, რაც ყველაზე უფრო სათაყვანოა, ყოველგვარი ცნებისა და აზრისთვის მიუწვდომელი უნდა იყოს, რადგან ის, რაც ამქვეყნადაც უსხლტება ჩვენეულ ცნებასა და აზრს, უფრო ღირებულია იმაზე, რაც ჩვენს ხელთ არის. შესაბამისად, ის, რაც სრულიად უსხლტება ჩვენს განსჯას, ყველაზე უფრო ღირებულია.<sup>4</sup>

უმაღლესი, გამოუთქმელი საწყისია ის, საიდანაც, დამასკიოსის თანახმად, ყველაზე დიდი აუცილებლობით, როგორც უწმინდესი

<sup>1</sup> 'Αλλ' εἰ τὸ ἐν πάντων αἴτιον καὶ πάντων περιεκτικόν, τίς ἡ ἐπέκεινα καὶ τοῦτου ἀνάστασις ἦν; μὴποτε γὰρ κενεῖσθαι οὐκ αὐτὸ τὸ οὐδὲν ἀνατείνεσθαι; ὁ γὰρ μὴδὲν ἔστιν, τοῦτο οὐδὲν ἔστι κατὰ τὸ δικαιοῦσθαι. Πόθεν γὰρ ὅτι καὶ ἔστιν τι τοῦ ἐπέκεινα; Ἄλλοι γὰρ οὐδενὸς χρῆζι τὰ πολλὰ ἢ τοῦ ἐνός· διὸ μόνον τὸ ἐν αἴτιον τῶν πολλῶν. *Damasc. De Princ.* I 5, 18-24 Westerink / Combès.

<sup>2</sup> ὁმῶς დამასკიოსთან აღნიშნავს, პროკლეს მსგავსად, არა საკუთრივ მშობიარობას, არამედ იმ ლატენტურ პროცესს, რომელიც მას უძღვის. ესაა სულიისთვის დამახასიათებელი მდგომარეობა, როცა ის პირველსაწყისებს ეძებს – ეძებს და ვერასდროს ახერხებს მშობიარობას, ვერ წარმოქმნის ნაყოფს. ამასთანავე, სული აცნობიერებს თავის მდგომარეობას და მას ვერ გამოხატავს. *Westerink / Combès, – in: Damasc. De Princ.* I, p. 134-135. შტრ. პეტრიწი, თ. 8.

<sup>3</sup> ἄλλ' ὅμως ἐκ τῶν ἡμῶν γωνιωτάτερων ἀνερεθιστέον τὰς ἐν ἡμῖν ἀρρήτους ὠδύνας εἰς τὴν ἀρρήτον (οὐκ οἶδα ὅπως εἶπω) συναίσθουσιν τῆς ὑπεριφάνους ταύτης ἀληθείας. *Damasc. De Princ.* I 6, 11-18 Westerink / Combès.

<sup>4</sup> Πρὸς δὲ τοῦτοις τὸ ἐν ἡμῶς ἐννοῦμεν κατὰ τὴν διακαθαίρομελὴν ὑπόνοιαν εἰς τὸ ἀπλούστατον καὶ περιεκτικώτατον· τὸ δὲ σεμνότητος ἀληπτον εἶναι δεῖ πάσαις ἐννοίαις τε καὶ ὑπονοίαις, ἐπειδὴ καὶ ἐν τοῖς τῆδε τὸ ἀναφεῖσθαι ἀεὶ πρὸς τὸ μὴ τὰς ἡμετέρας ἐννοίας τιμώτερον τοῦ προχειροτέρου, ὥστε τιμᾶται ἂν εἴη τὸ πάσαις ἀναφεύγειν τὰς ἡμετέρας ὑπονοίας. *Damasc. De Princ.* I 7, 18-24 Westerink / Combès.

ადგილიდან<sup>1</sup> ყველაფერი გამოდის, გამოდის „გამოუთქმელიდან გამოუთქმელად“<sup>2</sup>

რაც შეეხება ჩვენს გამოთქმებს, მათ შორის 'გამოუთქმელად' მის წოდებას, რითიც ამ მიუწვდომელი საწყისის ძიებას ვებრუნდებით, ამით, დამასკიოსის აზრით, საკუთრებელის კართან<sup>3</sup> ვხვდებით, რადგან ამგვარი 'წოდება' მხოლოდ მიაწინებს ამ საწყისისადმი ჩვენს დამოკიდებულებას, თანაც მიაწინებს მათთვის, ვისაც ამის გაგება შეუძლია.<sup>4</sup>

ამგვარად, დამასკიოსის თანახმად, საწყისი – ყველაფრამდე, მიზეზი კი მიმართებას გულისხმობს.<sup>5</sup> ჩვეულებრივ, (ნეო)პლატონიზმისთვის ბუნებრივია საუბარი იმაზე, რომ შედეგია დამოკიდებული მიზეზზე. დამასკიოსი საკითხს შემოაბრუნებს და მიზეზის შედეგზე დამოკიდებულების შესახებ საუბრობს.<sup>6</sup>

ახლა კი საკუთარ თავსაც მივცეთ უფლება დავესვათ კითხვა: ხომ არ გვაქვს აქ საქმე გაგებასთან, რომელიც უცხო იყო არისტოტელესთვის და, არსებითად, მთელი გეიანანტიკური ტრადიციისთვის, უპირველეს ყოვლისა, პლატონიზმისთვის: ეროსის გაგება, რომელიც არა მხოლოდ ქმნილების ზესწრაფვას განასახიერებს, არამედ მიზეზის – ღმერთის მიერ ქმნილების სიყვარულსაც გულისხმობს? ანტიკური ნეოპლატონიზმისთვის ცოტა უჩვეული შეკითხვების დასმის საბაზი დამასკიოსისთვის შემდეგშიც მოგვეცემა.

<sup>1</sup> ἄδυστον: ბერძნ. ტაძრის ყველაზე დაფარული და მიუწვდომელი ადგილი. იგულისხმება, რომ ღვთაება შიგ არის. Westerink / Combès, – in: *Damasc. De Princ.* I, p. 135 (იხ. შემდეგ შენიშვნაში მოტანილი ტექსტი).

<sup>2</sup> Ἐὶ δὲ χρεῖαν αὐτῶν τὰ ἐπιζητούμενα, αὐτοὶ εἶσιν ἢ πάντων ἀναγκαιοτάτη χρεῖα, τὸ ἐκείθεν ὅσπερ ἐξ ἑδύτου πάντα προῖναι, ἔκ τε ἀπορρήτου καὶ τὸν ἀπορρήτου τρέπον, οὕτε γὰρ ὡς ἐν προαίει τὰ πολλὰ, οὕτε ὡς ἰσάμενον τὰ διακρινόμενα, ἀλλ' ὡς ἀπορρήτου ἀπορρήτως τὰ πάντα ὁμοίως. *Damasc. De Princ.* I, 8, 6-11 Westerink / Combès.

<sup>3</sup> შდრ. პეტრიწის 'წინაბჭე'.

<sup>4</sup> *Damasc. De Princ.* I 8, 12-20 Westerink / Combès.

<sup>5</sup> ეს პრობლემა პლატონური ეროსის შემთხვევაშიც დგას: სიყვარული რაიმეს ან ვინაშეს სიყვარულია, ამდენად, მიმართებაა. შესაბამისად, ლეგიტიმურია პლატონის მიერ „ნადიმში“ დასმული და პლოტინის მიერ III 5 [50] ენეადაში განხილული საკითხი, რომელსაც დაწერილებით ზემოთ შევხებით: ეროსი ღმერთია თუ ღმერთი?

<sup>6</sup> M.-C. Galpérine, – in: *Damascius, Des premiers principes*, 1987, p. 30, p. 29.

ერთი დამასკიოსისთვის დაჩრდილულია, დაბინდულია გამოუთქმელის პრეზენციით და ის

„რჩება, ასე ვთქვათ, ამ მდუმარების წმინდა საკურთხეველში“.<sup>1</sup>

ამ დონეზე გამოუთქმელობა უკვე აღარ არის აბსოლუტური. ერთი რჩება გამოუთქმელად იმდენად, რამდენადაც იმ ატრიბუტების ნეგაციას ვახდენთ, რომლებმაც ერთი თავისთავად უნდა განსაზღვრონ, რაც შეუძლებელია. მაგრამ ნეგაცია უკვე მიგვანიშნებს იმაზე, რომ უარყოფილს რეალური მნიშვნელობა უფრო 'ქვედა' დონეზე გააჩნია. ნეგაციებს თავისი იერარქია აქვს და ყველაზე მნიშვნელოვანი ატრიბუტების ნეგაცია ბოლოს ხდება. ამგვარად, ერთი შეიძლება მივიჩნიოთ სინამდვილის პირველ ნამდვილ საწყისად, მაშინ როცა გამოუთქმელს ვერ ვუწოდებთ საწყისს ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით.<sup>2</sup>

მაშ, განსხვავებულია ერთი საკუთარ თავში, რომელიც თვითონაც გამოუთქმადია, და ერთის ის ასპექტი, რომელიც მას შედეგებთან მიმართებაში განსაზღვრავს. ამიტომ დამასკიოსი არჩევს ერთის ორ სახეს: 'არადიფერენცირებულ ერთს' (ἀδιάκριτον ἓν) და 'დიფერენცირებულ' (διακρίμενον) ან 'ფორმალურ ერთს' (εἰδητικόν ἓν).<sup>3</sup> იგივე აზრს ის სხვა ტერმინებითაც გამოხატავს: 'განუსაზღვრელი ერთი' (τὸ ἀόριστον ἓν) და 'განსაზღვრული ერთი' (τὸ ὁρισμένον ἓν). თუმცა, საბოლოო ჯამში, დამასკიოსის აზრით, ჯობს, ერთს 'ერთიც' კი არ ვუწოდოთ (δὶςπαρ ὁνδὲ ἓν αὐτὸ κλετέον).<sup>4</sup> ამ ერთის სხვაგვარად განსაზღვრის მცდელობა ასეთია: ერთი, როგორც ერთი (ანუ ერთი საკუთარ თავში) არაფერია, გარდა ერთისა, მაგრამ, როგორც საწყისი, ის ყველაფერს უნდა მოიცავდეს და საგნები ამ საწყისი ერთიანობიდან თანდათანობით გამოდიან. ამგვარად, ერთი თავისთავში არის 'ერთი-ყველაფერი' (τὸ ἓν πάντα), ხოლო ერთის მიზეზობრივი ასპექტი<sup>5</sup> არის 'ყველაფერი-ერთი' (πάντα ἓν). ვირტუალურ-

<sup>1</sup> G. van Riel, Damascius, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 678.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> იქვე, p. 677-678.

<sup>4</sup> იქვე, p. 678.

<sup>5</sup> იქვე, p. 679. შდრ. პეტრიწის ე.წ. 'მეორე ერთს': ლ. ალექსიძე, 'უზადო ერთი' იოანე პეტრიწის ფილოსოფიაში. – კრებული: *ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმოხილვები*, 3, 2013, რედ. დ. ჯალაღონია, თბილისი, თსუ

რად ის წინა *ერთის* იდენტურია, თუმცა აქცენტი ამ შემთხვევაში უფრო მიზეზობრიობასა და სიმრავლეზე მოდის, ვიდრე ერთიანობაზე. შემდგომ სიმრავლე წარმოჩნდება არა თავად *ერთის* მეშვეობით, არამედ ქვედა დონის თვითგანვითარებით. სხვაობა არის სიმრავლე, ანუ *ერთის* სხვა არის მრავალი. ეს სხვაობა და სიმრავლე, *ერთის* მიზეზობრივი ასპექტის დონეზე, არის სიმრავლე ერთიანობაში.<sup>1</sup>

ხემათ შევხებით გამოუთქმელის ყველგან პრეზენციის საკითხს. იგივე ითქმის *ერთზეც*. პლოტინის მსგავსად, დამასკიოსთანაც ის ყველაფრის თანაარსია. ის წინ უსწრებს ყოველგვარ მოქმედებას და ზიარებას: *ერთი* არ მოქმედებს, მაგრამ თითოეულ არსში არის აბსოლუტური *ერთის* ექო, თუმცა ის არ არის *ერთის* 'ნაწილი', რადგან *ერთი* არ ნაწილდება. ყველა არსში *ერთი* მთლიანად არის მოცემული, ყოველგვარი დაყოფის გარეშე, აბსოლუტურის განუყოფლობით. მაშინ რა წარმოშობს წესრიგსა და მიმდევრობას?<sup>2</sup>

აქ ისევ შემოგვიბრუნდება მთავარი კითხვა: როგორ ხდება *ერთი* დან არა-ერთის გაჩენა? როგორ ეყრება საფუძველი სიმრავლეს და თავიდან როგორ ავირიდებთ დუალიზმს? თუ *ერთიდან* მხოლოდ ერთი გამოდის და მრავალნი სიმრავლიდან, მაშინ ორი მიზეზის დაშეება გვიწევს. მაგრამ თუკი *სხვები ერთიდან* მომდინარეობენ, ეს იმას ნიშნავს, რომ ისინი უკვე მასში არიან. დამასკიოსისთვის მოუღებელია პროკლეს პასუხი ორი საწყისის – საზღვრისა და უსაზღვრობის დაშეებით, რადგან დამასკიოსისთვის სხვაობა და სიმრავლე თავად *ერთის* შიგნითვე იწყება. ეს არის უკიდურესი მონიზმი, მიუხედავად იმისა – და სწორედ იმიტომაც, რომ სიმრავლისა და სხვაობის დაშეება თავად *ერთის* 'პროცესიაში' ხდება. მაგრამ როგორ შეიძლება აბსოლუტური *ერთი* იყოს საწყისი, თუ ის ყველა მიმართების მიღმაა? და აქ, როგორც გალპერინი ამბობს, დამასკიოსი 'შემოატრიალებს' „პარმენიდეს“ პირველი ორი პიპოთეზის პლოტინისეულ ინტერპრეტაციას. პირველი პიპოთეზის პირველი *ერთი*, ტრადიციულად, იყო '*ერთი* – არა-სიმრავლე' (ὃν οὐκ ἔστιν ἄλλο, *ხოლო მეორე* პიპოთეზის მეორე *ერთი* – 'არსებული ერთი-სიმრავლე'

---

გამომცემლობა 2013, გვ. 160-171; L. Alexidze, The Supreme One: Its Transcendence and Its 'Kataphatic' Characteristics in Ioane Petritsi's Philosophy, – in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*. Hrsg. Manuel Baumbach und Olaf Pluta, unter Mitwirkung von Thomas Welt. Amsterdam / Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, Band 20, 2017, p. 63-86

<sup>1</sup> G. van Riel, Damascius, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 679.

<sup>2</sup> M.-C. Galpérine – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 90.

(ὁ παλαιός). დამასკიოსი თავდაყირა აყენებს ამ მიმართებას: მასთან 'ერთი-სიმრავლე' წინ უსწრებს *ერთს*, რომელიც მრავლისგან განსხვავებულია. რას ნიშნავს უარყოფა ფორმულაში ἓν τὸ παλαιόν? თუ ის გამოხატავს არა ნაკლებობას, არამედ ტრანსცენდენტობას, მაშინ ამგვარი ტრანსცენდენტობა მაინც მიმართებითი, რელატიური გამოდისა. მაგრამ თუ *ერთი* ერთია, მასზე ამას ვერ ვიტყვით. ეს დასკვნა პირველი პიპოთეზის შესახებ, პლოტინიდან მოყოლებული, ნეგატიური თეოლოგიის შინაარსს შეადგენდა.<sup>1</sup> მაგრამ თუ *ერთი* ერთია (ანუ თუ ის აბსოლუტური *ერთია*), მაშინ, ასკენის დამასკიოსი, მისგან ვერაფერს გამოიყვანთ და ასეთი *ერთი* საწყისი ვერ იქნება. ამიტომ ყველაფრის თავში უნდა იყოს წმინდა რელაცია, მიმართება, პირველსაწყისი, რომელიც ყველა *სხვას* მოიცავს და რომლიდანაც ყველაფერს შეუძლია გამოსვლა. ეს რელაცია, მიმართება, დამასკიოსის თანახმად, აბსოლუტური გაგებით უნივერსალურია, რადგან მის მიღმა არაფერია და ვერაფერი გამოითქმის. *ერთი* სა და მრავლის ეს წმინდა დამთხვევა ყველაფერია და სწორედ ეს მიმართება შეიძლება იწოდოს საწყისად.<sup>2</sup>

ამგვარად, დამასკიოსისთვის გზა, რომელსაც *ერთისკენ* მიყვავართ, არ არის ნეგატიური.<sup>3</sup> *ერთი* არ არის ყოფნის / არსებობის (პეტრიწულად რომ ვთქვათ, *აობის*)<sup>4</sup> ნეგაცია, პირიქით: ის ყველა ყოფნას / არსებობას (*აობას*) მოიცავს.<sup>5</sup> გაღპერინის თქმით, აქ საქმე იმაში კი არ არის, რომ ჩვენი აზრით უარყოფა მოვახდინოთ, რათა აბსოლუტი მივიღოთ, არამედ იმაში, რომ ის 'დაეპრესოთ', 'დავადნოთ' ისე, რომ საზღვრები დაიკარგოს. მრავლიდან ვიღებთ *ერთს* – გარშემოუწერელს. დამასკიოსის თანახმად, ჩვენმა აზრმა

<sup>1</sup> იქვე, p. 72.

<sup>2</sup> იქვე, p. 73.

<sup>3</sup> ამ თემასთან დაკავშირებით იხ. Carole Metry-Tresson, Comment l'âme peut saisir l'un: l'anagogie damascienne comme transgression de l'apophasis, – in: *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales. Philosophie, théologie, sciences* 14, 2016. Éd. Anca Vasiliu, Marilena Vlad, Paris, Polirom 2016, p. 195-221.

<sup>4</sup> ვიხმაროთ ეს მოხერხებული პეტრიწული ტერმინი, რომელიც მარტივ, არაგანსაზღვრულ არსებობას – ექსისტენცს ნიშნავს.

<sup>5</sup> დამასკიოსისთვის 'ყოფნა' (εἶναι: აქაც გამოგადგებოდა პეტრიწის სიტყვა 'აობა') წინ უსწრებს არსს (τὸ ὂν)-ს. წმინდა 'ყოფნა' 'ჯერ არ არის' არსი (ანუ οὐσία). დამასკიოსისთვის (ისევე, როგორც პიერ ადოს აზრით, პორფიროსისა და ბოეციუსისთვის) არსებითია განსხვავება 'ყოფნა' – საწყისსა და 'ყოფნა' მიმღეობას შორის. M.-C. Galpérine, – in: *Damascius, Des premiers principes*, 1987, p. 24.

წერტილების უსასრულო სიმრავლე ერთმანეთს უნდა დაამთხვიოს ერთი წერტილის მისაღებად და, პირიქით, ერთების უსასრულო სიმრავლე შეკრიბოს, რომ მიიღოს *ერთი*, რომელიც ყველაფერს განსაკუთრებით დიდ მრავალფეროვნებაში მოიცავს. *ერთში* ყველა საგანი ერთმანეთს ემთხვევა და ეს დამთხვევა ამ საგანთა ყველაზე უფრო წმინდა საწყისით ხდება.

ახლა იგივე საკითხს, უფრო სწორედ, *ერთს* როგორც პიპოსტასს შემეცნების თეორიული კუთხით მივუდგეთ. რა არის იმისთვის საჭირო, რომ ეს შევძლოთ? დამასკიოსის პასუხი იგივეა, რაც სხვა ნეოპლატონიკოსებისა: ესაა გონების განწმენდა. მაგრამ განწმენდა დამასკიოსისთვის არის არა უარყოფა, არამედ ორი საპირისპირო საწყისის ერთობის დაშვება.  $\epsilon\nu$  და  $\pi\alpha\nu\tau\alpha$  სიმბოლოებია, დამასკიოსისთვის ისინი გულისხმობენ იმას, რისი არც დასახელება შეიძლება და არც მოაზრება. ყველა სიმბოლოს, იქნება ეს სიტყვა, ფიგურა, რიცხვი – ის ძალა ( $\delta\nu\nu\mu\alpha\varsigma$ ) აქვს, რომელსაც სულის გარკვეულ გზაზე დაყენება შეუძლია. ის მიაწვდის იმ მიმართულებაზე, რომელსაც აზრი უნდა დაადგეს. 'ყველაფერი' ( $\pi\alpha\nu\tau\alpha$ : საშ. სქ. მრ. რიცხვი) მოუწოდებს გონებას გაფართოებისკენ, ყველაზე უფრო ფართო განერცობისკენ.<sup>1</sup> ამისგან განსხვავებით, '*ერთი*' ( $\epsilon\nu$ ) საწინააღმდეგო მიმართულებაზე მიაწვდის. ის მოუწოდებს აზრს შეკუმშვისკენ. ეს მოძრაობა ცენტრში კრავს ყველაფერს და ამარტივებს. ეს ორი ურთიერთსაპირისპირო მოქმედებაა, რომელთა დამთხვევა ჩვენ არ შეგვიძლია. ეს ორგვარი მოძრაობა წარმოადგენს ჩვენი აზრის რიტმს, როცა ის ცდილობს სწვდეს ერთს-ყველაფერს. ამ დროს ჩვენი აზრი ორ საფრთხეს შორისაა: მან შეიძლება დაიყვანოს *ერთი* ვიწრო მნიშვნელობაზე და ის მინიმუმად აქციოს ან პირიქით – მთლიანობა როგორც სიმრავლე მოიაზროს. ამ ორი რამის – აბსოლუტური სიმარტივისა და აბსოლუტური საყოველთაოობის სიმარტივის ერთდროულად მოაზრება ჩვენ არ შეგვიძლია: დამასკიოსის თქმით, თუ მზერას მარტივისა და *ერთისკენ* მივმართავთ, მაშინ დაეანგრევთ იმას, რაც უზარმაზარი და უნივერსალურია, და თუ პირიქით, ყველა საგანს ერთად მოვიზრებთ, მაშინ *ერთსა* და მარტივს გავაქრობთ. ამის მიზეზი, მისი აზრით, ის არის, რომ დანაწევრებულები ვართ და ჩვენ მზერას იმაზე მივაპყრობთ, რაც დასახსრულია. *ერთი* და ყველაფერი უპირისპირდება ერთმანეთს და ჩვენს აზრსაც ყოფს. შესაბამისად, როდესაც ჩვენი აზრი ცდილობს

<sup>1</sup> M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 34.

ჩასწედეს აბსოლუტურ პრინციპს, რამდენადაც მას აბსოლუტად განიხილავს, იმდენად მასში საწყისს ვედარ ხედავს, ხოლო რამდენადაც მასში საწყისის ცნებას ხედავს, იმდენად მას აბსოლუტად ვედარ აღიქვამს.<sup>1</sup>

დამასკიოსი ცდილობს, 'ჩააგლოს' წამს, როცა *სხეები* ცდილობენ გახდნენ *სხეები*, იმ მომენტში, სანამ მათი ერთმანეთისგან და *ერთისგან* დიფერენციაცია მოხდება. ამ მომენტის გააზრება, დამასკიოსის თანახმად, არ შეგვიძლია, თუმცა ამ საწყისზე, ისევე როგორც სხვა საწყისებზე, რაღაც გამოუთქმელი წარმოდგენა გვაქვს. დამასკიოსისთვის ეს არის მდგომარეობა დუმილსა და სიტყვას შორის, რაც, ამავე დროს, თვითგამოხატვის სურვილია. განუსაზღვრელსა და განსაზღვრულს შორის არის მომენტი, როცა განსხვავება განხორციელების პროცესშია. ამ შუამავალ მომენტს პროკლემ და დამასკიოსმა 'ცხოვრება' უწოდეს.<sup>2</sup>

მაშ, არა-ერთი წარმოდგება *ერთიდან* (თუმცა თავად *ერთი* არ 'გამოდის', მაგრამ ის საშუალებას აძლევს *სხეებს*, რომ 'გამოვიდნენ'). აქ დგება 'გამოსვლის' (ემანაციის) საკითხი. 'გამოსვლა' იწყება მეორე საწყისით. დამასკიოსისთვის მეორე საწყისი ისეთივე აუცილებელია, როგორც პირველი. მის გარეშე, ანუ ერთი-ყველაფრის გარეშე არაფერი არ იქნებოდა, არც სამყაროები, არც ღმერთები, არც ფიქრები, არც სიტყვა. ყველაფერი ჩანთქმული იქნებოდა უსასრულო მდუმარებაში. დამასკიოსის თანახმად, აზრის უდიდესი ძალისხმევაა, იყოს იქ, სადაც და როდესაც ჯერ არაფერია და ყველაფერი მზადდება. მაგრამ აზრი ყოველთვის იგვიანებს და გადასვლის მომენტს ვერ იჭერს. *ერთსა* და ყველაფერს შორის ისაა, რაც არც *ერთია* არც ყველაფერი. ეს არის 'ქაოსი' – უფსკრული – წმინდა სიმრავლე.<sup>3</sup> დასაბამიერი ქაოსი და საბოლოო ქაოსი ერთმანეთს ეხმიანება. იქ საგნები ჯერ არ არიან, აქ კი (მატერიაში) ისინი უკვე არ არიან და მათ აჩრდილები ჩაენაცვლება. პირველი *სხეები* ცდილობენ იყვნენ *ერთი* (ესაა *პენდა*), უკანასკნელნი კი ეწინააღმდეგებიან ყოველგვარ ერთიანობას. ისინი უსასრულოდ იყოფიან და ურთიერთშერწყმა აღარ შეუძლიათ. მაგრამ ჩვენ არ შეგვიძლია მრავლის მოაზრება *ერთის* გარეშე, ამიტომ ვცდილობთ, მათ ერთიანობის იერი მივცეთ, რომ ისინი როგორც სიზმარში მაინც დაეინახოთ.

<sup>1</sup> იქვე, p. 35.

<sup>2</sup> იქვე, p. 37.

<sup>3</sup> იქვე, p. 39.

წმინდა სიმრავლის დანახვა, დამასკიოსის აზრით, იქით თუ აქეთ, გონებით წვდომადობის ზღვარზეა. პირველის, ისევე როგორც უკანასკნელის მოაზრება თითქმის შეუძლებელია. ის არის არა ობიექტი, არამედ წმინდა დინება, რომელსაც აზრი ვერ იჭერს. მეტიც: აზრი, როცა ამ მდინარეების დაჭერას ცდილობს, თვითონაც უსასრულოდ იყოფა. სრბოლის გამოჭერა შეუძლებელია. ამგვარად, *სხეების* შესახებ აზრი არამსგავსებისა და სხვაობის ოკეანეში ჩაინთქმევა.<sup>1</sup>

### *ერთიანი*

*ერთის* / *არა-ერთის* შემდეგ მესამე საწყისია, რომელიც პირველს უბრუნდება. დამასკიოსი მას '*ერთიანს*' (τὸ ἑνωμένον) უწოდებს. ეს არის პირველი ერთობა – ერთობა ერთისა და მრავლის, მაგრამ ყოველგვარი განსხვავების გარეშე. ეს ისევე *ერთია*, მაგრამ ამჯერად ქვედა დონეების მიერ ზიარებული. ის ერთიანობას *ერთის* პირველი ასპექტიდან იღებს, ხოლო სიმრავლეს – მეორე ასპექტიდან და, როგორც მათი კომბინაცია, არსთა სტრუქტურაში საგანგებო ადგილს იკავებს. ქვედა საფეხურებზე სინამდვილის ყველა შესაძლო კომბინაცია ამ მესამე საწყისზეა დამოკიდებული.<sup>2</sup> თუკი *ერთი* (თავისი პირველი ასპექტით) მიზეზი კი არ არის ყველაფრისა, არამედ ყველაფერზე უწინაა, შემდგომი საწყისი – *ერთიანი* გამოდის წინა საწყისის ორივე ასპექტიდან – *ერთიდან* და *არა-ერთიდან*; ის *ერთად* რჩება, რამდენადაც მას აქვს რაღაც *ერთისა*, ხოლო რამდენადაც ის აელენს რაღაცას, რაც მრავალს ახასიათებს, ის როგორც *ერთი* კი აღარ რჩება, არამედ ხდება *ერთიანი*, *ერთის* ნაცვლად, ანუ ის არ არის თვით-*ერთი*.<sup>3</sup>

ეს τὸ ἑνωμένον არის 'ერთი არსი' (ან 'არსებული ერთი': ἓν ὄν). ის „*პარმენიდეს*“ მეორე ჰიპოთეზას უდევს საფუძვლად და გამოხატავს არსისა და *ერთის* ერთიანობასა და მთლიანობას. მისი ნაწილები ჯერ არ არის დიფერენცირებული. *ერთიანი* არის მთელი კოსმოსი (ὅλος κόσμος), რომელიც არსებისეულად წინა საწყისების იგივეობ-

<sup>1</sup> იქვე, p. 40.

<sup>2</sup> G. van Riel, Damascius, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 680.

<sup>3</sup> ἢ γὰρ ἓν, οὐδὲν αἴτιον πάντων, ἀλλὰ μόνον πρὸ πάντων. 'Ὡς οὖν ἐκ τοιούτων οὐσῶν τῶν δεῖν ἀρχῶν προτὶν τὸ ἑνωμένον, καθὼς μὲν ἔχει τὸ τοῦ ἑνός, ἓν μόνον, καθὼς δὲ ἐμφαίνει τὸ καὶ τῶν πολλῶν, οὕχ ἓν μείναι, ἀλλ' ἑνωμένον γενόμενον ἄνθ' ἑνός, καὶ οὕχ ἓν αὐτό. Damasc. *De Princ.* III 89, 1-6 Westerink / Combès.



რივია. მათ შორის განსხვავება მხოლოდ 'ქვემოდან' შეხედვით აღიქმება.<sup>1</sup> მაშ, არსებითად სამივე პირველსაწყისი ერთია; განსხვავებას მხოლოდ ქვემოდან ვეცნობით.

აქ შეუძლებელია ისევ სამებაზე არ დავფიქრდეთ: დამასკიოსთან თითქოს მინიშნება გვაქვს იმაზე, რაც არ იყო სხვა ნეოპლატონიკოსებთან: დასაბამიერი ტრიადის წევრთა თავისებური 'ერთარსება', ან, უფრო სწორედ, ერთგვარი 'ღირებულებითი თანასწორობა'. მეორე მხრივ, არსებისეული ერთობის მიუხედავად, დამასკიოსთან მაინც გვაქვს, სხვა ნეოპლატონიკოსთა მსგავსად, პირველსაწყისთა იერარქია. საინტერესოა ისიც, რომ დამასკიოსის პირველსაწყისები დიფერენცირებულია არა იმდენად თავისთავად, ერთიმეორესთან მიმართებაში, არამედ მათი ურთიერთდიფერენციაცია უფრო ჩვენი თვალთახედვით განისაზღვრება. ვფიქრობ, დამასკიოსმა ახალი განზომილება მიანიჭა პირველსაწყისთა დიალექტიკას და 'ქვენა' სამყაროს, მათ შორის ჩვენ მიერ მის აღქმას. არ ვარ დარწმუნებული, დამასკიოსის ფილოსოფიას შემდგომი განვითარება რომ დასცლოდა (შესაძლოა, მისი მოწაფეებისა და ინტერპრეტატორების სახითაც), მისეულ პირველსაწყისთა ფილოსოფია (და, შეიძლება, მისი ფილოსოფიის სხვა თემებიც, მაგალითად, ადამიანის, როგორც სულისა და სხეულის ერთიანობის გაგება), ერთი მხრივ, მეორე მხრივ კი ქრისტიანული სამების თეოლოგია (და, არ გამოვრიცხავ, ანთროპოლოგიის გარკვეული ასპექტებიც) საინტერესო და ნაყოფიერ დიალოგში აღმოჩენილიყვნენ ერთმანეთთან.

როგორც აღვნიშნეთ, პროკლესგან განსხვავებით, დამასკიოსი არ უშვებს საწყისთა ორობას – საზღვარსა და უსაზღვრობას – იქ, სადაც ჯერ კიდევ არ არის ნამდვილი განსხვავება. გავიხსენოთ, რომ პროკლესთვის საზღვარი-უსაზღვრობა საპირისპირო პრინციპებია, რომლებიც უშუალოდ მოსდევს ერთს. პროკლეს სისტემას საფუძვლად უდევს პლატონის „ფილებოსის“ (23 c-31 b) ოთხი საწყისი: მიზეზი (αἰτία), საზღვარი (πέρας) და უსაზღვრო (ἄπειρον), და ნაზავი (τὸ μίκτον). პროკლემ (და მასზე წინ იამბლიქოსმა) საწყისთა ორობა (საზღვარი-უსაზღვრობა) მაშინვე ერთის შემდეგ მოათავსეს.<sup>2</sup> დამასკიოსის აზრით, „ფილებოსი“ მხოლოდ გარკვეულ სახელებს გეთავაზობს, რომლებიც სხვა სახელებსაც შეიძლება შეესა-

<sup>1</sup> G. van Riel, Damascius, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 680.

<sup>2</sup> იქვე, p. 681.

ბამებოდეს, მაგალითად: 'ერთიანობა და სიმრავლე', 'ეთერი და ქო-  
სი', 'მონადა და განუსაზღვრელი დიადა' და ა.შ.<sup>1</sup> ტერმინოლოგია  
აქ, დამასკიოსის აზრით, განმსაზღვრელი არ არის, რადგან ვერც  
ერთი სახელი საწყისებს ვერ განსაზღვრავს. ამდენად, „*ფილებოზო-  
დან*“ აღებულ ტერმინოლოგიას, დამასკიოსის თანახმად, შეიძლება  
მხოლოდ მიმანიშნებელი ფუნქცია ჰქონდეს.<sup>2</sup>

მეტიც (და ახლა ზემოთ განხილულ საკითხს ვუბრუნდებით პირ-  
ველსაწყისთა ჰიპოსტასობის შესახებ): 'ერთიანი' ვერ იქნება განხი-  
ლული როგორც სრულიად დამოუკიდებელი ჰიპოსტასი, საზღვრისა  
და უსაზღვრობისგან მოწყვეტით, რადგან ეს უკვე იქნებოდა განსხვავების  
წინასწარ დაშვება. ამდენად, სახელები, რომლებსაც ჩვენ ამ  
საწყისს მივაკუთვნებთ, შეიძლება მისაღები იყოს მხოლოდ როგორც  
მინიშნება (κατ' ἔνδειξιν): თუ მას 'არსებას' ვუწოდებთ, ეს იმას ნიშ-  
ნავს, რომ მასზე გადაგვაქვს ქვედა არსის დახასიათება. ამდენად,  
*ერთი* შეიძლება განვიხილოთ როგორც წყარო (πηγή) და ფესვი (ρίζα),  
რომლიდანაც უფრო დაბალი დონის რეალობა აღმოცენდება, ხოლო  
თავად ერთიანი არ არის *ერთისგან* განსხვავებული.<sup>3</sup>

ამგვარად, როგორც ვთქვით, პირველსაწყისთა თეითობას ქმნის  
მათი ხედვა ქვემოდან. რამდენად დაგვანახებს ეს ხედვა მათ ურთი-  
ერთგანსხვავებას? აქ დგება ერთიანი თეითობის, ანუ პენადების  
საკითხი. პროკლეს მსგავსად, დამასკიოსთანაც პენადები არის ერ-  
თეულები, რომლებიც – ყველა მათგანი – ემთხვევა პირველ *ერთს*  
ისინი განსხვავდებიან როგორც პენადები მხოლოდ თავისი შედეგე-  
ბის მიხედვით, ანუ არსთა იმ კლასების მიხედვით, რომლებიც თი-  
თოეულ მათგანზეა დამოკიდებული. პენადები არიან ღვთაებები,  
რომლებიც წინ უძღვიან ინტელიგიბილურ არსთა კლასებს (ეს ის  
სინამდვილეა, რომელიც, დამასკიოსის თანახმად, აღწერილია „*პარ-  
მენიდეს*“ მეორე ჰიპოთეზაში). ამგვარად, ისინი უზიარებელნი (ἀμεί-  
θετοι) არიან.<sup>4</sup> დამასკიოსის თანახმად, *ერთის* და არსის კომბინაცი-  
ის გარეშე *ერთს* ვერსად ვპოვებთ.<sup>5</sup>

საბოლოოდ, მიუხედავად აღწერათა მრავალფეროვნებისა, გონით  
საწვდომ კოსმოსში ყველა საწყისი ერთი სინამდვილის გამოხატუ-  
ლებაა. თითოეული მათგანი არის ყველაფერი – დიფერენციაციის

<sup>1</sup> იქვე, p. 680.

<sup>2</sup> იქვე, p. 681.

<sup>3</sup> იქვე, p. 682.

<sup>4</sup> იქვე.

<sup>5</sup> იქვე, p. 683.

გარეშე: გონით საწვდომი ყველგანაა დიფერენციაციის გარეშე და მისი დათვლა შეუძლებელია.<sup>1</sup>

ყოფნა, გამოსვლა, დაბრუნება: დამასკიოსი, როგორც ეთქვით, ამ სამი მომენტის დაწყების 'გამოჭერას' ცდილობს.<sup>2</sup> მაგრამ იმის გამოხატვა, რაც იწყება, შეუძლებელია: ის არ არის განსხვავებული; განსხვავება მეორე საწყისშია. თუ გვინდა გამოვიჭიროთ და არ მივცეთ გაქცევის საშუალება იმას, რაც იწყება, მაშინ ესაუბრობთ იმაზე, რაც 'არც არის' ან 'ჯერ არ არის'. მაგრამ ჩვენი ლოგიკა, რომელიც უარყოფისა და დადასტურების ლოგიკაა, ასეთ რამეს ვერ სწვდება.<sup>3</sup> ის გამორიცხავს მედიაციებს, ხოლო პირველსაწყისები მედიაციებს წარმოადგენენ: სიმრავლეები არის *ერთსა* და ყველაფერს შორის, ერთიანი – *ერთსა* და არსს შორის, ხოლო ერთი – გამოუთქმელსა და გამოთქმადს შორის. ის, რისი მოაზრება ჯერ კიდევ შეგვიძლია და რაც სახელდება, ის უკანასკნელია, როცა აქაური საგნებიდან მათი საწყისებისკენ ავდივართ. საწყისთა ძებნა დამასკიოსისთვის აზრის უმაღლესი ძალისხმევაა, იმაზე მიმართული, რომ 'დაესწროს' სამყაროთა დაბადებას და, უპირველეს ყოვლისა, იმის დაბადებას, რის წიაღშიც ყველა სახის განსხვავებაა დამალული. ამ 'ერთიანს' ასევე ეუწოდებთ გონით საწვდომს, მაგრამ ის, დამასკიოსის თანახმად, იმის მიღმაა, რაც ჩვენთვის გონებით საწვდომია.<sup>4</sup>

### §3

#### იგივეობა და სხვაობა

*სხვაობა*, ინდივიდუაცია დამასკიოსისთვის, შეიძლება, უფრო მეტად არის პოზიტიური რამ, ვიდრე სხვა ნეოპლატონიკოსებისთვის, რომლებიც იგივეობას როგორც ერთობას უფრო აფასებდნენ. დამასკიოსთან ინდივიდუაციას დადებითი ხასიათი აქვს როგორც ეპერტიკალურ, ისე პორიზონტალურ კრილში. ამდენად, *სხვაობაც* მასთან პოზიტიურია. შესაბამისად, დამასკიოსის თანახმად, თვისება –

<sup>1</sup> იქვე.

<sup>2</sup> M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 45.

<sup>3</sup> იხ. Marilena Vlad, *Defying Words: Damascius and the Travail of the Unsayable*, – in: *Chóra. Revue d'études anciennes et médiévales. Philosophie, théologie, sciences* 14, 2016. Éd. Anca Vasiliu, Marilena Vlad. Paris, Polirom 2016, p. 223-250.

<sup>4</sup> M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 46.

თავისებურება სიკეთეა ღმერთებთან: ზევსი შობს სხვა დონის ზევსს (ხდება ჩამოქვეითება). ეს თვისება – რომ ის ზევსია, სიკეთეა. განვითარება პორიზონტალურადაც მიმდინარეობს და სხვა რეალობის წარმოქმნა ხდება (ზევსი წარმოქმნის ათენას). ღმერთები, რომლებსაც ერთი სახელი აქვთ, ერთსა და იმავე მწკრივს მიეკუთვნებიან და თან ერთმანეთისგან იერარქიულად განსხვავდებიან (ამგვარი გაგება გვაქვს პროკლესთანაც, რაც ორფიკული თეოგონიების მიმართ მის ინტერესშიც გამოვლინდა). საერთოდ, ყოველგვარი წარმოქმნა განსხვავებას იწვევს. მეორე მხრივ, ზევსიდან გამომავალი ათენაც გონებაა. შესაბამისად, დამასკიოსის თანახმად, გამოდის, რომ არაპოზოგენური პროცესიც პოზოგენურია. ფილოსოფიის მთავარი პრობლემა, დამასკიოსის აზრით, ის არის, როგორ გადავიდეთ *ერთიდან სხვებზე*. უკვე ურთიერთგანსხვავებული საგნების დონეზე ეს მიზეზობრიობის პრობლემაა, ხოლო *ერთის* დონეზე ეს არის ყოველგვარი წარმოქმნის, გამოსვლის პრობლემა.<sup>1</sup>

დამასკიოსი კელაე სვამს კითხვას: რა არის მიზეზი? როგორ შეიძლება *ერთი* საგანი *სხვისი* მიზეზი იყოს? თუ ისინი ერთი ბუნებისანი არიან და თან განსხვავებულნი, მაშინ კითხვა ასე დგას: როგორ წარმოშობს რაიმე *სხვა* რეალობას, რომელიც, ამავე დროს, მისივე, ანუ მიზეზის ბუნების მქონეა? და პირიქით, თუ მიზეზსა და შედეგს შორის არა მხოლოდ რიცხობრივი, არამედ თვისობრივი განსხვავებაც არის, მაშინ საერთოდ რამდენად დასაშვებია ვთქვათ, რომ ერთი წარმოქმნის მეორეს და მეორე პირველიდან მომდინარეობს? დამასკიოსის აზრით, წარმომადელობის და მიზეზობრიობის პრობლემა ერთსა და იმავე დონეზე არ დგას. მიზეზობრიობაზე საუბარი მხოლოდ მაშინ შეიძლება, თუ შედეგიც გვაქვს, ანუ სხვაობა უკვე სახეზეა, ის დასრულებულია. რაც შეეხება გამოსვლის პრობლემას, ის მაშინ დგება, როდესაც გამოსვლა ჯერ პროცესშია და არ არის დასრულებული, ანუ როცა განსხვავების წარმოქმნის პროცესში ვართ: ის რაც გამოდის, ჯერ არ არის *სხვა* (*სხვა* ის არის, რაც უკვე გამოსულია). ამდენად, არც მიზეზი და არც შედეგი არ გამოდინან, ისინი უკვე მოცემულია. საქმეს ისიც ართულებს, რომ *სხვისი* გაჩენა არ ნიშნავს იმას, რომ ის რაც გამოდის, თავად *სხვა* ხდება.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> იქვე, p. 66-67.

<sup>2</sup> იქვე, p. 68.

## §4 ფსიქოლოგია

დამასკიოსის ვრცელი კომენტარიდან პლატონის „*პარმენიდესი*“ აქ მხოლოდ ადამიანის სულის საკითხს შეეხებით. ადამიანის სული დამასკიოსთან არის „*პარმენიდესი*“ მესამე ჰიპოთეზის საგანი. სული, თავისი შუალედური პოზიციით, გარკვეულწილად, სცდება არსსაც და ქმნადობასაც, რადგან ორივეში მონაწილეობს. სულს ახასიათებს, ერთი მხრივ, მეორე ჰიპოთეზის განუყოფლობა და პირველი ჰიპოთეზის გამოუთქმელობა, მეორე მხრივ კი, მატერიის დაყოფადობა და 'სხვაობა' ანუ ის, რაც უკიდურესი ნეგატიურობით (კლებით) ხასიათდება, ყოველგვარი ნიმუშის გარეშეა და არც თვითონ თამაშობს რაიმე ნიმუშის როლს, რამდენადაც ყოველგვარი, მათ შორის სხვაობა-იგივეობის მიმართების მიღმაა.<sup>1</sup>

დამასკიოსი, ისევე როგორც სხვა პლატონიკოსები, განასხვავებდა მსოფლიო სულსა და ინდივიდუალურ სულებს. ადამიანის სულის ნაზავი (ის თვითდამდგენი – საკუთარი თავის განმსაზღვრელია) არ არის ისეთი გაწონასწორებული და პომოგენური, როგორც მსოფლიო სულის ნაზავი (ეს უკანასკნელი მეორე ჰიპოთეზის საგანია). ადამიანის სულს შეუძლია თავისივე არსებაში ცვლილება.<sup>2</sup> და მაინც, ის არასდროს კარგავს თავის იდენტობას. თავისი 'უცაბედობით' (τὸ ἄτακτον) ის ადგენს თავის განუყოფელ-განყოფად მთლიანობას, რამდენადაც ცენტრით უკავშირდება მეორე ჰიპოთეზის *ერთს* და პირველი ჰიპოთეზის *ერთსაც*. 'უცაბედობა' მიმართებაა, ის თვითდამდგენია.<sup>3</sup> სულში, დამასკიოსის თანახმად,

„დროითი ერთგვარად წარმოადგენს მარადიულს, ხოლო ქმნადი გაარსებითდება; და, პირიქით, მარადიული დროითად იქცევა“.<sup>4</sup>

სულს შეუძლია ქმნადობაში მთლიანად ჩამოვიდეს, ისე, რომ არ დაიღუპოს, რადგან მას ქმნადობის მიღმა გასულის ძალა შესწევს. ამგვარად, სულს არსებისეულად აქვს 'ამფიბიური' ბუნება.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> J. Combès, – in: Damascius, *Traité des premiers principes*, v. I, 1986, p. LXVI.

<sup>2</sup> Carlos G. Steel, *The Changing Self. A Study of the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius, Priscianus*. Bruxelles, Paleis der Academien 1978, p. 69-116; J. Combès, – in: Damascius, *Traité des premiers principes*, v. I, 1986, p. LXVI.

<sup>3</sup> J. Combès, – in: Damascius, *Traité des premiers principes*, v. I, 1986, Combès, p. LXVI.

<sup>4</sup> Damasc. *In Parm.* II, p. 263, 21-22 Ruelle.

<sup>5</sup> J. Combès, – in: Damascius, *Traité des premiers principes*, v. I, 1986, p. LXVII.

როგორია დამასკიოსის შეხედულება სულის მთლიანად ამქვეყნად ჩამოსვლა-არჩამოსვლის საკითხთან დაკავშირებით? როგორც ვიცით, ეს იყო ძირითადი თემა, რითიც პლოტინი (და, მასთან ერთად, პორფირიოსი), ფაქტობრივად, პლატონური ტრადიციისგან განსხვავდებოდა. პლოტინის შემდეგ, იამბლიქოსით დაწყებული, ყველა უარყოფდა პლოტინის სქემას, რომლის მიხედვით სულის ძირითადი ნაწილი გონების სფეროში რჩება, ქვედა კი მატერიალურ სამყაროში ჩამოდის. იამბლიქოსიდან დაწყებული, 'ახალი' შეხედულების თანახმად, სული არის ერთი და განუყოფელი, ის მთლიანად ჩამოდის, თუმცა ინარჩუნებს თავის თვითობას და არსებობას, და როგორც ვნახეთ, ერთგვარ ორობა-სხვაობასაც. სულის თვითობის შენარჩუნებასთან დაკავშირებით დაიწყო დავა: განიცდის თუ არა სული ზემოქმედებას, ანუ შეიძლება თუ არა მასზე იმ საგნებმა იმოქმედონ, რომლებთანაც ის მატერიალურ სამყაროში ურთიერთობს? პროკლეს აზრით, სული ზემოქმედებას არ განიცდის; შესაბამისად, მისი არსება ცვალებადობას არ ექვემდებარება, თუმცა მოქმედებები შეიძლება იცვლებოდეს. დამასკიოსი (იამბლიქოსის მსგავსად), სხვაგვარად ფიქრობდა. მისი აზრით, სული განიცდის ცვლილებას გარეშე ზემოქმედებით და, ამის შედეგად, იმ მოქმედებებთან ერთად, რომლითაც ის მატერიალურ სამყაროშია ჩართული, არსებისეულ ცვლილებასაც განიცდის.<sup>1</sup> თუმცა, ამ საკითხში დამასკიოსის შეხედულება ერთმნიშვნელოვანი არ ყოფილა.<sup>2</sup> „*პირველსაწყისებში*“ დამასკიოსი ემხრობა პროკლეს თეორიას და იზიარებს მის შეხედულებას, რომლის თანახმად სული არ განიცდის ზემოქმედებას და არსებისეულ ცვლილებებს; შემდეგ ის ორჭოფობს და ამბობს, რომ იქნებ სულის არსებას ქმნადობაში აქვს წილი. განსხვავებულია „*პარმენიდეს*“ კომენტარში გამოთქმული შეხედულება:

„შესაძლოა, ცვლილება შეეხებოდეს ჩვენს არსებას. ის რომ მარადიული არ არის, ამას ცხადად ასწავლის 'ტიმაიოსი'.“<sup>3</sup>

დამასკიოსი სულს ადარებს წყლის ღრუბელს, რომელიც გარემოების მიხედვით სახეს იცვლის, თუმცა იგივე ღრუბლად რჩება.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> G. van Riel, Damascius, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 684.

<sup>2</sup> ტექსტებისთვის იხ. G. van Riel, Damascius, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 685.

<sup>3</sup> Damasc. in Parm. 4, 13, 1-4, – in: G. van Riel, Damascius, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 685.

<sup>4</sup> Damasc. in Parm. 4, 16, 23-17, 4, – in: G. van Riel, Damascius, in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 683.

ამგვარად, სულზე გარემო მოქმედებს. ის გარკვეულ მოქმედებებს ახორციელებს ან ვერ ახორციელებს გარეგანი გარემოების ზემოქმედებით. დამასკიოსის აზრით, ეს არ არის მხოლოდ გარემოებითი ან აქტიდენციალური ცვლილება, ან ისეთი ცვლილება, რომელიც მხოლოდ სულის მოქმედებას ეხება: სულის კავშირით გარეშე საგნებთან თავად სულის ბუნება იცვლება. ის, რაც ამ დროს იცვლება, ნიშნავს არა სულის ფორმისა თუ რიცხვის თანახმად ცვლას, არც სულის თვითმოძრაობის უნარის ცვლილებას, არამედ ეს უფრო მისი არსების გარკვეული თავისებურებაა (το τοιονδε τῆς οὐσίας).<sup>1</sup>

სულის არსების რაგვარობა გარე სამყაროსთან მისი მიმართებით განისაზღვრება. ეს არის სულის სხეულთან ურთიერთობის შედეგი. სულს აქვს გარკვეული 'სიმპათია' და გარკვეული მიმართულებით ორიენტაცია. დამასკიოსის აზრით, სული ზემოქმედებას რომ არ განიცდიდეს, ის თავის მოქმედებებში უარესისკენ არც გადაიხრებოდა. სულს შინაგანად იმთავითვე ახასიათებს სიმპათია, ანუ მისი არსებიდანვე გამომდინარე, რომელიც რაღაც ზემოქმედებას განიცდის და უარესისკენ იხრება.<sup>2</sup> შესაძლებელია სულის გადახრა უკეთესისკენ (ბუნებით) ან უარესისკენ (შეძენილი სიმპათიით). სული სხვადასხვა დონეზე კპოვებს თავის არსებისეულ განსაზღვრულობას და ესაა სულის სხვადასხვა შესაძლო არსებები. ამ არსებებს საკუთარი მოქმედებები ახასიათებს.<sup>3</sup> სული დროში განიცდის არსებისეულ ცვლილებებს.<sup>4</sup>

რა რჩება სულში უცვლელი? როგორი არსებისეული ცვლილება არ უნდა მოხდეს, უცვლელი რჩება თვითმოძრაობა და რიცხობრივი იდენტობა. ვან რილის თანახმად, დამასკიოსთან, როგორც ჩანს, სული თავად ცვლის საკუთარ თავს და მასზე ვერ ვიტყვით, რომ ის პასიური მოთამაშეა, რომელიც თამაშის წესებს ექვემდებარება.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Damasc. in *Parm.* 4, 17, 24, – in: G. van Riel, Damascius, in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 685–686.

<sup>2</sup> Damasc. in *Parm.* 4, 13, 8–19, – in: G. van Riel, Damascius, in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 686.

<sup>3</sup> G. van Riel, Damascius, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 686.

<sup>4</sup> Damasc. in *Parm.* 4, 37, 5–9, – in: G. van Riel, Damascius, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 687.

<sup>5</sup> G. van Riel, Damascius, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 687. შდრ. პლოტინის მიერ ადამიანების შედარებას მსახიობებთან

შესაძლებელია თუ არა სულის არსებისეული ცვლილებების როგორღაც შეფასება? დამასკიოსის თანახმად, სულის არსებისეულ ცვლილებებში იერარქიაა. სხვა პლატონიკოსების მსგავსად, დამასკიოსისთვის გონების თანახმად ცხოვრება სულიერი ცხოვრების უმაღლესი ფორმაა.<sup>1</sup>

მაშ, არსობრივი ცვლილების შიგნით სული თავის იდენტობას არ კარგავს. დამასკიოსი მსჯელობს იდენტობაზე ცვლილების ვითარებაში: ეს ნიშნავს, რომ ნებისმიერი ცვლილება სულის არსობრივ ბუნებაში სულის 'სულად' განსაზღვრებას არ აუქმებს. ეს ფიქსირებული იდენტობა, დამასკიოსის განმარტებით, არის სულის 'ყოვნის ფორმა' (εἰδος ἢ ἀρχή, ხოლო ცვლილებას 'არსებისეული ზიარების ფორმა' (τὸ [εἶδος] ἢ ὁ ὁμοιωθῆναι μὲν ἔχει) განიცდის. ამგეადად, სული განიცდის არსებისეულ ცვლილებებს იმდენად, რამდენადაც სხვადასხვა არსებისეულ ფორმას ეზიარება. ასე ცდილობს დამასკიოსი შეათანხმოს ერთმანეთთან სულის ყოვნისეული იდენტობა მის არსებისეულ ცვლილებებთან.<sup>2</sup> დამასკიოსის თანახმად, სულს შეუძლია 'იმოძრაოს' გონისმიერ ცხოვრებასა და ირაციონალური ვნებებით აღსავსე ცხოვრებას შორის, აგრეთვე განიცადოს არსებითი ცვლილებები ამ ორ დონეს შორის, მაგრამ ის არასდროს გადალახავს თავისი არსებობის საზღვრებს: ის არც გონებად იქცევა, არც სხეულად.<sup>3</sup>

## §5

### მეტაფიზიკა და ჩვენი სულიერი ამაღლება; შემეცნება და ჩვენ

ისევე როგორც სხვა ნეოპლატონიკოსებთან, ჩვენი სულის ამაღლება პირველსაწყისებისკენ დამასკიოსთანაც საფეხურებრივად ხდება, განწყენდის, აზროვნებისა და ჭერეტის მეშვეობით.<sup>4</sup>

რა უნდა გავაკეთოთ ინტელექტუალური ამაღლებისთვის? დამასკიოსი იმოწმებს იამბლიქოსს და ამბობს, რომ საჭიროა ჩვენში

---

და სულისა ამფიბიასთან, აგრეთვე პიკო დელა მირანდოლასეულ შედარებას ადამიანისა ქამელეონთან.

<sup>1</sup> G. van Riel, Damascius, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2010, p. 687.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> ამით დამასკიოსი, ეფიქრობ, განსვადდება პლოტინისა და პიკოსგან.

<sup>4</sup> Combès, – in: *Damasc. De Princ.* III, p. XXXIX Westerink / Combès.



„მრავალი აზრის, ასე ვთქვათ, ერთ ცენტრზე კონცენტრირება, გარშემოწერილი ბრუნვის ცენტრად ქცევა და ასე მიახლება ერთიანთან და ინტელიგიბილურთან – ერთიანად და ინტელიგიბილურად, ერთი დიდი აზრით, არადიფერენცირებულითა და ინტელიგიბილურით“.<sup>1</sup>

იქვე დამასკიოსი აღნიშნავს, რომ ეს არ არის ადვილი, განსაკუთრებით ადამიანისთვის, რომელიც ჯერ კიდევ მიწაზე ცხოვრობს. და მაინც, ჩვენ გვსურს როგორღაც ვჭვრიტოთ ის, რაც არის იქ, მაღლა, სიღრმეში დაფარული.<sup>2</sup>

მაშ, ჩვენ ვცდილობთ ჩვენი აზრის გაერთიანებას და კონცენტრაციას. ამ დროს ორად ვართ გაყოფილი, რამდენადაც არსს ხან როგორც ერთიანს და ხან როგორც გამრავლებულს განვიხილავთ, რაც, დამასკიოსის თანახმად, არ არის სწორი, რადგან ისე არ არის, რომ ეს ბუნება, ერთი მხრივ, ერთიანია, სხვა მხრივ კი გამრავლებული, არამედ ის ორივეა ერთიანობაში. მისი ამ ერთიანობის წედომა ჩვენ არ შეგვიძლია (რამდენადაც ის თავად ერთი არ არის, მას 'გამრავლებულს' ვუწოდებთ, ხოლო რამდენადაც მან ერთიანობა მიიღო, მას 'ერთიანს' ვუწოდებთ). ამგვარად, მას ორგვარად აღვიქვამთ: ან როგორც ერთს ან არა-ერთს. არის თუ არა ეს შეცდომა? ამაზე, დამასკიოსის აზრით, ასე უნდა ვუპასუხოთ:

„დიფერენციაციით ჩვენ ვცდებით, ხოლო მათი [ანუ დაპირისპირებულითა] ერთიანობით კი ჭეშმარიტებას გამოვხატავთ“.

იქვე დამასკიოსი იმედს გამოთქვამს:

„და იქნებ როგორღაც შეგვიძლია ამ ჭეშმარიტებას ვეზიაროთ“.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> και ὁ Ἰάμβλιχος πολλὰ τοῖς ἀναγκάζων ἡμῖν τὰς πολλὰς νοήσεις οἷον εἰς ἐν κέντρον συσχεῖσθαι, καὶ τὴν περιφορὰν κέντρον ποιεῖν, καὶ οὕτω προσεῖναι τῷ ἡνωμένῳ καὶ νοητῷ ἡνωμένῳ καὶ νοητῶς μὲν μεγάλῃ νοήσει καὶ ἀδιακρίτῳ καὶ νοητῷ. *Damasc. De Princ.* III, 89, 20-24 Westerink / Combès.

<sup>2</sup> წმინდ – 'სიღრმე', 'უფსკრული'. ამ სიტყვის დატვირთვა ძალიან დიდი იყო ქალდეურ ორაკულებში და ნეოპლატონიკოსებთან, რაც პეტრიწთანაც აისახა. 'უფსკრული' მატერიის სიბნელეც არის, მაგრამ ეს და სემანტიკურად მისი შესაბამისი სიტყვები განსაკუთრებით საინტერესოა ზეგონითი სფეროს აღსანიშნავად. ამ შემთხვევაშიც დამასკიოსთან ეს სიტყვა უმაღლესი დაფარული საწყისის მიმართ არის გამოყენებული: καὶ τὸν βῆθον ἐκείνων κρυφίον κόσμον κεκλήκαμεν („უფსკრულს“ იმ დაფარულ კოსმოსს ვუწოდებთ“, რადგან, დამასკიოსის თანახმად, ყველა კოსმოსი ამ ჭეშმარიტად ზეკოსმიური უფსკრულიდან მოდის), *Damasc. De Princ.* III, 90, 21-22 Westerink / Combès.

<sup>3</sup> τῇ μὲν διακρίσει ψευδόμεθα, τῇ δὲ καὶ τούτων ἐνώσει ἀληθεύομεν· καὶ μὴ παρ' ἧς ἄληθειᾳ ταύτῃ δυνάμεθα ἐνταυεῖν. *Damasc. De Princ.* III, 89, 23-90, 20 Westerink / Combès. ციტირებული სტრიქონები: 90, 18-20.

ზემოთ, პირველსაწყისებში გარკვევას რომ ეცდილობდით, ჩენი აზრისა და ინტუიციური ჭერეტის სელასაც ვაკეირდებოდით. ახლა საგანგებოდ შევჩერდეთ დამასკიოსის შემეცნების თეორიაზე.

შემეცნების თეორია დამასკიოსთან, როგორც იყო მოსალოდნელი, მისი ონტოლოგიის ორგანული გაგრძელებაა. ამ შემთხვევაში ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანს მხოლოდ ეჭვი შეუძლია,<sup>1</sup> ცოდნის მიზანსა და ობიექტთან მხოლოდ მიახლოება. რა არის ცოდნის ობიექტი? ესაა არა 'საგანი თავისთავად', არამედ მხოლოდ მისი 'გამოსხივება', ის, რაც მისგან 'შეცნობადია'. ეს კავშირშია დამასკიოსის მიერ პირველსაწყისის ინტერპრეტაციასთან: პირველსაწყისი სრულიად შეუცნობელია და გამოუთქმელი. ის იმას განაპირობებს, რომ ბოლომდე რაღაცის ცოდნა მიუღწეველია. შეუცნობელი პრინციპულად 'დევს' შემეცნების ბუნებაში. დამასკიოსის აზრით, ამის მიზეზი ისაა, რომ ჩენი სული არ არის ერთი. ის არის ერთი და მრავალი, როგორც პლატონის „*პარმენიდეს*“ მესამე ჰიპოთეზის ერთი. სული, პლატონის „*ტიმაიოსის*“ თანახმად, განუყოფლისა და დაყოფადის ნაზავია.<sup>2</sup> ამასთანავე, დამასკიოსი მხოლოდ იმას კი არ ამბობს, რომ შემეცნებისას სული თავის ობიექტს ყოფს, არამედ იმასაც, რომ მისი მოაზრებისას თვითონაც იყოფა.<sup>3</sup> ეს სულის დიონისურ-ტიტანური გახლეჩაა (დამასკიოსი ხშირად იმოწმებს ორფიულ მითებს).<sup>4</sup> სული ნაწილდება და გაერთიანებას ცდილობს. დამასკიოსის ინტერპრეტაცია იმით არის საინტერესო, რომ მასთან სულის გახლეჩილობის მიზეზი სხეულით გამოწვეული აფექტაცია – ზემოქმედება კი არ არის, არამედ სულის თვითაფექტაცია. სული თვითონ ხლეჩს თავის თავს (მითის ენაზე: გლეჯს დიონისეს, რომელიც მასშია, როგორც ტიტანებმა დაგლიჯეს ის, როცა ბავშვი იყო). სულის თავისუფლება მისი ორმხრივი მოძრაობის შესაძლებლობაა: მას შეუძლია უკეთესი მიმართულებით -- ანუ ერთიანობისკენ იმოძრაოს, ან უარესისკენ -- წმინდა გახლეჩისკენ დაიძრას. ამ ორმხრივი მოძრაობის წყარო სულის დასაბამიერი ორობაა, რო-

<sup>1</sup> ფეიქრობ, შესაძლებელია აზრობრივი პარადოქსების დაძებნა ნიკოლოზ კუზელთან, კერძოდ, მის ნაშრომთან *de coniecturis*.

<sup>2</sup> M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 46.

<sup>3</sup> იქვე, p. 47.

<sup>4</sup> თეურგიას, იამბლიქოსის მსგავსად, დამასკიოსი ძალიან აფასებდა, თუმცა არ უნდა დაგვაიწყდეს, რომ ათენის პლატონური სკოლის შენახვა-აღორძინება დამასკიოსის შემთხვევაში სწორედ დიალექტიკის – ფილოსოფიის გაძლიერების საფუძველზე მოხდა, რაც თავად პლატონის აკადემიაში იმ დროს საკმაოდ დაკნინებული იყო.

მელსაც ის თავიდან ვერასდროს აიცდენს.<sup>1</sup> ენა გონისმიერი დაყოფის ყველაზე დაბალი დონეა, მას იმთავითვე უძღურება ახასიათებს.<sup>2</sup> შემეცნებისას ეცდილობთ, ვწვდეთ საგნის ერთიანობას, მაგრამ ეს არ შეგვიძლია, ის მუდამ გვისხლტება, ამიტომ მას ვანაწევრებთ, როცა მოვიაზრებთ, ანუ ეცდილობთ 'შეგკუმშოთ ამ საგნის სიმრავლე. ამ დროს საგანს სახელს ვარქმევთ ერთ-ერთი მახასიათებლის მიხედვით, მაგალითად: 'კოსმოსი', 'სიცოცხლე'. სახელდება თვისების იზოლირებაა, გამოყოფა, ერთ-ერთი შემადგენელი ელემენტის ამოღება. ამდენად, სახელები აბსტრაქტულ თვისებებს აღნიშნავენ, კონკრეტულისთვის კი სახელი არ გვაქვს, მაშინ როდესაც ყოველი არსი კონკრეტული ერთობაა, რომელიც მოიცავს და წინ უსწრებს ნაწილთა სიმრავლეს, რომელიც მასში ჩანს,<sup>3</sup> თუმცა ამ 'გარემომცველი მთლიანობისთვის' სახელი არ გაგვაჩნია.<sup>4</sup> საფრთხე, რომელსაც ენა შეიცავს, იმაშია, რომ ცალ-ცალკე მოვიაზრებთ იმას, რაც ცალ-ცალკე არ არის, ანუ აბსტრაქტირებას ვახდენთ. გარდა ამისა, ჩვენ ერთმანეთში 'ვზილავთ' იმას, რაც რეალურად ცალ-ცალკე არსებობს. ეს იმიტომ გვემართება, რომ მხოლოდ 'შორიდან ხედვა' შეგვიძლია. ცოდნას შეიძლება სინამდვილის მხოლოდ რაღაც ნაწილის დანახვის იმედი ჰქონდეს; შორეული ხედვა ვერ იქნება ზუსტი. სუსტი ხედვის გამო ჩვენ განსხვავებებს ვერ ვარჩევთ. ჩვენი სუსტი მხოლოდ ზოგად ფორმებს ხედავს და მთელ მათ სიმდიდრეს ვერ არჩევს. ფორმა (იდეა, *ეიდოსი*) თავისთავად სხვაა, ის არ არის იგივე, რაც ის არის ჩვენში. ჩვენში ის მხოლოდ წერტილივითაა, ერთი მახასიათებელი თვისებაა. საგნისგან დაცილებისას ფორმის კონტურები მცირდება და ფერმკრთალდება. ჩვენ ცოდნას უჭირს, არ მოახდინოს, ერთი მხრივ, გამიჯვნა, მეორე მხრივ კი შერწყმა, ანუ მას უჭირს, ყველაფერში იგივეობა

<sup>1</sup> M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 47.

<sup>2</sup> იქვე, p. 48. შდრ. პლოტინი, III 5 [50], ეროსის შესახებ ენადის ბოლო ნაწილი.

<sup>3</sup> დამასკიოსისთვის. ისევე როგორც სხვა ნეოპლატონიკოსებისთვის (პეტრიწის ჩათვლით) ძალიან მნიშვნელოვანი იყო არსთა (ჩვენი თავის ჩათვლით) თვითობის განმსაზღვრელად ამ არსებში (და ჩვენშიც) არსებული ერთი, თუმცა ის, ალბათ, სხვა ნეოპლატონიკოსებზე მეტად (პეტრიწის ჩათვლით), ყურადღებას აქცევდა სხვაობის როგორც სიმრავლის მნიშვნელობასაც თვითობის 'განსაზღვრაში'. ეს სხვაობა დეეს 'უკვე იმ გამოუთქმელში, რომელიც არის ტრანსცენდენტური აბსოლუტი და თან ყველა არსისთვის და ამ არსებთან ურთიერთობაში ჩვენი შემეცნებისთვისაც დამახასიათებელი, იხ. ქვემოთ.

<sup>4</sup> M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 49.

და სხვაობა დაინახოს, თუ როგორ არის თითოეული საგანი საკუთარი თავი და თან სხვა, თან სხვა სხვებისგან განსხვავებული. დამასკიოსის აზრით, ჩვენი უბედურება სწორედ ისაა, რომ 'იგივე' და 'სხვა' აბსოლუტური მნიშვნელობით გვესმის – როგორც სრული იგივეობა ან როგორც სრული სხვაობა. თავისთავად, დისტანცია არ არის სრულყოფილად ვერ-ხედვის პირველადი მიზეზი, რადგან შემეცნება აუცილებლად მოითხოვს დისტანციას, მათ შორის განსაკუთრებით მაღალი დონის შემეცნება, რომელიც ყველაზე ახლოს არის *ეიდოსთან*.<sup>1</sup> დამასკიოსის თანახმად, ცოდნა არასოდეს არის არსთან 'ურთიერთობის' პირველი ინსტანცია; ის, როგორც მინიმუმ, მესამეა, რადგან დაბრუნებაა. შემეცნებაში დისტანციის სრული მოხსნა შეუძლებელია, ერთის ერთთან კონტაქტი აუცილებლად გულისხმობს, რომ ერთი განსხვავდება მეორისგან. გონების სელა – გამოსვლა ამ დისტანციას და განსხვავებას, სხვაობას ქმნის. ამის შედეგად არსი შემეცნების საგნად იქცევა. არსი თავისთავშია, სანამ არ არის შეცნობილი. როცა გონება მის შემეცნებას იწყებს, არსი მისი შემეცნების საგნად იქცევა. ამდენად, შემეცნება თავისი ბუნებით მიმართებითია. მეტიც: როგორც აღვნიშნეთ, დამასკიოსის აზრით, ცოდნა არის არა აზრისა და არსის შეხვედრა, არამედ აზრისა და შემეცნებადი საგნის. ეს ასე იმიტომ არის, რომ საგანს არა თავისთავად ვიმეცნებთ, არამედ იმდენად, რამდენადაც ის *სხვაა*. ამგვარად, ცოდნაში იმთავითვე დევს უცოდინარობა, რადგან საგანი თავისთავად არის ცოდნის, როგორც მიმართების, მიღმა. აქედან გამომდინარე, დამასკიოსის აზრით, არსსა და შემეცნებად საგანს შორის პრინციპული განსხვავებაა.<sup>2</sup> ეს განსხვავება იმაში მდგომარეობს, რომ არსი საკუთარ თავშია, ხოლო შემეცნებადი საგანი არის სხვისთვის. შეიძლება ითქვას, რომ არსი პიპოსტასია, ხოლო შემეცნებადი საგანი, გარკვეულწილად, პიპოსტასის ხილული სინათლეა.<sup>3</sup>

დამასკიოსის აზრით, იმ ხატის მეშვეობით, რომელსაც თავად წარმოადგენს, გონება (ის არსის ხატია) არსთან თავის მსგავსება-არამსგავსებას სწვდება. არსის ბუნების წვდომით განსხვავება გო-

<sup>1</sup> იქვე, p. 50.

<sup>2</sup> იქვე, p. 51. ამ შეხედულებით დამასკიოსი თუმცა არ ეწინააღმდეგება პლატონსა და ნეოპლატონიკოსებს, მაგრამ ისეთ აქცენტს აკეთებს (გულისხმობ შემეცნებაზე, როგორც არსისთვის *სხვის* ცოდნაზე), რაც ცოტა, მე ვიტყვოდი, უზეულოდ ჟღერს მთელი პლატონური ტრადიციისთვის.

<sup>3</sup> M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 52.

ნებასა და არსს შორის არ მოიხსნება. შემეცნება აერთებს, მაგრამ განსხვავება რჩება.<sup>1</sup> დამასკიოსის თქმით,

„თუ არ იქნა სხვაობა, ვერ იქნება შემეცნება. არსება ვერ შეიმეცნებს საკუთარ თავს, თუ ის სრულიად ერთიანია, და ვერც სხვას შეიმეცნებს, თუ არაფრითაა განსხვავებული, როგორც შემეცნელი იმ განსხვავებისა, რომლებსაც შემეცნებელი, შესამეცნებელი და შემეცნება მოიცავს“.<sup>2</sup>

სად ხდება პირველად შემეცნება? ამ კითხვაზე დამასკიოსი ასე პასუხობს:

„რა თქმა უნდა, პირველი შემეცნება პირველ გონებაშია, რადგან პირველი გარშემოწერაც მასშია – როგორც საკუთარი თავის, ასევე იმის, რაც მასზე უწინარესია“.<sup>3</sup>

მაშ, გონება განსხვავდება და 'დისტანციიდან' იმეცნებს არა მარტო მასზე უწინარეს არსებს, არამედ, საკუთარ თავთან მიმართებაშიც, საკუთარი თავისგან განსხვავდება. ამავე დროს, ის თავის თავს ცოდნაში უკავშირდება, ერთგვარად საკუთარი თავისგან დისტანცირებული. ასევე ის არსები (ფორმები, იდეები), რომლებიც გონებაშია, ერთმანეთსაც იმეცნებენ და მთელსაც სწვდებიან. ამდენად, გონება მთლიანობასა და ნაწილებშიც საესეა ცოდნით.<sup>4</sup>

არსისა და მისი შემეცნებადი ასპექტის ასეთი გარჩევიდან გამომდინარეობს დამასკიოსის ზემოთ აღნიშნული შეხედულება ცოდნის შესახებ: შემეცნება შეერთებაა არა არსთან თავისთავად, არამედ მისგან მომდინარე სინათლესთან. აზრს სურს არსი და სიყვარული მისკენ უბიძგებს, თუმცა აზრს შეუძლია მხოლოდ არსისგან მომავალ მაცნეს – სინათლეს შეხედეს. ეს შეხვედრაა შემეცნება. გონებას სურს არსი თავისთავად, მაგრამ ის არსს მხოლოდ მის შემეცნებად სახეში სწვდება.<sup>5</sup> მეტიც: ყოველ წინამავალ არსში, დამასკიოსის აზრით, უნდა იყოს რაღაც, რაც შემდგომისთვის მიუწვდომელია. ეს ფარდობითი მიუწვდომლობაა, ხოლო სრულიად მიუწვ-

<sup>1</sup> Combès, – in: *Damasc. De Princ.* II, p. LX Westerink-Combès.

<sup>2</sup> Ἐπερώτητος γὰρ μὴ οὐτως οὐδὲ γινώσκει ὅστε ἡ οὐσία οὐκ ἂν ἑαυτὴν γινώσκῃ, εἴπερ ἦναι πάντη. οὐδ' ἂν ἄλλο, εἴπερ οὐδὲμὴ ἔστι διακεκριμένῃ, ὥς ἔχειν τὸ γινώσκον ἄλλο καὶ τὸ γινώσκον καὶ δὴ καὶ τὴν γινώσκ. *Damasc. De Princ.* II, p. 146, 3-7 Westerink / Combès.

<sup>3</sup> Ἐν ἡμῖν τῷ νῦν πρῶτῳ ἢ πρῶτῳ γινώσκῃ, ἐπειδὴ καὶ ἡ πρῶτῃ περιορᾷ ἐν αὐτῇ αὐτοῦ τε πρὸς ἑαυτὸν καὶ πρὸς τὰ πρὸ ἑαυτοῦ. *Damasc. De Princ.* II, p. 146, 12-14 Westerink / Combès.

<sup>4</sup> *Damasc. De Princ.* II, p. 146, 15-21 Westerink / Combès.

<sup>5</sup> M.-C. Galpérine, – in: *Damascius, Des premiers principes*, 1987, p. 53.

დომელი და გამოუთქმელი სულ მიღმურია.<sup>1</sup> აბსოლუტურად გამოუთქმელის შესახებ, როგორც ვთქვით, არაფრის თქმა არ შეიძლება, მათ შორის ნეგატიურად. ამგვარი უცოდინარობა არცოდნის მიღმაა. გალპერინის აზრით, დამასკიოსის დამსახურება ისაა, რომ მან არცოდნა მოათავსა არა უბრალოდ ცოდნის ზღვართან, არამედ არცოდნა თავად ცოდნის წიადში 'დაინახა', იმდენად, რამდენადაც მცოდნისა და ცოდნის საგნის მიმართება გვაიძულებს, ყოველ არსში რაღაც გამოუთქმელი დავინახოთ. ეს უკანასკნელი არის არა რაღაც ერთი / ერთიანობა მასში, არამედ ის, რაც ერთიანობის მიღმაა; ის, რაც ამა თუ იმ არსს აბსოლუტისგან გააჩნია. შესაბამისად, არცოდნის დონეები გამოუთქმელის დონეებს შეესაბამება.

საბოლოოდ, შემეცნებაზე შეიძლება ითქვას, რომ მისი არსებობის პირობა ის განსხვავებაა, რომელიც არსს აზრისგან აშორებს. შემეცნება უკუსვლითი მოძრაობაა, რომლითაც ცოდნა იმასთან შეერთებას ცდილობს, რასაც დასცილდა. ამდენად, ის სურვილია, არსზე მიმართული, მისკენ მისწრაფება და უკუქცევა.<sup>2</sup>

ამგვარად, დამასკიოსის თანახმად, შემეცნებაში თავად არსის შეცნობა კი არ ხდება, არამედ არსისა, როგორც შემეცნების ობიექტის:

„შემეცნება არის შესაბამისობა [ობიექტთან], და არა თავად ეს [ობიექტი]. რას განიცდის შემეცნებელი, როცა ჯერ არ იმეცნებს? მას სურს შესამეცნებელი. მაშ, შემეცნება არის შესამეცნებლის როგორც შემეცნების საგნის დაუფლება; და თუნდაც ეს არსის [დაუფლება ყოფილიყო, ის იქნებოდა მხოლოდ] არსის, როგორც შესამეცნებლის დაუფლება. რა არის შესამეცნებელი და რით განსხვავდება ის არსისგან? [შეიძლება ითქვას], ის შესამეცნებელია სხვასთან მიმართებაში, თავისთავად კი არსია.“<sup>3</sup>

დამასკიოსი ამ აზრს განაერცობს და ხაზს უსვამს, რომ გონებას არსი სურს, თუმცა იმას ხედება, რაც მისგან შეცნობადია. ხოლო შეცნობადი და არსი იმით განსხვავდებიან ერთმანეთისგან,

<sup>1</sup> სრულიად გამოუთქმელი: ἀπόρητον ἄπλῶς, ფარდობოთად გამოუთქმელი: ἀπόρητον πρὸς τί. M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p. 54.

<sup>2</sup> იქვე. ვფიქრობ, ეს გაგება შეესაბამება პლატონის ეროსის როგორც ფილოსოფიის გაგების კონტექსტს, აგრეთვე პლოტინისეულ ინტერპრეტაციას.

<sup>3</sup> Ἡ κατὰ μὲν τοῦτο πᾶντος ἡ ὕλη, οὐ τοῦτο δὲ ἡ ὕλη, τί οὐκ ἔστιν ὁ ὕλη, ὅτι καὶ μὴ ὕλη ὡς ὕλη; Ἡ ὁρᾶται τοῦ ὕλη. Οὐκ οὐκ ἡ ὕλη ὡς ὕλη ἔστι τοῦ ὕλη ἢ ὡς ὕλη· καὶ γὰρ εἰ τοῦ ὕλη, ἀλλ' ἢ ὡς ὕλη ὁ ὕλη. τί οὐκ ὡς ὕλη, καὶ πᾶσι διαφῶν τοῦ ὕλη; Ἡ ὅτι ὡς ὕλη μὲν πρὸς ἑαυτῇ, καὶ αὐτὸ δὲ ὅτι ὅτι, ὅτι. Damasc. *De Princ.* II, p. 149, 19-150, 1 Westerink / Combès.

რომ შეცნობადობა სხვასთან მიმართებაში განისაზღვრება, არსი კი – თავისთავად:

„შესაბამისად, გონება იმეცნებს არსს, ოღონდ, როგორც ვამბობთ, აუცილებლად ხილულის შესაბამისად. რა თქმა უნდა, [მას] არსი სურს. თუმცა, არსი კი სურს, მაგრამ ხდება იმას, რაც მისგან შეცნობადია.“<sup>1</sup>

დამასკიოსის თქმით, განა ისე არ არის, რომ

„არა მთლიანად არსი არის შეცნობადი, არამედ მხოლოდ ნათელი, მსგავსად იმისა, როგორც მზერისთვის მხოლოდ ფერია ხილვადი და არა ქვემდებარე? და არა თუ გასაკვირია, არამედ აუცილებელიც, რომ მუდამ იყოს პირველი [რიგის არსთაგან] რაღაც, რაც მიუწევდომელია და გამოუთქმელი მეორე რიგის [არსთათვის]“.<sup>2</sup>

დამასკიოსის თანახმად, შემეცნებისას ხდება უკუქცევა თავად შემეცნებით:

„გონება, საკუთარ თავში განსხვავებული, მთლიანად და ყოველმხრივ შემეცნებლად და შესამეცნებლად იქცა. საკუთარი თავისგან განსხვავებული და განსხვავებაში დამკვიდრებული, ის საკუთარ თავს შემეცნებით უკავშირდება, როგორც წესია დისტანცირებული-თათვის, [დაუკავშირდენ მათ], ვისგანაც დისტანცირდნენ“.<sup>3</sup>

გონება შემეცნების მეშვეობით თავის თავში აერთიანებს შესამეცნებელსა და შემეცნებელს. დამასკიოსის თქმით,

„[გონება] თავად არის შემეცნების საგანი და შემეცნებელი, ხოლო მათ შორის შემეცნებაა.“<sup>4</sup>

რა ემართება, დამასკიოსის აზრით, შემეცნებისას ჩვენს სულს? როგორია მისი მიმართება საკუთარ თავთან? რამდენად თავისთავადია ის? დამასკიოსის თანახმად, შემეცნებისას ხდება ან დაბრუნე-

<sup>1</sup> Ὡστε τὸ μὲν ὄν γιγνώσκει τὸ νοῦς, ἀλλ' κατὰ τὸ φανόν, ὡς φαμέν, ἀναγκαίως. Καὶ μὴν τοῦ ὄντος ὁρέγεται. Ἡ ὁρέγεται μὲν ὡς ὄντος, τυγχάνει δὲ τοῦ αὐτοῦ ὡς γνωστόν. *Damasc. De Princ.* II, p. 150, 17-24 Westerink / Combès.

<sup>2</sup> Οὐκ ἄρα ἕλον γνωστόν, ἀλλὰ μόνον τὸ φῶς, οἷον τῇ ὁψει τὸ χρῆμα μόνον ὁρατόν, ἀλλ' οὐ τὸ ὑποκείμενον; Ἡ μάλιστα μὲν οὐδὲν θάυμαστόν, ἀλλὰ καὶ ἀναγκαῖον, εἶναι τὴν πρῶτον ἀεὶ τοῖς δευτεροῖς ἄληπτον καὶ ἀπόρητον. *Damasc. De Princ.* II, p. 151, 2-7 Westerink / Combès.

<sup>3</sup> Ὁ δὲ νοῦς ἐν ἑαυτῷ διακριθεὶς ὁλος δι' ἑλous γνωστικός τε ἐγένετο καὶ γωστός· διακριθεὶς γὰρ ἀφ' ἑαυτοῦ καὶ σὺν ἐν τῇ διακρίσει συσπύσσεται πρὸς ἑαυτὸν διὰ γωσσεως δὲ νόμος ἐστὶ τοῖς διεστώσιν ἀφ' ὧν διέσθηκεν. *Damasc. De Princ.* II, p. 154, 8-11 Westerink / Combès.

<sup>4</sup> *Damasc. De Princ.* II, p. 155, 8-10 Westerink / Combès.

ბა საკუთარ თავთან, ან დაბრუნება მიზეზთან. შესაბამისად, გვაქვს ორი სახის ცოდნა: საკუთარი თავის ან იმის, რაც ჩვენზე წინ არის. შესაძლებელია მიმართება იმისკენაც, რაც უფრო ქვედა რიგისაა. ეს, დამასკიოსის თანახმად, ცოდნის დაქვეითებას იწვევს და სულს დაბლა სწევს; თუმცა, თუ სული სხეულთან თანაგნების გარეშე მოქმედებს, მაშინ სული დაბლა კი არ ეშვება, არამედ პირიქით, ქვენა საგნებს ზემოთ 'წევს'. ამით სული, დამასკიოსის რწმენით, უნივერსალური კავშირის განხორციელებას უწყობს ხელს და საგანთა დაფანტვას აბრკოლებს.<sup>1</sup>

დამასკიოსის შემეცნება არ არის შემოქმედებითი, ამდენად, მისი თეორია განსხვავებულია პლოტინისგან. დამასკიოსთან არსებობა წინ უსწრებს აზრს და შემეცნებას. შემეცნება მხოლოდ ხელახლა შეცნობაა იმისი, რაც უკვე არის. ის არ მოხსნის განსხვავებას, ის მას უბრალოდ 'მიიღებს'. ის თითქოს თანახმაა იმაზე, რომ არსი და ყოველი საგანი არის ის, რაც არის.<sup>2</sup>

ამგვარად, დამასკიოსის თანახმად, შემეცნების შუამავლობით, ჩვენ კავშირში ვართ გამოუთქმელთან, რადგან საწყისები ჩვენშია და გამოუთქმელიც ჩვენშია, ხოლო ჩვენი სული ამის კვალს თუ სახეს ატარებს, რამდენადაც მასში თითქოს ერთგვარი გაცნობიერებაა გამოუთქმელის, თუმცა მისი ცოდნა არ არის. ასეთი მიდგომა გასაგებს ხდის დამასკიოსის მიერ ქალდეური ორაკულების პატივისცემას: რასაც ღმერთები გვეუბნებიან, გონებაც იმას ითხოვს. ამდენად, გალპერინის თქმით, თეოლოგიას ფილოსოფიური საფუძველი ედება. პირველსაწყისთა განხილვა ღმერთებთან შეხებაა. ფილოსოფიასა და თეოლოგიას ამ შემთხვევაში საერთო საგანი აქვთ, თუმცა განსხვავებული მეთოდები.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> M.-C. Galpérine, – in: Damascius, *Des premiers principes*, 1987, p.54.

<sup>2</sup> იქვე, p. 56.

<sup>3</sup> იქვე, p. 65. ფილოსოფიისა და თეოლოგიის გაგება ნაწილობრივ სინონიმური იყო ნეოპლატონიკოსებთან (და პეტრიწთანაც). თეოლოგია იყო ფილოსოფიის უმაღლესი საფეხური (ლ. ალექსიძე, *იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია*, 2008, გვ. 74-77). განსხვავება ეხებოდა უფრო მეცნიერულ და თეურგიულ-მითიურ-სიმბოლურ მეთოდებს, რასაც კარგად აყალიბებს პროკლე, სხვათა და სხვათა შორის, „*პლატონურ თეოლოგიაში*“ (Procl. *Theol. Plat.* I 4, p. 20 Saffrey / Westerink. ლ. ალექსიძე, *იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია*, 2008, p. 20). ნეოპლატონიკოსებთან დამოკიდებულება თეურგიისადმი სხვადასხვაგვარი იყო: პლოტინს, როგორც ვიცით, ის ნაკლებად აინტერესებდა, ასევე პორფიროსს, განსხვავებით იამბლიქოსისგან.



## დასასრულის ნაცვლად

დამასკიოსის ფილოსოფია და ჩვენ მიერ ფრაგმენტულად აღწერილი ერთისა და სხვის მისეული დიალექტიკა, ჩვენს თავზე გადატანილი, მიგვანიშნებს, რომ დამასკიოსისთვის ჩვენი ნამდვილი მე, წინამორბედ ნეოპლატონიკოსებთან შედარებით, მათზე მეტად, იგოვობასთან ერთად სხვაობასაც იტევდა (სხვაობის ლეგიტიმაციაა მასთან). ალბათ, ეს არის დამასკიოსთან განსაკუთრებით საინტერესო (და თუ ვინმეს ეს უფრო ხიბლავს, შეიძლება ითქვას, თითქოს პოსტმოდერნული).<sup>1</sup> დამასკიოსთან ერთად (თუ, უფრო ზუსტად, მის შემდეგ) თითქმის მიიღევა დიდი ანტიკური იდეალიზმი – უღრმესი პლატონიზმი, უმაღლესი მეტაფიზიკა, უღრმესი დახვეწილობის დიალექტიკა და ფილოსოფია. ის ღრმა ძილს ეძლევა, რომ სხვა სახეებში და დროებში გაიღვიძოს. ადამიანის ინტელექტუალური შესაძლებლობები, დამასკიოსთან ერთად, წარმოუდგენელ ზღვარს აღწევს. ზღვარს არა ჩვენი – ადამიანური ინტელექტუალური შესაძლებლობებისა – არამედ რეალობის (რა არის ის?) მიუწვდომლობა-გამოუთქმადობის გაუცნობიერებადობის თანმიმდევრულად გაცნობიერებისა. მეტი ინტელექტუალურ-მჭვრეტელობითი დატვირთვა და დაძაბულობა, ალბათ, მართლაც 'ფიზიკურად' შეუძლებელი იქნებოდა – 529 წელი რომც არ ყოფილიყო.

<sup>1</sup> მეტიც: გვაქვს უცნაური, ნეოპლატონიზმისთვის ჯერ თითქოს შეუმჩნეველი სიახლე: დამასკიოსთან თეოთობის მთავარი განმსაზღვრელი თითქოს არსება არც იყო. თანამედროვე ფილოსოფიასა და სხვადასხვა ეპოქის ნეოპლატონიზმის მიმართებისთვის იხ. Stephen Gersh, *Neoplatonism after Derrida* (Studies in Platonism, Neoplatonism, and Platonic Tradition 3), Boston, Brill 2006; Stephen Gersh, *Being Different. More Neoplatonism after Derrida* (Studies in Platonism, Neoplatonism, and Platonic Tradition 3), Boston, Brill 2013.

## დამატება:

### ცოტა რამ სიმპლიკიოსის შესახებ

*კოსმოსის, როგორც სხვის ცოდნა საკუთარ თავთან დასაბრუნებლად*

დამასკიოსის მოწაფეს, ნეოპლატონიკოს სიმპლიკიოსს (დაახლ. 490-560), რომელიც არისტოტელეს დიდი კომენტატორი იყო და ანტიკური ფილოსოფიის ისტორიისთვისაც უმნიშვნელოვანესი ცნობები შემოგვინახა, მხოლოდ გაკერით, ერთი ასპექტით შევეხებით. ეს არის მისთვის კოსმოლოგიის (ანუ ფიზიკის) ცოდნის მნიშვნელობა – იმისთვის, რომ ადამიანმა მოიპოვოს თავისი მთლიანი მე და, ამდენად, სულიერად ამაღლდეს პირველსაწყისებისკენ.<sup>1</sup>

(ნეო)პლატონიზმის ყველა ნაირსახეობაში ჩვენს თავში ერთზე კონცენტრაცია გაიგებოდა როგორც ჩვენი სულიერი სრულყოფის უკანასკნელი და უმაღლესი ფორმა. ამასთან ერთად, *სხვის / სხეობის* როლის ინტერპრეტაცია პლატონიკოსებში საკმაოდ განსხვავებული იყო. და მაინც, ყველა შემთხვევაში, *სხვის* ცოდნა აღიქმებოდა როგორც აუცილებელი ნაბიჯი, რომელიც უნდა გადადგმულიყო თვითსრულყოფის და შემდეგ 'ღმერთთან მსგავსების' მღვთო-მარეობის მისაღწევად.

სიმპლიკიოსის მაგალითზე მოკლედ შევეხებით თემას, რომელსაც ასეც შეიძლება ვუწოდოთ: სიყვარული როგორც გარე რეალობის ცოდნისა და კოსმოსთან (აქვე შეგვიძლია დავუმატოთ: მის შემოქმედთან) ჩვენი ერთობის სურვილი. ამდენად, შევეხებით კოსმოლოგიურ ასპექტებს, ანუ კოსმო-ლოგიას (კოსმოსის ცოდნას), როგორც აუცილებელ ეტაპს თვითობის და, შესაბამისად, ღმერთთან

---

<sup>1</sup> სიმპლიკიოსის ცხოვრებასა და შემოქმედებას საფუძვლიანად განიხილავს ილზებერაუტ ადო წიგნებში: Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*. Introduction et édition critique du texte grec par Ilsetraut Hadot. Leiden, New York, Köln. E. J. Brill 1996, p. 3-160; Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète. Chapitres I-XXIX*. Texte établi et traduit par Ilsetraut Hadot. (Deuxième tirage). Paris, Les Belles Lettres 2003, p. VII-CLXII. იხ. აგრეთვე Hans Baltussen, Simplicius of Cilicia, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. 2 vols. Edited by Lloyd P. Gerson. Cambridge, Cambridge University Press 2010, p. 711-732.

მსგავსების – უმაღლეს მიზეზთან ‘კავშირის’ განხორციელების გზაზე.<sup>1</sup>

სიმპლიკიოსის მრავალ შრომათა შორის მნიშვნელოვანია მისი კომენტარი არისტოტელეს წიგნზე „*ცის შესახებ*“.<sup>2</sup> ფილიპ ოფმანის ნაშრომი, რომელიც უშუალოდ ამ კომენტარს მიეძღვნა, გვებმარება გავერკეთ, რა როლს თამაშობს, სიმპლიკიოსის აზრით, ფილოსოფოსის მიერ კოსმოსის ცოდნა თავად მასთან (კოსმოსთან) და მის შემოქმედთან ‘მომსგავსებაში’ და, ამდენად, საბოლოო ჯამში, საკუთარი ნამდვილი *მე-*ს დაუფლებასა და, შეძლებისდაგვარად, ღმერთთან მსგავსების მდგომარეობის მიღწევაში.<sup>3</sup>

ოფმანის თანახმად, სიმპლიკიოსისთვის ფილოსოფიური მოღვაწეობა (მისი არისტოტელიკოსობის მიუხედავად) არ შემოიფარგლება მეცნიერული დასაბუთებით (*ἀπὸ δειξέως*), იმ სახით, როგორც ეს არისტოტელეს „*ანალიტიკებში*“ იგულისხმებოდა. ის გრძელდება იმ გამოცდილებით, რომელსაც რწმენა (*πίστις*) პქვია (ეს ყველაფერი ქალღეურობის ტრადიციას ემყარება). თავის მხრივ, რწმენას მოსდევს ღვთისმოსაობა (*εὐσεβεία*), რომელიც ცისა და ღმერთის სფეროსადმი ფილოსოფოსის დამოკიდებულებაში განიცდება.<sup>4</sup>

ოფმანის აზრით, სიმპლიკიოსის კომენტარი არისტოტელეს წიგნზე „*ცის შესახებ*“ მთლიანობაში შეიძლება გავიგოთ როგორც სულისმომცემი მიქცევის – უკუდაბრუნების (*ἐπιστροφή*) აქტი – დაბრუნება ღვთაებრივისკენ, რომელიც სრულდება ‘ერთობით’ (*ἕνωσις*). ეს უკუდაბრუნება ორი მიმართულებით ხორციელდება. ერთია თავად ფილოსოფოსი-ეგზეგეტის უკუდაბრუნება (მიქცევა), რომელიც კომენტარს უდგება როგორც პიროვნულ სულიერ ვარჯიშს და ამიტომ, რამდენადაც მას წერს, მიზეზებისკენ ამაღლდება. მეორე მხრივ კი

<sup>1</sup> ამ თავში ვიყენებ ჩემს ნაშრომს: ლ. ალექსიძე, სიყვარული და შეშვებება როგორც დაბრუნება საკუთარ თავთან სხვის მეშვეობით პლატონურ ტრადიციაში. კოსმოლოგიური ასპექტები: სიმპლიკიოსი და პლეთონი, – კრებულში: *ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმოხილვები*, 6, 2016, რედ. ა. ზაქარიაძე, დ. ჯაღალღონია, თსუ გამომცემლობა 2017, გვ. 15-23.

<sup>2</sup> Simplicius, *In De caelo*, ed. J. L. Heiberg, – in: *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG), T. VII, Berlin 1884.

<sup>3</sup> Philippe Hoffmann, *Science théologique et foi selon le commentaire de Simplicius au De Caelo d'Aristote*, – in: *De l'antiquité tardive au Moyen âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche* (Études Musulmanes XLIV). Éd. Elisa Coda et Cecilia Martini Bonadeo. Paris 2014, p. 277-363.

<sup>4</sup> იქვე, p. 329.

ხდება კომენტარების მსმენელი მოწაფეებისა და მკითხველების მიქცევა, რომელსაც მასწავლებელი-ფილოსოფოსი ახორციელებს, როცა მათ წარუძღვება იმ გზაზე, რომელსაც თვითონ მიჰყვება. ამასთანავე, ხორციელდება შემმეცნებლის 'სიმპათიური' ერთობა კოსმიურ სფეროსთან. ეს ერთობა ორ საფეხურს მოიცავს: პირველ დონეზე ის ღვთაებრივ ცასთან (თავად კოსმოსთან) ერთობას გულისხმობს, რაც ოთხი ელემენტის ნატიპი ნაზავით შექმნილ ორგანიზმთან (კოსმოსთან) კავშირს ნიშნავს. რაც შეეხება ერთობის მეორე, უფრო მაღალ დონეს, ეს არის კავშირი იდეებთან (ფორმებთან), აგრეთვე დემიურგთან, რომელმაც არსებობა (მყოფობა) მიანიჭა ცას და სამყაროს. კომენტარების ბოლოს სიმპლიკიოსი მას ლოცვით მიმართავს.<sup>1</sup>

ასე ხორციელდება 'ღმერთისადმი მიმსგავსების' (ἁμιωμοσις θεῷ) პლატონური პროგრამა, რომელიც, როგორც ოფმანი აღნიშნავს, ზუსტად იყო გაწერილი გვიანანტიკურობაში ფილოსოფიის შესავლის კურსში. მისივე განმარტებით, სიმპლიკიოსის აზრით, ფილოსოფოსი თავისი კვლევითა და ფიქრით სულის სიდიადის (μεγέθυς ψυχῆς) მდგომარეობას აღწევს, რაც უნივერსუმთან ერთგვარ შესაბამისობას ნიშნავს. ასე სრულდება შემეცნების მოქმედება, რომელიც, საბოლოო ჯამში, გულისხმობს შემმეცნებლის 'ერთობას' თავად ცოდნის ობიექტთან (სამყაროსთან, დემიურგთან). ამ ამოცანას თან ახლავს მეორე მიზანი: კოსმიური სინამდვილის სიდიადის 'ნათელყოფა მათთვის, ვინც ღირსია' (τοῖς ἄξιουσ ἐκδηῖναι), რათა ისინიც, თავის მხრივ, ამ ცოდნამდე და ცოდნის საგანთან ერთობამდე მივიყვანოთ. ამგვარად, კოსმოსის შემეცნების პროცესში სრულდება ორი ამოცანა: თავად ვსწავლობთ და სხვებს ვასწავლით. ფილოსოფოსი, თავისი შემეცნებითი 'მიქცევით' და უნივერსალური ცოდნის ძიებით, ოფმანის თანახმად, ბაძავს (ემსგავსება) უნივერსალურ ცოდნას და, ამგვარად, სრულყოფს საკუთარ შემეცნებით ძალებს (γυμνῶμαι δυνάμει). სწავლებითი მოღვაწეობა არის დემიურგიული განგებითი ძალისადმი მიბაძვა-მიმსგავსება. ამ თვალსაზრისით, ადამიანის სული ღმერთის ანალოგიაა, რამდენადაც მის ცოდნასა და განგებით ძალას ბაძავს.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> იქვე, p. 329.

<sup>2</sup> იქვე, p. 330-331.

შემეცნებელი ადამიანი ღმერთის მსგავსი კოსმოსის შემეცნებითაც ხდება, რადგან კოსმოსი პლატონურ ტრადიციაში ღმერთად აღიქმებოდა და იწოდებოდა. ამას ემატება, როგორც ვთქვით, შემეცნებლის მიმსგავსება დემიურგთან, როგორც კოსმოსის შემოქმედთან – უმაღლესი რანგის ინტელექტუალურ (ბერძნ. *‘ნოერულ’*) ღმერთთან. ეს ორი ღონის მიმსგავსება, ოფმანის თანახმად, ორი ურთიერთთანმდევი მოდალობაა იმ პროცესისა თუ მდგომარეობის, რომელიც, პლატონის „თეეტეტის“ 176 ხ ცნობილი ფორმულის თანახმად, განისაზღვრება როგორც „შეძლებისდაგვარად ღმერთთან მიმსგავსება“ (ἀποιδὺς θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν), და რომლის მეშვეობითაც ბედნიერება (μακαριότης) მიიღწევა. ‘ღმერთისადმი მიმსგავსება’ ერთ-ერთი განმარტებაა ფილოსოფიის იმ ექვსი განსაზღვრებიდან, რომლებიც ნეოპლატონურ სკოლებში იყო მიღებული.<sup>1</sup> სიმპლიკიოსის თანახმად, შემეცნებულ საგნებთან ერთად (იგულისხმება ხილული კოსმოსის როგორც ბედნიერი, ნეტარი ღმერთის უმაღლესი სფერო) ხდება ადამიანის ბედნიერების სრულყოფა. ეს არის ადამიანის განღმრთობა (უფრო სწორედ, მისი შეძლებისდაგვარად განხორციელებისთვის აუცილებელი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კომპონენტი). ამავე დროს, ეს ის უმაღლესი როლია, რომელიც გვიანდელ ნეოპლატონიზმში არისტოტელეს ფილოსოფიისთვის იყო განკუთვნილი.<sup>2</sup> სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეს იყო ფილოსოფოსისთვის ის ექსისტენციალური – სასურველი – მდგომარეობა, რომელამდეც, გვიანდელი ნეოპლატონიკოსების აზრით, ის არისტოტელეს ფილოსოფიის დახმარებით და მეშვეობით შეიძლება და უნდა ასულიყო.

ამგვარად, ცა არის ბედნიერი – ნეტარი (μακάριος) ღმერთი, და ცასთან ერთობა (ანუ შემეცნებულ საგანთან ერთობა). არისტოტელეს „ცის შესახებ“ ნაშრომის თეოლოგიური ფიზიკის წყალობით, სიმპლიკიოსის აზრით, საშუალებას აძლევს ფილოსოფოსს, მიაღწიოს ადამიანური ბედნიერების მიზანს (τὸ τέλος τῆς ἀνθρώπου μακαριότητος). როდესაც ფილოსოფოსი გადალახავს შემეცნებაში იმ მდგომარეობას, რომელსაც ‘დასაბუთება’ (ἀπὸδεδειχέναι) ეწოდება, ის

<sup>1</sup> იქვე, p. 331. ჩვენთვის ეს განსაზღვრებები ცნობილია ძველ ქართულად თარგმნილი ტექსტებიდანაც, მაგალითად, ამონიოს ერმისის თხზულებებიდან, აგრეთვე ქრისტიანული ტრადიციის მიერ შეთვისებული სახით, როგორიც არის, მაგალითად, ფილოსოფიის განმარტებები, მოცემული იოანე დამასკელის ეფრემ მცირისეულ თარგმანში.

<sup>2</sup> Ph. Hoffmann, *Science théologique*, 2014, p. 331.

‘რწმენის’ (πίστις) სტადიაზე კოსმიურ სხეულთან ‘სიმპათიას’ განიცდის, რაც, ამავე დროს, მასთან ერთგვარ ‘ერთობას’ (ἑνωσις) გულისხმობს. ეს არის ღმერთთან ‘მიმსგავსების’ (ὁμοιωσις) მდგომარეობა, რომლის მეშვეობით ადამიანი კოსმიურ განზომილებას ეზიარება (ანუ უნივერსალიზდება) და ადამიანურ დონეს სცილდება. ამასთანავე, ის აღწევს ცისა და სამყაროსთვის ბუნებრივად დამახასიათებელ ბედნიერებას (μακαριότης).<sup>1</sup>

სიმპლიკიოსის მოცემული ტექსტის განმარტება, მრავალ სხვანაშრომთან ერთად, გვაჩვენებს, რომ პლატონურ ტრადიციაში ადამიანის მიერ უმაღლესი და საუკეთესო სულიერი მდგომარეობის მიღწევა, საბოლოო ჯამში, მოითხოვდა გა-ერთებას და საკუთარ თავში ერთზე კონცენტრაციას, რაც მიზეზთან (მათ შორის, შეძლებისდაგვარად, უზენაეს პირველმიზეზთანაც) დაბრუნებას ნიშნავდა, თუმცა, ამასთანავე, ის აუცილებლად მოიცავდა სიმრავლეთა – სხვაობების – გაცნობიერება-გაგებისა და მათი გათავისების საფუძვრებს. აქედან ერთ-ერთი აუცილებელი – შემეცნების დონეების შკალაზე საკმაოდ მაღალ პოზიციაზე მყოფი ეტაპი – კოსმოლოგიური ცოდნის დაუფლება იყო, რაც ადამიანის ღმერთთან მიმსგავსება-დაახლოების ბაზას ქმნიდა. ღმერთი, როგორც ადამიანის (ფილოსოფოსის) სულიერ-ინტელექტუალურად ამაღლების მიზანი, აქ ორგვარად გაიგებოდა: (1) როგორც თავად ხილული კოსმოსი, რომელიც პლატონურ ტრადიციაში ‘ღმერთად’ იწოდებოდა; (2) როგორც კოსმოსის შემოქმედი-გონება-დემიურგი. ეს იმას ნიშნავს, რომ შემეცნებით (კომენტირებით, სწავლებით) ადამიანი (ფილოსოფოსი) მიჰყვებოდა ღმერთთან – როგორც კოსმოსთან და მეტიც, როგორც მის შემოქმედთან – მიმსგავსების გზას. ეს პროცესი ერთდროულად ორი მიმართულებით ხორციელდებოდა: ერთი იყო თავად კომენტატორ-ფილოსოფოსის საქმიანობა, რაც მას პირადად ამაღლებდა, ხოლო მეორე მისი იგივე საქმიანობა იყო, რამდენადაც ის სხვების – მოწაფეების, მსმენელებისა და მკითხველების სულიერ ამაღლებას უწყობდა ხელს.

---

<sup>1</sup> იქვე, p. 356.

## დასკვნის ნაცვლად – შემდეგი ნაბიჯისთვის

პლოტინიდან სიმპლიკიოსამდე – ეს იყო ის ინტელექტუალური გზა, რომლის გავლასაც შეეცადეთ. ჩვენ მხოლოდ პატარ-პატარა გამონათებებს თუ გაეწვდით, მეტს ვერა. იმედს ვიტოვებთ, რომ ეს პატარა მინიშნებები ამავე გზის სხვა მონაკვეთებზე გავლის, ან / და იმავე მონაკვეთების უფრო ღრმად წვდომის სურვილსაც აღგვიძრავს. რა იყო ეს გზა, შეგვიძლია მისი შეჯამება? ეს ძნელია. მოკლედ, ალბათ, შეიძლება ითქვას, რომ ეს იყო გზა საკუთარი, ნამდვილი *მე-*ს ძიებისა ბევრი სხვადასხვა ბილიკით, ლაბირინთითა და მეთოდით. ნეოპლატონიზმის კონტექსტში საინტერესო ის არის, რომ ამ ძიების არა მხოლოდ წარმატებული შედეგის შემთხვევაში ჩვენს ნამდვილ თავს და, ამდენად, თავისუფლებას ვპოვებთ, არამედ თავად ძიების პროცესში ჩვენი ნებითა და შეგნებით ჩართვა – წარმატებული შედეგის ყოველგვარი გარანტიის გარეშე – ჩვენი გამბედაობის (შეიძლება, ცოტა თავხედობისაც) გამოხატულებაა, რაც ამ პროცესის ყოველ ახალ საფეხურს მიზნად გარდაქმნის, რომელიც – სანამ ვართ – ისევ და ისევ უნდა გადავლახოთ. ამგვარად, საკუთარ სულზე, გონებასა და ჩვენს შინაგან *ერთზე* კონცენტრაციის ეს მუდმივი დინამიკა აუცილებლად მოითხოვს ‘გარეთ გასვლას’: *მე-*ს პოვნა და მისი რეალიზაცია *სხვის* (მათ შორის საკუთარი თავში *სხვის*) გაცნობითა და გათავისებით – იმ *სხვის* ავთენტურობის შეძლებისდაგვარად შენახვით – არის შესაძლებელი.

დროა, ‘საკუთარ თავში ყოფნიდან’ (μυσή) ‘გარეთ გასვლა’ / ‘გამოსვლა’ (παρῑσῑς) ვცადოთ.

II

## ΠΡΟΟΔΟΣ

„გ ზავნა“

გამოსვლა / წინსვლა



ნეოპლატონური პირობიჯ ონტოლოგიური სინამდვილის და მისი ზედროული განვითარების მეორე კომპონენტი. ის ნიშნავს 'გამოსვლას', 'წინსვლას', განვითარებას, ჩვენში ყველაზე ხმარებულ, კლიშედ ქცეულ 'ემანაციას'. პეტრიწი ამ ტერმინს თარგმნის სიტყვებით: 'გზავნა', 'წარმოება' და სხვა.<sup>1</sup> ნებისმიერ შემთხვევაში, ეს სიტყვა აღნიშნავს მიზეზიდან გამოსვლას, *სხვაში* გადასვლას.

ენახოთ, როგორ განვითარდა ანტიკური ნეოპლატონიზმის ზოგერთი თემა, *მე-სა* და *სხვაობასთან* დაკავშირებული, *შუა საუკუნეებსა* და *პემანიზმში*.

---

<sup>1</sup> შესაბამისი ეკვივალენტებისთვის პეტრიწთან იხ. იოანე პეტრიწის *შრომები*, ტ. I, *პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფოსისა კავშირნი*. ქართული ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სიმ. ყაუხჩიშვილმა. შესავალი სტატია მოსე გოგიბერიძის. თბილისი, თსუ გამომცემლობა 1940, გვ. 164.

„ნაპრაღივით ვართ: ჭა, რომელიც ცას მისჩერებია“.

ფერნანდო პესოა<sup>1</sup>

„'მე' არის რაღაც საერთო [...], რაღაც განმეორებადი, ათასჯერ კო-  
პირებული. ის უსასრულოდ ირევა და განახლდება და, აბსოლუტში,  
ნამდვილად პიროვნული არც არის“.

შანდორ მარაი<sup>2</sup>

„ჩემს თავში ჩაღრმავებით გავხდი მრავალი“.

ფერნანდო პესოა<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> დამოწმებულია ინგლისური თარგმანის მიხედვით: Fernando Pessoa, *The Book of Disquiet*. London 2010, p. 118.

<sup>2</sup> დამოწმებულია ფრანგული თარგმანის მიხედვით: Sándor Márai, *Les mouettes*, 2013, p. 127.

<sup>3</sup> დამოწმებულია ინგლისური თარგმანის მიხედვით: Fernando Pessoa, *The Book of Disquiet*. 2010, p. 61.

**თავი 1**

**პეტრიწი: მე, ერთი, სხვა**

*"Das Leben jedes Menschen ist ein Weg zu sich selber hin, der Versuch eines Weges, die Andeutung eines Pfades. Kein Mensch ist jemals ganz und gar er selbst gewesen; jeder strebt dennoch, es zu werden [...], jeder wie er kann."*

Hermann Hesse, *Demian*<sup>1</sup>

ყველამ ვიცით, რომ იოანე პეტრიწმა, XII საუკუნის ნეოპლატონიკოსმა, ქართულ ენაზე თარგმნა და განმარტა პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლები“. თავის კომენტარში პეტრიწმა გაითვალისწინა არა მხოლოდ პროკლეს ეს წიგნი, არამედ მისი სხვა შრომებიც, აგრეთვე სხვა ბერძენი ფილოსოფოსების ტექსტები, მათ შორის ჩვენ მიერ ზემოთ განხილული ნეოპლატონიკოსების (პლოტინი, პორფირიოსი, იამბლიქოსი) ფილოსოფია.<sup>2</sup>

მე-სა და სხვის ურთიერთმიმართების თემა ევროპული აზროვნების ყურადღებას ანტიკურობიდან დღემდე იპყრობს. ამ მიმართების არსებობა (როგორიც არ უნდა იყოს მისი გაგება) რეალობაა, რომლიდანაც ადამიანი ვერასდროს გამოვა. მაშინაც, როცა სხვისგან ან სხეობისგან სრული გათავისუფლება და საკუთარ თავზე, ჩვენს თვითობაზე კონცენტრაცია გვინდა, ამ დროსაც კი ვართ ურთიერთობის გარკვევის გზაზე საკუთარ თავს და სხვას შორის, სულ ერთია, ვგულისხმობთ ამ სხვაში ჩვენს 'გარეთ' არსებულ სხვას (ან სხვებს) თუ საკუთარ თავს როგორც სხვას, რომლის ძიება და პოვნა უკვე საკუთარ თავსა და საკუთარ-თავს-როგორც-

<sup>1</sup> „ყოველი ადამიანის ცხოვრება გზაა საკუთარი თავისკენ, მცდელობა გზისა, მინიშნება ბილიკის. არცერთი ადამიანი ოდესმე მთლიანად საკუთარი თავი არ ყოფილა; და მაინც, ყოველი მათგანი ცდილობს, ასეთი გახდეს [...], თითოეული – რამდენადაც ეს შეუძლია.“ პერმან პესე, *დემიანი*. დამოწმებულია წიგნიდან: Hermann Hesse, *Demian*, 1974, p. 8.

<sup>2</sup> პლოტინის, პორფირიოსის, იამბლიქოსისა და პროკლეს როგორც პეტრიწის წყაროების შესახებ, შესაბამისი ლიტერატურის მითითებით, იხ. ალექსიძე, *იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია*, 2008, გვ. 106-239, აგრეთვე L. Alexidze, *Griechische Philosophie in den Kommentaren des Ioane Petrizi*, – in: *Oriens Christianus* 81 (1997), p. 148-168; L. Alexidze, *Zum Verhältnis zwischen Neuplatonischem und Christlichem im Prokloskommentar des Ioane Petrizi*, – in: *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*. Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg. Hrsg. von T. Kobusch und M. Erler. Leipzig, München 2002, p. 429-452.

სხვას შორის მიმართების და მათი იგივეობის პრობლემის წინაშე გვაყენებს. ეს საკუთარი თავის იგივედ გაგებას გულისხმობს და მისი, მათი თუ სულაც ჩემი ან ჩვენი იგივეობის შესახებ კითხვებსაც ბადებს.<sup>1</sup>

შევეცადოთ გავერკვათ, საკუთარ თავს (მას შეიძლება მეც ვუწოდოთ) და სხვას შორის მიმართებებში ნეოპლატონური ტრადიციის ერთ გარკვეულ ფილოსოფიურ კონტექსტში და მონაკვეთში. 'გარკვეულ ფილოსოფიურ კონტექსტში' ვგულისხმობ მე-სა და სხვის მიმართებას ინტელიგიბილურ ანუ გონით, გონისეულ (ნოეტურ) უსხეულო სფეროსთან, რომელსაც ანტიკური ნეოპლატონიზმი 'ღვთაებრივსაც' უწოდებდა. ნეოპლატონიკოსებისთვის (განსაკუთრებით გვიანდელ სტადიაში, პორფიროსის შემდეგ) ეს არ არის უზენაესი ღმერთი ანუ ერთი, არამედ უფრო შემდეგი ჰიპოსტასის – გონების სფეროა, მაგრამ, ამავე დროს, ის 'სამყაროა', რომელში 'შელწევის' ან რომელთან მიახლოების მაინც პრეტენზია შეიძლება და კიდევ უნდა პქონდეს მოაზროვნე ადამიანს, ფილო-სოფოსს, თუ მიაჩნია, რომ ის, როგორც ადამიანი, ღმერთის ხატია ან / და მისი მსგავსია (იქნება ეს ანტიკურ-პლატონური თუ ბიბლიურ-ქრისტიანული გაგებით ინტერპრეტირებული).<sup>2</sup> ამასთანავე, ინტელიგიბილური სფერო ის არეალია, რომელთან ჩვენი 'მიახლოება' საზოგადოდ ნეოპლატონიკოსებისთვის (მათ შორის აზრთა სხვადასხვაობის მიუხედავად) წარმოადგენდა ყველაზე 'ახლო წერტილს' უზენაეს ღმერთთან ადამიანის კავშირისთვის, ანუ თვითონ ადამიანის-

<sup>1</sup> წიგნის ამ თავში ვიყენებ ჩემს პუბლიკაციებს: ლ. ალექსიძე, *მე და სხვა: იოანე პეტრიწი ნეოპლატონური ტრადიციის კონტექსტში*, – კრებულში: *პუმანიტარული კვლევები. წელიწდეული*, 3, 2012, რედ. ზ. სხირტლაძე, თსუ გამომცემლობა 2014, გვ. 11-30; ლ. ალექსიძე, 'უზადო ერთი' იოანე პეტრიწის ფილოსოფიაში, – კრებულში: *ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მომხილველი*, 3, 2013, რედ. დ. ჯალაღონია, თბილისი, თსუ 2014, გვ. 160-171; L. Alexidze, 'One in the Beings' and 'One within Us': The Basis of the Union with the One in Ioane Petritsi's Interpretation of Proclus' *Elements of Theology*, – in: *Georgian Christian Thought and its Cultural Context. Memorial volume for the 125<sup>th</sup> anniversary of Shalva Nutsubidze*. Ed. T. Nutsubidze, C.B. Horn, B. Lourie, A. Ostrovsky. Leiden. Boston, Brill 2014, p. 175-193; L. Alexidze, *The Supreme One*, 2017, p. 63-86.

<sup>2</sup> ლ. ალექსიძე, ღვთის ხატი და მსგავსება (პლატონი – ფილონი – ეკლესიის მამები – იოანე პეტრიწი), – *ქურნალში: რელიგია*, 7-8-9, 1995, გვ. 14-27; ლ. ალექსიძე, *იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია*, 2008, p. 274-297; L. Alexidze, *Imago et similitudo Dei: Platon-Philon von Alexandrien-Kirchenvater-Ioane Petritzi*, – in: *Phasis, Greek and Roman Studies*, volume 12, ed. R. Gordesiani. Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Institute of Classical, Byzantine and Modern Greek Studies, Tbilisi, Logos 2009, p. 48-72.

თვის სრულყოფისა და თვითსრულყოფის უმაღლეს საფეხურს. რაც შეეხება ჩემს ნათქვამს ნეოპლატონიზმის ერთი გარკვეული 'მონაკვეთის' შესახებ, აქ ვგულისხმობ, პლოტინის და პორფირიოსის გათვალისწინებით, პეტრიწის (მასთან ერთად კი პროკლეც იგულისხმება) მიერ გააზრებული საკუთარი თავისა და *სხვის* ურთიერთმიმართებისა და ინტელიგიბულურთან მათი მიმართების თემებს. ისევე, როგორც ანტიკურ ნეოპლატონიზმში, პეტრიწთანაც თვითობა, მეობა გაიგება როგორც 'ერთი ჩვენში' ანუ ჩვენი სულისმიერი ერთიანობა და კონცენტრაცია სულის უმაღლეს, საუკეთესო ასპექტზე – გონებაზე. ვნახოთ, რა პრობლემების წინაშე გვაყენებს ეს 'ერთი ჩვენში' და მისი მიმართება უმაღლეს ერთთან იოანე პეტრიწის ფილოსოფიაში, შემდეგ კი, კვლავ პლოტინისა და პორფირიოსის მოშველიებით, შევეხოთ *მე-სა* და *სხვის* მიმართებას ინტელიგიბილურ სფეროსთან მათი კავშირის კუთხით.

პეტრიწის კომენტარის ერთ-ერთი უმთავრესი თემა (ისევე, როგორც ნეოპლატონიზმისა საერთოდ) არის, ერთი მხრივ, ტრანსცენდენტური *ერთი*, ხოლო მეორე მხრივ – *სხვა* ყველაფრის – არსთა თუ მყოფთა და საკუთრივ ჩვენი *ერთობა* (და არ-არსის ანუ მატერიის *ერთობაც*, ოღონდ მას აქ არ ვეხებით).<sup>1</sup> ყველაფერში გარკვეული ერთიანობის არსებობა შედეგია ტრანსცენდენტური *ერთის* ყველგან თუ ყველაფერში ყოფნისა და, ამასთანავე, საფუძველია არსთა უკუქცევისა მათ მიზეზებთან, რაც, ირიბად, გულისხმობს მათ არსებისეულ კავშირს უმაღლეს *ერთთან* (თუ როგორ გაიგება ეს კავშირი, ცალკე თემაა; ის დიდწილად განისაზღვრება 'ჩვენში ერთის' გაგებით).

საკითხები, რომლებიც ამ ონტო-ექსისტენციალურ თემას განსაზღვრავს, ძირითადად, შემდეგია (ისინი ერთმანეთთან არის დაკავშირებული და, მეტ-ნაკლებად, ერთმანეთში ამოიკითხება):

1. ხედავს თუ არა პეტრიწი პრინციპულ განსხვავებას ორ ცნებას შორის: 'ერთი მყოფებში' და 'ერთი ჩვენში'?
2. გულისხმობს თუ არა ცნება 'ერთი ჩვენში' ან 'ერთი სულელებში' ერთთან ერთობის ერთგვარ პიროვნულ გამოცდილებას? ეკარგავთ თუ არა ჩვენს პიროვნულობას / ინდივიდუალობას / თვითობას ერთთან ერთობისკენ აღმავალი გზის უმაღლეს

<sup>1</sup> მატერიის საკითხისთვის პეტრიწთან იხ. L. Alexidze, Matter in Ioane Petritsi's Commentary on Proclus' *Elements of Theology*, – in: *Prote Hyle. Notions of Matter in the Platonic and Aristotelian Tradition*. Edited by Andrea Le Moli and Lela Alexidze. Palermo, Palermo University Press 2017, p. 123-134.

წერტილში? რა ემართება ჩვენს ინდივიდუალობას ამ გზის დასაწყისში ან შუაში?

3. რა სახის სულიერი ვარჯიშები ან რა ტიპის სიქველეები არის აუცილებელი, პეტრიწის აზრით, ჩვენში ერთობის მისაღწევად?
4. მიაჩნია თუ არა პეტრიწს '*ერთი ჩვენში*' ჩვენს ჭეშმარიტ მედ? ან როგორი შეიძლება იყოს, მისი აზრით, მიმართება *მე-სა და სხვას* შორის?
5. გულისხმობს თუ არა პეტრიწისთვის *ჩვენში ერთობა* ერთგვარად ადამიანურ თავისუფლებას? როგორია მიმართება ჩვენს თავისუფლებასა და ღვთაებრივ განგებას შორის?
6. იყო თუ არა პეტრიწი ადამიანის სულის გონით არსთან და, მეტიც, *ერთთან* მისი კავშირის გაგებაში უფრო პლოტინის თუ უფრო პროკლეს 'მხარეზე'? ჩამოდის თუ არა სული, პეტრიწის აზრით, ამ სამყაროში მთლიანად, თუ მისი რაღაც 'ნაწილი' მუდამ რჩება გონებასთან კავშირში?
7. როგორი სახის '*ერთობა*' არის შესაძლებელი ადამიანისათვის ტრანსცენდენტურ *ერთთან*?

ვეცდებით, მოკლედ ვუპასუხოთ ზემოთ დასმულ შეკითხვებს.

(1) მიუხედავად იმისა, რომ პეტრიწი პირდაპირ არ საუბრობს განსხვავებაზე '*ერთს მეოფეებში*' (ანუ ნებისმიერ არსში) და '*ერთს ჩვენში*' (ანუ ადამიანში) შორის, ჩვენ შეგვიძლია ის მის კომენტარში ამოვიკითხოთ: ჯერ-ერთი, *ერთი* განსხვავებულია სხვადასხვა არსში იმიტომ, რომ მათი არსებაა განსხვავებული;<sup>1</sup> მეორეც, იმიტომ რომ გაგვაჩნია სული, რომელიც არის უსხეულო არსება, საკუთარ თავთან დაბრუნების უნარის მქონე; მესამეც, გვაქვს რაციონალური სული, რომელსაც შეუძლია გააკონტროლოს ჩვენი დაბრუნების 'პროცესი' *ჩვენში ერთთან* და მას შეგნებულადაც ხელი შეუწყოს. ამგვარად, საკუთარ თავთან ანუ საკუთარი თავის მიზეზთან უკუქცევის ფორმასა და უნარს შეუძლია, გარკვეულწილად, ხელი შეუწყოს *ჩვენში ერთის* პოტენციური ('ძალის') მდგომარეობიდან აქტიურში ('მოქმედებაში') გადასვლას. ვფიქრობ, სწორედ უკუქცევის პროცესი და შედეგი ცხადს ხდის განსხვავებას იმ *ერ-*

<sup>1</sup> იოანე პეტრიწის *შრომები*. ტ. II, განმარტებაჲ პროკლესთვის დიადოხისისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათჳს. ტექსტი გამოსცეს და გამოკლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა. თბილისი 1937. შემდგომი დამოწმებისას: პეტრიწი, II გვ., თავი / ან: შესავალი / ან: ბოლოსიტყვა. აქ: პეტრიწი, II, გვ. 49, თავი 15.

თებს შორის, რომლებიც არის სხვადასხვა არსებში და ადამიანებში.

(2) საკუთარ *ერთთან* ანუ ჩვენს მიზეზთან უკუქცევის / უკუდაბრუნების პირველი საფეხური მოითხოვს თვითიდენტურობის სრულ შენარჩუნებას ანუ ჩვენს კონცენტრაციას '*ერთზე* ჩვენში', ხოლო მომდევნო საფეხური ერთგვარად იდენტურობის დაკარგვას ნიშნავს: ამ საფეხურზე ჩვენში არსებული *ერთით* უფრო გუახლოვდებით უმაღლეს *ერთს*. მაგრამ თუ შევეცდებით უმაღლესი *ერთისკენ* სვლას უცბად, ჩვენი იდენტურობის შენარჩუნების გარეშე, ჩვენში *ერთზე* – ჩვენს *თვით-ობაზე* კონცენტრაციის გარეშე, არაფერი გამოგვივა.

(3) სულიერ ვარჯიშებისა და პლატონური ფილოსოფიისთვის ტრადიციული სიქველეების შესახებ პეტრიწი სპეციალურად არ საუბრობს, მაგრამ მისი შეხედულება შეიძლება მის შრომაში ამოვიკითხოთ. პასუხი შეიძლება ასე ჩამოვაყალიბოთ: მიზნის მისაღწევად კაცმა ისე უნდა იცხოვროს, როგორც პროკლე ცხოვრობდა (იგულისხმება მისი ბავშვობა, ყრმობა და ზრდასრული პერიოდი): თავისუფალი იყოს ენებებისგან, არ აინტერესებდეს ჩვეულებრივი ახალგაზრდული გართობები, ისწავლოს საგნები (პეტრიწი, მეტნაკლებად, ტრივიუმ-კვადრივიუმის დისციპლინებს ჩამოთვლის); დაეუფლოს სხვადასხვა მეცნიერებებს (ფიზიკა, მათემატიკა, თეოლოგია), რომლებიც სინამდვილის ონტოლოგიურ 'დაყოფას' შეესაბამება;<sup>1</sup> გაიწეროს პრაქტიკულ და თეორიულ ფილოსოფიაში,<sup>2</sup> შემდეგ კი წმინდა არა-მატერიალურ მჭერეტელობაში ('ხედვაში') და ამაღლდეს უზენაესი, ტრანსცენდენტური *ერთის* შესახებ თეორიის გააზრებამდე, რაც, გარკვეულწილად, მისი შემეუმეცნებადობისა და მიუწვდომლობის გაცნობიერებასაც გულისხმობს. (ასეთია პეტრიწის მიერ პროკლეს შეფასება შესავალში); გადავიდეს, რამდენადაც შესაძლებელია, დისკურსიული აზროვნების (ბერძნ. 'დიანოია', პეტრიწულად 'მიდმოგონება') დონიდან გონითი აზროვნების დონეზე (ბერძნ. 'ნოესის', პეტრიწული 'გაგონება')<sup>3</sup> ამ დროს სული გაი-

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 24, თავი 3.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 224, ბოლოსიტყვა.

<sup>3</sup> დაწერილებით პეტრიწის შემეცნების თეორიის შესახებ, წყაროების მითითებით, იხ. ლ. ალექსიძე, პეტრიწის კომენტარების 41-ე თავის წყაროებისთვის, – *ჟურნალში*: მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, თბილისი, 1983, 2, გვ. 93-96; ლ. ალექსიძე, შემეცნების საფეხურები პროკლე დიადოხოსისა და იოანე პეტრიწის შრომებში, – *ჟურნალში*: მაცნე, ფი-



თავისებს შემეცნების საგანს და საკუთარ გვარისად აქცევს მას,<sup>1</sup> იქამდე, ვიდრე აღარ იქნება (რამდენადაც ეს ადამიანისთვის არის შესაძლებელი) განსხვავება შემეცნებელსა და შესამეცნებელს შორის. ეს გულისხმობს, აგრეთვე, პასიური გონებიდან აქტიურზე გადასვლას.<sup>2</sup>

(4) პეტრიწისათვის *ერთი* ჩვენში მართლაც არის ჩვენი ნამდვილი მე და თვითობა. ამასთან დაკავშირებით წარმოიქმნება კითხვები, რომლებიც თვით-სა და სხვა-ს შორის მიმართებას ეხება. ქვემოთ ამ თემას კიდევ შევეხებით.

(5) ჩვენში ერთობა პეტრიწისთვის ნამდვილად გულისხმობს ერთგვარად ადამიანურ თავისუფლებას, რადგან რაც მეტად ვართ ერთი საკუთარ თავში, მით უფრო ვართ თავისუფალი ცვლილებებისგან და, ამგვარად, ბუნების აუცილებლობისგან. ერთიანობა ჩვენში გულისხმობს სიახლოვეს გონით – არა-სხეულებრივ სამყაროსთან, ანუ იმ სფეროსთან, სადაც ღვთაებრივი განგება უფრო სრულყოფილად მეუფებს, ვიდრე ეს შესაძლებელია ამქვეყნად, სხეულებრივ სამყაროში, სადაც ბედისწერა და შემთხვევითობა სუფევს.

(6) პეტრიწი, როგორც ჩანს, იზიარებდა პროკლეს შეხედულებას სულების სრული ჩამოსვლის შესახებ სხეულებრივ სამყაროში. პლოტინისგან განსხვავებით, მას არ მიაჩნდა, რომ ადამიანური სულის რაღაც ნაწილი ყოველთვის რჩება გონით კოსმოსში. ამას მიანიშნებს მისი კომენტარის ბოლო თავები.<sup>3</sup>

(7) უზენაეს ერთთან პირდაპირი კავშირი გამორიცხულია ინდივიდუალური სულისთვის, რამდენადაც უფრო მაღალ ონტოლოგიურ დონეებთან კავშირი მხოლოდ შუალედური საფეხურებით ხორციელდება. რაც მეტია შუალედური საფეხური, მით უფრო შორს არის

---

ლოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, თბილისი 1984, 2, გვ. 41-47; ლ. ალექსიძე, იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია, 2008, გვ. 117-119; 139-154; L. Alexidze, *Dianoia in Ioane Petritsi's Commentary on Proclus' Elements of Theology*, – in: *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales. Philosophie, théologie, sciences*, 14. Éd. A. Vasiliu, M. Vlad. Paris, Poliron, 2016, p. 177-194.

<sup>1</sup> პეტრიწი II, გვ. 7, შესავალი.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 8-9, თავი I; შდრ. იქვე, გვ. 53, თავი 17.

<sup>3</sup> იხ. აგრეთვე ლ. ალექსიძე, *იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია*, 2008, გვ. 113-116. სულის პრობლემის დეტალური კვლევისთვის პეტრიწთან იხ. L. Gigineishvili, *Soul in Ioane Petritsi's Ontology. Orientalia Christiana Periodica* 1 (2000), p. 119-145; L. Gigineishvili, *The Platonic Theology of Ioane Petritsi*, Piscataway, New Jersey, Gorgias Press 2007, p. 177-214.

შედგები მიზეზისგან. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ინდივიდუალური სული, პეტრიწის აზრით, როგორც ჩანს, მთლიანად ჩამოდის და მისი არც ერთი 'ნაწილი' არ რჩება გონით სამყაროში, ამიტომ შეუძლებელია ადამიანისთვის (ყოველ შემთხვევაში, სანამ ის 'დაკავშირებულია' სხეულთან) სრულყოფილი კავშირი უმაღლეს პრინციპთან, თუმცა გონისმიერი, მკვრეტელობითი ცხოვრებით და ჩვენში ერთზე კონცენტრაციით შეგვიძლია, მეტ-ნაკლებად, გავთავისუფლდეთ სხეულებრივი შეზღუდულობისგან და უნივერსალურ გონებას დაეუახლოვდეთ. მიუხედავად უმაღლესი *ერთის* სრული ტრანსცენდენტობისა და სწორედ ამის (ანუ მისი ვერასდროს მიწვედომადობის) გამოც არ ეკარგავთ სურვილს მისკენ ზესწრაფვისა, რაც ჩვენს საკუთარ ერთზე კონცენტრაციით ხორციელდება.

ახლა უფრო დაწვრილებით მივუბრუნდეთ ჩვენს ძირითად თემას: *მე-სა და სხვის* ურთიერთმიმართებას და ინტელიგიბილურთან მათ კავშირს. ეს ჩვენ მიერ ზემოთ პეტრიწის ფილოსოფიის განხილვისას დასახელებული მეოთხე პუნქტის გაშლაც არის.

ფიქრობ, ცხადია, რომ პეტრიწისთვის '*ერთი ჩვენში*' არის ჩვენი ნამდვილი *თვითობა* ანუ ნამდვილი *მე*.<sup>1</sup> ეს *ერთი* არის, პეტრიწისავე განმარტებით, ჩვენი '*გვარი*' (ფორმა, '*ეიდოსი*') და *არსება*. მისი სათავე ე.წ. 'ნამდვილ-მყოფშია', რომელიც უპირველეს ინტელიგიბილურ კოსმოსს წარმოადგენს და საკუთარ თავში სიერცისა და დროის მიღმა ყველა არსის ფორმას მოიცავს. პეტრიწის განმარტებით, '*ჩვენში ერთის*' სათავე არა მხოლოდ ნამდვილ-მყოფშია, არამედ პენადებშიც, ანუ ღვთაებრივ *ერთებშიც*,<sup>2</sup> რომლებიც, ნეოპლატონური იერარქიის თანახმად, ონტოლოგიურად (ოღონდ, რა თქმა უნდა არა დროში: დროზე საუბარი უსხეულო სფეროში საერთოდ არ არის) წინ უსწრებენ ნამდვილ-მყოფს ანუ გონებას.

<sup>1</sup> სულის *ერთის* თემისთვის პეტრიწთან მნიშვნელოვანია ქალდეური ორაკულების ტერმინოლოგიის გავლენაც, შესაძლოა, პროკლეს გზით. იხ. ლ. ალექსიძე, ქალდეური ორაკულები იოანე პეტრიწის კომენტარებში, - კრებულში: *ფილოსოფია, ღვთისმეტყველება, კულტურა. საიუბილეო კრებული მიძღვნილი გურამ თევზაძის 75 წლისთავისადმი*. რედ. თ. ირემაძე, თ. ცხადაძე, გ. ხეოშვილი. თბილისი 2007, გვ. 52-65; ლ. ალექსიძე, *იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია*, 2008, გვ. 91-105; L. Alexidze, *The Chaldean Oracles in Ioane Petritsi's Commentary on Proclus' Elements of Theology*, - in: *Mélanges Jean-Pierre Mahé*. Éd. A. Mardirossian, A. Ouzounian, C. Zuckermann. Paris, Collège de France, CNRS, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance 2014, p. 9-16.

<sup>2</sup> პეტრიწი, II გვ. 178, თ. 154; გვ. 178-181, თ. 155-158.

ეს რაც შეეხება 'ჩვენში ერთს'. მაგრამ რას წარმოადგენს *სხვაობა* ჩვენში და ჩვენს შორის (ანუ ჩვენს ურთიერთშორის)? საქმე ის არის, რომ *თვითობის* მიღებით ნამდვილ-მყოფისგან და პენადებისგან (რაც მრავალი შუალედური საფეხურების და გვარ-სახეობის გავლით, და არა უშუალოდ, ხდება), მათგან სწორედ ჩვენი *თვითობის* ანუ *მეობის* შეძენით ვხდებით *სხვები* სხვების მიმართ – მათ მიმართ, ვისაც ასევე აქვს ინდივიდუალური *თვითობა* ამ უმაღლესი პრინციპებისგან შეძენილი (ხოლო ის ყველა არსს აქვს მიღებული, ანუ იმას, რასაც გააჩნია ფორმა, გვარი ანუ 'ეიდოსი'). ამგვარად, ყველა არსი '*თვითებებს*' პენადებისა და ნამდვილ-მყოფისგან (ანუ პირველი არსისგან) იძენს.<sup>1</sup> შუალედური საფეხურების მეშვეობით ეს ზენა პრინციპები თავისი თვითებების ნათელს უკანასკნელ არსებამდე 'მისთვისენ'.<sup>2</sup> თავისთავად, პენადები ზე-არსნი არიან და მათი თვითებების 'შეცნობა' მხოლოდ შედეგებიდან შეიძლება.<sup>3</sup>

ეფიქრობ, პეტრიწთან ძირითადად ორი ტიპის *სხვაობასთან* გვაქვს საქმე: ერთი უფრო, ასე ვთქვათ, 'პორიზონტალურია'; ეს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, უფრო 'პოზიტიური' *სხვაობაა*. მისი მიზეზია, მაგალითად, *სხვაობები* გონებას, სულს, უნივერსალურ ბუნებას შორის, მათში არსებული ყველა ქვე-სახეობებით. მართალია, ასეთ 'პორიზონტალურ' *სხვაობაშიც* არსებობს გარკვეული იერარქია, იმის მიხედვით, რომელი საწყისია უფრო 'ახლოს' უზენაეს ერთთან, მაგრამ მაინც, ვერ ვიტყვით, რომ რომელიმე მათგანი სხვაზე 'უკეთესია' (მაგალითად, 'გონება უკეთესია სულზე'), რადგან ყველა ისინი, თანაბრად თავის თავში სრულყოფილნი, თვით-ემარნი და აუცილებელნიც არიან უნივერსალური – ზე-კოსმიური თუ კოსმიური წესრიგისთვის. ამიტომაც მიაჩნია პეტრიწს, რომ არასხეულებრივ არსში 'ენება' (ანუ ზემოქმედების დათმენა არასხეულებრივი გაგებით) პოზიტიური რამ არის, რადგან ის ნიშნავს, რომ თითოეული არსი (მაგალითად, გონება ან სული) საკუთარ არსებას და, ამდენად, (სპეციფიკურ) ერთიანობასაც 'იძენს'.<sup>4</sup> ამგვარად, არსი იძენს საკუთარ *თვითობას* და ამ *თვითობითვე* ხდება *სხვა* სხვა არსებთან მიმართებაში. ამდენად, *სხვაობა* (უფრო ზუსტად, *სხვის* მიმართ '*სხვადაყოფნა*') არ ქმნის პრობლემას გონით ანუ ინტელი-

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 170, თ. 138.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 171, თ. 141; გვ. 174, თ. 146.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 182, თ. 162.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 86, თ. 35.

გიბილურ (არა-სხეულებრივ, ზე-სხეულებრივ) სფეროში: სხვადასხვა 'გვარი' ('ეიდოსი') თანაარსებობს გონით კოსმოსში<sup>1</sup> და სულშიც სხვადასხვა თვისება თანაარსებობს ერთმანეთთან შერევისა და ურთიერთდაპირისპირების გარეშე.<sup>2</sup> ამგვარად, ღვთაებრივ ნათელში (ანუ უსხეულო, ინტელიგიბილურ სამყაროში) ქრება ის, რაც აქ დაპირისპირებული სახით წარმოგვიჩნდება;<sup>3</sup> სხვაობა, რომელიც აქ ოპოზიციად, დაპირისპირებად ვლინდება, გონით სამყაროში კონფლიქტს არ ქმნის.<sup>4</sup>

სხვაობა გვაქვს სხეულოვან საგანთა გვარშიც, რომელიც თავისებურად 'ბაძაეს' გონით გვარს, რადგან ის 'შეიცავს შესაძლებლობისა და სინამდვილის ('ძალისა' და 'მოქმედების') სხვადასხვაგვარობას. აქაც, ისევე როგორც გონით კოსმოსში, გვართა სხვადასხვაობა გვაქვს, რადგან ერთ გვარს სხვის ნაკლებობა ახასიათებს და პირიქით.<sup>5</sup>

სხვაობა და, შესაბამისად, იერარქია პირველ მიზეზებშიცაა. ეს არის ძირითადი ნეოპლატონური ტრიადა: არსი, სიცოცხლე, გონება.<sup>6</sup> ეს იმ სახის სხვაობა და იერარქიაა, რომელიც, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ერთ წერტილში და, ფაქტობრივად, ერთ ღონეზეა კონცენტრირებული. ამასთანავე, ის, ჩემი აზრით, პეტრიწთან ვერტიკალური იერარქიის მიზეზიც არის. აქ უკვე იცვლება ღირებულებები: ისინი, ვისაც აქვს გონება, 'უმჯობესნი' არიან მათთან შედარებით, ვისაც სიცოცხლე აქვს, მაგრამ გონებას მოკლებულია და ა.შ.

ახლა შევეხოთ სხვა ტიპის სხვაობას: ის უფრო იერარქიულია (უფრო 'ვერტიკალურია') ვიდრე პირველი. მისი არსი ცხადი ხდება მიზეზსა და შედეგზე დაკვირვებიდან. მიზეზი ჯობია შედეგს – ასეთია საერთო ნეოპლატონური შესხედულება, რომელსაც პეტრიწიც იზიარებს.<sup>7</sup> მიზეზსა და შედეგს შორის არის როგორც მსგავსება,

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 112, თ. 51. გავიხსენოთ პლოტინი: გონებაში ინტელიგიბილური მრავალფეროვნებაა; ის, ფაქტობრივად, ყველაფერია, და თითოეული გონებაც ყველაფერია.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 74, თ. 27.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 173, თ. 144.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 79, თ. 29.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 125, თ. 56.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 148, თ. 101.

<sup>7</sup> გამონაკლისი პეტრიწთან, როგორც ჩანს, ლოგოსისა და მამადმერთის მიმართებაა, იხ. თ. 29 და ბოლოსიტყვა, მაგრამ ამ თემებს აქ არ ვეხებით. მოცემულ საკითხთან დაკავშირებით ჩემი შესხედულებისთვის, შესაბამისი ლიტერატურის მითითებით, იხ. L. Alexidze, „Bild Gottes“ in den Kommentaren

ასევე 'უმსგავსობა'. უსხეულო არსებში ჭარბობს მსგავსება, სხეულოვნებაში კი უფრო 'უმსგავსობაა'. ამიტომ უსხეულო არსები უფრო მეტად არიან უმაღლესი *ერთის* ხატები, ანუ 'მსგავსებანი'. მიუხედავად იმისა, რომ, საზოგადოდ, შედეგი ჰგავს მიზეზს, მატერია 'ჩარევა' სხეულოვანთა ღონეზე ამ მსგავსებას ნაკლებად ცხადს ხდის.<sup>2</sup> მიზეზი საკუთარი *თვითობიდან* ანუ საკუთარი თვითიდენტურობიდან შედეგს წარმოქმნის; თავისი თავიდან როგორც მოდელიდან ('*პარადეიგმიდან*') ის წარმოქმნის შედეგს როგორც საკუთარ მეორე '*თვითობას*' და ხატს ანუ მსგავსებას.<sup>3</sup> ერთი მხრივ, მიზეზი და შედეგი არ არიან მთლიანად 'ჩამოჭრილნი' ერთმანეთისგან: ასე რომ ყოფილიყო, მათ შორის არავითარი მიმართება არ იქნებოდა; მეორე მხრივ, მიზეზი და შედეგი რომ ერთმანეთის იგივეობრივი ყოფილიყო, მაშინ წარმოქმნა და არსთა წყობა შეუძლებელი იქნებოდა. ამგვარად, მიზეზი და შედეგი ერთმანეთის მსგავსიც არის და ურთიერთგანსხვავებულიც.<sup>4</sup> შედეგი უნდა იყოს მიზეზში, მისგან 'გამოდირღეს' და გან-სხვავებული ხდებოდეს.<sup>5</sup> შედეგი რჩება მიზეზში, მაგრამ ის შედეგია და ამიტომ არის *სხვა*; ის განსხვავდება მიზეზისგან, იმიტომ რომ მთლიანად მისი მსგავსი არ არის.<sup>6</sup> წარმოქმნელი ბუნება ჯერ მსგავსებას წარმოქმნის და შემდეგ არა-მსგავსებას.<sup>7</sup> პეტრიწის თანახმად, სიყვარული იმისთვის მოგვეცა, რომ გვიყვარდეს ჩვენი სულების მამა – ღმერთი და კაუ-

---

des Ioane Petrizi zur „Elementatio theologica“ des Proklos, – in: *Sinime der Orthodoxie (Festschrift für Fairy von Lilienfeld)* 3 (1997), S. 131-132; L. Alexidze, Zum Verhältnis zwischen Neuplatonischem und Christlichem im Prokloskommentar des Ioane Petrizi, – in: *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des Internationalen Kongresses vom 13. –17. März 2001 in Würzburg*. Hrsg. Th. Kobusch, M. Erler. Leipzig / München, 2002, p. 429-452; ლ. ალექსიძე, *იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია*, გვ. 283-285. L. Alexidze, Ioane Petritsi's Commentary on Proclus' *Elements of Theology*: Themes and Sources, – in: *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*. Ed. Stephen Gersh. Cambridge University Press 2014, p. 229-244. უკანასკნელი პერიოდის ნაშრომისთვის ამ თემაზე იხ. მაგდა მჭედლიძე, იოანე პეტრიწის „განმარტების“ ტექსტის კრიტიკისთვის, – კრებულში: *პუბლიცისტური კრებული. წელიწდეული*, 7, 2016. რედ. ზ. სხირტლაძე. თბილისი, თსუ გამომცემლობა 2017, გვ. 61-88.

<sup>1</sup> პეტრიწი II, გვ. 79, თ. 29.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 88, თ. 35.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 71, თ. 26.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 75, თ. 28.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 88, თ. 35.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 80, თ. 30.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 156, თ. 113.

შირში ეიყოთ მასთან, აგრეთვე იმისთვის, რომ მემკვიდრენი (ანუ ჩვენივე მსგავსნი) ჩვენს შემდეგ დაეტოვოთ, რაკი თავად წარმავალი ბუნებისანი ვართ.<sup>1</sup>

ამგვარად, პეტრიწთან საკუთარი თვითობის დამცველი, ამავე დროს, *სხვისი* წარმოქმნის მიზეზია.<sup>2</sup> საკუთარი თვითობის მდგრადობა განაპირობებს იმას, რომ მიზეზი შედეგს წარმოქმნის. აქედან შეიძლება დავასკვნათ: ჩვენ მიერ პირობითად 'ვერტიკალურად' მიზნულ წესრიგშიც *სხვაობა* (უფრო სწორად, *სხვისი* პროდუცირება) ერთგვარად დადებით ფუნქციას ასრულებს: მხოლოდ ის არსებები, რომლებიც *სხვებს* წარმოქმნიან, შეიძლება შევადაროთ პირველსაწყისს, რომელიც ყველაფრის მწარმოებელია, ხოლო არსი, რომელიც მხოლოდ საკუთარ თავშია და საკუთარ თვითობას *სხვებს* არ უზიარებს (ე.ი. შედეგებს არ წარმოქმნის), *სხვების* მიზეზს არ წარმოადგენს და, ამდენად, ნაკლულია, ნეგატიური.<sup>3</sup>

ახლა იმის დასკვნაც შეგვიძლია, რომ საკუთარი იდენტურობის შენახვა, უფრო ზუსტად, არ-გაზიარება, ერთგვარად უარყოფითი რამ არის ორივე მიმართულებით: ერთი მხრივ, ვერტიკალურ ჭრილში, 'ზემოდან ქვევით' მიმართულებით, არ არის კარგი, თუ არსი თავის თვითობას იმდენად თავისთვის ინახავს, რომ *სხვა* არსებს ვერ წარმოქმნის, ანუ მათი მიზეზი არ არის (ანუ: არასაკმარისად სრულყოფილია თავისი არსების გამოსავლენად – ემანაციისთვის); მეორე მხრივ, 'ქვემოდან ზევით' მიმართულებით, არსმა, რომელსაც თავის მიზეზთან (ან მასში, ამავე არსში 'არსებულ' ერთთან) ერთიანობა სურს, უნდა 'დატოვოს', 'უკან მოიტოვოს' თავისი თვითობა-იდენტობა და შეძლებისდაგვარად იმად იქცეს, რისკენაც ისწრაფვის. ვიღებთ პარადოქსს: საკუთარი თავისკენ სწრაფვა საკუთარი თავის მიტოვება გამოდის და *სხვა*-დ – უმაღლეს ინტელიგიბილურ რეალობად ქცევას უტოლდება (რამდენად ერთი და იგივეა ეს ორი თვითობა თუ იდენტობა, მიჭირს თქმა).

ახლა დაფიქრდეთ *სხვაობაზე* ნეგატიურ კონტექსტში, ანუ *სხვაობის* უარყოფითი მხარეები განვსაზღვროთ. უპირველეს ყოვლისა, ეს არის *სხვაობა* სხეულებში: სხეულის მქონე არსები იცვლებიან ანუ *სხვად* იქცევიან.<sup>4</sup> სხეულის მქონე არსების ბუნება *სხვაობითა* და გამუდმებული ცვლილებებით ხასიათდება, განუსაზღვრელი მა-

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 212, ბოლოსიტყვა.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 78-79, თ. 29.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 63-64, თ. 22.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 139, თ. 80.

ტერიის მსგავსად, რომელსაც არ აქვს ფორმა და ნაკეთები და, ამდენად, მუდამ სხვადასხვა სახეს იღებს.<sup>1</sup>

ვნახოთ, რას წარმოადგენს *იგივეობა* და *სხვაობა* სულისა და გონების დონეზე. პეტრიწის თანახმად, არსთა ყველა საწყისი სულშია. ისინი ცალ-ცალკეა, შეურევლად. გონიერმა სულმა იცის საკუთარი თავი.<sup>2</sup> საკუთარი თავის ცოდნა მიზეზის ცოდნას ნიშნავს.<sup>3</sup> შემეცნებისას სული ერთი გვარიდან მეორეზე გადადის და შემდეგ საკუთარ თავს უბრუნდება.<sup>4</sup> ეს ნიშნავს, რომ სულმა უნდა 'გაიაროს' *სხვები* საკუთარ თავში იმისთვის, რომ ისინი როგორც საკუთარი *თვითობა* გაითავისოს.

გონებისეული შემეცნება არ არის დისკურსიული აზროვნება, ამიტომ მცოდნე და ცოდნის ობიექტი გონებაში ერთი და იგივეა და, ამასთანავე, თავად გონების იდენტური. გონება, რომელმაც იცის საკუთარი მიზეზები, თავისი ცოდნის საგნის იგივეობრივია; მიზეზის ცოდნით მან საკუთარი *თვითობა* იცის.<sup>5</sup> გონებამ იცის საკუთარი თავი, იმიტომ რომ ყველაფერი – ცოდნის ყველა საგანი მასშია. საკუთარი თავის ცოდნა გონების შემთხვევაში ნიშნავს მის მიერვე მისივე ცოდნის ცოდნას ანუ ამ ცოდნის გაცნობიერებას. ამგვარად, ობიექტი (ცოდნის საგანი) და ცოდნის სუბიექტი (მცოდნე) არ არიან *სხვები* ერთმანეთის მიმართ. ცოდნის ობიექტსა და მცოდნეს შორის მისი საკუთარი არსებაა.<sup>6</sup>

ერთი საინტერესო საკითხი, რომელიც *იგივეს* (*თვითს*) და *სხვას* უკავშირდება, ზემოთ უკვე დავსვით პლოტინისა და პორფირიოსის ფილოსოფიების საფუძველზე. მაშინ ვიკითხეთ: რატომ ნეოპლატონიზმში მაინცდამაინც საკუთარ არსებაში ჩაღრმავებით შეგვიძლია გონით არსთან თანყოფნა? თუ გონითი არსი ყველა არსთან არის, შემიძლია თუ არა, რომ *სხვის* არსებაში ჩაღრმავებით თავად ვიყო ამ გონით არსთან თანამყოფი?<sup>7</sup>

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 144, თ. 94.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 200, თ. 197.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 185, თ. 167.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 200, თ. 198.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 185, თ. 167.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 186, თ. 169.

<sup>7</sup> ამ კითხვაზე ვრცელი მსჯელობისთვის იხ. ზემოთ, თავი 1, §3; თავი 2, §1, აგრეთვე ჩემი სტატიები: ლ. ალექსიძე, „საკუთარი თავი“ და „სხვა“, 2012, გვ. 33-51; ლ. ალექსიძე, ერთიანობა ჩვენში და ჩვენი ერთობა მარადიულ არსთან, 2012, გვ. 12-23, 266-267. აქ მოკლედ ეაჯამებთ მსჯელობას.

ზემოთ ამ შეკითხვას დაახლოებით ასე გავეცით პასუხი (ძირითადად, დავეყრდენით პლოტინის VI 5 [23] ენეადას და პორფირიოსის მე-40 სენტენციას): პლოტინისა და პორფირიოსის მსჯელობა თითქოს არ გვაძლევს საფუძველს, გამოვრიცხოთ, რომ *სხვისი* მეშვეობითაც შეგვიძლია გონითი არსის გვერდით ვიყოთ. მაშ, რატომ მიაჩნდათ მათ, რომ მხოლოდ საკუთარ თავში ჩაღრმავებით ვართ გონით არსთან? ჩვენი სავარაუდო პასუხი ასეთი იყო: პლოტინისთვის და საერთოდ ანტიკური ნეოპლატონიზმისთვის წარმოუდგენელია, ადამიანის სულმა თავისი გონისმიერი საწყისით შეძლოს საკუთარი და, აქედან გამომდინარე, საერთოდ არსებულის შინაარსის ამოკითხვა სხვაგვარად, თუ არა მხოლოდ *საკუთარ თავზე* კონცენტრაციით; *სხვის* წედომა არა *ჩემში* არამედ *ჩემ გარეთ* მათთვის ყოველთვის იყო დისკურსიული განსჯის შედეგი. სადაც სუბიექტსა და ობიექტს შორის მხოლოდ თანხვედრა შეიძლება იყოს, მაგრამ არა წმინდა აქტუალური იგივეობა. ნეოპლატონიკოსებისთვის, როგორც ჩანს, წარმოუდგენელია, რომ *სხვის* ნამდვილი გაგება დაიწყოს არა *საკუთარი თავით* (ან, უფრო ზუსტად, საკუთარი აზროვნების კონცენტრაციით *სხვის არსებაზე*) და, ასევე წარმოუდგენელია, *საკუთარი თავის* გაგება დაიწყოს *სხვის* როგორც ფიზიკური მოცემულობის მეშვეობით.

დავუბრუნდეთ პეტრიწს. პეტრიწის თანახმად, ზეკოსმიურ და კოსმიურ დონეებზე ერთი მწკრივის (*სერია*) მიზეზები სხვა მწკრივის მიზეზი არ არის.<sup>1</sup> უცნაურია, მაგრამ პეტრიწის ეს თეზისი გარკვეულწილად პასუხს გვაძლევს პლოტინისა და პორფირიოსის მიერ დასმულ ზემოთ აღნიშნულ კითხვაზე. პეტრიწის გონით (ინტელიგიბილურ) კოსმოსში, ვფიქრობ, არ არის გვართა (*ეიდოსების*) ისეთი 'ღიაობა', როგორც პლოტინისა და პორფირიოსის ონტოლოგიებში, სადაც თითოეული *ეიდოსი* ერთგვარად ყველაფრის – მთელი გონითი სამყაროს შემცველია, ოღონდ თითოეული მაინც "შეზღუდულად" საკუთარი თავია, იმ 'ოდენობით', რამდენადაც საკუთარ თავს აცნობიერებს. ანტიკური ნეოპლატონიზმის ადრეული სტადიისგან (პლოტინი, პორფირიოსი) განსხვავებით, პეტრიწთან (პროკლეს მსგავსად) ონტოლოგიური და ეპისტემოლოგიური სისტემა ბევრად უფრო იერარქიულია. ამიტომ არ მგონია, რომ პეტრიწისათვის ჩვენი საკუთარ თავთან თანყოფნა ნიშნავდეს გონით არსთან თანყოფნას, ისე, როგორც ეს პლოტინთან და პორფირიოსთან იყო. ვფიქრობ, პეტრიწის ფილოსოფიის თანახმად, გაცილუ-

<sup>1</sup> პეტრიწი II, გვ. 95, თ. 40; გვ. 101, თ. 42.



ბით უფრო 'შეზღუდულები' ვართ იმაში, რომ საკუთარ თავთან თანადგომის ჩვენი უნარით (ანუ საკუთარი სულიერი თვითკონცენტრაციით) თან ვიყოთ გონით არსთან, ვიდრე ეს პლოტინსა და პორფირიოსს წარმოედგინათ. გარდა ამისა, პეტრიწის თანახმად, 'სეირების' (მწკრივების) მიზეზები ურთიერთგანსხვავებულია და ერთმანეთს არ შეერევა. გონითი პრინციპების ცალ-ცალკეობა ერთმანეთისგან, მათი 'არა-ლიაობა' ერთმანეთთან მიმართებაში იწყება, პროკლესა და პეტრიწის თანახმად, ბევრად უფრო მაღალ ინტელიგენციურ ონტოლოგიურ დონეზე, ვიდრე, მათივე აზრით, შეიძლება 'ამაღლდეს' ადამიანის სული ანუ ადამიანური გონება (ცოდნა) მის საუკეთესო გამოვლინებაშიც კი. მეტიც: გონით არსთან ჩვენი 'ზიარება', რომელიც ჩვენს საკუთარ თავზე კონცენტრაციით იწყება და ხორციელდება – ანუ *'ჩვენში ერთზე'* კონცენტრაციით – პეტრიწის ფილოსოფიაში უფრო ნაკლები 'გაქანების' მქონეა, ვიდრე პლოტინთან, რადგან, იმავე პეტრიწის თანახმად, ეს ზიარება მხოლოდ შუალედური საფეხურების მეშვეობით არის შესაძლებელი. ამიტომ, ვფიქრობ, პეტრიწისათვის რომ გვეკითხა: შესაძლებელია თუ არა დავეუკავშირდეთ უმაღლეს გონით არსს არა მხოლოდ *საკუთარ თავზე* კონცენტრაციით, არამედ *სხვაზე* კონცენტრაციითაც? – მისი პასუხი, ალბათ, ასეთი იქნებოდა: 'არა. მეტიც: უმაღლესი გონითი არსისკენ გზაც კი, რომელსაც მისკენ *საკუთარ თავზე* კონცენტრაციის მეშვეობით, ანუ *ჩვენში ერთზე* კონცენტრაციის გზით მიყავართ, საკმაოდ შეზღუდულია, იმიტომ რომ ის შუალედურ საფეხურებს მოითხოვს'. ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი, რომელიც ასეთ (სავარაუდოდ) პასუხს განაპირობებს, რა თქმა უნდა, ჩვენი სხეულთან და ბუნებასთან კავშირია, რომელიც წარმადალია და ცვლადი, ხოლო *სხვაობა* – ამ შემთხვევაში უფრო 'ნეგატიური' გაგებით – პეტრიწის, როგორც პლატონიკოსის, აზრითაც წარმადალ და ცვლად ბუნებას / არსებას ახასიათებს, რომელსაც თავისთავად სრული წრებრუნვის განხორციელება – მიზეზთან დაბრუნება – არ შეუძლია. ამ კონტექსტში საინტერესოა დავაკვირდეთ, როგორია სრულიად უსხეულო ზეარსი – თავად 'უზადო' *ერთი*, და რა ადგილი გვიკავია მასთან, როგორც ყველაფრის, მათ შორის ჩვენი საკუთარი *მე-სა* და ჩვენივე თავისუფლების მიზეზთან მიმართებაში.

პლატონისა და საერთოდ, პლატონიზმის ერთ-ერთი მთავარი პრობლემაა უმაღლესი პირველსაწყისის 'განსაზღვრა' (უფრო სწორედ, ამის შეუძლებლობის გაცნობიერება; ეს განსაკუთრებით მკვეთრად გამოჩნდა დამასკიოსთან) და შემდგომ საფეხურებთან –

შედეგებთან მისი მიმართების გარკვევა. პრობლემა ის არის, რომ უმაღლესი პრინციპის პირველობა, ერთი მხრივ, მის ტრანსცენდენტობას ნიშნავს, მეორე მხრივ კი იმას, რომ ის ყველაფრის პირველმიზეზია; ეს ორი რამ კი, გარკვეულწილად, ერთმანეთს ეწინააღმდეგება. ამ წინააღმდეგობის გადაჭრას, შერბილებასა თუ ახსნას თითოეული პლატონიკოსი თავისებურად ცდილობდა. ჩვენ ეს უკვე ვნახეთ დამასკიოსის მაგალითზე.

როგორ ახასიათებს პეტრიწი უზენაეს საწყისს, განხილულს როგორც აბსოლუტურ *ერთს* მხოლოდ მის თავისთავადობაში, ანუ როგორ ახასიათებს ის მას 'ქვედა' ჰიპოსტასებთან (არსებთან) მიმართების გარეშე? ფვიქრობ, ჩვენთვის შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ უზენაესი *ერთი* წმინდად საკუთარ თავში, შედეგებთან (პეტრიწული ტერმინი რომ ვიხმაროთ, 'მიზეზოანებთან', მათ შორის ჩვენი საკუთარი თავის ჩათვლით) მიმართების გაუთვალისწინებლად, თუმცა მაინც შეეცადოთ შეძლებისდაგვარად ეს გაეაკეთოთ. ვნახოთ, რა სახის *ერთს* მივიღებთ.

პეტრიწის მიხედვით, უზენაესი *ერთი* სრულიად ტრანსცენდენტური, გამოუთქმელი, რამისთვის ან ვინმესთვის მიუღწეველია. მას, ძირითადად, ნეგატიური (უარყოფითი, აპოფატიკური), აგრეთვე 'პიპერ-', 'ზე'-მახასიათებლები აქვს, თუმცა რამდენიმე დადებითი (პოზიტიური, კატაფატიკური) მახასიათებელიც გვხვდება. ჩვენ შეგვიძლია ეს მახასიათებლები ორ ჯგუფად დავყოთ: 1) უზენაესი *ერთის* ზოგიერთი კატაფატიკური (დადებითი) მახასიათებელი მიიღება 'ქვენა' ჰიპოსტასებისა და, საერთოდ, შედეგების პოზიციიდან. ასეთებია სიკეთე, სისრულე, სიბრძნე, მშვენიერება, ფორმა და სხვა. როდესაც ჩვენი სულისა და გონების მეშვეობით *ერთისკენ* ავმალდებით, მაშინ ვამჩნევთ თუ ვაცნობიერებთ, რომ ამ ტიპის პოზიტიური მახასიათებლები ნეგატიურ (უარყოფით, აპოფატიკურ) მახასიათებლებად იქცევა, რადგან უზენაესი *ერთი* მეტია, ვიდრე სიბრძნე, ფორმა და სიკეთეც კი. საერთოდ, როგორც ჩანს, პეტრიწს მაინცდამაინც არც აინტერესებდა ამ ტიპის პოზიტიური მახასიათებლები (ეს განასხვავებს მას ფსევდო დიონისე არეოპაგელისგან). მათი დეტალებში განხილვის გარეშე, პეტრიწი მოკლედ ამბობდა, რომ წმინდა *ერთი* ყველაფერზე მაღლაა. 2) უზენაესი *ერთის* ზოგიერთი კატაფატიკური მახასიათებელი, შეიძლება ითქვას, უფრო 'მდგრადია', ვიდრე ზემოთ აღნიშნული პირველი ჯგუფი, ვინაიდან ისინი არ არის დამოკიდებული შედეგებზე, ანუ არ არის 'გამოყვანილი' შედეგთა არსებობიდან და მათი 'თვალთახედვიდან', თუმცა, ისინიც მიაწინებ-

ბენ, რომ უზენაესი *ერთი* ზესრული სრულყოფილებაა და ყველაფერი მისგან წარმოდგება. ვფიქრობ, ამ პარადოქსული ვითარების ახსნა პარადოქსული თეზისითვე შეგვიძლია, რომელიც ასე შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ: შედეგები რომც არ არსებულებიყო, უზენაესი *ერთი* მათი შემქმნელი იქნებოდა, ანუ არის უზენაესი *ერთის* რამდენიმე მახასიათებელი, რომლებსაც მას ვერ 'მოვაცილებთ', იმ შემთხვევაშიც კი, თუ შედეგების არსებობას არ გავითვალისწინებთ. ამ მახასიათებლებს ჩვენ ვერც 'უარყოფთ', ანუ მათ ნეგაციას ვერ მოვახდენთ, აპოფატკურად მათ ვერ გადავაქცევთ; შესაბამისად, ისინი ყოველთვის დარჩება უზენაესი *ერთის* დადებით, პოზიტიურ მახასიათებლებად. ეს მახასიათებლები ასე შეიძლება განვსაზღვროთ: (1) უზენაესი *ერთი* არის მიზეზი ყველაფრისა. უფრო ზუსტად, ის ყველაფრის მარტივი არსებობის, ექსისტენციის, პეტრიწულად რომ ვთქვათ, 'აობის' მიზეზია, როგორც არსთა და მყოფთა, ასევე არ-არსთა, ანუ მათიც, რასაც ფორმა ('გვარი') აქვს და მათიც, რასაც არა აქვს, როგორიცაა მატერია. (2) მეორე დადებითი მახასიათებელი ბუნებრივად არის პირველზე დამოკიდებული: უზენაესი *ერთი* 'ხედავს' ყველაფერს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ის ყველაფრის განგების პირველწყარო, საფუძველი თუ პრინციპია. (3) უზენაესი *ერთი* 'თანასწორად' დისტანცირებულია ყველაფრისგან, თუმცა ყველაფერს მასში სხედასხვა წილი აქვს. მას ყველაფერი სხვადასხვაგვარად ეზიარება, თითოეული – საკუთარი '*ერთის*' მეშვეობით, თუმცა თავად უზენაესი *ერთი* არ არის შედეგებისა და მასთან მათი ზიარების სხვადასხვაგვარობის მიზეზი. (4) უზენაეს *ერთს* აქვს ნება და ის თავისუფალია. (5) ის არის წყარო ყველაფრის საკუთარ მიზეზებთან დაბრუნებისა და, აგრეთვე, შუალობით, მასთან (უზენაეს *ერთთან*), როგორც ყველაფრის პირველად წყაროსთან, დაბრუნების მიზეზიც.

მაშ, პეტრიწის აზრით, უზენაესი *ერთი* ყველაფრის მიზეზია და ის ყველაფერს 'ხედავს' ანუ უზრუნველყოფს ყველაფრის განგებას; სწორედ ეს არის მისი ნების გამოხატულება. გარდა ამისა, ის იმ სტიმულის წყაროა, რომელიც ყველაფერს საკუთარ მიზეზებთან და, მათი მეშვეობით (ანუ შუალობით), თავად მასთან, უზენაეს *ერთთან* უკუაქცევს. სხვაგვარად შეუძლებელია; ამაში მდგომარეობს უზენაესი *ერთის* – და, მისგან გამომდინარე, ჩვენიც – თავისუფლების რეალიზაცია. თუმცა, ჩვენს თვალში ამგვარი თავისუფლება შეიძლება უფრო აუცილებლობად გამოიყურებოდეს, ვიდრე თავისუფლებად.

## თავი 2

„აგნებს ხორცსა, მერმე სულსა“  
კიდევ ერთხელ

ამ თავში შევეხებით ცნობილ ადგილს „ვეფხისტყაოსნიდან“ (აფთანდილის ანდერძი), სადაც პლატონია ნახსენები. ვეგულისხმობ რუსთაველის მიერ დამოწმებულ ‘პლატონისგან სწავლა-თქმული სიტყვას’, რომლის თანახმად „სიცრუე და ორპირობა აენებს ხორცსა, მერმე სულსა“. ის მრავალჯერ ყოფილა სპეციალისტების მსჯელობის საგანი. ამ თემაზე ჩემი სტატიაც გამოქვეყნდა.<sup>1</sup> სამწუხაროდ, ჩემთან შეუთანხმებლად, რედაქციამ ის ისე შეამოკლა, რომ ამოეარდა მითითებები შესაბამის ადგილებზე პლატონიდან.<sup>2</sup>

ვინაიდან ეს თემა ჩემი წიგნის საკითხს ეხმიანება, ასევე იმისთვის, რომ მითითებული ადგილები კვლავ არ ‘დაგვეკარგოს’, ხსენებული სტატიის ტექსტი, მცირე ცვლილებებით და რედაქციის მიერ ‘ამოჭრილი’ მონაკვეთების დამატებით, აქ მოგვყავს. აქვე აღვნიშნავ, რომ მოცემულ პუბლიკაციაში არ არის გათვალისწინებული ამ თემაზე გამოქვეყნებული ნაშრომები 1990 წლის შემდეგ.

ტარიელის საძებრად და დასახმარებლად მიმავალი აფთანდილი როსტევეან მეფეს თავის ‘ანდერძში’ წასვლის მიზეზს განუმარტავს და იმედს გამოთქვამს, რომ მეფე მას გაუგებს და შეუნდობს:

„ვიცი, ბოლოდ არ დამიგმობ ამა ჩემსა განზრახულსა.

კაცი ბრძენი ვერ გასწირავს მოყვარესა მოყვარულსა;

მე სიტყვასა ერთსა გკადრებ, პლატონისგან სწავლა-თქმულსა:

‘სიცრუე და ორპირობა აენებს ხორცსა, მერმე სულსა’“ (ვეფხ. 787).<sup>3</sup>

პოემის მკვლევარები ეჭვობდნენ: მართლაც ეკუთვნის თუ არა პლატონს ეს გამონათქვამი? მ. უორდროპის აზრით, პლატონთან ასეთი თქმა არ მოიპოვება.<sup>4</sup> შ. ნუცუბიძემ მას ჯერ „ლიტერატურული

<sup>1</sup> ლ. ალექსიძე, პლატონი და რუსთაველი („სიცრუე და ორპირობა აენებს ხორცსა, მერმე სულსა“), – ჟურნალში: ცისკარი, თბილისი 1990 (8), გვ. 106-112.

<sup>2</sup> საბუღდ მანქანაზე აკრეფილი სტატიის პირველი პირი რედაქციას ჩაბარდა, ასლი ვეღარ ვიპოვე და აღდგენის იმედიც დავკარგე. მოულოდნელად, 2018 წლის თებერვალში, თითქმის 30 წლის შემდეგ, ძველ ქაღალდებში აღმოვაჩინე საბუღდ მანქანაზე აკრეფილი “შაეი” ასლი იმავე სტატიისა, სადაც შემოინახა მითითებები კონკრეტულ ადგილებზე პლატონიდან.

<sup>3</sup> ციტატები „ვეფხისტყაოსნიდან“ დამოწმებულია შემდეგი გამოცემით: შოთა რუსთაველი, *ვეფხისტყაოსანი*. თბილისი, მეცნიერება 1988.

<sup>4</sup> დამოწმებულია წიგნიდან: ვ. ნოზაძე, *ვეფხისტყაოსნის ღვთისმეტყველება*. პარიზი 1968, გვ. 208.

ფიქცია“ უწოდა, შემდეგ კი პლატონის შეხედულებათა შებრუნებად – მატერიალისტურ ინტერპრეტაციას მიიწინა: ‘მერმე’ კავშირში მან კაუზალური დამოკიდებულება დაინახა სულისა ხორცისადმი.<sup>1</sup> ა. ბარამიძის აზრით, რუსთაველმა პლატონისადმი მიწერილი სიტყვები დაიმოწმა.<sup>2</sup> არც თ. ჭილაძეს მიაჩნდა ეს ფრაზა პლატონისეულად: ის ღირსებადაც კი უთვლიდა რუსთაველს ფილოსოფიური ავტორიტეტის მცდარად დამოწმებას, „ფილოსოფიური ციტატით ლაღად ხუმრობასა და თამაშს“, საკუთარი აზრის ჩინურად გასაღებასა და ტყუილ-უბრალოდ სხვისთვის, „თუნდაც, პლატონისთვის“, მიწერას; ავტორს უკვირდა, რომ არიან მკვლევარნი, რომლებსაც „ფილოსოფიური ეპიგონობა პოეტისთვის დიდ პატივად მიაჩნიათ.“<sup>3</sup>

ივ. ლოლაშვილის აზრით, „ვეფხისტყაოსნის“ ციტატა უშუალოდ პლატონიდან კი არ მომდინარეობს, არამედ აპოფთეგმური კრებულებიდან „სიბრძნისაგან პლატონ ფილოსოფოსისა“, რომლის ერთ-ერთ მუხლად იკითხება: „შური და ტყუილი და ორპირობაჲ თავი არს ყოვლისა უბედობისა.“ (შდრ. ვეფხ. 788, 1). ეს შეხედულება უარყო ე. ხინთიბიძემ. მისი აზრით, აპოფთეგმური გამონათქვამები თავად უნდა მომდინარეობდეს „ვეფხისტყაოსნიდან“ და არა პირიქით. მკვლევარი ვარაუდობდა, რომ ციტატების წყარო პლატონია, მაგრამ შესაბამის ტექსტზე, სამწუხაროდ, არ მიუთითა.<sup>4</sup> წყაროს ვერ-მონახვის შედეგი უნდა იყოს ი. მეგრელიძის დასკვნაც, რომლის თანახმად „ვეფხისტყაოსნის“ ციტატამ შემოგვინახა პლატონის ჩვენამდე მოუღწეველი ნათქვამი.<sup>5</sup>

საინტერესო და არსებითი შეხედულება გამოთქვა ამ საკითხზე ე. ნოზაძემ. მისი აზრით, „ვეფხისტყაოსნის“ ციტატის ზუსტი, სიტყვასიტყვითი შესატყვისი პლატონთან არ მოიპოვება, თუმცა ის შეესაბამება პლატონის მსოფლმხედველობას. პლატონის თანახმად, ყოველგვარი ბორიტება ხორცისგან მომდინარეობს, შემდეგ კი ხორც-

<sup>1</sup> III. Нутубидзе, *Творчество Руставели*. Тбилиси 1958, p. 102; III. Нутубидзе, *Руставели и Восточный Ренессанс*. Тбилиси 1967, p. 238-239.

<sup>2</sup> ა. ბარამიძე, *შოთა რუსთაველი*. თბილისი 1958, გვ. 140.

<sup>3</sup> თ. ჭილაძე, ვარდის ფურცლობის ნიშანი, – *ქურნალში: მნათობი*, თბილისი 1983 (11), გვ. 110.

<sup>4</sup> ე. ხინთიბიძე, *მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში*. თბილისი 1975, გვ. 347. ივ. ლოლაშვილის შეხედულება რ. თვარაძემაც გააპროტიკა: რ. თვარაძე, *თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა*. თბილისი 1985, გვ. 242.

<sup>5</sup> ი. მეგრელიძე, მოსე გოგიბერიძე – რუსთველოლოგი, – *კრებულში: ლიტერატურული ძიებანი*, თბილისი 1983, გვ. 166-167.

თან კავშირში მყოფ სულსაც ავსებს. ასე იბილწება სული გვაშის-  
გან, მის ბოროტ გაელენას განიცდის.<sup>1</sup>

6. ნათადის შეხედულება ასეთია: თუმცა „პლატონის ნაწერებში“  
ეს აზრი არ მოიპოვება, მაგრამ სულის უკედეგობაზე პლატონი  
ბერს მსჯელობს („*ფედონი*“) და საიქიო ნაცვალგების პრინციპიც  
– აზრი, რომ სულის ბედს სიკვდილის შემდეგ განსაზღვრავს ჩვენი  
ქცევა ამ ცხოვრებაში – ფილოსოფიაში პლატონმა შემოიტანა  
(„*თეეტეტი*“, „*სახელმწიფო*“). ამდენად, რუსთაველის მიერ პლატო-  
ნის დამოწმება სწორია. „ხორცის ვნებაში“ იგულისხმება ამქვეყნი-  
ური უბედურება: სიცრუე ამქვეყნიდან უბედურებას მოგვითანს.“<sup>2</sup>

რ. თვარაძის აზრით, ციტატის წყარო მართლაც პლატონია, თუმ-  
ცა ამ სახით ის პლატონთან არ გვხვდება. შესაბამის ადგილებად რ.  
თვარაძემ პლატონის რამდენიმე ტექსტი დაასახელა: „*კრიტონი*“, სა-  
დაც ნათქვამია: „გვიღირს თუ არა უვარგისი და დარღვეული სხეუ-  
ლით ცხოვრება?.. გვიღირს თუ არა ცხოვრება, როდესაც დარღვეუ-  
ლია ის, რასაც უსამართლობა ვნებს, ხოლო სამართლიანობა  
რგებს?“ (Plat. Criton, 47 de); „*გორგია*“, სადაც სიცრუითა და უსა-  
მართლობით დაიარბეული სულის საიქიო განკითხვაზე საუბარი  
(Plat. Gorg. 524 d-525 a); „*ფედონი*“, სადაც ნათქვამია, რომ არასწორად  
ლაპარაკი სულს ვნებს (Plat. Phaed. 115 b); „*ფედროსი*“, სადაც ნათქ-  
ვამია: „არადა მოუხდება დამორჩილდეს ორგულ, ჭირვეულ, შურიან,  
საძაგელ კაცს, რომელიც სხეულის მდგომარეობისთვისაც მავნეა  
და კიდევ უფრო მავნეა სულიერი განვითარებისთვის...“ (Plat. Phaedr.  
241 c); „*კანონები*“, სადაც ნათქვამია, რომ ის, ვინც ნებაყოფლობით  
ცრუობს, „თვითონვე იმზადებს ცხოვრების დასასრულისთვის ძნელ  
მარტოობას“ (Plat. Legg. V 730 c); „*სახელმწიფო*“, სადაც ნათქვამია,  
რომ დასახიჩრებულია სული, რომელიც, სიცრუისადმი თავისი ზიზ-  
ლის მიუხედავად, მაინც შეიწყნარებს უნებურ სიცრუეს (Plat. Resp.  
VII 535 e).<sup>3</sup>

ასეთი იყო, ძირითადად, 1990 წლისათვის ავთანდილის ანდერძში  
დამოწმებული 'პლატონისგან სწავლა-თქმული სიტყვის' შესახებ გა-  
მოთქმული მოსაზრებები.

<sup>1</sup> ე. ნოზაძე, *ვეფხისტყაოსნის ღვთისმეტყველება*, 1963, გვ. 208-209; 339.

<sup>2</sup> შ. რუსთაველი, *ვეფხისტყაოსანი*. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესა-  
ვალი, განმარტებანი დაურთო ნ. ნათაძემ. თბილისი 1976, გვ. 527.

<sup>3</sup> რ. თვარაძე, პლატონი ქართულ ნააზრევში, – *ჟურნალში: ცისკარი*. თბი-  
ლისი 1978 (10), გვ. 145.

ჩემი შეხედულება ასეთია: (1) რუსთაველს ციტატა პლატონისეულად მიაჩნდა; წინააღმდეგ შემთხვევაში ციტატის შინაარსი გაუფასურდებოდა. თუ სიცრუე მავნებელია, ავთანდილი შეგნებულად არ იცრუებდა – პლატონს ტყუილად არ დაიმოწმებდა, მითუმეტეს, რომ ამ შემთხვევაში მის შემდგომ ნათქვამსა – „არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა“ აზრი დაეკარგებოდა. ციტატის შინაარსი მხოლოდ ანდერძის ტექსტიდან შეიძლება გაუგებარიც იყოს: ის წყაროს კონტექსტის ცოდნას მოითხოვს. რუსთაველიც, სავარაუდოდ, გულისხმობდა, რომ კონტექსტი მკითხველისთვის ცნობილი იყო. (2) ციტატა ასე მესმის: სიცრუე და ორპირობა სიცოცხლეშივე ვნებს ადამიანს ('ხორცს')<sup>1</sup> და მერეც, სიკვდილის შემდეგ უხორცოდ დარჩენილი სულისთვისაც მავნებელია. (3) რუსთაველის პოეტური ციტატის სიტყვა-სიტყვითი შესატყვისი პლატონის პროზაულ დიალოგებში არ მოიპოვება, თუმცა ეს ციტატა პლატონის ეთიკურ პრინციპს ლაკონურად და ზუსტად გამოხატავს. პლატონის ერცელ დიალოგებში გაბნეული, კამათის პროცესში სხვა თემებით გადაფარული, შინაგანად ისედაც წინააღმდეგობრივი და გრძლად გამოხატული ეს შეხედულება ძალიან მოკლედ, ნათლად და ადეკვატურად არის გამოთქმული „ვეფხისტყაოსანში“.

თქმულიდან ცხადია, რომ ავთანდილის ანდერძის ამ ციტატის შესახებ ზემოთ მოყვანილი თვალსაზრისებიდან ყველაზე უფრო ნ. ნათაძისა და რ. თვარაძის შეხედულებას ვემხრობით. პლატონიდან დამატებითი ციტატების მოტანით, შევეცდებით უფრო დაწვრილებით განვმარტოთ, რას ნიშნავს „ვეფხისტყაოსნის“ ამ აფორიზმით გამოხატული აზრი პლატონის ფილოსოფიის კონტექსტში. ეს არც ისე ადვილია, როგორც შეიძლება მოგვეჩვენოს. მართლაც, ერთი შეხედვით, რ. თვარაძის მიერ დამოწმებული ადგილები პლატონის თხზულებებიდან თითქოს საკმარისი საბუთია იმის სათქმელად, რომ პლატონის აზრით, სიცრუე და ორპირობა მისივე ჩამდენს ენებს, არა მარტო საიქიოში ('აენებს სულსა' – ამ თეზისის პლატონურობაში ეჭვი არავის შეეპარება), არამედ სიცოცხლეში, ე.ი. ხორცს (იხ. ზემოთ მოყვანილი ადგილები: „ფედროსი“ 241 c, „კანონები“ V 730 c, „კრიტონი“ 47 de). მაგრამ რას ნიშნავს ხორცის ვნება?

<sup>1</sup> 'ხორცი' ახალ აღთქმაშიც ხშირად 'ცოცხალ ადამიანს' შეესაბამებოდა (გერმ. სიტყვები Fleish, Leib, Lebendigkeit აგრეთვე აღნიშნავდა lebende Person-ს: 1 კორ. 6, 19; რომ. 8, 23). იხ. *Kleines Bibellexikon*, 4, überarbeitete Auflage. Hrsg. H. Obermayer, K. Speidel, K. Vogt, G. Ziegler, K. Elliger. Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft zu Berlin und Altenburg 1988, p. 95-171.



როგორ ავხსნათ ის, რომ პლატონისა და რუსთაველის აზრით, სიცოცხლე ადამიანს სიცოცხლეშივე ენება?

წინასწარ ვიტყვი, რომ ვ. ნოზაძის მოსაზრება, ჩემი აზრით, სინამდვილის მხოლოდ ნახევარს გამოხატავს. მისი შეხედულების თანახმად, როგორც ჩანს, 'ენება' ნაცვალგებას კი არ გულისხმობს, არამედ მხოლოდ ხრწნას, გაფუჭებას, შებილწვას (ვ. ნოზაძე 'მერმე'-ში კაუზალურ დამოკიდებულებას ხედავს, მე – დროითს). ვფიქრობ, პლატონი იმის დამტკიცებასაც ცდილობდა (და რუსთაველსაც ეს პქონდა მხედველობაში), რომ ბოროტება ადამიანისთვის ზიანის მომტანია სააქაოსაც და საიქიოშიც; არა მარტო სული ისჯება სიკვდილის შემდეგ ბოროტებისთვის (ამ დებულებას თუ საბოლოოდ ვერაფერს დაამტკიცებს, უარყოფითაც ვერ უარყოფს), არამედ ადამიანი სიცოცხლეშივე განიცდის ენებას – მატერიალური, ხორციელი თვალსაზრისით. მაგრამ ნუთუ მართლაც პლატონი, სოკრატეს ბედის მომსწრე, თვითონაც ცვალებადი ბედის მქონე, რომელსაც კარგის განწირულობაც მეტ-ნაკლებად გაცნობიერებული პქონდა,<sup>1</sup> მაინც ამბობდა, რომ ბოროტების ჩამდენი სიცოცხლეშივე დაისჯება?

ჩვენ ვნახავთ, რომ პლატონი ამას მართლაც ამბობდა (კონტრარგუმენტებსაც, რა თქმა უნდა, ითვალისწინებდა) და ძალიან დიდ მონდომებით ამტკიცებდა კიდევ: საქმე ის არის, რომ სიცოცხლეშივე ნაცვალგების პრინციპი უფრო სხვის გასაგონადაა თქმული, ის უსამართლობის ჩამდენისთვისაა განკუთვნილი ან იმისთვის, ვისაც ამ დებულებისა არ სწამს. რადგან სამართლიან, პატიოსან და მართალ კაცს, პლატონი იქნება ის, სოკრატე თუ აეთანდილი, ეს ეთიკური პრინციპი არ სჭირდება: მათ იცინა სიკეთის ფასი და არსი – თავისთავად, ნაცვალგების გარეშეც. კარგი კაცისთვის სიკეთის ქმნა თავისთავად ჯილდოა და რეალური საფასური – რა ბედიც არ უნდა ელოდეს მას კეთილი საქმის ქმნის გამო.<sup>2</sup> მაგრამ

<sup>1</sup> „აპოლოგიაში“ სასამართლოზე სოკრატემ თქვა, რომ ის არა ერთმა თუ ორმა პირმა დაღუპა, არამედ მრავალთა ცილისწამებამ და შურმა, რამაც, მისი თქმით, „უკვე ბუერი კარგი ადამიანი დაღუპა და ალბათ კვლავაც დაღუპავს. ვიცი, რომ უკანასკნელი არა ვარ“ (Plat. Apol. 28 ab). და მაინც, „კარგის მუდამ მტრიანობის“ ნათლად გაცნობიერების მიუხედავად, პოლისური მხოფლმხედველობის მქონე სოკრატესა და პლატონს (მითუმეტეს, რომ უნივერსალური კოსმიურობის ანტიკური განცდა მათ გამაფრებული პქონდათ და ისინი, ალბათ, ამქვეყნიური ცხოვრების პლიტინისეულად თეატრად აღქმაზეც არ იტყოდნენ უარს) ეს ჭეშმარიტება მაინცდამაინც მძაფრად და ტრაგიკულად არ აღუქვამთ.

<sup>2</sup> ამ ჭეშმარიტების პარადოქსულობა გამოხატულია სოკრატეს რწმენაში, რომ „კარგ კაცს, ცოცხალია ის თუ მკვდარი, უბედურება არ შეემთხვევა, რად-

ყველა ხომ ასე არ ფიქრობს. პლატონის დიალოგები ნაწილობრივ დიდაქტიკურიც არის: პლატონი მიზნად ისახავს მოსაუბრის დარწმუნებას, ხოლო გვიანდელ პერიოდში („კანონები“) მას საკუთარი შეხედულებების დაკანონების პრეტენზიაც აქვს. ამიტომ ის ცდილობს, რომ მისთვის და ყოველი ზნეობრივი ადამიანისთვის ცხადი ჭეშმარიტება (ბოროტება მისი ჩამდენისთვის თავისთავად, მომავალი შედეგების მიუხედავად, საზიანოა) სხვასაც – საპირისპიროდ მოაზროვნეს გააგებინოს. ამისთვის მან, საფუძვლიანი კონტრარგუმენტების მიუხედავად, უნდა დაამტკიცოს, რომ უსამართლო ადამიანის სიცოცხლე უბედურია და ბოროტებას რეალურად, ფიზიკურადაც ბოროტება მოჰყვება.

პლატონის ეს მცდელობა იმთავითვე მარცხისთვისაა განწირული, რადგან როგორ დაასაბუთებ იმას, რასაც ცხოვრება აბათილებს? ან როგორ დაარწმუნებ ტირანს, რომ ძალმომრეობით მოპოვებული კეთილდღეობა მისივე უბედურებაა? (და მაინც, პლატონი ამას თავის წერილებში ცდილობდა. წერილების აუთენტურობის საკითხს აქ არ ევხებით; ჩავთვალოთ, რომ ისინი პლატონის დაწერილია). რა გარანტია გვაქვს, რომ ხეალ მისი კეთილდღეობა გაქარწყლდება, რადგან ის უსამართლობისთვის დაისჯება? პლატონის ამ მცდელობას საფუძვლად უდევს უმაღლესი ზნეობრივი პრინციპი – სიკეთის ღირებულების ისეთი რწმენა, როცა აღარ არსებობს განსხვავება სიკეთის ქმნასა და ანაზღაურებას შორის. ეს შინაგანი კრედი პლატონისა, *სხვების* გასაგონად დასაბუთების საგნად ქცეული, ლამის სასაცილო და გულუბრყვილო ოპტიმიზმად და შეგონებად იქცა. ასე მთავრდება ყველა ცდა პლატონის იდეალური პრინციპების ხორცშესხმისა და საჯარო, საყოველთაო გაზიარების საგნად მათი ქცევისა.

პლატონის ეთიკა, ისევე როგორც პოლიტიკა, მის ონტოლოგიასთანაა მჭიდროდ დაკავშირებული. იდეა განსაზღვრავს მისი ამქვეყნიური ასლის თავისებურებას: ‘სამართლიანობა თავისთავად’ (სამართლიანობის იდეა) კარგია, ამიტომ სამართლიანად ცხოვრებაც კარგი უნდა იყოს.<sup>1</sup> ‘კარგად ცხოვრებას’ მორალური გაგებაც

გან მისთვის ღმერთები ზრუნავენ“ (Plat. *Apol.* 41 bd) და რუსთაველთან: სოფლისგან გაწირულს „ღმერთი არ გასწირავს“ („*ვეფხისტყაოსანი*“, 948, 4).

<sup>1</sup> ამქვეყნიური ასლი რომ იდეის არასრულყოფილი ასახვაა (იდეისგან განსხვავებით, ასლი შეიძლება საპირისპიროსაც შეიცავდეს: რეალურ კარგს, იდეალურისგან განსხვავებით, მანკიერება შეიძლება მიეხოს), პლატონმა ეს მშვენიერად იცოდა, მაგრამ ზოგჯერ, თავისი რწმენის და-

აქეს და მატარიალურიც, რომლებიც ერთმანეთს შეიძლება არ ეთანხმებოდეს. პლატონის მიზანია, დაასაბუთოს, რომ სამართლიანნი ადამიანი 'კარგად ცხოვრობს'. თავად მას, ისევე, როგორც ყველა მართალ კაცს, როგორც ვთქვით, ამ ჭეშმარიტებისა ღრმად სწამს. მაგრამ უწრმუნო ოპონენტის დარწმუნებას ის მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეძლებს, თუ მატერიალური კეთილდღეობის გარანტიას დაასაბუთებს. ვნახოთ მისი არგუმენტები „სახელმწიფოში“.

ამ დიალოგში განხილულია სამართლიანობის საკითხი. ერთ-ერთი მოსაუბრე, თრასიმაკე, ამტკიცებს, რომ სამართლიანი ადამიანი, უსამართლოსთან შედარებით, ყოველთვის წაგებულა.<sup>1</sup> სოკრატეს აზრით, ეს ძალიან მნიშვნელოვანი საკითხია.<sup>2</sup>

„არა მჯერა და არც ვფიქრობ, რომ უსამართლობა სამართლიანობაზე უფრო მოგებინა“<sup>3</sup>

ამბობს სოკრატე და ცდილობს ამის დასაბუთებას. ჯერ ის დაარწმუნებს თრასიმაკეს, რომ სამართლიანი კაცი ღირსეული და ბრძენია, უსამართლო კი უეცი და უღირსი.<sup>4</sup> უსამართლო უთანხმოებაშია საკუთარ თავთან და სხვასთანაც და მას მოქმედების უნარი დაკარგული აქვს. ამიტომ, თუ მისი ქმედება შედეგიანი აღმოჩნდა, ის მთლად უსამართლო არ ყოფილა.<sup>5</sup> შემდეგ სოკრატე ამბობს:

„ახლა კი ის უნდა განვიხილოთ, რისი განხილვაც განვიზრახეთ, კერძოდ, ცხოვრობენ თუ არა სამართლიანები უსამართლოებზე უკეთესად და არიან თუ არა ისინი უფრო ბედნიერნი. ვფიქრობ, ეს ისედაც ცხადია თქმულიდან. მაგრამ მაინც უკეთესად განვიხილოთ, რადგან სიტყვა ეხება არა შემთხვევით, არამედ იმას, თუ როგორ ვიცხოვროთ.“<sup>6</sup>

---

საბუთებისთვის, დიდაქტიკური მოსაზრებითაც, სოფისტური მსჯელობით ახერხებდა ამის უგულვებელყოფას. ასე ცდილობდა ის დაესაბუთებინა, რომ ის, რაც კარგია – სამართლიანობა თავისთავად, სიკეთე თავისთავად – ამქვეყნიურ გამოვლენაშიც კარგია, არა მარტო თავისი არსებით, არამედ შედეგითაც, ე.ი. სუბიექტისთვის, პრაგმატული თვალსაზრისით (იხ. ქვემოთ).

<sup>1</sup> Plat. Resp. I 343 d-344 c. პლატონიდან თარგმანები ჩემია, გარდა საგანგებოდ აღნიშნული შემთხვევისა.

<sup>2</sup> იქვე, I 347 e.

<sup>3</sup> იქვე, I 345 a.

<sup>4</sup> იქვე, I 350 c.

<sup>5</sup> იქვე, I 352 d.

<sup>6</sup> იქვე.

სოკრატე ასე მსჯელობს: ყველაფერს თავისი დანიშნულება აქვს. თვალების დანიშნულება ხედვაა. საგანი თავის დანიშნულებას ვერ შეასრულებს, თუ მას ნაკლოვანება აქვს და არა ღირსება (ἀρετή). თვალების ღირსება მხედველობაა. თუ თვალს მხედველობა არ უვარგა, ის თავის დანიშნულებას ვერ შეასრულებს – ვერ დაინახავს.<sup>1</sup> სულის დანიშნულებაა სიცოცხლე, რომელიც ყოველგვარ სასიცოცხლო მოქმედებას გულისხმობს: მოვლა, მართვა, რჩევა და სხვა.<sup>2</sup> ცუდი, ღირსების არმქონე სული, კარგისგან განსხვავებით, თავის დანიშნულებას ვერ შეასრულებს. მაგრამ სულის ღირსებად ხომ სამართლიანობაა მიჩნეული. აქედან გამომდინარე, სამართლიანი ადამიანი კარგად და ბედნიერად იცხოვრებს, უსამართლო კი ცუდად.<sup>3</sup>

ასეთი ხელოვნური, შეიძლება ითქვას, სოფისტური მსჯელობით შეეცადა სოკრატე თავისი რწმენის დასაბუთებას. საინტერესოა, რომ თრასიმაქე, თუმცა მას შინაგანად სოკრატესი არ სწამს, მის ლოგიკას მაინც ვერ ეწინააღმდეგება, თვითონ სოკრატე კი საკუთარი მსჯელობით არ არის კმაყოფილი. ის თვლის, რომ ნაადრევად შეუდგა იმის გამოკვლევას, თუ რა უფრო მომგებიანია – სამართლიანობა თუ უსამართლობა. უფრო სწორი იქნებოდა, ჯერ გარკვეულიყო, რა არის სამართლიანობა თავისთავად, რადგან ამის გარეშე შეუძლებელია იმის ცოდნა,

„წარმოადგენს ის ღირსებას თუ არა, და ბედნიერია თუ არა ის, ვინც მას ფლობს“.<sup>4</sup>

სოკრატე სამართლიანობას სიკეთედ მიიჩნევს, რომელიც კარგია თავისთავად და შედეგითაც.<sup>5</sup> ერთ-ერთი თანამოსაუბრე, გლაუკონი, არკვევს, რა არის სამართლიანობა თავისთავად. ეს იმისთვის არის საჭირო, რომ ვიცოდეთ, ვინ ცხოვრობს უკეთესად – სამართლიანი ადამიანი თუ უსამართლო. გლაუკონს სჯერა, რომ სამართლიანი უკეთესად ცხოვრობს, მაგრამ ის დაბნეულია, რადგან ყველა საწინააღმდეგოს ამტკიცებს. ამიტომ მას სურს გაიგოს, რა არის სამართლიანობა თავისთავად.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> იქვე, I 352 e-353 d.

<sup>2</sup> იქვე, I 353 de.

<sup>3</sup> იქვე, I 353 e-354 a.

<sup>4</sup> იქვე, I 354 c.

<sup>5</sup> იქვე, II 358 a.

<sup>6</sup> იქვე, II 358 cd.

იწყება დიდი მსჯელობა სამართლიანობის შესახებ. განიხილება სამართლიანობის საკითხი სახელმწიფოსთან მიმართებაში. ბოლოს სოკრატე და მისი თანამოსააბრეები დაასკენიან: ღმერთი სამართლიანი ადამიანისთვის მუდამ ზრუნავს. სამართლიანთა საქციელი, მათთან ურთიერთობა და მათი ცხოვრების წესი ბოლოს და ბოლოს პატივისცემას დაიმსახურებს; სამართლიანობისთვის ჯილდოც სწორედ ეს არის.<sup>1</sup>

ასე რომ, თუმცა სოკრატეს სწამს, რომ სამართლიან ადამიანთა სიცოცხლე უსამართლოთა სიცოცხლეზე უკეთესია და უფრო მომგებიანი, ის ამ დებულებას სრული დამაჯერებლობით ვერ ასაბუთებს. მიუხედავად ამისა, „კანონებში“ პლატონი ამ ეთიკური პრინციპისთვის კანონიერი სახის მიცემას შეეცდება. ის იტყვის, რომ შეხედულება, რომლის თანახმად სამართლიანობა სასარგებლოა და სასიამოვნო, უსამართლობა კი მავნეა, მისი არარეალურობის შემთხვევაშიც კი უნდა დაკანონდეს და ჩაენერგოს მოქალაქეებს. ამისთვის სიამოვნება სამართლიანობასთან უნდა გაიგივდეს.

„კანონების“ მოქმედი პირის, ათენელი სტუმრის აზრით, პოეტებმა უნდა წერონ იმის შესახებ, რომ სამართლიანი ადამიანი ბედნიერია, უსამართლო კი – უბედური. უსამართლო ადამიანის ყოველგვარი უპირატესობა მასვე აენებს, ის მუდამ საცოდავია და მისი სიცოცხლე სამარცხეინოა.<sup>2</sup> მაგრამ უსამართლო ადამიანის სიცოცხლე რომ ცუდიც არის, ეს ნათქვამი მსმენელთა ეჭვს გამოიწვევს. კლინიასი იკითხავს:

„როგორ შეიძლება ამას დავეთანხმოთ?“

პასუხი ასეთი იქნება:

„ეტყობა, შეიძლება, თუ ღმერთი, მეგობრებო, გარკვეულ თანხმობას გვარგუნებს; ახლა ხომ საკმაო უთანხმოება გვაქვს. მე კი ეს ბევრად უფრო აუცილებლად და ცხადად მერყენება, ვიდრე ის, რომ კრეტა კუნძულია. კანონმდებელი რომ ვიყო, ვიძულებდი პოეტებს და, საერთოდ, ყველა მოქალაქეს, რომ სწორედ ასე ილაპარაკონ. ლამის ყველაზე დიდ სასჯელს დავაწესებდი იმისთვის, ვინც ამბობს, ვითომ ამქვეყნად ადამიანის ცხოვრება შეიძლება სასიამოვნო იყოს, თუმცა ცუდი და ვითომ, ერთი მხრივ, სასარგებლო და გამოსადეგი ერთია, ხოლო სამართლიანი – სხვა არის“.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> იქვე, X 613 c.

<sup>2</sup> Plat. Legg. II 660e-661 e.

<sup>3</sup> იქვე, II 662 ac.

ათენელი სტუმრის აზრით, შეხედულება, რომლის თანახმად სა-  
მართლიანობა ბედნიერებაც არის, მომგებიანია: მას

„ის უპირატესობა მაინც აქვს, რომ არწმუნებს თითოეულ ადამი-  
ანს ქველი და სამართლიანი სოცოცხლე ინატროს“.<sup>1</sup>

ათენელ სტუმარს მიაჩნია, რომ კანონმდებელი სწორედ ამგვარ  
შეხედულებას უნდა გამოხატავდეს და აკანონებდეს.

ბოლოს კლინიასი დაეთანხმება ათენელს, რომ უსამართლოდ  
ცხოვრება არა მარტო სამარცხვინო და ცუდია, არამედ მართლაც  
უფრო უსიამოვნოა, ვიდრე სამართლიანი და ქველი ცხოვრება. მა-  
გრამ, ამბობს ათენელი,

„ასეც რომ არ ყოფილიყო, რისი შესაძლებლობაც წელანდელმა  
მსჯელობამ დაგვანახა, კანონმდებელი, თუ ის ოდნავ მაინც ვარ-  
გისია, მაინც ახალგაზრდობის საკეთილდღეოდ გაბედავს და  
ტყუილს იტყვის. და განა სხვა ტყუილი უფრო სასარგებლო იქ-  
ნება იმ ტყუილზე, რომელიც ნებით და არა ძალდატანებით აიძუ-  
ლებს კაცს ყოველთვის კარგი საქმე აკეთოს?“<sup>2</sup>

აქ მკითხველი, რომელიც აეთანდილის ანდერძსაც ითვალისწი-  
ნებს, შეიძლება დაეჭვდეს: თუ „კანონებში“ გამოხატული პრინციპი  
უსამართლობის მაგნებლობის შესახებ პლატონისეე ვარაუდით  
შეიძლება ტყუილიც კი იყოს, როგორღა შეესაბამება ის აეთანდი-  
ლის ნათქვამს სიცრუის მაგნებლობის შესახებ? ვფიქრობ, საქმე ის  
არის, რომ ეს ‘ტყუილი’, რომლის თანახმად სამართლიანი სიცოცხ-  
ლე კარგი და სასიამოვნოა, ხოლო უსამართლო – ცუდი და უსი-  
ამოვნო, სოკრატესა და პლატონის რწმენით, სინამდვილეში ანუ თა-  
ვისი არსებით მართლაც ჭეშმარიტებაა, ტყუილად კი ის სხვების-  
თვის – ურწმუნოთათვის, სხვაგვარი ზნეობის მქონეთათვის შეიძლე-  
ბა გამოჩნდეს მისი დასაბუთების პროცესში, თუ ეს დასაბუთება  
საკმარისად დამაჯერებელი არ იქნა. ამდენად, ეს პრინციპი თავისი  
არსით (და არა გამოვლენით) ტყუილი არ არის და, შესაბამისად,  
არც აეთანდილის ანდერძის ციტატას ეწინააღმდეგება.

„ვეფხისტყაოსნის“ ხსენებულ აფორიზმს, სადაც პლატონია დამოწ-  
მებული, აგრეთვე აეთანდილის ანდერძს ზოგადად, ყველაზე მეტად,  
ალბათ, პლატონის წერილები შეესაბამებ. სწორედ მათშია საგან-  
გებოდ მსჯელობა მეგობრის ღალატზე, სიცრუესა და ორპირობაზე.

<sup>1</sup> იქვე, II 663 b.

<sup>2</sup> იქვე, II 663 d.

ტირან დიონისიოსს, რომელიც პლატონს უსამართლოდ მოექცა, პლატონი პირველ წერილში აფრთხილებს, რომ უსამართლო ტირანი ბოლოს უმეგობროდ, მარტო დარჩება და საქმეც ცუდად წაუვა.

პლატონის წერილები აეთანდილის ანდერძის სხვა აფორიზმებსაც შეესაბამება. მეორე წერილში პლატონი წერს, რომ ღირსეული ადამიანები ყველაფერს აკეთებენ იმისთვის, რომ მათი სახელი კარგად მოიგონონ<sup>1</sup> („სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა“, *გეფხ.* 794, 4).

მესამე წერილში პლატონი მოაგონებს დიონისიოსს, რომელიც ცუდად მოექცა პლატონის მეგობარ დიონს და ის სიცილიიდან გააძევა, რომ ამის შედეგად ის თვითონაც მარტო დარჩა, ბევრი უღირსი ადამიანით გარემოცული.<sup>2</sup> ამავე წერილში პლატონი დიონისიოსის სიცრუესა და ორპირობაზე მიუთითებს.<sup>3</sup> პლატონი ამბობს, რომ ის არავითარ შემთხვევაში არ უღალატებდა დიონს, რომელსაც დიონოსიოსი ძალიან ცუდად მოექცა („რადგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბედობისა, / მე ვით გავწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა“, *გეფხ.* 788, 1-2), არ უღალატებდა დიონოსის გულისთვის და ფულის გამო<sup>4</sup> („ვერ ვეცრუები, ვერ ვუზამ საქმესა საძაბუნოსა“, *გეფხ.* 795, 3-4).

მეექვსე წერილში პლატონი ამბობს, რომ არაფერი ისე არ უშველის ადამიანს, როგორც ერთგული და საღად მოაზროვნე მეგობრების მხარდაჭერა,<sup>5</sup> ხოლო მეოთხე წერილში წერს, რომ კეთილი განწყობით ბევრ რამეს შეიძლება მიაღწიო, ქედმაღლობის თანამგზავრი კი მარტოობა<sup>6</sup> („არ დავიწყება მოყვრისა აროდეს გვიზამს ზიანსა“, *გეფხ.* 796, 1).

მეშვიდე წერილში პლატონი წერს: დიონისიოსი სამართლიანი რომ ყოფილიყო, მისი საკუთარი სიცოცხლე და სხვა სიცილიელთა ცხოვრებაც გაცილებით უფრო ბედნიერი იქნებოდა.<sup>7</sup> სამართლიან საქმეში მეგობარს უნდა დაეხმარო და შორი გზის მომიზნება („შორი გზაც“ აეთანდილის ანდერძის კონტექსტს ეხმიანება) ვერ

<sup>1</sup> Plat. Ep. II 311 c.

<sup>2</sup> Plat. Ep. III 316 a.

<sup>3</sup> იქვე, III 318 ab.

<sup>4</sup> იქვე, 318 ce.

<sup>5</sup> Plat. Ep. VI 322 d.

<sup>6</sup> იქვე, IV 321 c.

<sup>7</sup> Plat. Ep. VII 327 c.

გიშეელის, ვერ გიხსნის საზოგადოებრივი შეხედულებისგან.<sup>1</sup> დიონისიოსმა მთელ სიცოცხლას ერთ ქალაქში მოუყარა თავი, ის მეტისმეტად ცბიერი იყო, რომ ვინმეს მინდობოდა, ამიტომ ძლივს იმარჩუნებდა ძალაუფლებას, ერთგულ ადამიანებსა და მეგობრებს მოკლებული.<sup>2</sup> დიონის მომხრეებს პლატონი ასე მიმართავს:

„ნუ დაემორჩილება სიცოცხლა, ნურც სხვა პოლისი ადამიანებს დესპოტებს, – ასეთია ჩემი სიტყვა – არამედ [დაემორჩილოს] კანონებს. [დესპოტებისადმი მორჩილება] არაფრით არის კარგი არც მათთვის, ვინც იმორჩილებს და არც მათთვის, ვინც დაემორჩილებულია. ის ცუდია მათთვის, მათი შვილთაშვილებისა და შთამომავლებისთვის. ასეთი გამოცდილება სრულიად დამღუპველია [...]. დამიჯერეთ [...], შეხედეთ დიონისიოსსა და დიონს: მათგან ერთმა არ დამიჯერა და ახლა ცუდად ცხოვრობს, მეორემ კი დამიჯერა და მშვენიერი სიკვდილით დაიდუპა.<sup>3</sup> როცა იმისკენ მიისწრაფვი, რაც უმშვენიერესია საკუთარი თავისა და პოლისისთვისაც, მაშინ დათმენა დასათმენისა სავსებით სწორია და მშვენიერიც [...]. ცუდი და კარგი მნიშვნელობას სრულიად მოკლებულია მათთვის, ვისაც სული არა აქვს; ეს [ორი რამ მხოლოდ] სულს ეხება, იქნება ის სხეულთან ერთად თუ ცალკე ძველი და წმინდა სიტყვებისა გეწამდეს უნდა მუდამ; ისინი გვაუწყებენ: სული უკვდავია, ის გასამართლდება და მას უდიდესი საზღაური მიეგება, როცა სხეულისგან გათავისუფლდება. ამიტომაც უფრო მცირე ბოროტებად უნდა მივიჩნიოთ დიდი შეცდომებისა და უსამართლობების დათმენა, ვიდრე ჩადენა. თუმცა, ან გარებიანი, სულით ღარიბი კაცი ამას არც მოისმენს და რომც მოისმინოს, სასაცილოდ მოეჩვენება [...]. ის ყრუ არის და ვერ ხედავს [...] რა დიდი ბოროტება [მოპყვება] ყოველგვარ უსამართლობას; უსამართლობის ჩამდენი აუცილებლად თან დაათრევს [ბოროტებას] ამქვეყნიურ არსებობაში და მიწისქვეშეთშიც ყველგან სრულიად უღირსი და საცოდავი მოგზაურობა [ერგებია წილად].“<sup>4</sup>

<sup>1</sup> იქვე, VII 329 a.

<sup>2</sup> იქვე, VII 332 c.

<sup>3</sup> შდრ. „სჯობს სიცოცხლესა ნაზრახსა სიკვდილი სახელოვანი“, *ვეფხ.* 798, 4. სიცრუე და ორპირობა რომ ‘ხორცს ვნებს’, ეს არც პლატონთან და არც რუსთაველთან არ გამორიცხავს იმას, რომ მართალი ადამიანი შეიძლება სწორედ კარგი საქმის ქმნამ დაღუპოს, იხ. ქვემოთ.

<sup>4</sup> Plat. Ep. VII 334 c-335 c. იხ. პლატონი, *მეშვიდე წერილი*. თარგმანი ძველი ბერძნული ენიდან, შესავალი, განმარტებები და დანართი ლელა ალექსი-



პლატონის რჩევები არ ისმინეს:

„მათ არ დამიჯერეს, არ ირწმუნეს, რასაც საუბრებში ვურჩევდი და თვითონ იქცნენ საკუთარი თავისთვის ყველა იმ უბედურების მიზეზად, რაც ახლა დატრიალდა. დიონისიოსს დიონისთვის ქონება რომ მიეცა ან [მას] მთლიანად შერიგებოდა, არასდროს არაფერი მოხდებოდა, რამდენადაც ეს ადამიანთა [ძალაშია]. დიონს ადვილად შეეაჩერებდი – ამის ნება და ძალაც გამაჩნდა. მაგრამ, აი, წაეკიდნენ ერთმანეთს და საყოველთაო უბედურებაც დატრიალდა. და მაინც, მე ვიტყვოდი, რომ დიონს იგივე სურვილი ჰქონდა, რაც მე და სხვასაც უნდა ჰქონოდა, ვინც ზომიერია და გონივრული დამოკიდებულება აქვს როგორც საკუთარი, ასევე მეგობრების ძალაუფლებისა და თავისი პოლისისადმი და მიაჩნია, რომ თუ კარგ საქმეებს გააკეთებს, უდიდეს წარმატებებს მიაღწევს, რაც ძლიერებასა და პატივშიც გამოიხატება. ეს სულ სხვა რამ არის, არა ის, კაცი რომ გამდიდრება, მეგობრებსა და პოლისსაც გაამდიდრებს შეთქმულებების გზით და თანამზრახველთა დახმარებით, [თვითონ კი სინამდვილეში ღარიბია] და საკუთარ თავს ვერ მართავს, სისუსტის გამო სიამოვნებებს დამონებული; შემდეგ იქცევა მდიდრების მკველელად, მათ 'მტრებს' უწოდებს, თან მათ ქონებას ანიავებს და [თავის] ახლობლებსა და თანამზრახველებსაც [ამისკენ] მოუწოდებს, რომ არავინ თავისი სიღარიბე მას არ უსაყვედუროს. იგივეა [ანუ ასევე ცუდია], როცა ვინმეს პოლისისთვის მოგება მოაქვს და პოლისიც მას პატივს სცემს, რადგან ის დეკრეტით უმცირესობის ქონებას უმრავლესობას უნაწილებს. [ასევე ცუდია], როცა მეტად დიდი პოლისისა, ისეთის, რომელსაც მრავალრიცხოვანი მომცრო [პოლისი] ექვემდებარება, საკუთარ პოლისს უფრო მომცრო [პოლისთა] ქონებას უსამართლოდ უნაწილებს. ყოველივე ამის გათვალისწინებით, დიონი იქნებოდა თუ სხვა, ნებაყოფლობით არასდროს დათანხმდებოდა ძალაუფლებაზე, რომელიც თავად მისთვის და [მისი] შთამომავლობისთვის სამუდამოდ დამღუპველი იქნებოდა; [პირიქით: დიონის მიზანი იყო ჩამოყალიბებულიყო საუკეთესო] სახელმწიფო წყობა და შექმნილიყო ყველაზე უფრო სამართლიანი და კარგი კანონები, რაც მინიმალ-

---

ძის. თბილისი, ლოგოსი 2011, გვ. 49-51, აქ თარგმანში მცირე ცვლილებებით. ავთანდილის ანდერძთან პლატონის მეშვიდე წერილის მიმართებისთვის იხ. იქვე, გვ. 9-10, 38, 90-93, 96.

ლური ოდენობითაც კი არ მოითხოვდა მკვლევლობასა თუ გაძევებას.“<sup>1</sup>

მერვე წერილში პლატონი ლაპარაკობს სიცილიის მძიმე პოლიტიკური მდგომარეობის შესახებ, რომელიც მას ტირანული მმართველობის გამო დაატყდა თავს. ყველა სიცილიელი გასაჭირში აღმოჩნდა, კეთილები და ბოროტისმყოფელებიც:

„ძალიან ძნელია, სხვას ბევრი ბოროტება ისე მიაყენო, რომ თვითონ იგივე არ დაითმინო“.<sup>2</sup>

ასკენის პლატონი. ამ რწმენის შინაარსი „სოკრატეს აპოლოგიაში“ გამოვლინდა. მსჯავრდებული სოკრატე უმტკიცებდა ათენელებს, რომ მათ მიერ მისი უსამართლოდ გაწირვა მათვე ავნებთ, რადგან (1) სოკრატეს სიკვდილის შემდეგ ათენელებს აღარ ეყოლებათ სულიერი მოძღვარი და დარჩენილ ცხოვრებას ისინი ძილში გალევენ. სოკრატე ამბობდა, რომ ის საკუთარი თავისთვის კი არა, არამედ ათენელების გულისთვის იცავდა თავს, რომ მათ, მისთვის სასიკვდილო განაჩენის გამოტანის შემდეგ, მისი სახით არ დაეკარგათ დიდი საჩუქარი, რომელიც ღმერთმა უბოძათ;<sup>3</sup> (2) სოკრატეს სიკვდილის შემდეგ მის მბრალდებლებს ბევრი მამხილებელი და მაგინებელი გამოუჩნდება, ქალაქის მტრები მათ დააბრალებენ სოკრატეს – ბრძენი კაცის სიკვდილს. სოკრატე აფრთხილებს თავის მკვლევებს:

„ჩემი სიკვდილის შემდეგ თქვენ, ფეიცავ ზევსს, უფრო საშინელი შურისძიება მოგელით, ვიდრე ის, რომლითაც მე მომკალით. თქვენ ახლა ფიქრობთ, რომ მხილებას გადაურჩით, მაგრამ გაფრთხილებთ, პირიქით მოხდება: თქვენ მეტი მამხილებელი და მაგინებელი გეყოლებათ, რადგან დღემდე მათ მე ვაკაეებდი.“<sup>4</sup>

მოგვყავს კიდევ ერთი ნათქვამი სოკრატესი, რომლის თანახმად სიკეთის ანაზღაურება, წესისამებრ, სიცოცხლეშივე უნდა მოხდეს, რადგან იდეალური, თავისთავად ღირებული სიკეთე განსაზღვრავს მატერიალურ კეთილდღეობას და არა პირიქით. სოკრატეს აზრით, ადამიანმა სხეულზე და ფულზე მეტად, საერთოდ ყველაფერზე მეტად სული უნდა დააფასოს და მისი დახვეწისთვის იზრუნოს, რადგან

<sup>1</sup> Plat. Ep. VII 350 d-351 c.

<sup>2</sup> Plat. Ep. VIII 352 d.

<sup>3</sup> Plat. Apol. 30 de.

<sup>4</sup> იქვე, 38 c.

„არა ფულისგან წარმოიქმნება სიკეთე, არამედ სიკეთისგან აქვთ ადამიანებს ფული და სხვა ყოველგვარი სიმდიდრე, როგორც პირად, ასევე საზოგადოებრივ ცხოვრებაში.“<sup>1</sup>

სოკრატე დარწმუნებულია, რომ უსამართლობა მის ჩამდენს აუცილებლად ზიანს მოუტანს. თუ უდანაშაულო სოკრატე საკუთარ თავს გაძევებას მიუსჯიდა, ეს მისთვისვე საზიანო იქნებოდა, ამბობს ის „აპოლოგიაში“? ხოლო როცა სოკრატეს მოწაფე და მეგობარი კრიტონი შეეცადა დაერწმუნებინა სიკვდილმისჯილი სოკრატე ციხიდან გაპარულიყო, სოკრატე უმტკიცებდა, რომ გაპარვით კანონს დაარღვევდა, უსამართლობას ჩაიდენდა და ამით საკუთარ თავს და ახლობლებს ავნებდა. მის ახლობლებს გაძევება და ქონების ჩამორთმევა ემუქრებოდა, სოკრატეს კი, როგორც კანონის დამრღვევს, უცხოეთში მტრად მიიღებდნენ და მისი გაპარვის ამბავს რომ გაიგებდნენ, მასხრადაც აიგდებდნენ.<sup>3</sup> ამიტომ კანონების პირით სოკრატე ასე მიმართავს საკუთარ თავს:

„მაშ დაგიიჯერე, სოკრატე, ყურად იღე შენი აღმზრდელის რჩევა და ნურაფერს დააყენებ სამართლიანობაზე მაღლა – ნურც შეილებს, ნურც სიცოცხლეს და ნურც სხვა რამეს, რათა პაღესში ჩასულმა ამით იმართლო თავი იქაურ მსაჯულთა წინაშე. რადგან შენი განზრახვის აღსრულება, სოკრატე, არც სამართლიანობად ჩაითვლება, არც საღმრთო საქმედ და სასიკეთოს არაფერს გიქადით არც შენ და არც შენ ახლობლებს აქ. და არც იქ ჩასულს დაგადგება კარგი დღე.<sup>4</sup> მაგრამ თუ საპყრობილედან გაიქცევი, და ასე სამარცხინოდ მიაგებ სანაცვლოს უსამართლობას – უსამართლობით, ბოროტებას – ბოროტებით, გატეხ ალთქმას, დაარღვევ ჩვენს შეთანხმებას და ბოროტმოქმედებით შეიბილწავ სწორედ იმათ, ვის მიმართაც ყველაზე ნაკლებ გმართებს ბოროტების ჩადენა, – შენს თავს, მეგობრებს, სამშობლოს, კანონებს, – ჩვენ შეგრისხავთ ამ სიცოცხლეში და არც

<sup>1</sup> იქვე, 30 b.

<sup>2</sup> იქვე, 37 ce.

<sup>3</sup> Plat. Crit. 53 bd.

<sup>4</sup> „კრიტონი“ ბაჩანა ბრეგვაძის თარგმანით მომყავს, გარდა შემდეგი სიტყვებისა: „აქ, და არც იქ ჩასულს დაგადგება კარგი დღე“ (იქვე, 54 b). ბ. ბრეგვაძის თარგმანი ასეთია: „სულის წაბილწვით გემუქრებათ აქაც და იქაც“ (ხაზგასმა ჩემია, – ლ.ა.). შდრ. დედანს: οὐτε γὰρ εὖρῳδε σοὶ φαίνεται ταῦτα πρᾶττον ἢ μείον εἶναι οὐδὲ δικαιοτέρον οὐδὲ ἄλλῃ ἢ σὺν οὐδενί, οὐτε ἐκείσε δεικνυσμένον μείον εἶναι. აქ ლაპარაკია საერთოდ სასჯელზე (სოკრატეს სწორედ ეს უნდა დაუმტკიცოს კრიტონს) და არა მხოლოდ სულისა.

იმქვეყნად შეგიწყნარებენ ჩენი ძმები – პადესის კანონები“.<sup>1</sup>

სოკრატე „გორგიაშიც“ ამტკიცებდა, რომ ღირსეული და პატიოსანი ადამიანები ბედნიერი არიან, უსამართლოები და უკეთურნი კი – უბედურნი,<sup>2</sup> თუმცა არ გამოორიცხავდა, რომ ბოროტი ადამიანი შეიძლება დაუსჯელი დარჩენილიყო.<sup>3</sup>

ეს არის, ძირითადად, ის ტექსტები პლატონიდან, რომლებიც, ვფიქრობ, ავთანდილის ანდერძის აფორმიზის „სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“ პირველ ნაწილს შეესაბამება (სულის ვნების საკითხი პლატონთან სადავო არც ყოფილა). პლატონის და რუსთაველის გაგებით, სიცრუე მისი მქმნელის თუ მთქმელისთვის არის საზიანო. საზიანოა, უდავოდ, მორალური თვალსაზრისით, მაგრამ ჩვენ ვნახეთ, როგორ ცდილობდა პლატონი მეტი დამაჯერებლობისთვის ფიზიკური, მატერიალური ზიანის დასაბუთებასაც: ცრუ და ორპირი ტირანის მარტოობა, უმეგობრობა სიბერეში (*წერილები*), უსამართლო ადამიანის სისუსტე და მოქმედების უუნარობა („*სახელმწიფო*“); იმპერატივი მოქალაქეთა შეგნებაში სიამოვნების სიქველესთან გაიგივების შესახებ („*კანონები*“); კანონის დამრღვევის უსახკარო ხეტიალი სამშობლოს საზღვრებს გარეთ და მისი ოჯახის გაჭირვება („*კრიტონი*“); ცილისმწამებელთა მოსალოდნელი განკითხვა მოქალაქეებისა და ქალაქის მტრების მხრიდან („*სოკრატეს აპოლოგია*“). პლატონის ონტოლოგიის თანახმად, მატერიალური ვითარება იდეალურის ხატია და ამქვეყნიური სიქველე სიკეთის იდეის ასლია, ამიტომ ისიც ყოველმხრივ დადებითი უნდა იყოს, როგორც არსით, ასევე შედეგით.<sup>4</sup> ამ ონტოლოგიურ წანამძღვარს ჩაეჭიდებოდა ხოლმე პლატონი, როცა სკეპტიკოსებისთვის სიკეთის მნიშვნელობის, მისი პრაგმატული ღირებულების დამტკიცება უნდოდა. ამ დროს პლატონს თითქოს ავიწყდებოდა, რომ მატერიალური ვითარება იდეის, არსის არასრულყოფილი ასახვაა: იდეა ერთიანია და საკუთარი თავის იგივეობრივი, ამქვეყნიური საგანი თუ მოვლენა კი *სხვას* – საპირისპიროსაც შეიძლება

<sup>1</sup> Plat. *Crit.* 55 bc.

<sup>2</sup> Plat. *Gorg.* 470 c, 47 2d.

<sup>3</sup> იქვე, 472 e.

<sup>4</sup> ვ. კრანცის თანახმად, პლატონის აზრით, ‘ავათონ’ არის სიკეთე თავისთავად და თან ის კარგია ადამიანისთვისაც; *ἐν πράττειν* ორივეს ნიშნავს: ‘მე კარგად ვიქცევი’ და ‘კარგად ვარ’ („*Das Agathon ist das Gute und zugleich das für den Menschen Gute, eu prattō heisst 'ich handle gut' und 'es geht mir gut'*“). W. Cranz, *Die griechische Philosophie*. Leipzig 1986, p. 119.

პგუობდეს: სულს, როგორც სიცოცხლის იდეას, „*ჟედონის*“ თანახმად, სიკვდილი არ მიეხება, მაგრამ ადამიანი, სულდგმული არსება, ხომ მოკვდავიც არის. პლატონის თქმით, იდეალური წრე წმინდა სიმრგვალეა, დახატული წრე კი, წრიულობასთან ერთად, სწორხაზოვნებასაც შეიცავს.<sup>1</sup> იგივე უნდა ითქვას სამართლიანობის შესახებ: მისი ამქვეყნიური გამოვლინება, სამართლიანობის იდეით განპირობებულ სიკეთესთან ერთად, უარყოფით მხარესაც შეიძლება შეიცავდეს ანუ შედეგის თვალსაზრისით მომგებიანი არც იყოს. პლატონმა ესეც კარგად იცოდა და ზოგჯერ ამას გულწრფელად აღიარებდა კიდევ. ამიტომ თქვა სოკრატემ „*აპოლოგიაში*“, რომ ცილისწამებამ და შურმა „ბევრი კარგი ადამიანი დაღუპა და ალბათ, კვლავაც დაღუპავს“;<sup>2</sup> ამიტომ აღიარებს ათენელი სტუმარი „*კანონებში*“, რომ გამორიცხული არაა, უსამართლო ცხოვრება სიამოვნებას მოკლებული არ იყოს,<sup>3</sup> თუმცა თავად მას საწინააღმდეგო თეზისისა სწამს, მას ამტკიცებს და მის დაკანონებას მოითხოვს; „*კანონების*“ დამატებაში კი პლატონი ათენელი სტუმრის პირით კიდევ უფრო გულწრფელად იტყვის, რომ, როგორც ჩანს, ადამიანებს, მცირეოდენი გამონაკლისის გარდა, სიცოცხლეში ბედნიერება არ უწერიათ, ხოლო ნუგეშად ცხოვრებაში ჩადენილი სიკეთისთვის საიქიო ბედნიერების იმედი რჩებათ.<sup>4</sup> ეს უკანასკნელი ტეშმარიტება დიონის ბედშიც გამოვლინდა. პლატონის თქმით, მას

„სწორედ მაშინ დაუცდა ფეხი, როცა მტრებზე მაქსიმალურ უპირატესობას მიაღწია. ამაში არაფერია გასაკვირი. ღვთისნიერი ადამიანი, თუ მას სალი და ნათელი გონება აქვს, არაღვთისნიერთა სულის [შეფასებაში] მთლად არ შეცდება. და მაინც, რა გასაკვირია, რომ მას იგივე მოსდის, რაც კარგ მესაჭეს, რომელსაც მოსალოდნელი ქარიშხალი სრულიად შეუმჩნეველი არ რჩება, თუმცა მან შეიძლება ვერ შენიშნოს ქარიშხლის განსაკუთრებული, წარმოდგენილი სიძლიერე და ამ შეუმჩნეველ ძალას ემსხვერპლოს. სწორედ ამან მოუწაფა დიონს სიცოცხლე ძალიან მალე. რა თქმა უნდა, მან იცოდა, რომ ისინი, ვინც ის დაუნდობლად გაიმეტა, ცუდი ადამიანები იყვნენ, მაგრამ მათი უეცრობის თუ სხვა საძაგლობისა და გაუმაძღრობის ზომა ვერ

<sup>1</sup> Plat. *Epist.* VII 343 ab.

<sup>2</sup> Plat. *Apol.* 28 ab.

<sup>3</sup> Plat. *Legg.* II 663 d.

<sup>4</sup> Plat. *Epinom.* 973 bc.

გაითვალისწინა. ამიტომ დაიღუპა და სიცილია უმძიმეს განსაცდელშიც ჩააგდო.“<sup>1</sup>

ასეთია წინააღმდეგობით სავსე – დაპირისპირებული საწყისების ურთიერთჭიდოში რეალიზებული მატერიალური სინამდვილე. ამიტომაც არ გამოორიცხავს „*გეფხისტყაოსანში*“ “ხორცის ვნების” შესახებ აფორიზმი ავთანდილის დაღუპვის შესაძლებლობას, რაც ჩანს კიდევ ანდერძში („ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა...“; „თუ საწუთრომამ დამამხოს, ყოველთა დამამხობელმან...“). მიუხედავად ამისა, პლატონის თანახმად, ადამიანის ქცევა ამ ცხოვრებაში გონებით უნდა წარიმართებოდეს, ხოლო გონება საკუთარი თავის იგივეობრივი, არა-წინააღმდეგობრივი იდეისკენ უნდა ოყოს მიმართული. ბრძენმა იცის, რომ სამართლიანობა კარგია, რადგან სამართლიანობის იდეა სიქველეს წარმოადგენს, ამიტომ სამართლიანი საქციელიც ყოველმხრივ კარგი უნდა იყოს (ეს კი ამ საქციელის ჩამდენის კეთილდღეობასაც მოიცავს). ამიტომ ამბობს ავთანდილი: „*კაცი ბრძენი ვერ გასწირავს მოყვარესა მოყვარულსა*“ (*გეფხ.* 782, 2), პლატონს იმოწმებს და განაგრძობს: „*არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა! მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა!*“ (*გეფხ.* 787, 3-4. ხაზგასმა ჩემია, ლ.ა.).

მართლაც, თუ ვიცით (რუსთაველმა, ავთანდილმა, როსტევეანმა და მკითხველმა), რომ პლატონის თანახმად, სიცრუე ყოველმხრივ საზიანოა, მაგრამ მაინც ვიცრუებთ და პირობას გავტეხავთ, მაშინ რაღა აზრი აქვს ‘ფილოსოფოსთა ბრძნობის’ ცოდნას? პლატონთან, როგორც ვიცით, ონტოლოგია (იდეები – საგანთა არსები) განსაზღვრავს გნოესეოლოგიას (შემეცნება იდეათა წედომისკენ – “ზესთ მწყობრთა წყობისკენ” ისწრაფვის), გნოსეოლოგია კი – ეთიკას: საგანთა არსის წედომა, პლატონის აზრით, სწორი საქციელის საფუძველიც არის. ამიტომ ის ხშირად იმეორებდა, რომ მცოდნე კაცი ბოროტებას არ ჩაიდენს, შეგნებულად არ შესცოდავს; მას სწამდა, რომ სწავლა-განათლებით, ახსნა-განმარტებითა და დარწმუნებით ღირსეული მოქალაქისა და მმართველის ჩამოყალიბება შეიძლებოდა (თუმცა, ეჭვიც არა ერთხელ შეეპარა ამის შესაძლებლობაში).

‘ხორცის ვნება’ (ანუ, ჩემი გაგებით, ის აზრი, რომ ცუდი საქციელის ჩამდენს *სიცოცხლეშივე* ზიანი მიეყენება) „*გეფხისტყაოსანში*“, განსხვავებით პლატონის თხზულებებისგან, განმარტებული და ‘გაშიფრული’ არ არის. მეტიც: ეს თეზისი თითქოს ეწინააღმდეგება

<sup>1</sup> Plat. Epist. VII 351 de.

კიდევ ანდერძის კონტექსტს, სადაც, როგორც ვთქვით, ავთანდილის მოსალოდნელ დაღუპვაზეა საუბარი. პოეტური ნაწარმოებისთვის შეუფერებელი იქნებოდა ამ აფორიზმის ვრცლად განმარტება, მისი წინააღმდეგობრივი ბუნების ჩვენება – ყოველივე ის, რაც პლატონის დიალოგებსა და წერილებშია გაშლილი და რაც ლაკონური ფორმით რუსთაველმა გამოხატა პლატონზე მითითებით. წყაროს ცოდნის გარეშე აფორიზმი შეიძლება გაუგებარიც იყოს მკითხველისთვის. რუსთაველი გულისხმობს, რომ მკითხველმა იცის წყაროს კონტექსტი, ან თუ არ იცის – შეუძლია დაინტერესდეს და დააზუსტოს. იგივე უნდა ითქვას როსტევეანზე: პლატონის ავტორიტეტის ფიქტიურად დამოწმების შემთხვევაში ავთანდილის ანდერძს აზრი და დამაჯერებლობა მის თვალშიც დაეკარგებოდა.

კეთილი საქმე მისი მქმნელისთვის მუდამ სიკეთის მომტანია – ესაა პლატონისა და რუსთაველის კრედო. მისი დასაბუთება საპირისპირო რეალობის გათვალისწინებასაც მოითხოვს და მის გადალახვასაც. განსჯის დონეზე მხოლოდ პირველია შესაძლებელი. დაპირისპირებულობის გადალახვა (ე.ი. ამ შემთხვევაში იმის დამტკიცება, რომ სიკეთე ყოველმხრივ სასიკეთოა კეთილისმყოფელისთვის) იდეალური, აბსოლუტური ჭეშმარიტების სფეროში გადასვლას მოასწავებს, რომელსაც ამქვეყნიური არასრულყოფილება არ ეკარება. განსჯით, ლოგიკით, დისკურსიული მსჯელობით სხვისთვის ამის გაგებინება, სრული დამაჯერებლობით დასაბუთება შეუძლებელია. ეს ის სფეროა, რომელზეც მხოლოდ მინიშნება შეიძლება, წერილობით მისი სრული გამოხატვა შეუძლებელია, რადგან ამ დროს დამწერისთვის თითქოს „არა ღმერთებს, არამედ ადამიანებს წაურთმევიათ გონება.“<sup>1</sup> დაპირისპირების გადალახვისთვის ერთადერთი გზა რჩება: რეალურად ექსისტენციალური ნაბიჯის გადადგმა – წასვლა და იმის გაკეთება, რაც სწორია, თუმცა სხვას ეს სისწორე რაციონალურად შეიძლება ვერ დაუმტკიცო. სოკრატესთვის ასეთი ნაბიჯი სასამართლოზე შეგნებულად თავის არ-მართლების და შემდეგ ციხიდან არ-გაქცევის გადაწყვეტილება იყო,<sup>2</sup> ავთანდილისთვის კი ეს, ამ შემთხვევაში, ტარიელის სამუბრად წასვლაა. ეს ის ექსისტენციალური მომენტი (უდროო 'უცბად', 'აწ'), სადაც განგებისა და ბედისწერის გადაკვეთაზე, ნაწი-

<sup>1</sup> იქვე, VII 344 d.

<sup>2</sup> ამ საკითხს წიგნის მესამე ნაწილის მეორე თავში მიუხებრუნდებით.

ლობრივ ნიღბებით გათამაშებული დრამის ვითარებაში.<sup>1</sup> ადამიანის ნამდვილი მე გამოიკვეთება, რომელიც თავის ფუნდამენტურ ნებას ასრულებს, რადგან სხვაგვარად უბრალოდ არ შეუძლია. ამით ის უზენაესი განგების (ბერძნ. *პრონოია*) რეალიზაციას უწყობს ხელს<sup>2</sup> და, რაც მთავარია, საკუთარ თავისუფლებას, ან, უფრო ზუსტად, საკუთარ თავს, როგორც სრულიად თავისუფალ მე-ს ადგენს:

„აწ წასვლა იყო წამალი ჩემთა სახმილთა გზნებისა,  
სადა გინდ ვიყო, რა მგამა, ყოფამცა მქონდა ნებისა!“

---

<sup>1</sup> თამაშთან აქ სხვადასხვა თეატალური გვარის საქმე, მაგალითად: თამაშია, როცა სხვას უმტკიცებ, რომ სიკეთის ქმნა მომგებიანია, ბოროტებისა კი – პირიქით (თამაში იმიტომ არის, რომ იცი: თუ ადამიანს ამის არ სჯერა, რაციონალურად ამას მაინც ვერ დაუმტკიცებ) და თამაშია, აგრეთვე, ჩვენი ნებაყოფლობითი ჩაბმა ამქვეყნიური ბედისწერის ორომტრიალში (თუ მას, პლოტინიით, სცენად აღვიქვამთ), განგების – და ჩვენი საკუთარი ნების აღსასრულებლად.

<sup>2</sup> შდრ. პეტრიწი II, გვ. 222, ბოლოსიტყვა. იხ. ლ. ალექსიძე, *იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია*, 2008, გვ. 223.



## **თავი 3**

**პლეტონი: სიქველეები,  
პრაქტიკა, თეორია**

## §1 თეორია და პრაქტიკა

*„არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა,  
მით ვისწავებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“*

რუსთაველი, *„ვეფხისტყაოსანი“*, ავთანდილის ანდერძი

*“Невозможное было возможно,  
но возможное было мечтой”*

ა. ბლოკი<sup>1</sup>

გეორგიოს გემისტოს პლეტონი (დაახლ. 1355 – 1452) საკმაოდ იშვიათი შემთხვევაა პლატონიკოსთა შორის (და ამით ის ნამდვილად “შესავალია” რენესანსში), ვისაც, გარკვეული ისტორიული ვითარების გამო, აუცილებლად მიაჩნდა, რომ არა მარტო “მჭვრეტელი” (თეორეტიკოსი), არამედ პრაქტიკოსიც უნდა ყოფილიყო, ან, როგორც მინიმუმ, მას სრულად უნდა მოემზადებინა ნიადაგი პოლიტიკური, ეკონომიური და სხვაგვარი სამოქალაქო აქტივობისა და რეფორმებისთვის სახელმწიფო დონეზე.

მრავალი წელი გვიანანტიკურობის და, კონკრეტულად, ანტიკური ნეოპლატონიზმის კვლევაში ჩართულ ადამიანს შეიძლება არაბუნებრივად კი მოეჩვენოს, რომ პლატონიკოსი შეიძლება სერიოზულად იყოს რაიმეთი დაკავებული, გარდა იმისა, რაც მის სულს ყოველგვარი სხეულებრივი ‘ქვემთრევი’ ზეგავლენებისგან ათავისუფლებს და წმინდა გონებასთან და ერთთან აახლოებს.<sup>2</sup> გვიანანტიკური და შუა საუკუნეების ქრისტიანული პლატონიზმის ინტენსიურად მკითხველს შეიძლება დაავიწყდეს, რომ პლატონის ფილოსოფია, გარდა მჭვრეტელობითი – ‘თეორიული’ ინტერესებისა, და მა-

<sup>1</sup> „შეუძლებელი იყო შესაძლებელი, შესაძლებელი კი ოცნება იყო“. ა. ბლოკი.

<sup>2</sup> ამ ძირითად და ტრადიციულ წარმოდგენას ნეოპლატონიზმზე (რომელსაც მეც ვემხრობი) გარკვეულწილად ცვლის დომენიკ ო’მეარას მონოგრაფია: D. J. O’ Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2003.

თი პირველადი ღირებულების აღიარების მიუხედავად, პრაქტიკულ მხარესაც მოიცავს. საზოგადოებრივი, პოლიტიკური ცხოვრების მოწესრიგებასთან ერთად ის ადამიანის სულის იმ ვარჯიშების შესახებ თეორიაც არის, რომლებიც აწესრიგებენ ადამიანის მიმართებას არა მხოლოდ მასზე უფრო მაღალ სინამდვილესთან, არამედ მის გვერდით მყოფებთან, საზოგადოებასთან, და თავად ადამიანის უფრო დაბალ მისწრაფებებთან, რომლებიც სხეულებრივი სინამდვილისკენ არის მიდრეკილი.

გვიანდელმა პლატონიზმმა პლატონური ფილოსოფიის 'პრაქტიკული' მხარისადმი დაუინტერესებლობა მრავალგვარად გამოხატა. ჩვენ აქ ორ საკითხს შევეხებით.<sup>1</sup>

პირველი, ეს არის მეტ-ნაკლებად იგნორირება პოლიტიკური, საზოგადოებრივი პრობლემებისა, როგორც კონკრეტულად, ასევე ზოგადთეორიულ ფილოსოფიურ ჭრილში. პლატონთან და არისტოტელესთან შედარებით, გვიანდელ პლატონიზმში ფილოსოფოსთა ინტერესების მაქსიმალური კონცენტრაცია მოდის სულზე. მიზანი სულის მისივე საუკეთესო 'ნაწილისკენ' და ერთისკენ ამოღებაა. ამგვარი ტენდენციები ახასიათებს სტოას და უკვე აშკარად დომინირებს გვიანანტიკურ პლატონიზმში, პლოტინიდან პროკლემდე. ქრისტიანული პლატონიზმიც ან მეტ-ნაკლებად პლატონურად ორიენტირებული შუა საუკუნეების ფილოსოფია, ბერძნული პატრისტიკით დაწყებული და მიქაელ ფსელოსით გათავებული, ფილოსოფიას ამ თვალსაზრისით უფრო ნეოპლატონიკოსების და არა პლატონ-

<sup>1</sup> წიგნის ამ თავში ასახულია, გადამუშავებული სახით, ჩემი პუბლიკაციები: ლ. ალექსიძე, სიქველის საფეხურები თავისუფლებისკენ აღმავალ გზაზე: ნეოპლატონური პარადიგმები ბიზანტიურ ფილოსოფიაში, – კრებულში: *ბიზანტინოლოგია საქართველოში 3. ეძღვნება აკადემიკოს გიორგი წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის დაარსების 50-ე წლისთავს*. რედ. ნელი მახარაძე, ნესტან სულავა. თბილისი, ლოგოსი 2011, ტ. I, გვ. 21-29; ლ. ალექსიძე, პლატონიკოსის არჩევანი თეორიულ და პრაქტიკულ ცხოვრებას შორის: გეორგიოს გემისტოს პლეტონის გამოცდილება, – კრებულში: *კავკასია აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის. ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი მიძღვნილი ზაზა ალექსიძის დაბადების 75 წლისთავისადმი*, თბილისი, ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი 2012, გვ. 337-348; ლ. ალექსიძე, *მე და სხვა* პლეტონის სიქველეთა თეორიის კონტექსტში, – კრებულში: *პუმანიტარული კვლევები. წელიწადეული*, 5, 2014, რედ. ზ. სხირტლაძე. თბილისი, თსუ გამომცემლობა 2015, გვ. 11-38; L. Alexidze, Plethon on the Grades of Virtues: Back to Plato via Neoplatonism? – in: *Byzantine Perspectives on Neoplatonism*. Ed. S. Mariev. Boston, Berlin, De Gruyter 2017, p. 221-242.

არისტოტელეს სტილში აგებს. კლასიკური ხანის ანტიკური ფილოსოფიისგან განსხვავებით, გვიანანტიკურიდან დაწყებული, გვიანდელი შუა საუკუნეების პლატონიზმის ჩათვლით, ინტერესები პლატონის ფილოსოფიის უფრო 'მჭკრეტელობით' და არა 'პრაქტიკულ' მხარეს უტრიალებს და უღრმავდება.

მეორე: ეს ტენდენცია აისახება ისეთი კონკრეტული და თან მრავლისმომცველი თემის განხილვისას, როგორიცაა სიქველეთა საფეხურები. სიქველეთა შესახებ ტრაქტატები, რომლებსაც საფუძველი სიქველეთა პლატონისა და არისტოტელეს კლასიფიკაციებმა ჩაუყარეს, ცნობილი თემა იყო გვიანანტიკურ და შუა საუკუნეების ფილოსოფიებში. პლატონისა და არისტოტელესგან განსხვავებით, ჯერ სტოა, შემდეგ კი განსაკუთრებით ნეოპლატონიზმი, პატრისტიკა და შუა საუკუნეების ბიზანტიური ფილოსოფია სიქველეებს განიხილავდა როგორც სულის, ან სულისა და გონების სიქველეებს, ანუ მათი კვლევა უფრო ინდივიდუალურ ჭრილში ხდებოდა. (წიგნის პირველ ნაწილში ეს პორფირიოსის მაგალითზე ვნახეთ). ეს იმას ნიშნავს, რომ სიქველეთა საფეხურების თეორიული დამუშავება და პრაქტიკაში შესაბამისი განხორციელება ინდივიდის, ადამიანის თავისუფლებისკენ ამძღვრავს გზას წარმოადგენდა. ადამიანი როგორც საზოგადოების წევრი, ადამიანი როგორც პოლისის ნაწილი და, შესაბამისად, სახელმწიფოს თავისუფლების საკითხი ამ დროს არ იდგა. ლაპარაკი იყო ინდივიდუალურ ავტარკიაზე, ინდივიდის – მისი სულიერი *მე-*ს თავისუფლებაზე და არა პოლისურ ავტარკიასა და სახელმწიფოებრივ თავისუფლებაზე. შეიძლება ითქვას, რომ გვიანანტიკურობასა და გვიან შუა საუკუნეებს შორის პლატონიზმი ვითარდებოდა უფრო პლატონის ფილოსოფიის ორფიკულ-პითაგორული მიმართულებით – ინდივიდუალური სულის პრობლემებზე მნიშვნელოვანი აქცენტით. პლატონის მიერ „*სახელმწიფოში*“ დასახული მიმართებები, ერთი მხრივ, სულის სიქველეებსა და აგებულებას შორის, მეორე მხრივ კი სახელმწიფოს წყობებსა და სტრუქტურას შორის ნაკლებად აქტუალური იყო.

მკვებრი შებობრუნება 'პრაქტიკისკენ' პლეთონმა, უკანასკნელმა 'ელინმა' პლატონიკოსმა, განახორციელა. თითქოს პარადოქსულია, რომ ადამიანი, რომელიც XIV-XV საუკუნეებში მიზნად ისახავს ნამდვილი პლატონის ფილოსოფიის აღდგენას და მის არა მარტო აქტუალურად ქცევას, არამედ რეალურ გააქტიურებას, ამავე დროს, ნაწილობრივ მაინც, თითქოს ზურგს აქცევს გვიანდელ პლატონურ ტრადიციას – ნეოპლატონიკოსებისთვის დამახასიათებელ ასკეტურ

რობას (რაზეც ნამდვილად ვერ ვიტყვით, რომ 'ნამდვილი' პლატონიზმი არ იყო), და მთელ ბაღასა და ღონეს მიმართავს სახელმწიფოსა და ერის ჩამოყალიბების ისეთი კონცეპციის შექმნისკენ, რომელიც რეალურად პლატონის ფილოსოფიაზე (არა მხოლოდ პრაქტიკულზე, არამედ თეორიულზეც) იქნებოდა აგებული და ამით გამსჭვალული.<sup>1</sup> ამავე დროს, პარადოქსულობის მიუხედავად, ეს ლოგიკური ნაბიჯია, რადგან გულისხმობს 'სწორ', გარკვეული თვალსაზრისით 'ნამდვილ' პლატონიკოსობას, ანუ 'ნამდვილი' პლატონის ფილოსოფიის იმ ნაწილის გაცოცხლებასაც (არა მხოლოდ გახსენებას, არამედ რეალურ, პრაქტიკულ გააქტიურებასა და მოქმედებაში მოყვანას), რომელიც გვიანანტიკურობამ და შუა საუკუნეებმა ჩრდილში მოაქცია.

ამ შემთხვევაში პლეთონის ფილოსოფიასა და მოღვაწეობაში თეორიული და პრაქტიკული მხარეების ურთიერთმიმართება გვაინტერესებს, აგრეთვე გვიანანტიკური და შუა საუკუნეების პლატონიზმის ტრადიციასთან შედარებით პრაქტიკული მოღვაწეობის მნიშვნელობის თეორიულად დასაბუთებული წარმოჩენა. როგორც აღვნიშნეთ, მიმართებას თეორიულსა და პრაქტიკულს შორის ორი მიმართულებით შეეხებოდა: ერთი იქნება პლეთონის რეფორმების გეგმა, მეორე კი მისი თეორია სიქველეთა შესახებ.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> მიუხედავად ამისა, მეკვლევარებს მიაჩნიათ, რომ პლეთონის ფილოსოფია თავისი ხასიათით ნეოპლატონურია. იხ. R. Webb, *The Nomoi of Gemistos Plethon in the Light of Plato's Laws*, – in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 52, 1989, p. 214-219 („მის ონტოლოგიას მეკვთრად ნეოპლატონური ელფერი აქვს“, იქვე, p. 216). ჩვენ ამ შეხედულებას ეიზიარებთ, თუმცა შევეცდებით ვაჩვენოთ, რომ პლეთონის ფილოსოფია, ყოველ შემთხვევაში, სიქველეთა საფეხურების საკითხში, საკმაოდ 'აცდენილი' იყო ანტიკური ნეოპლატონიზმის მეტ-ნაკლებად ტრადიციულ ხაზს.

<sup>2</sup> სიქველეთა საკითხში ძირითადად შემდეგ გამოცემებს და გამოკვლევებს ვეყრდნობოდი: Georges Gémiste Pléthon, *Traité des vertus*. Édition critique avec introduction, traduction et commentaire par B. Tambrun-Krasker. Athens, Leiden, New-York, København, Köln 1987. ტამბრუნ-კრასკერი დაწერილებით განიხილავს პლეთონამდელი ფილოსოფოსების შეხედულებებს სიქველეთა შესახებ, მათ შორის ნეოპლატონიკოსების (იქვე, p. 36-51; 62-63). ძირითად ყურადღებას ის უთმობს პლოტინს და გვიანდელ ნეოპლატონიკოსებს (პროკლე, ოლიმპიოდორე). მნიშვნელოვანია მისი სხვა ნაშრომები: B. Tambrun, *Plethons Abhandlung Über die Tugenden*, – in: *Georgios Gemistos Plethon (1355-1452) Reformpolitiker, Philosoph, Verehrer der alten Götter*. Hrsg. W. Blum, W. Seitter. Zürich-Berlin 2005, p. 101-117. გამოვიყენე აგრეთვე John Wilson Taylor, *Gemistus Pletho as a Moral Philosopher*, – in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 51 (1920), p. 844-100 და, რა თქმა უნდა,

გვიანანტიკური და შუა საუკუნეების ტრადიციისგან განსხვავებით, პლატონის ფილოსოფია პლეთონისთვის არ ყოფილა 'მხოლოდ' თეორია, არც 'მხოლოდ' პიროვნებისთვის აუცილებელი სულიერი ვარჯიში და არც 'მხოლოდ' ისეთი ფილოსოფია, რომელიც კოსმოლოგიურ წარმოდგენებს უდევს საფუძვლად. პლატონის ფილოსოფია, პლატონის იდეები თუ 'ეიდოლები' მისთვის იყო რეალობა, რეალური გზა და, რა თქმა უნდა, პარადიგმა ანუ მოდელი არსებული ისტორიული სინამდვილის გარდაქმნისა და გაუმჯობესებისთვის. პლეთონის მიზანი თურქული საფრთხის წინაშე სახელმწიფოს დამოუკიდებლობის შენარჩუნება და აღდგენა იყო. ამ მიზნის მიღწევა, მისი აზრით, საყოველთაო კონსოლიდაციით და მობილიზაციით შეიძლებოდა. ეს კი მხოლოდ ძირეული გარდაქმნებისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების ცალკეულ სფეროში მიზნობრივად გატარებული რადიკალური რეფორმების შედეგად შეიძლება განხორციელებულიყო. პლეთონის მიერ დაგეგმილი რეფორმები, მათი მრავალგვარობის მიუხედავად, აგრეთვე იმის მიუხედავად, რომ ისინი საზოგადოებრივი ცხოვრების სრულიად სხვადასხვა სფეროში უნდა გატარებულიყო, ერთმანეთთან გარკვეულ და ძალიან აზრიან ურთიერთკავშირში იყო, ანუ ისინი ერთმანეთს განამტკიცებდნენ.<sup>1</sup> პლატონურად რომ ვთქვათ, ეს მართლაც ერთი დემოურგის – გონების ჩანაფიქრი და გეგმა იყო, რომელიც პლატონის იდეებისა და 'ეიდოლების' მიხედვით (სახელმწიფოს იდეა, სამართლიანობის იდეა და სხვა) უნდა აღსრულებულიყო.

თავისი მიზნების მისაღწევად პლეთონი აყალიბებს 'მითს' ელინთა ერის შესახებ. იმპერატორ მანუელ II პალეოლოგოსისადმი მიმართვაში პლეთონი (რომლის მრჩეველი, სახელმწიფო მოღვაწე და იურისტი ის იყო) ასე განსაზღვრავს საკუთარ თავს და თავისიანებს:

„ვართ... ელინები გვართ, როგორც ამას მოწმობს ენა და წინაპართა აღზრდა“ (ანუ ტრადიციული კულტურა).<sup>2</sup>

---

მაზეს კლასიკური მონოგრაფია: F. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, Les Belles Lettres 1956.

<sup>1</sup> პლეთონის პოლიტიკური ფილოსოფიის მოკლე მიმოხილვისთვის ძირითადად ეყრდნობი შემდეგ შრომებს: N. Patrick Peritore, *The Political Thought of Gemistos Plethon: A Renaissance Byzantine Reformer*, – in: *Polity*, Vol. 10, No. 2, Winter, 1977, p. 168-191; R. Webb, *The Nomoi of Gemistos Plethon*, 1989, p. 214-219.

<sup>2</sup> Ἔσμεν [...] Ἕλληνας τὸ γένος, ὧς ἡ τε φωνὴ καὶ ἡ πατριὸς παιδεία μαρτυρεῖ. *Patrologia Graeca*, ed. J.-P. Migne, t. 160 (Plethon, *De rebus Peloponnesiacis*, oratio I), col. 821.

‘ერის’ (‘გეარის’, ‘გენოსის’) პლეთონისეული განსაზღვრება გულისხმობდა ტერიტორიულ ერთიანობას – პელოპონესს, ენის ერთობას და კულტურულ მემკვიდრეობას.<sup>1</sup> ეს მიჩნეულია ‘პოლიტიკურ მითად’ ერთიანი ‘გენოსის’ შესახებ. მითად იმიტომ, რომ პელოპონესის მაცხოვრებლები ‘გენოსის’ თვალსაზრისით სულაც არ იყვნენ ერთიანი და სხვადასხვა ხალხების ნაზავს წარმოადგენდნენ; შესაბამისად, ისინი არც ენით იყვნენ ერთიანი. ამასთანავე, არა მარტო სხვადასხვა ხალხების ენები ქმნიდა ეთნო-კულტურულ-ლინგვისტურ მრავალფეროვნებას, არამედ თავად ბერძნული ენა იყო ერთიანობას მოკლებული, იმ თვალსაზრისით, რომ სალაპარაკო ენა საგრძნობლად სხვაობდა ლიტერატურულისგან. ამდენად, ლინგვისტური მემკვიდრეობის გაცნობიერება განათლებასა და აღზრდაზე იყო დამოკიდებული (შესაბამისად, სოციალური ფენის წარმომადგენლობაზე) და არ ყოფილა თავისთავად ცხადი მოცემულობა, რომელიც მასიურ სახალხო მობილიზაციას გამოიწვევდა.

პლეთონის კონცეფცია ელინთა ‘გენოსის’ შესახებ მითი იყო (ოღონდ მითი, რომელსაც რეალობა უნდა შეექმნა) არა მხოლოდ იმიტომ, რომ პელოპონესზე არ არსებობდა ერთიანი ელინური ‘გენოსი’, ან ისეთი ერთობა, რომელიც თავს ერთიან ‘გენოსად’ გააცნობიერებდა; და არც მხოლოდ იმიტომ, რომ მან ეს ‘გენოსი’ – ელინები – განსაზღვრა როგორც ერთიანი ენის მატარებლები, მაშინ როდესაც ასეთი ენობრივი ერთიანობა არ არსებობდა და, შეიძლება, ვიწრო ელიტარული წრეების გარდა, ერთიანობად არც აღიქმებოდა; პლეთონის კონცეფცია ‘მითი’ იყო ‘ელინთა გენოსის’ მისეული განსაზღვრების უკანასკნელი კომპონენტის თვალსაზრისითაც: ‘წინაპართა აღზრდა’, ანუ ტრადიციული კულტურა, ფაქტობრივად, ვიწრო ელიტარულ წრეებში თუ გულისხმობდა საკუთრივ იმას, პლეთონმა რა მნიშვნელობაც ჩადო ამ სიტყვებში: მიბრუნებას ‘მეუღლებთან’, ‘ელინებთან’, ანუ ადრეკრისტიანული და შუა საუკუნეების (მათ შორის ძველი ქართულის) გაგებას თუ მიემართავთ, ‘წარმართულისკენ’, ხოლო ჩვენს ენაზე თუ გამოვთქვამთ – ანტიკური ელადისკენ. ამით პლეთონმა სიტყვას ‘ელინი’ მოაცილა ის უარყოფითი მნიშვნელობა, რომელიც მას ქრისტიანულ ლიტერატურაში უმეტეს შემთხვევაში გააჩნდა.<sup>2</sup> პელოპონესის მკვიდრებს საკუთარი თავის ‘ელინ გენოსად’ (პლეთონის გაგებით) აღქმისთვის უნდა

<sup>1</sup> N. P. Peritore, *The Political Thought*, 1977, p. 173.

<sup>2</sup> იქვე.

გაეცნობიერებინათ, რომ მათ აერთიანებდათ ენა და საერთო, 'ელი-  
ნური' (განემარტოთ: ანტიკური) აღზრდა ანუ კულტურა. მაგრამ  
ასეთი რამ ხალხის (უმრავლესობის) მიერ არ ყოფილა გაცნობი-  
რებული, ამიტომ პლეთონის მიზნის მისაღწევად საჭირო იყო, ერთი  
მხრივ, რეფორმები, რომლებიც გამოიწვევდნენ ხალხის ისეთ კონ-  
სოლიდაციას, რაც მათში ამგვარ გაგებას თუ ცნობიერებას  
ბუნებრივად წარმოშობდა, მეორე მხრივ კი – ინდივიდუალური აღ-  
ზრდა, 'პაიდია', პლატონური გაგებით სიქველეთა წერთნა, რომე-  
ლიც ადამიანებს ამავე მიზნისკენ მიიყვანდა. ორივე კომპონენტი  
(რეფორმები და პიროვნული 'პაიდია') მჭიდროდ და ორგანულად  
იყო ერთმანეთთან დაკავშირებული. არსებული ვითარების გამო  
როგორც რეფორმები, ასევე სიქველეთა წერთნა *tabula rasa*-დან უნ-  
და დაწყებულიყო და ნაბიჯ-ნაბიჯ განხორციელებულიყო, რაც,  
აქვე აღვნიშნავთ, პლატონის მიერ „*სახელმწიფოს*“ მეშვიდე წიგნში  
გამოთქმულ პრინციპებს საესებით შეესაბამებოდა.

პლეთონი ინდივიდუალურ თვითსრულყოფას და პოლიტიკური  
რეფორმების განხორციელებას ღვთაებრივი განგებით განპირო-  
ბებული გეგმის ნაწილად მიიჩნევდა, გეგმისა, რომელიც, მისი აზ-  
რით, მარადიულად იმართებოდა ღვთაებრივი გონების მიერ.<sup>1</sup> პლუ-

<sup>1</sup> განგებისა და ბედის შესახებ პლეთონის ფილოსოფიაში იხ. L. Bargeliotes, *Fate or Heimarmene according to Pletho*, in: *Diotima*, 3, 1975, p. 137-149; V. Hladký, *The Philosophy of Gemistos Pletho. Platonism in Late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy*, Farnham 2014, p. 144-150, 167; F. Schultze, *Georgios Gemistos Pletho und seine reformatorische Bestrebungen*, Jena 1874, p. 214, 255-259; L. Bene, *Constructing Pagan Platonism: Pletho's Theory of Fate and the Ancient Philosophical Tradition*, – in: *Georgios Gemistos Pletho. The Byzantine and the Latin Renaissance*. Ed. J. Matula, P. R. Blum. Olomouci 2014, p. 41-71. არსებითად, პლეთონის თეორიას განგებისა და ბედის შესახებ ბევრი საერთო აქვს პროკლეს-  
თან, აგრეთვე სტოელების შეხედულებებთან ამავე საკითხზე. და მანც, სწორედ პლეთონმა, და არა ნეოპლატონიკოსებმა ან სტოიკოსებმა, შეი-  
მუშავა თეორია უნივერსალური ონტოლოგიური მიზეზობრიობის შესახებ არა მარტო მეტაფიზიკურ-ფიზიკურ ჭრილში (რაც მათაც გააკეთეს), არა-  
მედ ადამიანთა ეთიკის (ურთიერთობების დონეზე) და ნაციონალური პო-  
ლიტიკის პრაქტიკული ასპექტების კონტექსტშიც. მეტიც: პლეთონისთვის მნიშვნელოვანი იყო ინდივიდისა და ერის ეთიკისა და პოლიტიკის არა მხოლოდ აწმყო მდგომარეობა, არამედ მათი მომავალი ბედი და რეფორ-  
მებიც. განგების პროკლესეული თეორიისთვის იხ. ზემოთ, და W. Beierwaltes, *Pronoia und Freiheit in der Philosophie des Proklos*, – in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 24, Freiburg – Schweiz 1977, p. 88-111, აგრეთვე W. Beierwaltes, *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt, Klostermann 1985, p. 226-253. მიზეზობრიობასა და



თონი დარწმუნებული იყო, ერთი მხრივ, რომ ღვთაებრივი განგება მთელ სამყაროს მართავს და უნივერსუმი მარადიულად წინასწარ განსაზღვრულია, მეორე მხრივ კი მას ადამიანის თავისუფლების სწამდა.<sup>1</sup> ონტოლოგიური, კოსმოლოგიური და ანთროპოლოგიური სინამდვილის ეს ორი ასპექტი (ეთიკისა და პოლიტიკის ჩათვლით), პლეთონის აზრით, ერთმანეთს კი არ უპირისპირდება, არამედ ჰარმონიაშია ერთმანეთთან. პლეთონს მიაჩნდა, რომ თავისუფლება პიროვნებისგან მოითხოვს სრულ სულიერ და პრაქტიკულ აქტიურობას, რომელიც ეყრდნობა ღვთაებრივი განგების გეგმასა და უნივერსალური მიზეზ-შედეგობრიობის სწორ გაგებას. შესაბამისად, პლეთონის აზრით, ადამიანი თავისუფალია და თან არ არის თავისუფალი.<sup>2</sup>

პლეთონი, პლატონის მსგავსად, მონარქიის მომხრე იყო, რადგან მონარქია აზრიანი კანონების შემოღებისა და მათი ეფექტურობის საფუძველს წარმოადგენდა. მონარქია, პლეთონის გაგებით, ის ძალა იყო, რომელსაც გონიერული რეფორმების განხორციელება შეეძლო. მმართველი კანონმდებელიც უნდა ყოფილიყო. კანონები უნდა ყოფილიყო კარგი და თან წარმატებული, ეფექტური. ეფექტურობა

---

განგების შესახებ პროკლესა და პლეთონის თეორიათა მსგავსებისთვის იხ. Bargeliot, *Fate or Heimarmene*, 1975, p. 140-141.

<sup>1</sup> მაზეს თანახმად, პლეთონი „ცდილობდა, ერთდროულად გადაერჩინა დეტერმინიზმი და ადამიანის თავისუფლება“. F. Masai, *Pléthon*, 1956, p. 240.

<sup>2</sup> „თავისუფლები ვართ და [თან] არ ვართ“ – ελευθεροὶ δὲ εἶναι τὲ παρὰ καὶ μὴ εἶναι. Georgius cognomento Gemistus sive Pletho, *Ex libro de legibus, περὶ εὐμαρτυρίας* – in: *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. Éd. Jacques Paul Migne. T. 160, Paris 1866, col. 963d. პლეთონის „კანონებისთვის“ ვისარგებლე აგრეთვე შემდეგი გამოცემით, რომელსაც ფრანგული თარგმანიც ახლავს: Pléthon, *Traité des lois*. Éd. C. Alexandre, traduction par A. Pellissier. Paris 1858. იხ. აგრეთვე F. Masai, *Pléthon*, 1956, p. 240. პლეთონისთვის თავისუფლება ბედნიერებაა, და ეს იმას ნიშნავს, რომ არავის მონა არ ხარ (F. Masai, *Pléthon*, 1956, p. 242). განგებისა და თავისუფლების პლეთონისეულ გაგებასთან დაკავშირებით კელერი აღნიშნავს, რომ პლეთონისთვის „აუცილებლობის ცოდნა ყველაზე ჭეშმარიტი თავისუფლებაა“ (A. Keller, *Two Byzantine Scholars and Their Reception in Italy*, – in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 20, No. ¾, Jul. – Dec., 1957, p. 363-370, აქ p. 363). პლეთონის თანახმად, ღმერთი აუცილებლობაა, და მასში მონობა (δουλεία) არ არის (F. Masai, *Pléthon*, 1956, p. 241). ამდენად, საუკეთესო შემთხვევა ისაა, როცა ადამიანი სწორედაც რომ აუცილებლობას (ἀνάγκη) ექვემდებარება, და არა მონობას (δουλεία). F. Masai, *Pléthon*, 1956, p. 240.

კი, პლეთონის აზრით, კანონმდებლის სიქველის გარეშე მიუღწეველი იქნებოდა.<sup>1</sup>

პლეთონის მრავალგვარი რეფორმების მიზანი სახელმწიფოს ავტარკია იყო. ამასვე ემსახურებოდა 'ელინური გენოსის' განსაზღვრება, რომელიც ეროვნული კონსოლიდაციისა და მობილიზაციის საფუძველს ქმნიდა. თავის მხრივ, რეფორმებს ხელი უნდა შეეწყო პელოპონესის მკვიდრთა ერად ჩამოყალიბებისთვის, რაც, პლეთონის აზრით, ავტარკიისა და დამოუკიდებლობის ერთ-ერთი მთავარი წინაპირობა იქნებოდა.

პლეთონის პოლიტიკური თეორია და სიქველეების მისეული გაგება ურთიერთდაკავშირებულია. პლეთონისთვის სიქველეები მნიშვნელოვანი იყო არა მხოლოდ როგორც მეთოდი, რომელსაც ადამიანი ინდივიდუალურ სულიერ თვითკმარობამდე და პიროვნულ, გონისეულ სრულყოფამდე მიჰყავს, არამედ, აგრეთვე, როგორც გზა, რომელსაც შეუძლია მთელი ერი მიიყვანოს პოლიტიკურ, სოციალურ, რელიგიურ, აგრარულ რეფორმებამდე, დამოუკიდებლობამდე და თავისუფლებამდე. ამ ყველაფერს პლეთონისთვის არა მხოლოდ ეთიკური და პოლიტიკური მნიშვნელობა ჰქონდა, არამედ ეს ონტოლოგიურად და კოსმოლოგიურადაც მნიშვნელოვანი იყო.

პლატონიდან მოყოლებული, არისტოტელეს, სტოას, პლოტინისა და პორფირიოსის გაელით, სიქველეთა ('სათნობათა') კლასიფიკაცია ქრისტიანულ ფილოსოფიაშიც შევიდა და მსჯელობის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს თემად იქცა. ეს ტრადიცია მიქაელ ფსელოსთანაც გრძელდება. სიქველეთა საფეხურები, სიქველეებში წერთნა გვიანანტიკურობიდან გვიანდელ შუა საუკუნეებმდე, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, იმის საშუალება იყო, რომ ადამიანი შეძლებისდაგვარად განთავისუფლებულიყო მიწიერობისგან და თავისი ნამდვილი მე ყოფილიყო – მაქსიმალურად გონებაზე და ერთზე ანუ ღმერთზე ორიენტირებული სული. ისიც ვთქვით, რომ სიქველეთა საკითხში, პლატონისა და არისტოტელესგან განსხვავებით, გვიანდელ პლატონიზმს ნაკლებად აინტერესებდა სამოქალაქო და საზოგადოებრივი ასპექტები; აქ ნაკლებად ეხებოდნენ ე.წ. 'სამოქალაქო' სიქველეებს, რომლებიც ადამიანის საზოგადოებასთან მიმართებას განსაზღვრავდნენ. საზოგადოებაც თითქოს იმ გარე სამყაროდ იქცა, რომელიც მუს მაქსიმალურად 'შედევნიანად' უნდა ჩამოეშორებინა.

<sup>1</sup> N. P. Peritore, *The Political Thought*, 1977, p. 179.

ამ თვალსაზრისით პლეთონთან რადიკალური (ოღონდ თავისებური) შემობრუნება მოხდა პლატონისკენ.

## §2

### ოთხი კარდინალური სიქველე

სიქველე, პლეთონის აზრით, „არის მდგომარეობა, რომლის შესაბამისადაც ვართ კარგები“.<sup>1</sup> ადამიანს სჭირდება სიქველეები, იმიტომ რომ ის არც სრულყოფილია და არც კარგი. მას ყოველთვის რაღაც აკლია. სიქველე ის საშუალებაა, რომლის მეშვეობითაც შეგვიძლია სიკარგის გარკვეულ საფეხურს მივაღწიოთ და ღმერთის მსგავსნი გავხდეთ, იმდენად, რამდენადაც ეს საერთოდ ადამიანებს შეგვიძლია. ღმერთი ჭეშმარიტად კეთილია / კარგია; შესაბამისად, მას სიქველეები არ სჭირდება – ის თვითკმარია.<sup>2</sup> როგორ შეიძლება ადამიანმა ღმერთთან მსგავსებას მიაღწიოს? პლეთონის აზრით, ეს მხოლოდ გონისმიერი მოქმედებით შეიძლება.<sup>3</sup> აქ ელინდება პლეთონის ფილოსოფიის პლატონური და, მეტიც, ნეოპლატონური ხასიათი, თუმცა სიქველის თეორიაში პლეთონისა და ნეოპლატონურ გაგებებს შორის განსხვავებებიც შეინიშნება.<sup>4</sup> ძირითადი, რაც ცხადს ხდის სიქველეთა შესახებ პლეთონის თეორიის განსხვავებას ნეოპლატონური თეორიისგან ის არის, რომ პლეთონის აზრით, ადამიანი უნდა დარჩეს ადამიანად, რაც იმას ნიშნავს, რომ

<sup>1</sup> 'Ἀρετὴ ἐστὶν ἕξις καὶ' ἦν ἀγαθὸν ἔσμεν. Georges Gémiste Pléthon, *Traité des vertus*, ed. B. Tambrun-Krasker, A 1, p. 1, 1. პლეთონის სიქველეთა თეორიისთვის იხ. აგრეთვე V. Hladký, *The Philosophy of Gemistos Plethon*, 2014, p. 49-50, 151-154; G. Arabatzis, *Plethon's Philosophy of the Concept*, – in: *Georgios Gemistos Plethon. The Byzantine and the Latin Renaissance*. Ed. J. Matula, P. R. Blum. Olomouci 2014, p. 73-111, განსაკუთრებით p. 82-87; F. Schultze, *Georgios Gemistos Plethon*. 1874, p. 217-263.

<sup>2</sup> „ღმერთი არსობრივად დაუჭირებელია, ის სრულყოფილია და, როგორც ასეთი, განსაკუთრებით თვითკმარია“. 'Ὁ μὲν οὖν θεὸς τῷ ὄντι ἀπειροδῆς, τελεωτατός τε ὢν καὶ ὧς οἶον τε μάλιστα αὐτάρκης. Georges Gémiste Pléthon, *Traité des vertus*, ed. B. Tambrun-Krasker, A 2, p. 1, 19 – 2, 1. ეს იმას ნიშნავს, რომ ღმერთი არ ფლობს სიქველეებს. ის, ასე ვთქვათ, თავად არის პირველადი სიქველე – სიკეთე, ანუ უმაღლესი პარადიგმა (მოდელი) ჩვენი სიქველეებისთვის. პლეთონისთვის უმაღლესი ღმერთი ზევსია, პირველი მიზეზი და საკუთარი თავის მიზეზი, რომელიც არაფერი გარეგანით არ არის განპირობებული და რომელზეც ყველაფერია დამოკიდებული.

<sup>3</sup> J. W. Taylor, *Gemistus Pletho as a Moral Philosopher*, 1920, p. 96.

<sup>4</sup> პლეთონის ფილოსოფიის, როგორც პლატონური და პროკლესეული ხასიათის მატარებლის ისტორიის შესახებ, გენადიოს სქოლარიოსიდან მოყოლებული დღემდე, იხ. L. Bene, *Constructing Pagan Platonism*, 2014, p. 43-44.

ადამიანის ღმერთთან მსგავსება უფრო იმას გულისხმობს, რომ ადამიანი უნდა იყოს მის საუკეთესო მდგომარეობაში, ვიდრე იმას, რომ მან ეს მდგომარეობა გადალახოს და ღვთაებრივ არსად გახდომა სცადოს. გარდა ამისა, პლეთონისთვის, ისევე როგორც, ნაწილობრივ მაინც, პლატონის გაგებით, ფილოსოფოსი, გარკვეულწილად, რეფორმატორიც უნდა იყოს. ამიტომ ფილოსოფიის პრაქტიკული ასპექტები, როგორც ვთქვით, პლეთონისთვის ძალიან მნიშვნელოვანი იყო.<sup>1</sup> პლეთონის თანახმად, ადამიანმა არ უნდა უგულებელყოს ის ფაქტი, რომ ის სხეულისა და სულისგან შედგება და წარმოადგენს საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ არსებას, რომელიც სხვა ადამიანების გვერდით ცხოვრობს. ღმერთთან მსგავსება პლეთონისთვის, ისევე როგორც ყველა პლატონიკოსისთვის, ადამიანის სიქველის საფუძველი იყო, მაგრამ ეს მისთვის სხეულისგან მოწყვეტას არ ნიშნავდა. მაზეს თქმით,

„პლეთონი თავს არიდებს იმ შედეგებამდე მისვლას, რომლისკენაც მიბადვის პრინციპს მიყვავართ.“<sup>2</sup>

პლეთონს, მაზეს თანახმად, მიაჩნია, რომ ღმერთი მხოლოდ სიკეთეს ქმნის და მისი სამყარო მხოლოდ საუკეთესო შეიძლება იყოს. შესაბამისად, პლეთონის თანახმად, უნდა ვივარაუდოთ, რომ სხეული კარგია და მისი სულთან კავშირი რეალურად ცუდი ვერ იქნება.<sup>3</sup>

მაშ, ორი ბუნების – მოკვდავისა და უკვდავის ნაზავი პლეთონისთვის პოზიტიური ფაქტია.<sup>4</sup> პლეთონს სწამდა, რომ ეს ნაზავი ღვთაებრივი განგების შედეგია და ის საყოველთაო ჰარმონიას ემსახურება.<sup>5</sup> სწორედ ეს იყო იმის მიზეზი, რომ პლეთონის აზრით, ადამიანი არა თუ არ უნდა ეცადოს გაექცეს იმ პოზიციას, რომელიც განგებამ არგუნა, არამედ, მეტიც, სიქველეებში სრულყოფის მეშვეობით შეეცადოს, საკუთარი მეს საუკეთესო მდგომარეობას

<sup>1</sup> F. Masai, *Pléthon*, 1956, p. 243.

<sup>2</sup> ეს პრინციპი – კერძოდ ის, რომ ადამიანი შეძლებისდაგვარად ღმერთის მსგავსი უნდა იყოს, პლატონმა აშკარად გამოხატა: ეს არის, მისი თქმით, აქედან გაქცევა („თეეტეტი“ 176 ab). ხოლო ამ პრინციპის ლოგიკას თუ გავეყვებით, ის არ გამორიცხავს თვითმკვლელობას, თუმცა პლატონი ამას უარყოფდა. იხ. F. Masai, *Pléthon*, 1956, p. 243.

<sup>3</sup> F. Masai, *Pléthon*, 1956, p. 246.

<sup>4</sup> შეიძლება თუ არა პლეთონის მიერ სულისა და სხეულის ურთიერთმომართების ამგვარ გაგებაში ქრისტიანული ტრადიციის კვალი დაინახოთ? ვფიქრობ, ასეა, თუმცა ამ დასკვნას პლეთონი, ალბათ, აღფრთოვანებით არ შეხედებოდა.

<sup>5</sup> F. Masai, *Pléthon*, 1956, p. 246.

მიადწიოს, რაც გულისხმობს მის მიმართებას როგორც საკუთარ თავთან, ასევე სხვებთან (ადამიანებთან და გარემოსთან). პლეთონის თანახმად, გონისმიერი აქტივობა, როგორც ეთქვით, მთავარი მახასიათებელია ადამიანის როგორც ადამიანის, და ღმერთთან მისი მსგავსებისა, თუმცა ადამიანის თვითსრულყოფისთვის სიქველის სხვა საფეხურებიც ძალიან მნიშვნელოვანია. პლეთონის აზრით, სიქველეთა მთელი კომპლექსის მიზანია ინდივიდის არა მხოლოდ გონისა და სულისმიერი სრულყოფა, როგორც ეს, ძირითადად ნეო-პლატონიზმში იყო, არამედ ადამიანის – როგორც ერთიანი არსების, სხეულისა და სულისგან შედგენილის – სრულყოფა, აგრეთვე სრულყოფა ადამიანისა, როგორც საზოგადოებრივ-პოლიტიკური არსების. ამით განსხვავდება სიქველეთა პლეთონის თეორია ნეო-პლატონურისგან. რაც შეეხება სიქველეთა საკუთრივ პოლიტიკურ კონტექსტს, ის ნეოპლატონიკოსებს, როგორც ეთქვით, შედარებით უფრო ნაკლებად აინტერესებდათ.

პლატონის მიერ დამკვიდრებულ ტრადიციაზე დაყრდნობით, პლეთონი ოთხ ძირითად სიქველეს გამოყოფს. ესენია: *თავშეკავებულობა, ვაჟკაცობა, სამართლიანობა, გონიერება*. თითოეული მათგანი სამ ქვესახეობად იყოფა. ამგვარად, გვაქვს 12 სიქველე, რომლებიც ადამიანის დანიშნულებას მოიცავენ. ასეთი კლასიფიკაციის შემდეგ პლეთონი თავის ტრაქტატში „*სიქველეთა შესახებ*“ ხელახლა ალაგებს სიქველეებს, ამჯერად უკვე ცალკეული ადამიანის ცხოვრებაში მათი მოქმედების შესაბამისად. შედეგად ვიღებთ ზეადმაგალ გზას: ყველაზე აუცილებელი და ელემენტარული სიქველიდან უიშვიათესამდე და უმაღლესამდე აღმასვლას.<sup>1</sup>

სიქველეთა განხილვისას პლეთონი, ძირითადად, ეყრდნობა მათ დაყოფას სულის რაციონალური და ირაციონალური საწყისების მიხედვით. ნამდვილი *მე* არის გონება. ირაციონალური ნაწილებია სურვილები, რომლებიც ნებელობითია და შიშები, რომლებიც უნებელია. სიქველეებს სახელები სხვადასხვა მიმართების მიხედვით ეწოდება. ადამიანის სიქველე ნებელობით, მისივე რაციონალურ საწყისთან მიმართებაში არის 'თავშეკავებულობა', უნებლიე გრძნობების მიმართ – 'ვაჟკაცობა', სხვა ადამიანის მიმართ – 'სამართლიანობა', ადამიანის რაციონალური საწყისის მიმართ – 'გონიერებულობა'. საინტერესოა, რომ ზომიერება და ვაჟკაცობა პლეთონთან,

<sup>1</sup> J. W. Taylor, *Gemistus Pletho as a Moral Philosopher*, 1920, p. 85-86; B. Tambrun-Krasker, – in: Georges Gémiste Pléthon, *Traité des vertus*, 1987, p. XXXVII.

ისევე როგორც სტოელებთან, უფრო სუბიექტურ კონტექსტში განისაზღვრება, ვიდრე ეს პლატონთან ან არისტოტელესთან იყო. მაგალითად: ვაჟკაცობას საქმე აქვს არა იმ საგნებთან თუ მოვლენებთან, რომლებიც შიშს ან სიმტკიცეს აჩენენ, არამედ იმ გრძნობებთან, რომლებიც სულში ამ საგნებით არის გამოწვეული.<sup>1</sup>

ზოგადად კი, პლეთონის აზრით, პლატონური ადამიანის იდეა ემპირიული ადამიანისთვის ქცევის ნორმა უნდა იყოს, იმისთვის, რომ აღარ არსებობდეს უფსკრული ადამიანსა და ღმერთს შორის.<sup>2</sup> თუმცა, ადამიანის მიერ მოვალეობათა შესრულება პლეთონისთვის გაცილებით უფრო მეტად გულისხმობდა სხეულებრივი საწყისისა და გარემოს ჩართვას, ვიდრე ეს უსხეულო იდეის მიხედვით შეიძლება მომხდარიყო. აქვე დაეუმატოთ, რომ სიქველეებში წვრთნა, პლეთონის თანახმად, თანდათან ხდება. ეს ეხმიანება რეფორმათა მისეულ პროექტს, რომლის განხორციელება, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, *tabula rasa*-დან იწყება.

სიქველეების საკითხი პლეთონთან ძალიან ვრცელი თემაა, მით უმეტეს, ის ამოუწურავია ზოგადად პლატონიზმის ისტორიის კონტექსტში. ჩვენ ამ შემთხვევაში სიქველეთა სახეები გვაინტერესებს პლეთონის მოღვაწეობის პრაქტიკულ მხარესთან მიმართებაში. დასაწყისში უკვე ვთქვით, რომ მათ შორის გარკვეული კავშირია. მხოლოდ რამდენიმე მაგალითს მოვიყვანოთ პლეთონის სიქველეთა თეორიის მისივე პოლიტიკის თეორიასთან მიმართების ნათელსაყოფად.<sup>3</sup>

*თავშეკავებულობა* (σωφροσύνη) არის ადამიანის სიქველე ნებელობით აფექტებთან მიმართებაში. ის ეხება ადამიანის ირაციონალურ მხარეს და მის მისწრაფებებს,<sup>4</sup> აკონტროლებს სურვილებს.<sup>5</sup> ამ სიქველის სამოქალაქო ასპექტის დასაანახად გავიხსენოთ, რომ პლეთონის მიზანი, სხვათა და სხვათა შორის, სახელმწიფოს ეკონომიკური ავტონომია-ავტარკიაა, რაც იმას მოითხოვს, რომ ადამიანები კმაყოფილდებოდნენ იმით, რაც მკაცრად აუცილებელია (პლე-

<sup>1</sup> J. W. Taylor, *Gemistus Pletho as a Moral Philosopher*, 1920, p. 86.

<sup>2</sup> B. Tambrun-Krasker, – in: Georges Gémiste Pléthon, *Traité des vertus*, 1987, p. XXXVII.

<sup>3</sup> რეფორმებთან და პოლიტიკასთან სიქველეთა მიმართებების ჩვენებისთვის ძირითადად ვეყრდნობი ტამბრუნ-კრასკეს გამოკვლევას, იხ. B. Tambrun-Krasker, – in: Georges Gémiste Pléthon, *Traité des vertus*, 1987, p. XXXVI-XXXIX.

<sup>4</sup> Georges Gémiste Pléthon, *Traité des vertus*, 1987, ed. B. Tambrun-Krasker, A 1, p. 1, 14-16.

<sup>5</sup> J. W. Taylor, *Gemistus Pletho as a Moral Philosopher*, 1920, p. 94..

თონის 'შემზღუდავი' რეფორმები სწორედ მაღალ ფენებს და მონასტრებს ზღუდავდა, აგრეთვე ბიუროკრატიულ აპარატს). ამდენად, თავშეკავებულობა ყველა მოქალაქის სიქველე უნდა იყოს.<sup>1</sup>

ვაჟაკობა (ἀνδρεία) უნებლიე გრძნობებთან და აფექტებთან არის მიმართებაში.<sup>2</sup> პლეთონისთვის ეს სიქველე იმ თვისებას განსაზღვრავს, რომელიც ადამიანს მაშინ აქვს, როცა ის ცხოვრებაში მისთვის განკუთვნილ როლს ასრულებს როგორც მშობელი, მეგობარი, მეზობელი, მოქალაქე, აგრეთვე, საზოგადოდ, როგორც ღვთაებრივად მართული სამყაროს წევრი. ამ სიქველის ფუნქციაა, შეაკავოს ადამიანის, როგორც კომპოზიციის, ცხოველური ასპექტი (ანუ ადამიანური ბუნების ირაციონალური ელემენტები, როგორიცაა შიშები და სურვილები) და ისინი ღვთაებრივ ელემენტებს დაუქვემდებაროს.<sup>3</sup> ამ სიქველითვე ხდება შიშების გაკონტროლება.<sup>4</sup> პლეთონის აზრით, იუდაიზმმა და ქრისტიანობამ ბევრი თვალსაზრისით ხელი შეუწყო ამ სიქველის მოშლას. თუ ღმერთს თავისუფლად შეუძლია ბუნებრივ წესრიგში ჩარევა, ადამიანს ვაჟაკობა ეკარგება (როგორც უკვე აღვნიშნეთ, პლეთონს, ნეოპლატონიკოსთა მსგავსად – და პეტრიწის მსგავსადაც – ღრმად სჯეროდა ღვთაებრივი განგების ძალისა, რომელიც გონიერებას ეფუძნებოდა). ასეთ შემთხვევაში ის აღარ მისდევს ბუნებრივ წესრიგს, რომელიც გონიერებას ემყარება, და საკუთარი თავის რწმენას კარგავს. ის მიენდობა უცხო ძალას, რომელზეც მისი ხსნაა დამოკიდებული, კარგავს ავტონომიას, დამოკიდებული ხდება შემოქმედსა და მხსნელზე. ქვეყნის უსაფრთხოება მოითხოვს, რომ ღმერთის არსებობა გეწამდეს და ისიც გეწამდეს, რომ ღმერთი აბსოლუტურად რაციონალური წესით მოქმედებს. ვაჟაკობის დაკარგვის სხვა მიზეზი, პლეთონის აზრით, არისტოტელეს ავეროისტული ინტერპრეტაცია იყო, რომელიც ინდივიდუალური სულის უკვდავებას უარყოფდა, ეს კი სიკვდილის შიშს ამართლებდა. ამ და კიდევ სხვა მიზეზების გამო პლეთონს აუცილებლად მიაჩნდა სულის უკვდავების ანტიკური რწმენის აღგენა, რომელსაც პლატონიც იზიარებდა.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> B. Tambrun-Krasker, – in: Georges Gémiste Pléthon, *Traité des vertus*, 1987, p. XXXVII.

<sup>2</sup> Georges Gémiste Pléthon, *Traité des vertus*, ed. B. Tambrun-Krasker, 1987, A 1, p. 1, 14.

<sup>3</sup> J. W. Taylor, *Gemistus Pletho as a Moral Philosopher*, 1920, p. 89.

<sup>4</sup> იქვე, p. 94.

<sup>5</sup> B. Tambrun-Krasker, – in: Georges Gémiste Pléthon, *Traité des vertus*, 1987, p. XXXVI-XXXVII.

სიქველეთა აღნიშნული ორი სახეობა ადამიანის სულის ქვენა ნაწილს განეკუთვნება.<sup>1</sup> ისინი გვეხმარება, შევინარჩუნოთ იმის ღირებულება, რაც ჩვენში კარგია, იმის წინააღმდეგ, რაც ცუდია.<sup>2</sup>

რაც შეეხება შემდეგ სიქველეს, *სამართლიანობას* (δικαιοσύνη), ის იმას ეხება, რაც ადამიანისთვის გარეგანია და სხვა ადამიანებთან მიმართებას განსაზღვრავს.<sup>3</sup> ეს სიქველე, სხვათა და სხვათა შორის, აისახა პლეტონის საზოგადოების კლასებად დაყოფისა და მათი ფუნქციონირების პრინციპშიც: თითოეულ კლასს თავისი ადგილი აქვს. სამართლიანობის სიქველეს პლეტონი განიხილავს სოციალური (სამხედრო, მიწის, დაბეგრების) რეფორმების პერსპექტივაში.<sup>4</sup>

სიქველე – *გონიერულობა* (φρόνησις) საკუთრივ ადამიანის როგორც ადამიანის – მისი რაციონალური ნაწილის სიქველეა. ის ახასიათებს ადამიანს თავისთავად, ანუ მას საკუთარ თავთან და არა სხვებთან მიმართებაში.<sup>5</sup> ქრისტიანობის შეცდომა, პლეტონის აზრით, ის არის, რომ ის რწმენას გონიერებაზე წინ აყენებს. თუ საღმრთო სფეროს ცოდნა რაციონალურობისგან შორს არის, მაშინ მეტაფიზიკის პრინციპები პოლიტიკისგან გამიჯნულია და პოლიტიკის საფუძვლებიც არამყარია. მეტაფიზიკა და თეოლოგია, პლეტონის თანახმად, რაციონალური უნდა იყვნენ და ყველა სხვა ცოდნის საფუძველს ქმნიდნენ. ესაა გონიერება.<sup>6</sup>

პლეტონი სიქველეებს ჯერ აღმაველი, შემდეგ კი დაღმაველი მიმდევრობით ახასიათებს (როგორც ჩვენ ეს ახლა გავაკეთეთ), ანუ იწყებს უმაღლესით და უმაღლესით ამთავრებს.<sup>7</sup>

### §3

#### ოთხი კარდინალური სიქველის ქვესახეობები

ოთხი კარდინალური სიქველე პლეტონთან თორმეტ სიქველედ იყოფა (თითოეული სამ ნაწილად). საბოლოო ჯამში, 12 სიქველე

<sup>1</sup> J. W. Taylor, *Gemistus Pletho as a Moral Philosopher*, 1920, p. 94.

<sup>2</sup> Georges Gémiste Pléthon, *Traité des vertus*, ed. B. Tambrun-Krasker, 1987, A 1, p. 1, 15-16.

<sup>3</sup> იქვე, A 1, p. 1, 12 – 13.

<sup>4</sup> B. Tambrun-Krasker, – in: Georges Gémiste Pléthon, *Traité des vertus*, 1987. p. XXXVIII.

<sup>5</sup> Georges Gémiste Pléthon, *Traité des vertus*, ed. B. Tambrun-Krasker, 1987, A 1, p. 1, 10 – 11.

<sup>6</sup> B. Tambrun-Krasker, – in: Georges Gémiste Pléthon, *Traité des vertus*, 1987, p. XXXVIII.

<sup>7</sup> Georges Gémiste Pléthon, *Traité des vertus*, ed. B. Tambrun-Krasker, 1987, A 2, p. 4, 4-5.



ადამიანის მოვალეობას წარმოადგენს.<sup>1</sup> პლეთონის ამ თეორიას სიქველევზე, მათ სახელებსა და თავისებურებებს, წყაროდ პლატონის დიალოგები, აგრეთვე სიქველევზე არისტოტელესა და სტოეღთა თეორიები აქვს.<sup>2</sup> მოკლედ შევეხოთ პლეთონის მიერ თითოეული სიქველის სამად დაყოფას. ჩვენ მხოლოდ ვახსენებთ ამ ქვესახეობებს, დეტალების განხილვის გარეშე.

(1) თავშეკაეებულობა (σωφροσύνη) არის თვითკმარობა ცხოვრების აუცილებლობასთან მიმართებაში.<sup>3</sup> თავშეკაეებულობის სამი ნაწილი სურვილის სამი სახის გაკონტროლებას ემსახურება. ესენია: სიამოვნება, ფული და პატივი. ეს სამი ნაწილი (ზედამავალი მიმდევრობით) ასეთია: (ა) წესრიგი (κοσμιότης), რომელიც ნიშნავს თვითკონტროლს ლტოლვაში სიამოვნებისკენ; (ბ) თავისუფლება (ἐλευθεριότης), რომელიც გულისხმობს ფულის ხარჯვაში თვითკონტროლს, და ბოლოს, (გ) ზომიერება (μετριότης), რაც არის თვითკონტროლი, რომელიც დიდებისკენ ლტოლვას აკაეებს.<sup>4</sup>

(2) ვაჟკაცობა (ἀνδρεία) იმას ნიშნავს, რომ ცხოვრებისეული მძღავრი მდელვარებები ჩვენზე გაეღენას არ ახდენს.<sup>5</sup> ამ სიქველის სამი ნაწილი უნებლიე აფექტების (ზემოქმედებების) კონტროლს ემსახურება. ეს ნაწილებია: (ა) ლმობიერება (πρᾶότης), რომელიც ნიშნავს დიდი ადამიანის ამტანობას ბოროტი მტრული დამოკიდებულების პირისპირ; ის გონების მდგომარეობას ახასიათებს.<sup>6</sup> (ბ) კეთილშობილება (γενναίότης), რომელიც ნიშნავს ტანჯვის ატა-

<sup>1</sup> J. W. Taylor, *Gemistus Pletho as a Moral Philosopher*, 1920, p. 86.

<sup>2</sup> ამ თორმეტი სიქველის აღწერისთვის, წყაროთა ანალიზით, იხ. B. Tambrun-Krasker, — in: Georges Gémiste Pléthon, *Traité des vertus*, 1987, p. 64-82 და J. W. Taylor, *Gemistus Pletho as a Moral Philosopher*, 1920, p. 85-100.

<sup>3</sup> ἀνταρけία τὸν πρὸς τὸν βίον ἀνταρκαίαν. Georges Gémiste Pléthon, *Traité des vertus*, ed. B. Tambrun-Krasker, 1987, A 3, p. 4, 7 — 8. მაზეს თანახმად, ნეოპლატონიკოსები ამ სიქველეს ისეთ დიდ მნიშვნელობას არ ანიჭებდნენ, როგორც ქრისტიანები. ელინური ინტელექტუალიზმი ყოველთვის იმისკენ უბიძგებდა ნეოპლატონიკოსებს, რომ უპირატესობა თეორიული ცოდნისთვის მიენიჭებინათ, შედარებით იმასთან, რასაც თავშეკაეებულობაში ვარჯიში შეიძლება ეუწოდოთ. განმწმენდი სიქველევები მათთვის მიზანი კი არ იყო, არამედ უფრო საშუალება, რომლითაც სული სინამდვილის უფრო მაღალ დონეზე ადის. F. Masai, *Pléthon*, 1956, p. 246-247.

<sup>4</sup> Georges Gémiste Pléthon, *Traité des vertus*, ed. B. Tambrun-Krasker, 1987, A 3, p. 4, 7 — 11. J. W. Taylor, *Gemistus Pletho as a Moral Philosopher*, 1920, p. 87.

<sup>5</sup> Ἀνδρεία δὲ ἐπεί ἐστιν ἀντρεία πρὸς τὸν κατὰ βίον βίαιαν παθημάτων. Georges Gémiste Pléthon, *Traité des vertus*, ed. B. Tambrun-Krasker, 1987, A 3, p. 4, 12 — 13.

<sup>6</sup> J. W. Taylor, *Gemistus Pletho as a Moral Philosopher*, 1920, p. 93.

ნის უნარს, რაც აუცილებელია სასურველი მიზნის მისაღწევად; და ბოლოს, (გ) დიდსულოვნება (ἐὐψυχία), რაც ისეთი ადამიანის სიქველეა, რომელიც, სოკრატესავით, დარწმუნებულია, რომ ვერაფერი გარეშე ზიანს ვერ მიაყენებს და სახიფათო მხოლოდ ის სიზღაბლეა, რომელიც სულში მცდარი შეხედულებების გზით შეიძლება შემოვიდეს. ასეთი ადამიანი იწამებს, რომ ბედის დარტყმებს გარკვეული მიზანი და მისთვისვე კეთილი დანიშნულება აქვს.<sup>1</sup>

(3) სამართლიანობა (δικαιοσύνη) იმას ეხება, რაც ადამიანისთვის გარეგანია: სამართლიანობის სამი ნაწილი მიმართებაშია ღმერთთან, საზოგადოებასთან და ინდივიდუალურ ადამიანთან.<sup>2</sup> მისი ქვესახეობებია: (ა) ღირებულება (χρηστότης); ეს აქტიური სიქველეა, რომელიც საქმეში ვლინდება, როცა ადამიანს საქმე აქვს სხვა ადამიანთან. პლეთონს სწამდა, რომ ადამიანმა თვითონ უნდა იზრუნოს საკუთარი თავისთვის და არ პქონდეს იმის იმედი, რომ ღოცვით შეიძლება ღმერთზე გავლენა მოახდინოს. თეორიულად, ეს შეხედულება ემყარებოდა ღვთაებრივი განგების და უნივერსალური მიზეზობრიობის პლეთონისეულ რწმენას. ამ თეორიის პრაქტიკული შედეგი უნდა ყოფილიყო ადამიანის აქტიუობა და არა მისი ასკეტობა ან პასიურობა. როგორც უკვე ვთქვით, პლეთონის აზრით, ძალიან მნიშვნელოვანი იყო ინდივიდებისთვის და საერთოდ ერისთვის, რომ სწორად გაგებულიყო სამყაროსა და ისტორიაში მმართველი ღვთაებრივი განგებისა და მიზეზ-შედეგობრიობის პრინციპების შინაარსი, იმისთვის, რომ შესაძლებელი ყოფილიყო საზოგადოებრივი და პოლიტიკური ცხოვრების ამ ცოდნის შესაბამისად წარმართვა. (ბ) მოქალაქეობა (πολιτεία) არის სამართლიანობა, რომელიც პიროვნების საზოგადოებასთან ურთიერთობას ეხება.<sup>3</sup> (გ) ღვთისმოსაობა (ბიოსტა) არის სწორი პოზიცია და აქტიურობა ღმერთთან მიმართებაში. ის იმაში გვეხმარება, რომ, ერთი მხრივ, თავი ავარიდოთ ათეიზმს, მეორე მხრივ კი ცრურწმენას, რომლის თანახმად ვითომ შეიძლება ღმერთზე გავლენა მოვახდინოთ ღოცვითა და თაყვანისცემით.<sup>4</sup> ტეილორის აზრით,

<sup>1</sup> Georges Gémiste Pléthon, *Traité des vertus*, ed. B. Tambrun-Krasker, 1987, A 3, p. 4, 12 – 23; J. W. Taylor, *Gemistus Pletho as a Moral Philosopher*, 1920, p. 90.

<sup>2</sup> J. W. Taylor, *Gemistus Pletho as a Moral Philosopher*, 1920, p. 94.

<sup>3</sup> იქვე, p. 95, 97.

<sup>4</sup> Georges Gémiste Pléthon, *Traité des vertus*, ed. B. Tambrun-Krasker, 1987, B 12, p. 12, 24 – 13, 9.

„პლეთონი უარყოფდა ლეთაებრივი გამოცხადების მოძღვრებას. ის ამტკიცებდა, რომ დეტერმინიზმი შეუთავსებელია ღოცვის შედეგიანობის რწმენასთან, იმ სახით, როგორც ეს ეკლესიას მი-აჩნდა. შესაბამისად, პლეთონმა განავითარა ეთიკის ისეთი სის-ტემა, რომელიც უფრო პლატონურია, მაშინაც, როცა ის თითქოს ქრისტიანულად გამოიყურება.“<sup>1</sup>

(4) და ბოლოს, გონიერულობის (φρόνησις) სამი ნაწილი, აღმასე-ლით, რომელიც ახასიათებს ადამიანური საქმეებიდან ბუნებაზე, ბუნებიდან კი საღმრთო საქმეებზე გადასვლას, შემდეგია: (ა) კე-თილგონიერება (ἐπιστήμη); ეს არის პრაქტიკული სიქველის გონის-მიერი მახასიათებელი.<sup>2</sup> (ბ) საბუნებისმეტყველო ცოდნა (φυσική), რაც ბუნების ცოდნას – ‘ფიზიკას’ გულისხმობს. ის ღიდად უწყობს ხელს ადამიანის ბედნიერებას, რადგან ადამიანის ბუნების უმაღ-ლესი ნაწილის აქტივობას მოითხოვს და მას სამყაროს ნაწილად აქცევს.<sup>3</sup> (გ) ღმერთის თაყვანისცემა (θεοσιβεία). ეს არის ყველაფრის სინოპტიკური ხედვა.<sup>4</sup> ადამიანის მიზანია, ბუნებრივ მოვლენათა მი-ზეზებისა და კანონების გაგება, აგრეთვე იმაში გარკვევა, რატომ არის რაღაც ადამიანებისთვის კარგი ან ცუდი. როდესაც ადამიანი საბოლოო, გამაერთიანებელ ხედვას მიაღწევს, რომლის მეშვეობი-თაც საყოველთაო მიზანი – სიკეთე (ἀγαθόν) გაცხადდება, მაშინ ის აღწევს ღმერთის ხედვას, მისი თაყვანისცემის (θεοσιβεία) მდგო-მარეობას, რაც ადამიანური ბედნიერების მწვერვალია.<sup>5</sup>

ზემოთქმულიდან ნათელია, რომ, პლეთონის აზრით, ოთხი კარ-დინალური სიქველის ყველა დონეზე, აგრეთვე ამ სიქველეთა ‘ში-და’ საფეხურების ყველა თორმეტ დონეზე, ადამიანის პრაქტიკული აქტივობაც ძალიან მნიშვნელოვანია. აქ ‘პრაქტიკულობაში’ ვგუ-ლისხმობ პოლიტიკურ აქტივობას (ადამიანის საზოგადოების წვე-რად გაგებას) და მის აქტივობას, როგორც სულისა და სხეულის-გან შედგენილი არსების. პლეთონის აზრით, ადამიანი უნდა შეეცა-დოს იყოს ღმერთის მსგავსი, ყველა იმ უნარისა და შესაძლებლო-

<sup>1</sup> J. W. Taylor, *Georgius Gemistus Pletho's Criticism of Plato and Aristotle*. Menasha, 1921, p. 87-88.

<sup>2</sup> J. W. Taylor, *Gemistus Pletho as a Moral Philosopher*, 1920, p. 99.

<sup>3</sup> ვფიქრობ, აქ სტოელთა გავლენაც იგრძნობა. ფიზიკისა და კოსმოლოგი-ის ცოდნასთან დაკავშირებით სიმპლიკიოსიც გავიხსენოთ.

<sup>4</sup> აქ კი, ალბათ, უკვე პლატონის „სახელმწიფოს“ VII წიგნში მოცემული დიალექტიკის გაგების კვალი ჩანს.

<sup>5</sup> J. W. Taylor, *Gemistus Pletho as a Moral Philosopher*, 1920, p. 98.

ბის გამოყენებით, რომელიც მას, როგორც ადამიანს, გააჩნია.<sup>1</sup> მეტიც: სიქველის უმაღლესი საფეხურის მისაღწევად, ადამიანმა საკუთარი თავი კოსმოსის ნაწილად უნდა გააცნობიეროს. ამ მეტ-ნაკლებად პრაქტიკული ნაბიჯების გარეშე შეუძლებელია უმაღლესი, წმინდა ინტელექტუალური დონის მიღწევა.

#### §4

### პლეთონის სიქველეთა თეორია თვითონისა და სხვის კონტექსტში

თვითონობისა და სხვის კონტექსტში პლეთონის სიქველეთა თეორია ასე შეიძლება შევაჯამოთ: პლეთონის თანახმად, სიქველეთა მიზანი არის არა ყოველგვარი სხვაობისგან განთავისუფლება, იმ მიზნით, რომ მივალწიოთ ნამდვილ თვითონობას, ანუ ნამდვილ მეს, არამედ მიზანია, თუ შეიძლება ასე ითქვას, უფრო 'ასიმილირება' – სხვებთან და სხვასთან 'დამეგობრება', სხვაობის გათავისება. თუ ამ პოზიციას ნეოპლატონურ თეორიებს შევადარებთ, განსხვავება თვალში საცემი იქნება: ნეოპლატონიკოსებისთვის სიქველის უმაღლესი წერტილი, უმეტეს შემთხვევაში, უფრო სხვაობის გადალახვას გულისხმობდა და ჩვენივე თავში ერთიანობის მაქსიმალურად მიღწევას მოითხოვდა.

#### §5

### შედარება პორფირიოსის სიქველეთა თეორიასთან

მოკლედ რომ შევადაროთ ზემოთ განხილული პორფირიოსისეული სიქველეთა თეორია პლეთონისას, შეიძლება დავასკვნათ: ნეოპლატონიკოსებისთვის, როგორებიც იყვნენ პლოტინი და პორფირიოსი (მაგრამ, აგრეთვე, გვიანდელი ნეოპლატონიზმისთვის, პატრისტიკოსთვის, აგრეთვე შუა საუკუნეების ქრისტიანული ფილოსოფიისთვის, როგორც ბიზანტიურისთვის, ასევე ლათინურისთვის), სიქველეებს (მათ შორის ე.წ. 'პოლიტიკურ' – სამოქალაქო სიქველეებსაც კი) არ ჰქონია (ან ნაკლებად ჰქონდა) კონკრეტული პოლიტიკური მნიშვნელობა. სიქველეები ემსახურებოდა ინდივიდუალური მეს ტრანსფორმაციას, თვითონობის ამაღლებას – რამდენადაც ეს შესაძლებელი იყო – გონების 'ღვთაებრივ' დონემდე. პორფირიოსის მიზანი იყო, ესწავლა და ესწავლებინა, როგორ მივალწიოთ თვით-

<sup>1</sup> F. Masai, *Pléthon*, 1956, p. 247.

კონცენტრაციას, რაც ნიშნავდა ინტელექტუალურ კონცენტრაციას 'ერთზე ჩვენში' და მოითხოვდა, შეძლებისდაგვარად, მაქსიმალურ თავისუფლებას სიმრავლისგან, სხვაობისგან და სხეულებრივი გაფლენებისგან. პლეთონთან საქმე სხვაგვარად იყო. მასთან ადამიანი სულისა და სხეული კომპოზიტია.<sup>1</sup> პლეთონისთვის ადამიანის პირადი თეითობა, მისი მე ნაციონალური იდენტობის ნაწილიც უნდა ყოფილიყო, ხოლო სიქველეთა მიზანი მხოლოდ ინდივიდუალური ადამიანის გარდაქმნა კი არ იყო, არამედ მთელი ერის. თავის მხრივ, ნაციონალური ერთიანობის განხორციელება ამ რთული ორგანიზმის სხვადასხვა ასპექტის პარმონიაში მოყვანას მოითხოვდა. ამასთან ერთად, პიროვნული მთლიანობა-ერთიანობისთვის საჭირო იყო სხეულებრივი და სულიერი ელემენტების ურთიერთშეწყობა და პარმონია, და არა, ასე ვთქვათ, სხეულებრივი მოცემულობის 'ნიეულირება'. ამდენად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ პლეთონი სიმრავლეს ერთიანობაში (არა მხოლოდ ნაციონალურ, არამედ პიროვნულ დონეზეც) უფრო პოზიტიურად განიხილავდა, ვიდრე პორფირიოსი ან სხვა ნეოპლატონიკოსები. პლეთონის გაგებით, სიქველეთების მიზანი ადამიანის – როგორც ადამიანის (და არა ღმერთის) ბედნიერებაა, იმდენად, რამდენადაც ეს ამქვეყნიურ ცხოვრებაშია მიღწევადი.<sup>2</sup>

## §6

### პლეთონი და პეტრიწი სიქველეთა თეორიის კონტექსტში

ორიოდე სიტყვით შევადაროთ პლეთონის სიქველეთა თეორია პეტრიწისას. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, პეტრიწს ექსპლიციტურად არ უმსჯელია ოთხი კარდინალური სიქველელის და ზოგადად სიქველეთების შესახებ, თუმცა შეგვიძლია ვთქვათ, რა იყო მისთვის მნიშვნელოვანი იმისთვის, რომ მიგვეღწია შინაგანი ერთიანობისთვის და ჭეშმარიტად ფილოსოფიური მდგომარეობისთვის. პეტრიწის თანახმად, მთავარი იყო სხეულებრივი ცხოვრების უკან მოტოვება, ყოველგვარი გარეშე ზემოქმედებისგან თავისუფლება და გონისმიერი ცხოვრებით ცხოვრება, რამდენადაც ეს შესაძლებელი იყო. ასე-

<sup>1</sup> მაზეს თანახმად, პლეთონი რენესანსის ადამიანი იყო, მგრძნობიარე სული-სა და სხეულის ყოველგვარი სიაშოვნებისადმი. F. Masai, *Pléthon*, 1956, p. 274.

<sup>2</sup> Ὁμᾶς μὲν γὰρ παντὶ τρὶσὶν φευστέον μὲν κακίαν, ἐπιτοδευτέον δὲ ἀρετὴν, ἵνα δὴ ἀντὶ ἀμλιωτέραν, εὐδαιμονέας τε καὶ μακάριοι ἐν τῇ παρόντῃ βίᾳ κατὰ δυνάμιν γενοίμεθα, καὶ ἐπειδὴν τελευτήσωμεν τὴν τοῖς νῦν βεβιωμένοις πρέπουσαν τε καὶ ἀρμόττουσαν ἀπολαβόντες χάριαν, ποῦν ἔτι δὴ μᾶλλον εὖ πράξωμεν. Georges Gémiste Pléthon, *Traité des vertus*, ed. B. Tambrun-Krasker, 1987, B 14, p. 14, 11 – 15.

თი ცხოვრების ნიშნულად პეტრიწი პროკლეს ცხოვრებას მიიჩნევდა. პეტრიწის აზრით, მხოლოდ იმ ადამიანებს შეუძლიათ მიაღწიონ შინაგან ერთიანობას, ვინც სხეულებრივი ინტერესებისგან და გარეშე ზემოქმედებებისგან თავისუფალია. გარდა ამისა, საჭიროა სამეცნიერო დისციპლინებში წვრთნა, როგორიცაა მათემატიკა, გეომეტრია, ფიზიკა და მუსიკა. ბოლოს, საჭიროა წმინდა მჭვრეტელობითი ცოდნისა და ტრანსცენდენტური *ერთის* ხედვის დონემდე ამაღლება (რამენადაც ეს საერთოდ ადამიანისთვის არის შესაძლებელი), დისკურსიული აზროვნების დონიდან გონითი ცოდნის დონეზე გადასვლა. ამ პროცესში სულმა უნდა გაითავისოს შემეცნების საგანი, ისე, რომ შემეცნებელსა და შესამეცნებელს შორის განსხვავება გაქრეს,<sup>1</sup> პასიური გონებიდან მოხდეს აქტიურ გონებაზე გადასვლა. როგორც ვთქვით, ადამიანის არსებისა და მისი არსებობის სხეულებრივი და 'პოლიტიკური' (სოციალური) ასპექტები, ისევე როგორც სულის უფრო 'ქვედა' (გონებასთან მიმართებაში) 'ნაწილები' პეტრიწისთვის ისეთი მნიშვნელოვანი არ ყოფილა, როგორც ეს პლეთონისთვის იყო. შესაბამისად, ვეფიქრობ, შეიძლება ვთქვათ, რომ ადამიანის თვითსრულყოფისა და სიქველევების პეტრიწული გეგმა უფრო ნეოპლატონური ხასიათისა იყო, ვიდრე პლეთონის შემთხვევაში, ვინაიდან პლეთონის ფილოსოფიაში ზოგადად და კონკრეტულად მისეულ სიქველეთა თეორიაში, როგორც ვთქვით, ადამიანი როგორც ადამიანი (რაც სულისა და სხეულის კომბინაციას ნიშნავდა) და როგორც საზოგადოებრივი ('პოლიტიკური') არსება გაცილებით უფრო მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა, ვიდრე გვიანანტიკური და შუა საუკუნეების პლატონიკოსების თეორიებში. მეტიც, გარკვეული გაგებით, შეიძლება ითქვას, რომ პლეთონის სიქველეთა თეორია არა მხოლოდ დეტალებში, არამედ არსებისეულადაც განსხვავდებოდა როგორც ნეოპლატონიკოსების, ასევე თავად პლატონის თეორიისგანაც. პლეთონს ინდივიდუალობა — ადამიანი, მისი *მე* წარმოედგინა, როგორც სულისა და სხეულის კომპოზიტი, მაშინ როდესაც პლატონისა და ნეოპლატონიკოსებისთვის ადამიანის ნამდვილი *მე*, უპირველეს ყოვლისა და უმთავრესად, მისი სული იყო. პლეთონი არ აღიქვამდა სხეულს ადამიანის *თვითობის* უარყოფით ელემენტად, ის დიდ ყურადღებას უთმობდა ადამიანის კონკრეტულ სოციალურ აქტივობას, რაშიც ადამიანი, მისი აზრით, ყველა თავისი შესაძლებლობით, როგორც სულიერით, ასევე სხეუ-

<sup>1</sup> პეტრიწი, II, გვ. 7, შესავალი.

ლებრივით, უნდა ჩართულიყო. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თუ ჩვენ, პლატონიკოსთა მსგავსად, განვიხილავთ ადამიანის სულს როგორც მის *მე-სა* და *თვით-ობას*, ხოლო სხეულს – როგორც *სხე-ს*, მაშინ, ვფიქრობ, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ პლეთონისთვის ადამიანის *სხეობა* თავისთავში და, აგრეთვე, ადამიანის მიმართება *სხეა* ადამიანებთან გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანი იყო, ვიდრე ნეო-პლატონიკოსებისთვის და, შეიძლება ითქვას, თავად პლატონისთვისაც კი. ამიტომ, ვფიქრობ, ამ კუთხით თუ შევხედავთ პლეთონის ფილოსოფიას და, კერძოდ, სიქველეთა შესახებ მის თეორიას, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მისი თეორიები შეიცავდა არა მხოლოდ ანტიკური პლატონიზმის თავისებურებებს, არამედ, ნებით თუ უნებ-ლიეთ, ადამიანის როორც სულისა და სხეულის ერთობის ქრისტიანულ გაგებას. ამავე დროს, ეს იყო ერთგვარი 'შესავალი' და მომზადება ადამიანის, როგორც სულისა და სხეულის პარმონიული ერთობისა და *vita activa*-ს პოზიტიური – რენესანსული გაგებისთვის.

## §7

### პლეთონისეულ რეფორმებსა და სიქველეების თეორიას შორის კაცშირები: მოკლე შეჯამება

რაც შეეხება პლეთონის მიერ ჩამოყალიბებული სიქველეთა საფეხურების მისივე რეფორმებთან მიმართებებს, ამ მოკლე მონახაზითაც ცხადია ის მნიშვნელობა, რომელსაც პლეთონი მოქმედებას, რეალობას, პრაქტიკას, აქტიურ ცხოვრებას ანიჭებდა. ის უდავოდ წმინდა პლატონიკოსი იყო, ანუ სული მისთვის, რა თქმა უნდა, სხეულზე უპირატესი იყო. როგორც პლატონიკოსს, მასაც, ალბათ, ენატრებოდა წმინდა 'თეორიული' – მჭკრეტელობითი, კონტემპლაციური ცხოვრება. რა თქმა უნდა, მისთვის ძალიან ძვირფასი იქნებოდა პლატონის ფილოსოფიის ორფიკულ-პითაგორული მხარე, რომელიც გვიანანტიკურმა, შუა საუკუნეებისა და იტალიური რენესანსის პლატონიკოსებმა თავისებურად წინ წამოწიეს პლატონის ფილოსოფიის პრაქტიკულ მხარესთან შედარებით. პლეთონმა, მათგან განსხვავებით, პლატონიდან წინა პლანზე პოლიტიკაც გამოიტანა. ის ეყრდნობოდა პლატონის „*სახელმწიფოს*“ და „*კანონებს*“. ნეო-პლატონიკოსებზე გაცილებით უფრო მეტად, პლეთონი ხაზს უსვამდა ადამიანში, როგორც კომპოზიტში, ორი სუბსტანციის ერთობას. მისი აზრით, ადამიანი ამქვეყნად სხეულითაც სრულყოფილია და ის უნდა დარჩეს იმ ადგილზე, სადაც არის ამ ცხოვრებაში. ამქვეყ-

ნად ადამიანი მოქალაქე უნდა იყოს, მერე კი სულს შეეძლება გაიხაროს უფრო 'კომფორტული' ცხოვრებით.<sup>1</sup>

პლეთონის შემდეგ და მისი ძალისხმევის შედეგადაც, დასავლეთ ევროპამ პლატონი გაიცნო და მარსილიო ფიჩინომაც ფლორენციაში პლატონური აკადემია დააარსა. ოღონდ ეს აკადემია უფრო სხვა – არა პლეთონისეული გზით წავიდა; ის უფრო მჭკრეტელობით-ორფიკულ-პითაგორულ-ნეოპლატონურად – ასე ვთქვათ, „ფედონურად“ იყო ორიენტირებული. სიქველეთა საკითხშიც ფიჩინო გაცილებით უფრო 'ნეოპლატონიკოსი' აღმოჩნდა, ვიდრე პლეთონი. ის ანსხვავებდა სიქველეთა ორ ძირითად სახეობას: თეორიულსა და ზნეობრივს. ზნეობრივი სიქველის მიზანი იყო სულის გამიჯვნა სხეულისგან, ხოლო მჭკრეტელობითი სიქველის მიზანი იყო უსხეულო, უნივერსალური და სხეულებისგან მოცილებული არსების და მიზეზების წვდომა. ფიჩინოსთან შედარებით, სიქველეთა პლეთონისეული გაგება უფრო მეტად ითვალისწინებდა სხეულსა და საზოგადოებას. სიქველემ, პლეთონის თანახმად, უნდა შეინარჩუნოს ადამიანი როგორც მთელი, იმისთვის, რომ მან სამყაროსა და საზოგადოებაში თავისი როლი შეასრულოს.<sup>2</sup>

პლეთონის მოღვაწეობასთან ერთად დასრულდა ბიზანტიის ისტორიაც. პლეთონი ძალიან ჭკვიანი ადამიანი იყო, ის რეალობაშიც კარგად ერკვეოდა. შეუძლებელია, მას არ ევარაუდა, რომ მისი მცდელობა, თეორია, პრაქტიკისთვის განკუთვნილი პროექტები ვერ განხორციელდებოდა. ის მაინც ეცადა. თეორიულ ფილოსოფიასთან ერთად (ნაშრომები განგების შესახებ, პლატონისა და არისტოტელეს შედარება, სიქველეთა საკითხები და სხვა), მან უზარმაზარი გარდაქმნები დაგეგმა. ასეთი დიდი მონდომება უშედეგოდ ვერ გაქრებოდა. პლეთონის პლატონიზმის თეორიულმა მხარემ პირდაპირ განაგრძო არსებობა მარსილიო ფიჩინოს აკადემიაში, თუმცა ეს ქრისტიანობასთან შერწყმული პლატონიზმი იყო, ანუ ის, რაც პლეთონს არ უნდოდა. პლეთონის პლატონიზმის პრაქტიკულმა მხარეებმა ირიბად განაგრძეს არსებობა რენესანსისთვის დამახასიათებელ კრეატიულობასა და აქტიურ ცხოვრებაში; სახელმწიფოს მისეული მოდელების გამოძახილი იყო კამპანელასა და თომას მორის უტოპიები. ელინური 'გენოსის' პლეთონისეულმა კონცეფციამ, რო-

<sup>1</sup> B. Tambrun-Krasker in: Georges Gémiste Pléthon, *Traité des vertus*, 1987, p. XXXIX.

<sup>2</sup> იქვე, p. XLV.



გორც სპეციალისტები მიიჩნევენ, XIX საუკუნეში იზინა თავი, საბერძნეთის ბრძოლაში დამოუკიდებლობისთვის, პლეთონის საეკლესიო რეფორმათა გეგმა კი, ვფიქრობ, რეფორმაციის წინამორბედადაც კი შეიძლება მივიჩნიოთ.

იყო კიდევ ერთი თავისებური 'თესლი', რომელიც პლეთონმა შუა საუკუნეების მიწურულს ჩააგდო და რომელიც რენესანსსა და ახალ დროში თავისებურად აღმოცენდა: რაციონალიზმი. პლეთონთან ეს ნიშნავდა ყველაფრის გონიერულობაზე დაფუძნების აუცილებლობას, მათ შორის თეოლოგიის, პოლიტიკის, პირადი ცხოვრების. თავისებურად ეს ფილოსოფიის ავტონომიურობასაც უწყობდა ხელს, გაცილებით უფრო რადიკალურად, ვიდრე ეს, მაგალითად, მიქაელ ფსელოსს შეიძლება წარმოედგენა.

ასე, ბიზანტიის იმპერიის დაცემამდე სულ ცოტა ხნით ადრე, პლეთონის სახით, ძველი ელადის ტერიტორიაზე, პელოპონესზე, საერთო-ევროპული ინტელექტუალური ისტორიისთვის უჩვეულო და რადიკალური პიროვნება მოვევლინა მსოფლიოს. მან თითქმის ინტელექტუალურად განახორციელა უკვე დიდი ხნის არარსებული ელადის 'აღდგენა' უკვე თითქმის არარსებული ბიზანტიის იმპერიაში და დასავლეთ ევროპის თვალს აღმოსავლეთისკენ "შემოაბრუნა". ჩვენი წიგნის თემის თვალსაზრისითაც მან თავისებურად საინტერესო ნაბიჯი გადადგა: მასთან ნამდვილი *მე*, გვიანანტიკური პლატონური ტრადიციისგან განსხვავებით, პლოტინური 'მოაცილე ყველაფერი' და 'მარტოსი მარტოსთან' პრინციპებით ევლარ განისაზღვრებოდა და ეერ შემოიფარგლებოდა: საზოგადოებრივი ცხოვრება ადამიანის გარემოში შემოიჭრა და ადამიანსაც, ამ ცხოვრებისა და საკუთარი თავისუფლების შენარჩუნებისა და მოპოვებისთვის, მეტიც – საკუთარი *მე*-ს მოპოვებისთვის ამ *მე*-ს საზღვრებს გარეთ გასვლა უწყევდა.

## თავი 4

პლატონური ტრადიცია:  
სიკვდილი, ფილოსოფია, ჩვენ

## §1 სიკედილის სამი გაგება პლატონურ ტრადიციაში

„ნამდვილი ტრაგედია ის არ არის, როდესაც ბედისწერა ადამიანს რაღაცისთვის სიკედილს აიძულებს. ნამდვილი ტრაგედია ის არის, როცა ადამიანს შანსი არ აქვს, იმისთვის იცხოვროს, რაც მან იცის, რომ არის დიდი, ნამდვილი და ღირებული. ეს უმძიმესი ბედისწერაა და ის მართლაც კლავს“.

შანდორ მარაი<sup>1</sup>

პლატონმა დაამკვიდრა ტრადიცია, რომელიც ფილოსოფიას განსაზღვრავს როგორც სიკედილისთვის მზადებას, მისთვის ზრუნვას.<sup>2</sup> პლატონისეე დაზუსტებით, ფილოსოფოსის სიკედილი არ გულისხმობს თავის მოკვლას.<sup>3</sup> ის ნიშნავს სულიერი წერტნის შედეგად სხეულის გაგლენებისგან მაქსიმალურად თავისუფალ, გონიერულ ცხოვრებას და, პლატონის სიტყვებით რომ ვთქვათ,

„რაც შეიძლება სწრაფად აქედან იქ გაქცევა; გაქცევა არის შეძლებისდაგვარად ღმერთის მიმსაგავსება. მიმსაგავსება კი ისაა, რომ გავხდეთ გონიერულად სამართლიანი და ღვთისმოსავი“.<sup>4</sup>

ფილოსოფიასა და სიკედილს შორის მიმართების ასეთმა გაგებამ ღრმა კვალი დატოვა ანტიკურ პლატონურ ტრადიციაში, გვი-

<sup>1</sup> დამოწმებულია გერმანული თარგმანის მიხედვით: Sándor Márai, *Himmel und Erde*, 2001, p. 314-315.

<sup>2</sup> პლატონი, „*ფედონი*“ 64 a-67 e; 80 e; 82 c-84 b. პლატონის თანახმად, სიკედილი არის სულის გამიჯვნა სხეულისგან („*ფედონი*“, 64 c, 67 d). ფილოსოფოსების მთავარი საზრუნავი (რასაც შეიძლება სხეები ეერ ამწვედნენ) სიკედილია: გარდაცვალება და მკედრად ყოფნა („*ფედონი*“, 64 a). მეტიც: ფილოსოფოსები იმსახურებენ სიკედილს, ისინი მისი ღირსი არიან („*ფედონი*“, 64 b). ასეთი ცხოვრების მიზანი არის განწმენდა – სულის სხეულისგან შეძლებისდაგვარად სრულყოფილად გამიჯვნა, სულის თვითონცენტრაცია და საკუთარ თავთან დაბრუნება, რაც სხეულის საბმელებისგან მის განთავისუფლებას ნიშნავს. სწორედ ეს უნდა ჰქმნარიტ ფილოსოფოსის („*ფედონი*“, 67 c). ცხოვრებაში ის საკუთარ თავს იმისთვის ამზადებს, ისე იცხოვროს, რომ სიკედილთან რაც შეიძლება ახლოს იყოს („*ფედონი*“, 67 e). იხ. აგრეთვე „*ფედონი*“, 82 c-84 b.

<sup>3</sup> პლატონი, „*ფედონი*“, 61 c-62 b.

<sup>4</sup> პლატონი, „*თეეტეტი*“, 176 ac.

ანანტიკურ ფილოსოფიაში (ბერძნულსა და ლათინურშიც), პატრისტიკაში, შუა საუკუნეების ბიზანტიურ ფილოსოფიაში, აგრეთვე ძველ ქართულ ტექსტებში. ეს განსაზღვრება დღესაც გვახსოვს, და არა მხოლოდ სპეციალისტებს. საინტერესოა, რომ ის ჩვენში უსიამოვნო გრძნობას ან შეშფოთებას არ იწვევს, შეიძლება იმიტომაც, რომ პლატონის ამ განსაზღვრებაში 'სიკვდილი' მეტაფორაა: ის ნამდვილ ცხოვრებას ნიშნავს, და არა ბუნებრივ სიკვდილს, თუმცა, რა თქმა უნდა, ვერც ამ უკანასკნელს გამორიცხავს.

დაეფიქრდეთ სიკვდილის გაგების სახეობებზე პლატონიზმში, რაც გულისხმობს ფილოსოფიასა და სიკვდილს (შესაბამისად, ფილოსოფიასა და სიცოცხლეს) შორის მიმართებათა განმარტებას,<sup>1</sup> სულსა და სხეულს შორის ურთიერთმიმართების წარმოჩენას, ადამიანის შესაძლებლობებისა და თავისუფლების საზღვრებში გარკვევას.<sup>2</sup> ამ მიზნით, დაეაკირდებით პლოტინის, პორფირიოსის, მიქაელ ფსელოსის თხზულებების, აგრეთვე ამონიოს ერმისისა და იოანე სინელის შრომათა ქართული თარგმანების ფრაგმენტებს. მათი საწყისი და ამოსავალი წყარო პლატონის ზემოთ ხსენებული ტექსტებია, მისი ფილოსოფიის სხვა ასპექტებთან ერთად. შემდეგ მოკლედ შევხებით ბიზანტიურ პუმიანიზმს (ისევე პლეტონი), აგრეთვე იტალიურ და ფრანგულ რენესანსს (ჯოვანი პიკო დელა მირანდოლა, მონტენი). ფილოსოფიასა და სიკვდილს შორის მიმართების ინტერპრეტაციებზე დაფიქრება დაგვანახებს, მოცემული თემის კონტექსტში, პლატონური ტრადიციის (ძველი ქართული ტექსტების ჩათვლით) ერთიანობას, მრავალფეროვნებასა და არაერთმნიშვნელოვნებას, როგორც სინქრონულ, ასევე დიაქრონულ ჭრილში, და

<sup>1</sup> ეს მოიცავს, შესაბამისად, შემდეგ თემებს: ფილოსოფიის გაგება, როგორც "შუამავლისა" სიკვდილსა და სიკვდილს შორის, ანუ, სხვა სიტყვებით, სიცოცხლესა და სიკვდილს, ან სიცოცხლესა და სიცოცხლეს შორის. ყველა ამ შემთხვევაში თითოეულ ცნებაში, როგორც 'სიკვდილში', ასევე 'სიცოცხლეში', მოიზარება ორგვარი – როგორც ყოფითი, ასევე ფილოსოფიური გაგება.

<sup>2</sup> ეს თავი ეფუძნება ჩემს უფრო ვრცელ ნაშრომს ინგლისურ ენაზე: L. Alexidze, Porphyry's Definitions of Death and their Interpretation in Georgian and Byzantine Tradition, – in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, ed. M. Baumbach, B. Mojsisich, O. Pluta, Band 18, 2015, p. 48-73. მოკლე ვარიანტი გამოქვეყნდა ქართულად: ლ. ალექსიძე, ანტიკურობიდან რენესანსამდე: ფილოსოფიის „სიკვდილი“, – კრებულში: *ფილოსოფია და ლოგიკა მ. ბეჟანიშვილის და დ. მჭედლიშვილისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენციის მასალები*. რედ. თ. ცხადაძე. თბილისი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა 2017, გვ. 3-18.

იმასაც უკეთესად გვაჩვენებს, რას წარმოადგენთ ჩვენ – ჩვენი ნამდვილი მეოთხე.

დავიწყოთ პლოტინით, რომელიც, პლატონზე დაყრდნობით, განმარტავდა კავშირს სიკვდილსა და ფილოსოფიას შორის, მაგრამ არ არჩევდა ორგვარ და, მეტიც, სამგვარ სიკვდილს, განსხვავებით თავისი მოწაფე პორფირიოსისგან. აქ პლოტინის მხოლოდ იმ ტექსტებს შევხებით, რომლებიც ფილოსოფიისა და სიკვდილის პორფირიოსისეული განმარტების უშუალო წყარო იყო.

ფილოსოფიისა და სიკვდილის კავშირის პლატონურ თემას პლოტინი მეტ-ნაკლებად ირიბად გამოუხმაურა. პლოტინი გამორიცხავდა სიკვდილისთვის მზადების თვითმკვლევლობად გაგებას და, საერთოდ, თვითმკვლევლობის წინააღმდეგი იყო. ის მხოლოდ გარკვეულ, გამონაკლის ვითარებაში უშვებდა მას შესაძლებელ, თუმცა არასასურველ გამოსავლად.<sup>1</sup>

ფილოსოფოსობისა და სიკვდილის მიმართებას პლოტინი III 6 [26], 5-ში შეეხო. ამ ენეადის სახელწოდება და თემა ასე ჟღერს: „იმის შესახებ, რომ უსხეულო ზემოქმედებას არ განიცდის“. ენეადის მე-5 თავში პლოტინი, პრობლემის წამოჭრის მისთვის ჩვეული კრიტიკულობით, სვამს კითხვას: თუ სული ზემოქმედებას საერთოდ არ განიცდის, მაშინ რაღა საჭიროა იმის კვლევა, თუ როგორ ხდება ის ფილოსოფიის მეშვეობით ზემოქმედებისგან თავისუფალი? პლოტინის აზრით, სული რაღაც ზემოქმედებას (ბერძნ. *‘პათოს’*) ნამდვილად განიცდის. სულის იმ ნაწილში, რომელიც ზემოქმედებას განიცდის, შემოდის შთაბეჭდილება, წარმოდგენა, რომელიც შფოთს იწვევს. გონების მიზანია, ამ შთაბეჭდილებისგან სული მთლიანად გაათავისუფლოს. სულის ‘განწმენდა’ და სხეულისგან მისი ‘გამიჯვნა’<sup>2</sup> ნიშნავს სულის მარტო – მისივე საკუთარ თავთან დატოვებას, ისე, რომ ის სხვა საგნებისკენ არ იყურებოდეს და უცხო შეხედულებებს არ იძენდეს, ზემოქმედებით მიღებულ ანარეკლებს არ ხედავდეს და მათგან ხელმოკრედ ზემოქმედებას არ განიცდიდეს. ამგვარად, სულის ქვემოდან ზემოთ მიმართული მზერა, პლოტინის აზრით, პლატონის მიერ ნახმარ სიტყვას – ‘განწმენდას’ უნდა ნიშნავდეს. რაც შეეხება პლატონის მეორე სიტყვას – ‘გამიჯვნას’, ის მაშინ ხორციელდება, როცა სულს აღარ სურს სხეულში

<sup>1</sup> იხ. მოკლე ტრაქტატი „სხეულიდან გასვლის შესახებ“, პლოტინი, I 9 [16].

<sup>2</sup> ‘განწმენდა’ და ‘გამიჯვნა’ პლატონის სიტყვებია „*ფედონიდან*“ 67 c, რომლებსაც პლოტინი განმარტავს.

ყოფნა, მის განკარგულებაში არსებობა. მაშ, ზემოქმედების დამთმენი ელემენტისთვის 'განწმენდა' ნიშნავს უაზრო (რეალური შინაარსის არმქონე) ანარეკლებისგან გამოფხიზლებას და მათ არ-ხედვას, ხოლო 'გამიჯვნა', პლოტინის დასკენით, იმას გულისხმობს, რომ წარმოსახვა მდებლისკენ არ უნდა მიიქცეს.<sup>1</sup>

ახლა გადავიდეთ პორფირიოსზე (უფრო სწორედ, კვლავ მიუზრუნდეთ მას), რომელიც პლატონსა და პლოტინზე დაყრდნობით, აგრეთვე ზოგადად პლატონური და სტოიკური ტრადიციის გათვალისწინებით, თავის ე.წ. „*სენტენციებში*“ გამოხატავს, მოკლე თეზისების სახით, ფილოსოფიასა და სიკვდილს შორის მიმართებას. ეს თეზისები აისახა შემდგომში გვიანდელ პლატონურ ტრადიციაში, ლათინურში, აგრეთვე ბიზანტიურში და ქართულ ნათარგმნ ტექსტებში.

ფილოსოფიისა და სიკვდილის მიმართება გადმოცემულია, ძირითადად, პორფირიოსის მე-9 სენტენციაში. ამავე საკითხს მეტ-ნაკლებად უკავშირდება მე-8 და 23-ე სენტენციაც. ამ უკანასკნელში საუბარია მესამე ტიპის სიკვდილზე. თანმიმდევრობით მიეყვით მათ.

პორფირიოსის მე-8 სენტენცია ბუნების, სულისა და სხეულის ურთიერთმიმართებებს განსაზღვრავს. ის მომდევნო, მე-9 სენტენციაში სიკვდილის ორგვარი განსაზღვრების ერთგვარი შესავალია. მე-8 სენტენცია ასე ჟღერს:

„რაც ბუნებამ შეკრა, იმას ბუნება დაიხსნის, და რაც სულმა შეკრა, იმას სულივე დაიხსნის. ბუნებამ შეკრა სხეული სულში, ხოლო სულმა – საკუთარი თავი სხეულში. ამიტომ ბუნება სხეულს დაიხსნის სულისგან, ხოლო სული საკუთარ თავს დაიხსნის სხეულისგან.“<sup>2</sup>

<sup>1</sup> პლოტინი, III 6 [26], 5. აქ ჩვენ პლოტინის მხოლოდ ის ტექსტი მოვიყვანეთ, რომელიც უშუალოდ ეხება ფილოსოფიისა და სიკვდილის მიმართების პლატონურ („*ფედონი*“) თემას. საკითხის უფრო ღრმა ფილოსოფიური ანალიზი მომავალში მოითხოვს სულის მიერ '*პათოსისადმი*' დაქვემდებარებისა და მისი 'აპათიურობის' საკითხის უფრო საფუძვლიან განხილვას პლოტინის ნაშრომებში, რაც მისი და, საერთოდ, პლატონური ფილოსოფიის ერთ-ერთი ყველაზე მთავარი და საკამათო პრობლემაა.

<sup>2</sup> პორფირიოსი, *ამოსავალი პრინციპები*, 2013, სენტ. 8, გვ. 47. მარსილიო ფიჩინოს ლათინურ თარგმანში ეს სენტენცია არ არის. ადრეული ნეო-პლატონიკოსებისთვის, როგორებიც იყვნენ პლოტინი და პორფირიოსი, განსხვავებით პლატონისა და მათი შემდგომი პლატონიკოსებისგან, 'სხელისგან გამიჯვნა' სიცოცხლეშივე შეიძლებოდა. პორფირიოსის შემთხვევაში, პ. დოერის თანახმად, მხოლოდ სულზე იყო დამოკიდებული,

განმარტოთ ეს სენტენცია: პორფირიოსის თანახმად, პირველი ტიპის ხსნის შედეგი (როცა ბუნება დაიხსნის სხეულს სულისგან) ჩვეულებრივი, ბუნებრივი სიკედილია; მეორე შემთხვევაში (როცა სული დაიხსნის თავს სხეულისგან) კი შედეგი ფილოსოფოსის სიკედილია, რაც, რეალურად, ფილოსოფიური ცხოვრებაა. შემდეგ, მე-9 სენტენციაში, პორფირიოსი ამ აზრს აზუსტებს და განავრცობს.<sup>1</sup> მე-9 სენტენციას შემდეგ შევხებით, აქ კი ცოტა უფრო მეტად ჩაუვლრმავდებით მე-8 სენტენციის შინაარსს, კერძოდ, იმ საკითხს, თუ რა და რატომ განახორციელებს გამოხსნა-გამონთავისუფლებას. ბრისონის განმარტებით, კოსმიური სული, თავისი იმ ასპექტით, რომელიც ბუნებას წარმოადგენს, ინდივიდუალურ სხეულს ქმნის. ამ უკანასკნელს სიცოცხლეს ინდივიდუალური სული ანიჭებს. ეინაიდან სხეული სულთან ბუნებამ დააკავშირა, ამიტომ მათი გამოიჯენაც მისი საქმეა და არა ადამიანის. აქედან გამომდინარეობს, ბრისონის აზრით, ის, რომ ნეოპლატონიკოსებისთვის თვითმკვლელობა მიუღებელი იყო. რაც შეეხება სულს, რომელიც სხეულს სიცოცხლეს ანიჭებს, მასთან ურთიერთობაში ის გარკვეულ წარმოდგენას იქმნის, რომელსაც ‘ზემოქმედებას’ (ბერძნ. ‘*πατήματα*’) უწოდებენ. სხეულში ჩამოსული სული ძალებად (პოტენციებად) ნაწილდება, რაც არ წარმოადგენს სიერცობრივ დაშლას, არამედ არის ზრუნვა სხეულისთვის, რომელიც, თავის მხრივ, სულზე ზემოქმედების საფუძველია. სულისთვის ‘დაცემის’ საფრთხე იმაში მდგომარეობს, რომ მან მეტისმეტად დიდი ყურადღება შეიძლება დაუთმოს ზემოქმედებას, რომლის საწყისსაც სხეული წარმოადგენს. პლოტინის განმარტებით, სწორედ ეს არის ‘*παθος*!’ აქ უკვე თავად ადამიანის სული უნდა შეეცადოს, იყოს მაქსიმალურად თავისუფალი ზემოქმედებისგან, ანუ ‘*აპათიური*’.<sup>2</sup>

ახლა გადავიდეთ პორფირიოსის მე-9 სენტენციაზე, რომელიც მერვეს განმარტავს. ის ასე უღერს:

„სიკედილი ორგვარია: ერთი – საყოველთაოდ ცნობილი, როცა სხეული დაიხსნება სულისგან, ხოლო მეორე – ფილოსოფოსთა

---

ის სხეულს ‘გვერდში ედგებოდა’ თუ არა და რამდენ ხანს; სულს მხოლოდ თავის ‘სიწმინდეზე’ უნდა ეზრუნა, რაც იყო წინაპირობა თავისუფლებისა ნებისმიერ ადგილას და დროს. იხ. H. Dörrie, *Porphyrios' 'Symmiktá Zetemata'. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*. München 1959, p. 97.

<sup>1</sup> პორფირიოსი, *ამოსავალი პრინციპები*, 2013, სენტ. 9, გვ. 47.

<sup>2</sup> L. Brisson, – in: Porphyre, *Sentences*, 2005, t. II, p. 395.

[სიკვდილი] – როცა სული დაიხსნის თავს სხეულისგან. და ერთი მეორეს მუდამ არ მოჰყვება“.<sup>1</sup>

ეს სენტენციაც (იხევე, როგორც წინამორბედი), სიკვდილისადმი პლატონიკოსთა დამოკიდებულებას გამოხატავს. სიკვდილი ორგვარია: ერთია ბუნებრივი (ბუნება თავისივე კმნილებას – სხეულს შლის, და სხეული სულისგან მოცილებულია), მეორე კი ფილოსოფოსების სიკვდილია (ამ დროს სული სხეულისგან თავს გამოიხსნის, ის თავისუფალია აფექტებისგან, ვნებებისგან).<sup>2</sup> ეს უკანასკნელი, ჩვენი სიტყვებით რომ განვაერთოთ, მათთვის, ანუ ფილოსოფოსებისთვის, სანატრელი 'სიკვდილია', და სწორედ ის არის ნამდვილი ცხოვრება.

ახლა შევეხოთ ამ სენტენციის გამოძახილს გვიანანტიკურ (ბერძნულსა და ლათინურ) და ბიზანტიურ მწერლობაში. თავისთავად ეს სენტენცია მხოლოდ სტობეოსთან (V ს.) არის შემონახული. მისი „*სენტენციები*“ მოცემული ადგილისთვის მიკუთვნებას მიქაელ ფსელოსი (XI ს.) ადასტურებს. მიქაელ კერულარიოსის ქებაში ის ცხადყოფს მე-9 სენტენციის კავშირს მე-8-თან:

„ორი ბუნება და ორი კავშირი: იქ – სხეულისა სულთან, აქ სულისა სხეულთან. თითოეულმა როგორც შეკრა, გამოხსნასაც ასე განახორციელებს. ბუნება [...] სხეულს გამოიხსნის სულისგან ეჭ. სიკვდილში, ხოლო სული ფილოსოფიის მეშვეობით საკუთარ თავს სხეულისგან გამიჯნავს, რამდენადაც ზრუნავს არა ფიზიკური და ყველასთვის ცნობილი სიკვდილისთვის, არამედ ზეფიზიკურისა და უმჯობესისთვის.“<sup>3</sup>

ანალოგიურ აზრს ფსელოსი „*მრავალფეროვან მეცნიერებაშიც*“ გამოთქვამს:

„ფიზიკური სიკვდილისას სხეული იხსნება სულისგან, გონით სიკვდილისას კი სული სხეულისგან. ბუნებამ შეკრა სხეული სულში. სხეული სულის მიერ პყრობილი რომ არ ყოფილიყო, დაიშლებოდა; ამიტომ სიკვდილისას სხეული სულისგან გამოიხ-

<sup>1</sup> პორფირიოსი, *ამოსავალი პრინციპები*, 2013, სენტ. 9, გვ. 47.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 48. შდრ. პლატონი, „*ფედონი*“, 64-67, იხ. L. Brisson, – in: Porphyre, *Sentences*, 2005, t. II, p. 397-399, 422.

<sup>3</sup> Michael Psellus, *Encomium in Michael Cerularios*, ტექსტი სრულად მოჰყავს ლამბერტს, წიგნში: Porphyrii *Sententiae*, 1975, p. 3. ფსელოსის ეს ტექსტები დამოწმებულია აგრეთვე წიგნში: Porphyre, *Sentences*, 2005, t. II, p. 397.



სნება. სული შეეკრა სხეულს ენებათა მეშვეობით. შესაბამისად, სულივე გამოიხსნის საკუთარ თავს სხეულისგან.<sup>1</sup>

შემდეგ ფსელოსი განმარტავს, რომ სული საშუალოა ნაწილებით და უნაწილო არსებას შორის, ის არც მთლად უნაწილოა, როგორც გონება, და არც ნაწილებითია, როგორც სხეული.<sup>2</sup>

ფსელოსის ამ ტექსტებიდან ისევ მეხუთე საუკუნეში დავებრუნდეთ, ამჯერად ლათინურენოვან სამყაროში. პორფირიოსის მე-9 სენტენციას ეხმიანება მაკრობიუსი „კომენტარში სციპიონის სიზმარზე“. ის აღნიშნავს, რომ სული კედება, როდესაც სხეულის 'დაბალ' ნაწილებში ეშვება და ცოცხლდება, როდესაც სხეულს თავს დააღწევს და ამალღდება.<sup>3</sup> მაკრობიუსი შენიშნავს, რომ, ერთი მხრივ, პლატონის „ფედონი“ თანახმად, ადამიანმა თავი არ უნდა მოიკლას, თუმცა, მეორე მხრივ, ამავე დიალოგში პლატონი იმასაც ამბობს, რომ ფილოსოფიის მიმდევარი სიკვდილისკენ უნდა მიისწრაფოდეს და ფილოსოფია სიკვდილისთვის ზრუნავა („ფედონი“, 80 e). მაკრობიუსი იმასაც აღნიშნავს, რომ ეს ორი თვალსაზრისი თითქოს ერთმანეთს გამორიცხავს, თუმცა სინამდვილეში ეს, მისი შეფასებით, ასე არ არის. საქმე ის არის, რომ პლატონი ადამიანის ორგვარ სიკვდილს განასხვავებდა: ერთია სულის სიკვდილი, მეორე კი ცოცხალი არსებისა. რაც შეეხება ცოცხალ არსებას, ანუ ადამიანს, მაკრობიუსის თანახმად, პლატონი მასთან მიმართებაში ორგვარ სიკვდილს არჩევს: ერთი ბუნებითაა გამოწვეული, მეორე სიქველეებით. ფაქტობრივად, ადამიანი კედება, როდესაც სული ტოვებს ბუნების კანონით დაშლილ სხეულს,<sup>4</sup> თუმცა, მაკრობიუსის

<sup>1</sup> Michael Psellus, *De omnifaria doctrina*. Critical text and introduction by L.G. Westerink. Utrecht, N.Y., J. L. Beijers 1948, 64, 3-8, p. 43. ეს ტექსტი პორფირიოსის მე-9 სენტენციასთან დაკავშირებით შენიშვნებში მოყვანილი აქვს ლამბერცისაჲ წიგნში: Porphyrii *Sententiae*, 1975, p. 3.

<sup>2</sup> Psellus, *Omnif. doctr.* 64, 8-11, p. 43 Westerink.

<sup>3</sup> Macrobius, *Somn.* I 10, 17 in: Macrobie, *Commentaire au Songe de Scipion*. Tome I, livre 1. Texte établi, traduit et commenté par M. Arnisen-Marchetti, Paris 2003, p. 61. მაკრობიუსის ტექსტი დამოწმებული აქვს ბრისონს წიგნში: Porphyre, *Sentences*, 2005, t. II, p. 397-398. იხ. აგრეთვე ინგლისური თარგმანი: Macrobius, *Commentary on the Dream of Scipio*. Translated with an Introduction and Notes by W. H. Stahl. New York, London, 1952, 1966 (2<sup>nd</sup> ed.), p. 129.

<sup>4</sup> საინტერესოა, რომ ბუნებრივ სიკვდილშიც მაკრობიუსს აქტიურ 'პირად' სული და არა ბუნება გამოჰყავს, სხვა ფილოსოფოსებისგან, მათ შორის პორფირიოსისგან (იხ. სენტ. 8) განსხვავებით, რომლებიც ამავე თემას ეხებოდნენ. იხ. აგრეთვე გამომცემლის შენიშვნა წიგნში: Macrobio, *Com-*

თანახმად, იმასაც ამბობენ, რომ ადამიანი მაშინ კედება, როდესაც სული, ჯერ კიდევ სხეულში დამკვიდრებული, სხეულებრივ მისწრაფებებს უგულებელყოფს, როგორც ამას ფილოსოფია გვასწავლის, და ვნებებისგან თავისუფლდება. ამის მიღწევა სიქველეთა მეორე საფეხურზე ხდება<sup>1</sup> და ეს მხოლოდ ფილოსოფოსებს შეუძლიათ.<sup>2</sup>

ამგვარად, მაკრობიუსმა სამი სახის სიკვდილის განსაზღვრება მოგვცა: ერთია ჩვეულებრივი, ანუ ბუნებრივი სიკვდილი, როდესაც, ჩვენი სიტყვებით რომ ვთქვათ, სხეული კედება; მეორეა ფილოსოფოსის 'სიკვდილი' (სინამდვილეში კი მისი სიცოცხლე), როდესაც გონიერული ცხოვრებით 'პათოსებისგან' განწმენდისა და სულიერი ამაღლებისკენ მივისწრაფვით და მესამე – სულის ე.წ. სიკვდილი, რომელსაც მხოლოდ პირობითად თუ ვუწოდებთ სიკვდილს, რადგან ის სხეულში მყოფი სულის სხეულებრივი ვნებებით გატაცებაში გამოიხატება; ჩვეულებრივ ადამიანებს ის სიცოცხლე პგონიათ<sup>3</sup> (ქვემოთ მას სიმარტივისთვის 'მესამე' სახის სიკვდილად აღვნიშნავთ). ვფიქრობ, ე.წ. მესამე სიკვდილი სარკისებური შეტრიალებაა ფილოსოფოსის 'სიკვდილისა'. ის გულისხმობს ფილოსოფოსის, როგორც ასეთის, სიკვდილს (ნეგატიური გაგებით), ხოლო ბუნებრივი, ყოფითი თვალსაზრისით საკმაოდ ჩვეულებრივ ცხოვრებას წარმოადგენს.

ახლა კვლავ პორფიროსს დაევბრუნდეთ და ვნახოთ, მაკრობიუსის ეს, ასე ვთქვათ, მესამე ტიპის სიკვდილი როგორ იყო მის სენ-

---

mento ad *Somnium Scipionis*. Libro I. Introduzione, testo, traduzione e commenti di M. Regali. Pisa 1983, p. 334.

<sup>1</sup> ძნელია იმის თქმა, სიქველეების კონკრეტულად რომელ საფეხურს გულისხმობს მაკრობიუსი. თუ ის პორფიროსის კლასიფიკაციას ეყრდნობა, მეორე საფეხურში, ალბათ, 'თეორიული', მჭკრეტელობითი სიქველეები მოიაზრება და არა 'პოლიტიკური', ანუ სამოქალაქო. შდრ. პორფიროსი, *ამოსავალი პრინციპები*, 2013, სენტ. 32, გვ. 84-102.

<sup>2</sup> Macrobius, *Somn.* I 13, 5-7, – in: Macrobie, *Commentaire au Songe de Scipion*. Ed. M. Armisen-Marchetti, tome I, livre 1, 2003, p. 71. იხ. აგრეთვე L. Brisson, – in: Porphyre, *Sentences*, 2005, t. II, p. 397-398. ინგლისური თარგმანისთვის იხ. Macrobius, *Commentary on the Dream of Scipio*. Transl. W. H. Stahl, 1966, p. 138. მაკრობიუსი აქ თითქოს მთლად ლოგიკურად არ მსჯელობს: სულის ე.წ. სიკვდილიც მას შეეძლო ცოცხალი არსებების სიკვდილთა ნაირსახეობათა რიცხვში შეეყვანა.

<sup>3</sup> Macrobius, *Somn.* I 11, 1-2. იხ. აგრეთვე L. Brisson, – in: Porphyre, *Sentences*, 2005, t. II, p. 398; Macrobie, *Commentaire au Songe de Scipion* (ed. M. Armisen-Marchetti), 2003, Tome I, livre 1, p. 61, 165. ინგლისური თარგმანისთვის იხ. Macrobius, *Commentary on the Dream of Scipio* (tr. W. H. Stahl). 1966, p. 130. ტექსტებისთვის დაწვრილებით იხ. L. Alexidze, *Porphyry's Definitions of Death*, 2015, p. 58-62.

ტენციაში ასახული. მესამე ტიპის სიკედილი, როგორც მაკრობიუსთან ენახეთ (მასთან ის პირველ ადგილზე იყო ხსენებული) ზემოქმედების დათმენ სულს გულისხმობს. 23-ე სენტენციაში პორფიროსი მას ასე განმარტავს:

„სიკედილიც კი იმ არსებისა, რომლის ყოფნა სიცოცხლეში მდგომარეობს და რომელიც ზემოქმედებას სიცოცხლეთა [ნაირსახეობების სახით] დაითმენს, გარკვეული სახის სიცოცხლეში მდგომარეობს, და არა სიცოცხლის სრულ მოკლებაში, რადგან მასში ზემოქმედების დათმენაც კი არ არის გზა სრული უსიცოცხლობისკენ“.<sup>1</sup>

როგორც ვხედავთ, ეს არის ერთგვარად სულზე მოქმედი სიკედილი, რომელიც გულისხმობს არა სიცოცხლის სრულ დაკარგვას, არამედ მის მოკლება-შესუსტებას.<sup>2</sup> ვინაიდან სული თავისი არსებით სიცოცხლეა, ხოლო სიკედილი, ჩვეულებრივ, გაიგება, როგორც 'პათოსი' ანუ ზემოქმედების დათმენა, ის, სულის შემთხვევაში, შეიძლება მხოლოდ სიცოცხლის რაღაც შესუსტებული ნაირსახეო-

<sup>1</sup> პორფიროსი, *ამოსავალი პრინციპები*, 2013, სენტ. 23, გვ. 65. მოცემული სენტენცია ეყრდნობა პლატონის „*ფედონს*“ 105 c და პლოტინის ენადას, IV 7 [2], 11. იხ. Lamberz, – in: Porphyrii *Sententiae* 1975, p. 14. პლატონთან და პლოტინთანაც ამ შემთხვევაში საუბარია იმაზე, რომ სული არსებისგულად სიცოცხლეს წარმოადგენს და მას ის გარეგან არ აქვს შეძენილი.

<sup>2</sup> პორფიროსის მიერ სულის როგორც სიცოცხლის განსაზღვრებისთვის იხ. 21-ე სენტენცია: „როგორც ცვლილება და ზემოქმედების დათმენა [იმახსახსიათებს], რაც მატერიისგან და ფორმისგან არის შედგენილი (ასეთია სხეული; მატერიას ეს, რა თქმა უნდა, არ ახასიათებს), ასევე სიცოცხლე, სიკედილი და მათი შესაბამისი ზემოქმედების დათმენა სულისა და სხეულისგან შედგენილ [არსებაში] ელინდება. ეს არ ემართება სულს, იმიტომ რომ ის არ არის უსიცოცხლობისა და სიცოცხლისგან შედგენილი საგანი, არამედ მხოლოდ სიცოცხლეა. პლატონისთვის სწორედ ამას [ნიშნავდა] ის, რომ სულის არსება და განსაზღვრება არის თეითმოძრაობა.“ პორფიროსი, *ამოსავალი პრინციპები*, 2013, სენტ. 21, გვ. 63. შდრ. აგრეთვე პლატონი, „*ფედროსი*“ 245 c-246 a და „*კანონები*“, X 895 c-896 a, აგრეთვე პლოტინი, III 7 [45], 11, 7-18. პორფიროსის თანახმად, სული არ ანადგურებს თავის არსებას თავისივე ირაციონალურობით, თუმცა ის შეიძლება დაკნინდეს გონითი სფეროდან მოკვდავი საზოგადოებისკენ, რომელიც მისთვის 'უცხოა' (ἄλλοτριον). Porphyrius, *Abst.* I 30, 7. – in: Porphyre, *De l'abstinence*. Tome I, livre I. Texte établi et traduit par J. Bouffartigue. Paris 1977, p. 65-66. იხ. აგრეთვე Porphyre, *De l'abstinence*. Tome III, livre IV. Texte établi, traduit et annoté par M. Patillon et A. Ph. Segonds, avec le concours de L. Brisson, Paris 1995, p. 36. შდრ. Porphyrius, *Marc.* 32, – in: Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*. Texte établi et traduit par Édouard des Places, avec un appendice d' A.-Ph. Segonds. Paris 1982, p. 124, 20-125, 6.

ბა იყოს და არა მისი სრული მოკლება. ამგვარად შეიძლება აიხსნას ამ სენტენციის შინაარსი და, განსაკუთრებით, გამოთქმა „ღა რომელიც ზემოქმედებას სიცოცხლეთა [ნაირსახეობის სახით] დაითმენს“. რაც შეეხება 'სულის სიკვდილს', რაც, თავისთავად, არაპლატონური (პლატონიზმისთვის თითქოს პარადოქსული) ცნებაა, მასში უნდა იგულისხმებოდეს სულის ზნეობრივი დაკნინება, გამოწვეული სხეულთან მისი 'ურთიერთობით'. სავარაუდოა, რომ გამოთქმა 'სულის სიკვდილი' ეხება სულის რაციონალურ ნაწილს, და არა ირაციონალურს, რომელიც ისედაც მატერიასთან 'ურთიერთობაშია'. ამასთანავე, სულის რაციონალურ ნაწილს აქვს იმის შანსი, რომ დაუბრუნდეს თავის ნამდვილ არსებას და სიკვდილს 'დაუსხლტეს' ანუ ხელახლა 'აღდგეს' თავის საკუთარ თავად.<sup>1</sup>

ახლა ვნახოთ იგივე თემები ძველ ქართულ ტექსტებში. 'ორმაგ სიკვდილთან' დაკავშირებით ანალოგიური შინაარსის ტექსტი გვაქვს იოანე სინელის (VII ს.) „*ეკლემასის*“ ქართულ თარგმანში („*სათნობათა კიბე*“):

„სიკუდილი ორად განიყოფის, იხედუ: / ერთად – ბუნებით ყოველთა კაცთად ესე, / ხოლო მეორედ – საქმეთაგან სიკუდილად / ჳორციელებრთა სულისა განშორებით. / ფილოსოფოსობა არს ჳურთა ამისი მარად“.<sup>2</sup>

აქ ასახულია სიკვდილის ორი გაგება, ერთი – ბუნებრივი, მეორე კი ე.წ. ფილოსოფოსების 'სიკვდილი' ანუ ნამდვილი სიცოცხლე, რაც პორფირიოსის მე-9 სენტენციას შეესაბამება.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Brisson, – in: Porphyre, *Sentences*, 2005, t. II, p. 560-563. პორფირიოსი, *ამოსავალი პრინციპები*, 2013, გვ. 56-66. სიკვდილის სახეობების შესახებ ნეოპლატონიზმში, სიკვდილის, როგორც ზნეობრივი დეგრადაციის ჩათვლით, სმითი წერს: „სიკვდილს ნეოპლატონიკოსები სხვადასხვაგვარად განმარტავენ. ის ნიშნავდა: (1) ბუნებრივ სიკვდილს; (2) სულიერ სიკვდილს, რაც, თავის მხრივ, ორ ქვესახეობად იყოფა: (ა) ამქვეყნიური სამყაროსგან თავისუფლება; (ბ) ზნეობრივი დეგენერაცია. 2ბ-ს მაგალითია პროკლეს მიერ „ტიმაიოსის“ კომენტარში (Procl. in Tim. I 117, 7 Diehl) დამოწმებული პორფირიოსი. იხ. A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*. The Hague 1974, p. 22.

<sup>2</sup> იოანე პეტრიწი, *სათნობათა კიბე*. გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, შენიშვნები და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა. თბილისი 1968, გვ. 184, სტროფი 64. ამ ფრაგმენტის დეტალური ანალიზი. პლატონთან და ამონიოს ერმისის შრომათა ქართულ თარგმანთან მიმართების კონტექსტში, იხ. ივ. ლოლაშვილი, დას. ნაშრ., გვ. 159-162. იხ. აგრეთვე ლ. აღლეჟიძე, – წიგნში: პორფირიოსი, *ამოსავალი პრინციპები*, 2013, გვ. 48.

<sup>3</sup> პორფ. სენტ. 9; პორფიოსი, *ამოსავალი პრინციპები*, 2013, გვ. 47.

მოგვეყავს ამონიოს ერმისის თხზულების ქართული თარგმანიდან ვრცელი ნაწყვეტი, რომელიც, შეიძლება ითქვას, პორფირიოსის ზემოთ მოყვანილი სენტენციების გაშლილი განმარტებაა:

„ცნობად საცმარ-არს, ვითარმედ კაცისა შეზავებულ-ყოფასა: სულისაგან და კორცთა მრჩობლი არს საკრეველიცა და განცხნად სულისა მრჩობლი; რამეთუ არს ბუნებითად თქმული საკრეველი, რომლისა მიერ სულსა შეეკრვის სხეული და ცოცხალ იქმნების მის მიერ. ხოლო არს წინააღრჩევითიცა საკრეველი, რომლისა მიერ სული შეეკრვის, მამონებელი სხეულსა და შეიპყრობის მის მიერ. მრჩობლი უკუე განცხნადცა: ერთი ვიდრემ სხეულისაი სულისაგან, ხოლო მეორე სულისაი სხეულისაგან. და სიკუდილიცა მრჩობლი: რომელიმე ბუნებითი, რომლისაებრ ყოველნი კაცნი მოეკუდებით, ესე იგი არს, რომლისაებრ განეშორების სხეული სულსა, ხოლო რომელიმე წინააღრჩევითი, რომლისაებრ ფილოსოფოსნი იწურთიან განშორებასა სულისასა სხეულისაგან და ამისებრ ითქუმიან მწურთელად სიკუდილისა. ესე იგი არს განყოფად სულისაი სხეულისაგან, რამეთუ სახმარ-არს შემეცნებად, ვითარმედ არა უეჭუელად სხეული რად განეყოს სულსა, სულიცა განეყოფის სხეულსა, რამეთუ სხეულთმოყუარენი სულნი<sup>1</sup> შემდგომად სიკუდილისადა სხეულთადასა მერმეცა გარეუბიან ტრფილებასა, და ამათ იტყუან ყოფად გამორჩინებულთა მათ საფლავთა გარემო აჩრდილისსახეთა საოცრებათა;<sup>2</sup> არამედ არცა

<sup>1</sup> აქ, ფაქტობრივად, მესამე ტიპის სიკუდილი, ანუ სულის მიერ ენებათა აყოლა მოიაზრება.

<sup>2</sup> 'სხეულთმოყვარე სულების' სიკუდილის შემდეგ სხეულებისკენ მიდრეკილების გაგებისთვის იხ. პორფირიოსის 29-ე სენტენცია: „ისევე, როგორც მიწაზე ყოფნა სულისთვის [ნიშნავს] არა მიწაზე სიარულს, როგორც მის სხეულებს სწევით, არამედ წინამძღოლობას სხეულისა, რომელიც მიწაზე დადის – ასევეა სულის ყოფნა პადესში, როდესაც ის წინ უძღვდის აჩრდილს, რომლის ბუნება ადგილზე ყოფნით განისაზღვრება, ხოლო არსებობა – სიბნელით. ამიტომ, თუკი მიწისქვეშა პადესი ბნელი ადგილია, სული, როცა ის [თავის] აჩრდილს მიათრევს, ხვდება პადესში, იმის მიუხედავად, რომ [ის, სული] არსს არ მოწყვეტილა. მყარი სხეულიდან გამოსულ სულს თან სდევს პნემა, რომელიც მან [პლანეტათა] სფეროებიდან შეკრება. სხეულთან თანაგების [თანაგანცდის] გამო სულს აქვს ინდივიდუალური წინასწარ მოცემული განსჯა, რომლის მეშვეობითაც მას სიცოცხლისას კაეშირი პქონდა გარკვეულ სხეულთან. ამ თანაგებისგან გამოითქვითობა [სულის] წარმოსახვის ანაბეჭდი [სულისე] პნემაზე და ასე მიათრევს [სული] აჩრდილს. [მის შესახებ] ამბობენ, პადესშიაო, რადგან პნემას 'უხილაი' [ბერძნ. αἰδωμι] და ბნელი ბუნება ხედავს წილად. და რადგან მძიმე და ნესტიანი პნემა მიწისქვეშა ადგილებამდე აღწევს, ამიტომ სულის შესახებაც ითქმის, რომ ის მიწის

სული რამ განეშოროს სხეულსა, უეჭუელად სხეულიცა განეშორების სულსა, რამეთუ ფილოსოფოსობით მცხოვნნი და სიცოცხლესაღა შინა მყოფნი მერმეცა განაშორებენ თავთა თუსთა სხეულისაგან.<sup>1</sup> არს უკუე ფილოსოფოსობამ წურთამ სიკუდილისამ, ესე იგი არს, წურთამ სულისა სხეულისაგან განშორებისაჲ. პლატონ ბრძანებს არა განყვანებად თავისა თუსისა.<sup>2</sup>

ქვეშ ჩამოდის; ოღონდ არა იმიტომ, რომ მისი არსება ადგილიდან ადგილზე მონაცვლეობს და [რალაც] ადგილებზე ხედება, არამედ იმიტომ, რომ ის იღებს მიმართებებს, რომლებიც ახასიათებს სხეულებს; მათ ზომ ბუნებრივად სწევითად ადგილმონაცვლეობა და [რალაც] ადგილზე ყოფნა ერგებათ; ხოლო სხეულთა მიერ სულის ეს მიღება ხდება მათი შესაფერისობის მიხედვით, იმ გარკვეული მიდრეკილებიდან გამომდინარე, რომელიც სულს გააჩნია. რადგან როგორც [არის სული მიზანმიმართული, [სხეულსაც] ისეთს იძოვის, განსაზღვრულს რანგითა და შესაფერისი ადგილებით.“ (პორფ. სენტ. 29; პორფირიოსი, *ამოსავალი პრინციპები*, 2013, გვ. 77). საქმე ის არის, რომ სულის პადესში ყოფნა ისეთივე არარეალობაა სულისთვის, როგორც მისი მიწაზე ყოფნა: სულს 'ანარქიული', 'ანრდილი' ახლავს, ანრდილის ადგილი – სიბნელეა, ანუ ის თვითონ სიბნელისგან შედგება. თავისთავად სული კი სულ არ არის 'იქ', ისევე, როგორც მიწაზე (დაეუმატოთ: სადაც სინათლეა) სხეულის ყოფნა არ ნიშნავს, რომ სული მიწაზეა ან საერთოდ ადგილზეა. და მაინც, რას ნიშნავს სულის პადესში ჩასვლა? როცა სული ტოვებს სხეულს, ის ინახავს მიმართებას პნევმასთან (ეს უკანასკნელი არის შუალედური საფეხური უსხეულოსა და სხეულს შორის), რომელზეც ის სახეებს, წარმოსახვებს აღბეჭდავს. სწორედ ეს პნევმა, თუკი ის მიიმეა და ნესტიანი, ჩადის მიწისქვეშ. პორფირიოსის თანახმად, სულს სხეულის მიტოვების შემდეგაც შეუძლია შეინახოს კავშირი ანრდილთან, პნევმასთან, ანარეკლთან, რომლებიც მას ქვევით, ნესტისა და სიბნელისკენ 'ქაჩავენ'. სულის სხეულში ჩამოსვლა ხდება სულის ფორმის დაკარგვის შედეგად, თუმცა სულს შეუძლია აირჩიოს ეს ქვენა სამყარო ან ამჯობინოს ნათელი და მშრალი გარემო (პორფ. სენტ. 29; პორფირიოსი, *ამოსავალი პრინციპები*, 2013, გვ. 79).

<sup>1</sup> გავიხსენოთ პორფირიოსის მე-9 სენტენციაში მოცემული განსაზღვრება ამ ორი სახის სიკვდილის (ბუნებრივისა და ფილოსოფიურის) ურთიერთმიმართების შესახებ: „და ერთი მეორეს მუდამ არ მოჰყვება“ (პორფ. სენტ. 9; პორფირიოსი, *ამოსავალი პრინციპები*, 2013, გვ. 47).

<sup>2</sup> ამონიოს ერმისის *თხზულებები* ქართულ მწერლობაში, ტექსტები გამო-საცემად მოამზადეს ნათელა კეკელაძემ და მაია რაფაევამ. გამოკლევა, ლექსიკონი და საძიებელი დაურთო მაია რაფაევამ. თბილისი 1983, გვ. 6-7. ბერძნ. ორიგინალი: *Ammonius, in Porphy. (Prooemium)*, – in: *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG), vol. IV, pars III; Berolini 1891, 5, 9–27. შდრ. იქვე „პლატონ ბრძანებს არა განყვანებად თავისა თუსისა“, ამონიოს ერმისის *თხზულებები*, 1983, გვ. 6. ბერძნ. ტექსტი: *Ammonius, In Porphyrii Isagogen*, CAG, vol. IV, pars III, 4, 28.

ფილოსოფიის როგორც სიკვდილისთვის ვარჯიშის განსაზღვრება გააქვს ეფრემ მცირის (XI ს.) თარგმანშიც იოანე დამასკელის (VIII ს.) „*დიალექტიკისა*“. ამ ნაშრომის ერთ-ერთ თავს (ქართულ ვერსიაში ის რიგით 52-ე არის) ეწოდება „განსაზღვრებანი ფილოსოფოსობისანი ექუს არიან“. მესამე განსაზღვრების თანახმად,

„ფილოსოფოსობაა არს წურთად სიკუდილისა შემთხუევითისადაცა და ბუნებითისადაცა“.<sup>1</sup>

ბერძნულ დედანში ჩაუხედავადაც ამ ნათქვამში სიტყვა „შემთხუევითი“ ეჭვს იწვევს. ბუნებრივი იქნებოდა, რომ საუბარი ყოფილიყო ნებაყოფლობით ('ფილოსოფიურ' ან, პირიქით, 'სულიერ') სიკვდილზე, როგორც ეს, მაგალითად, პორფირიოსთან და მაკრობიოსთან არის. და მართლაც, ბერძნული დედნის თანახმად,

„ფილოსოფია არის ზრუნვა სიკვდილისთვის, როგორც ნებით არჩეულისთვის [ძველ ქართულად რომ ეთქვათ, „წინააღრჩევითისთვის“], ასევე ბუნებრივისთვის“.<sup>2</sup>

როგორც ჩანს, ქართველმა მთარგმნელმა ან გადამწერმა სწორად ვერ გაიგო სიკვდილის ამ განსაზღვრების მნიშვნელობა და „წინააღრჩევითი“ ჩაანაცვლა „შემთხუევითით“, ან ეს ჩანაცვლება შეგნებულად მოხდა: „წინააღრჩევითი“ (ანუ „თავისუფალი ნებით“) სიკვდილი მკითხველს თავის მოკელის მოწოდებად რომ არ გაეგო, მთარგმნელმა თუ გადამწერმა ის „შემთხუევითით“ ჩაანაცვლა.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> იოანე დამასკელი, *დიალექტიკა*. ქართულ ენაზე გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონიო დაურთო მაია რაფაეამ. თბილისი, მეცნიერება 1976, გვ. 172.

<sup>2</sup> შდრ. ბერძნულ დედანს: Φιλοσοφία ἐστὶ μελέτη θάνατου τοῦ προαιρετικοῦ τοῦ τε φυσικοῦ. *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Vol. I: Institutio elementaris, Capita philosophica (Dialectica). Hrsg. B. Kotter. Berlin 1969, p. 137, 1-2.

<sup>3</sup> საზოგადოდ, დამასკელის ბერძნულ ტექსტში გააქვს უფრო ვრცელი ვერსიაც ფილოსოფიის განსაზღვრებებისა, ვიდრე ეს ზემოთ ხსენებულ ძველ ქართულ თარგმანშია. დამასკელი მიჰყვება პორფირიოსისა და ამონიოსის განსაზღვრებებს და განიხილავს სიცოცხლისა და სიკვდილის ორგვარ სახეობას: ბუნებრივს და თავისუფალი ნებით გამოწვეულს, რომელიც აღამიანს მომავალი ცხოვრებისთვის ამზადებს: Φιλοσοφία ἐστὶ μελέτη θάνατου, τοῦ προαιρετικοῦ, καὶ τοῦ φυσικοῦ. Διὸτι γὰρ ζῶν, ἢ τε φυσικῇ, καὶ ἢ γὰρ καὶ ἢ προαιρετικῇ, καὶ ἢν προσημῶς τῆς παρὸντος ζωῆς ἀντεχόμεθα. Διὸς καὶ ὁ θάνατος, ὃ τε φυσικὸς, ὃς ἐστὶ χῶρις μὲν ψυχῆς ἀπὸ σώματος· καὶ ὁ προαιρετικὸς, καὶ ὃν τῆς παρὸντος ζωῆς καταφρονοῦντες, πρὸς τὴν μέλλουσαν ἐπιγόμεθα. Ioannes Damascenus, *Dialectica*. 533B. Ed. J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* [PG], vol. XCIV, Paris 1864.

საინტერესოა, რომ ზემოთ მოტანილი ტექსტები გულისხმობს, რომ გარდა ბუნებრივი სიკვდილისა, რომელიც, ფაქტობრივად, ჩვენ არც გვეხება (რადგან ჩვენ, უპირველეს ყოვლისა, სული ვართ და არა სხეული), როგორც ფილოსოფოსის 'სიკვდილი', ასევე მესამე ტიპის სიკვდილი (ე.ი. სულის დაქვემდებარება 'პათოსისადმი') ჩვენი 'კონტროლის' ქვეშ არის: ჩვენ თავისუფლები ვართ, ავირჩიოთ ფილოსოფოსის ცხოვრება (რომელსაც ფილოსოფოსის 'სიკვდილს' ანუ, პლატონურად, 'სიკვდილისკენ სწრაფვას' ვუწოდებთ), ან, პირიქით, ვამჯობინოთ სულიერი 'სიკვდილი', რაც სხეულებრივი გატაცებების მორჩილებით ცხოვრებას ნიშნავს. ზემოთ მოყვანილი ტექსტების თანახმად, როგორც ანტიკურ, ასევე ქრისტიანულ ტრადიციაში, ერთიც და მეორეც ჩვენს არჩევანზეა დამოკიდებული და ჩვენ ამ არჩევანში თავისუფლები ვართ.

მრავალი საუკუნის განმავლობაში პლატონური ტრადიცია, როგორც ანტიკური, ასევე ქრისტიანული, კიდევ ერთ პრინციპულ საკითხში იყო თანახმა: ამქვეყნიურ ცხოვრებაში მთავარია ზრუნვა სულისთვის და არა სხეულისთვის. გვიანდელმა ბიზანტიურმა პლატონიზმმა, რომელიც, თავის მხრივ, პირდაპირი მნიშვნელობით, იტალიური რენესანსის "შესავალიც" იყო, სულისა და სხეულის მმართვების ტრადიციული პლატონური გაგება, სხვათა და სხვათა შორის, ისტორიული და პოლიტიკური ვითარების გაცნობიერების შედეგად, თავისებურად შეაბრუნა: გეორგიოს გემისტოს პლეთონი, როგორც ეთქვით, ნამდვილი პლატონიკოსი იყო, რაც იმას ნიშნავს, რომ მისთვისაც ადამიანში უმნიშვნელოვანესი სული და გონება იყო, და მაინც, მიუხედავად ამისა, წინამორბედ პლატონიკოსებზე მეტად, პლეთონი ხაზს უსვამდა ადამიანში, როგორც კომპოზიტში, სულისა და სხეულის ერთობას.<sup>1</sup> გავა მცირე ხანი და იტალიური

<sup>1</sup> B. Tambrun-Krasker, — in: Georges Gémiste Pléthon, *Traité des vertus*, 1987, p. XXXIX. საერთოდ, პლატონისთვის, ნეოპლატონიკოსებისთვის და პლეთონისთვისაც 'ცხოვრებაში სხეულისგან განდგომა' არ შემოიფარგლებოდა ასკეტური ცხოვრებით, ანუ სხეულებრივი ცხოვრებისადმი ნეგატიური დამოკიდებულებით, რაც სულაც არ იყო მთავარი; მთავარი — ინტელექტუალურ ჰერეტადე ამადლება იყო. რამდენად უნდა ყოფილიყო ჩართული ადამიანის სხეული და მისი მოქალაქეობრივი აქტივობა ამ პროცესში, ამას პლატონიზმი სხვადასხვა დროს, სხვათა და სხვათა შორის, დროის მოთხოვნილებების შესაბამისადაც, სხვადასხვაგვარად უყურებდა. მაზეს თანახმად, პლეთონის აზრით, ღმერთს მხოლოდ კარგის ქმნა შეუძლია და მისი სამყარო მხოლოდ საუკეთესო შეიძლება იყოს. შესაბამისად, უნდა დავუშვათ, რომ სხეული კარგია და სულთან მისი კავშირიც



რენესანსის ბრწყინვალე წარმომადგენელი, ჯოვანი პიკო დელა მი-  
რანდოლა (1463-1494) კიდევ ერთი – ჩვენთვის, ალბათ, უფრო თანა-  
მედროვე შტრიხით შეუმჩნევლად გაამდიდრებს ფილოსოფიური,  
წმინდა მჭვრეტელობითი ცხოვრების გაგებას: ის აღნიშნავს, რომ  
ადამიანს ხორციით შემოსილსევე შეუძლია ამაღლდეს სხეულზე, მიე-  
ცეს წმინდა გონისეულ ჭვრეტას და, ამგვარად, ღვთაებრივ სი-  
მაღლეებს მიაღწიოს. პიკოს თანახმად,

„თუ ხელავე ფილოსოფოსს, რომელიც სწორი განსჯით ყველა-  
ფერს განსაზღვრავს, თაყვანი ეცი მას; ის ზეციური, და არა  
მიწიერი სულიერია. ხოლო თუ [ხელავე] წმინდა მჭვრეტელს, რო-  
მელსაც სხეული დავიწყებია და გონების სიღრმეებში ჩაძირულა,  
[იცოდეს], რომ ეს არც მიწიერი და არც ციური ცხოველი არ  
არის, არამედ უფრო ამაღლებული არსებაა, ხორციით შემოსილი.  
ასეთი ადამიანით ვინ არ აღფრთოვანდება?“<sup>1</sup>

---

ნამდვილად ცუდი ვერ იქნება. მეტიც: პლეთონისთვის 'ღმერთისადმი მი-  
ბაძეა' არ ნიშნავდა 'აქედან შეძლებისდაგვარად სწრაფად გაქცევას'  
(შდრ. Plat. Theat. 176 ab), ანუ რაიმე სახის ასკეტიზმს ან სიკვდილს, რო-  
გორც სულის სხეულისგან თავისუფლებას, არამედ, უფრო მეტად, ყო-  
ველგვარი ადამიანური შესაძლებლობის რეალიზაციას, იქნებოდა ეს  
სხეულთან თუ საზოგადოებრივ ურთიერთობასთან დაკავშირებული. იხ.  
F. Masai, *Pléihon*, 1956, p. 245-246.

<sup>1</sup> "Si recta philosophum ratione omnia discernentem, hunc venereris; caeleste est animal,  
non terrenum. Si purum contemplatorem corporis nescium, in penetralia mentis relega-  
tum: hic non terrenum, non caeleste animal, hic augustius est numen humana carne cir-  
cumvestitum. Ecquis hominem non admiretur?" – Giovanni Pico della Mirandola, *De  
hominis dignitate. Heptaplus. De ente et Uno. e scritti vari*. A cura di Eugenio Garin,  
Firenze 1942, p. 108; Pico della Mirandola, *De hominis dignitate / Über die Würde des  
Menschen*. Lateinisch / Deutsch. Hrsg. G. von der Gönn, Stuttgart 1997, p. 12.  
სხეულითვე სულიერი ამაღლების შესაძლებლობას არც პლატონიზმი  
გამორიცხავდა (შესაძლებლობის სხვადასხვა 'დონით' სხვადასხვა აფ-  
ტორთან), მაგრამ პიკოსთან ეს უფრო რადიკალურად და ხაზგასმით  
ითქმის. გარენის თქმით, პიკოსთვის ადამიანის ღირებულება მის თავი-  
სუფლებასა და პასუხისმგებლობაში მდგომარეობს; მას თავად შეუძლია  
საკუთარი ბედი აირჩიოს და ის თვითონ არის საკუთარი შემოქმედების  
შეილი. იხ. E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola. Comitato per le celebrazioni  
centenarie in onore di Giovanni Pico*. Firenze 1963, p. 54. იხ. აგრეთვე P. O.  
Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*. Vol. I-II, Roma 1956, 1985. აქ  
vol. I, p. 268. თუმცა, პიკოსგან განსხვავებით, მისი უფროსი მეგობრის,  
მარსილიო ფიჩინოს რწმენით, სულის უკედავება აუცილებელი პირობა  
იყო ღმერთთან ერთობისთვის, რასაც ამქვეყნად მისი ფილოსოფიური  
ცხოვრება უნდა უძღოდეს (იქვე, p. 269). ამ თვალსაზრისით, შეიძლება  
ვთქვათ, რომ ფიჩინოსთვის ფილოსოფია იყო სიკვდილისთვის მზადება.

აქ, ტრადიციულად გაგებული პლატონიზმისგან განსხვავებით, საინტერესო ის არის, რომ ამგვარ მჭკრეტელობით ფილოსოფიურ ცხოვრებას პიკო 'სიკვდილს' არ უწოდებს.<sup>1</sup>

და ბოლოს, ვახსენოთ მიშელ დე მონტენის (1533-1592) „*ესეები*“. პირველი წიგნის მე-19 თავი (ზოგიერთი გამოცემის მიხედვით, ის რიგით მე-20 არის) მთლიანად პლატონურ თეზისს ეძღვნება, რომლის თანახმად ფილოსოფოსობა სიკვდილის სწავლაა. აქ უცნაური რამ ემართება 'ფილოსოფიური სიკვდილის' გაგებას; აქცენტები თითქოს სხვაგვარად გადანაწილდება: ის აღარ გულისხმობს იმას, რომ სანატრელია სხეულებრივი ზემოქმედებებისგან თავისუფალი ცხოვრება და სწორედ ის არის ფილოსოფოსის 'სიკვდილი'. მონტენთან სიკვდილის აღქმა უფრო პრაგმატული და რეალისტურია: სიკვდილი გარდაუვალია; ამიტომ, რომ არ ვიტანჯოთ, ის არაფრად უნდა ჩავაგდოთ, მის მონად არ ვიქცეთ. შესაბამისად, მონტენის თანახმად, სიკვდილის შესახებ ფიქრი თავისუფლების შესახებ ფიქრია.<sup>2</sup>

რა შეიძლება ვთქვათ ასეთი ინტერპრეტაციის შესახებ? აქ რამდენიმე დასკვნის გამოტანა შეიძლება. ერთი ის, რომ 'სიკვდილმა' დაკარგა ის მეტაფორული მნიშვნელობა, რომელიც მას ანტიკურ და შუა საუკუნეების პლატონურ ტრადიციაში ჰქონდა. მას დაეკარგა ის შინაარსი, რომელიც 'ფილოსოფოსის სიკვდილის' პლატონურ გაგებაში მოიაზრებოდა და ამგვარ სიკვდილში სინამდვილეში სიცოცხლეს, ნამდვილ სულიერ ცხოვრებას გულისხმობდა. მეორე: მონტენთან სიკვდილი აღარ არის სანატრელი, როგორც ის უნდა ყოფილიყო პლატონიკოსისთვის, რომელიც მასში სულის სხეულისგან განთავისუფლებას ხედავდა, რისთვისაც ფილოსოფო-

<sup>1</sup> თუმცა, ძნელია თქმა, როგორი იყო პიკოს პოზიცია მას შემდეგ, რაც ის საკონაროლას დაუახლოვდა. რ. კლიბანსკის აზრით, პიკოს შეხედულება ადამიანის თავისუფლებაზე შეიცვალა საკონაროლასთან დაახლოების შემდეგ. მის საპირისპიროდ, ე. გარენი ფიქრობდა, რომ პიკოს პოზიცია ამ საკითხში არ შეცვლილა. ამ პოლემიკისთვის იხ. R. Klibansky / E. Garin, *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*. Convegno internazionale (Mirandola: 15-18 Settembre 1963), vol. I-II, Firenze 1965, აქ vol. I, p. 32.

<sup>2</sup> Michel de Montaigne, *Les Essais*, ed. par J. Balsamo, M. Manien, C. Manien-Simonin, Paris 2007, I, XIX, p. 88-93. იხ. აგრეთვე მიშელ დე მონტენი, *ფილოსოფოსობა, როგორც სიკვდილისთვის მზადება*. თარგმანი დოდო ლაბუჩიძის. – *კრებულში: ევროპული კულტურის ორი საფუძველი: vita contemplativa და vita activa*. რედ. პ. პაპავა, ზ. შათირიშვილი. თბილისი 2008, გვ. 185-200.

სი სიცოცხლეშივე უნდა მომზადებულიყო; პლატონიკოსისთვის ფილოსოფია სწორედ ეს იყო. რაც შეეხება მონტენს, მასთან აქცენტი გადმოვიდა არა ფილოსოფოსის მიერ სიკედილის (ანუ სულის თავისუფლებისა და ინტელექტუალური ამადლების) სასურველობაზე, არამედ იმაზე, რომ რეალური, ფიზიკური სიკედილის არ უნდა შეგვეშინდეს.<sup>1</sup> ეს არის მონტენისათვის სიკედილისადმი ფილოსოფიური დამოკიდებულება. რამდენად დააკმაყოფილებდა ასეთი გაგება პლატონსა და მის მიმდევრებს? ეფიქრობ, ის მათ ღარიბად მოეჩვენებოდა, რადგან მასში მეტაფორა მოხსნილი იყო, 'ფილოსოფოსის სიკედილს' ნამდვილი ცხოვრების მნიშვნელობა აღარ ჰქონდა, სიტყვები 'სიცოცხლე' და 'სიკედილი' ყოფითი, ფიზიკური გაგებით იხმარებოდა და 'ფილოსოფოსის სიკედილის' იდეა აღარც არსებობდა; ძლიერი პოზიტივიდან (ფილოსოფოსი მიისწრაფვის სიკედილისკენ!) ინტონაცია ნეგატივის ემოციურ გადალახვამდე (ნუ გვეშინია სიკედილის, ის გარდაუვალია, ნუ გაფლანგავთ ცხოვრებას მის შიშში) ჩამოქვეითდა.<sup>2</sup> არ გამოერიცხა, რომ პლატონსა და ნეოპლატონიკოსებს მონტენისეული ინტერპრეტაცია (თუ ისინი მონტენს უფრო საფუძვლიანად არ ჩაუღრმავებოდნენ და მისი ესეებით არ მოიხიბლებოდნენ, რასაც მათი ავტორი იმსახურებს), ცოტა გაუბრალოებულ გაგებად შეიძლება აღექვათ. თუმცა, ახლა (ანუ ახალი დროის დასაწყისიდან ჩვენს დრომდე) სიკედილისა და ფილოსოფიის ურთიერთმიმართებისადმი მონტენისეული დამოკიდებულება შეიძლება უფრო გასაგები იყოს, ვიდრე პლატონური მეტაფორა, რამდენადაც ის ამქვეყნიურ ცხოვრებაზე კონცენტრაციისკენ მოგვიწოდებს. თუ მონტენის ამ პოზიციას პლეთონისა და პიკოს ზემოთ აღნიშნულ შეხედულებებთან ერთიანობაში დავაკვირდებით

<sup>1</sup> მონტენის აზრით, სიკედილს 'უცხოობა', 'სხვაობა' (*l'étrangeté*) უნდა მოეცოდეს, მას ეს საშიში ნილაბი ჩამოეხსნათ, ის მოეიშინაურათ, მაშინ როდესაც პლატონური, აგრეთვე ორფიკულ-პითაგორული ტრადიცია ცდილობდა, სიკედილის როგორც იმქვეყნიურ ცხოვრებაში მიმავალი გზის საიდუმლო მხარე (პოზიტიური გაგებით) შეენარჩუნებინა, იმისთვისაც, რომ ჩვენი ამქვეყნიური ფილოსოფიური ცხოვრება, როგორც 'შხადება სიკედილისთვის', უფრო მომხიბლავი გაეხადა. L. Alexidze, Porphyry's *Definitions of Death*, 2015, p. 71. იხ. აგრეთვე F. Rider, *The Dialectic of Selfhood in Mc Aigne*, Stanford 1973, p. 40.

<sup>2</sup> აქ, შეიძლება, სტოიკოსთა პოზიციაც გაგვახსენდეს. რენესანსის ეპოქაში, ერთი მხრივ, ცდილობდნენ სტოიციზმისგან 'განთავისუფლებას', მეორე მხრივ კი ისევ მას უბრუნდებოდნენ. ამ შემთხვევაში მონტენზე ელინიზმის ხანის ფილოსოფიის გავლენის შესახებ იხ. J. Balsamo, M. Manien, C. Manien-Simonin, – in: Montaigne, *Les Essais*, 2007, p. 1358.

(გავიხსენოთ, რომ არც პლეთონი და არც პიკო ფილოსოფიას არ განიხილავდნენ როგორც სიკვდილისთვის მზადებას), შეიძლება დაგვრჩეს შთაბეჭდილება, რომ ისინი მოგვიწოდებენ, ფილოსოფიურად ჩაუფიქრდეთ ჩვენს არსობობასა და სიცოცხლეს *სხეულშივე* მეტიც: შეიძლება, ისინი იმასაც მიგვანიშნებენ (მათ, ვისაც ამის დანახვა უნდა), რომ ჩვენი არსების მეტაფიზიკური საფუძველი შეიძლება *ამ* ცხოვრებაში – და არა (მხოლოდ?) მის მიღმა – ვეძიოთ და დავინახოთ. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, 'სხვაობა' / 'უცხოობა' (მონტენისეული l'estrangement) რჩება, მაგრამ ის სიკვდილის ნეგატიური მახასიათებლიდან სიცოცხლის პოზიტიურ ნიშნად უფრო იქცევა. ამგვარი ინტერპრეტაცია კი არც პლატონისთვის და არც პლოტინისთვის იქნებოდა უცხო.

წიგნის შემდეგ ნაწილში კვლავ შევეცდებით, მანათიკ-ს თანამედროვე თვალთ შევხედოთ.

## ბოლოთქმის ნაცვლად: პატარა მინიშნებები

წიგნის ამ, მეორე ნაწილში, რომელსაც ნეოპლატონური ტრია-  
დის მეორე საფეხურის სახელწოდება – ‘გამოსვლა’ ეუწოდეთ,  
მხოლოდ ოთხ თემას შეეხებთ. რა თქმა უნდა, ადამიანის მე-სა და  
მისი თავისუფლების თვალსაზრისით ნეოპლატონური მიდგომის  
პირდაპირი თუ ირიბი გამოძახილი შუა საუკუნეებისა და რენესან-  
სის ფილოსოფიაში ამოუწურავადი ასპარეზია მუშაობისთვის, ფიქ-  
რისთვის და რაც მთავარია, ეპიკურეს მოყვარული აღორძინების  
ხანის ფილოსოფოსებს თუ დავესესხებით (მაგ. ლორენცო ვალას),  
‘სიამოვნებისთვის’. მაგალითისთვის დავასახელებ მხოლოდ ორ თე-  
მას, რომლებიც მოცემულ წიგნში ვერ აისახა:

\* კოსმოსის როგორც თეატრის, ხოლო ჩვენი როგორც მსახიობე-  
ბის პლოტინისეული გაგების საინტერესო ანალოგია გვაქვს ესპა-  
ნური რენესანსისა და პუმანიზმის წარმომადგენლის, ხუან ლეის  
ვიეისის (1493-1540) შემოქმედებაში, მის „*Fabula de homine*“-ში, რომე-  
ლიც, თავის მხრივ, ადამიანის ღირსების საკითხისთვის განსაკუთ-  
რებული მნიშვნელობის მინიჭებით, ჯოვანი პიკო დელლა მირან-  
დოლას ე.წ. „*სიტყვას ადამიანის ღირსების შესახებ*“ ეხმიანება.<sup>1</sup>

\* ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესო და ღრმად ‘ჩამთრევი’ თემა  
პლატონის „*ნადიმის*“ რენესანსული ინტერპრეტაციაა. ამაში, უპირ-  
ველეს ყოვლისა, ვგულისხმობთ, რა თქმა უნდა, მარსილიო ფიჩი-  
ნოს მიერ ხელახლა ‘გათამაშებულ’ პლატონის „*ნადიმს*“, რამაც  
შედევად მოგვცა სიყვარულისა და მასთან დაკავშირებული თემე-  
ბის ფართო სპექტრის თავისებური გაგება, მათ შორის კოსმო-თეო-  
ლოგიურ ჭრილში. აქ ჩვენთვის საინტერესო ისიც არის, რომ ფიჩი-  
ნო კარგად იცნობდა და ითვალისწინებდა პლოტინის III 5 [50] ენე-  
ადას „*ეროსის შესახებ*“, რომელიც ზემოთ განვიხილეთ. ფიჩინოს  
მიერ პლატონის „*ნადიმის*“ განმარტებას რენესანსის ფილოსოფიაში  
დიდი გამოძახილიც მოჰყვა, სიყვარულის თემატიკის დამუშავებით,  
ზოგჯერ ფიჩინოსთან კამათის სახითაც.

ამგვარი ჩამონათვალის გაგრძელება ღიდხანს შეიძლება. საფი-  
ქრალი და საძიებელი ამ სფეროში, საბედნიეროდ, არ დაიღუპა.

<sup>1</sup> ვიეისის ტექსტის ინგლისური თარგმანი იხ. წიგნში *The Renaissance Philosophy of Man*, Selections in translation, edited by E. Cassirer, P. O. Kristeller, J. H. Randall, Jr. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1948, p. 385-393.

ჩვენ აქ შევჩერდეთ და 'შემოვბრუნდეთ'. თუმცა, ეს ჩვენი 'ეპისტროფე' მხოლოდ პირობითად არის 'შემოვბრუნება', რადგან მეოცე საუკუნეში და ჩვენს დროშიც გადმოვინაცვლებთ, იმდენად, რამდენადაც ის, თავისი იდენტობის ძეგნაში, ანტიკური წარსულისკენ იყურება. ამგვარად, ჩვენი 'ეპისტროფე' უფრო მუდმივი 'გამოსვლაა', რომელიც სპირალურად მიმავალ გზაზე 'აღმასვლას' და ფესვებისკენ ჩაღრმავებას ჰგავს.

III

## ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ

„Ποσειδών“  
დაბრუნება

ბერძნული *ἐπιστροφή* ტრიადულ პრინციპზე აგებული ნეოპლატონური ონტოლოგიის მესამე კომპონენტია. პეტრიწის თარგმანში მას ქართულად 'უკუქცევა' ეწოდება. ამ წიგნის კონტექსტში მას უფრო თანამედროვე სიტყვით – 'დაბრუნება' ვთარგმნიდი, რადგან 'უკუქცევა' ძალაუვნებურად ცოტა ცუდი გაგებით 'უკანდახევას' მოგვაგონებს, ეს კი ამ შემთხვევაში სწორი არ იქნებოდა, იმიტომ რომ ნეოპლატონური *ἐπιστροφή* პოზიტიური რამ არის. ის დადებითი შედეგია მიზეზის – პირველარსის საკუთარ თავში ყოფნის და ამ ყოფნის სისრულისა (*μυσή*), რაც ჯერ გამოსვლის (*πρόβις*) საფუძველია, შემდეგ კი დაბრუნების. ამ დროს გამოსვლა სხვაობის გაჩენას ნიშნავს, თან იმავე მიზეზიდან გაჩენას, ხოლო შედეგის თავისთავადობა მიზეზთან მის მიმართებაში დგინდება. თუმცა, პოზიტიურად აღვიქვამთ შედეგის მიზეზისკენ უკუმიქცევას (დაბრუნებას) თუ ნეგატიურად (ნეოპლატონიკოსებისთვის ეს პოზიტივია და 'უკუქცევა', მათი აზრით, მხოლოდ უსხეულო არსს შეუძლია) – ჩვენი თეითობა ამ თვალსაზრისითაც განისაზღვრება: რამდენად ვართ იგივე თუ სხვა ჩვენს მიზეზთან მიმართებაში? არის თუ არა მიზეზთან ჩვენი მაქსიმალურად შესაძლებელი უკუმიახლება ჩვენი თეითობის, *მე*-ს და, გარკვეულწილად, თავისუფლების განხორციელება (როგორც ეს ნეოპლატონიკოსებს ესმოდათ) თუ, პირიქით, ჩვენი ნამდვილი *მე* და თავისუფლება მიზეზისგან განსხვავებაში დგინდება?

ამ კითხვებს ზოგადი და უნივერსალური პასუხი არ მოეძებნება 'დაბრუნების', ისევე როგორც 'გამოსვლის', ყოველი აქტი თავისებურია. ჩვენ აქ მხოლოდ რამდენიმე კონკრეტულ გამოცდილებაზე შევჩერდებით. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ ყოველი დაბრუნება, როგორც ვთქვით, მხოლოდ პირობითად არის დაბრუნება: ის საკუთარ თავში ყოფნაც არის (*μυσή*) და გამოსვლაც (*πρόβις*). ჩვენ ამ შემთხვევაში 'დაბრუნების' ქვეშ ვკრებთ რამდენიმე თემას, რომლებმაც XX-XXI საუკუნეებში ანტიკური თემებისკენ 'უკანდახევა' – მათსა და საკუთარ თავში გარკვევის სურვილით განხორციელებული – გამოხატეს.



„სიკედილი გარედან არ მოდის, არ რეკავს, წინასწარ  
წერილს არ გეწერს, არ გვეძახის. სიკედილი ჩვენშია,  
მთლიანად. ერთხელაც მას აღმოვაჩენთ, როგორც რაღაცას,  
რაც პალტოს ჯიბეში დაგვეიწყებია“

შანდორ მარაი<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> დამოწმებულია გერმანული თარგმანის მიხედვით: Sándor Márai. *Tagebücher* 1, Berlin, Oberbaum 2001, p. 25 (1968-1975 წლების დღიურებიდან).

## შესავლის (და, შეიძლება, გამოსავლისაც) ნაცვლად. სიკვდილი დღეს

ამ წიგნის ბოლო, მესამე ნაწილს, როგორც ვთქვით, 'დაბრუნება' ჰქვია. სიკვდილთან ერთად, (ნეო)პლატონური გაგებით, მიზეზთან – ადამიანის არსებისა და მე-ს საწყისებთან დაბრუნება შეიძლება განხორციელდეს ან ვერ განხორციელდეს. წიგნის მეორე ნაწილის მესამე თავში ვნახეთ, რომ პლატონიკოსები მიზეზთან – გონებასთან და, მისი გზით, უმაღლეს ერთთან – 'დაბრუნებულად' მხოლოდ იმ სულებს მიიჩნევდნენ, რომლებმაც სიცოცხლეშივე შეძლეს ფილოსოფიურად ეცხოვრათ, ანუ სხეულებრივი, გარეგანი ზემოქმედებებისგან მაქსიმალურად თავისუფლად, ცხოვრების წესითა და ინტელექტუალური ჭერებით, სიცოცხლეშივე სულიერად ამაღლებულიყვნენ. ასეთი ადამიანები, (ნეო)პლატონიკოსების აზრით, სიკვდილის შემდეგ, ასე ვთქვათ, თავის საწყისებთან 'ბრუნდებიან', ხოლო ვინც სიცოცხლე 'არაფილოსოფიურად' გაატარა, მას კიდევ დიდი გზა ჰქონდა განსაწმენდელად გასაველელი.

წიგნის წინა ნაწილი სიკვდილის სხვადასხვა გაგების განხილვით დავამთავრეთ, პლატონიდან ახალ დრომდე. ახლა 'მოვბრუნდეთ' ჩვენს დროში და მასზე, მე-სა და სხვის კონტექსტში, დასაფლეთ ევროპაში – ძირითადად, გერმანიაში მიღებულ შთაბეჭდილებებს დავაკვირდეთ. ეს თავი სუბიექტურია, თუმცა ერთი რამ ობიექტურად შეიძლება ითქვას: ფილოსოფიის, როგორც სიკვდილისთვის მზადების განსაზღვრება, თუნდაც ის ჩვენს დროშიც გვახსოვდეს, პლატონური ტრადიციისგან განსხვავებულ სახესა და შინაარსს იძენს. შევეცადოთ, შეძლებისდაგვარად გავარკვიოთ, თუ როგორია ეს შინაარსი.<sup>1</sup>

ჩემი დაკვირვებით, თანამედროვე დასავლეთში, ყოველ შემთხვევაში, გერმანიაში, ყველას აქვს მეტ-ნაკლებად გაცნობიერებული, რომ ადამიანის – უფრო ზუსტად კი თავად მისი – ე.ი. მე-ს ცხოვ-

<sup>1</sup> ამ შესავალ ნაწილში ვიყენებ ჩემს პუბლიკაციას: ლ. ალექსიძე, სიკვდილისადმი დამოკიდებულება თანამედროვე დასავლეთში, – კრებულში: *ევროპული კულტურის ორი საფუძველი: Vita contemplativa da vita activa*. რედაქტორ-შემდგენლები პ. პაპავა და ზ. შათირიშვილი. სერია „ევროპული ძიებები“, ევროპულ ძიებათა ინსტიტუტი, თბილისი 2008, გვ. 201-211.

რება დროშია შეზღუდული. ადამიანი დაბადებამდე არ იყო და გარდაცვალების მერე არ იქნება. სიცოცხლე-სიკვდილისადმი ეს დამოკიდებულება თითქოს მორწმუნე-კათოლიკურ წრეებშიც კი შეინიშნება. ყველა ავადმყოფმა იცის თავისი დიაგნოზი – შესაბამისად, ის სავარაუდოდ დროც, რომელიც მას სასიცოცხლოდ დარჩა. ეს ბავშვებმაც, სულ პატარებმა, რომლებსაც უკვე რაღაც ესმით, იციან. თანამედროვე ევროპელის თვალი, ძირითადად, არ არის მიმართული იმპერეციურობაზე. ადამიანი, რომლის დღეები, თვეები და თუნდაც წლები დათვლილია, ცხოვრების დარჩენილ დროს ცხოვრების შემდგომ დროზე ფიქრით არ ავსებს. ადამიანის ფიქრი, რომლის ცხოვრების დრო მეტნაკლებად განსაზღვრულია (ვიმეორებ: ყველას აქვს შეგნებული, რომ ყველა ჩვენგანის დრო განსაზღვრულია, თუნდაც ეს დრო მიახლოებითაც არ ვიცოდეთ), ასევე მისი საქმიანობა (თუკი ამის უნარი ჯერ კიდევ შესწევს) ამ ცხოვრებაზეა ორიენტირებული. ყველა ცდილობს რაღაც აქ აკეთოს, აქაურობით იცხოვროს. ამავე დროს, ეს აქაურობა ხშირად ამოვსებულია სიკვდილთან დაკავშირებულ საკითხთა შესახებ მსჯელობით. სიკვდილზე ფიქრი, ერთი შეხედვით, არაპლატონურად (შესაძლოა, ანტიპლატონურადაც) განსაკუთრებით იგრძნობა გერმანიაში ცხოვრებისას. თუ რატომ არის ასე, ამ საკითხს აქ ვერ ჩაუვლრმავდებით და მხოლოდ თეოლოგიისა და სხვაობა – უცხოობის თვალსაზრისით საინტერესო რამდენიმე საკითხს შევეხებით.

პარადოქსული სიტუაციაა: ერთი მხრივ, ამ საზოგადოებაში ბევრს მსჯელობენ სიკვდილზე, მას გამუდმებით გვახსენებენ, ყოველ ჩვენგანს ინდივიდუალურად: სიკვდილი აღარაა აბსტრაქტული სხვის სიკვდილი, სიკვდილი საკუთარ სიკვდილად იქცა,<sup>1</sup> მაგრამ ეს უფრო გამარტივებული და საზოგადო რამაა, ვიდრე რილკესეული 'მეიცი ყველას თავ-თავისი სიკვდილი', სადაც სიკვდილი სიცოცხლის – ყოველი კონკრეტული ადამიანის ცხოვრების გაგრძელებას, დასრულებას, სრულყოფას ნიშნავდა. ამჯერად, 'საკუთარი სიკვდილი' უფრო იმას გულისხმობს, რომ ყოველი ჩვენგანი – მე, შენ, ის, მაგრამ მთავარია მე – დროში რაღაც ხანს ვცხოვრობთ და მერე უბრალოდ აღარ ვართ. თითქოს აღარავის უკვირს და არც უჭირს შეჩვეულთან განშორება. უახლოეს ადამიანთან განშორებაც – გარ-

<sup>1</sup> *Fremdtod – Eigentod* (უცხო სიკვდილი – საკუთარი სიკვდილი) თანამედროვე გერმანული ფილოსოფიის ცნობილი თემებია. იხ. მაგ. Eugen Fink. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Freiburg / München 1979, p. 141.

დაცვალებისა თუ სხვაგან საცხოვრებლად გადასვლის აუცილებლობის გამო – სულ პატარა ასაკიდან იმდენად ბუნებრივ – თუნდაც მძიმე, მაგრამ კანონზომიერ მოვლენად აღიქმება, რომ აუტანელი აღარ არის. სიკვდილის – მახლობლისა თუ საკუთარის ატანა მაშინაა წარმოუდგენელი, როცა და სადაც ის არაბუნებრივად, ძალდატანებით აღიქმება. სადაც მას ბუნებრივად აღიქვამენ, როგორც ძველად, შუა საუკუნეებში – იქ ის აუტანელი ვერ იქნება. თანამედროვე ევროპა შორსაა სიკვდილისადმი დამოკიდებულების საკითხში ძველი დროისგან. მაგალითად: თანამედროვე ევროპელს თითქმის არავითარი ფიზიკური შეხება არა აქვს გარდაცვლილთან, მიცვალებულთან. მხოლოდ საფლავებს უვლიან. ძველად კი, განსაკუთრებით XVIII-XIX საუკუნეებამდე, სიკვდილი ბუნებრივ მოვლენად აღიქმებოდა, გარდაცვალება სახლში ხდებოდა, ახლობელთა გარემოში და არც მიცვალებული იყო *სხვა*.<sup>1</sup>

თუმცა, თანამედროვე ევროპა<sup>2</sup> ჰგავს ძველ დროს იმით, რომ სიკვდილის გარდუვალობას ბუნებრივ მოვლენად აღიქვამს, არა ზოგადად აბსტრაქტულად, არამედ თითოეული ინდივიდის – *მე*-ს მიერ საკუთარი თავის მიმართ აღიქმება ის ასეთად. ამასთანავე, თანამედროვე ევროპა არ ჰგავს ძველ დროს გარდაცვლილისადმი და თვითონ გარდაცვალების მომენტისადმი დამოკიდებულებით. გარდაცვალება (ბოლო დრომდე ასე იყო) ძირითადად სააგადმყოფოში ხდება – მაშინაც, როცა ეს აუცილებელი არაა. ასეთი სიკვდილი უპიროვნოდ მიიჩნევა და არის კიდევ ასეთი. თუმცა, ზოგიერთს *ხსოვნის* ძალისა ძალიან სწამს და გარდაცვლილისადმი ჩვენს მზრუნველობას ესეც განსაზღვრავს. ამას ვგულისხმობ, როცა ვამბობ: ჩვენი დამოკიდებულება სიკვდილისადმი (და ამ ცხოვრებისადმიც) იმპევენიურობით განისაზღვრება, ანუ სიცოცხლის შემდგომი მომავლით, რომელიც მნიშვნელოვნად წასულ ახლობლებთან ხსოვნითი კონტაქტითაა განპირობებული. ზოგს კი, პირიქით, თითქოს ისიც *მუდამ* ახსოვს, რომ *ხსოვნაც* კი დროებითია.

<sup>1</sup> სიკვდილის ისტორიისთვის იხ. Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident: du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil 1975; Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort*, Paris Seuil 1977; Philippe Ariès, *Images de l'homme devant la mort*, Paris, Seuil 1983. წიგნები ეთნოგრაფიულ-ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობით-ფილოსოფიურია, და თემის მიუხედავად, თვითონვე მართლაც *სიცოცხლე*.

<sup>2</sup> ხაზს ვუსვამ, რომ ვგულისხმობ გერმანიას: გერმანული გამოცდილება ზოგ შემთხვევაში შეიძლება განზოგადდეს დასავლეთ ევროპის სხვა ქვეყნებზე, მაგრამ ამას დიდი სიფრთხილე უნდა, ისევე, როგორც თვითონ გერმანიაზეც მისი მეტისმეტი განზოგადება არ შეიძლება.

ზემოთ პარადოქსული სიტუაცია ვახსენე. განვმარტავ, რაში მდგომარეობს პარადოქსი: ორი საპირისპირო რამაა გერმანიაში ჩვენს თვალწინ: 1. ინტენსიური მსჯელობა სიკედილთან დაკავშირებულ საკითხებზე ინფორმაციის მასობრივ საშუალებებში. 2. ყოველდღიური ცხოვრება (ბერებისაც კი!) დღევანდელობითაა სავსე. ყოველდღიურობაში არ შეინიშნება სიკედილი, გლოვა. არც მომაკდები დასტირის თავის ბედს, არც მას დასტირიან. მიცვალებულზე აღარცაა ლაპარაკი. თითქოს უსიტყვო თანხმობა არსებობს მომაკდებებს, გარდაცვლილებსა და ცოცხლებს შორის: ყველამ იმდენად იცის ცხოვრების წარმავალობის გარდუვალობა, რომ არც ხანდაზმულებს უკვირთ და უჭირთ ოჯახისგან (შვილებისგან) მოწყვეტა და მოხუცთა სახლში წასვლა (პირიქით, თვითონ უნდათ: დამოუკიდებლობისათვის), არც მომაკდებებს სწყინთ მაინცდამაინც, რომ ოჯახის წევრები მათ საავადმყოფოს აპარატურას 'შიაბარებენ' და ვფიქრობ, არც მიცვალებულებს დასწყდებოდათ გული, რომ სცოდნოდათ (იციან კიდევ ეს წინასწარ), რომ მათი გასვენება საავადმყოფოდან თუ სპეციალური დაწესებულებიდან ხდება და მათთან განშორება მეტ-ნაკლებად სტანდარტული სამგლოვიარო ცერემონიალით სრულდება. ბოლოს და ბოლოს ხომ ყველამ იცის თავისი (და საკუთარი სხეულის) ბედი და ეს არავის უკვირს და აშფოთებს, არავის აქვს ჩუმი პრეტენზია ხსოვნაზე.

კვლავ პარადოქსს დავუბრუნდეთ. ის, რაც ერთი შეხედვით წინააღმდეგობრივი ჩანს, ადვილად აიხსნება: გერმანელები ბევრს მსჯელობენ სიკედილზე, იმიტომ, რომ ის სიცოცხლის გარდაუვალი ბოლოა, ამდენად, სიცოცხლის აუცილებელი ნაწილია. მათ ყველაფერზე, ძალიან პირადულზეც, საჯარო მსჯელობა შეუძლიათ. მეტიც: ამის გარეშე არც შეუძლიათ. მათთვის თითქოს უფრო ადვილია ინტიმურზე ეკრანიდან და ოფიციალურ საზოგადოებაში ლაპარაკი, ვიდრე თავისთვის – ან თუნდაც უახლოესი მეგობრების გვერდით – ამაზე ფიქრი. გერმანიაში არ ცდილობენ 'დაივიწყონ' ის, რომ *თვითონ* (და არა მარტო სხვა) მოკვდებიან არიან, პირიქით, თითქოს შეგნებულადაც კი ცდილობენ, ეს საკუთარ თავს შეახსენონ, რომ ამის საფუძველზე სიცოცხლე-სიკედილის საზოგადოებრივი პრობლემების (სიკედილში დახმარება, ღირსეული სიკედილი, ეთანასია, ორგანოების გადანერგვა და სხვა) რეგულაციაში თავისი წვლილი შეიტანონ, ხმა მისცენ ამ საკითხების ასე თუ ისე გადაჭრას.

მაშინ რატომაა, რომ სიკედილი სულ არ იგრძნობა გერმანიაში? აქ მხოლოდ პირდაპირი გაგებით მიცვალებულთან დაკავშირებულ

ცერემონიალებს არ ვგულისხმობ, ან მომაკედაეთან კონტაქტებს, არამედ ბევრად უფრო ზოგადად: სიკედილზე ამდენი საჯარო ლაპარაკის მიუხედავად – და ლაპარაკის პროცესშიც კი – ყველა თითქოს ცხოვრების განრიგით ცხოვრობს. რატომ? იმიტომ რომ გერმანული საზოგადოების (გერმანიაში კი უკვე დიდი ხანია ბევრი რამ საზოგადოებრივი ცნობიერების დონეზე წყდება) შეგნებაში, ცნობიერად თუ არც მთლად გაცნობიერებულად, შემოსულია და დამკვიდრებული იმის შეგნება, რომ ის, რაც სიკედილის შემდეგაა, ჩვენ ის არ ვიცით, ის *ჩვენთვის* არარაა, ან *საერთოდ* არაფერია. სიკედილი ბოლოა,<sup>1</sup> თუმცა ეს ბოლო ჩვენი ცხოვრებისგან განუყოფელია: ჩვენს არსებობას ხომ სიცოცხლის დასრულებადობა განსაზღვრავს, ხოლო რაც მერეა, ის აქ მყოფთათვის აღარ არსებობს.

გერმანული საზოგადოების უდაო პლუსად უნდა მივიჩნიოთ ის, რომ მან, როგორც, ძირითადად, მთლიანობაში, ასევე მისმა ცალკეულმა წევრმა, სიცოცხლის წარმავლობის სრული გაცნობიერების პირობებში, სიცოცხლის შემდგომობის გამორიცხვის – ცნობიერებიდან ფაქტობრივად ამოღების ვითარებაში – შეძლო მაქსიმალურად აქტიურად, ნაყოფიერად გამოეყენებინა (ეს სამუშაო ყოველდღიურად სრულდება) *ეს* ცხოვრება – საკუთარი სიცოცხლე თავისი და მომავალი თაობის სიცოცხლისთვის. ეს საზოგადოება, თავისი არსებით რეალურად დიდწილად ათეისტური, ახერხებს ზნეობრივი იყოს (თუმცა ეს ზნეობრიობა ზოგჯერ ცოტა ავტომატურ-კოლექტიურად გამოიყურება).

გერმანელების განსაკუთრებული მიდრეკილება სიკედილის თემისადმი გამოხატულია კრებულის „*Der Tod in der Moderne*“ დასაწყისში, შემდგენლის, ჰანს ებელინგის წინათქმაში:

„და მაინც: 'სიკედილი არის სპეციალისტი გერმანიიდან'. [...] ეს მოსწრაფება [იგულისხმება სიცოცხლის სიყვარული – ლ.ა.] გერმანელებს არა აქვთ. გერმანელების სულს, იმას, როგორ ესმით მათ ხელოვნება, მათ აზროვნებასა და ლიტერატურას აკლია იმის გაგება, თუ რას წარმოადგენს მართლაც სიცოცხლე, რა არის მისი მომხი-

<sup>1</sup> ის, რაც ფილოსოფიაში პაიდეგერტიდან დამკვიდრდა, გერმანულ ცნობიერებაშიც შემოვიდა. იხ. პ. ებელინგი: „პაიდეგერტიდან ფილოსოფიურ თანატოლურობას ჯერ კიდევ პქონდა უკვდავების იმედი. პაიდეგერტიან ერთად მას შეეშენენ და პაიდეგერის შემდეგ მისი აღდგენა ფილოსოფიის საშუალებით უფლარ მოხდება. იმიტომ რომ კაცს ამის იმედი აღარ აქვს, ისე, როგორც სხვა რამის იმედი აქვს [...]. სიკედილი, რომელიც წინ გველის როგორც ბოლო და აღარ გველის, როგორც გადასვლა, ფილოსოფიის ახალ დასაწყისად იქცა.“ Hans Ebeling (Hrsg), – *Der Tod in der Moderne*, Frankfurt 1984, p. 11.

ბელელობა და სიდიადე. ამის ნაცვლად, ისინი გამსჭვალულნი არიან სიკვდილის ავადმყოფური და სატანისტური მონატრებით. როგორ უყვართ ამ ადამიანებს სიკვდილი!¹ 'სიკვდილისადმი სწრაფვა' და 'სასიყვარულო სიკვდილი' საზღვარგარეთაც [ანუ გერმანიის ფარგლებს გარეთ, – ლ.ა.] გაერცვლდა, რა თქმა უნდა, თავისებური სახით. მაგრამ ბოლო დროის [იგულისხმება XX ს. – ლ.ა.] ფილოსოფიურ თანატოლოგიას რაც შეეხება, ეს საკუთრივ და თითქმის მხოლოდ 'გერმანულ' მოვლენად დარჩა. ის გერმანული ვითარების სიღუბტირეს შეესაბამებოდა. თუმცა, ამასობაში ამგვარი ვითარება საყოველთაო გახდა.²

თანამედროვე დასავლეთს ნოსტალგია აქვს ძველი დროისა, როცა გარდაცვალება ოჯახში ხდებოდა, როცა მომავლადეს გარშემოყოფნი (ან გვერდით მყოფი ერთი ადამიანი) 'გადასვლას' უადვილებდა. მაგრამ ეს ნოსტალგია ამოიწურება გარდაცვალების მომენტამდე დროით (ე.ი. საბოლოო – სიკვდილის მომენტამდე უნდა გერმანულ საზოგადოებას რაღაცის შეცვლა). რაც შეეხება მიცვალებულისადმი დამოკიდებულებას, ამ საკითხებში, რამდენადაც ვიცო, დასავლეთის საზოგადოებას, ყოველ შემთხვევაში, გერმანიაში, ცვლილების შეტანა არ უნდა (ეფიქრობ, არ სურთ ამ საკითხში ძველი დროის მობრუნება: მაგალითად, მეტ-ნაკლებად ხანგრძლივად მიცვალებულის სახლში გაჩერება, საჯარო დაკრძალვა, უფრო საჯარო გლოვა, შედარებით უფრო ხანგრძლივი ტრაური, რეგულარული მოგონებები). ეს კიდევ ერთხელ მოწმობს იმას, რომ თანამედროვე დასავლური ცნობიერებისთვის სიცოცხლე სიცოცხლით ამოიწურება და სიკვდილით მხოლოდ იმდენად და იმ მომენტამდე განისაზღვრება, სანამ სიკვდილი სიცოცხლის ნაწილია, ანუ მისი ბოლოა. ამ საკითხებში გერმანული საზოგადოებისგან, სენტიმენტალურად რომ ვთქვათ, შეიძლება ცოტა მეტი *ხსოვნა* ვისურვოთ.³ ხსოვნის არ ყოფნა (აქედან გამომდინარე, რიტუალურადაც მისი უფრო სუსტად გამოხატვა) ლოგიკურია: დროის სვლა ნებისმიერი გერმანელის ცხოვრებაში გარდაუვალი მოვლენაა. ხსოვნა, გარკვეულწილად, ხომ დროის დაძლევაა, მაგრამ როცა დროის ძლევისა არ გვამს,

¹ [Georges Clemenceau], *Der Tiger. Weitere Unterhaltungen Clemenceaus mit seinem Sekretär Jean Martel*. Berlin 1930, p. 54.

² H. Ebeling, – in: *Der Tod in der Moderne*, 1984, p. 7

³ თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ *ხსოვნის* ნაკლებობა ამ საზოგადოებაში არ გამორიცხავს *მოგონების* – *გახსენების* გარკვეულ, კანონზომიერ სიხშირესა და ინტენსივობას.

ხსოვნის ძალაც გერთმევა. მაგრამ მეორე მხრივ, ხსოვნის ძალა გერმანიაში და, ზოგადად, დასავლეთში რეალურად გამოიხატება გემოვნებით, პროფესიონალური ჯაკუითა და კულტურით ორგანიზებულ კონფერენციებში ან გამოცემულ კრებულებში, რომლებიც გარდაცვლილ მეცნიერსა თუ ხელოვანს ეძღვნება.

სუბიექტურ-განზოგადებულად სიკვდილის შიში და ამ საკითხზე ფიქრი ზოგიერთისთვის უცხოც არის. საზოგადოდ, სიკვდილის თემა შეიძლება გვაღელვებდეს, უხეშად რომ ვთქვათ, ლიტერატურულ-რომანტიკულად, ორფიკულ-რილკესეულ ყველას (წასულთა და აქ მყოფთა) ერთიანობის კონტექსტში.<sup>1</sup> პლატონურ-ფილოსოფიურად, დანტესეულად, და კიდევ ბევრგვარად, მრავალფეროვან-თანამედროვე-ფილოსოფიურად. და მაინც, მთავარი, რაც ყველას თავისებურად აწუხებს, ალბათ, შიშია, ახლობლებს (ზოგჯერ უცნობებს) რაიმე არ მოუვიდეთ. თუმცა, ახლობელთა გარდაცვალება მათდამი ჩვენს დამოკიდებულებას, მათთან ჩვენს კავშირს ზოგჯერ არც ცვლის.<sup>2</sup> საქმე ის არის, რომ ზოგს ყოველთვის სწამს (ზოგჯერ თანდაყოლილი 'ათეისტობის' მიუხედავად) *ხსოვნითი* კონტაქტის სრულყოფილებისა და ძალის, თაობათა შორის და საუკუნეთა მანძილზე. თუმცა, ზოგჯერ დგება მომენტი, როცა ადამიანს ეს ძალაც ერთმევა. ამიტომ დღევანდელი, ამქვეყნიური კონტაქტიც, თავისი გარდაუვალი დროებითობის გამო, თითქოს აზრს კარგავს და პირობითი ხდება, რაც შემაზოთუბელ, თითქმის უემოციო და უიმედო, გამოუვალ განწყობას იწვევს.

მაგრამ არსებობს განსხვავებული მიდგომაც. ის უფრო ძველია და 'გვაბრუნებს' XX საუკუნის უცნაურ, ნიჭიერ დასაწყისში. ჯერ მოკლედ შევხვით გაბრიელ მარსელის დამოკიდებულებას სიკვდილისადმი გეორგ შერერის ნაშრომის მიხედვით,<sup>3</sup> შემდეგ კი, ბოლო თავში, მარსელს კვლავ მივუბრუნდებით, რილკესთან ერთად. მოჰყავს ერცელი ციტატა შერერის წიგნიდან:

„ჰაიდგერისა და კირკეგორის შეხედულებებს სიკვდილის შესახებ უნდა დაეუპირისპიროთ სხვა შეხედულება. ეს უკანასკნელი ადამი-

<sup>1</sup> ორფიკულ მოტივებს რილკესთან შემდეგ შევხებით.

<sup>2</sup> განმარტებისთვის ინგმარ ბერგმანის ფილმს, „*შემოდგომის სონატა*“ ვახსენებ, ლიე ულმანისა პერსონაჟისა და პატარა ერიკის ურთიერთობას: ერიკის დაღუპვის შემდეგაც დედამის მასთან 'კონტაქტი' არ გაუწყვეტია. იმავე ფილმში ერიკის ბებია (ინგრიდ ბერგმანის ბოლო როლი) ასეთი 'კონტაქტების' წინააღმდეგია და თავისებურად მისი პოზიციაც გამართლებულია.

<sup>3</sup> G. Scherer, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, 2 Aufl. Darmstadt 1988.



ანის მიერ სიკვდილის განცდას განსაზღვრავს არა საკუთარი სიკვდილით, არამედ სხვისი სიკვდილით. რა თქმა უნდა, იგულისხმება არა ნებისმიერი ადამიანი, არამედ ის, ვინც გვიყვარს, როგორც ეს გაბრიელ მარსელს მიაჩნია. ის მათ აზრს გამოხატავს, ვინც სიკვდილის გამოცდილების ახსნას იმის საფუძველზე ცდილობს, რაც პიროვნებათა შორის ხდება. ის მოგვითხრობს საკუთარი თავის შესახებ: 'ძალიან ადრეულ ბავშვობაში ახლობლის სიკვდილით ტრავმა განვიცადე', კერძოდ, 'დედის გარდაცვალებით, რომელიც, ოთხი წლისაც არ ვიყავი, რომ დაეკარგე. ჩემთვის უდავოა, რომ მთელი ჩემი ცხოვრება – და ჩემი სულიერი ცხოვრებაც – ახლობლის სიკვდილის ნიშნით განვითარდა'. ამავე ნიშნით მარსელი იმ დაპირისპირების დასაბამს განიხილავს, რომელიც 1937 წელს დეკარტისადმი მიძღვნილ კონგრესზე მასსა და ლეონ ბრუნსეიკს შორის გაჩნდა: 'როდესაც მან მისაყვდურა, რომ მე საკუთარ სიკვდილს მეტ ყურადღებას ვუთმობ, ვიდრე ის თავისას, უყოყმანოდ ვუპასუხე: 'საქმე ჩემს ან თქვენს სიკვდილში კი არ არის, არამედ იმის სიკვდილში, ვინც გვიყვარს', ანუ, სხვა სიტყვებით: პრობლემა, საკუთრივ ერთადერთი არსებითი პრობლემა, სიყვარულისა და სიკვდილის კონფლიქტის კუთხით დგას' (G. Marcel, *Gegenwart und Unsterblichkeit*. Fr. am Main 1961, p. 287). [...] ახლა და აქ განცდილი სიკვდილი ადამიანისა, რომელიც მიყვარს, გარკვეულწილად უფრო მეტად მეხება, ვიდრე აქამდე ძალიან სერიოზულად აღქმული ფიქრი ჩემი საკუთარი სიკვდილის შესახებ. მარსელი განმარტავს: 'მე უნდა დამენახა..., რომ იმ უფსკრულის წინაშე, რომელიც საყვარელი არსების გაუჩინარებით გაიხსნა, სრულიად სხვა და, ალბათ, უფრო ღრმა ტრავმა გადავიტანე, ვიდრე ის, რომელსაც ჩემი საკუთარი 'უნდა მოვეკდე'-ს გამო განვიცდი' (G. Marcel, *Tod und Unsterblichkeit*, – in: *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit*. Frankfurt 1964, p. 75).<sup>2</sup>

რა მნიშვნელობა აქვს ამ ყველაფერს ჩვენთვის? ეს ნათქვამები დამამშვიდებელია, რადგან სახლში დაბრუნებასავით არის. დაბრუნება დამშვიდებაა, თუ სახლი კიდევ არსებობს და ის ასეთად აღიქმება. მაგრამ სიკვდილისადმი 'საკუთარი სიკვდილის' პოზიცია გამოვლილი ადამიანისთვის მარსელისეული 'ახლობლის სიკვდილიდან' გამომდინარე მიდგომა ველარ იქნებოდა სრულიად 'დამაკმაყოფილებელი'.

<sup>1</sup> კურსივით გ. მარსელის სიტყვებია მოყვანილი, ჩვეულებრივი შრიფტით – გ. შერერის.

<sup>2</sup> G. Scherer, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, 1988, p. 59-60.

ფილმებელი: შეუძლებელია *სხვას* (თუნდაც ახლობელს) მთლიანად 'წაართვა' ის, რასაც თავად *შენ* ვერაღინ წაგართმევს: იმას, რაც შენი თუ მისი საკუთრებაა, ამ შემთხვევაში სიკვდილს. ამას კი სიკვდილის თემით განპირობებული ინტერსუბიექტურობიდან კვლავ ყოველი ადამიანის საკუთარ თავში ყოფნისკენ გადაეყვართ. ამას თან ის ერთვის, რომ ნებისმიერი, თითქოს ძალიან *შენი* დამოკიდებულიებაც ამ თემისადმი, საბოლოო ჯამში, არადაამაკმაყოფილებლად გეჩვენება და დუმილსა და მარტოობას ამჯობინებ. თემისა და თავად ფაქტის უაღრესად ინდივიდუალური (მარტოული) ხასიათი (როგორი საზოგადოებრივიც არ უნდა იყოს ფაქტთან დაკავშირებული რიტუალები) არის, ალბათ, ერთი საინტერესო და სიმშვიდის მომნიჭებელი თავისებურება ჩვენთვის ამ თავისთავად არც მანაც-დამანაც სასურველი ბუნებრივი მოვლენისა.

მაგრამ არსებობს სხვაგვარი აღქმაც. აქ უკვე სხეული – სიერცე, ადგილი – მნიშვნელოვან როლს თამაშობს. ასე, ისევ და ისევ, შემოგვეპარება *სხვაობის* თემა, *სხვა* – როგორც *თვითობის*, *მე*-ს განუყოფელი ნაწილი. თუ კაცს აქვს სახლი ან თვითონ ქალაქია სახლივით, მაშინ ეს პატარა სიერცე მას ასეთი პრობლემებისგან ათავისუფლებს. მეტისმეტად პატარა სიერცეა იმისთვის, რომ გარდაცვალების მერე სხვაგან ან არსად ყოფნისა გეშინოდეს – იმდენად პატარა სიერცეში ვცხოვრობთ, რომ *სხვა* სიერცის არსებობა *ფიზიკურად* წარმოუდგენელია. ცოცხალი, გარდაცვლილი – ყველაფერი *ერთი* ცის ქვეშაა. პარადოქსული კანონზომიერებაა, მაგრამ *ერთიანი* ცის რეალური აღქმისთვის ეს ცა *რეალურად* უნდა *ჩანდეს* და არ უნდა იყოს 'დაჩეხილი' მაღალი მახინჯი სახლებით, რაც ჩვენც გეჩხავს, გვიკარგავს *თვითობისა* და *სხვასთან* ურთიერთობის აღქმას.

ასაკთან ერთად, და ზოგჯერ ბევრად ადრეც, ადამიანი ეჩვევა ან სწავლობს სიმშვიდეს სიკვდილის წინაშე. ჩნდება (ან მისი დაკარგვის შედეგად ხელახლა მოიპოვება) უნარი ცხოვრებითა და ყოველდღიურობით მშვიდი სიხარულის, *ბოლოს* გარდუვალობის სრული გაცნობიერებისა და მისი არდავიწყების მიუხედავად. ეს ნიშნავს, რომ სრული წარმავალობის გაცნობიერება *ხსოვნის* ძალას ვერაფერს აკლებს.

ახლა კი, რახან ხსოვნა ვახსენეთ, დავკონკრეტდეთ და ვნახოთ, პლატონიკოსებისთვის ეს მნიშვნელოვანი ცნება –  $\mu\eta\mu\eta$  რა როლს თამაშობდა XX საუკუნის ერთ-ერთი დიდი ფილოსოფოსის – პოლ რიკიორის მიერ პიროვნების მთლიანობის გაგებაში, შემდეგ კი დუაკვირდეთ, როგორია მასთან *მე*-სა და *სხვის* გაგება.

**თავი 1**

**რიკიორი: ხსოვნა, მე, სხვა**

„იცხოვრო ნიშნავს სხვა იყო. გრძნობაც კი შეუძლებელია,  
თუ დღეს იმავეს გრძნობ, რასაც გუშინ გრძნობდი.  
წინააღმდეგ შემთხვევაში, ეს გრძნობა კი არა, არამედ, მხო-  
ლოდ და მხოლოდ, დღეს იმის მოგონება იქნება, რაც გუშინ  
იგრძენი; გუშინდელი დაკარგული ცხოვრების ცოცხალ  
გეჰად ყოფნა“

ფერნანდო პესოა<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> დამოწმებულია ინგლისური თარგმანის მიხედვით: Fernando Pessoa, *The Book of Disquiet*, 2010, p. 48.

## ხსოვნა როგორც პიროვნების მთლიანობის საფუძველი

პოლ რიკიორი (1913-2005) თანამედროვე ფრანგული ფილოსოფიის ერთ-ერთი დიდი და, როგორც ამბობენ, ყველაზე ნაკლებსაკამათო წარმომადგენელი იყო.<sup>1</sup> მისი ნაშრომები ფილოსოფიის საფუძველზე სხვადასხვა დისციპლინას შორის (ისტორია, თეოლოგია, ფსიქოლოგია, სემიოტიკა) დიალოგს მოიცავს. ამიტომაც არის ის პუმანიტარულ მეცნიერებათა სხვადასხვა დარგის წარმომადგენლებისთვის – და არა მხოლოდ ფილოსოფოსებისთვის – საინტერესო. რიკიორის ანალიზში ჩართულია ადამიანის ქცევის, ეთიკისა და ესთეტიკის ისეთი სფეროები, რომლებიც ყველასთვის ახლობელია, იმის მიუხედავად, არის თუ არა ესა თუ ის ადამიანი შესაბამისი დისციპლინის სპეციალისტი. რიკიორის ანალიზი იმასაც ეხება, რაც აბსტრაქტული რეფლექსიისთვის შეიძლება მიუწვდომელი იყოს; ასეთია ნება, ბოროტება, სწრაფვა, ტრანსცენდენტური. რიკიორი აკვირდებოდა მათ გამოხატვას ხელოვნებაში, ლიტერატურაში, ზნეობაში, რელიგიაში, სამართალში, ისტორიაში. მას განსაკუთრებით აინტერესებდა ენა, როგორც სიმბოლურის გამოხატვის ფორმა და შუამავალი, აგრეთვე თხრობა და მეტაფორა.<sup>2</sup>

მეხსიერება რიკიორის ფილოსოფიის ერთ-ერთი მთავარი თემაა, რომელიც ადამიანს განსაკუთრებით აღელვებს, სულ ერთია, ფიქრობს ის ამის შესახებ თუ არა. ის მნიშვნელოვანია ბავშვობაში, ახალგაზრდობაში, სიბერეში. ასაკთან ერთად ხსოვნისადმი დამოკიდებულება მძაფრდება: გვინდა, წარსულიდან განსაკუთრებით ღირებული შემოვინახოთ და 'თან წავიღოთ', საითაც არ უნდა გვეგონოს რომ მივდივართ: სიცოცხლის ბოლოსკენ თუ იმქვეყნად. მეხსიერების თემა ყოველთვის დაკავშირებულია დავიწყებასთან. ისინი ერთმანეთს განსაზღვრავენ. ზოგჯერ შეგნებულად ეცდილობთ დავიწყებას, იმისთვის, რომ გვახსოვდეს ის, რაც ხსოვნის ღირსად მიგვაჩნია. ეს დავიწყების დავიწყებაცაა: ეცდილობთ, ის

<sup>1</sup> იხ. C. Albert, Ricoeur, Paul, – in: *Die großen Philosophen des 20. Jahrhunderts. Biographisches Lexikon.* Hrsg. von B. Lutz. München 1999, p. 372.

<sup>2</sup> იქვე, p. 372-373.

შვეინარჩუნოთ, რაც სხვადასხვა მიზეზის გამო ჩვენში დავიწყებას ეძლევა, ხოლო ჩვენ ეს არ გვინდა.<sup>1</sup>

თუ ადამიანი თავისი პიროვნული მთლიანობის მიღწევისა და მისი შენახვისკენ ისწრაფვის (იგივე ითქმის ნაციონალური იდენტობის შესახებ), მაშინ ხსოვნის საკითხი მისთვის არსებითია. თუ, პირიქით, ადამიანს არ მიაჩნია აუცილებლად თავისი უკვე ერთხელ გამოხატული პიროვნული მეს შენახვა (იგივე ითქმის ნაციონალური იდენტობაზე), არამედ ფიქრობს, რომ სრულიად ღია უნდა იყოს გარემოსადმი და არ ეცადოს, რამე შეინახოს და არსებული 'დაიჭიროს', ასეთ შემთხვევაშიც მის წინაშე ხსოვნის პრობლემა დგას, რომელიც მან ხშირად უნდა გადალახოს.

ხსოვნა არ არის მხოლოდ წარსულისკენ ხედვა: ჩვენ იმიტომაც ვიხსენებთ, რომ მომავალში გვინდა გვექონდეს ამა თუ იმ სახით (უმეტეს შემთხვევაში, უმჯობესად) ის, რაც წარსულში მოგვწონდა. ამიტომ გახსენება წარმოსახვაც არის, რომელიც მომავლისთვის წარსულს ახლებურად ქმნის. ეს 'შექმნა' ზოგჯერ მხოლოდ წარმოსახვის დონეზე ხდება (ზოგჯერ მეტი არც გვინდა, რადგან ვიცით, რომ ჩვენს გახსენებას რეალური განხორციელება არ უწყერია), მაგრამ ისიც შემოქმედებაა.<sup>2</sup>

ხსოვნის საკითხი, როგორც ენახეთ, დგება სიკვდილის თემასთან დაკავშირებითაც. ხსოვნის ძალის რწმენა ჩვენში გარდაცვლილი ახლობლების სიცოცხლის გაგრძელებას ნიშნავს. სანამ გვახსოვს, ისინი ცოცხლობენ. ზოგჯერ გვჯერა, რომ ჩვენი არყოფნის შემდეგაც მათ ჩვენი ამქვეყნიური, ამჟამინდელი ხსოვნა შეინახავს, თუ ის ნამდვილი და ძლიერია. ხსოვნა იმათ პრეზენციასაც გვინარჩუნებს, ვინც ამა თუ იმ მიზეზის გამო ჩვენს გვერდით არ არის.

<sup>1</sup> ამ თავში ვიყენებ ჩემს შემდეგ პუბლიკაციებს: ლ. ალექსიძე, პოლ რიკიორი ხსოვნის შესახებ, – კრებულში: *ადამიანის არსება ცვალებად გარემოში*. თბილისი 2005, გვ. 75-93; ლ. ალექსიძე, „მე“, „სხვა“ და მათ შორის მიმართება პოლ რიკიორის ფილოსოფიაში, – კრებულში: *კუშანიტარული კვლევები. წელიწადულის*, 2, 2011. რედ. ზ. სხირტლაძე. თბილისი, თსუ გამომცემლობა 2012, გვ. 11-26.

<sup>2</sup> ამგვარი მიდგომა ჰგავს ნეოპლატონურ შეხედულებას ხსოვნა-გახსენებაზე. შდრ. პორფირიოსი, *სენტ.* 15: „ხსოვნა არ არის წარმოდგენათა შენახვა, არამედ არის ხელახლა წინა პლანზე გამოტანა იმისა, რაც ფიქრის საგანი იყო“. ხსოვნის ამგვარი გაგებით (ნეო)პლატონიკოსები სტოელებს უპირისპირდებოდნენ. იხ. პორფირიოსი, *ამოსავალი პრინციპები*, 2013, გვ. 53-54.

ხსოვნის თემას შეეხებით რიკიორის ერთ-ერთი გვიანდელი წიგნის მიხედვით. მას ეწოდება „*ხსოვნა, ისტორია, დავიწყება*“.<sup>1</sup> წიგნი აკაეშირებს სხვადასხვა სფეროს (ისტორია, ფილოსოფია, ეთიკო-პოლიტიკა, ეპისტემოლოგია). ის სამი ნაწილისგან შედგება. პირველ ნაწილში განხილულია მეხსიერება და მნემონიკური ფენომენები პუსერლის მიხედვით. მეორე ნაწილში მეხსიერების თემა ისტორიისა და ეპისტემოლოგიის თვალსაზრისითაა განხილული. მესამე ნაწილი დავიწყებას ეძღვნება: ეს ადამიანთა ისტორიული პირობების პერმენეტიკაა. რიკიორის თქმით, ამ სამ ნაწილს ერთი რამ აერთიანებს: წარსულის გამოხატვა, მისი რეპრეზენტაცია. ეს გულისხმობს კითხვას: რა არის იმ ხატის ანუ *ეიკონის* ენიგმა, რომელიც, პლატონურ-არისტოტელურად რომ ვთქვათ, მოცემულია როგორც არ-მყოფი საგნის პრეზენცია? ხსოვნის სფეროდან ხდება გადასვლა ისტორიის სფეროში, ისტორიული ვითარების პერმენეტიკაში, სადაც წარსულის გამოხატვა დავიწყებით იფარება და, იმავე დროს, ინახება. რიკიორის თქმით, მას ზოგჯერ აწუხებს გადაჭარბებული ხსოვნა, სხვა შემთხვევაში კი მეტისმეტი დავიწყება; აღნიშნული საკითხებით მისი დაინტერესება ამანაც განაპირობა. წიგნის პირველი თავი ეხება ხსოვნასა და გახსენებას, მათ გამიჯვნას. ხსოვნის ფენომენოლოგია, რიკიორის თქმით, ორი კითხვის გარშემო ტრიალებს: *რის* მოგონებასთან გვაქვს საქმე? *ვის* ხსოვნასთან გვაქვს საქმე? (*de quoi y a-t-il souvenir? De qui est la mémoire?*). კითხვის დასმისას ამოსავალია ის, რომ ცნობიერება არის რაღაცის გაცნობიერება (*conscience est conscience de quelque chose*). ეს 'ობიექტური' მიდგომა სვამს სპეციფიკურ პრობლემას ხსოვნის ჭრილში. ის არ გულისხმობს მაინცდამაინც რეფლექსური კითხვის დასმას, რომლის თანახმად რაღაცის ხსოვნა მაშინვე საკუთარი თავის გახსენებას ნიშნავს. რიკიორის მეთოდით, ჯერ ვესვამთ კითხვას 'რა', სანამ დავსვამთ კითხვას 'ვინ', ფილოსოფიური ტრადიციის საპირისპიროდ, რომელიც, როგორც რიკიორი ამბობს, *ეგო-ლოგიურ* მხარეს მნემონიკურ გამოცდილებას წინ უმძღვარებს. რიკიორის აზრით, 'ვინ' კითხვას დიდხანს ენიჭებოდა უპირატესობა, რასაც ჩიხში შეჰყავდა მნემონიკური ფენომენების კვლევა, როცა საჭირო ხდებოდა კოლექტიური ხსოვნის გათვალისწინება. თუ ვიტყვი, რომ ხსოვნის სუბიექტი არის, უპირველეს ყოვლისა, 'მე' (მხოლოდითი რიცხვი, პირველი პირი), მაშინ კოლექტიური ხსოვნა მხოლოდ ანალოგიურ

<sup>1</sup> Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil 2000.

ცნებად იქცევა. ამ აპორიაში რომ არ ჩაეიკეტოთ, რიკიორი გვთავაზობს, დავიწყოთ კითხვით 'რა?' (quasi?).<sup>1</sup>

რიკიორის თქმით, ბერძნებს მეხსიერების გამოსახატავად ორი სიტყვა ჰქონდათ: *მნემე* და *ანამნეზიზი*, რომ აღენიშნათ, ერთი მხრივ, ხსოვნა როგორც ის, რაც წარმოჩნდება სულში როგორც '*პათოსი*' (ანუ წარმოჩნდება პასიურად), მეორე მხრივ კი ხსოვნა როგორც ის, რასაც ჩვეულებრივ 'გახსენება' ეწოდება (*rappel, recollection*). გახსენება (*ანამნეზიზი*) სვამს კითხვას 'როგორ?' ის სცდება კითხვას 'რა?' რომელსაც ხსოვნა (*მნემე*) სვამს. ანამნეზიზით ხორციელდება გადასვლა კითხვიდან 'რა?' კითხვაზე 'ვინ?'. პირველი კონცენტრირებულია ხსოვნის შეცნობით რესურსებზე, მეორე კი გულისხმობს მოგონების გათავისებას სუბიექტის მიერ, რომელსაც შეუძლია საკუთარი თავი ახსოვდეს. ასეთია, რიკიორის აზრით, ჩვენი გზა 'რა?'-დან 'ვინ?' -ისკენ, 'როგორ?' კითხვის გავლით: მოგონებიდან რეფლექსური ხსოვნისკენ, გახსენების გზით.<sup>2</sup>

რიკიორი საგანგებოდ ეხება ხსოვნის საკითხთან დაკავშირებით ბერძნულ მემკვიდრეობას. ის აღნიშნავს, რომ ხსოვნასა და წარმოსახვას შორის მიმართება ძალიან ძველია, ისეთივე ძველი, როგორც დასავლური ფილოსოფია. რიკიორი განასხვავებს ორ გზას: ერთი პლატონურია, მეორე არისტოტელური. ისინი, მისი აზრით, ერთმანეთს უპირისპირდება და ერთმანეთს აცხვებს. პლატონური გზა ემყარება *ეიკონს*: ის გულისხმობს არმყოფი საგნის რეპრეზენტაციას და მოითხოვს ხსოვნის ჩართვას წარმოსახვის სფეროში, ხოლო მეორე გზა გულისხმობს უწინ აღქმული საგნის რეპრეზენტაციას და მოითხოვს სახის, ხატის ჩართვას გახსენებაში. ეს არის, რიკიორის თქმით, წარმოსახვისა და ხსოვნის აპორიები, რომელთა შესახებ დღესაც ვფიქრობთ.<sup>3</sup>

რიკიორი განიხილავს პლატონთან *ეიკონის* ცნებას. ის აღნიშნავს, რომ პლატონთან *ეიკონი* დაკავშირებულია *ტიპოს*-თან, რომელიც არის ანაბეჭდი. მასვე უკავშირდება დავიწყების საკითხი. „*თეეტეტ ში*“ (166 b) პროტაგორა სვამს კითხვას: არის თუ არა ახლანდელი მოგონება იგივე შთაბეჭდილება, რომელიც ამ ადამიანს მაშინ ჰქონდა, როცა საგანს უშუალოდ აღიქვამდა? ეს არის წარმოსახვისა და ხსოვნის საზიარო ამოცანა, რაც, არსებითად, არმყოფ-

<sup>1</sup> იქვე, p. 3.

<sup>2</sup> იქვე, p. 4.

<sup>3</sup> იქვე, p. 7-8.



ფის პრეზენციის გამოცანაა. რაც ანაბეჭდია, ის გვახსოვს, რაც წაიშალა, ის დავიწყებულა. გახსენება ანაბეჭდის ცნობაა, მისი გახსენება.<sup>1</sup> იბადება კითხვა: რეალურია თუ არა საგნის ეიკონი? ანუ: როგორი მიმართებაა ხატსა და ფანტასტიკურს შორის? რიკიორი მიუთითებს თავის წიგნზე „*Temps et récit*“, სადაც ის მიმეხის-ს მიბაძვა-ასლისგან განასხვავებს.<sup>2</sup>

მოკლედ შევეხოთ, რიკიორთან ერთად, გახსენების არისტოტელესეულ გაგებას, რომელიც ბევრად უფრო 'პასიურ' ქმედებად აღიქმება, გახსენების (ნეო)პლატონურ გაგებასთან შედარებით. თუმცა, რიკიორთან მათი ერთგვარი შეთანხმებაც გვაქვს. არისტოტელეს თანახმად, ხსოვნა ხასიათდება როგორც *პათოზი* (აფექტაცია, ზემოქმედება), რაც მას გახსენებისგან განასხვავებს. ხსოვნა დაკავშირებულია დროის შეგრძნებასთან: ხსოვნა მაშინ არის, როცა დრო გადის.<sup>3</sup> როგორ შეგვიძლია, როცა რაღაცას ვერ ეხედავთ – რაღაცის დანახვისას – ამისგან განსხვავებული გაგვახსენდეს? რიკიორის განმარტებით, ამის ამოხსნა *სხვაობის* (*l'altérité*) კატეგორიაში მდგომარეობს, რომელიც პლატონური დიალექტიკიდან მომდინარეობს. არ-ყოფნა გაგებულია როგორც პრეზენციის *სხვაობა*.<sup>4</sup> ცხადია განსხვავება *მნემე*-სა და *ანაშენეზი*-ს შორის: ერთი მხრივ, მარტივი მოგონება აფექტის სახით წარმოდგება, მაშინ როცა გახსენება აქტიურ ძიებაში მდგომარეობს. მარტივი ხსოვნა ანაბეჭდის ზემოქმედების ქვეშ იმყოფება, ხოლო მოძრაობისა და ყოველგვარი ცვლილების საფუძველი ჩვენშია. მათ შორის ადგილს ავსებს ის როლი, რომელსაც დროითი დისტანცია ასრულებს: გახსენების აქტი (*mnemoneuein*) მაშინ სრულდება, როცა დროა გასული. ეს ინტერვალია პირველ შთაბეჭდილებასა და მის მობრუნებას შორის იმ დროში, რომელსაც გახსენება (*rappel*) გადის. ამ თვალსაზრისით დრო საერთო ასპარეზია პასიური ხსოვნისთვის და აქტიური გახსენებისთვის. გახსენება მაშინ ხდება, როცა ცვლილებები ერთმანეთს მოსდევს.<sup>5</sup> არისტოტელე, რიკიორის თანახმად, გახსენებას როგორც 'ძიებას' აღწერს, ხოლო *მნემე*-ს როგორც *პათოზ*-ს ახასიათებს. რიკიორის აზრით, ეს ჰგავს იმას, რასაც ბერგსონი უწოდებს 'ხსოვნის

<sup>1</sup> იქვე, p. 8-14.

<sup>2</sup> იქვე, p. 15-16.

<sup>3</sup> იქვე, p. 18-19.

<sup>4</sup> იქვე, p. 20-21.

<sup>5</sup> იქვე, p. 22.

ძალისხმევას' (*effort de mémoire*), ხოლო ფროიდი – 'ხსოვნის მუშაობას'. რიკიორი ეხება ხსოვნის პრაქტიკულ, ქმედით ასპექტებს ჯორდანო ბრუნოს გამოთქმის *ars memoriae* ('მეხსიერების ხელოვნება') კონტექსტშიც, ფრენსის იეიტსის გამოკვლევის თანახმად. 'მეხსიერების ხელოვნება' მაგიურ ხელოვნებად იქცევა, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ წრებზე განლაგდეს 'ხსოვნის ბორბალი', იმ შესაბამისობის მიხედვით, რომელიც ვარსკვლავების პოზიციებს შორის არსებობს, ფიგურათა განლაგების მიხედვით, წმიდანებისა და გმირების ცხოვრების შესაბამისად, იმისდა მიხედვით, რაც შეიძლება იქნას დათვლილი, სისტემის სახით დალაგებული. რიკიორის თქმით, ავეუსტინეს თანახმად, 'დიდია ხსოვნის ძალა', თუმცა მან არ იცოდა, სადამდე შეიძლება ხსოვნის განდიდება გავრცელებულიყო. ციცერონი ხსოვნის გამონათებებს 'ლამის ღვთაებრივს' უწოდებდა, მაგრამ მას ვერც ის წარმოიდგენდა, რენესანსის ეპოქაში ხსოვნის მაგია სადამდე მივიდოდა.<sup>1</sup> ციცერონის თანახმად, პოეტმა სიმონიდემ შესთავაზა სამშობლოდან გაძევებულ თემისტოკლეს, მისთვის ესწავლებინა, როგორ დაეუფლოს საოცარ ხელოვნებას, რომ ყველაფერი ახსოვდეს (*ut omnia meminisset*). მან კი უპასუხა, რომ დავიწყების ხელოვნება მოსწონს, რადგან იმ ტანჯვისაგან ათავისუფლებს, რაც მოაქვს მოგონებას, რომლის დავიწყებაც სურს.<sup>2</sup> ამავე თემას რიკიორი დავიწყების საკითხთან დაკავშირებით მიუბრუნდება: ჩვენ დავიწყების უფლებაც გვაქვს.<sup>3</sup>

ხსოვნის ხელოვნებისთვის, რიკიორის თანახმად, ყველაფერი მოქმედებაა, არაფერია პასიური. წარმოსახვა წარსულის მსახურებისგან თავისუფლდება და ხსოვნის ადგილს იკავებს.<sup>4</sup> ფროიდის მიერ გლოვის განხილვაც ხსოვნას უკავშირდება: გლოვა ყოველთვის რეაქციაა საყვარელი ადამიანის დაკარგვაზე ან იმ აბსტრაქციაზე, რომლითაც ამ პიროვნებას ვანაცვლებთ, მაგალითად, სამშობლო, თავისუფლება, იდეალი და ა.შ. ზოგიერთ ავადმყოფში, ანალოგიურ ვითარებაში, გლოვის ნაცვლად მელანქოლია შეიმჩნევა. ამასთან დაკავშირებით რიკიორი (ფროიდთან ერთად) სვამს კითხვას: მაინც რა უბიძგებს გლოვას მელანქოლიისკენ? მისი თქმით, გლოვას ერთი რამ აქცევს ნორმალურ მოვლენად, მიუხედავად მისი მტკივნეუ-

<sup>1</sup> იქვე, p. 78.

<sup>2</sup> Frances Yates, *The Art of Memory*. London and New Yourk, Routledge 1966 (Repr. 1999).

<sup>3</sup> იქვე, p. 79.

<sup>4</sup> იქვე, p. 80.

ლობისა: როცა გლოვა დასრულებულია, მე კელავ თავისუფალი ხდება. ამ თვალსაზრისით, გლოვის მიერ გაწეული სამუშაო მოგონების სამუშაოს უახლოვდება.<sup>1</sup>

რიკიორის თანახმად, რენესანსის ეპოქის ადამიანები (ერაზმ როტერდამელი, მარსილიო ფიჩინო, პიკო დელა მირანდოლა, ნიკოლოზ კუზელი, დიურერი), ინდივიდუალურ გამოხსნაზე მეტად, დაინტერესებული იყვნენ ინდივიდუალური თავისუფლების (spontanéité) გაშლით. მათ იცოდნენ, რა არის 'კეთილშობილი მელანქოლია' (*generosa melancholia*).<sup>2</sup> ამასთან დაკავშირებით, რიკიორი მინიშნებებს იძლევა მელანქოლიის გაგების ეტაპებზე შუა საუკუნეებში, რენესანსის ეპოქაში, ახალ დროში, ბოდლერსა და გაბრიელ მარსელთან.<sup>3</sup>

თანდათან რიკიორი უახლოვდება ხსოვნისა და იდენტობის მიმართების საკითხს, რომელიც როგორც ინდივიდუალურ, ასევე კოლექტიურ დონეზე ისმის: ხსოვნის მობილიზება ხდება იდენტობის ძიებისას, მოპოვებისას, დაბრუნებისას. ამას შედეგად მოჰყვება მეტიმეტი ხსოვნა რომელიდაც რეგიონში, ხოლო სხვაგან – მისი არასაკმარისად გამოყენება. ამგვარად მანიპულირებული ხსოვნის მიზეზი, რიკიორის აზრით, იდენტურობის პრობლემაში უნდა ვეძიოთ.<sup>4</sup> რიკიორი ყურადღებას იმაზე ამახვილებს, რომ ფრანგულში და ზოგიერთ სხვა ენაში რაღაცის გახსენება საკუთარი თავის გახსენებას ნიშნავს. ხსოვნის ნიშნები ასეთია: ხსოვნა სრულიად ინდივიდუალურია, რაც იმას ნიშნავს, რომ ჩემი მოგონებები თქვენი მოგონებები არ არის. ხსოვნა, რამდენადაც ის *ჩემია, ჩემობის*, კერძო მფლობელობის მოდელია სუბიექტის ყველა განცდისთვის.<sup>5</sup> ხსოვნაში თითქოს მოცემულია დასაბამიერი კავშირი ცნობიერებასა და წარსულს შორის. არისტოტელეს მიხედვით, და კიდევ უფრო ავგუსტინეს თანახმად, ვამბობთ, რომ ხსოვნა წარსულის ხსოვნას ნიშნავს, ხოლო წარსული – ჩემი შთაბეჭდილებებია. ასეთი წარსული ჩემი წარსული არის. სწორედ ამ ნიშნით ხსოვნა პიროვნების დროით მუდმივობას (*la continuité temporelle de la personne*) უზრუნველყოფს. ეს მუდმივობა საშუალებას მაძლევს, წყვეტილის გარეშე მივეუბრუნდე ბავშვობის უშორეს მოვლენებს. ერთი მხრივ, მოგო-

<sup>1</sup> იქვე, p. 87-88.

<sup>2</sup> იქვე, p. 91.

<sup>3</sup> იქვე, p. 91-93.

<sup>4</sup> იქვე, p. 98-99.

<sup>5</sup> იქვე, p. 115.

ნებები ნაწილდება და ეწყობა, მეორე მხრივ კი ხსოვნა ის უნარია, რომელიც მთელ დროს მიმოივლის. თხრობაში ხდება მოგონებების არტიკულაცია მრავლობითში, ხოლო ხსოვნისა – მხოლობითში; ეს განაპირობებს მის დიფერენციაციასა და მუდმივობას. ხსოვნას უკავშირდება დროის სელაში აზრის ორიენტირება, რომელსაც ორმაგი აზრი აქვს: წარსულის მიმართულება მომავლისკენ, ერთგვარი უკუსვლის გზით და, იმავე დროს, მომავლიდან წარსულისკენ შინაგანი მოძრაობით, რომელიც გახსენების ძალისხმევაა, ცოცხალი აწმყოს გადამკვეთი.

რიკიორის აზრით, ავგუსტინემ იცის შინაგანი ადამიანი რა არის, თუმცა მან არ იცის ტოლობა იდენტობას, საკუთარ თავსა და ხსოვნას შორის.<sup>1</sup> ის, რასაც ავგუსტინე აღწერს და პატივს სცემს, ჯერ არ არის ცნობიერება და საკუთარი თავი, არც სუბიექტი, მაგრამ ეს უკვე არის შინაგანი ადამიანი, რომელიც საკუთარ თავს იხსენებს. რიკიორის თანახმად, ავგუსტინეს ძალა იმაშია, რომ მან „აღსარებათ“ X-XI წიგნებში ხსოვნის ანალიზი დროის ანალიზს დაუკავშირა.<sup>2</sup> ხსოვნაში ხდება ღმერთის ძიება. სიმაღლე და სიღრმე (რაც ერთი და იგივეა) შინაგანობაში იკვეთება. ეს წიგნი ცნობილი გახდა გამოთქმამ: ‘ხსოვნის დიდი სასახლეები’. ეს გამოთქმა შინაგანობას განსაკუთრებულ სივრცეს ანიჭებს.<sup>3</sup> ხსოვნა უზარმაზარია. სულიერ ვნებათა გახსენება ისე ხდება, რომ განცდა არ არის: სიხარულის გახსენება სიხარულის გარეშე, მწუხარებისა – მწუხარების გარეშე. საგანთა ხსოვნა და საკუთარი თავის ხსოვნა ერთმანეთს ემთხვევა: ხსოვნაში მე ვხედები საკუთარ თავს, იმას, რაც გავაკეთე. სული თავად არის ხსოვნა (*Confess.* X, XIV, 21). ხსოვნის არსებობის მიუხედავად, დავიწყება გვემუქრება. ავგუსტინე ლაპარაკობს ხსოვნაზე, რომელიც დავიწყებაში ჯერ არ ჩანთქმულა. მოსი თქმით, უნდა შეგვიძლოს დავიწყების ხსენება (X, XVI, 24), რათა ხელახლა ცნობა შევძლოთ. თუ გვახსენდება იმისგან განსხვავებული რამ, რასაც ვეძიებთ, შეგვიძლია ვთქვათ: ეს ის არ არის. ეს ასეა თვალებისთვის, მაგრამ ხსოვნამ ის შეინახა (X, XVIII, 27). ეს ნიშნავს, რომ ბოლომდე არ დაგვეიწყებია: მთლად არ დაგვეიწყებია ის, რაც გვახსოვს მაინც, რომ დაგვაიწყდა (X, XIX, 28). ეს ხსო-

<sup>1</sup> იქვე, p. 116.

<sup>2</sup> იქვე, p. 117.

<sup>3</sup> იქვე, p. 119.

ნაა, რომელიც დაეწეებას აკაეებს (X, XVI, 24).<sup>1</sup> დრო სულში იზომება (XI, XXVII, 36). დროს წარსულიდან მომავლისკენ სვლაში ეზომავთ. სული ის აღვილია, სადაც მომავალი და წარსული ამბები ხდება. სულში მდგომარეობს კითხვა 'ვინ? *ego memini*-ს აუთენტური სუბიექტი.<sup>2</sup>

რიკიორის თანახმად, ხსოვნა / გახსენება (*se souvenir*) საკუთარი თავის გახსენებასაც ნიშნავს. ამიტომ ხსოვნას ადვილად მიაკუთვნებენ საკუთარი თავის (*soi*) სფეროს. აქ იქმნება საკუთარი თავიდან სხვაზე გადასვლის სირთულე.<sup>3</sup> ბუნებრივია, რომ ხსოვნის თემას თვითობისა და სხვაობის თემებთან მიეყავართ.

## §2

### მე და სხვა

რა არის სხვა? რიკიორის თანახმად, როცა ამ კითხვას მე სვამს, მაშინ სხვა არის არა-მე. მაგრამ რა არის არა-მე? სხვა – ჩემში? სხვა – ჩემს გარეთ? რა არის მე-სი სხვა-ში ან რამდენად არის სხვა – მე-ში? მე არის იგივე საკუთარი თავის მიმართ და მე არის თავად ის, რაც არის თვითონ; სხვაც იგივეა საკუთარი თავის მიმართ (მისი – ანუ საკუთარი თავის – იდენტურია) და ის თვითონ არის რაც / ვინც არის. არის თუ არა მე-ს იგივეობა საკუთარ თავთან და მე-ს თვითობა იგივე, რაც სხვის იგივეობა საკუთარ თავთან და სხვის თვითობა? თუ ეს სხვა იგივეობა და თვითობაა?

ეს არის რამდენიმე სპონტანურად დასმული კითხვა, რომელიც დღესაც ნებისმიერ მე-ს უჩნდება, როცა ის ჩაფიქრდება იმაზე, თუ რა არის თავად ის როგორც მე. ჩაფიქრება, ფიქრით მსჯელობა მე-ზე სხვაობის გარეშე არ გამოდის; საკუთარი თავის იდენტური მე-ს განსაზღვრა უკვე სხვაობის დაშვება და მიმართების კვლევაა მე-სა და სხვა-ს შორის, აგრეთვე იდენტურობასა და სხვაობას შორის. ის უამრავ საკითხს მოიცავს, რომელთა წრე ყოველ ახალ კითხვასთან ერთად ფართოვდება, ღრმავდება და იტოტება.

შევეცადოთ, პოლ რიკიორის დახმარებით და მასზე დაყრდნობით, გავერკვეთ მე-სა და სხვის მიმართების იმ სფეროში, სადაც მე აღიქმება, ერთი მხრივ, როგორც საკუთარი თავის იდენტური, ხოლო მეორე მხრივ, როგორც სხვა საკუთარი თავის მიმართ. მე-ს სხვაობის

<sup>1</sup> იქვე, p. 120.

<sup>2</sup> იქვე, p. 122.

<sup>3</sup> იქვე, p. 155.

წარმოიქმნა და გაცნობიერება ერთ-ერთი საშუალებაა, რომელიც შეიძლება დაგვეხმაროს უკეთ გავიგოთ და დავაფასოთ სხვა (ვეგულისხმობ არა მხოლოდ მე-ს სხვა-ს ან მე-ს როგორც სხვა-ს, არამედ გარეშე, არა-მე-ს სხვა-საც) და მისი თავისთავადი, არაჩვეულებული მეობაც.

რიკიორის შემოქმედების ერთ-ერთი მთავარი თემა არის მე მე როგორც თავისთავადობა და იგივეობა, და მისი მიმართება მისივე თავთან როგორც სხვა-სთან.<sup>1</sup> ამ საკითხსაც რიკიორი, ჩვეულებისამებრ, ენის სფეროში, მხატვრულ ნაწარმოებებში და, ასე ეთქვამთ, რეალური სინამდვილის (ეთიკა, მორალი,<sup>2</sup> სამართალი) დონეზე აანალიზებს. განსაკუთრებულ როლს მასთან თხრობა (ნარატივი) ასრულებს, რომლის შიგნითაც სინამდვილე და შესაბამისი ცნება ყალიბდება, ვითარდება და სხვა რეალობებთან და ცნებებთან მიმართებაში იცვლება. ამ თემას ეძღვნება რიკიორის წიგნი „საკუთარი თავი როგორც სხვა“ („Soi-même comme un autre“).

მაშ, რა არის მე? საიდან შეიძლება მას მივედგეთ და მასში გავერკევოთ?

ამოსავალი მე-ს კვლევისთვის რიკიორისთვის დეკარტის *cogito* არის, ანუ *cogito*-ს აბსოლუტური სუბიექტი: მე.<sup>3</sup> მას რიკიორი სამი ასპექტით იხილავს:

1. მე-ს უშუალობა, რომელსაც მე-ს უშუალობითობა უპირისპირდება, რასაც სხვადასხვა ენაში შესაბამისი გამოხატვა აქვს (ფრანგული *soi*, ქართული ‘თავი’, გერმ. *selbst*, ინგლ. *self*).

2. მე-სთან და საკუთარ თავთან (და არა მარტო ამასთან) დაკავშირებული იგივეობა (*l'identité*), რომელსაც ორმაგი მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს, და ორივეს ერთი და იგივე ფრანგული *même* (საკუთარი თავი, იგივე) გამოხატავს. ერთი მნიშვნელობა გულისხმობს ლათ. *idem*-ს: ეს არის იგივეობა, რომელიც დროში უცვლელ საგნებს ახასიათებს, მეორე მნიშვნელობა კი ლათ. *ipse*-ს შეესაბა-

<sup>1</sup> რიკიორის ამ მიდგომას ‘საკუთარი თავის პერმენევტიკას’ (*Hermeneutik des Selbst*) უწოდებენ, იხ. P. Welsen, Paul Ricoeur, – in: *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis v. Wright*. Hrsg. J. Nida-Rümelin, 2. Aufl. Stuttgart 1999, p. 622-627, განსაკუთრებით p. 623-624.

<sup>2</sup> პირობითად რიკიორი შემდეგ განსხვავებას ადგენს ეთიკასა და მორალს შორის: ეთიკა ეხება ცხოვრებას იმ სახით, როგორც ის განხორციელდება, ხოლო მორალი არის ცხოვრება, ნორმების მიხედვით განხილული. ეთიკა უპირატესია მორალთან შედარებით. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil 1990, p. 200-201.

<sup>3</sup> შდრ. J. Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine*, 2-ème éd. Paris 1968, p. 1-10.

მება და თვითონ-ს, თავად-ს ნიშნავს, ანუ იმას, ვინც თავს ისეთად იწინააღმდეგებ, როგორადაც ჰქონდა განზრახული.

3. ყოველივე ზემოთქმული გულისხმობს იგივესა და სხვის (Même et l'Autre) დიალექტიკას, რომლის საწყისებს ანტიკურ აზროვნებაში ვხედავთ. მისი განახლება, რიკიორის აზრით, შესაძლებელია, თუ საკუთარ თავთან მიმართებაში სხვა-ზე ორგვარად ვილაპარაკებთ: 'საკუთარი თავი როგორც სხვა'-ში 'როგორც' (comme) შეიძლება შედარებას ნიშნავდეს და, იმავე დროს, უფრო მჭიდრო კავშირზე მიანიშნებდეს, რომელიც ასეთი გამოთქმითაც შეიძლება გამოიხატოს: 'საკუთარი თავი რამდენადაც ის სხვაა'.<sup>1</sup>

მე-ს იგივე-დ (ანუ საკუთარ თავად, თავად, თვითონ-ის მნიშვნელობით) განხილვას პიროვნების გაგებასთან მიეყვართ. რა არის პიროვნება და როგორ ხდება მისი იდენტიფიკაცია? რიკიორის თანახმად, პიროვნების ყველაზე მარტივი და პირველადი გაგება მისი იდენტიფიკაციით მიიღება. ეს, უპირველეს ყოვლისა, ინდივიდის როგორც იგივეს (même) სახით იმის ჩვენებაა, რომ ესა თუ ის ვინმე (თუ რამ) იგივეა საგანთა მრავალგვარობაში, დროსა და სივრცეში.<sup>2</sup>

პიროვნების ცნება ატრიბუციით ყალიბდება. პიროვნება არის იგივე რაღაც, რომელსაც მიეწერება, ერთი მხრივ, ცნობიერება, ფიქრები, გრძნობები, მეორე მხრივ კი ფიზიკური მდგომარეობა. პრედიკატების მიწერა ერთნაირად ხდება, ე.ი. იმის განუჩეხებლად, ისინი საკუთარ თავს მიეწერება თუ სხვას. ამდენად, მიწერისას პრედიკატები ერთნაირად არის ნახმარი: მაშინ, როცა სუბიექტი თვითონ არის და მაშინაც, როცა სუბიექტი სხვაა. ატრიბუცია სხვისადმი ისეთივე მარტივი გამოდის, როგორც ატრიბუცია საკუთარი თავისადმი. მაგრამ პიროვნების კვლევაში მე-შენ-ს ვერ ავცდებით, რადგან ატრიბუციის კრიტერიუმის საკითხი დგება: სხვაა ატრიბუციის კრიტერიუმი, როცა ლაპარაკია მე-ზე და სხვაა ის სხვა შემთხვევაში.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 1990, p. 11-25. იგივესა და სხვის პრობლემებისთვის თანამედროვე ფილოსოფიურ აზროვნებაში შეიძლება თვალი გადავაქცოთ ფრანგული ფილოსოფიური ენციკლოპედიის შესაბამისი თავისა და მისი ქვეთავების სათაურებს: თავის სათაური: 'სხვისი სხვაობა', ქვეთავები: 'რელატიური სხვაობა, ანუ იგივეს სხვა', 'აბსოლუტური სხვაობა, ანუ სხვა როგორც სხვა', 'მიმართებითი (relationelle) სხვაობა, ანუ საკუთარი თავის სხვა და სხვისი სხვა'. იხ. P.-J. Labarrière, *L'altérité de l'autre*, — in: *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. I. Éd. A. Jacob, Paris, 1998 (10), p. 80-86.

<sup>2</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 1990, p. 39-48.

<sup>3</sup> იქვე, p. 49-54.

რიკიორი პიროვნებას, მისი გამოხატვის თვალსაზრისით, განიხილავს საუბარში, ურთიერთობაში. როგორ გამოიხატება სუბიექტი ურთიერთობაში, საუბარში? ეს გულისხმობს მე-სა და შენ-ს შორის მიმართებას. აქ პიროვნება არის მე, რომელიც შენ გელაპარაკება. რაც შეესება პიროვნებისადმი ისეთ მიდგომას, რომელიც რეფერენციულ იდენტიფიკაციას ნიშნავს (ანუ დახასიათების საფუძველზე სუბიექტის გაიგივებასა და განსაზღვრებას), აქ პიროვნებად წარმოდგება მესამე პირი, რომელზეც მსჯელობა მიმდინარეობს. პრობლემა ის არის, გავიგოთ, ერთი მხრივ, თუ როგორ შეიძლება დიალოგის მე-შენ გამოიხატოს მას-ში ისე, რომ საკუთარი თავის აღნიშვნის უნარი არ დაიკარგოს, ხოლო მეორე მხრივ, როგორ შეიძლება ის, რაც რეფერენციული განსაზღვრების ნაყოფია, “შემოვიდეს” სუბიექტში, რომელიც საკუთარ თავს თვითონვე გამოხატავს.<sup>1</sup>

პირველ პირში მოლაპარაკე თავისთავად გულისხმობს მეორე პირს, მოსაუბრეს. ‘მე ვადასტურებ’ ნიშნავს ‘მე გიდასტურებ’. ამდენად, მოსაუბრის მე-ს გამოხატვა პარტნიორ სხვა-სთან ურთიერთობაში ხდება. ესაა პიროვნებათა შორის დიალოგური გაცვლის საფუძველი.<sup>2</sup> ამასთანავე, პიროვნება გულისხმობს, რომ ის მოქმედია. მოქმედი ნიშნავს, რომ ის მოქმედებს. ამდენად, პიროვნების, მე-ს კვლევას ბუნებრივად მიეყავართ მოქმედის, მოქმედებისა და მათ შორის მიმართების ანალიზთან. მათ შორის კავშირის გამოსაფლენად რიკიორი იხილავს ნებელობითი და ნების საწინააღმდეგო ქმედების შესახებ არისტოტელურ (შეიძლება ითქვას, ზოგად-ანტიკურ) შეხედულებას: ნებელობითი მოქმედების საწყისი ჩვენშია, რაც შესაძლებელს ხდის ეს საწყისი იმ ნაცვალსახელთან დავაკავშიროთ, რომელიც პასუხობს კითხვაზე ‘ვინ?’. ეს მიუთითებს კავშირზე მოქმედებასა და მოქმედს შორის. საწყისის ცნება შეიძლება საერთო იყოს ფიზიკისთვის (ანუ სხეულოვანი ქმედებისთვის) და ეთიკისთვის, რადგან ორივე შემთხვევაში ესაა ხდომილების, გახდომის, ცვლილების, მოძრაობის, მოვლენის საფუძველი.<sup>3</sup> და მაინც, რა აკავშირებს ყველაზე მეტად მოქმედებას მოქმედთან? რიკიორის განმარტებით, ეს არის საწყისი, რომელიც არის თვითონ. ეთიკურის სფერო ფიზიკურზე ვრცელდება, რამდენადაც ჩვენი თავისუფალი არჩევანი მოქმედებს იმ სფეროში (მათ შორის ფიზიკურში), რო-

<sup>1</sup> იქვე, p. 55-56.

<sup>2</sup> იქვე, p. 56.

<sup>3</sup> იქვე, p. 75; 86-87.



მელშიც ჩვენ მოქმედება შეგვიძლია.<sup>1</sup> გადაწყვეტა, არჩევანი მოქმედების გათავისებაა; ეს არის, თავისებურად, საკუთრება და ფლობა. ამდენად, ფიზიკური და ფსიქიკური თავისებურებები პიროვნებას განეკუთვნება.<sup>2</sup>

პიროვნების გაგება, უპირველეს ყოვლისა, მის იდენტურობას, იგივეობას, თვითობას გულისხმობს. იგივეობის (*mêmeté*) ცნებას, როგორც ვთქვით, ორი გაგება აქვს: იგივეობა (ლათ. *idem*, ინგლ. *sameness*, გერმ. *Gleichheit*) და თავისთავადობა (ფრანგ. *ipséité*, ლათ. *ipse*, ინგლ. *selfhood*, გერმ. *Selbstheit*). რიკიორის განმარტებით, ამ ორ იგივეობას შორის დაპირისპირება ყოველთვის თავს იჩენს, როცა დროში პერმანენტულობის საკითხი დგება. პიროვნების შემთხვევაში, დროში ისეთი პერმანენტულობა იგულისხმება, რომელიც მოითხოვს პასუხს კითხვაზე: 'ვინ ვარ?'<sup>3</sup> ჩემი ბუნება, ჩემი ხასიათი, ეს მე ვარ, *ipse*. მაგრამ ეს *ipse* ცხადდება როგორც *idem* ('იგივე'). პიროვნება ცალკეული ნიშნების მეშვეობით ელინდება და მისი რეიდენტიფიკაცია ხდება, როგორც იგივესი. ეს ის მომენტი, სადაც პიროვნებაში ერთმანეთს ხდება იდენტურობის ორივე ასპექტი: იგივე და საკუთარი თავი.

რიკიორის ფილოსოფიის ყველაზე უფრო სპეციფიკური და, ალბათ, ძლიერი მხარე ნარატივის კვლევაა. ერთ-ერთი მთავარი თემა, რომელიც ნარატივისა და პიროვნების კვლევას ორგანულად აერთიანებს, არის პიროვნული იდენტურობა ნარატივში, ანუ პიროვნების ნარატიული იდენტურობა (იგივეობა) და თავისთავადობა, აგრეთვე ამ ორი მომენტის ურთიერთმიმართება.<sup>4</sup>

მოვლენათა შორის კავშირს ქმნის 'ინტრიგა' (სიუჟეტის შექმნა: *la mise en intrigue*). რიკიორი იყენებს დილთაის ცნებას: 'ცხოვრების მიმდევრობა' (*Zusammenhang des Lebens*), რომელიც ცხოვრების ისტორიას ნიშნავს. მის საფუძველზე რიკიორი აგებს პიროვნული იდენტურობის ნარატიულ თეორიას. იდენტურობას, ნარატიულად გაგებული, შეიძლება ვუწოდოთ 'პერსონაჟის იდენტურობა'. პერსონაჟის იდენტურობა იქმნება 'ინტრიგასთან' ერთად; მას ლიტერატურული სიუჟეტის აგების თავისებურებები განაპირობებს.<sup>5</sup> ნარატივში პირო-

<sup>1</sup> იქვე, p. 110-117.

<sup>2</sup> იქვე, p. 109.

<sup>3</sup> იქვე, p. 140.

<sup>4</sup> იქვე, p. 146-147.

<sup>5</sup> იქვე, p. 168.

ენული იდენტურობისკენ ნაბიჯი მაშინ იდგმება, როცა მოქმედებიდან პერსონაჟზე გადავდივართ. პერსონაჟი ის არის, ვინც თხრობაში მოქმედებას ქმნის. საკითხავია, თუ რას სძენს პერსონაჟის ნარატიული კატეგორიები პიროვნულ იდენტურობას? რიკიორის აზრით, პერსონაჟის იდენტურობა გულისხმობს მასზე ინტრიგის გადატანას, რომელიც თავდაპირველად მოთხრობილ მოქმედებას მიეწერებოდა. ამგვარად, პერსონაჟი თავად იქცევა ინტრიგის სუბიექტად. ასე იქმნება კორელაცია მოქმედებასა და პერსონაჟს შორის. მოთხრობილ ისტორიაში პერსონაჟი ინარჩუნებს იდენტურობას, რომელიც თავად ამბის, თხრობის შესაბამისია.<sup>1</sup> პერსონაჟი თავის განუმეორებლობას ცხოვრების ერთიანობიდან, განუმეორებელი დროითი ტოტალურობიდან იძენს. დროით ტოტალურობას მუდმივად ემუქრება გაუთვალისწინებელი და მოულოდნელი მოვლენებით 'დაჩეხვა', რომელიც უწყვეტობას, განგრძობადობას არღვევს. შემთხვევითობა ბედისწერაში გადადის და, ამავე დროს, ისტორიის (ამბის) ფონზე პერსონაჟის იდენტურობა განისაზღვრება.<sup>2</sup>

პიროვნების იდენტურობასთან ერთად მისი იდენტურობის დაკარგვის საკითხი დგას. იდენტურობის დაკარგვას რიკიორი მუზილის რომანის საფუძველზე განიხილავს: „კაცი თვისებების გარეშე“ – მისი იდენტიფიკაცია შეუძლებელი ხდება სამყაროში, რომელიც სავსეა თვისებებით ადამიანების გარეშე. მაგრამ რას ნიშნავს იდენტურობის დაკარგვა? რიკიორის აზრით, ესაა ipse-ს გაშიშვლება იმის ხარჯზე, რომ idem-ის მხარდაჭერა იკარგება.<sup>3</sup> რას ნიშნავს ეს? რა არის ipse, როცა მას idem-ის მხარდაჭერა აღარ აქვს? რიკიორის აზრით, ნარატიული თხრობა აერთიანებს ორ პოლუსს: ხასიათის პერმანენტულობას დროში (თხრობაში მოქმედებისთვის ხასიათის მინიჭებით) და თავისთავადობის შენარჩუნებას (საყვარელი და პატივსაცემი პერსონაჟებისთვის თვისებების მინიჭებით). როცა თვისებების ჩამოცილება ხდება (მუზილი), როცა კაცი ამბობს: 'შე არაფერი ვარ', ეს 'არაფერი' არ განეკუთვნება მე-ს. ამგვარად, ეს არის თვითონ (soi), რომელიც მოკლებულია იგივეობის (mêmeité)

<sup>1</sup> იქვე, p. 168-170.

<sup>2</sup> იქვე, p. 175. გაეიხსენოთ პლოტინის მიერ ჩვენი ცხოვრების სცენასთან შედარება.

<sup>3</sup> იქვე, p. 177-178.

მხარდაჭერას.<sup>1</sup> ამ შემთხვევაში კითხვა – ‘ვინ ვარ?’ არარაობაზე კი არ მიგვანიშნებს, არამედ თავად შეკითხვის სიშიშველზე.<sup>2</sup>

ამგეარად, გაშიშვლებული შეკითხვა: ‘ვინ?’ უპირისპირდება ამაყ პასუხს: ‘ეს მე ვარ!’ რიკიორი სვამს შემდეგ კითხვას: როგორ შეგვიძლია ნარატიულ ჭრილში ipse-ს პრობლემატური ხასიათი შევეთანხმოთ მტკიცებით ხასიათს მორალურ სიბრტყეზე?<sup>3</sup> აქ რიკიორი ბუნებრივად სვამს საკითხს ნარატიულ თეორიასა და ipse-ს ეთიკურ თეორიას შორის მიმართების შესახებ. ეს კითხვა იმიტომაც ისმის, რომ თხრობა, რიკიორის აზრით, ყოველთვის ეთიკურ გადაწყვეტილებებსაც მოიცავს. წარმოსახვაში ჩაძირვა, პერსონაჟებზე დაკვირვება სიკეთისა და ბოროტების საკითხში გარკვევაც არის. ისტორიოგრაფიული თხრობაც კი, რომელიც ამ თვალსაზრისით თითქოს ყველაზე ნეიტრალური უნდა იყოს, შეფასებებში ნელგონი არასოდეს არის. კითხვები, რომლებიც ამ დროს ჩნდება, ასეთია: როგორ შევინარჩუნოთ ეთიკურ ჭრილში თავისთავადობა, რომელიც ნარატიულ განზომილებაში წაშლილი ჩანს? როგორ ეთქვათ ერთდროულად: ‘ვინ ვარ?’ და ‘ეს მე ვარ?’ შესაძლებელია თუ არა მინიმუმადე დაიყვანოთ გამიჯვნა ნარატიულ იდენტურობასა და მორალურ იდენტურობას შორის?<sup>4</sup>

ეს კითხვები რიკიორს უბიძგებს, მე-ს როგორც საკუთარი თავის კვლევას ეთიკურ ჭრილში კიდევ უფრო მეტად ჩაუღრმავდეს. თუ აქამდე ipse-ს კვლევა ენობრივ, პრაქტიკულ და ნარატიულ დონეზე ხდებოდა, ახლა ის უპირატესად ეთიკურ განზომილებაში განიხილება, რომელიც წინა თემებთან კავშირშია. ეს ოთხი მიდგომა თავისებურად პასუხობს კითხვაზე: ‘ვინ?’: ვინ ლაპარაკობს? ვინ მოქმედებს? ვინ ვლინდება თხრობაში? (qui se raconte?) ვინ არის, მაგალითად, განსჯის მორალური სუბიექტი?

რიკიორის თანახმად, ჩვენ ვერ გავდივართ ipse-ს პრობლემატიკიდან მანამ, სანამ ვრჩებით ‘ვინ?’ შეკითხვის ფარგლებში; მაგრამ ეთიკური და მორალური განსაზღვრებები, ნარატიულობის ფონზე ჩამოყალიბებული, ერთგვარად ახალი სახის პრედიკატებია, ხოლო

<sup>1</sup> პიროვნული იდენტურობა გულისხმობს იმას, რომ ზდება მოცილება არა მხოლოდ იგივეობის იდენტურობისა, არამედ საკუთარი თავის იდენტურობისაც. ეს თითქოს საკუთარი თავის აპოფატურ გაგებას გულისხმობს. იქვე, p. 196.

<sup>2</sup> იქვე, p. 196.

<sup>3</sup> იქვე, p. 197-198.

<sup>4</sup> იქვე, p. 193-195.

მათი მიმართება მოქმედების სუბიექტთან ახლებური შუამავლობაა საკუთარი თავისკენ დაბრუნების გზაზე.<sup>1</sup>

ცხოვრება ჩვენ მიერ ფასდება. აქ ვლინდება ცხოვრების ნარატიული ხედვის კავშირი ეთიკურ ხედვასთან. ცხოვრების მიზანი, ანტიკური გაგებით, რომელსაც 'კარგად ცხოვრება' ეწოდება, თითოეულისთვის არის იდეათა და ოცნებათა სფერო, რომელთან მიმართებაში ჩვენი ცხოვრება მეტ-ნაკლებად სრულყოფილად თუ არასრულყოფილად განხორციელებულად (*accomplie ou inaccomplie*) აღიქმება. ეს ისაა, რასთან მიმართებაშიც სრულდება მოქმედებები, რომელთა შესახებ ვამბობთ, რომ მათ მიზანი საკუთარ თავში აქვთ. მაგრამ ეს მიზნობრიობა ხელს არ უშლის მოქმედებების (*pratiques*) თვითკმარობას, როცა მათი მიზანი უკვე დადგენილია და ასეთად რჩება; ნარატიუს იმით არაფერი აკლდება, რომ არსებობს უზენაესი მიზნობრიობის იდეა, რომელიც მუდამ არის ადამიანური მოქმედების შინაგანი ღერძი (*c'est l'idée d'une finalité supérieure qui ne cesserait pas d'être intérieure à l'agir humaine*). ამასვე უკავშირებს რიკიორი ადამიანის როგორც ცხოველის განსაზღვრებას, რომელიც საკუთარი თავის ინტერპრეტაციას ახდენს (*Ch. Taylor: „l'homme est un self-interpreting animal“*).<sup>2</sup> რიკიორის აზრით, თავისთავადობის ცნება ძალიან მდიდრდება იმ მიმართებით, რომელიც ტექსტში მოქმედებების ინტერპრეტაციასა და პერსონაჟის ავტო-ინტერპრეტაციას შორის გამოიხატება. ეთიკურ ჭრილში საკუთარი თავის ინტერპრეტაცია საკუთარი თავის ღირსების აღქმად (*estime de soi*) იქცევა. თავის მხრივ, საკუთარი ღირსების აღქმა მიჰყვება ინტერპრეტაციის თავისებურებებს და, მასთან ერთად, გზას უხსნის წინააღმდეგობებს, ინტერპრეტაციების კონფლიქტებს, პრაქტიკულ განსჯას.<sup>3</sup>

რა არის საკუთარი ღირსების საფუძველი? რიკიორის აზრით, მთავარია არა გაკეთებული საქმეები, არამედ, ძირითადად, უნარი (*capacité*). ეს არის 'მე შემოიძლია' ეთიკურ განზომილებაში, რომელიც

<sup>1</sup> იქვე, p. 199.

<sup>2</sup> იქვე, p. 211.

<sup>3</sup> იქვე, p. 211. აქვე რიკიორი სხვამს კითხვას: რა მიმართებაა 'საკუთარ ღირსებას' და 'ჩემს ღირსებას' შორის? რიკიორის აზრით, საკუთარი ღირსება (*estime*) არ ნიშნავს ჩემს ღირსებას. რა თქმა უნდა, ჩემობა *ipse*-ში გარკვეულწილად მოცემულია, მაგრამ *ipse*-ობიდან ჩემობაზე გადასვლა ხასიათდება დამატებითი ცნებით 'ყოველ ჯერზე' (*à chaque fois* - გერმან. *je* პაიდევერისა): პაიდევერის თქმით, საკუთარი თავი ყოველ ჯერზე ჩემია (*„Sein und Zeit“*, §25). იქვე, p. 112.

კარგ მიზანს გულისხმობს. აქ აქცენტი ზმნაზე მოდის: შეძლება – გაკეთებას ეთიკურ დონეზე შეესაბამება განსჯის (juger) შეძლება. ამაში კი უკვე სხვაც შემოდის მთელი თავისი მრავალფეროვნებით, მასთან ერთად კი პოლიტიკური თეორიის პრობლემებიც წამოიჭრება. ასე დგება სხვის როგორც შეამავლის როლის საკითხი მე-სთან მიმართებაში. ამავე კონტექსტში რიკიორი განიხილავს მეგობრობის (ბერძნ. philia) არისტოტელურ გაგებას. არისტოტელესთან მეგობრობა ქმნის გადასვლას ‘კარგად ცხოვრებიდან’, ანუ საკუთარი ღირსების მოაზრებიდან (რაც, ერთი შეხედვით, მარტოობით ფასდება) სამართლიანობის სფეროში, რომელიც პოლიტიკური ხასიათის ადამიანური პლურალიზმის ფასეულობაა. ‘ბედნიერ კაცს მეგობრები სჭირდება’ – ამ პრინციპს ემყარება საკუთარი თავის სიყვარულის (ბერძნ. philautia) ცნება; ამდენად, საკუთარი თავის სიყვარულის ცნებას მნიშვნელობა ენიჭება ინტერსუბიექტურობაში, სხვა-სთან მიმართებაში.<sup>1</sup>

ასეთია, მოკლედ, რიკიორის თვალით დანახულ საკითხთა ერთი სპექტრი, რომელსაც მე-ზე როგორც საკუთარ თავზე და როგორც სხვა-ზე დაფიქრება ქმნის. რიკიორის წიგნი „Soi-même comme un autre“ ერთგვარი შეჯამებაა მისი წინამორბედი წიგნებისა, იმ თვალსაზრისით, რომ მასში კვლევა წარმოებს რიკიორის შემოქმედებისთვის ყველა იმ უმნიშვნელოვანეს სფეროში, რომლებსაც, ცალცალკე, მისი სხვა ნაშრომები მიეძღვნა: ენა (სხვადასხვა ენათა გრამატიკის დონეზეც), მეტაფორა, ნარატივი, ზნეობა, ბოროტება,<sup>2</sup> ისტორია, დრო, ხსოვნა<sup>3</sup> და სხვა. რიკიორის ერთ-ერთ ყველაზე დიდ და ცნობილ ნაშრომს, რომელიც ამ ფენომენებს ერთგვარად ერთმანეთთან აკავშირებს და თხრობის საშუალებით დროითი და ისტორიული ცნობიერების კონსტიტუციას ეძღვნება, „დრო და თხრობა“ ეწოდება.<sup>4</sup> რიკიორის ანალიზი არსებობის სედასხვა

<sup>1</sup> იქვე, p. 211-221. ყოველივე ეს უკავშირდება ego-ს, alter ego-ს და სხვის / სხვების ურთიერთმიმართების საკითხებსაც. აქვე რიკიორი ლევენასსაც ეხება და აღნიშნავს, რომ მისი ფილოსოფია ეფუძნება სხვის ინიციატივას ინტერსუბიექტურ მიმართებაში. იქვე, p. 221. შდრ. სიქველის საფეხურებს პლატონიზმში, სადაც მოძრაობა სამოქალაქო სიქველეებიდან თვითკონცენტრაციისკენ არის მიმართული.

<sup>2</sup> P. Ricoeur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Paris 1986.

<sup>3</sup> ისტორიის, დროისა და ხსოვნის ურთიერთკავშირის მიეძღვნა, როგორც ეთქვით, რიკიორის ერთ-ერთი უკანასკნელი, ჩვენ მიერ ზემოთ განხილული წიგნი: P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 2000.

<sup>4</sup> P. Ricoeur, *Temps et récit*, tome I: *L'intrigue et le récit historique*, Paris 1983; tome II: *La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, 1984; tome III: *Le temps rac-*

სფეროთა ზღვარზეა (რაც საერთოდ მის შემოქმედებას ახასიათებს) და, გარკვეულწილად, მათ შორის განსხვავებებს და კავშირებს მეს, საკუთარი თავისა და სხვის მიმართების ასპექტით ჩვენთვის ჩვეულ სფეროებში და თან ახლებური პერსპექტივით დაგვანახებს. მომხიბლავი შტრიხი, რომელიც რიკიორს, როგორც პიროვნებასა და ფილოსოფოსს (და, მასთან ერთად, ალბათ, საერთოდ XX საუკუნის ფრანგულ ფილოსოფიას ან, მეტიც, ზოგადად ფილოსოფიას) ახასიათებს, ის არის, რომ ის არ კმაყოფილდებოდა საკუთრივ ფილოსოფიით (ეს, სხვათა და სხვათა შორის, მის მიერ ნარატიულობის ინტენსიურ კვლევაშიც გამოვლინდა). ამ დაუკმაყოფილებლობაზე, რომელიც გზას ხსნიდა ყოფნის სხვადასხვა სფეროში ფილოსოფიური ანალიზისკენ, რიკიორის ეს სიტყვებიც მიგვანიშნებს:

„არ მგონია, რომ ფილოსოფია ცხოვრებაში ყველაფერია. სიყვარულიც უნდა შეგვეძლოს.“<sup>1</sup>

ახლა კი, რადგან მივადევით ფაქტს, რომ თვითონ ფილოსოფოსების გაგებითაც არსებობს რაღაც უფრო მნიშვნელოვანი ექსისტენციალური მდგომარეობა, ვიდრე ფილოსოფია როგორც თეორია, ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, რადგან 'ვებრუნდებით' ფილოსოფიის როგორც ცხოვრების წესის პიერ ადოს მიერ ანტიკური ფილოსოფიის საფუძველზე გამოკვეთილ, საკუთარი ცხოვრების წესით დადასტურებულ და ნათლად გადმოცემულ გაგებასთან, ამიტომ მივცეთ თავს უფლება, სოკრატულ თემებსაც შევუხებოთ – იმავე ადოზე დაყრდნობით და, აგრეთვე, ნაწილობრივ, მამარდაშეილთან დაკავშირებითაც. აქ ახლებურად წამოიჭრება (ნეო)პლატონიზმის კონტექსტში ზემოთ უკვე განხილული თემები: თამაში, თავისუფლება, არა-სხეულებრივი საწყისის პრეზენცია, თვითობა, სხვაობა, გონების (და, მასთან ერთად, სიცოცხლის) უკომპრომისობა.

onté, Paris, 1985. იხ. აგრეთვე J. Lacoste, *La philosophie aujourd'hui*, Paris, 1997, p. 190-194. შესაბამისი თავის სახელწოდებაა "Paul Ricoeur et le temps humain".

<sup>1</sup> C. Albert, Ricoeur, Paul, – in: *Die großen Philosophen*, 1999, p. 375.

## თავი 2

პაიდეია, თამაში, თავისუფლება:  
სოკრატულ-პლოტინური  
პარადიგმები XX საუკუნეში

„რატომ ვიტან ამას? რა მაკაეებს ცხოვრებაში? რისი მწამს?  
მხოლოდ იმის რწმენა, რომ საღ, წმინდა, ნამდვილ, უღმრთელ  
და უკომპრომისო გონებას საფუძველი აქვს: მას ზიანს ვერ  
მიაყენებ, დაუსჯელად ვერ უარყოფ, ვერც წარმატებით  
გააყალბებ; ის მუდამ ყველაფერზე და თითოეულზე  
უფრო ძლიერია.  
მხოლოდ ამის მწამს, მხოლოდ ეს მაკაეებს ცხოვრებაში,  
მხოლოდ ამიტომ არ ვსვამ წერტილს.“

შანდორ მარაი<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> დამოწმებულია გერმანული თარგმანის მიხედვით: Sándor Márai. *Himmel und Erde. Betrachtungen*. Piper, München 2001, p. 109.



*„ციდან სამი გაშლი ჩამოვარდა. ერთი მთქმელს, ერთი მსმენელს და ერთიც გამგონებელს.“*

სომხური ხალხური ზღაპრების ბოლოთქმა<sup>1</sup>

ზოგიერთი ადამიანის (და პრინციპების) ხსენებისა და ხსოვნისადმი დამოკიდებულება ასე შეიძლება გამოიხატოს: როცა მუდმივად და მაქსიმალურად ვცდილობთ, ვიყოთ მართალი საკუთარ თავთან, ვაკეთოთ ის, რაც მიგვაჩნია სწორად, ვიყოთ შეძლებისდაგვარად თავისუფალი და ვიცხოვროთ არაკონფორმისტულად, მაშინ ის, რაც მოდიოდა და მოდის მათგან – ის არსებობს ჩვენს გვერდით, ჩვენში და ჩვენგანაც. ხოლო როცა ამას არ ვცდილობთ (თან უნდა ვეცადოთ გაუჩერებლად: ეს მუდმივად საკუთარი თავის და საკუთარი კომფორტულობის გადალახვაა, მეტიც: კომფორტულობის ძებნა და მოპოვება მის გადალახვაშია), მაშინ ის, რაც მოდიოდა და მოდის მათგან – ის კი არსებობს თავისთავად, მაგრამ ჩვენ იქ არ ვართ, რამდენიც არ უნდა ვილაპარაკოთ მათ შესახებ. ასეთ დროს ხსენებას, გახსენებას, დამოწმებას და ნებისმიერ ამგვარ აღნიშვნას 'ონტოლოგიურადაც' აზრი ეკარგება და ჩვენი 'არ-ყოფნის' გამო არარსად იქცევა. სახეზეა პლოტინური პრინციპი, რომელზეც ზემოთ ვილაპარაკეთ, ცოტა სახეცვლილი სახით – 'ინტელიგიბილურის პრეზენცია': ის ჩვენთანაა, მთავარია, ჩვენ ვიყოთ 'ღია' მასთან. ამასთანავე, ხდება კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი რამ: ამგვარი ადამიანების გარემოში მათგან მომდინარე აზრების სიცოცხლისუნარიანობა დიდწილად არა თავად მათზე (და არც გამოთქმული აზრების სიღრმეზე) არის დამოკიდებული, რამდენადაც ჩვენზე, მსმენელზე, აზრების 'მიმღებსა' და 'გადამტანზე'. ამგვარი ტიპის ადამიანი, შეიძლება, მერაბ მამარდაშვილიც იყო, ყოველ შემთხვევაში, მისი ცხოვრების ბოლო, თბილისის დროინდელ პერიოდში, რასაც შევესწარი, რადგან მისი ფილოსოფია თუ ფილოსოფოსობა დიდწილად არა მხოლოდ (და, შეიძლება, არც მთლად იმდენად) ისაა, რაც ის იყო თავისთავად, არამედ მისი გამოხატვა, განხორციელება,

<sup>1</sup> *მსოფლიოს ხალხთა ზღაპრები. სომხური ზღაპრები. კრებული შეადგინა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ზაზა ალექსიძემ. თბილისი, ნაკადული 1976, გვ. 16.*

განვითარება და გაფორმება (მისთვის ფორმის მიცემა) რაღაც წილად ჩვენივე განისაზღვრება – მსმენლით, მკითხველით, თანამოსაუბრით, გარემოთი. მამარდაშვილის 'ძიებას' მისი ნაწერებისა თუ ლექციების ჩანაწერების მიღმა მივეყვართ. ვიცით, რომ ის, რაც მისგან მოდიოდა, მის ნაწერებს სცდება და მათ მიღმაა, მათ შორის ჩვენშიც. სოკრატე ზოგჯერ იმიტომაც გვახსენდება, რომ მამარდაშვილი უფრო 'მოლაპარაკე' ფილოსოფოსი იყო, ვიდრე 'შწერალი'. თუმცა, საქმე უფრო რთულად (და თან მარტივად) არის. მამარდაშვილის ყველა ზეპირი მოხსენება და ლექცია, ჩაწერილი და დაფიქსირებული (ყველაფრის დაფიქსირება შესაძლებელიც რომ ყოფილიყო და ყველაფერი ერთად შეკრებილიყო), არ კმარა მათგან მომდინარე რაღაც მთავარი აზრის გამოსახატავად. მთავარი ფიქსირებულის (ან ვირტუალურად ფიქსირებადის) მიღმა რჩება.

კვლავ სოკრატე შეიძლება გავიხსენოთ: სოკრატე არა მარტო არ წერდა, არამედ მოხსენებებს და ლექციებსაც არ კითხულობდა. სოკრატეს სოკრატეულობა დიდწილად განისაზღვრებოდა შემთხვევით თუ არაშემთხვევით მოსაუბრეებთან შეხვედრებით, მოსაუბრის პიროვნების, საქმიანობისა თუ ინტერესებით განპირობებულ თემაზე საუბრით. ვინც მამარდაშვილს შეხვედრია, ალბათ, შეუძლია თქვას, რომ ინდივიდუალური – შემთხვევითი და ხანმოკლე შეხვედრებიც მასთან 'ერთჯერადი' და რაღაც მნიშვნელოვნის – საუბრის მიღმა დარჩენილის – 'მაუწყებელი' და მიმანიშნებელი იყო. ეს იმ ტიპის 'უწყება' და გაზიარებაა, რომელიც თავისი ინდივიდუალური, ნებისმიერი მოსაუბრის ინდივიდუალობიდანაც გამომდინარე განუმეორებლობის გამო იმპროვიზირებული და პრინციპულად ვერ-ფიქსირებადია.

უფრო თვალნათელი რომ გახდეს, რისი თქმა მინდა, შემდეგს ვიტყვდი: 'კარგად მოლაპარაკე' ფილოსოფოსებს / მოაზროვნეებს შორის არიან 'მონოლოგურად' ან 'დიალოგურად' მოლაპარაკეები. ბრწინვალე, 'მონოლოგურად' მოლაპარაკეებს, ჩვეულებრივ, დასმულ შეკითხვებზე პასუხის გაცემისას თითქოს ავიწყდებათ აუდიტორია – შემეითხველი – *სხვა*. ასეთ დროს პასუხის სახით დაწყებული მსჯელობა მონოლოგში გადადის ხოლმე. *სხვას* იქ აღარაფერი ესაქმება. ასეთი ორატორები, ჩვეულებრივ, რჩებიან მარტო, თავისივე ბრწინვალე აზრებით შექმნილ ვაკუუმში, შესანიშნავი მონოლოგით და საინტერესო ფიქრებით. ასეთი 'მონოლოგის' დაფიქსირება, პრინციპში, შესაძლებელია. რაც შეეხება მეორე ტიპის მოაზროვნე-მოსაუბრეებს (მათ რიცხვს შეიძლება ერთგვარად მინიშნებით მოლაპარაკეებიც მივაკუთვნოთ, რომლებსაც მსმენლის მიერ

მათი ნათქვამის 'გაერცობისა' და სწორად გაგების იმედი აქეთ), მათთან საუბარში *სხვას* მეტი მნიშვნელობა აქვს. ასეთ ადამიანებთან საუბრისას (ან მათი საუბრისას) ისინი პასუხს სცემენ დასმულ შეკითხვებს, გადმოსცემენ საკუთარ აზრებს, ოღონდ ისე, რომ მოსაუბრე, შემხვედრი, შეკითხვის დამსმელი, უბრალოდ გარემოც კი არ 'იკარგება', არ იქცევა უხილავ კედლად, რომელსაც ამგვარი ორატორების პასუხები როგორც არარსებულს გასცდებოდა; მათი პასუხი მართლაც შორს – *სხვაზე* შორს მიდის, თუმცა ჯერ *სხვას* მიმოივლის და მოსაუბრის, შემხვედრის, მსმენლის ინტერესებით 'გასხვავებული' – გამდიდრებული *თავის* გზას განაგრძობს, იმისთვის და ისე, რომ შემდეგ ისევ იმ *სხვასთან* მივიდეს, თუკი ეს *სხვა* მისი გამგონე და გამგები (თუნდაც თავისებურად – მისებურად – *სხვა-ნაირად* გამგები) იყოს.

საუბრის ამგვარი თვისება და სტილი ისევ სოკრატეს მოგვაგონებს. ვგულისხმობ სოკრატეს დიალოგის, მისი მეთოდის იმ მხარეს, რომელიც *სხვასთან* ურთიერთობაში ელინდება; მისი ფილოსოფოსობაც *სხვასთან* კონტაქტში სრულდება და ფილოსოფიაც ამის შედეგად ფორმირდება.<sup>1</sup> სოკრატეს მეთოდის ამ მხარეზე (თითქოს მასში ახალი არაფერია, მაგრამ შეიძლება სწორედ მისი ლამის თავისთავადი სიცხადის გამო მას ყოველთვის არ აქცევდნენ ყურადღებას) განსაკუთრებით ყურადღება მიმაქცევინა პიერ ადოს სტატიამ (პატარა წიგნმა) სოკრატეს შესახებ.

მოკლედ შევეხოთ სოკრატეს მეთოდის ამ მხარეს, ადოს დახმარებით. ყურადღებას მივაქცევთ ურთიერთმიმართებას ფილოსოფოსობაში, ერთი მხრივ, ფილოსოფოსს (პირობითად თუ არაპირობითად ასე ეუწოდოთ იმ სუბიექტს, რომელიც ფილოსოფიას ქმნის, ფილოსოფოსობს), მეორე მხრივ კი *სხვას* – მის აუდიტორიას, მოსაუბრეს, გარემოს შორის; იმას, თუ რა როლს შეიძლება თამაშობდეს *სხვა* ფილოსოფოსისთვის, როცა ფილოსოფოსი, მასთან საუბრისას, მის როლსაც საკუთარ თავზე იღებს და თვითონაც რაღაც ზომით *სხვა* ხდება, ხოლო *სხვა* (აუდიტორია, მსმენელი, გამგონე, მოსაუბრე) იძენს (ან ვერ იძენს, ან თავისებურად იძენს) იმას, რასაც მას ფილოსოფოსი გადასცემს ან რასაც ის განასახიერებს. ეს არის დიალოგი, როლების გაცვლა-გამოცვლა. ფილოსო-

<sup>1</sup> ნეოპლატონიკოსების ფილოსოფიაში პლატონის შემოქმედებას უფრო არსებითი ადგილი უკავია, ვიდრე სოკრატეს პიროვნებას, თუმცა მათ სკოლაშიც *სხვას* – მოსწავლეს, მსმენელს – უდიდესი როლი ეკონდა წამოჭრილი საკითხის განხილვაში.

ფოსობის სხვადასხვა არსებული ფორმიდან ეს ერთ-ერთი ბუნებრივი ფორმაა. მისი პირველადი თუ არა, მეორადი დანიშნულება აღზრდაა (ბერძნ. *პαιდეია*), ოღონდ არა აკადემიური (მათ შორის არც კი პლატონურ-აკადემიური) გაგებით, არამედ უფრო სოკრატულ-მაიევეტიკური და, მე ვიტყვოდი, პლოტინურიც. მისი მთავარი მიზანი და არსი თავისუფლებაა – განთავისუფლება სხვაობისგან როგორც საკუთარი თავის, ასევე მოსაუბრის, პარტნიორის, რაც ამ შემთხვევაში სწორედ *სხვის* გამოვლის გზით ორივესთვის საკუთარი თავის ძიებას და ნამდვილ თეითობასთან დაბრუნებას გულისხმობს. სწორედ ეს (წრიული?) ჯაჭვი: *აღზრდა – თამაში* (ბავშვური თამაში-გართობა და თან თამაში როგორც თეატრი) – *თავისუფლება* იგულისხმება ამ შემთხვევაში.

ადოს თანახმად, სოკრატეს ფილოსოფოსობა არის ‘თამაში’, სადაც ის ნიღბებს მიმართავს:<sup>1</sup> ნიღაბია მისი სიმახინჯე, ანუ ის მხოლოდ *გარეგნობა* – ექსტერიერია და ფასადი.<sup>2</sup> ნიღაბია სოკრატეს ირონიაც, მისი ‘არცოდნა’, რომელიც მას გარედან მოსავს და ფარავს.<sup>3</sup> სოკრატე თვითონ იფარავს თავს ნიღბით, სხვებისა და ისტორიის წინაშე. ის არაფერს წერს და საუბრებით კმაყოფილდება. ყველა ცნობა მის შესახებ მას უფრო მეტად ფარავს, ვიდრე გამოავლენს.<sup>4</sup>

ოსტატურად კითხვების დამსმელი, ნიღაბი (ბერძნ. *prosopon*) სოკრატე სულს უმღერევს, აბნევს მსმენელს, მოსაუბრეს. პლატონის

<sup>1</sup> პირველად აღომ ეს თემა მოხსენების სახით წარმოადგინა შვეიცარიაში, 1974 წელს. იმავე წელს ის სტატიად გამოქვეყნდა: Pierre Hadot, *La Figure de Socrate*, – in: *Annales d'Éranos*, vol. 43, 1974, p. 51-90. ის შეტანილია აგრეთვე ადოს ცნობილ კრებულში *Exercices spirituels et philosophie antique*, 3ème édition, Paris 1993, და ბოლოს, გამოცემულია ცალკე ბროშურად სათაურით: *Éloge de Socrate*, Paris 1998.

<sup>2</sup> P. Hadot, *Éloge de Socrate*, 1998, p. 11.

<sup>3</sup> იქვე, p. 12. პიერ ადო ამ შემთხვევაში პლატონის „*ნადიმის*“ (216d e, 221 e) ტექსტს მისდევს.

<sup>4</sup> იქვე, p. 12. აქვე გავიხსენოთ, რომ პლატონიც თავის მეშვიდე წერილში აღნიშნავდა, რომ ცოდნის უშუალოდ გადაცემა შეუძლებელია, ის უნდა მომწიფდეს მსმენელში. ამგვარ მიდგომას შეესაბამება მამარდაშვილის პოზიციაც, შემდეგ სიტყვებში გამოხატული: „ფილოსოფია არ არის პროფესია, ის ტემპერამენტია და ცხოვრების წესი, და მე ცოდნის არავითარი ჯამი არ შემიძლია გადმოგცეთ, არამედ შემიძლია გადმოგცეთ მხოლოდ რაღაც სრულიად ინტიმური და, ამიტომ, გაგების თვალსაზრისით სარისკო“. Мераб Мамардашвили, *Как я понимаю философию*, Москва 1990, p. 387.

დიალოგების წყალობით, იგივე ემართება მკითხველს, რომელიც თვითონაც სოკრატეს მოსაუბრის მსგავს – დაბნეულ მდგომარეობაში აღმოჩნდება. ის ხან მოსაუბრის და ხან სოკრატეს ნიღაბს აფარებს თავს. დგება კრიზისული მომენტიც, როცა საუბარი ჩიხში შედის და მეტად თითქოს ვედარ გაგრძელდება. ამ დროს სოკრატე აქტიურად ჩაერთვება საქმეში და თავისებურად კისრულობს ეჭვისა და გაუგებრობის გაფანტვას. ის იწყებს დიალექტიკურ ძიებას, წიადსელებს; როლები თითქოს იცვლება, სოკრატე უფრო 'მცოდნე' ხდება და მსმენლები თუ მკითხველებიც მას 'შიანდობენ' თავსმოხვეულ გაუგებრობებს.<sup>1</sup> ეს ნიღაბია 'ირონია' (ბერძნ. *eironeia*): ხერხი (ხშირად აღმზრდელიობითი, პედაგოგიური მიზნით გამოყენებული), როცა ადამიანი ცდილობს გამოჩნდეს უფრო უმნიშვნელოდ, ვიდრე სინამდვილეშია. ეს იმაში ვლინდება, რომ სოკრატე მოსაუბრეს (თითქოს) ყურს უგდებს და უჯერებს. ის მიზანდასახულად ცდილობს, 'უბრალო' და 'ჩვეულებრივი' გამოჩნდეს. სოკრატეს ყველასთან უხარია საუბარი, მაგრამ ის არ თელის თავს 'მასწავლებლად', არ 'ასწავლის' ამ სიტყვის პირდაპირი და ტრადიციად ქცეული გაგებით, იმიტომაც, რომ არაფერი გააჩნია, რაც შეიძლება 'ასწავლოს'; მან ხომ არაფერი იცის, ამიტომ მხოლოდ შეკითხვებს სვამს.<sup>2</sup>

შეკითხვების დასმით, თავისი 'ირონიით' სოკრატე თითქოს ორმაგდება და ორად 'ყოფს' მოსაუბრეს. ერთი მხრივ, გეყავს სოკრატე, რომელმაც წინასწარ იცის, რა მიმართულებით წარიმართება საუბარი, ხოლო მეორე სოკრატე თავის მოსაუბრესთან ერთად მთელ დიალექტიკურ გზას გაივლის. მოსაუბრე კი აზრზე არ არის, სად წაიყვანს მას სოკრატე. ესეც 'ირონიაა'. სოკრატე საუბარს მოსაუბრისთვის ახლობელი თემით იწყებს და პარტნიორს განუწყვეტლივ აიძულებს, მისივე საკუთარი პოზიცია დაიცვას. ბოლოს მოსაუბრემ საერთოდ აღარც იცის ის, რაც თითქოს მისი საქმე იყო და რაზეც თავად მზად იყო, ესაუბრა. ამ დროს ხდება მისი გაორება: არის მოსაუბრე, რომელიც სოკრატესთან საუბრის დაწყებამდე

<sup>1</sup> P. Hadot, *Éloge de Socrate*, 1998, p. 15. მერე კი პლატონი ამოიფარებს ნიღაბს სოკრატეს და ასე შემდეგ.

<sup>2</sup> P. Hadot, *Éloge de Socrate*, 1998, p. 24. პლატონის მიერ 'ფიქსირებული' სოკრატეს დიალოგები სინამდვილეს არ ასახავს (ან არ ვიცით, რამდენად ადეკვატურად ასახავს), რადგან პლატონთან მოსაუბრის პასუხები მთლიანად ავტორის 'კონტროლის ქვეშაა'; დიალოგიც ხომ მეტ-ნაკლებად აკადემიაში შემუშავებული ნორმებით წარიმართებოდა (პიერ ადო, ნაწილობრივ პეგელზე დაყრდნობით, იქვე, p. 23-24).

იყო და მოსაუბრე, რომელიც სოკრატესთან საუბარში მას მუდამ ეთანხმება და, ამდენად, უიგივდება კიდეც; ამიერიდან ის აღარ არის ის, რაც იყო თავიდან, სოკრატესთან საუბრის დაწყებამდე.

ადოს თქმით, 'ირონიის' მეთოდში უმნიშვნელოვანესი ის ერთობლივი გზაა, რომელსაც სოკრატე თავის მოსაუბრესთან ერთად გადის. სოკრატე თითქოს ცდილობს, მოსაუბრისგან რაღაც გაიგოს. სინამდვილეში, როცა ის თითქოს მოსაუბრეს 'უიგივდება', მთლიანად მის დისკურსში შედის, სწორედ მაშინ მოსაუბრე, გაუცნობიერებლად, საბოლოოდ შემოდის სოკრატეს დისკურსში და მას უიგივდება, ეზიარება მის ეჭვსა და აპორიას, რადგან თავად სოკრატემ არაფერი იცის, გარდა იმისა, რომ არაფერი იცის. საუბრის ბოლოს მოსაუბრეს ვერაფერი გაუგია თუ უსწავლია. მან საერთოდ აღარაფერი იცის. მაგრამ მთელი დისკუსიის მანძილზე ის სულიერად აქტიურია, მეტიც: ის თავად იქცევა სოკრატედ, ანუ შეკითხვებად, პრობლემად, საკუთარ თავში ჩაღრმავებად, ცნობიერებად.<sup>1</sup>

ეს არის *მაიევეტიკა* – სოკრატეს დედის ხელობა. ის სხვას ამშობიარებს, თვითონ კი არ შობს. ამავე დროს, ეს სოკრატული სიყვარულია (*ეროსი*), რომელიც არის ფილოსოფია, განთავისუფლება სხვაობისგან (სხვისიც და საკუთარი თავისაც) და დაბრუნება საკუთარ თავთან. ადო, კირკეგორზე დაყრდნობით, ამბობს, რომ ამგვარი მიმართება მასწავლებელსა და მოსწავლეს შორის მათ შორის დამოკიდებულებას მთლიანად შეატრიალებს: სწავლება იწყება იქ, სადაც მასწავლებელი მოწაფისგან სწავლობს, როცა მასწავლებელი იმაში 'ექცევა', რაც მოწაფემ გაიგო; მასწავლებლად ყოფნა სინამდვილეში მოწაფედ ყოფნაა. მოსწავლე საშუალებაა მასწავლებ-

<sup>1</sup> P. Hadot, *Éloge de Socrate*, 1998, p. 29. შემთხვევითი არ არის ეროსის როლი სოკრატულ საქმიანობაში. თავად დიალოგის გამოცდილება გამოხატავს სოკრატულ სურვილს პრობლემების ერთად – აღამიანებთან ურთიერთობაში – განხილვისა, რაღაც დასკვნის ერთობლივად – მოსაუბრეთა საუბრის შედეგად გამოტანისა. ეს ნება, ეს ერთობლივი მცდელობა სიყვარულია და ფილოსოფია უფრო ამ სულიერ ვარჯიშში გამოიხატება, ვიდრე სისტემის შექმნაში. მეტიც: დიალოგის ფუნქცია იმაშიც მდგომარეობს, რომ ენის საზღვრები დაგვანახოს, გვაჩვენოს, რომ შეუძლებელია სიტყვებით ზნეობრივი და ექსისტენციალური გამოცდილების გადაცემა. ამავე დროს, დიალოგი თავისთავად, როგორც ზღომილება და მოვლენა, ზნეობრივი და ექსისტენციალური გამოცდილებაა. ის მინიშნებაცაა იმისა, რომ სოკრატული ფილოსოფია არ არის სისტემის შექმნა ერთი აღამიანის მიერ, არამედ ცნობიერების გამოღვიძებაა, არსებობის იმ დონეზე ასვლაა, რომელიც მხოლოდ პიროვნების პიროვნებასთან მიმართებაში რეალიზდება (იქვე, p. 54).

ლისთვის, საკუთარი თავი გაიგოს, ხოლო მოსწავლისთვის მასწავლებელია იმის საშუალება, რომ მან, მოსწავლემ, თავისი თავი გაიგოს. კირკეგორის აზრით, ყველაზე უფრო კარგად სოკრატეს გაგება იმას ნიშნავს, რომ მისი არაფერი გემართებს.<sup>1</sup>

სოკრატეს 'არცოდნა' იმასაც ნიშნავს, რომ მას არაფერი აქვს, რაც მზა სახით, როგორც სიცარიელეში, სხვას გადაეცემა.<sup>2</sup> აქვე დგება ცოდნის არა თეორიულად გაზიარების, არამედ მისი პრაქტიკულად გამოცდის – ცხოვრებით განცდის – თემა: სამართლიანობის შინაარსის გამოვლენა საქციელით და არა სიტყვებით.<sup>3</sup> საკითხს, რომელიც დისკურსში ისმევა, მოსაუბრე მიჰყავს შეკითხვამდე, თავად მან რა უნდა გადაწყვიტოს – იცხოვროს თუ არა სინდისისა და გონიერების მიხედვით.<sup>4</sup> მოსაუბრე საკუთარი თავის წინაშე დგება (თითქოსდა საკუთარი ცნობიერება მას საკუთარი სინდისის პირისპირ აყენებს). ამას გამოხატავს სოკრატეს სიტყვები „*აπολογიაში*“: ზრუნვა საკუთარი თავისთვის (*Apol.* 36 bc; *Alcib.* 120 de), რაც, სხვათა და სხვათა შორის, 'კერძო' ადამიანად ცხოვრებას და საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ საქმეებში ჩაურევლობასაც გულისხმობს. კანონზომიერი პარადოქსია, რომ სწორედ 'საკუთარი თავისთვის ზრუნვა' საბოლოოდ იწვევს კონფლიქტს სახელმწიფოსა თუ საზოგადოებასთან; მეტიც – ის ამ კონფლიქტს პროვოცირებს. სოკრატული ირონია დრამად იქცევა, როცა სწორედ ეს ხერხი, ეს 'წილაბი' ხელს უწყობს, პროვოცირებს მისთვის საბრალდებო მსჯავრის გამოტანას.<sup>5</sup>

მაშ, სოკრატე 'თამაშობს', ინიღბება, იმისთვის, რომ საუბარში ეძებოს ჭეშმარიტება თანამოსაუბრესთან ერთად, დაეხმაროს მას 'სინამდვილის' შობაში, აპოგენინოს მას – *სხვის* გავლით – საკუთა-

<sup>1</sup> P. Hadot, *Éloge de Socrate*, 1998, p. 29-30.

<sup>2</sup> იქვე, p. 30; *Plat. Symp.* 175d.

<sup>3</sup> P. Hadot, *Éloge de Socrate*, 1998, p. 30. ადოს თანახმად, ვერავითარი დისკურსი თუ დისკუსია ვერ გამოხატავს (ვერ ეყოფა) იმ ადამიანის გადაწყვეტილების გამოხატვას და ახსნას, ვინც გადაწყვიტა 'სამართლიანად იცხოვროს'. ადამიანის გადაწყვეტილება ძალიან ფაქიზია: მას წინასწარ აქვს იმის განცდა, თუ რა არის სამართლიანი არსებობა. მაგრამ სოკრატე არ არის *სოფოსი*, ის *ფილოსოფოსია* სოკრატეს 'ირონია' – მისი 'არცოდნა' არის მიმართება არცოდნას (ანუ სამართლიანობის სიტყვებით გამოხატვით შეუძლებლობას) და იმას შორის, რაც უცნობია – და რაც სამართლიანი ადამიანის განცდას წარმოადგენს. სიბრძნის-არ-ქონების გაცნობიერება მისკენ სწრაფვას – მის სიყვარულს ბადებს (იქვე, გვ. 38).

<sup>4</sup> „არა ვიქმ, ცოდნა რას მარტებს...“

<sup>5</sup> P. Hadot, *Éloge de Socrate*, 1998, p. 34.

რი თავი და თვითონაც იპოვოს საკუთარი თავი და, ამდენად, გაათავისუფლოს როგორც სხვა, ასევე საკუთარი თავი სხვაობისგან. ადოს ინტერპრეტაციას თუ გავითვალისწინებთ, სოკრატულ საუბარს არა მხოლოდ ჭეშმარიტების თეორიულ გამოვლინებამდე მიყვართ, არამედ ექსისტენციალური პოზიციის გამოკვეთისა და რეალური არჩენისკენაც. ეს ყველაფერი სოკრატეს შემთხვევაში ნამდვილი დრამით სრულდება (ნაწილობრივ სასამართლოში და მანამდეც, მისი 'ნიღბებით' – 'ირონიით' – ზოგიერთისთვის გამაღიზიანებელი თამაშის გამო). სოკრატე თვითონ ირჩევს თამაშის წესებს და ქმნის რეალობას, რომელიც დრამად გარდაიქმნება.

გაეიხსენოთ პლოტინის მიერ სამყაროს თეატრალურ სცენასთან შედარება, რაზეც ამ წიგნის პირველ ნაწილში ვისაუბრეთ. პლოტინი ადამიანებს გვადარებს მსახიობებს ერთგვარი 'პედაგოგიური' – 'საგანმანათლებლო' მიზნით: მას სურს, დაგვანახოს მსოფლიო კანონზომიერება, ონტოლოგიური, კოსმოლოგიური, ანთროპოლოგიური სინამდვილე, მიმართება განგებას, ბედისწერასა და ჩვენს თავისუფლებას შორის. პლოტინისთვის ამის დანახვა ჩვენს რეალურ განთავისუფლებას უწყობს ხელს, რადგან მიგვანიშნებს, სად – რა როლში უნდა ვეძიოთ ჩვენი ნამდვილი მე, ესაა როლი, რომელიც შეძლებისდაგვარად კარგად უნდა შევასრულოთ. ცხოვრების დრამა და ტრაგედია კი პლოტინისთვის არ არის ტრაგიკული, რადგან მსოფლიო კანონზომიერებასა და ღვთაებრივ განგებულებას გამოხატავს. პლოტინთან, როგორც ვნახეთ, ადამიანი ირჩევს – უფრო სწორედ, ირგებს როლს – მისთვის შესაფერისს, თუმცა, საერთო ჯამში, პიესა დაწერილია მის არჩევანამდე და როლებიც თითქოს წინასწარ გაწერილია. სოკრატული და ჩვენი დროის (ნაწილობრივ პამლეტისაც) დრამა კი, როგორც ვთქვით, თითქოს უფრო მეტად თავად ადამიანების მიერ 'იწერება', წერის მომენტშივე თამაშდება (ან სულაც თამაშის თუ ცხოვრების შედეგად იწერება) და სრულდება, და თავისთავადაც ამიტომ უფრო რეალურად აღიქმება და არის კიდევ ტრაგიკული.

აქვე მოკლედ აღვნიშნავ რამდენიმე საკითხს, რომლებიც ახსიათებს ანტიკური ფილოსოფიის მამარდაშვილისეულ ხედვას, მისი ლექციების ჩანაწერების მიხედვით.<sup>1</sup> ერთი შეხედვით, მამარდაშვი-

<sup>1</sup> Мераб Мамардашвили, *Лекции по античной философии*. Ред. Ю. П. Сенокосова. Москва 1999. შემდგომში მამარდაშვილის ლექციებს ანტიკურ ფილოსოფიაზე ამ გამოცემით ვიმოწმებ. ქართული თარგმანისთვის იხ. მერაბ მამარ-



ლის მიერ წარმოდგენილი ანტიკური ფილოსოფია შეიძლება მის სუბიექტურ აღქმად მოგვეჩვენოს, მაგრამ უფრო ღრმად დაკვირვება ამ ლექციებზე გვარწმუნებს, რომ აქცენტები, რომლებსაც ის აკეთებს, საკუთრივ ანტიკური ფილოსოფიიდან მომდინარეობს, თუმცა ისინი ზედაპირზე არ დევს და მათი დანახვა და წარმოჩენა გაბაჟურებული ინტუიციის მქონე სპეციალისტს შეუძლია, ზოგ შემთხვევაში ხანგრძლივი და საგანგებო კვლევის შედეგად. ჩამოვთვლით რამდენიმე თემას, რომლებიც მამარდაშვილისთვის და ანტიკურობისთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო.

უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს ტექსტისადმი მამარდაშვილის დამოკიდებულება: მისთვის ტექსტის უკან – სიცოცხლეა; ტექსტი, ერთი მხრივ, არსებობს თავისთავად (ისტორიულად) და, მეორე მხრივ, ჩვენთვის. ეს ორი რამ, მამარდაშვილის გაგებით, შერწყმული უნდა იყოს, ანუ ტექსტი ჩვენში უნდა გაცოცხლდეს; ჩვენთვის ავტორის სხვაობის გადალახვა ამ სხვაობის გაცნობიერების შედეგად თუ მიიღწევა. შემდეგ, ძიებების შედეგად, სადღაც თანხვედრა შეიძლება მოხდეს, სასურველია, სხვაობის მოუხსნელად. ტექსტით გამოხატული ფილოსოფიის საშუალებით საკუთარი თავის და სამყაროს გაგებას ვცდილობთ.<sup>1</sup> ამიტომაც ტექსტს უნდა მიეუდგეთ არა როგორც წარმოდგენათა ჩაწერილ სისტემას, არამედ ადამიანის მიერ საკუთარი თავის შექმნისთვის გაწეული მუშაობის კვალს.<sup>2</sup>

ფილოსოფიური ტექსტის ასეთ გაგებას ბუნებრივად უკავშირდება ფილოსოფიის ისტორიისადმი მამარდაშვილის დამოკიდებულებაც: ფილოსოფიის ისტორია, როგორც ასეთი, თავისთავად არ არსებობს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ის არსებობს არა როგორც სხვა, არამედ ის ჩვენ ვართ.<sup>3</sup> ფილოსოფიასთან ერთად ჩნდება სამყაროს როგორც გაუგებარის შესწავლის ამოცანა.<sup>4</sup> ფილოსოფიის ისტორია არ არის მკედარი ცოდნა. ის გულისხმობს იმის აღდგენას, რასაც ფიქრობდნენ და იმის გაგებას, რა შეიძლება ახლა ვიფიქროთ. მისი მიზანია გამოეთქვათ აზრი, რომელიც არის ტექსტში, როგორც აქ

---

დაშვლილი, *ლექციები ანტიკურ ფილოსოფიაში*. მთარგმნელები ა. კვაჭაძე, გ. ლორთქიფანიძე. თბილისი, ქართული ბიოგრაფიული ცენტრი 2013.

<sup>1</sup> М. Мамардашвили, *Лекции по античной философии*, 1999, лекция 1, p. 7.

<sup>2</sup> იქვე, ლექცია 1, p. 11.

<sup>3</sup> შდრ. პლოტინს: „მეცნიერებებიც, თუ მთლიანად არ ვიმოქმედებთ მათ თანახმად, სხვები (უცხოები) [იქნებიან].“ Plot. I 2 [19], 4.

<sup>4</sup> М. Мамардашвили, *Лекции по античной философии*, 1999, лекция 1, p. 20.

ტუალური, თანამედროვე აზროვნების შესაძლებლობა.<sup>1</sup> ამდენად, ფილოსოფია სასიცოცხლოდ აუცილებელი მოვლენაა, რომელსაც ჩვენს ყოველდღიურ ცხოვრებასთან აქვს კავშირი.<sup>2</sup> მეტიც: ფილოსოფია პამლეტს პგავს, რომელიც ამბობს, რომ ვიცით, ვინ ვართ, მაგრამ არ ვიცით, ვინ შეიძლება გავხდეთ.<sup>3</sup> ფილოსოფიის სწავლა, ფილოსოფოსობა, ტექსტის კითხვა ჩვენში ამ შესაძლო ადამიანის ძიებაა.

ანტიკური ფილოსოფიაც, მამარდაშვილის აზრით, ჩვენთვის ამგვარი სხვა არის, რომელზეც რეფლექსია ჩვენ უნდა მოვახდინოთ. მისი თქმით, პარმენიდე, პერაკლიტე, არისტოტელე ჩვენი თანამედროვეები არიან იმდენად, რამდენადაც მათ შეუძლიათ შეგვიყვანონ ყოფნაში, იმაში, რაც არის ცხოვრების ფორმა; ის განსხვავდება ჩვენი ყოველდღიური ცხოვრებისგან, რომელშიც დავიწყების კანონები მოქმედებს.<sup>4</sup>

იმ თემებიდან, რომლებსაც მამარდაშვილი ყურადღებას აქცევს და რომლებიც ჩვენი ნეოპლატონური კონტექსტისთვის მნიშვნელოვანია, საინტერესოა, მაგალითად, ყოფნისა და ქმნადობის ურთიერთმიმართება, ბოროტების შეგნებულად არ ჩადენა, არსის მუდმივი აწმყოობა და ჩვენთან მისი სრული პრეზენცია;<sup>5</sup> ეს განსაზღვრავს ჩვენს მიმართებას ყოფნასთან, რაც იმას ნიშნავს, რომ ტეშმარიტებაში ვართ ან არ ვართ, თუმცა ის ჩვენს გვერდითაა. მამარდაშვილი ყურადღებას აქცევს პლატონისა და პლატონიკოსებისთვის (მათ შორის, განსაკუთრებით, პლოტინისთვის) მნიშვნელოვან გაგებას 'სხვაგვარად ხედვისა', როცა 'სულის თვალის' შეტრიალება ხდება და ეხედავთ იმას, რაც არ ჩანს – აზრით 'ეხედავთ'.<sup>6</sup> ჩვენი ცხოვრება და ფილოსოფია ბერძენი ფილოსოფოსებისთვის არჩევანია, რომელიც დღეს და აქ კეთდება, რადგან ამ თვალსაზრისით ხვალ არ არსებობს.<sup>7</sup> ამასთან დაკავშირებით მამარდაშვილი ხმარობს ხოლმე გამოთქმას 'ვერტიკალურად ფხიზელ მდგომარეობაში ყოფნა',<sup>8</sup> რაც მუდმივ სიფხიზლეს, არ-

<sup>1</sup> იქვე, ლექცია 1, პ. 8.

<sup>2</sup> იქვე, ლექცია 1, პ. 9.

<sup>3</sup> იქვე, ლექცია 1, პ. 14.

<sup>4</sup> იქვე, ლექცია 1, პ. 18.

<sup>5</sup> შდრ. პორფირიოსი: მისი თქმით, „მოძღვრება ამბობს, რომ ღეთაბერეი ყველგან სრულად თანამყოფია“ („წერილი მარკელასადმი“).

<sup>6</sup> იქვე, ლექცია 2, პ. 22. შდრ. პლოტინთან ხედვათა ნაირსახეობებს, რომლებსაც ამ წიგნის პირველი ნაწილის პირველ თავში, ეროსის შესახებ პარაგრაფში შევხებით.

<sup>7</sup> М. Мамардашвили, *Лекции по античной философии*, 1999, ლექცია 2, პ. 37.

<sup>8</sup> იქვე, ლექცია 5, პ. 76-77.

მიძინებულობას, ზღვარზე სარიისკო დგომას ნიშნავს, როგორც აზრისთვის, ასევე ექსისტენციულურად.<sup>1</sup> მეხსიერებაც კი, ისევე, როგორც აზროვნება და ფილოსოფია, იმისთვის კი არ არსებობს, რომ უბრალოდ გავიხსენოთ, არამედ იმისთვის, რომ თავად შევქმნათ. პრუსტზე დაყრდნობით, მამარდაშვილი ამბობს, რომ ვექმნით იმისთვის, რომ გავიხსენოთ და ბიძგი მივცეთ ახალ აზრსა და შემოქმედებას, მათ შორის ჩვენი საკუთარი მე-ს შექმნას, რომელიც ემპირიულად მოცემული არ არის.<sup>2</sup>

ხსონა და შემოქმედება ვახსენეთ. დროა, შემოვხაზოთ წრე, რომელიც, მართალია, უფრო სპირალის სახეს იღებს: ვნახოთ, რა მნიშვნელობა ჰქონდა და რატომ ჰქონდა მითიურ პოეტსა და მომღერალს ორფეესს და მის სახელთან დაკავშირებულ მოძღვრებას – ორფიზმს, რომელიც, სხვათა და სხვათა შორის, მუდმივი წრებრუნვისა და მარადგანახლების პრობლემას, აგრეთვე მე-სა და სხვას, ერთიანობასა და სიმრავლეს, მთლიანობასა და გახლეჩილობას შორის დაპირისპირებისა თუ ერთიანობის კანონზომიერებებსა და ტრაგიკულობას გამოხატავდა – მეოცე საუკუნის პირველი ნახევრის კულტურისთვის, რომელმაც, თავისებურად, თავისი 'ახალი ორფიზმის' შექმნით ძველი გაიხსენა და პირიქით, ძველის გახსენებით, საკუთარი თავი და 'ახალი ორფიზმი' შექმნა. რაც შეეხება ჩვენი წიგნის ძირითად მიმართულებასთან – ნეოპლატონიზმთან კავშირს, ორფეესი და ორფიზმი არ წარმოადგენენ ნეოპლატონიზმს, მაგრამ, ქალდეური ორაკულების მსგავსად, ორფეესსა და ორფიზმთან დაკავშირებული ტექსტები 'უმნიშვნელოვანესი იყო ნეოპლატონიკოსებისთვის. ორფეესისა და ორფიკული თემების შესახებ იმდენი, რამდენიც ნეოპლატონიკოსებს (განსაკუთრებით, პროკლეს), ალბათ, არც არავის დაუწერია. პითაგორასთან ერთად, ორფეესი მათთვის (და პეტრიწისთვისაც) პლატონური ტრადიციის წინამორბედი იყო.

მაშ, ეს არის *epistrophe* – დაბრუნება ჩვენს ამოსავალ წერტილთან და უფრო შორსაც – ნეოპლატონიზმის მიერვე აღიარებულ უფრო ადრეულ, მისივე უსაწყისო საწყისებთან.

<sup>1</sup> ვფიქრობ, პიერ ადოს მიერ სოკრატეს დახასიათება, რომელიც ზემოთ მოკლედ გადმოვეცით, ეხმიანება ფილოსოფოსის მამარდაშვილისეულ ამგვარ გაგებას.

<sup>2</sup> М. Мамардашвили, *Лекции по античной философии*, 1999, лекция 5, р. 81. ბევრის თქმა შეიძლებოდა ამ თემების პლოტინთან გამოძახილზე.

### **თავი 3**

**ორფეესი და ორფიზმი XX საუკუნეში:  
რილკე და მარსელი**

„ხმა ისმის სამყაროში. სამყარო არის მატერია და ძალა, აზრი და ის, რაც ჩანს. მაგრამ ეს ხმა ყველაფრისგან განდგომილია. თითქოსდა სახლებისა და სენაკების სიღრმეში ვიღაც განუწყვეტლივ ლოცულობს. მაგრამ ის არ ლოცულობს, როგორც მორწმუნეები ლოცულობენ, არამედ უფრო ისე, როგორც ის, ვინც ყველას და თითოეულს მიუტეებს, ღმერთსაც კი. ოთახში სანთელი იწვის, ქალი წევს მომაკვდავი. ახალგაზრდა ქალი საწოლზე ბორგავს, თვალებს ხუჭავს და სხეულით კაცს ეძლევა, დამწუხრებული. სასახლეში ფერმკრთალი კაცი რევოლვერს ტენის, თეთრი თითებით საგნებსა და წერილებში დაფათურებს. ფრინველი იღუპება, გაშლილი ფრთებით ზღვაში ეშვება. ღმერთი ფხიზლობს, დრო და დრო, დაღლილი, თვალებს ხუჭავს. კარზე, თანდათან, კენესასა და მოგონებებში, ჩამოხრეწვები. სადღაც მუსიკა ისმის, მოუქნელი: ადამიანს უნდა, თავისი განცდა ეიოლინოზე დაკერით გაგვანდოს, ის დარცხენილი და დაბნეული უკრავს. ფანჯრიდან ვიღაც ხელს იშვერს ზღვისკენ, შემდეგ ეს ხელი დაბლა ეშვება. ამ ყველაფრის შესახებ ხმამ იცის. ეს არის რილკე“.

შანდორ მარაი<sup>1</sup>

<sup>1</sup> დამოწმებულია გერმანული თარგმანის მიხედვით: Sándor Márai. *Himmel und Erde. Betrachtungen*. München, Piper 2001, p. 180.

„Sie hören nicht die folgenden Gesänge,  
Die Seelen, denen ich die ersten sang.“

J. W. von Goethe, *Faust*, Zueignung<sup>1</sup>

ორფეესი – ‘მეტამოროფოზების სული’ – მომღერალი, პოეტი, ლიტერატურული და მითოლოგიური პერსონაჟი, რელიგიურ-ფილოსოფიური მიმდინარეობის სულისჩამდგემლი (რეალური თუ მითური – არ ვიცით) – მნიშვნელოვანი იყო და არის კულტურის სხვადასხვა დარგისთვის (მწერლობა, მუსიკა, სახეითი ხელოვნება, მითოლოგია, ფილოსოფია). ის მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ თავის თავად, არამედ იმ ადამიანებისა და მიმდინარეობების გასაგებადაც, ვინც მის პიროვნებასა და შემოქმედებას თავისებურად განმარტავდა და მათ საფუძველზე მეტ-ნაკლებად საკუთარ ხედვას აგებდა. განსაკუთრებით ინტენსიურად ორფიკულ თემატიკას, როგორც ვთქვით, ნეოპლატონიკოსები განმარტავდნენ. საუკუნეთა განმავლობაში სხვადასხვაგვარად დანახული ორფეესი და ორფიზმი ისეთივე რეალური და მნიშვნელოვანი გახდა, როგორც თავდაპირველი ორფეესი და ორფიზმი შეიძლება ყოფილიყო.

შევეცადოთ შევხედოთ ორფეესსა და ორფიზმს გასული საუკუნის თვალით: პოეტის რაინერ მარია რილკესი და ფილოსოფოსის გაბრიელ მარსელის. მარსელის ‘ორფიზმი’ ერთგვარად ფილოსოფიური კომენტარია რილკეს პოეტურ ‘ორფეესზე’. მათი ხედვა დღესაც მნიშვნელოვანია, ალბათ, არა მხოლოდ ფილოსოფიური, ლიტერატურული, კულტუროლოგიური თვალსაზრისით, არამედ პიროვნულად, სუბიექტურად, თითოეული ჩვენგანისთვის.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> „ისინი არ მოისმენენ შემდგომ სიმღერებს, / სულები, რომლებსაც მე წინა სიმღერებს ვუმღეროდი“. ი. ვ. ფონ გოთე, *ფაუსტი*, მიძღვნა.

<sup>2</sup> ამ თავს საფუძველად უდევს შემდეგი პუბლიკაციები: ლ. ალექსიძე, ორფიზმი თანამედროვე კულტურაში: რ. მ. რილკე და გ. მარსელი, – კრებულში: *ახალგაზრდა მეცნიერთა და ასპირანტთა შრომები. თსუ ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია*, თბილისი 1987, გვ. 7-18; ლ. ალექსიძე, ორფეესი და ორფიზმი მეოცე საუკუნეში: რაინერ მარია რილკე და გაბრიელ მარსელი, – კრებულში: *კუმანიტარული კვლევები, წელიწდეული*, 7, 2017, რედ. ზ. სხირტლაძე. თბილისი, თსუ გამომცემლობა 2017, გვ. 11-36.

## §1 რილკე

რილკეს (1875-1926) ცხოვრება და შემოქმედება გამოხატავს იმ პრინციპს, რომელიც გულისხმობს თავდაუზოგავად ყოფნასთან – ცხოვრებასთან – საგნებთან ზიარების მუდმივ ძალისხმევას. ამ დროს ხდება საკუთარი თავის დაძლევა და გადალახვა, ამ-ყოფნიდან *სტეფან-ყოფნაში* გადასვლა, რომლის გათავისებაც უნდა მოხდეს. რილკეს მიხედვით, საგნებთან ზიარების შედეგად ადამიანი ნაწილდება, მაგრამ ეს ნაწილობის გადალახვაც არის, რადგან საგანი ადამიანში თავის განსაზღვრულობას კარგავს და უსასრულოებად იქცევა. ვაშლი პირში უსაზღვრო გემო არის,<sup>1</sup> მოკლული, დაგლეჯილი ორფევის ხმით მასთან ზიარებული ბუნება მღერის.<sup>2</sup>

რილკესთან ამ პრინციპის განხორციელების სიმბოლო ორფესია; ალბათ, იმიტომ, რომ ის იყო საოცარი მომღერალი, რომლის სიმღერით, როგორც ამბობდნენ, წინააღმდეგობები და განსხვავებები დაიძლეოდა: განსხვავება ადამიანს, ცხოველსა და მცენარეს შორის (ორფევის სიმღერა ერთნაირად ზემოქმედებდა ყველაზე, ადგილიდან მოწყვეტდა და ერთ ადგილას კრებდა მათ); წინააღმდეგობა მეკდარსა და ცოცხალს შორის, ამ და იმ ქვეყანას შორის (ორფევის სიმღერით მიცვალებულებზე ზემოქმედებდა). მეორე ფაქტორი უშუალოდ ერწყმის პირველს, რადგან სიმღერას (რილკესთვის ეს იგივეა, რაც შემოქმედება, ცხოვრება, ან, მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, „სუნთქვა არაფერზე“) აკისრია საკუთარი თავის გადალახვის, სხვაში გადასვლისა და მორჩილების (ორფესზეა ნათქვამი: „მორჩილია, როცა გადააბიჯებს“<sup>3</sup>), საგანთან ზიარების, საგანში უსაზღვროდ დანაწილების ფუნქცია, რაც, საბოლოოდ, საგნის

<sup>1</sup> რილკე, „*ორფევისადმი სონეტები*“, I, XIII (შემდგომი დამოწმებისას: სონ.). ეს ნაშრომი უფრო სამეცნიერო ფილოსოფიურ-ისტორიული ხასიათის არის, ამიტომ რილკეს ლექსებიდან ფრაგმენტებს ჩემს სიტყვასიტყვით თარგმანში ვიმოწმებ. „*სონეტები*“ ვახუშტი კოტეტიშვილის თარგმანის გარდა, ქართულ ენაზე გამოქვეყნდა ლულუ დადიანის თარგმანი გერმანულ დედანთან ერთად: რაინერ მარია რილკე, *სონეტები ორფევისადმი*. დაიწერა ვერა ოუკამა-კნოპის სამარის ძეგლად. თბილისი 2009. ძირითადად, ესარგებლობდი რილკეს შემდეგი გამოცემით: Rainer Maria Rilke, *Werke*. Bände I-6. Dritte Auflage. Frankfurt am Main, Wiesbaden, Insel Verlag 1984.

<sup>2</sup> სოფ. I, XXVI.

<sup>3</sup> „Ein Hauch um nichts“. სოფ. I, III.

<sup>4</sup> „Und er gehorcht, indem er überschreitet“. სოფ. I, V.

სახის დაუკარგავად, უსასრულობაში გადასვლას გულისხმობს. სინამდვილეში ამ პრინციპის სრული განხორციელება და მხატვრულ სახეში გამოხატვა ამ და იმ ქვეყნებს შორის კავშირით, მათ შორის არსებულ თუ მოჩვენებით ზღვარზე თუ ამ ზღვრის მიღმა დგომით („ხილით სავსე თასებით ხელში“<sup>1</sup>) შეიძლება.

ორფევის შესახებ რილკეს პოეზია ფორმალურად ორად შეიძლება გაიყოს: ერთია ლექსი „*ორფეოსი. ევრიდიკე. პერმესი*“<sup>2</sup> მეორე – „*ორფეოსისადმი სონეტები*“. პირველ ლექსში ზემოთ ხსენებული მეორე ფაქტორი (მიმართება ამ და იმ ქვეყანას შორის) უფროა გამოკვეთილი, სონეტებში კი მღერას ენიჭება უდიდესი მნიშვნელობა. მეორე ფაქტორი აქ უფრო შეფარულია, თუმცა ის აუცილებლად იგულისხმება სონეტთა მთელ შინაარსში. ეს შინაარსი იმდენად ფართოა და ზოგად-კოსმიურ-ადამიანურია – იმდენად საერთოდ ყველაფერია, რომ ‘გადასვლის’ ღრმა აზრი არ შემოიფარგლება მხოლოდ სააქაოსა და საიქიოს შორის მიმართებით, მხოლოდ ორფეოსისა და ევრიდიკეს ბედით. აქ არის უსასრულო სხა, მღერა – ქება. ის სამყაროს მოიცავს, მას კრავს. ის ჩვენი სხედაყოფნისა და ამ სხედაყოფნის მოხსნის საფუძველიცაა.

უფრო დეტალურად დაეაკვირდეთ ორფეოსს ამ ლექსებში.

### „*ორფეოსი. ევრიდიკე. პერმესი*“

რილკეს ლექსში „*ორფეოსი. ევრიდიკე. პერმესი*“, როგორც ვთქვით, ჰადესთან მიმართება, ჰადესში ყოფნა მთავარი და რადგანაც იმქვეყნიურობა ორფეოსზე მეტად ევრიდიკემ იცის, ამიტომ, გარკვეული აზრით, ლექსის ცენტრალურ ფიგურად ის იქცევა. სწორედ ისაა, და არა ორფეოსი, *მცოდნე* (მით უმეტეს, რომ ამ ლექსში ორფეოსი ჯერ ცოცხალია); „*სონეტებში*“ კი ზიარება ტრანსცენდენტურთან ამ ქვეყნადაც – აქ-ყოფნით (Hiersein) ხორციელდება. ამაში სიმღერას უდიდესი ფუნქცია აკისრია. ამიტომ „*სონეტებში*“ ორფეოსი იქცევა ცენტრალურ ფიგურად, რომელმაც ‘იცის’. რილკეს „*ორფეოსი. ევრიდიკე. პერმესი*“ თითქოს შეუძლებლობის გამოხატულებაა. შეუძლებელია ცოცხალი მიცვალებულს მიეახლოს და იცოდეს ის, რაც მან იცის.<sup>3</sup> ეს იდეა ანტიკურობაშიც ნათლად გამოიხატა

<sup>1</sup> „der noch weit in die Türen der Toten / Schalen mit rühmlichen Früchten hält“. სონ. I, VII.

<sup>2</sup> ეს სამეული გამოხატულია ძვ. წ. V საუკუნის ბერძნულ ბარელიეფზე.

<sup>3</sup> შდრ. მ. ცვეტაევის „Не надо Орфею сходить к Эвридике / и братьям тревожить сестер“. [„არ უნდა ჩავიდეს ორფეოსი ევრიდიკესთან / და [არ უნდა] შეა-



ამიტომ ორფევის პადესში ჩასვლის სხვადასხვა ვარიანტთა შორის ყველაზე გამძლე და ლიტერატურულად დამუშავებული ის ვერსია აღმოჩნდა, რომლის თანახმად ორფეუსმა ვერ ამოიყვანა ვერიდიკე პადესიდან, თუმცა საპირისპირო ვარიანტებიც არსებობდა. პლატონი ამბობდა, რომ ღმერთებმა იმიტომ არ დაუბრუნეს ორფეუსს ცოლი, რომ ის ცოცხალი ჩავიდა პადესში და მისთვის სიკვდილი ვერ გაბედა (პლატონი, „ნადიმო“ 179 d). საზღვრის ასეთი დარღვევისთვის, საკუთარი თავისთვის ზედმეტი უფლებების მონიჭებისთვის ადამიანი იმით ისჯება, რომ საწადელს ვერ აღწევს.<sup>1</sup> თუმცა, რილკეს ლექსში ეს იდეა არც თუ ისე აშკარაა. რილკე არ ამბობს იმას, რომ ორფეუსმა ვერიდიკე იმიტომ ვერ დაიბრუნა, რომ სიკვდილ-სიცოცხლის კანონები დაარღვია; რილკესთან პერმესიც თანაუგრძნობს ორფეუსს და პადესის ზღურბლთან მის უკან მოხედვას გულისტკენით განიცდის. ამ ლექსის მიხედვით, ერთი შეხედვით, თითქოს შემთხვევითობაა (ისევე, როგორც ორფეუსის შესახებ ზოგ ანტიკურ წყაროში, მაგალითად ოვიდიუსის „მეტამორფოზებში“), რომ ორფეუსმა მიზანს ვერ მიაღწია: უკან რომ არ მიეხედა... მაგრამ ლექსი გამსჭვალულია შეუძლებლობით და მკითხველი ამას იმთავითვე გრძნობს. რით არის ეს შეუძლებლობა გამოწვეული? აქ ელინდება რილკეს თავისებურება: მითის სიუჟეტს ის არ ცვლის, მაგრამ მისეული გაგება მითის ანტიკური ინტერპრეტაციებისგან განსხვავებულია. თუ, ანტიკური წყაროების მიხედვით, ვერიდიკეს ვერ-დაბრუნების მიზეზი თვითონ ორფეუსი იყო (მან წესი დაარღვია და პადესში ცოცხალი ჩავიდა; ვერ მოითმინა და უკან მიიხედა), რილკესთან ეს მიზეზი ვერიდიკე უფროა.<sup>2</sup> ვერიდკემ იმდენად სხვა რამ ნახა, რომ ჩვენი ქვეყნისა მას აღარაფერი უნდა. ის სავსეა თავისი სიკვდილით. ჩვენეულ ყოფას ის იმდენად მოწყვეტილია, რომ

---

წუხონ ძმებმა დები“]. ეს არის ლექსი „ვერიდიკე – ორფეუსი“, რომელიც შინაარსით ჰგავს რილკეს ლექსს „ორფეუსი. ვერიდიკე. პერმესი“; ოღონდ ფორმა და ტონია სხვა. ცვეტაევისთან არის მისთვის ჩვეული კატეგორიულობა, მაშინაც, როცა ეჭვობს ან რაღაცას განიცდის, მოკვეთილი ინტონაციით გამოხატული; რილკესთან კი, თითქოს, განგრძობილი ინტონაციით, მღუშარე ჩივილია.

<sup>1</sup> შდრ. ცვეტაევა: „О, не превышенье ли полномочий / Орфей, нисходящий в Аид?“ [„ო, ხომ არ არის უფლებამოსილების გადამეტება / ორფეუსი, პადესში ჩამავალი?“] („ვერიდიკე – ორფეუსი“).

<sup>2</sup> შდრ. ცვეტაევა; მასთან ვერიდიკე ამბობს: „Ведь не расстреложишь же! Не повлеклся!“ [„ხომ ვერ ამაფორიაქებ! არ გამოგყვები!“].

პერმესის ხელის მიკარებაც კი აკრთობს. ის თითქმის უსხეულოა.<sup>1</sup> „ის არის გაშლილი გრძელი თმა, არის წვიმა, რომელმაც იწვიმა, მარაგი, რომელიც დაიხარჯა... ის უკვე ფესვია“. ის აღარ ფიქრობს გზაზე, რომელიც სიცოცხლეში გაიყვანს, ველარ ფიქრობს იმაზე, ვინც უყვარდა, იმდენად, რომ როცა პერმესი მწარედ იტყვის: „მან მოიხედა“, – ის ველარ მიხედება და იკითხავს – ვინ? იმდენად უზინიშვნელოა რილკესთვის ორფევის უკან მოხედვის მიზეზი და თვითონ ეს ფაქტიც – გარდაცვლილის ყოვლისმცოდნეობასთან, თვითმპარობასთან და იმყოფნით კმაყოფილებასთან შედარებით – რომ უკან მოხედვის შესახებ *post factum* ვიგებთ, ირიბი გზით: პერმესის სიტყვებიდან.

იმდენად ძლიერია რილკესთან ევრიდიკეს უნდომლობა, რომ ის, ძალაუვნებურად, რაღაც მეტაფიზიკური ძალით (თუმცა ლექსში თითქოს ამაზე მინიშნება არც არის), განსაზღვრავს ორფევის მარცხს – რომელიც მარცხიც აღარ არის, ალბათ, თვითონ ორფეუსისთვისაც კი.<sup>2</sup> ლექსის ფინალი თითქოს გვაგრძნობინებს, რომ ორფევისი, ისევე, როგორც პერმესი, და შეიძლება უფრო მძაფრადაც, გრძნობს სურვილის ასრულების შეუძლებლობას და, შეიძლება, იმასაც, რომ, ალბათ, ასეა საჭირო.<sup>3</sup>

არის რილკეს ამ ლექსში რაღაც ისეთი, რაც „*ორფევისადმი სონეტები*“ მსგავსია: ის, რომ ორფევესმა სიმღერით – ლირის ტირილით – ევრიდიკესთვის „შექმნა სამყარო თავისი ტყით, ველით,

<sup>1</sup> შდრ. ცვეტაევის: „Ни рук ведь! Ни уст, чтоб припасть устами!“ („ხომ არც ხელებია! არც ბაგეები, ბაგეებით შესახებად!“).

<sup>2</sup> ცვეტაევასთან ევრიდიკეს ამ უნდომლობას არ-ხსოვნის ნდომა განაპირობებს: „До самых летеиских верховий / Любивший – мне нужен покой / Беспамятности“. [„ლეთეს ზედაპირამდე / [ვისაც] გიყვარდი – მე მჭირდება სიმშვიდე / ხსოვნის გარეშე“]. ცვეტაევის ევრიდიკე, რილკეს ევრიდიკესგან განსხვავებით, მეტყველებს (ტიპიურია ცვეტაევასთვის), ორფევის მიმართავს, აქტიურია, თუმცა მასაც მდუმარება და უნდომლობა უნდა. რილკეს გმირები კი დუმან. თითქოს თვითონ ეს ლექსიც მდუმარეა.

<sup>3</sup> ორფევის შესახებ მითის ინტერპეტაციის შემდგომი ეტაპი, ალბათ, ასეთი იქნება: ორფევესმა ძალაუვნებურად იმიტომ მიიხედა, რომ ქვეცნობიერად გრძნობდა, რომ საერთო ჯამში ასე ჯობს (იქნებ, თქვა კიდევაც უკვე ვინმემ ასეთი რამ?). ამით ორფევისი თავისი ინდივიდუალური ბედით უფრო აშკარად და შეგნებულად იქცევა საყოველთაო იდეის გამომხატველად, ხოლო მათი დაპირისპირება და ინდივიდუალურის ნებაყოფლობით, თუმცა ქვეცნობიერად, დამორჩილება საზოგადოებაში ორფეუსის ტრაგიკულობასა და პარმონიულობას გაამძაფრებს. თუმცა, არ ვარ დარწმუნებული, რომ ამგვარი ვერსია საინტერესო გამოვა.

გზით, სოფლით, მდელით, ცხოველებით.<sup>1</sup> ამ ტირილიანი სამყაროს თავზე, როგორც სხვა დედამიწის თავზე, ამოდიოდა მზე და იყო ვარსკვლავიანი მღუმარე ზეცა, ტირილიანი ზეცა დამახინჯებული ვარსკვლავებით“. სიმღერით კოსმოსის შექმნა „სონეტებშიც“ არის, ოღონდ ტირილი დაიძლევა სიმღერით – ქებით, და აღარ არის საჭირო პადესში ჩასვლა მიუწვდომლის, მიღმურის საწვდომად.

რილკეს ლექსის სათაურიც: „ორფეესი. ევრიდიკე. პერმესი“ ევრიდიკეს ცენტრალურ როლზე მიუთითებს (ეს სათაური ანტიკური ხანის ბარელიეფსაც ასახავს: თუ მას მარჯვნიდან შევხედავთ, იგივე მიმდევრობას მივიღებთ). გვერდებზე ორფეესი და პერმესი დგანან, შუამავლები ორ ქვეყანას შორის; ევრიდიკე, მათგან განსხვავებით, მთლიანად იქ არის. თუმცა, იქ და აქ – რა არის? ვინაა ნამდვილი და ვინ – აჩრდილი?<sup>2</sup>

შეიძლება, რილკეს ლექსის სათაურში იმიტომაც არის ჯერ ორფეესი და ბოლოს პერმესი დასახელებული, რომ პერმესმა მეტი იცის. მან ევრიდიკესიც იცის, და, მისგან განსხვავებით უნდა, რომ ორფეესს მისი თავი დაუბრუნოს. პირობითად რომ ვთქვათ, ალბათ, პერმესად ქცეული ორფეესი (პერმესის ცოდნაშეძენილი ორფეესი) არის წინამორბედი „სონეტების“ ორფეესისა.

ზღვარზე დგომა, მიუწვდომლის წედომა, ტირილის სიმღერა-ქებით გარდაქმნა, იმქვეყნიურობის ამქვეყნიურში მოქცევა ისე, რომ წარსულიდან არაფერი იკარგება – ეს არის „ორფეესისადმი სონეტებში“.

### „ორფეესისადმი სონეტები“

„სონეტები“ ორი ნაწილისგან შედგება. პირველში 26 სონეტია, მეორეში 29. ორფეესის შესახებ მითიდან ფაქტები უცვლელად არის დაცული, თუმცა ბევრი რამ ორფეესის შესახებ მითებში არ ასახუ-

<sup>1</sup> რილკე ამ ლექსში თითქოს ყოველ სიტყვას უცრემლო ტირილს თავშეკა-ელებულად, მაგრამ ბოლომდე თან ამოაყოლებს ხოლმე – ეს ის Klage-ა, რომელიც პადესში ჩასული ორფეესის გარშემო მყოფ ატმოსფეროს ძა-ლიან უდგება. ამ Klage-ს თავისებური ქებით (Rühmung), სიმღერით დაძ-ლევა არის „ორფეესისადმი სონეტებში“. Klage-ს შესახებ „დუინოს ელე-გიებში“ და მის ძლევაზე Rühmung-ით „სონეტებში“ იხ. წიგნში: R.M. Ril-ke. *Gedichte*, Moskau 1981, p. 476-477.

<sup>2</sup> შდრ. ცვეტაევის: „Ибо в призрачном доме / Сем – призрак ты, сущий, а явь – / Я, мертвая“. [„რადგან ამ მოჩვენებით სახლში / მოჩვენება შენ ხარ, ცოც-ხალი, ხოლო ცხადი – / მე, მკვდარი“].

ლა. მიუხედავად ამისა, მკითხველი არ იკითხავს, რატომ ორფევსი? ის ეერ იგრძნობს შეუსაბამობას რილკეს აზრებსა და ანტიკურ მითიურ სახეს შორის, თუმცა ზოგჯერ ისინი პირდაპირ შეიძლება ეერ დააკეშიროს. ეს არც არის საჭირო. ასეთი სურვილი მკითხველს არც გაუჩნდება – იმდენად ბუნებრივია, რომ ყველაფერი, რაც საინტერესოა, ორფევსს ეძღვნება (მსგავსი გრძნობა ეუფლება ჟან კოკტოს ფილმის „*ორფევსის ანდერძი*“ მაყურებელს). ამის მიზეზი არის მითიური ორფევსის მრავლისდამტევი სახე, და ისიც, რომ რილკემ „*სონეტებში*“ ის უფრო განავრცო და განაზოგადა.

ეს არის ის სამუშაო, პოეზიაში გამოვლენილი, რომლის ფილოსოფიაში განხორციელება აუცილებლად მიაჩნდა გაბრიელ მარსელს:

„საჭიროა ძალიან ფაქიზი ტრანსპოზიციური ტიპის სამუშაოს ჩატარება, რომ დისკურსიული აზროვნების განსაზღვრებებში მოექცეს ის ყველაფერი, რაც აქ იყო მხოლოდ მინიშნება, გახსენება, წინასწარგრძნობა“.<sup>1</sup>

მიუთითოთ იმ მომენტებზე ორფევსის შესახებ მითიდან, რომლებიც „*სონეტებში*“ აისახა.

ორფევსი მღერის. მისი სიმღერის წყალობით ცხოველები ბუნაგებიდან გამოდიან. თითქოს ყველაფერი 'კულტურული' ხდება (1, I). ორფევსმა ბუნება გააცოცხლა, აამოძრავა (2, XXVIII). ღირა მისი ატრიბუტია (1, II, III და სხვა). ორფევსი ის არის, ვინც გარდაცვალება იცის (1, V: ამ სონეტში ლაპარაკია ორფევსის მეტამორფოზასა და 'მიღევაზე' – *schwinden*). ის ორი სამყაროს მიჯნაზე დგას (1, VI). ორფევსი განრისხებულმა მენადებმა მოკლეს. მისი ღირა და თავი მენადების შურისძიებას გადაურჩა. ორფევსის სიმღერა მისი სიკედილის შემდეგაც გრძელდება (1, XXVI). ეერიდიკეს გამო ორფევსმა უნდა გაიგოს, რა არის სიკედილი. მან ყოფნაც უნდა იცოდეს და არ-ყოფნაც (2, XII). ჭეშმარიტება იმან იცის, ვინც ის ქვეყანაც იცის (1, IX; 2, XVI).

„*სონეტების*“ ორფევსი, როგორც ვთქვით, ბევრად უფრო ყოვლისმომცველი, აბსოლუტური სახეა, ვიდრე მითიური ორფევსი, მაგრამ

<sup>1</sup> G. Marcel. Rilke, Témoin du spirituel, – in: G. Marcel, *Homo Viator*. Paris 1944, p. 342. იხ. აგრეთვე Г. Тавризян, Габриель Марсель: между христианским экзистенциализмом и „Новым орфизмом“, – წიგნში: *Философия. Религия. культура*. Москва 1982, p. 187. ორფევსთან დაკავშირებით მეტამორფოზაზე ლაპარაკის საშუალებას იძლევა ორფიკული მოძღვრება მეტემფსიქოზის შესახებ და ის, რომ თვითონ ორფევსის სულმა სიკედილის შემდეგ გარდასახუბა განიცადა.

მითიური სახის ასეთი გაფართოება არ არის რილკეს თვითნებობა. საუკუნეების განმავლობაში ორფევის შესახებ მითი და საერთოდ ყველაფერი, რაც მის სახელს უკავშირდება (ორფიკული მოძღვრება, პოეზია), გასაკვირი გაფართოებისა და მრავალგვარი ინტერპრეტაციის თემა იყო. ორფევის, ორფიზმი, ორფიკული ლიტერატურა საკუთარ თავში შეიცავდა საკუთარი თავის გადალახვის საშუალებას. ეს გამოვლინდა ანტიკურობაში (განსაკუთრებით, როგორც ეთქვით, ნეოპლატონიზმში), შუა საუკუნეებსა და რენესანსში, ლიტერატურაში, ხელოვნებაში, ფილოსოფიაში და ეს XX საუკუნეშიც გამოჩნდა. გააჩნია, რა კუთხით შეხედავდნენ ორფიზმს, რომელმხარეს წამოსწევდნენ წინ, რამდენად განაზოგადებდნენ მასალას.

როგორც ეთქვით, მკითხველს არ უკვირს, რომ „*ორფევის სადმი სონეტებში*“ რილკე არაორფიკულ თემებზეც წერს. ყოველი ლექსი, მეტ-ნაკლებად შორეული ასოციაციით, ზოგჯერ ქვეცნობიერად, ორფიკულ თემას ეხმიანება. მაგალითად, მეორე ნაწილის XI სონეტში ლაპარაკია მონადირეთა ჩვეულებაზე: ისინი ბუდეებიდან მტრედებს აფრთხობდნენ და შემდეგ კლავდნენ. ნათქვამია: „მოკვლა ჩვენი მოხეტიალე სევდის სახეა“ (Töten ist eine Gestalt unseres wandernden Trauerns). ეს თემა მკითხველს შეუმჩნევლად ორფევის მოკვლას მოაგონებს. აქ თითქოს მონადირეები – და შესაბამისად, ორფევის მკვლელი მენადები – გამართლებულნი თუ არა, ‘გაგებულნი’ არიან – ჩვენ მათიც გვესმის. ისინი არ არიან გარეშეები, არ არიან მტრები, ისევე, როგორც საერთოდ სამყაროში გარეშე და უცხო არაფერია. ამიტომაც პირველი ნაწილის ბოლო სონეტში ორფევის მოკვლის ამბავი მშვიდად, მძაფრი ტრაგიზმის გარეშეა მოთხრობილი. ორფევის სიკვდილი სიკვდილიც არ არის (გავიხსენოთ მეორე ნაწილის II სონეტი, სადაც პოეტი ამბობს გოგონაზე, რომელსაც სძინავს, და რომლის ძილიც მთელი სამყაროა: „სადღაა მისი სიკვდილი!“ (Wo ist ihr Tod!). ეს მართლაც გარდაცვალებაა, სხვადაყოფნაა, მეტამორფოზაა. ეს არის ბუნებაში საკუთარი ხმის გარდასახვა, – როცა შენი ხმით ბუნება მღერის (I, XXVI). არც ორფევის უკვდავებაა რილკეს გამონაგონი. მიუხედავად იმისა, რომ მითი მისი დაღუპვის შესახებ მოგვითხრობს, ის მის უკვდავებაზეც მიგვანიშნებს: (1) ის ღმერთისა და მუზის შვილია (რილკესთან ორფევის ღმერთად არის წოდებული); (2) სიკვდილის შემდეგ მისი თავი და ღირა გადარჩა და სიმღერა გრძელდებოდა, რაც სონეტებშიც აისახა; (3) ორფევის სიკვდილის შემდეგ მისი სხეულის გაფანტული ნაწილები მუზებმა შეკრიბეს და ერთად დაფლეს, რაც

აღდგომის მომასწავებელი უნდა ყოფილიყო; (4) სიკვდილის შემდეგ ორფეუსის სულმა გედის სხეულში განაგრძო სიცოცხლე („*სონეტებში*“ ორფეუსის ხმით ბუნება მღერის, 1, XXVI); (5) ორფეუსის სახელს უკავშირდება ორფიკული მოძღვრება სულის უკვდავებისა და ხელახლა დაბადების (პალინგენესის) შესახებ.

„*სონეტებში*“ ორფეუსის უკვდავებას მხოლოდ ინდივიდუალური მნიშვნელობა არ აქვს. ეს არის ორფეუსის ყოფნა ყველაფერში (I, V; XXVI). ეს ესმიანება ორფიკულ მითს დიონისეს შესახებ, რომელიც ტიტანებმა დაგლიჯეს (პროკლეს თქმით, ორფეუსმა თავისი ღმერთის ბედი დაითმინა), რის შედეგადაც ისინი ღვთაებრივ არსს ეზიარნენ და მათგან წარმოქმნილი ადამიანებიც ნაწილობრივ ღვთაებრივი არიან. ამ თვალსაზრისით, რილკეს შექმნილი ორფეუსის ნაცვლად დიონისესთვის მიემართა. მაგრამ ის პოეტი იყო და *მოძღვრალი* ღმერთი სჭირდებოდა, თანაც ისეთი, რომელიც ადამიანიც იყო, რომ საკუთარი თავისგან და ადამიანებისგან მოეთხოვა ის, რაც ორფეუსმა შეძლო: საგანში გადასვლა, სხვადასხვა ფენის დანახვა.

## §2 მარსელი

1944 წლის იანვარში გაბრიელ მარსელმა (1889-1973) რილკეს შემოქმედების შესახებ ორი მოხსენება წაიკითხა, რომლებიც ნარკვევების სახით დაიბეჭდა.<sup>1</sup> მათი სათაურია: „*რილკე, სულიერის მოწმე*“. დასაწყისშივე მარსელი განმარტავს, რას გულისხმობს ტერმინში 'მოწმე':

„გულისხმობს შემოქმედებით მოწმობას<sup>2</sup> [...] ნამდვილად მოწმე ის არც არის, ვინც დაკვირვებებს აწარმოებს ან რაღაცას ადგენს; მოწმე ის არის, ვინც მოწმობს და ვისი მოწმობაც არ არის მხოლოდ ექო, არამედ მონაწილეობაა და დასაბუთება; იყო მოწმე

<sup>1</sup> G. Marcel, Rilke, Témoin du spirituel, 1944. ესარგებლობდი აგრეთვე ინგლისური გამოცემით: G. Marcel, Rilke: A Witness to the Spiritual, – in: G. Marcel, *Homo Viator (Introduction to a Metaphysics of Hope)*. New-York 1962. ქვემოთ გვერდები მითითებულია ინგლისური გამოცემის მიხედვით, შემოკლებით: G. Marcel, Rilke: A Witness.

<sup>2</sup> ე.ი. მოწმობა – თანდასწრება – რომელიც თვითონ არის შემოქმედება, შექმნა.

– ნიშნავს ხელი შეუწყო ზრდას და მოსეღას იმისა, რისთვისაც მოწმობ“.<sup>1</sup>

პირველი ნარკვევი ზოგადად რილკეს შემოქმედებას ეხება, მეორე – საკუთრივ „*დღეინოს ელეგიებსა*“ და „*ორფეესისადმი სონეტებს*“. I ნარკვევში მარსელი წერს, რომ რილკეს მოღვაწეობა ადამიანობისა და პოეტურობის სინთეზია. მისი მსოფლმხედველობა არ არის ფილოსოფია ამ სიტყვის ტრადიციული გაგებით; მაგრამ თანამედროვე ექსისტენციალიზმი სულ უფრო მეტად განისაზღვრება სინამდვილესთან მიმართებით, ამიტომ რილკეს შემოქმედება, მარსელის აზრით, პირადად მისთვის უფრო მეტს ნიშნავს, ვიდრე რომელიმე სპეციალური ფილოსოფიური სისტემა.<sup>2</sup>

მარსელი აღნიშნავს, რომ რილკეში იგრძნობოდა მზარდი წინააღმდეგობა ქრისტიანობისადმი. საილუსტრაციოდ მას მოჰყავს ნაწყვეტი რილკეს დღიურიდან (4 ოქტ. 1900 წ.), სადაც პოეტი წერს, რომ ქრისტე სერიოზული საფრთხეა ახალგაზრდობისთვის: ის მეტიმეტად ახლობელია და ღმერთს გვიჩრდილავს. ხალხი შეეჩეია ღმერთის ძიებას ადამიანური ხერხებით. ამით ისინი ყოველდღიურობას ვერ ეთიშებიან: ისინი *გეგუებიან*, მაგრამ შეგუებით ღმერთს ვერ *მოიპოვებ*.<sup>3</sup> მარსელი ცდილობს განსაზღვროს, რას წარმოადგენს რილკესთვის ღმერთი. ის კვლავ დღიურებს მიმართავს. რილკეს თანახმად, ადამიანს სურს, სრულყოფილი იყოს, და ის ამბობს: ღმერთი არსებობს. მაგრამ ღმერთი არსებობს არა სიმრავლისთვის, არამედ *პიროვნებათა* მრავალრიცხოვნებისთვის. სიმრავლეში თითოეული ადამიანი ისეთი პატარაა, რომ ღმერთის არსებობას ხელს ვერ შეუწყობს. პიროვნება კი პირისპირ უყურებს ღმერთს და ღმერთისთვის ის მნიშვნელოვანია. ეს დიდი ნუგეშია: დიდი უნდა ვიყო, რომ მის სიდიადეს ხელი შევეწყო, მარტივი უნდა ვიყო, რომ ის უხერხულობაში არ ჩაეგდო. მაგრამ სანამ ასე ვფიქრობ, მასთან ნამდვილ კონტაქტში არ ვარ, რადგან მასზე ლაპარაკი შემიძლია (*დღიურები*, 1899-1902).<sup>4</sup> რილკეს ღმერთი, წერს მარსელი, არ პგავს პეგელის ღმერთს, იმიტომ, რომ ის სიმრავლეზე მაღლა კი არ დგას, არის არა მრავალთა ღმერთი, არამედ *პიროვნებათა* ღმერთია, რომლებიც შემოქმედნი არიან. არ არის აუცილებელი, რომ შემო-

<sup>1</sup> G. Marcel, Rilke: A Witness, p. 213.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> იქვე, p. 216.

<sup>4</sup> იქვე, p. 219.

ქმედებამ ხელოვნების სახე მიიღოს. დიდი სიყვარული ისეთივე შემოქმედებაა, როგორც ლექსი ან ქანდაკება.<sup>1</sup> მარსელს მოაყავს ღმერთის რილკესეული განსაზღვრება: „ღმერთი მიმართულებაა, რომელიც სიყვარულს მიეცა“; მიმართულება — და არა ობიექტი.<sup>2</sup> მარსელი იმოწმებს სტროფებს რილკეს „*პილიგრიმობის წიგნიდან*“, სადაც შემოქმედი შედარებულია ღმერთს, რადგან ორივეს მარადიულობა სურს. ისინი ამბობენ: ქვა, იყავ მარადიული! რაც ნიშნავს: ეკუთვნოდე საკუთარ თავს.<sup>3</sup> მარსელი ორფევს არ ახსენებს, მაგრამ მკითხველისთვის გასაგებია, თუ რატომ არის ორფევის რილკესთვის და, შესაბამისად, მარსელისთვის, ღმერთი: ორფევისი, მოზღერალი და მუსიკოსი, ინდივიდუალური შემოქმედი, ტრაგიკული პიროვნება, მოწამე და მოწმე, რომლის შემოქმედება, განცდა და გამოცდილება, ერთი მხრივ, მას მთელ სამყაროსთან აკავშირებს და ამ სამყაროს მთლიანობას ანიჭებს, მეორე მხრივ კი, მის გარშემო ერთგვარ ვაკუუმს ქმნის, გამორჩეულობის, მარტოობისა და სულიერი ძალების უკიდურესი დაძაბვის გამო.

მარსელი წერს, რომ რილკესთვის ღმერთი ადვილად მიღწევადი არ იყო (1907 წ.-ის ოქტომბრის წერილი).<sup>4</sup> რილკეს თქმითვე, იმისთვისაც კი, ვისაც ღმერთი უყვარს, ვინც სიბნელეში მის სახეს ცნობს და შეძლებს, რომ იგი მის ლოცვებში შემოვიდეს, მისთვისაც კი ღმერთი მხოლოდ სტუმარია, რომელიც შემდგომში თავის გზას განაგრძნობს. რილკეს სურს, იყოს პილიგრიმი, რომ „გრძელ პროცესიაში“ ღმერთს უახლოვდებოდეს („*პილიგრიმობის წიგნიდან*“).<sup>5</sup>

მარსელის თანახმად, რილკეს აზრით, ადამიანებს იმიტომ უჭირთ, რომ სიკვდილი საზოგადოა — უპიროვნო. ის არ არის *ჩვენი* სიკვდილი, ჩვენი ცხოვრების განუყოფელი ნაწილი, მისი ნაყოფი. ღმერთო, მოგვეცი ყველას ჩვენ ჩვენი სიკვდილი! — ამბობს რილკე „*სიკვდილისა და სიღარიბის პიმნში*“.<sup>6</sup> ღმერთიც და სიკვდილიც ვაქციეთ *სხვად*, რასაც ჩვენი სიცოცხლე უპირისპირდება. მაგრამ სიცოცხლე ხომ იმთავითვე სავსეა სიკვდილით.<sup>7</sup> სიკვდილ-სიცოცხ-

<sup>1</sup> იქვე, p. 220.

<sup>2</sup> იქვე, p. 226.

<sup>3</sup> იქვე, p. 228.

<sup>4</sup> იქვე, p. 219.

<sup>5</sup> იქვე, p. 232-233.

<sup>6</sup> იქვე, p. 234.

<sup>7</sup> იქვე, p. 240-241. ისევე, როგორც რილკე, მარსელიც, სხვა ექსისტენციალისტებისგან განსხვავებით, ადამიანის მოკვდავობას აღიქვამს არა რო-



ლის მიმართება ორფიკული მოტივების მთავარი თემაა, თუმცა აქ მარსელი ორფეუსს არ ახსენებს.

რილკეს შესახებ მარსელის ნარკვევების II ნაწილი, როგორც ვთქვით, „*დუინოს ელეგიებსა*“ და „*ორფეუსისადმი სონეტებს*“ ეძღვნება. ამ ნაწარმოებებთან დაკავშირებით მარსელს მოჰყავს რილკეს წერილი ილსე იარისადმი (22 თებ. 1923 წ.):

„ცნება ცოდვისა, რომელიც ღმერთთან მისასვლელად გამოსასყიდს მოითხოვს, სულ უფრო და უფრო მიუღებელი ხდება გულისთვის, რომელიც მიწის არსს სწედა. საგანში მიწიერად ცოდვა და შეცდომა კი არ არის, არამედ წმინდა ბუნება მიწისა, რომელიც ძირითადია ცნობიერებისთვის. ცოდვა მართლაც ყველაზე უფრო შემოვლთი გზაა ღმერთისკენ. მაგრამ რატომ უნდა იაროს ამ გზით მან, ვინც ღმერთისგან არასდროს განმდგარა?“<sup>1</sup>

მარსელი აღნიშნავს იმას, რითიც რილკე როდენისგან იყო დავალებული. როდენისგან მან ისწავლა საგნის პატივისცემა, მოთმინება და მორჩილება საგნის წინაშე, მუშაობა, რომლის შედეგადაც საგანი იხსნება მხატვრისთვის და მხატვარი – საგნისთვის.<sup>2</sup> „მინდა, საგნები ისე მიყვარდეს, როგორც ადამიანები“, წერდა რილკე. ის ამბობდა, რომ ხელიკის თვალებს, რომლებიც კლდის ნაპრალებში იჭყიტებიან, საგნები ჰგვანან – ე.ი. საგნებიც ასევე იყურებიან. პოეტი, მარსელის თანახმად, სულ უფრო აცნობიერებს თავის მისიას, რომელიც *საგნის გამოთქმაში* გამოიხატება. მარსელს მოჰყავს რილკეს ნათქვამი როდენზე, რომელიც მისივე შემოქმედებაზე შეგვიძლია გავეგრძელოთ:

„საგნის ხელახლა შექმნა ნიშნავს [...] ყოველი მხრიდან დანახვას, არაფრის დამალვას, არაფრის გამოტოვებას, არაფრის ღალატს [...] მხოლოდ მაშინ არის საგანი, როგორც კუნძული, არცოდნის კონტინენტიდან ყოველმხრივ გამოყოფილი“.

თანდათანობით საგანს, წერს მარსელი, შიგნიდან სული შთაებერება, ვინაიდან მას პოეტი დიდი დაკვირვებით ჭერეტს, და საგანი (Ding) იქცევა Gestalt-ად (სახედ) – ცოცხალ სტრუქტურად. მეტიც:

---

გორც ადამიანური ბუნების ნაკლს, არამედ როგორც მისთვის დამახასიათებელ აუცილებლობას, რომელიც სხვა აუცილებლობებთან ერთად (სიყვარული, დაბადება, ტანჯვა) 'ექსისტენციალურ უეჭველობას' წარმოადგენს და, ამავე დროს, გარანტიაც არის ძალად მოხვეულის ტანჯვისგან თავდასაცავად. Г. Тавризян, Габриель Марсел, 1982, p. 171.

<sup>1</sup> G. Marcel, Rilke: A Witness, p. 242-243.

<sup>2</sup> იქვე, p. 243.

შეიძლება ითქვას, რომ რილკეს „ახალი ლექსების“ ციკლის პერსონაჟები – ალკესტიის და ეერიდიკე სწორედ ამ ხელახალი შექმნის შედეგად გაცოცხლდნენ, იმის გამო, რომ საგანი მხატვრის მოდელად იქცა. საგნებისადმი ასეთი დამოკიდებულება რომანტიკოსებისთვის უცხო იყო, წერს მარსელი.<sup>1</sup>

პირველი მსოფლიო ომის დროს, როცა მრავალი ღირებულება გაუფასურდა და ინდივიდუალობამაც მნიშვნელობა დაკარგა, რილკე გრძნობდა ნუგეშის საჭიროებასა და შესაძლებლობას. მარსელს მოჰყავს ნაწყვეტი რილკეს წერილიდან მარია ფონ ტურნ-უნდ-ტაქსისისადმი (2 აგვ. 1915 წ.):

„თუნდაც ეს ხმაბალა არავინ აღიაროს, ჩვენ გვჭირდება ნუგეში, დიდი ამოუწურავი ნუგეში, რომლის შესაძლებლობასაც გულის სიღრმეში ხშირად ვგრძნობდი და მეშინოდა კიდევ, რომ ამ უსაზღვრო გრძნობას ასეთ ვიწრო საზღვრებში ვიტევდი. სიმათლესა, რომ ღვთაებრივი ნუგეში იმაშია, რაც ადამიანურია; რადგან რას გვარგებს ღმერთის ნუგეში? ჩვენმა თვალებმა მეტი უნდა დაინახონ, ჩვენმა ყურებმა მეტი უნდა აღიქვან, ხილის გემომ ჩვენში უფრო სრულყოფილად უნდა შემოაღწიოს; უფრო მგრძნობიარენი უნდა ვიყოთ სუნისადმი, კონტაქტის დროს სულიც თან უნდა გვახლდეს და არ ვიყოთ გულმავიწყენი, იმისთვის, რომ ჩვენი უშუალო განცდიდან მოვიპოვოთ ნუგეში, უფრო უძლეველი და ჭეშმარიტი, ვიდრე ყველა ჩვენი ტკივილია“.

მარსელი ამ ციტატას ამთავრებს რილკეს შეკითხვით, რომელიც, მარსელის აზრით, მის დროშიც აქტუალურია:

„განა ღმერთს როდესმე ექნება საკმარისი ნუგეში იმ უზარმაზარი ჭრილობის განსაკურნად, რომელიც დღეს მთელს ევროპას აწუხებს?“<sup>2</sup>

ზემოთ თქმულით მარსელმა მოამზადა საფუძველი იმისთვის, რომ „დუინოს ელეგიებისა“ და „ორფევისადმი სონეტები“ განხილვაზე გადასულიყო. მას უნდოდა ეჩვენებინდა, რატომ არ აკმაყოფილებდა რილკეს ტრადიციულად გაგებული ქრისტიანული ღმერთი და როგორ იყო საჭირო ახალი სახის შექმნა, რომელიც ძველი ღმერთის ადგილს დაიკავებდა.<sup>3</sup> ასეთი სახეა ანგელოზი „ელეგიები

<sup>1</sup> იქვე, p. 244.

<sup>2</sup> იქვე, p. 246.

<sup>3</sup> თვითონ მარსელი, როგორც ჩანს, ამ საკითხში რილკეს ემხრობოდა.

დან“ და ორფევის „სონეტებიდან“.<sup>1</sup> როგორც ვთქვით, ღმერთის ადგილს „ღუინოს ელეგიებში“ ანგელოზი იკავებს. იმის განსამარტავად, თუ რას წარმოადგენს ეს ანგელოზი, მარსელი იმოწმებს ვ. გიუნთერს, რომელიც ამბობს, რომ „ანგელოზები, როგორც საკუთარ სახლში, ისე არიან სიცოცხლისა და სიკვდილის ორმაგ სამეფოში“. მარსელი იმოწმებს რომანო გუარდინისაც, რომლის აზრით „ელეგიები“ ანგელოზები „ღმერთის მაცნეები კი არ არიან, არამედ თვითონვე არიან ახალი ღმერთები. ანგელოზები რილკესთვის გათავისუფლებას ნიშნავდა“. ანგელოზი ის სახეა, რომელიც ამოუწურავ შემოქმედებით ძალებს ანიჭებს თავისუფლებას, წერს მარსელი. გუარდინი განმარტავდა: სახე არის ის, რაც წარმაგალი კულტურისგან რჩება, რაც ახალში ძველიდან შემორჩება. შესაძლოა, სახე გულისთვის იგივეა, რაც პლატონის იდეა გონებისთვის. სახე ისაა, რისი საშუალებით დაიძლევა ყოველგვარი არეულობა, ქაოსი, სიგიჟე, მტერი – და ეს ამ ძლევის ნაყოფიცაა. იდეები და სახეები, ალბათ, ერთი და იგივე სინამდვილეა, არსებობის სხვადასხვა სფეროდან დანახული: ერთი – ზემოდან, მეორე – შიგნიდან. იდეებსაც და სახეებსაც ლოგოსი გამოასხივებს. მათი საშუალებით ის წარმაგალ საგნებს ქმნის და მართავს: ზევიდან – ცნობიერების სიწმინდით, შიგნიდან – სიცოცხლის სიღრმით. გუარდინის ეს კომენტარი, მარსელის აზრით, საუკეთესო შესავალია „ელეგიებისათვის“.<sup>2</sup>

მაგრამ ყველაზე კარგად „ელეგიებს“, ალბათ, თვითონ რილკე განმარტავს ვიტოლდ ფონ პულევიჩისადმი წერილში, რომლიდანაც ვრცელი ნაწყვეტები მოჰყავს მარსელს. ჩვენც საკმაოდ ვრცელ ფრაგმენტებს მოვიყვანთ ამ წერილიდან, რადგან ის, ალბათ, საუკეთესო გასაღებია რილკეს ორფიკული თემებისთვის. რილკე წერს:

„სიცოცხლე და სიკვდილი ერთიანად ელინდება ‘ელეგიებში’. ერთის აღიარება მეორის გარეშე მხოლოდ შეზღუდულობაა, რომელიც ყოველივე უსასრულოს გამორიცხავს. სიკვდილი სხვა არაფერია, თუ არა სიცოცხლის მეორე მხარე, ჩვენთვის უხილავი [...]. ჭეშმარიტი სიცოცხლე ორივე სფეროზე ვრცელდება [...]. არ არსებობს ეს ან ის ქვეყანა, არსებობს მხოლოდ ერთი უზარმაზარი ერთიანობა, რომელშიც მკვიდრობენ ჩვენზე მაღლა მდგომი არსე-

<sup>1</sup> G. Marcel, Rilke: A Witness, p. 247. იქვე მარსელი აღნიშნავს, რომ რილკე ადამიანობისა და პოეტურობის საოცარი სინთეზია და მისი ეს ნაწარმოებები არა მარტო პოეზიის ნიმუშია, არამედ ადამიანებისთვის რაღაცის მაუწყებელიც.

<sup>2</sup> იქვე, p. 248.

ბები, 'ანგელოზები' [...]. მიკვირს, რომ 'ორფეისადმი სონეტები' [...] არ გეხმარებათ 'ელეგიების' გაგებაში. 'სონეტები' ძალაუვნებურად დაიწერა, ერთი გოგონას გარდაცვალების გამო [...]. ეს კავშირიც იმ ქვეყნის ცენტრთან მიმართებაზე მიუთითებს, რომლის სიღრმესა და გავლენას დაუსრულებლად ეიზიარებთ გარდაცვლილებთან და ჯერ არ-გაჩენილებთან ერთად. ჩვენ, აქაურნი და ღლეჟანდელნი, არასდროს ვემაყოფილდებით დროებითი სამყაროთი და არ ვართ მასზე მიჯაჭვული. ჩვენ გამუდმებით მათთან მიედივართ, ვინც უწინ ცხოვრობდა, ჩვენს წინაპრებთან, და მათთანაც, ვინც ჩვენს შემდგომ მოვა. ყველა ამ დიდ 'ღია' სამყაროშია; ოღონდ ვერ ვიტყვით, რომ 'ერთდროულად', რადგან სწორედ დროის არსებობა განაპირობებს იმას, რომ ყველა არის. წარმავალობა ყველგან ღრმად იძირება ყოფნაში. ამიტომ ამქვეყნიურობის ყველა სახე არა მარტო დროში შეზღუდულად უნდა გამოვიყენოთ, არამედ შეძლებისდაგვარად ისინი იმ აღმატებულ მნიშვნელობაშიც გადავიტანოთ, რომელსაც თვითონ ვართ ზიარებული. მაგრამ არა ქრისტიანული მნიშვნელობით (რომელსაც სულ უფრო და უფრო დიდი განცდით ეშორდები), არამედ წმინდა მიწიერი, ღრმად მიწიერი, ნეტარად მიწიერი ცნობიერების საქმეა, ის, რასაც აქ ეხედავთ და ვეხებით, უფრო ფართო, უფართოეს წრეში გადავიტანოთ. არა იმქვეყნიურობაში, რომლის ჩრდილი დედამიწას აბნელებს, არამედ მთლიანში, მთელში [...]. ყველაფერი აქაური არა მარტო არ უნდა დავამციროთ და დავაყნინოთ, არამედ, სწორედ მისი დროებითობის გამო, რომელსაც ის ჩვენთან ერთად იზიარებს, ყველა ეს მოვლენა და საგანი შინაგანი გონებით უნდა გავიგოთ და გარდავექნათ. გარდავექმნათ? დიახ, იმიტომ რომ ჩვენი ამოცანაა, ისე ღრმად, ისეთი მონდობებითა და განცდით აღვიბეჭდოთ ეს წარმავალი, ცვლადი დედამიწა, რომ მისი არსება ჩვენში კვლავ 'უხილავად' აღდგეს. ჩვენ უხილავის ფუტკრები ვართ [...]. 'ელეგიები' სწორედ ამ საქმიანობისას გამოგვხატავენ – გამუდმებულ გარდაქმნაში ჩვენთვის ძვირფასი ხილული და საგრძნობი სამყაროსი უხილავ ვიბრაციებად და ჩვენი ბუნების აღმზნებად, რომელსაც ტალღების ახალ-ახალი სიხშირეები შემოაქვს სამყაროს ვიბრაციულ სფეროებში (ხოლო რადგანაც სამყაროში მატერიის ყოველგვარი სახე ვიბრაციის მხოლოდ სხვადასხვა გამოვლინებაა, ამიტომ ჩვენც არა მარტო სულოვრ ღირებულებებს ექმნით, არამედ, ვინ იცის, იქნებ ახალ სხეულებს, ლითონებს, ვარსკვლავურ ნისლებსა და თანავარსკვლავედებსაც კი)!<sup>1</sup>

<sup>1</sup> პლოტინის მკითხველი ძალაუვნებურად იგრძნობს მსგავსებას 'ჭერეტის' მისეულ თეორიასთან, რომელიც შემოქმედებაც არის. შდრ. მაგალითად, პლოტინი, III 8 [30] ენეადა.

ამ საქმიანობას ხელს უწყობს და მისკენ გეიბიძგებს სულ უფრო სწრაფი გაუჩინარება უამრავი ხილულისა, რომლის აღდგენა შეუძლებელია [...]. განსულიერებულნი, განცდილნი, საგნები, რომლებიც გეიცნობენ, ქრებიან და ველარაფრით შეინაცვლებიან. ჩვენ, შესაძლოა, უკანასკნელნი ვართ, ვინც ეს საგნები ჯერ კიდევ იცის. ჩვენ პასუხისმგებელნი ვართ არა მარტო მათ შესახებ ხსოვნის შენახვისთვის (ეს ძალიან ცოტა და არასაიმედო იქნებოდა), არამედ მათი ადამიანური და ღვთაებრივი (ღვთაებრივი – შინაური ღვთაებების – 'ლარების' მნიშვნელობით) ღირებულებების შენარჩუნებისათვის. დედამიწას სხვა გამოსავალი არა აქვს, გარდა იმისა, რომ უხილავი გახდეს – ჩვენშივე; ჩვენ ხომ ჩვენი არსების ნაწილით უხილავს ვეკუთვნით და (როგორც მინიმუმ) ამ უხილავის მოზიარედ წარმოვჩნდებით; სწორედ აქ ყოფნისას შეგვიძლია უხილავში ჩვენი ქონების გაზრდა. ამიტომ მხოლოდ ჩვენში შეიძლება ხდებოდეს ეს ღრმად შინაგანი და მუდმივი გარდაქმნა ხილულისა უხილავად, რომელიც უკვე აღარც არის დამოკიდებული ხილულსა და გრძნობადზე – ისევე, როგორც ჩვენი საკუთარი ბედი სულ უფრო მეტად მოცემული და თან უხილავი ხდება. 'ელეგიები' აწყოფნის ამ ახალ წესს ადგენენ; ისინი განამტკიცებენ, ზეიმობენ ამ ახალ ცნობიერებას. მათ ის ფრთხილად შემოჰყავთ მის ტრადიციებში [...]. ვინც შეცდომით მიუდგება სიკვდილის, იმკვეყნიურობისა და მარადიულობის შესახებ კათოლიკური ცნებების მეშვეობით 'ელეგიებსა' და 'სონეტებს'; ის მათ საწყისს მთლიანად მოსწყდება და შემდგომ უფრო ღრმა გაუგებრობას გაიჩენს. 'ელეგიების' ანგელოზს არაფერი აქვს საერთო ქრისტიანული ზეცის ანგელოზთან [...]. 'ელეგიების' ანგელოზი ის ქმნილებაა, რომელშიც ხილულის უხილავად გარდაქმნა – ის, რასაც ჩვენ ახლა ვახორციელებთ – უკვე დასრულებულია. 'ელეგიების' ანგელოზებისთვის ყველა წარსული სასახლე და კოშკი ახლაც არსებობს, რადგან ისინი უკვე დიდი ხანია უხილავია, ხოლო ჩვენი აწყოფნის ჯერ კიდევ არსებული კოშკები და ხიდეები უკვე უხილავია, მიუხედავად იმისა, რომ (ჩვენთვის) ისინი ჯერ კიდევ სხეულოვანი სახით განაგრძობენ არსებობას. 'ელეგიების' ანგელოზი ის არსებაა, რომელიც იმის თავმდება, რომ რეალობის უმაღლესი საფეხური უხილავში შევიცნოთ. ამიტომაც ის 'სასტიკია' ჩვენთვის, ვინაიდან ჩვენ, მოსიყვარულენი და გარდამქმნელნი, ჯერ კიდევ ხილულზე ვართ დამოკიდებულნი. უნივერსუმის ყველა სამყარო უხილავში მიიქცევა, როგორც თავის სამეზობლოდ უფრო ღრმა საძირკველში; ზოგიერთი ვარსკვლავი უშუალოდ გამრავლდება და წარიღევა ანგელოზების უსაზღვრო ცნობიერებაში, ზოგი კი დამოკიდებუ-

ლია არსებებზე, რომლებიც მათ ნელა, გაჭირვებით გარდაქმნიან, და რომელთა შიშსა და აღტაცებაში ისინი თავის შემდგომ უხილავ რეალიზაციას აღწევენ. კიდევ ერთხელ აღვნიშნავ, რომ *‘ელეგიების’* გაგებით, ჩვენ, სწორედ ჩვენ ეართ მიწის ეს გარდაქმნელები; ჩვენი მთელი აწ-ყოფნა, ჩვენი სიყვარულის ყველა აღმაფრენა და დაცემა ამ ამოცანის გადაჭრას ემსახურება (მის გვერდით, არსებითად, არავითარი სხვა ამოცანა არ დგას).“<sup>1</sup>

რილკე მიგვანიშნებს, თუ რატომ არ აკმაყოფილებდა მას რწმენა ტრანსცენდენტური, ჩვენეულ სამყაროს მოწყვეტილი იმქვეყნიურობისა; წერილიდან ისიც ჩანს, თუ რისი გამოხატვა სურდა მას ანგელოზის სახით *„ღუინოს ელეგიებში“*; ჩანს *„ორფეესისადმი სონეტები“* კავშირიც *„ელეგიებთან“*, თუმცა აღნიშნულია მათ შორის განსხვავებაც, რომელსაც ბოლოს შეეხებით.<sup>2</sup>

მარსელის აზრით, რილკესთვის მიღების დიდი უნარი ყველაზე დიდი შემოქმედებითი უნარიცაა. რილკეს ახასიათებდა მორჩილება და მოთმინება მარადიულობის წინაშე.<sup>3</sup> *„სონეტების“* ორფეესი, წერს მარსელი,

„იკავენს იმ ადგილს, რომელიც უწინ ეკავა ანგელოზს *‘ელეგიებში’* და ღმერთს ადრეულ ლექსებში. ასე, თანდათანობით, რილკე არა მარტო უფრო და უფრო შორდება საკუთრივ ქრისტიანულ სამყაროს, არამედ თავისუფლდება იმ ორაზროვნებისგან, რომელიც მას ჯერ კიდევ აწუხებდა.“<sup>4</sup>

მარსელს კვლავ მოჰყავს რილკეს შესახებ გიუნთერის ნათქვამი:

„ორფეესის სახით პოეტი დარწმუნებით განადიდებს გარდამქმნელ ღმერთს [...]. ყვაილობის შემდეგ ნაყოფი აღორძინების თესვებს გამოყოფს. ორფეესი ყველგან ცოცხალია. ის არის ყველა ვაშლში,<sup>5</sup> რომელიც ყვაილობს, ისევე როგორც ყველაფერში,

<sup>1</sup> გერმანული დედნიდან თარგმანისთვის ვისარგებლეთ რილკეს ამ წერილის ელექტრონული ვერსიით: <http://www.bibliele.com/CILHT/panther.html>

<sup>2</sup> მარსელი ადარებს და უპირისპირებს *„ელეგიებში“* ასახულ რილკეს და მოიკლებულებას სიკვდილისადმი პაიდეგერისა და ნიცშეს შეხედულებებს, Freiheit zum Tode და amor fati-ს, ხოლო *„ორფეესისადმი სონეტების“* II ნაწილის XII სონეტში გამოხატულ სწრაფვას გარდაქმნისა და მეტა-მორფოზებისკენ – ნიცშეს Übergang-სა და ზე-კაცის განვითარებას. მარსელის მიერ რილკეს პაიდეგერთან, ნიცშესა და კირკეგორთან შედარებასა და დაპირისპირებისთვის იხ. G. Marcel, Rilke: A Witness, p. 259-265.

<sup>3</sup> იქვე, p. 264.

<sup>4</sup> იქვე, p. 266.

<sup>5</sup> სონ. I, V; XXVI. აქ გვახსენდება ანტიკური ორფიკული ფორმულა ღმერთის ყველაფერში ყოფნის შესახებ.

რაც უხილავი ხდება: 'აქაურია ის? არა, ორივე / სამეფოდან ამო-  
ზრდილია მისი დიდი ბუნება'.<sup>1</sup>

რილკეს 'ორფიზმის' არსს და მის მიმართებას ქრისტიანობასთან  
მარსელი ასე გამოხატავს:

„ქრისტიანობიდან ორფიზმისაკენ: შესაძლოა, ასე უნდა განვსა-  
ზღვროთ ეს უცნაური მოგზაურობა, რომელიც ბევრი მოსაზრე-  
ბით ჰგავს დაბრუნებას დროთა სიღრმეში, საიდუმლო წინაპრები-  
სკენ და ჩვენი წარმოშობისკენ, ისე, რომ რილკეს თითქოს წარ-  
სულის წინასწარმეტყველიც კი შეიძლება ვეწოდოთ. შესაძლოა,  
რილკეს ევოლუცია უკუსვლადაც იქნეს გაგებული. მაგრამ ეს  
სრული გაუგებრობა იქნებოდა იმ გაკვეთილისა, რომელიც მისი  
წარმოშობებიდან და პიროვნებიდან მივიღეთ.“<sup>2</sup>

ცალკეული სონეტის განხილვისას<sup>3</sup> მარსელი ასკვნის, რომ ის,  
რაც პოეტურად არის „*სონეტებში*“ გამოხატული, ცნებებში უნდა  
მოექცეს:

„ეს სამუშაო არა მარტო შესაძლებელია, არამედ აუცილებელიც  
ყველასთვის, ვისაც სურს თავი დააღწიოს იმ კრიზისს, რომელ-  
შიც მთელი თანამედროვე ევროპული აზროვნება მოექცა.“<sup>4</sup>

ორფეესი, 'მეტამორფოზების სული', ისაა, ვინც წარმატებას  
სძლევს, ვინც ინარჩუნებს უცვლელობას ცვალებად სამყაროში და  
ამიტომ, მარსელის აზრით, ის ძალიან აქტუალურია და საჭირო.<sup>5</sup>

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ვიტოლდ ფონ ჰულევიჩისადმი წერილში  
რილკე მიუთითებდა „*ელეგიებისა*“ და „*ორფეესისადმი სონეტების*“  
საერთო წარმომავლობაზე; ორივე ციკლი ერთსა და იმავე პრობ-  
ლემას ეხება, რომლებიც რილკემ ამ წერილში დაწვრილებით ახს-  
ნა. მაგრამ იქვე, წერილის ბოლოს, პოეტმა მათ შორის განსხვავე-  
ბაც აღნიშნა. მისი თქმით, „*სონეტები*“ „*ელეგიებში*“ ასახული  
პრობლემის ზოგიერთ დეტალს გამოხატავენ:

„*ელეგიები*“ და '*სონეტები*' ერთმანეთს მუდამ განამტკიცებენ, და  
მე უზომო წყალობას ეხედავ იმაში, რომ წილად მხედა ერთი  
ამოსუნთქვით ორივე იალქანი ამეშვა: ჟანგისფერი პატარა იალ-  
ქანი '*სონეტებისა*' და '*ელეგიების*' უზარმაზარი თეთრი იალქანი“.

<sup>1</sup> სონ. I, 6. G. Marcel, Rilke: A Witness, p. 266.

<sup>2</sup> იქვე, p. 266.

<sup>3</sup> განსაკუთრებით ის ტექნიკური პროგრესის პრობლემას ეხება, სონ. I, XVIII

<sup>4</sup> G. Marcel, Rilke: A Witness, p. 269.

<sup>5</sup> იქვე, p. 270.

აქედან ჩანს, რომ რილკეს აზრით, „ელეგიები“ „სონეტებზე“ უფრო ფართოა. მიუხედავად ამისა, მარსელმა იმ პრობლემატიკას, რომელიც ორივე ციკლში აისახა, და იმ მსოფლმხედველობას, რომელსაც თვითონაც იზიარებდა, 'ახალი ორფიზმით' მოიხსენიებდა. რატომ? ალბათ იმიტომ, რომ 'ორფეუსი' სახელდებისთვის მოსახერხებელი იყო და ქრისტიანობისგან განსხვავებასაც გამოხატავდა.

რილკეს ხსენებული წერილი ერთ შეკითხვაზეც გვაძლევს პასუხს (თუმცა პასუხის გარეშე ეს შეკითხვა შეიძლება არც გაგჩენოდეს): რატომ დაუკავშირა მან პატარა ვერა ოუკამა-კნოპის გარდაცვალების გამო დაწერილი ლექსები ორფეუსს? პასუხს ამოვიკითხავთ იმავე წერილში, იქ, სადაც რილკე აღნიშნავს განსხვავებას „სონეტებსა“ და „ელეგიებს“ შორის:

„'სონეტებში' ჩაჩვენებია დეტალები საქმიანობისა,<sup>1</sup> რომელიც აქ გარდაცვლილი გოგონას სახელითა და მფარველობით არის წარმოდგენილი; მისი დაუსრულებლობა და უმანკოება საშუალებას არ აძლევს საფლავის თაღს, რომ შეიკრას. ამიტომ გოგონა, სიკვდილის ზღურბლს გადაბიჯებული, იმ გოგონათა გუნდს ეკუთვნის, ვინც ინარჩუნებს სიცოცხლის ერთ მხარეს ღიად მეორე მხარისადმი, შეუხორცებელი ჭრილობის მსგავსად.“

მითიური ორფეუსი, პადესში ცოცხლად ჩასული და იქიდან დაბრუნებული, სიკვდილ-სიცოცხლის ზღვარზე მყოფი და მათ შორის კავშირის დამამყარებელი, სწორედ ღიაობისა და დაუსრულებლობის გამომხატველი იყო, რომელიც პატარა გოგონას ახასიათებდა და შეეძლო. ალბათ, ეს დაუსრულებლობაც, ანგელოზის სრულყოფილებასთან შედარებით (ანგელოზი, ისევე როგორც ორფეუსი, ორივე სამეფოს ზღვარზე დგას, მაგრამ, ორფეუსისგან განსხვავებით, ორივეზე მაღლაც დგას), იყო მიზეზი იმისა, რომ მარსელმა რილკეს შემოქმედებაზე ფიქრისას და თავისი პოზიციის გამოსახატავად აქცენტი ორფიზმზე გააკეთა: ორფეუსი 'უფრო იყო' ადამიანი, ვიდრე ანგელოზი, ხოლო მარსელს, ისევე როგორც რილკეს, ადამიანებისგან უნდოდა იმის განხორციელება, რაც ამ 'ღმერთებმა' შეძლეს.

<sup>1</sup> იგულისხმება ჩვენი მისია – ხილულის უხილავად გარდაქმნა და შენახვა, რაც „ელეგიებშია“ ასახული.



## დასასრულის ნაცვლად

წიგნის მთავარი, პირველი ნაწილი ანტიკურ ნეოპლატონიზმში (III-VI სს.) თავისუფლებისა და ნამდვილი *მე-ს* გაგების კვლევას მიეძღვნა. წიგნის ძირითადი მიზანიც ამ თემისა და მასთან დაკავშირებული პრობლემების ანალიზი იყო. ასეთებია ურთიერთმიმართებები *მე-სა* და სხვას, იგივესა და სხვას, ერთსა და მრავალს, გონებასა და სულს, სულსა და სხეულს შორის, აგრეთვე ტრანსცენდენტურ ერთთან ჩვენი სულის მიმართება, სიკვდილის ფილოსოფიური გაგება, სიკვლევების – ანუ სულიერი სრულყოფის – საფეხურები, როგორც გარეგანი ზემოქმედებისგან განთავისუფლების საშუალება და ნამდვილი შინაგანი *მე-ს*კენ მიმართული გზა, განგებისა და თავისუფლების ურთიერთმიმართება, სიყვარულის, როგორც ჩვენი მიზეზისკენ ლტოლვის გაგება, ადამიანის გაგება, რომელიც, ერთი მხრივ, როგორც მსახიობი, პიესის ავტორის მიერ დაწერილ როლს ასრულებს, მეორე მხრივ კი თავისუფალია, და სხვა. ამასთანავე, წიგნის მიზანი იყო ამ თემების კვლევა არა მხოლოდ ანტიკურ ნეოპლატონიზმში, არამედ (ა) შუა საუკუნეების ფილოსოფიებში (ბიზანტიური ჰუმანიზმის ჩათვლით), სადაც ხსენებული პრობლემები, ანტიკური ნეოპლატონიზმის მეტ-ნაკლებად პირდაპირი გაელენით, თავისებურად აისახა და გარდაიქმნა, და, აგრეთვე, (ბ) მეოცე საუკუნის რამდენიმე მოაზროვნესთან. ამ მიზანდასახულებიდან გამომდინარე, წიგნის სტრუქტურა აიგო ნეოპლატონური ონტოლოგიის დინამიკის სამი ძირითადი მომენტის სიმბოლური გამოყენებით: 1. ნეოპლატონური ტერმინი *mone*, რომელიც 'ყოფნას', 'საკუთარ თავში დგომას' და 'მიზეზის თავის თავში სიმკვიდრეს' ნიშნავს, სათაურია წიგნის პირველი ნაწილისა, რომელშიც ძირითადი თემა ანტიკური ნეოპლატონიზმის ფარგლებშია განხილული, პლოტინიდან (III ს.) დამასკიოსამდე (VI ს.); 2. ნეოპლატონური ტერმინი *proodos*, რომელიც 'გამოსვლას', 'გარეთ გასვლას', 'მიზეზის შედგეიდან გამოდინებას', 'გადმოღერას', 'გამოსხივებას' თუ 'ემანაციას' აღნიშნავს, გამოვიყენეთ წიგნის მეორე ნაწილის დასასათაურებლად, რომელშიც წიგნის ძირითადი თემა, ნეოპლატონური წყაროების გათვალისწინებით, განხილულია შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში, მაკრობიუსით (V ს.) დაწყებული, პეტრიწის (XII ს.) გავლით და პლეთონის (XIV-XV სს.) ჩათვლით; 3. ნეოპლატონური ტერმინი *epistrophe*, რომელიც 'დაბრუნებას', 'შედეგის მიზეზისკენ უკუქცევას' (პოზიტიური გაგებით) აღნიშნავს (რაც, შედეგისთვის, ამავე დროს, თავისუფლებისა და ნამდვილი *მე-ს* ძიება და მოპოვებაც არის), წარმოადგენს სათაურს წიგ-

ნის მესამე ნაწილისა, რომელშიც, ანტიკურ (ნეო)პლატონურ საფუძველზე დაყრდნობით, ჩვენი ძირითადი საკვლევი თემები თანამედროვე აზროვნებაში, XX საუკუნის რამდენიმე წარმომადგენელთან, არის განხილული.

წიგნის ამგვარი სტრუქტურიდან გამომდინარე, მას ვერ ვუწოდებთ 'მონოგრაფიას' ამ სიტყვის მკაცრი მნიშვნელობით: მოცემული ნაშრომი არ წარმოადგენს ერთი კონკრეტული საკითხის ან საკითხთა კომპლექსის ამომწურავ კვლევას ერთ ფილოსოფოსთან ან ერთი ფილოსოფიური მიმდინარეობის ფარგლებში; ის არც სხვადასხვა მიმდინარეობაში მათი შედარებითი კვლევა არ არის. მოცემული წიგნი, თავისი სტრუქტურითა და შინაარსით, მიუხედავად თემატური ერთიანობისა, ორგანულად ურთიერთდაკავშირებული ესეების / სამეცნიერო კვლევების კრებული უფროა. მასში შევეცადეთ, ძირითადი თემატიკა (თავისუფლებისა და ნამდვილი ღვს ძიება ნეოპლატონიზმში) სხვადასხვა თემისა და საკითხის კონტექსტში წარმოგვეჩინა, შემდეგ კი გამოგვევლინა ამავე ან მომიჯნავე თემების გამოძახილი უფრო გვიანდელ ეპოქებში, ჩვენი დროის ჩათვლით. ეს წიგნი არ არის მონოგრაფია ამ ტერმინის იმ ტრადიციული გაგებითაც, რომელიც კვლევის მიზნად დასახული თემის შეძლებისდაგვარად ამოწურვას გულისხმობს; მოცემული ნაშრომი უფრო ღია, დინამიური პროცესის დასაწყისია – ბიძგი და მოწოდება იმისკენ, რომ მასში ასახულ და მონათესავე თემებს მომავალშიც ჩაუფიქრდეთ და ისინი შემდგომშიც ვიკვლიოთ როგორც ანტიკური ნეოპლატონიზმის (რაც, ვიმეორებ, წიგნის ძირითადი თემაა), ასევე ზოგადად აზროვნების (ჩვენი საკუთარის ჩათვლით) ისტორიაში, ოღონდ ისე, რომ თან ეცადოთ, სხვადასხვა ეპოქების ნააზრევში, პირდაპირი გავლენებისა და შთაგონების საერთო წყაროს არსებობის ვითარებაშიც კი (ასეთი იყო, მაგალითად, ორფეის / ორფიზმი პლატონიზმის, ნეოპლატონიკოსებისთვის, მარსილიო ფიჩინოსთვის, რილკესთვის და სხვებისთვის), დაინახოთ ის ზღვარი მსგავსებებსა და განუმეორებლობას შორის, რომელიც სხვადასხვა ეპოქის მოაზროვნების მიერ მათთვის საერთო წყაროების გაგებაში, ინტერპრეტაციასა და გათავისებაში იმალება. ეს რთულია, ბოლომდე შეუძლებელიც, მაგრამ, ნაწილობრივ სწორედ ამ შეუძლებლობის გამოც, საინტერესო, და არა მხოლოდ მეცნიერული თვალსაზრისით, არამედ იმიტომაც, რომ საკუთარ თავში უფრო ღრმად ჩახედვის საშუალებას გვაძლევს და ჩვენივე ღვს მრავალსახოვნებას თუ ერთიანობას დაგვანახებს. ესეც ერთ-ერთი გზაა ჩვენი (და) ღვს თავისუფლებისკენ.



## **Neoplatonism in Search of Freedom and of True Self**

### **Summary**

The concept of freedom, though not explicitly the most important theme in Neoplatonism, is nevertheless present, sometimes in a veiled form, in the discussion of almost all the major issues in Neoplatonic philosophy. In Neoplatonism, the ontological, epistemological, psychological and ethical aspects of freedom are closely related to each other. The concept of freedom of the supreme One and of the divine hypostases is the basis for understanding the specificity of the same concept and related to it issues on the level of human being, in the domain of knowledge, psychology, and way of life.

In ancient Neoplatonism, the highest point of human freedom, self-sufficiency and identity of our activity with our essence can be achieved through the self-concentration of our soul. Maximally concentrated on its true self, i.e. on the 'best part' of itself, our self is able to transcend itself, 'join' the intellect, and together with the intellect, strive further, toward the unity with the supreme One. Thus, the concept of freedom and of the true self are closely related to each other.

This book aims to analyze various aspects of the concept of freedom and the true self in the works of the major thinkers of ancient Neoplatonism, such as Plotinus, Porphyry, Iamblichus, Proclus, Damascius, and Simplicius. The first, main part of the book is dedicated to these thinkers. The second part of the book deals with the concepts of freedom and true self in the (Neo)Platonic philosophy of Middle Ages and Byzantine Humanism, while in the third part of the book the above-mentioned concepts and some related to them issues are discussed in certain theories and world-views of twentieth century thinkers. Correspondingly, three parts of the book are named symbolically according to Greek Neoplatonic concepts of a threefold movement of the universal production: 1. *Mone* ('remaining'), 2. *Proodos* ('procession'), 3. *Epistrophe* ('return'), which mean, respectively, existence in the cause(s), proceeding from the cause(s), and the return of the effects to the cause(s).

The first, main part of the book, deals with the concepts of freedom and true self in the theories of the major Neoplatonists of late Antiquity (third-sixth centuries).

### Chapter 1: *Plotinus*

This chapter, dedicated to Plotinus (204/5-270), contains an introduction, five paragraphs (§1: *Eros: the short synopsis of the Ennead III 5; what does Eros see and not see?* §2: *Onto-noetic spectrum of freedom.* §3: *Our freedom, and the omnipresence of the Intellect.* §3: *Are we in our earthly lives as actors still free?* §5: *Providence and fate, will and freedom – of the One and ours*), and a short conclusion.

The first paragraph deals with those aspects of Plotinus' understanding of Plato's Eros which refer to Plotinus' definition of love as an 'eye' of a desirer. In Plotinus' interpretation of Plato's *Symposium* (Enn. III 5 [50], "On Love"), desirer is a soul and, consequently, Eros is soul's 'eye', its 'activity' (*energeia*), by means of which the soul strives toward its origin, parent and cause – the intellect, and then, by means of the intellect, toward the supreme One. In the Ennead "On Love" Plotinus discusses different kinds of souls while answering the following questions: What does Eros as soul's eye see and not see in the case of (a) the divine soul ("heavenly Aphrodite"), which is independent of a body; (b) the world-soul, and (c) various human souls? Are the objects of 'seeing' different for different kinds of souls, or the objects remain the same but the results of 'seeing' are different? Moreover, we try to understand, whether there is a difference between soul's ability to be close to the intellect, on the one hand, and love, as soul's 'eye' and its activity on the other, or not.

The definition of Eros as a soul's 'eye' in the Ennead "On Love" is interesting for the following reasons: First, 'seeing', contemplation, vision, and similar activities are important issues in Plotinus' philosophy, because in a certain sense, on the art and method of viewing depends, not only an ontological, cosmological, or anthropological status of a being (or vice versa: the quality of 'seeing' depends on the ontological status of a being) but also the process and the result of creation or production. Secondly, besides its 'objective' (i.e. ontological) significance, 'seeing' in Plotinus' philosophy is an existentially important concept for each of us personally, as far as our spiritual ascension and our descent into the realm of corporeal reality depend, to a certain extent, on our personal ability of 'seeing', or exercising in 'seeing'. This means that our ability of 'seeing' is or can be a very dynamic one: it can either become more 'sharp' or lose its quality. Thus, our ability of 'seeing' characterizes us all, as human beings, as far as we all possess a rational soul, on the one hand, and also qualifies each of us individually, i.e. differently, depending on our personal choices, characters and abilities, in the various conditions and periods of our lives, on the other. Therefore, the reason, why the definition of Eros as soul's 'eye' and activity in Plotinus' philosophy is existentially interesting for us even nowadays, is that the

differences in souls' abilities of 'seeing' are not only to some extent pre-determined by the divine providence, our human nature, and our first choice, but they are also caused and can be regulated by our individual, ethical, spiritual and intellectual progress or regress during our lives. Therefore, while the 'eyes' of human souls and their abilities of seeing are, to a certain extent, differently pre-determined according to the ontological status of the souls, nevertheless, the ability can change according to our own personal intellectual condition and changes, achieving a very high level of an intellectual kind of 'seeing', and even strive further, towards the unity with the One.

In this paragraph, I argue that the more a soul is close to the intellect, the less it needs to activate the function of its 'eye' as of an organ for 'seeing' the forms, as far as they are already (almost) in soul's presence. The divine soul, which is close to the intellect and not related to the corporeal world, does not need a memory and, consequently, we can suppose that its 'eye' (though it still needs it, because it receives the *logoi* – the rational principles – from outside, i.e. from the intellect) can be less active rather than the 'eye' of a soul which is more distanced from the intellect. Consequently, in the case of individual souls, the more a soul has achieved the status of a 'philosophical' one, its 'eye' requires the less activity for contemplation, being already (almost) able to be in the presence of the forms. However, none of the souls can be completely 'blind' (in a positive sense of this word), because all of them require an 'eye' as a receptacle for *logoi*, which they receive from the intellect.

Any kind of soul (including an individual one), though it can be like an intellect, at the same time remains itself. Although it can (almost) surpass the discursive mode of reasoning, a certain kind of 'discursiveness' in 'seeing' (caused by the fact that any soul gets *logoi* from outside) always remains as a fixed characteristic of even an intellectual soul though this kind of 'discursiveness' is quite different from that one which characterizes a soul 'attached' to the material world. Individual souls, even looking at the same objects, can 'see' them differently, and be differently aware – conscious of their seeing / thinking. Thus, looking at the beauty of material objects, souls can or cannot be conscious of the fact that they strive toward the 'real' (non-material) beauty, that means to the forms or, in other words, to the 'truth' of these objects. Furthermore, 'looking down' at the cosmic body has another meaning in the case of the world-soul or other celestial souls on the one hand (in this case, 'looking' has also a meaning of the providential activity) and of individual souls, on the other. Moreover, the 'products' of the different kinds of looking or seeing might be also different. Thus, the character of 'seeing' can form and determine the seer and also the objects seen and produced.

The 'seeing' / thinking exercised by a soul and 'seeing' by means of Eros as an instrument (an organ or a mediator) of seeing, in my opinion, are not the same: as Plotinus says, Eros is 'quicker' in seeing than the soul. This, as I think, means that the soul must 'digest' the objects seen by its Eros, while Eros, never satisfied by the beauty of the objects seen (and, without, so to say, 'digesting' them), rushes forward

to see more and more. Thus, even if a soul which has already reached the level of the intellect, or even more, the union with the One, can be (at least, for a while) satisfied with that what it (the soul) sees or has seen, its Eros is never satisfied, pushing also the soul to look further for new beautiful objects in the intelligible and material realm. Briefly, we can conclude that in case when a soul has achieved the condition when it 'sees' intellectually pure forms and, moreover, becomes almost identical with the objects seen, then the love as soul's 'eye' and activity, directed toward the unity of the soul with the intellect and the One, may become almost unnecessary. However, an individual soul cannot remain in this condition permanently. That is why (its) Eros can neither be ever deprived of the role it plays in the soul's life nor can be ever completely satisfied with the objects already seen. Therefore, we can suppose that at a certain moment Eros has to re-activate its function, even if an individual soul has achieved the highest level of 'seeing'.

In the second paragraph, the issue of freedom is discussed in the ontological and epistemological contexts. Our attention is focused on certain aspects of cognitive power concentrated inwardly on the unity within ourselves, contributing to acquiring the true identity of the human soul and its ascent toward the Intellect and the One. Grades of our freedom, in a certain sense, depend on the forms of cognition. In this paragraph, special attention is given to the highest level of 'theoretical' virtues, which lead a soul toward the pure contemplation of the divine and true being. On this level of human existence, achieved mainly by means of one's intensive cognitive activity, the soul loses its consciousness and memory, becoming similar to the intelligible object of its desire and love. Moreover, together with the intellect, it strives further, toward the unity with the supreme One.

The subject of the third paragraph of the chapter on Plotinus is the principle of transition of the human soul into the universal intelligible realm. This issue is discussed on the basis of Plotinus' *Ennead* VI 5, which was the main basis of Porphyry's *sententia* 40, analyzed in the next chapter of this book. According to Plotinus, the highest level of our self-sufficiency and identity can be achieved through the self-concentration of our soul. Maximally focused on its true self, that means, on the intellect within it, the soul transcends itself and 'joins' the universal intellect, which is a real, eternal true being. In the above-mentioned *Ennead*, Plotinus argues that everything desires itself and this is the same as the desire of the good. Thus, the good is something which is "*our own; therefore, one must not seek it outside*" (VI 5, 1, 21; transl. of Plotinus' *Enneads* here and further by A.H. Armstrong). In this paragraph, we address the following questions: why, according to Plotinus' (and also Porphyry's) theories, are we associated with the intelligible being mainly through our concentration on our self? If the intelligible being is present to each being, then is not it possible that we become associated with it also through our concentration on the essence of the *other*? I argue that the reason why Plotinus (and, generally, Neoplatonists) did not discuss this possibility, was that it was unimaginable for them that

human soul with its intellectual capacity could comprehend *itself* and *other* otherwise than through the concentration on *itself*, because knowing the *other* not through *ourselves* but 'outside' of us as an external object would be a discursive reasoning, where only incomplete coincidence between the subject which is knower and an object which is known, is possible. This is a sort of duality and not an actual identity, and in such a case knowledge cannot be absolute. Thus, we are able to 'appropriate' the essence of the *other* when we 'grasp' it by our intellect – and this is possible only after our soul achieves the highest level of self-concentration, but we cannot 'grasp' the *other* and achieve a unity with it in its corporeal condition. On the other hand, we can not understand our *self* on the basis of the *other* in its corporeal condition; our intellect must be 'alone' with the non-corporeal *eidos* (form, essence) of the *other* in order to achieve identity and unity with it and, together with it, with the whole intelligible universe; but this, again, is possible only through self-concentration of our soul.

The fourth paragraph deals with the image of a theater and of a stage as symbols of the physical cosmos and our earthly life, presented by Plotinus in Enn. III 2 [47] ("On the Providence, part 1"). In this treatise, Plotinus compares the world with the stage of the theater and us, people, with actors. According to Plotinus, the cosmic drama is like a theatrical play and the actors with their parts are like us, people, with our duties and destiny in the world. Thus, for Plotinus, the stage is a symbol of the corporeal universe, i.e. of the world perceived by senses. At the same time, it is an image (*eikon*) and reflection of the intelligible world. The stage has a function of a mediator between the divine, intelligible world, on the one hand, and us, people (here, 'below'), on the other. It is the 'place', area, where the supreme providence – the highest, divine *pronoia* takes its shape and develops as fate (which is a lower kind of providence) in the spatial and historical dimensions of the physical world. Thus, the actors on the stage are the agents who contribute to the realization of the divine providence in the form of fate in our material world.

In this paragraph, while discussing the image of the theater and of the stage in it as the symbols of the physical cosmos in the context of the main 'branches' of Plotinus' philosophy such as ontology, cosmology, and anthropology, our attention is focused on the image of the stage as a 'topological' center and 'place' where these three above-mentioned branches cross each other and reveal their interrelationship as a result of the projection of the rational formative principle (*logos*) in the corporeal world. The main questions discussed in the paragraph are as follows: How do human freedom, the divine providence, and fate correspond to one another? What kind of role does a man as an actor, who already has the certain part in the play, on the one hand, and the same man as a free person, on the other, play in the cosmic drama in which we all are involved as actors? Another issue discussed in this paragraph is the meaning and importance of the material world taken as a whole in Plotinus' world-view: is it just an inferior degree of emanation of the intelligible reality and the 'neg-

ative' result of the 'outflowing' or 'outshining' of the formative principle into the material plurality? Or, on the contrary, does Plotinus esteem this process of production and projection of the rational principle positively? I think that in Plotinus' above-mentioned treatise, our material world has a great importance and meaning for the whole process of emanation and realization of the rational formative principle, though this does not mean that in Plotinus' opinion, intelligible principle (Intellect as hypostasis) has any need of the corporeal cosmos. Therefore, our world which symbolizes the stage is a necessary result of the essential activity of the higher, intelligible principles, and people, like actors, already have got their roles prescribed by the rational principle. Does this mean that we, people, are not free? Plotinus does not think so. His well-known words are as follows: "*Providence ought not to exist in such a way as to make us nothing*" (III 2, 9, 1-4). Where does the difference between men (between good and bad characters, acts etc.) start? Plotinus supposes that the cause of the difference is the highest intelligible realm itself: the intellect *is* many, though this kind of plurality and diversity exists in unity. The fact of the existence of providence means in Plotinus' opinion the necessity of the existence of something *other*, which is not providence: "*If everything was providence and nothing but providence, then providence would not exist; for what would it have to provide for?*" (III 2, 9, 1-4). A man (at least, his best 'part') is not a toy in God's hand (cf. Plato, *Legg.* 803c). Though he has already got his role in this earthly life, he still is, can and must be active. Thus, a man is like an actor playing the role already written (for him) by the author. Nevertheless, as a man and as an actor, he is and must be still active in his role, i.e. he must play his part as well as possible. Therefore, in a certain sense, life and stage are places where a man / an actor fulfills his freedom: "*So the activity of life is an artistic activity, like the way in which one who is dancing is moved for the dancer himself is like the life, which is artistic in this way his art moves him, and moves in such a way that the actual life is somehow of this [artistic] kind.*" (III 2, 9, 23-24). It is evident that in Plotinus' opinion the world and life as a whole remain changeless in spite of all diversities and oppositions between the characters. Nevertheless, the activity of an actor plays, to my mind, a very important role in Plotinus' understanding of the permanent process of formation and 'design' of life as a whole in our world, where people and actors are free to contribute to this process.

The fifth paragraph of this chapter deals further with the problems of will and freedom on the basis of Plotinus' *Enn.* VI 8. Our attention is focused on the following issues: (1) Freedom in relation to the divine principle; (2) Freedom in relation to humankind; (3) Relationship between rational decisions and actions of a man; (5) Relation between intellect, soul, will and freedom of a man; (6) Relationship between freedom and necessity in case of (a) the divine principle, and of (b) humankind; (7) Relationship between freedom, essence and actuality; (8) Identity of *self* and freedom in case of the divine principle; (9) The limits and the perspectives of human freedom: how far can man be free in his life?



## Chapter 2: Porphyry

This chapter contains an introduction on Porphyry (232/234-302/310), two paragraphs (§1: *We in the presence of intelligible being* (sententia 40). §2: *The grades of virtue: the way to freedom* (sententia 32), and a short conclusion.

The subject of the first paragraph is the relationship between ourselves and the universal intelligible realm. This issue is discussed on the basis of Porphyry's 40<sup>th</sup> *sententia*. Plotinus' treatise VI 5, which was a major source of Porphyry's above-mentioned *sententia*, was analyzed in the first chapter of this book (§3). In Porphyry's (and also Plotinus') opinion, we can be present to the intelligible being if our soul is maximally concentrated on its intellectual 'part', which is essentially associated with the whole intelligible being. The intelligible being is not spatially located and is not a corporeal substance that is why it is able to be present to everything as a whole; therefore, established in itself, it is eternally present to all beings. As for us, we, through our concentration on our true self, become participants of the intelligible universe, but when our soul is strayed away from itself and directed outwards, i.e. towards an external object which is not the subject of its thought and is not our soul itself, then it seems that we get separated from the intelligible being, though in reality, it is always present to us. Thus, potentially, through our nature, we are able to be established in the intelligible being, because we possess a soul with its intellectual capacity.

In the 40<sup>th</sup> *sententia* Porphyry discusses the following issues: a) What is the intelligible, eternal being? b) What kind of relationship do we have with it? c) How is it possible to achieve the level of the intelligible being through rising up to the level of our true self? Porphyry's main thesis is that the intelligible being is not separated from us spatially, but being everywhere, it is with us. It is always present and never alienated from us. We stray away from it as we turn toward the otherness, abandoning our true self. Thus, the intelligible being is really and not spatially with and present to us. It is everywhere and also with us when we achieve inner unity through our concentration on the intellect within us.

Porphyry explains the three above-mentioned issues in the following way: a) Intelligible being by itself is a being, which is "*unwearied, unabating, never exhibiting deficiency*" (trans. of Porphyry's *Sententiae* here and further by J. Dillon). At the same time, this being is "*exceeding in the purest sort of life, replete with itself, established in itself, sated with itself, and not even in search of itself*". b) The closer we are to the intelligible being, the more we are our true self. Thus, through the definition of ourselves in relation to the intelligible being our likeness to it becomes evident. We too are a whole being, which is so perfect by itself that any kind of 'addition' to it would turn into its 'diminution'. As for the relationship of us with ourselves, according to Porphyry, we are present to ourselves or not present. To be far from ourselves or to be close to ourselves means, at the same time, to be far from the intelligible being or to be close to it. Then Porphyry goes back to the definition of the intelligible being, now

viewed from the standpoint of our comprehension: "So it is possible for you, in general, to comprehend what is present to being and what is absent from it, Being itself being present everywhere and again being nowhere." c) Therefore, we are not 'separated' from the intelligible being: being present to ourselves, we are also present to the being.

In the last part of the 40<sup>th</sup> *sententia* Porphyry explains that rising up to the level of our true self means advancing towards the intelligible comprehension of our essence; it means the knowledge of our essence as well as the consciousness of this knowledge, which is the unity of us as knower with us as with the essence which is known. As Porphyry thinks, we are able to be in ourselves and are not really separated from the intelligible being. The distance between us and the being is caused only because of our turning away from and becoming ignorant of ourselves, though by our nature we are able to be established in our own essence and as a result of this, to be present to the intelligible being.

The second paragraph deals with Porphyry's theory of the grades of virtue as exposed by him in *sent.* 32. On the basis of Plotinus' *Enn.* I 2, though, with certain modifications, Porphyry discusses virtues and their types. He makes clear the difference between the four levels of human inner self-perfection, which represent a way leading a human being to the maximally achievable perfect wisdom and identity with the intellect, as well as freedom from the external and accidental circumstances and characteristics. At the same time, these are the ways of guiding a person to his inner and true self and, thus, to his freedom.

Four levels of virtue in ascending order, are the following: (1) 'Civic' ('political') virtues (they are based "*on moderation of the passion. They regulate contacts with the community*"). (2) 'Contemplative' ('theoretical') virtues, "*those of the person who is raising himself up towards the contemplative state*". They are called also 'purifications'. These are the virtues of the person who is making progress towards the state of contemplation. They "*consist in detaching oneself from the things of this realm [...]. These virtues are those of a soul which is in the process of abstracting itself (from the body) in the direction of true being*". (3) Virtues of the man who "*already practices contemplation*". These are the virtues of the soul as it is exercising intellection. (4) Virtues "*of the intellect, in so far as it is intellect and transcends the soul*".

According to Porphyry, the four cardinal (Platonic) virtues (wisdom, justice, temperance / moderation, and courage) are present on all four above mentioned levels, though in different ways, providing on each ascending level more and more autonomy and independence for the rational, intellectual principle from the 'lower parts' of the soul. Porphyry believes that the purificatory virtues are very important for us because they are the basis of ascent toward the higher levels of virtues. Therefore, as he thinks, we must direct our attention most of all to the purificatory virtues, "*basin ourselves on the reflection that the attainment of these is possible in this life, and that it is through these that an ascent may be made to the more august levels.*" Porphyry's advice given to a man on his way toward freedom from otherness and toward inner unity concerns

human soul and includes the following steps: moderation of the passions, purification from the participation in passions, maintaining the purified condition through turning the soul towards intellect and, lastly, the state of pure intellect, which contains all virtues 'paradigmatically'. All this is possible only if one gathers oneself together within one's self, detaching one's self from the body, and freeing one's self entirely from the passions. In other words, we can succeed if we concentrate on the 'one within us'. But what exactly happens with us on the highest level of the virtues, when our soul, almost completely purified, abandons itself (which means: becomes its true self) and turns toward intellect – this issue is not discussed in this *sententia*, though Porphyry's words from *sent.* 25 hint on the mystical state of our being which is aimed at surpassing even the level of pure intellect: "*On the subject of that which is beyond intellect, many statements are made on the basis of intellection, but it may be immediately cognized only by means of a non-intellection superior to intellection*".

### Chapter 3: *Iamblichus*

Chapter three deals with psychological and epistemological aspects of *self* in the thought of the Syrian Neoplatonist Iamblichus of Chalcis (ca. 245-325). It contains an introduction, two paragraphs (§1: *We, our thinking and gods.* §2: *Intellect, soul, body and ourselves*), and a short conclusion.

In the introduction is exposed the general character of Iamblichus' philosophy, the outlines of his ontology, and the main differences from the ontological structure of his predecessors, such as of Plotinus and Porphyry. One of the characteristics of Iamblichus' philosophy, compared with that of Plotinus, is that his ontological structure is less 'telescopic' one, that means that in Iamblichus' world-view the levels of the ontological hierarchy are more independent from each other than they were in Plotinus' philosophy, where the ontological entities could be 'viewed' in one another. As a result of such an approach, the ontological hierarchy is in Iamblichus' works more detailed and complex than it was in Plotinus.

The first paragraph deals with Iamblichus' treatise called "*De mysteriis*". We focus our attention mainly on *De myst.* I 3, where the types of knowledge (philosophical, theological, and theurgical ones) are discussed according to the kind of the objects they deal with. Thus, in Iamblichus' opinion, the knowledge about gods must be different from other kinds of knowledge. Iamblichus argues that it is impossible to approach the gods only on the basis of thinking and of theoretical (contemplative) philosophy and that the practical, religious activity – theurgy is also necessary. In this context, based on the text of Iamblichus, the problems of human freedom are analyzed: man is not free, because the necessity and fate rule over him. Nevertheless, man can make himself free from the bonds of necessity and fate by means of knowledge of gods. This knowledge is not attainable, in Iamblichus' opinion, only by a man himself but with the help of gods, and it can be achieved by means of theurgical activity.

The first paragraph deals also with another text of Iamblichus: "*On the Pythagorean way of life*", as far as Pythagoras' way of life was regarded by Iamblichus as a model for a true philosopher. In this context, the meaning of 'philosophy' as it was interpreted, according to Iamblichus, by Pythagoras, is discussed.

The second paragraph deals with the issues of the relationship between intellect, soul, and body, analyzing also the definition of our *self*. The study is based mainly on the collection of the texts of Iamblichus on a soul (Iamblichus, *De anima*. Ed. by J. Finamore and J. Dillon. Leiden, Boston, Köln 2002). For Iamblichus, the human soul is a kind of mediator between intellect and body. In this context, we focus our attention on Iamblichus' theory of the ascension of souls and their descent in the corporeal realm. In Iamblichus' opinion, even the elevated soul does not lose its identity and essence: it does not become god or intellect but remains itself. Special attention is paid to the analysis of the soul's essence, its potency and activity, in case of considering the soul by itself and in case of soul's combination with a body. The question whether the souls' activities are different in case of the universal soul on the one hand and individual souls on the other, is also discussed.

In the short conclusion, we point out that in the case of Iamblichus, the understanding of the true self is to a certain extent different from that of Plotinus and Porphyry: in Iamblichus' theory, the *self* is understood not as a unity but more as a kind of duality, existing as a unity; therefore, the *otherness* is more included in the definition of our *self* in Iamblichus' theory than it was in the case of his Neoplatonic predecessors.

#### Chapter 4: Proclus

This chapter, dedicated to Proclus (412-485), contains an introduction, three paragraphs (§1: *Fate, necessity, and free choice*. §2: *Free choice, evil, fate, and providence*. §3: *Soul, fate, goodness, love, freedom, and providence*), and a short conclusion.

Freedom for Proclus is an activity which corresponds to the essence. Proclus analyzes the concept of the will of the One as well as of the lower hypostasis, such as Intellect, and also of human beings. In all cases, the basis of the will is the essence of the being. Thus, the will of the demiurgic intellect, according to Proclus, corresponds to its essence, which is the act of thinking.

As for a human being, it is for Proclus, first and foremost, its soul. The soul uses the body and possesses the intellect. A soul which is free from the corporeal bonds, depends on the providence, while the soul *in corpore* depends on the fate. Souls have a free choice, while bodies cannot choose.

In the first paragraph, the relationship between free choice, fate, and necessity are discussed on the basis of Proclus' commentaries on Plato's *Republic* and his treatise *De providentia*. We focus our attention on Proclus' understanding of the relationship between our free choice, our responsibility, and cosmological necessity.

The second paragraph deals with the issues of the relationship between our free choice, evil, fate, and providence mainly on the basis of the fragments from Proclus' *De malorum subsistentia*, and commentaries on Plato's *Timaeus* and *Republic*.

In the third paragraph, the concepts of soul, fate, goodness, love, freedom, and providence as well as their interrelationship are discussed on the basis of the fragments from Proclus' commentaries on Plato's *Timaeus*, *Republic*, and *Parmenides*, and also his treatises *De providentia* and *Decem dubitationes*. According to Proclus, we have a possibility to make a choice between intellectual and corporeal ways of life, and our freedom is fulfilled in a case if we manage to live according to the goodness. A human soul which possesses goodness is free; it is not a slave of fate. The goodness itself is our primary cause that is why freedom means our return to our cause.

One more significant theme is the concept of happiness: the universe as a whole, according to Proclus, is permanently happy. The happiness of the cosmos is related to our happiness as far as we assimilate ourselves through concentration on the unity in us to the universe. This is the (re)connection of the effect with its cause, and also a kind of freedom for the beings as far as their activity coincides with their essence.

## Chapter 5: *Damascius*

The chapter deals with certain aspects of the dialectic of *self* and *other* in Damascius' (ca. 462-after 538) ontology, psychology, and epistemology. It contains an introduction, five paragraphs (§1: *An almost non-existent portrait of the last Neoplatonist; Simplicius on Damascius; relationship between philosophy and theurgy, with preliminary notes on Damascius' method; works of Damascius; Damascius on the purposes of Plato's dialogues; "De principiis"; the first and the last work by Damascius: necrologue and epitaph.* §2: *Damascius' philosophy: ontology and ourselves; outline of ontology; method; the Ineffable; the One; the Unified.* §3: *Sameness and otherness.* §4: *Psychology.* §5: *Metaphysics and our spiritual ascension; cognition and ourselves*), and a short conclusion.

In this chapter, we concentrate our attention on the role and importance of otherness in the definition of *self* and identity in the three above mentioned segments of Damascius' thought. For Damascius, probably, more than for other ancient Neoplatonists, other / otherness was a very important concept not only on its own or in relation to the concept of *self* but it was also, in a certain sense, 'included' in the definition of *self* and identity.

In Damascius' philosophy, the supreme principle is absolutely transcendent. It is beyond all kinds of definition. It is impossible to say anything about it, neither in a positive (*kataphatic*) nor in a negative (*apophatic*) way. Therefore, it is called 'Ineffable'. As for the first One (the principle which comes after the Ineffable), in Damascius' opinion, it is, regarded by itself, everything (*hen panta*), while regarded as the cause of everything, it is everything as one (*panta hen*). Thus, otherness is 'included' in the first

principle, i.e. in the first One which is, on the one hand, *one* and, on the other, everything. Therefore, the first One, as the principle, is different from itself, is the *other* in relation to itself when regarded as the cause of everything. Hence, the first One in Damascius' philosophy is not the 'pure' One without any kind of otherness and plurality as it was considered by Plotinus, Proclus or, later, by Ioane Petritsi. Consequently, the way leading our knowledge toward this principle, which is not only *one* but is also *everything*, is not, according to Damascius, a negative (*apophatic*) one.

The transcendence and otherness are substantial characteristics of the human soul and knowledge too. There is, according to Damascius, something in our souls which is transcendent. Besides this, in objects of our knowledge, there is something transcendent in relation to the 'lower' subject, which means that something remains always transcendent for the subject who desires to understand the object of his thought.

For Damascius, like as it was for other ancient Platonists starting from Plato himself, love (besides its other definitions, aspects, and functions), is an activity of a soul. This activity may be realized in a soul's desire of knowledge, when the soul by means of the intellect (*nous*), as an active subject, wishes to know the object of thought. However, according to Damascius, we can perceive an object not by itself but only as far as it is the object of our thought, i.e. as far as it is knowable. In Damascius' opinion, the 'outflow' of our intellectual capacity toward the otherness of the object of our thought is based on the soul's substantial otherness. According to Damascius, the soul in itself – in its substance and not through its contact with the material world – undergoes changes. This means that otherness is 'included' in the soul's substance and is, from a certain point of view, something positive. According to Damascius, the human soul can undergo substantial changes without losing its identity. It can change itself, can incline to the 'lower' or 'upper' world without changing its identity. Hence, in spite of the changeable character of its substance, the human soul maintains its individual selfness.

The otherness also plays an important role in Damascius' theory of knowledge. In the process of cognition, the human soul 'divides' the object of its thought because it cannot grasp the object in its wholeness. By giving names to the objects, we divide the reality, 'compressing' it or making some sort of abstraction, like as we, for example, say 'cosmos', or 'life' or anything else. In such cases, we think and express the reality which exists as a whole, in a form of particular objects. And, on the contrary, we express those objects which exist as individuals, in a form of a whole. This is a problem and, at the same time, the real characteristic of our ability of cognition and of our soul, because, according to Damascius, we can 'see' only the otherness of the objects of our thought. Therefore, our desire (love) of knowledge means the 'outflow' of the intellect toward the otherness of the object, i.e. in the case of the intellect, toward the otherness of the same intellect. This 'outflow' of the intellect causes the difference / otherness of itself from itself. As a further result of this process, we know the object not as it is by itself but in the condition of otherness. In other words, we know it as far as it is knowa-

ble. In Damascius' opinion, knowledge is a desire to be re-united with the being, from which the intellect became separated. Thus, the intellect is the subject which desires the being and strives to it as to the object of its own, intellect's, thought. The being as the object of knowledge is, in Neoplatinic tradition, 'higher' than the intellect as a knower. From this point of view, the otherness, again, plays an important role in accomplishing the act of procession from and of return to the object of cognition. Thus, as Damascius says, "*without the difference, knowledge could not exist. The being cannot know itself if it is absolutely one, and it cannot know the other, if it is not different from it at all*" (Damasc. *de princ.* II, 146, 3-7 Westerink-Combès).

Therefore, in the main branches of Damascius' philosophy (ontology, psychology, and epistemology), other / otherness plays a substantial role in the definition of self and identity of the first One, as well as of the human soul, and also of the character of knowledge.

#### **Addenda: Few words on Simplicius**

This small supplement contains only one short paragraph on Simplicius (ca. 490-560), namely, on the cosmological aspects of the otherness, in this case, on man's desire of knowledge of external reality as well as on ways leading us toward our 'unity' with the cosmos and with its creator / demiurge. As Philippe Hofmann claims, Simplicius' commentary on Aristotle's "*Peri ouranou*" can be regarded as a spiritual return (*epistrophe*) to the divine principle. The way back to the principle (and to the true self) has at least two meanings: one is *anagoge* of the philosopher – commentator, who elevates toward the primary causes in the process of commenting upon the text of Aristotle, and the second one is the pedagogical aspect of this elevation: teacher / commentator helps the students / readers of the commentary in accomplishing the process of spiritual exercise: elevation to the primary causes by means of studying cosmology. On this way, commentator / teacher, together with his students, achieves certain kind of *sympatheia* and, therefore, unity with, on the one hand, first causes of the cosmos (that means, first, with its physical principles, and then, with its intelligible form / *eidōs*), and, on the other, with its demiurge (that means, with his knowledge, on the one hand, and his providential activity, on the other). This is, in Simplicius' opinion, a very necessary step on the way of a man (philosopher) toward the state of 'godlikeness' (*homoiosis theoi*) and of our happiness (*makariotes*).

Therefore, the knowledge of other/otherness (in this case, the knowledge of cosmology) was considered by Simplicius as a very important step on the way of spiritual elevation of a man to his true self and to the state of godlikeness. Thus, for attaining the highest level of virtue, in Simplicius' opinion, the man should be able to recognize himself as a part of the cosmos. For this purpose, the knowledge of physics is required.

## Part II: *PROODOS*

The second part of the book deals with the concept of *self* and freedom and related to them issues, mainly in medieval Georgian Platonism and Byzantine Humanism (twelfth-fifteenth centuries).

### Chapter 1: *Petritsi: self, one, and other*

In the first chapter, we analyze certain aspects of the dialectic of *self* (in some cases, we can also call it 'I'), *one* and *other* in Ioane Petritsi's (twelfth century) Georgian commentary on Proclus' "*Elements of Theology*". The main principle, on which our study is based, is that in Neoplatonism (starting from Plato up to Proclus, and also in Petritsi's philosophy) the true *self* (or 'I') is understood as '*one within us*', that means, as our spiritual unity and concentration of our soul on its 'highest' and 'purest' aspect – intellect. Therefore, this chapter deals with, first, the concept '*one within us*' and the problems of its relation to the supreme transcendent One, and then, taking into consideration Plotinus' and Porphyry's philosophies, analyzes the relationship between *self* and *other*, and their connection to the intelligible realm in Petritsi's thought.

The relationship between the transcendent One and the 'oneness' in the beings (including ourselves) is the major issue of Petritsi's commentary. In this chapter, we try to answer the following questions: (1) Does Petritsi see any principal difference between the concepts '*one in the beings*' and '*one within us*'? (2) Does the concept '*one within us*' or '*one in the souls*' imply a meaning of a personal experience of the union with the supreme One? (3) What kind of spiritual exercises or virtues are necessary, in Petritsi's opinion, for achieving unity in ourselves? (4) Does Petritsi consider '*one within us*' as our true self? And what might be, in his opinion, the relationship between the *self* and the *other*? (5) Does the unity in ourselves mean for Petritsi a certain kind of human freedom? And what is the relation between our freedom and the divine providence? (6) Was Petritsi in his understanding of the human soul and its union with the intelligible being or even with the supreme One more on the 'side' of Plotinus or of Proclus? In other words, does the human soul, in Petritsi's opinion, descend completely in this worlds or does some 'part' of it remain eternally connected with the intellect? (7) What kind of a union with the supreme One might be possible for a human being?

The answers to these questions are briefly as follows: (1) Petritsi does not speak explicitly about the differences between the concepts '*one in the beings*' and '*one within us*' (that means, in the human beings). Nevertheless, following his theory, we can suppose that there is a difference, firstly, because the *one*, as Petritsi says, is different in all beings as far as their substances are different; secondly, because we possess a soul which is an incorporeal substance, able to return to itself; thirdly (this is not said very directly either, but we can conclude it from Petritsi's views on 'return-



ing' of beings to themselves), we have a rational soul, which can control the 'process' of our return to the '*one within us*' and consciously contribute to it. Thus, the way of our return (*epistrophe*) to our self or to our cause may in some sense contribute to the activity of the '*one within us*'; here I mean the transition from the '*one within us*', which is in the state of potency (*dynamis*) in all of us to the same *one* in the state of activity (*energeia*), which is not always the case. I think it is exactly the process and the result of *epistrophe* that makes evident the differences between the *ones* in different beings and in various human individuals. (2) The first step on the way back to our own *one*, that means, to our cause and our essence, requires keeping the identity (this is the spiritual concentration on the '*one within us*'), while the next step means losing the identity. On this level, we get, through the '*one within us*', close to the supreme One, as far as this is possible. But if we try to go back to our cause without maintaining our identity, or without any concentration on our true self, we will be lost. (3) Petritsi does not discuss explicitly four cardinal virtues, and generally virtues, though we can say what was important in his opinion for achieving the unity in ourselves and becoming a true philosopher: one must lead a life similar to the life of Proclus, as it is described by Petritsi: freedom from affections, disinterest in the activities of young people, study of disciplines (those of *quadrivium* and *trivium*; physics, mathematics, theology; practical and theoretical philosophy), perfection in the pure non-material contemplation up to developing the theory of the transcendent One, passing – as far as it might be possible for a human being – from the level of discursive reasoning (*dianoia*) to the level of intellectual knowledge (*noesis*). This also implies the transition from a passive intellect to an active one. (4) In Petritsi's opinion, the '*one within us*' is our true self. For Petritsi, as well as for Proclus, the knowledge of *self* means the knowledge of its cause. In the process of discursive reasoning, the soul perceives one object after another, 'appropriates' them and then comes back to itself. Consequently, the soul must go through the *others* in itself in order to 'appropriate' them as its own *self*. As for the intellect, its cognition is not a discursive mode of thinking. Therefore, the knower and the object of knowledge are the same in the intellect. Intellect, which knows its own cause, is identical with its object of knowledge (*noeton*); through the knowledge of the cause, it knows its own *self*. Intellect knows itself because it embraces everything – all objects of knowledge – in itself. To know its own *self* means for the intellect the knowledge of its own knowledge. Thus, the object (known) and the subject (knower) of the knowledge are not *others* in relation to each other. (5) The unity in ourselves means for Petritsi a certain kind of human freedom. The more we are *one* within us, the more we are free from changes and, therefore, from the laws of necessity (*anagke*) of nature. The unity in us means closeness to the intelligible – non-corporeal world that means, to the realm where the divine providence rules more perfectly than it is possible here in the corporeal space, where it takes shape of fate or chance. Thus, there is a direct connection between our freedom and the providence. The problem is that our location in

the material world as well as our corporeal condition, create obstacles on our way toward the unity in ourselves and toward our freedom. It means that our desire to go 'back' to our principles – to the *one* within us, even if we do our best by means of our intellectual activity, can be prevented by external causes and, therefore, neither our plans nor the predestination of the divine providence will be fulfilled. (6) In my opinion, Petritsi, as a follower of Proclus, shares his point of view on the complete descent of the soul in the corporeal worlds. He does not think (as Plotinus did) that some 'part' of the human soul always remains in the intelligible cosmos. (7) No direct union with the *One* is possible for a human being (individual soul). Although everything strives toward the good, it can be achieved only through intermediate causes. The more intermediate causes there are, the more the effect is distanced from the cause and unlike it. Given that an individual soul descends completely (as for my mind, Petritsi thinks) and no part of it remains in the intelligible world, no perfect union with the supreme *One* is possible for a human being as long as it is 'connected' with a body. Nevertheless, we can, by means of the intellectual way of life and concentration on the '*one within us*', get more or less free from the bodily bonds and get 'closer' to the universal intellect. In spite of absolute transcendence of the supreme *One*, we do not lose the desire to follow it by means of the *one* within us.

As for the question of the relation between *self* and *other*, in my opinion, there is no such 'openness' of forms (*eidōs*) in Petritsi's intelligible world as it is in Plotinus' and Porphyry's ontologies. In their philosophies, each *eidōs* embraces, at least potentially, the whole intelligible world, though each of them is quasi-restricted to its proper *self*, depending on the measure it is able to perceive itself. As for Petritsi, his ontological structure and epistemological system are much more hierarchical than that of Plotinus and Porphyry. That is why I do not think that for Petritsi to be present to *self* means directly to be present to the intelligible being as it was for Plotinus and Porphyry. I suppose, in Petritsi's philosophy, we are much more 'limited' in our ability to be present to the intelligible being through our self-concentration than in Plotinus' and Porphyry's theories. Moreover, as Petritsi says, the principles of the orders (*seirai*) are different and not interchangeable. The separateness of the intelligible principles from each other (i.e. their not 'openness' in relation to each other) starts on a much higher level of the intelligible ontological hierarchy than that to which the human knowledge in its best form can ascend. Our participation in the intelligible being through concentration on our true self – that means, through the '*one within us*' seems to be more restricted in Petritsi's philosophy, because it is possible only by means of intermediary causes. Besides this, we are in connection with our corporeal nature and, therefore, more inclined to *otherness* than to *selfness*. That is why, I suppose, had we asked Petritsi, whether it is possible or not that we become associated with the intelligible being not only through our concentration on our *self* but on the essence of *another one*, his answer would be negative.

In Petritsi's philosophy, paradoxically, keeping the identity is in some sense a negative thing: if a being is not a producer of other beings and for that reason, it keeps its identity for itself, it is not good. Moreover, the being which desires the unity with its cause (with the *one* in it) should abandon its identity. On the other hand, we can think about the 'otherness' also in a negative sense. First of all, this is the 'otherness' of bodies: the corporeal beings become other – they change (Petritsi II, p. 139, chapter 8. Here and further the references to Petritsi's commentary are given according to S. Khauchtschishvili's edition, Tbilisi 1937). As Petritsi says, the nature of the corporeal beings is marked by the otherness and everlasting change like the matter which is limitless, because it has no form or figure and changes always from one form to another (p. 144, ch. 94). As for the sameness and otherness on the levels of soul and intellect, as Petritsi says, all principles (*'logoi'*) of the beings are in the soul as particulars but not in a mixed condition. The intellectual soul knows itself (p. 200, ch. 197). As we already said, according to Petritsi, the soul in the act of cognition goes from one *eidōs* to another and then comes back to itself (p. 200, ch. 198). That means that the soul must go through the *others in itself* in order to 'appropriate' them as its own *self*, while the cognition of the intellect is not a discursive mode of thinking that is why the knower and the object of knowledge are the *same* in the intellect, identical with the act of cognition.

However, the problems of interrelationship of *self* and *other* starts in Petritsi's commentary, paradoxically, already with the characteristic of the supreme One, because, in Petritsi's understanding, the supreme One, in spite of its transcendence and absolute oneness (or hyper-oneness), has certain positive characteristics too, inseparable from its transcendent selfhood. These are mainly its causality and productivity, its will and providential power. It seems so that even in the case of their negation, that means, even if we try to 'forget' the effects of the supreme One as of the first cause of everything, we still cannot totally separate these characteristics from the 'nature', i.e. hyper-essence of the supreme One. Therefore, the above-mentioned characteristics are not the attributes of the supreme One but belong, in a certain sense, to its selfhood and cannot be separated from its hyper-essence.

## Chapter 2: *"Falsehood and two-facedness injure the body and then the soul" once again*

This chapter deals with the fragment from Shota Rustaveli's (twelfth century) Georgian poem *"The Knight in the Panther's Skin"*. Avtandil (one of the main heroes of the poem) in his so-called testament (letter) to king Rostevan says: *"A wise man cannot abandon his beloved friend. I venture to remind these of the teaching of a certain discourse made by Plato: 'Falsehood and two-facedness injure the body and then the soul.'"* (Transl. here and further by M. Wardrop).

This fragment was a subject for discussion of the specialists of Rustaveli. The main problem was that whether or not Plato really was the source of the above-

mentioned quotation. In this chapter, I argue that Plato's philosophy corresponds to the phrase from Rustaveli's poem. Both Plato and Rustaveli wanted to ensure the readers and audience that if one harms another man, then it will be bad for himself too, and not only for his soul or in an afterlife, but also being *in corpore*, during the earthly life. In my opinion, this thought, in the more or less veiled form is present in Plato's following texts: *Apol.* 28, 30, 37-38; 4; *Crit.* 47, 53-55; *Phaed.* 241; *Gorg.* 470-472; *Resp.* I 352-358; *Legg.* II 662-663, V 730; *Epinom.* 973; *Epist.* II 311-318; VI 321-322; VII 327-335; 343-344; 350-351; VIII 352. I think Rustaveli believed that he expressed the authentic idea of Plato that is why in the following verse he wrote: "*Since lying is the source of all misfortunes, why should I abandon my friend, a brother by a stronger tie than born brotherhood? I will not do it! What avails me the knowledge of the philosophizing of the philosophers! Therefore we are taught that we may be united with the choir of the heavenly hosts.*"

### Chapter 3: *Plethon: virtues, praxis, and theory*

This chapter aims to analyze the dialectic of *self* and *other* in the context of Georgios Gemistos Plethon's (ca. 1355-1452) theory of virtues, comparing Plethon's theory of the grades of virtues with that of his Neoplatonic predecessor Porphyry. The chapter contains seven paragraphs (§1: *Theory and praxis.* §2: *Four cardinal virtues.* §3: *The subdivisions of four cardinal virtues.* §4: *Plethon's theory of virtues in the context of self and other.* §5: *Comparison with Porphyry's theory of virtues.* §6: *Plethon and Petrissi in the context of the theory of virtues.* §7: *Relationship between Plethon's theory of reforms and of virtues; short conclusion*). The content of the chapter can be summarized as follows: In Plethon's philosophy generally and in his theory of virtues, in particular, man as man (composite of soul and body) and as a social ('political') being played the more important role than in the theories of late antique and medieval Platonists. Another characteristic of Plethon's theory of virtues in the context of relationship between *self* and *other* is that, according to Plethon, the aim of exercising in virtues is not to make one free from all kinds of otherness in order to become a true self, but rather to 'assimilate', become a 'friend' with others, while in the Neoplatonic theories, the highest point of virtue is aimed at the transcending of otherness and plurality, and at the attainment of the unity within one's self, as far as is possible for a human being. For Plethon, the virtues were important not only as a method leading to the individual spiritual self-sufficiency and personal intellectual perfection but also as a way which could bring the whole nation to the realization of political, social, religious, agricultural, military reforms, independence, and freedom. Moreover, all this had not only ethical and political meaning but was also ontologically and cosmologically significant, because Plethon considered individual self-perfection and the realization of political reforms as a fulfillment of a part of the divine providential plan, which is, as he believed, eternally guided by the divine reason. Plethon was sure, on the one hand, that

the universal providential plan governs the world and that the world is eternally predetermined, and, on the other, he believed in human liberty. These two aspects of ontological, cosmological and anthropological realities (including ethics and politics) do not in Plethon's opinion, contradict each other, but are in harmony with each other, because the liberty requires from a person, as Plethon believed, the full spiritual and practical activity based on the correct understanding of the divine providential plan and of the universal causal determination.

Virtue is for Plethon the state/disposition according to which we are good. A man needs virtues because he is neither perfect nor good and always has a lack of something. Virtue is a mean by which we can attain a certain level of goodness and become like God as far as it is possible for us, human beings. The three parts of the highest kind of virtue which is wisdom (*phronesis*), according to as it amounts to knowledge of human affairs, of nature and of God, are: (a) prudence/good council (*euboulia*); (b) the knowledge of physics (*physike*). It contributes greatly to man's happiness since it demands the activity of the highest part of his nature and makes him part of the universe; (c) worship of God (*theosebeia*). This is regarded as the synoptic view of all things. Man's task is to understand the causes and laws of natural phenomena and the reason why things are good or evil for men. When he has reached a final, unifying view, by which the purpose, the goodness (*agathon*) of all is plain, he has attained the view of God, the state of *theosebeia*, and that is the height of human happiness.

Plethon's theory of virtues was, in my opinion, quite different from that of Plato. Plethon understood individuality as a composite of soul and body, while for Plato and Neoplatonists the true self of a man was, first and foremost, his soul, and even more, its 'best' and 'highest' aspect: intellect, or even more: the *one* within it. Plethon did not regard the body as a negative element of human self and paid much attention (more than Neoplatonists did) to the concrete context of a social and political activity of a man in which he should be involved with all his capacities, spiritual as well as corporeal ones. Thus, if we consider, like Platonists, man's soul as his *self* and body as *other*, then we can say that for Plethon, man's otherness in himself and man's relation to other men, too, were more important than they were for Neoplatonists and in a certain sense, even for Plato. Moreover, considering Plethon's philosophy and in particular his theory of virtues from this point of view, we can say that his theory implied not only features of ancient Platonism but also, willingly or unwillingly, Christian understanding of man as unity of soul and body, and pre-viewed typical for Italian Renaissance positive understanding of human soul-body relationship and of *vita activa*.

#### Chapter 4: Platonic tradition: death, philosophy, and ourselves

This chapter deals with three concepts of death in Platonic tradition, providing philosophical analysis of three types of understanding of death and related to them

issues in the texts of Porphyry (also of Plotinus, as of his predecessor), Macrobius, Michael Psellos, as well as in the old Georgian versions of the works of Ammonios Hermiae, John of Damascus and John Sinaites. We also take into consideration the views on the relation between philosophy and death in the thought of the philosophers of Humanism and Renaissance, such as Georgios Gemistos Plethon, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, and Michel de Montaigne, whether or not and to what extent their views on the relation between philosophy and death are different from the theories of ancient and medieval Platonists.

Starting from Plato, there exists a philosophical tradition, which interprets philosophy as training for death. However, for Plato, the death of a philosopher does not necessarily imply death in its ordinary meaning, but rather a spiritual way of life maximally free from corporeal affections. This kind of relationship between philosophy and death was intensively discussed in late antique philosophy, Patristics, medieval Byzantine philosophy, and also in medieval Georgian literature. Based on Plato's and Plotinus' philosophies, Porphyry presented definitions of three kinds of death in his *Sententiae* (8; 9; 23): (1) 'death' of a philosopher, (2) natural death, and (3) 'death' of a soul. In the first case, 'death' has a metaphoric meaning as it does not mean natural death, while in the second case, 'death' is not a metaphor but means a 'real', physical death, and in the third case 'death' has again a metaphoric meaning (though another one), because, for Platonists, soul cannot really die, though it can decline toward the corporeal realm. Hence, in the third case, Porphyry means (though he does not say it explicitly), as I think, soul's decline toward non-rational and material existence. This kind of interpretation of death (including the relationship between death and philosophy) was a subject of a quite intensive discussion in the post-Porphyrian tradition, too. It is interesting that generally, according to the ancient and medieval Platonic tradition, all kinds of death except the first – the natural one – were understood as those ones, which are under our control: We are free to choose the philosophical way of life (called 'death' of a philosopher or 'training for death'), or, on the contrary, prefer 'death' of the soul, which means becoming a servant of corporeal affections. In late antique as well as medieval Christian tradition, both of these two kinds of 'death' were understood as a possible result of our free choice, and as dependents upon our free will.

There was one more point in the understanding of the soul-body relationship, which was common for ancient as well as medieval Christian philosophers, who more or less followed the Platonic tradition: For both of them, the most important task for man was care for the soul, not for the body. This point of view changed to a certain extent in Byzantine and Italian Humanism. Thus, for example, Plethon, though he was a true Platonist, that means, for him, soul and intellect were much more important than the body, nevertheless, as a man of the Renaissance epoch, understood individuality as a composite element of human *self*. In the period of Renaissance, there are, as I think, at least two points in the interpretation of Platonic defini-

tion of philosophy, which are quite different from ancient and medieval understanding of the same issue: (1) In the epoch of Byzantine Humanism and Italian Renaissance, to be a philosopher did not necessarily imply the meaning of training for death (either for a 'natural' or metaphoric one) anymore, as it was the case in the classical, late antique or medieval Christian Platonism (for example, Plethon and Pico della Mirandola did not define philosophy as 'training for death'); (2) 'Death' in Platonic definition of philosophy was not understood as a metaphor anymore but rather as death in its ordinary meaning, i.e. as a natural death (for example, by Montaigne). These two aspects of the interpretation of the meaning of philosophy and death are closer, as I think, to our contemporary understanding of the same issues. The first tendency, in my opinion, contributed to broadening the sense of the concept of philosophy and including in it various aspects of contemplative and practical ways of life and of virtues, while the second one, as it seems to me, made the relationship between death and philosophy less multidimensional than it was in the Platonic tradition. Thus, the concept of philosophy as training for death does not mean for Montaigne anymore, as it was in late antique and medieval Platonism, that the spiritual life, free from corporeal affections, is desired, and that exactly such a way of life is called 'death' of a philosopher. What we see in Montaigne is that he understood 'death' in a much more pragmatic and realistic way than ancient or medieval Platonists did: Death is inevitable, as Montaigne explains, that is why we should not worry about it at all, in order not to become its servants. In this sense, thinking about death means for Montaigne thinking about freedom. Therefore, in his essays, 'death' has lost its metaphoric meaning which it had in ancient and medieval Platonic tradition. It has lost the sense it had in the Platonic concept of 'death of a philosopher', which implied the positive meaning of a true, spiritual, intellectual life. Moreover, death was not understood as a desirable aim by Montaigne, as it was in ancient and medieval Platonic tradition. In Montaigne, the accent was made not on the positive side of the idea that, for a philosopher, death as freedom of the soul is a desirable condition, but rather on its negative and passive aspect, that means on that that we should not be afraid of a real, natural death. For Montaigne, such a life without fear of death means the philosophical attitude towards death. Thus, in Montaigne's understanding, 'death' is deprived of its metaphoric meaning; the concept of 'death of a philosopher' does not have the meaning of an active true life anymore, and the words 'death' and 'life' are used only in their ordinary, natural (i.e. physical) sense. Moreover, the sense of that kind of death, which is 'death of a philosopher', is lost. In Montaigne's interpretation, intonation changed its direction, descending from the Platonic strongly positive affirmation ('philosopher desires death/or: must desire it!/, he strives to death') down to the emotional negation of fear ('we should not be afraid of death, it is inevitable; therefore it makes no sense to waste our time in the fear of death'). However, in a certain sense, Montaigne's interpretation of the relation between philosophy and death seems to be closer to our contemporary understanding of

the same issues than to that of Plato and his late antique and medieval successors. Considered together with Plethon's or Pico della Mirandola's theories, who did not necessarily regard philosophy as training for death, it invites us to concentration, philosophical meditation on life and human existence also *in corpore*, and probably even helps us to look for and find (if one wishes it) the metaphysical ground of this existence within – and not (only?) after or beyond this life. In other words, *l'étrangeté* (the mystery/the strangeness/the otherness) remains, but instead of being the characteristic of death, as it is in Montaigne, it becomes more the positive characteristic of life. I think that such an approach to life would be acceptable for Platonists, in particular, for Plotinus, too.

### Part III: *EPISTROPHE*

The third part of the book deals with the issues of *self*, *other* and freedom in twentieth century thought.

#### Chaper 1: *Ricoeur: memory, self, and other*

This chapter deals with the issues of memory, *self* and *other* in the works of French philosopher Paul Ricoeur (1913-2005). The chapter contains two paragraphs (§1: *Memory as a basis of the wholeness of a person*. §2: *Self and other*). The first paragraph is based mainly on the analysis of Ricoeur's work "*Memory, History, Forgetting*", in which the problem of an interrelationship between memory, recollection, forgetting and personal identity are scrutinized not only in the context of contemporary thought but also of ancient, medieval and renaissance philosophy. The second paragraph is based on the analysis of Ricoeur's book "*Oneself as Another*", dedicated basically to the theme of the relationship between *self* and *other*, where *self* is considered as the 'I', the 'same', and the 'other', too. Ricoeur discusses the relationship between *self* and *other* in the domain of linguistics, semantics, narrative, pragmatics, and also in the context of ethics, moral, and law. The analysis of the dialectic of *self* and *other*, among many other issues, embraces the following ones: the immediate character of *self*, expressed in the first person singular (the 'I'); the self-utterance of the speaking subject; the relative character of *self* and interpersonal relationships; the reflexive utterance of ascription of the predicates; the correlation between *self* and the '*other than self*'; the dialectic of *same* and *other*; the identity of *self* in the domain of mind-body dualism, and in temporal and spatial variability; the correlation between the self-designation of the person and his or her expression by other means (identifying reference), implying the interconnection between the referential theory and the theory of reflexive utterance; person as an acting subject (agent); interconnection between agent and action; will as the cause of physical and psychological action; personal identity and *self* as the 'same'; person in a narrative; identity of the person expressed through the identity of the char-



acter and by the construction of the plot; personal identity viewed in the ethical self-examination and in the relationship to other person.

Ricoeur's basis for analysis of *self* is Descartes' *cogito* that means the absolute subject of *cogito*. The person appears as a basic particular, irreducible to anything else. Ricoeur discusses *oneself* in the following aspects: (1) The immediacy of *self* to which its referential character is opposed; it is expressed variously in different languages (French *soi*, German *selbst*, English *self*); (2) Identity related to *self* that may have dual meaning and both are expressed by the French *même* (*oneself*, *same*; Latin *idem*). This identity characterizes of the subject, which remain the same in different times and places. The second meaning corresponds to the Latin *ipse*, meaning 'one-self' ('himself' or 'herself') or one who preserves his or her identity in the way he or she intended. (3) The dialectics of *self* and *other* as far as we can speak about *other* in respect to 'oneself' in two ways: in the expression 'oneself as another' 'as' (French *comme*) may mean a comparison (oneself similar to another) and, at the same time, may have a meaning of implication, which may be expressed by such a phrase as well: 'oneself' inasmuch as being other. In this case, the selfhood of oneself implies otherness to such degree that one cannot be thought of without the other.

Consideration of *self* as 'same' means his or her comprehension as a person, which is obtained through his or her identification. This is a demonstration of an individual as the *same* in the heterogeneity of things, as well as in time and space. The selfhood of a person can be expressed through conversation, implying the relationship between 'I' and 'you'. The selfhood of a speaker is expressed in his or her relationship with the partner, who is the 'other': As for the referential identification, where the subject is identified and designated by means of certain attributes, predicates, and characteristics, in such a case it is the third person who emerges and becomes the subject of the discourse.

In a conversation, 'I' can be implicated or shown but it cannot be referred to or described. The reflexive utterance implies the person who is speaking and the other one to whom the former is speaking. The person is a basic particular irreducible to anything else: he or she is neither repeatable nor divisible without alteration. The third person who has become a non-person is excluded in such a case. Unlike the reflexive approach, in the referential approach, the third person is privileged. The person of whom one is speaking can be designated as an entity to which predicates of different order are ascribable. In Ricoeur's view, the two above-mentioned approaches come closer to each other through the assimilation between the 'I' as the subject of the utterance and the person as the basic irreducible particular, as far as the 'I' can be taken as a subject of attribution, as an objective person and as a reflecting subject. This kind of the result of the interconnection of reflexivity and identifying reference can be viewed in the acts of registration: I express myself as a subject and, at the same time, I am registered as an object and referred according to my home place,

date of birth, etc. Thus, the same person is the object of identifying reference and the subject of the utterance. The inscription itself performs this conjunction.

The personality implies that he or she is an acting subject (agent, actor). This means that he or she acts. The origin of voluntary action is within us. It is the basis of a correlation between action and its agent. The concept of this basis may be common for physical (corporeal) and ethical actions; in either case, it determines the happening, becoming, change, motion, and event.

The concept of a person implies his or her identity, sameness and selfhood. On the one hand, identity is considered as 'sameness' (Latin *idem*, French *mêmeté*, German *Gleichheit*), and on the other, as selfhood (Latin *ipse*, French *ipséité*, German *Selbstheit*). Selfhood is not sameness; it is with the question of permanence in time that the confrontation between two versions of identity becomes a real problem. In the case of a person, such permanence requires an answer to the question: 'Who am I?' My nature, my character, this is me (*ipse*), but this *ipse* is manifested as the 'same' (*idem*) in the continuity of time which makes cognition. Personal identity can be articulated only in the temporal dimensions. Thus, the person is revealed by means of certain features and words and its re-identification occurs as the 'same'. This is the point at which both aspects of 'identity' come together in the person, who is 'same' and 'self'.

The special side of Ricoeur's philosophy is his study of narrative. One of the principal themes that organically unites the study of narrative and of person is the personal identity in the narrative, confronting the dialectic of the distinction between sameness and selfhood. A link between events is created by a plot, while the identity of a character is expressed along with the plot. The inimitability of the character takes shape in a single, unique line of life through the unforeseeable and unexpected events (encounter, accidents, etc.) that permanently threaten its temporal uninterrupted continuity. Chance is transmuted into fate, and it, too, serves the expression of a person's identity. Thus, there is a dialectic of concordance and discordance developed by the employment of actions. The identity of the character is constructed in connection with that of the plot. The narrative constructs identity of the character (his or her narrative identity). The identity of the story makes the identity of the character. The character is able to constitute the limit point where the problem of *ipse* becomes indiscernible from that of *idem*, and where they are not distinguishable by the criterion of the permanence in time.

A person's identity can be faced with the question of losing his or her identity. To the loss of identity of the character corresponds the loss of the configuration of the narrative. In the framework of the dialectic of *idem* and *ipse* the loss of identity can be interpreted as exposing selfhood by taking away the support of sameness though, in Ricoeur's view, when properties are being deprived, when a man says 'I am nothing', this 'nothing' does not refer to *self* ('I'). A *self* is deprived of the help of sameness, but the 'I' remains. Therefore, the question 'Who am I?' refers not to nullity but to the nakedness of the question itself, and the simple question: 'Who?' meets the

proud answer: 'Here I am!'. How can we maintain on the ethical level a *self* which, on the narrative level, seems to be lost? How can one say at one and the same time 'Who am I?' and 'Here I am!?' Ricoeur poses the question of the relationship between narrative theory and the ethical theory of *ipse*. This question is posed for the reason that narrative in Ricoeur's view, always involves ethical decisions as well. The narrative is never ethically neutral. Even historiography, the narrative form intended to be the most neutral, never reaches the zero degree of evaluation.

The life we live is evaluated by us. The man carries out the interpretation of himself. This reveals the link of narrative vision of life with ethical vision. On the ethical plane, self-interpretation becomes self-esteem. The *self* is declared to be worthy of esteem. The ethical intentions aim at the 'good life' with the others. The good life is for each person a certain complex of ideals and dreams of achievements, with regard to which a life is considered as more or less fulfilled or unfulfilled. In Ricoeur's view, the concept of selfhood is enriched by the links that can be found in the text between the interpretation of the events and the character's self-interpretation. Self-constancy is for each person the manner of conducting himself or herself so that others can count on that person. This implies the concept of responsibility and, together with it, the various aspects of relationships with the *other*. Therefore, the *other* appears on the scene, and together with it, everything that implies discourse and evaluation in social, political and, in general, interpersonal context. This is how the *other* plays a role of mediator to *oneself*.

Thus, Ricoeur's analysis starts with the intuitive 'selfhood' and naturally continues as a journey that leads *self* 'out' of oneself. As a result, we can find *self* as *other* in various domains of culture and reality. The analysis of *otherness* of *self* is one of the means that can help us in better understanding of not only the *self* as 'another' but also of an 'outsider' *other* (not 'I'), that means, of '*another self*': the otherness of the other and its original selfhood, which is not the same as ours.

## **Chapter 2: *Paideia, play, freedom: Socratic-Plotinian paradigms in the twentieth century***

In this chapter, we discuss the 'Socratic' method of philosophizing by means of the dialogue, when the position not only of the main speaker / philosopher but also of another person (listener, reader) plays an important role in forming and expressing the dialectic of reality, *self* and *other*. I think, in the case of Plotinus' philosophy, the role of his readers / listeners was also very important for the interpretation of his theory and for the formation of their own world-view. The theatrical play is an important component in this kind of 'philosophizing'. These issues are analyzed on the basis of Pierre Hadot's book "*Éloge de Socrate*" and Merab Mamardashvili's philosophical style as well as his "*Lectures on Ancient philosophy*".

### Chapter 3: *Orpheus and Orphism in the twentieth century: Rilke and Marcel*

In this chapter we go back to the sources of inspiration of Neoplatonists: to the mythological poet Orpheus and related to his name religious-philosophical movement Orphism as it was interpreted in the twentieth century by the Austro-Bohemian poet Rainer Maria Rilke (1875-1926) and the French philosopher Gabriel Marcel (1889-1973). The aim of the chapter is to analyze the reception, interpretation, and transformation of the Orphic tradition which embraces the myth about Orpheus as a poet and musician and also includes the main ideas of the Orphism, in the world-view of the two major thinkers of the twentieth century. The chapter contains two paragraphs (§1: *Rilke*: "Orpheus, Eurydice, Hermes", and "The Sonnets to Orpheus". §2: *Marcel*). Rilke and afterward Marcel based their understanding of Orpheus and of the ideas related to his person on the multidimensional versions of the ancient myth about Orpheus as well as on various Orphic religious and philosophical issues, which were intensively reflected in the ancient Greek and Roman art, literature and philosophy. The Orphic motives and ideas as they are interpreted by Rilke and Marcel, in spite of the innovative approach of these two thinkers to the old themes, are deeply rooted in the ancient Greek and Roman tradition. I think it is almost impossible to find an idea or a concept in Rilke's or Marcel's understanding of Orpheus and Orphism which would contradict to the traditional Orphic issues. Thus, in the works of both thinkers such motives of the Orphic tradition as Orpheus' extraordinary power of singing, his ability of making a deep impression on the listeners (people, animals, things), his function of the mediator between life and death, his relation to Eurydice after her death, his omnipresence in the world by means of his power of singing and music, but also as a result of his bodily dispersion after his tragic death, and, in addition, the Orphic thesis about the God (Zeus) who is identical to all other deities and is present in everything and everywhere – all these traditionally Orphic issues played a crucial role in the interpretation and transformation of the Orphic motives in the works of both thinkers, Rilke and Marcel. Nevertheless, their approaches to the Orphic themes are innovative and modern. In this chapter our attention is concentrated on those aspects of Orphic motives in the works by Rilke and Marcel, which still are, in my opinion, existentially important for us nowadays as far as they help us to reconsider our attitude toward ourselves and the world around us, contributing to our inner peace and unity, as well as to our harmonious co-existence with the *other*: things, world, death. Moreover, they help us to concentrate our spiritual abilities on our inner *self* and, by means of such concentration, to become 'open' to the vastness of the colorful and multidimensional universe.

The first paragraph of the chapter deals mainly with the two major works of Rilke, which are dedicated to Orpheus. The first one is Rilke's poem "*Orpheus, Eurydice, Hermes*", and the second – the cycle of poems named "*The Sonnets to Orpheus*". In the poem "*Orpheus, Eurydice, Hermes*" the main theme is the relation between

this and another world, life and death. The central figure of the poem is, in my opinion, Eurydice, who already knows everything, which means not only life but also life after death, which is not known to Orpheus until he is alive. In this chapter, in addition, some parallels are drawn between Rilke's above-mentioned poem and Marina Tsvetaeva's poem "*Eurydice to Orpheus*", in which the central 'active' figure is also more Eurydice than Orpheus, as it is also the case in Rilke's poem. As for "*The Sonnets to Orpheus*", the content of this cycle of poems is broader than that of "*Orpheus, Eurydice, Hermes*", because the *Sonnets* embrace not only the relation between life and death but also explicitly between all kind of things and living beings in the world, in the past, present and future, between visible and invisible realms. The mythical basis of the *Sonnets* is the traditional image of Orpheus who could by means of his vocal and musical ability transcend himself and the space of any local existence. Moreover, for Rilke, Orpheus is a kind of guide and mediator for us, human beings, helping us to acquire, by exercising our inner creative abilities and powers, our openness in regard to the *other*, to the world outside ourselves, to the things around us and even to those ones which are beyond their visibility for us, and also to the world of death. Therefore, the central figure of the *Sonnets* is Orpheus himself, who by means of his creative power transcends already in his life all borders between self and other, including the realms of life and death, binding all kinds of inner and outer opposites in the state of a unique harmony, on which the particular character of each thing, in spite of its openness to the others, remains intact.

The second paragraph deals with Gabriel Marcel's two lectures on Rilke, published in the form of articles under the title: "*Rilke: A Witness to the Spiritual. Part I, Part II*" in Marcel's book "*Homo Viator*" (Paris 1944). I focus my attention mainly on those issues in Marcel's lectures on Rilke in which the Orphic motives, the figure of Orpheus and its existential importance for us are explicitly discussed by the French philosopher on the basis of Rilke's "*The Sonnets to Orpheus*", "*The Duino Elegies*", his letters and some other poems. In this context, in the first part of Marcel's lecture, particular attention is paid to the concept of 'witness' who is not, as Marcel says, just one who observes or makes a statement, but is the one who testifies and his testimony is not a mere echo, but a participation and confirmation. As Marcel claims, being a witness means contributing to the growth or coming of that for which one testifies. The concept of 'witness' is also closely related to the concepts of solitude, openness, humility, patience, and creativity. For Rilke the aim of such 'spiritual witness' is to achieve the greatest possible awareness of our being, which is, at the same time, as Marcel says, "a perfect accord with Being", because the result of such activity is that the thing becomes quasi-animated from within when it is viewed with artistic attention and patience. Thus, as Marcel resumes, this is the twofold act by which the artist opens up to the object and by which the object opens up to the artist. In his lectures, Marcel pays special attention to an increasing opposition of Rilke to the religion of Christ. According to Marcel, the God of Rilke is not the God of multi-

tude but of individuals who are all creative in their way. Marcel refers to Rilke's letters in which he explains and justifies his position as, for example, in the letter addressed to Ilse Jahr: *"Less and less can the Christian experience be considered [...]. The notion of being sinful and then needing a redemption as a pre-condition of God is more and more repugnant to a heart that has understood the earth. It is not sinfulness and error in things earthly but, on the contrary, the pure nature of the earth that will lead to the most essential consciousness"*. As Marcel states, *"in the Sonnets Orphes tends to take place which was that of the Angel in the Elegies and of God in the earlier poems. [...] From Christianity to Orphism: perhaps that is how we could best define this strange journey which from so many points of view is like a return through the ages toward mysterious ancestors and towards our origins – so that we might sometimes be tempted to speak of Rilke as a prophet of the past."* Taking into consideration Rilke's famous letter to Witold von Hulewicz, we analyze the differences and similarities between *"The Sonnets to Orpheus"* and *"The Duino Elegies"*, and, respectively, between the figure of Orpheus and of the Angel in these two cycles of poems. In spite of the differences, both figures contribute to the activation of creative powers within us. As Marcel points out, this kind of creativity does not need to take a shape of a work of art, as a great love also has a creative power. Therefore, the figure of Orpheus is the one who acts as a guide to anyone who is eager to exercise in himself the faculty of self-concentration and receptivity, which is, as Marcel says, *"really creation itself under another name"*.

Thus, the main subject of the book was the concept of freedom and true self in ancient Neoplatonism and in the later philosophical tradition as well. The first, principal part of the book, was dedicated to the analysis of these concepts in ancient Neoplatonism. This part included the discussion of relationships between self and other, same and other, one and many, intellect and soul, soul and body, the problem of relation of our soul to the transcendent supreme One, the philosophical concepts of 'death', the degrees of virtues, the relationship between providence and freedom, the concept of love as a desire of the soul to strive back to its causes – intellect and the One, the image of our earthly life as a theatrical play and ourselves – as actors, etc. The second part of the book aimed to analyze some of the above mentioned issues in the medieval Platonic tradition (including old-Georgian philosophical texts) and Byzantine Humanism (Plethon), while the third part dealt with the reflection of the some basic concepts of Platonic tradition in twentieth century philosophical thought (Rilke, Marcel, Ricoeur).

## ლიტერატურა

ძველი ტექსტები და თარგმანები გამოკვლევებით<sup>1</sup>

### პლატონი

პლატონი, *მეშეიდე წერილი*. თარგმანი ძველი ბერძნული ენიდან, შესავალი, განმარტებები და დანართი ლ. ალექსიძის. თბილისი, ლოგოსი 2011

Platon, *Werke*. 8 Bände, Griechisch und Deutsch. Hrsg. von G. Eigler. Griechischer Text von L. Bodin, A. Croiset, M. Croiset, L. Méridier. Deutsche Übersetzung von F. Schleiermacher. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990

### ქალდეური ორაკულები

Oracles Chaldaïques (avec un choix des commentaires anciens). Texte établi et traduit par É. des Places, Paris 1971

The Chaldean Oracles. Text, Translation and Commentary by R. Majercik. Leiden, New York, København, Köln 1989

### პლოტინი

პლოტინი, „მარადისობისა და დროის შესახებ“. მ. მჭელიძის თარგმანი, – წიგნში: მ. მჭელიძე, *მიქაელ ფსელოსის ფილოსოფიური პოზიცია, სააზროვნო და პედაგოგიური მეთოდი. დროისა და მარადისობის ურთიერთმიმართების პრობლემებისადმი მიძღვნილი ტრაქტატების მიხედვით*. თბილისი, ლოგოსი 2006, გვ. 176-194

პლოტინი, ბუნების, ჭკრეტისა და ერთის შესახებ (ენება III 8). ლ. ალექსიძის თარგმანი შესავლითა და განმარტებებით, – კრებულში: *ევროპული კულტურის ორი საფუძველი: Vita contemplativa და Vita activa*. რედაქტორ-შემდგენლები პ. პაპავა და ზ. შათირიშვილი. სერია „ევროპული ძიებები“, ევროპულ ძიებათა ინსტიტუტი, თბილისი 2008, გვ. 7-25

ლ. ალექსიძე, *ნეოპლატონური ფილოსოფია: პლოტინი და იამბლიკოსი. ტექსტები, თარგმანი, განმარტებები*. თბილისი, ლოგოსი 2009

პლოტინი, *ენებადები*. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა და წინასიტყვაობა დაურთო ბ. ბრეგვაძემ, თბილისი, გამომცემლობა Carpe diem 2015

Plotini Opera, v. I-III. Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Paris, Bruxelles, Leiden 1951, 1959, 1973

Plotini Opera, v. I-III. Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Oxford, Oxford University Press 1964-1983

Plotinus, *Enneads*, with an English translation by A. H. Armstrong. 7 volumes. Cambridge, Massachusetts, London, The Loeb Classical Library 1966-1988

<sup>1</sup> დალაგებულია ავტორთა ქრონოლოგიური მიმდევრობით.

- Plotin, *Schriften*, Bände Ia-VI. Übersetzt von R. Harder, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler. Hamburg, Felix Meiner Verlag 1956-1971
- A. M. Wolters, *Plotinus "On Eros". A detailed exegetical study of Ennead III 5*. Toronto, Wedge Publishing Foundation (Ph.D. dissertation, Amsterdam 1972) 1984
- Plotin, *Traité 38 (VI 7)*. Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot. Paris, Les Éditions du Cerf 1987
- Plotin, *Traité 50 (III 5)*. Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot. Paris, Les Éditions du Cerf 1990
- Plotin, *Traité 9 (VI 9)*. Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot. Paris, Les Éditions du Cerf, Classiques de la philosophie 1994
- Plotin, *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI 8 [39]]*. Introduction, texte grec, traduction et commentaire par G. Leroux. Paris, J. Vrin 1990
- Plotin, *Traité 51 (I 8)*. Introduction, traduction, commentaires et notes par D. O'Meara. Paris, Les Éditions du Cerf 1999
- Plotinus, *The Enneads*. Translated by G. Boys-Stones, J. M. Dillon, L. P. Gerson, R.A. H. King, A. Smith, J. Wilberding. Ed. L. P. Gerson. Cambridge, Cambridge University Press 2018

### პორფიროსი

- პორფიროსი, 32-ე სენტენცია: სიქველეთა საფეხურები. ძველი ბერძნული ენიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო ლ. ალექსიძემ, – კრებულში: *ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი*, I, 2011, რედ. დ. ჯალაღონია. თბილისი, თსუ გამომცემლობა 2012, გვ. 170-178
- პორფიროსი, *ამოსავალი პრინციპები გონითი სინამდვილისთვის* – „სენტენციები“. ბერძნული ტექსტი ქართულ ენაზე თარგმნა, შესავალი, განმარტებები და ინდექსი დაურთო ლ. ალექსიძემ. თბილისი, ლოგოსი 2013
- Porphyrus, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*. Ed. E. Lamberz. Leipzig, Teubner 1975
- Porphyre, *Sentences*. T. I, II. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, avec une traduction anglaise de J. Dillon. Travaux édités sous la responsabilité de L. Brisson. Paris, Librairie philosophique J. Vrin 2005
- Porphyry's *Launching-Points to the Realm of Mind. An Introduction to the Neoplatonic Philosophy of Proclus*. Translated from the Greek by K. S. Guthrie, with an Introduction by M. Hornum. Michigan 1988
- Porphyrius: *Die Sentenzen des Porphyrios. Handschriftliche Überlieferung. Die Übersetzung von Marsilio Ficino*. Deutsche Übersetzung von C. J. Larrain. Frankfurt am Main, Bern, NY, Paris 1987
- Porphyre, *La vie de Plotin*, 2 volumes. Édition par L. Brisson, préface de J. Pépin. Paris, Vrin 1982, 1992
- Porphyre, *Vie de Plotin (bilingue)*. Texte établi par É. Bréhier. Traduction par É. Bréhier, révisée par S. Morlet. Introduction, notes et annexes par S. Morlet. Paris, Les Belles Lettres 2013
- Porphyre, *De l'abstinence*. Tome I, livre I. Texte établi et traduit par J. Bouffartigue. Paris, Les Belles Lettres 1977



Porphyre, *De l'abstinence*. Tome III, livre IV. Texte établi, traduit et annoté par M. Patillon et A. Ph. Segonds, avec le concours de L. Brisson. Paris, Les Belles Lettres 1995

Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*. Texte établi et traduit par É. des Places, avec un appendice d'A.-Ph. Segonds. Paris, Les Belles Lettres 1982

### იამბლიქოსი

ლ. ალექსიძე, *ნეოპლატონური ფილოსოფია: პლოტინი და იამბლიქოსი. ტექსტები, თარგმანი, განმარტებები*. თბილისი, ლოგოსი 2009

Jamblique, *Les mystères d'Égypte*. Texte établi et traduit par É. des Places. Paris, Les Belles Lettres 1966

Iamblichi Chalcidensis, *In Platonis Dialogos commentariorum fragmenta*. Edited with translation and commentary by J. M. Dillon. Leiden, E.J. Brill 1977

Iamblichus, *On the Pythagorean Way of Life*. Text Translation and Notes by J. Dillon. Atlanta, Georgia 1991

Iamblichus, *De Anima*. Text, Translation and Commentary by J. F. Finamore and J. M. Dillon. Leiden, Boston, Köln 2002

### მაკრობიუსი

Macrobius, *Commentary on the Dream of Scipio*. Translated with an Introduction and Notes by W. H. Stahl. New York, London, 1952, 1966 (2<sup>nd</sup> ed.)

Macrobio, *Commento ad Somnium Scipionis*. Libro I. Introduzione, testo, traduzione e commenti di M. Regali. Pisa 1983

Macrobie, *Commentaire au Songe de Scipion*. Tome I, livre 1. Texte établi, traduit et commenté par M. Armisen-Marchetti, Paris 2003

### პროკლე

იოანე პეტრიწის *შრომები*, ტ. I, *პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფიისა კავშირნი*. ქართული ტექსტი გამოსცა და გამოკლევა და ლექსიკონი დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა. შესავალი სტატია მ. გოგიბერიძის. თბილისი, თსუ გამომცემლობა 1940

Proclus, *The Elements of Theology*. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary. Ed. E. R. Dodds. Oxford 1963 (2<sup>nd</sup> ed.; 1<sup>st</sup> ed. Oxford 1933)

Proclus Diadochus, *In Platonis Timaeum Commentaria*. T. I-III. Ed. H. Diehl. Leipzig, Teubner 1903, 1904, 1906

Proclus, *Théologie platonicienne*. T. I-VI. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink. Paris, Les Belles Lettres 1968, 1974, 1978, 1981, 1987, 1997

Proclus Diadochus, *In Platonis Rempubicam commentarii*. T. I-II. Ed. W. Kroll. Leipzig, Teubner 1899, 1901

Proclus, *Commentaire sur la République*. T. I-V. Traduction et notes par A. J. Festugière, Paris 1966-1968

Proclus Diadochus, *Tria opuscula (de providentia, de libertate, de malo)*. Latine Guillelmo de Moerbeka vertente et Graece ex Isaaki Sebastocratoris aliorumque scribtis collecta. Ed. H. Boese, Berlin 1960

Proclus, *Trois études sur la providence*. T. I (Dix problèmes concernant la provi-

- dence), t. II (Providence, fatalité, liberté), t. III (De l'existence du mal). Texte établi et traduit par D. Isaac, Paris, Les Belles Lettres 1977, 1977, 1982.
- Proclus Diadochus, *Commentary on the first Alcibiades of Plato*. Critical Text and Indices by L. G. Westerink. Amsterdam 1954
- Proclus, *Sur le premier Alcibiade de Platon*. T. I-II. Texte établi et traduit par A. Ph. Segonds. Paris 1985, 1986
- Proclus, *Commentarium in Platonis Parmenidem*. *Procli philosophi platonici opera inedita pars tertia*. Ed. V. Cousin. Hildesheim 1961 (1 ed. Paris 1864)
- Proclus, *Parmenidem usque ad finem primae hypothesis nec non Procli commentarium in Parmenidem*, pars ultima adhuc inedita, interprete Guillelmo de Moerbeke. Ed. R. Klibansky et C. Labowsky, Londres 1953 (Plato Latinus, vol. III)
- Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon*. *Traduction de Guillaume de Moerbeke*, ed. C. Steel. T. I-II Leuven, Leiden 1982, 1985.

### ამონიოს ერმისი

- ამონიოს ერმისი, *თხზულებები ქართულ მწერლობაში*. ტექსტები გამოსაცემად მოამზადეს ნ. კეჭელაძემ და მ. რაფაევამ. გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებელი დაურთო მ. რაფაევამ. თბილისი, მეცნიერება 1983
- Ammonius, in *Porphyri Isagogen sive V voces*, ed. A. Busse, – in: *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG), vol. IV, pars III. Berolini 1891

### დამასკიოსი

- Damascius Successor, *Dubitationes et solutiones de primis principiis, in Platonis Parmenides*. Ed. C. Ruelle, Paris, 2 vol. 1889 (repr. Bruxelles 1964; Amsterdam 1966)
- Damascius, *Des premiers principes: apories et resolutions*. Introduction, notes et traduction du grec par M.-C. Galpérine, Lagrasse, Verdier 1987
- Damascius, *Traité des premiers principes*. Vol. I (De l'Ineffable et de l'Un), Vol. II (De la triade et de l'unifié). Texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Combès. Paris, Les Belles Lettres 1986, 1989

### სიმპლიციოსი

- Simplicius, *In Aristotelis Physica commentaria*. Ed. H. Diels, – in: *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG), vol. IX, Berlin 1882
- Simplicius, *In De caelo*. Ed. J. L. Heiberg, – in: *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG), vol. VII, Berlin 1884
- Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*. Introduction et édition critique du texte grec par I. Hadot. Leiden, New York, Köln, E. J. Brill 1996
- Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète. Chapitres I – XXIX*. Texte établi et traduit par I. Hadot. (Deuxième tirage). Paris, Les Belles Lettres 2003

### იოანე დამასკელი

- იოანე დამასკელი, *დიალექტიკა*. ქართულ ენაზე გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მ. რაფაევამ. თბილისი, მეცნიერება 1976

*Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Vol. I (Institutio elementaris, Capita philosophica -Dialectica). Hrsg. B. Kotter, Berlin 1969  
Ioannes Damascenus, *Dialectica*, – in: *Patrologiae cursus completus*. Series Graeca. Ed. J.-P. Migne, vol. XCIV, Paris 1864

### **მიქაელ ფსელოსი**

მიქაელ ფსელოსი, „მრავალფეროვანი მეცნიერება“: ფრაგმენტები გონების შესახებ. თარგმანი ბერძნული ენიდან, ბოლოსიტყვა და განმარტებები ლ. ალექსიძის, – ჟურნალში: *რელიგია*, 1-2-3. 2004, გვ. 31-36

Michael Psellus, *De omnifaria doctrina*. Critical text and introduction by L.G. Westerink. Utrecht, J. L. Beijers N.Y. 1948

Michael Psellus, *Philosophica minora*, vol. II. Ed. D. J. O'Meara. Leipzig 1989

Anonymi *miscellanea philosophica*. A Miscellany in the Tradition of Michael Psellos (*Codex Baroccianus Graecus 131*). Ed. I. N. Pontikos. Athens, Paris, Bruxelles 1992

### **იოანე პეტრიწი**

იოანე პეტრიწის *შრომები*, ტ. I (პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფოსისა კავშირნი). ქართული ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა. შესავალი სტატია მ. გოგიბერიძის. თბილისი, თსუ გამომცემლობა 1940

იოანე პეტრიწის *შრომები*, ტ. II (განმარტებამ პროკლესთვის დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის). ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა. თბილისი, თსუ გამომცემლობა 1937

იოანე პეტრიწი, *სათნოებათა კიბე*. გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, შენიშვნები და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა. თბილისი 1968

Ioane Petrizi, *Kommentar zur „Elementatio theologica“ des Proklos*. Übersetzung aus dem Altgeorgischen, Anmerkungen, Indices und Einleitung. Hrsg. von L. Alexidze und L. Bergemann. Bochumer Studien zur Philosophie, 47, Amsterdam / Philadelphia, John Benjamins Publishing Company 2009

### **ნიკოლოზ მეთონელი**

Nicholas of Methone, *Refutation of Proclus' Elements of Theology*. A critical edition with an introduction on Nicholas' life and works. Ed. by A. D. Angelou. Athens, Leiden, Brill 1984

### **შოთა რუსთაველი**

შოთა რუსთაველი, *ვეფხისტყაოსანი*. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, განმარტებანი დაურთო ნ. ნათაძემ. თბილისი 1976

შოთა რუსთაველი, *ვეფხისტყაოსანი*. თბილისი, მეცნიერება 1988

### **გეორგიოს გემისტოს პლეთონი**

Pléthon, *Traité des Lois*. Éd. C. Alexandre, traduction par A. Pellissier. Paris 1858

Georgius cognomento Gemistus sive Pletho, *De legibus, De rebus Peloponnensiis, oratio I; De virtutibus*, - in: *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. Ed. J. P. Migne, T. 160, Paris 1866

Georges Gémiste Pléthon, *Traité des vertus*, Édition critique avec introduction, traduction et commentaire par B. Tambrun-Krasker. Athens, Leiden, New-York, København, Köln 1987

### გარდინალი ბესარიონი

Bessarion, *Über Natur und Kunst / De Natura et Arte*. Griechisch-Lateinisch-Deutsch. Neu ediert, übersetzt und mit einer Einleitung und Kommentar herausgegeben von S. Mariev, M. Marchetto und K. Luchner. Hamburg, Meiner 2015

### მარსილიო ფიჩინო

Marsile Ficini, *Commentaire sur le Banquet de Platon, De l'Amour / Commentarium in convivium Platonis, De Amore*. Texte établi et traduit par R. Marcel. Paris, Les Belles Lettres 1956

Marsile Ficini, *Commentaire sur le Banquet de Platon, De l'Amour / Commentarium in convivium Platonis, De Amore*. Texte établi et traduit par P. Laurens. Paris, Les Belles Lettres 2002

Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*. Übersetzt von K. P. Hasse. Hrg. und eingeleitet von P. R. Blum. Lateinisch-deutsch. Hamburg, Felix Meiner Verlag 2004

### ჯოვანი პიკო დელა მირანდოლა

Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et Uno. e scriptis vari*. A cura di E. Garin, Firenze 1942

Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate. Rede über die Würde des Menschen*. Lateinisch / Deutsch. Auf der Textgrundlage der Editio princeps herausgegeben und übersetzt von G. von der Gönna. Stuttgart, Philipp Reclam jun. 1997

### მიშელ დე მონტენი

მიშელ დე მონტენი, ფილოსოფოსობა, როგორც სიკვდილისთვის მზადება. თარგმანი დ. ლაბუჩიძის, - კრებულში: *ევროპული კულტურის ორი საფუძველი: vita contemplativa და vita activa*. რედ. პ. პაპაია, ზ. შათირიშვილი. თბილისი 2008, გვ. 185-200

Michel de Montaigne, *Les essais*. Éd. par J. Balsamo, M. Manien, C. Manien-Simonin. Paris 2007

### ტიქსტების კრებულები

*Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bände. Griechisch und Deutsch von H. Diels. Herausgegeben von W. Kranz. Berlin 1951-1952 (6. verbesserte Auflage)

*Stoicorum veterum fragmenta*. Ed. H. von Arnim. 4 Bände. Stuttgart, Teubner 1964

*Neoplatonic Philosophy, Introductory Readings.* Ed. by J. Dillon and L. P. Gerson. Indianapolis / Cambridge, Hackett Publishing Company 2004

*The Renaissance Philosophy of Man*, Selections in translation. Ed. by E. Cassirer, P. O. Kristeller, J. H. Randall, Jr. Chicago and London, The University of Chicago Press 1948

მსოფლიოს ხალხთა ზღაპრები. სომხური ზღაპრები. კრებული შეადგინა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ზ. ალექსიძემ. თბილისი, ნაკადული 1976

მეოცე საუკუნის ავტორები

ჰერმან ჰესე

Hermann Hesse, *Demian. Die Geschichte von Emil Sinclairs Jugend.* Frankfurt am Main, Suhrkamp 1974

რაინერ მარია რილკე

რაინერ მარია რილკე. სონეტები ორფევის სადმი. დაიწერა ეერა ოუკამპ-ენოპის სამარის ძეგლად. გერმანულიდან თარგმნა ლ. დადიანმა. თბილისი 2009

Rainer Maria Rilke, *Gedichte*, Moskau 1981

Rainer Maria Rilke, *Werke*. Bände I-6. Dritte Auflage. Frankfurt am Main, Wiesbaden, Insel Verlag 1984

გაბრიელ მარსელი

Gabriel Marcel, Rilke, *Témoignage du spirituel*, – in: Gabriel Marcel, *Homo Viator*. Paris 1944

Gabriel Marcel, *Gegenwart und Unsterblichkeit*. Frankfurt am Main 1961

Gabriel Marcel, Rilke: A Witness to the Spiritual, – in: Gabriel Marcel, *Homo Viator (Introduction to a Metaphysics of Hope)*. New-York 1962

Gabriel Marcel, *Tod und Unsterblichkeit*, – in: *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit*. Frankfurt 1964

ფერნანდო პესოა

Fernando Pessoa, *The Book of Disquiet*. London 2010

შანდორ მარაი

Sándor Márai, *Tagebücher 1984-1989*. München / Zürich, Piper 2002

Sándor Márai, *Himmel und Erde. Betrachtungen*. München, Piper 2001

Sándor Márai, *Tagebücher I*. Berlin, Oberbaum 2001

Sándor Márai, *Les mouettes*. Roman traduit du Hongrois par C. Fay. Paris, Albin Michel 2013

Sándor Márai, *Die Möwe*. Aus dem Ungarischen von C. Kunze. München / Zürich, Piper 2010

Paul Ricoeur, *Temps et récit*. T. I (L'intrigue et le récit historique), t. II (La configuration du temps dans le récit de fiction), t. III (Le temps raconté), Paris 1983, 1984, 1985

Paul Ricoeur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*. Paris 1986

Paul Ricoeur, *Soi-même comme l'autre*, Paris, Éditions de Seuil 1990

Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Éditions de Seuil 2000

### **მერაბ მამარდაშვილი**

მერაბ მამარდაშვილი, *ლექციები ანტიკურ ფილოსოფიაში*. მთარგმნელები ა. კვაჭაძე, გ. ლორთქიფანიძე. თბილისი. ქართული ბიოგრაფიული ცენტრი 2013

Мераб Мамардашвили, *Как я понимаю философию*. Москва 1990

Мераб Мамардашвили, *Лекции по античной философии*. Ред. Ю. П. Сенокосова. Москва 1999

### **მეორადი ლიტერატურა**

ალექსიძე, ლ. პეტრიწის კომენტარების 41-ე თავის წყაროებისთვის, – *ჟურნალში: მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია*, თბილისი 1983, 2, გვ. 93-96

ალექსიძე, ლ. შეშვეცნების საფეხურები პროკლე დიადოხოსისა და იოანე პეტრიწის შრომებში, – *ჟურნალში: მაცნე, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია*, თბილისი 1984, 2, გვ. 41-47

ალექსიძე, ლ. ორფიზმი თანამედროვე კულტურაში: რ. მ. რილკე და გ. მარსელი, – *კრებულში: ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები. ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია*. თბილისი 1987, გვ. 7-18

ალექსიძე, ლ. პლატონი და რუსთაველი („სიცრუე და ორპირობა ავნებს ზორცსა, მერმე სულსა“), – *ჟურნალში: ციკლარი*, თბილისი 1990, 8, გვ. 106-112

ალექსიძე, ლ. „მსგავსად ღმრთისა“ (მაქსიმე აღმსარებელი), – *კრებულში: მსოფლმხედველობა, რწმენა, ადამიანის ღირსება*. თბილისი 1990, გვ. 149-155

ალექსიძე, ლ. ღვთის ხატი და მსგავსება (პლატონი – ფილონი – ეკლესიის მამები – იოანე პეტრიწი), – *ჟურნალში: რელიგია*, 7-8-9, 1995, გვ. 14-27

ალექსიძე, ლ. ძველი ქართული ლიტერატურისა და თეოლოგიის საკითხები – ნება იოანე პეტრიწის გაგებით, – *ჟურნალში: რელიგია*, 4-5-6, თბილისი 2005, გვ. 38-45

ალექსიძე, ლ. პოლ რიკიორი ხსოვნის შესახებ, – *კრებულში: ადამიანის არსება ცვალებად გარემოში*. თბილისი 2005, გვ. 75-93

ალექსიძე, ლ. ნება ნეოპლატონიზმში: პროკლე და იოანე პეტრიწი, – *კრებულში: მრავალთავი. ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი 22. ეძღვნება ელენე მეტრეველის 90 წლისთავს*. რედ. დ. კლდიაშვილი, თ. ოთხმეზური. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, თბილისი 2007, გვ. 134-153

- ალექსიძე, ლ. იოანე პეტრიწი XI-XII საუკუნეების ბიზანტიური ფილოსოფიის კონტექსტში, – კრებულში: *ბიზანტიოლოგია საქართველოში. ეძღვნება აკადემიკოს სიმონ ყაუხჩიშვილის ხსოვნას*. რედაქტორები ნ. მახარაძე, თ. დოლიძე. თბილისი 2007, გვ. 237-252
- ალექსიძე, ლ. ქალღმერთი ორაკულები იოანე პეტრიწის კომენტარებში, – კრებულში: *ფილოსოფია, ღვთისმეტყველება, კულტურა. საიუბილეო კრებული მიძღვნილი გურამ თევზაძის 75 წლისთავისადმი*. რედ. თ. ირემაძე, თ. ცხადაძე, გ. ხეოშვილი. თბილისი 2007, გვ. 52-65
- ალექსიძე, ლ. სახელდება ნეოპლატონურ ტრადიციაში: პეტრიწი, პროკლე, არეოპაგიტული კორპუსი, – კრებულში: *ფილოსოფია და თანამედროვეობა. მიხეილ მახარაძის 60 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული*. რედ. თ. ირემაძე, კ. ქეცბაია. თბილისი 2007, გვ. 160-176
- ალექსიძე, ლ. პლოტინი: ნება და თავისუფლება, – ჟურნალში: *მაცნე, ფილოსოფია*, 1, თბილისი 2007, გვ. 34-40
- ალექსიძე, ლ. *იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია*. თბილისი, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა 2008
- ალექსიძე, ლ. სიკვდილისადმი დამოკიდებულება თანამედროვე დასავლეთში, – კრებულში: *ევროპული კულტურის ორი საფუძველი: *vita contemplativa* და *vita activa**. რედაქტორ-შემდგენლები პ. პაპავა და ზ. შათირიშვილი. სერია „ევროპული ძიებები“, ევროპულ ძიებათა ინსტიტუტი, თბილისი 2008, გვ. 201-211
- ალექსიძე, ლ. პლოტინი და იოანე პეტრიწი: ვინ ვართ ჩვენ? – კრებულში: *ფილოსოფია, დიალექტიკა, ლოგიკა. საელე წერეთლის დაბადებუბიდან 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული*. რედაქტორ-შემდგენლები თ. ირემაძე და ლ. ზაქარაძე. თბილისი 2008, გვ. 85-95.
- ალექსიძე, ლ. ანტიკურობა XIV-XV საუკუნეების ბიზანტიურ ჰუმანიზმში: რამდენიმე პარალელი პეტრიწის ფილოსოფიასთან, – კრებულში: *ბიზანტიოლოგია საქართველოში 2. ეძღვნება აკადემიკოს გრიგოლ წერეთლის ხსოვნას*. რედ. ნ. მახარაძე, მ. გიორგაძე. თბილისი 2009, გვ. 19-30
- ალექსიძე, ლ. თავისუფლების გაგება ნეოპლატონიზმში (ონტოლოგიური და ეპისტემოლოგიური საკითხები), – კრებულში: *ჰუმანიტარული მეცნიერებები ინფორმაციულ საზოგადოებაში I. საერთაშორისო კონფერენციის მასალები*. რედ. მ. გიორგაძე. ბათუმი 2010, გვ. 276-279
- ალექსიძე, ლ. სიქველის საფეხურები თავისუფლებისკენ აღმავალ გზაზე: ნეოპლატონური პარადიგმები ბიზანტიურ ფილოსოფიაში, – კრებულში: *ბიზანტიოლოგია საქართველოში 3. ეძღვნება აკადემიკოს გიორგი წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის დაარსების 50-ე წლისთავს*. რედ. ნ. მახარაძე, ნ. სულავა. თბილისი, ლოგოსი 2011, ტ. I, გვ. 21-29
- ალექსიძე, ლ. „მე“, „სხვა“ და მათ შორის მიმართება პოლ რიკიორის ფილოსოფიაში, – კრებულში: *ჰუმანიტარული კვლევები. წელიწდე*

- ული, 2, 2011. რედ. ზ. სხირტლაძე. თსუ გამომცემლობა 2012, გვ. 11-26  
 აღექსიძე, ლ. პლატონიკოსის არჩევანი თეორიულ და პრაქტიკულ ცხოვრებას შორის: გეორგიოს გემისტოს პლეტონის გამოცდლება, – კრებულში: *კავკასია აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის. ისტორიულ-ფილოსოფიური ძიებანი მიძღვნილი ზაზა აღექსიძის დაბადების 75 წლისთავისადმი*. თბილისი, ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი 2012, გვ. 337-348
- აღექსიძე, ლ. ერთიანობა ჩვენში და ჩვენი ერთობა მარადიულ არსთან: პორფირიოსის მე-40 სენტენცია და მისი წყარო პლოტინთან, – წიგნში: *შემეცნება და ზნეობა. ფილოსოფიური წერილები. ეძღვნება ლერი მჭედლიშვილის 75 წლის იუბილეს*. რედაქტორები: თ. ირემაძე, თ. ცხადაძე, გ. ხეოშვილი. თბილისი, ნეკერი 2012, გვ. 12-23, 266-267
- აღექსიძე, ლ. „საკუთარი თავი“ და „სხვა“: გზა ინტელიგიბილურისკენ ადრეულ ნეოპლატონიზმში (პლოტინის VI 5 ენეადისა და პორფირიოსის მე-40 სენტენციის გაგებისთვის), – კრებულში: *ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი*, 1, 2011, რედ. დ. ჯალაღონია, თბილისი, თსუ გამომცემლობა 2012, გვ. 33-51
- აღექსიძე, ლ. კოსმოსი როგორ თეატრალური სცენა პლოტინის ფილოსოფიაში, – კრებულში: *ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი*, 2, 2012, რედ. დ. ჯალაღონია, თბილისი, თსუ გამომცემლობა 2013, გვ. 9-18
- აღექსიძე, ლ. ‘უზადო ერთი’ იოანე პეტრიწის ფილოსოფიაში, – კრებულში: *ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი*, 3, 2013, რედ. დ. ჯალაღონია, თბილისი, თსუ გამომცემლობა 2014, გვ. 160-171
- აღექსიძე, ლ. *მე და სხვა*: იოანე პეტრიწი ნეოპლატონური ტრადიციის კონტექსტში, – კრებულში: *ჰუმანიტარული კვლევები. წელიწდეული*, 3, 2012. რედ. ზ. სხირტლაძე. თბილისი, თსუ გამომცემლობა 2014, გვ. 11-30
- აღექსიძე, ლ. *მე და სხვა* პლეტონის სიქველეთა თეორიის კონტექსტში, – კრებულში: *ჰუმანიტარული კვლევები. წელიწდეული*, 5, 2014, რედ. ზ. სხირტლაძე. თბილისი, თსუ გამომცემლობა 2015, გვ. 11-38
- აღექსიძე, ლ. სიყვარული როგორც სულის ენერგია: პლოტინი III 5, – კრებულში: *ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი*, 4, 2014, რედ. ა. ზაქარიაძე. თბილისი, თსუ გამომცემლობა 2015, გვ. 56-67
- აღექსიძე, ლ. ენის თეორიები ნეოპლატონიზმში, – კრებულში: *ენა, კულტურა, ფილოსოფია. ეძღვნება ფილოსოფოს მამუკა ბიჭაშვილის ხსოვნას*. რედ. ა. ყულიჯანიშვილი, მ. ქერქაძე. თბილისი, მერიდიანი 2016, გვ. 94-101
- აღექსიძე, ლ. დამასკიოსი: თვით-ობა და სხვაობა ონტოლოგიურად, ჩვენში და შემეცნებაში, – კრებულში: *ჰუმანიტარული კვლევები. წელიწდეული* 6, 2015. რედ. ზ. სხირტლაძე. თბილისი, თსუ გამომცემლობა 2017, გვ. 11-34
- აღექსიძე, ლ. სიყვარული და შემეცნება როგორც დაბრუნება საკუთარ თავთან სხვის მეშვეობით პლატონურ ტრადიციაში. კოსმოლოგიური ასპექტები: სიმპლიკიოსი და პლეტონი, – კრებულში: *ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი*, 6, 2016, რედ. ა. ზაქარიაძე, დ. ჯალა-



- ლონია. თბილისი, თსუ გამომცემლობა 2017, გვ. 15-23
- ალექსიძე, ლ. ანტიკურობიდან რენესანსამდე: ფილოსოფიის „სიკვდილი“, – კრებულში: *ფილოსოფია და ლოგიკა. მ. ბეჟანიშვილის და ლ. მჭედლიშვილისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენციის მასალები*. რედ. თ. ცხადაძე. თბილისი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა 2017
- ალექსიძე, ლ. ორფეუსი და ორფიზმი მეოცე საუკუნეში: რაინერ მარია რილკე და გაბრიელ მარსელი, – კრებულში: *პუმანიტარული კვლევები, წელიწდეული*, 7, 2017, რედ. ზ. სხირტლაძე. თბილისი, თსუ გამომცემლობა 2017, გვ. 11-36
- ბარამიძე, ა. *შოთა რუსთაველი*. თბილისი 1958
- თვარაძე, რ. პლატონი ქართულ ნააზრევში, – *ჟურნალში: ცისკარი*. თბილისი 10, 1978
- თვარაძე, რ. *თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა*. თბილისი 1985
- მეგრელიძე, ი. მოსე გოგბერიძე – რუსთველოლოგი, – კრებულში: *ლიტერატურული ძიებანი*, თბილისი 1983
- მჭედლიძე, მ. სიყვარულის ნეოპლატონური თეორია და მისი გააზრება იოანე პეტრიწთან, – კრებულში: MNHMH. *ეძღვნება ალექსანდრე ალექსიძის ხსოვნას*. რედ. რ. გორდეზიანი, ლ. ბერაია. თბილისი, ლოგოსი 2000, გვ. 176-198
- მაგდა მჭედლიძე, პლატონის ეროსის პლოტინისეული ინტერპრეტაციისთვის, – კრებულში: *ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ფილოლოგიის ფაკულტეტის ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები, წიგნი მეოთხე. ეძღვნება პოეტ-აკადემიკოს გიორგი ლეონიძის დაბადების 100 წლისთავს*. თბილისი, თსუ გამომცემლობა 2000, გვ. 18-27
- მჭედლიძე, მ. იოანე პეტრიწის „განმარტების“ ტექსტის კრიტიკისთვის, – კრებულში: *პუმანიტარული კრებული. წელიწდეული*, 7, 2016. რედ. ზ. სხირტლაძე. თბილისი, თსუ გამომცემლობა 2017, გვ. 61-88
- ნოზაძე, ვ. *ვეფხისტყაოსნის ღვთისმეტყველება*. პარიზი 1968
- ქირია, ა. *თვითერთის გააზრების პერსპექტივები ნეოპლატონურ პენოლოგიურ მეტაფიზიკურ სისტემაში*. თბილისი, თსუ, სამაგისტრო ნაშრომი ბიზანტინოლოგიაში 2018
- ხინთიბიძე, ე. *მხოვლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში*. თბილისი 1975
- ჭილაძე, თ. ვარდის ფურცლობის ნიშანი, – *ჟურნალში: მნათობი*, თბილისი 1983, 11
- Albert, C. Ricoeur, Paul, – in: *Die großen Philosophen des 20. Jahrhunderts. Biographisches Lexikon*. Hrsg. B. Lutz, München 1999
- Alexidze, L. Dionysius Areopagita in den mittelalterlichen Kommentaren zur 'Elementatio theologica' des Proklos, – in: *Selbst-Singularität-Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus*. Hrsg. Th. Kobusch, B. Mojsisch, O. F. Summerell. Amsterdam / Philadelphia, B. R. Grüner Publishing Co. 2002, p. 111-130
- Alexidze, L. Griechische Philosophie in den Kommentaren des Ioane Petrizi, – in: *Oriens Christianus* 8, 1997, p. 148-168

- Alexidze, L. Zum Verhältnis zwischen Neuplatonischem und Christlichem im Prokloskommentar des Ioane Petritzi, – in: *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*. Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg. Hrsg. Th. Kobusch, M. Erler. Leipzig, München, Saur Verlag 2002, p. 429-452
- Alexidze, L. Imago et similitudo Dei: Platon – Philon von Alexandrien – Kirchenväter – Ioane Petritzi, – in: *Phasis, Greek and Roman Studies*, volume 12, 2009. Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Institute of Classical, Byzantine and Modern Greek Studies. Ed. R. Gordesiani, Tbilisi, Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Logos 2009, p. 48-72
- Alexidze, L. Orphische Theogonie und platonische Kosmologie in den Prokloskommentaren, – in: *Phasis, Greek and Roman Studies*, vol. 13-14. Ed. R. Gordesiani. Tbilisi, Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Logos, 2010-2011, p. 9-26
- Alexidze, L. The Chaldean Oracles in Ioane Petritsi's *Commentary on Proclus' Elements of Theology*, – in: *Mélanges Jean-Pierre Mahé*. Éd. A. Mardirossian, A. Ouzounian, C. Zuckermann. Paris, Collège de France, CNRS, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance 2014, p. 9-16
- Alexidze, L. Ioane Petritsi's *Commentary on Proclus' Elements of Theology: Themes and Sources*, – in: *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*. Ed. S. Gersh. Cambridge, Cambridge University Press 2014, p. 229-244
- Alexidze, L. 'One in the Beings' and 'One within Us': The Basis of the Union with the One in Ioane Petritsi's Interpretation of Proclus' *Elements of Theology*, – in: *Georgian Christian Thought and its Cultural Context. Memorial volume for the 125<sup>th</sup> anniversary of Shalva Nutsubidze*. Ed. T. Nutsubidze, C. B. Horn, B. Lourie, A. Ostrovsky. Leiden, Boston, Brill 2014, p. 175-193
- Alexidze, L. Porphyry's Definitions of Death and their Interpretation in Georgian and Byzantine Tradition, – in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*. Hrsg. M. Baumbach, B. Mojsisch, O. Pluta, Band 18, 2015, p. 48-73
- Alexidze, L. *Dianoia* in Ioane Petritsi's *Commentary on Proclus' Elements of Theology*, – in: *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales. Philosophie, théologie, sciences*. Éd. A. Vasiliu, M. Vlad. Paris, Poliron, 14, 2016, p. 177-194
- Alexidze, L. Plethon on the Grades of Virtues: Back to Plato via Neoplatonism? – in: *Byzantine Perspectives on Neoplatonism*. Ed. S. Mariev. Boston, Berlin, De Gruyter 2017, p. 221-242
- Alexidze, L. The Supreme One: Its Transcendence and Its 'Kataphatic' Characteristics in Ioane Petritsi's Philosophy, – in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*. Hrsg. M. Baumbach, O. Pluta, unter Mitwirkung von Th. Welt. Amsterdam / Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, Band 20, 2017, p. 63-86
- Alexidze, L. Matter in Ioane Petritsi's *Commentary on Proclus' Elements of Theology*, – in: *Prote Hyle. Notions of Matter in the Platonic and Aristotelian Tradition*. Ed. A. Le Moli and L. Alexidze. Palermo, Palermo University Press 2017, p. 123-134.
- D'Ancona Costa, C. "To Bring Back the Divine in Us to the Divine in the All". Vita Plotini 2, 26-27 once again, – in: *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*. Akten des internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg. Hrsg. Th. Kobusch und M. Erler. Leipzig, München, Saur Verlag 2002, p. 517-565

- Andron, C. I. Damascius on Knowledge and Its Object, – in: *Rhizai* 1, 2004, p. 107-124
- Arabatzis, G. Plethon's Philosophy of the Concept, – in: *Georgios Gemistos Plethon. The Byzantine and the Latin Renaissance*. Ed. J. Matula, P. R. Blum. Olomouci 2014, p. 73-111
- Ariès, Ph. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident: du Moyen Âge à nos jours*. Paris, Éditions de Seuil, 1975
- Ariès, Ph. *L'Homme devant la mort*. Paris, Éditions de Seuil 1977
- Ariès, Ph. *Images de l'homme devant la mort*. Paris, Éditions de Seuil 1983
- Armstrong, A. H. Two Views of Freedom: A Christian Objection in Plotinus, *Enneads* VI 8 [39] 7, 11-15, – in: A. H. Armstrong, *Hellenic and Christian Studies*. Hampshire, Vermont 1990, p. 397-406 (XI)
- Baltussen, H. Simplicius of Cilicia, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. 2 vols. Ed. L. P. Gerson. Cambridge, Cambridge University Press 2010, p. 711-732
- Bargeliot, L. Fate or Heimarmene according to Pletho, – in: *Diotima*, 3, 1975, p. 137-149
- Beierwaltes, W. *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Fr. am Main, Vittorio Klostermann 1965 (3. Auflage 2014)
- Beierwaltes, W. Pronoia und Freiheit in der Philosophie des Proklos, – in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 23. Band, Freiburg-Schweiz 1976, p. 88-111
- Beierwaltes, W. *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 2001
- Bene, L. Constructing Pagan Platonism: Plethon's Theory of Fate and the Ancient Philosophical Tradition, – in: *Georgios Gemistos Plethon. The Byzantine and the Latin Renaissance*. Ed. J. Matula, P. R. Blum. Olomouci 2014, 41-71
- Bertozzi, A. *On Eros in Plotinus: Attempt at a Systematic Reconstruction (with a preliminary chapters on Plato)*. Dissertation. Paper 295. Chicago, Loyola University 2012
- Blumenthal, H. J. *Soul and Intellect in Plotinus and Later Neoplatonism*, Routledge, Variorum 1993
- O' Brien, D. Plotinus on Evil. A Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil, – in: *Le Néoplatonisme*. Colloque international du CNRS, Paris 1971, p. 113-146
- Brisson, L. La doctrine des degrés de vertu chez les Néo-Platoniciens. Une analyse de la Sentence 32 de Porphyre, de ses antécédents et de ses conséquences, – in: *Études platoniciennes*, I, Paris 2004, p. 271-286
- Charrue, J.-M. *Néoplatonisme. De l'existence et de la destinée humaine*. Paris, L'Harmattan 2014
- Chase, M. Porphyrius, – in: *Neue Pauly, Enzyklopädie der Antike*, t. 10. Stuttgart, Weimar Verlag, p. 174-180
- [Clemenceau, G.], *Der Tiger: weitere Unterhaltungen Clemenceaus mit seinem Sekräter Jean Martel*, Berlin 1930
- Cranz, W. *Die griechische Philosophie*. Leipzig 1986
- Crouzel, H. *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*. Strasbourg 1954
- Deck, J. N. *Nature, Contemplation, and the One: A Study in the Philosophy of Plotinus*. Toronto, University of Toronto Press 1967

- Dillon, J. *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*. Aldershot, Variorum 1991
- Dillon, J. An Ethic for the Late Antique Sage, – in: *Cambridge Companion to Plotinus*. Ed. L. P. Gerson. Cambridge, Cambridge University Press 1996, p. 315-335
- Dolidze, T. Der Begriff der Bewegung in der Gotteslehre Plotins und Gregors von Nyssa, – in: *Selbst – Singularität – Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus*. Hrsg. Th. Kobusch, B. Mojsisch, O. F. Summerel. Amsterdam / Philadelphia, B. R. Grüner Publishing Co. 2002, p. 41-75
- Dörrie, H. *Porphyrios' 'Symmiktá Zetemata'. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*. München 1959
- Finamore, J. F. The Rational Soul in Iamblichus' Philosophy, – in: *Syllecta Classica*, vol. 8, 1997, p. 163-176
- Fink, E. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Freiburg / München 1979
- Garin, E. *Giovanni Pico della Mirandola. Comitato per le celebrazioni centenarie in onore di Giovanni Pico*. Firenze 1963
- Gerson, L. P. *Plotinus*. London, New York, Routledge 1994
- Gersh, S. *Neoplatonism after Derrida* (Studies in Platonism, Neoplatonism, and Platonic Tradition 3). Boston, Brill 2006
- Gersh, S. *Being Different. More Neoplatonism after Derrida* (Studies in Platonism, Neoplatonism, and Platonic Tradition 3). Boston, Brill 2013
- Gigineishvili, L. Soul in Ioane Petritsi's Ontology, in: *Orientalia Christiana Periodica* 1, 2000, p. 119-145
- Gigineishvili, L. *The Platonic Theology of Ioane Petritsi*. Piscataway, New Jersey, Gorgias Press 2007
- Hadot, P. La Figure de Socrate, – in: *Annales d'Eranos*, vol. 43, 1974, p. 51-90
- Hadot, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris 1993 (3ème éd.)
- Hadot, P. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris, Gallimard 1995
- Hadot, P. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris, Gallimard 1997
- Hadot, P. *Éloge de Socrate*. Paris 1998
- Hladký, V. *The Philosophy of Gemistos Plethon. Platonism in Late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy*. Farnham 2014
- Hoffmann, Ph. *Damascius*, – in: *Dictionnaire des philosophes antiques*. Vol. II. Éd. R. Goulet. Paris 1994
- Hoffmann, Ph. Science théologique et foi selon le commentaire de Simplicius au *De Caelo* d'Aristote, – in: *De l'antiquité tardive au Moyen âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche* (Études Musulmanes XLIV). Éd. E. Coda et C. Martini Bonadeo. Paris 2014, p. 277-363
- Kalligas, P. *The Enneads of Plotinus. A Commentary*. Vol. I. (Trans. by E. Key Fowden and N. Pilavachi). Princeton and Oxford, Princeton University Press 2014
- Keller, A. Two Byzantine Scholars and Their Reception in Italy, – in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 20, No. ¾, Jul. – Dec. 1957, p. 363-370
- Klibansky R. / Garin, E. *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*. Convegno internazionale (Mirandola: 15-18 Settembre 1963), vol. I-II. Firenze 1965
- Kristeller, P. O. *Studies in Renaissance Thought and Letters*. Vol. I-II. Roma 1956,

- Labarrière, P.-J. L'altérité de l'autre, – in: *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. I (10). Éd. A. Jacob. Paris 1998, p. 80-86
- Lacoste, J. *La philosophie aujourd'hui*. Paris 1997
- Lacroix, J. *Panorama de la philosophie française contemporaine*. Paris 1968 (2ème éd.)
- Leroux, G. Human Freedom in the Thought of Plotinus, – in: *The Cambridge Companion to Plotinus*. Ed. L. P. Gerson. Cambridge, Cambridge University Press 1996, p. 292-314
- Masai, F. *Pléthon et le platonisme de Mistra*. Paris, Les Belles Lettres 1956
- Mausbach, J. *Die Ethik des Heiligen Augustinus*, 2 Bd. Freiburg im Breisgau 1909
- O'Meara, D. J. Das Böse bei Plotin (Enn. I, 8), – in: *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*. Hrsg. T. Kobusch und B. Mojsisch, Darmstadt 1997, p. 33-47
- O'Meara, D. J. *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford 2003
- Metz-Tresson, C. Comment l'âme peut saisir l'un: l'anagogie damascienne comme transgression de l'apophasis, – in: *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales. Philosophie, théologie, sciences* 14, 2016. Éd. A. Vasiliu, M. Vlad, Paris, Polirom 2016, p. 195-221
- Mortley, R. *Plotinus, Self and the World*. Cambridge, Cambridge University Press (UK) 2013
- Pépin, J. "Que l'homme n'est rien d'autre que son âme". Observations sur la tradition du Premier Alcibiade, – in: *Revue des Études Grecques*, Année 1969, vol. 82. Paris, Les Belles Lettres 1969, p. 56-70
- Nikulin, D. Memory and Recollection in Plotinus, – in: *Archiv für Geschichte der Philosophie (AGPh)*, de Gruyter 2014, 96 (2), p. 183-201
- Нугубидзе, Ш. *Творчество Руставели*. Тбилиси 1958
- Нугубидзе, Ш. *Руставели и Восточный Ренессанс*. Тбилиси 1967
- Ousager, A. *Plotinus on Selfhood, Freedom and Politics*. Aarhus, Aarhus University Press 2005
- Peritore, N. P. The Political Thought of Gemistos Plethon: A Renaissance Byzantine Reformer, – in: *Polity*, Vol. 10, No. 2, 1977, p. 168-191
- Rider, F. *The Dialectic of Selfhood in Montaigne*. Stanford 1973
- Riel, G. van, Damascius, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. Ed. L. P. Gerson. Cambridge, Cambridge University Press 2010, p. 667-696
- Rist, J. Plotinus on Matter on Evil, – in: *Phronesis* 6, 1961, p. 154-166
- Rosán, L. J. *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*. New York 1949 (The Prometheus Trust, Wiltshire (UK) 2009)
- Scherer G. *Das Problem des Todes in der Philosophie*. Darmstadt 1988 (2. Aufl.)
- Schultze, F. *Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorische Bestrebungen*. Jena 1874
- Smith, A. *Porphry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*. The Hague 1974
- Smith, A. Porphyry, – in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. Ed. L. P. Gerson. Cambridge, Cambridge University Press 2010, p. 325-326
- Shaw, G. *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. Pennsylvania State University Press 1995 (2nd edition: Angelico Press, Sophia Perennis 2014)
- Shaw, G. The Mortality and Anonymity of the Iamblichean Soul, – in: *Syllecta Clas-*

- sica, vol. 8, 1997, p. 177-190
- Shaw, G. Eros and Arithmos: Pythagorean Theurgy in Iamblichus and Plotinus, – in: *Ancient Philosophy* 19, 1999, p. 121-14
- Steel, C. G. *The Changing Self. A Study of the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius, Priscianus*. Bruxelles, Paleis der Academien 1978
- Tambrun, B. Plethons Abhandlung Über die Tugenden, – in: *Georgios Gemistos Plethon (1355-1452) Reformpolitiker, Philosoph, Verehrer der alten Götter*. Hrsg. W. Blum, W. Seitter. Zürich-Berlin 2005, p. 101-117
- Taylor, J. W. Gemistus Pletho as a Moral Philosopher, – in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Vol. 51, 1920, p. 844-100
- Taylor, J. W. *Georgius Gemistus Pletho's Criticism of Plato and Aristotle*. Menasha 1921
- Тавризян, Г. Габриель Марсель: между христианским экзистенциализмом и „Новым орфизмом“, – *Ѕодбдо: Философия. Религија. култура*. Москва 1982
- Vasilakis, D. *Neoplatonic Love: The Metaphysics of Eros in Plotinus, Proclus and the Pseudo-Dionysius* (Ph.D. Thesis in Philosophy). London, King's College 2014
- Vasilakis, D. Love and Myth in Plotinus' *Ennead* III 5, – in: *Diotima. Histoire de la philosophie*, 43, 2015, p. 68-74
- Vasiliu, A. Penser l'Un ou la limite de la médiation selon Plotin, – in: *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales. Philosophie, théologie, sciences*. Éd. A. Vasiliu, M. Vlad, Paris, Polirom 14, 2016, p. 59-87
- Vlad, M. Discourse and Suppression of Discourse in Damascius' *De principiis*, – in: *Rhizomata* 2014, 2 (2), p. 212-233
- Vlad, M. Defying Words: Damascius and the Travail of the Unsayable, – in: *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales. Philosophie, théologie, sciences*. Éd. A. Vasiliu, M. Vlad, Paris, Polirom 14, 2016, p. 223-250
- Vlad, M. Stepping into the Void: Proclus and Damascius on Approaching the First Principle, – in: *The International Journal of the Platonic Tradition*. Leiden, Brill 11, 2017, p. 44-68
- Webb, R. The Nomoi of Gemistos Plethon in the Light of Plato's Laws, – in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 52, 1989, p. 214-219
- Welsen, P. Paul Ricoeur, – in: *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis v. Wright*. Hrsg. J. Nida-Rümelin. Stuttgart 1999, p. 622-627 (2. Aufl.)
- Westra, L. *Plotinus and Freedom: A Study of Enneads 6, 8*. Edwin Mellen Press 1990
- Watts, E. The Late Ancient Philosophical Scene, – in: *A History of Mind and Body in Late Antiquity*. Ed. A. Marmodoro and S. Cartwright. Cambridge, Cambridge University Press 2018, p. 12-29
- Wildberg, C. A World of Thoughts: Plotinus on Nature and Contemplation (Enn. III 8 [30] 1-6), – in: *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop (Il Ciocco, Castelveccchio Pascoli, June 22-24, 2006)*. Ed. R. Chiaradonna and F. Trabattini. Leiden, Boston, Brill 2009
- Wurm, A. *Platonius amor: Lesarten der Liebe bei Platon, Plotin und Ficino*. Berlin, New York, Walter de Gruyter 2008

Yates, F. *The Art of Memory*. London and New Yourk, Routledge 1966 (Repr. 1999)

ლექსიკონები, სტატიების კრებულები

*Wörterbuch der antiken Philosophie*. Hrsg. von Ch. Horn, Ch. Rapp. München 2002

*Kleines Bibellexikon*. Hrsg. von H. Obermayer, K. Speidel, K. Vogt, G. Ziegler, K. Elliger. Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft zu Berlin und Altenburg 1988 (4. überarb. Aufl.)

*Der Tod in der Moderne*. Hrsg. H. Ebeling. Frankfurt 1984

*Cambridge Companion to Plotinus*. Ed. L. P. Gerson. Cambridge, Cambridge University Press 1996

*The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2 vols. Ed. L. P. Gerson. Cambridge, Cambridge University Press 2010

## საკუთარ სახელთა ინდექსი<sup>1</sup>

- ადო, ი. – 19, 172, 212  
 ადო, პ. – 24, 28, 30, 37, 65, 162, 191, 336, 341-346, 349  
 ავგუსტინე – 95, 164, 324-326  
 ავეროესი – 273  
 აიდესია – 179  
 ამელიოსი – 136, 139, 140, 145, 146  
 ამონიოს პერმეიასის ძე (ამონიოს ერმისი) – 169, 215, 286, 294, 295, 297  
 ანკონა: კ. დ'ანკონა – 19  
 არეოპაგელი: ფსევდო დიონისე არეოპაგელი – 103, 236  
 არისტოტელე – 107, 114, 133, 135, 139, 141, 142, 145, 150, 167, 173, 175-177, 188, 212, 213, 215, 261, 262, 268, 272, 273, 275, 282, 321, 323, 325, 330, 335, 348  
 არმსტრონგი, ა. პ. – 25, 92  
 ასკლეპიოდოტე – 174  
 ბაიერვალტესი, გ. – 12, 19, 162  
 ბარამიძე, ა. – 240  
 ბერგმანი, ინგმარი – 314  
 ბერგმანი, ინგრიდი – 314  
 ბერგსონი, ა. – 323  
 ბესარიონი (კარდინალი) – 29  
 ბლოკი, ა. – 260  
 ბოდლერი, შ. – 325  
 ბოეციუსი – 163, 191  
 ბრეგვაძე, ბ. – 253  
 ბრეიე, ე. – 24  
 ბრისონი, ლ. – 19, 109, 115, 289, 291  
 ბრუნო: ჯორდანო ბრუნო – 324  
 ბრუნსვიკი, ლ. – 315  
 გალპერინი, მ.-კ. – 167, 173, 177, 182, 190, 191, 208, 210  
 გარენი, ე. – 299, 300  
 გენადიოს სქოლარიოსი – 269  
 გერსონი, ლ. პ. – 51  
 გიუნთერი, ე. – 365, 368  
 გოეთე: ი. ვ. ფონ გოეთე – 351  
 გოტიე, თ. – 59  
 გუარდინი, რ. – 365  
 დადიანი, ლ. – 353  
 დამასკელი: იოანე დამასკელი – 215, 297  
 დამასკიოსი – 9, 21, 107, 127, 143, 165-212, 235, 236, 371  
 დანტე ალიგიერი – 314  
 დემოკრიტე (პლატონიკოსი) – 143  
 დიონი – 249-251, 255  
 დილთაი, ე. – 331  
 დიონისიოსი – 249-251  
 დოერი, პ. – 288  
 ებელინგი, პ. – 312  
 ემპედოკლე – 130  
 ეპიკურე – 135, 158, 159, 178, 303

<sup>1</sup> საძიებელში შეტანილია მხოლოდ რეალურ პირთა სახელები ძირითადი ქართული ტექსტიდან და სქოლიოებიდან. არ არის შეტანილი ლიტერატურული და მითოლოგიური პერსონაჟების სახელები (გარდა ორფეისა, რომელიც ორფიკული ლიტერატურის ავტორად მოიაზრებოდა), აგრეთვე სახელები დამოწმებული ლიტერატურიდან, ლიტერატურის სიიდან და ინგლისური რეზიუმედან.



ეფრემ მცირე - 215, 297  
 ვალა: ლორენცო ვალა - 178, 303  
 ვასილიუ, ა. - 19  
 ვესტრა, ლ. - 12  
 ვიევის: ხუან ლუის ვიევის - 303  
 ვოლტერსი, ა. მ. - 30, 37  
 თეზაძე, გურამი - 19  
 თეოდორე ასინელი - 146  
 თვარაძე, რ. - 241, 242  
 იამბლიქოსი - 8, 21, 99, 107, 122-149, 151, 168, 174, 175, 177, 178, 183, 185, 195, 200, 202, 204, 210, 222  
 იარი, ი. - 363  
 იეიტსი, ფ. - 324  
 ისიდორე - 169, 171, 173, 175  
 იუსტინიანე - 167, 170-172  
 კამპანელა: ტომაზო კამპანელა - 288  
 კელერი, ა. - 267  
 კირეგორი, ს. - 314, 344, 368  
 კლიბანსკი, რ. - 300  
 კლიმენტი ალექსანდრიელი - 95, 164  
 კრონიოსი - 148  
 კოკტო, ჟ. - 358  
 კომბესი, ჟ. - 167, 170, 175  
 კოტეტიშვილი, ვახუშტი - 353  
 კუზელი: ნიკოლოზ კუზელი - 204  
 ლამბერტი, ე. - 109, 115, 290, 291  
 ლევიანასი, ე. - 335  
 ლერუ, ჟ. - 12, 83, 92  
 ლოლაშვილი, ა. - 240  
 ლონგინოსი - 106, 143  
 მაზე, ფ. - 264, 267, 270, 275, 279, 298  
 მათიაშვილი, ლ. - 19  
 მაკრობიუსი - 291, 292, 297, 371  
 მაღალა: იოანე მაღალა - 170

მამარდაშვილი, მ. - 336, 339, 340, 343, 346-349  
 მანუელ II პალეოლოგოსი - 264  
 მარაი, შ. - 7, 23, 80, 166, 220, 285, 307, 338, 351  
 მარინოსი - 169, 171  
 მარკოზაშვილი, გ. - 19  
 მარკელა - 106, 348  
 მარსელი, გ. - 11, 314, 315, 325, 350, 352, 358, 360, 361-365, 368-370  
 მაქსიმე აღმსარებელი - 95, 164  
 მეგრელიძე, ი. - 240  
 მეთონელი: ნიკოლოზ მეთონელი - 114, 261, 268, 283, 286, 290, 291  
 მირანდოლა: ჯოვანი პიკო დელა მირანდოლა - 52, 202, 286, 299-303, 325  
 მირაშვილი, მ. - 19  
 მიქაელ კერულარიოსი - 290  
 მოერბეკე: ვილჰელმ მოერბეკე-ლი - 155  
 მონტენი: მიშელ დე მონტენი - 286, 300-302  
 მორი: თომას მორი - 282  
 მორტლი, რ. - 12  
 მუზილი, რ. - 332  
 მჭედლიძე, მ. - 19, 30  
 ნათაძე, ნ. - 241, 242  
 ნიცე, ფ. - 368  
 ნოვალისი - 67, 79  
 ნოზაძე, ვ. - 240, 243  
 ნოსელი: გრიგოლ ნოსელი - 163  
 ნუმენიოსი - 136, 139, 148  
 ნუცუბიძე, შ. - 239  
 ოლიმპიოდორე - 143, 171, 177, 178, 263  
 ოშეარა, დ. - 88, 115, 260  
 ორფეუსი - 11, 135, 262, 282, 282, 301, 314, 349-363, 368-370, 372  
 ოუკამა-კნოპი, ვ. - 370

- ოუსაგერი, ა. – 12, 25, 67  
 ოფმანი, ფ. – 171, 174, 175, 178, 213-215  
 პარმენიდე – 48, 134, 348  
 პასტერნაკი, ბ. – 89-91  
 პესოა, ფ. – 220, 318  
 პეტრიწი: იოანე პეტრიწი – 10, 26, 48, 61, 89, 99-101, 127, 130, 132, 134, 137, 140, 141, 145, 146, 148, 153, 1559, 162, 168, 176, 177, 189, 191, 203, 205, 210, 219, 221, 222, 224-237, 273, 279, 280, 306, 349, 371  
 პითაგორა – 133, 134, 141, 142, 144, 262, 282, 282, 301, 349  
 პლატონი – 9, 15, 29-31, 33, 34, 37, 38, 43, 45, 47, 58, 61, 66, 68, 71, 85, 93, 101, 102, 107, 114, 122, 125, 133, 135, 139, 141-145, 154, 156, 158, 160-162, 164, 167, 169-179, 181, 182, 188, 199, 204, 206, 208, 214, 215, 235, 239-243, 2438 2458 247-249, 251, 252, 254-257, 260, 262, 262, 264, 266-272, 275, 277, 280-282, 291, 293, 294, 296, 298, 300-303, 308, 324, 321-323, 341-343, 348, 349, 355, 365  
 პლეთონი: გეორგიოს გემისტოს პლეთონი – 10, 115, 151, 164, 259-283, 286, 298, 299, 301, 302, 371  
 პლოტინი – 7, 8, 12, 13, 18, 21, 22, 24-109, 114, 115, 117-119, 122, 124, 125, 130, 132, 136, 137, 139, 140, 143, 145-147, 164, 168, 173, 174, 177, 180-182, 188, 190, 191, 200, 201, 205, 208, 210, 217, 222, 224, 225, 227, 230, 233-235, 243, 244, 258, 261, 263, 268, 278, 283, 286-289, 293, 302, 303, 337, 337, 342, 346-348, 366, 371  
 პორფირიოსი – 8, 10, 21, 24, 27, 30, 60, 66, 68, 71, 77, 78, 105, 106-115, 117-122, 124, 125, 129, 130, 136, 137, 139, 140, 143, 145, 146, 168, 174, 175, 191, 210, 222-224, 233-235, 262, 268, 278, 279, 286-289, 291-297, 348  
 პროკლე – 9, 21, 37, 58, 83, 97, 99-101, 121, 124, 127, 130, 132, 137, 140, 141, 143, 146, 152-164, 168, 169, 171, 174-176, 178, 179, 181, 182, 185, 187, 190, 193, 195, 196, 198, 200, 210, 222, 225-228, 234, 235, 261, 263, 266, 267, 269, 280, 349, 360  
 პროუსტი, მ. – 349  
 პტოლემეაიოსი – 169  
 რიკიორი, პ. – 10, 91, 316, 317, 319-336  
 რილი: გ. ეან რილი – 168, 182, 210  
 რილკე, რ. მ. – 11, 309, 314, 350-359, 361-365, 368-370, 372  
 როდენი, ო. – 363  
 როზანი, ლ. ჯ. – 161, 162  
 როტერდამელი: ერაზმ როტერდამელი – 325  
 რუსთაველი: შოთა რუსთაველი – 239-244, 250, 254, 256, 257, 270  
 საეონაროლა: ჯიროლაამო საეონაროლა – 300  
 სიამაშვილი, გ. – 89  
 სიმპლიკიოსი – 9, 10, 21, 167, 174, 212-217, 277; ფსევდო-სიმპლიკიოსი – 149, 150  
 სინელი: იოანე სინელი – 286, 294  
 სირიანე – 124, 174-176, 178

- სმითი, ე. – 294  
 სოლონი – 133  
 სოკრატე – 53, 78, 243, 245-248, 252-255, 257, 276, 336, 337, 340-346  
 სტობეოსი: იოანე სტობეოსი – 136, 290  
 ტამბრუნ-ერასკერი, ბ. – 263, 272  
 ტურნ-უნდ-ტაქსისი: მ. ფონ ტურნ-უნდ ტაქსისი – 364  
 ტეილორი, ჯ. ე. – 277  
 უაილდი, ო. – 59, 67, 80  
 ულმანი, ლ. – 314  
 უორდროპი, მ. – 239  
 ფარცხალაძე, დ. – 19, 190  
 ფინამორი, ჯ. ფ. – 136, 137, 139, 140  
 ფიჩინო: მარსილიო ფიჩინო – 31, 282, 288, 299, 303, 325, 372  
 ფროიდი, ზ. – 324  
 ფსელოსი: მიქაელ ფსელოსი – 114, 261, 283, 286, 290, 291  
 ქირია, ა. – 17, 19  
 ქრისიპოსი – 142, 175  
 შარიუ, ჟ.-მ. – 12  
 შერერი, გ. – 314, 315  
 შექსპირი; უილიამ შექსპირი – 79, 80, 90, 91  
 შო, გ. – 125  
 ცერცვაძე, ნ. – 19  
 ცვეტაევა, მ. – 354-357  
 ციცერონი – 324  
 ძენოლოტე – 169  
 ძენონი (სტოიკოსი) – 142  
 ძოსიმე – 179, 180  
 ჭილაძე, თ. – 240  
 ხინთიბიძე, ე. – 240  
 ხუბულავა, თ. – 19  
 ჯილავდარი, პ. – 19  
 ჰაიდელბერი, მ. – 312, 314, 334, 368  
 პარპოკრატიონი – 148  
 პეგელი: გ.გ.ფ. ფონ პეგელი – 343, 361  
 პერაკლიტე – 348  
 პერმასი – 179  
 პესე, პ. – 30, 108, 222  
 პიპატია – 173  
 პულევიჩი: ე. ფონ პულევიჩი – 365, 369  
 პუსერლი, ე. – 321