ავტორის სტილი დაცულია

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი
კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის
სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი

სადოქტორო პროგრამა: ფილოლოგია
ქვედარგი: ბიზანტიური და ახალბერძნული ფილოლოგია

ანა ქირია

პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის იდეური რეცეფცია და ტრანსფორმაცია დამასკიოსსა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან

(ნაშრომებში *საწყისთა შესახებ* და *ღვთაებრივ სახელთათვის*)

ფილოლოგიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის

მოსაპოვებლად წარმოდგენილი

დისერტაცია

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი თინათინ დოლიძე
სამეცნიერო თანახელმძღვანელი: ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი ლელა ალექსიძე

თბილისი
2024

აბსტრაქტი

წინამდებარე დისერტაციაში გამოკვლეულია პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის იდეური რეცეფცია და ტრანსფორმაცია დამასკიოსსა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან (შესაბამისად, ნაშრომებში *საწყისთა შესახებ* და *ღვთაებრივ სახელთათვის*). პროკლემ, გვიანანტიკურობის ერთ-ერთმა უმთავრესმა მოაზროვნემ, ღრმად აღბეჭდა შემდგომი ფილოსოფიური და თეოლოგიური ტრადიცია. პროკლეს ფილოსოფიის, საკუთრივ მეტაფიზიკის, ათვისება განსაკუთრებით საინტერესოა მისსავე ეპოქაში მოღვაწე, უკანასკნელ წარმართ ნეოპლატონიკოსად აღიარებული დამასკიოსისა და ქრისტიანი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ნააზრევში. ამ ორ მოაზროვნესთან ხდება პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის სიღრმისეული კრიტიკული გადასინჯვა და განახლება. დღემდე არც ქართულ და არც საერთაშორისო მეცნიერებაში არ არსებობს კვლევა, რომელიც ამ პროცესს ერთიანად გააანალიზებდა. დისერტაცია, მათ შორის, აღნიშნული დანაკლისის შევსებას ესწრაფვის, რაც თავისთავად უკვე მნიშვნელოვანი სიახლეა.

სადისერტაციო კვლევის მნიშვნელობასა და აქტუალობას განსაზღვრავს ოთხი ძირითადი ფაქტორი: 1. მეტაფიზიკის აქტუალიზაცია ე.წ. „პოსტმეტაფიზიკურ ეპოქაში“; 2. ანტიკურობისა და ქრისტიანობის კვლევების ფუნდამენტური ღირებულება; 3. ნეოპლატონური კვლევების მზარდი როლი თანამედროვე ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ დისკურსში; 4. პროკლეს ფილოსოფიის რეცეფციისა და ტრანსფორმაციის ისტორიის ანალიზი როგორც ქართული ფილოსოფიური ისტორიოგრაფიისა და ბიზანტინისტიკის ერთ-ერთი უმთავრესი პრობლემა.

დისერტაცია შედგება შესავლის, სამი თავისა და დასკვნისგან. პირველ თავში, პროკლეს ფილოსოფიის ხასიათის ძირითადი თავისებურებების წარმოჩენის შემდეგ, განხილულია პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის ისეთი საფუძველმდებარე სტრუქტურები და არსებითი გაგებები, როგორებიცაა: მიზეზი, ტრიადული მიზეზობრივი პროცესი, ვერტიკალური მიზეზობრივი ჯაჭვი, ჰორიზონტალური მიზეზობრივი სერიები (განსაკუთრებით, ჰენადები) და, ბოლოს, გამოუთქმელი მიზეზი. აქ ვხელმძღვანელობთ სტრუქტურალისტური მეთოდით, რომელიც ზრდის კვლევითი აქტივობის ხარისხს და უზრუნველყოფს არა პროკლეს სისტემის ზედაპირულ გადმოწერას, არამედ მის სიღრმისეულ გაგებას. ამ ინოვაციური

მიდგომის წყალობით, უმჯობესდება პროკლეს განმარტებისა და სისტემური ანალიზის შესაძლებლობები; ამავდროულად, იქმნება ერთიანი დიფერენცირებული ჩარჩო, რომელიც ამარტივებს პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის რეცეფციისა და ტრანსფორმაციის რთული პროცესის აღქმას დამასკიოსისა და ფსევდო-დიონისეს ნააზრევში.

დისერტაციის მეორე თავში, წყაროთა დეტალური ანალიზის საფუძველზე, ზემოაღნიშნული გაგებების რეცეფციის კვლევას დამასკიოსთან ვეწევით. შესაბამისად, დისერტაციის ძირითადი მეთოდოლოგიური ბაზა სტრუქტურალისტურ და ჰერმენევტიკულ მეთოდებთან ერთად აუცილებლად მოიცავს კომპარატივისტულ მეთოდსაც, რომელიც დამასკიოსის (მომდევნო თავში კი უკვე ფსევდო-დიონისეს) პროკლესთან შედარებას გულისხმობს შესაბამის საკითხთა გააზრებისას. შედეგად გამოვლენილია: ა) დამასკიოსთან პროკლეს დიაირეტიკული (განმყოფელი) ლოგოსის კრიტიკა; ბ) საზღვრისა და უსაზღვრობის დასაბამიერ საწყისებთან დაკავშირებული ძველი დუალისტური პითაგორულ-პლატონური ტრადიციის მკვეთრად შესუსტება; გ) ნეოპლატონიკოსთა უმაღლესი ერთის ტრიადად გააზრება; დ) პროკლესეული ვერტიკალური მიზეზობრივი იერარქიის რელატივაცია და ე) ჰენადების დაჩრდილვა ტრიადული ერთის ფონზე.

მესამე თავში პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის იმავე საფუძველმდებარე გაგებათა ტრანსფორმაციაა შესწავლილი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან, ბიბლიური და პატრისტიკული კონტექსტების უხვად გათვალისწინებით. ამას უკავშირდება იდეურ-ისტორიული ანალიზისა და „რელევანტური კონტექსტების“ მეთოდების გამოყენება. ამ თვალსაზრისით, კვლევის განსაკუთრებით საგულისხმო შედეგთა შორის უნდა გამოიყოს: ა) ფსევდო-დიონისესთან ნეოპლატონური და პატრისტიკული წყაროების კონტექსტში ემანაციური ტერმინოლოგიის ახალი საზრისის ჩვენება; ბ) პროკლესეული ტრიადული მიზეზობრივი სქემის ტეტრადამდე გაფართოების, ასევე *ეპისტროფესა* (დაბრუნება) და *აპოკატასტასისის* იგივეობის დამტკიცება; გ) ნაშრომში *ღვთაებრივ სახელთათვის* განვითარებული სწავლების პავლესეულ „ღვთის სიბრძნესთან“ კავშირში წაკითხვა.

დასკვნაში: ა) შეჯერებულია კვლევის ძირითადი მიგნებები; ბ) ერთმანეთთან შედარებულია დამასკიოსისა და ფსევდო-დიონისეს მიერ პროკლეს მეტაფიზიკური

სისტემის იდეური რეცეფცია და ტრანსფორმაცია, ასევე დადგენილია მათ შორის სიახლოვე; გ) გახსნილია ამ პროცესის პარადიგმატული განზომილება; დ) დასახულია სამომავლო კვლევის პერსპექტიული მიმართულებები.

პროკლეს, დამასკიოსისა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ერთიან კონტექსტში გამოკვლევა არა მხოლოდ დიდი მოცულობითი და მეთოდური გამოწვევაა, არამედ მეცნიერებისათვის მნიშვნელოვანი ნაბიჯიც. ამ გზით წინამდებარე დისერტაციაში იხსნება გვიანანტიკური ფილოსოფიის უფრო მასშტაბური და კომპლექსური ხედვა, რომელიც ცალკეული ავტორების კვლევას სცილდება. ნაშრომი ახალ სინათლეზე წარმოაჩენს ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ უწყვეტობასა და, ამავდროულად, იდეურ-პარადიგმატულ ცვლებს, რაც დამახასიათებელია მოცემული პერიოდისთვის. აქ გაკეთებული დასკვნები და მიღწეული შედეგები საგულისხმო არა მხოლოდ ბიზანტინისტიკისთვის, არამედ ფილოსოფიის ისტორიის, აზროვნების სისტემების ინტერდისციპლინარული კვლევებისა და თეორიული ფილოსოფიისთვისაცაა.

საკვანძო სიტყვები: პროკლე, დამასკიოსი, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, რეცეფცია, ტრანსფორმაცია

Abstract

The Conceptual Reception and Transformation of Proclus' Metaphysical System in Damascius and Pseudo-Dionysius the Areopagite (in the Works *On First Principles* and *On the Divine Names*)

This dissertation explores the conceptual reception and transformation of Proclus' metaphysical system in Damascius and Pseudo-Dionysius the Areopagite (in *On First Principles* and *On Divine Names*, respectively). Proclus, one of the most prominent thinkers of late antiquity, profoundly influenced subsequent philosophical and theological traditions. The assimilation of Proclus' philosophy, particularly his metaphysics, is notably significant in the thought of Damascius, recognized as the last pagan Neoplatonist, and the Christian Pseudo-Dionysius the Areopagite, both contemporaries of Proclus. These thinkers engage in a thorough critical review and renewal of Proclus' metaphysical system. To date, no study — neither in Georgian nor international scholarship — has comprehensively analyzed this process. This dissertation aims to fill this gap, marking a significant contribution to the field.

The importance and relevance of this dissertation are underscored by four main factors: 1. The actualization of metaphysics in the so-called "post-metaphysical era"; 2. The fundamental value of studies in antiquity and Christianity; 3. The increasing role of Neoplatonic studies in contemporary philosophical and theological discourse; 4. The analysis of the history of reception and transformation of Proclus' philosophy, which addresses a key issue in Georgian philosophical historiography and Byzantine studies.

The dissertation comprises an introduction, three chapters, and a conclusion. In the first chapter, we begin by outlining the main characteristics of Proclus' philosophy, then delve into the fundamental structures and essential concepts of his metaphysical system, including the cause, the triadic causal process, the vertical causal chain, the horizontal causal series (especially henads), and finally, the ineffable cause. This analysis employs a structuralist method, enhancing the quality of the research activity and ensuring a thorough understanding of Proclus' system rather than a mere transcription. This innovative approach not only improves the interpretation and systematic analysis of Proclus but also establishes a unified differentiated framework that facilitates the understanding of the complex process of reception

and transformation of Proclus' metaphysical system in the thought of Damascius and Pseudo-Dionysius.

In the second chapter of the dissertation, based on a detailed analysis of sources, we examine the reception of the aforementioned concepts in Damascius. Accordingly, the primary methodological foundation of the dissertation incorporates the comparative method alongside structuralist and hermeneutic approaches, comparing Damascius (and in the following chapter, Pseudo-Dionysius) with Proclus on relevant issues. As a result, the following insights emerge: a) Damascius' critique of Proclus' diairetic (dividing) logos, b) the significant weakening of the old dualistic Pythagorean-Platonic tradition related to the primordial principles of Limit and the Unlimited, c) the re-conception of the Neoplatonic supreme One as a triad, d) the relativization of Proclus' vertical causal hierarchy, and e) the diminishing role of henads in favor of the triadic One.

In the third chapter, the transformation of Proclus' fundamental metaphysical concepts is examined in Pseudo-Dionysius the Areopagite, with close attention to biblical and patristic contexts. This analysis employs intellectual-historical methods and "relevant contexts" approaches. Particularly noteworthy results include: a) uncovering the new meaning of emanation terminology in Pseudo-Dionysius in the context of Neoplatonic and patristic sources; b) demonstrating the expansion of Proclus' triadic causal scheme into a tetrad, as well as the equivalence of *epistrophe* (return) and *apokatastasis*; c) interpreting the doctrine developed in *On Divine Names* in connection with Paul's concept of "Wisdom of God".

In the conclusion: a) The main findings of the study are summarized; b) The conceptual reception and transformation of Proclus' metaphysical system by Damascius and Pseudo-Dionysius are compared, highlighting their similarities; c) The paradigmatic dimension of this process is revealed; d) Potential directions for future research are outlined.

Studying Proclus, Damascius, and Pseudo-Dionysius the Areopagite in a unified context presents not only a significant methodological and comprehensive challenge but also an important contribution to scholarship. This dissertation offers a broader and more complex perspective on late antique philosophy, extending beyond the examination of individual authors. The work sheds new light on both the philosophical-theological continuity and the conceptual-paradigmatic shifts characteristic of this period. The conclusions and findings are

significant not only for Byzantine studies but also for the history of philosophy, interdisciplinary studies of thought systems, and theoretical philosophy.

Keywords: Proclus, Damascius, Pseudo-Dionysius the Areopagite, reception, transformation

შინაარსი

შემოკლებები ..... **x**

შესავალი **1**

საკვლევი მოაზროვნეები, თემა და წყაროები 1

კვლევის მნიშვნელობა და აქტუალობა 9

მეტაფიზიკის აქტუალობა ე.წ. „პოსტმეტაფიზიკურ ეპოქაში“ 9

ანტიკურობა და ქრისტიანობა 12

ნეოპლატონიზმი 13

სამეცნიერო ლიტერატურის მიმოხილვა 15

კვლევის მიზნები 20

კვლევის მეთოდები 21

კვლევის სიახლე 23

თავი I

პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის იდეური მონახაზი **25**

1.1 პროკლე როგორც სისტემატიკოსი 25

1.2 მეტაფიზიკა/თეოლოგია როგორც მეცნიერება 29

1.3 მიზეზის გაგება 35

1.4 ტრიადული მიზეზობრივი პროცესი 38

1.5 ყოფიერების ვერტიკალური მიზეზობრივი ჯაჭვი 44

1.6 ჰორიზონტალური მიზეზობრივი სერიები და ჰენადების აუცილებლობა 52

1.7 გამოუთქმელი მიზეზი 62

1.8 გადართვა გამოუთქმელზე 69

თავი II

პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის იდეური რეცეფცია დამასკიოსთან (ნაშრომში *საწყისთა შესახებ*) **70**

2.1 შესავალი 70

2.1.1 „უაღრესად მაძიებელი კაცი“ 70

2.1.2 დამასკიოსის ფილოსოფიის პროკლესთან მიმართებისათვის 76

2.2 მიზეზის გაგება 82

2.2.1 *საწყისთა შესახებ*, პირველი აპორია 82
2.2.2 ერთისა და მრავლის აპორია 84
2.2.3 შედეგის მიზეზისადმი მიმართებასთან დაკავშირებული აპორია 87
2.3 „გება, გამოსვლა და დაბრუნება“ ტრიადის გაგება 90
2.3.1 გამოსვლასთან დაკავშირებული აპორიები 92
2.3.2 დაბრუნებასთან დაკავშირებული აპორიები 97
2.4 ყოფიერების ვერტიკალური მიზეზობრივი ჯაჭვი 100
2.4.1 საზღვარი, უსაზღვრობა და პირველი ნარევი 101
2.4.1.1 იამბლიქოსისა და პროკლეს თეორიები 102
2.4.1.2 საკუთრივ დამასკიოსის თეორია 115
2.4.2 მიზეზთა იერარქია და მისი რელატივაცია 133
2.5 ერთსახოვანი და არაერთსახოვანი წარმოება 142
2.5.1 შესავალი 142
2.5.2 აპორიული განხილვა 146
2.5.3 ერთსახოვანი სიმრავლენი – ბრწყინვანი თუ ჰიპოსტასნი? 154
2.6 გამოუთქმელი 159

თავი III

პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის იდეური ტრანსფორმაცია ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან (ნაშრომში *ღვთაებრივ სახელთათვის*) 171

3.1 შესავალი 171
3.1.1 დიონისე – ქრისტიანი თუ ნეოპლატონიკოსი? 178
3.1.2 დიონისეს სხვა დისკურსი 185
3.2 მიზეზის გაგება 191
3.3 მიზეზობრივი პროცესი 200
3.3.1 გება და გამოსვლა 200
3.3.1.1 ემანაციური ტერმინოლოგია და მისი ახალი საზრისი 202
3.3.2 დაბრუნება როგორც აღდგომა 216
3.4 ვერტიკალური მიზეზობრივი იერარქია 236
3.4.1 წინასწარი შენიშვნები 236
3.4.2 ვერტიკალური მიზეზობრივი იერარქიის გაუქმება 239

3.5 ჰენადები 254
3.5.1 ზოგადი მიმოხილვა 254
3.5.2 პასაჟთა განხილვა 259
3.6 გამოუთქმელი მიზეზი 270
3.6.1 „ღვთის სიბრძნე“ 270
3.6.2 „შეუცნობელი ღმერთი“ 273
3.6.3 „რათა განაქარვოს არსნი“ 281
დასკვნა 287
ბიბლიოგრაფია 301
დანართი 348

შემოკლებები

ლექსიკონები, ენციკლოპედიები

ANRW = Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, ed. Temporini-Haase (Berlin/New York 1972-)

DPhA = Dictionnaire des philosophes antiques (Paris 1989-2018)

HWPh = Historisches Wörterbuch der Philosophie, ed. Ritter/Gründer/Gabriel (Basel 1971-2007)

RAC = Reallexikon für Antike und Christentum, ed. Klauser-Dassmann-Schöllgen (Stuttgart 1950-)

RE = Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, ed. Pauly-Wissowa-Kroll-Ziegler (Stuttgart 1894-1980)

ტექსტები

CAG = Commentaria in Aristotelem Graeca (Berlin 1882-1909)

D-K = Die Fragmente der Vorsokratiker, hrsg. H. Diels und W. Kranz (Berlin 1951-1952)

GNO = Gregorii Nysseni Opera, ed. Werner Jaeger (Leiden/Boston 1952-2014)

PG = Patrologia Graeca, ed. Jacques Paul Migne (Paris 1857-1866)

SVF = Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. H. von Arnim (Stuttgart 1964)

ავტორები და შრომები*

ძველი აღთქმა

Gen. = დაბადება

Ex. = გამოსვლა

Lev. = ლევიანნი

Num. = რიცხვნი

Dt. = მეორე რჯული

* უპირატესად დალაგებულია ქრონოლოგიური პრინციპით (გამონაკლისია ახალი აღთქმა, რომლის წიგნებიც ჩამონათვალში პირდაპირ მოსდევს ძველი აღთქმის წიგნებს). ავტორების სახელთა და ნაწარმოებების სახელწოდებათა შემოკლებების წესი ემყარება გამოცემებს: *A Greek-English Lexicon.* Compiled by Henry George Liddell and Robert Scott, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones. Oxford: Clarendon Press, 1996 (with a revised supplement); *A Patristic Greek Lexicon*. Edited by G. W. H. Lampe. Oxford: Clarendon Press, 1961; *The Oxford Classical Dictionary*. Edited by Simon Hornblower, Antony Spawforth, and Esther Eidinow. Oxford: Oxford University Press, 2012[4].

Jud. = მსაჯულნი

Pss. = ფსალმუნნი

Pr. = იგავნი სოლომონისა

Sap. = სიბრძნე სოლომონისა

Sir. = სიბრძნე ზირაქისა

Is. = ესაია წინასწარმეტყველი

Jer. = იერემია წინასწარმეტყველი

Dan. = დანიელ წინასწარმეტყველი

Os. = ოსია წინასწარმეტყველი

ახალი აღთქმა

Mt. = მათეს სახარება

Mc. = მარკოზის სახარება

Lc. = ლუკას სახარება

Jo. = იოანეს სახარება

Ac. = მოციქულთა საქმენი

1 Petr. = პირველი პეტრესი

1 Jo. = პირველი იოანესი

3 Jo. = მესამე იოანესი

Rom. = რომაელთა მიმართ

1 Cor. = პირველი კორინთელთა მიმართ

2 Cor. = მეორე კორინთელთა მიმართ

Gal. = გალატელთა მიმართ

Eph. = ეფესელთა მიმართ

Phil. = ფილიპელთა მიმართ

Col. = კოლასელთა მიმართ

1 Thess. = პირველი თესალონიკელთა მიმართ

2 Thess. = მეორე თესალონიკელთა მიმართ

1 Tim. = პირველი ტიმოთეს მიმართ

2 Tim. = მეორე ტიმოთეს მიმართ

Tit. = ტიტეს მიმართ

Hebr. = ებრაელთა მიმართ

Apoc. = იოანეს გამოცხადება

Parm. = პარმენიდე

Heraclit. = ჰერაკლიტე

Philol. = ფილოლაოსი

Pl. = პლატონი

Grg. = გორგია

Cra. = კრატილოსი

Symp. = ნადიმი

Phd. = ფედონი

Phdr. = ფედროსი

Prm. = პარმენიდე

R. = სახელმწიფო

Tht. = თეეტეტოსი

Lg. = კანონები

Phlb. = ფილებოსი

Plt. = პოლიტიკოსი

Sph. = სოფისტი

Ti. = ტიმეოსი

Ep. = წერილები

Arist. = არისტოტელე

Cat. = კატეგორიები

Int. = განმარტების შესახებ

APr. = პირველი ანალიტიკა

APo. = მეორე ანალიტიკა

Top. = ტოპიკა

SE. = სოფისტური მხილებანი

Ph. = ფიზიკა

de An. = სულის შესახებ

Sens. = *გრძნობის შესახებ*

Mem. = *მეხსიერების შესახებ*

Cael. = *ცის შესახებ*

Metaph. = *მეტაფიზიკა*

EN = *ნიკომაქეს ეთიკა*

Pol. = *პოლიტიკა*

Thphr. = **თეოფრასტოსი**

Metaph. = *მეტაფიზიკა*

D. L. = **დიოგენე ლაერტელი**

Horaz. = **ჰორაციუსი**

Ep. = *წერილები*

Ph. Alex. = **ფილონ ალექსანდრიელი**

Vit. Mos. = *მოსეს ცხოვრება*

Spec. Leg. = *განსაკუთრებულ კანონთა შესახებ*

Mut. = *სახელთა ცვლილების შესახებ (Gen. 17,1-22)*

Somn. = *სიზმართა შესახებ*

Nicom. = **ნიკომაქოსი**

Ar. = *არითმეტიკის შესავალი*

Theo Sm. = **თეონ სმირნელი**

Exp. = პლატონის *კითხვისთვის სასარგებლო მათემატიკურ საგანთა გადმოცემა*

Alex. Aphr. = **ალექსანდრე აფროდისიელი**

in Metaph. = *მეტაფიზიკაზე კომენტარი*

Orac. Chald. = ***ქალდეური ორაკულები***

Hipp. = **იპოლიტე რომაელი**

haer. = *ყველა ერესის მხილება*

Clem. = **კლიმენტი ალექსანდრიელი**

str. = *სტრომატები*

Or. = ორიგენე

Cels. = ცელსუსის წინააღმდეგ

princ. = საწყისთა შესახებ

Jo. = იოანეს სახარების კომენტარი

comm. in Mt. = მათეს სახარების კომენტარი

Plot. = პლოტინი

Porph. = პორფირიოსი

Intr. = ისაგოგე

VP = პლოტინის ცხოვრება

Sent. = სენტენციები

(Anon.) in Prm. = პარმენიდეზე კომენტარი (ანონიმური შრომა, რომელსაც მკვლევართა უმეტესობა პორფირიოსს მიაკუთვნებს)

Iamb. = იამბლიქოსი

in Ti. = ტიმეოსზე კომენტარი (ფრაგმენტები)

Comm. Math. = ზოგადი მათემატიკური მეცნიერების შესახებ

in Nic. = არითმეტიკის შესავალი (ეფუძნება ნიკომაქოსის ამავე სახელწოდების შრომას)

(Anon.) Theol. arith. = არითმეტიკის თეოლოგიური პრინციპები (ანონიმური შრომა, რომელიც იამბლიქოსს მიეწერება)

Myst. = მისტერიების შესახებ

Eus. = ევსევი კესარიელი

h.e. = ეკლესიის ისტორია

Ath. = ათანასე ალექსანდრიელი

Ar. = სიტყვები არიანელთა წინააღმდეგ

Bas. = ბასილი დიდი

ep. = წერილები

Eun. = ევნომიოსის წინააღმდეგ

hex. = ჰომილიები ექვსი დღისათვის

Gr. Naz. = გრიგოლ ღვთისმეტყველი

or. = სიტყვები

Gr. Nyss. = გრიგოლ ნოსელი

anim. et res. = სულისა და აღდგომის შესახებ

Eun. = ევნომიოსის წინააღმდეგ

Apoll. = აპოლინარის წინააღმდეგ

hom. in Eccl. = ჰომილიები ეკლესიასტეზე

hom. in Cant. = ჰომილიები ქებათა ქებაზე

hex. = პასუხი ექვსთა დღეთათვის

or. catech. = დიდი კატექეტური სიტყვა

v. Mos. = მოსეს ცხოვრება

in illud = ტრაქტატი 1 Cor. 15, 28-ზე („ხოლო როდესაც ყველაფერს მას დაუმორჩილებს, მაშინ თვით ძეც დაემორჩილება იმას, ვინც ყველაფერი დაუმორჩილა მას, რათა ღმერთი ყველაფერი იყოს ყოველში“)

Steph. I = წმინდა სტეფანესადმი პირველი სიტყვა

de perf. = ქრისტიანის სრულყოფილი სახის შესახებ

Aug. = ავგუსტინე

De ord. = წესრიგის შესახებ

Syrian. = სირიანოსი

in Metaph. = მეტაფიზიკაზე კომენტარი

Procl. = პროკლე

in Alc. = პირველ ალკიბიადეზე კომენტარი

in Cra. = კრატილოსზე კომენტარი

in Ti. = ტიმეოსზე კომენტარი

in Prm. = პარმენიდეზე კომენტარი

in R. = სახელმწიფოზე კომენტარი

Dub. = პროვიდენციასთან დაკავშირებული ათი პრობლემის შესახებ

De mal. subst. = ბოროტების არსებობის შესახებ

Phil. Chald. = ქალდეური ფილოსოფია

Inst. = თეოლოგიის საფუძვლები

Theol. Plat. = *პლატონური თეოლოგია*

in Euc. = (ევკლიდეს) *საწყისებზე* (პირველ წიგნზე) *კომენტარი*

Marin. = **მარინოსი**

Procl. = *პროკლეს ცხოვრება*

Stob. = **სტობეოსი**

Dam. = **დამასკიოსი**

Isid. = *ისიდორეს ცხოვრება*

PH = *ფილოსოფიის ისტორია*

Pr. = *საწყისთა შესახებ*

in Prm. = *პარმენიდეზე კომენტარი*

in Phlb. = *ფილებოსზე კომენტარი*

in Phd. = *ფედონზე კომენტარი*

Phlp. = **იოანე ფილოპონოსი**

De aetern. m. = *სამყაროს მარადიულობის შესახებ პროკლეს წინააღმდეგ*

Dion. Ar. = **ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი**

c.h. = *ციური იერარქიისათვის*

e.h. = *საეკლესიო იერარქიისათვის*

d.n. = *ღვთაებრივ სახელთათვის*

myst. = *მისტიკური თეოლოგიისათვის*

ep. 1–10 = *წერილები* 1–10

Simp. = **სიმპლიკიოსი**

in Ph. = *ფიზიკაზე კომენტარი*

Ascl. = **ასკლეპიოსი**

in Metaph. = *მეტაფიზიკაზე კომენტარი*

Jo. Scyth. = **იოანე სკითოპოლელი**

In libr. d.n. = *სქოლიოები ღვთაებრივ სახელებზე*

Max. = **მაქსიმე აღმსარებელი**

ambig. = *ამბიგვები*

cap. theol. et oec. = თეოლოგიური და ეკუმენური თავები

Jo. D. = იოანე დამასკელი

dialect. = დიალექტიკა

Exp. fid. = მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა

ეფრ. მც. = ეფრემ მცირე

დიონ. არ. საღმრთ. სახ. = დიონჳსიოს არიოპაგელისა ათინელთ ეპისკოპოსისა ტიმოთეს მიმართ ეფესელთა ეპისკოპოსისა საღმრთოთა სახელთათჳს (თარგმანი)

პეტრ. = იოანე პეტრიწი

პრ. კავშ. = განმარტებაჲ პროკლესთჳს დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათჳს

განმ. = პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფოსისა კავშირნი

Thom. Aq. = თომა აკვინელი

de verit. = ჭეშმარიტების შესახებ

in libr. Phys. = არისტოტელეს ფიზიკაზე კომენტარი

შესავალი

საკვლევი მოაზროვნეები, თემა და წყაროები

წინამდებარე კვლევის ცენტრში დგას გვიანანტიკური (ნეო)პლატონური[1] და ქრისტიანული ფილოსოფია, კერძოდ, სამი მოაზროვნე და ავტორი – პროკლე, დამასკიოსი და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი.

პროკლე (412-485 წწ.), რომელიც დაახლოებით ორმოცდაათი წლის განმავლობაში მართავდა ათენის ნეოპლატონურ სკოლას, გვიანანტიკურობის ერთ-ერთი ყველაზე ავტორიტეტული და გავლენიანი მოაზროვნეა. იგი, პირველ ყოვლისა, წარმოდგება როგორც უმაღლესი რანგის სისტემატიკოსი და ბრწყინვალე ინტელექტუალური არქიტექტორი, რომელთანაც (ნეო)პლატონური ფილოსოფია სრულად განვითარებული და დეტალურად დამუშავებული სისტემის სახეს იძენს.

პროკლემ ღრმად აღბეჭდა თავისი შემდგომი ფილოსოფიური და თეოლოგიური ტრადიცია. პროკლეს ფილოსოფიური, საკუთრივ მეტაფიზიკური, მემკვიდრეობის ათვისების თვალსაზრისით, განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს მისსავე ეპოქაში მოღვაწე ორი ფიგურის – უკანასკნელ წარმართ ნეოპლატონიკოსად აღიარებული დამასკიოსისა და ქრისტიანი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის – ნააზრევი:

დამასკიოსი (დაახლ. 462-538 წ.-ის შემდეგ) ათენის ნეოპლატონური სკოლის უკანასკნელი მმართველი, ანუ დიადოხოსია. მისი ფილოსოფია ანტიკური (ნეო)პლატონიზმის, ერთი მხრივ, ისტორიული, ხოლო, მეორე მხრივ, სპეკულატური დამაგვირგვინებელი პუნქტია.[2] იგი მეტად კრიტიკულია. დამასკიოსის ფილოსოფიის ბუნებას გვიან (ნეო)პლატონური სწავლებითა და ამ სწავლების პროკლესეული სისტემატიზაციით გამუდმებული დაუკმაყოფილებლობა განსაზღვრავს.[3] მასთან აღმოვაჩენთ პროკლეს მიერ შემუშავებული სისტემის თითქმის ყველა ასპექტისა და, საერთოდ, სისტემის მიმართ, ასე ვიტყოდით, შიდა ჩასაფრებულ პროტესტს, რაც გასაქანს სისტემის ღრმა დეტალებში ჩაკირკიტებაში ჰპოვებს.

---

[1] ტერმინ „ნეოპლატონიზმის“, ისევე როგორც ნეოპლატონიკოსთა მიერ პლატონის ფილოსოფიასთან მიმართებით საკუთარ ფილოსოფიის როლის განსაზღვრისთვის იხ. ქირია 2024a, 144-179; აგრეთვე იხ. de Vogel 1953, 43-64; Halfwassen 2006, 17-33.

[2] Cürsgen 2007, 315; ქირია 2018, 84; Eadem 2021c, 213.

[3] van Riel 2010, 696.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი[4] გვიანი მეხუთე საუკუნისა და ადრეული მეექვსე საუკუნის უცნობი ქრისტიანი ავტორია. მას ფსევდონიმად გამოყენებული აქვს დიონისე არეოპაგელის, პავლე მოციქულის მოწაფისა და ათენის ეპისკოპოსის, სახელი. მისი სწავლება მიიჩნევა პირველ ქრისტიანულ ვერსიად ნეოპლატონური ფილოსოფიის იმ ტიპისა, რომელიც, უმთავრესად, ათენის ნეოპლატონურ სკოლაში ისწავლებოდა მეხუთე საუკუნის გარიჟრაჟიდან, ე.ი. ამ სკოლის დაარსების ხანიდან, მეექვსე საუკუნის პირველ ნახევრამდე.[5] უნდა ითქვას, რომ ადრეული ქრისტიანი ავტორები, როგორებიც არიან დასავლეთში ავგუსტინე და აღმოსავლეთში გრიგოლ ნოსელი, ასევე იმყოფებოდნენ ნეოპლატონური ფილოსოფიის გავლენის ქვეშ, თუმცა მათ შემთხვევაში საქმე ეხება ამ ფილოსოფიის განვითარების ადრეულ ფაზებს, მაშინ როდესაც დიონისეს სახით საქმე გვაქვს ნეოპლატონიზმის, რომელიც გვიანი ანტიკურობის წამყვან ფილოსოფიას წარმოადგენდა, ყველაზე დამუშავებული და განვითარებული ფორმის გადამცემთან. ამასთან, მას გადმოაქვს არა ოდენ ნეოპლატონური სისტემის ცალკეული ასპექტები საკუთარი რწმენის ცნებით-თეორიულ გამართვასა და დაფუძნებაში მათ მოსაშველიებლად, არამედ მთლიანი სისტემა ქრისტიანულ ყაიდაზე მის გადასაკეთებლად და მისი ეკვივალენტური ალტერნატივის შესაქმნელად. ამ მხრივ, მისი პროექტი შეუდარებელია. შესაბამისად, დიონისე პროკლეს სისტემის ერთ-ერთი ყველაზე მასშტაბური და გავლენიანი „გარეშე“ მიმღები და, ამავდროულად, გარდამქმნელია.

მაშასადამე, ისტორიული თვალსაზრისით, ეს სამი ავტორი და მოაზროვნე ერთსა და იმავე ეპოქას ეკუთვნის. სამივე დაკავშირებულია ათენის ნეოპლატონურ სკოლასთან. ივარაუდება ისიც, რომ დიონისეს, შესაძლოა, ამ სკოლაში ესწავლა. ამავე კონტექსტში სხვადასხვა კვლევებში მიუთითებენ, რომ გამორიცხული არაა, პროკლეს ქრისტიანი მოწაფეებიც ჰყოლოდა და აქვე კითხვის ნიშნის ქვეშ ახსენებენ ხოლმე

[4] თანამედროვე დასავლურ, განსაკუთრებით გერმანულ კვლევებში, ამ ავტორს ხშირად დიონისე ფსევდო-არეოპაგელადაც მოიხსენიებენ იმ პრინციპით, რომ არეოპაგიტული კორპუსის უცნობ ავტორს შეიძლება რქმეოდა „დიონისე“, თუმცა მისი „არეოპაგელობა“ ნამდვილად სიცრუე უნდა იყოს. ასევე ვიქცევით ხოლმე ჩვენ უცხოენოვან სტატიებში. თუმცა, გამომდინარე იქიდან, რომ ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში უკვე მყარადაა დამკვიდრებული სახელი „ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი“, წინამდებარე დისერტაციაში სწორედ ქართულ პრაქტიკას მივდევთ. თუმცა, ხშირად აქაც არეოპაგიტული კორპუსის ავტორს მოკლედ „დიონისედ“ მოვიხსენიებთ ხოლმე.

[5] Gersh 1978, 1.

დიონისეს.[6] თუმცა, პროკლეს პედაგოგიური მოღვაწეობის ელინური ხასიათისთვის ნიშანდობლივია, რომ ამის შესახებ ინფორმაცია არ გვაქვს, მაშინ როდესაც გარკვევით ვიგებთ პლოტინთან ქრისტიანი მოწაფეების არსებობის შესახებ (Porph. *VP* 16, 1f.). შემდეგ, ფილოსოფიურ-დოქტრინალური თვალსაზრისით, დამასკიოსი და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი პროკლეს ფილოსოფიაზე, რომელიც მათ ერთგვარ წინმდებარე და საფუძველმდებარე წყაროს ქმნის, დამოკიდებულებაში მოძრაობენ და, ამგვარად, ქმნიან თავიანთ საკუთარ ავტონომიას. ამ სამ ავტორსა და მოაზროვნეს შორის კავშირი ორგანულია. ეს არის ერთიანი ტრიადა. დამასკიოსი და დიონისე მუდმივად მიემართებიან პროკლეს, ისე რომ დამასკიოსი წარმოდგება როგორც *ადეკვატური სარკე პროკლეს ფილოსოფიის პრობლემატიზაციის, მასზე რეფლექსიისა და მისი შიდა სიღრმისეული გაგებისთვის*, დიონისე კი – როგორც *პლატფორმა მისი ღია და ინტერკონტექსტუალური განხილვისთვის*, რაც ნეოპლატონური ფილოსოფიის თავის თავში იზოლირებულად და ჰერმეტულად კვლევის მახის აცილებას უზრუნველყოფს.

დისერტაციის საკვლევ თემას წარმოადგენს პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის იდეური რეცეფცია და ტრანსფორმაცია დამასკიოსსა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან (ნაშრომებში *საწყისთა შესახებ* და *ღვთაებრივ სახელთათვის*). ამ შემთხვევაში ვიდექით დილემის წინაშე: 1. ერთი მხრივ, შეგვეძლო აგვეღო რომელიმე კონკრეტული სწავლება ან ასპექტი ამ სწავლებისა (ვთქვათ, სწავლება მეტაფიზიკური ზიარების შესახებ) და გვეკვლია იგი შესაბამისად პროკლესთან, დამასკიოსსა და დიონისესთან, რაც სპეციალიზაციის ხარისხს თუმცკი გაზრდიდა, მაგრამ ხედვას დაავიწროებდა და შეზღუდავდა; 2. მეორე მხრივ, არსებობდა მაცდური შესაძლებლობა მოვკიდებოდით მთლიან მეტაფიზიკურ-თეოლოგიურ სისტემებს თავიანთი ცალკეული ჰიპოსტასებითა და იერარქიული წყობებით და ვცდილიყავით მათ ერთმანეთთან შედარებას. ვფიქრობთ, გარდა იმისა, რომ ერთი სადისერტაციო ნაშრომის ფარგლებში ამ ამოცანის ტვირთვა არაადეკვატური იქნებოდა, ვინაიდან, შესასწავლი მასალის სიმრავლიდან და სიფართოვიდან გამომდინარე, დიდი ალბათობით მოხდებოდა ყურადღებისა და კვლევითი ინტენციის უგზო-უკვლო

[6] Perkams 2018, 1911. ჰაზევეი სვამს კითხვას, გვიანი პერიოდის ათენის სკოლაში იყვნენ თუ არა მოწაფეები ქრისტიანული „ბექგრაუნდით“. მისი მტკიცებით, ეს უეჭველია. მაგალითად, ის მიუთითებს მარინოსზე, რომელიც ქრისტიანობაზე მოქცეული ებრაელი იყო, ათენის სკოლაში შესვლის შემდეგ კი პროკლეს ხიბლის ქვეშ მოექცა. იხ. Hathaway 1969, 19-20. ზოგადად, ათენის ნეოპლატონური სკოლის მოწყობისა და ისტორიის შესახებ იხ. Watts 2006, 111-142.

გაბნევა და დეზორიენტაცია, მის საწინააღმდეგოდ კიდევ ერთი, შემდეგი ფაქტორი მეტყველებს: უბრალოდ სისტემის თუ სისტემების საკვლევ თემად არჩევის შემთხვევაში მოგვიწევდა სისტემის როგორც მოცემულობის მასალასავით პასიური მიღება და გადმოცემა ნაწილ-ნაწილ თანმიმდევრულად. ამიტომ, კვლევითი აქტივობის გამოვლენა უნდა მომხდარიყო სისტემის ყველაზე საფუძველმდებარე გაგებების გამოჩენის კვალად, რის გამოც გადაწყდა პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის *იდეური* რეცეფციისა და ტრანსფორმაციის შესწავლა დამასკიოსსა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან. საბოლოოდ, ეს გადაიქცა არიადნეს ძაფად ჩვენი კვლევის ლაბირინთში. საყურადღებოა, რომ აქ აღნიშნული მიდგომა გამართლებას თვით პროკლესთან პოულობს.

უპირატესად *თეოლოგიის საფუძვლებზე* დაყრდნობით, მათიას პერკამსი პროკლესადმი მიძღვნილ 2018 წელს *ფილოსოფიის ისტორიის მონახაზად* (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*) წოდებულ მრავალტომიან ენციკლოპედიაში გამოქვეყნებულ თავის ვრცელ სტატიაში პროკლეს ონტოლოგიას სტრუქტურულ ონტოლოგიად განსაზღვრავს, პლოტინისას კი – ჰიპოსტასების ონტოლოგიად (რასაც, ჩვენი მხრივ, ვიზიარებთ), რამდენადაც პროკლე ჯერ ფუნდამენტურ სტრუქტურებს („სტრუქტურა“ ამ შემთხვევაში გამოიყენება „ქარგის“, „იდეის“, „საშენი ბლოკის“ მნიშვნელობით) ავლენს, რომელთა მიხედვითაც უსხეულო, მარადიული სინამდვილის ცალკეული ელემენტები ერთმანეთს მიემართება და უკვე მერე გადადის ჰიპოსტასების გარჩევაზე.[7] ამ მხრივ, *თეოლოგიის საფუძვლების* პირველი 112 პარაგრაფი, რომელიც დასახელებული შრომის პირველ ნაწილს შეადგენს, ზოგად პროპოზიციებს შეიცავს (ერთი და სიმრავლე, მიზეზი და შედეგი, დგომა და მოძრაობა, გამოსვლა და დაბრუნება, ზიარება, მარადისობა და დრო, მთელი და ნაწილები, ზოგადი და კერძო, საზღვარი და უსაზღვროება), მეორე ნაწილში (113-211 პარაგრაფები) კი ეს პრინციპები რეალობის სამი ჰიპოსტასური დონის წარმოსადგენად (ჰენადები/ღმერთები – გონება – სული) გამოიყენება. ასევე ხდება მსჯელობის განვითარება *პლატონური თეოლოგიის* მესამე წიგნშიც. ანალოგიურად, დისერტაციის პირველ თავში ჩვენი მსჯელობის ლოგიკა ე.წ. სტრუქტურული ონტოლოგიის, უკეთ, მეტაფიზიკის მოთხოვნებს მიესადაგება. კერძოდ, აქ, პირველ ყოვლისა, ყურადღების

[7] Perkams 2018, 1937.

ცენტრში ექცევა არა პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის ცალკეული ჰიპოსტასები, არამედ სისტემის საფუძველმდებარე სტრუქტურები, სტრუქტურული პრინციპები, არსებითი მომენტები, საშენი ბლოკები თუ იდეები (შესაბამისია ქვეთავთა დასათაურებაც), რომლებიც მჭიდროდაა ერთმანეთთან გადანასკვული: ვიწყებთ თვითონ სისტემის თემატიზაციით, შემდეგ გადავდივართ მეტაფიზიკის/თეოლოგიის როგორც მეცნიერების გაგებაზე, რასაც მოჰყვება **მიზეზის**, **ტრიადული მიზეზობრივი პროცესის**, **ვერტიკალური მიზეზობრივი ჯაჭვის**, **ჰორიზონტალური მიზეზობრივი სერიებისა** (განსაკუთრებით, **ჰენადების**) და, ბოლოს, **გამოუთქმელი მიზეზის**, რომელიც თავად (ყოფიერებისა და შემეცნების, უკეთ მეცნიერების/*ეპისტემეს*) სისტემის მიღმა უნდა იყოს და მასში ინტეგრაციას არ ექვემდებარებოდეს, გაგებათა განხილვები. ვფიქრობთ, წარმოდგენის ასეთი ფორმა პროკლეს ფილოსოფიისთვის ადეკვატურია. თავის მხრივ, დისერტაციის მომდევნო ორ თავში, კერძოდ, დამასკიოსსა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან, იმავე გაგებების ათვისების კვლევას ვეწევით, თუმცა წარმოდგენის ფორმა იცვლება: დამასკიოსთან იგი იღებს, უმთავრესად, წყაროთა დეტალური ანალიზის სახეს, რის კვალადაც პროკლესთან შემუშავებული და დადგენილი გაგებების პრობლემატიზაციისა და გაღრმავების სივრცე იშლება, დიონისესთან კი წარმოდგენა უფრო რთული და მრავალმხრივად დაქსაქსული ხდება. ამ უკანასკნელთან მიზეზის გაგებას ვიკვლევთ **ნების** ცნებასთან მის კავშირში, მიზეზობრივ პროცესს – **დროულობისა და მარადიულობის** თვალსაზრისით, ვერტიკალურ იერარქიას – **მიზეზობრიობისა და უნივერსალურობის** კუთხით, სანამ, საბოლოოდ, დიონისეს ღმერთთან დაკავშირებით კითხვა **„კოსმოსის სიბრძნისა“** და **„ღვთის სიბრძნის“** პავლესეული გაგებების (*1 Cor.* 1, 20-21) კონტექსტში არ დაისმის.

წინამდებარე დისერტაციაში პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის იდეური რეცეფციისა და ტრანსფორმაციის დამასკიოსსა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან კვლევა წარიმართება, უმთავრესად, შემდეგ პირველწყაროებზე დაყრდნობით: პროკლეს *თეოლოგიის საფუძვლები* და *პლატონური თეოლოგია*; დამასკიოსის *აპორიები და გადაწყვეტები პირველ საწყისთა შესახებ* (*Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν*

πρώτων ἀρχῶν. შემოკლებით: ბერძ. *Περὶ ἀρχῶν,* ლათ. *De principiis,* ქართ. *საწყისთა შესახებ*[8]) და დიონისეს *ღვთაებრივ სახელთათვის*.

თეოლოგიის საფუძვლები, ფორმალური თვალსაზრისით, ცალსახად პროკლეს ყველაზე ორიგინალური შრომაა, რომელიც პროკლემ ევკლიდეს *საწყისების* მოდელზე აგო. აქ პროკლე თავისი მეტაფიზიკის ყველაზე საფუძველმდებარე თეორემებს აყალიბებს, სანამ კონკრეტულ ჰიპოსტასთა განხილვაზე გადავიდოდეს.[9] აღსანიშნავია, რომ ეს შრომა დღემდე ფილოსოფიის ისტორიკოსებსა და ხანდახან თვით ნეოპლატონიზმის სპეციალურ მკვლევართა შორისაც კი პროკლეს ფილოსოფიის, კერძოდ, მისი მეტაფიზიკის/თეოლოგიის, გაგების ლამის ექსკლუზიურ წყაროს წარმოადგენს, მაშინ როდესაც *პლატონური თეოლოგია*, რომელშიც მთელი რიგი საკითხები უფრო ფართოდ, ღრმად და ფაქიზადაა გადმოცემული, ხშირად ყურადღების მიღმაა დატოვებული ხოლმე. ამის ასახსნელად, ალბათ, თუნდაც ის ფაქტი გამოდგება, რომ *თეოლოგიის საფუძვლები* მრავალ ევროპულ ენაზეა თარგმნილი, ჯერ ერთი, თავისი ფორმიდან, რომელიც სახელმძღვანელოს მოგვაგონებს, და, მეორეც, ფილოსოფიის ისტორიაში თავისი უზარმაზარი გავლენიდან[10] გამომდინარე, მაშინ როდესაც *პლატონური თეოლოგიის* თანამედროვე ინგლისური (გვაქვს მხოლოდ ტეილორის ძველი, პირველად 1816 წელს გამოსული თარგმანი) და ასევე გერმანული თარგმანები არ არსებობს. წინამდებარე დისერტაციაში შეიძლება ითქვას, რომ ეს ნაკლი აღმოფხვრილია, რამდენადაც აქ განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა *პლატონური თეოლოგიის* პირველ და მესამე წიგნებს. *პლატონური თეოლოგია* პროკლეს ყველაზე ამბიციური ნაშრომია, მისი

[8] შედარებისთვის, ინგლისურში დამკვიდრებული შემოკლებული ფორმაა *On First Principles* (რომელიც წინამდებარე დისერტაციის ინგლისურ დასათაურებაშიც აისახა), მაშინ როდესაც გერმანულად დამასკიოსის აღნიშნული ნაშრომის შემოკლებული სათაური ჩვეულებრივ გამოიყურება როგორც *Über die Prinzipien*. ქართულად თარგმნისას ჩვენ ბერძნულ და ლათინურ ვარიანტებს მივდევთ.

[9] ტრადიციულად მიჩნეულია, რომ *თეოლოგიის საფუძვლებში* არგუმენტაციის მსვლელობა დედუქციურია. ჰაზეევი ამ შეხედულებას გარკვეულწილად ასწორებს. *თეოლოგიის საფუძვლებში, ფიზიკის საფუძვლებისგან* განსხვავებით, როგორც სწორად შენიშნავს მკვლევარი, პროკლე უარს ამბობს თავდაპირველად ჩამოაყალიბოს გამოყენებული ცნებების დეფინიციები და საფუძველმდებარე დაშვებები. ამგვარად, აქ წარმოდგენილი „არაჰიპოთეტური მეცნიერება“ (ἀνυπόθετος ἐπιστήμη. Procl. *in Euc.* 75, 5-26) პროკლეს უნდა ესმოდეს ისეთ მეცნიერებად, რომელშიც ყოველი ცალკეული წინადადება თავისთავადაა დამტკიცებული, თუმცა წინამორბედისგან დასკვნასავით არ გამომდინარეობს. Hathaway 1982, 124; 135.

[10] ელინურ, ბიზანტიურ, ისლამურ, ლათინურ და ებრაულ ტრადიციებში პროკლეს გავლენის გაგებისთვის, ძირითადად, *მიზეზთა წიგნზე* დაყრდნობით, მნიშვნელოვანია 2019-2022 წლებში დრაგოს კალმას რედაქტორობით სამ ტომად გამოსული შრომა *Reading Proclus and the Book of Causes*.

მაგისტრალური სუმა, რომელიც პლატონის დიალოგებზე (პირველ ყოვლისა, *პარმენიდეზე*[11]) დაყრდნობით პირველი ღვთაებრივი პრინციპების სამეცნიერო-სისტემურ წარმოდგენას ესწრაფვის. ამასთან, ნაშრომის არცთუ იშვიათად რიტორიკული სტილი გვაფიქრებინებს, რომ პროკლემ ეს შრომა მხოლოდ ნეოპლატონური სკოლისთვის კი არ შექმნა, არამედ განათლებული ფართო საზოგადოებისთვის, რომელიც ძველ წარმართულ ტრადიციას მისდევდა.[12] აქვე უნდა ითქვას, რომ წინამდებარე დისერტაციაში გათვალისწინებული და დამოწმებულია პროკლეს, ფაქტობრივად, ყველა მნიშვნელოვანი ტექსტი. ზოგადად, პროკლეს თავისი მეტად ნაყოფიერი და ყოვლისმომცველი სამწერლობო მოღვაწეობა გამოარჩევს,[13] რითაც მან დიდად აღბეჭდა თავისი თანამედროვე და შემდგომი ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტრადიცია. ზემოხსენებულ სისტემურ შრომათა გარდა, მას ეკუთვნის პლატონის დიალოგებზე კომენტარები (*პირველ ალკიბიადეზე კომენტარი*, *კრატილოსზე კომენტარი*, *ტიმეოსზე კომენტარი*, *პარმენიდეზე კომენტარი*, *სახელმწიფოზე კომენტარი* და კიდევ სხვა კომენტარები, რომლებიც არ ან სრულად არ შემონახულა), კომენტარი ეკვლიდეს *საწყისების* პირველ წიგნზე, *ფიზიკის საფუძვლები*, რომელიც არსებითად არისტოტელეს მოძრაობის თეორიას ეყრდნობა, აგრეთვე ტრაქტატები განგებასთან, ბედისწერასთან, ბოროტების წარმომავლობასა და არსებასთან დაკავშირებით.

აპორიები და გადაწყვეტები პირველ საწყისთა შესახებ (შემოკლებით *საწყისთა შესახებ*)[14] დამასკიოსის მთავარი შრომაა. აქ იგი უფიქრდება გვიანნეოპლატონური

---

[11] პროკლეს მიხედვით, ეს დიალოგი პლატონის სრულყოფილ, მთლიან და თანმიმდევრულად გადმოცემულ თეოლოგიას/მეტაფიზიკას წარმოადგენს. ის თეოლოგიური/მეტაფიზიკური მეცნიერების ყველა აქსიომას შეიცავს. იხ. Procl. *Theol. Plat.* I 7 თავი. შდრ. ქირია 2021c, 85, სქ. 180.

[12] Perkams 2018, 1924. მოცემული ნაშრომის, ისევე როგორც, საერთოდ, პროკლეს შრომათა უდიდესი ნაწილის, დაწერის თარიღი უცნობია. პროკლეს შრომათა ქრონოლოგიის შესახებ იხ. Beutler 1957, 190-191; Luna et Segonds 2012, 1546-1657. ლუნამ და სეგონმა ბოლო პერიოდში (2012 წელს) გამოაქვეყნეს პროკლეს შრომათა დაწვრილებითი მიმოხილვა ტექსტების ისტორიასთან, გამოცემებსა და თარგმანებთან, ისევე როგორც აქამდე იდენტიფიცირებულ ყველა ფრაგმენტთან დაკავშირებით. მათ ქრონოლოგიურ ნუმერაციაში *პლატონური თეოლოგია* რიგით 33-ეა, *თეოლოგიის საფუძვლები* კი 32-ე ადგილს იკავებს.

[13] მარინოსის ცნობით, რომლის *პროკლეს ცხოვრებაც* უმთავრესი წყაროა პროკლეს ბიოგრაფიის შესასწავლად, პროკლე დღეში ხუთ ლექციას მართავდა და შვიდას სტრიქონს წერდა, სანამ საღამოს თავის კოლეგებსა და მოწაფეებთან ერთად არ მიეცემოდა თავისუფალ საუბარს, რაც თავისი შინაარსით ასევე ფილოსოფიური იყო. Marin. *Procl.* 22, 30-34.

[14] როგორც მეტრი-ტრესო შენიშნავს, ამ ნაშრომის დაწერის თარიღი დაუსრულებელი კამათის საგანია. თავად იგი იმოწმებს კომბესს, რომლის მიხედვითაც ნაშრომი დამასკიოსის ირანში გადასახლებამდე (მეექვსე საუკუნის 30-იანი წლები) უნდა იყოს დაწერილი. შდრ. Metry-Tresson 2012, 15, სქ. 90; Damascius 1997, t. 1, pp. xxv–xxvi.

მეტაფიზიკური სისტემის, განსაკუთრებით, მისი სირიანოსისეული და პროკლესეული ვერსიის, ფუნდამენტურ გაგებებს, რის კვალადაც აღმოაჩენს სისტემის შიდა პრობლემებს და, ამგვარად, სისტემას ზუსტ გადამოწმებას უქვემდებარებს.[15] მისი განსჯა იწყება თავად საწყისის ცნებით, რის შემდეგაც გადაინაცვლებს გამოუთქმელსა და ერთზე, სანამ, საბოლოოდ, ტრადიციულ თეოლოგიებს (ქალდეური თეოლოგია, ელინური თეოლოგია, აღმოსავლური თეოლოგია) არ განიხილავს. დამასკიოსის შემორჩენილ შრომათაგან მეორე მნიშვნელოვანი შრომა – *პარმენიდეზე კომენტარი* ასევე „პრობლემებისა და გადაწყვეტების“ ჟანრს მიეკუთვნება. დამასკიოსი აქ სვამს კითხვებს, რომლებიც თვითონ *პარმენიდესა* და ამ დიალოგზე პროკლეს კომენტარის დაკვირვებული განხილვიდან ჩნდება, და მათზე თავისებურ პასუხებს იძლევა. სამწუხაროდ, კომენტარის ის ნაწილი, რომლის საგანიც *პარმენიდეს* პირველი ჰიპოთეზა უნდა ყოფილიყო, არ შემონახულა. აქვე საინტერესოა, რომ დამასკიოსის შემორჩენილი კომენტარი *პარმენიდეზე* იწყება იქ, სადაც პროკლესი წყდება. ჩვენთვის ცენტრალური განსახილველი ნაშრომი არის *საწყისთა შესახებ*, თუმცა ეს დამასკიოსის სხვა შრომათა გაუთვალისწინებლობას არ იწვევს (რასაც შესაბამისი დამოწმებებიც ადასტურებს).

ტრაქტატი *ღვთაებრივ სახელთათვის* დიონისეს ყველაზე გრძელი და ფილოსოფიურ-თეოლოგიური თვალსაზრისით ყველაზე მნიშვნელოვანი შრომაა (*მისტიკურ თეოლოგიასთან* ერთად). დიონისეს სტილი, ამ და სხვა შრომების (*ციური იერარქიისათვის*, *საეკლესიო იერარქიისათვის* და ათი წერილი) გათვალისწინებით, ხასიათდება ბერძნულისთვის უჩვეული აღმატებულებით, მაღალფარდოვნებით, მეტისმეტი სიუხვითა და სიჭარბით,[16] რაც მას გამოარჩევს როგორც პროკლესგან, რომლისთვისაც ნიშანდობლივია ნათელი, მკაფიო, გასაგები და ზედმიწევნით ზუსტი სტილი, ასევე დამასკიოსისგან, რომლის სირთულე და ბუნდოვანებაც დიდწილად საკითხისადმი მისი ზედმეტი ჩაძიებითა და, ზოგადად, აპორიის ჟანრითაა განპირობებული, რის გამოც ბერძნულ დიალექტიკაში დახელოვნებული მკითხველისთვის იგი ახლობელი და არცთუ გაუგებარი ჩანს.

[15] Kiria 2022, 25.

[16] დიონისეს სტილთან დაკავშირებით განსაკუთრებით იხ. მახარაძე 1986, 69-86.

კვლევის მნიშვნელობა და აქტუალობა

ჩვენი საკვლევი თემის – *პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის იდეური რეცეფცია და ტრანსფორმაცია დამასკიოსსა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან (ნაშრომებში საწყისთა შესახებ და ღვთაებრივ სახელთათვის)* – მნიშვნელობასა და აქტუალობას სამ დონეზე, სამ სხვადასხვა ჭრილში, წარმოვაჩენთ. დავიწყებთ ყველაზე ფართო რაკურსით და თანდათან შევკუმშავთ ხედვას: 1. მეტაფიზიკის აქტუალობა ე.წ. „პოსტმეტაფიზიკურ ეპოქაში“; 2. ანტიკურობისა და ქრისტიანობის კვლევების ფუნდამენტური ღირებულება; 3. ნეოპლატონიზმისა და, კონკრეტულად, აქ საკვლევი მოაზროვნეების გავლენა შემდგომ ეპოქებზე და თანამედროვეობაში მათი კვლევის აქტუალობა.

მეტაფიზიკის აქტუალობა ე.წ. „პოსტმეტაფიზიკურ ეპოქაში“

უკანასკნელი ორი ასწლეულის განმავლობაში ფილოსოფიის არცერთი დისციპლინა არ შერაცხულა იმდენგზის მკვდრად, რამდენგზისაც მეტაფიზიკა.[17] ჯერ კიდევ კანტთან ნაშრომ *პროლეგომენებში* (1783) ვაწყდებით შემდეგ კომიკურ აღიარებას: „... და თუ ვინმე რომელსამე ნიჭიერ ადამიანს დიდ მეტაფიზიკოსს უწოდებდა, ადვილი წარმოსადგენია, თუ როგორ მიიღებდა იგი ამ კეთილგანწყობილ, მაგრამ არც იმდენად სასურველ წოდებას.“[18] ამრიგად, მეტაფიზიკა უკვე კანტთან მიიჩნეოდა ფილოსოფიური აზროვნების წარსულ ფორმად, რომლის მიმართ ინტერესიც ცოცხალი აღარ იყო. თუმცა, ალბათ, მანამდე არცერთი ეპოქა მეტაფიზიკის წინააღმდეგ ისე გამძაფრებით არ მიმართულა, როგორც პოსტმოდერნული. პოსტმოდერნიზმის ისეთმა წამყვანმა წარმომადგენლებმა, როგორებიც არიან ლიოტარი (განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია 1979 წელს გამოსული მისი შრომა *პოსტმოდერნული ცოდნა*), დერიდა (გადამწყვეტია მისეული გაგება *différence*-ისა, რომელიც დეკონსტრუქციის ერთ-ერთი ცენტრალური ცნებაა), დელიოზი და გვატარი (განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია რიზომას მათეული კონცეპტი, რომელიც 1980 წელს გამოსულ ნაშრომ *ათას პლატოში* იქნა წამოყენებული), სიღრმისეულად შეარყიეს ერთობაზე, იგივეობასა და სისტემურობაზე დამყარებული ტრადიციული აზროვნების საფუძვლები. ტრადიციულ მეტაფიზიკას ისინი საყვედურობდნენ

[17] Halfwassen 2010, 97.

[18] მოსე გოგიბერიძის თარგმანი. იხ. კანტი 1936, 219.

მონიზმსა და უნივერსალიზმს, დაბაბულ ლტოლვას ერთობისადმი, მილიტარისტულ ფუნდამენტალიზმსა და ტოტალიტარიზმს, უჩიოდნენ სამყაროს ერთიან სურათს, რომელშიც სიმრავლე, სხვაობა, პოლიმორფულობა, სიცოცხლის სტრუქტურები და ა.შ. დამცრობილი და უგულებელყოფილი უნდა ყოფილიყო. საბოლოოდ, დღევანდელი ეპოქა თავს პოსტმეტაფიზიკურად განსაზღვრავს.

თავის 1990 წელს გამოსული შრომის *პოსტმეტაფიზიკური აზროვნება (Nachmetaphysisches Denken)* ერთ-ერთ თავში სახელწოდებით „პოსტმეტაფიზიკური აზროვნების მოტივები“ (გვ. 35-60) იურგენ ჰაბერმასი ასახელებს ოთხ მოტივს, რომლებშიც, მისი თვალსაზრისით, მეტაფიზიკურსა და პოსტმეტაფიზიკურ აზროვნებას შორის განხეთქილება საჩინოვდება: i. ერთობასა და მთლიანობაზე, ე.წ. „ყოვლად ერთიანობაზე“, ორიენტირებული მეტაფიზიკური აზროვნების ჩანაცვლება ახალი რაციონალობის ტიპით, რომელიც ბუნების მეცნიერებებიდან მომდინარეობს, რასაც მოჰყვება ყოვლისმომცველ სისტემატიკაზე დაფუძნებული ფილოსოფიური შემეცნების პრივილეგიის შერყევა; ii. ტრადიციით გადმოცემული ფუნდამენტური ცნებების დეტრანსცენტალიზაცია. იგი ემთხვევა ისტორიული და კონტინგენტური ცნობიერების შეჭრას იდეალურსა და მარადიულზე ორიენტირებულ კლასიკურ აზროვნებაში. შესაბამისად, შემეცნების აბსოლუტურობის ადგილას გამოდის ისტორიულად განპირობებული სასრულობა და შემეცნების შეზღუდულობა; iii. პარადიგმათა ცვლა ცნობიერებისა და სუბიექტის ფილოსოფიიდან ენის ფილოსოფიისკენ; iv. *პრაქსისის* მიმართ *თეორიის* უპირატესობაზე უარის თქმა.

უნდა ითქვას, რომ უკანასკნელ პერიოდში შეინიშნება ინტერესის გაღვივება მეტაფიზიკისადმი, რაც, ერთი მხრივ, მჟღავნდება მისი კლასიკური ვერსიის რეაბილიტაციის მცდელობაში, მეორე მხრივ კი, ახალი მეტაფიზიკის დაფუძნებისკენ მისწრაფებაში.[19] ასე, მაგალითად, 2015 წელს მარკუს გაბრიელისა და ვოლფრამ ჰოგრებეს რედაქტორობით გამოსული კრებულის, სახელწოდებით *ახალი საჭიროება მეტაფიზიკისა* (*Das neue Bedürfnis nach Metaphysik*) წინასიტყვაობაში აცხადებენ, რომ „პოსტმეტაფიზიკურ ეპოქაზე“ საუბრის მიუხედავად, „ფილოსოფიაში საერთაშორისო

[19] ზემოთქმულთან დაკავშირებით მიმოხილვისთვის განსაკუთრებით იხ. Halfwassen 2010, 97-124. აქ ჰალფვასენი განიხილავს ოთხ თანადროულ მეტაფიზიკურ მოდელს, რომელიც მას განსაკუთრებით ორიგინალურად, გამჭრიახად და მოწინავედ მიაჩნია. ეს მოდელები ეკუთვნით დიტერ ჰენრიხს, გუნარ ჰინდრიქსს, ვერნერ ბაიერვალტესსა და ვოლფგანგ იანკეს.

დისკურსში ამასობაში გაჩნდა ახალი, ნამდვილი საჭიროება მეტაფიზიკისა“.[20] ამ კრებულში შესული ყველა სტატია, თავის მხრივ, წარმოადგენს ერთგვარ გამოწვევას და ასევე მოწვევას ახალი, თანამედროვე მეტაფიზიკის სახეზე უფრო ინტენსიურად დასაფიქრებლად. აგრეთვე 2004 წელს კარენ გლოის რედაქტორობით გამოქვეყნებულ კრებულში, სახელწოდებით *ჩვენი დროება - პოსტმეტაფიზიკური?* (*Unser Zeitalter - ein postmetaphysisches?*) გლოი, კანტის ერთი ციტატის კვალად, ადგენს, რომ მეტაფიზიკა, რომელმაც უნდა განიხილოს „უკანასკნელ საკითხები“, ვთქვათ, საკითხი იმის შესახებ, არსებობს თუ არა ყოველივეს პირველმიზეზი, რატომ არსებობს საერთოდ „რაღაც“ ან კიდევ რატომ არის სამყარო ისეთი, როგორიც არის, „ისევე გარდაუვალია, როგორც ჩასუნთქვა და ამოსუნთქვა“.[21] მართლაც, *პროლეგომენებში*, რომლის სრული სათაურია *პროლეგომენები ყოველი მოსალოდნელი მეტაფიზიკისათვის, რომელიც მეცნიერების სახით შესძლებდა გამოცხადებას*, კანტი წერს:

> ადამიანის გონება მეტაფიზიკურ კვლევას ოდესღაც რომ სავსებით თავს გაანებებს, ეს ისე მოსალოდნელია, როგორც ის, რომ ადამიანი სუნთქვას სავსებით შეწყვეტს, რადგან მას როდესმე არაწმინდა ჰაერის ჩასუნთქვა მოუხდება. ქვეყანაზე ყოველთვის და ყოველ მოაზროვნე ადამიანს გაუჩნდება მეტაფიზიკის საჭიროება, რომელსაც სხვა სახელმძღვანელო ხაზის უქონლობის გამო თავისი საკუთარი სახით ჩამოაყალიბებს.[22]

ჩვენს სადისერტაციო თემაში, პროკლეს სისტემის სახით, საქმე გვაქვს კლასიკური (ბერძნული) მეტაფიზიკის უმაღლეს და უსრულეს გამოხატულებასთან. სანამ საკუთარი რაციონალობის ორგანოდ ჯერ კიდევ ვიყენებთ იმ ლოგიკას თავისი ძირითადი მოტივებით, იდეებით, სააზროვნო პრინციპებით, სქემებითა და არსებითი მომენტებითურთ, რომელიც ამ მეტაფიზიკიმ აღმოაცენა, მანამდე, როგორც გერმანელი ფილოსოფოსი გოთჰარდ გიუნთერი გამჭრიახად მიუთითებდა, „ბავშვურია იმის მტკიცება, რომ ადამიანმა გააუქმა კლასიკური მეტაფიზიკა“[23]. ვფიქრობთ, დისერტაციას კიდევ უფრო საინტერესოს ხდის ის, რომ, დამასკიოსის სახით, ამავდროულად, მოწმე ვხდებით მეტაფიზიკის კრიტიკისა, მაშინ როდესაც დიონისესთან, ამ მეტაფიზიკის გარდაქმნის კვალად, შესაძლო ახალი მეტაფიზიკა

[20] Gabriel et al. 2010, vi.
[21] Gloy 2004, 9.
[22] მოსე გოგიბერიძის თარგმანი, ოდნავ შეცვლილი. იხ. კანტი 1936, 220. შდრ. Kant 2001, 159-160.
[23] Günther 1975, 51.

იქმნება, ყოველ შემთხვევაში მისი შექმნის პროცესი, ვგონებთ, უკვე აქედანვე დაწყებულია.

ქრისტიანები ბერძნულ ფილოსოფიურ ატმოსფეროში იმყოფებოდნენ, მისით გარემოცულნი. „ინტელექტისა“ და „ინტელექტუალურის“ სინონიმი სწორედ „ბერძნულ-ფილოსოფიური“ იყო. ამდენად, ქრისტიანობისთვის ინტელექტუალური განზომილების მისაცემად, აზროვნების ველში მის საინტეგრაციოდ (აქ კმარა გავიხსენოთ იოანეს სახარების შესავალი სიტყვები: „პირველითგან იყო სიტყუაჲ“/ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. როგორც ჰარნაკი მიუთითებდა, ჯერ კიდევ იოანესთან დაიწყო ქრისტიანობის ელინიზაციის პროცესი) და სააზროვნო წესად მის წარმოსადგენად, ისევე როგორც ქრისტიანული თეოლოგიის შესაქმნელად გარდაუვალი იყო ბერძნული ფილოსოფიური ცნებითი აპარატის გადმოღება, რაც, თავის მხრივ, მხოლოდ ფორმალური მხარით ვერ შემოიფარგლებოდა, არამედ შინაარსობრივადაც აღბეჭდავდა მის მიმღებთ. ეს კი ძალაუნებურად ინტელექტუალურ „კაპიტულაციას“ ნიშნავდა ბერძნული ფილოსოფიისა და მისი კლასიკური მეტაფიზიკისადმი და ქრისტიან მოაზროვნეებს, გარკვეულწილად, ბოჭავდა კიდეც ახალი აზრთშემოქმედების საქმეში. ახალი აზროვნების, ახალი რაციონალობისა და ახალი მეტაფიზიკის შექმნა ნამდვილად მხოლოდ ბერძნული აზრის სრულად გაცნობიერების, დაუფლებისა და მისი ჭეშმარიტების (ἀληθεία) დავიწყებით (λήθη) გადალახვის[24] შემდეგ გახდება შესაძლებელი. ეს ამოცანა შეიძლება ჯერაც მომავლის კუთვნილება იყოს, თუმცა დიონისეს „ექსტატიკურ დისკურსში“, ვგონებთ, იკვეთება, თუ როგორ ხდება ან როგორ შეიძლება ხდებოდეს ეს.

ანტიკურობა და ქრისტიანობა

ანტიკურობა და ქრისტიანობა იუდაიზმთან ერთად დასავლური კულტურისა და აზროვნების სამ ნიშანსვეტსა და გულს *(tria corda)*, როგორც ხშირად უწოდებენ ხოლმე, წარმოადგენს. მათი ურთიერთქმედება იყო ორმხრივი, ხშირად დრამატული პროცესი, რომლის, როგორც რთული და ღირებული საგნის, შესწავლაც შემოდის არა მხოლოდ

[24] ამ აზრის განვითარება წინამდებარე სადისერტაციო ნაშრომის მიზნებს სცდება, თუმცა აქვე უნდა ითქვას, რომ დავიწყების მოტივს ღრმა საფუძვლები აქვს. პავლე მოციქულთან ვკითხულობთ: „არა მგონია, ძმანო, რომ უკვე მივწვდი ან მივაღწიე; მხოლოდ ეს კია: ვივიწყებ, რაც უკან დამრჩა, და რაც წინ მიძევს, იმას მიველტვი“. შდრ. *Phil.* 3, 13 (დან., ციტ. N604). პავლეს კვალად, იგი უნდა მნიშვნელობდეს გრიგოლ ნოსელის ეპეკტასისის თეორიაშიც. თვალსაჩინოებისთვის იხ. მაგ. Gr. Nyss. *hom. in Cant. // GNO* VI 174, 9-20. ამასთან, იგივე მოტივი განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ახალ დროში ნიცშესთან.

ჰუმანიტარული მეცნიერებების, განსაკუთრებით კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტიური ფილოლოგიის, ებრაისტიკის, ფილოსოფიის, თეოლოგიის, ისტორიისა და კულტურის კვლევების, არამედ იურიდიული და სოციო-პოლიტიკური მეცნიერებების ორბიტაში. კონკრეტულად, ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში „ანტიკურობისა და ქრისტიანობის“ უფართოესი თემა მყარადაა დამკვიდრებული პატრისტიკის დიდი მკვლევრისა და რელიგიის ისტორიკოსის, ფრანც იოზეფ დიოლგერის[25] შემდეგ. წინამდებარე დისერტაცია, მათ შორის, ანტიკურობასა და ქრისტიანობას, უფრო ზუსტად, ანტიკურ ფილოსოფიასა და ქრისტიანულ სწავლებას შორის არსებული ორმხრივი ურთიერთქმედების ჩვენებას ემსახურება. ამ მხრივ, საკუთრივ გვიანანტიკურობის ეპოქა (ბიზანტინისტიკაში, როგორც ცნობილია, ეს პერიოდი აღმოსავლეთ რომის იმპერიის ტერიტორიულ სივრცეში განხილვისას ამავდროულად ადრებიზანტიურად მიიჩნევა), რომელსაც ეკუთვნიან განსახილველი ავტორები, გამორჩეულად საინტერესოა. ესაა დიდი გარდატეხისა და ტრანსფორმაციის[26] ეპოქაა, რომელშიც, ერთი მხრივ, მოცემულია ძლიერი უწყვეტობა ანტიკურობასთან, ხოლო, მეორე მხრივ, უკვე ისახება შუა საუკუნეების სამყარო. აქვე აღსანიშნავია, რომ უკანასკნელ ათწლეულებში გვიანანტიკურობისადმი ინტერესი უზომოდ გაზრდილია, როგორც წმინდად ისტორიული, ასევე რელიგიური და ფილოსოფიური თვალსაზრისით.

ნეოპლატონიზმი

ნეოპლატონური ტრადიცია დომინირებდა დასავლურ ფილოსოფიურ აზროვნებაში ანტიკურობის დასასრულიდან ახალი დროის დასაწყისამდე. დღესდღეობით ნეოპლატონური კვლევები მზარდი ტემპით ვითარდება.[27] მნიშვნელოვანია, რომ ნეოპლატონიზმისადმი ინტერესი ოდენ ანტიკვარული არაა, არამედ ქვეყნდება ნაშრომები, რომლებშიც ეს ფილოსოფია თანამედროვე ფილოსოფიის კონტექსტშია

[25] დიოლგერის კვლევის პროგრამა იყო ანტიკურობა და ქრისტიანობა. 1929 წლიდან სიკვდილამდე (1936) მან გამოაქვეყნა 6 ტომი ანტიკურობასა და ქრისტიანობასთან დაკავშირებით. დღესდღეობით ამ სფეროში წამყვან აკადემიურ ინსტიტუციას წარმოადგენს იმავე ფრანც დიოლგერის ინსტიტუტი ბონში.
[26] გვიანანტიკურობის კვლევაში გადამწყვეტი პარადიგმატული ცვლა ხდება გასული საუკუნის 70-იანი წლებიდან. ამ პერიოდში ისტორიკოსმა პიტერ ბრაუნმა თავის შრომებში ყურადღება გაამახვილა ამ ეპოქაში ანტიკური სამყაროს „მეტამორფოზაზე“, ანუ „ტრანსფორმაციაზე“, რაც კულტურული და რელიგიური ცვლილებებით გამოიხატებოდა. ბრაუნის შრომებისთვის იხ. Brown 1971; 1978; 1992.
[27] 1973 წლიდან არსებობს *ნეოპლატონურ კვლევათა საერთაშორისო საზოგადოება*, რომლის წევრთა რიცხვი მოიცავს სპეციალისტებს ევროპიდან, ავსტრალიიდან, აზიიდან და ამერიკიდან.

გაშუქებული, რაც მის ნამდვილ რეაქტუალიზაციას გულისხმობს. ამ მხრივ, პირველ ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს სტეფენ გერშის 2006 წელს გამოქვეყნებული შრომა *ნეოპლატონიზმი დერიდას შემდგომ*, რომლის მიზანსაც ნეოპლატონიზმის დერიდასთან კავშირში წაკითხვა წარმოადგენს, რაც ნაშრომის ავტორს ისტორიულად გამართლებულად, ხოლო ფილოსოფიურად იმედისმომცემად მიაჩნია.[28]

პროკლე თავისი გავლენის თვალსაზრისით მოწინავე ნეოპლატონიკოსია. განსხვავებით დამასკიოსისგან, რომელიც დიდი ხნის განმავლობაში მივიწყებული იყო, პროკლეს გავლენა და მისდამი ინტერესი ფილოსოფიის ისტორიაში, ფაქტობრივად, არასდროს განელებულა. პროკლეს ნამდვილი რენესანსი ადრეულ მე-19 საუკუნეში მოხდა, რაც ჰეგელთანაა დაკავშირებული. ჰეგელისთვის გადამწყვეტი პროკლეს ტრიადოლოგია იყო, თანამედროვე კვლევებში კი წინა პლანზე სინამდვილის პროკლესეული რთული და დახვეწილი მოდელის, რაც შეიძლება, ზუსტი გაგების მცდელობები იწევს.

ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ისტორიაში ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის გავლენა, პროკლეს მსგავსად (აქვე აღსანიშნავია, რომ პროკლეს გავლენა შუა საუკუნეებში დიდწილად იყო არა პირდაპირი, არამედ სწორედ დიონისეს გზით გაშუალებული), უზარმაზარი იყო როგორც აღმოსავლეთ, ასევე დასავლეთ საქრისტიანოში. ის ხშირად „ბიზანტიური ღვთისმეტყველების მამადაც“ იწოდება. დიონისე მნიშვნელობს თანამედროვე ფილოსოფიაშიც. ამ მხრივ, საკმარისია ვახსენოთ ჟაკ დერიდას მიერ დიონისეს წაკითხვა დეკონსტრუქციასა და ნეგატიურ თეოლოგიას შორის მიმართების კონტექსტში,[29] ისევე როგორც დერიდას მოწაფის, თანამედროვეობის ერთ-ერთი ყველაზე გამორჩეული ფრანგი ფილოსოფოსისა და თეოლოგის ჟან-ლუკ მარიონის ფილოსოფია[30]. მარიონი ყოფიერების (კლასიკურ) მეტაფიზიკას რადიკალურად უარყოფს და ყოფიერებაზე დაფუძნებულ აზროვნებას მთავარ კერპთაყვანისმცემლობად (la principale idolâtrie) სახავს.[31] მისი, როგორც თეოლოგის, თვალთახედვით, შესაქმის „იდეის“ აზრობრივი ახსნა და განვითარება შეუძლებელია, რადგან, ჯერ ერთი, შესაქმე ამ დროს მიზეზდებად გადაგვარდება,

[28] Gersh 2006, xi

[29] Derrida 1992, 73-142.

[30] განსაკუთრებით იხ. *Dieu sans l'être* (1982) და *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (1997). აღნიშნულ ნაშრომებს გერმანულ თარგმანში ვიცნობთ.

[31] Puntel 2010, 402.

მეორეც, ეს წინაპირობად უკვე ყოფიერებაზე დაფუძნებულ აზროვნებას და, მაშასადამე, ბერძნულ ონტოლოგიას გულისხმობს, რომლისთვისაც, თავის მხრივ, სამყარო მარად აუცილებელ შეუქმნელ მოცემულობად წარმოდგება; თავად ღმერთიც, თვით ნეოპლატონიკოსთა ერთიც კი, რომელიც ზემყოფია, აბსოლუტურ ყოფიერებას უდრის და, როგორც ასეთი, მარად აარსებს და წარმოაარსებს ყოველივეს. განსხვავებით დერიდას განმარტებისგან, მარიონისთვის დიონისეს ღმერთი, როგორც ზეარსებითი (ὑπερούσιον), ონტოთეოლოგიის[32] ღმერთთან წყვეტას ქმნის.[33] წინამდებარე სადისერტაციო ნაშრომის საგანს უახლესი ეპოქის ეს მოაზროვნენი არ წარმოადგენენ, თუმცა მან თავისი მოკრძალებული წვლილი შეიძლება შეიტანოს ზემოაღნიშნულ დისკუსიაში, რაც, თავის მხრივ, ნაშრომის ჰერმენევტიკულ-ინტერპრეტატორულ ხასიათს კიდევ უფრო გამოკვეთს და მისი საკვლევი თემის მნიშვნელობასა და აქტუალობას უსვამს ხაზს.

არანაკლებ მნიშვნელოვანია ისიც, რომ, ლოკალურ ჭრილში, ნეოპლატონური ფილოსოფიის რეცეფციისა და ტრანსფორმაციის ისტორიის ანალიზი ქართული ფილოსოფიური ისტორიოგრაფიის ერთ-ერთ უმთავრეს პრობლემას წარმოადგენს. პროკლესა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ფილოსოფია უშუალო ათვისების წყარო იყო ქართულ აზროვნებაში, მაშინ როდესაც დამასკიოსის სახით საქმე ეხება ნეოპლატონური ფილოსოფიის ჩვენთვის ნაკლებად ცნობილ ავტორს, რაც მის შესწავლას კიდევ უფრო საყურადღებოს ხდის.

სამეცნიერო ლიტერატურის მიმოხილვა

ნეოპლატონური ფილოსოფიის, განსაკუთრებით პროკლესეული ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტული კორპუსის, კვლევის დიდი ტრადიცია არსებობს ქართულ ფილოსოფიაში, რაც აიხსნება შუა საუკუნეების ქართულ აზროვნებაში მისი ათვისების მდიდარი ტრადიციითა და ქართული აზროვნების

[32] ტერმინი ონტოთეოლოგია ჰაიდეგერისგან მომდინარეობს. ჰაიდეგერი ტრადიციულ დასავლურ მეტაფიზიკას, რომელიც უმაღლეს საწყისს ან ღმერთს, იქნება ის თვით ყოფნასთან, ერთთან თუ მყოფთან გაიგივებული, აუცილებლად სინამდვილისეული წესრიგის გარანტად და ყოველივეს უნივერსალური დაფუძნებულობის მიზეზად იაზრებს და მის დაშვებას სწორედ ამ ამოსავალი პირობის გათვალისწინებით ახორციელებს, ონტოთეოლოგიად განსაზღვრავს და ამ ტერმინის ქვეშ აკრიტიკებს. მეტაფიზიკის ონტოთეოლოგიური კონსტიტუციის შესახებ იხ. Heidegger 2006, 51-79. ონტო-თეოლოგიასთან დაკავშირებული დებატებისთვის, მათ შორის ნეოპლატონიზმთან კავშირში, იხ. Hankey 1998, 9-70; Idem 2004, 425-443; Narbonne 2001a, 55-82; Idem 2001b. შდრ. ქირია 2021c, 252, სქ. 737.

[33] ამ საკითხთან დაკავშირებული დებატებისთვის იხ. Marion 1999, 20-53; Kearney 1999, 54-78; Caputo 1999, 185-222.

ფორმირებაში შესრულებული უაღრესად ნაყოფიერი როლით.[34] ქართული ნეოპლატონური კვლევების სათავეებთან, შეიძლება ითქვას, რომ შალვა ნუცუბიძე დგას თავისი ორიგინალური ჰიპოთეზებითა და თეორიებით. შრომაში *პეტრე იბერი და ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა* (1975) მისი ყურადღების ცენტრში ექცევა პროკლეს არეოპაგიტული წაკითხვა, სახელდობრ, იგი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ „იოანე პეტრიწის მიერ პროკლეს *თეოლოგიის ელემენტთა* წაკითხვა ემთხვევა როგორც არეოპაგიტიკას საერთოდ, ისე *მიზეზთა წიგნს* კერძოდ. ამგვარად, *მიზეზთა წიგნი* სავსებით ეკუთვნის არეოპაგიტულ კორპუსს და მისი ავტორი იმ შრომის ავტორია, რომელიც ქართულ ენაზე ხელთ ჰქონდა იოანე პეტრიწს XI-XII საუკუნეთა მიჯნაზე.“[35] ნეოპლატონიზმს შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში მისი იდეების ასახვის, ისევე როგორც რუსთველოლოგიაში მისი მნიშვნელობის კუთხით იკვლევდა შალვა ხიდაშელი.[36] აქვე უნდა დასახელდეს გურამ თევზაძე, რომლის კვლევის საკუთრივი საგანიც ანტიკური ნეოპლატონიზმი არ გამხდარა, თუმცა იოანე პეტრიწის ნააზრევისადმი მიძღვნილი მისი მრავალი საყურადღებო ნაშრომი აუცილებელ წინაპირობად ანტიკური ნეოპლატონიზმის შესაბამის მაღალ ცოდნას გულისხმობდა.[37]

ზოგადად, უნდა ითქვას, რომ XX საუკუნის ქართველი ფილოსოფოსები და მკვლევრები ანტიკურ და ე.წ. ქრისტიანულ ნეოპლატონიზმს (პროკლე და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი) ხშირად უწინარესად მისი გავლენისა და ქართული აზროვნების ისტორიაში რეცეფციის გადმოსახედიდან განიხილავდნენ, რის კვალადაც მათეული გაგება და ხედვა ერთგვარად ვიწრო და არცთუ იშვიათად პატარა ერის პატრიოტული სულისკვეთებით[38] შეფერილი იყო, რაც, ცხადია, თავისთავად ცუდი არაა და, პირიქით, საჭიროა, მაგრამ უცხო თვალით დანახვისას „საკუთარსა“ და „ეროვნულზე“ მორგებული ექსკლუზიური პრიზმა ხანდახან ცოტაოდენ კომიკურ

[34] ირემაძე 04:02:2021.
[35] ნუცუბიძე 1975, 538.
[36] ხიდაშელი და მახარაძე 1986; ხიდაშელი 1990.
[37] თევზაძე 1998, 55-68; თევზაძე 2006; აგრეთვე აღსანიშნავია პეტრიწის 1989 წლის რუსული გამოცემა.
[38] მაგალითისთვის, ადოლფ მარტინ რიტერი 2018 გამოსულ დიონისესადმი მიძღვნილ მიმოხილვითი ხასიათის შრომაში აღნიშნავს, რომ ნუცუბიძე-ჰონიგმანის ჰიპოთეზა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერის იგივეობის შესახებ, პირველ ყოვლისა, ქართველ მკვლევართა მიერ იქნა ატაცებული, გასაგები ეროვნული სიამაყის გამო. თუმცა, აქვე იგი მიუთითებს ქრონოლოგიურად ჰონიგმანთან შედარებით ნუცუბიძის მიერ ზემოთქმული ჰიპოთეზის წამოყენების პირველადობაზე და მოითხოვს, მომავალში საქართველოს გარეთაც ეს ჰიპოთეზა სწორედ ნუცუბიძე-ჰონიგმანის სახელის ქვეშ მოიხსენიებოდეს. იხ. Ritter 2018, 70-71.

ეფექტსაც[39] ქმნის. შეიძლება ითქვას, რომ თანამედროვე ქართულ ნეოპლატონურ კვლევებში ეს „დაღი“ მოხსნილია და ნეოპლატონიზმის კვლევა ე.წ. „ქართული ნეოპლატონიზმის“[40] კვლევაზე აღარ დაიყვანება.[41] აქ საგანგებოდ უნდა გამოიყოს ლელა ალექსიძის 2019 წელს გამოქვეყნებული ვრცელი შრომა *ნეოპლატონიზმი. თავისუფლებისა და ნამდვილი მე-ს ძიებაში*. ნაშრომში ავტორი დამასკიოსის, რომლის შესახებაც აქამდე ქართულ სამეცნიერო სივრცეში კვლევა არ არსებობდა (თუ სათვალავში არ მივიღებთ იმავე ლელა ალექსიძის სტატიას „დამასკიოსი: თვით-ობა და სხვაობა ონტოლოგიურად, ჩვენში და შემეცნებაში“, დათარიღებულს 2015 წლით), მეტაფიზიკის მონახაზსაც (გვ. 180-197) გვთავაზობს, თუმცა მისი ინტერესის სფერო უმალ ფსიქოლოგიურია (ეპისტემოლოგიურთან ერთად) და საწყისებთან ჩვენი სულის ურთიერთობის გამორკვევის ირგვლივ ტრიალებს.

აქ მოკლედ უნდა შევეხოთ იმ უცხოენოვან შრომებს, რომლებიც უშუალოდ ჩვენი საკვლევი თემის კუთხით განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია. უწინარეს ყოვლისა, უნდა დასახელდეს ვერნერ ბაიერვალტესის პირველად 1965 წელს გამოქვეყნებული გერმანულენოვანი მონოგრაფია *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, რომელშიც ბაიერვალტესმა პროკლეს მეტაფიზიკის არსებითი მომენტების ღრმად დაფიქრებული და ვრცელი წარმოდგენით, ისევე როგორც პროკლეს აზროვნების მომხიბლაობის ძალის მკითხველამდე მიტანით, მასშტაბები დაადგინა პროკლეს კვლევაში. ჰეგელის ფილოსოფიაში შესრულებული როლიდან გამომდინარე, რაც, როგორც ჩანს, ბაიერვალტესისთვის პროკლეს აზროვნების რელევანტურობის დასტურმყოფი

[39] ლევან გიგინეიშვილის ნაშრომის *The Platonic Theology of Ioane Petritsi* წინასიტყვაობას მისი ავტორი იშტვან პერცელი ერთი ანეკდოტური შემთხვევის გახსენებით იწყებს, რომელიც მას თბილისში ვიზიტისას გადახდა თავს. ერთმა მაგისტრის აკადემიური ხარისხის მფლობელმა ახალგაზრდა კოლეგამ მას ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებზე დისკუსიის შემდეგ მიუგო, რომ პროკლე მეხუთე საუკუნის ქრისტიანი ფილოსოფოსი იყო. პერცელი თავადვე ხსნის ამ შემთხვევის საზრისს: ქართველი კოლეგა პროკლეს *თეოლოგიის საფუძვლებს* პეტრიწის ქართული თარგმანისა და განმარტების სახით იცნობდა, საიდანაც მას აღეძრა შთაბეჭდილება, რომ პროკლე ქრისტიანი ფილოსოფოსი უნდა ყოფილიყო. იხ. Gigineishvili 2007, ix.

[40] რასაკვირველია, ამ მიმართულებით კიდევ ბევრია საკვლევი და გასაკეთებელი, თუმცა საერთო კვლევითი თვალსაწიერის გახსნა და მასშტაბების გაფართოება მხოლოდ წინ წასწევს ქართულ ფილოსოფიურ ისტორიოგრაფიას.

[41] სანიმუშოდ იხ. მაგ. დოლიძე 1999, 138-151; Eadem 2002, 41-55; მჭედლიძე 2021, 183-208; ხუბულავა 2022, 35-46; Iremadze 2004. აქვე უნდა აღინიშნოს ლევან გიგინეიშვილის ინგლისურენოვანი შრომა *The Platonic Theology of Ioane Petritsi* (2007). როგორც ამას ნაშრომის სათაური მეტყველებს, მისი საგანი პეტრიწის ფილოსოფია უნდა იყოს, თუმცა წიგნში ყურადღება პროკლესა და პეტრიწს შორის ისეა გადანაწილებული და განფენილი, რომ პროკლე პეტრიწის გასაგებად მომსახურე როლს კი არ თამაშობს, არამედ თავისთავად ღირებულებას იძენს და, შეიძლება ითქვას, ავტორის კვლევის საკუთრივი საგანი ხდება პეტრიწთან ერთად.

მთავარი ნიშანი იყო, მისი ყურადღების ცენტრში მოექცა პროკლეს ტრიადები და, ზოგადად, ტრიადის ბუნების განმარტება. შესაბამისად, ბაიერვალტესის მონოგრაფია სამი ნაწილისგან შედგება, რომელთაგან პირველი ნაწილი ტრიადას ეთმობა, მეორის საგანი წრეა, კონკრეტულად განხილულია გონებისა და სულის ჰიპოსტასების წრიული მოქმედებანი, ხოლო მესამე ნაწილი „დიალექტიკადაა“ დასათაურებული და მასში ავტორი, საბოლოოდ, ერთამდე მაღლდება და ნეგატიურ დიალექტიკას იხდის დაფიქრების საგნად. სამწუხაროდ, პროკლეს ფილოსოფიის ისეთი რთული ელემენტი, როგორიცაა ჰენადები, ყურადღების გარეშეა დატოვებული.

იყო დრო, როდესაც ძველ კვლევებში ჩივილი გაისმოდა დამასკიოსის შესახებ არსებული მონოგრაფიების სიმცირესთან დაკავშირებით, დღესდღეობით კი ამ მხრივ ვითარება შეცვლილია. ბოლო პერიოდში გამოჩნდა რამდენიმე შრომა, რომლებშიც დამასკიოსის აზროვნება განხილვას ჰპოვებს თავისი სიღრმითა და სიმდიდრით, ისევე როგორც სირთულითა და ეგზეგეტიკური გამოწვევებით.[42] განსაკუთრებით აქტუალურია საწყისთა შესახებ დამასკიოსის სწავლების ანალიზი პროკლეს შესაბამის სწავლებასთან შედარებით ჭრილში. აქ ვახსენებთ სამ ნაშრომს: ქიურსგენის 2007 წელს გამოსული გერმანულენოვანი შრომა *Henologie und Ontologie. Die metaphysische Prinzipienlehre des späten Neuplatonismus*, რომელშიც ქიურსგენის საკვლევ წყაროებს *პარმენიდეზე* პროკლესა და დამასკიოსის კომენტარები წარმოადგენს; ნაპოლის 2008 წელს გამოქვეყნებული იტალიურენოვანი მონოგრაფია *Epekeina tou henos: il principio totalmente inneffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, რომელშიც მეცნიერი დამასკიოსთან ერთის მიღმური სრულიად გამოუთქმელი საწყისის დაშვებას იკვლევს პროკლესთან შეპირისპირებაში; გრეგის 2020 წლის ინგლისურენოვანი მონოგრაფია *The First Principle in Late Neoplatonism. A Study of the One's Causality in Proclus and Damascius*. ამ ჩამონათვალს უნდა დაერთოს თავად ჩვენი მონოგრაფია *თვითერთის გააზრების ნეოპლატონური პერსპექტივები* (2021), კერძოდ, მისი მეორე ნაწილი, რომელშიც, წყაროთა დაწვრილებით ანალიზზე დაყრდნობით, გარჩეულია დამასკიოსის (და აგრეთვე იამბლიქოსის) სწავლება ერთისა და გამოუთქმელის შესახებ. წინამდებარე დისერტაცია ეფუძნება დასახელებული მონოგრაფიის ამ ნაწილს. აქვე უნდა მიეთითოს, რომ გრეგისა და ჩვენ მიერ წინამდებარე დისერტაციაში

[42] Paşcalău 2018, 11.

განხილული რიგი საკითხები, როგორებიცაა გამოუთქმელი, სამი ჰენადა – ერთი-ყველაფერი, ყველაფერი-ერთი და ერთიანი – ერთის სფეროში დამასკიოსთან, სწავლება მიზეზობრიობაზე, ერთმანეთთან იკვეთება, თუმცა ზოგადი თეორიული ჩარჩო, კონკრეტული განხილვის წესი, ისევე როგორც მიღებული შედეგები, დიდად სხვაობს ერთურთისგან, რასაც შესაბამის ადგილებში გამოვკვეთთ.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მოძღვრების სხვადასხვა ასპექტების პროკლეზე დამოკიდებულების ჭრილში გაშუქება კოხისა და შტიგლმაერის კვლევებით დაიწყო და დღემდე არ დაუკარგავს თავისი აქტუალობა. ამ ეტაპზე დავასახელებთ არეოპაგიტული კვლევების ფარგლებში დიონისეს ფილოსოფიასა და მის ნეოპლატონიზმთან მიმართების თაობაზე ძველი და ახალი დროების ორ მთავარ ნაშრომს: ჰუგო კოხის *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine Litterarhistorische Untersuchung* (1900) და ქრისტიან შეფერის *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise on the Divine Names* (2006). კოხის მთელი ყურადღება დიონისეს მისტიკურ თეოლოგიაზე მოდის, მაშინ როდესაც შეფერთან ცენტრალური დიონისეს სწავლების, როგორც შეფერი უწოდებს, ონტოლოგიური განზომილებაა, განვითარებული *ღვთაებრივ სახელებში*. შეფერი, უმთავრესად, იძლევა დიონისეს აღნიშნული ტრაქტატის სტრუქტურულ ანალიზს, რის კვალადაც ნაშრომის საფუძველმდებარე გაგებები და მათში ჩადებული შესაძლო ახალი შინაარსი, ტრაქტატის ფორმალურ სტრუქტურულ ანალიზთან შედარებით, უნდა ითქვას, რომ რამდენადმე დაჩრდილულია. არეოპაგიტიკის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობასთან, მის ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ წყაროებთან, ისევე როგორც გავლენასთან დაკავშირებით აქვე ქართულენოვანი სამეცნიერო სივრციდან უნდა დასახელდეს მიხეილ მახარაძის ამავე სახელწოდების სქელტანიანი შრომა (2011). ავტორი განცალკევებით განიხილავს პლოტინისა და პროკლეს (დამასკიოსს იგი არ იცნობს) ნეოპლატონიზმსაც კაპადოკიელთა სწავლებების გვერდით, თუმცა ეს განხილვები დიონისესთან მიმართებათა მკაფიო ანალიზს არ მოიცავს, რაც მსგავსებებისა და განსხვავებების დეტალური გამოკვლევის საშუალებას არ იძლევა.

პროკლესა და დიონისესგან განსხვავებით, დამასკიოსისა და დიონისეს ურთიერთმიმართების თაობაზე კვლევები მეტად მწირია, თუმცა საკვლევი სფერო –

ერთობ საინტერესო. დაახლოებით ერთი ათეული წლის წინ იტალიელმა მეცნიერმა კარლო-მარია მაძუკიმ წამოაყენა პროვოკაციული ჰიპოთეზა არეოპაგიტული კორპუსისა და დამასკიოსის იგივეობასთან დაკავშირებით.[43] მის ჰიპოთეზას აღიარება არ მოჰყოლია. დამასკიოსსა და დიონისეს შორის არსებული ანალოგიების გამოვლენის თვალსაზრისით დღემდე საფუძველმდებარე ნაშრომს წარმოადგენს სალვატორე ლილას 1997 წელს გამოქვეყნებული ფრანგულენოვანი სტატია "Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius". ლილა ცდილობს დამასკიოსსა და დიონისეს შორის ტექსტობრივ პარალელთა დაძებნას, რისთვისაც იგი გამოყოფს შვიდ პუნქტს, რომლებშიც მათ შორის ტექსტობრივი თანხვედრა და მეტიც დამთხვევა ხდება: 1. ერთი-ყველაფრის კონცეფცია; 2. „ნეგატიური მეთოდის" გამოყენებაში დამასკიოსსა და დიონისეს შორის სიახლოვე; 3. დიონისეს პირველსაწყისი და დამასკიოსის „გამოუთქმელი"; 4. დიონისეს ტრინიტარულ თეორიაზე პირველ გონითსაწვდომ ტრიადასთან დაკავშირებით დამასკიოსის მსჯელობის გავლენა; 5. დიონისეს კრიტიკა დამასკიოსის უარყოფასთან მიმართებით, შეერთებანი და განყოფანი პირველსაწყისის რეალურ თვისებებად განიხილოს; 6. მისტიკურ სწავლებათა შორის გარკვეული ანალოგიები; 7. გარკვეული ვერბალური შესატყვისობები.[44] როგორც ვხედავთ, ლილა არ ეხება ისეთ ფუნდამენტურ გაგებებს, როგორებიცაა მიზეზისა და ტრიადული მიზეზობრივი პროცესის გაგებები,[45] მაშინ როდესაც ჩვენ ამ (და სხვა პუნქტებში) დამასკიოსსა და დიონისეს შორის შინაარსობრივი (და არა ოდენ ტექსტობრივი) მიმართებებების დადგენასა და მათ ურთიერთშედარებას ვესწრაფვით.[46]

კვლევის მიზნები

წინამდებარე დისერტაციის ძირითადი მიზნები მდგომარეობს შემდეგში: ● პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის საფუძველმდებარე გაგებების (მიზეზი;

[43] Mazzucchi 2006, 299-334; Idem 2013, 249-265.

[44] Lilla 1997, 135.

[45] ეს გასაკვირი არცაა. თავად ლილა აღნიშნავს, რომ დიონისესა და დამასკიოსს შორის მიმართებების კვლევა დიდად შორსაა დასრულებულობისგან. იმავეს მიუთითებენ დილონი და ვეარი. მათი სიტყვებით, შეგვიძლია დარწმუნებულები ვიყოთ, რომ დიონისე კარგად იცნობდა პროკლეს შრომებს, თუმცა დამასკიოსთან მისი მიმართების ზუსტი დადგენა მომავალი კვლევის საქმეა. იხ. Lilla 1997, 135; Wear and Dillon 2007, 132.

[46] ახლახან აღმოვაჩინეთ ჯონათან გრეგის 2024 წლის მაისში გამოქვეყნებული, ლილას შემდეგ, ფაქტობრივად, პირველი ვრცელი სტატია დამასკიოსსა და დიონისეს ურთიერთსიახლოვის საკითხზე, უმთავრესად, ტრინიტარულ ჭრილში. აღსანიშნავია, რომ გრეგი ჩვენს მანამდელ გერმანულენოვან სტატიას იმოწმებს, როგორც ერთგვარ გზამკვლევს დამასკიოსთან ტრინიტარული ინტუიციების გამოსავლენად. იხ. Greig 2024, 446; Kiria 2022, 4-48.

ტრიადული მიზეზობრივი პროცესი; ვერტიკალური მიზეზობრივი ჯაჭვი; ჰორიზონტალური სერიები, ჰენადები; გამოუთქმელი მიზეზი) გამოვლენა და ანალიზი; ● შესაბამის წყაროთა განმარტების საფუძველზე, პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის საფუძველმდებარე გაგებების რეცეფციისა და ტრანსფორმაციის (ე.ი. იდეური რეცეფციისა და ტრანსფორმაციის) შესწავლა ჯერ დამასკიოსთან და შემდგომ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან, ამ უკანასკნელთან აგრეთვე ბიბლიური და პატრისტიკული კონტექსტების გათვალისწინებით; ● პროკლეს, დამასკიოსისა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის სააზროვნო წესთა არსებითი თავისებურებების გამოკვეთა; ● დამასკიოსისა და დიონისეს მიერ პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის იდეური ათვისების შედარება ერთმანეთთან და მათ შორის შესაძლო სიახლოვის განსაზღვრა, ისევე როგორც საკუთრივ ტრანსფორმაციის წილის დადგენა მათ მიერ პროკლეს რეცეფციაში.

კვლევის მეთოდები

წინამდებარე დისერტაციაში გამოყენებულია კვლევის შემდეგი მეთოდები, რომელთაც ქვემოთ შესაბამისი ახსნა-განმარტებებით წარმოვადგენთ:

სტრუქტურალისტური ანალიზის მეთოდი: კონკრეტულად გულისხმობს პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის რამდენიმე ყველაზე საფუძველმდებარე გაგების გამოკვეთასა და განხილვას, ხოლო უკვე შემდეგ მათი იდეური რეცეფციისა და ტრანსფორმაციის შესწავლას დამასკიოსსა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან. სტრუქტურალისტური მეთოდის საჭიროებას განაპირობებს პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის დიდი სირთულე. სწორედ ამის გამო ვახდენთ მის სეგმენტაციასა და მისი ცალკეული არსებითი ასპექტებისა თუ მომენტების იზოლირებულ (ცხადია, ეს შეფარდებითია და სრული იზოლაცია გამორიცხულია) განხილვას, ვააშკარავებთ და ვხსნით მათ თანდათანობით, რის შედეგადაც წინ მივიწევთ უფრო რთული კავშირებისა და მთელი სისტემის გააზრებისკენ. ვფიქრობთ, საბოლოო ჯამში, ეს ხელს უწყობს არა უბრალოდ სისტემის გადაწერას, არამედ მის (შეძლებისდაგვარად) გაგებას.[47]

[47] ამასთან დაკავშირებით როლან ბარტი თავის ერთ-ერთ ესსეში, სახელწოდებით *სტრუქტურალისტური მოქმედება* მიუთითებს შემდეგზე: „სტრუქტურალისტი იღებს მოცემულობას, ანაწევრებს მას და ისევ აწყობს; ეს, ერთი შეხედვით, ცოტაა (და ზოგიერთ ადამიანს აიძულებს, ამტკიცოს, რომ სტრუქტურალისტური სამუშაო ‚უმნიშვნელო, უინტერესო და უსარგებლოა'). თუმცა,

კომპარატივისტული მეთოდი: გულისხმობს დამასკიოსის და შემდეგ უკვე ფსევდო-დიონისეს პროკლესთან შედარებას შესაბამის საკითხთა გააზრებისას, რაც, საბოლოოდ, პროკლეს რეცეფციისა და ტრანსფორმაციის თვალსაზრისით, მათ ურთიერთშედარებამდე მიგვიყვანს. თუმცა, აქ შეუძლებელია იდეური პარალელებითა და კონტრასტებით შემოფარგვლა, განსაკუთრებით როდესაც საქმე ეხება ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს. ასეთ შემთხვევაში შედარებებისას თავიდან ვერ ავირიდებთ ფორმალიზმს. ამდენად, დგება იდეების გენეზისის, ისევე როგორც ახალ სააზროვნო გარემოში ფუნქციონირების საკითხი, რასაც მომდევნო მიდგომათა საჭიროებამდე მივყავართ.

იდეურ-ისტორიული ანალიზისა და „რელევანტური კონტექსტების" მეთოდები: ცალკეული ფილოსოფიური თეორიებისა და იდეების, რომლებიც გვხვდება ჩვენ მიერ განსახილველ მოაზროვნეებთან, წყაროთა დადგენისას აღნიშნულ მეთოდებს ვეყრდნობით. ამასთან კავშირში მივმართავთ არა მხოლოდ სხვადასხვა ანტიკური ფილოსოფოსის (უმთავრესად, პითაგორული ტრადიცია, პლატონი, არისტოტელე, პლოტინი და იამბლიქოსი), არამედ ქრისტიან მოაზროვნეთა (უმთავრესად, ორიგენე და კაპადოკიელი მამები) ნაშრომებსაც.

ჰერმენევტიკული მეთოდი: სადისერტაციო კვლევის ცენტრში დგას პროკლეს, დამასკიოსისა და ფსევდო-დიონისეს არეოპაგელის ისეთი ორიგინალი ბერძნული წყაროები, როგორებიცაა *თეოლოგიის საფუძვლები*, *პლატონური თეოლოგია*, *საწყისთა შესახებ* და *ღვთაებრივ სახელთათვის*. თავის მხრივ, ამას უკავშირდება ჩვენს კვლევაში ძველი ტექსტების ჰერმენევტიკის კლასიკური ისტორიულ-ფილოლოგიური მეთოდების გამოყენება. ნაშრომის ბოლოს, დანართში, მოცემულია ძირითადი ბერძნულ-ლათინური ციტატები და მათი თარგმანები ქართულად, რაც დამატებით საშუალებას აძლევს მკითხველს გაეცნოს ორიგინალი ტექსტის ნიუანსებს.

სისტემური რეკონსტრუქციის მეთოდი: ცალკეულ საკითხთან დაკავშირებით კონკრეტული მოაზროვნის სწავლების გამოკვლევისა და გადმოცემისას ეს მეთოდი ხშირად გამოიყენება.

ეს ‚ცოტა', სხვა მხრიდან თუ შევხედავთ, გადამწყვეტია ..." (Barthes 1966, 191). აქვე დავძენთ, რომ, ცხადია, ჩვენ არ გვაქვს პრეტენზია სტრუქტურალიზმის მიმდევრობასა და მის სრულყოფილ ფლობაზე, რაც მოსალოდნელიცაა, მაგრამ, როგორც ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა წარმომადგენელს, ეს არ გვაბრკოლებს, მიზანმიმართულად გამოვიყენოთ ამ მეთოდის უპირატესობები საკუთარი კვლევის ჩამოყალიბება-გამართვაში.

აპორეტული და კონცეპტუალური ანალიზის მეთოდები: ჩვენ მიერ განსახილველი ერთ-ერთი ავტორი, დამასკიოსი, კონცეპტუალური ანალიზის მეთოდთან ერთად, უპირატესობას ანიჭებს აპორეტულ მეთოდის, რომელიც სხვადასხვა ფილოსოფიურ გაგებაში ჩადებული სირთულეებისა და წინააღმდეგობების წინ წამოწევასა და ამით დაბნეულობის შექმნას გულისხმობს, სანამ, საბოლოოდ, კონკრეტულ გაგებათა მეტი გაღრმავება და დახვეწა არ მიიღწევა. დამასკიოსის ტექსტების განმარტების კვალად, წინამდებარე დისერტაციაშიც გამოყენებული იქნება აღნიშნული მეთოდები.

სტატისტიკური ანალიზის მეთოდი: გულისხმობს შესაბამის ავტორთან ამა თუ იმ ცნების გამოყენების სიხშირის ანალიზს.

კვლევის სიახლე

არა მარტო ქართულ, არამედ უცხოურ სამეცნიერო სივრცეში დღემდე არ არსებობს სისტემური კვლევა, რომელიც შემოგვთავაზებდა ერთიან ჩარჩოს დამასკიოსსა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის კრიტიკული გადასინჯვისა და განახლების პროცესის გასაგებად. წინამდებარე დისერტაცია, მათ შორის, ამ დანაკლისის შევსებას ესწრაფვის, რაც თავისთავად უკვე მნიშვნელოვანი სიახლეა. ინოვაციურია სადისერტაციო ნაშრომში განვითარებული მიდგომაც, რომელიც გულისხმობს თავდაპირველად პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის ყველაზე ძირითადი გაგებების გამოკვეთასა და განხილვას (რაც თანხმობაშია ე.წ. „სტრუქტურული ონტოლოგიის“ პრინციპებთან), ხოლო შემდეგ მათი იდეური რეცეფციისა და ტრანსფორმაციის შესწავლას დამასკიოსსა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან. ეს, ცხადია, საბოლოოდ, პროკლეს ფილოსოფიასთან, როგორც მათ იდეურ საფუძველთან, მიმართებიდან გამომდინარე, მათი ერთმანეთთან შედარების ნაყოფიერ შესაძლებლობებს შლის.

კვლევის ცალკეული სიახლეებიდან განსაკუთრებით უნდა გამოიყოს შემდეგი: • დამასკიოსის მიერ პროკლეს მეტაფიზიკური სწავლების კრიტიკაში, უმთავრესად, ერთსა და დასაბამიერ ანტითეტურ საწყისთა შესახებ სწავლების კრიტიკულ ანალიზზე დაყრდნობით, არსებითად დიაირეტიკული (განმყოფელი) ლოგოსის[48]

[48] ლოგოსი (λόγος, ὁ) – უმნიშვნელოვანესი ბერძნული გაგება, რომლის მნიშვნელობათა მრავალფეროვანი სპექტრი მოიცავს შემდეგს: „სიტყვა“, „მეტყველება“, „ცნება“, „ანგარიში“, „განსჯა“, „მსჯელობა“, „გონება“, „რაციო“, „ახსნა“, „პრინციპი“, „წესი“, „კანონი“, „საფუძველი“.

კრიტიკის დანახვა და ამ პროცესში ანტიკური ლოგიკიდან აღებული ისეთი ცნებების გადამწყვეტი როლის წარმოჩენა, როგორებიცაა (ἀντι)διαίρεσις (წინააღმდგომ-განყოფა, დიქოტომიური დაყოფა) და (ἀντι)διορισμός (ლოგიკური დისტინქცია, დეფინიცია, დემარკაცია წინააღდგომით); ● შესაბამისი ორიგინალი ტექსტების დაწვრილებით ანალიზზე დაყრდნობით, დამასკიოსთან დასაბამიერ საწყისებთან (ერთი ან მონადა და განუსაზღვრელი ორობა, საზღვარი და უსაზღვროება) დაკავშირებული ძველი დუალისტური პითაგორულ-პლატონური ტრადიციის მკვეთრად შესუსტების, ნეოპლატონიკოსთა უმაღლესი ერთის ტრიადად გააზრების, ასევე პროკლესეული ვერტიკალური მიზეზობრივი იერარქიის რელატივაციისა და ჰენადების დაჩრდილვის ჩვენება, რითაც, საბოლოოდ, დამასკიოსის ღრმა იდეურ-მისწრაფებითი სიახლოვე იკვეთება ფსევდო-დიონისესთან; ● ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან ნეოპლატონური და პატრისტიკული წყაროების კონტექსტში ემანაციური ტერმინოლოგიის ახალი საზრისის ჩვენება; ● ფსევდო-დიონისესთან ნეოპლატონური ტრიადული მიზეზობრივი სქემის ტეტრადამდე გაფართოების, ასევე მისეული *ეპისტროფესა* (დაბრუნება) და *აპოკატასტასისის* იგივეობის ჩვენება, შესაბამისი სამეცნიერო დისკუსიის ფონზე; ● ფსევდო-დიონისესთან ვერტიკალური მიზეზობრივი იერარქიის გაუქმების, მათ მიზეზობრივ ფუნქციაში ჰენადების მოხსნის, ანტითეტურ საწყისებთან დაკავშირებული ტრადიციული ანტიკური დუალიზმის გაქრობის, სრული მონოკაუზალიზმისა და მონოთეიზმის, ასევე თეოცენტრიზმის დამტკიცება; ● ღმერთზე ფსევდო-დიონისეს სწავლების პავლესეულ „ღვთის სიბრძნესთან“ კავშირში წაკითხვა და ღმერთის როგორც თავისთავად გამოუთქმელის დიონისესეული ხედვის ორიგინალური მომენტების იდენტიფიცირება საკუთრივ პროკლეს გამოუთქმელ მიზეზსა და დამასკიოსის გამოუთქმელთან შედარებით.

თავი I

პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის იდეური მონახაზი[49]

1.1 პროკლე როგორც სისტემატიკოსი

პროკლეს, როგორც მოაზროვნის, შეფასებისას დომინირებს მისი როგორც სისტემატიკოსის გაგება. ლამის საყოველთაოდ აღიარებული შეხედულების თანახმად, იგი იყო არა იმდენად ორიგინალური მოაზროვნე (როგორც პლოტინი), არამედ, უპირველეს ყოვლისა, სისტემატიკოსი, ერთგვარი ინტელექტუალური არქიტექტორი, რომლის მცდელობაც, უმთავრესად, სინამდვილის ზუსტად, მწყობრად, თანმიმდევრულად და მაქსიმალურად ლოგიკურად ამსახველი სრულყოფილი სისტემის აგებისკენ იყო მიმართული.[50] პროკლეს ფილოსოფია უმაღლეს სისტემურობას ავლენს. იენს ჰალფვასენის შეფასება რომ მოვიშველიოთ, პროკლე არის იმ მეტაფიზიკის შემოქმედი, რომელიც ნეოპლატონური აზროვნების უსრულეს სისტემურ გაფორმებას წარმოადგენს.[51] ეს არის ყველაზე ყოვლისმომცველი და დიფერენცირებული ნეოპლატონური სისტემა. ვინაიდან პროკლესა და მის ფილოსოფიასთან მიდგომისას გადამწყვეტ როლს თამაშობს სისტემისა და სისტემურობის გაგებები, საჭიროა, თავდაპირველად გამოირკვეს, რა ნიშნები უნდა ახასიათებდეს ფილოსოფიურ სისტემას, შემდეგ კი განისაზღვროს, კონკრეტულად, რაში გამოიხატება პროკლეს ფილოსოფიის მაღალი სისტემურობა.

ფილოსოფიური სისტემის დამახასიათებელი ფუნდამენტური ნიშნებია: 1. სისრულე და ყოვლისმომცველობა; 2. კოჰერენტულობა; 3. დაფუძნება; 4. რედუქციონიზმი; 5. იერარქიზმი.[52] პირველი ნიშანი გულისხმობს, რომ სისტემა

---

[49] მოცემული თავი წარმოადგენს ჟურნალ *ლოგოსის* 2022 წლის, მერვე ნომერში გამოქვეყნებული ჩვენი სტატიის, „თვითერთის, საზღვარი-ერთისა და ჰენადების გაგება პროკლეს მეტაფიზიკაში“, განვრცობილ და გადამუშავებულ ვერსიას.

[50] იხ. Hegel 1979, 466-485; Dodds 1963², xxv; Rosán 1949, 227; Beierwaltes 1987, 351-68; Idem 2007, 65-84; Siorvanes 1996, x; Westra 1987, 129; Remes 2008, 7-8; Steel 2010, 652; Chlup 2012, 1; Martijn and Gerson 2017, 45-73; Perkams 2018, 1928-1929. შდრ. ქირია 2021c, 83, სქ. 175.

[51] Halfwassen 2004, 154.

[52] მოცემულ ნიშანთა ჩამოთვლისას ვეყრდნობით მარტეინსა და გერსონს, რომლებიც, თავის მხრივ, ფილოსოფიური სისტემის იაკობ ბრუკერისეულ განსაზღვრებას მისდევენ, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ბრუკერთან გამოყოფილია სისტემის სამი ნიშანი (ყოვლისმომცველობა, კოჰერენტულობა, ერთი ან მცირე ოდენობის პრინციპებიდან დედუქცია), მაშინ როდესაც მარტეინსა და გერსონთან ნიშანთა რიცხვი ხუთს აღწევს. ბრუკერთან მესამე ნიშანი – დედუქცია – თავის თავში აერთიანებს მარტეინისა და გერსონის მიერ ცალ-ცალკე გამოყოფილ დაფუძნებას, რედუქციონიზმსა და იერარქიზმს (Martijn and Gerson 2017, 46-47). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ წინამდებარე ნაშრომში სისტემის ნიშანთა განმარტება

ასახავს და ხსნის მთელ რეალობას. მეორე ნიშნის მიხედვით, სისტემა თანმიმდევრულად ასახავს რეალობას, ე.ი. აღწევს რეალობის, როგორც მთლიანი სტრუქტურის, ნაწილებს შორის აუცილებელი კავშირებისა და ბმების დაჭერას. შემდეგ, იმისთვის, რათა სისტემამ ნამდვილად შეძლოს რეალობის ახსნა, აუცილებელია პირველსაფუძვლის, საწყისისა და მიზეზის დადგენა, რომელიც სისტემაში ასახული რეალობის ზღვარდადებულობას, მოწესრიგებულობასა და შემეცნებადობას უზრუნველყოფს. ეს, თავის მხრივ, სისტემის ელემენტთა სასრულობას ნიშნავს. ყველაფერი დაიყვანება რაღაც საბოლოო პრინციპზე (ან პრინციპებზე), რომლის მიღმა გასვლაც გამორიცხულია. აქედან გამომდინარეობს რედუქციონისტული მიდგომის საჭიროება. დასასრულს, ვინაიდან ამოსავალი პრინციპი მოცემულია, სისტემა მისგან და მის მიმართ განსაზღვრულ ელემენტთა იერარქიული წყობის სახეს შეიძენს, კოჰერენტულობისთვის კი, ცხადია, ერთი ელემენტიდან მეორეზე გადასვლა უწყვეტი და აუცილებელი იქნება.

პროკლესთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ყოველივეს ერთი პირველი მიზეზის (და საწყისის)[53] არსებობის დამტკიცებას, რასაც ის თავისი ფუნდამენტური სისტემური შრომის – *თეოლოგიის საფუძვლების* – მეთერთმეტე პარაგრაფში ახორციელებს. ერთ პირველმიზეზში ყოველივე ფუძნდება როგორც ონტოლოგიურად, ასევე ეპისტემოლოგიურად. მაშასადამე, იგი უზრუნველყოფს როგორც მათ ყოფნას, ასევე შემეცნებას.[54] მისგან არა მხოლოდ ყოველი მყოფი გამოიყვანება, არამედ ის ყოველ მეცნიერებასა (ἐπιστήμη)[55] და მეცნიერების სისტემას უქმნის დასაყრდენს და მათ არსებობას ამართლებს. პროკლე უშვებს ყველაფრის

და პროკლეს ფილოსოფიის ზოგადი ხასიათის მათ კონტექსტში წარმოდგენა მარტეინისა და გერსონისგან დამოუკიდებელია.

[53] ყველა მიზეზი საწყისია. შდრ. Arist. *Metaph.* V 1, 1013 a17: πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί. „საწყისისა“ და „მიზეზის“ ცნებები ერთმანეთს თან სდევენ და ურთიერთშენაცვლებადნი არიან. იხ. Arist. *Metaph.* XI 3, 1061 a15-17. აქვე, ყველაზე ყოვლისმომცველ ინფორმაციის წყაროს კაუზაციაზე (მიზეზდებაზე), რაც კი ამჟამად არსებობს, წარმოადგენს Beebee et al. 2009. დასახელებული სახელმძღვანელოს პირველ თავში გადმოცემულია მიზეზდებასთან დაკავშირებული დებატების ისტორია ძველი ბერძნებიდან თანამედროვეობის ლოგიკურ ემპირისტებამდე. იხ. Beebee et al. 2009, 21-127. საგანგებოდ ანტიკურ ბერძნულ აზროვნებაში მიზეზისა და ახსნის საკითხთან დაკავშირებით იხ. Hankinson 1998.

[54] შდრ. Pl. *R.* VI 509 b (დანართი, ციტატა N1; შემდგომში ყველგან გამოყენებული იქნება შემოკლებული ფორმა: დან., ციტ. Nx).

[55] ἐπιστήμη აქ და სხვაგანაც ითარგმნება როგორც „მეცნიერება“. მისი შესატყვისებია ასევე: „სწავლულებითი ზედმიწევნულება“, ზედმიწევნა“, „მიწთომილობა“, „ხელოვნება“, „სიბრძნე“, „სწავლულება“, „მოძღვრება“ (ბერძნულ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონის მიხედვით, ტ. II, გვ. 833).

პირველი მიზეზის არსებობის საწინააღმდეგო შემდეგ სამ ალტერნატივას, რომელთაგან თითოეული აბსურდულია: 1. არაფერს არ აქვს მიზეზი; 2. მიზეზები წრეზე დადიან; 3. მიზეზთა ჯაჭვი უსასრულოა. პირველი დაშვების აღიარების შემთხვევაში არ იარსებებს პირველთა და მეორეულთა, მშობელთა და შობილთა, მქმნელთა და განმცდელთა არანაირი წესრიგი. შესაბამისად, შეუძლებელი იქნება მყოფთა შესახებ მეცნიერებაც, ვინაიდან მეცნიერების ფუნქცია მიზეზთა ცოდნაში მდგომარეობს.[56] მეორე დაშვებაში მიზეზთა არსებობა აღიარებულია, მაგრამ მიზეზობრიობის ცალმხრივი მიმართულობა უარიყოფა. გამოდის ისე, რომ კაუზალური პროცესი ორმხრივია – ერთი მხრივ, მიზეზი მიზეზოვანს[57] (αἰτιατόν) უდებს საფუძველს და ეს ერთ ნახევარწრეს ქმნის, მეორე მხრივ კი, ამის პარალელურად, თვითონ მიზეზოვანიც უდებს მიზეზს საფუძველს და ამით მეორე, პირველის იგივეობრივი და თანაბარი, ნახევარწრე იქმნება. ცხადია, ამ „მანკიერ წრეში“ მიზეზისა და მიზეზოვნის დიფერენცირება და ზუსტი იდენტიფიცირება შეუძლებელია. ამიტომ, აუცილებელია, რომ მიზეზი მიზეზოვანზე მაღლა იდგეს და მიზეზთა და მიზეზოვანთა მკაფიო იერარქიული წესრიგი არსებობდეს. უკანასკნელ დაშვებაში აღიარებულია მიზეზთა და მიზეზოვანთა ვერტიკალური ხაზი, თუმცა ამ ხაზს, პირველი მიზეზის სახით, ზედა ზღვარი არ გააჩნია. პროკლეს მითითებით, ასეთ შემთხვევაშიც შეუძლებელი იქნება მეცნიერება, რადგან *აპეირონის* შესახებ ცოდნა არ არსებობს.[58] ზემოთქმულიდან გამომდინარე, საჭიროა: 1. მიზეზთა არსებობა; 2. მიზეზებისა და მიზეზოვნების ურთიერთგამიჯნულობა, ანუ მათი მკაფიო იერარქიული მოწესრიგება, ერთმანეთში აღრევის გარეშე; 3. მიზეზთა ოდენობის

[56] Procl. *Inst.* 11, 12, 15-17 (დან., ციტ. N2). აქ პროკლე არისტოტელეს მისდევს. შდრ. Arist. *An. post.* I 2, 71 b9-12 (დან., ციტ. N3). შდრ. ასევე Arist. *Metaph.* 994 b30-31.

[57] „მიზეზოანი“ პეტრიწისეული ტერმინია. შდრ. *პრ. კავშ.* პეტრ. 11, 11, 26; 35, 27, 29; 36, 28, 27; 41, 31, 8; 46, 33, 5; 75, 49, 3.

[58] მიზეზებისკენ უსასრულოდ აღმასვლა, ისევე როგორც მიზეზებიდან დაუსრულებლად დაღმასვლა, დაუშვებელია. ასეთ შემთხვევაში ცოდნა შეუძლებელი იქნებოდა. ვიცით მაშინ, როდესაც მიზეზებს შევიცნობთ, ხოლო თუ მიზეზობრივი პროცესი ზღვარდაუდებელი და უსასრულოა მატების მიხედვით, ჩვენი დასაზღვრულობის პირობებში, მის ბოლომდე ჩავლას ვერ შევძლებთ. შესაბამისად, აუცილებელია კიდური წევრების არსებობა, იმისთვის, რათა სვლა დაუსრულებელი არ იყოს. ამას ეთმობა არისტოტელეს *მეტაფიზიკის* მეორე წიგნის მეორე თავი (*Metaph.* 993 a–994 b), რომელიც არისტოტელეს მთელი შემდგომი ფილოსოფიისთვის *locus classicus*-ის როლს თამაშობდა მოცემულ საკითხთან მიმართებისას. აქვე, აპეირონის შეუმეცნებლობასთან დაკავშირებით იხ. Pl. *Phlb.* 17 e; *Ti.* 55 c-d; Arist. *Metaph.* 994 b22; 999 a27. ასევე შდრ. Procl. *Theol. Plat.* II 1, 5, 17: ἄπειρον ἄληπτόν ἐστι καὶ ἄγνωστον. პროკლეს *პლატონური თეოლოგიის* მეორე წიგნის პირველი თავის ვრცელი გადმოცემისა და განმარტებისთვის იხ. ქირია 2021c, 90-105.

სასრულობა, ანუ მიზეზობრივი ჯაჭვის დასაზღვრულობა. ყოველივე ამას პროკლე მიჰყავს ყველაფრის უპირველესი მიზეზის აღიარებამდე, რომლიდანაც, როგორც ფესვიდან (ῥίζα), ყველაფერი გამოდის და რომელთან სიახლოვე-სიშორის მიხედვითაც ყოველივე ერთიან წესრიგად დგას.

მაშასადამე, პროკლეს თანახმად: 1. მთელი რეალობა წარმოადგენს სასრულ ვერტიკალურ მიზეზობრივ ჯაჭვს, რომელშიც მიზეზები მიზეზოვნებზე მაღლა დგანან და ყველაფერი, საბოლოოდ, პირველი მიზეზით გვირგვინდება;[59] 2. ამდენად, სინამდვილეში გონივრული წესრიგი სუფევს; 3. ასეთი სინამდვილე ადეკვატურად შემეცნებადია, რაც, თავის მხრივ, *ლოგოსისა* და *პრაგმას* (სიტყვიერ და საგნობრივ) სამყაროებს შორის მკაცრ შესატყვისობას გულისხმობს;[60] 4. არსებობს ამ რაციონალური სტრუქტურის მქონე სინამდვილის განმმარტებელი მეცნიერება[61], რომელიც მთელ სინამდვილეს, როგორც სასრულ მიზეზობრივ ჯაჭვს, თავისი ზედროული

[59] კაუზალობის პრინციპის პირველ ფორმულირებებს ჰერაკლიტესთან, დემოკრიტესთან, პლატონსა და მოგვიანებით ასევე ავგუსტინესთან ვხვდებით. ჰერაკლიტეს მიხედვით, ყოველივე გონივრული აუცილებლობის თანახმად ხდება (πάντα δὲ καθ' εἱμαρμένην. Stob. I, 178); დემოკრიტე ამბობს, რომ არაფერი ხდება შემთხვევით და ამაოდ, არამედ ყოველივე ლოგოსისა და აუცილებლობისგანაა (οὐδὲν χρῆμα μάτην γίγνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης. Stob. I, 160); პლატონისთვის აუცილებელია ყველაფერი, რაც ხდება, რაღაც მიზეზით ხდებოდეს (ἀναγκαῖον εἶναι πάντα τὰ γιγνόμενα δία τινὰ αἰτίαν γίγνεσθαι. Pl. *Phlb.* 26 e); ავგუსტინე კი, ალბათ, პლატონის კვალად, თავის სხარტ ფორმულაში კვლავ ადგენს, რომ არაფერი ხდება უმიზეზოდ (nihil fieri sine causa. Aug. *De ord.* I, 11).

[60] Procl. *Theol. Plat.* I 7, 32, 13 (დან., ციტ. N4). შდრ. Ibid, II 7, 49, 8ff. პროკლესთან სინამდვილის ლოგიკურ-რაციონალური ბუნებისთვის იხ. Dillon et al. 2013, 543-564. აქვე, მკვლევრები ხშირად მიუთითებენ პროკლეს სისტემის ექსტრემალურ ან აბსოლუტურ რეალიზმზე და ამას მის მთავარ ნაკლად მიიჩნევენ. de Rijk 1992, 33. დოდსის მიხედვით, პროკლეს სისტემის ფუნდამენტური ნაკლი მდგომარეობს იმის დაჯერებაში, რომ ბერძნული ლოგიკის სტრუქტურა ზუსტად ასახავს სამყაროს სტრუქტურას. ეს მეტ-ნაკლებად ნიშნეულია ყოველი რაციონალისტური სისტემისთვის, თუმცა პროკლეს შემთხვევაში განსაკუთრებით აშკარად ვლინდება. დოდსი პროკლესთან რაციონალიზმის *reductio ad absurdum*-ზე საუბრობს (Dodds 1963, xxv). პროკლეს კრიტიკისთვის იხ. ასევე Schmitz 2002, 455-467. მსგავს შეფასებებს კატეგორიულად ეწინააღმდეგება ბაიერვალტესი, რომლის მითითებითაც პროკლეს სისტემა არ არის რეალობისგან გაუცხოებული უშინაარსო ფორმალიზმის ნაყოფი, არამედ რეალობის სტრუქტურას მიუყვება და მასზე დაყრდნობით კონსტრუირდება. ჩვენი მხრივ, შევნიშნავთ, რომ პროკლეს მიდრეკილება რაციონალიზმისკენ, ფორმალიზმისკენ, სქემატიზმისა და სისტემატიზებისგან აშკარად მეტად ძლიერია და ხშირად სინამდვილის თავისუფალ ჭვრეტასაც „იწირავს“, თუმცა ის პრინციპები, რომლებსაც პროკლეს სისტემა ასახავს, ლოგიკურ გამონაგონს (κατ' ἐπίνοιαν. Procl. *in Prm.* VI 1054, 27-31) არ წარმოადგენს, არამედ თავად რეალობის სტრუქტურის ამოკითხვიდან გამომდინარეობს. შდრ. ქირია 2021c, 83, სქ. 174.

[61] თვითონ *ეპისტემე ლოგოსის* მიხედვით ხორციელდება და თავისი ბუნებით ლოგიკურ-რაციონალურია. შდრ. Arist. *An. post.* II 19, 100 b10 (დან., ციტ. N5); Plot. VI 9, 3, 5 (დან., ციტ. N6).

კაუზალური განვითარების[62] პროცესში ჭეშმარიტად[63] და ზუსტად[64] ასახავს.[65] პროკლეს მეტაფიზიკურ-თეოლოგიური მეცნიერების სისტემა, სწორედ, ამ ამოცანას ახორციელებს, აქ ჩამოთვლილი მტკიცებები კი პროკლეს სრულყოფილი სისტემის ამოსავალ მტკიცებებს ქმნის.

1.2 მეტაფიზიკა/თეოლოგია როგორც მეცნიერება

იამბლიქოსიდან[66] მოყოლებული ნეოპლატონიზმი მჭიდროდ დაუკავშირდა რელიგიას.[67] უახლეს კვლევებში იმაზეც კი საუბრობენ, რომ ფილოსოფია აქ რელიგიად წარმოდგა.[68] ამ მხრივ, ნეოპლატონიზმის ფუძემდებლად მიჩნეულ პლოტინსა და მის მოწაფე პორფირიოსთან ვითარება განსხვავებული იყო.[69] ორივე მათგანი დისტანციას ინარჩუნებდა რელიგიისგან, ერიდებოდა რელიგიურ ღვთისმსახურებაში მონაწილეობას და ღვთაებრივის (თავის სხვადასხვა დონეებზე) მისაღწევად მთავარ და ფილოსოფოსისთვის, ალბათ, ერთადერთ მისაღებ და ღირსეულ გზად საკუთარ თავში ჩაღრმავებასა და წმინდა მჭვრეტელობით მოქმედებას რაცხდა. პროკლე მიჰყვა იამბლიქოსის კვალს და, რადეკ ქლუპის დამოწმებით, შეიძლება ითქვას, რომ თავისი ფილოსოფიური თეორია უმეტესწილად თუ არა, დიდწილად მაინც, რელიგიის, კერძოდ, ტრადიციული ბერძნული პოლითეისტური რელიგიის, მოთხოვნებს მოარგო,[70] რის კვალადაც, ლოგიკურია, პირდაპირ კონკურენციაში აღმოჩნდა ქრისტიანობასთან[71] და ქრისტიანული თეოლოგიის ალტერნატიული, *სხვა*

---

[62] განვითარების ხსენებისას არაფრით არ იგულისხმება გაუმჯობესება. ფუნდამენტური ნეოპლატონური აქსიომის მიხედვით, მიზეზი შედეგზე უმჯობესია. Procl. *Inst.* 11, 12,19 (დან., ციტ. N7).

[63] *ეპისტემეს* ჭეშმარიტებისათვის, პირველ რიგში, იხ. Arist. *An. post.* II 19, 100 b5-6 (დან., ციტ. N8).

[64] *ეპისტემეს* სიზუსტისათვის შდრ. Arist. *An. post.* II 19, 100 b8 (დან., ციტ. N9).

[65] *ეპისტემე* ხსნის იმას, რაც პირველმიზეზის შემდეგაა, თავად პირველმიზეზი მეცნიერულ შესწავლას არ ექვემდებარება, ვინაიდან მეცნიერება მიზეზებს ადგენს, პირველმიზეზი კი უმიზეზოა. იხ. Procl. *in R.* I, 282, 25–285, 31. შდრ. Arist. *An. post.* II 19, 100 b10.

[66] იამბლიქოსის ფილოსოფიის შესახებ ზოგადად იხ. Dillon 2010, 358-374. ფართოდ მისი ფილოსოფიისა და მეცნიერების მისეული გაგების შესახებ იხ. Bechtle 2006.

[67] Dörrie 1975, 257-286; Chlup 2012, 112-136; Helmig 2013, 251-257.

[68] Dillon 2013, 19.

[69] აქვე, იამბლიქოსის მიერ პლოტინისა და პორფირიოსის კრიტიკისთვის იხ. Taormina 1999.

[70] Chlup 2012, 112. პერკამსთანაც ისმის კითხვა იმის შესახებ, პროკლეს აპრიორი რეალურად ფილოსოფიური, პლატონური თუ სისტემურია ან იქნებ უფრო რელიგიურით იკვებება. Perkams 2018, 1929.

[71] მარინოსი იუწყება პროკლეს სითამამისა თუ გამბედაობის (παρρησία ასევე აღნიშნავს სიტყვისა და გამოხატვის თავისუფლებას) შესახებ, რომლის გამოისობითაც პროკლემ ათენში ჩასვლისთანავე მონაწილეობა მიიღო ათენას კულტმსახურებაში (Marin. *Procl.* 11, 15-23). როგორც ჩანს, ეს სითამამე ქრისტიანთა პროვოცირებაში მდგომარეობდა. თუმცა, მარინოსი ქრისტიანთა პირდაპირ კრიტიკას ერიდება. მარინოსისავე ცნობით, პროკლე ფილოსოფიასთან ახლომდგომ თავის თანამოქალაქეთა შორის „ღვთაებრივ კაცად“ (θεῖος ἀνήρ) მიიჩნეოდა.

თეოლოგიაც[72] წარმოადგინა, რომელსაც თავისი მეტაფიზიკური სისტემის სახით შეასხა ხორცი. მართლაც, პროკლესთან ადგილი აქვს მეტაფიზიკის სრულ თეოლოგიზებას, რის გამოისობითაც მეტაფიზიკა – პირველმიზეზთა და პირველსაწყისთა მეცნიერება (ἡ τῶν πρωτίστων ἀρχῶν ἐπιστήμη. ἡ τῶν πρωτίστων αἰτίων ἐπιστήμη. Procl. *Theol. Plat*. I 9, 38, 8; I 10, 40, 25) – თეოლოგიურ მეცნიერებას (θεολογικὴ ἐπιστήμη. *Theol. Plat*. I 3, 12, 14; I 4, 20, 20; I 7, 31, 3; I 7, 32, 1 და ა.შ.) ემთხვევა.[73] ამ მხრივ, პირველ რიგში, უპრიანი იქნება დამოწმება *თეოლოგიის საფუძვლების* 129 პარაგრაფისა, რომლის თანახმადაც ჰენადა თავისთავადაა ღმერთი, გონება, ანუ ერთის მომდევნო ჰიპოსტასი ნეოპლატონურ მეტაფიზიკაში, უღვთაებრივესია, სული – ღვთაებრივი, ხოლო სხეული – ღვთის სახეა (პეტრიწისეულ თარგმანში. პეტრ. *პრ. კავშ.* 130, 79, 32).[74] ამგვარად, მთელი სინამდვილე ღვთაებრივია: ერთის აღმატებული რეალობიდან გონებას ეძლევა რჩეული ღვთაებრივი ძალა, გონების გამოისობით ეს ძალა სულში თანიმყოფება, სახელდობრ, სული ეხება გონებას და მასთან ერთად აღინთება და აალდება (სული არის συνεκπυροῦσα – „თანგაალებული“. პეტრ. *პრ. კავშ.* 130, 80, 12-13), სულისგან კი ჰენადის თვითების (ἰδιότης), რაც მის თავისებურ ერთობაში უნდა მდგომარეობდეს, ნახმევი (ἀπήχημα) სხეულს გადაეცემა, რის გამოც სხეული არა მხოლოდ განსულიერებული და გონიერია, არამედ ღვთაებრივიც არის. მართალია, პლოტინისთვისაც ერთი, გონება და სული ღმერთები არიან, ასევე ერთი მასთან საკმაოდ ხშირად მოიხსენიება ღმერთად,[75] თუმცა პროკლესთან მეტაფიზიკის თეოლოგიზაციის კუთხით გადამწყვეტია სწორედ ჰენადების – (წარმართული) ღმერთების – როლი, რომლებიც პროკლეს თეოლოგიის ცენტრში დგანან და

---

[72] პროკლეს როგორც თეოლოგის შესახებ იხ. Gersh 2014, 80-108. აქვე, გვიან ნეოპლატონიზმში თეოლოგიური სიმბოლიკისთვის იხ. Cürsgen 2001, 491-516.

[73] შდრ. Trouillard 1982, 249; Tornau 2006, 203f.; Perkams 2018, 1929. ამის პრეცენდენტი თვითონ არისტოტელეს *მეტაფიზიკაში* შეიქმნა, სადაც პირველი ფილოსოფია, ანუ მეტაფიზიკა, თეოლოგიადაა დასახული. იხ. Arist. *Metaph.* VI 1, 1062 a15ff. დოდსი მიუთითებს, რომ პროკლესთან თეოლოგია არისტოტელესეული აზრით გამოიყენება, როგორც „პირველი ფილოსოფიის“, ანუ მეტაფიზიკის, სინონიმი, ფიზიკის საპირისპიროდ. იხ. Proclus 1963, 187. ზოგადად, გვიანანტიკურობაში *მეტაფიზიკა* თეოლოგიურ შრომად გაიგებოდა. ასკლეპიოსი *მეტაფიზიკაზე კომენტარის* დასაწყისში მიუთითებს, რომ ნაშრომის მიზანი არის θεολογῆσαι. მეტაფიზიკა თეოლოგიაა იმდენად, რამდენადაც მყოფის არამატერიალური პრინციპები და მიზეზები, რომელსაც ეს მეცნიერება განიხილავს, ყველაზე ღვთაებრივია. Ascl. *in Metaph.* 358, 4ff. ახალ დრომდე მეტაფიზიკის გაგების ისტორიისთვის ფართოდ იხ. Kobusch 1980, 1186-1238.

[74] Procl. *Inst*. 129, 114, 14-15 (დან., ციტ. N10).

[75] იხ. Plot. I 1, 8, 8; I 8, 2, 24; V 1, 6, 9; V 5, 11, 10; VI 5, 4, 12; VI 8, 19, 11; VI 9, 9, 20 და ა.შ. პლოტინის თეოლოგიასთან დაკავშირებით იხ. Beierwaltes 2011, 27-50.

რომელთაც პლოტინი არ იცნობდა (ჰენადები შესაბამის ადგილას იქნება განხილული). აქვე, ამავე კუთხით გასაკვირი აღარაა, რომ ნეოპლატონურ მეტაფიზიკაზე პროკლეს მიერ შექმნილ ორ დიდ სისტემურ შრომას ეწოდება: *თეოლოგიის საფუძვლები* და *პლატონური თეოლოგია*. ამით უკვე მივადგებით პროკლეს მეტაფიზიკას/თეოლოგიას როგორც მეცნიერებას.

ნეოპლატონიზმის განვითარების ადრეული ფაზისთვის დამახასიათებელი იყო ხედვის სიმარტივე[76], რაც, კონკრეტულად, მეტაფიზიკური თეორიის სინოპტიკურობაში ვლინდებოდა. იამბლიქოსთან უკვე აშკარაა მიდრეკილება ნატიფი დიფერენციაციებისა და სინამდვილის სხვადასხვა დონეთა მკაფიო გამიჯვნებისკენ. შესაბამისად, შუა ნეოპლატონიზმიდან მოყოლებული, საწყისთა ოდენობის გამრავლებისა და შუამავალი ჰიპოსტასების შემოყვანის გზით, თავდაპირველი მარტივი მეტაფიზიკური თეორიის გართულება, დიფერენცირება, სისტემატიზება და მეცნიერების[77] რანგში აყვანა იწყება.[78] იამბლიქოსთან დაწყებული ეს ტენდენცია კულმინაციას აღწევს პროკლესთან.[79] პროკლე ინარჩუნებს სამი საწყისი ჰიპოსტასისგან (ერთი – გონება – სული) შედგენილ ფუნდამენტურ ნეოპლატონურ სტრუქტურას[80] და

---

[76] ხედვის სიმარტივესთან დაკავშირებით, პირველ რიგში, გვახსენდება პიერ ადოს ცნობილი შრომა *Plotin ou la simplicité du regard* (1963). ადოსთან პლოტინისეული ჰიპოსტასები გაგებულია „მე“-ს სხვადასხვა დონეებად.

[77] მეცნიერების (*ეპისტემეს*) ცნების წარმოშობისა და განვითარებისთვის ფუნდამენტურია არისტოტელეს *მეორე ანალიტიკა* (ნაშრომი ზემოთ არაერთხელ იქნა დამოწმებული), რომელშიც პირველად ჩამოყალიბდა დეტალური თეორია მეცნიერული ცოდნის ფორმალური პირობებისა. არისტოტელესთვის მეცნიერული ცოდნის ცენტრალური განმსაზღვრელი მომენტი მისი დედუქციური დაფუძნებაა. არისტოტელეს მიერ შემუშავებული მეცნიერების გაგების ამ ფორმალური ნიშნის დასახასიათებლად გერმანელ ფენომენოლოგსა და მეცნიერების თეორეტიკოს ალვინ დიმერს, თავის მხრივ, შემოაქვს გამოთქმა „ექს-სტრუქტურა“. ექს-სტრუქტურა არის ის საერთო, რაც მეცნიერების კონცეფციების ყოველი ცალკეული ფაზისა და ვარიაციის გავლის კვალდაკვალ იგივეობრივი რჩება, რადგან სულერთია, თუ როგორ გავიგებთ და განვსაზღვრავთ მეცნიერებას, აქ ყოველთვის არსებითია ის, რომ სახეზეა გაშუალებები (შუამავლობები – Mittelbarkeiten), გამოყვანები (Ableitungen), დაფუძნებები (Begründungen), დასაბუთებები და მსგავსი, ანუ რაღაც რაღაც სხვის-„გან“ (ex) ფუძნდება ან გამოიყვანება. იხ. Diemer 1970a, 5; Idem 1970b, 209-227. ეს, ცხადია, იდეალურად მიესადაგება ნეოპლატონიკოსთა მეცნიერულ თეოლოგიასაც. ფართოდ მეცნიერების როგორც კლასიკური, ასევე თანამედროვე გაგებისთვის იხ. Meier-Oeser et al. 2004, 902-948. *ეპისტემეს* ფუნდამენტური მნიშვნელობის მქონე არისტოტელესეული განსაზღვრებისა და არისტოტელეს ეპისტემოლოგიური თეორიისთვის იხ. Byrne 1997, 82-102; Theill-Wunder 1970. არისტოტელეს ფილოსოფიაში *ეპისტემესა* და *ტექნეს* გაგებისთვის, ისევე როგორც *მეტაფიზიკის* პირველი წიგნის პირველი თავის განმარტებისთვის, ასევე შეგიძლიათ იხილოთ ქირია 2024a, 82-85. გვიანანტიკურობაში არისტოტელეს *მეორე ანალიტიკის* ინტერპრეტაციისთვის იხ. de Haas et al. 2010.

[78] მსგავსად, დოდსიც საუბრობს პოსტიამბლიქოსური ნეოპლატონიზმის მეცნიერულ თეოლოგიაზე. იხ. Proclus 1963, 283. აქვე, დოდსი იამბლიქოსს პირველ სქოლასტიკოსადაც კი მოიხსენიებს. შდრ. Dodds 1963, xx.

[79] პროკლესთვის იამბლიქოსის მნიშვნელობის შესახებ იხ. Dodds 1963, xix-xxvi.

[80] შდრ. Procl. *Inst.* prop. 20tit. (დან., ციტ. N11). შდრ. აგრეთვე Procl. *Theol. Plat.* I 14, 66, 10-15 მონაკვეთი, რომლის მიხედვითაც ფიზიკურ კოსმოსში მოძრაობა სულისგან მომდინარეობს, მარადიული

მას დეტალურად ამუშავებს. თითოეული სფეროს ფარგლებში ის დიფერენციაციას მიმართავს და სხვადასხვა ერთმანეთთან სუბორდინაციულ-იერარქიულ მიმართებაში ჩაყენებულ დონეებს გამოყოფს. ერთის სფეროში მოცემულია საზღვარ-უსაზღვრობის საწყისთა დიადა; გონების სფეროში მყოფი – სიცოცხლე – გონება (= ნოეტური – ნოეტურ-ნოერული – ნოერული) იერარქიული ტრიადის სახით სამი განყოფილება განირჩევა; ანალოგიურად, სულის სფეროც დიფერენცირდება ჰიპერკოსმიურ, ჰიპერკოსმიურ-ენკოსმიურ და ენკოსმიურ განყოფილებებად. თითოეული ეს განყოფილება თავის შიგნით კვლავ დიფერენცირებულია. მთავარი მიზანი ცარიელი ადგილების ან ნაპრალების თავიდან აცილებაა.[81] ცარიელი ადგილი, თავის მხრივ, გულისხმობს, რომ რეალობის ერთი დონიდან მეორეზე გადასვლა მთლად უწყვეტი და ლოგიკური არაა და, ამიტომ, სიცარიელესა და ქაოტურობის[82] მომენტს ტოვებს. შუამავალ ჰიპოსტასთა (μεσότητες)[83] დიდი ოდენობის შემოყვანით პოტენციური სიცარიელეების ამოვსება და, ამგვარად, რეალობის რაციონალურ-კოსმიური (კოსმოსის როგორც წესრიგის გაგებით) სტრუქტურის დემონსტრაცია ხდება. სრულყოფილ სისტემაში ყველაფერი მაქსიმალურად ლოგიკურად უნდა წარიმართებოდეს და ლოგიკურად დაუსაბუთებელ, „დაჩქარებულ“ ნაბიჯებს ადგილი არ ჰქონდეს. ამიტომ, რაც უფრო მეტი შუამავალი მიზეზის იდენტიფიცირება გახდება შესაძლებელი სინამდვილის მიზეზობრივ ჯაჭვში, რომელიც უმაღლესი მიზეზით/ერთით იწყება და სხეულებრივი სამყაროთი სრულდება, მით უფრო ლოგიკურად, ზუსტად, მწყობრად და გამოწვლილვით დემონსტრირდება მეტაფიზიკური სისტემის მიერ სინამდვილის ტექსტურა თავისი ზედროული კაუზალური განვითარების პროცესში და, ამგვარად, მით უფრო მაღალმეცნიერული ღირებულების იქნება სისტემა.

პროკლეს მეტაფიზიკის/თეოლოგიის მეცნიერული ხასიათის გასაგებად განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია *პლატონური თეოლოგიის* პირველი წიგნის შესავალი ნაწილი. ქვემოთ გამოვკვეთთ აქედან პროკლეს რამდენიმე

მუდმივობა და იგივეობა – გონებისგან, ერთიანობა, თანხმიერება და სიმპათია (თანაგანცდა) კი – ერთისგან.

[81] Procl. *Theol. Plat.* III 2, 6, 21 (დან., ციტ. N12).

[82] აქვე შეიძლება ყურადღება შევაჩეროთ სიტყვა χάος-ის (სავარაუდო) ეტიმოლოგიაზე. χάος უნდა მომდინარეობდეს ზმნიდან χαίνω ან, ასევე, χάσκω, რაც ნიშნავს პირის დაღებას, მთქნარებას, ღიაობას. ამგვარად, თავისი თავდაპირველი აზრით, ქაოსი ნიშნავდა ხვრელს, ღიობს, ნაპრალს, ნახვრეტს.

[83] Procl. *Inst.* 38, 40, 22-23; 81, 72, 16; 132, 118, 2; 140, 124, 2; 147, 128, 35; 148, 130, 5.

სახელმძღვანელო მითითებას, რომელთა მეშვეობითაც კარგად ჩანს ის ზოგადი თეორიული ჩარჩო, რომელშიც პროკლეს მეტაფიზიკა/თეოლოგია თავსდება და რომელიც მას ასევე ესაძირკვლება:

1. *პლატონური თეოლოგიის* პირველი წიგნის პირველი თავი შეიცავს პლატონური ფილოსოფიის განვითარების მოკლე ისტორიას, მისი აღმოცენების, განსრულებისა და ნეოპლატონიკოს განმმარტებელთა შორის ხელახალი აღორძინების მომენტებზე ხაზგასმით, ისევე როგორც ღმერთებისადმი აღვლენილ ლოცვას. პროკლეს რწმუნებით, ღვთაებრივის გააზრება და სხვათათვის ამ ცოდნის მიწოდება ღვთაებრივ საიდუმლოებებში განდობის გარეშე შეუძლებელია.

2. მეორე თავი პროკლეს მეთოდოლოგიის შესახებ იძლევა ინფორმაციას. პროკლეს სახელმძღვანელო მითითებით, მასთან ყველაფერში უპირატესობა სიცხადეს (τὸ σαφές), მკაფიოობასა (διηρθρωμένον) და სიმარტივეს (ἁπλοῦν) ენიჭება. თავის სწავლებას იგი აფასებს როგორც აშკარას (ἐναργής). პროკლეს სიტყვებით, ის, რაც პლატონის ფილოსოფიაში უფრო გამოცხადებითად იქნა დაწერილი, მასთან მიზეზობრივი დასაბუთების (τοῖς τῆς αἰτίας λογισμοῖς)[84] სახეს იძენს, პლატონთან აპოდიქტიკურად შეკრული კი ხელახლა გაირჩევა, მასში არსებული ჭეშმარიტების მიხედვით აიხსნება და, ამგვარად, მსმენელთათვის გასაგები ხდება. ამასთან, პლატონურ შრომებში წარმოდგენილი მსჯელობები, მათი სარწმუნოობის მიუხედავად, ხელშეუხებელ მოცემულობად არ მიიღება, არამედ რეალურ საგნებთან თანხვედრის კუთხით განიხილება და, შესაბამისად, გადამოწმებას ექვემდებარება. მაშასადამე, პროკლეს მეთოდოლოგია გულისხმობს, ერთი მხრივ, ენიგმატურად თქმულში სიცხადის დაჭერასა და ბუნდოვანის ლოგიკურად მწყობრი ფორმით ჩამოყალიბებას, ხოლო, მეორე მხრივ, ცხადი დასკვნების დემონსტრაციის პროცესის ხელახალ გავლასა და რეალობასთან მათი შესატყვისობის დაზუსტებას, მათ აუცილებლობაში ნამდვილად დარწმუნების მიზნით. ამ ყველაფრის შესრულების შემთხვევაში, როგორც პროკლე ამბობს, პლატონური თეოლოგია და მისი გამსჭვალავი ჭეშმარიტება თავის ერთიანობაში და სისრულეში უნდა წარმოდგეს. პროკლეს შრომის მიზანი, სწორედ, ამ მთლიანობისა და სისტემურობის მიღწევაში მდგომარეობს.[85]

---

[84] შდრ. Pl. *Men.* 98 a3-4.

[85] იხ. Procl. *Theol. Plat.* I 2, 9, 20–10, 8. *პლატონურ თეოლოგიაში* მთლიანობის იდეასთან დაკავშირებით იხ. Kobusch 2000, 311-323.

3. მეორე თავშივე განისაზღვრება პროკლეს მსმენელებისადმი (ან მკითხველებისადმი) წაყენებული მოთხოვნები, რომლებიც შემდეგნაირად გამოიყურება: ა) ეთიკური სიქველეების ფლობა; ბ) ყველანაირ ლოგიკურ მეთოდში გაწაფულობა, ანალიზსა და *დიაირესისში* (განყოფა) სათანადოდ გარკვეულობა; გ) ფიზიკის და მასში არსებული მრავალგვარი შეხედულებების ცოდნა. აქედან პროკლესთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი მეორე მოთხოვნა უნდა იყოს, ვინაიდან, მისი მითითებით, ლოგიკურ განაზრებებში ხეტიალის (ἐν λόγοις πλάνη)[86] გამოცდილების ქონის გარეშე ძნელი და, საერთოდ, მიუღწეველია ღმერთთა გვარებისა და მათში დამყარებული ჭეშმარიტების გაგება.[87]

4. მეოთხე თავში გამოიყოფა თეოლოგიის სხვადასხვა სახეები და დგინდება პლატონიკოსთათვის საკუთრივი თეოლოგიის ტიპი.[88] ღვთაებრივთან დაკავშირებული ჭეშმარიტება შეიძლება წარმოდგენილი იყოს ღვთივშთაგონებულად, დიალექტიკურად, სიმბოლურად და იკონურად (ხატებრივად). ესენი თეოლოგიის განვითარების სხვადასხვა გზები არიან. ის, ვინც თეოლოგიურ ჭეშმარიტებას დიალექტიკური ფორმით გადმოსცემს, თეოლოგიას მეცნიერების მიხედვით (κατ' ἐπιστήμην. *Theol. Plat.* I 4, 20, 4)[89] აგებს. სიმბოლური თეოლოგიის მიმდევრები, პროკლეს მიხედვით, ორფიკოსები არიან; ხატებებს (კონკრეტულად, რიცხვებსა და ფიგურებს) პითაგორელები იყენებენ; ღვთივშთაგონებულთათვის კი უკვე ყველაფერი თავისთავად განცხადებულია, თუმცა ასეთი ხალხი თავის გარშემომყოფებს ღვთაებრივი წყობებისა და მათი თვისებების გაგების ღირსად არ მიიჩნევს და თავის ცოდნას ფარავს. ბოლოს, ის, ვინც მეცნიერებას ეყრდნობა, პლატონის ფილოსოფიის მიმდევარია. პროკლეს სიტყვებით, მხოლოდ პლატონმა მოჰკიდა ხელი ღვთაებრივი გვარების გამოსვლის (*პროოდოსის*), მათი ურთიერთსხვაობებისა და საერთო თვისებების გარჩევასა და განყოფას (διαιρεῖν)[90]

---

[86] შდრ. Pl. *Prm.* 136 e2.

[87] Procl. *Theol. Plat.* I 2, 10, 11–11, 8.

[88] *სახელმწიფოზე კომენტარის* ერთ-ერთი, კერძოდ, რიგით მეოთხე გამოკვლევა ასევე თეოლოგიის ტიპებს ეთმობა, თუმცა ამჯერად საგანგებოდ დიალოგ *სახელმწიფოს* მეორე წიგნზე დაყრდნობით. იხ. Procl. *in R.* I 27, 7–41, 29.

[89] პროკლე, ცხადია, მეცნიერების მისეულ გაგებაში არისტოტელეს კლასიკურ თეორიას მისდევს. ამასთან მასთან ძალაშია დიალექტიკის როგორც მეცნიერების უმაღლესი ფორმის პლატონური გაგება. კონკრეტულად, პროკლეს ეპისტემოლოგიისა და ლოგიკისთვის იხ. Helmig 2017, 183-206.

[90] ეს ცნება განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია. ზოგადად, მოწყობა, მოწესრიგება, განყოფა და გარჩევა პროკლესთან, როგორც ე.წ. მეცნიერული თეოლოგიის მიმდევართან, გადამწყვეტია. შდრ. Procl. *Theol. Plat.* I 4, 20, 20-25 (დან., ციტ. N13).

და გარკვეული წესით მოწესრიგებას (τᾶξαι < τάσσω ნიშნავს „განწყობას“, „განწესებას“, „დადგინებას“, „განჩინებას“). მხოლოდ მან შეძლო დიალექტიკური მეთოდის მეშვეობით უძველეს გადმოცემებში დაცული ჭეშმარიტების ამაღლება უპირველესი საწყისების შესახებ მეცნიერებამდე.[91]

ზემოთქმულიდან გამომდინარეობს, რომ: ა) პლატონიკოსთათვის და, კონკრეტულად, პროკლესთვის საკუთრივი თეოლოგიის (მეტაფიზიკის) სახე არის მეცნიერული თეოლოგია (მეტაფიზიკა); ბ) თეოლოგიურ (მეტაფიზიკურ) მეცნიერებაში ღვთაებრივის შესახებ ჭეშმარიტება დიალექტიკური წესით ცხადდება; გ) დიალექტიკური წესით ჭეშმარიტების გაცხადება გულისხმობს ღვთაებრივი (მეტაფიზიკური) სფეროს მწყობრ მოწესრიგებას, მკაფიო დიფერენცირებასა და განყოფას, აგრეთვე მასში მიმდინარე გამოსვლის პროცესის ზუსტ, თანმიმდევრულ ასახვას; დ) მეტაფიზიკურ-თეოლოგიურ მეცნიერებაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება ზუსტ დიალექტიკურ არგუმენტაციას, ლოგიკური აუცილებლობის ძალით დასაბუთებას, ლოგიკურ დამაჯერებლობას, სიცხადეს, მკაფიოობასა და, რასაკვირველია, ზედმიწევნულებას; ე) მეტაფიზიკურ-თეოლოგიური მეცნიერება მის შემსწავლელთაგან ლოგიკურ-დიალექტიკურ დახელოვნებულობას, სათანადო ანალიტიკურ-დიაირეტიკულ კომპეტენციას მოითხოვს; ვ) მეტაფიზიკურ-თეოლოგიურ მეცნიერებაში აღიარებულია ადამიანური, რაციონალური სიბრძნის მაღალი ღირებულება და მას რეალობის ზუსტი ასახვის ამოცანა ეკისრება.[92]

1.3 მიზეზის გაგება

მიზეზად ყოფნა პროკლესთვის აუცილებლად ნიშნავს ერთობას. ერთი არის პირველადობის, საწყისად და მიზეზად ყოფნის „კვინტესენცია“.[93] სიმრავლე თავისი ბუნებით მეორადია და მიზეზოვანი – როგორც ერთისგან გამომდინარე,

[91] Procl. *Theol. Plat*. I 4, 17, 17-24. 20, 1-25.

[92] ცხადია, ეს ურწმუნოობასა და არაღვთისმოსავობას არ ნიშნავს. ამის დასტურად, თუნდაც, *პლატონური თეოლოგიის* პირველ თავში მოცემული ლოცვა გამოდგება. ქრისტიანებისა და ნეოპლატონიკოსებისთვის ლოცვის აუცილებლობისთვის მოკლედ იხ. de Andia 1996, 243-248; Ritter 2018, 123-148.

[93] Procl. *in Prm*. VI, 1047, 30-31 (დან., ციტ. N14). Ibid, 1048, 2 (დან., ციტ. N15). Ibid, 1048, 2-3 (დან., ციტ. N16). შდრ. Procl. *in Prm.* VI, 1046, 2-10 (დან., ციტ. N17); 1081, 4ff; *Inst*. prop. 12; 13; 22. ერთი და ღმერთი კი, თავის მხრივ, ერთი და იგივეა, რაკი არც ღმერთზე და არც ერთზე უმჯობესი არაფერია, რის შესაბამისადაც გაერთება უდრის განღმრთობას. შდრ. Procl. *in Prm*. I, 641, 10-12 (დან., ციტ. N18). ღმერთები ასევე იწოდებიან მონადებად. შდრ. Procl. *in Ti*. III,163,7–164,3; *Inst*. 165, 142,32–144,8.

გაერთიანებული და ერთს დაქვემდებარებული.[94] ვეცდებით, მარტივად ცხადვყოთ აქ თქმული: რაღაცას რაც უფრო ნაკლები ერთობა აქვს, მით უფრო გაფანტული და არეულია მისი შინაარსი. აქედან გამომდინარე, მას არ შეუძლია, მტკიცედ ეპყრას ის, რასაც შეიცავს, ხოლო თუ საკუთარი შემცველობა მის მიერ სრულყოფილად შეთვისებული არაა, მაშინ გამოდის, რომ ის თავის თავსა და თავის შემადგენლობას ვერ ფლობს. საკუთარი შინაარსის ვერმოკრება, თავის მხრივ, სისუსტეს, ძალის ნაკლებობას მოასწავებს; ნაკლები ძალის მქონე კი ბევრს ვერაფერს შექმნის. საკუთარი თავის პყრობა და საკუთარ თავში კონცენტრირებული, თვითკმარი გება (μονή) ძლიერების პირველნიშანია. მკვიდრი სიმტკიცის სახით წარმოდგენილი ძალა თუ არ იქნა მოცემული, საგნის მხრიდან სხვაზე გამსვლელი, გამამრავლებელი და ექსპანსიური ძალის გამოვლენისკენ სწრაფვა რაც არ უნდა დიდი იყოს, შედეგი ვერ დადგება. ის, რასაც საკუთარი თავი სიმრავლეში ეკარგება, სხვისთვის საფუძვლის დადებას, სხვის გამსჭვალვასა და თავის გარშემო დატრიალებას ვერ შეძლებს, რადგან რის მიმართ უნდა დაატრიალოს, მაშინ როდესაც, მისი არაკონცენტირებულობის გამო, სამიზნე ცენტრი ვერ (ან კარგად ვერ) იკვეთება. მაშასადამე, ერთობის არმქონე და საკუთარ თავში მყარად არმყოფი (რაიმეს) მიზეზი, პირველი და საწყისი არ შეიძლება იყოს. პროკლეს თანახმად, ყოველი მიზეზი მიზეზოვანთან მიმართებით არადიფერენცირებული მონადისა[95] და წერტილის[96] მდგომარეობაში იმყოფება და, როგორც ასეთი, მიზეზოვანთან შედარებით, პირველად და ამოსავალ საწყისად წარმოდგება. მიზეზად ყოფნა ნიშნავს ერთგვარ წერტილებრივ, მონადურ კონცენტრირებულობას, რომელიც სისრულესა და ძალის სიჭარბეს[97] უზრუნველყოფს და ამით მიზეზის მწარმოებლობას განაპირობებს, მიზეზოვნის წარმოარსება კი მიზეზში მონადურად მდგომისა (μονή) და აკუმულირებულის[98] გამოსვლა (προϊέναι, πρόοδος), გამრავლება (πολλαπλασιάζειν, πληθύνειν)[99] და დიფერენცირებაა (διακρίνειν, διάκρισις)[100].

---

[94] Procl. *Inst.* prop. 1-5.
[95] Procl. *Inst.* prop. 21; 23, 26, 25; 64, 60, 20; 108, 96, 10; 110, 98, 2; 204, 178, 29 და ა.შ.
[96] შდრ. Iamb. *in Nic.* 57, 8-10 (დან., ციტ. N19).
[97] δυναμέως περιουσία. იხ. Procl. *Inst.* prop. 27. შდრ. Procl. *in Ti.* I 23, 26-31 (დან., ციტ. N20).
[98] Procl. *Theol. Plat.* III 2, 8, 14-15 (დან., ციტ. N21).
[99] Procl. *Inst.* 27, 32, 6-9 (დან., ციტ. N22).
[100] Procl. *Inst.* 35, 38, 12 (დან., ციტ. N23). იხ. ასევე Procl. *Inst.* 30, 34, 18; 36, 38, 33; 64, 60, 32.

პროკლესთვის მეტაფიზიკური *ეპისტემე*, არითმეტიკისა და გეომეტრიის ზუსტი მათემატიკური მეცნიერებების მსგავსად, ამოდის ისეთი უმარტივესი აბსტრაქტული გაგებიდან, რომელიც მხოლოდ აპოფატიკურად განისაზღვრება.[101] კერძოდ, მეტაფიზიკაში ერთის მნიშვნელობა დაახლოებით არითმეტიკასა და გეომეტრიაში მონადისა და წერტილის მნიშვნელობის ანალოგიურია. მონადა რიცხვების პრინციპია[102] და ყოველი რიცხვის საკუთარ თავში გებასა და საკუთარ თავთან იგივეობას უზრუნველყოფს. დიადა მონადური მდგომარეობიდან გამოსვლას ნიშნავს და, როგორც ასეთს, ყოველი რიცხვი, გამრავლებისა და გაყოფის გზით, საკუთარი თავიდან გამოჰყავს. განუმრავლებელი და არადიფერენცირებული მონადა, როგორც დიადის გამოსვლის საწყისი პუნქტი, სიმრავლის პირველმიზეზად და პირველწყაროდ წარმოდგება. ანალოგიურად, გეომეტრიაში განზომილების არმქონე უნაწილო წერტილი ყოველი დანაწილებულისთვის არსის მიმნიჭებლის[103], ყველა სიდიდის საწყისის[104], მშობელი მიზეზისა[105] და წარმომაარსებლის[106] ფუნქციას ასრულებს. მაშასადამე, მონადურობა და წერტილოვნობა უდრის მიზეზად ყოფნას, ისე, რომ მიზეზად ყოფნა აუცილებლად ნიშნავს მონადისა და წერტილის მდგომარეობის მორგებას. თავის მხრივ, მათემატიკურ მეცნიერებასა და მეტაფიზიკას შორის ასეთი ფუნდამენტური პარალელების არსებობა გულისხმობს, რომ სინამდვილე, რომლის სტრუქტურის გაშიფვრასაც ცდილობას მეტაფიზიკა, ლოგიკურ-მათემატიკური ტექსტურის მატარებელია, მისი განმმარტებელი მეტაფიზიკა კი ზუსტი მეცნიერებაა.[107]

---

[101] Procl. *In Euc*. 94, 8; 99, 22.

[102] ἀριθμῶν ἀρχή. Nicom. *Ar*. I 8, 2.

[103] πᾶσιν τοῖς μεριστοῖς οὐσίαν παρεχομένη. Procl. *in Euc*. 97, 16-17.

[104] ἀρχὴ πάντων τῶν μεγεθῶν. Procl. *in Euc*. 96. 21-22.

[105] ἡ γεννητικὴ αἰτία. Procl. *in Euc*. 97, 10.

[106] Procl. *in Euc*. 93, 3-4: ὑποστατικὸν τῶν μεγεθῶν. Ibid, 97, 13: ὑπάρξεως τοῖς μεριστοῖς αἴτιον ὄν.

[107] მეტაფიზიკისა და მათემატიკის დაახლოების მწვერვალი პროკლეს *თეოლოგიის საფუძვლებია*, რომელიც პროკლემ ევკლიდეს *საწყისების* მოდელზე ააგო. მეტაფიზიკის მათემატიზების ტენდენციას საფუძველი პითაგორული და პლატონური დაუწერელი სწავლების ტრადიციაში მოეძებნება. ვრცლად იხ. Gaiser 1963; Krämer 1964. პროკლეს მათემატიკის ფილოსოფიის თაობაზე იხ. Schmitz 1997. პროკლესთან მათემატიკისა და ონტოლოგიის ერთმანეთთან გადაჭდობილობისთვის იხ. Charles-Saget 1982, 187-296; 271-296; 317-320. აქვე, შდრ. Arist. *Metaph.* I 2 თავი, რომლის მიხედვითაც მეტაფიზიკა, ანუ პირველი ფილოსოფია და სიბრძნე, ყველაზე ზოგადი და, ამავდროულად, ზუსტი მეცნიერებაა. არისტოტელე თეორიულ მეცნიერებებში, მეტაფიზიკის გარდა, ასევე მოიაზრებს მათემატიკასა და ფიზიკას.

1.4 ტრიადული მიზეზობრივი პროცესი

„ტრიადული სქემა (σχῆμα τριαδικόν) არ არის ყოფიერების ან აზროვნებისთვის გარეგანი საკლასიფიკაციო სქემა“, ბაიერვალტესს რომ მოვუხმოთ, „რომელსაც მხოლოდ ფორმალური მნიშვნელობა ექნებოდა, არამედ სააზროვნო მოძრაობისა და ყოველი მყოფის კონსტიტუციური ელემენტი, რომელიც ყოფიერების ყოველ განზომილებაში შესაბამისად სხვადასხვანაირად ავლენს თავს როგორც საკუთარ თავთან იგივეობრივად მყოფი საზრისული სტრუქტურა“.[108] მაშასადამე, აზროვნების მოძრაობა სრულდება ტრიადულად, იმდენად, რამდენადაც იგი თავად ყოფიერის ტრიადულ გზას მიუყვება. ყოველივე ტრიადულად არსებობს და ტრიადულად აღიწერება.[109] გება – გამოსვლა – დაბრუნება (μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή)[110] ყველა ტრიადას შორის (ამ ეტაპზე, მაგალითად, შეგვიძლია ვახსენოთ: არსება/οὐσία – სხვაობა/ἑτερότης – იგივეობა/ταυτότης; დასაწყისი/ἀρχή – შუა/μέσον – დასასრული/τέλος ან პირველი/πρῶτον – შუა/μέσον – უკანასკნელი/ἔσχατον ტრიადები)

---

[108] Beierwaltes 1979, 24. ზოგადად, პროკლეს ტრიადოლოგიის საფუძვლიანად გაგებისთვის იხ. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, 24-239. ქართულ ფილოსოფიაში პროკლეს ტრიადული დიალექტიკა, არეოპაგიტიკასთან მიმართების კონტექსტში, კრიტიკულად გამოკვლეულია შალვა ნუცუბიძის მიერ. პირველ რიგში, იხ. ნუცუბიძე 1975, 325-539. პროკლეს დიალექტიკის შალვა ნუცუბიძესეული ინტერპრეტაციისთვის აგრეთვე იხ. შუბლაძე 1995, 201-207; ირემაძე 2013, 50-58. ზოგადად ტრიადისთვის იხ. კოპალეიშვილი 17:04:2021.

[109] ჯერ კიდევ პითაგორელები მიიჩნევდნენ, რომ სამყარო და ყოველივე სამობით იყო განსაზღვრული. Arist. *Cael.* I 1, 268 a10-13 (დან., ციტ. N24). შდრ. Kiria 2022, 5.

[110] აქ მოკლედ უნდა ითქვას წინამდებარე ნაშრომში μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή ტრიადული სქემის ქართულად გადმოტანასთან დაკავშირებით. μονή-ს, რომელიც მომდინარეობს ზმნიდან μένω, პეტრიწის კვალად, ვთარგმნით როგორც „გებას“. იხ. მაგ. პეტრ. *პრ. კავშ.* 27, 23, 23-24. 31-32; 30. 25, 15-15. 28-29; პეტრ. *პრ. კავშ.* 45, 105, 14. შდრ. მელიქიშვილი 2011, 269. „გებას“ უპირატესობას ვანიჭებთ თანამედროვე ქართულისთვის უფრო ბუნებრივ „დგომასთან“ შედარებით, ვინაიდან ბერძნულად „დგომას“ საკუთრივ στάσις შეესატყვისება. რაც შეეხება μονή-ს გავრცელებულ გადმოცემას როგორც „თავის თავში (ან საკუთარ თავში) ყოფნას“, ვფიქრობთ, ეს უკანასკნელი არ გამოხატავს გაგების იმ ორმაგ შესაძლებლობას, რომელიც μονή-შია ჩადებული, ვგულისხმობთ, ერთი მხრივ, მიზეზის თავის თავში ყოფნას, მეორე მხრივ კი, შედეგის მიზეზში ყოფნას. აღნიშნულთან დაკავშირებით განსაკუთრებით იხ. Gersh 1978, 51. ამიტომ, „თავის თავში (ან საკუთარ თავში) ყოფნის“ ნაცვლად, მარტივად „გებაზე“ ვაჩერებთ არჩევანს. შემდეგ, როგორც ცნობილია, πρόοδος-ის მნიშვნელობებია: „გამოსვლა“, „წინსვლა“, „გამომდინარეობა“, „გზავნა“ (პეტრიწისეულად. იხ. მაგ. პეტრ. *პრ. კავშ.* 29, 25, 3; 58, 39, 16-18; 64, 42, 10-11). ჩვენ ვარჩევთ „გამოსვლის“, როგორც აქედან ყველაზე მოქნილი და ზუსტი ტერმინის, გამოყენებას, მით უმეტეს, რომ πρόοδος-ის ნეოპლატონიკოსებთან ხმარებული ტოლფარდი ზმნური ფორმებია: προιέναι, προέρχεσθαι და προβαίνειν, რომლებიც თავიანთი სემანტიკით ასევე „სვლას“ უკავშირდებიან. იხ. Plot. V 2, 1, 20. 2, 1; V 3, 7, 32. 9, 12. 10. 19. 10, 21. 12, 15 და ა.შ. აქვე შევნიშნავთ πρόοδος-ის „გამომდინარეობად“ გადმოტანასთან დაკავშირებით: „გამომდინარეობას“ ბერძნულად საკუთრივ ἀπορροή (ან ასევე ἀπόρροια) უნდა შეესაბამებოდეს. ἀπορροή უფრო პლოტინთან გვხვდება. შდრ. მაგ. Plot. II 3, 2. 11. ბოლოს, ἐπιστροφή, μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή ტრიადული სქემის ფარგლებში, ქართულად გადმოგვაქვს როგორც „დაბრუნება“. პეტრიწისეული ვარიანტი იქნებოდა „უკუქცევა“ (იხ. მაგ. პეტრ. *განმ.* 31, 81, 29; 34, 86, 2-3), რომელსაც ასევე მივმართავთ მოცემული ტრიადის განმარტებისას. მაშასადამე, μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή ტრიადული სქემის ქართულ ტერმინოლოგიურ შესატყვისად წინამდებარე ნაშრომში დადგენილია „გება – გამოსვლა – დაბრუნება“.

ყველაზე ფუნდამენტურია. ის წარმოადგენს დინამიურ სტრუქტურულ პრინციპს რეალობისას, რომელიც კაუზალურ წესრიგად დგას. ამ ტრიადის ელემენტები მიზეზისა და შედეგის ურთიერთმიმართების სტრუქტურული მომენტები არიან.

კაუზალური პროცესი არ არის მხოლოდ გამოსვლის, დიფერენცირებისა და დაქვეითების პროცესი. თავის სისრულეში ის აუცილებლად დაბრუნების ტრიადული პროცესია. მიზეზიდან გამოსვლა რომ დაუდგრომელი იყოს, შედეგი ვერ დადგებოდა. შედეგი დგება მიზეზზე სწორების აღებისა და მიზეზთან დაბრუნების კვალად.[111] მიზეზთან დაბრუნება ნიშნავს გამოსვლის დადგომას, გამოსულის გაჩერებას მიზეზის მიმართ და მის მიერ, მიზეზის მიბაძვისა და მიზეზისადმი დამსგავსების[112] გზით, ერთებრივი გების მდგომარეობის თავისებურ გამეორებას. დაბრუნება, როგორც გამოსვლის დადგომა, არც ერთია და არც მეორე, არამედ, როგორც გამოსვლისა და გების ურთიერთკავშირი/გაერთიანება/ნარევი, რაღაც მესამეს წარმოადგენს და თავისი ბუნებით ტრიადულია[113]. ამდენად, მთელი კაუზალური პროცესი გება – გამოსვლა – დაბრუნების (μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή) დიალექტიკურ ტრიადულ რიტმში წარიმართება: შედეგი ჰგიებს მიზეზში, გამოდის მიზეზიდან და უბრუნდება მიზეზს, რითაც მიზეზობრივი პროცესი სისრულეს აღწევს და შედეგი ნამდვილად დგება.[114] მეტაფიზიკური კაუზალობის ტრიადული სტრუქტურის ფუნდამენტურ ამ კანონს პროკლე *თეოლოგიის საფუძვლების* 35-ე პარაგრაფში აყალიბებს.[115] გებაში შედეგი

---

[111] შდრ. Procl. *in Ti.* III, 328, 5-6 (დან., ციტ. N25).

[112] Procl. *Inst.* prop. 29; 32.

[113] არითმეტიკაში მონადასა და დიადას მოსდევს ტრიადა, რომელიც განსაზღვრული მონადისა და განუსაზღვრელი დიადის ჯამია და, როგორც კენტი, მონადას ემსგავსება. Procl. *in Ti.* II 223, 10-13. პროკლეს მიხედვით, ტრიადა მყოფის ხატია. Procl. *in R.* II 45, 27-28.

[114] μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή ტრიადული სქემა ჯერ კიდევ პლოტინთან იკვეთება. პლოტინის მიხედვით, თუ ერთის შემდეგ რაღაც წარმოიქმნება, მაშინ, აუცილებელია, ისე წარმოიქმნებოდეს, რომ მუდამ ერთს უბრუნდებოდეს (Plot. V 1 6, 15-18). *პროოდოსი* (გამოსვლა) და *ეპისტროფე* (დაბრუნება) მხოლოდ წარმოარსებულის მოძრაობას გულისხმობს და არა თავის თავში უძრავად მდგომი ერთისას. პლოტინის სიტყვებით, ერთი უნდა ჰგიებდეს და ყველაფერი მას უბრუნდებოდეს (δεῖ οὖν μένειν αὐτό, πρὸς αὐτὸ δὲ ἐπιστρέφειν πάντα. Plot. I 7, 1, 23). ამდენად, წარმოებული ყოფნას ერთისგან გამოსვლისა და ერთისკენ უკუქცევის „გამომავალი დაბრუნების“ მთლიან პროცესში იძენს, მაშინ როდესაც ერთი უძრავად რჩება. საწყისთან დაბრუნება და საწყისისადმი დამსგავსება თითოეული ჰიპოსტასის კონსტიტუციის განმსაზღვრელი საყოველთაო კანონია. გონების ერთთან დაბრუნებისთვის: Plot. III 8, 8, 30ff.; III 8, 11, 23ff.; V 1, 5, 7ff.; V 2, 1, 9ff.; V 3, 11, 1ff; V 4, 2, 5ff; V 5, 5, 16ff.; V 6, 5, 7ff.; VI 7, 15, 16 ff.; VI 7, 16, 13ff.; VI 7, 17, 14ff.; VI 9, 2, 35ff. დაბლა მდგომი ჰიპოსტასებისთვის: Plot. II 3, 17, 15 ff.; III 2, 16, 14 ff.; III 4, 1, 8 ff.; III 5, 3ff.; IV 3, 9, 24ff.; IV 3, 10 passim; V 1, 7, 40ff.; V 2, 1, 19ff (ვიმოწმებთ Halfwassen 2006, 132-ის მიხედვით). გონება საკუთარ თავს ერთთან დაბრუნების პროცესში ხედავს და ამ ხედვაში გონებად ფორმირდება (Plot. V 1, 7, 1-6). გონება ერთის ხატია (εἰκών) და ერთის მიმართ ისეთივე მსგავსება (ὁμοιότης) აქვს, როგორც სინათლეს მზისადმი. პროკლესთან μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή ტრიადული სქემა უკვე სისტემური სახით ჩამოყალიბდა. შდრ. ქირია 2021c, 52, სქ. 84.

[115] შდრ. ასევე Procl. *Theol. Plat.* II 6, 41, 17-26 (დან., ციტ. N26).

მიზეზს ემთხვევა. მაშასადამე, ის არის განურჩეველი (ἀδιάκριτον. *Inst*. 35, 38, 11) მისგან. ეს აბსოლუტური იდენტობის მდგომარეობაა, სადაც შედეგი საერთოდ არ ფლობს დამოუკიდებელ არსებობას და, ამგვარად, ჰიპოსტასირებულიც არაა. პროკლეს მიხედვით, შედეგი მიზეზში ჰგიებს მხოლოდ „რაღაცნაირად“, სახელდობრ „მიზეზისამებრ“ (κατ᾽ αἰτίαν. *Inst*. 65, 62, 13). თუმცა, შედეგი რომ ოდენ რჩებოდეს, ის ვერ შეძლებდა, თავისი მიზეზისგან განსხვავებულიყო. მეორე მხრივ, ოდენ რომ გამოდიოდეს, მაშინ მისი შეხება (ἀσύναπτον. *Inst*. 35, 38, 12) მიზეზთან და ამ უკანასკნელთან თანხმიერებაში მოსვლა (ἀσυμπαθές. *Inst*. 35, 38, 13. როგორც პეტრიწი ამბობს, „თანაუვნო“) ასევე შეუძლებელი იქნებოდა, ისევე როგორც მას არაფერი ექნებოდა საერთო (κοινοῦν. *Inst*. 35, 38, 13) მიზეზთან. ამიტომ, შედეგი ოდენ კი არ უნდა გამოდიოდეს მიზეზიდან, არამედ უბრუნდებოდეს კიდეც მას. დაბრუნება არის მცდელობა გამომავალისა, (კვლავ) დაუკავშირდეს თავის საწყისს, ოღონდ ისე, რომ თავისი თავი, უფრო სწორად თავისი სხვად ყოფნა, რომელიც მან გამოსვლისას ან წინსვლისას მოიგო თუ გაბედა (τόλμα)[116], არ დაკარგოს, რაც, თავის მხრივ, მსგავსებას გულისხმობს წინაპირობად. გამომავალი თავისი არსებით მისგან უცხოსკენ ვერ უკუიქცევა. დაბრუნებით იგი ესწრაფვის თავის მიზეზს, რომელიც თავს აჩვენებს სიკეთედ (ἀγαθόν), იმად, რაც კარგია.[117] კარგად ყოფნისა და სიკეთისადმი ბუნებრივი სწრაფვის, ან უკეთ ბუნებრივი წადილის (ἡ κατὰ φύσιν ὄρεξις. *Inst*. 35, 38, 16-17)[118] გარეშე გამომავალი და, ამით, თავისი საწყისისგან დაცილებული არარაში ჩაიქცეოდა. სწორედ თავისი წადილი საწყისებრივისა და თავის თავში უცვლელად მგები სიკეთისკენ ხდის მისთვის შესაძლებელს უკუდაბრუნებას და, ამგვარად, გადაარჩენს და აცხონებს (σῴζειν)[119] კიდეც მას. სახელდობრ, დაბრუნებისას ის თავის მიზეზზე ორიენტირდება (დაბრუნება არსებითად ნიშნავს რეორიენტაციას), რის კვალადაც მიზეზის არსებას თავის თავში ხატებრივად ასახავს, რაც ნიშნავს, რომ იგი ერთიანდება მიზეზის გამაერთიანებელი ძალით და ჰიპოსტასირდება, ე.ი. დამოუკიდებელ არსებობას მოიპოვებს, როგორც შედეგი.

[116] შდრ. Plot. V 1, 10.
[117] Procl. *Inst.* 35, 38, 16-17 (დან., ციტ. N27).
[118] შდრ. Procl. *in Prm.* VII, 1199, 15 (დან., ციტ. N28).
[119] შდრ. Procl. *Inst.* 13, 14, 28-29 (დან., ციტ. N29). ასევე შდრ. პეტრ. *განმ.* 2, 23, 15-16.

შედეგი, თუმცა მიზეზის მსგავსია, მაგრამ არა მისი იგივეობრივი. ის გაერთიანებულია, და არა ერთი. ამასთან დაკავშირებით *თეოლოგიის საფუძვლების* 34-ე პარაგრაფში პროკლე სვამს შემდეგ კითხვას: „ორივეს მყოფობა რომ ერთი და იგივე ყოფილიყო, როგორ უკუიქცეოდა ბუნებით ერთი მეორისკენ?“.[120] 32-ე პარაგრაფში პროკლე კვლავ ადგენს შემდეგს: „ყოველი უკუქცევა სრულდება უკუნმქცევის მსგავსებით იმის მიმართ, რისდამიც უკუიქცევა.“[121] შესაბამისად, უკუქცევას მოაქვს საწყისთან დამსგავსება. იგი ამყარებს ურთიერთობას მგებსა და გამომავალს შორის და ამ უკანასკნელს პირველთან აკავშირებს, ორივეს შორის არსებული სხვაობის იგივეობაში მოხსნის გარეშე. იგი მდგომარეობს ზიარებასა და აგრეთვე გაერთიანებაში (κοινωνία)[122], რაც გულისხმობს მგებსა და გამომავალს შორის, რომელიც გამოსვლის კვალად უკვე სხვაა, რაღაც საერთოსა და უნივერსალურის (κοινόν) დასადგურებას იმით, რომ თავის თავში მგები ერთის შემდეგ გამომავალიც ერთიანდება და ხდება *უნივერსალური* (unum + verto), ანუ ერთისკენ მიქცეული, ისევე როგორც თანშეკვრასა (σύνδεσις)[123] და თანშეხებას (συναφή)[124], რადგან დაბრუნებისას დამბრუნებელს სწადია ზიარება და შეხება თავის სრულმყოფ მიზანთან (τέλος)[125], რომელიც ამავდროულად მისი საწყისი და მშობელი მიზეზია. ვინაიდან ყოველი ზიარება, კავშირი და შეხება მსგავსებითაა, მაშინ ყოველი დაბრუნება მსგავსებით სრულდება[126] – ამგვარად გამოიყურება პროკლეს არგუმენტაცია *თეოლოგიის საფუძვლების* 32-ე პარაგრაფში. იმავე ნაშრომის 108-ე პარაგრაფში კვლავ ხაზი ესმის, რომ დაბრუნება ყოველთათვის მსგავსებით ხდება.[127] *სახელმწიფოზე* და *ტიმეოსზე* კომენტარებში კი ვკითხულობთ, რომ ყოველი დამბრუნებელი საწყისთაკენ მსგავსების მეშვეობით ბრუნდება ერთისადმი ლტოლვით (πόθῳ τοῦ ἑνός)[128] და, ასევე, დაბრუნება მსგავსების მთავარია[129].

---

[120] Procl. *Inst.* 34, 36, 31-32 (დან., ციტ. N30).
[121] Procl. *Inst.* 32, 36, 3-4 (დან., ციტ. N31).
[122] κοινωνία-ს პეტრიწი ამ შემთხვევაში თარგმნის როგორც „ზიარებას“. პეტრ. *პრ. კავშ.* 32, 26, 18.
[123] „თანშეკვრა“ პეტრიწისეული თარგმანია. პეტრ. *პრ. კავშ.* 32, 26, 18. σύνδεσις ასევე ნიშნავს „კავშირს“, „დაკავშირებას“.
[124] συναφή პეტრიწთან ითარგმნება როგორც „შეერთება“. პეტრ. *პრ. კავშ.* 32, 26, 17. 21.
[125] შდრ. Procl. *in Prm.* VI, 1115, 24-25 (დან., ციტ. N32)
[126] Procl. *Inst.* 32, 36, 8-10 (დან., ციტ. N33).
[127] Procl. *Inst.* 108, 96, 13 (დან., ციტ. N34).
[128] იხ. სრულად Procl. *in R.* II 80, 8-14 (დან., ციტ. N35). შდრ. Procl. *Theol Plat.* VI, 4, 24, 25-26 (დან., ციტ. N36). *Theol. Plat.* VI 3, 19, 5-9 (დან., ციტ. N37). .
[129] იხ. სრულად Procl. *in Ti.* II 78, 31–79, 2 (დან., ციტ. N38).

თეოლოგიის საფუძვლების 31-ე, 32-ე და 34-ე პარაგრაფებში, ისევე როგორც 35-ე პარაგრაფში, წადილის (ὄρεξις. *Inst.* 31, 36, 1; 32, 36, 6; 34, 36, 23)[130] ცნება *ეპისტროფეს* ცნებასთან კავშირში ფიგურირებს. აქედან გამომდინარეობს, რომ უკუნმქცევი ამავდროულად მწადი და მსწრაფია (ἔφεσις), ხოლო მისი მიზეზი, ე.ი. მგები, ამ პროცესში მისი წადილის საგნად, საწადოდ (ὀρεκτόν. 34, 38, 3), წარმოდგება, ვინაიდან ასე საწადელი მიზეზი დამბრუნებელს ანიჭებს არა მხოლოდ მყოფობას (τὸ εἶναι), არამედ კეთილმყოფობასაც (τὸ εὖ),[131] რაც, თავის მხრივ, სხვა არაფერში მდგომარეობს, თუ არა ერთობაში. ერთი სიკეთეს ემთხვევა. პროკლეს თანახმად, რეალურად ყოველივეს სწადია და ესწრაფვის სიკეთეს, ანუ ერთს, რომლის მიერაც ყოველივე იპყრობა და სრულიყოფა (συνέχεσθαι καὶ τελειοῦσθαι).[132] დაბრუნება სწორედ ამ საფუძველმდებარე ფაქტობრივ მეტაფიზიკურ მოცემულობას ადასტურებს. უკვე პლოტინი თავის უკანასკნელ I 7 [54] ენეადაში პირველი სიკეთის შესახებ წერს შემდეგს: „ამგვარად, ის [სიკეთე] უნდა ჰგიებდეს, ყოველივე კი მას უბრუნდებოდეს, ისევე როგორც წრეწირია თავისი ცენტრის მიმართ, რომლისგანაცაა ყოველი რადიუსი.“[133]

გება – გამოსვლა – დაბრუნება ტრიადის გეომეტრიული ხატია წრე. ამგვარად, რეალობა თავისი განვითარების პროცესში წრიულ სტრუქტურას აჩვენებს. *თეოლოგიის საფუძვლების* 33-ე პარაგრაფში პროკლე ამ მეტაფიზიკური ფაქტის კონსტატაციას შემდეგნაირად ახდენს: „რაღაცისგან ყოველ გამომავალსა და

---

[130] *ეპისტროფესა* და *ორექსისის*, ისევე როგორც *ეპისტროფესა* და *ეფესისის* ურთიერთკავშირები პროკლესთან სხვაგანაც ჩვეული მოვლენაა. შდრ. მაგ. Procl. *in Prm.* IV, 845, 24-25 (დან., ციტ. N39). ასევე იხ. Procl. *Inst.* prop. 8. მათი მამოძრავებელი ძალაა ეროსი. *თეოლოგიის საფუძვლებში* არა, თუმცა სხვა ნაშრომებში პროკლე მათ ეროტიულ კონტექსტში განიხილავს და, ამგვარად, საერთო პლატონურ-არისტოტელესეულ ტრადიციას მისდევს. შდრ. Procl. *in Prm.* VII, 54, 21; 58, 12 ((დან., ციტ. N595). პროკლესთან ერთისადმი უსაზღვრო ლტოლვის შესახებ იხ. Beierwaltes 1985, 254-280. არისტოტელესა და, განსაკუთრებით, პლატონისთვის იხ. ქირია 2021c, 175-218. პლატონისა და არისტოტელესთვის აბსოლუტისადმი სიყვარულია ის, რაც ყოველივეს ამოძრავებს და თავის განგრძობადობასა და ხანგრძლივობაში ინახავს (Pl. *Symp.* 209 e–212 a). სამყარო აქ მეტრფეს როლშია, აბსოლუტი კი შორეულ, თავად უძრავ და, საბოლოოდ, მიუღწეველ სატრფოდაა დასახული (κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον. Arist. *Metaph.* XII 7, 1072b), რომლისადმი უქრობი ტრფობაც ყოველივეს აარსებს და ყოფიერების სამარადისო წრეში აქცევს. იხ. Procl. *Theol. Plat.* I 22, 102, 15-22 (დან., ციტ. N40). ასევე იხ. პეტრ. *განმ.* 8, 35, 6-13. ამასთან დაკავშირებით იხ. მჭედლიძე 2000, 176-198.

[131] Procl. *Inst.* 31, 34, 34-35 (დან., ციტ. N41). ანტიკურ აზროვნებაში და, კონკრეტულად, პროკლესთან მყოფობა, ყოფნა კარგი და კეთილია (განსხვავებით ქმნადობისა და ცვალებადობისგან, რომელიც შედარებით ნეგატიურადაა კონოტირებული). ამგვარად, ყოფნა უდრის კარგად ყოფნას (εἶναι = εὖ εἶναι).

[132] Procl. *Inst.* prop. 44.

[133] Plot. I 7, 1, 23-24 (დან., ციტ. N42).

დამბრუნებელს წრიული მოქმედება აქვს“.[134] ყოველივე წრიულად გამოდის მიზეზთაგან მიზეზთავე მიმართ.[135] კაუზალური მოძრაობა, რომელიც გამოსვლით იწყება და თავის განსრულებას დაბრუნებაში პოულობს, მგებისგან წარმოშობილი და კვლავ მისკენ მიმართულია, რის კვალადაც ის თითქოს წრეს შემოხაზავს. ევკლიდეს *საწყისების* პირველი წიგნის კომენტარში პროკლე იძლევა წრის ხატების კონკრეტულ ტრიადულ განმარტებას. სახელდობრ, გება წრის ცენტრის ანალოგიურია, გამოსვლას რადიუსები განასახიერებენ, დაბრუნებას კი თავისი გეომეტრიული ანალოგია აქვს წრის პერიფერიაში – წრეწირში. წრეწირი, რომლის თითოეული წერტილი თანაბარი მანძილითაა დაშორებული ცენტრისგან და რომელიც მთლიანობაში გარს ერტყმის ცენტრს, ცენტრის მიმართ და ცენტრის მიერ შემოიფარგლება და განისაზღვრება და ამით თითქოს ცენტრთან დაბრუნებას ასრულებს. იგი წარმოადგენს, ასე ვთქვათ, თავის ბოლოში გასულ გამოსვლას და, ამგვარად, გამოსვლის დადგომასა და ფიქსაციას მოასწავებს, რაც, პირველ ყოვლისა, იმაში ჩანს, რომ ყოველი რადიუსი სასრული და თანაბარია, მრავლობაში გაბნევის გარეშე. წრეწირი, როგორც დასასრული (*ტელოსი*) თვით განვითარებამიღწეულ და განფენილ ცენტრს (როგორც *არქეს* – დასაწყისსა და დასაბამს) ქმნის.[136]

გება – გამოსვლა – დაბრუნების მთელი კაუზალური ტრიადული კაუზალური პროცესი უდროა აქტია. ეს იმას გულისხმობს, რომ გამოსვლასა და დაბრუნებას ყოველთვის ერთბამად აქვს ადგილი. მაშასადამე, ცნებებს „ადრე“ და „გვიან“ (ან კიდევ „დასაწყისი“ და „დასასრული“) პროკლეს ეტერნისტულ ანტიკურ აზროვნებაში ქრონოლოგიური მნიშვნელობა არ მოუდის, არამედ ისინი არიან გამოხატულება მეტაფიზიკური იერარქიისა, რომელიც დროში მუდმივ (მუდამ განგრძობად) და ურღვევ სამყაროსეულ წესრიგს აღნიშნავს. წარსულის, აწმყოსა და მომავლის სამი მომენტი პროკლეს „თანყოფნის (პრეზენციის – παρουσία) მეტაფიზიკაში“[137]

---

[134] Procl. *Inst.* 33, 36, 11-12 (დან., ციტ. N43).

[135] Procl. *Inst.* 33, 36, 15-16 (დან., ციტ. N44).

[136] იხ. Procl. *in Euc.* 154, 12-22 (დან., ციტ. N45).

[137] როგორც ჰაიდეგერი მიუთითებდა, დროის არისტოტელესეული თეორიის ღრმა ანალიზზე დაყრდნობით (არისტოტელეს მიდგომა კი მთელ შემდგომ დასავლურ ტრადიციას აღბეჭდავს და, ზოგადად, ანტიკური აზრის თავისებურებას გამოხატავს), არსნი თავიანთ ყოფიერებაში ნაწვდომნი არიან როგორც აწ-მყონი („აწ“ ნიშნავს „ახლა“) და თან-მყოფნი (πάρειμι, რომლისგანაც მომდინარეობს παρουσία, ბერძნულად ნიშნავს „ვესწრები“, „თანვიმყოფები“, „ახლოს ვარ“, „ხელთ ვიმყოფები“, „მზად ვარ“), რაც გულისხმობს, რომ ისინი გაიგებიან დროის ერთი გარკვეული მოდუსის, კერძოდ, აწმყოს, თვალსაზრისით, მისი პრივილეგირებული გადმოსახედიდან. ფართოდ იხ. ჰაიდეგერი 2019, §6, 25. ე.წ. „პრეზენციის მეტაფიზიკა“, როგორიცაა ანტიკური მეტაფიზიკა, სწორედ ამას ემყარება.

მარადიულ აწინდელობაში ემთხვევა ერთმანეთს. რეალურად აქ არაფერი არ ხდება, არამედ ყოველივე *არის*, როგორც არის და უნდა იყოს (ჯერ არს, რომ იყოს) ყოფიერების მარადიულ წრეში.

1.5 ყოფიერების[138] ვერტიკალური მიზეზობრივი ჯაჭვი

პროკლესთან, ტრადიციული ნეოპლატონური ფუნდამენტური მეტაფიზიკური სქემის შესაბამისად, მოცემულია სამი მონადა და მიზეზი: თვით ერთი ან ერთობა (ἕνωσις), გონება და სული. რაც უფრო დაბლა ჩამოვდივართ მიზეზთა ჯაჭვზე, მით უფრო იკლებს მიზეზთა ერთობისა და, ამით, თვით მიზეზობრიობის ხარისხიც. კაუზალურ ჯაჭვზე ყოველი შემდეგი მიზეზი არის, ასე ვთქვათ, ნაკლები მიზეზი. შესაბამისად, მთელი ჯაჭვი და კაუზალური გამოსვლის მთელი პროცესი მიზეზობრივი ძალის კლების დემონსტრაციად წარმოდგება, ზრდადი დიფერენცირების კვალად,[139] ისე რომ ვიწყებთ უძლიერესი აბსოლუტური ერთისგან (უპირველესი მიზეზი) და დავდივართ მიზეზობრივი ძალის არმქონე სხეულებრივ სამყარომდე (σῶμα), რომელიც სინამდვილის უკანასკნელი დონეა და მომდევნო დონის წარმოქმნა აღარ შეუძლია.

არსებითია, რომ მაღალი მიზეზები მიზეზობრივად უფრო მძლავრები, უფრო საყოველთაოები და უფრო უმრავლესი შედეგის მქონენი არიან, ვიდრე დაბალი მიზეზები. ისინი გამოვლენას აგრძელებენ იქაც, სადაც დაბალმა მიზეზებმა უკვე შეწყვიტეს მანიფესტაცია.[140] შესაბამისად, მათი მიზეზობრივი ქმედითობის მასშტაბები უფრო ფართოა. ყველაზე პირველი მიზეზი ყველაზე უნივერსალურია. ის ყველგან და ყველაფერში იმყოფება. მასთან ზიარების გარეშე არაფერი არ რჩება. როგორც ასეთი, ის ყველაფრის – მყოფისა და ქმნადის, ფორმალურისა და მატერიალურის – ფუნდამენტურ მსაზღვრელსა და მინიმალურ საშენ ერთეულს წარმოადგენს. ერთი მხრივ, გარეშე რეალობაზე დაკვირვებას, მეორე მხრივ კი, თავისი

---

[138] წინამდებარე ნაშრომში, ბერძნული ონტოლოგიური ტერმინოლოგიის ქართულად გადმოცემისას, ὄν-ს ვთარგმნით როგორც „მყოფს“ (აქ ძირითადად იგულისხმება კონკრეტული, განსაზღვრებამიცემული, მრავლობითი, თავის თავში მყოფებად დიფერენცირებული ყოფნა), რაც შეეხება ინფინიტივურ εἶναι-ს, მას გადმოვცემთ „ყოფნად“, „მყოფობად“ ან, როგორც აქ ხდება, „ყოფიერებად“, რამდენადაც ეს უკანასკნელი ქართულ ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიაში უკვე მყარადაა დამკვიდრებული (თუნდაც როგორც გერმანული „Sein“-ის შესატყვისი). ჩვენი მხრივ, ამ უკანასკნელში ვგულისხმობთ მთელ სინამდვილეს როგორც თავისი კონკრეტული კომპლექსური, ისე უკონკრეტო მარტივი შრეებითა თუ ჰიპოსტასური დონეებით. ბოლოს, οὐσία გადმოტანილია როგორც „არსება“.

[139] Procl. *Theol. Plat.* III 2, 7, 1 (დან., ციტ. N46).

[140] Procl. *Inst.* prop. 57; 60; *Theol. Plat.* III 6, 22, 12-26, 11.

შინაგანი *ლოგოსის* სტრუქტურის ანალიზს პროკლე იმ დასკვნამდე მიჰყავს, რომ ყველაზე უნივერსალური ერთია.[141] ყოველი საგანი ერთად განისაზღვრება. თუ ერთი არ არის, მაშინ არაფერი არ არის. თვით ფორმის გარეშე აღებული წმინდა მატერიაც კი რაღაცნაირად ერთის სახით უნდა იყოს მოცემული, იმისთვის, რათა ფორმისადმი დაქვემდებარება და უფორმობიდან ფორმაში გადანაცვლება შეძლოს.[142] ჩვენი *ლოგოსის* სტრუქტურიდან თუ ამოვალთ, უზოგადესი პრედიკატი, რომელიც ყველაფერზე გამოითქმის, ასეთია: „x ერთია“.[143] თუმცა, ერთი არ არის მხოლოდ იმანენტური. როგორც ყველაფრის უპირველესი მიზეზი, აუცილებელია, ის ყველაფრის მიღმა არსებობდეს. მიზეზი ყოველთვის შედეგზე აღმატებულია,[144] რადგან მიზეზის ნამდვილი ბუნება შედეგის სრულყოფილ პყრობასა და ერთობით განლევაში მდგომარეობს. ამგვარად, უსაკუთრივეს ერთში, რომლის შედეგიცაა გაერთიანებული სიმრავლე, გაერთიანება, როგორც ერთისა და სიმრავლის შერევა (μῖξις), გადალახული უნდა იყოს აბსოლუტური ერთებრიობით.[145] საბოლოოდ, წმინდა ერთი, როგორც ყველაფრის უპირველესი მიზეზი, არის ერთდროულად ყველაზე იმანენტური და ყველაზე ტრანსცენდენტური.[146] ყველაფერი მასზე დაიყვანება და მისგან გამოიყვანება.[147] ვინაიდან ყველაფერი მისგან მოდის და მისით განისაზღვრება, თვითერთი თვითსიკეთეს უდრის.[148]

მიზეზობრივ ჯაჭვში ერთს მოსდევს მყოფი (ὄν), მყოფს – სიცოცხლე (ζωή), სიცოცხლეს – გონება (νοῦς), რომლებიც ჯამში (ფართო მნიშვნელობით) გონების ტრიადულ მოწყობილობას ავლენენ, გონებას კი – სული (ψυχή). მათი თანმიმდევრობის ახსნა პროკლესთან მათი საყოველთაობის გამოძიებით შეიძლება.[149] მყოფთა რაოდენობა აჭარბებს ცოცხალთა რაოდენობას. ყოველი ცოცხალი მყოფია, ყოველი მყოფი კი არ არის ცოცხალი. ამიტომ, ყოფნა პირველადი უნდა იყოს სიცოცხლესთან შედარებით. ანალოგიურად, სიცოცხლე აღემატება გონებას, ვინაიდან

---

[141] ფართოდ იხ. *Theol. Plat.* II 3 თავი, რომელშიც პროკლე „ყველგან და ყოველივეში მყოფს“ (τὸ πανταχοῦ καὶ ἐν πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐπόν) ეძებს. ამ თავის განხილვისთვის იხ. ქირია 2021c, 110-113.
[142] შდრ. პეტრ. *განმ.* 20, 58, 25-31. აქვე შდრ. Procl. *in R.* II, 375, 24–376, 3.
[143] Procl. *Theol. Plat.* II 3, 25, 13-14 (დან., ციტ. N47).
[144] Procl. *Inst.* prop. 7; 75.
[145] Procl. *in Prm.* VI, 1114, 14-15 (დან., ციტ. N48). *Theol. Plat.* II 10, 62, 17-19 (დან., ციტ. N49).
[146] Procl. *Theol. Plat.* I 22, 102, 22-24; II 10, 62, 8-9 (დან., ციტ. N50-51). შდრ. ასევე *Inst.* prop. 98.
[147] Procl. *in Ti.* I 206, 23 (დან., ციტ. N52).
[148] Procl. *Inst.* prop. 13. ერთისა და სიკეთის ნეოპლატონურ გაიგივებაზე იხ. Steel 1991, 9-25.
[149] იხ. Procl. *Theol. Plat.* III 6, 24, 10–26, 13.

ცოცხალი არსებები ყოველთვის შემეცნებითი უნარებით არ არიან დაჯილდოებულები, როგორც, მაგალითად, მცენარეები. გონება, თავის მხრივ, სულზე მძლავრი მიზეზია. ის აერთიანებს ყველანაირი შემეცნებითი უნარის (მათ შორის, წარმოდგენა/φαντασία, μνήμη/მახსოვრობა, αἴσθησις/შეგრძნება) მქონე არსებებს, მაშინ, როდესაც სულის ზემოქმედების მასშტაბები მხოლოდ რაციონალურ ცოცხალ არსებებზე ვრცელდება[150]. როგორც მიზეზები, ისინი ფიზიკური სამყაროს მიღმა, თავისთავადი სახით იმყოფებიან. ამიტომ, მყოფში იგულისხმება პირველი, თავისთავადი მყოფი (αὐτοόν), სიცოცხლე გულისხმობს თვითსიცოცხლეს (αὐτοζωή), გონება – საკუთრივ, აბსოლუტურ გონებას, სული კი – პირველ, უნივერსალურ სულს.

სული, გონება, სიცოცხლე და, რასაკვირველია, თვით მყოფიც მყოფნი (ὄν) არიან, მაშინ როდესაც ყოველივეს პირველი მიზეზი და საწყისი თავისთავადი ერთი ზემყოფია. ყოველი მყოფი, თავის მხრივ, საზღვრისა და უსაზღვრობის სინთეზისა და ერთმანეთთან შერევის შედეგია.[151] ამგვარად, ის ნარევს წარმოადგენს. „საზღვარი, უსაზღვრობა და ნარევი“ ყველაზე ფუნდამენტური ტრიადაა. ეს ტრიადა „გება, გამოსვლა და დაბრუნება“ ტრიადის დინამიკური შესატყვისია.[152] ეს ორნი ყოველი სხვა ტრიადის არქეტიპებს წარმოადგენენ. მთელი ყოფიერება ტრიადულადაა სტრუქტურირებული. არსებობენ უფრო ფართო და ყოვლისმომცველი და უფრო ვიწრო და მცირე ტრიადები, ისე რომ ყოველივე წრეში ტრიალებს,[153] რადგანაც ტრიადის ბუნება წრიულია, ამ ყოვლისმომცველ წრეში კი კარგად აწყობილი მექანიზმივით თავიანთი თავის გარშემო ბრუნავენ კიდევ სხვადასხვა წრეები, განლაგებულნი ერთ უწყვეტ ვერტიკალურ ჯაჭვზე, ვითარცა ამ ჯაჭვის რგოლები და სამკაულები – მშვენიერად აღკმული პატარ-პატარა კოსმოსები („კოსმოსი“ ბერძნულად „სამკაულს“ ნიშნავს). პროკლეს შემოაქვს მთელი მისი სისტემისთვის მეტად საგულისხმო „ოქროს ჯაჭვის“ (χρυσῆν ὄντως σειρὰν) მეტაფორა: მარად

[150] Procl. *Theol. Plat.* III 6, 24, 17-18 (დან., ციტ. N53).

[151] Procl. *Inst.* prop. 89. პროკლესთან საზღვრისა და უსაზღვრობის შესახებ იხ. Procl. *Inst.* prop. 89-96, აგრეთვე Procl. *Theol. Plat.* III 8-10 თავები. საზღვრისა და უსაზღვრობის დაშვების პლატონურ ტრადიციაში დაფუძნებისთვის იხ. *Phlb.* 23 c7-d8; 26 e1–27 c2.

[152] აქ ვეთანხმებით გერშს და, მის მსგავსად, ვფიქრობთ, რომ ამ ორ ერთმანეთის შესატყვის ტრიადათაგან ერთი, კერძოდ, „საზღვარი, უსაზღვრობა და ნარევი“, სტატიკურია, მეორე კი, „გება, გამოსვლა და დაბრუნება“, – დინამიური. იხ. Gersh 1978, 19. ყოველ შემთხვევაში, როგორც ვერონიკა როთი მიუთითებს, აღნიშვნა „დინამიური“ ამ უკანასკნელ ტრიადას განსაკუთრებით უნდა მოუდიოდეს, რამეთუ „დაბრუნების მომენტის გამო მხოლოდ მას ძალუძს ტრიადული წრიული მოძრაობის აღწერა“ (Roth 2008, 123). შდრ. Kiria 2022, 22, სქ. 81.

[153] შდრ. Procl. *Inst.* 33, 36, 16-19 (დან., ციტ. N54).

არსებობს მყოფთა ჭეშმარიტად ოქროს ჯაჭვი, რომელზეც ყოველივე ერთისგანაა – ზოგიერთი უშუალოდ, ზოგიერთი კი – გაშუალებულად, ზოგიერთი – ორი წევრის გავლით, ზოგიც – ბევრი, მაგრამ, საბოლოოდ, ყოველივე თვით ერთისგანაა.[154] ეს არის ერთისგან ჩამოშლილი ოქროს ჯაჭვი, რომელიც მარად არის და იქმნება. ამიტომ, მოძრაობა, რომელიც აქ ხდება, უძრავია,[155] იმდენად, რამდენადაც ის სულ ხდება და სულ ასე ხდება, შესაბამისად კი, არსებითი და უცვლელია და დგას და მ-დგომ-არეობს.

„საზღვარი, უსაზღვრობა და ნარევი“ ტრიადის გამოისობით დგინდება და გაიგება ერთის მომდევნო დასაბამიერი ნეოპლატონური ჰიპოსტასების, გონებისა და სულის, შემდგომი ტრიადული დიფერენციაცია. საზღვარი განსაზღვრულობის, იგივეობისა და სტაბილური გების (μονή) პრინციპს ქმნის. იგი თვით ექსისტენციას[156], არსებობას (ὕπαρξις)[157] უდრის და ყოველი მყოფის თავის თავში მყარად მდგომ, განსაზღვრულ და განცალკევებულ არსებობას უდევს საფუძვლად.[158] უსაზღვრობა, პირიქით, სიმრავლის, განუსაზღვრელობის, სხვაობისა და მოძრაობის პრინციპია.[159] ის ძალას (δύναμις) გულისხმობს; მასზეა დამოკიდებული ყოველი განყოფა (διαίρεσις), მშობელი შემოქმედება (γόνιμος ποίησις) და სიმრავლედ პროოდოსი (εἰς πλῆθος πρόοδος).[160] ეს პრინციპები წინ უსწრებენ მყოფის სფეროს და, თავისთავად აღებულნი, ერთმანეთს არ შეერევიან.[161] მათი პირველი ნარევი (μικτόν) არის პირველმყოფი (πρῶτον ὄν), პირველი მყოფი ერთი (ἓν ὄν), თვითარსი (αὐτοουσία), პირველი არსი (πρώτη οὐσία), თვითმყოფი (αὐτοόν) ან, სხვაგვარად, პირველი ერთიანი (ἡνωμένον).[162] პირველმყოფი მყოფთა

---

[154] Procl. *in Prm.* 1100, 5-8 (დან., ციტ. N55). შდრ. Procl. *in Ti.* III, 165, 1-21; Pl. *Tht.* 153 c10.

[155] „უძრავ მოძრაობასთან“ დაკავშირებით აქვე მოხსენიებულ უნდა იქნეს სტეფენ გერშის 1973 წელს გამოქვეყნებული ცნობილი კვლევა პროკლესთან სულიერი მოძრაობის თაობაზე, რომლის სახელწოდებაცაა: *Kinesis Akinetos. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*.

[156] როგორც ცნობილია, ტერმინი existentia ფილოსოფიურ კონტექსტში პირველად მარიუს ვიქტორინუსთან ჩნდება როგორც თარგმანი ბერძნული ὕπαρξις-ისა. ვიქტორინუსი მას უპირისპირებს სუბსტანციას, რომელიც, თავის მხრივ, ბერძნული οὐσία-ს შესატყვისია. პიერ ადოს თვალსაზრისით, ὕπαρξις-οὐσία დისტინქცია უნდა მომდინარეობდეს *პარმენიდეზე* ანონიმურად და ფრაგმენტულად მოღწეული კომენტარიდან, რომელსაც ადო პორფირიოსს მიაკუთვნებს. Hadot 1960, 109; Idem 1968. *პარმენიდეზე* ანონიმურად და ფრაგმენტულად მოღწეული კომენტარის დაწვრილებითი ანალიზისთვის აგრეთვე იხ. ქირია 2021c, 259-311.

[157] *ჰუპარქსისი* გულისხმობს მარტივ, განსაზღვრებამინიჭებული მყოფის წინარე არსებობას, უკონკრეტო, თავისთავად, ცარიელ, წმინდა ყოფიერებას. პროკლესთან ὕπαρξις-ის გაგებისთვის იხ. Steel 1994, 79-100.

[158] Procl. *in Ti.* III 176, 1; Procl. *in Cra.* 42, 13, 21-6.

[159] საზღვრისა და ექსისტენციის, ასევე უსაზღვრობისა და ძალის ერთმანეთთან იგივეობისთვის შდრ. მაგ. Procl. *Theol. Plat.* III 9, 39, 18-21; 14, 51, 4-7 (დან., ციტ. N56-57).

[160] შდრ. Procl. *Theol. Plat.* III 26, 90, 1-2; III 9, 39, 13-15; 26, 92, 5-7 (დან., ციტ. N58-60).

[161] შდრ. Procl. *Theol. Plat.* III 8, 31, 4-6 (დან., ციტ. N61).

[162] ფართოდ იხ. Procl. *Theol. Plat.* III 9 თავი.

შორის ყველაზე ნაკლებად განსაზღვრული და დიფერენცირებულია. მასში, რამდენადაც ის პირველმყოფი და პირველი გაერთიანებულია (ἡνωμένον), ერთისა და სიმრავლის სინთეზი ყველაზე მჭიდროდ ავლენს თავს, რის გამოც მათი ერთმანეთისგან გამოყოფა შეუძლებელია. პირველმყოფით ან თვითმყოფით პროკლესთან გონითი სფერო იწყება. ამგვარად უმაღლესი ერთის სფეროს გარეთ, გონით სფეროში გავდივართ.

პირველი ნარევის წარმოქმნით, რომელიც პირველ მყოფს უდრის, პირველი კაუზალური ტრიადული წრე განსრულებულია. პირველმყოფიდან, თავის მხრივ, ახალი წრე, ანუ ახალი ტრიადა იწყება, რომელიც უკვე ამგვარად გამოიყურება: მყოფი – სიცოცხლე – გონება (ნოეტური – ნოეტურ-ნოერული/*ნოესისი* – ნოერული). ეს ტრიადა გონით სფეროს ქმნის.[163] აქედან, ტრიადის პირველი წევრი გონისეული აზროვნების ობიექტს გულისხმობს და, შესაბამისად, გონების სფეროს ნოეტურ, გონითსაწვდომ განყოფილებად წარმოდგება. ტრიადის მესამე წევრი საკუთრივ გონებაა, როგორც გონისეული აზროვნების სუბიექტი. ეს გონების სფეროს ნოერული განყოფილებაა. ტრიადის მეორე წევრი კი აზროვნების ობიექტსა და სუბიექტს, ანუ გონების ნოეტურ და ნოერულ განყოფილებებს, შორის შუამავლობს და თვითონ გონისეულ აზროვნებასთანაა გაიგივებული. მყოფი – სიცოცხლე – გონება (ნოეტური – ნოეტურ-ნოერული/*ნოესისი* – ნოერული) ტრიადა[164], თავის მხრივ, საზღვარი – უსაზღვრობა – ნარევი ტრიადის შესუსტებული დერივატია. მყოფის ფუნქცია საზღვრის ფუნქციის ანალოგიურია, სიცოცხლის ფუნქცია უსაზღვრობის ფუნქციას შეესაბამება, ხოლო გონება, სიცოცხლის უსაზღვრო ძალის თავის თავში მდგომ და მდგრად მყოფთან დაბრუნების შედეგად, სიცოცხლის მყოფად დადგინებას, ანუ ყოფნისა და სიცოცხლის ურთიერთშერევას, გულისხმობს. მყოფის მონადაში სიმრავლე ფარულადაა, სიცოცხლის დონეზე სიმრავლის დიადურად[165] გამოსვლა და მონადაში ფარულად არსებული ძალის ენერგიული გამოვლენა იწყება, გონების სახით

[163] ამგვარად, გონითი სფერო პროკლესთან, პლოტინისგან განსხვავებით, ერთ განუყოფელ მთლიანობას არ გულისხმობს, არამედ რთული სტრუქტურის მქონეა და სხვადასხვა ერთმანეთთან სუბორდინაციულ მიმართებაში მყოფი საფეხურების გამოყოფის შესაძლებლობას იძლევა. პლოტინთან გონითი სამყაროს სტრუქტურასთან, ისევე როგორც გონითი სამყაროს იერარქიზაციის კრიტიკასთან დაკავშირებით ვრცლად იხ. ქირია 2024b, 121-178. აქვე, ცნება „ნოეტური“ სტატიის სათაურში ფართო მნიშვნელობით გამოიყენება და მთელ გონებასა და გონით სამყაროს გულისხმობს.

[164] ამ ტრიადის ისტორიისთვის იხ. Hadot 1960, 107-57.

[165] Procl. *Theol. Plat.* III 14, 51, 23-25 (დან., ციტ. N62).

კი, რომელშიც პირველადი დაფარული სიმრავლე იდეათა დიფერენცირებულ სიმრავლედ გარდატყდება, მიზეზობრივი განვითარების მოცემული პროცესი განსრულებას აღწევს. გონება არის სიცოცხლით აღვსილი, დიფერენცირებული ყოფნა. მისეული სიცოცხლე, თავის მხრივ, გულისხმობს აზროვნებას, რომელიც ყოფნას, როგორც მოსააზრებელ ობიექტს, მიემართება და ობიექტზე დამოკიდებულებაში თავს მოაზროვნე სუბიექტად აყალიბებს.

მყოფი – სიცოცხლე – გონება ტრიადის ელემენტები ერთმანეთისგან იზოლირებულნი ვერ იქნებიან. აუცილებელია, თითოეული მათგანი შეიცავდეს ყველა დანარჩენს, ოღონდ თავისებურად.[166] შესაბამისად, თითოეული მათგანი კვლავ ტრიადულადაა ჩაშლილი, რის შედეგადაც, გონით სფეროში, საბოლოოდ, ცხრა დონე მიიღება: I_1 ნოეტური მყოფი/არსება, I_2 ნოეტური სიცოცხლე, I_3 ნოეტური გონება; II_1 ნოეტურ-ნოერული მყოფი/არსება, II_2 ნოეტურ-ნოერული სიცოცხლე, II_3 ნოეტურ-ნოერული გონება; III_1 ნოერული მყოფი/არსება, III_2 ნოერული სიცოცხლე, III_3 ნოერული გონება.[167] ქვემოთ ეს სქემა აიხსნება.

ცხადია, მყოფში, როგორც სიცოცხლის გამოსვლის პუნქტში, მოცემული უნდა იყოს სიცოცხლის ძალა, ოღონდ ფარულად და მონადურად, ანუ მყოფობის მიხედვით; ასევე, სიცოცხლე და გონებაც უნდა შეიცავდნენ ერთმანეთს და მყოფს, მათთვის თავისებური წესისა და მიზეზთა ჯაჭვში მათთვის თავისებური როლის შესაბამისად. პროკლესეული მეცნიერული სიზუსტის მორიგი ნიშანია ის, რომ აღნიშნული სუბორდინაციული ტრიადის ელემენტები, თავის მხრივ, კვლავ ტრიადულად არიან ორგანიზებულნი. როგორც ჩანს, ეს ხდება იმისთვის, რათა: 1. თითოეულის თითოეულში ყოფნა ზუსტად და კონკრეტულად იქნას დაფიქსირებული; 2. ყოველი მათგანის შიდა ევოლუცია ზუსტად დემონსტრირდეს; 3. ერთი დონიდან მეორეზე გადასვლა უწყვეტად წარმოდგეს. ამგვარად, მყოფი დიფერენცირებულია ნოეტურ მყოფად, ნოეტურ სიცოცხლედ და ნოეტურ გონებად. ნოეტური მყოფი მყოფის

[166] შდრ. Procl. *Inst.* prop. 103. ანალოგიურად პორფირიოსიც ამბობს, რომ ყველაფერი ყველაფერშია, მაგრამ თითოეულში თავისებურად. ტრანსცენდენტურ ერთში ყველაფერი არაგონისეულად და ზეარსებითად არის (ἀνεννοήτως τε καὶ ὑπερουσίως). იხ. Porph. *Sent.* 10. „თეოლოგიის საფუძვლების“ 103-ე თავში პორფირიოსის ამ დებულებას (πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δ’ ἐν ἑκάστῳ) იმეორებს პროკლე, თუმცა ის უზენაეს ერთს არ ეხება. მასთან ეს ფორმულა („ყველაფერში ყველაფერია“) „მყოფი, სიცოცხლე და გონება“ ტრიადის წევრთა შორის მიმართების ასახსნელად გამოიყენება. აღნიშნულ პრინციპთან დაკავშირებით იხ. ალექსიძე 1988, 52-58.

[167] შდრ. ქირია 2024b, 162, სქ. 122.

უმარტივესი საფეხურია. ეს არის მყოფი თავისი წმინდა ნუკლეარული ფორმით. ამ დონეზე საზღვარსა და უსაზღვრობას შორის შერევა საზღვრის დომინაციით ხორციელდება (ნოეტური ტრიადა I: საზღვარი – უსაზღვრობა – ნარევი/ნოეტური მყოფი). ნოეტური სიცოცხლის დონეზე შერევა ხდება უსაზღვრობის დომინაციით (ნოეტური ტრიადა II: საზღვარი – უსაზღვრობა – ნარევი/ნოეტური სიცოცხლე). ეს დონე ჰიპოსტასირებულ მარადისობას უდრის. ნოეტური გონება უკვე ნარევის დომინაციით საზღვრისა და უსაზღვრობის ერთმანეთთან შერევის შედეგად მიიღება (ნოეტური ტრიადა III: საზღვარი – უსაზღვრობა – ნარევი/ნოეტური გონება).[168] მისი წარმოშობის მექანიზმის შესაბამისად, თვითონ მასში წმინდა მყოფი წმინდა სიცოცხლესთან/მარადისობასთან ერთიანდება, რაც ეიდოსთა პირველ გამოჩენას იწვევს, თუმცა ნოეტური გონება ჯერ მხოლოდ პრიმორდიალურ ფორმებს[169] შეიცავს. ამგვარად, მყოფის შიდა დონეების დიფერენციაციის გზით პროკლე ასახავს საზღვრისა და უსაზღვრობის ურთიერთქმედების თითოეულ დასაშვებ კომბინაციას.[170] მისთვის საკმარისი არ არის უბრალოდ კომბინაციის ფაქტი, მთავარია კომბინაციის ვარიანტების დადგენით კომბინაციის მექანიზმის გახსნა. ნოეტურ გონებაში ფორმების გაჩენა უკვე სიცოცხლის სფეროსკენ გადახრას მოასწავებს. ამ თვალსაზრისით, მყოფი სხვადასხვა ქვედონეებად რომ არ ყოფილიყო ჩაშლილი, მყოფიდან სიცოცხლეზე გადასვლა, როგორც საფეხურების არშემცველი და ნაჩქარევი, ლოგიკურად ნაკლებად დასაბუთებული იქნებოდა, მაშინ, როდესაც პროკლესთან ჯერ გამოიყოფა ნოეტური, ყველაზე წმინდა მყოფი, შემდეგ, ნოეტური სიცოცხლის შუამავლის გავლით, გადავდივართ პირველი აშკარა სიმრავლის შემცველ ნოეტურ გონებაზე, ნოეტური გონებიდან კი გადავინაცვლებთ რიცხვებით დამსახსრავი სიცოცხლის სფეროსკენ, რომელიც ნოეტური გონების პირველ სიმრავლეს კიდევ უფრო მეტი მრავლობითობისკენ ძრავს, სანამ გამომავალი მოძრაობა, საბოლოოდ, ეიდოსთა სრული სიმრავლის შემცველი ნოერული გონების დონეზე წრედ არ მოიხაზება. სიცოცხლე, მყოფის ანალოგიურად, ტრიადულადაა მოწყობილი (სამი

[168] ნოეტური ტრიადები გარჩეულია *Theol. Plat.* III 10–28 თავებში.
[169] შდრ. Pl. *Ti.* 39 e7–40 a2. ნოეტური გონება *ტიმეოსის* პარადიგმას უდრის. *ტიმეოსის* ინტერპრეტაციის კონტექსტში ნოეტური ტრიადების განხილვისთვის იხ. Opsomer 2000, 351-372.
[170] შდრ. *Theol. Plat.* III 13, 47, 4-8 (დან., ციტ. N63).

ნოეტურ-ნოერული ტრიადით[171]), მაშინ, როდესაც გონება ჰებდომადად[172], ორი ტრიადისა და მონადის ერთიანობად, წარმოდგება. სწორედ, გონების შემადგენლობაში იმყოფება დემიურგთან გაიგივებული ნოერული გონება – სრულყოფილი სახით ჩამოყალიბებული იდეათა[173] სამყარო.

დროში მოქმედი სულის სფერო, გონითი სფეროს მსგავსად, ტრიადულადაა მოწყობილი. აქ გამოიყოფა სამი დონე: ჰიპერკოსმიური, ჰიპერკოსმიურ-ენკოსმიური და ენკოსმიური. ჰიპერკოსმიური დონე არის საწყისი დონე და სულის მაღალ, ფიზიკური კოსმოსის მიღმურ ნაწილს გულისხმობს. ის ყველაზე ახლოსაა გონით სფეროსთან და იდეათა სამყაროზე უშუალო წვდომის განხორციელება ძალუძს. ჰიპერკოსმიურ-ენკოსმიური დონე შუამავლის ფუნქციას ასრულებს და ჰიპერკოსმიური დონიდან ენკოსმიურ დონეზე გადასვლას უზრუნველყოფს. ამდენად, მისი როგორც გადამყვანის ფუნქცია, სიცოცხლის (ნოეტურ-ნოერული დონე) და უსაზღვრობის ფუნქციის ანალოგიურია. ბოლო დონე ფიზიკურ კოსმოსთან უშუალო კავშირში მოიაზრება და, შესაბამისად, ენკოსმიურია. ფიზიკური კოსმოსის გაგვარებისა და მართვის გეგმა, საკუთრივ, სწორედ აქ ხორციელდება. ჰიპერკოსმიური და ჰიპერკოსმიურ-ენკოსმიური დონეები ოთხ-ოთხ ტრიადაა გაწყობილი; ენკოსმიური დონე კი პირველ საფეხურზე წარმოდგენილია კოსმიური გონებითა და კოსმიური სულით, შემდეგი საფეხური უკვე ფიქსირებულ ვარსკვლავებსა და პლანეტებს გულისხმობს, ბოლოს კი სუბლუნარული, ხთონური და სუბხთონური მმართველი საფეხურები[174] შემოდიან.[175] პროკლე სულისგან განასხვავებს ბუნებას.

[171] ნოეტურ-ნოერული ტრიადები გარჩეულია *Theol. Plat.* IV წიგნში.

[172] ნოერული ჰებდომადა *Theol. Plat.* V წიგნის საგანია.

[173] ნოეტური გონების/პარადიგმის და ნოერული გონების/დემიურგის ურთიერთმიმართებისთვის იხ. Procl. *in Ti.* I 321, 25–323, 22; 401, 31–402, 11; 418, 1ff; 431, 14–433, 11. იდეათა შესახებ პროკლეს სწავლებისთვის იხ. d'Hoine 2017, 98-121.

[174] ფიქსირებული ვარსკვლავებისა და პლანეტების, ისევე როგორც ზემოთ აღნიშნული საფეხურების, სხეულებრიობა სხვა სხეულებისას არ ჰგავს. ისინი ღვთაებრივი სხეულები არიან და, ამიტომ, მართვის განხორციელება შეუძლიათ. პლატონი ვარსკვლავებს ხილულ და ქმნად ღმერთებს უწოდებდა (Pl. *Ti.* 40 d; *R.* 546 b). არისტოტელესთანაც ისინი რეგულარულად არიან მოხსენიებულნი ღვთაებრივ სხეულებად (θεῖα σώματα). პროკლესთან ღვთაებრივი სხეულებისთვის იხ. Procl. *Inst.* prop. 139, ასევე, დოდსის განმარტება: Proclus 1963, 273.

[175] ჰიპერკოსმიური და ჰიპერკოსმიურ-ენკოსმიური ტრიადები გარჩეულია *Theol. Plat.* VI წიგნში, *პლატონური თეოლოგიის* ბოლო წიგნი, რომლის საგანიც ენკოსმიური დონე უნდა ყოფილიყო, შემორჩენილი არ არის. ენკოსმიური დონის ინფრასტრუქტურის შესახებ წარმოდგენის შექმნა *ტიმეოსზე კომენტარის* მიხედვით შეიძლება. ჩვენი მხრივ, გადმოცემისას ვეყრდნობით Chlup 2012, გვ. 127-ზე წარმოდგენილ სტრუქტურას.

ბუნების[176] სახით, მეტაფიზიკური განზომილება „იხურება“ და, ფიზიკურ განზომილებაში გადავდივართ. ბუნების შემდგომი დონეა სხეული, რომელშიც ოთხი სტიქია და ფორმირებული მატერია მოიაზრება. სხეული არაფრის მიზეზი აღარ შეიძლება იყოს, რადგან მას თავისთავად თვითმოძრაობისა და თვითმოქმედების უნარი არ შესწევს.[177] განსხეულების გამო, ამ დონეზე თავდაპირველი აქტიური ძალა დაქვეითებული და გაპასიურებულია. უკანასკნელი დონე უკვე არის მატერია – წმინდა პასიურობა. თავისთავადობაში აღებულ მატერიამდე, როგორც უკანასკნელამდე, მხოლოდ უზენაესი მიზეზის გავლენა შეიძლება აღწევდეს. ამდენად, ის ერთობით არის აღბეჭდილი და პროკლესთვის არანაირ ავტონომიურ, ერთის ტოლპირველად პრინციპს არ წარმოადგენს.[178]

1.6 ჰორიზონტალური მიზეზობრივი სერიები და ჰენადების აუცილებლობა

პროკლესთან ერთი – გონება – სული სამი საწყისი ჰიპოსტასის სახით წარმოდგენილი ფუნდამენტური ნეოპლატონური სტრუქტურა მხოლოდ ვერტიკალური ჯაჭვის დონეზე არაა გართულებული და დიფერენცირებული. სამი მიზეზიდან და მონადიდან, რაც არის სული, გონება და ერთი, იწარმოება მათი საკუთარი რიცხვები, რაკი ყოველი მონადა, პროკლეს ახსნისამებრ, წინამძღვრობს თავისი თანრიგის (συστοιχία) სიმრავლეს, რის კვალად მიიღება ერთგვარი, ნოერული და სულიერი სიმრავლე.[179] ეს ყველაფერი ხდება ჰორიზონტალურ დონეზე. სწორედ აქ შემოდის თითოეული საწყისი ჰიპოსტასის ინდივიდუალური და ზიარებული გამეორებები, ისე, რომ ერთის გარშემო გვაქვს ჰენადების (ἑνάς – ერთეული, ერთი), ანუ სპეციფიკური ერთების, ერთებრივი სიმრავლე, გონების უშუალო სიახლოვეში მოცემულია გონებები, სული კი სხეულისთვის სულთა სახით ზიარდება.[180] პროკლესეული გაგებით, აუცილებელია, მიზეზისგან/მონადისგან ჯერ (ცხადია, არა დროული აზრით) მასთან თანწყობილ, მის მსგავს, მონათესავე (συγγενής,

[176] პროკლესთან ბუნების სტატუსი სადავოა. ბოლომდე გარკვეული არ არის, ის მთლიანად სულის ჰიპოსტასისგან გამოყოფილ ახალ ჰიპოსტასს წარმოადგენს, თუ მხოლოდ მსოფლიო სულის დაბალი ნაწილია. პროკლეს ბუნების ფილოსოფიასთან და, კონკრეტულად, ამ პრობლემასთან დაკავშირებით იხ. Martijn 2010.

[177] აქვე, Procl. *Inst.* prop. 25. ზოგადად, თვითჰიპოსტასურობისთვის იხ. Ibid, prop. 40-51.

[178] Procl. *Inst.* prop. 72. აქვე, პროკლესთან ბოროტებისა და მატერიის ერთმანეთთან გაიგივების ლოგიკური შეუძლებლობის შესახებ იხ. *De mal. subsist.* 31, 5-18. საწინააღმდეგო იყო ამ საკითხთან დაკავშირებით პლოტინის ხედვა. კონტრასტისთვის შდრ. მაგ. Plot. I, 8, 1; 3; 5; 6.

[179] Procl. *Theol. Plat.* I 3, 14, 7-11 (დან., ციტ. N64). შდრ. Procl. *in Ti.* I, 306, 14-21.

[180] იხ. Procl. *Inst.* prop. 21.

συμφυόμενος, οἰκεῖος) რიცხვთა სიმრავლე იშვას და მხოლოდ შემდეგ მოხდეს გადასვლა ახალ წყობაზე.[181] ამგვარად, მონადურ მიზეზთა გარდი-გარდმო წარმოარსდებიან მათი ინდივიდუალური წარმომადგენლები, რომლებიც ვერტიკალური სერიების სათავეში დგანან, ვერტიკალურ ჯაჭვში დაბლა მდგომ დონეებს მაღალ მიზეზებთან მიმავალ პირდაპირ გზას „უკეტავენ“ და ამით მიზეზებს თავიანთ უზიარებლობაში იცავენ. ვინაიდან ისინი თავად ირგებენ ზიარებულ მიზეზთა როლს, მიზეზოვანთა ფორმირება ხდება არა უშუალოდ უზიარებელ მიზეზებთან, არამედ ზიარებულ მიზეზებთან[182] დაბრუნებისა და მათთან დამსგავსების კვალად. შესაბამისად, პროკლეს მიზეზობრივ ჯაჭვში ზიარებისა და მომდევნოთა ფორმირების პროცესი წარიმართება უზიარებელი – ზიარებული – მაზიარებელი (ἀμέθεκτον – μετεχόμενον – μετέχον)[183] ტრიადული სქემის მიხედვით. უზიარებელი მონადების ერთბაშად მთლიანობაში გათავისება შეუძლებელია.[184] ისინი, როგორც ერთებრივი მთელი, მისაწვდომნი და გათავისებადნი არიან მხოლოდ ერთეულ ნაწილებად გადმოცემის დონეზე. მათ ერთეულ გადაცემას ვერტიკალურ მიზეზობრივ ჯაჭვში დაქვეითებულ შემდგომებს მათებრივი რიცხვები სთავაზობენ. უზიარებელი მიზეზები ნაწილებამდე მყოფ მთელად შეიძლება იქნენ დასახულნი, მაშინ როდესაც ზიარებულები წარმოადგენენ მთელს ნაწილებში. ქვემოთ განსაკუთრებულ ყურადღებას ჰენადებისა და ჰენადოლოგიური პრობლემატიკისკენ მივმართავთ.

ჰენადები პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის ერთ-ერთ ყველაზე პრობლემურ საკითხად მიიჩნევა.[185] ჰენადები (ἑνάς – ერთეული, ერთი) თვითერთის ზეარსებითი

---

[181] Procl. *Theol. Plat.* III 2, 8, 1-2; 6, 23; 8, 2 (დან., ციტ. N65-67). ფართოდ იხ. Procl. *Theol. Plat.* III 2 თავი.

[182] Procl. *Theol. Plat.* III 2, 10, 16-17 (დან., ციტ. N68).

[183] Procl. *Inst.* prop. 22-24.

[184] Procl. *Theol. Plat.* III 2, 9, 1-2 (დან., ციტ. N69) .

[185] ჰენადების თეორიის ავტორობის საკითხთან დაკავშირებით მკვლევართა პოზიციები ორად იყოფა. საფრე და ვესტერინკი ნეოპლატონურ სისტემაში ჰენადების შემოყვანას სირიანოსს უკავშირებდნენ. Proclus 2003, livre III, ix-liii. დილონის მიხედვით, ჰენადები უკვე იამბლიქოსის სისტემაში არსებობდა. Dillon 1972, 102-106; Idem 1993, 48-54. დღეს მკვლევართა უმეტესობა ამ პოზიციას იზიარებს. თუმცა, ჰენადების თეორიის იამბლიქოსისეულ და პროკლესეულ ვერსიებს შორის მნიშვნელოვანი სხვაობა უნდა არსებულიყო. იამბლიქოსისთვის ჰენადები ერთის მიზეზობრივ ასპექტებს წარმოადგენდნენ და პლატონის *პარმენიდეს* პირველ ჰიპოთეზაში ჰპოვებდნენ ასახვას, მაშინ როდესაც პროკლესთან ჰენადები ერთისგან გამოცალკევებულად თვითსრული სახით არსებობენ და *პარმენიდეს* მეორე ჰიპოთეზას შეესაბამებიან. იამბლიქოსის თეორიისთვის იხ. Halfwassen 1996, 52-83; Mesyats 2012, 151-175. პროკლესთან ჰენადების შესახებ იხ. Procl. *Inst.* prop. 113-165; *Theol. Plat.* III 1-6 თავები. ჰენადოლოგიური სამეცნიერო ლიტერატურიდან იხ. გიგინეიშვილი 1995, 152-169; Gigineishvili 2007,

მანიფესტაციები არიან, რომლებსაც ერთი ერთობის მიხედვით (καθ' ἕνωσιν. Procl. *in Prm.* 745, 16-18.) წარმოაარსებს. ამავდროულად, ისინი წარმოადგენენ წარმართულ ღმერთებს. სახელდობრ, პროკლესთვის თვითერთი უდრის თვითღმერთს (αὐτόθεος).[186] ჰენადები, როგორც თვითღმერთის ერთმყოფელი წარმომადგენლები, მარტივად, პირველადი აზრით არიან ღმერთები. როგორც ჩანს, ერთის სფეროში ჰენადების სიმრავლის დაშვება და ჰენადების ღმერთებთან გაიგივება პროკლესთან წარმართული პოლითეისტური რელიგიის თეორიულ გამართლებას უნდა ემსახურებოდეს. პროკლეს ხშირად აკრიტიკებენ ერთთა/ღმერთთა სიმრავლის თვითერთის შემდეგ დაშვების გამო. ამ თვალსაზრისით, პროკლეს მიმართ ხშირად გამოითქმის არათანმიმდევრულობის ბრალდება. პროკლეს კრიტიკოსთა რიცხვი მოიცავს ბოიტლერს, დოდსს, კრემერს,[187] ფესტიუჟიერს[188]. დოდსის მიხედვით, *თეოლოგიის საფუძვლების* პირველივე პარაგრაფში პროკლე ამტკიცებს, რომ ყოველი სიმრავლე რაღაცნაირად ერთს ეზიარება, მოგვიანებით კი ერთის უზიარებლობაა აღიარებული.[189] თუმცა, ამ პირველადი კრიტიკის შემდეგ დოდსი უკან იხევს და მიუთითებს, რომ ერთი სიმრავლის მხრიდან ზიარებულია არა პირდაპირ, არამედ გაშუალებულად. მეორე, შედარებით უფრო დიდი პრობლემა შემდეგში მდგომარეობს: ჰენადები ერთის წარმომადგენლები არიან. ცხადია, ისინი ზემყოფ სფეროს ეკუთვნიან და ტრანსცენდენტობა-შეუმეცნებადობაც მიეწერებათ. ამის მიუხედავად, მათთან ზიარება დასაშვებია, მაშინ როდესაც, მაგალითად, სული, რომელიც სინამდვილის იერარქიაში დაბალ პოზიციას იკავებს და შეუმეცნებადობა არ მიეყენება, უზიარებელია. ეს პრობლემაც მარტივად მოიხსნება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ერთი – გონება – სული სტრუქტურა ვერტიკალურ ხაზზეა მოცემული, ჰენადები და, მათთან ერთად, სხვა ზიარებული ჰიპოსტასები კი ამ ხაზის გადამკვეთ ხაზზე მდებარეობენ და ვერტიკალურ ხაზზე მყოფთა ჩამოყალიბებას ზიარების გზით უზრუნველყოფენ. ამდენად, არ არის გამართლებული ვერტიკალური და

101-144; Lankila 2010, 53-76; Greig 2020, 186-201; 315; Rohstock 2023, 94-179. ჰენადებთან დაკავშირებით მოკლედ და კომპაქტურად ასევე იხ. ქირია 2021c, 157-160.

[186] Procl. *in Ti.* III, 207, 8; *in Prm.* VI, 1096, 29. პროკლე მას, ასევე, ღმერთთა ღმერთად (θεὸς θεῶν. *Theol. Plat.* II 11, 65, 11) და მხოლოდ ღმერთად (μόνως θεός. *in Ti.* III 207, 8) მოიხსენიებს.

[187] Kremer 1966, 212-213.

[188] Proclus 1967, t. II, 52. ფესტიუჟიერის პოზიცია გაკრიტიკებულია მაიერთან. მისი დამოწმებისას მაიერს მივდევთ. იხ. Meijer 1992, 65-88.

[189] Proclus 1963, 211.

ჰორიზონტალური სერიების ერთმანეთთან ზემოთ მოყვანილი ფორმით შეპირისპირება. ჰენადების დაშვების თანმხლები ლოგიკური წინააღმდეგობის მხარდამჭერი თვალსაზრისების გაბათილება არცთუ ისე რთულია და მკვლევართა შორის არცთუ იშვიათად ხდება[190], მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს, მეტაფიზიკური თვალსაზრისით, ჰენადების დაშვების ახსნას. მაგალითად, ბოიტლერი აღნიშნავს, რომ პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის მთლიანი სტრუქტურა ჰენადების გარეშე არსებითად უფრო ნათელი იქნებოდა. ჰენადების მეტაფიზიკურ სისტემაში შემოყვანის მიზეზს ის ანალოგიაში ხედავს.[191] აქედან გამოდის, რომ ჰენადების დაშვება ცარიელი ფორმალიზმია და, ფაქტობრივად, ღრმა მეტაფიზიკური საფუძველი არ გააჩნია – არსებობენ სხეული და ცალკეული სხეულები, უნივერსალური სული და სხვადასხვა სულები, გონება და გონებები, ამავე სქემით ერთიც ერთებად უნდა კერძოვდებოდეს. ვფიქრობთ, შესაძლებელია საკითხის უფრო ღრმად მიმავალი ახსნა, თავად ნეოპლატონური მეტაფიზიკის ფუნდამენტური პრინციპების გათვალისწინებით. ქვემოთ ამ ამოცანის შესრულებას ვცდით.

ვცდით, ეტაპობრივად ავხსნათ თავდაპირველად ჰენადების და ასევე, ზოგადად, ზიარებული მიზეზების წარმოარსების შიდა-სისტემური საჭიროება პროკლესთან: 1. მიზეზიდან გამოსვლის ფაქტი გულისხმობს ორადმქმნელი, გამამრავლებელი და გამო(/გან)მყოფი ძალის აქტივიზაციას; 2. შედეგის დადგომისთვის საჭიროა მიზეზისკენ მიბრუნება, რაც, თავის მხრივ, იმას მოასწავებს, რომ გამოსვლა ხდება გების გათვალისწინებით და, შესაბამისად, კონტროლირებული სახე აქვს; 3. დაბრუნება არ არის გამოსვლის მოხსნა. დაბრუნებაში, როგორც გებისა და გამოსვლის კომბინაციაში, გამოსვლა აუცილებლად კვლავ აქტიურად მუშაობს. გების მდგომარეობა ნიშნავს სრულყოფილ კონცენტრირებულობას, სრულ და აღმატებულ მფლობელობას, მყარ თავდაჭერილობას, მაშინ როდესაც გამოსვლის მუშაობის სპეციფიკური წესი ცენტრულობიდან გადახრაში, სრულის ვერმფლობელობაში, ანუ ნაკლებ მფლობელობაში, და მოშვებაში (ὕφεσις)[192] საჩინოვდება. შესაბამისად, გამოსვლის მოცემულობის ფონზე მიზეზებში შებრუნება და მათი შინაარსის სრულად „დაჭერა“ შეუძლებელია. პროოდოსი, რომელიც ბუნებით გამთიშველია,

[190] Proclus 1963, 211; de Rijk 1992, 1-35; განს. 17-29; Meijer 1992, 65-88; van Riel 2017, 89-94.
[191] Beutler 1957, 218.
[192] ტერმინ ὕφεσις-ის გაგებისთვის განსაკუთრებით იხ. Mtchedlidze 2021, 121-134.

თავდაპირველად, ერთადერთი მიზეზის ერთეული წარმომადგენლების სიმრავლის რეალიზაციის კვალად, თავის თავს თვითონვე გადაუკეტავს უშუალოდ მონადისკენ მიმავალ გზას და, ზიარებული, სპეციფიკური მიზეზების სახით, გაითავისებს რაღაც ნაკლებად სრულსა და საყოველთაოს, ვიდრე ეს მიზეზთან პირდაპირი ზიარებით იქნებოდა შესაძლებელი. მაშასადამე, თვითონ პროოდოსის ბუნება მოითხოვს, შუამავალ მიზეზთა სახით, გაშუალებულ ზიარებასა და გაშუალებულ დაბრუნებას; 4. გება არის წმინდა შინაგანობა. მარტივი მისახვედრია, რომ ასეთი მდგომარეობა სხვისთვის უშუალოდ და სრულად არ გაზიარდება და, შესაბამისად, თავის თავში არსებითად გაუზიარებელი დარჩება. გამოსვლისას თავდაპირველად, ზიარებულ მიზეზთა სახით, თითქოს ამ მდგომარეობის ხელშეუხებლობის უზრუნველმყოფთა უახლოესი წრე უნდა შეიქმნას და მხოლოდ შემდეგ მოხდეს გადასვლა რაღაც პრინციპულად ახალზე. მთელი ეს პროცესი პირველად და პარადიგმატულად ერთისგან პირველი მყოფის წარმოშობისას თამაშდება. ყოფნა განისაზღვრება და მყოფ ერთად იქცევა შესაბამის ჰენადებთან (და არა უზიარებელ ერთთან) შეხების (συναφή)[193] გზით. ერთი თავის მონადურ გებაში მიუახლებელი რჩება. მიზეზობრივი ჯაჭვის ყოველი შემდეგი საფეხური ამ ამოსავალ პროცესს გაიმეორებს.

ზემოთქმული გასაგებია, მაგრამ აუცილებელი არაა, რომ ასე ხდებოდეს და ჰენადები დამოუკიდებელი ერთების/მიზეზების სახით რეალურად არსებობდნენ. აქ წარმოვადგენთ საკითხისადმი მიდგომის ალტერნატიულ ვარიანტებს: 1. შესაძლოა, მიზეზოვანთა მხრიდან მიზეზის მიუწვდომლობა თავად მიზეზოვანთა ხედვის წესზე იყოს დამოკიდებული და არანაირი შუამავალი ზიარებული მიზეზები არ არსებობდნენ. კონკრეტულად, გონება შეიძლება ეზიარებოდეს უშუალოდ ერთს, მხოლოდ მის მიერ ნაწვდომი ერთი, გამოყოფის ფაქტიდან გამომდინარე, იყოს არა ერთი, ისეთი, როგორიც ის არის თავის თავისთავადობაში, არამედ გონებისთვის მისაღები და გონების პერსპექტივიდან დანახული ერთი. ამგვარად, ერთი თავისთავად მაინც უზიარებელი გამოდის. ის გონებისთვის გაზიარებულია შემეცნებითი, გონისეული სახით, რომელსაც თვითონ გონებავე ქმნის.[194]

[193] Procl. *Theol. Plat.* III 4, 16, 25-27 (დან., ციტ. N70).

[194] დაახლოებით ასეთი პოზიცია დამახასიათებელი იყო პლოტინისთვის. განსაკუთრებით იხ. Plot. V 4, 2, 3-14; VI 7, 15, 12-24. აქ მითითებული პასაჟების ანალიზისა და პლოტინთან ერთისგან გონების გენეზისის თეორიისთვის იხ. Kiria 2021, 91-106.

პროკლესთვის საკითხისადმი ასეთი მიდგომა ზედმეტად სუბიექტური იქნებოდა; 2. ჰენადები შეიძლება უზიარებელი ერთის ზიარებული ასპექტები იყვნენ.[195] ამ თვალსაზრისს ამყარებს ჰენადების ჰიპოსტასურობის თანმხლები პრობლემები.[196] თუ ისინი დამოუკიდებელი სახით არსებობენ და ერთის მსგავსები არიან, მაშინ მათი წარმოშობა ერთისგან პროოდოსს უნდა უკავშირდებოდეს. პროოდოსს, თავის მხრივ, ეპისტროფეს საჭიროება მოჰყვება, ეპისტროფე კი მშობელ მიზეზთან ზიარებას გულისხმობს, დამსგავსების გზით. გამოდის, რომ ერთის მსგავსი ჰენადები ერთს უნდა ეზიარებოდნენ მასთან მსგავსების მისაღწევად, რაც ერთის უზიარებლობას აუქმებს და, მეორეც, ჰენადების მყოფთა როლში გამოყვანას უზრუნველყოფს.[197] ეს თითქოს საფუძველს ქმნის ჰენადების უარყოფისთვის. თუმცა, პროკლე საკითხს აქაც დიფერენცირებულად უდგება და ერთისგან ჰენადების წარმოარსების გება – გამოსვლა – დაბრუნების სტანდარტული ტრიადული სქემიდან გადახრილ ფორმას ამკვიდრებს.

პარმენიდეზე კომენტარის ერთ ადგილას პროკლე ერთმანეთისგან მიჯნავს პროოდოსის სამ სახეს: ერთობის (καθ’ ἕνωσιν), იგივეობისა (κατὰ ταυτότητα) და მსგავსების თანახმად (καθ’ ὁμοιότητα).[198] ჰენადები ერთისგან ერთობის მიხედვით იწარმოებიან, რის გამოც მათი როგორც ერთების ჰიპოსტასირება, პროკლეს თქმა, ჩვენი მხრივ, რომ შევავსოთ, ერთიანის ან ნარევისგან განსხვავებით, რომელიც, როგორც ერთს ზიარებული, ერთდროულად ერთიცაა და არა-ერთიც (Procl. *Inst.* prop. 2; 4), ერთთან ზიარებისა და დამსგავსების კვალად არ უნდა სრულდებოდეს. ასე რომ,

[195] ამგვარად გაიაზრებოდა ჰენადები პროკლემდე იამბლიქოსთან.

[196] გერარი თავის ცნობილ, პროკლეს ჰენადოლოგიისადმი მიძღვნილ სტატიაში მისდევს თვალსაზრისს, რომლის მიხედვითაც ჰენადები თავისთავად ჰიპოსტასს არ შეიძლება წარმოადგენდნენ, ისევე, როგორც სხვადასხვა ჰიპოსტასებს არ წარმოადგენენ უზიარებელი გონება და ზიარებული გონებები. არსებითად დაახლოებით იმავე პოზიციაზე დგას ვან რილი, რომელიც ჰენადებს მყოფთა კლასების ტიპური მახასიათებლების როლში მოიაზრებს და მათ რეალურ არსებობას არ აღიარებს. იხ. Guérard 1982, 73-82; van Riel 2001, 417-432. ჰენადებისადმი მიდგომის სრულიად საპირისპირო და, როგორც თავად აღნიშნავს, პროვოკაციულ ვერსიას ავითარებს ედვარდ ბატლერი. იგი უარყოფს პროკლესთან ერთის რეალურ არსებობას და მიიჩნევს, რომ რეალობა მხოლოდ წმინდა ერთების, ანუ ჰენადების, სიმრავლეს უნდა მიეწერებოდეს. თვითერთი, მისი განცხადებით, სხვა არაფერია თუ არა ჰენადები. იხ. Butler 2005, 83-104; Idem 2014. ბატლერისეული ორიგინალური ინტერპრეტაცია პროკლეს ჰენადების თეორიისა საყოველთაო აღიარებას ჯერჯერობით მოკლებულია. იხ. Chlup 2012, 112-119; Gersh 2014, 93; Perkams 2018, 1944-1945. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ ბოლო პერიოდში მისდამი ყურადღება მატულობს.

[197] იგივე პრობლემა ხსენებულია კრემერთან. Kremer 1966, 214.

[198] Procl. *in Prm.* 745, 14-23. ამ პასაჟის ანალიზისთვის ასევე იხ. Greig 2020, 193-195; Kiria 2022, 15.

ისინი არ წარმოადგენენ სიმრავლეს, რომელიც „შემდგომ“ (ცხადია, არა დროითი აზრით) ერთად უნდა იქცეს, არამედ „თავიდანვე“ თავს ერთებად ავლენენ.

პლატონური თეოლოგიის III 3, 12, 24–13, 6[199] მონაკვეთში პროკლე დაახლოებით ამგვარად მსჯელობს: უპირველეს მიზეზებში სხვაობა ნაშობებს მშობლისგან არ განაყენებს, სხვა წყობაზე არ გადაჰყავს, არც მოძრაობა არ განაპირობებს, მიზეზის ძალის დაქვეითების გზით, არამსგავსებისა და განუსაზღვრელობისკენ შობის წარმართვას, არამედ ერთებრივად ყველანაირ მოძრაობასა და ყოფაზე აღმატებული ყველაფრის მიზეზი თავის გარშემო ამყარებს რიცხვს და მას თავის სიმარტივესთან აერთიანებს. ამგვარად, ერთი მყოფამდე მყოფთა ჰენადებს წარმოაარსებს. მოცემულ მონაკვეთში ჩაღრმავების შედეგად შემდეგი დასკვნების გამოყვანა შეიძლება: 1. ჰენადების ჰიპოსტასურობა უეჭველია; 2. ჰენადების ჰიპოსტასურობა არ გულისხმობს ერთისგან განდგომას, ერთის მიმართ დაქვეითებული, სხვა წყობის შექმნის აზრით; 3. ჰენადები, როგორც ერთის გარშემო[200] დამყარებულები, ერთისადმი კოორდინირებულები არიან. შესაბამისად, მათი ჰიპოსტასურობა არ არის ვერტიკალურ ჭრილში განსახილველი ჰიპოსტასურობა, როგორც ეს გონებისა და სულის შემთხვევაში ხდება; 4. ვერტიკალური სერიებისგან განსხვავებით, ერთისა და ჰენადების ჰორიზონტალურ სერიებში განხორციელებული ერთებრივი პროოდოსი არ შეიძლება ნიშნავდეს დაღმასვლას; 5. ასეთი პროოდოსი არამსგავსების რეალიზაციაზე არ მუშაობს. შესაბამისად, ჰენადები ერთთან დამსგავსებას დაბრუნების გზით არ საჭიროებენ, რადგან წარმოარსებისას არამსგავსებისკენ არც წასულან; 6. ჰენადები გამოსვლისთანავე ერთის მსგავსები და ერთის სიმარტივესთან გაერთიანებულები არიან, ზიარების გარეშე;[201] 7. მათი ერთიანობა არ არის სინთეზური, შერეული ერთიანობა, რადგან ისინი გამოსვლისას განუსაზღვრელობისკენ არ იძვრიან, გარედან განსაზღვრებასა და, ამგვარად, საზღვრისა და უსაზღვრობის ნარევად ჩამოყალიბებას რომ საჭიროებდნენ; 8. ჰენადების ჰიპოსტასირებასთან დაკავშირებული ერთებრივი პროოდოსი მუშაობს არა სხვის კონსტრუირებაზე, ერთის დაფარული შინაარსის დიფერენცირებისა და ერთისგან მოწყვეტის კვალად, არამედ თავად ერთის შინაარსის

[199] Procl. *Theol. Plat.* III 3, 12, 24–13, 6 (დან., ციტ. N71).
[200] Procl. *Theol. Plat.* III 2, 9, 3-4 (დან., ციტ. N72).
[201] ამ შემთხვევაში ვეთანხმებით გერარს, რომლის მიხედვითაც ერთსა და ჰენადებს შორის მიმართება არის გამოსვლის და არა ზიარების. Guérard 1982, 78.

დაცვაზე, ერთის გარშემო ერთის ახლობელთა „არმიის“ შექმნის კვალად; 9. პროოდოსის ეს ორი სახე ერთმანეთს არ გამორიცხავს. პროკლეს მიხედვით, მთლიანობაში, თავად პროოდოსის ბუნება მოითხოვს, ჯერ, ჰორიზონტალურ დონეზე, (თავიდანვე) მსგავსთა და შემდეგ, ვერტიკალურ დონეზე, არამსგავსთა გამოსვლას.

პროოდოსის ნეოპლატონური ლოგიკა აუცილებლად გულისხმობს, რომ შემდგომთა გამოსვლისა და დაბრუნების პროცესში ერთი თავისთავადობაში მიუახლებელი და უზიარებელი რჩებოდეს. ამდენად, ეს არის ზოგადი ნეოპლატონური მეტაფიზიკური აუცილებლობა. თუმცა, აუცილებლობა იმის გათავისთავადებისა, რაც ზიარებულია, ვფიქრობთ, უფრო კონკრეტული ტენდენციებიდან, საჭიროებებიდან და მეთოდოლოგიიდან გამომდინარეობს (ცხადია, ეს არ გამორიცხავს მეტაფიზიკური საფუძვლის ქონას). პროკლეს მეტაფიზიკური მეცნიერების სისტემაში ეს აუცილებელია.[202]

ჰენადებთან დაკავშირებულ ყველაზე რთულ პრობლემად საზღვარ-უსაზღვრობის საწყისთა წყვილთან მათი მიმართების საკითხი მიიჩნევა. საკითხი რთულდება იმდენად, რამდენაც მისდამი თავად პროკლეს დამოკიდებულება არათანმიმდევრული ჩანს. *თეოლოგიის საფუძვლების* 127-ე პარაგრაფის მიხედვით, ჰენადები უერთებრივესნი, უმარტივესნი და უთვითკმარესნი არიან. ამდენად, ისინი სინთეტურები არ შეიძლება იყვნენ, ვინაიდან ყოველი სინთეტური დამჭირვებელია იმისა, რისგანაც შეიკრა. ჰენადები არაფრისგან არ შემდგარან (οὔτε ἐξ ὧν ὑφέστηκεν). 159-ე პარაგრაფის სათაურის თანახმად, ჰენადების ყოველი წყობა პირველი პრინციპებისგან – საზღვრისგან და უსაზღვრობისგანაა; ზოგიერთი უფრო მეტად დამოკიდებულია საზღვრობით მიზეზზე, ზოგიერთიც – უსაზღვრობითზე. მოცემული თეზისი შემდეგნაირად დემონსტრირდება: ყოველი წყობა ორივე მათგანისგან მოდის, ვინაიდან პირველმიზეზთა გაცემანი ყოველ მეორეულს გამსჭვალავს. ერთ შემთხვევაში შერევისას საზღვარი დომინირებს უსაზღვრობაზე, სხვა შემთხვევაში კი, პირიქით, უსაზღვრობა – საზღვარზე. ამგვარად, იქმნება საზღვრისეული და უსაზღვრობისეული გვარები. გასარკვევია, როგორ შეიძლება აიხსნას აქ წარმოდგენილი წინააღმდეგობა.

[202] შდრ. Procl. *in Prm.* 1048, 9-11 (დან., ციტ. N73).

ზოგადი (ნეო)პლატონური მეტაფიზიკური სწავლების მიხედვით, მყოფის მთელი სფერო საზღვრისა და უსაზღვრობის, ერთისა და სიმრავლის ნარევს, გაერთიანებას წარმოადგენს.[203] პირველადი, თავისთავადი მყოფი საზღვრისა და უსაზღვრობის პირველი და, შესაბამისად, ყველაზე მარტივი და მყარი სინთეზია, მყოფის შემდგომი განვითარება კი ამ სინთეზის შესუსტებასა და ზრდად დიფერენცირებას გულისხმობს. პრეონტურ სფეროში შერევას ადგილი არ შეიძლება ჰქონდეს. ამ სფეროს დაშვების საფუძველი ისაა, რომ მასში მდებარე პრინციპები (ან პრინციპი) მყოფის ნარევისგან განყენებულნი იყვნენ და მათგან, როგორც მარტივთაგან და შეუდგენელთაგან, აიხსნებოდეს და გამოიყვანებოდეს მყოფის კომპლექსური და სინთეზური მთლიანობა.[204] მაშასადამე, ჰენადები, საზღვრისა და უსაზღვრობისგან შედგენილობის შემთხვევაში, მყოფის სფეროს წარმომადგენლებად გადაიქცეოდნენ და, ცხადია, ერთთან მიმართებით დაქვეითდებოდნენ.

ჰენადები მყოფთა გვარების შესატყვისი ერთები არიან, რომელთა მეშვეობითაც ერთის მიმართ, ვერტიკალურ მიზეზობრივ ჯაჭვზე მდებარეობის შედეგად, დაქვეითებული მყოფის დონეები ერთთან ზიარებას აღწევენ. ერთისგან მოწყვეტის გამო, ისინი იღებენ მხოლოდ მათთვის მიჩენილ, მათთვის წინასწარ განსაზღვრულ სპეციფიკურ ერთებს. ამგვარად, მყოფის სფეროში ნოეტური, ნოეტურ-ნოერული, ნოერული, ჰიპერკოსმიური, ჰიპერკოსმიურ-ენკოსმიური და ენკოსმიური წყობების მწვერვალებად და ცენტრებად[205], პრეონტურ განზომილებაში წინდაწინ მოცემულია ნოეტური, ნოეტურ-ნოერული, ნოერული, ჰიპერკოსმიური, ჰიპერკოსმიურ-ენკოსმიური და ენკოსმიური ჰენადების წყობები[206]. ფაქტობრივად, ჰენადები ქმნიან პარალელურ სამყაროს, რომელშიც ზეარსებითად გაწერილი და გათამაშებულია მყოფის კონსტიტუცია და გენეზისის პროცესი. თუ გავითვალისწინებთ, რომ მთელი მყოფი და ონტოგენეზისის მთელი პროცესი საზღვარი – უსაზღვრობა – ნარევი (გება –

---

[203] შდრ. Pl. *Prm.* 142 b–144 e. 157 c-e; *Phlb.* 14 c–15 d. 16 c–18 d; *Soph.* 243 e–245 e. 251 b-c; Procl. *Theol. Plat.* II 1 და ა.შ.

[204] შდრ. Plot. II 9, 1, 2; II 9, 1, 8; V 3, 11, 27ff; V 3, 12, 9-10; V 3, 13, 24ff; V 3, 16, 13-19; V 4, 1, 5-8; V 6, 2, 20; VI 9, 5, 24; Procl. *Inst.* prop. 1-5 და ა.შ.

[205] Procl. *Theol. Plat.* III 3, 14, 13-14 (დან., ციტ. N74).

[206] ზიარებული ჰენადების კლასების ოდენობა ემთხვევა მაზიარებელ მყოფთა კლასების ოდენობას. იხ. Procl. *Inst.* prop. 135. *თეოლოგიის საფუძვლებში* გამოიყოფა მხოლოდ ნოეტური, ნოერული, ჰიპერკოსმიური და ენკოსმიური ჰენადები. *Inst.* prop. 162-165. *პლატონური თეოლოგია* უფრო დამუშავებულ სქემას იძლევა. აქ შემოდიან ნოეტურ-ნოერული და, სავარაუდოდ, ჰიპერკოსმიურ-ენკოსმიური ჰენადები (ჩვენამდე ვერმოღწეულ წიგნებში).

გამოსვლა – დაბრუნება) ფუნდამენტური ტრიადული სქემით იმართება, მაშინ იგივე სქემა და პრინციპები ჰენადების სფეროს მოწყობილობასაც უნდა ასახავდეს. აქ თუ მყოფის ერთი დონე, მაგალითად, ნოეტური დონე, საზღვრის დომინაციით კონსტრუირდება, მეორე დონე, ვთქვათ, ნოეტურ-ნოერული დონე კი უსაზღვრობის დომინანტურ გავლენას ავლენს, იგივენაირად უნდა არსებობდნენ საზღვრისგვარი და უსაზღვრობისგვარი ჰენადების წყობებიც. ცხადია, ეს პარალელიზმი ერთის მიმართ, სიახლოვე-სიშორის მიხედვით, ჰენადების პოზიციონირების აღიარებამდეც მიგვიყვანს. *პლატონური თეოლოგიის* III 5, 19, 26-27[207]-ის მიხედვით, აუცილებელია ერთთან უფრო ახლო ჰენადები მყოფის უფრო მარტივ მხარეებს მართავდნენ, უფრო შორს გამოსულები კი – უფრო სინთეზურს. ჩნდება კითხვა, თუ ჰენადების სფეროც საზღვრისგან და უსაზღვრობისგანაა შემდგარი, ამდენად, მარტივი არ არის და იერარქიასაც უშვებს, მაშინ, საერთოდ, რა ფუნქცია აქვს მას და რა საჭიროა. საკითხს, პროკლეს კვალად, ამჯერადაც დიფერენცირებულად უნდა მივუდგეთ.

ჰენადების სფერო მყოფის კონსტრუირების წინასწარ გაწერილი პროგრამაა. ნოეტური დონიდან ენკოსმიურის ჩათვლით[208] მთელი ონტოგენეზისის პროცესი იმის ამოქმედებას წარმოადგენს, რაც ჰენადების პარალელურ სამყაროში პრონოეტურად (წინასწარხედვითა და განგებით)[209] იქნა გათვლილი და დადგენილი. ეს არის ერთებრივი წინარეგანზომილება, რომელშიც ყველაფერს ერთებრიობის ნიშანი აზის. იქაური წყობები და შესაძლო შედგენილობები მყოფის ერთებრივი და სუპერგამარტივებული პროტოტიპები არიან. შესაბამისად, თავად ჰენადების განზომილება მყოფივით საზღვრისა და უსაზღვრობის სინთეზს კი არ უდრის, არამედ იქ მხოლოდ ამ სინთეზის წარმოების პროცესია მართული ერთებრივად. სწორედ, აღნიშნული თვალსაზრისით შეიძლება მათი განხილვა სინთეზის კონტექსტში,[210] თუმცა რეალურად ისინი აბსოლუტურ სიმარტივეს აჩვენებენ. ჩვენთვის ამ

[207] Procl. *Theol. Plat.* III 5, 19, 26-27 (დან., ციტ. N75).

[208] უფრო დაბალ (ფიზიკური სფეროს) დონეებს წვდომა აქვთ არა ტრანსცენდენტურ ჰენადებზე, არამედ მათ იმანენტურ გამობრწყინებებზე. იხ. Procl. *Inst.* prop. 141.

[209] *თეოლოგიის საფუძვლების* 121-ე პარაგრაფის მიხედვით, ჰენადები მყოფის შესაბამის კლასებზე პრონოიას (წინასწარხედვა, განგება) ახორციელებენ. მათში არის ძალა, რომელსაც პრონოიას საგანი უპყრია და რომლითაც ჰენადები ყველაფერს თავიანთი თავით ავსებენ და იმორჩილებენ. მათში მყოფთა ძალები თანაბრად წინასწარაა მოცემული (πάντων δὲ ἐξ ἴσου προλαβοῦσα τὰς δυνάμεις ἐν ἑαυτῇ τῶν ὄντων). მათში ერთგვარად წინასწარ არსებობს ყოველი ცოდნის საზღვრები. შდრ. Procl. *Inst.* prop. 121 (დან., ციტ. N304). ჰენადების პრონოიას შესახებ იხ. ასევე Procl. *Inst.* prop. 120; 122; 134; 141; 165.

[210] Procl. *Inst.* 123, 110, 5-6 (დან., ციტ. N76). ჰენადების თვითების შეცნობა შესაძლებელია იმათგან, რაც მათზეა დამოკიდებული.

განზომილების ადეკვატური გამოხატვა შეუძლებელია, რადგან მყოფის სინთეზურ მოცემულობას ვერ ვცდებით. პროკლეს აღიარებით, ყველა ჰენადა ერთმანეთშია და ერთმანეთთანაა გაერთიანებული. მათი ერთობა ეიდოსთა იგივეობაზე ბევრად უფრო ერთგვარი, გამოუთქმელი და გადაუჭარბებელია, რის გვერდითაც საკვირველი რამაა მათი შეურევნელი სიწმინდე და განცალკევებული ინდივიდუალობა, რომელიც ეიდოსთა ნებისმიერ სხვაობაზე სრულყოფილია და თანშეუზავებლად იცავს ღვთაებრივთ და მათ საკუთარ ძალებს.[211]

1.7 გამოუთქმელი მიზეზი

საზღვარსა და უსაზღვრობას პროკლე მონადასა და განუსაზღვრელ ორობასთან აიგივებს, რასაც კონკრეტულად *სახელმწიფოზე კომენტარის* რამდენიმე ადგილი ადასტურებს. I, 93, 4-6 მონაკვეთის მიხედვით, უპირველეს ჰიპოსტასებს უნდა ეწოდოთ საზღვარი და უსაზღვრობა ან კიდევ მონადა და განუსაზღვრელი ორობა.[212] II, 45, 27-46, 1 მონაკვეთის მიხედვით კი, ტრიადა მყოფის ხატია, ხოლო მყოფი საზღვრისა და უსაზღვრობის პირველი ნარევია, რადგან საზღვარი მონადაა, უსაზღვრობა კი – დიადა (ორობა).[213] აქ ყურადსაღებია შემდეგი მომენტი: როგორც ჩანს, პლატონის დაუწერელი სწავლების[214] ერთი პროკლეს მონადად გადმოაქვს.

---

[211] იხ. Procl. *in Prm.* VI, 1048, 16-20; 1048, 31–1049, 2 (დან., ციტ. N77-78).

[212] Procl. *in R.* I, 93, 4-6 (დან., ციტ. N79).

[213] Procl. *in R.* II, 45, 27-46, 1; *Theol. Plat.* III 9, 36, 2-4 (დან., ციტ. N596-597).

[214] პლატონის შიდააკადემიურ, დაუწერელ სწავლებაში მთელი ყოფნა (ὄν), როგორც იდეალური, ასევე გრძნობადი, ერთისა (ἕν) და განუსაზღვრელი ორობის (ἀόριστος δυάς) ორ თავდაპირველ უმაღლეს პრინციპზე დაიყვანებოდა და მათი სინთეზის შედეგს წარმოადგენდა. ამ სწავლებას პლატონი პირდაპირ არცერთ დიალოგში არ გადმოსცემს, თუმცა სხვადასხვა ანტიკური წყარო (მათ შორის თავად პლატონის რამდენიმე დიალოგი და წერილები) უმაღლესი პრინციპების შესახებ სწავლების აღდგენის საშუალებას იძლევა. დაუწერელი სწავლების რეკონსტრუქციისთვის მნიშვნელოვან როლს ასრულებს შემდეგი წერილობითი წყაროები: არისტოტელეს *ფიზიკის* IV და *მეტაფიზიკის* I, XIII და XIV წიგნებში მოცემული ცნობები, არისტოტელეს ორი დაკარგული შრომის (*სიკეთის შესახებ* და *ფილოსოფიის შესახებ*) ფრაგმენტები, არისტოტელეს მოწაფე თეოფრასტოსის *მეტაფიზიკა*, პლატონის მოწაფე ჰერმოდოროს სირაკუზელის დაკარგული შრომის (*პლატონის შესახებ*) ორი ფრაგმენტი, *პარმენიდეზე* პროკლეს კომენტარში დადასტურებული სპევსიპოსის ფრაგმენტი, ბოლოს, თავად პლატონის ისეთი დიალოგები, როგორებიცაა *სახელმწიფო*, *პარმენიდე*, *ფილებოსი* და *ტიმეოსი*, ასევე მეშვიდე წერილი. დაუწერელი სწავლების არაპირდაპირი გადმოცემების შუქზე ახლებურად გაიაზრება *სახელმწიფოში* არსებული მითითებები ყოვლის უწანამძღვრო საწყისისა (Pl. *R.* VI 511 b6-7) და არსების მიღმური სიკეთის იდეის შესახებ, ასევე *პარმენიდეში* ფართოდ გაშლილი ერთისა (ἕν) და სხვის (τἆλλα) დიალექტიკა. შესაბამისი წყაროებისთვის იხ. Gaiser 1963, 441-557. დღემდე სადავოა პლატონის დაუწერელი სწავლების დუალისტურობა-მონისტურობის საკითხი. თუმცა, ერთი ცხადია, პლატონის დაუწერელ სწავლებაში მყოფთა სიმრავლე და თავად სიმრავლის პრინციპი – განუსაზღვრელი ორობა – ერთისგან არ იბადებოდა. როგორც ჩანს, ასეთი წარმოდგენა პირველად ნეოპითაგორელებთან ჩნდება. ყველაფრის მშობელ მიზეზად ერთის დასახვისა და ერთისგან ემანაციის (ἀπόρροια) თეორიის შემუშავებისას ნეოპლატონიკოსები, განსაკუთრებით კი ნეოპლატონიზმის ფუძემდებელი პლოტინი, პირველ რიგში, სწორედ ნეოპითაგორულ ტრადიციას უნდა მისდევდნენ. იხ. Krämer 1964, 319-337;

ზოგადად, მონადა და ერთი მასთან ხშირად სინონიმური მნიშვნელობით გამოიყენება.[215] საზღვარ-უსაზღვრობამდე, ანუ მონადამდე და განუსაზღვრელ ორობამდე, პროკლესთან აღიარებულია ერთი, უკეთ მეტა-ერთი, რომელიც *პარმენიდეს* პირველი ჰიპოთეზის თავისთავად ერთს, პროკლეს ტერმინოლოგიით, თვითერთს (αὐτοέν) ემთხვევა.[216] თუმცა, *პლატონური თეოლოგიის* მესამე წიგნის მერვე თავში ვაწყდებით მსჯელობას, რომელიც განსაკუთრებით *თეოლოგიის საფუძვლების* გადმოსახედიდან რამდენადმე უცნაური, უფრო სწორად, მეტადრე დელიკატური და ღრმა ჩანს, ვინაიდან აქ პროკლე თვითსაზღვარსა და თვითერთს შორის მიმართებას იქცევს დაფიქრების საგნად.

პლატონური თეოლოგიის III 8, 31, 13-18 მონაკვეთში პროკლე სვამს შემდეგ კითხვას: „მაშ, სადაა უსაკუთრივესი და ყველანაირი თვალსაზრისით ერთი (κυριώτατα πάντως ἕν)?“ აქ პროკლე ხსნის, რომ არის რაღაც ერთი, რომელიც მყოფის წინარეა, მყოფის ჰიპოსტასირებას ახდენს და მყოფის უშუალო მიზეზია, მაშინ როდესაც ამ ერთის წინარე (τὸ πρὸ αὐτοῦ) ერთობისა და მიზეზის მიღმური (ἐπέκεινα αἰτίας)[217], სრულიად უმიმართებო, უზიარებელი და ყველაფრისგან განყენებულია.[218] ის არაფერთან მიმართებაში (ἄσχετον πρὸς πάντα) არ დგას, შეუმეცნებელი და გამოუთქმელია და, პროკლეს სიტყვებით, არც ჭეშმარიტ ერთს არ წარმოადგენს.[219] ნამდვილად, უსაკუთრივესი ერთი არის საზღვარი, მიზეზი და წარმომაარსებელი

Theiler 1964, 89-109. აქვე, ზოგადად, პლატონის დაუწერელი სწავლებაზე არსებული ლიტერატურიდან განსაკუთრებით იხ. Krämer 1982; Gaiser 1963; Wippern 1972; Findlay 1974; Szlezák 1979; Nikulin 2012. მოკლედ ასევე იხ. ქირია 2021c, 17-20.

[215] მათ შორის მიმართება პროკლესთან პრობლემური საკითხია, რასაც შემდგომ დამასკიოსი წარმოაჩენს. პროკლესთან ტერმინოლოგიურად არც ჰენადებსა და მონადებს შორის სხვაობა არაა ყოველთვის დაცული. მაგალითად, მონადები იწოდებიან ღმერთებად. შდრ. Perkams, “Proklos,” 1931. ზოგადად, ერთის მონადასთან გაიგივება, პლატონისგან განსხვავებით, პითაგორელებისთვის იყო დამახასიათებელი. პლატონი მონადებად იდეებს მოიხსენიებდა (Pl. *Phlb.* 15 a-b), დაუწერელი სწავლების პრინციპ ერთს კი, როგორც ჩანს, რიცხვებზე და, მათ შორის, მონადაზე აღმატებულად მიიჩნევდა, მაშინ როდესაც ძველი პითაგორელები ფილოლაოსი და არქიტასი, თეონ სმირნელის გადმოცემით, მონადისა და ერთის ცნებებს ერთმანეთისგან გაუმიჯნავად იყენებდნენ; მონადა მათთვის აღნიშნავდა პირველად ერთობას, რომლისგანაც რიცხვები მომდინარეობს. შდრ. Theo Sm. *Exp.* 20, 19-20 (დან., ციტ. N80); *D-K* (Pythagorische Schule) Fr. 58B1a 449, 2 (დან., ციტ. N81).

[216] Pl. *Prm.* 137 b3. d2; 158 a5. თვითერთის პროკლესეული გაგებისთვის ასევე იხ. ქირია 2021a, 13-33.

[217] შდრ. Procl. *Theol. Plat.* III 7, 30, 7-8: πασῶν αἰτιῶν ἐπέκεινα τῶν τε πατρικῶν καὶ τῶν γεννητικῶν („ყოველი მიზეზის მიღმურია, მამობრივთა და მშობელთა“). შდრ. აგრეთვე *Theol. Plat.* II 9, 59, 24; *in Prm.* VII, 1210, 11 და *in Prm.* IV, 962, 18 მონაკვეთები, რომლებშიც იგივე საწყისი მოიხსენიება „მიზეზის წინარედ“ (προαίτιος) და „ზემიზეზად“ (ὑπεραίτιον).

[218] Procl. *Theol. Plat.* III 8, 31, 13-18 (დან., ციტ. N82).

[219] Procl. *Theol. Plat.* III 8, 31, 12-13 (დან., ციტ. N83). შდრ. Pl. *Prm.* 141 e8.

მყოფისა, რომელიც თავის თავში მყოფის მშობელ ძალას შეიცავს.[220] მშობელი ძალა (γεννητικὴ δύναμις), თავის მხრივ, თვითუსაზღვრობად (αὐτοαπειρία, αὐτοάπειρον) იწოდება.[221] სწორედ ეს ორნი არიან პროკლესთვის პირველმოქმედი მიზეზები[222]. ყველაფერი საზღვარშია დავანებული, მისით ფლობს ფარულ ერთობას (κρύφιος ἕνωσις)[223] და მისგან გამოდის. ამ გამოსვლის, ანუ პროოდოსის, შესრულება კი უსაზღვრობის ფუნქციაა. იგი აქცევს ყოველივეს, რაც საზღვარში დგას და ჰგიებს (μονή), პროდუქტიულად. ამავდროულად უსაზღვრობა მაწარმოებელსა (ერთ-საზღვარსა) და წარმოებულთა (პირველმყოფს) შორის შუამავალი ძალაა,[224] რომელიც პროკლესთან დამოუკიდებელი ჰიპოსტასის სახით არსებობს. მაწარმოებელი საზღვრისთვის ძალა პროოდოსსა და ერთგვარ გაფართოებას (οἷον ἐκτένειαν)[225] ნიშნავს, წარმოებული მყოფისთვის კი იგი წინმსწრები მშობელი მიზეზია (γεννητικὴν αἰτίαν).[226] თუ მონეს დონეზე საზღვარი თავის თავში დაფარულად (κρυφίως) შეიცავს უსაზღვრობას, როგორც მშობელ ძალას (ეს არის მისი ფარული ძალა); პროოდოსის დონეზე უკვე აქამდე (რასაკვირველია, არა დროული აზრით) დაფარული უსაზღვრობა ცხადდება და, ამგვარად, საზღვართან წინააღმდეგობაში (ἐναντίωσις) მოდის, სანამ, საბოლოოდ, ეპისტროფეს დონეზე, უსაზღვრობის საზღვრისკენ მიქცევისა და (სხვაობის შენარჩუნებით) ამ ორი პრინციპის ერთმანეთთან გაერთიანების[227] შედეგად, პირველი განსაზღვრული უსაზღვრობა – არსების (οὐσία) მქონე პირველმყოფი არ შეიქმნება.

---

[220] Procl. *Theol. Plat.* III 8, 31, 19-20 (დან., ციტ. N84).

[221] უსაზღვრობა პირველ ძალას წარმოადგენს. შდრ. Procl. *Inst.* 92, 82, 28-29 (დან., ციტ. N85). ზოგადად, პროკლე ერთმანეთისგან მიჯნავს ორგვარ – აქტიურ და პასიურ – ძალას (διττὴ δύναμις). იხ. Procl. *in Alc.* 122, 9-11. პირველი ძალა მიზეზთა პროდუქტიული ძალაა და მაღალ რეალობას ახასიათებს. იგი მაწარმოებელ მიზეზებში სიმრავლის პოტენციურ პრეზენციას, ერთობით განლეულ დაფარულ სიმრავლეს გულისხმობს. მეორე ძალა, მოუკრებლობის გამო, არასრულყოფილი და არაშემოქმედებითია. ის რეალობის დაბალ დონეებზე, ერთობის კლებასთან ერთად, უფრო და უფრო მეტად იწევს წინ. პროკლესთან ძალის ორგვარი გაგებისთვის იხ. Steel 1996, 121-137.

[222] ἐκ τῶν πρωτουργῶν τούτων αἰτίων. Procl. *Theol. Plat.* III 9, 34, 18.

[223] შდრ. Procl. *Inst.* 93, 84, 9-12 (დან., ციტ. N86).

[224] μέσην τοῦ παράγοντος καὶ παραγομένων. Procl. *Theol. Plat.* III 8, 31, 22.

[225] შდრ. Dam. *Pr.* III, 88, 26–89, 1 (დან., ციტ. N87).

[226] პროკლეს ეს მსჯელობა ასევე 2018 წელს დაცულ ჩვენს სამაგისტრო ნაშრომში გადმოვეცით. მისი მოხმობა ამ შემთხვევაშიც საჭირო შეიქნა.

[227] ეს არის συμπλοκὴ τῆς ἐναντιώσεως (Procl. *in Ti.* III 328, 10). გაერთიანების/შეკავშირების შედეგი არის პირველი მყოფი, თვითმყოფი.

ახლა საკითხავია, თუ საზღვრისა და უსაზღვრობის წინარე სრულიად უმიმართებო „საწყისი“ ჭეშმარიტად ერთი ვერ იქნება და ერთობის მიღმურია, რატომ დგას პროკლე მაინც მის ერთობაზე, საზღვრის უსაკუთრივეს ერთად გამოცხადების შემდეგაც კი.[228]

„ერთი“ არსებითად პოზიტიური გაგებაა და, როგორც უკვე ითქვა, მიზეზად ყოფნას გულისხმობს. საზღვრისა და უსაზღვრობის წინარეს პროკლემ ერთობა სრულიად რომ ჩამოხსნას და ცარიელი შეუმეცნებადობა-გამოუთქმელობა დატოვოს, მისი მიზეზობრიობა და მყოფის ჩამოყალიბებაში შესრულებული, ხაზს ვუსვამთ, არსებითად აუცილებელი კეთილისმყოფელი როლიც ერთიანად გაქრება. თუ საზღვრის წინ რაღაც არის და ეს „რაღაც“ მიზეზი არანაირად არაა, მაშინ გამოდის, რომ, ჯერ ერთი, საზღვარი რედუქციის საბოლოო პუნქტი ვერ იქნება და, მეორე, ის, რაც თითქოს რედუქციის საბოლოო პუნქტია, ვერც მიზეზად და ვერც ვერანაირ პუნქტად ვერ იდენტიფიცირდება. ამ გაურკვევლობამ სინამდვილის პრინციპულად რაციონალურ სტრუქტურაში დაჯერებული, მისი სრულად და ზუსტად ასახვის პრეტენზიის მქონე მეტაფიზიკური მეცნიერების სისტემა შეიძლება, კოლაფსამდე თუ არა, სერიოზულ კრიზისამდე მიიყვანოს. პროკლე კი ამაზე არ მიდის. ამიტომ, ის საზღვრისა და უსაზღვრობის მიღმურის ერთობაზე დგას; მხოლოდ, საზღვრის უსაკუთრივეს ერთად და მიზეზად დასახვის შედეგად, საზღვრის წინარეს ერთობა და მიზეზობრიობა უნდა კვალიფიცირდეს გამოუთქმელ ერთობად და მიზეზობრიობად. ამ მხრივ, საყურადღებოა *პლატონური თეოლოგიის* II 6, 41, 17–43, 10 მონაკვეთი, რომელშიც პროკლე „პირველთან“ მიმართებით გამოუთქმელობისა და მიზეზობრიობის, გამოუთქმელობისა და ერთობის კომბინირების მექანიზმს ხსნის. მისი გაგების თანახმად, „პირველი“ თავისთავადობაში გამოუთქმელია, თუმცა, მეორეულთათვის ბოძებული ძღვენის მიხედვით, ის ყველაფრის მიზეზად წარმოდგება და, როგორც მიზეზი, „ერთად“ (და „სიკეთედ“) უნდა იწოდებოდეს. პროკლე სისტემატურად იყენებს „მიზეზისა“ (αἰτία) და „გამოუთქმელის“ (ἄρρητον), „ერთისა“ (ἕν, ἕνωσις/„ერთობა“) და „გამოუთქმელის“ ცნებებს ერთმანეთთან კომბინაციაში.[229]

---

[228] იხ. Procl. *Theol. Plat.* III 8, 34, 4; 34, 15-16; 9 tit.; 9, 37, 22-23 (დან., ციტ. N88-91).

[229] შდრ. *Theol. Plat.* I 7, 31, 28; II 4, 36, 22; II 6, 40, 3; II 10, 63, 6; III 1, 5, 17-18; III 8, 32, 3; III 9, 34, 18; III 14, 50, 18; III 19, 66, 4; III 20, 69, 8-9; III 21, 74, 3-5; III 22, 81, 1; III 29, 23-24; *in Ti.* I, 385, 2 და ა.შ. ერთისა და გამოუთქმელის, მიზეზისა და გამოუთქმელის პროკლესეულ კომბინაციასთან დაკავშირებით ფართოდ იხ. ქირია 2021b, 133-140. აქვე, გამოუთქმელი მიზეზის შემდეგ საზღვრის, როგორც ყოველივეს

გამოუთქმელი მიზეზი თავისთავადობაში დაფარული და გაუგებარია. რაც მთავარია, მისი დაფარულობა (κρύφιον) მის მიერ ყოველივეს ფარულად შემცველობას არ ნიშნავს.[230] ასე რომ ყოფილიყო, ის საზღვარივით ყოველივეს საკუთრივი მიზეზი იქნებოდა. ჩვენ მას ვაფიქსირებთ მხოლოდ *ex effectibus*, ანუ იმდენად, რამდენადაც ის თავს აჩვენებს და ხსნის ჩვენთვის სასიკეთო ფორმით. მისი გამოვლენის საუკეთესო ფორმა სხვა ვერაფერი იქნება, თუ არა მიზეზობრივი ვლენა. მიზეზობრივი ვლენის კვალად, ის, ერთისა და სიკეთის სახით, გამოთქმადი და შემეცნებადი ხდება. მის მიზეზობრივ ვლენას (ἔκφανσις), თავის მხრივ, პირველ ყოვლისა, წარმოადგენს საზღვარი, როგორც ნამდვილი მიზეზი და ჭეშმარიტი ერთი, და, აგრეთვე, უსაზღვროება, როგორც მიზეზის მშობელი ძალა. პროკლეს მიხედვით, ნარევი საზღვრისა და უსაზღვრობისგან იქმნება და შედგება, მაშინ როდესაც საზღვარი და უსაზღვროება შეუმეცნებად მიზეზს ავლენენ.[231] ვლენა შექმნაზე (ποιεῖν) და შობაზე (γέννησις) მაღლა დგას.[232] აქ რამდენიმე კითხვა წამოიჭრება: 1. თუ საზღვარი და უსაზღვროება გამოუთქმელ მიზეზს წარმოადგენენ თავის ვლენაში, მაშინ ისინი ამ გამოუთქმელი მიზეზის მიზეზობრივი ასპექტები არიან. შესაბამისად, გაუგებარია მათი ჰიპოსტასირება და, ამდენად, რაღაცნაირად გამოუთქმელი მიზეზისადმი მათი დაქვემდებარებულ მიმართებაში მოაზრება; 2. თუ ამ პირველმოქმედი მიზეზების გამოუთქმელი მიზეზისგან გამიჯვნა ხდება, მაშინ გამოუთქმელი მიზეზი რატომ არ რჩება მიზეზის განსაზღვრების გარეშე, კერძოდ, ხომ შეიძლება ითქვას, რომ საზღვრისა და უსაზღვროების პირველმოქმედი მიზეზები მიზეზობრივად ავლენენ გამოუთქმელს, და არა გამოუთქმელ მიზეზს. ამ კითხვებზე პასუხები ასეთი შეიძლება იყოს: 1′. პროკლეს ახასიათებს ჰიპოსტასირებისკენ მკაფიო მიდრეკილება (რაც, თავის მხრივ, მასთან დიფერენციაციისა და აბსტრაქციის მაღალ ხარისხზე მეტყველებს). ამიტომ, სადაც შესაძლებელია, ის ამას ყოველთვის გააკეთებს და, ცხადია, ასპექტებს გაათავისთავადებს; 2′. გამოუთქმელი თუ თავს საზღვრისა და უსაზღვროების მიზეზების სახით ავლენს, ე.ი. თავადაც რაღაცნაირად მიზეზია. პროკლეს მხრიდან,

საკუთრივი მიზეზის, დაშვების აუცილებლობისთვის იხ. ქირია 2019, 217-222; Eadem 2021c, 160-175. ამასთან, ე.წ. „მეორე ერთის“ დაშვებისთვის იხ. აგრეთვე ალექსიძე 2013, 160-171; Alexidze 2017, 63-86.

[230] შდრ. Procl. *In Prm.* VI, 1107, 9–1108, 30; VI, 1114, 4-15.

[231] Procl. *Theol. Plat.* III 8, 32, 14-15; 9, 36, 13-16 (დან., ციტ. N92-93).

[232] Procl. *Theol. Plat.* III 9, 36, 17-19 (დან., ციტ. N94). ἔκφανσις-ს პროკლე *თეოლოგიის საფუძვლებშიც* ახსენებს, კერძოდ, 125-ე პარაგრაფში, მეორეულთა წყობებში ჰენადების გამოვლენასთან დაკავშირებით.

ასე ვთქვათ, მორიგ მადიფერენცირებელ სვლას წარმოადგენს, როდესაც ის ვლენას შობისგან მიჯნავს და მისდამი დაქვემდებარებულ მიმართებაში აყენებს. ამით მას, სავარაუდოდ, იმის აქცენტირება სურს, რომ საზღვრისა და უსაზღვრობის მიღმურიც მიზეზია, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ის არ არის „ჩვეულებრივი“, რიგითი მიზეზი, რომლისგანაც მომდევნო დონეები გება – გამოსვლა – დაბრუნების სტანდარტული ტრიადული სქემის მიხედვით იწარმოებოდნენ, როგორც ეს საზღვრისა და უსაზღვრობის მიერ ნარევის წარმოყენებისას ხდება, არამედ არის განსაკუთრებული გამოუთქმელი მიზეზი, რომელიც ვლენით და არა შობით წარმოაარსებს. ამიტომ, საზღვრის მიზეზისგან განსხვავებით, მისეულ ექსკლუზიურ ვლენაში მას აღარ ესაჭიროება მშობელი ძალა[233] – უსაზღვრობა, რომელიც სიმრავლის, სხვაობისა და გამოსვლის პრინციპს წარმოადგენს. თავისი არსებობის ყოველ დონეზე მისი გაგება სხვის გაგებასთან აღარ არის დაკავშირებული – ის არ შეიცავს უსაზღვრობას, როგორც დაფარულ სიმრავლეს, არ უპირისპირდება მას და არ ერთიანდება მასთან ნარევის ჩამოსაყალიბებლად. მისეული შობა და პროოდოსი, თუ მას მაინც მივაწერთ ასეთ რამეს, როგორც პროკლე იქცევა ხოლმე, არც მოძრაობას გულისხმობს, არც გამრავლებას, არც მშობელი ძალის ქონას და, მით უმეტეს, არც ენერგიულობას.[234]

საკითხი, რომელსაც ასევე უნდა შევეხოთ, გამოუთქმელი მიზეზის, საზღვრისა და ჰენადების ურთიერთმიმართებაა. მიუხედავად იმისა, რომ პროკლე მათ შორის მიმართების თემატიზებას არსად არ ახდენს, ვფიქრობთ, თეორიულად მაინც შესაძლებელია ამის გაკეთება, რამდენადაც საზღვრის მიღმურის გამოუთქმელ მიზეზად დასახვის ფაქტს მხედველობაში მივიღებთ. საზღვარი-ერთი ყველაფრის

[233] Procl. *Theol. Plat.* III 1, 6, 1-2; II 7, 50, 12-14 (დან., ციტ. N95-96).

[234] ამავე ჭრილში მეტად საინტერესოა ნეოპლატონიზმის და, კონკრეტულად, პროკლეს ცნობილი ფრანგი მკვლევრის, ჟან ტრუიას ერთი ნაკლებად ცნობილი სტატია პროკლესთან ποιεῖν-ის დონეების შესახებ. ტრუია, *ტიმეოსზე კომენტარზე* დაყრდნობით, ერთმანეთისგან მიჯნავს შექმნის ძირითად ხუთ საფეხურს. ესენია: 1. წინარემყოფობით (τῷ προεῖναι). ასე უნდა აწარმოებდეს თვით სიკეთე; 2. მყოფობით (τῷ εἶναι), რაც შეესაბამება სიცოცხლეს; 3. თქმით ან აზროვნებით (τῷ λέγειν ἢ τῷ νοεῖν), რაც შეესაბამება დემიურგს; 4. მოქმედებით (τῷ ἐνεργεῖν), რაც შეესაბამებათ ახალგაზრდა ღმერთებს; 5. მყოფობის მოსაკლისებით (τῷ ὑπεῖναι), რაც შეესაბამება მატერიას. შექმნის პირველი ტიპი, როგორც ტრუია აღნიშნავს, ყველაზე რადიკალურია, იმდენად, რომ აქ უკვე აღარ შეიძლება საკუთრივ კაუზალობაზე საუბარი. პროკლე მას ასევე ახასიათებს სიკეთითა და „ერთობის თანახმად“ (καθ’ ἕνωσιν). ჩვენი მხრივ, ვვარაუდობთ, რომ „ვლენა“ *პლატონური თეოლოგიიდან* დაახლოებით შექმნის ამ დონის შესატყვისია. ასე უნდა ქმნიდეს გამოუთქმელი ან გამოუთქმელი ერთი საზღვარსა და უსაზღვრობას (სავარაუდოდ, ჰენადებსაც). იხ. Trouillard 1977, 101-117.

პირველი საკუთრივი მიზეზია. საზღვრის სახით, გამოუთქმელი მიზეზი საკუთრივ მიზეზდება (მიზეზად იქცევა) და ჭეშმარიტ ერთად ავლენს თავს. საზღვარი, უსაზღვროზასთან ერთად, არის, ასე ვთქვათ, პასუხი „მოთხოვნაზე“ – (გამოუთქმელმა) ერთმა მყოფი უნდა წარმოშვას და მყოფად გაიშალოს. საზღვრის სახით პირველი, წმინდა რაობა[235] დგება: ერთისგან, რომელიც ერთი ვერ იქნება, გადავდივართ საზღვარზე, რომელიც, როგორც პროკლე ამბობს, რაღაც ერთია (τι ἕν)[236]. შემდეგი ეტაპი უკვე აღნიშნული „მოთხოვნის“ დაკონკრეტებაა – როგორ უნდა წარმოიშვას (გამოუთქმელი) ერთისგან მყოფი, ანუ როგორ უნდა გაიშალოს ერთი მყოფად? ამ „მოთხოვნის“ პასუხად, პირველი ერთეულები, სპეციფიკური ერთები/ჰენადები ჩნდებიან, რომლებიც, ერთის მყოფად გაშლის სპეციფიკურ ვარიანტებს წარმოადგენენ.[237] მათი სახით მიიღება პირველი, წმინდა თვისობრიობა (ἡ ἰδιότης, τὸ ἴδιον)[238]. ამგვარად, საბოლოოდ, ზეარსებითი განზომილება ასე იკვრება: გვაქვს გამოუთქმელი მიზეზი/ერთი, საკუთრივი მიზეზი/ერთი (= საზღვარი თავისი ძალით, ანუ უსაზღვროზით) და კონკრეტული მიზეზები/ერთები (= ჰენადები თავისი ძალებით: ნოეტური, ნოეტურ-ნოერული, ნოერული, ჰიპერკოსმიური, ჰიპერკოსმიურ-ენკოსმიური, ენკოსმიური ჰენადები). მეორე მხრივ, იმდენად, რამდენადაც *პლატონურ თეოლოგიაში* პროკლე საზღვარსა და უსაზღვროზას პირველ და მეორე ჰენადებად მოიხსენიებს, ასევე შეიძლება ითქვას, რომ ისინი მყოფის სფეროსთვის ყველაზე ფუნდამენტური, უნივერსალური მნიშვნელობის ჰენადები[239] არიან, დანარჩენი, უკვე სპეციფიკური, ჰენადები კი მათ, როგორც ამოსავალ ჰენადებს,

---

[235] ამ „რაობაში“, ცხადია, შედგენილობის ქონა ჯერ კიდევ არ იგულისხმება.

[236] Procl. *Theol. Plat.* III 8, 31, 14-15.

[237] *პლატონური თეოლოგიის* III 4, 16, 20–17, 9 მონაკვეთში პროკლეს, პლატონის *სახელმწიფოზე* დაყრდნობით, ჰენადებსა და თვითერთს შორის მიმართების ნათელსაყოფად მზისა და მზის სინათლის ანალოგია მოჰყავს. მზე ხილულ საგანთაგან განყენებულია, თუმცა მისი სინათლე ყოველ საგანს ეფინება და ასაზრდოებს. ანალოგიურად, გონითსაწვდომ არსთაგან უზიარებელი ერთი ზიარებული ხდება მისგან გამომავალი ერთმყოფელი სინათლის (φῶς ἑνοποιόν) მეშვეობით, რომელიც ჰენადების სიმრავლეს უდრის.

[238] ἰδιότης, ἡ ნიშნავს ინდივიდუალურ თავისებურებას, თვითებას, სპეციფიკურ ხასიათს, განმასხვავებელ თვისებას, კერძო ბუნებას. ნეოპლატონიზმში ის გაიგება საგნის საკუთრივი თვითების ანალოგიურად, რომლის მეშვეობითაც საგანი თავის კერძო განსაზღვრებასა და ხასიათს იძენს. პროკლე ამ ცნებას განსაკუთრებით ხშირად ჰენადებთან მიმართებით იყენებს. იხ. Procl. *Inst.* 133, 118, 10-14 (დან., ციტ. N97). ასევე იხ. Procl. *in Ti.* I, 17, 30–18, 3; *Inst.* 118, 104, 5-7; 119, 104, 22; 135, 120, 6; 145, 128, 1; *in Prm.* VI, 1048, 9-16. 1049, 2-3. 24-25; *Theol. Plat.* I 10, 43, 15-16 და ა. შ.

[239] დაახლოებით ამავე აზრს იზიარებს ვან რიელი. კერძოდ, მისთვის საზღვარი არის უმაღლესი ჰენადა თვითერთის შემდეგ, რომელშიც სხვა ჰენადები, თავიანთი მოქმედების ძალით განსხვავებულნი, გაერთიანებულნი არიან. van Riel 2001, 427-431. შდრ. აგრეთვე Dam. *Pr.* III, 101, 7-9 (დან., ციტ. N98).

შესაბამის კონკრეტიკაში, თავისებურად (ἰδίως) წარმოადგენენ.[240] ჰენადები თავიანთ მყოფობაში უშუალოდ საზღვარ-უსაზღვროზე უნდა იყვნენ დამოკიდებულები.

1.8 გადართვა გამოუთქმელზე

მიზეზისა და ერთობისგან, ისევე როგორც შობისა და უსაზღვრობის მშობელი ძალისგან, გათავისუფლებით პროკლეს უმაღლესი „საწყისი“ მეტაფიზიკური მეცნიერების სისტემას, რომელიც მიზეზთა იდენტიფიცირებაზეა ორიენტირებული, სცდება. კლასიკურ ბერძნულ ლოგოცენტრულ ეპისტემურ პარადიგმაზე გამართულმა მეტაფიზიკამ/თეოლოგიამ მთელი რეალობა მეცნიერულად უნდა აღწეროს, რაც ერთი პირველმიზეზიდან, ვითარცა ყოველივეს ფესვიდან ან მწვერვალიდან (რადგან სიღრმე და სიმაღლე აქ ერთმანეთს თანხვდება), გამომდინარე ყოველივეს ზედმიწევნითი აუცილებლობით საფეხურეობრივი თანმიმდევრულობით ახსნას ნიშნავს.[241] „მიზეზისა და ერთობის მიღმურის“ აღიარების კვალად კი ეს მეტაფიზიკა/თეოლოგია ამავდროულად თავის თავის მიღმა იყურება, რამეთუ ხვდება „რაღაცას“, რაც არაცნობიერობითი და არაზედმიწევნილებითია (οὐκ ἐπιστημονικόν, οὐκ ἐπιστητόν)[242], რაც მთლიანობაში ვერ ეწერება და რაზეც, მაშასადამე, სისტემას ხელი აღარ მიუწვდება. ამ სიცარიელეში ისახება „სხვასთან“ შეხვედრის პერსპექტივა, ან კიდევ, აქ ვხედავთ კვალს სხვასთან უკვე შემდგარი შეხვედრის გამოცდილებისა. ამით დამასკიოსისკენ გადავინაცვლებთ, რომლის ფილოსოფიაც ანტიკური ფილოსოფიის დამაგვირგვინებელი პუნქტია. მისი ფილოსოფია, ალბათ, ყველაზე მეტად და ხანგრძლივად ინახავდა თავის თავში ხსენებულ გამოცდილებას, რის შესაბამისადაც ყველაზე მეტად უნდა მოესწრო იმ „მიხვდომის“ განვითარება, რომელიც „ახლისა“ და „სხვის“ წინაშე სრულად გახსნიდა და თავის თავსა და მოცემულ იდენტობას დაამთავრებინებდა. აქ საკმარისია, დავჯერდეთ იმის თქმას, რომ დამასკიოსმა პროკლეს გამოუთქმელ მიზეზსა და ერთს მიზეზ-ობა და ერთობა სავსებით ჩამოხსნა და, ამგვარად, მართლაც აბსოლუტურად გამოუთქმელი აღიარა.

[240] იხ. Procl. *Theol. Plat.* III 24, 83, 20–84, 23.
[241] Procl. *Theol. Plat.* I, 14, 5-23; 16, 25–17, 7.
[242] შდრ. Procl. *in R.* I, 276, 17; 283, 22.

თავი II

პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის იდეური რეცეფცია დამასკიოსთან (ნაშრომში *საწყისთა შესახებ*)

2.1 შესავალი

2.1.1 „უაღრესად მაძიებელი კაცი“

თავისი მოწაფე სიმპლიკიოსი დამასკიოსს ახასიათებს უაღრესად მაძიებელ კაცად (ἀνὴρ ζητητικώτατος), რომელმაც დიდი წვლილი შეიტანა ფილოსოფიაში (πολλοὺς πόνους εἰσαγαγὼν φιλοσοφίας).[243] ცხადია, სიმპლიკიოსის ასეთ შეფასებას ობიექტური საფუძვლები აქვს. მას უმთავრესად უნდა განაპირობებდეს დამასკიოსის ფილოსოფიის უკიდურესად მაძიებელი ბუნება და ამ ბუნების სამსახურში მყოფი აპორეტული მეთოდი, რომელიც სრულყოფილად მის შრომაში *აპორიები და გადაწყვეტები პირველ საწყისთა შესახებ* (შემოკლებით *საწყისთა შესახებ*) ვლინდება. განსხვავებით პროკლესგან, რომლის სტიქიაც ლოგიკურ-დიალექტიკური მეთოდის მეშვეობით რაღაცის დადგინებასა და ზუსტ განწესებაში მდგომარეობს, დამასკიოსს მდგენი ჩარჩოებიდან და განსაზღვრული მიჯნებიდან (ან მათ მიღმა) დაუდგენლის, თანუწყობლისა და განუსაზღვრელისკენ გამო-დგომის საჭიროების დანახვება სურს მაშინ, როდესაც საქმე მეტაფიზიკურის სფეროს ეხება. შემთხვევითი არ არის, რომ ამისთვის მას ანტიკური პლატონიზმის დასაწყისისთვის ნიშნეული აპორია და მსჯელობის აპორიულობა მოჰყავს კვლავ მოქმედებაში.[244]

აპორია სოკრატესთვის იყო გადაუჭრელი თეორიული პრობლემა, რომელიც შესაძლებელს ხდის საკუთარი უცოდინრობის პარადოქსულ შემეცნებას. ის, რომ აპორეტულ სიტუაციაში არმცოდნე აცნობიერებს თავის უცოდინრობას, თავის არსში პარადოქსულია, რადგან, ყველაზე ზოგადად, როგორ შეიძლება მე, როგორც სოკრატემ, ვიცოდე ის, რომ არაფერი არ ვიცი, თუ არაფერი არ ვიცი. თუ მე ესეც არ ვიცი, მაშინ ყველაფერი აზრს დაკარგავს. როგორც ჩანს, საკუთარი არცოდნის პარადოქსული ცოდნა სოკრატე-პლატონისთვის და აგრეთვე დამასკიოსისთვის წარმოადგენს იმ გზას, რომელმაც ჭეშმარიტებამდე უნდა მიგვიყვანოს. ამგვარად, აქ

[243] Simp. *in Ph.* 624, 38–625, 1. შდრ. ალექსიძე 2019, 174. დამოწმებულ შრომაში ცალკე პარაგრაფადაა გამოყოფილი „დამასკიოსი სიმპლიკიოსის თვალით“ (გვ. 174-175).

[244] აპორიასა და აპორეტიკასთან დაკავშირებით მოკლედ და კომპაქტურად იხ. Waldenfels 1971, 447-448.

თავს იჩენს მორიგი პარადოქსი, კერძოდ ის, რომ აპორია[245], როგორც გზის უქონლობა თუ უგზოობა, გზას კი არ გამორიცხავს, არამედ თავად იქცევა *პოროსად*[246] – გზად. ცოდნა, რომელიც საკუთარ თავს უარყოფს, ვერ იქნება თვითკმარი; მას არ აქვს პრეტენზია, რომ იტევს ჭეშმარიტებას ან თავადაა ჭეშმარიტება; და, თუ მაინც გაკრთა მასში ჭეშმარიტების ნაპერწკალი,[247] ის არ დაიჩემებს, რომ განსაზღვრული ფორმით იცის და გადასცემს მას, არამედ ოდენ მიანიშნებს ჭეშმარიტებაზე, როგორც სხვაზე და სხვანაირზე (ვიდრე წარმოგვიდგენია) რაღაც სხვის მეშვეობით; მეტიც, „არცოდნის ცოდნაში“ „ვიცი“ არ არის მთლად „ვიცი“, არამედ უმალ – „ვხვდები“ და „გამოვიცნობ“. და მაინც, ასეთი „ცოდნა“ ან ასეთი მომენტი ცოდნაში აუცილებელია არსებული ცოდნის ამომწურავობის ილუზიისგან თავდასახსნელად და ნამდვილ (უფრო მაღალი დონის) ცოდნასთან მისაახლებლად თუ საზიარებლად, რომელიც არსებულის ზრდას, გაღრმავებასა და განწმენდა-დახვეწას განაპირობებს. ვინც აპორიის სტიქიაშია, ვერ ჰპოვებს და იპყრობს, მაგრამ ეძიებს და ჰყვარობს. ასეთი არის ფილოსოფოსი – „სიბრძნის მოყვარული“. მისთვის, როგორც მაძიებლისა და მსწრაფველისთვის, ნაცნობი და ბუნებრივია არა მარტო *პოროსი*, არამედ *აპორია* და *პენია*,[248] რასაც დამასკიოსი, რომელმაც, სიმპლიკიოსის შეფასებით, დიდი წვლილი შეიტანა ფილოსოფიაში, არა მარტო შესანიშნავად აცნობიერებს, არამედ თავის ტექსტებში რეალურად აჩვენებს და გაითამაშებს კიდეც. ფილოსოფოსად გახდომისა და ყოფნის გზაზე აპორიის როლი საფუძველმდებარე და გადამწყვეტია. არისტოტელე თავისი *მეტაფიზიკის* დასაწყისშივე აღწერს შემდეგს: ადამიანები, როგორც თავდაპირველად, ისე ახლაც, გაკვირვების (θαυμάζειν) კვალად იწყებდნენ ფილოსოფოსობას; თავიდან მათ აკვირვებდათ მათ ხელთ არსებული უცნაურობები, შემდეგ თანდათანობით წინ მიიწევდნენ და უფრო მნიშვნელოვან პრობლემებს აყენებდნენ (διαπορήσαντες); ის კი, ვინც აპორიაში იყო ჩავარდნილი და უკვირდა, იმასაც ხვდებოდა, რომ არ იცოდა (ὁ δ’

[245] ἀπορία, ἡ – 1. სიძნელე, გაჭირვება, მძიმე მდგომარეობა, ძნელი გადასასვლელი; 2. შეცბუნება, გაოცება; 3. ნაკლოვანება, სიდუხჭირე. აქედანაა ἄπορος, რაც ნიშნავს „საგონებელში ჩავარდნილს“, „უმწეოს“, „უილაჯოს“, აგრეთვე, ადგილთან დაკავშირებით, „მიუვალს“. იხ. გიორგობიანი 2013, 59.

[246] πόρος, ὁ – მისი ერთ-ერთი მნიშვნელობაა „გზა“, „გადასასვლელი“, ასევე „გამოსავალი“, „საშუალება“. პლატონთან *ნადიმში* პოროსი სიმდიდრესთან ასოცირდება.

[247] შდრ. Pl. *Ep.* VII, 341 d.

[248] იხ. Pl. *Symp.* 203 a ff. პლატონის *ნადიმში* ეროსის გაგების, ისევე როგორც ამასთან კავშირში პოროსისა და პენიას მითის განმარტებისთვის იხ. ქირია 2023, 175-218.

ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται[249] ἀγνοεῖν), ე.ი., თავის არცოდნას ხვდებოდა, რითაც გადამწყვეტ ნაბიჯს დგამდა არცოდნისგან გასაქცევად და ცოდნასთან მისაახლებლად.[250]

დამასკიოსის ფილოსოფიის მიმზიდველობას თანამედროვე კვლევებში დიდწილად სწორედ მისი აპორეტული მეთოდი განსაზღვრავს. ოფმანი და მის კვალად ათანასიადი დამასკიოსის აპორეტიკაში ტრაგიკული ექსისტენციალური კრახის გამოხატულებას ხედავენ. მათი თვალსაზრისით, დამასკიოსი მუდმივად ცდილობს მიუახლოვდეს უმაღლესს, მაგრამ კრახს განიცდის ადამიანური მდგომარეობის (*conditio humana*) უკმარობისა და შეზღუდულობის გამო, რომელსაც ის აღწერს და უძლებს მტკივნეული სიცხადით.[251] კაროლ მეტრი-ტრესოს ბრწყინვალე მონოგრაფია, სახელწოდებით *აპორია, ანუ აზროვნების საზღვრების გამოცდილება დამასკიოსის Péri Archôn-ში*, რომელიც ცალსახად შეიძლება ბოლო პერიოდში ნეოპლატონიზმის სფეროში გამოსულ ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს კვლევად იქნეს მიჩნეული, აგრძელებს დამასკიოსის აპორეტიკის ტრაგიკულ წაკითხვას, ოფმანისა და თავისი მასწავლებლის, კლერ გალპერინის მიყოლით. იგი აჩვენებს დამასკიოსთან პირველსაწყისის, ისევე როგორც სხვა ზენა პრინციპების, მიუწვდომლობას ადამიანური დანაწევრებული შემეცნებიდან გამომდინარე.[252] ამასთან, მეტრი-ტრესოსთვის დამასკიოსთან აპორიები ასრულებენ პედაგოგიურ და, ამავდროულად, კათარტიკულ-სოტერიოლოგიურ როლს, რამდენადაც მაძიებელს შეაცნობინებენ და გამოაცდევინებენ თავის საკუთარ შეზღუდულობას და ამით უქმნიან ცოდნის პარადოქსულ გამოცდილებას სინამდვილის არადუალურ ხასიათთან დაკავშირებით, რასაც ჩვენ სავსებით ვიზიარებთ.

მოცემულ კონტექსტში უნდა აღინიშნოს სარა აბელ-რაპეს, რომელმაც თავისი თარგმანის მეშვეობით (*Problems and Solutions Concerning First Principles*, 2010) ინგლისურენოვანი სივრცისთვის დამასკიოსის *საწყისთა შესახებ* გახადა ხელმისაწვდომი, კვლევებიც. მეცნიერი ყურადღებას ამახვილებს დამასკიოსთან

[249] საინტერესოა არისტოტელესთან აქ οἴομαι ზმნის გამოყენება, რომლის მნიშვნელობებია, მათ შორის: „ვფიქრობ“, „ვხვდები“, „გამოვიცნობ“, „ვიმედოვნებ“ და ა.შ. შემეცნებითი სიცხადითა და გარკვეულობით ამ ზმნით გამოხატული მნიშვნელობები ნაკლებად ხასიათდება.
[250] Arist. *Metaph.* I 2, 982 b12-20 (დან., ციტ. N99).
[251] Athanassiadi 2006, 208-213; Hoffmann 1997, 339f.
[252] Metry-Tresson 2012, 27-132; 431-433; 435-471.

სკეპტიკური არგუმენტაციის ფორმებზე და საუბრობს მე-6 საუკუნის ათენის (ნეო)პლატონურ სკოლაში სკეპტიციზმის[253] კვლავ აღორძინებაზე.[254] მისი გაგებით, აპორეტული მეთოდის გამოისობით დამასკიოსთან მთელი მეტაფიზიკური მცდელობა შინაგანად წინააღმდეგობრივი და, ამგვარად, მხოლოდ პროვიზორული ჩანს. მეტაფიზიკური ენა ოდენ მნემონიკური ხელსაწყოს ფუნქციას ასრულებს. იგი მიუთითებს არადუალურ სინამდვილეზე, რომელიც დისკურსიულად არასდროს მიიწვდომება. მეტიც, აბელ-რაპე, რომელიც, როგორც ჩანს, დამასკიოსის ფილოსოფიას წამყვანი თანამედროვე ფილოსოფიური დისკურსების შუქზე განმარტავს და აფასებს, ამტკიცებს, რომ დამასკიოსთან საქმე გვაქვს მეტაფიზიკის აპორეტულ დეკონსტრუქციასთან დისკურსის გადაყირავების (περιτροπὴ τοῦ λόγου) მეშვეობით.[255] აბელ-რაპეს მახვილგონივრულ ანალიზს არ ვეწინააღმდეგებით, თუმცა შევნიშნავთ, რომ დამასკიოსთან არსებული მეტაფიზიკური ტრადიციის არც გაუქმება და არც გარდაქმნა თუ ხელახალი აწყობა, რასაც საკუთრივ გულისხმობს დეკონსტრუქცია, არ ხდება, არამედ მას ლოგიკურ ბოლომდე მიჰყავს უკვე არსებული, ისევ და ისევ მისი პრობლემატიზაციის გზით, და ამავდროულად, თავისი აპორეტული მიდგომიდან მიღებული გამოცდილების საფუძველზე, მინიშნების ფორმით, სახავს ახალ პერსპექტივებს, რეალური გადამწყვეტი განახლების გარეშე.

გასათვალისწინებელია ტანასეანუ-დიობლერის სამართლიანი შენიშვნა, რომელიც ნეოპლატონურ კვლევებში დამასკიოსთან აპორეტული მომენტის გადაჭარბებულ შეფასებაზე მიუთითებს. მართლაც, დამასკიოსი სავსებით აპორიის ფარგლებში არ რჩება, არამედ აპორიებს, როგორც მისი მთავარი შრომის სახელწოდებაც მოასწავებს, მოსდევს გადაწყვეტანი. ეს უკანასკნელნი, თავის მხრივ, მკითხველს საკუთრივ დამასკიოსის პოზიციისთვის აწვდიან არგუმენტებს, რაც, საბოლოოდ, შესაძლებელს ხდის დამასკიოსის ადგილის განსაზღვრას ნეოპლატონური ფილოსოფიის

[253] სკეპტიკოსებს აპორეტიკოსებიც (Ἀπορητικοί) ეწოდებოდათ. შდრ. D.L. IX, 61ff. თუმცა, ჩვენი მხრივ, შევნიშნავთ, რომ მათთან, განსხვავებით დამასკიოსისგან, მთავარი იყო (პრო- და კონტრ-)არგუმენტთა ისოსთენიის, თანაბარძალოვნების (ἰσοσθένεια τῶν λόγων), ჩვენება. აქვე, ანტიკური პლატონიზმის მოკლე ისტორიისა და ძველი ათენის აკადემიაში სკეპტიციზმის დაახლოებით ორასწლოვანი ბატონობისთვის იხ. ქირია 2024a, 148-159.

[254] იხ. Ahbel-Rappe 1998, 337-363. ლინგუიტის მიხედვითაც დამასკიოსს არაპირდაპირ უნდა სცოდნოდა სკეპტიკური არგუმენტაციის ფორმები. იხ. Linguiti 1990, 66-73.

[255] Rappe 2000, 200; 202f; 208-213. რაპეს მიხედვით, ადამიანური შემეცნების მისეული ანალიზი დამასკიოსს პოსტმოდერნისტად წარმოაჩენს. დამასკიოსსა და ისეთ პოსტმოდერნისტ მოაზროვნეებს შორის, როგორებიც არიან ჟაკ ლაკანი და, განსაკუთრებით, ჟაკ დერიდა, პარალელებს ავლებს ასევე ლავო. იხ. Lavaud 2007, 46-66.

ფარგლებში.[256] დამასკიოსის მსჯელობის წესს კარგად სწვდება ვან რილი. ვან რილის თანახმად, იგი ძირითადად ამგვარად გამოიყურება: გარკვეული თემის გარჩევისას დამასკიოსს თავდაპირველად მოჰყავს ნეოპლატონურ სისტემაში (უმთავრესად, პროკლეს მიერ) დამკვიდრებული სტანდარტული გაგება, რათა ჯერ თავისი არგუმენტებით გაამყაროს, თუმცა მომდევნო დისკუსიაში თავდაყირა აყენებს ამავე გაგებას და უფიქრდება მასში არსებულ პრობლემებს, სანამ ახალ, უფრო დახვეწილ და გაღრმავებულ, ვერსიამდე, უფრო სწორად, გადაწყვეტამდე არ მივა, რომელიც იმ პოზიციასთან, რომლიდანაც კვლევა გამოდიოდა, მოურიგებელია. აღნიშნული მოურიგებლობა ექსპლიციტურად არაა ნახსენები, მაგრამ კვლევის შედეგი აჩვენებს, რომ მანამდელი პოზიციის დაჭერა აღარ ეგების.[257] ყველაზე ყურადსაღები კი ისაა, რაზეც ვან რილიც მიუთითებს, რომ თავის გადაწყვეტებს ან პასუხებს დამასკიოსი წარმოადგენს არა როგორც უკანასკნელ ჭეშმარიტებებს, არამედ ოდენ მინიშნებებს. მაშასადამე, გადაწყვეტანი ანიშნებენ მიმართულებას, სადაც ჭეშმარიტება უნდა იყოს დავანებული, თუმცა (ახალ თუ ახლად დანახულ) ჭეშმარიტებას საბოლოო სახით არ ადგენენ. ვფიქრობთ, ეს დამასკიოსთან ლოგოსის აპორეტული განზომილების ამოქმედებითა და, ამის კვალად, ადამიანური შემეცნების არასრულყოფილებისა და დაუსრულებლობის გაცნობიერებით აიხსნება.

დამასკიოსის ნაშრომში *საწყისთა შესახებ* ვხვდებით ერთ ძალზედ საგულისხმო პასაჟს, რომელიც თავისი სულისკვეთებით ქრისტიანი მამების მსჯელობასაც კი მოგვაგონებს, რამეთუ ადამიანური ბუნების სიმწირე და არარაობა, ისევე როგორც ჩვენი შემეცნების შეზღუდულობა, ქრისტიანულ ლიტერატურაში გავრცელებული ტოპოსია.[258] დამასკიოსის მიხედვით, სანამ ჩვენ ადამიანურად ვსაუბრობთ (ἀνθρωπίνως διαλεγόμενοι. Dam. *Pr.* III, 140, 14) უზეღვთაებრივეს (ὑπερθειοτάτων)[259] საწყისთა შესახებ, მანამ არ შეგვიძლია სხვანაირად გავიაზროთ და სახელვდოთ ისინი,

[256] Tanaseanu-Döbler 2016, 370-371.

[257] van Riel 2010, 671.

[258] სანიმუშოდ იხ. რამდენიმე პასაჟი გრიგოლ ნაზიანზელის თეოლოგიური სიტყვებიდან: Gr. Naz. *or.* 28, 21, 142, 1-10; *or.* 29, 8, 192, 19-25 (დან., ციტ. N100-101). ასევე შდრ. Gr. Naz. *or.* 27 (სრულად. ეს არის პირველი თეოლოგიური სიტყვა, წინასწარი თქმა ევნომიანელების წინააღმდეგ); *or.* 28, 17, 136, 9-15; 31, 31, 228, 1-6; 33, 340, 7–342, 1. ამდენად, არ ვეთანხმებით მეტრო-ტრესოს, რომელიც ფიქრობს, რომ დამასკიოსს თავისი აპორეტული მეთოდითა და კრიტიკით ყოველგვარ დოგმატიზმზე, პირველ ყოვლისა, სწორედ რომ ქრისტიანებზე თავიანთ თეოლოგიურ თვითდაჯერებაში შეტევა სურდა. იხ. Metry-Tresson 2012, 467-470.

[259] მსგავს აღმატებით ფორმებს შემდეგ დიონისესთან შევხვდებით რეგულარულად.

რის გამოც იძულებულნი ვართ იმ რეალობას, რომელიც ყოველივეს, სიცოცხლისა და არსების მიღმაა, მივუყენოთ აღნიშნული სახელები და ცნებები. შემდეგ იგი გადაინაცვლებს ღმერთების მიერ ადამიანთათვის ცოდნის გადაცემაზე. როგორც აღმოჩნდება, ამ პროცესში თვით ღმერთებიც ადამიანური დიალექტით სარგებლობენ. ეს დიალექტი არა მხოლოდ ჩვენი სიტყვებისა და სახელებისგან შედგება, არამედ იმ გაგებებისგან, რომლებიც აქაური საგნების შესატყვისი და მათზე მორგებადია. დამასკიოსი კიდევ უფრო შორს მიდის, როდესაც წერს ჩვენს მწირ არარაობაზე (τῆς μικροπρεποῦς ἡμῶν οὐδενείας. Dam. *Pr.* III, 141, 7), რომლის აუცილებლობითაც უმსგავსო ვიქმნებით იმ ჭეშმარიტებისგან და ვეცემით დანაწევრებულთაკენ. ამის მიუხედავად, მისი შენიშვნისამებრ, მაინც საჭიროა ეს გონებაცთომილება (παραφορά) და ცვალება (παράλλαξις), რადგან სხვანაირად არ იქნება.[260]

დირკ ქიურსგენი დამასკიოსთან ხედავს „სუბიექტური გონების კრიტიკას“, რომელსაც სააშკარაოზე გამოაქვს მოაზროვნე სუბიექტის პროექციები აბსოლუტზე და, ზოგადად, „გარეშეზე“ (განსაკუთრებით, „მიღმურ მეტაფიზიკურზე“).[261] იგი დამასკიოსის ფილოსოფიას განმარტავს როგორც ეპისტემოლოგიურად ორიენტირებულ იდეალიზმს, რადგან დამასკიოსი, პირველ ყოვლისა, კონცენტრირდება აზროვნების განკარგულებაში მყოფ საშუალებებზე, სწვდეს აბსოლუტსა და, ზოგადად, მეტაფიზიკურ სფეროს.[262] შემეცნებას არ ძალუძს საგანთა სრულიად ადეკვატურ ობიექტურობასა და ჭეშმარიტებასთან მისვლა, რაკი საგნის განსაზღვრულობა, რომელშიც ის ჩანს, ყოველთვის უკვე თავად შემეცნების ფორმაა. ქიურსგენის თვალსაზრისით, აზროვნების საშუალებებზე რეფლექსიის კვალად, დამასკიოსს სხვა აღარაფერი რჩება გარდა იმისა, რომ შეასრულოს შემობრუნება „რეალურიდან“ შემმეცნებლისკენ, სხვა სიტყვებით, აბსოლუტის თავისი მეტაფიზიკური თეორია გადაზარდოს სუბიექტურობის თეორიაში.[263] აქვე უნდა ითქვას, რომ, როგორც ჩანს, გერმანული ფილოსოფიური ისტორიოგრაფიისთვის დამახასიათებელია დამასკიოსის ფილოსოფიის კანტის ფილოსოფიასთან, ასე ვთქვათ,

[260] Dam. *Pr.* III, 140, 24–141, 9 (დან., ციტ. N102).
[261] Cürsgen 2007, 332.
[262] Ibid, 337.
[263] ამ ჭრილში დანახვისას ქიურსგენისთვის დამასკიოსის აპორეტიკაც ზოგადად შემეცნების აპორეტიკაა. შდრ. Cürsgen 2012, 90; 108. დამასკიოსის შემეცნების თეორიისთვის იხ. Cürsgen 2008, 75-98; აგრეთვე, ალექსიძე 2015, 11-34.

დანათესავების მიდრეკილება. ჯერ კიდევ ტენემანი, რომელსაც ეკუთვნის დამასკიოსის ფილოსოფიის პირველი გადმოცემა ახალი დროის ფილოსოფიურ ისტორიოგრაფიაში (კერძოდ, *ფილოსოფიის ისტორიის* მრავალტომიანი შრომის 1807 წელს გამოქვეყნებულ მეექვსე ტომში, 361-371 გვერდებზე), დამასკიოსს, უპირველესად, პროკლესთან კონსტრასტულ ფონზე[264] საკვირველად დადებით შეფასებას აძლევდა და მასში პროკანტიანელს შეიცნობდა. ტენემანის თქმით, დამასკიოსს რომ სხვა დროში ეცხოვრა, ეპოქას შექმნიდა.[265]

ქიურსგენს, მიუხედავად იმისა, რომ ის სავსებით ღრმად წვდება და შესაბამისი ფილოსოფიური ოსტატობით გამოკვეთს დამასკიოსის ფილოსოფიის თავისებურ ხასიათს, კრიტიკოსები ჰყავს, რომელთა შორისაც არიან ტანასეანუ-დიობლერი და პაშკალაუ.[266] მათთვის მთავარი ისაა, რასაც ჩვენც სავსებით ვეთანხმებით, დამასკიოსთან სუბიექტზე ცენტრირებული მიდგომის გადაჭარბებული შეფასების ფონზე, მხედველობიდან არ დაგვეკარგოს მისი ობიექტური ონტოლოგია თუ მეტაფიზიკა, პროკლესეული მოცემულობიდან ამოსული.

2.1.2 დამასკიოსის ფილოსოფიის პროკლესთან მიმართებისათვის

დამასკიოსის ფილოსოფიის პროკლეს ფილოსოფიასთან მიმართების საკითხი ერთ-ერთი ყველაზე საჭირბოროტოა. ჯერ კიდევ სიმპლიკიოსმა დაინახა ამ მხრივ დამასკიოსის განსაკუთრებულობა და იგი საგანგებო აღნიშვნის ღირსად მიიჩნია. *ფიზიკაზე კომენტარში* სიმპლიკიოსთან ვკითხულობთ შემდეგს:

> ხოლო პროკლეს მერე ჩვენამდე [ჩვენს თაობამდე, sc.] თითქმის ყველანი პროკლეს მისდევდნენ არა მხოლოდ ამაში[267], არამედ ყველა სხვა დანარჩენში. ასკლეპიოდოტესზე, საუკეთესოზე პროკლეს მოწაფეთაგან, და ჩვენს დამასკიოსზე არ ვსაუბრობ: პირველს თავისი უდიდესი ნიჭის გამო ჰგვრიდა სიამოვნებას ახალ-ახალი სწავლებები, დამასკიოსი კი თავისი

[264] ტენემანის ფორმულირებით პროკლეს მთავარი ამოცანა იყო თავის თავში დასრულებული, სავსებით გარკვეული, ყოველი ეჭვის გამომრიცხავი, სრულყოფილი მეცნიერების ჩამოყალიბება, რასაც, უნდა ითქვას, რომ თანამედროვე მკვლევართა უმეტესობა იზიარებს. შდრ. Tennemann 1805, iii. ამასთან, ტენემანის გაგებით, პროკლეს მთავარი შეცდომა ისაა, რომ იგი ლოგიკური ერთიანობიდან, როგორც აზროვნების პრინციპიდან, ასკვნის რეალურ ერთიანობაზე, როგორც რეალურ პრინციპზე.

[265] Tennemann 1806, 362. აქვე, ტენემანი დამასკიოსიდან იცნობდა ვოლფთან *Anecdota Graeca*-ში მოყვანილ ორ ფრაგმენტს შრომიდან *საწყისთა შესახებ*. ვესტერინკისა და კომბესის კრიტიკულ გამოცემაში ამ ფრაგმენტებს შეესაბამება I, 1f (პირველი აპორია) და III, 108-176 გვერდები.

[266] Tanaseanu-Döbler 2016, 369, სქ. 35; Paşcalău 2018, 12-13.

[267] იგულისხმება დროის ინტერპრეტაციის საკითხი. აქვე, დამასკიოსის დროის ფილოსოფიასთან დაკავშირებით იხ. Golitsis 2023.

> შრომისმოყვარეობისა და იამბლიქოსისადმი სიმპათიის გამო არ აყოვნებდა შეწინააღმდეგებოდა პროკლეს მრავალ სწავლებას.[268]

მოყვანილი პასაჟი მკაფიოდ ადასტურებს პროკლეს ავტორიტეტს ათენის ნეოპლატონური სკოლის ფარგლებში და დამასკიოსის მიერ მის უკუგდებას. ამასთან, საინტერესოა, რომ სიმპლიკიოსი ვინმე ასკლეპიოდოტესს, რომლისგანაც არაფერი შემონახულა (ცნობილია, რომ მას *ტიმეოსზე კომენტარი* უნდა ჰქონოდა დაწერილი) ჯერ ერთი, პროკლესთან წინააღმდეგობაში არ მოიაზრებს და, მეორეც, მას განსაზღვრულ ადგილს არ მიუჩენს ნეოპლატონიზმის ფარგლებში. როგორც ჩანს, ეს იყო უბრალოდ გამორჩეული ნიჭის ადამიანი, რომელსაც სკოლის ფარგლებში საკუთარი ადგილის დამკვიდრება, ვინმესადმი წინააღმდეგობის ან განსაკუთრებით მიმხრობის კვალად, არ ადარდებდა, არამედ ოდენ თავისი უცხო იდეებით ხარობდა. აქვე აღსანიშნავია, რომ დამასკიოსი თავის *ფილოსოფიის ისტორიაში* მწყრალად ეკიდება ასკლეპიოდოტესის გონებრივ შესაძლებლობებს.[269] დამასკიოსის გადმოცემით, ასკლეპიოდოტესის გონება ისეთი სრულყოფილიც არ იყო, როგორც ბევრს ეგონა; პრობლემების წამოჭრაში იგი უმახვილესი იყო, მაგრამ არა იმდენად ძლიერი გაგებაში. დამასკიოსი მას აფასებს როგორც არა „თავის თავის მსგავსს“ (οὐδὲ αὐτὸς ἑαυτῷ ὅμοιος. Dam. *PH.* fr. 85 A, 212, 3), რაც მისი გონების გაუწონასწორებლობასა და მის მიერ საკუთარი ერთი გარკვეული ხედვის განვითარებისა და თანმიმდევრულად მიყოლის უუნარობაზე მიუთითებს. დამასკიოსის შემთხვევაში ვითარება პრინციპულად განსხვავებულადაა. შრომისმოყვარეობა, რომელსაც მას სიმპლიკიოსი მიაწერს, მეტად დასაფასებელია, რადგან იგი გულისხმობს მის გამძლეობას აზრის ძირისძირობამდე გაგებაში, ისევე როგორც მის ძლიერ ნებელობასა და უნარს გადაწყვიტოს ერთი მოაზროვნის საწინააღმდეგოდ და (პირველთან შედარებით) მეორის სასარგებლოდ.

დამასკიოსისა და პროკლეს ფილოსოფია ერთმანეთს უპირისპირდება არა იმდენად შინაარსობრივად, რამდენადაც მეთოდოლოგიურად (დაახლოებით როგორც არისტოტელესა და პლატონის შემთხვევაშია). ამ მხრივ, იმის აღნიშვნაც კმარა, რომ დამასკიოსთან ვპოულობთ პროკლეს დიალექტიკური მეტაფიზიკის (თეოლოგიის) ფუნდამენტურ სტრუქტურას: მასთანაც პირველ საწყისამდე, გამოუთქმელამდე,

[268] Simp. *in Ph.* 795, 11-17 (დან., ციტ. N103).
[269] Dam. *PH* fr. 85 A/Athanassiadi.

აღმასვლას მოსდევს დაღმავალი განხილვა მომდევნო ჰიპოსტასებისა და მათთან დაკავშირებული ისეთი საკითხებისა, როგორებიცაა საკითხი პროოდოსის, აგრეთვე ზიარების შესახებ.[270] ფუნდამენტურად, პირველ ყოვლისა, მათი აზროვნების წესი[271] და ფილოსოფიური მისია (და ასევე ამ მისიის შესასრულებლად დასმული აქცენტები) სხვაობს. თქმულის სანიმუშოდ გამოდგება ორი პასაჟი (II, 73, 11-16 და I, 75, 3-5) ნაშრომიდან *საწყისთა შესახებ*, რომელთაც ქვემოთ შევეხებით.

Pr. II, 73, 11-16 (დან., ციტ. N362) პასაჟში ჩვენს ყურადღებას იქცევს ის, რომ აქ საუბარია ერთი და იმავე საგნის ორგვარად განხილვის შესაძლებლობაზე. განხილვას აზრთა აშკარა და დისკურსიული სახის მიხედვით (κατὰ τὸ συμφανέστερον καὶ διαβεβηκὸς εἶδος τῶν νοημάτων) უპირისპირდება საუბარი უფრო იდუმალი წესისა და მინიშნების მიხედვით (ἀπορρητότερον εἰπεῖν, καὶ κατὰ ἔνδειξιν). ვფიქრობთ, ეს უკანასკნელი წარმოადგენს აზროვნების დამასკიოსისთვის ნიშნეულ წესს, მაშინ როდესაც პირველი მათგანი პროკლეს სტიქიაა. დამასკიოსის აზროვნება შედგება შიფრებისა და მინიშნებებისგან, რომლებიც დენოტატს არ და განგებ ვერ მოიხელთებენ და იტევენ, არამედ კრძალვით პატივს მიაგებენ მასში არსებულ გამოუთქმელს და საიდუმლოებათაგან მის დაცლას კრძალავენ (სიტყვის ἀπόρρητος ერთ-ერთი მნიშვნელობა არის სწორედ „აკრძალული“). ეს მისტიფიკაცია სუბიექტის დისპოზიციითაც არის განპირობებული და ობიექტურადაცაა გამართლებული. მისი უპირატესი მონაპოვარი სინამდვილის ამოუწურავობა და შემეცნების ჩაუკეტავობაა, განუსაზღვრელი ზრდის პერსპექტივით. ქიურსგენი მართებულად მიუთითებს დამასკიოსთან მთელი ჩვენი შემეცნებისა და აზროვნების ენდეიკტურ და სიმბოლურ ხასიათზე.[272] პროკლესგან განსხვავებით, დამასკიოსისთვის საეჭვოა, აზროვნებამ საწყისთა და კანონზომიერებათა სისტემურ ასახვასა და არქიტექტონულ მოწესრიგებას მიაღწიოს. სინამდვილე კონცეპტუალიზაციის მიღმაა. შესაბამისად, დამასკიოსისთვის ცენტრალური რეალობის პრინციპული გამოუთქმელობისა და შეუმეცნებადობის აქცენტირება ხდება.[273] ჩვენეულ ხედვას ეთანადება ტანასეანუ-დიობლერის თვალსაზრისიც, რომლის მიხედვითაც, თავისი მაძიებელი ფორმიდან

[270] ამას აღნიშნავს ასევე ო’მეარა. იხ. O’Meara 2000, 279-290.
[271] ამას არაერთი მკვლევარი მიუთითებს. მაგალითისთვის იხ. Hoffmann 1994, 572; Galpérine 1987, 27; van Riel 2010, 671; Rappe 2000, 202; Tanaseanu-Döbler 2016, 378; ალექსიძე 2019, 176.
[272] Cürsgen 2007, 318-319.
[273] Kiria 2022, 26.

გამომდინარე, *საწყისთა შესახებ* პროკლეს სისტემური შრომების, განსაკუთრებით *თეოლოგიის საფუძვლების*, საწინააღმდეგო პროექტად შეიძლება იქნეს განხილული. მისივე თქმით, დამასკიოსის ნაშრომში აზროვნებისა და მეტყველების საზღვრებია გამოკვლეული პირველ საწყისებთან მიმართებით პროკლესეული პრეტენზიის გარეშე, „სისტემა აბსტრაქტულ-გეომეტრიულ ან ლოგიკურ რიტორიკაში აპრიორულად აუცილებელი და ცხადი წარმოჩნდეს“.[274]

მომდევნო პასაჟში (Dam. *Pr.* I, 75, 3-5 [დან., ციტ. N265]) ფიგურირებს დამასკიოსის ფილოსოფიისთვის ისეთი მნიშვნელოვანი გაგება, როგორიცაა περιτροπὴ τοῦ λόγου[275]. პასაჟი ამოღებულია ერთის პროოდოსის შესახებ განვითარებული მსჯელობიდან. კერძოდ, აქ საუბარია იმაზე, რომ ყოველი პროოდოსი დიფერენციაციის შემომყვანია და, თან, მუდამ დიფერენცირების შუამავალ მიზეზს ეძიებს თუ საჭიროებს და ასე უსასრულოდ. საკვანძო ფრაზები, რომლებიც აქ ჩვენს ყურადღებას იქცევს, არის, როგორც უკვე აღინიშნა, ლოგოსის საკუთარი თავის მიმართ შემობრუნება (ὁ λόγος εἰς τὸ αὐτὸ περιτρέπεσθαι) და დაუსრულებელი ძიება (ἐπιζητούσης … ἐπ’ ἄπειρον). პროკლეს მიზანია არაწინააღმდეგობრივი, დასრულებული, სრულყოფილი ლოგოსის შემოთავაზება, რაც ლოგოსის ძალმოსილების ჩვენებას ნიშნავს, რის გამოც ის მაქსიმალურად უნდა ცდილობდეს მსჯელობიდან წინააღმდეგობების აღმოფხვრას. დამასკიოსი, პირიქით, ამხილებს და სააშკარაოზე გამოაქვს ჩვენს ლოგოსში ჩადებული წინააღმდეგობები, ლოგოსის მიერ საკუთარი თავის წინააღმდეგ შებრუნება და, ამრიგად, მისი მარცხი და ხელმოცარვა, აგრეთვე მისი დაუსრულებლობა, უკეთ, უსასრულო სტრუქტურა მასში არსებული უსასრულო ძიების პოტენციალითურთ (რაც, აქვე უნდა ითქვას, რომ, საბოლოოდ, პროკლესა და მთელი ანტიკური პლატონიზმის დარად, დამასკიოსისთვისაც საფრთხეა). ამიტომაც საჭიროა თავის თავდაჯერებაში ჩვენი ლოგოსის „გატეხვა“, თავისთავად მყოფისა და ერთის მაღალ რეალობებზე მუდმივი სწორების აღების გზით (გამოუთქმელს რაც შეეხება, აქ ჩვენი ლოგოსი სავსებით წყდება).

---

[274] Tanaseanu-Döbler 2016, 371.

[275] შდრ. Dam. *Pr.* I, 8, 13-14: περιτρεπόμεθα τῷ λόγῳ. Ibid, I, 26, 3: περιτρεπόμενος ὁ λόγος. I, 38, 14-15: καὶ δοκεῖ μὲν ὁ λόγος ἔχειν τινὰ περιτροπήν. ასევე შდრ. Dam. *Pr.* I, 18, 9; I, 21, 18-20; I, 22, 16-19. დამასკიოსთან περιτροπή-ს ფუნქციისთვის იხ. Paşcalău 2018, 92-107. ზოგადად, περιτροπή რიტორიკაში გამოყენებული ტერმინია და გულისხმობს სიტყვის შებრუნებას (περιτροπὴ τοῦ λόγου) თანამოსაუბრის მიმართ.

პროკლესა და დამასკიოსს შორის მიმართების თაობაზე მკვლევართა თვალსაზრისები ერთმანეთისგან იყოფა. კონკრეტულად, მათ შორის არსებული განსხვავება და, მეტიც, წინააღმდეგობა, ფაქტობრივად, საყოველთაოდაა აღიარებული, თუმცა საკითხი მდგომარეობს იმაში, თუ რამდენად რადიკალურად იქნება განსაზღვრული დამასკიოსის ოპოზიცია პროკლეს სისტემის მიმართ. ქვემოთ მიმოხილვას დავიწყებთ ბოლო პერიოდის შრომებით.

სამწუხაროდ, გრეგთან (2020) ვერ ვპოულობთ მკაფიო პოზიციას, ზოგადად, დამასკიოსისა და პროკლეს ურთიერთმიმართებასთან, ისევე როგორც დამასკიოსთან პროკლეს სისტემის რეცეფციის არსებით თავისებურებებთან დაკავშირებით, რამდენადაც გრეგის ინტერესის სფერო შემოიფარგლება კონკრეტულად ერთის კაუზალობის პრობლემით და მისი გადაწყვეტით დამასკიოსისა და პროკლეს მიერ; თავისი მონოგრაფიის ბოლოს კი ის აფასებს ამ კუთხით დამასკიოსის მიერ შესრულებულ ტრანსფორმაციას. ასევე ბოლო პერიოდის შრომებიდან აღსანიშნავია პაშკალაუს შრომა *ნეოპლატონიკოს დამასკიოსის „არაარტიკულირებადი ცნებები“. ტრანსცენდენტობა და ყოვლადი ერთობა ნაშრომში ‚აპორიები და გადაწყვეტები პირველ საწყისთა შესახებ‘*, რომელშიც ავტორი დამასკიოსის აბსოლუტურ ორიგინალობაზე საუბრობს. პაშკალაუს მთავარი თეზისი ისაა, რომ თავისი აპოფატიკური დიალექტიკით დამასკიოსი ყველა მის წინამორბედს აღემატება.[276]

საკითხს საინტერესოდ უდგება ტანასეანუ-დიობლერი (2016). პროკლესადმი დამასკიოსის მიმართების გასარკვევად, წყაროების მდგომარეობის თვალსაზრისით, იგი გამოყოფს ორ ურთიერთშემავსებელ მიდგომას – ნარატიულ-ჰაგიოგრაფიულსა და სისტემურ-თემატურს.[277] პირველ შემთხვევაში შესწავლის საგანი უნდა იყოს *ისიდორეს ცხოვრება*, რომელშიც დამასკიოსი გვიანანტიკურობის ფილოსოფიურ წრეებსა და პროკლეს ეხება, რაც მის მიერ პროკლეს, როგორც მოაზროვნისა და ფილოსოფოსის, შეფასების შესახებ გვაძლევს ინფორმაციას; ხოლო მეორე შემთხვევაში ყურადღების ცენტრში ექცევა დამასკიოსის ფილოსოფიური შრომები და მათში განვითარებული წინააღმდეგობა პროკლეს სისტემის მიმართ. პირველი მიდგომა წინამდებარე კვლევის მიღმაა, თუმცა, ტანასეანუ-დიობლერის კვალად, შეიძლება

[276] Paşcalău 2018, 18; 20.
[277] Tanaseanu-Döbler 2016, 363-365.

ითქვას, რომ დამასკიოსი პროკლეს აღწერს ცალმხრივად რელიგიითა და თეოლოგიით დაინტერესებულ, მისი გაგებით, ხისტ და მკაცრ სკოლის ხელმძღვანელად, რომლისგანაც თავის ირონიულ დისტანციას დამასკიოსი არ მალავს.[278]

აბელ-რაპე თავის კვლევებში პროკლეს წარმოაჩენს დამასკიოსისთვის ნეგატიურ ფოლიოდ, ე.წ. ინტელექტუალურ უკანა პლანად, რომლის კრიტიკაც საჭირო იყო იამბლიქოსის დამოწმებით და მასთან დაბრუნებით.[279] მართალია, აბელ-რაპე შესაბამის პუნქტებში დამასკიოსსა და პროკლეს შორის კავშირსაც და, პირიქით, იამბლიქოსთან უთანხმოებასაც ხედავს, თუმცა ყურადღების ღირსად სწორედ იამბლიქოსის აღიარებას და პროკლეს უკუგდებას მიიჩნევს, როგორც ჩანს, მათ შორის, სიმპლიკიოსის ცნობის გავლენით. უნდა ითქვას, რომ წინამდებარე კვლევაში, კერძოდ, საზღვრის, უსაზღვრობისა და ნარევისადმი მიძღვნილ განყოფილებაში, ეს ცალმხრივობა არიდებულია და შედარებით მთლიანი სურათია წარმოდგენილი, დამასკიოსის მიერ იამბლიქოსისა და პროკლეს შესაბამის სწავლებათა ათვისებას რაც შეეხება. აბელ-რაპეს განმარტებას იტაცებს ტანასეანუ-დიობლერიც. მისთვის პროკლეს მეტაფიზიკურ-თეოლოგიური სისტემა ქმნის ყველგანმყოფ კონტრასტულ ფოლიოს, რომელსაც დამასკიოსი ემიჯნება.[280] წინამორბედ ტრადიციასა და, პირველ ყოვლისა, პროკლესთან დამასკიოსის განხეთქილებას ხაზს უსვამს მეტრი-ტრესოც.

დამასკიოსისა და პროკლეს ურთიერთმიმართების თაობაზე უფრო გაწონასწორებულ ანალიზს, რომელშიც გამოკვეთილია, ერთი მხრივ, განგრძობადობა მათ შორის, ხოლო, მეორე მხრივ, ამაშივე დანახულია განსხვავებული აქცენტები, ვპოულობთ კომბესთან. კომბესი მიდის დასკვნამდე, რომ დამასკიოსი უფრო ცხადად და განსხვავებულად გამოხატავს იმას, რაც პროკლესთან არსებითად უკვე მოცემული იყო.[281] ამავე მიმართულებით ვითარდება ლინგუიტის ანალიზი. იგიც ფუნდამენტური განგრძობადობის ჩარჩოში წარმოაჩენს განსხვავებულ აქცენტებს.[282] ლინგუიტის თანამემამულე ნაპოლი, ამ მხრივ, თავის დეტალურ ანალიზში გვთავაზობს ჭკვიანურ

[278] Dam. *Isid.* 36; fr. 129a; fr. 134; fr. 172/Zintzen.
[279] Damascius 2010, xix-xxiv.
[280] Tanaseanu-Döbler 2016, 365-366.
[281] Combès 1987, 227-229; 231; 246.
[282] ლინგუიტის იტალიურენოვანი შრომა *L'ultimo platonismo greco. Principi e conoscenza* (*უკანასკნელი ბერძნული პლატონიზმი. საწყისები და შემეცნება*) ხუთი თავისგან შედგება. პირველი თავი ეხება გამოუთქმელს, მომდევნო – ერთს, მესამე და მეოთხე თავებში ამ საწყისების შემეცნების შესაძლებლობებია განხილული, ხოლო ბოლო თავი საზღვარსა და უსაზღვრობას ეთმობა. ნაშრომი ვრცელი არაა. იგი სულ 129 გვერდზეა გაშლილი, თუმცა შესანიშნავადაა აღიარებული.

ფორმულირებას „frattura nella continuità“ („გარდატეხა განგრძობადობაში“).[283] ასევე საინტერესოა ქიურსგენის ფორმულირება „geradezu naturgemäßes Komplement und Opposition zur Philosophie des Proklos“, რომლის თანახმადაც დამასკიოსის ფილოსოფია ფასდება როგორც „სწორედაც რომ ბუნებრივი დამატება და ოპოზიცია პროკლეს ფილოსოფიის მიმართ“.[284]

ჩვენ თავად დამასკიოსის პროკლესადმი მიმართების საკითხის გადაწყვეტისას ვცდილობთ წონასწორობის შენარჩუნებას. ვფიქრობთ, უთუოა, რომ დამასკიოსი იღებს პროკლესეულ მოცემულობას, მის მეტაფიზიკურ სისტემას, და თავისი საწინააღმდეგო მეთოდოლოგიური და ეპისტემოლოგიური პოზიციიდან გამომდინარე განაგრძობს მის ფარგლებში მუშაობას. სწორედ ამის კვალად ისმის მასთან განსხვავებული აქცენტები, შემოდის ცვლილებები და იქმნება გარდატეხის ეფექტი. ეს ყოველივე, თავის მხრივ, არსებული მოცემულობის გაღრმავებაზე, განწმენდასა და დახვეწაზე მიანიშნებს. ამასთან, მომხდარი ცვლილებები იმპლიციტურად უკვე პროკლესთან, მისი ფილოსოფიის ქვედა შენაკადებში, შეიძლება იქნეს ამოკითხული (რასაც ჩვენი შემდგომი ანალიზიც წარმოაჩენს). ამდენად, დამასკიოსს ნეოპლატონიზმის რადიკალურ განმაახლებლად და პროკლეს რადიკალურ მოწინააღმდეგედ ვერ მივიჩნევთ. მისი ფილოსოფია უმალ პროკლეს „კომპლემენტარული ოპოზიციაა“.

2.2 მიზეზის გაგება

2.2.1 *საწყისთა შესახებ*, პირველი აპორია

თავის ნაშრომს *საწყისთა შესახებ* დამასკიოსი ყოველივეს პირველსაწყისთან დაკავშირებული აპორიით[285] ხსნის. როგორც ვიცით, პროკლესთვის გადამწყვეტი იყო ყოველივეს პირველსაწყისისა და მიზეზის, რომლისგანაც, როგორც ფესვიდან და

[283] Napoli 2008, 161-172.

[284] Cürsgen 2007, 315.

[285] ნაშრომის *საწყისთა შესახებ* პირველი აპორიის წინამდებარისგან რამდენადმე განსხვავებული გარჩევისთვის იხ. ქირია 2021c, 230-233. აქვე, რაპეს მიხედვით, წინამდებარე აპორიაში დამასკიოსი პროკლეს კაუზალურ სწავლებას უარყოფს. ლინგუიტი ხაზს უსვამს, რომ დამასკიოსი პირველსაწყისის ცნების პრობლემატიზაციით ახალს არაფერს ამბობს ნეოპლატონურ ტრადიციასთან შედარებით და პრობლემასაც ნამდვილად ვერ ჭრის. ოფმანიც ანალოგიურად შენიშნავს, რომ დამასკიოსს აბსოლუტური საწყისის პარადოქსის გარჩევით საწყისთა შესახებ ნეოპლატონური სწავლებიდან უკანასკნელი დასკვნა გამოაქვს, ფაქტობრივად, იგი ლოგიკურ ბოლომდე მიჰყავს. იგივეა მეტრი-ტრესოს დამოკიდებულებაც. შდრ. Rappe 2000, 207; Linguiti 1990, 20-21; Hoffmann 1997, 376f.; Metry-Tresson 2012, 40-46.

მწვერვალიდან, ყოველივე ერთიან იერარქიულ წყობად გამოდის და ლაგდება, დამტკიცება, რასაც ის თავისი თანდაყოლილი ლოგიკური განსჯის მიყოლით თანმიმდევრულად და დაჯერებით ახორციელებდა ისე, რომ მიღწეული შედეგები და, საერთოდ, მთელი მსჯელობა აპრიორული სიცხადისა და აუცილებლობის ბეჭდით იყო დაღდასმული და, შესაბამისად, შიდა წინააღმდეგობებისა და გაურკვევლობისგან დაზღვეული. დამასკიოსი, პირიქით, თავის აპორეტულ განხილვაში აჩვენებს, რომ „პირველსაწყისის“ ცნება ჩვენს ლოგოსს უსასრულობაში გადავარდნის საფრთხის წინაშე აყენებს (აქ, ფაქტობრივად, მოქმედებაშია „მესამე ადამიანის“[286] არგუმენტი პლატონის *პარმენიდედან*) და საკუთარი თავისვე წინააღმდეგ განაწყობს.

თუ ყოველივეს ერთი პირველსაწყისი და პირველმიზეზი ყოველივეს თავს უყრის მისი დამწვერვალებით[287] ან ფარული შემოქმედებითი პოტენციალით დატვირთული ფესვოვანი თუ მარცვლოვანი სახით შემცველობით, მაშინ ისიც ყოველივეს ნაწილია (τι τῶν πάντων. Dam. *Pr.* I, 1, 5), როგორც მისი უკანასკნელი ზღვარი და მომცველობა[288]. თუმცა ეს ჩვენს ლოგიკურ განსჯას არ აკმაყოფილებს, რამდენადაც ჩვენ ვეძებთ ყოველივეს ერთ პირველსაწყისს. ამრიგად, მოგვიწევს დავუშვათ ახალი საწყისი, რომელიც იმ წინა საწყისის ჩათვლით ყველაფრის საწყისი იქნება, მაგრამ ესეც არ ივარგებს, რამეთუ თუ ეს ახალი საწყისი ყველაფერთან მიმართებას და მისდამი კოორდინაციას[289] უშვებს, მაშინ ისიც ყოველივეში იქნება გაწევრიანებული, რაც ჩვენ წინაშე ახალი საწყისის ძიების საჭიროებას გააჩენს. ამას კი, თავის მხრივ, დასასრული არასდროს ექნება. არსებობს მეორე ვარიანტიც: თუ ყოველივეს პირველსაწყისი და მიზეზი უმიმართებოა, მაშინ გამოდის, რომ მივაგენით რაღაც აბსოლუტურს, რომელიც სიმრავლესა და უსასრულობას, ისევე როგორც მათთან წილნაყარ დაუსრულებელ ძიებას გამორიცხავს. აქ კიდევ უფრო დიდი პრობლემა იმალება: ყოველივეს აბსოლუტურად უმიმართებო პირველსაწყისი და მიზეზი არ არსებობს, რადგან, პარადოქსულად, იმას, რაც ყოველივეს აბსოლუტურად უმიმართებო პირველსაწყისი და მიზეზია, ყოველივესთან საერთო ვერ ექნება და ვერც მისი საწყისი და მიზეზი იქნება. სხვა მხრივ თუ შევხედავთ, ყველაფერი ისაა, რასაც არაფერი არ

[286] Pl. *Prm.* 132 a1-b2. შდრ. 132 c12-e1.
[287] Dam. *Pr.* I, 1, 5-6: οἷον κορυφὴ ἀπ᾽ αὐτῆς προϊόντων. ასევე იხ. Dam. *Pr.* I, 123, 20-22 (დან., ციტ. N104).
[288] Dam. *Pr.* I, 1, 13-15.
[289] Dam. *Pr.* I, 1, 16–2, 4 (დან., ციტ. N105).

აკლია.[290] ამიტომ, ისეთი პირველსაწყისის დაშვება, რომელიც ყველაფერში არ შედის, ყველაფრის იდეას ეწინააღმდეგება. ეს არის მჭახე მაგალითი იმისა, თუ როგორ გვიბრუნდება ჩვენივე ლოგიკური განსჯა ჩვენსავე წინააღმდეგ. დამასკიოსს სხვა დასკვნა ვერ გამოაქვს, გარდა იმისა, რომ ყოველივე უსაწყისო (ἄναρχος) და უმიზეზოა (ἀναίτιος),[291] რაც ნამდვილად გაუგონარი მტკიცებაა პროკლესთან (და არა მარტო) შედარების შუქზე. ამის მიუხედავად, ჩვენი ლოგოსი მაინც ითხოვს პირველსაწყისსა და მიზეზს. დამასკიოსი მას აძლევს კიდეც ე.წ. „პირველსაწყისსა და მიზეზს“, ოღონდ ისეთს, რომელზეც ვერაფერს იტყვის და რომელთან დაკავშირებითაც სულ უნდა ჩაწყდეს.[292] აქ ძნელია არგახსენება ვიტგენშტაინის განთქმული ფრაზისა *ლოგიკო-ფილოსოფიური ტრაქტატიდან*: „რის შესახებაც ვერ ვილაპარაკებთ, იმის თაობაზე დუმილი გვმართებს“ („Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“)[293].

2.2.2 ერთისა და მრავლის აპორია

ზემოგანხილული აპორიიდან გამომდინარე, დამასკიოსი თავისი ყურადღების ცენტრში აქცევს იმას, რომ ერთად წარმოდგენილი მიზეზი[294] (რომლისგანაც სიმრავლე გამოდის) არათუ სიმრავლესთან მიმართების გარეშე არ არსებობს, არამედ თავადაა სიმრავლე დაუნაწევრებული სახით[295]. ამასთან დაკავშირებით მასთან ვხვდებით რამდენიმე საგულისხმო განცხადებას, რომლებიც პროკლესეული კაუზალური სწავლების გადმოსახედიდან, თავდაპირველი შეხედვით, პროვოკაციული ჩანს. თუნდაც ისიც კმარა, რომ სიმრავლე სიმრავლისგან მომდინარეობს,[296] რაც პირდაპირ არღვევს საფუძველმდებარე ნეოპლატონურ აქსიომას, რომლის თანახმადაც სიმრავლე ყოველთვის ერთიდაა, ერთის გარეშე მისი არსებობა შეუძლებელია და, ამგვარად, სიმრავლე ერთთან შედარებით მეორადია[297]. თუმცა, თუ ღრმად ჩავუკვირდებით,

[290] Dam. *Pr.* I, 1, 9 (დან., ციტ. N106).
[291] Dam. *Pr.* I, 2, 10-12; 19-20 (დან., ციტ. N107-108).
[292] შდრ. Plot. III 8, 9, 45-54; V 2, 1, 2; Procl. *in Prm.* VI, 1107, 9–1108, 20; VI, 1114, 1-20.
[293] ვიტგენშტაინი 2020, 203.
[294] აქვე, „ერთის“, „მონადისა“ და „წერტილის“ ცნებების ერთი მნიშვნელობით ერთ კონტექსტში გამოყენებისთვის დამასკიოსთან იხ. Dam. *in Prm.* II, 22, 14; 80, 10-13 (დან., ციტ. N109-110). დამასკიოსი ერთს ყველანაირი თვალსაზრისით მიზეზად (πάντως αἴτιον. Dam. *Pr.* I, 5, 24) და საკუთრივ მიზეზად (τὸ κυρίως αἴτιον. Dam. *Pr.* I, 5, 11) განმარტავს.
[295] Dam. *in Prm.* II, 120, 17-18; *Pr.* I, 3, 7-8 (დან., ციტ. N111-112).
[296] Dam. *Pr.* III, 9, 21-22; 10, 3 (დან., ციტ. N112-114). შდრ. Plot. V 3, 16, 12-13 (დან., ციტ. N115).
[297] შდრ. მაგ. Plot. V 3, 12, 9-10; V 4, 1, 5-8; V 6, 2, 20; Procl. *Inst.* prop. 1-5.

აღმოვაჩენთ, რომ დამასკიოსთან აღნიშნული აქსიომა კვლავ ძალაშია,[298] ოღონდ აქამდე მიუღებელი და, შესაბამისად, დაჩრდილული კუთხიდანაა დანახული.

ზოგადად, დამასკიოსი მრავალჯერ ახსენებს, მისი სიტყვებით, ხშირად გამოთქმულ აპორიას ერთსა და მრავალთან დაკავშირებით, კერძოდ, როგორ იბადება მრავალი ერთისგან, თუმცა ხანდახან წყვეტს ხოლმე წამოწყებულ მსჯელობას და სხვა საკითხზე გადაინაცვლებს წერტილის დაუსმელად. ასე, მაგალითად, აღნიშნული აპორია ჩნდება *Pr.* III 3, 24–4, 1[299] ადგილას, შემდეგ ის კვლავ წამოიწევს წინ *Pr.* III 9, 20-21[300] მონაკვეთში, *Pr.* III 13, 17-20[301] ადგილას იგივე საკითხი მსჯელობის ნაკადს კვლავ მოაქვს, მაგრამ რაღაც ეტაპზე დემიურგიკულ გონებასა და მის მიერ ყოველივეს ხატებრივად დაბადებაზე შემოდის კითხვა, რომელიც უცებ წყდება, *Pr.* III 14, 28-ში[302] კი აპორია ერთსა და მრავალზე კვლავ აქტუალურია. როგორც ჩანს, დამასკიოსის ტექსტი, პროკლესგან განსხვავებით, გამოხატავს მისი ფიქრის სპონტანურ ნაკადს, რომელიც თუმცა შინაგან წესრიგს მოკლებული არაა, მაგრამ ეს წესრიგი უფრო ასოციაციურ პრინციპზე მუშაობს და აზრის არაწრფივი და არაიერარქიზებული ქსელის არსებობას მოასწავებს. ასეთ ქსელში ყოველმა აზრმა შეიძლება გამოიწვიოს მისგან, ერთი შეხედვით, ძალზედ დაშორებული ყოველი სხვა აზრის ჩართვა, რაც, საბოლოოდ, ართულებს მსჯელობის წვდომას, მაგრამ მისთვის (ამ შემთხვევაში დამასკიოსისთვის), ვისაც ნეოპლატონურ სისტემაში მაქსიმალური გაწაფულობისთვის მიუღწევია, ყველაფერი თითქოს ხელისგულზე განფენილი და თანაბრად აქტუალურია, რის გამოც ვერ გვექნება „ჯერ ერთი და მერე მეორე“, არამედ ყველაფერი (ან ბევრი რამ, უკეთ, ბევრ რამეზე ფიქრი) *ხდება* ერთად. ამიტომ, აქვე უნდა ვივარაუდოთ, რომ თავად დამასკიოსს ეუცხოვებოდა მისი ტექსტების ბნელად და ბუნდოვნად შეფასება.

საკუთრივ განსახილველ საკითხს რომ მივუბრუნდეთ, დამასკიოსის სიტყვებით, თუ მავანი (დიდი ალბათობით, აქ, პირველ ყოვლისა, პროკლე იგულისხმება) იტყვის, რომ ერთისგანაა სიმრავლე, მიუხედავად იმისა, რომ ერთში არაა სიმრავლე,[303] აქ

[298] ამის დასტურად იხ. Dam. *Pr.* I, 6, 4; 2, 24–3, 1 (დან., ციტ. N116-117).
[299] Dam. *Pr.* III, 3, 24–4, 1 (დან., ციტ. N118).
[300] Dam. *Pr.* III, 9, 20-21 (დან., ციტ. N119).
[301] Dam. *Pr.* III, 13, 17-20 (დან., ციტ. N120).
[302] Dam. *Pr.* III, 14, 28 (დან., ციტ. N122).
[303] შდრ. Procl. *in Prm.* VI, 1107, 10–1108, 25; VI, 1114, 1-20. ამ პასაჟების ანალიზისთვის იხ. ქირია 2021c, 125-129.

საჭიროა ცოდნა იმისა, რომ სიმრავლეც ეკუთვნის ერთს, თუ წესია ითქვას, სახელდობრ, შინაგანი სიმრავლე.[304] აღსანიშნავია, რომ ფრაზა „თუ წესია ითქვას“ (εἰ θέμις εἰπεῖν) ხშირად გვხვდება პროკლესთანაც. იგი ჩვეულებრივ გამოხატავს ხოლმე პროკლეს თავშეკავებას გარკვეული შინაარსის მქონე ფორმულირებათა და წინადადებათა გამოყენებისას. ასე, მაგალითად, *პარმენიდეზე კომენტარის* ერთ ადგილას ნათქვამია: „რადგან თავისთავადი ერთი, თუ წესია ითქვას, უგარეშემცველესია“.[305] თავისთავადი ერთის უგარეშემცველესად (ეს ცნება შემდეგ არაერთხელ შეგვხვდება დამასკიოსთან, ამჯერად უკვე შეზღუდვების გარეშე)[306] მოხსენიება პროკლეს ერიდება და, ამიტომ, მოყვანილ მონაკვეთში, შეზღუდვის სახით, ჩართულია ფრაზა – εἰ θέμις εἰπεῖν. მაშასადამე, ზემოაღნიშნულ ადგილას დამასკიოსზე პროკლესეული შეზღუდვა ჯერ კიდევ მოქმედებს, მაშინ როდესაც სხვაგან ის მისგან თავისუფალია.

დამასკიოსი, საკითხში ჩაღრმავებისადმი მისთვის დამახასიათებელი მიდრეკილების კვალად, საჭიროდ მიიჩნევს გარეგანი (τὸ ἔξω πλῆθος) და შინაგანი სიმრავლის (τὸ εἴσω πλῆθος) ცნებათა შემოღებას. სიმრავლე, რომელიც ერთისგან გამოდის, ერთისავე შინაგანი სიმრავლის გამოვლენაა. სხვაგვარად, ის წარმოადგენს ექსპლიკაციას იმისას, რაც ერთში იმპლიციტურად ისედაც იყო მოცემული. ამრიგად, არა მხოლოდ სიმრავლეს ვერ ვპოვებთ ერთისგან სავსებით დამოუკიდებლად, არამედ ერთიც არ არსებობს სიმრავლის გარეშე. ერთისგან სიმრავლე ვერ გამოვიდოდა, მასში რომ არ იყოს. დამასკიოსი იმასაც კი ამბობს, რომ არა აქვს მნიშვნელობა, რას ვიტყვით, იმას, რომ მრავალი ერთისგანაა თუ მრავალი – მრავლისგან, რადგან ერთიც, რომლისგანაც სიმრავლე გამოდის, სიმრავლეა, ოღონდ ერთებრივი, რაც ნიშნავს, რომ მასში მრავალი ერთის მიხედვით არსებობს (გამოსვლით კი საკუთრივ მრავლდება).[307] აქ თქმულს დამასკიოსის წინამორბედი ნეოპლატონიკოსებიც სწვდებოდნენ,[308] მაგრამ ამის ასეთი ფორმით აღიარება და სხვაობის ნიველირება იმას შორის, მრავალი ერთისგანაა თუ მრავლისგან, საკუთრივ დამასკიოსის მონაპოვარია. რატომ და

[304] Dam. *Pr.* III, 3, 24–4, 3.
[305] Procl. *in Prm.* VI, 1098, 31-32 (დან., ციტ. N123). შდრ. Procl. *Theol. Plat.* II 7, 50, 8.
[306] შდრ. მაგ. Dam. *Pr.* I, 63, 20; I, 82, 24–83, 6.
[307] Dam. *Pr.* III, 23, 20–24, 1; 24, 11-13 (დან., ციტ. N124-125).
[308] განსაკუთრებით იხ. Plot. V 3, 13, 7-37. ამასთანავე, პლოტინთან იმ საკითხზე დებატებისთვის, თუ როგორ შეიძლება ერთისგან იბადებოდეს მრავალი იხ. Kiria 2021, 92-95.

რისთვის ხდება ეს დამასკიოსთან და არ ხდებოდა პროკლესა და პლოტინთან? სხვაგვარად, სადამდე შეიძლება მივყავდეთ, საბოლოოდ, დამასკიოსთან ერთისა და სიმრავლის მჭიდრო და განუყრელი ურთიერთკავშირისა და ურთიერთშემცველობის წინ წამოწევას? პასუხი ასეთია: მათი ერთმანეთისგან დუალისტური ოპოზიციების სახით გათიშვის მოსპობისა და მკაფიო იერარქიულ მიმართებაში ჩაყენების გაუქმებამდე.

2.2.3 შედეგის მიზეზისადმი მიმართებასთან დაკავშირებული აპორია

დამასკიოსი, რომელიც თავის კაუზალურ თეორიას აპორეტულ კონტექსტში ავითარებს, წამოჭრის პრობლემურ საკითხს იმასთან დაკავშირებით, შედეგი ხომ არ ზემოქმედებს მიზეზზე.[309] ეს დებულებაც, ისევე როგორც დებულება იმის შესახებ, რომ მრავალი მრავლისგანაა, ნეოპლატონური მეტაფიზიკის კონტექსტში სკანდალური ჩანს. ერთ-ერთი საფუძველმდებარე აქსიომაა ის, რომ მიზეზი ყოველთვის აღემატება შედეგს, განსაზღვრავს მას მის კონსტიტუციაში და მის სტაბილურ მყოფობას უზრუნველყოფს. ამასთან, ცხადია ისიც, რომ კაუზალური პროცესი აღმატების კი არა, დაქვეითების პროცესია. სხვა სიტყვებით რომ ითქვას, ეს არის მოძრაობა არა უკეთესისკენ, არამედ უარესისკენ. მაშასადამე, შედეგი მიზეზზე უარესია. უარესი კი, დაუშვებელია, ზემოქმედებდეს უმჯობესზე, ვინაიდან ასეთ შემთხვევაში უმჯობესი წახდებოდა, რაც, თავის მხრივ, მისი ერთობის დაშლასა და დანაწევრებას ნიშნავს. დამასკიოსი თუმცა აღნიშნული თეზისის წამოყენებით დიდ დაბნეულობას აღძრავს, მაგრამ ეს ეფექტი დროებითია. იგი მალევე, ორთოდოქსული ნეოპლატონური წესის თანახმად, შეატრიალებს თავის დებულებას და იტყვის, რომ მიზეზია ის, რაც შედეგზე ზემოქმედებს, და არა პირიქით. თუმცა, მისი მსჯელობა ამით არ მთავრდება. როგორც ვიგებთ, მიზეზი არა მარტო შედეგზე, არამედ თავის თავზეც ზემოქმედებს კაუზალურ პროცესში, რაც ყველაზე საინტერესოა. ქვემოთ *Pr.* II, 158, 17-22 (დან., ციტ. N121) ადგილი იქნება მოყვანილი. იგი მომდინარეობს ნაშრომის *საწყისთა შესახებ* იმ ნაწილიდან, რომელიც გონების ჰიპოსტასს, კერძოდ, შემმეცნებელსა და შესამეცნებელს ეხება. დამასკიოსი წერს:

> მაშასადამე, შედეგი არ ზემოქმედებს მიზეზზე, არამედ მიზეზი [ზემოქმედებს] თავის თავსა და შედეგზე. ვინაიდან არსების [მიზეზის არსების, sc.] ერთბამად შემოაქვს შესაბამისობის მიმართება და, თუ შეიძლება ითქვას, სანამ იქმდეს

[309] Dam. *Pr.* II, 156, 19–157, 3 (დან., ციტ. N126).

წარმონაარსს, შედეგს, მეწადესა და შემმეცნებელს, მანამ თავის თავს წინარეიქმს შესამეცნებლად, საწადოდ, მიზეზად და წარმომაარსებლად.

აქ რამდენიმე მომენტი იქცევს ყურადღებას. ის, რისგანაც წარმოიშობა მიზეზოვანი, „თავიდანვე“, ე.ი. მიზეზობრივ პროცესამდე, მიზეზს არ წარმოადგენს. დროით კატეგორიებზე თუ უარს ვიტყვით და იმგვარად გამოვხატავთ, მიზეზობრივ პროცესში ის მიზეზად წარმოდგება, მაგრამ მიზეზობრივი პროცესის გარეშეც აქვს (სხვა) არსებობა, რომელიც მიზეზად ყოფნაზე არ დაიყვანება. ამგვარად, აზრიანი იქნება, ვისაუბროთ მის ორ – კაუზალურ და ტრანს-კაუზალურ ასპექტზე. თუ ეს ასეა, მაშინ ის უბრალოდ თავისი ყოფნით ვერ, უფრო სწორად, არ წარმოაარსებს შემდგომს,[310] არამედ თავისი თავისვე მიზეზად ქცევით, რაც, ფაქტობრივად, მიზეზის სახის მორგებას გულისხმობს. ამრიგად, თავის ტრანს-კაუზალურ ასპექტში იგი შეიძლება, თავისუფალი იყოს მიზეზად ყოფნისა და მიზეზოვნის წარმოარსების აუცილებლობისგან. ამით თვითონ კაუზალური პროცესიც თავის სათავეში ავტომატიზმისგან თავისუფალია. მეორე მხრივ, იგივე ტრანს-კაუზალური ასპექტი შეიძლება გამოდგეს იმ ღია სივრცედ, რომელშიც დაშვებული იქნება რაღაც ძალა თუ შესაძლებლობა ან უნარი, რომლის კვალადაც მოხდება გადაწყვეტა მიზეზად ქცევის სასარგებლოდ. ის, თუ რამდენად პერსპექტიული შეიძლება იყოს ეს იდეა დამასკიოსისა, ვფიქრობთ, ჯერჯერობით დამატებით მითითებას არ საჭიროებს. საგულისხმოა, რომ გრეგის ინტერპრეტაციის თანახმად, დამასკიოსი ამ გზით უზიარებელი – ზიარებული (და ასევე თვითწარმოაარსების/αὐθυπόστατος) პროკლესეულ კაუზალურ მოდელს იშორებს,[311] რაც, საბოლოოდ, თუ გრეგის ინტერპრეტაციას, ჩვენი მხრივ, გაგრძელებას მოვუძებნით, დამასკიოსთან თვითერთის შემდეგ ჰენადების, როგორც ზიარებულ მიზეზთა, „არმიის“ ჰიპოსტასურობის გაუქმებამდე და მათი ფუნქციების თავად ერთზე გადატანამდე შეიძლება მიდიოდეს (ამით კი დამასკიოსი დიონისეს წინამორბედად და თეორიულ საყრდენად გამოჩნდება). სამწუხაროა, რომ გრეგი ამავე კონტექსტში დამასკიოსთან ერთსახოვანი და არაერთსახოვანი წარმოების განხილვას ადგილს თითქმის არ უთმობს. წინამდებარე დისერტაციაში აღნიშნული საკითხი საგანგებო კვლევის საგანია (იხ. ქვეთავი ზემოხსენებული დასათაურებით).

[310] შდრ. მაგ. Dam. *Pr.* I, 114, 23–115, 2 (დან., ციტ. N127).
[311] Greig 2020, 119; 152-153.

მოცემულ კონტექსტშივე აღსანიშნავია, რომ ნაშრომის *საწყისთა შესახებ* მესამე წიგნში არის ერთი ადგილი (III, 43, 8–44, 5), რომელშიც დამასკიოსი მარტივად საკუთარი მყოფობის მიხედვით შექმნას (რაც, ფაქტობრივად, თავად ბუნებით, ბუნებრივად შექმნას ნიშნავს) განასხვავებს ხელოვანთა და ხელოსანთათვის დამახასიათებელი შემოქმედებისგან, რის კვალადაც ნეოპლატონური კაუზალური მეტაფიზიკის ფუნდამენტურ მომენტს აფიქსირებს. აქ მისთვის ამოსავალი უნდა იყოს პროკლეს *თეოლოგიის საფუძვლების* მე-18 პარაგრაფი, რომლის მიხედვითაც ყოველი რამ, რაც თავად ყოფნით (αὐτῷ τῷ εἶναι) გასცემს და თავისი არსებისგან იქმს ამ გაცემას სხვათათვის, თავადაა დასაბამიერად ის, რასაც სხვებს გადასცემს;[312] კონკრეტულად, ღმერთი – ერთი, რომელიც ყოველივეს თავისთავად, თავისი თავისადმი ნებისმიერი ძალდატანების, მერყეობისა და დახანების გარეშე, აკეთებს და აკეთილებს, თავად წარმოადგენს სიკეთეს, როგორც ყოველი კეთილისა და ცალკეული სიკეთის უნივერსალურ წყაროსა და არქეტიპულ დადგენილობას. დამასკიოსი, არსებული სააზროვნო ტრადიციის დაცვით, მიუთითებს, რომ მაწარმოებელი მიზეზი, რომელიც მარტივად ყოფნით ბადებს, თავის თავში წინდაწინ კონცენტრირებულად შეიცავს იმას, რასაც ბადებს; დაბადებული (კონცენტრირებულ მდგომარეობაში) მის არსებას შეადგენს და, ამგვარად, მისივე არსებიდან გამოდის, მაშინ როდესაც ხელოვანები და ხელოსნები, რომლებიც გარე (ე.ი. გარეთ მიმართული) ენერგიებით (მოქმედებებით) ძერწავენ სახეებს, ამ უკანასკნელთ წინასწარ არ შეიცავენ.[313] ეს, ერთი შეხედვით, უცნაური მტკიცებაა, რაკი ნებისმიერ ხელოსანს თუ ხელოვანს აქვს იდეა, რომლის მიხედვითაც უნდა ააწყოს თავისი ნაწარმოები. თუმცა, დამასკიოსის მახვილი შენიშვნისამებრ, ხსენებული იდეა წინდაწინ არსებობს მის (ხელოსანის ან ხელოვანის) მოქმედებებში, რომლებიც, თავის მხრივ, მუდმივად ცვალებადი (καὶ γίνεται τῶν εἰδῶν πρόληψις οὐκ ἐν ταῖς οὐσίαις, ἀλλ᾽ ἐν ταῖς ἄλλοτε ἄλλως ἐχούσαις ἐνεργείαις. *Pr.* III, 43, 20-22) და ტრანსფორმირებადია (μεταβαλλόμεναι. Ibid, 24) რეალიზაციისას, იმისდა მიხედვით, თუ რა გარეშე ფაქტორები იჩენს და რა წინაღობები წამოყოფს თავს. ამგვარად, აქ იდეა ავტომატურად ვერ ჰპოვებს განხორციელებას, არამედ მოითხოვს შემოქმედის დაძვრასა და ამუშავებას დროსა და სივრცეში. მეტაფიზიკურ მიზეზთა და

[312] Procl. *Inst.* 18 tit.; 18, 20, 5-6 (დან., ციტ. N128-129).
[313] Dam. *Pr.* III, 43, 10-14 (დან., ციტ. N130). შდრ. Arist. *Phys.* 192 bff.

საწყისთა შემთხვევაში ვითარება განსხვავებულადაა. ისინი, თავად უძრავნი და უცვლელნი,[314] წარმოების პროცესში, რომელიც აუცილებლად მარადია, არ ერთვიან. როგორც დამასკიოსი აღწერს, უძრავი მიზეზი თავის უძრაობაშია კონცენტრირებული და როგორც მარად მდინარე ბუნების ყოვლად ნაყოფიერი მიზეზი და ყოველივეს აბსოლუტურად დამტევი მარად და უსასრულოდ შობს.[315] აქვე ის პარალელს ავლებს მზის სინათლესთან (პლატონიზმში ღრმად დამკვიდრებული ანალოგია), რომელიც თავის უნივერსალურ ბუნებაში სამარადისოდ ჰგიებს და, თან, თითოეულს ინდივიდუალურად უნაწილდება.[316]

2.3 „გება, გამოსვლა და დაბრუნება“ ტრიადის გაგება

დამასკიოსი „გება, გამოსვლა და დაბრუნება“ ტრიადას მისთვის ჩვეულ აპორეტულ კონტექსტში განიხილავს. კერძოდ, მის განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს გამოსვლისა (გებასთან მის კავშირში) და დაბრუნების ცნებები. მსჯელობა მოიცავს *საწყისთა შესახებ* II, 117, 4–134, 25 გვერდებს. თავდაპირველად პროოდოსთან დაკავშირებული პრობლემატიკაა მოწოდებული თავისი გადაწყვეტებითურთ, ხოლო შემდეგ – ეპისტროფესთან. როგორც ჩანს, ამ შემთხვევაში დამასკიოსის მიზანია, უპირატესად, აპორიებისა და გადაწყვეტების მეშვეობით შესაბამის გაგებათა მეტად დაზუსტება და გაურკვევლობის ალაგმვა. ამასთან, თავისი მსჯელობის პროცესში დამასკიოსი წამოაყენებს ახალ გაგებებს თუ გაგებას, რომელსაც თავად თანმიმდევრულად აღარ მიუყვება და, მეტიც, უარყოფს, თუმცა ეს გაგება თუ გაგებები განვითარების საინტერესო პერსპექტივებზე მიანიშნებს, რაშიც მოგვიანებით დავრწმუნდებით. ვფიქრობთ, დამასკიოსის მიერ აქ განვითარებული მსჯელობა არის დასტური იმისა, რომ იგი, როგორც მართებულად აღნიშნავს ქიურსგენი, სპეკულატური გაქანებით, სისტემური სიძლიერით, აზროვნების სიღრმით, ტერმინოლოგიური დიფერენცირების უნარითა და ცნებითი სიზუსტით არათუ ჩამორჩება პროკლეს, არამედ მის განაზრებებს ზოგიერთ პუნქტში აღრმავებს კიდეც.[317] აქვე ვხედავთ, რომ დამასკიოსმა იცის განასხვავოს აპორიები, რომლებზეც უნდა მოიძებნოს პასუხი, იმ აპორიებისგან, რომლებზეც პასუხის გაცემა პრინციპულად

[314] შდრ., პირველ ყოვლისა, Arist. *Metaph.* XII 6f.
[315] Dam. *Pr.* III, 44, 14-17 (დან., ციტ. N131).
[316] Dam. *Pr.* III, 44, 23–45, 2. შდრ. Pl. *R.* 507 c–509 b.
[317] Cürsgen 2008, 75.

შეუძლებელია.[318] ამ თვალსაზრისით, მეტრი-ტრესოსთან გამოიყოფა აპორიების შვიდი ტიპი, რომლებიც ორ ჯგუფშია გადანაწილებული. აქედან *περιτροπή*, მომენტი, როდესაც განსჯა საკუთარი თავისვე წინააღმდეგ ტრიალდება და უსასრულობაში გადავარდნის წინაშე აღმოჩნდება, დამახასიათებელია მეშვიდე, უკანასკნელი ტიპის აპორიებისთვის.[319] ასეთი იყო ნაშრომის *საწყისთა შესახებ* ჩვენ მიერ მანამდე გარჩეული პირველი აპორია.

უნდა აღინიშნოს, რომ, პროკლეს საპირისპიროდ, დამასკიოსის ტრიადული სწავლება (უპირველეს ყოვლისა, ვგულისხმობთ გება – გამოსვლა – დაბრუნების ყველაზე ფუნდამენტურ ტრიადას) და, მათ შორის, პროკლეს ტრიადოლოგიის რეცეფცია დამასკიოსთან, სპეციალური კვლევის საგნად არასდროს ქცეულა. თუმცა, რასაკვირველია, დამასკიოსის მეტაფიზიკისადმი მიძღვნილ შრომებში ეს თემა, ირიბად თუ პირდაპირ, ჩნდება ხოლმე. პირველად გება – გამოსვლა – დაბრუნების ტრიადული სქემის დამასკიოსისეულ განმარტებას სტეფენ გერში შეეხო თავის 1978 წელს გამოსულ ფუნდამენტურ გამოკვლევაში, თუმცა პროკლესეულ (და, მით უმეტეს, დიონისესეულ) გააზრებასთან შედარების გარეშე.[320] იგივე ითქმის ჯონ დილონზეც, რომელიც თავის მოკლე სტატიაში, სახელწოდებით „დამასკიოსი გამოსვლასა და დაბრუნებაზე“, მიმოიხილავს პრობლემებს, რომლებსაც დამასკიოსი გამოსვლისა და დაბრუნების საფუძველმდებარე ცნებებთან დაკავშირებით წამოსწევს წინ.[321] უფრო ბოლო პერიოდის შრომებს რაც შეეხება, ქიურსგენთან, პაშკალაუსა და გრეგთან წინამდებარე საკითხი არასაკმარისი სისრულითა და დაკვირვებითაა განხილული. ქიურსგენთან, ისევე როგორც გრეგთან, ეპისტროფეს აპორეტიკა, პროოდოსის ფონზე, საერთოდ ყურადღების გარეშე რჩება, ხოლო პაშკალაუ, მართალია ფილოსოფიურ-ისტორიული თვალსაზრისით საკმაოდ ყოვლისმომცველად განიხილავს ეპისტროფეს სააზროვნო ფიგურას, მაგრამ დამასკიოსისეული ეპისტროფეს მისეული გაგება მეტის სურვილს ტოვებს, რასაც, მაგალითად, იმით შევიცნობთ, რომ იგი დაბრუნებას

[318] Galpérine 1987, 26; ალექსიძე 2019, 182.
[319] Metry-Tresson 2012, 33-35. როგორც მოსალოდნელია, მეტრი-ტრესო თავისი მასწავლებლის (წინა სქოლიოში დამოწმებული) გალპერინის განაზრებებს დამასკიოსთან აპორიების თაობაზე მნიშვნელოვნად აღრმავებს.
[320] Gersh 1978, 76-81.
[321] Dillon 1997, 369-379.

„გამოსვლის შესწორებად (კორექტურად)“ განსაზღვრავს,[322] მაშინ როდესაც დამასკიოსს სწორედ ამ მცდარი განსაზღვრების თავიდან აცილება სურს.[323]

2.3.1 გამოსვლასთან დაკავშირებული აპორიები

ნაშრომის *საწყისთა შესახებ* 74-ე თავში პროოდოსის (გებასთან მის კავშირში) აპორეტული განხილვისას დამასკიოსისთვის ამოსავალია პროკლეს *თეოლოგიის საფუძვლების* 30-ე პარაგრაფი, რომლის თანახმადაც: „რაღაცისგან უშუალოდ წარმოარსებული ჰგიებს კიდეც წარმომაარსებელ მიზეზში და გამოდის კიდეც მისგან.“[324] დამასკიოსი სწორედ ამ დებულების პრობლემატიზაციას ცდილობს. იგი წამოსწევს ორ მთავარ კითხვას (Dam. *Pr.* II, 117, 4-16): როგორც ვიცით, აუცილებელია, რომ ყოველი გამომავალი გებით იქმდეს გამოსვლას, ანუ, იგი თან უნდა ჰგიებდეს მაწარმოებელ მიზეზში და თან, ამის ერთბამად, გამოდიოდეს, ვინაიდან, პროკლეს მიხედვით, ყოვლითურთ რომ გამოდიოდეს, სავსებით განჭრილი[325] იქნებოდა თავისი მიზეზისგან. თუმცა, აქ გაურკვეველია, როგორ შეიძლება რაიმემ საერთოდ შეასრულოს გამოსვლა, თუ თავის მიზეზში რჩება; ამასთან, საკითხავია, რას გულისხმობს „მიზეზში გება“.

თავდაპირველად დამასკიოსი ლოგიკიდან აღებული ანალოგიებით ცხადყოფს ვითარებას, რითაც თითქოს პრობლემა გადაჭრილი უნდა იყოს (Dam. *Pr.* II, 117, 17–118, 18).[326] მგების ანალოგად გამოყვანილია ზოგადის კატეგორია, ხოლო გამომავალს შეესაბამება კერძო და ინდივიდუალური. ეს უკანასკნელი ყოველთვის ზოგადიდან წარიზრდება (προσφύεται. Dam. *Pr.* II, 118, 4) და, ამავდროულად, ზოგადისადმი მიკუთვნებულობასაც არ კარგავს. ავიღოთ „ცოცხალი არსების“ გვარი და „ადამიანი“, როგორც სახეობა ამ გვარს შორის. „ადამიანი“ ერთდროულად არის „ადამიანიც“ და „ცოცხალი არსებაც“. „ადამიანია“ იმდენად, რამდენადაც განკერძოებული და, ამგვარად, გამოსულია „ცოცხალი არსების“ გვარიდან და განსხვავდება სხვა, „არა-ადამიანი“ ცოცხალი არსებებისგან, მაგრამ, ამასთან, ის აუცილებლად „ცოცხალ არსებასაც“ ეკუთვნის და მასთან გვარ-სახეობრივი მიმართებითაა განსაზღვრული;

---

[322] Paşcalău 2018, 375.

[323] ვრცლად იხ. Kiria 2024.

[324] Procl. *Inst.* 30, 34, 12-13 (დან., ციტ. N132).

[325] პეტრიწისეული ტერმინოლოგიით. იხ. პეტრ. *პრ. კავშ.* 30, 25, 21. ბერძნულ ორიგინალში გვაქვს διακεκριμένον. „განჭრილი“, შესაძლოა, ამ სიტყვის ზუსტი ფორმალური შესატყვისი არ იყოს, თუმცა იგი კარგად გამოხატავს ვითარებას, რომელიც თან ახლავს აბსოლუტური პროოდოსის განხორციელებას.

[326] შდრ. Arist. *Metaph.* VI 1041 a.

სხვაგვარად „ადამიანს“ ვერ წარმოვიდგენთ. ეს კი ნიშნავს იმას, რომ იგი ერთდროულად გამოდის „ცოცხალი არსებიდან“ და ჰგიებს კიდეც მასში, როგორც დამასკიოსი ამბობს, კონცენტრირებული, გამაგრებული და თითქოსდა დამყნობილია[327] მასში. მაშასადამე, მოყვანილი მაგალითი აჩვენებს, თუ როგორ შეიძლება ხდებოდეს გამოსვლა გების ერთბამად.

დამასკიოსი ზემოთქმულშიც დიდ აპორიას ხედავს და ხელახალ დაბნეულობას აღძრავს. საქმე ისაა, რომ თუ (წინა მაგალითი რომ განვაგრძოთ) „ადამიანი“ ინარჩუნებს „ცოცხალი არსების“ ბუნებას (ე.ი. თანბუნებოვანია მისდამი), რამეთუ „ადამიანთან“ ერთად „ცოცხალი არსებაცაა“, მაშინ „ადამიანთან“ ერთად გამოსვლას ასრულებს „ცოცხალი არსებაც“. ეს ყველაფერი საკუთრივ საძიებელ საკითხზე რომ გადმოვიტანოთ: მგები, ანუ პირველი, გამოვა გამომავალთან ერთად. ამიტომ, დამასკიოსი კითხვას ამგვარად აბრუნებს: იქნებ აუცილებელი არ არის, გამომავალი გებაში გამოდიოდეს (თან ჰგიებდეს და თან გამოდიოდეს)?[328] როგორც ვხედავთ, დამასკიოსი ვერ ისვენებს და ძიებას განაგრძობს, რაშიც მისი მუდმივი უკმაყოფილება ჩანს. *ფილებოსზე კომენტარიდან* ერთი ადგილის მიხედვით, ძიება შემეცნებითი წადილივითაა.[329] იგი წარმოადგენს გზას მიზნამდე, მაშინ როდესაც ცოდნა ჭეშმარიტების მოპოვებაში მდგომარეობს (აქედან იწყება საკუთრივ სიამოვნება). მოცემულ შემთხვევაში, ისევე როგორც სხვაგან ხშირად, დამასკიოსი ავლენს თავის მძლავრ შემეცნებით წადილს, თუმცა ცოდნას, როგორც უკვე მოპოვებულ ჭეშმარიტებას, განსხვავებით პროკლესგან, არ იძლევა. ამგვარად, მისი დისკურსი აქ შეიძლება შეფასდეს როგორც მაძიებლობითი, რომელსაც, თავის მხრივ, წადილისმიერი ელემენტი მიესადაგება.

საწყისთა შესახებ II, 118, 19–119, 12 მონაკვეთში დამასკიოსი, როგორც ჩანს, მეორე ძირითადი საკითხის გარჩევაზე გადადის, კერძოდ, რას გულისხმობს გება გამომავლისთვის. აქ მას მოჰყავს ნეოპლატონიზმში ფართოდ გავრცელებული ფესვის მეტაფორა. გამომავლის გება ნიშნავს იმას, რომ მას მიზეზი წარმომაარსებელში აქვს, როგორც მცენარე აღმოცენდება მიწიდან მიწაში არსებული ფესვის მიხედვით.[330]

[327] აქ გამოყენებულია ἐγκεντρίζω, რაც, ცოტა არ იყოს, უჩვეულო ტერმინია.
[328] Dam. *Pr.* II, 118, 11 (დან., ციტ. N133).
[329] Dam. *in Phlb.* 13, 5-10 (დან., ციტ. N134).
[330] Dam. *Pr.* II, 118, 20-23 (დან., ციტ. N135).

ამგვარად, გამომავალი თითქოს თავისი ფესვებით წარმომაარსებელში რჩება, რაც მისი გებაა, და, თან, გამოდის კიდეც, გარეგნულად. თუმცა, ფესვი მთლიანი მცენარის სტრუქტურის შემადგენლობაში შედის და მისი ნაწილია, რაც ასევე პრობლემაა. მიზეზი შედეგისგან დამოუკიდებლად უნდა არსებობდეს. ის პირველია, შედეგი კი – მეორე. ამიტომ, ფესვის მეტაფორაც უკუსაგდებია.

შექმნილი აპორიებიდან გამომდინარე, დამასკიოსი პროკლეს დებულებას ასწორებს და ამბობს, რომ გამომავალი კი არ ჰგიებს, არამედ მიზეზი გამომავლისა.[331] გამომავალი მიზეზისადმი ერთსახოვანი (ὁμοειδές) კია, მაგრამ ჭეშმარიტად და ჰიპოსტასურად ისინი იგივენი არ არიან. ამიტომ, როგორ შეიძლება ითქვას, რომ იგი ერთბამად ჰგიებს და გამოდის?! თუმცა, ამით საკითხი გადაჭრილი მაინც არაა.

დამასკიოსის ზემოგანხილული მსჯელობა რთული და ჩახლართულია, ხანდახან უაზროს შთაბეჭდილებასაც კი ტოვებს და კიდევ უფრო მეტად ასეთი მოეჩვენება მკითხველს, თუ მთავარს არ ან ვერ დაინახავს. როგორც უკვე ითქვა, დამასკიოსმა აპორეტული განხილვის საგნად გაიხადა *თეოლოგიის საფუძვლების* 30-ე პარაგრაფიდან დებულება, რომლის მიხედვითაც წარმონაარსი წარმომაარსებელში თან ჰგიებს და თან გამოდის მისგან. მას აინტერესებს, თუ რანაირად შეიძლება იგი ერთბამად ჰგიებდეს და გამოდიოდეს, მაშინ როდესაც ეს ორი ცნება ერთმანეთს ეწინააღმდეგება. ამის გასაგებად ჯერ ლოგიკურ არგუმენტაციას მოუხმობს, მაგრამ ამითაც უკმაყოფილო რჩება, მერე ფესვის მეტაფორაზე გადადის და მასაც უარყოფს, როგორც აბსურდულს, რის შედეგადაც ასკვნის, რომ არც მგები გამოდის და არც გამომავალი ჰგიებს. შემდეგ დამასკიოსი აზუსტებს და ამბობს, რომ გამომავლის მიზეზი ჰგიებს, და არა გამომავალი, რითაც მსჯელობა კიდევ არ მთავრდება. დამასკიოსი ავითარებს პროკლეს დებულების საწინააღმდეგო არგუმენტებს და მაქსიმალურად აბათილებს მას (დებულებას), სანამ, ბოლოს, რაღაც პარადოქსული წესით, არ დაეთანხმება მას. როგორ უნდა აიხსნას ეს ყველაფერი? დამასკიოსს სურს აჩვენოს, რომ სანამ ჩვენი დამანაწევრებელი აზროვნების ფარგლებში ვართ, მანამ დაუსრულებელ წინააღმდეგობებში ვეხვევით და, ამგვარად, ნამდვილად იმის გაგებაც არ ძალგვიძს, წარმონაარსი ერთბამად როგორ ჰგიებს წარმომაარსებელში და გამოდის მისგან. ჩვენი დამანაწევრებელი აზროვნებისთვის ანგარიშის გაწევის შესაბამისად,

[331] Dam. *Pr.* II, 119, 11-12 (დან., ციტ. N136).

ვფიქრობთ, რომ წარმონაარსის გება წარმომაარსებელში, როგორც მოცემულობა, არის ერთი და უდრის ერთ საწყისს, ხოლო წარმონაარსის გამოსვლა მეორე ცალკე რამაა, როგორც მეორე საწყისი (შესაბამისად, გამომავალი მხოლოდ გამოდის, მგები კი ოდენ ჰგიებს). ამგვარად, ვიღებთ, გების სახით, ერთ საწყისს და მეორე, პროოდოსთან ასოცირებულ საწყისს, რომლებიც ჩვენმა აზროვნებამ სიცხადის გულისთვის ერთმანეთისგან გამიჯნა. სწორედ გამიჯვნისა და დიფერენცირებისადმი ეს მიდრეკილება გვბლოკავს დაპირისპირებულთა ერთობის წვდომის გზაზე. წინამდებარე ინტერპრეტაციის სისწორეს ადასტურებს, პირველ ყოვლისა, დამასკიოსის მიერ დაჟინებით განვითარებული სამი არგუმენტი წარმონაარსის ერთბამად გებისა და გამოსვლის წინააღმდეგ, რომლებსაც ქვევით შევეხებით.

პირველი არგუმენტი შემდეგში მდგომარეობს: წარმოარსებული წარმომაარსებლისგან განიყრება და მათ შორის საერთო არაფერია ჰიპოსტასურად; გამომავლები წარმომაარსებლებთან არც შერწყმულნი და მათ მიმართ გაუწყვეტლები (συνεχής) არიან, არამედ იმათგან იბადებიან, როგორც ადამიანი – ადამიანისგან გაჭრით.[332]

მეორე არგუმენტის თანახმად, თუ ზოგადად (ὁλοσχερεῖ λόγῳ. Dam. *Pr.* II, 119, 24) ვიტყვით, და არა ჭეშმარიტად, აუცილებელია, გამომავალი ჰგიებდეს. თუმცა, ეს აქსიომა ჭეშმარიტი არ იქნება, არამედ მხოლოდ მოჩვენებითი, რაკი მოჩვენებითია იგივეობაც და მიმართების საზიარობაც. აქ ვხედავთ პროკლეს მიმართ მორიგ ფარულ მხილებას. დამასკიოსი მას ამხილებს ორმაგ სტანდარტებში: ერთი მხრივ, მის რეალურ მიდრეკილებას შორის იმისკენ, ყოველივე დაანაწევროს და მკაფიოდ გამიჯნოს ერთმანეთისგან, ხოლო, მეორე მხრივ, იმის, დამასკიოსის შეფასებით, მოჩვენებით მტკიცებას შორის, რომ წარმონაარსი ერთბამად ჰგიებს და გამოდის.[333]

მესამე არგუმენტი მდგომარეობს იმაში, რომ პირველი არაა მეორე, არც მეორეა პირველი, მშობელი არაა შობილი და პირიქით; ამასთან, ერთი ჰგიებს, მეორე კი გამოდის, რის გამოც ერთბამად არ ჰგიებს და გამოდის. ისევ და ისევ, დიაირეტიკული

[332] Dam. *Pr.* II, 119, 19-23 (დან., ციტ. N137). აქ ყურადღება უნდა მიექცეს დამასკიოსის მიერ გამოყენებულ ისეთ ტერმინოლოგიას, როგორიცაა διασπάσει (διάσπασις-ის მნიშვნელობებია: ძალისმიერი გაყრა, დაცილება; პატარა ნაგლეჯებად დახევა; სხვადასხვა მხარეს გაქცევა), συνεχῆ (συνεχής – შერწმითი, შერწყმული, შეკრებული, გაუწყვეტელი) და διακοπτόμενα (διακόπτω – ორად ვჭრი, ვაპობ; გავწყვეტ; მოვტეხ), რაც ნატიფი რეალობის განგებ გაუხეშებას გულისხმობს. ეს გაუხეშება, თავის მხრივ, თვითონ დამასკიოსისგან კი არ მომდინარეობს, არამედ დამასკიოსი ამაში პროკლეს ამხილებს.

[333] Dam. *Pr.* II, 119, 24-27 (დან., ციტ. N138).

(„განყოფითი“, „განმყოფელი“) ლოგოსის ფარგლებში გაუგებარია, რაღაც ერთბამად როგორ უნდა ჰგიებდეს და გამოდიოდეს.

ზემომოყვანილი არგუმენტებიდან გამომდინარე, დამასკიოსი უშვებს, რომ, შესაძლოა, გამოსული არც მხოლოდ გამოსვლითაა მართული, ე.ი., ცალსახად მას არ უკავშირდება, და არც გებით, არამედ ორივეს მომენტი აქვს თავის თავში. ამით თითქოს პრობლემა გადაჭრილია. თუმცა, ეს შეიძლება ითქვას ტრიადის მესამე ელემენტზე, უკუნმქცევზე, რომელმაც უკვე შეასრულა გამოსვლა, მაგრამ გამოსვლის პროცესში მყოფი არ შეიძლება ჰგიებდეს. დამასკიოსის თქმით, ეს წინააღმდეგობაა (ἀντίφασις. Dam. *Pr.* II, 120, 16). არსებობს ის ვარიანტიც, რომ გამომავალი მთლიანად არც გამოსვლაში იყოს ჩართული და არც მგები ჰგიებდეს სრულად, არამედ ნაწილობრივ, თავისი ერთი ნაწილით ჰგიებდეს, ხოლო მეორეთი გამოდიოდეს, როგორც, მაგალითად, ვიღაცას შეიძლება თავი მაღლა ზეცისკენ ჰქონდეს უძრავად მიშვერილი, ფეხებით კი ქვევით მიწაზე სიარულს განაგრძობდეს. ასეთ შემთხვევაში ის (გამომავალი) დანაწევრებადი იქნებოდა. აქედან უკვე დამასკიოსი თავის საკუთარ თვალსაზრისს გადმოსცემს.

დამასკიოსის თანახმად, ჩვენი გაგება დაუნაწევრებლებს ანაწევრებს. ისინი ისე უნდა გავიაზროთ, როგორც არიან, და არა როგორც ჩვენ წარმოვიდგენთ ცნებითად, შეძლებისდაგვარად უნდა გარდავქმნათ ადამიანური აზროვნება და შევაჩვიოთ გახსნასა და გაფართოებას, რათა დაუნაწევრებელთათვის (და დაუთვლელთათვის) შესაფერისი ჭეშმარიტება აღიქვას.[334]

ამგვარად, დამასკიოსის თვალსაზრისით (და ესაა საკითხის მისეული გადაწყვეტა), გამომავალი სანახევროდ არ გამოდის და არც სანახევროდ ჰგიებს. ამ შემთხვევაში ჩვენ გზიდან აგვაცდენს განსხვავება სახელებისა და დანაწევრებადი წარმოდგენებისა, რასაც ჭეშმარიტებაზე გავლენა არა აქვს. მაღალ რეალობაში ერთობა ბატონობს, რის გამოც იქაური განსხვავებულები (რაც გამოსვლასთან ასოცირდება) მეტად იზიარებენ ერთ ბუნებას (რაც გებასთანაა წილნაყარი), ვიდრე აქაური იდენტური საგნები.[335]

[334] Dam. *Pr.* II, 121, 5-10; I, 127, 1-4 (დან., ციტ. N139-140).
[335] Dam. *Pr.* II, 122, 11-13 (დან., ციტ. N141).

2.3.2 დაბრუნებასთან დაკავშირებული აპორიები

ამჯერად ვკონცენტრირდებით ნაშრომის *საწყისთა შესახებ* 75-77 თავებზე. აქ დამასკიოსი განიხილავს აპორიებს, რომლებსაც ეპისტროფეს ნეოპლატონური ცნება გულისხმობს და რომლებიც პროკლეს ფორმულირებებიდან გამომდინარეობს. აქედან ამოვარჩევთ სამ აპორიასა და მათ გადაწყვეტებს.

პირველი აპორია, რომელიც გაშლილია *საწყისთა შესახებ* II, 123, 25–124, 9 გვერდებზე, არსებითად მდგომარეობს შემდეგში: დაბრუნება „დაპირისპირებულია გამოსვლისადმი და თითქოს იმისი რაღაც (ერთგვარი) **შესწორება (ἐπανόρθωσίς τίς) და განლევაა (ἀνάλυσις)**“ (Dam. *Pr.* II, 123, 25-26). დამასკიოსი აქ უნდა მიემართებოდეს პროკლეს *Inst.* 35, 38, 22-24 (დან., ციტ. N604) მონაკვეთს: „რამეთუ ყოველი უკუნმქცევი ჩანს, რომ არის რაღაც, რაც განილევა (ἀναλύοντι) იმაში, რომლისგანაც თავისი არსებით გაიყარა“. თუმცა, დამასკიოსის მიხედვით, დაბრუნება არ შეიძლება იყოს გამომავლის დაშლა და განლევა, რადგან ასეთ შემთხვევაში გამომავალი აღარ იარსებებდა, რამდენადაც დაბრუნებით მოისპობოდა (ἀπολεῖ. *Pr.* II, 124, 2). თავისი ფარული კრიტიკით დამასკიოსი პროკლესეულ მცდარ დასკვნას თავიდან იცილებს, მაგრამ პროოდოსისა და ეპისტროფეს პროკლესეულ გაგებაზე წინ არ მიდის. თავისი განაზრებების დასასრულს იგი ორთოდოქსული ნეოპლატონური წესით ადასტურებს, რომ ყოველი დაბრუნება შობილის მშობელთან დამსგავსებით (ἀφομοιοῦν. *Pr.* 75, II, 124, 6) ხასიათდება, მაშინ როდესაც გამოსვლა განმასხვავებელია (ἑτεροιοῦν. Ibid, 7). ამასთან, დაბრუნება აღინიშნება როგორც „შემყრელი“ (συναιρετική. Ibid, 7-8) და „მესამის პირველამდე აღმყვანი“ (ἀναγωγός. Ibid, 8).

მეორე აპორია, მოცემული იმავე ნაშრომის II, 124, 18–125, 14 გვერდებზე, შემდეგში მდგომარეობს: **„დაბრუნება არის გების თავიდან მოპოვება“** (ἀνάκτησίς ἐστι τῆς μονῆς ἡ ἐπιστροφή. *Pr.* II, 124, 20-21). დამასკიოსის ახსნისამებრ, დაბრუნება რომ გების თავიდან მოპოვება იყოს, მაშინ ის, ფაქტობრივად, გება იქნებოდა, კერძოდ, გება გამოსვლის შემდეგ, რის შესაბამისადაც კაუზალურ ტრიადულ დინამიკაში მესამე წევრს, როგორც *რაღაც სხვას* (ἄλλο τι. Ibid, 22), ვეღარ აღნიშნავდა, რაკი გების გარდა ვერც ვერაფერს მოიმოქმედებდა.[336] დამასკიოსი მოცემულ პრობლემას წყვეტს იმდენად, რამდენადაც აზუსტებს შემდეგს: გების თანახმად შობილს ნებავს იყოს

[336] Dam. *Pr.* II, 124, 20-23 (დან., ციტ. N142).

ისეთი, როგორიც მშობელია, ხოლო გამოსვლის თანახმად – როგორც „შობილი მშობლის შემდეგ“ (τὸ γεννηθὲν μετὰ τὸ γεννῆσαν. *Pr.* II, 125, 1). მაშასადამე, გამომავალი ესწრაფვის დამოუკიდებლობას. მას ნებავს თავისი საწყისისა და მშობლის შემდეგ სხვა რეალობად (τὸ ἄλλο. Ibid, 4-5) ქცევა. რაც შეეხება დაბრუნებას, დაბრუნების მიხედვით შობილს მშობელი სწადია (ὀρέγεται. Ibid, 2), თუმცა ისე, რომ ორივენი თავიანთი საზღვრების ფარგლებში რჩებიან. შესაბამისად, დაბრუნება მოიმოქმედებს არა საკუთრივ გებას, არამედ შორეულ ტკბობას მშობლით, რომელიც საწადო ჩანს (τὸ πόρρωθεν ἀπολαύειν τοῦ γεννήσαντος ὀρεκτοῦ φανέντος. Ibid, 13-14). უკუნმქცევი, ანუ „მესამე“, პირველს ესწრაფვის საწყისებრივი ბუნებისადმი ლტოლვის გამო (ὀρεχθῇ ἐκείνου πόθῳ τῆς ἀρχαίας φύσεως. Ibid, 11-12)[337]. ამგვარად, დამასკიოსთან კვლავ ძალაში რჩება პროკლესეული გაგება ეპისტროფესი, როგორც სწრაფვისა და წადილისა (ὄρεξις).

მესამე აპორია, რომელიც განვითარებულია *Pr.* 126, 9–127, 11 გვერდებზე, გამორჩეულად საინტერესოა. ის შეიძლება ამგვარად ჩამოყალიბდეს: არსებობს **„ორმაგი (ორ-კერძო) გება“** (διττὴν τὴν μονήν. *Pr.* II, 126, 10). დამასკიოსი ჯერ წინამორბედი აპორიისკენ მიიქცევა და ცდილობს განმარტოს აზრი, რომ დაბრუნება თავიდან მოპოვებაა გებისა. თუმცა აქ თავს იჩენს ახალი აპორია: გამოსვლაც და ასევე დაბრუნებაც გების მეშვეობით (διὰ μονῆς. Ibid, 11) ხდება, რაც, თავის მხრივ, ნიშნავს შემდეგს: გამომავალი არსდება თავისი მყარად მგები მიზეზიდან გამოსვლისა და, მაშასადამე, წინსვლის კვალად, მაშინ როდესაც უკუნმქცევი ყალიბდება მგებთან დაბრუნებისას და გების თავიდან მოპოვებისას. პრობლემა აქ ისაა, რომ გება, რომელიც, ასე ვთქვათ, გამოსვლას თან ახლავს და მისი გამოსვლის წერტილს ქმნის, უნდა განირჩეოდეს გებისგან, რომელიც დაბრუნებაში ხელახლა მოიპოვება და იწარმოება. შესაბამისად, დამასკიოსის მსჯელობისამებრ, უნდა დავუშვათ დგომის (στάσις), ანუ გების, ორი სახე, სახელდობრ, ზენა (τὸ ἄνω) და ქვენა (τὸ κάτω), ისევე როგორც, გამოსვლისა და დაბრუნების ფორმით, არსებობს მოძრაობის (κίνησις) ორი სახე, რომელთაგან ერთი ზევიდან ქვევით მიემართება, ხოლო მეორე, პირუკუ, საწინააღმდეგო მიმართულებით, ანუ ქვევიდან ზევით. ორი მონეს დაშვება დამასკიოსს გზას უკვალავს იმისკენ, რომ დაბრუნების შემდეგი განსაზღვრება

[337] შდრ. Procl. *in Prm.* VII, 1199, 16-18 (დან., ციტ. N143).

შემოიყვანოს დისკუსიაში: დაბრუნება არც განლევაა [ἀνάλυσις] და არც მოსპობა [ἀπώλεια] გამოსვლისა, არამედ მის არსებით თავისებურებას ქმნის **გება გამოსვლაში**[338] (μένον ἐν τῷ προεληλυθέναι ποιεῖται τὴν ἐπιστροφήν. Ibid, 17-18).

ასეთი გება, ანუ გება გამოსულყოფაში (ἐν τῷ προεληλυθέναι μένειν. *Pr.* II, 133, 16), დამასკიოსის თანახმად, არის გამოსვლის გამყარება (οἷον βεβαίωσιν τοῦ προεληλυθέναι τὴν τοιαύτην μονήν. Ibid, 17-18). დაბრუნებისას გამომავალი დგება და შემოისაზღვრება (τὸ προελθὸν ἔστη καὶ περιεγράφη. Ibid, 134, 14); უფრო ზუსტად, იგი თავის ჰიპოსტასს შემოსაზღვრავს მგებთან მიმართებით[339]. შედეგად, უკუნმქცევი არც ჰგიებს და არც თავისი თავიდან გამოდის, არამედ არის ერთიანობა (ἕνωσις. Ibid, 128, 18), შერწყმა (κρᾶσις. Ibid, 20) და შედგომა (σύστασις. Ibid, 16) ამ ორივე ელემენტისა, გებისა და გამოსვლისა. ამიტომ, იგი ტრიადულია (და არა მონადური) თავისი არსებით.[340]

77-ე თავის ბოლოს წინამდებარე აპორია გადაიჭრება. დამასკიოსი მიდის დასკვნამდე, რომ გების ორ სახესთან დაკავშირებით არანაირ აპორიას არ აქვს ადგილი (ἡ δὲ ἀπορία οὐχ ἕξει χώραν. *Pr.* II, 134, 5-6), რადგან დაბრუნებისთვის დამახასიათებელი გება გება – გამოსვლა – დაბრუნების ტრიადისგან განცალკევებით არ არსებობს. ის წინააღმდგომ-განყოფილი არაა გამოსვლასა და დაბრუნებასთან მიმართებით (οὐχὶ τὴν ἀντιδιῃρημένην τῇ προόδῳ τε καὶ ἐπιστροφῇ. Ibid, 133, 18-19), არამედ ტრიადის ელემენტები ერთურთში იმყოფებიან და ერთურთს ეზიარებიან (ἀντιμεθέξει ἀλλήλων. Ibid, 134, 5). მაშასადამე, ე.წ. ქვენა გება, რომლითაც დაბრუნება ხასიათდება, არაფერ სხვას არ წარმოადგენს, გარდა ზენა, თავდაპირველ გებაზე (ἡ ἄρα κάτω μονὴ μέθεξίς ἐστι τῆς ἄνω ῥηθείσης. Ibid, 7-8) ზიარებისა. ამგვარად, საბოლოოდ, დამასკიოსთან უცვლელი რჩება ნეოპლატონური ტრიადული მიზეზობრივი სტრუქტურა.

დასასრულ, შეიძლება ითქვას, რომ დამასკიოსი *საწყისთა შესახებ* II, 117, 4–134, 25 ადგილას, თავისი აპორეტული და ასევე კონცეპტუალური ანალიზის კვალად, უპირატესად, გამოსვლისა და დაბრუნების ტრადიციული ნეოპლატონური ცნებების გარჩევითა და მათში მეტი სიზუსტის შეტანით იყო დაკავებული. შემდეგში

---

[338] ბერძნულში გამოყენებულია პერფექტის მოქმედებითი გვარის ინფინიტივი προεληλυθέναι. ქართულად მას უფრო ზუსტად „გამოსულყოფა“ (შდრ. „გამოსულიყო“) შეიძლება შეესაბამებოდეს, თუმცა ეს ფორმა ძალზედ ხელოვნურია და ვერიდებით.

[339] Dam. *Pr.* II, 132, 23–133, 1 (დან., ციტ. N144).

[340] Dam. *Pr.* II, 129, 23-25 (დან., ციტ. N145).

წარმოჩნდება ჩვენეული (მათ შორის, აღნიშნული) ცნებებისა და გაგებების სიმბოლური მნიშვნელობა და, საბოლოო ჯამში, შეუსაბამობა უმაღლეს მეტაფიზიკურ რეალობასთან მიმართებისას. წინასწარი მინიშნების სახით კი, საინტერესოა დამასკიოსის მიერ ერთგან (*Pr.* III, 135, 21–136, 7) მოხმობილი პროკლესეულ ნეოპლატონიზმში ტრიადული მიზეზობრივი პროცესის გამოსახატავად ხშირად გამოყენებული წრის გეომეტრიული ხატება. დამასკიოსი აღწერს, რომ ერთი ყველაფრის ცენტრია, ცენტრისგან დაშორება და განფენილობა (διάστασις) მეორე საწყისია, პროოდიკული თავისი თავისებურებით. ეს არის ცენტრის დინება (ῥῦσις), მაშინ როდესაც უკანასკნელი პერიფერია გამოსვლისა და განშორების შემდეგ რაღაც დაბრუნებას წარმოადგენს ცენტრის მიმართ. ყოველივე ეს შეადგენს ერთ წრეს. თუმცა, დამასკიოსისთვის გადამწყვეტი იმის შეხსენებაა, რომ ჩვენი განსჯა და მის სამსახურში მყოფი არითმეტიკული და გეომეტრიული არგუმენტაცია სხვაა იმასთან შედარებით, რის გამოხატვაც გვსურს.

2.4 ყოფიერების ვერტიკალური მიზეზობრივი ჯაჭვი

დამასკიოსთან შენარჩუნებულია ყოფიერების პროკლესეული ვერტიკალური მიზეზობრივი ჯაჭვი (ერთი, გონება, დიფერენცირებული არსებად, სიცოცხლედ და გონებად, სული, ჩვენი ფიზიკური სამყარო[341] და, ბოლოს, მატერია[342], რომელიც ფიზიკური სამყაროს ძირში ძევს), თუმცა მის გააზრებაში მნიშვნელოვანი შესწორებები და გაღრმავებები შეინიშნება. პირველ ყოვლისა, ეს ეხება ყოფიერების

[341] ის, რომ სხეულამდე არის სული, სხეულის მამოძრავებელი და ცხოველმყოფელი, სულამდე – გონება, ყოველივეს ერთბამად, და არა მეტაბატიკურად, შემცნობი, გონებამდე – სიცოცხლე, სიცოცხლემდე – არსება, არსებამდე კი, რასაკვირველია, ერთი, დამასკიოსისთვის წარმოადგენს საფუძველმდებარე მოცემულობას, რომელიც, მისი თქმით, ფილოსოფოსთაგან ყველაზე სახელოვანთა მიერ არის აღიარებული და დამტკიცებული. იხ. Dam. *Pr.* III, 63, 4-9.

[342] მატერიასთან, ისევე როგორც სულთან, დაკავშირებით სწავლებას დამასკიოსი *პარმენიდეზე კომენტარში* ავითარებს პროკლეს სწავლებასთან მჭიდრო კავშირში, მაგრამ გარკვეული ცვლილებებიც შეინიშნება, რაც, თავის ხმრივ, ერთისა და გამოუთქმელის მისეული თეორიით აიხსნება. იგი ფიქრობს, რომ *პარმენიდეს* მეხუთე ჰიპოთეზაში (*Prm.* 159e–160b), რომლის საგანიც ნეოპლატონიკოსთა განმარტებით გაუფორმებელი მატერია იყო, ერთის უარყოფა პარალელურია ერთის უარყოფისა *პარმენიდეს* პირველ ჰიპოთეზაში (*Prm.* 141e–142a). ეს ნიშნავს, რომ უკანასკნელი მატერია (ἐσχάτη ὕλη) ისევე დაბლა დგას ყველანაირ ერთობაზე და ვერანაირი ცნებით ვერ მიიწვდომება, როგორც პირველ ჰიპოთეზაში უარიყოფა და ტრანსცენდირდება ერთი გამოუთქმელის მიერ (Dam. *in Prm.* IV, 72, 9–73, 22/Westerink-Combès). თუმცა უკანასკნელ მატერიას აქვს მიმღებლობა, განმცდელობა, რომელიც თვითერთისგანაა მინიჭებული. ეს განმცდელობა (πεπόνθησις) უზრუნველყოფს მის ამოძრავებას მაფორმირებელი პრინციპის მიმართ და ამზადებს მას სუბსტრატად ქცევისთვის (Dam. *in Prm.* IV, 95, 6-15). შდრ. van Riel 2010, 688-689. აქვე უნდა დავძინოთ, რომ ბოროტების არასუბსტანციურობის შესახებ პროკლეს სწავლების რეცეფცია დამასკიოსთან, დიონისესგან განსხვავებით, ფაქტობრივად, არ გვაქვს. ამას გარდა, დამასკიოსის ფსიქოლოგიის შესახებ იხ. ალექსიძე, *თავისუფლებისა და ნამდვილი მე-ს ძიებაში*, 199-202; Metry-Tresson 2012, 118-132.

ვერტიკალური მიზეზობრივი ჯაჭვის პირველ წევრსა და მწვერვალს, თვით ექსისტენციასა (ὕπαρξις) და საზღვარს, რომელიც, როგორც დამასკიოსი, იამბლიქოსისა და პროკლეს შესაბამისი თეორიის ვრცელ კრიტიკულ განხილვაზე დაყრდნობით, ამტკიცებს, თვით უმაღლეს ერთს ემთხვევა და უსაზღვრობისგან, ისევე როგორც პირველი ერთიანისგან, რიცხობრივად გამიჯვნადი არაა, არამედ მათთან განუყოფელ ორგანულ ერთიანობას ქმნის, რასაც დამასკიოსთან ტრიადული ერთის თეორიის[343] აღიარებამდე მივყავართ. მეორე მხრივ, დამასკიოსი ყურადღებას ამახვილებს არსებული მიზეზობრივი იერარქიის შეფარდებითობასა და პირობითობაზე. ის, რასაც ჩვენი ლოგოსი იუწყება სინამდვილის შესახებ, გამართლებულია სინამდვილის გარკვეულ, ჩვენთვის ნაჩვევ შრეებში, თუმცა რაღაც ეტაპზე კლასიკურ ლოგოსს ადეკვატურად აღარ ძალუძს სინამდვილის ასახვა, რადგან ეს სინამდვილე (მთლად) ცნებით-ლოგიკური სტრუქტურის აღარაა. აქ თქმული, რასაკვირველია, უცნობი არც პროკლესთვის (და სხვა ნეოპლატონიკოსებისთვის) ყოფილა, თუმცა ამ ცნობიერების, ჩვენ ვიტყოდით, რეალური ყოვლისმომცველი განხორციელება დამასკიოსთან დგება და მის ფილოსოფიას ყოველ ნაბიჯზე აღბეჭდავს.

2.4.1 საზღვარი, უსაზღვრობა და პირველი ნარევი

„საზღვარი, უსაზღვრობა, ნარევი“ ტრიადას ეთმობა *საწყისთა შესახებ* მეორე ტომი (ვესტერინკისა და კომბესის გამოცემაში). აქ, პირველ ყოვლისა, დამასკიოსის ყურადღება იამბლიქოსსა და პროკლესთან დასაბამიერი ტრიადის გააზრებას მიეპყრობა. მისი მსჯელობა საკმაოდ ვრცელია და მოიცავს, ვესტერინკისა და კომბესის გამოცემის მიხედვით, მეორე ტომის 2-39 გვერდებს. თავდაპირველად იგი იამბლიქოსის თეორიას გადმოსცემს: ჯერ მის სასარგებლო არგუმენტებს ავითარებს, მერე ამ არგუმენტებს კრიტიკას უქვემდებარებს, ბოლოს კი მოკლედ თავის მიდგომას სახავს (Dam. *Pr.* II, 2, 11–16, 19). მეთექვსმეტე გვერდიდან დამასკიოსის მიდგომის განვითარება უკვე პროკლეს შესაბამის თეორიასთან შეპირისპირებაში ხდება. პროკლეს თეორიის გადმოცემას ის საჭიროდ აღარ მიიჩნევს, არამედ ამხელს მის კრიტიკულ წინააღმდეგობრივ პუნქტებს, აანალიზებს მათ და ამის ფონზე

[343] ამის ჩვენება ვცადეთ 2023 წელს ჟურნალ *ფაზისში* გამოქვეყნებულ ჩვენს ვრცელ გერმანულენოვან სტატიაში “Damaskios’ triadische Theorie des Einen im Hinblick auf ihre Divergenz gegenüber Iamblichos’ und Proklos’ Prinzipientheorien” (გვ. 4-48). ტრიადული ერთის თეორია დამასკიოსთან წინამდებარე დისერტაციაში შემდგომ განვითარებას ჰპოვებს და მნიშვნელოვნადაა გაღრმავებული.

მიგვაახლებს თავის თეორიასთან (Dam. *Pr.* II, 16, 20–39, 27). მსჯელობა იხსნება ამგვარად: „თუ საჭიროა, დავუტევოთ დამცველობითი სიტყვები და თავად ჩვენი [თეორია] წარმოვაჩინოთ, სხვა ფილოსოფოსთა გათვალისწინებით, [რომელთა მიხედვითაც] არის ყოველივეს წინარე მხოლოდ ერთი საწყისი და ერთის შემდეგ ორნი, საზღვარი და უსაზღვრობა ან როგორც ვინმე მოისურვებს მათზე მითითებასა და მათ აღნიშვნას, [სწორედ] აქედან უნდა დაიწყოს მსჯელობა.“[344] იამბლიქოსისადმი, განსხვავებით პროკლესგან, დამასკიოსი, ყველანაირი კრიტიკის მიუხედავად, მაინც სიმპათიითაა განწყობილი. აქედან – „დამცველობითი სიტყვების“ წინ წამოწევა.[345] აქვე საინტერესოა, რომ იამბლიქოსს დამასკიოსი ღიად და პირდაპირ ხშირად ახსენებს, მაშინ როდესაც პროკლე ტექსტის განსახილველ ნაწილში ერთადერთხელაა ნახსენები სირიანოსთან ერთად (ზოგადად, ნაშრომში *საწყისთა შესახებ* პროკლეს სახელი დასტურდება მხოლოდ ოთხჯერ, მაშინ როდესაც იამბლიქოსის სახელი ფიგურირებს 35-ჯერ, TLG ძიების მონაცემთა მიხედვით). სხვა დროს საუბარია „ვინმეზე“. ეჭვს არ იწვევს ის ფაქტი, რომ ეს მთავარი „ვინმე“ დამასკიოსის ტექსტებში, მისი კრიტიკის ფარული ადრესატი, პროკლეა.[346] მაგალითად, *Pr.* II, 28, 7-10 მონაკვეთში ნახსენებია „ვინმე“, ვინც ორ საწყისს დაპირისპირებულებად აქცევს და ორივეს წინ ერთს ათავსებს.[347] ეს კი პროკლეა. როგორც ჩანს, დამასკიოსი, ერთი მხრივ, პროკლესთან პირდაპირ დაპირისპირებას ერიდება, მეორე მხრივ კი, ისედაც ცხადია, რომ პროკლეს გაქანებისა და ავტორიტეტის მოაზროვნის შემდეგ, ნებსით თუ უნებლიედ, ყოველი მისი მომდევნო (ნეოპლატონური) ფილოსოფია მასთან, როგორც საფუძველსა და ამოსავალ პუნქტთან, შეპირისპირებით განისაზღვრება (ასე აღბეჭდავს, ვთქვათ, პლატონი არისტოტელეს, სახელდობრ, მისი *მეტაფიზიკის* მთელ დისკურსს).[348]

2.4.1.1 იამბლიქოსისა და პროკლეს თეორიები

დამასკიოსის გადმოცემისამებრ, პირველ გონითსაწვდომ ტრიადამდე იამბლიქოსთან დაშვებული იყო ორი საწყისი – ტრიადისადმი თანუწყობელი (ἡ ἀσύντακος πρὸς τὴν τριάδα) და სრულიად გამოუთქმელი (ἥ τε πάντῃ ἄρρητος), მაშინ

[344] Dam. *Pr.* II, 16, 20–17, 2 (დან., ციტ. N146).
[345] იამბლიქოსთან მისი მომხრეობის ქვაკუთხედს არა-ერთი გამოუთქმელის დაშვება უნდა ქმნიდეს.
[346] ამის დასტურად იხ. Damascius 1991, t. iii, p. 246f. (ინდექსი). ხშირად პროკლე და მისი მასწავლებელი სირიანოსი დამასკიოსთან უბრალოდ როგორც „ფილოსოფოსები“ ისე არიან მოხსენიებულნი.
[347] Dam. *Pr.* II, 28, 7-10 (დან., ციტ. N147).
[348] ვრცლად იხ. ქირია 2024a, 70-109.

როდესაც მის შემდგომ „უმრავლესნი“ (აქ, უმთავრესად, სირიანოსი და პროკლე უნდა იგულისხმებოდნენ) პირველი ტრიადის მიღმა „გამოუთქმელ მიზეზად“ (ἄρρητος αἰτία) განსაზღვრულ ერთადერთ საწყისს აღიარებდნენ.[349] პირველი ტრიადა, თავის მხრივ, სამგვარად (შესაბამისად, პითაგორული, პლატონური, კონკრეტულად *ფილებოსიდან* აღებული, და ქალდეური სახელწოდებებით) შეიძლება იქნეს წარმოდგენილი და გულისხმობს შემდეგ საწყისებს: μονάς – δυὰς ἀόριστος – τρίας (მონადა – განუსაზღვრელი ორობა – ტრიადა),[350] πέρας – ἄπειρον – μικτόν (საზღვარი – უსაზღვროება – ნარევი)[351] და πατήρ/ὕπαρξις – δύναμις – νοῦς (მამა/ექსისტენცია – ძალა –გონება)[352]. ტრიადისადმი თანუწყობელ საწყისს რაც შეეხება, დამასკიოსის გადმოცემით, ეს იყო „ერთი“ (τὸ ἕν).[353]

Pr. II, 4, 8–5, 7 მონაკვეთი იამბლიქოსთან ერთსა და უშუალოდ მის მომდევნო საწყისებს – მონადასა და განუსაზღვრელ დიადას – შორის სხვაობას ავითარებს და აზუსტებს.[354] აქ გამოყენებული არგუმენტაცია ლოგიკის სფეროდანაა აღებული. ერთსა და მონადა-დიადა საწყისთა წყვილს შორის სხვაობის ჩვენება ხდება ერთის ზოგადისა და უნივერსალურის, მონადა-დიადა საწყისების კი (ერთთან მიმართებით) კერძოობითის როლში გამოყვანის კვალად. დამასკიოსის გადმოცემით, ყველაფრის

---

[349] იხ. Dam. *Pr.* II, 1, 4-13. ამ პასაჟის ვრცელი ანალიზისთვის იხ. ქირია 2021b, 114-151.

[350] შდრ. Thphr. *Metaph.* XI a27-30 (დან., ციტ. N148).

[351] შდრ. Pl. *Phlb.* 16 c7-10; 23 c9-d8. საზღვრისა და უსაზღვრობის შესახებ *ფილებოსში* მოცემული თეორიის წყაროები, თავის მხრივ, ასევე პითაგორულია. ამის დასტურად იხ. Philol. *D-K* fr. 1 (დან., ციტ. N149). აგრეთვე იხ. Arist. *Metaph.* 986 a15–b2. პლატონზე პითაგორასა და პითაგორელთა გავლენისთვის იხ. Horky 2013; Riedweg 2002; 152-156. ზოგადად, პითაგორასა და პითაგორელთა შესახებ არსებული მრავალრიცხოვანი ლიტერატურიდან იხ. Burkert 1962; Philip 1966; Kahn 2004; Zhmud 2012.

[352] შდრ. *Orac. Chald.* Fr. 3; 4; 22. ტერმინი ὕπαρξις (ექსისტენცია) თავად *ქალდეურ ორაკულებში* არ გვხვდება, თუმცა ნეოპლატონურ განმარტებებში ის ხშირად მონაცვლეობს ქალდეურ მამასთან. ნეოპლატონურ სპეკულაციაში ὕπαρξις-ის გაგებისთვის იხ. Hadot 1968, 267-272; 488-490; Romano e Taormina 1994; Majercik 2001, 278-286; Dillon 2007, 51-59; Edwards 1990, 14-25. ამასთან, ორაკულებში ზმნა ὑπάρχειν (არსებობა) გამოყენებისთვის შდრ. *Orac. Chald.* Fr. 1, 10; 20, 2; 84 (des Places). ზოგადად, ქალდეური ტრიადული თეოლოგია ფართოდაა განხილული *საწყისთა შესახებ* 111-122 თავებში.

[353] შდრ. Pl. *Phlb.* 23 c12-13; შდრ. *Orac. Chald.* Fr. 11. *ფილებოსში* ერთი ნარევის შერევის მიზეზად განისაზღვრება. ორაკულების მიხედვითაც, მთელ კოსმოსში ანათებს ტრიადა, რომელსაც სათავეში მონადა უდგას. ამასთან, პითაგორელებთან, კერძოდ, ნეოპითაგორელ ევდორე ალექსანდრიელთან, დასტურდება მონადისა და განუსაზღვრელი ორობის წინარე ერთის პრინციპი. ევდორეს სწავლების შესახებ ცნობები სიმპლიკიოსთანაა დაცული. შდრ. Simp. *in Ph.* 181, 19-21 (დან., ციტ. N150). აქ ერთმანეთისგან იმიჯნება განუსაზღვრელ ორობასთან დაპირისპირებული ერთი, რომელსაც, მონაკვეთის მიხედვით, მონადად მოიხსენიებენ ხოლმე, და ამ დაპირისპირების წინარე ერთი, რომელიც ყველაფრის საწყისადაა დასახული. ფართოდ იხ. Simp. *in Ph.* 181, 10-30. ევდორეს ანალოგიური მეტაფიზიკური მოდელი მოქმედებს იამბლიქოსთანაც. ევდორეს სწავლების შესახებ ზოგადად იხ. Dillon 1981, 3-32; Idem 1996, 115-132. პითაგორელებთან მონადასა და ერთს შორის სხვაობის შესახებ ასევე შდრ. Syrian. *in Metaph.* 151, 17-20 (დან., ციტ. N151).

[354] Dam. *Pr.* II, 4, 8–5, 7 (დან., ციტ. N152).

ერთი, რაღაცნაირად განწმენდილი კატაფასისით დადგენილი და „ყოვლად ერთად“[355] წოდებული საწყისის შემდეგ უნდა იყოს სხვა საწყისი, რომელიც არაა ყოვლადი ერთი ან ყველაფერი თანაბრად, არამედ ყველაფერი რაღაც კერძო წესით (τινα τρόπον ἴδιον[356]) არის. ამ უკანასკნელს მოსდევს და ჩამოუვარდება კიდევ სხვა კერძო თავისებურების მქონე საწყისი (ἄλλην ἰδιότροπον). აქედან თითოეული საწყისი ყველაფერია. „მარტივად ყველაფრის“ (ἁπλῶς πάντα) შემდეგ არის „ყველაფრით ერთი“ (κατὰ πάντα ἕν) საწყისი, რომელიც აღარ არის მარტივად ყველაფერი, არამედ უკვე რაღაც კერძო თავისებურება (τινὰ ἰδιότητα)[357] აქვს დართული. ამის შემდგომი საწყისი ხასიათდება კიდევ სხვა, ბუნებით მეორადი კერძო თავისებურებით, რაც მას პირველ კერძოობით საწყისთან დაპირისპირებაში აყენებს. ეს ორი ანტითეტური საწყისი ძველ მოაზროვნეებთან „საზღვრად“ და „უსაზღვრობად“, „მონადად“ და „განუსაზღვრელ ორობად“, „მამად“ და „ძალად“ მოიხსენიებოდა. დამასკიოსის გადმოცემის თანახმად, ისინი, როგორც არ უნდა მოიხსენიებოდნენ, რაღაც საკუთარისა და (მათთვის) განკუთვნილისკენ (πρὸς τι ἰδιότροπον)[358] იხრებიან, მაშინ როდესაც ყოვლადი ერთი არაფრისკენ არ იხრება და, ამგვარად, მათი წინარე ერთი საერთო (μία κοινή[359]) საწყისია.[360]

---

[355] *Pr.* II, 3, 3-14-ში დამასკიოსი ამ საწყისს ἓν πάντα-ს უწოდებს, განსახილველ მონაკვეთში კი ის πάντα ἕν-ად მოიხსენიება. ἓν πάντα-ს ვთარგმნით სიტყვასიტყვით, როგორც „ერთ-ყველაფერს“, მაშინ როდესაც πάντα ἕν-ს, ვფიქრობთ, რომ მოცემულ შემთხვევაში უფრო „ყოვლადი ერთის“ სახელი შეეფერება, რადგან, არსებული კონტექსტიდან გამომდინარე, ის გამოხატავს მონადისა და დიადის ანტითეტური პრინციპებისათვის საერთო, კერძოობითზე აღმატებულ, საყოველთაო პრინციპ ერთს.

[356] შდრ. Dam. *Pr.* II, 4, 1-2: κατὰ τὴν ἰδιότροπον φύσιν. ἴδιος, ον, α მნიშვნელობებია: კერძო, საკუთარი, თავისებური, განსაკუთრებული, სპეციფიკური, მხოლოდ საგანთა გარკვეული ჯგუფისთვის დამახასიათებელი, საკუთრივი. არისტოტელეს ლოგიკაში τὸ ἴδιον არსებითი სახელი აღნიშნავს გარკვეული სახეობის დამახასიათებელ, განმასხვავებელ თვისებას. როგორც თავისებური, საკუთრივი ლოგიკური პრედიკატი, ის მხოლოდ თავის სუბიექტს მოუდის, თუმცა სუბიექტის არსს არ განსაზღვრავს. იხ. Arist. *Top.* I, 5, 102 a19-22. 103 b11; ასევე Porph. *Intr.* VI, 4 a38f.

[357] იამბლიქოსთან ἰδιότης-ის გამოყენებისთვის იხ. *Myst.* I, 4.

[358] უშუალოდ იამბლიქოსის შემორჩენილ ტექსტებში დასტურდება ამ ანტითეტურ საწყისებთან კავშირში ἴδιος ზედსართავი სახელისა და მისგან ნაწარმოები ზმნიზედა ἰδίως-ის გამოყენების შემთხვევები. შდრ. Iamb. *in Nic.* 73, 15-20; 78, 4-7; 18-24 (დან., ციტ. N153-155).

[359] κοινός, η, ον მნიშვნელობებია: საერთო, საზოგადო, ყველასთვის დამახასიათებელი, საყოველთაო, საზიარო, საჯარო. ლოგიკაში τὸ κοινόν აღნიშნავს ზოგადს, უნივერსალურს, ძირითადს, ფუნდამენტურს. შდრ. Arist. *APo.* 76 b14; 88 a36. იამბლიქოსთან τὸ ἴδιον-თან შეპირისპირებაში τὸ κοινόν-ის (და პირიქით) გამოყენებისთვის შდრ. Iamb. *Comm. Math.* 8, 6-11; 46, 13-23; 54, 13-18. ასევე, κοινός-ἴδιος ან κοινῶς-ἰδίως ერთმანეთის გვერდიგვერდ ოპოზიციური მნიშვნელობით გამოყენებისთვის შდრ. Iamb. *Comm. Math.* 18, 21-22; 19, 19-20; 85, 25-27.

[360] აქ ვგონებთ შეგვიძლია გამოვიცნოთ საწყისთა შესახებ იამბლიქოსის თეორიის გარკვეული კავშირი ბასილი დიდის ტრინიტარულ სწავლებასთან, განსაკუთრებით მის ცნობილ განსხვავებაში ერთ საყოველთაოდ და ზოგადად (κοινόν) განხილულ ღვთაებრივ ბუნებასა და სამ ღვთაებრივ ჰიპოსტასს შორის, რომელთაგან თითოეულს აქვს თავისი საკუთარი, ინდივიდუალური ხასიათი. თუმცა, სამი ჰიპოსტასი სამების ქრისტიანულ დოგმაში სამ პრინციპად და ღმერთად არ შეიძლება იქნეს

წინამდებარე მონაკვეთის მიხედვით, ცხადია, რომ იამბლიქოსს ერთსა და მონადას, ერთის ყოვლობასა და მონადის ყოვლობას შორის სხვაობა შემდეგნაირად უნდა ჰქონოდა დემონსტრირებული: ერთში ყველაფერი აბსოლუტური აზრით არის მოცემული. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ერთში ყველაფერი უბრალოდ (ἁπλῶς) არის, ყველანაირი დამატებითი კვალიფიკაციის გარეშე.[361] ერთი, როგორც ყოვლადი, თავის თავში ყველაფერი თანაბრადაა (πάντα ἐπίσης)[362] და ყველაფერს თანაბრად მოუდის, მაშინ როდესაც მონადა ერთის საყოველთაობიდან რაღაც კერძო წესით გადახრას აჩვენებს და, ამიტომ, ყველაფერს ერთნაირად ვეღარ დაესაფუძვლება. მისეული გადახრა, რომელიც მას საკუთარ დამოუკიდებლობას მოაპოვებინებს, გებაში მდგომარეობს.[363] მონადა არის არა უბრალოდ ერთი ან ყველაფერი, არამედ მგები ერთი და მგები ყველაფერი. შესაბამისად, ის ყველა საგანს მიემართება მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ეს საგნები განსაკუთრებულ სტაბილურ-მონადურ[364] მდგომარეობას გამოცდიან. ანალოგიურად, განუსაზღვრელი ორობა პროოდოსის პრინციპს წარმოადგენს, რის შესაბამისადაც ის ყველაფერს ემთავრება და თანაუდგას იმდენად, რამდენადაც ყველაფერი დინამიკაშია მოსული და საზღვრების რღვევას ესწრაფვის.[365] აქვე, ტრიადის მესამე წევრს რაც შეეხება, მას აქვს ეპისტრეპტიკული (ἐπιστρεπτική) თავისებურება.[366] მისი სახით წინსვლისკენ მსწრაფი დიადა მონადას უბრუნდება და

აღიარებული და, ამას გარდა, ისინი ერთმანეთთან არც იერარქიულ მიმართებაში არ იმყოფებიან. შდრ. მაგ. Bas. *ep.* 236 // *PG.* XXXII 884, 6, 12-25 (დან., ციტ. N156). შდრ. აგრეთვე Bas. *Eun.* 2, 4. აქვე ასევე იხ. Gr. Nyss. *diff. ess.* (= Bas. *ep.* 38) // *PG.* XXXII 326, 2, 1-30, 328, 3, 1-12; 30-33; 6, 4-6; Gr. Nyss. *Ad Graec. // GNO* III 1, 30, 30–32, 5; *Ad Abl.* // *GNO* III 1, 40, 5-23; 54, 1-4; *Eun. // GNO* I 1, 277, 8–278, 2; Gr. Naz. *or.* 20, 6, 70, 25-27; 7, 72, 8-11; *or.* 31, 28, 330, 1-5. ცხადია, ტრიადის მიღმური პრინციპის აღება, როგორც ეს იამბლიქოსთან და სხვა ანტიკურ ნეოპლატონიკოსებთან ხდება, ტრინიტარული მონოთეიზმის ფარგლებში წარმოუდგენელია. ამავე კონტექსტში უნდა მიეთითოს ჰალფვასენის 1996 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაზე. ო'მეარას მიერ აღმოჩენილი იამბლიქოსის ფრაგმენტიდან გამომდინარე, იგი ცდილობს გახსნას „ფილოსოფიურად ყველაზე ამაღელვებელი პერსპექტივა", რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ იამბლიქოსმა, „რომელმაც ნეოპლატონიზმი ქრისტიანობასთან კონკურენციაში მყოფ ფილოსოფოსთა რელიგიად გადააქცია, როგორც ჩანს, ღვთაებრივ ერთში სამება დაუშვა". შდრ. Halfwassen 1996, 53. იამბლიქოსის ფრაგმენტებისთვის იხ. O'Meara 1981, 26-40. საკითხავია ის, სამება იამბლიქოსმა ერთში თუ ერთის შემდეგ დაუშვა. დამასკიოსის გადმოცემა მეორე ვარიანტს უჭერს მხარს.

[361] შდრ. Dam. *Pr.* II, 26, 15-18 (დან., ციტ. N157).

[362] იხ. Dam. *Pr.* II, 3, 3-14.

[363] სიტყვა „მონადა" (μονάς) მომდინარეობს „მონესგან" (μονή – გება). შდრ. Iamb. *in Nic.* 73, 7-10; Anon. *Theol. arith.* 3, 1-2 (დან., ციტ. N158). ანტიკურ არითმეტიკულ თეორიაში მონადის გაგებისთვის იხ. Theo Sm. *Exp.* 18, 3–21, 19; Anon. *Theol. arith.* 1, 1-10. ასევე, ზოგადად, ფილოსოფიის ისტორიაში მონადის გაგებისა და მნიშვნელობისთვის იხ. Lötzsch et al. 1984, 114-125.

[364] Iamb. *in Nic.* 78, 24-25; Anon. *Theol. arith.* 9, 24-25 (დან., ციტ. N159-160).

[365] Iamb. *in Nic.* 78, 24-28; Anon. *Theol. arith.* 8, 31-32; 11, 21-27 (დან., ციტ. N161-163). შდრ. Dam. *Pr.* II, 26, 6-14 (დან., ციტ. N164). ასევე შდრ. Ibid, II, 12, 1-10.

[366] Iamb. *in Ti.* Fr. 53 (დან., ციტ. N165).

მონადასთან მიმართებით განისაზღვრება. როგორც მონადისა და დიადის ჯამი,[367] იგი სისრულეს მოასწავებს და, ამგვარად, თავისებურად იმეორებს უმაღლეს ერთს.[368] ერთის შემთხვევაში ასეთი შეზღუდვები უკვე აღარ მოქმედებს. მონადურ-დიადურ განყოფამდე ყველაფერი მარტივად ერთია, ერთის სახით საერთო საფუძველს ავლენს და, საბოლოოდ, თვითერთამდე აიყვანება. თვითერთში ყველაფერი არც კონკრეტულად მონადური წესით არ რეალიზდება და არც დიადურით. გება და გამოსვლა ერთისგანაა, მაგრამ თავად ის არც მხოლოდ ჰგიებს და არც გამოდის. ერთის დონეზე მონადა და დიადა და, საერთოდ, ყველაფერი ჯერ კიდევ გაუთვითებელი,[369] განურჩეველი და სრულიად თანაბარია, ოპოზიციის გარეშე. როგორც ყოველ კერძო განსხვავებასა და დაპირისპირებაზე აღმატებული, ის ყველაფრის ერთ საერთო მწვერვალს წარმოადგენს.

Pr. II, 5, 8–6, 15[370] პასაჟი გამოკვეთს იმ სპეციფიკურ თეორიულ ჩარჩოს, რომელიც იამბლიქოსთან საზღვრისა და უსაზღვრობის (მონადისა და დიადის, ექსისტენციისა/მამისა და ძალის) ანტითეტური საწყისებისა და მათი მიღმური ერთისადმი მიდგომას განსაზღვრავდა. როგორც ჩანს, იამბლიქოსისთვის ამოსავალი იყო ცნობილი პითაგორული[371] წარმოდგენა საგანთა ორი ერთმანეთთან დაპირისპირებული და ერთმანეთის პარალელური რიგის შესახებ. ამასთან, მეტაფიზიკური რეალობის მოწყობის სადემონსტრაციოდ მტკიცებულებად გამოიყენებოდა ქვედა რეალობაზე, ანუ ჩვენს ფიზიკურ სამყაროზე, დაკვირვების შედეგად მიღებული გამოცდილება. დამასკიოსის გადმოცემით, ისინი (იამბლიქოსი და მისი მსგავსი სააზროვნო წესის მქონენი) მყოფებში ხედავენ საგანთა ორ ერთმანეთის საპირისპიროდ გამოყოფილ (ἀντιδιῃρημένας) რიგს (συστοιχίας), როგორც, მაგალითად, უკეთესსა და უარესს, ერთსახოვანსა და მრავალსახოვანს, და აქედან ადიან ორ ერთმანეთის საპირისპიროდ განსაზღვრულ (ἀντιδιωρισμένα) საწყისამდე –

[367] Anon. *Theol. arith.* 15, 3-4 (დან., ციტ. N166).
[368] Anon. *Theol. arith.* 14, 23-25 (დან., ციტ. N167).
[369] პეტრიწის ფორმულირებით რომ ვთქვათ, თვითერთი არის „უთჳთოჲ თჳთი ერთი“. შდრ. პეტრ. *განმ.* 139, 170, 27-28.
[370] Dam. *Pr.* II, 5, 8–6, 15 (დან., ციტ. N168).
[371] იამბლიქოსთან პითაგორული გავლენების შესახებ ფართოდ იხ. Staab 2002, 448-471. იამბლიქოსის მასწავლებელი პორფირიოსი, რომელსაც ასევე ჰქონდა დაწერილი *პითაგორას ცხოვრება*, პლატონს ანიჭებდა უპირატესობას და პითაგორას პლატონურად განმარტავდა, მაშინ როდესაც იამბლიქოსი, პირიქით, პლატონის პითაგორიზებას ახდენდა.

ერთამდე და სიმრავლემდე.[372] საზღვრისა და უსაზღვრობის (მონადისა და დიადის, ექსისტენციისა/მამისა და ძალის) საწყისთა წყვილი აქ „ერთი“ – „სიმრავლის“ ალტერნატიული სახელწოდებებით შემოდის. ამ „ერთში“ იგულისხმება არა თვითერთი, რომელსაც, მისი უნივერსალურობის გამო, ვერაფერი ვერ დაუპირისპირდება და, შესაბამისად, დაუპირისპირებელია (ἀναντίθετον), არამედ სიმრავლესთან, როგორც სხვასთან, დაპირისპირებული, სხვისგან გამიჯნული და სხვასთან დაპირისპირებაში განსაზღვრებადი ერთი.[373] უშუალოდ განსახილველ მონაკვეთს რომ მივუბრუნდეთ, რამდენადაც „ერთად“ და „სიმრავლედ“ მოხსენიებული საწყისები გარკვეულ სპეციფიკურ, თავისებურ (ἰδιοτρόπου) რიგს უდგანან სათავეში,[374] ორივე რაღაც სპეციფიკური, თავისებური, განთვისებული[375] (ἰδιότροπον) საწყისია. ერთი რიგის წევრებისთვის ერთი საწყისისგანაა საერთო (κοινόν), მეორისთვის კი – მეორედან. კერძოდ, ერთსახოვანი რიგის სახეს ერთის თავისებურება (ἰδίωμα) განსაზღვრავს, მრავალსახოვანში კი წარმმართველი სიმრავლის კვალია. აქედან, ჩვენი მხრივ, ვიგებთ, რომ საგანთა მთელი სიმრავლე და, საერთოდ, ყველაფერი იყოფა ორად. არსებობენ ორი ტიპის საგნები. პირველი ტიპის საგნები ხასიათდებიან ერთობის თავისებურებით და აჩვენებენ ყველა იმ თვისებას, რაც ერთობასთანაა დაკავშირებული – სტაბილურობას, სიმტკიცეს, სიმყარეს, სისწორეს და ა.შ., მაშინ როდესაც მეორე ტიპის საგანთა თავისებურება მათში სიმრავლის კვალის დომინირებით განისაზღვრება – ისინი მარტივად იხრებიან დაშლისკენ, არიან უფრო მოქნილნი და ცვალებადნი. ეს საგნები, მათი თავისებურებიდან გამომდინარე, ერთმანეთისგან არიან გამოცალკევებულნი და სხვადასხვა, ერთმანეთის საპირისპირო გზებით მიდიან. საგანთა განყოფა, თავის მხრივ, მათ საწყისთა განყოფაზე დაიყვანება. დამასკიოსის მითითებით, ორი სერიის გაყრის (διασχίζονται) წინ მათი საწყისები არიან ერთმანეთისგან განმდგარნი

[372] საგანთა ორ ურთიერთდაპირისპირებულ რიგზე საუბრისას დამასკიოსი მიემართება პითაგორულ ტრადიციას, რომლის შესახებ ცნობებიც არისტოტელესთანაა დაცული. შდრ. Arist. *Metaph.* I 5, 986 a22-26 (დან., ციტ. N169). იგივე პითაგორული წარმოდგენა მოქმედებს პლოტინთანაც. Plot. III 5, 1, 20-23 (დან., ციტ. N170). შდრ. Arist. *EN* 1096 b5-6 (დან., ციტ. N171). ასევე შდრ. *Metaph.* 986 a22-26. საგანთა ორ რიგზე წარმოდგენამ ფართო გავრცელება ჰპოვა ათენის ნეოპლატონურ სკოლაში. მაგ. იხ. Syrian. *in Metaph.* 61, 14. 125, 30; Procl. *in R.* I, 82, 20-24. 97, 3 და ა. შ.

[373] იხ. Dam. *Pr.* II, 28, 1-6 (დან., ციტ. N172).

[374] ასევე შდრ. Dam. *Pr.* II, 12, 17-19 (დან., ციტ. N173).

[375] ἰδιότροπος, ον შესატყვისებად ბერძნულ-ქართულ დოკუმენტირებულ ლექსიკონში მოცემულია: „განთვისებული სახითა“, „განთვისებული“, „განკუთვნილი“, „განზოგებული“ (ტ. III, გვ. 124-125).

(διίστανται). ეს საწყისები თავისებურებით განსაზღვრულ პირველ რეალიებს წარმოადგენენ და, წესით, მათ სერიაში შემავალ საგნებთან მიმართებით, რომლებიც მათ შესუსტებულ დერივატებად ვლინდებიან, ყველაზე თავისებურები უნდა იყვნენ. შემდეგ, თუ ორ სერიას ერთმანეთთან რაიმე საერთო აქვს (ვინაიდან ერთმანეთს მთლად მოწყვეტილები/διεσπασμένας არ არიან), მაშინ ეს საერთო მომდინარეობს ერთგვარი და ერთი საწყისისგან. შესაბამისად, კერძო თავისებურებით განსაზღვრულამდე (ἰδιότροπον) დაშვებულია რაღაც საერთო და განუკერძოებელი (κοινόν). დამასკიოსი აღნიშნავს, რომ აქ მისი გადმოცემის წესი საკუთრივი და ზუსტია, ჩვენებითის ნაცვლად, და სულში განსაზღვრულს (διωρισμένων) ემყარება. სწორედ ამდენად, გამოყოფილი (διῃρημένων) ორი სერიიდან მივდივართ ყველაფრის ზედამყარებულ ორ რაღაცნაირად ურთიერთდაპირისპირებულ საწყისამდე, რომლებიც ჭეშმარიტად დიქოტომიური დაყოფის შედეგად მიღებული დაპირისპირებულებივით (ἀντιδιῃρημέναις) გამოიყოფიან. ისინი ყველაფერს სათავეში უდგანან იმდენად, რამდენადაც ყველაფერი, ორ სახეობად, ორ რიგად ან ორ სერიად დაყოფის სახით, ერთმანეთისგან გაყრილი და გამოცალკევებულია, მაშინ როდესაც ყველაფერს როგორც დაუყოფელს (ἀδιαιρέτου) ჰყავს ერთი საწყისი, რომელიც „ყოვლად ერთად“ (πάντα ἕν) იწოდება და განურჩევლად ყველაფრისთვის საერთოა.

წინარე მსჯელობაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ἀντιδιῃρημένα და ἀντιδιωρισμένα ცნებებს ენიჭება. ამიტომ, საჭიროა მათში დაწვრილებითი გარკვევა:

ზმნა διαιρέω ნიშნავს ერთმანეთისგან მოცილებას, გაყრას, დაყოფას, გამოყოფას, გაყოფას, გაჭრას, განკვეთას, განსხვავებას, განსაზღვრას. ამ ზმნიდანაა ნაწარმოები არსებითი სახელი διαίρεσις („განყოფა“). დიაირესისი ანტიკურ ლოგიკაში გავრცელებული კლასიფიკაციის ფორმა და მეთოდია, რომელიც ცნებათა ერთიან სისტემაში ორგანიზებასა და მათ დეფინიციას ხდის შესაძლებელს. ამ მეთოდის ფუძემდებელი პლატონია. დიაირესისის გამოყენების საუკეთესო ნიმუშს დიალოგი *სოფისტი* წარმოადგენს. ეს მეთოდი გულისხმობს შემდეგს: რაიმე x ცნების განსაზღვრისთვის ვიღებთ უფრო ფართო a ცნებას, რომლის ერთ-ერთი ქვედანაყოფიცაა x. a-ს ვყოფთ ორ (ან მეტ), ვთქვათ, b და c სპეციფიკურ ქვეცნებად, რომელთაგან თითოეულს აქვს რაღაც a-სთვის მახასიათებელი, მაგრამ, ამავდროულად, აქვს რაღაც მხოლოდ თავისთვის დამახასიათებელი. b მარცხენა

სვეტად დავსახოთ, c კი – მარჯვენად. აქედან მივუყვებით და დაყოფას ვაგრძელებთ იმ სვეტზე, რომელსაც x ეკუთვნის. დაყოფის პროცედურა გრძელდება მანამ, სანამ საძიებელ x ცნებას არ მივადგებით. როდესაც ეს მოხდება, განვლილი დაყოფების გათვალისწინებით, x-ის ზუსტი დეფინიციის (ὅρος) შედგენას მივაღწევთ.[376] დიაირესისთანაა დაკავშირებული ἀντιδιαίρεσις – ლოგიკური ტერმინი, რომელიც დაპირისპირებაზე დაფუძნებულ დაყოფას გულისხმობს ისე, რომ ერთი და იმავე დაყოფისას გამოყოფილ ცნებათა წყვილი ოპოზიციურია. ἀντιδιαίρεσις მომდინარეობს ἀντιδιαιρέω ზმნისგან. ეს უკანასკნელი აღნიშნავს ლოგიკურ დაპირისპირებით, დიქოტომიურ დაყოფას; ἀντιδιῃρημένα კი, შესაბამისად, – ამგვარი დაყოფისას მიღებულ დაპირისპირებულებს. არისტოტელეს *კატეგორიების* მიხედვით, ერთი და იმავე დაყოფისას (κατὰ τὴν αὐτὴν διαίρεσιν) ერთი და იმავე გვარიდან დაპირისპირებით გამოყოფილებს (ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους ἀντιδιῃρημένα) შორის არც ერთი არაა წინა (πρότερον) ან მომდევნო (ὕστερον), არამედ ისინი ბუნებით სიმულტანურები (ἅμα τῇ φύσει) არიან, მაშინ როდესაც გვარი უკვე ლოგიკურ პრიორიტეტს ფლობს თავის სახეობებთან მიმართებით. მაგალითად, ცოცხალ არსებათა გვარი ლოგიკურად ფრთოსან და მიწაზე ან წყალში მცხოვრებ არსებათა სახეობების წინარეა, ვინაიდან, ვთქვათ, წყალში მცხოვრები ყოველი არსება აუცილებლად ცოცხალი არსებაა, მაგრამ, პირიქით, ყოველი ცოცხალი არსება აუცილებელი არაა წყლის მცხოვრები იყოს.[377] ანტიდიაირესისის ზუსტ განსაზღვრებას სტოელთა ლოგიკაში, ქრისიპოსთან ვხვდებით. ქრისიპოსი დიაირესისს, როგორც გვარის სახეობად დაყოფას, განასხვავებს ანტიდიაირესისისგან, რომელსაც გვარის კონტრადიქტორულ დაპირისპირებულებად დაყოფად მოიაზრებს. ასეთ შემთხვევაში გვარი იხლიჩება საწინააღმდეგოებად ისე, როგორც უარყოფისას. მაგალითად, მყოფები იყოფიან კეთილებად და არაკეთილებად. აქ არაკეთილთა სახეობა წარმოდგება კეთილთა სახეობის ნეგაციად და, ამგვარად, დაპირისპირება კონტრადიქტორულია.[378]

διορίζω ზმნის მნიშვნელობებია: შემოსაზღვრა, შემოფარგვლა, განსაზღვრა, გამოყოფა, განცალკევება, განშორება, გამიჯვნა, განსხვავება, განწესება, დადგენა,

[376] დიაირესისის შესახებ იხ. Hager 1972, 242-244; პლატონი 2013, 74-76; აგრეთვე, დამასკიოსის მიხედვით, დიაირესისის ამოცანების თაობაზე იხ. Long 2010, 369-375.
[377] შდრ. Arist. *Cat.* 14 b.
[378] შდრ. *SVF* II, 215, 1-2 (დან., ციტ. N174).

დაზუსტება, ასევე განდევნა. ლოგიკაში ის (უპირატესად, მედიუმის ფორმით) ცნების დეფინირებას, ლოგიკური დისტინქციის მოხდენას, აზრების დალაგებასა და მათ ერთმანეთისგან მკაფიო გამოყოფას გულისხმობს.[379] ამ ზმნის მიმღეობური ფორმა διωρισμένος არისტოტელესთან ზედსართავ სახელ συνεχής-თან ოპოზიციაში გამოიყენება და ნიშნავს წყვეტილს, უწყვეტობას მოკლებულს, მოწყვეტილს ან განცალკევებულს.[380] ასევე ამ ზმნიდანაა ნაწარმოები არსებითი სახელი διορισμός, რომელიც ლოგიკურ დისტინქციას, დემარკაციას, დეფინიციასა და განსაზღვრებას აღნიშნავს.[381] διορίζω-სთანაა დაკავშირებული ἀντιδιορίζω ზმნა, რომლის მნიშვნელობებია: ურთიერთსაპირისპიროდ შემოსაზღვრა, განსაზღვრება, გამოყოფა ან დადგენა. მიმღეობური ფორმა ἀντιδιωρισμένα, შესაბამისად, აღნიშნავს ერთმანეთის საპირისპიროდ განსაზღვრულებს ან ერთმანეთის საპირისპიროდ მკაფიოდ დადგენილებს (ერთმანეთის საზღვრების/ὅροι გადალახვის გარეშე).

ზემოგანმარტებული ცნებები მისი წინამორბედი ნეოპლატონიკოსებისადმი დამასკიოსის კრიტიკის ქვაკუთხედს ქმნის. ამგვარად, ჩვენი თვალთახედვით, წინამორბედთა სწავლებების მიუღებლობა დამასკიოსთან, უპირველესად, მათი სააზროვნო წესის მიუღებლობას ემყარება და თავის საფუძველში ეპისტემოლოგიურად მოტივირებულია. კვლავ განსახილველ ტექსტებს რომ დავუბრუნდეთ, როგორც გავიგეთ, ἀντιδιῃρημένα აღნიშნავს ერთი გვარის დიქოტომიური დაყოფისას მიღებულ დაპირისპირებულებს. მაგალითად ავიღოთ ცოცხალი არსების (ζῷον) გვარი, რომლისგანაც დაპირისპირებით გამოვყოფთ რაციონალურ (ζῷον λογικόν) და ირაციონალურ ცოცხალ არსებას (ζῷον ἄλογον). მათ შორის დაპირისპირება ლოგიკური იქნება. კერძოდ, ჩვენი ლოგოსი „რაციონალურ არსებას“ და „ირაციონალურ არსებას“ ერთმანეთისგან მკაფიოდ მიჯნავს, რაც მათი მკაფიო დეფინიციის საშუალებას ქმნის. ისინი ერთმანეთის საპირისპიროდ განსაზღვრულები (ἀντιδιωρισμένα) არიან. დაახლოებით ასეთი გამოცდილების საფუძველზე, იამბლიქოსიც უმაღლეს ერთს უნივერსალური გვარის როლში წარმოადგენდა, საზღვარ-უსაზღვრობის (მონადა-დიადის, ერთი-სიმრავლის,

[379] მაგალითისთვის, შდრ. Pl. *Grg.* 488 d; *Cra.* 391 d; *R.* 474 b. 507 b; *Lg.* 860 e. 863 e. 874 d. 943 e; *Plt.* 260 c. 283 b. 301 b; *Sph.* 267 a; Arist. *Top.* 128 b37. 146 b20; *Phys.* 200 b15. 213 b24. 218 a9; *Metaph.* 1048 a26-27; *EN* 1103 a3. 1136 a10; Arist. *Pol.* 1282 b20. 1323 a15.

[380] იხ. Arist. *Cat.* 4 b20. b28.

[381] შდრ. Pl. *Plt.* 282 c; *Ti.* 38e; Arist. *APr.* 33 b30; *SE.* 168 a20. 23; *EN* 1134 b33.

ექსისტენცია/მამა-ძალის) დაპირისპირებულ საწყისებს კი ერთი ამოსავალი გვარის ლოგიკური დიქოტომიური დაყოფისას მიღებულ, მკაფიოდ განსაზღვრებად დაპირისპირებულებად (ἀντιδιῃρημένας) სახავდა.[382] იგივე ვითარებაა პროკლესთანაც, რაც დამასკიოსს, წესით, შესანიშნავად მოეხსენება. *თეოლოგიის საფუძვლების* მეხუთე პარაგრაფში გამოყენებულია ზმნა ἀντιδιαιρέω, ასევე ამ ზმნის პერფექტის მედიო-პასივის მიმღეობური ფორმა ἀντιδιῃρημένα.

პროკლესთან ვკითხულობთ: „ხოლო თუ [სიმრავლე, sc.] ერთბამია (ἅμα) ერთისა და ბუნებით ერთმანეთის შესაბამისნი და ერთი რიგისანი (σύστοιχα) არიან, არც ერთი თავისთავად არაა მრავალი და არც სიმრავლე – ერთი, ვითარცა სწორგანყოფილნი (ἀντιδιῃρημένα. პეტრიწის თარგმანის მიხედვით) ერთბამად ბუნებით, რაკი ერთი მეორის მიმართ არც წინარეა და არც შემდგომი.“[383] აქ ვხვდებით ზუსტად იმავე ტერმინოლოგიურ აპარატს, რომელსაც დამასკიოსის მიერ იამბლიქოსის თეორიის გადმოცემისას გავეცანით. პროკლე თავდაპირველად ზემოთ წამოყენებულ თეზისს არ ეთანხმება. მისთვის პრობლემას საკუთრივ ის ფაქტორი ქმნის, რომ შეუძლებელია თავისთავად აღებული სიმრავლე და მასში შემავალი ნებისმიერი ნაწილი ერთი არ იყოს და ეს ასე უსასრულოდ გრძელდებოდეს, ისე რომ გაერთიანებულ მრავალს ვერსად ვპოვებდეთ. აშკარად აუცილებელია, მრავალი ერთს ეზიარებოდეს და, შესაბამისად, მოცემული იყოს მათი ნარევი, რომელიც მრავალიც იქნება და ერთიც. ყოველი მყოფი სწორედ ასეთ ნარევს წარმოადგენს. თუმცა, ნარევამდე ნარევში შემავალი ელემენტები თავისთავად და ერთმანეთთან შეურევნელად უნდა არსებობდნენ (ნარევს ყოველთვის წინ უსწრებს შეურევნელი, ისევე როგორც შეფარდებითს აბსოლუტური – ეს პლატონური აქსიომაა).[384] *პლატონური თეოლოგიის* მეორე წიგნის პირველ თავში[385] პროკლე ერთსა და სიმრავლესთან დაკავშირებით იმასაც კი ამბობს, რომ თავისთავად ამ პრინციპებს ერთმანეთთან საერთო თითქმის არ გააჩნიათ, თავისთავად აღებულნი ერთმანეთს გაურბიან (φεύγοντα ἄλληλα),

[382] შდრ. Iamb. *in Nic.* 22, 8-10 (დან., ციტ. N175).
[383] Procl. *Inst.* 5, 4, 27-30 (დან., ციტ. 224).
[384] Procl. *Theol. Plat.* III 10, 41, 22-25; 8, 30, 25-31 (დან., ციტ. N176-177).
[385] შინაარსობრივად ეს თავი და *თეოლოგიის საფუძვლების* პირველი ხუთი პარაგრაფი ერთია. ორივეგან არსებითად ერთი და იგივე მტკიცდება, ერთსა და იმავე არგუმენტაციაზე დაყრდნობით, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ *პლატონურ თეოლოგიაში* მსჯელობა ბევრად უფრო ვრცელია, რაც გასაგებია, თუ ფორმალურ-სტილისტური თვალსაზრისით ამ შრომებს შორის სხვაობას გავითვალისწინებთ. *პლატონური თეოლოგიის* მეორე წიგნის განმარტებისთვის იხ. ქირია 2021c, 89-157.

ერთურთისთვის სხვადასხვანი არიან, განირჩევიან ერთმანეთისგან და ერთი გზის გავლას არ მოისურვებენ.[386] აქ უკვე საკითხავია, თუ რა განაპირობებს მათ „თანშეკრებასა და ზიარებას“ (τὰ δὲ συνιόντα καὶ κοινωνοῦντά πῃ ἀλλήλοις. Procl. *Inst.* 5, 6, 10-11). ერთისა და სიმრავლის ურთიერთობა (κοινωνία) თავად მათგან გამომდინარე (ἀπ’ αὐτῶν) ვერ შედგება.

თეოლოგიის საფუძვლების 5, 6, 13-16 მონაკვეთში პროკლე წერს: „რადგან დაპირისპირებულნი არ ელტვიან ერთმანეთს. ამგვარად, თუ ერთი და სიმრავლე წინააღმდგომ-განიყოფება (ἀντιδιῄρηται) ერთმანეთისგან, და სიმრავლე, რამდენადაც სიმრავლეა, არაა ერთი, ხოლო ერთი, როგორც ერთი, არაა სიმრავლე, არცერთი მათგანი არ ხვდება მეორეში, ისინი ერთბამად იქნებიან ერთი [ზიარებით] და ორნი [თავისთავად ბუნებით].“[387] აქ კვლავ ვაწყდებით ἀντιδιαιρέομαι ზმნას. როგორც ჩანს, პროკლე იზიარებს იმას, რომ ერთი და სიმრავლე თავისთავად არიან ἀντιδιῃρημένα, თუმცა იმ პირობით, რომ მათ წინ უნდა არსებობდეს სხვა საწყისი, რომელიც (მყოფის დონეზე) მათი ერთმანეთთან კავშირში მოსვლის მიზეზი იქნება. ისმის კითხვა ამ საწყისის რაობის შესახებ, კერძოდ, ერთია იგი თუ არა-ერთი. თუ ის არა-ერთია, მაშინ ან სიმრავლე იქნება, ან არარა (οὐδέν – „არცერთი“). ეს უკანასკნელი გამორიცხულია; სიმრავლეს რაც შეეხება, პროკლესთვის ეჭვმიუტანელია ის, რომ სიმრავლე ერთამდე არ უნდა იყოს. ამგვარად, დარჩა მხოლოდ „ერთი“. რასაკვირველია, თავად ერთისა და სიმრავლის, როგორც სწორგანყოფილ ორთა, წინ იქნება ერთი. მათი გაერთიანების არსებობა აუცილებელ წინაპირობად მეტა-ერთის პრინციპს გულისხმობს. პროკლეს მიხედვით, ეს ერთი სიმრავლეს არ შეიცავს, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში უსასრულობაში რეგრესს მივიღებდით, და არც დაპირისპირებას უშვებს[388]. მას პროკლე თვითერთად მოიხსენიებს.

---

[386] შდრ. Procl. *Theol. Plat.* II 1, 13, 1-4; 6-8 (დან., ციტ. N178-179).

[387] Proc. *Inst.* 5, 6, 13-16 (დან., ციტ. N245). აქვე, ἀντιδιαιρέομαι ზმნის ქართულ შესატყვისებად ბერძნულ-ქართულ დოკუმენტირებულ ლექსიკონში მოცემულია: „წინააღმდგომ-განვიყოფი“, „წინაგანწყობით განვიყოფი“, „წინაგანვეწყობი“, „სწორ განვიყოფი“; „განვიწვალები“. იოანე დამასკელის *დიალექტიკაში* ვხვდებით ასეთ წინადადებას: χρὴ δὲ γινώσκειν, ὅτι ἀντιδιαιρούμενα λέγοντα τὰ δύο εἴδη (Jo. D. *dialect.* 101, 29). მას ძველი ქართველი მთარგმნელი ასე თარგმნის: „წინა-განწყობით განყოფილად ითქუმიან ორნი სახენი.“ ვიმოწმებთ ბერძნულ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონის პირველი ტომის მიხედვით (გვ. 472-473). რაც შეეხება უშუალოდ მითითებულ პასაჟს, მის პეტრიწისეულ თარგმანში ἀντιδιῄρηται-ს შეესაბამება „განწვალებულ არიან ურთიერთობისაგან“. როგორც ჩანს, პეტრიწის თარგმანი უფრო განმარტებითია.

[388] შდრ. ასევე Procl. *in Prm.* VI, 1076, 29-31 (დან., ციტ. N180). ამგვარად, პროკლეს უზენაესი ერთი ექსკლუზიურია და არა ინკლუზიური. იხ. ქირია 2021c, 314-315. ამით იგი იამბლიქოსისგან

ბოლოს, იმის დასამტკიცებლად, რომ ერთისა და სიმრავლის თავისთავად სწორგანყოფილი წყვილი, რომელზეც პროკლე *თეოლოგიის საფუძვლებსა* და *პლატონურ თეოლოგიაში* მსჯელობს, საზღვარსა და უსაზღვრობას ემთხვევა, დავიმოწმებთ *ტიმეოსზე კომენტარიდან* I, 171, 21-30 პასაჟს.[389] აქ ასევე ფიგურირებს ჩვენთვის უკვე კარგად ნაცნობი ტერმინი ἀντιδιῃρημένα, კერძოდ, საუბარია ღმერთთა ორ გვარსა და მყოფის ორ სწორგანყოფილ გვარზე, ისევე როგორც მათთან კავშირში ორ საწყისსა და უპირველეს ორობაზე, რომელსაც მისი მიღმური ერთი უყრის თავს ერთად – ესაა საზღვარი და უსაზღვრობა (*ფილებოსის* ტერმინოლოგიით).

დამასკიოსისთვის ყოველივე ეს მიუღებელია. თუმცა, საზღვრისა და უსაზღვრობის ურთიერთმიმართების გააზრების დიალექტიკური წესი, დიაირეტიკულის სანაცვლოდ თუ მასთან ერთად, ცხადია, პროკლესთანაც გვაქვს, ვთქვათ, *პლატონურ თეოლოგიაში* მოცემული, რასთან კავშირშიც ხდება სწორედ აღნიშნულ შრომაში საზღვრის ჭეშმარიტ ერთად და ყოველივეს უსაკუთრივეს მიზეზად განცხადება, საზღვრის მიღმურისთვის კი ერთობის მოხსნა (იხ. წინამდებარე დისერტაციის 1.7 სექცია). დამასკიოსს ეს მხედველობიდან არ რჩება. პროკლესთან (და სირიანოსთან) შეპირისპირებაში საკუთარი მიდგომის განვითარებისას იგი მიუთითებს, რომ ე.წ. ორი საწყისი – ესაა ერთი და მისი მიმართება (σχέσις), რომელიც ძალად (δύναμις) იწოდება და პირველია ყველანაირ მიმართებას შორის, რაც, თავის მხრივ, უკვე დაწერილი ყოფილა სირიანოსსა და პროკლესთან *პარმენიდეზე* მათ კომენტარებში.[390] სირიანოსის კომენტარი არ შემონახულა; პროკლეს კომენტარს რაც შეეხება, სრული სახით ის არაა მოღწეული და, სავარაუდოა, რომ ნაწილი, რომლის საგანიც ერთი და მისი ძალა იქნებოდა, დაკარგულია[391]. ნებისმიერ შემთხვევაში, *პლატონური თეოლოგია* საკმარის ინფორმაციას იძლევა პროკლესთან უსაზღვრობის საზღვრის, რომელიც პირველი ჭეშმარიტი ერთია, მშობელ ძალად აღიარების შესახებ, რაც, ლოგიკურია, უსაზღვრობას საზღვრის შიგნით ათავსებს[392] და მათ ერთბამად თანადაწესებულ

განსხვავდება, თუმცა იამბლიქოსს უზენაესი ერთის ყველაფრისა და სიმრავლისგან სრულად განწმენდა არც სჭირდებოდა, რადგან ამ ერთის მიღმა გამოუთქმელი ეგულებოდა.

[389] Procl. *in Ti.* I, 171, 21-30 (დან., ციტ. N181).

[390] Dam. *Pr.* 17, 11-15 (დან., ციტ. N182).

[391] ნაშრომის *საწყისთა შესახებ* ვერც ფრანგულ, ვერც ინგლისურ და რუსულ გამოცემებში შესაბამის დამოწმებას ვერ ვპოულობთ. მხოლოდ აბელ-რაპესთან ინგლისურ თარგმანში (გვ. 449) დამოწმებულია Procl. *Theol. Plat.* III 24, 84, 20–85, 1, ანუ, ისევ და ისევ *პლატონური თეოლოგია*.

[392] შდრ. მაგ. Procl. *Theol. Plat.* III 8, 31, 19 (დან., ციტ. N183).

სწორგანყოფილობას ეწინააღმდეგება. დამასკიოსს ეს მომენტი წინა პლანზე გამოაქვს და, ამგვარად, პროკლესეულ წინააღმდეგობასაც ამხილებს. საქმე ისაა, რომ, ყველაფრის მიუხედავად, პროკლეს ფილოსოფიის მაგისტრალურ ხაზზე საზღვარი და უსაზღვროება, როგორც ჩანს, ძველი დუალისტური პითაგორულ-პლატონური (განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია დიალოგი *ფილებოსი*, რომელსაც არგუმენტაციისთვის მრავალჯერ მოუხმობს პროკლე) და, აგრეთვე, იამბლიქოსის ძველი ტრადიციის მიდევნებით, ჯერ კიდევ სწორგანყოფილი პრინციპები (ἀντιδιαιρουμέναι) არიან, მათი მიღმური საწყისი კი, შედეგად, მათი საერთო გვარის, *(თვით)ერთის*, როლშია გამოყვანილი. ამის დასამტკიცებლად შეგვიძლია მივმართოთ იმავე *პლატონურ თეოლოგიას*, კერძოდ, მისი მესამე წიგნის 8-10 თავებს, სადაც პროკლე საზღვარზე, უსაზღვროებასა და ნარევზე თავის სწავლებას აყალიბებს. თუ ამ თავებს ჩავხედავთ, აღმოვაჩენთ პროკლეს აშკარა მიდრეკილებას საზღვრისა და უსაზღვროების მკვეთრი ურთიერთგამიჯვნისკენ (ისევე როგორც ნარევისგან მათი გამოცალკევებისკენ),[393] ასევე მათი ორობის (ორად ყოფნის) მკაფიო ხაზგასმას[394]. მეტიც, პრინციპთაგან ერთს იგი უმჯობესად, მეორეს კი ნაკლულოვნად და უარესად აცხადებს, როდესაც III 8, 32, 28–33, 2 მონაკვეთში მოკლედ აჯამებს, რომ ღვთაებრივთა შორის ყოველ ანტითეზაში უმჯობესი აჰყავს საზღვრამდე, ხოლო უფრო ნაკლულოვანი – უსაზღვროებამდე.[395] შემდეგ, 34, 11-20 მონაკვეთში ნათქვამია, რომ ერთობა ყოველივესთვის პირველისგანაა (იგულისხმება თვითერთი), ორ ელემენტად განყოფა კი პირველმოქმედ მიზეზთაგან (საზღვარი და უსაზღვროება).[396] მეათე თავის ბოლოს პროკლე თითქოს გაფრთხილებას იძლევა, დაე, ნურავინ გაიკვირვებს, რომ ის საზღვარსა და უსაზღვროებას ნარევისგან განყენებულად განაცხადებს.[397]

საკუთრივ დამასკიოსის თეორიაში, რომელიც სხვათა (უმთავრესია პროკლეს როლი) თვალსაზრისების კრიტიკული განხილვის შუქზე იკვეთება, გადამწყვეტია: 1. ანტიდიაირესისის არარსებობა საზღვარსა და უსაზღვროებას შორის; 2. (სრული) გაიგივება უზენაესი ერთისა (თვითერთისა) და საზღვრისა; 3. განუყოფელობა და

[393] შდრ. მაგ. Procl. *Theol. Plat.* III 10, 42, 23-26 (დან., ციტ. N184). აქ ჩვენს ყურადღებას იქცევს ტერმინი τὸ χωριστόν, რომლის მეშვეობითაც პროკლეს სურს, აჩვენოს, რომ საზღვარი და უსაზღვროება ნარევისგან გამოცალკევებით, მის გარეშე არსებობენ.
[394] შდრ. მაგ. Procl. *Theol. Plat.* III 9, 36, 27-28 (დან., ციტ. N185).
[395] Procl. *Theol. Plat.* III 8, 32, 28–33, 2 (დან., ციტ. N186).
[396] იხ. სრული ციტატა Procl. *Theol. Plat.* III 8, 34, 11-20 (დან., ციტ. N187).
[397] Procl. *Theol. Plat.* III 10, 42, 13-16 (დან., ციტ. N188).

ორგანული ერთობა პირველი ტრიადის შემადგენელი საწყისებისა, რაც თვით მათი დამოუკიდებელი საწყისებრივი სტატუსის შესუსტებამდეც კი მიდის.

2.4.1.2 საკუთრივ დამასკიოსის თეორია

გერმანელი ფილოსოფოსი კარენ გლოი შრომაში *გონება და სხვა გონება* (*Vernunft und das Andere der Vernunft*) გონიერების ხუთ განსხვავებულ ტიპს განარჩევს ერთმანეთისგან. ესენია: ა. ლინეარულ-სუმარული; ბ. დიაირეტიკულ-იერარქიული; გ. პროცესზე ორიენტირებული წრიულ-დიალექტიკური; დ. მეტაპარადოქსული; ე. ასოციაციური ან, სხვაგვარად, ანალოგიური. აქედან დიაირეტიკულ-იერარქიული ტიპი წარმოადგენს განსჯითი აზროვნების ტრადიციულ სისტემას, რომელსაც შეესაბამება კლასიკური ბინარული ლოგიკა თავისი სამი ფუნდამენტური კანონით (იგივეობის, წინააღმდეგობის შეუძლებლობისა და გამორიცხული მესამის კანონები). ეს არის შედარებით მარტივი საკლასიფიკაციო და სასპეციფიკაციო სისტემა, რომელშიც ქვენა წევრი ზენასადმი, ისევე როგორც მარგინალური ცენტრისადმი, ცალმხრივად და არაორაზროვანადაა მიმართული და მასზე დამოკიდებული.[398] ვფიქრობთ, ცხადია, რომ პროკლე ჯერ კიდევ დიაირეტიკულ-იერარქიული რაციონალობის ტიპის ფარგლებშია მოქცეული, რომელთან ერთადაც და რომლის ბატონობის ქვეშაც თანაარსებობს დიალექტიკური ტიპი. დამასკიოსის კრიტიკა მის მიმართ, ამავდროულად, აზროვნების ტრადიციული სისტემისა და ინტელექტის კლასიკური ტიპის მიმართ კრიტიკაა. თავად დამასკიოსი ლახავს გონიერების დიაირეტიკულ-იერარქიულ ტიპს, რომლის საპირწონედაც მასთან უფრო მეტად წინ წამოწეულია დიალექტიკურ-წრიული ტიპი (აქ მთავარია ყოვლისშემცველი ერთის, ერთი-ყველაფრის, თვითგახლეჩა და გაორებულის უკან მიქცევა სავსე ერთიანობისკენ), ასევე თავს იჩენს ასოციაციური და მეტაპარადოქსული ტიპი.

აქ ყურადღებას დამასკიოსის კრიტიკის საკვანძო პუნქტებზე შევაჩერებთ. მთავარი ისაა, რომ იამბლიქოსისა და, რაც მთავარია, პროკლეს მიდგომა მოქცეულია განსაზღვრული (διωρισμένον) ცნებებისა და სახელების ჩარჩოში. კერძოდ, უმაღლეს მეტაფიზიკურ რეალობაში ისეთივე მკვეთრი საზღვრებით უნდა იმიჯნებოდეს საწყისები ერთმანეთისგან, როგორი სიზუსტით და მკაფიოობითაც აქ შეუძლია ჩვენს ლოგოსს, დიაირესისის მეშვეობით, დაადგინოს და თავისი განსაზღვრული ადგილი

[398] ვრცლად იხ. Gloy 2001, 67-114.

მიუჩინოს ცალკეულ ცნებებს. დამასკიოსის განმარტებით, სწორედ, ასეთი თეორიული ჩარჩო ქმნის უმაღლეს მეტაფიზიკურ რეალობაში საზღვრისა და უსაზღვრობის (მონადისა და დიადის, ერთისა და სიმრავლის, ექსისტენციისა და ძალის) წინ ერთის გამოყოფის საფუძველს. საზღვარიც და უსაზღვრობაც რაღაც ერთია, რის გამოც მათ წინ უნდა არსებობდეს თვითერთი. ასევე ხდება მკაფიოდ განსაზღვრებადი საგნებისა და მათი ამსახავი ცნებების (ἐν τοῖς διωρισμένοις) სფეროში – ორი ერთმანეთისგან გამოყოფილი ცნება აუცილებლად რაღაც ერთია, რასაც ლოგიკურად მათი წინარე და მათთვის საერთო უფრო გვარობრივი ცნების აღიარებამდე მივყავართ. აქ პრობლემა ისაა, რომ ლოგიკა ამ ორ ცნებასა და მათ შესატყვის საგნებს (იმ საგანთა ერთობლიობას, რომელიც მოიაზრება ცნების მეშვეობით, ლოგიკაში უწოდებენ ცნების მოცულობას) შორის მიმართებას არა უწყვეტად და დინამიურად, არამედ წყვეტილად, ბუნებით სიმულტანურად და რიგიდულ პარალელიზმში წარმოადგენს – ერთი განსაზღვრული ცნება და მისი შესატყვისი საგანი (ვთქვათ, რაციონალური არსების ცნება და რაციონალური არსებები), ზუსტად, ერთი ცნება და საგანია, მეორე ცნება და მისი შესატყვისი საგანი (ვთქვათ, ირაციონალური არსების ცნება და ირაციონალური არსებები) კი – მეორე ცნება და საგანი, და ეს ყველაფერი ერთმანეთის საზღვართა მოუშლელად, ურთიერთგამსჭვალვის, ერთის მეორედან გამომდინარეობისა და პროცესუალური პრიორიტეტ-პოსტერიორიტეტის გარეშე. ამგვარად, უმაღლეს ანტითეტურ საწყისთაგან მეორე პირველიდან არ გამოდის; ისინი ფუნქციონირებენ ურთიერთპარალელურად, როგორც ὁμοταγεῖς (თანდაწესებულნი, ერთმოწესენი), და საერთო საფუძვლად თვითერთს ამიტომაც მოითხოვენ.[399] თუ უმაღლესი ანტითეტური საწყისები ერთმანეთისგან მკაფიოდ არიან გამიჯნულნი და, შესაბამისად, დეფინიციას ექვემდებარებიან (διωρισμένας), მაშინ, სვამს კითხვას დამასკიოსი, რით განსხვავდება, მაგალითად, ნოეტურის მწვერვალი, რომელიც გვარებად დიფერენცირებული გონების მიღმურია, გონებაში დიფერენცირებულ გვართაგან.[400] იამბლიქოსისა და პროკლეს მიდგომა გულისხმობს, რომ მთელი სინამდვილე იყოფა საგანთა ორ ერთმანეთისგან მკაფიოდ გამიჯნულ, პარალელურ რიგად ან ხაზად. საზღვრისა და უსაზღვრობის ანტითეტური საწყისები ამ ორი რიგის

[399] Dam. *Pr.* II, 8, 5-9 (დან., ციტ. N189). შდრ. Ibid, II, 8, 1: ἀντιδιαιρέσεως ... ὁμοταγοῦς.
[400] Dam. *Pr.* II, 7, 13-15 (დან., ციტ. N190).

განზოგადების შედეგადაა დადგენილი.[401] მათ წინ აუცილებელია ისეთი უსაყოველთაოესი და უგვარობრივესი საწყისის ყოფნა, რომლისგანაც უნდა იწყებოდეს ყველანაირი დაყოფა და რომელიც თავისი მარტივი ერთობით ყველანაირი განყოფის, განცალკევების, განკერძოების, საზღვრებით შემოფარგვლისა და განსაზღვრების საფუძველს ქმნიდეს. ასეთი საწყისი თვით ერთია. მაშასადამე, უმაღლეს მეტაფიზიკურ რეალობაში ვიღებთ დიორისმოსსა და ანტიდიაირესს.

თავად დამასკიოსისთვის უმაღლეს რეალობაში ლოგიკურ დისტინქციას, დეფინიციას, დემარკაციას (διορισμός) და ლოგიკურ დაპირისპირებით, დიქოტომიურ დაყოფას (ἀντιδιαίρεσις) ადგილი არ შეიძლება ჰქონდეს. დიადის პრინციპი (უსაზღვრობის, სიმრავლის, ძალის) მონადის (საზღვრის, ერთის, ექსისტენციის) პრინციპს უპირისპირდება არა ისე, როგორც ერთი კერძო სახეობა უპირისპირდება მის თანაბარ წყობაში მდგომ, თანდაწესებულ (ὁμοταγές) მეორე სახეობას, არამედ როგორც მიზეზი – მიზეზობივანს. შესაბამისად, დიადა მონადისგან მომდინარეობს და მონადას წარმოადგენს მისი მიზეზობრივი ამოქმედების უდროო პროცესში. დამასკიოსის კრიტიკა ამტკიცებს, რომ მისთვის მონადა-დიადის საწყისთა შორისი დაპირისპირების სახით საქმე გვაქვს არა წმინდად ლოგიკურ, არამედ რეალურ-დინამიურ დაპირისპირებასთან.[402] შესაბამისად, ეს საწყისები არიან ἀντιθέτοι ან ἀντικειμέναι, მაგრამ არაფრით ἀντιδιῃρημέναι („სწორგანყოფილნი“, „წინაგანწყობით განყოფილნი“).[403] დამასკიოსის მიდგომა იძლევა არა ერთმანეთისგან, ლოგიკური აზრით, მკაფიოდ გამოყოფილ დაპირისპირებულთა „გაშეშებულ“ სურათს, არამედ დაპირისპირებულთა დინამიკაში ჩვენებას[404] გულისხმობს ისე, რომ დაპირისპირების მეორე წევრი, როგორც პირველი წევრის ძალა, ერთდროულად, პირველი წევრის შიგნითაცაა კონცენტრირებული და სიმარტივეში მას ემთხვევა, მისგანაც გამოდის და, ამგვარად, პირველს მისი ძალის ვლენისკენ სწრაფვაში წარმოადგენს, და, ბოლოს, უბრუნდება კიდეც მას და, შედეგად, პირველს უკვე ამ სწრაფვის განსრულებაში უდრის.[405] საწყისთა შორის დაპირისპირების ასეთ დიალექტიკურ გაგებას დამაკიოსი

[401] Dam. *Pr.* II, 7, 15-18 (დან., ციტ. N191).
[402] ზოგადად, ფორმალურ-ლოგიკურ და დიალექტიკურ წინააღმდეგობაზე რეფლექსიისთვის იხ. Kesselring 2013, 15-37.
[403] შდრ. Dam. *Pr.* II, 10, 14-17; 15, 1-6; 16, 2-7; 23, 22-26 (დან., ციტ. N192-195).
[404] Dam. *Pr.* II, 15, 12-14; 16, 16-18; 38, 18-19 (დან., ციტ. N196-198).
[405] განსაკუთრებით იხ. Dam. *Pr.* II, 34, 17–35, 14; II, 39, 8-25; II, 50, 15–51, 5.

საწყისთა მკაფიო განსაზღვრებადობის უარყოფამდე მიჰყავს.[406] საკუთრივ ლოგიკის სფეროში და ასევე ჩვენს დაბალ რეალობაში, რომელსაც მეტ-ნაკლებად ადეკვატურად ასახავს ჩვენი ლოგოსი, ერთი გვარის დიქოტომიური დაყოფის შედეგად მიღებულ დაპირისპირებულებს (ἀντιδιῃρημένα), როგორც, მაგალითად, რაციონალურ და ირაციონალურ ცოცხალ არსებას, ერთმანეთისგან მკაფიო საზღვრები (ὅροϛ) ჰყოფს, რაც მათი დეფინიციისას (ὁρίζειν, διορίζειν) ბუნდოვანების შესაძლებლობას ამცირებს, მაშინ როდესაც უმაღლეს მეტაფიზიკურ რეალობაში ეს საზღვრები სრულიად მოშლილია და, ამიტომ, საწყისები არაგანსაზღვრებადნი (ἀδιόριστοι)[407] არიან. ჩვენი აზროვნებისთვის, სანამ ის მკაფიოდ განსაზღვრულ ცნებათა სისტემაში იქნება ჩაკეტილი,[408] მაღალი რეალობების ადეკვატური წვდომა მიუღწეველი დარჩება.

ცხადია, თუ დამასკიოსთან საზღვრისა და უსაზღვრობის (მონადისა და დიადის, ექსისტენციისა და ძალის) საწყისები ანტიდიაირესისის შედეგი არაა, მაშინ არც მათი წინარე ერთის, როგორც რაღაც უნივერსალურისა და გვარობრივის, რომლისგანაც უნდა დაიწყოს დაყოფა, დაშვების საჭიროება აღარ იარსებებს. ანტიდიაირესისის დროს ანტითეტურ საწყისთაგან პირველი, ვთქვათ, მონადა მხოლოდ მონადაა, მეორე საწყისი დიადა კი – მხოლოდ დიადა. შესაბამისად, ისინი, როგორც წინააღმდგომ-განყოფილნი, საჭიროებენ საერთო დამაკავშირებელ საწყისს – თვით ერთს, რომელიც, ერთიანის სახით, მათ გაერთიანებას უზრუნველყოფს. უზენაეს ერთში, როგორც ზოგადში, მათი კერძო თავისებურებებით გამოწვეული დაპირისპირება გადაილახება. თუმცა, ასეთ შემთხვევაში, დამასკიოსის კრიტიკის[409] თანახმად, უზენაესი ერთი დაპირისპირისპირებულთა ურთიერთშერწყმა (σύμφυσις) გამოვა და მყოფ ერთს დაემსგავსება. ორი წინააღმდგომ-განყოფილი საწყისის წინარე საწყისი თავის თავში უნდა აერთიანებდეს ამ საწყისებს, როგორც, მაგალითად, ცოცხალ არსებათა გვარი აერთიანებს თავის თავში ცოცხალ არსებათა ყველა სახეობას. ოღონდ, ეს გაერთიანება უნდა იყოს უფრო ერთებრივი, ვიდრე ერთიანის შემთხვევაში გვაქვს. ამგვარად, ერთიც თავისი ბუნებით რაღაცნაირად მაინც ერთიანი გამოვა. პრობლემა ისაა, რომ თვითერთი მყოფ ერთში მონადა-დიადის ურთიერთდაპირისპირებულ ელემენტთა

[406] Dam. *Pr.* II, 8, 25–9, 2; 35, 20; 37, 3 (დან., ციტ. N199-201).
[407] Dam. *Pr.* II, 27, 5-10; 37, 21–38, 5 (დან., ციტ. N202-203).
[408] შდრ. Dam. *Pr.* II, 7, 1-5; 9, 13-16; 12, 4-7; 13, 9-12 (დან., ციტ. N204-207).
[409] აღნიშნული კრიტიკისთვის შდრ. Dam. *Pr.* II, 28, 10-22; II, 31, 7-24.

გაერთიანების მიზეზის საპოვნელად დავუშვით, ახლა კი ის თვითონ გამოდის რაღაცნაირად ერთიანი. თუ ის ერთიანია, მაშინ საჭირო გახდება მისი ერთობის საწყისის მოძიება. ეს საწყისი სიმრავლის ყველანაირად გამომრიცხავი წმინდა ერთი უნდა იყოს, მაგრამ ასეთი ერთი მონადა-დიადის, ერთისა და სიმრავლის თანშეზრდას ვერ დაესაფუძვლება; ვინაიდან თავის თავში დაპირისპირებულთა ერთობას არ წარმოადგენს, ის მის შემდგომ სინამდვილეს ვერ გააერთიანებს. ეს, პირველ ყოვლისა, პროკლეს ფილოსოფიის პრობლემაა, რომელიც, ყველაფრის მიუხედავად, საზღვრისა და უსაზღვრობის მიღმური ერთის ექსკლუზიურობას (ყოველივესა და სიმრავლის გამომრიცხაობას)[410] ირწმუნება, სხვაგან (უკეთ ერთგან)[411] კი მის ერთობას სულაც უარყოფს და გამოუთქმელად მიიჩნევს მას.

დამასკიოსთან თვითერთი და საზღვარი (მონადა სხვა ტერმინოლოგიით) ერთმანეთს ემთხვევა. ამით იგი უპირისპირდება როგორც იამბლიქოსს, ასევე პროკლეს, რომლებიც, მისეული ახსნისამებრ, ერთისა და მონადის ცნებათა სხვადასხვაობიდან გამომდინარე, უმაღლეს მეტაფიზიკურ რეალობაშიც, სხვადასხვა საწყისების სახით, თავისთავად ერთსა და მონადას საბოლოოდ ერთმანეთისგან მიჯნავდნენ. დამასკიოსის მტკიცებით, ერთი და მონადა, მონადა და საზღვარი ერთსა და იმავე უმაღლეს საწყისს გამოხატავს, ისევე როგორც ერთსა და იმავე საწყისს მიესადაგება სიმრავლე, უსაზღვრობა და განუსაზღვრელი ორობა. *საწყისთა შესახებ* II, 13, 1-6[412] მონაკვეთში მოცემული გაფრთხილების მიხედვით, მას, ვინც დასკვნას აკეთებს მონადასა და ერთს შორის სხვაობის შესახებ, უნდა ახსოვდეს, რომ უმაღლეს რეალობაში ჭეშმარიტად არც მონადა და არც ერთი არ არსებობს ისე, როგორც აქ გვესმის. ამიტომ, სიტყვებით იმ რეალობის გადმოცემისას „მონადისა“ და „ერთის“ ცნებები ერთი და იმავე დაშვებასა და ჩვენებამდე უნდა დავიყვანოთ. კერძოდ, „მონადის“, „საზღვრის“, „მამისა“ და „ექსისტენციის“ სახელები და ცნებები ჩვენთან, ერთმანეთისგან მკაფიო მიჯნებით გამოყოფილ საგანთა სფეროში ერთმანეთისგან სხვაობს და, შესაბამისად, სხვადასხვა რამეებს აღნიშნავს, თუმცა უმაღლეს, წინარეარსებით რეალობასთან მიმართებისას ეს ყველაფერი ერთ საწყის ბუნებაზე

[410] პროკლესთან თვითერთის ექსკლუზიურობისთვის განსაკუთრებით იხ. Procl. *in Prm.* VI, 1105, 32-1106, 1; VI, 1107, 9–1108, 30; VI, 1114, 1-20.
[411] იხ. უკვე განხილული *Theol. Plat.* III 8, 31, 13-18.
[412] Dam. *Pr.* II, 13, 1-6 (დან., ციტ. N208).

მისათითებლად გამოყენებულ პარადიგმად ან სიმბოლოდ გაიგება.[413] ანალოგიურად უნდა ხდებოდეს (თვით)ერთის შემთხვევაშიც. ჩვენი ლოგოსისა და იმ სამყაროს დონეზე, რომელზეც ეს ლოგოსია გათვლილი, ამოსავლად გვეძლევა უბრალოდ „ერთის“ ცნება, რომელიც შემდგომი ცნებითი დიფერენცირების პროცესში „მონადად“ კერძოვდება. უმაღლეს რეალობასთან მიდგომისას ეს დიფერენციაციები დამასკიოსისთვის უკვე უგულებელსაყოფია.[414] ორივე მათგანით – „ერთით“ და „მონადით“ – ქვემო რეალობიდან ერთსა და იმავე უმაღლეს საწყისზე მინიშნებას ვცდილობთ. მაშასადამე, ვინაიდან დამასკიოსის მეტაფიზიკა თვითერთისა და მონადის, თვითერთისა და საზღვრის ან თვითერთისა და ექსისტენციის[415] ერთმანეთისგან სხვადასხვა საწყისების სახით გამოცალკევებას არ უშვებს, თვითერთი მასთან მონადისა და დიადის (საზღვრისა და უსაზღვრობის, ექსისტენციისა/მამისა და ძალის) ანტითეტურ საწყისთა წყვილს კი არ უსწრებს წინ, არამედ ერთ-ერთია ამ ორი საწყისიდან.[416] შესაბამისად, დამასკიოსთან უზენაესი ერთი ტრიადის გამოსავალ წევრს წარმოადგენს და, როგორც ასეთი, ტრიადულ კონტექსტში მოიაზრება. ტრიადა, თავის მხრივ, შემდეგ სახეს იღებს: (თვით)ერთი/მონადა/ საზღვარი/ექსისტენცია/მამა ≈ *ერთი-ყველაფერი*; (თვით)სიმრავლე/განუსაზღვრელი ორობა/უსაზღვრობა/ძალა ≈ *ყველაფერი-ერთი*; ერთიანი/ტრიადა/ნარევი/გონება.

ტრიადის შემადგენელი თითოეული საწყისი ყველაფერს უდრის. თუმცა, მათი ყოვლობის წესი ერთმანეთისგან განსხვავდება. პირველი საწყისი ყველაფერი ერთობისა და სიმარტივის მიხედვით არის.[417] ამ დონეზე ერთობის მომენტი აბსოლუტურად დომინანტურია. შესაბამისად, აქ ყველაფერი აბსოლუტურ ერთად წარმოდგება. ეს საწყისი დამასკიოსის მიერ ერთ-ყველაფრადაა (ἓν πάντα) დასახული, მაშინ როდესაც მეორე საწყისი, პირიქით, „ყველაფერ-ერთად“ (πάντα ἕν) იწოდება. როგორც მისი სახელწოდებაც მიანიშნებს, მეორე საწყისი ყველაფერი ყველაფრის (და

[413] Dam. *Pr.* II, 10, 3-8; 14, 20-21 (დან., ციტ. N209-210).
[414] შდრ. Plot. V 9, 8, 18-22 (დან., ციტ. N211). აქ პლოტინს გონითსაწვდომ სამყაროში იერარქიზაციისა და საფეხურეობრიობის შეტანის მცდელობათა განგდება სურს, რაც შემდგომ ნეოპლატონურ ტრადიციაში მაინც მოხდა (მყოფი – სიცოცხლე – გონება საფეხურების სახით). დამასკიოსის კრიტიკის მიზანი უფრო ღრმა საფუძვლების მქონეა და მეტად შორს მიმავალიცაა. აქვე, პლოტინთან ნოეტური სამყაროს სტრუქტურის თაობაზე იხ. ქირია 2024b, 120-176.
[415] Dam. *Pr.* III, 152, 25–153, 3. 12 (დან., ციტ. N212).
[416] Dam. *Pr.* II, 21, 25–22, 4 (დან., ციტ. N213).
[417] Dam. *Pr.* II, 34, 23–35, 3 (დან., ციტ. N214).

არა ერთის) მიხედვით[418] არის. ის ყველაფერია როგორც მრავალი. ეს არის არა რაღაც განსაზღვრული სიმრავლე, არამედ აბსოლუტური სიმრავლე, თვით მრავლობა, დამასკიოსის სიტყვებით.[419] მაშასადამე, თუ ერთ-ყველაფერში ყველაფერი მაქსიმალურად კონცენტრირებულადაა მოცემული და, ამის გამო, თითქოს წაშლილიც კია, ყველაფერ-ერთად დასახული საწყისი უკვე, ყველაფრის წინ წამოწევით, ყველაფრის გამოვლენას გულისხმობს, თავისებურ განუსაზღვრელ, დაუოკებელ[420] გამოშლაში. აქედან პირველი საწყისი თავისთავად ერთს წარმოადგენს, ყველაფერი კი ის იმდენადაა, რამდენადაც, როგორც პირველი, მეორე საწყისს უნდა უდებდეს სათავეს; მეორე საწყისი უკვე არსებობის მიხედვით,[421] ანუ თავისთავად, არის ყველაფერი, და, თან, ერთობის რაღაცნაირ კვალსაც ატარებს, იმდენად, რამდენადაც ერთისგან მომდინარეობს.[422] მათი მომდევნო, მესამე საწყისი თავისთავად ვერც ერთი იქნება და ვერც ყველაფერი, ვერც ერთი და ვერც სიმრავლე. ტრიადის ბოლო წევრის დონეზე ეს ორი მომენტი ერთმანეთს შეერევა, ისე რომ თავისთავადი ერთისგან გადმოდინებული ყველაფერი, რომელიც თავისთავადი სიმრავლეა, სტაბილურობაში მოდის,[423] ერთის „შიგნით“ პირველადი აბსოლუტური გაერთების ნაცვლად, ერთისგან როგორც უკვე „გარეშე“ გამაერთიანებლისგან ერთიანდება და, ამგვარად, წარმოდგება არა ერთად, არამედ ერთიანად ან გაერთიანებულად (ἡνωμένον).[424] ერთის მსგავსად, ისიც ერთი-ყველაფერია, თუმცა ეს არის ყველაფერი გაერთიანებისა და სინთეზის მიხედვით.[425]

თვითერთი, რომელიც თავისი ბუნებით მონადურია, აუცილებლად თავის თავში უცვლელად ჰგიებს და ყველაფრის სტაბილურ ფუნდამენტად რჩება.[426] იგი მხოლო ყოფნა[427] და ექსისტენციაა.[428] დამასკიოსის ახსნისამებრ, ექსისტენცია (ჰუპარქსისი)

[418] πάντα κατὰ πάντα. Dam. *Pr.* II, 35, 3.
[419] Dam. *Pr.* II, 35, 3-7 (დან., ციტ. N215).
[420] Dam. *Pr.* III, 153, 24–154, 5 (დან., ციტ. N216).
[421] πάντα καθ’ ὕπαρξιν. Dam. *Pr.* II, 35, 7-8.
[422] Dam. *Pr.* II, 39, 11-16 (დან., ციტ. N217).
[423] Dam. *Pr.* II, 51, 3-5 (დან., ციტ. N218).
[424] Dam. *Pr.* II, 39, 16-20 (დან., ციტ. N219).
[425] Dam. *Pr.* II, 35, 14; 50, 15-16 (დან., ციტ. N220-221).
[426] ერთი ყოველგვარი გების პრინციპი და მიზეზია. შდრ. მაგ. Dam. *Pr.* II, 14, 16 (დან., ციტ. N222). დამასკიოსი აქცენტირებს, რომ თვითერთის პირველადი გება აქაურ საგანთა გებაზე ბევრად აღმატებულია და, ამდენად, ჩვენთვის მთლად გადმოცემადი არაა. იხ. Dam. *Pr.* II, 14, 14-20.
[427] τὸ εἶναι μόνον. Dam. *Pr.* III, 152, 14.
[428] Dam. *Pr.* III, 152, 13–154, 8.

არსების (უსიას) საფუძველმდებარე ელემენტია. ის ისე მიემართება უსიას, როგორც თავისთავად აღებული ცარიელი, მხოლო ყოფნა[429] – სხვაობით განსაზღვრულ ყოფნას, ანუ მყოფს, რომელიც ყოველთვის სხვებთან ერთად იხილვება.[430] ჰუპარქსისი, როგორც მარტივი არსებობა, არის განსაზღვრული რაობის ფორმით შემდგარი მყოფის მარტივი საფუძველი (θεμέλιον), საძირკველი (ἔδαφος), ძირში მდებარე საწყისი (ὑπ-άρχ-ω), ერთი (ἕν), ის მუდამ უცვლელი, თავის თავში განსაზღვრების არმქონე პირველადი, რომელსაც ემყარება ყოველი განსაზღვრულობა. ის, რაც გამოდის, ერთთან დაპირისპირებული საწყისია.[431] ეს არის უსაზღვრო გამამრავლებელი ძალა, რომელიც თავდაპირველად ერთშია მოცემული, ნამდვილად კი თავს გამოსვლისას ან გადმოღვრისას აჩვენებს. გამოსვლით ის თითქოს ერთისებურ გებას უპირისპირდება და, ამით, ზოგადად, დაპირისპირებას იწყებს. (თვით)ერთი და (თვით)სიმრავლე, მონადა და განუსაზღვრელი დიადა, საზღვარი და უსაზღვროება, ექსისტენცია და ძალა, დამასკიოსისეულად თუ ვიტყვით, ერთი-ყველაფერი და ყველაფერი-ერთი პირველი ანტითეტური საწყისები არიან. ანტითეზა ჩნდება საკუთრივ მეორე საწყისის გამოჩენასთან ერთად. თავად ერთის შიგნით ის მოხსნილია, ვინაიდან ერთში გამომსვლელი გამოუსვლელადაა, სიმრავლე – ერთებრივად, ყველაფერი კი – აბსოლუტურ ერთად. შესაბამისად, თავისთავადობაში ერთი ყოველთვის დაუპირისპირებლად წარმოდგება. იგი სიმრავლესთან (უსაზღვროებასთან ან დიადასთან) ოპოზიციას თავის თავშივე ხსნის; შესაბამისად, მასში ფუძნდება დაპირისპირებულთა ყოველი ერთიანობა.[432] ის საპირისპიროს წნეხს და თავისი განმსაზღვრელობით უკიდურეს დაძაბულობამდე სწევს და ამით ხსნის (აქ გამოდგება ჰეგელისეული გერმანული ტერმინი aufheben), იმდენად, რომ ენერგეტიკული სიჭარბე იქმნება და მონადური მდგომარეობიდან გამოსვლა ხდება. ის, რაც ერთისგან,

[429] პეტრიწისეულად შეგვიძლია ვთქვათ, აობა. აქვე, კონკრეტულ ყოფნასა და აბსტრაქტულ ყოფნას შორის პეტრიწისეული ტერმინოლოგიური დიფერენციაციისთვის იხ. Ioane Petrizi 2009, 80, სქ. 32.

[430] დამასკიოსისგან განსხვავებით, პროკლესთან ὕπαρξις-სა და οὐσία-ს შორის სხვაობა ექსპლიციტურად არაა დადგენილი, თუმცა შეიძლება დავასკვნათ არსებასთან შედარებით ჰუპარქსისის ტრანსცენდენტური ხასიათის შესახებ. ამ მხრივ, ჰენადები, რომელთა მიმართაც პროკლესთან ხშირად გამოიყენება ჰუპარქსისის ცნება, არსის წინარემყოფ, ტრანსცენდენტურ წყაროებსა და მწვერვალებს, როგორც წმინდა ὑπάρξεις, ისე უნდა წარმოადგენდნენ. იხ. მაგ. Procl. *Inst.* 120, 104, 31; 121, 106, 10; 122, 108, 5; 133, 118, 9. 18. შდრ. Dam. *Pr.* III, 154, 7-8 (დან., ციტ. N223).

[431] ესაა ყოველი პროოდოსისა და დიფერენცირების პრინციპი. Dam. *Pr.* II, 16, 10-12 (დან., ციტ. N225).

[432] ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ლოგიკურია, დამასკიოსი კრიტიკულად უნდა ყოფილიყო განწყობილი *ფილებოსის*, კერძოდ, მისი მეტაფიზიკური ნაწილის, პროკლესეული განმარტების მიმართ. ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. Damascius 2008, CXXX-CLXVIII; CLXXVI-CLXXIX.

როგორც ყოველივეს ერთებრივად შემცველი მშობელი მიზეზისგან, იწყება და, ყველაფერი-ერთის სახით, ყველაფრის მშობელ ძალას თავის დაუოკებელ ვლენაში გაივლის, პირველ ნაშობად ერთიანის სახით დგება და, ამგვარად, თვითერთის როგორც მშობლის პირველ განხორციელებას მოწმობს.[433] ერთიანი მყოფ ერთად (ἓν ὄν) და ასევე გონითსაწვდომად (νοητόν) ის თავისი დაბალი ასპექტით წარმოდგება. როგორც მყოფი ერთი და გონითსაწვდომი, ის მყოფისა (ὄν) და გონების სფეროს ეკუთვნის. უფრო ზუსტად, ეს სფერო მისით იწყება იმდენად, რამდენადაც ის ამ სფეროს უმარტივეს დონეს ქმნის და მყოფის ერთად ან მონადადაა დამყარებული. ის არის არა რაიმე განსაზღვრული მყოფი, არამედ აბსოლუტური მყოფი (ἁπλῶς ὄν)[434], რომელიც მრავალი მყოფისგან არაფერია, არამედ თვითმყოფს (αὐτὸ τὸ ὄν) უდრის.[435] მისი არსებაც ასევე აბსოლუტური არსებაა (ἁπλῶς οὐσία)[436], რომელიც ჯერ კიდევ არ აჩვენებს ფორმალურ განსაზღვრულობას.

დამასკიოსისთვის ეს სამი საწყისი რეალურად სამი არაა, არამედ ერთი. ამგვარად, სწორედ აქ იხსნება „ფილოსოფიურად (და თეოლოგიურადაც) ყველაზე ამაღელვებელი პერსპექტივა“, რომელიც ნეოპლატონიკოსთა უზენაესი ერთისა და სამების ერთობას აღნიშნავს. დამასკიოსი მუდმივად ამახვილებს ყურადღებას უმაღლეს ტრიადაში რიცხვისა და განყოფის არარსებობაზე, ისევე როგორც მის სრულ ერთობაზე. ქვევით დამასკიოსის მთავარი შრომიდან ამ თვალსაზრისით დასმული განსაკუთრებული აქცენტები იქნება ამოღებული.

დავიწყებთ *Pr.* II, 35, 19–36, 11 (დან., ციტ. N233) მონაკვეთით. თავიდან აქ საუბარია ტრიადის პირველ ორ წევრზე – ერთ-ყველაფერსა და ყველაფერ-ერთზე, დამასკიოსის ტერმინოლოგიის მიხედვით. როგორც დამასკიოსი აღნიშნავს, ისინი არ არიან ორნი, რადგან იმ რეალობაში რიცხვის ადგილი არ არის. რიცხვი ჩნდება რეალობის უფრო დაბალ შრეებში, მაშინ როდესაც ერთი-ყველაფერი და მასთან დაპირისპირებული პრინციპი არანაირ განყოფას არ აჩვენებენ. სხვაობა მათ ერთმანეთისგან არ თიშავს, იგივეობასაც კი ვერ ვპოვებთ მათში. იმისთვის, რათა სამ საწყისს შორის მიმართება საჩინოყოს, დამასკიოსი ქალდეურ თეოლოგიას მოუხმობს. ისინი ისეთსავე

[433] Dam. *Pr.* III, 61, 20–62, 3 (დან., ციტ. N226). ასევე იხ. Dam. *Pr.* II, 39, 8-25.
[434] Dam. *Pr.* II, 70, 10-11; III, 154, 16-17 (დან., ციტ. N227-228).
[435] Dam. *Pr.* II, 70, 14-17 (დან., ციტ. N229).
[436] Dam. *Pr.* III, 154, 8-9; 114, 6-8 (დან., ციტ. N230-231). შდრ. Procl. *in Prm.* 1242, 15-16 (დან., ციტ. N232).

მიმართებაში არიან ერთმანეთთან, როგორც მამა, ძალა და გონება ან კიდევ ექსისტენცია, ექსისტენციის ძალა და ექსისტენციის აზროვნება. როგორც ჩანს, ამ ანალოგიის მიზანია სამი პრინციპის ერთი და იმავე ბუნებისადმი მიკუთვნებულობაზე მინიშნება.[437] ეს ერთი ერთდროულად არსებობს, საკმარისად ძლიერია თავისი არსებობის განსავრცობად და, ამგვარად, რაღაცის მოსამოქმედებლად და, ბოლოს, საკუთარი ძალისა და ძალმოსილების ცნობიერებასაც ფლობს, რამდენადაც თავის მძლავრ გაფართოებაში ყოველთვის სრულად კონცენტრირებული რჩება თავისი არსებობის საფუძველსა და მიზანზე. წინამდებარე პასაჟის ბოლოს დამასკიოსი დასძენს, რომ „იქ“ მიზეზსა და შედეგს შორის განსაზღვრული სხვაობაც კი არ შეიძლება არსებობდეს. ამით იგი „უმაღლეს“ რეალობასთან მიმართებით ჩვენი ცნებით-ლოგიკური კატეგორიების ძალას აყენებს კითხვის ნიშნის ქვეშ (თან, საყურადღებოა, რომ ეს ხდება მუდმივად, არა ოდენ გამოუთქმელთან დაკავშირებით ერთჯერადად).

შემდეგი პასაჟი, რომელსაც შევეხებით, არის *Pr.* II, 36, 22–37, 5.[438] აქ დამასკიოსი ხელახლა ხსნის, რომ ორი საწყისი, რომლებიც მთელი გონითსაწვდომი სფეროს წინ იმყოფებიან, მეტ ერთობას აჩვენებენ, ვიდრე გონითსაწვდომი არსნი. ისინი სავსებით ერთნი არიან. დამასკიოსი სვამს კითხვას, თუ, აბა, როგორღა უნდა იყვნენ ისინი ორნი, და თავადვე მიაგებს ამ კითხვას პასუხს: საწყისები ორობის მიხედვით არ არიან ორნი, რაკი იქ რიცხვი არ გვაქვს. მაშასადამე, ისინი არ ქმნიან ორ ერთეულს, რომელთა დათვლაც შესაძლებელი იქნებოდა, არამედ არიან ერთურთისადმი განუსხვავებელნი და განუსაზღვრელნი. ამავე თვალსაზრისით, იქ დამასკიოსს არც მონადა ეგულება და არც თავისთავადი ერთი.

მომდევნო ადგილი, რომელსაც განვიხილავთ, გახლავთ *Pr.* II, 38, 3-11.[439] ეს პასაჟი ადასტურებს, რომ „ორი“ საწყისი რაოდენობრივად გამოუხატავია. ამიტომაც საუბრობს დამასკიოსი მათზე როგორც „ე.წ. ორ საწყისზე“ (τῶν δύο λεγομένων ἀρχῶν). მისი თქმით, მიუხედავად იმისა, რომ საწყისებს ორად განვიხილავთ და ერთს მეორეს, პროოდოსის მიხედვით, ვუქვემდებარებთ, იქ არც ორობა არსებობს და არც რაიმე პროოდოსი. დამასკიოსის მიდგომისამებრ, ალბათ, უკეთესი იქნება, საწყისები ისე კი

[437] ჩვენი განმარტების სისწორეს ადასტურებს Dam. *Pr.* III, 149, 2-5 (დან., ციტ. N237).
[438] Dam. *Pr.* II, 36, 22–37, 5 (დან., ციტ. N234). შდრ. Ibid, 35, 17-20 (დან., ციტ. N238).
[439] Dam. *Pr.* II, 38, 3-11 (დან., ციტ. N235).

არ ვქმნათ ორად, როგორც ორი ერთეული, არამედ როგორც რაღაც „დიადური ერთი“ (ἓν δυαδικὸν). თუმცა, დამასკიოსს ესეც არ აკმაყოფილებს. აქ უკვე მას შემოაქვს „ორსახოვანი (δυοειδὲς) ერთის“ გაგება, რომელსაც მალევე უერთდება „ის ორმაგი (ტყუპი) ერთი მწვერვალი“ (τὴν δίδυμον ἐκείνην μίαν κορυφήν. *Pr.* II, 38, 20-21)[440]. ამგვარად, ე.წ. ორი საწყისის შემთხვევაში საქმე გვაქვს ორ ურთიერთსაპირისპირო სახით გამოვლენილ ერთ დაუყოფელ მთლიანობასთან. ვფიქრობთ, სწორედ ამ მომენტს გამოხატავს პირველი და მეორე საწყისის აღსანიშნავად საკუთრივ დამასკიოსის მიერ შემოტანილი „ერთი-ყველაფრისა“ და „ყველაფერი-ერთის“ სახელწოდებები. „ერთი-ყველაფერი“ და „ყველაფერი-ერთი“ ერთია, იმ პრინციპით, რომ შესაკრებთა გადანაცვლებით ჯამი არ იცვლება. თუმცა „ერთისა“ და „ყველაფრის“ სახელთა გადანაცვლების გამო, ისინი სხვადასხვად ჩანან. მსგავსადვე, პროოდოსისას აქტიური მეორე საწყისი პირველი საწყისის სხვისკენ შებრუნებული, უფრო ყველაფერზე ორიენტირებული, გარეგანი პროოდიკული სახეა, მაშინ როდესაც პირველი საწყისით მეორე საწყისის თავდაპირველ წმინდად შინაგან მგებ სახეზე გადავინაცვლებთ. ამგვარად, მეორე საწყისი, როგორც ყველაფერი-ერთი, თითქოს ერთის გადაცვლაა ყველაფერზე, მაშინ როდესაც პირველი საწყისი, როგორც ერთი-ყველაფერი, უკვე, პირიქით, ყველაფრის გადაცვლაა ერთზე. ამას გარდა, ნაშრომში *საწყისთა შესახებ* ვხვდებით ერთ ძალზედ საინტერესო პასაჟს, რომელშიც დამასკიოსი სახელდების პრობლემაზე მსჯელობს.[441] საქმე ისაა, რომ მთელს სახელვდებთ ნაწილიდან გამომდინარე, საგნის მთლიანობაში აღმნიშვნელი სახელი კი არ გაგვაჩნია. დამასკიოსი, ცხადია, ბერძნული ენის (ლოგოსის) გამოცდილებიდან ამოდის. მის კვალად, ავიღოთ სიტყვა „კოსმოსი“. ამ სიტყვით ყოვლობას, როგორც მთლიან ბუნებას, კი არ მოვიხსენიებთ, არამედ მის ერთ თავისებურებას, კერძოდ, შემკობილობას გამოვყოფთ და მთელზე განვავრცობთ, რითაც გარკვეულწილად თავიდანვე ვზღუდავთ და ჩარჩოში ვაქცევთ ჩვენ მიერ ყოველივეს გაგებას. მართლაც, ყოველივე მხოლოდ სიმყარეს კი არ გვანიჭებს, როგორც სა-მყარ-ო, არამედ დაღუპვითაც გვემუქრება, სიბნელის შავი ხვრელებითაა დაღარული და მრავალ ხიფათს შეიცავს – ეს ქაოსია, თუმცა ბერძნული ლოგოსი ყოვლობას მოიხსენიებს არა,

[440] იხ. სრულად Dam. *Pr.* II, 38, 17-21 (დან., ციტ. N239).
[441] Dam. *Pr.* III 20, 2-11 (დან., ციტ. N240).

ვთქვათ, „ქაოსმოსად“ (ეს თანამედროვეობაში გაჩენილი ნეოლოგიზმია, რომელსაც ხშირად ვხვდებით ფრანგ მოაზროვნეებთან, გვატარისა და დელიოზთან), არამედ ოდენ „კოსმოსად“. ანოლოგიურია ვითარება პირველსაწყისის „ერთად“ სახელდების შემთხვევაშიც, მაშინ როდესაც ეს საწყისი ერთთან ერთად ყველაფერიც უნდა იყოს და, შესაბამისად, სიმრავლესაც შეიცავდეს. ამიტომ, დამასკიოსი, თავისი კრიტიკის კვალად, ასე ვთქვათ, ასწორებს ბერძნულ ლოგოსს და ამკვიდრებს უფრო მრავლისმთქმელ „ერთი-ყველაფრის“[442] სახელწოდებას, რომელშიც თავიდანაა აცილებული სხვა სახელებისთვის დამახასიათებელი იზოლირება ერთი თვისებისა. მას შეეძლო ასეთივე პრინციპით „ერთი-მრავალიც“ (ἓν πολλά) აერჩია, თუმცა ეს უკანასკნელი ნეოპლატონურ ტრადიციაში უკვე დაკავებული იყო გონების ჰიპოსტასისთვის.[443] მეორე საწყისს რაც შეეხება, ყოველივეს უკიდეგანო შლა მისი ის მხარეა, რომელსაც ბერძნული ლოგოსი აფიქსირებს და გამოთქვამს, მაგრამ მასში არის დიდი და ღრმა ერთობაც, იმ პირველთან განუყოფლად ახლოს მყოფი, როგორც დამასკიოსი მიუთითებს.

აქამდე განხილული პასაჟები უმთავრესად ორ საწყისსა და მათ განუყოფლობას ეხებოდა. ახლა (ტრიადაში) მესამე საწყისთან, ერთიანთან,[444] დაკავშირებით უნდა დაისვას საკითხი. ამ მხრივ, ჩვენს განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს *Pr.* II, 66, 19-27 (დან., ციტ. N236) პასაჟი. აქ დამასკიოსი ერთმანეთისგან განარჩევს ორგვარ ერთიანსა და მყოფს: ერთებრივსა (ἑνιαῖον) და არსებითს (οὐσιῶδες). უმალ, ეს ერთიანის ორი ასპექტია. პირველი ოდენ თვისების მიხედვით (τῇ ἰδιότητι) არის მყოფი და ერთიანი, ხოლო მეორე – თავისი თავიდან და არსებობის მიხედვით (καθ’ ὑπόστασιν, κατὰ τὴν ὕπαρξιν). მეორე ერთიანი, რომელიც დამასკიოსთან ზოგადად აღინიშნება როგორც πεπονθὸς ἕν, ერთის ზემოქმედებას თითქოს გარედან უნდა განიცდიდეს, მაშინ როდესაც პირველი ერთიანი ჯერ კიდევ ერთის სფეროს ეკუთვნის და, ამგვარად, მის მსგავსად, ზეარსებითია. დამასკიოსის სიტყვებით, ამ ერთიანს თვით ერთად ყოფნა ნებავს. მაშასადამე, იგი ერთს არ წყდება, რათა „შემდგომ“ ერთისგან მოშორებით

[442] შდრ. ასევე Plot. V 3, 15, 23-25.

[443] ἓν πολλά-დ მოიხსენიება *პარმენიდეს* მეორე ჰიპოთეზის ერთი. შდრ. Pl. *Prm.* 144 e5. პლოტინი და ასევე შემდგომი ნეოპლატონური ტრადიცია „ერთ-მრავლად“ გონებას განსაზღვრავდა. იხ. მაგ. Plot.V 1, 8, 26; V 3, 13, 33; VI 2, 2-3.

[444] ერთიანის შესახებ ვრცლად იხ. Dam. *Pr.* II, 40, 1–214, 20. აქედან II, 56, 1–99, 14 ერთიანის როგორც მყოფის განხილვას ეთმობა, II, 100, 1–214, 20 კი – ერთიანის როგორც ნოეტურის.

რეალობის ახალ დონედ გაფორმდეს, არამედ ერთთან მაქსიმალურ სიახლოვეს ინარჩუნებს. სხვა ადგილას დამასკიოსი მიუთითებს, რომ პირველი ერთიანი სრულად ერთისკენაა მიდრეკილი, თითქოს მისი ბუნების მიხედვითაა სახექმნილი და არანაირად არ ნებავს ერთისგან განშორება.[445] იგი ერთისგან გამოუვალია (ἀνεκφοίτητον εἶναι τοῦ ἑνός. Dam. *Pr.* II, 90, 11). ამგვარად, მთლიანი სურათი ნათელია: მიუხედავად იმისა, რომ ერთიანი დამასკიოსთან დაღმასვლის უკიდურესად მცირე გამოხატულებას აჩვენებს, ეს დაღმასვლა რიცხობრივად, სიმრავლისა და ასევე სხვაობის თვალსაზრისით დიფერენცირებული არაა.[446] ამიტომ, აქ რანგობრივ წესრიგზეც ვერ ვისაუბრებთ. საინტერესოა, რომ ამავე ადგილას დამასკიოსი იმოწმებს იამბლიქოსს, რომლის მიხედვითაც ტრიადა არც სამი ერთეულია (მონადა) და არც სამი ერთეულის შემდეგ ჩნდება, არამედ მხოლოდ თვით ეიდოსია, რომელიც მონადებს მოუდის (μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος τὸ ἐπιγινόμενον ταῖς μονάσι). ეს უკანასკნელი, როგორც ჩანს, არის უმალ თვით ტრიადის დაუთვლელი ეიდოსი, რომელიც სამი ერთეულის სახით გამოვლენილ ყოველ ტრიადას, ასე ვთქვათ, ზედ ედება და მას როგორც უბრალოდ სამიანს აერთიანებს. დამასკიოსისთვის კი ასეთი მიდგომა მიუღებელია. ამიტომ, იგი იამბლიქოსის ფორმულირებას ასწორებს და აღნიშნავს, რომ იმ სამყაროში არც ეიდოსი და არც არანაირი ელემენტი არ არსებობს; შესაბამისად, იქაური ტრიადა უნდა მოვიაზროთ არა ტრიადის ეიდოსად, არამედ „მხოლოდ თვით ტრიადის ერთად“[447]; ოღონდ, ეს არ არის არსების მიხედვით განსაზღვრული (διωρισμένον) ერთი, არამედ ერთიანი წინ უსწრებს ორივეს – *დიორისმოსსა* და განსაზღვრულ არსს.[448]

დამასკიოსისთვის მნიშვნელოვანია, მის წინამორბედებთან, უწინარეს ყოვლისა კი, პროკლეს შეპირისპირებაში მაქსიმალურად წინ წამოწიოს, რომ ტრიადის წევრთა

[445] Dam. *Pr.* III, 88, 2-6 (დან., ციტ. N241). შდრ. ასევე Dam. *Pr.* II, 37, 14-21.

[446] Dam. *Pr.* III, 61, 8-10 (დან., ციტ. N242).

[447] μόνον αὐτὸ τὸ τῆς τριάδος ἕν. Dam. *Pr.* III, 61, 15-16. შდრ. Ibid, 61, 13: μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος.

[448] Dam. *Pr.* III, 61, 14-17 (დან., ციტ. N243). აქ დამასკიოსი არ აკონკრეტებს, თუ „ორივეში (ἀμφοῖν)“ რა იგულისხმება. „ორივეს“ იდენტობა გაურკვეველი რჩება ფრანგული (Combès 1991, 61), რუსული (Лукомский 2000, 287) და ინგლისური (Ahbel-Rappe 2010, 353) თარგმანებიდან გამომდინარეც. ვფიქრობთ, ნაკლებ სავარაუდოა, დამასკიოსი ერთიანზე ამბობდეს, რომ ერთის წინარეა. ჩვენი განმარტებით, აქ დამასკიოსი კვლავ მოუხმობს იამბლიქოსისა და პროკლესადმი წაყენებულ თავის ცენტრალურ ბრალდებას, რომლის მიხედვითაც მათთან უმაღლეს სინამდვილეში დიორისმოსია (ლოგიკური დისტინქცია, დემარკაცია, დეფინიცია, განსაზღვრება) შეტანილი. ამდენად, ერთიანი დიორისმოსისა და განსაზღვრული არსის წინარეა. ერთიანთან დაკავშირებით დამასკიოსის მიერ იამბლიქოსის პოზიციის გადმოცემასთან დაკავშირებით აგრეთვე იხ. Dam. *Pr.* II, 64, 8-9; II, 90, 9-13; II, 93, 24-94, 5 (= Iamb. *in Prm. Fr.* 2B, 5-9).

საწყისებრივი სტატუსი მომდინარეობს არა რიცხობრივად განსაზღვრებად, განყრითა და დემარკაციით აღბეჭდილ მიმართებათაგან, არამედ ოდენ მათ შესაბამის ფუნქციას ემყარება, ე.ი., მათი ერთმანეთისგან განსხვავება, როგორც სამი სხვადასხვა პრინციპისა, მხოლოდ იმდენად შეიძლება მოხდეს, რამდენადაც მათ სხვადასხვა თავისებური (ἡ ἰδιότης, τὸ ἴδιον) ფუნქციები მოუდით.[449] ამ მხრივ, აშკარად შესამჩნევია მკვეთრი კონტრასტი პროკლესთან, კერძოდ, ჰენადების მისთვის დამახასიათებელ არითმეტიზაციის[450] მისწრაფებასთან, რომლის გვერდითაც, უნდა ითქვას, რომ არსებითი რამაა ჰენადებისთვის თვისობრივი განსაზღვრულობის მინიჭება, შესაბამისი ἰδιότης-ის სახით. ამ კონტექსტში საინტერესოა, რომ ჯონათან გრეგი თავის მონოგრაფიულ გამოკვლევაში პროკლესა და დამასკიოსთან ერთის მიზეზობრიობის შესახებ იმ დასკვნამდე მიდის, რომ დამასკიოსის სამი საწყისი პროკლეს ჰენადების ანალოგიურია (დამასკიოსი ხანდახან მათზე როგორც სამ ჰენადაზეც საუბრობს), თუმცა, პროკლეს ჰენადების საპირისპიროდ, რომელთა ἰδιότητες მხოლოდ სპეციფიურ მოზიარეებთან კორელირებენ (ე.ი. მათთან ურთიერდამოკიდებულებასა და კავშირში იმყოფებიან) და მათგან გამომდინარე არიან განსაზღვრულნი, დამასკიოსის პრინციპები თანაეფარდებიან ყოველ მოზიარე არსებას (ეს ჩვენმა ანალიზმაც დაადასტურა), რის შესაბამისადაც მათი განსხვავება ხდება მხოლოდ მათ შორის ორმხრივ თუ სამხრივ ურთიერთმიმართებაში ერთიანის წარმოებისას.[451] აქ ჩვენ ვეთანხმებით გრეგს და, თან, საკუთრივ ჩვენს თვალსაზრისს დავძენთ, რომ, პროკლეს ჰენადების საწინააღმდეგოდ, დამასკიოსის ე.წ. სამ პრინციპს ჩამოხსნილი აქვს რიცხობრივი განზომილება, რის გამოც ისინი უფრო ერთი და იმავე „მოცემულობის“ ასპექტები ან ასევე მომენტები არიან, რომელიც, თავისი ფუნდამენტური ფუნქციების კვალად, თავის თავში სამ ასპექტად დიფერენცირდება, და არა დამოუკიდებელი, ერთურთისგან გამოცალკევებული ინდივიდუალობები ერთის უმაღლესი „გვარის“ ქვეშ. ამგვარად, ცნება ἰδιότης დამასკიოსთან, ჩვენი გაგებით, უფრო ასპექტურ, უკეთ,

[449] Dam. *Pr.* II, 37, 14-17 (დან., ციტ. N244). შდრ. მაგ. Dam. *Pr.* II, 39, 8-25; II, 42, 1–43, 12; II, 50, 3-13; 51, 8; 51, 21; 52, 7; 67, 13-16; 68, 1; 83, 1-10.

[450] აქ *თეოლოგიის საფუძვლების* 113-ე პარაგრაფზე, სახელწოდებით „ყოველი ღვთაებრივი რიცხვი ერთებრივია“, მითითებაც კმარა. აგრეთვე შდრ. Procl. *Inst.* 114, 100, 20; 115, 102, 5-8; 118, 104, 9; 129, 114, 9. ჰენადები პროკლესთვის არიან რიცხვები, რომლებშიც, პეტრიწის ფორმულირებას რომ მივმართოთ, შესაბამის მყოფთა მყოფობა აღრიცხულია (აქ მნიშვნელოვანია მიმართულება ზევით, რაც გამოხატულია ზმნისწინ „აღ“-ში) „წესთაებრ თვის-შორისთა“. შდრ. პეტრ. *განმ.* 145, 173, 26-27.

[451] Greig 2020, 275.

ფუნქციურ თავისებურებასა და საკუთრივობას, და არა ინდივიდუალობას (ამ საკითხს კვლავ დავუბრუნდებით), გამოხატავს. ერთი-ყველაფერი მშობელი მიზეზის ფუნქციით არის დატვირთული, ყველაფერი-ერთი მისი მშობელი ძალაა, რომელიც დამასკიოსთან ასევე მის სამშობიარო ტკივილებთან ასოცირდება, ხოლო ერთიანი წარმოადგენს მშობლისგან განუშორებელ ნაშობს (γέννημα)[452]. აქვე, გრეგს შეცდომად მიაჩნია ერთი-ყველაფრის, ყველაფერი-ერთისა და ერთიანის ერთის „ასპექტებად“, „მოდუსებად“ ან „მომენტებად“ აღწერა.[453] ამით იგი ეწინააღმდეგება როგორც ვან რილს,[454] ასევე ქიურსგენსა[455] და პაშკალაუს[456]. თუმცა, ეს უკანასკნელნი ყურადღებას ამახვილებენ ოდენ ერთ-ყველაფერსა და ყველაფერ-ერთზე, მაშინ როდესაც ჩვენ ერთიანსაც ერთის ასპექტად ან მომენტად მოვიაზრებთ, რასაც ქვემოთ დავამტკიცებთ.

საწყისთა შესახებ 117-118 თავებში განსაკუთრებით საინტერესო მსჯელობა იმართება პირველი ტრიადის წევრთა განუყოფელ ერთობაზე. აქ ტრიადის წევრთა დამოუკიდებელი საწყისებრივი სტატუსის ნიველირებისკენ მისწრაფებაც კი შეიძლება გამოკვეთილ იქნეს. დამასკიოსი აცნობიერებს, რომ სიცხადისა და ადამიანურ დიალექტთან (ἀνθρωπίνῃ διαλέκτῳ. Dam. *Pr.* III, 140, 24), როგორც თავად უწოდებს, თანაზომიერებისთვის[457] საჭირო და, მეტიც, გარდაუვალია სამი საწყისის ერთმანეთისგან გამიჯვნა და განსაზღვრული წესით მათი დაფიქსირება, თუმცა ეს მას ხელს არ უშლის, ეცადოს აამოქმედოს უფრო ერთიანი და დაუნაწევრებელი ხედვა, თუნდაც იმ ერთობის უფრო ახლო წვდომისა და გადმოცემის კუთხით წინსვლას ვერ განიცდიდეს.[458] ქვემოთ ჩვენი ყურადღების ცენტრში მისი მსჯელობის (ჩვენთვის) ყველაზე საგულისხმო ადგილები და მომენტები მოექცევა.

ტრიადის წევრთა ერთობის საჩვენებლად დამასკიოსთან დასტურდება ისეთი გამოთქმები, როგორებიცაა: „ტრიადის ერთი“ (τὸ τῆς τριάδος ἕν ან ასევე τὸ ἓν τῆς τριάδος – „ერთი ტრიადისა“. *Pr.* III, 61, 16; 135, 13-14; 137, 19) – გამოთქმა, რომელიც ანალოგიურია გამოთქმისა τὸ τῆς δυάδος ἕν („დიადის ერთი“ ან „დიადური ერთობა“) *Pr.* II, 38, 10 მონაკვეთიდან და საკმაოდ ხშირად გამოიყენება დამასკიოსის მიერ,

[452] შდრ. Dam. *Pr.* III, 61, 20–62, 2; *Pr.* II, 39, 8-25.
[453] Greig 2020, 275.
[454] van Riel 2010, 679.
[455] Cürsgen 2007, 349-350.
[456] Paşcalău 2018, 247.
[457] Dam. *Pr.* III, 143, 5-8 (დან., ციტ. N246).
[458] შდრ. Dam. *Pr.* III, 137, 20-21 (დან., ციტ. N247).

„ტრიადის დაუნაწევრებელი ერთი“ (τὸ ἀμέριστον ἓν τῆς τριάδος. III, 139, 19-20), „ერთი სამსახოვანი ბუნება“ (ἡ μία φύσις ... τρίμορφος. III, 149, 4-5. შდრ. 139, 17-18), ასევე კიდევ უფრო აღსანიშნავი „გასამმაგებული ერთი“ (τὸ ἓν ... τριαδιζόμενον. III, 139, 11) და „ტრიადული ერთი“ (τριαδικὸν τὸ ἕν. III, 139, 20. შდრ. Ibid, 13-14: ἕν ἐστιν ὡς ἐν τριάδι τῇ ὅλῃ τριαδικόν).

საწყისთა შესახებ III, 135, 2-6 მონაკვეთში დამასკიოსი ტრიადაზე მსჯელობს როგორც ერთ სუბიექტზე (ლათინური subjectum – ბერძნული ὑποκείμενον-ის შესატყვისი) სამი თვისებით. სახელდობრ, აქ ნათქვამია, რომ ის ტრიადა მონადაა ქვემდებარით, სამი კი თვისება აქვს (μονὰς μὲν τῷ ὑποκειμένῳ, τρία δὲ ἔχουσα ἰδιώματα. *Pr.* III, 135, 2-3). ეს ჩვენ ვართ, ვინც მათ განვყოფთ, რადგან არ შეგვიძლია ერთბაშად ვწვდეთ ერთ რეალობას, რომელიც სამთა (სამი ასპექტის) ერთად შემცველია (ἓν πρᾶγμα τῶν τριῶν συναιρετικόν. Ibid, 135, 3-4). ამგვარადვე გვსურს სხვათა განსაზღვრაც, რის კვალადაც ერთის ნაცვლად მრავალს ვამბობთ, ელემენტარულს კი ვშლით ელემენტებად და ამ უკანასკნელთ ვუტრიალებთ გარს. კვლავაც შესამჩნევია კონტრასტი პროკლესთან, რომლისთვისაც, როგორც *თეოლოგიის საფუძვლები*, ისევე როგორც *პლატონური თეოლოგიის* მეორე წიგნის პირველი თავი აჩვენებს, გადამწყვეტია მყოფის, როგორც გაერთიანებულის, ანუ ერთისა და მრავლის ნარევის, დაშლა შემადგენელ ელემენტებად, რაც, ცხადია, საგნისადმი ანალიტიკური მიდგომის გარეშე წარმოუდგენელია, და შემდეგ ამ ელემენტთა წმინდად და, ასე ვთქვათ, ჰერმეტულად მოხელთება, რის შედეგადაც, საბოლოოდ, მის პრიზმაში გარდატეხილი სინამდვილე გამოწვლილვით გარჩეული და გაანალიზებულია. დამასკიოსი, პირიქით, გვთავაზობს, ერთიანი არ გავთიშოთ თითქოს მისი შემადგენლებისგან, არამედ მისი საწყისები მასთანვე და მასშივე განუყოფელ შეერთებაში ავიღოთ, რაც, ბუნებრივია, რაღაც ეტაპზე პროკლესთან გამოცალკევებით აღებული სხვადასხვა საწყისების ურთიერთშერწყმასა და ამ დონეზე იერარქიის მოხსნას გამოიწვევს. დამასკიოსი წერს, რომ დანაწევრება ქვემოთ ხდება, ჩვენ კი უნდა ვეცადოთ, ავიდეთ ერთი მარტივი ბუნებისკენ. სამის საერთო გააზრებული უნდა იქნეს „ტრიადის ერთის მიხედვით“ (κατὰ τὸ ἓν τῆς τριάδος). მნიშვნელოვანია, რომ, დამასკიოსის შენიშვნისამებრ, აქ არ იგულისხმება არითმეტიკული ტრიადა, ისევე როგორც ზემოთ მონადაც (წინადადებაში „ტრიადა მონადაა ქვემდებარით“) არ იყო არითმეტიკული და

დათვლადი სიდიდე, არამედ „ყველაფრის მონადა, რომელშიც ყველაფერი წინშეცულია“ (როგორც არითმეტიკულ მონადაში ყოველი რიცხვი).[459]

საწყისთა შესახებ III, 137, 5-11 პასაჟის მიხედვით, დამასკიოსი პირველ ტრიადასა და მასში შემავალ სამ საწყისს კვლავ ქალდეურ თეოლოგიაზე დაყრდნობით განიხილავს. აქ თითქოს ტრიადაზე საუბარია ისე, როგორც დამასკიოსისთვისაა მისაღები, კერძოდ, „ტრიადის ერთის მიხედვით“. შესაბამისად, მეორე საწყისი სხვა არაფერია, თუ არა პირველის, როგორც მამისა და არსებობის, ძალა, ხოლო მესამე მამობრივ გონებას წარმოადგენს. თუმცა, დამასკიოსს ესეც არ აკმაყოფილებს, ვინაიდან აქაც სამზეა საუბარი ნაცვლად ერთისა. აქაც ჩანს, რომ ტრიადა თითქოს სამი საწყისისგან შედგება.[460] ჩვენ ერთმანეთის მიმდევრობით სამ პრინციპს გამოვყოფთ, მაგრამ, დამასკიოსის თქმით, ჭეშმარიტად ისინი არ არიან არც ერთი და არც სამი, არც ერთბამად ერთი და სამი.[461] ჩვენ გვაკლია ისეთი სახელები და ცნებები, რომლებიც მათი შესაფერისი იქნებოდა. ამაში მდგომარეობს ჩვენი აქაური ლოგოსის *ჰენია* – სიღატაკე. სხვაგან დამასკიოსი სვამს კითხვას იმის შესახებ, სამი ერთი და იგივეა თუ სხვადასხვა ან კიდევ მონადა ტრიადაა თუ არა. მისი თქმით, მათგან არცერთი არაა ჭეშმარიტება. იქ არც იგივეობაა, არც სხვაობა, არც ტრიადა და არც მონადა, ტრიადასთან დაპირისპირებული და მისგან განსხვავებული (οὐ μονὰς ἡ πρὸς τριάδα ἀντικειμένη. *Pr.* III, 133, 24). საქმე ისაა, რომ ჩვენთვის სამი, როგორც სამი ერთეული, განსხვავდება ერთი ერთეულისგან. თუ რიცხვი და სხვაობა მოიხსნება, მაშინ სამსა და ერთზე საუბარიც დიდწილად აზრს დაკარგავს. ამასთან, ცხადია, თუ იმ რეალობაში სხვაობას ადგილი არ აქვს, მაშინ ის პრინციპები არც რაოდენობრივ და არც თვისობრივ განსაზღვრულობას არ შეიძლება აჩვენებდნენ.[462] ამიტომაც, ჩვენი აზროვნების მიერ, ჩვენში ჩანერგილ სააზროვნო სქემათა საფუძველზე, მათზე გადატანილი, განცალკევებით წარმოდგენილი საკუთრივი თვისებებიც და ფუნქციებიც არაადეკვატური უნდა იყოს.

სხვა პასაჟებში დამასკიოსს თვით ერთი ტრიადად გამოჰყავს. კერძოდ, ნათქვამია, რომ ერთი სავსებით ტრიადულად არსებობს (πάντη ἑαυτοῦ τριαδικὸν ὑφεστώς. *Pr.* III,

[459] Dam. *Pr.* III, 135, 13-18. შდრ. Ibid, 133, 18-21. საბოლოოდ, „მონადაც“ და „ტრიადაც“ სიმბოლოებია. Ibid, 135, 19-21.
[460] Dam. *Pr.* III, 137, 1-2; 19-20.
[461] Dam. *Pr.* III, 137, 5-8 (დან., ციტ. N248).
[462] შდრ. Dam. *Pr.* II, 37, 17-21 (დან., ციტ. N249).

137, 25) და თავს აჩვენებს როგორც სამმაგი. იგი ავლენს რაღაც ტრიადულს, ოღონდ არა სამად დანაწევრებულს, არამედ „ტრიადის დაუნაწევრებელ ერთს“.[463] კითხვაც კი ისმის იმის შესახებ, თუ ერთი ტრიადულია (τριαδικὸν τὸ ἓν), როგორღაა აბსოლუტური (ἁπλῶς ἕν). როგორც ჩანს, დამასკიოსისთვის ტრიადა ეკუთვნის აბსოლუტურ ერთს, როგორც მისი განსრულება.[464] *საწყისთა შესახებ* III, 142, 12-22 მონაკვეთში იგი ჩამოთვლის სამი საწყისიდან თითოეულის ფუნქციას და კვლავ და კვლავ აღნიშნავს, რომ ტრიადა სამი მონადისგან არ შედგება, არამედ ეს არის ერთადერთი ერთობა, რომელიც სრულყოფილია; ერთი და იგივე ერთობა ჰგიებს, გამოდის და უკუბრუნდება; ეს სამი კი სხვადასხვა რამ არ არის; ისინი არიან როგორც ერთი სამამდე და მაინც ძალით – იყვნენ სამნი.[465] ამ უკანასკნელი ფრაზის გარკვეულწილად ახსნის საშუალებას, რომელიც სრულად არაა მოღწეული (ვესტერინკსა და კომბესთან ამ ადგილას ლაკუნაა), თავის მხრივ, უნდა გვაძლევდეს *საწყისთა შესახებ* III, 142, 1-11 პასაჟი, რომლის თანახმადაც იმ რეალობას თითქოს სარკეში ვხედავთ და ტრიადულად წარმოვიდგენთ, რაკი ქვევით სამ სახედ ანათებს. დამასკიოსს ამის სადემონსტრაციოდ მზის ერთგვარი ფერისა და მრავალფერი ცისარტყელის მაგალითიც[466] კი მოჰყავს.

ნებისმიერ შემთხვევაში ზემოთქმულიდან ერთი ზოგადი დასკვნის გამოტანა შეიძლება: დამასკიოსი მაქსიმალურად ერიდება სამი საწყისის, ისევე როგორც მათი შესატყვისი თავისებური ფუნქციების, როგორებიცაა, მაგალითად, საზღვრის (*ფილებოსისა* და პროკლეს ტერმინოლოგიით) შემთხვევაში უცვლელი დგომა, ხოლო უსაზღვრობის შემთხვევაში – გამოსვლა, მოძრაობა, გაშლა-გაფართოება, სიდიდე და

[463] Dam. *Pr.* III, 139, 18-20 (დან., ციტ. N250).
[464] Dam. *Pr.* III, 140, 1-5.
[465] Dam. *Pr.* III, 142, 17-22 (დან., ციტ. N251).
[466] Dam. *Pr.* III, 142, 4-6 (დან., ციტ. N252). შდრ. Pl. *Phlb.* 64 c1; 65 a1-5; Procl. *Theol. Plat.* III 12. აქვე, მისახვედრია, რომ დამასკიოსის მთელი ეს განაზრებანი ძალზედ ახლოსაა ქრისტიანულ ტრინიტარულ თეოლოგიასთან, კერძოდ, ამ უკანასკნელის მცდელობებთან, დაადგინოს მაქსიმალურად ზუსტი და დოგმატურად წმინდა განსაზღვრება ღმერთის არსების ერთობისა და მისი ჰიპოსტასების სამობისა. შდრ. Дамаский 2000, 927, სქ. 300. ჩვენი მხრივ, დავაზუსტებთ, რომ, რამდენადაც დამასკიოსისთვის დასაბამიერი ტრიადის წევრთა ერთობაა ამოსავალი, მათი, როგორც ერთმანეთისგან განყოფით არსებული, თუმცა ტოლსწორი ჰიპოსტასების, ინდივიდუალობა კი ამის ხარჯზე დათრგუნულია, იგი უფრო ენათესავება დასავლურ ტრინიტარულ პარადიგმას (მარიუს ვიქტორინუსი და ავგუსტინე), რომლის ფილოსოფიური საფუძველიც, თავის მხრივ, როგორც ადომ აჩვენა, პორფირიოსთან *პარმენიდეზე* ანონიმურად მოღწეულ კომენტარში უნდა შექმნილიყო. აქვე, პროკლე ჰენადებზე როგორც ერთურთის სრულად გამსჭვალავ ინდივიდებზე თავის სწავლებაში (განსაკუთრებით იხ. Procl. *in Prm.* 1048, 11–1051, 25) აღმოსავლურ ტრინიტარულ პარადიგმასთან აჩვენებს გარკვეულ სიახლოვეს, თუმცა, ცხადია, მისი მოდელი პოლითეისტურია და მასთან არც უზენაესი ერთის ტრიადული კონსტიტუციაა დაშვებული. ზოგადად, აღმოსავლურ და დასავლურ ქრისტიანულ ტრინიტარულ კონცეფციებს შორის სხვაობისთვის მკაფიოდ იხ. Fokin 2012, 31-51.

ძალა, დამოუკიდებელი სახით წარმოჩენას, არამედ ცდილობს მათ ერთობასა და ერთი და იმავესადმი მათ მიკუთვნებულობაზე მინიშნებას. შემდეგში დიონისე არეოპაგელთან ეს შეამზადებს იმის საფუძველს ან გაამარტივებს იმ პროცესს, ერთი ღმერთი იწოდებოდეს საზღვრად და უსაზღვრობად (ისევე როგორც ძალად), მცირედ და დიდად, დგომად და მოძრაობად, მყოფად, სიცოცხლედ და სიბრძნედ და ა.შ.

2.4.2 მიზეზთა იერარქია და მისი რელატივაცია

ტრიადული ერთის სფეროდან ჩამოვდივართ მყოფამდე. მყოფის სფეროც ტრიადულადაა მოწყობილი. იგი, ისევე როგორც პროკლესთან, იყოფა სამად – საკუთრივ მყოფად, სიცოცხლედ და გონებად, რომელთაგან თითოეული, თავის მხრივ, კვლავ ტრიადებად იშლება. დამასკიოსისთვის ეს მოწყობა სწორი და გამართლებულია იმდენად, რამდენადაც აკრიბოლოგიის[467], ზუსტი სიტყვისა და განსჯის, პრინციპებს მივდევთ და მის ფარგლებში ვრჩებით.[468] აღნიშნული კი პროკლეს პრეროგატივა იყო, რასაც ის თავს შესანიშნავად ართმევდა. ამას დამასკიოსი არ უარყოფს, თუმცა მისი ფილოსოფიური მიზანი და ნიშა პროკლესგან სხვაობს. დამასკიოსი ხშირად სვამს კითხვას იმის შესახებ, თუ რადგან ვბედავთ უთვლელის (არარიცხობრივის) დათვლასა და მწყობრის მიღმურის მწყობრში ჩაყენებას, როგორ უნდა იქნეს ეს გაკეთებული.[469] მას სურს ადამიანური ლოგიკური ცოდნის[470] ნაკლულოვანებების ყურადღების ცენტრში მოქცევა უმაღლეს რეალობასთან მიმართებისას, რაც საზოგადოდ ლოგოსის მნიშვნელობას არ ამცირებს, არამედ ლოგოცენტრიზმის მიღმა ცოდნისა და გაგების სხვა პერსპექტივებზე მიანიშნებს და ამით ლოგოსის ცენტრს ლოგოსიდან უფრო მაღლა – ნამდვილ მყოფსა და ერთში სწევს.

---

[467] სხვაგან ნახსენებია პროკლეს (და ასევე სირიანოსის) „ტექნოლოგიები“, გამოხატული ზმნური ფორმით τεχνολογοῦσιν („სიტყვა-ხელოვნება“, „გამოთქმა [გამოუთქმელისა]“) (Dam. *Pr.* III, 109, 17). ტანასეანუ-დიობლერის შეფასებით, ეს არის ყველაზე ბასრი სიტყვა და დაცინვა, რომელსაც დამასკიოსი სირიანოსისა და პროკლეს წინააღმდეგ იყენებს, როდესაც მხედველობაში აქვს მათი ტრიადული სისტემატიზაციის მცდელობები. შდრ. Tanaseanu-Döbler 2016, 391, სქ. 97. ჩვენი მხრივ, დავურთავთ, რომ იმავე აკრიბოლოგიის კონტექსტში დამასკიოსთან საუბარია ჩვენი „ნამდვილად მრავალ-გამომეძიებელი გონების აღვსებასა და დაკმაყოფილებაზე“ (ἀποπλήρωσιν τῆς πολυπράγμονος ἡμῶν ὄντως ἐννοίας. *Pr.* III, 107, 14-15), რაც თავად დამასკიოსსაც შესანიშნავად ძალუძს, როცა საჭიროა, იკადროს. შდრ. *Pr.* III, 107, 12-15 (დან., ციტ. N253). აქვე, ლირიკული გადახვევის სახით, გვახსენდება *პირველი თეოლოგიური სიტყვიდან* გრიგოლ ღვთისმეტყველის ირონიულად თქმული მათზე, რომელნიც ლოგოსისთვის იმაზე მეტად იბრძვიან, ვიდრე ეს თვითონ ლოგოსისთვისაა მოსაწონი (οἱ πλεῖον ὑπὲρ τοῦ Λόγου μαχόμενοι, ἢ ὅσον ἀρέσκει τῷ Λόγῳ. *or.* 27, 6).

[468] შდრ. Dam. *Pr.* III, 125, 22–126, 1 (დან., ციტ. N254).

[469] შდრ. Dam. *Pr.* III, 144, 1-4 (დან., ციტ. N255).

[470] ბერძნულად λογικὴ γνῶσις. ამ გამოთქმისთვის შდრ. Procl. *in R.* I, 263, 17.

ეს კი, საბოლოოდ, პროკლესეული ლოგოცენტრული ლოგოსის შესწორებას ნიშნავს პირველ საწყისებთან მიმართებისას, რაც საჭიროა სწორედ მაშინ, როდესაც იმ მყოფსა და, მით უმეტეს, იმ ერთს უნდა მივეახლოთ ჩვენი სიტყვითა და განსჯით.

ცხადია, უცვლელი სამყაროსეული წესრიგის წვდომამდე ლოგოსმა მიიყვანა თავის დროზე ძველი ბერძნული ფილოსოფია,[471] ლოგოსის ამოქმედების კვალად ხდება სამყაროსეული მუდმივი კანონზომიერებების, სტრუქტურების, საწყისებისა და მიზეზების აღმოჩენაც, რომელნიც თავიანთი ბუნებით ასევე გონივრულნი არიან. ისინი ამყოფებენ ყოველივეს, რაც ყოველივეს შენარჩუნების, მყარად დგომის, უწყვეტი მიმდინარეობისა და განგრძობადობის ტოლფარდია. შეიძლება ითქვას, რომ ისინი ქმნიან ნამდვილ სამყაროს – კოსმოსს თავის მარადისობაში. რაც უფრო იზრდება ნამდვილი კოსმოსის („ჭეშმარიტი კოსმოსის“ – κόσμον ἀληθινόν. Pl. *Ti.* 40 a6) ცნობიერება, მით მეტად ხდება მისი ჰიპოსტასირება და ტრანსცენდირება არსებული ყოველდღიური ცვალებადი სამყაროს მიმართ, რასაც უშუალოდ თან სდევს არსებული ლოგოსის მიღმური სხვა უფრო სრულყოფილი და ერთიანი შემეცნების (წესის), რომელიც წმინდად და დაუბრკოლებლად წვდება თვით სინამდვილეს და თავისი სტრუქტურით საკუთრივ მას მიეკუთვნება, ინტუიციის გამოღვიძება. ასე, მაგალითად, პლატონთან *დიანოიას*, ე.ი. დისკურსიული აზროვნების, რომელიც თავისი ბუნებით ლოგიკურია, გვერდით და მის მიღმა წინ იწევს *ნოესისი* - წმინდა აზროვნება, რომელიც უდროოდ და უცდომლად, ფიზიკური სამყაროდან აღებული სურათ-ხატებების მოშველიების გარეშე, უნდა წვდებოდეს და თანხვდებოდეს კიდეც იდეას.[472] ნეოპლატონიკოსები, თავიანთი მეტაფიზიკური სისტემის ჰიპოსტასებიდან გამომდინარე, აღიარებენ ცოდნის რამდენიმე ძირითად სახეს (ეს შემეცნების სხვადასხვა საფეხურებია).[473] *საწყისთა შესახებ* III, 121, 9-24 მონაკვეთში საუბარია, ერთი მხრივ, არსებითი (τῇ οὐσιώδει γνώσει. *Pr.* III, 121, 9), რომელიც ნამდვილმყოფს მიემართება, ხოლო მეორე მხრივ, ერთებრივი (τῇ ἑνιαίᾳ. Ibid, 121, 9) ცოდნის[474] შესახებ,

[471] ბერძნულ ფილოსოფიაში ლოგოსის იდეის ისტორიის თაობაზე, უწინარეს ყოვლისა, იხ. Aall 1968, ისევე როგორც Frede and Striker 1996.

[472] განსაკუთრებით იხ. „ხაზის ანალოგია“ *სახელმწიფოდან*. მისი განმარტებისთვიხ იხ. ქირია 2024a, 56-60. დაწვრილებით პლატონთან დიანოიასა და ნოესისის გაგებისთვის იხ. Staudacher 2013, 77-81.

[473] პროკლესთან შემეცნების საფეხურების თაობაზე იხ. ალექსიძე 1984, 41-47; პლოტინთან შემეცნებითი პრობლემატიკის შესახებ იხ. Beierwaltes 1991. აქვე, პროკლესთან სულის დისკურსიული ბუნებისა და დიანოიას მისეული თეორიის შესახებ, პირველ ყოვლისა, იხ. Helmig 2012, 263-272.

[474] ერთებრივ ცოდნასთან დაკავშირებით ასევე იხ. Dam. *Pr.* II, 22, 11–23, 1; Procl. *Inst.* 121, 106, 23-29; *Theol. Plat.* I, 3, 15, 1–16, 26; *Dub.* 5, 30-35.

რომლითაც ერთი მიიწვდომება. დამასკიოსის თანახმად, ისინი, თუ მათი იმჟამინდელი მდგომარეობით შევაფასებთ (აქ, როგორც ჩანს, მათ შორის, დამასკიოსის თანამედროვე ნეოპლატონური სკოლა და მასში გამომუშავებული და დამკვიდრებული ცოდნა იგულისხმება), ნამდვილად არსებით ცოდნასაც კი არ იყენებენ, იმდენადაც კი არა, რამდენადაც ეს მისაწვდომია ლოგიკური და ადამიანური სულისთვის, არამედ რაღაც უფრო ბუნდოვანსა და თავისი საგნისგან მეტად დაშორებულს.[475] ნოეტური ცოდნა ჩვენამდე არ აღწევს, წერს დამასკიოსი, და, მით უმეტეს, არც ერთებრივი, რომელიც არსებაზე მაღლაა დამყარებული. სწორედ ამით უნდა იყოს, თავის მხრივ, დამასკიოსთან განპირობებული ნეოპლატონურ ტრადიციაში უკვე სისტემურად დამკვიდრებული მეტაფიზიკური ცნებებისა და გაგებებისთვის მინიშნების ფუნქციის მინიჭება. ისინი ითქმის მინიშნების მიხედვით (κατὰ ἔνδειξιν)[476]. ავიღოთ კვლავ „საზღვარი“ და „უსაზღვრობა“. „საზღვარი“, როგორც ცნება, განისაზღვრება შემდეგნაირად: რეალური ან წარმოსახვითი ხაზი სივრცეში ან დროში, რომელიც ერთ ობიექტს გამოყოფს მეორესაგან. „უსაზღვრობა“, პირიქით, არის ის, რაც არ არის საზღვარი და, ამგვარად, მისდამი კონტრადიქტორულად დაპირისპირებულ ცნებას წარმოადგენს. წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი გვეუბნება, რომ რაღაც არ შეიძლება ერთდროულად ერთი და იმავე მიმართებით დასაზღვრულიც იყოს და უსაზღვროც. ამის კვალად, ვერც ის წარმოგვიდგენია, როგორ შეიძლება რაღაც თავისი ბუნებით დასაზღვრული თავის თავში შეიცავდეს და იტევდეს უსაზღვროს, რადგან ეს თვით უსაზღვრობის გაგებას ეწინააღმდეგება. თავად ეს ცნებები თავისთავად უკვე გამთიშველია. ამიტომ, როდესაც ამ ორ ცნებას იმ ორ მიღმიერ საწყისს ვუსადაგებთ სიზუსტის პრეტენზიით, უკვე შემცდარნი ვართ, რამდენადაც გაუთიშავს ვთიშავთ. თავიანთ ფორმაციაში ისინი, ყველაფრის მიუხედავად, ამოდიან, ყოველ შემთხვევაში, დიდწილად მორგებულნი არიან ჩვენთვის ნაჩვევ (ἀπὸ τῶν συνηθῶν) და ჩვენს ხელთ არსებულ საგნებს.[477] ცნებათა ღირებულების გადაჭარბებული შეფასება არ ეგების. მიღმიერ რეალობასთან მიმართებისას ისინი ოდენ მინიშნებებად უნდა იქნეს განხილული. დამასკიოსს ეს

[475] Dam. *Pr.* III, 121, 11-14 (დან., ციტ. N256).
[476] ἔνδειξις, ἡ – 1. სახე, გამოჩენა, დასაბუთება; 2. მტკიცებულება, დადასტურება; 3. პირფერობა, ლაციცი. შდრ. გიორგობიანი 2013, 135.
[477] Dam. *Pr.* III, 131, 6-13.

მუდმივად ახსოვს და შეახსენებს თავის მკითხველს.[478] აქვე ძალზედ საინტერესოა, რომ გამოთქმა κατὰ ἔνδειξιν, რომელიც აგრერიგად მრავალგზის ფიგურირებს დამასკიოსთან, არცერთხელ არ დასტურდება პროკლესთან.[479] თუმცა *პლატონური თეოლოგიის* პირველი წიგნის მეოთხე თავში, რომელშიც პროკლე თეოლოგიის ოთხ ძირითად სახეს განარჩევს, ვხვდებით შემდეგ მსჯელობას: ისინი, რომელნიც მინიშნების მეშვეობით (δι' ἐνδείξεως) საუბრობენ ღმერთების შესახებ, ან სიმბოლურად და მითოსურად, ან ხატების მეშვეობით საუბრობენ, ხოლო იმათგან, რომელნიც თავიანთ განაზრებებს (διανοήσεις) დაუფარავად (ἀπαρακαλύπτως) განაცხადებენ, ერთნი მეცნიერების, ხოლო მეორენი ღმერთებისგან მიღებული შთაგონების მიხედვით ქმნიან სიტყვებს (ფაქტობრივად, დისკურსს).[480] დამასკიოსი აქედან, პროკლეს საპირისპიროდ, უმალ პირველისკენ იხრება. ღვთაებრივის შესახებ ყოველი თქმული ნიშანია, რომელიც თავის ობიექტსა და მის სახეობრივ (ეიდეტურ) შინაარსს (არსებას) კი არ განაცხადებს და გაგების სინათლეზე დაუფარავად გამოაქვს, არამედ ჰგონებს, რომ მასზე მიუთითებს იმის გაცნობიერებით, რომ ის მას, არაეიდეტურ სხვას, ვერ ადგენს და ვერ განსაზღვრავს (საკუთრივ ცნებისგან განსხვავებით)[481].

დამასკიოსი იმოწმებს პლატონს, რომლის ფიქრითაც ნამდვილმყოფი არსების ხილვა, რომელიც ნოეტურის მწვერვალზე ძევს, სულის მესაჭისთვის[482] არის

---

[478] მოცემულ შემთხვევაში „საზღვარსა" და „უსაზღვრობასთან" დაკავშირებით იხ. Dam. *in Phlb.* 62, 9; 103, 1-3 (დან., ციტ. N257-258).

[479] პლოტინთან ἔνδειξις და ამავე ფუძიდან წარმოებული ზმნა ἐνδείκνυμι ჯამში გვხვდება 6-ჯერ, მაშინ როდესაც დამასკიოსთან, შედარებისთვის, მხოლოდ κατὰ ἔνδειξιν გვხვდება 32-ჯერ, მისი ყველა შრომის გათვალისწინებით. პლოტინისთვის იხ. Plot. VI 8, 13, 48-49 (დან., ციტ. N259). აგრეთვე იხ. Plot. II 4, 13, 32; III 6, 12, 25; V 8, 8, 9; VI 7, 3, 5; VI 7, 1, 30. დამასკიოსთან ἔνδειξις-ის ფუნქციისთვის იხ. Metry-Tresson 2012, 226-228. სხვათა შორის, მეტრი-ტრესონიც მიუთითებს პროკლესთან ἔνδειξις-ის გამოჩენასა და მის მეცნიერულ თეოლოგიაზე, თუმცა, როგორც მისახვედრია, ჩვენი ანალიზი თავისი მიგნებებითურთ მეტრი-ტრესონისგან სავსებით დამოუკიდებელია. აქვე, ცნობისთვის, არეოპაგიტულ კორპუსში სიტყვა ἔνδειξις არცერთხელ არ დასტურდება.

[480] Procl. *Theol. Plat.* I 4, 20, 1-5 (დან., ციტ. N260).

[481] კლასიკური თეორიის თანახმად (ეს თეორია არისტოტელემდე მიდის და გასული საუკუნის 70-იან წლებამდე დომინირებდა), ყოველი ცნება განსაზღვრებითი (დეფინიციური) სტრუქტურისაა. მაგალითად, ცნება C-ს აქვს განსაზღვრებითი სტრუქტურა, რამდენადაც ის შედგება უფრო მარტივი ცნებებისგან, რომლებიც გამოხატავენ C-ში მოაზრებულ აუცილებელ და საკმარის ნიშან-თვისებებს. საგანი მხოლოდ ერთობლიობაში ამ ნიშან-თვისებათა ფლობის შემთხვევაში მოხვდება საგანთა C კლასში (რომელიც მოიაზრება ცნება C-ს მეშვეობით). ავიღოთ „ბერბიჭა". მისი შემადგენლებია: „დაუოჯახებელი", „ასაკოვანი" და „მამაკაცი". ვიღაც ან რაღაც მხოლოდ და მხოლოდ მაშინ ხვდება „ბერბიჭას" კლასში, თუ ის დაუოჯახებელი ასაკოვანი მამაკაცია. კლასიკური თეორიის კიდევ ერთი საკვანძო მომენტი ისაა, რომ იგი ემორჩილება გამორიცხული მესამის კანონს, რაც იმას ნიშნავს, რომ არ არსებობენ კლასის ნაწილობრივი წევრები, ე.ი., საგანი ან ეკუთვნის ამა თუ იმ კლასს, ან – არა. იხ. Margolis and Laurence 2023.

[482] τῷ κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴν τῆς ψυχῆς. შდრ. Pl. *Phdr.* 247 c6.

შესაძლებელი. მით უმეტეს რთულია არსების მიღმურთან აზრით შეხება. ერთგან, თავისი ნაფიქრალის შეჯამების კვალად, დამასკიოსი წერს, რომ თითებით მის დათვლას არ უნდა ვეცადოთ (ეს შეიძლება პროკლეს მიმართ გადაკრული სიტყვაც იყოს), არც განსაზღვრული ცნებებით შევეხოთ მას, არამედ ერთბამად ყველა აზრს კონცენტრირებულად თავი მოვუყაროთ, თვალის დამხუჭავებმა, გავახილოთ სულის ერთი უდიდესი თვალი, რომლისთვისაც არაფერი დიფერენცირებული არ ჩანს, და ამ თვალით ვიყუროთ იქ, სადაც უმიჯნობა და უსამანობაა, თუნდაც შორიდან და თითქოს კიდეებიდან.[483] თუ ამის შესრულებას ვცდით, ჩვენი მინიშნებებიც (მიმანიშნებელი სახელები და ცნებები) გაუმჯობესდება და გაიწმინდება (თვითონ დამასკიოსის ფორმულირებით)[484] პირველ საწყისებთან მიმართებით. გაუმჯობესება და გაწმენდა, თავის მხრივ, გულისხმობს შეყრასა (συναίρεσις)[485] და შეერთებას, განცალკევების (διαίρεσις) ნაცვლად, რამდენადაც, დამასკიოსის თქმით, დიფერენციაციით ვცდებით, ხოლო (დაპირისპირებულთა) ერთიანობით ჭეშმარიტებას გამოვხატავთ.[486] ამ გაუმჯობესების შედეგია, მაგალითად, ისევ და ისევ მის მიერ შემოღებული „ერთი-ყველაფერი“ და „ყველაფერი-ერთი“. ეს ორი ერთმანეთს არ გამორიცხავს, როგორც ზემოთ „საზღვარი“ და „უსაზღვრობა“ ან „ერთი“ და „სიმრავლე“, არამედ მიუთითებს დაპირისპირებულთა განუყოფელ ერთიანობაზე. ამრიგად, მაშინ როდესაც წინამორბედ ტრადიციაში დამკვიდრებული „ერთი“ და „სიმრავლე“ ან „საზღვარი“ და „უსაზღვრობა“ (ანტი)დიაირესისის მონაპოვარს წარმოადგენს, „ერთი-ყველაფერი“ და „ყველაფერი-ერთი“ დამასკიოსთან ნიშანია განყოფის გადალახვისა იმ რეალობაში და, მის შემყურე, ჩვენში. ისინი აჩვენებენ, რომ ერთი მარტო ერთი კი არ არის, არამედ არის ყველაფერი (სიმრავლე და უსაზღვრობა ყველაფრის ტოლფარდია) ერთობით,[487] ე.ი. ყველაფერი, რომელიც ერთობითაა სრულ სიმარტივეში მოკრებილი, ხოლო ყველაფერი არის ერთი, რომელშიც ყველაფერი დაწინაურდა („ყველაფერი-ერთი“ – აქ „ყველაფერი“ წინ მოდის, პროოდოსიც წინსვლაა) და თითქოს თავისთავადობა მოიპოვა. თუმცა თითოეულ მათგანში, ერთად

[483] Dam. *Pr.* III, 136, 8-16. შდრ. Ibid, 89, 20-24.
[484] Dam. *Pr.* III, 137, 16-17 (დან., ციტ. N261).
[485] შდრ. Dam. *Pr.* II, 37, 11-13 (დან., ციტ. N262). აქვე, συναίρεσις, διαίρεσις-ის საპირისპიროდ, ნიშნავს თავმოყრას, ერთად აღებას, ერთიან წვდომას. სუნაირესისისთვის შდრ. Pl. *Phdr.* 249 c; Arist. *SE.* 181 b33.
[486] Dam. *Pr.* III, 90, 18-19 (დან., ციტ. N263).
[487] შდრ. Dam. *Pr.* I, 120, 18-19 (დან., ციტ. N264).

შეყრის მიუხედავად, მაინც გარჩევადია ორი მომენტი – „ერთი“ და „ყველაფერი“. ამასთან, „ერთი-ყველაფრის“ წარმოდგენისას ჩვენი გონება ყველაფერს თითქოს ერთში ტუმბავს და კვეცს, ხოლო „ყველაფერი-ერთის“ წარმოდგენისას – თვითონ ყველაფრისკენ ძრავს და აფართოებს. ამით იმის გააზრებამდე კი მივდივართ, რომ ერთი მეორესგან გამოდის, ანუ, ჯერ (როგორც პირველსაწყისი) იყო ერთი-ყველაფერი, რომლისგანაც დაიძრა ყველაფერი, როგორც ყველაფერი-ერთი, მაგრამ ეს ორი სხვადასხვა რამაა. დამასკიოსი გვიბიძგებს, აქ დათვლა შევწყვიტოთ და ასევე უარი ვთქვათ შეკვეცისა და გაფართოების განყოფით და გაყრით, როგორც ერთისა და მეორის, წარმოდგენაზე, თუმცა მას და, მის კვალად, ჩვენც არ ძალგვიძს ეს გავიაზროთ და, კიდევ უფრო მეტად, ერთ (არაკომპოზიტ) სახელში ჩავტიოთ. ასეთი ერთი მეტა-აზრი (ἓν μετανόημα. *Pr.* III, 18, 25. შდრ. Ibid, 132, 15-16) და სახელი არ გაგვაჩნია. ამგვარად, გასაგები ხდება დამასკიოსის ღრმა და ჩამაფიქრებელი სიტყვებიც, რომელთა თანახმადაც უნდა დავჯერდეთ შორით, ძლივსძლივობით და მკრთალად გაკვრით შევეხოთ და მივხვდეთ რაღაც ჩვენ თვალწინ თითქოს უეცრად გაელვებულ კვალს, რომელიც ჩვენი სულიდან ელვასავით ჩნდება, თუმცა მცირეა და დიდად არ ანათებს, მაგრამ მაინც არის ჩვენს თავს მომხდარი მანიშნებელი (δεῖγμα) ანალოგიის მიხედვით იმ ზებრწყინვალე და ზედიდი ბუნებისა.[488]

აქ მივადგებით ანალოგიის გაგებას. საწყისთა და მიზეზთა ვერტიკალური იერარქიის ფორმირება სწორედ ანალოგიაზეა[489] დამყარებული. ავიღოთ გონების ჰიპოსტასი, რომელშიც, როგორც წესი, გამოიყოფა ნოეტური, ნოეტურ-ნოერული და ნოერული დონეები (სხვაგვარად, მყოფი – სიცოცხლე – გონება). ნოერულის დონეზე დიფერენციაცია არსებობს, მაშინ როდესაც მის მიღმა დიფერენციაციას, არანაირ რიგსა და რიცხვს ადგილი არ აქვს.[490] თუმცა, მის ანალოგიურად ვაწყობთ მის მიღმურ სფეროსაც, რაც ნიშნავს იმას, რომ მისი ტრიადული იერარქიულ-სუბორდინაციული სტრუქტურა გადაგვაქვს იმ სფეროზე. ამგვარად, იერარქიას დიდწილად ქმნის ჩვენი

[488] Dam. *Pr.* III, 141, 10-16.

[489] ანალოგია მნიშვნელოვანია პროკლეს ფილოსოფიაში, განსაკუთრებით მეტაფიზიკასა და კოსმოლოგიაში. ანალოგიის მეშვეობით განსრულდება ყოველივე ერთად. ის უზრუნველყოფს უკიდურესი წევრების ერთმანეთთან დაკავშირებას. შდრ. Procl. *in Ti.* II, 27, 13 (დან., ციტ. N266). ანალოგია დიდ როლს თამაშობდა შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში, კერძოდ, იმ საკითხთან დაკავშირებით, თუ რამდენად შესაძლებელია ღმერთზე აზრიანი საუბარი. იხ. Kluxen 1971, 214-227.

[490] Dam. *Pr.* III, 120, 6-17.

ხედვა ქვემოდან, თავისთავადი ღირებულება კი მას არ გააჩნია.[491] დამასკიოსისთვის მნიშვნელოვანია სწორედ იერარქიზმის რელატიურობასა და პირობითობაზე მითითება, რამდენადაც იგი, როგორც ჩანს, იერარქიას სულის იმ „ერთი დიდი გახსნილი თვალის“ შუქზე უყურებს. მეორე მხრივ, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ნეოპლატონურ სისტემაში პლატონური ნიმუში-ხატების სქემა მოქმედებს ისე, რომ ყოველი საწყისი ჰიპოსტასი წარმოადგენს ყველაფრისშემცველ კოსმოსს, რომელიც მის წინა კოსმოსს მეტი კერძოობითა და, ამდენად, ნაკლულობითაც ასახავს (დამასკიოსიც აღიარებს სამ მთავარ ტოტალობასა და კოსმოსს – ერთებრივს, ერთიანსა და დიფერენცირებულს.[492] პირველი ყველაზე უნივერსალური და განუსაზღვრელია, ქვემოთ დაშვებისას კი მისი შინაარსი კერძოვდება, იშლება და მეტ გარკვეულობას იძენს[493]), მაშინ, მათ, ავიღოთ, ჩვენს ფიზიკურ კოსმოსსა და ერთიანს, შორის არსებული მონათესავეობიდან გამომდინარე, გამართლებული და თავისთავად მთლად ღირებულებასა და ლეგიტიმურობას მოკლებული არ უნდა იყოს ხელმძღვანელობა ანალოგიით, რაც, ეტიმოლოგიიდან თუ ამოვალთ (ἀνα + λόγος), ნიშნავს ჩვენი აქაური ლოგოსის (და მისი შესატყვისი სამყაროს) სტრუქტურის, ისეთის, როგორიც ის არის ჩვენთვის, მიმართვას ზევით. საქმე ისაა, რომ დამასკიოსთან განსხვავებულადაა დასმული აქცენტები. ანალოგიაში მისთვის მნიშვნელოვანია არა იმდენად საერთოს, რამდენადაც თვითონ გადატანის მომენტი აქედან იქით.

საწყისთა შესახებ I, 120, 4-19 მონაკვეთში დამასკიოსი სვამს პრობლემას, ერთი მხრივ, უმაღლესი ერთისგან ყველაფრის ერთბაშად (ὁμοῦ πάντα) წარმოშობის, ხოლო მეორე მხრივ, მისგან მომდინარე არსთა და საწყისთა იერარქიის არსებობის შესახებ. თავად ერთი თავის თავში განსხვავებასა და განსაზღვრებას არ შეიცავს, ისევე როგორც თავად მასში პროოდოსის ტაქსონომია არ შეიძლება იყოს (ყოველ შემთხვევაში რეალურად და საგნობრივად). ამის მიუხედავად, მაინც როგორ ვადგენთ, რომ რაღაც შორსაა ერთისგან, რაღაც კი – ახლოს? დამასკიოსი მიუთითებს, რომ ყოველივე ეს განისაზღვრება იმ ბუნების შემდეგ, თუმცა თვითონ მანდ არც „ახლოს“ არ ყოფილა და არც „შორს“, რასაც მოსდევს მისი ერთი მეტად საგულისხმო მსჯელობა: ასე, ე.ი. იერარქიული თვალსაზრისით, იგი ისაუბრებდა, ვინც უმაღლესის შესახებ

[491] Dam. *Pr.* III, 130, 13-16; 131, 15-17 (დან., ციტ. N267-268).
[492] Dam. *Pr.* I, 3, 14-21.
[493] Dam. *Pr.* III, 26, 17–27, 15. ასევე შდრ. Dam. *Pr.* III, 123, 22–124, 2 (დან., ციტ. N269).

უმდაბლესიდან გამომდინარე განკარგავს (διατάττεσθαι), რაც, ფაქტობრივად, უმდაბლესის ანალოგიით უმაღლესის მწყობრში მოყვანას გულისხმობს, თუმცა, როგორც აღნიშნავს დამასკიოსი, თუ „უფრო ჭეშმარიტი ტკივილის მიხედვით“ (κατὰ τὴν ἀληθεστέραν ὠδῖνα) ვისაუბრებთ, არც ყველაფერი არ გარჩეულა ერთისგან, არც ერთი მათგან, იქ არც იგივენი არიან, არც სხვანი, არც მსგავსნი, არც არამსგავსნი, არც ერთი, არც მრავალი, არც თანამოდასენი, არც სხვადასხვა დასებში მყოფნი, არც მიზეზი, არც მიზეზოვანი და ა.შ.[494] როგორც ჩანს, აქ ორი მიდგომა იკვეთება: ერთი არის, როდესაც უმდაბლესიდან გამომდინარე განეწყობა ჩვენი გონება უმაღლესის მიმართ და ამ განწყობასთან შესაბამისადვე განსაზღვრავს მთელი არსებული სინამდვილის წყობას უმაღლესი ერთიდან უმდაბლესამდე, რაც, საბოლოოდ, სხვას არაფერს მოასწავებს, გარდა აქაური ლოგიკური და იერარქიული ხედვისთვის უპირატესობის მინიჭებისა; მეორეა, როდესაც გონება ე.წ. უმაღლესთან, რომელიც თავისთავად უმაღლესი არც კია, დაკავშირებით სამშობიარო ტკივილებით იტანჯება, ყველაფრის მიუხედავად, უნდა და ელტვის, შვას ის, როგორიც ის არის თავისთავად, რის გამოც აქაური განსაზღვრული მიმართებებისა და ცნებითი კატეგორიების დათმობა უწევს.[495] ეს უკანასკნელი ტკივილიანი (თუმცა საწადელს ბოლომდე ვერასდროს ისრულებს) მიდგომა დამასკიოსისთვის უფრო ჭეშმარიტი და მართალია, ვიდრე პირველი – ანალოგიის მიხედვით აქაური მიმართებების იქ გადატანა და, ამგვარად, სინამდვილის გამოწვლილვითი და თანმიმდევრული ასახვის ეფექტის შექმნა.

იმავე იერარქიული კუთხით დამასკიოსთან ნიშანდობლივია ჩვენ მიერ ერთხელ უკვე ნახსენები *სუნაირესისის* გაგება. სიტყვა συναίρεσις[496] (მნიშვნელობებით „თავმოყრა“, „შერევნა“) მომდინარეობს ზმნიდან συναιρέω, რომლის ქართული შესატყვისებია (ბერძნულ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონის მიხედვით, ტ.

[494] Dam. *Pr.* III, 120, 7-15 (დან., ციტ. N270).

[495] პროკლე ასევე საუბრობს სულისთვის ბუნებით სამშობიარო ტკივილზე ერთთან დაკავშირებით. დამასკიოსთან ეს „ტკივილი“ ერთის შემდგომ საწყისებზეც და, საერთოდ, ფაქტობრივად, მთელ მეტაფიზიკურ რეალობაზე განივრცობა და მის დისკურსს განსაზღვრავს. დამასკიოსთან ὠδίς-ის (მეტრი-ტრესონი მას „აპორიულ სამშობიარო ტკივილს“ უწოდებს) ვრცელი ანალიზისთვის იხ. Metry-Tresson 2012, 369-433. პროკლესთვის შდრ. Procl. *in Prm.* VII, 1191, 8-9 (დან., ციტ. N598).

[496] ეს სიტყვა, ისევე როგორც ზმნა συναιρέω, ძალზედ ხშირად გვხვდება დამასკიოსთან ნაშრომში *საწყისთა შესახებ*, მაშინ როდესაც პროკლესთან, ავიღოთ, *პლატონურ თეოლოგიაში* „სუნაირესისის“ ცნება არცერთხელ არ ფიგურირებს. დამასკიოსისთვის შდრ. მაგ. Dam. *Pr.* II, 156, 9-11; III, 18, 24-27; 136, 8-12.

V, გვ. 166-167): „მოვაკლებ და განვლევ“, „ყოვლითურთ აღვჰხოც“; „შემოვკრებ“, „შემოკლებულად ვიტყვი“, „შევამოკლებ“. დამასკიოსთან იკვეთება მიდრეკილება[497] სწორედ მიზეზობრივი იერარქიის შემოკრებისა და მისი შემოკლებულად თქმისა. იგი ნათლად მიანიშნებს ამის საჭიროებაზე, თუმცა თავად მას სავსებით ჯერ კიდევ არ ახორციელებს, მაშინ როდესაც, შედარებისთვის, დიონისესთან პროკლესეული (ხაზს ვუსვამთ) მიზეზობრივი იერარქია საფეხურებით – ერთი, ანუ სიკეთე, მყოფი, სიცოცხლე, გონება (უფრო სწორად სიბრძნე დიონისესთან) ყოვლითურთ აღხოცილი და განლეულია, რამდენადაც ერთადერთი საწყისი და მიზეზი ცხადდება ყოველ მათგანად. კვლავ დამასკიოსს რომ დავუბრუნდეთ, ჩვენს ყურადღებას იქცევს პასაჟი *Pr.* III, 96, 9-15 (დან., ციტ. N271), რომელშიც საუბარია უზოგადეს დიფერენციაციაზე მყოფად, სიცოცხლედ და გონებად. დამასკიოსი წერს: „გვნებავს რა დავინახოთ იქაური შერევნა (τὴν ἐκεῖ συναίρεσιν), ამის ნაცვლად ვხედავთ იქიდან მომდინარე განსხვავებას (τὴν ἐκεῖθεν διάκρισιν). ამიტომ, საჭიროა არ დავრჩეთ ამის დონეზე, არამედ გავექცეთ მას უკანმოუხედავად, იმის არა გონებად, არამედ თითქოს გონებად, არც სიცოცხლედ, არამედ თითქოს სიცოცხლედ, არც არსებად, არამედ თითქოს არსებად და, ზოგადად, არც გამოსვლად, არამედ თითქოს გამოსვლად მომააზრებლები.“ როგორც ვხედავთ, მეტაფიზიკური სინამდვილის პროკლესთვის ნიშნეულ განყოფასა და განკვეთას რეალურ განსაზღვრულ იერარქიულ საფეხურებად, რომლებიც ამავდროულად ლოგიკური საფეხურებია, უპირისპირდება იმავე სინამდვილის ერთიანობაში ხედვა, ლოგიკურ-დიაკრიტიკული ანალიზის გარეშე. ამასთან, „თითქოს“ – οἷον,[498] აჩვენებს, რომ ჩვენი განსაზღვრული ფიქრები, სახელები და ცნებები ადეკვატური და იმ რეალობასთან თანხვდენილი არაა.[499]

---

[497] ამით, რასაკვირველია, მასთან მიზეზობრივი იერარქიის არსებობა არაფრით არ გამოირიცხება. თუნდაც, ცნება τάξις („წყობა“) შესაბამის ფორმებში დამასკიოსთან ძალზედ ხშირად გვხვდება, როგორც მოსალოდნელია, განსაკუთრებით *პარმენიდეზე კომენტარში*, რომელიც ნოეტური წყობებით (შესატყვისი მეორე ჰიპოთეზისა) იწყება და გადაინაცვლებს ნოეტურ-ნოერულზე, სადაც უკვე მეტ-ნაკლებად შემოდის რიცხვი და განწესებულება.

[498] οἷον პლოტინის მიერ გამოიყენებოდა ხშირად, განსაკუთრებით VI 8 ენეადაში ერთთან კავშირში. შდრ. მაგ. Plot. VI 8, 7, 47; 51; 52; 15, 6; 21, 15.

[499] როგორც ზემოთაც გამოიკვეთა, ვიზიარებთ ლელა ალექსიძის მომდევნო შეფასებას: „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“ (2019, 195).

2.5 ერთსახოვანი და არაერთსახოვანი წარმოება

2.5.1 შესავალი

ორმაგი წარმოების (ერთსახოვანი და არაერთსახოვანი, ჰორიზონტალური და ვერტიკალური, შინაგანი და გარეგანი, დამასკიოსისეული აღნიშვნებისამებრ) პროკლესეული სწავლების დამასკიოსისეული რეცეფცია აგრძელებს მეტაფიზიკური მიზეზობრივი იერარქიის გააზრების მისეულ გზას. კერძოდ, დამასკიოსის ზემოთ წარმოჩენილი სააზროვნო წესის გათვალისწინებით, საკვირველი არ უნდა იყოს, თავისი უვრცესი მსჯელობის დასასრულის მიღწევისას, პირველ ჯერზე, მის მიერ გამოთქმული მოკრძალებული ვარაუდი, რომ შეიძლება პროოდოსი, რომელსაც ამგვარად (ე.ი. ორგვარად) წარმოვიდგენთ, სუნაირესისის ოპერაციის კვალად, ერთ პროოდოსში უნდა შევყაროთ, თითქოს გარეგანი და შინაგანი პროოდოსი ერთი და იგივე იყოს,[500] ხოლო შემდგომ პირდაპირი მითითება იმაზე, რომ ჰორიზონტალური და ვერტიკალური პროოდოსი სრულიად არადიფერენცირებულია, აქტუალობისა და ჭეშმარიტების თანახმად თუ ვისაუბრებთ (ὡς κατ᾽ ἐνέργειαν εἰπεῖν καὶ κατ᾽ ἀλήθειαν. *Pr.* III, 99, 15-16), თუმცა, პოტენციურად და ანალოგიის მიხედვით (ὡς δὲ δυνάμει καὶ ὡς κατ᾽ ἀναλογίαν. Ibid, 16-17), დაე, დამასკიოსის სიტყვებით, იყოს მანდ აღიარებული თანაბრად თითოეული, ოღონდ ისევ და ისევ შემოკრებით (συνῃρημένον) სრულყოფილ ერთობაში (და არა შერევასა და შეზავებაში/σύγκρασις). აქედან გასაგებია, რომ ის განყოფა, რასაც ზენა მეტაფიზიკურ რეალობას მივაწერთ, იქ წარმოადგენს არა არსებულ მოცემულობას, როგორც სინამდვილეს, არამედ განვითარების შემდგომ პერსპექტივას და, მაშასადამე, შესაძლებლობას. როდესაც იქაურ განყოფაზე როგორც რეალობაზე ობიექტურად ვმსჯელობთ, მაშინ ნამდვილად აქაური რეალობით ვართ გარეშემოწერილნი და იმას არა ჭეშმარიტებაში, არამედ ოდენ პოტენციასა და ანალოგიაში – ქვემოდან ზემოთ – ვუყურებთ. ასეთ შემთხვევაშიც კი, დამასკიოსის მეთოდური შენიშვნიდან გამომდინარე, აუცილებელია ჩვენ მიერ იქ დაშვებული „განყოფა“ (რომელიც იქ რეალურად არ არსებობს) იყოს „შეერთებითი განყოფა“, რაც წინაპირობად საპირისპიროთა დიალექტიკურ ერთიანობაში, და არა დიაირეტიკულ გათიშვაში, სრულყოფილი გააზრების უნარს გულისხმობს.

[500] Dam. *Pr.* III, 96, 16-17 (დან., ციტ. N272).

ორმაგ წარმოებასთან იკვეთება საკითხი ჰენადების შესახებ. ჰენადები პროკლესთან, რომელთანაც ჰენადოლოგიური სწავლება სრულყოფილად ჩამოყალიბდა და წარმართული ბერძნული პოლითეიზმის თეორიულ საფუძვლად იქცა, ღმერთებად არიან იდენტიფიცირებულნი. დამასკიოსთან ისინი უკვე უკანა პლანზე ინაცვლებენ და შესაბამისად აღარ მნიშვნელობენ.[501] ცხადია, ისინი დამასკიოსის მთავარ შრომაში *საწყისთა შესახებ* კვლავაც ფიგურირებენ, ოღონდ, ვფიქრობთ, როგორც პროკლესგან გადმოყოლილი ნაშთები და არა ცენტრალური ელემენტები. მაშინ როდესაც პროკლეს *პლატონური თეოლოგია* ჰენადებისა (ღმერთებისა) და მათი თვისებების განხილვით იხსნება (მთელი პირველი წიგნი, ფაქტობრივად, ამას ეთმობა), დამასკიოსთან ნაშრომში *საწყისთა შესახებ* ყურადღების ცენტრში დგას, უპირველეს ყოვლისა, გამოუთქმელი, როგორც მისი ფილოსოფიის ხასიათის უაღრესი გამოვლინება, და თავად ერთი თავის ტრიადულ კონსტიტუციაში, როგორც სრულყოფილი ერთობა სამი ჰენადისა, ერთი-ყველაფრისა, ყველაფერი-ერთისა და ერთიანისა, რაც შეეხება, ჰენადების სიმრავლეს, მათ საგანგებო განხილვებს თითქმის ვერ ვხვდებით[502]. როგორც ჩანს, მათ შორის, ყოველივე ამის გამოისობით დამასკიოსის ფილოსოფია მოკლებულია იმ მასშტაბების თეოლოგიურ განზომილებას, რაც პროკლეს ფილოსოფიას ჰქონდა. აქ თუნდაც იმ სტატისტიკური ფაქტის აღნიშვნაც კმარა, რომ ნაშრომში *საწყისთა შესახებ* სიტყვა „თეოლოგია“ მხოლოდ 7-ჯერ გამოიყენება, ისიც წიგნის ბოლოს, მაშინ, როდესაც დამასკიოსი სხვადასხვა წარმოშობის ტრადიციულ თეოლოგიებს განიხილავს. დამასკიოსს ჰენადების, ღმერთების, წმინდად მეტაფიზიკურ აუცილებლობაშიც შეაქვს ეჭვი, რაც ადასტურებს ვარაუდს, რომ ჰენადებზე სწავლება პროკლესთან დიდწილად მაინც თეოლოგიურად უნდა ყოფილიყო მოტივირებული, როგორც წარმართული კონკურენტული ალტერნატივა ქრისტიანობისა და მისი თეოლოგიური მოდელისა, რაც დამასკიოსს, თავის მხრივ, ნაკლებად აინტერესებს. უკეთ რომ ითქვას, თავისი ფილოსოფიის, უპირატესად, აღნიშნულ მიმართებაში გამართვა და განთავსება მას ა(აღ)რ სურს. ეს მომენტი შესაბამის კვლევებშიცაა შემჩნეული. ამ მხრივ, უკიდურესია მეტრი-ტრესოს

[501] ἑνάδες („ჰენადები“ მრავლობით ფორმაში) დამასკიოსთან, ყველა მისი შემორჩენილი შრომის გათვალისწინებით, ფიქსირდება 29-ჯერ, აქედან ნაშრომში *საწყისთა შესახებ* – 9-ჯერ.

[502] დამასკიოსთან პროკლეს ჰენადების შესახებ სწავლების მოკლედ მოხაზვისთვის იხ. *Pr.* I, 123, 1-10; III, 40, 10–41, 10; 101, 21–102, 10.

განმარტება, რომელიც მოცემულ კონტექსტში წმინდად ფილოსოფიურად და თეოლოგიურად შთაგონებულ დისკურსებს, აგრეთვე პროკლეს როგორც თეურგ-თეოლოგსა და დამასკიოსს როგორც ფილოსოფოს-მეტაფიზიკოსს შორის დაპირისპირებაზე საუბრობს.[503]

ტანასეანუ-დიობლერიც აღნიშნავს, რომ დამასკიოსი არსებითად წყდება პროკლეს წარმოდგენას ჰენადებზე, როგორც ერთისგან უშუალოდ წარმოშობილ, ყოველივეს მთელი თავისი საფეხურებით წინდაწინ მაფიგურირებელ ღვთაებრივის სფეროზე, რომელიც ერთს მთელ სინამდვილეს გადასცემს; ამით, თავის მხრივ, დამასკიოსთან ცოცხალი რელიგიის ფილოსოფიური ინტეგრაციის ცენტრალური ფუნდამენტი იკარგება.[504] მეცნიერი იმასაც მიუთითებს, რომ ჰენადების (სამი ჰენადის გამოკლებით) ცალკე გამოკვლევაა საჭირო დამასკიოსთან. ჩვენი მხრივ, აქ შეგვიძლია დავასახელოთ ბატლერის მომდევნო სტატია, რომელიც დიობლერს მხედველობიდან რჩება: "The Henadic Origin of Procession in Damascius" (2013, pp. 79-100).

შემდგომში ჩვენს მიზანს, ნაშრომის *საწყისთა შესახებ* მიხედვით, დამასკიოსთან ერთსახოვანი და არაერთსახოვანი წარმოების გაგების გამორკვევა წარმოადგენს, რაც კვლევებში, რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, აქამდე სათანადო ყურადღების გარეშე იყო დატოვებული (ნაწილობრივ ეს ითქმის ბატლერზეც, რომლისთვისაც, როგორც თანამედროვე ჰენადოლოგისთვის, უპირატესად, საინტერესოა არა ამ სწავლების საკუთრივ დამასკიოსისეული რეცეფციის თავისებურებები, არამედ, ზოგადად, ჰენადების შესახებ სწავლება თავის ერთიანობასა და უწყვეტობაში), არადა, შესაბამისი ტექსტები საკმაოდ ღრმა და საინტერესო აქცენტებს შეიცავს. ამავე კონტექსტში შევეხებით ჰენადებსაც.

ნაშრომის *საწყისთა შესახებ* ვესტერინკის ფრანგული გამოცემის მესამე (ბოლო) ტომის მთავარ თემად განსაზღვრულია პროოდოსი ერთიანიდან. თუმცა, დამასკიოსი, როგორც მისი მსჯელობა ცხადყოფს, ერთიანით არ იფარგლება და გაცილებით ზოგად პრობლემატიკას იკვლევს. მსჯელობა გაშლილია 108 გვერდზე და მოიცავს შვიდ

[503] Metry-Tresson 2012, 156-174. ზოგადად, მეტრი-ტრესოს ახასიათებს დამასკიოსის ანტი-თეოლოგიური წაკითხვა. იგი დამასკიოსს სახავს ანტი-თეოლოგიურ მოაზროვნედ (Ibid, 110). აქვე, შესაბამის ლიტერატურაში ხშირად წინ წამოსწევენ ხოლმე დამასკიოსთან ფილოსოფიისთვის თეურგიასთან შედარებით უპირატესობის მინიჭებას. იხ. Galpérine 1987, 9-18; Hoffmann 1997, 372-376; ალექსიძე 2019, 174-176.

[504] Tanaseanu-Döbler 2016, 394-395.

აპორიას მათი გადაწყვეტებითურთ. საწყისი აპორიები ყველაზე ფუნდამენტურია, მაშინ როდესაც უკანასკნელ აპორიებში, თემატიკის დავიწროების შესაბამისად, წამოჭრილია ისეთი საკითხები, როგორებიცაა, მაგალითად, ეიდოსთა პროოდოსი მატერიაში (*Pr.* III, 12, 8-16). ერთსახოვანი და არაერთსახოვანი (ὁμοειδὴς καὶ ἀνομοειδής) პროოდოსი, ძირითადად, რიგით მეორე (*Pr.* III, 6, 11–7, 11) და მესამე აპორიების (*Pr.* III, 7, 12–9, 19) საგანია. აპორიებს მოსდევს მათი გადაჭრანი პირუკუ მიმდევრობით (მეშვიდე აპორიიდან პირველისკენ). ყველაზე ფუნდამენტური აპორიების გადაწყვეტები ყველაზე დიდ ადგილს იკავებს. ამ მხრივ, მესამე აპორიის, რომელიც ერთსახოვანი და არაერთსახოვანი პროოდოსის გამოყოფის უსაფუძვლობას გულისხმობს, გადაწყვეტა მოიცავს *Pr.* III, 29, 12–46, 8 გვერდებს, მეორე აპორიისა, რომელიც, შეიძლება ითქვას, მესამის შესავალია, კი – *Pr.* III, 46, 9–49, 2 მონაკვეთს. პირველი აპორიის (შიდა და გარე პროოდოსის შესახებ) გადაწყვეტა, გამომდინარე იქიდან, რომ იგი სამ სხვადასხვა გზად იშლება, ყველაზე ვრცელია. ცხადია, ეს აპორია თავისი გადაწყვეტებით უშუალოდაა გადაჯაჭვული მეორე და მესამე აპორიებთან. ამდენად, მისი გარკვეული ნაწილი ჩვენი ყურადღების სფეროშიც შემოვა, კერძოდ, ის ნაწილი, რომელშიც ისმის საკითხი ცალკეულ სიმრავლეთა, როგორებიცაა სულთა, გონებათა, სიცოცხლეთა და არსებათა (ჰენადებს აქ დამასკიოსი არ ახსენებს), არსებობის წესის შესახებ. თუმცა, ჩვენთვის ყველაზე მნიშვნელოვანი მესამე (ჩვენი გაგებით, ყველაზე ფუნდამენტური) აპორიის გადაწყვეტაა, რომლის შინაარსიც ამგვარად გამოიყურება: a. წინასწარი შენიშვნები (*Pr.* III, 29, 12–30, 10); b. სტრუქტურა აპორიისა (*Pr.* III, 30, 11–31, 7); c. ფილოსოფიური ახსნა (*Pr.* III, 31, 18–33, 17); d. ექსისტენცია (ჰუპარქსისი) და წინმსწრები მიზეზი (*Pr.* III, 33, 18–36, 20); e. ზევსის სერიები (*Pr.* III, 36, 21–38, 17); f. დასკვნები (*Pr.* III, 38, 18–46, 8).[505] აქედან d პუნქტი ჩვენთვის განსაკუთრებული ინტერესის შემცველია. წინასწარი შენიშვნის სახით უნდა ითქვას ისიც, რომ დამასკიოსის მთელ მსჯელობას სავსებით თანმიმდევრულად არ მივუყვებით და არ გადმოვცემთ, რაკი მსჯელობა ხშირად მეტისმეტად დაწვრილმანებულია და ჩვენი კვლევის ფოკუსს შინაარსობრივად ნაკლებად ესადაგება, არამედ მასში გავარჩევთ ყველაზე ძირითად მომენტებს, რომლებიც, უმეტესწილად, საკუთრივ საკითხის დამასკიოსისეულ ხედვას გვამცნობენ.

[505] შინაარსისთვის შდრ. Damascius 1991, t. iii, p. xix-xxvi.

2.5.2 აპორიული განხილვა

მეორე აპორიაში ისმის საკითხი იმის შესახებ, არსებობს თუ არა ორი პროოდოსი, როგორც ამბობენ ფილოსოფოსები, ერთსახოვანი (ὁμοειδής), მაგალითად, ათენა – ათენასგან, და არაერთსახოვანი (ἀνομοειδής), ათენა – ზევსისგან,[506] თუ, საერთოდ, იქნებ, ყოველი პროოდოსი ორივეს მიხედვით სრულდება. თავდაპირველად აღსანიშნავია, რომ კონკრეტულად სიტყვათშეხამებები ერთსახოვანი და არაერთსახოვანი პროოდოსი ანტიკურ ფილოსოფიურ ტრადიციაში დამასკიოსამდე არ გვხვდება. ამ თვალსაზრისით, დამასკიოსის საყრდენს, როგორც ჩანს, უნდა წარმოადგენდეს *თეოლოგიის საფუძვლების* 108-ე და 109-ე პარაგრაფები.[507] ასევე მიუთითებენ *პარმენიდეზე კომენტარიდან* II, 745, 40–746, 20 მონაკვეთზე.[508] ჩვენი მხრივ, დამატებით შეგვიძლია დავასახელოთ *პლატონური თეოლოგიის* მესამე წიგნის მესამე და მეოთხე თავები (აქედან რამდენიმე საჭირო მონაკვეთი ჩვენ მიერ უკვე განხილულ იქნა), რომელთა გამოყენება დამასკიოსის მიერ მეტად ალბათურია. დამასკიოსი მანამდე უფრო დაწვრილებით ხსნის, თუ რა იგულისხმება ერთსახოვან და არაერთსახოვან პროოდოსში: მაგალითად, ერთიანისგან წარმოებული მრავალი ერთიანი, ისევე როგორც გონებები – გონებისგან, ხოლო სულები – სულისგან, მსგავსი და ერთსახოვანია, შესაბამისად, ერთიანის, გონებისა და სულის მიმართ, მაშინ როდესაც არაერთსახოვანია წარმოება გონებიდან სულის ან სიცოცხლიდან გონების, არსებიდან კი სიცოცხლის გამოსვლისას.[509] სხვაგან ნათქვამია, რომ ერთსახოვანი წარმოებისას მოცემული გვაქვს: ღმერთები – ღმერთებისგან, არსებები – არსებისგან, სიცოცხლეები – სიცოცხლისგან, გონებები – გონებისგან, სულები – სულისგან, მრავალი ფიზიკური ცოცხალი არსება – ერთი ასეთი არსებისგან. მეორე შემთხვევაში კი შემდეგი წყობა მტკიცდება: ჰენადისგან – არსება, არსებისგან – სიცოცხლე, სიცოცხლისგან – გონება, სულისგან – სხეულისგვარი; იგივე მოცემულობა სხვა, საკუთრივ არა-პროკლესეული, არამედ დამასკიოსისეული ტერმინოლოგიით რომ გამოიხატოს, გვექნება: ერთისგან – ერთიანი, ერთიანისგან – დიფერენცირებადი, დიფერენცირებადისგან – უკვე სავსებით დიფერენცირებული.[510] როგორც ვხედავთ, აქ

[506] შდრ. Procl. *Theol. Plat.* V 2, 12, 40–V 6, 26, 20.
[507] Damascius 2010, 315.
[508] Дамаский Диадох 2000, 904, სქ. 8.
[509] Dam. *Pr.* III, 4, 9-14.
[510] Dam. *Pr.* III, 47, 16-22.

სხვა არაფერთან გვაქვს საქმე, გარდა ჰორიზონტალურ და ვერტიკალურ მიზეზობრივ სერიებთან და, მათთან შესატყვისობით, პროოდოსის ორ სახესთან. არსებული თითქოს უკვე უთუოდ გადაწყვეტილი და დადგენილი მოცემულობით მისთვის ჩვეული დაუკმაყოფილებლობის კვალად, დამასკიოსი ამასთან დაკავშირებით წამოაყენებს კითხვების კასკადს: რას ნიშნავს ერთისგან მრავლის ერთსახოვნად გამოსვლა? რისთვისღა ხდება არაერთსახოვანი პროოდოსი? როგორ არის, რომ იმისგან, რაც ბუნებით განუსხვავებელია, გამოდის განსხვავებული? ერთსახოვანი პროოდოსის შემთხვევაში როგორ იშლება, ვთქვათ, ერთი სიცოცხლე მრავალ სიცოცხლედ? რა განასხვავებს და გამოყოფს ამ ორ პროოდოსს ერთმანეთისგან?[511]

მეორე აპორიაში წამოყენებულია შემდეგი დებულებაა: კერძო არ შეიძლება პროოდოსს აღასრულებდეს და წარმოარსდებოდეს ზოგადისა და უნივერსალურის გარეშე და ასევე არც უნივერსალური, რომელიც განურჩეველია, გამოდის კერძოს გარეშე.[512] შევეცდებით მოყვანილი დებულების განმარტებას: ამ შემთხვევაში „კერძო“ აღნიშნავს ერთსახოვანი პროოდოსის შედეგს, რომელიც მისი ძირისა და წყაროს, როგორც ზოგადისა და უნივერსალურის (რომელშიც ინდივიდუალური სახესხვაობები არ არსებობს), ცალკეულ, მასთან უშუალოდ დანათესავებულ წარმომადგენლობას ქმნის. ცხადია, მისი არსებობაში მოყვანა ამოსავალი ზოგადი და ერთი მოცემულობის გარეშე შეუძლებელია. თუმცა, მეორე მხრივ, ეს კერძო ერთეულები არიან ის გადამყვანები, რომელთა მეშვეობითაც უნდა მოხდეს გადასვლა ერთი სახის უნივერსალური რეალობიდან მეორე სახისაზე. უკეთ რომ ითქვას, რეალობის სხვადასხვა საფეხურები ვერ გაჩნდება, თუ უნივერსალური უკვე თავისივე სფეროში არ დიფერენცირდება და თავისივე თავში წინსწრებით არ შეიცავს იმის კონკრეტულ მიზეზებს, რაც მისგან უნდა წარმოიშვას. ვთქვათ, ერთი არის მიზეზი გონებისა, რაც ნიშნავს, რომ ერთში უკვე იმყოფება გონება, როგორც ერთებრივი, ისევე როგორც ერთში არსებობს გონებისთვის მიჩენილი სპეციალური ერთეული – გონებისეული ერთეული. რაც უფრო მეტი რამის მიზეზია ერთი, მით მეტი ასეთი კონკრეტული ერთეული მიზეზი იქნება მასში. მაგალითისთვის, ავიღოთ, რომ მე ვარ შემოქმედი ქორეოგრაფიული, სასიმღერო, სამხატვრო და სამწერლობო

[511] Dam. *Pr.* III, 4, 20–5, 20.
[512] Dam. *Pr.* III, 6, 15-17 (დან., ციტ. N273).

ნაწარმოებებისა შესაბამისი თანმიმდევრობით. რა არის მიზეზი იმისა, რომ ჩემგან მომდინარეობს ამ სახის, და არა სხვა სახის, ნაწარმოებები? არის ეს შემთხვევითობა თუ ჩემში უკვე დასადგურებულნი არიან ცალკეული მიზეზები და შემოქმედები, რომლებიც წინამძღვრობენ ჩემს ქორეოგრაფიულ, სასიმღერო და ა.შ. მოღვაწეობას? ეს მიზეზები, ამავდროულად, წარმოადგენენ ჩემს შესაბამის ნიჭებს. უნიჭოდ ვერაფერი მოხდება. ანალოგიურად, ერთიც სავსეა სხვადასხვა ნიჭებით, მაგრამ თვითონ ნიჭთა უბრალო ერთობლიობას არ უდრის, არამედ თავის მარტივ ექსისტენციაში მათ ღერძს ქმნის. გასაკვირი არაა, რომ დამასკიოსი მას, ცხადია, პროკლეს გამოისობით, „წყაროთა წყაროდ“[513] მოიხსენიებს. ანალოგიურად, ჩვენი მხრივ, მას შეიძლება ვუწოდოთ „ნიჭთა ნიჭი“, „შემოქმედთა შემოქმედი“, „მიზეზთა მიზეზი“[514] და ა.შ.

კვლავ დამასკიოსის მითითებისამებრ, იმის გათვალისწინებთ, რომ ზოგადი კერძოს გარეშე არ აღასრულებს პროოდოსს და, პირიქით, კერძო – ზოგადის გარეშე, რაც გულისხმობს იმას, რომ ესენი ურთიერთგამოცალკევებით არ არსებობენ, იქნებ პროოდოსიც ერთადერთი იყოს, რომელიც შედგება ორი მომენტისგან, რომელთაგან შესაბამის ვითარებაში ან ერთი სჭარბობს, ან მეორე.[515] კონკრეტულად, არაერთსახოვანი პროოდოსი შეიცავს ერთსახოვნის მომენტს და, ასევე, პირიქით. დამასკიოსის მაგალითის მიხედვით, ათენა, რომელიც ზევსისგან, როგორც მისდამი არაერთსახოვანი, ისე გამომდინარეობს, მრავალ პუნქტში ჰგავს ზევსს, თუნდაც, იმით, რომ ორივე ღმერთია და ერთის მეორისგან გამომდინარეობა ისევ და ისევ ღმერთთაშორის მიმართებას გულისხმობს; ანალოგიურად, ის ცალკეული ათენა, რომელიც ერთსახოვანი წესით გამოდის თვით ათენასგან, არანაკლებ განსხვავდება ამ ათენასგან. ვგონებთ, აქ დამასკიოსი, ორი სახის პროოდოსს შორის სხვაობის გაბათილების გზით, იმის აღიარებისკენ იძვრის, რომ პროოდოსი რეალურად წარმოადგენს ერთ განუყოფელ მთლიანობას, რომელსაც აორებს ჩვენი დამანაწევრებელი აზროვნება.

---

[513] Dam. *Pr.* III, 56, 19 (დან., ციტ. N274). შდრ. Procl. *in Ti.* I, 451, 17-22 (დან., ციტ. N275). პროკლე, თავის მხრივ, იმოწმებს ორფიკულ თეოლოგიას, რომლის თანახმადაც უდიდესი ღმერთი „წყაროთა წყაროდ“ იწოდება და რომელიც ამბობს, რომ ყველაფერი მან მარტომ წარმოშვა. იხ. Kern 1888, 483. აგრეთვე შდრ. პეტრ. *განმ.* 115, 157, 12-14: „და პირველისგან პირველი წყარონი, და ღმერთისგან ღმერთნი, და მის ერთისა მიზეზისგან პირველნი მიზეზნი ყოველთა არსთანი“.

[514] τῶν αἰτίων αἴτιον. შდრ. Dam. *Pr.* I, 112, 24.

[515] Dam. *Pr.* III, 7, 9-11 (დან., ციტ. N276).

მესამე აპორიაში საკითხი ორი პროოდოსის გამოყოფის საფუძველთან დაკავშირებით ისმის, კერძოდ, რატომ არის ერთი ერთსახოვანი და მეორე – არაერთსახოვანი, რა საჭიროა, საერთოდ, მათი ამ ფორმით დაშვება. დამასკიოსი, როგორც ჩანს, თავდაპირველად, ეპისტემოლოგიურის სფეროში აკვლევს ზემოხსენებულ საფუძველს. მის თანახმად, ვიღაც სახელებს რომ მიყვეს, ალბათ, გაჭირვებაში ჩავარდება, რადგან ამ ორ პროოდოსს განიხილავს როგორც ერთმანეთისგან წინააღმდგომ-განყოფილთ (τὰς δύο προόδους ὁρῶν ἀντιδιῃρημένας. Dam. *Pr.* III, 8, 3). ამას მოსდევს ზევსის მაგალითი. ყოველი ცალკეული ზევსი აღნიშნული ხედვის ფარგლებში მთლიანი ზევსის, როგორც მისგან გამომავალთა „ერთის“, ერთადმყოფი არსებობის დანაწევრებას წარმოადგენს, იმგვარად, რომ ყოველი ღმერთი გაიაზრება როგორც ნაწილი მაწარმოებლისა და სინონიმური მის მიმართ.[516] ჩვენი მხრივ, რომ ავხსნათ: ერთსახოვანი პროოდოსის კვალად, ზევსისგან გამომავალი ღმერთები იწოდებიან „ზევსებად“. მაშასადამე, ისინი გაიაზრებიან როგორც სინონიმურნი (და არა ჰეტერონიმურნი, ასევე დამასკიოსის ტერმინოლოგიის მიხედვით) ზევსის მიმართ, როგორც სინონიმურნი კი წარმოდგებიან ზევსის „სისხლისმიერ“ შვილებად და, ამგვარად, ზევსის მთლიანი არსების დანაწევრებისა და გამრავლების ნაყოფებად. სინონიმურობა აქ (ტრადიციულად) მშობლის (მამის) მიერ შვილისთვის გვარის გადაცემის ფაქტს შეიძლება შევადაროთ, რაც ერთ საგვარეულოსა და საერთო გენეტიკურ კოდზე მეტყველებს. დამასკიოსი ამ შემთხვევაშიც პრობლემას პოულობს. საქმე ისაა, რომ ზევსს, შეიძლება ჰყავდეს მრავალი შვილი, მისი მოგვარე და თანამოსახელე, მაგრამ ყველა შვილი თავისებურია და განსხვავებული ერთმანეთისგან, ვერცერთი ვერ იღებს მშობლის ბუნებას მთლიანობაში, არამედ მხოლოდ ნაწილებს მისას, რაც მათ სხვადასხვაობას აფუძნებს როგორც ერთურთის, აგრეთვე მშობლის მიმართ. ამიტომ, დამასკიოსი ასკვნის, რომ, ცხადია, ყველანი არაერთსახოვნები წარმოიშვებიან, ე.ი. სახით ერთმანეთისგან განსხვავებულნი; ის, რომ ყველა „ზევსია“, ეგ მხოლოდ სახელია, რეალურად კი მაინც სხვადასხვანი არიან.[517]

დამასკიოსი ერთსახოვან და არაერთსახოვან წარმოებას შორის განყოფის საფუძვლის ძიებას არ წყვეტს. იგი სვამს კითხვას, ხომ არ სრულდება ერთსახოვანი

[516] Dam. *Pr.* III, 8, 7-10 (დან., ციტ. N277).
[517] Dam. *Pr.* III, 8, 9-16.

პროოდოსი მაწარმოებლის საკუთარი ექსისტენციის დანაწევრების გზით (κατὰ τὸν μερισμὸν ἀποτελεῖται τῆς ἰδίας ὑπάρξεως. Dam. *Pr.* III, 8, 20-21), მაშინ როდესაც არაერთსახოვანი პროოდოსი მაწარმოებელში სხვაობისა და უცხოობის წინშეცულ მიზეზს უკავშირდება (κατὰ τὴν προειλημμένην αἰτίαν τῆς ἀλλοτρίας. Ibid, 22). „ჰუპარქსისი“ და „წინშეცული მიზეზი“ აქ საკვანძო გაგებებია, რომელთაც დამასკიოსი შემდგომშიც არაერთხელ დაუბრუნდება და რომლებიც, როგორც ჩანს, მისთვის არსებული ფილოსოფიური ტრადიციის მიერ მიწოდებული მზა გადაწყვეტებია.[518] თუმცა, დამასკიოსი მათაც ეწინააღმდეგება. საკითხავია, როგორია ამ ორს შორის მიმართება. პირველი დაშვების თანახმად, მიზეზი წარმოადგენს ექსისტენციას მისი (ექსისტენციის) გარემომცველი ბუნებისა (ἡ αἰτία ὕπαρξίς ἐστι τῆς περιειληφυίας αὐτὴν φύσεως. Ibid, 8, 23–9, 1). ამ გაგებით, ათენას მიზეზი ზევსში, ის, რაც წარმოშობს განსხვავებას და ესაფუძვლება ზევსისგან ათენას არაერთსახოვან პროოდოსს, უპირატესად, ზევსისთვის რაღაც შემთხვევითი (συμβεβηκός τί. Ibid, 9, 2) და თითქოს გარედან თავსმოხვეულია და, ამდენად, მისი შინაგანი აუცილებლობისგან შორსაა; ან კიდევ, თუ მიზეზი ზევსთანაა შენივთებული (συνουσίωται), იმგვარად, რომ ზევსი მის გარეშე ვერ იარსებებს, მაშინ არაერთსახოვანი პროოდოსიც ექსისტენციის დანაწევრებით უნდა სრულდებოდეს და, შესაბამისად, ზევსისგან არსებითად განსხვავებული ათენაც ზევსის მარტივი არსებობის დანაწევრებით წარმოიშვებოდეს. ჩვენი მხრივ, მაგალითად რომ მოვიყვანოთ ადამიანისგან ადამიანის შობა და ადამიანის მიერ, ვთქვათ, ადამიანისავე ქანდაკების გამოძერწვა. პირველი ნამდვილად ადამიანია და ბუნების სამყაროს ეკუთვნის, მაშინ როდესაც მეორე, ანუ ქანდაკება, კულტურის კუთვნილებაა და არტეფაქტს წარმოადგენს. თუ ამ უკანასკნელი ახალი, განსხვავებული რეალობის მიზეზი ადამიანის ბუნების განუყოფელი ნაწილია, მაშინ არტეფაქტებიც ბუნებრივი აუცილებლობის ძალით იარსებებს და ადამიანის გამრავლების შედეგი იქნება (როგორც მრავლდება და, თან, ნაწევრდება ჩვენი გვარი შთამომავლობის გაჩენისას). მეორე მხრივ, კვლავ დამასკიოსს რომ დავუბრუნდეთ, ერთსახოვანი პროოდოსის შემთხვევაში ზევსის სერია, როგორც შობილი, უკვე არის ზევსში, როგორც მშობელში, მიზეზის (და არა არსებობის, ჰუპარქსისის) მიხედვით, რაც ეწინააღმდეგება ზევსისგან ზევსის სერიის ჰუპარქსისის მიხედვით გამოსვლას.

[518] შდრ. Procl. *Inst.* 65, 62, 13-14; 67, 64, 9-10; 103, 92, 17-29; 118, 104, 8-14; 140, 124, 17-18; 173, 150, 25-26.

ყოველივე ზემოთქმულს დამასკიოსი იმ დასკვნამდე მიჰყავს, რომ შეიძლება მაწარმოებელში ჰუპარქსისი და (სხვაობის წინშეცული) მიზეზი ერთი და იგივე იყოს და, ამგვარად, ორი პროოდოსის გამოყოფის საფუძველიც არ არსებობდეს, უკეთ, არ ღირდეს, რამეთუ აღარ იქნება ორი სხვადასხვა პრინციპი ორი სხვადასხვა პროოდოსისა.[519]

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, საკითხი გადაწყვეტილი ჯერ კიდევ არაა. დამასკიოსის ლაბირინთისებურ მსჯელობაში საერთო ქარგის პოვნა, რომელიც არიადნეს ძაფის როლს შეასრულებდა, ურთულესია. მსჯელობა წინააღმდეგობებში იხლართება და ვერაფერს აღწევს, რასაც თავად დამასკიოსიც აცნობიერებს. ერთგან ვრცელი მსჯელობის შემდეგ იგი აღნიშნავს, რომ ბევრი უტრიალა გარშემო, მაგრამ ვერაფერს ეწია.[520] კითხვა კვლავ ძალაშია: რატომ არ შეიძლება ერთის ჰუპარქსისი იყოს სხვის მიზეზი? უფრო ნათლად რომ ითქვას: რატომ არ შეიძლება ერთი რამ მარტივად თავისი არსებობით წარმოაარსებდეს სხვას, ვთქვათ, ერთი ოდენ იმის გამოისობით, რომ ერთია (მასთან უშუალო ნათესაურ კავშირში მყოფი ჰენადებითურთ), ბადებდეს გონებას? როგორც ჩანს, აუცილებელია, ამისთვის ის თავის თავში წინდაწინ შეიცავდეს სხვისა და სხვაობის პრინციპს, რომელიც მისი საზღვრების რღვევასა და მისგან განსხვავებული (როგორც შინაარსობრივად, ასევე რანგობრივად) რეალობის წარმოქმნას ესწრაფვის.[521] ეს პრინციპი ჩვენთვის კარგად ნაცნობი განუსაზღვრელი ორობა ან უსაზღვრობაა. თუმცა, მისი ჩარევა არა მარტო არაერთსახოვან პროოდოსშია გარდაუვალი, არამედ ე.წ. ერთსახოვანშიც. მის გარეშე ერთის ჰუპარქსისი ცალკეულ ჰენადებად ვერ წარმოდგება. ყოველივე ეს დამასკიოსს აფიქრებინებს, რომ ეს ორი რამ იმდენად მჭიდროდაა ერთურთთან გადანასკვნული, რომ მათი ერთმანეთისგან დაცილება და, მეტიც, გაორება არ ეგების. ეს არის ის გუმანი და ჯანსაღი ეჭვი (რომელსაც ჩვენ ანტიდიაირეტიკულად და ანტიდუალისტურად შევაფასებდით), რომელიც ყოველი მისი ჩახლართული და ჩახვეული მსჯელობის ძირში იმალება და მას დაუღალავად უბიძგებს.

დამასკიოსი ცდილობს, ყველაფრის მიუხედავად, წამოჭრილ საკითხს პასუხი გასცეს. მისი მტკიცებით, რამდენადაც წარმოშობა ჰუპარქსისის მიხედვით ხდება

[519] Dam. *Pr.* III, 9, 13-16 (დან., ციტ. N278).
[520] Dam. *Pr.* III, 33, 11 (დან., ციტ. N279).
[521] შდრ. Dam. *Pr.* III, 40, 1-5 (დან., ციტ. N280).

(„ჰუპარქსისის მიხედვით“ და „ყოფნის მიხედვით“ ერთი და იგივეა, რადგან ყოველის ყოფნა მისი საკუთარი ჰუპარქსისია;[522] ჰუპარქსისი კი, თავის მხრივ, ერთში კონცენტრირებულ მდგომარეობას გულისხმობს[523]), იმდენად იგი ერთსახოვანია, მაგრამ რამდენადაც იგივე ჰუპარქსისი წარმოებისას სხვისკენ იხრება (τὴν νεύσασαν πρὸς ἑτέρου γέννησιν. *Pr.* III, 35, 8-9), წარმოება არაერთსახოვანია, მაწარმოებელი არსებობა კი სხვის მშობლად იქცევა. მაშასადამე, (სხვაობის წინშეცული) მიზეზი – ეს არის სხვისკენ მიდრეკილი ჰუპარქსისი და, ამიტომ, სხვის შემქმნელად ქცეული, მაშინ როდესაც თავის თავში შთენილი ჰუპარქსისი იმავეს ქმნის, რაც თვითონაა.[524] დამასკიოსი საკუთარ თავს აქ თვითონვე ეპასუხება და მიუთითებს, რომ ერთსახოვანი პროოდოსიც ვერ შესრულდებოდა, (მაწარმოებლის) აბსოლუტური არსებობა (წარმოებულისკენ) რომ არ მიდრეკილიყო. მეორე მხრივ, *Pr.* III, 33, 18–36, 20 მონაკვეთის ბოლოს მოცემული დასკვნის მიხედვით, არაერთსახოვანიც დიფერენცირებული ჰუპარქსისიდან გამოდის, მასში დიფერენცირებულთა და განყოფილთა მიხედვით.[525]

მეორე აპორიის საერთო დასკვნებში დამასკიოსი, როგორც თვითონ აღნიშნავს, დასაწყისს უბრუნდება. მისი თქმით, უნდა ვაღიაროთ, რომ არაერთსახოვან პროოდოსშიც არის რაღაც ერთსახოვანის მომენტი, ისევე როგორც, პირიქით, ერთსახოვანი შეიცავს არაერთსახოვანს, როგორც აპორიულმა სიტყვამ დაამტკიცა, თუმცა არანაკლებ ჭეშმარიტია ის, რომ ერთი პროოდოსი არის ერთსახოვანი, მეორე კი – არაერთსახოვანი.[526] აქვე წინ იწევს კითხვა მათ შორის უპირატესისა და უწინარესის (πρεσβύτερον) შესახებ. პასუხი ერთსახოვანის სასარგებლოდ მეტყველებს, მიუხედავად იმისა, რომ მას თან ახლავს შემდეგი ეჭვი: ზოგადად, პროოდოსი წარმომაყენებლისგან გამოდგომაა, ხოლო ყოველი გამოდგომა (*ექსტასისი*) ნაშობის შთაგდებას გულისხმობს არაერთსახოვანის მიმართ,[527] რამაც, შესაძლოა, გვაფიქრებინოს, რომ არაერთსახოვანი პროოდოსია სწორედ პირველადი. დამასკიოსი თითქოს აღნიშნულ ეჭვს იცილებს, როდესაც ადგენს, რომ აუცილებელია,

[522] Dam. *Pr.* III, 34, 21-23 (დან., ციტ. N281).
[523] Dam. *Pr.* III, 35, 19-21 (დან., ციტ. N282).
[524] Dam. *Pr.* III, 35, 9-12 (დან., ციტ. N283).
[525] Dam. *Pr.* III, 36, 18-20 (დან., ციტ. N284).
[526] Dam. *Pr.* III, 46, 9-13.
[527] Dam. *Pr.* III, 48, 15-17 (დან., ციტ. N285).

ერთსახოვანი წარმოება წინ უსწრებდეს არაერთსახოვანს, რაკი ყოველი ისე გამოდის, რომ თან ჰგიებს, გება კი მსგავსებასა და იგივეობას ქმნის.[528] მისი შემაჯამებელი სიტყვებით, დაე, ეს საკმარისი იყოს: მან უკვე განიხილა ერთსახოვანი და არაერთსახოვანი პროოდოსი, ისევე როგორც მათ შორის განსხვავება, რამაც მიიყვანა იქამდე, რომ ეს ორი ერთმანეთში არ უნდა ავურიოთ (οὐ χρὴ συγχεῖν τὰς προόδους. *Pr.* III, 49, 4-5). ამგვარად, ჩანს, რომ დამასკიოსი, არსებული ლოგოსის „აშლის“ მთელი თავისი მცდელობების შემდეგ, საბოლოოდ, მაინც პროკლესეული პარადიგმის ფარგლებში რჩება.

ყურადღებამისაქცევია ნაშრომის *საწყისთა შესახებ* პირველი წიგნიდან პარაგრაფი უზენაესი ერთის განუსაზღვრელობისა და მიზეზობრიობის შესახებ, რომელშიც აგრეთვე ფიგურირებს ერთსახოვანი და არაერთსახოვანი წარმოება, ისევე როგორც ხსენებულნი არიან ჰენადები, ანუ ღმერთები. დამასკიოსი აქ უშუალოდ ერთთან დაკავშირებით აძლევს გასაქანს თავის თვალსაზრისს (მისთვის ჩვეული სიფრთხილით), რაც *Pr.* III, 6, 11–49, 7 თითქმის არ ყოფილა. თავდაპირველად ის არსებულ სწავლებას გადმოსცემს: ერთისგან გენეზისი არაერთსახოვანია, ამ უკანასკნელის წინ კი იმყოფება ერთსახოვანი, რამდენადაც ერთი აწარმოებს უფრო თავის ტომთ და მონათესავეთ (ე.ი. ჰენადებს), რომელნიც გამოდიან მთელიდან და არა მთელში განყოფით განწესებულ მიზეზთაგან რომელიმედან, როგორც არაერთსახოვანი პროოდოსის შემთხვევაში ხდება; ერთი ყველა ღმერთთაგან უსაყოველთაოესია.[529] ამის შემდეგ დამასკიოსი მოცემულ ლოგოსს თავისებურად შემოაბრუნებს: მისი თქმით, არ ეგების ერთისგან ორი პროოდოსის ერთმანეთისგან გამოყოფა (ἐπ᾽ ἐκείνου διαιρεῖσθαι τὰς δύο προόδους οὐ θεμιτόν. *Pr.* I, 113, 18-19), ვინაიდან ერთი სავსებით განუსაზღვრელია (ἀδιόριστος. Ibid, 19) და არც თავისი თავიდან გენეზისს იქმს ორად წყვეტილს (როგორც ერთსახოვანსა და არაერთსახოვანს); მისთვის საშვენი პროოდოსიც, თუ წესია ასე ითქვას, ამ ორის წინარე განუყოფელი და განუსაზღვრელია (ἀδιόριστος);[530] და, თუ ვინმე მაინც ინდომებს ცნებითად მათ ერთმანეთისგან გამოყოფას (განსაზღვრულ გაგებებზე დაყრდნობით. ταῖς διωρισμέναις ἐννοίαις. Ibid, 114, 2), მაშინ შეიძლება დავუშვათ, რომ რამდენადაც

[528] Dam. *Pr.* III, 48, 15-23.
[529] Dam. *Pr.* I, 113, 8-12 (დან., ციტ. N286).
[530] Dam. *Pr.* I, 113, 19–114, 1 (დან., ციტ. N287).

ერთი ყოველივეა, იმდენად მისგან შობა ერთსახოვანია, მაგრამ რამდენადაც ყოველივეს წინარეა (ყოველივეს უმარტივესი შემცველობიდან გამომდინარე) – იმდენად არაერთსახოვანი. ჩვენი მხრივ, შევნიშნავთ, რომ დამასკიოსის აქაურ „დათმობაში“ არ ჩანს ერთისგან ჰენადების გამოცალკევებით აღიარების კვალი, რაც გვაფიქრებინებს, რომ ერთისგან ყოველივეს წარმოების მისეული მოდელი, განვითარების შემთხვევაში, სხვანაირი – უმალ უფრო სუნაირეტიკული („შემოკრებილი და შემოკლებული“) – შეიძლებოდა ყოფილიყო. აქვე საინტერესოა, რომ მოცემულ პარაგრაფში დამასკიოსი უარყოფს ერთის მიერ ყოველივეს ყოფნით წარმოქმნას. იგი წერს: ერთი ყოფნით (τῷ εἶναι) კი არ ქმნის, როგორ მავანი (ცხადია, აქ პროკლე იგულისხმება)[531] იტყოდა, არც იმის გამო, რომ იგი არის, არიან სხვები, არამედ ერთი ენერგიის, ძალისა და არსებობის წინარე ყოვლის დამტევი სიმარტივის მიხედვით არის ყოველივეს მიზეზი.[532] ვფიქრობთ, დამასკიოსს აქ, არსებითად, იმის გამოხატვა სურს, რომ ყოფნა, რომლის კვალადაც, მოყვანილი ფორმულირებისამებრ, ქმნის ერთი, მის ხელთ არსებულ ცნებით სისტემაში გამიჯნულია ძალისა და მოქმედებისგან. ამიტომ, დამასკიოსი თავის ფორმულირებაში „ყოფნას“ (τῷ εἶναι. Ibid, 114, 23) ანაცვლებს „ყოვლის დამტევი სიმარტივით“ (κατὰ τὴν πάντων οἱστικὴν ἁπλότητα. Ibid, 115, 3), რაც, თავის მხრივ, იმპლიციტურად ერთში ყოველი განყოფის მოხსნას მოასწავებს.

2.5.3 ერთსახოვანი სიმრავლენი – ბრწყინვანი თუ ჰიპოსტასნი?

საწყისთა შესახებ მეასე თავში (*Pr.* III, 62, 14–70, 10) კვლავ ჰორიზონტალური სერიების შესახებ ისმის კითხვა, თუმცა ჰენადები აქაც დაჩრდილულია. კერძოდ, დამასკიოსის თქმით, ლოგოსი (განსჯა) ეძიებს არა მონადებთან (არსება, სიცოცხლე, გონება, სული, სხეული და, უპირველესად, ერთი, რომელსაც დამასკიოსი მოცემულ შემთხვევაში არ ახსენებს), რომელთა თვითსისრულე, თვითკმარობა და თავის თავში დამყარებულობა ეჭვს არ იწვევს, არამედ მათ საკუთარ რიცხვებთან[533] (მათ ერთსახოვან სიმრავლესთან) დაკავშირებით, რომელნიც თითოეული მონადის ქვეშ არიან განწესებულნი და, შესაბამისად, თითოეული მათგანიდან გამოდიან. საკითხავია, ისინი (არსებანი, სიცოცხლენი, გონებანი და სულნი) ბრწყინვანი არიან

[531] შდრ. მაგ. Procl. *Inst.* 18, 20, 5-10; 20, 22, 10; 76, 72, 8; 122, 108, 9; 167, 146, 5; 172, 150, 19; 194, 168, 32.
[532] Dam. *Pr.* I, 114, 23–115, 4 (დან., ციტ. N288).
[533] შდრ. Procl. *Inst.* prop. 21.

თუ ჰიპოსტასნი.[534] აქ დამასკიოსისთვის საფუძველმდებარე უნდა იყოს პროკლეს *თეოლოგიის საფუძვლების* 64-ე პარაგრაფი, რომელშიც პროკლე ერთმანეთისგან განასხვავებს დასაბამიერი მონადების ორი სახის რიცხვს – თვითსრულ ჰიპოსტასებსა (αὐτοτελῶν ὑποστάσεων. *Inst.* 64, 60, 21) და ბრწყინვებს (ἐλλάμψεων. Ibid, 21), რომლებიც არსებობენ არა თავისთავად და განყენებულად, არამედ მხოლოდ სხვაში მოიპოვებენ არსებობას, რის გამოც არასრულებად (ἀτελεῖς. Ibid, 62, 1) განისაზღვრებიან.[535] აღნიშნული პრინციპით, ერთი მხრივ, მოცემული გვაქვს ერთისგან გამოსული თვითსრული ჰენადები, რომლებიც ღმერთებს წარმოადგენენ, და, მეორე მხრივ, ერთობათა ბრწყინვები (αἱ δὲ ἐλλάμψεις ἑνώσεων. Ibid, 6), რომელთაც პროკლესთვის უკვე სხვა (რა თქმა უნდა, უფრო დაბალი) წყობა უკავიათ თვისების ცვლილების გამო.[536]

დამასკიოსი თავდაპირველად უშვებს, რომ, შესაძლოა, სულთა და გონებათა სიმრავლეები სულიერი და გონიერი ბრწყინვები იყვნენ, შესაბამისად, გამოსხივებულნი ლოგოსთაგან და ეიდოსთაგან. იგივე დაშვება კეთდება სიცოცხლეთა მიმართაც: კერძოდ, შეიძლება მრავალი მოჩვენებითი სიცოცხლე წარმოადგენდეს ბრწყინვებს ერთი არსებული სიცოცხლისა, რომელიც გადმოედინება მრავალ ცოცხალ არსებაზე.[537] აქ დამასკიოსი ჩერდება და მიუთითებს, რომ რაღა საჭიროა ბევრი მსჯელობა, მაშინ როდესაც იამბლიქოსამდე თითქმის ყველა ფილოსოფოსი მიიჩნევდა შემდეგს: ზეარსებითი ღმერთი არის ერთადერთი, სხვანი კი არსებისეულნი და ერთის ბრწყინვათაგან განღმრთობილნი (ἐκθεουμένους. *Pr.* III, 64, 11-12)[538] არიან; ამასთან, ზეარსებით ჰენადათა სიმრავლე გულისხმობს არა თვითსრულ ჰიპოსტასთა სიმრავლეს, არამედ მხოლოდ ერთი ღმერთისგან გამობრწყინებულ და არსებათათვის მოფენილ განღმრთობებს.[539] აქედან უნდა მოინიშნოს ცენტრალური პუნქტები: 1. ერთი ზეარსებითი ღმერთის (ἕνα μὲν εἶναι τὸν ὑπερούσιον θεὸν. Ibid, 9-10) აღიარება; 2. ჰენადების როგორც ამ ღმერთის ბრწყინვებისა

[534] Dam. *Pr.* III, 62, 19–63, 13; 64, 15-18.
[535] Procl. *Inst.* 64, 60, 22 (დან., ციტ. N289). ასევე იხ. Procl. *Inst.* prop. 71.
[536] Procl. *Inst.* 64, 62, 5-6; 114, 100, 25-27 (დან., ციტ. N290-291).
[537] Dam. *Pr.* III, 64, 3-5 (დან., ციტ. N292).
[538] შდრ. Procl. *Inst.* 138, 122, 7-8 (დან., ციტ. N293).
[539] Dam. *Pr.* III, 64, 7-14 (დან., ციტ. N294). სხვათა შორის, დილონთან წინამდებარე პასაჟი დამოწმებულია იმის ერთ-ერთ დასტურად, რომ ჰენადებზე სწავლების ავტორი იამბლიქოსი იყო. იხ. Iamblichus Chalcidensis 1973, 441, appendix B.

(τῶν ἐλλαμπομένων ἀπὸ τοῦ μόνου θεοῦ. Ibid, 13-14) და არსებათათვის მოფენილი განღმრთობების (ταῖς οὐσίαις ἐνδιδομένων θεώσεων. Ibid, 14) გაგება.

თავად დამასკიოსი ერთმანეთისგან განასხვავებს ორი სახის ბრწყინვებს: პირველი მბრწყინავსაა „გადმოკიდებული“ (ἡ μὲν ἀπῃωρημένη τοῦ ἐλλάμποντος. *Pr.* III, 64, 18-19) და მასთან თანიმყოფება ერთი შემტკიცებულების მიხედვით (ἐκείνῳ συνοῦσα κατὰ μίαν συνέχειαν. Ibid, 19-20), ხოლო მეორე გაბრწყინებულშია ჩანერგილი, მისადაა ქცეული და მასში, როგორც ქვემდებარეში, არსებობს (ἡ δὲ ἐμφυομένη τῷ ἐλλαμπομένῳ καὶ ἐκείνου γιγνομένη, καὶ ἐν ὑποκειμένῳ αὐτῷ ὑφισταμένη. Ibid, 20-22). აქვე დამასკიოსს შემოაქვს ფუნდამენტური კანონი, რომლის თანახმადაც თვითსრული ჰიპოსტასი იმავე რანგის ბრწყინვაზე უმჯობესია. მაგალითად მოყვანილია მზის სინათლე[540]: თუ იგი არსებობს თავისთავად და არა როგორც რაღაც სხვის „სამარჯვი“ (არტაშანი; ბერძნულად ἀπαιώρημα – სამედიცინო ტერმინი, აღნიშნავს კისერზე ან სხვა ადგილიდან ჩამოკიდებულ ქირურგიულ ლენტს), არის რაღაც არსება (οὐσία τις. Ibid, 65, 2) და არა არსების ენერგია (μὴ τρόπον τινὰ τῆς οὐσίας ἐνέργεια. Ibid, 3), როგორც თვითკმარი დგას თავის თავში, სხვასთან შენივთებული (συνουσιωμένον. Ibid, 4-5) კი არაა – ყოველივე ეს უმჯობესად იქნება აღიარებული. ჩვენი მხრივ, მოკლედ დამატებითი მაგალითებით რომ გავამდიდროთ ზემოთქმული: ჯერ ავიღოთ მწერალი ადამიანი – წერა ამ ადამიანის მოქმედებას წარმოადგენს, მაგრამ ადამიანისგან განყენებულად საგნობრივი სახით არ არსებობს; ახლა ავიღოთ ადამიანი და წიგნი – წიგნი უკვე არის კონკრეტული საგანი, მდგომარეობისა და გვამოვნების მქონე, წარმოყენებული და დაარსებული ადამიანისგან და, შედეგად, განყენებით მის ქვეშ-დამდგარი (ὑπό-στασις). დამასკიოსის შენიშვნისამებრ, პირველნაირი ბრწყინვა, თუმცა ის თვითსრული ჰიპოსტასი არაა, მეორენაირს მაინც სჯობს, რადგან უფრო მაღალ რეალობაზე, კერძოდ, მბრწყინავზეა, დამოკიდებული, მაშინ როდესაც მეორე მდაბალს საჭიროებს და მასზეა დამოკიდებული.

განსახილველი თავის მომდევნო მონაკვეთში დამასკიოსი მიღებულ განსაზღვრებებს სულს მიუყენებს, შემდეგ კი უძრავის[541] სფეროზე, ერთიანსა და

[540] შდრ. Procl. *Theol. Plat.* III 4, 16, 20–17, 9.

[541] შდრ. Procl. *Inst.* 14, 16, 11-12 (დან., ციტ. N295). აქედან გამომდინარე, ყოველი სული თვითმოძრავია, ერთი და გონება – უძრავი, სხეული კი – სხვისგან ძრული. დამასკიოსი ეყრდნობა პროკლესეულ განსაზღვრებას.

ერთზე, გადაინაცვლებს. როგორც ჩანს, როგორც სულის, ასევე გონების, სიცოცხლისა და არსების შემთხვევაში მოქმედებს ერთი და იგივე მეთოდოლოგიური მიდგომა (ὁ αὐτὸς τῆς μεθόδου τρόπος. *Pr.* III, 69, 3). კერძოდ, გამართლებულია სულთა, გონებათა, სიცოცხლეთა და არსებათა ჰიპოსტასური სიმრავლის აღიარება, რაც მათ ოდენ ბრწყინვებად გააზრებას ეწინააღმდეგება. მაგალითისთვის, დამასკიოსის სიტყვებით, სხეული განსულიერებულია არა როგორც მხოლოდ სულიერი ბრწყინვის მქონე, არამედ როგორც თვითსრულ სულთან შეერთებული, რაც, თავის მხრივ, უმჯობესია. *Pr.* III, 69, 12-15-ში ისმის კითხვა, ერთიანთან დაკავშირებითაც იგივე ხომ არ უნდა ითქვას, რაკი იგი სამ-კერძოდ მოიაზრება, სახელდობრ: 1. არსებისეული ანაგების მიხედვით (κατὰ ἕξιν τὴν ἐν τῇ οὐσίᾳ. *Pr.* III, 69, 14), როგორც, ჩვენი განმარტებისამებრ, ნებისმიერი მყოფისთვის აუცილებელი (და მასში ჩადებული) მქონეობა; 2. ზიარებული ჰიპოსტასის მიხედვით (κατὰ τὴν μεθεκτὴν ὑπόστασιν. Ibid, 14-15), როგორც სიმრავლე განკერძოებული ერთიანებისა; 3. უზიარებლობის მიხედვით (κατὰ τὴν ἀμέθεκτον. Ibid, 15), როგორც, აშკარად, თავად ერთიანის განყენებული მონადა. რთული მისახვედრი არაა, რომ დამასკიოსი აქ პროკლეს *თეოლოგიის საფუძვლების* 23-ე პარაგრაფიდან ამოდის.[542] იგი მსჯელობას განაგრძობს და ამჯერად ერთზე განავრცობს. მისი თქმით, იგივე ლოგოსი (რაც, ცხადია, მსჯელობისა და აზროვნების იმავე, პროკლესეულ წესს გულისხმობს) მოითხოვს, რომ მარტივ და ყოვლის წინარე ერთსაც მიეყენოს ზემოაღნიშნული სამ-კერძო განსაზღვრება (ტრიადული სქემა), რის შედეგადაც მივიღებთ: 1. ერთის სხვაში მოხვედრილ ბრწყინვას, რომლის მიხედვითაც ყოველი რამ, რაც კი რამენაირად არსებობს, ერთად იწოდება (ἐν ἄλλῳ γεγονυῖαν ἔλλαμψιν, καθ' ἣν ἕκαστον ὁπώσποτε ὑφεστὼς ἓν λέγομεν. Ibid, 18); 2. ერთის უზიარებელ არსებობას (κατὰ τὴν ἀμέθεκτον ὕπαρξιν. Ibid, 19-20), რაც თვითერთს ნიშნავს; 3. პირველ ორს შორის შუამავალსა და ზიარებულს, რომლის მეშვეობითაც მაზიარებელი უზიარებლისგან რაღაც ნაყოფს იღებს (κατὰ τὴν μέσην τὴν μεθεκτήν, δι' ἧς τὰ μετέχοντα καὶ τῆς ἀμεθέκτου τι παραπολαύει. Ibid, 20-21). ეს უკანასკნელნი, უთუოდ, ჰენადებს, ანუ ზიარებულ ერთებს, წარმოადგენენ. წინამდებარე აპორია გადაჭრას მოგვიანებით ჰპოვებს. ამიტომ, დამასკიოსი განხილული თავის დასასრულს მიუთითებს, რომ

[542] Procl. *Inst.* 23 tit. (დან., ციტ. N296). აგრეთვე შდრ. Procl. *in Prm.* VI, 1041. აქვე, ზოგადად, დამასკიოსთან ზიარების ნეოპლატონური გაგების აპორიული განხილვისთვის იხ. Dam. *Pr.* III, 168, 1–173, 5. სამწუხაროდ, მსჯელობა წყდება და ბოლომდე არაა შემორჩენილი.

აპორია ერთიანსა და ერთთან, უფრო ზუსტად მათდამი ერთსახოვან სიმრავლესთან, დაკავშირებით ჯერჯერობით რჩება და შემდგომში შეგვხვდება.[543] რაც შეეხება დანარჩენ საწყისებს (სული, გონება, სიცოცხლე, არსება), ცხადია, რომ თავისთავად არსებობენ არა ოდენ მონადები, არამედ მათგან დიფერენცირებული მათი საკუთარი რიცხვები, რომლებიც მათ შემდეგ არიან დაწესებულნი – სულები, გონებები, სიცოცხლეები და არსებები.[544]

საწყისთა შესახებ III, 86 გვერდიდან ახლდება საკუთრივ ერთსა და, უმთავრესად, ერთიანზე მსჯელობა და მოიცავს 86, 1–108, 15 გვერდებს. ჩვენთვის, პირველ ყოვლისა, მნიშვნელოვანია ფრანგულ გამოცემაში III, 86, 1–87, 16 გვერდებზე გამოყოფილი მოკლე თავი, სახელწოდებით „კვლავ ერთისგან პროოდოსის შესახებ“. დამასკიოსის მიხედვით, იქ მაზიარებელი და ზიარებული, ასევე ზიარებადი და არაზიარებადი, ერთი და მრავალი ჯერ კიდევ არაა დიფერენცირებული.[545] ამასთან, სადაც ყოველივე ერთია, იქ არ შეიძლება არსებობდეს რაიმე განყოფა. ამგვარად, დამასკიოსის სიტყვებით, იქ არც აბსოლუტური ერთია, როგორც უზიარებელი ერთი, და არც ზიარებული ერთი. ესენი განყოფანი არიან, მაშინ როდესაც იმ ერთის ბუნება სავსებით განუყოფელია.[546] ამით, ვფიქრობთ, დამასკიოსის მიერ, საბოლოოდ, უზენაესი ერთის სფეროში უარიყოფა „უზიარებელი – ზიარებულის“ და, შედეგად, აგრეთვე „თვითერთი – ჰენადების“ განყოფა, ისე, რომ ორივე მათგანი ერთსა და იმავე განუყოფელ რეალობაში იყრის თავს. როგორც ჩანს, ჰენადები მისთვის არ წარმოადგენენ (უზიარებელი) ერთისგან გამოცალკევებულ (ზიარებულ) ღმერთთა სიმრავლეს, რადგან მისთვის პრინციპულად მიუღებელია იმ სფეროში ერთისა და მრავლის წინააღმდგომობით ერთმანეთისგან გათიშვა. ამიტომ, აზრს უნდა კარგავდეს ჰენადებზე როგორც ცალკეულ ღმერთებსა და მიზეზებზე საუბარი. ზემოთქმულსვე ადასტურებს *Pr.* III, 100, 11-14 მონაკვეთი, რომლის მიხედვითაც ზიარებული უზიარებელს წინააღმდგომ არ განეყოფება, არამედ, ანტიდიაირესისის (წინააღმდგომ-განყოფის) წინარეს, ორივეს უნარი შესწევს ორივემდე, რამდენადაც ერთი და იგივეა

[543] Dam. *Pr.* III, 69, 21-22; 70, 8-10 (დან., ციტ. N297-298).
[544] Dam. *Pr.* III, 70, 1-8.
[545] Dam. *Pr.* III, 86, 6-8 (დან., ციტ. N299).
[546] Dam. *Pr.* III, 86, 17-20 (დან., ციტ. N300).

ზიარებული და უზიარებელი, უფრო სწორად, ზიარებულად და უზიარებლად ყოფნა.[547]

დასასრულ, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ჰენადები უზენაესი ერთის ზიარებული ასპექტები და უშუალოდ ყოვლის წარმოებასთან დაკავშირებული ერთვარი ნიჭებიც კი იყვნენ (დაახლოებით როგორც დიონისესთან გვაქვს). ნებისმიერ შემთხვევაში, ფაქტია ის, რომ დამასკიოსი ერთის სფეროში, სხეულთა, სულთა და გონებათა ანალოგიით, ცალკეულ ღმერთთა სიმრავლის აღიარებას ერიდება და მათი ინდივიდუალური არსებობის[548] აღმოფხვრისკენ მიილტვის.

2.6 გამოუთქმელი

დამასკიოსის „გამოუთქმელი“ მისი ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ის ნაწილია, რომელიც, ერთი მხრივ, როგორც ღირებული სიძველე, ნეოპლატონიზმის სპეციალისტთა განსაკუთრებულ „ანტიკვარულ“ ინტერესს იმსახურებს,[549] ხოლო მეორე მხრივ, ვგონებთ, მოაზროვნეთათვის, მათი სპეციალიზაციიდან დამოუკიდებლად, ღრმა ფილოსოფიური რეფლექსიის სივრცეს უნდა შლიდეს და თანამედროვე ფილოსოფიური გამოწვევების შუქზე წარსულთან დიალოგის წარმოებისა და აქედან გაზრდის ნაყოფიერ პერსპექტივებს შეიცავდეს[550]. ბოლო პერიოდში დამასკიოსზე გამოსული ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი შრომის ავტორ, გეორგ პაშკალაუს, ალბათ, მოაზროვნის ალღო არ უმტყუნებს, როდესაც, გამოუთქმელის აღიარების გამოისობით, დამასკიოსის მეტაფიზიკას „ანტიკური მეტაფიზიკის ყველაზე თამამ პროგრამად“ („das kühnste Programm der antiken Metaphysik“) რაცხავს.[551]

---

[547] Dam. *Pr.* III, 100, 11-14 (დან., ციტ. N301).

[548] შენიშვნისათვის: ჰენადები პროკლესთან არამარტო არსთა იმ კლასების მიხედვით განსხვავდებიან ერთმანეთისგან, რომლებიც მათზე არიან დამოკიდებულნი, არამედ თავისთავადაც და მათი ეს „სხვაობა“ ყოველ სხვაობაზე აღმატებულ ინდივიდუალობას ქმნის. შდრ. Procl. *in Prm.* 1048, 11–1051, 25. აქვე, ვან რილთანაც აღნიშნულია ჰენადების დამასკიოსისეულ და პროკლესეულ გაგებათა შორის განსხვავება და დამასკიოსის მიერ კაუზალური ჯაჭვის გააზრებაში შეტანილი მნიშვნელოვანი ცვლილებები, თუმცა საკითხის იმ ჭრილში ხედვა, რომელშიც, დამასკიოსის კვალად, ჩვენ ვხედავთ, მასთან არ ხდება. van Riel 2010, 682-683.

[549] ამ მხრივ, შეგვიძლია, გამოვარჩიოთ რუმინელი მკვლევრის, მარიღენა ვლადის შრომები. განსაკუთრებით იხ. Vlad 2014, 213-233.

[550] აქ დავჯერდებით ონტო-თეოლოგიასთან (ჰაიდეგერისეული გაგებით) ბმის გავლებას. დამასკიოსის მეტაფიზიკა ნებისმიერ მეტაფიზიკურ სქემასა და ჩვენს მიზნებს მოურგებელი გამოუთქმელის შესახებ არსებითად მეტაფიზიკის გადალახვის მცდელობად და, როგორც ასეთი, არა-ონტო-თეოლოგიად შეიძლება შეფასდეს.

[551] Paşcalău 2018, 15.

როგორც იგი საფუძვლიანად მიუთითებს, თავისი გამოუთქმელის სახით, დამასკიოსი პლატონური ორთოდოქსიის უკანასკნელ ზღვარს აბიჯებს.[552]

უნდა ითქვას, რომ თავის *პლატონურ თეოლოგიაში* პროკლეც მივიდა ერთის მიღმური გამოუთქმელის[553] დაშვებამდე (*თეოლოგიის საფუძვლებში* გამოუთქმელის ხსენებაც არ არის), თუმცა, დამასკიოსის საწინააღმდეგოდ, მისი ფილოსოფიის მაგისტრალურ ხაზზე, რომელსაც ერთობის ბეჭედი აზის, ეს არასდროს ყოფილა. დამასკიოსი, ამ თვალსაზრისით, ასე ვთქვათ, „ალღობს“ პროკლესეულ მყარ მოცემულობებს და პროკლეს ფილოსოფიის ის „საშიში“ ქვედა შენაკადები, რაც პროკლეს თავის ჭკუაზე ჰყავდა მოყვანილი (ჰენოლოგიური მეტაფიზიკის ლოგიკის შესაბამისად), მთელი ძალით ზევით ამოაქვს. აქვე სახსენებელია პროკლეს *პარმენიდეზე კომენტარი*, კერძოდ, დიალოგის პირველი ჰიპოთეზის განმარტების ნაწილი. *Prm.* 141 a8-დან გამომდინარე, პროკლე რამდენჯერმე მიუთითებს, რომ იმ უზენაესი საწყისის გამოთქმა შეუძლებელია; მას, გამოუთქმელსა და შეუცნობელს, „ერთის“ ცნებაც კი ვერ გამოხატავს; ყოველი ცნება და სახელი, მათ შორის „ერთისაც“, რეალურად მყოფთა აღწერისთვის გამოიყენება. თუმცა, ყოველ მსგავს ნეგატიურ აღიარებას პროკლესთან სდევს დაჟინებული მტკიცება იმისა, რომ „ერთი“ იმ საწყისს მაინც ყველაზე მეტად შეეფერება. იგი აგრეთვე ცდილობს ახსნას, თუ რატომ უწოდებს იმ საწყისს „ერთს“, თუ მას სახელი არ აქვს. პროკლეს პასუხი ამგვარია: ერთობა ყველაზე წმინდა რამაა, ის, რითაც სრულიყოფა და გადარჩება ყოველივე, რასაც უნდა ეზიარებოდეს ყოველივე. ამასთან საუბარია ერთისადმი ჩვენს გარდაუვალ ლტოლვასა და ტრფობაზე.[554] ვფიქრობთ, მხოლოდ აქედანაც ცხადია ერთი არსებითი რამ: მაშინ როდესაც პროკლე არაფრით არ მიდის სამყაროს შედგომისთვის ასე მნიშვნელოვანი ერთისა და ერთობის დაკნინებაზე, დამასკიოსი გამოუთქმელზე თავის განაზრებებში სწორედ ამას ესწრაფვის და ამ გზით სივრცეს ათავისუფლებს რაღაც *სხვისთვის*, ვიდრე ჩვენ და ჩვენი წესრიგი ვართ ჩვენს ძირეულ ერთობაში, ან, შეიძლება, სულაც ერთობის საფარველქვეშა დავიწყებიდან გამოუძღვის იმ *სხვას*.

ერთის დონეზე ასვლისას ყველაფერი სრულად ერთად იყრება და, შესაბამისად, ერთი აბსოლუტური აზრი ყველაფერს იტევს. ერთებრივი ცოდნა და ის ერთებრივი,

[552] Ibid, 288, 293.
[553] Dam. *Pr.* I, 19, 4-5; 10 (დან., ციტ. N302-303).
[554] მთლიანობაში იხ. Procl. *in Prm.* VI, 1191, 30-40; 1200, 8-20; VII, 54k-60k.

აბსოლუტური გონითი ხედვა, აზრი და გაგება, რაც მას ქმნის, სავსებით სრულყოფილია.[555] ერთის (საფუძველმოკლებული არ იქნება, თუ ვიტყვით, „სამერთიან“) მწვერვალზე ბოლო ეღება სხვაობას, განყოფასა და იერარქიულ წყობებს. უცნობი, უცხო და დაცილებული, რასაც შორიდან უნდა გადასწვდე და საკუთარი თვითებიდან როგორც სხვას მისწვდე, აღარაფერია. მის „შემდეგ“ (ერთისთვის არავითარი „შემდეგ“ არ არსებობს) ყველაფერი იშვება მისი უდროო დაშლისა და განვითარების შედეგად, რასაც აბსოლუტური შემეცნებითი სისრულის მოშლაც სდევს თან. და, აი, ამ უმაღლესი, სამყაროს ურღვევი და აუცილებელი არსების შიგან განჭვრეტილი და, თან, მის გარეთ მის საწყისად დადგენილი ერთი ყოვლადიდი სრულყოფილების მიღმა „არსებობს“ (იმ გაგებით, რა გაგებითაც ჩვენ „არსებობას“ მოვიაზრებთ, ალბათ, არც „არსებობს“) რაღაც თვით ერთებრივი ცოდნის სფეროშიც კი უცნობი და გამოუთქმელი, არა-ერთ-ეული, არა-ყოვლობის-ეული და არა-სამყაროს-ეული. ეს არის დამასკიოსის „გამოუთქმელი“ (τὸ ἄρρητον)[556]. მის გარშემო დასადგურებულია სრული არცოდნა[557]. თუმცა, ჩვენს (კლასიკურ) ცნებით სისტემაში არცოდნა ცოდნას გულისხმობს და მასთან კონტრადიქტორულ მიმართებაში მოიაზრება, რის გათვალისწინებასაც დამასკიოსი ახალ ცნებათშემოქმედებამდე მიჰყავს და ათქმევინებს, რომ უნდა გამოვტყდეთ, რომ გამოუთქმელი არც ვიცით და არც არ ვიცით, არამედ მას ზეარცოდნა (ὑπεράγνοια – სიტყვა, რომელიც შემდგომ დიონისესთანაც გამოჩნდება) ეთანადება.[558]

დამასკიოსის მიხედვით, მარტივად რომ ითქვას, ყოველივეს იმას ვუწოდებთ, რისი რამენაირი გაგება მაინც გვაქვს.[559] ასევე სხვაგან, პირიქით, აღნიშნულია, რომ იმას,

---

[555] შდრ. Procl. *Inst.* 121, 106, 23-28 (დან., ციტ. N304). შდრ. ასევე მაგ. Plot. V 3, 10, 33-37; V 4, 2, 16-20; VI 8, 15, 29ff; Procl. *Inst.* prop. 115; 120; *Theol. Plat.* I 21, 99, 4–100, 3; I 23, 104, 21–106, 3.

[556] შტეკერი მიუთითებს, რომ ἄρρητος/ἀπόρρητος შუა და გვიან ნეოპლატონიზმში *ქალდეური ორაკულების* გავლენით უნდა დამკვიდრებულიყო. პლოტინი „გამოუთქმელით“ მხოლოდ უზენაესი ერთის შესახებ კატეგორიული საუბრის შესაძლებლობას გამორიცხავდა (Plot. V 3, 13, 1-6), მაშინ როდესაც *ქალდეურმა ორაკულებმა* ამ სიტყვის გამოყენებაში ახალი განზომილებას გახსნა. შდრ. *Orac. Chald.* Fr. 219, 4 (ἄρρητος); Fr. 223, 1 (ἀπόρρητος). იხ. Stäcker 1995, 36; ასევე Hoffmann 1997, 335-390. სავარაუდოდ, *ქალდეური ორაკულების* გავლენის თვალსაზრისით, შდრ. Anon. *in Prm.* Fr. 1, I, 29-33; II, 25-26 (დან., ციტ. N305-306). ერთის მიღმა გამოუთქმელი პირველად იამბლიქოსმა დაუშვა, თუმცა უშუალოდ მისგან ამის თაობაზე წყაროები არ შემორჩენილა. დოდსი ამას იამბლიქოსის ფილოსოფიის ირაციონალურ, არაბერძნულ ხასიათს უკავშირებს. იხ. Dodds 1951, 285-298. დოდსის მიდგომისადმი კრიტიკა განვითარებულია ტანასეანუ-დიობლერთან. იხ. Tanaseanu-Döbler 2013, 45-135.

[557] παντελὴς ἄγνοια. Dam. *Pr.* I, 18, 7.

[558] Dam. *Pr.* I, 84, 17-18; 18, 8-9 (დან., ციტ. N307-308).

[559] Dam. *Pr.* I, 2, 4-5 (დან., ციტ. N309). შდრ. Parm. Frg. 3 (დან., ციტ. N310).

რასაც შევიცნობთ, ყოველივეს ვუწოდებთ.[560] გაგება და შეცნობა, თავის მხრივ, ნიშნავს გონითი თვალის მიერ ერთობით მოცვასა და ამგვარად ათვისებას. რაც უფრო მეტად გამოდის ეს, მით უფრო მჭიდროდ ვერწყმით ყოველივეს და ძლიერად ვიდგამთ მასში, როგორც ჩვენს თავში (განუსხვავებლად), ფესვს. ერთი, როგორც ყოველივეს უმაღლესი განხორციელება, რომელშიც ყოველივე, რაც არის და, მაშასადამე, რასაც შევიცნობთ, უკიდურესი მოკრებით მთავრდება და წერტილი ესმის, ოღონდ ეს დამამთავრებელი წერტილი,[561] ამავდროულად, ყოველივეს თავიდათავი და საწყისია (ე.ი. *არქე* და *ტელოსი*), ჩვენი გაგებისა და შემეცნების მწვერვალზე და, თან, საფუძველში ძევს. ამიტომ, შეიძლება ითქვას, რომ ის, რასაც შევიცნობთ, ანუ ყოველივე, ერთია, რამდენადაც ერთისგანაა და ერთთან ზიარებით არსებობს.[562] ის, რაც ერთი არაა, ჩვენს სააზროვნო სისტემაში ვერ შემოვა.[563] „ჩვენი“ („ჩვენს სააზროვნო სისტემაში“) გულისხმობს ანტიკურ ბერძნულ სააზროვნო სისტემას, რომლის კულმინაციაც ისტორიულად პროკლესთან შედგა. დამასკიოსის „გამოუთქმელი“ და „საიდუმლო“ ამ სისტემაში მართლაც რომ აკრძალულია[564] და თქმას არ ექვემდებარება. ამდენად, დამასკიოსი თავის მსჯელობაში, ერთი მხრივ, ანტიკური ბერძნული აზროვნების არსებასა და ტევადობაზე რეფლექტირებს, მეორე მხრივ კი, მის მიერ გამოუთქმელის, როგორც „სულ სხვის“, დატევნისა და გამოხატვის პრინციპულ შეუძლებლობაზე.

გამოუთქმელი არ არის ჩვენი ცოდნის (და მისი შესატყვისი სინამდვილის) საწყისი და საფუძველი.[565] ამიტომ, დამასკიოსის თანახმად, სხვა გზა არ არსებობს, გარდა იმისა, რომ მას პატივი მიეგოს სრული დუმილით[566], უფრო სწორად, აბსოლუტური უცოდინრობით, რომელიც ცოდნას აკნინებს (ἀτιμάζω).[567] აქ მკაფიო უნდა იყოს ის სააზროვნო გადატრიალება, რომელიც, პროკლესთან (და ასევე პლოტინთან, ისევე

[560] Dam. *Pr.* I, 17, 5 (დან., ციტ. N311).
[561] Dam. *Pr.* I, 4, 18–5, 4; 19, 9-10; 62, 11; 82, 9-11 (დან., ციტ. N312-315).
[562] Dam. *Pr.* I, 19, 12-14 (დან., ციტ. N316). შდრ. Procl. *Inst.* prop. 1-2; 12-13.
[563] Dam. *Pr.* I, 4, 18; 6, 8-11; 19, 11-12; 20, 8 (დან., ციტ. N317-320).
[564] ἀπόρρητος, ον-ს ბერძნულში საკრალური საიდუმლოს გაგება აქვს. ის აგრეთვე ნიშნავს აკრძალულსაც, იმას, რაც არ ან ვერ ითქმის.
[565] Dam. *Pr.* I, 24, 4-7 (დან., ციტ. N321).
[566] დუმილთან დაკავშირებით შდრ. Procl. *in Alc.* I, 364, 2; *in Prm.* 1174, 1; *in Prm.* VII, 76k, 6. აღსანიშნავია, რომ *პარმენიდეს* პირველი ჰიპოთეზის დამასრულებელ მსჯელობას დამასკიოსი, ერთის ნაცვლად, გამოუთქმელს უკავშირებს. მისი თვალთახედვით, აქ გამეფებული დუმილით პლატონი ერთის მიღმურ გამოუთქმელს მიემართება, მაშინ როდესაც პროკლესთან ეს დუმილი „დუმილზე გამოუთქმელ“ (σιγῆς ἀρρητότερον. *Theol. Plat.* II 11, 65, 14) ერთამდე ამაღლებას ნიშნავს. იხ. Dam. *Pr.* I, 9, 10-22; II, 11, 11-18.
[567] Dam. *Pr.* I, 11, 14-16; 39, 11-14 (დან., ციტ. N322-323).

როგორც მთელ პლატონურ ტრადიციასთან) შედარებით, დამასკიოსთან ხდება. პროკლესთან თვითერთში (ჩვენი ორობითი გონების მხრიდან მისი შეუცნობლობის მიუხედავად) ცოდნა, და არა უცოდინრობა, მყარდება.[568] ამდენად, ერთობისა და თვითერთისადმი პატივმიგებით ცოდნისა და ასევე ცოდნისთვის აუცილებელი სისტემურობის ღირებულების დაცვა და მაქსიმალური წინ წამოწევა ხდება. ბაიერვალტესი მართებულად მიუთითებს, რომ პროკლესთან მთელი რეალობისა და მისი შესაბამისი აზროვნების ერთიანობისთვის საფუძველმდებარეა თვითერთი, როგორც უნივერსალური პრინციპი; მისი უნივერსალურობის გამო ერთი, ამავდროულად, წარმოადგენს ფილოსოფიურ საგანთა უწყვეტი ურთიერთკავშირის საზომსა და, ამით, სისტემის საფუძველსაც.[569] დამასკიოსს, რომელსაც ამ ერთობით დაღდასმული სააზროვნო სისტემის გარეთ გასვლა და გამოუთქმელზე ახლებური მეტყველება არ ძალუძს, მის წინაშე მოცემულის „დაკნინებისა“ (და „დაჩრდილვის“)[570] და, კრიტიკული ანალიზის გზით, კრიზისის აღმოცენების კვალად სურს გამოუთქმელის რაღაცნაირად თვალსაწიერის არეალში შემოყვანა და გამოუთქმელისადმი „გამოღვიძება“.

დამასკიოსთან ისმის კითხვა, თუ ერთის მიღმა არაფრის მოაზრება აღარ შეგვიძლია, ერთამდე რაღას ვეძიებთ.[571] როგორც ერთის უარყოფა,[572] ცხადია, გამოუთქმელი, ბერძნული აზროვნებისთვის არაფერია[573]. οὐδέν („არარა“, „არაფერი“) ეტიმოლოგიურად მომდინარეობს სიტყვებიდან οὐδέ („არც“) და ἕν („ერთი“), რაც სიტყვასიტყვით გადმოდის როგორც „არც-ერთი“. ბერძნულ წარმოდგენაში არაფერი სწორედ ისაა, რაც ერთიც კი არაა. როგორც ასეთი, გამოუთქმელი „ყოველივესგან განვარდნას (განვრდომას)“ (πάντων ἔκπτωσις)[574] მოასწავებს. მასზე ფიქრი დამასკიოსს

[568] Procl. *in Prm.* VI, 1047, 1-5; 24; *in R.* I, 283, 11-16 (დან., ციტ. N324-326). შდრ. Plot. VI 6, 13, 45-48 (დან., ციტ. N327). პროკლეს შემეცნებითი ოპტიმიზმის სანიმუშოდ ასევე იხ. Procl. *Theol. Plat.* I 3, 16, 17-19; 15, 20-22 (დან., ციტ. N328-329). ზოგადად, პროკლესთან შემეცნებითი პრობლემატიკის თაობაზე იხ. Beierwaltes 1985, 254-280.

[569] Beierwaltes 2007, 78-79. პროკლეს თანახმად, ერთისადმი კრძალვა ჩვენში ბუნებრივად დევს: ἡμῖν ἔγκειται περὶ αὐτὸ σέβας (Procl. *in Prm.* 42k).

[570] Dam. *Pr.* I, 84, 16-19 (დან., ციტ. N330).

[571] Dam. *Pr.* I, 62, 11-13 (დან., ციტ. N363).

[572] Dam. *Pr.* I, 18, 13 (დან., ციტ. N331).

[573] შდრ. Dam. *Pr.* I, 5, 20-21 (დან., ციტ. N332). კონტრასტისთვის შდრ. Procl. *in Prm.* 1082, 6-8 (დან., ციტ. N333). ასევე იხ. Procl. *in Prm.* VI, 1082, 15–1082, 12; *in Prm.* 46k, 20-25. შდრ. Plot. VI 9, 11, 35-43.

[574] Dam. *Pr.* I, 18, 12-13.

სიცარიელეში ახვედრებს (κενεμβατεῖν)[575] და იმის მტკივნეულ ცოდნას ანიჭებს, რომ ის, რასაც მის ხელთ არსებული ცნება „არაფერი“ (οὐδέν) გულისხმობს, მის მიერ ნაგრძნობი გამოუთქმელი არაა.[576]

დამასკიოსის მიხედვით, არის ერთზე უკეთესი (κρεῖττον τοῦ ἑνός) არარა, რომელიც ერთს მოკლებაში (στέρησις) არ მდგომარეობს და არანაირად არარსებული (τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς ὑπάρχον) არაა. ეს უკანასკნელი, მისი შენიშვნისამებრ, გამოთქმად რეალობაზე დაბლაა[577] და, ამიტომ, სიტყვის ღირსად არ მივიჩნევთ, მაშინ როდესაც გამოუთქმელი მთელ გამოთქმად რეალობაზე მაღლა იმყოფება, რის გამოც მასზე ფიქრისა და საუბრის სურვილი არ გვასვენებს.[578] ერთგან დამასკიოსი მას როგორც ყველაზე საოცარსა და საკვირველს (θαυμασιώτατον. Dam. *Pr.* I, 14, 17) ისე გვაცნობს. ამავე კონტექსტში იგი საუბრობს სულში არსებული ზებრწყინვალე ჭეშმარიტების რაღაცნაირ შეგრძნებაზე (συναίσθησιν τῆς ὑπερηφάνου ταύτης ἀληθείας), რომელიც ჩვენთვის შედარებით ნაცნობიდან გამოუთქმელზე გადასვლას ეფუძნება.[579] აღნიშნული თვალსაზრისით, დამასკიოსის ფიქრები მოიცავს შემდეგს: სრულიად უმიმართებო (ἄσχετον) მიმართებაში მდგომზე (τὸ ἐν σχέσει) მეტად ფასობს (τιμιώτερον), თანუწყობელი (συντεταγμένον) კი – თანწყობილზე (ἀσύντακτον); მარტივ მიზეზებზე, მიზეზოვნებზე, საწყისებსა და მათ მომდევნოებზე უფრო ფასეულია ის, რაც ამ ყველაფრისგან განმდგარია (ἐκβεβηκός);[580] ყველაზე მიუწვდომელი ყველაზე წმინდაა;[581] ყოველი ცოდნის მიღმურის მიგნებით მივაგნებთ ყველაზე ძვირფასს.[582]

საწყისთა შესახებ I, 27, 1–61, 6 ვრცელ მონაკვეთში დამასკიოსი წარმოადგენს, თუ როგორ უნდა გამოიყურებოდეს ლოგოსის აღმასვლის გზა (ἡ τοῦ λόγου ... αὕτη ἀνάβασις. Dam. *Pr.* I, 56, 17-18)[583] გამოუთქმელამდე, სხვა სიტყვებით, რა გზით

---

[575] ტერმინი κενεμβατεῖν ეკუთვნის პლოტინს და არარსებობის დონეზე დაშვებისას სულის მდგომარეობას ასახავს (Plot. III 9, 3, 11). დამასკიოსი ამ ტერმინით ერთის მიღმურ გამოუთქმელთან მიდგომის წესს ახასიათებს და, ამგვარად, მას ახლებურ დატვირთვას სძენს. κενεμβατεῖν ფიგურირებს პროკლესთანაც. ამ კუთხით, განსაკუთრებით იხ. Vlad 2017, 46-70.

[576] Dam. *Pr.* I, 13, 20-24; 18, 9-11 (დან., ციტ. N334-335).

[577] შდრ. Pl. *Sph.* 23 c9-10 ((დან., ციტ. N336).

[578] იხ. Dam. *Pr.* I, 7, 24-25; I, 16, 1–24, 3.

[579] Dam. *Pr.* I, 6, 13-16; 4, 13-15 (დან., ციტ. N337-338).

[580] Dam. *Pr.* I, 6, 16-23. შდრ. ქირია 2018, 92-93; Eadem 2020, 121.

[581] Dam. *Pr.* I, 7, 20-24 (დან., ციტ. N339).

[582] Dam. *Pr.* I, 16, 19–17, 2: ἑνὶ μὲν λόγῳ τῷ ῥηθέντι, ὅτι ἀεὶ τὸ ὑπὲρ τὴν γνῶσιν τιμιώτερον εὑρίσκομεν· ὥστε τὸ ὑπὲρ ἅπασαν γνῶσιν εἴπερ ἦν εὑρετόν, εὑρέθη ἂν καὶ αὐτὸ τιμιώτατον.

[583] ἀνάβασις („აღმასვლა“), ἀναγωγή („აღყვანა“), როგორც ფილოსოფიური *terminus technicus*, პირველად არისტოტელესთან ჩნდება პლატონის დაუწერელ სწავლებაზე მსჯელობისას. იხ. Arist. *Metaph.* IV 2,

შეიძლება მიდიოდეს ლოგოსი გამოუთქმელის აღიარებამდე და, მაშასადამე, საბოლოოდ, როგორ უნდა შემოდიოდეს და ეწერებოდეს გამოუთქმელი ჩვენი ლოგოსის სივრცეში. აქ ცხადდება არსებული ლოგოსის (ბერძნული განსჯის) ამოსავალი სახელმძღვანელო პრინციპები და კრიტერიუმები პირველსაწყისის დადგენისას. ესენია დაუჭირვებლობის (ἀνενδεές), უმჯობესობისა (κρεῖττον) და ყოვლადსისრულის (παντελές) კრიტერიუმები.[584] თუმცა, საბოლოოდ, დამასკიოსს ახალი პირველსაწყისის მოგების ნაცვლად, ხელში იმის ცნობიერება რჩება, რომ არსებული ლოგიკა გამოუთქმელზე არ მუშაობს, რაც მას მოშიშებით დაადუმებს. მას ხელთ არაფერი რჩება, მაგრამ სხვანაირი გზა მისთვის წარმოუდგენელია. ქვემოთ დამასკიოსთან მიღებული გზა იქნება გაშლილი.

უმაღლეს ერთში ორობა და სხვაობა გაუქმებულია. ამდენად, ის ყველაზე დაუჭირვებლად წარმოდგება. როგორც ყველაზე დაუჭირვებელსა და წმინდა ერთს, საწყისად ყოფნა ყველაზე მეტად მას ეგების. ცხადია, რაც ყველაზე ერთია, ის ყველაზე პირველია და ყოველივეს იწყებს. ამასთან, თავისი სიმარტივე თვითერთს ყოვლადარსებითად (πανούσιον) და ყოვლისმაწარმოებლად აქცევს. როგორც ასეთი, ერთი ყოველივეს საბოლოო მიზანიცაა. ყოველივე ისწრაფვის ერთისკენ, როგორც უმაღლესი სიკეთისკენ. თუმცა, ზემოთქმული ერთის დაუჭირვებლობას შეფარდებითს ხდის. აქ დამასკიოსი აამოქმედებს „აბსოლუტური-რელატიური“, „შეურევნელი-შერევნილი“ კლასიკურ პლატონურ სქემას, რომელშიც აბსოლუტური და შეურევნელი ყოველთვის წინ უსწრებს რელატიურსა და შერევნილს. კერძოდ, ერთი აუცილებლად იმასთან მიმართებით განისაზღვრება, რისი საწყისი, მიზეზი და სწრაფვის ობიექტიცაა და, ამდენად, აბსოლუტური უმიმართებობა და დაუჭირვებლობა არ შეიძლება გააჩნდეს. დამასკიოსი შენიშნავს, რომ ერთს აქვს დამჭირვებლობის უკიდურესი კვალი[585]. შედეგად, ერთის დაუჭირვებლობა მხოლოდ

1004 b26-1005 a1; XI 3, 1061 a11-16. ტერმინი იმავე კონტექსტში გვხვდება არისტოტელეს კომენტატორ ალექსანდრე აფროდისიელთან. იხ. Alex. Aphr. *in Metaph.* 56, 15f.; 262, 22f. არისტოტელესა და ალექსანდრესთან ἀναγωγή გულისხმობს ყოველი მყოფის დაყვანას ერთისა და განუსაზღვრელი ორობის უმაღლეს პრინციპებზე. როგორც ჩანს, ტერმინი არისტოტელური კი არა, პლატონურია. პლოტინთან ἀναγωγὴ εἰς ἕν ყოველი მყოფის აბსოლუტურად მარტივ და უპირველეს ერთამდე აყვანის აუცილებლობას (εἰς τοῦτον ἡ ἀναγωγὴ πάντων. Plot. VI 8, 21, 22) გამოხატავს (Plot. III 8, 10, 20; V, 5, 4,1). შდრ. Halfwassen 2006, 53; ქირია 2021c, 38, სქ. 51. ამასთანავე, ლოგოსის თვითერთამდე აღმასვლის გრძელი გზისთვის შდრ. Procl. *Theol. Plat.* II 1-3 თავები.

[584] ნეოპლატონურ ტრადიციაში დამკვიდრებული და ძალზედ ფართოდ გავრცელებული ტიპური ტერმინები პირველსაწყისთან მიდგომისას. სანიმუშოდ იხ. Plot. I 8, 2; V 6, 4; VI 8, 6; VI 9, 6 და ა.შ.

[585] ἐνδείας ἀκρότατον ἴχνος. Dam. *Pr.* I, 38, 12.

ფარდობითი თუ შეიძლება იყოს. ახლა, თუ არსებულ ლოგიკას მივდევთ, უნდა მოვძებნოთ ისეთი რამ, რაც დამჭირვებლობით არანაირად არ ხასიათდება.[586] ეს, ვითომ, გამოუთქმელია.

აღმასვლის წესი იცვლება. ამჯერად აღმასვლა ხდება არა უარესის დაუჭირვებლობის, არამედ უმჯობესის დაჭირვების მიხედვით.[587] უმაღლესი ერთი სინთეზით სავსებით შეუცნობადია, თუმცა მარტივი, ერთებრივი ცოდნით – შემეცნებადი. მასში მრავლადაა გამოუთქმადი, შეუცნობადი, თანუწყობადი და არაპოზიციონირებადი, მაგრამ საწინააღმდეგოსთან ერთად.[588] ამასთან, რამდენადაც ერთადაა დადგენილი, ის თანეწყობა ყველაფერს, რაც რამენაირად პოზიციონირებადია. იგი (თავად თავის თავში იერარქიის მომხსელი) არის მწვერვალი პოზიციის მიხედვით (ანუ იერარქიულად) არსებულთა.[589] დამასკიოსის მითითებით, აუცილებელია, საწინააღმდეგოსგან განწმენდილი საწინააღმდეგოს შემცველზე უწინ არსებობდეს, ისევე როგორც შეურევნელი უსწრებს წინ შერევნულს.[590] მაშასადამე, ერთის წინ უნდა იყოს აბსოლუტურად გამოუთქმელი, დაუდგენელი (ἄθετος),[591] თანუწყობელი და ყველანაირად მოუაზრებელი საწყისი.[592]

აღმასვლის მომდევნო კრიტერიუმს სიდიადე (τὸ μέγα), ყოვლადსისრულე (τὸ παντέλειον) და ყოვლისშემცველობა (τὸ περιεκτικὸν ἁπάντων) წარმოადგენს.[593] დამასკიოსი ასახელებს სამ საწყისს – ერთიანს, ერთსა და გამოუთქმელს. დიფერენცირებული და მრავლობითი კოსმოსიდან ვაღწევთ ერთიანამდე, რომელიც ყველაფერ იმას, რასაც ჩვენი კოსმოსი განყოფილად (κατὰ διάκρισιν) შეიცავს, ერთიანობის მიხედვით (κατὰ ἕνωσιν) წარმოადგენს. ერთიანზე მაღლა თავისთავადი ერთია. დამასკიოსის ახსნით, ერთი გულისხმობს არა მინიმუმს ან რაღაც რიცხობრივ ერთს, როგორც, მაგალითად, ერთ ეიდოსს ან ერთ გონებას, არამედ ყოვლადდიდ (πάμμεγα) ერთს, თვით მარტივად ერთს (αὐτὸ τὸ ἁπλῶς ἕν), რომელიც ყოველივეს ყოვლადსრული სიმარტივით შეიცავს. ერთის დიდი ბუნების ჩვენების შემდეგ

[586] Dam. *Pr.* I, 39, 5 (დან., ციტ. N340).
[587] Dam. *Pr.* I, 39, 15-20.
[588] Dam. *Pr.* I, 56, 8-11 (დან., ციტ. N341).
[589] Dam. *Pr.* I, 56, 7-8 (დან., ციტ. N342).
[590] Dam. *Pr.* I, 56, 11-12 (დან., ციტ. N343).
[591] Dam. *Pr.* I, 39, 16-17; II, 23, 4-5 (დან., ციტ. N344-345).
[592] Dam. *Pr.* I, 56, 15-16 (დან., ციტ. N346).
[593] Dam. *Pr.* I, 57, 1-4.

დამასკიოსი მიუთითებს, რომ გამოუთქმელსაც ისე უნდა ჩავხვდეთ, როგორც ერთბამად ყველაფრის ერთ გამოუთქმელ შემცველობას (ἅμα πάντων μίαν ἀπόρρητον περιοχήν). თუმცა, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ერთში ყოველივეს ერთებრივი მოკრება მაქსიმუმია, რასაც ჩვენი გონებითი ხედვა შეიძლება შეწვდეს, გამოუთქმელს ყოვლისშემცველად ვერ დავსახავთ და თუ დავსახავთ, მაინც ვერ გავიგებთ, ამაში რა იგულისხმება. დამასკიოსს დადუმების გარდა, სხვა აღარაფერი დარჩენია.[594] ბოლოს, იგი ღმერთებს პატიებასაც კი სთხოვს ასეთი სახიფათო გულმოდგინებისთვის.[595]

დამასკიოსთან არის კიდევ სხვა პასაჟები, რომლებშიც იგი გამიზნულად ცდილობს გამოუთქმელისთვის მის წინაშე არსებული მეტაფიზიკური სისტემის საფუძველმდებარე ლოგიკის მორგებას, რათა შემდგომ ამ ლოგიკის ხელმოცარულობას ახადოს ფარდა გამოუთქმელთან მიდგომისას. ქვემოთ მოხმობილ პასაჟში, თუ მასში ჭარბად დახვავებულ კითხვებს, რომლებიც აშკარად რიტორიკულ ეფექტს ქმნის (რაც, გასაკვირი არაა, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ფილოსოფოსობამდე დამასკიოსი რიტორიკის მასწავლებელი იყო), მზერას საკმარისი სიღრმით ჩავატანთ, სისტემის ისეთი ელემენტარული სტრუქტურების ამოკითხვას შევძლებთ, როგორებიცაა: პირველსაწყისისგან გამომდინარეობა (პროოდოსი), მასთან დაბრუნება და ზიარება, აგრეთვე, იერარქიული წესრიგი საწყისთან სიშორე-სიახლოვის მიხედვით:

> მისგან აქამდე რაიმე მაინც არ აღწევს? ის ხომ ამათ საფუძველზე უნდა მოიძევებოდეს. და როგორ არ აღწევს, თუ ყველაფერი რაღაცნაირად მისგანაა? მას, რომლისგანაც თითოეული გამომდინარეობს, ხომ ეზიარება კიდეც ყველაფერი, თუ ეს სხვა არაფერია, მაშინ რაც არის, იქიდან აქვს, საკუთარი საწყისით სუნთქავს და მას უბრუნდება, რამდენადაც შესაძლებელია. რაღა დააბრკოლებს მას, თავისი თავიდან რაღაც მისცეს იმათ, რომლებიც მისგან არიან? სახელდობრ, სხვა რა შუამავალია? ხომ ყოველთვის აუცილებელია იყოს მეორე, ერთ საწყისთან მესამეზე უფრო ახლოს მყოფი (ისევე როგორც მესამეა მეოთხეზე უფრო ახლოს) და მისგან [საწყისისგან] ნაკლებად გაყრილი, რომელიც იმ ბუნების ფარგლებში უფრო მეტად რჩება, შესაბამისად, საწყისს მეტად ჰგავს, ამიტომ, მასთან ზიარებისთვისაც უფრო შესაფერისია და ეზიარება კიდეც?[596]

დამასკიოსის ლოგოსი, როგორც თავადვე აღნიშნავს, აქ კვლავაც ყირავდება და საკუთარი თავისვე წინააღმდეგ ბრუნდება[597]: სანამ თავის თავში იქნება, ლოგოსი

---

[594] τὸ πάντη ἀπερινοήτον καὶ πάντη σιγωμένον. Dam. *Pr.* I, 39, 10-11.
[595] Dam. *Pr.* I, 61, 5-6 (დან., ციტ. N347).
[596] Dam. *Pr.* I, 24, 11-24 (დან., ციტ. N348).
[597] შდრ. Dam. *Pr.* I, 26, 3-5 (დან., ციტ. N349).

ყოველთვის და მუდამ მიადგება ერთს, იმას, რაც მის უღრმეს არსებაში ძევს, და ვერასგზით გამოთქვამს არა-ერთს (რომელიც ერთისგან და ერთ-იანი არაა).[598]

საწყისთა შესახებ I, 24, 24–26, 2 მონაკვეთში დამასკიოსი წამოწყებულ მსჯელობას განაგრძობს:

> ყველაფერ ამას მის შესახებ ჩვენ საერთოდ როგორ მივხვდებოდით, ჩვენში რომ არ იყოს მისი რაღაც კვალი (ἴχνος), რომელიც თითქოს მის მიმართ აღგვძრავს? შესაძლოა, ისიც უნდა ითქვას, რომ გამოუთქმელად მყოფი ყველაფერს ანიჭებს გამოუთქმელთან ზიარების (μέθεξις) შესაძლებლობას, რის მიხედვითაც თითოეულში არის რაღაც გამოუთქმელი, როგორც ვაღიარებთ, რომ ზოგიერთი რამ ბუნებით უფრო გამოუთქმელია, ვიდრე სხვა რამ: ერთი მყოფზე უფრო გამოუთქმელია, მყოფი – სიცოცხლეზე, სიცოცხლე – გონებაზე და ა. შ., ამავე პრინციპის კვალად, ან უმალ, პირიქით, მატერიიდან ლოგიკურ არსამდე, მხოლოდ ამ შემთხვევაში [მსჯელობა წარიმართება] უარესის მიხედვით, წინა შემთხვევაში კი – უმჯობესის, თუ შეიძლება ასე ითქვას. თუ ვინმე ყველაფერ ამას დაუშვებს, მაშინ გამოუთქმელი მიზეზიდან პროოდოსს და გამომავალთა რაღაც გამოუთქმელ წყობას შექმნის, ყველაფერ გამოთქმადს დავიყვანთ გამოუთქმელზე ისე, რომ [გამოუთქმელი] ყველგან გამოთქმადთან ერთად გამოიყოფა; შედეგად, მივიღებთ, ორის ნაცვლად, სამ მონადასა და რიცხვს – არსებითს (τὸν οὐσιώδη), ერთებრივსა (τὸν ἑνιαῖον) და გამოუთქმელს (τὸν ἀπόρρητον). ამგვარად კი იმის დაშვებამდე მივალთ, რაც ადრე უარვყავით – ერთი და სიმრავლე გამოუთქმელში, პირველთა, შუალედურთა და უკანასკნელთა წყობა, ასევე გება, გამოსვლა და დაბრუნება; ამით, ზოგადად, გამოთქმადს მრავლად ჩავრთავთ გამოუთქმელში.[599] თუ ისეა, როგორც ვთქვით, ეს არ უნდა მიეყენებოდეს გამოუთქმელს, რომელიც ერთისა და სიმრავლის მიღმა გვსურს რომ იყოს. ამდენად, [გამოუთქმელთა] სიმრავლემდე არ უნდა დავუშვათ ერთი [გამოუთქმელი] და სხვა, ზიარებაში მრავალთან ერთად დაყოფილი. მაშასადამე, ის ზიარებას არ ექვემდებარება, თავისგან თავის მახლობლებსაც არაფერს არ აძლევს და არც არანაირი გამოუთქმელი ღმერთი არ არსებობს ერთამდე ისე, როგორც ერთი არის არსის წინარე.[600]

---

[598] შდრ. Plot. VI 8, 17, 21-27 (დან., ციტ. N350). აღსანიშნავია პლოტინის მიერ აქ უმაღლესი ერთის ლოგოსად (რაც ჩვეულებრივ სულის კუთვნილებაა) მოხსენიება, სახელდობრ, როგორც εἷς πάντα λόγος, რომელიც აბსოლუტურად მთლიანად თავის თავზეა მიმართული და, ყოვლისმქონე, გარეთ აღარაფერს ეძიებს. ასევე შდრ. Plot. VI 8, 15, 33-36 (დან., ციტ. N351). აქვე საინტერესოა არეოპაგიტული შეხმიანებებიც. იხ. *d.n.* VII 4, 199, 2-4 (დან., ციტ. N352). ამასთან, იხ. Procl. *Theol. Plat.* II 1, 5, 1–9, 3.

[599] ერთგან დამასკიოსი გამოუთქმელიდან ერთის წარმოქმნის საკითხს ეხება. მისი მითითებით, ერთი პროოდოსით კი არ წარმოიქმნება, არამედ გებით, რადგან პროოდოსი დიადასთანაა დაკავშირებული, ერთი კი, როგორც თავისთავად პროოდოსზე აღმატებული, პროოდოსისას თავის თავში უცვლელად განუმრავლებელი რჩება. ერთი ყველაფერს აერთიანებს (როგორც ერთმანეთთან, ასევე მიზეზებთან) და, ამიტომ, გამოუთქმელზე დაბლა დგომის მიუხედავად, გამოუთქმელიდან მისი „ჩამოსვლა“ (ἀπόβασις) პროოდოსი არაა და არც „ჩამოსვლაა“. მას გამოუთქმელიდან გამოსვლა არ ნებავს (οὐκ θέλουσαν) და შთანთქმულია (καταπινομένην) გამოუთქმელში. ის, რაც, დასუსტების გამო, გამოდის, ერთს დაპირისპირებული პრინციპია. შდრ. Dam. *Pr.* II, 13, 14–14, 13. 16, 7-11.

[600] Dam. *Pr.* I, 24, 24–26, 2 (დან., ციტ. N353). აქვე უნდა ითქვას, რომ მოყვანილ პასაჟს ძალიან მოკლედ ჩვენს სამაგისტრო ნაშრომშიც (გვ. 95-96) შევეხეთ, თუმცა წინამდებარე ნაშრომში არსებული განხილვა თავისი კონტექსტიტურთ ხარისხობრივად და შინაარსობრივად არსებითად სხვა რამაა.

წინამდებარე პასაჟში თანმიმდევრობით იდენტიფიცირებული ელემენტარული სტრუქტურებია: ● გამოუთქმელის კვალი ჩვენში;[601] ● გამოუთქმელთან ზიარება, შედეგად, ყოველივეში რაღაც გამოუთქმელი;[602] ● გამოუთქმელობის წილის მიხედვით, საგანთა უმჯობესობა-უარესობის განსაზღვრა:[603] პირველ შემთხვევაში ვიწყებთ ერთიდან როგორც (გამოუთქმელთან უახლოესიდან და ამდენად) უმჯობესიდან და თანდათანობით ჯაჭვისებურად ქვევით ვეშვებით – უარესისკენ, მაშინ როდესაც მეორე შემთხვევაში „ათვლა“ იწყება მატერიიდან როგორც უარესიდან და, პირიქით, უკვე ზევით მივიწევთ. მატერია იმდენადაა უარესი, რამდენადაც რაღაც რაც უფრო ახლოსაა გრძნობად მატერიასთან, მით უფრო მეტადაა გამოთქმადი, მისგან დაცილებასთან ერთად კი უფრო და უფრო წმინდა და გამოუთქმელი ხდება; ● გამოუთქმელიდან პროოდოსი;[604] ● გამოუთქმელიდან გამომავალთა წყობა;[605] ● ყოველი გამოთქმადის გამოუთქმელზე დაყვანა (ἀναγωγή);[606] ● სამი მონადა და რიცხვი,[607] მათ შორის პირველი – გამოუთქმელი: გამოდის, რომ სინთეზური მყოფის სფეროს (პირველმყოფი და მყოფები) მიღმა იქნება არა მხოლოდ წმინდა ერთის სფერო, რომელიც პროკლეს სისტემაში თვითერთთან ერთად ზეარსებით ჰენადებს გულისხმობს, არამედ, კიდევ, გამოუთქმელის სფერო, რომელიც, არსებული მეტაფიზიკური სისტემის ლოგიკას თუ მივყვებით, თვით გამოუთქმელსა და გამოუთქმელის ზიარებულ მანიფესტაციებს – ე. წ. „გამოუთქმელებს“ – უნდა გულისხმობდეს; ● ერთი გამოუთქმელი და მის მახლობელ გამოუთქმელთა სიმრავლე, რომლებთან უშუალო ზიარებაც ყველაფერს გამოუთქმელად აქცევს:[608] ამ მხრივ,

---

[601] შდრ. Procl. *Dub.* 64, 10-12 (დან., ციტ. N354). ასევე შდრ. Plot. V 5, 5, 12; VI 7, 18, 3. *პარმენიდეზე* პროკლეს კომენტარში ნათქვამია, რომ სულის ერთის გაღვიძების გარეშე, რომელიც თითქოს ერთის ხატია ჩვენში, ერთს ვერ მივუახლოვდებოდით. იხ. Procl. *in Prm.* VI, 1071, 25-29 (დან., ციტ. N355). აქ მოქმედებს ემპედოკლესეული პრინციპი, რომლის მიხედვითაც მსგავსი მსგავსით შეიცნობა. შდრ. Plot. III 8, 9, 22-23; Plot. VI 9, 11, 33; Procl. *in Prm.* IV, 975, 36-37 (τῷ ὁμοίῳ... τὸ ὅμοιόν ἐστι λῃπτόν); Ibid, VI, 1081, 5 (τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιόν ... γνῶναί); VII, 48k (simili simile sit cognoscibile); *Inst.* prop. 32. პროკლესთან „ჩვენში მყოფი ერთის“ გაგებისთვის იხ. Beierwaltes 1963, 255-266.

[602] ჯერ კიდევ პლატონთან დადასტურებული უამრავი ადგილიდან შესაბამისი იდეისადმი (როგორც მრავალს ზედა ერთისადმი) მრავალი გრძნობადი საგნის ზიარებითი მიმართების შესახებ იხ. Pl. *Phlb.* 14 c–18 d; *Phdr.* 265 dff.; *R.* 476 aff.; *Tht.* 184 d. ასევე იხ. Plot. VI 9, 1, 1 (დან., ციტ. N356); V 3, 15, 11-12; VI 6, 1, 20. აგრეთვე შდრ. Pl. *Prm.* 144 c4-6; 144 e1f.; Plot. VI 7, 23, 22-24; Procl. *Inst.* prop. 1-2; 8; 12-13.

[603] შდრ. Plot. VI 9, 1, 27-28 (დან., ციტ. N357). ასევე იხ. Procl. *Inst.* prop. 7; 24.

[604] პირველ ყოვლისა, შდრ. Procl. *Inst.* 11-12.

[605] პირველ ყოვლისა, შდრ. Procl. *Inst.* Prop. 21-22.

[606] შდრ. მაგ. Procl. *Inst.* 100, 90, 7-10 (დან., ციტ. N358).

[607] შდრ. Procl. *Theol. Plat.* I 3, 14, 7-11.

[608] შდრ. Procl. *Inst.* prop. 23-24; 28.

ამოსავალია უზიარებელი – ზიარებული – მაზიარებელი (ἀμέθεκτον – μετεχόμενον – μετέχον) ზიარების ტრიადული სქემა. თავისთავად ერთი უზიარებელია, მაგრამ მასთან ზიარება ხდება მასთან მაქსიმალურად დამსგავსებული ზიარებული რეალიების მეშვეობით, რის შედეგადაც მოცემულია: უზიარებელი თვითერთი – ზიარებული ჰენადები – მაზიარებელი მყოფები.

დამასკიოსი აჩვენებს, რომ მის ხელთ არსებული მეტაფიზიკური სისტემის ლოგიკა გამოუთქმელზე მორგებადი არაა. გამოუთქმელი, მისი გაგების ფარგლებში, არც საწყისი, არც მიზეზი, არც ღმერთი, არც ერთი და არც პირველი არ შეიძლება იყოს; ვერ იქნება გამოუთქმელიდან გამომავალთა წყობა; ვერანაირი პოზიცია (πάντῃ ἄθετος) მას ვერ მიეჩინება;[609] ის არც მაღლაა და არც დაბლა, არც პირველია და არც უკანასკნელი; ის არაა ყველაფრის გვირგვინი და არ მოიცავს ყველაფერს;[610] გამოუთქმელი ვერ თავსდება არსებულ ტრიადულ სქემებში; შესაბამისად, მას, *ტელოსისა* და ყოვლადსისრულის არსებული ფუნდამენტური გაგებების შესაბამისად, ვერაფერი დაუბრუნდება, ვერც ეზიარება და იშუამავლებს მასთან ზიარებაში; ვერც ჩვენში არსებული „შეგრძნება“ გამოუთქმელისა იქნება „გამოუთქმელი ჩვენში“ და ჩვენს ნამდვილ გამოუთქმელ ბუნებაზე იმეტყველებს, რომელმაც გამოუთქმელთან გაერთებისთვის უნდა გახსნას გზა. დამასკიოსს ისღა დარჩენია თქვას, რომ „გამოუთქმელი“ და „საიდუმლო“ მის (თუ მათ, როგორც (ნეო)პლატონიკოსების) ყველა გაგებასა და აზრთან შეუთავსებელი და შეუწყობელია.[611]

ვგონებთ, დამასკიოსის მთელ შეუძლებელ ფიქრს გამოუთქმელზე აჯამებს კითხვა, რომელსაც ერთგან ის თავად უსვამს საკუთარ თავს: „რა არის ლოგოსის ზღვარი, გარდა უძლური დუმილისა და იმის აღიარებისა, რომ ვერაფერს შევიცნობთ იმათზე, რომელთა, როგორც შეუძლებელთა და წარმოუდგენელთა, შემეცნებაში შემოსვლა წესი არაა?“[612]

[609] Dam. *Pr.* I, 39, 16-17; 56, 15-16; II, 23, 4-5 (დან., ციტ. N344-346).
[610] Dam. *Pr.* I, 24, 7-10 (დან., ციტ. N359)
[611] Dam. *Pr.* II, 23, 20-22 (დან., ციტ. N360).
[612] Dam. *Pr.* I, 21, 20-22 (დან., ციტ. N361).

თავი III

პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის იდეური ტრანსფორმაცია ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან

(ნაშრომში *ღვთაებრივ სახელთათვის*)

3.1 შესავალი

დიონისე არეოპაგელის – მოციქულთა ხანის მოღვაწის, არეოპაგის მოსამართლის, ათენის ეპისკოპოსის, წმინდანის – სახელი ერთ-ერთი ყველაზე დამაინტრიგებელი და იდუმალებით მოცულია ქრისტიანობის ისტორიაში.[613]

დიონისე არეოპაგელი მოციქულ პავლეს მიერ ქრისტიანობაზე მოქცეული ერთ-ერთი პირველი ათენელი იყო. *მოციქულთა საქმენის* (17, 16-34) მიხედვით, პავლე ათენში ვიზიტისას, ზოგიერთ ეპიკურელ და სტოელ ფილოსოფოსთან კამათის შემდეგ, ადგილობრივთა მოწოდებით, რომელთაც, მათთვის დამახასიათებელი განსაკუთრებული სიბრძნის სიყვარულიდან გამომდინარე, ისე არაფერი ეხალისებოდათ, როგორც რაიმე სიახლეზე საუბარი ან მისი მოსმენა, ქრისტიანული მოძღვრების საქადაგებლად ათენის არეოპაგში წარსდგა. ათენელთა კერპთაყვანისმცემლობით უკმაყოფილების მიუხედავად, რიტორიკაში დახელოვნებულმა[614] პავლემ ათენელებს თავდაპირველად რწმენა შეუქო და მის მიერ ათენის ერთ-ერთ ტაძარში აღმოჩენილ, უცნობი ღმერთისადმი (Ἀγνώστῳ θεῷ)[615] მიძღვნილ, სამსხვერპლოზე მიუთითა. ღმერთი, რომლის შესახებაც პავლეს უნდა ეუწყებინა, სწორედ, ასეთი იყო – ერთი მხრივ, ათენელთათვის ჯერაც უცნობი, რომელსაც, ცხადია, კერპის სახე ვერ ექნებოდა მიღებული, ხოლო, მეორე მხრივ, შეუცნობელი[616], რომელიც თვით გაცნობის შემთხვევაშიც კი, თავისი დაფარულობის[617]

---

[613] დიონისე არეოპაგელის შესახებ იხ. Coakley and Stang 2012, 11-26.

[614] ანტიკურ რიტორიკასთან მოციქულ პავლეს მიმართების თაობაზე ვრცლად იხ. Porter and Dyer 2016. არეოპაგის სიტყვასთან, როგორც ქრისტიანობასა და ელინიზმს შორის შეხვედრის ადგილთან, დაკავშირებით იხ. Dupont 1984, 380-423.

[615] ἄγνωστος, ον ბერძნულად ნიშნავს არა მხოლოდ შეუცნობელსა და უცნაურს, არამედ უცნობსა და დავიწყებულსაც. „მოციქულთა საქმენში“ ἄγνωστος θεός-ის გაგებასთან დაკავშირებით იხ. van der Horst 1988, 19-42. პავლეს სიტყვის საფუძვლიანი ანალიზისთვის იხ. ნორდენის შრომა *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (1913), რომელიც, თავისი ფუნდამენტური მნიშვნელობიდან გამომდინარე, არაერთხელ გამოიცა ხელახლა.

[616] წმინდა წერილში ღმერთის შეუმეცნებლობასთან დაკავშირებით იხ. *Ex*. 24, 15-18. 33, 20. 19, 21ff; *Jud*. 13, 22; *Pss*. 17, 12; *Jo*. 1, 18; *1 Tim*. 6, 16; *Apoc*. 8, 1.

[617] შდრ. *Is.* 45, 15. ძველ აღთქმაში დაფარული ღმერთის გაგების თაობაზე იხ. Balentine 1983, 49-79; Carabine 1995, 197-201.

გამო, კერპად ვერ ჩამოისხმებოდა. ამ ღმერთს ათენელები გაუცნობიერებლად სცემდნენ თაყვანს, პავლე კი მათ უცნობისა და შეუცნობლის გაცნობიერებისკენ მიმართავდა. შეიძლება ითქვას, რომ ამ ღმერთზე სწორების აღებით ახალი მოძღვრების მქადაგებელი პავლე და ტრადიციული რელიგიის მიმდევარი, ფილოსოფიით გატაცებული ათენელები ერთ სააზროვნო სივრცეში მოექცნენ და თანშეწყობილი მოძრაობა დაიწყეს. პავლეს მიერ ნაქადაგები ღმერთი წარმოადგენდა მთელი კოსმოსისა და ყოველი მისი ნაწილის შემოქმედს (ποιητής), ცისა და მიწის უფალს (κύριος), ყოველი არსებისთვის სიცოცხლის, სუნთქვისა და სხვა ყველაფრის მიმნიჭებელს, ყოვლისმომცველს, რომელშიც ვცოცხლობთ, ვმოძრაობთ და ვარსებობთ, და რომლის მოდგმაც ვართ.[618] ყოველივეს მყოფი, ყოველივეს დამფარავი და, მეტიც, გადამფარავი ღმერთი წინ უსწრებს ყოველივეს და არაფრით არ შემოისაზღვრება. ის ვერ იქნება რაღაც ყოველივედან, ვერ იმკვიდრებს თავისი შემოქმედების ერთ განსაზღვრულ ნაწილში და ვერც თავის ნაწარმოებებს დაემსგავსება. პავლეს სიტყვებით, რაკი ღვთის მოდგმა ვართ, არ უნდა ვიფიქროთ, თითქოს ღვთაებრივი ოქრო-ვერცხლის ან ადამიანის ხელოვნებით ნაქანდაკარი ქვის მსგავსი იყოს.[619] გამოდის, რომ ღმერთი, როგორც ყველაფრის შემოქმედი და მეუფე, ყველაფრის მიღმა რჩება; ის არაფერს არ უდრის, მას სრულად ვერაფერი ვერ იტევს და ვერ გამოხატავს. ამრიგად, არეოპაგზე წარმოთქმულ სიტყვაში პავლე დამაჯერებელი უბრალოებით ასაჩინოებს ღმერთის, როგორც ყველაფრის შემოქმედი მიზეზის, ერთბამი იმანენტობისა და ტრანსცენდენტობის დიალექტიკას. ფილოსოფიურად განწყობილი ათენელებისთვის ეს თეორია გონივრული და მისაღები აღმოჩნდა. თუმცა, მათთვის გაუგებარი და მიუღებელი გამოდგა ქრისტიანული სწავლება მონანიებისა და მკვდრეთით აღდგომის შესახებ. ამიტომაც, აქ პავლეს გამოსვლა შეწყდა და, ამგვარად, შეჩერდა ის თანშეწყობილი მოძრაობაც, რომელშიც პავლესა და ათენელების შეხვედრამ გეზი აიღო. ერთ-ერთი იმ არცთუ ისე ბევრთაგან, ვინც პავლესი ამ ერთ შეხვედრაზევე ირწმუნა, დიონისე არეოპაგელი იყო.[620]

დიონისე არეოპაგელის სახელით ჩვენამდე მოაღწია ე. წ. არეოპაგიტულმა კორპუსმა, რომლის მნიშვნელობაც უზარმაზარია როგორც აღმოსავლური, ასევე

[618] *Ac.* 17, 28 (დან., ციტ. N365).
[619] *Ac.* 17, 29. შდრ. *Ex.* 20, 3-5; *Lev.* 19, 4; *Dt.* 4, 12ff. 5, 7-9. 27, 15; *Os.* 8, 4 ff. 13, 2; *Is.* 44, 9ff.
[620] დიონისე არეოპაგელის შესახებ იხ. ასევე Eus. *h.e.* III 4.

დასავლური ქრისტიანული თეოლოგიის განვითარებაში.[621] კორპუსი ოთხი ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ხასიათის ტრაქტატისგან – *ღვთაებრივ სახელთათვის, ციური იერარქიისათვის, საეკლესიო იერარქიისათვის და მისტიკური თეოლოგიისათვის* – და 10 წერილისგან შედგება.[622] წერილების ადრესატები მოციქულთა ხანის სხვადასხვა პირები არიან,[623] მათში განხილული თემებიც ასევე სხვაობს ერთმანეთისგან. *ციურ იერარქიაში* არეოპაგიტული კორპუსის ავტორი, რომლისგანაც მომდინარეობს თავად ტერმინი „იერარქია"[624], ქრისტიანობის ისტორიაში პირველად ანგელოზთა ზუსტად გააზრებულ კლასიფიკაციას წარმოადგენს.[625] საკლასიფიკაციო პრინციპი ტრიადულია, რის კვალადაც ციური არსებების სამყაროში, ღვთაებრივ პრინციპთან[626] სიახლოვე-სიშორის მიხედვით, ანგელოზთა სამი ტრიადა, ანუ ჯამში ანგელოზთა ცხრა დასი, გამოიყოფა. საეკლესიო იერარქია, თავის მხრივ, ციურის ხატს წარმოადგენს და ასევე ტრიადული პრინციპითაა მოწყობილი.[627] ცამეტი თავისგან შედგენილი შრომა *ღვთაებრივ სახელთათვის* ღმერთის მთავარი გონითსაწვდომი სახელების ახსნა-განმარტებას იძლევა,[628] ხოლო მოცულობით პატარა, თუმცა თავისი გავლენით მეტად დიდი,

---

[621] არეოპაგიტული კორპუსისა და მასში განვითარებული იდეების გავლენისა და აქტუალობისთვის იხ. Stiglmayr 1895; Völker 1961, 331-350; Neidl 1978, 211–246; des Places 1987, 81-92; de Andia 1997; Boiadjiev et al. 2000; Yannaras 2005; Suchla 2008; Coakley and Stang 2009, 27-224; მახარაძე 2011, 257-395; Henderson 2013; Ritter 2018, 19-68. კორპუსის ავტორიტეტის გამყარებისა და გავლენის საქმეში გადამწყვეტი როლი შეასრულეს იოანე სკითოპოლელმა და მაქსიმე აღმსარებელმა. იხ. von Balthasar 1940, 16-38; Suchla 1980; Eadem 1985; Eadem 1995; Rorem and Lamoreaux 1998, 7-98.

[622] კორპუსის ავტორი თავის სხვა რამდენიმე შრომასაც (მაგ., *თეოლოგიურ განწესებათათვის, სიმბოლური თეოლოგიისათვის*) ახსენებს, თუმცა მათ ჩვენამდე არ მოუღწევიათ და, როგორც ივარაუდება, რეალურად არც უნდა არსებულიყვნენ. ზოგადად, არეოპაგიტული ტექსტების შინაარსისა და გავლენის გასაცნობად საუკეთესო შესავალს წარმოადგენს Rorem 1993.

[623] ამ გზით არეოპაგიტული კორპუსის ავტორი თავს მოციქულთა ხანის მოღვაწედ წარმოადგენს. გვიანი პერიოდის ავტორებს ის არ ახსენებს და არ ციტირებს. მეშვიდე წერილის მიხედვით, მისი სახელი დიონისეა (*ep.* 7, 170, 4); ამავე წერილში იმტკიცება, რომ ვინმე აპოლოფანესთან ერთად იესოს ჯვარცმის დროს მზის დაბნელების მომსწრე გახდა (*ep.* 7, 168, 14-170, 8). ამასთან, იგი პავლე მოციქულზე საუბრობს როგორც თავის მასწავლებელზე (*d.n.* 136, 18-19; 140, 4).

[624] ტერმინ „იერარქიის" მნიშვნელობასა და ისტორიასთან დაკავშირებით იხ. Stiglmayr 1898, 180-187; Dress 1975-76, 47-68; O'Daily 1989, 41-73.

[625] ანგელოზთა სახელები, რა თქმა უნდა, ფიგურირებს როგორც ბიბლიაში, ასევე პირველი საუკუნეების მამებთან, მაგრამ მათ ისეთ მკაცრ (ტრიადულ) სისტემატიზაციას, როგორსაც დიონისესთან, ვერსად ვპოულობთ. ანგელოზთა შესახებ დიონისეს სწავლების ბიბლიური წყაროებისთვის იხ. Roques 1954b, 150-154.

[626] ბერძნულად θεαρχία. ეს სიტყვა დიონისეს ნეოლოგიზმს წარმოადგენს. იხ. Dion. Ar. *c.h.* 10, 6; 12, 5; 57, 3; *e.h.* 67, 17; 77, 7; *d.n.* 117, 7; 118, 4; 126, 10; *ep.* 2, 158, 1; 158, 9.

[627] დიონისესთან საეკლესიო იერარქიისთვის, მათ შორის ნეოპლატონიკოსთა თეურგიულ აზროვნებასთან შედარების ფონზე იხ. Rutledge 1964; Inglis 1964, 293-302; Idem 1965, 20-31; Stock 2008; Drews 2011.

[628] შდრ. Dion. Ar. *d.n.* I 8, 121, 6; XIII 4, 230, 6 (დან., ციტ. N366-367).

ტრაქტატი *მისტიკური თეოლოგიისათვის*[629], წართქმითი და უკუთქმითი თეოლოგიისა და „ღვთაებრივი ნისლის“ (θεῖος γνόφος)[630] კონცეპტების ჩამოყალიბების კვალად, ღმერთამდე აღმასვლისა და ღმერთთან გაერთების იდუმალ გზას შლის. საკუთრივ ჩვენი კვლევის საგანს წარმოადგენს *ღვთაებრივ სახელთათვის*, რომელიც, დარწმუნებით შეიძლება ითქვას, რომ, არეოპაგიტულ კორპუსში საკუთრივ ფილოსოფიურ-მეტაფიზიკური ძიებისთვის, მით უმეტეს, პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის იდეური ათვისების შესწავლის მხრივ, ყველაზე მდიდარ არეალს შლის.

არეოპაგიტული კორპუსის ნამდვილ ავტორად საუკუნეების განმავლობაში დიონისე არეოპაგელი მიიჩნეოდა. კორპუსის კვლევაში გარდატეხა 1895 წელს გერმანელ კლასიკოს ჰუგო კოხისა და თეოლოგ იოზეფ შტიგლმაიერის ფილოლოგიური აღმოჩენებით დაიწყო.[631] ამ წელს მათ ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად გამოაქვეყნეს ორი სტატია[632], რომლებშიც წარმოდგენილ იქნა *ღვთაებრივ სახელთათვის* მეოთხე თავის მეორე, ბოროტებისადმი[633] მიძღვნილი, ნაწილის კრიტიკული კვლევა. კოხმა და შტიგლმაიერმა დაამტკიცეს, რომ ზემოხსენებული მონაკვეთი მთლიანად დამოკიდებული იყო პროკლეს ლათინურ თარგმანში შემორჩენილ ტრაქტატზე *De malorum subsistentia*[634] და, არსებითად, პროკლეს ამ შრომის ეკლექტურ ტრანსკრიფციას[635] წარმოადგენდა. მათი უმაღლეს მეცნიერულ დონეზე შესრულებული კვლევის შედეგები სავსებით დამაჯერებელი

---

[629] დიონისეს მისტიკური სწავლებისთვის იხ. Völker 1958; Vanneste 1959; Idem 1963, 286-306; Spearritt 1968; Brontesi 1970; Bernard 1987, 523-566; Golitzin 1993, 98-114; Beggiani 1996, 201–223; de Andia 1996; Eadem 2006, 37-58; Louth 2007; Lefebvre 2013; Rorem 2015.

[630] აქ შეიმჩნევა გრიგოლ ნოსელის ამკარა გავლენა. შდრ. Gr. Nyss. *v. Mos.* // *GNO* VII/1, 87, 8-17; ვრცლად იხ. Ibid, 86, 11–88, 12.

[631] კორპუსის ავტორის იდენტობასთან დაკავშირებით ეჭვები კოხამდე და შტიგლმაიერამდე ძალიან დიდი ხნით ადრე, ჯერ კიდევ მეექვსე საუკუნის 30-იან წლებში, კორპუსის გამოჩენისთანავე გამოითქვა. უადრესი სკეპტიკოსი ეფესოს ეპისკოპოსი ჰიპატიოსი იყო – თავჯდომარე 532 წელს კონსტანტინოპოლში ჩატარებული საეკლესიო კრებისა, რომელზეც პირველად იქნა წარმოდგენილი არეოპაგიტული წიგნები. კორპუსის ავტორის იდენტობასთან დაკავშირებით ეჭვები რენესანსის ეპოქაში განსაკუთრებით გააქტიურდა. ამ მხრივ, ამკარა ეჭვს გამოთქვამდნენ ლორენცო ვალა და ერაზმუს როტერდამელი. ახალ დროში კორპუსის მეცნიერულ კვლევაში მნიშვნელოვან პუნქტს წარმოადგენდა იოჰან ენგელჰარდტის 1820 წლის მონოგრაფია (*Dissertation de Dionysio platonizante*), რომელშიც მკვლევარმა მრავლად მიუთითა კორპუსში პროკლეს კვალზე, თუმცა პროკლეს გავლენის დეტალური დასაბუთება ვერ შეძლო. შდრ. Wear and Dillon 2007, 3.

[632] იხ. Koch 1895, 438-454; Stiglmayr 1895, 253-273. 721-748.

[633] დიონისესთან ბოროტების საკითხის თაობაზე იხ. Mühlenberg 1969, 226-238; Schäfer 2002, 380-472; Idem 2006, 133-162.

[634] პროკლეს ამ შრომის არასრული ბერძნული ვერსია შემონახულია ისააკ სებასტოკრატორთან. იხ. Isaak Sebastokrator 1971. პროკლეს ამ შრომის გარჩევისთვის იხ. იხ. Steel 1998, 83-102; Phillips 2007.

[635] შდრ. Schäfer 2006, 17.

გამოდგა და, ფაქტობრივად, საყოველთაო აღიარება მოიპოვა[636]. როგორც რენე როკი – დიონისეს ერთ-ერთი ყველაზე დიდი მკვლევარი გასულ საუკუნეში – მიუთითებს,[637] კოხისა და შტიგლმაიერის მთავარი დამსახურება იმაში მდგომარეობს, რომ მათი კვლევების შედეგად საბოლოოდ დადგინდა დიონისე არეოპაგელის სახელით მოღწეული ნაწერების პსევდოეპიგრაფიკული[638] ხასიათი[639] და განისაზღვრა მათი შექმნის პერიოდი (დაახლ. V ს.-ის 70-იანი წლებიდან VI ს.-ის 30-იან წლებამდე) და არეალი (სირია-პალესტინა).

---

[636] ზემოთქმული არ გამორიცხავს იმ მეტად იშვიათი გამონაკლისების არსებობას, რომლებიც, კოხისა და შტიგლმაიერის კვლევების შემდეგაც კი, კორპუსის ავტორად პირველი საუკუნის მოღვაწე დიონისე არეოპაგელს აღიარებდნენ. ამ მხრივ, იხ. Bulhak 1938; Müller 1976.

[637] Roques 1957, 1082.

[638] კორპუსის ავტორის ვინაობის საკითხთან დაკავშირებით წამოყენებული უამრავი ჰიპოთეზიდან (ჯამში კორპუსის ავტორად შემოთავაზებული პირების რაოდენობა დაახლოებით ოცდახუთს აღწევს) რამდენიმე, ყველაზე გახმაურებულ ჰიპოთეზაზე მოკლედ შევაჩერებთ ყურადღებას. იოზეფ შტიგლმაიერმა კორპუსის ავტორი სევეროს ანტიოქიელთან გააიგივა, თუმცა მისი ჰიპოთეზა მალევე უარყო სევეროსის კვლევაში აღიარებულმა ავტორიტეტმა ჟოზეფ ლებონმა. იხ. Stiglmayr 1928, 1-27. 161-189; Lebon 1930, 880-915; Idem 1932, 296-313. დიდი აღიარება მოჰყვა 40-50-იან წლებში წამოყენებულ ნუცუბიძე-ჰონიგმანის ჰიპოთეზას, რომლის მიხედვითაც კორპუსის ავტორი პეტრე იბერი უნდა იყოს. იხ. Нуцубидзе 1942; Honigmann 1952. აქვე, კონკრეტულად ნუცუბიძის თეორიის განხილვისთვის იხ. ასევე კოპლატაძე 2013, 61-71. ნუცუბიძე-ჰონიგმანის ჰიპოთეზა, დაწვრილებითი შემოწმების შემდეგ, უარყოფილ იქნა დიონისეს საუკეთესო მკვლევრის რენე როკის მიერ, რის შედეგადაც ნუცუბიძე-ჰონიგმანის ჰიპოთეზამ, ლოგიკურია, უკანა პლანზე გადაინაცვლა. იხ. Roques 1954a, 69-98. პეტრე იბერისა და დიონისეს იდენტურობის პრობლემისთვის ასევე იხ. ლოლაშვილი, *ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერიელის იდენტურობის პრობლემა ქართულ და ევროპულ მეცნიერებაში*. 1991 წელს ოქსფორდის პატრისტიკულ კონგრესზე ხსენებული ჰიპოთეზის განახლების მცდელობით წარსდგა ვან ესბროკი. იხ. van Esbroeck 1991, 217-227. იმავე მცდელობებს ვხვდებით ლურიესთან. იხ. Lourié 2010, 143-210. განსაკუთრებით პროვოკაციული გამოდგა მაძუკის მიერ წამოყენებული ჰიპოთეზა კორპუსის ავტორის დამასკიოსთან გაიგივების შესახებ. თუმცა, მკვლევართა დიდი უმრავლესობა ამ ჰიპოთეზას ეჭვით ეკიდება. იხ. Mazzucchi 2006, 299-334. მაძუკის ჰიპოთეზის კრიტიკისთვის იხ. Curriello 2013, 101-116. კვლევის განსხვავებულ მიმართულებას წარმოადგენს ე.წ. სირიოლოგიური პერსპექტივა, რომელიც კორპუსს სირიულ-პალესტინური ორიგენიზმის კონტექსტში განიხილავს და მის ავტორს ორიგენისტად სახავს. იხ. Perczel 1999, 673-710; Idem 2001, 261-282; Idem 2003, 1193-1209. პერცელის ჰიპოთეზის კრიტიკისთვის იხ. Fiori 2011, 831-843. კორპუსის ავტორის ვინაობის საკითხი მეტად ორიგინალურადაა გადაწყვეტილი სტენგის 2012 წელს გამოსულ შრომაში *Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite. "No Longer I"*. მკვლევარი არეოპაგიტული კორპუსის ავტორის მხრიდან ნაყალბევს ვერ ხედავს. მის მიერ „დიონისე არეოპაგელის" სახელის მორგება წარმოადგენდა სულიერი პრაქტიკის ნაწილს, რომელიც საკუთარი თავის უარყოფასა და ახალ პიროვნებად თავის გარდაქმნაში მდგომარეობდა. ამავე აზრით ბოდგან ბუგურიც მიუთითებს, რომ ფსევდონიმის ქვეშ წერის პრაქტიკა წარმოადგენს კორპუსში აღწერილი ასკეტური და მისტიკური პროექტის განუყოფელ ნაწილს. კორპუსის ავტორი, თავისი თავიდან ექსტატიკური გამოსვლის კვალად, თავს გარდაქმნის ახალი აღთქმის დიონისედ, როგორც „პავლეს მიმბაძველად", და პავლესავით თავისი პიროვნების ქრისტესთან გაზიარებას ესწრაფვის (*Gal.* 2, 20). იხ. Bugur 2022, 90. მსგავსი პოზიციისთვის ასევე იხ. Suchla 2008, 19-20; Schäfer 2006, 169-170. შდრ. დასასრულ, მკვლევართა დიდი ნაწილი კორპუსის ავტორის იდენტობის ენიგმას აღიარებს ფაქტად და მასში განვითარებული ნააზრევის გასაგებად გადამწყვეტ მნიშვნელობას არ ანიჭებს. იხ., მაგალითად, Beierwaltes 2001, 44-84; Schäfer 2006; Perl 2007; Mainoldi 2017, 199-217.

[639] შდრ. Koch 1895, 353-420. აქვე უნდა მიეთითოს კოხის მეტად მნიშვნელოვანი შრომაზე, რომელშიც გამოკვლეულია დიონისეს მიმართება ნეოპლატონიზმთან და მისტერიებთან. იხ. Koch 1900.

კოხმა და შტიგლმაიერმა მიმართულება მისცეს პროკლესეულ კონტექსტში არეოპაგიტული კორპუსის კვლევას. მათი შრომების შემდეგ არაერთხელ იქნა ნაჩვენები დიონისეს თეორიული დავალებულობა ზოგად ნეოპლატონურ პრინციპებზე და მისი პირდაპირი დამოკიდებულება პროკლეზე, დადგინდა პროკლეს უფრო და უფრო მეტი ტექსტის გავლენა დიონისეზე. დღეს უეჭველია, რომ არეოპაგიტული ტექსტები პროკლესეულ წყაროებს ეყრდნობა. თავის სწავლებას არეოპაგიტიკის ავტორი პროკლესთან ძალზედ ახლოს მდგომი ენით გამოხატავს, ისე, რომ პლაგიატამდეც[640] კი მიდის. ის, ფაქტობრივად, აზროვნების პროკლესეულ-ნეოპლატონურ ფორმებში ცხოვრობს.[641] გასული საუკუნის 60-იანი წლებიდან ასევე ყურადღება ექცევა ათენის ნეოპლატონური სკოლის უკანასკნელ დიადოხოსთან – დამასკიოსთან – დიონისეს მსგავსებათა კვლევას.[642] არეოპაგიტულ კორპუსში დამასკიოსის ტერმინოლოგიური, სტილისტური და კონცეპტუალური კვალის აღმოჩენას მკვლევრები იმ დასკვნამდე მიჰყავს, რომ კორპუსის ავტორის სპეკულატიური აქტივობა ათენის ნეოპლატონური სკოლის ბოლო წლებით უნდა თარიღდებოდეს.[643]

---

[640] ამ მხრივ, განსაკუთრებით საყურადღებოა პერცელის 2000 წელს გამოქვეყნებული სტატია, რომელშიც პროკლეს *პლატონურ თეოლოგიასთან* მიმართებით დიონისეს პარაფრაზირებული პლაგიატია გამოაშკარავებული. დიონისესთვის პროკლეს არცერთი შრომა არ ყოფილა ისეთი მნიშვნელოვანი, როგორც *პლატონური თეოლოგია*. პერცელის ვარაუდით, თავდაპირველად დიონისემ *პლატონური თეოლოგიის* უწყვეტი პარაფრაზი გააკეთა, შემდეგ პარაფრაზირებული ტექსტი დატეხა, გადაალაგა და ამ გადაწყობილ ნატეხებზე თავისი კორპუსი ააგო. პერცელი *პლატონურ თეოლოგიასთან* მიმართებით დიონისეს პარაფრაზირების ტექნიკას „გატეხილი სარკის“ ტექნიკას უწოდებს და მას, კონკრეტულად, *პლატონური თეოლოგიის* პირველი წიგნის 1–7 თავებსა და არეოპაგიტულ კორპუსს შორის ტექსტუალური შესატყვისობების წარმოდგენის საფუძველზე ააშკარავებს. პერცელის მიხედვით, თუ პროკლეს *De malorum subsistentia*-სთან მიმართებით დიონისემ ე.წ. „გაუტეხავი სარკის“ ტექნიკა გამოიყენა, ანუ უწყვეტი პარაფრაზი გააკეთა (რასაც საუკეთესოდ აჩვენებს კოხისა და შტიგლმაიერის კვლევები), *პლატონურ თეოლოგიასთან* მიმართებით მისი ტექნიკა უფრო რთული გახდა. თუმცა, პერცელისთვის ეს არ ნიშნავს, რომ დიონისე უბრალო პლაგიატორია. საჭიროების შემთხვევაში ის პროკლეს მოდიფიკაციას ახდენს და ამის საფუძველზე რაღაც ახალს ქმნის. იხ. Perczel 2000, 491-532.

[641] ვერნერ ბაიერვალტესი დიონისეს „ქრისტიან პროკლეს“ უწოდებს (2001, 44-84). დიონისეს ასევე ქრისტიან პროკლედ მოიხსენიებს შელდონ-ვილიამსი. იხ. Sheldon-Williams 1964, 293.

[642] იხ. Grondijs 1959, 438-457; Hathaway 1969, 18-21; Griffith 1997, 28-43; Lilla 1997, 117-152; Arthur 2008, 29-31.

[643] მკვლევრები, რომელთაც განსაკუთრებული წვლილი მიუძღვით ათენის ნეოპლატონურ სკოლაზე დიონისეს დამოკიდებულების ჩვენებაში, არიან: ჰუგო კოხი, იოზეფ შტიგლმაიერი, გალვანო დელა ვოლპე, სალვატორე შიმე, რენე როკი, ეუჯენიო კორსინი, მიკელე სკიავონე, ანრი-დომინიკ საფრე, რონალდ ჰაზევეი, ბერნარდ ბრონსი, სტეფენ გერში, იზაბელ დე ანდია, სალვატორე ლილა, იშტვან პერცელი, ვერნერ ბაიერვალტესი, ერიკ პერლი. იხ. Koch 1895, 438-454; Idem 1900; Stiglmayr 1895, 253-273. 721-748; della Volpe 1941; Scimé 1953; Roques 1954b; Corsini 1962; Schiavone 1963; Saffrey 1966, 98-105; Idem 1982, 64-74; Idem 1990, 227-248; Idem 2000, 239-252; Hathaway 1969; Brons 1976; Gersh 1978; de Andia 1996; Lilla 1997, 117-152; Idem 2005; Perczel 2000, 491-532; Beierwaltes 2001, 44-84; Perl 2007. არეოპაგიტული კორპუსი ასევე ატარებს ალექსანდრიული თეოლოგიის (ორიგენე, კლიმენტი ალექსანდრიელი) და კაპადოკიელი მამების (უპირველესად, გრიგოლ ნოსელის) მნიშვნელოვანი

ეს არის უაღრესად საინტერესო და დაძაბული ეპოქა, როდესაც ქრისტიანული დოგმატიკა, ფაქტობრივად, უკვე ჩამოყალიბებულია. შესაბამისად, წარმართობა მას სერიოზულად აღიქვამს, მისდამი წინააღმდეგობას კი უფრო და უფრო კარგად მოფიქრებულ სახეს აძლევს (აქ ცენტრალურია პროკლესა და ათენის ნეოპლატონური სკოლის როლი), რაც თვალსაჩინოდ მჟღავნდება პროკლეს სისტემაში, სანამ, 529 წელს ათენის ნეოპლატონური სკოლის დახურვის[644] სახით, წარმართობის ისტორიას წერტილი არ დაესმევა. მეორე მხრივ, ის, რაც, მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევარში უკვე ჩამოყალიბებულია, უმთავრესად, არის ქრისტიანული სწავლება ღმერთზე, ტრინიტარული თეოლოგიისა და სამების დოგმატის ფორმით, თუმცა ქრისტიანული მეტაფიზიკა, რაც გულისხმობს „სწავლებას ყოფიერების უზოგადესი სტრუქტურების, კანონზომიერებებისა და პრინციპების, ისევე როგორც ყოფიერების საზრისისა და მიზნის შესახებ“,[645] რომელშიც ქრისტიანული საიდუმლოებები, როგორებიცაა, ავიღოთ, შესაქმისა და აღდგომის მისტერიები, ლოგიკურად და დედუქციურად წვდომად პროცესად იქნებოდა წარმოდგენილი, მთლიანობაში ჯერ კიდევ გვაკლია. ამას ემატება ის ფაქტი, რომ ამავე პერიოდში პროკლე წერს თავის *პლატონურ თეოლოგიას*, რომელშიც ღმერთები და მათი გამოსვლანი მეცნიერული წესითა და რიგით (κατ᾽ ἐπιστήμην. *Theol. Plat.* I 4, 20, 4) არიან აღწერილნი. დიონისე სწორედ ამ ამოცანითაა შთაგონებული, რაშიც, ჩვენი ვარაუდით, მისი ქრისტიანი მისაბაძი ნიმუშის ფუნქციას უნდა ასრულებდეს ორიგენე, რომელმაც თავის დროზე დიონისეს მიერ ახლა ნატვირთ საქმეში კრახი განიცადა, თუ გავითვალისწინებთ, რომ, საბოლოოდ, მისი მეტაფიზიკური სწავლებების ნაწილი კონსტანტინოპოლის მეორე საეკლესიო კრების ფარგლებში დაიგმო (პირველი ორიგენისტული დავები ჯერ კიდევ მეოთხე საუკუნის მიწურულს ეგვიპტელ ბერთა შორის წარმოიშვა). მაშასადამე, დიონისეს პლატონიკოსთა მეტაფიზიკა ქრისტიანობის ახალი სულისკვეთებით

გავლენის კვალს. დიონისეს პატრისტიკული გავლენები ფართოდაა გამოკვლეული ფიოლკერთან, გოლიცინთან, დე ანდიასა და ლოუთთან. იხ. Völker 1958; Golitzin 1994, 233-392; de Andia 1996, 303-374; Louth 2007, 51-127. იხ. აგრეთვე Alexopoulos 2008, 43-78.

[644] 529 წელს იმპერატორ იუსტინიანეს დეკრეტით ათენის ნეოპლატონური სკოლა დაიხურა. სკოლის უკანასკნელი დიადოხოსი დამასკიოსი რამდენიმე კოლეგასთან ერთად სასანიდურ ირანში გაემგზავრა, თუმცა ნეოპლატონიკოს ინტელექტუალებს მალევე გაუცრუვდათ იმედი და რომის იმპერიას დაუბრუნდნენ, სადაც აქტიური პედაგოგიური საქმიანობა აეკრძალათ. ამასთან, უნდა ითქვას, რომ, ნეოპლატონიკოსების ათენში დაბრუნებიდან გამომდინარე, არსებობს ვარაუდი, რომ 529 წელს სკოლა მხოლოდ დროებით დაიხურა. შდრ. ალექსიძე, *თავისუფლებისა და ნამდვილი მე-ს ძიებაში*, 171, სქ. 3. დაწვრილებით ამ თემაზე იხ. Watts 2004, 168-182.

[645] Meixner 2021, 13.

ხელახლა უნდა განემარტა და გარდაექმნა. მისი ფსევდონიმი „დიონისე არეოპაგელისა“ და ამასთან დაკავშირებული ე.წ. „ნაყალბევი“, ჩვენი თვალთახედვით, დიონისესთვის უნდა ყოფილიყო თითქოს როგორც დამცავი ფარი, რომელიც მას უკვე თავიდანვე, ამ სახელის ავტორიტეტის გამოისობით, გარანტირებულად დაიცავდა და დააზღვევდა ორიგენეს მსგავსი „კრახისგან“.

3.1.1 დიონისე – ქრისტიანი თუ ნეოპლატონიკოსი?

ნეოპლატონიზმზე დიონისეს აშკარა ტერმინოლოგიური და კონცეპტუალური დამოკიდებულება გულისხმობს, რომ არეოპაგიტიკა ნეოპლატონიზმთან მიმართებით ფორმალურ კონტინუიტეტს ქმნის, კერძოდ, დიონისე იმემკვიდრებს ნეოპლატონურ ტერმინოლოგიას, ფუნდამენტურ ნეოპლატონურ მოტივებსა და კონცეპტებს და უზრუნველყოფს მათ უწყვეტ განგრძობითობას ქრისტიანულ სამყაროში, წარმართული ნეოპლატონიზმის დასრულების შემდეგ. თუმცა, საკითხავია, რამდენად არის ეს კონტინუიტეტი ფორმალურთან ერთად შინაარსობრივიც, ანუ, რამდენად ემთხვევა დიონისეს მიერ ნეოპლატონურ ენასა და სააზროვნო ფორმებში ჩადებული შინაარსი თავად ნეოპლატონიკოსთა მიერ ნაგულისხმევ შინაარსსა და მნიშვნელობას, სხვაგვარად, რამდენად ნეოპლატონურია თავისი არსით დიონისეს სწავლება. აქ ორი მთავარი დაშვება უნდა გაკეთდეს: 1. დიონისეს მიერ შემოთავაზებული კონტინუიტეტი, უპირატესად, ფორმალურია. ის ნეოპლატონიზმს გარეგანი ფორმის დონეზე იღებს, მაგრამ შინაარსობრივად გარდაქმნის მას და, ამგვარად, ნეოპლატონიზმთან მიმართებით ერთგვარ შინაარსობრივ წყვეტას, შინაარსობრივ დისკონტინუიტეტს ქმნის.[646] არსობრივად მისი სწავლება სინამდვილის ახალ, ქრისტიანულ პარადიგმატულ ხედვას გამოხატავს; 2. კონტინუიტეტი არის როგორც ფორმალური, ასევე შინაარსობრივი. შესაბამისად, დიონისეს სწავლება როგორც თავისი გარეგანი ფორმით, ასევე შინაგანი არსით ნეოპლატონურია. ქრისტიანად თავის წარმოდგენის მიუხედავად, დიონისე, რეალურად, ნეოპლატონიკოსად რჩება. დიონისეს ნეოპლატონიკოსობა-ქრისტიანობის საკითხთან დაკავშირებით მკვლევართა პოზიციები, ძირითადად, ამ ორი დაშვების ბაზაზე იშლება და მათი მეტ-ნაკლებად ინტენსიური ვარიაციების ფარგლებში ტრიალებს.

[646] საკითხის ამგვარი ფორმულირებისას მივდევთ მაინოლდის. იხ. Mainoldi 2017, 202.

ნეოპლატონიზმის ცნობილი მკვლევრის ანრი-დომინიკ საფრეს მიხედვით, დიონისე პროკლესგან დიდად დავალებული ქრისტიანი მოაზროვნეა, რომელსაც, ერთი მხრივ, ქრისტიანული ჭეშმარიტებების თავისი დროის ფილოსოფიური კონცეპტებით გამოხატვა და, ამგვარად, ქრისტიანებისთვის თავისი თანადროული ფილოსოფიიდან ყველაზე აქტუალურის და საუკეთესოს მიწოდება, მეორე მხრივ კი, წარმართი ინტელექტუალების მოქცევა სურდა.[647] დიდი ფორმალური მსგავსების მიუხედავად, ნეოპლატონიკოს პროკლესა და ქრისტიან დიონისეს სწავლებების საფუძვლად მდებარე შინაარსი და მნიშვნელობა ნაკლებად მსგავსი ან არამსგავსია. არსობრივად დიონისეს აზროვნება ავტონომიურია და ანტიკური ნეოპლატონიზმის ქრისტიანულ ტრანსფორმაციას წარმოადგენს. ამ პოზიციას, საფრესთან ერთად, მისდევენ შტიგლმაიერი[648], ფონ ბალთაზარი, კორსინი, როკი, ფონ ივანკა, გერში, დე ვოგელი, რორემი, ლოუთი, გოლიცინი, შეფერი.[649]

ზემოთ მოცემული პოზიციის, რადიკალურ, ასე ვთქვათ, აგრესიულ ვერსიას ავითარებენ სარა ქლითენიქ ვეარი და ჯონ დილონი. მათთან დიონისე წარმოდგება წმინდა ქრისტიან მოაზროვნედ, რომელიც ნეოპლატონიზმის მიმართ დავალებულობისა და დაქვემდებარებულობის მდგომარეობიდან გამოყვანილია. შესაბამისად, დიონისეს მხრიდან ნეოპლატონურ ტერმინოლოგიაზე, სააზროვნო ფორმებსა და კონცეპტებზე სწორების აღება გაიგება არა ინტელექტუალური თვალსაზრისით ნეოპლატონიზმისადმი დაქვემდებარებად, არამედ, პირიქით, თავად ნეოპლატონიზმისა და, ამით, მთელი ანტიკური ფილოსოფიის, დაპყრობის, მასთან შეჯიბრისა და მისი დაჯაბნის მცდელობად. დიონისეს პროექტს ვეარი და დილონი

[647] Saffrey 2000, 236. ვიმოწმებთ Lankila 2011, გვ. 16-ის მიხედვით, სადაც ლანკილა იძლევა საფრეს შესაბამისი ვრცელი ფრანგული ციტატის ინგლისურ თარგმანს.

[648] მოგვიანებით შტიგლმაიერთან აღიარებული და წინ წამოწეული იქნა დიონისეს არსებითი ქრისტიანობა. მისი თქმით, უფრო სამართლიანი იქნება თუ დიონისეს მოვიხსენიებთ არა ნეოპლატონიკოსად, არამედ „ქრისტიანად ნეოპლატონურ ფილოსოფიურ მოსასხამში“ (“Christ im neuplatonischen Philosophenmantel”). Stiglmayr 1933, 10.

[649] იხ. von Balthasar 1940, 25ff; Corsini 1962, 111; Roques 1954b, 333; 339; Idem 1957, 1120; von Ivánka 1964, 225-289; Gersch 1978, 1; de Vogel 1981, 70ff; Rorem 1984, 5; Louth 1989, 11; 32; Golitzin 1994, 21-23; de Andia 1996 (დიონისეს მისტიკური თეოლოგიის ორიგინალობაზე ხაზგასმის კუთხით); Schäfer 2006, 123-130.

„ელინების ძარცვად“[650] აფასებენ. არსებითად დაახლოებით მსგავსი პოზიციაა დამახასიათებელი ლოსკისა[651] და მაინოლდისთვის[652].

მისი მცდელობის მიუხედავად, ნეოპლატონურ ფორმაში გამოხატოს ახალი, ქრისტიანული შინაარსი და, ამ გზით, ნეოპლატონიზმი ქრისტიანობას დაუკავშიროს, დიონისე ვერ ახერხებს ნეოპლატონურ სააზროვნო ფორმებში თავდაპირველად ჩაბეჭდილი შინაარსის ქრისტიანულად გადახარშვას და არსებითად ნეოპლატონიკოსად რჩება. შესაბამისად, ნეოპლატონიზმისა და ქრისტიანობის სინთეზის მისეული მცდელობა წარუმატებლად სრულდება. დიონისე რეალურად ნეოპლატონიკოსია და არა ქრისტიანი – ასეთ პოზიციაზე დგანან ბრონსი, ვანესტი, ჰაზევეი და გრონდაისი.[653] განსაკუთრებით უნდა გამოიყოს ბრონსის 1976 წელს გამოსული ფუნდამენტური მნიშვნელობის მონოგრაფია. ნაშრომი იწყება ლუთერის ცნობილი ციტატით, რომლის თანახმადაც „დიონისე უფრო მეტად პლატონიკოსია, ვიდრე ქრისტიანი“ (“plus platonizans quam Christianizans”[654]). დიონისეს მეტაფიზიკის სკრუპულოზურ კვლევას ბრონსი იმავე დასკვნამდე მიჰყავს. მისი საბოლოო შეფასებით, თავისი საქმიანობისას დიონისე ჰგავს სიზიფეს, რომელიც ძალების მუდმივი ხელახალი მოკრებით ქრისტიანული ტრადიციის ქვის ნეოპლატონური ნიადაგიდან წამოწევას ცდილობს, თუმცა ყოველ ჯერზე იმ ნიადაგის გრავიტაცია ეწევა ქვევითკენ, რომელზეც შემდგარა.[655]

---

[650] ეს ფორმულა გამოტანილია ვეარისა და დილონის 2007 წელს გამოსული შრომის სახელწოდებად, რომელიც ამგვარად გამოიყურება: *Dionysius Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes.* აღნიშნულ ძარცვას, მითითებულ მკვლევართა აზრით, თავისი გამამართლებელი საფუძველი აქვს. ფილოსოფიურ სიბრძნეს თავისი პრიმიტიული ფესვები ქრისტიანული ღმერთის ლოგოსში ჰქონდა გადგმული და, ამგვარად, არსებითად ქრისტიანული იყო. დიონისეს მთავარ მოტივს ქრისტიანებისთვის იმ სიბრძნის დაბრუნება წარმოადგენდა, რომელიც ნამდვილად მხოლოდ ქრისტიანებს ეკუთვნოდათ (შდრ. Dion. Ar. *ep.* 7, 165, 12-167, 2). შდრ. Wear and Dillon 2007, 130-133.

[651] ლოსკის შეხედულებით, დიონისესა და ნეოპლატონიზმს შორის არსებობს მხოლოდ გარეგნული მსგავსება, რომელიც დიონისეს სწავლების შინაგან სიღრმეებამდე ვერ აღწევს. მასთან დიონისე წარმოდგება თეოლოგად, რომლის ამოცანაც ნეოპლატონური ფილოსოფიური მეთოდის შეთვისების გზით ნეოპლატონური ტერიტორიის დაპყრობაში მდგომარეობს. ნეოპლატონიზმიდან დიონისეს გენეტიკურ წარმომავლობაზე საუბრის ნაცვლად, ლოსკი არჩევს, ისაუბროს ნეოპლატონიკოსებისადმი დიონისეს ტრიუმფალურ წინააღმდეგობაზე. შდრ. Лосский 2006, 129ff.

[652] მაინოლდის მიხედვით, დიონისეს კორპუსში ცენტრალურია საიდუმლო პოლემიკური დიალოგი დიონისეს თანადროულ ფილოსოფოსებთან, რომლებიც დიდი ალბათობით ათენის ნეოპლატონური სკოლის წარმომადგენლები იყვნენ. მაინოლდი საუბრობს დიონისესთან ნეოპლატონიზმის რადიკალურ ტრანსფორმაციასა და კორექციაზე. შდრ. Mainoldi 2017, 214-216.

[653] Vanneste 1959; Grondijs 1959, 438-447; Hathaway 1969; Brons 1976.

[654] Luther 2000, 562, 9.

[655] Brons 1976, 327.

ზემოთ მოცემული პოზიცია კრიპტო-პაგანური ჰიპოთეზის სუსტი ვერსიაა. კრიპტო-პაგანური ჰიპოთეზა თავის ყველაზე ძლიერ, რადიკალურ ფორმულირებაში წარმოდგენილია თანამედროვე მკვლევრებთან – იტალიელ კარლო-მარია მაძუკისა და ფინელ ტუომო ლანკილასთან.[656] მათი პოზიციის თანახმად, არეოპაგიტული კორპუსი არა მხოლოდ შინაარსითა და მნიშვნელობით, არამედ განზრახვითაც წარმართულ-ნეოპლატონურია. კორპუსის სახით საქმე გვაქვს მიზანმიმართულ პაგანურ შეთქმულებასთან. ამგვარად, დიონისე მაძუკისა და ლანკილასთან არის არა უნებური ნეოპლატონიკოსი, როგორც ეს, ვთქვათ, ბრონსს ესმოდა, არამედ მოწოდებით წმინდა ნეოპლატონიკოსი. მაძუკი კორპუსის ავტორს დამასკიოსთან აიგივებს და კორპუსს „წარმართობის უკანასკნელ კონტრშეტევად“ (“l’ultima controffensiva del paganesimo”) სახავს. მისი წარმოდგენით, წარმართულმა ნეოპლატონიზმმა თავისი გარეგანი არსებობა ათენის ნეოპლატონური სკოლის დახურვით 529 წელს დაასრულა, თუმცა ამ სკოლის უკანასკნელი ხელმძღვანელის – დამასკიოსის – გენიამ ნეოპლატონიზმს გადარჩენის და ფარულად არსებობის გაგრძელების საშუალება მისცა. მიზნის მისაღწევად დამასკიოსმა ქრისტიანულ ფიქციას მიმართა და არეოპაგიტული კორპუსი შექმნა, რომელშიც ნეოპლატონიზმმა ქრისტიანობა შეისრუტა, ქრისტიანული არსების დეაქტივაცია მოახდინა და, შედეგად, თავად გადაიქცა ქრისტიანობის სუბსტანციად. მაძუკის არგუმენტები, უმთავრესად, ისტორიული ხასიათისაა, მისი ჰიპოთეზის მხარდასაჭერად წამოყენებული ფილოსოფიური არგუმენტების ხვედრითი წილი კი მცირეა. მისგან განსხვავებით, ლანკილა აღადგენს არა მხოლოდ კორპუსის წარმოშობის ისტორიულ კონტექსტს, არამედ იძლევა ფილოსოფიურ ანალიზსაც. ლანკილა ეთანხმება მაძუკის იმაში, რომ არეოპაგიტული პროექტი პაგანურ და ანტი-ქრისტიანულ შეთქმულებას წარმოადგენს, თუმცა უარყოფს კორპუსის ავტორად დამასკიოსის გამოცხადებას. მისი თვალსაზრისით, მაძუკისთან გადაჭარბებულია კორპუსის ფორმირებაში დამასკიოსის როლი. თავად ლანკილა მიიჩნევს, რომ კორპუსი პროკლეს შემდგომი ათენის ნეოპლატონური სკოლის წარმართ ფილოსოფოსთა წრეში შეიქმნა პროკლეს (რომელიც ლანკილასთვის, უპირველესად, პოლითეისტური რელიგიის სისტემატიკოსია) მემკვიდრეობის დაცვის უზრუნველსაყოფად, კონკრეტულად, იმისთვის, რათა პოლითეისტური

[656] Mazzucchi 2006, 299-334; Idem 2013, 249-265; Lankila 2011, 11-44; Idem 2014, 69-80.

რელიგიის აღდგენა უფრო მარტივად გამხდარიყო შესაძლებელი უკეთეს დროებაში, რომელიც, ისტორიის ნეოპლატონური ციკლური ხედვის შესაბამისად, ოდესმე აუცილებლად დაბრუნდებოდა.[657] ლანკილასთვის, მსგავსად მაძუკისა, არეოპაგიტული კორპუსი, როგორც გვიანი ნეოპლატონიკოსების წმინდა სტრატეგიული მანევრი, მხოლოდ იმდენ ქრისტიანულ ელემენტს შეიცავს, რამდენიც მინიმალური სარწმუნოობისთვის არის აუცილებელი. ისე გამოდის, რომ, მათი საერთო პოზიციით, დიონისეს მიერ წარმართული ნეოპლატონური მეტაფიზიკური კატეგორიების ქრისტიანული მონოთეისტური ჩარჩოს ფარგლებში დაჭერის და, ამ გზით, ნეოპლატონიზმის ქრისტიანული ტრანსფორმაციის მცდელობა არის ფიქცია. დიონისე ვითომ ახალ შინაარსს ანიჭებს ნეოპლატონურ სქემებს და ვითომ ქრისტიანულად გადააქცევს ნეოპლატონურ მოცემულობას, თუმცა, მთავარი, რაც მას სურს და რასაც აკეთებს, ნეოპლატონური სააზროვნო ბირთვის შემონახვა და მისი განგრძობითობის უზრუნველყოფაა.[658]

ზემოთ მოყვანილ პოზიციებში დიონისეს ნეოპლატონიკოსობა-ქრისტიანობის საკითხის წარმოდგენისას წარმმართველია, ერთი მხრივ, ფორმა-შინაარსის, მეორე მხრივ კი, ნეოპლატონიზმი-ქრისტიანობის დიქოტომიები[659], კერძოდ, დიონისეს

---

[657] Lankila 2011, 14.

[658] ამ თეორიის მხარდამჭერთა რიცხვი ძალიან მცირეა. ეს კარგად აქვს გაცნობიერებული ლანკილას და, ალბათ, სწორედ, ამიტომ, დანარჩენ მკვლევართა მიერ არეოპაგიტული კორპუსის ინტერპრეტაციებს მეინსტრიმ-ინტერპრეტაციის სახელის ქვეშ აერთიანებს და საკუთარ (და ასევე მაძუკის) პოზიციას, როგორც მეინსტრიმიდან გადახრილს, მეინსტრიმზე უკეთესად სახავს. Lankila 2011, 11.

[659] პლატონიზმისა და ქრისტიანობის ურთიერთმიმართების თემატიკასთან დაკავშირებული აურაცხელი ლიტერატურიდან იხ. Tresmontant 1956; Hoffmann 1960; Daniélou 1961; Waszink 1965, 129-162; Dörrie 1971, 285-302; Idem 1981, 217-263; von Ivánka 1964; Meijering 1974, 15-28; Hübner 1979; O'Meara 1982; Andressen 1984, 339-413; Whittaker 1984; Ritter 1984, 31-56; de Vogel 1985, 1-62; Mc. Evoy 1992, 155-170; Beierwaltes 2001, 7-25; Ramelli 2009, 217-263. აქვე საგანგებოდ უნდა გამოვყოთ მიხაელ ლანდმანის 1966 წელს გამოქვეყნებული შრომა *Ursprungsbild und Schöpfertat. Zum platonisch-biblischen Gespräch*, რომელსაც გამოარჩევს თავისი სიღრმე და ცოცხალი აზროვნების სიფართოვე. ნაშრომი არა იმდენად სპეციალური კვლევაა, რამდენადაც ღრმა თეორიული განაზრება და, ამავდროულად, რეალური მცდელობა პლატონურ-ბიბლიური საუბრის შედგომისა. ზემოთ დასახელებულ მკვლევართაგან ყველაზე რადიკალურია დიორის პოზიცია. მისი ხედვით, პლატონიზმი ქრისტიანობის არსებას არასოდეს შეხებია; ნამდვილად არსებობდა მხოლოდ ქრისტიანული ანტი-პლატონიზმი და არა ქრისტიანული პლატონიზმი. დაახლოებით იმავე პოზიციაზე დგანან ბომანი, ნიგრენი, დანიელუ. მათ ეწინააღმდეგებიან მაიერინგი, ბაიერვალტესი, დე ვოგელი, რამელი. აქედან უნდა გამოიყოს დე ვოგელი, რომელიც, თავისივე მითითებით, დიორის პოზიციის კორექციას ახდენს და ფილოსოფიისადმი ქრისტიანების მიდგომის ხუთ ტიპს განარჩევს: 1. სრული უარყოფა და მტრობა; 2. დიდი ღიაობა და ფილოსოფიური აზროვნების ფორმების ასიმილაცია; 3. უკიდურესად კრიტიკული დამოკიდებულება, თუმცა გარკვეული ელემენტების რეცეფცია; 4. ფილოსოფიური აზროვნების ფორმების მასშტაბური აღიარება, ხანდახან სინკრეტიზმის აზრით; 5. მასშტაბური აღიარება შეერთებული ტრანსფორმაციასთან. დიონისეს დე ვოგელი უკანასკნელ ტიპს მიაკუთვნებს. იხ. de Vogel 1985, 19. ჩვენს განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს მაიერინგი, რომელიც ცდილობს ჩაუკვირდეს მამებთან არსებულ თეოლოგიურ განაზრებებს შესაქმეზე, ღვთის განკაცებაზე და სამი ღვთაებრივი პირის

სწავლება აღებულია ბირთვისა და გარსის მქონე მთელად, რომლის გარსი აშკარად ნეოპლატონური გარეგნობისაა და ფარავს ან ისევ ნეოპლატონური, ან კიდევ ნეოპლატონურთან დაპირისპირებული ქრისტიანული შინაარსის ბირთვს. ვერნერ ბაიერვალტესი გამოდის ამ ტრადიციული სქემიდან. ის ეწინააღმდეგება შეხედულებას, თითქოს ნეოპლატონური ფილოსოფემები და ენა დიონისესთან მხოლოდ ნეოპლატონური ფილოსოფიისგან არსებითად განსხვავებულ ქრისტიანულ ბირთვზე შემოკრული გარსი იყოს. ბაიერვალტესის სიტყვებით, დიონისეს აზროვნება არის თავის არსებაში ნეოპლატონური (განსაკუთრებით, პროკლესეული) ფილოსოფიისგან მოტივირებული, მისგან მართული და მისით გამსჭვალული.[660] მეორე მხრივ, ბაიერვალტესის გაგებაში დიონისეს სწავლების ნეოპლატონური არსების აღიარება მისი ქრისტიანული არსების გაუქმებას არ იწვევს. ბაიერვალტესის ფორმულირებით, რომელშიც იგი მარსილიო ფიჩინოს მიერ დიონისეს შეფასების ("Platonicus primo ac deinde Christianus") მოდიფიკაციას ახდენს, დიონისე ერთდროულად ქრისტიანიც არის და ნამდვილი პლატონიკოსიც ("Christianus simulque vere Platonicus").[661] ამგვარად, ბაიერვალტესთან გადალახულია ქრისტიანობა-ნეოპლატონიზმის ოპოზიცია.[662]

ვერნერ ბაიერვალტესზე კიდევ უფრო შორს მიდის ერიკ პერლი – ავტორი 2007 წელს გამოქვეყნებული შრომისა *თეოფანია. დიონისე არეოპაგელის ნეოპლატონური ფილოსოფია*. ამ შრომის დასაწყისშივე პერლი პირდაპირ უარყოფს რაიმე სახის სხვაობის ან, მით უმეტეს, დაპირისპირების არსებობას ნეოპლატონურ და ქრისტიანულ პარადიგმებს შორის. მისი პოზიციის თანახმად, რომელიც, ფაქტობრივად, ბაიერვალტესის პოზიციის გაძლიერებულ, რადიკალურ ვერსიას წარმოადგენს, ვინაიდან ქრისტიანული და ნეოპლატონური პარადიგმები

არსებით ერთიანობაზე, რის კვალადაც, დიორის რადიკალური პოზიციის საპირწონედ, აღმოაჩენს, რომ „როგორც თავიანთი პლატონური სულით აღბეჭდილი დროის შვილებს, მამებს მრწამსი ისე უნდა განემარტათ, რომ ეს", მეიერინგის განზრახული ფორმულირებისამებრ, „მათ *საკუთარ პლატონიზმს* (და არა პლატონიზმს) ნამეტნავად არ შეწინააღმდეგებოდა" (1974, 27). პლატონიზმი, მეიერინგის მართებული შენიშვნით, წარმოადგენდა არა მხოლოდ ფილოსოფიურ სკოლას ეკლესიის გვერდით და პირისპირ, არამედ იგი, როგორც სულიერი ძალა, ჩადებული იყო მრავალი ქრისტიანი თეოლოგის გულსა და თავებში. მამები ქრისტიანული მრწამსისა და ბიბლიური ტექსტების განმარტებას თავიანთი დროებიდან გამომდინარე ახდენდნენ.

[660] Beierwaltes 2001, 50.

[661] Beierwaltes 2001, 84.

[662] ლილას თვალსაზრისითაც, დიონისესთან თანხვდება ნეოპლატონური და ქრისტიანული ტრადიციები, რომელთა შორისაც წინააღმდეგობა არ არსებობს. Lilla 2005, 182f.

ურთიერთგაცვლადია, ამიტომ, არც იმის საჭიროება არ არსებობს გადაწყდეს, თუ რომელ პარადიგმას ეკუთვნის დიონისე.[663]

თავად ჩვენ პლატონიზმსა და ქრისტიანობას შორის მიმართებას განვიხილავთ დაძაბულობის ველად სხვადასხვა, ურთიერთსაპირისპირო ძალებს შორის, რომლებიც ერთურთისგან მოწყვეტილად არ არსებობენ, არამედ აქტიურად ურთიერთქმედებენ და ერთმანეთზე ორმხრივ გავლენასაც ახდენენ. პროკლესა და დიონისეს სწავლებები ძალთა ამ დაძაბულობის ყველაზე მკაფიო და, ასე ვიტყოდით, კულმინაციური გამოვლინებებია.[664] არა მარტო ქრისტიანობა ექვემდებარება პლატონიზაციას, არამედ, პირიქით, პლატონიზმი – ქრისტიანიზაციას[665]. თუმცა, საკითხავია, ურთიერთგავლენებისა და ურთიერთქმედებების ამ დინამიკაში რამდენად ხერხდება საკუთარი იდენტობის შენარჩუნება და, ზოგადად, რა ქმნის ამ ე.წ. იდენტობებს. აქ გადამწყვეტი უნდა იყოს პოლითეისტურ და მონოთეისტურ (პოლიკაუზალურ და მონოკაუზალურ) თეოლოგიურ/მეტაფიზიკურ მოდელებს შორის განსხვავების, ისევე როგორც სამყაროს დროულობა-მარადიულობისა და სამყაროსთან მიმართების ჭრილში ღმერთის „რაგვარობისა“ და მისი წარმოდგენის ფაქტორი. ვფიქრობთ,

---

[663] Perl 2007, 2-3.

[664] ამ მხრივ, ჩვენი თვალსაზრისი ეხმიანება თეო კობუშისას, რომელთანაც სამყაროს შექმნის თემასთან კავშირში ვკითხულობთ შემდეგს: „In der spätantiken Philosophie kommt es zu einer Zuspitzung des Schöpfungsthemas. Und zwar geschieht das dadurch, dass sich die neuplatonische und die christliche Schöpfungslehre einander nähern“ („გვიანანტიკურ ფილოსოფიაში შესაქმის თემა მწვავდება. ეს კი იმიტომ ხდება, რომ შესაქმის შესახებ ნეოპლატონური და ქრისტიანული სწავლებები ერთმანეთს უახლოვდება“). აქ ყურადღებამისაქცევია ის, რომ „გამწვავება“, რაც დაძაბულობასთანაცაა დაკავშირებული, ცხადია, აიხსნება „ურთიერთდაახლოებით“. იხ. Kobusch 2018, 274.

[665] იმის დასტურად, რომ გავლენები მხოლოდ პირაქეთა (ნეოპლატოზმისა ქრისტიანობაზე) არ ყოფილა, არამედ პირიქითაც (ქრისტიანობისა ნეოპლატონიზმზე) ხდებოდა, აქ დავასახელებთ რამდენიმე კონკრეტულ მაგალითს: 1. მაშინ როდესაც თავად ნეოპლატონიზმის დამაარსებელი პლოტინი თავის ადრეულ ტრაქტატებში ამ სამყაროს წახდენას უარყოფს, II 1 [40] ენეადაში (II 1, 1) უშვებს ამ სამყაროს წარმავლობას, თუმცა, თავისი პლატონური სულისკვეთების გამოისობით, სამყაროს იდეა მარადიულად მიაჩნია; ამგვარად, შესაძლოა იბადებოდნენ და იღუპებოდნენ სხვადასხვა ცალკეული სამყაროები, როგორც ცალკეული ადამიანები, მაგრამ იდეა სამყაროსი, როგორც სახეობა ადამიანისა, აუღებელია. აქედან ცხადია, რომ პლოტინი შესაბამის გარეშე ფაქტორს, რომელიც, ჩვენი ფიქრით, ქრისტიანულია, თავისებურად, თავისი სისტემის მოთხოვნების შესაბამისად, გადაამუშავებს; 2. იგივე შეიძლება ითქვას ერთის ნებისა და თავისუფლების შესახებ მის ტრაქტატზე (VI 8 [39]). ანტიკური ფილოსოფია მანამდე, θέλημα-ს, ფაქტობრივად, არ იცნობდა, მით უმეტეს კი, ღვთაებრივს არ მიაწერდა, მაშინ როდესაც ქრისტიან ორიგენესთან მხოლოდ θέλημα (სხვადასხვა ფორმებში), რომ აღარაფერი ვთქვათ ღვთის თავისუფლების მნიშვნელობაზე, 200-ზე მეტჯერ დასტურდება. თუმცა, პლოტინი აქაც ქრისტიანულ კონცეპტებს თავისი ანტიკურ-პლატონური სისტემის იმანენტური ლოგიკის შესაბამისად გადაამუშავებს და, ამგვარად, ნებას აიგივებს თავისთავად ყოფიერებასა და სიკეთესთან, იმასთან, რაც აუცილებლად უნდა იყოს; 3. ბოლოს, ყველაზე მთავარი, ძნელი მისახვედრი არაა, რომ პროკლეს სწავლება ჰენადებზე, ისეთი სახით, როგორითაც არსებობს (ავიღოთ, ჰენადებისთვის იმავე ნების და განგების მიწერა, ასევე მათი ინდივიდუალობა), ქრისტიანული ფაქტორის ზემოქმედებით არის მნიშვნელოვნად განპირობებული და ქრისტიანობის საპირწონე პოლითეისტურ მოდელს აფუძნებს.

დიონისე ძალთა აღნიშნულ „შეხლაში“ ქრისტიანული სწავლების ფილოსოფიურ რელევანტურობას უზრუნველყოფს და, ამავდროულად, მის ბირთვს არ კარგავს და, ამ ბირთვიდან გამომდინარე, გარდაქმნის და გადაასხვაფერებს თავის წინაშე არსებულ ფილოსოფიურ მოცემულობას, რითაც იგი, საბოლოოდ, თავისი ფილოსოფიური რეცეფციის წყაროს ფარგლებს გარეთ გადის და ახალ ფილოსოფიას წერს. შემდგომში განვითარებულმა მსჯელობამ ზემოთქმული უნდა წარმოაჩინოს.

ადოლფ მარტინ რიტერი მართებულად აღნიშნავს, რომ დიონისეს კვლევა „მოძრაობს წინ და უკან ორ პოლუსს შორის: ერთს, რომელიც სავსებით ‚ქრისტიანულია‘ და მეორეს, რომელსაც მხედველობაში აქვს და ეძიებს მეტ-ნაკლებად ფართო ფილოსოფიურ გავლენებს, სხვა სიტყვებით, მთლიანსა (‚ჰოლისტურსა‘) და დაძაბულობის, ფენებისა და ზოგჯერ თვით ნაკლებობების შემგნებ განმარტებას შორის“.[666] წინასწარი შენიშვნის სახით უნდა ითქვას, რომ ჩვენს კვლევაში, ზოგადად, თითოეული ამ მიმართულებისთვის დამახასიათებელი ცალმხრივობის თავიდან არიდებასა და, ამგვარად, ორივე მათგანის გაერთიანებას ვცდილობთ. პირველ ყოვლისა, თვალს ვადევნებთ და ვუკვირდებით ნეოპლატონურ ფილოსოფიურ გავლენებს დიონისეს ნააზრევში, თუმცა ამასთან ერთად შევიცნობთ და ვაჩვენებთ პატრისტიკის შესაბამისი ავტორებისა და ტექსტების თანმყოფობას დიონისესთან. ამას გარდა, ჩვენ მიერ დიონისესთან ნეოპლატონური სისტემის შესაძლო ქრისტიანული ტრანსფორმაციის გამოვლენა თითქმის არასდროს არაა დაცლილი კრიტიკული ელემენტისგან, რაც, ამავდროულად, აღნიშნულთან დაკავშირებული პრობლემების გაცნობიერებას მოასწავებს.

3.1.2 დიონისეს სხვა დისკურსი[667]

ნაშრომის *ღვთაებრივ სახელთათვის* დასაწყისში დიონისე საგანგებოდ მიუთითებს, რომ მასთან განმსაზღვრელია წმინდა წერილის კანონი (θεσμός), რომლის თანახმადაც ღმერთის შესახებ თქმულის ჭეშმარიტებას პატივი უნდა მივაგოთ არა ადამიანური სიბრძნის დამაჯერებელი სიტყვებით, არამედ თეოლოგების სულიწმინდის მიერ

[666] Ritter 2018, 73.

[667] ტერმინი „დისკურსი“ აღნიშნავს ურთიერთდაკავშირებული დებულებების სისტემას, რომელიც გამოხატულია ნებისმიერი ფორმით და გასაგებია მხოლოდ გარკვეული კონტექსტის შიგნით. დისკურსი ახდენს ამა თუ იმ თემაზე, ობიექტზე ან პროცესზე საუბრის სტრუქტურირებას. დისკურსი განსაზღვრავს ობიექტის შესახებ ცოდნის გამოთქმის წესსა და ფორმებს. შემეცნების ობიექტი და სუბიექტი დამოკიდებულია დისკურსის პრაქტიკაზე და მის „მორჩილებაში“ იმყოფება. შდრ. რამიშვილი 2016, 78-81.

აღძრული ძალის ჩვენებით (ἀποδείξει), რითაც გამოუთქმელსა და შეუცნობელს უფრო უმჯობესი ერთობით ვეხებით, ვიდრე ეს ჩვენეული ლოგიკური და ნოერული ძალისა და მოქმედების მეშვეობით იქნებოდა შესაძლებელი.[668] აქ იკვეთება, რომ ნაშრომში *ღვთაებრივ სახელთათვის* არსებული დისკურსი არ ემსახურება ლოგიკური აუცილებლობის[669] ძალით ღვთაებრივი რეალობის მადემონსტრირებელი მეცნიერების ამოქმედებას. დიონისე მისდევს თეოლოგიის ღვთივშთაგონებულ სახეს და, როგორც ჯერჯერობით ჩანს, პრეტენზია არ აქვს ლოგიკურ დამაჯერებლობაზე.

დიონისეს მომდევნო სახელმძღვანელო მითითების თანახმად, ზეარსებითი და დაფარული ღვთაების შესახებ არ შეიძლება იმის თქმის ან გონებით მოაზრების კადრება, რაც წმინდა წერილში ღვთიურად არ განცხადებულა.[670] დიონისე ამას ღმერთის შეუმეცნებადობით ხსნის. მისი გაგებით, ზევით მხოლოდ იმდენად უნდა ვიყუროთ, რამდენადაც ღმერთმთავრობითი სიტყვების სხივი გვეძლევა, უფრო მაღალ ნათებათა მიმართ კი კრძალვით უნდა შევიზღუდოთ თავი. სიტყვის, გონებისა და არსების მიღმურ ზეარსებითობასთან (ὑπερουσιότης) დაკავშირებული პრინციპული უცოდინრობის (ἀγνωσία) ყურადღების ცენტრში მოქცევითა და წმინდა წერილის ღვთიშთაგონებულ თეოლოგიაზე დაქვემდებარებით, დიონისე ღვთაებრივთან მიმართებით თავისი ლოგოსის გაქანების მასშტაბებს, როგორც ჩანს, ზღუდავს.[671]

შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ დიონისეს ნაშრომის *ღვთაებრივ სახელთათვის* დისკურსი უპირატესად არ არის მეცნიერული. იგი არ წარმოადგენს ეპისტემეს პროკლესეული და კლასიკური ბერძნული გაგებით. ტექსტის ავტორი არ ესწრაფვის, მყოფის საფუძვლად მდებარე აბსტრაქტულ პრინციპთა და მიზეზთა დიალექტიკური ძიების გზით, მყოფის სტრუქტურის გაშიფვრას, ონტოგენეზისის პროცესის შესწავლასა და ზუსტ დემონსტრირებას. თავის ტექსტს ის ღვთაების სადიდებელ ჰიმნად[672] სახავს. ამგვარად, ის თეოცენტრულია. აქ, თუმცა, მოცემულია

---

[668] Dion. Ar. *d.n.* I 1, 107, 2–108, 5 (დან., ციტ. N368). შდრ. *1 Cor.* 2, 4 (დან., ციტ. N369).

[669] დიონისეს ლექსიკონში არცერთხელ არ გვხვდება სიტყვა ἀνάγκη. იხ. van den Daele 1941; Pseudo-Dionysius Areopagita 2012, 269-300.

[670] Dion. Ar. *d.n.* I, 1, 108, 6-8. შდრ. Ibid, 2, 110, 2-4.

[671] Dion. Ar. *d.n.* I, 1, 108, 6–109, 2.

[672] ღმერთის სახელდებისას დიონისესთან რეგულარულად გამოიყენება ზმნა ὑμνέω. შდრ. Dion. Ar. *d.n.* 110, 8; 111, 1; 112, 11; 117, 1. 7. 13; 118, 2. 14; 120, 1. 9; 121, 1. 16; 122, 2. 8; 123, 1. 2. 13; 129, 3; 133, 14; 135, 4; 137, 10; 141, 9. 12; 147, 3; 149, 10; 150, 15; 152, 12; 157, 8. 19; 161, 11; 169, 9; 180, 1. 9; 181, 7. 13; 184, 3. 18; 187, 6; 190, 3; *myst.* 145, 4. 8; 146, 2. 9 და ა. შ. ამ შემთხვევაში, როგორც ფიოლკერი მიუთითებს, პროკლეს გავლენას ხედავდნენ, თუმცა გრიგოლ ღვთისმეტყველიც იყენებს იმავე ზმნას ღვთაებრივ თვისებებზე საუბრისას თავის 28-ე სიტყვაში. Völker 1958, 180, სქ. 2.

ფუნდამენტური პრინციპები და დიალექტიკური კატეგორიები, მაგრამ მათ თავისთავადობა ჩამორთმეული აქვთ და ღმერთის სადიდებლად გამოყენებულ სახელებად იქცევიან, რომელთაც ღმერთის მუდმივი გახსენება უნდა უზრუნველყონ. დიონისეს გაგებით, ღვთაებრივი სახელები ღვთაებრივი გახსენებები და მოხმობები არიან.[673] ღმერთის სახელდება, როგორც გახსენება, თავის მხრივ, ნიშნავს არა თავად ღმერთის აღწერას ან, კიდევ, მის თეოლოგიურ/მეტაფიზიკურ-მეცნიერულ კოდირებას, არამედ მეორეულთა მხრიდან მათი არსებობის შექმნაში ღმერთის კეთილისმყოფელი როლის ხელახალ გაცნობიერებას, ამ როლის დაფასებას და ღმერთისთვის – ყველაფრის მიზეზისთვის – მადლობის შეწირვას მის მიერ ბოძებულ ძღვენთა გამო. მეორე მხრივ, ღმერთის სახელდება, როგორც მოხმობა, უდრის ლოცვას ღმერთთან ყოფნისა და გაერთიანებისთვის.[674]

მეორე მხრივ, უნდა აღინიშნოს, რომ მეცნიერების როლის განსაზღვრა და შეფასება არეოპაგიტულ კორპუსში არცთუ მარტივი და, გარკვეულწილად, წინააღმდეგობების შემცველი ამოცანაა. მეცნიერება (ἐπιστήμη) გადამწყვეტი გაგებაა და სათანადოდ დიდი სიხშირითაა გამოყენებული ნაშრომში *ციური იერარქიისათვის*, რაც იმით უნდა აიხსნებოდეს, რომ აქ დიონისე ანგელოზთა წყობებისა და მათი საკუთრივი ფუნქციებისა და მოქმედებების თანმიმდევრულ აღწერას ისახავს მიზნად.[675] *საეკლესიო იერარქიაში* ეს სიტყვა არ ფიგურირებს, სამაგიეროდ, ფაქტობრივად, მხოლოდ აქ ვხვდებით იმავე ძირისგან წარმოებულ ისეთ ლექსიკურ ერთეულებს, როგორებიცაა ἐπιστημονικός („ცნობიერობითი“, „ზედმიწევნილებითი“, „ხელოვნებითი“), ἐπιστήμων („ზედმიწევნით მცოდნე“) და ἐπιστητός („ზედმიწევნით შემეცნებადი“).[676] *მისტიკურ თეოლოგიაში* ἐπιστήμη ერთადერთხელ ჩნდება,[677] ასევე ერთხელაა დაფიქსირებული იგი წერილებში, სახელდობრ, მეცხრე წერილში.[678] რაც შეეხება *ღვთაებრივ სახელებს*, აქ ის რვაჯერ გვხვდება, აქედან უმეტესად ნეგატიური თეოლოგიის კონტექსტში, კერძოდ, დიონისე იმეორებს ნეოპლატონიზმში ფართოდ

[673] Dion. Ar. *d.n.* III 1, 139, 15 (დან., ციტ. N370).
[674] Dion. Ar. *d.n.* III 1, 138, 2-3 (დან., ციტ. N371). დიონისესთან ლოცვის გაგებისა და მნიშვნელობის შესახებ იხ. Louth 1998, 83-84; Coughlin 2006, 149-171; Vlad 2015, 198-209; Ritter 2018, 123-148.
[675] იხ. მაგ. *c.h.* III 1, 17, 3; 17, 11; 18, 13; VII 3, 30, 3; 30, 8; 30, 22; XIII 3, 46, 14 და ა.შ. ზემოაღნიშნული საკითხის ღრმად გასაგებად განსაკუთრებით იხ. Roques 1954b, 117-132; 154-170; 200-256.
[676] იხ. *e.h.* III 6, 85, 16; V 3, 106, 7; V 4, 107, 9; V 7, 113, 19 (ἐπιστημονικός, -ῶς); I 3, 66, 5; I 5, 76, 22; V 1, 104, 14 (ἐπιστήμων); I 3, 66, 10; VIIb 11, 131, 3 (ἐπιστητός).
[677] *myst.* V, 1049, 7.
[678] *ep.* IX 1, 197, 3.

გავრცელებულ ფრაზას პლატონის დიალოგ *პარმენიდეს* პირველი ჰიპოთეზის დასასრულიდან, რომლის მიხედვითაც ერთის შესახებ არ არსებობს არც სახელი, არც სიტყვა, არც მეცნიერება და არც შეგრძნება.[679] თუმცა, ჩვენს განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს ღვთაებრივი სახელების მეორე და მესამე თავებში აღნიშნული სიტყვის გამოყენება და გამოყენების კონტექსტი.

ღვთაებრივი სახელების მეორე თავის მეორე პარაგრაფში ტრინიტარულ კონტექსტში საუბარია თეოლოგიურ მეცნიერებაზე და გამოყენებულია გამოთქმა θεολογικὴν ἐπιστήμην (*d.n.* II 2, 125, 3). დიონისეს სიტყვებით, ვინც ზოგადად წმინდა წერილს წინააღმდეგობას უწევს, ის ყოვლითურთ შორსაა მისეული ფილოსოფიისგანაც (აქ საინტერესოა მის მიერ თავის ფილოსოფიაზე საუბარი), ხოლო თუ მავანს წმინდა წერილიდან გამომდინარე თეოსოფია („ღმრთივ განბრძნობილობა“) არ ედარდება, მაშინ თავად მან (დიონისემ) როგორღა უნდა იზრუნოს იმაზე, მავანს უხელმძღვანელოს თეოლოგიურ მეცნიერებაში. *ღვთაებრივი სახელების* სქოლიასტს, როგორც ჩანს, ეს ადგილი პრობლემატური და წინააღმდეგობრივი ეჩვენება და მას სქოლიოს დაურთავს. სქოლიოში იგი მიუთითებს *ღვთაებრივი სახელების* (ჩვენ მიერ უკვე გარჩეულ) შესავალზე, რომელშიც დიონისეს თავისი თხრობა (დიეგესისი – ნარატივი) ღმერთის შესახებ მეცნიერებად არ წარმოუდგენია, მაშინ როდესაც წინამდებარე პასაჟში საუბარია თეოლოგიურ მეცნიერებაზე. სქოლიასტი საჭიროდ მიიჩნევს მეცნიერების განსაზღვრას, თუმცა ამით წამოჭრილი პრობლემის გადაწყვეტას ვერ აღწევს. მისი შენიშვნისამებრ, მეცნიერება არის სწორი შეხედულება, დაკავშირებული განსჯასთან, ან, კიდევ, ჭეშმარიტი და ურყევი დისკურსიული მსჯელობა და იმ საქმის ზუსტი ცოდნა და განცხადება („გამოჩინება და წარმოდგინება“), რომელსაც მიემართება მეცნიერება, ჭეშმარიტების ლოგოსისა და სწორი შეხედულების წამომყენებელი.[680]

ღვთაებრივი სახელების მესამე თავში განვითარებული ნააზრევი თითქოს კიდევ უფრო მეტად სხვაობს პირველი თავისგან, კერძოდ, მისი შესავალი სიტყვებისგან. მესამე თავში დიონისე აღნიშნული ნაშრომის შედგენის მოტივაციასა და თავის

[679] იხ. მაგ. *d.n.* I 2, 110, 5-6; VII 3, 198, 4-11; შდრ. Pl. *Prm.* 142 a1 (დან., ციტ. N372).
[680] იხ. სრული სქოლიო: Jo. Scyth. *In libr. d.n.* 167, 2-6 (დან., ციტ. N373).

მასწავლებელ იეროთეოსზე გვაწვდის ინფორმაციას. ჩვენ მიერ აქ შემჩნეული ძირითადი ტენდენციები ამგვარად გამოიყურება:

იეროთეოსი იწოდება „სრულყოფილი და ძველებური აზრების მასწავლებლად“ (τελείων καὶ πρεσβυτικῶν διανοιῶν διδάσκαλον. *d.n.* III 2, 140, 12-13). იგი წარმოდგენილია როგორც უგონიერესი ძალის (νοερωτάτης ... δυνάμεως. Ibid, 10) მქონე კაცი, რომელიც ხასიათდება უზადო გონებით, დამტკიცებათა სიზუსტითა და წმინდა საუბრებით.[681] თავად დიონისე შორსაა ყოველივე ამისგან და იეროთეოსს, როგორც დიდ მზეს (μέγαν ἥλιον. Ibid, 142, 6), თვალის გასწორებას ვერც შეჰკადრებს, მაგრამ, ამისდა მიუხედავად, იგი მაინც ხელს მიჰყოფს თავისი თეოლოგიის შედგენას.

სახელგანთქმულმა იეროთეოსმა თავის დროზე ზებუნებრივად (ὑπερφυῶς. Ibid, 139, 18) შეადგინა *თეოლოგიური ელემენტები*, თუმცა, დიონისეს თქმით, ეს საკმარისი არ იყო, რამაც მისი წინამდებარე თეოლოგიის (ნაშრომის *ღვთაებრივ სახელთათვის*) დაწერის საჭიროება წარმოშვა. იეროთეოსის ნაშრომი შეფასებულია როგორც შემოკრებითი და შემოკლებითი, სინოპტიკური (რაც, თავის მხრივ, გონითსაწვდომ საგანთან უშუალოდ მიახლების უდროო გამოცდილებასა და მის ერთიანად და თავისთავად სიცხადეში ხედვას[682] ეფუძნება) და ერთებრივი („ერთის შინ მრავლის შემამწყვდეველი“, როგორც ეფრემ მცირე ამბობს), მაშინ როდესაც დიონისეს შრომა მის გაშლა-განვითარებასა და გარჩევას წარმოადგენს.[683] ამას დიონისე, როგორც ახალგანსრულებული სული, მისთვის თანაზომიერი ლოგოსის შესაბამისად აკეთებს. იეროთეოსთან მიმართებით, მისი მოქმედების სფეროს ქმნის ეპისტემე და სწავლულებითი შემეცნება (ἐκμάθησιν. Ibid, 140, 19-20), რის გამოისობითაც მისი თეოლოგია ხასიათდება ყველა თეოლოგიური საკითხის თანმიმდევრობით (შემდგომითი-შემდგომად) დაწვრილებითი განხილვითა და, თავების მიხედვით, ყოველივეს ნაწილ-ნაწილ ახსნით.[684] აქ ვხედავთ ტიპურ დიალექტიკურ სქემას: იეროთეოსი, თავისი სიძველის კვალად, საწყისი, პირველი და ერთია, რომელშიც ყოველივე მაღალი მოკრებით და ჯერ კიდევ განუსხვავებლად ჰგიებს, მაშინ როდესაც დიონისე ახლადშობილია და იეროთეოსის სიბრძნის წიაღში ერთობით მგებს,

[681] Dion. Ar. *d.n.* III 3, 142, 4-5.
[682] შდრ. Dion. Ar. *d.n.* III 2, 140, 17-18 (დან., ციტ. N374).
[683] შდრ. Dion. Ar. *d.n.* III 2, 140, 6-10 (დან., ციტ. N375).
[684] Dion. Ar. *d.n.* III 2, 139, 20-22 (დან., ციტ. N376).

გახსნისა და დიფერენცირების გზით, წინ წარმართავს.[685] *პლატონური თეოლოგიის* შესავალში თავის თავსა და ხსენებულ ნაშრომს პროკლე ანალოგიურ მიმართებაში მოიაზრებს პლატონსა და მის მემკვიდრეობასთან, რომელშიც, თუმცა მეცნიერული თეოლოგიის ელემენტები ჩაისახა, მაგრამ იგი ერთიანი და იდუმალებით სავსე იყო და გარკვევით განცხადებას საჭიროებდა.

ამგვარად, საბოლოოდ, დიონისე, *ღვთაებრივი სახელების* მესამე თავში მისივე დადგინებით, ეწევა ღვთაებრივის კვლევასა და მის შესახებ ცოდნის შექმნას.[686] თუმცა, აქვე იგი აცნობიერებს აღნიშნულის ჩრდილოვან მხარესა და მის წინაშე არსებულ წინაღობებს. ძალზედ საინტერესოა, უშუალოდ ძირითადი თეოლოგიური მსჯელობის დაწყებამდე (*ღვთაებრივი სახელების* პირველი, მეორე და მესამე თავები რეალურად შესავლის ფუნქციას ასრულებს), მესამე თავის ბოლოს მის მიერ, ერთი მხრივ, ხსენება გონების ბუნებითი მარადი სურვილისა და სწრაფვისა, დაიტიოს ზეშთაბუნებითი ხედვები,[687] ხოლო, მეორე მხრივ, საღმრთო ბრძანებათა რჩეული განწესებისა, რომელიც კრძალავს ზენამდებარის, როგორც მიუწვდომლის, გამოწვლილვით გამოძიებას[688]. პირველ შემთხვევაში, ვფიქრობთ, გონების მიერ საძიებელი რეალობის საკუთარ თავში დატევნისა და, ამით, გონების დაკმაყოფილების კვალად, საძიებლის ამოწურვა და შემმეცნებელთან მისი შერწყმა მიიღწევა ისე, რომ შემმეცნებელი ობიექტში ახალს ვეღარაფერს პოულობს, არამედ ობიექტისა და საკუთარი თავის ერთობას, როგორც უკვე დასრულებულს, უტრიალებს მარადიულ წრეში. მეორე შემთხვევაში ვერც სუბიექტის მიერ საძიებელი რეალობის სავსებით გაშინაგანება (ისე, რომ ეს რეალობა თვითონ გონება იყოს) და ამეტყველება და ვერც ზოგადად, პოვნის სახით, დასრულებულობა მიიღწევა, არამედ საძიებლის სიღრმეები გამოუკვლეველი და განუმსჭვალავი რჩება, რის გამოც ის მთლად ჩვენებური და გონივრული არასდროს არაა.[689] დიონისე ამ დილემიდან გამოსავალს ისევ ე.წ. საღმრთო განწესებაში მიაგნებს, რომელიც ბრძანებს სხვათათვის იმის შეტყობინებასა და სწავლებას, რაც მოგვცემია.[690] ამიტომ, იგი მოწყენითა და შიშით

[685] შდრ. Dion. Ar. *d.n.* III 3, 143, 7-8 (დან., ციტ. N377).
[686] Dion. Ar. *d.n.* III 3, 142, 12-13; 143, 3-4 (დან., ციტ. N378-379).
[687] Dion. Ar. *d.n.* III 3, 142, 13-14 (დან., ციტ. N380).
[688] Dion. Ar. *d.n.* III 3, 142, 15-16 (დან., ციტ. N381). შდრ. *Sir.* 3, 20-23.
[689] იხ. მაგ. *Rom.* 11, 33 (დან., ციტ. N382). შდრ. *Eph.* 3, 8; *Pss.* 17, 12.
[690] შდრ. *2 Tim.* 2, 2 (დან., ციტ. N383).

ხელს არ იღებს საღმრთო საიდუმლოებების პოვნაზე, რითაც, ფაქტობრივად, ღვთაებრივის მიუწვდომლობიდან გამომდინარე, მისდამი ინდიფერენტიზმს უკუაგდებს და ღვთაებრივის შემეცნებისადმი მოშურნეობას არ ელევა.[691] უნდა ვივარაუდოთ, რომ თეოლოგიური მეცნიერება, რომელსაც ის წარმოაყენებს, სწორედ ამ სულისკვეთებას მორგებული და, მაშასადამე, განსხვავებულია. თავის „საგანს“ ის ცოდნაში არ ამწყვდევს და ამით (დასრულებული) ყოფიერების განცდას არ ქმნის, არამედ მუდამ თავის თავის (და თავისთვის ცნობილის) მიღმა მიუთითებს, მუდამ თავის თავს უნდა გადაასწროს თავის „საგანთან“ მიმართებით, რომელიც უსასრულოა და გამოუკვლეველი,[692] და, ამიტომ, ამის აღმნიშვნელი, საზეიმოდ თვითონაც წინდაწინ იწევა.

3.2 მიზეზის გაგება

მიზეზდება დიონისესთვისაც, ნეოპლატონური სააზროვნო პრინციპების შესაბამისად, ერთობას, ისევე როგორც მონადურ და წერტილებრივ მდგომარეობას, გულისხმობს საფუძვლად. *ღვთაებრივი სახელების* პირველივე თავში დიონისეს მტკიცების თანახმად, თითქმის ყოველ თეოლოგიურ ნაშრომში ღმერთმთავრობა, მისი ზეშთაბუნებითი დაუნაწევრებლობის სიმარტივისა და ერთობის გამო, სიწმინდით იგალობება როგორც მონადა და ერთი (ჰენადა).[693] ამგვარად, ეს ამოსავალია. ამავე ნაწარმოების V 6, 184, 18–185, 11 მონაკვეთში ყოველივეს მიზეზის ანალოგიად მონადა და წერტილია გამოყვანილი.[694] კერძოდ, ამ პასაჟის მიხედვით, მონადაში ყოველი რიცხვი ერთგვარად წინარეწარმომდგარია. მონადა ყველა რიცხვს თავის თავში მარტოდ (μοναχῶς) ფლობს. ყოველი რიცხვი შეერთებულია მონადაში და რამდენადაც მონადიდან გამოდის, იმდენადვე დიფერენცირდება და მრავლდება. ასევე გაერთებული და ერთბამად თანაწარმომდგარია წრის ცენტრში ყოველი რადიუსი. რადიუსები გამოდიან ცენტრიდან, რომელშიც მანამდე სრულად გაერთებულნი იყვნენ; რაც უფრო შორდებიან ცენტრს, მით უფრო შორდებიან ერთმანეთს, ხოლო რაც უფრო ახლოს იმყოფებიან ცენტრთან, მით უფრო ერთიანები არიან როგორც ცენტრის, ასევე ერთმანეთის მიმართ. ამ აღწერაში მოქმედებს სტანდარტული ნეოპლატონური

[691] Dion. Ar. *d.n.* III 3, 143, 3-4.
[692] Dion. Ar. *d.n.* I 2, 110, 7-10 (დან., ციტ. N384). შდრ. *Pss.* 144, 3; *Mt.* 11, 27; *Rom.* 11, 33; *1 Cor,* 2, 11.
[693] Dion. Ar. *d.n.* I 4, 112, 10-14.
[694] Dion. Ar. *d.n.* V 6, 184, 18–185, 11 (დან., ციტ. N385).

ლოგიკა: მიზეზი დასახულია გამოსვლის მარტივ პუნქტად, რომელიც გამოსულს თავის თავში წინდაწინ არადიფერენცირებულად აერთიანებს; გამოსვლა უდრის თავდაპირველად არადიფერენცირებულის დიფერენცირებას; დიფერენცირება, თავის მხრივ, როგორც პირველადი მონადური მდგომარეობისგან გამოყოფა, არის ყოფნის ინტენსივობის დაქვეითება.[695] ამავე თავის მომდევნო პარაგრაფის მიხედვით, უჯერო არ იქნება, ბუნდოვან ხატებათაგან ზევით ყოველივეს მიზეზისკენ აღმავლებმა ზეკოსმიური თვალებით ყოველივე, მათ შორის ერთურთისადმი საწინააღმდეგოები, ყოველივეს მიზეზში ერთსახედ და შეერთებულად განვჭვრიტოთ; აქ ვიგულებთ ყოველივეს საწყისს, რომლისგანაცაა თვით ყოფნა და ყოველი რამენაირად მყოფი.[696]

სხვაგან დიონისე შენიშნავს, რომ მიზეზებსა და მიზეზოვნებს შორის ზუსტი მსგავსება არ არსებობს. მიზეზოვნები თავის თავში იღებენ მიზეზთა ხატებს, თავად მიზეზები კი მიზეზოვანთაგან განყენებულნი არიან და, საწყისის გაგების მიხედვით, მათზე მაღლა არიან დამყარებულნი. დიონისე ამის ნათელსაყოფად მისეულ მაგალითს იყენებს. ითქმება, რომ სიამოვნებანი და დამწუხრებანი სიამოვნებისა და დამწუხრების მდგომარეობათა შემოქმედები არიან, თუმცა თავად ისინი სიამოვნებასა და წუხილს არ გამოცდიან, ე.ი., არც უხარიათ და არც სწუხან. ამის შემდეგ იგი ნეოპლატონიზმში პლოტინის მიერ დამკვიდრებულ ცეცხლის ანალოგიას მიმართავს: ცეცხლი ათბობს და წვავს, თავად კი არ იწვის და თბება. ამიტომ, არ არის სწორი, ითქვას, რომ თვითსიცოცხლე ცოცხლობს ან თვითსინათლე ანათებს. ეს მხოლოდ სხვა წესით ითქმება, კერძოდ, მიზეზებში მიზეზოვნები ჭარბად და არსებითად წინარეარსებობენ.[697]

ნაშრომი *ღვთაებრივ სახელთათვის*, რომელიც ღმერთს,[698] როგორც ყოველივეს მიზეზს, განაცხადებს, სახელთა შორის ყველაზე მნიშვნელოვნების (καρτερώτατον) – „ერთისა“ და „სრულის“[699] – განხილვით ჯამდება. დიონისეს გაგებით, როდესაც თეოლოგია ყოველივეს მიზეზს ერთბამად ყოველივეს მიაწერს, ის მას სრულყოფილად და ერთად სახავს. ყოველივეს მიზეზი ყოველივეს თავის თავში

[695] აქვე იხ. Dion. Ar. *d.n.* IV 21, 168, 22 (დან., ციტ. N386).
[696] Dion. Ar. *d.n.* V 7, 185, 16-19 (დან., ციტ. N387).
[697] Dion. Ar. *d.n.* II 8, 133, 1-4 (დან., ციტ. N388). შდრ. Procl. *Inst.* prop. 11; Plot. V 4, 1, 23-39.
[698] დიონისესთან ღმერთის გაგებისთვის ასევე იხ. Semmelroth 1950, 209-234. 389-403; Neidl 1976; Ruh 1987; Combozc 2000, 149-164; Idem 2015, 297-311; Rhodes 2014, 306-318.
[699] მათი ბიბლიური წყაროებისთვის, დიონისესავე მითითებით, შდრ. *1 Tim.* 2, 5; *1 Cor.* 8, 6; 12, 11; *Mt.* 5, 48.

წინდაწინ შეიცავს, თავისთავად და თავისი თავის მიერ მონადურად განისაზღვრება, უმაღლესი თვითსისრულე განხორციელებული აქვს და თვითსისრულეში ყველაზე დიდი სიმდიდრის მფლობელია, რომელსაც არაფერი აკლდება და ემატება. ამრიგად, დიონისეს მიხედვით, ყოველივეს მიზეზი ერთია, რამდენადაც ის ყველაფერი ერთებრივადაა (ἑνιαίως)[700] ერთი ერთობის აღმატებულებით და ერთის დატოვების გარეშე (τοῦ ἑνὸς ἀνεκφοιτήτως). ეს ნიშნავს, რომ ერთობა შემოქმედებითი მიზეზის ურყევი იდენტობისა და უცვლელი თვით-ყოფნის საფუძველს ქმნის, რომლის სტაბილური თავის-თავში-ყოფნაც მაშინაც კი შენარჩუნებული რჩება, როდესაც მასში შეცული ყველაფერი თავის გზას მისგან შორს, პროოდოსის მოძრაობაში პოულობს.

ერთის უპირატესობის გამოსაკვეთად და მისი მიზეზობრიობის ასახსნელად დიონისე სტანდარტულ (ნეო)პლატონურ მოტივებს მიმართავს:[701] 1. მყოფთა შორის არაფერია ისეთი, ერთს რომ არ ეზიარებოდეს.[702] როგორც ყოველი რიცხვი მონადასთან ზიარებით ერთია, ამგვარად ეზიარება ყოველივე და ყოველივეს ყოველი ნაწილი ერთს და ერთად მოცემულობის სახით არსებობს; 2. ერთი ყველაზე ელემენტარულია (στοιχειωτικόν). ერთის მოხსნით არც ნაწილი იქნება, არც მთელი და არც რაიმე სხვა მყოფთაგან; 3. არ არსებობს სიმრავლე, რაღაცნაირად მაინც რომ არ ეზიარებოდეს ერთს – ნაწილებით მრავალი ერთია თავისი მთლიანობით, აქციდენციებით მრავალი ერთია ქვემდებარის მიხედვით, რიცხვით ან ძალით მრავალი ერთია გვაროობრივად, გვარით მრავალი ერთია გენოსით, გამოსვლით მრავალი კი ერთია საწყისით; 4. ერთის გარეშე სიმრავლე ვერ იქნება, სიმრავლის გარეშე კი არის ერთი,[703] ისევე როგორც მონადა უსწრებს წინ ყოველ გამრავლებულ რიცხვს; 5. ყოველივეს მიზეზი ერთი არის არა მრავალთა შორის ერთი, არამედ ყოველი ერთისა და სიმრავლის წინარე, ყოველი ერთისა და სიმრავლის განმსაზღვრელი (ὁριστικόν); 6. ის მყოფ ერთზე მაღლა დგას. მყოფი ერთი რიცხობრივია და, როგორც ასეთი, მისგან, როგორც მონადისგან[704], განისაზღვრება; 7. ზეარსებითი ერთი ყოველივეს ერთებრივად წინასწარ შეიცავს, მათ შორის დაპირისპირებულებსაც. ყველაფერი ყველაფერთან გაერთიანებული რომ

[700] შდრ. Dion. Ar. *myst.* V, 150, 7-8: ἡ παντελὴς καὶ ἑνιαία τῶν πάντων αἰτία.
[701] შდრ. Dion. Ar. *d.n.* XIII 2-3, 227, 6-229, 5.
[702] Dion. Ar. *d.n.* 227, 7-8 (დან., ციტ. N389). შდრ. Pl. *Prm.* 144 c4-6. 144 e1. 165 e–166 c1; Plot. V 3, 15, 11-12; VI 6, 1, 20; VI 7, 23, 22-24; VI 9, 1, 1; Procl. *Inst.* prop. 1-2 და 12-13.
[703] შდრ. Dam. *Pr.* I 5, 7: μόνον τὸ ἓν αἴτιον τῶν πολλῶν. *Pr.* I 2, 20: κορυφὴ μὲν τῶν πολλῶν τὸ ἕν.
[704] Dion. Ar. *d.n.* I 4, 112, 10-12 (დან., ციტ. N390).

დაგვეშვა, ყველაფერი მთლად ერთი იქნებოდა.[705] ამიტომ, დიონისეს მიხედვით, თეოლოგია ღვთაებრივ პრინციპს, როგორც ყოველივეს მიზეზს, მთლიანობაში ერთის სახელით უგალობს. მასში ყოველივე ერთადაა მოკრებილი, ზეერთიანდება და ზეარსებითად წინდაწინ არის.

ერთი და მონადა, რომელზეც დიონისე საუბრობს, ამავდროულად, ტრიადას წარმოადგენს, რასაც განსაკუთრებით *ღვთაებრივი სახელების* პირველ და ბოლო, მეცამეტე თავებში ესმის ხაზი. პირველი თავის მიხედვით, ღმერთი იწოდება როგორც მონადად და ერთად, ასევე, ამის გვერდით, ტრიადად. მონადად და ერთად მის მოხსენიებას განსაზღვრავს მისი სიმარტივე, ხოლო სამებად იგი თეოლოგთა მიერ იგალობება თავისი ზეარსებითი მშობლობის სამგვამოვანი განცხადებისთვის (ὡς τριάδα δὲ διὰ τὴν τρισυπόστατον τῆς ὑπερουσίου γονιμότητος ἔκφανσιν. *d.n.* I 4, 112, 14–113, 1). მაშასადამე, ღმერთი უნდა გაიაზრებოდეს როგორც სამობითი ერთობა. ამგვარად, ერთი მხრივ, ქრისტიანულ თეოლოგიასთან დასტურდება თანხმობა, ხოლო, მეორე მხრივ, ანტიკური ნეოპლატონიზმის ფარგლებში, იკვეთება საგულისხმო ნათესაობა დამასკიოსთან, რომელიც, ანალოგიურად, პროკლესგან განსხვავებით, ყოველივეს პირველსაწყისს – უზენაეს ერთსა და მონადას – თავის ფუნდამენტურ ტრიადულ შინაგანობაში წვდებოდა, როგორც განუყოფელ და რანგობრივ-საფეხურეობრივად გამოუხატავ ერთობას ერთ-ყველაფერს, ყველაფერ-ერთსა და ერთიანს შორის, რომელთაგან არცერთის გამიჯვნა და განგდება აღარ ეგების მეორისგან, ცალკე საწყისის სახით. პირველსაწყისი დამასკიოსისთვის ერთია და ეს ერთი, როგორც მშობელი და მიზეზი ყოველივესი, თავის თავში(ვე) თავისი დასაბამიერი შიდა უდროო მშობელობით-მიზეზობრივი ამოქმედების კვალად, სამობითად სახავს თავს. კვლავ დიონისეს თუ მივუბრუნდებით, *ღვთაებრივი სახელების* ბოლო თავის თანახმად, ყოველივეზე მაღლა მდგომ ღვთაებას ტრიადული თეონიმიით სახელვდებთ მასში არსებული ღმერთმშობელობის (τὸ θεογόνον. *d.n.* XII 3, 229, 8) ჭეშმარიტად საგალობოდ, მაშინ როდესაც „მონადით“ მის ზეერთიანობას (τὸ ὑπερηνωμένον αὐτῆς. Ibid, 8) გამოვხატავთ. აქ ღმერთმშობელობა გულისხმობს, რომ ღვთაება, თავისი ერთობის მიუხედავად და ასევე თავის ერთობაში, მრავლდება და,

[705] Dion. Ar. *d.n.* XIII 2, 228, 1-2 (დან., ციტ. N391). შდრ. Dam. *Pr.* I, 42, 25-28; I, 53, 24–I, 55, 9.

შესაბამისად, სათავეშივე უნაყოფო და სულ (ცალსახად) მხოლო არაა.[706] დიონისეს მსჯელობა მეტად უახლოვდება დამასკიოსისას, როდესაც ღვთაებრივ მონადასა და ტრიადასთან დაკავშირებით აქვე წერს შემდეგს: ყოველივეზე მაღლა მდგომი ღვთაება მონადად და ტრიადად რომ იგალობება, არც მონადაა და არც ტრიადა, იმ გაგებით, რა გაგებითაც ეს ჩვენ გვესმის ან სხვა არსთა მხრიდან მათსავე შესაბამისობაში შეიცნობა; არავითარ მონადასა და ტრიადას, არც რიცხვს, არც ერთობას, არც მშობლობას, არც სხვა რამეს მყოფთაგან ან მყოფთა თანაშეცნობილთაგან არ შეუძლია სააშკარაოზე გამოიყვანოს ყოველ გონებასა და სიტყვაზე აღმატებული დაფარულობა ზეარსებული ზეღვთაებისა, რომლისთვისაც არ არის არც სახელი და არც სიტყვა, რამეთუ შეუვალთა შინა დამკვიდრებულა.[707] საქმე ისაა, რომ ჩვენს თეოლოგიურ ცნებით, ისევე როგორც თეონიმურ აპარატს არ გააჩნია საკმარისი ტევადობა ღვთაების გამოსახატავად. ეს რეალურად შეუძლებელია, რადგან ჩვენი ნებისმიერი გაგება და სიტყვა დასაზღვრულია და ამა თუ იმ ნაცნობ ობიექტს მიესადაგება (ყოველ შემთხვევაში, მათთან ნაჩვევობით შელახული და აბსოლუტურობას მოკლებულია), მაშინ როდესაც იგი თავისთავად მრავალთა შორის ერთს არ წარმოადგენს და, შესაბამისად, ვერც ვერაფრით შემოფარგლულს ვერ ვპოვებთ.

აქვე უნდა წამოიწიოს საკითხი ყოველივეს მიზეზის მიერ ყოველივეს ნებით თუ უნებურად შექმნასთან დაკავშირებით. ამ თვალსაზრისით, *ღვთაებრივ სახელებში* ვხვდებით ერთ ფრიად სადავო ეპიზოდს, რომელიც პირდაპირი განმარტების შუქზე თავისუფალი შესაქმის წინააღმდეგ მეტყველებს. ეპიზოდი მომდინარეობს დასახელებული ტრაქტატის მეოთხე თავიდან, რომელიც იხსნება ღმერთის ისეთი სახელით, როგორიცაა „სიკეთე“. ეს არის არა მარტო რიგით, არამედ მთელ ნაშრომში, ღვთის მიზეზობრიობის კონტექსტში, მნიშვნელობით პირველი თეონიმი. საორჭოფო ეპიზოდი მეოთხე თავის პირველივე აბზაცში ვითარდება. მანამდე კი დიონისე მოკლედ ხსნის, რომ თეონიმ „სიკეთეში“ იგულისხმება არსებითი სიკეთე (οὐσιῶδες ἀγαθόν. *d.n.* IV 1, 143, 12), ის, რისი ან ვისი ყოფნაც თავად სიკეთეში მდგომარეობს და, ამგვარად, მთელი თავისი ყოფნით სიკეთეს (τῷ εἶναι τἀγαθόν. Ibid, 12) წარმოადგენს; ის თავის სიკეთეს ყოველი მყოფის ზედა განფენს. აქედან შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ

[706] ამასთან დაკავშირებით შდრ. Gr. Naz. *or.* 29, 2, 180, 1-3 (დან., ციტ. N392).
[707] Dion. Ar. *d.n.* XIII 3, 229, 10-14 (დან., ციტ. N393). განსაკუთრებით შდრ. Dam. *Pr.* II, 36, 22–37, 5; II, 35, 17-20.

ყოველი არსი, რამდენადაც *არს*, იმდენად *კეთილ არს*; ყოფნა და კეთილად ყოფნა, რაც ერთი და იგივეა, კი მას თვით სიკეთისგან (და ყოფნისგან)[708] ენიჭება. შემდეგ დიონისეს მოჰყავს საკუთრივ ჩვენთვის საინტერესო ანალოგია: მაშასადამე, როგორც მზე[709] არ განიზრახავს ან წინასწარ ირჩევს (οὐ λογιζόμενος ἢ προαιρούμενος), არამედ თავად მყოფობით ყოველივეს ანათებს და თავის სინათლესთან აზიარებს, მათი შეძლებისდა მიხედვით, ასევე ანალოგიურად სიკეთეც, რომელიც ჩვენს მზეზე მაღლაა და რომლის, როგორც არქეტიპის, ბუნდოვანი ხატებაცაა ხილული მზე, თავად არსებობით ყოველ მყოფს მოჰფენს თავისი მთლიანი კეთილობის სხივებს.[710] თავდაპირველად უნდა ითქვას, რომ ეს არის ერთადერთი ადგილი არეოპაგიტულ კორპუსში, რომელშიც დასტურდება προαιρέω ზმნა, მიმღეობური ფორმით προαιρούμενος; რაც შეეხება προαίρεσις-ს, მას საერთოდ ვერ ვხვდებით. შემდეგ, ცხადია, აქ ძალაშია პლატონისეული სინათლის მეტაფორიკა თავისი მზის ანალოგიით.[711] ამასთან, მოქმედებს არქეტიპი-ხატების სტანდარტული პლატონური სქემა. სიკეთე, როგორც ღმერთი, არის არქეტიპი არა, პირველ ყოვლისა, ადამიანურისა (მიკროკოსმიურისა), არამედ უმალ წარუვალი ციურისა და, ამგვარად, მაკროკოსმიურისა. მოკვდავისთვის, რომელიც, როგორც ასეთი, ონტოლოგიურად ნაკლულოვანი და არასრულყოფილია, რამეთუ უცვლელად მყოფობაში ვერ ჰგიებს, ნიშნეული არჩევანი საწინააღმდეგოებს – „ჰოსა“ და „არას“, „ყოფნასა“ და „არყოფნას“, შორის უზენაესისთვის, თვით სიკეთისა და ყოფიერებისთვის, არ უნდა არსებობდეს: რომ ეარსება, ეს უმჯობესისთვის დამცრობა იქნებოდა.[712]

ღვთაებრივი სახელების იმავე თავიდან ჩვენს ყურადღებას იმსახურებს IV 10, 155, 17-20 მოკლე პასაჟი (დან., ციტ. N580). აქ დიონისე საუბრობს მყოფთადმი კეთილმოქმედ ტრფიალებაზე, რომელიც სიკეთეში ზეაღმატებით წინარე არსებობს; მან სიკეთეს არ დაუტევა, საკუთარ თავში უშობელად დარჩენილიყო, არამედ დაძრა საქმის ყოფისკენ, ყოველი შობითი ზეაღმატებულების თანახმად. მოცემული პასაჟი, როგორც, საერთოდ, დიონისეს ყოველი ტექსტი, კომპლექსურ და ნიუანსურ

[708] აქვე, შემთხვევითი არაა, რომ დიონისეს მიერ უკვე მეხუთე თავში განხილული მომდევნო სახელი სწორედ „მყოფი“ ან „ყოფნაა“, როგორც ὄν.
[709] მზის ანალოგიის გამოყენებისთვის ასევე იხ. Dion. Ar. *d.n.* IV 4, 148, 12–149, 5. შდრ. Or. *Cels.* VII, 45.
[710] *d.n.* IV 1, 144, 1-5 (დან., ციტ. N579). შდრ. Procl. *Inst.* 122, 108, 10-13 (დან., ციტ. N394); ასევე Dion. Ar. *d.n.* I 5, 117, 11-12 (დან., ციტ. N395).
[711] იხ. Pl. *R.* 507 c–509 b.
[712] განსაკუთრებით მკაფიოდ შდრ. Plot. VI 8, 21, 3-7 (დან., ციტ. N396).

დაკვირვებას მოითხოვს. ცხადია, აქ აშკარაა პლოტინის გავლენები, კერძოდ, V 4 [7], 1, 23-39 პასაჟისა.[713] მეორე მხრივ, საკუთრივ დიონისესმიერი ინოვაცია, განსხვავებით პლოტინისგან (და აგრეთვე პროკლესგან), მდგომარეობს უშუალოდ სიკეთისთვის ეროსის მიწერაში და, მეტიც, სიკეთის ტრფიალებასთან გაიგივებაში, რაც ღმერთის როგორც სიყვარულის შესახებ ქრისტიანულ სწავლებაზე[714] დაყრდნობით უნდა აიხსებოდეს. თუმცა, ყველაზე საინტერესო და უცნაურიც მოცემულ კონტექსტში πρακτικεύεσθαι ზმნის გამოყენებაა, რომელიც, საწინააღმდეგოდ უძრავი მჭვრეტელობისა და, მის კვალად, ყოფიერების სრულყოფილ წრეში ტრიალისა (აქედან გამოსვლა ავტომატურად ხდება და რასაც მოიმოქმებს, ეს – წრის ნაკლულოვანი ხატებრივი გამეორებებია), გულისხმობს აქტიურ პრაქტიკულ საქმიანობას დროსა და სივრცეში, რომელიც მოსაქმეს თავისი თავიდან (და წმინდა, განყენებული აზროვნებიდან) გარეშე სხვისით დააკავებს და საქმის კეთებაში „ხელს გაასვრევინებს“. ლოგიკურია, ეს წინაპირობად მოითხოვს შეგნებასა და ახლის სწავლას იმისას, რომ რაღაც ისე ვერ გამოდის, როგორც უნდა გამოდიოდეს, და, ამგვარად, „უნდა“-ს იქით გახედვასაც სირთულეებისა და დაბნეულობის რეალობაში. ერთისთვის, რომელიც თვით გონებაზე მაღლაა, πρακτικεύεσθαι-ის მიწერა ნეოპლატონიკოსებისთვის წარმოუდგენელია. ამგვარად, თავის კომპლექსურ ეპიზოდში დიონისე ერთმანეთში ხლართავს და აქსოვს (ნეო)პლატონურსა და ორიგინალურ ქრისტიანულს, რითაც, ვგონებთ, ორივე მათგანს ამდიდრებს.

ღმერთის მიერ ყოველივეს უნებური შექმნის წარმოდგენის თავიდან ასაცილებლად დიონისე, პროკლეს დარად, ყოველივეს შექმნას სხვაგან პირდაპირ ღვთის ნებას უკავშირებს. ისევ და ისევ *ღვთაებრივი სახელების* მეოთხე თავის მეათე პარაგრაფში ერთ-ერთი აბზაცის დასასრულს ვხვდებით შემდეგ მახვილ ფორმულირებას: πάντα τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἐφιέμενα ποιεῖ καὶ βούλεται πάντα, ὅσα ποιεῖ καὶ βούλεται (*d.n.* IV 10, 155, 11-13). აქედან გამომდინარე, ღმერთი ყოველივეს მშვენიერებისა და სიკეთის მოსურნედ იქმს და ყოველივე ნებავს და რაოდენსაც ქმნის, ნებავს (კიდეც). ვფიქრობთ, აქ დიდ ეჭვს არ უნდა იწვევდეს პირდაპირი ფორმულირების დონეზე პროკლეს

[713] განსაკუთრებით შდრ. Plot. V 4, 1, 34-36 (დან., ციტ. N397).
[714] *1 Jo.* 4, 8; *Sap.* 11, 24 (დან., ციტ. N398-399).

გავლენის კვალი *პლატონური თეოლოგიის* პირველი წიგნიდან.[715] ამასთან, იგივე βούλομαι ზმნა თეოლოგიური დატვირთვით დიონისესთან სხვა ადგილებშიც ფიგურირებს. დავასახელებთ ორ ადგილს, ჯერ მერვე წერილიდან და შემდგომ *ღვთაებრივი სახელებიდან*. *ep.* VIII 1, 173, 14–174, 3 (დან., ციტ. 581) მონაკვეთში ღვთის ნება ღმერთთან უკუდაბრუნებისა და დაახლოების კონტექსტში მოიაზრება. საკუთრივ, დიონისეს თანახმად, უთქმელი და აზროვნებაზე უზენაესი კეთილობა მყოფთა ყოფნას ქმნის, ყოველივე არსებობაში მან შემოიყვანა და ნებავს, რომ ყოველივე მარად მას უახლოვდებოდეს და ეზიარებოდეს (მეტი და მეტი საერთო ჰქონდეს მასთან), თითოეულს შეძლებისამებრ. *d.n.* VII 2, 195, 17-20 (დან., ციტ. N582) ადგილი ეშმაკსა და ნებისადმი მისეულ მიმართებასთან შეხებით იპყრობს ყურადღებას. ვიგებთ, რომ ეშმაკისეული გონება, რამდენადაც გონებაა, ღმერთისგანაა, თუმცა, ანგელოზური გონებისგან განსხვავებით, მას ახასიათებს პირუტყვულად იმისადმი მიმთხვევა, რასაც გული უთქვამს (ἔφεσις-ს ამ შემთხვევაში მდაბალი ინსტინქტური კონოტაციები აქვს), თუმცა, მან ვერც იცის და ვერც ნებავს ის, რისკენაც მიიქცევა, და, ამგვარად, სიბრძნისგანაა განვარდნილი. მიუხედავად იმისა, რომ ეშმაკის შესახებ სწავლება არაპლატონური წარმომავლობისაა, განაზრება, რომელიც აქაა განვითარებული ტიპური პლატონურია: გულისთქმებს შემთხვევითობით აყოლა ბოროტსა და ეშმაკისეულს (თუმცა, სავსებით ბოროტი ეშმაკიც არაა) ახასიათებს, ხოლო ცოდნა და ცნობიერი ნება – კეთილსა და ნამდვილად მყოფს. მოცემული პასაჟიდან იმპლიციტურად გამომდინარეობს ისიც, რომ სიბრძნე, ცოდნა და ნება ერთურთთან წილნაყარია:[716] რაც არ იცი არსებითად, ის არც შეიძლება გნებავდეს; როგორც კი არსებითად შეიცნობ, მაშინვე ჩახვდები სინამდვილესა და სიკეთეს და, გწადს თუ არ გწადს (ეს ნების დაბალი, ხანმოკლე და არსებით მოკლე გამოხატულებაა), მოინდომებ, ნებისყოფის, ყოფნისა და ნების დამთხვევის, კვალად.

ბოლოს ყურადღებას მივმართავთ *d.n.* V 8, 188, 6-10 (დან., ციტ. N583)[717] პასაჟისკენ, რომელშიც ამჯერად θέλημα ფიგურირებს. დიონისეს ახსნისამებრ, ნიმუშებს (პარადიგმებს) ვუწოდებთ ღმერთში არსთა არსმყოფელ და ერთებრივად წინასწარ

[715] Procl. *Theol. Plat.* I 15, 75, 8-15 (დან., ციტ. N400). ქრისტიანული წყაროებიდან შდრ. Clem. *str.* VI 17, 156, 4, 1; Ath. *Ar.* III 66, 2, 1-3; Gr. Nyss. *Eun. // GNO* I, 298, 7-8 (დან., ციტ. N401-403).
[716] შდრ. Gr. Nyss. *hex. // GNO* IV/1, 14, 17-19 (დან., ციტ. N404). ასევე იხ. Gr. Nyss. *Eun. // GNO* II, 216, 3-12.
[717] შდრ. *Pss.* 15, 8ff.; *Ac.* 2, 25ff.; *Rom.* 8, 29f.; *1 Cor.* 2, 7; *Eph.* 1, 15; *Pss.* 110, 2; *Eph.* 1, 5.

არსებულ ლოგოსებს, რომელთაც თეოლოგია წინარეგანსაზღვრულობებსა და ღვთაებრივ და კეთილ ნებებს უწოდებს, არსთა განმსაზღვრელთ და შემოქმედთ, რომელთა მიხედვითაც ზეარსებითმა ყოველი მყოფი წინდაწინ განსაზღვრა და მოიყვანა.[718] მოხმობილ პასაჟში საგანთა ღმერთში არსებული ნიმუშები, ლოგოსები და წინარე განსაზღვრულობები გაიგივებულია ღვთაებრივ და კეთილ ნებებთან. მოცემულ შემთხვევაშიც არსებითად მოქმედებს ის საკვანძო და საფუძველმდებარე (ნეო)პლატონური გაგება, რომელიც პლოტინმა თავის VI 8 [39] ენეადაში ჩამოაყალიბა: ნამდვილად (თავისუფალი) ნება იმის ნდომაში მდგომარეობს, რაც გონივრულია და, მაშასადამე, რაც უცდომელად არის და უმჯობესია.[719] ამ ხედვაში მიღებული წესრიგის თანახმად, ნება უიგივდება თვით ერთს, თავისთავად ყოფნასა და, ამით, სიკეთესაც. საგანთა პირველნიმუშები, როგორც მათი მოწყობის ყველაზე უმჯობესი და გონივრული ერთადერთი გადაწყვეტები, ცხადია, ურყევი და აუცილებელი ნებანი იქნება ღვთისა, რომელთა გამოისობითაც ყოველივე არსებობაში შემოიყვანება. ვფიქრობთ, დიონისეს, შესაძლოა, სცოდნოდა პლოტინის ზემოაღნიშნული ტრაქტატი, რასაც ის ფაქტიც ამყარებს, რომ პლოტინი აქ იმავე ნებელობით კონტექსტში საუბრობს უმაღლეს ერთში წინარე არსებულ ნოერულ მიზეზებზე (ესაა ერთადერთი შემთხვევა მთელ ენეადებში). პლოტინის თანახმად, ერთი წარმოადგენს უმიზეზობრივეს და (გონებაზე) უფრო ჭეშმარიტ მიზეზს, რადგან თავის თავში ერთბაშად აქვს ყველა ის ნოერული მიზეზი, რომელიც მისგან უნდა იქმნას; ერთი შობს არა ისე, როგორც მოუხდება, ანუ შემთხვევით, არამედ როგორც ინება მან; ნება კიდევ არც უგუნურია და არც საალბათო, არამედ აუცილებელი – როგორც მარად არს და უნდა (δεῖ) იყოს.[720]

---

[718] სქოლიასტის თანახმად, პლატონმა იდეები და პარადიგმები უსამართლოდ დაამდაბლა, მაშინ როდესაც დიონისემ მათ ღვთისმოსავი მნიშვნელობა მიანიჭა. სრული კომენტარისთვის იხ. Jo. Scyth. *In libr. d.n.* 339, 1–341, 8. პარადიგმების საკითხი მაქსიმე აღმსარებელთანაც იდგა. იგიც ხაზს უსვამდა ლოგოსების ნებელობით შინაარსს. მისი თქმით, ღმერთმა ყველა საგანი იცის, როგორც საკუთარი ნებანი, იმიტომ, რომ ყოველივე საკუთარი ნებით შექმნა (θελήματι τὰ πάντα πεποίηκε). შდრ. Max. *ambig.* // *PG* 91, 1085 B. აღნიშნული საკითხის თაობაზე იხ. ალექსიძე 2001, 342-350.

[719] იხ. Plot. VI 8, 6, 32-45; 13, 33-40. ლევან გიგინეიშვილი სავსებით მართებულად აღნიშნავს, რომ ერთის თავისუფლება პლოტინთან ჯერ კიდევ სიმულტანური და თანამარადიულია, თუ იგივეობრივი არა, სამყაროსეული წესრიგის არსებობის აუცილებლობისა, რითაც იგი განსხვავდება ქრისტიანული გაგებით θέλησις-ისა და თავისუფლებისგან. იხ. Gigineishvili 2007, 228-229, სქ. 398. ზოგადად, ანტიკურობაში ნების გაგებისთვის იხ. Dihle 1985; Nölker 2016, განსაკუთრებით 83-194. დამატებით ქრისტიან მოაზროვნეებთან იმავე საკითხისთვის იხ. Kahn 1997, 234-259; Sorabji 2004, 6-29; Kobusch 2010, 277-300.

[720] Plot. VI 8, 18, 38-43 (დან., ციტ. N405).

ამგვარად, ზემოგანხილულიდან გამომდინარე, დიონისე უმეტესად თანხმობაშია ნეოპლატონიკოს ავტორებთან. კერძოდ, ღმერთის, როგორც სიკეთის, შემოქმედება არსებისეულია და არა ტექნიკური (ხელოვანთა და ხელოსანთათვის დამახასიათებელი). დიონისესთან, დანარჩენ ქრისტიან ავტორთაგან განსხვავებით, ღმერთი არსად არაა წარმოდგენილი როგორც τεχνίτης.[721]

3.3 მიზეზობრივი პროცესი

ყოველივეს მიზეზიდან, რომელშიც ყოველივე წინდაწინ ერთებრივად ჰგიებს (μονή)[722], ყოველივე გამოდის (πρόοδος)[723] და ყოველივე მას უბრუნდება (ἐπιστροφή)[724]. ამგვარად, მიზეზობრივი პროცესი დიონისესთანაც, პროკლესა (და დამასკიოსის) მსგავსად, ტრიადული სქემით უნდა წარიმართებოდეს. თუმცა, მასთან მნიშვნელოვანი გარდაქმნები შეინიშნება. საინტერესოა, რომ დიონისე, ნეოპლატონიკოსთაგან განსხვავებით, არსად არ ამახვილებს ყურადღებას მყოფის ტრიადულ, სინთეზურ ბუნებაზე. მაგალითისთვის, მასთან არცერთხელ არაა გამოყენებული ნარევის (μικτόν, μῖξις) ცნება; სინთეზის ცნება გვხვდება, თუმცა არაონტოლოგიური მნიშვნელობით; ცნებები „ტრიადა“ და „ტრიადული“ კი მხოლოდ წმინდა სამების[725] კონტექსტში ფიგურირებს.

3.3.1 გება და გამოსვლა

მიზეზიდან გამოსვლისა და ასევე გების დიონისესეული გაგების განსაზღვრისთვის მივმართავთ ნაშრომის *ღვთაებრივ სახელთათვის* მეორე თავს, რომელშიც ღვთაებრივი ერთობისა და დიფერენცირების (ეფრემ მცირესეული ტერმინოლოგიით, „ღვთაებრივი შეერთებისა და განყოფის“) საკითხია განხილული. დიონისე ღვთაებრივ ერთობას ზეგამოუთქმელი და ზეშეუცნობელი მდგომობის ფარულ და გამოუვალ

---

[721] ამ თვალსაზრისით, სანიმუშოდ იხ. Bas. *hex.* I 7. აქ ბასილი ემიჯნება ღმერთის როგორც თეორეტიკოსის არისტოტელესეულ გაგებას და, ამასთან, უარყოფს ნეოპლატონურ წარმოდგენას სამყაროს ღმერთისგან ბუნებრივი შობის შესახებ. *ტექნესა* და *თეორიას* შორის ფუნდამენტური სხვაობისათვის იხ. ქირია 2024a, 82-86. მარტივად რომ ითქვას, თეორია უტრიალებს მარად არსებულს, მაშინ როდესაც, ტექნეს კვალად, უკვე არსებულს რაღაც ახალი – ის, რაც შეიძლებოდა ყოფილიყო ან არ შეიძლებოდა ყოფილიყო, მაგრამ აუცილებლობით არ არის – დაერთვის.

[722] μονή. Dion. Ar. *d.n.* 127, 3; 144, 12; 152, 18; 154, 8; 200, 1; 202, 21 და ა.შ.

[723] πρόοδος. Dion. Ar. *d.n.* 112, 9; 126, 10; 128, 15; 180, 13; 188, 18; 213, 14 და ა.შ. სტატისტიკური ინფორმაციისთვის, ჯამში დიონისეს კორპუსში πρόοδος, როგორც არსებითი სახელი, გამოიყენება, 27-ჯერ.

[724] ἐπιστροφή. Dion. Ar. *d.n.* 152, 17; 158, 18; 159, 3; 161, 5; 213, 20.

[725] დიონისეს ტრინიტარული სწავლებისთვის იხ. Beierwaltes and Hedley 1994, 1-20; de Andia 1997, 278-301; Jones 2000, 645-657.

ზედამყარებულობად (τῆς ὑπεραῤῥήτου καὶ ὑπεραγνώστου μονιμότητος κρυφίας καὶ ἀνεκφοιτήτους ὑπεριδρύσεις. *d.n.* II 4, 126, 9-10), განყოფას (διάκρισις)[726] კი ღვთაებრივი პრინციპის კეთილისმყოფელ გამოსვლად და გამოვლენად სახავს (ἀγαθοπρεπεῖς τῆς θεαρχίας προόδους τε καὶ ἐκφάνσεις. Ibid, 10-11).[727] *ღვთაებრივ სახელთათვის* II 5, 128, 15-17 მონაკვეთის მიხედვით, ღვთაებრივი განყოფა არის ღვთაებრივი ერთობის კეთილმშვენიერი პროოდოსი, რომელიც ზეგაერთიანებულად თავის თავს სიკეთით ამრავლებს და ამრავალკეცებს (πληθυούσης τε καὶ πολλαπλασιαζούσης)[728]. *ღვთაებრივი სახელების* მეორე თავის მეთერთმეტე პარაგრაფი (II 11, 135, 13–136, 12) მონესა და პროოდოსის კიდევ უფრო ზუსტ განსაზღვრებას იძლევა. აქედან შესაბამის ფორმულირებებს ამოვკრეფთ. ღვთაებრივი დიფერენციაცია დაკავშირებულია ღვთაებრივი პრინციპის გამოსვლასთან (πρόοδος, προαγωγή. Ibid, 135, 14. 136, 3), (ზე)გადმოღვრასთან (ὑπερχέουσα, χύσις. 135, 14. 136, 7), გაზიარებასთან (μετουσία. 135, 14), ჩუქებასა და მინიჭებასთან (δωρουμένη, δωρεῖται. 135, 14. 136, 1), გამრავლებასთან (πληθύεται, πληθυσμός. 135, 16. 136, 4), გამრავალკეცებასთან (πολλαπλασιάζεται, πολλαπλασιασμός. 135, 14. 136, 2. 136, 14), წარმოებასა (παράγει, παραγωγή, παράγων. 136, 2. 136, 3. 136, 12) და გაცემასთან (μετάδοσις. 136, 7). ამ ყველაფრის მიუხედავად, ღვთაებრივი თავის თავში ერთობით ჰგიებს. დიონისესთვის, ისევე როგორც პროკლესა და სხვა ნეოპლატონიკოსებისთვის, მიზეზობრივი პროცესის განმსაზღვრელი მიზეზის საკუთარ თავში უცვლელი და მოუკლებული გებაა; შესაბამისად, დიფერენცირების პრინციპი არის ერთობა. ამიტომ, დიონისეს მიხედვით, დიფერენცირება ხდება შეერთებულად (ἡνωμένως διακρίνεται. 135, 16), გამრავლება – ერთობით (πληθύεται ἑνικῶς. ἑνὸς ἐν τῷ πληθυσμῷ. 135, 16. 136, 3), გამრავალკეცება – ერთისგან გამოუვალობით (πολλαπλασιάζεται ἐκ τοῦ ἑνός ἀνεκφοιτήτος. 135, 16-136, 1), სიმრავლის წარმოება – გებით (τῇ ἐξ αὐτοῦ παραγωγῇ τῶν πολλῶν ὄντων μένοντος. 136, 3-4), გამოსვლა – შეერთებით (ἡνωμένου κατὰ τὴν πρόοδον.

[726] ქართული იმავე შესატყვისს უძებნის ტერმინ διαίρεσις-საც.

[727] შდრ. Dam. *Pr.* III, 42, 15-23 (დან., ციტ. N406).

[728] მოცემული ადგილი გაანალიზებულია მაგდა მჭედლიძის მიერ, უმთავრესად, ტერმინ ἄσχετος-ს გაგების კონტექსტში. აქვე, იგი ყურადღებას აქცევს, რომ ეფრემთან ἄσχετοι ფორმულირებაში ἄσχετοι μεταδόσεις (*d.n.* II 5, 129, 1) თარგმნილია როგორც „განუყოფელნი“, რაც ტექსტის არანეოპლატონური გაგებისკენ გვიბიძგებს (ἄσχετος-ს „დაუოკებლად“ გადმოტანა ნეოპლატონური გაგების მომასწავებელი იქნებოდა). ამასთან, მკვლევრის თვალსაზრისით, სიკეთის გამრავლება-გამრავალკეცება ამავე პასაჟში თანხმობაშია უზენაესის მიერ სამყაროს ნებით შექმნის კონცეფციასთან. იხ. მჭედლიძე 2021, 184.

136, 4-5), გარჩევა – სისავსით (πλήρους ἐν τῇ διακρίσει. 136, 5), გამოყვანა – ერთებრივად (τῇ ἑνιαίᾳ τῶν ὅλων προαγωγῇ. 136, 6), ღვრა – მოუკლებლად (τῇ ἀνελαττώτῳ χύσει. 136, 7), გადაცემა – შეუმცირებლად (τῶν ἀμειώτων μεταδόσεων. 136, 7). როგორც ვხედავთ, დიონისე πρόοδος-სა („გამოსვლა“) და χύσις-ს („ღვრა“) ერთ რიგში აყენებს სხვა ცნებებთან ერთად. ამასთან, ღმერთი წინამდებარე პასაჟის ბოლოს „აღუვსებელ ზესისავსედ“ (ἀπλήρωτον ὑπερπλῆρες. 136, 11) იწოდება. ტერმინი ὑπερπλῆρες[729] მომდინარეობს პლოტინისგან და *ენეადების* ერთ ადგილას (V 2 [11], 1, 7-16), რომელიც პლოტინის ემანაციური სწავლების მთავარ მოწმობად მიიჩნევა, ერთთან მიმართებით გამოიყენება. აღნიშნულ ტერმინს ვხვდებით პროკლესთანაც, თუმცა შეზღუდული აზრით. აგრეთვე ძალზედ ყურადსაღებია, რომ ღმერთი, ზემყოფი ერთი, დიონისეს წინამდებარე პასაჟში „უნაწილო სიმრავლედ“ (πλῆθος ἀμερές. Ibid, 136, 11) იწოდება. მსგავსი ფორმულირებები კი უმაღლეს ერთთან დაკავშირებით დამასკიოსთან ფიგურირებს და, ზოგადად, უზენაესი ერთის, მისეულ გაგებას მიესადაგება. სავარაუდოა, რომ დიონისე მას იცნობდა.[730]

3.3.1.1 ემანაციური ტერმინოლოგია და მისი ახალი საზრისი

დიონისესადმი არცთუ იშვიათად გაისმის ემანაციონიზმისა და პანთეიზმის (ან, მოდიფიცირებული ფორმით, პანენთეიზმის, რაც ყოველივეს ყოველივეს წინარე ღმერთში ყოფნას გულისხმობს, ოღონდ, ლოგიკურია, განსხვავებული სახით) ბრალდებები. ამდენად, აქ საჭიროდ მიგვაჩნია, პირველ ყოვლისა, მასთან დადასტურებული ემანაციური ტერმინოლოგიის გამოკვლევა და, ამ გზით, საკითხში, შეძლებისამებრ, მეტი გარკვეულობის შეტანა.

არსებული სამეცნიერო ლიტერატურიდან აღნიშნულ თემატიკასთან კავშირში განსაკუთრებით ოთხი ნაშრომი უნდა გამოიყოს: ბრონსის უკვე ნახსენები მონოგრაფია, სახელწოდებით *ღმერთი და მყოფნი. გამოკვლევა დიონისე არეოპაგელთან ნეოპლატონურ მეტაფიზიკასა და ქრისტიანულ ტრადიციას შორის მიმართებასთან დაკავშირებით* (1976), გოლიცინის მონოგრაფია *Et Introibo ad Altare Dei. დიონისეს მისტაგოგია, განსაკუთრებული მითითებით მის წინამორბედებზე აღმოსავლურ ქრისტიანულ ტრადიციაში* (1994), ოტო ზემელროთის

[729] ὑπερπλῆρες. Dion. Ar. *d.n.* 134, 6; 135, 6; 193, 8; 208, 11; 225, 14; 226, 11. περιουσία. Dion. Ar. *d.n.* 191, 13; 201, 11; 204, 3; 210, 4; 219, 23.

[730] შდრ. Dam. *in Prm.* II, 120, 17-18; *Pr.* I, 3, 7-8 (დან., ციტ. N111-112).

ჩამოთვლილთაგან ყველაზე ადრეული შრომა „ღმერთის გამონასხივები სინათლე. ფს.-დიონისე არეოპაგელის შესაქმისა და გამოცხადების სწავლების თაობაზე“ (1953) და, ბოლოს, კლაუს კრემერის ნარკვევი „დიონისე არეოპაგელი თუ გრიგოლ ნაზიანზელი? ‚Bonum est diffusivum sui‘ ფორმულის წარმომავლობისათვის“ (1988).

ბრონსისთვის უმეტესად მნიშვნელობს ორი საკითხი: საკითხი ღვთაების შინაგანი სტრუქტურისა, ე.ი. მისი ერთობის, სამებისა და იდეალური სიმრავლისა, და აგრეთვე ღვთაებიდან მყოფებზე გადასვლისა. ამ მხრივ, დიონისესადმი პანთეიზმისა და ემანაციონიზმის საყვედურებს იგი არ ზოგავს. არეოპაგიტულ კორპუსში შესაქმესთან დაკავშირებული გამოთქმების დაწვრილებით ანალიზს, საბოლოოდ, ბრონსი იმის აღიარებამდე მიჰყავს, რომ „ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის არსებითი აუცილებლობა ფრაზათა ჭარბი სიმრავლით დასტურდება“,[731] რითაც ასევე მოცემულია „ღმერთსა და მყოფებს შორის მოდიფიცირებული სუბსტანციური იდენტობა“[732]. ბრონსისგან განსხვავებით, ალექსანდრე გოლიცინის, რომელიც მკვლევარ-მეცნიერთან ერთად მაღალი სასულიერო პირის თანამდებობასაც ითავსებს, ერთ-ერთ საზრუნავს შეადგენს კვლევებში არეოპაგიტულ კორპუსთან მიმართებით ხშირად გაზვიადებულად წარმოჩენილი ისეთი ოპოზიციების რელატივაცია, როგორებიცაა ოპოზიციები კრეაციონიზმსა და ემანაციონიზმს, თავისუფლებასა და აუცილებლობას, ისევე როგორც ნებასა და ბუნებას შორის. ამასთანავე, იგი თავის შეფიქრიანებას გამოხატავს ნეოპლატონიზმში აბსოლუტისადმი აღნიშნული სააზროვნო სქემების მიყენებასთან დაკავშირებითაც, თუმცა, სამწუხაროდ, თავის ფიქრს შემდგომი მსჯელობით აღარ აღრმავებს და ამყარებს.[733]

ოტო ზემელროთი თავის სტატიაში ხსნის, რომ ქრისტიანული დოგმის ნეოპლატონური ფილოსოფიური სააზროვნო სვლებით გამსჭვალვის მცდელობა, პირველ ყოვლისა, კრიზისს შესაქმის შესახებ სწავლებაში უნდა განიცდიდეს. კერძოდ, აქ ისმის მწვავე საკითხი იმის თაობაზე, შესაქმის აქტი, რომლის კვალადაც ღმერთი თავისი თავიდან წინ სხვისკენ გამოდის, პიროვნული შემოქმედის თავისუფალი მოქმედებაა თუ მისი სინათლის ბუნებით აუცილებელ გამობრწყინებას წარმოადგენს. მიუხედავად იმისა, რომ ზემელროთი შეიცნობს იმ რეალურ სირთულეებს, რომელნიც

[731] Brons 1976, 232.
[732] Ibid, 233.
[733] Golitzin 1994, 78-84.

დიონისესთან ღმერთისგან ქმნილებების ბუნებით აუცილებელი გამომდინარეობის სასარგებლოდ მეტყველებს, იგი მაინც იმის დაშვებისკენ იხრება, რომ არეოპაგიტული კორპუსის ავტორის ემანაციურად ჟღერად ფორმულებს, შესაძლოა, საფუძვლად ედოს სხვა გაგება, რომელიც დიონისეს ქრისტიანული სწავლებიდან აქვს თავის თავში ღრმად გამჯდარი და რომელსაც ფილოსოფიური გადმოცემით გაურკვევლობა ეპარება.[734] თუმცა, სამართლიანად უნდა აღინიშნოს, რომ ზემელროთის დაშვება უმალ რწმენის სფეროს კუთვნილებაა და ხელშესახებ ლოგიკურ არგუმენტაციას მოკლებულია. ვფიქრობთ, მას ნამდვილად წაადგებოდა კლაუს კრემერის გასული საუკუნის 80-იან წლებში მიღწეული კვლევის შედეგები. საგულისხმოა, რომ კრემერი მიუთითებს გრიგოლ ღვთისმეტყველთან ორ იდენტურ ადგილზე (38-ე და 45-ე სიტყვებიდან), რომლებშიც, სავარაუდოდ, პლოტინის გავლენით უნდა ეწეროს, რომ აუცილებელია, სიკეთე გადმოღვრილიყო (χυθῆναι) და განფენილიყო. ამდენად, დიონისე, შესაძლოა, თავის ემანაციურ ენობრივ და სააზროვნო ფორმებში გრიგოლს ეყრდნობოდეს და, ასე ვთქვათ, მისი საეკლესიო ავტორიტეტით იყოს „ხელდასხმული“. ამას აცნობიერებდნენ უკვე მაქსიმე აღმსარებელი და გიორგი პახიმერესი, მეცამეტე საუკუნის ცნობილი ბიზანტიელი ფილოსოფოსი და ისტორიკოსი. კრემერის მიგნებით, ორივე მათგანი, ერთი *ამბიგვებში* (Max. *ambig.* // *PG* 91, 1288 D–1289 AB), ხოლო მეორე დიონისეს *ციური იერარქიის* პერიფრაზში (*PG* 3, 188 BC), სწორედ გრიგოლ ღვთისმეტყველის აღნიშნულ გამოთქმას იმოწმებს დიონისეს შესაბამისი პასაჟების მცდარი განმარტებისგან დასაცავად.[735] კრემერის გამჭრიახი ანალიზიდან გამომდინარე, გასაკვირია მისი მხრიდან იმ ფაქტის მხედველობიდან გამორჩენა, რომ ლათინური diffundere-ს შესაბამისი ზმნები χεῖν ან ὑπερχεῖν დიონისესთან დასტურდება (თანაც, სულ რვაჯერ), თუმცა ამავე ძირის სხვა ზმნები, როგორებიცაა προχεῖν და διαχεῖν, როგორც იგი სწორად აღნიშნავს, ნამდვილად გვაკლია.[736] ეს შეიძლება იმით იყოს განპირობებული, რომ მის კვლევით ინტერესს არ წარმოადგენს საკუთრივ დიონისესთან ემანაციური ტერმინოლოგიის გამოძიება.

[734] Semmelroth 1953, 484.
[735] Kremer 1988, 580-581.
[736] Ibid, 579.

სანამ უშუალოდ დიონისეზე გადავინაცვლებდეთ, მიზანშეწონილი იქნება რამდენიმე არსებითი წინასწარი შენიშვნის გაკეთება:

1. ძველბერძნულად „ემანაციას“ ზუსტად შეესატყვისება ἀπόρροια ან ἀπορροή („გამოდინება“, „გადმოდინება“) ცნებები, რაც მეტაფორულად წყაროდან წყლის გადმოდინებას და აგრეთვე (თავისი წყაროდან) სინათლის გამოსხივებას უკავშირდება. პლოტინი სარგებლობს ემანაციის ცნებით, პირველ ყოვლისა, წყაროს, მზისა და ხის მეტაფორების მეშვეობით,[737] თუმცა, უნდა ითქვას, რომ ამას უფრო მომჭირნე ხასიათი აქვს, ვიდრე საერთოდაა მიჩნეული.
2. გვიანი ნეოპლატონიკოსები წარმოების მიმართებების აღწერისას „გადმოდინების“ ან აგრეთვე „გადმოღვრის“ გამოყენებას ერიდებიან და უპირატესობას უფრო მეტად „გამოსვლას“ (ბერძნულად πρόοδος – „წინსვლა“, „წინაგამომავლობა“, „წინა-გამოსვლა“, „გამოსვლა“) ანიჭებენ. ამიტომ, კვლევით ლიტერატურაში გავრცელებული ტერმინი „ემანაცია“, რომელიც გადმოდინების წარმოდგენას ემყარება, მათ მოდელებთან მიდგომისას, პროოდოსის აღსანიშნავად, ნაკლებად ზუსტია.[738]
3. ემანაციის გაგებას ქრისტიანი მოაზროვნეებიც იყენებენ, მიუხედავად იმისა, რომ ეს სიტყვა გადატანითი ფილოსოფიური თუ თეოლოგიური აზრით ახალ აღთქმაში არ დასტურდება; მხოლოდ ერთ ადგილას ძველ აღთქმაში, *სიბრძნე სოლომონისაში*, სავარაუდოდ, პლატონური გავლენით, სიბრძნე მოიხსენიება ყოვლისმპყრობლის დიდებულების გადმოდინებად (ἀπόρροια).[739] ქრისტიან ავტორებს, რომლებთანაც განსაკუთრებით გამოკვეთილია ემანაციის გაგება, მიეკუთვნებიან, პირველ ყოვლისა, დიონისე და ასევე მისი ძლიერი გავლენის ქვეშ მყოფი მოაზროვნეები. მაგალითისთვის, შუა საუკუნეების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი თეოლოგი თომა აკვინელი სწორედ დიონისესეული მოცემულობიდან უნდა ამოდიოდეს, როდესაც შესაქმის პროცესის განსაზღვრებისთვის ამ მახვილ ფორმულირებას წამოაყენებს (ემანაციასთან დაკავშირებული ისეთი ნეოპლატონური თანმდევი მნიშვნელობების, როგორიცაა მარად წარმოშობადი სამყარო, მოაზრების გარეშე): „ყოველი მყოფის ღმერთისგან წარმოება არ იყოს არც მოძრაობა და არც ცვალებადობა, არამედ ერთგვარი მარტივი გადმოდინება (emanatio)“ (*in libr. Phys.* VIII 2, 4. [დან., ციტ. N602]).

---

[737] იხ. მაგ. Plot. I 7, 1; III 1, 4; III 3, 7; III 8, 10; V 1, 6; V 3, 12; VI 8, 18.

[738] Kremer 1972, 446.

[739] S*ap.* 7, 25 (დან., ციტ. N409). შდრ. Gr. Nyss. *hom. in Cant. // GNO* VI, 386, 3-4 (დან., ციტ. N410).

4. გვიანი ნეოპლატონიკოსების მსგავსად, დიონისეც უპირატესად პროოდოსის ცნებას იყენებს. ლათინური emanatio-ს შესატყვისი ბერძნული ἀπόρροια ან ἀπορροή, ისევე როგორც ზმნა ῥέω და ამ უკანასკნელის ისეთი დერივატები, როგორებიცაა ὑπερρέω ან ὑπερρύη, მასთან არ გვხვდება (მხოლოდ ერთხელ ვხვდებით ῥεῦσις-ს და ორჯერ ἀπορρέω ზმნას, ოღონდ არა საკუთრივ თეოლოგიურ კონტექსტში). სამაგიეროდ, ლექსიკური ერთეულები **χύσις** („ღვრა“, „გადმოღვრა“, „გაბნევა“, „განფენა“), ისევე როგორც **χέω** (1. „სხმა“, „დათხევა“, „ღვრა“, „გადმოღვრა“, „რწყვა“ თხევად საგნებზე თქმისას; 2. მყარ საგნებზე თქმისას, „ბნევა“, „გაბნევა“, „მიმოფანტვა“; 3. აგრეთვე, ზოგადად, „წარმოება“, „განფენა“, „გავრცელება“) და **ὑπερχέω** („ზეგადმოღვრა“, „რწყვა“, „გადმოდინება“, „წყალდიდობა“, „გადმოთქრიალება“’ „ზედა მოფენა“) საკმაოდ ხშირად დასტურდება მასთან, ჯამში ოცდაერთჯერ. ამას გარდა, ზმნაც ὑπερβλύζειν („აღმოცენება“ „აღსავსედ გადმომდინარება“) არცთუ იშვიათად ჩნდება დიონისესთან. თუმცა, ეს ლექსიკური ერთეული პლოტინთან არაა დადასტურებული, პროკლესთან *პლატონურ თეოლოგიაში* კი რამდენჯერმე ვხვდებით (იხ. მაგ. *Theol. Plat.* III 16 და V 5 თავები).

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, დიონისესთან ემანაციური ტერმინოლოგიისა და მისი შესაძლო ახალი საზრისის გამოსაკვლევად ჩვენი ყურადღება, უმთავრესად, ზმნა χέω-სა და მისგან წარმოებულ ერთეულებს მიემართება. აღსანიშნავია, რომ საკვლევი ერთეულები პროკლესთან თითქმის არ გვხვდება, მაშინ როდესაც პლოტინსა და დამასკიოსთან ისინი ხშირად ჩნდება. აქვე, განმარტებისთვის ამოვარჩევთ დიონისეს იმ ტექსტებს, რომლებშიც შესაბამისი ერთეულები თეოლოგიურ კონტექსტში, ე.ი. ღმერთთან ან მის მოქმედებასთან კავშირში გამოიყენება. ესაა, უმთავრესად, ორი პასაჟი *ღვთაებრივი სახელებიდან*: IX 2, 208, 8-17 და XI 6, 223, 4-14. აღნიშნული პასაჟები განიხილება როგორც ნეოპლატონიზმიდან, ასევე პატრისტიკიდან მნიშვნელოვანი ადგილების მოშველიებით.

თავდაპირველად ჩვენი განხილვის სფეროში შემოვა *d.n.* IX 2, 208, 8-17 პასაჟი, რომელიც *ღვთაებრივი სახელების* მეცხრე თავს ეკუთვნის. ამ თავში გარჩეულია შემდეგი თეონიმები: „დიდი“ და „მცირე“, „იგივე“ და „სხვა“, „მსგავსი“ და „არამსგავსი“

(„უმსგავსი“), „დგომა“ და „მოძრაობა“, ისევე როგორც „სწორება“.[740] განსახილველი პასაჟის საგანია ღმერთი როგორც „დიდი“.[741] დიონისე ხსნის, თუ რა განაპირობებს ღმერთის „დიდად“ მოხსენიებას და, მაშასადამე, რა თვალსაზრისით უნდა იქნეს ეს გაგებული. ღმერთის სიდიდე მჟღავნდება მისთვის საკუთრივ „ზეგადმოღვრასა და ზეგანფენაში“ (ზეგაფართოებაში) (ὑπερχεόμενον καὶ ὑπερεκτεινόμενον. *d.n.* IX 2, 208, 10). ღმერთი გარეშემოიცავს ყოველ ადგილს, ზეაღემატება ყოველ რიცხვს და გადალახავს ყოველ უსაზღვროებას (ἀπειρίαν), რაც, თავის მხრივ, მის დიდმოქმედებით ძალას (μεγαλουργόν), აგრეთვე ზესისავსესა (τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ. Ibid, 11) და წყაროსებრ ნიჭებს[742] (τὰς πηγαίας αὐτοῦ δωρεάς. Ibid, 12) გულისხმობს. აქვე საუბარია ღვთის „ნიჭგანუზომელ ღვრაზე“ (ἀπειρόδωρον χύσιν[743]. Ibid, 13). თუმცა, ყოველივეს მასთან ზიარების მიუხედავად, მისი წყაროსებრი ნიჭები მოუკლებელი რჩება და არათუ იმავე ზესისავსეობას ინარჩუნებს, არამედ უმალ უფრო მეტად ზეაღმოცენდება და

---

[740] ეს სახელები პლატონის დიალოგ *პარმენიდედან* უნდა მომდინარეობდეს. *ღვთაებრივი სახელების* დიალოგ *პარმენიდესა* და ამ უკანასკნელის ნეოპლატონური კომენტარების შუქზე წაკითხვისთვის ფუნდამენტურია Corsini 1962.

[741] Dion. Ar. *d.n.* IX 2, 208, 8-17 (დან., ციტ. N584). ზემოაღნიშნული სახელის ბიბლიური წყაროებისთვის, თავად დიონისეს მითითებისავე თანახმად, იხ. *Jes.* 9, 6; *Pss.* 85, 8ff.; 146, 5.

[742] δωρεά, ἡ – „ნიჭი“, „ბოძებული“, „საჩუქარი“, „უნარი“. ამ შემთხვევაში „ნიჭის“ გამოყენებას ვარჩევთ. აქედანვე მომდინარეობს „მინიჭება“, „მონიჭება“.

[743] χύσις-ს ეფრემ მცირე თარგმნის „მიფენად“, რითაც, როგორც ჩანს, არიდებულია ღმერთის თხევადად წარმოდგენის „საშიშროება“. მეორე მხრივ, აქ იგი არსებულ მთარგმნელობით ტრადიციაში უკვე დამკვიდრებულ შესატყვისს იყენებს. იხ. *ბერძნულ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონი*, ტ. V, გვ. 506-507. *ძველი ქართული ენის შეერთებულ ლექსიკონში* „მიფენის“ მნიშვნელობებად, თავის მხრივ, მოცემულია: 1. დაბნევა, დაფანტვა, გაშლა, დაღვრა; 2. მიცემა; მოფენა, გავრცელება. სულხან-საბას ლექსიკონში „მოფენა“ („მიფენაზე“ ჩანაწერი არა გვაქვს) განმარტებულია როგორც „ყოველგან გაშლა“ (გვ. 411). აქვე, „ღვრასთან“ დაკავშირებით, *ფსალმუნების* ძველქართულ თარგმანში (მცხეთური ხელნაწერის მიხედვით) ერთ ადგილას ვკითხულობთ: „ღუარსა განჴდა სული ჩუენი. განჴდამეა სული ჩუენი წყალსა მას წინა დაუდგრომელსა?“ შდრ. *Pss.* 123, 5: ἄρα διῆλθεν ἡ ψυχὴ ἡμῶν τὸ ὕδωρ τὸ ἀνυπόστατον. „ღვარი“ და „ღვრა“ ერთი და იმავე ძირის უძველესი სიტყვებია. ძველქართველი მთარგმნელი „ღვარს“ ὕδωρ-ს („წყალი“) შეუსაბამებდა. სულხან-საბას ლექსიკონში „ღვარი“ განისაზღვრება ამგვარად: „ღუარი ეწოდების წყალსა წვიმისასა“ (გვ. 735). ნებისმიერ შემთხვევაში, ბერძნული χύσις თავის თავში ორივენაირ წარმოდგენას აერთიანებს. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ ქართულად „განფენა“ (ასევე „მიფენა“ და „მოფენა“) უფრო უნივერსალური მნიშვნელობის მატარებელია და ასევე განყენებულ ცნებებთან კავშირშიც მეტად ადეკვატურია (მაგალითად, „მისი ძალაუფლება ყოველივეს მოეფინა“), ვიდრე „ღვრა“, რომელიც, ძირითადად, კონკრეტულ თხევად საგანთა მოქმედებების აღსანიშნავად შეიძლება გამოიყენებოდეს. მეტაფორული მნიშვნელობით, ცხადია, „(გადმო)ღვრა“ არამატერიალურ საწყისებსაც შეიძლება დაუკავშირდეს, „გადმოდინების“ (ἀπόρροια) ანალოგიურად. მატერიალურ წარმოდგენებს თუ შევეხებით, იგივე „განფენა“ მზის სხივთა განფენის აღსანიშნავად გამოიყენება და უმალ საკუთრივ სინათლის მეტაფორიკასთანაა დაკავშირებული. შდრ. მაგ. ეფრ. მც. *დიონ. არ. საღმრთ. სახ.* 29, 32–30, 7. დამოწმებულ ეპიზოდში ეფრემს სხვადასხვა ფუძის ბერძნული ზმნები διατείνω და ἐφίημι, რომელთაც დიონისე მზის სხივებს მიუყენებს, „განფენად“ გადმოაქვს, ზემოთ განსახილველ პასაჟში როგორც ვნახეთ, χύσις „მიფენადაა“ გადმოტანილი. მაშასადამე, არ ხდება საკმარისი ტერმინოლოგიური დიფერენცირება. ჩვენ „ღვრას“ ვიყენებთ, მით უმეტეს, რომ ზემოგადმოცემულ პასაჟში ამოქმედებულია წყალთან დაკავშირებული მეტაფორიკა, „წყაროსებრი ნიჭების“ ხსენების სახით.

გადმომდინარებს. წინამდებარე პასაჟის ბოლოს ღმერთის სიდიდე ხასიათდება როგორც უსასრულო და უსაზღვრო და რაოდენობისა და რიცხვის არმქონე, აბსოლუტური (τὴν ἀπόλυτον χύσιν. Ibid, 17) და ზედაწესებული ღვრა კი ღვთის წარმოუდგენელ სიდიადეს მიეწერება და მასში ფუძნდება.

ნიშანდობლივია, რომ ზმნა χέω და მისი მონათესავე ლექსიკური ერთეულები არეოპაგიტული კორპუსის ფარგლებში ზემოგადმოცემულ ადგილას ყველაზე ჭარბად დასტურდება. ისინი ასევე ხშირად ფიგურირებს *ღვთაებრივი სახელების* მერვე თავში, რომელიც ღმერთის ძალას (δύναμις) ეთმობა.[744] ჩვენი თვალსაზრისით, ეს იმით უნდა იყოს განპირობებული, რომ χύσις-ის ცნება აღბეჭდილია სიდიდესთან, უსაზღვროებასთან, უსასრულობასა და (მშობელ) ძალასთან განსაკუთრებული კავშირით. აქ უნდა ისმოდეს ექო ანტიკური პითაგორულ-პლატონური დაუწერელი სწავლებისა. როგორც ცნობილია, აღნიშნული სწავლება ამოდიოდა ორი ტოლპირველადი საწყისიდან. „დიდი და პატარა“ (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν), სახელები, რომლებსაც *ღვთაებრივი სახელების* მეცხრე თავში დიონისე თავის ღმერთსაც მიუყენებს, განუსაზღვრელი ორობა, აგრეთვე უსაზღვროება თუ უსასრულობა, ალტერნატიული სახელწოდებების მიხედვით, აღიარებული იყო შემცირებისა და გამრავლების, სხვაობის, უსასრულობისა და სიმრავლის ერთთან დაპირისპირებულ თავისთავად საწყისად. ეს პრინციპი აგრეთვე ასოცირდებოდა მშობელ ძალასთან, საკუთარი თავიდან გამოსვლასთან, ისევე როგორც უსაზღვრო გაშლა-გაფართოებასთან. ნეოპითაგორელებთან, რომელთაგანაც უნდა მომდინარეობდეს სწავლება ემანაციის შესახებ, ეს პრინციპი ერთში „ჩაისმება“ და, შესაბამისად, როგორც ერთისგან გამომავალი ისე გაიაზრება. თუმცა, ძველი დუალისტური ტრადიცია კვლავ ძლიერად მოქმედია. მიუხედავად იმისა, რომ პლოტინი ცდილობს განუსაზღვრელი ორობის ფუნქციების ერთზე გადატანას, რის გამოც თვითონ ერთს უსასრულოდ[745] და, ამასთან ერთად, უსასრულო ძალად[746] მოიხსენიებს, ზოგიერთ ადგილას იგი კვლავ განაგრძობს ორ თავდაპირველ პრინციპზე საუბარს, იმგვარად, რომ ერთის პროოდოსი დამოუკიდებელი პრინციპის სახით მოქმედებს.[747] პროკლესთან პროოდოსის

[744] იხ. მაგ. Dion. Ar. *d.n.* VIII 6, 203, 23–204, 4. აქვე, ბიბლიური ტრადიციის ფარგლებში ამ სახელის წარმომავლობისთვის, უპირველესად, შდრ. *1 Cor.* 1, 24.
[745] შდრ. Plot. VI 9, 6, 10-12. აგრეთვე შდრ. Pl. *Prm.* 137 d7.
[746] შდრ. Plot. III 8, 10, 1; III 9, 7, 1; V 1, 7, 9-10; V 2, 1, 14; V 3, 15, 32-33; V 4, 1, 25. 36; V 4, 2, 38.
[747] ამის თაობაზე იხ. Kiria 2021, 96-106.

პრინციპი როგორც უსაზღვრობა (τὸ ἄπειρον, ἡ ἀπειρία) თანმიმდევრულად ჰიპოსტასირდება და საზღვარს ან მონადას (ერთს საკუთრივი გაგებით) უპირისპირდება.[748] დამასკიოსიც იმემკვიდრებს პროკლეს სწავლებას, თუმცა, თავის მხრივ, კრიტიკას უქვემდებარებს მას და ახალი, უფრო წმინდა და ღრმა თვალთახედვიდან ცდილობს დაინახოს იგი, გადაჭრით მისი უკან მოტოვების გარეშე. წინამდებარე პასაჟთან მიმართებით უპრიანად მიგვაჩნია სწორედ დამასკიოსის ნაშრომიდან *საწყისთა შესახებ* ერთი ადგილის გათვალისწინება, რომელშიც χύσις, უფრო სწორად, ზმნა χέω ფიგურირებს. აქვე უნდა ითქვას, ზმნა χέω დამასკიოსთან ხშირად გვხვდება. ის მიემართება უსაზღვრობისა და სიმრავლის პრინციპს, ისევე როგორც ძალისას (δύναμις), რომელსაც, თავის მხრივ, სინამდვილის ნეოპლატონურ სტრუქტურაში თავისი შესუსტებული დერივატები ჰყავს, როგორც, მაგალითად, სიცოცხლე, რომლებიც ასევე თავისთავადი საწყისები არიან.

ნაშრომის *საწყისთა შესახებ* III 153, 12–154, 5[749] პასაჟში საუბარია „დაღვრილ ან ასევე თითქოს ქაოსად დათხეულ ერთზე“, რომელიც უკვე სხვა, მეორე საწყისად წარმოდგება და მეტად აღარაა თვით ერთი. ამ საწყისს, დამასკიოსის მითითებით, სურს იყოს ოდენ ღვრა და უსაზღვრობა ერთისა. სხვა ადგილას აღმოვაჩენთ გამოთქმას „უსაზღვრო ღვრა“ (ἄπειρον χύσιν), რომელიც მსგავსებას აჩვენებს დიონისეს ფორმულირებასთან „ნიჭგანუზომელი ღვრა“ (ἀπειρόδωρον χύσιν).[750] თუმცა, მათ შორის არსებითი განსხვავება არსებობს. დიონისესთან საწყისების დუალიზმი სრულად გამქრალია[751] და, შესაბამისად, ღმერთის განფენასთან, გამოსვლასა თუ

[748] დ'ანკონა კოსტა პროკლესთან დაუწერელი სწავლების მზარდ გავლენას ხედავს (1996, 379-380).

[749] იხ. სრულად Dam. *Pr.* III 153, 12–154, 5 (დან., ციტ. N411). შდრ. Plot. VI 6, 1, 6 (დან., ციტ. N412).

[750] იხ. Dam. *Pr.* II 65, 19–66, 1 (დან., ციტ. N413).

[751] აქ თქმულმა შეიძლება, ერთი შეხედვით, დაბნეულობა გამოიწვიოს, თუ გავითვალისწინებთ მეცნიერებაში სტანდარტად დამკვიდრებულ შეხედულებას პროკლეს მონიზმის შესახებ, რომლის არსიც იმაში მდგომარეობს, რომ თვით მატერიაც კი ერთისგანაა და ბოროტებას თავისთავადი არსებობა არ გააჩნია. ამაზე არ ვდავობთ, თუმცა, საზღვრისა და უსაზღვრობის ანტითეტური საწყისები და მათი პროკლესეული გააზრების თავისებურებები (რასაც აქამდე უკვე დაწვრილებით შევეხეთ, განსაკუთრებით დამასკიოსისადმი მიძღვნილ თავში) სულ რომ გვერდით გადავდოთ, ძველი დუალიზმის კვალი პროკლესთან თუნდაც იქაა შემორჩენილი, რომ უზენაესი საწყისის – ერთის – მიმართ იგი ბნელის მეტაფორიკის გამოყენებას გამორიცხავს, რადგან ბნელი ძველ ტრადიციაში ექსკლუზიურად ასოცირდებოდა მატერიასთან, რომელიც, თავის მხრივ, ერთის (ღმერთის) საწინააღმდეგო და ერთისგან გამოთიშული პრინციპი იყო. იხ. Procl. *in Ti.* I, 175, 20-24 (დან., ციტ. N414); *Theol. Plat.* I 19, 92, 18-19; *De mal. subst.* 10, 8-10. დიონისესთან მსგავსი შეზღუდვები აღარ მოქმედებს. იხ. Dion. Ar. *myst.* I 1, 142, 10 (დან., ციტ. N415). შდრ. *Pss.* 17, 12. უცნობი არაა, რომ დიონისე ღვთაებრივის ბნელის კატეგორიებში აღწერისას კაპადოკიურ ტრადიციას, კერძოდ, გრიგოლ ნოსელს მისდევს, თუმცა დავძენთ, რომ ამის გვერდით შესამჩნევია მსგავსებები დამასკიოსთან. პროკლეს საპირისპიროდ, დამასკიოსი თავის გამოუთქმელს, ეგვიპტელთა დამოწმებით, სწორედ „შეუცნობელ წყვდიადად“

ღვრასთან დაკავშირებული აღარავითარი სხვა საწყისი არ არსებობს. ამის მთავარ მტკიცებულებად თავისთავად მეტყველებს ის ფაქტი, რომ ერთი და იგივე ღმერთი, მიზეზი და საწყისი ყოველივესი წარმოდგენილია ერთადაც და უსაზღვროდაც (ასევე დიდადაც), იგივედ და სხვადაც, დგომად და მოძრაობადაც და ა.შ., თავის ერთობასა და მთლიანობაში, (სამების პირთაშორისი) ჰიპოსტასური დიფერენცირების (განყოფის) გარეშე.

შემდეგი პასაჟი, რომელსაც განვიხილავთ, არის *d.n.* XI 6, 223, 4-14 (დან., ციტ. N526). იგი ეკუთვნის *ღვთაებრივი სახელების* მეთერთმეტე, მოკლე თავს, რომლის თემაა თეონიმი „მშვიდობა“. ამ პასაჟში კვლავ ფიგურირებს χύσις. ასევე ვხვდებით გამოთქმას ἀφθόνῳ χύσει (*d.n.* XI 6, 223, 12), რაც ნიშნავს „უშურველ ღვრას“ ან „უშურველ განფენას“. დიონისეს მიხედვით, თვითსიკეთისა და თვითღვთაებრიობის (თვითღმრთეების) წარმომაარსებელი ზეკეთილი და ზეღვთაებრივი სიკეთე და ღვთაებრიობაა. ამ რთული ეპიზოდიდან შეიძლება დავასკვნათ ორი რამ: ერთი მხრივ, ცხადია, რომ ღმერთი თვითსიკეთისა და ღვთაებრიობის აბსტრაქტულ-უნივერსალურ კატეგორიებშიც კი არ თავსდება; მეორე მხრივ, თვითსიკეთე და ღვთაებრიობა მისგან (წინა)გამომავალ კეთილმოქმედ და ღმერთმყოფელ ნიჭებსა თუ ნაბოძვრებს წარმოადგენს. თვითსიკეთე და თვითღვთაებრიობა არის ის უნივერსალური მოცემულობები, რომლებთან ზიარებაც კეთილად და ღვთაებრივად ყოფს შესაბამის არსებულთ და მათი, როგორც კეთილთა და ღვთაებრივთა, უცვლელი და უქრობი იდენტობის განგრძობას უზრუნველყოფს. ღმერთი, როგორც ჩანს, ამაზე მეტია, როგორც თავად ამათი შემქნელი და, ჩვენი ფორმულირებით, მათი წინაგამომავლობის აღმომადინებელი „უალაგო ადგილი“[752]. აქ ყურადღება უნდა მიექცეს პროოდოსის (προεληλυθυῖαν. Ibid, 7. προϊούσας. Ibid, 11) ცნების შემოსვლას. მომდევნო წინადადებაში გამოთქმა „ღმერთისგან გამომავალი ნიჭები“ (ἐκ θεοῦ προεληλυθυῖαν δωρεὰν. Ibid, 7) ჩანაცვლებულია „ღვრით“ (χύσιν. Ibid, 8), კონკრეტულად, „ღვრა“ განსაზღვრულია როგორც „თვითმშვენიერების მქმნელი“ (αὐτοκαλλοποιὸν. Ibid, 8).

(σκότος ἄγνωστον), „ყოველ აზროვნებაზე მაღალ წყვდიადად“ (σκότος ὑπὲρ νόησιν πᾶσαν) და „დიდ დაფარულობად“ (κρύφις μεγάλη) მოიხსენიებს, რაც დიონისესგან არცთუ შორსაა (თუმცა დამასკიოსი ზენათელ ბნელზე, როგორც ზეპოზიტიურად დატვირთულ ნეგატიურზე, არსად საუბრობს). იხ. Dam. *Pr.* II, 30, 3-13; 11, 4; III, 167, 5. აქვე, თეოლოგიურ კონტექსტში გრიგოლ ნოსელთან ნათლისა და ბნელის გაგებისთვის იხ. Meredith 1997, 48-59.

[752] შდრ. Dion. Ar. *myst.* I 3, 144, 4-5 (დან., ციტ. N417). ასევე შდრ. Gr. Nyss. *v. Mos.* II // *GNO* VII/1, 87, 1-3.

ამგვარად, თავისთავადი სიკეთისა და ღვთაებრიობის გვერდით დიონისეს შემოჰყავს თვით მშვენიერება, რომელიც მთელი მშვენიერებისა და კერძო მშვენიერებისათვის (ὅλον κάλλος καὶ μερικὸν κάλλος. Ibid, 8), აგრეთვე სავსებით და ნაწილობრივ მშვენიერთათვის (καὶ ὅλως καλὰ καὶ ἐν μέρει καλά. Ibid, 9) ერთგვარი ამოსავალი ნიმუშისა და მრავალს ზედა არსებული საზიარო „ერთის“ ფუნქციას უნდა ასრულებდეს. მათი დალაგების პრინციპი გასაგებია: მაქსიმალურად უნივერსალურიდან – კერძოს, ცალკეულისა და ნაწილობრივისკენ; ამასთან, აშკარად ჩანს, რომ „თვითმშვენიერება“, მასში არსებული „თვით“-ის მომენტის კვალად, განყენებულია „მთელისა“ და „ნაწილების“ ოპოზიციური კატეგორიებისგან და მათ ძირისძირში არსებულ „საერთოს“ წარმოადგენს. დიონისეს მიერ დადგენილი ეს განსხვავებები შესაბამისი თანმიმდევრობით პროკლესეულ-ნეოპლატონური წესით უნდა იყოს შესრულებული. მისი მტკიცებით, ყოველივე ზემოჩამოთვლილი და, ზოგადად, ყოველი კეთილობა, რასაც კი მყოფნი ეზიარებიან, უშურველ ღვრაში გამოდის და ზეაღმოცენდება ღმერთისგან, რომელიც უზიარებლად (ესაა ტიპური პროკლესეული გაგება ჰენადების, რომლებიც ზიარებული ღმერთები არიან, მიღმური ღმერთისა, რაც წინამდებარე ნაშრომის სხვა განყოფილებაში გაირჩევა) იწოდება. ის, რომ ღმერთი არ დაიყვანება ისეთ უნივერსალურ აბსტრაქტულ მოცემულობებზე, როგორებიცაა, ვთქვათ, თვითსიკეთე და თვითმშვენიერება, დიონისესთან, საბოლოოდ, ღმერთის ყოვლისმიზეზობრიობის მიუხედავად, მის ტრანსცენდენტობას აზღვევს.

როგორც დავინახეთ, ცნებები „გამოსვლა“, „ღვრა“ და „აღმოცენება“ განსახილველ პასაჟში სინონიმური მნიშვნელობით, ერთმანეთის გვერდიგვერდ და მონაცვლეობით გამოიყენება. საკუთრივ ჩვენი საძიებელი საკითხის კუთხით კი განსაკუთრებით საგულისხმოა მოცემული პასაჟის ბოლოს ნათქვამი: „რათა ყოველივეს მიზეზი დანამდვილებით ყოველივეს მიღმა იყოს, და ზეარსებითი და ზებუნებითი (ὑπερφυές) ყოვლითურთ აღემატებოდეს იმათ, რანიც რამენაირად არსებისა და ბუნების მიხედვით არიან [არსებისეულნი და ბუნებისეულნი არიან, sc.]“ (πάντη ὑπερέχοι τῶν καθ’ ὁποίαν ποτὲ οὐσίαν καὶ φύσιν). აქ გადამწყვეტია ცნება **ὑπερφυές**[753] და მასთან

[753] *ღვთაებრივ სახელებში* ὑπερφυής, ῆς სხვა ადგილებში გამოყენებისთვის იხ. *d.n.* I 4, 112, 12; I 4, 114, 5; I 5, 117, 2; II 9, 133, 11. 14; II 10, 135, 1; II 11, 136, 18; XI 4, 221, 11 და ა.შ.

უშუალოდ დაკავშირებული ფორმულირება **πάντη ὑπερέχοι τῶν καθ' ὁποίαν ποτὲ ... φύσιν**.

ქრისტიან მოაზროვნეთა მხრიდან ემანაციური სწავლების წინააღმდეგ წაყენებულ ერთ-ერთ ცენტრალურ ბრალდებას წარმოადგენდა ე.წ. ფიზიოლოგიზმი, რაც გულისხმობს იმას, რომ ღმერთისგან სამყაროს წარმოშობა ბუნებრივი პროცესების ანალოგიით გაიაზრება.[754] სწორედ ამასთან დაკავშირებით წერს გრიგოლ ღვთისმეტყველი თავის 29-ე სიტყვაში:

> რა თქმა უნდა, ჩვენ თავს უფლებას არ მივცემთ ვისაუბროთ სიკეთის ზეგადმოღვრაზე (ὑπέρχυσιν), როგორც ვინმემ ბერძენ ფილოსოფოსთა შორის გაბედა ეთქვა, თითქოს რაღაც კრატერივით ზეგადმოედინაო, გარკვევით ამგვარად ამბობს იქ, სადაც პირველ და მეორე მიზეზზე ფილოსოფოსობს. არა, ჩვენ ნუ შემოვიყვანთ უნებლიე შობას, თითქოს ბუნებრივ და შეუკავებელ მონარჩენს, რაც ყველაზე ნაკლებად ესადაგება ღვთაებაზე ჩვენს წარმოდგენებს.[755]

გრიგოლი „ბერძენ ფილოსოფოსში", დიდი ალბათობით, პლოტინს მოიაზრებს (სავარაუდოდ, V 1 [10] ენეადას სამი საწყისი ჰიპოსტასის შესახებ). როგორც ცნობილია, ყოველივეს ერთისგან წარმოების შესახებ საკითხის გამოკვლევისას პლოტინი დიდწილად სწორედ ბუნებაზე, ანუ *ფუსისზე*, დაკვირვებიდან ამოდის. ამგვარად, არც პირველმიზეზის შინაგანი კონსტიტუცია, ისევე როგორც მისი შემოქმედებითი აქტივობა, არ შეიძლება იყოს შემდგომთათვის ზებუნებრივი. რიგით 31-ე ენეადაში მითითებულია, რომ სასწაული და საოცრება არაა ერთის გარეშე სიმრავლის არსებობის შეუძლებლობა, რადგან ბუნებაში ვხედავთ, თუ როგორ წარმოიქმნება სიცოცხლის მრავალფეროვნება არა-მრავლისგან.[756] პლოტინი მოგვიწოდებს,

---

[754] ზოგადად, ბერძენთათვის ბუნების ამოსავალ მნიშვნელობაზე თუნდაც არაერთი ძველი ბერძენი ფილოსოფოსის (ანაქსიმანდრე, ემპედოკლე, ჰერაკლიტე, პარმენიდე, მელისო, ძენონი, ფილოლაოსი, ეპიკურე) ერთი იმავე სახელწოდების ქვეშ, კერძოდ, *ბუნების შესახებ* (*Περὶ φύσεως*), შექმნილი ტრაქტატების ფაქტი მეტყველებს. ამ თვალსაზრისით, ბერძნულ და ებრაულ აზროვნებას შორის სხვაობა ჯერ კიდევ ბომანმა დააფიქსირა თავის ფუნდამენტურ შრომაში *ებრაული აზროვნება ბერძნულთან შედარებით*. აღსანიშნავია, რომ ამ ნაშრომის ერთ-ერთ თავში, რომელსაც ეწოდება „ისტორია და ბუნება", ბომანი მსჯელობს ბერძნებთან ისტორიული მოვლენის ბუნების მოვლენების ანალოგიით გააზრებასა და ბერძენ ისტორიკოსთათვის დამახასიათებელ საბუნებისმეტყველო მიდგომაზე, რასაც ბერძენი, საბოლოოდ, ისტორიის, როგორც მარადიული განმეორების, აღიარებამდე მიჰყავს. ეს მომენტი, ჩვენი მიგნებით, გენიალურად დაიტია ჰორაციუსმა პოეტური სიტყვებით: Naturam expelles furca, tamen usque recurret (*Ep.* I, 10, 24). აზრი ასეთია: ბუნება სულ რომ ფიწლით გააძევო, მაინც უკან დაბრუნდება. ამას უპირისპირდება ებრაელთათვის დამახასიათებელი პერსონალისტური ხედვა, რომელიც ისტორიულ მომავალზეა მიმართული. იხ. Boman 1977, 146-153.

[755] Gr. Naz. *or.* 29, 2, 180, 18-24 (დან., ციტ. N585). ცხადია, გრიგოლი აქ, საქმის არსების გამჭოლად დანახვასთან ერთად, უტრირებასაც ახდენს, რაც მისი რიტორიკის ნაწილია. მაგალითად, περίσσωμα, τό ბერძნულად „განავალსაც" ნიშნავს. ასევე იხ. Gr. Nyss. *Eun.* // *GNO* I, 87, 9-19 (დან., ციტ. N418).

[756] იხ. სრულად Plot. III 8, 10, 1-20 (დან., ციტ. N419). შდრ. Dam. *Pr.* III, 24, 8-11 (დან., ციტ. N420).

წარმოვიდგინოთ წყარო და მისგან გამომავალი ნაკადები, ასევე უზარმაზარი ხე, რომლის საფუძველიც ფესვებშია მყარად გადგმული. V 4 [7] ადრეული ენეადის მიხედვით, ერთი ყოველივეს ისე წარმოაარსებს, როგორც ნების არმქონე არსებები თავისით ბუნებრივად იზრდებიან (φύει), ამის წინასწარი არჩევის გარეშე.[757]

ღვთაებრივი სახელების განსახილველ პასაჟში სწორედ ემანაციური ტერმინოლოგიის აქტიურად გამოყენების შემდეგ ღმერთის ზებუნებრივად მოხსენიებით და იმაზე ხაზგასმით, რომ ღმერთი ყოველივეს აღემატება, რაც კი რამენაირად ბუნებას მიემართება, ვგონებთ, დიონისეს სურს, გაემიჯნოს ემანაციის ცნების ტრადიციულ ფიზიკურ, *ფუსისში* დაფუძნებულ კონოტაციებს, რითაც პლოტინიდან მოყოლებული ემანაციაზე წარმოდგენა გაჟღენთილი იყო, და ცდილობს მკითხველს ემანაციის ახალი გაგება შთააგონოს. ზედსართავი სახელი ὑπερφυές პლოტინთან არ გვხვდება. სამაგიეროდ, მნიშვნელოვანია, რომ ის ხშირად დასტურდება პროკლესთან (სულ 30-ჯერ). დიონისეც, თავის მხრივ, პროკლეს უნდა ითვალისწინებდეს.[758] *პლატონური თეოლოგიის* დასაწყისშივე პროკლე ყურადღებას მიაპყრობს ზებუნებრივ და დიდ სიკეთეებთან ზიარებას, რამდენადაც ეს შესაძლებელია.[759]

დამაბნეველია ის, რომ გრიგოლ ნაზიანზელი, რომელიც თავის 29-ე სიტყვაში სიკეთის ზეგადმოღვრასა (ὑπέρχυσις) და ზეგადმოდინებას (ὑπερρύη) სიკეთის გარეთ (ე.ი. სამების გარეთ) კატეგორიულად უარყოფს, 38-ე სიტყვაში, ჩანს, პლოტინის ემანაციური სწავლების აღიარებით, ადგენს, რომ სიკეთისთვის ოდენ საკუთარი თავის ჭვრეტაში მოძრაობა არ კმაროდა, არამედ იგი უნდა გადმოღვრილიყო (ან განფენილიყო) და გარეთ დაძრულიყო (ὁδεύω „მოგზაურობასაც“ ნიშნავს), ისევ და

---

[757] Plot. V 4, 1, 27-31 (დან., ციტ. N421).

[758] ცხადია, ღირებული უნდა იყოს ქრისტიანული გავლენებიც. ამ თვალსაზრისით, შდრ. მაგ. Gr. Nyss. *or. catech.* // *GNO* III/4, 60, 24–62, 3 პასაჟი, რომელშიც ასევე ფიგურირებს ὑπερφυές, როგორც ნაწილი ფრაზისა τὰ μέγαλά τε καὶ ὑπερφυῆ τῶν θαυμάτων („სასწაულთაგან დიდნი და ზებუნებრივნი“. Ibid, 61, 8-9).

[759] Procl. *Theol. Plat.* I 1, 5, 11-12 (დან., ციტ. N422). ასევე შდრ. Dam. *Pr.* I, 105, 1-20 (დან., ციტ. N423). აქ თქმული წინააღმდეგობაში მოდის სხვა ადგილას დამასკიოსის მიერ იმავე კონტექსტში უმაღლესი ერთის παντοφυές-ად (სიტყვასიტყვით „ყოვლად მზრდელი“, „ყოვლად ბუნებითი“) განსაზღვრებასთან. იხ. Dam. *Pr.* I, 5, 10. ასეთივე სიტუაციაა პროკლესთან: მას შემდეგ, რაც *პლატონური თეოლოგიის* საწყის თავებშივე ღმერთებს, როგორც ჩანს, ქრისტიანთა მხრიდან კრიტიკის საპასუხოდ, ნებას მიაწერს და მათ ნებას მათ ყოფიერებასთან ერთობაში მოიაზრებს, იგი იმეორებს პლოტინთან V 4 [7] ენეადაში აღწერილ ცეცხლისა და თოვლის ანალოგიებს და, საბოლოოდ, აბზაცს აჯამებს შემდეგი ნეოპლატონური აქსიომატური ფორმულით: πᾶν τὸ πρώτως ὂν ἐν ἑκάστῃ φύσει τοῦ δευτέρως ὄντος γεννητικόν (*Theol. Plat.* I 15, 76, 8-9).

ისევ უკიდურესი კეთილობიდან გამომდინარე.[760] კრემერისთვის ეს წინააღმდეგობა ამოუხსნელი რჩება, ისევე, როგორც ნაკლებად გასაგებია გრიგოლის 29-ე სიტყვაში ღმერთისგან სამყაროს ბუნებრივი წარმოშობის უარყოფა.

გრიგოლთან *or.* 38, 9-ის დასაწყისში მოცემული ზემოდამოწმებული ფორმულირება არის შემაჯამებელი გაგრძელება 38, 8 მონაკვეთში განვითარებული ნააზრევისა. ამიტომ, გაუგებრობის გადასაჭრელად საჭიროა მთლიან კონტექსტზე უფრო ახლო დაკვირვება. განსაკუთრებით ყურადღებამისაქცევია შემდეგი – *or.* 38, 8, 118, 14-20 (დან., ციტ. N586) – ციტატა:

> როდესაც ღმერთზე ვსაუბრობ, ვგულისხმობ მამას, ძესა და სულიწმინდას, ღვთაება ამათ იქით არ დაღვრილა, რათა ღმერთთა არმია არ შემოვიყვანოთ, არც მათ ფარგლებში დასაზღვრულა, რათა ღვთაების სიღატაკე არ გამოვაცხადოთ, [ამგვარად,] ან, მხოლომმართველობის კვალად, იუდეველებივით ვიაზროვნოთ, ან კიდევ, უშურველობის გამოისობით, ბერძნებად მოგვქონდეს თავი. ბოროტება ორივეგან თანაბრადაა და საწინააღმდეგოებში მოიპოვება.

იუდეველებისთვის, გრიგოლ ღვთისმეტყველის გაგებით, დამახასიათებელია უკიდურესად შეზღუდული მონოთეისტური ხედვა, რომლის თანახმადაც ღვთაება არათუ ერთია, არამედ თავის თავშიც ურთიერთობისგან თავისუფალია, რაც გრიგოლისთვის მის შინაგან სიღატაკეზე მეტყველებს, მაშინ როდესაც ქრისტიანობაში მამის, ძისა და სულიწმინდის თანასწორი და ერთარსი ჰიპოსტასები თავიანთ ურთიერთმიმართებებში ერთი ღმერთის შინაგან სავსე ცხოვრებას განაცხადებენ. მეორე მხრივ, გრიგოლისთვის არც ბერძენ მოაზროვნეთათვის ნიშანდობლივი აფთონიის (უშურველობის)[761] პრინციპია მისაღები. გრიგოლს მისი საზრისი ამგვარად აქვს წარმოდგენილი: ღვთაება უშურველად იღვრება საკუთარ თავს იქით, რითაც სხვა ღმერთებს აჩენს; შესაბამისად, მარტო ის არ რჩება ღმერთი, არამედ არიან მის გარდა და მისი გამოისობით სხვა ღმერთები. მაშასადამე, ბერძნული აზროვნებისთვის ნიშნეული აფთონიის (უშურველობისა) და უშურველი ღვრის პრინციპი მუშაობს პოლითეისტური მოდელის ფარგლებში. ამ მოდელის მოშლა, თავის მხრივ, ემანაციური სწავლების თავისი „უშურველი ღვრითურთ“ საფუძვლიან გარდაქმნას უნდა გულისხმობდეს, ისე რომ კოსმოგონია თეოგონიას აღარ ემთხვევა.

---

[760] იხ. Gr. Naz. *or.* 38, 9, 120, 3-5 (დან., ციტ. N424). შდრ. Jo. D. *Exp. fid.* 16; II 2, 45, 1-6 (დან., ციტ. N425).

[761] უშურველი სიკეთის პრინციპი პლატონურია. შდრ. Pl. *Ti.* 29 e1-3 (დან., ციტ. N364). ამასთანავე, დიონისესთან, როგორც ვნახეთ, რამდენჯერმე გვხვდება გამოთქმა „უშურველი ღვრა“. იხ. *d.n.* XI 6, 223, 12; VIII 6, 204, 4.

დიონისე, ამ თვალსაზრისით, თანხვედრაშია გრიგოლ ღვთისმეტყველთან, რასაც განსაკუთრებით ცხადს ხდის *ღვთაებრივი სახელების* მეთერთმეტე თავის მეექვსე პარაგრაფი. აქ დიონისე უარყოფს განმარტებას, რომლის თანახმადაც *ღვთაებრივი სახელების* სხვა არაერთ ადგილას ნახსენები ღმერთისგან გამომავალი და აღმოდინებული ისეთი წყაროსებრი ნიჭები, როგორებიცაა, ვთქვათ, თვითსიკეთე, თვითმშვენიერება თუ თვითსიცოცხლე, შესაბამის შემოქმედ ცალკეულ ღმერთებს, საწყისებსა და მიზეზებს წარმოადგენენ. ამგვარად, იგი ჰენადების შესახებ პროკლეს სწავლებასაც და, მისი სახით, პოლითეისტურ თეოლოგიურ მოდელებს ღმერთების თავისი ამალითურთ განერიდება.

დასასრულ, დიონისესთან ემანაციისა და ემანაციური ტერმინოლოგიის არსებული საზრისის მოშლა და, შედეგად, ახლებური გაგება, ნეოპლატონიზმთან შედარებით, შემდეგ პუნქტებში ვლინდება: ● ემანაციის პროცესს არა აქვს ბუნებრივი ხასიათი და, ამიტომ, არც ბუნებრივი პროცესების ანალოგიით შეიძლება იქნეს გააზრებული, რაც ხაზგასმულია ცნებაში ὑπερφυές. ამ დონეზე, თავდაპირველად, ჩანს სხვაობა ადრეულ ნეოპლატონიზმთან, სახელდობრ, პლოტინთან მიმართებით; ● არ არსებობს არავითარი დამოუკიდებელი ზოგადი ემანაციური თუ პროოდიკული პრინციპი, რითაც დიონისე გვიან ნეოპლატონიზმსაც (უმთავრესად, პროკლესა და აგრეთვე დამასკიოსს) ემიჯნება; ● ემანაცია, გრიგოლ ღვთისმეტყველის მსგავსად, გამორიცხავს პოლითეიზმსა და პოლიკაუზალიზმს. ღმერთის უშურველი ღვრანი თუ განფენანი, დიონისეს მტკიცებით, თავად ღმერთები აღარ უნდა იყვნენ.

აქვე წამოიწევს საჭირბოროტო კითხვა ქმნილის ღმერთისადმი თანამარადიულობის თაობაზე. *ღვთაებრივი სახელების* მეათე თავში ვხვდებით შემდეგ თავშეკავებულ განცხადებას, რომლის მიხედვითაც არ უნდა გვეგონოს, თითქოს მარადიულად წოდებულნი ღმერთის, რომელიც მარადისობის[762] წინარეა, თანამარადიულნი[763] არიან, არამედ უმალ საჭიროა, წმინდა წერილს განუხრელად მივდიოთ (*d.n.* X 3, 216, 16-18. [დან., ციტ. N603]).

---

[762] დიონისე *ღვთაებრივი სახელების* მეათე თავშივე განმარტავს, თუ რას გულისხმობს მარადისობა. მის თანახმად, მარადისობის თავისებურებას წარმოადგენს დასაბამიერობის, უცვლელობისა და ზოგადად ყოფნის გაზომვა, რის გამოც ხშირად ყველაზე დასაბამიერნი მარადიულებად იწოდებიან, მაშინ როდესაც დრო ქმნადობას, ხრწნასა და ხან ასეთად და ხან ისეთად ყოფნას უკავშირდება (ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα. *d.n.* X 3, 216, 10-11). მარადისობაზე შდრ. *d.n.* X 3, 216, 8-9 (დან., ციტ. N427).

[763] ეს ტერმინი, συναίδιος, ον („თანამარადიული“), საინტერესოა, რომ პროკლესთან (შემორჩენილ შრომებში) საერთოდ არ დასტურდება (*TLG*-ს ძიების მონაცემთა მიხედვით). ქრისტიან ავტორებთან,

3.3.2 დაბრუნება როგორც აღდგომა[764]

ტერმინი ἐπιστροφή დიონისესთან ნაშრომში *ღვთაებრივ სახელთათვის* გვხვდება სულ ხუთჯერ, აქედან ოთხჯერ – დასახელებული ნაშრომის მეოთხე თავში.[765] ზმნა ἐπιστρέφω კი იმავე ნაშრომში 14-ჯერაა გამოყენებული.[766] დიონისესთან დაბრუნების (ეპისტროფეს) ტრანსფორმაციის წარმოსაჩენად გავაანალიზებთ სამ მთავარ ადგილს ნაშრომიდან *ღვთაებრივ სახელთათვის*. ესენია: IX 9, 213, 15-20; IV 14, 160, 5-15 და VI 2, 191, 15–192, 5. ამას თან დაერთვის სხვა მნიშვნელოვანი ადგილები, რომლებიც ჩვენს განხილვაში ასევე იქნება ჩართული.

თავდაპირველად ვკონცენტრირდებით *ღვთაებრივი სახელების* **IX 9, 213, 15-20** (დან., ციტ. N587) მონაკვეთზე. მას შემდეგ, რაც დიონისე მეცხრე თავის მერვე პარაგრაფში ღმერთს როგორც „დგომას“ განმარტავს, მომდევნო პარაგრაფში აზრს საპირისპირო მიმართულებით ავითარებს და ღვთის მოძრაობებზე იწყებს საუბარს. ქვემოთ ამ პასაჟის ანალიზს შევასრულებთ ორ ფაზაში, რომლებიც, თავის მხრივ, რამდენიმე ცალკეულ ნაბიჯად და პუნქტად დაისახსრება:

ფაზა I. აქ განირჩევა ღვთაებრივი მოძრაობის სამი სახე: წრფივი (სწორხაზოვანი), სპირალური და წრიული.

რასაკვირველია, იგი ხშირად ჩნდება. როგორც მოსალოდნელია, მას ვხვდებით იოანე ფილოპონოსთანაც, მუდმივად კოსმოსის ღმერთთან არათანამარადიულობის მტკიცების კონტექსტში. შდრ. მაგ. Phlp. *De aetern. m.* 14, 21; 79, 10. აქვე, დიონისესთან თანამარადიულნი არიან სამების პირები. იხ. *myst.* III, 146, 4-7 (დან., ციტ. N426). ამასთან, სამყაროს დროულობა-მარადიულობის საკითხთან დაკავშირებით იოანე ფილოპონოსსა და სიმპლიკიოსს შორის არსებული დავის განხილვის საფუძველზე იხ. Wieland 1960, 291-316. ზოგადად საკითხის შესახებ, აქვს თუ არა სამყაროს დასაწყისი, ათენელი და ალექსანდრიელი გვიანი ნეოპლატონიკოსების, აღმოსავლეთისა და ლათინური დასავლეთის ქრისტიანი, ისევე როგორც მუსლიმი მოაზროვნეების ხედვით, იხ. Sorabji 1983, 193-252; 307-318. დროისა და მარადისობის პრობლემატიკისთვის, მიქაელ ფსელოსის შესაბამის ტრაქტატებზე დაყრდნობით, იხ. მჭედლიძე 2006.

[764] წინამდებარე ქვეთავი თითქმის სრულად ემყარება Kiria 2024-ს.

[765] იხ. Dion. Ar. *d.n.* IV 7, 152, 17-19; 12, 158, 17-18; 13, 159, 3; 15, 161, 3-5 (დან., ციტ. N428-431). ამ მონაკვეთებში ეპისტროფე აღებულია ეროტიულ კონტექსტში. როგორც ჩანს, დიონისე ეყრდნობა პროკლეს *კომენტარს პირველ ალკიბიადეზე*, რომელშიც მოცემულია პრონოეტიკული და ეპისტრეპტიკული ეროსის გაგებები. ამავე კომენტარში პროკლე ახსენებს ეროსის შემაკავშირებელ და გამაერთიანებელ ფუნქციას, რომელიც ზემდგომს ქვემდგომთან აკავშირებს, ქვემდგომს კი ზემდგომისკენ მიმართავს და, ამგვარად, სრულყოფს. Procl. *in Alc.* 53, 4-7. დიონისეზე *პირველ ალკიბიადეზე კომენტარის* გავლენისთვის განსაკუთრებით შდრ. *d.n.* IV 10, 155, 5-13, რომელშიც სულ ოთხი სახის ეროსია განსხვავებული: უდარესისა უმჯობესის მიმართ უკუდაბრუნებით (ἐπιστρεπτικῶς), თანამოდესათა თანამოდასეთა მიმართ საერთოობით (κοινωνικῶς), უმჯობესისა უდარესის მიმართ წინაგანმგებლობით (προνοητικῶς) და თითოეულისა საკუთარივე თავის მიმართ თანმოკრებით (συνεκτικῶς). აქვე, პროკლესა და დიონისესთან ეროსის გაგების შესახებ იხ. Rist 1966, 235-243; de Vogel 1981, 57-81; Vasilakis 2014, 67-183.

[766] Dion. Ar. *d.n.* 148, 9. 15. 20; 150, 12; 153, 13; 154, 22; 155, 16; 160, 11; 167, 7; 191, 8; 192, 1; 210, 10; 211, 17. 19; 214, 15; 217, 8; 228, 14. 18.

ნაბიჯი 1. თავდაპირველად უნდა აღინიშნოს, რომ სამი სახის მოძრაობის თეორია არისტოტელემდე ადის. კერძოდ, თავის ნაშრომში *ცის შესახებ* არისტოტელე აღწერს, რომ ყოველი მოძრაობა ან წრფივია, ან წრიული, ან კიდევ ამ ორთაგან შენარევი.[767]

ნაბიჯი 2. დიონისე სამი სახის მოძრაობის თეორიას არა მარტო ღმერთის, არამედ ასევე სულის შესახებ თავის სწავლებასაც მიუსადაგებს.[768] *ღვთაებრივი სახელების* მეოთხე თავის მეცხრე პარაგრაფის[769] თანახმად, სული მოძრაობს წრიულად, როდესაც გარეგანთაგან თავისი თავის მიმართ შემომავლობას (ἡ εἰς ἑαυτὴν εἴσοδος. *d.n.* IV 9, 153, 10) ასრულებს, „მრავალ გარემოებათაგან უკუქცეული (ἐπιστρέφουσα) და პირველად თავისივე თავის მიმართ შემომკრებელი [თავის მომკრები, sc.]“. სპირალურად სული იძრვის, რამდენადაც საკუთრივ საღმრთო ცოდნისგანაა (γνῶσις) გაბრწყინებული, თუმცა არა გონისმიერად და ერთებრივად (οὐ νοερῶς καὶ ἑνιαίως. Ibid, 153, 18), არამედ ლოგიკურად და დისკურსიულად (λογικῶς καὶ διεξοδικῶς. Ibid, 153, 18), რა ჟამსაც თითქოს შერევნითი და მიმოცვალებითი, ანუ მეტაბატიკური,[770] მოქმედებებით (οἷον συμμίκτοις καὶ μεταβατικαῖς ἐνεργείαις. Ibid, 153, 18–154, 1) ხასიათდება. უნდა შეინიშნოს, რომ აქ აშკარად ერთმანეთს უპირისპირდება, ერთი მხრივ, ცნებები *ἑνιαίως* და *συμμίκτοις*, ხოლო, მეორე მხრივ, *νοερῶς* და *λογικῶς καὶ διεξοδικῶς*. ბოლოს, სულის წრფივი სვლა (ან „მართებითი სვლა“, როგორც ეფრემ მცირე თარგმნის) მაშინ იჩენს თავს, როდესაც იგი თავის თავში არ შედის, არამედ თავისი თავიდან გამოდის იმის მიმართ, რაც მას გარს არტყამს და, შესაბამისად, გარეშე გრძნობად სამყაროში იწყებს მოქმედებას, რათა აქაური მრავალფერი სიმბოლოებით წარემართოს მარტივი ხედვისკენ.[771]

ნაბიჯი 3. თავის ნაშრომში *De veritate* (*ჭეშმარიტების შესახებ*) თომა აკვინელი, რომლის განმარტების გზითაც გადაეცა შუა საუკუნეებს დიონისეს თეორია სულის სამგვარი მოძრაობისა, იკვლევს, სხვა მრავალთა შორის, საკითხს იმის შესახებ, ანგელოზთა შემეცნების წესი დისკურსიულია თუ არა. ამ პროცესში იგი ხსნის, რომ წრიულ მოძრაობაში სული ანგელოზებს ემსგავსება. ანგელოზთა მიერ ღმერთის შემეცნება სწორედ წრეა, რომელიც ბაძავს ცენტრის ერთობას, რომელშიც ანგელოზები

[767] Arist. *Cael.* I 2, 268 b17-18 (დან., ციტ. N432). შდრ. Arist. *Phys.* VIII 8, 261 b28-29.
[768] შდრ. Plot. VI 6, 1, 13-20; Procl. *in Ti.* I, 247, 29–248, 6.
[769] ზუსტი ადგილია *d.n.* IV 9, 153, 10–154, 6.
[770] შდრ. პეტრ. *პრ. კავშ.* 199, 119, 1-2; 211, 126, 8-13; პეტრ. *განმ.* 129.
[771] სიმბოლური თეოლოგია სწორედ ამას ეწევა. იხ. მაგ. Dion. Ar. *myst.* III, 146, 11–147, 7.

დამყარებულნი არიან.[772] აქედანვე მარტივად შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ თომასთან, ისევე როგორც დიონისესთან, თავად ღმერთს წერტილის ან ცენტრის გეომეტრიული ხატება შეესატყვისება.

ნაბიჯი 4. მაშასადამე, წრიული მოძრაობა სულს ღვთის ანგელოზური შემეცნებისკენ მიუძღვის.[773] საკუთარ თავში შესვლისა და საკუთარ თავთან უკან დაბრუნებისას იგი, დიონისეს ახსნისამებრ, გამოცდის თავისი გონისმიერი ძალების ერთსახეობით შემოკრებას (ἡ ἑνοειδὴς συνέλιξις. *d.n.* IV 9, 153, 10), რომელიც მას როგორც რაღაც წრეში უცდომელობას უძღვნის.[774] ამასთან, წრიულ მოძრაობაში სული იქმნება ერთსახედ და, როგორც ერთსახედ ქმნილი, „ერთებრივად გაერთიანებულ ძალებს უერთდება“[775]. ამგვარად, იგი ერთვის ბრუნვაში დაუსაბამო და დაუსრულებელი ერთისა და თვით სიკეთის გარშემო, რომელიც ყოველ მყოფს აღემატება.[776] ცოტა მოგვიანებით დიონისე სულის საკუთარ თავში შემომავლობას ერთობით გონიერებაში მოძრაობასთან (ἑνικῇ νοερότητι κινουμένη. Ibid, 154, 2-3) აიგივებს, რაც, თავის მხრივ, წრიულ მოძრაობას (τὸ κατὰ κύκλον. Ibid, 154, 3) თანხვდება. „ერთებრივად გაერთიანული ძალები“, რომლებიც „ერთობით გონიერებაში“ მოძრაობენ, კი ნამდვილად ანგელოზები უნდა იყვნენ.[777] მათი უნივთობის, უკვდავების, უცოდველობის, ღმერთთან განუყრელი სიახლოვისა და თავიანთი საწყისის იგივეობაში გამოუვალი (ἀνεκφοιτήτως) გების მიუხედავად, მათსა და ღმერთს შორის სხვაობა კვლავაც შენარჩუნებულია.[778]

ნაბიჯი 5. საყურადღებოა, რომ დიონისე ანგელოზებს ჰენადებად მოიხსენიებს. *ღვთაებრივი სახელების* დასაწყისში ღმერთი წარმოდგენილია „ყოველი ჰენადის ერთადმქმნელ ჰენადად“ (ἑνὰς ἑνοποιὸς ἁπάσης ἑνάδος)[779]. მოგვიანებით, ამავე შრომის მერვე თავის მეხუთე პარაგრაფში ვპოულობთ შემდეგ ფორმულირებას: „[ღმერთი, როგორც ძალა, sc.] ანგელოზური ჰენადების (ἀγγελικῶν ἑνάδων) უკვდავ სიცოცხლეთ

[772] შდრ. Thom. Aq. *de verit.* q. 8, a. 15, ad 3: 270, 195-199 (დან., ციტ. N433).
[773] შდრ. ასევე *d.n.* IV 6, 150, 9-14 (დან., ციტ. N434).
[774] *d.n.* IV 9, 153, 11-12 (დან., ციტ. N435)
[775] Ibid, 153, 13-14 (დან., ციტ. N436).
[776] Ibid, 153, 15-16. შდრ. *d.n.* XI 1, 217, 8-10 (დან., ციტ. N437). იმავე ეპისტროფესა და გაერთების კონტექსტში იხ. აგრეთვე *d.n.* XIII 3, 228, 17-18 (დან., ციტ. N438).
[777] შდრ. ასევე Dion. Ar. *d.n.* I 5, 116, 14.
[778] იხ. Dion. Ar. *d.n.* VII 2, 195, 3-11.
[779] *d.n.* I 1, 109, 13. შდრ. *d.n.* I 4, 112, 11; I 5, 116, 9; II 1, 122, 13; *c.h.* VII 4, 32, 9; Procl. *Theol. Plat.* III 7, 29, 19-20; 30, 5.

შეუმღვრევლად იცავს“.[780] ეს არის ერთადერთი შემთხვევა მთელ არეოპაგიტულ კორპუსში, როდესაც ანგელოზები ჰენადებს უკავშირდებიან ექსპლიციტურად. თუმცა, *ციურ იერარქიაში*, რომელიც საკუთრივ ანგელოზურ სამყაროს ეძღვნება, ანგელოზები გონებებად (νόες) მოიხსენიებიან და, თან, სისტემატურად.[781] ჯონ დილონს დამაჯერებლად მიაჩნია, რომ დიონისემ ნეოპლატონურ სისტემაში ერთისა და გონების სფეროები ერთმანეთს შეურწყა, რამაც მისთვის, შედეგად, შესაძლებელი გახადა ანგელოზური არსებების სხვადასხვა კლასების (რომლებიც, ნეოპლატონური თვალსაზრისით, ალბათ, უფრო გონების სფეროს მკვიდრნი იქნებოდნენ), როგორც სირიანოსისეულ-პროკლესეული სისტემის ღვთაებრივი ჰენადების, გაწევრიანება ერთის სფეროში.[782] ვგონებთ, დიონისესთან ჩვენ მიერ ზემოთ განხილულ პასაჟში *ἑνικῇ νοερότητι* (*d.n.* IV 9, 154, 2-3) სიტყვათშეთანხმების არსებობა ამის მორიგ მტკიცებულებად გამოდგება. ამრიგად, ვუერთდებით დილონის ვარაუდს და ვფიქრობთ, რომ ღმერთსა და ანგელოზებს შორის მიმართება დიონისესთან ანალოგიური შეიძლება იყოს პროკლეს მეტაფიზიკაში ერთსა და და ჰენადებს შორის მიმართებისა. ამასთან, საგულისხმოა, რომ პროკლესთან ჰენადები თუმცა ღმერთებად იწოდებიან ერთისგან მათი განუყრელობის გამო, მაგრამ თვითღმერთი მხოლოდ ერთია.

ნაბიჯი 6. ამჯერად მოვუხმობთ *ტიმეოსზე კომენტარის* პირველი წიგნიდან 211, 24–212, 1 ადგილს, რომელშიც პროკლე უმაღლეს გაერთებას აღწერს.[783] პროკლეს თანახმად, ჰენოსისისას „სულის ერთი“[784] მყარდება ღმერთების, ანუ ჰენადების,

---

[780] შდრ. *d.n.* VIII 5, 202, 11 (დან., ციტ. N439).

[781] *c.h.* I 2, 8, 1; I 3, 9, 12; II 1, 10, 2; V 1, 25, 14; XI 2, 42, 1; XV 2, 52, 8 და ა.შ.

[782] Wear und Dillon 2007, 73.

[783] Procl. *in Ti.* I, 211, 24–212, 1 (დან., ციტ. N440). შდრ. Procl. *Theol. Plat.* I 3, 16, 14-15; Dion. Ar. *d.n.* VII 1, 194, 12-15 (დან., ციტ. N441).

[784] ეს არის „ჩვენში მყოფი ერთი“ (τὸ ἐν ἡμῖν ἕν) – ჩვენი უმაღლესი ნაწილი, რომელიც თვით უმაღლესი ერთის „დანახვას“ უზრუნველყოფს. „ჩვენში მყოფი ერთი“ იგივეა, რაც „სულის ერთი“ (τὸ ἓν τῆς ψυχῆς), „სულის პირველი“ (τὸ πρῶτον τῆς ψυχῆς), „სულის უმწვერვალესი“ (ἀκρότατον τῆς ψυχῆς), „ჩვენს ენერგიებს შორის უმწვერვალესი“ (ἡ τῶν ἡμετέρων ἐνεργειῶν ἡ ἀκροτάτη), „სულის უმაღლესი ექსისტენცია“ (ἡ ἄκρα ὕπαρξις τῆς ψυχῆς), „თითოეულში მყოფი ჰენადა“ (ἡ ἑνὰς ἡ ἐν ἑκάστῃ), „ჩვენი არსების ყვავილი“ (τὸ ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν), „სულის ყვავილი“ (τὸ ἄνθος τῆς ψυχῆς) ან „გონების ყვავილი“ (τὸ ἄνθος τοῦ νοῦ). იხ. Procl. *in Ti.* I, 472, 12; II, 47, 31; II, 287, 31; III, 14, 6; III, 150, 7; *In Alc.* I, 247, 7-11; I, 248, 3; *in Cra.* 47, 15; *in Prm.* VI, 1046, 6; VI, 1071, 26. 30; VII, 48, 14; 58, 20; *De mal. subst.* 11, 23-24; *Phil. Chald.* 4, 23 და ა.შ. პროკლესთან „ჩვენში მყოფი ერთისა“ და ასევე *ქალდეური ორაკულების* გავლენით შექმნილი აქ მოყვანილი ტერმინოლოგიის გაგებისთვის ფართოდ იხ. Beierwaltes 1963, 255-266; Idem 1979, 367-382; ალექსიძე 2008, 91-105; Alexidze 2014, 176-193; ხუბულავა 2021, 35-46; Khubulava 2022. ზოგადად, გვიან ნეოპლატონიკოსთა ხედვით, განსხეულებისას სული მთლიანად ეშვება ფიზიკურ სამყაროში (სანიმუშოდ იხ. Procl. *Inst.* prop. 211). შესაბამისად, მხოლოდ თავისი თავიდან

ერთში, რის გამოისობითაც ჩვენი მოქმედება ღმერთების მოქმედებასთან ერთიანი ხდება. ამგვარად, გაერთება მდგომარეობს ჩვენი და ჰენადების ერთობლივ მოქმედებაში. პროკლესეულ აღწერას შემდეგი ფორმულირება ახლავს თან: „ღვთაებრივ სინათლეში მგებნი და მის მიერ წრით გარემოცულნი“ (ἐν τῷ θείῳ φωτὶ μένοντες καὶ ὑπ᾽ αὐτοῦ κύκλῳ **περιεχόμενοι.** *in Ti.* I, 211, 27-28). ეს ჩვენთვის იმდენადაა მნიშვნელოვანი, რამდენადაც აქ სულის ერთად ქმნასთან კავშირში წრის იდეა ფიგურირებს. ასევე *პარმენიდეზე კომენტარშიც* მითითებულია, რომ ჩვენი ყველა სხვა მოქმედება უკან უნდა მოვიტოვოთ, რათა მარტონი აღმოვჩნდეთ იმასთან (თვითერთთან) და შევძლოთ იმის გარშემო ცეკვის შესრულება (περιχορεύσωμεν).[785] კვლავ *ტიმეოსზე კომენტარს* რომ მივუბრუნდეთ, პროკლესთვის ჭეშმარიტი ლოცვის საუკეთესო საზღვარი შესაძლებელს ხდის ეპისტროფეს დაკავშირებას მონესთან (გებასთან), კერძოდ, ყოველივე, რაც ღმერთების ერთისგან გამოსულია, კვლავ ერთში მკვიდრდება, ხოლო ჩვენში არსებულ სინათლეს ღმერთების სინათლე მოიცავს. ყოველივე აქედან გამომდინარე, შემდეგი სიტუაცია იქმნება: გაერთებული სული, რაც, თავის მხრივ, საკუთარ თავთან, უკეთ, საკუთარ ნამდვილ თვითებასთან უკუდაბრუნებას გულისხმობს, შედის ჰენადების სფეროში და, ამ გზით, უმაღლეს წრიულ მოძრაობაში (ნებითა და გაცნობიერებით) ჩაერთვის. უფრო მეტიც, იგი თავად იწყებს წრიული მოძრაობის შესრულებას, რითაც იგი, როგორც უკუნმქცევი, ერთის (თვით ღმერთის) დასაბამიერ გებას მაქსიმალურად ეხება. სული აქ ისე შეიმეცნებს, როგორც ჰენადები შეიცნობენ ყოველივეს, საკუთრივ, ერთის შესაბამისად.[786] ეს, ცხადია, ღმერთსა და მისგან გამომდინარეებს შორის მაქსიმალური სიახლოვის დამყარებას გულისხმობს. დიონისესთანაც ასევეა (როგორც „ნაბიჯ 4“-ში გამოჩნდა). აქვე ჩვენთვის უკვე ცნობილია, რომ სულის შეღწევა ჰენადების ერთობაში პროკლესთან სულის ინდივიდუალობის მოხსნას არ იწვევს, არამედ უმალ მთელი

გამომდინარე, ბუნებით ის ზენა სამყაროებში აღმასვლას ვერ შეძლებს, რაც, თავის მხრივ, წამოჭრის რელიგიურ პრაქტიკაში მონაწილეობის საჭიროებას, რომელმაც ადამიანი იმ რეალობასთან უნდა დააკავშიროს. ის, თუ რამდენად მორიგებადია ამასთან „სულის ერთის“ დაშვება, ჩვენი კვლევის ფარგლებს სცილდება.

[785] Procl. *in Prm.* VI, 1072, 11-13 (დან., ციტ. N442). შდრ. Procl. *in Prm.* VI, 1080, 18; *Theol. Plat.* I 3, 16, 20-23; IV 5, 21, 2; Plot. VI 6, 8, 44-45; VI 9, 8, 44.

[786] იხ. Procl. *Dub.* VIII 32, 140, 1-5.

სიმძლავრით აამოქმედებს მას, სხვა ჰენადების სრული ურთიერთგამსჭვალვის ერთბამად.[787]

ფაზა II. მოცემულ ფაზაში კვლავ *ღვთაებრივ სახელთათვის* ჩვენთვის ამოსავალ IX 9, 213, 15-20 მონაკვეთს და, ამგვარად, ღვთის მოძრაობებს დავუბრუნდებით. წრფივი მოძრაობა აქ გაიაზრება ენერგიათა მიუდრეკელ, მიმოდაუბნეველ გამოსვლად და ღმერთისგან ყველაფრის შობად;[788] სპირალური მოძრაობა – „მდგრად (მტკიცე, მყარ) გამოსვლად და შობით დგომად“ (τὴν σταθερὰν πρόοδον καὶ τὴν γόνιμον στάσιν. Ibid, 213, 15-20); წრიული მოძრაობა კი, ბოლოს, გაგებულია იგივეობად, საშუალოთა და კიდეთა, მომცველთა და მოცულთა პყრობად და ღმერთთან მისგან გამოსულების დაბრუნებად. აქ ყურადღება უნდა მიექცეს ხუთ მომენტს, რომელთაც ქვემოთ ხუთი პუნქტის სახით გამოვყოფთ:

პუნქტი 1. როგორც ვხედავთ, დიონისესთან, ერთი მხრივ, დაბრუნება (ἐπιστροφήν. *d.n.* IX 9, 213, 17) და მდგრადი გამოსვლა შობით დგომასთან (τὴν σταθερὰν πρόοδον καὶ τὴν γόνιμον στάσιν. Ibid, 18) ერთად, ხოლო, მეორე მხრივ, გამოსვლა (πρόοδον. Ibid, 20) და იგივე მდგრადი გამოსვლა შობით დგომასთან ერთად ერთმანეთისგან იმიჯნება, რის გეომეტრიულ ილუსტრაციადაც სპირალი და წრეა გამოყენებული. ისინი გაგებულია ორ-ორ (გამოსვლა – მდგრადი გამოსვლა და შობითი დგომა; დაბრუნება – მდგრადი გამოსვლა და შობითი დგომა) სხვადასხვა მომენტად. უნდა აღინიშნოს, რომ გამოთქმა προιοῦσα σταθερῶς პროკლესთანაც ფიქსირდება. *პლატონური თეოლოგიის* III 18, 61, 24-25 მონაკვეთში ნათქვამია შემდეგი: καὶ γὰρ ὁ αἰὼν δύναμις ἦν ἄπειρος ἐν ἑνὶ μένουσα καὶ προϊοῦσα σταθερῶς („და ვინაიდან მარადისობა ერთში მგები და მდგრადად გამომავალი უსაზღვრო ძალა იყო“). ამით პროკლე ეხმიანება ნეოპლატონური მეტაფიზიკის საფუძველმდებარე კანონს, რომლის მიხედვითაც მიზეზოვანის გამოსვლა მიზეზიდან მიზეზის დაცარიელებას არ იწვევს. ეს ნიშნავს, რომ მიზეზოვანი ერთბამად ჰგიებს თავის მიზეზში და გამოდის მისგან მიზეზის უცვლელი გების მდგომარეობის შერყევის გარეშე. სწორედ ამიტომ შეიძლება პროოდოსი მდგრადად და, პირიქით, დგომა შობითად მოიხსენიებოდეს. ამავე კონტექსტში *პლატონური თეოლოგიის* IV 3, 13, 14-16 (დან., ციტ. N600) ადგილას

[787] Procl. *in Prm.* VI, 1048, 16-20 (დან., ციტ. N77).
[788] შდრ. Procl. *Theol. Plat.* VI 8, 41, 9 (დან., ციტ. N443).

ვკითხულობთ შემდეგს: „გამოსული მარად უწყვეტადაა დაკავშირებული მაწარმოებელთან და მეორეულნი მათგან გამოსვლას მიზეზებში მდგრად დამყარებასთან ერთად იქმან“. აქედან გამომდინარე, უნდა გვევარაუდა, რომ დიონისეს, ყოველ შემთხვევაში, გამოსვლა (πρόοδον. Ibid, 20) და მდგრადი გამოსვლა მაინც არ უნდა წარმოედგინა ერთმანეთისგან განცალკევებით, რაკი ყოველი გამოსვლა გება – გამოსვლა – დაბრუნების მიზეზობრივი ტრიადის ფარგლებში ამავდროულად მდგრადი და მდგომია. დაბრუნების საფუძველსაც სწორედ ეს ქმნის, რითაც უკვე დაბრუნებას მივადგებით. დაბრუნება წარმოადგენს გამოსვლისა და დგომის სინთეზს. დამასკიოსი მას განსაზღვრავს როგორც „გებას გამოსვლაში (ან გამოსულყოფაში)“[789]. თუმცა, დიონისესთან ეს იდენტიფიკაცია, როგორც ჩანს, აღარ მოქმედებს. მისთვის მდგრადი გამოსვლა შობით დგომასთან ერთად, რაც გამოსვლის გამყარებასა და სტაბილიზაციას (და, ამგვარად, „გებას გამოსვლაში“, დამასკიოსის განსაზღვრებისამებრ) მოასწავებს, აღარ ემთხვევა დაბრუნებას.

პუნქტი 2. მსგავსების ნაცვლად, დაბრუნება იგივეობასთანაა დაკავშირებული. ეს არის კიდევ ერთი პუნქტი, რომელშიც დიონისე პროკლესეული ნეოპლატონური მეტაფიზიკიდან უხვევს. მიუხედავად იმისა, რომ ამავე თავში (მეცხრე თავში) დასტურდება ტიპური ნეოპლატონური ფორმულა, რომლის თანახმადაც ღვთაებრივი მსგავსების ძალაა ის, რაც, საბოლოოდ, ყოველ წარმონაარსს მიზეზისადმი უკუმიაქცევს,[790] განსახილველი პასაჟი მაინც უჩვეულო ჩანს. არც პროკლესთან და არც დამასკიოსთან არ არსებობს, ფაქტობრივად, არცერთი ადგილი, რომელშიც დაბრუნება მარტოდენ იგივეობასთან (ταυτότης) იქნებოდა ასოცირებული.[791]

პუნქტი 3. ფრაზა „საშუალოთა და კიდეთა, მომცველთა და მოცულთა პყრობა“ (τὰ μέσα καὶ ἄκρα, περιέχοντα καὶ περιεχόμενα συνέχειν. *d.n.* IX 9, 213, 19-20) საგანგებოდ განმარტებულია იოანე სკითოპოლელის სქოლიოში.[792] მისი სიტყვებით, „კიდეებს“ დიონისე უმაღლეს და ღმერთთან უახლოეს ძალებს უწოდებს, „საშუალოებს“ კი – მათ მომდევნოებს, რომლებიც თუმცკი ყოველივე გრძნობადზე მაღლა იმყოფებიან. ამასთან, უმაღლესნი, თავის მხრივ, მოიცავენ საშუალოებს, ხოლო საშუალოები –

[789] Dam. *Pr.* II, 126, 17-18: μένον ἐν τῷ προεληλυθέναι ποιεῖται τὴν ἐπιστροφήν. შდრ. Ibid, 133, 16: ἐν τῷ προεληλυθέναι μένειν.
[790] Dion. Ar. *d.n.* IX 6, 211, 18-19 (დან., ციტ. N44).
[791] იხ. მაგ. Procl. *in Ti.* I, 359, 15; II, 223, 32–224, 1.
[792] Jo. Scyth. *In libr. d.n.* 414, 1-8 (Suchla).

გრძნობადებს. სქოლიასტის ახსნისამებრ, ამიტომაა, რომ წმინდა წერილში საუბარია ზეცაში ანგელოზთა დასებზე. ამრიგად, „საშუალოებსა და კიდეებში“, ისევე როგორც „მომცველებსა და მოცულებში“ უნდა იგულისხმებოდეს სწორედ ანგელოზთა სამყარო თავისი დასებითურთ, რომელიც თვით ღმერთის მიერაა პყრობილი და მასთან უმჭიდროეს სიახლოვეში დამკვიდრებული.

პუნქტი 4. დიონისესთან დაბრუნებას გეომეტრიულად წრე გამოხატავს, მაშინ როდესაც მდგრადი გამოსვლის სიმბოლოს სპირალი წარმოადგენს. *ტიმეოსზე კომენტარში* პროკლე სპირალს წრფისა და წრის სინთეზად სახავს, რადგან სპირალი თავის თავში ორივე მათგანს ერთიანად მოიცავს.[793] თუ დავუფიქრდებით, რომ მდგრადი გამოსვლა ასევე მონესა და პროოდოსის სინთეზია, ანუ, სხვაგვარად, „გება გამოსვლაში“ ან გამოსვლის გება, მაშინ გასაგები გახდება დიონისეს მიერ მის წარმოსადგენად სპირალის გეომეტრიული ხატების არჩევა. ამასთან, საინტერესოა, რომ სპირალი წრესთან ერთად პროკლესთან დაბრუნებას აღნიშნავს და კაუზალური პროცესის სისრულეს გამოხატავს. თუმცა, მათ შორის განსხვავება ისაა, რომ სპირალურად[794] დაბრუნებას დროში მოქმედი, დისკურსიულად შემმეცნებელი სულის ჰიპოსტასი ახორციელებს და, ამგვარად, მისი ჩამოყალიბება სპირალის სახით ხდება, მაშინ როდესაც მარადიული, მარტივად მხედი გონება ერთს წრიული მოძრაობის კვალად უბრუნდება და მის გარშემო წრიულად ტრიალში არსდება. აქედანვე მისახვედრია ისიც, თუ რატომ უნდა იყოს დიონისესთვის წრიული მოძრაობის წესი საკუთრივ ანგელოზთათვის და ასევე ჩვენთვის დამახასიათებელი, ჩვენს თავთან დაბრუნებისას.

პუნქტი 5. მაშასადამე, დიონისესთან, *ღვთაებრივ სახელთათვის* IX 9, 213, 15-20-ის მიხედვით, ოთხ ელემენტს შევიცნობთ. პირველ ელემენტს წარმოადგენს გება მიზეზში, რომელსაც წერტილის გეომეტრიული ხატება შეესაბამება. მეორე ელემენტია გამოსვლა, რომლის სახეც არის წრფე. მას მოსდევს მდგრადი გამოსვლა (და შობითი დგომა), ანუ „გება გამოსვლაში“, რომელიც სპირალით საჩინოვდება, ხოლო მეოთხე და უკანასკნელი ელემენტია დაბრუნება, რომელიც წრით გამოიხატება. ამასთან, ვფიქრობთ, რომ დიონისესთან მდგრად გამოსვლასა და შობით დგომას

[793] Procl. *in Ti.* III 21, 4-5 (დან., ციტ. N445).
[794] პროკლესთან სულის მოძრაობის შესახებ იხ. Beierwaltes 1979, 207-212.

ექსკლუზიურად ონტოლოგიური განზომილება აქვს. უფრო ზუსტად რომ ითქვას, ისინი ონტოლოგიურად (და არა ინდივიდუალურ-ეთიკურად)[795] გააზრებული ნეოპლატონური ეპისტროფეს იგივეობრივნი არიან, მაშინ როდესაც, ამის საპირისპიროდ, ეპისტროფე (დაბრუნება) სოტერიოლოგიურად იტვირთება განსაკუთრებით და თითქოს გამოსვლის უკან წაღებასა და მოხსნას (და არა გამოსვლის გამყარებას)[796] და, შესაბამისად, მიზეზთან მაქსიმალურ სიახლოვეში მოსვლას გულისხმობს (ესაა, ფაქტობრივად, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მიზეზში „შებრუნება“), ანგელოზების ანალოგიურად. ამ ინტერპრეტაციის სისწორეს უნდა ადასტურებდეს ჩვენ მიერ განსახილველი მომდევნო პასაჟი.

ღვთაებრივ სახელთათვის IV 14, 160, 5-15 (დან., ციტ. N588) პასაჟი მომდინარეობს ამ შრომის მეოთხე, ყველაზე ვრცელი თავიდან, რომელშიც დიონისე განიხილავს ისეთ სახელებს, როგორებიცაა „სიკეთე“, „სინათლე“, „მშვენიერება“, „ტრფიალება“, „ექსტაზი“ და „მოშურნეობა“, სანამ მეოთხე თავის მეორე ნაწილში ბოროტების რაობისა და წარმომავლობის გარკვევაზე გადაინაცვლებდეს. ჩვენ მიერ განსახილველი მეთოთხმეტე პარაგრაფის საგანს, თავის მხრივ, ტრფიალება წარმოადგენს. ღმერთი წარმოდგენილია „ტრფიალად“ და „სიყვარულად“. თავდაპირველად მოკლედ უნდა მოიხაზოს წინამდებარე პასაჟის შინაარსი: ღმერთისა და მისი განყენებული ერთობის მეშვეობით სრულდება კეთილი პროოდოსი და მარტივი სატრფიალო მოძრაობა, რომელიც წინდაწინ სიკეთეშია, სიკეთისგან მყოფებზე გადმოედინება და კვლავ სიკეთეს უბრუნდება (προοῦσαν ἐν τἀγαθῷ καὶ ἐκ τἀγαθοῦ τοῖς οὖσιν ἐκβλυζομένην καὶ αὖθις εἰς τἀγαθὸν ἐπιστρεφομένην). ამაში უმეტესად მჟღავნდება მისი ღვთაებრივი ტრფიალების დაუსრულებლობა და დაუსაბამობა, როგორც რაღაც მარადიული წრე, რომელიც სიკეთის გამო, სიკეთისგან, სიკეთეში და სიკეთისკენ უცდომელი ტრიალით

[795] ზოგადად, როგორც ფილოსოფიურ *terminus technicus*-ს, ეპისტროფეს ფილოსოფიის ისტორიაში (და ნეოპლატონიზმშიც) ორი ძირითადი მნიშვნელობა აქვს: 1. ინდივიდუალური ეთიკური აზრით იგი აღნიშნავს თვითშემეცნებაში ადამიანის მიერ თავის ნამდვილ თვითებასთან დაბრუნებას, გრძნობადი სფეროდან წმინდა გონითსაწვდომისკენ თავისუფალ მიქცევასა და ჭეშმარიტებაში დამკვიდრებას (Beierwaltes 1979, 161); 2. ზოგადი კაუზალური მეტაფიზიკური აზრით კი იგი გამოხატავს შედეგის მიზეზთან დაბრუნებას და ამ გზით მის ფორმირებას მიზეზისგან გამოცალკევებულ და დამოუკიდებელ, სხვა ჰიპოსტასად. აქვე, უნდა ითქვას, რომ პროკლესაც ჰქონდა ე.წ. სოტერიოლოგია, რომელშიც დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ჩვენს დაბრუნებას (ჩამოთვლილთაგან პირველი აზრით) ღვთაებრივის სფეროში, ღვთაებრივისგან გამოცალკევებული ყოფნის მოხსნისა და, ამგვარად, ჩვენი ნამდვილი თვითების ხელახალი აღმოჩენის მეშვეობით. თუმცა, ამას, რამდენადაც ცნობილია, საყოველთაო ისტორიული ხასიათი არ ჰქონია.

[796] შდრ. *d.n.* IV 20, 167, 7 (დან., ციტ. N446).

მრგვალდება და, ამგვარად, მუდამ გამოდის, ჰგიებს და აღდგება (προϊών ἀεὶ καὶ μένων καὶ ἀποκαθιστάμενος). როგორც ვხედავთ, აქ, უკანასკნელ წინადადებაში, ტრიადის „გება, გამოსვლა და დაბრუნება“ წევრთა თანმიმდევრობა შეცვლილია. კერძოდ, გამოსვლა გადატანილია მეორე ადგილიდან პირველ ადგილას, გება კი შუა ადგილს იკავებს. ამასთან, ἐπιστρέφω ჩანაცვლებულია ἀποκαθίστημι[797] ზმნით (მიმღეობური ფორმით), რაც უფრო დაწვრილებით გამორკვევას მოითხოვს.

ზმნა ἀποκαθίστημι ნიშნავს „უწინდელი მდგომარეობის დაკავებას“, „თავდაპირველ მდგომარეობაში დაბრუნებას“; „უკან მიცემას“, „ვალის გასტუმრებას“; „აღდგენას“. ეს უკანასკნელი მესიანურ-ესქატოლოგიური დატვირთვის მატარებელია. ამავე ზმნიდან მომდინარეობს არსებითი სახელი ἀποκατάστασις.[798] აპოკატასტასისი საუკუნეთა ბოლოს საყოველთაო აღდგენის შესახებ თეოლოგიურ სწავლებას წარმოადგენს. აღსანიშნავია, რომ ერთადერთი ადგილი ახალ აღთქმაში, რომელშიც სიტყვა ἀποκατάστασις ფიგურირებს, *Act.* 3, 21 (დან., ციტ. N601) მუხლია. აქ ვკითხულობთ შემდეგს: „რომელიც [ქრისტე, sc.] უნდა მიიღოს ზეცამ, ვიდრე ყველაფერი აღდგებოდეს (ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων), რასაც დასაბამითვე ამბობდა ღმერთი თავის წმიდა წინასწარმეტყველთა პირით“. ორიგენედან მოყოლებული, სიტყვა „აპოკატასტასისის“ თეოლოგიური გამოყენებისას ქრისტიანი მოაზროვნეები მოყვანილ ეპიზოდს მიმართავდნენ ხოლმე.[799] საკუთრივ ორიგენე „ყოველივეს აღდგენას“ (ἀποκατάστασις πάντων) *მოციქულთა საქმენიდან* განმარტავს „სრულყოფილ დასასრულად“ (ad perfectum finem. Or. *princ.* II, 3, 5). მისი გაგებით, აპოკატასტასისზე სწავლება ბიბლიაში ღრმადაა ფესვგადგმული.[800] ეგზეგეტიკური

[797] საინტერესოა, რომ ἀποκαθίστημι ზმნა ეფრემ მცირესთან დგომადაა („გამომავალ არსცა და ჰგიესცა და დგას“) გადმოტანილი, რაც, როგორც ჩანს, გამოწვეული უნდა იყოს მის მიერ ამ ზმნის არაორთოდოქსული კონოტაციებისთვის გვერდის ავლის, შეიძლება ითქვას, ერთგვარი „აპოკატასტასური ცენზურის“, მცდელობით.

[798] მას ძველ ქართულად თარგმნიდნენ როგორც „კვალად-გებას“ და „უკუ-დგომას“ (ასევე „უკუნ-ქცევას“), რაც ადეკვატური შესატყვისია. იხ. ბერძნულ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონი, ტ. I, გვ. 616-617.

[799] Delling 1957, 388.

[800] Ramelli 2013, 209. ქართული სამეცნიერო ლიტერატურიდან აპოკატასტასისის შესახებ სწავლების თაობაზე განსაკუთრებით იხ. თინიკაშვილი 2018, 125-190. ამ ვრცელ სტატიაში მკვლევარი, მათ შორის, ნათელს ჰფენს აპოკატასტასისის საკუთრივ ორიგენესეულ და ორიგენისტულ ვერსიებს შორის განსხვავებას. მისი სიტყვებით, მეხუთე მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე 543 წელს „აპოკატასტასისი დაიგმო ორიგენისტულ იდეებთან მისი მჭიდრო კავშირის გამო, რომლებიც არსობრივ პაგანისტურია“ (ეს იდეებია: სულთა წინარე არსებობის იდეა, საყოველთაო აღდგენის დროს მხოლოდ სულის აღდგენა სხეულის გარეშე და მრავალი სამყაროს არსებობა, რაც დაცემისა და კვლავ აღდგინების მრავალ ციკლს გულისხმობს), როგორც ასეთი, უშუალოდ ორიგენეს შეხედულებები კი ეკლესიას არასოდეს დაუგმია

თვალსაზრისით, ორიგენე, უმთავრესად, კორინთელთა მიმართ პირველი ეპისტოლეს 15, 24-28[801] მუხლებს მოუხმობს და აქედან გამომდინარე იაზრებს აპოკატასტასისის აღსრულების შემდგომ ვითარებას.

პავლე მოციქულის კვალად, ორიგენესთვისაც სამყაროსეული პროცესის დასასრული იმგვარად გაიაზრება, რომ უკანასკნელი მტერი – სიკვდილი – განაგდურდება და ღმერთი „ყველაფერი იქნება ყოველში“ (ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. *1 Cor.* 15, 28). მისი სიტყვებით, მაშინ ყველაფერი, რის შეგრძნებას, შეცნობას და გააზრებასაც შეძლებს „ცოდვის ყოველი ბიწისგან განწმენდილი“ ადამიანი, ღმერთი იქნება; ადამიანი „სხვას არაფერს შეიგრძნობს, გაიგონებს, დაინახავს და იყოლიებს, გარდა ღმერთისა; ღმერთი იქნება მთელი მისი მოძრაობების საზომი და, ამგვარად, ღმერთი მისთვის ყველაფერი იქნება“.[802] მაშასადამე, ბოლო ჟამს ორიგენესთვის დასასრული დასაწყისთან, ანუ ღმერთთან, დაბრუნდება, ყოველივეს გამოსვლა საწყისს დაემთხვევა და ყოველი ქმნილი ჰარმონიასა და ერთიანობას ღმერთში ჰპოვებს. აქვე მნიშვნელოვანია, რომ ორიგენესთან განსრულებული სულები სწორედ ანგელოზთა შორის არიან ჩართულნი და, შესაბამისად, ღმერთის „პირსა პირისპირ“ ხედვა ძალუძთ.[803] დიონისეს განსახილველ პასაჟებთან კავშირში ჩვენ მიერ ასევე შემჩნეულ იქნა ორიგენეს *საწყისთა შესახებ* III, 6, 1 (დან., ციტ. N589) ეპიზოდი. ორიგენე აქ *1 Cor.* 15, 28-ის გვერდით *Jo.* 10, 30 und 17, 21. 24 მუხლებსაც იმოწმებს (ზოგადად, იგი აპოკატასტასისთან კავშირში მუდმივად ახსენებს იესოს ლოცვას *იოანეს სახარების* მეჩვიდმეტე თავიდან). იგი წერს: „მამაო, სადაც მე ვიქნები, მსურს იქვე იყვნენ ისინიც‘ და ‚როგორც მე და შენ ვართ ერთნი, ისე ყველანი ერთნი იყვნენ ჩვენში.‘ აქ ჩანს, რომ თვით ‚მსგავსება‘, თუ შეიძლება ასე ითქვას, საკუთარ თავს წინ

(Ibid, 127-128). იგი ეხება გრიგოლ ნოსელსაც, რომლის სწავლებაც აპოკატასტასისზე, მისი სიტყვებით, ორიგენისტულ-პაგანისტური იდეებით დასნეულებული არ ყოფილა (Ibid, 133). ჩვენი მხრივ, წინსწრებით თითქმის იგივე შეიძლება ვთქვათ დიონისეზეც. აპოკატასტასისის თაობაზე ასევე იხ. დანიელუ 2008, 163-184.

[801] *1 Cor.* 15, 24-28 (დან., ციტ. N447).

[802] Or. *princ.* III, 6, 3. სრული ციტატისთვის იხ. Or. *princ.* III, 6, 3 (დან., ციტ. N448). შდრ. Or. *comm. in Mt.* XVII, 19. აპოკატასტასისის იდეა გრიგოლ ნოსელმაც გაითავისა. ორივე მოაზროვნე, როგორც ორიგენე, ასევე გრიგოლი, აპოკატასტასისის თეორიის განვითარებისას, პირველ ყოვლისა, ამოდიან *1 Cor.* 15, 24-28 მუხლებიდან. იხ. Gr. Nyss. *in illud // GNO* III/2, 17, 13-18 (დან., ციტ. N449). გრიგოლის დამოწმებული მცირე ტრაქტატი, თავის მხრივ, სწორედ *1 Cor. 15, 28*-ს ეძღვნება. აპოკატასტასისის ჟამს სიკვდილის, ისევე როგორც ბოროტების განქარვებასთან დაკავშირებით აგრეთვე შდრ. Gr. Nyss. *anim. et res.* // GNO III/3, 102, 18–103, 1 (დან., ციტ. N450).

[803] იხ. Or. *Jo.* I, XVI, 91-93. შდრ. *1 Cor.* 13, 12 (დან., ციტ. N451). შდრ. Bas. *hex.* I, 1, 5C, 3-4; Gr. Nyss. *Steph.* I *// GNO* X/1, 87, 10-11 (დან., ციტ. N452-453).

უსწრებს და ‚მსგავსებიდან', ‚ერთობა' ხდება, უთუოდ იმიტომ, რომ სრულყოფისას ან დასასრულს ‚ღმერთი ყველაფერი ყოველში იქნება'." ამგვარად, დასასრულს ღმერთთან ჩვენი „მსგავსება" (შდრ. *Gen.* 1, 26) ღმერთთან ჩვენს „ერთობად" გადაიქცევა. ორიგენეს ამ ესქატოლოგიური ტექსტის შუქზე აგრეთვე ნათელი უნდა იყოს, თუ რატომ აკავშირებს დიონისე ეპისტროფეს, რომელიც მასთან, უეჭველად ორიგენეს[804] მიყოლით, აპოკატასტასისად ფუნქციონირებს, არა მსგავსებასთან (რაც მაშინ მოხდებოდა, დიონისე ამ საკითხში ნეოპლატონიკოსთა ერთგული რომ დარჩენილიყო), არამედ იგივეობასა და ერთობასთან (*d.n.* IX 9, 213, 15-20 მონაკვეთში).

ზემოთ შესრულებული ანალიზიდან გამომდინარეობს შემდეგი: როგორც *d.n.* IV 14, 160, 5-15 პასაჟის გარჩევისას დავრწმუნდით, დიონისე დაბრუნებასა და მდგრად გამოსვლას შობითი დგომითურთ ერთმანეთისგან განასხვავებს. ამასთან, ის, როგორც *d.n.* IV 14, 160, 5-15 მონაკვეთში ვხედავთ, დაბრუნებას სამყაროსეული პროცესის ახალ სტადიად, საკუთრივ აპოკატასტასისად, განმარტავს. ამგვარად, იგი სცდება ფუნდამენტურ ნეოპლატონურ ტრიადულ მიზეზობრივ სტრუქტურას. იგი რეალურად ტეტრადის აღიარებამდეა მისული. თუმცა, მას, როგორც ჩანს, ნეოპლატონურ ტრიადულ ფორმულებზე უარის თქმა არ სურს. ამიტომ, მის მიერ აღიარებული ოთხი მომენტიდან ერთს ტოვებს. ეს ერთი შეიძლება იყოს ან „პირველადი გება", ან კიდევ „მდგრადი გამოსვლა", სხვაგვარად, „გამოსვლის გება". პირველ შემთხვევაში ტრიადის წევრთა თანმიმდევრობა პროკლესეულისგან იხრება და შემდეგ სახეს იძენს: **პროოდოსი – მონე – ეპისტროფე** (**προϊὼν** ἀεὶ καὶ **μένων** καὶ **ἀποκαθιστάμενος.** შდრ. *d.n.* IV 14, 160, 15).[805] მეორე შემთხვევაში კი ტრიადა

[804] როგორც ილარია რამელი მიუთითებს, ორიგენეს გავლენა, განსაკუთრებით მისი ოთხი წიგნისა საწყისების შესახებ, დიონისეზე შესამჩნევია; ისიც კი ჩანს, რომ დიონისე პროკლეს ორიგენეს მეშვეობით კითხულობდა. *ღვთაებრივი სახელების* IV 14, 160, 5-15 პასაჟში ეპისტროფესა და აპოკატასტასისის ურთიერთგადაჭდობილობაც ორიგენესგან შეიძლება მომდინარეობდეს. იხ. Ramelli 2022b, 432; ასევე Eadem 2021, 92-112. არეოპაგიტულ კორპუსში ორიგენეს პრეზენციასთან დაკავშირებით იხ. Ramelli 2022a, 94-108. რამელი იეროთეოსს ორიგენედ მოიაზრებს.

[805] აღსანიშნავია, რომ ქრისტიან შეფერი დიონისეს ფილოსოფიის შესახებ თავის მონოგრაფიაში, ფონ ივანკასა და ფონ ბალთაზარის ანალიზების გათვალისწინებით, წარმოადგენს ნაშრომის *ღვთაებრივ სახელთათვის* სტრუქტურულ ანალიზს. მისი განმარტებით, ნაშრომი აჩვენებს ტრიადულ ეპისტრეპტიკულ სტრუქტურას. საფუძველმდებარე ტრიადულ სქემად, რომლის მიხედვითაც სხვადასხვა თეონომები ლაგდება, შეფერი განაცხადებს სწორედ „პროოდოსი, მონე და ეპისტროფე" ტრიადას. კონკრეტულად, დასახელებული ნაშრომის 4-7 თავების თეონიმები აღწერს პროოდოსს; 8-11 თავების თემად შეფერი განიხილავს „გამოსვლის გებას ან გაჩერებას" (მოკლედ, უბრალოდ „მონე"), რასაც ჩვენი წინამდებარე ანალიზი კიდევ უფრო უნდა განამტკიცებდეს; 12-13 თავებში კი, მისი გაგებით, მოცემულია ეპისტროფეს, ერთთან სრული გაერთებისა და შერიგების, თეონიმები. თავისი საფუძვლიანი ანალიზის მიუხედავად, შეფერის მონოგრაფიას ერთი მნიშვნელოვანი ნაკლი აქვს. მასში

ორთოდოქსულ ნეოპლატონურ სახეს ინარჩუნებს: **მონე – პროოდოსი – ეპისტროფე**. განსახილველი პასაჟის დასაწყისში ტრიადა ამგვარადაა მოცემული: **προοῦσαν ἐν τἀγαθῷ** καὶ **ἐκ τἀγαθοῦ** [=μονή] τοῖς οὖσιν **ἐκβλυζομένην** [=πρόοδος] καὶ αὖθις **εἰς τἀγαθὸν ἐπιστρεφομένην** (*d.n.* IV 14, 160, 10-11). აქვე, დაზუსტებისთვის უნდა მიეთითოს, რომ *ღვთაებრივი სახელების* IV 14, 160, 5-15 მონაკვეთში, ჯამში, საქმე გვაქვს ორი სახის გებასთან. ერთი მიზეზში თავდაპირველი გებაა, ხოლო მეორე წარმოდგება დამასკიოსისეულ „გამოსვლის გებად“ ან „გებად გამოსვლაში“ (μένον ἐν τῷ προεληλυθέναι. μένειν ἐν τῷ προεληλυθέναι), რომელიც, თავის მხრივ, დიონისესთან *d.n.* IX 9, 213, 15-20 მონაკვეთში ფიგურირებს როგორც „მდგრადი გამოსვლა“ (σταθερὰ πρόοδος) და „შობითი დგომა“ (γόνιμος στάσις). დიონისე, ალბათ, იცნობდა ორი მონეს დამასკიოსეულ გაგებას და მას თავისი მიზნებისთვის იყენებდა. თუმცა, განსხვავებით დამასკიოსისგან, რომლისთვისაც რეალურად არანაირი სხვა გება (მონე) არ შეიძლება არსებობდეს გამოსვლისა და დაბრუნების მიმართ თუ მათ გვერდით,[806] დიონისესთან სხვა მონეს გათავისთავადება ხდება, ეპისტროფესგან, რომელიც ამიერიდან აპოკატასტასისის სახით მოქმედებს,[807] მისი გამიჯვნის შედეგად.

მაშინ, როდესაც ფიორიმ დიონისესთან აპოკატასტასისის შესაძლებლობა უარყო,[808] რამელი ბოლო პერიოდში ამტკიცებს, რომ აპოკატასტასისის თეორია, რომელიც ორიგენესთან აგრერიგად წამყვანია და რომელსაც დიონისეც უერთდება, ასევე პროკლეს აზროვნების მთავარ ნიშანს წარმოადგენს. 2022 წლის გამოქვეყნებულ სტატიაში, სახელწოდებით “Some Overlooked Sources of the Elements of Theology: The Noetic Triad, Epistrophé, Apokatastasis, Bodies, God ‘All in All’ and the Possible Reception of Origenian Themes” („*თეოლოგიის საფუძვლების* ზოგიერთი შეუმჩნეველი წყარო: ნოეტური ტრიადა, ეპისტროფე, აპოკატასტასისი, სხეულები, ღმერთი „ყველაფერი

ყურადღების გარეშეა დატოვებული დიონისეს ახალი აღთქმისეული და პატრისტიკული წყაროები. შეფერი დიონისეს ოდენ თავის (ნეო)პლატონურ-ფილოსოფიურ განზომილებაში აღიქვამს. ეპისტროფეც მასთან, შესაბამისად, გაგებულია ონტოლოგიური და არა ქრისტოლოგიური ან სოტერიოლოგიური აზრით. შდრ. Schäfer 2006, 125; 127. საბოლოოდ, თავისი პერსპექტივიდან გამომდინარე, იგი შორსაა იმისგან, ეპისტროფეს დიონისესეულ ცნებას წვდეს თავის სრულ კონტექსტში როგორც ნეოპლატონური სწავლების ტრანსფორმაციას, რომელშიც ინტეგრირებულია როგორც ფილოსოფიური, ასევე ქრისტიანული ასპექტები. დაწვრილებითი დისკუსიისთვის იხ. Kiria 2024.

[806] Dam. *Pr.* II, 133, 5 (დან., ციტ. N454).

[807] დიონისესთან ეპისტროფესა და აპოკატასტასისის სინონიმურობას ასევე ადასტურებს *e.h.* III, 3, 83, 3-10 (დან., ციტ. N455).

[808] Fiori 2011, 831-843.

ყოველში“ და ორიგენესეული თემების შესაძლო რეცეფცია“), მკვლევარი მიზნად ისახავს, აჩვენოს, რომ პროკლე, ზუსტად ისევე როგორც დიონისე, აპოკატასტასისს ეპისტროფედ წარმოადგენს.[809] ამასთან, ის ვარაუდობს, რომ ეს პროკლესთან ორიგინეს გავლენით შეიძლება აიხსნებოდეს.[810] აქ, ჩვენი მხრივ, ორი რამ უნდა შევნიშნოთ:

1. პროკლესთან ეპისტროფეს, პირველ ყოვლისა, ონტოლოგიური განზომილება აქვს. როგორც ნაწილი ტრიადისა μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή, იგი გამოხატავს ონტოგენეზისის ზედროულ პროცესს, ისევე როგორც ამ პროცესის საფუძველმდებარე უცვლელ და არსებით ლოგიკას. შესაბამისად, იგი მარადიულ აწმყოში სრულდება და დროსთან ერთად არ მიედინება (ასევეა მონესა და პროოდოსის შემთხვევაშიც). ამგვარად, იგი დროისა და სივრცისგან თავისუფალია. ამის საპირისპიროდ, აპოკატასტასისის ცნება აშკარად სივრცე-დროულადაა კონოტირებული, ვინაიდან სივრცესა და დროში მიმდინარე ციკლურ კვლავ აღდგინებას აღნიშნავს, ერთი მხრივ, პლანეტების, ხოლო, მეორე მხრივ, სულების დონეზე. რაკი მას დროითი გრძლივობა და სივრცითი განფენილობა ახასიათებს, იგი ბერძნული სააზროვნო კატეგორიებით საკუთრივ ონტოლოგიის საგანს არ შეიძლება წარმოადგენდეს. ვფიქრობთ, სწორედ ეს შეიძლება იყოს მიზეზი იმისა, რომ აპოკატასტასისის ცნება პროკლესთან ასე მრავალრიცხოვნად სწორედ კომენტარში *ტიმეოსზე*, დიალოგზე, რომელიც ფიზიკისადმი და კოსმოლოგიისადმია მიძღვნილი, და არა, ვთქვათ, *თეოლოგიის საფუძვლებში* ან *პლატონურ თეოლოგიაში*, დასტურდება.[811]

2. კონკრეტულად ἀποκατάστασις-ს პროკლესთან ორი ძირითადი მნიშვნელობა მოუდის. ერთი მხრივ, წარმართული ასტრონომიული ტერმინოლოგიის შესაბამისად, იგი აღნიშნავს ციური სხეულების თავიანთ საწყის მდგომარეობაში დაბრუნებას.[812] მეორე მხრივ, ἀποκατάστασις ცალკეულ სულებთან მიმართებითაც გამოიყენება და ჯერ კიდევ გამოუხსნელი სულის ხელახალ შემოსვლას (ფაქტობრივად, კვლავ დაშვებასა და ჩამოვარდნას) აღნიშნავს დაბადებათა და გარდაცვალებათა

[809] Ramelli 2022b, 424. შდრ. აგრეთვე Ramelli 2017, 95-122.

[810] Ramelli 2022b, 417.

[811] აპოკატასტასისის ცნებას პროკლესთან სულ 106-ჯერ ვხვდებით, აქედან 61-ჯერ *ტიმეოსზე კომენტარში*. დამასკიოსთან „აპოკატასტასისი“ მხოლოდ ორჯერ ჩნდება, ისიც *ფედონზე* ფრაგმენტულად შემორჩენილ კომენტარში. იხ. Dam. *in Phd.* (versio 1) 239, 2-4 (დან., ციტ. N599).

[812] სიტყვის ეს მნიშვნელობა დიონისესთვისაც ცნობილია. იხ. *d.n.* IV 4, 146, 13–147, 1. ჯამში დიონისესთან ლექსიკური ერთეულები ἀποκαθίστημι და ἀποκατάστασις გვხვდება ხუთჯერ, აქედან ἀποκατάστασις გამოყენებულია მხოლოდ ერთხელ, წინამდებარე პასაჟში ასტრონომიული მნიშვნელობით.

წრებრუნვაში.[813] ესაა ციკლური რეინკარნაცია. ასევე, პირიქითაც, აპოკატასტასისი შეიძლება აღნიშნავდეს სულის დახსნას მატერიისგან, როდესაც სული გარკვეული დროითი შუალედების, ათასწლეულების, შემდეგ ქმნადობიდან გონითსაწვდომ სამყაროში აღდგება.[814] თუმცა, აღდგენა, როგორც კოსმოლოგიური, ასევე ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, საბოლოო არასდროს არაა, არამედ პერიოდულად უსასრულოდ ხშირად მეორდება.[815] *თეოლოგიის საფუძვლების* ერთ-ერთ უკანასკნელ პარაგრაფში ნათქვამია შემდეგი: „ამგვარად, მარად მოძრავი იმავეთაგან იმავეთაკენ კვლავ მიბრუნდება, რათა პერიოდი იქმნას [ეს პერიოდს – გზას გარშემო, მრგვლოვან გზას – ქმნის]“ (ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἄρα ἐπὶ τὰ αὐτὰ πάλιν ἥξει τὸ ἀεὶ κινούμενον, ὥστε ποιῆσαι περίοδον. Procl. *Inst.* 198, 172, 32-33). შიდა(ამ)სამყაროსეული სულები, ისევე როგორც ციური სხეულები და მთელი ფიზიკური სამყარო, მარად მოძრაობენ. ამასთან, მოძრაობა ცვალებადობას (μεταβολή) ნიშნავს და, როგორც ასეთი, დროს ეზიარება (τὸ χρόνου μετέχον). ამიტომ, ამ შემთხვევაში „მარად და ყოველთვის“, როგორც პროკლე განმარტავს, არის არა მარადმყოფი და საუკუნო,[816] არამედ დრო-ჟამებრივი (τὸ ἀεὶ τοῦτο οὐκ αἰώνιόν ἐστιν, ἀλλὰ χρονικόν. *Inst.* 198, 172, 27). შესაბამისად, ის, რასაც ციკლური აპოკატასტასისი გულისხმობს, უნდა იყოს სწორედ დრო-ჟამებრივი მუდმივობა და სამარადისოობა (χρονικῆς ἀϊδιότητος … κυκλικῆς ἀποκαταστάσεως. Procl. *in Ti.* III, 18, 15-16)[817].

---

[813] Delling 1957, 389.

[814] Procl. *in R.* II, 52, 18-20 (დან., ციტ. N456).

[815] Procl. *in Ti.* III, 28, 19-20; 29, 7-8 (დან., ციტ. N457-458). სულების თაობაზე შდრ. *Inst.* 206, 180, 15-29.

[816] მარადმყოფი გონითსაწვდომი სამყაროა, ჩვენი სამყარო კი არის ქმნადი და დროში „წელვით“ (ამ „წელვაში“ პირველნიმუშის დამახინჯებაც ხდება) გადმოაქვს ის, რაც იქ მარადიულ აწინდელობაში ნამდვილად *არის*, უცვლელად და იგივეობრივად. დროის როგორც მარადისობის მოძრავ ხატებასთან დაკავშირებით იხ., პირველ ყოვლისა, Pl. *Ti.* 37 c–38 c.

[817] შდრ. Procl. *in Prm.* VII, 1218, 20. აქვე, რაც შეეხება αἰώνιος, ον და ἀΐδιος, ον ტერმინების ქართულად გადმოტანას. პირველს აშკარად მეტაფიზიკური განზომილება აქვს, მეორეს კი – უმალ ფიზიკური, რაც ფიზიკური სამყაროს დროში მარად განგრძობასა და ხანგრძლივობასთან, მის დაუსაბამობასა და დაუსრულებლობასთანაა დაკავშირებული (მაგალითად, არისტოტელე თავისი *მეტაფიზიკის* მეთორმეტე წიგნში სამყაროს მარადიულ მოძრაობაზე საუბრისას მუდმივად ამ ტერმინს იყენებს, მაშინ როდესაც უძრავი მამოძრავებელისთვის, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ *არის* და არ იქმნება, ამ ტერმინის მიყენება აღარ ეგების). ამასთან, αἰώνιος, ον ეტიმოლოგიურად იშლება როგორც ἀεί და ὄν, რაც, საბოლოოდ, გამოდის „მარადმყოფი“. მას ასევე თარგმნიან როგორც „საუკუნოს“ ან „საუკუნეს“. ქრისტიანულ ტექსტებში იგი გამოიყენება მომავალი, იმქვეყნიური ცხოვრების აღსანიშნავადაც. ამ შემთხვევაში მისი ქართული შესატყვისი შეიძლება იყოს „მერმე“. ἀΐδιος, ον-ს, ბერძნულ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონის მიხედვით, შეესატყვისება: „სამარადისო“, „საუკუნო“, „დაუსაბამო“, „დაუსრულებელი“ და ა.შ. (ἀϊδιότης – „სამარადისოება“, „სამარადისოობა“).

ყოველივე აქ თქმულიდან გამომდინარე, დიონისესთან ეპისტროფესა და აპოკატასტასისის ერთმანეთთან გაიგივებით ეპისტროფეს დროითი განზომილება ეძლევა. ამას გარდა, ქრისტიანულ სწავლებასთან თანხმობით აპოკატასტასისი, ანუ ეპისტროფე, დიონისეს მიერ თეოლოგიურ-სოტერიოლოგიურად გადაიაზრება. შესაბამისად, ის გულისხმობს არა ოდენ სულთა, არამედ მათთან შეუღლებულ სხეულთა ხსნასა და ამის თანმდევ განღმრთობასაც.

ღვთაებრივი სახელების მეექვსე თავს, რომლისგანაც მომდინარეობს **VI 2, 191, 15–192, 5** (დან., ციტ. N590) პასაჟი, დიონისე სახელ „სიცოცხლეს“ უძღვნის. ეს პასაჟი ცხადყოფს, რომ დიონისესთან ეპისტროფე სხეულთა აღდგომას[818] გულისხმობს. მისი თქმით, ადამიანებს, როგორც შეზავებულებს, რამდენადაც ეს შესაძლებელია მათთვის, ძღვნად გადაეცემათ ანგელოზისგვარი („ანგელოზთ-სახე“, ეფრემის თარგმანის შესაბამისად) სიცოცხლე. ამ სიტყვას საგანგებო ყურაღებას უთმობს სქოლიასტი. მისი შენიშვნისამებრ, დიონისემ გამოიყენა არა «ἀγγελικὴν» (ζωήν), არამედ «ἀγγελοειδῆ», რაც ნიშნავს, პირველ ყოვლისა, იმას, რომ არა ანგელოზებად, არამედ ანგელოზისმაგვარებად ვიქცევით აღდგომის შემდეგ. მეორე მხრივ, ეს გულისხმობს, რომ ადამიანი დიონისესთვის სულისა და ხორცისგან შედგენილი არსებაა, განსხვავებით ანგელოზისგან. საბოლოო ჟამს მისი ეს თავისებურება და, ამგვარად, ხორციელობა არ დაიკარგება, არამედ ხორცი აღდგება და უკვდავებას მოიპოვებს, რაც, საბოლოოდ, მთლიან ადამიანს ანგელოზების ტოლსწორს გახდის, თუმცა ადამიანობისგან არ გადააგვარებს.[819] დიონისეს აღწერისამებრ, გარდამეტებული კაცთმოყვარეობის გამო ღმერთი ჩვენ, რომელნიც მისგან განლტოლვილნი (ἀποφοιτάω ასევე ურთიერთობის გაწყვეტასა და სკოლის მიტოვებასაც ნიშნავს) ვართ, თავისკენ მიგვაქცევს და აღგვიწოდებს[820] და, რაც კიდევ უფრო ღვთაებრივია, ჩვენ, როგორც მთლიანებს, სულებს მათთან შეუღლებულ სხეულებთან[821] ერთად, სრულ სიცოცხლესა და უკვდავებაში გადაგვიყვანს. დიონისე მიუთითებს, რომ ეს „ძველობას“, რაშიც დანამდვილებით ანტიკური წარმართი მოაზროვნეები იგულისხმება, ბუნების საწინააღმდეგოდ ეჩვენებოდა, მას და ჭეშმარიტებას

[818] შდრ. Dion. Ar. *d.n.* VI 1, 191, 7-9. აქვე, არეოპაგიტული კორპუსის კომენტარებში სხეულთა აღდგომის თაობაზე იხ. ალექსიძე 1999, 265-273.
[819] იხ. Jo. Scyth. *In libr. d.n.* 350, 1–351, 4 (Suchla).
[820] შდრ. Procl. *Theol. Plat.* I 22, 104, 6-7 (დან., ციტ. N459).
[821] აქვე, დაზუსტებისთვის, σῶμα-ს ვთარგმნით „სხეულად“, „ხორცს“ კი σάρξ-ს შევუსატყვისებთ.

(ქრისტიანულ სწავლებას) კი ღვთაებრივად და ზებუნებრივად მიაჩნია. ზებუნებრიობისა და ბუნებაზე აღმატებულების მომენტი განსაკუთრებით ხაზგასასმელია, რადგან დიონისე უნდა აცნობიერებდეს ბერძნული აზროვნებისთვის *ფუსისის* მნიშვნელობასა და მისდამი და მისიდან გამომდინარე გამგონობის (შდრ. ლათ. ob-audire, რაც ზედმიწევნით მოსმენასა და შეგნებას და, ამასთან, მორჩილებასაც ნიშნავს) გადალახვას ქრისტიანობაში. სხვა მხრივ, მაშინ როდესაც პროკლესთან, კლასიკურ პლატონურ სააზროვნო სქემებთან შესაბამისობის კვალად, სულიერსა და სხეულებრივს შორის იერარქია პირველის პრიმატით, საბოლოოდ, მარადიულად ურღვევი რჩება, დიონისესთან, ქრისტიანობასთან შეხმიანების გამოისობით, სხეულთა[822] აღდგომის აღიარება ამ იერარქიის „რღვევას“ მოასწავებს (ეს „რღვევა“ თავდაპირველი უბიწო, დაცემამდელი მდგომარეობის აღდგენაცაა, როდესაც „ყოველივე კეთილი შეიქმნა“), რაც, სახარებისეული სიტყვებით, „უკანასკნელთა პირველებად ქცევასა“[823] და, კონკრეტულად, (გარდაქმნილი)[824] სხეულებრივისთვის ღვთაებრივის უშუალო სიახლოვეში დამკვიდრების პატივის მინიჭებას გულისხმობს.

მსჯელობას დავაგვირგვინებთ *ღვთაებრივი სახელების* I 4, 114, 7–115, 5 (დან., ციტ. N591) ადგილით, რომელიც მეცნიერებაში, ფაქტობრივად, დიონისესთან არსებულ ერთადერთ სოტერიოლოგიურ პასაჟად მიიჩნევა. აქ დიონისე ნეოპლატონურ ფილოსოფემებთან ერთად ახალი აღთქმის[825] მოტივებსაც ეყრდნობა ჭარბად. ეს

---

[822] აღმდგარი სხეულის ახალ თვისობრიობასთან მიმართებით ამოსავალია *1 Cor.* 15, 42-44 (დან., ციტ. N460). შდრ. ასევე Or. *princ.* III, 6, 6 (დან., ციტ. N461). ზოგადად, სხეულისადმი დამოკიდებულებისთვის ასევე იხ. *Jo.* 2, 21; *1 Cor.* 3, 16-17 (დან., ციტ. N462-463).

[823] *Mt.* 20, 16 (დან., ციტ. N464).

[824] გარდაქმნის (μεταποίησις) ხსენება აქ შემთხვევითი არაა. ეს ცნება მოცემულ კონტექსტში ძალზედ მნიშვნელოვანია. იგი განსაკუთრებით ხშირად გრიგოლ ნოსელთან გვხვდება, იმდენად, რომ მასთან გარდაქმნის შესახებ სწავლების არსებობაზე უნდა იყოს საუბარი. გრიგოლისთვის გარდაქმნა უშუალო კავშირშია სხეულთა აღდგომასთან. მისი ყურადღების ცენტრში დგას სწორედ სიკვდილის საიდუმლოების გზით გარდაქმნა, ჩვენი გარდაქმნა ხრწნილებიდან უხრწნილებისკენ, როდესაც მოხდება ხელახალი დაბადება. იხ. Gr. Nyss. *Apoll. // GNO* III/1, 201, 16-20; *Eun // GNO* II, 141, 8-10 (დან., ციტ. N465-466). ასევე იხ. Gr. Nyss. *Eun // GNO* II, 150, 21–151, 6; *hom in Cant. // GNO* VI, 253, 5-20 და ა.შ. დიონისესთან აღნიშნული ცნება (ზმნური ფორმით) ერთადერთხელ დასტურდება. Dion. Ar. *ep.* VIII, 1, 173, 2. ნეოპლატონიკოსები მას, ფაქტობრივად, არ იცნობენ. აქვე, არეოპაგიტულ კორპუსში ერთხელ დასტურდება ისეთი საინტერესო ცნება, როგორიცაა ἀναμόρφωσις (შდრ. μεταμόρφωσις, რომელიც სიტყვასიტყვით ნიშნავს „გარდასახვას“; ἀναμόρφωσις იქნება „თავიდან სახვა“, „ხელახლა სახვა“, ასევე „ზევიდან სახვა“). იხ. Dion. Ar. *d.n.* I 3, 111, 13-15 (დან., ციტ. N467). სხვაგან ნათქვამია, რომ თავისი განკაცებით ქრისტემ აჩვენა „ყოველთა ახალთა უახლესი“ (τὸ πάντων καινῶν καινότατον. *d.n.* II 10, 135, 7). აქვე შდრ. *Is.* 43, 18; 65, 17.

[825] დიონისესთან ახალი აღთქმის რეცეფციასთან დაკავშირებით იხ. Constas 2022, 48-63. კონსტასი მიუთითებს, რომ თანამედროვე კვლევები, სამწუხაროდ, ამ საკითხისადმი მინიმალური ინტერესით გამოირჩევა და, ზოგადად, წმინდა წერილის არსებით როლს დიონისეს აზროვნებასა და თეოლოგიაში სათანადო ყურადღებას არ უთმობს.

ადგილი არის მკაფიო ნიმუში მისეული სინთეზის ან, უკეთ, სიმბიოზის მცდელობისა. აქ საუბარია მომავალზე, როდესაც ქრისტეს სახის უნეტარეს სრულებას (λῆξις) მივაღწევთ. მომავალი მდგომარეობა ხასიათდება შემდეგი ნიშნებით: 1. გავხდებით უხრწნელნი და უკვდავნი; 2. „სამუდამოდ უფალთან ერთად ვიქნებით“ (*1 Thess.* 4, 17); 3. როგორც მოციქულები ფერისცვალებისას, უფლის ხილული თეოფანიის ყოვლადწმინდა ჭვრეტებით აღვივსებით; 4. ჩვენი გონება უვნებო და უნივთო შეიქნება; 5. ამდენად, ვეზიარებით გონებას აღმატებულ ერთობას; 6. ვიქნებით „ანგელოზთა სწორნი და ღმრთის ძენი, აღდგომის ძენი“ (*Luc.* 20, 36).[826] მაშასადამე, ღმერთთან დაბრუნებისას კაცობრიობა ანგელოზისებურ მდგომარეობას, ἰσάγγελος-ის სტადიას მიაღწევს. ანგელოზებად და ღვთის ძეებად ქცევა, თავის მხრივ, პროკლესეულ სისტემაში თუ გადმოვწერთ, ჰენადებად თუ ჰენადების ტოლსწორად ქცევის ანალოგიური უნდა იყოს.[827]

დასასრულ, მოკლედ ორიოდე პრობლემური საკითხი უნდა დაისვას. პირველი ეხება ანგელოზების ან ჰენადების სწორად ქცევას, რაც, თავის მხრივ, ერთი შეხედვით, ღვთის შვილად გახდომას ემთხვევა. თუ აქამდე მიმავალი გზა თვითჩაღრმავებაზე გადის და მას წრიულად დაბრუნების ხასიათი აქვს, მაშინ უნდა არსებობდნენ რაღაც მარადიული უცვლელი იდენტობები თუ ერთები, რომელთაც ვერანაირი დროთა მსვლელობა ვერ ეხება, როგორც ღვთიური ნაწილაკები, ისინი ბუნებით ჩანერგილნი უნდა იყვნენ ჩვენში და ჩვენს უნიკალურ თვითებას ქმნიდნენ; გარეგანი ცხოვრებით ცხოვრებისას ჩვენ განლტოლვილნი ვართ მათგან, შიგნით უკან დაბრუნებისას კი ვცილდებით გარეშეს და, როგორც თავად ერთები, თავს ამოვყოფთ იმ რეალობაში, რომელიც ნამდვილია და რომელსაც ნამდვილად ვეკუთვნით (ფაქტობრივად, დაბრუნება არის პროცესი იმისა, „გახდე ის, ვინც ხარ“). განღმრთობა აქ ჩვენში არსებული ღვთაებრივის (და ერთებრივის) სრულ გაცნობიერებასა და განხორციელებას ნიშნავს, რაც, საბოლოოდ, მისი ბუნებრიობის, და არა მადლისმიერობის, სასარგებლოდ მეტყველებს. ეს კი კვლავ პლატონიზმი და მისთვის

[826] ღვთის ძეებად გახდომასთან დაკავშირებით შდრ. *Rom.* 8, 14-16 (დან., ციტ. N468). ასევე იხ. Or. *princ.* I, 8, 4 (დან., ციტ. N469). ორიგენემდე იგივე ხედვა, განსაკუთრებით ანგელოზთა ტოლსწორობის (ἰσαγγελία) გაგება, კლიმენტი ალექსანდიელთან და თვით ფილონთანაც უნდა ყოფილიყო განვითარებული. იხ. Bugur 2022, 77-93.

[827] დაბრუნება განმღრთობას უკავშირდება *d.n.* IX 5, 210, 7-11 მონაკვეთშიც (დან., ციტ. N470). შდრ. Dion. Ar. *d.n.* IX 6, 211, 16-20.

ნიშნეული ერთობისა და იდენტობის კლასიკური მეტაფიზიკური პარადიგმაა.[828] სქოლიასტმა ჩვენ მიერ ზემოთ ნახსენებ სქოლიოში ეს ბრალდება დიონისეს ააცილა, მაგრამ კითხვის ნიშნები მაინც არსებობს, ისევ და ისევ მისი სწავლების დაფარულ საფუძვლებსა და ტენდენციებში ჩაძიებიდან გამომდინარე. თუმცა, სხვა კუთხით თუ შევხედავთ, „ანგელოზის სწორთა“ და „ღვთის ძეთა“ ერთსა და იმავე კონტექსტში გვერდიგვერდ მოხსენიება აუცილებლობით ანგელოზთა ღვთის ძეებად ყოფნას არ უნდა ნიშნავდეს. ეს ორი რამ ერთმანეთს არ ფარავს. ანგელოზის სწორად ქცევა მდგომარეობს ღმერთის მახლობლად დამკვიდრებაში (აქედან ანგელოზთა ანალოგია პროკლეს ჰენადებთან), მაგრამ ანგელოზები დიონისესთვის, განსხვავებით პროკლესგან, არც ღმერთები და არც ღვთის ძეები არ არიან (შდრ. კვლავ *d.n.* XI 6, 222, 6–223, 1). ღვთის ძეობა თავის თავში საკუთრივ ქრისტეს[829] მომენტს, რასაც ზემოთ დიონისეც ახსენებს, და, მაშასადამე, სხეულის აღდგომასაც მოიაზრებს.

მეორე პრობლემურ საკითხს წარმოადგენს ის, თუ რამდენად არის ან, უკეთ, გამოდის (რამეთუ, დასაშვებია, მას ასე სწამდეს, მაგრამ რისიც სწამს, ის ინტელექტუალურად წარმატებით არ გამოსდიოდეს) დიონისესთან ეპისტროფე, ანუ აპოკატასტასისი, ერთხელ და სამუდამოდ მოსახდენი მოვლენა. შესაძლებელია, აღდგენათა ციკლები უსასრულო იყოს, მით უმეტეს, რომ *d.n.* IV 14, 160, 5-15 მონაკვეთში, სავარაუდოდ, პროკლეს *თეოლოგიის საფუძვლების* 146-ე პარაგრაფის სათაურის მიყოლით,[830] საუბარია „მარადიულ წრეზე“ (ἀΐδιος κύκλος. *d.n.* IV 14, 160, 13), რომელშიც ღვთაებრივი ტრფიალების დაუსრულებლობა და დაუსაბამოება (τὸ ἀτελεύτητον … καὶ ἄναρχον. Ibid, 11-12) „მარად გამოდის, ჰგიებს და აღდგება“ (καὶ προϊὼν ἀεὶ καὶ μένων καὶ ἀποκαθιστάμενος. Ibid, 15). როგორც ცნობილია, აპოკატასტასისის იდეა პროკლესთან აუცილებლობითა და მარადიული

[828] აქვე უპრიანი იქნება, ვახსენოთ ვალტერ ნაიდლი და მისი ფილოსოფიურად მეტად საინტერესო, თუმცა დღეს უკვე ძნელად მისაწვდომი ნაშრომი, რომელშიც იგი დიონისეს *ღვთაებრივ სახელებში* ღმერთის საზრისსა და ამ უკანასკნელის კორექცია-ტრანსფორმაციას ხსნის თომა აკვინელის კომენტარებში. ნაიდლის თანახმად, დიონისე ვერ სძლევს ბერძნულ კოსმოცენტრიზმს. მეტიც, მისი განმარტებით, არც ანგელოზებს და არც ადამიანებს დიონისესთან საკუთრივი დამოუკიდებლობა არ გააჩნიათ. ისინი ღმერთის მეტ-ნაკლებად სრულყოფილი რეფლექტორები თუ სარკეები არიან. ამგვარად, ყველაფერი ღმერთია და ყველაფერი ღმერთის მარადიულ წრიულ პროცესშია „ჩათრეული“. შდრ. Neidl 1976, 266.

[829] ქრისტესთან დაკავშირებით, მათ შორის ანგელოზებთან მიმართების კონტექსტში, მკაფიოდ იხ. Dion. Ar. *d.n.* II 9, 133, 5-12. დიონისესთან ქრისტეს გაგებისთვის, უმთავრესად, ციურ და საეკლესიო იერარქიებთან მიმართებით, სამეცნიერო ლიტერატურიდან იხ. Roques 1954b, 305-338.

[830] Ramelli 2022b, 432. იხ. Procl. *Inst.* 146, 128, 22-24 (დან., ციტ. N471).

განმეორებადობით ხასიათდება,[831] რამდენადაც დრო მისთვის, ისევე როგორც მთელი ანტიკური აზროვნებისთვის უსასრულოა. თუმცა, აქ უკვე დროის სასრულობა-უსასრულობის (და მასთან ერთად სამყაროს დასაბამის) საკითხს მივადგებით. მასზე პასუხის გაცემა ქრისტიანი მოაზროვნეებისთვის ოდითგანვე დიდ გამოწვევას წარმოადგენდა. ამ შემთხვევაში ურიგო არ იქნება, მოვუხმოთ ორიგენეს, რომელიც არაერთ ადგილას მკაცრად აკრიტიკებს აპოკატასტასისის სტოურ სწავლებას, კერძოდ, იდენტური სამყაროების უსასრულო გამეორების მომენტს.[832] თუ მრავალი სამყარო მაინც არსებობს, მაშინ, ორიგენეს თვალსაზრისით, ყოველ მომდევნო სამყაროში ყველაფერი სხვადასხვანაირად (და არა ერთნაირად) უნდა ხდებოდეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში თავისუფალი ნება ოდენ ილუზია იქნება.

ნებისმიერ შემთხვევაში, „გება, გამოსვლა და დაბრუნების“ ტრიადის ფარგლებში დაბრუნების (ეპისტროფეს) გაგების თვალსაზრისით, დიონისესთან ხდება ტრანსფორმაცია, რაც გამოიხატება შემდეგში: 1. დაბრუნების მნიშვნელობა ონტოლოგიურიდან ქრისტიანულ-სოტერიოლოგიურისკენ იცვლება, რის კვალადაც ეპისტროფე აპოკატასტასისს ემთხვევა; 2. დაბრუნება გულისხმობს არა გამოსვლის გამყარებას, არამედ მის მოხსნას, ისევე როგორც მიზეზოვანის მიზეზთან მაქსიმალურ დაახლოებას; 3. დაბრუნების პროცესი ისტორიულია და დროში[833] წარიმართება; 4. ის საყოველთაოა და, ამასთან, შეეხება არა მხოლოდ სულებს, არამედ მათთან შეუღლებულ სხეულებს, რის შედეგადაც დაბრუნება სხეულთა აღდგომას უთანაბრდება; 5. ნეოპლატონური კაუზალური ტრიადული სქემის, რომელიც ეპისტროფეს გაგების ტრანსფორმაციის გამო დაზიანდა, ხელშეუხებლობის დასაცავად დიონისე პრაქტიკულ გამოყენებას უძებნის დამასკიოსთან უკუგდებულ ორგვარი გების (მონეს) ჰიპოთეზას, რაც ჩვენი ერთ-ერთი ცენტრალური არგუმენტია.

---

[831] პირველ ყოვლისა, იხ. *SVF* II, 190, 19-20 (დან., ციტ. N472).

[832] იხ. მაგ. Or. *princ.* III, 5, 3 (დან., ციტ. N473). ასევე იხ. *princ.* II, 3, 4-5.

[833] *ღვთაებრივი სახელების* მეათე თავში დიონისე, წმინდა წერილის დამოწმების კვალად, მოკლედ ახსენებს, რომ, დროის მიხედვით დასაზღვრულობის მიუხედავად, მარადისობას ვეზიარებით, როდესაც მივაღწევთ უხრწნელ და მარადის იგივეობრივ მარადისობას. *d.n.* X 3, 216, 11-13 (დან., ციტ. N474). შდრ. *1 Cor.* 15. აქვე ნახსენებია წმინდა წერილში „დროული მარადისობისა“ (ἐγχρονος αἰὼν. Ibid, 13) და „მარადიული დროის“ (αἰώνιος χρόνος. Ibid, 14) ქადაგების შესახებ. შდრ. *Pss.* 48, 9; 76, 6; *Rom.* 16, 25; *2 Tim.* 1, 9; *Tit.* 1, 2. ამავე კონტექსტშივე ღირს დამოწმება იმისა, რომ, დიონისეს თანახმად, ღმერთი უნდა იგალობებოდეს მარადისობადაც და დროდაც, როგორც მიზეზი ორივესი, თავად დროის წინარე და მასზე მაღლა მყოფი – „მცვალებელი ჟამთა და წელთა“, ასევე მარადისობის წინარე და მის ზედა არსებული, რომლის მეუფება ყოველი საუკუნისაა.

3.4 ვერტიკალური მიზეზობრივი იერარქია

3.4.1 წინასწარი შენიშვნები

თავდაპირველად უნდა შევეხოთ იერარქიის ცნებას, რომელიც წინამდებარე დისერტაციაში პროკლესა და დამასკიოსის ფილოსოფიებთან მიმართებითაც გამოიყენებოდა. საყოველთაოდ დამკვიდრებული გაგების მიხედვით, იერარქია საფეხურეობრიობის, რანგობრივი წესრიგისა და სუპერორდინაცია-სუბორდინაციის მიმართების აღმნიშვნელი ცენტრალური ცნებაა. ეს არის თანმიმდევრული სისტემა უდაბლესიდან უმაღლესისაკენ და პირიქით (დაქვემდებარებისა და მთავრობის წესით). როდესაც ანტიკური ნეოპლატონიკოსების მეტაფიზიკაში სინამდვილის იერარქიულ მოდელებზე ვსაუბრობთ (არა მხოლოდ ჩვენ), მხედველობაში გვაქვს სინამდვილის სხვადასხვა შრეები ან წყობები (როგორებიცაა, ვთქვათ, ერთი, მყოფი, სიცოცხლე, გონება), რომლებიც ერთმანეთთან არა მარტო მთავრობისა და დაქვემდებარების ფორმალურ, არამედ მიზეზ-შედეგობრივ, ასე ვთქვათ, გენეტიკურ-კრეაციულ მიმართებაშიც იმყოფებიან, რაც გულისხმობს, რომ ყოველი წინა წყობა უშუალოდ თავის მომდევნოს ქმნის და წარმოაარსებს, როგორც თავისი შინაგანი სიმარტივის გაშლა-განვითარებისა და დიფერენცირების შედეგს, რის გამოც ყოველი მათგანი (გარდა უკანასკნელი დონისა), ამავდროულად, საწყისის, მიზეზისა და შემოქმედის სტატუსით სარგებლობს. ამიტომ, ანტიკური ნეოპლატონური მეტაფიზიკური იერარქია კაუზალური იერარქიაა, რომელსაც აუცილებლად აქვს პროოდიკული ფუნქცია, მეორე მხრივ კი, თვითონ პროოდოსი არის იერარქიზებული და საფეხურებით გაშუალებული.

წინამდებარე კონტექსტშივე საგულისხმოა ერთი ფაქტი: სიტყვა „იერარქია“ და მისი შესაბამისი ცნება დიონისესგან მოდის. ანტიკური ნეოპლატონიკოსები, იგივე პროკლე, ნაცვლად ამისა იყენებდნენ ისეთ ცნებებს, როგორებიცაა σειρά[834] (მაგალითად, ჩვენთვის უკვე კარგად ნაცნობ „ოქროს ჯაჭვის“ მეტაფორაში), აგრეთვე τάξις[835] („წყობა“, „მწყობრი“, „დასი“, „წესი“) და διάκοσμος ან διακόσμησις[836]

[834] იხ. მაგ. Procl. *Inst.* 21, 24, 5; 97, 86, 8. 11; 100, 90, 1; 108, 96, 12; 181, 158, 30; Dam. *Pr.* III, 30, 19 და ა.შ.
[835] იხ. მაგ. Procl. *Inst.* 21, 24, 1; 22, 26, 1. 9; 63, 60, 19; 100, 90, 16; 101, 90, 20; 130, 116, 1; 132, 115, 28; Dam. *Pr.* III, 40, 11 და ა.შ.
[836] იხ. მაგ. Procl. *Inst.* 110, 98, 12; 132, 116, 30; 141, 124, 23; 144, 126, 19; 151, 132, 27 და ა.შ.

(„შემკობილება“, „აღმკულება“). „იერარქია“ დიონისემ შექმნა და მისი ორი შრომის სათაურებშიც (*ციური იერარქიისათვის* და *საეკლესიო იერარქიისათვის*) ფიგურირებს, მაშინ როდესაც σειρά („ჯაჭვი“) მასთან არცერთხელ არ დასტურდება, განსხვავებით τάξις-ისა და διακόσμησις-ისგან, რომლებიც საკმაოდ ჭარბად გვხვდება, ხშირად ანგელოზთა დასების (და ასევე საეკლესიო წყობების) აღსანიშნავად.[837] დიონისეს მკაცრი იერარქიზმი, ისევე როგორც იერარქიის მისეული, ორიგინალური გაგება, ცხადია, პროკლესეული გავლენებითაა აღბეჭდილი, პირველ ყოვლისა, სტრუქტურული თვალსაზრისით. კერძოდ, ციური და საეკლესიო იერარქიების სტრუქტურის განსაზღვრისას ტრიადული სქემებით ხელმძღვანელობა დიონისეს სწორედ პროკლესგან უნდა ჰქონდეს შეთვისებული და სინამდვილის (გვიან)ნეოპლატონურ სურათს ეხმიანებოდეს. ის გარდაქმნა, რომელიც დიონისემ იერარქიის გაგების ჩამოყალიბებისას განახორციელა, იერარქიის არსებისა და მოქმედების (ფუნქციის) მისეულ წარმოდგენაში ჩანს, რაც, თავის მხრივ, მჭიდროდაა გადაჯაჭვული ეპისტროფეს (უკუდაბრუნების) მისეულ კონცეფციასთან. დავიწყოთ იმით, „იერარქია“ ორი სიტყვისგან შედგენილი კომპოზიტია. იგი იშლება როგორც: ἱεραρχία < ἱερός – „წმინდა“ და ἄρχω – „მმართველობა“, „მთავრობა“. ეფრემ მცირის თარგმანში მას შეესატყვისება „მღვდელმთავრობა“. ამგვარად, იერარქია წმინდა რამაა. ეს არის „ექსკლუზიურად წმინდა კოსმოსი“, რომლიდანაც დემონები და ურწმუნოები, ისევე როგორც არსებები, რომელთაც კავშირი არ აქვთ გონისეულ სიცოცხლესთან (მაგალითად, მცენარეები და ცხოველები, მოკლედ, ყოველივე ის, რასაც ძველები ბუნებას უწოდებდნენ), გამორიცხულნი რჩებიან.[838] იერარქიას შეადგენენ, ერთი მხრივ, ანგელოზთა დასები (ტრიადა I: სერაფიმები, ქერუბიმები და საყდარნი; ტრიადა II: ხელმწიფებანი, ძალნი და უფლებანი; ტრიადა III: მთავრობანი, მთავარანგელოზნი და ანგელოზნი), ხოლო, მეორე მხრივ, ეკლესიის წიაღში მყოფი განმდობელნი და განდობილნი (განმდობელთა ტრიადა: მღვდელმთავრები, მღვდლები და დიაკონები; განდობილთა ტრიადა: ბერ-მონაზვნები, წმინდა ხალხი და განწმენდილები; ასევე გვაქვს საიდუმლოთა ტრიადა, ერთ-ერთი ვერსიით: ნათლობა, ზიარება, მირონცხება).

[837] τάξις. *c.h.* 18, 12. 17; 19, 21; 21, 18; 27, 4. 10; 29, 2. 20; 33, 23; 34, 8; 36, 6. 14. 20; 37, 10; 40, 16; 41, 2; 42, 21; 48, 24 და ა.შ.; *e.h.* passim. διακόσμησις. *c.h.* 19, 21; 21, 1; 25 passim; 26, 13; 27, 3; 30, 2; 31, 7; 51, 3; 58, 23; *e.h.* 66, 3; 71, 5; 106, 8. 22; 107, 15. 23; 120, 4. 9 და ა.შ.

[838] Roques 1957, 1094.

თითოეული ამ იერარქიის წევრები მათ მომდევნოებს ღმერთთან დაბრუნებისა და განღმრთობის პროცესში შუამავლობენ (შუამავლობის კანონს ყოველი იერარქიული წყობა ემორჩილება და, ამდენად, დაბრუნება შუამავალთა მეშვეობით ხორციელდება)[839], მაგრამ არ წარმოშობენ მათ. ამგვარად, როდესაც საკუთრივ დიონისესთან იერარქიაზე ვსაუბრობთ, უნდა გავითვალისწინოთ, რომ იერარქიის მოქმედება მასთან არ არის პროოდიკული განზომილების მქონე, არამედ ოდენ ეპისტრეპტიკულ-აღმყვანელობითი (ანაგოგიური).[840] ამასთან, იერარქია შედგება არა მაწარმოებელ მიზეზთაგან, არამედ კონკრეტულ-ერთეულ არსებათაგან, რომლებიც, თავიანთი სრულყოფის ხარისხის შესაბამისად, ღმერთთან თანამშრომლობენ, უფრო სწორად, ღმერთთან სინერგიაში[841] ახორციელებენ მისდამი მომდევნოთა დაბრუნებას, რაც ღმერთთან მაქსიმალურ დაახლოებასა და დამსგავსებას – განღმრთობასა და გაერთებას – გულისხმობს, მიუხედავად იმისა, რომ ღმერთი, საბოლოოდ, არასდროს არაა სრულად მისაწვდომი, არამედ, თავად წესთმთავარი და წესი,[842] აღემატება და უსწრებს ყოველ წესრიგსა და იერარქიას.[843]

ტერმინი ἱεραρχία ნაშრომში *ღვთაებრივ სახელთათვის* მხოლოდ ერთხელ გვხვდება, კვლავ ციურ იერარქიასთან დაკავშირებით.[844] სამაგიეროდ, ხშირია ისეთი

---

[839] დაბრუნების შუამავლობით შესრულების დასტურად შდრ. აგრეთვე *d.n.* IV 12, 158, 17-18 (დან., ციტ. N475). ყურადღებამისაქცევია აქ გამოყენებული იერარქიული ტერმინოლოგია: პირველნი და დაქვეითებულნი, უმაღლესნი და უდარესნი; უკანასკნელნი და უმჯობესნი და ზემდებარენი.

[840] ნაშრომში *ციური იერარქიისათვის* იერარქიის ფუნდამენტური განსაზღვრებისათვის იხ. *c.h.* III 1, 17, 3-5 (დან., ციტ. N477), ედიშერ ჭელიძის თარგმანითურთ (აღებულია ვებ-გვერდიდან: http://library.church.ge). აქვე, ἔλλαμψις უამრავჯერაა გამოყენებული *ციურ იერარქიაში*, ნაკლები სიხშირით ვხვდებით მას *ღვთაებრივ სახელებში*. იხ. *d.n.* I 2, 110, 13; I 2, 111, 1; I 3, 112, 1; IV 2, 145, 15; IV 8, 153, 5. ზემომითითებულ პასაჟს აქედან შდრ. მაგ. *d.n.* I 2, 110, 11-14 (დან., ციტ. N478). ამგვარად, როგორც დიონისე *ციური იერარქიის* მესამე თავში (*c.h.* III 2, 17, 10–18, 4) აღწერს, იერარქიის მიზანია, ძალისამებრ, ღვთისადმი მიმსგავსება და ერთობა მასთან, აგრეთვე თვალმოუწყვეტად ჭვრეტა უსაღვთოესი მშვენიერებისა და, შეძლებისდაგვარად, აღბეჭდვა მისი. ამ გზით იერარქიის თითოეული წევრი ღვთიურ საკმაულად სრულიყოფა და გარდაიქმნება ღვთისგან მომდინარე სხივთა „უბიწო“ და უგამჭვირვალეს „სარკეებად“ (*Sap.* 7, 26; შდრ. *2 Cor.* 3, 18). იერარქიულ მოქმედებას აქვს სამი ასპექტი: განწმენდა, ნათელყოფა და სრულყოფა (κάθαρσις καὶ φωτισμὸς καὶ τελείωσις). იხ. Roques 1954b, 335. ეს უკანასკნელი გულისხმობს უსაღვთოესს – „ღვთის თანაშემწედ (თანამოქმედად)“ («Θεοῦ συνεργὸν») გახდომას. შდრ. *1 Cor.* 3, 9 (დან., ციტ. N479). ასევე შდრ. *3 Jo.* 1, 8.

[841] ამ დროს იერარქიული წესრიგის თითოეული მწყობრი მადლითა და ღვთივბოძებული ძალით აღასრულებს საქმეებს, რომლებსაც ღმერთმთავრობა ბუნებრივად და ზებუნებრივად შეიცავს (τελοῦσα χάριτι καὶ θεοσδότῳ δυνάμει τὰ τῇ θεαρχίᾳ φυσικῶς καὶ ὑπερφυῶς ἐνόνται. *c.h.* III 3, 19, 23–20, 1).

[842] ταξιαρχία. Dion. Ar. *c.h.* 22, 19; 34, 14; 35, 10. 25; 36, 9; 40, 9; 42, 7; 45, 16. ასევე შდრ. *d.n.* IV 4, 147, 9-10 (დან., ციტ. N480).

[843] Dion. Ar. *d.n.* II 10, 134, 14-15; *c.h.* III 2, 19, 8 (დან., ციტ. N481-482).

[844] *d.n.* IV 2, 145, 4-6 (დან., ციტ. N483).

ცნებები, როგორებიცაა τάξις[845], διακόσμησις[846], κόσμος[847], ასევე ἁρμονία[848], რის შესაბამისადაც დიონისესთან ხაზი ესმის ყოველივეს კეთილმოწყობილობას, ყოველივეში დასადგურებულ მკაცრ (მაგრამ სამართლიან) წესრიგსა და ჰარმონიას, ყოველი წყობის მიერ საკუთარი საზღვრების შენარჩუნების მნიშვნელობას, რაც, საბოლოოდ, ღვთიური კანონმდებლობითაა (ὁ θεῖος θεσμός) განსაზღვრული და უზრუნველყოფილი: აქ ყველაფერი თავ-თავის ადგილს იკავებს და საკუთარ საზღვრებში დაურღვევლადაა მოქცეული, ერთურთს შორის კავშირიდან[849] ამორთვის გარეშე.[850] სინამდვილის ასეთი მკაცრად მოწესრიგებული და ყოველთა შორის მკაფიო მიჯნების გამოკვეთაზე ორიენტირებული ხედვა დიონისეს პროკლესთან უფრო ანათესავებს, ვიდრე დამასკიოსთან. თუმცა, მიზეზთა იერარქიის გაუქმების ფაქტი მასთან საერთოს პოულობს დამასკიოსთან უზენაეს ერთთან მიმართებით იმავე იერარქიის რელატივაციისა და, მეტიც, დევალვაციისკენ აშკარა მისწრაფებასთან.

ქვემოთ დიონისესთან პროკლესეული ვერტიკალური მიზეზობრივი იერარქიის გაუქმება იქნება წარმოჩენილი. ამ მხრივ, საყურადღებოა *ღვთაებრივი სახელების* მეოთხე, მეხუთე, მეექვსე და მეშვიდე თავები, ვინაიდან აქ ამოვიკითხავთ მიმდევრობას: სიკეთე – მყოფი – სიცოცხლე – გონება. თითოეული მათგანი დიონისესთან (მათ მონათესავე სხვა სახელებთან ერთად) ღმერთის სახელდებისთვის გამოიყენება და, კონკრეტულად, მის პროოდოსს (თუ პროოდოსებს) განაცხადებს.

3.4.2 ვერტიკალური მიზეზობრივი იერარქიის გაუქმება

ღვთაებრივი სახელების მეოთხე თავის პირველ ოთხ პარაგრაფში, ავტორის მითითებისამებრ, უნდა განიმარტოს, თუ რატომ ეწოდება ღვთაებრივ არსებობას ღვთისმეტყველთა მიერ უპირატესად სიკეთე, რასაც მეხუთე პარაგრაფში ღმერთის როგორც სინათლის განხილვა მოჰყვება. მსჯელობა, უმთავრესად, სინამდვილის დიონისესეული წესრიგის გადმოცემის კვალად წარიმართება, რითაც გვენიშნება, რომ სახელი „სიკეთე“ ღმერთს ასაჩინოებს სწორედ მის უნივერსალურ

[845] τάξις. *d.n.* 113, 11; 134, 14. 15; 144, 18; 145, 3; 146, 17; 147, 10; 154, 17; 161, 9; 166, 3; 167, 14. 16; 170, 20; 173, 18. 19; 185, 20; 198, 1. 18; 202, 10. 12; 204, 7. 21; 205, 17; 219, 10; 224, 10; 229, 5.
[846] διακόσμησις. *d.n.* 111, 4; 161, 9; 204, 6; 225, 8; 226, 2.
[847] κόσμος. *d.n.* 137, 1; 147, 14; 149, 7 bis; 174, 5. 14; 186, 2; 224, 10.
[848] ἁρμονία. *d.n.* 113, 5; 152, 20; 154, 14; 170, 20; 185, 21; 198, 20; 202, 18; 219, 12.
[849] *d.n.* VII 3, 198, 16-20 (დან., ციტ. N484). შდრ. Procl. *Theol. Plat.* III 9; 21; *Inst.* 33.
[850] ამ თვალსაზრისით, საკვანძოა „სამართლიანობისა“ (ამ სახელისთვის შდრ. *Rom.* 1, 17; *1 Cor.* 1, 30; *2 Cor.* 5, 21) და „მშვიდობის“ სახელები, განხილული, შესაბამისად, *ღვთაებრივი სახელების* მერვე და მეთერთმეტე თავებში, აგრეთვე „მეუფება“ (βασιλεία). იხ. *d.n.* XII 2, 224, 9-10 (დან., ციტ. N485).

წინაგამომავლობაში, რომელიც მთელ სინამდვილეს თავისი ყოველი განაყოფითურთ წარმოაარსებს.

თავდაპირველად დიონისე აღწერს „ნოეტურ და ნოერულ არსებებს, ძალებსა და მოქმედებებს“, რომელთაც აქვთ მოუკლებელი და შეუმღვრეველი სიცოცხლე. ისინი იცნობებიან როგორც უსხეულონი და არამატერიალურნი და როგორც გონებანი ზეკოსმიურად (იგულისხმება ფიზიკური კოსმოსი) სცნობენ. ცხადია, აქ საქმე ეხება ანგელოზებს. მათ ღვთის სიკეთისგან აქვთ სიმტკიცე დგომისა და დამყარება. რაოდენაც ძალუძთ, სიკეთის მსგავსებად დასახავენ თავიანთ თავებს და, საღმრთო კანონისამებრ, სიკეთისგან მათ მიმართ მიწევნულ ნიჭებს (განწმენდანი, განათლებანი და სრულყოფანი) სხვებსაც განუყოფენ. დიონისე ანგელოზებს განსაზღვრავს როგორც „საღმრთო დუმილის მომთხრობელთ“ (ἐξαγγελτικὰς τῆς θείας σιγῆς. *d.n.* IV 2, 145, 9) და „შეუვალთა შორის დაფარულთა ნათელსაჩინოებით შემოსილ გადმომთარგმნელთ“ (οἷον φῶτα φανὰ τοῦ ἐν ἀδύτοις[851] ὄντος ἑρμηνευτικὰ προβεβλημένας. Ibid, 10. თარგმანისთვის შდრ. ეფრ. მც. *დიონ. არ. საღმრთ. სახ.* 31, 4-5).

ანგელოზთა დიდ და წმინდა გონებათა შემდგომ დიონისე ადამიანთა სულებზე გადაინაცვლებს.[852] ყოველივე, რაც მისთვის ნიშნეულია, სულს ზეკეთილი სიკეთისგან აქვს მონიჭებული: გონივრულობა, არსებითი და თავისთავად მოუსპობელი სიცოცხლე, ანგელოზურ ცხოვრებამდე აღწევის შემძლებლობა, ისევე როგორც იქიდან აღმომდინარე ბრწყინვებთან ძალისამებრ ზიარება.

ადამიანთა სულებს დიონისეს მიმდევრობაში მოსდევენ უტყვი სულები ან ცოცხალი არსებები – ყოველი ისინი, რომელთაც მგრძნობელობითი სული ან სიცოცხლე აქვთ. ესენიც სიკეთის მეოხებით არიან განსულიერებულნი და ცხოველყოფილნი. იგივე ვრცელდება მცენარეებზეც, რამეთუ მათი მოძრაობითი და მზრდელობითი სიცოცხლეც სიკეთისგანაა.[853] რაც უფრო დაბალი რანგისაა შესაბამისი არსება, მით უფრო ნაკლებ ადგილს უთმობს დიონისე მის აღწერას. ამ მხრივ, მცენარეულ სულთა შემდგომ უმოკლესად ნახსენებია უსულო და უსიცოცხლო არსებები, რომელნიც კვლავ სიკეთისგან არიან და მისგან ხვდებათ წილად არსებითი

[851] ადიტონთან (ტაძრის მიუწვდომელი ადგილი) დაკავშირებით შდრ. Dion. Ar. *d.n.* 170, 4 sq; Bas. *hex.* 2, 1; Procl. *in Prm.* 1114, 10-13; *Theol. Plat.* II 6, 42, 10; Dam. *Pr.* I, 8, 6-11.

[852] დიონისეს დამოწმებისამებრ, მას ცალკე ტრაქტატი უნდა ჰქონოდა დაწერილი სულის შესახებ.

[853] შდრ. Arist. *de An.* II 3, 414 a29-b6.

მქონებლობა (οὐσιώδους ἕξεως. *d.n.* IV 2, 146, 5), რაც ნიშნავს, რომ ისინი უბრალოდ არსებობენ, სიცოცხლისა და (თვით)მვრის უნარის გარეშე.

მესამე პარაგრაფში დიონისეს, როგორც ჩანს, სურს, ირიბად, დაღმავალი წესით, ჩამოვიდეს თვით სახისა და არსის არმქონეებამდე – უსახურებამდე და არარსებამდე. აქ ყურადღების ცენტრში ექცევა ის, რომ სიკეთე, რომელიც ყოველი მყოფის ზევითაა, უსახოსაც (τὸ ἀνείδεον) სახოვანყოფს; მხოლოდ სიკეთეშია არარსებითი (τὸ ἀνούσιον) არსების ზეაღმატებულება, ანალოგიურად, მასში უსიცოცხლოს (τὸ ἄζωον) გარდამეტებული სიცოცხლე ექმნება, ხოლო უგონებო (τὸ ἄνουν) ზეაწეული სიბრძნე ხდება. ამით, დიონისეს მიხედვით, სიკეთეში ყოველივე უსახურთა ზეაღმატებულებითი სახეყოფა ცხადდება. მოცემული ჰიპერბოლიზებული აღწერებიდან გამომდინარე, იგი თავს უფლებას აძლევს, დაასკვნას შემდეგი: „თუ ჯერ არს თქმად, სიკეთეს, რომელიც ყოველ მყოფზე მაღლაა, არმყოფიც ელტვის და იბრძვის, რათა ისიც იყოს სიკეთეში“.[854] ლოგიკურია, აქ დიონისე მატერიას გულისხმობდეს, რასაც ის ფაქტიც უჭერს მხარს, რომ მომდევნო, მეოთხე პარაგრაფში მსჯელობა უკვე საკუთრივ კოსმიურ კონტექსტში იშლება; კერძოდ, შემოდის ცა, რომლის გამოტოვებასაც აქამომდელ მსჯელობაში დიონისე თავიდანვე აღნიშნავს, ვარსკვლავებითა და პლანეტებით,[855] განსაკუთრებული როლი კი მზეს, როგორც სიკეთის ხატებას, ენიჭება, თუმცკი დიონისე მანდვე გადაჭრით ემიჯნება ძველებს (წარმართებს), რომლებიც მზეს ღმერთად რაცხავდნენ.[856] აქვე საგულისხმოა, რომ მეოთხე პარაგრაფში დიონისე კიდევ ერთხელ ჩამოუყვება თავის მიმდევრობას, როდესაც ყოველივეს სიკეთისადმი მისწრაფებას აღნიშნავს: კერძოდ, გონითნი და განსჯითნი ან სიტყვიერნი (τὰ μὲν νοερὰ καὶ λογικὰ. აქ ანგელოზები და ადამიანები უნდა იგულისხმებოდნენ) სიკეთეს შემეცნებითად ესწრაფვიან, გრძნობადნი (τὰ δὲ αἰσθητικὰ) – გრძნობისმიერად, შეგრძნებებს მოკლებულნი (τὰ δὲ αἰσθήσεως ἄμοιρα) – სასიცოცხლო სწრაფვის მცენარეული მოძრაობით, უსიცოცხლოები და მხოლოდ მყოფნი (τὰ δὲ ἄζωα καὶ μόνον ὄντα) კი – მარტო არსებითი ზიარებისადმი სიმარჯვით

[854] Dion. Ar. *d.n.* IV 3, 146, 10-11 (დან., ციტ. N486).
[855] Dion. Ar. *d.n.* IV 4, 146, 13–147, 1.
[856] Dion. Ar. *d.n.* IV 4, 147, 2–149, 8.

(τῇ πρὸς μόνην τὴν οὐσιώδη μέθεξιν ἐπιτηδειότητι).[857] როგორც ვხედავთ, წინამდებარე ჩამონათვალში არმყოფი აღარ ფიგურირებს.

სიკეთეს ყოველივე ეზიარება, თუმცა გამოიყოფა ზიარების სხვადასხვა ხარისხები, რაც, თავის მხრივ, ყოველივეს ერთიან წესრიგში შესაბამის არსებულთა მიერ დაკავებულ წყობასა და რანგს და, ამგვარად, მათ ონტოლოგიურ სტატუსს განსაზღვრავს: არიან მაღალი და დაბალი არსებანი; უპირატესად, ანუ ძველთაგანვე მყოფნი და, თავიანთი დღენაკლული არსებობის გამოისობით, ნაკლებად მყოფნი. *ღვთაებრივი სახელების* მეოთხე თავის მეოცე დანაყოფში (IV, 20, 165, 15–166, 3) დიონისე აღნიშნულ ვითარებას შემდეგნაირად აღწერს: სიკეთე ყველგან მიმწვნელია. იგი აღწევს არა მხოლოდ მის მახლობელ ყოვლადკეთილ არსებებამდე, არამედ უკანასკნელებამდეც (ἄχρι τῶν ἐσχάτων. Ibid, 165, 18-19). ზოგიერთებთან იგი თანიმყოფება მთლიანად (ταῖς μὲν ὁλικῶς παροῦσα. Ibid, 19), ზოგიერთებთან – უდარესად (ὑφειμένως. Ibid, 19), ხოლო სხვებთან კი – სულაც ბოლოს (ἐσχάτως. Ibid. 19. „უუკანაჲსკნელესად“. ეფრ. მც. *დიონ. არ. საღმრთ. სახ.* 46, 24), რის შედეგადაც მყოფთაგან თითოეულს შეუძლია მასთან ზიარება. დიონისე ამჯერად სიკეთის შემდეგ სიკეთის მიმღებელთა პერსპექტივიდან ავითარებს მსჯელობას: ზოგიერთნი სრულად ეზიარებიან სიკეთეს, ზოგიერთნი კი მეტ-ნაკლებად მოისაკლისებენ მას; ზოგიერთებს უწვრილესად და უფრო სუსტად (ἀμυδροτέραν. Ibid, 165, 22) აქვთ მასთან ზიარება, სხვებს შორის კი სიკეთე არის როგორც რამ „უკანასკნელი ნეშტი ხმისა“ (κατὰ ἔσχατον ἀπήχημα. Ibid, 166, 1). ამას მოჰყვება მომდევნო დასკვნა: სიკეთე რომ ყველასთან შესაბამისად, მათი ძალისა და დატევნის შემსგავსებულად, არ ყოფილიყო, მაშინ ყველაზე ღვთაებრივებსა და უპირატესებს უკანასკნელთა წყობა ექნებოდათ.[858]

სიკეთე ბოროტების მიზეზი არ შეიძლება იყოს. ამავე, მეოთხე თავის მეორე ნაწილში დიონისე ბოროტების არარსებობის დამტკიცებას ცდილობს. მისი მსჯელობა ეფუძნება იმას, რომ ყველა, მათ შორის ეშმაკიც კი, და ყოველივე, რაც კი არსებობს, სიკეთისგანაა[859] და, ამგვარად, თავისი არსებობით კეთილია. ეშმაკის, ისევე როგორც დემონთა სიმრავლის, თავიდანვე ხსენებით, ცხადია, საკითხის ქრისტიანულ

[857] Dion. Ar. *d.n.* IV 4, 148, 12-18.
[858] Dion. Ar. *d.n.* IV 20, 166, 1-3 (დან., ციტ. N487).
[859] შდრ. *Gen.* 1, 10, 12, 18, 21, 25.

კოსმოლოგიურ ჭრილში კონტექსტუალიზაცია ხდება.[860] მაშასადამე, დიონისეს მიხედვით, არც დემონები, არც ადამიანთა სულები და არც უტყვი არსებები თავისთავად ბოროტები არ არიან. ბოროტებას ვერ ვპოვებთ ვერც ბუნებასა და სხეულში, სანამ ეს უკანასკნელი ოდენ ჩვენ წინაშე იმყოფება და გარკვეული სახით მაინც გვიჩანს.[861] მართალია, სხეული სნეულდება და სახიჩრდება, მაგრამ ეს სრულ ბოროტებას არ წარმოადგენს, არამედ „ნაკლებ მშვენიერებას“ (ἧττον καλόν. *d.n.* IV 27, 173, 18). დიონისეს ახსნისამებრ, სხეულში სავსებით რომ მოშლილიყო ფორმა და მოწყობილობა, იგი საერთოდ გაქრებოდა.[862] სანამ ის რაღაცნაირად მაინც არის, მანამ კეთილია. ანალოგიურად, თვით მატერიაც, რომელიც თავისთავად „ურომელო და უსახოა“ (ἄποιός ἐστι καὶ ἀνείδεος. Ibid, 28, 6), ბოროტებას არ უდრის, რამდენადაც კოსმიურ წესრიგს, მშვენიერებასა და სახიერებას ეზიარება. ამასთან, იგი შობს და ასაზრდოებს ბუნებას. ბოროტი რომ ყოფილიყო, ვერც ვერაფერს შობდა, ასაზრდოებდა, მოიმოქმედებდა და აცხონებდა.[863] აქ შესამჩნევია, რომ, პროკლესა და ანტიკური (ნეო)პლატონიკოსების კვალად, დიონისე მატერიას სინამდვილის მისეული წესრიგიდან არ გამორიცხავს, არამედ აღიარებს მის აუცილებლობას, როდესაც სხვათა დამოწმებით წერს, რომ, როგორც ამბობენ, მატერია აუცილებელია მთელი კოსმოსის აღსებისთვის.[864] *ღვთაებრივ სახელებში* მატერიის განხილვას სხვაგან, გარდა წინამდებარე 174, 4–175, 4 გვერდებისა, ვერ ვხვდებით. როგორც ჩანს, დიონისესთვის მატერიის საკითხი, ფაქტობრივად, მხოლოდ ბოროტებასთან მიმართებით მნიშვნელობს. აქვე, ამავე ნაშრომში, მეორე და მეოთხე თავებში, დასტურდება ორი ადგილი, რომლებშიც გაკვრითაა ნახსენები მატერია, არა როგორც ონტოლოგიური ჰიპოსტასი: პირველ შემთხვევაში – ქრისტოლოგიურ კონტექსტში, ქრისტეს ზებუნებრივ ფიზიოლოგიასთან დაკავშირებით,[865] ხოლო მეორე შემთხვევაში – ციურ, წმინდად გონისმიერ არსებებთან მიმართებით, რომლებიც განწმენდილნი არიან ხრწნილების, სიკვდილის, მატერიისა და ქმნადობისგან.[866]

[860] Dion. Ar. *d.n.* IV 18, 162, 9-14.
[861] Dion. Ar. *d.n.* IV 26, 173, 10–27, 174, 3.
[862] Dion. Ar. *d.n.* IV 27, 173, 19-20 (დან., ციტ. N488).
[863] Dion. Ar. *d.n.* IV 28, 174, 17-19.
[864] Dion. Ar. *d.n.* IV 28, 174, 14-15 (დან., ციტ. N489).
[865] Dion. Ar. *d.n.* II 9, 133, 8-12 (დან., ციტ. N490).
[866] Dion. Ar. *d.n.* IV 1, 144, 8.

დიონისეს განსაზღვრებით, არსებულები ბოროტებად იწოდებიან არსებობას მოკლებისას, მათთვის განკუთვნილ სიკეთეთაგან გაქცევისა და განვრდომისას.[867] ამგვარად, ბოროტებას თავისთავადი არსებობა არ გააჩნია, არამედ ყოველთვის კეთილთან მიმართებით განისაზღვრება. იგი ელტვის სიკეთეში მონაპოვრის განადგურებასა და არარადყოფას, თუმცა განადგურების ძალა შესწევს იმდენად, რამდენადაც არსებობს (რაც სიკეთესა და ძლიერებასთან წილნაყარია) და თავის ღრმა არსებაში უჩანს სიკეთე. მეოთხე თავის დასასრულს, როდესაც განვითარებულ ნააზრევს მოკლედ აჯამებს, დიონისე წერს: „და საერთოდ ბოროტება, როგორც მრავალგზის გვითქვამს, არის სისუსტე, უძლურება და ნაკლებობა ან ცოდნის, ან ჭეშმარიტი ცოდნის, ან რწმენის, ან სწრაფვის, ან კეთილის მოქმედებისა“ (დან., ციტ. N492). აქ საინტერესოა ბოროტების გადანაცვლება ონტოლოგიური ველიდან შემეცნებისა და მოქმედების ველში, რის შედეგადაც ბოროტება წარმოდგება შესაბამისი არსების შემეცნებისმიერი, რწმენისმიერი, სურვილისმიერი ან მოქმედებისმიერი სისუსტისა და ვერშემძლეობის შედეგად. აქვე, ჩვენი მხრიდან, წამოიჭრება კითხვა: ხომ არ არის ბოროტება, როგორც სიკეთეს მოკლება, სიკეთის ავტომატური და აუცილებელი კლების შედეგი და, ამგვარად, სიკეთეს მოკლებულთა წინაშე სხვა არჩევანს არც კი უარსებია, არამედ, თავიანთი მოწყობისა და მდებარეობისამებრ, ისინი დასაბამიდანვე განისაზღვრნენ ასე? დიონისესთვის ეს შეუძლებელია, რადგან დასაბამიდანვე განსაზღვრული და მოწყობილი მხოლოდ კარგი და კეთილი შეიძლება იყოს („წყობა და წესი“ – τάξις – დიონისესთან ღმერთის, როგორც მათი შემოქმედის, ერთ-ერთი სახელიც კია).[868] ბოროტება ზემოაღნიშნულის, ისევე როგორც საკუთარი თავის, ისეთის, როგორც ნამდვილად არის, შენარჩუნების უუნარობაში მდგომარეობს.[869] ამგვარად, ის წარმოადგენს უსუსურ გაქცევას თუ გამქცევს ამ ყველაფრისგან, რომელიც გაქცევის ჟამსაც კი იძულებულია, პარაზიტულად გამოიყენოს სიკეთე და არსებობა, რაც მას, საბოლოოდ, παρυπόστασις-ად[870] აქცევს. არის კი სისუსტე და უძლურება შესანდობელი, მაშინ როდესაც

[867] Dion. Ar. *d.n.* IV 23, 172, 8-9 (დან., ციტ. N491).
[868] შდრ. Dion. Ar. *d.n.* IV 23, 170, 19-21 (დან., ციტ. N493).
[869] კონტრასტისთვის შდრ. *d.n.* IV 33, 178, 13-14 (დან., ციტ. N494).
[870] პარალელური, გვერდითი, შემთხვევითი არსებობა. παρυπόστασις. *d.n.* IV 31, 177, 1. παρυφίστημι. *d.n.* IV 20, 167, 16; IV 27, 174, 1. იხ. *d.n.* IV 31, 176, 16–177, 1 (დან., ციტ. N495). პროკლესთან ამავე ცნებისთვის იხ. Moraru 2019, 71-85.

სხვანაირად შესაძლებელი არაა?[871] დიონისეს მიხედვით, – არა, რადგან სიკეთისგან ყველას ეძლევა შეძლება და, ამგვარად, პრინციპულად ყველაფრის შეძლებაა შესაძლებელი.[872]

შუალედური შეჯამებისთვის, სინამდვილის მისეული ზემოგანხილული წესრიგის გადმოცემისას დიონისესთან უთუოდ, უპირატესად, პატრისტიკული ტრადიცია მეტყველებს: 1. იგი არ აღწერს საწყისთა და მიზეზთა ჯაჭვს, არამედ ერთი ღმერთისგან, რომელიც თავისი უხვი და უშურველი შემოქმედებითი მიზეზობრივი ქმედითობის კვალად, პირველ ყოვლისა, როგორც სიკეთე ისე განაცხადებს თავს, წარმოყენებულ სხვადასხვა – წმინდა გონისეულ, სულიერ და უსულო – არსებებს; 2. ამდენად, სინამდვილის სხვადასხვა სფეროებს შორის, რომლებსაც ეს არსებები ქმნიან, მოცემული არაა მიზეზ-შედეგობრივი მიმართება; 3. აქ არ მოქმედებს არც „ზოგადიდან კერძოსკენ“, ისევე როგორც „ნიმუში – ხატების“, პლატონური დედუქციური სქემა. შედეგად, აღნიშნულ სფეროთა შესაბამისი მდგომარეობა და ადგილი სინამდვილის წესრიგში განსაზღვრული არაა მათი უნივერსალიზმისა და საყოველთაობის ხარისხით. ზენანი ქვენათათვის ამ უკანასკნელთა მზარდი მარტივი ერთობით შემცველ იდეებს, უფრო სწორად, მონადებს არ წარმოადგენენ. ამასთან, დიონისესთვის, რა თქმა უნდა, ცნობილია რეალობის მოწყობის სხვა, საკუთრივ ნეოპლატონური მოდელიც, ნაწილობრივ გამოხატული მიმდევრობაში – „სიკეთე, მყოფი, სიცოცხლე, გონება (სული, სხეული, მატერია)“. აღნიშნულ მოდელს დიონისე *ღვთაებრივი სახელების* მეხუთე თავში შეუპირისპირდება.

თავდაპირველად უნდა აღინიშნოს, რომ „მყოფი, სიცოცხლე, გონება“ ნეოპლატონური ტრიადის[873] მესამე წევრს დიონისე, როგორც ჩანს, ანაცვლებს „სიბრძნით“. მართალია, *ღვთაებრივი სახელების* მეშვიდე თავში „სიბრძნის“ გვერდით

---

[871] დიონისე აღნიშნულ კითხვას *d.n.* IV 35, 179, 14-18 პასაჟში მოკლე პასუხს სცემს, თუმცა ეს საკითხი, მისი მითითებით, განხილული უნდა ყოფილიყო მისივე ტრაქტატში, სახელწოდებით *სამართლიანი და საღმრთო მსჯავრის შესახებ*. ეს ტრაქტატი არ შემონახულა. შესაძლოა, მას არც ეარსება.

[872] შდრ. *Mt.* 7, 7-8 (დან., ციტ. N496). დიონისე, სავარაუდოდ, მათ შორის ამ ადგილზე უნდა მიუთითებდეს *d.n.* IV 35, 179, 16-ში. აქვე, ქრისტიან შეფერი, შესაბამის კვლევებში საყოველთაოდ დამკვიდრებული აზრისგან ფრთხილი გამოცალკევების კვალად, ასკვნის დიონისესთან, პროკლესა და მის ნაშრომ *De malorum subsistentia*-სთან შედარებით, ბოროტების შესახებ სწავლების ღრმა ტრანსფორმაციას, რომლის გაგებაც დიონისეს პროექტის მთლიანი კონტექსტის გარეშე შეუძლებელია. იხ. Schäfer 2006, 159-160. მიუხედავად იმისა, რომ ბოროტება საკუთრივ ჩვენ მიერ გამოყოფილ საკვლევ თემას არ წარმოადგენს, ვიზიარებთ შეფერის ხედვას და, ვფიქრობთ, რომ ეს, გარკვეულწილად, ჩვენს ზემო განმარტებაშიც იკითხება.

[873] სანიმუშოდ იხ. Procl. *Inst.* prop. 101.

განხილულია მისი მონათესავე ისეთი სახელები, როგორებიცაა, პირველ ყოვლისა, „გონება“, შემდეგ „სიტყვა“ („ლოგოსი“), „ჭეშმარიტება“ და „რწმენა“, ასევე ღმერთზე ერთგან საუბარია როგორც „ღვთაებრივ გონებაზე“ (θεῖος νοῦς. *d.n.* VII 2, 196, 12), თუმცა „სიბრძნის“ სახელი და ცნება უთუოდ გადამწყვეტია დიონისესთვის, მით უმეტეს, რომ „სიბრძნე“, განსხვავებით „გონებისგან“, მუდმივად „მყოფისა“ და „სიცოცხლის“ საფუძველმდებარე თეონიმებთან ერთადაა ნახსენები და მათთან საერთო კონტექსტში მოიაზრება. სავარაუდოდ, ეს ხდება შემდეგ მიზეზთა გამოისობით[874]: 1. ბიბლიური ტრადიციის გამოისობით: „სიბრძნის“ ცნება ბიბლიაში ღრმადაა დანერგილი და სათანადო მძლავრ ასოციაციებსაც იწვევს;[875] 2. თავად დიონისეს ანგელოლოგიური ტერმინოლოგიის გამოისობით: გონებად ყოფნა დიონისესთან ანგელოზებს მიეყენებათ, რის შესაბამისადაც აღნიშნული ცნება-ტერმინი უპირატესად ანგელოლოგიის სფეროს კუთვნილებაა; 3. პატრისტიკულ ტრადიციასთან შესატყვისობის სურვილის გამოისობით: საქმე ისაა, რომ, როგორც კვლევებშია შენიშნული,[876] *ღვთაებრივ სახელებში* ფიგურირებს ორი თეონიმური ტრიადა: „მყოფი, სიცოცხლე, სიბრძნე“ (5-6-7 თავები) და „სიბრძნე, ძალა, მშვიდობა“ (7-8-11 თავები). პირველი ნეოპლატონური გავლენითაა აღბეჭდილი, მეორე კი გრიგოლ ნოსელისგან[877] უნდა მომდინარეობდეს. ამგვარად, „სიბრძნის“ სახით დიონისეს სჭირდებოდა შუამავალი გარდამავალი რგოლი, რომელიც მოცემულ ორ ტრიადას ერთმანეთს გადააბამდა და უწყვეტლივ გააერთიანებდა.

პროკლესეული ვერტიკალური მიზეზობრივი იერარქიის გაუქმების თვალსაზრისით, საკვანძო მნიშვნელობისაა *ღვთაებრივი სახელების* მეხუთე თავის საწყისი პარაგრაფები, ვინაიდან აქ დიონისე „მყოფი, სიცოცხლე, გონება (უფრო სწორად, სიბრძნე)“ ტრიადის მისეულ გაგებას მთლიანობაში გადმოსცემს. მის

---

[874] იხ. ასევე Gersh 1978, 154.

[875] აქვე, „მყოფის“, „სიცოცხლისა“ და „სიბრძნის“ ღვთაებრივი სახელების ბიბლიური და პატრისტიკული (ასევე მანამდე ფილონ ალექსანდრიელისეული) წყაროებისთვის ჩვენ მიერ მოძიებული ადგილებიდან შდრ. ὄν. *Ex.* 3, 14; Ph. Alex. *Mut.* 7; *Somn.* II, 227; *Spec. Leg.* I, 28, 31, 53, 65, 309, 331-332; IV, 192; *Vit. Mos.* I, 75; 2, 67, 100, 132; Ath. *Ar.* III, 63; Bas. *Eun.* I, 10, 43-45; Gr. Naz. *or.* 28, 31, 13; 30, 18, 14-18; 34, 13, 3: Gr. Nyss. *hom. in Eccl.* // *GNO* V, 406, 3-17. ζωή. *Jes.* 26, 19ff.; 25, 8; *Pss.* 103, 29f.; *Jo.* 3, 15f; 14, 6. σοφία. *Pss.* 146, 5; *Pr.* 2, 6; 8, 1; *Dan.* 13, 42; *Jo.* 21, 17; *1 Cor.* 1, 25; *Col.* 2, 3; *Rom.* 11, 33; Or. *princ.* I, 2, 9; Gr. Nyss. *hex.* // *GNO* IV/1, 14, 17ff. ღმერთის როგორც ლოგოსის შესახებ შდრ. *Jo.* 1, 1f.; *Sap.* 18, 15. დიონისეს ფილოსოფიურ თეოლოგიაში სოფიასა და ლოგოსის გაგებისთვის იხ. Beierwaltes 2011, 207-234. ღვთის „სიკეთედ“ (ან „კეთილად“) მოხსენიების ბიბლიური წყაროებისთვის, უმთავრესად, იხ. *Mt.* 9, 17; 20, 15; *Mc.* 10, 18.

[876] von Ivánka 1964, 228-242; Gersh 1978, 154; Schäfer 2006, 177.

[877] გრიგოლის ტრიადა ქრისტოლოგიურია. იხ. Gr. Nyss. *de perf.* // *PG* 46, 251ff.

გაგებაში ვლინდება, ერთი მხრივ, მის მიერ ანტიკური ნეოპლატონური მეტაფიზიკისა და, კონკრეტულად, აღნიშნულ ტრიადაზე სწავლების ღრმა გაშინაგანება, ხოლო, მეორე მხრივ, ამ გაშინაგანების საფუძველზე ამოზრდილი უფლება შემდგომი სააზროვნო ქმნადობისა და გარდაქმნისა (μετα-ποιέω). ქვემოთ მითითებულ პარაგრაფებს თანმიმდევრულად განვიხილავთ.

დიონისეს მიხედვით, ღმერთისთვის „მყოფისა“ და „არსების“ წოდებით იგალობება ყოველი მყოფის მიმართ მისი – „ღმერთმთავრობითი არსებათდასაბამის“ – არსმქმნელი პროოდოსი (τὴν οὐσιοποιὸν εἰς τὰ ὄντα πάντα τῆς θεαρχικῆς οὐσιαρχίας πρόοδον. *d.n.* V 1, 180, 12-13), და არა ზეარსებითი არსება, რომელიც შეუცნობელია. ამასთან, მაშინ როდესაც „სიკეთის“ თეონიმი (θεωνυμία. „ღმრთისსახელობა“) ყოველივეს მიზეზის ყველა პროოდოსს სრულად გამოაჩინებს ან გამოხატავს (τὰς ὅλας τοῦ πάντων αἰτίου προόδους ἐκφαίνουσα. Ibid, 181, 1-2), რამეთუ ვრცელდება როგორც მყოფებზე, ასევე არმყოფებზე (εἰς τὰ ὄντα καὶ εἰς τὰ οὐκ ὄντα. Ibid, 2), „მყოფი“ განეფინება ყოველთა მყოფთა მიმართ (εἰς πάντα τὰ ὄντα ἐκτείνεται. Ibid, 3-4), „სიცოცხლე“ – ცოცხალთა მიმართ (εἰς πάντα τὰ ζῶντα. Ibid, 5), ხოლო „სიბრძნე“ – ყველა ნოერულ, ლოგიკურ და გრძნობად არსთა მიმართ (εἰς πάντα τὰ νοερὰ καὶ λογικὰ καὶ αἰσθητικά. Ibid, 5-6). მისახვედრია, რომ აქ დიონისე, პროკლესეული წესისამებრ, „სიკეთის“, „მყოფის“, „სიცოცხლისა“ და „სიბრძნის“ ცნებით მოცულობებს განსაზღვრავს, რაც, თავის მხრივ, მათ დაღმავალი რიგით განლაგებას განაპირობებს – ყველაზე ყოვლისმომცველიდან ნაკლებად ყოვლისმომცველამდე და საყოველთაომდე. ამ მხრივ, ცხადია, „სიკეთე“ დანარჩენებთან შედარებით უპირატესობას ფლობს, რადგან მოიცავს არათუ ყოველ მყოფს, არამედ არმყოფთაც კი, რაც უსახურ მატერიაზე უნდა მიანიშნებდეს. ამასთანავე, შესამჩნევია, რომ „სიბრძნე“ დიონისესთან პროკლესეულ „გონებასა“ და „სულს“ აერთიანებს, ვინაიდან იგი განივრცობა არა მარტო წმინდად გონიერ, არამედ მსჯელობისა და გრძნობადი აღქმის უნარებით დაჯილდოებულ არსთა მიმართაც (ესენი არიან ანგელოზები, ადამიანები და ცხოველები).[878]

განსახილველი თავის მეორე დანაყოფის დასაწყისში დიონისე აზუსტებს, რომ მის სიტყვას (ლოგოსს) ზემოთქმულთა გალობისას წინაგანმგებლობის (აქ პროოდოსი

[878] ასევე შდრ. *d.n.* VII 2, 196, 1-3 (დან., ციტ. N497).

პირველი დანაყოფიდან πρόνοια-თი ნაცვლება) განმასაჩინოებელი ღვთაებრივი სახელები (თეონიმები) სურს (ποθεῖ τὰς τῆς προνοίας ἐκφαντορικὰς θεωνυμίας. *d.n.* V 2, 181, 7-8). სიტყვა უგალობს გამოცხადებულ კეთილმოქმედ განგებას (τὴν ἐκπεφασμένην ἀγαθοποιὸν πρόνοιαν. Ibid, 11-12) – ყოველი სიკეთის მიზეზს (πάντων ἀγαθῶν αἰτίαν. Ibid, 12-13), ასევე მყოფს, სიცოცხლესა და სიბრძნეს, როგორც არსმქმნელ, ცხოველმყოფელ და სიბრძნის მომცემელ მიზეზს (τὴν οὐσιοποιὸν καὶ ζωοποιὸν καὶ σοφοδότιν αἰτίαν. Ibid, 13-14) მათსას, რომლებიც მიმღებელნი არიან (μετειληφότων. Ibid, 15) არსების, სიცოცხლის, გონების, სიტყვისა (აგრეთვე განსჯისა) და გრძნობის. ყურადღება უნდა გამახვილდეს აქ მიზეზის ცნების შემოსვლაზე ჯერ სიკეთესთან, ხოლო შემდეგ დანარჩენებთან კავშირში, რამაც შეიძლება აღძრას შთაბეჭდილება, რომ სიკეთე, მყოფი, სიცოცხლე და სიბრძნე, როგორც პროკლეს მეტაფიზიკაში, რეალობის სხვადასხვა დონეებსა და რანგის მიზეზებს წარმოადგენენ. დიონისე ამას მომენტალურად აქარწყლებს. მისი მტკიცებით, ის არ ამბობს, რომ სიკეთე, მყოფი, სიცოცხლე და სიბრძნე სხვადასხვაა, არც ბევრ მიზეზსა და ერთი მეორის არსად მომყვანებელ, აღმატებით და დაქვეითებულ ღვთაებებს გულისხმობს, არამედ ერთი ღმერთისად დაამტკიცებს ყოველ კეთილ პროოდოსს და ასევე ერთი ღმერთის სახელებად იტყვის მის მიერ ნაგალობევ ღვთაებრივ სახელებს, რომელთაგან ერთი (ეს „სიკეთეა“) ღვთის ყოვლად წინაგანმგებლობას ყოფს საჩინოდ, დანარჩენები კი, შესაბამისი მეტ-ნაკლებობით, ღვთის უფრო ზოგად და კერძო პრონოიებს განაცხადებენ.[879] ვფიქრობთ აქედან ნათელია შემდეგი: 1. „სიკეთე – მყოფი – სიცოცხლე – სიბრძნე“ მიზეზთა და საწყისთა იერარქია კვაზი-იერარქიაა. არ არსებობენ ასეთი საწყისები და მიზეზები, არამედ არსებობს ერთი, რომელიც ამათ, როგორც ჩვენთვის ცნობილთა, მეშვეობით უნდა განგვიცხადებდეს თავს, თუმცა თავისთავად მათზე და ყოველივეზე აღმატებულია; 2. დიონისესთან შენარჩუნებულია „სიკეთე – მყოფი – სიცოცხლე – სიბრძნე“ მიმდევრობა და ის ცნებით-ლოგიკური პრიმატი, რომელსაც მოცემულ მიმდევრობაში ყოველი წინა მომდევნოზე ფლობს, მაგრამ რეალურ ასახვას, ანუ ჰიპოსტასების ფორმით გათავისთავადებას, ეს ვერ ჰპოვებს. ყოველი მათგანი ერთი ღმერთის სახელები და ატრიბუტებია, რომლებიც მას მის მიზეზობრივ

[879] იხ. *d.n.* V 2, 181, 16-21 (დან., ციტ. N498).

მოქმედებაში უნდა ჰყოფდნენ საჩინოდ: ყოვლად და მეტ-ნაკლები ზოგადობითა და კერძოობით.

მესამე დანაყოფი (*d.n.* V 3, 182, 1-16) მეტად საინტერესოა, რადგან დიონისე ცდილობს სინამდვილის წესრიგის ორი მოდელი – მისეული, უფრო სწორად, საერთო პატრისტიკული, რომელიც მეოთხე თავის დასაწყისში წარმოადგინა, და პროკლესეული გავლენით აღბეჭდილი, რომელიც მეხუთე თავის დასაწყისშივე, თავისი გაგებით, შეასწორა და გარდაქმნა, ერთმანეთთან შეაჯეროს. პირველ შემთხვევაში, თუ აბსტრაქციას მოვახდენთ, მოდელი ასეთია: სიბრძნე (ანგელოზები, ადამიანები, ცხოველები) – სიცოცხლე (მცენარეები) – მყოფი (უსულო და უსიცოცხლო არსებები), მაშინ როდესაც მეორე შემთხვევაში ყველაფერი უკუღმა დგება (პირიქით, მარტივიდან რთულისკენ), როგორც: მყოფი – სიცოცხლე – სიბრძნე (გონება). ამიტომაც, ისმის კითხვა, თუ მყოფი სიცოცხლის იქით განიჭება (ὑπερεκτεινομένης), ანუ, მასზე ფართოა, სიცოცხლე კი – სიბრძნის, როგორ ხდება, რომ ცოცხლები მყოფებზე მაღლა დგანან, ცოცხლებს, თავის მხრივ, აღემატებიან გრძნობადნი, ამ უკანასკნელთ – სიტყვიერნი, სიტყვიერთ კი – წმინდა გონებანი, რომლებიც ღვთის გარშემო არიან და მეტად უახლოვდებიან მას; ისინი ხომ, რომლებიც ღვთისგან უფრო დიდ ნიჭებს ეზიარებიან და უმჯობესნი არიან, დანარჩენებსაც უნდა გარდაემატებოდნენ. დიონისე პასუხს მალევე იძლევა. მისი თქმით, ეს კითხვა სამართლიანი იქნებოდა, ნოერულები (ე.ი. ანგელოზები) უარსოებად რომ მიგვეჩნია, რასაც მოკლედ ანგელოზური ყოფიერებისა და სიცოცხლის აღწერა მოსდევს. ღვთაებრივი გონებები დანარჩენ მყოფებზე მაღლა არიან, ცოცხლობენ ყველა ცოცხალი არსების ზევით, აზროვნებენ და შეიმეცნებენ გრძნობასა და განსჯაზე მაღლა, ყოველ მყოფზე უფრო ესწრაფვიან და ეზიარებიან მშვენიერსა და კეთილს, რის გამოც მეტად არიან სიკეთის მახლობლად, მისი უფროის მაზიარებელნი და უმეტეს ნიჭთა მიმღებნი. ანალოგიურად, სიტყვიერნი, როგორც ლოგოსის უპირატესად მომხვეჭელნი (πλεονεκτοῦντα τῇ περισσείᾳ τοῦ λόγου. Ibid, 13), აღემატებიან გრძნობადებს და ა.შ. საბოლოოდ, დიონისეს თვალსაზრისი შემდეგში მდგომარეობს: ჭეშმარიტია, რომ ისინი, რომლებიც უფრო მეტად ეზიარებიან ერთ და ნიჭგანუზომელ ღმერთს, მისდამი უმახლობელეს და უსაღმრთოესნი არიან (დანარჩენებთან შედარებით).[880] აქ

[880] *d.n.* V 3, 182, 14-16 (დან., ციტ. N499).

გადამწყვეტია კვლავაც გამოკვეთა იმისა, რომ დიონისეს იერარქიაში „უმახლობელესნი და უსაღმრთოესნი“ კონკრეტულ-ერთეულ არსებათა სიმრავლეს, და არა რთულიდან მარტივისკენ აღმავალი ზოგადობის წესით რეალიზებულ მონადებს – მიზეზებსა და საწყისებს, წარმოადგენენ. მათ, როგორც ზენათა, შორის დატევნილი ყოფიერების, სიცოცხლისა და სიბრძნის ხარისხი უმაღლესია; რაც უფრო დაბლა ვეშვებით, ღვთის ეს ნიჭები უფრო და უფრო „იწრიტება“ – ყველაზე ღრმად და აგრეთვე ვრცლად კი (გარდა სიკეთისა) ყოფნა გაატანს (მყოფთა რიცხვი მეტია, ვთქვათ, ცოცხალთა რიცხვზე). ამაშია მისი რეალური გამორჩეული ონტოლოგიური უპირატესობა[881], თუ ასეთი უნდა არსებობდეს, თუმცა ყოფნის, სიცოცხლისა და სიბრძნის მონადები ღვთისგან განყოფით, დამოუკიდებლად არ არსებობენ.

ჩვენს ყურადღებას იმსახურებს ისიც, რომ თუ პროკლესთან „მყოფი, სიცოცხლე, გონება“ ტრიადის ფარგლებში მყოფი „საზღვარი, უსაზღვროება, ნარევი“ ამოსავალი ტრიადიდან განსაკუთრებით საზღვრის შთამომავალია, რაც ნიშნავს, რომ საზღვრის, ტრიადის პირველი წევრის, დომინაციით რეალიზებული სინთეზის შედეგს წარმოადგენს და, შესაბამისად, მასთან ჰპოვებს უპირატეს ნათესაობას, ანალოგიურად, სიცოცხლე უსაზღვროების წყობას ეკუთვნის, გონება კი საკუთრივ ნარევის ან ერთიანის გვარისაა, დიონისესთან „მყოფი“, „სიცოცხლე“, „სიბრძნე“ (გონება), ისევე როგორც სხვა სახელთაგან თითოეული დანამდვილებით მთლიან სამებას (და არა ექსკლუზიურად სამების რომელიმე წევრს) მიემართება და მთლიანი სამების, როგორც ერთი ღვთაების, ყოველივეს ერთადერთი საწყისისა და მიზეზის, გარეშე მიზეზობრივი მოქმედების გამოხატვას ემსახურება, მის პირთა შორის ცალკეული ფუნქციების გადანაწილების გარეშე.[882] ამგვარად, პირველ ყოვლისა, სამყაროსეულ ქმნადობაში შესრულებული კონკრეტული მოქმედების ღირებულებიდან და მნიშვნელობიდან გამომდინარე, უკუგდებულია სამების პირთა ერთმანეთთან სუბორდინაციულ-იერარქიულ მიმართებაში ჩაყენების, ფაქტობრივად, ყველა შესაძლებლობა, რითაც სამება მაქსიმალურად შედუღაბდება თავის ერთობაში, ხოლო, მეორე მხრივ, მოცემულ

[881] შდრ. *d.n.* V 6, 182, 17-18 (დან., ციტ. N500).

[882] გამონაკლისს წარმოადგენს ქრისტეს განსხეულება, რომელიც სამების მეორე პირს, ძე ღმერთს, მიეწერება (იხ. *d.n.* II 6), სამყაროს შექმნის თვალსაზრისით კი სამების მოქმედება და ნება განუყოფელია. აქ დიონისე, რა თქმა უნდა, აგრძელებს აღმოსავლურ ქრისტიანულ ტრინიტარულ სწავლებას. შდრ. მაგ. Gr. Naz. *or.* 20, 7, 70, 3-5 (დან., ციტ. N501). აქვე, გრიგოლის ნაზიანზელის დამოწმებული სიტყვის ლექსიკისთვის იხ. დოლიძე, ქირია 2016-17, 524-558.

შემთხვევაში, თვითონ მყოფის, სიცოცხლისა და სიბრძნის (გონების) განუყოფელი ერთობა მიიღწევა. ვფიქრობთ, არეოპაგიტული კორპუსის ავტორი, აღნიშნული თვალსაზრისით, არა მხოლოდ ქრისტიანულ თეოლოგიურ ტრადიციას მისდევს, არამედ ათენის ნეოპლატონური სკოლის ერთ-ერთ უკანასკნელ წარმომადგენელ დამასკიოსსაც ეხმიანება. კონკრეტულად, იგი აკმაყოფილებს დამასკიოსის იმ სიღრმისეულ მოთხოვნილებას, რომლიდანაც, როგორც თავის ადგილას უკვე წარმოვაჩინეთ, დამასკიოსის მიერ პროკლეს შესაბამისი სწავლების კრიტიკა ამოდიოდა.[883] აღსანიშნავია, რომ სახელები „საზღვარი“ და „უსაზღვრობაც“ დიონისესთან ასევე მთელ ღვთაებაზე ვრცელდება.[884] *ღვთაებრივი სახელების* მეორე თავის პირველივე დანაყოფში ხაზი ესმის, რომ ყოველი ღვთივმშვენიერი სახელი ღვთისა არა ნაწილობრივ, არამედ მთლიან ღვთაებას მიემართება.[885] ისინი უნდა გულისხმავყოთ დაუნაწევრებლად, აბსოლუტურად, უპირობოდ და მთლიანად (ἀμερῶς, ἀπολύτως, ἀπαρατηρήτως, ὁλικῶς); წინააღმდეგ შემთხვევაში მავანი მკრეხელობს და ზეშთაერთობითი ერთობის უწესოებით განჭრას კადრულობს.[886] დიონისეს მაგალითად მოჰყავს ცხოველმყოფელობა, რომელიც ფუნქციურად სრულ ღვთაებაზე აღიყვანება, ერთი რომელიმე ჰიპოსტასის მიმართ კი კერძოდ და განსაკუთრებით არ მძლავრობს.[887] საზოგადოდ, აქვე უნდა ითქვას, რომ ეს საკითხი, ისევე როგორც ტრინიტარული თემატიკა, თავად დიონისეს მითითებისამებრ,[888] ფართოდ მის სხვა ნაშრომში (*თეოლოგიურ განწესებებში*) უნდა ყოფილიყო განხილული, ხოლო *ღვთაებრივ სახელებში* ავტორი მას მოკლედ, მაგრამ მტკიცედ და გადაწყვეტილად მოხაზავს.

დასასრულ, განვიხილავთ *ღვთაებრივი სახელების* მეხუთე თავის მეხუთე პარაგრაფს, რომელიც ამავდროულად დისერტაციის მომდევნო განყოფილებაზე

---

[883] თუმცა, დიონისესთან სამების პირთა შეურევნელ ერთობასა და, ზოგადად, დიაკრიტიკულ მომენტზე, როგორც მოსალოდნელია, აღმოსავლური ტრინიტარული თეოლოგიური ტრადიციის კვალად, უფრო დიდი აქცენტი მოდის, ვიდრე ამას დამასკიოსი დაუშვებდა. იხ. *d.n.* II 4, 127, 3-4; 127, 16–128, 1; 6, 130, 12-13 (დან., ციტ. N502-504). სამების პირთა ერთობისა და, ამავდროულად, განყოფის გასაჩინოება სამი ლამპრის ნათლის მაგალითზე ხდება. შდრ. Gr. Naz. *or.* 31, 9, 292, 13-15; 17-18; 31, 28, 330, 1-5. ასევე შდრ. Procl. *in Prm.* VI, 1048, 16-20 (დან., ციტ. N77).

[884] შდრ. მაგ. *d.n.* IV 7, 152, 4-5: πέρας πάντων. I 1, 109, 10-11 (დან., ციტ. N505).

[885] *d.n.* II 1, 122, 6-8 (დან., ციტ. N506). ასევე იხ. *d.n.* II 11, 137, 8-13.

[886] *d.n.* II 1, 122, 11-13 (დან., ციტ. N507). სამების პირთაშორისი ერთობის საბუთად დიონისე იმოწმებს, მათ შორის, *Jo.* 10, 30 და 16, 15 მუხლებს (დან., ციტ. N508-509).

[887] *d.n.* II 1, 123, 6-12.

[888] *d.n.* II 1, 124, 12-15.

გადასასვლელად შეგვამზადებს. საჭირბოროტოა ის, რომ დიონისე აქ მყოფთა საწყისებს (αἱ ἀρχαὶ τῶν ὄντων. *d.n.* V 5, 184, 6-7)[889] ახსენებს მრავლობით რიცხვში. მსჯელობა ვრცელია, ამიტომ, ქვემოთ ეტაპობრივად ვკონცენტრირდებით საჭირო ეპიზოდებზე.

d.n. V 5, 183, 18–184, 1:[890] დიონისეს მიხედვით, ღვთის სხვა ზიარებათაგან უწინარესია ყოფნა, რაც გასაგებია. თუმცა, აქ დიონისე „ყოფნის“, „სიცოცხლისა“ და „სიბრძნის“ გათავისთავადებას თუ გათვითებას ახდენს, როდესაც მათ წინ დაურთავს αὐτο- პრეფიქსს. შესაბამისად, შემოდის აქამდე უცნობი ტერმინები: αὐτὸ τὸ εἶναι,[891] αὐτοζωή და αὐτοσοφία. სახელდობრ, დიონისეს თქმით, არსებობს თავისთავად ყოფნა, რომელიც თვითსიცოცხლეზე უპირატესია (πρεσβύτερον. πρέσβυς ნიშნავს „ძველს“ და „მოხუცებულსაც“), ასევე არის ღვთაებრივი თვითსიბრძნე, თვითმსგავსება და სხვანი, რომელთაც მყოფნი ეზიარებიან. ყველა ამათზე წინ ისინი ყოფნას ეზიარებიან; მეტიც, ყველაფერი თავისთავადი, რასაც მყოფნი ეზიარებიან, თავისთავად ყოფნას ეზიარება, და არ არის მყოფი, რომლის არსება და მარადისობა (αἰών. „საუკუნე“) თვითყოფნა რომ არ იყოს. აქედან, ჩვენი მხრივ, ვასკვნით თავისთავადი ყოფნის პირველადობას არა მხოლოდ მყოფთა, არამედ სხვა თავისთავად მოცემულობებთან, რომელთაც დიონისე ზიარებებს უწოდებს, მიმართებითაც.

d.n. V 5, 184, 2-7:[892] წინამდებარე მონაკვეთი სიტყვასიტყვით იხსნება ამგვარად: „ალბათ, ყველა სხვაზე დასაბამიერად (ἀρχηγικώτερον) ღმერთი როგორც მყოფი მის სხვა ნიჭთაგან უპირატესიდან იგალობება“. დიონისეს თქმით, ღმერთი – წინარეყოფნა და ზეყოფნა – თავისთავად ყოფნასაც აღემატება; თავისთავადი ყოფნა მან (ღმერთმა) წინარეწარმოაარსა და თავად ყოფნით (შემდეგ) წარმოაარსა ყოველივე, რაც კი რამენაირად მყოფია. მყოფთა ყოველი საწყისი ეზიარება ყოფნას, რამეთუ ისინი ჯერ მყოფობენ და შემდეგ საწყისნი არიან. აქ ყურადღებამისაქცევი და ასევე პრობლემურია მყოფთა საწყისებისა და, უმთავრესად, თავისთავადი ყოფნის პირველადი არსებობის თუ წარმოარსების ფაქტი მყოფებთან შედარებით.

---

[889] ასევე გასათვალისწინებელია შემდეგი ადგილები: *d.n.* II 10, 134, 14-15; IV 10, 155, 1-3; V 6, 184, 19; V 7, 185, 19; V 8, 187, 14.

[890] იხ. *d.n.* V 5, 183, 18–184, 1 (დან., ციტ. N510).

[891] ასევე გვხვდება ფორმა αὐτοεῖναι. იხ. *d.n.* VI 1, 191, 1; XI 6, 221, 3. 6. 13. ტერმინის გამოყენებისთვის შდრ. *(Anon.) in Prm.* Fr. 5, XII, 22-29; Procl. *in R.* I, 239, 13; II, 361, 17; *Theol. Plat.* II 6, 51, 1; *in Prm.* 1010, 29; *in Ti.* II, 88, 3; III, 212, 21; *De mal. subst.* 8, 12.

[892] *d.n.* V 5, 184, 2-7 (დან., ციტ. N511).

d.n. V 5, 184, 8-16:[893] აქ დიონისე მიმართავს თავის ადრესატს, თუ ნებავს, ცოცხალთა როგორც ცოცხალთა საწყისზე ითქვას, რომ თვითსიცოცხლეა, მსგავსთა როგორც მსგავსთა საწყისზე – რომ თვითმსგავსებაა, ერთიანთა როგორც ერთიანთა საწყისზე – რომ თვითერთიანობაა, განწესებულთა როგორც განწესებულთა საწყისზე – რომ თვითწესია და სხვათა, რაოდენიც ამათგან ეზიარებიან ერთ-ერთს, ორს ან მრავალს და შესაბამისადვე განისაზღვრებიან, მაშინ აღმოაჩენს, რომ თვითზიარებანი თავდაპირველად ყოფნას ეზიარებიან და ყოფნის კვალად არიან პირველად, შემდეგ კი არიან ამისა და ამის საწყისები და, ამდენად, ამისა და ამისგან ნაზიარებნიც. საბოლოოდ, თუ თვითზიარებანი არსებობენ ყოფნასთან ზიარებით, უფრო მეტად ეს ითქმის მათზე, რომლებიც ამათ ეზიარებიან.

ზემოგადმოცემულიდან ცხადია შემდეგი: 1. „მყოფთა საწყისები“ იგივეა, რაც „თვითზიარებანი“; 2. კონკრეტულად, დიონისე აღიარებს თვითყოფნას, თვითსიცოცხლეს, თვითსიბრძნეს და ა.შ.; 3. მყოფები თვითყოფნასთან ზიარებით არიან განსაზღვრულნი, ანალოგიურად, ცოცხალნი – თვითსიცოცხლესთან, გონიერნი, სიტყვიერნი და გრძნობადნი კი – თვითსიბრძნესთან; 4. რამდენადაც თვითყოფნა ამათ შორის ყველაზე ყოვლისმომცველია, მას ეზიარებიან არა მარტო მყოფნი, არამედ ცოცხალნი და, ავიღოთ, გრძნობადნიც, რაც მარტივად ნიშნავს, რომ ყოველი ცოცხალი და გრძნობადი, ამავდროულად, აუცილებლად მყოფია; 5. თვითყოფნას, ამასთან, დანარჩენი თვითზიარებანიც ეზიარებიან, რაც მის უპირატეს მდგომარეობას განაპირობებს სხვა საწყისებსა თუ თვითზიარებებს შორის.

იმას, თუ რა მიმართება არსებობს ღმერთს (რომელიც, სხვათა შორის, „მყოფად“, „სიცოცხლედ“ და „სიბრძნედ“ იწოდება) და ზემოაღნიშნულ საწყისებს, იმავე თვითზიარებებს, შორის, ასევე მათ მეტაფიზიკურ სტატუსს, საკუთრივ პროკლესეულ ჰენადებთან კავშირის თვალსაზრისით, მომდევნო განყოფილებაში გამოვიკვლევთ. მანამდე კი, როგორც დავინახეთ, თუ დამასკიოსთან შეიმჩნეოდა ტენდენცია, უზენაესი ერთის გადმოსახედიდან, მიზეზობრივ ჰიპოსტასთა იერარქიის რელატივაციისა, დიონისესთან მყოფი – სიცოცხლე – გონება (სიბრძნე) მიზეზობრივ ჰიპოსტასთა იერარქია უკვე აღარ არსებობს, სავარაუდოდ, გამომდინარე იქიდან, რომ მისეული პერსპექტივა არის თეოცენტრულ ხედვასთან მაქსიმალურად უფრო

[893] *d.n.* V 5, 184, 8-16 (დან., ციტ. N512).

მიახლოებული, და არა ადამიანურ ამქვეყნიურ სიბრძნესთან. სხვაგვარად, მისეულ ტრანსფორმაციაში იგი უნდა ახორციელებდეს პავლესეულ „ღვთის სიბრძნეს“ (ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ. *1 Cor.* 1, 21).

3.5 ჰენადები

3.5.1 ზოგადი მიმოხილვა

დიონისესთან ჰენადებზე სწავლების რეცეფციასთან დაკავშირებით ყველაზე ფართოდაა გავრცელებული თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც პროკლესეულ ჰენადებს დიონისემ თავის სისტემაში ადგილი ანგელოლოგიის სფეროში (ანგელოზთა სახით) მიუჩინა. ეს თვალსაზრისი ახალი დროის მეცნიერებაში თავდაპირველად შელდონ-უილიამის მიერ იქნა განვითარებული 1972 წლის პუბლიკაციაში[894] და, მის კვალად, შემდგომ ჯონ დილონმაც[895] გაიზიარა. თუმცა, ამით საკითხი არ ამოიწურება.

1976 წელს გამოქვეყნებულ მონოგრაფიაში ბრონსმა არეოპაგიტულ კორპუსში „მყოფთა საწყისების“ წარმომავლობა ჰენადების პროკლესეულ გაგებას დაუკავშირა.[896] „მყოფთა საწყისები“, რომლებიც კორპუსში სულ რაღაც ორჯერ არიან მოხსენიებულნი, ბრონსის მიხედვით, ჰენადებთან არა მხოლოდ ფუნქციას, არამედ ონტოლოგიურ მდებარეობასაც იზიარებენ. ისინი წარმოდგებიან დამაკავშირებლებად სრულიად ტრანსცენდენტურ ერთს, ინტელიგიბილურებსა და მყოფებს შორის. ბრონსი მათ „ღმერთის იდეალურ სიმრავლედ“ სახავს.

ფრანგი მკვლევარი იზაბელ დე ანდია, ალბათ, მკვლევართა შორის დიონისესთან ჰენადების ყველაზე ფართო რეცეფციას აღიარებს. არეოპაგიტულ კორპუსში ჰენადების კვალის ძიების არეალებად მას მიაჩნია არა ოდენ ანგელოზები და აგრეთვე მყოფთა საწყისები, არამედ ეროტების შესახებ სწავლება[897] *ღვთაებრივი სახელების* მეოთხე თავიდან, რომელსაც დიონისე თავის მასწავლებელ იეროთეოსს მიაწერს, და იმავე შრომის მეორე თავში მოკლედ გადმოცემული მოძღვრება წმინდა სამების შესახებ.[898] ამ უკანასკნელ ორივე შემთხვევაში ჰენადები დიონისეს მსჯელობის უკანა

[894] Sheldon-Williams 1972, 65-71.
[895] Wear und Dillon 2007, 73; Dillon 2014, 119.
[896] Brons 1976, 144-167.
[897] იხ. *d.n.* IV 16, 161, 6-11 (დან., ციტ. N513). აქვე, სიყვარულის დიონისესეულ ცნებასთან როგორც ჰენადებზე პროკლეს სწავლების ტრანსლაციასთან დაკავშირებით აგრეთვე იხ. Rohstock 2023, 189-196.
[898] De Andia 1996, 145-164; 49-53. ამასთან, დიონისეს ტრინიტარულ თეოლოგიაზე ნეოპლატონური და პატრისტიკული გავლენების თვალსაზრისით იხ. Eadem 1997, 278-301. სხვა მკვლევარი, სახელდობრ ლანკილა, ყურადღებას აქცევს *ღვთაებრივი სახელების* II 7, 132, 1-4 მონაკვეთს, რომელშიც საუბარია

ფონს უნდა ქმნიდეს. თუმცა, ყოველივე ამასთან ერთად დე ანდია აღნიშნავს, რომ დიონისე ნეოპლატონური სამყაროს შუამავალთა სიმრავლეს ანგრევს.[899]

ფინელი მკვლევრის ტუომო ლანკილას ყურადღების ცენტრში ბოლო პერიოდში (2014) ექცევა დიონისეს თვითზიარებანი, რომლებიც, მისი განმარტებით, პროკლესეულ ჰენადებს უკავშირდებიან. მისთვის მნიშვნელოვანია, რომ დიონისე ერთმანეთისგან განასხვავებს უზიარებელ პირველ ღმერთსა და ღვთაებრივი ზიარებების, ე.ი. ჰენადურ სფეროს.[900] ამას გარდა, ლანკილა მკვლევართა შორის, რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, ერთადერთია, ვინც ჰენადების თეორიის რეცეფციის კუთხით დამასკიოსსა და დიონისეს შორის მსგავსებას აღნიშნავს. პროკლესგან განსხვავებით, დიონისე უფრო მეტად ხაზს უსვამს ჰენადების განუყოფელ ერთობას, ვიდრე მათი ცალკეული კლასების გამოშლას. მარტივი შესამჩნევია, რომ ეს მას ქრისტიანულ პოზიციასთან აახლოებს, თუმცა, ლანკილას ვარაუდით, ეს ასევე მოგვაგონებს მიდრეკილებას, რომელიც უკვე პროკლეს ჰენადოლოგიის დამასკიოსისეულ რეცეფციასა და რევიზიაში შეინიშნება.[901] უნდა ითქვას, რომ თავად მკვლევარს დამასკიოსთან პროკლეს ჰენადოლოგიის რეცეფცია შესწავლილი არ აქვს, რაზეც მის განსახილველ სტატიაში შესაბამისი დამოწმებების არარსებობაც მეტყველებს. ამდენად, მისი ვარაუდი, რომელსაც ჩვენც ვიზიარებთ, ვარაუდადვე რჩება და სათანადო დასაბუთებას ვერ ჰპოვებს. წინამდებარე კვლევაში, ამ მხრივ, ვითარება შეცვლილია.

ბოლოს უნდა გამოიყოს სულ ახლახან (2023) გამოსული ნაშრომი მაქს როშტოკისა, რომელშიც მკვლევარი, მისივე შეგნებით, დიონისესთან ჰენადებზე პროკლესეული სწავლების რეცეფციის, უკეთ ტრანსფორმაციის, საყოველთაოდ დამკვიდრებულისგან განსხვავებულ, ალტერნატიულ განმარტებას წარმოადგენს.[902] ხედვა, რომლის თანახმადაც მხოლოდ ანგელოზებზე სწავლება უნდა უმადლოდეს თავის წარმოშობას ჰენადების თეორიას, მას ზედმეტად რედუქციონისტულად და კვლევებში

ძესა და სულიწმინდაზე როგორც ღმრთივ-მცენარე მორჩებზე, თითქოს ყვავილებსა და ზეარსებით სინათლეებზე (βλαστοὶ θεόφυτοι καὶ οἷον ἄνθη καὶ ὑπερούσια φώτα. *d.n.* II 7, 132, 2-3). ლანკილას თვალსაზრისით, აქ დიონისე პროკლეს ჩვეულ ჰენადოლოგიურ ტერმინოლოგიას ითვისებს (2014, 75).

[899] De Andia 1996, 100.

[900] Lankila 2014, 77-78. აქვე, *ღვთაებრივ სახელებში* საგანგებოდ ზიარების გაგებისთვის იხ. Carroll 1981.

[901] Lankila 2014, 75.

[902] Rohstock 2023, 181-196.

უსამართლოდ გავრცელებულად მიაჩნია.[903] ნაცვლად ამისა იგი ამტკიცებს, რომ დიონისემ ჰენადებზე სწავლების გარკვეული ასპექტები გარდაქმნა და აბსოლუტის გაგებაზე გადაიტანა.[904] როშტოკის მსგავსად, ჩვენც შევიცნობთ შინაარსობრივ თანხვედრას ჰენადებზე პროკლეს სწავლებასა და აბსოლუტზე დიონისეს განაზრებებს შორის, თუმცა საჭიროდ მიგვაჩნია საკითხის უფრო დიფერენცირებული გადაწყვეტა, რის კვალადაც საკუთრივ ჩვენი პოზიცია არსებითად ამგვარად ჩამოყალიბდება: თავიანთი ღვთაებრივი და მიზეზობრივ-შემოქმედებითი ფუნქციების გათვალისწინებით (კაუზალურ-ფუნქციურად), რაც, პირველ ყოვლისა, მყოფთა წარმოებასა და განსაზღვრებას გულისხმობს, ჰენადების ჰორიზონტი დიონისეს მონოთეისტური და მონოკაუზალური სისტემის ფარგლებში თვითონ აბსოლუტად (და არა დამოუკიდებელ ღმერთებად და მიზეზებად) უნდა ყოფილიყო გაგებული; ჰიპოსტასური თვალსაზრისით კი ჰენადები, როგორც აბსოლუტთან ყველაზე მჭიდროდ დაახლოებული ჰიპოსტასნი[905] და წმინდა გონებანი, ანგელოზურ არსებებად შეიძლებოდა გარდაქმნილიყვნენ.[906]

როშტოკი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს დიონისესთან პრონოიას (განგების)[907], რომელიც პროკლესთან ჰენადების მოქმედების სფეროდ იყო გააზრებული, დიდ დატვირთვაზე (მით უმეტეს, ბოროტების პრობლემატიკის ჭრილში, კონკრეტულად, როგორ უთავსდება ერთმანეთს ღვთაებრივი განგება და ბოროტება). ჩვენი მხრივ, დავძენთ, რომ ამავე კონტექსტში აუცილებელად აღსანიშნავია ღვთაებრივ სახელთა თეორიის განვითარებისას დიონისესთვის *პლატონური თეოლოგიის* პირველი წიგნის 13-29 თავების მნიშვნელოვანი როლი,

[903] Rohstock 2023, 191, სქ. 523.
[904] Rohstock 2023, 191; 195.
[905] შდრ. პეტრ. *განმ.* 119, 159, 25: „პირველთა ერთთა, ვითარ უმახლობელსთა ხატთა ერთისათა“. Ibid, 27-28: „რამეთუ სრულებით კეთილობა არიან, პირველნი ხატნი ერთისა და კეთილობისანი“.
[906] Kiria 2024.
[907] Πρόνοια. Dion. Ar. *d.n.* 117, 12; 120, 4.7.10; 138, 4; 144, 20; 152, 16; 153, 6; 158, 17; 159, 1.11; 161, 3; 163, 4; 178, 3.7.12.13-16; 180, 4; 181, 7.12.20; 220, 8; 221, 8; 223, 10; 225, 1.3.12; *c.h.* 8, 13; 20, 14; 32, 11; 39, 1.6.12.21; 46, 1; 55, 11; 59, 1; *e.h.* 91, 10; 92, 7; *ep.* 8, 182, 5; 9, 195, 2; 200, 6; 202, 2.8; 203, 1. აქ, ცხადია, არ უნდა გამოირიცხოს პატრისტიკული გავლენები. აღმოსავლურ და დასავლურ პატრისტიკულ თეოლოგიაში (მათ შორის იუსტინე მარტვილთან, ორიგენესა და კაპადოკიელებთან, ისევე როგორც დასავლეთში ამბროსი მილანელთან, ავგუსტინესა და ბოეთიუსთან) ღვთის განგებისათვის იხ. Mali, Emmenegger et al. 2019. პრონოია (განგება) ანტიკურ აზროვნებაშიც ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი გაგება იყო. აღსანიშნავია, რომ პროკლესგან განსხვავებით, პლოტინთან განგება ჩართული იყო არა უზენაესი ერთის სფეროში, არამედ გონებასა და სულს მიეწერებოდა. პროკლემ ის ჰენადებს მიაკუთვნა. იხ. Beierwaltes 1976, 88-111; ალექსიძე 2019, 153-164.

რომლებშიც პროკლე, პლატონის დიალოგებზე (უმთავრესად, *კანონები*, *სახელმწიფო*, *ფედროსი* და *ფედონი*) დაყრდნობით, ჰენადების (ღმერთების) მახასიათებლებს წარმოადგენს. პროკლეს მიერ ჩამოთვლილი ღვთაებრივი ატრიბუტები ამგვარად გამოიყურება: ექსისტენცია (ὕπαρξις), განგება (πρόνοια. I 15 თავი), სამართლიანობა, სიკეთე, უცვლელობა, სიმარტივე, ჭეშმარიტება, სიბრძნე, მშვენიერება, სიყვარული, რწმენა, ღვთაებრიობა, უკვდავება, გონითსაწვდომობა, ერთგვაროვნება, ურღვევობა, მუდმივობა და უშობელობა. თვალშისაცემია ამ ჩამონათვალში ზემყოფი ჰენადებისადმი ზოგიერთი ისეთი სახელის მიყენება, რომლებიც მყოფის დონეზე დამოუკიდებელი ჰიპოსტასების სახით არიან მოცემულნი და თითქოს ჰენადებს აღარ უნდა მიეწერებოდნენ. ავიღოთ, მაგალითად, *ფედონიდან* (*Phd.* 80 a10–b6) მომდინარე ღვთაებრივი ატრიბუტი გონითსაწვდომობა. გასაგებია ღმერთების ფუნდამენტურ მახასიათებლად პრონოიას გამოყვანა, ვინაიდან პრო-ნოია, ოდენ ეტიმოლოგიას რომ დავუკვირდეთ, ნუსს (გონებას) უსწრებს წინ[908] და, ამგვარად, ნუსის სპეციფიკური განმსაზღვრელი ნიშანი არაა, მაგრამ ნოეტური, ისევე როგორც, ვთქვათ, მშვენიერება, უკვე ონტურ სფეროშია გათავისთავადებული (პირველმყოფი, რომელსაც მყოფის გვართა შორის უპირველესი რანგი უკავია, სწორედ ნოეტურად განისაზღვრება) და პრეონტური ჰენადებისთვის ნოეტურობის მიწერა, ცოტა არ იყოს, უცნაური ჩანს. პროკლე ამ წინააღმდეგობას იმის მითითებით იცილებს, რომ ნოეტურის ცნება ცალსახა არაა და მისი გამოყენება შეიძლება არა მხოლოდ უპირველესი არსების, არამედ ღმერთთა ექსისტენციის, ისევე როგორც გონებისა და სულის მიმართაც, ცხადია, თითოეულ შემთხვევაში სხვადასხვა მნიშვნელობით (*Theol. Plat.* I 26, 117, 15–118, 8). იგივე ვრცელდება სხვა მახასიათებლებზეც. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ჰენადები მყოფთა წყობებს მართავენ და ამ წყობათა სპეციფიკურობას თავიანთ თავში წმინდა სახით წარმოადგენენ, მაშინ, ცხადია, დასაშვები უნდა იყოს მათთვის მყოფთა წყობების სპეციფიკური განმსაზღვრელების მიწერა, თუმცა ეს ყოველთვის ხდება აბსოლუტური და ერთებრივი, ჰენადებისთვის შესატყვისი მნიშვნელობით. აქვე საინტერესოა, რომ *პლატონური თეოლოგიის* პირველი წიგნის ბოლო, ოცდამეცხრე

[908] შდრ. Procl. *Inst.* 120, 104, 32; 34; 120, 106, 7 (დან., ციტ. N514-516).

თავს ეწოდება „ღვთაებრივ სახელთა შესახებ“.[909] დიონისეს რაც შეეხება, მასთან *პლატონური თეოლოგიიდან* ჰენადების (ღმერთების) ატრიბუტები ერთადერთ ღმერთზე დაიყვანება, ღვთაებრივი სახელების მისეულ ჩამონათვალში კი პროკლესეულ ღვთაებრივ ნიშანთაგან ფიგურირებს: სიკეთე, განგება, გონითსაწვდომობა, მშვენიერება, სიყვარული, სიბრძნე, ჭეშმარიტება, რწმენა, სამართლიანობა, ღვთაებრიობა. ამასთან, პროკლე *პლატონური თეოლოგიის* პირველი წიგნის მეთვრამეტე თავში სიკეთის, როგორც ღვთაებრივი მახასიათებლის, გარჩევის შემდეგ განიხილავს ბოროტების არარსებობას, რის ანალოგიურადაც დიონისესთან *ღვთაებრივი სახელების* მეოთხე თავში ღვთის სახელ „სიკეთის“ განმარტების შემდეგ იწყება ვრცელი მსჯელობა ბოროტების შესახებ. სავარაუდოდ, დიონისე ამ შემთხვევაში ეყრდნობა არა მხოლოდ *De malorum subsistentia*-ს, როგორც საყოველთაოდაა აღიარებული, არამედ *პლატონური თეოლოგიის* ზემოხსენებულ თავსაც (პირველ ყოვლისა, სტრუქტურულად).

მნიშვნელოვანია, რომ, ჰენადების სახით, პროკლესთან მყოფის სფეროს თითოეულ წყობას, მათი რანგობრივი სხვაობისგან დამოუკიდებლად, უმაღლესი ერთის სფეროში მოეძებნება, ხაზს ვუსვამთ, უშუალო შესატყვისი მიზეზი და საწყისი (მაგ., ნოეტური დონისთვის ასეთია ნოეტური ჰენადები, ნოერულისთვის – ნოერული და ა.შ.), რის კვალადაც გამოდის, რომ მთლიანობაში აღებული ერთის სფერო, მასში არსებული ჰენადების შესაბამისი კლასების სახით, მყოფის ყოველ დონეს, წმინდა ნოეტურით დაწყებული და ენკოსმიურით დამთავრებული, უშუალოდ აწარმოებს და, თან, უშუალოდ ზედამხედველობს და განაგებს მას. ამ კუთხით, ვფიქრობთ, თავად პროკლესთან ჰენადების თეორიის განვითარება განპირობებული უნდა ყოფილიყო ყოველივეს შექმნის ქრისტიანული მოდელისთვის, რომელიც გაშუალებულ იერარქიულ წარმოებას გამორიცხავს, ტოლფასოვანი კონკურენტი წარმართული მოდელის წამოყენების მცდელობით.[910] ეს, ცხადია, გულისხმობს, რომ პროკლესთან შესაბამისი გავლენები პოლითეისტური თეოლოგიური მოდელის შესაბამისად გადამუშავდა და, ამგვარად, ნამდვილად არც იერარქიული წარმოება დამთავრებულა,

[909] ზოგადად, ღვთაებრივი სახელების შესახებ სწავლების წინარე ისტორიისთვის იხ. Bader 1989, 306-354; Janowitz 1991, 359-372. დიონისეზე ამ თვალსაზრისით გავლენის კუთხით, რასაკვირველია, მნიშვნელოვანია ორიგენეს როლიც.

[910] ქირია 2022, 140. იგივე აზრი თავის დროზე გამოთქმული იყო კორნელია დე ვოგელთან. შდრ. de Vogel 1966, 76. ასევე შდრ. Gigineishvili 2007, 102-103, სქ. 217.

რადგან იგივე ონტური მიზეზობრივი იერარქია თავისი წყობებით (ავიღოთ, მყოფი – სიცოცხლე – გონება) ჰენადებზე, მათ შესაბამის კლასებსა და წყობებზეა პროეცირებული, თუმცა ერთებრივად. დიონისეს, როგორც ქრისტიანს, თავის მხრივ, მოეთხოვებოდა მონოთეისტური მოდელის აღდგენა და ყველანაირი მიზეზობრივი იერარქიის, მათ შორის ერთებრივის, აღმოფხვრა.

ქვემოთ განვიხილავთ ნაშრომიდან *ღვთაებრივ სახელთათვის* შესაბამის პასაჟებს, რომლებიც გამოსაძიებელ თემატიკას ესადაგება.

3.5.2 პასაჟთა განხილვა

პირველ ყოვლისა, გამოსარკვევია *ღვთაებრივ სახელებში* და, საერთოდ, მთლიან არეოპაგიტულ კორპუსში სიტყვა „ჰენადის“ (სხვადასხვა ფორმებში) დადასტურების სიხშირე. უნდა ითქვას, რომ ეს სიტყვა მრავლობით რიცხვში მთელ კორპუსში ერთადერთხელ, ჩვენ მიერ მანამდე უკვე დამოწმებულ ადგილას, დასტურდება, კონკრეტულად, ანგელოზებთან კავშირში, როგორც τῶν ἀγγελικῶν ἑνάδων („ანგელოზურ ჰენადათა“. *d.n.* VIII 5, 202, 11). ამ სიტყვათშეხამებაში „ანგელოზური“ მსაზღვრელია, ხოლო „ჰენადები“ – საზღვრული. რაც შეეხება „ჰენადას“ მხოლობით რიცხვში, იგი სულ ექვსჯერ გვხვდება, აქედან ხუთჯერ *ღვთაებრივ სახელებში* (პირველ და მეორე თავებში). ყველაზე საგულისხმოა ამავე ნაშრომის პირველ თავში დადასტურებული შემდეგი ფორმულირება, რომელიც, ეჭვგარეშეა, პროკლეს გავლენითაა აღბეჭდილი და მასთან თვითერთს აღნიშნავს: ἑνὰς ἑνοποιὸς ἁπάσης ἑνάδος („ყოველი ჰენადის ერთადმქმნელი ჰენადა“.[911] *d.n.* I 1, 109, 13)[912]. ამავე გამოთქმის მახლობლად ფიგურირებს გამოთქმა: τῶν νοῶν ἡ ὑπὲρ νοῦν ἑνότης („გონებათა გონების ზემდებარე ერთობა“.[913] Ibid, 11)[914]. ორივე გამოთქმაში ერთმანეთს ეხმიანება „ჰენადები“ და „გონებები“, ღმერთი კი გამოყვანილია როგორც მათი გამაერთიანებელი და საფუძველმდებარე ერთობა. თუ დიონისესთან სხვაგან ანგელოზების გონებებად იდენტიფიცირებას მივიღებთ მხედველობაში, მაშინ შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ წინამდებარე პასაჟიც, ჰიპოსტასური თვალსაზრისით,

[911] ეფრემ მცირესთან თარგმნილი როგორც „ერთობაჲ ერთ-მყოფელი ყოვლისა ერთობისაჲ“ (ეფრ. მც. *დიონ. არ. საღმრთ. სახ.* 6, 21-22).
[912] შდრ. Procl. *Theol. Plat.* II 11, 65, 11; III 7, 29, 10-20.
[913] ეფრემ მცირესთან თარგმნილი როგორც „გონებათაჲსა ზეშთაგონებისა ერთობაჲ“ (ეფრ. მც. *დიონ. არ. საღმრთ. სახ.* 6, 18-19).
[914] შდრ. Plot. V 3, 4; 13; 17

ანგელოზების, როგორც გონებებისა, და ჰენადების იგივეობაზე მეტყველებს. აქვე, ჩვენს ყურადღებას იმსახურებს *ღვთაებრივ სახელთათვის* II 11, 136, 13-17 (დან., ციტ. 407) მოკლე მონაკვეთი, რომელშიც თუმცა საკუთრივ ჰენადები ნახსენებნი არ არიან, მაგრამ მსჯელობა თავისი საკვაძო გაგებებითა და ელემენტარული სტრუქტურებით მარტივად შეიძლება მივაკუთვნოთ ჰენადოლოგიურის სფეროს. აქ საუბარია მრავალ ღმერთზე, ისევე როგორც ერთი ღმერთის დიფერენცირებასა და გამრავალკეცებაზე. ერთი ღმერთი, თავის მხრივ, აღინიშნება როგორც „ღმერთმთავარი და ზეღმერთი“, რომელიც დაუნაწევრებელი რჩება დანაწევრებულებში (ἀμέριστος ἐν τοῖς μεριστοῖς), მრავალთან არ აღირევა და, ამგვარად, არც მრავლდება, არამედ, თქმულს თუ განვმარტავთ, გამრავლების მიუხედავად, არანაკლებ ჰგიებს, როგორც მრავალთა და განსხვავებულთა უცვლელი საფუძველი და ცენტრი. ამ ღმერთისგანაა განღმრთობა, რომელიც თითოეულის შეძლებისამებრ ღმერთის სახედ იქმს.[915] დიონისეს, როგორც ჩანს, აქ აქცენტი გადმოაქვს დასაბამიერ ღმერთთა სიმრავლიდან (როგორც არიან ჰენადები პროკლესთან) პოტენციურ (κατὰ δύναμιν ἑκάστου) ღმერთთა სიმრავლეზე, რომელშიც ნებისმიერი ჩვენგანი შეიძლება გაწევრიანდეს. ამდენად, კონტექსტი არა საკუთრივ ჰენადოლოგიური, არამედ უნივერსალური სოტერიოლოგიური პერსპექტივის შემცველია.

განსახილველი ნაშრომის პირველ თავში აღნიშნულია, რომ თეოლოგია ღმერთმთავრობას უგალობს „მონადად და ჰენადად“ (ὡς μονάδα μὲν καὶ ἑνάδα), რომლისგანაც, როგორც ერთმყოფელი ძალისგან, შევერთდებით და ჩვენი დანაწევრებადი სხვადასხვაობების შერწყმიდან გამომდინარე, ზეკოსმიურად თავს ვიყრით და შევკრბებით ღვთივსახოვან მხოლოობასა და ღვთივმსგავს ერთობაში.[916] თვითერთის, მონადის გვერდით, ჰენადად მოხსენიება ჩვეული მოვლენაა როგორც პროკლესთან, ასევე დამასკიოსთან.[917] კონცეფცია უცვლელია: ღმერთი, ყოველი ჰენადისა და ერთეულის გამაერთებელი თავისი ძალის მიხედვით, თავად უნდა წარმოადგენდეს უზენაეს ჰენადას, რომელშიც, განცალკევების კვალად, წარმოშობილი ყოველი სხვადასხვაობა მხოლოობის საყოველთაო მონადურ ერთობაში გარინდებულად ჰგიებს. ამას მყისვე თან მოსდევს დიონისესთან ღმერთის როგორც

[915] *d.n.* VIII 5, 202, 21-23 (დან., ციტ. N517).
[916] *d.n.* I 4, 112, 10-14 (დან., ციტ. N518).
[917] მანამდე იხ. ასევე Or. *princ.* I, 1, 5-6.

ტრიადის, სამების (ὡς τριάδα), განმარტება. პირველი თავის მეხუთე პარაგრაფში კი, როგორც ჩანს, აქამდე განვითარებული მსჯელობის მონაცემთა სინთეზის შედეგად, პირდაპირ შემოდის გამოთქმა „ტრიადული ჰენადა“ (τὴν τριαδικὴν ἑνάδα. *d.n.* I 5, 116, 9. „სამებითი ერთობა“, როგორც ეფრემი თარგმნის),[918] რაც ღვთაების ტრიადულ კონსტიტუციასა და ღვთაებრივი სამების განუყოფელ ერთობას გულისხმობს. ბოლოს, *ღვთაებრივი სახელების* მეორე თავში მთელი ღვთაება განისაზღვრება როგორც „ზეერთობითი ჰენადა“ („ზეშთაერთობითი ერთობა“. τὴν ὑπερηνωμένην ἑνάδα. *d.n.* II 1, 122, 13), რაც, ჩვენი გაგებით, ისევ და ისევ ღმერთის ჰენადური ხასიათის აღმატებულებას (ყველა სხვა ჰენადასთან შედარებით) გამოკვეთს.

ამჯერად ჩვენი ინტერესის სფეროში შემოვა დიონისესთან თვითზიარებებისა და მყოფთა საწყისების გაგება, რაც, თავის მხრივ, უშუალოდაა გადაჯაჭვული მასთან პროკლესეული ჰენადების სიმრავლის (მათ კაუზალურ-ფუნქციურ განსაზღვრულობაში) რეცეფციასა და ტრანსფორმაციასთან. დავიწყებთ კვლავ *ღვთაებრივი სახელების* მეორე თავით და ვკონცენტრირდებით II 5, 128, 15–129, 3 (დან., ციტ. 408) ეპიზოდზე. ამ ეპიზოდის პირველ ნაწილში ღვთაებრივი პროოდოსი დაკავშირებულია ღვთაებრივი ერთობის დიფერენცირებასთან, გამრავლებასა და გამრავალკეცებასთან. მეორე ნაწილში შემოდის „**უზიარებელი** (ἀμεθέκτως), **ზიარებული** (რომელიც დიონისესთან გადმოტანილია როგორც „**ზიარება**“ თავისთავად – μετοχῶν), **მაზიარებელი**“ (μετεχόντων) პროკლესეული ტრიადული სქემა, რის კვალადაც იქმნება შთაბეჭდილება, რომ პროოდოსის პროცესი შუალდება და ორსაფეხუროვანი ხდება. კონკრეტულად, გვაქვს უზიარებელი ამოსავალი ღვთაებრივი რეალობა, რომელიც ზიარდება (τὰ ἀμεθέκτως μετεχόμενα) თავისი ნიჭებისა (δωρεαί) და აბსოლუტური (რაც ნიშნავს, რომ ისინი არაფერთან აღირევიან) გადაცემების (μεταδόσεις) მეშვეობით, როგორებიც არიან არსადქმნანი (αἱ οὐσιώσεις), ცხოველყოფანი (αἱ ζωώσεις) და ბრძნადქმნანი ან განბრძნობანი (αἱ σοφοποιήσεις). თითქოს ეს უკანასკნელნი ქმნიან სამყაროსადმი ღმერთის პირველ გამოსვლებსა და დიფერენციაციებს, უფრო სწორად, ისინი განსაზღვრავენ და მართავენ ღვთაებრივი პროოდოსის პროცესის იდეალურ სტრუქტურას და, შესაბამისად, ჩვენი, როგორც მაზიარებელთა, ისევე როგორც თავად ზიარებათა თუ ზიარების მოდელთა მხრიდან,

[918] შდრ. Dion. Ar. *c.h.* VII 4, 32, 8-9 (დან., ციტ. N519).

ღვთაება მათგან გამომდინარე და მათ თანახმად იგალობება. *ღვთაებრივ სახელთა* საფუძველმდებარე კონცეფციაც სწორედ ესააა. ოდნავ მოგვიანებით დიონისე წერს, რომ ყოვლადმიზეზობრივი ღვთაების უზიარებლობა (ἀμεθεξία)[919] ამათზე მაღლა ძევს და არ არის მასთან არც შეხება, არც რაიმე სხვა მაზიარებლებთან თანაღრეული ურთიერთობა.[920] ამგვარად, თავისთავად და თავის თავში იგი მიუწვდომელია. აქვე, შედარებისთვის, დამასკიოსის დამოკიდებულება აღნიშნული თვალსაზრისით იმგვარი იყო, რომ ის ლოგიკური იდეალური სტრუქტურა, რომელიც ზემოთ ვახსენეთ, ჩვენი აზროვნების ნაყოფია და სინამდვილის გარკვეულ (ჩვენთვის ნაჩვევ, ჩვენს გარემომცველ) შრეებში საგნობრივ ასახვასაც პოულობს, მაგრამ უზენაესი ერთის შემთხვევაში მისი გასაგნება და გათავისთავადება არ იქნება; ამგვარად, აქაური *ლოგოსი* იქაურ *პრაგმას* არ ემთხვევა, რის გამოც მან თავი უნდა მოიზღუდოს და თავისი შინაგანი დიფერენცირებული წესრიგისა და მოწყობილობის (სათითაოდ) გათავისთავადებაზე უარი თქვას; ამით, ერთი მხრივ, თვითონ ვითარდება, მეორე მხრივ კი, ახალ (უფრო ერთიან) სინამდვილეს უშვებს თავის თავში. მაშასადამე, საბოლოოდ, საკითხავია არა ის, იღებს თუ არა დიონისე პროკლესეულ ნეოპლატონიზმში დამკვიდრებულ ლოგიკურ სქემებს, არამედ რა ცნობიერებით იღებს მათ და რამდენად გამჭოლად ატარებს ამ ცნობიერებას. წინსწრებით შეიძლება ითქვას, რომ ამ მხრივ დიონისე დამასკიოსს უსწრებს.

ღვთაებრივი სახელების მეთორმეტე თავში, რომლის განსახილველ სახელებსაც წარმოადგენს „წმინდა წმინდათა“[921], „მეუფე მეუფეთა“[922], „უფალი უფალთა“[923] და „ღმერთი ღმერთთა“[924], კვლავ ფიგურირებს „მაზიარებელი, ზიარება (ან თვითზიარება) და უზიარებელი“ (τῶν μετεχόντων καὶ τῶν μετοχῶν ὁ ἀμέθεκτος αἴτιος. *d.n.* XII 4, 225, 20) ტრიადული სქემა. ამასთან, *d.n.* XII 4, 225, 18 ერთ-ერთია მთლიან კორპუსში დადასტურებული იმ ორი საჭირბოროტო ადგილიდან (მეორე ადგილია *d.n.* V 5, 184, 12), რომლებშიც ჩნდება αὐτομετοχή (მრ. რიცხვში). ამ უკანასკნელზე სქოლიასტი კომენტარს არ აკეთებს.

---

[919] შდრ. ἀμέθεκτος. *d.n.* II 5, 129, 3; II 5, 129, 10; II 6, 130, 3; IX 3, 209, 2; XI 6, 222, 16; XI 6, 223, 11; XII 4, 225, 20.
[920] *d.n.* II 5, 129, 10-11 (დან., ციტ. N520).
[921] შდრ. *Is.* 6, 3; *Dan.* 9, 24.
[922] შდრ. *1 Tim.* 6, 15; *Apoc.* 17, 14; 19, 16.
[923] შდრ. *Pss.* 135, 3; *1 Tim.* 6, 15; *Apoc.* 17, 14; 19, 16.
[924] შდრ. *Pss.* 49, 1; 135, 2.

აქ განვიხილავთ *ღვთაებრივ სახელთათვის* XII 4, 225, 17–226, 5 პასაჟს.[925] დიონისეს მიხედვით, რამდენადაც აღემატებიან არმყოფთ მყოფნი, იქნებიან ისინი წმინდანი, საღმრთონი, საუფლონი თუ სამეუფონი, მაზიარებლებს კი – თვითზიარებანი, იმდენად ზედამყარებულია ყოველ მყოფზე ყოველი მყოფის უზეშთაესი და ყოველი მაზიარებლისა და ზიარების უზიარებელი მიზეზი. აქედან შეგვიძლია ანალოგიით ვივარაუდოთ, რომ წმინდანი, საღმრთონი, საუფლონი თუ სამეუფონი წარმოადგენენ თვითზიარებებს, რომელთა ყოფნის ხარისხი და საფეხური, მაზიარებლებთან შედარებით, რომელნიც მეორეულნი უნდა იყვნენ, უპირატესია. თუმცა, სხვა მხრივ, არსებული ანალოგია ჯერ კიდევ არაა საკმარისი თვითზიარებათა და ზემოჩამოთვლილ მყოფთა იგივეობის დასასკვნელად. ამიტომ, სჯობს დიონისეს მსჯელობას დავუბრუნდეთ. დიონისე მალევე განმარტავს, თუ რა იგულისხმება წმინდებში, მეუფეებში, უფლებსა და ღმერთებში. იგი იმოწმებს წმინდა წერილს, რომელიც წმინდებს,[926] მეუფეებს,[927] უფლებსა[928] და ღმერთებს[929] უწოდებს თითოეულში უდასაბამიერეს შემკობილებათ (τὰς ἐν ἑκάστοις ἀρχικωτέρας διακοσμήσεις[930]), რომელთა მეშვეობითაც მეორეულები (αἱ δεύτεραι) ღვთისგან მიცემულ ნიჭებს ეზიარებიან. აქედან გამომდინარე, ონტოლოგიურად მეორეულებზე მაღლა განლაგებულნი უნდა იყვნენ ე.წ. „უდასაბამიერესი შემკობილებანი“ (რომელთა მეშვეობითაც ღვთის ნიჭებსა და საბოძვრებზე ზიარება ხდება). მეორე მხრივ, ვხედავთ, რომ აღნიშნული შემკობილებანი ღვთის ნიჭებზე არ დაიყვანება. ამგვარად, დგება მათი იდენტიფიცირების საკითხი, კონკრეტულად, ხომ არ შეიძლება ისინი ანგელოზურ არსებებთან იქნენ გაიგივებულნი. ამის გასაგებად უნდა დავუკვირდეთ განსახილველი პასაჟის ბოლო მონაკვეთს, რომლითაც, ზოგადად, მეთორმეტე თავი იხურება. დიონისეს თქმით, მეორეულები იმათი, ანუ თითოეულში არსებულ უდასაბამიერეს შემკობილობათა, გადაცემების სიმარტივეს თავიანთი სხვაობის მიხედვით ამრავლებენ, მაშინ როდესაც უპირველესები მრავალფეროვნებას წინა-

[925] *d.n.* XII 4, 225, 17–226, 5 (დან., ციტ. N521).
[926] შდრ. *Lev.* 11, 44; *Mt.* 27, 52; *1 Thess.* 3, 13; *2 Thess.* 1, 10; *Apoc.* 16, 6; 18, 20.
[927] შდრ. *1 Petr.* 2, 9; *Apoc.* 5, 10; 31, 28.
[928] შდრ. *Num.* 11, 28; *Eph.* 6, 5; *Kol.* 3, 22; *1 Tim.* 6, 1.
[929] შდრ. *Pss.* 81, 6; *Jo.* 10, 34f.
[930] διακόσμησις – მოწყობილობა, მოწესრიგება, ორგანიზაცია (განსაკუთრებით სამყაროს მოწესრიგებული მოწყობილობის აღსანიშნავად. შდრ. Arist. *Metaph.* 986 a6; Dam. *Pr.* III, 10, 19), მყოფთა კლასი (იხ. Procl. *Inst.* prop. 144).

განმგებელობით (პრონოეტიკულად) და ღვთისგვარად (ღმრთის-სახეობით) თავიანთ ერთობაში შემოიკრებენ. ვფიქრობთ, ცხადია, რომ „უპირველესები“ (αἱ πρώτισται) არ არიან „თითოეულში უდასაბამიერესი შემკობილობანი“. ეს უკანასკნელნი შემოყვანილნი არიან როგორც მყოფები, მაშინ როდესაც „უპირველესთა“ დახასიათებაში ფიგურირებს წინაგანმგებლობა (προνοητικῶς), ერთებრიობა (πρὸς τὴν ἑνότητα) და ღვთისგვარობა (καὶ θεοειδῶς), რაც, წესით, პროკლესეულ ჰენადებს ესადაგება. ამგვარად, დასაშვებია, ისინი დიონისეს სისტემაში ჰენადების, ასე ვთქვათ, გადმონაშთებს წარმოადგენდნენ. რაც შეეხება „თითოეულში უდასაბამიერეს შემკობილობათ“, მათში, შესაძლოა, მყოფთა სერიების საწყისი წევრები – მონადები – იგულისხმებოდნენ, როგორც ლანკილა მიუთითებს.[931] თუმცა, აქ უნდა შეინიშნოს, რომ დიონისეს მიერ, შესაბამისი ტერმინოლოგიის შემოტანის გზით, მათი მოხსენიება პროკლეს სისტემის ბრმა მორჩილებაში ყოფნას არ გამოხატავს, არამედ უმალ მის მიდრეკილებას, ერთმანეთთან ნაყოფიერ დიალოგში ან გაცვლა-გამოცვლაში ამყოფოს წმინდა წერილი და დამკვირებული ანტიკური ფილოსოფიურ-ინტელექტუალური ტრადიცია, ისე რომ ერთის მონაპოვარს ყოველთვის უნდა მოეძებნებოდეს „თარგმანი“ მეორეში და პირიქით. ეს არის არა მარტო „გაჯიბრება“ ერთმანეთთან, არამედ ურთიერთობა, როგორც ურთიერთგამდიდრებისა და მოგების საშუალება. შემთხვევითი არაა, რომ მეთორმეტე თავის დასაწყისში დიონისე „მათებურად“ (მისი და მისი ადრესატისებურად, ანუ როგორც ისინი იტყოდნენ. ὡς καθ’ ἡμᾶς εἰπεῖν. *d.n.* XII 2, 224, 8) განმარტავს სიწმინდეს, მეუფებას, უფლობასა და ღმერთობას, მაშინ როდესაც, შედარებისთვის, განსახილველი პასაჟის (რომელიც მეთორმეტე თავის დასასრულს ქმნის) შესავალში ჩართულია ფრაზა – „როგორც მავანი იტყოდა“ (ὡς ἄν τις φαίη. *d.n.* XII 4, 225, 16) (რაც დამასკიოსთანაც ხშირია ხოლმე, როგორც უკვე ვიცით). ასე, მაგალითად, სიწმინდე „მათებურად“ ნიშნავს ყოველი ბიწისგან თავისუფლებასა და ყოვლადუხრწნელ სიწმინდეს (რაც ღმერთზე, როგორც „წმინდათა წმინდაზე“, აბსოლუტური მნიშვნელობით ითქმის)[932] და მას რეალურად არავითარი ცალკე ონტოლოგიური წყობა არ შეესაბამება, რომელიც ყოველივეს წარმოებასა და შექმნაში მიიღებდა მონაწილეობას.

[931] Lankila 2014, 77.
[932] *d.n.* XII 2, 224, 8-9; 3, 225, 4.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ უნდა განვიხილოთ *ღვთაებრივი სახელების* მეთერთმეტე თავის ბოლო, მეექვსე დანაყოფი. ამ თავის თემებად განსაზღვრულია, ერთი მხრივ, მშვიდობა, როგორც ღვთის მორიგი სახელი, ხოლო მეორე მხრივ, ის, თუ რას ნიშნავს თვითყოფნა, თვითსიცოცხლე, თვითძალა და მსგავსი თქმულნი. ამ უკანასკნელს სწორედ მეექვსე დანაყოფი ეთმობა. აქ დიონისე ხსნის ეჭვებს, რომლებსაც მის მიერ შესაბამისი ფილოსოფიური ტერმინოლოგიური აპარატის გამოყენება შეიძლება აღძრავდეს და გადაჭრით ცხადყოფს, რომ შესაბამისი ტერმინები და ყველაფერი, რაც ამ ტერმინოლოგიურ ქარგას მისდევს, რეალურ ჰიპოსტასურ განზომილებას მოკლებულია და ნამდვილად ღვთის მოქმედებად უნდა იქნეს გა(და)აზრებული. ვინაიდან აღნიშნული დანაყოფი ღრმა დაკვირვებას მოითხოვს, მას შემდეგი თანმიმდევრობით ნაწილ-ნაწილ გადმოვცემთ და განვმარტავთ: *d.n.* XI 6, 221, 13–222, 2; 222, 3–223, 3; 223, 4-14.

d.n. XI 6, 221, 13–222, 2:[933] დიონისე მიმართავს თავის ადრესატ ეპისკოპოს ტიმოთეს, რომელსაც სხვა დროსაც მისთვის წერილობით გამოუკითხავს, თუ რას უნდა აღნიშნავდეს მასთან თვითყოფნა, თვითსიცოცხლე, თვითსიბრძნე და უთქვამს, რომ უღონოებაშია ჩავარდნილი იმასთან დაკავშირებით, თუ როგორ უწოდებს დიონისე ღმერთს, მაგალითად, ხან თვითსიცოცხლეს, ხან კი თვითსიცოცხლის წარმომაარსებელს. როგორც ჩანს, აქ ტიმოთეს განსაკუთრებით მხედველობაში უნდა ჰქონდეს ისეთი პასაჟები არეოპაგიტული კორპუსიდან, როგორებიცაა *d.n.* V 5, 183, 12–184, 7, რომელიც ქმნის შთაბეჭდილებას, თითქოს თვითყოფნა, თვითსიცოცხლე და თვითსიბრძნე დამოუკიდებელ საწყისებს წარმოადგენენ; მეორე მხრივ კი, ტენდენცია, რომელიც მთელ *ღვთაებრივ სახელებს* გასდევს, კონკრეტულად, ღვთის ორშრიანი სახელდებებისა, რომელთაგან ერთ შრეს აღბეჭდავს αὐτο-, ხოლო მეორეს – ὑπερ-პრეფიქსი[934]. დიონისეს მისმა კითხვამ მიახვედრა საჭიროება, უღონოებისგან,

[933] *d.n.* XI 6, 221, 13–222, 2 (დან., ციტ. N522).

[934] αὐτοαγαθότης *d.n.* 122, 1; 223, 5. 6. αὐτοδύναμις *d.n.* 165, 10; 201, 6; 221, 18. αὐτοεῖναι *d.n.* 191, 1; 221, 14; 222, 3. 6. 13. αὐτοζωή *d.n.* 133, 1; 183, 19; 184, 8; 190, 3; 191, 2. 9; 221, 14. 15. 16. 19 bis; 222, 3. 9. 14. αὐτόζωος *d.n.* 193,2. αὐτοζώωσις *d.n.* 222, 17. αὐτοθεότης *d.n.* 222, 14. αὐτοθέωσις *d.n.* 222, 17. αὐτοουσίωσις *d.n.* 222, 17. αὐτοσοφία *d.n.* 183, 19; 193, 6; 195, 1; 221, 14. ὑπεράγαθος *d.n.* 125, 14; 126, 16; 138, 3; 145, 11; 223, 6. ὑπεραγαθότης *d.n.* 117, 6. ὑπερδύναμος *d.n.* 203, 23. ὑπέρζωος *d.n.* 125, 15; 192, 19; 193, 3. ὑπέρθεος *d.n.* 117, 1; 125, 15; 126, 15; 135, 3; 136, 15; 143, 10; 222, 9; 223, 6. ὑπερθεότης *d.n.* 229, 13. ὑπερούσιος *d.n.* 108, 7. 9; 109, 11. 13; 110, 2. 6. 12; 112, 3; 113, 1. 11; 114, 4; 115, 9. 14; 116, 5. 8; 117, 4; 119, 7; 125, 15.19; 126, 15; 128, 3. 8. 10. 11; 130, 6; 131, 8; 132, 3; 134, 13; 135, 1 bis. 5. 8; 136, 1. 6. 9. 16; 146, 12; 151, 5; 152, 12; 155, 4; 159, 14 და ა.შ. ὑπερουσιότης *d.n.* 108, 9; 117, 5; 126, 14. ὑπέρσοφος *d.n.* 125, 15; 194, 20; 195, 10; 196, 3; 200, 3.

შეძლებისდაგვარად, ეხსნა ღვთის ეს სამღვდელო კაცი ტიმოთე. თავდაპირველად იგი, მისივე სიტყვებით, კვლავ იმეორებს ათასგზის ნათქვამს, რომლის თანახმადაც არ არის წინააღმდეგობრივი, ღმერთზე, ერთი მხრივ, ვამბობდეთ, რომ თვითძალა და თვითსიცოცხლეა, მეორე მხრივ კი, თვითსიცოცხლის, მშვიდობის ან ძალის წარმომაარსებლად ვსახავდეთ. პირველ შემთხვევაში ღმერთის, როგორც ყოველი მყოფის მიზეზის, სახელები დგება მყოფთაგან, უფრო მეტად კი მყოფთა შორის პირველთაგან გამომდინარე, ხოლო მეორე შემთხვევაში იგულისხმება ის, რომ ღმერთი ყოველივეზე და, მათ შორის, პირველ მყოფებზე ზევითაა ზეარსებითად. მიუხედავად იმისა, რომ პირველ შემთხვევაში ყოველი სახელი (თვითყოფნა, თვითსიცოცხლე და ა.შ.) ერთ ღმერთზე დაიყვანება და, ამგვარად, თეოცენტრულ (და არა ონტოცენტრულ) კონტექსტში ისმის, შეიძლება მავანმა მაინც იფიქროს, რომ ონტოლოგიურად ღმერთის შემდგომ არსებობს საწყისთა ვერტიკალური იერარქია, რომელშიც მოწინავე პოზიციებს იკავებენ ყველაზე უნივერსალური და მომდევნოთათვის ყველაზე საერთო და საზიარო მოცემულობები (თვითყოფნა აქ ამოსავალია); ღმერთს კი, რაკი ყოველი მყოფის მიზეზია, უწინარეს ყოვლისა, მყოფთა შორის ყველაზე საპატიოსა და არქეტიპულთან ვაკავშირებთ და ამავე სახელებით მოვიხსენიებთ, რის შესაბამისადაც ის შინაგანად უნდა გამრავლდეს და განეთვითოს. დიონისეს მიზანია, საწყისთა ვერტიკალური იერარქიის შემადგენელ მონადათა (მყოფის სფეროს დონეზე) და ღმერთის/ერთის სფეროში განთესილ შესაბამის ჰენადათა „ტრანსფერი“ და ტრანსფორმაცია ისე მოახდინოს თავის (მონო)თეოცენტრულ სისტემაში (პროკლეს სისტემაც, თუ, ვთქვათ, *პლატონურ თეოლოგიას* ავიღებთ, დიონისეს მსგავსად, თითქოს თეოცენტრულია, თუმცა, რაც ყველაზე მარტივი მისახვედრია, მასთან, ჰენადებისა და ღმერთების ცენტრალური როლის გამოისობით, ეს არის პოლითეოცენტრულობა, და არა მონოთეოცენტრულობა), რომ, თან, მათ შორის ცნებით-ლოგიკური განსხვავება შენარჩუნდეს, სათანადო ტერმინოლოგიური აპარატის შეთვისების კვალად (რაც მის ინტელექტუალიზმს განაპირობებს), და, თან, პროკლესეული ერთის შემდგომი მონადებიცა და ერთ-ეული ჰენადებიც რეალურად, საბოლოოდ, როგორც დამასკიოსი იტყოდა, „სამარჯვივით“ ჩამოკიდებულნი იყვნენ ერთადერთ (სამერთიან) ღმერთზე.

d.n. XI 6, 222, 3–223, 3:[935] დიონისე აჟღერებს ტიმოთეს კითხვას, თუ, ზოგადად, რას ნიშნავს, როდესაც იგი (დიონისე) ამბობს, რომ თვითყოფნა, თვითსიცოცხლე და სხვა ასეთნი აბსოლუტურად და საწყისებრივად (ἀπολύτως καὶ ἀρχηγικῶς) არიან და, ამასთან, ადგენს, რომ ღმერთისგან პირველად ისინი წარმოარსდნენ (πρώτως ὑφεστηκέναι). დიონისე პასუხად მიუგებს, რომ ეს არ არის ძნელი რამ (ἀγκύλος „შემოვლითსა“ და „მრუდხაზოვანსაც“ ნიშნავს და გზაზე ითქმის), არამედ პირდაპირი და მარტივი ახსნა-განმარტების მქონე. ჩვენ არ ვამბობთ, წერს დიონისე, რომ თვითყოფნა, ყოველი მყოფისთვის ყოფნის მიზეზი, რაიმე ღვთაებრივ ან ანგელოზურ არსებას წარმოადგენს; ყოველი მყოფის ყოფნისა და თვითყოფნის მიზეზი არის მხოლოდ ზეარსებითი საწყისი, არსება და მიზეზი (ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ αἴτιον). ამგვარად, დიონისეს, თვითონ ღმერთის გარდა სხვა მიზეზობრივი და დასაბამიერი არსების მოცემულობის უკუგდების გზით, მთელი აქცენტი ღმერთზე გადააქვს ან აგრეთვე სწორი იქნება, ვთქვათ, რომ ყოველ შესაძლო მიზეზობრივ და დასაბამიერ რეალიას განუყოფლად უკავშირებს ღმერთს (დამასკიოსისთვისაც პრინციპულად იგივეა დამახასიათებელი უმაღლეს მეტაფიზიკურ საწყისებთან, პირველ ყოვლისა კი, ერთთან მიდგომისას). ამას, იმავე ლოგიკით, მოსდევს თვითსიცოცხლის ახსნა-განმარტება, რომლის თანახმადაც არ არსებობს სხვა სიცოცხლის მშობელი ღვთაება ზეღვთაებრივი სიცოცხლის გარდა, რომელიც არის მიზეზი როგორც ყოველი ცოცხლისა, ასევე თვითსიცოცხლისა. დიონისე აქ სიტყვას მოკლედ ჭრის და აცხადებს, რომ მყოფთა დასაბამიერი (საწყისებრივი) და შემოქმედი არსებები და ჰიპოსტასები (ἀρχικὰς τῶν ὄντων καὶ δημιουργικὰς οὐσίας καὶ ὑποστάσεις), რომლებიც ზოგიერთებმა მყოფთა ღმერთებად და შემოქმედებად (θεοὺς τῶν ὄντων καὶ δημιουργοὺς) „თჯთშემზადებულებით გამოპირნეს“ (ეფრ. მც. *დიონ. არ. საღმრთ. სახ.* 91, 24. αὐτοσχεδιάσαντες ἀπεστομάτισαν), მაგრამ ნამდვილად კი არც მათ და არც მათმა მამებმა არ იცოდნენ,[936] რადგან [ეს ღმერთები და შემოქმედები, ე.ი.] არ არსებობენ.[937] აქ ფრაზა αὐτοσχεδιάσαντες ἀπεστομάτισαν ძალზედ საინტერესო და ღრმაა, თუმცა თანამედროვე ევროპული ენების თარგმანებში ადეკვატურ ასახვას, სამწუხაროდ, ვერ ჰპოვებს.[938]

---

[935] *d.n.* XI 6, 222, 3–223, 3 (დან., ციტ. N523).
[936] შდრ. *Dt.* 32, 17.
[937] აქაც დიონისე, უპირველესად, პავლე მოციქულს უნდა მისდევდეს. იხ. *1 Cor.* 8, 5-6 (დან., ციტ. N524).
[938] მაგ. შდრ. გერმანულ თარგმანში: „… welche manche Unbesonnenen sowohl Götter als auch Schöpfer des Seienden genannt haben“ (Suchla 1988, 97).

αὐτοσχεδιάζω ბერძნულად ნიშნავს მოუმზადებლად და ექსპრომტად მოქმედებას ან საუბარს; ძირითადად, მას თან სდევს უარყოფითი მნიშვნელობა ნაჩქარევად, დაუდევრად და უცერემონიოდ რაღაცის კეთებისა ან თქმისა. ἀποστοματίζω ზმნას რაც შეეხება, მისი მნიშვნელობებია: პირიდან ამოღერღვა; ზეპირად სწავლება; ასევე, დაზეპირება. ვფიქრობთ, დიონისეს ბრალდება, რომელსაც ის ყოველდღიურ სალაპარაკოსთან მიახლოებული (და არა მწიგნობრულ-ფილოსოფიური) ენით გამოთქვამს, იმაში მდგომარეობს, რომ „ვიღაცები“ მომენტალურად, რეფლექსიისა და კრიტიკული ანალიზის გარეშე, ახდენდნენ იმათ ღმერთებად და შემოქმედებით საწყისებად დასახვას, რაც მათ „პირზე მოადგებოდათ“ და რაც მათი სიტყვის სტრუქტურას შეადგენდა. ამასთან, ის, რომ დიონისე აქ პროკლეს სწავლებასთან პოლემიკაში შედის, ვფიქრობთ, ნაკლებად უნდა იწვევდეს ეჭვს.

შემდეგ დიონისე ხსნის, რომ საწყისებრივად, ღვთაებრივად და მიზეზობრივად თქმისას ყოველივეს ერთი ზესაწყისებრივი, ზეარსებითი საწყისი და მიზეზი (τὴν μίαν πάντων ὑπεράρχιον καὶ ὑπερούσιον ἀρχὴν καὶ αἰτίαν) ცხადდება თვითყოფნად, თვითსიცოცხლედ და თვითღმრთეებად, ხოლო ზიარებითად თქმისას – უზიარებელი ღმერთისგან მიცემული პრონოეტიკული ძალები – თვითარსყოფა, თვითცხოველყოფა, თვითგანღმრთობა, რომელთაც მყოფნი მათთვის საკუთრივი წესით ეზიარებიან და, შესაბამისად, მყოფებად, ცოცხლებად და განღრმთობილებად იქცევიან და იწოდებიან. აქ რამდენიმე მომენტს უნდა მიეპყროს ყურადღება: 1. დიონისე ერთმანეთისგან განარჩევს ორი წესით თქმას: ერთია – „საწყისებრივად, ღვთაებრივად და მიზეზობრივად“ (ἀρχικῶς μὲν καὶ θεϊκῶς καὶ αἰτιατικῶς), ხოლო მეორე – „ზიარებითად“ (μεθεκτῶς); 2. „თვითარსყოფა, თვითცხოველყოფა და თვითგანღმრთობა“ (ისევე როგორც სხვა მსგავსნი), რომლებიც უზიარებელი ღმერთისგან გამოსულ პრონოეტიკულ ძალებადაა[939] მონათლული და რომლებიც პროკლეს სისტემაში უთუოდ ჰენადებს შეეფარდებიან, და „ზესაწყისებრივი, ზეარსებითი საწყისი და მიზეზი“ რეალურად, როგორც ჰიპოსტასები, ერთმანეთისგან არ განიყოფებიან, არამედ მათ შორის დიფერენციაციას განსაზღვრავს თქმისა და მიდგომის ზემოაღნიშნული ორი წესი; 3. „თვითარსყოფა, თვითცხოველყოფა და თვითგანღმრთობა“ ემთხვევა „თვითყოფნას, თვითსიცოცხლესა და თვითღმრთეებას“,

[939] შდრ. Dion. Ar. *d.n.* II 7, 131, 9-10 (დან., ციტ. N525).

ისე რომ ღმერთს, რომელიც ყოველივე ამათზე მაღლა დგას, საწყისებრივად, ღვთაებრივად და მიზეზობრივად ვუწოდებთ თვითყოფნას, თვითსიცოცხლეს, თვითღმრთეებას და მსგავსთ, ხოლო ზიარებითად ვწვდებით და მოვიხსენიებთ მის თვითარსყოფებს, თვითცხოველყოფებს, თვითგანღმრთობებსა და სხვა მსგავსთ. აქედან გამომდინარე, პროკლეს სისტემის ვერტიკალური ონტოლოგიური სერიების ამოსავალი მონადები დიონისესთან თანშეეზრდება (ჰორიზონტალური სერიების) ჰენადებს, ისევე როგორც ჰენადები მონადებთან ერთად განილევა ერთადერთ, ყოველივეზე ზეაღმატებულ ღმერთში, რაც, საბოლოოდ, პროკლეს სისტემის სუნაირეტიკულ შემოკლებას იძლევა (იმას, რაც დამასკიოსის ლტოლვის საგანი იყო, თუმცა თავად არ განუხორციელებია).

დიონისე *d.n.* XI 6, 222, 3–223, 3 აბზაცს ამგვარად აჯამებს: ამიტომ ითქმება, რომ სიკეთე პირველად მათი (თვითყოფნის, თვითსიცოცხლის, თვითღმრთეების და ა.შ.) წარმომაარსებელი და შემოქმედია, შემდგომ – სრულთა მათთა, ნაწილებთა მათთა, მერე – მათ ყოვლად მაზიარებელთა, მერე კი – კერძოდ მაზიარებელთა. მომდევნო აბზაცში აქ თქმული კონკრეტიზდება.

d.n. XI 6, 223, 4-14:[940] თავდაპირველად უნდა მიეთითოს, რომ წინამდებარე მონაკვეთი მანამდე უკვე განხილული გვაქვს, თუმცა სხვა (ემანაციური ტერმინოლოგიის) ჭრილში. აქედან მნიშვნელოვანია შემდეგი მომენტების დაფიქსირება: 1. თვითსიკეთე და თვითღმრთეება გაიგება ღვთისგან წინაგამომავალ კეთილმოქმედ და ღმერთმყოფელ ნიჭად,[941] ანალოგიურად, თვითმშვენიერება გაიაზრება თვითმშვენიერების მოქმედ ღვრად, რაც, საბოლოოდ, ჩვენი ზემოგანვითარებული ინტერპრეტაციის სისწორეს ადასტურებს. ამ პრინციპით, ვთქვათ, თვითსიცოცხლე არის ღვთის ნიჭი, ღვრა და მოქმედება[942], გამოხატული Ζώωσις-ში (ცხოველყოფაში). ეს – ზიარების მიხედვით, ხოლო მიზეზისა და საწყისის მიხედვით, თავად ღმერთია თვითსიცოცხლეც და ყოველი სხვა თავისთავადი ამოსავალი საწყისიც; 2. დიონისე წერს: „... თვითმშვენიერება [როგორც]

[940] *d.n.* XI 6, 223, 4-14 (დან., ციტ. N526).
[941] შდრ. Dion. Ar. *ep.* 2, 158, 1-6 (დან., ციტ. N527).
[942] შდრ. Dion. Ar. *d.n.* IX 9, 213, 13-14 (დან., ციტ. N476). ასევე იხ. Gr. Nyss. *Eun. // GNO* I, 87, 3-8; 268, 25–269, 2 (დან., ციტ. N528-529). შდრ. *Eun. // GNO* I, 269, 6-14. კვლევითი ლიტერატურიდან იხ. Stepien and Kochanczyk-Boninska 2018, 115-194. ვფიქრობთ, დიონისეს კონცეფცია ამ შემთხვევაში თანხვდება გრიგოლისას. შდრ. მაგ. Dion. Ar. *d.n.* II 7, 131, 5-13.

თვითმშვენიერების მოქმედი ღვრა, ყოვლად მშვენიერება და კერძო მშვენიერება, ყოვლად მშვენიერნი და ნაწილობრივ მშვენიერნი; და სხვანი, რაოდენიც ამავე წესით თქმულა და ითქმება, ყოველნი ესენი ცხადყოფენ მყოფთა მიერ ზიარებულ წინაგანმგებლობებსა და სიკეთეებს, რომლებიც უშურველი ღვრით უზიარებელი ღმერთისგან გამოდიან და ზეაღმოცენდებიან ...“ (*d.n.* XI 6, 223, 7-12). ვფიქრობთ, დიონისე აქ ჩაავლებს ტერმინოლოგიურ ქარგას, რომლის მიხედვითაც ხდება შესაბამისი ტერმინთშემოქმედება, და მერე ყოველი პოტენციურად კაუზალური ტერმინის დენოტატს (გარეენობრივი სამყაროს ობიექტთა ერთობლიობა) უშუალოდ ღმერთს მიაბამს. „მშვენიერების“ მაგივრად რომ, მაგალითად, „ერთი“ ჩავსვათ, გვექნება: თვითერთი, ყოვლადერთი, კერძო ერთი, ყოვლად ერთნი და ნაწილობრივ ერთნი. ესენი დიონისესთვის ერთმანეთისგან განყოფით და თავისთავად, როგორც საწყისები და (უნივერსალიზმის დაქვეითების კვალად) მათგან მომდინარენი, არ არსებობენ, რადგან საწყისი და მიზეზი ერთადერთია; ყოველივე კი, რაც ამგვარად მოიაზრება, ისაა (ღმერთი, ე.ი.) და, თან, ის ამათზე უფრო მეტია[943].

ამდენად, ცხადია, რომ დიონისესთან პროკლესეული ჰენადების სიმრავლეს მათ კაუზალურ-ფუნქციურ განსაზღვრულობაში ღვთისგან, რომელიც დიონისეს მიერ „ტრიადულ ჰენადად“ მოიხსენიება, დამოუკიდებლად არავითარი (ჰიპოსტასური) არსებობა არ გააჩნია, რითაც დიონისე თავისებურად ეხმიანება უკვე დამასკიოსთან განვითარებულ მიდრეკილებას უზენაესი ერთის როგორც სამი ჰენადის განუყოფელი ერთობის გამოკვეთისა და ამის ფონზე (ერთსახოვანი პროოდოსით წარმოებული) ცალკეული ჰენადების (და ღმერთების) სიმრავლის დაჩრდილვისაკენ.

3.6 გამოუთქმელი მიზეზი

3.6.1 „ღვთის სიბრძნე“[944]

ის, რაც ყველაზე უფრო ფუნდამენტური და ელემენტარულია ჩვენ წინაშე მოცემული ყოფიერების შენობა-ნაგებობაში და აგრეთვე ჩვენს ცნობიერებაში (ნეოპლატონიზმის კვალად, დიონისესთვის ასეთებია: ერთობა და მისი ტოლსწორი სიკეთე, თვით მყოფობა, სიცოცხლე და სიბრძნე, ისევე როგორც იგივეობისა და სხვაობის, დგომისა და მოძრაობის და ა.შ. ანტითეტური წყვილადი კატეგორიები),

[943] შდრ. მაგ. Dion. Ar. *ep.* 2, 158, 7-9 (დან., ციტ. N530).
[944] შდრ. *1 Cor.* 1, 21 (დან., ციტ. N531).

ყველაზე დასაბამიერად და, ამდენად, მარადიულადაც[945] გვესახება. ისინი არიან ყველაზე უფრო ძველნი და, ამავდროულად, ახალნი[946] – ის, რაც პირველად გვიცხადდება და, როგორც მარად ახალგაზრდა, თითქოს არასდროს მიიცვლება და დატოვებს ჩვენს თვალსაწიერს. მათი არწახდენა არის ნიშანი სამყაროს აბსოლუტური ჰოყოფისა და საწინდარი მისი აუღებლობისა და სამარადისოდ ყოფნისა. სანამ მათით ვართ გარემოცულნი და მათგან შეპყრობილნი, მანამ მათი შემოღება და აღება ვერ დაგვიშვია, თავისთავად ღმერთებად ვიხდით მათ და, ამ სახით, მთელ სამყაროს თავის ჩანასახოვან რეგისტრებში აბსოლუტად ვყოფთ.

დიონისეს, როგორც ანტიკურ ნეოპლატონიზმში, ჩვენ წინ მდებარე სამყაროსეული ყოფიერების საშენი ელემენტები და ფუნდამენტური სტრუქტურები (სიკეთე, მყოფი, სიცოცხლე, გონება და ა.შ.), რომლებიც სხვადასხვა სიმარტივით წარმოადგენენ ყოველივეს, თავისთავად რომ გაეღმერთებინა, ამგვარად ყურადღების გადაცდენას გამოიწვევდა „შეუცნობელი ღმერთიდან“[947], რომლის საბოძვარიცაა ყოველივე ის, რაც გვაქვს, ბიბლიური გაგებით, კერპად ქცეულ[948] სამყაროსეულ ქონებასა და მოცემულობებზე, რაც, საბოლოოდ, სამყაროს გაღმერთების საწინდარი და შეუცნობელი ღმერთის დავიწყების მანიშნებელი (ესაა მთავარი ცოდვა) იქნებოდა (არარადან შექმნაზე ქრისტიანული სწავლებაც ამის საწინააღმდეგო სააზროვნო მოძრაობის ფაქტობრივი გამოძახილია). ვფიქრობთ, სწორედ ბოლოს თქმულს აყვედრის დამასკიოსი პროკლესა და მთელ ანტიკურ ნეოპლატონიზმს (ხაზგასმით) არა-ერთ გამოუთქმელზე თავის სკანდალურ რეფლექსიებში.[949] დამასკიოსი სრული სახით აღადგენს გამოუთქმელის ფაქტორს, რომელიც აქამდე ერთსა და ყოველივეში იყო „გაწოვილი“, თუმცა სამყაროსთან მიმართებით ამ გამოუთქმელის დადებითი „სიტყვა და საქმე“ არ იცის, როგორ გამოხატოს, ამიტომ, ისღა დარჩენია, უარ-ყოფილი და არარად-ყოფილი, განაგდოს თავისი ფიქრიდან.

ჩვენი ხედვით, დიონისე, სიკეთის, მყოფის, სიცოცხლის, გონების და ა.შ. მყარად დამკვიდრებული ჰიპოსტასირებული და, ასე ვთქვათ, „გამკვრივებული“ (კომპრესია)

[945] Dion. Ar. *d.n.* X 3, 216, 6-9.
[946] Dion. Ar. *d.n.* X 2.
[947] ἄγνωστος θεός. *Ac.* 17, 23.
[948] იხ. *Ex.* 20, 3-5; 23, 13; *Rom.* 1, 25; *Gal.* 4, 8 (დან., ციტ. N532-535).
[949] აქვე საინტერესოა ტანასეანუ-დიობლერის მოკლედ გამოთქმული ვარაუდი, რომლის მიხედვითაც დამასკიოსის გამოუთქმელი *creatio ex nihilo*-სთვის ხსნის შესაძლებლობას (2016, 396-397).

მოცემულობების ერთგვარ რარეფაქციას (გაუხშოება; გათხევადება) ეწევა, როდესაც მათ ერთადერთი ღმერთის ნიჭთა ღვრებად სახავს, ხოლო, მეორე მხრივ, ერთადერთ უადგილო და უსასრულო ღმერთს თავის ნიჭებში ამოწურულად არ მიიჩნევს. დაბრუნების მისეული ახლებური გაგებაც, თავის მხრივ, დასტურია იმისა, რომ სამყაროც ილახება თავის სიმყარეში და მეტ მედინობას იძენს, რაც ნიშნავს, რომ სამყარო მუდამ არ დარჩება ის, რაც არის, არამედ გარდახდება და სხვაფერი გახდება. ზემოაღნიშნული ნიჭები ღვთის შესაბამისის მქმნელი მოქმედებები და ძალები, ისევე როგორც სამყაროსადმი მისი წინაგამომავლობები და წინაგანმგებლობებია. მათგან გამომდინარე, ღმერთი ცხადდება როგორც სიკეთე, მყოფი, სიცოცხლე და ა.შ. თუმცა, დიონისესთან აქცენტი უკვე პირიქით ისმის: არა ის, რომ „მყოფი ღმერთია“, „სიცოცხლე ღმერთია“ და ა.შ., არამედ „ღმერთი არის მყოფი“, „ღმერთი არის სიცოცხლეც“ და „ღმერთი არის ყველაფერი, რაზეც თვალი მიგვიწვდება“, რაც ნიშნავს იმას, რომ ყველაფერი მის გამო და მისი მეოხებითაა, მაგრამ მას თავის თავთან კავშირით ვერ ზღუდავს.[950] რაკი ყოველი რამ ერთ ღმერთზეა გადატანილი, მთელი ყურადღება გაუნაწილებლად ერთ ღმერთზე მოდის; რაკი ვერაფერი მას თავის წესდებას ვერ ახვევს, იმდენად ვერაფერი შთახვდება მას – ის არც ერთია და ერთობა, არც ღვთაება და არც კეთილობა[951]. ამაში უნდა მდგომარეობდეს „ღვთის სიბრძნე“ (*1 Cor.* 1, 20), „კოსმოსის სიბრძნის“ ნაცვლად, რომელსაც დიონისე, პავლეს მიყოლით, აღნიშნავს.[952]

ღვთაებრივი სახელების მეშვიდე თავში დიონისე, პავლეს კორინთელთა მიმართ პირველი და ასევე კოლასელთა მიმართ ეპისტოლეების დამოწმებით, ამტკიცებს, რომ „უსიტყვო, უგონებო და შლეგ სიბრძნეს“ (τὴν ἄλογον καὶ ἄνουν καὶ μωρὰν[953] σοφίαν. *d.n.*

[950] იხ. *Rom.* 11, 33-36 (დან., ციტ. N536). შდრ. Dion. Ar. *d.n.* I 2, 110, 7-10; VII 3, 198, 14. ასევე იხ. Dion. Ar. *d.n.* VII 3, 198, 8-9; I 6, 119, 9 (დან., ციტ. N537).

[951] Dion. Ar. *myst.* V, 149, 8-9 (დან., ციტ. N538).

[952] თანამედროვეობასთან მიმართებით, ანთროპოცენტრულ ცნობიერებაში ღმერთის გაქრობის თაობაზე, უფრო უკეთ, ღმერთის შესახებ საკითხის როგორც ადამიანის შესახებ საკითხის დასმისთვის იხ. Hindrichs 2008. ფილოსოფოსი გუნარ ჰინდრიქსი, რომლის დამოწმებული შრომაც *აბსოლუტი და სუბიექტი. კვლევები მეტაფიზიკისა და პოსტმეტაფიზიკის ურთიერთმიმართებაზე* არაერთგვაროვნად იქნა მიღებული, პავლე მოციქულის გათვალისწინებით წერს: „თავის დასასრულს, სუბიექტის ბატონობით განპირობებული გამოწვევების შემდეგ, ჩანს, რომ მეტაფიზიკური აზროვნება უკან უბრუნდება ქრისტიანობის საწყის თეორიასთან შეხვედრას. თუმცა, ახლა არა გამოყოფაში ან შემრიგებლურ თანამშრომლობაში, არამედ როგორც გადაწვდენა (Übergriff): გადაწვდენა საიდუმლოს წვდომაზე (Begriff). მეტაფიზიკა როგორც სიბრძნე საიდუმლოში“ (Hindrichs 2008, 326).

[953] შდრ. *1 Cor.* 1, 20. 21. 27 (დან., ციტ. N539).

VII 1, 194, 16-17), რომლის შორისაა „დაფარული სიბრძნისა და ცოდნის ყოველი საუნჯე“ («πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεώς» εἰσιν «ἀπόκρυφοι». *Col.* 2, 3), ზეაღმატებით უგალობს, რის შესაბამისადაც ითქმის, რომ ეს სიბრძნეა ყოველი გონების, სიტყვისა და გულისხმაყოფის (σύνεσις) მიზეზი, მისია ყოველი განზრახვა, მისგანაა ყოველი ცოდნა და გულისხმაყოფა. ამას თან ერთვის მისი მოხსენიება „ზებრძენ და ყოვლადბრძენ მიზეზად“ (ἡ ὑπέρσοφος καὶ πάνσοφος αἰτία), რომელიც თვითსიბრძნის, ისევე როგორც მთელი სიბრძნისა და თითოეული სიბრძნის, შემოქმედად ცხადდება. ამავე კონტექსტში საგულისხმოა *d.n.* VII 4, 199, 18–200, 2 (დან., ციტ. 592). ამიტომაც იხოცებიან, წერია, ჩვენი ღვთივგანბრძნობილობის უძველესი წინამძღვარნი. ისინი ყოველ დღე ყოველი სიტყვითა და საქმით წამებენ ქრისტიანთა ჭეშმარიტი ცოდნის ერთსახეობითობას, რომ იგი ყველაზე უფრო მარტივი და ღვთიურია; მეტადრე კი თვით იგი წარმოადგენს მხოლოდ ჭეშმარიტ, ერთადერთ და მარტივ ღვთის ცოდნას. აქ უნდა გამოიყოს, დიონისეს გაგებით, ქრისტიანული ღვთის ცოდნის შემდეგი მახასიათებლები: ერთსახეობითობა ან ერთებრიობა, მეტი სიმარტივე და ღვთიურობა, კვლავ სიმარტივე და ჭეშმარიტება. როგორც ვხედავთ, მთავარია ერთებრიობისა და სიმარტივის მომენტი; მეტი ღვთიურობა სწორედ ამ მომენტითაა განსაზღვრული. ამდენად, ვფიქრობთ, დიონისეს მიერ პროკლესეულ-ნეოპლატონური მეტაფიზიკურ-თეოლოგიური სისტემის ტრანსფორმაცია (კონკრეტულად, ავიღოთ, ვერტიკალური მიზეზობრივი იერარქიის გაუქმება, ჰენადების მოხსნა მათ მიზეზობრივ ფუნქციაში, ანტითეტურ საწყისებთან დაკავშირებული ტრადიციული ანტიკური დუალიზმის გაქრობა, სრული მონოკაუზალიზმი და მონოთეიზმი, ასევე, რა თქმა უნდა, თეოცენტრიზმი) გამოიხატება ამ სისტემის ღვთის შესახებ ყოვლად მარტივ და, მაშასადამე, უფრო საღმრთო მეცნიერებად ქცევაში. ამგვარად, დიონისე არათუ მხოლოდ თავის ქრისტიანულ იდენტობას ამტკიცებს, არამედ, როგორც ჩვენი აქამომდელი ანალიზი უფლებას გვაძლევს ვთქვათ, დამასკიოსთანაც პოულობს საერთოს ამ უკანასკნელის (ნებსით თუ უნებლიე) სიღრმისეულ მეტაფიზიკურ მისწრაფებებში.

3.6.2 „შეუცნობელი ღმერთი“[954]

[954] შდრ. *Ac.* 17, 23 (დან., ციტ. N540).

ნეოპლატონურ მეტაფიზიკასა და, ალბათ, უფრო მეტადაც ასევე კაპადოკიურ ღვთისმეტყველებასთან კავშირში დიონისე მიუთითებს იმაზე, რომ ღმერთის არსება და ბუნება თავისთავად გამოუთქმელი და შეუმეცნებელია,[955] ხოლო გამოთქმადია მისი მოქმედებები, რომლებიც სამყაროს არსებობაში მოყვანებასთანაა დაკავშირებული და სამყაროსეული მოცემულობის კონტექსტში (ან კონტექსტიდან გამომდინარე) გაიაზრება[956]. ამგვარად, *ღვთაებრივ სახელებში* გარჩეული ყველა თეონიმი ეტიოლოგიურია (მიზეზის-მეტყველებითი).[957] ისინი განაცხადებენ ღმერთს როგორც ყოველივეს მიზეზს, რომლისგანაც გამოდის ყოველივე, რომელიც იცავს და უსაფრთხოებას ანიჭებს ყოველივეს, რომელსაც, როგორც სრულს, უნდა დაუბრუნდეს ყოველივე.[958] თუმცა, თავისთავად ღმერთი უსახელოა.[959] ასე, მაგალითად, *ღვთაებრივი სახელების* დასასრულს დიონისე აღიარებს, რომ სახელ „სიკეთესაც“ ღმერთს მივაწერთ არა იმიტომ, რომ ნამდვილად შეესატყვისება მას, არამედ იმის წადილის გამოისობით, რაღაც მაინც მოვიაზროთ და ვთქვათ ღვთის გამოუთქმელ ბუნებაზე (περὶ τῆς ἀῤῥήτου φύσεως. *d.n.* XIII 3, 229, 16). ამ წადილს აყოლილები, თავდაპირველად ღმერთს ყველაზე საპატიო სახელებს განვუკუთვნებთ. თუმცა, რეალური ვითარების ჭეშმარიტებას ჩამოვრჩებით (τῆς δὲ τῶν πραγμάτων ἀληθείας ἀπολειφθησόμεθα. Ibid, 229, 18–230, 1). ეს ნიშნავს იმას, რომ ფაქტობრივად რასაც ვწვდებით, ღვთისგან ჩვენთვისვე მოცემული თუ წარმოგზავნილი ვითარებები, სტრუქტურები, საგნები და მიმართებებია – იგივე ჩვენ გარშემოხვეული ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური რკალები ან საზღვრები, რომელთა იქითაც არ ძალგვიძს ღმერთს დავეწიოთ. ამ თვალსაზრისით, განსახილველი ნაშრომის მეოთხე თავში ნათქვამია, რომ რაკი ღმერთი ყოველ არსებულზე ზეშთაა, ვერც ზენანი სწვდებიან მის აღმატებულებას და ვერც ქვენანი გარდავლენ გარემომცველობას მისსას.[960] მიუხედავად ამისა, დიონისეს გადმოცემისამებრ, თეოლოგთა მიერ,

[955] Dion. Ar. *d.n.* VII 3, 197, 19-21 (დან., ციტ. N541). ნეოპლატონური წყაროებიდან (ვიმოწმებთ მხოლოდ პროკლეს) შდრ. მაგ. Procl. *in Prm.* VII, 46k, 23: indicibile. VII, 46k, 24: incognoscibile. VII, 48k, 9: non scibile. VII, 1191, 5-6; *in R.* I, 282, 25-26 (დან., ციტ. N542-543). კაპადოკიური თეოლოგიიდან შდრ. მაგ. Bas. *Eun.* I, 10, 1-5; *ep.* 234, 1 (Courtonne, t. III, p. 41); Gr. Naz. *or.* 30, 17, 262, 9-10; Gr. Nyss. *v. Mos. // GNO* VII/1, 115, 4-6; *Eun. // GNO* I, 222, 24-25 (დან., ციტ. N544-547).

[956] Dion. Ar. *d.n.* I 6, 118, 12ff. (დან., ციტ. N548).

[957] Dion. Ar. *d.n.* II 3, 125, 16-18 (დან., ციტ. N549).

[958] Dion. Ar. *d.n.* I 7, 120, 1-3 (დან., ციტ. N550). ასევე იხ. I 3, 111, 15-16.

[959] ἀνώνυμον. Dion. Ar. *d.n.* I 6, 118, 2-4. *d.n.* I 8, 121, 16-17; 5, 116, 2-4 (დან., ციტ. N551-552). შდრ. Pl. *Prm.* 142 a. ღვთის უსახელობაზე ასევე შდრ. *Gen.* 32, 30; *Jud.* 13, 18; *Phil.* 2, 10; *Eph.* 1, 21.

[960] Dion. Ar. *d.n.* IV 4, 147, 4-8 (დან., ციტ. N553).

წართქმებთან შედარებით, უკუთქმებსა და მათეულ აღმავლობას ენიჭება უპირატესობა, ვინაიდან უკუთქმები სულს მის მონათესავეთაგან განაშორებენ და საღმრთო გაგონებათა გავლით მიავლენენ ღვთისკენ, რომელიც განყენებულია ყოველი სახელის, სიტყვისა და ცოდნისგან, რამეთუ მათზე მაღლა დგას.[961] მაშასადამე, წართქმითი თეოლოგიური გზა იგივეა, რაც *via causalitatis*; ამ გზაზე შედგენილი სახელები კი ღვთის მიზეზის-მეტყველებითი სახელებია, რომელთაგან ყველაზე საპატიოთ (და, ამდენად, გონითსაწვდომთ) უგალობდა ნაშრომი *ღვთაებრივ სახელთათვის*. ამის საპირისპირო გზა არის *via negationis*, რომელიც დიონისესთან არასოდესაა ბოლოვადი, არამედ შეუღლებულია *via eminentiae*-სთან, რაც უკუთქმების აღმატებით ხასიათს განსაზღვრავს.[962] აღმატებითი მოკლების ნიმუშებს წარმოადგენს შემდეგი თეონიმები: „ზეკეთილი“, „ზეარსებითი“, „ზეცოცხალი“, „ზებრძენი“ და ა.შ.[963] *ღვთაებრივ სახელებში* ისინი მუდმივად მიზეზის-მეტყველებითი სახელების გვერდით ფიგურირებენ მათ, გარკვეულწილად, დასაჩრდილად და დასაკნინებლად, აგრეთვე გონების არსებული მოცემულობის ზევით დასაძვრელად. აქედან გამომდინარე, საკვირველი არაა დიონისეს მიერ განსახილველი ნაშრომის პირველ თავში თქმული, რომლის მიხედვითაც ზესიკეთის ზეარსებობას (ἡ τῆς ὑπεραγαθότητος ὑπερύπαρξις. *d.n.* I 5, 117, 5-6), რაც არ უნდა იყოს იგი, არ ეგების ყოველ ჭეშმარიტებაზე მაღალი ჭეშმარიტების ტრფიალმა უგალობოს როგორც სიტყვას, ძალას, გონებას, სიცოცხლეს ან არსებას, არამედ იგი უნდა იდიდებოდეს როგორც ყოველი მქონებლობის, მოძრაობის, სიცოცხლის, წარმოსახვის, შეხედულების, აზროვნების, სახელის, სიტყვის, განსჯის, არსების, დგომის, დამყარების, ერთობის, საზღვრის, უსაზღვრობის და ყოველივეზე, რაც კი არის, ზეაღმატებით ამაღლებული.[964] საბოლოო მიზანს წარმოადგენს, როგორც *მისტიკური თეოლოგიის* და ასევე *ღვთაებრივი სახელების* დასასრულს ცხადდება, განსვლა საკუთარი თავიდან[965] და შეხება

---

[961] Dion. Ar. *d.n.* XIII 3, 230, 1-4. შდრ. Procl. *in Prm.* VI, 1108, 20-21 (დან., ციტ. N554). ასევე შდრ. Procl. *Theol. Plat.* II 10, 63, 13-14. აპოფატიკურ თეოლოგიასთან დაკავშირებით კატაფატიკურთან შეპირისპირებაში ვრცლად იხ. Dion. Ar. *myst.* III-V.

[962] სანიმუშოდ იხ. მაგ. Dion. Ar. *myst.* V, 150, 5-9; *d.n.* VII 2, 196, 8-12.

[963] Dion. Ar. *d.n.* II 3, 125, 14-16 (დან., ციტ. N555).

[964] Dion. Ar. *d.n.* I 5, 117, 5-11.

[965] Dion. Ar. *myst.* I 1, 142, 9-10 (დან., ციტ. N556). დიონისესთან „*ექსტასისი*“ („განკვირვება“ ეფრემთან) ღვთის ერთ-ერთი სახელიცაა. აქვე ის საუბრობს ღვთის ექსტატიკურ ეროსზე („განმაცვიფრებელი ტრფიალება“ ეფრემთან), რაც მის ორიგინალურ კონცეფციად მიიჩნევა. ვფიქრობთ, ღვთის *ექსტასისად*, ისევე როგორც (ექსტატიკურ) ტრფიალებად და სიყვარულად გამოცხადება თავსდება მის მიერ პითაგორულ-პლატონური წარმომავლობის დუალისტური სწავლების, რომელიც ტრადიციულად

ღმერთთან. თუმცა, დიონისეს ხაზგასმით, ეს ხდება იმდენად, რამდენადაც ჩვენთვის შესაძლებელია.[966] აქ შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ყოველი შეხება და შეერთება, მით უმეტეს, თუ ის სრულია, სამიზნე ობიექტთან ერთ წერტილში, როგორც უკანასკნელ საზღვარში, დამთხვევას გულისხმობს. ყოველ მყოფს გააჩნია თავის თავში ასეთი საიდენტიფიკაციო წერტილები, მაგრამ ღმერთს – არა (რომც – კი, სხვანაირად, ვიდრე ეს ჩვენს საზღვრებში შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ). აქვე აღსანიშნავია, რომ პროკლესთანაც, ზუსტი აზრით, მაქსიმუმი, რასაც სული აღწევს, ჰენადებთან გაერთება და ჰენადების რანგში ყოვლისმიღმურთან შეხებაა. „პირველ ადიტონთა მიღმური“, „ყოველ დუმილზე უფრო გამოუთქმელი“ და „ყოველ არსებობაზე უფრო შეუცნობელი“, მისი სიტყვებით, წმინდა გონითსაწვდომ ღმერთებში იფარება.[967] ანალოგიურად, დამასკიოსიც (უფრო დარწმუნებით, ვიდრე პროკლე) უარყოფს ერთის მიღმურ გამოუთქმელთან გაერთებას.

დიონისე, რა თქმა უნდა, სამობითი ერთის მიღმურ სხვა საწყისს – გამოუთქმელს – არ და ვერ დაუშვებს. ამიტომ, ეს ორივე ასპექტი და მათთან ერთად ღვთის მიზეზობრიობა, გამოხატული, უმთავრესად, მის მიერ ყოველივეს არსებობად მოყვანებაში, რითაც მასზე საუბრის საშუალება გვენიჭება, თავისთავად კი მისი გამოუთქმელობა ერთმანეთს უთავსდება, როგორც პროკლესთან[968]. შესაბამისად, ἄρρητος, ον დიონისესთან ყოველთვის მსაზღვრელის როლშია (ასე, მაგალითად, ღმერთი მოიხსენიება „სიტყვით გამოუთქმელად და ყოველი გონებით შეუცნობლად“[969]), მაგრამ სუბსტანტივირებული ფორმით, როგორც τὸ ἄρρητον, *ღვთაებრივ სახელებში* არსად გვხვდება. სამაგიეროდ, დასტურდება τὸ ἄγνωστον („შეუცნობელი“) ისეთი თეონიმების რიგში, როგორებიცაა: „ერთი“, „ზეარსებითი“, „თვით სიკეთე“ და „ტრიადული ჰენადა“[970].

ღვთაებრივს ერთად და მდგომად სახავს, სიმრავლესა და ყოველ გამო-დგომას კი ღვთაებრივთან დაპირისპირებულად და, ამგვარად, „ცუდად“ მოიაზრებს, მოხსნის კონტექსტში. იხ. Dion. Ar. *d.n.* IV 13, 158, 19–159, 1 (დან., ციტ. N557). დიონისე აქ პავლეს მისდევს. შდრ. *Gal.* 2, 20; *2 Cor.* 5, 13. 15.

[966] Dion. Ar. *d.n.* XIII 3, 230, 4-5 (დან., ციტ. N558). აქვე იხ. Gr. Nyss. *Eun. // GNO* I, 222, 18-25 (დან., ციტ. N559).

[967] Procl. *Theol. Plat.* II 11, 65, 11-15 (დან., ციტ. N560). უფრო ვრცლად იხ. ქირია 2021c, 151-155.

[968] იხ. ქირია 2019, 193-226.

[969] Dion. Ar. *d.n.* II 9, 133, 6; I 1, 109, 12 (დან., ციტ. N564). ἄρρητος *d.n.* 109, 12. 14; 111, 6; 113, 9; 116, 12; 130, 10; 133, 6; 134, 17; 142, 1; 180, 10; 194, 2. 6; 221, 9; 229, 16.

[970] Dion. Ar. *d.n.* I 5, 116, 7-9 (დან., ციტ. N594). ἄγνωστος *d.n.* 108, 3; 115, 2; 116, 8; 133, 6; 156, 9; 180, 11; 197, 19-20; 201, 10; 218, 4; 219, 7.

დიონისე არასდროს არსად უარყოფს, რომ ღმერთი ყოველივეს შემოქმედი, საწყისი და მიზეზია. თვით *მისტიკური თეოლოგიის* დასასრულს, ნეგაციების მთელი კასკადის შემდეგ, რომლებშიც ჯერ ყოველი გრძნობადი, ხოლო შემდეგ გონითსაწვდომი უკუითქმება ღმერთთან მიმართებით, იგი ახსენებს „ყოველივეს სრულყოფილ და ერთებრივ მიზეზს“ (ἡ παντελὴς καὶ ἑνιαία τῶν πάντων αἰτία. *myst.* V, 150, 7-8), რომელიც ყოველ დებაზე მაღლაა და, ამასთან, ყოველივეს მიღმურისა და ყოველივესგან აბსოლუტურად გამოხსნილის აღმატებულებას, რომელიც ანალოგიურად ყოველ მოკლებაზე მაღლაა.[971] აქ ერთობა და აგრეთვე სიკეთე განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მიზეზობრიობასთან პირდაპირ კავშირში, რადგან ისინი დიონისესთვის გამოხატავენ უნივერსალურ მიზეზობრივ მოქმედებას: პირველი უფრო ეპისტრეპტიკულ, მეორე კი – საკუთრივ პროოდიკულ ჭრილში. შესაბამისად, მათ დიონისე სხვა ცნებებთან შედარებით რთულად ელევა. ამას გარდა, როგორც ჩანს, იმის გამოსაკვეთად, რომ ზემოხსენებული საწყისი და მიზეზი ყოველ დებაზე მაღლაა, დიონისესთან ხშირად გამოიყენება ὑπεράρχιος ცნება, მათ შორის სიტყვათშეხამებაში ὑπεράρχιος ἀρχή.[972] მსგავსად, პროკლეც საზღვრის მიღმურს, რომელიც ერთობის, მიზეზის, ისევე როგორც ყოველი დებისა და გების მიღმურია, უწოდებს ὑπεραίτιον-ს.[973] დამასკიოსი, თავის მხრივ, გამოუთქმელთან მიმართებით ზემიზეზის ცნებასაც კი უარყოფს, რადგან მისი მიზეზობრივ კონტექსტში წარმოჩენა არ სურს.[974]

თუ პროკლესეული ვერტიკალური მიზეზობრივი იერარქიისა და მათ წამძღვარებული ჰენადების მოხსნას გავითვალისწინებთ, მაშინ დიონისესთან „გამოუთქმელი“ უნდა ერწყმოდეს არა მარტო „ერთსა“ და „სიკეთეს“, არამედ პროკლეს სისტემის სხვა სტრუქტურულ რგოლებსა და, ზოგადად, ყველაფერს. ამიტომაც, ამტკიცებს დიონისე, რომ ღმერთი, ერთი მხრივ, უსახელოა, მეორე მხრივ კი, მიზეზობრივ ჭრილში ღვთის სახელთა ოდენობა უსასრულოა,[975] საპირისპიროდ ნეოპლატონიზმისა, რომელიც ექსკლუზიურად „ერთსა“ და „სიკეთეზეა“ ორიენტირებული. მაშასადამე, პროკლესეულ ფორმულაში „გამოუთქმელი მიზეზი“

[971] Dion. Ar. *myst.* V, 150, 7-9 (დან., ციტ. N561).
[972] Dion. Ar. *d.n.* I 3, 112, 3: ἀρχῆς ἁπάσης ὑπερουσίως ὑπεράρχιος ἀρχὴ.
[973] ὑπεραίτιον. Procl. *in Prm.* IV, 962, 18.
[974] Damc. *Pr.* I, 13, 20-24.
[975] იხ. მაგ. Dion. Ar. *d.n.* I 6.

„მიზეზის“ ადგილს შეიძლება იკავებდეს ნებისმიერი რამ. ასე, მაგალითად, დიონისეს შეუძლია ღმერთი, როგორც „უსიტყვობა“ (ἀλογία), მოიხსენიოს „გამოუთქმელ სიტყვად“ (λόγος ἄῤῥητος. *d.n.* I 1, 109, 14) ან, თუნდაც, „ზეარსებით არსებად“ (Ibid, 13-14. შდრ. *d.n.* V 1, 180, 9); სხვაგან კი თან მის „შეუცნობლობას“ ამტკიცებდეს და თან ამის გვერდითვე მასში ზეგამოუთქმელად და ზეშეუცნობლად ყოველივეს ყოველი ცოდნითურთ შემცველობას უგალობდეს,[976] რაც, რასაკვირველია, დიონისესთვის ნიშანია იმისა, რომ ღმერთი თავის მიღმურობაში არაფერს ჩამორჩება, არამედ უმალ პირიქით უსწრებს და ჩვენთვის დაუტევნელი წესით ზეითვისებს ყველაფერს. პროკლეს პოზიცია ამ თვალსაზრისით სხვაა. *პარმენიდეზე კომენტარში* ვპოულობთ ერთ მეტად საინტერესო პოლემიკურ პასაჟს, რომლის ადრესატთა შორისაც იდეურად (არა მაინცდამაინც პიროვნულად) არეოპაგიტული კორპუსის ავტორიც შეიძლება მოიაზრებოდეს: „აქ დიდ ხმაურს ვხედავ, აღძრულს იმათ მიერ, რომლებიც ფიქრობენ, რომ ამ ნეგაციებს არანაირად არარსებულამდე ან რაიმე სხვა ასეთამდე მივყავართ, ვინაიდან განუსაზღვრელობის გამო ჩვენს წარმოდგენას ჩასაჭიდად რაიმე განსაზღვრული საგანი არ აქვს, ისე რომ ერთისგან ყველაფრის აბსოლუტურად მოცილებით ვერაფერი ვეღარ ეძლევა; ამიტომაც, ისინი დარწმუნებულები არიან, რომ საჭიროა ერთის რაღაც ბუნებისა და თავისებურების შემოტანა“.[977] თავად პროკლე ჰენადების მიღმურ საწყისში, მიუხედავად იმისა, რომ მას უნივერსალურ გამაერთიანებელ და ყოვლის წარმომაარსებელ მიზეზობრივ ფუნქციას არ ჩამოაცილებს, ყოველივეს დაშვებას ერიდება და, შესაბამისად, მისგან გამორიცხავს ცოდნას, ძალას, სიცოცხლეს და ა.შ., როგორც ჩანს, უმთავრესად, უსასრულობაში გადავარდნის შიშისმომგვრელი წარმოდგენიდან[978] გამომდინარე, რაც, ზოგადად, ანტიკური ფილოსოფიის საერთო ტოპოსია[979]. მაგალითად, დავუშვათ, თუ ჰენადები (მარცვალივით, რაც არადიფერენცირებულობას ნიშნავს) გამოუთქმელად შეიცავს ყველაფერს, ის საწყისი კიდევ უფრო გამოუთქმელად, ზეგამოუთქმელად, უნდა შეიცავდეს ყველაფერს (ისე, რომ მარცვალის მეტაფორაც მოიხსნება). აღმატების

[976] Dion. Ar. *d.n.* I 5, 116, 1-2; 115, 10-16 (დან., ციტ. N562-563). შდრ. Procl. *Inst.* 121, 106, 23-27 (დან., ციტ. N304). პროკლე იმავეს მიაწერს ჰენადებს.
[977] შდრ. Procl. *in Prm.* VI, 1105, 32–1106, 1 (დან., ციტ. N565).
[978] ამ მხრივ, საინიმუშოა Procl. *in Prm.* VI, 1107, 35–1108, 14 (დან., ციტ. N566). დამასკიოსთან გვაქვს ორიოდე იშვიათი ადგილი, სადაც ის უმოკლესად გამოუთქმელში ყოველივეს შემცველობას ეხება, აზრის დამატებით განვითარების გარეშე. იხ. Dam. *Pr.* I, 8, 6-11; II, 12, 12-14.
[979] Arist. *Phys.* 188 a2-5; *Metaph.* 994 b22; 999 a27; Pl. *Phlb.* 17 e; *Ti.* 55 c-d და ა.შ.

მოცემული, ისევე როგორც ყოველი ტენდენცია, თავის მხრივ, თავის თავში აუცილებლობით გულისხმობს ზრდის დაუსრულებელ შესაძლებლობას, ამიტომაც, პროკლესთვის, როგორც, საბოლოოდ, დამასკიოსისა და, საერთოდ, მთელი ანტიკური აზროვნებისთვის აქ გაჩერება სჯობს.[980] მეორეულ ჰენადებთან მიმართებით პროკლე მსგავსი შეზღუდვებისგან უკვე თავისუფალია. დიონისეს კი პროკლეს ჰენადების ფუნქციები აღმატებით ერთადერთ ღმერთზე გადააქვს, რაც, როგორც შემდგომში დავინახავთ, ამ ღმერთს არა მხოლოდ ერთობისა და გაჩერების პუნქტად, არამედ უსასრულო ზრდისა და შესაძლებლობების ველად წარმოაჩენს. ამით დიონისე უთუოდ გრიგოლ ნოსელის თეოლოგიასა და ღვთის მისეულ „იდეასთან“ პოულობს მისავალს (გრიგოლი, თავის მხრივ, პავლედან ამოდიოდა).[981]

დიონისესთან ღვთის გამოუთქმელობის მომენტი წარმოდგენილია უკიდურესი ჰიპერბოლიზმით, იმდენად, რომ მასთან ჩნდება ისეთი კომპოზიტური ნეოლოგიზმები, როგორებიცაა ὑπεράρρητος („ზეგამოუთქმელი“) და ὑπεράγνωστος („ზეშეუცნობელი“). ასეთი მასშტაბისა და განზომილების ჰიპერბოლიზაცია არც პროკლესთან და არც დამასკიოსთან არ გვაქვს.[982] ჩვენ მიერ ჩატარებული სტატისტიკური მოკვლევის თანახმად, დამასკიოსთან ნაშრომში *საწყისთა შესახებ*

---

[980] შდრ. Dam. *Pr.* I, 14, 17-19; Plot. VI 8, 11, 4-5; V 5, 4, 6-8 (დან., ციტ. N567-569).

[981] ღვთის უსასრულობაზე შდრ. Gr. Nyss. *hom. in Cant.* // GNO VI, 157, 9–162, 3; VI, 173, 5–174, 20. ამასთან კავშირში *ეპეკტასისზე* – ღვთისადმი უსასრულო სწრაფვაზე შდრ. *hom. in Cant.* // GNO VI, 174, 5-20; VI, 245, 10–247, 18; VI, 366, 10–368, 6; VI, 321, 5–322, 3. როგორც მერედითი მიუთითებს, გრიგოლთან *ექსტასისი* ჩაანაცვლა *ეპეკტასისმა.* ამდენად, განსხვავებით პლოტინისგან, რომლისთვისაც მიზანი ჩვენთან ყოველთვის ახლოა (*VP* 23), გრიგოლისთვის ღმერთი რჩება მიზნად, რომელსაც მუდმივად უნდა ესწრაფვოდე. იხ. Meredith 1997, 59. ზოგადად, სიტყვა *ეპეკტასისი*, *Phil.* 3, 13-ის დამოწმებით, გრიგოლს სულ ორჯერ აქვს ნახსენები (ἐπεκτάσεως და ἐπέκτασις ფორმებით). ღვთის შესახებ გრიგოლის სწავლებისა და მასთან კლასიკური მეტაფიზიკის ღმერთის გაგების კრიტიკისთვის გადამწყვეტია Mühlenberg 1966. მიულენბერგის ნაშრომს ლაიტმოტივად გასდევს ჯერ კიდევ ელერთის მიერ განვითარებული იდეა გრიგოლთან *აპეირონის* ღირებულებითი გადაფასების შედეგად კლასიკური მეტაფიზიკის დასასრულის შესახებ. გრიგოლ ნოსელის ნააზრევში ინოვაციისა და ტრადიციის თანაარსებობის შესახებ (საყოველთაო მოძრაობის ღვთისმეტყველების ჭრილში) მნიშვნელოვანია თინა დოლიძის შრომა. იხ. დოლიძე 2018. ქართული პატრისტიკული კვლევებიდან გრიგოლთან ღვთის უსასრულობის, ისევე როგორც უსასრულო წინსვლის იდეის ანალიზისთვის (მათ შორის თომას ბიომის ნაშრომის ფონზე) იხ. აფციაური 2021, 14-48. აქვე გამოვყოფთ გრიგოლთან ღმერთის იდეის თაობაზე განსაკუთრებით მნიშვნელოვან სხვა შრომებს Diekamp 1896; Gaith 1953; Völker 1955, 30-48; 196-224; Meredith 1990, 127-148; Böhm 1996. აქვე, სხვათა შორის, თავისი მონოგრაფიის ბოლოს პაშკალაუ ვარაუდობს, ალბათ, გამოუთქმელთან გაერთების შეუძლებლობის საფუძველზე, რომ დამასკიოსი გრიგოლ ნოსელის უშუალო, გაუცნობიერებელი მიმდევარია და, პროკლესგან განსხვავებით, აბსოლუტთან მიმართებით დგომასა და გაჩერებას არ იცნობს. Paşcalău 2018, 295-301. პაშკალაუს ამ საკითხში ნაკლებად ვეთანხმებით, რადგან დამასკიოსი, თავისი უაღრესი მაძიებლობის მიუხედავად, თავად მაძიებლობასა და ზრდას თავის უსასრულო განზომილებაში პოზიტიურ მოვლენად ნამდვილად არ მიიჩნევს, უმალ პირიქით, და არც გამოუთქმელისადმი უსასრულო სწრაფვის საჭიროებას გამოკვეთს სადმე მინიშნებითაც კი, მაშინ როდესაც გრიგოლი ძიებას საზეიმოდ თვით პოვნად აცხადებს.

[982] თუმცა, ამის ნიშნები არის. სანიმუშოდ შდრ. Procl. *Theol. Plat.* II 4, 31, 6-7 (დან., ციტ. N570).

ὑπερ- წინსართიანი სიტყვათფორმები გვხვდება 122-ჯერ (თითქმის ამდენივეჯერ – *პარმენიდეზე კომენტარში*), პროკლესთან *პლატონურ თეოლოგიაში* მათი ოდენობა დაახლოებით 300-მდე ადის (აქვე გასათვალისწინებელია თითოეული ამ ნაშრომის გაცილებით დიდი მოცულობა არა ოდენ ცალკეულ არეოპაგიტულ შრომებთან, არამედ მთლიან კორპუსთან შედარებით). ლექსიკური სპექტრი ორივესთან, ძირითადად, ფარავს შემდეგ ლექსემებს: ὑπερούσιος, ὑπεροχή, ὑπερέχω, ὑπεριδρύω, ὑπεραπλόω, ὑπερβάλλω, ὑπέρκειμαι, ὑπερείδεος, ὑπέρτερος, ὑπερκόσμιος, ὑπερουράνιος, ὑπερφυής, ὑπερπλήρης; უფრო იშვიათად: ὑπεραιώνιος, ὑπεράρχιος, ὑπέρθειος, ὑπερμέγεθος, ὑπέρλαμπρος. ὑπερούσιος-ის შემდეგ ორივესთან აშკარად ჭარბობს ὑπεροχή (უმეტესად სიტყვათხმარებაში καθ’ ὑπεροχήν) და ზმნა ὑπερέχω, რაც არცაა გასაკვირი, თუ გავითვალისწინებთ ერთ-ერთ საფუძველმდებარე ნეოპლატონურ კანონს მიზეზის შედეგზე აღმატებულების შესახებ, რომელსაც დიონისეც იმეორებს ხოლმე.[983] აქვე საინტერესოა აღინიშნოს, რომ პროკლესთან *თეოლოგიის საფუძვლებში* ერთხელ გვერდიგვერდ 115-ე პარაგრაფის სათაურში ჰენადების (ღმერთების) განსაზღვრისას ვხვდებით ὑπερζῶος და ὑπέρνους[984] კომპოზიტურ ზედსართავ სახელებს, მათ მიღმურ საწყისთან მიმართებით ეს გამორიცხულია. თუმცა, ὑπερ- წინსართიანი სიტყვების გამოყენებას დიონისეს მსგავსი სისტემური (სქემა გასაგებია, ვთქვათ: ღმერთი როგორც მყოფი ჩვენთვის, თავისთავად კი არმყოფი, ანუ ზემყოფი, რაც იგივეა, რაც გამოუთქმელად ან ზეგამოუთქმელად მყოფი, და ეს შეიძლება ყველა ეტიოლოგიურ თეონიმზე გაკეთდეს) და დომინანტური ხასიათი პროკლესა და ასევე დამასკიოსთან არ აქვს და, მეორეც, ამ პრეფიქსის მეშვეობით წარმოებულ მთელ რიგ ზედსართავ და არსებით სახელებს, რომლებიც დიონისესთან ფიგურირებს, ისინი, როგორც ჩანს, არ იცნობენ. ასეთებია: ὑπεράγαθος,[985] ὑπεραγαθότης, ὑπεράγνωστος, ὑπεράπειρος, ὑπεράρρητος, ὑπερδύναμος,[986] ὑπέρθεος, ὑπερθεότης, ὑπέρσοφος, ὑπερύπαρξις, ὑπερώνυμος. გადაჭარბებული არ იქნება თქმა იმისა, რომ დიონისესთან ὑπερ- მის მთლიან თეოლოგიურ დისკურსზეა გაბატონებული.[987]

[983] იხ. მაგ. Dion. Ar. *d.n.* II 8, 133, 1-4.
[984] Procl. *Inst.* 115, 100, 28 (დან., ციტ. N571).
[985] ამ სიტყვას პლოტინთან ვხვდებით. იხ. Plot. VI 9, 6, 41.
[986] შდრ. *Pss.* 65, 3.
[987] იხ. Pseudo-Dionysius Areopagita 2012, 297-298 (ინდექსიდან, ὑπερ-ზე დაწყებული ლექსემები).

მორიგი მნიშვნელოვანი და აგრეთვე განმასხვავებელი ნიშანია ის, რომ ღვთის აღმატებულებას (მის ჰიპერბოლიზებულ გამოუთქმელობას) დიონისე წარმოაჩენს არა სტატიკურად და დისტანცირებულად, არამედ დინამიურად, კონკრეტულად, ხელშესახებად და, ასე ვთქვათ, რეალურად, რითაც, მათ შორის, „უცნობი ღმერთის“ მეტად გაცნობას უზრუნველყოფს. ქვევით ერთი ყურადღებამისაქცევი პასაჟი იქნება გაანალიზებული *ღვთაებრივი სახელებიდან.*

3.6.3 „რათა განაქარვოს არსნი“[988]

აქ ჩვენი ყურადღების ცენტრში მოექცევა *ღვთაებრივი სახელების* მერვე თავი, რომელიც ეთმობა ისეთ სახელებს, როგორებიცაა „ძალა“, „სამართლიანობა“, „ცხონება“, „გამოხსნა“, ასევე შემოყვანილია უსწოროება. კონკრეტულად ჩვენ მიერ განსახილველ ამონარიდში დიონისე ღმერთს თავის ზეშემძლეობაში (ზეძლიერებაში. ძლიერებასა და შემძლეობას სინონიმური მნიშვნელობით ვიყენებთ) ხატავს. თუმცა, სანამ ამ ამონარიდზე ვკონცენტრირდებოდეთ, მანამდე აუცილებელია ღვთაებრივი ძალის პროკლესეულ გაგებასთან მიმართების ჭრილში ორიოდე წინასწარი კომენტარის გაკეთება, მით უმეტეს, რომ, როგორც კვლევებშია შენიშნული (სახელდობრ, ლილასთან)[989], ძალის დიონისესეული გაგება პროკლესგანაა შთაგონებული. ზოგადად, ფილოსოფიური სვლები, რომლებსაც დიონისე აკეთებს, თითქოს ვითარების გამარტივებას ემსახურება, მაგრამ მარტივი საწვდომი ნამდვილად არაა, ამიტომ, თანდათანობით მოვიცავთ მათ:

1. *თეოლოგიის საფუძვლების* 121-ე პარაგრაფში პროკლე ჰენადებს (ღმერთებს) მიაწერს ძალას არსებობასა და ცოდნასთან ერთად. პარაგრაფის სათაურის მიხედვით, ყოველ ღვთაებრივს აქვს სიკეთე არსებობად (კეთილობითი მყოფობა, პეტრიწის სიტყვებით), ერთებრივი ძალა და ცოდნა, დაფარული და მიუხებელი მეორეულთათვის.[990] აქ იკვეთება ტრიადა: „არსებობა, ანუ სიკეთე, ძალა და ცოდნა“. პროკლე თავდაპირველად ძალას ეხება. მისი ახსნისამებრ, ვინაიდან ღვთაებრივი ყველაფრის განმგეა, მასში არის განსაგებელთა მპყრობელობითი ძალა (δύναμις κρατητικὴ τῶν προνοουμένων. *Inst.* 121, 106, 13-14) – თავად უპყრობელი და

[988] შდრ. *1 Cor.* 1, 28 (დან., ციტ. N572).
[989] იხ. Lilla 1996, 173-210. შემდგომში განვითარებული ნააზრევი ლილასგან სავსებით დამოუკიდებელია.
[990] Procl. *Inst.* 121, 106, 10-12 (დან., ციტ. N573).

გარეშემოუწერელი, რომლითაც ღმერთები ყველაფერს წარმოუდგებიან, ყველაფერს აღავსებენ და იქვემდებარებენ. ამას მოჰყვება შემდეგი საფუძველმდებარე განსაზღვრება: „ყოველი საწყისებრივი (დასაბამიერი), სხვათა მიზეზი და მპყრობელი ძალის სიჭარბით („სიხშო“ პეტრიწთან) მთავრობს და ბუნებით იპყრობს“[991]. ამგვარად, უპირველესი ძალა ღმერთებშია, არა ისე, რომ ღმერთებს ზოგიერთი ეპყრათ, ზოგიერთი კი – არა, არამედ ყველა მყოფის ძალებს თავიანთ თავში სწორებით წინასწარ შეიცავენ; ხოლო მათი ძალა არც მთლად არსებითია და, მით უმეტეს, არც არარსებითი, არამედ ღმერთების ექსისტენციის თანბუნებოვანი და ზეარსებითი (τῇ ὑπάρξει τῶν θεῶν συμφυὴς καὶ ὑπερούσιος. Ibid, 21-22). ჩვენი მხრივ, აქ გამოვიცნობთ ძალას თავის (ვუწოდოთ ასე) მპყრობელობით-ექსისტენციალურ განზომილებაში. საკუთრივ, ის, რომ ძალა ღმერთების არსებობის თანბუნებოვანია, სიღრმისეულად გულისხმობს იმას, რომ არსებობა ნიშნავს ძალისმიერ პყრობას, პირველ ყოვლისა, საკუთარი თავისა და თვითებისა. რაც უფრო ძლიერია ეს პყრობა, მით უფრო თვითკმარი და ყოვლადია არსებობა. საკუთარი თავის სრულად მპყრობელი ჰპოვებს და მთავრობს კიდეც ყველაფერს (ერთებრივად). ღმერთები სწორედ ასეთნი არიან. დიონისე აშკარად ჩანს, რომ იცნობს ძალას აღნიშნულ განზომილებაში,[992] როდესაც ცდილობს, მოგვ ელიმას[993] საპასუხოდ, განმარტოს პავლესთან სახათაბალოდ თქმული, რომ ღმერთს არ ძალუძს თავისი თავის უარყოფა[994]. ელიმა ამას ღვთის ყოვლადძლიერების საწინააღმდეგოდ მიიჩნევდა, რადგან როგორ შეიძლება ღმერთს, რომელსაც ყველაფერი ძალუძს, არ ძალუძდეს საკუთარი თავის უარყოფა. საქმე ისაა, რომ უპირველესი ძალა, რომელიც ღვთისაა, მისი არსებობის თანბუნებოვანია, შესაბამისად, არსებობის შენარჩუნებასთანაა დაკავშირებული და მის ფლობაში, და არა ძალადობრივი გზით მის განადგურებაში, მდგომარეობს. მაშასადამე, არც ის ძალისმიერი პყრობა, რომელიც ზემოთ არსებობას განუყოფლად დაუკავშირდა, არ უნდა გავიგოთ ძალადობად. ძალადობს იგი, ვისაც საკუთარი თავი და სხვები ნამდვილად ვერ უპყრია, რის გამოც, სხვებზე და, უმთავრესად, თავის თავზე თავდასხმისა და თვითგანადგურების სახით, მპყრობელობისა და ყოფიერების

[991] Procl. *Inst.* 121, 106, 16-18 (დან., ციტ. N574).
[992] მაგ. შდრ. Dion. Ar. *d.n.* VIII 6, 203, 14-16 (დან., ციტ. N575).
[993] *Ac.* 13, 8ff.
[994] *2 Tim.* 2, 13; ასევე შდრ. *Hebr.* 6, 18.

სიმულაციას ქმნის. ნამდვილად ეს უძლურების საშინელი გამოძახილია. ბოროტიც სხვა არავინაა, თუ არა უძლური, რომელიც ერჩის, პირველ ყოვლისა, თავის თავს. ღმერთი ნამდვილად ყოვლადძლიერი არ იქნებოდა, თავისივე არსებობა რომ ვერ აეტანა და არ ეზრუნა თვითონ მასზე და მის ყოვლისმომცველობაში სხვებზე. მოგვიანებით, როგორც ჩანს, პირდაპირ *თეოლოგიის საფუძვლების* 121-ე პარაგრაფიდან პროკლესეული ტერმინების მოშველიებით დიონისე საუბრობს, ზეარსებითი ძალის სიჭარბის მიხედვით, ღვთის უშურველ განმაძლიერებელ ღვრაში მყოფთათვის საერთოდ ყოფნისა და იმად ყოფნისა, რაც არის თითოეული მყოფი, შემძლეობის მინიჭებაზე.[995] ვფიქრობთ, ხსენებული შემძლეობა არის თვითძალა, აღბეჭდილი თვითყოფნასთან კავშირით, როგორც მისი უზრუნველმყოფელი. მათში ცხადდება დიონისესთვის ღმერთი როგორც „ძალა“ და „მყოფი“.

2. პროკლე, რა თქმა უნდა, იცნობს ძალის სხვა ცნებასაც, კერძოდ, პროდუქტიულ ძალას, რომელიც გამრავლებასთან, წარმოქმნასა და მშობელობასთანაა დაკავშირებული და საკუთრივ საწყის უსაზღვრობას განეკუთვნება, თუმცა მის ჰიპერბოლიზაციას არასდროს ახდენს, რადგან ასეთ შემთხვევაში, სავარაუდოდ, უსაზღვრობა (ძალა) ერთს დაქვემდებარებული (და მასთან, როგორც პირველსაწყისსა და წყაროსთან, აუცილებელი მიმართებით აღბეჭდილი) აღარ უნდა ყოფილიყო და, შესაბამისად, თავისით წარმოექმნა ის, რაც არც ოდესმე ყოფილა (ან ყოველთვის უკვე არის ერთში) და არც ერთია. პროკლე ამ ვითარებას გამოხატავს ცნებით ἀπειράκις ἄπειρον („უსასრულოდ უსასრულობა“, ანუ უსასრულოდ გამრავლებული უსასრულობა. პეტრიწის თარგმანში „უსაზღვროობით უსაზღვრო“). ἀπειράκις ἄπειρον ფიგურირებს *თეოლოგიის საფუძვლების* პირველივე პარაგრაფში, ასევე *პლატონური თეოლოგიის* ერთისადმი დათმობილი მეორე წიგნის პირველ თავში[996] და უკიდურესად ნეგატიურადაა დატვირთული. პროკლეს მიხედვით, იგი არც ერთია და არც ერთისგანაა, უსასრულოდ იშლება ისე, რომ მისი ვერცერთი წევრი ვერ იდენტიფიცირდება ერთად და მიმართებას ვერ ჰპოვებს მთელთან (მთელის, როგორც უკვე მოცემულის დიფერენციაციის შედეგიც არაა), რის გამოც პროკლე შეუძლებლად

[995] Dion. Ar. *d.n.* VIII 6, 204, 1-4. შდრ. *Inst.* 121, 106, 17; 19-20; 22. იხ. დან., ციტ. 576.
[996] Procl. *Theol. Plat.* II 1, 4, 22–6, 1. როგორც ἀπειράκις ἄπειρα (მრავლობით რიცხვში) იხ. აგრეთვე Procl. *in Prm.* 1100, 26. 29; 1171, 28. 31.

აცხადებს მის რამენაირ არსებობასა და შემეცნებას და როგორც სრულიად არაფერს (οὐδέν), საბოლოოდ, თავისი მსჯელობის ველიდან განდევნის.

ახლა დროა გადავიდეთ *d.n.* VIII 2, 201, 1-11 (დან., ციტ. N593) პასაჟზე. იგი რამდენიმე კუთხითაა საინტერესო: i. ერთი მხრივ, აქ შთამბეჭდავადაა წარმოდგენილი, თუ რას გულისხმობს ღმერთის ზეაღმატებული ძალა და ზეძლიერება (ὑπερδύνασθαι). ის განიხილება ყოველივეზე და მათ შორის თვითძალაზე (αὐτοδύναμις) უფრო მაღლა, როგორც თვითძალის მიზეზი, და შეესაბამება ღვთის „უსაზღვრო ძალას“ (ἀπειροδύναμος); ii. როგორც ხშირადაა კვლევებში შენიშნული, შესაქმის ქრისტიანულ სწავლებასთან დაკავშირებული ტერმინი ποίησις დიონისესთან უკიდურესად იშვიათად გვხვდება (სულ სამჯერ). ნაცვლად ამისა, იგი უპირატესობას ანიჭებს სათანადო ნეოპლატონურ ტერმინოლოგიას და, ამიტომ, უმეტესად პროოდოსის ცნება-ტერმინს იყენებს. წინამდებარე პასაჟში ποίησις ფიგურირებს ძალზედ საინტერესო კომბინაციაში. მას თან ახლავს ზედსართავი სახელი ὑπεράπειρος, რომელიც დიონისეს ნეოლოგიზმს წარმოადგენს. ეს ცნება ნეოპლატონურად არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ღვთის უსასრულობასა და უსაზღვრობაზე აღმატებულება მდგომარეობდეს მის აბსოლუტურ ერთობაში, რომელიც უსაზღვრობას თავის თავში ერთობის მიხედვით ხსნის. ამის საწინააღმდეგოდ, დიონისესთან უსაზღვრობა უსაზღვროდ მრავლდება ფორმულაში ἀπειράκις ἀπείρους; iii. ღვთის ზეძლიერება და ὑπεράπειρος ποίησις („ზეუსაზღვრო შემოქმედება“) უკავშირდება არსებულ ძალთაგან განსხვავებულ და, მაშასადამე, ახალ და ჯერ არმყოფ „უსაზღვრობით უსაზღვრო“ (ἀπειράκις ἀπείρους. „აურაცხელობით ურიცხვთა“ ეფრემთან) ძალთა მოყვანებას, აგრეთვე ვერშემძლეობას რომელიმე წარმოებული ძალისგან (თუნდაც ეს ძალა უსასრულობის პერსპექტივაში გაიაზრებოდეს) ოდესმე შესუსტებული იქნეს ღვთის ძალმყოფელი ძლიერების ზეუსაზღვრო შემოქმედება; iv. დიონისე ღმერთის ზეაღმატებულ ძალას უთქმელად, შეუცნობლად და მოუგონებლად (τῷ ἀφθέγκτῳ καὶ ἀγνώστῳ καὶ ἀνεπινοήτῳ) სახავს. ძლიერის სიმდიდრით ეს ძალა უძლურებასაც ძლიერყოფს, როგორც ჩანს, ქრისტიანული სულისკვეთებით აღნიშნავს დიონისე.

როგორც ვხედავთ, პროკლეს საწინააღმდეგოდ, ἀπειράκις ἄπειρον (უფრო სწორად ἀπειράκις ἄπειροι მრავლობით რიცხვში) დიონისესთან სავსებით პოზიტიურადაა

დატვირთული და მოიაზრებს ღვთის აბსოლუტურად აღმატებულ ძალას, რომელიც თავის თავში ყოველი არსებული ძალის შემცველ და, ამდენად, ყოვლობით თვითძალაზე არ დაიყვანება.[997] ვფიქრობთ, აქ ღირს დამოწმება ბასილი დიდის სიტყვებისა *ჰექსაემერონიდან*, რომელთა იდეური გავლენის კვალიც შეიმჩნევა დიონისეს განსახილველ პასაჟში. ბასილი ხსნის „ქმნის“ მომენტს წინადადებაში „დასაბამად ქმნა ღმერთმა“ (*Gen.* 1, 1). ამგვარად, მასთანაც ποίησις ფიგურირებს: „... და შემდეგ დაუმატა ‚ქმნა‘, რათა ეჩვენებინა, რომ ქმნილება შემოქმედის ძლიერების მხოლოდ უმცირეს ნაწილს წარმოადგენს (ἐλάχιστον μέρος τῆς τοῦ δημιουργοῦ δυνάμεώς ἐστι τὸ ποιηθέν. Bas. *hex.* I, 2, 31-32). მსგავსად მექოთნისა, რომელიც თავისი ხელოვნებით მრავალ ჭურჭელს ქმნის, მაგრამ ამით არც ოსტატობა და არც ძალა აკლდება, ასევე ყოველთა შემოქმედმაც, რომელსაც მხოლოდ ერთ სამყაროსთან შესწორებული შემოქმედებითი ძალა როდი აქვს (οὐχ ἑνὶ κόσμῳ σύμμετρον τὴν ποιητικὴν ἔχων δύναμιν. Ibid, 35-36), არამედ უსასრულოდ აღმატებული (εἰς τὸ ἀπειροπλάσιον ὑπερβαίνουσαν. Ibid, 36-37),[998] ნების ერთი წამისყოფით მიანიჭა არსებობა ხილულთა სიდიდეს.“[999] ბასილი აქ ავითარებს, ბერძნულ ფილოსოფიასთან შედარებით, ღვთაებრივის წარმოდგენის ახალ, ალტერნატიულ მოდელს: ღვთაებრივი არა როგორც უცვლელი ბუნება და წმინდა არსებობა, რომლისგანაც მარად მრავლობით უნდა ჩნდებოდეს ის, რაც მასში უკვე არსებობს ერთთავად, აგრეთვე სრული შემძლეობა იმისა, რაც იყო, არის და სულ იქნება, არამედ როგორც უსასრულო და შეუზღუდავი მეტობა სამყაროსეულ ტოტალურ მოცემულობასთან მიმართებით და, რაც გადამწყვეტია, ღმერთი როგორც პიროვნება და გენიალური შემოქმედი, რომელსაც თავისი აქტიური მოქმედებით გამოწვეულ მოძრაობაში ყოველთვის ძალუძს არსებულ მოცემულობაში ჩარევა, გამდიდრება და გარდაცვლა მისი. ამავე აზრით, ღვთის ყოვლადძლიერების (τὴν παντοδύναμον φύσιν) განმარტებისას გრიგოლ ნოსელი თავის დიდ კატექეტურ სიტყვაში მიუთითებს, რომ არაფერია უცხო იმის გაგებაში, მთელი სამყარო და ასევე ყველაფერი, რასაც ხილულთა გარეთ ვწვდებით, ღვთის ძალაში მდგომარეობდეს. მისი სიტყვებით, ღვთის მიერ დიადისა და ამაღლებულის ქმნა, რაც, უმთავრესად, ყოველივეს მოწყობასა და მყოფთა მუდმივ განკარგვაში გამოიხატება,

[997] შდრ. Max. *cap. theol. et oec.* I, 49 // *PG* 90, 1101A (დან., ციტ. N577).
[998] შდრ. Gr. Nyss. *Eun. // GNO* I, 261, 29–262, 2 (დან., ციტ. N578).
[999] თარგმანი გვანცა კოპლატაძის, ოდნავ შეცვლილი. იხ. ბასილი დიდი 2011, 16.

თითქოს ბუნებრივად (ბუნების მიხედვით) ხდება და ღვთიური ძალის ცნებიდან თანმიმდევრულად გამომდინარეობს (κατὰ φύσιν πῶς ἐστι καὶ ἀκόλουθον), როგორც, მაგალითად, ცეცხლი ისწრაფვის ზევითკენ, მაშინ როდესაც განკაცებასა და ჩვენი ბუნების სისუსტემდე თანდაღმასვლაში ღვთის ძალა თავის ნამეტნაობას (περιουσία τίς ἐστι τῆς δυνάμεως) მოწმობს, რამდენადაც მას არაფრით აბრკოლებს თავისი ბუნება, მოიმოქმედოს უმეტეს და გარეშე ბუნებისა (οὐδὲν ἐν τοῖς παρὰ φύσιν κωλυομένης).[1000]

ამრიგად, ღვთაებრივი ძალის ცნება დიონისესთან არა მარტო პროკლესგან, არამედ ბიბლიისა[1001] და წმინდა მამებისგანაა[1002] შთაგონებული. არსებობს საშიშროება, იგი თვითნებობასთან იქნეს დაკავშირებული. თუმცა, როგორც *ღვთაებრივი სახელების* დასაწყისშია თქმული, ღვთაებრივი ყოველ გონებას ამ უკანასკნელისვე შემსგავსებულად გამოეცხადება, რაჟამს ღმერთმთავრობითი სიკეთე თავისი მაცხოვნელობითი სამართლიანობით ღვთივმშვენიერად თითოეულს ზომით განუყოფს თავის უზომოებას, რაოდენაც ეს დასატევნელია.[1003] ჩვენი მხრივ, ანალოგიად შეიძლება მოვიყვანოთ ბრწყინვალე მეცნიერი, რომელიც დაწყებით სკოლაში მიდის სამასწავლებლოდ. მას ესმის, რამდენი უნდა გასცეს თავისი ცოდნიდან, რათა ხელი შეუწყოს მოწაფეებს, და არა, პირიქით, სულ დააბნიოს და აშალოს მათი გონება. ეს რომ არ ესმოდეს, ის უპასუხისმგებლო, მისი ცოდნა კი მისგან გაქცეული იქნებოდა. ამგვარად, ზეშემძლე ღვთაებრივი თავის მოქმედებებში მოცემული ყოფიერებისადმი (რომელიც მისგანვეა მოცემული) მოზომილი და მასთან შემსგავსებულია, მიუხედავად იმისა, რომ უსასრულოდ აღემატება მას.

ღვთის გამოუთქმელობა დიონისესთვის არის ველი იმისა, რომ ღმერთს მის მიზეზობრივ მოქმედებაში აუცილებლობით ნაგულისხმევზე უსასრულოდ მეტი ძალუძდეს და, ამგვარად, იყოს შეუძლებელი შესაძლებლობების შემოქმედი. ეს „უცნაური“ (ἄγνωστος) ფაქტი დიონისესთან *ღვთაებრივ სახელებში* რესიგნაციულად არაა მიჩუმებული, არამედ ყოველ ჯერზე გარდარევით ნაზეიმები.

[1000] იხ. სრულად იხ. Gr. Nyss. *or. catech.* // *GNO* III/4, 60, 24–62, 3.

[1001] შდრ. *1 Cor.* 1, 24; *1 Tim.* 6, 15-16; *Sap.* 7, 23.

[1002] აქვე აღსანიშნავია, რომ სიტყვათშეხამება ἀπειράκις ἄπειροι დასტურდება იპოლიტე რომაელთან, იპოლიტემდე კი – ფილონ ალექსანდრიელთან. იპოლიტე მას იყენებს ორჯერ, დოკეტებისა და სეთიანელების (სირიელ-ეგვიპტელი გნოსტიკოსები) სწავლებათა გადმოცემისას. ერთგან საუბარია წყვდიადში (სეთიანელების ერთ-ერთი საწყისი) არსებულ ძალებზე, რომლებიც არიან უსასრულოდ უსასრულონი. იხ. Hipp. *her.* X, 11, 5; X, 16, 1;

[1003] Dion. Ar. *d.n.* I 1, 109, 2-9.

დასკვნა

წინამდებარე დისერტაციის საკვლევ თემას წარმოადგენდა პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის იდეური რეცეფცია და ტრანსფორმაცია დამასკიოსსა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან (ნაშრომებში *საწყისთა შესახებ* და *ღვთაებრივ სახელთათვის*), ხუთი ცენტრალური გაგების (მიზეზი; ტრიადული მიზეზობრივი პროცესი; ვერტიკალური მიზეზობრივი ჯაჭვი; ჰორიზონტალური სერიები, განსაკუთრებით ჰენადები; გამოუთქმელი მიზეზი) გამოძიების კვალად. ქვემოთ თვალსაჩინოებისთვის მიზანშეწონილად მიგვაჩნია კვლევის ყველაზე მნიშვნელოვანი მიგნებებისა და შედეგების თანმიმდევრული გამორჩევა და წარმოდგენა:

i. **პროკლეს მეტაფიზიკის/თეოლოგიის მეცნიერული ხასიათი**

პროკლეს მეტაფიზიკა, რომელიც თეოლოგიას ემთხვევა, მეცნიერების თანახმად (κατ' ἐπιστήμην) შენდება, რის გასაგებადაც წინამდებარე დისერტაციაში *პლატონური თეოლოგიის* პირველი წიგნის შესავალი თავები იქნა გარჩეული. დადგინდა, რომ მასთან, როგორც მეცნიერული თეოლოგიის მიმდევართან, გადამწყვეტია დიალექტიკური წესით ღვთაებრივის შესახებ ჭეშმარიტების გაცხადება, რაც მეტაფიზიკური სფეროს მწყობრ მოწესრიგებას, მკაფიო დიფერენცირებასა და განყოფას, აგრეთვე მასში მიმდინარე წარმოების პროცესის ზუსტ, თანმიმდევრულ ასახვას გულისხმობს. ეს კი სათანადო ანალიტიკურ-დიაირეტიკული ტექნიკის გამოყენების გარეშე წარმოუდგენელია. ცხადია, ამდენად აქ აღიარებულია ადამიანური, რაციონალური სიბრძნის მაღალი ღირებულება. დისერტაციაში ნაჩვენები იქნა, რომ მთელი სინამდვილე პროკლესთვის წარმოადგენს სასრულ ვერტიკალურ მიზეზობრივ ჯაჭვს (იერარქიას), რომელზეც ყველაფერი, საბოლოოდ, პირველი მიზეზით – ერთით – გვირგვინდება; გამოიკვეთა ყოველივეს ტრიადული წრიული მოქმედება; დამტკიცდა ჰენადების თავისთავადი სახით არსებობის აუცილებლობა პროკლეს სისტემაში; აგრეთვე განისაზღვრა გამოუთქმელი მიზეზის (ერთის) თავისებურება პროკლესთან, ისევე როგორც მისი მიმართება საზღვარსა და ჰენადებთან.

ii. **დამასკიოსის აზროვნების მინიშნებითი ხასიათი**

პროკლესგან განსხვავებით, დამასკიოსს მდგენი ჩარჩოებიდან და განსაზღვრული მიჯნებიდან დაუდგენლის, თანუწყობლისა და განუსაზღვრელისკენ გამო-დგომის საჭიროების დანახვება სურს მაშინ, როდესაც საქმე მეტაფიზიკურის სფეროს ეხება. ჩვენი ყურადღება მიიქცია Dam. *Pr.* II, 73, 11-16 პასაჟმა, რომელშიც საუბარია ერთი და იმავე საგნის ორგვარად განხილვის შესაძლებლობაზე: განხილვას აზრთა აშკარა და დისკურსიული სახის მიხედვით უპირისპირდება საუბარი უფრო იდუმალი წესისა და მინიშნების მიხედვით (κατὰ ἔνδειξιν). ჩვენი მხრივ, დავასკვენით, რომ ეს უკანასკნელი წარმოადგენს აზროვნების დამასკიოსისთვის ნიშნეულ წესს, მაშინ როდესაც პირველი მათგანი პროკლეს სტიქიაა. აღნიშნულ თვალსაზრისს მხარს უჭერს Procl. *Theol. Plat.* I 4, 20, 1-5 მონაკვეთი. აქვე, გამოთქმა κατὰ ἔνδειξιν („მინიშნების მიხედვით“), რომელიც აგრერიგად მრავალგზის ფიგურირებს დამასკიოსთან, არცერთხელ არ დასტურდება პროკლესთან.

iii. ადამიანური ლოგოსის შერყევა და მისი სისუსტის ჩვენება მეტაფიზიკურთან მიმართებისას დამასკიოსთან

პროკლეს მიზანია არაწინააღმდეგობრივი, დასრულებული, სრულყოფილი ლოგოსის (მსჯელობის, განსჯის) შემოთავაზება, რაც ლოგოსის ძალმოსილების ჩვენებას ნიშნავს, მაშინ როდესაც დამასკიოსი, როგორც თავადაც უმაღლესი რანგის დიალექტიკოსი, პირიქით, თავის აპორიებში ამხილებს და სააშკარაოზე გამოაქვს ჩვენს ლოგოსში ჩადებული წინააღმდეგობები, ლოგოსის მიერ საკუთარი თავის წინააღმდეგ შებრუნება (περιτροπή) და, ამრიგად, მისი მარცხი და ხელმოცარვა, აგრეთვე მისი დაუსრულებლობა, რაც, საბოლოოდ, თავის თავდაჯერებაში ადამიანურ ლოგოსს „ტეხს“. ადამიანური გონების უსუსურობა ზენა რეალობასთან მიმართებით, ისევე როგორც დიალექტიკური მეთოდისა და ადამიანური მეცნიერების ყოვლისშემძლეობის კრიტიკული, ხანდახან დამცინავი შეფასება პატრისტიკულ ლიტერატურაში გავრცელებული ტოპოსია. ამგვარად, დამასკიოსის განაზრებები თავისი სულისკვეთებით არცთუ იშვიათად ქრისტიანი მამების მსჯელობასაც მოგვაგონებს, რაც დისერტაციის სათანადო დამოწმებებში აირეკლა.

iv. დამასკიოსის საწინააღმდეგო მეთოდოლოგიური და ეპისტემოლოგიური პოზიცია, როგორც მასთან პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის იდეური რეცეფციის განმსაზღვრელი

დამასკიოსის მიერ პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის რეცეფციას განსაზღვრავს დამასკიოსის აზროვნების წესი, მეთოდი და ფილოსოფიური მისია, რომელიც ფუნდამენტურად სხვაობს პროკლესგან. უთუოა, რომ დამასკიოსი იღებს პროკლესეულ მოცემულობას, მის მეტაფიზიკურ სისტემას, და თავისი საწინააღმდეგო მეთოდოლოგიური და ეპისტემოლოგიური პოზიციიდან გამომდინარე განაგრძობს მის ფარგლებში მუშაობას. სწორედ ამის კვალად ისმის მასთან განსხვავებული აქცენტები, იხსნება ხედვის ახალი რაკურსები და იქმნება გარდატეხის ეფექტი, რაც, თავის მხრივ, პროკლესეული მოცემულობის გაღრმავებაზე, განწმენდასა და დახვეწაზე მიანიშნებს.

v. დიაირეტიკული ლოგოსის კრიტიკა მეტაფიზიკურთან მიმართებისას დამასკიოსთან

თვით ერთსა და მის შემდგომ დასაბამიერ ანტითეტურ საწყისთა (საზღვარი და უსაზღვროება, მონადა და განუსაზღვრელი ორობა ალტერნატიული სახელწოდებებით) შესახებ იამბლიქოსისა და პროკლეს სწავლებების დამასკიოსისეულ ვრცელ კრიტიკულ განხილვაში დეტალური ჩაძიებისას მიკვლეულ იქნა დამასკიოსთან არსებითად მთელი წინამორბედი პითაგორულ-პლატონური წარმომავლობის ტრადიციისთვის თანდაყოლილი დიაირეტიკული („განყოფითი“, „განმყოფელი“) ლოგოსის კრიტიკა თავისი კლასიკური ბინარული ოპოზიციებითა თუ დიქოტომიებით. ამ პროცესში წარმოჩნდა და განიმარტა დამასკიოსთან ანტიკური ლოგიკიდან აღებული ისეთი ცნებების გადამწყვეტი როლი, როგორებიცაა განსაკუთრებით ἀντιδιαίρεσις („წინააღმდგომ-განყოფა“, „დიქოტომიური დაყოფა“) და აგრეთვე ἀντιδιορισμός (ლოგიკური დისტინქცია, დეფინიცია, დემარკაცია წინააღდგომით). საქმე ისაა, რომ დამასკიოსისთვის დიაირეტიკული ლოგოსი შეესატყვისება სინამდვილის გარკვეულ, ჩვენთვის ნაჩვევ შრეებს (ფაქტობრივად, დაბალ რეალობას), მაშინ როდესაც მაღალ, მეტაფიზიკურ რეალობასთან მიმართებისას იგი ნამდვილად თავის ღირებულებას კარგავს.

vi. დასაბამიერ ანტითეტურ საწყისთა შესახებ პროკლეს სწავლების განწმენდა დამასკიოსთან

საზღვარი და უსაზღვროება, მონადა და განუსაზღვრელი ორობა, ერთი და მრავალი დამასკიოსისთვის არ წარმოადგენენ ერთმანეთის გამომრიცხავ და ერთურთისგან მოწყვეტით თანდაწესებულ (ὁμοταγές) წყვილებს, რომლებიც მათი წინარე მეტა-

ერთისგან, როგორც უნივერსალურისა და გვაროობრივისგან, იქნებოდნენ წინააღმდგომ-განყოფით წარმოებულნი. არ არსებობს არავითარი მეტა-ერთის ან თვითერთის პრინციპი მათ მიღმა. თვითერთი არის მონადა ან საზღვარი, რომელიც თავის თავში შეიცავს და იტევს უსაზღვროს. ვინაიდან „საზღვრისა“ და „უსაზღვრობის“ ცნებები დიაირეტიკული ლოგოსის მონაპოვარია და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონითაა შეკრული, დამასკიოსს ამ საწყისებზე მისანიშნებლად შემოაქვს „ერთი-ყველაფრისა“ და „ყველაფერი-ერთის“ მის მიერ შექმნილი სახელწოდებები, რითაც წმენდს და აუმჯობესებს პროკლეს სწავლებას. გაუმჯობესება და განწმენდა, თავის მხრივ, მასთან ყოველთვის გულისხმობს შეყრასა (συναίρεσις) და შეერთებას, განცალკევების (διαίρεσις) ნაცვლად.

vii. ნეოპლატონიკოსთა უზენაესი ერთის ტრიადად გააზრება დამასკიოსთან

უზენაესი ერთის ტრიადული თეორია დამასკიოსთან სისტემურად არაა ჩამოყალიბებული, თუმცა ნაშრომში *საწყისთა შესახებ*, განსაკუთრებით კი მის მეორე და მესამე წიგნებში, გაბნეული სხვადასხვა მინიშნებითი თქმები, რომლებიც საკუთრივ დამასკიოსის თვალსაზრისს გამოხატავენ და რომლებიც ჩვენ მიერ იქნა თავმოყრილი და განმარტებული, დასაბამიერი ტრიადის წევრთა (ერთი-ყველაფერი, ყველაფერი-ერთი და ერთიანი დამასკიოსის სიტყვათხმარებაში) განუყოფელ ერთობაზე მეტყველებს. უზენაესი ერთი, როგორც მშობელი და მიზეზი ყოველივესი, თავის თავში(ვე) თავისი დასაბამიერი შიდა უდროო მშობელობით-მიზეზობრივი ამოქმედების კვალად, სამობითად სახავს თავს, რის საჩვენებლადაც დამასკიოსთან დასტურდება ისეთი გამოთქმები, როგორებიცაა: „ტრიადის ერთი“, „ტრიადის დაუნაწევრებელი ერთი“, „ერთი სამსახოვანი ბუნება“ და, მეტიც, „ტრიადული ერთი“. დამასკიოსი, პროკლესგან განსხვავებით, მაქსიმალურად ერიდება, მისი თქმით, ე.წ. „სამი“ საწყისის, ისევე როგორც მათი შესატყვისი თავისებური ფუნქციების, დამოუკიდებელი და, მით უმეტეს, იერარქიული სახით წარმოჩენას, არამედ ცდილობს მათ ერთობასა და ერთი და იმავესადმი მათ მიკუთვნებულობაზე მინიშნებას.

viii. პროკლეს მიზეზთა იერარქიის რელატივაცია დამასკიოსთან უფრო მაღალი ცოდნის შუქზე

დამასკიოსი ცდილობს ადამიანური ლოგოსის ცენტრის ლოგოსიდან უფრო მაღლა – ნამდვილ მყოფსა და ერთში აწევას, რაც, საბოლოოდ, პროკლესეული ლოგოცენტრული ლოგოსის შესწორებას ნიშნავს პირველ საწყისებთან მიმართებისას. ეს საჭიროა მაშინ, როდესაც თვით მყოფსა და, მით უმეტეს, ერთს უნდა მივეახლოთ ჩვენი სიტყვითა და განსჯით. დამასკიოსი თავის თანამედროვე ნეოპლატონურ სკოლას საყვედურობს, რომ ისინი ნამდვილად არსებით ცოდნასაც (τῇ οὐσιώδει γνώσει) კი არ იყენებენ, არათუ ერთებრივს, რამდენადაც ეს მისაწვდომია ლოგიკური და ადამიანური სულისთვის, არამედ რაღაც უფრო ბუნდოვანსა და თავისი საგნისგან მეტად დაშორებულს. სწორედ სხვა, უფრო მაღალი ცოდნის თავის სიტყვაში ინტეგრაციის სურვილის კვალად, დამასკიოსთან იკვეთება მიდრეკილება პროკლესეული მიზეზობრივი იერარქიის შემოკრებისა და შემოკლებულად თქმისა. იგი ამას სავსებით ვერ ახორციელებს, თუმცა მიზეზობრივი იერარქია აშკარად რელატივირებულია, რაც ნიშნავს, რომ მას თავისთავადი ღირებულება არ გააჩნია (პირველ ყოვლისა, ნოეტურ-ნოერულ დონემდე), არამედ ოდენ ადამიანური განსჯისთვის.

ix. პროკლეს ჰენადების (ღმერთების) დაჩრდილვა დამასკიოსთან

გამოირკვა დამასკიოსთან ერთსახოვანი და არაერთსახოვანი წარმოების გაგება, ისევე როგორც გარჩეული იქნა ამასთან დაკავშირებული აპორიები გადაწყვეტებითურთ, რაც კვლევებში აქამდე სათანადო ყურადღების გარეშე იყო დატოვებული. დადგინდა, რომ დამასკიოსი (ტრიადული) ერთის სფეროში, სხეულთა, სულთა და გონებათა ანალოგიით, ცალკეულ ღმერთთა (ერთთა) ჰიპოსტასთა სიმრავლის აღიარებას ერიდება. ამგვარად, ირყევა წარმართული ბერძნული პოლითეიზმის თეორიული საფუძველიც. შესაბამისად, დამასკიოსი მიუღებლად მიიჩნევს ერთისგან ორი პროოდოსის ერთმანეთისგან გამოყოფას. უზენაესი ერთი თავისი თავიდან გენეზისს ორად წყვეტილს (როგორც ერთსახოვანსა და არაერთსახოვანს ან ჰორიზონტალურსა და ვერტიკალურს) არ იქმს, არამედ მისთვის საშვენი პროოდოსი ორის წინარე განუყოფელია.

x. არა-ერთი (οὐδέν) გამოუთქმელი, როგორც ველი დამასკიოსთან ანტიკური ბერძნული მეტაფიზიკის არსებასა და ტევადობაზე რეფლექსიისა და დასტურყოფა მის მიერ გამოუთქმელის, როგორც რაღაც *სხვის*, გამოხატვის პრინციპული შეუძლებლობისა

პლატონური თეოლოგიის III 8, 31, 13-18 ადგილას პროკლეც მივიდა ერთის მიღმური გამოუთქმელის დაშვებამდე, თუმცა, დამასკიოსის საწინააღმდეგოდ, მისი ფილოსოფიის მაგისტრალურ ხაზზე, რომელსაც ერთობის ბეჭედი აზის, ეს არასდროს ყოფილა. დამასკიოსი, ამ თვალსაზრისით, „ალღობს“ პროკლესეულ მყარ მოცემულობებს და პროკლეს ფილოსოფიის „საშიში“ ქვედა შენაკადები მთელი ძალით ზევით ამოაქვს. დამასკიოსის გამოუთქმელი არაა სამყაროს ურღვევი და აუცილებელი არსების შიგან განჭვრეტილი და, თან, მის გარეთ მის საწყისად დადგენილი ერთი ყოვლადიდი სრულყოფილება და არც აბსოლუტური, ერთებრივი ცოდნით მიიწვდომება. როგორც ასეთი, ის არა-ერთ-ეული, არა-ყოვლობის-ეული და არა-სამყაროს-ეულია. დამასკიოსს მის წინაშე მოცემული (პროკლეს) სისტემის „დაკნინებისა“ და, კრიტიკული ანალიზის გზით, კრიზისის აღმოცენების კვალად სურს გამოუთქმელის რაღაცნაირად თვალსაწიერის არეალში შემოყვანა.

xi. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის სხვა დისკურსი

ნაშრომის *ღვთაებრივ სახელთათვის* თეოლოგიური დისკურსი არ არის პროკლესეული გაგებით მეცნიერული, როგორც ამავე ნაშრომის პირველი თავი ადასტურებს. ამასთან, *ეპისტემეს* ცნების კვლევამ ამავე ნაშრომის მესამე თავში მიგვიყვანა იმის შეცნობამდე, რომ თეოლოგიური მეცნიერება, რომელსაც დიონისე წარმოაყენებს, განსხვავებულია. თავის „საგანს“ ის ცოდნაში არ ამწყვდევს და ამით დასრულებული ყოფიერების განცდას არ ქმნის, არამედ მუდამ თავის თავის და თავისთვის ცნობილის მიღმა მიუთითებს, მუდამ თავის თავს უნდა გადაასწროს თავის „საგანთან“ მიმართებით, რომელიც უსასრულოა და გამოუკვლეველი, და, ამიტომ, ამის აღმნიშვნელი, საზეიმოდ თვითონაც წინდაწინ იწევა.

xii. პლოტინის VI 8 [39] ენეადის შესაძლო გავლენა დიონისეზე ღვთაებრივი ნებებისა და პარადიგმების ერთმანეთთან გაიგივებისას

დიონისეს შესაძლოა სცოდნოდა პლოტინის ზემოაღნიშნული ტრაქტატი, რასაც ის ფაქტი ამყარებს, რომ პლოტინი იქ იმავე ნებელობით კონტექსტში საუბრობს უმაღლეს ერთში წინარე არსებულ ნოერულ მიზეზებზე, რაც ერთადერთ შემთხვევას წარმოადგენს ენეადებში. ამას გარდა, დიონისესთან ყოველივეს შექმნის დაკავშირება ღვთის ნებასთან მხოლოდ პატრისტიკული გავლენებით არ არის განსაზღვრული, არამედ პირდაპირი ფორმულირების დონეზე ამჟღავნებს პროკლეს (Procl. *Theol. Plat.* I

15, 75, 8-15), რომელთანაც (ისევე როგორც მანამდე პლოტინთან), თავის მხრივ, ქრისტიანული გავლენების ფაქტორი გამორიცხული არაა, კვალს.

xiii. ნეოპლატონური ემანაციური ტერმინოლოგიის ახალი საზრისი და დასაბამიერ ანტითეტურ საწყისებთან დაკავშირებული ტრადიციული ანტიკური დუალიზმის გაქრობა დიონისესთან

შესაბამის ნეოპლატონურ (უმთავრესად, პლოტინი და დამასკიოსი) და პატრისტიკულ (გრიგოლ ღვთისმეტყველის 29-ე და 38-ე სიტყვები) წყაროებთან შედარებით კონტექსტში გაიხსნა ემანაციური ტერმინოლოგიის ახალი საზრისი დიონისესთან. დადგინდა, რომ: ა) ემანაციის პროცესს არა აქვს ბუნებრივი ხასიათი და, ამიტომ, არც ბუნებრივი პროცესების ანალოგიით შეიძლება იქნეს გააზრებული, რაც ხაზგასმულია, ასევე პროკლესთან ხშირად გამოყენებულ, ცნებაში ὑπερφυές; ბ) პროკლესა და აგრეთვე თვით დამასკიოსთან შედარებით, საწყისების დუალიზმი დიონისესთან სრულად გამქრალია და, შესაბამისად, ღვთის განფენასთან, გამოსვლასა თუ ღვრასთან დაკავშირებული აღარავითარი სხვა საწყისი არ არსებობს. ამის მთავარ მტკიცებულებად თავისთავად მეტყველებს ის ფაქტი, რომ ერთი და იგივე ღმერთი, მიზეზი და საწყისი ყოველივესი წარმოდგენილია ერთადაც და უსაზღვროდაც, იგივედ და სხვად, დგომად და მოძრაობად და ა.შ., თავის ერთობასა და მთლიანობაში, სამების პირთაშორისი ჰიპოსტასური განყოფის გარეშე; გ) ემანაცია, გრიგოლ ღვთისმეტყველის მსგავსად, დიონისესთან გამორიცხავს პოლითეიზმსა და პოლიკაუზალიზმს.

xiv. დაბრუნების (*ეპისტროფეს*) ცნების ტრანსფორმაცია დიონისესთან

ღვთაებრივი სახელებიდან შესაბამისი ეპიზოდების დაწვრილებით ანალიზზე (ბიბლიური და პატრისტიკული კონტექსტების გათვალისწინებით) დაყრდნობით, ისევე როგორც ვრცელი სამეცნიერო დისკუსიის ფონზე, დადგინდა დიონისესთან დაბრუნების (*ეპისტროფეს*) ცნების ტრანსფორმაცია, რაც გამოიხატება შემდეგში: ა) დაბრუნების მნიშვნელობა ონტოლოგიურიდან ქრისტიანულ-სოტერიოლოგიურისკენ იცვლება, რის კვალადაც *ეპისტროფე*, როგორც ჩანს, ორიგენეს გავლენით, აპოკატასტასისს ემთხვევა; ბ) დაბრუნება, განსხვავებით პროკლესა და ასევე დამასკიოსისგან, გულისხმობს არა გამოსვლის გამყარებას, არამედ მის მოხსნას, ისევე როგორც მიზეზოვანის მიზეზთან მაქსიმალურ, იგივეობამდე

მისულ დაახლოებას; გ) დაბრუნების პროცესი ისტორიულია და დროში წარიმართება; დ) პროცესი საყოველთაოა და შეეხება არა მხოლოდ სულებს, არამედ მათთან შეუღლებულ სხეულებს, რის შედეგადაც დაბრუნება სხეულთა აღდგომას უთანაბრდება; ე) საფუძველმდებარე ნეოპლატონური კაუზალური ტრიადული სქემა ფართოვდება ტეტრადამდე, თუმცა მისი სტრუქტურის დასაცავად დიონისე პრაქტიკულ გამოყენებას უძებნის დამასკიოსთან შესაბამის აპორიულ განხილვაში (Dam. *Pr.* II, 126, 9–127, 11; 132, 21–134, 8) უკუგდებულ ორგვარი გების (*მონეს*) დაშვებას.

xv. პროკლეს ვერტიკალური მიზეზობრივი იერარქიის გაუქმება დიონისესთან

დიონისესთან შენარჩუნებულია სიკეთე – მყოფი – სიცოცხლე – სიბრძნე (ეს უკანასკნელი ითავსებს პროკლესთან გონებასა და სულს) მიმდევრობა და ის ცნებით-ლოგიკური პრიმატი, რომელსაც მოცემულ მიმდევრობაში ყოველი წინა მომდევნოზე ფლობს, მაგრამ რეალურ ასახვას, ანუ ჰიპოსტასების ფორმით გათავისთავადებას, ეს ვერ ჰპოვებს. ყოველი მათგანი ერთი ღმერთის სახელები და ატრიბუტებია, რომლებიც მას მის მიზეზობრივ მოქმედებაში უნდა ჰყოფდნენ საჩინოდ: ყოვლად და მეტ-ნაკლები ზოგადობითა და კერძოობით.

xvi. დიონისესთან მათ მიზეზობრივ ფუნქციაში პროკლეს ჰენადების ჰიპოსტასურობის მოხსნა და მათი გადააზრება სამყაროსადმი ერთი ღმერთის შესაბამისის მქმნელი მოქმედებების, ძალების, წინაგამომავლობების, წინაგანმგებლობებისა და ნიჭების ჰორიზონტად

თავიანთი ღვთაებრივი და მიზეზობრივ-შემოქმედებითი ფუნქციების გათვალისწინებით (კაუზალურ-ფუნქციურად), რაც, პირველ ყოვლისა, მყოფთა წარმოებასა და განსაზღვრებას გულისხმობს, პროკლეს ჰენადების ჰორიზონტი დიონისეს მონოთეისტური და მონოკაუზალური სისტემის ფარგლებში თვითონ აბსოლუტად უნდა ყოფილიყო გაგებული; ჰიპოსტასური თვალსაზრისით კი ჰენადები, როგორც ღმერთთან ყველაზე მჭიდროდ დაახლოებული ჰიპოსტასნი და წმინდა გონებანი, ანგელოზურ არსებებად შეიძლებოდა გარდაქმნილიყვნენ. პროკლესეულ ჰენადებთან კავშირში განსაკუთრებული ყურადღება მიეპყრო „მყოფთა საწყისებისა“ და „თვითზიარებების“ გაგებას დიონისესთან. *d.n.* XI 6 პარაგრაფში შევიცანით, ამ თვალსაზრისით, პროკლესთან პოლემიკა. ამ რთული პარაგრაფის

დაწვრილებითმა ანალიზმა მიგვიყვანა დასკვნამდე, რომ პროკლეს სისტემის ვერტიკალური ონტოლოგიური სერიების ამოსავალი მონადები დიონისესთან თანშეეზრდება (ჰორიზონტალური სერიების) ჰენადებს, ისევე როგორც ჰენადები მონადებთან ერთად განილევა ერთადერთ, ყოველივეზე ზეაღმატებულ ღმერთში, რაც, საბოლოოდ, პროკლეს სისტემის სუნაირეტიკულ შემოკლებას იძლევა. ამრიგად, თვითარსყოფა, თვითცხოველყოფა და ა.შ. რეალურად ემთხვევა თვითყოფნას, თვითსიცოცხლეს და ა.შ. მათგან როგორც თავის მოქმედებათაგან გამომდინარე მოიხსენიება ღმერთი „თვითყოფნად“ და, „თვითსიცოცხლედ“ (ან ასევე უფრო ხშირად „მყოფად“ და „სიცოცხლედ“), მაგრამ თავისთავად ყოველივე ამათზე აღმატებულია.

xvii. დიონისეს მიერ პროკლეს მეტაფიზიკურ-თეოლოგიური სისტემის ტრანსფორმაცია პავლესეულ „ღვთის სიბრძნეში“

ნაშრომში *ღვთაებრივ სახელთათვის* დიონისეს პერსპექტივა არის თეოცენტრულ ხედვასთან მაქსიმალურად უფრო მიახლოებული, და არა ადამიანურ ამქვეყნიურ სიბრძნესთან. სხვაგვარად, პროკლეს მეტაფიზიკურ-თეოლოგიური სისტემის მისეულ ტრანსფორმაციაში არეოპაგიტული კორპუსის ავტორი უნდა ახორციელებდეს პავლესეულ „ღვთის სიბრძნეს“ (*1 Cor.* 1, 21), ნაცვლად „კოსმოსის სიბრძნისა“. მას რომ სამყაროსეული ყოფიერების საშენი ელემენტები და ფუნდამენტური სტრუქტურები, რომლებიც სხვადასხვა სიმარტივით წარმოადგენენ ყოველივეს, ისევე როგორც საკუთრივ მათი მქმნელი და მათდამი მიკუთვნებულობით განსაზღვრული ღვთიური ძალები (როგორც პროკლესთან ჰენადები), გაეთავისთავადებინა და გაეღმერთებინა, ამგვარად ყურადღების გადაცდენას გამოიწვევდა „შეუცნობელი ღმერთიდან“ (ἄγνωστος θεός. ასევე „უცნობი ღმერთი“), რომლის საბოძვარიცაა ყოველივე ის, რაც გვაქვს, ბიბლიური გაგებით, კერპად ქცეულ სამყაროსეულ ქონებასა და მოცემულობებზე, რაც, საბოლოოდ, სამყაროს გაღმერთების საწინდარი და „შეუცნობელი ღმერთის“ დავიწყების მანიშნებელი იქნებოდა. ანტიკური (ნეო)პლატონური მეტაფიზიკის შინაარსი დიონისესთვის უმეტესად არარეალურია, რამდენადაც თავისთავადი არსებობა არ გააჩნია. ფაქტობრივად, ერთადერთ რეალობას (ანგელოზური სამყაროს გვერდით, რომელიც, კლასიკური გაგებით, არამეტაფიზიკურია, რადგან ანგელოზები არანაირ საწყისებსა და მიზეზებს არ

წარმოადგენენ) წარმოადგენს ჩვენ წინაშე არსებული გრძნობადი სამყარო, რომელიც „უსასრულო და გამოუკვლეველი“ ღმერთისგანაა მოცემული.

xviii. დიონისეს მიერ (თავისთავად) ღვთის გამოუთქმელობისა და (ქმნილთაგან გამომდინარე) მიზეზობრიობის პროკლესეული კომბინაციის შეთვისება და მასში შეტანილი ცვლილება

დიონისესთან ორი ასპექტი, ერთი მხრივ, ღვთის მიზეზობრიობა, გამოხატული, უმთავრესად, მის მიერ ყოველივეს არსებობად მოყვანებაში, რითაც ზოგადად მასზე საუბრის საშუალება გვენიჭება, მეორე მხრივ კი, თავისთავად მისი გამოუთქმელობა ერთმანეთს უთავსდება, როგორც პროკლესთან და აგრეთვე კაპადოკიურ ღვთისმეტყველებაში. ამასთან, დიონისესთან „გამოუთქმელი“ ერწყმის არა მარტო „ერთსა“ და „სიკეთეს“, არამედ პროკლეს სისტემის სხვა სტრუქტურულ რგოლებსა და, ზოგადად, ყველაფერს. ვთქვათ, ღმერთი არის არა მარტო თვითსიცოცხლე, როგორც საწყისი და მიზეზი ყოველი სიცოცხლისა, რომელიც სიცოცხლის უცვლელ იდენტობას ქმნის და მის ურყევობასა და მდგრად განგრძობადობას უზრუნველყოფს, არამედ გამოუთქმელი სიცოცხლე, რაც ნიშნავს ყოველ სიცოცხლეზე, მათ შორის თვითსიცოცხლეზე, აღმატებულებას, და, მაშასადამე, ზესიცოცხლეს.

xix. დიონისეს თეოლოგიური დისკურსის უკიდურესი ჰიპერბოლიზმი და ჰიპერბოლიზაცია როგორც გამოხატულება იმისა, რომ ღმერთს ძალუძდეს არსებულსა და მოცემულზე უსასრულოდ მეტი და სხვა

შესაბამისი სტატისტიკური მონაცემების ანალიზის საფუძველზე დასკვნილ იქნა, რომ ისეთი მასშტაბისა და განზომილების ჰიპერბოლიზაცია როგორც დიონისესთან არც პროკლესთან და არც დამასკიოსთან, შესაბამისად, გამოუთქმელ მიზეზთან (ერთთან) და გამოუთქმელთან მიმართებით არ გვაქვს. დიონისესთან ღვთის გამოუთქმელობის მომენტი შერწყმულია უკიდურეს ჰიპერბოლიზმთან. მასთან ჩნდება ისეთი კომპოზიტური ნეოლოგიზმები, როგორებიცაა ὑπεράρρητος („ზეგამოუთქმელი“) და ὑπεράγνωστος („ზეშეუცნობელი“). მორიგი თავისებური ნიშანი ისაა, რომ ღვთის აღმატებულებას (მის ჰიპერბოლიზებულ გამოუთქმელობას) დიონისე წარმოაჩენს არა სტატიკურად და დისტანცირებულად, არამედ დინამიურად და რეალურადაც, რითაც, ჩვენი განმარტებისამებრ, მათ შორის „უცნობი ღმერთის“ მეტად გაცნობას უზრუნველყოფს. *d.n.* VIII 2, 201, 1-11 პასაჟის ანალიზმა, ისევე როგორც მასში

ნახსენები ὑπεράπειρος ποίησις („ზეუსაზღვრო შემოქმედება“) და ἀπειράκις ἀπείρους („უსაზღვრობით უსაზღვრო“) გამოთქმების დაფარული საზრისის გახსნამ, საბოლოოდ, მიგვიყვანა დასკვნამდე, რომ დიონისეს ღმერთს მის მთელს მიზეზობრივ მოქმედებაში აუცილებლობით ნაგულისხმევზე უსასრულოდ მეტი და ახალი ძალუძს, რაც პროკლეს მისეული რეცეფციის ფარგლებში ნამდვილად ტრანსფორმაციულ მომენტს ქმნის და ნოვაციას წარმოადგენს არა მხოლოდ პროკლესთან, არამედ დამასკიოსთან შედარებითაც.

საბოლოოდ, პროკლეს მეტაფიზიკურ-თეოლოგიური სისტემის ჩვენ მიერ გამოყოფილი ცენტრალური გაგებების გა(და)აზრებების მიხედვით დამასკიოსისა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ერთმანეთთან სქემატურად შედარებისას მათ შორის სიახლოვე, როგორც წინამდებარე კვლევამ გახადა ცხადი, ჩანს, ფაქტობრივად, ყველა პუნქტში (განსაკუთრებით საგულისხმოა მესამე და მეოთხე პუნქტები): 1. **მიზეზის გაგება:** ერთისა და სიმრავლის განუყოფლობა ორივე მათგანისთვის ცხადია; 2. **ტრიადული მიზეზობრივი პროცესი:** დიონისე, *ეპისტროფეს* ცნების მისეული ტრანსფორმაციის კვალად, ნეოპლატონურ ტრიადულ სქემას სცდება, რასაც დამასკიოსთან პარალელი არ მოეძებნება, თუმცა იგი იყენებს დამასკიოსთან *ეპისტროფეს* აპორიულ განხილვაში დადასტურებულ გაგებას ორი *მონესი*; 3. **ვერტიკალური მიზეზობრივი ჯაჭვი:** დამასკიოსს ახასიათებს მიდრეკილება მისი რელატივაციისკენ, დიონისესთან კი იგი სრულებით გამქრალია; 4. **ჰორიზონტალური მიზეზობრივი სერიები, ჰენადები:** დამასკიოსთან სამი ჰენადის განუყოფელი ერთობის გამოკვეთის ფონზე ცალკეული ჰენადების (ღმერთების) სიმრავლე იჩრდილება, დიონისესთან ისინი საერთოდ აღარ არსებობენ; 5. **გამოუთქმელი მიზეზი:** დამასკიოსისგან განსხვავებით, დიონისე ერთი-სამების მიღმურ სხვა საწყისს – გამოუთქმელს – არ და ვერ უშვებს. ამიტომ, მასთან, პროკლეს მსგავსად, ღვთის გამოუთქმელობა და მიზეზობრიობა ერთმანეთს ერწყმის. თუმცა, ჩვენი განმარტებისამებრ, „უცნობი ღმერთის“ კოსმიური დავიწყების საფარველიდან გამოყვანა ორივე მათგანისთვისაა ნიშანდობლივი, იმ განსხვავებით, რომ დამასკიოსი ამას თავისი რადიკალური და ზღვარგადასული ნეგაციებით გამოხატავს, დიონისე კი – უკიდურესი ჰიპერბოლიზაციის კვალად. ამასთან, პირველის მოქმედება, როგორც

არარას წინაშე, რესიგნაციით სრულდება, მეორესი კი „ზეუსაზღვრო შემოქმედის“ წინაშე დაუსრულებლივ საზეიმოდ ვითარდება.

პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის იდეური ათვისების თვალსაზრისით, დამასკიოსი სიღრმისეულად ისწრაფვოდა და იძვროდა იმისკენ, რაც დიონისესთან ამავე კუთხით საკუთრივ განხორციელდა. ამგვარად, კვლევის დასასრულს ვხედავთ მეტაფიზიკური იდეების თანმიმდევრულ განვითარებას პროკლედან დამასკიოსამდე და დამასკიოსიდან დიონისემდე, რაც ამავდროულად მნიშვნელოვან პარადიგმატულ ცვლილებებს ასახავს. ამასთან, დამასკიოსს პროკლეს სისტემის განმაახლებლად და გარდამქმნელად ჯერ კიდევ ვერ მივიჩნევთ. მისი ნააზრევი (ნაშრომზე *საწყისთა შესახებ* დაყრდნობით), უმთავრესად, გამოიხატა პროკლეს სისტემის კრიტიკაში, რაშიც იგი ამავდროულად, მისეული წესისამებრ, მიანიშნებდა სათანადო იდეური თუ პარადიგმატული გარდაქმნების საჭიროებას, თუმცა შესაბამის გადამწყვეტ ნაბიჯებს ბოლომდე არ დგამდა. დიონისე „ძველთან“ შეპირისპირებითა და მისი კრიტიკით უკვე ნაკლებადაა დაკავებული (ნაშრომზე *ღვთაებრივ სახელთათვის* დაყრდნობით), არამედ, ფაქტობრივად, მთელ თავის სააზროვნო ძალისხმევას მიმართავს არსებული მოცემულობის ძირეული გარდაქმნისკენ, რაც მის ხელახლა, თავისი თავის იქით ქმნას უთანაბრდება. აქ მას, ბუნებრივია, მხარს უჭერს თავისი ახალი, ქრისტიანული სწავლება. ამდენად, სწორედ დიონისე, როგორც ახლის შემოქმედი, უნდა იგულისხმებოდეს პროკლეს მეტაფიზიკური სისტემის იდეური ტრანსფორმაციის ხსენებისას.

დიონისეს მიერ პროკლესეულ-ნეოპლატონური მეტაფიზიკურ-თეოლოგიური სისტემის იდეური ტრანსფორმაცია, გამოხატული ვერტიკალური მიზეზობრივი იერარქიის გაუქმებაში, ჰენადების მოხსნაში მათ მიზეზობრივ ფუნქციაში, ანტითეტურ საწყისებთან დაკავშირებული ტრადიციული ანტიკური დუალიზმის გაქრობაში, შედეგად, დიონისესავე გაგებით, მის ღვთის შესახებ ყოვლად მარტივ და, მაშასადამე, უფრო საღმრთო მეცნიერებად ქცევაში, ისევე როგორც, ამათ კვალად, ადამიანური სიბრძნის უკან გადაწევასა და „ღვთის სიბრძნის“ დაწინაურებაში, დიონისე არათუ მხოლოდ თავის ქრისტიანულ იდენტობას ამტკიცებს, არამედ თანხვდება პროკლეს სისტემის დამასკიოსისეულ იდეურ რეცეფციას და იმავე დამასკიოსის ნებსით თუ უნებლიე სიღრმისეულ მეტაფიზიკურ მისწრაფებებს, რაც

დამასკიოსის ქრისტიანობასთან მიმართების საკითხს წამოჭრის. ჩვენ მიერ გამოთქმული იქნა ზოგადი თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც (ნეო)პლატონიზმსა და ქრისტიანობას შორის მიმართება განიხილება დაძაბულობის ველად სხვადასხვა, ურთიერთსაპირისპირო ძალებს შორის, რომლებიც ერთურთისგან მოწყვეტილად კი არ არსებობენ, არამედ აქტიურად ურთიერთქმედებენ და ერთმანეთზე ორმხრივ გავლენასაც ახდენენ, ისე რომ არა მარტო ქრისტიანობა ექვემდებარება პლატონიზაციას, არამედ, პირიქით, პლატონიზმი – ქრისტიანიზაციას. პროკლესა და დიონისეს სწავლებები ძალთა ამ დაძაბულობის კონკურენციით განპირობებული ყველაზე მკაფიო და, ასე ვიტყოდით, კულმინაციური გამოვლინებებია. დამასკიოსთან, ამ თვალსაზრისით, შევიცნობთ იდეურ-მისწრაფებით დონეზე ქრისტიანობასთან ბუნებრივ, ალბათ, უნებურ დაახლოებას, რითაც იგი არსებულ სისტემას *სხვასთან* ღია ურთიერთობისთვის ხსნის. ქრისტიანობისადმი კონკურენტულ მეტაფიზიკურ თუ თეოლოგიურ პროექტს, როგორც ქრისტიანობის წარმართულ ალტერნატივას, მასთან ვერ ვხედავთ (ჰენადების უკანა პლანზე გადასვლაც ამის ნიშანია), თუმცა აღნიშნული საკითხი შემდგომ კვლევებს მოითხოვს.

პროკლეს, დამასკიოსისა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ერთიან კონტექსტში გამოკვლევა თავიდანვე არა მხოლოდ დიდი მოცულობითი და მეთოდური გამოწვევა იყო, არამედ მეცნიერებისათვის მნიშვნელოვანი ნაბიჯიც. კვლევის დასასრულს ვფიქრობთ, რომ ამ სამი მოაზროვნის ერთობლივი განხილვით გაიხსნა გვიანანტიკური ფილოსოფიის უფრო მასშტაბური და კომპლექსური ხედვა, რომელიც ცალკეული ავტორების კვლევას სცილდება:

1. **კომპლექსურობა:** კვლევის კომპლექსურობა განპირობებული იყო პროკლეს, როგორც გვიანანტიკურობის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი და გავლენიანი მოაზროვნის, მეტაფიზიკურ-თეოლოგიური სისტემის ცენტრალური კონცეპტებისა და მათი რეცეფციისა და ტრანსფორმაციის ანალიზით დამასკიოსისა და ფსევდო-დიონისეს ნააზრევში. ამ პროცესის სიღრმისეული გააზრება მოითხოვდა პროკლეს იდეების საფუძვლიან გამოკვლევას, ისევე როგორც მათ სხვა ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ კონტექსტებში ადაპტაციისა და ევოლუციის დეტალურ შესწავლას, რამაც, შედეგად, შესაძლებელი გახადა მიგვეღო (დატევნისამებრ) სრული სურათი გვიანანტიკურ ფილოსოფიაში ფილოსოფიური იდეების განვითარებისა.

2. **ახალი კვლევითი ნიშა:** წინამდებარე ნაშრომში წარმოდგენილმა ერთიანმა და თანმიმდევრულმა კონტექსტმა, რომელიც მოიცავს პროკლეს, დამასკიოსსა და დიონისეს, ახალ სინათლეზე წარმოაჩინა ფილოსოფიურ-თეოლოგიური უწყვეტობა და, ამავდროულად, ის იდეურ-პარადიგმატული ცვლები, რაც დამახასიათებელია მოცემული პერიოდისთვის. უნდა ითქვას, რომ ამ თვალსაზრისით შედეგმა მოლოდინს გადააჭარბა.

3. **სამომავლო პერსპექტივები:** წინამდებარე კვლევითი ნიშა სამომავლოდ ასევე ხსნის გზებს შემდგომი კვლევითი მიმართულებებისთვის (ვთქვათ, დამასკიოსისა და დიონისეს სხვა ნაშრომების მზარდი გათვალისწინებით), რაც მნიშვნელოვანია გვიანანტიკური და ადრებიზანტიური ფილოსოფიის უკეთ გასაგებად, მათში მიმდინარე რთული სააზროვნო პროცესებითა და რეაქციებითურთ. აქ თუნდაც შეგვიძლია მივუთითოთ ისტორიულ-კონტექსტუალური ანალიზის საჭიროებაზე, რომელიც გამოარკვევდა ზოგადად ნეოპლატონიკოსთა და, ჩვენს შემთხვევაში, განსაკუთრებით დამასკიოსის იდეების ფორმირების პროცესში მოქმედ ისტორიულ და კულტურულ ფაქტორებს, ნეოპლატონიკოსთა ურთიერთობას თანამედროვეთა ნაშრომებთან და მათ თანადროულ ვითარებებთან.

დასასრულ, წინამდებარე სფეროში კვლევა პერსპექტიული და ღირებულია, რადგან გვთავაზობს ახალ და სიღრმისეულ ხედვებს არა მხოლოდ პროკლეს, არამედ ზოგადად ანტიკური ფილოსოფიური ტრადიციის კრიტიკული რეცეფციისა (დამასკიოსი) და აგრეთვე ტრანსფორმაციის (დიონისე) შესახებ. ამდენად, წინამდებარე ნაშრომში გაკეთებული დასკვნები და მიღწეული შედეგები მნიშვნელოვანი არა მხოლოდ ბიზანტინისტიკისთვის, არამედ ფილოსოფიის ისტორიის, აზროვნების სისტემების ინტერდისციპლინარული კვლევებისა და თეორიული ფილოსოფიისთვისაც (მეტაფიზიკა) შეიძლება იყოს.

ბიბლიოგრაფია

წყაროები და თარგმანები გამოკვლევებით*

ბიბლია

1. Greek New Testament. Hrgs. Kurt Aland et al. Münster: Institut für Neutestamentliche Textforschung, 2014 (5. Auflage).
2. Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. 25 Bände. Auctoritate Academiae Scietiarum Gottingensis editum. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931-.
3. ახალი აღთქუმაი. წმ. გიორგი მთაწმინდელის რედ. კრიტიკულად დადგენილი ტექსტი. *გამოცხადებაი.* თარგმანი წმ. ექვთიმე მთაწმინდელისა. შემდგ.-გამომც. მღვდელი გიორგი სამსონიძე; გამოცემაზე მუშაობდნენ: ირინე ქებურია და სხვ.; წინათქმა დეკანოზი გიორგი გუგუშვილი. თბილისი: 2013.
4. ბიბლია. თბილისი: საქართველოს საპატრიარქოს გამოცემა, 1989.
5. მცხეთური ხელნაწერი: ტობის, ივდითის, ესთერის, იობის წიგნები, ფსალმუნი, იგავთა წიგნი. ტექსტი გამოსაც. მოამზადა და გამოკვლ. დაურთო ელ. დოჩანაშვილმა; რედ.: ზ. სარჯველაძე; საქ. სსრ მეცნ. აკად., საქ. ისტორიის წყაროების კომისია. თბილისი: მეცნიერება, 1983.

პლატონი

6. Platon. *Werke*. 8 Bände. Griechisch und Deutsch, hrsg. von Günther Eigler. Griechischer Text von Louis Bodin, Émile Chambry, Alfred Croiset, Maurice Croiset, Auguste Diès, Louis Méridier, Édouard des Places, Joseph Souilhé. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher und Dietrich Kurz. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
7. პლატონი. *სახელმწიფო.* ძველი ბერძნულიდან თარგმნა ბაჩანა ბრეგვაძემ. თბილისი: ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა, 2013.

* აქ უნდა გაკეთდეს რამდენიმე შენიშვნა: 1. ავტორები დალაგებულია ქრონოლოგიური პრინციპით; 2. ჩამონათვალში თავდაპირველად მოცემულია ორიგინალი წყაროები, შემდეგ – ქართული თარგმანები, ბოლოს კი – სხვადასხვა ენაზე შესრულებული თარგმანები გამოკვლევებით; 3. მითითებულია მხოლოდ წინამდებარე ნაშრომის ძირითად ნაწილში გამოყენებული და დამოწმებული თარგმანები.

8. პლატონი. *სოფისტი*. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მაია შუხოშვილმა. თბილისი: ლოგოსი, 2013.

არისტოტელე

9. Aristoteles. *De sensu and De memoria.* Text and Translation, with Introduction and Commentary by Georg R. T. Ross. Cambridge: Cambridge University Press, 1906.
10. Aristoteles. *Analytica priora et posteriora.* Ed. William David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1923.
11. Aristoteles. *Metaphysica*. 2 vols. Ed. William David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924.
12. Aristoteles. *Physica.* Ed. William David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1936.
13. Aristoteles. *De Caelo*. Libri Quattuor. Ed. D.J. Allan. Oxford: Oxford Univerisity Press, 1936.
14. Aristoteles. *Categoriae et liber de interpretatione*. Ed. Laurent Minio-Paluello. Oxford: Clarendon Press, 1949.
15. Aristoteles. *Ethica Nicomachea.* Ed. Ingmar Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1954.
16. Aristoteles. *Politica.* Ed. William David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957.
17. Aristoteles. *Topica et Sophistici Elenchi.* Ed. William David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1958.
18. Aristoteles. *De anima*. Edited with Introduction and Commentary by William David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961.

თეოფრასტოსი

19. Théophraste. *Métaphysique.* Texte édité, traduit et annoté par Andre Laks et Glenn W. Most. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

დიოგენე ლაერტელი

20. Diogenes Laertius. *Vitae philosophorum*. 3 Bände. Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1999.

ჰორაციუსი

21. Horaz. *Satiren/Sermones. Briefe/Epistulae*. Lateinisch – Deutsch. Hrsg. Gerhard Fink. Artemis & Winkler, 2000. (Sammlung Tusculum).

ფილონ ალექსანდრიელი

22. Philo Alexandrinus. *Opera quae supersunt*. 7 Bde. Hrsg. Leopold Cohn, Paul Wendland, Siegfried Reiter. Berlin: Reimer, 1896-1930 (unveränderter Nachdruck: de Gruyter, Berlin 1962-1963).

ნიკომაქოსი

23. Nicomachus. *Introductio arithmetica*. Ed. Richard Hoche. Leipzig: Teubner, 1866.

თეონ სმირნელი

24. Theon Smyrnaeus. *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium.* Ed. Eduard Hiller. Leipzig: Teubner, 1878.

ქალდეური ორაკულები

25. *Oracles Chaldaïques* (avec un choix des commentaires anciens). Texte établi et traduit par Édouard des Places. Paris: Budé, 1971.

ალექსანდრე აფროდისიელი

26. Alexander Aphrodisiensis. *In Aristotelis metaphysica commentaria* (= CAG, vol. I). Ed. Michael Hayduck. Berlin: Reimer, 1891

იპოლიტე რომაელი

27. Hippolytus. *Refutatio omnium haeresium*. Hrsg. Miroslav Marcovich. Patristische Texte und Studien 25. Berlin: De Gruyter, 1986.

კლიმენტი ალექსანდიელი

28. Clemens Alexandrinus. *Stromata: Buch I bis VI*. Hrsg. L. Früchtel, O. Stählin und U. Treu. Die griechischen christlichen Schriftsteller 52. Dritte Auflage. Berlin: Akademie-Verlag, 1985.

ორიგენე

29. Origenes. *Matthäuserklärung I. Die griechisch erhaltenen Tomoi. Werke. Band 10.* Hrsg. E. Benz und E. Klostermann. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung: 1935.
30. Origène. *Commentaire sur saint Jean*. T. I-V. Texte grec, introduction, traduction et notes par Cécile Blanc. Paris: Les Éditions du Cerf: 1966-1992. (Sources Chrétiennes).

31. Origenes. *Vier Bücher von den Prinzipien*. Hrsg., übers., mit krit. und erläut. Anm. vers. H. Karpp und H. Görgemanns. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.
32. Origenes. *Contra Celsum.* Libri VIII. Ed. M. Marcovich. Supplements to Vigiliae Christianae 54. Leiden: Brill, 2015.

პლოტინი

33. Plotin. *Opera*. T. I-III. Ed. Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer. Oxford: Clarendon Press, 1964-1982 (Editio minor).
34. Plotin. *Schriften.* 6 Bände. Übersetzt von R. Harder, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen, fortgeführt von Richard Beutler und Willy Theiler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956-1971.
35. ალექსიძე, ლელა. *ნეოპლატონური ფილოსოფია: პლოტინი და იამბლიქოსი.* ტექსტები, თარგმანი, განმარტებები. თბილისი: ლოგოსი, 2009.
36. პლოტინი. *ენეადები.* ძველი ბერძნულიდან თარგმნა და წინასიტყვაობა დაურთო ბაჩანა ბრეგვაძემ. თბილისი: Carpe diem, 2015.
37. Beierwaltes, Werner. *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3*. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.
38. Plotinus. *Enneads*. 7 volumes. With an English translation by Arthur Hillary Armstrong. Cambridge/Massachusets/London: The Loeb Classical Library, 1966-1988.

პორფირიოსი

39. Porphyrius. *Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium* (= *CAG*, vol. IV, 1). Ed. Adolf Busse. Berlin: Reimer, 1887.
40. Porphyrius. *"In Platonis Parmenidem Commentaria (fragmenta)."* In Pierre Hadot, *Porphyre et Victorinus*, vol. II, 61-113. Paris: Études Augustiniennes, 1968.
41. Porphyrius. *Sententiae ad intelligibilia ducentes.* Ed. Erich Lamberz. Leipzig: Teubner, 1975.
42. პორფირიოსი. *ამოსავალი პრინციპები გონითი სინამდვილისთვის – „სენტენციები".* ბერძნული ტექსტი ქართულ ენაზე თარგმნა, შესავალი, განმარტებები და ინდექსი დაურთო ლელა ალექსიძემ. თბილისი: ლოგოსი, 2013.

იამბლიქოსი

43. Iamblichus. *Theologoumena arithmeticae accedit Nicomachi Geraseni institutio arithmetica.* Ed. Friedrich Ast. Leipzig: Teubner, 1817.
44. Iamblichus. *De communi mathematica scientia.* Ed. Nicola Festa. Leipzig: Teubner, 1891.
45. Iamblichus. *In Nicomachi arithmeticam introductionem.* Ed. Ermenegildo Pistelli. Leipzig: Teubner, 1894.
46. Iamblichus. *Theologoumena arithmeticae.* Ed. Victor de Falco. Leipzig: Teubner, 1922.
47. Jamblique. *Les mystères d'Égypte*. Texte établi et traduit par Édouard des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1966.
48. Larsen, Bent Dalsgaard. *Jamblique de Chalcis. Exégète et Philosophe. Appendice: Testimonia et Fragmenta Exegetica* (vol. 2). Aarhus: Universitetsforlaget, 1972.
49. Iamblichus Chalcidensis. *In Platonis Dialogos commentariorum fragmenta.* Edited with translation and commentary by John M. Dillon. Leiden: Brill, 1973.

ევსევი კესარიელი

50. Eusebius. *The Ecclesiastical History*. Vol. 1-2. Translated by Kirsopp Lake, J. E. L. Oulton, H. J. Lawlor, William Heinemann. Loeb Classical Library. London/New York/Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1926-1932.

ათანასე ალექსანდრიელი

51. Athanasius. *Oratio III contra Arianos.* Vorbereitet von Karin Metzler. Herausgegeben von der Patristischen Arbeitsstelle Bochum; Der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften unter der Leitung von Martin Tetz. Berlin/New York: De Gruyter, 2000.

ბასილი დიდი

52. Basilius Magnus. "Epistolae". In *Patrologia Graeca* XXXII, ed. J.-P. Migne, 219-1114. Paris: J.-P. Migne, Imprimerie Catholique, 1857.
53. Basile de Césarée. *Homélies sur l'hexaéméron*. Texte grec, introduction et traduction de Stanislas Giet. 2e édition revue et augmentée. Sources chrétiennes 26. Paris: Éditions du Cerf, 1968.

54. Basile de Césarée. *Contre Eunome suivi de Eunome, Apologie*. T. I-II. Introduction, traduction et notes par Bernard Sesboüé, Georges-Matthieu de Durand et Louis Doutreleau. Sources Chrétiennes 299. Paris: Éditions du Cerf, 1982-1983.
55. Saint Basile. *Correspondance. Lettres I-CCCLXVI*. Tome I-III. Texte établi et traduit par Y. Courtonne. Paris: Les Belles Lettres, 1957-1961.
56. ბასილი დიდი. *ჰომილიები ექვსი დღისათვის; ახალგაზრდებს იმის თაობაზე, როგორ მიიღონ სარგებლობა წარმართული მწერლობიდან*. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, შენიშვნები და წინასიტყვაობანი დაურთო გვანცა კოპლატაძემ. რედაქტორები: გრიგოლ რუხაძე, მაგდა მჭედლიძე. თბილისი: საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა; თსუ კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის ინსტიტუტი, 2011.
57. Basilius von Caesarea. *Homilien zum Hexaemeron.* Hrgs. von Emmanuel Amand de Mendieta and Stig Y. Rudberg. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge. Band 2. Berlin: Akademie Verlag, 1997.

გრიგოლ ღვთისმეტყველი

58. Grégoire de Nazianze. *Discours 20–23*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Justin Mossay, avec la collaboration de Guy Lafontaine. Sources Chrétiennes 270. Paris: Éditions du Cerf, 1980.
59. Grégoire de Nazianze. *Discours 27–31 [Discours théologiques]*. Ed. Paul Gallay and Maurice Jourjon. Sources Chrétiennes 250. Paris: Éditions du Cerf, 1978.
60. Grégoire de Nazianze. *Discours 38–41*. Ed. C. Moreschini and Paul Gallay. Sources Chrétiennes 358. Paris: Éditions du Cerf, 1990.
61. Gregor von Nazianz. *Theologische Reden*. Übersetzt und eingeleitet von Hermann Josef Sieben. Freiburg/Basel/Wien/Barcelona/Rom/New York: Herder, 1996.

გრიგოლ ნოსელი

62. Gregorius Nyssenus. “De perfectione et qualem oporteat esse christianum. Ad Olympium Monachum.” In *Patrologia Graeca* 46, ed. J.-P. Migne, 251-286. Paris: J.-P. Migne, Imprimerie Catholique, 1863.

63. Gregorius Nyssenus. *Opera dogmatica minora. Pars I. GNO III*. Ed. Werner Jaeger. Leiden: E. J. Brill, 1958.

64. Gregorius Nyssenus. *Contra Eunomium libri*. *Pars prior, Liber I et II (vulgo I et XII b). GNO I*. Ed. Werner Jaeger. Leiden: E. J. Brill, 1960.

65. Gregorius Nyssenus. *Contra Eunomium libri*. *Pars altera, Liber III (vulgo III-XII b). Refutatio confessionis Eunomii (vulgo lib. II). GNO II*. Ed. Werner Jaeger. Leiden: E. J. Brill, 1960.

66. Gregorius Nyssenus. *In canticum canticorum*. *GNO VI.* Ed. Hermann Langerbeck. Leiden: E. J. Brill, 1960.

67. Gregorius Nyssenus. *In inscriptiones psalmorum. In sextum psalmum. In ecclesiasten homiliae. GNO V*. Ed. Jacobus McDonough, Paulus Alexander. Leiden: E. J. Brill, 1962.

68. Gregorius Nyssenus. *De vita Moysis*. *GNO VII/1*. Ed. Herbert Musurillo. Leiden: E. J. Brill, 1964.

69. Gregorius Nyssenus. *In illud: Tunc et ipse Filius*. Ed. J. K. Downing, J. A. McDonough et S. J. H. Hörner. In *GNO III/2. Opera dogmatica minora. Pars II*, 1-28. Leiden/New York/København/Köln: E. J. Brill, 1987.

70. Gregorius Nyssenus. "In Sanctum Stephanum I." Ed. O. Lendle. In *GNO X/1. Sermones. Pars II*, ed. G. Heil, J. Cavarnos et O. Lendle, 73-94. Leiden/New York/København/Köln: E. J. Brill, 1990.

71. Gregorius Nyssenus. *Opera dogmatica minora. Oratio catechetica. GNO III/4.* Ed. Ekkehard Mühlenberg. Leiden: E. J. Brill, 1996.

72. Gregor von Nyssa. *Über das Sechstagewerk*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Franz Xaver Risch. Bibliothek der griechischen Literatur. Bd. 49. Stuttgart: Hiersemann, 1999.

73. Gregorius Nyssenus. *In Hexaemeron*. *GNO IV/1*. Ed. Hubertus Drobner. Leiden/Boston: Brill, 2009.

74. Gregorius Nyssenus. *De anima et resurrectione. GNO III/3. Opera dogmatica minora. Pars III.* Ed. Andreas Spira. Leiden/Boston: Brill: 2014.

ავგუსტინე

75. Augustinus. *Die Ordnung (De Ordine)*. Übertragen von Carl Johann Perl. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1966.

სირიანოსი

76. Syrianus. *In Aristotelis Metaphysica Commentaria* (= *CAG*, vol. VI, 1). Ed. Wilhelm Kroll. Berlin: Reimer, 1902.

პროკლე

77. Proclus Diadochus. *In primum Euclidis elementorum librum Commentarii*. Ed. Gottfried Friedlein. Leipzig: Teubner, 1873.
78. Proclus Diadochus. *Eclogae e Proclo de philosophia chaldaica sive de doctrina oraculorum chaldaicorum*. Ed. Albert Jahn. Halle: R. Pfeffer, 1891.
79. Proclus Diadochus. *In Platonis Rem Publicam Commentarii*. T. I–II. Ed. Wilhelm Kroll. Leipzig: Teubner, 1899-1901.
80. Proclus Diadochus. *In Platonis Timaeum Commentaria*. T. I–III. Ed. Ernst Diehl. Leipzig: Teubner, 1903-06.
81. Proclus Diadochus. *In Platonis Cratylum Commentaria*. Ed. Georgio Pasquali. Leipzig: Teubner, 1908.
82. Proclus Diadochus. *In Parmenidem VII, Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli commentarium in Parmenidem,* pars ultima adhuc inedita, interprete Guillelmo de Moerbeka. Ediderunt Raymundus Klibansky et Carlotta Labowsky. Londres: in aedibus Instituti Warburgiani, 1953 (Corpus Platonicum Medii Aevi: Plato Latinus, vol. III).
83. Proclus Diadochus. *Tria Opuscula (de providentia, de libertate, de malo).* Latine Guilelmo de Moerbeka vertente et graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta. Ed. Helmut Boese. Berlin: De Gruyter, 1960.
84. Proclus. *Commentarium in Platonis Parmenidem*. Procli philosophi platonici opera inedita pars tertia. Ed. Victor Cousin. Hildesheim: Olms, 1961 (I ed. Paris, 1864).
85. Proclus. *The Elements of Theology.* A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by Eric Robertson Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1963[2] (1933[1]).

86. Proclus. *Théologie Platonicienne*. T. I-VI. Texte établi et traduit par Henry Dominic Saffrey et Leendert Gerrit Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1968-1997.
87. Proclus. *Sur le premier Alcibiade de Platon*. T. 1-2. Texte établi et trad. par Alain-Philippe Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 1985-1986.
88. Proclus. *Commentaire sur le 'Timée' (439).* Tome 2, livre II. Traduction et notes par André-Jean Festugière. Paris: J. Vrin-CNRS, 1967.
89. Прокл. *Платоновская теология.* Перевод с древнегреч., статья, примечания, указатели, словарь Л. Ю. Лукомского. Санкт-Петербург: Летний сад, 2001.
90. Прокл. *Комментарий к Пармениду Платона.* Перевод, статья и примечания Л. Ю. Лукомского. Санкт-Петербург: Міръ, 2006.
91. Proklos. *Theologische Grundlegung*. Griechisch-Deutsch. Übersetzt mit einer Einleitung sowie einem durchgängigen erläuternden Kommentar herausgegeben von Onnasch E.-O. und Schomakers, B. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015.

მარინოსი

92. Marinus. *Vita Procli.* Ed. Jean Francois Boissonade. Leipzig: Weigel, 1814.

სტობეოსი

93. Ioannes Stobaeus. *Anthologii libri duo priores, qui inscribi solent eclogae physicae et ethicae*. 2 Bände. Hrsg. Kurt Wachsmuth. Berlin: Weidmann, 1884 (Nachdruck 1958)
94. Ioannes Stobaeus. *Ioannis Stobaei anthologii libri duo posteriores*. 3 Bände. Hrsg. Otto Hense. Berlin: Weidmann, 1894-1912 (Nachdruck 1958).

დამასკიოსი

95. Damascius Successor. *Dubitationes et Solutiones de primis principiis, in Platonis Parmenidem*. 2 vols. Ed. Charles Émile Ruelle. Amsterdam: Hakkert, 1966 (I ed. Paris, 1889).
96. Damascius. *Vitae Isidori reliquiae.* Ed. Clemens Zintzen. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967.
97. Damascius. *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Volume II. Damascius.* Ed. Leendert Gerrit Westerink. Amsterdam/Oxford/New York: North Holland Publishing Company, 1977.

98. Damascius. *Lectures on the Philebus wrongly attributed to Olympiodorus*. Ed. Leendert Gerrit Westerink. Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1959 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1982).
99. Damascius. *Traité des Premiers Principes*. T. 1-3. Texte établi par Leendert Gerrit Westerink et traduit par Joseph Combès. Paris: Les Belles Lettres, 1986-1991.
100. Damascius. *Des premiers principes. Apories et resolutions.* Introduction, notes et traduction du grec par Marie-Claire Galpérine. Lagrasse: Verdier, 1987.
101. Damascius. *Commentaire du Parménide de Platon*. T. 1-4. Texte établi par Leendert Gerrit Westerink, traudit par Joseph Combès, Introduction et notes de Joseph Combès. Paris: Les Belles Lettres, 1997-2004.
102. Damascius. *The Philosophical History.* Text with translation and notes by Polymnia Athanassiadi. Athens: ΑΠΑΜΕΙΑ, 1999.
103. Дамаский Диадох. *О первых началах. Комментарий к "Пармениду".* Пер. Л. Ю. Лукомского, ст. и комм. Р. В. Светлова и Л. Ю. Лукомского. Санкт-Петербург: РХГИ, 2000.
104. Damascius. *Commentaire sur le Philèbe de Platon.* Texte établi et traduit par Gerd van Riel. Paris: Les Belles Lettres, 2008.
105. Damascius. *Problems and Solutions Concerning First Principles.* Translated with Introduction and Notes by Sara Ahbel-Rappe. Oxford: Oxford University Press, 2010.

იოანე ფილოპონოსი

106. Ioannes Philoponus. *De aeternitate mundi contra Proclum*. Ed. Hugo Rabe. Leipzig: Teubner, 1899.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი

107. Pseudo-Dionysius Areopagita. *De divinis nominibus.* Corpus Dionysiacum I. Hrsg. von Beate Regina Suchla. Berlin/New York: De Gruyter, 1990.
108. Pseudo-Dionysius Areopagita. *De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae.* Corpus Dionysiacum II. Hrsg. von Günther Heil und Adolf Martin Ritter. Berlin/New York: De Gruyter, 2012[2] (1991[1]).

109. *Corpus Areopagiticum IV/1*. Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum *De divinis nominibus* cum additamentis interpretum aliorum. Hrsg. Beate Regina Suchla. Patristische Texte und Studien. Bd. 62. Berlin/Boston: De Gruyter, 2011.
110. პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). *შრომები*. ეფრემ მცირის თარგმანი. გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სამსონ ენუქაშვილმა. თბილისი: თბილისის სახ. უნივერსიტეტის გამ-ბა, 1961.
111. წმიდა დიონისე არეოპაგელი. *ციური იერარქიის შესახებ*. ძველი ბერძნულიად თარგმნა და შენიშვნები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ. http://library.church.ge. წვდომა განხორციელდა: 10:06:2024.
112. Pseudo-Dionysius Areopagita. *Die Namen Gottes*. Übersetzt von Beate R. Suchla. Bibliothek der griechischen Literatur, Abt. Patristik, Bd. 26. Stuttgart: Hiersemann, 1988.
113. Дионисий Ареопагит. *Сочинения. Максим Исповедник. Толкования*. Греческий текст и перевод на русский язык Г. М. Прохоров. Санкт-Петербург: Алетейя, 2002.

სიმპლიკიოსი

114. Simplicius. *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores Commentaria* (= *CAG*, vol. IX). Ed. Hermann Diels. Berlin: Reimer, 1882.
115. Simplicius. *In Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores Commentaria* (= *CAG*, vol. X). Ed. Hermann Diels. Berlin: Reimer, 1895.

ასკლეპიოსი

116. Asclepius. *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z Commentaria* (= *CAG*, vol. VI). Ed. Michael Hayduck. Berlin: Reimer, 1888.

მაქსიმე აღმსარებელი

117. Maximus Confessor. *Ambiguorum Liber sive de variis difficilibus locis SS. Dionysii Areopatigae et Gregorii Theologi*. In *Patrologia Graeca* 91, ed. J. P. Migne, 1031-1417. Paris: J. P. Migne's Imprimerie Catholique, 1865.
118. Maximus Confessor. *Capita theologica et oecumenica*. In *Patrologia Graeca* 90, ed. J. P. Migne, 1083-1176. Paris: J. P. Migne's Imprimerie Catholique, 1865.

იოანე დამასკელი

119. Johannes von Damaskos. *Expositio fidei*. Die Schriften des Johannes von Damaskos II. Hrsg. K Aland und W. Schneemelcher. Patristische Texte und Studien. Bd. 12. Berlin/New York: de Gruyter, 1973.
120. Johannes von Damaskos. *Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica)*. Herausgegeben von Bonifatius Kotter. Berlin: de Gruyter, 1969.
121. იოანე დამასკელი. *დიალექტიკა*. ქართული თარგმანების ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მაია რაფავამ. თბილისი: 1976.

ისააკ სებასტოკრატორი

122. Isaak Sebastokrator. *Περὶ τῆς τῶν Κακῶν Ὑποστάσεως (De malorum subsistentia)*. Hrsg. von James J. Rizzo. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1971.

იოანე პეტრიწი

123. იოანე პეტრიწი. *პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფოსისა კავშირნი.* იოანე პეტრიწის შრომები. ტ. I. ქართული ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა; შესავალი სტატია – მოსე გოგიბერიძისა. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1940.
124. იოანე პეტრიწი. *განმარტებად პროკლესთჳს დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათჳს.* იოანე პეტრიწის შრომები. ტ. II. ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შალვა ნუცუბიძემ და სიმონ ყაუხჩიშვილმა. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1937.
125. Ioane Petrizi. *Kommentar zur 'Elementatio theologica' des Proklos.* Übersetzung aus dem Altgeorgischen, Anmerkungen, Indices und Einleitung. Hrsg. von Lela Alexidze und Lutz Bergemann. Bochumer Studien zur Philosophie 47. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2009.

თომა აკვინელი

126. Sanctus Thomas de Aquino. *Opera Omnia. Tomus II. Commentaria in octo libros Physicorum*. Ed. Roberto Busa (Editio Leonina). Rom, Santa Sabina: Editori di san Tommaso, 1954.

127. Sanctus Thomas de Aquino. *Opera Omnia. Tomus XXII. Quaestiones disputatae de veritate (QQ. 8-12).* Ed. A. Dondaine (Editio Leonina). Rom, Santa Sabina: Editori di san Tommaso, 1972.

მარტინ ლუთერი

128. Luther, Martin. *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*. Weimarer Ausgabe. Bd. VI. Schriften 1519/20 (einschließlich Predigten, Disputationen). Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 2000.

იმანუელ კანტი

129. Kant, Immanuel. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.* Eingeleitet und mit Anmerkungen herausgegeben von Konstantin Pollok. Hamburg: Felix, 2001.
130. კანტი, იმანუელ. *პროლეგომენები ყოველი მოსალოდნელი მეტაფიზიკისათვის, რომელიც მეცნიერების სახით შესძლებდა გამოცხადებას.* თარგმანი და წინასიტყვაობა ქართული გამოცემისთვის პროფ. მოსე გოგიბერიძისა, პროფ. პ. შარიას რედაქციით და წინასიტყვაობით. თბილისი: სახელმწიფო გამომცემლობა, სამეცნიერო ლიტერატურის სექტორი, 1936.

გეორგ ფრიდრიხ ვილჰელმ ჰეგელი

131. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Werke in zwanzig Bänden. Bd. 18. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

მარტინ ჰაიდეგერი

132. Heidegger, Martin. “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (1956-57).” In *Identität und Differenz*. Gesamtausgabe, Bd. 11, 51-79. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
133. ჰაიდეგერი, მარტინ. *ყოფიერება და დრო.* ქართულ/გერმანული. მთარგმნელი გურამ თევზაძე. თბილისი: Carpe diem, 2019.

ლუდვიგ ვიტგენშტაინი

134. ვიტგენშტაინი, ლუდვიგ. *ლოგიკო-ფილოსოფიური ტრაქტატი.* ტექსტი თარგმნეს და კომენტარები დაურთეს დავით გაბელაიამ, ნიკოლოზ კაკაბაძემ, ივა მინდაძემ, მიხეილ მირაშვილმა, ვერიკო შენგელიამ. თბილისი: საარი, 2020.

როლან ბარტი

135. Barthes, Roland. „Die strukturalistische Tätigkeit.“ In *Kursbuch*. Band 5, 190-196. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.

გოთჰარდ გიუნთერი

136. Günther, Gotthard. “Selbstdarstellung im Spiegel Amerikas.” In *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Bd. 2, hrsg. von L. J. Pongratz, 1-76. Hamburg: Meiner, 1975.

ჟაკ დერიდა

137. Derrida, Jacques. “How to Avoid Speaking. Denials.” Translated by Ken Frieden. In *Derrida and Negative Theology*, ed. by Harold Coward and Toby Foshay, 73-142. Albany: State University of New York Press, 1992.

იურგენ ჰაბერმასი

138. Habermas, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Surhkamp, 1992.

ჟან-ლუკ მარიონი

139. Marion, Jean-Luc. *Gott ohne Sein.* Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Karlheinz Ruhstorfer. Paderborn: Schöningh, 2014.
140. Marion, Jean-Luc. *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*. Freiburg i.Br./München: Karl Alber, 2015.

ტექსტების კრებულები

141. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 Bände. Sechste verbesserte Auflage. Hrsg. von Hermann Diels und Walther Kranz. Berlin: Weidmann, 1951-1952 (1903[1]).
142. *Stoicorum veterum fragmenta*. 4 Bde. Ed. Hans von Arnim. Leipzig: K. G. Saur München, 2004 (repr. 1901-1924).

143. “Testimonia Platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons.” In Konrad Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, hrsg. von Konrad Gaiser, 441-557. Stuttgart: Klett-Cotta, 1963.

ინდექსი

144. *Indices Pseudo-Dionysiani.* Ed. Albert van den Daele. Louvain: Bibliotheque de l’Universite, 1941.

მეორადი ლიტერატურა

1. ალექსიძე, ლელა. „შემეცნების საფეხურები პროკლესა და იოანე პეტრიწის შრომებში.“ *მაცნე. ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია* 2 (1984): 41-47.
2. ალექსიძე, ლელა. „პროკლე და იოანე პეტრიწი: ‚ყოველი ყოველსა შორის‘.“ *მაცნე, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია* 3 (1988): 52-58.
3. ალექსიძე, ლელა. „ხორცით აღდგომა, ‚სულელი სიბრძნე‘ და შემეცნების საფეხურები არეოპაგიტული კორპუსის კომენტარებში.“ კრებულში *მრავალთავი. ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი* XVIII (1999): 265-273.
4. ალექსიძე, ლელა. „საღმრთო ნებანი ანუ ‚იგავნი‘ არეოპაგიტული კორპუსის კომენტარებში.“ კრებულში *მრავალთავი. ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი* XIX (2001): 342-350.
5. ალექსიძე, ლელა. „პლოტინი: ნება და თავისუფლება.“ *მაცნე. ფილოსოფია* 1 (2007): 34-40.
6. ალექსიძე, ლელა. *იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია.* თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 2008.
7. ალექსიძე, ლელა. „‘უზადო ერთი’ იოანე პეტრიწის ფილოსოფიაში.“ *ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი* 3 (2013): 160-171.
8. ალექსიძე, ლელა. „დამასკიოსი: თვით-ობა და სხვაობა ონტოლოგიურად, ჩვენში და შემეცნებაში.“ *ჰუმანიტარული კვლევები. წელიწდეული* 6 (2015): 11-34.
9. ალექსიძე, ლელა. *ნეოპლატონიზმი. თავისუფლებისა და ნამდვილი მე-ს ძიებაში.* თბილისი: ლოგოსი, 2019.

10. აფციაური, თამარ. *წმ. გრიგოლ ნოსელის მოსეს ცხოვრება და მისი ძველი ქართული თარგმანი.* პატრისტიკული კვლევა საქართველოში / სერიის მთ. რედ. თინა დოლიძე; ტ. 5. თბილისი: ლოგოსი, 2021.
11. გიგინეიშვილი, ლევან. „ჰენადები იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ სისტემაში: [ბიზანტიელი ფილოსოფოსის პროკლე დიადოხოსის წარმართული მეტაფიზიკა და იოანე პეტრიწის ქრისტიანული კონტექსტები მის ფილოსოფიურ ნააზრევში].“ *ქუთაისის უნივერსიტეტის მოამბე* 4 (1995): 152-169.
12. დანიელუ, ჟან. „აპოკატასტასისი. სიკვდილისადმი მიმართება ევროპულ კულტურაში,“ თარგმნა მაგდა მჭედლიძემ. კრებულში *ევროპული კულტურის ორი საფუძველი: Vita Contemplativa და Vita Activa*, ედ.-შემდგ. პაატა პაპავა და ზაზა შათირიშვილი, 163-184. თბილისი: 2008.
13. დოლიძე, თინა. „მოძრაობა, როგორც გენეტიკური ცნება, პლოტინეს მოძღვრებაში სამი ჰიპოსტაზის შესახებ (‘ენეადების’ ემანაციის თეორიის პარადოქსულობისათვის).“ კრებულში *ANATHEΣIΣ. ფილოლოფიურ-ისტორიული ძიებანი. აკად. თ. ყაუხჩიშვილის საიუბილეოდ*, რედ. რისმაგ გორდეზიანი, 138-151. თბილისი: ლოგოსი, 1999.
14. დოლიძე, თინა. *საყოველთაო მოძრაობის ღვთისმეტყველება: ინოვაცია და ტრადიცია გრიგოლ ნოსელის ნააზრევში.* თბილისი: ლოგოსი, 2018.
15. დოლიძე, თინა, ანა ქირია. „წმ. გრიგოლ ნაზიანზელის ‚ღვთისმეტყველებისათვის და ეპისკოპოსთა დადგინების შესახებ‘ სიტყვის (Or. XX) ლექსიკა.“ *ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი* (ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი) IX (2016-2017): 524-558.
16. თევზაძე, გურამ. „იოანე პეტრიწი (XI-XII სს.) და თომა აკვინელი (XIII ს.) პროკლეს შესახებ: ანტიკური ნეოპლატონიზმის უკანასკნელი წარმომადგენლის, პროკლე დიადოხოსის (V ს.) მოძღვრების ირგვლივ არსებული ქართველი ფილოსოფოსის ი. პეტრიწის, დასავლეთის ქრისტიანი თეოლოგის თ. აკვინელის და შუა საუკუნეების სხვა მოაზროვნეების, განსხვავებულ გაგებათა შედარება.“ *რელიგია* 11/12 (1998): 55-68.
17. თევზაძე, გურამ. *იოანე პეტრიწი.* თბილისი: ნეკერი, 2006.

18. თინიკაშვილი, დავით. „აპოკატასტასისი. აღმოსავლელი მამები ყველა დაცემულის ღმერთთან დაბრუნების შესახებ.“ *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო = The Neareast and Georgia* 11 (2018): 125-190.
19. ირემაძე, თენგიზ. „ანტიკური ნეოპლატონიზმის ჰეგელისეული გაგება და მისი კრიტიკა შალვა ნუცუბიძის მიერ.“ კრებულში *ფილოსოფია ეპოქათა და კულტურათა გზაგასაყარზე: ინტერკულტურული და ინტერდისციპლინური კვლევები*, რედ. თენგიზ ირემაძე, 50-58. თბილისი: გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2013.
20. ირემაძე, თენგიზ. „ნეოპლატონური ტრადიცია შუა საუკუნეების საქართველოში.“ *ქართული ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ენციკლოპედია.* encyclopedia.ge. წვდომა განხორციელდა: 04:02:2021.
21. კოპალეიშვილი, ნიკოლოზ. „ტრიადა.“ *ქართული ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ენციკლოპედია.* encyclopedia.ge. წვდომა განხორციელდა: 17:04:2021.
22. მახარაძე, მიხეილ. *არეოპაგიტიკა, ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა, ფილოსოფიური და თეოლოგიური წყაროები, გავლენა.* თბილისი: ინტელექტი, 2011.
23. კოპლატაძე, გვანცა. „შალვა ნუცუბიძე არეოპაგიტიკის ავტორის შესახებ.“ *ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი* 3 (2013): 61-71.
24. ლოლაშვილი, ივანე. *ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერიელის იდენტურობის პრობლემა ქართულ და ევროპულ მეცნიერებაში.* თბილისი: მეცნიერება, 1973.
25. მახარაძე, ნელი. „ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ენის ზოგიერთი თავისებურების გამო.“ კრებულში *არეოპაგიტული ძიებანი*, რედ. გურამ თევზაძე, 69-86. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1986.
26. მახარაძე, მიხეილ. *არეოპაგიტიკა. ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა, ფილოსოფიური და თეოლოგიური წყაროები, გავლენა.* თბილისი: ინტელექტი, 2011.
27. მელიქიშვილი, დამანა. *ძველი ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის ისტორიიდან.* თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2011.

28. მჭედლიძე, მაგდა. „სიყვარულის ნეოპლატონური თეორია და მისი გააზრება იოანე პეტრიწთან.“ კრებულში *Μνήμη. ალექსანდრე ალექსიძის ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებული*, რედ. რისმაგ გორდეზიანი, 176-198. თბილისი: ლოგოსი, 2000.

29. მჭედლიძე, მაგდა. *მიქაელ ფსელოსის ფილოსოფიური პოზიცია, სააზროვნო და პედაგოგიური მეთოდი. დროისა და მარადისობის ურთიერთმიმართების პრობლემისადმი მიძღვნილი ტრაქტატების მიხედვით.* თბილისი: ლოგოსი, 2006.

30. მჭედლიძე, მაგდა. „ტერმინ ἄσχετος-ის გაგებისათვის დიონისე არეოპაგელთან. ნეოპლატონურ-ქრისტიანული მიმართებების კონტექსტში.“ *მრავალთავი. ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი* 27 (2021): 183-208.

31. ნუცუბიძე, შალვა. *პეტრე იბერი და ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა.* შრომები. ტ. 5. თბილისი: მეცნიერება, 1975.

32. რამიშვილი, ვალერიან. *XX საუკუნის ფილოსოფია. ნაწილი II.* თბილისი: მერიდიანი, 2016.

33. ქირია, ანა. „თვითერთის გააზრების პერსპექტივები ნეოპლატონურ ჰენოლოგიურ მეტაფიზიკურ სისტემაში.“ სამაგისტრო ნაშრომი. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2018.

34. ქირია, ანა. „თვითერთის პროკლესეული გაგებისათვის.“ *ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში* 5 (2019): 193-226.

35. ქირია, ანა. „დამასკიოსის სწავლება ერთზე და გამოუთქმელზე.“ *ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში* 6 (2020): 105-131.

36. ქირია, ანა. „თვითერთის პროკლესეული კონცეფცია.“ კრებულში *ნეოპლატონიზმი. მოძღვრება და მისი რეცეფცია*, ედიტორი თამარ ცოფურაშვილი, 13-33. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2021a.

37. ქირია, ანა. „პირველი საწყისისადმი მიდგომის სამი პარადიგმა პლოტინის შემდგომ ნეოპლატონიზმში.“ *ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში* 7 (2021b): 114-151.

38. ქირია, ანა. *თვითერთის გააზრების ნეოპლატონური პერსპექტივები.* თბილისი: ლოგოსი, 2021c.

39. ქირია, ანა. „თვითერთის, საზღვარი-ერთისა და ჰენადების გაგება პროკლეს მეტაფიზიკაში.“ *ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში* 8 (2022): 105-150.

40. ქირია, ანა. „პლატონი მშვენიერებისა და ეროსის (სიყვარულის) შესახებ.“ კრებულში: *სიყვარული*, 175-218. თბილისი: აზროვნების აკადემიის გამომცემლობა, 2023.

41. ქირია, ანა. *ფილოსოფიური ძიების ქრონიკები*. თბილისი: აზროვნების აკადემიის გამომცემლობა, 2024a.

42. ქირია, ანა. „ნოეტური სამყაროს სტრუქტურა პლოტინთან.“ *ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში* 10 (2024b): 120-176.

43. შუბლაძე, ელენე. „პროკლეს დიალექტიკის შალვა ნუცუბიძისეული ინტერპრეტაცია.“ *ფილოსოფია. თბილისის უნივერსიტეტის შრომები* 317 (1995): 2021-207.

44. ხიდაშელი, შალვა და მიხეილ მახარაძე. *ნეოპლატონური იდეების ასახვა შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში*, თბილისი: მეცნიერება, 1986 წ.

45. ხიდაშელი, შალვა. *ნეოპლატონიზმის თეორია რუსთველოლოგიაში*. თბილისი: მეცნიერება, 1990 წ

46. ხუბულავა, თამარ. „*ღვთიური ნათება* ჩვენში პროკლეს *პლატონური თეოლოგიის* მიხედვით.“ კრებულში *ნეოპლატონიზმი. მოძღვრება და მისი რეცეფცია*, ედიტორი თამარ ცოფურაშვილი, 35-46. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2021.

47. Aall, Anathon. *Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie*. 2 Bde. Leipzig: Reisland, 1896-1899 (Nachdruck Frankfurt: Minerva, 1968).

48. Ahbel-Rappe, Sara. “Scepticism in the sixth century? Damascius’ ‘Doubts and Solutions Concerning First Principles’.” *Journal of the History of Philosophy* 36 (1998): 337-363.

49. Alexidze, Lela. “‘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 125th anniversary of Shalva Nutsubidze*, ed. by Tamar Nutsubidze, Cornelia B. Horn, and Basil Lourie, 176-193. Leiden/ Boston: Brill, 2014.

50. Alexidze, Lela. “The Supreme One. Its Transcendence and Its ‘Kataphatic’ Characteristics in Ioane Petritsi’s Philosophy.” *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 20 (2017): 63-86.
51. Alexopoulos, Theodoros. “Paradoxe Formulierungen bei Dionysios Areopagites mit speziellem Bezug auf Gregor von Nyssa.” *Vigiliae Christianae* 62, no. 1 (2008): 43-78.
52. Andressen, Carl.“The integration of Platonism into early Christian theology.” *Studia Patristica* 15, no. 1 (1984.): 339-413.
53. Arthur, Rosemary A. *Pseudo-Dionysius as Polemicist: The Development and Purpose of the Angelic Hierarchy in Sixth Century Syria.* Aldershot: Ashagate, 2008.
54. Athanassiadi, Polymnia. *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif. De Numénius à Damascius*. Paris: Les Belles Lettres, 2006.
55. Aubin, Paul. *Le Problème de la “conversion”: Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*. Paris: Beauchesne et ses fils, 1963.
56. Bader, Günter. “Gott nennen. Von Götternamen zu göttlichen Namen. Zur Vorgeschichte der Lehre von den göttlichen Eigenschaften.” *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 86 (1989): 306-354.
57. Balentine, Samuel E. *The Hidden God. The Hiding of the Face of God in the Old Testament.* Oxford: Oxford University Press, 1983.
58. Bechtle, Gerald. “Göttliche Henaden und platonischer Parmenides: Lösung eines Mißverständnisses?” *Rheinisches Museum für Philologie* 142, 3/4 (1999): 358-391.
59. Bechtle, Gerald. *Iamblichus. Aspekte seiner Philosophie und Wissenschaftskonzeption*. Studien zum späteren Platonismus. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2006.
60. Beebee, Helen, Christopher Hitchcock, and Peter Menzies, ed. *The Oxford Handbook of Causation*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2009.
61. Beggiani, Seely J. “Theology at the Service of Mysticism. Method in Pseudo-Dionysius.” *Theological Studies* 57 (1996): 201–223.
62. Beierwaltes, Werner. “Der Begriff des ‘unum in nobis’ bei Proklos.” In *Die Metaphysik im Mittelalter: Ihr Ursprung und Ihre Bedeutung*, hrsg. von Paul Wilpert, 255-266. Berlin: de Gruyter, 1963.

63. Beierwaltes, Werner. “Pronoia und Freiheit in der Philosophie des Proklos.” *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 23 (1976): 88-111.

64. Beierwaltes, Werner. *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979 (Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage).

65. Beierwaltes, Werner. *Denken des Einen. Studien zur neoplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

66. Beierwaltes, Werner. “Proklos. Ein ‘systematischer’ Proklos?” in *Proclus: lecteur et interprète des anciens,* éd. J. Pépin and H-D. Saffrey, 351-368. Paris: Éditions du CNRS, 1987.

67. Beierwaltes, Werner and Douglas Hedley. “Unity and Trinity in Dionysius and Eriugena.” *Hermathena* 157 (1994): 1-20.

68. Beierwaltes, Werner. *Platonismus im Christentum.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001.

69. Beierwaltes, Werner. *Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.

70. Beierwaltes, Werner. *Fußnoten zu Plato*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2011.

71. Bernard, Charles A. “La Doctrine Mystique de Denys L’Aréopagite.” *Gregorianum* 68, 3, no. 4 (1987): 523-566.

72. Beutler, Rudolf. “Proklos.” In *RE* XXIII/1, 183-247. Stuttgart: J. B. Metzler, 1957.

73. Böhm, Thomas. *Theoria - Unendlichkeit - Aufstieg: Philosophische Implikationen zu ‚de Vita Moysis‘ von Gregor von Nyssa*. Leiden/New York/Köln: E.J. Brill, 1996.

74. Boiadjiev, Tsocho, Georgi Kapriev, and Andreas Speer, eds. *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter.* Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11. April 1999. Sofia: Brepols, 2000.

75. Boman, Thorleif. *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977 (6. Auflage).

76. Brons, Bernhard. *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.

77. Brontesi, Alfredo. *L'Incontro misterioso con Dio. Saggio sulla teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi*. Brescia: Morcelliana, 1970.
78. Brown, Peter. *The World of Late Antiquity: AD 150–750*. Harcourt Brace Jovanovich: 1971.
79. Brown, Peter. *The Making of Late Antiquity*. Harvard University Press: 1978.
80. Brown, Peter. *Power and persuasion in late antiquity. Towards a Christian empire*. University of Wisconsin Press: 1992.
81. Bugur, Bodgan G. "Philo and Clement of Alexandria." In *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, ed. by Mark Edwards, Dimitrios Pallis, and Georgios Steiris, 77-93. Oxford: Oxford University Press, 2022.
82. Bulhak, Emanuel. *Authenticité des oeuvres de saint Denys l'Aréopagite.* Roma: 1938.
83. Burkert, Walter. *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Plato.* Nürnberg: Hans Carl, 1962.
84. Butler, Edward P. "Polytheism and Individuality in the Henadic Manifod." *Dionysius* XXIII (2005): 83-104.
85. Butler, Edward P. "The Henadic Origin of Procession in Damascius." *Dionysius* XXXI (2013): 79-100.
86. Butler, Edward P. *Essays on the Metaphysics of Polytheism in Proclus.* New York City: Phaidria Editions 2014.
87. Byrne, Patrick H. *Analysis and Science in Aristotle.* Albany: State University of New York Press, 1997.
88. Caputo, John D. "Apostles of the Impossible. On God and the Gift in Derrida and Marion." In *God, the Gift and Postmodernism*, ed. by J.D. Caputo and M. Scanlon, 185-222. Bloomington/Indianapolis: Indiana U.P., 1999.
89. Carabine, Deirdre. *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition. Plato to Eriugena.* Louvain: Peeters and Eerdmanns, 1995.
90. Carroll, William J. *Participation in Selected Texts of Pseudo-Dionysius the Areopagite's The Divine Names*. The Catholic University of America: 1981.
91. Chlup, Radek. *Proclus. An Introduction.* Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2012.

92. Coakley, Sarah and Charles M. Stang, eds. *Re-thinking Dionysius the Areopagite*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

93. Combès, Joseph. "Proclus et Damascius." In *Proclus et son influence*, éd. par G. Bos et E. Seel, 221-246. Zürich: Editions du Grand Midi, 1987.

94. Constas, Maximos. "Dionysius the Areopagite and the New Testament." In *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, ed. by Mark Edwards, Dimitrios Pallis, and Georgios Steiris, 48-63. Oxford: Oxford University Press, 2022.

95. Corsini, Eugenio. *Il trattato "De divinis nominibus" dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*. Publicazioni della Facoltà die Lettere e Filosofia Università di Torino XIII 4. Torino: Giappichelli, 1962.

96. Coughlin, Rebecca. "Theurgy, Prayer, Participation, and Divinization in Dionysius the Areopagite." *Dionysius* 24 (2006): 149-171.

97. Curriello, Gioacchino. "Pseudo-Dionysius and Damascius: An Impossible Identification." *Dionysius*. XXXI (2013): 101-116.

98. Cürsgen, Dirk. "Metaphysische Prinzipientheorie und theologische Symbolik im späten Neuplatonismus." In *Metaphysik und Religion*, hrsg. von Theo Kobusch und Michael Erler, 491-516. München/Leizpig: K. G. Saur, 2001.

99. Cürsgen, Dirk. *Henologie und Ontologie. Die methaphysische Prinzipienlehre des späten Neuplatonismus.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.

100. Cürsgen, Dirk. "Was ist Erkenntnis? Die Epistemologie des Damaskios und das Begriffsfeld der γνῶσις zwischen Spekulation und Skepsis." *Archiv für Begriffsgeschichte* 50 (2008): 75-98.

101. Cürsgen, Dirk. "Grundkonzepte neuplatonischen Denkens am Ende der Antike. Das System des Damaskios." *Perspektiven der Philosophie* 38, no. 1 (2012): 87-124.

102. D' Ancona Costa, Christina. "Plotinus and later Platonic philosophers on the causality of the First Principle." In *The Cambridge Companion to Plotinus,* ed. by Llloyd P. Gerson, 356-385. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

103. Daniélou, Jean. *Message évangélique et culture hellénistique.* Tournai: Desclée, 1961.

104. d'Hoine, Pieter. "Platonic Forms and the Triad of Being, Life, and Intellect." In *All from One. A Guide to Proclus,* ed. by Pieter d' Hoine and Marije Martijn, 98-121. Oxford: Oxford University Press, 2017.
105. de Andia, Ysabel. *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*. Leiden: Brill, 1996.
106. de Andia, Ysabel. "La Théologie trinitaire de Denys l'Aréopagite." In *Studia Patristica. Athanasius and his opponents, Cappadocian Fathers, other Greek writers after Nicaea,* ed. by Elizabeth A. Livingstone, 278-301. Leuven: Peeters, 1997.
107. de Andia, Ysabel. *Denys l'Aréopagite. Tradition et Métamorphoses*. Paris: Bibliotheque d'histoire de la Philosophie, 2006.
108. de Haas, Frans A. J., Mariska Leunissen, and Marije Martijn, eds. *Interpreting Aristotle's 'Posterior Analytics' in Late Antiquity and Beyond.* Leiden/Boston: Brill, 2010.
109. de Rijk, L. M. "Causation and Participation in Proclus. The Pivotal Role of Scope Distinction in his Metaphysics." In *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, ed. by E. P. Bos and P. A. Meijer, 1-34. Leiden/New York/Köln: Brill, 1992.
110. de Vogel, Cornelia J. "On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism." *Mind* 62/245 (1953): 43-64.
111. de Vogel, Cornelia J. "Some reflections on the *Liber de causis*." *Vivarium* 4 (1966): 67-82.
112. de Vogel, Cornelia J. "Greek Cosmic Love and the Christian Love of God: Boethius, Dionysius the Areopagite and the Author of the Fourth Gospel." *Vigiliae Christianae* 35, no. 1 (1981): 57-81.
113. de Vogel, Cornelia J. "Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or a Profound Common Ground?" *Vigiliae christianae* 39 (1985): 1-61.
114. della Volpe, Galvano. *La dottrina del Areopagita e i suoi presupposti neoplatonici.* Roma: Ferro, 1941.
115. Delling, G. „Apokatastasis". In *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 1, hrsg. G. Kittel, 386-392. Stuttgart: Kohlhammer, 1957 (erste Auflage 1933).
116. des Places, Édouard. "La théologie negative du Pseudo-Denys. Ses antécèdents platoniciens et son influence au seuil du Moyen Age 2." *Studia Patristica* 17 (1987): 81-92.

117. Diekamp, Franz. *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte der patristischen Zeit*. Erster Teil. Münster: Druck und Verlag der Aschendorff'schen Buchhandlung, 1896.

118. Diemer, Alwin. "Der Wissenschaftsbegriff in historischem und systematischem Zusammenhang." In *Der Wissenschaftsbegriff. Historische und systematische Untersuchungen*, hrsg. von Alwin Diemer, 3-20. Meisenheim am Glan: Verlag A. Hain, 1970a.

119. Diemer, Alwin. "Zur Grundlegung eines allgemeinen Wissenschaftsbegriffes." *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie / Journal for General Philosophy of Science* 1/2 (1970b): 209-227.

120. Dihle, Albrecht. *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.

121. Dillon, John. "Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads." *Phronesis* 17/2 (1972): 102-106.

122. Dillon, John M. "Eudoros und die Anfänge des Mittelplatonismus." In *Der Mittelplatonismus,* hrsg. von Clemens Zintzen, 3-32. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981.

123. Dillon, John. "Iamblichus and Henads again." In *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods,* ed. by H. J. Blumenthal and E. G. Clark, 48-54. London: Bristol Classical Press, 1993.

124. Dillon, John M. *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220*. Ithaca/New York: Cornell University Press, 1996.

125. Dillon, John. "Damascius on Procession and Return". In *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, ed. J. J. Cleary, 369-379. Leuven: University Press, 1997.

126. Dillon, John. "Jamblich: Leben und Werke." In *Jamblich, Pythagoras: Legende – Lehre – Lebensgestaltung*. Eingeleitet, übersetzt und mit erklärenden Essays versehen von M. von Albrecht et al., 13-21. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.

127. Dillon, John M. "What Price the Father of the Noetic Triad? Some Thoughts on Porphyry's Doctrine of the First Principle." In *Studies on Porphyry,* ed. by George Karamanolis and Anne Sheppard, 51-59. London: Institute of Classical Studies, 2007.

128. Dillon, John. “Iamblichus of Chalcis and his school.” In *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, vol. I, ed. by Lloyd Gerson, 358-374. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
129. Dillon, John, Brendan O’Byrne, and Fran O’Rourke, eds. *Studies on Plato, Aristotle and Proclus. Collected Essays on Ancient Philosophy of John J. Cleary.* Leiden/Boston: Brill, 2013.
130. Dillon, John M. “Dionysius the Areopagite.” In *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, ed. Stephen Gersh, 111-124. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
131. Dodds, Eric R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1951.
132. Dodds, Eric R. “Introduction.” In *The Elements of Theology.* A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by Eric Robertson Dodds, ix-xlvi. Oxford: Clarendon Press, 1963[2].
133. Dolidze, Tina. “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 und Orrin F. Summerell, 41-55. Amsterdam/Philadelphia: B. R. Grüner, 2002.
134. Dörrie, Heinrich. “Was ist ‘spätantiker Platonismus’? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum.” *Theologische Rundschau* 36 (1971): 285-302.
135. Dörrie, Heinrich. “Die Religiosität des Platonismus im 4. und 5. Jahrhundert nach Christus.” In *De Jamblique à Proclus. Neuf exposés suivis de discussions*. Entretiens préparés et presides par Heinrich Dörrie, 257-286. Vandoeuvres/Genève: Fondation Hardt, 1975.
136. Dörrie, Heinrich. “Die andere Theologie.” *Theologie und Philosophie* 56 (1981): 217-263.
137. Dress, Walter. “Hierarchie. Zur Bildung und ursprünglichen Bedeutung des Begriffs. Beobachtungen und Erwägungen.” *Theologia Viatorum* 13 (1975-76): 47-68.

138. Drews, Friedemann. *Methexis, Rationalität und Mystik in der Kirchlichen Hierarchie des Dionysius Areopagita*. Aktuelle Antike, Beiträge zur Literatur der Griechen und Römer, Band 5. Berlin: Lit Verlag, 2011.
139. Dupont, Jacques. "Le discours à l'Aréopage (Ac. 17: 22-31). Lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme." In *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, éd. par Jacques Dupont, 380-423. Paris: Cerf, 1984.
140. Edwards, Mark. "Porphyry and the Intelligible Triad." *Journal of Hellenic Studies* 110 (1990): 14-25.
141. Findlay, John N. *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*. New York: Humanities Press, 1974.
142. Fiori, Emiliano. "The impossibility of the Apokatastasis in Dionysius the Areopagite." In *Origeniana decima*, ed. by H. Pietras, 831-843. Leuven: Peeters, 2011.
143. Fokin, Alexey."Models of the Trinity in Patristic Theology." In *Philosophical Theology and the Christian Tradition. Russian and Western Perspectives*, ed. David Bradshaw, 31-51. Washington: Council for Research in Values & Philosophy, 2012.
144. Mali, Franz, Gregor Emmenegger, Manté Lenkaityté Ostermann, and Theresia Hainthaler (ed.). *Pronoia: The Providence of God in East and West – Die Vorsehung Gottes in Ost und West.* Wiener Patristische Tagungen VIII. Wien: Tyrolia-Verlag, 2019.
145. Frede, Michael and Gisela Striker (eds.). *Rationality in Greek Thought*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
146. Gabriel, Markus, Wolfram Hogrebe und Andreas Speer (hrsg.). *Das neue Bedürfnis nach Metaphysik*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2015.
147. Gaiser, Konrad. *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule.* Stuttgart: Klett, 1963.
148. Gaith, Jérôme. *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*. Paris: Vrin - Études de philosophie médiévale, 1953.
149. Gersh, Stephen. *Kinesis Akinetos: A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of* Proclus: Leiden: Brill, 1973.

150. Gersh, Stephen. *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden: Brill, 1978.
151. Gersh, Stephen. *Neoplatonism after Derrida*. Leiden/Boston: Brill, 2006.
152. Gersh, Stephen. "Proclus as Theologian." In *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, ed. by Stephen Gersh, 80-108. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
153. Gigineishvili, Levan. *The Platonic Theology of Ioane Petritsi*. Piscataway/New Jersey: Gorgias Press, 2007.
154. Gloy, Karen (hsrg.). *Unser Zeitalter – ein postmetaphysisches?* Würzburg: Königshausen und Neumann, 2004.
155. Gloy, Karen. *Vernunft und das Andere der Vernunft*. Freiburg: Alber, 2001.
156. Golitsis, Pantelis. *Damascius' philosophy of time*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2023.
157. Golitzin, Alexander. "The Mysticism of Dionysius Areopagita. Platonist or Christian?" *Mystics Quarterly* 19, no. 3 (1993): 98–114.
158. Golitzin, Alexander. *Et Introibo Ad Altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to Its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*. Thessalonika: Patriarchikon Idruma Paterikôn Meletôn, 1994.
159. Gombocz, Wolfgang L. "Dionys vom Areopag als Theosoph: Eine philosophische Gotteslehre." In *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter,* hrsg. von Tsocho Boiadjiev, Georgi Kapriev und Andreas Speer, 149-164. Sofia: Brepols, 2000.
160. Gombocz, Wolfgang L. "Dionys vom Areopag: eine trans-philosophische Gotteslehre." *Bogoslovni vestnik* 75, no. 2 (2015): 297-311.
161. Greig, Jonathan. *The First Principle in Late Neoplatonism. A Study of the One's Causality in Proclus and Damascius*. Leiden/Boston: Brill, 2020.
162. Greig, Jonathan. "Damascius and Pseudo-Dionysius." In *Damaskios: Philosophie, Religion und Politik zwischen Ost und West*, hrsg. von Gheorge Paşcalău, 443-477. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2024.
163. Griffith, Rosemary. "Neo-Platonism and Christianity: Pseudo-Dionysius and Damascius." *Studia Patristica* XXIX (1997): 238-243.

164. Grondijs, Louis. “Sur la terminologie dionysienne.” *Bulletin de l’Association Guillaume Budé* (1959): 438-447.

165. Guérard, Christian. “La théorie des hénades et la mystique de Proclus.” *Dionysius* 6 (1982): 73-82.

166. Hadot, Pierre. “Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin.” In *Les sources de Plotin,* 107-57*.* Genève: Foundation Hardt, 1960.

167. Hadot, Pierre*. Porphyre et Victorinus*. Vol. 1-2. Paris: Études Augustiniennes, 1968.

168. Hadot, Pierre. “L’être et l’étant dans le Néoplatonisme.” *Revue de Théologie et de Philosophie* 23, no. 2 (1973): 101-115.

169. Hadot, Pierre. *Plotin ou la simplicité du regard.* Paris: Gallimard, 1997[4] (Paris: Plon, 1963[1]).

170. Hager, Fritz-Peter. “Dihairesis,” in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, hrsg. von Joachim Ritter, 242-244. Basel: Schwabe, 1972.

171. Halfwassen, Jens. “Das Eine als Einheit und Dreiheit. Zur Prinzipienlehre Jamblichs.” *Rheinisches Museum für Philologie* 139, no. 1 (1996): 52-83.

172. Halfwassen, Jens. *Plotin und der Neuplatonismus.* München: C. H. Beck, 2004.

173. Halfwassen, Jens. *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin.* Leipzig: K. G. Saur München, 2006[2].

174. Halfwassen, Jens. “Die Unverwüstlichkeit der Metaphysik.” *Philosophische Rundschau* 57, no. 2 (2010): 97-124.

175. Hankey, Wayne. “The Postmodern Retrieval of Neoplatonism in Jean-Luc Marion and John Milbank and the Origins of Western Subjectivity in Augustine and Eriugena.” *Hermathena* 165 (1998): 9-70.

176. Hankey, Wayne. “Why Heidegger’s ‘history’ of Metaphysics is Dead.” *American Catholic Philosophical Quarterly* 78 (2004): 425-443.

177. Hankinson, R. J. *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

178. Hathaway, Ronald F. *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.

179. Hathaway, Ronald. “The Anatomy of a Neoplatonic Metaphysical Proof.” In *The Structure of Being. A Neoplatonic Approach*, ed. by R. Baine Harris, 122-136, 169-174. Norfolk VA: International Society for Neoplatonic Studies, 1982.
180. Heitler, Theresia. *Translatio Religionis. Die Paulusdeutung des Origenes*. Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte. Köln/Wien: Böhlau, 1990.
181. Helmig, Christoph. *Forms and Concepts. Concept Formation in the Platonic Tradition.* Berlin/Boston: De Gruyter, 2012.
182. Helmig, Christoph. “Hilfe der Götter für das gute Leben. Die Rolle der Religiosität in der Ethik des antiken Platonismus.” In *Ethik des antiken Platonismus: Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext*. Akten der 12. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 15. bis 18. Oktober 2009 in Münster, herausgegeben von Christian Pietsch, 237-258. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013.
183. Helmig, Christoph. “Proclus on Epistemology, Language, and Logic.” In *All from One. A Guide to Proclus,* ed. by Pieter d’Hoine and Marije Martijn, 183-206. Oxford: Oxford University Press, 2017.
184. Henderson, David. *Apophatic Elements in the Theory and Practice of Psychoanalysis. Pseudo-Dionysius and C. G. Jung (Research in Analytical Psychology and Jungian Studies)*. London/New York: Routledge, 2013.
185. Hindrichs, Gunnar. *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2008.
186. Hoffmann, Ernst. *Platonismus und christliche Philosophie.* Zürich: Artemis Verlag, 1960.
187. Hoffmann, Philippe. “Damascius.” In *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II, éd. Richard Goulet, 541-593. Paris: CNRS Éditions, 1994.
188. Hoffmann, Philippe. “L ’Expression de l’ indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius.” In *Dire l’ evidence*, éd. Carlos Lévy et Laurent Pernot, 335-390. Paris/Montréal: L’ Harmattan, 1997.
189. Honigmann, Ernest. *Pierre l’Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l’Aréopagite.* Bruxelles: Palais des Académies, 1952.
190. Horky, Phillip S. *Plato and Pythagoreanism*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

191. Hübner, Reinhard M. *Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel. Zur Frage der Hellenisierung des Christentums*. München: Minerva Publikation, 1979.

192. Iremadze, Tengiz. *Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter: Dietrich von Freiberg – Berthold von Moosburg – Joane Petrizi*. Bochumer Studien zur Philosophie, Bd. 40. Amsterdam/Philadelphia: B. R. Grüner, 2004.

193. Janowitz, Naomi. "Theories of Divine Names in Origen and Pseudo-Dionysius." *History of Religions* 30, no. 4 (1991): 359-372.

194. Jones, John N. "The Status of the Trinity in Dionysian Thought." *The Journal of Religion* 80, no. 4 (2000): 645-657.

195. Kahn, Charles H. "Discovering the Will: From Aristotle to Augustine." In *The Question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy*, ed. by John M. Dillon and A. A. Long, 234-259. Berkeley: University of California Press, 1997.

196. Kahn, Charles. *Pythagoras and Pythagoreans. A Brief History.* Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2001.

197. Kearney, Richard (moder.). "On the Gift. A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion." In *God, the Gift and Postmodernism*, ed. by J. D. Caputo and M. Scanlon, 54-78. Bloomington/Indianapolis: Indiana U.P., 1999.

198. Kern, Otto. "Theogoniae Orphicae Fragmenta Nova." *Hermes* 23/4 (1888): 481-488.

199. Kesselring, Thomas. "Formallogischer Widerspruch, dialektischer Widerspruch, Antinomie. Reflexionen über den Widerspruch." In *Jenseits der Dichotomie,* hrsg. von Stefan Müller, 15-37. Wiesbaden: Springer, 2013.

200. Khubulava, Tamar. *Auf dem Weg zum ‚Einen in uns' bei Proklos und Ioane Petrizi*. Baden-Baden: Academia, 2022.

201. Kiria, Ana. "The Theory of the Genesis of Nous in Plotinus." In *Héritages platoniciens et aristotéliciens dans l'Orient et l'Occident (II^{e}–XVI^{e} siècles)*, édité par Tiziana Suarez-Nani, Tamar Tsopurashvili, 91-106. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2021.

202. Kiria, Ana. "Damaskios' triadische Theorie des Einen im Hinblick auf ihre Divergenz gegenüber Iamblichos' und Proklos' Prinzipientheorien." *Phasis. Greek and Roman Studies* 25 (2022): 4-48.

203. Kiria, Ana. „Der Begriff der *epistrophé* bei Proklos, Damaskios und Dionysios Pseudo-Areopagita: Eine vergleichende Untersuchung.“ *Patristica et Mediævalia* 45.2 (2024): იბეჭდება.

204. Kluxen, Wolfgang. “Analogie.” In *HWPh*, Bd. 1, hrsg. von Joachim Ritter, 214-227. Basel: Schwabe, 1971.

205. Kobusch, Theo. “Metaphysik. I-V.” In *HWPh,* Bd. 5, hrsg. von Karlfried Gründer, 1186-1238. Basel: Schwabe, 1980.

206. Kobusch, Theo. “Das Eine ist nicht das Ganze. Die Idee der Totalität im Werk des Proklos, besonders in der *Platonischen Theologie.*” In *Proclus et la Théologie Platonicienne*, éd. par Alain Ph. Segonds et Carlos Steel, 311-323. Leuven: University Press/Paris: Les Belles Lettres, 2000.

207. Kobusch, Theo. “Der Begriff des Willens in der christlichen Philosophie vor Augustinus.” In *Wille und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike*, hrsg. Jörn Müller und Roberto Hofmeister Pich, 277-300. Berlin: De Gruyter, 2010.

208. Kobusch, Theo. *Selbstwerdung und Personalität. Spätantike Philosophie und ihr Einfluss auf die Moderne*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

209. Koch, Hugo. “Der pseudepigraphische Charakter der dionysischen Schriften.” *Theologische Quartalschrift* 77 (1895): 353-420.

210. Koch, Hugo. “Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen.” *Philologus* 54 (1895): 438-454.

211. Koch, Hugo. *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine Litterarhistorische Untersuchung*. Mainz: Verlag von Franz Kirchheim, 1900.

212. Krämer, Hans J. *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*. Amsterdam: P. Schippers, 1964.

213. Krämer, Hans J. *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1982.

214. Kremer, Klaus. *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*. Leiden: Brill, 1966.

215. Kremer, Klaus. „Emanation.“ In *HWPh,* Bd. 2, hrsg. J. Ritter, 445-448. Basel: Schwabe Verlag, 1972.

216. Kremer, Klaus. „Dionysius Pseudo-Areopagita oder Gregor von Nazianz? Zur Herkunft der Formel: ‚Bonum est diffusivum sui‘.“ *Theologie und Philosophie* 63 (1988): 579-585.

217. Landmann, Michael. *Ursprungsbild und Schöpfertat. Zum platonisch-biblischen Gespräch.* München: Nymphenburger Verlagshandlung, 1966.

218. Lankila, Tuomo. “Henadology in the Two Theologies of Proclus.” *Dionysius* 28 (2010): 53-76.

219. Lankila, Tuomo. “The *Corpus Areopagiticum* as a Crypto-Pagan Project.” *The Journal for Late Antique Religion and Culture* 5 (2011): 14-40.

220. Lankila, Tuomo. “The *Corpus Areopagiticum* and Proclus’ Divine Interface.” In *Georgian Christian Thought and Its Cultural Context. Memorial Volume for the 125th Anniversary of Shalva Nutsubidze (1888-1969),* ed. by Tamar Nutsubidze, Cornelia B. Horn, and Basil Lourié, 69-80. Leiden/Boston: Brill, 2014.

221. Lavaud, Laurent. “L'Ineffable et l'impossible: Damascius au regard de la déconstruction.” *Philosophie* 96 (2007): 46-66.

222. Lebon, Jules. “Le Ps.-Denys et Sévère d'Antioche.” *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 26 (1930): 880-915.

223. Lebon, Jules. “Le Ps.-Denys et Sévère d'Antioche.” *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 28 (1932): 296-313.

224. Lefebvre, Arianne. *L'Union à Dieu dans le système hiérarchique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*. Québec: 2013.

225. Lilla, Salvatore. “L’idea di dunamis in Pseudo-Dionigi L’Areopagita.” In *Dunamis nel Neoplatonismo*, ed. Francesco Romano e R. Loredana Cardullo, 173-210. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1996.

226. Lilla, Salvatore. “Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius.” In *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*. Actes du Colloque International. Paris, 21–24 septembre 1994*,* éd. par Ysabel de Andia, 117-152. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997.

227. Lilla, Salvatore. *Dionigi l’Areopagita e il platonismo cristiano.* Brescia: Morcelliana, 2005.

228. Linguiti, Alessandro. *L'ultimo platonismo greco. Principi e conoscenza*. Firenze: Accademia toscana di scienze e lettere «La Colombaria», 1990.

229. Lloyd, Anthony C. "Porphyry and Iamblichus." In *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. by Arthur H. Armstrong, 283-301. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

230. Long, Angela. "La divisione nel commento di Damascio al Filebo di Platone." In *Plato's Philebus. Selected Papers from the eight Symposium Platonicum*, ed by John Dillon and Luc Brisson, 369-375. Academia: Sankt Augustin, 2010.

231. Лосский, Владимир Николаевич. *Боговидение*. пер. с фр. В.А. Рещиковой, сост. и вступ. ст. А.С. Филоненко. М.: АСТ, 2006.

232. Lötzsch, Frieder, Hans Poser und Hannes Böhringer. "Monade, Monas." In *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* Bd. 6, hrsg. von Karlfried Gründer, 114-125. Basel: Schwabe, 1984.

233. Lourié, Basil. "Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite. Honigmann - Van Esbroeck's Thesis Revisited." *Scrinium* 6 (2010), 143-210.

234. Louth, Andrew. "Apophatic Theology. Denys the Areopagite." *Hermathena* 165 (1998): 71-84.

235. Louth, Andrew. *Denys the Areopagite*. London/New York: Continuum, 1989.

236. Louth, Andrew. *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*. Oxford: Oxford University Press, 2007[2].

237. Luna, Concetta, Alain-Philippe Segonds, Gerhard Endress. "Proclus de Lycie." In *DPhA* V b (2012): 1546-1674.

238. Mainoldi, Ernesto S. "The Transfiguration of Proclus Legacy. Pseudo-Dionysius and the Late Neoplatonic School of Athens." In *Proclus and his Legacy*, ed. by David D. Butorac and Danielle A. Layne, 199-217. Berlin: De Gruyter, 2017.

239. Majercik, Ruth. "Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations." *The Classical Quarterly* 51, no. 1 (2001): 265-296.

240. Margolis, Eric and Stephen Laurence. "Concepts." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), ed. Edward N. Zalta and Uri Nodelman. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/concepts/>.

241. Marion, Jean-Luc. “In the Name. How to Avoid Speaking of ‘Negative Theology’.” In *God, the Gift and Postmodernism*, ed. by J.D. Caputo and M. Scanlon, 20-53. Bloomington/Indianapolis: Indiana U.P., 1999.

242. Martijn, Marije and Llloyd Phillip Gerson. “Proclus’ System.” In *All from One. A Guide to Proclus,* ed. by Pieter d’ Hoine and Marije Martijn, 45-73. Oxford: Oxford University Press, 2017.

243. Martijn, Marije. *Proclus on Nature. Philosophy of Nature and its Methods in Proclus’ Commentary on Plato’s Timaeus.* Leiden: Brill, 2010.

244. Mazzucchi, Carlo M. “Damascio, autore del ‘Corpus Dionysiacum’ e il dialogo Περι Πολιτικης Επιστημης.” *Aevum. Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche* 80 (2006): 299-334.

245. Mazzucchi, Carlo M. “Iterum de Damascio Areopagita.” *Aevum: Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche* 87, no. 1 (2013): 249-265.

246. Mc. Evoy, James J. “Neoplatonism and Christianity. Influence, Syncretism or Discernment?” In *Relationship between Neoplatonism and Christianity*, ed. by Th. Finan and Vincent Twomey, 155-170. Dublin: Four Courts Press, 1992.

247. Meier-Oeser, Stephan, Helmut Hühn und Helmut Pulte. “Wissenschaft.” In *HWPh,* Bd. 12, 902-948. Basel: Schwabe, 2004.

248. Meijer, P. A. “Participation in Henads and Monads in Proclus’ Theologia Platonica III, Chs. 1-6.” In *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, ed. by E. P. Bos and P. A. Meijer, 65-87. Leiden/New York/Köln: Brill, 1992.

249. Meijering, Eginhard P. “Wie platonisierten Christen? Zur Grenzziehung zwischen Platonismus, kirchlichem Credo und patristischer Theologie.” *Vigiliae Christianae* 28, no. 1 (1974): 15-28.

250. Meixner, Uwe. *Metaphysik ohne Vorurteile*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2021.

251. Meredith, Anthony. “The Idea of God in Gregory of Nyssa.” In *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, hrsg. von Hubertus R. Drobner und Christoph Klock, 127-148. Leiden/New York/ København/Köln: E. J. Brill, 1990.

252. Meredith, Anthony. “Licht und Finsternis bei Origenes und Gregor von Nyssa.” In *Platon in der abendländischen* Geistesgeschichte, hrsg. von Theo Kobusch und Burkhard Mojsisch, 48-59. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.
253. Mesyats, Svetlana. “Iamblichus’ Exegesis of Parmenides’ Hypotheses and His Doctrine of Divine Henads.” In *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, ed. by Eugene V. Afonasin, John M. Dillon, and John Finamore, 151-175. Leiden/Boston: Brill, 2012.
254. Metry-Tresson, Carolle. *L’aporie ou l’expérience des limites de la pensée dans le Péri Archôn de Damaskios*. Leiden: Brill, 2012.
255. Moraru, Cornel-Florin. “The Concept of Parhypostasis in Proclus’ *De malorum subsistentia*. A Meontological Perspective.” *Revue Roumaine de Philosophie* 63, no. 1 (2019): 71-85.
256. Mtchedlidze, Magda. “La compréhension du terme ὕφεσις dans les commentaires du XIIe siècle sur la philosophie de Proclus: Ioané Petritsi et Nicolas de Méthone.” In *Héritages platoniciens et aristotéliciens dans l’Orient et l’Occident (IIe–XVIe siècles)*, édité par Tiziana Suarez-Nani, Tamar Tsopurashvili, 121-134. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2021.
257. Mühlenberg, Ekkehard. *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
258. Mühlenberg, Ekkehard. “Das Verständnis des Bösen in neuplatonischer und frühchristlicher Sicht.” *Kerygma und Dogma* 15 (1969): 226-238.
259. Müller, Wolfgang. *Dionysios Areopagites.* Basel: Verlag die Pforte, 1976.
260. Napoli, Valerio. *Epekeina tou henos. Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*. Catania: CUECM, 2008.
261. Narbonne, Jean-Marc. “Heidegger et le néoplatonisme.” *Quaestio* 1 (2001a): 55-82.
262. Narbonne, Jean-Marc. *Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin – Proclus – Heidegger).* Paris: Les Belles Lettres, 2001b.
263. Neidl, Walter. *Thearchia. Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin.* Regensburg: Habbel, 1976.

264. Neidl, Walter M. “Das Gott-in-Kosmos-Sein des Pseudo-Dionysius Areopagita und das Sein-in-Welt Martin Heideggers.” *Zeitschrift für Katholische Theologie* 100, no. 1 (1978): 211-246.

265. Nikulin, Dmitri, ed. *The Other Plato. The Tübingen Interpretation of Plato’s Inner-Academic Teachings.* Albany: State University of New York Press, 2012.

266. Nölker, Philipp. *Freiheit Gottes und Freiheit des Menschen bei Plotin (Enneade VI 8).* Münster: Aschendorff Verlag, 2016.

267. Norden, Eduard. *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede.* Leipzig: Teubner, 1913.

268. Нуцубидзе, Шалва. *Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита*. Тбилиси: Изд. АН ГССР, 1942.

269. O’Daly, Gerard. “Hierarchie.” In *RAC* 113 (1989): 41-73.

270. O’Meara, Dominic J. “New Fragments from Iamblichus’ Collection of Pythagorean Doctrines.” *The American Journal of Philology* 102, no. 1 (1981): 26-40.

271. O’Meara, Dominic J., ed. *Neoplatonism and Christian Thought*. Norfolk, VA: International Society for Neoplatonic Studies, 1982.

272. O’Meara, Dominic J. “La science métaphysique (ou théologie) de Proclus comme exercice spiritual.” In *Proclus et la théologie platonicienne,* actes du colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink, édités par A. Ph. Segonds et C. Steel, 279-290. Leuven: University Press/Paris: Les Belles Lettres, 2000.

273. Opsomer, Jan. “Deriving the Three Intelligible Triads from the *Timaeus*.” In *Proclus et la théologie platonicienne,* actes du colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink, édités par A. Ph. Segonds et C. Steel, 351-372. Leuven: University Press/Paris: Les Belles Lettres, 2000.

274. Paşcalău, Gheorge. *Die „unartikulierbaren Begriffe“ des Neuplatonikers Damaskios. Transzendenz und All-Einheit in den ‚Aporien und Lösungen bezüglich der ersten Prinzipien‘*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018.

275. Perczel, István. “Le Pseudo-Denys, lecteur de Origène.” In *Origeniana Septima,* ed. by W. A. Bienert and U. Kühneweg, 673-710. Leuven: Peeters, 1999.

276. Perczel, István. “Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology.” In *Proclus et la Théologie Platonicienne.* Actes du colloque international de Louvain (13–16 mai 1998) en l’honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink, éd. par A. Ph. Segonds and C. Steel, 491-532. Leuven: University Press/Paris: Les Belles Lettres, 2000.

277. Perczel, István. “Pseudo-Dionysius and Palestinian origenism.” In *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. by Joseph Patrich, 261-282. Leuven: Peeters, 2001.

278. Perczel, István. “God as Monad and Henad. Dionysius the Areopagite and the Peri Archon.” In *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition.* Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001, ed. by L. Perrone in collaboration with P. Bernardini and D. Marchini, 1193-1209. Leuven: Peeters, 2003.

279. Perkams, Matthias. “Proklos.” In *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike 5/1–3. Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike*, hrsg. von Christoph Riedweg, Christoph Horn und Dietmar Wyrwa, 54-116. Basel: Schwabe, 2018.

280. Perl, Eric D. *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. Albany: SUNY Press, 2007.

281. Philip, James A. *Pythagoras and Early Pythagoreanism.* Toronto: University of Toronto, 1966.

282. Phillips, John. *Order from Disorder. Proclus’ Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism.* Leiden/Boston: Brill, 2007.

283. Porter Stanley E. and Bryan R. Dyer, eds. *Paul and Ancient Rhetoric. Theory and Practice in the Hellenistic Context.* Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

284. Puntel, Lorenz B. *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, E. Lévinas und J.-L. Marion*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

285. Ramelli, Ilaria L.E.“Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism Re-Thinking the Christianisation of Hellenism.” *Vigiliae Christianae* 63, no. 3 (2009): 217-263.

286. Ramelli, Ilaria L.E. *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden/Boston: Brill, 2013.

287. Ramelli, Ilaria L.E. “Proclus and Apokatastasis.” In *Proclus and His Legacy*, ed. by David Butorac and Danielle A. Layne, 95-122. Berlin: De Gruyter, 2017.

288. Ramelli, Ilaria L.E. "'Pagan' and Christian Platonism in Dionysius: The Double-Reference Scheme and Its Meaning". In *Byzantine Platonists 284-1453*, ed. F. Lauritzen and S.K. Wear, 92-112. Washington: The Catholic University of America Press, 2021.

289. Ramelli, Ilaria L.E. "Origen, Evagrius, and Dionysius." In *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, ed. by Mark Edwards, Dimitrios Pallis, and Georgios Steiris, 94-108. Oxford: Oxford University Press, 2022a.

290. Ramelli, Ilaria L.E. "Some Overlooked Sources of the *Elements of Theology*: The Noetic Triad, Epistrophé, Apokatastasis, Bodies, God "All in All" and the Possible Reception of Origenian Themes." In *Reading Proclus and the Book of Causes. Volume 3. On Causes and the Noetic Triad*, ed. by Dragos Calma, 406-475. Leiden/Boston: Brill, 2022b.

291. Rappe, S. *Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

292. Remes, Pauliina. *Neoplatonism.* Stocksfield: Acumen, 2008.

293. Rhodes, Michael Craig. "Pseudo-Dionysius' concept of God." *International Journal of Philosophy and Theology* 75, no. 4 (2014): 306-318.

294. Riedweg, Christoph. *Pythagoras: Leben, Lehre, Nachwirkung. Eine Einführung.* München: C. H. Beck, 2002.

295. Rist, John M. "A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius." *Vigiliae Christianae* 20, no. 4 (1966): 235-243.

296. Ritter, Adolf M. "Platonismus und Christentum in der Spätantike." *Theologische Rundschau* 49 (1984): 31-56.

297. Ritter, Adolf M. *Dionys vom Areopag, Beiträge zu Werk und Wirkung eines philosophierenden Christen der Spätantike*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

298. Rohstock, Max. *Das Absolute in uns. Zum Verhältnis von Transzendenz und Immanenz in der neuplatonischen Tradition und bei Johann Gottlieb Fichte*. Baden Baden: Karl Alber, 2023.

299. Romano, Francesco e Daniela P. Taormina, eds. *Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo*. Firenze: La nuova Italia, 1994.

300. Roques, René. "Pierre l'Iberien et le 'Corpus' dionysien." *Revue de l'Histoire des Religions* 145 (1954a): 69-98.

301. Roques, René. *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys.* Paris: Éditions du Cerf, 1954b.
302. Roques, René. "Dionysios Areopagita." In *RAC* III (1957): 1075-1121.
303. Rorem, Paul. *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis.* Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984.
304. Rorem, Paul. *Pseudo-Dionysius. A commentary on the texts and an introduction to their influence*. New York: Oxford University Press, 1993.
305. Rorem, Paul. *The Dionysian Mystical Theology. Dionysius the Areopagite.* Augsburg Fortress, 2015.
306. Rorem, Paul and John C. Lamoreaux. *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus.* Oxford: Clarendon Press, 1998.
307. Rosán, Laurence Jay. *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought.* New York: Cosmos, 1949.
308. Roth, Veronika Maria. *Das ewige Nun. Ein Paradoxon in der Philosophie des Proklos*. Berlin: Duncker & Humblot, 2008.
309. Ruh, Kurt. *Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita*. München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl., Sitzungsberichte, 1987 (Heft 2).
310. Rutledge, Denys. *Cosmic Theology. The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Denys.* London: Routledge and K. Paul, 1964.
311. Saffrey, Henry-Dominique. "Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Prolus." *Studia Patristica* 9 (1966): 98-105.
312. Saffrey, Henri-Dominique. "Allusions antichrétiennes chez Proclus. Le Diadoque platonicien." *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 59, no. 4 (1975): 553-563.
313. Saffrey, Henry-Dominique. "New Objective Links between the Pseudo-Dionysius and Proclus." In *Neoplatonism and Christian Thought,* ed. by Dominic J. O'Meara, 64-74. Albany: NY, 1982.
314. Saffrey, Henri-Dominique. *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin.* Paris: Vrin, 1990.

315. Saffrey, Henri-Dominique. *Le néoplatonisme après Plotin.* Historie des doctrines de l'Antiquité classique 24, vol 1. Paris: Vrin, 2000.

316. Charles-Saget, Annick. *L'architecture du divin. Mathématique et Philosophie chez Plotin et Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

317. Schäfer, Christian. "Μονή, πρόοδος und ἐπιστροφή in der Philosophie des Proklos und des Areopagiten Dionysius". In *Proklos: Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, hrsg. von Matthias Perkams und Rosa Maria Piccione, 340-362. Leiden: Brill, 2006.

318. Schäfer, Christian. *Unde Malum? Die Frage nach dem Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.

319. Schäfer, Christian. *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise on the 'Divine Names'*. Leiden: Brill, 2006.

320. Schiavone, Michele. *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo Dionigi*. Milano: Marzorati, 1963.

321. Schmitz, Markus. "Zur Logik der henologischen Metaphysik." In *ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano,* ed. Maria Barbanti, 455-467. Catania: CUECM, 2002.

322. Schmitz, Markus. *Euklids Geometrie und ihre mathematiktheoretische Grundlegung in der neuplatonischen Philosophie des Proklos*. Würzburg: Königshausen&Neumann, 1997.

323. Scimé, Salvatore. *Studi sul neoplatonismo, filosofia e teologia nello Pseudo-Dionigi*. Messine: Educare, 1953.

324. Semmelroth, Otto. "Gottes geeinte Vielheit. Zur Gotteslehre des Ps.-Dionysius Areopagita." *Scholastik* 25 (1950): 389-403.

325. Semmelroth, Otto. "Gottes überwesentliche Einheit. Zur Gotteslehre des Ps.-Dionysius Areopagita." *Scholastik* 25 (1950): 209-234.

326. Semmelroth, Otto. "Gottes ausstrahlendes Licht. Zur Schöpfungs- und Offenbarungslehre des Ps.-Dionysius Areopagita." *Theologie und Philosophie* 28, no. 4 (1953): 481.

327. Sheldon-Williams, Inglis P. "The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Dionysius. Part I." *The Downside Review* 82 (1964): 293-302.

328. Sheldon-Williams, I. P. “Henads and Angels: Proclus and the Ps. Dionysius.” *Studia Patristica* 11 (1972): 65-71.

329. Siorvanes, Lucas. *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*. New Haven/London: Yale University Press, 1996.

330. Sorabji, Richard. *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and Early Middle Ages*. London: Cornell University Press, 1983.

331. Sorabji, Richard. “The Concept of the Will from Plato to Maximus Confessor.” In *The Will and Human Action. From Antiquity to the Present Day*, ed. by Thomas Pink and M. W. F. Stone, 6-29. London/New York: Routledge, 2004.

332. Spearritt, Placid. *A Philosophical Enquiry into Dionysian Mysticism.* Bösingen: Rotex-Druckdienst, 1968.

333. Staab, Gregor. *Pythagoras in der Spätantike. Studien zu ‘De Vita Pythagorica’ des Iamblichos von Chalkis*. München/Leipzig: K. G. Saur, 2002.

334. Stäcker, Thomas. *Die Stellung der Theurgie in der Lehre Iamblichs.* Frankfurt am Main: Lang, 1995.

335. Stang, Charles M. “Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym.” *Modern Theology* 24, no. 4 (2008): 541-555.

336. Stang, Charles M. *Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite. “No Longer I”*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

337. Staudacher, Peter. “Denken (*noêsis, dianoia, doxa*).” In *Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition*, hrsg. von Christian Schäfer, 77-81. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013.

338. Steel, Carlos. “The One and the Good. Some Reflections on the Neoplatonic Idetification.” In *The Neoplatonic Tradition. Jewish, Christian and Islamic Themes*, ed. by A. Vanderjagt and D. Pätzold, 9-25. Cologne: Dinter, 1991.

339. Steel, Carlos. “Hyparxis chez Proclus.” In *Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo*, ed. Francesco Romano e Daniela P. Taormina, 79-100. Firenze: La nuova Italia, 1994.

340. Steel, Carlos. “Puissance active et puissance receptive chez Proclus.” In *Dunamis nel Neoplatonismo*, ed. by F. Romano and R. L. Cardullo, 121-137. Florence: La nuova Italia, 1996.

341. Steel, Carlos. “Iamblicus and the Theological Interpretation of the Parmenides.” *Syllecta Classica* 8 (1997): 13-28.

342. Steel, Carlos. “Proclus. On the Existence of Evil.” In *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, volume XIV*, ed. by John J. Cleary and Gary M. Gurtler, 83-102. Leiden/Boston/Kö1n: Brill, 1998.

343. Stępień, Tomasz and Karolina-Kochańczyk Bonińska. *Unknown God, Known in His Activities. Incomprehensibility of God during the Trinitarian Controversy of the 4th Century.* Berlin: Peter Lang, 2018.

344. Stiglmayr, Joseph. “Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel.” *Historisches Jahrbuch* 16 (1895): 253-273; 721-748.

345. Stiglmayr, Joseph. “Über die Termini Hierarch und Hierarchie.” *Zeitschrift für Katholische Theologie* 22 (1898): 180-187.

346. Stiglmayr, Joseph. “Der sog. Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien.” *Scholastik* 3 (1928): 1-27; 161-189.

347. Stiglmayr, Joseph. “Vorrede und Einleitung.” In *Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über ‘Göttliche Namen’. Angeblicher Brief an den Mönch Demophilos.* Aus dem Griechischen übersetzt von Professor Joseph Stiglmayr, 3-17. München: Joseph Kösel & Friedrich Pustet, 1933.

348. Stock, Wiebke-Marie. *Theurgisches Denken. Zur Kirchlichen Hierarchie des Dionysius Areopagita.* Transformation der Antike, Band 4. Berlin/New York: De Gruyter, 2008.

349. Suchla, Beate Regina. *Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum.* Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen: I, Philologisch-Historische Klasse, 1980/3.

350. Suchla, Beate Regina. *Die Überlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum.* Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen: I, Philologisch-Historische Klasse, 1985/4.

351. Suchla, Beate Regina. *Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt*. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen: I, Philologisch-Historische Klasse, 1995/1.

352. Suchla, Beate Regina. *Dionysius Areopagita. Leben – Werk – Wirkung*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2008.

353. Szlezák, Thomas A. *Platon und Aristoteles in der Nus-Lehre Plotins*. Basel/Stuttgart: Schwabe, 1979.

354. Tanaseanu-Döbler, Ilinca. *Theurgy in Late Antiquity. The invention of a ritual tradition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

355. Tanaseanu-Döbler, Ilinca. "Damaskios gegen Proklos zum ersten Prinzip. Lehrkontroversen und die Grenzen philosophischer ‚Orthodoxie' und ‚Häresie' im späten Neuplatonismus." In *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*, hrsg. Helmut Seng, Luciana Gabriela Soares Santoprete und Chiara O. Tommasi, 357-402. Heidelberg: Universitatsverlag Winter, 2016.

356. Taormina, Daniela Patrizia. *Jamblique. Critique de Plotin et Porphyre*. Paris: J. Vrin, 1999.

357. Tennemann, Wilhelm Gottlieb. *Geschichte der Philosophie*. Bd. 5. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1805.

358. Tennemann, Wilhelm Gottlieb. *Geschichte der Philosophie*. Bd. 6. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1807.

359. Theiler, Willy. "Einheit und unbegrenzte Zweiheit von Plato bis Plotin." *Isonomia* (1964): 89-109.

360. Theill-Wunder, Hella. *Die archaische Verborgenheit. Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie.* München: Wilhem Fink Verlag, 1970.

361. Tornau, Christian. "Der Eros und das Gute bei Plotin und Proklos." In *Proklos: Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, hrsg. von Matthias Perkams und Rosa Maria Piccione, 201-229. Leiden: Brill, 2006.

362. Tresmontant, Claude. *Biblisches Denken und hellenische Überlieferung. Ein Versuch.* Düsseldorf: Patmos Verlag, 1956.

363. Trouillard, Jean. "Les degres du ποιεῖν chez Proclos." In *Recherches sur la tradition platonicienne (Platon, Aristote, Proclus, Damascius)*, 101-117. Paris: Vrin, 1977.

364. Trouillard, Jean. *La mystagogie de Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

365. Tzamalikos, Panagiōtēs. *Origen: Philosophy of History & Eschatology*. Vigiliae Christianae, Supplements, Volume: 85. Leiden: Brill, 2007.

366. van der Horst, Pieter W. "The Unknown God (Acts 17:23)." In *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, ed. by Roel B. van den Broek, T. Baarda, and J. Mansfeld, 19-42. Leiden/New York/Køpenhavn/Köln: Brill, 1988.

367. van Esbroeck, Michel. "Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite. Honigmann's Thesis Revisited." *Orientalia Christiana Periodica* 59 (1993): 217-227.

368. van Riel, Gerd. "Les hénades de Proclus sont-elles composées de limite et d'illimité?" *Revue des sciences philosophiques et theologique* 85 (2001): 417-432.

369. van Riel, Gerd. "Damascius." In *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity,* vol. II, ed. by Lloyd P. Gerson, 667-696. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

370. van Riel, Gerd. "The One, the Henads and the Principles." In *All from One. A Guide to Proclus,* ed. by Pieter d'Hoine and Marije Martijn, 73-97. Oxford: Oxford University Press, 2017.

371. Vanneste, Jean. *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite.* Brussels: Desclée de Brouwer, 1959.

372. Vanneste, Jean. "Is the mysticism of Pseudo-Dionysius genuine?" *International Philosophical Quaterly* 3 (1963): 286-306.

373. Vasilakis, Dimitrios. *Eros in Neoplatonism and its Reception in Christian Philosophy. Exploring Love in Plotinus, Proclus and Dionysius the Areopagite*. London/New York/Oxford/New Delhi/Sydney: Bloomsbury Academic, 2020.

374. Vlad, Marilena. "Discourse and Suppression of Discourse in Damascius' *De principiis." Rhizomata* 2, no. 2 (2014): 213-233.

375. Vlad, Marilena. "Damascius and Dionysius on Prayer and Silence." In *Platonic Theories of Prayer (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition)*, ed. by John Dillon and Andrei Timotin, 192-212. Leiden/Boston: Brill, 2015.

376. Vlad, Marilena. "Stepping into the Void: Proclus and Damascius on Approaching the First Principle." *The International Journal of the Platonic Tradition* 11, no. 1 (2017): 46-70.

377. Völker, Walther. *Gregor von Nyssa als Mystiker*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1955.

378. Völker, Walther. *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*. Wiesbaden: Steiner, 1958.

379. Völker, Walther. "Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor." *Studien zum neuen Testament und zur Patristik*, hrsg. von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte, 331-350. Berlin: Akademie Verlag, 1961.

380. von Balthasar, Hans Urs. "Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis." *Scholastik* 15 (1940): 16-38.

381. von Ivánka, Endre. *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1964.

382. Waldenfels, Bernhard. "Aporie, Aporetik." In *HWPh*, Bd. 1, hrsg. von Joachim Ritter, 447-448. Basel: Schwabe, 1971.

383. Waszink, Jan H. "Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus zum frühen Christentum." *Vigiliae Christianae* 19 (1965): 129-162.

384. Watts, Edward. "Justinian, Malalas, and the End of Athenian Philosophical Teaching in A.D. 529." *The Journal of Roman Studies* 94 (2004): 168-182.

385. Watts, Edward J. *City and School in Late Antique Athens and Alexandria.* Berkley/Los Angeles/London: University of California Press, 2006.

386. Wear, Sarah K. and John Dillon. *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*. Ashgate Studies in Philosophy and Theology in Late Antiqity. Aldershot: Ashgate, 2007.

387. Westra, Laura. "Proclus' ascent of the soul towards the One in the *Elements of theology*: is it Plotinian?". In *Proclus et son influence*. Actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985, édité par Gilbert Boss, Gerhard Seel, 129-143. Zurich: GMB Editions du Grand Midi, 1987.

388. Whittaker, John. *Studies in Platonism and Patristic Thought*. London: Variorum Reprints, 1984.

389. Wieland, Wolfgang. "Die Ewigkeit der Welt. Der Streit zwischen Johanees Philoponus und Simplicius." In *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, hrsg. von Dieter Henrich, Walter Schulz und Karl-Heinz Volkmann-Schluck, 291-316. Tübingen: Mohr Siebeck, 1960.

390. Wippern, Jürgen, Hrsg. *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der Platonischen Prinzipienphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
391. Yannaras, Christos. *On the Absence and Unknowability of God. Heidegger and the Areopagite*. London/New York: T & T Clark International, 2005.
392. Zhmud, Leonid. *Pythagoras and the Early Pythagoreans.* Oxford: Oxford University Press, 2012.

ლექსიკონები

393. სულხან-საბა ორბელიანი. *სიტყვის კონა, რომელ არს ლექსიკონი.* ს. იორდანიშვილის რედაქციითა და წინასიტყვაობით. თბილისი: საქართველოს სახელმწიფო გამომცემლობა, 1949.
394. *ბერძნულ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონი.* ტომი I-VII. სიმონ ყაუხჩიშვილის საერთო რედაქციით, პასუხისმგებელი რედაქტორი ლიანა კვირიკაშვილი. თბილისი: ლოგოსი, 2002-2007.
395. *ძველი ქართული ენის შეერთებული ლექსიკონი* (16800 სიტყვა). შედგენილია ილ. აბულაძის, აკ. შანიძის, ივ. იმნაიშვილისა და სხვა ავტორთა ლექსიკონური წყაროების მიხედვით; შემდგ. გრიგოლ რუხაძე; რედ. გვანცა კოპლატაძე; დაიბეჭდა სრ. საქ. კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II ლოცვა-კურთხევით. თბილისი: საქ. საპატრიარქოს გამ-ბა, 2008.
396. გიორგობიანი, თინათინ. *ძველბერძნულ-ქართული ლექსიკონი.* თბილისი: ლოგოსი, 2013[3].
397. *Greek-English Lexicon.* Compiled by Henry George Liddell and Robert Scott, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones. Oxford: Clarendon Press, 1996 (with a revised supplement).
398. *A Patristic Greek Lexicon*. Edited by G. W. H. Lampe. Oxford: Clarendon Press, 1961.
399. *The Oxford Classical Dictionary*. Edited by Simon Hornblower, Antony Spawforth, and Esther Eidinow. Oxford: Oxford University Press, 2012[4].

დანართი*

ციტატა N1: Pl. *R.* VI 509 b: καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ᾽ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ᾽ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. „და, ჩანს, რომ შესაცნობათათვის არა მხოლოდ შეცნობადობა მოდის სიკეთისგან, არამედ ყოფნაცა და არსებაც მათ მისგან ეძლევათ, თუმცა სიკეთე არ არის არსება, არამედ კიდეც არსების მიღმურია ღირსებითა და ძალით“.

ციტატა N2: Procl. *Inst.* 11, 12, 15-17: ἡ γὰρ τῶν αἰτίων γνῶσις ἐπιστήμης ἐστὶν ἔργον, καὶ τότε λέγομεν ἐπίστασθαι ὅταν τὰ αἴτια γνωρίσωμεν τῶν ὄντων. „რადგან მიზეზების ცოდნა არის მეცნიერების საქმე, და მაშინ ვამბობთ, რომ ვიცით, როდესაც შევიცნობთ მყოფთა მიზეზებს.“

ციტატა N3: Arist. *An. post.* I 2, 71 b9-12: ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ᾽ ἕκαστον ἁπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τήν τ᾽ αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι᾽ ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τουτ᾽ ἄλλως ἔχειν. „ვგონებთ, რომ თითოეული რამ მარტივად ვიცით, არკი სოფისტური წესით შემთხვევითობის მიხედვით, როდესაც ვგონებთ, რომ შევიცნობთ მიზეზს, რის გამოც საგანი არსებობს, [საკუთრივ] რომ ეს არის მისი მიზეზი და რომ შეუძლებელია ამის სხვაგვარად ყოფნა.“

ციტატა N4: Procl. *Theol. Plat.* I 7, 32, 13: … καί τοῖς πράγμασιν ἐοικότας ἀποφανοῦμεν τοὺς λόγους ὧνπέρ εἰσιν ἐξηγηταί, κατὰ τὸν παρὰ Πλάτωνι Τίμαιον. „... და საგანთა შესაბამისად განვაცხადებთ მსჯელობებს (ლოგოსებს), რომელთა განმმარტებლებიც არიან [ისინი], პლატონის *ტიმეოსის* თანახმად“.

ციტატა N5: Arist. *An. post.* II 19, 100 b10: ἐπιστήμη δ᾽ ἅπασα μετὰ λόγου ἐστί. „ყოველი მეცნიერება კი ლოგოსთან ერთადაა“.

ციტატა N6: Plot. VI 9, 3, 5: λόγος γὰρ ἡ ἐπιστήμη. „რადგან მეცნიერება ლოგოსია“.

ციტატა N7: Procl. *Inst.* 11, 12, 19: πᾶν γὰρ τὸ παράγον κρεῖττόν ἐστι τῆς παραγομένου φύσεως. „რადგან ყოველი წარმოებული უმჯობესია მაწარმოებლის ბუნებაზე“.

ციტატა N8: Arist. *An. post.* II 19, 100 b5-6: ἐπεὶ δὲ τῶν περὶ τὴν διάνοια ἕξεων αἷς ἀληθεύομεν αἱ μὲν ἀεὶ ἀληθεῖς εἰσιν, αἱ δὲ ἐπιδέχονται τὸ ψεῦδος, οἷον δόξα καὶ λογισμός, ἀληθῆ δ᾽ ἀεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς. „რადგან დისკურსიულ აზროვნებასთან დაკავშირებული მდგომარეობებიდან, რომლებითაც ჭეშმარიტებას ვწვდებით, ზოგი მუდამ ჭეშმარიტია, ზოგი კი უშვებს სიცრუეს, როგორც შეხედულება და განსჯა, ხოლო ყოველთვის ჭეშმარიტია მეცნიერება და გონება.“

---

* თავდაპირველად ორიგინალი ბერძნული და ლათინური ციტატები დისერტაციის ძირითად ნაწილში, სქოლიოებში, იყო ინტეგრირებული. დისერტაციის ძირითადი ნაწილის განტვირთვის საჭიროებიდან გამომდინარე, გადაწყდა სქოლიოებში მოყვანილი, ფაქტობრივად, ყველა ორიგინალი ციტატის დანართში გადატანა. ამასთან, ყველა ციტატას თან დაერთო ქართული თარგმანები (მათი გარკვეული ნაწილი დისერტაციის შიდა ტექსტშიც გვხვდება). ყველა თარგმანი გვეკუთვნის ჩვენ, გარდა ბიბლიური ციტატების თარგმანებისა (აღებულია ვებ-გვერდიდან https://www.orthodoxy.ge) და ასევე იმ შემთხვევებისა, როდესაც მითითებულია მთარგმნელი. ჩვენი თარგმანები სიტყვასიტყვითია და უფრო მეტად ფორმალური ეკვივალენტობის მოცემაზეა ორიენტირებული. საზრისთა წვდომას რაც შეეხება, დისერტაციის კვლევითი ნაწილის კონტექსტში წაკითხვა წარმოადგენს არსებით წინაპირობას იმისას, რომ თითოეული ციტატა გაგების სინათლეზე იქნეს გამოტანილი. სამომავლოდ შესაძლებელია ცალკე ანთოლოგიის გამოცემაც, რომელშიც ციტატები განივრცობა და ქართული თარგმანებიც უფრო დაიხვეწება. ამ მხრივ, განსაკუთრებით ნიშნეულია დამასკიოსის თარგმანები, რომელიც ქართულენოვანი სივრცისთვის, ფაქტობრივად, უცნობია.

ციტატა N9: Arist. *An. post.* II 19, 100 b8: καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος. „და არცერთი სხვა გვარი არ არის მეცნიერებაზე უფრო ზუსტი“.

ციტატა N10: Procl. *Inst.* 129, 114, 14-15: καὶ ἡ μὲν ἑνὰς αὐτόθεν θεός, ὁ δὲ νοῦς θειότατον, ἡ δὲ ψυχὴ θεία, τὸ δὲ σῶμα θεοειδές. „და ჰენადა თავისთავად ღმერთია, გონება კი უღვთიურესი, სული – ღვთიური, ხოლო სხეული – ღვთივსახოვანი.“

ციტატა N11: Procl. *Inst.* prop. 20tit.: πάντων σωμάτων ἐπέκεινά ἐστιν ἡ ψυχῆς οὐσία, καὶ πασῶν ψυχῶν ἐπέκεινα ἡ νοερὰ φύσις, καὶ πασῶν τῶν νοερῶν ὑποστάσεων ἐπέκεινα τὸ ἕν. „ყველა სხეულის მიღმურია სულის არსება, ყველა სულის მიღმურია გონიერი ბუნება, ხოლო ყველა გონიერი ჰიპოსტასის მიღმურია ერთი.“

ციტატა N12: Procl. *Theol. Plat.* III 2, 6, 21: δεῖ συνεχῆ τὴν πρόοδον εἶναι τῶν ὄντων καὶ μηδὲν παρεμπίπτειν κενόν. „მყოფთა გამოსვლა უწყვეტი უნდა იყოს და არანაირი სიცარიელე არ უნდა გაჩნდეს შიგ“.

ციტატა N13: Procl. *Theol. Plat.* I 4, 20, 20-25: καὶ γὰρ τὴν ἐν τάξει πρόοδον τῶν θείων γενῶν καὶ τὴν πρὸς ἄλληλα διαφορὰν καὶ τάς τε κοινὰς τῶν ὅλων διακόσμων ἰδιότητας καὶ τὰς ἐν ἑκάστοις διῃρημένας μόνος, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, τῶν ἡμῖν συνεγνωσμένων ὁ Πλάτων καὶ διελέσθαι καὶ τάξαι κατὰ τρόπον ἐπεχείρησε. „რადგან ღვთაებრივ გვართა მწყობრი გამოსვლისა და ერთმანეთისადმი განსხვავების, მთელ შემკობილობათა ზოგადი თვისებებისა და კერძო თვისებების განყოფასა და სათანადოდ მოწესრიგებას, როგორც მგონია, ჩვენთვის ცნობილთაგან, პლატონმა მიჰყო ხელი.“

ციტატა N14: Procl. *in Prm.* VI, 1047, 30-31: πανταχοῦ γὰρ ἀρχὴ τὸ ἓν ἐστι. „რადგან ყველგან საწყისი არის ერთი“.

ციტატა N15: Procl. *in Prm.* VI, 1048, 2: ἡ ἀρχὴ πανταχοῦ ἐνικώτατον. „საწყისი ყველგან უერთებრივესია.“

ციტატა N16: Procl. *in Prm.* VI, 1048, 2-3: ὁ περὶ τοῦ ἑνὸς παντὸς διαλεγόμενος περὶ ἀρχῶν ἂν ποιοῖτο τὸν λόγον, καὶ οὐδὲν ταύτῃ διενήνοχε περὶ ἀρχῶν λέγειν εἶναι τὴν πρόθεσιν ἢ περὶ τοῦ ἑνός. „ვინც ერთის შესახებ მსჯელობს, ის საწყისებზე იქმს სიტყვას, ამგვარად კი არაფრით განსხვავდება ის, განზრახვას საწყისებზე საუბარი წარმოადგენს თუ ერთზე საუბარი.“

ციტატა N17: Procl. *in Prm.* VI, 1046, 2-10: ἡμεῖς δὲ τὴν μίαν καὶ κοινὴν πάντων ἀρχὴν ἐν τῷ παρόντι ζητοῦμεν ... ἀλλ’ εἰ δεῖ τὴν μίαν ἐκείνην ἀρχὴν ἀνευρεῖν, ἐπὶ τὸ ἑνικώτατον τῆς φύσεως ἀναδραμεῖν χρὴ καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ... ὃ συνέχει τὸ πᾶν καὶ ἑνοῖ καὶ ἑαυτῷ ποιεῖ συμπαθές· ἐκεῖνο οὖν ἐστι τὸ ἕν. „ჩვენ კი ამჟამად ვეძებთ ერთ და საერთო საწყისს ყოველივესას ... მაგრამ თუ საჭიროა იმ ერთი საწყისის პოვნა, უნდა ავიდეთ ყველაზე ერთებრივ ბუნებამდე და მის ყვავილამდე ... რომელიც აკავშირებს ყოველივეს, აერთიანებს და თავისი თავისადმი თანამელმეს ხდის; ამგვარად, ეს არის ერთი“.

ციტატა N18: Procl. *in Prm.* I, 641, 10-12: Εἰ γὰρ θεὸς καὶ ἓν ταὐτὸν, διότι μήτε θεοῦ τι κρεῖττόν ἐστι μήτε ἑνὸς, τὸ ἡνῶσθαι τῷ τεθεῶσθαι ταὐτόν. „თუ ღმერთი და ერთი იგივეა, რადგან არც ღმერთზე უმჯობესია არაფერი და არც ერთზე, მაშინ გაერთება და განღმრთობაც ერთი და იგივეა“.

ციტატა N19: Iamb. *in Nic.* 57, 8-10: ἕξει καὶ ἡ μονὰς καθ’ ὁμοιότητα στιγμῆς καὶ σημείου λόγον. „მონადას ექნება მსგავსების მიხედვით წერტილისა და ნიშის საზრისი“.

ციტატა N20: Procl. *in Ti.* I 23, 26-31: ἡ πᾶσα δύναμις ἐν τῇ ἀρχῇ προείληπται καὶ παρὰ τῆς ἀρχῆς δίδοται τοῖς ἄλλοις ... ἐπεὶ δὲ μονὰς ἡ ἀρχή, τὸ μοναδικώτερον κρεῖττον καὶ δυνατώτερον τῶν μᾶλλον τῆς αἰτίας ἀφισταμένων. „მთელი ძალა საწყისშია წინდაწინ მოცემული და საწყისისგან ეძლევა სხვებს ... რადგან საწყისი მონადაა, უფრო

მონადური უმჯობესი და უფრო ძლიერია იმათზე, რომლებიც განშორებულნი არიან მიზეზისგან“.

ციტატა N21: Procl. *Theol. Plat*. III 2, 8, 14-15: ἃ γὰρ ἔστιν ἑνοειδῶς ἐν τῇ μονάδι καὶ συνεπτυγμένως, ταῦτα διῃρημένως ἐν τοῖς ἐκγόνοις τῆς μονάδος ἀναφαίνεται. „რაც ერთსახოვნად და შეკუმშულადაა მონადაში, ეს განცალკევებულად გამოჩნდება მონადის შთამომავლობაში“.

ციტატა N22 Procl. *Inst.* 27, 32, 6-9: ἀναλλοίωτον ἄρα τὸ γεννῶν ἵδρυται καὶ ἀνελάττωτον, διὰ γόνιμον δύναμιν ἑαυτὸ πολλαπλασιάζον καὶ ἀφ᾽ ἑαυτοῦ δευτέρας ὑποστάσεις παρεχόμενον. „ამრიგად, მშობელი დგას უცვლელად და მოუკლებლად, მშობელი ძალით საკუთარ თავს ამრავალკეცებს და თავისი თავისგან მეორად ჰიპოსტასებს იძლევა“.

ციტატა N23: Procl. *Inst*. 35, 38, 12: ἅμα γὰρ διακρίσει πρόοδος. „რადგან გამოსვლა დიფერენცირების ერთბამია“.

ციტატა N24: Arist. *Cael.* I 1, 268 a10-13: καθάπερ γάρ φασι καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται· τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος. „როგორც პითაგორელებიც ამბობენ, ყოვლობა და ყოველივე სამით განისაზღვრება; რადგან დასასრულს, შუასა და დასაწყისს აქვს ყოვლობის რიცხვი, ეს კი არის – სამის“.

ციტატა N25: Procl. *in Ti.* III, 328, 5-6: ἐπιστραφὲν γὰρ τὸ προελθὸν ὅρον ἔχει καὶ μορφήν. „რადგან დაბრუნებისას გამოსული საზღვარსა და ფორმას იძენს“.

ციტატა N26: Procl. *Theol. Plat*. II 6, 41, 17-26: Τὸ δὲ ἑνιαῖον ἐκείνου καὶ τὸ πάσης διαιρέσεως ἐκβεβηκὸς δυαδικῶς ἐν τοῖς μετ᾽ ἐκεῖνο προφαίνεται, μᾶλλον δὲ τριαδικῶς. Πάντα γὰρ καὶ μένει καὶ πρόεισιν καὶ ἐπιστρέφεται πρὸς τὸ ἕν· ὁμοῦ γὰρ καὶ ἥνωται πρὸς αὐτὸ καὶ ὑφεῖται τῆς ἐξῃρημένης αὐτοῦ τῶν ὅλων ἑνώσεως καὶ ἐφίεται τῆς ἐκείνου μεταλήψεως· καὶ ἡ μὲν ἕνωσις μόνιμον ἐνδίδωσι τοῖς δευτέροις ἅπασι καὶ ἀνεκφοίτητον τῆς ἑαυτῶν αἰτίας ὑπεροχήν, ἡ δὲ ὕφεσις τὴν πρόοδον τῶν ὄντων ἀφορίζει καὶ τὴν ἀπὸ τῆς ἀμεθέκτου καὶ πρωτίστης ἑνάδος διάκρισιν, ἡ δὲ ἔφεσις τὴν ἐπιστροφὴν τῶν ὑποστάντων καὶ τὴν εἰς τὸ ἄρρητον ἀνακύκλησιν τελειοῖ. „მისი ერთებრიობა და ყოველი განყოფისგან განყენებულობა დიადურად ვლინდება მის შემდგომებში, უფრო სწორად კი ტრიადულად. რადგან ყოველივე ჰგიებს, გამოდის და უკუუბრუნდება ერთს; ერთბაშად ერთიანდება მასთან, თან ქვეითდება მისი ყოვლისმომცველი ერთობისადმი და თან ესწრაფვის კიდეც მასთან ზიარებას; ერთობა მეორეულთ მდგრადობას ანიჭებს და თავიანთი მიზეზისგან გამოუვალობას, შთამოობა მყოფთა წარმოშობასა და განყოფას განსაზღვრავს უზიარებელი და უპირველესი ჰენადისგან, ხოლო სწრაფვა წარმოარსებულთა დაბრუნებასა და გამოუთქმელისკენ წრიულ მოძრაობას განასრულებს“.

ციტატა N27: Procl. *Inst.* 35, 38, 16-17: ἡ κατὰ φύσιν ὄρεξις ἑκάστῳ πρὸς τὸ εὖ καὶ τὸ ἀγαθὸν. „თითოეულს აქვს ბუნებითი წადილი კარგისა და სიკეთისადმი“.

ციტატა N28: Procl. *in Prm*. VII, 1199, 15: τὴν αὐτοφυῆ τῶν πάντων ἔφεσιν περὶ τὸ ἕν. „ყოველივეს ბუნებრივი (თვითნაბადი) სწრაფვა ერთისკენ“.

ციტატა N29: Procl. *Inst.* 13, 14, 28-29: τῷ γὰρ ἑνὶ σῴζεται πάντα. „რამეთუ ერთით გადარჩება ყოველივე“. ასევე შდრ. პეტრ. *განმ.* 2, 23, 15-16: „რამეთუ იტყჳს პარმენიდი, ვითარმედ ერთისა მიერ ცხოვნდებისო ყოველი, ესე იგი არს ერთობისა.“

ციტატა N30: Procl. *Inst.* 34, 36, 31-32: ἀλλ' εἰ μὲν ταὐτὸν τὸ εἶναι ἀμφοτέρων, πῶς κατὰ φύσιν θάτερον πρὸς θάτερον ἐπέστραπται; „მაგრამ თუ ორივეს ყოფნა ერთია, როგორ ბრუნდება ერთი მეორისკენ ბუნებით?"

ციტატა N31: Procl. *Inst.* 32, 36, 3-4: Πᾶσα ἐπιστροφὴ δι' ὁμοιότητος ἀποτελεῖται τῶν ἐπιστρεφομένων πρὸς ὃ ἐπιστρέφεται. „ყოველი დაბრუნება სრულდება დამბრუნებელთა იმისადმი მსგავსებით, რასაც უბრუნდებიან".

ციტატა N32: Procl. *in Prm.* VI, 1115, 24-25: τέλος δέ, ὅτι ἐπ' αὐτὸ πάντα· πᾶσα γὰρ ὠδὶς καὶ πᾶσα κατὰ φύσιν ὄρεξις πρὸς τὸ ἕν, ὡς μόνως ἀγαθόν, ἀνατείνεται· „და მიზანი, რადგან ყოველივე მის მიმართაა; ყოველი სამშობიარო ტკივილი და ყოველი ბუნებითი წადილი ერთისადმია მიმართული, როგორც მხოლო სიკეთისადმი".

ციტატა N33: Procl. *Inst.* 32, 36, 8-10: εἰ οὖν ἡ ἐπιστροφὴ κοινωνία τίς ἐστι καὶ συναφή, πᾶσα δὲ κοινωνία καὶ συναφὴ πᾶσα δι' ὁμοιότητος, πᾶσα ἄρα ἐπιστροφὴ δι' ὁμοιότητος ἀποτελοῖτο ἄν. „ამგვარად, თუ დაბრუნება არის რაღაც ზიარება და შეხება, ხოლო ყოველი ზიარება და შეხება ხდება მსგავსებით, მაშასადამე, ყოველი დაბრუნება სრულდება მსგავსებით".

ციტატა N34: Procl. *Inst.* 108, 96, 13: δι' ὁμοιότητος ἡ ἐπιστροφὴ πᾶσι. „მსგავსებით ხდება დაბრუნება ყოველივესთვის".

ციტატა N35: Procl. *in R.* II 80, 8-14: καὶ γὰρ ἡ ὁμοιότης τῆς τοῦ ἑνός ἐστι συστοιχίας· διὸ καὶ πάντα τὰ προϊόντα δι' ὁμοιότητος ἀπὸ τῶν οἰκείων αἰτίων παράγεται, καὶ <u>πάντα τὰ ἐπιστρέφοντα πρὸς τὰς ἀρχὰς δι' ὁμοιότητος ἐπιστρέφει πόθῳ τοῦ ἑνός·</u> τὸ γὰρ ἐν τῷ ἑνὶ μεῖναι μὴ δυνηθὲν τὸ ὅμοιον ὡς συγγενὲς ἀσπάζεται πρὸς τὸ ἕν. καὶ ἡ ἁρμονία δὲ καὶ ὁ ῥυθμὸς δι' ὁμοιότητος ἔχουσιν τὴν ὕπαρξιν, ὧν αἱ Μοῦσαι προεστᾶσιν· „რადგან მსგავსება ერთის რიგისაა; ამიტომაც ყოველი გამომავალი მსგავსებით წარმოიშობა საკუთარი მიზეზისგან და ყოველივე, რაც ბრუნდება საწყისებისკენ, მსგავსებითვე ბრუნდება და ერთისადმი ლტოლვით; რადგან რაკი ვერ შეძლო ერთში დარჩენა, მსგავსს, როგორც ნათესავს ერთისას, მიესალმება. და ჰარმონიაცა და რიტმიც, რომელთაც მუზები განაგებენ, მსგავსებით არსებობს".

ციტატა N36: Procl. *Theol Plat.* VI, 4, 24, 25-26: καὶ ἐπιστρέφουσι πρὸς τὰς ἀρχάς (πᾶσα γὰρ ἐπιστροφὴ δι' ὁμοιότητος). „და ბრუნდებიან საწყისებისკენ (რადგან ყოველი დაბრუნება მსგავსებით ხდება)".

ციტატა N37: Procl. *Theol. Plat.* VI 3, 19, 5-9: καὶ διὰ τοῦτο καθ' ὁμοιότητα μὲν αἱ πρόοδοι τῶν ὅλων, δι' ὁμοιότητος δὲ αἱ πρὸς τὰς ἀρχὰς ἐπιστροφαὶ πάντων, ἐκ τοῦ θείου καὶ προϊέναι λεγομένων καὶ τὴν τῆς ἐπιστροφῆς δέχεσθαι δύναμιν. „და ამიტომ მსგავსებით ხდება ყოველივეს გამოსვლები, მსგავსებითვე ხდება ყოველივეს დაბრუნებები საწყისთაკენ, რადგან მათზე ითქმის, რომ ღვთაებრივისგან გამოვლენ და დაბრუნების ძალას იღებენ".

ციტატა N38: Procl. *in Ti.* II 78, 31–79, 2: διὰ ταύτην καὶ ἐν τῷ παντὶ τὸ ὅμοιον τοῦ ἀνομοίου κρεῖττον, ἐν οὐσίαις, ἐν κινήσεσιν, ἐν σχήμασιν, ἐν ἅπασι τοῖς ἄλλοις· εἰκότως· καὶ γὰρ αὐτὴ τῶν πραγμάτων ἡ πρόοδος δι' ὁμοιότητος ἐπιτελεῖται τῶν παραγομένων πρὸς τὴν αἰτίαν τῆς παραγωγῆς, καὶ <u>ἡ ἐπιστροφὴ πάλιν ὁμοιότητος ἄλλης ἐστὶν ἀρχηγός</u>. „ამის გამო სამყაროშიც მსგავსი უმჯობესია არამსგავსზე, როგორც არსებებში, ასევე მოძრაობებში, ფორმებსა და ყველა სხვა რამეში; სამართლიანადაც; რადგან თვით წარმოებულ საგანთა გამოსვლაც წარმოების მიზეზთა მიმართ მსგავსებით სრულდება, და დაბრუნებაც კვლავ სხვა მსგავსების მთავარია".

ციტატა N39: Procl. *in Prm*. IV, 845, 24-25: καὶ γὰρ ἡ ἐπιτηδειότης καὶ ἡ ὄρεξις τούτοις ἄνωθεν αἰτία γιγνομένη τῆς πρὸς ἐκεῖνα πάλιν αὐτοῖς ἐπιστροφῆς. „რადგან შესატყვისობა და წადილი მათთვის ზემოდან მიზეზი ხდება იმათკენ მათი კვლავ დაბრუნებისა“.

ციტატა N40: Procl. *Theol. Plat*. I 22, 102, 15-22: Καὶ ἡ πρὸς τοῦτο τάσις καὶ ἡ ἔφεσις τῶν ὄντων ἄσβεστός ἐστιν· ἄγνωστον γὰρ ὂν ποθεῖ τὰ ὄντα τὸ ἐφετὸν τοῦτο, καὶ ἄληπτον. Μήτε οὖν γνῶναι μήτε ἑλεῖν ὃ ποθεῖ δυνάμενα περὶ αὐτὸ πάντα χορεύει, καὶ ὠδίνει μὲν αὐτὸ καὶ οἷον ἀπομαντεύεται, τὴν δὲ ἔφεσιν ἀκατάληκτον ἔχει καὶ ἄπαυστον, τῆς ἀγνώστου καὶ ἀρρήτου φύσεως αὐτοῦ λειπόμενα, καὶ περιπτύξασθαι καὶ ἐγκολπίσασθαι τὸ ἐφετὸν ἀδυνατοῦντα. „და ამისკენ მყოფთა ჭიმვა და სწრაფვა ჩაუქრობელია; რადგან შეუცნობელია [იგი], ამიტომ ელტვიან მყოფნი მას, სასურველსა და მიუწვდომელს. არც შეცნობა და არც მიღწევა რომ არ შეუძლიათ იმისა, რასაც ელტვიან, ყოველივე მის გარშემო ცეკვავს, ტკივა ის და თითქოს წინათგრძნობს მას, სწრაფვა კი აქვთ დაუსრულებელი და შეუწყვეტელი, აკი, მისი უცნობი და გამოუთქმელი ბუნებისგან ჩამორჩენილთ არ ძალუძთ სასურველს მოხვევნა და გულში ჩაკვრა“. შდრ. პეტრ. *განმ.* 8, 35, 6-13: „ხოლო ხედვაჲ მის ერთისა მზისაჲ არ ესთა, რამეთუ სწადის შობად გაგონებულსა და წარმოყენებად გაარსებულსა, არამედ ვერ ეკმაების მას. ვინაჲ საკჳრვო ესე, რომელ არცა უტევებს მეტრფესა დაცხრომად იძულებათაგან შობისათა, რამეთუ ეამქუმელების მას ასქეტოჲ წადილი. და კუალად ვერცა შობს რასავე გასაგონთასა, და ესრეთ ზედადართვით გამხედველდების, და სწყურის წყურილსა ზედა, და ელმის გემოსა ზედა, და სურის სურვილსა ზედა“.

ციტატა N41: Procl. *Inst.* 31, 34, 34-35: δι’ οὗ γὰρ τὸ εἶναι ἑκάστῳ, διὰ τούτου καὶ τὸ εὖ. „რამეთუ რომლის მიერაც აქვს მყოფობა თითოეულს, მის მიერვე აქვს სიკარგეც (კარგად ყოფნაც).“

ციტატა N42: Procl. *Theol. Plat.* I 7, 1, 23-24: δεῖ οὖν μένειν αὐτὸ, πρὸς αὐτὸ δὲ ἐπιστρέφειν πάντα, ὥσπερ κύκλον πρὸς κέντρον ἀφ’ οὗ πᾶσαι γραμμαί. „ამგვარად, საჭიროა, რომ ის ჰგიებდეს, ხოლო ყოველივე მისკენ ბრუნდებოდეს, როგორც წრე ცენტრისკენ, რომლისგანაცაა ყველა რადიუსი“.

ციტატა N43: Procl. *Inst.* 33, 36, 11-12: Πᾶν τὸ προϊὸν ἀπό τινος καὶ ἐπιστρέφον κυκλικὴν ἔχει τὴν ἐνέργειαν. „რაიმესგან ყოველ გამომავალსა და უკუნმქცევს წრიული მოქმედება აქვს.“

ციტატა N44: Procl. *Inst.* 33, 36, 15-16: ὅθεν δὴ πάντα κύκλῳ πρόεισιν ἀπὸ τῶν αἰτίων ἐπὶ τὰ αἴτια. „აქედან, ყოველივე წრიულად გამოდის მიზეზთაგან მიზეზთავე მიმართ“.

ციტატა N45: Procl. *in Euc.* 154, 12-22: τὸ μὲν ἀμερέστατον ἑαυτοῦ καὶ ἑνικώτατον ἱδρύοντα σταθερῶς, πάντη δὲ ἀπὸ τούτου κινούμενον κατὰ τὸ εὐθὺ καὶ τὴν ἀπειρίαν τὴν ἐν αὐτῷ, συνελισσόμενον δὲ εἰς τὸ ἓν ἀφ’ ἑαυτοῦ καὶ διὰ τῆς ὁμοιότητος καὶ ταυτότητος ἀνεγειρόμενον εἰς τὸ ἀμερὲς τῆς ἑαυτοῦ φύσεως καὶ τὸ κεκρυμμένον ἐν αὐτῷ τοῦ ἑνός, ὃ δὴ καὶ ἐγκολπισάμενος καὶ περιθέων ὁμοιοῦται πρὸς αὐτὸ καὶ τῷ ἑαυτοῦ πλήθει. καὶ γὰρ τὸ ἐπιστρέφον μιμεῖται τὸ μεῖναν, καὶ τὸ περιφερὲς οἷον κέντρον ἐστι διαστάν. „თავის ყველაზე დაუნაწევრებელ და ერთიან ნაწილს მტკიცედ ამყარებს, ყოვლითურთ იძვრის ამისგან სწორხაზოვნად და მასში არსებული უსაზღვროების მიხედვით, [თან] თავისი თავისგან შემოეხვევა ერთს და მსგავსებითა და იგივეობით აღიმართება თავისი ბუნების განუყოფლობისა და მასში დაფარული ერთისკენ, რომელსაც შემოიკრებს და გარს უვლის, ემსგავსება მას თავისი სიმრავლითაც კი. რადგან დამბრუნებელი ბაძავს მგებს, და წრეწირისმიერი თითქოს განფენილი ცენტრია“.

ციტატა N46: Procl. *Theol. Plat*. III 2, 7, 1: ὕφεσις γὰρ καὶ ἔλλειψις τῆς τοῦ παράγοντος ἑνώσεως ἀπογεννᾷ τὰ δεύτερα. „რადგან წარმომაყენებლის ერთობის მოშვება და კლება ბადებს მეორეულთ“.

ციტატა N47: Procl. *Theol. Plat*. II 3, 25, 13-14: καὶ ὅλως ἅπαντα μή πῃ δυνατὸν ἄλλως λέγειν ἢ ὡς ἓν πάντα καὶ ἕκαστον. „ყოველივე შეუძლებელია სხვაგვარად ითქვას, გარდა იმისა, რომ ყოველივე და თითოეული არის ერთი“.

ციტატა N48: Procl. *in Prm*. VI, 1114, 14-15: τὸ δὲ ἓν πρὸ πάσης ἐστὶ διαιρέσεως καὶ πρὸ παντὸς πλήθους, τοῦ τε ἡνωμένου καὶ διακεκριμένου μόνως ἓν ὑπάρχον. „ერთი არის ყოველი დაყოფის წინ და ყოველი სიმრავლის წინ, როგორც ერთიანის, ასევე დიფერენცირებულის, მხოლოდ ერთი არსებობს [ე.ი., სხვა ყველაფერს გამორიცხავს]“.

ციტატა N49: Procl. *Theol. Plat*. II 10, 62, 17-19: Εἰ τοίνυν καθ’ ἑκάστην τῶν ὄντων πρόοδον ἀποφάσκεται τῶν αἰτίων τὰ ἀπ’ αὐτῶν, ἀνάγκη δήπου τοῦ τῶν πάντων αἰτίου πάντα ὁμοίως ἀφαιρεῖν. „თუ თითოეული მყოფის გამოსვლისას მიზეზებთან დაკავშირებით მათგან მომდინარენი უკუითქმის, აუცილებელია, რომ ყველაფრის მიზეზისგან ყველაფერი თანაბრად განცილებული იყოს“.

ციტატა N50: Procl. *Theol. Plat*. I 22, 102, 22-24: πάντων γὰρ ὁμοῦ τῶν ὄντων ἐξῃρημένον πᾶσι πάρεστιν ὁμοίως καὶ κινεῖ πάντα περὶ ἑαυτό, πᾶσιν ἀκατάληπτον ὄν. „რადგან ყველა მყოფისგან ერთბაშად განყენებული, ყველასთან თანაბრად არის და ყოველივეს თავის გარშემო ამოძრავებს, ყველასთვის მიუწვდომელი“.

ციტატა N51: *Theol. Plat*. II 10, 62, 8-9: τὰ παντελῶς ἐξῃρημένα τῶν οἰκείων ἀποτελεσμάτων τελεώτερον ἀπογεννᾷ καὶ συνέχει τὰ ἑαυτῶν γεννήματα. „საკუთარი შედეგებისგან სრულიად განყენებულნი უფრო სრულყოფილად ბადებენ და ერთად იპყრობენ თავიანთ ნაშობებს“.

ციტატა N52: Procl. *in Ti*. I 206, 23: Πᾶν γὰρ ἐξ ἑνός ἐστι καὶ ἔμπαλιν εἰς ἕν. „ყოველივე ერთისგანაა და კვლავ ერთისკენ“.

ციტატა N53: Procl. *Theol. Plat*. III 6, 24, 17-18: ψυχῆς μὲν γὰρ τὰ λογικὰ μετέχει ζῷα μόνον, ἐπεὶ καὶ ψυχὴν τὴν λογικὴν ὄντως εἶναι φαμεν. „სულს მხოლოდ გონიერი ცოცხალი არსებები ეზიარებენ, რადგან ჩვენ ვამბობთ, რომ მხოლოდ გონიერი სული არის ნამდვილად“.

ციტატა N54: Procl. *Inst.* 33, 36, 16-19: μείζους δὲ κύκλοι καὶ ἐλάττους, τῶν μὲν ἐπιστροφῶν πρὸς τὰ ὑπερκείμενα προσεχῶς γινομένων, τῶν δὲ πρὸς τὰ ἀνωτέρω καὶ μέχρι τῆς πάντων ἀρχῆς· ἀπὸ γὰρ ἐκείνης πάντα καὶ πρὸς ἐκείνην. „არის უფრო დიდი და მცირე წრეები, რომელთაგან ზოგი უშუალოდ ზემდგომს უბრუნდება, ზოგი კი – უფრო მაღალთ, ყველაფრის საწყისამდე; რადგან იმისგან არის ყველაფერი და იმისკენ“.

ციტატა N55: Procl. *in Prm.* 1100, 5-8: διὰ τοῦ πρὸ αὐτοῦ καὶ ἑξῆς ἀεὶ κατὰ τὴν χρυσῆν ὄντως σειρὰν τῶν ὄντων ἐφ’ ὧν πάντα μὲν ἐκ τοῦ ἑνός, ἀλλὰ τὰ μὲν ἀμέσως, τὰ δὲ διὰ μιᾶς μεσότητος, τὰ δὲ διὰ δυοῖν, τὰ δὲ διὰ πλειόνων, πάντα δὲ ἁπλῶς ἐκ τοῦ ἑνός. „მისი წინარეს მეშვეობით და შემდეგ მარად მყოფთა ჭეშმარიტად ოქროს ჯაჭვის მიხედვით, სადაც ყველაფერი ერთისგან არის, მაგრამ ზოგი – უშუალოდ, ზოგი – ერთი შუამავლობით, ზოგი – ორით, ზოგი – მრავლით, მაგრამ ყველაფერი – მარტივად ერთისგან“.

ციტატა N56: Procl. *Theol. Plat.* III 9, 39, 18-21: πᾶν τὸ ὂν καὶ ἡ οὐσία πᾶσα ... τὴν μὲν ὕπαρξιν ἐκ τοῦ πέρατος κομίζεται, τὴν δὲ δύναμιν ἐκ τοῦ ἀπείρου. καὶ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶ τὸ ὂν ἢ μονὰς δυνάμεων πολλῶν καὶ ὕπαρξις πληθυνομένη. „ყოველი მყოფი და არსება ... არსებობას საზღვრისგან იღებს, ძალას კი – უსაზღვროებისგან. და, მყოფი სხვა არაფერია, თუ არა მრავალი ძალის მონადა და გამრავლებული არსებობა“.

ციტატა N57: Procl. *Theol. Plat.* III 14, 51, 4-7: τῆς δ' οὖν τριάδος ταύτης ἐπιστρεφούσης τὰ νοητὰ πάντα πρὸς τὴν πρώτην καὶ τὸ πλῆθος τὸ νοητὸν, ἐκφανὲν ἐν αὐτῇ, συνελιττούσης εἰς τὴν μόνιμον τῶν ὅλων ἕνωσιν, τὸ μὲν ἐστι πέρας καὶ ἑνὰς καὶ ὕπαρξις, τὸ δὲ ἀπειρίας καὶ δύναμις, τὸ δὲ μικτὸν καὶ οὐσία καὶ ζωὴ καὶ νοῦς νοητὸς. „ამგვარად, ეს ტრიადა პირველისკენ აბრუნებს ყველა ნოეტურსა და ნოეტურ სიმრავლეს, რომელიც მასში გამოვლინდა, ყოველივეს მგებ ერთიანობაში კრავს, რადგან ერთი არის საზღვარი, ჰენადა და არსებობა, მეორე უსაზღვროება და ძალაა, მესამე კი არის ნარევი, არსება, სიცოცხლე და ნოეტური გონება“.

ციტატა N58: Procl. *Theol. Plat.* III 26, 90, 1-2: αἰτία δὲ τῆς προόδου ταύτης ἡ δύναμις· δυοποιὸς γὰρ ἡ δύναμις καὶ πλήθους ἐργάτις. „ამ გამოსვლის მიზეზი არის ძალა; რადგან ძალა ორობის მქმნელია და სიმრავლის მოქმედი“.

ციტატა N59: Procl. *Theol. Plat.* III 9, 39, 13-15: ἡ γὰρ δύναμις αἰτία πανταχοῦ τῶν γονίμων προόδων καὶ παντὸς πλήθους, ἡ μὲν κρυφία δύναμις τοῦ κρυφίου πλήθους, ἡ δὲ κατ' ἐνέργειαν καὶ ἑαυτὴν ἐκφήνασα, τοῦ παντελοῦς. „რადგან ძალა ყველგან მშობელ გამოსვლათა და ყოველი სიმრავლის მიზეზია, ფარული ძალა – ფარული სიმრავლისა, ხოლო მოქმედებაში მყოფი და თავის გამომვლენი - სრულისა“.

ციტატა N60: Procl. *Theol. Plat.* III 26, 92, 5-7: πᾶν μὲν πλῆθος κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἄπειρόν ἐστιν ὡς τῆς πρωτίστης ἀπειρίας ἔκγονον. „ყოველი სიმრავლე თავისი ბუნებით უსაზღვროა, როგორც უპირველესი უსაზღვროების შთამომავალი“.

ციტატა N61: *Theol. Plat.* III 8, 31, 4-6: αἱ δύο τῶν ὄντων ἀρχαὶ πρὸ τῆς μεθέξεως καὶ πρὸ τῆς εἰς τὰ ὄντα συμμίξεως αὐταὶ καθ' ἑαυτὰς ὑπάρχουσιν αἰτίαι τῶν ὅλων. „მყოფთა ორი საწყისი ზიარებამდე და მყოფთა შორის თანშერევამდე თავისთავად არსებობს, მთელის მიზეზების სახით“.

ციტატა N62: Procl. *Theol. Plat.* III 14, 51, 23-25: Τὸ δὲ δεύτερον δύναμις προϊοῦσα μὲν ἀπὸ τοῦ πρώτως ὄντος καὶ οἷον δυὰς οὖσα γεννητικὴ τοῦ πλήθους τῶν ὄντων, οὔπω δὲ οὖσα τὸ πλῆθος. „მეორე არის ძალა, გამომავალი პირველად მყოფისგან და თითქოს დიადა, მშობელი მყოფთა სიმრავლისა, რომელიც [თავად] ჯერ კიდევ არაა სიმრავლე“.

ციტატა N63: Procl. *Theol. Plat.* III 13, 47, 4-8: τῆς γὰρ πρώτης τριάδος πάντα μὲν οὔσης, ἄλλα νοητῶς καὶ ἑνιαίως καὶ (ὡς ἂν εἴποιμι πλατωνικῶς) περατοειδῶς, ἡ δευτέρα πάντα μὲν ἐστιν, ἀλλὰ ζωτικῶς καὶ (ὡς ἂν εἴποιμι τῷ φιλοσόφῳ συνεπόμενος) ἀπειροειδῶς, ὥσπερ ἡ τρίτη κατὰ τὴν ἰδιότητα τοῦ μικτοῦ προελήλυθεν. „რადგან პირველი ტრიადაში ყველაფერია, მაგრამ ნოეტურად, ერთებრივად და (როგორც პლატონურად ვიტყოდი) საზღვრისებურად, მეორეც ყველაფერია, თუმცა სიცოცხლისებურად და (ფილოსოფოსს რომ მივყვე) უსაზღვროების სახით, ისევე როგორც მესამე ნარევის თავისებურების მიხედვითაა წარმოქმნილი“.

ციტატა N64: Procl. *Theol. Plat.* I 3, 14, 7-11: τρεῖς ταύτας αἰτίας καὶ μονάδας ἐπέκεινα σωμάτων ἀνηφήνασα, ψυχὴν λέγω καὶ νοῦν τὸν πρώτιστον καὶ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν, παράγει μὲν ἐκ τούτων ὡς μονάδων τοὺς οἰκείους ἀριθμούς, τὸν μὲν ἑνοειδῆ τὸν δὲ νοερὸν τὸν δὲ ψυχικὸν (πᾶσα γὰρ μονὰς ἡγεῖται πλήθους ἑαυτῇ συστοίχου). „ეს სამი მიზეზი და მონადა სხეულების მიღმა წარმოაჩინა, ვგულისხმობ სულს, უპირველეს გონებასა და გონების ზემორე ერთობას, ამათგან, როგორც მონადებისგან, წარმოიქმნება მათი საკუთარი რიცხვები, ერთსახოვანი, გონებრივი და სულიერი (რადგან ყოველი მონადა წინ უძღვის თავისი თანრიგის სიმრავლეს)“.

ციტატა N65: Procl. *Theol. Plat.* III 2, 8, 1-2: ἀνάγκη πᾶσαν μονάδα παράγειν ἀριθμὸν αὐτῇ σύστοιχον. „აუცილებელია, რომ ყოველმა მონადამ თავისი თანრიგის რიცხვი წარმოქმნას“.

ციტატა N66: Procl. *Theol. Plat.* III 2, 6, 23: ἀνάγκη τὸ προϊὸν ἐν ἑκάστῃ φύσει δι’ ὁμοιότητος προϊέναι. „აუცილებელია, რომ გამომავალი ყოველ ბუნებაში მსგავსებით გამოდიოდეს“.

ციტატა N67: Procl. *Theol. Plat.* III 2, 8, 2: πᾶν τὸ γεννητικὸν πρὸ τῶν ἀνομοίων τὰ ὅμοια γεννᾷ. „ყოველი მშობელი არამსგავსთა წინ მსგავსთ შობს“.

ციტატა N68: Procl. *Theol. Plat.* III 2, 10, 16-17: δεῖ πρὸ τῶν μετεχομένων αἰτίων πανταχοῦ τὰ ἀμέθεκτα προϋπάρχειν ἐν τοῖς ὅλοις. „აუცილებელია, რომ ყველგან ზიარებულ მიზეზებზე წინ არსებობდნენ უზიარებელნი, მთელთა სახით“.

ციტატა N69: Procl. *Theol. Plat.* III 2, 9, 1-2: Οὐ γὰρ δυνατὸν ὁμοῦ γεννώμενον ἀθρόαν τὴν τοῦ γεννῶντος περιουσίαν ἀναδέξασθαι. „შეუძლებელია ერთბაშად წარმოქმნილმა მშობლის სრული სიჭაბე მიიღოს“.

ციტატა N70: Procl. *Theol. Plat.* III 4, 16, 25-27: οὐδὲ γὰρ τῷ ἐξῃρημένῳ τοῦ πλήθους αἰτίῳ δυνατὸν ἀμέσως ἑνοῦσθαι τὰ ἀνόμοια γένη τῶν δευτέρων, ἀλλὰ διὰ τῶν ὁμοίων ἀνάγκη γίνεσθαι τὴν συναφὴν. „შეუძლებელია, რომ სიმრავლისგან განყენებულ მიზეზთან უშუალოდ გაერთიანდნენ მეორეულთა არამსგავსი გვარები, არამედ აუცილებელია მსგავსთა მეშვეობით მოხდეს შეხება“.

ციტატა N71: Procl. *Theol. Plat.* III 3, 12, 24–13, 6: οὔτε γὰρ ἑτερότης ἐν τοῖς πρωτίστοις αἰτίοις διΐστησιν ἀπὸ τοῦ γεννῶντος τὰ γεννώμενα καὶ εἰς ἑτέραν μεθίστησι τάξιν οὔτε κίνησις τῆς αἰτίας ὕφεσιν ἀπεργαζομένη τῆς δυνάμεως εἰς ἀνομοιότητα καὶ ἀοριστίαν προάγει τὴν τῶν ὅλων ἀπόγεννησιν, ἀλλ’ ὑπερέχον ἑνιαίως ἀπὸ πάσης κινήσεως καὶ διαιρέσεως τὸ τῶν πάντων αἴτιον περὶ ἑαυτὸ τὸν θεῖον ἀριθμὸν ἱδρύσατο καὶ τῇ ἑαυτοῦ συνήνωσεν ἁπλότητι. Πρὸ τῶν ὄντων ἄρα τὰς ἑνάδας τῶν ὄντων ὑφίστησι τὸ ἕν. „რადგან უპირველეს მიზეზებში არც სხვაობა აშორებს შობილთ მშობელთაგან და სხვა წყობაზე გადაჰყავს, არც მიზეზის მოძრაობა, რომელიც ძალის დაკნინებას მოიმოქმედებს, წარმართავს ყოველივეს წარმოშობას უმსგავსობისა და განუსაზღვრელობისკენ, არამედ ყოველ მოძრაობასა და დაყოფაზე აღმატებულმა ყოველივეს მიზეზმა ერთებრივად თავის გარშემო დაამყარა ღვთაებრივი რიცხვი და თავის სიმარტივესთან გააერთიანა. ამგვარად, ერთი მყოფებამდე მყოფთა ჰენადებს წარმოაარსებს“.

ციტატა N72: Procl. *Theol. Plat.* III 2, 9, 3-4: <u>Πλῆθος οὖν ὑφίσταται περὶ αὐτὸ καὶ ἀριθμὸς</u> διανεμόμενος τὰς ἐν αὐτῷ μενούσας ἀθρόως ἰδιότητας. „ამრიგად, მის გარშემო ფუძნდება სიმრავლე და რიცხვი, რომელიც ანაწილებს მასში ერთად მყოფ თვისებებს“.

ციტატა N73: Procl. *in Prm.* 1048, 9-11: ὥστε ὅπως ἂν λαμβάνοις τὸ ἕν, οὐκ ἐκβαίνεις τὴν τῶν ἀσωμάτων ὑποστάσεων καὶ τῶν ἀρχικῶν ἑνάδων θεωρίαν. „ასე რომ, როგორც არ უნდა აიღო ერთი, უსხეულო ჰიპოსტასებისა და საწყისებრივი ჰენადების თეორიას ვერ გაექცევი.“

ციტატა N74: Procl. *Theol. Plat.* III 3, 14, 13-14: Καὶ ἔστιν ἑνὰς ἑκάστη τῶν ὄντων τινος, οἷον ἄνθος τοῦ ὄντος καὶ ἀκρότης καὶ κέντρον περὶ ὃ τὸ ὂν ἕκαστον ὑφέστηκεν. „და თითოეული ჰენადა მყოფთაგან რომელიმესია, როგორც მყოფის ყვავილი, მწვერვალი და ცენტრი, რომლის გარშემოც თითოეული მყოფი დაარსებულა“.

ციტატა N75: Procl. *Theol. Plat.* III 5, 19, 26-27: ἀνάγκη δήπου καὶ τῶν θεῶν τοὺς μὲν τῷ ἑνὶ προσεχεστέρους ἁπλουστέραις ἐπιβατεύειν τοῦ ὄντος μοίραις, τοὺς δὲ πορρωτέρω προεληλυθότας συνθετωτέραις. „აუცილებელია, რომ ღმერთებისგან ერთთან უფრო

ახლოს მყოფნი მყოფის უფრო მარტივ სფეროებს განაგებდნენ, ხოლო უფრო შორს წინგამოსულნი – უფრო რთულს.“

ციტატა N76: Procl. *Inst.* 123, 110, 5-6: ἀλλ’ ἀπὸ τῶν ἐξηρτημένων οἷαί πέρ εἰσιν αὐτῶν αἱ ἰδιότητες γνωρίζονται, καὶ τοῦτο ἀναγκαίως. „მაგრამ მათზე დამოკიდებულთაგან შეიცნობა, თუ როგორია მათი [ჰენადების] თვისებები, ეს კი აუცილებლად“.

ციტატა N77: Procl. *in Prm.* VI, 1048, 16-20: ἀλλ’ ὅμως καὶ τοιαύτης οὔσης ἐκεῖ τῆς ἑνώσεως, οὕτω θαυμαστή τίς ἐστι καὶ ἀμιγὴς αὐτῶν καθαρότης, καὶ ἡ ἑκάστων ἰδιότης πολλῷ τελεώτερον τῆς τῶν εἰδῶν ἑτερότητος, ἀσύγχυτα τηροῦσα τὰ θεῖα καὶ διακεκριμένας τὰς οἰκείας δυνάμεις. „მაგრამ მაინც, იქ ასეთი ერთობის არსებობის მიუხედავად, ისეთი საოცარი და შეურევნელია მათი სიწმინდე, თითოეულის თვითება კი გაცილებით სრულყოფილია ეიდოსთა სხვაობაზე, რაც ღვთაებრივთ აღურევნელად და მათ საკუთარ ძალებს განყოფილად იცავს“.

ციტატა N78: Procl. *in Prm.* VI, 1048, 31–1049, 2: οὔσης δὲ ἐκεῖ καὶ ἑνώσεως ἀφράστου καὶ τῆς ἑκάστων ἰδιότητος (καὶ γὰρ πᾶσαι ἐν πάσαις αἱ ἑνάδες καὶ ἑκάστη χωρίς), ἡμεῖς ἀπὸ τῶν δευτέρων καὶ τῶν ἐξηρτημένων τήν τε ἕνωσιν αὐτῶν καὶ τὴν ἰδιότητα γινώσκομεν. „იქ არსებობს გამოუთქმელი ერთობაცა და თითოეულის თვითებაც (რადგან ყოველი ჰენადა ყოველშია და თითოეული განცალკევებითაა), ჩვენ კი მეორეულთაგან და დამოკიდებულთაგან შევიცნობთ მათ ერთობასაც და თვითებასაც.“

ციტატა N79: Procl. *in R.* I, 93, 4-6: εἴτε γὰρ πέρας καὶ ἄπειρον, εἴτε μονάδα καὶ ἀόριστον δυάδα χρὴ προσαγορεύειν τὰς πρωτίστας ἐκείνας ὑποστάσεις. „რადგან საჭიროა იმ უპირველეს ჰიპოსტასებს ვუწოდოთ, იქნება ეს – საზღვარი და უსაზღვრობა თუ მონადა და განუსაზღვრელი ორობა“.

ციტატა N80: Theo Sm. *Exp.* 20, 19-20: Ἀρχύτας δὲ καὶ Φιλόλαος ἀδιαφόρως τὸ ἓν καὶ μονάδα καλοῦσι καὶ τὴν μονάδα ἕν. „არქიტასი და ფილოლაოსი განურჩევლად უწოდებენ ერთს მონადას და მონადას – ერთს“.

ციტატა N81: *D-K* (Pythagorische Schule) Fr. 58B1a 449, 2: ἀρχὴν μὲν τῶν ἁπάντων μονάδα· ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα ὡς ἂν ὕλην τῇ μονάδι αἰτίῳ ὄντι ὑποστῆναι· ἐκ δὲ τῆς μονάδος καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος τοὺς ἀριθμούς. „ყველაფრის საწყისად [მიიჩნევდნენ] მონადას; მონადისგან კი წარმოარსდა განუსაზღვრელი ორობა, როგორც მატერია, რომელიც მონადას, როგორც მიზეზს, ექვემდებარება; ხოლო მონადისგან და განუსაზღვრელი ორობისგან არიან რიცხვები“.

ციტატა N82: Procl. *Theol. Plat.* III 8, 31, 13-18: ποῦ τοίνυν τὸ κυριώτατα πάντως ἕν; Ἔστιν ἄρα τι πρὸ τοῦ ὄντος ἕν, ὃ καὶ ὑφίστησι τὸ ὂν καὶ αἴτιον ἐστι τοῦ ὄντος πρώτως, ἐπειδὴ πρὸ αὐτοῦ καὶ τῆς ἑνώσεως ἐπέκεινα καὶ τῆς αἰτίας ἦν, ἄσχετον πρὸς πάντα καὶ ἀμέθεκτον ἀπὸ πάντων ἐξῃρημένον. „მაშ, სადაა უსაკუთრივესი და ყველანაირი თვალსაზრისით ერთი? ამრიგად, არის რაღაც მყოფის წინარე ერთი, რომელიც მყოფს წარმოაარსებს და მყოფის პირველადი მიზეზია, მაშინ როდესაც მისი წინარე ერთობისა და მიზეზის მიღმური იყო, ყოველივესადმი უმიმართებო, უზიარებელი და ყოველივესგან განყენებული“.

ციტატა N83: Procl. *Theol. Plat.* III 8, 31, 12-13: οὔτε τὸ πρῶτον ὡς ἀληθῶς ἐστιν ἕν, κρεῖττον γάρ ἐστιν, ὡς πολλάκις εἴρηται. „არც პირველი არ არის ჭეშმარიტად ერთი, რადგან ის უმჯობესია, როგორც ხშირად ითქმის“.

ციტატა N84: Procl. *Theol. Plat.* III 8, 31, 19-20: Ἀλλ’ εἰ αἴτιόν ἐστι τοῦτο τὸ ἓν καὶ ὑποστατικὸν τοῦ ὄντος, δύναμις ἂν ἐν αὐτῷ γεννητικὴ τοῦ ὄντος ὑπάρχοι. „მაგრამ თუ ეს ერთი არის მიზეზი და მყოფის წარმომაარსებელი, მასში იარსებებს მყოფის მშობელი ძალა“.

ციტატა N85: Procl. *Inst.* 92, 82, 28-29: ἡ δὲ πρώτη δύναμις ἀπειρία ἐστίν. „პირველი ძალა კი უსაზღვროებაა“.

ციტატა N86: Procl. *Inst.* 93, 84, 9-12: κἂν εἰσίῃ πάντα εἰς αὐτὸ, ἀλλ᾽ ἔχει τι κρύφιον τοῖς δευτέροις καὶ ἀκατάληπτον· κἂν ἐξελίττῃ τὰς ἐν αὐτῷ δυνάμεις, ἀλλ᾽ ἔχει τι δι᾽ ἕνωσιν ἀνυπέρβλητον, συνεσπειραμένον, ἐκβεβηκὸς τῆς ἐκείνων ἀνελίξεως. „და თუმცა ყველაფერი შედის მასში, მაინც აქვს რაღაც დაფარული და მიუწვდომელი მეორეულთათვის; და თუმცა განფენს მასში არსებულ ძალებს, მაინც აქვს რაღაც აღუვლელი ერთობის გამო და თანშეთესული, განყენებული იმათი განფენისგან“. იხ. ასევე პეტრ. *პრ. კავშ.* 93, 58, 34–59, 3: „დაღათუ შევიდენ ყოველნი მისდამი, არამედ ჰქონდის რაჲვე დაფარული მათგან, და მიუწდომელი; დაღათუ განჰფენს მათ შორის ძალთა, არამედ აქუს რაჲვე ერთებრივ აღუვლელი და თჳს შორის და თანშეთესული, განყენებული მათისა განფენისაგან.“

ციტატა N87: Dam. *Pr.* III, 88, 26–89, 1: οἷον ἐκτένεια τοῦ ἑνός· διὸ καὶ δύναμις αὐτοῦ ὑμνεῖται, καὶ τὸ πάμφορον αὐτοῦ καὶ πάντων αἴτιον. „როგორც ერთის გაფართოება; ამიტომაც იგალობება მის ძალად, ყოვლის მატარებლად და ყოვლის მიზეზად“.

ციტატა N88: Procl. *Theol. Plat.* III 8, 34, 4: ταῦτα γὰρ ἐσχάτως ἐξήρτηται τῶν <u>δύο μετὰ τὸ ἓν ἀρχῶν.</u> „ეს ხომ უკიდურესად დამოკიდებულია ერთის შემდგომ ორ საწყისზე“.

ციტატა N89: Procl. *Theol. Plat.* III 8, 34, 15-16: τὸ γὰρ συνάγον ἀμφότερας καὶ τελειοῦν καὶ διὰ πάντων ἐκφαῖνον τῶν ὄντων τὸ <u>πρὸ τῆς δυάδος ἐστὶν ἕν.</u> „რადგან ის, რაც თავს უყრის ორივეს [ე.ი. ორ საწყისს], სრულყოფს და ყველა მყოფთა შორის გამოავლენს, არის ორობის წინარე ერთი.“

ციტატა N90: Procl. *Theol. Plat.* III 9 tit.: Τίνες μὲν οὖν εἰσιν αἱ δύο τῶν ὄντων ἀρχαὶ προσεχῶς <u>ἐκ τοῦ ἑνὸς</u> ἀναφαινεῖσαι κατὰ τὴν τοῦ Πλάτωνος θεολογίαν, διὰ τούτων ἔστω καταφανές. „თუ რა არის მყოფთა ეს ორი საწყისი, რომლებიც უშუალოდ ერთისგან გამოჩნდნენ, პლატონის თეოლოგიის მიხედვით, ამგვარად გახდეს ნათელი“.

ციტატა N91: *Theol. Plat.* III 9, 37, 22-23: πρόεισι μὲν οὖν ἐκ τοῦ πρώτου τὸ μικτὸν, ὥσπερ εἴπομεν, καὶ οὐκ ἔστιν ἐκ τῶν <u>μετὰ τὸ ἓν ἀρχῶν</u> μόνον. „ნარევი კი გამოდის პირველისგან, როგორც ვთქვით, და არ არის მხოლოდ ერთის შემდგომი საწყისებისგან“.

ციტატა N92: *Theol. Plat.* III 8, 32, 14-15: τὸ δὲ πέρας καὶ ἄπειρον ἐκφαίνει τὴν ἄγνωστον ἐκείνην καὶ ἀμέθεκτον αἰτίαν. „საზღვარი და უსაზღვროება კი ავლენს იმ შეუცნობელ და უზიარებელ მიზეზს“.

ციტატა N93: Procl. *Theol. Plat.* III 9, 36, 13-16: τὸ μὲν πέρας καὶ τὸ ἄπειρον δεῖξαί φησι τὸν θεόν (ἑνάδες γάρ εἰσιν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ὑποστᾶσαι καὶ οἷον ἐκφάνσεις ἀπὸ τῆς ἀμεθέκτου καὶ πρωτίστης ἑνώσεως), τὸ δὲ μικτὸν ποιεῖν καὶ συγκεραννύναι διὰ τῶν πρῶτων ἀρχῶν. „ამბობს, რომ ღმერთმა აჩვენა საზღვარი და უსაზღვროება (რადგან ისინი არიან ჰენადები, რომლებიც ერთისგან წარმოარსდნენ და თითქოს გამოვლინებები უზიარებელი და უპირველესი ერთობისა), ხოლო ნარევს ქმნის და შეადგენს პირველი საწყისების მეშვეობით“.

ციტატა N94: *Theol. Plat.* III 9, 36, 17-19: ὅσῳ δὴ ποιεῖν τοῦ ἐκφαίνειν καταδεεστέρον καὶ ἡ γέννησις τῆς ἐκφάνσεως, τοσούτῳ δήπου τὸ μικτὸν ὑφειμένην ἔλαχε τὴν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς πρόοδον τῶν δύο ἀρχῶν. „რამდენადაც შექმნა უდარესია გამოვლენაზე და შობა – გამოვლენაზე, იმდენად ნარევმა მიიღო დაკნინებული გამოსვლა ერთისგან, ვიდრე ორმა საწყისმა“.

ციტატა N95: Procl. *Theol. Plat.* III 1, 6, 1-2: τὴν ἀμέθεκτον ταύτην καὶ ἄρρητον καὶ ὡς ἀληθῶς ὑπερούσιον αἰτίαν, ἀπὸ πάσης οὐσίας καὶ πάσης δυνάμεως καὶ πάσης ἐνεργείας

κεχωρισμένην. „ეს უზიარებელი, გამოუთქმელი და ჭეშმარიტად ზეარსებითი მიზეზი, ყოველი არსებისგან, ყოველი ძალისა და ყოველი მოქმედებისგან განშორებული“.

ციტატა N96: *Theol. Plat.* II 7, 50, 12-14: ἀλλὰ τὴν γένεσιν ταύτην καὶ τὴν πρόοδον μήτε κινουμένου τοῦ ἀγαθοῦ μήτε πληθυομένου μήτε δύναμιν ἔχοντος γεννητικὴν μήτε ἐνεργοῦτος. „მაგრამ ეს შობა და გამოსვლა [ხდება] ისე, რომ სიკეთე არც მოძრაობს, არც მრავლდება, არც მშობელი ძალა აქვს და არც მოქმედებს“.

ციტატა N97: Procl. *Inst.* 133, 118, 10-14: ἀλλ’ ὁ μὲν πρώτιστος ἁπλῶς τἀγαθὸν καὶ ἁπλῶς ἕν, τῶν δὲ μετὰ τὸν πρῶτον ἕκαστος τὶς ἀγαθότης ἐστι καὶ τὶς ἑνὰς. ἡ γὰρ ἰδιότης ἡ θεία διέστησε τὰς ἑνάδας καὶ τὰς ἀγαθότητας τῶν θεῶν, ὥστε ἕκαστον κατά τι τῆς ἀγαθότητος ἰδίωμα πάντα ἀγαθύνειν. „მაგრამ უპირველესი არის აბსოლუტური სიკეთე და აბსოლუტური ერთი, ხოლო პირველის შემდგომთაგან თითოეული არის რაღაც [კონკრეტული] სიკეთე და ჰენადა. რადგან ღვთაებრივმა თვითებამ განყო ღმერთთა ჰენადები და კეთილობები, ისე რომ თითოეული სიკეთის რაღაც თავისებურების მიხედვით აკეთილშობილებს ყველაფერს“.

ციტატა N98: Dam. *Pr.* III, 101, 7-9: Εἰ γάρ εἰσιν αἱ πολλαὶ ἑνάδες, ἀναγκαῖον εἶναι μίαν πρὸ τῶν πολλῶν, τὴν ἁπλῶς ἑνάδα τοιαύτην· „თუ არსებობს მრავალი ჰენადა, აუცილებელია არსებობდეს ერთი ასეთი აბსოლუტური ჰენადა მრავლის წინ“.

ციტატა N99: Arist. *Metaph.* I 2, 982 b12-20: διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες … ὁ δ’ ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται ἀγνοεῖν … ὥστ’ εἴπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν. „რადგან გაკვირვებით დაიწყეს ადამიანებმა ფილოსოფოსობა, როგორც ახლა, ასევე თავდაპირველად. თავიდან ისინი მათ წინაშე არსებული უცნაურობებით გაოცდნენ, შემდეგ კი ნელ-ნელა წინ წავიდნენ და უფრო მნიშვნელოვან საკითხებზე დაიწყეს კითხვების დასმა ... ის, ვინც კითხვებს სვამს და გაკვირვებულია, ხვდება, რომ არ იცის ... ასე რომ, ისინი სწორედ რომ უმეცრებისგან თავის დასაღწევად ფილოსოფოსობდნენ...“.

ციტატა N100: Gr. Naz. *or.* 28, 21, 142, 1-10: Πᾶσα μὲν οὖν ἀλήθεια καὶ πᾶς λόγος δυστέκμαρτός τε καὶ δυσθεώρητος· καὶ οἷον ὀργάνῳ μικρῷ μεγάλα δημιουργοῦμεν, τῇ ἀνθρωπίνῃ σοφίᾳ τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν θηρεύοντες, καὶ τοῖς νοητοῖς προσβάλλοντες μετὰ τῶν αἰσθήσεων, ἢ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεων, ὑφ’ ὧν περιφερόμεθα καὶ πλανώμεθα, καὶ οὐκ ἔχομεν γυμνῷ τῷ νοί γυμνοῖς τοῖς πράγμασιν ἐντυγχάνοντες, μᾶλλόν τι προσιέναι τῇ ἀληθείᾳ, καὶ τὸν νοῦν τυποῦσθαι ταῖς καταλήψεσιν. Ὁ δὲ περὶ Θεοῦ λόγος, ὅσῳ τελεώτερος, τοσούτῳ δυσεφικτότερος, καὶ πλείους τὰς ἀντιλήψεις ἔχων καὶ τὰς λύσεις ἐργωδεστέρας. „ყოველი ჭეშმარიტება და ყოველი სიტყვა ძნელი გასაგები და ძნელად განსაჭვრეტია; თითქოს პატარა ინსტრუმენტით ვქმნით დიდ რამეებს, ადამიანური სიბრძნით ვნადირობთ მყოფთა შემეცნებაზე, გონითსაწვდომთ კი გრძნობებით მივეახლებით, ან გრძნობების გარეშე არ [შეგვიძლია ეს]. მათ მიერ ვართ გატაცებულნი და ვცდებით, არ ძალგვიძს შიშველი გონებით შიშველ საგნებს ჩავხვდეთ, რათა უფრო მეტად მივუახლოვდეთ ჭეშმარიტებას და გონება უშუალო წვდომებით აღვბეჭდოთ. ღმერთზე სიტყვა კი რაც უფრო სრულყოფილია, მით უფრო ძნელად გასაგებია და მეტ წინააღმდეგობასა და კიდევ უფრო მძიმე გადაწყვეტებს შეიცავს“.

ციტატა N101: Gr. Naz. *or.* 29, 8, 192, 19-25: οὐδὲ γὰρ ὅ τι ποτέ ἐστιν εἰπεῖν ἔχεις, καὶ εἰ λίαν τολμηρὸς εἶ, καὶ τὰ περιττὰ μεγαλόψυχος. Κατάβαλέ σου τὰς ῥεύσεις, καὶ τὰς διαιρέσεις, καὶ τὰς τομάς, καὶ τὸ ὡς περὶ σώματος διανοεῖσθαι τῆς ἀσωμάτου φύσεως· καὶ τάχα ἂν ἄξιόν τι

διανοηθείης περὶ Θεοῦ γεννήσεως. Πῶς γεγέννηται; Πάλιν γὰρ τὸ αὐτὸ φθέγξομαι δυσχεραίνων· Θεοῦ γέννησις σιωπῇ τιμᾶσθω. „რადგან ვერ იტყვი, თუ რა არის ის, თუნდაც ძალიან გაბედული და ზედმეტად დიდსულოვანი იყო. დაუტევე შენი მდინარებანი, განყოფანი და განკვეთანი, [შეწყვიტე] უსხეულო ბუნების შესახებ ისე განსჯა, თითქოს სხეულებრივზე [მსჯელობდე]. და მაშინ იქნებ ღირსეულად იქნეს გააზრებული ღვთის შობა. როგორ იშვა? კვლავ იმავეს ვიტყვი, ხელმოცარული: ღვთის შობას დუმილით უნდა მიეგოს პატივი“.

ციტატა N102: Dam. *Pr.* III, 140, 24–141, 9: οὕτω καὶ ἀνθρώποις τὰ οἰκεῖα παραδοῦναι ἐσπουδακότες, ἀνθρωπίνῃ διαλέκτῳ χρήσονται δικαίως. Αὕτη δὲ σύγκειται οὐ μόνον ἐκ τοιῶνδε ῥημάτων καὶ ὀνομάτων, ἀλλὰ καὶ ἐκ νοημάτων τούτοις ἀναλογούντων καὶ προσαρμοττόντων. Εἰ τοίνυν καὶ παραλλάττομεν τῆς ἀληθείας ἐκείνης διερευνώμενοι τὸν νοητὸν βυθόν, ὅσος καὶ οἷός ἐστι, καὶ παραφερόμεθα πρὸς τὰ κάτω καὶ μεριστά, συνεπισπώμενοι ἢ συγκατασπώμενοι τῇ ἀνάγκῃ τῆς μικροπρεποῦς ἡμῶν οὐδενείας ἀνασχέσθαι, ὅμως δεῖ τῆς παραφορᾶς καὶ τῆς παραλλάξεως· ἄλλως μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν … „ამგვარად, ადამიანებისთვის საკუთარი [შეტყობინებების] გადაცემის მცდელობისას სამართლიანად სარგებლობენ ადამიანური დიალექტით. ეს კი შედგება არა მხოლოდ ასეთი სიტყვებისა და სახელებისგან, არამედ ამათთან შესაბამისი და ამათ მორგებული აზრებისგანაც. მაშასადამე, თუ ჩვენ უმსგავსო ვიქმნებით იმ ჭეშმარიტებისგან, როდესაც ვიკვლევთ გონით უფსკრულს, რამდენადაც დიდი და როგორიცაა ის, ან გადავიხრებით ქვემორეთა და დანაწევრებულთაკენ, ჩვენი მწირი არარაობის აუცილებლობისადმი დათმობით თანადაზიდულნი, მაინც საჭიროა ეს გადახრა და გადახვევა; რადგან სხვაგვარად არ არის ...“

ციტატა N103: Simp. *in Ph.* 795, 11-17: Οἱ δὲ μετὰ Πρόκλον ἕως ἡμῶν σχεδόν τι πάντες οὐκ ἐν τούτῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασι τῷ Πρόκλῳ κατηκολούθησαν. Ἀσκληπιόδοτον ἐξαιρῶ λόγου τὸν ἄριστον τῶν Πρόκλου μαθητῶν καὶ Δαμάσκιον τὸν ἡμέτερον· ὧν ὁ μὲν δι᾽ ἄκραν εὐφυΐαν καινοτέροις ἔχαιρε δόγμασιν, ὁ δὲ Δαμάσκιος διὰ φιλοπονίαν καὶ τὴν πρὸς τὰ Ἰαμβλίχου συμπάθειαν πολλοῖς οὐκ ὤκνει τῶν Πρόκλου δογμάτων ἐφιστάνειαν. „ხოლო პროკლეს მერე ჩვენამდე [ჩვენს თაობამდე, sc.] თითქმის ყველანი პროკლეს მისდევდნენ არა მხოლოდ ამაში, არამედ ყველა სხვა დანარჩენში. ასკლეპიოდოტესზე, საუკეთესოზე პროკლეს მოწაფეთაგან, და ჩვენს დამასკიოსზე არ ვსაუბრობ: პირველს თავისი უდიდესი ნიჭის გამო ჰგვრიდა სიამოვნებას ახალ-ახალი სწავლებები, დამასკიოსი კი თავისი შრომისმოყვარეობისა და იამბლიქოსისადმი სიმპათიის გამო არ აყოვნებდა შეწინააღმდეგებოდა პროკლეს მრავალ სწავლებას“.

ციტატა N104: Dam. *Pr.* I, 123, 20-22: ... ἀλλὰ τοῦ προελθόντος, καὶ τοῦτό ἐστι κορυφὴ καὶ ῥίζα, σὺν αὐτῷ προελθοῦσα τὸν ἀπ᾽ ἐκείνου πεφυκότα τρόπον, ὥσπερ καὶ ἡ μία ῥίζα τῶν πάντων ἡ κοινή. „... არამედ გამოსულის, და ეს არის მწვერვალი და ფესვი, მასთან ერთად გამოსული იმ წესით, რომელიც მისგან წარმოიშვა, როგორც ერთი საერთო ფესვი ყველაფრისა“.

ციტატა N105: Dam. *Pr.* I, 1, 16–2, 4: Ἔτι δὲ ἡ ἀρχὴ συντέτακται τοῖς ἀπὸ τῆς ἀρχῆς· ἐκείνων γὰρ ἀρχὴ λέγεταί τε καὶ ἔστι· καὶ τὸ αἴτιον δὴ τοῖς αἰτιατοῖς, καὶ τὸ πρῶτον τοῖς μετὰ τὸ πρῶτον. Ὧν δὲ μία σύνταξις πολλῶν ὄντων, ταῦτα πάντα λέγομεν· ὥστε ἐν τοῖς πᾶσι καὶ ἡ ἀρχή. „ან კიდევ საწყისი თანეწყობა საწყისისგან მომდინარეებს; რადგან მათ საწყისად ითქმება და არის; და მიზეზიც [თანეწყობა] მიზეზოვნებს, პირველი კი – იმას, რაც პირველის შემდეგაა. რაც არის მრავალი მყოფის ერთი თანწყობა, იმას ყველაფერს ვუწოდებთ; ასე რომ, ყველაფერში [შედის] საწყისიც“.

ციტატა N106: Dam. *Pr.* I, 1, 9: Ὧν γὰρ μηδ' ὁτιοῦν ἄπεστι, ταῦτα πάντα ἁπλῶς. „რადგან რასაც არაფერი აკლია, ესაა მარტივად ყველაფერი“.

ციტატა N107: Dam. *Pr.* I, 2, 10-12: ἡ ἄρα μία τῶν πάντων σύνταξις, ἣν πάντα φαμέν, ἄναρχός ἐστι καὶ ἀναίτιος, ἵνα μὴ ἐπ' ἄπειρον ἀνίωμεν. „ამრიგად, ყველაფრის ერთი თანწყობა, რასაც ყველაფერს ვუწოდებთ, უსაწყისო და უმიზეზოა, უსასრულობაში რომ არ წავიდეთ“.

ციტატა N108: Dam. *Pr.* I, 2, 19-20: τὰ ἄρα πάντα οὔτε ἀρχὴ οὔτε ἀπ' ἀρχῆς. „ამრიგად, ყველაფერი არც საწყისია და არც საწყისისგანაა“.

ციტატა N109: Dam. *in Prm.* II, 22, 14/Ruelle: Καὶ αὖ τὸ ἓν οἷον τὸ νῦν, καὶ τὸ σημεῖον. „და ისევ, ერთი არის როგორც აწმყო [„აწ“] და წერტილი“.

ციტატა N110: Dam. *in Prm.* II, 80, 10-13: ἕν ἐστι μέντοι καὶ τὸ σημεῖον, ἓν καὶ τὸ νῦν, καὶ κατὰ πολλῶν ἄλλων τὸ ἕν. Τί ἄρα ἓν ἡ μονάς, εἴπερ καὶ ἕν; „ერთია წერტილი, ერთია აწმყო, და მრავალ სხვა რამეზეც ვამბობთ ერთს. რა არის ერთი – მონადა, თუკი [ისიც] ერთია?“

ციტატა N111: Dam. *in Prm.* II, 120, 17-18/Ruelle: οὐ μόνον ἄρα τὸ ὂν ἓν πολλά ἐστιν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ ἓν ὑπὸ τοῦ ὄντος διανενεμημένον πολλὰ ἀνάγκη εἶναι. „არა მხოლოდ მყოფი ერთი არის მრავალი, არამედ თავისთავადი ერთიც, მყოფის მიერ განაწილებული, აუცილებელია მრავალი იყოს“.

ციტატა N112: Dam. *Pr.* I, 3, 7-8: ὅσαπέρ ἐστι τὰ πολλὰ κατὰ δή τινα μερισμόν, τοσαῦτα καὶ τὸ ἓν πρὸ τοῦ μερισμοῦ, κατὰ τὸ πάντη ἀμερές. „რამდენიც არის მრავალი რაღაც დანაწევრების მიხედვით, იმდენივეა ერთი დანაწევრებამდე, ყოვლად უნაწილობის მიხედვით“.

ციტატა N113: Dam. *Pr.* III, 9, 21-22: Διὰ τί μὲν οὐκ ἀφ' ἑνὸς ἓν μόνον πρόεισι; διὰ τί δὲ τὰ πολλὰ οὐκ ἀπὸ πολλῶν; „რატომ არ გამოდის ერთისგან მხოლოდ ერთი? რატომ არ გამოდის მრავალი მრავლისგან?“

ციტატა N114: Dam. *Pr.* III, 10, 3: ὥστε πολλοὶ ἀπὸ πολλῶν. „ასე რომ, მრავალი მრავლისგანაა“.

ციტატა N115: Plot. V 3, 16, 12-13: οὐ γὰρ ἐκ πολλοῦ πολύ, ἀλλὰ τὸ πολὺ ἐξ οὐ πολλοῦ. „არა მრავლისგან მრავალი, არამედ მრავალი არამრავლისგან“.

ციტატა N116: Dam. *Pr.* I, 6, 4: ἀνάγκη ἄρα τὸ ἓν εἶναι τῶν πολλῶν αἴτιον. „აუცილებელია, რომ ერთი იყოს მრავლის მიზეზი“.

ციტატა N117: Dam. *Pr.* II, 2, 24–3, 1: κορυφὴ μὲν τῶν πολλῶν τὸ ἕν. „მრავლის მწვერვალი არის ერთი“.

ციტატა N118: Dam. *Pr.* III, 3, 24–4, 1: Καὶ γὰρ εἴ τις λέγοι ὅτι ἀπὸ τοῦ ἑνὸς τὰ πολλά ... „და თუ ვინმე იტყვის, რომ ერთისგანაა მრავალი ...“

ციტატა N119: Dam. *Pr.* III, 9, 20-21: Ἔτι δὲ ἀνωτέρω ζητήσειεν ἄν τις εἰκότως ὅπως ἀφ' ἑνὸς πολλὰ προέρχεται ... „კიდევ უფრო ზემოთ ვინმე სამართლიანად იკითხავდა, როგორ მოდის ერთისგან მრავალი ...“

ციტატა N120: Dam. *Pr.* III, 13, 17-20: Τρόπος δὲ ὁ αὐτὸς τῆς ἀπορίας ἐπὶ τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν πολλῶν εἰωθυίας καὶ πάλιν θρυλεῖσθαι, πῶς ἐξ ἑνὸς πολλὰ γεννᾶται; ὅμοιον γὰρ ὡς ἀπὸ θερμοῦ φάναι τὸ ψυχρὸν προϊέναι. „იგივე სახის აპორია ერთსა და მრავალთან დაკავშირებით, რომელიც ჩვეულებრივ კვლავ და კვლავ მეორდება, არის: როგორ იბადება მრავალი ერთისგან? რადგან ეს მსგავსია იმის თქმისა, რომ ცივი თბილისგან გამოდის“.

ციტატა N121: Dam. *Pr.* II, 158, 17-22: οὐκ ἄρα τὸ αἰτιατὸν δρᾷ τι εἰς τὸ αἴτιον, ἀλλὰ τὸ αἴτιον εἴς τε ἑαυτὸ καὶ τὸ αἰτιατόν· ἅμα γὰρ τῇ οὐσίᾳ καὶ τὴν σχέσιν συμπαράγει τῆς

ἀντιπαραθέσεως, καί, εἰ οἷόν τε φάναι, πρὸ τοῦ ποιῆσαι τὸ παραγόμενον καὶ τὸ αἰτιατὸν καὶ τὸ ὀρεκτικὸν καὶ τὸ γνωστικὸν ἑαυτὸ προποιεῖ γνωστόν τε καὶ ὀρεκτὸν καὶ αἴτιον καὶ παράγον. „მაშასადამე, შედეგი არ ზემოქმედებს მიზეზზე, არამედ მიზეზი [ზემოქმედებს] თავის თავსა და შედეგზე. ვინაიდან არსების [მიზეზის არსების, sc.] ერთბამად შემოაქვს შესაბამისობის მიმართება და, თუ შეიძლება ითქვას, სანამ იქმდეს წარმონაარსს, შედეგს, მეწადესა და შემმეცნებელს, მანამ თავის თავს წინარეიქმს შესამეცნებლად, საწადოდ, მიზეზად და წარმომაარსებლად“.

ციტატა N122: Dam. *Pr.* III, 14, 28: Τὸ δὲ ἄπορον ἦν πῶς ἀφ’ ἑνὸς τὰ πολλά. „მაგრამ აპორია იყო, როგორ არის ერთისგან მრავალი“.

ციტატა N123: Procl. *in Prm.* VI, 1098, 31-32: διότι γὰρ αὐτὸ τὸ ἓν πάντων ἐστίν, εἰ θέμις εἰπεῖν, περιληπτικώτατον. „რადგან თავისთავადი ერთი, თუ წესია ასე ითქვას, ყველაზე გარეშემცველია“.

ციტატა N124: Dam. *Pr.* III, 23, 20–24, 1: Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, οὐδὲν διαφέρει λέγειν πολλὰ ἀφ’ ἑνὸς τοῦ τοιοῦδε καὶ οὕτως ἔχοντος, καὶ πολλὰ αὖ, ἀπὸ πολλῶν τῶν κατὰ ἓν ὑφεστώτων … „ამ ვითარებაში არანაირი განსხვავება არ არის იმის თქმაში, მრავალი ასეთი და ასეთი ერთისგანაა თუ, აგრეთვე, მრავალი მრავლისგანაა, რომელიც ერთის თანახმად არსებობს ...“

ციტატა N125: Dam. *Pr.* III, 24, 11-13: … ὡς ἀπὸ πολλῶν τὰ πολλά, τῶν καθ’ ἓν ὑφεστώτων, τὰ μὴ καθ’ ἓν ὑφεστῶτα· ὠδὶ μὲν γὰρ ἕν, ὠδὶ δὲ πολλὰ τὸ αὐτὸ ἄν τις ἴδοι τε καὶ εἴποι. „... როგორც მრავალი, რომელიც ერთის თანახმად არ არსებობს, მრავლისგანაა, რომელიც ერთის თანახმად არსებობს; ასე რომ, ვინმე ერთი და იმავეს შეიძლება უყურებდეს და ამბობდეს, ერთი მხრივ, ერთს, მეორე მხრივ კი, მრავალს“.

ციტატა N126: Dam. *Pr.* II, 156, 19–157, 3: εἰ τὰ κατὰ σχέσιν ὑφεστῶτα ἀντισυνίστησιν ἄλληλα, πῶς οὐχὶ δράσει τι καὶ τὸ αἰτιατὸν εἰς τὸ αἴτιον, καὶ τὸ ὀρεκτικὸν εἰς τὸ ὀρεκτόν, καὶ δὴ καὶ τὸ γιγνῶσκον εἰς τὸ γιγνωσκόμενον· καὶ γὰρ εἰ ἐνεργείᾳ γίνεται ἅμα ἑκάτερον. καίτοι πῶς οἷόν τε τὸ αἰτιατὸν εἰς τὸ αἴτιον δρᾶν; „თუ მიმართების მიხედვით არსებულნი [მიმართებაში მყოფნი, ე.ი.] ერთმანეთს გულისხმობენ, როგორ არ მოახდენს შედეგი რაიმე ზემოქმედებას მიზეზზე, მეწადე – საწადოზე, შემმეცნებელი – შემეცნებულზე; რაკი თუ ისინი ერთბამად ნამდვილდებიან. თუმცა, როგორ შეიძლება შედეგმა იმოქმედოს მიზეზზე?“

ციტატა N127: Dam. *Pr.* I, 114, 23–115, 2: οὐ γὰρ τῷ εἶναι ποιεῖ, ὡς ἂν φαίη τις· μία γὰρ αὕτη ποίησις ἀντιδιωρισμένη πρὸς ἄλλας· οὐδὲ ὅτι ἐκεῖνό ἐστι, διὰ τοῦτο τὰ ἄλλα ἐστίν· οὕτω γὰρ οὐδενὸς ἔσται αἴτιον, εἰ μὴ παράγει αὐτά· „რადგან ის არ ქმნის ყოფნით, როგორც მავანი იტყოდა; რადგან ეს არის ერთი სახის შექმნა, სხვათადმი წინააღდგომით განსაზღვრული; არც იმიტომ, რომ ის არის, ამიტომ არიან სხვანი; ამგვარად, ის არაფრის მიზეზი არ იქნება, თუ არ წარმოაყენებს მათ“.

ციტატა N128: Procl. *Inst.* 18 tit.: Πᾶν τὸ τῷ εἶναι χορηγοῦν ἄλλοις αὐτὸ πρώτως ἐστὶ τοῦτο, οὗ μεταδίδωσι τοῖς χορηγουμένοις. „ყოველი რამ, რაც თავად ყოფნით გასცემს სხვათათვის, თავადაა დასაბამიერად ის, რასაც გადასცემს იმათ, რომელთადმიც გასცემს“.

ციტატა N129: Procl. *Inst.* 18, 20, 5-6: εἰ γὰρ αὐτῷ τῷ εἶναι δίδωσι καὶ ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας ποιεῖται τὴν μετάδοσιν … „თუ ის თავისთავად ყოფნით იძლევა და თავისი არსებიდან იქმს გაცემას ...“

ციტატა N130: Dam. *Pr.* III, 43, 10-14: ἢ τάχα μὲν τὰ τὸ εἶναι ποιοῦντα καὶ ἀπὸ τῆς ἑαυτῶν οὐσίας προβαλλόμενα τὰ οἰκεῖα γεννήματα, ταῦτά ἐστι τὰ προειληφότα τῶν γεννωμένων τὰς

συναιρέσεις, ὅσα δὲ ταῖς ἐκτὸς ἐνεργείαις ἔξω πλάττει τὰ εἴδη, ὡς ἐπὶ τῶν τεχνητῶν, ταῦτα οὐκέτι προείληφεν. „ან იქნებ ის, რაც ყოფნის კვალად ქმნის და საკუთარ ნაშობებს თავისი არსებისგან წარმოაგდებს, ეს შობილთ წინასწარ შეიცავს შეკუმშულად, ხოლო რაც გარეშე მოქმედებებით გარეთ ძერწავს სახეებს, როგორც ხელოვნური საგნების შემთხვევაში, ეს აღარ შეიცავს წინასწარ“.

ციტატა N131: Dam. *Pr.* III, 44, 14-17: ... τὴν ἀκίνητον αἰτίαν ἐν τῷ ἑαυτῆς ἀκινήτῳ συνῃρηκέναι, καὶ ταῦτα τὸν κοινὸν τρόπον τῆς καὶ ταῦτα ἀεὶ γεννώσης, οἷον ἀενάου φύσεως πάμφορος ἡ αἰτία καὶ οἱστικὴ πάντων ἁπλῶς τῶν ἐπ᾽ ἀπείρων γεννωμένων. „... უძრავი მიზეზი თავის უძრაობაშია კონცენტრირებული, ეს კი ზოგადი წესით, რომლის თანახმადაც მარად წარმოშობს ამათ, როგორც მარადმდინარე ბუნება, ყოვლად ნაყოფიერი მიზეზი და აბსოლუტურად დამტევი ყოველივესი, რომელიც უსასრულოდ იბადება“.

ციტატა N132: Procl. *Inst.* 30, 34, 12-13: Πᾶν τὸ ἀπό τινος παραγόμενον ἀμέσως μένει τε ἐν τῷ παράγοντι καὶ πρόεισιν ἀπ᾽ αὐτοῦ. „რაღაცისგან უშუალოდ წარმოარსებული ყოველი რამ ჰგიებს კიდეც წარმომაარსებელ მიზეზში და გამოდის კიდეც მისგან“.

ციტატა N133: Dam. *Pr.* II, 118, 11: ἢ οὐκ ἀνάγκη τὸ προϊὸν μένον προϊέναι ... „ან არაა აუცილებელი, რომ გამომავალი ჰგიებდეს გამოსვლისას ...“

ციტატა N134: Dam. *in Phlb.* 13, 5-10: πρὸς δὲ ἐκεῖνο ῥητέον ὅτι τῷ μὲν ὀρεκτικῷ τὸ ζητητικὸν ἀναλογεῖ· καὶ γὰρ ἡ ζήτησις οἷον γνωστικὴ ὄρεξίς ἐστιν ὁδὸς οὖσα ἐπὶ τὸ τέλος, ὥσπερ καὶ ἡ ὄρεξις ἐπί τι σπεύδει· τῇ δὲ γνώσει τεύξει γε οὔσῃ τοῦ ἀληθοῦς ἀναλογεῖ ἡ τεῦξις τοῦ ὀρεκτοῦ… „ამაზე უნდა ითქვას, რომ წადილისმიერს მაძიებლობითი შეესაბამება; რადგან ძიება თითქოს შემეცნებითი წადილია, რომელიც არის გზა მიზნისკენ, როგორც წადილი მიისწრაფვის რაღაცისკენ; ცოდნას კი, რომელიც ჭეშმარიტების მიღწევაა, საწადელის მიღწევა შეესაბამება ...“.

ციტატა N135: Dam. *Pr.* II, 118, 20-23: καὶ τοῦτό ἐστι τὸ μένειν ἐν ἐκείνῳ τὸ ῥίζαν ἔχειν ἐν αὐτῷ τὴν αἰτίαν ἀφ᾽ ἧς ἀποφύεται; καὶ γὰρ τὸ φυτὸν ἀπὸ γῆς ἀναβλαστάνει μόνον ἐν αὐτῇ κατὰ τὴν ῥίζαν· „და ესაა გება იმაში [წარმომაარსებელში] – მასში ქონა ფესვისა, მიზეზისა, რომლისგანაც ამოიზრდება? რაკი მცენარე მხოლოდ მიწიდან აღმოცენდება, ვინაიდან ფესვით მასშია“.

ციტატა N136: Dam. *Pr.* II, 119, 11-12: Οὐ τοίνυν οὐ δὴ ῥητέον μένειν τὸ προϊόν, ἀλλὰ τὸ αἴτιον τοῦ προϊόντος. „ამიტომ არ უნდა ითქვას, რომ გამომავალი ჰგიებს, არამედ გამომავლის მიზეზი“.

ციტატა N137: Dam. *Pr.* II, 119, 19-23: Ἀλλ᾽ εἰ οὕτω τις ὑποτιθοῖτο, πρῶτον διασπάσει τὸ παραγόμενον ἀπὸ τοῦ παράγοντος, εἰ μηδὲν αὐτοῖς ἐστι κοινὸν καθ᾽ ὑπόστασιν, μηδὲ συνεχῇ τὰ προϊόντα τοῖς προάγουσιν, ἀλλὰ γεννᾶται ταῦτα ἀπ᾽ ἐκείνων, ὡς ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, διακοπτόμενα. „მაგრამ თუ ვინმე ასე დაუშვებს, პირველ ყოვლისა, იგი გაყრის წარმონაარსს მწარმოებლისგან, თუ მათ ვერაფერი აქვთ საერთო არსებობით, და წარმონაარსნი ვერც უწყვეტად არიან დაკავშირებულნი მწარმოებლებთან, არამედ იბადებიან იმათგან, როგორც ადამიანი ადამიანისგან, გაჭრით“.

ციტატა N138: Dam. *Pr.* II, 119, 24-27: Δεύτερον δέ, εἰ ὁλοσχερεῖ λόγῳ καὶ οὐκ ἀληθεῖ τὸ προϊὸν ἀνάγκη μένειν, οὐδ᾽ ἂν ἀληθὲς εἴη τὸ ἀξίωμα, φαινόμενον δὲ μόνον, ὅτι φαινομένη καὶ ἡ ταυτότης, ἤγουν ἡ κοινωνία τῆς σχέσεως. „მეორეც, თუ ზოგადი და არაჭეშმარიტი მსჯელობით აუცილებელია, რომ გამომავალი ჰგიებდეს, მაშინ არც ეს აქსიომა იქნება ჭეშმარიტი, არამედ მხოლოდ მოჩვენებითი, რადგან მოჩვენებითია იგივეობა, ანუ კავშირის საერთოობა“.

ციტატა N139: Dam. *Pr.* II, 121, 5-10: Ἡ μερίζει μὲν ἡ ἡμετέρα ἔννοια καὶ τὰ ἀμέριστα· νοητέον δὲ ὅμως αὐτὰ ὡς ἔχειν ὀφείλει ἐκεῖνα καὶ οὐχ ὡς ἡμεῖς ἐννοοῦμεν, ἐπαναγκαστέον τε τὰς ἀνθρωπίνας νοήσεις καὶ προσεθιστέον ἀναπλοῦσθαι καὶ ἀνευρύνεσθαι ὡς δυνατὸν εἰς τὴν ἐκείνοις προσήκουσαν ἀλήθειαν. „ან ჩვენი გაგება დაუნაწევრებლებსაც კი ანაწევრებს; თუმცა, ისინი მაინც ისე უნდა გავიაზროთ, როგორც უნდა იყვნენ, და არა ისე, როგორც ჩვენ ვიგებთ, უნდა ვაიძულოთ ადამიანური აზრები და, შეძლებისდაგვარად, შევაჩვიოთ იმათთვის შესაფერის ჭეშმარიტებამდე გახსნასა და გაფართოებას“.

ციტატა N140: Dam. *Pr.* I, 127, 1-4: Διὸ καὶ μόνην αὐτοῦ γνῶσιν ποιούμεθα ταύτην, καθ' ἣν ἀτιμάζομεν τὰ ἡμέτερα πάντα οὕτω προσαρμόζειν· καὶ ὅσα περὶ τῶν μετ' αὐτὸ τιθέμεθα, καὶ ταῦτα ἀτιμάζομεν. „ამიტომ, მასზე ვიქმნით მხოლოდ ამ ცოდნას, რომლის კვალადაც პატივს ვცრით ყველაფერს ჩვენსას, რომ ასე მოვერგოთ [მას]; და ყველაფერს, რასაც ვუშვებთ მის შემდგომთა შესახებ, ამათაც უპატიოდ მივიჩნევთ [მასთან დაკავშირებით]“.

ციტატა N141: Dam. *Pr.* II, 122, 11-13: ἀλλ' εὖ εἰδέναι χρὴ ὅτι συμπέφυκεν μᾶλλον ἀλλήλοις ἐκεῖ τὰ ἕτερα κατ' εἶδος ἢ ἐνταῦθα τὰ αὐτά. „მაგრამ კარგად უნდა ვიცოდეთ, რომ იქ უფრო მეტად არიან შეზრდილნი ერთმანეთთან სახეობრივად განსხვავებულები, ვიდრე აქ იგივეობრივები“.

ციტატა N142: Dam. *Pr.* II, 124, 20-23: Εἰ δὲ ἀνάκτησίς ἐστι τῆς μονῆς ἡ ἐπιστροφή, μονὴ ἂν εἴη καὶ αὕτη, ἀλλὰ μετὰ τὴν πρόοδον, καὶ οὐκ ἄλλο τι σημαίνει τρίτον ἡ ἐπιστροφή, εἰ μηδὲν ἄλλο παρὰ τὸ μένειν ἐργάζεται. „თუ დაბრუნება გების კვლავ მოპოვებაა, მაშინ ისიც გება იქნება, ოღონდ გამოსვლის შემდეგ, და დაბრუნება რაღაც სხვა მესამესაც არ ნიშნავს, თუ არაფერს სხვას არ მოიმოქმედებს, გარდა გებისა“.

ციტატა N143: Procl. *in Prm.* VII, 1199, 16-18: πάντα γάρ ἐστιν ἅ ἐστι πόθῳ τοῦ ἑνὸς διὰ τὸ ἕν, καὶ κατὰ τὴν ὠδῖνα ταύτην ἕκαστον τῆς ἑνώσεως τῆς αὐτῷ προσηκούσης πληρούμενον ὁμοιοῦται πρὸς τὴν μίαν τῶν πάντων αἰτίαν. „რადგან ყოველივე ისაა, რაც ერთისადმი ლტოლვით და ერთის გამო, ხოლო ამ სამშობიარო ტკივილით თითოეული, აღვსილი მისთვის შესაფერისი ერთობით, ყოველივეს ერთ მიზეზს ემსგავსება“.

ციტატა N144: Dam. *Pr.* II, 132, 23–133, 1: τὸ δὲ ἐπιστρέφειν ἐστὶ τὸ τὴν ἑαυτοῦ περιγράφειν ὑπόστασιν ἐν τῷ προεληλυθέναι μετὰ τοῦ μένειν. „დაბრუნება არის საკუთარი ჰიპოსტასის შემოწერა გამოსვლის შემდეგ გებასთან ერთად“.

ციტატა N145: Dam. *Pr.* II, 129, 23-25: τὸ μὲν τριαδικὸν ἐν αὐτῷ τῆς ἐπιστροφῆς αἴτιον, τρίτη γὰρ καὶ ἡ ἐπιστροφή. „ტრიადული მასში არის დაბრუნების მიზეზი, რადგან დაბრუნება მესამეა“.

ციტატა N146: Dam. *Pr.* II, 16, 20–17, 2: Εἰ δὲ δεῖ τῶν συνηγορούντων λόγων ἀφέμενον, αὐτὸ καθ' αὐτὸ τὸ ἡμέτερον ἀποδεῖξαι, καθὸ καὶ τοὺς ἄλλους φιλοσόφους ἑστάναι, ὅτι μία μόνη ἡ πρὸ πάντων ἀρχὴ καὶ μετὰ τὴν μίαν αἱ δύο, πέρας καὶ ἄπειρον, ἢ ὅπως ἄν τις αὐτὰς ἐνδείκνυσθαι βούλοιτο καὶ διασημαίνειν, ἐντεῦθέν ποθεν ἀρκτέον τοῦ λόγου. „თუ საჭიროა, დავუტევოთ დამცველობითი სიტყვები და თავად ჩვენი [თეორია] წარმოვაჩინოთ, სხვა ფილოსოფოსთა გათვალისწინებით, [რომელთა მიხედვითაც] არის ყოველივეს წინარე მხოლოდ ერთი საწყისი და ერთის შემდეგ ორნი, საზღვარი და უსაზღვროება ან როგორც ვინმე მოისურვებს მათზე მითითებასა და მათ აღნიშვნას, [სწორედ] აქედან უნდა დაიწყოს მსჯელობა“.

ციტატა N147: Dam. *Pr.* II, 28, 7-10: Εἰ δὴ ταῦτά **τις** οὕτω διατείνοιτο, καὶ τὰς δύο ἀρχὰς ἀντικειμένας ποιῶν καὶ τὴν τοῦ ἑνὸς προτάττων ἀμφοῖν, ῥητέον πρὸς αὐτὸν πρῶτον μέν,

ὅπερ ὕστατον ἔφη τὸ τοῦ μέσου στίχου, τοῦ ὁλοφυοῦς αἴτιον τί ποτέ ἐστιν. „თუ მავანი ამას ასე დაამტკიცებდა, ორ საწყისს დაპირისპირებულებად აქცევდა და ერთის საწყისს ორივეს წინ დააყენებდა, მის მიმართ თავდაპირველად უნდა ითქვას, რაც ბოლოს განაცხადა შუა რიგის, ანუ მთლიანად წარმოშობილის, მიზეზზე, თუ რა შეიძლება იყოს იგი“.

ციტატა N148: Thphr. *Metaph.* XI a27-30: Πλάτων δὲ καὶ Πυθαγόρειοι μακρὰν τὴν ἀπόστασιν, ἐπιμιμεῖσθαι δ’ ἐθέλειν ἅπαντα· καίτοι καθάπερ ἀντίθεσιν τινα ποιοῦσιν τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνός, ἐν ᾗ καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἄτακτον καὶ πᾶσα ὡς εἰπεῖν ἀμορφία καθ’ ἑαυτήν, ὅλως οὐχ οἷόν τε ἄνευ ταύτης τὴν τοῦ ὅλου φύσιν, ἀλλ’ ἰσομοιρεῖν ἢ καὶ ὑπερέχειν τῆς ἑτέρας. „პლატონი და პითაგორელები კი დიდ დაშორებას [გულისხმობენ], მაგრამ [ამბობენ, რომ] ყოველივეს ნებავს მიბაძვა; თუმცა, როგორც ჩანს, ისინი ქმნიან რაღაც დაპირისპირებას ერთსა და განუსაზღვრელ ორობას შორის, რომელშიც არის უსაზღვროება, უწესრიგობა და, შეიძლება ითქვას, ყოველი უფორმობა თავისთავად, სრულიად შეუძლებელია ამის გარეშე მთელის ბუნება, არამედ [ამას] თანაბარი წილით აქვს ან აღემატება კიდეც მეორეს“.

ციტატა N149: Philol. *D-K* fr. 1: Περὶ φύσεως ὧν ἀρχὴ ἥδε· ἁ φύσις δ’ ἐν τῶι κόσμωι ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων. καὶ ὅλος <ὁ> κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῶι πάντα. „ბუნების შესახებ, რომლის დასაწყისიც ასეთია: ‚ბუნება სამყაროში ჰარმონიულად შეხმიანდა უსაზღვროთაგან და მსაზღვრელთაგან. და მთელი სამყარო და ყველაფერი მასში“.

ციტატა N150: Simp. *in Ph.* 181, 19-21: δῆλον ὅτι ἄλλο μέν ἐστι ἓν ἡ ἀρχὴ τῶν πάντων, ἄλλο δὲ ἓν τὸ τῇ δυάδι ἀντικείμενον, ὃ καὶ μονάδα καλοῦσιν. „ცხადია, რომ სხვა არის ერთი, ყველაფრის საწყისი, და სხვა არის ერთი, ორობას დაპირისპირებული, რომელსაც მონადასაც უწოდებენ“.

ციტატა N151: Syrian. *in Metaph.* 151, 17-20: ὅλως δὲ διαφορᾶς οὔσης παρ’ αὐτοῖς ἑνὸς καὶ μονάδος, περὶ ἧς καὶ τῶν πρεσβυτέρων Πυθαγορείων πολλοὶ διελέχθησαν, ὥσπερ Ἀρχύτας, ὅς φησιν ὅτι τὸ ἓν καὶ ἡ μονὰς συγγενῆ ἐόντα διαφέρει ἀλλάλων, καὶ τῶν νεωτέρων δὲ Μοδέρατος καὶ Νικόμαχος, διὰ τί μεταπηδῶμεν ἀπὸ τῆς μονάδος ἐπὶ τὸ ἕν, εἰ μὴ ἄρα δυσφωρατότερον τὸ ἐκείνων γένηται βούλημα. „ზოგადად კი, როცა მათთან განსხვავება არსებობს ერთსა და მონადას შორის, რაზეც ბევრმა უფროსმა პითაგორელმა იმსჯელა, როგორც არქიტასმა, რომელიც ამბობს, რომ ერთი და მონადა, ნათესავები, განირჩევიან ერთმანეთისგან, და უფრო ახალგაზრდებიდან მოდერატოსმა და ნიკომაქოსმა, რატომ ვხტებით მონადიდან ერთთან, თუ არა იმიტომ, რომ იმათი [პითაგორელების] განზრახვა უფრო ძნელად გასაგები გახდეს“. (როგორც ჩანს, სიმპლიკიოსი, დამასკიოსის მსგავსად, სკეპტიკურადაა განწყობილი პითაგორელთა პოზიციის მიმართ და საკითხის ზედმეტ გართულებად მიიჩნევს.)

ციტატა N152: Dam. *Pr.* II, 4, 8–5, 7: ἔτι δὲ τούτοις ἀφέμενοι τῶν προειλημμένων τούτων ὀνομάτων, λέγωμεν ὡς δεῖ μὲν εἶναι μετὰ τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχήν, ἡ δὲ τεθεῖσα διὰ καταφάσεως, ὁπωσδήποτε ἀνακαθαιρουμένης καὶ πάντα ἓν λεγούσης εἶναι αὐτήν. Δεῖ οὖν μετὰ ταύτην ἄλλην εἶναι ἀρχὴν, ἣ οὐκέτι πάντα ἓν οὖσαν, ἣ οὐκ ἐπίσης πάντα, ἀλλὰ τινα τρόπον ἴδιον. Καὶ ἔτι μετὰ ταύτην, ἄλλην ἰδιότροπον, καὶ ταύτην ὑποβᾶσαν· πάντα γὰρ ἑκάστη, ὅτι καὶ ἐξῆς ἔτι πάντα ἑκάστη ἀρχὴ νοητή, ἴσως δὲ καὶ μεχρὶ νοερῶν πάντα διάκοσμος ἕκαστος. Ἀλλ’ ὅμως ἐκεῖ πάντα ἀδιορίστως, καὶ ἤτοι κατὰ τὸ ἡνωμένον, ἢ κατὰ τὸ ἕν, ὥστε χρή τινα ἄλλην διαφορὰν ἐπινοεῖν ἐν ταῖς ἀρχαῖς ἐκείναις. Μετὰ ἄρα τὴν ἁπλῶς πάντα ἐντακτέον ἀρχὴν τὴν κατὰ πάντα ἕν, καὶ μὴ ἁπλῶς, ὥστε προσθετέον ἤδη τινὰ ἰδιότητα, καὶ δῆλον ὅτι τὴν πασῶν πρεσβυτάτην τε καὶ γενικωτάτην, εἶτα οὕτω τῇ τρίτῃ ἀρχῇ

τρίτην ἄλλην ἰδιότητα κοινότεραν καὶ φύσει δευτέραν. Αὕτη ἄρα πρὸς ἐκείνην ἕξει τινὰ ἀντίθεσιν, ὃ καὶ τοὺς παλαιοὺς οἶμαι συνιδόντας ὀνομάσαι αὐτὰς, τοὺς μὲν πέρας καὶ ἄπειρον, τοὺς δὲ μονάδα καὶ ἀόριστον δυάδα, τοὺς δὲ θεοὺς, πατέρα καὶ δύναμιν. Εἰ τοίνυν αὗται ὁποῖαί ποτέ εἰσι πρὸς τι ἰδιότροπον ἀποκλίνουσιν, ἡ πρὸς μηδὲν ἀποκλίνουσα, πάντα δὲ ἓν οὖσα, ἁπλῶς εἴη ἂν πρὸ τούτων μία κοινή, καὶ πρό γε ταύτης ἐστὶν ἡ ἀπόρρητος. „კიდევ ერთხელ, თუ თავს დავანებებთ ამ წინასწარ მიღებულ სახელებს, ვთქვათ, რომ ყველაფრის ერთი საწყისის შემდეგ უნდა არსებობდეს [მეორე საწყისი]. პირველი საწყისი დადგენილია რაღაცნაირად განწმენდილი წართქმით, რომელიც ამბობს, რომ ყველაფერი ერთია მასში. ამრიგად, ამის შემდეგ უნდა არსებობდეს სხვა საწყისი, რომელიც ან აღარ არის ყველაფერი ერთად, ან არ არის თანაბრად ყველაფერი, არამედ რაღაც საკუთარი წესით. და კიდევ ამის შემდეგ, სხვა თავისებური [საწყისი], რომელიც კიდევ უფრო დაბლა დგას. თითოეული მათგანი ყველაფერია, რადგან ყოველი მომდევნო ნოეტური საწყისიც ყველაფერია, და, შესაძლოა, ნოერულ [დონეებამდე] ყველა შემკობილობა ყველაფერია. მაგრამ იქ ყველაფერი განუსაზღვრელია, ან ერთიანის მიხედვით, ან ერთის მიხედვით, ამიტომ საჭიროა რაღაც სხვა განსხვავების მოფიქრება იმ საწყისებში. ამრიგად, მარტივად ყველაფრის შემდეგ უნდა განვათავსოთ საწყისი, რომელიც არის ყველაფრით ერთი და არა მარტივად [ყველაფერი], ასე რომ უკვე უნდა დავამატოთ რაღაც კერძო თავისებურება, და ცხადია, რომ ეს არის უძველესი და ყველაზე ზოგადი. შემდეგ, მესამე საწყისს უნდა ჰქონდეს მესამე თავისებურება, უფრო საერთო და ბუნებით მეორე. ამრიგად, ამას ექნება რაღაც დაპირისპირება იმასთან, რაც ვფიქრობ, რომ ძველებმაც დაინახეს და უწოდეს მათ: ზოგმა – საზღვარი და უსაზღვრობა, ზოგმა – მონადა და განუსაზღვრელი ორობა, ზოგმა კი – ღმერთები, მამა და ძალა. თუ ეს [საწყისები], როგორიც არ უნდა იყვნენ ისინი, იხრებიან რაღაც განთვისებულისკენ, ის, რაც არაფრისკენ არ იხრება, არამედ არის უბრალოდ ყველაფერი ერთად, იქნებოდა ერთი საერთო [საწყისი] ამათ წინ, და ამის წინ არის გამოუთქმელი [საწყისი].“

ციტატა N153: Iamb. *in Nic.* 73, 15-20: καὶ μὴν καὶ ὅτι τῶν περισσῶν εἰδοποιὸς ἐφάνη οὖσα ἡ μονὰς ἰδίως ... εὐλόγως ἂν ἡ ταυτότης ἀπὸ μονάδος καὶ διὰ μονάδα τοῖς ἀλόγοις συμβαίνειν λέγοιτο. „და მართლაც, რადგან აღმოჩნდა, რომ მონადა საკუთრივ არის კენტი რიცხვების სახედმქმნელი ... გონივრულად შეიძლება ითქვას, რომ იგივეობა მომდინარეობს მონადისგან და მონადის მეშვეობით ხვდება ირაციონალურებში“.

ციტატა N154: Iamb. *in Nic.* 78, 4-7: διὰ τοῦτο ἰδίως τῶν ἑτερομηκῶν εἰδοποιὸς ἡ δυὰς ἐφάνη οὖσα καὶ τῆς ἰδίας δυνάμεως αὐτοῖς κατὰ τὰς πλευρὰς μεταδιδοῦσα, τουτέστι τῆς ἀνισότητος. „ამიტომ აღმოჩნდა, რომ დიადა საკუთრივ არის მრავალკუთხედთა სახედმქმნელი და გადასცემს მათ საკუთარ ძალებს გვერდების მიხედვით, ანუ უთანასწორობას“.

ციტატა N155: Iamb. *in Nic.* 78, 18-24: ἀλλ’ ἐναντιώταται οὖσαι κατὰ τὸν ἴδιον λόγον ἑκατέρα διατίθησι τὰ μετίσχοντα αὐτῶν· ὡς γὰρ τὸ θερμὸν θερμαίνειν πέφυκε τὰ πλησιάζοντα καὶ τὸ ψυχρὸν ψύχειν καὶ τὸ ὑγρὸν ὑγραίνειν, οὕτως καὶ αἱ τῶν ὄντων ἀρχαὶ ἄμικτοι τῶν ἄλλων δυνάμεων οὖσαι πάντα τὰ μεταλαμβάνοντα αὐτῶν κατὰ τὰς οἰκείας δυνάμεις ῥυθμίζουσι. „მაგრამ ყველაზე საწინააღმდეგო რომ არიან საკუთარი ცნების მიხედვით, თითოეული განაწყობს იმათ, ვინც მათ ეზიარებაა. როგორც სითბოს ბუნებაში დევს გაათბოს ის, რაც მას უახლოვდება, სიცივესაში – გააცივოს, ხოლო სინოტივეში – ნოტიოდ ჰყოს, ასევე მყოფთა საწყისებიც, სხვა ძალებისგან შეურეველნი, რომლებიც ყველაფერს, რაც მათ ეზიარება, საკუთარი ძალების მიხედვით წვრთნიან“.

ციტატა N156: Bas. *ep.* 236 // *PG.* XXXII 884, 6, 12-25: χρὴ οὖν, τῷ κοινῷ τὸ ἰδιάζον προστιθέντας, οὕτω τὴν πίστιν ὁμολογεῖν· κοινὸν ἡ θεότης, ἴδιον ἡ πατρότης· συνάπτοντας δὲ λέγειν· Πιστεύω εἰς Θεὸν πατέρα· καὶ πάλιν ἐν τῇ τοῦ Υἱοῦ ὁμολογίᾳ τὸ παραπλήσιον ποιεῖν, τῷ κοινῷ συνάπτειν τὸ ἴδιον, καὶ λέγειν· πιστεύω εἰς Θεὸν Υἱόν· Ὁμοίως καὶ ἐπὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου κατὰ τὸ ἀκόλουθον τῆς ἐκφωνήσεως τὴν προφορὰν σχηματίζοντας λέγειν· Πιστεύω καὶ εἰς τὸ θεῖον Πνεῦμα τὸ ἅγιον· ὥστε δι' ὅλου καὶ τὴν ἑνότητα σώζεσθαι ἐν τῇ τῆς μιᾶς θεότητος ὁμολογίᾳ, καὶ τὸ τῶν προσώπων ἰδιάζον ὁμολογεῖσθαι ἐν τῷ ἀφορισμῷ τῶν περὶ ἕκαστον νοούμενων ἰδιωμάτων. „მაშ, საჭიროა, რომ საერთოს დავურთოთ განმაკერძოებელი და ამგვარად ვიყოთ რწმენის აღმსარებლები; საერთო არის ღვთაებრიობა, კერძო – მამობა. თანშებმისას კი ვამბობთ: ‚მწამს მამა ღმერთი‘; და კვლავ, ძის აღიარებისას მსგავსად ვიქცევით, საერთოს ვუერთებთ კერძოს და ვამბობთ: ‚მწამს ძე ღმერთი‘. მსგავსად სულიწმინდის შემთხვევაშიც, წარმოთქმის თანმიმდევრობის მიხედვით ვაყალიბებთ გამოთქმას და ვამბობთ: ‚მწამს ღვთაებრივი სულიწმინდა‘. ასე რომ, მთლიანობაში ერთიანობაც შენარჩუნდება ერთი ღვთაებრიობის აღმსარებლობაში და პირთა განკერძოებულობაც აღიარებული იქნება თითოეულის შესახებ გააზრებული თვისებების განსაზღვრით“.

ციტატა N157: Dam. *Pr.* II, 26, 15-18: δεῖ δὲ πρὸ τούτων εἶναι τὴν κοινὴν ἁπάντων ἀκρότητα μίαν ἁπλῶς οὖσαν τῶν πάντων κορυφήν, οὐχί που δέ πως ὑφεστώτων, ἀλλὰ μόνον ὡς ὑφεστώτων. „ამათ წინ კი უნდა იყოს ყველაფრის საერთო მწვერვალი, რომელიც მარტივად ერთია, ყველაფრის მწვერვალი, არა როგორც რაღაცნაირად არსებულთა, არამედ ოდენ როგორც არსებულთა“.

ციტატა N158: Iamb. *in Nic.* 73, 7-10: μονάδα ἔφαμεν αὐτὴν κεκλῆσθαι διὰ τὸ μονὴν καὶ στάσιν ἔχειν αὐτῆς τὸν λόγον. „ვამბობთ, რომ მას მონადა ეწოდება იმიტომ, რომ მისი ცნება გულისხმობს გებასა და დგომას“. შდრ. Anon. *Theol. arith.* 3, 1-2: λέγεται δὲ μονὰς παρὰ τὸ μένειν. „ითქმება, რომ მონადა გებისგანაა.“

ციტატა N159: Iamb. *in Nic.* 78, 24-25: πέφυκε ... ἡ μονὰς ὁρίζειν καὶ περαίνειν. „მონადის ბუნებაშია განსაზღვროს და შემოსაზღვროს“.

ციტატა N160: Anon. *Theol. arith.* 9, 24-25: τοῦ τε ταυτοῦ καὶ ἁπλῶς διαμονῆς αἰτία. „იგივეობისა და მარტივად მუდმივობის მიზეზი“.

ციტატა N161: Iamb. *in Nic.* 78, 24-28: πέφυκε δὲ ... ἡ δὲ δυὰς μερίζειν καὶ διχάζειν καὶ φθείρειν καὶ ὅλως ἀορισταίνειν. „დიადის ბუნებაშია გაყოს და გააორმაგოს, გაანადგუროს და სავსებით განუსაზღვრელი გახადოს“.

ციტატა N162: Anon. *Theol. arith.* 8, 31-32: ὅτι δυὰς λέγεται παρὰ τὸ διιέναι καὶ διαπορευέσθαι. „დიადა ეწოდება იმის გამო, რომ გადის და გაივლის“.

ციტატა N163: Anon. *Theol. arith.* 11, 21-27: δύναται δὲ καὶ ἀπείρου παρεκτικὴ λέγεσθαι ... ἐπ' ἄπειρον δὲ τοῦτο καὶ διαιρεῖται καὶ αὔξεται. καὶ ἡ τῆς ἀνισότητος φύσις ἐπ' ἄπειρον προϊέναι μέλλουσα ἀπ' αὐτῆς ἄρχεται, ἐναντιοζύγως τῇ μονάδι. „შეიძლება ითქვას, რომ ის უსაზღვრობის მომცემიცაა ... ეს უსასრულოდ იყოფა და იზრდება. და უთანასწორობის ბუნება, რომელიც უსასრულოდ უნდა წავიდეს წინ, მისგან იწყება, საწინააღმდეგოდ მონადისა.“

ციტატა N164: Dam. *Pr.* II, 26, 6-14: ... ἡ δὲ πρώτη τῶν δυεῖν πάντα μὲν καὶ αὕτη, ἀλλὰ κατὰ τὸ περαδοειδέστερον, ἡ δὲ δευτέρα πάντα μὲν ὁμοίως, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀπειρότερον ... ἡνωμένων τε καὶ διακεκριμένων τῶν πραγμάτων ὄντων ἁπάντων ἡ μὲν ἡγεῖται ὡς ἡνωμένων, ἡ δὲ ὡς διακεκριμένων ... τάχα δὲ ἄμεινον οὕτω πως λέγειν ὅτι ἡ μέν ἐστιν ὡς μενόντων, ἡ περατοειδής, <ἡ δὲ ὡς προϊόντων, ἡ ἀπειροειδής > ... „... პირველი ორისგან

ყველაფერია, მაგრამ უფრო საზღვრის სახით, მეორეც ასევე ყველაფერია, მაგრამ უფრო უსაზღვრობის მიხედვით ... ყველა საგანი ერთიანი და დიფერენცირებულია, ერთი [საწყისი] მათ ეწინამძღვრება როგორც ერთიანთ, [მეორე] კი როგორც დიფერენცირებულთ ... იქნებ უკეთესია ასე თქმა, რომ ერთი [საწყისი], საზღვრის სახის, [ყველაფრის] როგორც მგებთა [საწყისია], <მეორე კი, უსაზღვრობის სახის, – როგორც გამომავალთა> ...“

ციტატა N165: Iamb. *in Ti.* Fr. 53: Ὁ δὲ γε θεῖος Ἰάμβλιχος ἐξυμνεῖ τοὺς ἀριθμοὺς ... τὴν μὲν μονάδα ταυτότητος καὶ ἑνώσεως αἰτίαν ἀποκαλῶν, τὴν δὲ δυάδα προόδων καὶ διακρίσεως χορηγόν, τὴν δὲ τριάδα τῆς ἐπιστροφῆς τῶν προελθόντων ἀρχηγόν. „ღვთაებრივი იამბლიქოსი ადიდებს რიცხვებს ... მონადას უწოდებს იგივეობისა და გაერთიანების მიზეზს, დიადას – გამოსვლებისა და განყოფის მიმნიჭებელს, ტრიადას კი – გამომავალთა დაბრუნების მთავარს.“

ციტატა N166: Anon. *Theol. arith.* 15, 3-4: σύστημα δὲ μονάδος καὶ διάδος ἡ τριὰς πρώτη. „ტრიადა არის პირველი მონადისა და დიადის შედგომა [შეერთება]“.

ციტატა N167: Anon. *Theol. arith.* 14, 23-25: ὁ τρία πρῶτος περισσὸς καλεῖται ὑπ’ ἐνίων τέλειος, ὅτι πρῶτος τὰ πάντα σημαίνει, ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ τέλος. „სამი პირველი კენტი ციფრია, ზოგიერთი მას სრულყოფილს უწოდებს, რადგან პირველად იგი აღნიშნავს ყველაფერს – დასაწყისს, შუასა და დასასრულს“.

ციტატა N168: Dam. *Pr.* II, 5, 8–6, 15: ἀλλὰ μὴν τὸ αὐτὸ καὶ ὧδε κατασκευάσειεν ἄν τις ἀπὸ τῶν κάτωθεν, οἷον ἀπὸ τεκμηρίου· δύο γὰρ ἐν τοῖς οὖσιν ὁρῶντες ἀντιδιῃρημένας συστοιχίας ἀλλήλαις, τὴν μὲν κρείττων φασί, τὴν δὲ χείρω, τὴν μὲν ἑνοειδῆ, τὴν δὲ πληθοειδῆ, ἀπὸ τούτων ἀναπεμπόμεθα καὶ εἰς δύο ἀρχάς, εἴς τε ἓν καὶ πλῆθος, τὰ ἀντιδιωρισμένα φημί, εἴτε ἄλλας ἂς βούλεταί τις ὑποτίθεσθαι· ἑκατέρας δ’ οὖν εἶναι ἀρχὴν ἰδιότροπον, ἅτε ἰδιοτρόπου, ἀφ’ ἧς ἑκατέρᾳ τὸ κοινὸν ἔνεστιν, οἷον τῇ μὲν ἑνοειδεῖ τὸ τοῦ ἑνὸς ἰδίωμα, τῇ δὲ πληθοειδεῖ τὸ τοῦ πλήθους ἴχνος. Εἰ γὰρ καὶ ἀπὸ μιᾶς αἱ δύο σειραὶ διασχίζονται, ἀλλὰ πρὸ τῶν σειρῶν αἱ ἀρχαὶ διίστανται· εἰ δὲ ἔχουσί τι καὶ αἱ δύο σειραὶ κοινὸν πρὸς ἀλλήλας (οὐ γὰρ δὴ πάντη εἰσὶ διεσπασμέναι), κατὰ τοῦτό γε προῆλθον ἀπὸ τῆς μονοειδοῦς ἀρχῆς καὶ μιᾶς· καὶ ταῦτα λέγω κυρίως, οὐ κατὰ ἔνδειξιν, καὶ ἀπὸ τῶν ἐν τῷ νῷ, μᾶλλον δὲ καὶ ἐν τῇ ψυχῇ διωρισμένων ἐναγόμενος. Ἐπεὶ οὖν ἐνταῦθα οὕτω, δεῖ καὶ ἐν τῷ νοητῷ προϋποθέσθαι νοητῶς τὰς τούτων αἰτίας, ὅπως οἷόν τέ ἐστι κατὰ ἔνδειξιν. Οὐκοῦν ἀπὸ μὲν τῆς ἀδιαιρέτου καὶ μονοειδοῦς ἐπὶ μίαν τὴν πρὸ πάντων ἥξομεν, ᾗ πάντα ἓν ἐπιθέμεθα ἀπορίᾳ τοῦ οἰκείου ὀνόματος· ἀντὶ δὲ τῶν διῃρημένων δυεῖν ἐπὶ τὰς ὄντινά ποτε τρόπον ἀντικειμένας, ἀνάλογον ταῖς ὡς ἀληθῶς ἀντιδιῃρημέναις, ἃς ὅπως ἂν τις ἐθέλοι καλεῖν, οὐ διοισόμεθα πρὸς αὐτὸν περί γε τῶν ὀνομάτων, εἰ ἔχοι τινὰ καὶ ὁπωσοῦν ἔνδειξιν ἢ ἀναλογίαν πρὸς ἐκείνας τὰς ὑπεριδρυμένας τῶν ὅλων ἀρχάς. „მაგრამ იგივე შეიძლება დაამტკიცოს ვინმემ ქვემოდან, როგორც მოწმობიდან: რადგან მყოფებში ვხედავთ ორ ერთმანეთის საპირისპიროდ გამოყოფილ რიგს, ერთს უმჯობესს უწოდებენ, მეორეს – უარესს, ერთს – ერთსახოვანს, მეორეს – მრავალსახოვანს, აქედან ავდივართ ორ საწყისამდე – ერთამდე და სიმრავლემდე, ვგულისხმობ ერთმანეთის საპირისპიროდ განსაზღვრულთ, ან სხვებამდე [საწყისებამდე], რომელთა დაშვებასაც ვინმე მოისურვებს. ნებისმიერ შემთხვევაში, თითოეული განთვისებული საწყისია, როგორც განთვისებულისგან, თითოეულს აქედან აქვს საერთო, მაგალითად, ერთსახოვანს – ერთის თვისება, მრავალსახოვანს კი – სიმრავლის კვალი. თუმცა, ორივე რიგი ერთიდან [საწყისიდან] გაიყრება, მაგრამ რიგებამდე საწყისები განცალკევდებიან. თუ ორივე რიგს აქვს რაღაც საერთო ერთმანეთთან (რადგან ისინი ერთმანეთს მთლად მოწყვეტილები არ არიან), ამის

შესაბამისად ისინი წარმოიშვნენ ერთგვარი და ერთი საწყისისგან. და ამას ვამბობ საკუთრივ, არა მინიშნებით, და გონებაში, უფრო მეტიც, სულში განსაზღვრულთაგან გამომდინარე. რადგან აქ ასეა, საჭიროა გონითსაწვდომში წინასწარ დავუშვათ გონითსაწვდომად ამათი მიზეზები, რამდენადაც ეს შესაძლებელია მინიშნებით. ამრიგად, განუყოფელი და ერთგვარიდან მივალთ ერთ ყველაფრის წინარემდე, რომელსაც ‚ყოვლად ერთს' ვუწოდებთ, საკუთარი სახელის ნაკლებობის გამო. განყოფილი ორის ნაცვლად კი [მივალთ] რაღაცნაირად საპირისპიროებამდე, მსგავსად ჭეშმარიტად წინააღმდგომ-განყოფილთა, რომლებზეც როგორც უნდა ვინმეს დარქმევა, არ შევედავებით მას სახელების შესახებ მაინც, თუკი ექნება რაიმე და როგორიღაც მინიშნება ან ანალოგია ყველაფრის იმ ზედამყარებულ საწყისებთან მიმართებით."

ციტატა N169: Arist. *Metaph.* I 5, 986 a22-26: ἕτεροι δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν εἶναι τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγομένας, πέρας καὶ ἄπειρον, περιττὸν καὶ ἄρτιον, ἓν καὶ πλῆθος, δεξιὸν καὶ ἀριστερόν, ἄρρεν καὶ θῆλυ, ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον, εὐθὺ καὶ καμπύλον, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακόν, τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκος. „სხვები იმავე ამათგან ამბობენ, რომ არის ათი საწყისი, რომლებსაც თანრიგად ჩამოთვლიან: საზღვარი და უსაზღვრობა, ლუწი და კენტი, ერთი და მრავალი, მარჯვენა და მარცხენა, მამრობითი და მდედრობითი, უძრავი და მოძრავი, სწორი და მრუდი, სინათლე და სიბნელე, სიკეთე და ბოროტება, ოთხკუთხედი და მრავალკუთხედი".

ციტატა N170: Plot. III 5, 1, 20-23: καὶ γὰρ ἡ φύσις πρὸς τὸ καλὸν βλέπουσα ποιεῖ καὶ πρὸς τὸ ὡρισμένον βλέπει, ὅ ἐστιν ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ συστοιχίᾳ. τὸ δὲ ἀόριστον αἰσχρὸν καὶ τῆς ἑτέρας συστοιχίας. „რადგან ბუნებაც მშვენიერისკენ იყურება, როცა ქმნის, და განსაზღვრულისკენ, რომელიც სიკეთის თანრიგშია. განუსაზღვრელი კი სამარცხვინოა და სხვა თანრიგს ეკუთვნის."

ციტატა N171: Arist. *EN* 1096 b5-6: πιθανώτερον δ' ἐοίκασιν οἱ Πυθαγόρειοι λέγειν περὶ αὐτοῦ, τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἕν. „პითაგორელები უფრო დამაჯერებლად საუბრობენ ამაზე, როცა ერთს სიკეთის თანრიგში ათავსებენ".

ციტატა N172: Dam. *Pr.* II, 28, 1-6: Καὶ γὰρ ἡ μία ἀρχὴ πρὸ τῶν δυεῖν· αὕτη μὲν οὖν τὸ ἁπλῶς ἕν, ὅ μέσον ὁ Ἰάμβλιχος τίθεται τῶν δυεῖν ἀρχῶν καὶ τῆς παντάπασιν ἀπορρήτου ἐκείνης, αἱ δὲ δύο πέρας φέρε καὶ ἄπειρον, ἢ καὶ εἰ βούλεται τις, ἓν καὶ πολλά, ἀλλὰ τὸ ἀντικείμενον ἓν τοῖς πολλοῖς, οὐ τὸ πρὸ ἀμφοῖν καὶ ἀναντίθετον. „რადგან ერთი საწყისი წინ უსწრებს ორს; ეს არის მარტივად ერთი, რომელსაც იამბლიქოსი ათავსებს შუაში ორ საწყისსა და იმ სრულიად გამოუთქმელს შორის, ორი კი არის, ვთქვათ, საზღვარი და უსაზღვრობა, ან თუ ვინმეს სურს, ერთი და მრავალი, მაგრამ ეს არის მრავალთან დაპირისპირებული ერთი, და არა ის, რომელიც ორივეს წინ უსწრებს და დაუპირისპირებელია".

ციტატა N173: Dam. *Pr.* II, 12, 17-19: καὶ τοῦτο οὖν τῆς μιᾶς ἄρξει συστοιχίας τῆς ἑνοειδοῦς, καθάπερ τὸ πλῆθος τῆς ἀντικειμένης. „და ეს დაიწყებს ერთ ერთსახოვან თანრიგს, ისევე როგორც სიმრავლე – საპირისპიროს".

ციტატა N174: *SVF* II, 215, 1-2: ἀντιδιαίρεσις ἐστι γένους εἰς εἶδος τομὴ κατὰ τοὐναντίον, ὡς ἂν κατ' ἀπόφασιν, οἷον τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστιν ἀγαθὰ τὰ δὲ οὐκ ἀγαθά. „წინააღმდგომ-განყოფა არის გვარის სახეობებად გაკვეთა წინააღმდეგობის მიხედვით, როგორც უარყოფისას, მაგალითად, მყოფთაგან ერთი [ნაწილი] კეთილია, მეორე [ნაწილი] კი არაა კეთილი".

ციტატა N175: Iamb. *in Nic.* 22, 8-10: ἀρτιοπέρισσος δέ ἐστιν ὁ καὶ αὐτὸς μὲν εἰς δύο ἴσα κατὰ τὸ κοινὸν διαιρούμενος, οὐ μέντοι γε τὰ μέρη ἔτι διαιρετὰ ἔχων, ἀλλ' εὐθὺς ἑκάτερον

περισσόν. „შედგენილი რიცხვი არის ის, რომელიც თავად იყოფა ორ ტოლ ნაწილად საერთო წესის მიხედვით, მაგრამ მისი ნაწილები აღარ იყოფა [ორად], არამედ თითოეული მათგანი უმალ კენტია.“

ციტატა N176: Procl. *Theol. Plat.* III 10, 41, 22-25: Δεῖ γὰρ οἶμαι πανταχοῦ πρὸ τῶν μεμιγμένων εἶναι τὰ ἄμικτα καὶ πρὸ τῶν ἀτελῶν τὰ τέλεια καὶ πρὸ τῶν μορίων τὰ ὅλα καὶ πρὸ τῶν ἐν ἄλλοις τὰ ἐπ᾽ αὐτῶν· „ვფიქრობ, ყველგან შერეულთა წინ უნდა იყვნენ შეურევნელნი, არასრულყოფილთა წინ – სრულყოფილნი, ნაწილებისგან შედგენილთა წინ – მთელნი და სხვაში მყოფთა წინ – თავისთავადნი“.

ციტატა N177: Procl. *Theol. Plat.* III 8, 30, 25-31: ἀμιγεῖς αὗται τῶν ὅλων προϋπάρχουσιν. Οὐ γὰρ ἐκ τῶν κατατεταγμένων καὶ ἐν ἄλλοις ὄντων, ἀλλ᾽ ἀπὸ τῶν ἐξῃρημένων καὶ ἐν ἑαυτοῖς ἱδρυμένων ἄρχεται τῶν θείων ἡ πρόοδος. „ეს შეურეველნი ყველაფრის წინ არსებობენ. რადგან ღვთაებრივთა გამოსვლა იწყება არა დაბლა განლაგებულთაგან და სხვაში მყოფთაგან, არამედ განყენებულთაგან და თავის თავში დამყარებულთაგან“.

ციტატა N178: Procl. *Theol. Plat.* II 1, 13, 1-4: ᾗ γὰρ πολλὰ καὶ ἓν ἕτερα ἀλλήλων, καὶ ᾗ μηδέτερον ἐκ μηδετέρου πρὸς ἄλληλα ἀσυμπαθῆ. „რამდენადაც მრავალი და ერთი სხვანი არიან ერთმანეთისადმი, და რამდენადაც არც ერთი არაა მეორისგან, ისინი ერთმანეთისადმი თანაულმობნი არიან“.

ციტატა N179: Procl. *Theol. Plat.* II 1, 13, 6-8: Οὐδὲ γὰρ ἄλληλα ποθεῖν δυνατὸν οὕτω διαφέροντα ἀλλήλων ἢ ηὐτοματισμένην εἶναι τὴν σύνοδον αὐτοῖν. „რადგან შეუძლებელია, რომ ერთურთისადმი ასე განსხვავებულები ერთმანეთისადმი ოლტვოდნენ, ან რომ მათი შეერთება თავისთავად (ავტომატურად) მოხდეს“.

ციტატა N180: Procl. *in Prm.* VI, 1076, 29-31: πάσης γὰρ ἐξῄρηται τὸ ἓν ἀντιθέσεως, πάσης ὑπερήπλωται σχέσεως, πάσης δυάδος καθαρεύει. „რადგან ერთი ყოველგვარი დაპირისპირებისგან განყენებულია, ყოველგვარ კავშირს ზესიმარტივით აღემატება და ყოველი ორობისგან განწმენდილია“.

ციტატა N181: Procl. *in Ti.* I, 171, 21-30: μέχρι γὰρ καὶ τούτων ἡ τῶν δυεῖν ἀρχῶν προῆλθεν ὕφεσις. ἐπεὶ δὲ τὸ ἓν ἐπέκεινα τῆς πρωτίστης δυάδος, καὶ συνάγεται τὰ ἐναντία δοκοῦντα εἶναι καὶ πρὸς μίαν συντάττεται διακόσμησιν – ἔστι γὰρ ἐν τῷ παντὶ καὶ τὰ διττὰ γένη τῶν θεῶν καὶ τὰ ἀντιδιῃρημένα γένη τοῦ ὄντος καὶ τὰ ποικίλα γένη τῶν ψυχῶν καὶ τὰ ἐναντία γένη τῶν σωμάτων, κρατεῖται δὲ ὑπὸ τῶν θειοτέρων τὰ καταδεέστερα – καὶ εἷς ἀποτελεῖται κόσμος ἐξ ἐναντίων ἡρμοσμένος, ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὑφεστηκὼς κατὰ τὸν Φιλόλαον. „ამრიგად, აქამდე წინ გამოვიდა ორი საწყისის შთამოობა. რაკი ერთი უპირველესი ორობის მიღმურია, თავს იყრიან ისინი, რანიც საპირისპირონი ჩანან და ერთ შემკობილობაში თანეწყობიან – ყოვლობაში ხომ არის ღმერთების ორმაგი გვარები და მყოფთა წინააღმდგომ-განყოფილი გვარებიც, სულების მრავალფეროვანი გვარები და სხეულთა საწინააღმდეგო გვარები, ხოლო უფრო ნაკლულოვანნი – უფრო ღვთაებრივთა მიერ იპყრობიან – და განსრულდება ერთი სამყარო, თანხმიერად შეწყობილი საწინააღმდეგოთაგან, მსაზღვრელთაგან და უსაზღვროთაგან დაარსებული, ფილოლაოსის თანახმად“.

ციტატა N182: Dam. *Pr.* 17, 11-15: Αἱ δὲ λεγόμεναι δύο ἕν τε καὶ ἡ σχέσις, ἥ ἐστιν ἡ δύναμις· πρώτη γὰρ ἡ δύναμις σχέσεων ἁπασῶν· τρίτον δὲ ὁ νοῦς καὶ ὅπερ ὂν ἀνυμνοῦμεν. Ἀλλ᾽ αὕτη μὲν ἡ ἀπόδειξις Συριανῷ τε καὶ Πρόκλῳ γέγραπται εἰς τὸν Παρμενίδην. „ხოლო ის ორი, რომლებზეც ვსაუბრობთ, არის ერთი და მიმართება, რომელიც არის ძალა; რადგან ძალა არის პირველი ყველა მიმართებათაგან. მესამე კი არის გონება და ის, რასაც მყოფს

ვუწოდებთ. მაგრამ ეს მტკიცებულება სირიანოსისა და პროკლეს მიერ დაიწერა *პარმენიდეზე კომენტარში*“.

ციტატა N183: Procl. *Theol. Plat.* III 8, 31, 19: Ἀλλ’ εἰ αἴτιόν ἐστι τοῦτο τὸ ἓν καὶ ὑποστατικὸν τοῦ ὄντος, δύναμις ἂν ἐν αὐτῷ γεννητικὴ τοῦ ὄντος ὑπάρχοι. „მაგრამ თუ ეს ერთი არის მიზეზი და მყოფის წარმომაყენებელი, მასში იარსებებს მყოფის მშობელი ძალაც“.

ციტატა N184: Procl. *Theol. Plat.* III 10, 42, 23-26: Τὸ μὲν οὖν πέρας αὐτὸ καὶ τὸ ἄπειρον τὸ χωριστὸν τοῦ μικτοῦ προϋπάρχει κατ’ αἰτίαν, τὸ δὲ πέρας καὶ τὸ ἄπειρον τὸ μικτὸν ἀτελέστερον τοῦ μίγματός ἐστιν. „ამრიგად, ნარევისგან თავიანთ განცალკევებულობაში თავისთავად საზღვარი და უსაზღვრობა მიზეზობრივად [ნარევის] წინ არსებობენ, ხოლო [ის] საზღვარი და უსაზღვრობა, რომლებიც ნარევის შემადგენლობაში შედიან, შენარევზე ნაკლებ სრულყოფილნი არიან“.

ციტატა N185: Procl. *Theol. Plat.* III 9, 36, 27-28: δύο δὲ μετὰ τοῦτον ἀρχαί, τὸ πέρας καὶ ἄπειρον, τέταρτον δὲ τὸ μικτόν. „ამის შემდეგ არის ორი საწყისი, საზღვარი და უსაზღვრობა, ხოლო მეოთხე არის ნარევი.“

ციტატა N186: Procl. *Theol. Plat.* III 8, 32, 28–33, 2: καὶ ὡς συλλήβδην εἰπεῖν ἁπάσης τῆς ἐν τοῖς θείοις γένεσιν ἀντιθέσεως τὸ μὲν κρεῖττον ἐπὶ τὸ πέρας, τὸ δὲ καταδεέστερον ἐπὶ τὴν ἀπειρίαν ἀνοίσομεν. „და მოკლედ რომ ვთქვათ, ღვთაებრივ გვარებში არსებულ ყველა ანტითეზაში უმჯობესს მივაკუთვნებთ საზღვარს, ხოლო უფრო უდარესს – უსაზღვრობას“.

ციტატა N187: Procl. *Theol. Plat.* III 8, 34, 11-20: Εἰκότως ἄρα καὶ ὁ Σωκράτης ἔλεγεν ἐκ πέρατος εἶναι καὶ ἀπείρου τὰ ὄντα πάντα καὶ τὰς δύο ταύτας νοητὰς ἀρχὰς ἀπὸ τοῦ θεοῦ πρώτως ὑφεστάναι. Τὸ γὰρ καὶ συνάγον ἀμφοτέρας καὶ τελειοῦν καὶ διὰ πάντων ἐκφαῖνον τῶν ὄντων τὸ πρὸ τῆς δυάδος ἐστὶν ἕν· καὶ ἡ μὲν ἕνωσις τοῖς πᾶσιν ἐκ τοῦ πρώτου, ἡ δὲ διαίρεσις τῶν δύο στοιχείων ἐκ τῶν πρωτουργῶν τούτων αἰτίων ἀπογεννᾶται καὶ διὰ τούτων ἐπὶ τὴν ἄρρητον καὶ ἄγνωστον ἀρχὴν ἀνατείνεται. „ამიტომ სამართლიანად ამბობდა სოკრატე, რომ ყველა მყოფი შედგება საზღვრისა და უსაზღვრობისგან და რომ ეს ორი გონითსაწვდომი საწყისი პირველად ღმერთისგან წარმოყენდა. რადგან ის, რაც ორივეს თავს უყრის, სრულყოფს და ყველა მყოფში ავლენს, არის ერთი, რომელიც წინ უსწრებს ორობას. და ყველაფრის ერთობა პირველისგან მომდინარეობს, ხოლო ორი ელემენტის განყოფა ამ პირველადმოქმედი მიზეზებისგან იბადება და მათი მეშვეობით მიემართება გამოუთქმელი და შეუცნობელი საწყისისკენ“.

ციტატა N188: Procl. *Theol. Plat.* III 10, 42, 13-16: Μηδεὶς οὖν ἔτι θαυμαζέτω πῶς ὁ μὲν Σωκράτης τὸ μικτὸν ἐν τῷ Φιλήβῳ τοῦ τε πέρατος καὶ τῆς ἀπειρίας προτίθησιν, ἡμεῖς δὲ ἔμπαλιν τοῦ μικτοῦ τὸ πέρας καὶ ἄπειρον ἐξῃρημένον ἀποφαίνομεν. „ამიტომ ნურავინ გაიკვირვებს, როგორ აყენებს სოკრატე *ფილებოსში* ნარევს საზღვრისა და უსაზღვრობის წინ, ჩვენ კი, პირიქით, განვაცხადებთ, რომ საზღვარი და უსაზღვრობა განყენებულია ნარევისგან“.

ციტატა N189: Dam. *Pr.* II, 8, 5-9: τί οὖν αὐτοῖς αἴτιον τοῦ τοιούτου κοινοῦ; δεῖ γὰρ ἀμφοῖν καὶ τοῦτο προτάττειν, εἴπερ ὁμοταγεῖς, καὶ μὴ ἡ ἑτέρα ἀπὸ τῆς ἑτέρας πρόεισι, ἡ δευτέρα ἀπὸ τῆς πρώτης μετὰ τῶν οὕτως ἐξ ἀνάγκης αὐτῇ συνυφισταμένων ἰδιωμάτων. „ამრიგად, რა არის მათი ასეთი საერთოობის მიზეზი? რადგან საჭიროა ორივეს წინ დავაყენოთ ეს, თუ ისინი თანდაწესებულნი არიან და ერთი მეორისგან არ გამომდინარეობს, მეორე – პირველისგან იმ თვისებებთან ერთად, რომლებიც აუცილებლად თანაარსებობენ მასთან?“

ციტატა N190: Dam. *Pr.* II, 7, 13-15: ... καὶ τὸ χαλεπώτερον, ὅτι διωρισμένας. τί οὖν διοίσει τὸ ἀκρὸν τοῦ νοητοῦ τῶν ἐν τῷ νῷ διακεκριμένων γενῶν; „... და უფრო მძიმე, რომ ისინი გამიჯნულია. რა მიჯნავს მაშინ ნოეტურის უკიდურეს [წერტილს] გონებაში დიფერენცირებულ გვართაგან?“

ციტატა N191: Dam. *Pr.* II, 7, 15-18: ἢ οὐ τὸ πέρας, ἀλλὰ τὸ κοινὸν τοῦ μονογενοῦς ὅλου στίχου, οὐδὲ τὸ ἄπειρον, ἀλλὰ καὶ ὁμοτρόπου τοῦδε γένους τὸ κοινὸν ἀνακτέον εἰς ἑκατέραν τῶν ἀρχῶν. „ან არა საზღვარი, არამედ ერთგვაროვანი მთლიანი რიგის საერთო, და არც უსაზღვრობა, არამედ ამ მსგავსი გვარის საერთოც უნდა დავუკავშიროთ თითოეულს საწყისთაგან“.

ციტატა N192: Dam. *Pr.* II, 10, 14-17: ἢ πρῶτον μὲν οὐκ ἀντίκεινται ὡς ὁμοταγεῖς, οἷον πέρας καὶ ἄπειρον· ἡ γὰρ τοιαύτη ἀντίθεσις τῶν ἀντιδιῃρημένων ἐστίν· ἀλλ’ εἴπερ ἄρα ὡς αἴτιον καὶ αἰτιατόν. „ან, პირველ ყოვლისა, ისინი [ერთმანეთს] თანდაწესებულებივით არ უპირისპირდებიან, მაგალითად, როგორც საზღვარი და უსაზღვრობა; ასეთი დაპირისპირება დამახასიათებელია წინააღმდგომ-განყოფილთათვის; მაგრამ თუკი მაინც [უპირისპირდებიან], მაშინ როგორც მიზეზი და შედეგი.“

ციტატა N193: Dam. *Pr.* II, 15, 1-6: εἰ δὲ τις κατὰ πρόοδον ἀπαιτοῖ τὰς ἀντιθέτους δύο ἀρχὰς ἀπὸ τῆς μονοειδοῦς προϊέναι ἐπικλινῶς ἐπὶ ἑκάτερα, ἢ τὰς κάτω διασχίσεις τῶν ὄντων ἀπὸ μιᾶς ἔτι συμφοῦς μονάδος ἐπ’ ἐκείνας ἀναπέμπειν, εἰ μὲν ὡς δύο μετὰ τὴν μίαν καὶ ἀπὸ τῆς μιᾶς, ἀντιδιαιρῶν οὕτω λέγει, οὐκ ἀποδεχόμεθα τὴν ἀντίθεσιν. „თუ ვინმე მოითხოვს, რომ ორი საპირისპირო საწყისი გამოდიოდეს ერთგვაროვანიდან [იგულისხმება უზენაესი ერთი] თითოეულისკენ გადახრით, ან ქვემოთ არსებულთა დაყოფები ერთი ჯერ კიდევ შერწყმული მონადიდან იმათთან [ორ საწყისთან] აღვგზავნოთ, თუ ის ამბობს, რომ ორი მოდის ერთის შემდეგ და ერთისგან, და ეს წინააღმდგომ-განყოფით, ჩვენ არ მივიღებთ ამ დაპირისპირებას“.

ციტატა N194: Dam. *Pr.* II, 16, 2-7: νῦν δὲ ἁπλῶς πρὸς τὰ τελευταῖα τῶν ὑπὸ Ἰαμβλίχου ἐπιχειρηθέντων, ἐκεῖνο λέγομεν ὅτι καὶ ἡμεῖς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς τῶν πάντων ἀρχόμεθα καὶ μετὰ τὴν μίαν τὰς δύο τάττομεν κατὰ ἀναλογίαν, τῆς διττῆς συστοιχίας ἀπὸ μιᾶς συμφύσεως σχιζομένης, ἀλλ’ οὐκ ἀντιδιαιρουμένας. „ახლა კი უბრალოდ იამბლიქოსის მიერ წამოჭრილი საკითხების ბოლო ნაწილთან დაკავშირებით ვამბობთ, რომ ჩვენც ყველაფერს ერთი საწყისისგან ვიწყებთ და ერთის შემდეგ ორს ვათავსებთ ანალოგიით, რამდენადაც ორი თანრიგი ერთი შერწყმიდან იხლიჩება, მაგრამ არა წინააღმდგომ-განყოფით.“

ციტატა N195: Dam. *Pr.* II, 23, 22-26: εἰ δὲ ἡ ἀντίθεσις τοῦ ἑνὸς πρὸς τὰ πολλὰ τὸ ἓν πάλιν ἀπαιτεῖ πρὸ τοῦ ἑνός, οὐκ ἂν ἡμεῖς γε τὴν ἀντίθεσιν ταύτην ἐκεῖ δεξαίμεθα, ἀλλὰ κάτω που ἐν τοῖς διωρισμένοις, ἀφ’ ὧν καὶ εἰς ἐκείνας ἀνάγομεν τὰς ἀρχὰς τὴν δοκοῦσαν ἀντίθεσιν. „თუ ერთის დაპირისპირება მრავალთან კვლავ მოითხოვს ერთს ერთის წინ, ჩვენ ვერ მივიღებთ ამ დაპირისპირებას იქ, არამედ სადღაც ქვემოთ გამიჯნულებში, რომელთაგანაც იმ საწყისებამდე აღვიყვანთ მოჩვენებით დაპირისპირებას“.

ციტატა N196: Dam. *Pr.* II, 15, 12-14: οὐχ οὕτω μέντοι ταύτην ἐκείνῃ ἀντικειμένην ὡς τῷ ἑνὶ τὸ πλῆθος ἐν τοῖς διωρισμένοις, ἀλλὰ μᾶλλον ὡς δυὰς πρὸς μονάδα, καὶ δύναμις πρὸς ὕπαρξιν. „არა ისე, რომ ეს იმას უპირისპირდება, როგორც ერთი – სიმრავლეს განსაზღვრულებში, არამედ უფრო როგორც დიადა – მონადას, ძალა კი – არსებობას“.

ციტატა N197: Dam. *Pr.* II, 16, 16-18: μηδεὶς οὖν λεγέτω τὴν μὲν ἄρχειν τοῦ ἑτέρου στίχου, τὴν δὲ τοῦ ἑτέρου, ἀλλ’ ἑκατέραν ἀμφοῖν καὶ τοῦ πρὸ ἀμφοῖν ἡνωμένου πως ἐξ ἀμφοῖν. „ნუ

იტყვის ვინმე, რომ ერთი ერთ რიგს მართავს, მეორე კი – მეორეს, არამედ თითოეული ორივეს და ორივეს წინარეს, რაღაცნაირად ორივეთაგან გაერთიანებულს“.

ციტატა N198: Dam. *Pr.* II, 38, 18-19: ἀπὸ τῶν δύο συστοιχιῶν ἀνακαθαιρομένων κάτωθεν. „ორი თანრიგიდან, რომლებიც ქვემოდან ცხადიყოფა“.

ციტატა N199: Dam. *Pr.* II, 8, 25–9, 2: οὐ μέντοι τῷ διορισμῷ τῶν ἐννοιῶν ἐπαναπαυομένοις, οὐδὲ ἀρκουμένοις. „არა იმდენად ცნებების გამიჯვნაზე დაყრდნობით, არც ამით დაკმაყოფილებით“.

ციტატა N200: Dam. *Pr.* II, 35, 20: οὔτε διωρισμέναι εἰσὶν ἀπ’ ἀλλήλων. „არც ერთმანეთისგან გამიჯნულნი არიან“.

ციტატა N201: Dam. *Pr.* II, 37, 3: οὐδὲ ὅλως διορισμός. „არც საერთოდ გამიჯვნა“.

ციტატა N202: Dam. *Pr.* II, 27, 5-10: πρὸς δὴ ταῦτα καὶ τοιαῦτα πάντα ἐκεῖνο φάναι πρόχειρον ὅτι ἀπὸ τῶν διωρισμένων αἵδε πᾶσαι ἀναπέμπονται αἱ ἔννοιαι ἐπὶ τὰς πρὸ πάντων ἀδιορίστους ἀρχάς· ... ἀλλὰ διακαθαίροντες ὅμως ἀπὸ τοῦ διωρισμένου ἐπὶ τὸ ἀδιόριστον τὰς ἡμετέρας ἐννοίας ὡς οἷον τε φέρομεν. „ამ და ასეთ ყველა საკითხზე ადვილია იმის თქმა, რომ განსაზღვრულთაგან ყველა ეს ცნება აღიგზავნება ყველაფრის წინარე განუსაზღვრელ საწყისებამდე; ... მაგრამ მაინც, რამდენადაც შესაძლებელია, განსაზღვრულისგან განუსაზღვრელისადმი იწმინდება და მიემართება ჩვენი გაგებები“.

ციტატა N203: *Pr.* II, 37, 21–38, 5: ἕκαστον γὰρ αὐτῶν μερικόν τέ ἐστι καὶ διωρισμένον, καὶ οὐκ ἀρκούμεθα τούτοις, ... ἐκ πάντων δὲ ἀναγκάζομεν τὴν ἡμετέραν ὑπόνοιαν εἰς τὸ ἀδιόριστον ἀναφεύγειν καὶ μεγαλοφυέστερον. „თითოეული მათგანი კერძოა და განსაზღვრული, და ამით არ ვკმაყოფილდებით, ... ყველაფრიდან კი ვაიძულებთ ჩვენს ვარაუდს განუსაზღვრელისა და უფრო დიადისკენ აღიქცეს“.

ციტატა N204: Dam. *Pr.* II, 7, 1-5: εἰ μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν διωρισμένων ἀναγοίμεθα νοήματων καὶ ὀνόματων, προϋποτιθέμενοι καὶ ἐκεῖ τὰ τοιαῦτα, καλλῶς μὲν ἂν τοῦτο προσηναγκάζομεν εἶναι τὸ ἓν πρὸ τοῦ πέρατος καὶ τῆς ἀπειρίας (ἓν γάρ τι ἑκάτερον, καὶ ἐν τοῖς γε διωρισμένοις οὕτως ἔχειν ἀναγκαῖον). „თუ განსაზღვრული აზრებიდან და სახელებიდან ამოვალთ, იქაც ასეთებს წინასწარ ვივარაუდებთ, მშვენივრად მოვახვევთ თავს იმას, რომ ერთი იყოს საზღვრისა და უსასრულობის წინ (რადგან თითოეული მათგანი ერთია, გამიჯნულებში კი აუცილებელია ასე იყოს)“.

ციტატა N205: Dam. *Pr.* II, 9, 13-16: οἱ τοῖς διωρισμένοις νοήμασί τε καὶ πράγμασιν ἀποχρώμενοι πρὸς ἔνδειξιν τῶν παντελῶν καὶ ἀδιορίστων ἀρχῶν οὐκ ἂν ἀπαιτοῖντο δικαίως τὰ τούτοις συνόντα ἀνάγειν ἐπ’ ἐκείνας. „ვინც გამიჯნულ აზრებსა და საგნებს იყენებს ყოვლადსრულ და გაუმიჯნავ საწყისებზე მინიშნებისთვის, ამათთან თანაარსებულის იქამდე აყვანას სამართლიანად არ უნდა ითხოვდნენ“.

ციტატა N206: Dam. *Pr.* II, 12, 4-7: ὁ ταῦτα λέγων ἔτι κατεχόμενος ἐν τοῖς διωρισμένοις, τὰ μᾶλλον καὶ ἧττον ἐν ἐκείνοις ὑποτιθέμενος καὶ ἰδιότησιν αὐταῖς διαφερούσαις ἀφοριζόμενος. „ვინც ამას ამბობს, ჯერ კიდევ გამიჯნულებშია ჩაჭერილი, მეტ-ნაკლებობას იმათში ვარაუდობს და მათ განსხვავებულ თვისებებს განსაზღვრავს“.

ციტატა N207: Dam. *Pr.* II, 13, 9-12: οὗτος ἐν τῷ διορισμῷ κατέχεται τῶν ἐννοιῶν, μονὴν καὶ πρόοδον ἐν ἐκείνοις ἀντιδιαιρῶν, ἀλλ’ οὐχὶ τὰ ταῦτα ἀναπλῶν τὸν παντελῆ τῆς ἐνδείξεως τρόπον. „ის ცნებების გამიჯვნითაა შეპყრობილი, გებასა და გამოსვლას იმათში წინააღმდგომ-განყოფს, მაგრამ ამგვართა გამარტივებით მინიშნების ყოვლადსრულ გზას არ ადგას.“

ციტატა N208: Dam. *Pr.* II, 13, 1-6: ἀλλὰ μὴν καὶ ὁ τῆς διαφορᾶς τοῦ ἑνὸς πρὸς τὴν μονάδα συλλογιζόμενος ἀναμιμνησκέσθω τῶν εἰρημένων, ὅτι οὔτε μονάς, οὔτε ἓν ἐν ἐκείνοις κατὰ ἀλήθειαν, ὥστε οὐδὲ ἡ τούτων διαφορὰ πρὸς ἄλληλα θετέα ἡμῖν ἐν ἐκείνοις, ἀλλ' ἔστιν καὶ ἑκάτερον ἀνάγειν πρὸς τὴν αὐτὴν ὑπόθεσίν τε καὶ ἔνδειξιν. „მაგრამ მან, ვინც მსჯელობს ერთისა და მონადის განსხვავებაზე, უნდა გაიხსენოს ნათქვამი, რომ არც მონადა და არც ერთი არ არსებობს იმათში [ზენა სამყაროში] ჭეშმარიტად, ასე რომ არც მათი ურთიერთგანსხვავება უნდა დავუშვათ იმათში, არამედ ორივე უნდა ავიყვანოთ ერთსა და იმავე დაშვებასა და მინიშნებაზე."

ციტატა N209: Dam. *Pr.* II, 10, 3-8: ὡς οὖν μονὰς καὶ πέρας καὶ πατὴρ καὶ ὕπαρξις καὶ αἰθήρ, εἰ βούλει, ἐν τούτοις μὲν τοῖς διωρισμένοις ἄλλο καὶ ἄλλο καθάπερ καὶ τὰ ὀνόματα ἔχει, ἐκεῖ δὲ μιᾶς φύσεως πάντα ἐστὶ παραδείγματα ἢ σύμβολα, οὕτω καὶ τὸ ἕν, εἰ καὶ ἄλλο παρ' ἕκαστον τούτων, ἀλλ' ἐκεῖ τῆς αὐτῆς ἔνδειγμα καὶ τούτο φύσεως. „როგორც მონადა და საზღვარი, მამა, არსებობა და ეთერი, თუ გნებავთ, ამ განსაზღვრულებში სხვადასხვაა, რამდენადაც [სხვადასხვა] სახელებიც აქვთ, ხოლო იქ ყველაფერი ერთი ბუნების ნიმუშები ან სიმბოლოებია, [მათ შორის] ასევე ერთიც, თუმცა განსხვავებულია თითოეული მათგანისგან, მაგრამ იქ იმავე ბუნების მაჩვენებელია ესეც."

ციტატა N210: Dam. *Pr.* II, 14, 20-21: ὥσπερ δὲ ἓν καὶ πέρας καὶ ὕπαρξις λέγεται καὶ αἰθήρ, οὕτω καὶ μένον ῥηθείη ἂν κατὰ ἀναλογίαν. „როგორც ერთი და საზღვარი, არსებობა და ეთერი ითქმის, ასევე მგებიც შეიძლება ითქვას ანალოგიურად".

ციტატა N211: Plot. V 9, 8, 18-22: καὶ αἱ οὕτω νοήσεις τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφὴ τοῦ ὄντος καὶ ἡ ἐνέργεια, ἐπινοεῖταί γε μὴν μεριζομένων ὑφ' ἡμῶν θατέρα πρὸ τῶν ἑτέρων· ἕτερος γὰρ ὁ μερίζων νοῦς, ὁ δὲ ἀμέριστος καὶ μὴ μερίζων, τὸ ὂν καὶ τὰ πάντα. „და ამგვარი აზრები მყოფის ფორმა, სახე და მოქმედებაა, თუმცა ჩვენ მიერ დანაწევრებისას ერთი მეორის წინ მოიაზრება; რადგან სხვაა დამანაწევრებელი გონება, განუყოფელი და არადამანაწევრებელი კი მყოფსა და ყოველივეს წარმოადგენს."

ციტატა N212: Dam. *Pr.* III, 152, 25–153, 3. 12: αὕτη δέ ἐστιν ἡ πρὸ πάντων ἁπλότης, ᾗ πᾶσα προσγίγνεται σύνθεσις· αὕτη δέ ἐστιν αὐτὸ δήπου τὸ πάντων ἐπέκεινα προϋποκείμενον ἕν, ὅπερ αἴτιον μὲν πᾶσης οὐσίας, οὔπω δὲ οὐσία· ... εἰς ταὐτὸν ἄρα ἥκει ἡμῖν ἕν τε καὶ ὕπαρξις καὶ πατήρ. „ეს [არსებობა] არის ყოველივეს წინმსწრები სიმარტივე, რომელსაც ყოველი სინთეზი შემდგომ მოუდის; ეს არის სწორედ ის ყოველივეს მიღმური წინმდებარე ერთი, რომელიც ყოველი არსების მიზეზია, მაგრამ ჯერ კიდევ არ არის არსება; ... ამრიგად, ჩვენთვის ერთი და იგივეა ერთიც, არსებობაც და მამაც."

ციტატა N213: Dam. *Pr.* II, 21, 25–22, 4: εἰ τοίνυν ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα τις ὑπολογιζόμενος, ἅμα δὲ καὶ τῆς Ἰαμβλίχου δόξης ἐξιστάμενος, τὸ ἓν ὑποτιθεῖτο μίαν εἶναι ἀρχὴν πρὸ τῶν δυεῖν, ἀπαντησόμεθα πρὸς αὐτόν, τά τε εἰρημένα προφέροντες, ἐν οἷς τά τε πολλὰ πρὸς τὸ ἓν ἀντέκειτο, καὶ τὸ ἄπειρον καὶ ἡ ἀόριστος δυὰς τῷ ἑνί, ὡς γίνεσθαι τὸ ἓν μίαν τῶν δυεῖν ἀρχῶν. „თუ ვინმე ამას და ამდაგვარს გაითვალისწინებს, ამავდროულად კი იამბლიქოსის აზრსაც გვერდს აუვლის და ერთს დაუშვებს როგორც ერთ საწყისს ორის წინ, მას ვუპასუხებთ, მოვიშველიებთ რა უკვე თქმულს, რომელშიც მრავალი ერთს დაუპირისპირდა, უსაზღვროება და განუსაზღვრელი ორობაც – ერთს, რის შედეგადაც ერთი ორი საწყისიდან ერთ-ერთად იქცა".

ციტატა N214: *Pr.* II, 34, 23–35, 3: ... πάντα μὲν ἑκάστη τῶν τριῶν ἐστι ... ἡ δὲ πρώτη πάντα κατὰ τὸ ἕν, ὡς ἁπλότης μία παντελής. „... სამივედან თითოეული ყველაფერია ... მაგრამ პირველი ყველაფერია ერთის მიხედვით, როგორც ერთი ყოვლადსრული სიმარტივე".

ციტატა N215: Dam. *Pr.* II, 35, 3-7: ἔστι γὰρ πάντα καὶ αὐτὴ ὡς πολλά, ὃ ἐστι πάντα· οὐ γὰρ δὴ ἕνια· ταῦτα γάρ τινα πολλά· ἡ δὲ ἦν ἁπλῶς πολλά, ὥστε πάντα, ἀλλὰ πάντα οὔτε διωρισμένα οὔτε ἡνωμένα. Οὐ γὰρ τὰ μετέχοντα, ἀλλ' αὐτὴ ἡ πολλότης ... „რადგან ისიც ყველაფერია, როგორც მრავალი, რომელიც არის ყველაფერი; მაგრამ არა ზოგიერთი; ეს ხომ რაღაც [კონკრეტული] მრავალია; ის კი იყო აბსოლუტურად მრავალი, ასე რომ ყველაფერიც, მაგრამ ყველაფერი არა [როგორც] განსაზღვრული და გაერთიანებული. რადგან არა მაზიარებელნი, არამედ თავისთავადი მრავლობა ...“

ციტატა N216: Dam. *Pr.* III, 153, 24–154, 5: ... ἐκβᾶσα μὲν ἀπὸ τῆς πατρικῆς ἁπλότητος ... οὔπω δὲ εἰς ἕνωσιν περιγραφεῖσα, ἀλλὰ μόνη χύσις καὶ ἀπειρία τοῦ ἑνὸς εἶναι βουλομένη. ... ὅθεν οὔπω ἡνωμένον ἡ δευτέρα ἀρχή, ἀλλ' ἕν ἔτι, εἰ καὶ χεόμενόν πως εἰς χάος ὡς ἀληθῶς. „... გამოსული მამობრივი სიმარტივიდან ... მაგრამ ჯერ არშემოსაზღვრული ერთიანობაში, არამედ სურს იყოს ოდენ ერთის ღვრა და უსაზღვროება ... ამიტომ, მეორე საწყისი ჯერ არ არის გაერთიანებული, არამედ ჯერ კიდევ ერთია, თუმცა რაღაცნაირად ქაოსად დაღვრილი, ჭეშმარიტად [რომ ითქვას].“

ციტატა N217: Dam. *Pr.* II, 39, 11-16: ἔστι γάρ, εἰ θέμις ἀφορίζεσθαι, ἡ μὲν πρώτη ἓν πάντα, ἡ δὲ δευτέρα πάντα ἕν· αὕτη μὲν γάρ, πάντα οὖσα δι' ἑαυτήν, ὅμως, διὰ τὴν πρώτην, ἕν πώς ἐστιν, ἐκείνη δέ, ἕν δι' ἑαυτὴν οὖσα, ὅμως πάντα ἐστι, καθόσον τὴν δευτέραν προήγαγεν. „ხომ არის, თუ შეიძლება განსაზღვრა, პირველი – ერთი-ყველაფერი, მეორე კი – ყველაფერი-ერთი; რადგან ეს [უკანასკნელი], არის რა ყველაფერი თავისთავად, პირველის გამო რაღაცნაირად მაინც ერთია, ის კი, ერთი თავისთავად, აგრეთვე ყველაფერია, რამდენადაც მეორე წარმოაყენა“.

ციტატა N218: Dam. *Pr.* II, 51, 3-5: ... ἐν ᾗ τὸ ἡνωμένον ὑπέστη κατὰ τὴν οἷον πῆξιν τῆς τῶν πολλῶν χύσεως τε καὶ ἀπείρου φύσεως, ἣν ῥύσιν τινὰ τοῦ ἑνὸς ὑπετιθέμεθα, ἣν παγεῖσαν τὸ μικτὸν εἶναί φαμεν καὶ τὸ πρῶτον ἡνωμένον. „... რომელშიც ერთიანი წარმოიშვა მრავლის ღვრისა და უსაზღვრო ბუნების თითქოსდა შემაგრების შედეგად, [პირველი] რომელიც ერთის რაღაც მდინარებად მოვიაზრეთ, [მეორეზე] შემაგრებულზე კი ვამბობთ, რომ ნარევია და პირველი ერთიანი“.

ციტატა N219: Dam. *Pr.* II, 39, 16-20: ἡ δὲ τρίτη τὸ μὲν ἓν ἔχει ἀπὸ τῆς πρώτης, τὰ δὲ πάντα κατὰ τὴν ἰδιότητα τῆς δευτέρας, ὥστε πληθύεσθαι μὲν κατὰ ταύτην, ἑνίζεσθαι δὲ κατ' ἐκείνην, πρώτην δὲ σύνθετον γενέσθαι καὶ ἕνωμα πάντων ἀποτελεσθῆναι. „მესამეს კი ერთი პირველისგან აქვს, ხოლო ყველაფერი – მეორის თვისების მიხედვით, ასე რომ, მრავლდება ამის მიხედვით, ერთიანდება კი იმის მიხედვით, და პირველი შედგენილი ხდება და ყველაფრის ერთიანობად განსრულდება“.

ციტატა N220: Dam. *Pr.* II, 35, 14: ἡ δὲ τρίτη ἓν πάντα καθ' ἕνωσιν. „მესამე კი ერთი-ყველაფერია გაერთიანების მიხედვით“.

ციტატა N221: Dam. *Pr.* II, 50, 15-16: πάντα γὰρ ἐκεῖνο ἀδιακρίτως ἐστι κατὰ τὸ ἡνωμένον τῶν πάντων. „რადგან ის ყველაფერია განურჩევლად ყველაფრის გაერთიანების მიხედვით“.

ციტატა N222: Dam. *Pr.* II, 14, 16: αἴτιον γάρ ἐστι τοῦ μένειν τοῖς ἄλλοις. „რადგან ის არის დანარჩენებისთვის მდგომობის მიზეზი“.

ციტატა N223: Dam. *Pr.* III, 154, 7-8: καὶ δῆλον χωριζομένη τῆς οὐσίας ἑνὰς ἀνάλογον πανταχοῦ ὡς ὕπαρξις χωρισθήσεται. „და ცხადია, რომ არსებისგან გამოყოფილი ჰენადა ყველგან ანალოგიურად, როგორც არსებობა, გამოიყოფა“.

ციტატა N224: Procl. *Inst.* prop. 5, 4, 27-30: εἰ δὲ δὴ **ἅμα** τῷ ἑνί, καὶ **σύστοιχα** ἀλλήλοις τῇ φύσει …, οὔτε τὸ ἓν καθ' αὐτὸ πολλά ἐστιν οὔτε τὸ πλῆθος ἕν, ὡς **ἀντιδιῃρημένα** ἅμα ὄντα τῇ

φύσει εἴπερ μηδέτερον θατέρου πρότερον ἢ ὕστερον. „ხოლო თუ [სიმრავლე, sc.] ერთბამია ერთისა და ბუნებით ერთმანეთის შესაბამისნი და ერთი რიგისანი არიან, არც ერთი თავისთავად არაა მრავალი და არც სიმრავლე – ერთი, ვითარცა სწორგანყოფილნი ერთბამად ბუნებით, რაკი ერთი მეორის მიმართ არც წინარეა და არც შემდგომი.“

ციტატა N225: Dam. *Pr.* II, 16, 10-12: ... συνουσίωται αὐτῇ τὸ προϊέναι. διὸ καὶ αἰτία πᾶσι γέγονε τοῦ ὁπωσοῦν διακρίνεσθαι. „... მისი თანაარსობრივია გამოსვლა. ამიტომაც ყოველივესთვის რაიმენაირად დიფერენცირების მიზეზი გახდა“.

ციტატა N226: Dam. *Pr.* III, 61, 20–62, 3: ἢ καὶ πρὸ τοῦ ἡνωμένου τὰ πολλὰ μετὰ τὸ ἕν, ἀλλ’ οὐχὶ τοσάδε· ἀλλ’ ἑνὰς ἀπειρόγονος ἦν τὰ πολλὰ ἐκεῖνα, τὸ δὲ πρῶτον αὐτῆς γέννημα τὸ νοητὸν ἐστι πλῆθος, ἀντὶ ἑνὸς ἡνωμένον γεγονός, οὔπω δὲ οὐδὲ τοῦτο τοσάδε. Οὔπω γάρ τις διορισμός, οὔπω γάρ τις ἑτερότης. „ან ერთიანის წინაც ერთის შემდგომი მრავალია, მაგრამ არა ამდენი [რაოდენობრივად განსაზღვრული]; არამედ უსასრულოდ მშობელი ჰენადა იყო ის მრავალი, ხოლო მის პირველ ნაშობს ნოეტური სიმრავლე წარმოადგენს, ერთის ნაცვლად ერთიანად ქცეული, მაგრამ ჯერ არც ეს არის რაოდენობრივად განსაზღვრული. რადგან [აქ] ჯერ არ არის რაიმე განსაზღვრულობა, ჯერ არ არის რაიმე სხვაობა.“

ციტატა N227: Dam. *Pr.* II, 70, 10-11: οὔτε μέντοι δέχεται διάκρισιν, ὅγε ἐστὶν ἓν μόνον καὶ ἁπλῶς ὄν. „არც კი იღებს დიფერენციაციას ის, რაც არის მხოლოდ ერთი და მარტივად მყოფი“.

ციტატა N228: Dam. *Pr.* III, 154, 16-17: αὐτὸ ὂν ἁπλῶς ἡνωμένον τὸ ἁπλῶς λέγεται ὄν. „თვით მარტივად ერთიანი მარტივად მყოფად იწოდება“.

ციტატა N229: Dam. *Pr.* II, 70, 14-17: ἔστι δὲ τῶν πολλῶν ὄντων οὐδέν, ἀλλ’ αὐτὸ τὸ ὄν· καὶ τὸ ὂν ἄρα ὥσπερ τὸ ἡνωμένον εὐθὺς τὸ μετὰ τὸ ἓν καὶ πρὸ τῶν διακρινομένων ἁπάντων. „მრავალ მყოფთაგან არცერთი არაა, არამედ თვით მყოფი; და მყოფი როგორც ერთიანი, უშუალოდ ერთის შემდეგ და ყველა დიფერენცირებულამდე“.

ციტატა N230: Dam. *Pr.* III, 154, 8-9: εἰ γὰρ τὸ ἓν ἁπλῶς ὕπαρξις, καὶ τὸ ἡνωμένον ἁπλῶς οὐσία. „რადგან თუ ერთი აბსოლუტური არსებობაა, ერთიანიც აბსოლუტური არსებაა“.

ციტატა N231: Dam. *Pr.* III, 114, 6-8: οὐσία μὲν γὰρ ἡ ἁπλῶς ἐκεῖνο, καθάπερ ἐλέγομεν, μικτὸν δὲ ἂν εἴη ἐκ τῶν πρὸ αὐτοῦ δυεῖν ἀρχῶν. „რადგან იგი, როგორც ვამბობდით, მარტივად არსებაა, ნარევი კი იქნებოდა მის წინა ორი საწყისისგან“.

ციტატა N232: Procl. *in Prm.* VII, 1242, 15-16: οὐσίαν λαμβάνωμεν τὴν ἀκροτάτην καὶ μόνην οὐσίαν καὶ τὸ ὂν αὐτὸ μόνως ὂν καὶ πρὸ τῶν πολλῶν ἱδρυμένον τοῦ ὄντος γενῶν. „არსებად ვიღებთ უმაღლესსა და ოდენ არსებას, თვით მყოფს, მხოლოდ მყოფს და მყოფის მრავალ გვარამდე დამყარებულს“.

ციტატა N233: Dam. *Pr.* II, 35, 19–36, 11: … οὔτε δύο εἰσίν, εἴπερ κάτω πᾶς ἀριθμός, καὶ αὐτὴ ἡ μονάς, οὔτε διωρισμέναι εἰσὶν ἀπ’ ἀλλήλων ... οὔτε ἑτερότης διαλαμβάνει αὐτάς, εἴπερ οὐδὲ ταυτότης ἐν ἐκείνοις· ἀλλ’ ὡς οἱ θεοί, καὶ αὐτοὶ μέντοι ἀνθρώποις διαλεγόμενοι, οὕτως ἔχειν πρὸς ἀλλήλας ἀπεφήναντο τὰς τρεῖς ἀρχὰς ὡς ἂν ἔχοι νοῦς καὶ δύναμις καὶ πατήρ, ἢ ὕπαρξις καὶ δύναμις τῆς ὑπάρξεως καὶ νόησις τῆς δυνάμεως ... οὐδὲ γὰρ αἰτίου καὶ αἰτιατοῦ διορισμὸς ἐν ἐκείνοις. „... არც ორნი არიან, რაკი ყოველი რიცხვი ქვემოთაა, თვით მონადაც კი, არც გამიჯნულნი არიან ერთმანეთისგან ... არც სხვაობა თიშავს [იმათ], თუკი არც იგივეობაა იმათში; არამედ როგორც ღმერთებმა, ოღონდ ადამიანებთან საუბრისას [ადამიანურ დიალექტზე], იმგვარად განაცხადეს სამი საწყისის ერთმანეთთან მიმართება, როგორც იქნებოდა გონება, ძალა და მამა, ან არსებობა,

არსებობის ძალა და ძალის აზროვნება ... რადგან არც მიზეზისა და შედეგის გამიჯვნაა იმათში“.

ციტატა N234: Dam. *Pr.* II, 36, 22–37, 5: καὶ εἰ ἐπὶ τῶν νοητῶν οὕτως ἀξιοῦμεν, τί χρὴ προσδοκᾶν ἐπὶ τῶν πρὸ τοῦ νοητοῦ παντὸς ὑποκειμένων δυεῖν ἀρχῶν; οὐχ ὅτι πολλῷ μειζόνως ἥνωνται, μᾶλλον δὲ πρὸ τοῦ ἡνωμένου οὖσαι παντὸς ἓν αἱ δύο πάντως εἰσί; πῶς οὖν δύο; ἢ οὐχὶ κατὰ δυάδα, οὔπω ἐκεῖ ἀριθμός, οὐδὲ ὅλως διορισμός, οὐδὲ γὰρ μονάς, οὐδὲ γὰρ τὸ ἓν αὐτὸ ὃ λέγεται ἕν, οὐδὲ πολλά, καὶ ταῦτα γὰρ ἀντιδιώρισται πρὸς ἄλληλα. „და თუ გონითსაწვდომებთან დაკავშირებით ამგვარად ვაფასებთ, რას უნდა ველოდოთ ყოველი გონითსაწვდომის წინმდებარე ორ საწყისთან? განა არა იმას, რომ ისინი გაცილებით მეტად არიან ერთიანნი, უფრო მეტიც, ერთიანის წინარე ორნი ყოვლად ერთნი არიან? როგორღა არიან ორნი? არა ორობის მიხედვით, იქ ჯერ არ არის რიცხვი, არც საერთოდ გამიჯვნა, არც მონადა, არც თვით ერთი, რომელსაც ერთს უწოდებენ, არც მრავალი, რადგან ესენიც ერთურთისადმი წინააღდგომით განსაზღვრულნი არიან“.

ციტატა N235: Dam. *Pr.* II, 38, 3-11: ... ἐκ πάντων δὲ ἀναγκάζομεν τὴν ἡμετέραν ὑπόνοιαν εἰς τὸ ἀδιόριστον ἀναφεύγειν καὶ μεγαλοφυέστερον, ἐπεὶ καὶ δύο λέγομεν τὰς ἀρχάς, καὶ τὴν ἑτέραν ὑποτάττομεν τῇ ἑτέρᾳ κατὰ πρόοδον, οὔτε δυάδος οὔσης ἐκεῖ οὔτε προόδου τινός. ἦν δὲ ἴσως ἄμεινον, εἴπερ καὶ τοῦτο παρείκοι, μὴ δύο ποιεῖν οὕτως ὡς δύο μονάδας, ἀλλ’ ὡς ἓν δυαδικὸν τὰς δύο ποιεῖν, οἷον τὸ τῆς δυάδος ἓν νοήσειεν ἂν τις. ... ὥστε βέλτιον τοῦτό γε τὸ πάντων κοινὸν ἓν παραλαβεῖν τῶν πραγμάτων, καὶ τοῦτο δυοειδὲς ποιήσαντας ταύτῃ ᾗ περιεκτικόν ἐστι πάντων ὡς ἡνωμένων τε καὶ διακρινομένων, οὕτω προσαρμόσαι τῇ φύσει τῶν δύο λεγομένων ἀρχῶν. „... ყოველივედან ჩვენს ვარაუდს ვაიძულებთ განუსაზღვრელისა და უფრო დიდბუნებოვნისკენ აღქცევას, თუმცა მაინც ვამბობთ, რომ ორი საწყისია და ერთს მეორეს ვუქვემდებარებთ გამოსვლის მიხედვით, მაშინ როცა იქ არც ორობაა და არც რაიმე გამოსვლა. იქნებ უკეთესი ყოფილიყო, თუკი ესეც დასაშვებია, არა ორის ქმნა როგორც ორი ერთეულისა, არამედ ორის ქმნა დიადურ ერთად, ისე როგორც ორობის ერთს წარმოიდგენდა ვინმე. ... ასე რომ, უკეთესია ყოველივეს საერთო ერთის აღება და ამის ორსახოვნად ქმნა იმდენად, რამდენადაც ის ყველაფრის მომცველია როგორც ერთიანთა, ასევე დიფერენცირებულთა, ამგვარად მოვერგებით ე.წ. ორი საწყისის ბუნებას“.

ციტატა N236: Dam. *Pr.* II, 66, 19-27: ἀλλ’ εἰ τὸ ἡνωμένον τὸ ὄν, διττόν δὲ ἑκάτερον, ἢ ἑνιαῖον, εἰ καὶ τῇ ἰδιότητι ὄν ἐστιν καὶ ἡνωμένον, αὐτόθεν καὶ καθ’ ὑπόστασιν ὄν τε καὶ ἡνωμένον, τί τὸ διαστῆσάν ἐστι τοῦ ἑτέρου ἑκάτερον; καὶ τί γὰρ ἂν διαφέροι τὸ πρῶτον ἡνωμένον τοῦ πρώτου ἡνωμένου, τὸ ἑνιαῖον τοῦ οὐσιώδους; πῶς δ’ ἂν καὶ εἴη τὸ ἡνωμένον κατὰ τὴν ὕπαρξιν, εἴπερ τὸ πεπονθὸς ἓν καλεῖται ἡνωμένον, τὸ δὲ ὑπερούσιον ἓν οὐ πέπονθεν, ἀλλ’ αὐτοὲν εἶναι βούλεται; „მაგრამ თუ ერთიანი არის მყოფი, ხოლო თითოეული ორგვარია, ან ერთებრივი, თუკი თვისებით არის მყოფი და ერთიანი, [ან] თავისთავად და ჰიპოსტასის მიხედვით მყოფი და ერთიანი, რაა ის, რაც ერთს მეორისგან განასხვავებს? რითი განსხვავდება პირველი ერთიანი პირველი ერთიანისგან, ერთებრივი – არსებითისგან? როგორღა იქნება ერთიანი არსებობის მიხედვით, თუ ერთის განმცდელს ეწოდება ერთიანი, ზეარსებითი ერთი კი არ განიცდის, არამედ თვითერთად ყოფნა ნებავს?“

ციტატა N237: Dam. *Pr.* III, 149, 2-5: Δῆλον δὲ ὅτι καὶ μειζόνως ἥνωνται πρὸς ἀλλήλας αἱ ἀρχαί, ᾗ πρὸς ἑαυτὴν **ἡ μία φύσις** ὑπάρχουσά τε καὶ δυναμένη καὶ ἐνεργοῦσα καὶ οὖσά γε μία τρίμορφος. „ცხადია, რომ საწყისებიც უფრო მეტად არიან ერთიანნი ერთმანეთთან,

რამდენადაც ერთი ბუნება საკუთარ თავთან, რომელიც არსებობს კიდეც, ძალუძს კიდეც, მოქმედებს კიდეც, არის რა სამსახოვანი ერთი“.

ციტატა N238: Dam. *Pr.* II, 35, 17-20: δῆλον δὲ ὅτι οὔτε ὁμοταγεῖς εἰσιν, εἰ καὶ λέγεται τοῦτο πολλάκις κατὰ δή τινας ἀπὸ τῶν γνωριμωτέρων ἐνδείξεις, οὔτε δύο εἰσίν, εἴπερ κάτω πᾶς ἀριθμός, καὶ αὐτὴ ἡ μονὰς, οὔτε διωρισμέναι εἰσὶν ἀπ’ ἀλλήλων ... „ცხადია, რომ არც თანდაწესებულნი არიან, თუნდაც ეს ხშირად ითქმებოდეს უფრო ნაცნობთაგან [ამოსული] მინიშნებების მიხედვით, არც ორნი, რადგან ყოველი რიცხვი ქვემოთაა, თვით მონადაც კი, არც ერთმანეთისგან გამიჯნულნი არიან ...“

ციტატა N239: Dam. *Pr.* II, 38, 17-21: ὅθεν καὶ ἐπιχειροῦμεν αὐτὰς δηλοῦν ἢ ἐνδείκνυσθαι τὸν δυνατὸν τρόπον, ποτὲ μὲν ἀπὸ τῶν δύο συστοιχιῶν ἀνακαθαιρομένων κάτωθεν καὶ συγκορυφουμένων ἀνωτάτω πρὸς τὴν δίδυμον ἐκείνην μίαν κορυφήν. „აქედან ვცდილობთ კიდეც მათ ცხადყოფას ან [მათზე] მინიშნებას შესაძლებელი გზით, ზოგჯერ ორი თანრიგიდან, რომლებიც ქვემოდან ზეაღიწმინდებიან და ზემოთ მწვერვალდებიან იმ ტყუპ ერთ მწვერვალში“.

ციტატა N240: Dam. *Pr.* III 20, 2-11: … ἀλλ’ ἕτερον τρόπον τὸ ὅλον ἀπό τινος μέρους ὀνομάζομεν, οὐκ ἔχοντες ὄνομα σημαντικὸν τῆς κοινότητος· οὐδὲ γὰρ κόσμον καλοῦντες τὸ πᾶν, οὐδὲ τοῦτο ἀπὸ κοινῆς φύσεως καλοῦμεν τῆς πάντα συλλαβούσης, ἀλλ’ ἀπὸ μιᾶς ἰδιότητος τοῦ κεκοσμῆσθαι· καὶ γὰρ ὁ χορὸς ἀπὸ τοῦ χορεύειν μόνου, καὶ ὁ στρατὸς ἀπὸ τοῦ στρατεύεσθαι, καὶ ἄνθρωπος ἀπὸ τοῦ ἀναθρεῖν ἃ ὄπωπεν, καὶ ἵππος ἀπὸ τοῦ ἴεσθαι τοῖς ποσίν· ἕκαστον γὰρ ἓν ὂν καὶ πολλὰ ἀφ’ ἑνὸς ἐκλήθη τῶν ἐν αὐτῷ πολλῶν ὄντων. „მაგრამ სხვაგვარად მთელს რომელიღაც ნაწილიდან სახელვდებთ, არ გვაქვს რა საერთოობის აღმნიშვნელი სახელი; არც ყოველივეს კოსმოსად მწოდებლები, ვუწოდებთ მას [ამას] საერთო ბუნებიდან გამომდინარე, რომელიც ყველაფერს შემოკრებს, არამედ ერთი თვისებიდან – შემკულობიდან [გამომდინარე]; რადგან გუნდიც მხოლოდ ცეკვიდან, ჯარი – ლაშქრობიდან, ადამიანი იმის განხილვიდან, რაც უნახავს, ცხენი – ფეხებით სიარულიდან [გამომდინარე იწოდება იმად, რადაც იწოდება]; ამდენად, თითოეული ერთიც არის და მრავალიც, მაგრამ იწოდა მასში არსებულ მრავალთაგან ერთიდან.“

ციტატა N241: Dam. *Pr.* III, 88, 2-6: οὐ γὰρ μόνον τὸ ἓν ἀναίνεται τὸ διακρινόμενον πλῆθος, ἀλλὰ καὶ τὸ ἡνωμένον συννεῦον ὅλον πρὸς τὸ ἓν καὶ κατὰ τὴν ἐκείνου φύσιν οἷον εἰδοποιούμενον καὶ μηδαμῇ μηδαμῶς αὐτοῦ ἀφίστασθαι βουλόμενον, ἐν τούτῳ γὰρ ἔχει τὸ εἶναι τὸ πρῶτον ἡνωμένον. „რადგან არა მხოლოდ ერთი უარყოფს დიფერენცირებულ სიმრავლეს, არამედ ერთიანიც, რომელიც მთლიანად ერთისკენ იხრება, მისი ბუნების მიხედვით თითქოს სახედ იქმნება და არანაირად არ ნებავს მისგან განშორება, რადგან ამაში აქვს ყოფნა პირველ ერთიანს“.

ციტატა N242: Dam. *Pr.* III, 61, 8-10: Εἴπερ δὲ ἄρα καὶ ὁπωσοῦν ἐν ἑαυτῷ τινα ἄκραν ἔμφασιν ὑποβάσεως ἐπεδείξατο, καὶ ταύτην οὐκ ἀριθμῳ οὐδὲ πλήθει διακριθεῖσαν, οὐδὲ μὴν ἑτερότητι. „მაგრამ თუკი რაიმენაირად საკუთარ თავში რაღაც უკიდურეს გამოხატულებას აჩვენებდა დაქვეითებისას, ამასაც არა რიცხვით და არა სიმრავლით გამოყოფილს, არც სხვაობით“.

ციტატა N243: Dam. *Pr.* III, 61, 14-17: μᾶλλον δὲ ῥητέον, οὐδὲ τὸ εἶδος (οὔπω γὰρ εἶδος ἐκεῖνο) οὐδὲ οἷον στοιχεῖον (οὐδὲν γὰρ τούτων ἐκεῖ), ἀλλὰ μόνον αὐτὸ τὸ τῆς τριάδος ἕν, καὶ ἓν οὐ τὸ διωρισμένον πρὸς οὐσίαν, ἀλλ’ ὃ πρὸ ἀμφοῖν εἶναι λέγομεν ἡνωμένον. „უფრო მეტიც, უნდა ითქვას, რომ არც სახე (ჯერ არ არის სახე იგი), არც როგორც ელემენტი (არაფერი ამათგანი არ არის იქ), არამედ მხოლოდ თვით ტრიადის ერთი, და ერთი არა

არსებისადმი განსაზღვრული, არამედ ის, რომელიც ორივეს წინარეა, ვთქვით, რომ არის ერთიანი“.

ციტატა N244: Dam. *Pr.* II, 37, 14-17: οὐ τοίνυν δύο ῥητέον τὰς ἀρχάς, οὐδὲ γὰρ μίαν, ὡς ἀριθμοῦντας, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἰδιότητα μᾶλλον ὑπονοοῦντας, ἥν φαμεν εἶναι δυάδος τε καὶ μονάδος. Δυὰς γάρ, ὅτι δυαδική, καὶ μονάς, ὅτι μοναδική· „ასე რომ, არ უნდა ვთქვათ ორი საწყისი, არც ერთი, როგორც დამთვლელებმა, არამედ გულისხმამყოფებმა უფრო თვისების მიხედვით, რომელზეც ვამბობთ, რომ დიადისა და მონადისაა. მაშასადამე, დიადა [ითქმის], რადგან დიადურია [თვისებით], და მონადა, რადგან მონადურია“.

ციტატა N245: Procl. *Inst.* 5, 6, 13-16: ἀντικείμενα γὰρ οὐ σπεύδει εἰς ἄλληλα. εἰ οὖν τὸ ἓν καὶ τὸ πλῆθος **ἀντιδιῄρηται**, καὶ τὸ πλῆθος ᾗ πλῆθος οὐχ ἕν, καὶ τὸ ἓν ᾗ ἓν οὐ πλῆθος, οὐδέτερον ἐν θατέρῳ γενόμενον, ἓν ἅμα καὶ δύο ἔσται. „რადგან დაპირისპირებულნი არ ელტვიან ერთმანეთს. ამგვარად, თუ ერთი და სიმრავლე წინააღმდგომ-განიყოფება ერთმანეთისგან, და სიმრავლე, რამდენადაც სიმრავლეა, არაა ერთი, ხოლო ერთი, როგორც ერთი, არაა სიმრავლე, არცერთი მათგანი არ ხვდება მეორეში, ისინი ერთბამად იქნებიან ერთი [ზიარებით, sc.] და ორნი [თავისთავად ბუნებით, sc.].“

ციტატა N246: Dam. *Pr.* III, 143, 5-8: Ἀλλ’ εἰ καὶ οὕτως ἔχοι ὥσπερ ἔχει κατὰ ἀλήθειαν ἐκείνη ἡ φύσις, ὅμως ἀνάγωμεν εἰς αὐτὴν σαφηνείας ἕνεκα καὶ συμμετρίας τῆς πρὸς ἀνθρώπους ... „მაგრამ თუნდაც ასე იყოს, როგორც არის ჭეშმარიტად ის ბუნება, მაინც ავიყვანოთ მასთან სიცხადისა და ადამიანებთან თანაზომიერებისთვის ...“

ციტატა N247: Dam. *Pr.* III, 137, 20-21: Περὶ μὲν δὲ τῆς ἑνώσεως ἐκείνης οὐκ ἂν φθάνωμέν τι πλησίον λέγοντες. „იმ ერთობის შესახებ კი ვერაფერს ვიტყვით, რაღაც მიახლოებულს რომ მივაღწიოთ.“

ციტატა N248: Dam. *Pr.* III, 137, 5-8: τρεῖς γὰρ καὶ ἑξῆς ἀλλήλαις εἶναι λέγομεν τὰς ἀρχάς, πατέρα καὶ δύναμιν καὶ νοῦν πατρικόν· ἀλλ’ αὖται μὲν οὐκ εἰσὶ κατ’ ἀλήθειαν, οὔτε μία, οὔτε τρεῖς, οὔτε μία ἅμα καὶ τρεῖς. „რადგან სამია და ერთმანეთის მიყოლებით ვამბობთ, რომ არის საწყისები, მამა, ძალა და მამობრივი გონება; მაგრამ ესენი არ არიან ჭეშმარიტად, არც ერთი, არც სამნი, არც ერთი და სამნი ერთბამად“.

ციტატა N249: Dam. *Pr.* II, 37, 17-21: καὶ γὰρ ἓν οὕτω καὶ πολλά, οὐ τῇ ἰδιότητι, οὐ τῷ ἀριθμῷ, οὐδὲ ὅλως τῷ ποσῷ, οὐδὲ πεποσωμένῃ τινὶ φύσει, οὐδὲ τῇ <τοῦ> ποιοῦ ἀρχῇ οὐδὲ τῆς πεποιωμένης οὐσίας, ἀλλ’ ἐπέκεινα τῶν τοιούτων ἁπάντων νοημάτων. „რადგან ასე ერთიცაა და მრავალიც, არა თვისებით, არა რიცხვით, არც საერთოდ რაოდენობით, არც რაიმე რაოდენობრივი ბუნებით, არც რომელობის და რომელობრივი არსის საწყისით, არამედ ყველა ამგვარი გაგების მიღმა“.

ციტატა N250: Dam. *Pr.* III, 139, 18-20: μᾶλλον δὲ ἕνα μέν, ὑποφαίνοντα δέ τι καὶ τριαδικόν, λέγω δὲ οὐ τὸ τριχῇ μεριζόμενον, ἀλλὰ τὸ ἀμέριστον ἓν τῆς τριάδος. „უფრო მეტიც, ერთი, მაგრამ რაღაც ტრიადულის მომასწავებელი, ვამბობ არა სამად დანაწევრებულს, არამედ ტრიადის განუყოფელ ერთს“.

ციტატა N251: Dam. *Pr.* III, 142, 17-22: ἀλλ’ ὅτι μία ἐστὶν ἕνωσις παντελὴς ἡ αὐτὴ μένουσα καὶ προϊοῦσα καὶ ἐπιστρεφομένη, οὐδὲ ταῦτα ὡς τρία ἄττα, ἀλλ’ ὡς ἓν πρὸ τῶν τριῶν ... τὰ τρία δυνάμενον. „არამედ რომ ერთია ყოვლადსრული ერთობა, რომელიც ერთი და იგივე ჰგიებს, გამოდის და ბრუნდება, და ესენიც არა როგორც სამი რამ, არამედ როგორც სამთა წინარე ერთი ... სამის შემძლე“.

ციტატა N252: Dam. *Pr.* III, 142, 4-6: ὥσπερ ἐν τῷ νέφει τρεῖς ἔχοντι διαστάσεις κατοπτρικὰς ἡ μονοειδὴς ἐμφαίνεται τοῦ ἡλίου χρόα κατὰ τὴν ἐνδαλλομένην πολύχρωμον ἶριν. „როგორც

ღრუბელში, რომელსაც სამი სარკისებრი განზომილება აქვს, მზის ერთგვაროვანი ფერი მრავალფეროვანი ცისარტყელას სახით ჩანს“.

ციტატა N253: Dam. *Pr.* III, 107, 12-15: Εἰ τοίνυν τολμήσαντα χρὴ ἀποφήνασθαι, ἅμα μὲν πρὸς ἔνδειξιν ἀκριβεστέραν ἧς λέγομεν πέρι φύσεώς τε καὶ ἀναλογίας, ἅμα δὲ πρὸς ἀποπλήρωσιν τῆς πολυπράγμονος ἡμῶν ὄντως ἐννοίας, εἴποιμι ἂν ... „ასე რომ, თუ უნდა ვიკადრო და განვაცხადო, ერთი მხრივ, უფრო ზუსტი მინიშნებისთვის იმ ბუნებისა და ანალოგიის შესახებ, რომელზეც ვსაუბრობთ, მეორე მხრივ კი, ჩვენი ნამდვილად მრავალგამომძიებელი გონების აღსავსებად, ვიტყოდი ...“

ციტატა N254: Dam. *Pr.* III, 125, 22–126, 1: Ἀλλὰ νῦν ὅμως ἀκριβολογούμενοι λέγομεν ὡς ἡ μὲν οὐσία φύσις ἐστὶν ἡνωμένη καὶ μετὰ τὸ ἓν ἀξία τετάχθαι, καὶ τὸ εἶναι οὐσίαν τὸ ἡνωμένην εἶναι τοῦτον· „მაგრამ ახლა მაინც ზუსტად ვამბობთ, რომ არსება არის ერთიანი ბუნება და ერთის შემდეგ ღირსია განწესდეს, და არსებად ყოფნა არის ერთიანად ყოფნა ამგვარად“.

ციტატა N255: Dam. *Pr.* III, 144, 1-4: Ἀλλ’ ἐπειδὴ καὶ ὁπωσοῦν τολμῶμεν τά τε ἀνάριθμα ἀριθμεῖν καὶ τὰ ὑπὲρ πᾶσαν τάξιν ὄντα τάττειν, καὶ τὸν ὑπέρκοσμον τῷ ὄντι βυθὸν ὅμως διακοσμεῖν, φέρε νῦν αὐτὰ ταῦτα λέγωμεν, ὅπη καὶ ὅπως ποιητέον. „მაგრამ რადგან როგორღაც ვბედავთ დაუთვლელის დათვლასა და ყოველგვარ წყობაზე მაღლა მყოფის დაწყობას, აგრეთვე ნამდვილად ზეკოსმიური უფსკრულის მოწესრიგებას, აბა, ახლა ვთქვათ ეს როგორ და რანაირად უნდა გაკეთდეს.“

ციტატა N256: Dam. *Pr.* III, 121, 11-14: ἡμεῖς δέ, νῦν ὡς ἔχομεν, οὐδὲ ἀκριβεῖ τῇ οὐσιώδει χρώμεθα, οὐδὲ ὅσον ἥκει πρὸς λογικήν τε καὶ ἀνθρωπίνην ψυχήν, ἀλλ’ ἔτι καὶ τούτου ἀμυδρότερον καὶ ἔτι πόρρωθεν μειζόνως. „ჩვენ კი, ახლა როგორ მდგომარეობაშიც ვართ, ზუსტად არც არსებითს [ცოდნას] ვიყენებთ, არც [იმდენად] რამდენადაც [იგი] აღწევს ლოგიკურ და ადამიანურ სულთან, არამედ კიდევ ამაზე უფრო ბუნდოვანსა და მეტად შორეულს“.

ციტატა N257: Dam. *in Phlb.* 62, 9: ἀλλὰ διοριζέσθω μὲν ταῦτα ἐν τοῖς εἴδεσιν, αἱ δὲ δύο ἀρχαὶ ἄλλως καὶ ἄλλως ὀνομάζονται κατὰ ἔνδειξιν. „მაგრამ, დაე, განისაზღვროს ეს სახეებში, ხოლო ორი საწყისი სხვადასხვანაირად სახელიდება მინიშნების მიხედვით“.

ციტატა N258: Dam. *in Phlb.* 103, 1-3: Ὅτι κατὰ ἔνδειξιν ἀκουστέον τὴν ἀντιδιαίρεσιν τῶν δύο ἀρχῶν. οὔπω γὰρ ἐν τῷ νοητῷ διαίρεσις, ὥστε οὐδὲ ἀμεθέκτου καὶ μεθεκτοῦ· οὐδὲ γὰρ μετέχοντος καὶ μετεχομένου· ἐν γάρ τινι καὶ ταῦτα διορισμῷ. „რომ მინიშნების მიხედვით უნდა გავიგოთ ორი საწყისის წინააღმდგომ-განყოფა. რადგან გონითსაწვდომში ჯერ არ არის განყოფა, ასე რომ არც უზიარებლისა და ზიარებადის [განყოფაა]; შესაბამისად, არც მაზიარებლისა და ზიარებულის; რადგან ესენიც გარკვეულწილად ლოგიკურ დემარკაციაში იმყოფებიან“.

ციტატა N259: Plot. VI 8, 13, 48-49: Δεῖ δὲ συγχωρεῖν τοῖς ὀνόμασιν, εἴ τις περὶ ἐκείνου λέγων ἐξ ἀνάγκης ἐνδείξεως ἕνεκα αὐτοῖς χρῆται, ἃ ἀκριβείᾳ οὐκ ἐῶμεν λέγεσθαι· „საჭიროა დავუთმოთ სახელებს, თუ ვინმე იმაზე საუბრისას აუცილებლობით თვალსაჩინოების გულისთვის იყენებს მათ, რომელთა სიზუსტით თქმის უფლებასაც არ ვაძლევთ [თავს]“.

ციტატა N260: Procl. *Theol. Plat.* I 4, 20, 1-5: οἱ μὲν γὰρ **δι’ ἐνδείξεως** περὶ τῶν θείων λέγοντες ἢ συμβολικῶς καὶ μυθικῶς ἢ δι’ εἰκόνων λέγουσιν, οἱ δὲ **ἀπαρακαλύπτως** τὰς ἑαυτῶν διανοήσεις ἀπαγγέλλοντες οἱ μὲν κατ’ ἐπιστήμην οἱ δὲ κατὰ τὴν ἐκ θεῶν ἐπίπνοιαν ποιοῦνται τοὺς λόγους. „ისინი, რომელნიც მინიშნების მეშვეობით საუბრობენ ღვთაებრივთა შესახებ, ან სიმბოლურად და მითოსურად, ან ხატების მეშვეობით საუბრობენ, ხოლო

იმათგან, რომელნიც თავიანთ განაზრებებს დაუფარავად განაცხადებენ, ერთნი მეცნიერების, ხოლო მეორენი ღმერთებისგან მიღებული შთაგონების მიხედვით წარმართავენ საუბრებს.“

ციტატა N261: Dam. *Pr.* III, 137, 16-17: διακαθαίροντες ἡμῶν τὰς ἐννοίας, εἰς ὅσον δυνατόν. „რამდენადაც შესაძლებელია, ჩვენი გაგებების გაწმენდით“.

ციტატა N262: Dam. *Pr.* II, 37, 11-13: … ἀλλὰ συμπτύξαι δεῖ καὶ τὸν νοῦν τὰς οἰκείας νοήσεις εἰς τὸ νοητόν, εἰ μέλλοι συνῃρημένος ὢν ἐπιβάλλειν καὶ ὁπωσοῦν τῷ πάντη συνῃρημένῳ. „... არამედ საჭიროა გონებამაც შეკუმშოს საკუთარი აზრები გონითსაწვდომის მიმართ, თუ აპირებს კონცენტრირებულად ყოფნით როგორმე მიუახლოვდეს სრულიად ერთიანს“.

ციტატა N263: Dam. *Pr.* III, 90, 18-19: Ἢ τῇ μὲν διακρίσει ψευδόμεθα, τῇ δὲ καὶ τούτων ἑνώσει ἀληθεύομεν· „დიფერენციაციით ვცდებით, ხოლო ერთიანობით ჭეშმარიტებას გამოვხატავთ“.

ციტატა N264: Dam. *Pr.* I, 120, 18-19: πάντα γὰρ κατὰ τὸ ἓν καὶ ἐκεῖνο τὸ ἓν ὃ πάντα ἐστί, καὶ οὐ μόνον ἕν. „ყველაფერი ერთის მიხედვითაა და ის ერთი, რომელიც ყველაფერია, და არა მხოლოდ ერთი“.

ციტატა N265: Dam. *Pr.* I, 75, 3-5: κινδυνεύει γὰρ ὁ λόγος εἰς τὸ αὐτὸ περιτρέπεσθαι, πάσης προόδου διακρινούσης καὶ τὸ τῆς διακρίσεως αἴτιον ἐπιζητούσης ἀεὶ μεταξύ, καὶ τοῦτο ἐπ᾽ ἄπειρον. „რადგან არსებობს საფრთხე, რომ მსჯელობა იმავეს დაუბრუნდეს, რამდენადაც ყოველი გამოსვლა განასხვავებს და განსხვავების მიზეზს მუდამ შუაში ეძიებს, და ეს უსასრულოდ [გრძელდება]“.

ციტატა N266: Procl. *in Ti.* II, 27, 13: ἓν τὸ πᾶν ἀποτελεῖται διὰ τῆς ἀναλογίας. „ერთი ყოვლობა განსრულდება ანალოგიის მეშვეობით“.

ციტატა N267: Dam. *Pr.* III, 130, 13-16: ἀλλ᾽ οὐ μόνον ὀνομάζειν ὁμωνύμως ἐκείνας καὶ παρενδείκνυσθαι κατὰ ἀναλογίαν μᾶλλον ἀπὸ τῶν εἰδητικῶν τὰς ὑπερειδέους. „არამედ არა მხოლოდ სახელდება ომონიმურად იმათი და მინიშნება უფრო მეტად ანალოგიით სახეობრივებიდან ზესახეობრივებზე“.

ციტატა N268: Dam. *Pr.* III, 131, 15-17: διπλασιάζοντας εἰς τὸ ἄνω τὴν ἀναλογίαν, καὶ τοῖς ἐνδεδειγμένοις πρότερον χρωμένους εἰς ἄλλων ἔνδειξιν ἀκριβεστέρων. „ზევით ანალოგიის თვალსაზრისით გაორმაგებით და ადრე მინიშნებულებით სარგებლობით სხვა უფრო ზუსტთა მისანიშნებლად“.

ციტატა N269: Dam. *Pr.* III, 123, 22–124, 2: Ἔστι δὲ ὅμως κατὰ ἀναλογίαν ἐν ἑκάστῳ πάντα, ὡς ἐν ἀδιακρίτῳ μὲν τῷ ὅλῳ τὸ μάλιστα ἀδιάκριτον, καὶ τὸ διακρινόμενον ὡς ἐν φύσει παντελῶς ἡνωμένῃ· „თუმცა მაინც ანალოგიით თითოეულში ყველაფერია, როგორც განუყოფელ მთელში ყველაზე განუყოფელი, და განყოფილი როგორც სრულიად ერთიან ბუნებაში."

ციტატა N270: Dam. *Pr.* III, 120, 7-15: Ὡς μὲν οὖν ἀπὸ τῶν κατωτάτω περὶ τῶν ἀνωτάτω διατάττεσθαι, λέγοι ἄν τις οὕτως· ὡς δὲ φάναι, οὔτε ταῦτα ἀπ᾽ ἐκείνου διεκρίθη, οὐδὲ ἐκεῖνο ἀπὸ τούτων, ἀλλ᾽ οὐδὲ μὴν ἥνωται ἀλλήλοις, οὐδὲ τὰ αὐτά ἐστιν, οὐδὲ ἕτερα, οὐδὲ ὅμοια, οὐδὲ ἀνόμοια, οὐδὲ ἕν, οὐδὲ πολλά, οὐδὲ ὁμοταγῆ, οὐδὲ ἑτεροταγῆ· οὐδὲ γὰρ τὸ πρὸ πάντων ἁρμόζει ἐκείνῳ, οὐδὲ ἄρα τοῖς πᾶσι τὸ μετ᾽ ἐκεῖνο· οὐδὲ πρῶτον οὖν, οὐδὲ δεύτερον, οὐδὲ αἴτιον, οὐδὲ αἰτιατόν· „მაშ, ქვემორეთაგან გამომდინარე უმაღლესთა შესახებ განკარგვისას, ასე იტყოდა ვინმე; როგორც ითქვა, არც ესენი გამოყოფილან იმისგან, არც ის ამათგან, არც გაერთიანებულან ერთმანეთთან, არც იგივენი არიან, არც სხვანი, არც მსგავსნი, არც არამსგავსნი, არც ერთი, არც მრავალი, არც თანამოდასენი, არც

სხვადასხვა დასებში მყოფნი; არც ყველაფრის წინმსწრები შეეფერება იმას, არც ყველაფერს – მისი შემდგომი; მაშ, არც პირველი, არც მეორე, არც მიზეზი, არც მიზეზოვანი“.

ციტატა N271: Dam. *Pr.* III, 96, 9-15: ... ὧν βουλόμενοι τὴν ἐκεῖ συναίρεσιν ἰδεῖν, ἀντ’ ἐκείνης, τὴν ἐκεῖθεν ὁρῶμεν διάκρισιν. Δεῖ οὖν μὴ ἐπιμένειν αὐτῇ, ἀλλὰ φεύγειν προτροπάδην, οὐ νοῦν τιθέμενοι ἐκεῖνον, ἀλλ’ οἷον νοῦν, οὐδὲ ζωήν, ἀλλ’ οἷον ζωήν, οὐδὲ οὐσίαν, ἀλλ’ οἷον οὐσίαν, οὐδὲ ὅλως πρόοδον, ἀλλ’ οἷον πρόοδον. „... გვნებავს რა დავინახოთ იქაური შეყრა, ამის ნაცვლად ვხედავთ იქიდან მომდინარე გაყრას. ამიტომ, საჭიროა არ დავრჩეთ ამის დონეზე, არამედ გავექცეთ მას უკანმოუხედავად, იმის არა გონებად, არამედ თითქოს გონებად, არც სიცოცხლედ, არამედ თითქოს სიცოცხლედ, არც არსებად, არამედ თითქოს არსებად და, ზოგადად, არც გამოსვლად, არამედ თითქოს გამოსვლად მომააზრებლები.“

ციტატა N272: Dam. *Pr.* III, 96, 16-17: Καὶ μήποτε συνακτέον τὴν φανταζομένην ὁπωσοῦν πρόοδον εἰς μίαν ὡς οὖσαν τὴν αὐτὴν εἴσω τε καὶ ἔξω. „და იქნებ საჭიროა ამგვარად წარმოსახული გამოსვლის შეყრა ერთად, თითქოს შინაგანი და გარეგანი [პროოდოსი] იგივე იყოს“.

ციტატა N273: *Pr.* III, 6, 15-17: οὔτε γὰρ τὸ ἴδιον ἄνευ κοινοῦ τινος προέλθοι ἄν, οὐδ’ ἂν ὑποσταίη, οὔτε τὸ κοινὸν ἄνευ τοῦ ἰδίου πρόεισιν ἀδιάφορον. „არც კერძო რაიმე ზოგადის გარეშე გამოვიდოდა და იარსებებდა, არც ზოგადი გამოდის კერძოს გარეშე, რადგან განურჩეველია [ასე]“.

ციტატა N274: Dam. *Pr.* III, 56, 19: Ὅθεν καὶ παρ’ ἐκείνοις ἀνυμνεῖται πηγὴ τῶν πηγῶν. „აქედან მათთანაც იგალობება წყაროთა წყაროდ“.

ციტატა N275: Procl. *in Ti.* I, 451, 17-22: οὕτω δὲ καὶ τὰ λόγια τὸν μέγιστον θεὸν πηγὴν πηγῶν προσαγορεύει καὶ μόνον ἀπογεννῆσαι τὰ πάντα φησίν· ... πάντα γὰρ ἔνθεν ἄρχεται ἐς τὸ κάτω τείνειν ἀκτῖνας ἀγητάς. „ასევე ორაკულები უდიდეს ღმერთს წყაროთა წყაროდ მოიხსენიებენ და ამბობენ, რომ მხოლოდ მან წარმოშვა ყველაფერი; ... ყველაფერი იქიდან იწყება და ქვემოთ გასაოცარ სხივებად იშლება.“

ციტატა N276: Dam. *Pr.* III, 7, 9-11: Μήποτε οὖν πανταχοῦ συναμφότερος ἀεὶ πᾶσα γίγνεται πρόοδος, εἰ μὴ ἄρα φανείη ὅπου μὲν ἐπικρατοῦν τὸ ὅμοιον, ὅπου δὲ τὸ ἀνόμοιον. „იქნებ ყველგან ყოველი გამოსვლა მუდამ ორივენაირად ერთად ხდება, თუ არ გამოჩნდება, რომ სადღაც მსგავსი ჭარბობს, სადღაც კი არაერთსახოვანი“.

ციტატა N277: Dam. *Pr.* III, 8, 7-10: ὅψεται πᾶσαν τὴν πρόοδον καὶ τὴν πάντων ἑνὸς οὖσαν μερισμὸν τῆς ὑπάρξεως τοῦ ὅλου Διός· ὥστε μέρος ἕκαστος τοῦ προάγοντος καὶ συνώνυμος ἐκείνῳ. „დაინახავს ყველა გამოსვლას და მთელი ზევსის არსებობის, როგორც ყველასთვის ერთის, დანაწევრებას; ასე რომ, თითოეული ნაწილია წარმომაყენებლისა და სინონიმური მისდამი“.

ციტატა N278: *Pr.* III, 9, 13-16: Καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἄξιον ἐπιστάσεως, μήποτε τὸ αὐτὸ ἄλλου μὲν ὕπαρξιν, ἄλλου δὲ αἰτίαν ῥητέον, καὶ οὐ χρεία διπλασιάζειν ἑκάστου τὴν φύσιν τῇ τε ἑαυτοῦ ὑπάρξει λεγομένῃ καὶ τῇ προλήψει τῆς τῶν δευτέρων αἰτίας· „და ეს ღირსია ყურადღებისა, იქნებ იგივე რამ ერთ შემთხვევაში არსებობად შეიძლება ითქვას, სხვა შემთხვევაში კი მიზეზად, და არ არის საჭირო თითოეულის ბუნება გავაორმაგოთ ე.წ. თავისი არსებობითა და მეორეულთა მიზეზის წინშეცვით“.

ციტატა N279: Dam. *Pr.* III, 33, 11: Τάχα δὲ πολλὴν περιελθόντες οὐδὲν ἠνύσαμεν. „იქნებ ბევრი შემოვიარეთ და ვერაფერს ვეწიეთ“.

ციტატა N280: Dam. *Pr.* III, 40, 1-5: αἴτιον δὲ τὸ γόνιμόν τε εἶναι, ὃ προϋπάρχει ἐν τῷ γεννῶντι, καὶ πᾶν ὅπερ ὁρᾶται ἐν τῷ γεννωμένῳ προϋπογράφεσθαί πως ἐν τῇ γεννώσῃ αἰτίᾳ κατὰ τὴν ἐκείνης ὕπαρξίν τε καὶ συναίρεσιν. „მიზეზი კი მშობელობაა, რომელიც წინასწარ არსებობს მშობელში, და ყველაფერი რაც ჩანს შობილში, წინასწარ იხატება რაღაცნაირად მშობელ მიზეზში მისი არსებობისა და შეერთების მიხედვით“.

ციტატა N281: Dam. *Pr.* III, 34, 21-23: Ἔπειτα εἰ τὸ εἶναι γεννᾷ, τὸ δὲ εἶναι ἑκάστου ἡ οἰκεία ὕπαρξις, δῆλον ὡς καὶ τὸ ἀνομοιοειδὲς ἀπὸ τῆς οἰκείας γεννᾶται ὑπάρξεως· „შემდეგ თუ ყოფნით ბადებს, ყოფნა კი თითოეულის საკუთარი არსებობაა, ცხადია, რომ არაერთსახოვანიც საკუთარი არსებობიდან იბადება.“

ციტატა N282: Dam. *Pr.* III, 35, 19-21: Πάντα γὰρ ὅσα ἀπ᾽ αὐτοῦ πρόεισι περιέχεται ἐν τῷ προάγοντι, κατὰ μίαν συναίρεσιν, ἣν ὕπαρξιν ἐκείνου τίθεσθαι ἀναγκαῖον. „ყველაფერი, რაც მისგან გამოდის, გარემოცულია წარმომაყენებელში, ერთი შეერთების მიხედვით, რომლის იმის არსებობად დადგენა აუცილებელია.“

ციტატა N283: Dam. *Pr.* III, 35, 9-12: Μήποτε γὰρ ἡ αἰτία μηδὲν ἄλλο εἴη ἢ ὕπαρξις εἰς ἑτερότητα νεύσασα, καὶ διὰ τοῦτο ἑτεροποιὸς γενομένη, ἡ δὲ ἐφ᾽ ἑαυτῆς μείνασα, ταυτοποιός. „იქნებ მიზეზი არაფერი სხვა არ იყოს, თუ არა არსებობა სხვაობისკენ მიდრეკილი, და ამიტომ სხვის შემქმნელად ქცეული, ხოლო თავის თავში გებისას, იმავეს შემქმნელი.“

ციტატა N284: Dam. *Pr.* III, 36, 18-20: Οὕτως ἄρα καὶ ἡ ἀνομοειδὴς ἀπὸ τῆς ὑπάρξεως πρόεισι τῆς διῃρημένης, καὶ κατά τι τῶν ἐν αὐτῇ διῃρημένων. „ასე რომ, არაერთსახოვანიც განყოფილი არსებობიდან გამოდის, მასში [არსებობაში] განყოფილთაგან რომელიმეს მიხედვით“.

ციტატა N285: Dam. *Pr.* III, 48, 15-17: ἡ πρόοδος ἔκστασίς ἐστιν ἀπὸ τοῦ παράγοντος, πᾶσα δὲ ἔκστασις εἰς τὸ ἀνομοειδὲς ὑποφέρει τὸ γεννώμενον. „გამოსვლა არის გამოდგომა მწარმოებლისგან, ყველა გამოდგომას კი არაერთსახოვანში გადაჰყავს შობილი“.

ციტატა N286: Dam. *Pr.* I, 113, 8-12: Οὐκοῦν ἀνομοιοειδὴς ἡ ἀπ᾽ ἐκείνου γέννησις, πρὸ δὲ ταύτης ἡ ὁμοειδής, ἅτε συγγενεστέρων, καὶ ἀπὸ τοῦ ὅλου ἑκάστου προϊόντων, ἀλλ᾽ οὐκ ἀπό τινος τῶν ἐν αὐτῷ διωρισμένων αἰτίων, ὥσπερ ἡ ἀνομοειδὴς καὶ ἔτι κοινοτάτη πάντων θεῶν· „მაშასადამე, მისგან შობა არაერთსახოვანია, ამის წინ კი იმყოფება ერთსახოვანი, რამდენადაც [მწარმოებელი] უფრო მონათესავეთა, და გამოდიან თითოეული მთელიდან და არა მასში განყოფით განწესებულ მიზეზთაგან რომელიმედან, როგორც არაერთსახოვანი [პროოდოსის შემთხვევაში ხდება] და კიდევ [ერთი] ყველა ღმერთთაგან უსაყოველთაოესია“.

ციტატა N287: Dam. *Pr.* I, 113, 19–114, 1: ἀδιόριστον γὰρ ὂν παντελῶς οὐκ ἂν ποιοῖτο τὴν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ γέννησιν διωρισμένην, ἢ ὁμοειδῆ, ἢ τὰς δύο ἅμα, ἀλλ᾽ ἔστιν ἐκείνῳ πρέπουσα, εἰ θέμις εἰπεῖν, τῇ πρὸ ἀμφοῖν ἀδιόριστος. „რადგან სრულიად განუსაზღვრელია, არ იქმდა თავისგან განყოფილ შობას, ან არაერთსახოვანს, ან ორივეს ერთად, არამედ იმას შეჰფერის, თუ შეიძლება ითქვას, ორივეს წინარე განუსაზღვრელი და განუყოფელი [შობა].“

ციტატა N288: Dam. *Pr.* I, 114, 23–115, 4: οὐ γὰρ τῷ εἶναι ποιεῖ, ὡς ἂν φαίη τις (μία γὰρ αὕτη ποίησις ἀντιδιωρισμένη πρὸς ἄλλας), οὐδὲ ὅτι ἐκεῖνό ἐστι, διὰ τοῦτο τὰ ἄλλα ἐστίν (οὕτω γὰρ οὐδενὸς ἔσται αἴτιον, εἰ μὴ παράγει αὐτά), ἀλλὰ κατὰ τὴν πάντων οἰστικὴν ἁπλότητα πρὸ ἐνεργείας, πρὸ δυνάμεως, πρὸ ὑπάρξεως αἴτιον τῶν πάντων ἐστίν. „ყოფნით კი არ ქმნის, როგორ მავანი იტყოდა (რადგან ეს არის ერთი შექმნა წინააღმდგომ-განყოფილი სხვათა მიმართ), არც იმის გამო, რომ იგი არის, არიან სხვები, არამედ ერთი

მოქმედების, ძალისა და არსებობის წინარე ყოვლის დამტევი სიმარტივის მიხედვით არის ყოველივეს მიზეზი“.

ციტატა N289: Procl. *Inst.* 64, 60, 22: Πᾶσα ἀρχικὴ μονὰς διττὸν ὑφίστησιν ἀριθμόν, τὸν μὲν αὐτοτελῶν ὑποστάσεων, τὸν δὲ ἐλλάμψεων ἐν ἑτέροις τὴν ὑπόστασιν κεκτημένων. „ყოველი საწყისი მონადა ორგვარ რიცხვს აარსებს, ერთს – თვითსრული ჰიპოსტასებისას, მეორეს კი – სხვებში არსებობის მომპოვებელი ბრწყინვებისას“.

ციტატა N290: Procl. *Inst.* 64, 62, 5-6: ἐκ δὴ τούτων φανερὸν ὅτι καὶ ἑνάδες αἱ μὲν αὐτοτελεῖς ἀπὸ τοῦ ἑνὸς προῆλθον, αἱ δὲ ἐλλάμψεις ἑνώσεων. „აქედან ცხადია, რომ ჰენადებიდან ზოგიერთნი თვითსრულნი გამოვიდნენ ერთისგან, ზოგნი კი [როგორც] ერთობათა ბრწყინვები.“

ციტატა N291: Procl. *Inst.* 114, 10, 25-27: εἰ δὲ ἦν ἑνὰς μὲν οὐκ αὐτοτελὴς δέ, ἢ αὐτοτελὴς μὲν ἡ ὑπόστασις οὐκέτι δὲ ἑνάς, εἰς ἑτέραν ἂν ἐτάττετο τάξιν διὰ τὴν τῆς ἰδιότητος ἐξαλλαγήν. „რომ ყოფილიყო ჰენადა, მაგრამ არა თვითსრული, ან თვითსრული ჰიპოსტასი, მაგრამ უკვე არა ჰენადა, სხვა წყობაში განთავსდებოდა თვისების ცვლილების გამო.“

ციტატა N292: Dam. *Pr.* III, 64, 3-5: τὰς πολλὰς εἶναι δοκούσας ζωὰς ἐλλάμψεις εἶναι ζωτικὰς ἀπὸ τῆς μιᾶς ζωῆς ὑφεστώσης ἀπορρεούσας εἰς πάντα τὰ ζῶντα. „ჩანს, რომ მრავალი სიცოცხლე ერთი არსებული სიცოცხლისგან სასიცოცხლო გამონათებებია, რომლებიც ყველა ცოცხალში გადმოედინებიან“.

ციტატა N293: Procl. *Inst.* 138, 122, 7-8: Πάντων τῶν μετεχόντων τῆς θείας ἰδιότητος καὶ ἐκθεουμένων πρώτιστόν ἐστι καὶ ἀκρότατον τὸ ὄν. „ღვთაებრივი თვითების ყველა მოზიარესა და განღმრთობილს შორის პირველი და უმაღლესია მყოფი“.

ციტატა N294: Dam. *Pr.* III, 64, 7-14: Τί δεῖ πολλὰ λέγειν ὅτε καὶ τοὺς θεοὺς οὕτως ὑποτίθενται τοὺς πολλοὺς οἱ πρὸ Ἰαμβλίχου σχεδόν τι πάντες φιλόσοφοι, ἕνα μὲν εἶναι τὸν ὑπερούσιον θεὸν λέγοντες, τοὺς ἄλλους οὐσιώδεις εἶναι ταῖς ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἐλλάμψεσιν ἐκθεουμένους, καὶ εἶναι τὸ τῶν ὑπερουσίων πλῆθος ἑνάδων οὐκ αὐτοτελῶν ὑποστάσεων, ἀλλὰ τῶν ἐλλαμπομένων ἀπὸ τοῦ μόνου θεοῦ, καὶ ταῖς οὐσίαις ἐνδιδομένων θεώσεων. „რა საჭიროა ბევრი საუბარი, როდესაც მრავალ ღმერთსაც ასე მოიაზრებს იამბლიქოსამდე თითქმის ყველა ფილოსოფოსი, ამბობენ, რომ არის ერთი ზეარსებითი ღმერთი, სხვები კი არსებითნი არიან და ერთისგან ბრწყინვებით განღმრთობილნი, და რომ ზეარსებითთა სიმრავლე არის არა თვითსრული ჰენადებისა, არამედ ერთადერთი ღმერთისგან გამობრწყინებულებისა და არსებათათვის მოფენილი განღმრთობებისა.“

ციტატა N295: Procl. *Inst.* 14, 16, 11-12: πᾶν ἄρα ἢ ἀκίνητόν ἐστιν ἢ αὐτοκίνητον ἢ ἑτεροκίνητον. „ყველაფერი ან უძრავია, ან თვითმოძრავი, ან სხვისგან ძრული.“

ციტატა N296: Procl. *Inst.* 23 tit.: Πᾶν τὸ ἀμέθεκτον ὑφίστησιν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ τὰ μετεχόμενα, καὶ πᾶσαι αἱ μετεχόμεναι ὑποστάσεις εἰς ἀμεθέκτους ὑπάρξεις ἀνατείνονται. „ყოველი უზიარებელი თავისი თავიდან წარმოაყენებს ზიარებულებს, და ყველა ზიარებული ჰიპოსტასი უზიარებელი არსებობისკენ ზეიწევა.“

ციტატა N297: Dam. *Pr.* III, 69, 21-22: Ἀλλ᾽ αὕτη μὲν ἡ ἀπορία καὶ εἰσαῦθις ἡμᾶς περιμένει. „მაგრამ ეს აპორია კვლავ გველოდება მომავალში.“

ციტატა N298: Dam. *Pr.* III, 70, 8-10: ἐφ᾽ οἷς πάλιν ἡ αὐτὴ ἡμῖν ἀπορία ἀπαντήσεται περὶ τοῦ ἡνωμένου καὶ τοῦ ἑνός. „ამის შემდეგ კვლავ იგივე აპორია შეგვხვდება ერთიანისა და ერთის შესახებ“.

ციტატა N299: Dam. *Pr.* III, 86, 6-8: ἢ οὔπω ἐκεῖ διεκρίθη τὸ μετέχον καὶ μετεχόμενον, οὐδὲ τὸ μεθεκτὸν καὶ ἀμέθεκτον, οὐδὲ τὰ πολλὰ καὶ τὸ ἕν· „იქ ჯერ კიდევ არაა გარჩეული

მაზიარებელი და ზიარებული, არც ზიარებადი და უზიარებელი, არც მრავალი და ერთი“.

ციტატა N300: Dam. *Pr.* III, 86, 17-20: οὐκ ἄρα τὸ μὲν ἔσται ἓν ἁπλῶς, τὸ δὲ ἀμέθεκτον ἕν, τὸ δὲ μεθεκτὸν ἕν· διαφοραὶ γὰρ αὖται ἔσονται, τῆς τοῦ ἑνὸς φύσεως ἀδιαφόρου παντάπασιν οὔσης· „მაშასადამე, არ იქნება არც მარტივად ერთი, უზიარებელი ერთი, არც ზიარებადი ერთი; რადგან ესენი განყოფანი იქნებიან, მაშინ როდესაც ერთის ბუნება სრულიად განუყოფელია“.

ციტატა N301: Dam. *Pr.* III, 100, 11-14: οὐ γὰρ ἀντιδιῄρηται τὸ μεθεκτὸν τῷ ἀμεθέκτῳ, ἀλλὰ πρὸ τῆς ἀντιδιαιρέσεως τεταγμένον τὴν συναμφότερον ἔχει δύναμιν, πρὸ ἀμφοῖν, ὡς ταὐτὸν ὄν, καὶ μεθεκτὸν εἶναι καὶ ἀμέθεκτον. „რადგან ზიარებადი წინააღმდგომ არ განიყოფება უზიარებლისგან, არამედ წინააღმდგომ-განყოფის წინ დაწესებულს ორივე ძალა აქვს, ორივემდე, რამდენადაც იგივეა ზიარებულად და უზიარებლად ყოფნა“.

ციტატა N302: Dam. *Pr.* I, 19, 4-5: τὸ δὲ ἦν ἄρα καὶ τοῦ ἑνὸς ἐπέκεινα. „ამგვარად, ის კი იყო თვით ერთის მიღმურიც“.

ციტატა N303: Dam. *Pr.* I, 19, 10: ἐκεῖνο δὲ ὑπὲρ τὸ ἕν. „იგი კი ერთზე მაღლაა“.

ციტატა N304: Procl. *Inst.* 121, 106, 23-28: ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ πέρατα πασῶν τῶν γνώσεων ἑνοειδῶς ἐν τοῖς θεοῖς προϋφέστηκε· διὰ γὰρ τὴν θείαν γνῶσιν τὴν ἐξῃρημένην τῶν ὅλων καὶ αἱ ἄλλαι πᾶσαι γνώσεις ὑπέστησαν, οὔτε νοερὰν οὖσαν οὔτε ἔτι μᾶλλον τῶν μετὰ νοῦν τινα γνώσεων, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἰδιότητα τὴν θείαν ὑπὲρ νοῦν ἱδρυμένην. εἴτε ἄρα γνῶσίς ἐστι θεία, κρύφιός ἐστιν αὕτη καὶ ἑνοειδὴς ἡ γνῶσις· „მაგრამ ასევე ყველა ცოდნის საზღვრები ერთგვარად წინასწარ არსებობს ღმერთებში; რადგან ყველაფრისგან განყენებული ღვთაებრივი ცოდნის გამო, რომელიც არც ნოერულია და, მით უმეტეს, არც გონების შემდგომ ცოდნათაგან რომელიმე, არამედ ღვთაებრივი თვითების შესაბამისად გონებაზე მაღლაა დაფუძნებული, არსებობს ყველა სხვა ცოდნაც. ამრიგად, თუ არის ღვთაებრივი ცოდნა, ეს არის დაფარული და ერთებრივი ცოდნა.“

ციტატა N305: Anon. *in Prm*. Fr. 1, I, 29-33: διὰ δὲ τὸ ἄγαν ἐξηλλαγμένον τῆς ἀνεπινοήτου ὑποστάσεως, ἢ μήτε μετὰ πλήθους μήτε μετ᾽ ἐνεργείας μήτε μετὰ νοήσεως μήτε μετὰ ἁπλότητος μήτε μετ᾽ ἄλλης ἐπιγιγνομένων ἐννοιῶν διὰ τὸ ὑπέρτερον αὐτῶν εἶναι καὶ πάντων ἐνθυμεῖσθαι. „მოუაზრებელი არსებობის ძალზედ განსხვავებულობის გამო, რომელიც არც სიმრავლესთან, არც მოქმედებასთან, არც აზროვნებასთან, არც სიმარტივესთან, არც მოგვიანებით მომხდარ გაგებათაგან სხვასთან [არ არის დაკავშირებული], მათზე და ყველაფრის შთახვდომაზე აღმატებულების გამო“.

ციტატა N306: Anon. *in Prm*. Fr. 1, II, 25-26: οὖσαν μόνον εἰκόνα ἀρρήτου τὸ ἄρρητον ἀρρήτως οὖσαν. „მხოლოდ გამოუთქმელის ხატია, რომელიც გამოუთქმელი გამოუთქმელადაა“.

ციტატა N307: Dam. *Pr.* I, 84, 17-18: ὅπερ οὔτε γιγνώσκειν οὔτε ἀγνοεῖν ὁμολογοῦμεν, ἀλλ᾽ ἔχειν πρὸς αὐτὸ καὶ ὑπεράγνοιαν. „რაზეც არც ცოდნას ვაღიარებთ და არც არცოდნას, არამედ მასთან მიმართებით გვაქვს ზეარცოდნა“.

ციტატა N308: Dam. *Pr.* I, 18, 8-9: καὶ οὔτε ὡς γνωστόν, οὔτε ὡς ἄγνωστον ἐκεῖνο γιγνώσκομεν. „და არც როგორც შემეცნებადს, არც როგორც შეუმეცნებადს არ შევიცნობთ იმას“.

ციტატა N309: Dam. *Pr.* I, 2, 4-5: ὅλως πάντα λέγομεν ἁπλῶς ὅσα καὶ ὁπωσοῦν ἐννοοῦμεν. „საერთოდ, ყოველივეს ვუწოდებთ იმას, რასაც რამენაირად ვიგებთ.“

ციტატა N310: Parm. Frg. 3: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστιν τε καὶ εἶναι. „რადგან ერთი და იგივეა აზროვნება და ყოფნა.“

ციტატა N311: Dam. *Pr.* I, 17, 5: ἃ γὰρ γινώσκομεν, ταῦτα πάντα φαμέν. „რადგან რასაც შევიცნობთ, ამას ყოველივედ მოვიხსენიებთ.“

ციტატა N312: Dam. *Pr.* I, 4, 18–5, 4: ὅ τι γὰρ ἄν νοήσαιμεν ἢ ἐπινοήσαιμεν ἤτοι τῶν πάντων τί ἐστι, καὶ τοῦτό γε ἀληθεστέρον, ἢ διακαθαιρόμενον τὰ πάντα ἐστί, κἂν εἰς τὸ ἁπλούστατον ἀναβαίημεν, ἀναλύοντές τε καὶ ἀναλυόμενοι, ὃ πάντων ἐστὶν περιεκτικώτατον, οἷον ἡ ἐσχάτη περιφέρεια, οὐ τῶν ὄντων, ἀλλὰ καὶ τῶν μὴ ὄντων. ... τοῦ γὰρ ἑνὸς ἁπλούστερον οὐδὲν ἔχομεν ἐννοεῖν, τοῦ πάντη ἑνὸς καὶ μόνον ἑνός· ὃ καὶ εἰ ἀρχὴν λέγοιμεν καὶ αἴτιον καὶ πρῶτον καὶ ἁπλούστατον, ἐκεῖ ταῦτά τε καὶ πάντα τὰ ἄλλα μόνον κατὰ τὸ ἕν. „რადგან რასაც კი ვიგებთ ან მოვიგონებთ, ყველაფრიდან რაღაც არის, და ეს უფრო ჭეშმარიტად, ან [აზროვნების] განწმენდისას ყველაფერია, მაშინაც კი, როდესაც, განმლევნი და განლეულნი, ვმაღლდებით უმარტივესამდე, რომელიც ყველაფრის უგარეშემცველესია, როგორც უკიდურესი მრგვლივი მომცველობა, არა მხოლოდ მყოფთა, არამედ არმყოფთა. ... რადგან ერთზე უფრო მარტივი არაფერი გვაქვს გასაგებად, [ვგულისხმობ] ყოვლად ერთსა და ოდენ ერთს; რომელსაც თუ საწყისს, მიზეზს, პირველსა და უმარტივესსაც ვუწოდებთ, იქ ესენი და ყველა სხვაც ოდენ ერთის მიხედვითაა.“

ციტატა N313: Dam. *Pr.* I, 19, 9-10: πᾶς δὲ ὅρος ἐπ᾽ ἔσχατον ἀναβαίνει τὸ ἕν. „ყველა ზღვარი საბოლოოდ ერთამდე ადის.“

ციტატა N314: Dam. *Pr.* I, 62, 11: τοῦ γὰρ ἑνὸς ἐπέκεινα οὐδὲν ὑπονοεῖν δυνάμεθα. „რადგან ერთის მიღმა არაფრის მოაზრება არ ძალგვიძს“.

ციტატა N315: Dam. *Pr.* I, 82, 9-11: αἱ γὰρ μερισταὶ ἔννοιαι συναγειρόμεναι καὶ πρὸς ἀλλήλας γυμναζόμεναι κατὰ τὴν εἰς τὸ μονοειδὲς καὶ ἁπλοῦν συννεύουσαν κορυφήν τελευτῶσιν. „რადგან დანაწევრებადი გაგებები, შეკრებილნი და ერთმანეთთან მიმართებით გამოწრთობილნი, ერთგვაროვნისა და მარტივისკენ თანმიწევნული მწვერვალის თანახმად სრულიყოფიან“.

ციტატა N316: Dam. *Pr.* I, 19, 12-14: ἡ γνῶσις τῶν γιγνωσκομένων ἐστὶν ὡς ὄντων ἢ ὑπαρχόντων, ἢ τοῦ ἑνὸς μετεχόντων. „შემეცნებულთა ცოდნა არის მათი როგორც მყოფთა, არსებულთა ან ერთს ზიარებულთა [ცოდნა]“.

ციტატა N317: Dam. *Pr.* I, 4, 18: οὐδ᾽ ἐννοητέον, οὐδὲ ὑπονοητέον. „არც გააზრებადი, არც მოაზრებადი“.

ციტატა N318: Dam. *Pr.* I, 6, 8-11: ... οὐδὲ ἔννοιαν οὐδὲ ὑπόνοιαν ἔχομεν ἁπλουστέραν τοῦ ἑνός, πῶς οὖν ὑπονοήσομεν ἐπέκεινά τι τῆς ἐσχάτης ὑπονοίας τε καὶ ἐννοίας; „... [მაშინ როდესაც] არც აზრი, არც ვარაუდი არ გვაქვს ერთზე უფრო მარტივი, როგორღა მოვიგონებთ რაიმეს უკანასკნელი ვარაუდისა და აზრის მიღმა?“

ციტატა N319: Dam. *Pr.* I, 19, 11-12: ἀπερίληπτον ἄρα καὶ ἀόρατον πάντη· ὥστε καὶ γνώσει πάσῃ ἄγνωστον ἄρα, καὶ τῇ θείᾳ γνώσει. „მაშასადამე, ყოვლად მიუწვდომელი და უხილავია; ასე რომ, ყოველგვარი ცოდნისთვის შეუცნობელია, მათ შორის ღვთაებრივი ცოდნისთვისაც“.

ციტატა N320: Dam. *Pr.* I, 20, 8: οὐδὲν ἴσμεν τι περὶ τοῦ ἑνὸς ἐπέκεινα. „არაფერი ვიცით ერთის მიღმურის შესახებ“.

ციტატა N321: Dam. *Pr.* I, 24, 4-7: τὸ τοίνυν ἀπόρρητον ὡς ἀληθῶς οἷον θριγκὸς τῷ ρητῷ παντὶ περιβέβληται, ἄνωθέν τε ὑπερέχον καὶ κάτωθεν ἕδρα πᾶσιν ὑποκείμενον; ἢ οὐδὲ τοῦτο πρέψει ἐκείνῳ λεγόμενον. „მაშასადამე, ჭეშმარიტად გამოუთქმელი ღავგარდანივით გარს აკრავს ყოველ გამოთქმადს, ზემოდან აღემატება [მას], ხოლო ქვემოდან საფუძვლად უდევს ყველაფერს; ან არც ამის თქმა ეგების მასზე.“

ციტატა N322: Dam. *Pr.* I, 11, 14-16: τὸ μὲν δὴ ἓν οὕτω ῥητὸν καὶ οὕτως ἄρρητον· ἐκεῖνο δὲ παντελεῖ σιγῇ τετιμήσθω, καὶ πρότερόν γε παντελεῖ ἀγνοίᾳ τῇ πᾶσαν γνῶσιν ἀτιμαζούσῃ. „ერთი ამგვარად არის გამოთქმადი და ამგვარად – გამოუთქმელი; იმას კი სრული დუმილით უნდა მივაგოთ პატივი, და მანამდე სრული უცოდინრობით, რომელიც ყოველგვარ ცოდნას აუქმებს.“

ციტატა N323: Dam. *Pr.* I, 39, 11-14: τοῦτο γὰρ εἴη δικαιότατα τὸ νῦν ζητούμενον ἀξίωμα τῆς ἐννοίας, οὐδὲ ταύτης τι φθεγγομένης, ἀλλὰ τὸ μὴ φθέγγεσθαι ἀγαπώσης καὶ ταύτῃ σεβομένης ἐκείνην τὴν ἀμήχανον ἀγνωσίαν. „ძალზედ სამართლიანად ეს იქნებოდა აზრის ამჟამად საძიებელი ღირსება, რაიმეს რომ არ წარმოთქვამდეს, არამედ არწარმოთქმა უყვარდეს და ამით პატივს მიაგებდეს იმ წარმოუდგენელ არცოდნას.“

ციტატა N324: Procl. *in Prm.* VI, 1047, 1-5: ἀλλ’ εἰ χρὴ τὴν μίαν ἀρχὴν τῆς γνώσεως εἰπεῖν, τὸ ἓν αἰτιατέον τοῦ νοῦ τὸ γεννητικὸν πάσης τε τῆς ἐν αὐτῷ γνώσεως καὶ τῆς ἐν ταῖς δευτέραις τάξεσι τῶν ὅλων θεωρουμένης. τοῦτο γὰρ ἐξῃρημένον τῶν πολλῶν ἀρχὴ τῆς γνώσεως ἐστιν αὐτοῖς, οὐ τοιοῦτον ὑπάρχον, οἷον ἡ τῶν νοητῶν ταυτότης. „მაგრამ თუ საჭიროა ცოდნის ერთი საწყისის თქმა, გონების მიზეზად უნდა დავასახელოთ [თვით] ერთი, რომელიც ბადებს როგორც მასში [გონებაში] არსებულ ყველა ცოდნას, ასევე მთლიანს [ცოდნას], რომელიც მეორეულ წყობებში განიჭვრიტება. რადგან მრავლისგან განყენებული ეს [საწყისი] მათთვის ცოდნის საწყისია, თუმცა ისე არ არსებობს, როგორც გონითსაწვდომთა ოგივეობა.“

ციტატა N325: Procl. *in Prm.* VI, 1047, 24: πάλιν οὖν καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς γνώσεως ζητοῦντες ἐπὶ τὸ ἓν ἀναβεβήκαμεν. „ამრიგად, კვლავ ცოდნის საწყისის მაძიებლები ერთამდე ავიდნენ.“

ციტატა N326: Procl. *in R.* I, 283, 11-16: τοιαύτη δὲ ἀρχὴ τὸ ἕν, εἰς ὃ πᾶσαν τὴν τῶν γνωστῶν ὑπόστασιν τελεῦταν ... ὡς ἄρα τὴν διαλεκτικὴν θριγκὸν τῶν ἐπιστημῶν εἶναι δοκουσῶν ἀποκαλῶν καὶ ὄντως ἐπιστήμην ὁριζόμενος ἐξ ἀνυποθέτου φησὶν ἀρχῆς ὁρμωμένην πάντα σκοπεῖν, ὡς ἔχει φύσεως, ὅτι ποτέ ἐστιν ἕκαστον. „ასეთი საწყისია ერთი, რომელშიც ყველა შემეცნებადის არსებობა სრულიყოფა ... ამგვარად, როგორც დიალექტიკას უწოდებს მოჩვენებით მეცნიერებათა გვირგვინს და განსაზღვრავს მას როგორც ჭეშმარიტ მეცნიერებას, რომელიც უწანამძღვრო საწყისიდან იწყებს და ყველაფერს იკვლევს ისე, როგორც ბუნებაშია – თუ რა არის თითოეული“.

ციტატა N327: Plot. VI 6, 13, 45-48: οὗ γὰρ μὴ ὄντος μηδ’ ὁτιοῦν δύναται νοῆσαι ἢ εἰπεῖν λέγειν μὴ εἶναι ἀδύνατον. ἀλλ’ οὗ χρεία πανταχοῦ πρὸς παντὸς νόηματος ἢ λόγου γένεσιν, προϋπάρχειν δεῖ καὶ λόγου καὶ νοήσεως. „რადგან რისი არმყოფობის შემთხვევაშიც არაფრის გააზრება ან თქმა არ შეიძლება, [იმაზე] შეუძლებელია იმის თქმა, რომ არ არსებობს. მაგრამ რაც ყველგან საჭიროა ყოველი აზრის ან სიტყვის წარმოშობისთვის, [იგი] განსჯამდე და აზროვნებამდე უნდა არსებობდეს.“

ციტატა N328: Procl. *Theol. Plat.* I 3, 16, 17-19: πάντα γάρ ἐστι καὶ ἐν ἡμῖν ψυχικῶς καὶ διὰ τοῦτο τὰ πάντα γινώσκειν πεφύκαμεν, ἀνεγείροντες τὰς ἐν ἡμῖν δυνάμεις καὶ τὰς εἰκόνας τῶν ὅλων. „რადგან ყველაფერი ჩვენშიც არის სულიერად და ამიტომ ყველაფრის შემეცნება მოგვდგამს ბუნებით, როდესაც ჩვენში არსებულ ძალებსა და ყოველივეს ხატებებს გამოვაღვიძებთ“.

ციტატა N329: Procl. *Theol. Plat.* I 3, 15, 20-22: τῷ γὰρ ὁμοίῳ πανταχοῦ φαμὲν τὰ ὅμοια γινώσκεσθαι· τῇ μὲν αἰσθήσει δηλαδὴ τὸ αἰσθητόν, τῇ δὲ δόξῃ τὸ δοξαστόν, τῇ δὲ διανοίᾳ τὸ διανοητόν, τῷ δὲ νῷ τὸ νοητόν, ὥστε καὶ τῷ ἑνὶ τὸ ἑνικώτατον καὶ τῷ ἀρρήτῳ τὸ ἄρρητον. „რადგან ვამბობთ, რომ ყველგან მსგავსით მსგავსი შეიცნობა: გრძნობით, რა თქმა

უნდა, – გრძნობადი, შეხედულებით – წარმოდგენადი, განსჯით – განსჯადი, გონებით – გონითსაწვდომი, აქედან გამომდინარე, ერთით – უერთებრივესი და გამოუთქმელით – გამოუთქმელი.“

ციტატა N330: Dam. *Pr.* I, 84, 16-19: ... πάντη ἀπόρρητον, ὅπερ οὔτε γινώσκειν οὔτε ἀγνοεῖν ὁμολογοῦμεν, ἀλλ’ ἔχειν πρὸς αὐτὸ καὶ ὑπεράγνοιαν, οὗ τῇ γειτονήσει ἐπιλυγάζεται καὶ τὸ ἕν. „... ყოვლად გამოუთქმელი, რომელზეც ვაღიარებთ, რომ არც ვიცით და არც არ ვიცით, არამედ მასთან მიმართებით გვაქვს ზეარცოდნა, რომლის მეზობლობითაც ერთიც იჩრდილება“.

ციტატა N331: Dam. *Pr.* I, 18, 13: ἀπόφασις … καὶ τοῦ ἑνός, οἷον τὸ οὐδέν. „უარყოფა ... ერთისაც, როგორც არარა“.

ციტატა N332: Dam. *Pr.* I, 5, 20-21: ὁ γὰρ μηδὲ ἕν ἐστι, τοῦτο οὐδέν ἐστι κατὰ τὸ δικαιότατον. „რადგან რაც არც ერთია, ეს არაფერია ყველაზე სამართლიანად.“

ციტატა N333: Procl. *in Prm.* 1082, 6-8: τὸ δὲ αὖ πρὸ τοῦ ὄντος ἓν μὴ ὂν μὲν ἔστιν, οὐ μέντοι καὶ οὐδέν· ἓν γὰρ ὂν ἀδύνατον αὐτὸ λέγειν οὐδέν. „ხოლო მყოფის წინარე ერთი არმყოფია, მაგრამ არა არაფერი; რადგან ერთი რომ არის, შეუძლებელია მას არაფერი ვუწოდოთ.“

ციტატა N334: Dam. *Pr.* I, 13, 20-24: οὐκοῦν οὐδὲ ταῦτα φύσις αὐτοῦ τὸ οὐδὲν καὶ τὸ ἐπέκεινα πάντων καὶ τὸ ὑπεραίτιον καὶ τὸ ἀσύντακτον πρὸς πάντα, οὐδὲ τὰ τοιαῦτα φύσις αὐτοῦ, ἀλλὰ μόνον ἀναιρέσεις τῶν μετ’ αὐτό. „მაშასადამე, არც ესაა მისი ბუნება – არაფერი, ყოვლის მიღმური, ზემიზეზი და ყველაფერთან თანუწყობელი, არც ამგვარნი არიან მისი ბუნება, არამედ [ესენი] მხოლოდ მის შემდგომთა უარყოფები [არიან].“

ციტატა N335: Dam. *Pr.* I, 18, 9-11: διὸ καὶ περιτρεπόμεθα πανταχῇ ὡς κατὰ μηδὲν αὐτοῦ ἐφαπτόμενοι, ἅτε καὶ οὐδενὸς ὄντος, μᾶλλον δὲ μηδὲ τούτου ὄντος, τὸ οὐδέν. „ამიტომაც ყოველმხრივ ვყირავდებით, თითქოს ვერაფერს ვეხებით მასში, რადგან ის არაფერია, უფრო სწორად კი, არც ეს არის – არაფერი.“

ციტატა N336: Pl. *Sph.* 23 c9-10: συννοεῖς οὖν ὡς οὔτε φθέγξασθαι δυνατὸν ὀρθῶς οὔτ’ εἰπεῖν οὔτε διανοηθῆναι τὸ μὴ ὂν αὐτὸ καθ’ αὑτό, ἀλλ’ ἔστιν ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἄφθεγκτον καὶ ἄλογον. „გესმის, რომ შეუძლებელია სწორად ხმაყო, თქვა ან გაიაზრო არმყოფი თავისთავად, არამედ გაუაზრებელია, უხმობელი და უსიტყვო.“

ციტატა N337: Dam. *Pr.* I, 6, 13-16: ἀλλ’ ὅμως ἐκ τῶν ἡμῖν γνωριμωτέρων, ἀνεθιστέον τὰς ἐν ἡμῖν ἀρρήτους ὠδῖνας, εἰς τὴν ἄρρητον οὐκ οἶδα ὅπως εἴπω συναίσθησιν τῆς ὑπερηφάνου ταύτης ἀληθείας. „მაგრამ მაინც, ჩვენთვის უფრო ნაცნობთაგან, ჩვენში არსებული გამოუთქმელი ტკივილები უნდა აღვზარდოთ გამოუთქმელ – არ ვიცი როგორ ვთქვა – თანმეგრძნეობამდე ამ ზებრწყინვალე ჭეშმარიტებისა.“

ციტატა N338: Dam. *Pr.* I, 4, 13-15: μαντεύεται ἄρα ἡμῶν ἡ ψυχή τῶν ὁπωσοῦν πάντων ἐπινοουμένων εἶναι ἀρχὴν ἐπέκεινα πάντων ἀσύντακτον πρὸς πάντα. „ამრიგად, ჩვენი სული წინათგრძნობს, რომ ყველაფრის, რაც კი როგორმე მოიგონება, საწყისი, ყველაფრის მიღმაა, თანუწყობელი ყველაფრისადმი“.

ციტატა N339: Dam. *Pr.* I, 7, 20-24: τὸ δὲ σεμνότατον ἄληπτον εἶναι δεῖ πάσαις ἐννοίαις τε καὶ ὑπονοίαις, ἐπειδὴ καὶ ἐν τοῖς τῇδε τὸ ἀναφεῦγον ἀεὶ πρὸς τὸ ἄνω τὰς ἡμετέρας ἐννοίας τιμιώτερον τοῦ προχειροτέρου, ὥστε τιμιώτατον ἂν εἴη τὸ πάσας ἐκπεφευγὸς τὰς ἡμετέρας ὑπονοίας. „ყველაზე სათაყვანო ყველა აზრისა და ვარაუდისთვის მიუწვდომელი უნდა იყოს, რადგან აქაც ის, რაც მუდამ გაურბის ჩვენს აზრებს მაღლითკენ, უფრო ფასეულია იმაზე, რაც ჩვენს ხელთ არის, ასე რომ, ყველაზე ფასეული იქნება ის, რაც უსხლტება ჩვენს ყველა ვარაუდს.“

ციტატა N340: Dam. *Pr.* I, 39, 5: ἄλλο τι ἄρα ζητετέον, ὃ μηδαμῶς ἔξει τὸ ἐνδεὲς μηδ' ὁπωστιοῦν. „ამრიგად, უნდა ვეძებოთ სხვა რამ, რასაც არანაირად არ ექნება დამჭირვებლობა, არავითარი სახით.“

ციტატა N341: Dam. *Pr.* I, 56, 8-11: πολὺ δὲ ὅμως ἐν αὐτῷ καὶ τὸ ἄρρητον καὶ ἄγνωστον καὶ ἀσύντακτον καὶ ἄθετον, ἀλλὰ μετὰ τῆς τῶν ἐναντίων ἐμφάσεως· κρείττω δὲ τούτων ἐκεῖνα. „თუმცა მასში ბევრია გამოუთქმელი, შეუცნობელი, თანუწყობელი და დაუდგენელი, მაგრამ საწინააღმდეგოთა გამოხატულებასთან ერთად; ამათზე უმჯობესია ისინი.“

ციტატა N342: Dam. *Pr.* I, 56, 7-8: κορυφὴ γὰρ ἐστι τῶν κατὰ θέσιν ὑφεστώτων. „რადგან ის არის მწვერვალი დადგინების მიხედვით არსებულთა.“

ციტატა N343: Dam. *Pr.* I, 56, 11-12: τὰ δὲ καθαρὰ τῶν ἐναντίων καὶ πρὸ τῶν συμμιγῶν ἀμιγῆ προϋπάρχει πανταχοῦ. „ხოლო საწინააღმდეგოთაგან განწმენდილნი და შენარევამდელი შეურევნელები ყველგან წინდაწინ არსებობს.“

ციტატა N344: Dam. *Pr.* I, 39, 16-17: τὸ πάντων ἐπέκεινα τῶν ὁπωσδήποτε τιθεμένων. „ყოველივეს მიღმა, რაც კი რაიმენაირად დადგენილია“.

ციტატა N345: Dam. *Pr.* II, 23, 4-5: ἡ μὲν ἐστι πάντη ἄθετος καὶ οὐδ' ὁπωστιοῦν ταττομένη μετὰ τῶν πάντων. „ყოვლად დაუდგენელი და ყველაფერთან ერთად არანაირად არწყობილი“.

ციტატა N346: Dam. *Pr.* I, 56, 15-16: καὶ πρὸ τοῦ ἑνὸς ἄρα τὸ ἁπλῶς καὶ πάντη ἄρρητον, ἄθετον, ἀσύντακτον καὶ ἀνεπινόητον κατὰ πάντα τρόπον. „და ერთამდე არის აბსოლუტურად და ყოვლად გამოუთქმელი, დაუდგენელი, თანუწყობელი და მოუგონებელი ყველა გზით“.

ციტატა N347: Dam. *Pr.* I, 61, 5-6: συγγνώμην αἰτοῦσα παρὰ θεῶν τῆς παρακινδυνευτικῆς ταύτης προθυμίας. „პატიებას ითხოვს ღმერთებისგან ამ სახიფათო გულმოდგინებისთვის“.

ციტატა N348: Dam. *Pr.* I, 24, 11-24: ἆρα οὐδὲ ἥκει τι ἀπ' αὐτοῦ εἰς τὰ τῇδε; ἐπὶ γὰρ τούτοις τοῦτο ζητετέον· καὶ πῶς οὐκ ἂν ἥκοι, εἴπερ ἀπ' αὐτοῦ τὰ πάντα ἐστὶν ὅτῳ δὴ τρόπῳ; ἀφ' οὗ γὰρ ἕκαστον πρόεισι, καὶ μετέχει αὐτοῦ, εἰ μηδὲν ἄλλο τοῦτο, ὃ ἐστιν, ἔχον ἐκεῖθεν καὶ ἀναπνέον τὴν οἰκείαν ἀρχὴν καὶ εἰς ἐκείνην ἐπιστρεφόμενον, ὅσον δύναται· τί γὰρ δὴ καὶ κωλύσει ἐκεῖνο διδόναι τι ἑαυτοῦ τοῖς ἀπ' αὐτοῦ; τί γὰρ ἄλλο μέσον; πῶς δὲ οὐκ ἀναγκαῖον ἀεὶ τὸ δεύτερον ὅτι ἐγγυτέρω εἶναι τοῦ τρίτου, πρὸς τὴν μίαν ἀρχήν, καὶ τοῦ τετάρτου τὸ τρίτον, εἰ δὲ τοῦτο, καὶ ἧττον αὐτῆς ἐκφοιτᾶν, εἰ δὲ τοῦτο, καὶ μᾶλλον ἐν τῷ ὅρῳ μένειν ἐκείνης φύσεως, εἰ δὲ τοῦτο, καὶ μᾶλλον ὁμοιῶσθαι πρὸς αὐτήν, ὥστε καὶ ἐπιτήδειον εἶναι πρὸς τὸ μετέχειν αὐτῆς, ὥστε καὶ μετέχειν; „მისგან აქამდე რაიმე მაინც არ აღწევს? ის ხომ ამათ საფუძველზე უნდა მოიძევებოდეს. და როგორ არ აღწევს, თუ ყველაფერი რაღაცნაირად მისგანაა? მას, რომლისგანაც თითოეული გამომდინარეობს, ხომ ეზიარება კიდეც ყველაფერი, თუ ეს სხვა არაფერია, მაშინ რაც არის, იქიდან აქვს, საკუთარი საწყისით სუნთქავს და მას უბრუნდება, რამდენადაც შესაძლებელია. რაღა დააბრკოლებს მას, თავისი თავიდან რაღაც მისცეს იმათ, რომლებიც მისგან არიან? სახელდობრ, სხვა რა შუამავალია? ხომ ყოველთვის აუცილებელია იყოს მეორე, ერთ საწყისთან მესამეზე უფრო ახლოს მყოფი (ისევე როგორც მესამეა მეოთხეზე უფრო ახლოს) და მისგან [საწყისისგან] ნაკლებად გაყრილი, რომელიც იმ ბუნების ფარგლებში უფრო მეტად რჩება, შესაბამისად, საწყისს მეტად ჰგავს, ამიტომ, მასთან ზიარებისთვისაც უფრო შესაფერისია და ეზიარება კიდეც?“

ციტატა N349: Dam. *Pr.* I, 26, 3-5: μήποτε οὖν καὶ ἐνταῦθα περιτρεπόμενος ὁ λόγος ἀπόρρητον ἀποφαίνει ἐκεῖνο κατὰ πάντα τρόπον, ἐναντία ἐπινοήσας ἀπὸ τῶν μετ' αὐτό.

„ნუთუ აქაც სიტყვა, თავის თავს მობრუნებული, განაცხადებს იმას როგორც გამოუთქმელს ყველანაირად, როდესაც მის შემდგომთაგან [ამოსული] საწინააღმდეგოებს მოიაზრებს“.

ციტატა N350: Plot. VI 8, 17, 21-27: Ἀδιάστατος τοίνυν ἐκεῖνος, εἷς <εἰς> πάντα λόγος, εἷς ἀριθμὸς καὶ εἷς μείζων τοῦ γενομένου καὶ δυνατώτερος, καὶ οὐδὲν μεῖζον αὐτοῦ οὐδὲ κρεῖττον. Οὐδὲ ἄρα ἐξ ἄλλου ἔχει οὔτε τὸ εἶναι οὔτε τὸ ὁποῖός ἐστιν εἶναι. Αὐτὸς ἄρα αὐτῷ ὅ ἐστι πρὸς αὐτὸν καὶ εἰς αὐτόν, ἵνα μηδὲ ταύτῃ πρὸς τὸ ἔξω ἢ πρὸς ἄλλον, ἀλλὰ πρὸς αὐτὸν πᾶς. „ამგვარად, ის არის განზომილების არმქონე, ერთი <[ყოვლისა]დმი> ყოვლადი ლოგოსი, ერთი რიცხვი და ერთი, რომელიც უფრო დიდი და მძლავრია ქმნადზე, და არაფერია მასზე დიდი ან უმჯობესი. ამიტომ, სხვისგან არ აქვს არც ყოფნა, არც თავისი არსებობის რომელობა. ის თავისთავად არის ის, რაც არის, თავისადმი და თავისკენ, რათა არც ამ გზით არ იყოს გარეთ ან სხვისკენ [მიმართული], არამედ თავისკენ ყოვლად.“

ციტატა N351: Plot. VI 8, 15, 33-36: ῥίζα γὰρ λόγου παρ’ αὐτῆς καὶ εἰς τοῦτο λήγει τὰ πάντα, ὥσπερ φυτοῦ μεγίστου κατὰ λόγον ζῶντος ἀρχὴ καὶ βάσις, μένουσα γὰρ αὐτὴ ἐφ’ ἑαυτῆς, διδοῦσα δὲ κατὰ λόγον τῷ φυτῷ, ὃν ἔλαβεν, εἶναι. „რადგან ლოგოსის ფესვი მისგანაა და მასთან მთავრდება ყველაფერი, როგორც საწყისი და ძირი უდიდესი მცენარისა, რომელიც აზრის მიხედვით ცოცხლობს, თვითონ თავის თავში მგები, მაგრამ მცენარისთვის ყოფნის მიმცემი იმ აზრის მიხედვით, რომელსაც იღებს [მცენარე].“

ციტატა N352: Dion. Ar. *d.n.* VII 4, 199, 2-4: ὅτι πάσης ἁπλότητος ὁ θεῖος ὑπερήπλωται λόγος καὶ πάντων ἐστὶν ὑπὲρ πάντα κατὰ τὸ ὑπερούσιον ἀπολελυμένος. Οὗτος ὁ λόγος ἐστὶν ἡ ἁπλῆ καὶ ὄντως οὖσα ἀλήθεια. „რომ ყველა სიმარტივეს ზეგანეფინება თავისი სიმარტივით ღვთაებრივი ლოგოსი და ყველაფრისგან გამოხსნილია, ზეარსებობის მიხედვით ყველაფერზე აღმატებული. ეს სიტყვაა მარტივი და ნამდვილად მყოფი ჭეშმარიტება.“

ციტატა N353: Dam. *Pr.* I, 24, 24–26, 2: πῶς δ’ ἂν ἡμεῖς ταῦτα περὶ αὐτῆς ὑπονοοῦμεν, καὶ ὅπως δήποτε, εἰ μή τι καὶ ἦν ἐν ἡμῖν ἴχνος ἐκείνης, οἷον πρὸς αὐτὴν ἐπειγόμενον; μήποτε οὖν καὶ ῥητέον, ἀπόρρητον οὖσαν, ἀπορρήτου μεταδιδόναι τοῖς πᾶσι μεθέξεως, καθ’ ἣν ἔστι τι καὶ ἐν ἑκάστῳ ἀπόρρητον, ὥσπερ τοῦτο ὁμολογοῦμεν ἄλλα ἄλλων ἀπορρητότερα εἶναι φύσει, τὸ μὲν ἓν τοῦ ὄντος, τὸ δὲ ὂν τῆς ζωῆς, τὴν δὲ ζωὴν τοῦ νοῦ καὶ ἀεὶ ἑξῆς, ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον, μᾶλλον δὲ τὸ ἀντίστροφον ἀπὸ τῆς ὕλης ἄχρι τῆς λογικῆς οὐσίας, ταῦτα μὲν κατὰ τὸ χεῖρον, ἐκεῖνα δὲ κατὰ τὸ κρεῖττον, εἰ θέμις εἰπεῖν. ἢ εἴ τις ὑποθοῖτο ταῦτα, ποιήσει καὶ ἐκείνου πρόοδον καὶ τάξιν τινὰ τῶν προελθόντων ἀπόρρητον, καὶ πάντα ὅσα ῥητὰ καὶ εἰς τὸ ἀπόρρητον ἀνοίσομεν, ἅτε πανταχοῦ τῷ ῥητῷ συνδιῃρημένον, καὶ τρεῖς ἄρα μονάδας καὶ τρεῖς ἀριθμούς, ἀλλ’ οὐκέτι δύο ποιήσομεν, τὸν οὐσιώδη, τὸν ἑνιαῖον, τὸν ἀπόρρητον, καὶ οὕτω γε θησόμεθα, οὗ πρόσθεν ἀπέγνωμεν ἓν καὶ πολλὰ ἐν τῷ ἀπορρήτῳ, καὶ πρώτων τάξιν καὶ μέσων καὶ τελευταίων, ἔτι δὲ μόνην, πρόοδον, ἐπιστροφήν· καὶ ὅλως τὸ ῥητὸν πολὺ τῷ ἀπορρήτῳ ἐγκαταμίξωμεν. Εἰ δέ, ὡς ἐλέγομεν, ἐκεῖνο ἢ ἐκεῖνα, οὐ προσοιστέον τῷ ἀπορρήτῳ, ὅγε ὑπὲρ τὸ ἓν καὶ τὰ πολλὰ βουλόμεθα. Οὐδὲ ἄρα τὸ πρὸ τῶν πολλῶν ἕτερον θετέον, καὶ τὸ ἐν μεθέξει τοῖς πολλοῖς συνδιῃρημένον· οὐκ ἄρα μετέχεται, οὐδὲ μεταδίδωσί τι ἑαυτοῦ τοῖς ἐφ’ ἑαυτοῦ, οὐδὲ πᾶς θεὸς ἀπόρρητος πρότερον ἢ ἕν, ὥσπερ ἓν πρότερον ἢ οὐσία. „ყველაფერ ამას მის შესახებ ჩვენ საერთოდ როგორ მივხვდებოდით, ჩვენში რომ არ იყოს მისი რაღაც კვალი, რომელიც თითქოს მის მიმართ აღგვძრავს? შესაძლოა, ისიც უნდა ითქვას, რომ გამოუთქმელად მყოფი ყველაფერს ანიჭებს გამოუთქმელთან ზიარების შესაძლებლობას, რის მიხედვითაც თითოეულში არის რაღაც გამოუთქმელი, როგორც ვაღიარებთ, რომ ზოგიერთი რამ ბუნებით უფრო

გამოუთქმელია, ვიდრე სხვა რამ: ერთი მყოფზე უფრო გამოუთქმელია, მყოფი – სიცოცხლეზე, სიცოცხლე – გონებაზე და ა. შ., ამავე პრინციპის კვალად, ან უმალ, პირიქით, მატერიიდან ლოგიკურ არსამდე, მხოლოდ ამ შემთხვევაში [მსჯელობა წარიმართება] უარესის მიხედვით, წინა შემთხვევაში კი – უმჯობესის, თუ შეიძლება ასე ითქვას. თუ ვინმე ყველაფერ ამას დაუშვებს, მაშინ გამოუთქმელი მიზეზიდან პროოდოსს და გამომავალთა რაღაც გამოუთქმელ წყობას შექმნის, ყველაფერ გამოთქმადს დავიყვანთ გამოუთქმელზე ისე, რომ [გამოუთქმელი] ყველგან გამოთქმადთან ერთად გამოიყოფა; შედეგად, მივიღებთ, ორის ნაცვლად, სამ მონადასა და რიცხვს – არსებითს, ერთებრივსა და გამოუთქმელს. ამგვარად კი იმის დაშვებამდე მივალთ, რაც ადრე უარვყავით – ერთი და სიმრავლე გამოუთქმელში, პირველთა, შუალედურთა და უკანასკნელთა წყობა, ასევე გება, გამოსვლა და დაბრუნება; ამით, ზოგადად, გამოთქმადს მრავლად ჩავრთავთ გამოუთქმელში. თუ ისეა, როგორც ვთქვით, ეს არ უნდა მიეყენებოდეს გამოუთქმელს, რომელიც ერთისა და სიმრავლის მიღმა გვსურს რომ იყოს. ამდენად, [გამოუთქმელთა] სიმრავლემდე არ უნდა დავუშვათ ერთი [გამოუთქმელი] და სხვა, ზიარებაში მრავალთან ერთად დაყოფილი. მაშასადამე, ის ზიარებას არ ექვემდებარება, თავისგან თავის მახლობლებსაც არაფერს არ აძლევს და არც არანაირი გამოუთქმელი ღმერთი არ არსებობს ერთამდე ისე, როგორც ერთი არის არსის წინარე.“

ციტატა N354: Procl. *Dub.* 64, 10-12: καὶ γὰρ ἐν ἡμῖν ἔγκειταί τι κρύφιον τοῦ ἑνὸς ἴχνος. „რადგან ჩვენშიც დევს ერთის რაღაც ფარული კვალი.“

ციტატა N355: Procl. *in Prm.* VI, 1071, 25-29: ἢ πῶς ἐγγυτέρω τοῦ ἑνὸς ἐσόμεθα, μὴ τὸ ἓν τῆς ψυχῆς ἀνεγείραντες, ὃ ἐστιν ἐν ἡμῖν οἷον εἰκὼν τοῦ ἑνός. „ან როგორ მივუახლოვდებით ერთს, თუ არ გამოვაღვიძებთ სულის ერთს, რომელიც ჩვენშია როგორც ერთის ხატება“.

ციტატა N356: Plot. VI 9, 1, 1: πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνὶ ἐστιν ὄντα. „ყოველი მყოფი ერთით არის მყოფი“.

ციტატა N357: Plot. VI 9, 1, 27-28: ὥστε τὰ μὲν ἧττον ὄντα ἧττον ἔχειν τὸ ἕν, τὰ δὲ μᾶλλον μᾶλλον. „ასე რომ, ნაკლებად მყოფს ნაკლებად აქვს ერთი, მეტად მყოფს კი – მეტად.“

ციტატა N358: Procl. *Inst.* 100, 90, 7-10: πᾶσαι δὲ αὖ αἱ ἀμέθεκτοι μονάδες εἰς τὸ ἓν ἀνάγονται, διότι πᾶσαι τῷ ἑνὶ ἀνάλογον· ᾗ οὖν ταὐτόν τι καὶ αὗται πεπόνθασι, τὴν πρὸς τὸ ἓν ἀναλογίαν, ταύτῃ εἰς τὸ ἓν αὐταῖς ἡ ἀναγωγὴ γίνεται. „ყოველი უზიარებელი მონადა ერთამდე აღიყვანება, რადგან ყველა ერთის ანალოგიურია; რამდენადაც მათაც რაღაც იგივე განიცადეს, ერთთან ანალოგია, ამდენად ერთისკენ ხდება მათი აღყვანა.“

ციტატა N359: Dam. *Pr.* I, 24, 7-10: οὔτε γὰρ ἄνωθεν, οὔτε κάτωθεν, οὔτε τι πρῶτον αὐτοῦ, οὐδὲ ἔσχατον· οὐδὲ γὰρ πρόοδος· οὐδὲ ἄρα θριγκός ἐστι πάντων, οὐδὲ περιέχει πάντα, οὐδὲ εἴσω αὐτοῦ τὸ ῥητόν, οὐδὲ αὐτὸ τὸ ἕν. „რადგან არც ზემოდან, არც ქვემოდან, არც რაიმე პირველი ახასიათებს მას, არც უკანასკნელი; არც გამოსვლა; ამრიგად, არც ყველაფრის გვირგვინია, არც მოიცავს ყველაფერს, არც მის შიგნითაა გამოთქმადი, არც თვით ერთი.“

ციტატა N360: Dam. *Pr.* II, 23, 20-22: τὴν ἀπόρρητον, εἴ γε ἀσύμφυλος ἐκείνη ἐστὶν ταῖς ἡμετέραις ἁπάσαις ἐννοίαις καὶ τὸ πάμπαν ἀννεννόητος. „გამოუთქმელი [საწყისი], თუკი ის უცხოა ჩვენი ყველა გაგებისთვის და სრულიად გაუგებარია“.

ციტატა N361: Dam. *Pr.* I, 21, 20-22: καὶ τί πέρας ἔσται τοῦ λόγου, πλὴν σιγῆς ἀμηχάνου καὶ ὁμολογίας τοῦ μηδὲν γιγνώσκειν, ὧν μηδὲ θέμις, ἀδυνάτων ὄντων, εἰς γνῶσιν ἐλθεῖν; „რა არის ლოგოსის ზღვარი, გარდა უძლური დუმილისა და იმის აღიარებისა, რომ

ვერაფერს შევიცნობთ იმათზე, რომელთა, როგორც შეუძლებელთა და წარმოუდგენელთა, შემეცნებაში შემოსვლა წესი არაა?“

ციტატა N362: Dam. *Pr.* II, 73, 11-16: Οὕτω μὲν τοίνυν ἴδοι ἄν τις ταῦτα κατὰ τὸ συμφανέστερον καὶ διαβεβηκὸς εἶδος τῶν νοημάτων, ὡς δὲ ἀπορρητότερον εἰπεῖν, καὶ κατὰ ἔνδειξιν, ἡ μὲν τοῦ ὄντος, ὅ ἐστιν ἡ τῆς τρίτης ἀρχῆς ὑπόστασις, ἔχει τὰ τρία κατὰ τὴν ἐνέργειαν, ἐπειδὴ ἐν ταύτῃ πρώτῃ τὸ ἐνεργητικόν, εἰ καὶ ἐκεῖνο τὸ τῇ ὑπάρξει συμπεφυκός. „ასე მავანი დაინახავდა აზრთა უფრო აშკარა და დისკურსიული სახის მიხედვით, ხოლო უფრო იდუმალად რომ ვთქვათ, მინიშნების მიხედვით, მყოფის [საწყისს], რომელიც მესამე საწყისის ჰიპოსტასია, მოქმედების მიხედვით სამი [მომენტი] აქვს, რამდენადაც მასში პირველადაა მოქმედი, თუნდაც იგი არსებობასთან შეზრდილი იყოს.“

ციტატა N363: Dam. *Pr.* I, 62, 11-13: τοῦ γὰρ ἑνὸς ἐπέκεινα οὐδὲν ὑπονοεῖν δυνάμεθα. Εἰ δὲ τοῦτο πρῶτον ὑπονοητὸν καὶ ὁπωσοῦν, τί πρὸ αὐτοῦ πλείω ἐπιζητοῦμεν, ὅπου οὐδὲ τὰ πλείω, οὐδὲ τὸ ἕν; „ერთის მიღმა არაფრის მოაზრება აღარ შეგვიძლია. თუ ეს არის პირველი რამენაირად მოაზრებადი, მის წინ მეტს რაღას ვეძიებთ, სადაც არც მეტია და არც ერთი?“

ციტატა N364: Pl. *Ti.* 29 e1-3: ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος, τούτου δ’ ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. „კეთილი იყო, ხოლო კეთილს არასდროს არსად არ უჩნდება შური, შურის გარეშე მყოფმა ინება, რომ ყველაფერი რაც შეიძლება მეტად დაახლოებოდა მას.“

ციტატა N365: *Ac.* 17, 28: Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καί τινες τῶν καθ’ ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν, τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν. „ვინაიდან მასში ვცოცხლობთ, ვიძვრით და ვარსებობთ; როგორც ამბობდა ზოგიერთი თქვენი პოეტი: მისი მოდგმა ვართ.“

ციტატა N366: Dion. Ar. *d.n.* I 8, 121, 6: ἐπὶ τὴν ἀνάπτυξιν τῶν νοητῶν θεωνυμιῶν προΐωμεν. „გონითსაწვდომ ღვთაებრივ სახელთა განმარტებაზე გადავინაცვლოთ.“

ციტატა N367: Dion. Ar. *d.n.* XIII 4, 230, 6: Ταύτας ἡμεῖς τὰς νοητὰς θεωνυμίας συνῃρηκότες, ὡς ἐφικτόν, ἀνεπτύξαμεν. „ჩვენ ეს გონითსაწვდომი ღვთაებრივი სახელები, შეძლებისდაგვარად, შევკრიბეთ და განვმარტეთ.“

ციტატა N368: Dion. Ar. *d.n.* I 1, 107, 2–108, 5: Ἔστω δὲ καὶ νῦν ἡμῖν ὁ τῶν λογίων θεσμὸς προδιωρισμένος τὸ τὴν ἀληθείαν ἡμᾶς καταδείσασθαι τῶν περὶ θεοῦ λεγομένων «οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας ἀνθρωπίνης λόγοις, ἀλλ’ ἐν ἀποδείξει» τῆς πνευματοκινήτου τῶν θεολόγων «δυνάμεως», καθ’ ἣν τοῖς ἀφθέγκτοις καὶ ἀγνώστοις ἀφθέγκτως καὶ ἀγνώστως συναπτόμεθα κατὰ τὴν κρείττονα τῆς καθ’ ἡμᾶς λογικῆς καὶ νοερᾶς δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἕνωσιν. „დაე, ახლაც წმინდა წერილის კანონი იყოს ჩვენთვის წინასწარ განსაზღვრული, რათა ღვთის შესახებ თქმული ჭეშმარიტება გადმოვცეთ არა ‚ადამიანური სიბრძნის დამაჯერებელი სიტყვებით‘, არამედ ღვთისმეტყველთა სულით აღძრული ‚ძალის ჩვენებით‘, რომლითაც გამოუთქმელსა და შეუცნობელს გამოუთქმელად და შეუცნობლად ვეხებით, ჩვენს ლოგიკურ და ნოერულ ძალასა და მოქმედებაზე უმჯობესი გაერთების თანახმად.“

ციტატა N369: *1 Cor.* 2, 4: καὶ ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μοῦ οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις ἀλλ’ ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως. „ჩემი სიტყვა და ჩემი ქადაგება ადამიანური სიბრძნის დამაჯერებელ სიტყვებს როდი ჰგავდა, არამედ ვცდილობდი მეჩვენებინა სული და ძალა ღვთისა.“

ციტატა N370: Dion. Ar. *d.n.* III 1, 139, 15: ταῖς θείαις μνήμαις καὶ ἐπικλήσεσιν ἡμᾶς αὐτοὺς ἐγχειερίζοντας αὐτῇ καὶ ἑνοῦντας. „ღვთიური ხსოვნებითა და მოხმობებით ჩვენს თავს მას მივანდობთ და ვუერთდებთ.“

ციტატა N371: Dion. Ar. *d.n.* III 1, 138, 2-3: ὅταν αὐτὴν ἐπικαλούμεθα πανάγνοις μὲν εὐχαῖς ... τότε καὶ ἡμεῖς αὐτῇ πάρεσμεν. „როდესაც მას მოვუხმობთ ყოვლადწმინდა ლოცვებით ... მაშინ ჩვენც მასთან ვიმყოფებით.“

ციტატა N372: Pl. *Prm.* 142 a1: οὐδ’ ἄρα ὄνομά ἐστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις. „არც სახელი არ არსებობს მისი, არც სიტყვა, არც რაიმე მეცნიერება, არც შეგრძნება.“

ციტატა N373: Jo. Scyth. *In libr. d.n.* 167, 2-6: Θεολογικὴν ἐπιστήμην ἀνωτέρω περὶ Θεοῦ διηγούμενος, οὐκ ἔφη αὐτὴν ἐπιστήμην εἶναι· ἐνταῦθα δὲ τὰ περὶ θεολογίας ἐπιστήμην φησίν. Ἐπιστήμη δέ ἐστι δόξα ὀρθὴ λογισμῷ δεθεῖσα, ἣ λόγος ἀληθὴς ἐπὶ διάνοιαν ἀμετάπτωτος, καὶ ἡ ἀκριβὴς εἴδησις τοῦ πράγματος καὶ ἀπόφανσις, οὗ λέγεται ἐπιστήμη, ἀληθείας λόγον καὶ δόξαν ὀρθὴν προβαλλομένη, μὴ δεομένη τῆς ἐκ παραθέσεως τοῦ ὁμοίου βεβαιώσεως. „როდესაც უფრო ზემოთ ღვთის შესახებ თეოლოგიურ მეცნიერებას აღწერდა, არ უწოდა მას მეცნიერება; აქ კი თეოლოგიის შესახებ [საკითხებს] მეცნიერებად მოიხსენიებს. მეცნიერება არის სწორი შეხედულება, დაკავშირებული განსჯასთან, ან ჭეშმარიტი და ურყევი დისკურსიული მსჯელობა და იმ საქმის ზუსტი ცოდნა და განცდადება, რომელსაც მიემართება მეცნიერება, ჭეშმარიტების ლოგოსისა და სწორი შეხედულების წამომყენებელი ცოდნა, რომელიც არ საჭიროებს დამტკიცებას მსგავსთან შედარების გზით.“

ციტატა N374: Dion. Ar. *d.n.* III 2, 140, 17-18: τὴν μὲν αὐτοπτικὴν τῶν νοητῶν λογίων θέαν. „გონითსაწვდომი წმინდა წერილის თვითმხედველობითი ხედვა“.

ციტატა N375: Dion. Ar. *d.n.* III 2, 140, 6-10: Ἀλλ’ ἐπειδὴ τῷ ὄντι τὰ θεῖα πρεσβυτικῶς ὑφηγούμενος ἐκεῖνος συνοπτικοὺς ἡμῖν ὅρους ἐξέθετο καὶ ἐν ἑνὶ πολλὰ περιειληφότας ὡς οἷον ἡμῖν καὶ ὅσοι καθ’ ἡμᾶς διδάσκαλοι τῶν νεοτελῶν ψυχῶν ἐγκελευόμενος ἀναπτύξαι καὶ διακρῖναι τῷ ἡμῖν συμμέτρῳ λόγῳ τὰς συνοπτικὰς καὶ ἑνιαίας τῆς νοερωτάτης τάνδρὸς ἐκείνου δυνάμεως συνελίξεις. „მაგრამ რადგან იგი ნამდვილად ღვთაებრივ საგნებს მოხუცებულებრივ მოგვითხრობდა, მოკლე განსაზღვრებები დაგვიდო და ერთში ბევრი მოაქცია, თითქოს გვიბრძანებდა ჩვენ და ჩვენნაირ მასწავლებლებს ახლადგანსწავლულ სულთათვის აგვეხსნა და გაგვერჩია ჩვენთვის შეზომილი სიტყვით იმ კაცის უგონიერესი ძალის შემოკლებითი და ერთებრივი შეკრებანი.“

ციტატა N376: Dion. Ar. *d.n.* III 2, 139, 20-22: Καὶ γάρ, εἰ μὲν ἐκεῖνος ἐξῆς διαπραγματεύσασθαι πάσας τὰς θεολογικὰς πραγματείας ἠξίωσε καὶ μερικαῖς ἀνελίξεσι διῆλθεν ἁπάσης θεολογίας κεφάλαιον. „რადგან თუკი მან მოისურვა ყველა საღვთისმეტყველო საკითხის თანმიმდევრულად განხილვა და ნაწილობრივი ახსნა-განმარტებებით გაიარა მთელი თეოლოგიის მთავარი საკითხები.“

ციტატა N377: Dion. Ar. *d.n.* III 3, 143, 7-8: λεπτοτέραις δὲ καὶ ταῖς κατὰ μέρος ἕκαστον ἐξετάσεσι τὰ συνοπτικῶς εἰρημένα τῷ ὄντως Ἱεροθέῳ διακρίνοντες καὶ ἐκφαίνοντες. „უფრო დეტალური და თითოეული ნაწილის გამოკვლევებით გავარჩევთ და განვაცხადებთ იმას, რაც მოკლედ იყო ნათქვამი ჭეშმარიტი იეროთეოსის მიერ.“ იხ. ასევე ეფრ. მც. *დიონ. არ. საღმრთ. სახ.* 29, 17-20: „უწულილესადრე ოდენ ნაწილ-ნაწილთა და კერძოთა გამოძიებად ჴელ-ვჰყოფთ განრჩევითა და გამოცხადებითა შემოკლებულად თქუმულთა ნამდვილჳე ტაძრისა ღმრთისასა იეროთეოსისთაჲთა.“

ციტატა N378: Dion. Ar. *d.n.* III 3, 142, 12-13: οὐ χρὴ τῆς ἐνδεχομένης τῶν θείων γνώσεως ἀμελεῖν. „არ უნდა უგულებელვყოთ ღვთაებრივთა შესახებ შესაძლებელი ცოდნა.“

ციტატა N379: Dion. Ar. *d.n.* III 3, 143, 3-4: Τούτοις οὖν καὶ ἡμεῖς πειθόμενοι καὶ πρὸς τὴν ἐφικτὴν τῶν θείων εὕρεσιν μὴ ἀποκαμόντες ἢ ἀποδειλιάσαντες. „ამრიგად, ჩვენც ამას ვერწმუნებით და [ჩვენგან] მისაწვდომ ღვთაებრივ [საიდუმლოთა] პოვნას არ მოვიწყინებთ, არც შევშინდებით.“

ციტატა N380: Dion. Ar. *d.n.* III 3, 142, 13-14: αἱ κατὰ φύσιν ἐφέσεις τῶν νοῶν ἐρωτικῶς ἀεὶ γλιχόμεναι τῆς ἐγχωρούσης τῶν ὑπερφυῶν θεωρίας. „გონებათა ბუნებრივი სწრაფვანი ტრფიალებით მუდამ მიილტვიან ზებუნებრივთა დასატევნელი ჭვრეტისკენ.“

ციტატა N381: Dion. Ar. *d.n.* III 3, 142, 15-16: αὐτὴ τῶν θείων θεσμῶν ἡ ἀριστὴ διάταξις τὰ μὲν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀποφάσκουσα πολυπραγμονεῖν καὶ ὡς ὑπὲρ ἀξίαν καὶ ὡς ἀνέφικτα. „თავად ღვთაებრივ კანონთა რჩეული განწესება გვიკრძალავს ჩვენზე აღმატებულის გამოძიებას, როგორც ჩვენს ღირსებაზე მაღლისა და მიუწვდომლისა.“

ციტატა N382: *Rom.* 11, 33: Ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ· ὡς ἀνεξεραύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ. „ეჰა, ღმერთის სიუხვის, სიბრძნისა და ცოდნის სიღრმე! რაოდენ გონებამიუწვდომელნი არიან მისი მსჯავრნი და მიუკვლეველი მისი გზანი!“

ციტატა N383: *2 Tim.* 2, 2: καὶ ἃ ἤκουσας παρ᾽ ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων, ταῦτα παράθου πιστοῖς ἀνθρώποις, οἵτινες ἱκανοὶ ἔσονται καὶ ἑτέρους διδάξαι. „და რაც მრავალი მოწმის თანდასწრესით გსმენია ჩემგან, სარწმუნო ხალხს გადაეცი, რომლებიც შესძლებენ ასწავლონ სხვებსაც.“

ციტატა N384: Dion. Ar. *d.n.* I 2, 110, 7-10: Καὶ πολλοὺς τῶν θεολόγων εὑρήσεις οὐ μόνον ὡς ἀόρατον αὐτὴν καὶ ἀπερίληπτον ὑμνηκότας, ἀλλὰ καὶ ἀνεξερεύνητον ἅμα καὶ ἀνεξιχνίαστον ὡς οὐκ ὄντος ἴχνους οὐδενὸς τῶν ἐπὶ τὴν κρυφίαν αὐτῆς ἀπειρίαν διεληλυθότων. „და ბევრ თეოლოგს იპოვი, რომლებიც მას არა მხოლოდ როგორც უხილავსა და მიუწვდომელს უგალობენ, არამედ გამოუძიებელსა და გამოუკვლევსაც, რადგან არ არსებობს კვალი არავისი, ვინც მისი დაფარული უსასრულობა განვლო.“

ციტატა N385: Dion. Ar. *d.n.* V 6, 184, 18–185, 11: Καὶ ἔστιν ἐξ αὐτῆς καὶ ἐν αὐτῇ καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ αἱ τῶν ὄντων ἀρχαὶ καὶ τὰ ὄντα πάντα καὶ τὰ ὁπωσοῦν τῷ εἶναι διακρατούμενα καὶ τοῦτο ἀσχέτως καὶ συνειλημμένως καὶ ἑνιαίως. Καὶ γὰρ ἐν μονάδι πᾶς ἀριθμὸς ἑνοειδῶς προϋφέστηκε, καὶ ἔχει πάντα ἀριθμὸν ἡ μονὰς ἐν ἑαυτῇ μοναχῶς, καὶ πᾶς ἀριθμὸς ἥνωται μὲν ἐν τῇ μονάδι, καθ᾽ ὅσον δὲ τῆς μονάδος πρόεισι, κατὰ τοσοῦτον διακρίνεται καὶ πληθύνεται. Καὶ ἐν κέντρῳ πᾶσαι αἱ τοῦ κύκλου γραμμαὶ κατὰ μίαν ἕνωσιν συνυφεστήκασι, καὶ πάσας ἔχει τὸ σημεῖον ἐν ἑαυτῷ τὰς εὐθείας ἑνοειδῶς ἡνωμένας πρός τε ἀλλήλας καὶ πρὸς τὴν μίαν ἀρχήν, ἀφ᾽ ἧς προῆλθον, καὶ ἐν αὐτῷ μὲν τῷ κέντρῳ παντελῶς ἥνωνται. Βραχὺ δὲ αὐτοῦ διαστᾶσαι, βραχὺ καὶ διακρίνονται, μᾶλλον δὲ ἀποστᾶσαι, μᾶλλον. Καὶ ἁπλῶς, καθ᾽ ὅσον τῷ κέντρῳ πλησιαίτεραί εἰσι, κατὰ τοσοῦτον καὶ αὐτῷ καὶ ἀλλήλαις ἥνωνται, καί, καθ᾽ ὅσον αὐτοῦ, κατὰ τοσοῦτον καὶ ἀλλήλων διεστήκασιν. „და მისგან და მასშია თვით ყოფნაც და მყოფთა საწყისებიც, ყველა მყოფი და ყველაფერი, რაც როგორმე ყოფნით იპყრობა, და ეს უმიმართებოდ, თანშეყრით და ერთებრივად. რადგან მონადაში ყველა რიცხვი ერთსახოვნად წინარეარსებობს, მონადას თავის თავში ყველა რიცხვი მარტოდ აქვს, ყველა რიცხვი მონადაში ერთიანდება, და რამდენადაც მონადიდან გამოდის, იმდენად განირჩევა და მრავლდება. ცენტრშიც წრის ყველა რადიუსი ერთი ერთობის თანახმად თანაარსებობს, წერტილს თავის თავში ყველა წრფე ერთსახოვნად აქვს, შეერთებული ერთმანეთთან და ერთ საწყისთან, საიდანაც გამოვიდნენ, თავად ცენტრში კი ყოვლად

ერთიანნი არიან. მისგან მცირედ დაშორებისას მცირედ განირჩევიან, მეტად დაშორებისას – მეტად. და მარტივად, რამდენადაც ცენტრთან ახლოს არიან, იმდენად ერთიანდებიან მასთან და ერთმანეთთან, და რამდენადაც მისგან [შორს არიან], იმდენად შორდებიან ერთმანეთს.“

ციტატა N386: Dion. Ar. *d.n.* IV 21, 168, 22: πᾶσα γὰρ δυὰς οὐκ ἀρχὴ, μονὰς δὲ ἔσται πάσης δυάδος. „რადგან არცერთი დიადა არაა საწყისი, მონადა კი იქნება ყველა დიადის [საწყისი].“

ციტატა N387: Ar. *d.n.* V 7, 185, 16-19: Οὐδὲν οὖν ἄτοπον ἐξ ἀμυδρῶν εἰκόνων ἐπὶ τὸ πάντων αἴτιον ἀναβάντας ὑπερκοσμίοις ὀφθαλμοῖς θεωρῆσαι πάντα ἐν τῷ πάντων αἰτίῳ καὶ τὰ ἀλλήλοις ἐναντία μονοειδῶς καὶ ἡνωμένως, ἀρχὴ γὰρ ἐστι τῶν ὄντων, ἀφ᾽ ἧς καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ πάντα τὰ ὁπωσοῦν ὄντα. „არაფერია უცნაური იმაში, რომ ბუნდოვანი სახეებიდან ყველაფრის მიზეზამდე ამაღლებულებმა ზეკოსმიური თვალებით ვჭვრიტოთ ყველაფერი ყველაფრის მიზეზში, და ურთიერთსაწინააღმდეგონიც მხოლოსახოვნად და ერთიანად, რადგან ისაა მყოფთა საწყისი, რომლისგანაცაა თვით ყოფნაც და ყველაფერი, რაც როგორმე არის.“

ციტატა N388: Dion. Ar. *d.n.* II 8, 133, 1-4: Καὶ ζῆν εἴ τις φαίη τὴν αὐτοζωὴν ἢ φωτίζεσθαι τὸ αὐτοφῶς, οὐκ ὀρθῶς ἐρεῖ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον, εἰ μή που καθ᾽ ἕτερον ταῦτα εἴποι τρόπον, ὅτι περισσῶς καὶ οὐσιωδῶς προένεστι τὰ τῶν αἰτιατῶν τοῖς αἰτίοις. „და თუ ვინმე იტყვის, რომ თვითსიცოცხლე ცოცხლობს ან თვითსინათლე ანათებს, არასწორად იტყვის, ჩემი აზრით, თუ ამას სხვა რაიმე წესით არ იტყვის, [კერძოდ] რომ გარდამეტებით და არსებითად წინდაწინ არიან შედეგთა [თვისებები] მიზეზებში.“

ციტატა N389: Dion. Ar. *d.n.* 227, 7-8: οὐδὲν γὰρ ἔστι τῶν ὄντων ἀμέτοχον τοῦ ἑνός. „რადგან არაფერია მყოფთაგან ერთს უზიარებელი.“

ციტატა N390: Dion. Ar. *d.n.* I 4, 112, 10-12: τὴν θεαρχίαν ὁρῶμεν ἱερῶς ὑμνουμένην ὡς μονάδα μὲν καὶ ἑνάδα διὰ τὴν ἁπλότητα καὶ ἑνότητα τῆς ὑπερφυοῦς ἀμερείας. „წმინდად ნაგალობევ ღმერთმთავრობას განვიხილავთ როგორც მონადასა და ჰენადას ზებუნებრივი განუყოფლობის სიმარტივისა და ერთობის გამო.“

ციტატა N391: Dion. Ar. *d.n.* XIII 2, 228, 1-2: καὶ εἰ πᾶσι τὰ πάντα ἡνωμένα τις ὑπόθοιτο, τὰ πάντα ἔσται τῷ ὅλῳ ἕν. „და თუ ვინმე ყველაფერთან ყველაფრის გაერთიანებას დაუშვებს, ყველაფერი მთლიანად ერთი იქნება.“

ციტატა N392: Gr. Naz. *or.* 29, 2, 180, 1-3: Διὰ τοῦτο μονὰς «ἀπ᾽ ἀρχῆς», εἰς δυάδα κινηθεῖσα, μέχρι τριάδος ἔστη. Καὶ τοῦτό ἐστιν ἡμῖν ὁ Πατήρ, καὶ ὁ Υἱός, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. „ამიტომ მონადა, ‚დასაბამიდან‘ დიადისკენ დაძრული, ტრიადამდე დადგა. და ეს არის ჩვენთვის მამა, ძე და სულიწმინდა.“

ციტატა N393: Dion. Ar. *d.n.* XIII 3, 229, 10-14: Οὐδεμία δὲ μονὰς ἢ τριάς, οὐδὲ ἀριθμὸς οὐδὲ ἑνότης ἢ γονιμότης οὐδὲ ἄλλο τι τῶν ὄντων ἤ τινι τῶν ὄντων συνεγνωσμένων ἐξάγει τὴν ὑπὲρ πάντα καὶ λόγον καὶ νοῦν κρυφιότητα τῆς ὑπὲρ πάντα ὑπερουσίως ὑπερούσης ὑπερθεότητος, οὐδὲ ὄνομα αὐτῆς ἔστιν οὐδὲ λόγος, ἀλλ᾽ ἐν ἀβάτοις ἐξῄρηται. „არანაირ მონადას ან ტრიადას, არც რიცხვს, არც ერთობას ან მშობლობას, არც სხვა რამეს მყოფთაგან ან მყოფთა თანაშეცნობილთაგან არ შეუძლია სააშკარაოზე გამოიყვანოს ყოველ გონებასა და სიტყვაზე აღმატებული დაფარულობა ზეარსებული ზეღვთაებისა, რომლისთვისაც არ არის არც სახელი და არც სიტყვა, რამეთუ შეუვალთა შინა დამკვიდრებულა.“

ციტატა N394: Procl. *Inst.* 122, 108, 10-13: ὄντες γὰρ οὐδὲν ἄλλο ἢ ἀγαθότητες, αὐτῷ τῷ εἶναι τοῖς πᾶσιν ἀφθόνως τἀγαθὰ χορηγοῦσιν, οὐ κατὰ λογισμὸν ποιούμενοι τὴν διανομήν, ἀλλὰ τούτων μὲν κατὰ τὴν αὐτῶν ἀξίαν δεχομένων, ἐκείνων δὲ κατὰ τὴν αὐτῶν ὕπαρξιν διδόντων.

„რადგან სხვა არაფერი არიან, თუ არა კეთილობანი, თავად ყოფნით ყველას უშურველად გადასდებენ სიკეთეებს, არა განზრახვით ჰყოფენ განაწილებას, არამედ მაშინ როდესაც ესენი [მეორეულნი] თავიანთი ღირსებისამებრ იღებენ, ისინი თავიანთი არსებობისამებრ გასცემენ.“ ასევე იხ. პეტრ. *განმ.* 122, 161, 27-30: „და კუალად მზე იზიარებს ყოველთა შობადთა რამეთუ მის მიერ, და კუალად ანათლებს თჳს შორის ყოველთა განათლებულთა, არამედ არას ივნებს მათთა ქცევათა და ვნებათა მიერ, რამეთუ უსქეტოდ იზიარებს თჳსთა მზიარებელთა.“

ციტატა N395: Dion. Ar. *d.n.* I 5, 117, 11-12: Ἐπειδὴ δὲ ὡς ἀγαθότητος ὕπαρξις αὐτῷ τῷ εἶναι πάντων ἐστὶ τῶν ὄντων αἰτία. „ვინაიდან როგორც სიკეთის არსებობა თავად ყოფნით არის ყოველი მყოფის მიზეზი.“

ციტატა N396: Plot. VI 8, 21, 3-7: Οὐ γὰρ οὕτω τὸ δύνασθαι ἐκεῖ, ὡς καὶ τὰ ἀντικείμενα, ἀλλ᾽ ὡς ἀστεμφεῖ καὶ ἀμετακινήτῳ δυνάμει, ἢ μάλιστα δύναμίς ἐστιν, ὅταν μὴ ἐξίστηται τοῦ ἕν· καὶ γὰρ τὸ τὰ ἀντικείμενα δύνασθαι ἀδυναμίας ἐστὶ τοῦ ἐπὶ τοῦ ἀρίστου μένειν. „რადგან იქ შეძლება არ არის ისე, რომ საპირისპიროებიც [ძალუძდეს], არამედ როგორც მტკიცე და უცვლელი ძალა, რომელიც მაშინ არის უდიდესი ძალა, როცა არ გამოდის ერთისგან; რადგან საპირისპიროთა შეძლება უძლურებაა საუკეთესოში გებისა.“

ციტატა N397: Plot. V 4, 1, 34-36: Πῶς οὖν τὸ τελεώτατον καὶ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἐν αὐτῷ σταίη ὥσπερ φθονῆσαν ἑαυτοῦ ἢ ἀδυνατῆσαν, ἡ πάντων δύναμις; „როგორ დადგებოდა უსრულესი და პირველი სიკეთე თავის თავში, თითქოს თავისივე თავის შურდეს ან უძლური იყოს, [მაშინ როდესაც] ყველაფრის ძალა[ა]?“

ციტატა N398: *1 Jo.* 4, 8: ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. „ვისაც არ უყვარს, ვერ შეუცვნია ღმერთი, რადგანაც ღმერთი სიყვარულია.“

ციტატა N399: *Sap.* 11, 24: ἀγαπᾷς γὰρ τὰ ὄντα πάντα καὶ οὐδὲν βδελύσσῃ ὧν ἐποίησας· οὐδὲ γὰρ ἂν μισῶν τι κατεσκεύασας. „რადგან ყოველი არსებული გიყვარს, და არც არას მოიძულებ, რაც შეგიქმნია; რომ გძულებოდა, ხომ არც შექმნიდი!“

ციტატა N400: *Theol. Plat.* I 15, 75, 8-15: Καὶ οὔτε τῇ φύσει παραπλησίως ποιοῦντες τῷ εἶναι μόνον ἀπροαιρέτως ἐνεργοῦσιν οὔτε ταῖς μερικαῖς ψυχαῖς ὁμοίως μετὰ βουλήσεως ἐνεργοῦντες τῆς κατ᾽ οὐσίαν ποιήσεως ἐστέρηνται, συνῃρήκασι δὲ ἄμφω κατὰ μίαν ἕνωσιν, καὶ βούλονται μὲν ὅσα τῷ εἶναι δύνανται, τῷ δὲ εἶναι πάντα καὶ δυνάμενοι καὶ ποιοῦντες ἀφθόνῳ βουλήσει τὴν τῆς ποιήσεως αἰτίαν συνέχουσιν. „და არც ბუნების მსგავსად ქმნიან, მხოლოდ ყოფნით წინასწარი არჩევის გარეშე [უნებლიეთ] რომ მოქმედებდენ, არც კერძო სულთა დარად ნებით მოქმედებისას არიან არსებისეულ შემოქმედებას მოკლებულნი, არამედ ორივე შერევნულია ერთ ერთობაში, და ნებავთ ის, რაც ძალუძთ ყოფნით, ყოფნით კი ყველაფერი ძალუძთ, მოქმედებენ უშურველი ნებით და შემოქმედების მიზეზს შეიცავენ.“

ციტატა N401: Clem. *str.* VI 17, 156, 4, 1: οὐκ ἂν δὲ τὴν ἀρχὴν ὑπέστη τι τῶν ὄντων ἀβουλήτως ἔχοντος τοῦ θεοῦ. „თავიდანვე მყოფთაგან არცერთი არ მოვიდოდა არსებობად, ღმერთს რომ არ ენება.“

ციტატა N402: Ath. *Ar.* III 66, 2, 1-3: ὡς γὰρ τὸ εἶναι ἀγαθὸς οὐκ ἐκ βουλήσεως μὲν ἤρξατο – οὐ μὴν ἀβουλήτως καὶ ἀθελήτως ἐστὶν ἀγαθός· ὃ γάρ ἐστι, τοῦτο καὶ θελητόν ἐστιν αὐτῷ. „როგორც სიკეთედ ყოფნა არ დაწყებულა ნებით, მაგრამ არც უნებლიეთ და ნებისუყოფელად არის სიკეთე; რადგან რაც არის, ის მას უნდა კიდეც.“

ციტატა N403: Gr. Nyss. *Eun. // GNO* I, 298, 7-8: … μὴ αὐτομάτως γενέσθαι, ἀλλ᾽ ἐν θελήματι τοῦ πεποιηκότος μετὰ τῆς δυνάμεως ταύτης ἀναφυῆναι· „... თავისით არ შექმნილა, არამედ შემოქმედის ნებით ამ ძალასთან ერთად აღმოცენდა.“

ციტატა N404: Gr. Nyss. *hex. // GNO* IV/1, 14, 17-19: ἐπὶ τῆς θείας φύσεως σύνδρομός ἐστι τῇ βουλήσει ἡ δύναμις καὶ μέτρον τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ τὸ θέλημα γίνεται. τὸ δὲ θέλημα σοφία ἐστί. σοφίας δὲ ἴδιον τὸ μηδὲν ἀγνοεῖν, ὅπως ἂν τὰ καθ' ἕκαστον γένοιτο. „ღვთაებრივ ბუნებაში ნებას თან ახლავს ძალა და ღვთის ძალის საზომი ნება ხდება. ნება კი სიბრძნეა. სიბრძნის თვისება კი ისაა, რომ მან იცის, თუ როგორ უნდა იქმნას თითოეული.“

ციტატა N405: Plot. VI 8, 18, 38-43: Μειζόνως ἄρα οἷον αἰτιώτατον καὶ ἀληθέστερον αἰτία, ὁμοῦ πάσας ἔχον τὰς μελλούσας ἀπ' αὐτοῦ ἔσεσθαι νοερὰς αἰτίας καὶ γεννητικὸν τοῦ οὐχ ὡς ἔτυχεν, ἀλλ' ὡς ἠθέλησεν αὐτός. Ἡ δὲ θέλησις οὐκ ἄλογος ἦν οὐδὲ τοῦ εἰκῇ οὐδ' ὡς ἐπῆλθεν αὐτῷ, ἀλλ' ὡς ἔδει, ὡς οὐδενὸς ὄντος ἐκεῖ εἰκῇ. „მაშასადამე, [ერთი] უმალ თითქოს უმიზეზობრივესი მიზეზი და უფრო ჭეშმარიტი მიზეზია, რომელსაც ერთად აქვს ყველა გონებრივი მიზეზი, რაც მისგან უნდა იშვას, და მშობელია არა შემთხვევით, როგორც მოუხდება, არამედ როგორც თავად ინება მან. ნება კი არ იყო უგონო და საალბათო, არც როგორც მოუვიდა, არამედ როგორც საჭირო იყო, რადგან იქ არაფერია საალბათო.“

ციტატა N406: Dam. *Pr.* III, 42, 15-23: ἡ πρόοδος τῶν δευτέρων ἀπὸ τῶν προτέρων οὐκ ἔστι γέννησις, ἀλλ' ἔκφανσις μόνον καὶ διάκρισις, ὥς φαμεν, τῶν ἄνω κεκρυμμένων καὶ συνῃρημένων; ἢ διάκρισιν λέγομεν τὴν ἱστῶσαν ἕκαστον κατὰ τὴν ἑαυτοῦ ὕπαρξιν, ἢ πρότερον οὐκ ἦν αὐτοῦ ἰδιότης· οὔπω γὰρ εἰς ἰδιότητα διεκέκριτο κατὰ τὴν ὅλην συναίρεσιν· ἦν γοῦν αὕτη ἄλλου ὕπαρξις τοῦ κατ' αὐτὴν ὁλοφυῶς ὑπάρξαντος, ὥστε ταὐτὸν εἰπεῖν διακρίνεσθαι καὶ γεννᾶσθαι τὰ δεύτερα ἀπὸ τῶν προτέρων. „მეორეულთა გამოსვლა პირველთაგან არ არის შობა, არამედ მხოლოდ გამოვლენა და დიფერენცირება, როგორც ვამბობთ, ზემოთ დაფარულთა და შეერთებულთა; განსხვავებას ვუწოდებთ იმას, რაც ამკვიდრებს თითოეულს თავისი არსებობის მიხედვით, რაც მანამდე არ იყო მისი თვითება; რადგან ჯერ არ იყო თვითებად დიფერენცირებული მთლიან შეერთებაში; ეს მართლაც იყო სხვისი არსებობა, [იმისა,] რომელიც მის კვალად მთლიანად შეზრდილი არსებობდა, ასე რომ, იგივეა თქმა – მეორენი დიფერენცირდებიან და იშვებიან პირველთაგან.“

ციტატა N407: Dion. Ar. *d.n.* II 11, 136, 13-17: Πάλιν τὴ ἐξ αὐτοῦ θεώσει τῷ κατὰ δύναμιν ἑκάστου θεοειδεῖ <u>θεῶν πολλῶν</u> γιγνομένων δοκεῖ μὲν εἶναι καὶ λέγεται <u>τοῦ ἑνὸς θεοῦ διάκρισις</u> καὶ <u>πολλαπλασιασμός</u>, ἔστι δὲ οὐδὲν ἧττον <u>ὁ ἀρχίθεος καὶ ὑπέρθεος ὑπερουσίως εἷς θεός</u>, <u>ἀμέριστος ἐν τοῖς μεριστοῖς</u>, ἡνωμένος ἑαυτῷ καὶ τοῖς πολλοῖς ἀμιγὴς καὶ ἀπλήθυντος. „კვლავ მისგან [მომდინარე] ღვთივსახოვანი განღმრთობით, როდესაც თითოეულის ძალისამებრ მრავალი ღმერთი იქმნება, ჩანს და ითქმის, რომ ესაა ერთი ღმერთის განყოფა და გამრავალკეცება, მაგრამ არანაკლებ რჩება ღმერთმთავარი და ზეღმერთი ზეარსებითად ერთ ღმერთად, განუყოფელი განყოფილთა შორის, თავის თავთან ერთიანი, მრავალთან შეურევნელი და გაუმრავლებელი.“ იხ. ასევე ეფრ. მც. *დიონ. არ. საღმრთ. სახ.* 24, 9-16: „კუალად ძალისა მისგან განმაღმრთობელობისა თითოეულისა შორის ღმრთის-სახეთა მათ განღმრთობილთაჲსა <u>ღმერთნი მრავალნი</u> იქმნებიან. ვინაჲცა საგონებელ-ყოფად არს თქუმად და ყოფად <u>ერთისა მის ღმრთისა განმრავლებაჲ და მრავალ ნაწილ ყოფაჲ</u>. ხოლო იგი არარაჲთ უდარეს პირველისა არს ერთ ღმერთ, <u>დასაბამი ღმერთთაჲ და ზეშთაღმერთთა უზეშთაესი არსებათაჲ, განუყოფელ განყოფილთა შორის,</u> შერთებულ თავით თჳსით, შეურევნელ და განუმრავლებელ მრავალთა შორის.“

ციტატა N408: Dion. Ar. *d.n.* II 5, 128, 15–129, 3: Εἰ δὲ καὶ θεῖα διάκρισίς ἐστιν ἡ ἀγαθοπρεπὴς πρόοδος τῆς ἑνώσεως τῆς θείας ὑπερηνωμένως ἑαυτὴν ἀγαθότητι πληθυούσης τε καί πολλαπλασιαζούσης, ἡνωμέναι μέν εἰσι κατὰ τὴν θείαν διάκρισιν αἱ ἄσχετοι μεταδόσεις, αἱ οὐσιώσεις, αἱ ζωώσεις, αἱ σοφοποιήσεις, αἱ ἄλλαι δωρεαὶ τῆς πάντων αἰτίας ἀγαθότητος, καθ' ἃς ἐκ τῶν μετοχῶν καὶ τῶν μετεχόντων ὑμνεῖται τὰ ἀμεθέκτως μετεχόμενα. „თუ ღვთაებრივი განყოფა არის კეთილმშვენიერი გამოსვლა ღვთაებრივი ერთობისა, რომელიც ზეშეერთებულად თავის თავს სიკეთით ამრავლებს და ამრავალკეცებს, ხოლო ღვთაებრივი განყოფის კვალად შეერთებულია აბსოლუტური გადაცემები, არსყოფანი, ცხოველყოფანი, ბრძენმყოფელობანი და სხვა ნიჭები ყოველივეს მიზეზის სიკეთისა, რომელთა მიხედვითაც ზიარებათაგან და მოზიარეთაგან იგალობებიან უზიარებლად ზიარებულნი.“ იხ. ასევე ეფრ. მც. *დიონ. არ. საღმრთ. სახ.* 18, 32–19, 3: „ხოლო უკუეთუ საღმრთო განყოფა არს სახიერების შუენიერი იგი გამოსვლაჲ მის ერთობისაჲ, ვითარ-იგი უფროჲსად შეერთებულსა მას სახიერებასა შინა თჳსსა განმრავლდების და მრავალ-ნაწილ იქმნების; არამედ ეგრეთცა შეერთებულვე არიან საღმრთოჲსა მისებრ განყოფისა განუყოფელნი მიცემანი, არს-ქმნანი, ცხოველ-ყოფანი, ბრძენ-მყოფელობანი და სხუანი ნიჭნი ყოველთა მიზეზისა სახიერებისანი, რომელთათჳს მისაღებელთაგან და მიმღებელთაგან იგალობების მიუღებელად მისაღებლობაჲ.“

ციტატა N409: S*ap.* 7, 25: ἀτμὶς γάρ ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής· διὰ τοῦτο οὐδὲν μεμιαμμένον εἰς αὐτὴν παρεμπίπτει „რადგან ღვთის ძალის სუნთქვაა იგი და – ყოვლისმპყრობელის დიდების შეუბღალავი გადმოღვრა; ამიტომაც წაბილწულთაგან ვერავინ მიეკარება მას.“

ციტატა N410: Gr. Nyss. *hom. in Cant.* // *GNO* VI, 386, 3-4: τὸ ἀόρατον κάλλος, καὶ τὴν πηγὴν τῆς σοφίας, ἧς ἡ ἀπόρροια τὴν τῶν ὄντων συνεστήσατο φύσιν. „უხილავი მშვენიერება და სიბრძნის წყარო, რომლის გადმოდინებამაც მყოფთა ბუნება შეადგინა.“

ციტატა N411: *Pr.* III 153, 12–154, 5: Εἰς ταὐτὸν ἄρα ἥκει ἡμῖν ἕν τε καὶ ὕπαρξις καὶ πατήρ· ἐπὶ ταύτῃ δὲ τῇ πρώτῃ ὑποθέσει τε καὶ ὑπάρξει προσγίγνεταί τις δευτέρα ὑπόθεσις, οἷον πλῆθος οὖσα τοῦ ἑνὸς ἐκείνου καὶ οἷον διάστασις αὐτοῦ πάντα βουληθέντος εἶναι πρὸ πάντων, ὃ δὴ καλοῦμεν κατὰ ἀναλογίαν δύναμιν, ὅτι καὶ ἡ δύναμις ἐκτένεια ἦν τῆς οὐσίας. Ἐπὶ δὲ ταύτῃ ἡ τρίτη πρόεισιν ἀρχή, τὸ τελειότατον, ὡς δοκεῖ, συλλαβοῦσα καὶ παντέλειον εἶδος, οἷον τριχῇ διαστᾶσα καὶ εἰς οὐσίαν ἀντὶ ὑπάρξεως ἑνωθεῖσα. Διὸ καὶ ἔοικεν τῷ οἰκείῳ πατρὶ ὁ πατρικὸς νοῦς καὶ ἐπέστραπται πρὸς αὐτόν, ὡς τῷ ἑνὶ τὸ ἡνωμένον, καὶ τῇ ὑπάρξει ἡ οὐσία, οὐ μὴν ταὐτόν γέ ἐστιν· ὧν καὶ ἄλλο μέσον, ἡ δύναμις, ἐκβᾶσα μὲν ἀπὸ τῆς πατρικῆς ἁπλότητος καὶ ταύτῃ συμφερομένη τῷ νῷ, οὔπω δὲ εἰς ἕνωσιν περιγραφεῖσα, ἀλλὰ μόνη χύσις καὶ ἀπειρία τοῦ ἑνὸς εἶναι βουλομένη. Διὸ καὶ τῷ πατρὶ σύνεστιν ὡς ἑνὶ μένοντι χεόμενον ἕν· ὅθεν οὔπω ἡνωμένον ἡ δευτέρα ἀρχή, ἀλλ' ἕν ἔτι, εἰ καὶ χεόμενόν πως εἰς χάος ὡς ἀληθῶς. „მაშასადამე, ჩვენთვის იგივეა ერთიც, არსებობაც და მამაც; ამ პირველ დაშვებასა და არსებობას კი ემატება რაღაც მეორე დაშვება, რომელიც თითქოს იმ ერთის სიმრავლეა და თითქოს განფენა იმისი, რომელმაც [ერთმა] ინება ყველაფერი ყოფილიყო ყველაფრის წინ. მას [მეორეს] ანალოგიით ძალას ვუწოდებთ, რადგან ძალაც არსების გაფართოება იყო. ამასთან კი მესამე საწყისი გამოდის, უსრულესი, როგორც ჩანს, ერთად მიმღები ყოვლადსრული სახისა, თითქოს სამად განფენილი და არსებად გაერთიანებული არსებობის ნაცვლად ... ამიტომაც ჰგავს მამობრივი გონება საკუთარ მამას და მისკენ არის მიქცეული, როგორც ერთთან ერთიანი, და არსებობასთან არსება, თუმცა იგივე არაა. მათ შორის არის სხვა შუალედური – ძალა,

რომელიც გამოვიდა მამობრივი სიმარტივიდან და ამით მოიღო გონება, მაგრამ ჯერ არ არის შემოწერილი ერთობაში, არამედ მხოლოდ ღვრა და უსაზღვრობა ნებავს რომ იყოს ერთისა. ამიტომაც მამასთან როგორც ერთად მგებთან თანაარსებობს როგორც დაღვრილი ერთი; აქედან გამომდინარე, მეორე საწყისი ჯერ არ არის ერთიანი, არამედ კვლავ ერთია, თუმცა რაღაცნაირად ქაოსად დაღვრილი, ჭეშმარიტად [რომ ითქვას].“

ციტატა N412: Plot. VI 6, 1, 6: ἐν τῇ χύσει τοῦ ἑνὸς πλῆθος γίγνεται. „ერთის ღვრაში სიმრავლე იქმნება.“

ციტატა N413: Dam. *Pr.* II 65, 19–66, 1: Ἐν γὰρ τῇ τρίτῃ οὔτε τὸ ἓν ἔμεινεν ἀπαθὲς ὑπὸ τῶν πολλῶν, ἀλλὰ διεκρίθη πως ἐν τῇ πρὸς τὰ πολλὰ συντάξει, οὔτε τὰ πολλὰ τὴν οἰκείαν ἐφύλαξεν ἄπειρον χύσιν, ἀλλὰ συνεστράφη κατὰ τὴν τοῦ ἑνὸς ὁρίζουσαν ἀεὶ τὸ παρὸν θείαν ἀνάγκην. „რადგან მესამეში [საწყისში] ერთიც არ დარჩენილა უვნებელი მრავლისგან, არამედ რაღაცნაირად დიფერენცირდა მრავლისადმი თანწყობაში, არც მრავალმა შეინარჩუნა საკუთარი უსაზღვრო ღვრა, არამედ შემობრუნდა ერთის ღვთაებრივი აუცილებლობით, რომელიც ყოველთვის აწმყოს მსაზღვრელია.“

ციტატა N414: Procl. *in Ti.* I, 175, 20-24: καὶ γὰρ ἡ ὕλη δέχεται τὰς ἐπωνυμίας τῆς χείρονος συστοιχίας, ἀπειρία καὶ σκότος ὀνομαζομένη καὶ ἀλογία καὶ ἀμετρία καὶ ἑτεροιώσεως ἀρχὴ καὶ δυάς, ὥσπερ ἀπὸ τῆς Ἀτλαντίδος τὸ Ἀτλαντικὸν πέλαγος ἔσχε τὴν προσηγορίαν. „რადგან მატერია, უსაზღვრობად და წყვდიადად წოდებული, უსიტყვობა, უზომობა, სხვაობის საწყისი და ორობა, უარესი თანრიგის სახელწოდებებს იღებს, როგორც ატლანტიდადან ატლანტის ოკეანემ მიიღო სახელწოდება.“

ციტატა N415: Dion. Ar. *myst.* I 1, 142, 10: τὸν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα. N415: „ღვთაებრივი წყვდიადის ზეარსებითი სხივი“.

ციტატა N416: Dion. Ar. *myst.* I 2, 142, 15: τὸν θέμενον «σκότος ἀποκρυφὴν αὐτοῦ». „[რომელმაც] ‚წყვდიადი‘ დაიდო ‚თავის საფარველად‘“.

ციტატა N417: Dion. Ar. *myst.* I 3, 144, 4-5: Κἀν τούτοις αὐτῷ μὲν οὐ συγγίνεται τῷ θεῷ, θεωρεῖ δὲ οὐκ αὐτόν (ἀθέατος γάρ), ἀλλὰ τὸν τόπον, οὗ ἔστη. „და ამაშიც თავად ღმერთს არ ხვდება, აკი ხედავს არა მას (რადგან უხილავია), არამედ ადგილს, სადაც დგას.“

ციტატა N418: Gr. Nyss. *Eun.* // *GNO* I, 87, 9-19: οὐδὲ γὰρ ἁπλῶς οὕτως ἐκ τῶν εἰρημένων ἔστι μαθεῖν, πότερον ἀνάγκης τινὸς φυσικῆς ἀπροαιρέτως τὴν ἐνέργειαν, ἥτις ποτὲ αὕτη ἐστίν, ἀκολουθεῖν τῇ οὐσίᾳ βιαζομένης, ὡς ἔπεται τῷ πυρὶ ἡ καῦσις καὶ οἱ ἀτμοὶ καὶ αἱ ἀναθυμιάσεις τοῖς ἀφ’ ὧν ταῦτα γίνονται σώμασιν – ἀλλ’ οὐκ ἂν αὐτὸν οἶμαι τοῦτο εἰπεῖν, ὥστε ποικίλον τι χρῆμα καὶ σύνθετον νομίζειν τοῦ θεοῦ τὴν οὐσίαν, ἀχώριστον ἔχουσαν καὶ συνεπιθεωρουμένην ἑαυτῇ τὴν ἐνέργειαν, ὥς τι συμβεβηκὸς ἐν ὑποκειμένῳ δεικνύμενον – ἀλλὰ προαιρετικῶς καὶ αὐτεξουσίως κινουμένας τὰς οὐσίας τὸ δοκοῦν φησι καθ’ ἑαυτὰς ἀπεργάζεσθαι. „რადგან მარტივად ასე ნათქვამიდან არ შეიძლება შევიტყოთ, რამდენად აიძულებს წინასწარი არჩევის გარეშე ბუნებრივი აუცილებლობა მოქმედებას, რაც არ უნდა იყოს ის, მოსდევდეს არსებას, როგორც სდევს ცეცხლს წვა, ორთქლი და გამონაბოლქვები კი სხეულებს, რომლებისგანაც ესენი წარმოიქმნება – მაგრამ არ მგონია მას ამის თქმა სურდეს, ისე რომ ღმერთის არსებას, თავისთან საჭვრეტი მოქმედების განუყოფლად მქონეს, მიიჩნევდეს რაღაც მრავალფეროვან და შედგენილ რამედ, როგორც ქვემდებარეში [მატერიაში] გამოჩენილ რაღაც შემთხვევითს – არამედ [ის] ამბობს, რომ არსებები, რომლებიც საკუთარი ნებითა და თავისუფალი არჩევანით მოძრაობენ, თავად აკეთებენ იმას, რაც [მათ] სწორად მიაჩნიათ.“

ციტატა N419: Plot. III 8, 10, 1-20: Τί δὴ ὄν; Δύναμις τῶν πάντων· ἧς μὴ οὔσης οὐδ᾽ ἂν τὰ πάντα, οὐδ᾽ ἂν νοῦς ζωὴ ἡ πρώτη καὶ πᾶσα. Τὸ δὲ ὑπὲρ τὴν ζωὴν αἴτιον ζωῆς· οὐ γὰρ ἡ τῆς

ζωῆς ἐνέργεια τὰ πάντα οὖσα πρώτη, ἀλλ᾽ ὥσπερ προχυθεῖσα αὐτὴ οἷον ἐκ πηγῆς. Νόησον γὰρ πηγὴν ἀρχὴν ἄλλην οὐκ ἔχουσαν, δοῦσαν δὲ ποταμοῖς πᾶσαν αὐτήν, οὐκ ἀναλωθεῖσαν τοῖς ποταμοῖς, ἀλλὰ μένουσαν αὐτὴν ἡσύχως, τοὺς δὲ ἐξ αὐτῆς προεληλυθότας πρὶν ἄλλον ἄλλῃ ῥεῖν ὁμοῦ συνόντας ἔτι, ἤδη δὲ οἷον ἑκάστους εἰδότας οἷ ἀφήσουσιν αὐτῶν τὰ ῥεύματα· ἢ ζωὴν φυτοῦ μεγίστου διὰ παντὸς ἐλθοῦσαν ἀρχῆς μενούσης καὶ οὐ σκεδασθείσης περὶ πᾶν αὐτῆς οἷον ἐν ῥίζῃ ἱδρυμένης. Αὕτη τοίνυν παρέσχε μὲν τὴν πᾶσαν ζωὴν τῶι φυτῷ τὴν πολλήν, ἔμεινε δὲ αὐτὴ οὐ πολλὴ οὖσα, ἀλλ᾽ ἀρχὴ τῆς πολλῆς. Καὶ θαῦμα οὐδέν. Ἢ καὶ θαῦμα, πῶς τὸ πλῆθος τῆς ζωῆς ἐξ οὐ πλήθους ἦν, καὶ οὐκ ἦν τὸ πλῆθος, εἰ μὴ τὸ πρὸ τοῦ πλήθους ἦν ὃ μὴ πλῆθος ἦν. „რა არის ის? ყველაფრის ძალა; რომლის გარეშეც არც ყველაფერი იქნებოდა, არც გონება, პირველი და სრული სიცოცხლე. ის, რაც სიცოცხლეზე მაღლაა, სიცოცხლის მიზეზია; რადგან სიცოცხლის მოქმედება, რომელიც ყველაფერია, არ არის პირველი, არამედ თითქოს წყაროდან გადმოღვრილი. წარმოიდგინე წყარო, რომელსაც სხვა საწყისი არ აქვს, რომელმაც მთელი თავისი თავი მდინარეებს მისცა, მაგრამ არ ამოწურულა მდინარეებით, არამედ თავად მშვიდად ჰგიებს; ხოლო მისგან გამომავალნი [მდინარეები], სანამ სხვადასხვა მიმართულებით გაედინებოდნენ, ჯერ კიდევ ერთად იყვნენ, თუმცა თითოეულმა თითქოს უკვე იცოდა, საით წაიღებდნენ თავიანთ ნაკადებს. ან [წარმოიდგინე] უზარმაზარი მცენარის სიცოცხლე, რომელიც მთლიანად გავრცელდა საწყისიდან, რომელიც ჰგიებს და არ იფანტება მთელში [მცენარეში], თითქოს ფესვში დაფუძნებული. მაშ, ის ანიჭებს მცენარეს მთელ სიცოცხლეს – მრავალს, მაგრამ თავად რჩება არა მრავალი, არამედ მრავლის საწყისი. და არაფერია სასწაული. ან კიდევ სწორედაც რომ სასწაულია, როგორ მომდინარეობს სიცოცხლის სიმრავლე არა-სიმრავლისგან, და არ იქნებოდა სიმრავლე, რომ არ ყოფილიყო სიმრავლის წინარე, რომელიც არ იყო სიმრავლე.“

ციტატა N420: Dam. *Pr.* III, 24, 8-11: ὥστε οὐδὲν θαυμαστόν, καὶ ὡς ἀφ᾽ ἑνὸς ἀμεροῦς ἓν ὅλον πεπληθυσμένον προϊέναι ὡς ἀπὸ τῆς μιᾶς αἰτίας τὰ πάντα ὁμοῦ, καὶ ὡς ἕνα παμμέγαν κόσμον. „ასე რომ, არაფერია საკვირველი [იმაში], როგორ გამოდის განუყოფელი ერთისგან ერთი მთლიანი გამრავლებული, როგორც ერთი მიზეზისგან ყველაფერი ერთად, როგორც ერთი ყოვლადდიდი სამყარო.“

ციტატა N421: Plot. V 4, 1, 27-31: Ὅ τι δ᾽ ἂν τῶν ἄλλων εἰς τελείωσιν ἴηι, ὁρῶμεν γεννῶν καὶ οὐκ ἀνεχόμενον ἐφ᾽ ἑαυτοῦ μένειν, ἀλλ᾽ ἕτερον ποιοῦν, οὐ μόνον ὅ τι ἂν προαίρεσιν ἔχῃ, ἀλλὰ καὶ ὅσα φύει ἄνευ προαιρέσεως, καὶ τὰ ἄψυχα δὲ μεταδιδόντα ἑαυτῶν καθόσον δύναται· „ხოლო რაც კი სხვა [არსებებიდან] სრულყოფილებას აღწევს, ვხედავთ, რომ შობს და არ სჯერდება საკუთარ თავში დარჩენას, არამედ სხვას ქმნის, არა მხოლოდ ის, რასაც არჩევანის უნარი აქვს, არამედ ისიც, რაც ბუნებრივად იზრდება არჩევანის გარეშე, და უსულო [საგნებიც] კი გადასცემენ საკუთარ თავს, რამდენადაც შეუძლიათ.“

ციტატა N422: Procl. *Theol. Plat.* I 1, 5, 11-12: καθ᾽ ὅσον αὐταῖς θεμιτὸν τῶν οὕτως ὑπερφυῶν καὶ μεγάλων ἀγαθῶν μετέχειν. „რამდენადაც მათთვის დასაშვებია ასეთ ზებუნებრივ და დიდ სიკეთეებთან ზიარება.“

ციტატა N423: Dam. *Pr.* I, 105, 1-20: Ὥστε οὐδὲ ἀπ᾽ αὐτῆς ἡ πρόοδος, ἀλλ᾽ ἀπὸ τοῦ πλήθους ἀπογεννᾶται, ἀπ᾽ ἐκείνης δὲ πάντα ἓν καὶ πάντα αὖ πάλιν ὄν, οἷον ἡ ῥίζα μόνη πρὸ τῆς τῶν κλάδων ἐκφύσεως καὶ αὐτοῦ τοῦ στελέχους ὅλον ἤδη οὖσα τὸ δένδρον, ἢ οἷον κέντρον ἐν ᾧ καὶ πάντα τὰ πέρατα τῶν πολλῶν εὐθειῶν ὁμοῦ, κατὰ τὸ ἓν τὰ πάντα πρὸ τῆς τῶν ἀπείρων εὐθειῶν διαστάσεως, μετὰ δὲ τὸ κέντρον ἡ διάστασις καὶ οὐκ αἴτιον αὐτῆς τὸ κέντρον, ἀλλ᾽ ἡ ῥύσις τοῦ συνεχοῦς ἐφ᾽ ἕν. Καὶ ἐκεῖ γάρ τοι τὸ πολλοποιὸν αἴτιον ἄρχει τῶν προόδων, τῆς μὲν οὐσιώδους τὸ οὐσιῶδες, τῆς δὲ ἐνιαίας τὸ ἐνιαῖον. Ἀλλὰ σεμνὰ μὲν ταῦτα καὶ ὑπερφυῆ.

„ისე რომ არც მისგან [პირველსაწყისისგან] არ არის გამოსვლა, არამედ სიმრავლისგან წარმოიშვება, მისგან [ერთისგან] კი ყველაფერი-ერთია და ყველაფერი კვლავ მყოფია [მასთან], როგორც ოდენ ფესვი ტოტების აღმოცენებამდე და თვით ღეროსიც, უკვე მთელი ხეა, ან როგორც ცენტრი, რომელშიც მრავალი რადიუსის ყველა ბოლო ერთადაა, ერთის მიხედვით ყველაფერია უსასრულო ხაზების განფენამდე, ცენტრის შემდეგ კი განფენააა, ხოლო მისი მიზეზი არაა ცენტრი, არამედ უწყვეტის დენა ერთისკენ. იქაც ხომ მრავლის მქმნელი მიზეზი მთავრობს გამოსვლებს, არსებითისა – არსებითს, ერთებრივისა – ერთებრივს. მაგრამ ეს [საკითხები] წმინდა და ზებუნებრივია.“

ციტატა N424: Gr. Naz. *or.* 38, 9, 120, 3-5: Ἐπεὶ δὲ οὐκ ἤρκει τῇ ἀγαθότητι τοῦτο, τὸ κινεῖσθαι μόνον τῇ ἑαυτῆς θεωρίᾳ, ἀλλ’ ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὁδεῦσαι, ὡς πλείονα εἶναι τὰ εὐεργετουμένα – τοῦτο γὰρ τῆς ἄκρας ἦν ἀγαθότητος – πρῶτον μὲν ἐννοεῖ τὰς ἀγγελικὰς δυνάμεις καὶ οὐρανίους. „რადგან სიკეთისთვის არ იყო საკმარისი მხოლოდ საკუთარი თავის ჭვრეტით მოძრაობა, არამედ საჭირო იყო სიკეთის გადმოღვრა და სვლა, რათა მეტი ყოფილიყო კეთილდღეობის მიმღები – რადგან ეს იყო უმაღლესი სიკეთის თვისება – პირველად მოიფიქრა ანგელოზური და ზეციური ძალები.“

ციტატა N425: Jo. D. *Exp. fid.* 16; II 2, 45, 1-6: Ἐπεὶ οὖν ὁ ἀγαθὸς καὶ ὑπεράγαθος θεὸς οὐκ ἠρκέσθη τῇ ἑαυτοῦ θεωρίᾳ, ἀλλ’ ὑπερβολῇ ἀγαθότητος εὐδόκησε γενέσθαι τινὰ τὰ εὐεργετηθησόμενα, καὶ μεθέξοντα τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγει καὶ δημιουργεῖ τὰ σύμπαντα, ἀόρατά τε καὶ ὁρατά, καὶ τὸν ἐξ ὁρατοῦ καὶ ἀοράτου συγκείμενον ἄνθρωπον. „რადგან კეთილ და ზეკეთილ ღმერთს არ აკმაყოფილებდა საკუთარი თავის ჭვრეტა, არამედ სიკეთის სიჭარბით კეთილინება, რომ ყოფილიყო ვინმე კეთილდღეობის მიმღები და მისი სიკეთის მოზიარე, არარარსებობიდან არსებობაში მოჰყავს და ქმნის ყველაფერს, ხილულსა და უხილავს, და ხილულისა და უხილავისგან შემდგარ ადამიანს.“

ციტატა N426: Dion. Ar. *myst.* III, 146, 4-7: πῶς ἐκ τοῦ ἀΰλου καὶ ἀμεροῦς ἀγαθοῦ τὰ ἐγκάρδια τῆς ἀγαθότητος ἐξέφυ φῶτα καὶ τῆς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐν ἀλλήλοις συναϊδίου τῇ ἀναβλαστήσει μονῆς ἀπομεμένηκεν ἀνεκφοίτητα· „როგორ ამოიზარდა უნივთო და უნაწილო სიკეთიდან სიკეთის გულისმიერი სინათლეები და აღმოცენებისას მასში, თავიანთ თავებში და ერთმანეთში თანამარადიული გებით გამოუვალი დარჩა“.

ციტატა N427: Dion. Ar. *d.n.* X 3, 216, 8-9: καὶ ἰδιότης αἰῶνός ἐστι τὸ ἀρχαῖον καὶ ἀναλλοίωτον καὶ τὸ καθόλου τὸ εἶναι μετρεῖν. „და მარადისობის თვისებაა დასაბამიერობა, უცვლელობა და საერთოდ ყოფიერების გაზომვა“.

ციტატა N428: Dion. Ar. *d.n.* IV 7, 152, 17-19: ἐκ τούτου... αἱ ἐπιστροφαί τῶν καταδεεστέρων, αἱ πάντων ἑαυτῶν φρουρητικαὶ καὶ ἀμετακίνητοι μοναὶ καὶ ἱδρύσεις. „ამისგანაა ... უფრო უდარესთა დაბრუნებანი, ყოველივეს თავის თავის დამცველი და უცვლელი გებანი და დამყარებანი“.

ციტატა N429: Dion. Ar. *d.n.* IV 12, 158, 17-18: κινούσης δὲ τὰ πρῶτα πρὸς τὴν τῶν ὑφειμένων πρόνοιαν καὶ ἐνιδρούσης τὰ καταδεέστερα τῇ ἐπιστροφῇ τοῖς ὑπερτέροις. „რომელიც პირველებს დაქვეითებულთა განგებისკენ ამოძრავებს და უფრო ნაკლულოვნებს უფრო ზემდებარეებში დაბრუნებით აფუძნებს“.

ციტატა N430: Dion. Ar. *d.n.* IV 13, 159, 3: ... τὰ ὑφειμένα τῆς πρὸς τὰ πρῶτα θειοτέρας ἐπιστροφῆς. „... დაქვეითებულთა პირველთაკენ უფრო ღვთაებრივი დაბრუნების“.

ციტატა N431: Dion. Ar. *d.n.* IV 15, 161, 3-5: τὸν ἔρωτα... ἑνωτικὴν τινα καὶ συγκρατικὴν ἐννοήσωμεν δύναμιν τὰ μὲν ὑπέρτερα κινοῦσαν ἐπὶ πρόνοιαν τῶν καταδεεστέρων, τὰ δὲ ὁμόστοιχα πάλιν εἰς κοινωνικὴν ἀλληλουχίαν καὶ ἐπ᾽ ἐσχάτων τὰ ὑφειμένα πρὸς τὴν τῶν κρειττόνων καὶ ὑπερκειμένων ἐπιστροφήν. „სიყვარული ... გავიგოთ როგორც რაღაც გამაერთიანებელი და შემაკავშირებელი ძალა, რომელიც ზემდებარეთ უფრო უდარესთა განგებისკენ ძრავს, თანაბარ რიგში მყოფთ – საერთო ურთიერთზიარებისკენ და, ბოლოს, დაქვეითებულთ – უმჯობესთა და ზემდებარეთა მიმართ დაბრუნებისკენ.“

ციტატა N432: Arist. *Cael.* I 2, 268 b17-18: πᾶσα δὲ κίνησις ... ἢ εὐθεῖα ἢ κύκλῳ ἢ ἐκ τούτων μικτή. „ყოველი მოძრაობა ... ან სწორხაზოვანია, ან წრიული, ან ამათგან შერეული.“

ციტატა N433: Aq. *de verit.* q. 8, a. 15, ad 3: 270, 195-199: ut sic cognitio Dei quam de seipso habet, comparetur centro; cognitio autem quam Angelus habet de ipso, comparetur circulo, qui imitatur unitatem centri, sed deficit ab ea. „ისე რომ ღმერთის ცოდნა, რომელიც მას საკუთარი თავის შესახებ აქვს, შეედარება ცენტრს; ხოლო ცოდნა, რომელიც ანგელოზს აქვს მის შესახებ, შეედარება წრეს, რომელიც ბაძავს ცენტრის ერთიანობას, მაგრამ ჩამორჩება მას.“

ციტატა N434: Dion. Ar. *d.n.* IV 6, 150, 9-14: ἡ τοῦ νοητοῦ φωτὸς παρουσία ... ἐπιστρεπτικὴ πρὸς τὸ ὄντως ὂν ἀπὸ τῶν πολλῶν δοξασμάτων ἐπιστρέφουσα καὶ τὰς ποικίλας ὄψεις ἤ, κυριώτερον εἰπεῖν, φαντασίας εἰς μίαν ἀληθῆ καὶ καθαρὰν καὶ μονοειδῆ συνάγπυσα γνῶσιν καὶ ἑνὸς καὶ ἑνωτικοῦ φωτὸς ἐμπιπλοῦσα. „გონითი ნათლის თანმყოფობა ... ნამდვილმყოფისკენ დამბრუნებელი, მრავალი შეხედულებისგან უკუდამბრუნებელი და მრავალფეროვანი ხედვების ან, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, წარმოსახვების ერთ ჭეშმარიტ, წმინდა და ერთსახოვან შემეცნებად შემკრები და ერთი და გამაერთიანებელი ნათლით აღმვსები“.

ციტატა N435: Dion. Ar. *d.n.* IV 9, 153, 11-12: τῶν νοερῶν αὐτῆς δυνάμεων ἡ ἑνοειδὴς συνέλιξις ὥσπερ ἔν τινι κύκλῳ τὸ ἁπλανὲς αὐτῇ δωρουμένη. „მისი ნოერული ძალების ერთსახეობითი შემოკრება, როგორც რაღაც წრეში, რომელიც მას უცდომელობას ანიჭებს“.

ციტატა N436: Dion. Ar. *d.n.* IV 9, 153, 13-14: ὡς ἑνοειδῆ γενομένην ἑνοῦσα ταῖς ἑνιαίως ἡνωμέναις δυνάμεσι. „როგორც ერთსახედ ქმნილი ერთებრივად გაერთიანებულ ძალებს უერთდება“.

ციტატა N437: Dion. Ar. *d.n.* XI 1, 217, 8-10: διὸ καὶ πάντα αὐτῆς ἐφίεται τὸ μεριστὸν αὐτῶν πλῆθος ἐπιστρεφούσης εἰς τὴν ὅλην ἑνότητα καὶ τὸν ἐμφύλιον τοῦ παντὸς πόλεμον ἑνούσης εἰς ὁμοειδῆ συνοικίαν. „ამიტომაც ყველაფერი ისწრაფვის მისკენ, რომელიც მათ დანაწევრებულ სიმრავლეს სრულ ერთიანობასთან აბრუნებს და ყველაფრის თანტომ ომს ერთსახოვან თანაცხოვრებად აერთიანებს“.

ციტატა N438: Dion. Ar. *d.n.* XIII 3, 228, 17-18: καὶ χρὴ καὶ ἡμᾶς ἀπὸ τῶν πολλῶν ἐπὶ τὸ ἓν τῇ δυνάμει τῆς θεϊκῆς ἑνότητος ἐπιστρεφομένους ἑνιαίως ὑμνεῖν τὴν ὅλην καὶ μίαν θεότητα. „და საჭიროა ჩვენც სიმრავლისგან ერთისკენ ღვთაებრივი ერთობის ძალით დავბრუნდეთ და ერთებრივად ვუგალობოთ სრულ და ერთ ღვთაებას.“

ციტატა N439: Dion. Ar. *d.n.* VIII 5, 202, 11: τὰς ἀθανάτους τῶν ἀγγελικῶν ἑνάδων ζωὰς ἀλωβήτους διαφυλάττει. „ანგელოზური ჰენადების უკვდავ სიცოცხლეთ შეუმღვრევლად იცავს“. იხ. ასევე ეფრ. მც. *დიონ. არ. საღმრთ. სახ.* 75, 28-29: „და უკუდავებასა მას ანგელოზთა ცხოველთა ერთობისასა შეუმრღუეველად დაიცავს“.

ციტატა N440: Procl. *in Ti.* I, 211, 24–212, 1: τελευταία δὲ ἡ ἕνωσις, αὐτῷ τῷ ἑνὶ τῶν θεῶν τὸ ἓν τῆς ψυχῆς ἐνιδρύουσα καὶ μίαν ἐνέργειαν ἡμῶν τε ποιοῦσα καὶ τῶν θεῶν, καθ' ἣν οὐδὲ ἑαυτῶν ἐσμεν, ἀλλὰ τῶν θεῶν, ἐν τῷ θείῳ φωτὶ μένοντες καὶ ὑπ' αὐτοῦ κύκλῳ περιεχόμενοι. καὶ τοῦτο πέρας ἐστὶ τὸ ἄριστον τῆς ἀληθινῆς εὐχῆς, ἵνα ἐπισυνάψῃ τὴν ἐπιστροφὴν τῇ μονῇ καὶ πᾶν τὸ προελθὸν ἀπὸ τοῦ τῶν θεῶν ἑνὸς αὖθις ἐνιδρύσῃ τῷ ἑνὶ καὶ τὸ ἐν ἡμῖν φῶς τῷ τῶν θεῶν φωτὶ περιλάβῃ. „საბოლოო[ა] გაერთება, რომელიც სულის ერთს ღმერთების ერთში ამყარებს და ჩვენსა და ღმერთების ერთ მოქმედებას ქმნის, რომლის მიხედვითაც აღარც ჩვენი თავისანი ვართ, არამედ ღმერთებისა, ღვთაებრივ ნათელში ვგიებთ, მის მიერ წრიულად გარშემორტყმულნი. ეს არის ჭეშმარიტი ლოცვის საუკეთესო მიზანი, რათა დაბრუნება გებას შეახოს და ყველაფერი, რაც გამოვიდა ღმერთების ერთისგან, კვლავ დაამკვიდროს ერთში და ჩვენში არსებული ნათელი ღმერთების ნათლით მოიცვას."

ციტატა N441: Dion. Ar. *d.n.* VII 1, 194, 12-15: Κατὰ ταύτην οὖν τὰ θεῖα νοητέον οὐ καθ' ἡμᾶς, ἀλλ' ὅλους ἑαυτοὺς ὅλων ἑαυτῶν ἐξισταμένους καὶ ὅλους θεοῦ γιγνομένους, κρεῖττον γὰρ εἶναι θεοῦ καὶ μὴ ἑαυτῶν. Οὕτω γὰρ ἔσται τὰ θεῖα δοτὰ τοῖς μετὰ θεοῦ γινομένοις. „მაშასადამე, ამის მიხედვით უნდა გავიგოთ ღვთაებრივი [საკითხები], არა ჩვენებურად, არამედ მთლიანად საკუთარი თავისგან გამოდგომითა და მთლიანად ღმერთისად ქცევით, რადგან უმჯობესია იყო ღმერთის და არა საკუთარი თავის. ამგვარად, საღვთო ძღვენი მიეცემათ მათ, ვინც ღმერთთან იქნებიან."

ციტატა N442: Procl. *in Prm.* VI, 1072, 11-13: καὶ πᾶσαν ἄλλην ἡμῶν ἐνέργειαν ἀφελόντες, ἵνα ἐκείνῳ μόνῳ συγγενώμεθα καὶ ἐκεῖνο περιχορεύσωμεν. „და ჩვენი ყველა სხვა მოქმედების მოტოვებით, რათა მხოლოდ მასთან აღმოვჩნდეთ და მის გარშემო ვიცეკვოთ".

ციტატა N443: Procl. *Theol. Plat.* VI 8, 41, 9: προόδου γὰρ τὸ εὐθὺ σύμβολον. „რადგან გამოსვლის სიმბოლო წრფეა".

ციტატა N444: Dion. Ar. *d.n.* IX 6, 211, 18-19: καὶ ἔστιν ἡ τῆς θείας ὁμοότητος δύναμις ἡ τὰ παραγόμενα πάντα πρὸς τὸ αἴτιον ἐπιστρέφουσα. „და ღვთაებრივი მსგავსების ძალა არის ის, რაც ყველა წარმოქმნილს მიზეზისკენ აბრუნებს."

ციტატა N445: Procl. *in Ti.* III 21, 4-5: ἡ ἕλιξ ἑνοειδῶς περιέχει τὸ εὐθὺ καὶ περιφερές. „სპირალი ერთიანად მოიცავს სწორსა და მრგვალს".

ციტატა N446: Dion. Ar. *d.n.* IV 20, 167, 7: καὶ ὁ θυμὸς μετέχει τἀγαθοῦ κατ' αὐτὸ τὸ κινεῖσθαι καὶ ἐφίεσθαι τὰ δοκοῦντα κακὰ πρὸς τὸ δοκοῦν καλὸν ἀνορθοῦν καὶ ἐπιστρέφειν. „რისხვაც ეზიარება სიკეთეს იმდენად, რამდენადაც მოძრაობს და ესწრაფვის იმის გამოსწორებასა და სიკეთესთან დაბრუნებას, რაც ცუდი ჰგონია."

ციტატა N447: *1 Cor.* 15, 24-28: εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδῷ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν, δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος· πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. ὅταν δὲ εἴπῃ ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δῆλον ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα. ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. „და ბოლოს, დასასრული, როცა სუფევას გადასცემს ღმერთსა და მამას, მას შემდეგ, რაც გააუქმებს ყოველგვარ მთავრობას, ხელმწიფებას და ძალს. რადგანაც მას მართებს სუფევა, ვიდრე ფეხქვეშ არ მოიქცევს თავის მტრებს. და განქარდება უკანასკნელი მტერი – სიკვდილი. რადგანაც ღმერთმა ყველაფერი მას დაუმორჩილა და ფეხქვეშ დაუმხო. ხოლო რაკი ითქვა, რომ ყველაფერი მას ემორჩილება, ცხადია, მის გარდა,

ვინც ყველაფერი დაუმორჩილა მას. ხოლო როდესაც ყველაფერს მას დაუმორჩილებს, მაშინ თვით ძეც დაემორჩილება იმას, ვინც ყველაფერი დაუმორჩილა მას, რათა ღმერთი ყველაფერი იყოს ყოველში.“

ციტატა N448: Or. *princ.* III, 6, 3: Per singulos autem ‘omnia’ erit hoc modo, ut quidquid rationabilis mens, expurgata omni vitiorum faece atque omni penitus abstersa nube malitiae, vel sentire vel intellegere vel cogitare potest, omnia deus sit, nec ultra iam aliquid aliud nisi deum sentiat, deum cogitet, deum videat, deum teneat, omnis motus sui deus modus et mensurasit; et ita erit ei ‘omnia’ deus … Si ergo finis ad principium reparatus et rerum exitus conlatus initiis restituet illum statum, quem tunc habuit natura rationabilis, cum ‘de ligno sciendi bonum et malum edere’ non egebat, ut amoto omni malitiae sensu et ad sincerum purumque deterso solus, qui est unus deus bonus, hic ei fiat ‘omnia’, et non in paucis aliquibus vel pluribus, sed ut ‘in omnibus’ ipse sit ‘omnia’, cum iam nusquam ‘mors’, nusquam ‘aculeus’ mortis, nusquam omnino malum: tunc vere deus ‘omnia in omnibus’ erit. „თითოეულისთვის ‚ყველაფერი‘ იქნება ამგვარად: რასაც კი რაციონალური გონება, ცოდვათა ყოველი ბიწისგან განწმენდილი და ბოროტების ყოველი ღრუბლისგან სრულიად განქარვებული, შეძლებს იგრძნოს, გაიგოს ან შეიმეცნოს – ყველაფერი ღმერთი იქნება, და ვეღარაფერს სხვას ვეღარ იგრძნობს გარდა ღმერთისა, ღმერთზე იფიქრებს, ღმერთს დაინახავს, ღმერთს სწვდება, მისი ყველა მოძრაობის საზომი და საწყაო ღმერთი იქნება; და ასე გახდება მისთვის ღმერთი ‚ყველაფერი‘ ... თუ დასასრული დასაბამისადმი კვლავ შეკეთდება და საგანთა გამოსავალი, დასაბამთან შეერთებული, აღადგენს იმ მდგომარეობას, რომელიც გონიერ ბუნებას ჰქონდა მაშინ, როდესაც არ სჭირდებოდა ‚კეთილისა და ბოროტის შეცნობის ხისგან ჭამა‘, რათა ყოველგვარი ბოროტების გრძნობის მოცილებითა და უმწიკვლოებამდე და სიწმინდემდე წარხოცით მხოლოდ ის, ვინც არის ერთი კეთილი ღმერთი, გახდეს მისთვის ‚ყველაფერი‘, და არა რაღაც მცირედში ან მრავალში, არამედ ‚ყველაფერში‘ თავად იყოს ‚ყველაფერი‘, როცა უკვე აღარსად იქნება ‚სიკვდილი‘, აღარსად სიკვდილის ‚სამსჭვალი‘, აღარსად საერთოდ ბოროტება: მაშინ ჭეშმარიტად ღმერთი ‚ყველაფერი ყველაფერში‘ იქნება.“

ციტატა N449: Gr. Nyss. *in illud // GNO* III/2, 17, 13-18: Σαφῶς γὰρ ἐν τῷ τελευταίῳ τῶν εἰρημένων τὸ τῆς κακίας ἀνύπαρκτον τῷ λόγῳ παρίστησιν ἐν τῷ εἰπεῖν ἐν πᾶσιν γίνεσθαι τὸν θεὸν πάντα ἑκάστῳ γινόμενον. Δῆλον γὰρ ὅτι τότε ἀληθὲς ἔσται τὸ ἐν πᾶσι τὸν θεὸν εἶναι, ὅταν μηδὲν κακὸν ἐνθεωρῆται τοῖς οὖσιν. Οὐ γὰρ δὴ καὶ ἐν κακῷ τὸν θεὸν εἰκός ἐστι γίνεσθαι. „ნათქვამის ბოლო ნაწილში ცხადად წარმოაჩენს ბოროტების არარსებობას, როცა ამბობს, რომ ღმერთი ხდება ყველაფერი ყველაფერში თითოეულისთვის ყველაფრად ქცევით. რადგან ნათელია, რომ მაშინ იქნება ჭეშმარიტი ყველაფერში ღმერთის ყოფნა, როცა არავითარი ბოროტება არ განიჭვრიტება მყოფებში. რადგან არაა სავარაუდო, რომ ღმერთი ბოროტებაშიც იყოს.“

ციტატა N450: Gr. Nyss. *anim. et res.* // GNO III/3, 102, 18–103, 1: τότε κοινὴ συστήσεται ἡ περὶ τὸν θεὸν ἑορτὴ τοῖς διὰ τῆς ἀναστάσεως πυκασθεῖσιν, ὡς μίαν τε καὶ τὴν αὐτὴν προκεῖσθαι πᾶσι τὴν εὐφροσύνην μηκέτι διαφορᾶς τινος τῆς τῶν ἴσων μετουσίας τὴν λογικὴν φύσιν διατεμνούσης, ἀλλὰ τῶν νῦν ἔξω διὰ τὴν κακίαν ὄντων ἐντὸς τῶν ἀδύτων τῆς θείας μακαριότητός ποτε γενησομένων καὶ τοῖς κέρασι τοῦ θυσιαστηρίου, τουτέστι ταῖς ἐξεχούσαις τῶν ὑπερκοσμίων δυνάμεσιν, ἑαυτοὺς συναπτόντων. „მაშინ ღვთის გარშემო საერთო დღესასწაული შედგება აღდგომით შემოსილთათვის, რადგანაც ერთი და იგივე სულიერი სიხარული ყველასთვის წინარეგანეფინება, როდესაც აღარ იქნება

რაიმე განსხვავება, რომელიც თანაბართა [თანაბარ ნეტარებათა] ზიარებაში გონიერ ბუნებას დაყოფს, არამედ ისინიც, ვინც ახლა ბოროტების გამო გარეთ არიან, ოდესმე ღვთაებრივი ნეტარების წმიდათაწმიდაში შევლენ და საკურთხევლის რქებს, ანუ ზეკოსმიურ ძალთაგან აღმატებულებს, შეუერთდებიან."

ციტატა N451: *1 Cor.* 13, 12: βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· „რადგანაც ახლა ბუნდოვნად ვხედავთ, როგორც სარკეში, მაშინ კი პირისპირ ვიხილავთ; ახლა ნაწილობრივ ვიცი, ხოლო მაშინ შევიცნობ, როგორც თავად შევიმეცნები."

ციტატა N452: Bas. *hex.* I, 1, 5C, 3-4: οὗτος τοίνυν ὁ τῆς αὐτοπροσώπου θέας τοῦ θεοῦ ἐξίσου τοῖς ἀγγέλοις ἀξιωθείς. „ეს [მოსე] ღირსი გახდა ღმერთის პირისპირ ხილვისა ანგელოზთა თანასწორად".

ციტატა N453: Gr. Nyss. *Steph.* I // *GNO* X/1, 87, 10-11: πρὸς τὴν ἀγγελικὴν μεταποιηθεὶς χάριν. „ანგელოზური მადლისადმი გარდაქმნილი".

ციტატა N454: Dam. *Pr.* II, 133, 5: μονὴν ἄλλην πρὸς τήνδε τὴν ἐπιστροφήν, ἢ τήνδε τὴν πρόοδον. „სხვა გება ამ დაბრუნების, ან ამ გამოსვლის გვერდით".

ციტატა N455: Ar. *e.h.* III, 3, 83, 3-10: Κατὰ τὸν αὐτὸν δὴ θεοειδῆ τρόπον ὁ θεῖος ἱεράρχης, εἰ καὶ τὴν ἐνιαίαν αὐτοῦ τῆς ἱεραρχίας ἐπιστήμην ἀγαθοειδῶς εἰς τοὺς ὑποβεβηκότας κατάγει τοῖς τῶν ἱερῶν αἰνιγμάτων πλήθεσι χρώμενος, ἀλλ' αὖθις ὡς ἀπόλυτος καὶ τοῖς ἥττοσιν ἀκατάσχετος εἰς τὴν οἰκείαν ἀρχὴν ἀμειώτως ἀποκαθίσταται καὶ τὴν εἰς τὸ ἓν ἑαυτοῦ νοερὰν ποιησάμενος εἴσοδον ὁρᾷ καθαρῶς τοὺς τῶν τελουμένων ἑνοειδεῖς λόγους τῆς ἐπὶ τὰ δεύτερα φιλανθρώπου προόδου τὸ πέρας τὴν εἰς τὰ πρῶτα θειοτέραν ἐπιστροφὴν ποιούμενος. „ამავე ღვთივსახოვანი წესით ღვთაებრივი იერარქი, თუმცა თავისი იერარქიის ერთებრივ მეცნიერებას კეთილსახოვნად დაბლა მდგომთაკენ ჩამოიტანს წმინდა ენიგმათა სიმრავლის გამოყენებით, მაგრამ კვლავ, როგორც გამოხსნილი და დაბალთაგან შეუპყრობელი, თავისი საწყისისადმი უკლებლივ აღდგება და თავისი თავის ერთის მიმართ გონიერ შემომავლობას იქმს, წმინდად ხედავს სრულყოფილთა ერთსახოვან სიტყვებს და მეორეულთადმი კაცთმოყვარე გამოსვლის აღსასრულს პირველთაკენ უფრო ღვთაებრივ დაბრუნებად აქცევს."

ციტატა N456: Procl. *in R.* II, 52, 18-20: δηλοῖ δὲ καὶ αὐτὸς ἐν Φαίδρῳ διὰ μυρίων ἐτῶν ἀποκαθιστὰς τὴν ψυχὴν ἀπὸ γενέσεως εἰς τὸ νοητόν. „თავადაც ცხადყოფს *ფედროსში* ათი ათასი წლის შემდეგ სულის აღდგენას ქმნადობიდან გონითსაწვდომისკენ".

ციტატა N457: Procl. *in Ti.* III, 28, 19-20: ψυχάς τε καὶ φύσεις καὶ σώματα κύκλῳ περιάγει καὶ περιοδικῶς ἀποκαθίστησιν. „სულებსაც, ბუნებებსაც და სხეულებსაც წრიულად ატრიალებს და პერიოდულად კვლავ აღადგენს".

ციტატა N458: Procl. *in Ti.* III, 29, 7-8: πάλιν ἀποκαθισταμένη καὶ τοῦτο ποιοῦσα πολλάκις, μᾶλλον δὲ ἀπειράκις. „კვლავ აღდგება და ამას იქმს მრავალჯერ, უფრო სწორად კი – უსასრულოჯერ".

ციტატა N459: Procl. *Theol. Plat.* I 22, 104, 6-7: πάντα γὰρ μετέχει τῆς ἐπιστροφῆς, ἐπεὶ καὶ τὸ ἄπειρον τῆς προόδου διὰ ταύτης ἐπὶ τὰς ἀρχὰς αὖθις ἀνακαλεῖται. „ყოველივე მონაწილეობს დაბრუნებაში, რაკი გამოსვლის უსაზღვროება მის [დაბრუნების] გამო საწყისთაკენ კვლავ აღიწოდება".

ციტატა N460: *1 Cor.* 15, 42-44: Οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ· σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ· σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει· σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. Εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν. „ასევე მკვდართა აღდგომაც: ითესება ხრწნილებით, აღდგება

უხრწნელობით. ითესება დამცირებით, აღდგება დიდებით; ითესება უძლურებით, აღდგება ძლიერებით. ითესება სხეული მშვინვიერი, აღდგება სხეული სულიერი; არის სხეული მშვინვიერი და არის სხეული სულიერი.“

ციტატა N461: Or. *princ*. III, 6, 6: Cum ergo restitutae fuerint omnes rationabiles animae in huiuscemodi statum, tunc etiam natura huius corporis nostri in ‘spiritualis corporis’ gloriam perducetur. „როცა ყველა გონიერი სული [სამშვინველი] აღდგება ამგვარ მდგომარეობაში, მაშინ ჩვენი სხეულის ბუნებაც ‚სულიერი სხეულის‘ დიდებამდე მიაღწევს“.

ციტატა N462: *Jo.* 2, 21: ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ. „მაგრამ ის გულისხმობდა თავისი სხეულის ტაძარს.“

ციტატა N463: *1 Cor.* 3, 16-17: Οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν; εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός· ὁ γὰρ ναὸς τοῦ θεοῦ ἅγιός ἐστιν, οἵτινές ἐστε ὑμεῖς. „ნუთუ არ იცით, რომ ღვთის ტაძარი ხართ, და სული ღვთისა მკვიდრობს თქვენში? ვინც ღვთის ტაძარს დააქცევს, დააქცევს მას ღმერთი, რადგანაც ღვთის ტაძარი წმიდაა, და ესა ხართ თქვენ.“

ციტატა N464: *Mt.* 20, 16: οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι. „ასე იქნებიან უკანასკნელნი – პირველნი, და პირველნი – უკანასკნელნი, ვინაიდან მრავალნი არიან ხმობილნი და მცირედნი – რჩეულნი.“

ციტატა N465: Gr. Nyss. *Apoll. // GNO* III/1, 201, 16-20: τῆς δὲ σαρκὸς τῇ ἰδίᾳ φύσει σαρκὸς οὔσης, μεταποιηθείσης δὲ πρὸς τὸ τῆς ἀθανασίας πέλαγος, καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος ὅτι Κατεπόθη τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς, συμμετεβλήθη καὶ πάντα τὰ κατὰ τὴν σάρκα τότε φαινόμενα πρὸς τὴν θείαν τε καὶ ἀκήρατον φύσιν· „ხოლო ხორცი, რომელიც თავისი ბუნებით ხორცი იყო, გარდაიქმნა უკვდავების ზღვად, როგორც ამბობს მოციქული, რომ ‚მოკვდავი შთაინთქა ცოცხლის მიერ‘ (*2 Cor.* 5, 4), და მასთან ერთად გარდაიქმნა ყველაფერი, რაც მაშინ ხორცისეულად ჩანდა, ღვთაებრივ და უხრწნელ ბუნებად.“

ციტატა N466: Gr. Nyss. *Eun // GNO* II, 141, 8-10: τὸ μὲν ὡς πρὸς τὴν ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίαν, τὸ δὲ διὰ τὴν πρὸς τὸ θεῖον τοῦ ἀνθρωπίνου μεταβολήν τε καὶ μεταποίησιν· ποίησιν γὰρ ὁ ἀπόστολος λέγει τὴν μεταποίησιν. „ერთი მხრივ, ჩვენ ზედა განგებულებისთვის, მეორე მხრივ კი, ადამიანურის ღვთაებრივად შეცვალებისა და გარდაქმნისთვის; რადგან ქმნას მოციქული გარდაქმნად ითქმს“.

ციტატა N467: Dion. Ar. *d.n.* I 3, 111, 13-15: τῶν μὲν ἀποπιπτόντων αὐτῆς ἀνάκλησίς τε καὶ ἀνάστασις, τῶν δὲ πρὸς τὸ τοῦ θεοειδοῦς παραφθαρτικὸν ἀπολισθησάντων ἀνακαινισμὸς καὶ ἀναμόρφωσις. „მისგან განვრდომილთა აღმოწოდება და აღდგომა, ხოლო ღვთივსახოვნების გახრწნით წარმწყმედელთა განახლება და ხელახლა სახვა“.

ციტატა N468: *Rom*. 8, 14-16: ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν. οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον ἀλλ’ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας ἐν ᾧ κράζομεν· αββα ὁ πατήρ. αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ. „ვინაიდან ღვთის ძეა ყველა, ვისაც ღვთის სული წარმართავს. რადგან მონობის სული როდი მიგიღიათ, რომ კვლავ გეშინოდეთ, არამედ მიიღეთ ძეობის სული, რომლითაც ვღაღადებთ: აბბა, მამაო! სწორედ ეს სული ემოწმება ჩვენს სულს, რომ ღვთის შვილები ვართ.“

ციტატა N469: Or. *princ*. I, 8, 4: Tertius vero creaturae rationabilis ordo est eorum spirituum, qui ad humanum genus replendum apti iudicantur a deo, id est animae hominum, ex quibus per profectum etiam in illum angelorum ordinem quosdam videmus assumi, illos videlicet, qui ‘filii dei’ facti fuerint vel ‘filii resurrectionis’. „გონიერ არსებათა მესამე რიგი კი არის იმ

სულების, რომლებიც ღვთის მიერ კაცთა მოდგმის შესავსებად არიან განწესებულნი, ანუ ადამიანთა სულები, რომელთაგან წინსვლის გზით ზოგიერთს ანგელოზთა დასში აღყვანილს ვხედავთ, რა თქმა უნდა, მათ, ვინც ‚ღვთის ძენი' ან ‚აღდგომის ძენი' გახდნენ."

ციტატა N470: Dion. Ar. *d.n.* IX 5, 210, 7-11: τὸ δὲ ἕτερον, ἐπειδὴ πᾶσι προνοητικῶς ὁ θεὸς πάρεστι καὶ <<πάντα ἐν πᾶσιν>> διὰ τὴν πάντων σωτηρίαν γίγνεται μένων ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ τῆς οἰκείας ταὐτότητος ἀνεκφοιτήτως κατ' ἐνέργειαν μίαν καὶ ἄπαυστον ἑστηκὼς καὶ ἑαυτὸν ἐπιδιδούς ἀκλίτῳ δυνάμει πρὸς ἐκθέωσιν τῶν ἐπεστραμμένων. „მეორე კი, რადგან ღმერთი წინა-განგებით ყველასთან არის და ‚ყველაფერი ყველაფერში' ხდება ყველას ხსნისთვის, თავის თავში გებითა და საკუთარი იგივეობიდან გამოუსვლელად ერთი და უწყვეტი მოქმედებით დგას და თავს გასცემს გადაუხრელი ძალით მისკენ დაბრუნებულთა განღმრთობისთვის."

ციტატა N471: Procl. *Inst.* 146, 128, 22-24: Πασῶν τῶν θείων προόδων τὰ τέλη πρὸς τὰς ἑαυτῶν ἀρχὰς ὁμοιοῦται, κύκλον ἄναρχον καὶ ἀτελεύτητον σώζοντα διὰ τῆς πρὸς τὰς ἀρχὰς ἐπιστροφῆς. „ყოველი ღვთაებრივი გამოსვლის დასასრული თავის საწყისებს ემსგავსება და უდასაბამო და უსასრულო წრეს იცავს საწყისებისკენ დაბრუნებით."

ციტატა N472: *SVF* II, 190, 19-20: γίνεσθαι τὴν ἀποκατάστασιν τοῦ παντὸς οὐχ ἅπαξ, ἀλλὰ πολλάκις· μᾶλλον δὲ εἰς ἄπειρον καὶ ἀτελεύτητον τὰ αὐτὰ ἀποκαθίστασθαι. „ყოვლის აღდგენა ხდება არა ერთხელ, არამედ მრავალგზის; უფრო სწორად კი უსასრულოდ და დაუსრულებლად იგივე აღდგება."

ციტატა N473: Or. *princ.* III, 5, 3: solent nobis obicere dicentes: Si coepit mundus ex tempore, quid ante faciebat deus quam mundus inciperet? Otiosam enim et immobilem dicere naturam dei impium est simul et absurdum vel putare quod bonitas aliquando bene non fecerit … Nos vero consequenter respondebimus … quoniam non tune primum, cum visibilem istum mundum fecit deus, coepit operari, sed sicut post corruptionem huius erit alius mundus, ita et antequam hic esset, fuisse alios credimus. „ჩვეულებრივ გვესაუბრებიან და ამბობენ: თუ სამყარო დროში დაიწყო, რას აკეთებდა ღმერთი, სანამ სამყარო დაიწყებოდა? თქმა იმისა, რომ ღვთის ბუნება უმოქმედოდ და უძრავად იყო, უღვთო და აბსურდულია, ისევე როგორც ფიქრი, რომ სიკეთე ოდესმე სიკეთეს არ იქმდა ... ჩვენ კი თანმიმდევრულად ვუპასუხებთ ... რომ არა მხოლოდ მაშინ, როცა ხილული სამყარო შექმნა ღმერთმა, დაიწყო [მან] მოქმედება, არამედ ამ სამყაროს წახდენის შემდეგაც იქნება სხვა სამყარო, ასევე გვწამს, რომ სანამ ეს [სამყარო] იქნებოდა, იყვნენ სხვები."

ციტატა N474: Dion. Ar. *d.n.* X 3, 216, 11-13: Διὸ καὶ ἡμᾶς ἐνθάδε κατὰ χρόνον ὁριζομένους αἰῶνος μεθέξειν ἡ θεολογία φησίν, ἡνίκα τοῦ ἀφθάρτου καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντος αἰῶνος ἐφικώμεθα. „ამიტომაც ჩვენზეც, აქ დროით შემოსაზღვრულებზე, ამბობს ღვთისმეტყველება, რომ მარადისობის მოზიარენი გავხდებით, როდესაც უხრწნელ და მარად იგივეობრივ საუკუნეს მივაღწევთ."

ციტატა N475: Dion. Ar. *d.n.* IV 12, 158, 17-18: κινούσης δὲ τὰ πρῶτα πρὸς τὴν τῶν ὑφειμένων πρόνοιαν καὶ ἐνιδρούσης τὰ καταδεέστερα τῇ ἐπιστροφῇ τοῖς ὑπερτέροις. „პირველთა მამოძრავებელი დაქვეითებულთა განგებისკენ და დაბრუნებით უფრო ნაკლულოვანთა ზემდებარეებში დამამკვიდრებელი".

ციტატა N476: Dion. Ar. *d.n.* IX 9, 213, 13-14: ταῖς ἐπὶ τὰ ὄντα πάντα προνοητικαῖς προόδοις καὶ ἐνεργείαις. „ყოველი მყოფისადმი წინაგანმგებლობითი წინამომავლობებითა და მოქმედებებით".

ციტატა N477: Dion. Ar. *c.h.* III 1, 17, 3-5 Ἔστι μὲν ἱεραρχία κατ᾽ ἐμὲ τάξις ἱερὰ καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ θεοειδὲς ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιουμένη καὶ πρὸς τὰς ἐνδιδομένας αὐτῇ θεόθεν ἐλλάμψεις ἀναλόγως ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναγόμενη. „ჩემი აზრით, იერარქია არის წმინდა მწყობრი, შეძლებისდაგვარად ღვთისსახოვნებას მიმსგავსებული მეცნიერება და მოქმედება, რომელიც მასზე გადმოსული უზენაესი ბრწყინვალების ძალით, ღვთის მსგავსებამდე მაღლდება საკუთარი ბუნების შესაბამისად.“ თარგმანი ედიშერ ჭელიძის (აღებულია ვებ-გვერდიდან: http://library.church.ge).

ციტატა N478: Dion. Ar. *d.n.* I 2, 110, 11-14: Οὐ μὴν ἀκοινώνητόν ἐστι καθόλου τἀγαθὸν οὐδενὶ τῶν ὄντων, ἀλλ᾽ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ μονίμως τὴν ὑπερούσιον ἱδρῦσαν ἀκτῖνα ταῖς ἑκάστου τῶν ὄντων ἀναλόγοις ἐλλάμψεσιν ἀγαθοπρεπῶς ἐπιφαίνεται καὶ πρὸς τὴν ἐφικτὴν αὐτοῦ θεωρίαν καὶ κοινωνίαν καὶ ὁμοίωσιν ἀνατείνει τοὺς ἱεροὺς νόας. „მაგრამ სიკეთე არცერთი მყოფისთვის არ არის სრულიად უზიარებელი, არამედ თავის თავში გებით დაამყარებს ზეარსებით სხივს, თითოეული მყოფისთვის შესაბამისი ბრწყინვებით კეთილმშვენიერად გამოჩნდება და დატევნისამებრ თავისი ჭვრეტისკენ, ზიარებისა და მსგავსებისკენ აღამაღლებს წმინდა გონებებს.“

ციტატა N479: *1 Cor.* 3, 9: θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί, θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή ἐστε. „ჩვენა ვართ ღვთის თანამოსაქმენი, თქვენ კი ღვთის ნამუშაკევნი, ღვთის ნაშენნი ხართ.“

ციტატა N480: Dion. Ar. *d.n.* IV 4, 147, 9-10: μέτρον ἐστὶ τῶν ὄντων καὶ αἰὼν καὶ ἀριθμὸς καὶ τάξις καὶ περιοχὴ καὶ αἰτία καὶ τέλος. „არის მყოფთა საზომი, მარადისობა, რიცხვი, წესი, შემცველობა, მიზეზი და მიზანი.“

ციტატა N481: Dion. Ar. *d.n.* II 10, 134, 14-15: … οὐσία ταῖς ὅλαις οὐσίαις ἀχράντως ἐπιβατεύουσα καὶ ὑπερουσίως ἁπάσης οὐσίας ἐξῃρημένη, τὰς ὅλας ἀρχὰς καὶ τάξεις ἀφορίζουσα καὶ πάσης ἀρχῆς καὶ τάξεως ὑπεριδρυμένη. „... არსება უხრწნელად შემავალი ყველა არსებაში და ყველა არსებისგან ზეარსებითად განყენებული, ყველა საწყისისა და წესის განმსაზღვრელი და ყველა საწყისსა და წესზე ზედამყარებული.“

ციტატა N482: Dion. Ar. *c.h.* III 2, 19, 8: πάσης μὲν ἱεραρχίας αἰτία, παντὸς δὲ ἱεροῦ κατὰ τὸ ὑπερέχον ἐξῃρημένη. „ყოველი იერარქიის მიზეზი, ყოველ წმინდაზე აღმატებულებით ამაღლებული“.

ციტატა N483: Dion. Ar. *d.n.* IV 2, 145, 4-6: Ἀλλὰ καί, ὅσα τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας ἐστίν, αἱ ἀγγελοπρεπεῖς καθάρσεις, αἱ ὑπερκόσμιοι φωταγωγίαι καὶ τὰ τελεσιουργὰ τῆς ὅλης ἀγγελικῆς τελειότητος ἐκ τῆς παναιτίου καὶ πηγαίας ἐστὶν ἀγαθότητος. „მაგრამ ასევე, რაც ზეციურ იერარქიას ეკუთვნის, ანგელოზთა შესაფერისი განწმენდანი, ზეკოსმიური განათლებანი და მთელი ანგელოზური სრულების სრულყოფანი ყოვლადმიზეზობრივი და წყაროსეული სიკეთისგანაა.“

ციტატა N484: Dion. Ar. *d.n.* VII 3, 198, 16-20: αὕτη γάρ ἐστι κατὰ τὸ λόγιον ἡ πάντων ποιητικὴ καὶ ἀεὶ πάντα ἁρμόζουσα καὶ τῆς ἀλύτου τῶν πάντων ἐφαρμογῆς καὶ τάξεως αἰτία καὶ ἀεὶ τὰ τέλη τῶν προτέρων συνάπτουσα ταῖς ἀρχαῖς τῶν δευτέρων καὶ τὴν μίαν τοῦ παντὸς σύμπνοιαν καὶ ἁρμονίαν καλλιεργοῦσα. „ვინაიდან, წერილის თანახმად, ის არის ყოველივეს შემოქმედი, მარად ყოველივეს შემწყობელი, ყოველივეს უხსნელი შეწყობისა და წესრიგის მიზეზი, მარად წინარეთა დასასრულის მეორეთა დასაწყისებთან შემაერთებელი და ყოვლის ერთი ერთსულოვნებისა და შეწყობის მშვენივრად მოქმედი.“

ციტატა N485: Dion. Ar. *d.n.* XII 2, 224, 9-10: Βασιλεία δὲ ἡ παντὸς ὅρου καὶ κόσμου καὶ θεσμοῦ καὶ τάξεως διανέμησις. „მეუფება ყოვლის საზღვრის, შემკობილობის, კანონისა და წესის განმყოფელობაა.“

ციტატა N486: Dion. Ar. *d.n.* IV 3, 146, 10-11: Καί, εἰ θεμιτὸν φάναι, τἀγαθοῦ τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ αὐτὸ τὸ μὴ ὂν ἐφίεται καὶ φιλονεικεῖ πως ἐν τἀγαθῷ καὶ αὐτὸ εἶναι … „და, თუ შეიძლება თქმა, ყველა მყოფზე აღმატებული სიკეთისკენ თვით არმყოფიც ისწრაფვის და როგორღაც ცდილობს სიკეთეში თვითონაც იყოს ...“.

ციტატა N487: Dion. Ar. *d.n.* IV 20, 166, 1-3: Εἰ γὰρ μὴ ἀναλόγως ἑκάστῳ τἀγαθὸν παρῆν, ἦν ἂν τὰ θειότατα καὶ πρεσβύτατα τὴν τῶν ἐσχάτων ἔχοντα τάξιν. „ვინაიდან სიკეთე რომ თითოეულთან შესაბამისად არ ყოფილიყო, მაშინ უღვთაებრივესნი და უძველესნი უკანასკნელთა წყობას დაიკავებდნენ.“

ციტატა N488: Dion. Ar. *d.n.* IV 27, 173, 19-20: Εἰ γὰρ παντελὴς γένοιτο λύσις κάλλους καὶ εἴδους καὶ τάξεως, οἰχήσεται καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα. „ვინაიდან თუ სრულიად დაირღვევა მშვენიერება, სახე და წეს-წყობა, დაიღუპება თვით სხეულიც.“

ციტატა N489: Dion. Ar. *d.n.* IV 28, 174, 14-15: Εἰ δὲ ἀναγκαῖόν φασι τὴν ὕλην πρὸς συμπλήρωσιν τοῦ παντὸς κόσμου, πῶς ἡ ὕλη κακόν; Ἄλλο γὰρ τὸ κακὸν καὶ ἄλλο τὸ ἀναγκαῖον. „ხოლო თუ ამბობენ, რომ მატერია აუცილებელია მთელი სამყაროს სისრულისთვის, როგორღაა მატერია ბოროტი? რამეთუ სხვაა ბოროტი და სხვაა აუცილებელი.“

ციტატა N490: Dion. Ar. *d.n.* II 9, 133, 8-12: ἀγνοοῦμεν δέ, ὅπως ἐκ παρθενικῶν αἱμάτων ἑτέρῳ παρὰ τὴν φύσιν θεσμῷ διεπλάττετο καὶ ὅπως ἀβρόχοις ποσὶ σωματικὸν ὄγκον ἔχουσι καὶ ὕλης βάρος ἐπεπόρευτο τὴν ὑγρὰν καὶ ἄστατον οὐσίαν καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα τῆς ὑπερφυοῦς ἐστιν Ἰησοῦ φυσιολογίας. „არ ვიცით კი, როგორ ყალიბდებოდა ქალწულებრივი სისხლისგან ბუნების გარეშე სხვა წესით და როგორ დადიოდა მშრალი ფეხებით, სხეულებრივი მოცულობითა და მატერიის სიმძიმით სველსა და არამყარ არსზე და სხვა, რაც იესოს ზებუნებრივ ფიზიოლოგიას განეკუთვნება.“

ციტატა N491: Dion. Ar. *d.n.* IV 23, 172, 8-9: Καὶ τῇ στερήσει καὶ ἀποφυγῇ καὶ ἀποπτώσει τῶν προσηκόντων αὐτοῖς ἀγαθῶν λέγονται κακοί. „და მათთვის განკუთვნილ სიკეთეთაგან მოკლებით, გაქცევითა და განვრდომით იწოდებიან ბოროტებად“.

ციტატა N492: Dion. Ar. *d.n.* IV 35, 179, 11-13: Καὶ ὅλως τὸ κακόν, ὡς πολλάκις εἰρήκαμεν, ἀσθένεια καὶ ἀδυναμία καὶ ἔλλειψίς ἐστιν ἢ τῆς γνώσεως ἢ τῆς ἀλήστου γνώσεως ἢ τῆς πίστεως ἢ τῆς ἐφέσεως ἢ τῆς ἐνεργείας τοῦ ἀγαθοῦ. „და საერთოდ ბოროტება, როგორც მრავალგზის გვითქვამს, არის სისუსტე, უძლურება და ნაკლებობა ან ცოდნის, ან ჭეშმარიტი ცოდნის, ან რწმენის, ან სწრაფვის, ან კეთილის მოქმედებისა.“ შდრ. ეფრ. მც. *დიონ. არ. საღმრთ. სახ.* 57, 33-36: „ვითარცა მრავალ-გზის გჳთქუამს, ესე არს ყოვლად ბოროტ უძლურებაჲ და ვერ შემძლეობაჲ და ჴუებულებაჲ ანუ მეცნიერებისაჲ გინა დაუვიწყებელისა მეცნიერებისაჲ, ანუ სარწმუნოებისაჲ, ანუ სურვილისაჲ, ანუ კეთილისა მოქმედებისაჲ“.

ციტატა N493: Dion. Ar. *d.n.* IV 23, 170, 19-21: Ἀλλ᾽ οὐδὲ φθείρεταί τι τῶν ὄντων, καθ᾽ ὃ οὐσία καὶ φύσις, ἀλλὰ τῇ ἐλλείψει τῆς κατὰ φύσιν τάξεως ὁ τῆς ἁρμονίας καὶ συμμετρίας λόγος ἀσθενεῖ μένειν ὡσαύτως ἔχων. „მაგრამ მყოფთაგან არცერთი არ იხრწნება იმდენად, რამდენადაც არის არსება და ბუნება, არამედ ჰარმონიისა და თანაზომიერების პრინციპს ბუნებრივი წესრიგის ნაკლებობით აღარ ძალუძს იმავე მდგომარეობაში დარჩენა.“

ციტატა N494: Dion. Ar. *d.n.* IV 33, 178, 13-14: Ὅθεν ὡς πρόνοια τῆς ἑκάστου φύσεως σωστικὴ τῶν αὐτοκινήτων ὡς αὐτοκινήτων προνοεῖ. „ამიტომ, როგორც განგება, რომელიც იცავს თითოეულის ბუნებას, ზრუნავს თვითმოძრავ არსებებზე, როგორც თვითმოძრავებზე.“

ციტატა N495: Dion. Ar. *d.n.* IV 31, 176, 16–177, 1: Διὸ οὔτε ὑπόστασιν ἔχει τὸ κακόν, ἀλλὰ παρυπόστασιν τοῦ ἀγαθοῦ ἕνεκα καὶ οὐχ ἑαυτοῦ γινόμενον. „ამიტომაც არც ჰიპოსტასი აქვს ბოროტს, არამედ პარაჰიპოსტასი [პარალელური, შემთხვევითი არსებობა], სიკეთის გამო და არა თავისთავად წარმოქმნილი.“

ციტატა N496: *Mt.* 7, 7-8.: Αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν, ζητεῖτε καὶ εὑρήσετε, κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν· πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει καὶ ὁ ζητῶν εὑρίσκει καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται „ითხოვდით, და მოგეცეს თქუენ; ეძიებდით და ჰპოვოთ; ირეკდით, და განგეღოს თქუენ. რამეთუ ყოველი რომელი ითხოვდეს, მოიღოს; და რომელი ეძიებდეს, პოვოს; და რომელი ირეკდეს, განეღოს.“

ციტატა N497: Dion. Ar. *d.n.* VII 2, 196, 1-3: Ἀλλ᾽ ὅτι μὲν σοφίας αὐτῆς καὶ πάσης καὶ νοῦ παντὸς καὶ λόγου καὶ αἰσθήσεως πάσης ἡ θεία σοφία καὶ ἀρχὴ καὶ αἰτία καὶ ὑποστάτις καὶ τελείωσις καὶ φρουρὰ καὶ πέρας εἴρηται ... „არამედ რომ ღვთაებრივი სიბრძნე არის საწყისი, მიზეზი, წარმომაარსებელი, სრულყოფა, დაცვა და საზღვარი ყოველი სიბრძნის, გონების, სიტყვისა და გრძნობისა.“

ციტატა N498: Dion. Ar. *d.n.* V 2, 181, 16-21: Οὐκ ἄλλο δὲ εἶναι τἀγαθόν φησι καὶ ἄλλο τὸ ὂν καὶ ἄλλο τὴν ζωὴν ἢ τὴν σοφίαν, οὐδὲ πολλὰ τὰ αἴτια καὶ ἄλλων ἄλλας παρακτικὰς Θεότητας ὑπερεχούσας καὶ ὑφειμένας, ἀλλ᾽ ἑνὸς θεοῦ τὰς ὅλας ἀγαθὰς προόδους καὶ τὰς παρ᾽ ἡμῶν ἐξυμνουμένας θεωνυμίας καὶ τὴν μὲν εἶναι τῆς παντελοῦς τοῦ ἑνὸς θεοῦ προνοίας ἐκφαντικήν, τὰς δὲ τῶν ὁλικωτέρων τοῦ αὐτοῦ καὶ μερικωτέρων. „ამბობს, რომ არ არის სხვა სიკეთე და სხვა მყოფი, სხვა სიცოცხლე ან სიბრძნე, არც მრავალი მიზეზი და სხვადასხვა წარმომაარსებელი ღვთაებანი, ზემდგომნი და ქვეითნი, არამედ ერთი ღმერთისგან არის ყველა კეთილი გამოსვლა და ჩვენგან ნაგალობევი ღვთაებრივი სახელები, და ერთი [სახელთაგან] ერთი ღმერთის ყოვლადსრული განგებულების გამომაჩინებელია, ხოლო სხვანი იმავეს უფრო ზოგადისა და კერძოს [მიხედვით განაცხადებენ].“

ციტატა N499: Dion. Ar. *d.n.* V 3, 182, 14-16: Καὶ ἔστιν, ὡς οἶμαι, τοῦτο ἀληθές, ὅτι τὰ μᾶλλον τοῦ ἑνὸς καὶ ἀπειροδώρου θεοῦ μετέχοντα μᾶλλόν εἰσιν αὐτῷ πλησιαίτερα καὶ θειότερα τῶν ἀπολειπομένων. „და, როგორც ვფიქრობ, ეს ჭეშმარიტია, რომ რაც მეტად ზიარებულნი არიან ერთსა და ნიჭგანუზომელ ღმერთს, მით უფრო ახლოს არიან მასთან და უფრო ღვთაებრივნი არიან, ვიდრე ჩამორჩენილნი.“

ციტატა N500: Dion. Ar. *d.n.* V 6, 182, 17-18: Πρώτην οὖν τὴν τοῦ αὐτὸ εἶναι δωρεὰν ἡ αὐτοϋπεραγαθότης προβαλλομένη τῇ πρεσβυτέρᾳ πρώτῃ τῶν μετοχῶν ὑμνεῖται. „ამგვარად, თვითზესიკეთე, რომელიც პირველ ნიჭად გასცემს თვითყოფნას ზიარებათაგან უძველესითა და პირველით იგალობება.“

ციტატა N501: Gr. Naz. *or.* 20, 7, 70, 3-5: ... κατὰ τὸ ἓν καὶ ταὐτὸ τῆς θεότητος, ἵν᾽ οὕτως ὀνομάσω, κίνημά τε καὶ βούλημα καὶ τὴν τῆς οὐσίας ταὐτότητα. „ღვთაების ერთი და იმავე, ასე რომ ვთქვათ, მოძრაობისა და ნებელობის და არსების იგივეობის მიხედვით“.

ციტატა N502: Dion. Ar. *d.n.* II 4, 127, 3-4: τῶν ἐναρχικῶν ὑποστάσεων μονὴ καὶ ἵδρυσις ὁλικῶς ὑπερηνωμένη καὶ οὐδενὶ μέρει συγκεχυμένη, καθάπερ φῶτα λαμπτήρων. „ერთმთავრობითი ჰიპოსტასების გება და დამყარება, სრულად ზეშეერთებული და არცერთ ნაწილში შერეული, როგორც ლამპართა ნათელნი“.

ციტატა N503: Dion. Ar. *d.n.* II 4, 127, 16–128, 1: ἡ ὅλων πρὸς ὅλα παντελὴς ἕνωσις ἀμιγὴς καθόλου καὶ οὐδενὶ μέρει συμπεφυρμένη. „ყველას ყველასთან ყოვლადსრული ერთობა, მთლიანად შეურევნელი და არცერთ ნაწილში თანააღრეული“.
ციტატა N504: Dion. Ar. *d.n.* II 6, 130, 12-13: Οὕτω καὶ ἡμεῖς τὰ θεῖα καὶ ἑνοῦν τῷ λόγῳ καὶ διακρίνειν σπεύδομεν, ὡς αὐτὰ τὰ θεῖα καὶ ἥνωται καὶ διακέκριται. „ასევე ჩვენც ღვთაებრივი საგნების სიტყვით გაერთიანებასაც და განყოფასაც ვცდილობთ, როგორც თავად ღვთაებრივი საგნებია ერთიანიც და განყოფილიც“.
ციტატა N505: I 1, 109, 10-11: τῶν οὐσιῶν ἡ ὑπερούσιος ἀπειρία καὶ τῶν νοῶν ἡ ὑπὲρ νοῦν ἑνότης. „არსებათა ზეარსებითი უსაზღვრობა და გონებათა გონების ზენა ერთობა“.
ციტატა N506: Dion. Ar. *d.n.* II 1, 122, 6-8: τὸ πάσας ἀεὶ τὰς θεοπρεπεῖς ἐπωνυμίας οὐ μερικῶς, ἀλλ᾽ ἐπὶ τῆς ὅλης καὶ παντελοῦς καὶ ὁλοκλήρου καὶ πλήρους θεότητος ὑπὸ τῶν λογίων ὑμνεῖσθαι. „[ის ფაქტი,] რომ ყველა ღვთივმშვენიერი სახელდება წერილში იგალობება არა ნაწილობრივად, არამედ მთლიანი, ყოვლადსრული, სრული და სავსე ღვთაებისადმი.“
ციტატა N507: Dion. Ar. *d.n.* II 1, 122, 11-13: εἰ μὴ περὶ τῆς ὅλης θεότητος φαίη τις τοῦτο εἰρῆσθαι, βλασφημεῖ καὶ ἀποσχίζειν ἀθέσμως τολμᾷ τὴν ὑπερηνωμένην ἑνάδα. „თუ ვინმე იტყვის, რომ ეს არ არის ნათქვამი მთლიანი ღვთაებრიობის შესახებ, იგი მკრეხელობს და ზეშთაერთობითი ერთობის უწესოებით განჭრას კადრულობს“.
ციტატა N508: *Jo.* 10, 30: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν. „მე და მამა ერთი ვართ.“
ციტატა N509: *Jo.* 16, 15: πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν· διὰ τοῦτο εἶπον ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. „ყველაფერი, რაც აქვს მამას, ჩემია; ამიტომაც ვთქვი, ჩემგან მიიღებს და თქვენ გაუწყებთ-მეთქი.“
ციტატა N510: Dion. Ar. *d.n.* V 5, 183, 18–184, 1: καὶ πρὸ τῶν ἄλλων αὐτοῦ μετοχῶν τὸ εἶναι προβέβληται, καὶ ἔστιν αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ τὸ εἶναι τοῦ αὐτοζωὴν εἶναι καὶ αὐτοσοφίαν εἶναι καὶ αὐτοομοιότητα θείαν εἶναι, καὶ τὰ ἄλλα, ὅσων τὰ ὄντα μετέχοντα, πρὸ πάντων αὐτῶν τοῦ εἶναι μετέχει, μᾶλλον δὲ καὶ αὐτὰ καθ᾽ αὑτὰ πάντα, ὧν τὰ ὄντα μετέχει, τοῦ αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ εἶναι μετέχει, καὶ οὐδὲν ἔστιν ὄν, οὗ μὴ ἔστιν οὐσία καὶ αἰὼν τὸ αὐτὸ εἶναι. „და სხვა მის [ღმერთის] ზიარებებზე უწინარეს ყოფნა წარმოჩინდა, და თავისთავად ყოფნა წინ უსწრებს თვითსიცოცხლედ ყოფნას, თვითსიბრძნედ ყოფნას და ღვთაებრივ თვითმსგავსებად ყოფნას, და ასევე სხვა ყველაფერს, რასაც არსებულნი ეზიარებიან; ყველა ამათზე უწინარეს ისინი ყოფნას ეზიარებიან. უფრო მეტიც, თავად ყველაფერი ის, რასაც არსებულნი ეზიარებიან, თავისთავად ყოფნას ეზიარება, და არ არსებობს არც ერთი მყოფი, რომლისთვისაც არსება და საუკუნე [მარადისობა] არ იყოს თავად ყოფნა.“
ციტატა N511: Dion. Ar. *d.n.* V 5, 184, 2-7: Πάντων οὖν εἰκότως τῶν ἄλλων ἀρχηγικώτερον ὡς ὢν ὁ θεὸς ἐκ τῆς πρεσβυτέρας τῶν ἄλλων αὐτοῦ δωρεῶν ὑμνεῖται. Καὶ γὰρ τὸ προεῖναι καὶ ὑπερεῖναι προέχων καὶ ὑπερέχων τὸ εἶναι πᾶν, αὐτό φημι καθ᾽ αὐτὸ τὸ εἶναι, προϋπεστήσατο καὶ τῷ εἶναι αὐτῷ πᾶν τὸ ὁπωσοῦν ὂν ὑπεστήσατο. Καὶ γοῦν αἱ ἀρχαὶ τῶν ὄντων πᾶσαι τοῦ εἶναι μετέχουσαι καὶ εἰσὶ καὶ ἀρχαὶ εἰσὶ καὶ πρῶτον εἰσίν, ἔπειτα ἀρχαὶ εἰσίν. „ამიტომაც, ალბათ, ყველა სხვაზე უფრო დასაბამიერად, როგორც მყოფი, ღმერთი თავის სხვა ნიჭთაგან უპირატესიდან გამომდინარე იგალობება. რადგან წინარეყოფნითა და ზეყოფნით [მას] პირველითგან აქვს და აღემატება მთელ ყოფნას, ვგულისხმობ თავისთავად ყოფნას, [თავისთავადი ყოფნა] წინარეწარმოაარსა და თავისთავადი ყოფნით წარმოაარსა ყველაფერი, რაც კი როგორმე არის. და, აჰა, მყოფთა ყველა

საწყისი ყოფნას ეზიარება და არიან და საწყისები არიან და ჯერ არიან, შემდეგ კი საწყისები არიან.“

ციტატა N512: Dion. Ar. *d.n.* V 5, 184, 8-16: Καὶ εἰ βούλει τῶν ζώντων ὡς ζώντων ἀρχὴν φάναι τὴν αὐτοζωὴν καὶ τῶν ὁμοίων ὡς ὁμοίων τὴν αὐτοομοιότητα καὶ τῶν ἡνωμένων ὡς ἡνωμένων τὴν αὐτοένωσιν καὶ τῶν τεταγμένων ὡς τεταγμένων τὴν αὐτοτάξιν καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα τοῦδε ἢ τοῦδε ἢ ἀμφοτέρων ἢ πολλῶν μετέχοντα τόδε ἢ τόδε ἢ ἀμφότερα ἢ πολλά ἐστι, τὰς αὐτομετοχὰς εὑρήσεις τοῦ εἶναι πρῶτον αὐτὰς μετεχούσας καὶ τῷ εἶναι πρῶτον μὲν οὔσας, ἔπειτα τοῦδε ἢ τοῦδε ἀρχὰς οὔσας καὶ τῷ μετέχειν τοῦ εἶναι καὶ οὖσας καὶ μετεχομένας. Εἰ δὲ ταῦτα τῇ μετοχῇ τοῦ εἶναι ἔστι, πολλῷ γε μᾶλλον τὰ αὐτῶν μετέχοντα. „და თუ გნებავს თქვა, რომ ცოცხალთა როგორც ცოცხალთა საწყისი თვითსიცოცხლეა, მსგავსთა როგორც მსგავსთა – თვითმსგავსება, ერთიანთა როგორც ერთიანთა – თვითერთობა, განწესებულთა როგორც განწესებულთა – თვითწესი და სხვათა, რაოდენიც ამათგან ეზიარებიან ერთ-ერთს, ორს ან მრავალს და შესაბამისადვე განისაზღვრებიან, აღმოაჩენ, რომ თვითზიარებანი თავდაპირველად ყოფნას ეზიარებიან და ყოფნით არიან ჯერ მყოფნი, შემდეგ კი ამის ან იმის საწყისებად მყოფნი და ყოფნასთან ზიარებით არიან და არიან ნაზიარებნი. თუ ესენი ყოფნასთან ზიარებით არსებობენ, მით უფრო მეტად მათთან მოზიარენი.“

ციტატა N513: Dion. Ar. *d.n.* IV 16, 161, 6-11: Ἐπειδὴ τοὺς ἐκ τοῦ ἑνὸς πολλοὺς ἔρωτας διετάξαμεν ἐξῆς εἰρηκότες, οἷαι μὲν αἱ τῶν ἐγκοσμίων τε καὶ ὑπερκοσμίων ἐρώτων γνώσεις τε καὶ δυνάμεις, ὧν ὑπερέχουσι κατὰ τὸν ἀποδοθέντα τοῦ λόγου σκοπὸν αἱ τῶν νοερῶν τε καὶ νοητῶν ἐρώτων τάξεις τε καὶ διακοσμήσεις, μεθ’ οὓς οἱ αὐτονόητοι καὶ θεῖοι τῶν ὄντως ἐκεῖ καλῶν ἐρώτων ὑπερεστᾶσι, καὶ ἡμῖν οἰκείως ὕμνηνται. „ვინაიდან ერთისგან მრავალი ეროსი განვაწესეთ, თანმიმდევრულად ვთქვით, როგორია კოსმიური და ზეკოსმიური ეროსების ცოდნები [მათთვის ნიშნეული ცოდნა] და ძალები, რომელთაც აღემატებიან, სიტყვის მოცემული მიზნის თანახმად, ნოერული და ნოეტური ეროსების წყობები და შემკობილობანი, რომელთა შემდეგაც თვითნოეტური და ჭეშმარიტად იქაური მშვენიერებების ღვთაებრივი ეროსები დგანან მაღლა და ჩვენ მიერაც საკუთრივ არიან გალობილნი.“

ციტატა N514: Procl. *Inst.* 120, 104, 32: Τὸ πρώτως προνοεῖν ἐν τοῖς θεοῖς. „პირველადი განგება ღმერთებშია.“

ციტატა N515: Procl. *Inst.* 120, 104, 34: τοῖς δὲ θεοῖς ἡ πρόνοια συμφυής ἐστιν. „ღმერთებისთვის განგება თანბუნებოვანია.“

ციტატა N516: Procl. *Inst.* 120, 106, 7: ἡ δὲ πρόνοια, ὡς τοὔνομα ἐμφαίνει, ἐνέργειά ἐστι πρὸ νοῦ. „განგება კი, როგორც სახელიც გამოხატავს, გონების წინარე მოქმედებაა.“

ციტატა N517: Dion. Ar. *d.n.* VIII 5, 202, 21-23: καὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀδιάλυτον μονὴν ἀσφαλίζεται καὶ τὴν θέωσιν αὐτὴν δωρεῖται δύναμιν εἰς τοῦτο τοῖς ἐκθεουμένοις παρέχουσα. „და ყოვლის დაუხსნელ მდგომობას განამტკიცებს და განღმრთობადთ თავად განღმრთობის ძალას მიანიჭებს“.

ციტატა N518: Dion. Ar. *d.n.* I 4, 112, 10-14: Ὅθεν ἐν πάσῃ σχεδὸν τῇ Θεολογικῇ πραγματείᾳ τὴν θεαρχίαν ὁρῶμεν ἱερῶς ὑμνουμένην ὡς μονάδα μὲν καὶ ἑνάδα διὰ τὴν ἁπλότητα καὶ ἑνότητα τῆς ὑπερφυοῦς ἀμερείας, ἐξ ἧς ὡς ἑνοποιοῦ δυνάμεως ἑνιζόμεθα καὶ τῶν μεριστῶν ἡμῶν ἑτεροτήτων ὑπερκοσμίως συμπτυσσομένων εἰς θεοειδῆ μονάδα συναγόμεθα καὶ θεομίμητον ἕνωσιν. „ამიტომ, თითქმის ყველა თეოლოგიურ შრომაში ვხედავთ, რომ ღვთაებრივი საწყისი ზეშთაბუნებითი დაუნაწევრებლობის სიმარტივისა და ერთობის გამო წმინდად იგალობება როგორც მონადა და ჰენადა, რომლისგანაც, როგორც

ერთმყოფელი ძალისგან, ვერთდებით და ჩვენი დანაწევრებადი სხვადასხვაობების შერწყმით ზეკოსმიურად თავს ვიყრით და შევკრბებით ღვთივსახოვან მხოლოობასა და ღვთივმსგავს ერთობაში.“

ციტატა N519: Dion. Ar. *c.h.* VII 4, 32, 8-9: ὅτι μονάς ἐστι καὶ ἑνὰς τρισυπόστατος. „რომ მონადაა და სამგვამოვანი ჰენადა“.

ციტატა N520: Dion. Ar. *d.n.* II 5, 129, 10-11: Ὑπέρκειται δὲ καὶ τούτων ἡ τῆς παναιτίου θεότητος ἀμεθεξία τῷ μήτε ἐπαφὴν αὐτῆς εἶναι μήτε ἄλλην τινὰ πρὸς τὰ μετέχοντα συμμιγὴ κοινωνίαν. „ამათზე მაღლა ძევს ყოვლადმიზეზობრივი ღვთაების უზიარებლობა იმგვარად, რომ არ არის მასთან არც შეხება და არც რაიმე სხვა მაზიარებლებთან თანშერევნული ურთიერთობა.“

ციტატა N521: Dion. Ar. *d.n.* XII 4, 225, 17–226, 5: Καθ’ ὅσον ὑπερέχουσι τῶν οὐκ ὄντων τὰ ὄντα, ἅγια ἢ θεῖα ἢ κύρια ἢ βασιλικὰ καὶ αὐτῶν μετεχόντων αἱ αὐτομετοχαί, κατὰ τοσοῦτον ὑπερίδρυται πάντων τῶν ὄντων ὁ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ πάντων τῶν μετεχόντων καὶ τῶν μετοχῶν ὁ ἀμέθεκτος αἴτιος. Ἁγίους δὲ καὶ βασιλεῖς καὶ κυρίους καὶ θεοὺς καλεῖ τὰ λόγια τὰς ἐν ἑκάστοις ἀρχικωτέρας διακοσμήσεις, δι’ ὧν αἱ δεύτεραι τῶν ἐκ θεοῦ δωρεῶν μεταλαμβάνουσαι τὴν τῆς ἐκείνων διαδόσεως ἁπλότητα περὶ τὰς ἑαυτῶν διαφορὰς πληθύουσιν, ὧν αἱ πρώτισται τὴν ποικιλίαν προνοητικῶς καὶ θεοειδῶς πρὸς τὴν ἑνότητα τὴν ἑαυτῶν συνάγουσιν. „რამდენადაც აღემატებიან არამყოფთ მყოფნი, წმინდანი, საღმრთონი, საუფლონი ან სამეუფონი, და მათ მაზიარებლებს – თვითზიარებანი, იმდენად ზედამყარებულია ყოველ მყოფზე ყოველი მყოფის უზეშთაესი და ყოველი მაზიარებლისა და ზიარების უზიარებელი მიზეზი. წმინდებს, მეუფეებს, უფლებსა და ღმერთებს წერილი უწოდებს თითოეულში უდასაბამიერეს შემკობილებათ, რომელთა მეშვეობითაც მეორეულები ღვთისგან [მიცემულ] ნიჭებს ეზიარებიან და მათი მიცემის სიმარტივეს ამრავლებენ თავიანთ განსხვავებებში, რომელთა მრავალფეროვნებასაც უპირველესნი წინაგანმგებლობითა და ღვთივსახოვნად თავიანთ ერთობაში შემოიკრებენ.“ იხ. ასევე ეფრ. მც. *დიონ. არ. საღმრთ. სახ.* 93, 35–94, 9: „რაოდენ ზეშთ-ჰმატან არა არსთა არსნი წმიდანი და გინა საღმრთონი ანუ საუფლონი ანუ სამეუფონი, და კუალად მიმღებელთა მათ თჳთ იგი მისაღებელნი ამითვე სახითა ყოველთა არსთასა ზეშთადამყარებულ არს უზეშთაესი იგი ყოველთა არსთაჲ და ყოველთავე მისაღებელთა და მიმღებელთა მიუღებელი იგი მიზეზი. ხოლო წმიდებ და მეუფებ და უფლებ და ღმრთეებ უწოდენ სიტყუანი წერილთანი თითოეულთა შორის უდასაბამიერესთა მათ შემკობილებათა, რომელთა მიერ მეორედ მიმღებელნი იგი ღმრთისა ნიჭთანი მისთა მათ მიცემათა სიმარტივესა თჳსთა თავთა მიერ თითო-სახედ განამრავლებენ, რომელთა თითო-სახეობასა უპირველესნი იგი დასნი წინა-განმგებელობით და ღმრთის-სახეობით ერთობითად თავთა შორის თჳსთა შემოიკრებენ.“

ციტატა N522: Dion. Ar. *d.n.* XI 6, 221, 13–222, 2: Ἀλλ’ ἐπειδὴ καὶ ἄλλοτέ μου δι’ ἐπιστολῆς ἐπύθου, τί ποτε ἄρα φημὶ τὸ αὐτοεῖναι, τὴν αὐτοζωήν, τὴν αὐτοσοφίαν, καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἔφης ἀπορῆσαι, πῶς τὸν θεὸν ποτὲ μὲν αὐτοζωήν φημι, ποτὲ δὲ τῆς αὐτοζωῆς ὑποστάτην, ἀναγκαῖον ᾠήθην, ἱερὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπε, καὶ ταύτης σε τῆς ἐφ’ ἡμῖν ἀπορίας ἀπολῦσαι. Καὶ πρῶτον μέν, ἵνα τὰ μυριόλεκτα καὶ νῦν ἀναλάβωμεν, οὐκ ἔστιν ἐναντίον αὐτοδύναμιν ἢ αὐτοζωὴν εἰπεῖν τὸν θεὸν καὶ τῆς αὐτοζωῆς ἢ εἰρήνης ἢ δυνάμεως ὑποστάτην. Τὰ μὲν γὰρ ἐκ τῶν ὄντων καὶ μάλιστα ἐκ τῶν πρώτως ὄντων ὡς αἴτιος πάντων τῶν ὄντων λέγεται, τὰ δὲ ὡς ὑπὲρ πάντα καὶ τὰ πρώτως ὄντα ὑπερὼν ὑπερουσίως. „მაგრამ ვინაიდან სხვა დროსაც მკითხე წერილით, რას ვუწოდებ თვითყოფნას, თვითსიცოცხლეს, თვითსიბრძნეს, და

თქვი, რომ შენთვის გაუგებარია, როგორ ვუწოდებ ღმერთს ხან თვითსიცოცხლეს, ხან თვითსიცოცხლის წარმომაარსებელს, აუცილებლად მივიჩნიე, ღვთის წმინდა კაცო, ამ ჩვენს შორის არსებული გაუგებრობისგან გიხსნა. და, თავდაპირველად, ათასგზის ნათქვამი ახლაც რომ გავიმეოროთ, არ არის წინააღმდეგობრივი ღმერთს ვუწოდოთ თვითძალა ან თვითსიცოცხლე და თვითსიცოცხლის, მშვიდობის ან ძალის მაარსებელი. პირველნი იმიტომ, რომ მყოფთაგან და განსაკუთრებით პირველმყოფთაგან [გამომდინარე] იწოდება ყველა მყოფის მიზეზად, მეორენი კი იმიტომ, რომ [ღმერთი] ყოველივესა და პირველად მყოფებზე ზემოთაა ზეარსებითად.“ იხ. ასევე ეფრ. მც. *დიონ. არ. საღმრთ. სახ.* 90, 28–91, 7: „არამედ ვინაჲთგან სხუა ჟამ ოდესმე ებისტოლისა მიერ შენისა გეკითხა ჩემდა, თუ ვითარ ვიტჳ იგივე-ყოფად თჳთცხორებასა, თჳთსიბრძნესა, და ამისსა მიმართ გეთქუა უღონოებაჲ, თუ ვითარ ღმერთსა ოდესმე თჳთცხორებად ვიტყჳ და ოდესმე თჳთცხორებაობისა გუამ-მყოფელ, ამისთჳს საჭირო ვჰგონე, სამღვდელოო კაცო ღმრთისაო, რაჲთა ამისცა ჩუენდა მომართისა უღონოებისაგან გიჴსნე შენ. პირველად უკუე ამით, რაჲთა ბევრ-წილ თქუმული კუალად ვაქციოთ აწცა, ვითარმედ არა წინააღმდგომ არს თჳთძალად ანუ თჳთცხორებად თქუმაჲ ღმრთისაჲ და თჳთცხორებისა გინა მშჳდობისა ანუ ძალისა გუამ-მყოფელობაჲ მისი: პირველი-იგი ამისთჳს, რამეთუ არსთაგან უფროჲსღა არსთა უპირატესთაგან ვითარცა მიზეზი ყოველთა არსთაჲ სახელ-იდების, ხოლო მეორე-ესე ამისჳს, რამეთუ ვითარცა ზეშთა ყოველთა და თჳთ უპირატესთა მათცა არსთასა ზეშთა არს ზეშთაარსებით.“

ციტატა N523: Dion. Ar. *d.n.* XI 6, 222, 3–223, 3: Τί δὲ ὅλως, φῄς, τὸ αὐτοεῖναι λέγομεν ἢ τὴν αὐτοζωὴν ἢ ὅσα ἀπολύτως καὶ ἀρχηγικῶς εἶναι καὶ ἐκ θεοῦ πρώτως ὑφεστηκέναι τιθέμεθα; Τοῦτο δέ, φαμέν, οὐκ ἔστιν ἀγκύλον, ἀλλ᾽ εὐθὺ καὶ ἁπλῆν τὴν διασάφησιν ἔχον. Οὐ γὰρ οὐσίαν τινὰ θείαν ἢ ἀγγελικὴν εἶναί φαμεν τὸ αὐτοεῖναι τοῦ εἶναι τὰ ὄντα πάντα αἰτίαν, μόνον γὰρ τοῦ εἶναι πάντα τὰ ὄντα καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ ὑπερούσιον ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ αἴτιον, οὐδὲ ζωογόνον ἄλλην θεότητα παρὰ τὴν ὑπέρθεον πάντων, ὅσα ζῇ, καὶ τῆς αὐτοζωῆς αἰτίαν ζωὴν οὔτε, συνελόντα εἰπεῖν, ἀρχικὰς τῶν ὄντων καὶ δημιουργικὰς οὐσίας καὶ ὑποστάσεις, ἅς τινες καὶ θεοὺς τῶν ὄντων καὶ δημιουργοὺς αὐτοσχεδιάσαντες ἀπεστομάτισαν, οὔς, ἀληθῶς καὶ κυρίως εἰπεῖν, οὔτε αὐτοὶ «ᾔδεισαν», ἅτε δὴ οὐκ ὄντας, οὔτε «οἱ πατέρες αὐτῶν». Ἀλλ᾽ αὐτοεῖναι καὶ αὐτοζωὴν καὶ αὐτοθεότητά φαμεν ἀρχικῶς μὲν καὶ θεϊκῶς καὶ αἰτιατικῶς τὴν μίαν πάντων ὑπεράρχιον καὶ ὑπερούσιον ἀρχὴν καὶ αἰτίαν, μεθεκτῶς δὲ τὰς ἐκδιδομένας ἐκ θεοῦ τοῦ ἀμεθέκτου προνοητικὰς δυνάμεις τὴν αὐτοουσίωσιν, αὐτοζώωσιν, αὐτοθέωσιν, ὧν τὰ ὄντα οἰκείως ἑαυτοῖς μετέχοντα καὶ ὄντα καὶ ζῶντα καὶ ἔνθεα καὶ ἔστι καὶ λέγεται καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως. Διὸ καὶ πρῶτον αὐτῶν ὁ ἀγαθὸς ὑποστάτης λέγεται εἶναι, εἶτα τῶν ὅλων αὐτῶν, εἶτα τῶν μερικῶν αὐτῶν, εἶτα τῶν ὅλως αὐτῶν μετεχόντων, εἶτα τῶν μερικῶς αὐτῶν μετεχόντων. „მეკითხები, თუ ზოგადად რას ნიშნავს, როდესაც ვამბობთ, რომ თვითყოფნა ან თვითსიცოცხლე ან [სხვა] ასეთნი აბსოლუტურად და საწყისებრივად არიან და ღმერთისგან პირველად წარმოარსდნენ. [ჩვენ] ვამბობთ, რომ ეს არ არის ძნელი რამ, არამედ პირდაპირი და მარტივი ახსნა-განმარტების მქონე. რადგან არ ვამბობთ, რომ თვითყოფნა, ყოველი მყოფისთვის ყოფნის მიზეზი, რაიმე ღვთაებრივ ან ანგელოზურ არსებას წარმოადგენს, ყოველი მყოფის ყოფნისა და თვითყოფნის მიზეზი არის მხოლოდ ზეარსებითი საწყისი, არც სიცოცხლის მშობელი სხვა ღვთაება არ არსებობს ზეღვთაებრივის გარდა, რომელიც არის ყოველივეს, რაოდენიც ცოცხლობს, და თვითსიცოცხლის მიზეზი, არც, მოკლედ რომ ითქვას, მყოფთა დასაბამიერი და შემოქმედი არსებები და ჰიპოსტასები, რომლებიც ზოგიერთებმა

მყოფთა ღმერთებად და შემოქმედებად დაუდევრად გამოპირეს, რომლებიც, ჭეშმარიტად და საკუთრივ რომ ითქვას, არც მათ და არც ‚მათმა მამებმა' არ ‚იცოდნენ', რადგან ესენი [ეს ღმერთები და შემოქმედები] არ არსებობენ. არამედ საწყისებრივად, ღვთაებრივად და მიზეზობრივად თქმისას ყოველივეს ერთი ზესაწყისებრივი, ზეარსებითი საწყისი და მიზეზი ცხადდება თვითყოფნად, თვითსიცოცხლედ და თვითღმრთეებად, ხოლო ზიარებითად თქმისას – უზიარებელი ღმერთისგან მიცემული პრონოეტიკული ძალები – თვითარსყოფა, თვითცხოველყოფა, თვითგანღმრთობა, რომელთაც მყოფნი მათთვის საკუთრივი წესით ეზიარებიან და, შესაბამისად, მყოფები, ცოცხლები და განღმრთობილები არიან და იწოდებიან და სხვებიც ამგვარადვე. ამიტომაც, [ღმერთი] პირველად მათ კეთილ მაარსებლად ითქმის, შემდეგ მთელთა მათთა, შემდეგ ნაწილობრივთა მათთა, შემდეგ მათთან მთლიანად მაზიარებელთა, შემდეგ კი ნაწილობრივ მათთან მაზიარებელთა." იხ. ასევე ეფრ. მც. *დიონ. არ. საღმრთ. სახ.* 91, 7–92, 4: „და უკუეთუ მეტყოდი, ვითარმედ რაჲ სთქუა ყოვლად თჳთყოფად სახელ-დებულთა მათთჳს, ანუ თჳთცხორებად, ანუ თუ სხუაჲ, რაოდენირაჲ არს განფენითად დასაბამ-მყოფელობისათჳს და პირველითგან ღმრთისა მიერ დაბადებულებისათჳს ყოველთაჲსა მისდად განკუთნვილი და აწ ამათდად სახელ-დებული. ვიტყჳ უკუე, ვითარმედ ესე არა ძნელ არს, არამედ ადვილი და მარტივი თარგმანებაჲ აქუს; რამეთუ არა თუ არსება რამე საღმრთო ანუ ანგელოზებრ ყოფად ვიტყჳთ ჩუენ თჳთყოფასა მყოფისა მის არსთა ყოველთა მიზეზისასა (რამეთუ იგი მხოლოჲ არს ყოფაჲ ყოველთა არსთაჲ და თჳთ მის ყოფისაჲცა ზეშთაარსებისა დასაბამ და არსება და მიზეზ); არცა ვინ ვიცით სხუად ღმრთეებად ცხოველს-მყოფელად თჳნიერ ზეშთაღმერთთაჲსა მის ყოველთა, რაოდენნი ცხოველ არიან, და თჳთ მის ცხორების მიზეზისა ცხორებისა; არცა, რაჲთა შემოკლებულად ვთქუა, დასაბამითნი რაჲმე გჳთქუმან ოდესცა არსთა ყოველთა დამბადებელობითნი არსებანი და გუამნი, რომელნი-იგი ვიეთმე ღმერთად და დამბადებელად არსთა თჳთშემზადებულებით გამოპირნეს, რომელთათჳს ჭეშმარიტებით და საკუთრებით სათქუმელ არს, რომელნი-იგი არცა თჳთმეტყუელთა მათ ეხილვნეს სადამე (ვითარ-იგი არცა იყვნეს), არცა მამათა მათთა; არამედ თჳთყოფად და თჳთცხორებად და თჳთღმრთეებად ვიტყჳთ ჩუენ, პირველითგანობით – უკუე და ღმრთეებით და მიზეზობით ერთსა ოდენ ზეშთადასაბამისასა და ზეშთაარსებისასა დასაბამსა და მიზეზსა ყოველთასა, ხოლო მისაღებლობით – მიცემულთა მათ ღმრთისა მიერ მიუღებელთა მისგან წინა-განმგებლობითთა ძალთა თჳთარს-ყოფასა, თჳთცხოველ-ყოფასა, თჳთგანღმრთობასა, რომელთაცა არსნი თჳსად შესატყჳსად თითოეულისა მათისა ძალსა მიიღებენ და არიან და ცხოველ არიან და საღმრთო არიან. ამათ ვიტყჳთცა და არსცა და სხუათა მსგავსთა ამათთა ეგრეთვე მსგავსად. ვინაჲცა პირველად არსმყოფელ მათდა ყოველთა კეთილთა მიზეზი სახიერებაჲ ითქუმის ყოფად, ამისსა შემდგომად ყოველთა მათთა, ამისსა შემდგომად ნაწილებთა მათთა, მერმე ყოვლად მიმღებელთა მათთა, მერმე კერძოდ მიმღებელთა მათთა."

ციტატა N524: *1 Cor.* 8, 5-6: καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ. „რადგან თუკიღა არიან ეგრეთწოდებული ღმერთები მიწაზე თუ ცაში (როგორც არის მრავალი ღმერთი და მრავალი უფალი), ჩვენ ერთი გვყავს მამა ღმერთი, ვისგანაც არის ყოველი

და ვისთვისაც ვართ ჩვენ, და ერთი უფალი, იესო ქრისტე, ვის მიერაც არის ყოველი და ვის მიერაც ვართ ჩვენც.“

ციტატა N525: Dion. Ar. *d.n.* II 7, 131, 9-10: οὐδὲν ἕτερον νοοῦμεν ἢ τὰς εἰς ἡμᾶς ἐξ αὐτῆς προαγομένας δυνάμεις ἐκθεωτικὰς ἢ οὐσιοποιοὺς ἢ ζωογόνους ἢ σοφοδώρους. „არაფერ სხვას არ ვიაზრებთ, გარდა ჩვენ მიმართ მისგან წარმოგზავნილი განმაღმრთობელი, არსმქმნელი, სიცოცხლის მშობელი ან სიბრძნის მომნიჭებელი ძალებისა.“

ციტატა N526: Dion. Ar. *d.n.* XI 6, 223, 4-14: Καὶ τί δεῖ περὶ τούτων λέγειν; Ὅπου γέ τινες τῶν θείων ἡμῶν ἱεροδιδασκάλων καὶ τῆς αὐτοαγαθότητος καὶ θεότητος ὑποστάτην φασὶ τὸν ὑπεράγαθον καὶ ὑπέρθεον αὐτοαγαθότητα καὶ θεότητα λέγοντες εἶναι τὴν ἀγαθοποιὸν καὶ θεοποιὸν ἐκ θεοῦ προεληλυθυῖαν δωρεὰν καὶ αὐτοκάλλος τὴν αὐτοκαλλοποιὸν χύσιν καὶ ὅλον κάλλος καὶ μερικὸν κάλλος καὶ ὅλως καλὰ καὶ ἐν μέρει καλά, καὶ ὅσα ἄλλα κατὰ τὸν αὐτὸν εἴρηται καὶ εἰρήσεται τρόπον δηλοῦντα προνοίας καὶ ἀγαθότητας μετεχομένας ὑπὸ τῶν ὄντων, ἐκ θεοῦ τοῦ ἀμεθέκτου προϊούσας ἀφθόνῳ χύσει καὶ ὑπερβλυζούσας, ἵνα ἀκριβῶς ὁ πάντων αἴτιος ἐπέκεινα ᾖ πάντων, καὶ τὸ ὑπερούσιον καὶ ὑπερφυὲς πάντῃ ὑπερέχοι τῶν καθ’ ὁποίαν ποτὲ οὐσίαν καὶ φύσιν. „და რაღა უნდა ითქვას ამის შესახებ? როდესაც ჩვენს ღვთაებრივ მღვდელმოძღვართაგან ზოგიერთნი ამბობენ, რომ თვითსიკეთისა და ღვთაებრიობის მაარსებელი ზეკეთილი და ზეღვთაებრივი [სიკეთე და ღვთაებრიობაა], თვითსიკეთესა და ღვთაებრიობაში გულისხმობენ ღვთისგან გამომავალ კეთილმყოფელ და ღმერთმყოფელ ნიჭს, თვითმშვენიერებაში – თვითმშვენიერების მქმნელ ღვრას, მთელი მშვენიერება და კერძო მშვენიერება, სავსებით და ნაწილობრივ მშვენიერნი და რაოდენნი სხვანი, რომელნიც ამგვარი წესით თქმულა და ითქმება, განაცხადებენ მყოფთაგან ზიარებულ წინაგანმგებლობებსა და სიკეთეებს, რომლებიც უზიარებელი ღმერთისგან უშურველი ღვრით გამოდიან და ზეაღმოცენდებიან, რათა ყოველივეს მიზეზი დანამდვილებით ყოველივეს მიღმა იყოს, და ზეარსებითი და ზებუნებითი ყოვლითურთ აღემატებოდეს იმათ, რანიც რამენაირად არსებისა და ბუნების მიხედვით არიან.“ იხ. ასევე ეფრ. მც. *დიონ. არ. საღმრთ. სახ.* 92, 5-21: და რაჲღა ჯერ-არს ამათთჳს თქუმად? ვინაითგან ვიეთმე ჩუენთაცა საღმრთოთა მღდელ-მოძღუართა თჳთსახიერებისა და განმღრთობისა გუამ-მყოფელ თქუეს ზეშთასახიერი იგი და ზეშთაღმერთთა თჳთსახიერებაჲ და ღმრთეებაჲ კეთილის-მოქმედისა მისთჳს და ღმერთ-მყოფელისა ღმრთისა მიერ წინა-გამომავალისა ნიჭისა. და თჳთსიკეთედ უწოდეს თჳთკეთილის მოქმედობისა განფენასა და ყოვლად სიკეთედ და კერძოდ სიკეთედ და ყოვლად კეთილად და კერძოდ კეთილად; და სხუაჲ, რაოდენი რაჲ თქუმულ არს და ითქუმის ესე-ვითართა ამათ სახეთათჳს, ყოველნივე-იგი ცხად ჰყოფენ წინა-განმგებელობისა და სახიერებისა მისისა მისაღებელთა ნამდჳლვეთა მათგან ღმრთისა მიერ მიუღებელისა წინა-გამომავალობითთა უშურველთა განფენათა და ზეშთ-აღმატებულთა აღმოცენებათა, რაჲთა ყოველთა მიზეზი იგი განცხადებულად მიერ კერძო იყოს ყოველთა და ზეშთაარსებისაობაჲ და ზეშთაბუნებისაობაჲ მისი ზეშთა ჰმატდეს ყოველთა, ვითარსახედცა რაჲმე და ოდესცა ყოველთა და მყოფთა ანუ ყოფადთა ბუნებათა გინა არსებათა.

ციტატა N527: Dion. Ar. *ep.* 2, 158, 1-6: Πῶς ὁ πάντων ἐπέκεινα καὶ ὑπὲρ θεαρχίαν ἐστὶ καὶ ὑπὲρ ἀγαθαρχίαν; Εἰ θεότητα καὶ ἀγαθότητα νοήσαις αὐτὸ τὸ χρήμα τοῦ ἀγαθοποιοῦ καὶ θεοποιοῦ δώρου καὶ τὸ ἀμίμητον μίμημα τοῦ ὑπερθέου καὶ ὑπεραγάθου, καθ’ ὃ θεούμεθα καὶ ἀγαθυνόμεθα. „როგორ არის ყოვლის მიღმური როგორც ღმერთმთავრობაზე, ასევე კეთილმთავრობაზე მაღლა? თუ ღვთაებრიობასა და სიკეთეს გაიაზრებ როგორც

ღმერთად მქმნელი და კეთილმქმნელი ნიჭის საქმეს და ზეღვთაებრივისა და ზეკეთილის მიუბაძავ მიბაძვას, რომლის მიხედვითაც განვიღმრთობით და კეთილ ვიქმნებით“.

ციტატა N528: Gr. Nyss. *Eun. // GNO* I, 87, 3-8: πῶς ἔπονται ταῖς οὐσίαις αἱ ἐνέργειαι, τί οὖσαι κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν, ἄλλο τι παρὰ τὰς οὐσίας αἷς παρέπονται ἢ μέρος ἐκείνων καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως· καὶ εἰ μὲν ἄλλο, πῶς ἢ παρὰ τίνος γενόμεναι, εἰ δὲ τὸ αὐτό, πῶς ἀποτεμνόμεναι καὶ ἀντὶ τοῦ “συνυπάρχειν” αὐταῖς ἔξωθεν παρεπόμεναι. „როგორ მოსდევენ არსებებს მოქმედებები, რანი არიან ისინი თავიანთი ბუნებით – სხვა რამ არიან იმ არსებების გარდა, რომლებსაც თან სდევენ, თუ მათი ნაწილი და იმავე ბუნების? და თუ სხვა რამ არიან, როგორ ან ვისგან წარმოიშვნენ, ხოლო თუ იგივე არიან, როგორ გამოეყოფიან და ნაცვლად მათთან [არსებებთან] ‚თანაარსებობისა‘, გარედან თან სდევენ მათ?“

ციტატა N529: Gr. Nyss. *Eun. // GNO* I, 268, 25–269, 2: ὀνομάζεται δὲ παρὰ τῶν ἐπικαλουμένων οὐκ αὐτὸ ὅ ἐστιν (ἄφραστος γὰρ ἡ φύσις τοῦ ὄντος), ἀλλ’ ἐξ ὧν ἐνεργεῖν τι περὶ τὴν ζωὴν ἡμῶν πεπίστευται τὰς ἐπωνυμίας ἔχει, οἷον καὶ αὐτὸ τοῦτο τὸ ἐκ τοῦ προχείρου λεγόμενον· θεὸν γὰρ αὐτὸν λέγοντες τὸν ἔφορον καὶ ἐπόπτην καὶ διορατικὸν τῶν κεκρυμμένων νοοῦντες ἐπικαλούμεθα. „მომხმობთა მიერ სახელდებულია არა რაც არის ის თავად (რადგან გამოუთქმელია არსის ბუნება), არამედ სახელწოდებებს იღებს იმათგან [გამომდინარე], რასაც გვწამს, რომ მოიმოქმედებს ჩვენს ცხოვრებაში, მაგალითად, როდესაც მას ღმერთს ვუწოდებთ, მოვიაზრებთ ზედამხედველს, მხედსა და დაფარულთა განმჭვრეტს.“

ციტატა N530: Dion. Ar. *ep.* 2, 158, 7-9: ὁ πάσης ἀρχῆς ὑπεράρχιος καὶ τῆς οὕτω λεγομένης θεότητος καὶ ἀγαθότητος, ὡς θεαρχίας καὶ ἀγαθαρχίας, ἐστίν ἐπέκεινα. „ის, ვინც ყოველ საწყისზე უზენაესია, ამგვარად თქმული ღვთაებრიობისა და სიკეთის, როგორც ღმერთმთავრობისა და კეთილმთავრობის, მიღმაა“.

ციტატა N531: *1 Cor.* 1, 21: ἐπειδὴ γὰρ ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν, εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας. „რადგან ღვთის სიბრძნეში რომ ვერ შეიცნო ღმერთი ქვეყანამ თავისი სიბრძნით, ღმერთმა ინება ქადაგების სიშლეგით ეხსნა მორწმუნენი.“

ციტატა N532: *Ex.* 20, 3-5: οὐκ ἔσονταί σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ. οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἴδωλον οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα, ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ὅσα ἐν τῇ γῇ κάτω καὶ ὅσα ἐν τοῖς ὕδασιν ὑποκάτω τῆς γῆς. οὐ προσκυνήσεις αὐτοῖς οὐδὲ μὴ λατρεύσῃς αὐτοῖς· ἐγὼ γάρ εἰμι κύριος ὁ θεός σου, θεὸς ζηλωτὴς ἀποδιδοὺς ἁμαρτίας πατέρων ἐπὶ τέκνα ἕως τρίτης καὶ τετάρτης γενεᾶς τοῖς μισοῦσίν με. „არ გაიჩინოთ ჩემს გარდა სხვა ღმერთები. არ გაიკეთო კერპები, არც რამე ხატი იმისა, რაც არის მაღლა ცაში, დაბლა მიწაზე და წყალში მიწის ქვეშ. არ სცე თაყვანი მათ, არც ემსახურო, რადგან მე ვარ უფალი, თქვენი ღმერთი, შურისმგებელი ღმერთი, რომელიც მამათა ცოდვას შვილებს მოვკითხავ, ჩემს მოძულეებს, მესამე და მეოთხე თაობაში.“

ციტატა N533: *Ex.* 23, 13: πάντα, ὅσα εἴρηκα πρὸς ὑμᾶς, φυλάξασθε. Καὶ ὄνομα θεῶν ἑτέρων οὐκ ἀναμνησθήσεσθε, οὐδὲ μὴ ἀκουσθῇ ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν. „რაც გითხარით, ყველაფერი დაიცავით; სხვა ღმერთების სახელი არ ახსენოთ, არ დასცდეს თქვენს ბაგეს.“

ციტატა N534: *Rom.* 1, 25: οἵτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα, ὅς ἐστιν εὐλογητὸς εἰς τοὺς

αἰῶνας, ἀμήν. „სიცრუეზე გაცვალეს ღვთის ჭეშმარიტება, შექმნილს რომ მსახურებდნენ და არა შემოქმედს, რომელიც კურთხეულია უკუნისამდე. ამინ.“

ციტატა N535: *Gal.* 4, 8: Ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς· „მაგრამ მაშინ არ იცნობდით ღმერთს და მსახურებდით მათ, რომელნიც, ბუნებით, არც არიან ღმერთები.“

ციტატა N536: *Rom.* 11, 33-36: Ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ· ὡς ἀνεξεραύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ. τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου; ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο; ἢ τίς προέδωκεν αὐτῷ, καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ; ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα· αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. „სიღრმე სიმდიდრისა და სიბრძნისა და მეცნიერებისა ღმრთისაჲ! ვითარ გამოუძიებელ არიან განკითხვანი მისნი და გამოუკულეველ არიან გზანი მისნი! რამეთუ ვინ ცნა გონებაჲ უფლისაჲ? ანუ ვინ თანა-მზრახველ ეყო მას? ანუ ვინ წინაწარ მი-რაჲმე-სცა მას და კუალად მიეგოს მას? რამეთუ მისგან და მის მიერ და მისა მიმართ არს ყოველი. მისა დიდებაჲ უკუნითი უკუნისამდე. ამინ.“ ახალქართულად: „ეჰა, ღმერთის სიუხვის, სიბრძნისა და ცოდნის სიღრმე! რაოდენ გონებამიუწვდომელნი არიან მისი მსჯავრნი და მიუკვლეველი მისი გზანი! რადგანაც ვინ შეიცნო აზრი უფლისა, ან ვინ იყო მისი მრჩეველი? ანდა ვინ მისცა წინასწარ, რომ შემდეგ მიაგოს?“

ციტატა N537: Dion. Ar. *d.n.* VII 3, 198, 8-9: Καὶ «ἐν πᾶσι πάντα» ἐστὶ καὶ ἐν οὐδενὶ οὐδὲν καὶ ἐκ πάντων πᾶσι γινώσκεται καὶ ἐξ οὐδενὸς οὐδενί. „და ‚ყველაფერში ყველაფერია‘ და არცერთში არცერთი და ყველაფრიდან ყველასთვის შეიცნობა და არცერთიდან არცერთისვის“. *d.n.* I 6, 119, 9: πάντα τὰ ὄντα καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων. „ყველა მყოფი და მყოფთაგან არცერთი“.

ციტატა N538: Dion. Ar. *myst.* V, 149, 8-9: οὔτε ἓν οὔτε ἑνότης, οὔτε θεότης ἢ ἀγαθότης. „არც ერთი, არც ერთობა, არც ღვთაებრიობა ან სიკეთე“.

ციტატა N539: *1 Cor.* 1, 20. 21. 27: ποῦ σοφός; ποῦ γραμματεύς; ποῦ συζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου; οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου; ἐπειδὴ γὰρ ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν, εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας· ... ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα καταισχύνῃ τοὺς σοφούς, καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα καταισχύνῃ τὰ ἰσχυρά. „სად არის ბრძენი? სად არის მწიგნობარი? ან ამ საუკუნის მაძიებელი? განა სიშლეგედ არ აქცია ღმერთმა სიბრძნე ამქვეყნიური? რადგან ღვთის სიბრძნეში რომ ვერ შეიცნო ღმერთი ქვეყანამ თავისი სიბრძნით, ღმერთმა ინება ქადაგების სიშლეგით ეხსნა მორწმუნენი. ... მაგრამ ღმერთმა გამოარჩია შლეგნი ამა ქვეყნისანი, რათა არცხვინოს ბრძენნი, და უძლურნი ამა ქვეყნისანი, რათა არცხვინოს ძლიერნი.“

ციტატა N540: *Ac.* 17, 23: διερχόμενος γὰρ καὶ ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα ὑμῶν εὗρον καὶ βωμὸν ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο· Ἀγνώστῳ θεῷ. ὃ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν. „ვინაიდან, როცა ქალაქი დავიარე და დავათვალიერე თქვენი ტაძრები, ვნახე ერთი სამსხვერპლოც, რომელსაც აწერია: „უცნობ ღმერთს“! მეც სწორედ იმას გახარებთ, ვისაც შეუცნობლად ეთაყვანებით.“

ციტატა N541: Dion. Ar. *d.n.* VII 3, 197, 19-21: θεὸν γινώσκομεν οὐκ ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως, ἄγνωστον γὰρ τοῦτο καὶ πάντα λόγον καὶ νοῦν ὑπεραῖρον, ἀλλ’ ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως ὡς ἐξ αὐτοῦ προβεβλημένης. „ღმერთს შევიცნობთ არა მისი ბუნებიდან, რადგან ეს შეუცნობელია და ყველა სიტყვასა და გონებაზე ზეაღმატებული, არამედ ყოველი მყოფის განწესებიდან, რომელიც მისგან მოყვანილია.“

ციტატა N542: Procl. *in Prm.* VII, 1191, 5-6: ὅτι γὰρ οὐδὲν κυρίως ἐπὶ τοῦ ἑνὸς λέγομεν. „რადგან არაფერს ვამბობთ საკუთრივ ერთის შესახებ“.

ციტატა N543: Procl. *in R.* I, 282, 25-26: ἄγνωστον αὐτὸ λέγειν καὶ ἄρρητον παντὸς ἢ ὄντος ἢ μὴ ὄντος. „მას უწოდებენ შეუცნობელსა და გამოუთქმელს როგორც ყოველივე მყოფის, ასევე არმყოფის თვალსაზრისით [ე.ი., იგი ვერც იმით აღიწერება, რაც არის და ვერ იმით, რაც არ არის]“.

ციტატა N544: Bas. *Eun.* I, 10, 1-5: Ἓν μὲν οὐδέν ἐστιν ὄνομα ὃ πᾶσαν ἐξαρκεῖ τὴν τοῦ Θεοῦ φύσιν περιλαβὸν, ἱκανῶς ἐξαγγεῖλαι· πλείω δὲ καὶ ποικίλα κατ᾽ ἰδίαν ἕκαστον σημασίαν, ἀμυδρὰν μὲν παντελῶς καὶ μικροτάτην, ὡς πρὸς τὸ ὅλον, ἡμῖν γε μὴν ἐξαρκοῦσαν τὴν ἔννοιαν συναθροίζει. „არ არის ერთი სახელი, რომელიც ღმერთის მთელ ბუნებას მოიცავს და საკმარისად გამოხატავს; მრავალი და სხვადასხვაგვარი [სახელი] კი, თითოეული თავისი მნიშვნელობით, მთელისადმი სრულიად ბუნდოვან და უმცირეს, მაგრამ ჩვენთვის საკმარის გაგებას შემოკრებს.“

ციტატა N545: Gr. Naz. *or.* 30, 17, 262, 9-10: οὔτε οὐσίαν θεοῦ παντελῶς ἢ νοῦς ἐχώρησεν ἢ φωνὴ περιέλαβεν. „ღმერთის არსება სრულად ვერც გონებამ დაიტია და ვერც ხმამ მოიცვა“.

ციტატა N546: Gr. Nyss. *v. Mos. // GNO* VII/1, 115, 4-6: ἴδιον δὲ γνώρισμα τῆς θείας φύσεώς ἐστιν τὸ παντὸς ὑπερκεῖσθαι γνωρίσματος. „ღვთაებრივი ბუნების განსაკუთრებული ნიშანი ისაა, რომ ყოველგვარ ნიშანზე მაღლა ძევს.“

ციტატა N547: Gr. Nyss. *Eun. // GNO* I, 222, 24-25: ἓν ὄνομα γνωριστικὸν τῆς ἰδίας ἔχοντα φύσεως, τὸ μόνον αὐτὸν ὑπὲρ πᾶν εἶναι ὄνομα. „არის ერთი მახასიათებელი სახელი, რომელიც მის [ღვთის] საკუთარ ბუნებას გამოხატავს – ის, რომ მხოლოდ ის არის ყოველი სახელის ზემოთ.“

ციტატა N548: Dion. Ar. *d.n.* I 6, 118, 12ff.: αὐτοὶ τὸν πάντων αἴτιον οἱ Θεόσοφοι πολυωνύμως ἐκ πάντων τῶν αἰτιατῶν ὑμνοῦσιν ὡς ἀγαθόν, ὡς καλόν, ὡς σοφόν … „თავად ღვთისმეტყველნი ყოველივეს მიზეზს მრავალსახელიანად უგალობენ ყველა შედეგიდან [გამომდინარე], როგორც კეთილს, როგორც მშვენიერს, როგორც ბრძენს ...“.

ციტატა N549: Dion. Ar. *d.n.* II 3, 125, 16-18: τὰ αἰτιολογικὰ πάντα, τὸ ἀγαθόν, τὸ καλόν, τὸ ὄν, τὸ ζωογόνον, τὸ σοφὸν καὶ ὅσα ἐκ τῶν ἀγαθοπρεπῶν αὐτῆς δωρεῶν ἡ πάντων ἀγαθῶν αἰτία κατονομάζεται. „ყველა მიზეზის-მეტყველებითი სახელი, სიკეთე, მშვენიერება, მყოფი, სიცოცხლის მშობელი, ბრძენი და რაც კი ყოველი სიკეთის მიზეზს ეწოდება მისი კეთილმშვენიერი ნიჭებიდან გამომდინარე“.

ციტატა N550: Dion. Ar. *d.n.* I 7, 120, 1-3: πάντων ὑποστάτις, ἀρχηγικὴ καὶ τελειωτικὴ καὶ συνεκτική, φρουρὰ καὶ ἑστία καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρεπτικὴ καὶ ταῦτα ἡνωμένως, ἀσχέτως, ἐξῃρημένως. „ყველაფრის მაარსებელი, დამწყები, სრულმყოფი, შემაკავშირებელი, დამცველობა, კერა, თავისკენ უკუმიმაქცეველი და ეს ერთიანად, უმიმართებოდ, განყენებულად.“

ციტატა N551: Dion. Ar. *d.n.* I 8, 121, 16-17: τῆς ἀκλήτου καὶ ἀκατονομάστου θεότητος ἀγαθουργικὰς πολυωνυμίας. „უწოდებელი და სახელუდებელი ღვთაების კეთილმოქმედი მრავალსახელიანობა“.

ციტატა N552: Dion. Ar. *d.n.* I 5, 116, 2-4: πᾶσι δὲ αὐτὴ καθόλου ἄληπτος καὶ οὔτε αἴσθησις αὐτῆς ἔστιν οὔτε φαντασία οὔτε δόξα οὔτε ὄνομα οὔτε λόγος οὔτε ἐπαφὴ οὔτε ἐπιστήμη. „ის ყველასთვის სრულიად მიუწვდომელია და მასზე არც გრძნობა არსებობს, არც წარმოსახვა, არც წარმოდგენა, არც სახელი, არც სიტყვა, არც შეხება და არც მეცნიერება.“

ციტატა N553: Dion. Ar. *d.n.* IV 4, 147, 4-8: Ὡς γὰρ ἡ τῆς πάντων ἐπέκεινα θεότητος ἀγαθότης ἀπὸ τῶν ἀνωτάτων καὶ πρεσβυτάτων οὐσιῶν ἄχρι τῶν ἐσχάτων διήκει καὶ ἔτι ὑπὲρ πάσας ἐστὶ μήτε τῶν ἄνω φθανουσῶν αὐτῆς τὴν ὑπεροχὴν μήτε τῶν κάτω τὴν περιοχὴν διαβαινουσῶν. „როგორც ყოველივეს მიღმური ღვთაებრიობის სიკეთე უმაღლესი და უწინარესი არსებებიდან უკანასკნელებამდე აღწევს და მაინც ყოველის ზემოთაა, ზენანი ვერ სწვდებიან მის აღმატებულებას და ვერც ქვენანი გარდავლენ გარემომცველობას მისსას.“

ციტატა N554: Procl. *in Prm.* VI, 1108, 20-21: κάλλιον οὖν, ὥσπερ ὁ Πλάτων πεποίηκεν, ἐπὶ τῶν ἀποφάσεων ἵστασθαι, καὶ διὰ τούτων ἐνδείκνυσθαι τὴν ἐξῃρημένην τοῦ ἑνὸς ὑπερβολήν. „უკეთესია, როგორც პლატონმა გააკეთა, უარყოფებზე შევჩერდეთ და მათი მეშვეობით ვაჩვენოთ ერთის განყენებული აღმატებულება“.

ციტატა N555: Dion. Ar. *d.n.* II 3, 125, 14-16: τὸ ὑπεράγαθον, τὸ ὑπέρθεον, τὸ ὑπερούσιον, τὸ ὑπέρζωον, τὸ ὑπέρσοφον καὶ ὅσα τῆς ὑπεροχικῆς ἐστιν ἀφαιρέσεως. „ზესიკეთე, ზეღვთაებრიობა, ზეარსებითობა, ზესიცოცხლე, ზესიბრძნე და რაოდენიც აღმატებით მოკლებას განეკუთვნება“.

ციტატა N556: Dion. Ar. *myst.* I 1, 142, 9-10: τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει. „თავისი თავისგან და ყოველივესგან უთვისო და აბსოლუტური წმინდად გამოდგომით“.

ციტატა N557: Dion. Ar. *d.n.* IV 13, 158, 19–159, 1: ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως οὐκ ἐῶν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστάς. „ღვთაებრივი ტრფიალება ექსტატიკურიცაა, რამეთუ მოტრფიალეთ საკუთარ თავში ყოფნის საშუალებას არ აძლევს“.

ციტატა N558: Dion. Ar. *d.n.* XIII 3, 230, 4-5: ἐπ᾽ ἐσχάτων δὲ τῶν ὅλων αὐτῷ συνάπτουσαν, καθ᾽ ὅσον καὶ ἡμῖν ἐκείνῳ συνάπτεσθαι δυνατόν. „ყველაფრის ბოლოს მას [ღმერთს] ეხება, რამდენადაც შესაძლებელია ჩვენთვის მასთან შეხება.“

ციტატა N559: Gr. Nyss. *Eun. // GNO* I, 222, 18-25: ἡ γὰρ ἁπλότης τῶν τῆς ἀληθείας δογμάτων τὸν θεὸν ὅπερ ἐστὶν ὑποτίθεται, οὔτε ὀνόματι οὔτε διανοήματι οὔτε τινὶ ἄλλῃ καταληπτικῇ ἐπινοίᾳ περιληφθῆναι δυνάμενον, οὐ μόνον ἀνθρωπίνης, ἀλλὰ καὶ ἀγγελικῆς καὶ πάσης ὑπερκοσμίου καταλήψεως ὑφηλότερον μένοντα, ἄφραστόν τε καὶ ἀνεκφώνητον καὶ πάσης διὰ τῆς διὰ λόγων σημασίας ἀνώτερον, ἓν ὄνομα γνωριστικὸν τῆς ἰδίας ἔχοντα φύσεως, τὸ μόνον αὐτὸν ὑπὲρ πᾶν εἶναι ὄνομα. „ჭეშმარიტების დოგმატების სიმარტივე ღმერთს წარმოაჩენს ისეთად, როგორიც ის არის – რომელიც არც სახელით, არც დისკურსიული აზრით და არც რაიმე სხვა შემეცნებითი მოაზრებით შეიძლება მოიცვას არა მხოლოდ ადამიანურმა, არამედ ანგელოზურმა და ყოველგვარმა ზეკოსმიურმა წვდომამაც კი, რადგან რჩება მათზე აღმატებული; [ის არის] გამოუთქმელი და წარმოუთქმელი და ყოველგვარ სიტყვიერ ნიშანზე მაღლა მდგომი, [და აქვს] ერთი მახასიათებელი სახელი, რომელიც მის საკუთარ ბუნებას გამოხატავს – ის, რომ მხოლოდ ის არის ყოველი სახელის ზემოთ.“

ციტატა N560: Procl. *Theol. Plat.* II 11, 65, 11-15: καὶ ὡς θεός ἐστι θεῶν ἁπάντων, καὶ ὡς ἑνὰς ἑνάδων, καὶ ὡς τῶν ἀδύτων ἐπέκεινα τῶν πρώτων, καὶ ὡς πάσης σιγῆς ἀρρητότερον, καὶ ὡς πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον, ἅγιος ἐν ἁγίοις τοῖς νοητοῖς ἐναποκεκρυμμένος θεοῖς. „როგორც ყველა ღმერთის ღმერთი და ჰენადათა ჰენადა, პირველ ადიტონთა მიღმური, ყოველ დუმილზე უფრო გამოუთქმელი და ყოველ არსებობაზე უფრო შეუცნობელი, წმინდა წმინდა გონითსაწვდომ ღმერთებში დაფარული.“

ციტატა N561: Dion. Ar. *myst.* V, 150, 7-9: ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστὶν ἡ παντελὴς καὶ ἐνιαία τῶν πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἁπλῶς

ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων. „რადგან ყოველი მტკიცების ზევითაა ყოველივეს ყოვლადსრული და ერთებრივი მიზეზი და ყოველი უარყოფის ზევითაა აღმატებულება ყველაფრისგან აბსოლუტურად გამოხსნილისა და ყოვლის მიღმურისა.“

ციტატა N562: Dion. Ar. *d.n.* I 5, 116, 1-2: πάντων μὲν οὖσα περιληπτικὴ καὶ συλληπτικὴ καὶ προληπτική. „ყოველივეს გარეშემცველი, თანშემცველი და წინაშემცველია“.

ციტატა N563: Dion. Ar. *d.n.* I 5, 115, 10-16: ἐν ᾗ πάντα τὰ πέρατα πασῶν τῶν γνώσεων ὑπεραῤῥήτως προϋφέστηκεν, ἣν οὔτε ἐννοῆσαι δυνατὸν οὔτε εἰπεῖν οὔτε ὅλως πως θεωρῆσαι διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ἐξῃρημένην εἶναι καὶ ὑπεράγνωστον καὶ πασῶν μὲν τῶν οὐσιωδῶν γνώσεων καὶ δυνάμεων τὰς ἀποπερατώσεις ἅμα καὶ πάσας ὑπερουσίως ἐν ἑαυτῇ προειληφυῖαν, πάντων δὲ ἀπεριλήπτῳ δυνάμει καὶ τῶν ὑπερουρανίων νοῶν ὑπεριδρυμένην. „რომელშიც ყოველი ცოდნის ყველა საზღვარი ზეგამოუთქმელად წინარეარსებობს, მისი არც გაგება შეიძლება, არც თქმა, არც განჭვრეტა, რადგან ყოველივესგან განყენებული და ზეშეუცნობელია და თავის თავში ერთბამად და ზეარსებითად წინარეშეიცავს ყოველი არსებითი ცოდნისა და ძალის ყველა საზღვრს, ყოველთაგან მიუწვდომელი ძალით ზეციურ გონებებზეც ზედამყარებული.“

ციტატა N564: Dion. Ar. *d.n.* II 9, 133, 6: ἄῤῥητός ἐστι λόγῳ παντὶ καὶ ἄγνωστος νῷ παντί. „ყოველი სიტყვით გამოუთქმელია და ყოველი გონებით შეუცნობელი“. *d.n.* I 1, 109, 12: ἄῤῥητόν τε λόγῳ παντί. „ყოველი სიტყვით გამოუთქმელი“.

ციტატა N565: Procl. *in Prm.* VI, 1105, 32–1106, 1: πολὺν δὲ ἐνταῦθα καθορῶ καὶ θόρυβον ἐγειρόμενον τῶν οἰηθέντων τὰς ἀποφάσεις ταύτας εἰς τὸ μηδαμῶς ὂν ἀπάγειν ἡμᾶς ἢ ἄλλο τι τοιοῦτο, διὰ τῆς ἀοριστίας τῆς ἡμετέρας φαντασίας οὐκ ἐχούσης ὡρισμένου τινὸς ἀντιλαβέσθαι πράγματος, ἅτε μηδενὸς τιθεμένου, πάντων δὲ ἁπλῶς ἀναιρουμένων ἀπὸ τοῦ ἑνὸς, καὶ διὰ ταῦτα ἀναπεπεισμένων ὅτι χρή τινα φύσιν εἰσηγεῖσθαι καὶ ἰδιότητα τοῦ ἑνός. „აქ დიდ ხმაურს ვხედავ, აღძრულს იმათ მიერ, რომლებიც ფიქრობენ, რომ ამ ნეგაციებს არანაირად არარსებულამდე ან რაიმე სხვა ასეთამდე მივყავართ, ვინაიდან განუსაზღვრელობის გამო ჩვენს წარმოდგენას ჩასაჭიდად რაიმე განსაზღვრული საგანი არ აქვს, ისე რომ ერთისგან ყველაფრის აბსოლუტურად მოცილებით ვერაფერი ვეღარ ეძლევა; ამიტომაც, ისინი დარწმუნებულები არიან, რომ საჭიროა ერთის რაღაც ბუნებისა და თავისებურების შემოტანა.“

ციტატა N566: Procl. *in Prm.* VI, 1107, 35–1108, 14: εἰ δὲ καὶ μὴ μόνον ἀπὸ νοῦ καὶ ζωῆς καὶ ὄντος ἀνιόντες πάντων τὰς ἀγνώστους αἰτίας ἐν τῷ ἑνὶ θήσομεν, ἀλλὰ καὶ ἀφ’ ἑκάστου τῶν ὄντων, οἷον κάλλους, ἀρετῆς, δικαίου, τῶν ἄλλων ἑκάστου, τοσαῦτα ἔσται τῷ πλήθει τὸ ἓν ὁπόσα καὶ ὁ νοῦς, καὶ οὐκ ἂν ἔτι εἴη οὐδαμῶς ἕν, καὶ οὕτω λάθοιμεν ἂν διπλασιάσαντες τὰ ὄντα· αὗτα γὰρ ἔσται καὶ τὰ αἴτια αὐτῶν τὰ ἐν τῷ ἑνὶ ὑπάρχοντα, καὶ περὶ τούτων ζητήσομεν πῶς πολλὰ ὄντα ἥνωνται, καὶ ἀναγκάσομεν εἶναι καὶ πρὸ τούτων ἓν, καὶ ἢ κυρίως ἓν αὐτὸ φυλάττοντες πάντα ἀφαιρήσομεν, ἢ πάλιν ἐν ἐκείνῳ πάντα θησόμεθα, καὶ τριπλασιάσομεν τὰ ὄντα καὶ οὕτως ἐπ’ ἄπειρον ἀνιόντες οὐκ ἔτι που στησόμεθα καὶ ἡμεῖς λέγειν πλῆθος ἔχειν καὶ τὸ ἕν. „თუ ერთში ყველაფრის შეუცნობელი მიზეზების დაშვებისას არა მხოლოდ გონებიდან, სიცოცხლიდან და ყოფნიდან ამოვალთ, არამედ ყოველი ცალკეული მყოფიდან, როგორიცაა მშვენიერება, სიქველე, სამართლიანობა და სხვა, მაშინ თავისი სიმრავლით ერთი გონებისხელა იქნება და არანაირად აღარ იქნება ერთი. ამგვარად [ჩვენდა] შეუმჩნევლად მყოფებს გავაორმაგებთ, რადგან ისინი და მათი მიზეზები ერთში იარსებებს. აქ [უკვე] იმის ძიებას შევუდგებით, როგორ ერთიანდება [ერთში] მრავალი მყოფი და იძულებულნი გავხდებით ამ მყოფებამდე [სხვა] ერთი დავუშვათ.

მას ან როგორც ნამდვილად ერთს დავიცავთ და ყველაფერს მოვაცილებთ, ან კვლავ ყველაფერს დავუშვებთ მასში, და [ამგვარად] მყოფებს გავასამმაგებთ, რითაც უსასრულობაში წავალთ, ისე რომ, [თვით] ერთშიც სიმრავლის ქონის მტკიცებლები, ვერსად შევჩერდებით."

ციტატა N567: Dam. *Pr.* I, 14, 17-19: εἰ γάρ τι ὑπενοοῦμεν, ἐζητοῦμεν καὶ ἄλλο πρὸ τῆς ὑπονοίας· καὶ ἤτοι ἐπ' ἄπειρον, ἢ ἀνάγκη ἐν τῷ παντάπασιν ἀπορρήτῳ στῆναι. „რამეს რომ ვხვდებოდეთ, მიხვედრამდელ სხვასაც გავიხდიდით ძიების საგნად; და ასე უსასრულოდ, ან არადა აუცილებელია სავსებით გამოუთქმელზე გაჩერება."

ციტატა N568: Plot. VI 8, 11, 4-5: πάσης ζητήσεως εἰς ἀρχὴν ἰούσης καὶ ἐν τῷ τοιούτῳ ἱσταμένης. „ყოველი ძიება საწყისამდე მიდის და ამაში ჩერდება."

ციტატა N569: Plot. V 5, 4, 6-8: Χρὴ τοίνυν ἐνταῦθα ᾖξαι πρὸς ἕν, καὶ μηδὲν αὐτῷ ἔτι προσθεῖναι, ἀλλὰ στῆναι παντελῶς δεδιότα αὐτοῦ ἀποστατῆσαι μηδὲ τοὐλάχιστον μηδὲ εἰς δύο προελθεῖν. „ამიტომ, საჭიროა აქ ერთისკენ აყვანა, და მისთვის არაფრის დამატება, არამედ სრულიად შეჩერება შიშით, რომ არ დავშორდეთ მას თუნდაც უმცირესად და არ გადავიდეთ ორში."

ციტატა N570: Procl. *Theol. Plat.* II 4, 31, 6-7: τὴν τοῦ ἑνὸς ἄρρητον ὑπεροχὴν καὶ τῶν ὅλων ἐκβεβηκυῖαν ὕπαρξιν οὐκ ἐσέφθησαν. „ერთის გამოუთქმელ აღმატებულებასა და ყველაფრისგან განმდგარ არსებობას არ სცეს პატივი."

ციტატა N571: Procl. *Inst.* 115, 100, 28: Πᾶς θεὸς ὑπερούσιός ἐστι καὶ ὑπέρζωος καὶ ὑπέρνους. „ყველა ღმერთი ზეარსებითია, ზეცოცხალი და ზეგონითი."

ციტატა N572: *1 Cor.* 1, 28: καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ θεός, τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ. „უგვარონი ამა ქვეყნისა, უბადრუკნი და არარსნი გამოარჩია ღმერთმა, რათა არად აქციოს არსნი".

ციტატა N573: Procl. *Inst.* 121, 106, 10-12: Πᾶν τὸ θεῖον ὕπαρξιν μὲν ἔχει τὴν ἀγαθότητα, δύναμιν δὲ ἐνιαίαν καὶ γνῶσιν κρύφιον καὶ ἄληπτον πᾶσιν ὁμοῦ τοῖς δευτέροις. „ყოველ ღვთაებრივს არსებობად აქვს სიკეთე, ძალა კი ერთებრივი და ცოდნა ფარული და მიუხებელი ყოველი მეორეულისთვის ერთად."

ციტატა N574: Procl. *Inst.* 121, 106, 16-18: πᾶν γὰρ τὸ ἀρχικὸν ἄλλων αἴτιον καὶ κρατητικὸν διὰ δυνάμεως περιουσίαν ἄρχει καὶ κρατεῖ κατὰ φύσιν. „ყოველი საწყისებრივი, სხვათა მიზეზი და მპყრობელი ძალის სიჭარბით მთავრობს და ბუნებით იპყრობს."

ციტატა N575: Dion. Ar. *d.n.* VIII 6, 203, 14-16: ἐκ τοῦ ὄντος ἐκπεσεῖν ὁ θεὸς οὐ δύναται, καὶ τὸ μὴ εἶναι οὐκ ἔστιν, ὡς ἄν τις φαίη, τὸ μὴ δύνασθαι οὐ δύναται. „მყოფობისგან განვრდომა ღმერთს არ ძალუძს, არყოფნაც არ არის, [მაშინ,] როგორც ვინმე იტყოდა, არშეძლებაც არ ძალუძს."

ციტატა N576: Dion. Ar. *d.n.* VIII 6, 204, 1-4: μᾶλλον δὲ καὶ ὑπερέχοντα καὶ <u>προέχοντα πάντα τὰ ὄντα</u> <u>κατὰ δύναμιν ὑπερούσιον</u> καὶ πᾶσι τοῖς οὖσι τὸ δύνασθαι εἶναι καὶ τόδε εἶναι <u>κατὰ περιουσίαν ὑπερβαλλούσης δυνάμεως</u> ἀφθόνῳ χύσει δεδωρημένον. „უფრო მეტიც, [ღმერთი] აღმატებით და პირველითგან იქონიებს ყოველ მყოფს ზეარსებითი ძალის მიხედვით და ყოველ მყოფს ზეგარდამეტებული ძალის სიჭარბით უშურველ ღვრაში ყოფნის და [კონკრეტულად] ასეთად ყოფნის შემძლეობას ანიჭებს." შდრ.: διὰ δυνάμεως περιουσίαν („ძალის სიჭარბით") *Inst.* 121, 106, 17; πάντων δὲ ἐξ ἴσου προλαβοῦσα τὰς δυνάμεις ἐν ἑαυτῇ τῶν ὄντων („თავის თავში თანაბრად წინასწარ მომცველი ყველა მყოფის ძალებისა"); Ibid, 19-20. ὑπερούσιος („ზეარსებითი") Ibid, 22.

ციტატა N577: Max. *cap. theol. et oec.* I, 49 // *PG* 90, 1101A: πάντων τῶν ὄντων καί μετεχόντων καί μεθεκτῶν, ἀπειράκις ἀπείρως ὁ Θεός ὑπεξῄρηται. πᾶν γάρ εἴ τι τόν τοῦ εἶναι

λόγον ἔχει κατηγορούμενον, ἔργον Θεοῦ τυγχάνει. „ღმერთი უსასრულოგზის უსასრულოდ აღემატება ყოველ მყოფს, მაზიერებელსაც და ზიარებადსაც. ყველაფერი, რაც განისაზღვრება ყოფნის ცნებით, ღმერთის საქმედ იპოვება.“

ციტატა N578: Gr. Nyss. *Eun. // GNO* I, 261, 29–262, 2: τάχα γὰρ οὐδὲ ἡ βλάσφημος ἀρνήσεται γλῶσσα τὸ ἀπειροπλασίονα εἶναι τὸν ποιητὴν πάντων τῶν μόνῳ θελήματι παραχθέντων εἰς γένεσιν. „ალბათ, მკრეხელი ენაც კი ვერ უარყოფს, რომ ყოველივეს შემოქმედი უსასრულოდ აღემატება ყველაფერს, რაც ოდენ [მისი] ნებით იქნა ქმნადობაში მოყვანილი.“

ციტატა N579: Dion. Ar. *d.n.* IV 1, 144, 1-5: Καὶ γὰρ ὥσπερ ὁ καθ’ ἡμᾶς ἥλιος οὐ λογιζόμενος ἢ προαιρούμενος, ἀλλ’ αὐτῷ τῷ εἶναι φωτίζει πάντα τὰ μετέχειν τοῦ φωτὸς αὐτοῦ κατὰ τὸν οἰκεῖον δυνάμενα λόγον, οὕτω δὴ καὶ τἀγαθὸν ὑπὲρ ἥλιον ὡς ὑπὲρ ἀμυδρὰν εἰκόνα τὸ ἐξῃρημένως ἀρχέτυπον αὐτῇ τῇ ὑπάρξει πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀναλόγως ἐφίησι τὰς τῆς ὅλης ἀγαθότητος ἀκτῖνας. „როგორც მზე არ განიზრახავს ან წინასწარ ირჩევს, არამედ თავად მყოფობით ყოველივეს ანათებს და თავის სინათლესთან აზიარებს, მათი შეძლებისდა მიხედვით, ასევე ანალოგიურად სიკეთეც, რომელიც მზეზე მაღლაა და რომლის, როგორც განყენებული არქეტიპის, ბუნდოვანი ხატებაცაა ხილული მზე, თავად არსებობით ყოველ მყოფს მოჰფენს თავისი მთლიანი კეთილობის სხივებს.“ იხ. ასევე ეფრ. მც. *დიონ. არ. საღმრთ. სახ.* 29, 32–30, 7: „რამეთუ ვითარცა ხილული ესე ჩუენგან მზე არა განიზრახავს, არცა წინა-აღირჩევს რასმე, არამედ თჳთ ბუნებით განმანათლებელ არს ყოველთა ძალისაებრ მიმღებელთა ნათლისაგან მისისა, ეგრეთვე უზეშთაეს მზისა, თჳთ ბუნებითი იგი სახიერებაჲ პირმშოჲსა მის სახისაგან ყოველთა მიმართ განფენისა სახიერებათა თჳსთაჲსა კნინ-ოდენად წულილად და მცირედ სახედ აჩუენებს ხილულსა ამას მზესა ყოველთა ზედა განფენისათჳს შარავანდედთაჲსა.“

ციტატა N580: Dion. Ar. *d.n.* IV 10, 155, 17-20: Αὐτὸς γὰρ ὁ ἀγαθοεργὸς τῶν ὄντων ἔρως ἐν τἀγαθῷ καθ’ ὑπερβολὴν προϋπάρχων οὐκ εἴασεν αὐτὸν ἄγονον ἐν ἑαυτῷ μένειν, ἐκίνησε δὲ αὐτὸν εἰς τὸ πρακτικεύεσθαι κατὰ τὴν ἁπάντων γενητικὴν ὑπερβολήν. „რადგან თავად მყოფთადმი კეთილმოქმედმა ტრფიალებამ, რომელიც სიკეთეში ზეაღმატებით წინარე არსებობს, არ დაუტევა სიკეთეს საკუთარ თავში უშობელად დარჩენილიყო, არამედ დაძრა საქმის ყოფისკენ, ყოველი შობითი ზეაღმატებულების თანახმად.“

ციტატა N581: Dion. Ar. *ep.* VIII 1, 173, 14–174, 3: Ἆρα γὰρ οὐκ ἔστιν ἀφάτου καὶ ὑπὲρ νόησιν ἀγαθότητος, ὅτι τὰ ὄντα εἶναι ποιεῖ καὶ ὅτι πάντα αὐτὰ πρὸς τὸ εἶναι παρήγαγε καὶ πάντα βούλεται ἀεὶ γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ καὶ κοινωνικὰ τῶν αὐτοῦ κατὰ τὴν ἑκάστου ἐπιτηδειότητα; „განა არ არის გამოუთქმელი და გონებაზე აღმატებული სიკეთის [ნიშანი], რომ მყოფთა ყოფნას იქმს და ყველაფერი ყოფნად მოიყვანა და ნებავს, რომ ყოველივე მარად მას უახლოვდებოდეს და ეზიარებოდეს, თითოეულის სიმარჯვისამებრ.“

ციტატა N582: Dion. Ar. *d.n.* VII 2, 195, 17-20: Καίτοι καὶ ὁ δαιμόνιος νοῦς, ᾗ νοῦς, ἐξ αὐτῆς ἐστι, καθ’ ὅσον δὲ νοῦς ἐστιν ἠλογημένος τυχεῖν, οὗ ἐφίεται, μὴ εἰδὼς μήτε βουλόμενος, ἔκπτωσιν σοφίας κυριώτερον αὐτὸν προσρητέον. „ეშმაკისეული გონება, რამდენადაც გონებაა, ღმერთისგანაა, რამდენადაც კი გონებაა, რომელიც პირუტყვულად მიემთხვევა იმას, რასაც გული უთქვამს, ვერმცოდნე და ვერმნებავი [იმისა], [აქ] უფრო მართებული იქნება მას სიბრძნისგან განვრდომა მივაწეროთ.“

ციტატა N583: Dion. Ar. *d.n.* V 8, 188, 6-10: Παραδείγματα δέ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιοὺς καί ἑνιαίως προυφεστῶτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμοὺς καλεῖ καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικά, καθ’ οὓς ὁ ὑπερούσιος τὰ

ὄντα πάντα καί προώρισε καί παρήγαγεν. „პარადიგმებს ვუწოდებთ ღმერთში არსთა არსმყოფელ და ერთებრივად წინასწარ არსებულ ლოგოსებს, რომელთაც თეოლოგია წინარეგანსაზღვრულობებსა და ღვთაებრივ და კეთილ ნებებს უწოდებს, არსთა განმსაზღვრელთ და შემოქმედთ, რომელთა მიხედვითაც ზეარსებითმა ყოველი მყოფი წინდაწინ განსაზღვრა და მოიყვანა.“ ასევე იხ. ეფრ. მც. *დიონ. არ. საღმრთ.* 64, 33-38: „ხოლო იგავ ყოფად ვიტყჳთ ღმრთის შორისთა მათ არსებათ მოქმედთა და ერთობითად წინა-მყოფობითთა სიტყუათა, რომელთა ღმრთის-მეტყუელებაჲ წინა-განსაზღვრებად უწოდს და საღმრთოდ და კეთილად ნებად განმაჩინებელად და მოქმედთა არსთა, რომლითა ზეშთაარსებისამან მან ყოველნი არსნი წინა-განსაზღვრნა და მოიყვანნა.“

ციტატა N584: Dion. Ar. *d.n.* IX 2, 208, 8-17: «Μέγας» μὲν οὖν ὁ θεὸς ὀνομάζεται κατὰ τὸ ἰδίως αὐτοῦ μέγα τὸ πᾶσι τοῖς μεγάλοις ἑαυτοῦ μεταδιδὸν καὶ παντὸς μεγέθους ἔξωθεν ὑπερχεόμενον καὶ ὑπερεκτεινόμενον, πάντα τόπον περιέχον, πάντα ἀριθμὸν ὑπερβάλλον, πᾶσαν ἀπειρίαν διαβαῖνον καὶ κατὰ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ καὶ μεγαλουργὸν καὶ τὰς πηγαίας αὐτοῦ δωρεάς, καθ’ ὅσον αὗται πρὸς πάντων μετεχόμεναι κατὰ ἀπειρόδωρον χύσιν ἀμείωτοι παντελῶς εἰσι καὶ τὴν αὐτὴν ἔχουσιν ὑπερπληρότητα καὶ οὐκ ἐλαττοῦνται ταῖς μετοχαῖς, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ὑπερβλύζουσιν. Τὸ μέγεθος τοῦτο καὶ ἄπειρόν ἐστι καὶ ἄποσον καὶ ἀνάριθμον, καὶ τοῦτο ἔστιν ἡ ὑπεροχὴ κατὰ τὴν ἀπόλυτον καὶ ὑπερτεταμένην τῆς ἀπεριλήπτου μεγαλειότητος χύσιν. „ღმერთი ‚დიდად‘ იწოდება მისთვის საკუთრივი სიდიდის გამო, რომელიც ყველა დიდს თავისისგან [სიდიდისგან] აძლევს და ყოველი სიდიდის გარეთ ზეგადმოიღვრება და ზეგანეფინება, ყოველი ადგილის გარეშემომცველი, ყოველ რიცხვზე ზეაღმატებული და ყოველი უსაზღვრობის გადამლახავი, და [ეს ხდება] მისი ზესისავსის, დიდმოქმედებისა და წყაროსებრი ნიჭების მიხედვით, რომლებიც, ყოველივეს მათთან ზიარების მიუხედავად, ნიჭგანუზომელ ღვრაში სავსებით მოუკლებელნი რჩებიან, იგივე ზესისავსე აქვთ და არ მცირდებიან ზიარებებით, არამედ კიდევ უფრო მეტად ზეაღმოცენდებიან. ეს სიდიდე უსაზღვროა, უზომო და აურაცხელი, და ეს არის აღმატებულება მიუწვდომელი სიდიადის აბსოლუტური და ზედაწესებული ღვრის მიხედვით.“ ასევე იხ. ეფრ. მც. *დიონ. არ. საღმრთ. სახ.* 80, 13-26: „დიდ უკუე სახელ-ედების ღმერთსა თჳსაგან მისდა განკუთნვილობისათჳს დიდისა და ყოველთა დიდთა მისისა სიდიდისაგან მიმცემელობისა. და რამეთუ გარე-შემოსწერს ყოველსა სიდიდესა, ზეშთა-გარდაეფინების და გარე-შეიცავს ყოველსა ადგილსა, ზეშთა-აღემატების ყოველსა რიცხუსა და ზეშთა-გარდაჰვლის ყოველსა ურიცხუებასა; და ზეშთასავსებითა მისითა და დიდთ-მოქმედებითა და ნიჭთა მისთა წყაროებითა, რაოდენ განჰფენდეს მათ ყოველთა მიმართ მიმღებელთა ნიჭ-განუზომელობითა თჳსითა, ესოდენ ყოვლით კერძო მოუკლებელ არიან და იგივე აქუს ზეშთასავსეობაჲ. რამეთუ არა დამცირდებიან მისაღებლობითა, არამედ უფროჲს ზეშთა-აღმოეცენებიან. ესე სიდიდე განუზომელცა არს და ურავდენო და ურიცხუ; და ესე არს მისი ზეშთაგარდამატებული მიმოგანფენითი და ზეშთაგარდაფენითი მიუწდომელი მიფენაჲ დიდებულებისაჲ.“

ციტატა N585: Gr. Naz. *or.* 29, 2, 180, 18-24: Οὐ γὰρ δὴ ὑπέρχυσιν ἀγαθότητος εἰπεῖν θαρρήσομεν, ὃ τῶν παρ’ Ἕλλησι φιλοσοφησάντων εἰπεῖν τις ἐτόλμησεν, οἷον κρατήρ τις ὑπερρύη, σαφῶς οὑτωσὶ λέγων, ἐν οἷς περὶ πρώτου αἰτίου καὶ δευτέρου φιλοσοφεῖ· μήποτε ἀκούσιον τὴν γέννησιν εἰσαγάγωμεν, καὶ οἷον περίττωμά τι φυσικὸν καὶ δυσκάθεκτον, ἥκιστα ταῖς περὶ θεότητος ὑπονοιάις πρέπον. „რა თქმა უნდა, ჩვენ თავს უფლებას არ

მივცემთ, ვისაუბროთ სიკეთის ზეგადმოღვრაზე, როგორც ვინმემ ბერძენ ფილოსოფოსთა შორის გაბედა ეთქვა, თითქოს რაღაც კრატერივით ზეგადმოედინაო, გარკვევით ამგვარად ამბობს იქ, სადაც პირველ და მეორე მიზეზზე ფილოსოფოსობს. არა, ჩვენ ნუ შემოვიყვანთ უნებლიე შობას, თითქოს ბუნებრივ და შეუკავებელ მონარჩენს, რაც ყველაზე ნაკლებად ესადაგება ღვთაებაზე ჩვენს წარმოდგენებს.“

ციტატა N586: Gr. Naz. *or.* 38, 8, 118, 14-20: Θεοῦ δὲ ὅταν εἴπω, λέγω Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος, οὔτε ὑπὲρ ταῦτα τῆς θεότητος χεομένης, ἵνα μὴ δῆμον θεῶν εἰσαγάγωμεν, οὔτε ἐντὸς τούτων ὁριζομένης, ἵνα μὴ πενίαν θεότητος κατακριθῶμεν, ἢ διὰ τὴν μοναρχίαν ἰουδαίζοντες ἢ διὰ τὴν ἀφθονίαν ἑλληνίζοντες. Τὸ γὰρ κακὸν ἐν ἀμφοτέροις ὅμοιον, κἂν ἐν τοῖς ἐναντίοις εὑρίσκηται. „როდესაც ღმერთზე ვსაუბრობ, ვგულისხმობ მამას, ძესა და სულიწმინდას, ღვთაება ამათ იქით არ დაღვრილა, რათა ღმერთთა არმია არ შემოვიყვანოთ, არც მათ ფარგლებში დასაზღვრულა, რათა ღვთაების სიღატაკე არ გამოვაცხადოთ, [ამგვარად,] ან, მხოლომმართველობის კვალად, იუდეველებივით ვიაზროვნოთ, ან კიდევ, უშურველობის გამოისობით, ბერძნებად მოგვქონდეს თავი. ბოროტება ორივეგან თანაბრადაა და საწინააღმდეგოებში მოიპოვება.“

ციტატა N587: Dion. Ar. *d.n.* IX 9, 213, 15-20: ἀλλὰ καὶ κινήσεις θεοῦ τοῦ ἀκινήτου θεοπρεπῶς τῷ λόγῳ συγχωρητέον ὑμνῆσαι. Καὶ τὸ μὲν εὐθὺ τὸ ἀκλινὲς νοητέον καὶ ἀπαρέγκλιτον πρόοδον τῶν ἐνεργειῶν καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ τῶν ὅλων γένεσιν, τὸ δὲ ἑλικοειδὲς τὴν σταθερὰν πρόοδον καὶ τὴν γόνιμον στάσιν, τὸ δὲ κατὰ κύκλον τὸ ταὐτὸν καὶ τὰ μέσα καὶ ἄκρα, περιέχοντα καὶ περιεχόμενα συνέχειν καὶ τὴν εἰς αὐτὸν τῶν ἀπ᾽ αὐτοῦ προεληλυθότων ἐπιστροφήν. „მაგრამ ასევე უნდა ვაღიაროთ, რომ ღმერთის, უძრავის, მოძრაობებიც ღვთივმშვენივრად იგალობება სიტყვით. წრფივობა უნდა გაიაზრებოდეს მიუდრეკლობად, მოქმედებათა მიმოდაუბნეველ გამოსვლად და ღმერთისგან ყველაფრის შობად, სპირალურობა – მდგრად გამოსვლად და შობით დგომად, წრიულობა კი – იგივეობად, საშუალოთა და კიდეთა, მომცველთა და მოცულთა პყრობად და მისკენ [ღმერთისკენ] მისგან გამოსულების დაბრუნებად.“ იხ. ასევე ეფრ. მც. *დიონ. არ. საღმრთ. სახ.* 84, 4-13: „არამედ მოძრავობათაცა ღმრთისათა ღმრთივ შუენიერებით გალობად შეენდობვოდენ სიტყუასა. და მართლ მავალობაჲ მიუდრეკელობად გულისჴმა-იყოფებოდენ და მიმო-დაუბნეველად წინა-გამომავალობად მოქმედებათა მისთა და მის მიერ შექმნულობად ყოველთა. ხოლო იკანკელობითად სიმტკიცითსა წინა-გამომავალობასა და მიმრეცსა დგომასა სახელ-ედებოდედ, ხოლო მომრგულებითად – იგივეობაჲ და საშუვალთა და კიდეთა პყრობაჲ და თჳთ მათ სხუათა მპყრობელთაჲცა მის მიერვე პყრობაჲ და კუალად მისსა მიმართვე მიქცევაჲ ყოველთავე მისგან გამომავალთაჲ.“

ციტატა N588: Dion. Ar. *d.n.* IV 14, 160, 5-15: Ταύτῃ δὲ ἀγαπητὸν μὲν καὶ ἐραστὸν αὐτὸν καλοῦσιν ὡς καλὸν καὶ ἀγαθόν, ἔρωτα δὲ αὖθις καὶ ἀγάπην ὡς κινητικὴν ἅμα καὶ ὡς ἀναγωγὸν δύναμιν ὄντα ἐφ᾽ ἑαυτόν, τό μόνον αὐτὸ δι᾽ ἑαυτὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν καὶ ὥσπερ ἔκφανσιν ὄντα ἑαυτοῦ δι᾽ ἑαυτοῦ καὶ τῆς ἐξῃρημένης ἑνώσεως ἀγαθὴν πρόοδον καὶ ἐρωτικὴν κίνησιν ἁπλῆν ... προοῦσαν ἐν τἀγαθῷ καὶ ἐκ τἀγαθοῦ τοῖς οὖσιν ἐκβλυζομένην καὶ αὖθις εἰς τἀγαθὸν ἐπιστρεφομένην. ἐν ᾧ καὶ τὸ ἀτελεύτητον ἑαυτοῦ καὶ ἄναρχον ὁ θεῖος ἔρως ἐνδείκνυται διαφερόντως ὥσπερ τις ἀΐδιος κύκλος διὰ τἀγαθόν, ἐκ τἀγαθοῦ καὶ ἐν τἀγαθῷ καὶ εἰς τἀγαθὸν ἐν ἀπλανεῖ συνελίξει περιπορευόμενος καὶ ἐν ταὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ προϊὼν ἀεὶ καὶ μένων καὶ ἀποκαθιστάμενος. „ამიტომაც უწოდებენ მას საყვარელსა და სასურველს როგორც მშვენიერსა და კეთილს, ხოლო კვლავ ტრფიალებასა და სიყვარულს როგორც ერთბამად მამოძრავებელსა და აღმყვან ძალას თავისთან,

რომელიც თავად არის ერთადერთი თავისთავად მშვენიერი და კეთილი; კეთილი გამოსვლა და მარტივი სატრფიალო მოძრაობა კი არის როგორც [მისი] თავის გამოვლენა თავისი თავისა და განყენებული ერთობის მიერ ... [ეს მოძრაობა] წინდაწინ სიკეთეშია, სიკეთისგან მყოფებზე გადმოედინება და კვლავ სიკეთეს უბრუნდება. ამაში ღვთაებრივი ტრფიალება უმეტესად აჩვენებს თავის დაუსრულებლობასა და დაუსაბამობას, როგორც რაღაც მარადიული წრე, რომელიც სიკეთის გამო, სიკეთისგან, სიკეთეში და სიკეთისკენ უცდომელი ტრიალით მრგვალდება და იმავეში და იმავეს მიხედვით მუდამ გამოდის, ჰგიებს და აღდგება.“ იხ. ასევე ეფრ. მც. *დიონ. არ. საღმრთ. სახ.* 42, 9-22: „ხოლო კუალად ტრფიალად და სიყუარულად, ვითარცა ძალსა თანად მძრველსა და აღმყვანებელსა მისსა მიმართ, მხოლოდ თჳსად და თავისა მიერ თჳსისა მყოფისა მის მიმართ კეთილისა და სახიერებისა. და ვითარ თუმცა განჩინებაჲ იყო თავისა მიერ თჳსისა და კეთილ-გამოსავალ აღმატებითისა ერთობისა და ტრფიალებითისა აღძრვისა, მარტივ ... წინა მყოფ სახიერებასა შინა და სახიერებისაგან არსთადა აღმომდინარე და კუალად სახიერებისა მიმართვე მიქცეული. ვინაჲცა დაუსრულებელობაჲ მისი და დაუსაბამოებაჲ საღმრთოჲსა ტრფიალებისა მიერ უმეტესად სახილველ არს. და ვითარცა საუკუნოჲ რაჲმე სიმრგულე სახიერებისათჳს, სახიერებისაგან, სახიერებასა შინა და სახიერებისა მიმართ უცთომელითა მოქცევითა მოიმრგულევის და მის შორის და მასვე ზედა მარადის გამომავალ არსცა და ჰგიესცა და დგას.“

ციტატა N589: Or. *princ.* III, 6, 1: „Pater, volo ut ubi ego sum et isti mecum sint“; et „Sicut ego et tu unum sumus, ita et isti in nobis unum sint“. In quo iam videtur ipsa similitudo, si dici potest, proficere et ex simili ‘unum’ iam fieri, pro eo sine dubio quod in consummatione vel fine ‘omnia et in omnibus deus’ est. „მამაო, სადაც მე ვიქნები, მსურს იქვე იყვნენ ისინიც“ და „როგორც მე და შენ ვართ ერთნი, ისე ყველანი ერთნი იყვნენ ჩვენში.“ აქ ჩანს, რომ თვით „მსგავსება“, თუ შეიძლება ასე ითქვას, საკუთარ თავს წინ უსწრებს და „მსგავსებიდან“ „ერთობა“ ხდება, უთუოდ იმიტომ, რომ სრულყოფისას ან დასასრულს „ღმერთი ყველაფერი ყოველში იქნება.“

ციტატა N590: Dion. Ar. *d.n.* VI 2, 191, 15–192, 5: δωρουμένη δὲ καὶ ἀνδράσι τὴν ὡς συμμίκτοις ἐνδεχομένην ἀγγελοειδῆ ζωὴν καὶ ὑπερβλύσει φιλανθρωπίας καὶ ἀποφοιτῶντας ἡμᾶς εἰς ἑαυτὴν ἐπιστρέφουσα καὶ ἀνακαλουμένη καὶ τὸ δὲ θειότερον ὅτι καὶ ὅλους ἡμᾶς, ψυχάς φημι καὶ τὰ συζυγῆ σώματα, πρὸς παντελῆ ζωὴν καὶ ἀθανασίαν ἐπήγγελται μεταθήσειν. πράγμα τῇ παλαιότητι μὲν ἴσως παρὰ φύσιν δοκοῦν, ἐμοὶ δὲ καὶ σοὶ καὶ τῇ ἀληθείᾳ καὶ θεῖον καὶ ὑπὲρ φύσιν. „ანიჭებს კაცთაც, როგორც შერეულთ, შესაძლებელ ანგელოზისებრ ცხოვრებას და კაცთმოყვარეობის გარდამეტებულობით ჩვენც, განვლტოლვილთ, თავისკენ მიგვაქცევს და აღგვიწოდებს და, რაც კიდევ უფრო ღვთაებრივია, ჩვენ, როგორც მთლიანებს, ვგულისხმობ სულებსა და [მათთან] შეუღლებულ სხეულებს, ყოვლადსრულ სიცოცხლესა და უკვდავებაში გადაყვანას აღგვითქვამს. საქმე, რომელიც ძველობას იქნებ ბუნების საწინააღმდეგოდ ეჩვენებოდა, მე და შენ კი და ჭეშმარიტებას ღვთაებრივად და ბუნებაზე აღმატებულად [მიგვაჩნია].“ იხ. ასევე ეფრ. მც. *დიონ. არ. საღმრთ. სახ.* 67, 5-14: „მიანიჭებს უკუე კაცთაცა, ვითარცა შეზავებულთა, რაოდენ დასატევნელ და შესაძლებელ არს მათდა, ანგელოზთ-სახესა ცხორებასა; და გარდამატებულებითა კაცთ-მოყუარებისაჲთა მლტოლვარეობასცა ჩუენსა თავისა მიმართ თჳსისა მიაქცევს და აღუწოდეს და უსაკჳრველესი ესე და ფრიად უსაღმრთოესი. ვითარმედ ყოვლისავე ჩუენისაჲ, სულსა ვიტყჳ და მეუღლეთა მისთა ჴორცთა, ყოვლითურთ ცხორებად და უკუდავებად აღუთქუამს შეცვალებაჲ

საქმე, რომელი ძუელობასა ნუუკუე და გარეგან ბუნებისა შეერაცხოს, ხოლო მე და შენ და ჭეშმარიტებასა საღმრთოდცა და ზეშთაბუნებისად.“

ციტატა N591: Dion. Ar. *d.n.* I 4, 114, 7–115, 5: Τότε δέ, ὅταν ἄφθαρτοι καὶ ἀθάνατοι γενώμεθα καὶ τῆς χριστοειδοῦς καὶ μακαριωτάτης ἐφικώμεθα λήξεως, «πάντοτε σὺν κυρίῳ» κατὰ τὸ λόγιον «ἐσόμεθα» τῆς μὲν ὁρατῆς αὐτοῦ θεοφανείας ἐν πανάγνοις θεωρίαις ἀποπληρούμενοι φανοτάταις μαρμαρυγαῖς ἡμᾶς περιαυγαζούσης ὡς τοὺς μαθητὰς ἐν ἐκείνῃ τῇ θειοτάτῃ μεταμορφώσει, τῆς δὲ νοητῆς αὐτοῦ φωτοδοσίας ἐν ἀπαθεῖ καὶ ἀΰλῳ τῷ νῷ μετέχοντες καὶ τῆς ὑπὲρ νοῦν ἑνώσεως ἐν ταῖς τῶν ὑπερφανῶν ἀκτίνων ἀγνώστοις καὶ μακαρίαις ἐπιβολαῖς. Ἐν θειοτέρᾳ μιμήσει τῶν ὑπερουρανίων νοῶν «ἰσάγγελοι γάρ», ὡς ἡ τῶν λογίων ἀλήθειά φησιν, ἐσόμεθα «καὶ υἱοὶ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες». „მაშინ კი, როდესაც უხრწნელნი და უკვდავნი გავხდებით და ქრისტეს სახის და უნეტარეს სრულებას მივაღწევთ, წერილისამებრ, ‚სამუდამოდ უფალთან ერთად ვიქნებით‘, მისი ხილული თეოფანიის ყოვლადწმინდა ჭვრეტებში აღვივსებით, რომელიც [თეოფანია] უსაჩინოესი ელვარებებით გაგვაბრწყინებს ჩვენ, როგორც მოწაფეებს იმ უღვთაებრივესი ფერისცვალებისას, მის გონით ნათელმიცემას უვნებო და უნივთო გონებით ვეზიარებით, გონებაზე აღმატებულ ერთობას კი – ზესაჩინო შარავანდედთა შეუცნობელ და ნეტარ ინტუიციებში. ზეციურ გონებათა უფრო ღვთაებრივ მსგავსებაში, როგორც წერილის ჭეშმარიტება ამბობს, შევიქნებით ‚ანგელოზთა სწორნი და ღმრთის ძენი, აღდგომის ძენი‘.“ იხ. ასევე ეფრ. მც. *დიონ. არ. საღმრთ. სახ.* 9, 17-29: „ხოლო მაშინ, რაჟამს უხრწნელ და უკუდავ ვიქმნნეთ და ქრისტეს სახესა მას და ნეტარსა მივიწინეთ სრულებასა, რაჲთა „მარადის უფლისა თანა ვიყვნეთ“, თქმულისა მისებრ, მაშინ ხილული ესე მისი ღმრთის გამოცხადებაჲ ყოვლად უბიწოჲთა ხედვითა აღესრულოს ჩუენ ზედა, რაჟამს უსაჩინოესითა ბრწყინვალებითა განმაბრწყინვნეს ჩუენ, ვითარცა მოწაფენი თჳსნი საღმრთოსა მას ფერის-ცვალებასა, ხოლო საცნაური რაჲ იგი მისი ნათელთ-მოცემაჲ უვნებელსა და უნივთოსა გონებასა შევიწყნაროთ და ზეშთა-გონებისა შეერთებითა ზეშთასაჩინოთა მათ შარავანდედთა უცნაურითა და ნეტარითა მოფენითა უსაღმრთოესსა მას მსგავსებასა მივიწინეთ ზეშთაცათა მათ გონებათასა. მაშინ „სწორ ანგელოზთა ვიქმნნეთ, ჭეშმარიტისა სიტყუათაებრ, და ძე ღმრთის, ძე ქმნულნი აღდგომისანი.“

ციტატა N592: Dion. Ar. *d.n.* VII 4, 199, 18–200, 2: Οὕτω γοῦν οἱ τῆς καθ᾽ ἡμᾶς θεοσοφίας ἀρχηγικοὶ καθηγεμόνες ὑπὲρ ἀληθείας ἀποθνήσκουσι πᾶσαν ἡμέραν μαρτυροῦντες ὡς εἰκὸς καὶ λόγῳ παντὶ καὶ ἔργῳ τῇ ἑνιαίᾳ τῶν Χριστιανῶν ἀληθογνωσίᾳ τὸ πασῶν αὐτὴν εἶναι καὶ ἁπλουστέραν καὶ θειοτέραν, μᾶλλον δὲ τὸ αὐτὴν εἶναι τὴν μόνην ἀληθῆ καὶ μίαν καὶ ἁπλῆν θεογνωσίαν. „ამიტომაც იხოცებიან ჩვენი ღვთივგანბრძნობილობის უძველესი წინამძღვარნი, რომლებიც ყოველ დღე ყოველი სიტყვითა და საქმით წამებენ ქრისტიანთა ჭეშმარიტი ცოდნის ერთსახეობითობას, რომ იგი ყველაზე უფრო მარტივი და ღვთიურია; მეტადრე კი თვით იგი წარმოადგენს მხოლოდ ჭეშმარიტ, ერთადერთ და მარტივ ღვთის ცოდნას.“

ციტატა N593: Dion. Ar. *d.n.* VIII 2, 201, 1-11: Λέγωμεν τοίνυν, ὅτι δύναμις ἔστιν ὁ θεὸς ὡς πᾶσαν δύναμιν ἐν ἑαυτῷ προέχων καὶ ὑπερέχων καὶ ὡς πάσης δυνάμεως αἴτιος καὶ πάντα κατὰ δύναμιν ἄκλιτον καὶ ἀπεριόριστον παράγων καὶ ὡς αὐτοῦ τοῦ εἶναι δύναμιν ἢ τὴν ὅλην ἢ τὴν καθ᾽ ἕκαστον αἴτιος ὢν καὶ ὡς ἀπειροδύναμος οὐ μόνον τῷ πᾶσαν δύναμιν παράγειν, ἀλλὰ καὶ τῷ ὑπὲρ πᾶσαν καὶ τὴν αὐτοδύναμιν εἶναι καὶ τῷ ὑπερδύνασθαι καὶ ἀπειράκις ἀπείρους τῶν οὐσῶν δυνάμεων ἑτέρας παραγαγεῖν καὶ τῷ μὴ ἄν ποτε δυνηθῆναι τὰς ἀπείρους καὶ ἐπ᾽ ἄπειρον παραγομένας δυνάμεις τὴν ὑπεράπειρον αὐτοῦ τῆς δυναμοποιοῦ

δυνάμεως ἀμβλῦναι ποίησιν καὶ τῷ ἀφθέγκτῳ καὶ ἀγνώστῳ καὶ ἀνεπινοήτῳ τῆς πάντα ὑπερεχούσης αὐτοῦ δυνάμεως ἢ διὰ περιουσίαν τοῦ δυνατοῦ καὶ τὴν ἀσθένειαν δυναμοῖ … „მაშ, ვთქვათ, რომ ღმერთი არის ძალა, როგორც ყოველი ძალის თავის თავში წინმქონე და ზემქონე, როგორც ყოველი ძალის მიზეზი, ყოველივეს მიუდრეკელი და გარეშემოუსაზღვრელი ძალის მიხედვით მომყვანებელი, როგორც მიზეზი თვით ძალად ყოფნისა, ან მთელ, ან თითოეულ [ძალად ყოფნისა], როგორც უსაზღვრო ძალის მქონე არა მხოლოდ იმით, რომ ყოველ ძალას წარმოქმნის, არამედ ყოველ და თვით ძალაზე აღმატებულებით, ზეძლიერებით, არსებულ ძალთაგან განსხვავებული უსაზღვრობით უსაზღვრო ძალთა მოყვანებით, აგრეთვე ვერშემძლეობით უსაზღვრო და უსაზღვროდ მოყვანებულ ძალთაგან ოდესმე შესუსტებული იქნეს მისი ძალმყოფელი ძლიერების ზეუსაზღვრო შემოქმედება, ყოველივეზე ზეაღმატებული მისი ძალის უთქმელობით, შეუცნობლობითა და მოუგონებლობით, რომელიც ძლიერის სიჭარბით უძლურებასაც ძლიერყოფს …“. იხ. ასევე ეფრ. მც. *დიონ. არ. საღმრთ. სიბ.* 74, 20-34: „ესე საძიებელ არს, ვიტჯთ უკუე, ვითარმედ ძალ არს ღმერთი, ვითარცა ყოვლისავე ძალისა თავსა შორის თჳსსა მქონებელი და წინაჲთვე მქონებელი და ვითარცა ყოვლისავე ძალისა მიზეზი და ყოველთავე ძალისაებრობასა მიუდრეკელად და გარეშეუსაზღვრებელად მომყვანებელი და თჳთ მის ძალ-ყოფისა, გინა თუ ზოგად ყოველთაჲსა, ანუ თჳსაგან თითოეულისა მიზეზ-მყოფი და ვითარცა ძალ-განუზომელი არა ხოლო ყოვლისა ძალისა მოყვანებად, არამედ ზეშთა ყოველთა და თჳთძალ-ყოფისაცა და ზეშთაძალისაცა, აურაცხელობით ურიცხუთა სხუათაცა ძალთა დაბადებად შემძლებელი, რომლისასა ვერ შეუძლებს ოდესცა დაბადებაჲ ძალთა ურიცხუთა და ზეშთაურიცხუებისათაჲ მოკლებისა ანუ დამცირებისა შეძლებად ზეშთაგანუზომელობისასა მას ძალმყოფელსა ძლიერებასა მისსა და ძალსა უთქუმელსა და უცნაურსა და მოუგონებელსა ყოველთა უზეშთაესობასა, რომელი-იგი სიმდიდრითა ძლიერისაჲთა უძლურებასაცა ძლიერ ჰყოფს …“.

ციტატა N594: Dion. Ar. *d.n.* I 5, 116, 7-9: τὸ ἕν, τὸ ἄγνωστον, τὸ ὑπερούσιον, αὐτὸ τ᾽ ἀγαθόν, ὅπερ ἐστί, τὴν τριαδικὴν ἑνάδα φημί. „ერთი, შეუცნობელი, ზეარსებითი, თვით სიკეთე, რაც არის, ვგულისხმობ სამებით ერთობას (ტრიადულ ჰენადას).“

ციტატა N595: Procl. *in Prm.* VII, 54, 21: amor unius inextinguibilis („ერთისადმი უქრობი ტრფიალება“). Ibid, 58, 12: unius desiderium et indeficiens ὠδίς („ერთის სურვილი და უწყვეტი ტკივილი“).

ციტატა N596: Procl. *in R.* II, 45, 27-46, 1: ἡ μὲν γὰρ τριὰς τοῦ ὄντος εἰκών, ὅ δὴ πρώτως ἐστὶν μικτὸν ἐκ πέρατος καὶ ἀπείρου. μονὰς γὰρ πέρας, ἀπειρία δὲ ἡ δυάς. „რადგან ტრიადა მყოფის ხატია, რომელიც არის პირველი ნარევი საზღვრისა და უსაზღვრობისგან. რადგან მონადა არის საზღვარი, ხოლო დიადა – უსაზღვრობა.“

ციტატა N597: Procl. *Theol. Plat.* III 9, 36, 2-4: τὸ πρώτιστον τῶν ὄντων ἐστὶ τὸ ἐκ τῶν πρωτίστων ἀρχῶν μιγνυμένον. „მყოფთაგან უპირველესია ის, რაც უპირველესი საწყისებისგან შერევით შედგება.“

ციტატა N598: Procl. *in Prm.* VII, 1191, 8-9: λέγομεν δὲ ὅμως περὶ αὐτοῦ διὰ τὴν αὐτοφυῆ τῆς ψυχῆς ὠδῖνα περὶ τὸ ἕν. „და მაინც ვსაუბრობთ მის შესახებ ერთისადმი სულის ბუნებრივი ტკივილის გამო.“

ციტატა N599: Dam. *in Phd.* (versio 1) 239, 2-4: φασὶ γοῦν καὶ αὐτοὶ οἱ φιλόσοφοι τὸν πνευματικὸν χιτῶνα τοῦτον τῇ λογικῇ ψυχῇ συνεῖναι μέχρι τελείας ἀποκαταστάσεως ἀπὸ τοῦ γενητοῦ. „თვით ფილოსოფოსებიც ამბობენ, რომ პნევმატური სამოსელი ლოგიკურ სულს ქმნადიდან საბოლოოდ აღდგენამდე ახლავს თან.“

ციტატა N600: Procl. *Theol. Plat.* IV 3, 13, 14-16: ἀεὶ τὸ προϊὸν συνεχὲς ἐστι τῷ παράγοντι καὶ μετὰ τῆς σταθερᾶς ἐν τοῖς αἰτίοις ἱδρύσεως ποιεῖται τὰ δεύτερα τὴν ἀπ᾽αὐτῶν πρόοδον. „გამოსული მარად უწყვეტადაა დაკავშირებული მაწარმოებელთან და მეორეულნი მათგან გამოსვლას მიზეზებში მდგრად დამყარებასთან ერთად იქმან“.

ციტატა N601: *Act.* 3, 21: ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ᾽ αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν. „რომელიც [ქრისტე, sc.] უნდა მიიღოს ზეცამ, ვიდრე ყველაფერი აღდგებოდეს, რასაც დასაბამითვე ამბობდა ღმერთი თავის წმიდა წინასწარმეტყველთა პირით“.

ციტატა N602: Thom. Aq. *in libr. Phys.* VIII 2, 4: quod productio universalis entis a Deo non sit motus nec mutatio, sed sit quaedam simplex emanatio. „ყოველი მყოფის ღმერთისგან წარმოება არ იყოს არც მოძრაობა და არც ცვალებადობა, არამედ ერთგვარი მარტივი გადმოდინება.“

ციტატა N603: Dion. Ar. *d.n.* X 3, 216, 16-18: Χρὴ τοιγαροῦν οὐχ ἁπλῶς συναΐδια θεῷ τῷ πρὸ αἰῶνος οἴεσθαι τὰ αἰώνια λεγόμενα, τοῖς σεπτοτάτοις δὲ λογίοις ἀπαρατρέπτως συνεπομένους ... „არ უნდა გვეგონოს, თითქოს მარადიულად წოდებულნი ღმერთის, რომელიც მარადისობის წინარეა, თანამარადიულნი არიან, არამედ [საჭიროა] წმინდა წერილს განუხრელად მივდიოთ ...“.

ციტატა N604: Procl. *Inst.* 35, 38, 22-24: τὸ γὰρ ἐπιστρέφον πᾶν ἀναλύοντι ἔοικεν εἰς ἐκεῖνο, ἀφ᾽ οὗ διήρηται κατ᾽ οὐσίαν. „რამეთუ ყოველი უკუნმქცევი ჩანს, რომ არის რაღაც, რაც განილევა იმაში, რომლისგანაც თავისი არსებით გაიყარა“. იხ. ასევე პეტრ. *პრ. კავ.* 35, 28, 11-12: „რამეთუ ყოველი უკუნქცევადი ჰბაძავს აღდნობადსა მისდადვე, რომლისგანცა განყოფილ არს არსებით“.

ციტატა N605: *Phil.* 3, 13: ἀδελφοί, ἐγὼ ἐμαυτὸν οὐ λογίζομαι κατειληφέναι· ἓν δέ, τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος. „არა მგონია, ძმანო, რომ უკვე მივწვდი ან მივაღწიე; მხოლოდ ეს კია: ვივიწყებ, რაც უკან დამრჩა, და რაც წინ მიძევს, იმას მიველტვი“.