

პლოზინი

ენნეაღები

ძველი ბერძნულიდან თარგმნა და
წინასიტყვაობა დაურთო

ბ ა ჩ ა ნ ა ბ რ ე გ ვ ა ძ ე მ



გამომცემლობა
Carpe diem

პლოტინი (205–270) – დიდი ბერძენი მოაზროვნე, ნეოპლატონიზმის ფუძემდებელია. როგორც დიდი ინგლისელი ფილოსოფოსი ბერტრან რასელი აღნიშნავს, „პლოტინის ფილოსოფია ერთდროულად დასასრულიც არის და დასაწყისიც: დასასრული იმისა, რაც შეეხება ბერძნებს, და დასაწყისი იმისა, რაც შეეხება ქრისტიანობას“.

„პლოტინი პირველი უდიდესი სინთეზია პლატონიზმის და არისტოტელეზმისა და, ამასთან, მთელი ძველი ფილოსოფიისა“ (ალექსეი ლოსევი).

პლოტინის 54 ტრაქტატი მისმა მოწაფემ პორფირიოსმა 6 ენეადად (ცხრეულად) განალაგა. წინამდებარე წიგნში შესულია სხვადასხვა ენეადიდან ამოღებული თხუთმეტი ტრაქტატი.

რედაქტორი: პრთფ. გურამ თევზაძე

მხატვრები: გიორგი წერეთელი
ოთარ მეგრელიძე

გამომცემელი: ალექსანდრე ალადაშვილი

© ბ. ბრეგვაძე,

© გამომცემლობა Carpe diem, 2015

ISBN 978-9941-0-7885-9

ნ ა რ მ ა რ თ უ ლ ი ს ა მ ე ბ ა

(პლოტინის ფილოსოფიის ესკიზი)

პლოტინის (205–270) მოძღვრების – მსოფლიო ფილოსოფიური აზრის ერთ-ერთი უდიდესი და ურთულესი მეტაფიზიკური სისტემის მოქცევა მცირე მოცულობის სტატიაში ისევე შეუძლებელია, როგორც მოციმციმე ვარსკვლავებით მოჭედილი ცის თალისა – პლანეტარიუმში. და მაინც, ჩვენი მცდელობა გამართლებული იქნება, თუ შევძლებთ მკითხველისათვის იმდენად გასაგები მაინც გაეხადოთ პლოტინიზმის ზოგიერთი არსებითი ასპექტი, რამდენადაც პლანეტარიუმი გვეხმარება იმაში, რომ შეძლებისდაგვარად ჩავწვდეთ ზეციური სამყაროს გამაოგნებლად რთულ სტრუქტურას.

პლოტინის ფილოსოფიის ქვაკუთხედიან მოძღვრება სამყაროული ცნობიერებისა და ყოფიერების პირველსაწყისთა (ἀρχαί) შესახებ. ეს საწყისებია: აბსოლუტური ერთი, იგივე უზენაესი სიკეთე, ანუ ღმერთი; კოსმიური გონება; სამყაროს სული. პლოტინისეული ტრიადა, ქრისტიანიზმის „წმიდა სამებას“ რომ მოგვაგონებს (მამა, ძე, სული წმიდა), პლატონის მოძღვრებისაგან იღებს დასაბამს: ჩვენ ვგულისხმობთ „ფილებოსის“ მეტაფიზიკურ კონცეფციას სამყაროული ყოფიერების განმსაზღვრელი სამი ძირითადი ჰიპოსტასისა თუ სუბსტანციის შესახებ, რომელთა რაობაც, მართალია, ფრაგმენტულად და არასისტემატურად, მაგრამ მაინც მკაფიოდ იკვეთება ბერძენი ფილოსოფოსის ამ ერთ-ერთ შედეგში. უწინარეს ყოვლისა, ესაა

აბსოლუტური და თვითიდენტური „ერთი“, ანუ „უზენაესი სიკეთე“, რომლის თვითმკმარი ბუნება ყოველგვარი არსის ბუნებაზე უმაღლესია, არსისა, გამუდმებით რომ ისწრაფის სიკეთისაკენ, მაგრამ წვდომით კი ვერასოდეს ვერ სწვდება მას („ფილებოსი“, 15–16; 19–20; 25; 60–61; 64–65). შემდეგი სუბსტანცია, რომელიც აწესრიგებს და წარმართავს სამყაროულ პროცესს, „ფილებოსში“ „ზეცისა და მიწის მეუფედ“ – კოსმიურ თუ ზეკოსმიურ „გონებადაა“ სახელდებული. გონება თავისი შინაგანი კანონებისა თუ იდეების მიხედვით ქმნის მთელ სამყაროს და, ამრიგად, დემიურგოსულ პრინციპად გვევლინება („ფილებოსი“, 28–30). და ბოლოს, „ფილებოსი“ გაკვრით მიგვანიშნებს მესამე სუბსტანციაზე: ეს გახლავთ „სამყაროს სული“ („ფილებოსი“, 30), რომელსაც საბოლოოდ აფუძნებს და პლატონიზმის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს მომენტად აქცევს „ტიმოსი“.

აბსოლუტურ ერთს, ანუ უზენაეს სიკეთეს, დროისა და სივრცის მიღმურ ამ პირველსაწყისს, პლოტინი ზუსტად იმ სიტყვებით ახასიათებს, სამყაროს გონებამიუწვდომელ იდუმალებაში დაფარული ღმერთის ატრიბუტებად რომ იყენებს ჩვენი უდიდესი ნაციონალური პოეტი: „უცნაური და უთქმელი“ (ἀρρητον καὶ ἄγυστον). ესაა ყოველგვარი თვისობრივი განსაზღვრულობისაგან განძარცული, არსსა და აზრზე მაღლა მდგომი, მეტანოეტური და მეტანონტოლოგიური პირველსაწყისი. მას ვერ მივანერთ ვერავითარ პრედიკატს, იმასაც კი ვერ ვიტყვით, რომ ის აზროვნებს, ანდა არსებობს. მისი არსებობის აღიარება უმაღლ ჩვენი გონებისა თუ ცნობიერების მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას ემსახურება: მატერიალური თუ იდეალური სამყაროს მთელი სირთულისა და განწილულობის, მათი სიჭრელისა და მრავალსახეობის მიღმა გონება ყოველთვის ეძებს აბსოლუტურად მარტივსა და განუწილველ, თვითმკმარსა და თვითიდენტურ პრინციპს. ესაა თითქოს პირველი რგოლი, რომელზედაც ჰკიდია სამყაროული არ-

სებობის, კოსმიური სიცოცხლის ვეება ჯაჭვი, თუმცა ამ პირწმინდად მეტაფიზიკურ საწყისს სამყაროსთან შეხების ერთი წერტილიც არ გააჩნია. ის არც უზენაესი გონებაა და არც უსრულქმნილესი ნება, არც სიკეთე და მშვენიერება, არამედ ყოველგვარ გონიერებასა თუ ნებელობაზე, ყოველგვარ სიკეთესა თუ მშვენიერებაზე უმაღლესია.

„არ არსებობს მისთვის – ამბობს პლატონი „პარმენიდეში“, – არც სახელი, არც სიტყვა; არც ცოდნა მისი, არც გრძნობადი აღქმა მისი, არც წარმოდგენა მასზე“. ხოლო ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, ვისი მოძღვრებაც, არსებითად, სხვა არა არის რა, თუ არა ქრისტიანიზირებული ნეოპლატონიზმი, წერს: „...ღმერთი არც სულია, არც გონება; არც წარმოსახვა აქვს, არც წარმოდგენა, არც სიტყვა, არც აზროვნება; არც სიტყვაა, არც აზროვნება; არც ითქმის, არც გონებით მიიწვდომება; არც რიცხვია, არც წესრიგი, არც სიდიდე, არც სიმცირე, არც სწორობა, არც უსწორობა, არც მსგავსება, არც არამსგავსება; არც დგას, არც იძვრის, არც მოსვენებულია; არც ძალაა, არც ძალა აქვს, არც სინათლე; არც ცოცხლობს, არც სიცოცხლეა; არც არსია, არც მარადისობა, არც დრო, არც გონით საწვდომი; არც ცოდნა, არც ჭეშმარიტება; არც მეუფება, არც სიბრძნე; არც ერთი, არც ერთობა; არც ღვთაება, არც სიკეთე; არც სულია, როგორც ჩვენ გვესმის; არც ძეობა, არც მამობა, არც სხვა ამგვარი; არც ჩვენთვის, არც სხვა არსათვის შესაცნობი; არც არაარსთაგანია, არც არსთაგანი; არც არსნი იცნობენ, როგორია იგი, არც თვითონ იცის, როგორნი არიან არსნი; არ არის მისთვის არც სიტყვა, არც სახელი, არც ცოდნა; არც სიბნელეა, არც სინათლე; არც მცთარობა, არც ჭეშმარიტება; ვერც ვერაფერს მივუმატებთ, ვერც გამოვაკლებთ, არამედ მის მომდევნოთ თუ მივანეროთ მატებასა და კლებას, თვითონ კი ვერც რას ვუმატებთ და ვერც რას ვაკლებთ, ვინაიდან ყოველგვარ მატებაზე უსრულქმნილესია, ყოვლის ერთად-

ერთი მიზეზი, ყოველგვარ კლებაზე უზენაესი, ყოვლისგან სრულიად განყენებული და ყოვლისმიღმური" („საიდუმლოდ ღმრთისმეტყველებისთვის“).

საკუთარ სრულქმნილებაში ჩაკეტილი „ერთი“ (τὸ ἓν), ან, თუ გნებავთ, „ღმერთი“, რომელიც ბევრი რამით მოგვაგონებს ელექტა სკოლის თავკაცის – პარმენიდეს „ერთარსს“, თავისი აბსოლუტური სისავსისაგან ბადებს კოსმიურ გონებას (νοῦς). მაგრამ როგორ იქცევა ეს „ყოვლისაგან სრულიად განყენებული და ყოვლისმიღმური“ სანყისი იდეალური სინამდვილის, ხოლო ამ უკანასკნელის მეშვეობით – რეალური, გრძნობად-კონკრეტული სამყაროს, მათი გამაოგნებელი მრავალსახეობისა თუ მრავალფეროვნების მიზეზად? უზენაესი სიკეთე ისე „გასცემს“ საკუთარ თავს, რომ თვითონ აბსოლუტურად უცვლელი რჩება. თუ პლატონი „ერთის“ ლოგიკური დიფერენცირების გზით გადადის იდეალურ სიმრავლეზე („სოფისტი“, „პარმენიდე“, „ტიმეოსი“), სამყაროული გონების შინა-არსად რომ გვევლინება, მისი სულიერი მემკვიდრე – პლოტინი ცდილობს შთამბეჭდავი პოეტური მეტაფორებით უშუალოდ გვაგრძნობინოს გონების გენეზისი: უზენაესი „ერთის“ ზღვრული სისავსე და სრულქმნილება თითქოს ვერ თავსდება თავის „ფარგლებში“ და თავისი თავიდან გადმოედინება, მაგრამ ისე კი, რომ მის სავსებას არა აკლდება რა ამით. ასე მზე ასხივებს სამყაროში სითბოს და სინათლეს, ასე ყვავილი აფრქვევს სურნელებას („ენნეადა“ V, 1, 6)*.

„ერთი“ არსისა და აზრის მიღმურია, ასე რომ, არც არსია და არც აზრი, მაშინ როდესაც „ერთისაგან“ შობილი კოსმიური გონება არსიცაა და აზრიც. არსებობი-

* „ენნეადა“ „ცხრეულს“ ნიშნავს ბერძნულად. როგორც სახელწოდება გვიჩვენებს, ენნეადაში ცხრა ტრაქტატი შედის. პლოტინის მოწაფის პორფირიოსის მიერ შედგენილი მასწავლებლის თხზულებათა სრული კრებული ექვს ენნეადას, ე. ი. 54 ტრაქტატს ითვლის.

სა და აზროვნების ეს დასაბამიერი დუალიზმი გონების უპირველესი ნიშანია: თავისი მშობლის მიმართ მიქცეული, ის – არსია, თავისი თავის ჭვრეტად მიქცეული კი – ნმინდა აზრი: „ერთია ყველაფერი და არაფერი, – ამბობს პლოტინი, – ის ყველაფრის სათავეა და არა ყველაფერი, მაგრამ ყველაფერი არის ერთი. რადგან, გარკვეული აზრით, ყველაფერი მას უბრუნდება; ან, უფრო ზუსტად, ერთის დონეზე ყველაფერი ჯერ კიდევ არ არის, არამედ უნდა იქნეს. კი მაგრამ, როგორ იქმნება ყველაფერი მარტივი ერთისაგან, რომლის თვითიგივეობაც არავითარ განსხვავებას, არავითარ გაორებას არ ავლენს? სწორედ იმიტომ, რომ მასში არაფერია, მისგან წარმოსდგება ყველაფერი; სწორედ იმიტომ, რომ არსი იქნეს, ის არსი კი არ არის, არამედ – არსის მშობელი; და ესაა თითქოს პირველი დაბადება. ერთი სრულქმნილია, რადგან არც რას მიელტვის, არც რასა ფლობს, არც რა სჭირდება; როგორც სრულქმნილი, თავისი თავიდან გადმოიღვრება და თავისი ზესისავისისგან შობს განსხვავებულს; შობილი მიიქცევა მის მიმართ, მისით ივსება და, თავისი თავის მჭვრეტელი, გონებად იქცევა. მისი უძრავად დგომა ერთის მიმართ ქმნის არსს, ხოლო მისი თვითჭვრეტა – გონებას. ამრიგად, როცა თვითჭვრეტად დგას, ის, ერთდროულად, გონებაც ხდება და არსიც“ („ენნეადა“ V, 2, 1).

ზემოთ ჩვენ ხაზი გავუსვით გონების ორადობას, აზროვნებისა და არსებობის ერთგვარ დუალიზმს. მაგრამ ეს დუალიზმი ნომინალური უფროა, ვიდრე რეალური. გონების არსი აზროვნებისა და არსებობის ერთიანობაა, ან, უფრო ზუსტად, მათი იგივეობა. ტყუილად როდი მოსწონს პლოტინს პარმენიდეს ფორმულა: „ერთი და იგივეა აზრი და არსი“ („ენნეადა“ V, 9, 5). უზენაესი სიკეთისაკენ მიდრეკისა და თითქოს გარინდებით „დგომის“ (στάσις) ნყალობით, გონება თავის თავს ამკვიდრებს, როგორც არსს, მეორეს მხრივ კი, თვითჭვრეტად მიქცეული, ის

სხვა არა არის რა, თუ არა წმინდა აზრი, ვინაიდან გონების მთელი სიცოცხლე, მისი არსებობა, მარად უშრეტი ქმედითობით (ἐνέργεια) განისაზღვრება („ენნეადა“ V, 3, 5). გონების ქმედითობა კი ესაა ჭვრეტა თუ აზროვნება, რომლის ერთადერთი საგანიც შეიძლება იყოს მხოლოდ გონება, რაკილა არსებობის ამ დონეზე საერთოდ არაფერია, გონების გარდა. ამიტომ „გონების არსებობა არის აზროვნების აზროვნება“ (σοῦσις σοῦσεως), – როგორც ამტკიცებს არისტოტელე („მეტაფიზიკა“, XII, 9, 1074). უფრო გვიან პროკლე დიადოხოსი იტყვის: „გონება მხოლოდ თავის თავს იაზრებს“ – „ἐαυτὸν νοεῖ πᾶς νοῦς“ („კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“, 167). მოაზროვნე გონება და მისი აზროვნების საგანი აქ მთლიანად ერთხვევა ერთმანეთს. აზროვნება თვით აზროვნების პროცესშივე ქმნის თავის საგანს, ხოლო ეს უკანასკნელი მისი კორელატური აზროვნების პრინციპად თუ საფუძვლად გვევლინება, ასე რომ, გონების მთელი სამყარო, ერთსა და იმავე დროს, აზროვნების სუბიექტიცაა და ობიექტიც, ანუ, ძველი ქართული ტერმინოლოგიით, „მეცნაურიც“ და „საცნაურიც“. პროკლე, თავის მხრივ, პლოტინს ეყრდნობა, რომელიც ყველაზე სრულად და ამომწურავად განგვიმარტავს გონების თვითჭვრეტისა თუ შემეცნების, ანუ წმინდა აზროვნების სპეციფიკურ არსს:

„...კი მაგრამ, გონება თავისი ერთი ნაწილით ჭვრეტს მეორე ნაწილს? მაშინ ცალ-ცალკე გვექნება მჭვრეტელი და ჭვრეტის საგანი; ეს კი აღარ არის თვითჭვრეტა. – მაგრამ თუ მისი ნაწილები სავსებით ერთგვაროვანია, ასე რომ, ნაწილი, რომელიც ჭვრეტს, არაფრით არ განსხვავდება მეორე ნაწილისაგან, რომელიც ჭვრეტის საგნად გვევლინება? მაშინ იმ ნაწილის ჭვრეტისას, რომელიც იგივეა, რაც თვითონ, ის თავის თავსვე ჭვრეტს, რადგან მჭვრეტელი არაფრით არ განსხვავდება თავისი ჭვრეტის საგნისაგან. – ჯერ ერთი, უაზრობაა მისი ასე

დანანევრება. კი მაგრამ, როგორ დანანევრდება იგი? ყოველ შემთხვევაში, ისე არა, როგორც მოგვეპოვებინა. ანდა ვინ დაანანევრებს? ნაწილი, რომელიც ჭვრეტს, თუ ნაწილი, რომელიც ჭვრეტის საგნად გვევლინება? ეგეც არ იყოს, როგორ შეიცნობს მჭვრეტელი თავის თავს ჭვრეტის საგანში, რაკილა თავი თვითონვე დასახა მჭვრეტელად? რადგან ჭვრეტა ჭვრეტის საგანში როდია. ან იქნებ, თუკი შეიცნობს, მჭვრეტელად კი არა, ჭვრეტის საგნად შეიცნობს თავს? ასე რომ, მთლიანად როდი შეიცნობს. რასაც ის ხედავს, ჭვრეტის საგანია და არა მჭვრეტელი. მაშასადამე, სხვაა და არა თვითონ. ან არადა, იქნებ თვითონვე უმატებს მჭვრეტელს, რათა მთლიანად შეიცნოს თავისი თავი? მაგრამ თუ ის თავის თავს აღიქვამს როგორც მჭვრეტელს, იმავდროულად აღიქვამს ჭვრეტის საგანთაც.* რაკი ყველაფერი, რასაც ჭვრეტით აღიქვამს, ჭვრეტაშივე ეძლევა მას, ამიტომ ორში ერთია: ან ყოველივე ეს მხოლოდ ჭვრეტის საგანთა ანაბეჭდებია და გონება არა ფლობს მათ, ან, პირიქით, ფლობით კი ფლობს, მაგრამ თავისი განწილულობის გამო არ შეუძლია მათი აღქმა; ისინი გონების, როგორც მჭვრეტელისა და მფლობელის ყოველგვარ განწილულობამდეც იქ იყვნენ. თუ ასეა, მაშინ ჭვრეტა იგივე უნდა იყოს, რაც ჭვრეტის საგანი,** გონება კი იგივე, რაც გონით სანედომი. არადა, მიუღწეველი დარჩება ჭეშმარიტება. არსთა ნაცვლად მას ექნება მხოლოდ მათი ანაბეჭდი, რომელიც განსხვავდება არსთაგან და არ არის ჭეშმარიტება. რადგანაც ჭეშმარიტება არ უნდა იყოს გონებისაგან განსხვავებული სა-

* როგორც „ჭვრეტის საგანთა“, ისე ქვემოთ „არსთა“ სახით პლოტინი გულისხმობს გონების ქმედითობის ნაყოფის – იდეების სიმრავლეს და ერთობლიობას.

** ფიზიკური სამყაროსაგან განსხვავებით, სადაც მხედველი თვალის სხვაა, ხედვაცა და ხედვის საგანიც, გონების იდეალურ სინამდვილეში მჭვრეტელი, ჭვრეტა და ჭვრეტის საგანი მთლიანად ემთხვევიან ერთმანეთს.

გნის ცოდნა; რასაც ის გვაუწყებს, უნდა იყოს არსი. ერთი და იგივეა გონებაც, გონით სანვდომიც და არსიც; და ესაა პირველი არსი; ესაა პირველი გონებაც, რომელიც ფლობს არსთ, ან ზუსტად იგივეა, რაც არსნი" („ენნეადა“, V, 3, 5).

ამრიგად, გონების თვითჭვრეტა უკვე არსია, ხოლო არსი – ქმედითი თვითჭვრეტა. კოსმიური გონება სხვა არა არის რა, თუ არა აზრისა და არსის სრული ერთობა (მატერიალური სინამდვილისა რა მოგახსენოთ და კოსმიური გონებისათვის სწორედ რომ ზედგამოჭრილი იქნებოდა დეკარტის სახელგანთქმული ფორმულა – Cogito, ergo sum – „ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ“, ისევე, როგორც მისი ინვერსიული ვარიანტი – Sum, ergo cogito – „ვარსებობ, მაშასადამე, ვაზროვნებ“). მაგრამ არსი ან თვითონვე აზროვნებს, ან აზროვნების საგნად გვევლინება. გონების აზროვნება აბსოლუტური ჭეშმარიტებაა და ამიტომ აზროვნების საგანი არ შეიძლება განსხვავდებოდეს საკუთრივ მოაზროვნე გონებისაგან, ვინაიდან აბსოლუტური ჭეშმარიტება ნიშნეულია მხოლოდ აზროვნების იმ სუბიექტისთვის, რომელიც უშუალოდ ფლობს თავის ობიექტს. ამიტომაა შეუძლებელი, რომ ეს უკანასკნელი მოაზროვნე გონების მიმართ რაღაც გარეშე, რაღაც გარეგნული იყოს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, გონება თავისი ობიექტის მფლობელი კი არ იქნება, არამედ მხოლოდ მისი ერთგვარი ანაბეჭდისა, ასე რომ ჭეშმარიტება მიუწვდომელი დარჩება მისთვის. აქედან გამომდინარე, გონება არის აზროვნება, რომელიც თავის თავსვე იაზრებს. როგორც მოაზროვნე, ის გონებაა, როგორც აზროვნების საგანი – არსი.

კოსმიური გონება წმინდა ქმედითობაა (ἐνέργεια), წმინდა აქტუალობა, პოტენციურობის (δύναμις) ყოველგვარი მინარევის გარეშე. მასში შეუძლებელია ნამდვილისა და შესაძლებლის გარჩევა-განსხვავება. გონებაში ყველაფერი ნამდვილია და რეალური, როგორც მისი

ქმედითობის ნაყოფი. გონების ქმედითობა კი აზროვნებაა, მაგრამ ეს არაა მაძიებელი აზრი, ლოგიკური თანმიმდევრობით რომ გადადის ერთი მსჯელობიდან მეორეზე და ასე, ნაბიჯ-ნაბიჯ მიიწევს წინ. არა, ესაა მშვიდი, უცვლელი, ჭკრეტაში დანთქმული, თვითმფლობელი და თვითმკმარი აზრი. „გონება აზროვნებს“ იგივეა, რაც „გონება ქმნის“. მაგრამ რასა ქმნის იგი? ამ ქმედითი აზრის ნაყოფია მთელი ინტელიგიბილური სინამდვილე, გონით საწვდომი მთელი სამყარო. თავისი არსებობისა და აზროვნების პირველსაწყისის – აბსოლუტური ერთის მსგავსად, გონებაც მხოლოდ ერთია, მაგრამ თუ ერთი პირწმინდად გამორიცხავს ყოველგვარ სიმრავლეს, გონება, პირიქით, გულისხმობს მას. ყოვლისმომცველი გონება, იმავდროულად, ყოვლის შემოქმედია და ყოვლადი არსი: „...ის თავისით ბადებს ყველა არსს, იდეათა მთელ მშვენიერებას, გონით საწვდომ ყველა ღვთაებას“ („ენნეადა“, V, 1, 7).

რანაირად ხორციელდება გონების შემოქმედებითი აზროვნება? პლოტინის მიხედვით, ესაა ზოგადიდან კერძოზე თანმიმდევრული გადასვლა. თავდაპირველად გონება ქმნის არსებობის უზოგადეს გვარებს, რომლებიც კატეგორიებად ინოდებიან პლატონის „სოფისტში“ და მის კვალდაკვალ – პლოტინის „ენნეადებშიც“. „აზროვნებისა“ და „არსებობის“ კატეგორიათა გარდა, რაზედაც უკვე ვილაპარაკეთ, გონებისათვის ნიშნეულია აგრეთვე „იგივეობა“ და „სხვაობა“, „მოძრაობა და უძრაობა“. გონება, როგორც აზრი, ერთის მხრივ, იგივეა, რაც არსი, და, პირუკუ, გონება, როგორც არსი, სხვა არა არის რა, თუ არა აზრი. აქედან არსის და აზრის, არსებობისა და აზროვნების იგივეობა. მაგრამ, მეორეს მხრივ, გონება ფორმალურად მაინც „გაორებულია“ აზრად და არსად, აზროვნების სუბიექტად და ობიექტად. აქედან – მათი „სხვაობა“. გარდა ამისა, გონების სპეციფიკური ნიშნებია „მოძრაობა“ და „უძრაობა“. მოძრაობა გონების შემოქმედებითი აზრის

მარადიული აქტივობაა; ის განუყოფელია აზრის ქმედითობისაგან. მაგრამ უწყვეტსა და მარადიულ მოძრაობას რომ არასოდეს ენაცვლებოდეს უძრაობის მომენტი, ეს გამოინვევდა მოძრავის არსისა და ბუნების შეცვლას; ასე რომ, უძრაობა გონების, როგორც არსის, თვითდამკვიდრებისა და თვითიგივეობის პრინციპად გვევლინება:

„გონება არის ყველაფერი. ის მოიცავს ყველაფერს, რაც უძრავად დგას მასში; ის „მხოლოდ არის“ და არის მარად. ვერასოდეს ვერ ვიტყვით, რომ ის მყოფადიდან მოედინება, რადგან ის მაშინაც არის. ზუსტად ასევე, არასოდეს არ არის ნამყოშიც, რადგანაც მასში არაფერი არ ერთვის ნამყოს. აქ ყველაფერი მარადი ანმყოა, ყველაფერი ის არის, რაც არის, ყველაფერი ანმყოში ეტრფის ერთმანეთს. ყოველივე არსებული აქ გონებაა და არსი, ხოლო მათი ერთობლიობა ყოვლადი გონებაა და ყოვლადი არსი, რაკილა გონება თავისი აზროვნებით ამკვიდრებს არსს, ხოლო არსი, როგორც აზროვნების საგანი, აზრს და არსებობას ანიჭებს გონებას. მაგრამ აზროვნების მიზეზი სხვაა და იგივეა არსის მიზეზიც.* როგორც ერთის, ისე მეორის მიზეზი განსხვავებულია ორივე მათგანისაგან. ორივენი ერთად არსებობენ და არასოდეს შორდებიან ერთიმეორეს. მაგრამ ასე, წყვილად, ისინი ქმნიან ერთარსს, რომელიც, ერთდროულად, გონებაცაა და არსიც, აზრიც და აზრის საგანიც. რადგანაც არ არსებობს აზრი სხვაობისა და იგივეობის გარეშე. მაშასადამე, პირველადია – გონება, არსი, სხვაობა და იგივეობა. ამათ უნდა დავუმატოთ მოძრაობა და უძრაობა. მოძრაობა, რადგანაც არსებობს აზრი; უძრაობა, რათა აზრი იმადვე დარჩეს, რაც არის. სხვაობა აუცილებელია, რათა აზრი და აზრის საგანი განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისგან. გააუქმეთ სხვაობა და მიიღებთ განურჩეველსა და მდუმარე ერთს. სხვაობა აუცილებელია იმიტომაც, რომ აზრის ერთი სა-

* იგულისხმება აბსოლუტური ერთი (τὸ ἓν).

განი განსხვავდებოდეს მეორისაგან, იგივეობა კი იმიტომ, რომ ისინი ერთნი არიან, და ყველაფერს რალაც საერთო აქვს; ხოლო მათი განსხვავება არის სხვაობა. ამ სიმრავლიდან იბადება რიცხვი და ოდენობა, ხოლო საკუთრივ თვითეულის ნიშანი არის თვისება. აი, ამათგან, როგორც სანყისთაგან, დასაბამს იღებს ყოველი" („ენნეადა“ V, 1, 4).

ინტელიგიბილური სამყაროს შემდგომი დიფერენცია-ცია, პლოტინის მიხედვით, ე. ნ. „სუბსტანციური რიცხვის“ (ὀνσιῶδες ἀριθμός) მეშვეობით ხორციელდება. რიცხვი ანან-ვერებს არსებობის უზოგადეს გვარებს ცალკეულ სახეთა და, საერთოდ, იდეალურ არსთა სიმრავლედ; გონების ერთობა და ერთადერთობა სწორედ რიცხვის მეშვეობით გადადის გონით საწვდომ არსთა სიმრავლეში. ტყუილად როდი უწოდებს პლოტინი გონებას „თვითმოძრავ რიცხვს“ (σινῆ δὲ ἀριθμὸς ἐν ἑαυτῷ κινούμενος – „ენნეადა“ VI, 6, 9). გონით საწვდომი არსნი, ანუ იდეები თვითმეცნაური გონების აზრებია, რომელიც ამ შემთხვევაში კოსმიურ რე-ალობათა ჰარმონიული ერთობის საწყისად გვევლინება. „მაგრამ რა არის თვითონ იდეა? – კითხულობს პლოტინი, – გონება, ანუ გონივრული არსი; არცერთი იდეა არ განსხვავდება გონებისაგან; ის თვითონაა გონება. მთელი გონება – ესაა ყველა იდეის ერთობლიობა, ხოლო თვით-ეული იდეა არის თვითეული გონება: ისევე, როგორც მთე-ლი მათემატიკური მეცნიერება სხვა არა არის რა, თუ არა თეორემათა ერთობლიობა, ხოლო თვითეული თეორემა მთელი მეცნიერების ნაწილია..., რადგან მთელის ერთო-ბაში თავის საკუთარ თავისებურებას ინარჩუნებს. მაშასა-დამე, ის გონებაა თავისთავად, თვითმფლობელი, უძრავი, მარადიული და თვითმკმარი“ („ენნეადა“ V, 9, 8).

ერთი მრავალში და მრავალი ერთში, ან კიდევ – მთე-ლი ნაწილთა სიმრავლეში და ნაწილთა სიმრავლე მთელში, ასე წარმოგვიდგება მოაზროვნე გონებისა და მისი აზ-რების, ანუ იდეების თანაფარდობა. მაგრამ ეს უჩვეულო

თანაფარდობა გახლავთ. აქ მთელი თავისივე ნაწილის, ნაწილი კი მთელის ტოლფარდი და ტოლძალია, ზუსტად ისევე, როგორც უსასრულო სიმრავლეთა შემთხვევაში (უსასრულოა ნატურალურ რიცხვთა სიმრავლე, მაგრამ სიმრავლე ლუნი რიცხვებისა, რომლებიც ნატურალურ რიცხვთა ნაწილს, კერძოდ, მათ ნახევარს შეადგენენ, ასევე უსასრულოა). ნუ გავიკვირვებთ: იდეალური სინამდვილე ის უცნაური სინამდვილეა, სადაც ხდება პარადოქსთა რეალიზება. „გონება ერთია და გონება არის ყოველი; თვითეული არის ყველაფერი და ყველაფერი არის ერთში. ყველანი განსხვავდებიან თავიანთი ძალმოსილებით, მაგრამ ამ მრავალგვარი ძალმოსილებითვე ყველანი ერთნი არიან; ან, უფრო ზუსტად, ერთია ყველა, რადგანაც ერთი არაფერს არ კარგავს, როცა ყველანი იბადებიან. ყველა ერთია და თვითეული ცალ-ცალკე უძრავად დგას ერთ განუყოფელ წერტილში, რადგანაც არავითარი გრძნობადი ფორმა არ გააჩნია; ასე რომ არა, ერთი აქ იქნებოდა, მეორე – იქ, და თვითეული თავისთავად არ იქნებოდა მთელი. ის არ შეიცავს ერთმანეთისგან, ან თვით მისგანვე განსხვავებულ ნაწილებს... ეს მთლიანობა არის მთელი მისი ძალმოსილება, რომელიც უსასრულობამდე განიფინება და მოიცავს უსასრულობას. და ის იმდენად დიადია, რომ თვით მისი ნაწილებიც უსასრულონი არიან“ („ენნეადა“ V, 8, 9). მხოლოდ გენიოსს შეეძლო ასე ეაზროვნა სახელგანთქმული გერმანელი მათემატიკოსის გეორგ კანტორის დიად აღმოჩენამდე 17 საუკუნით ადრე...

მაგრამ გონება მარტოოდენ აბსტრაქტულ თანაფარდობათა თუ ჰიერარქიზირებულ ცნებათა სისტემა როდია; ესაა არსის სისავსე და სიუხვე, აზრის აბსოლუტური სრულქმნილება, სადაც ყველაფერს განწონის ღვთაებრივი სინმინდის და სილამაზის უხრწნელი შუქი, კოსმიური სიცოცხლის ცხოველმყოფელი სუნთქვა. „ესაა თითქოს ერთი თვისება, რომელიც მოიცავს და ინარჩუნებს ყვე-

ლა დანარჩენი თვისების ძალას; სიტკობო, რომელიც იმავე დროულად არის სურნელი, სადაც ღვინის გემო და ფერი ერწყმის ყველა დანარჩენ გემოს და ფერს; ესაა ყველა თვისება, რასაც შეხებითა და სმენით აღვიქვამთ, ვინაიდან ესაა მთელი ჰარმონია და მთელი რიტმი („ენნეადა“ VI, 7, 12). „ყველაზე ჭეშმარიტი სიცოცხლე აზრისმიერი სიცოცხლეა... დასაბამიერი სიცოცხლე – ესაა დასაბამიერი აზრი... ჭვრეტაც და ჭვრეტის საგანიც ორივე ცოცხალია და ორივე არის სიცოცხლე („ენნეადა“ III, 8, 8). პლოტინის პირველწყარო ამ შემთხვევაშიც პლატონის მოძღვრებაა, კერძოდ, „ტიმეოსის“ მეტაფიზიკური დოქტრინა, სადაც იდეები „ცოცხალ არსებებად“ (τὰ νοητὰ ζῶα) გვევლინებიან („ტიმეოსი“, 31 a), ხოლო გონება სხვა არა არის რა, თუ არა „ყოვლად ცოცხალი არსი“ (παντέλες ζῶον – „ტიმეოსი“, 31 b), რომელსაც „თვითცოცხალსაც“ (αὐτοζῶον) უწოდებენ ნეოპლატონიკოსები. „ტიმეოსის“ კომენტარებში პროკლე დიადოხოსი იტყვის: „თვითცოცხალი სისავსეა გონით სანვდომ არსთა სიმრავლისა“ (τὸ αὐτοζῶον πλήρομα ἐστὶ τοῦ πλήθους τῶν νοητῶν ζῶων. – Platon, Oeuvres complètes, t. X, Timée. Critias, texte établi et traduit par A. Rivaud, Paris, 1925, p. 33).

თუმცა აქვე უნდა შევნიშნოთ: დროისა და სივრცის მიღებული იდეების ცხოვრება ისეთივე რეალური როდია, როგორც დროისა და სივრცის ტყვეობაში მოქცეული სინამდვილის საგნებისა. ამიტომაც აუცილებელია კიდევ ერთი მეტაფიზიკური საწყისი, რომელიც ჭეშმარიტ სიცოცხლეს და რეალურ არსებობას მიანიჭებდა მათ. პლოტინის მიხედვით, ეს საწყისია სამყაროს სული (ψυχή. – „ენნეადა“ II, 9, 1), რომელიც ისევე იბადება გონებისაგან, როგორც ეს უკანასკნელი – ერთისაგან. აბსოლუტური ერთი, ანუ უზენაესი სიკეთე (ღმერთი) შეიძლება ცენტრს შევადაროთ, გონება – უძრავ წრეს, ხოლო სული, რომლის არსიც პირველი ორი საწყისის მიმართ მარადიული

სწრაფვაა, მოძრავ წრედ იქნეს დასახული („ენნეადა“ IV, 4, 16). როდესაც კოსმიური გონების უწყვეტი ქმედითობა თვით გონების შიგნითაა მიმართული, ამის შედეგად იდეები იბადებიან, ხოლო როცა იგივე ქმედითობა გონების გარეთ მიიმართება, აქედან დასაბამს იღებს სული („ენნეადა“ VI, 2, 22). სული გონების ხატებაა (εἰκὼν), მისი „გამოვლენილი“, ე. ი. „წარმოთქმული სიტყვა“ (λόγος ὁ ἐν παροίῳα. – „ენნეადა“ V, 1, 3 ... თვით ეს ტერმინი პლატონის „ტიმეოსიდან“, 37 c მომდინარეობს).

სწორედ ეს უკანასკნელი გარემოება განაპირობებს სულის ონტოლოგიურ სტატუსს. პლოტინის, ისევე, როგორც მისი სულიერი მოძღვრის – პლატონის მიხედვით, ყოველი მომდევნო მეტაფიზიკური სანყისი, ყოველი ჰიპოსტასი, როგორც წინა სანყისის „ხატება“ სრულქმნილების უფრო დაბალ საფეხურზე დგას, ვიდრე ეს წინა სანყისი, რომლისგანაც ის იღებს დასაბამს და რომელიც მის „პირველნიმუშად“ (παραδέιγμα) გვევლინება. აქ თავს იჩენს რადიკალური სხვაობა პლატონიზმისა და ნეოპლატონიზმის „ტრიადასა“ და ქრისტიანიზმის „სამებას“ შორის: „სამება“ ერთარსებაა და სამპიროვანი, „ტრიადა“ კი სამპიროვანია, მაგრამ არა ერთარსება: შობილი მშობელზე უდარესია და უმდაბლესი.* თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ ქრისტიანობის წიაღში შობილი ზოგიერთი მწვალებლობაც უარყოფდა „სამების“ სამივე ჰიპოსტასის ერთბუნებოვნებას. ასე მაგალითად, არიანობის მიხედვით, „მამის“ ბუნება „ძის“ ბუნებაზე უზენაესია... მაგრამ კვლავ მივუბრუნდეთ ნეოპლატონიზმს: წარმოვიდგინოთ აბსოლუტური ნათელი, ვთქვათ, მზის გული: ასე ესახება პლოტინს უზენაესი სიკეთე, ანუ ღმერთი; მაგრამ სწორედ იმიტომ, რომ ის აბ-

* რა თქმა უნდა, ნეოპლატონიზმისა და ქრისტიანობის სხვაობა ამით როდი ამოიწურება. მაგრამ სტატიის მოცულობა დეტალებში ჩაღრმავების საშუალებას არ გვაძლევს. დანერილებით იხ. В. В. Солотов, Собрание церковно-исторических трудов, т. 1, М., 1999.

სოლუტური ნათელია, იმავდროულად არის ბნელიც. ეს კი სხვა არა არის რა, თუ არა რუსთაველის „მზიანი ღამე“, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის „სალმრთო ნისლი“, „მზიური ნისლი“ (შედარების საფუძველი რომ უფრო გასაგები გახდეს, პოლ ვალერიის მიხედვით მატერიალური სინამდვილიდან აღებულ მაგალითს მოვიშველიებთ: „ფიზიკოსები გვასწავლიან: ჩვენს თვალს რომ გავარვარებულ ღუმელში ხედვის უნარის შენარჩუნება შეეძლოს, ის ვ ე რ ა ფ ე რ ს ვერ დაინახავდა. იქ ნაშლილია ყოველგვარი სინათლისმიერი უთანაბრობა, რაც თვალს სივრცის წერტილთა განსხვავების საშუალებას აძლევს. ამ უზარმაზარ, ღუმელის სივინროვეში მომწყვდეულ ენერგიას უხილავობისაკენ, შეუგრძნობელი თანასწორობისაკენ მივყავართ“... – (პოლ ვალერი, რჩეული პროზა, თბ., 1983, გვ. 71). გონებას, როგორც პირველნიმუშს, პლოტინი ადარებს მზეს, სულს კი – მთვარეს, რომელიც მზისაგან სესხულობს სინათლეს („ენნეადა“ V, 6, 4).

გონებაზე დამოკიდებულების მიუხედავად, სული სამყაროს დიად სანყისთა იმ ჰიერარქიულ მწკრივს ეკუთვნის, რომელსაც აგვირგვინებს უზენაესი სიკეთე, ანუ ერთი (ღმერთი). გონების მსგავსად, სულიც მარადიულია, დაუსაბამო, დროისა და სივრცის მიღმური, წმინდა, უცვლელი და ნარუვალი. მაგრამ როგორც თავისი პირველნიმუშის – გონების ხატება, სული, ერთხელ კიდევ გავიმეორებთ, სრულქმნილების უფრო დაბალ საფეხურზე დგას, თუნდაც იმიტომ, რომ ის უშუალოდ კი არა, მხოლოდ გონების მეშვეობით ჭვრეტს უზენაეს სიკეთეს – ღმერთს („ენნეადა“ IV, 4, 4): მისი ჭვრეტის უშუალო საგანი ერთი კი არ არის, არამედ გონება და გონებისეულ იდეათა ინტელიგიბილური სამყარო. ამ ჭვრეტისას ის ივსება იდეების სხივოსანი მშვენიერებით, აზრის და არსის ზებუნებრივი სიუხვით, და სამუდამოდ მათ ჭვრეტაში დანთქმული რჩება („ენნეადა“ III, 8, 4). სულის ჭვრეტა იგივე აზროვნებაა, მაგრამ

გონებისეული აზროვნებისაგან განსხვავებით, ეს თვითმკმარი და თვითმფლობელი კი არა, მაძიებელი აზრია. აზროვნების უნარს უშუალოდ ერწყმის სურვილი ლტოლვის – ნებელობის უნარი. ერთის მხრივ, ის მიელტვის გონებას, მეორეს მხრივ კი იმას, რაც მოსდევს სულს: იგულისხმება მატერია (ὕλη).

ამისდა კვალად, სულში განირჩევა ორი ასპექტი: გონების მიმართ მიქცეული სულის აქტივობა ნმინდა ჭვრეტაა (μέριμνα) და აზროვნება (νοῦσις), თავისი თავის მიმართ მოქცეული სულის აქტივობა კი მატერიისკენ მიდრეკით და იმისკენ სწრაფვით გამოიხატება, რომ გაასულიეროს და ფორმისეული განსაზღვრულობა მიანიჭოს აბსოლუტურად უფორმო და უსახო, ყოველგვარი თვისობრიობისა თუ რაოდენობრიობისაგან პირნმინდად განძარცულ მატერიას, იმ იდეალურ ნიმუშთა მიხედვით, რომელთაც იგი გონებაში ჭვრეტს. პირველი ასპექტი „ენნეადებში“ „გონიერებადაა“ (φρόνησις) სახელდებული, ხოლო მეორე – „ბუნებად“ (φύσις). ეს უკანასკნელი სულის ყველაზე ნაკლებ სრულქმნილი და ნაკლებად სხივოსანი მხარეა. „ბუნება – ამბობს პლოტინი, – გონიერების (იგულისხმება სულის გონიერი ასპექტი – φρόνησις, – ბ. ბ.) აღნაბეჭდია. როგორც სულის უკანასკნელი ნაწილი, ის შეიცავს მხოლოდ გონების (νοῦσις) უკანასკნელ ათინათსა თუ ანარეკლს. წარმოიდგინეთ ცვილის ფირფიტა, რომლის ერთ ზედაპირზე ისე ღრმად აღიბეჭდება ამა თუ იმ საგნის ტვიფარი, რომ მეორე ზედაპირსაც უწევს: ზედა მხარეს აღბეჭდილი გამოსახულება ნათელია და მკაფიო, ქვედა მხარეს კი – მქრქალი და ბუნდოვანი. ამიტომაც „ბუნებისათვის“ (φύσις) ნიშნეულია არა ცოდნა, არამედ მოქმედება. ის ქმნის ისე, რომ წინასწარი ზრახვის გარეშე გასცემს და თავის მომდევნოს, ესე იგი, ნივთიერსა და სხეულებრივ რეალობას გადასცემს იმას, რაც გააჩნია, როგორც გავარვარებული საგანი გადასცემს თავის მხურ-

ვალებას ყველაფერს, რასაც ეხება, თუმცაღა ეს გადაცემული მხურვალეობა საკუთრივ გავარვარებული საგნის მხურვალეობაზე ნაკლებია“ („ენნეადა“ IV, 4, 13).

ამით სრულდება მეტაფიზიკურ პირველსაწყისთა თანმიმდევრული დაღმასვლა. სხივოსანი ატმოსფერო, გარს რომ არტყია გონების ტრანსცენდენტურ სამყაროს, აქ თავის უკიდურეს ზღვარს აღწევს და თანდათანობით ბნელში გადადის. ეს სიბნელე – მატერიაა, რომელსაც „ენნეადების“ ავტორის სულიერი მოძღვარი – პლატონი დემიურგოსულ გონებასთან ერთად გრძნობად-კონკრეტული სამყაროს დასაბამიერ საწყისად სახავს. ამ ორი საწყისის დაპირისპირებულობა პოლარულია. თუ დემიურგოსს ჭეშმარიტი არსებობა (τὸ ὄντως ὄν) მიენერება, მატერია მისი სრული უარყოფაა: არარსებობა, არარსი (μὴ ὄν). არსებობა და არარსებობა, – ამ ორ პოლუსს შორისაა მოქცეული მთელი გრძნობადი სამყარო (τὸ ὄν), რომელიც ერთდროულად წილნაყარია ორივე საწყისის ბუნებასთან. მატერია თითქოს ერთგვარი ირრეალური სარკეა, რომელშიაც ირეკლება იდეალური სამყარო, თუმცა ამ არეკვლის შედეგად ლანდები კი არა, საგნები იბადებიან (თუმცა აქვე საჭირო ხდება პატარა კორექტივი: ეს ფიზიკური საგნები, პლატონის მიხედვით, მხოლოდ იდეების უღიმღამო ლანდებად, მათ არასრულქმნილ ასლებად თუ მქრქალ ანარეკლებად გვევლინებიან).

„ტიმეოსი“ (49) მატერიას უწოდებს „მიმრქმელს“ (ἄπειροχῆρ) და „ძიძას“ (Τιμήνη): „მიმრქმელს“ – იმდენად, რამდენადაც თავის უფორმო და უსახო წიაღში იღებს (მიმრქმევს) იდეალური სინამდვილის ფორმებს და, ამრიგად, დასაბამს აძლევს გრძნობად ფენომენტა სამყაროს; „ძიძას“ – იმდენად, რამდენადაც „ასაზრდოებს“ ყოველივე ქმნადსა და ცოცხალს. როგორც „ყოვლისმიმრქმელი“ (πανδευχῆρ) მატერია ფლობს მხოლოდ იდეალურ ფორმათა მიღების უნარს, თავისთავად კი არაფერს არ მატებს

მათ. ყველაფერი მის წიაღში რეალიზდება, მასში იბადება, იზრდება, კვდება, თვითონ კი სრულიად ინდიფერენტულია ქმნადობის ამ უსასრულო პროცესის მიმართ. გასაგებია რატომაც: პლატონის აზრით, რასაც მთლიანად იზიარებს პლოტინი, ჭეშმარიტია მხოლოდ ინტელიგიბილური სინამდვილე, მხოლოდ იდეა; მისი ონტოლოგიური სტატუსი იმდენად მაღალია, რომ არავითარ სხვა არსებობას, არავითარ სხვა ყოფიერებას აღარ საჭიროებს. მატერიას თავის მხრივ რომ რაიმე შეჰქონდეს ქმნადში, ეს უთუოდ დაარღვევდა იდეის, როგორც ყოველგვარი არსებობის ჭეშმარიტი წყაროს ერთადერთობას. ამიტომ პლატონის და, რაღა თქმა უნდა, პლოტინის კონცეფციითაც, მატერია არც ნივთიერია და არც სხეულებრივი, ის კი არა და, ყოველგვარი თვისობრივი თუ რაოდენობრივი განსაზღვრულობისგანაც განძარცულია. იმასაც კი ვერ ვიტყვით, რომ ის არარაა, ან არაფერი, ვინაიდან „არაფერსაც“ თავისი საკუთარი მნიშვნელობა, საკუთარი აზრი მოეძებნება და მატერიისათვის რომ მიგვეწერა ეს აზრი, გარკვეულ ნიშანს ან თვისებას შევძენდით მას.

კოსმიურ გონებას, როგორც სუბიექტსა და ობიექტს, ესე იგი, დემიურგოსსა და პირველნიმუშს, პლატონი გრძნობად-კონკრეტული სინამდვილის ღვთაებრივ მიზეზად სახავს, მაშინ როდესაც მის საპირისპირო მატერიას ღვთაებრივის „თანამიზეზს“ (συναίτια), „დამხმარე მიზეზს“ (αίτια ὑπηρέτης) თუ „ცთომილ მიზეზს“ (αίτια πλανομένη, – „ტიმეოსი“, 46, 48, 68–69, 76) უწოდებს. ღვთაებრივი მიზეზი უშუალოდ კი არა, თავისი პირმშოს – სამყაროს სულის მეშვეობით ქმნის გამუდმებით ცვლადსა და ქმნად მატერიალურ სინამდვილეს, მაგრამ ქმნადობის აუცილებელი პირობაა მატერია. თუ გრძნობადი სამყაროს მთელ მშვენიერებას, სიკეთეს, ჰარმონიას, რაციონალურ ნებსრიგს „ტიმეოსი“ ღვთაებრივი მიზეზის ქმედითობის შედეგად სახავს, მატერიალური სინამდვილისათვის ასევე

ნიშნეული ირრაციონალიზმი, შემთხვევითობა და ქაოტურობა დამხმარე, ანუ მეორეული მიზეზისგან იღებს დასაბამს. და მართლაც, რაკი სამყაროს საგანთა და მოვლენათა მთელი მრავალფეროვნების „ღვთაებრივი მიზეზი“ იდეალური სინამდვილეა, ხოლო ამ უკანასკნელისთვის აბსოლუტურად უცხოა ყოველგვარი ბოროტება, მაშინ რაღათი აიხსნება ბოროტის არსებობა ამ ქვეყნად, თუ არა მატერიით, არარსით? „ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა?“ – კითხულობს რუსთაველი. პლატონისა და, მის კვალდაკვალ, პლოტინის მოძღვრება თავისებურად პასუხობს ამ მარადიულ კითხვას:

„რაკილა ბოროტება არსებობს, მაშასადამე, ის არსებობს იმაში, რაც არ არის; ბოროტება ერთგვარი სახეა არარსისა... შეიძლება აღვიქვათ იგი, თუ აზრით წარმოვიდგენთ, რომ ბოროტი ისე მიემართება კეთილს, როგორც ზომის უქონლობა – ზომას, როგორც განუსაზღვრელობა – ზღვარს, როგორც სიმახინჯე – მშვენიერების მიზეზს, ანდა მარადი ნაკლებება – თვითმკმარობას. ის არის მარად განუსაზღვრელი, ყოველგვარ სიმყარეს მოკლებული, ყოვლად ვნებული, უძლები, მწირი; ყოველივე ეს შემთხვევითი თვისებები კი არ არის ბოროტებისა, არამედ – თვით მისი არსი“ („ენეადა“ I, 8, 3). და თუმცა ბოროტებას სუბსტანციური არსებობა არ გააჩნია (ის არარსშია), მაინც ისევე გარდუვალია, როგორც თვით „ჰილე“ – „მატერია“: „რაკი არსებობს არა მარტო სიკეთე, ამიტომ საგანთა უსასრულო სიმრავლეში, მისგან რომ იღებენ დასაბამს, ან, თუ გნებავთ, მისგანვე გამომდინარეობენ, და თანდათანობით შორდებიან მას, – აუცილებლად უნდა იყოს უკანასკნელი ზღვარი, რომლის იქითაც აღარაფერი აღარ შეიძლება დაიბადოს; ეს უკანასკნელი ზღვარი ბოროტებაა. პირველის შემდეგ აუცილებლად რაღაცა არის; მაშასადამე, არის უკანასკნელი ზღვარიც, და ეს ზღვარი მატერიაა, რომელსაც უკვე არავითარი

წილი აღარ უდევს სიკეთეში. სწორედ ესაა ბოროტების გარდუვალობა“ („ენნეადა“ I, 8, 7).

ზემოთ ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ გონება უშუალოდ კი არა, მხოლოდ სამყაროს სულის მეშვეობით ქმნის მთელ ფიზიკურ სინამდვილეს, რადგანაც სულის მარადიული აქტივობის ერთ-ერთი არსებითი ასპექტი ისაა, რომ გაასულიეროს, ფორმისეული განსაზღვრულობა და სიცოცხლე მიანიჭოს აბსოლუტურად ინერტულსა და ინდიფერენტულ, უსახო, უფორმო და უსიცოცხლო მატერიას. დროისა და სივრცის მიღმური იდეალური სინამდვილის სრულქმნილება, წმინდა არსისა და წმინდა აზრის მთელი სისავე სწორედ სულს გამოაქვს „გარეთ“, მატერიაში პროექციების გზით ხორცს ასხამს უსხეულმყოფელ იდეებს და, ამრიგად, დასაბამს აძლევს მარადმედინი დროის წიაღში დანთქმულსა და უსასრულო სივრცეში განფენილ გრძნობად-კონკრეტულ სამყაროს... ზემოთ ისიც ითქვა, რომ, ერთის მხრივ, გონების მიმართ მიქცეული სულის აქტივობა წმინდა ჭვრეტაა და აზროვნება, მაშინ როდესაც თავისი თავის მიმართ მიქცეული სულის აქტივობა მატერიისაკენ მიდრეკით გამოიხატება, რის შედეგადაც ის თანდათანობით ინდივიდუალიზდება, ხოლო ინდივიდუალიზაციის ეს პროცესი ჭეშმარიტად უსასრულოა: თავისი პირველწყაროსა თუ პირველსაწყისის – გონებისაგან თანდათანობით დაშორების კვალდაკვალ, სამყაროს სული თითქოს უსასრულოდ იყოფა და ინდივიდუალურ სულთა ურიცხვ სიმრავლედ ნაწევრდება: უწინარეს ყოვლისა, მისგან გამოიყოფა ცის სული, რომელიც მატერიასთან შერწყმის შედეგად ქმნის სიცოცხლეს და არსებობას ანიჭებს მთელ ხილულ ცას; ცის სული, თავის მხრივ, დასაბამს აძლევს ვარსკვლავების, მზის, მთვარის, დედამიწის და სხვა ციურ სხეულთა, ისევე, როგორც უკვდავთა ხომლისა თუ მოკვდავთა მოდგმის, ჰაერში მფრინავ, მინაზე მძრომ თუ წყალში მცურავ არსებათა სულს.

როგორ ესახება პლოტინს ინდივიდუალურ სულთა სიცოცხლე განსხეულებამდე? – ისინი ცხოვრობენ ინტელიგიბილურ სინამდვილეში, სამყაროს სულთან შერწყმულნი; არავითარი მოგონება, არავითარი ვნება, არავითარი სურვილი არ ამღვრევს მათ უშფოთველ ყოფას მარადიული ანმყოს წიაღში, სადაც ისინი პირისპირ ჭვრეტენ იდეალური სამყაროს მთელ სრულქმნილებას, ღვთაებრივი სიბრძნის, სიკეთის, მშვენიერებისა და ჭეშმარიტების უხრწნელ სავანეს. „ენეადების“ ავტორი აქაც პლატონის მეტაფიზიკურ მოძღვრებას მისდევს: „...მშვენიერება თვალისმომჭრელი სხივოსნობით ბრწყინავდა მაშინ, როცა... ნეტართა დასსთან ერთად ვჭვრეტდით ამ თვალწარმტაც სანახაობას და, ამრიგად, ვეზიარებოდით მისტერიატაგან, თამამად შეიძლება ითქვას, უტკებესა და უნეტარეს მისტერიას, რომელშიაც, უბინონი და მომავალ ცხოვრებაში ჩვენს თავს მოწვენად ბოროტებასთან წილუყრელნი, თავად ვასრულებდით მარადიული ღმრთისმსახურების მისტიურ წესს. ჩვენ ვჭვრეტდით უხრწნელ, უმარტივეს, ურყევსა და წარუვალ არსთ და მათი წმინდა სხივოსნობის მჭვრეტნი თავად ვიყავით უმნიკვლონი და უმანკონი, რადგან ნატამალიც კი არ გვეცხო იმ ხრწნადი გარსისა, რომელსაც დღეს სხეულს ვუნოდებთ და რომელშიაც მომწყვდეულნი ვართ, როგორც ლოკოკინა – თავის ნიჟარაში“ („ფედროსი“, 250).

მაგრამ მატერიისაკენ მიდრეკისა და თვითდამკვიდრებისაკენ ლტოლვის შედეგად სულები თანდათანობით შორდებიან სამყაროს სულს, თანდათანობით კარგავენ თავიანთ სხივოსან ფრთებს, ცას მოწყვეტილი ვარსკვლავებივით ცვივიან დაბლა, ურიცხვ ნაპერწკლებად იფანტებიან და, ბოლოს, სინათლის ეს მოციქულნი მატერიის ბნელეთს ერწყმიან, რასაც ძველთუძველესი ორფიკული პითაგორული, ისევე, როგორც პლატონური ტრადიცია სულის „საფლავად დადებასა“ თუ მინისქვეშა პირქუშ

მღვიმეში გამომწყდევასთან აიგივებს. თუმცა აქვე უნდა დაზუსტდეს: სულის ინდივიდუალიზაციის ეს უსასრულო პროცესი, მისი დაყოფა-დანანევრება მხოლოდ და მხოლოდ პირობითია. მართალია, პლოტინი ამბობს, რომ „სულის ბუნება დაყოფადია“ (ἐχει δὲ φύσιν μερίξεσθαι. – „ენნეადა“ IV, 1, 4), მაგრამ ეს სიტყვები პირდაპირი მნიშვნელობით როდი უნდა გვესმოდეს: თავისი მშობლის – გონებისა კენ მიქცეული სამყაროს სული წმინდა სულია, გონების მონათესავე და თანაარსი, ერთიანი და განუყოფელი, და მხოლოდ მატერიის მიმართ ქვედადრეკილი სული გვევლინება „დაყოფადად“, თუმცა რაკი ეს უკანასკნელიც პირველის მონათესავე და იგივეობრივი რჩება, პლოტინი იქვე აზუსტებს, რომ „სულის თვით დაყოფადი ნაწილიც კი დაუყოფლად იყოფა“ (τὸ γὰρ μερίζόμενον αὐτῆς ἀμερίστως μερίζεται, – „ენნეადა“ IV, 1, 4). ამ მხრივ სული შეიძლება მზის შუქს შევადაროთ, ნათლის ჩქერალად თუ ოქროსფერი სხივების კონად რომ იჭრება დიდებული ტაძრების სარკმელებშიც და უბადრუკი ქოხმახების ჭუჭრუტანებშიც, თავს ევლება თხემდათოვლილ მთათა მწვერვალებს, ცის ლაჟვარდში ნებივრად მოქანავე ტანკენარ ხეთა კენწერობს, ხასხასა ფოთლებს, მწვანედ მოღალანე ველ-მინდვრებს, სულდგმულთაც და უსულო არსთაც, ფიზიკურ საგანთა სიმრავლით ქუცმაცდება, შთაინთქმება, გადატყდება, აირეკლება, მაგრამ ამ უსასრულო დანანევრების მიუხედავად, მაინც ერთიან და განუყოფელ მზის შუქად რჩება.

სავსებით ბუნებრივია, რომ პლოტინის მოძღვრების თვით ამ მოკლე და სქემატურ გადმოცემაშიც კი თითქმის ყოველი ფეხის ნაბიჯზე ვხვდებით ისეთ ტერმინებს, რომლებიც უშუალოდ უკავშირდებიან სინათლეს ან სინათლის წყაროს: მზე, მთვარე, ვარსკვლავები, ნათლის ჩქერალი, შუქი, სხივი, სხივოსნობა, სხივმფინარება... ვერცერთი მკვლევარი გვერდს ვერ აუქცევს ამ, თუ შეიძლება ასე

ითქვას, „ლუმინესცენციურ“ ლექსიკას, რადგანაც პლოტინის ფილოსოფია, უწინარეს ყოვლისა, სინათლის ფილოსოფიაა; მისი მოძღვრება, არსებითად, ერთი ცენტრალური მხატვრული სახის ირგვლივ იშლება, ხოლო ამ სახის უნატიფესი სტრუქტურა მთლიანად ნათლის სხივებისაგან არის ნაქსოვი: ჩვენ უკვე ვიცნობთ პლოტინისეულ დიად ტრიადას – „ერთი“, „გონება“, „სული“; ვიცით, რომ „ერთი“ მზეთა-მზედ, ან, უფრო სწორად, წმინდა სინათლის ცხოველმყოფელ წყაროდაა დასახული, „გონება“ – მზედ, თავისი საკუთარი შუქით რომ ნათობს, „სული“ კი – მთვარედ, რომელიც მზისგან სესხულობს თავის სინათლეს. ამ სამთაგან „ერთია“ უზენაესი და უპირველესი, აზრისა და არსის მიღმური, სინამდვილისაგან მთლიანად განყენებული ჰიპოსტასი, რომელიც, თავისი მიღმურობისა და განყენებულობის მიუხედავად, კიდით-კიდემდე ავსებს, განწონის და განსაზღვრავს კიდევ ყველაფერს. მაგრამ როგორ, რანაირად მიემართება „ერთი“ სამყაროს?

„წარმოვიდგინოთ – ამბობს პლოტინი, – წერტილის ოდენა მანათობელი მასა გამჭვირვალე სფერული სხეულის ცენტრად, საიდანაც მთელ სფეროში ვრცელდება სინათლე, და ესაა ერთადერთი ნათელი, რომელიც ანათებს სფეროს. ცენტრი სრულიად უძრავია და უცვლელი, მაგრამ, ამისდა მიუხედავად, მისი სინათლე მთელ სფერულ სხეულში ვრცელდება. ხოლო სინათლე თვით ცენტრის პანანინა სხეულებრივი მასიდან კი არა, იქიდან იღებს დასაბამს, რომ ის მნათი სხეულია, იმ ძალმოსილების წყალობით, რომელიც განსხვავდება სხეულებრივი ძალმოსილებისაგან. ახლა წარმოსახვით გამოვრიცხოთ ცენტრის მთელი სხეულებრივი მასა და მხოლოდ მისი მანათობელი ძალმოსილება შევინარჩუნოთ: კვლავაც შევძლებთ თუ არა ვთქვათ, რომ სინათლის წყარო სფეროს ამა თუ იმ წერტილში მდებარეობს? განა სინათლე თანაბრად არ ნაწილდება ცენტრიდან მთელ სფერულ სხეულში? თქვენ

ველარ დაეყრდნობით მეხსიერებას, ვერ იტყვივით, სად იყო უნინ ცენტრად დასახული მნათი წერტილი, ან საიდან სად გადაინაცვლა; ასე რომ, საგონებელში ჩავარდნილნი ნამდვილი სასწაულის მოწმენი გახდებით: თქვენს თვალნინ იქნება სინათლე, თანაბრად რომ ნათობს სფერული სხეულის ყოველ წერტილში" („ენნეადა“ VI, 4, 7). საკმარისია განვაგრცოთ პლოტინის აზრობრივი ექსპერიმენტი, სასრული მოცულობის მქონე გამჭვირვალე, სინათლით გასხივოსნებული სფეროდან გადავიდეთ სამყაროს უსასრულო სფეროზე (თვით „ენნეადების“ ავტორიც ხომ ამნაირ გადასვლას ისახავს ერთადერთ მიზნად), და ჩვენ მივადგებით პასკალის ერთ-ერთ უბრწყინვალეს პასაჟს: „სამყარო უსაზღვრო და უსასრულო სფეროა, რომლის ცენტრი ყველგანაა, პერიფერია კი არსად“ (ბლეზ პასკალი, აზრები, თბ., 1981, გვ. 200).

მაგრამ კვლავ მიუფბრუნდეთ ჩვენს მიერ წარმოსახულ, სასრულსა და სინათლით გაბრწყინებულ სფეროს; წარმოსახვითვე გავავლოთ მასში სხივოსანი რადიუსები (თუმცა გამოთქმა „სხივოსანი რადიუსები“, არსებითად, ტავტოლოგიაა, რადგანაც radius „სხივს“ ნიშნავს ლათინურად; ზმნიდან radio – „ვასხივებ“; ამავე ზმნიდან წარმოსდგება „რადიაციაც“). თუ „ერთი“ სფეროს ცენტრია, რადიუსები მის გარშემო შემოწერილ სფეროსა ქმნიან. თვითმნათი ცენტრი (κέντρον – „კენტრონ“, რაც წერტილსაც ნიშნავს ბერძნულად) რადიუსების მეშვეობით თითქოს თავისი თავიდან გამოედინება და სხივოსან სფეროდ იქცევა, მაგრამ ისე კი, რომ მის ერთობას და ერთადერთობას არა აკლდება რა ამით: ის კვლავაც უცვლელი და უძრავი, თავისთავადი და თვითიდენტური რჩება, თუმცა, იმავე დროს, ერთპიროვნულად დომინანტობს როგორც რადიუსებზე, ისე სხივოსან სფეროზედაც, რომელიც თითქოს თვითპროექცირებადი ცენტრის გამლა-განვითარებად გვევლინება და პლოტინის მიერ კოსმიურ გონებად – „ერ-

თის“ ანუ „ლმერთის“ ხატებად (εἰκᾶς), იგივე სხივმფინარე მზედაა დასახული.

ახლა კი წარმოვიდგინოთ მზის მოელვარე ზედაპირის – „ფოტოსფეროს“ („სინათლის სფეროს“)* გარემომცველი ნათელი ბაკმი, მოვარდისფრად რომ იფერება მზის სრული დაბნელებისას, დედამიწასა და მზეს შორის ჩამდგარი მთვარის დისკოს ბნელ ფონზე: ეს ნათელი ბაკმი ქრომოსფეროა („ფერადი სფერო“), რომელსაც, თავის მხრივ, გარს ეკვრის ეგრეთწოდებული „მზის გვირგვინი“ – სინათლის გიგანტური სარტყელი, თვით დედამიწას რომ უწევს. ქრომოსფერო და მზის გვირგვინი, – ასე ესახება პლოტინს მთელი გრძნობად-კონკრეტული სამყაროს მაფორმირებელი და მასულდგმულელებელი საწყისი – „გონიერებად“ (φάρσις) და „ბუნებად“ (φύσις) განწილული სამყაროს სული, რომელიც „ენნეადებში“ სხივმფინარე მზის – კოსმიური გონების ხელთუქმნელ ხატად გვევლინება, ისევე, როგორც გონება ხატებაა უზენაესი სიკეთის, ანუ აბსოლუტური ერთისა.

ასეთია სამყაროს პლოტინისეული „სხივოსანი გეომეტრია“. აბსოლუტური ერთი, ანუ ლმერთი „მზეთა-მზეა“, „მზიანი ლამე“ თუ წმინდა სინათლის ცხოველმყოფელი წყარო; მისგან, როგორც ცენტრისგან გამოსხივებული რადიუსები ქმნიან კოსმიურ გონებას, ინტელიგიბილური სამყაროს მზეს, რომლისგანაც თავის სინათლეს სესხულობს დროისა და სივრცის მიღმური სინამდვილის პერიფერიაზე მოძრავი სამყაროს სული. აბსოლუტური ერთი თავისი თავიდან გამოედინება და იდეალურ არსთა თუ გრძნობად-კონკრეტულ საგანთა უსასრულო სიმრავლედ იქცევა, მაგრამ ამ სიმრავლეში კი არ ითქვიფება და განქარდება,

* „ფოტოსფერო“, ისევე, როგორც ცოტა ქვემოთ „ქრომოსფერო“ და „მზის გვირგვინი“, რა თქმა უნდა, პლოტინისეული კი არა, თანამედროვე ასტრონომიის ტერმინებია; აქ მხოლოდ თვალსაჩინოებისათვის ვიყენებთ მათ.

არამედ ყველაფერში ერთადვე რჩება, რათა ბოლოს თავის თავსვე მიუბრუნდეს. „სხივოსანი რადიუსების“ ტენდენცია არა მარტო ცენტრიდანულია, არამედ ცენტრისკენულიც. წარმოიდგინეთ წმინდა სინათლის წყარო, რომელიც არა მარტო ზებუნებრივი სიუხვით ასხივებს სამყაროში სიტბოს და სინათლეს, არამედ უკანვე ისრუტავს თავის სხივებსაც.

ჩვენი საუკუნის ოცდაათიან წლებში ერთმა სამხრეთ ამერიკელმა მკვლევარმა პლოტინის სულიერ მოძღვარს მიუძღვნა მშვენიერი წიგნი, საიდანაც მინდა ერთი პატარა პასაჟი გავაცნო მკითხველს: „შესაქმისას ღმერთი განიფინება ძალთა სიმრავლედ, პოტენციალთა სხივოსან კონად, ღვთაებრივ უნართა ქმედიტობად, უხილავ გეომეტრიად, რომელიც შემდეგ – ხილულ სინამდვილეში – ფორმათა მრავალფეროვნებად უნდა იქცეს. ერთობა იღვრება რიცხვებად, რათა შემდეგ კვლავ ერთობად შეისრუტოს რიცხვთა სიმრავლე... ყველა რიცხვი ერთიდან გამოდის და ერთსვე უბრუნდება. გეომეტრია განზოგადებული წერტილია. წერტილი არის კონცენტრირებული გეომეტრია“ (Santiago Argüello, El divino Platon, v. II, 1934, p. 142).

ეს სიტყვები შეიძლება მთლიანად მიესადაგოს „ენნეადების“ მეტაფიზიკურ მოძღვრებასაც.

ბაჩანა ბრეგვაძე

პლოზინი

ენნეაღები

1.1. რა არის ცხოველი და რა არის ადამიანი?

1. რისთვისაა ნიშნული განცხრომა თუ ტანჯვა, შიში თუ გამბედაობა, ნდომა, თუ ზიზღი ან ტკივილი? სულისათვის? სული, რომელიც იყენებს სხეულს? იქნებ ესაა სხეულში დანთქმული სული? ან კიდევ რაღაც მესამე, სულისა და სხეულისაგან შეთხზული? ეს უკანასკნელი კითხვა თავის მხრივაც ორდება: მაინც რა არის ეს – ნაერთი თუ რაღაც, ნაერთისაგან განსხვავებული? იგივე კითხვები შეიძლება დაისვას ყველა იმ მოქმედებასა თუ წარმოდგენასთან დაკავშირებით, რომლებიც ზემოხსენებული ვნებებისგან იღებენ დასაბამს.

ისიც საკითხავია, ამ აზრებიდან თუ წარმოდგენებიდან უკლებლივ ყველა ნიშნულია იმისთვისვე, რისთვისაც ნიშნულია ზემოთ ჩამოთვლილი ვნებები, – თუ მხოლოდ მათი ნაწილი? არც აზრის ქმედითობის განხილვა უნდა დაგვაფიქრებდეს და არც იმის გარკვევა, თუ რას უკავშირდება იგი? და ბოლოს, ისიც უნდა ვნახოთ, ჩვენი არსების რა ნაწილია ის, რაც ყოველივე ამას განიხილავს, რაც კითხვებს სვამს და კიდევაც პასუხობს მათ.

მაგრამ, უწინარეს ყოვლისა, უნდა ვიკითხოთ, რისთვისაა ნიშნეული შეგრძნების უნარი? რადგანაც ვნებები იგივე შეგრძნებებია, ან, ყოველ შემთხვევაში, მათ გარეშე არ არსებობენ.

2. თავდაპირველად უნდა ვნახოთ, განსხვავდება თუ არა საკუთრივ სული სულისავე არსისაგან? თუ განსხვავდება, მაშინ ის რაღაც რთული ყოფილა, ასე რომ, სულაც არ იქნება უაზრობა, თუ ვიტყვით, რომ სული ზემოხსენებულ ვნებებს განიცდის, თუკი გონება ამის ნებას დართავს, და საერთოდ, სხვადასხვანაირ ჩვევებსა და კეთილსა თუ უკეთურ მიდრეკილებასაც იძენს.

მაგრამ თუ სული იგივეა, რაც სულის არსი, მაშინ ის ეიდოსი თუ ფორმა ყოფილა, რომელიც თავის თავში არ იღებს არავითარ მოქმედებას, რასაც თვით სული ახდენს ამა თუ იმ სხვა ბუნებაზე. სულისთვის ნიშნეულია თავისი შინაგანი, თანდაყოლილი ქმედითობა თუ ენერგია, რასაც ჩვენ გვიმჟღავნებს აზრი. ამიტომაც არ შევცდებით, თუ ვიტყვით, რომ სული უკვდავია, უხრწნელი და ვნებათაგან აუმღვრეველი. თავისი სისავსიდან ის რაღაცას გასცემს სხვა არსათვის, თვითონ კი არაფერს არ იღებს მათგან, რა თქმა უნდა, თუკი ამ უკანასკნელთა შორის არ იგულისხმება სულზე უწინარესი არცერთი არსი, რომელთაგანაც ის მოკვეთილი როდია და რომელნიც მასზე უზენაესნი არიან. რისი უნდა ეშინოდეს ამნაირ არსს, რომელიც შეუღწევადია ყოველგვარი გარეშე მოქმედებისთვის? შიშით მხოლოდ იმას ეშინოდეს, რაც შეიძლება განიცდიდეს რისიმე ზემოქმედებას. იგივე ითქმის სიმამაცეზედაც, რომელიც მხოლოდ განსაცდლისას თუ იჩენს თავს. ზუსტად ასევე, ნდომასაც რაღაცის უქონლობა თუ ნაკლებობის შევსების სურვილი იწვევს, მაგრამ სულისთვის როდია ნიშნეული ავსებისა თუ დაცლის მდგომარეობათა მონაცვლეობა.

სხვა რამესთან შერწყმასა თუ შეზავებაზე რაღას ვი-

ტყვით? არსი ყოველთვის შეუზავებელია და შეურეველი. ვითომ რატომ უნდა მიელო თავის თავში ის, რაც მასში არ არის? ან რად უნდა ეცადა არ ყოფილიყო ის, რაც თვითონ არის? ტანჯვაც ასევე უცხოა მისთვის. რანაირად, ან რის გამო უნდა იტანჯებოდეს? მარტივი არსი თვითმკმარია და ყოველთვის იმად რჩება, რაც არის. ვერც რისიმე სურვილს მივანერთ მას, რადგან თვით სიკეთეც კი ვერაფერს ჰმატებს სულს, რომელიც ყოველთვის ის არის, რაც არის. მისთვის უცხოა შეგრძნებაც, განსჯაც, შეხედულებაც თუ წარმოდგენაც, რადგანაც შეგრძნება ფორმათა აღქმასა თუ სხეულის სხვადასხვა მდგომარეობას უკავშირდება, განსჯა და შეხედულება კი შეგრძნებაზეა დამოკიდებული. რაც შეეხება აზროვნებას, თუკი სულს მივანერთ მას, თავდაპირველად იმის გარკვევა გვმართებს, რანაირად არსებობს ის სულში. იგივე ითქმის წმინდა განცხრომასა თუ სიამოვნებაზედაც, თუკი ის შეიძლება თავისთავად ნიშნულ იყოს სულისთვის.

3. ახლა კი განვიხილოთ სხეულში დანთქმული სული; ვნახოთ, მისი არსებობა სხეულზე უნინარესია, თუ მხოლოდ სხეულში არსებობს? სულისა და სხეულის ერთობლიობისაგან ითხზვის ის მთლიანობა, რომელსაც ცხოველი ჰქვია სახელად. თუ სხეული სულის იარაღია, რომელსაც იგი იყენებს, მაშინ სხეულის ვნებები ზემოქმედებას არ უნდა ახდენდნენ სულზე; განა ხელოსანი გრძნობს, თუ რას განიცდიან მისი იარაღები? მაგრამ იქნებ სულს შეგრძნების გზით მაინც გადაეცემა სხეულის ვნებები, რათა ამრიგად შეიცნოს და ერთგვარ იარაღადაც გამოიყენოს ისინი? თვალების გამოყენება იმასა ნიშნავს, რომ ხედავდე. მაგრამ თუ მზერა დაზიანდა, ეს ინვევს ტანჯვის, ტკივილისა და, საერთოდ, სხეულის ვნებათა განცდას. ამასთანავე, სულში აღიძვრის სურვილიც, რაკილა მას სურს უმკურნალოს ვნებულ ასოს.

მერედა, როგორ გადაეცემა სხეულის ვნებები სულს?

გასაგებია, როგორ გადასცემს ერთი სხეული თავის ამა თუ იმ მდგომარეობას მეორე სხეულს; კი მაგრამ, სულს? იქნებ ერთი იტანჯება მეორის ტანჯვით? რაკი სულია ის სანყისი, იარაღად რომ იყენებს სხეულს, სხეული კი – ის, რასაც იარაღად იყენებენ, მაშასადამე, ისინი ერთმანეთისაგან განმხოლოებულნი არიან. მაგრამ ეს განმხოლოება ფილოსოფიური განსჯის შედეგია; მანამდე კი რა შეიძლებაოდა გვეწოდებინა მათი თანაარსებობისთვის? ნაზავი? მართლაც, ეს ან ერთგვარი ნაზავია, ან ურთიერთგადაწულობა თუ ურთიერთმისადაგება, ან სული სხეულის ფორმად გვევლინება, რომელიც განუყრელია მისგან, ან კიდევ – ფორმად, რომელიც ისე ეხება სხეულს, როგორც მესაჭე – საჭეს, ანდა სულის ერთი ნაწილი განმხოლოებულა სხეულისაგან და იარაღად იყენებს მას, მაშინ როდესაც მეორე სხეულსაა შერწყმული თუ შენივთებული და თვითონვე გვევლინება ამ იარაღად. ამ შემთხვევაში ფილოსოფიის ვალია პირველი ნაწილისაკენ მიაქციოს ეს უკანასკნელი და, იმავდროულად, განარიდოს სხეულსაც, რამდენადაც აუცილებლობა იძლევა ამის საშუალებას, რათა მთელი სიცოცხლე იმავე იარაღად არ დარჩეს, რა იარაღიცაა სხეული.

4. მაშ, ასე, ჩვენს წინაშეა ნაზავი; ამნაირი კავშირის შედეგად უკეთესი სანყისი უარესდება, უარესი კი უკეთესი ხდება: სხეული უკეთესი ხდება იმის წყალობით, რომ სიცოცხლეს ეზიარება, სული კი უარესდება, რადგანაც სიკვდილსა და უგუნურებაში იდებს წილს. კი მაგრამ, სული, რომლის სასიცოცხლო ძალაც კნინდება, ვითომ რატომ უნდა იძენდეს შეგრძნების უნარს? პირიქით, სხეული, სიცოცხლეს რომ ეზიარება, სიცოცხლესთან ერთად შეგრძნების ნიჭსაც იძენს, შეგრძნებები კი, თავიანთი მხრივ, დასაბამს აძლევენ ვნებებს. მაშასადამე, სხეულში აღიძვრის სურვილიც, რადგანაც სწორედ სხეული ტკბება იმით, რაცა სურს; და შიშიც სხეულშივე იღვიძებს,

რადგანაც სწორედ სხეულს აძრწუნებს ის, რომ, ადრე თუ გვიან, ველარ შესძლებს ამქვეყნიური სიამით ტკობას და თვითონაც გაქრება, მტვრად იქცევა, განქარდება.

მოდით, უფრო გულდასმით გამოვიძიოთ, რანაირად შეიძლება ამნაირი ნაზავის არსებობა. იქნებ ეს ისევე შეუძლებელია, როგორც, ვთქვათ, ხაზისა და თეთრი ფერის, ანუ ორი სხვადასხვაგვარი ბუნების შერწყმა-შეზავება?

ან იქნებ ეს ურთიერთგადაწვნაა თუ ურთიერთმისადაგება? მაგრამ ურთიერთმისადაგება სიმპათიისა თუ თანაგანცდის წყარო როდია: ურთიერთმისადაგებულთაგან შეიძლება არცერთი არ განიცდიდეს იმას, რასაც განიცდის მეორე. მთელ სხეულში ჩანწული სული სულაც არ განიცდის სხეულის ვნებებს, ისევე, როგორც სინათლე, თუკი ის შეიძლება მის მიერ განათებულ გარემოში ჩანწულად წარმოვიდგინოთ, სრულიად უგრძნობელია იმის მიმართ, რასაც ანათებს.

შესაძლოა, სული ისეა სხეულში, როგორც ფორმა — მატერიაში; მაგრამ სული, როგორც თვითმყოფი არსი, მხოლოდ სხეულისაგან განმხოლოებული ფორმა თუ შეიძლება იყოს, ასე რომ, უმჯობესია იმ საწყისად მიგვაჩნდეს იგი, იარაღად რომ იყენებს სხეულს.

ანდა ხომ არ შეიძლება იმ სქემატურ ფორმას შევადაროთ სული, რომელსაც ანიჭებენ რკინის ნაჭერს, რათა მისგან ცული გამოჭედონ? მაშინ ცული, ფორმისა და რკინის ნაჭრის ნაერთი, იქნება სწორედ ის, რაც ქრის და, ამრიგად, მისი მაფორმირებელი საწყისის მიხედვით მოქმედებს. მაშასადამე, უმალ სხეულს უნდა მიენეროს ის ვნებები, რომლებიც, ერთის შეხედვით, საერთო ჩანს მისთვისაც და სულისთვისაც, მაგრამ „სხეულსო“ რომ ვამბობ, მე ვგულისხმობ ბუნებრივ, ორგანიზებულ და პოტენციურად სიცოცხლის მფლობელ სხეულს. ამიტომ, არისტოტელესი არ იყოს, თუ სისულელეა იმისი თქმა, თითქოს სული ქსოვს, არანაკლები სისულელეა იმის მტ-

კიცებაც, თითქოს სულია ის, რასაც სურს და რაც იტანჯება; რადგანაც სული კი არა, ცხოველია ყოველივე ამის განმცდელი.

5. კი მაგრამ, რა არის ეს ცხოველი? ცოცხალი სხეული, სულისა და სხეულის ერთობლიობა, თუ რაღაც მესამე, ამ ორისგან რომ იღებს დასაბამს? ასეა თუ ისე, სული ან სხეულში ვნებების აღძვრის მიზეზი უნდა იყოს, ისე, რომ თვითონ ვნებათაგან აუმღვრეველი დარჩეს, ანდა სხეულთან ერთად უნდა განიცდიდეს ვნებებს. თუ სხეულთან ერთად განიცდის მათ, ან იმავე ვნებებს განიცდის, რასაც განიცდის სხეული, ან მათგან განსხვავებულ ვნებებს (ასე მაგალითად, ცხოველის ამა თუ იმ სურვილს შეესაბამება გარკვეული მოქმედება თუ ვნება საკუთრივ სურვილის უნარში).

რაც შეეხება იმას, თუ როგორ განიცდის ვნებებს ცოცხალი სხეული, ეს მოგვიანებით იქნება განხილული. ახლა კი ვნახოთ, როგორ განიცდის ვნებებს სულისა და სხეულის ერთობლიობა, კერძოდ, როგორ იტანჯება იგი. იქნებ ამის მიზეზი სხეულის ერთგვარი განწყობილებაა, რისი წყალობითაც ესა თუ ის ვნება მთლიანად განწონის სხეულს და გრძნობას გადაეცემა, რათა შეგრძნების მეშვეობით მიაღწიოს სულს. მაგრამ გაუგებარია, როგორ იბადება თვით ეს შეგრძნება. ზოგ შემთხვევაში ტანჯვა წარმოდგენითა თუ განსჯით იწყება, რომელიც გვაუწყებს, რომ უბედურება შეიძლება თვითონ ჩვენ, ან რომელიმე ჩვენს ახლობელს დაატყდეს თავს. მაშინ მტანჯველი განცდა სხეულს და მთელ ცხოველს მოიცავს. მაგრამ მაინც გაუგებარი რჩება, რას შეიძლება მიენეროს ეს წარმოდგენა: სულს თუ სულისა და სხეულის ერთობლიობას. ეგეც არ იყოს, ბოროტების წარმოდგენას შეიძლება სულაც არ ახლდეს მტანჯველი განცდა. წარმოდგენა შეიძლება არსებობდეს ისე, რომ არავითარ განცდას არ იწვევდეს. შეიძლება წარმოვიდგინოთ, რომ ვიღაცას ვეზიზღებით,

მაგრამ ამან არავითარი რისხვა არ აღძრას ჩვენში, სიკეთის წარმოდგენამ კი არ აღგვიძრას სიკეთისკენ სწრაფვის სურვილი.

მაშ, რას ვეყრდნობით, როცა ვამტკიცებთ, რომ ვნებები საერთოა სულისა და სხეულისათვის? იქნებ იმას, რომ სურვილს თვით სურვილის უნარი ინვევს, სიფიცხეს – სიფიცხისა და, საერთოდ, რაიმესკენ სწრაფვას – სწრაფვის უნარი? მაგრამ მაშინ ნებისმიერი ვნება საერთო კი არ იქნება სულისა და სხეულისათვის, არამედ – მხოლოდ სულისათვის ნიშნეული. ან იქნებ სხეულისთვისაც? რადგანაც საჭიროა სისხლისა თუ ნაღვლის დუღილი და, საერთოდ, სხეულის სათანადო განწყობილება, რათა ჩვენში აღძრას სურვილი, ვთქვათ, წყურვილი სიყვარულისა. მაგრამ, მეორეს მხრივ, სიკეთისაკენ სწრაფვა საერთო ვნება კი არ არის, არამედ – სულის საკუთარი ვნება. იგივე ითქმის ბევრი სხვა სწრაფვის მიმართაც. რამდენი რამ გვიმონმებს იმას, რომ არ შეიძლება ყველა სწრაფვას ერთობლივად ვაკუთვნებდეთ სულსაც და სხეულსაც. და როცა კაცს სიყვარული სურს, სწორედ მას სურს თუ სიყვარულის უნარს? კი მაგრამ, როგორ? ისე, რომ ჯერ კაცში იღვიძებს სურვილი, შემდეგ კი სურვილის უნარი იჩენს თავს? მაგრამ როგორ შეიძლება კაცს სურდეს, თუკი სურვილის უნარი ჯერ კიდევ არ აღძრულა მასში? მაშასადამე, სურვილის უნარი პირველადაა. მაგრამ რანაირად იქნება პირველადა, თუკი სხეულს, თავდაპირველად, სათანადო განწყობა არ დაუფლებია?

ნ. იქნებ იმის თქმა სჯობდეს, რომ ყველა უნარი თვით თავისი არსებობის ძალით აღძრავს სამოქმედოდ იმას, ვინც ამ უნარსა ფლობს; თვითონ უნარი კი უმოქმედოა და მხოლოდ მოქმედებისათვის საჭირო ძალას ანიჭებს მის მფლობელს. თუ ასეა, მაშინ უნდა დავუშვათ, რომ როდესაც ცხოველი ვნებას განიცდის, სულისა და სხეულის ნაერთის სასიცოცხლო სანყისი უვნებო და უმოქმ-

ედო რჩება, რადგან ვნებაც და მოქმედებაც სულს კი არ ეკუთვნის, არამედ სიცოცხლის მფლობელ არსებას.

ყოველ შემთხვევაში, ნაერთის სიცოცხლე სულის სიცოცხლე როდია, და არც შეგრძნების უნარია ის, რაც გრძნობს, არამედ ამ უნარის მფლობელი. მაგრამ თუ შეგრძნება მოძრაობაა, რომელიც მთელ სხეულს განწონის, მაშინ რატომ არა გრძნობს სული? შეგრძნება სულში არსებული შეგრძნების უნარით ხორციელდება. მაშ, რაღა გრძნობს? – ნაერთი. მაგრამ თუ თვით შეგრძნების უნარი უმოქმედოა, რანაირადღა შეიძლება არსებობდეს ნაერთი? ან როგორღა ვლინდება მასში სულიც და ყველა მისი უნარიც?

7. სწორედ იმისათვის, რომ ეს ნაერთი არსებობდეს, სული მის შემადგენელ ნაწილად გვევლინება, მაგრამ არც ამ ნაერთს უძღვნის თავს და არც მის შემადგენელ მეორე ნაწილს, არამედ ცოცხალი სხეულისაგან, რომელსაც თითქოს ერთგვარ ნათელს ჰფენს, რაღაც ახალს ქმნის, კერძოდ, ცხოველის ბუნებას, და სწორედ ამ ცხოველს ეკუთვნის შეგრძნებაც და ყველა სხვა ვნებაც, რაც ნიშნეულია ცხოველისათვის.

კეთილი და პატიოსანი, მაგრამ როგორ შევიგრძნობთ ჩვენ? ისე, რომ მთლიანად განმხოლოებულნი როდი ვართ ამნაირად შეთხზული ცხოველისაგან, ყოველ შემთხვევაში, უფრო მეტად არა, ვიდრე სხვა, უფრო ფასეული სანყისებისგან, რომლებიც შედიან ადამიანური არსების შედგენილობაში. რაც შეეხება სულისათვის ნიშნეული შეგრძნების უნარს, ის გრძნობადი სამყაროს საგნებს კი არ აღიქვამს, არამედ აღნაბეჭდებს, შეგრძნების შედეგად რომ ჩნდებიან ცხოველში; ეს აღნაბეჭდები გონით სანვდომნი არიან; გარეგანი შეგრძნება სხვა არა არის რა, თუ არა სულისათვის ნიშნეული შეგრძნების მკრთალი ლანდი; ეს უკანასკნელი გაცილებით უფრო ჭეშმარიტია და უფრო რეალური, ვიდრე პირველი; ის არის ვნებათაგან

აუმღვრეველი ჭვრეტა იდეებისა, რომელთაგანაც იღებს სული ძალას, რისი მეშვეობითაც მას შეუძლია მართოს ცხოველი. ეს ძალაა აზროვნება, წარმოდგენისა და განსჯის უნარი. სწორედ ამის წყალობითა ვართ ის, რაცა ვართ; ესაა ჩვენი ჭეშმარიტი მეობის წყარო. ყველაფერი, რაც ჩვენზე უწინარესია, ჩვენია, თვითონ ჩვენ კი იმისთვისა ვართ, რომ უზენაესი განჩინებით ვმართოთ ცხოველი.

არაფერი არ გვიშლის ხელს, ცხოველი ვუნოდოთ იმას, რაც აქ, ქვემოთ, სხეულთანაა შერწყმული და შენივთებული, ხოლო იმას, რაც მასზე უზენაესია – ჭეშმარიტი ადამიანი. მდაბალ ნაწილთა ერთობლიობა ისეა ჩვენში, როგორც ლომებისა თუ სხვა ცხოველების ხროვა, ჭეშმარიტი ადამიანი კი თანხედება გონივრულ სულს, და როცა ვაზროვნებთ, გონივრული სულის წყალობით ვაზროვნებთ, რადგან თვით აზროვნება სულის ქმედითობის ნაყოფია.

8. ახლა კი ვნახოთ, რა კავშირი გვაქვს გონებასთან; მე გონებიდან სულის წარმომავლობას კი არ ვგულისხმობ, არამედ თვითონ გონებას (თუმცა თვით ჩვენი გონებაც კი ჩვენზე უზენაესია). ყველანი ერთად ვფლობთ მას თუ თვითთული ცალ-ცალკე? ერთადაც და ცალ-ცალკეც; ერთად, რადგანაც განუყოფელია და ყველგან მყოფი; ცალ-ცალკე, რადგანაც თვითთული ჩვენგანი მთლიანად ფლობს მას, გონივრულ სულში დამკვიდრებულს. ასევე ორნაირად ვფლობთ იდეებსაც: სულში ისინი გაშლილნი და ერთმანეთისაგან განმხოლოებულნი არიან, გონებაში კი – ერთად შეკრულნი.

კი მაგრამ, ღმერთზე რაღას ვიტყვით, როგორ შევიცნობთ მას? როგორც გონით სანვდომ სამყაროსა და რეალურ არსზე, ანუ სულზე უზენაეს სანყისს. ღმერთიდან მოყოლებული, ჩვენ მესამენი ვართ.

სული, როგორც ბრძანებს პლატონი, ზეციური წარმომავლობის განუყოფელი სანყისისა და სხეულებში დაყ-

ოფადი სანყისისგან არის შექმნილი. „სხეულებში დაყოფადი სანყისი“ შემდეგნაირად უნდა გვესმოდეს: ის განწონის მთელ სხეულს, მიუხედავად იმისა, თუ რა სიდიდისაა ცხოველი, რომელსაც თითქოს შინაგანად ანათებს: ცხოველსაც და მთელ სამყაროსაც; და თუმცა სული ერთია, ურიცხვ სხეულთა განმწონი და მანათობელი თავისი საკუთარი არსისა და სხეულებრივი ბუნების შერწყმით კი არა ქმნის მირიად ცხოველს, არამედ უცვლელად რჩება თავის თავში და მხოლოდ მისი ათინათი ირეკლება ცხოველთა სიმრავლეში, როგორც სახე – უთვალავ სხვადასხვა სარკეში.

მისი პირველი ანარეკლი შეგრძნების სახით ვლინდება ამნაირად შეთხზულ ცხოველში, რასაც კვალდაკვალ მოსდევს ერთმანეთისაგან წარმომდგარი სულის ყველა სხვა სახე, ვიდრე თვით გენერაციულსა და მცენარეულ სულამდე, ყველაზე ბოლოს კი თავს იჩენს ის მწარმოებლური ძალა, მისგან განსხვავებულ საგნებს რომ ქმნის, და მათ წარმოსაქმნელად მიიქცევა იმის მიმართ, რასაცა ქმნის.

9. მაშასადამე, ეს უცვლელი სული თავისუფალია ყოველგვარი ბოროტებისგან, რასაც სჩადის ან განიცდის ადამიანი; რადგანაც ეს ბოროტება, როგორც ამბობენ, ცხოველში და ნაერთსა თუ ნაზავშია. მაგრამ რაკი წარმოდგენა და აზროვნება სულის კუთვნილებაა, როგორღა შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ ის უცოდველია? რადგანაც არსებობენ მცდარი წარმოდგენები, საიდანაც დასაბამს იღებს ბოროტება. რაკიღა ჩვენ ყველანი სხვადასხვა სანყისთა ნაერთნი ვართ, ბოროტება იმის შედეგად იჩენს თავს, რომ ჩვენი უარესი სანყისი სძლევს უკეთესს, საიდანაც წარმოსდგება სურვილი, რისხვა, უკეთური წარმოდგენა და სხვა მისთანანი. რაც შეეხება ეგრეთწოდებულ მცდარ მსჯელობას, სინამდვილეში ესაა ნაუცბათევი აზრი, რომელიც გონების განსჯას არ ელო-

დება. ამრიგად, ჩვენ მაშინ ჩავდივართ ბოროტებას, როცა ჩვენივე ბუნების უარეს სანყისს ვემორჩილებით. ზუსტად ასევე, როცა შეგრძნებებს გონების კრიტიკულ განსჯას არ ვუქვემდებარებთ, მარტოოდენ საღი აზრი შეიძლება მცდარი თვალსაზრისის სათავედ იქცეს. კი მაგრამ, მაშინ რაღას ვერჩით გონებას? გონება უცოდველია, ისევე, როგორც ჩვენ, როცა გონით სანვდომ ამა თუ იმ საგანს ვეხებით, რომელიც არის გონებაში; თუმცა არა, გონებაში კი არა, – ჩვენში. რადგანაც სავსებით შესაძლებელია ისე ფლობდე რაღაც გონით სანვდომს, რომ ის უშუალოდ სულაც არ იყოს შენს განკარგულებაში.

ამრიგად, ჩვენ ერთმანეთისაგან განვასხვავებთ, ერთის მხრივ, იმას, რაც საერთოა სულისა და სხეულისათვის, მეორეს მხრივ კი, იმას, რაც მარტოოდენ სულისთვისაა ნიშნეული. პირველი, ასე თუ ისე, წილნაყარია სხეულებრივ ბუნებასთან, მეორეს კი არავითარი სხეული არ სჭირდება იმისთვის, რომ ქმედითად იქცეს. ასეთია ყოველივე ის, რაც ნიშნეულია სულისათვის, მათ შორის, ლოგიკური მსჯელობის უნარიც, კრიტიკულ განსჯას რომ უქვემდებარებს შეგრძნებებით აღქმულ მასალას, რასაც იმ მარადიულ იდეებს უთანაფარდებს, რომლებსაც სული თავის თავშივე ჭვრეტს; დიახ, მე ვგულისხმობ სწორედ ამ ლოგიკური მსჯელობის უნარს, რაც ნიშნეულია ჭეშმარიტი სულისთვის. ეს ჭეშმარიტი უნარი გონებისმიერი ნვდომისა და გაგების აქტია, რომელიც ხშირ შემთხვევაში სხვა არა არის რა, თუ არა გარეგანი საგნებისა და შინაგანი იდეების კავშირი და თანაფარდობა.

მაშასადამე, სული ყოველთვის უცვლელია და შინაგანად ის არის, რაც არის. ყოველივე ის, რაც გვამღვრევს და გვაშფოთებს, მხოლოდ ზემოხსენებული ნაერთისა თუ ნაზავისგან იღებს დასაბამს.

10. მაგრამ თუ ჩვენა ვართ სული, და, ამასთანავე, ვევენებით, მაშასადამე, ევენება სულიც; ისევე, როგორც

ჩვენი მოქმედებისას სულიც მოქმედებს. საქმე ისაა, რომ სიტყვა „ჩვენ“ ორაზროვანია და ნაერთსაც აღნიშნავს, რომელიც განცალკევებული როდია ჩვენგან, ყოველ შემთხვევაში, მანამდე მაინც, სანამ ამ ნუთისოფლის სტუმრები ვართ. ამიტომაც ამბობენ, როცა ვევენებით, ჩვენი სხეულიც ევენებაო. ასე რომ, სიტყვა „ჩვენ“ შეიძლება აღნიშნავდეს ან ცხოველს სულთან ერთად, ან კიდევ იმას, რაც ცხოველზე უზენაესია. ცხოველი სხვა არა არის რა, თუ არა ცოცხალი სხეული.

სხვაა ჭეშმარიტი ადამიანი, რომელსაც ცხოველური ბუნების არა სცხია რა. ის ფლობს გონებისმიერ სიქველეთა სიმრავლეს, და მათი სამყოფელი სულშია, რომელიც შეიძლება თვით ამ ქვეყნადაც კი განმზოლოებული იყოს სხეულისაგან. და როცა სული სტოვებს სხეულს, მაშინ სიცოცხლეს სტოვებს მას, რომელიც სხვა არა არის რა, თუ არა სულის მიერ სხეულში ჩაღვრილი სინათლე. არაგონებისმიერი სიქველენი კი, რომელნიც ჩვევებისა თუ წვრთნისაგან იღებენ დასაბამს, ნაერთის კუთვნილებად გვევლინებიან; ისევე, როგორც სხვადასხვა ბინი, როგორიცაა, მაგალითად, შური, ეჭვი, სისაწყლე და სხვა მისთანანი. კი მაგრამ, მეგობრობა? მეგობრობა ორგვარია: ერთი ახასიათებს ნაერთს, მეორე კი – სულიერ ადამიანს.

11. ბავშვობაში ნაერთისათვის ნიშნეული სიქველენი ძალზე ქმედითნი არიან; მაგრამ იგივე ნაერთი შედარებით ნაკლებ სინათლეს იღებს ზეციური სინამდვილიდან. როცა ეს სინათლე ნაკლებად მოქმედებს ჩვენზე, მაშინ ის ზეგრძნობადი სამყაროსაკენ მიმართავს თავის ქმედიტობას; ჩვენში კი მას მერე იწყებს მოქმედებას, რაც სულის შუათანა ნაწილს აღწევს. როგორ? განა მანამდე კი არაფერი გვაქვს ზეგრძნობადი სინამდვილისა? როგორ არა, მაგრამ საჭიროა, რომ ეს შეგნებულად გვექონდეს. ვინაიდან ყოველთვის როდი ვიყენებთ იმას, რისი მფლობელიც ვართ. ამიტომაც აუცილებელია სულის უმაღლესი თუ უდაბლე-

სი ნაწილისაკენ მივაქციოთ მისი შუათანა ნაწილი, რათა, ამრიგად, პოტენციური მდგომარეობიდან აქტუალურში გადავიყვანოთ ჩვენი ნებისმიერი უნარი.

კი მაგრამ, ცხოველები რანაირადლა ეზიარებიან სიცოცხლეს? თუ მათში, როგორც ამბობენ, განსხეულებულნი არიან იმ ადამიანთა სულები, რომელთაც წინა სიცოცხლეში სცოდეს, მაშინ სულის უმაღლესი ნაწილი არასოდეს არ ეშვება თვით ცხოველებამდე, არამედ მათგან განკერძოებული თითქოს გარეთა რჩება. მათ ცნობიერებას აღწევს მხოლოდ სხეულთან შერწყმული სულის ათინათი, ასე რომ, ცხოველთა სხეულს საკუთრივ სული კი არა, თითქოს მისი ხატება თუ ასულიერებს. ხოლო თუ ადამიანის სული რანაირად არ ერწყმის ცხოველთა სხეულს, მაშინ ისინი სამყაროს სულისაგან მონაფენი სინათლის წყალობით ეზიარებიან სიცოცხლეს.

12. მაგრამ თუ სული უცოდველია, მაშ, რისთვისღაა ან განკითხვა და ან სასჯელი? რანაირად შევუთავსოთ ეს იმათ თვალსაზრისს, ვისი მტკიცებითაც სული სცოდავს, განიკითხება, ჰადესში იხდის სასჯელს, განინმინდება და ხელახლა განსხეულდება? ვისაც რომელი თვალსაზრისი მოსწონს, შეუძლია მას დაუჭიროს მხარი. ვინ იცის, იქნებ არც უპირისპირდებიან ერთმანეთს. პირველი თვალსაზრისის მიხედვით, სული უცოდველია და აბსოლუტურად მარტივი, ასე რომ, იგივეა, რაც მისივე არსი. მეორე თვალსაზრისი კი, რომლის მიხედვითაც სული შეიძლება სცოდავდეს, მას სულის სხვა სახესაც უერთებს, რომელიც ქვენა გრძნობებს ემორჩილება; ასე რომ, სული რაღაც მარტივად კი არა, არამედ სხვადასხვა საწყისთა ნაერთად გვევლინება. სწორედ ეს ნაერთია, რომ სცოდავს და კიდევაც განიკითხება. მაგრამ ეს უკვე აღარ არის ზემოხსენებული მარტივი სული, არამედ – ნაერთი, რომელზედაც პლატონი ამბობს: ჩვენ ვხედავთ სულს, როგორც გლავკოსს, ზღვის ღვთაებას; თუ გვინდა მისი ნამ-

დვილი სახით ვიხილოთ იგი, მაგრად უნდა შევანჯღღრიოთ და, ამრიგად, ჩამოვაცილოთ ყველაფერი, რაც მიჰკვრია და მიტმასნია, რათა ჩვენთვის ცხადი შეიქნეს არა მარტო მისი სიყვარული სიბრძნისადმი, არამედ ისიც, თუ რას მიელტვის და რას ენათესავება.

მაშასადამე, ერთია ცოცხალი და ქმედითი სული, ხოლო მეორე – ის, რაც სცოდავს და კიდევც ისჯება. თავის თავში ჩაკეტვა და განმხოლოება მარტოოდენ სხეულისაგან განმხოლოება კი არაა, არამედ ყოველივე იმისგანაც, რაც სულს მიჰკვრია და მიტმასნია. მთელი ეს მინარევი კი დაბადებისას ეტმასნება მას, ან, უფრო სწორად, დაბადებაა სულის მეორე სახისა თუ მისი ხატების დასაბამი. ჩვენ სხვა ადგილას აღგვინიშნავს ეს. თავის ჭეშმარიტ გზას რომ გადაუხვევს, სული თავისი თავისაგან განსხვავებულ ბუნებას ბადებს. მაშ, მისგან გამოკრთის ეს ხატება, როგორც ერთგვარი ათინათი? მაგრამ სწორედ ეს გადახრა ხომ არაა ცოდვა? სულის გადახრა მხოლოდ იმას მოასწავებს, რომ ნათელი მოჰფინოს ქვედა სამყაროს, რაც უფრო მეტად როდია ცოდვა, ვიდრე ის, რომ საგანს განუყრელად თანა სდევს თავისი ლანდი. ცოდვის მიზეზი მხოლოდ ისაა, რასაც ნათელი ეფინება. ის რომ არ ყოფილიყო, რაღას მიაფენდა სული ნათელს? მისი გადახრა და დაბლა დაშვება იმასა ნიშნავს, რომ სულის მიერ ნათელფენილი საგანი მასთან ერთად და მის მიერ ცოცხლობს. მაშასადამე, სული ათინათივით ასხივებს თავის ხატებას, თუკი მის ახლოს არა არის რა ისეთი, ამ ხატების მირქმა რომ შესძლოს. გამოსხივება იმას კი არ ნიშნავს, თითქოს იკვეთს ან თავიდან იცილებს მას, არამედ იმას, რომ თვითონვე აღარ არის იქ, სადაც არის; იქ კი იმიტომ აღარ არის, რომ მთლიანად გონით სანვდომ არსთა ჭვრეტაშია დანთქმული.

როგორც ჩანს, ჰომეროსი სწორედ ამას გულისხმობს: სულის თავისებურ გათავისთავადებას მისივე სა-

კუთარი ხატებისაგან. ის ამბობს, რომ ჰერაკლეს ლანდი თუ ხატება ჰადესშია, მაშინ როდესაც თვითონ გმირი ღმერთებს შორისაა. მაშასადამე, ის ერთმანეთისაგან ათავისთავადებს სულსა და მის ხატებას. ამ სიტყვების აზრი სარწმუნოა: ჰერაკლე მისი პრაქტიკული სიქველის გამო ღვთაებრივი ხვედრის ღირსია; მაგრამ რაკი მისი სიქველე პრაქტიკულია და არა კონტემპლაციური (თორემ მაშინ მთლიანად ღმერთების სავანეში იქნებოდა), ამიტომ ის ზესკნელშია და ნაწილობრივ – ქვესკნელშიც.

13. ახლა კი ისიც ვიკითხოთ, ვინ ჩაატარა მთელი ეს კვლევა-ძიება: ჩვენ თუ ჩვენმა სულმა? ჩვენ, მაგრამ სულის მეშვეობით. მერედა, როგორ? მხოლოდ იმის წყალობით, რომ სული გვიდგას პირში? არა, იმიტომ, რომ ჩვენ თვითონა ვართ სული. მაშასადამე, სული მოძრაობს? რა თქმა უნდა, მაგრამ მისი მოძრაობა სხეულის მოძრაობა როდია: სულის მოძრაობა მისი სიცოცხლეა. მოაზროვნენიც იმიტომ გვექვია, რომ სული გონით სანვდომია და აზროვნებაა მისი სრულქმნილი სიცოცხლე. სული მაშინ აზროვნებს, როცა გონით სანვდომ სამყაროს იაზრებს, და მასთან ერთად ვაზროვნებთ ჩვენც. რადგანაც მოაზროვნე გონება ჩვენი ნაწილიცაა და უზენაესი არსიც, რომელსაც უნდა ვესწრაფოდეთ.

1.2. ს ი ქ ვ ე ლ ე თ ა თ ვ ი ს

1. რაკილა ბოროტება აუცილებლობის ძალით არსებობს ამ ქვეყნად, სული კი ყოველნაირად გაურბის ბოროტს, მაშასადამე, ჩვენც გვმართებს გაქცევით ვუშველოთ თავს. მაგრამ რას ნიშნავს ეს გაქცევა, ან სად უნდა გავიქცეთ? „გაქცევა ისაა, რომ შეძლებისდაგვარად დავემგვანოთ ღმერთს“, ბრძანებს პლატონი. ეს კი სხვას არაფერს ნიშნავს, გარდა იმისა, რომ „ვიყოთ გონივრულად სამართლიანნი და გონივრულად ღვთისმოსავნი“; მხ-

ოლოდ ამ გზით ვეზიარებით მთელ სიქველეს.

მაგრამ თუ სიქველის წყალობით შეიძლება ღმერთს დავემგვანოთ, საკითხავია, მაინც რომელ ღმერთს? სიქველის მქონეს? რა თქმა უნდა. მაშ, რომელ ღმერთს ვემგვანებით, თუ არა იმას, მთელი სავსებით რომ ფლობს ყველა სიქველეს? ან კიდევ – სამყაროს სულს და მის იმ ნაწილს, რომელშიაც მკვიდრობს სასწაულებრივი სიბრძნე? რაკილა ამ წუთისოფლის სტუმრები ვართ, მხოლოდ სიქველის წყალობით თუ შეიძლება დავემგვანოთ სამყაროს სულს ან ღმერთს.

და მაინც, ერთი რამაა საეჭვო: შეიძლება თუ არა, რომ ესოდენ ღვთაებრივი არსი ყველა სიქველის, ვთქვათ, თავდაჭერილობისა თუ სიმამაცის მფლობელი იყოს? სიმამაცისა – იმდენად, რამდენადაც შეუძლებელია რისიმე შიში ჰქონდეს, რადგანაც მის გარეთ არაფერი არ არსებობს; თავდაჭერილობისა კი – იმდენად, რამდენადაც არაფერი არ აკლია და ამიტომაც არ აღიძვრის მასში რისკენმე სწრაფვისა თუ მისი დაუფლების სურვილი. მეორეს მხრივ, თუკი ისიც ისევე მიელტვის ზეგრძნობად საგნებს, როგორც ჩვენი სული, ცხადია, ჩვენც და მასაც ზეგრძნობადი სამყაროდან უნდა გვენიჭებოდეს წესრიგიცა და სიქველაც.

კი მაგრამ, მაინც რა სიქველეთა მფლობელია ეს გონით საწვდომი პირველსაწყისი? ნაკლებად სავარაუდოა, რომ მისთვის ნიშნეული იყოს ეგრეთწოდებული სამოქალაქო სიქველენი: გონივრული წინდახედულება, სიმამაცე – ეს გულისმიერი სიქველე, თავდაჭერილობა, ანუ სურვილისა და გონიერების ერთგვარი თანხმობა თუ ჰარმონია, სამართლიანობა, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ სულის თვითთული ნაწილი თავის დანიშნულებას უნდა ასრულებდეს.

მაშასადამე, სამოქალაქო სიქველეთა წყალობით კი არა, მათივე თანამოსახელე სხვა – უფრო მაღალ ღირსე-

ბათა მეოხებით ვემსგავსებით ღმერთს? კი მაგრამ, ნუთუ მხოლოდ ეს უკანასკნელნი განაპირობებენ ამ მსგავსებას და არა სამოქალაქო სიქველენიც? განა უაზრობა არ იქნებოდა გვემტკიცებინა, რომ ისინი ოდნავადაც არ გვიწყობენ ხელს მსგავსების მიღწევაში? აკი ამ სიქველეთა ყველა მფლობელს ღვთაებრივს უნოდებენ, მაგრამ ამ სახელით მხოლოდ იმიტომ იხსენიებენ მათ, რომ ისინი ერთგვარად მაინც ჰგვანან ღმერთებს, მიუხედავად იმისა, თუ როგორია ეს მსგავსება. რა საფუძველი გვაქვს ვივარაუდოთ, რომ მსგავსება მხოლოდ უზენაეს სიქველეთა წყალობით თუ მიიღწევა?

ასეა თუ ისე, ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ღმერთი სიქველეთა მფლობელი უნდა იყოს, თუნდაც მისი სიქველენი არსებითად განსხვავდებოდნენ ადამიანურ სიქველეთა ბუნებისაგან (რადგანაც სხვა სიქველენი კიდევაც რომ ჰგვანდნენ ერთმანეთს, ყოველ შემთხვევაში, ზოგიერთი ჩვენი სიქველე მაინც განსხვავებული უნდა იყოს ღმერთის სიქველეთაგან: მე ვგულისხმობ ყველა სამოქალაქო სიქველეს); მაგრამ ვითომ რა გვიშლის ხელს ვივარაუდოთ, რომ ჩვენ შეიძლება საკუთარ სიქველეთა წყალობით დავემსგავსოთ ღმერთს, თვით იმ შემთხვევაშიც კი, ღმერთი არავითარ სიქველესაც რომ არა ფლობდეს?

მაგრამ რანაირად შეიძლება ეს? მოგახსენებთ: თუ საგანი სიცხისაგან ცხელდება, მაშინ ის, რაც საგანს გადასცემს სიცხეს, თავის მხრივაც, აუცილებლად ცხელი უნდა იყოს. მაგრამ თუ საგანს ცეცხლი აცხელებს, განა ასევე აუცილებელია, რომ ცეცხლსაც, თავის მხრივ, ცეცხლი აცხელებდეს? შეიძლება შემოგვედავონ, ცეცხლს თავისი სიმხურვალე აქვსო, მაგრამ პასუხად ვეტყოდით, რომ ეს მისი შინაგანი სიმხურვალეა. ანალოგიის მიხედვით, ივარაუდება, რომ სიქველე სულის მიერ შექმნილი თვისებაა, მაშინ როდესაც იგივე სიქველე თანდაყოლილია იმ არსისათვის, რომელსაც სული ბაძავს და რომლისგა-

ნაც იღებს სიქველეს. ცეცხლთან დაკავშირებით შეიძლება სხვა მხრივაც შემოგვიტიონ: თუ თქვენ გერწმუნებით, მაშინ ეგ არსი იგივე სიქველე ყოფილა (ისევე როგორც ცეცხლი თვითონვეა სიმხურვალე). თქვენ კი სიქველეზე უზენაესად გვისახავთ მასო. საგულისხმო არგუმენტიცა, სიქველე, რომელსაც ეზიარება სული, იმ არსის იდენტური რომ იყოს, საიდანაც სული სიქველეს იღებს; მაგრამ სიქველე განსხვავდება ამ არსისაგან.

და მართლაც, ერთია სახლი, რომელსაც მზერით აღვიქვამთ, და მეორე – სახლი, რომელიც ხუროთმოძღვრის სულშია (ჩანაფიქრის სახით), თუმცა ისინი შეიძლება კიდევაც ჰგვანდნენ ერთმანეთს. მზერით აღქმული სახლისათვის ნიშნეულია წესრიგი და სიმეტრიულობა, მაშინ როდესაც სახლს, რომელიც ხუროთმოძღვრის სულშია, არც წესრიგი ახასიათებს, არც სიმეტრიულობა თუ პროპორციულობა. ასე ჩვენც გონით სანვდომი სინამდვილიდან გვეძლევა წესრიგიც, სიმეტრიულობაც და ჰარმონიულობაც, რომლებიც გრძნობად სამყაროში სიქველედ გვევლინებიან. მაგრამ თვით გონით სანვდომ არსათვის სრულიად ზედმეტია წესრიგიც, სიმეტრიაც და ჰარმონიაც, ისევე, როგორც სიქველე. და მაინც, ეს როდი ამცირებს სიქველის მნიშვნელობას, რადგანაც მხოლოდ მისი ფლობის წყალობით თუ შეიძლება დავემსგავსოთ გონით სანვდომ არსს. მაგრამ აქედან სულაც არ გამომდინარეობს, რომ სიქველე თვით ამ არსშიაც უნდა იყოს.

ახლა კი გვმართებს დავარწმუნოთ ჩვენი გონება, რადგანაც საკმარისი არ არის ძალით მოვახრევინოთ ქედი ჩვენი მტკიცების წინაშე.

2. უწინარეს ყოვლისა, ავიღოთ ის სიქველენი, რომელთა წყალობითაც, როგორც აღვნიშნეთ, ვემსგავსებით ღმერთს, და აღმოვაჩინოთ ის იდენტური ელემენტი, რომელიც, ხატების სახით, ჩვენში სიქველეა, ღმერთში კი, პროტოტიპის სახით, არ არის სიქველე. მაგრამ აქვე

უნდა ითქვას, რომ მსგავსება ორგვარია: ერთის მხრივ, ის მოითხოვს იდენტური ელემენტის არსებობას მსგავსთა შორის; ამნაირი მსგავსება იმ არსათვისაა ნიშნული, რომელნიც ორმხრივად ჰგვანან ერთმანეთს, რადგანაც ერთი და იგივე საწყისისგან იღებენ დასაბამს. მეორენაირი მსგავსება არსებობს იმ არსთა თუ საგანთა შორის, რომელთაგანაც ერთი მეორის მსგავსი გახდა; ეს უკანასკნელი თავისთავად პირველადია, და მასზე ვერ ვიტყვი, რომ ის, თავის მხრივაც, ჰგავს პირველს. ამნაირი მსგავსება იდენტური ელემენტის არსებობას კი არ მოითხოვს მსგავს არსთა შორის, არამედ, უმალ, განსხვავებული ელემენტისას, რადგანაც მსგავსება სწორედ მეორენაირი გზითაა მიღებული.

მაგრამ რა არის სიქველე ზოგადად და რა არის ესა თუ ის სიქველე კერძოდ? თუმცა, მოდით, უფრო გარკვევით ვილაპარაკოთ თვითეულ სიქველეზე, რადგანაც ასე უფრო მკაფიოდ გამოიკვეთება ყველა სიქველის საერთო ბუნება. ზემოხსენებული სამოქალაქო სიქველენი მართლაც გვაზიარებენ წესრიგს და, ამრიგად, უფრო უკეთესს გვხდიან. ისინი ზომას უწესებენ და ზღვარს უდებენ ჩვენს სურვილებსა თუ ვნებებს და, ამრიგად, გვათავისუფლებენ შეცდომებისა თუ მცდარი წარმოდგენებისაგან. რადგანაც არსი უკეთესი ხდება იმის წყალობით, რომ თავს იზღუდავს და ზომიერებას ექვემდებარება, რის შედეგადაც გამოეყოფა ყოველივე იმას, რისთვისაც უცხოა ზომაც და ზღვარიც. მაგრამ ყველა სიქველე, როგორც ზომა სულისა, რომელიც ამ შემთხვევაში ზომიერების მიმრქმელ მატერიადაა დასახული, თავის საკუთარ ზღვარს იღებს იმ იდეალური ზომიდან, რომელიც არის მასში, ასე რომ, თვითეულ სიქველეში აღბეჭდილია ზეგრძნობად არსთა სრულქმნილების კვალი.

ხოლო ის, რაც არავითარ ზომას არ ექვემდებარება, მატერიაა, რომელიც ვერასოდეს დაემგვანება ღმერთს.

რაც უფრო სრულად ეზიარება არსი იდეასა თუ ფორმას, მით უფრო მეტად ემსგავსება ღვთაებრივ არსს, რომელიც თვითონ უფორმოა. რაც უფრო ახლოა არსი ღმერთთან, მით უფრო სრულად ეზიარება იდეასა თუ ფორმას. ღმერთთან სული უფრო ახლოა, ვიდრე სხეული, ასე რომ სხეულზე უფრო სრულად ეზიარება ფორმას. ამიტომაცაა, რომ ცდება და ჩვენც მცდარად გვაფიქრებინებს, თითქოს ის მარტოოდენ სული კი არ იყოს, არამედ ღვთაებრივი არსის მთელი სისავსე. აი, რისი წყალობით აღწევენ სამოქალაქო სიქველეთ შემკულნი იმას, რომ შეძლებისდაგვარად დაემგვანონ ღმერთს.

3. მაგრამ რაკილა პლატონი გარკვევით მიგვანიშნებს, რომ ღმერთის მსგავსება მეორენაირი გზით, ესე იგი, უზენაეს სიქველეთა მეშვეობით მიიღწევა, ამიტომ ჩვენც ამ მეორენაირ მსგავსებაზე უნდა ვილაპარაკოთ. ასე უფრო ნათელი გახდება ჩვენთვის როგორც სამოქალაქო, ისე უზენაეს სიქველეთა არსი, და, საერთოდ, ვნახავთ, რომ არსებობს სამოქალაქო სიქველისაგან განსხვავებული სიქველეს.

პლატონის სიტყვით, ღმერთის მსგავსება სხვა არა არის რა, თუ არა აქედან გაქცევა. შემდეგ ის ლაპარაკობს სიქველეზე, რომელსაც „სახელმწიფოში“ მარტოოდენ სიქველეს კი არ უწოდებს, არამედ „სამოქალაქო სიქველეს“; ბოლოს კი ყველა სიქველეს „კათარსისად“, ან, „განწმენდად“ სახავს. აქედან აშკარაა, რომ ის აღიარებს ორგვარ სიქველეს და სამოქალაქო სიქველეს როდი მიიჩნევს ღმერთთან მსგავსების საფუძვლად. მაგრამ რას გულისხმობს, როცა გვეუბნება, რომ სიქველე „კათარსისი“ თუ „განწმენდაა“, ან რანაირი განწმენდის გზით შეიძლება დავემსგავსოთ ღმერთს?

სხეულთან შერწყმული სული წილს იღებს ბოროტებაში, რამდენადაც სხეულის ვნებების თანამოზიარე ხდება და მისი შეხედულებებიცა თუ წარმოდგენებიც სხეუ-

ლებრივ ბუნებას ეთანხმებიან. და პირიქით, სული კეთილი და ქველი ხდება, როცა ეს თანხმობა ირღვევა და სული თავისთავად, სხეულისაგან განმხოლოებით მოქმედებს (ხოლო ეს მოქმედება სხვა არა არის რა, თუ არა აზროვნება და კეთილგონიერება); სული უკვე აღარ არის სხეულის ვნებების თანამოზიარე (სწორედ ესაა თავდაჭერილობა), სხეულისაგან განმხოლოებულს აღარაფერი აღარ აშინებს (ეს კი სიმამაცე გახლავთ) და, ბოლოს, აზრი თუ გონება წინააღმდეგომლად მბრძანებლობს მასზე (რასაც სამართლიანობა ჰქვია სახელად).

ამნაირად განწყობილი სული ზეგრძნობადი სამყაროსაკენ მიიქცევა აზრით და ვნებათაგან აუმღვრეველი რჩება; ასე რომ, ალბათ არ შევცდებით, თუ ღმერთის მსგავსებას ვუნოდებთ ამ განწყობილებას; რადგანაც ღვთაებრივი არსისთვის სრულიად უცხოა ყოველივე სხეულეებრივი და მისი მოქმედებაც. ამიტომ ვინც მას ბაძავს, გონიერების მფლობელია. კი მაგრამ, ნუთუ ღვთაებრივ არსსაც ახასიათებს ამნაირი განწყობილება? რა თქმა უნდა, არა; განწყობილება მარტოოდენ სულისთვისაა ნიშნეული.

ეგეც არ იყოს, სულის აზრები ცვალებადია; ის სხვადასხვანაირად იაზრებს ამა თუ იმ გონით სანვდომ არსს და, იმავდროულად, მთლიანად უგულებელყოფს დანარჩენთ. ასე რომ, ღმერთის აზრსა და სულის აზრს მხოლოდ სახელი აქვთ საერთო? არამც და არამც; მაგრამ ერთი პირველადია, მეორე კი მისგან იღებს დასაბამს. ისევე, როგორც წარმოთქმული სიტყვა მიბაძვას სულის შინაგანი სიტყვისა, ეს უკანასკნელიც, თავის მხრივ, სხვა არსის შინაგანი სიტყვის მიბაძვად გვევლინება. ისევე, როგორც წარმოთქმული სიტყვა სულის შინაგან სიტყვასთან შედარებით ცალკეულ ბგერებად ნაწევრდება, სულის შინაგანი სიტყვაც, რომელიც სხვა არა არის რა, თუ არა ღვთაებრივი სიტყვის თარგმანი, დანაწევრებულად გადმოგვცემს მას. ამრიგად, სიქველე სულის კუთვნილებაა

და არა გონების, ან გონებაზე უზენაესი სანყისისა.

4. ახლა კი უნდა ვიკითხოთ, განწმენდა იგივეა, რაც სიქველე, თუ ეს უკანასკნელი განწმენდის შედეგად იჩენს თავს? სიქველე თვით განწმენდის აქტშია თუ ამ აქტის შედეგად მიღწეულ მდგომარეობაში? სიქველე განწმენდის აქტსა თუ პროცესში ნაკლებ სრულქმნილია, ვიდრე განწმენდის შედეგად მიღწეულ მდგომარეობაში, რადგანაც ეს მდგომარეობა სხვა არა არის რა, თუ არა განწმენდის პროცესის დასასრული. მაგრამ განწმენდა ყოველგვარი უცხო მინარევის მოკვეთასა და მოშორებას ნიშნავს, სიკეთე კი სულ სხვა რამეა. თუ თვითგამწმენდი არსი კეთილი იყო, ვიდრე უწმინდური გახდებოდა, მაშინ განწმენდა სავსებით საკმარისი იქნებოდა. იკმარებდა კიდევც, ხოლო რაც განწმენდის შემდეგ დარჩებოდა, სიკეთე იქნებოდა და არა სინწინდე.

მაგრამ რა არის ეს ბუნება, განწმენდის შემდეგ რომ რჩება? ვითომ სიკეთე? რა თქმა უნდა, არა; რადგან თუ სიკეთე განწმენდამდეც იყო, მაშინ ის ბოროტებასა თუ უკეთურობაში უნდა ყოფილიყო, რაც ყოვლად შეუძლებელია. იქნებ ეს ბუნება რაღაც სიკეთისებურია? მას არ შესწევს იმის უნარი, რომ ჭეშმარიტი სიკეთისაგან განუყრელი დარჩეს, ვინაიდან ბოროტებისკენაც ისევე იხრება, როგორც სიკეთისაკენ. სიკეთე მისთვის იმასთან ერთიანობაა, რასაც ენათესავება, ბოროტება კი – იმასთან ერთობა, რაც მას უპირისპირდება. ასე რომ, განწმენდა აუცილებელია ერთობისათვის. სიკეთისაკენ რომ მიიქცევა, ზემოხსენებული ბუნება სწორედ ამ გზით უერთდება მას. მაშ, ეს მიიქცევაა განწმენდა? არა, განწმენდა უწინარესია. იქნებ სიქველე მაინცაა ეს მიიქცევა? არა, სიქველე კი არა, არამედ ის, რასაც სულში იწვევს ეს მიიქცევა. კი მაგრამ, მაინც რას იწვევს? ჭვრეტას და ჭეშმარიტ არსთა აღნაბეჭდის წარმოჩენას; ხოლო ამ ჭვრეტას სულის ქმედითობა განაპირობებს, როგორც ხილული საგანი – მხედველობას.

მაგრამ ქეშმარიტ არსთა აღნაბეჭდები ხომ უკვე იყო სულში, თუმცა თვითონ ვერ იხსენებდა ამას. რა თქმა უნდა; ხსოვნით კი იმიტომ ვერ იხსენებდა, რომ ისინი აქტუალურ მდგომარეობაში კი არა, სულის ბნელ კუნჭულში მიყუჟულნი იყვნენ. ამიტომაც სულისთვის აუცილებელი იყო სინათლე, რათა ახალ შთაბეჭდილებათა შუქზე სიბნელიდან გამოეხმო ისინი. დიახ, სულში თვით ქეშმარიტი არსნი კი არ იყვნენ, არამედ მათი აღნაბეჭდები, და ახლა სულს მათი შესატყვისი რეალობებისათვის უნდა შეედარებინა ისინი.

რაკილა სული ქეშმარიტ არსთა აღნაბეჭდების მფლობელია, მაშასადამე, გონება უცხო როდია მისთვის, მით უმეტეს, როცა გონებისკენ მიმართავს მზერას; წინააღმდეგ შემთხვევაში, თუმცა ერთგვარად სულშია, მაინც უცხოა მისთვის; ისევე, როგორც ჩვენი ცოდნა; თუკი ქმედითად არ ვიყენებთ, ისიც თანდათან უცხოვდება ჩვენთვის.

5. სადამდის მივყავართ განწმენდას? ამ კითხვის პასუხად უნდა ვნახოთ, მაინც რას, რომელ ღმერთს გვამს-გავსებს სიქველე? უწინარეს ყოვლისა, საკითხავია, რანაირად წმენდს სიქველე ჩვენს სულს, ჩვენს ვნებებს თუ სურვილებს, რამდენად გვათავისუფლებს ტანჯვის, ტკივილისა და სხვა მისთანათაგან? ეს იგივეა, რაც კითხვა: რამდენად შეუძლია სულს სხეულისაგან განმხოლოება? განმხოლოებული სული საკუთარ თავში განმარტოვდება თავისი ნაწილებითურთ, რომელთა ადგილსამყოფელი მანამდე სხვა ბუნება იყო. აქ სული სავსებით მშვიდია და აუმღვრეველი. სიამოვნებას მხოლოდ იმდენად განიცდის, რამდენადაც ეს აუცილებელია მისთვის; არას დაგიდევთ მკურნალობას და თუ მაინც ცდილობს თავიდან აიცილოს ტანჯვა, მხოლოდ იმიტომ, რომ შეჭირვებამ მისი ქმედი-თობა ვერ ჩაახშოს; აღარც ტკივილს გრძნობს, ანდა, თუ ეს შეუძლებელია, უდრტვინველად იტანს და ამით აყურებს მის სიმწვავეს; შეძლებისდაგვარად იურვებს ბობ-

ოქარ ვნებებს; თუ მრისხანების მოთოკვა ვერ შესძლო, ყოველ შემთხვევაში, თავის აუმღვრევლობას მაინც არ შეაბღალვინებს მის სიშღეგეს, რომელიც ამ შეუვღლობის შედეგად თანღათან ცხრება; აღარც რაიმე აშინებს, რადგანაც სრულიად უგრძნობელია შიშის მიმართ (თუმცა ათასში ერთხელ შეიძლება ეღდა მაინც ეცეს); ღიახ, სრულიად უგრძნობელია შიშის მიმართ, გარღა იმ იშვიათი შემთხვევებისა, როცა გუმანა მოსალოღნელ საფრთხეს აუნყებს; არც უკეთურს მიელტვის რასმე; სმა-ჭამა მხოლოდ იმიტომ სურს, რომ სხეულის მოთხოვნიღება დააკმაყოფილოს, და არა განცხრომის გულისთვის; სიყვარულსაც მხოლოდ იმღენად ეძღევა, რამღენაღაც ბუნება მოითხოვს ამას, მაგრამ ისე კი, რომ თავისი თავის ბატონპატრონად ღარჩეს; არასოღეს აჰყვება წარმოსახვის უინიან თამაშს.

თუმცა გონივრული სული მარტო თვითონ კი არ ინმინღება ვნებებისაგან, არამედ არაგონივრული სულის განმენღასაც ცდილობს, რათა გარეგან შთაბეჭდიღებათა მიღაფრი ზემოქმეღებისგან ღაიხსნას იგი, ან შეძღები-სღაგვარად შეამციროს შთაბეჭდიღებათა სიმღაფრე, რომელთაც სულ უფრო და უფრო იშვიათს ხღის და ბოლოს სულაც აჩღუნგებს გონების სიახლოვე. მაშინ სულის არაგონივრული ნაწილი იმ კაცსა ჰგავს, ბრძენის გვერღით რომ ცხოვრობს: ის თავისღა სასარგებლოდ იყენებს ამ მეზობღობას, და ან ბრძენს ემსგავსება, ან იმის ჩაღენას მაინც თაკიღობს, რის ჩაღენასაც ბრძენი არ მოუნონებღა. ასე გამოირიცხება ურთიერთღაპირისპირებუღობა. გონების სიახლოვე საკმარისია, რადგანაც სულის არაგონივრული ნაწილი მოწინებითაა გამსჭვღული მის მიმართ, და როცა ვნებების მძღავრობა არყევს, თვითონვე რისხავს თავის თავს, რატომ სიმშვიღეს ვერ ინარჩუნებო, მაშინ როღესაც მისი მეზობელი იქვეა და სისუსტეს ჰყვეღრის მას.

6. ეს შემთხვევითობანი თუ მგრძნობელობის უნებური მოძრაობანი მანკიერება როდია; ადამიანი მთლიანად გამოსწორდა. მისი ძალისხმევა იმას კი აღარ ისახავს მიზნად, რომ თავიდან აიცილოს შეცდომები, არამედ – ღმერთად ქცევას. ვიდრე ეს შემთხვევითობა კვლავაც გრძელდება, ის ჯერ კიდევ მხოლოდ დემონიური არსებაა, ანდა დემონი, რამდენადაც მისი ბუნება ორადია; ან, უფრო სწორად, ადამიანში არის მისგან განსხვავებული არსება, ვისი სიქველესაც განსხვავდება მისი სიქველისაგან. ხოლო როცა ეს შემთხვევითობა მთლიანად წყდება, მაშინ ის უკვე ღმერთად იქცევა, ერთ იმ ღმერთთაგანად, უშუალოდ რომ მისდევენ პირველს. რადგანაც ესაა ერთ-ერთი ღმერთი, ზეციური სამყაროდან რომ ეშვება დაბლა; ხოლო თუ კვლავ იმნაირი ხდება, რანაირად დაბლა დაშვებისას იყო, მაშინ ის თითქოს ისევ ზეციურ სამყაროშია. მაგრამ დაბლა დაშვების შემდეგ ის ჩვენს გონებაში სახლობს და იმგვანებს კიდევ მას, რამდენადაც ადამიანურ გონებას შეუძლია ღმერთს დაემგვანოს; ხოლო თუ ეს შესაძლებელია, მაშინ ის უგრძნობელი ხდება გარეშე შთაბეჭდილებათა სიმძაფრის მიმართ და აღარც იმნაირ რეაგირებას ახდენს მასზე, რაც შეიძლება არ მოეწონოს მის მბრძანებელს.

ახლა კი ვნახოთ, რა არის ესა თუ ის სიქველე სულში. სიბრძნე და გონიერება იმ ჭეშმარიტ არსთა ჭვრეტაა, რომელნიც არიან გონებაში და, მასთან შეხების წყალობით, – სულშიც. ამდენად, სიბრძნეცა და გონიერებაც ორგვარია: ისინი სხვანი არიან გონებაში და სხვანი – სულში. გონებაში ისინი სიქველენი როდი არიან, სულში კი – პირიქით. მაშ, რანი არიან გონებაში? მხოლოდ გონების ქმედითობა და არსი. სულში კი, გონებიდან წარმომდგარნი და მათგან განსხვავებულ ბუნებაში დავანებულნი, ისინი სიქველენი არიან. სამართლიანობა თავისთავად, ისევე, როგორც სხვა სიქველე თავისთავად, საკუთრივ სიქველე კი არ არის, არ-

ამედ სიქველის პარადიგმა თუ პირველნიმუში; სიქველე ისაა, რაც ამ თავისთავადი სიქველიდან გადადის სულში.

და მართლაც, საკუთრივ სიქველე ყოველთვის რალაციის სიქველეა, ხოლო სიქველე თავისთავად შეუძლებელია სხვა რალაციის სიქველე იყოს. ასე მაგალითად, სამართლიანობა ისაა, რომ ყოველი არსი თავის საკუთარ დანიშნულებას ასრულებდეს; მაგრამ ყოველთვის გულისხმობს თუ არა ის ნაწილია სიმრავლეს? დიახ, როცა სამართლიანობა მრავალი სხვადასხვა ნაწილის მქონე არსთა სიმრავლეში გადადის. მაგრამ ამასვე ვერ ვიტყვი სამართლიანობაზე თავისთავად, რადგანაც ის შეიძლება ერთ მარტივ არსშიც ასრულებდეს თავის დანიშნულებას; ჭეშმარიტი სამართლიანობა, სამართლიანობა თავისთავად, მაშინ იმ ურთიერთობაშია, რაც ამ მარტივ არსს აქვს თავის თავთან, ეს კი გამორიცხავს სხვადასხვა ნაწილთა სიმრავლეს. და მართლაც, თვით სულისთვისაც რა არის სამართლიანობა, მისი უზენაესი სახით, თუ არა სულისავე ქმედითობა, რომელიც გონებისკენაა მიმართული, თავდაჭერილობა – შინაგანად განმარტოება გონებაში, სიმამაცე – აუმღვრეველობა, გონების აუმღვრეველობას რომ ბაძავს, გონებისა, რომლისკენაც მიმართავს სული მზერას? ასე რომ, სიქველის უზენაესი სახის წყალობით, სული ის არის, რაც არის, და არავითარი ურთიერთობა აღარა აქვს თავის უდაბლეს, არაგონივრულ ნაწილთან.

7. ამნაირი სიქველენი ერთმანეთს ენაცვლებიან სულში, ისევე, როგორც მათზე უწინარესნი – სიქველეთა პარადიგმები თუ პირველნიმუშნი – გონებაში. გონებაში ცოდნა და სიბრძნე აზრია; თავდაჭერილობა – გონების მიმართება საკუთარ თავთან; სამართლიანობა – გონების ქმედითობის რეალიზაცია; სიმამაცე – გონების თვითიგივეობა და მისი სინმინდის აუმღვრეველობა. სულში სიბრძნე და გონიერება გონების ჭვრეტაა, მაგრამ ერთიცა და მეორეც სულის სიქველენი არიან. გონებისაგან განსხვავებით,

სული იგივე როდია, რაც მისი სიქველენი. იგივე ითქმის სულში ურთიერთმონაცვლე სიქველეთა მიმართაც. განწმენდის წყალობით (რამდენადაც ნებისმიერი სიქველე, სინწმინდის მდგომარეობის ჩათვლით, კათარსისია) სული ყველა თავისი სიქველის მფლობელი ხდება; წინააღმდეგ შემთხვევაში, ვერცერთი სიქველე ვერ მიაღწევდა სრულქმნილებას. უმაღლეს სიქველეთა მფლობელი, აუცილებლობის ძალით, პოტენციურად ფლობს უდაბლეს სიქველეთაც, მაგრამ ამ უკანასკნელთა ფლობა ასევე აუცილებლად როდი გულისხმობს უმაღლეს სიქველეთა ფლობასაც.

ასეთია ბრძენის ბუნება. მაგრამ საკითხავია, ის აქტუალურად ფლობს უდაბლეს სიქველეთაც თუ მხოლოდ უმაღლესთ? ერთთაც და მეორეთაც, მაგრამ სხვადასხვა აზრით. მოდით, ცალ-ცალკე განვიხილოთ ყველა სიქველე; ავიღოთ გონიერება; თუ ბრძენში ქმედითნი არიან მხოლოდ უმაღლესი სიქველენი, უდაბლეს სიქველეთა წყაროდ რომ გვევლინებიან, მაშინ როგორღა იარსებებს გონიერება მისი უდაბლესი სახით, თუკი სრულიად უმოქმედოა? რანაირად იქნება ეს შესაძლებელი, თუკი ყველა სიქველეს თავისი ბუნებრივი ზღვარი არა აქვს, და თუ არსებობს თავდაჭერილობა, რომელიც მხოლოდ ზღუდავს სურვილებს და თავდაჭერილობა, მთლიანად რომ აუქმებს მათ? იგივე ითქმის ყველა სხვა სიქველეზედაც, თუკი ერთ-ერთი მათგანი, ვთქვათ, გონიერება, თავისი ადგილიდან დაიძრა. და მაინც, ბრძენი შეიცნობს თავის უდაბლეს სიქველეთ და, ამრიგად, მათგან გამომდინარე თვისებების მფლობელიც ხდება. თუ საჭიროებამ მოითხოვა, შეიძლება იმოქმედოს კიდევც ამ სიქველეთა თანახმად. მაგრამ უმაღლეს საწყისებსა და წესებამდე ამაღლებული სწორედ მათ შეუწონის თავის მოქმედებას. ასე მაგალითად, სურვილთა შეზღუდვით კი არ შემოფარგლავს თავდაჭერილობას, არამედ, რამდენადაც ეს შესაძლებელია, მთლიანად განმხო-

ლოვდება სხეულისაგან. ის იმისი სიცოცხლით კი აღარ ცოცხლობს, ვისაც, სამოქალაქო სიქველეთა თანახმად, კეთილი კაცი ჰქვია, არამედ მიატოვებს მას და ღმერთების სიცოცხლეს ირჩევს, რადგანაც სურს ღმერთებს დაემსგავსოს და არა კეთილ კაცს; ვინაიდან ამ უკანასკნელთან მსგავსება სხვა არა არის რა, თუ არა ხატების მსგავსება ხატებასთან, რომელიც იმავე პირველნიმუშისგან იღებს დასაბამს, მაშინ როდესაც ღმერთთან მსგავსება თვით ამ პირველნიმუშთან მსგავსებაა.

1.3. დ ი ა ლ ე ქ ტ ი კ ი ს ა თ ვ ი ს

1. რა არის ეს ხელოვნება, ეს მეთოდი, ეს მეცნიერება, სათანადო გზით რომ წარგვმართავს ჩვენ? მაგრამ საითკენ წარგვმართავს? სიკეთისა და პირველი სანყისისაკენ. აი, რას მივიჩნევთ იმად, რაზედაც თითქოს შევთანხმდით და რაც ათასნაირად დავასაბუთეთ. ხოლო მთელი ეს დასაბუთება, იმავდროულად, ამალღებისა და აღმასვლის საშუალებაც არის. მაგრამ ვინ უნდა იყოს ის, ვინც ამნაირად მალღდება? ვინც, პლატონის თქმისა არ იყოს, წინარე სიცოცხლეში იხილა ყველა არსი თუ ამ არსთა უმრავლესობა, და თავისი პირველი დაბადებისას განსხეულდება იმაში, ვინც სიბრძნისა თუ მშვენიერების ტრფიალად, მუსიკოსად თუ სიყვარულით გულშეძრულად უნდა იქცეს. დიახ, ფილოსოფოსი, მუსიკოსი და სიყვარულით გულშეძრული უნდა ამალღდნენ.

კი მაგრამ, რანაირად? ყველა ერთი და იმავე გზით თუ თვითეული თავისი საკუთარი გზით უნდა ამალღდეს? არსებობს ორი გზა იმათთვის, ვინც მალღდება და ზე ისწრაფვის. ერთი გზა ქვემოდან იწყება, მეორე გზა კი იმათია, ვინც უკვე მისწვდა გონით სანვდომ სამყაროს და თითქოს კიდევ მოიკიდა იქ ფეხი. ისინი ასე უნდა მიიწვედნენ მალლა, ვიდრე ამ სამყაროს უკიდურეს ზღვარს

არ მიაღწევენ. გზის დასასრული აღინიშნება იმით, რომ ადამიანი აღწევს გონით სანვდომი სამყაროს მწვერვალს. ნურაფერს ვიტყვით მეორე გზაზე და მხოლოდ პირველზე ვილაპარაკოთ.

უნინარეს ყოვლისა, განვიხილოთ ადამიანთა ის სამი ტიპი, რომლებიც ზემოთ აღვნიშნეთ. დაწყებით კი მუსიკოსით დავიწყოთ და ვთქვათ, როგორია მისი ბუნება. ის გულშეძრული და აღტყინებულია მშვენიერებით. რაკი თვითონ ნაკლებად ეხმიანება საკუთარი სულის მოძრაობას, ის მეყსეულად აღიქვამს ნებისმიერ გარეგან შთაბეჭდილებას. როგორც ფრთხილსა და მფრთხალს სჩვევია, ის მგრძნობიარეა ყოველი ბგერის და მისი მშვენიების მიმართ. საგალობლებში ის გაურბის ყოველგვარ დისჰარმონიას და არათანახმიერებას, რიტმულ ერთეულებში კი თანაზომიერებას და დახვენილობას ეძებს. გრძნობებით აღქმადი ჟღერადობის, რიტმისა თუ სინატიფის მიხედვით მან უნდა შესძლოს განასხვავოს მატერია, რომელშიაც ხორცს ისხამენ პროპორციები და კანონზომიერებანი, რათა მოიხელთოს თვით ამ თანაფარდობათა მშვენიერება. მან უნდა შეიცნოს, რომ ის, რაც მის აღტყინებას იწვევს, ჭეშმარიტ არსთა ხიბლია, ესე იგი, გონით სანვდომი ჰარმონია, მისთვის ნიშნეული სინატიფე და, საერთოდ, ესა თუ ის კერძო კი არა, აბსოლუტური მშვენიერება. მას მართებს მოიშველიოს ფილოსოფიური არგუმენტები, რომელთა მეშვეობითაც შესძლებს ირწმუნოს ის რეალობანი, ქვეშეცნეულად რომ იყვნენ მასში. ქვემოთ ჩვენ ვნახავთ, როგორნი არიან ეს არგუმენტები.

2. მუსიკოსი შეიძლება სიყვარულით გულშეძრულად იქცეს და ამ სახეცვლილების შემდეგ ან იმავე დონეზე დარჩეს, ან უკან მოიტოვოს იგი. სიყვარულით გულშეძრულისთვის ნიშნეულია ჭეშმარიტი მშვენიერების ერთგვარი ხსოვნა, მაგრამ მისგან განშორებულს არ შეუძლია შეიცნოს იგი. აღსაფრთოვანებლად და აღსატყინებლად

მისთვის აუცილებელია ხილული მშვენიერების ჭკრეტა. ის უნდა მიხვდეს, რომ არ შეიძლება მის ალტაცებას ინვევდეს ამა თუ იმ სხეულის მშვენიერება. მას მართებს შეიცნოს, რომ მშვენიერება, რომელიც ერთი და იგივეა ყველა სხეულში, იმავდროულად, განსხვავდება მათგან და სულ სხვა წყაროდან ენიჭება ნებისმიერ მშვენიერ სხეულს; რომ ეს მშვენიერება უფრო სრულად ვლინდება იმის წიაღში, რაც განსხვავდება სხეულებისგან: მე ვგულისხმობ ყველა მშვენიერ საქმიანობას და ყველა მშვენიერ კანონს. ამიერიდან მას ჩვევად ექცევა უსხეულმყოფელ არსთა მშვენებას მიიჩნევდეს თავისი სიყვარულის საგნად; ესაა ხელოვნების, მეცნიერებისა თუ სიქველის მშვენიერება. შემდეგ კი უნდა ჩასწვდეს იმასაც, რომ მშვენიერება ყველგან ერთია და შეიცნოს, საიდან იღებს დასაბამს იგი. ასე, სიქველეთა მშვენიერებიდან ის თანდათანობით უნდა ამალღდეს გონებასა და ჭეშმარიტ არსამდე. აქედან მოყოლებული კი უზენაეს გზას უნდა მისდოს.

3. ფილოსოფოსი თვით თავისი ბუნებით მიიღტვის მალღა; თითქოს ფრთაშესხმულს, დანარჩენი ორის მსგავსად როდი სჭირდება ამ ქვეყნისაგან განდგომა; ის გამუღმებით მიიწვეს ზემოთ. მაგრამ მისი ნაბიჯი არამტკიცეა და მას სჭირდება მხოლოდ მოძღვარი, რომ გზა უჩვენოს და უწინამძღვროს, რადგანაც დიდი ხანია განშორებია გრძნობად საგანთა სიმრავლეს. ამიტომ უნდა ეზიაროს მეცნიერებას, რათა შეეჩვიოს უსხეულმყოფელ არსთა ცნებას (ზიარებით კი ადვილად ეზიარება, როგორც სიბრძნის მოყვარე). და რაკი ბუნებით ქველია, უზენაეს საფეხურამდე აამალღებს თავის სიქველეს. მეცნიერების შემდეგ კი დიალექტიკის კანონებს უნდა დაეუფლოს და ამ ხელოვნებაში გაინაფოს თავი.

4. მაინც რა არის ეს დიალექტიკა, რომლის შესწავლა პირველ ორსაც – მუსიკოსსა და სიყვარულით გულშეძრულსაც მართებს? ესაა ხელოვნება, სიტყვის მეშ-

ვეობით რომ განსაზღვრავს თვითეულ საგანს: რა არის იგი, რითი განსხვავდება დანარჩენი საგნებისაგან, ან რა აქვს საერთო მათთან; სადაა თვითეულის ადგილი, არსია თუ არა იგი, რამდენია არსი და, მეორეს მხრივ, არარსი, რომელიც განსხვავდება არსისგან. დიალექტიკა მსჯელობს აგრეთვე სიკეთესა და არასიკეთეზე, იმაზე, რაც კეთილია, ან უპირისპირდება კეთილს, რაც მარადიულია, ან წარმავალი; ყველაფერს ცოდნის მიხედვით ცხადყოფს და არა წარმოდგენის მიხედვით. ის წყვეტს ჩვენს წრიალს და ბორიალს გრძნობად საგანთა შორის, გონით სანვდომ სამყაროში მკვიდრდება და ამით შემოფარგლავს თავის ქმედითობას; უარყოფს ყოველგვარ სიყალბეს და ეგრეთ-წოდებულ „ჭეშმარიტების სავანეში“ ასაზრდოებს სულს. ის სარგებლობს პლატონისეული დაყოფით, რათა განასხვავოს იდეები, განსაზღვროს არსი და მიაღწიოს პირველ გვართა სიმაღლეს, რათა ერთმანეთს შეურწყას, ხოლო შემდეგ ანალიზის გზით კვლავ დაანანევროს ისინი, ვიდრე არ მიაღწევს პირველსანყისს. მაშინ ის ცხრება და მშვიდდება, მანამდე მაინც, სანამ გონით სანვდომ სამყაროშია, ხელს იღებს ფუჭ ფუსფუსსა თუ კვლევა-ძიებაზე, და ერთარსად ქცეული და ჭვრეტაში დანთქმული ლოგიკას მიანდობს მის წანამძღვრებს თუ სილოგიზმებს, როგორც წერის ცოდნას – სხვა ხელოვნებას. თუმცა ამ მსჯელობათაგან ზოგიერთს ხელოვნებისათვის აუცილებლად და სასარგებლოდ მიიჩნევს, ზოგიერთს კი – ზედმეტად და მხოლოდ ლოგიკური კვლევა-ძიებისათვის შესაფერისად.

5. მაგრამ საიდან იღებს დასაბამს ეს მეცნიერება? რა თქმა უნდა, მას გონება ანიჭებს თვითცხად სანყისებს, თუკი სულს შეუძლია მათი აღქმა. შემდეგ კი სული აერთებს, ერთმანეთს უკავშირებს და განასხვავებს მათ, ვიდრე არ მიადგება სრულქმნილ გონებას. და მართლაც, დიალექტიკა, ამბობს პლატონი, ყველაზე წმინდა რამაა გონებასა და აზროვნებაში. როგორც ჩვენს ყველაზე

დიდებულ უნარს შეჰფერის, მისი კვლევის საგანი აუცილებლად არსია და ის, რაც ყველაზე ფასეულია, კერძოდ, აზროვნების საგნად არსი გვევლინება, გონების საგნად კი – ის, რაც არსის მიღმურია. კი მაგრამ, განა ფილოსოფია არ არის ყველაზე ფასეული? რა თქმა უნდა. მაგრამ იგივეა თუ არა, რაც დიალექტიკა? არა, დიალექტიკა ფილოსოფიის ყველაზე ფასეული ნაწილია. მართლაცდა, ნუ გვგონია, თითქოს დიალექტიკა მხოლოდ ფილოსოფიის იარაღი იყოს. ის უბრალო წესებისა და დებულებების ერთობლიობა როდია, არამედ საკუთრივ საგანთა არსზე მსჯელობს და მისი მასალა ჭეშმარიტ არსთა სიმრავლეა. მაგრამ მას თავისი მეთოდი აქვს და დებულებებთან ერთად ჭეშმარიტ არსთაც ფლობს.

ის მხოლოდ შემთხვევით თუ იღებს მხედველობაში შეცდომებსა და სოფიზმებს; როცა ამ შეცდომებს სხვა ვინმე უშვებს, ის განიხილავს მათ, როგორც მისთვის სრულიად უცხო რასმე. შეცდომას ის აღიქვამს იმ ჭეშმარიტების მიხედვით, რომელიც არის მასში, და სხვის ცთომილებას მიიჩნევს იმად, რაც უპირისპირდება ჭეშმარიტების კანონს. მაშასადამე, წანამძღვრები მისი შემეცნების საგნად როდი გვევლინებიან, რადგან ისინი მისთვის იგივენი არიან, რაც ასოები – სიტყვებისათვის. თუმცა ჭეშმარიტების მცოდნემ იცის, რასაც უწოდებენ წანამძღვრებს, და, საერთოდ, იცის სულის მოძრაობანი; იცის, რომ რასაც სული დებს წანამძღვრებში, იმასვე ამტკიცებს დასკვნებით; ამტკიცებს იმას, რასაც დებს, და სხვა მისთანანი; იცის, რას ეხება საქმე – განსხვავებულს თუ იგივეობრივს. მაგრამ ყველაფერს ისევე უშუალოდ შეიცნობს, როგორც გრძნობა აღიქვამს საგნებს. თუმცა გამოწველილვით ძიებას იმას მიანდობს, ვინც ამაში სიამოვნებას ჰპოვებს.

6. ასე რომ, დიალექტიკა ფილოსოფიის ნაწილია და, თანაც, ყველაზე ფასეული ნაწილი. ფილოსოფიას სხვა

ნანილებიც აქვს. დიალექტიკის მეშვეობით ის შეიცნობს ბუნებას, ხოლო თუ არითმეტიკაც და სხვა ხელოვნებებზეც სარგებლობენ დიალექტიკით, ფიზიკა უფრო ახლოა ამ უკანასკნელთან და უფრო მეტადაც იყენებს მას. ფილოსოფია სწავლობს ეთიკას და აქაც დიალექტიკაა მისი საყრდენი. ამას უმატებს კეთილ თვისებებს და თვითწერტნასაც, საიდანაც იღებენ დასაბამს ეს თვისებები. გონივრულ თვისებათა ბუნების დასაბამიც დიალექტიკაა, თუმცაღა ისინი უმეტესწილად მატერიაში ისხამენ ხორცს. მაშინ როდესაც სხვა სიქველენი კერძო ენებებსა თუ ქმედებებს უსადაგებენ მათთვის ნიშნულ განსჯისა თუ მსჯელობის უნარს; აზროვნება თვითონვეა ერთგვარი განსჯა, რომელიც უპირატესად მთელსა და საყოველთაოს მიემართება. ის არკვევს, რამდენად თანმიმდევრულია ქცევა, ან რა სჯობს ამჟამად – მისი აღსრულება, მისგან თავის შეკავება თუ სხვა – უკეთესი გზაც მოიძებნება? მაგრამ სწორედ დიალექტიკა და სიბრძნე ანიჭებენ განსჯის უნარს საყოველთაო და არამატერიალურ წესებს, რომლებსაც ის იყენებს.

შესაძლებელია თუ არა, რომ ეს დაბალი სიქველენი არსებობდნენ დიალექტიკისა და სიბრძნის გარეშე? რა თქმა უნდა; მაგრამ ისინი არასრულქმნილნი და ნაკლულევანნი არიან. შესაძლებელია თუ არა ბრძენი ან დიალექტიკოსი იყო ამ სიქველეთა გარეშე? არა, რადგანაც ისინი სიბრძნეზე უწინარეს, ან მასთან ერთად იზრდებიან. იქნებ სიქველისადმი ბუნებრივი მიდრეკილებაა ის, საიდანაც დასაბამს იღებს ყველა სრულქმნილი სიქველე, როცა ამ მიდრეკილებას სიბრძნეც თან ახლავს? მაშინ სიბრძნე ზემოხსენებული მიდრეკილების მომდევნო იქნება და უფრო გვიან თუ იჩენს თავს, რათა სრულყოფის ჩვენი ზნეობა. ან იქნებ, თუ არსებობს სიქველისადმი ბუნებრივი მიდრეკილება, მაშინ ეს მიდრეკილება და სიბრძნე ერთად ვითარდებიან და ერთადვე აღწევენ თავიანთ საბოლოო

ზღვარს, რადგან სიქველისადმი ბუნებრივი მიდრეკილება სხვა არა არის რა, თუ არა სიკეთის არასრულყოფილი ხედვა და არასრული ზნეობა. თუმცა სიბრძნე და სიქველე უპირატესად ამ მიდრეკილებიდან იღებენ დასაბამს.

1.6. მშვენიერებისათვის

1. მშვენიერება უპირატესად მზერით აღიქმება, აგრეთვე სმენით, რომელსაც სიტყვათა თანწყობასა და ყოველგვარ მუსიკაში წვდომის უნარი შესწევს; რადგანაც მშვენიერია ყველა მელოდია და ყველა რიტმი. ხოლო თუ თანდათანობით უკან მოვიტოვებთ გრძნობადს, ვნახავთ, რომ არიან მშვენიერი ზნენი და მშვენიერი საქმენი, მშვენიერი თვისებანი და მშვენიერი მოძღვრებანი, არის სათნოებათა მშვენიერება. მაგრამ თუა მშვენიერება, ყველა მათგანზე უმაღლესი და უწინარესი? ამას სიტყვა გვიჩვენებს ჩვენი.

რა არის ის, რაც ჩვენს მზერას სხეულთა მშვენებას წარმოუჩენს, ან რა მიაქცევს ჩვენს სასმენელს ბგერათა მშვენიერების სმენად? რატომაა, რომ მშვენიერია ყველაფერი, რაც უშუალოდ ერთვის და ერწყმის სულს? ერთი და იმავე მშვენებით მშვენიერობს ყველაფერი, თუ სხვაა სხეულთა მშვენიერება და სხვა – დანარჩენ არსთა? რანი არიან ეს მშვენიერებანი, ან, უფრო სწორად, რა არის ეს მშვენიერება? ზოგი არსი, ვთქვათ, სხეული, მშვენიერია არა თავისთავად, არამედ ზიარების წყალობით, ზოგი კი, როგორც მაგალითად, სიქველე თუ სათნოება, თავისთავადაა მშვენიერი, რადგანაც ერთი და იგივე სხეული ზოგჯერ მშვენიერია, ზოგჯერ კი არა, თითქოს სხვა იყოს სხეულის არსი, და სხვა – მშვენიერებისა.

მაშ, რა არის ეს სხეულებრივი მშვენიერება? რა არის ის, რაც იზიდავს და იტაცებს მჭვრეტელთა მზერას, რაც მათ ასეთი სიხარულით ავსებს ჭვრეტისას? და თუ ჩვენ

მივაკვლიეთ ამ მშვენიერებას, ვინ იცის, იქნებ კიდევაც გამოვიყენოთ ის, როგორც კიბე, სხვა მშვენიერებათა საჭურვტად? თითქმის ყველა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ყველა ამტკიცებს, რომ ხილული მშვენიერება სხვა არა არის რა, თუ არა ნაწილთა სიმეტრიულობა როგორც ერთურთის, ისე მთელის მიმართ; ამ სიმეტრიულობას უმატიებენ მშვენიერ ფერებს და ფიქრობენ, რომ ყოველი არსის მშვენიერება მისი სიმეტრიულობისა და ზომიერებისაგან იღებს დასაბამს.

ამ თვალსაზრისით, მშვენიერი იქნება არა ის, რაც მარტივია, არამედ, აუცილებლობის ძალით, მხოლოდ რთული და მხოლოდ მთელი; ნაწილები კი მშვენიერნი იქნებიან არა თავისთავად, არამედ მხოლოდ ერთმანეთთან მიმართების წყალობით, რათა მათმა მთლიანობამ დასაბამი მისცეს მშვენიერებას. მაგრამ თუ მთელი მშვენიერია, ნაწილებიც მშვენიერნი უნდა იყვნენ უთუოდ, რადგანაც მშვენიერ საგნებს მახინჯი კი არა, მხოლოდ მშვენიერებასთან წილნაყარი ნაწილები თუ შეიძლება შეადგენდნენ.

და მერე, თუ მშვენიერ ფერებს ავიღებთ (როგორც მაგალითად, მზის ნათელს), ამ თვალსაზრისით ვერც მათ მივაკუთვნებთ მშვენიერ ფენომენტა რიცხვს, რადგანაც მარტივნი არიან და სიმეტრიულობის წყალობით როდი ეზიარებიან მშვენიერებას. როგორაა და რითაა, რომ მშვენიერად მიგვაჩნია ოქრო? ან ელვა თუ ვარსკვლავთა ციმციმი ღამეულ ცაზე? ასევე განქარდება ბგერათა სფეროშიც მარტივის მშვენიერება, თუმცა ხშირად მშვენიერი მელოდიის ნებისმიერი ცალკე აღებული ბგერა მშვენიერია თავისთავადაც. ხოლო როცა ერთი და იგივე სახე თვით უცვლელი და იგივეობრივი სიმეტრიულობის დროსაც ზოგჯერ მშვენიერი გვეჩვენება, ზოგჯერ კი არა, როგორ არ უნდა ვაღიაროთ, რომ იმაში, რაც სიმეტრიულია, მშვენიერია სხვა რაღაც, და რომ სიმეტრიული სწორედ ამ სხვა რაღაცის წყალობითაა მშვენიერი?

და ბოლოს, თუ მშვენიერ საქმეებსა და სიტყვებზე გადავალთ და მათი მშვენიერების მიზეზად სიმეტრიულობას გამოვაცხადებთ, საკითხავია, რას მივიჩნევთ მაშინ სიმეტრიულად მშვენიერ კანონებში, მოძღვრებებში, ცოდნასა თუ მოღვაწეობაში? განა შეიძლება თეორემები სიმეტრიულნი იყვნენ ერთუროთის მიმართ? მერე რა, რომ ისინი ერთიმეორეს ეთანხმებიან? თანხმობა და ერთსულოვნება ბოროტის აზრებს შორისაც სუფევს; ასე, თეზისი – „თავმდაბლობა უგუნურებაა“ – კვერს უკრავს მეორე თეზისს – „სამართლიანობა კეთილშობილური მიამიტობაა“: ორივე მათგანი ერთსულოვნად ეთანხმება და ესა-ტყვისება ერთიმეორეს.

რაც შეეხება სათნოებებს, თვითეული მათგანი, რა თქმა უნდა, მშვენიერებაა სულისა და, თანაც, უფრო მშვენიერი, ვიდრე ყველა სხვა ზემოხსენებული მშვენიერება. მაგრამ სიმეტრიულია თუ არა იგი? არა, რადგან არც რიცხვია და არც სიდიდე. და რაკი სული ნაწილებისაგან შედგება, როგორი იქნება ამ ნაწილთა, ან მეცნიერულ თეორემათა კავშირისა თუ ნარევის სიმეტრიულობა? ან რა იქნებოდა ცალკე აღებული გონების მშვენიერება?

2. ახლა კი ზემოთქმულს მივუბრუნდეთ და ვნახოთ, რა არის სხეულებრივი მშვენიერება. უწინარეს ყოვლისა, ესაა რაღაც, რასაც ერთი შეხედვითვე აღვიქვამთ ხოლმე, რასაც სული არა მარტო შეიგრძნობს, კიდევაც შეიმეცნებს, ხოლო შეცნობისთანავე მთელი სავსებით იღებს და თითქოს ჰარმონიული კავშირითაც ეუღლება მას. და პირიქით, როცა სიმახინჯეს აღიქვამს, სული უკუიქცევა და უარყოფს მას, როგორც რაღაც დისჰარმონიულს, მისთვის უცხოს და მიუღებელს.

მაშასადამე, ჩვენ ვამტკიცებთ, რომ სული (რაკი ბუნებით ისაა, რაც არის, და ყველაზე მეტად უახლოვდება ჭეშმარიტ არსს) თავისი თვისტომისა თუ მისი ნაკვალევის ხილვისთანვე სიხარულით ივსება; და არა მარტო სიხა-

რულით, – განცვიფრებითაც; ამ გრძნობებით შეპყრობილი მიირქმევს მშვენიერებას და იგონებს როგორც თავის თავს, ისე თავის კუთვნილსა და თავის წილხედომილს.

მაგრამ როგორია მაინც მსგავსება აქაურსა და იქაურ მშვენიერებას შორის? რადგანაც თუა მსგავსება, ისინი მსგავსნი იქნებიან უთუოდ. ან როგორაა და რითაა, რომ მშვენიერია აქაურიც და იქაურიც, გრძნობადიც და ზეგრძნობადიც? ჩვენ ვიტყვი, რომ პირველი იდეასთან ზიარების წყალობითაა მშვენიერი. რადგანაც ყველაფერი, რასაც ფორმა არ გააჩნია და თუმცა, ბუნებით, შეუძლია ფორმაც მიიღოს და იდეაც, მაგრამ, ამისდა მიუხედავად, არც გონებასთანაა წილნაყარი და არც იდეასთან, – არა მარტო მახინჯია, არამედ უცხოც ღვთაებრივი გონებისათვის, ხოლო ის, რაც უცხოა გონებისათვის, სხვა არა არის რა, თუ არა სრული სიმახინჯე. მახინჯია ისიც, რაც ფორმისა და გონების მიერ არაა ძლეული, რადგანაც მატერია ურჩია და არამც და არამც მთელი სისრულით არ იღებს ფორმას.

ამრიგად, მატერიასთან მიახლოებისას, იდეა აწესრიგებს იმას, რაც მრავალ ნაწილთაგან ერთად უნდა იქცეს ჰარმონიული მთლიანობის წყალობით, სრულ ერთიანობას ანიჭებს ამ ნაწილებს და ამრიგად, დასაბამს აძლევს ერთიანს, მთელს. და რაკი ერთია მაფორმირებელი იდეა, ერთი უნდა იყოს ისიც, რაც ამ ფორმას იღებს, რამდენადაც ამის უნარი შესწევს მრავალი ნაწილისაგან შედგენილ მთელს.

ამრიგად, მშვენიერება მკვიდრდება იმაში, რაც ერთიანობას ექვემდებარება, და თავისი არსით ენიჭება როგორც ნაწილებს, ისე მათ მთლიანობასაც. ხოლო როდესაც იდეა მოიცავს ერთ არსს, რომელიც მხოლოდ ერთგვაროვანი ნაწილებისაგან შედგება, მაშინ ის იმავე მშვენიერებას ანიჭებს მთელსაც. ასე ხელოვნება ანიჭებს მშვენიერებას მთელ ნაგებობასაც და მის ნაწილებსაც,

ხოლო ბუნება – ერთ რომელიმე ქვას. ამრიგად, სხეულის მშვენიერება ღვთაებრივ გონებასთან ზიარების წყალობით იღებს დასაბამს.

3. ხოლო შეიცნობს ამ მშვენებას მისი შესატყვისი უნარი სულისა, და არა არის რა ამ უნარზე უფრო არსებითი იმის განსჯა-განხილვისას, რაც მას ეხება და ესატყვისება, თუნდაც ამ განსჯაში მთელი დანარჩენი სულიც ღებულობდეს მონანილეობას. თუმცა, შესაძლოა, თვით სულიც მსჯელობს მასზე, რაკილა ჰარმონიულად ეთვისება იმ იდეას, რომელიც არის მასში, და რომელსაც ისე იყენებს მსჯელობისას, როგორც სახაზავს იყენებენ ხოლმე ხაზის სისწორის შესამონმებლად.

მაგრამ როგორ ეთანხმება სხეულებრივი ზესხეულებრივს? ან, შენობის გარეგან სახეს მის შინაგან იდეას რომ უფარდებს, როგორ ამტკიცებს ხუროთმოძღვარი, მშვენიერიაო ჩემი ქმნილება? იქნებ იმიტომ, რომ შენობის გარეგანი სახე, თუკი ქვებს არ მივიღებთ მხედველობაში, სხვა არა არის რა, თუ არა მისი შინაგანი იდეა, დაყოფილი და დანანევრებული მასალის გარეგანი მასის მიერ, მაგრამ ნაწილთა სიმრავლეში მაინც თავისი განუყოფელი არსით გაცხადებული.

ამრიგად, როცა ჩვენი მზერა აღიქვამს იდეას, რომელიც არის სხეულში და რომლითაც იკვრის და იძლევა იდეის ურჩი და უფორმო მატერია, ან კიდევ – ფორმას, სხვა ფორმათა ძლევით მათგან გამორჩეულს, ის აერთებს ნაწილებად დაშლილსა და დანანევრებულს, შინაგანი, განუყოფელი ერთიანობისაკენ მიაქცევს მას და სრული თანხმობით, ჭეშმარიტად ჰარმონიული და უღრმესი შინაგანი კავშირით უკავშირებს ამ შინაგან ერთიანობას. ასე კეთილი კაცი ჭვრეტს ჭაბუკში მისთვის ეგზომ სასურველი სათნოების ნაკვალევს, როგორც ათინათს შინაგანი, ჭეშმარიტი სათნოებისას, რომელსაც ასე ეთანხმება ეს ათინათი.

მარტივი ფერის მშვენება კი ფორმისა და სინათლის ძალის წყალობით მატერიის ბნელი სანყისის ძლევისაგან იღებს დასაბამს. ხოლო სინათლე უსხეულოა, ის თვით გონებაა და იდეა. აქედან გამომდინარე, ყველა სხვა სხეულთა შორის, მხოლოდ ცეცხლია მშვენიერი თავისთავად, ყველა სხვა სტიქიონთა შორის, მხოლოდ ცეცხლია აყვანილი იდეის ხარისხში; ის ყველაზე უმაღლესია და უმსუბუქესი, რადგანაც ყველაზე მეტად უახლოვდება უსხეულოსა და უნივთოს. მხოლოდ ცეცხლი არ იღებს სხვა სხეულებს, სხვა სხეულები კი იღებენ მას; რადგანაც ეს უკანასკნელნი ცხელდებიან, ის კი არ ცივდება არასდროს. დასაბამითვე მხოლოდ ცეცხლი ფლობს ფერს, სხვა სხეულები კი მისგან იღებენ ფერის იდეას. და რაკი თითქმის იდეაა, მიწყვი ბრწყინავს და ელვარებს იგი.

ცეცხლზე უმდარესი და უმდაბლესი, ცეცხლის ელვარებით დაჩრდილული სხვა სხეულები ვეღარ მშვენობენ მისებრი მშვენებით, რადგანაც უშუალოდ კი არა, მხოლოდ მისი მეშვეობით ეზიარებიან ფერის მთლიანსა და განუყოფელ იდეას. ხოლო ფარული, სულში ფარული ჰარმონიები ცხადყოფენ ბგერათა ჰარმონიებს და მათი მშვენიერების გამოვლენით სულს ანიჭებენ მშვენიერების წვდომის უნარს. ამრიგად, სული გრძნობად ჰარმონიებს რიცხვებით ზომავს, მაგრამ მათ ყოველგვარ მიმართებაში კი არა, არამედ მხოლოდ იმაში, რომელიც ფორმის ყოვლისმომცველ ზემოქმედებას ექვემდებარება. მაგრამ, მოდით, მოვეშვათ ამ გრძნობად მშვენიერებებს, რომელნიც, ხატებისა თუ ჩრდილების სახით გამოტყორცნილნი, მატერიაში იჭრებიან, ამკობენ მას და გვაცვიფრებენ თავიანთი გამოვლინებით.

4. რაც შეეხება უფრო მაღალ მშვენიერებას, რომლის აღქმა უკვე აღარ შეუძლიათ ჩვენს შეგრძნებებს, მაგრამ რომელსაც გრძნობის ორგანოთა დაუხმარებლად სწვდება და აღიქვამს სული, – მის საჭვრეტად ზეგრძნობადი სა-

მყაროსკენ უნდა მივიქცეთ, ან ფუჭი და ურგები შეგრძნებები კი დაბლა დავუტევოთ, მიწაზე.

რას გვეტყვის გრძნობად საგანთა მშვენიერებაზე ის, ვისაც, ბრმადშობილთა მსგავსად, არასოდეს უხილავს და განუცდია მათი მშვენება? სწორედ ასევე, ქმედებათა მშვენიერებაზედაც ვერას გვამცნობს და გვაუნყებს იგი, ვინც არასდროს მიუქცევია სიყვარულს ამ ქმედებათა, ან მოძღვრებათა, სათნოებათა თუ სხვა მისთანათა ჭვრეტად; ვისაც არასდროს განუცდია, რაოდენ მშვენიერია ზომიერებისა თუ სამართლიანობის სახე და ამიტომ არ ესმის, რომ ვერც ცისკრისა და ვერც მწუხრის ვარსკვლავი ვერ შეედრება მათ მშვენებას.

ხილვით კი მაშინ იხილავ ზეგრძნობად მშვენიერებას, როცა სულს ძალი შესწევს მისი ჭვრეტისა; და, რა იხილავ, სიხარულით შეიძვრი, მაგრამ არა მარტო სიხარულით, ძრწოლითაც და განცვიფრებითაც, უფრო დიდი სიხარულით, ვიდრე გრძნობადი მშვენიერების ჭვრეტის დროს, რამდენადაც აქ თვით ჭეშმარიტს ეხება სული.

რადგანაც ხილული მშვენიერების ჭვრეტისას სწორედ ეს განცდები უნდა იპყრობდნენ სულს – განცვიფრება, შიშნარევი სიხარული, წყურვილი, სიყვარული და ნეტარებასთან წილნაყარი ძრწოლა. მაგრამ უხილავი მშვენიერების ჭვრეტის დროსაც სწორედ ამას უნდა განიცდიდეს, და განიცდის კიდევ ყოველი სული, მეტადრე ის, რომელიც მთლიანად ეძლევა და თავდავინყებით შეჭფრფენს სიყვარულს; ისევე, როგორც ყველა ხედავს სხეულებრივ მშვენიერებას, მაგრამ ყველა თანაბრად როდი განიცდის მას: ყველაზე მეტად სწორედ ისინი იწყვილიან მის მიერ, ვიზედაც ამბობენ – „მათ უყვართ“.

5. ამრიგად, გემართებს იმის გარკვევაც, თუ როგორი სიყვარულით ვემსჭვალვით ზეგრძნობად საგნებს. რას განიცდით ეგრეთწოდებულ მშვენიერ ქმედებათა, მშვენიერ ხასიათთა, თვინიერ ზნეთა, ან, საერთოდ, ქვე-

ლის საქმეთა, ქველ ზრახვათა თუ სულიერი სილამაზის ჭვრეტისას? რას განიცდით, როდესაც უმზერთ თქვენსავე შინაგან მშვენიერებას? რა ინწევს თქვენში ამ აღტყინებას, ამ ბაკქურ ექსტაზს, ან სხეულისაგან განდგომისა და საკუთარ სულში განმარტოების სურვილს? რადგანაც სწორედ ამას განიცდიან სიყვარულით გულშეძრულნი.

რა ინწევს-მეთქი? არა ფორმა, არა ფერი ანდა სიდიდე, არამედ სული, თვით უფერო და უფერო სიბრძნით მოსილი, მაგრამ სათნოებათა უხილავი მადლით გასხივოსნებული სული ინწევს თქვენშიამ გრძნობებს, როცა თქვენშივე ანდა სხვაში უმზერთ სულის სიმადლეს და სიდიადეს, ზნეთა სინმინდეს, ძლიერ სახეზე აღბეჭდილ სიმამაცეს, ისევე, როგორც საკუთარი ღირსებისა და თავმოყვარეობის გრძნობას, მშვიდი და ნათელი სულის აუმღვრეველ განწყობაში გამოვლენილს, უმეტეს და უპირველეს ყოვლისა კი გონების, ღვთაებრივი გონების ბრწყინვას.

ამრიგად, ყოველივე ამით მოხიბლულნი სიყვარულით რომ ვემსჭვალვით ზეგრძნობად საგნებს, რა აზრით ვამბობთ, მშვენიერნი არიანო მართლაც, და მათი თუნდაც ერთხელ მხილველი არასოდეს უწოდებს მათ სხვა სახელს, „მშვენიერ არსთა“ გარდა. მაგრამ რანი არიან ეს ჭეშმარიტი არსნი? მშვენიერნი, რალა თქმა უნდა; თუმცა გონებას მეტის ცოდნა სურს, გონებას სურს ისიც იცოდეს, თუ რა აძლევს ამ ჭეშმარიტ არსთ იმის ძალას, რომ სიყვარული შთაუნერგონ სულს, ან რა ადგას თავს ნათლის შარავანდედად ყველა სათნოებას, ყველა სიქველეს?

თუ გნებავს, ავიღოთ ის, რაც მათ უპირისპირდება სულში, სახელდობრ, სიმახინჯე, და დაუუპირისპიროთ იგი მშვენიერებას; რადგან თუ გავარკვევთ, რა არის სიმახინჯე და რატომ ან რაში ვლინდება იგი, ვფიქრობ, უფრო გაგვიადვილდება ჩვენს კითხვაზე პასუხის გაცემა. მაშ, წარმოვიდგინოთ მახინჯი სული – უსამართლო, აღვირახსნილი, ათასი ქვენა გრძნობით სავსე, მხდალი, ჯაბანი,

მრუდედ მავალი, ხორციელ ვნებებს დამონებული, უნმინდურ განცხრომათა ტრფიალი, ლირნებაში ჩამყაყებული.

ვიტყვით თუ არა ჩვენ, რომ ეს სიმახინჯე მიემთხვა და მიეტმასნა სულს, როგორც ამ ქვეყნად შეძენილი რამ ბოროტება, რომელმაც ბინით შესვარა ის და, ამრიგად, მოსწყვიტა სინმინდეს მისი სიცოცხლე და მისი გრძობები; ვიტყვით თუ არა ჩვენ, რომ ბოროტებასთან შეხებამ და შერევამ შემუსრა მისი ნათელი და უღიმღამო არსებობისთვის, სიკვდილ-სიცოცხლის მიჯნაზე ლასლასისთვის გასწირა იგი. ამიტომაცაა, რომ ველარ ხედავს იმას, რასაც უნდა ხედავდეს სული; ამიტომაცაა, რომ აღარ ძალუძს თავის თავში განმარტობა, რადგანაც ვნებები გარეთ ეწევიან ვნებულს, სიმდაბლისა და სიბნელისაკენ. ხოლო ბინით შესვრილი, მინყივ გრძნობად საგანთაკენ მიდრეკილი, სხეულს შეზრდილი და შენივთებული, ნივთიერი ბუნებით შერყვნილი სული, ჩემის აზრით, ღალატობს თავის იდეას და უარესსა და უდარესზე ცვლის მას.

ეს დაცემული სული ლაფში თუ მწვირეში დაფლულ კაცს მოგვაგონებს, ვისი ძველი სიფაქიზე და სილამაზე პირნმინდად წარუხოცავს და სიმახინჯედ უქცევია მისთვის უცხო უნმინდურებას; და თუ მას სურს კვლავ დაიბრუნოს ძველი სილამაზე, უნდა გულდასმით განიბანოს, განინმინდოს და, ამრიგად, კვლავ იმად იქცეს, რაც მწვირეში დაფლამდე იყო.

არ შევცდებით, თუ ვიტყვით, რომ სულის სიმახინჯეს სხეულთან და მატერიასთან შერევა და შეერთება, მათკენ ლტოლვა განაპირობებს. მახინჯი სული კი შერყვნილია, არანმინდაა და არა ის, რაც უნდა იყოს – შეურყვნელი და შეურევნელი. ამ მხრივ, ის ოქროს მოგვაგონებს, უცხო მინარევებით შესვრილს; მაგრამ საკმარისია ეს მინარევები ჩამოვაცილოთ მას და ბაჯალლო ოქრო შეგვრჩება ხელში; ბაჯალლო ოქრო კი მშვენიერია, რადგანაც შეურყვნელია და შეურევნელი.

ასეა სულიც: როცა თავს აღწევს ყველა გულისთქმას, რომელთაც სხეული აღძრავს და აღვიძებს მასში, როცა განირიდება ყველა ხორციელ ვნებასა და ყველა სიბილწეს, განსხეულების შემდეგ შეძენილთ, თავის თავში ოდენ შთენილი, შემოიძარცვავს მთელ სიმახინჯეს, რომლითაც მისთვის უცხო ბუნებამ შემოსა იგი.

6. ამრიგად, ძველი შეგონებისა არ იყოს, თავდაჭერილობა, სიმამაცე, მოკლედ ყოველი სათნოება და თვით სიბრძნეც განწმენდის საშუალებებად გვევლინებიან. ამიტომ ძველი მისტიერიებიც მართებულად მიგვანიშნებენ, რომ ვინც განუწმენდად ჩავა ჰადესში, უწმინდურების მწვირეში დაეფლობა უთუოდ, რადგან უწმინდურს, თავისი ბიწიერების გამო, ისევე უყვარს მწვირე, როგორც უწმინდურ ტანიან ღორს.

მაგრამ რა არის ჭეშმარიტი თავდაჭერილობა, თუ არა ხორციელ ვნებათაგან განდგომა და მათი, როგორც უწმინდურებათა და უწმინდურის თვისებათა, უარყოფა? ხოლო სიმამაცე სხვა არა არის რა, თუ არა სიკვდილის არ-მოშიშება; სიკვდილი კი სულისა და სხეულის გაყრას ნიშნავს, რასაც უშიშრად ეგებება ის, ვინც სხეულისაგან განდგომისა და საკუთარ სულში განმარტოებას მიელტვის. რადგანაც სულის სიღიადეს ხრწნადისა და წარმავლის მიმართ მისი ზიზღი განაპირობებს. და ბოლოს, სიბრძნე აზროვნებაა, რომელიც სიმდაბლისა და უკეთურებისაგან გარემიაქცევს და უზენაესისაკენ წარმართავს სულს. ამრიგად, განწმენდილი სული გონება ხდება და იღეა, თვით წმინდა აზრი და უსხეულოდ უბრუნდება ღვთაებრივს, მშვენიერისა და მშვენიერების თვისტომთა წყაროს. მაშ, ასე, გონებად ქცეული სული გაცილებით უფრო მშვენიერია, ვიდრე ჩვეულებრივი.

სულის ჭეშმარიტი, ბუნებრივი – და არა შეძენილი – მშვენიერება სწორედ გონებაა და არა ის, რაც გონებისგან იღებს დასაბამს, რადგანაც მხოლოდ ამ მშვენიებით

მოსილი სულია ქეშმარიტად მარტოდ მყოფი. ამიტომ არ ცდება, ვინც ამტკიცებს, რომ სული მაშინაა მშვენიერი და კეთილი, როცა მიზნად ისახავს და ისწრაფვის კიდევ ემსგავსოს ღმერთს, რადგანაც ღვთისმიერია მშვენიერებაც და არსთა ყველა სხვა ხვედრიც. ან, უფრო უკეთ, თვით მშვენიერებაა ქეშმარიტი არსი, სიმახინჯის ბუნება კი განსხვავებულია მისგან. იგია დასაბამიერი ბოროტი, ისევე როგორც ქეშმარიტი არსი მშვენიერია და კეთილი, ანუ – თვით სიკეთე და მშვენიერება.

ასე რომ, ერთნაირად უნდა ვიკვლიოთ როგორც მშვენიერი და კეთილი, ისე მახინჯი და უკეთური. ოღონდ ამთავითვე უნდა ვალიაროთ, რომ მშვენიერება სიკეთეცაა ამავე დროს. ამ სიკეთისაგან უშუალოდ გონების მშვენიერება იღებს დასაბამს, სული კი გონებითაა მშვენიერი. ხოლო ყველა სხვა მშვენიერი (ვთქვათ, საქმენი თუ ქმედებანი) უკვე სულის წყალობით ეზიარება მშვენიერებას, სულისა, რომელიც ფორმას ანიჭებს მათ. სული ჰქმნის იმასაც, რასაც მშვენიერ სხეულებს ვუნოდებთ ჩვენ: რაკილა ღვთაებრივია და თითქოს მშვენიერების ნაწილი, ის მშვენებით მოსავს ყველაფერს, რასაც ეხება და რაზეც თავის ძალმორჭმულებას ავრცელებს, მოსავს იმდენად, რამდენადაც ამ უკანასკნელთ ძალუძთ ეზიარონ მშვენიერებას.

7. მაშ, კვლავ მივიქცეთ სიკეთის მიმართ, რომლისკენაც ისწრაფვის ყოველი სული; და თუ ვინმეს უხილავს იგი, მან ქეშმარიტად იცის, რას ვამბობ, იცის, როგორაა ის მშვენიერი. მაგრამ ეზიარება მას მხოლოდ ის, ვინც ზეგრძნობადი სამყაროსკენ მიიქცევა და, მისკენ მიდრეკის მიზნით, შემოიძარცვავს იმ უხეშ სამოსს, რომელსაც დაბლა დაშვებისას ვიმოსავთ ჩვენ (ისევე, როგორც წმიდანანმიდა ტაძრის ბჭესთან მდგარს მართებს თავდაპირველად განიწმინდოს, გაიძროს სამოსი და შიშველი შეუყვეს საკურთხეველის წმინდა აღსავალს).

ღიახ, ეზიარება ის, და მხოლოდ ის, მაგრამ არა მანამ, სანამ ამ აღმასვლისას არ დაუტევებს ყველაფერს, რაც უცხოა უზენაესის ბუნებისათვის, და პირისპირ არ იხილავს თვითონ ღვთაებრივს – წმინდას, მარტივს, ნათელს, მართალს, ყოვლის დასაბამს, რომელსაც უმზერს, რომლისთვისაც არსებობს, რომლითაც ცოცხლობს და აზროვნებს ყოველი არსი, რადგან იგია ჭეშმარიტი მიზეზი გონებისა და ყოფიერების; და, რა იხილავს, როგორი სიყვარული მოიცავს ან როგორი ვნება, მასთან შერწყმის სურვილით შეძრულს? ნეტარებასთან წილნაყარი როგორი ძრწოლა? ვისაც ჯერ კიდევ არ უხილავს იგი, მისკენ მიილტვის, ვით სიკეთისკენ, მისი მშვენიერი სახის მხილველს კი აღტაცება იპყრობს და ნეტარებასთან წილნაყარი ძრწოლა, ცხოველმყოფელი განცვიფრება, ჭეშმარიტი სიყვარული და უწმინდესი, უმხურვალესი ვნება. ამ გრძნობებით შეპყრობილი დასცინის ყველა ძველ სიყვარულს და ზიზღით იბრუნებს პირს იმისგან, რაც მშვენიერად მიაჩნდა უწინ.

სწორედ ამას განიცდის ის, ვისაც უხილავს ღვთაებრივ თუ დემონიურ არსთა ფორმები, და ამიტომ აღარ ძალუძს სიყვარულით ემსჭვალვოდეს სხვა სხეულთა მშვენიერებას. ან კი, ჩვენი აზრით, სხვას რას უნდა განიცდიდეს ის, ვინც იხილა თვით ჭეშმარიტი, ხორცითა და სხეულით შებღალული კი არა, ერთსახოვანი, ღვთაებრივი მშვენიერება, რომელიც თავისთავადია, თავის თავში არსებული და, ამდენად, არც მიწისაა, არც ცისა. მაშინ როდესაც ყველა სხვა მშვენიერება შეძენილია, შერყენილი და დასაბამიერი კი არა, მის მიერია მხოლოდ.

ამრიგად, ვინც იხილავს იმას, რაც ქორეგობს საგანთა ქოროს, რაც მიწყივ გასცემს, მაგრამ ისე კი, რომ სავსება უცვლელი რჩება მისი, თუმცა არას იღებს სანაცვლოდ, რომელი მშვენიერების ხილვას ისურვებს კიდევ, მის ჭვრეტაში გარდასული და გარინდებული? რადგან ესაა

უმალესი და უპირველესი მშვენიერება, რომელიც მშვენიერებით მოსავს თავის ტრფიალით და სიყვარულის ღირს არსებებად აქცევს მათ.

მისი გულისთვის ებმება სული უსწორო და უმაგალითო შერკინებაში, მისი გულისთვის იბრძვის ძალთა ზღვრული დაძაბვით, რათა არ დაკარგოს თავისი წილი, რომელიც ჭვრეტათაგან უკეთეს ჭვრეტაში გვიძევს. ბედნიერია, ვინც გამარჯვებული გამოდის ამ შერკინებიდან, ბედნიერია ნეტარების ნათელი სახის ჭვრეტით, და, პირიქით, უბედურია დამარცხებული. რადგან უბედურია არა ის, ვინც მოკლებულია მშვენიერ სხეულებს, მშვენიერ ფერებს, ან ძალაუფლებას, ხელმწიფებას თუ მეუფებას, არამედ ის, ვისთვისაც მიუწვდომელი რჩება ღვთაებრივი მშვენიერება, რომლის გულისთვისაც გვმართებს ზიზლით დავუტევოთ ხელმწიფებაც და მეუფებაც, არა მარტო ხმელის და ზღვის, არამედ ცისაც, თუკი ამ ზიზლისა და ამ დატევების წყალობით შევძლებთ მისკენ მივიქცეთ და ვიხილოთ იგი.

8. მაგრამ როგორ? რაგვარად? როგორც ზიარებული ჭვრეტს თვალშეუდგამ მშვენიერებას, რომელიც ნმინდათა-ნმინდა ტაძრის წიაღშია და არა მის გარეთ, რათა სანვდომი არ შეიქნეს უზიარებლისთვისაც. დაე, მან, ვისაც ხელეწიფება, უშიშრად შევლოს ამ ტაძრის ბჭენი; დაე, გარეთ დაუტევოს ხორციელი თვალნი; დაე, ნულარ უკუიქცევა საგანთა უწინდელი ბრწყინვალეების ჭვრეტად, რადგანაც გრძნობად საგანთა მშვენიერების მჭვრეტელმა უნდა იცოდეს, რომ ის – ხატია მხოლოდ და მხოლოდ, მხოლოდ ჩრდილი და ნაკვალევი მისი, რის ხატადაც იქმნენ მშვენიერი საგნები. ამიტომ კი არ უნდა მისდევდეს, პირიქით, უნდა გაურბოდეს მათ. რადგანაც ვინც მათ მისდევს, იმ ჭაბუკის ხვედრს გაიზიარებს უცილოდ, რომელმაც მდინარეში თავისი მშვენიერი სახის ანარეკლს რომ მოჰკრა თვალი, წყლის სიღრმეში ჩაყვინთა მის დასაჭ-

ერად და... უჩინარ იქნა.

მის მსგავსად, ისიც, ვინც მონუსხულივით უმზერს სხეულთა მშვენიერებას და წამითაც ვერ სწყდება მას, სხეულით კი არა, სულით დაინთქმება გონებისათვის უსაზარლეს, ურჩხულივით პირაშემულ უფსკრულში, და სამუდამოდ იქ დარჩება თვალდაშრეტილი, აჩრდილთა შორის, როგორც ჰადესში.

ამიტომ ის იქნება უკეთესი მრჩეველი და კეთილისმყოფელი ჩვენი, ვინც გვირჩევს, გავიქცეთო ჩვენს სამშობლოში. მაგრამ რას ნიშნავს ეს „გავიქცეთ“? როგორ გავიქცეთ? როგორც ოდისევსი, რომელიც გრძნეულ კირკეს გაექცა და გრძნეულ კალიფსოს, მიუხედავად მთელი სილამაზისა, რასაც ისინი მის მზერას აღუთქვამდნენ და ფიანდაზად უშლიდნენ ფეხქვეშ. ჩვენი სამშობლო კი იქაა, საიდანაც მოვსულვართ, და იქვეა მშობელი ჩვენი. უნდა გავიქცეთ! მაგრამ არა ფეხთა სისწრაფით, რომელთაც მინის ერთი კუთხიდან მეორეში გადავყავართ მხოლოდ, ან ეტლითა თუ კეთილმავალი ნავით; არა, უნდა, დავხუჭოთ თვალი, სხვა რამით შევცვალოთ ხორციელი მზერა და გავაღვიძოთ ის ფარული უნარი, რომელიც ყველა ჩვენგანში თვლემს, მაგრამ რომელსაც ცოტანი იყენებენ მხოლოდ.

9. მაგრამ რას ჭვრეტს ეს სულიერი მზერა, რას ჭვრეტს ეს შინაგანი თვალი? მას არ ძალუძს გაღვიძებისთანავე აღიქვას ჭეშმარიტ არსთა თვალშეუდგამი ბრწყინვალეობა. ამიტომ სული, უნინარეს ყოვლისა, უნდა მიეჩვიოს მშვენიერ ქმედებათა, მერე კი მშვენიერ საქმეთა თუ ქმნილებათა ჭვრეტას; მე ვგულისხმობ არა ხელოვნებისეულ ქმნილებებს, არამედ კეთილ კაცთა ნაქმართა და ნამოქმედართ. ამის შემდეგ მას მართებს შეიცნოს ქველის საქმეთა მოქმედი სულის მშვენიებაც. მაგრამ როგორ შეიცნობ შენ კეთილი სულის მშვენიერებას? მიუბრუნდი საკუთარ თავს და შეიცან შენივე თავი. ხოლო თუ შენში ვერ იხილავ მშვენიერებას, მოიქეც როგორც მოქანდაკე, რომელსაც

სურს მშვენიერება მიანიჭოს თავის ქმნილებას: ხან ჭრის, ხან ფხეკს, ალაგ აგლუვებს, ალაგ კიდევ წმენდს, სანამ არ გამოავლენს ნატიფ ნაკვთებს ქანდაკებისას.

მიბაძე მას: მოიკვეთე ზედმეტი, წრფელჰყავი მრუდი, წარიხოცე ბნელი, შეიმოსე ნათელი და აქანდაკე საკუთარი არსება მანამ, სანამ არ იფეთქებს შენში ღვთაებრივი სათნოების შუქი, სანამ არ იხილავ სიბრძნეს თავის წმიდათა-წმიდა ტახტზე მჯდომს. თუ ჰყავ ასე და იხილე ეს, თუ წმინდა ხარ საკუთარ თავთან, თუ არაფერი გირღვევს კავშირთ უშინაგნეს ერთიანობას, არც რამ გიმღვრევს სულის სინწინდეს, თუ შეიმოსე ჭეშმარიტი თვითონ ნათელი, არა სასრული, არა გარეშემოწერილი, ან კლებადი თუ მატებადი, არამედ უსასრულო და განუზომელი, ყოველგვარ განზომილებასა და გარეშემოწერილობაზე უზენაესი, თუ მისწვდი და მიაღწიე ყველაფერს ამას, მაშინ თვითჭვრეტად ქცეულხარ შენ, ჭეშმარიტ ჭვრეტად.

მაშ, ენდე თავს და განმდეს შენი, რადგანაც აქვე ეზიარე თვით უზენაესს. შენ უკვე აღარ გჭირდება მოძღვარი. დაძაბე მზერა სულისა და უმზირე ასე. რადგანაც ესაა ერთადერთი თვალი, რომელიც უზენაეს მშვენიერებას უმზერს. მაგრამ თუ ჭეშმარიტ არსთა ჭვრეტად მიიქცევა უძლური ან ბინით შესვრილი სული, ის მათ ბრწყინვალეობას კი არა, თვით ხილულსაც ვერ იხილავს, შემთხვევით რომ დაუღონ წინ. რადგან ის, რაც ჭვრეტს, ჯერ ჭვრეტის საგანს უნდა ემსგავსოს და მხოლოდ შემდეგ მიიქცეს მის ჭვრეტად. განა ჩვენი თვალი ოდესმე იხილავდა მზეს, მზეს რომ არ დამსგავსებოდა თავად? ვერც სული იხილავდა მშვენიერს, მშვენიერება რომ არ შეემოსა მასაც. დაე, თავდაპირველად ღმერთს ემსგავსოს, დაე, თავდაპირველად მშვენიერი გახდეს ყველა, ვისაც სურს იხილოს ღვთაებრივი და მშვენიერი. აღმა სწრაფვისას ის გონებას მიადგება თავდაპირველად, შეიცნობს მასში მშვენიერი იდეებს და იტყვის, რომ იხილა ჭეშმარიტი მშვენიერება.

რადგანაც ყველაფერი, რაც მშვენიერია, იდეების, გონების ამ არსთა და ნაშეერთა წყალობითაა მშვენიერი.

ხოლო იმას, რაც მშვენიერების მიღმაა, სიკეთის ბუნებას ვუნოდებთ ჩვენ, სიკეთისა, მზეებრ რომ გამოასხივებს მშვენიერს. ასე, სისრულის სხარტი ფორმულით, ჩვენ ვიტყვი, რომ გონით სანვდომ სამყაროში, უნინარეს ყოვლისა, ჩვენ ვხვდებით მშვენიერებას. ხოლო თუ თვით გონით სანვდომთა დაყოფას მოვიწინადინებთ, ერთმანეთისგან უნდა განვასხვავოთ მშვენიერება – იდეათა ადგილი – და სიკეთე, რომელიც მშვენიერებაზე უზენაესია, და რომელიც მისი წყაროა და პირველსაწყისი. თორემ შეიძლება ერთი და იმავე სანყისად მივიჩნიოთ სიკეთეც და მშვენიერებაც. ყოველ შემთხვევაში, მშვენიერი გონით სანვდომ სამყაროშია.

1.8. რ ა ა რ ი ს და ს ა ი დ ა ნ ი ლ ე ბ ს და ს ა ბ ა მ ს ბ ო რ ო ტ ე ბ ა

1. ვინც ცდილობს გაიგოს, საიდან შეაღწია ბოროტებამ არსში თუ არსთა რომელიმე გვარში, უმჯობესია იმის განსაზღვრით დაიწყოს, თუ რა არის ბოროტება და როგორია მისი ბუნება. ამრიგად ჩვენ შევძლებდით გაგვერკვია, საიდან წარმოსდგება ბოროტება, სადაა მისი სამყოფელი, რას შეიძლება დაატყდეს თავს და, ბოლოს, როგორია მისი არსებობა – ნამდვილი თუ მოჩვენებითი.

მაგრამ მაშინვე თავს იჩენს სიძნელე: მაინც რომელი უნარით შევიცნობთ ბოროტების ბუნებას? ყოველგვარი შემეცნება მსგავსების მეშვეობით ხორციელდება. ამიტომ რაკი გონება და სული ეიდოსებად გვევლინებიან, შეცნობითაც ეიდოსებს შეიცნობენ და ეიდოსებსვე მიეღვიან. მაგრამ განა ბოროტება ეიდოსია? როგორ შეიძლება ეს წარმოვიდგინოთ, თუკი ის სრულიად განძარცულია სიკეთისაგან?

თუმცა შეიძლება სხვა თვალსაზრისითაც შევხედოთ საკითხს: რაკი საპირისპირონი ერთი და იმავე მეცნიერებით შეიმეცნებიან, ხოლო სიკეთე და ბოროტება ურთიერთსაპირისპირონი არიან, ამიტომ სიკეთის მეცნობით ბოროტებასაც შევიცნობთ. ამიტომ ვისაც ბოროტების მეცნობა სურს, სიკეთის ბუნებას უნდა ჩასწვდეს, მით უმეტეს, რომ უკეთესი ყოველთვის უარესზე უწინარესია, და რაც უფრო მეტად შორდება არსებობა სიკეთეს, მით უფრო მეტად უახლოვდება არარსებობას.

მაგრამ აქ თავს იჩენს ახალი კითხვა: რა აზრით უპირისპირდება სიკეთე ბოროტებას? იმით, რომ პირველი – სანყისია, მეორე კი – უკანასკნელი, თუ იმით, რომ პირველი ეიდოსის ზღვრული სისავსეა, მეორე კი – სრული სიმწირე? მაგრამ ამის თაობაზე ქვემოთ ვილაპარაკებთ.

2. ახლა კი ვთქვათ, როგორია სიკეთის ბუნება, რამდენადაც ამას მოითხოვს ჩვენი კვლევა-ძიება. სიკეთე ისაა, რაზედაც დამოკიდებულია ყოველი არსი; რაც სურს, რასაც მიელტვის ყოველი, როგორც თავის საფუძველსა და სანყისს, მაშინ როდესაც თვით სიკეთეს არაფერი არ სჭირდება და, თვითმკმარი, არც რას მიელტვის; ისაა ყველაფრის ზომა და ზღვარი. მისგან წარმოსდგება გონებაც, არსიც, სულიც, სიცოცხლაც და გონების ქმედითობაც.

ყველაფერი, რაც სიკეთისგან იღებს დასაბამს, მშვენიერია, თვითონ კი მშვენიერებაზე უმაღლესია და თვით ყველაზე უღიადესზედაც უზენაესი; ისაა გონით სანვდომი სამყაროს მეუფე და მბრძანებელი.

რაც შეეხება უზენაეს გონებას, არამც და არამც არ შეიძლება მისი გაიგივება ჩვენს ეგრეთწოდებულ გონებასთან, რომლის აზროვნებაც ლოგიკურ წანამძღვრებს ეფუძნება და თანმიმდევრულ მსჯელობათა გზით მიიწევს წინ, ასე რომ, თანმიმდევრული დასკვნებითვე შეიძნობს ჭეშმარიტ არსთაც, რომელთაც იმთავითვე როდი ფლობს

და, ამდენად, ცარიელია მანამ, სანამ მათ არ შეიცნობს.

უზენაესი გონება კი სულ სხვანაირი ბუნებისაა: ის ყოვლის მფლობელია და თვითონვეა ყოველი; ყველასთან შერწყმული იმადვე რჩება, რაც არის; ყველაფერს შეიცავს და, იმავდროულად, არც შეიცავს; ყოვლის მფლობელი სხვა როდია იმის მიმართ, რასაცა ფლობს. და რაც მასშია, განკერძოებით როდი არსებობს, რადგანაც მისი თვით-ეული ნაწილი იმავდროულად არის მთელი, და ყველაფერი არის ყველაფერში. თუმცა ყველა ეს ნაწილი ერთმანეთში როდია არეული, არამედ ყველანი განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, რადგანაც ყველაფერს, რაც წილნაყარია გონებასთან, იმდენი წილი უდევს მასში, რამდენიც თვითონვე შეუძლია ედოს.

გონება სიკეთის პირველი ენერჯიაა და მისი პირველი არსი. სიკეთე უძრავადაა თავის თავში. გონება კი თითქოს მის ირგვლივ მოქმედებს და მის ირგვლივ ცოცხლობს.

სული, თავის მხრივ, გონების გარეთაა და მის ირგვლივ მიმოიქცევა. ის იყურება გონებაში და მის სიღრმეში ჭვრეტს უზენაეს ღმერთს.

ასეთია ღმერთების აუმღვრეველი და ნეტარი ცხოვრება. აქ ბოროტების ნასახივც არსადაა, თუმცა კიდევაც რომ იყოს, ბოროტება აღარ იქნებოდა. რადგანაც „ყოვლის მეუფის ირგვლივ ყველაფერი სიკეთეა – პირველი, მეორე და მესამე სიკეთე. ისაა ყოველივე მშვენიერის მიზეზი; მშვენიერება მთლიანად მისია და მისეული. მისგან მეორე ადგილზე მეორე სიკეთეა, მესამეზე კი – მესამე.

3. ამრიგად, თუ ამნაირია ჭეშმარიტ არსთა ბუნება და იმისიც, რაც მათ მიღმაა, მაშინ ბოროტება არც ამ არსთა შორისაა და არც მათ მიღმურ სინამდვილეში, რადგანაც ისინი კეთილნი არიან.

მაშასადამე, რაკი ბოროტება არსებობს, ისლა დაგვრჩენია, ვაღიაროთ, რომ ის არარსში არსებობს, როგორც ერთგვარი სახე არარსისა; არსებობს იმაში, რაც არარსშია

აღუფხული, ან ასე თუ ისე წილნაყარია არარსთან.

არარსიო რომ ვამბობთ, იმას კი არ ვგულისხმობთ, რაც საერთოდ არ არსებობს, არამედ იმას, რაც სხვაა არსის მიმართ; თანაც ამ „სხვას“ იმ აზრით როდი ვხმარობთ, რა აზრითაც არსის მოძრაობა თუ უძრავად დგომა განსხვავდება თვით არსისაგან, არამედ იმ მნიშვნელობით, რომლის მიხედვითაც არსის ხატება სხვაა თვით არსის მიმართ, ან კიდევ უფრო მეტად არარსია, ვიდრე საკუთრივ არსის ხატება. ასეთია ყველა გრძნობადი საგანი და მათი ნებისმიერი თვისება თუ მდგომარეობა; ასეთია თვით გრძნობადი სამყაროს საწყისი.

ჩვენ შეგვიძლია აღვიქვათ ბოროტება, თუ აზრით წარმოვიდგენთ, რომ ბოროტი ისე მიემართება კეთილს, როგორც ზომის უქონლობა – ზომას, როგორც განუსაზღვრელობა – ზღვარს, როგორც სიმახინჯე – მშვენიერების მიზეზს, ანდა მარადი ნაკლოვანება – თვითმკმარობას. ის არის მარად განუსაზღვრელი, ყოველგვარ სიმყარეს მოკლებული, ყოვლად ვნებული, უძლები, მწირი; და ყოველივე ეს შემთხვევითი თვისებები კი არ არის ბოროტებისა, არამედ – თვით მისი არსი. ყველაფერი, რაც წილნაყარია ბოროტებასთან და რაც ემსგავსება მას, ბოროტია, მაგრამ არა თვით ბოროტება.

რომელ ჰიპოსტასს უნდა ეკუთვნოდეს ყველა ეს თვისება, რომ ისინი მის შემთხვევით თვისებებად კი არ გვევლინებოდნენ, არამედ თვით ამ ჰიპოსტასად? რადგანაც თუ ბოროტება მისგან განსხვავებულ საგანს ერწყმის, მაშასადამე, უფრო ადრე თავისთავად უნდა არსებულიყო, თუნდაც არარსის სახით. ისევე, როგორც სიკეთე: არსებობს სიკეთე თავისთავად და სიკეთე, როგორც თვისება. იგივე ითქმის ბოროტზედაც: თუ ბოროტება თვისების სახით ერწყმის რაღაცას, მაშასადამე, უნდა არსებობდეს ბოროტებაც თავისთავად.

მაგრამ სად არის ზომის უქონლობა? იქნებ იმაში, რაც

ზომის არმქონეა? კი მაგრამ, ზომა განა იმაშია, რასაც ზომა აქვს? და როგორც ზომა არ არის იმაში, რაც ზომის მქონეა, არც ზომის უქონლობაა ზომის არმქონში. რადგან ზომის უქონლობა რომ სხვა რამეში იყოს, რაც განსხვავდება საკუთრივ მისგან, მაშინ ეს სხვა რამე იქნებოდა ზომის უქონლობა, ან ის ზომის მქონეში უნდა ყოფილიყო. მაგრამ ზომის არქონას არ სჭირდება ზომის უქონლობა იმისათვის, რომ ზომის არმქონე იყოს, ზომის მქონე კი, მით უმეტეს, ვერ მოიცავდა მას.

მაშასადამე, საჭიროა იყოს რაღაც თავისთავად უსაზღვრო და უსახო, ისევე, როგორც ყველა ის თვისება, რაც ნიშნეულია ბოროტების ბუნებისათვის. და თუ გარდა ბოროტებისა არსებობს სხვა რამ ბოროტიც, ის ან ბოროტებაშია ალუფხული, ან მიიღტვის მისკენ, ანდა თვითონ ქმნის მას.

მაგრამ რა არის ბოროტება თავისთავად? ის, რაც თითქოს ყველა ხატს, ყველა სახის თუ ფორმის, ყველა ზღვრისა თუ ზომის ქვე-მდებარეა; რაც თითქოს მისთვის უცხო სამკაულებით იმკობს და იმშვენებს თავს, რაკილა თავად არცერთი ეს სიკეთე არ გააჩნია; რაც ისე მიემართება არსებულს, როგორც უბადრუკი ხატება – პირველნი-მუშს. აი, რა არის ბოროტების არსი, თუკი ბოროტებას შეიძლება რაიმე არსი ჰქონდეს. აი, რა არის „პირველი ბოროტება“, ბოროტება თავისთავად, რომელსაც გვივლენს და გვიმულავნებს ჩვენი გონება.

4. სხეულებრივი ბუნება კი იმდენადაა ბოროტი, რამდენადაც ეზიარება ბოროტებას; თუმცა ის პირველი ბოროტება როდია. არც მისი ეიდოსი თუ ფორმაა ნამდვილად მისი, რადგან ის მოკლებულია სიცოცხლეს. სხეულები მათი უთავბოლო მოძრაობის შედეგად ირღვევიან და, ამდენად, სულის ქმედითობის დამაბრკოლებელ მიზეზად გვევლინებიან, ცვალებადობის უწყვეტ ნაკადში ჩართულნი გამუდმებით რომ გაურბიან არსის წარუვალობას.

სული კი თავისთავად როდია ბოროტი, და არც მთლიანადაა ბოროტი. ან კი რას ნიშნავს „ბოროტი სული“? როგორც პლატონი ბრძანებს, „უნდა დავიურვოთ ის, რის გამოც ხრწნილება ეპარება სულს“: იგულისხმება სულის არაგონივრული ნაწილი, რომლისთვისაც უცხოა ზომა და ზომიერება და თავისი მეტისმეტობისა თუ სიმწირის წყალობით ექვემდებარება ბოროტებას; აქედან წარმოსდგება აღვირაზსნილობა, სიმხდალე და სულის ბევრი სხვა ბინიერება, საიდანაც იღებს დასაბამს მცდარი წარმოდგენა, რომელიც აიძულებს სულს იმას კი არ მიიჩნევდეს სიკეთედ და ბოროტებად, რაც მართლა კეთილია ანდა ბოროტი, არამედ იმას, რასაც გაურბის ანდა მიელტვის.

მაინც რა განაპირობებს ამ ბინიერებას? ან რანაირად დაიყვანება ის მატერიაზე, როგორც თავის მიზეზსა თუ საწყისზე?

ჯერ ერთი, ეს სული მთლიანად გარიდებული როდია მატერიას; ის თავისთავად როდია ბინიერი. მაშასადამე, მას წილი უდევს ზომის უქონლობაში და არა იმ ეიდოსში, რომელსაც შეუძლია წესრიგი და ზომა მიანიჭოს მას; რადგანაც სული შენივთებულია მატერიალურ სხეულთან.

მეტიც, განა თვით სულის გონივრული ნაწილიც არ იმღვრევა? ვნებები უბინდავენ მზერას და მატერია უბნელებს ყველაფერს; ამიტომაც ჭეშმარიტი არსის მიმართ კი არ მიიქცევა, არამედ, მატერიისაკენ მიდრეკილი, – ქმნადის მიმართ, რომლის საწყისიც მატერიალური ბუნებისაა, იმდენად ბოროტი და უკეთური, რომ ბოროტებით ავსებს არა მარტო იმას, რაც თვით მასშია, არამედ იმასაც, რაც მიიქცევა მის მიმართ.

რაკი არავითარი წილი არ უდევს სიკეთეში და, ყოვლად ნაკლულევანი, მთლიანად განძარცულია მისგან, მატერია იმსგავსებს ყველაფერს, რაც ოდნავ მაინც ეხება მას.

სრულქმნილი და უზენაესი გონების მიმართ მიდრეკი-

ლი სული ყოველთვის წმინდაა. ის ზურგს აქცევს და სიახლოვეს არ იკარებს უკეთურ მატერიას, რომლისთვისაც უცხოა ყოველგვარი ზომა თუ ზღვარი. ამიტომაც, სინმინდემი დავანებული, ყოველთვის გონების მიერ მიჩენილ ფარგლებში რჩება.

ხოლო სული, რომელიც არ სცნობს ამ ფარგლებს და, ამრიგად, ლალატობს თავის ჭეშმარიტ ბუნებას, კარგავს თავის სრულყოფილებას თუ პირველქმნილობას და თითქოს თავისივე თავის უსახურ ხატად იქცევა. ამრიგად, ნაკლოვანებითა და განუსაზღვრელობით სავსე, ის ხედავს ბნელს (თუკი, საერთოდ, შესაძლებელია სიბნელის ხედვა) და ასე, უხილავის მხედველი, მატერიალური ბუნებით ისვრება და იბლალება.

5. მაგრამ თუ სული იმის გამო მიიქცევა სიბნელის ჭვრეტად და ერწყმის კიდევაც მას, რომ სიკეთისაგან განძარცულია, მაშინ სულისთვის სწორედ ეს განძარცულობა იქნება პირველადი ბოროტება, სიბნელე კი – მეორეული, და ამრიგად, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ბოროტების ბუნება მატერიაში კი არაა, არამედ მასზე უწინარესია.

მაგრამ ეს ასე არ არის, რადგანაც ბოროტება სიკეთის ნაწილობრივი კი არა, მისი სრული უქონლობაა. და მართლაც, ის, რაც მხოლოდ ნაწილობრივ მოკლებულია სიკეთეს, უთუოდ ბოროტი და უკეთური როდია; არა, ის შეიძლება თავისებურად სრულყოფილიც კი იყოს. მაგრამ როცა სიკეთისაგან განძარცულობა სრულია, მაშინ ჩვენ საქმე გვაქვს ჭეშმარიტ ბოროტებასთან, რომელსაც სიკეთის ნასახიც არ მოეძებნება, და ეს ბოროტება მატერიაა.

რადგან მატერიას არსებობაც კი არ გააჩნია, ამიტომაც შეუძლებელია რაიმე წილი ედოს სიკეთეში. როცა ამბობენ, რომ ის „არის“, მხოლოდ გადატანითი მნიშვნელობით ამბობენ ამას, მართებული კი იქნებოდა გვეთქვა, რომ ის „არარსია“, „არ არის“.

სიკეთის ნაკლებობა მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ

რალაცა არ არის კეთილი. ხოლო ბოროტება სიკეთის ნაკლებობა კი არა, მისი სრული უქონლობაა. თუმცა სიკეთის ნაკლებობის ზრდა იმასა ნიშნავს, რომ შეიძლება ბოროტებაში ჩაეფლო, რაც თავისთავად, რა თქმა უნდა, უკვე ბოროტებაა.

ნუ წარმოიდგენთ ბოროტებას როგორც ამა თუ იმ უკეთურებას, ვთქვათ, როგორც უსამართლობას ან სხვა რაიმე ბინს, არამედ წარმოიდგინეთ იგი, როგორც ერთგვარი განყენებული საწყისი, სხვადასხვა სახით – ამა თუ იმ ბოროტების სახით რომ იჩენს თავს. ასე, სულში ბოროტება სხვადასხვა სახეებად იყოფა, ერთმანეთისაგან რომ განსხვავდებიან ან მატერიის მიხედვით, რომელშიაც ვლინდება სულის ქმედითობა, ანდა თვით სულის სხვადასხვაგვარი ქმედითობის მიხედვით, როგორიცაა, მაგალითად, ჭვრეტა, მოქმედება თუ ვნება.

კი მაგრამ, ბოროტება განა მარტო სულშია? ვთქვათ, სნეულება, სიღარიბე და სხვა მისთანანი. მაშ, როგორ დავიყვანოთ ისინი ერთსა და იმავე საწყისზე?

პასუხად ვიტყვით, რომ სნეულება ან ნაკლოვანებაა, ანდა სიჭარბე, რაც ნიშნეულია მატერიალური სხეულებისთვის, რომელთათვისაც უცხოა ნესრიგი და ზომა; სიმახინჯე მატერიაა, რომელსაც ვერ დაუფლებია ეიდოსი თუ ფორმა; სიღარიბე კი – სიმწირე და ყოველივე იმის უქონლობა, რაც აუცილებელია ჩვენთვის მატერიასთან უშუალო კავშირის გამო, მატერიასთან, რომლის ბუნებაც თვით სიმწირეა და არაფრის ქონა.

თუ ეს ასეა, მაშასადამე, თვით ჩვენ როდი ვართ ჩვენივე ბოროტების საწყისი, რადგანაც ყოველივე ბოროტი ჩვენზე უნინარესია და ჩვენდა უნებურად გვეხვევა თავს. თუმცა შეიძლება თავი დავალწიოთ ბოროტებას, რომელიც არის სულში. ზოგიერთს დიახაც შეუძლია ეს, მაგრამ ვაი რომ ყველას არა.

მატერია გრძნობად ღვთაებებშიაც არის, მატერიას-

თან ერთად კი – ბოროტებაც. მაგრამ ადამიანური ბინიერება კი არ არის მათში, რადგან თვით მოკვდავთა შორისაც ყველა როდია ბინიერი. ჩვენ შეგვიძლია დავთრგუნოთ ბინი (თუმცა უმჯობესი იქნებოდა საერთოდ არ დაგვჭირვებოდა მისი დათრგუნვა), დავთრგუნოთ ჩვენი არსების არამატერიალური საწყისით.

6. მაგრამ რა აზრით ამბობს პლატონი, რომ „ბოროტება შეუმუსრავია და აუცილებლობის ძალით არსებობს“, და „რაკი ის ღმერთებს შორის არ არის, ამიტომაც გამუდმებით მოკვდავი ბუნების ირგვლივ მიმოიქცევა და მოკვდავთა მხარეში ტრიალებს“?

იქნებ, იმ აზრით, რომ ცა წმინდაა და ყოველგვარი ბოროტებისაგან თავისუფალი, რაკილა მარადჟამ მწყობრი წესრიგით ბრუნავს და თანაბარზომიერად მოძრაობს; რომ მისთვის უცხოა ყოველგვარი უსამართლობა თუ მანკიერება, და რომ ციური სხეულები არავითარ ზიანს არ აყენებენ ერთმანეთს სწორედ მათი მწყობრი მიმოქცევის გამო, მაშინ როდესაც დედამინაზე, პირიქით, უსამართლობა და უწესრიგობა სუფევს, რადგანაც ის „მოკვდავი ბუნებაა და მოკვდავთა მხარე“?

მაგრამ როცა შემდეგ ბრძანებს – „უნდა გავიქცეთო“, ამ ქვეყნიდან გაქცევას როდი გულისხმობს. რადგან „გაქცევა“ იმას კი არ ნიშნავს, რომ დედამინიდან გავიქცეთ, არამედ იმას, რომ აქვე დავრჩეთ, „სამართლიანობასა და სინმინდეში გავატაროთ ჩვენი სიცოცხლე და ყველაფერში სიბრძნეს მივსდიოთ“. პლატონის თქმით, ბინიერება და ის, რაც მისგან იღებს დასაბამს, – აი, რა არის ბოროტება. ხოლო როდესაც სოკრატეს თანამოსაუბრე ამბობს, ბოროტება მოისპობოდა, თუკი ვინმე ამ სიტყვების სისწორეში დაარწმუნებდა ხალხსო, სოკრატე პასუხად მიუგებს, რომ ბოროტება აუცილებლობის ძალით არსებობს, რადგანაც აუცილებლად რაღაცა უნდა უპირისპირდებოდეს სიკეთეს.

კი მაგრამ, რანაირად შეიძლება, რომ ადამიანური ბოროტება უპირისპირდებოდეს უზენაეს სიკეთეს? რადგან ის, უმალ, სიქველის საპირისპირო თუ შეიძლება იყოს; მაგრამ სიქველე უზენაესი სიკეთე კი არ არის, არამედ ერთგვარი სიკეთე, რომლის წყალობითაც ჩვენ ვძლევთ მატერიას.

ან კი რა შეიძლება იყოს უზენაესი სიკეთის საპირისპირო? ყოველ შემთხვევაში, არა ის, რასაც თვისებები აქვს. ეგეც არ იყოს, განა აუცილებელია, რომ ყველა შემთხვევაში, როცა არსებობს ერთ-ერთი საპირისპირო, მეორეც უნდა არსებობდეს? ერთი საპირისპიროს არსებობისას მეორის არსებობა შესაძლებელია (ასე მაგალითად, თუ არსებობს სნეულება, შესაძლოა ჯანმრთელობაც არსებობდეს), მაგრამ არა აუცილებელი.

ამიტომაც ზემოთქმული საპირისპიროთა ყველა წყვილზე როდი ვრცელდება; არა, პლატონი მხოლოდ სიკეთისა და ბოროტების თაობაზე ამტკიცებს ამას.

მაგრამ თუ სიკეთე არსია, მეტიც, არსის მიღმურია და მასზე უზენაესი, როგორ შეიძლება, რომ რაღაცა უპირისპირდებოდეს მას? ცალკეულ არსთა შემთხვევაში არსს საპირისპირო არა აქვს, რაც ევაგოგიური მეთოდით მტკიცდება, მაგრამ ეს მტკიცება არ ვრცელდება მთელ არსზე. მაშ, რა შეიძლება იყოს მთელი არსისა თუ პირველ არსთა საპირისპირო?

მთელ არსს შეიძლება უპირისპირდებოდეს მხოლოდ არარსი, სიკეთის ბუნებას კი – ბოროტების ბუნება თუ საწყისი. და მართლაც, ორივე საწყისია: ერთი – ყოველგვარი სიკეთის, მეორე კი – ყოველგვარი ბოროტებისა. თანაც ყველაფერი, რაც ერთის ბუნებაში შედის, უპირისპირდება ყოველივე იმას, რასაც მოიცავს მეორის ბუნება. ამიტომ მთლიანად აღებული ორივე ეს ბუნება ერთიმეორეს უპირისპირდება, და თანაც, უფრო მკვეთრად, ვიდრე ყველა ის საპირისპირონი, რომელნიც მათ შეადგენენ.

რადგანაც ეს უკანასკნელი ისე უპირისპირდებიან ერთმანეთს, როგორც ამა თუ იმ სახის ან გვარის წევრები, ასე რომ, ამ სახეებსა თუ გვარებს ერთმანეთს შორის რაღაც საერთო აქვთ.

მაგრამ რაკი ეს ორი საწყისი იმდენადვე განცალკევებულია ერთმანეთისგან, რამდენადაც ერთმანეთს უპირისპირდება ყოველივე ის, რაც მათგან იღებს დასაბამს, განა აქედან არ გამომდინარეობს, რომ ერთიმეორისაგან განცალკევებული ორივე ზემოხსენებული საწყისი, ამასთანავე, უკიდურესად უნდა უპირისპირდებოდეს ერთიმეორეს?

და მართლაც, იმას, რასაც მოიცავს ღვთაებრივი ბუნება, კერძოდ, ზღვარს, ზომას და სხვა მისთანათ, უპირისპირდება ყოველივე ის, რაც შეადგენს ბოროტების ბუნებას: განუსაზღვრელობა, ზომის უქონლობა და ასე შემდეგ. მაშასადამე, ერთთა მთლიანობა თუ ერთობლიობა მეორეთა მთლიანობის საპირისპიროა. ერთი საწყისის არსი ყალბია, ის დასაბამიერად და არსებითად არის სიყალბე, მეორის არსი კი ჭეშმარიტია, ის თვით ჭეშმარიტებად გვევლინება. ეს ორი არსი ისე უპირისპირდება ერთმანეთს, როგორც ჭეშმარიტება – სიყალბეს. ამრიგად, როგორც ვხედავთ, ყოველთვის სწორი როდია, რომ, არსს არ შეიძლება თავისი საპირისპირო ჰქონდეს.

მაგალითისათვის ავიღოთ ცეცხლი და წყალი: ჩვენ მაშინაც კი ვაღიარებდით, რომ ერთი მეორეს უპირისპირდება, მათთვის საერთო მატერიაც რომ არ გააჩნდეთ, რომლის მიმართაც ერთის სიციხე და სიმშრალე, ხოლო მეორის სიცივე და სინოტივე მხოლოდ ცალკეულ თვისებებად გვევლინებიან. მარტოდენ ეს თვისებები რომ შეადგენდნენ წყლისა და ცეცხლის არსს, ორივესათვის საერთო მატერიის გარეშე, მაშინაც კი ერთის არსი მეორის არსის საპირისპირო იქნებოდა.

ასე რომ, ერთმანეთისაგან უკიდურესად განცალკევ-

ებული ორი სანყისი, რომელთაც არაფერი აქვთ საერთო და უკიდურესად დაშორებულნი არიან ერთმანეთისგან, ერთიმეორეს უპირისპირდებიან არა რომელიმე თვისების ან სხვა რაიმე განმასხვავებელი ნიშნის მიხედვით, არამედ მათი უკიდურესი ურთიერთსიშორის გამო, რასაც მათი შემადგენელი ყველა ნაწილის ურთიერთდაპირისპირებულობა განაპირობებს.

7. კი მაგრამ, რატომაა აუცილებელი, რომ სიკეთის არსებობა აუცილებლად უნდა გულისხმობდეს ბოროტების არსებობასაც? იქნებ იმიტომ, რომ სამყაროში უნდა იყოს მატერია? რადგანაც სამყარო ურთიერთსაპირისპირო ნაწილებისაგან შედგება, და ის ვერ იარსებებდა, რომ არ ყოფილიყო მატერია. და მართლაც, ამ სამყაროს ბუნება სიკეთისა და აუცილებლობის ნაზავად გვევლინება. ყველაფერი, რაც მასში ღმერთისაგან იღებს დასაბამს, კეთილია; ბოროტება კი „ძველი ბუნებისაგან“ წარმოსდგება: ასე იხსენიებს პლატონი ქვე-მდებარე მატერიას, რომელიც ჯერ კიდევ არ მოუწესრიგებია ფორმას.

მაგრამ თუ გამოთქმა – „ეს მხარე“, ან, „ეს ადგილი“ სამყაროს გულისხმობს, მაშინ რას უნდა ნიშნავდეს სიტყვები – „მოკვდავი ბუნება“? ამის პასუხად პლატონი ბრძანებს: „...რაკი ერთხელ დაიბადენით, არც მთლად უკვდავნი იქნებით და არც მთლიანად დაურღვეველნი; და მაინც, თქვენ არ მოგინევთ დაითმინოთ რღვევა და გაიზიაროთ მოკვდავთა ხვედრი, რადგან ჩემი ნება-სურვილი კიდევ უფრო მტკიცე და დაუხსნელი კავშირი იქნება თქვენთვის, ვიდრე ის, რამაც დაბადებისას თვითთელი თქვენგანის სხეული შეკრა“. თუ ასეა, არ შევცდებით, თუ ვიტყვით, რომ ბოროტება წარუვალია.

მაშ, როგორ დავაღწიოთ თავი ბოროტებას? პლატონისავე თქმით, „აქედან გაქცევა“ ადგილის გამოცვლას კი არ ნიშნავს, არამედ სიქველესთან ზიარებას და სხეულისაგან განდგომას, რაც მატერიისაგან განდგომას ნიშ-

ნავს, რადგან ვინც სხეულსაა შენივთებული, მატერიასაც შენივთებულია. პლატონი გვიხსნის, რანაირად შეიძლება გავთავისუფლდეთ და გავემიჯნოთ სხეულს: „ღმერთებთან უნდა ვიყოთ“, ესე იგი, უნდა ვიყოთ გონით სანვდომ არსთა შორის, რადგანაც ისინი უკვდავნი არიან.

თუმცა შეიძლება სხვა გზითაც შევიცნოთ ბოროტების აუცილებლობა: რაკი არსებობს არა მარტო სიკეთე, ამიტომ საგანთა სიმრავლეში, რომლებიც მისგან იღებენ დასაბამს, ან, თუ გნებავთ, მისგანვე გამომდინარეობენ და თანდათანობით შორდებიან მას, აუცილებლად უნდა იყოს უკანასკნელი ზღვარი, რომლის იქითაც აღარაფერი აღარ შეიძლება დაიბადოს: ეს უკანასკნელი ზღვარი ბოროტებაა. პირველის შემდეგ აუცილებლად რალაცა არის, მაშასადამე, არის უკანასკნელიც, და ეს უკანასკნელი – მატერიაა, რომელსაც უკვე არავითარი წილი აღარ უდევს სიკეთეში. სწორედ ესაა ბოროტების გარდუვალობა.

8. მაგრამ საკითხავია, მართლა მატერიაა ჩვენი ბოროტების მიზეზი? განა უმეცრება ან უკეთური სურვილები მატერიისაგან იღებენ დასაბამს? ბოროტებას რომ მართლაც სხეულის ბინიერება იწვევდეს, მაშინაც კი უნდა გვეღიარებინა, რომ ამის უშუალო მიზეზი მატერია კი არ არის, არამედ ფორმა, რომელშიაც ისაა მოქცეული, ვთქვათ, სიცხის, სიცივის, სიმწრის, სიმლაშის და სხვა მისთანა შეგრძნებათა, ან კიდევ სისავისისა თუ სიცარიელის მდგომარეობათა ფორმა; აკი საერთოდ სწორედ ფორმაა ის, რაც განსაზღვრავს სხეულის მდგომარეობას და, ამრიგად, იწვევს სხვადასხვა სურვილს და თვით მცდარ წარმოდგენათა სხვადასხვაობას.

ყოველივე ეს სწორიც რომ იყოს, მაინც უნდა გვემტკიცებინა, რომ ბოროტება მატერიაა. რადგანაც მატერიასთან შერწყმული ფორმა თვითონ როდია ბოროტების მიზეზი; ცულის ფორმა ვერაფერს გაჭრის მატერიასთან შერწყმის გარეშე. მატერიაში ხორცშესხმული ეიდოსები

თუ ფორმები იმნაირნი როდი არიან, რანაირნიც იქნებოდნენ თავისთავად, მატერიისაგან განკერძოებით. ისინი უკვე მატერიალიზებულ ლოგოსებად გვევლინებიან, მისი ბუნებით შერყვნილნი და შებლალულნი. განა ცეცხლის ფორმა თავისთავადაა მწველი? ასე ვერცერთი სხვა ფორმაც ვერ გამოიწვევს იმას, რასაც მატერიასთან შერწყმის შედეგად იწვევს.

მატერია ფორმის ლანდისა თუ აჩრდილის მპყრობელი ხდება, როგორც კი ეს უკანასკნელი განსხეულდება მასში; ის ცვლის და ბლალავს ფორმას, რომელშიაც თავის საკუთარ, ფორმის ბუნების საპირისპირო ბუნებას დებს; საპირისპიროს არა იმ აზრით, რომ, ვთქვათ, სიცხეში აქსოვს სიცივეს; არა, სიცხის, ისევე, როგორც ყველა სხვა რამის ფორმაში მას თავისი უფორმობა და უსახობა შეაქვს, ხოლო ყოველივე იმაში, რაც ზომის მქონეა, — თავისი მეტისმეტობა თუ ნაკლებობა. და ასე გრძელდება მანამ, სანამ ფორმა მთლიანად არ დაკარგავს თავის თავს და მატერიაში არ შთაინთქმება, როგორც საჭმელი, რომელსაც ცხოველები ნთქავენ: ასე მაგალითად, რაც ძალღმა შთანთქა, ის კი აღარ არის, რაც შთანთქმამდე იყო, არამედ უკვე ძალღის სისხლად, ხორცად, წვენად და სხვა მისთანად იქცევა, რადგან სწორედ სხეულმა მიიღო იგი. ამრიგად, თუ ბოროტების მიზეზი სხეულია, შეიძლება ითქვას, რომ არა მარტო სხეული, რადგანაც ბოროტების მთავარი მიზეზი მატერიაა.

კი მაგრამ, გვეტყვიან ჩვენ, რატომ ფორმა ვერ სძლევს მატერიას? საქმე ისაა, რომ საწყისი, რომელსაც მატერიის ძლევა შეეძლო, ყოველნაირად გაურბის მას, რათა თავისი სინმინდე შეინარჩუნოს. ჩვენი ვნებებისა და სურვილების სიმძაფრეს ხომ ჩვენივე სხეულების აღნაგობა განაპირობებს, მაგრამ განა ყველა სხეულზე შეიძლება ითქვას, რომ ეიდოსი თუ ფორმა მთლიანად დაეუფლა მას? სწორედ სხეულის მანკიერებაა იმის მიზეზი, რომ ზოგიერთის მსჯ-

ელობა ჩლუნგია, უნიათო და შეზღუდული, ზოგიერთისა კი თავქარიანი და ყოველგვარ სიმტკიცეს მოკლებული. ამასვე მონაშობს ჩვენი განწყობილებების ცვალებადობაც: სულ სხვადასხვანაირია, ერთის მხრივ, ძალ-ლონით სავსეთა, მეორეს მხრივ კი ქანცგანყვეტილთა და გამოფიტულთა სურვილები და განცდები.

ამრიგად, პირველი ბოროტება ზომის უქონლობაა, მეორე კი – ის, რამაც ზომის ეს უქონლობა შეიძინა როგორც თვისება, მსგავსებისა თუ ზიარების გზით. ან კიდევ, პირველადია სიბნელე, მეორადი კი ის, რაც დაბნელდა. მაშასადამე, უმეცრება – სულის ეს ბინიერება და ზომის უქონლობა – მეორეული ბოროტებაა და არა ბოროტება თავისთავად. აკი სიქველეს პირველადი სიკეთე როდია, არამედ სიკეთის მსგავსება და მასთან წილნაყარობა.

9. მაგრამ რომელი უნარით შევიცნობთ სიკეთეს და ბოროტებას, უნინარეს ყოვლისა კი – ბინიერებას? რადგანაც სიქველეს ჩვენ შევიცნობთ თვით გონებით და აზროვნებით; ის თითქოს თავის თავს შევიცნობს; მაგრამ რა ვუყოთ ბინს?

ისევე, როგორც სახაზავის მეშვეობით ვამონებთ ხაზის სისწორესა თუ სიმრუდეს, სიქველის მეოხებით შევიცნობთ იმას, რაც არ თანხვედება სიქველის სისწორესა და სინრფელეს. მაგრამ რამდენად მისანვდომია ბინი უშუალო დაკვირვებისთვის? რა თქმა უნდა, ჭეშმარიტი ბოროტების წვდომა არ შეგვიძლია, რადგანაც ის უსაზღვროა და უსასრულო; ამიტომ მხოლოდ განყენებული მსჯელობით თუ შევძლებთ მის მოხელთებას. რაც შეეხება კერძო ბოროტებასა თუ ბინიერებას, ის მისანვდომია ჩვენი ცნობიერებისათვის, რადგანაც მასში აშკარად ვლინდება სიკეთისა თუ სიქველის ნაკლებობა.

კერძო სიკეთის ჭვრეტისას იმის მიხედვით, რაც თავს იჩენს მასში, ჩვენ შევიცნობთ, რა აკლია მას: იმას, რაც არის მთელ ეიდოსსა თუ ფორმაში, მაგრამ ხორცი ვერ

შეისხა ამა თუ იმ კონკრეტულ გამოვლენაში. ასევე აღვიქვამთ ბინსაც, როგორც სიქველის განუსზღვრელ ნაკლებობას, და ზუსტად ასევე, როცა რაიმე სიმახინჯეს ვხედავთ, რომელშიაც ფორმამ ვერ სძლია მატერია და ვერ წაშალა მისი უსახურება, ჩვენ სიმახინჯედ მივიჩნევთ ეიდოსის არასრულ ხორცშესხმას.

მაგრამ როგორ წარმოვიდგენთ იმას, რასაც არავითარი ფორმა არ გააჩნია? – ყოველგვარი ფორმის სრული უარყოფით. მატერიას ჩვენ ვუნოდებთ იმას, რაშიაც ვერ ვპოვებთ ფორმის ნატამალს. ამიტომ შინაგანად უნდა აღვიქვათ ფორმის სრული უქონლობა, რისთვისაც ყოველგვარი ფორმისაგან განდგომა და განყენება გვმართებს.

ხოლო მატერიას გონება ხედავს, მაგრამ ნამდვილი კი არა, თავისი თავისაგან განსხვავებული გონება, რომელიც იძულებით მიიქცევა იმის ხილვად, რაც არ ეკუთვნის მას. მაშინ ის თვალს მოგვაგონებს, რომელიც განუდგება სინათლეს. იმ მიზნით, რომ იხილოს ბნელი, მაგრამ ხედვით კი ვერ ხედავს, რადგანაც მიატოვა სინათლე, რომლითაც შეიძლება იხილო ბნელი. ასე რომ, უსინათლოდ ხედვის უნარი კი არ შესწევს, არამედ მხოლოდ ვერხედვისა, და თუ საერთოდ შეიძლება ხედვა ვუნოდოთ ამას, სწორედ ესაა სიბნელის ხედვა.

ასე გონებაც უნდა განუდგეს თავის თავს და მიატოვოს თავისი შინაგანი სინათლე, რათა ყოველგვარ ნათელს გარიდებულმა იხილოს მისთვის სრულიად უცხო მატერია, იხილოს ის, რაც არსებითად უპირისპირდება მას.

10. საკმარისია, რაც ზემოთ ითქვა. მაგრამ თუ მატერიას არავითარი თვისება არ გააჩნია, რანაირადლა შეიძლება ბოროტი იყოს? არავითარი თვისება არ გააჩნიაო, რომ ვამბობთ, ეს ნიშნავს შემდეგს: მას არა აქვს არცერთი თვისება, რასაც შეიძლება იღებდეს და, როგორც ქვე-მდებარე თუ სუბსტრატი, ითავისებდეს, და არა იმას, თითქოს არავითარი ბუნება არა ჰქონდეს. ხოლო თუ მას თავისი სა-

კუთარი ბუნება აქვს, ვითომ რატომ არ შეიძლება, რომ ეს ბუნება ბოროტებად გვევლინებოდეს, თუნდაც ყოველგვარი თვისებისაგან განძარცულ ბოროტებად? თვისება ხომ ის არის, რაც თავისთავად კი არ არსებობს, არამედ რალაციისთვისაა ნიშნული. ერთია თვისება და მეორე – ამ თვისების მქონე საგანი. თვისება ყოველთვის სხვა რამეშია.

მატერია კი არასოდეს არ არის სხვაში. ის თვითონვეა სუბსტრატი, რომელიც მიირქმევს ყველა თვისებას. და რაკი მის ატრიბუტებს შორის არ მოიძებნება ისეთი ნიშანი, როგორიცაა თვისება, ამიტომაც ამბობენ, რომ ის ყოველგვარი თვისებისგან განძარცულია. ხოლო თუ არსი თავისი თვისებებით ხასიათდება, რანაირად შეიძლება თვისებების არმქონე მატერია ამნაირი იყოს ან იმნაირი?

ამიტომაც მატერიას მართებულად მიიჩნევენ თვისებების არმქონე და ბოროტ სანყისად. ის იმიტომ კი არ არის ბოროტი, რომ ამნაირ თვისებას ფლობს, არამედ იმიტომ, რომ საერთოდ არ გააჩნია არავითარი თვისება. ესა თუ ის ფორმა რომ იყოს, ბოროტიც აღარ იქნებოდა, მაგრამ ის სხვა არა არის რა, თუ არა ყოველგვარი ფორმის საპირისპირო სანყისი.

11. კი მაგრამ, ალბათ გვეტყვიან ჩვენ, ფორმის საპირისპირო ბუნება სრული სიმწირეა და უარყოფა, ამიტომაც ის ჰიპოსტასი ვერ იქნება და სხვა რამეში უნდა იყოს. ასე რომ, თუ ბოროტება სრულ სიმწირედ და უარყოფად გვევლინება, მაშინ მის სამყოფლად უნდა ვიგულოთ ის, რასაც ფორმა არ გააჩნია. რაკი ბოროტება თავისთავად ვერ იარსებებს, რას მივიჩნევთ მის სამყოფლად? – სულს? მაშინ ბოროტება თუ ბინიერება სულში ფორმის უქონლობად უნდა დავსახოთ და არა იმად, რამაც გარედან შეაღწია მასში.

აქედან გამომდინარე, ზოგიერთი მტკიცება საერთოდ უარყოფს მატერიის არსებობას, ზოგიერთი კი, მართალია, არსებულად მიიჩნევს მას, მაგრამ უარყოფს მის

ბოროტებას. ამ მტკიცებათა თანახმად, ბოროტების სამყოფელი სხვაგან კი არა, მხოლოდ სულში უნდა ვეძიოთ, რომელსაც, ასე თუ ისე, სიკეთისაგან განძარცულად უნდა ვსახავდეთ. ხოლო თუ სრული სიმწირე და ნაკლებება ფორმის უქონლობაა, თუ სულში ის სიკეთის უქონლობად გვევლინება, და თუ, ბოლოს, სული თავისთავად, თავისივე ბუნებით ქმნის ბოროტს, მაშინ მას ვერ მივიჩნევთ კეთილად, სიკეთე კი იგივეა, რაც სიცოცხლე. მაშასადამე, სული, როგორც არაცოცხალი, უსულო უნდა იყოს, უსულოს კი სულს ვერ ვუნოდებთ.

მაგრამ სული ცოცხალია თვით მისივე განსაზღვრების თანახმად და, მაშასადამე, შეუძლებელია სიკეთისაგან განძარცული იყოს. არა, მასში ფეთქავს სიკეთე, და ეს სიკეთე გონების ნაკვალევია. ამიტომაც შეუძლებელია სული თავისთავად ბოროტი იყოს. ასე რომ სული არ არის პირველი ბოროტება, და არც პირველი ბოროტებაა მისი თვისება, რადგანაც სული მთლიანად განძარცული როდია სიკეთისაგან.

12. კი მაგრამ, იქნებ სულის ბოროტება და ბინიერება სიკეთის სრული კი არა, მხოლოდ ნაწილობრივი უქონლობაა? ასე რომ იყოს, სული ნაწილობრივ წილნაყარი იქნებოდა სიკეთესთან, ნაწილობრივ კი – სიკეთეს მოკლებული, და, მაშასადამე, მისი ბუნება ნაზავად უნდა მიგვეჩინა. ამ შემთხვევაში სულისათვის ნიშნეული ბოროტებაც ნაზავი იქნებოდა, და ჩვენ ვერ შევძლებდით გაგვეჩქვია, რა არის პირველი, შეურეველი და შეუზავებელი ბოროტება. მაშინ სიკეთე თვით თავისი არსით იქნებოდა ნიშნეული სულისათვის, ბოროტება კი – აქციდენტური.

13. თუმცა ისიც საკითხავია, ხელს ხომ არ უშლის სულის ბოროტება მის ქმედითობას, როგორც თვალის მანკიერება – ხედვას? მაგრამ თუ სულის ბოროტება სულიერი ქმედითობისთვის ხელის შემშლელია, მაშინ მას უნდა ინვევედეს ბოროტება თავისთავად, ასე რომ, ერთი სხვაა

და მეორე – სხვა. ასე, თუ ბინი სულის ქმედითობისთვის ხელის შემშლელად გვევლინება, მაშინ ის ინვეს ბოროტებას, თუმცა თვითონ როდია ბოროტება თავისთავად. ამ შემთხვევაში, სიქველუც სიკეთე კი არ არის, არამედ მხოლოდ მისი ხელის შემწყობი. ხოლო თუ სიქველუ სიკეთე არ არის, მაშინ არც ბინია ბოროტება.

ეგეც არ იყოს, სიქველუ არც მშვენიერებაა თავისთავად და არც სიკეთე თავისთავად. მაშასადამე, იგივე ითქმის ბინზედაც: ის არც სიმახინჯეა თავისთავად და არც ბოროტება თავისთავად. ჩვენ ვამბობთ, რომ სიქველუ არც თავისთავადი მშვენიერებაა და არც თავისთავადი სიკეთე, რადგანაც ისინი მასზე უწინარესნი და მის მიღმურნი არიან; ხოლო სიქველუ მათთან ზიარების წყალობითაა მშვენიერი და კეთილი. ამრიგად, სიქველიდან მოყოლებული, თანდათანობით აღმასვლით მივადექით თავისთავად სიკეთეს და მშვენიერებას, ხოლო ბინიდან მოყოლებული, დაღმასვლით – თავისთავად ბოროტებას: ან ჭვრეტის გზით, თუკი საერთოდ შესაძლებელია თავისთავადი ბოროტების ჭვრეტა, ან მასთან ზიარების წყალობით, რის შედეგადაც ბოროტები ვხდებით თვითონაც. აქ კი მთლიანად ვიძირებით სრული სხვაობისა თუ არამსგავსების წიაღში და თითქოს წყვდიადსა და მწვირეში ვინთქმებით.

რადგან თუ სული მთლიანად ინთქმება თავისთავად ბინიერებაში, ის მარტო ბინიერი კი აღარ არის (ვინაიდან ჩვეულებრივი, ადამიანური ბინი, ასე თუ ისე, ჯერ კიდევ ინარჩუნებს თავისი საპირისპირო სიქველის ერთგვარ ნაკვალევს, რომელსაც ნაწილობრივ ეზავება), არამედ მთლიანად იცვლის ბუნებას და თითქოს კვდება, თუკი სულს საერთოდ უწერია სიკვდილი. სულის სიკვდილი კი, ვიდრე სხეულის დილეგშია გამომწყვდეული, მატერიაში დანთქმდა და მატერიით ავსება, ხოლო სხეულთან გაყრის შემდეგ – კვლავ მატერიის ტყვედ ყოფნა, ვიდრე არ ამა-

ლღდება და მზერას არ მონყვეტს მწვირეს. მაშინ ის ჩადის ჰადესში და იქ იძინებს.

14. ბინი, ამასაც ამბობენ, სულის სიძაბუნეა და უმწეობა. მართლაცდა, ბინიერი სული ფიცხია, ადვილად აღგზნებადი, მერყევი, ცვლადი, ხან ერთი, ხანაც მეორე მანკიერებისაკენ მიდრეკილი, ადვილად დამყოლი და დამთმობი, ქვენა გრძნობების და სურვილების, ფუჭ ფანტასმათა სათამაშოდ ქცეული. ის ბუნებისა თუ ხელოვნების იმ ქმნილებებსა ჰგავს, რომელთა გასანადგურებლად საკმარისია ქარის შემობერვა ან ზაფხულის ხვატი.

ღმერთმანი, ღირს იმის ძიება, თუ რა არის სულის ეს სიძაბუნე და საიდან იღებს დასაბამს იგი. რადგანაც სულის სიძაბუნე სხეულისას როდი ჰგავს. რაკი სხეულის სიძაბუნე სხვა არა არის რა, თუ არა უმწეობა და უნიათობა, სულსაც ამიტომ ვუსადაგებთ სიტყვას „სიძაბუნე“. თუმცაღა სიძაბუნის მიზეზი ორსავე შემთხვევაში ერთია – მატერია. მაგრამ უფრო გულდასმით დავუკვირდეთ, რა არის სულის ამ ეგრეთწოდებული სიძაბუნის მიზეზი; რა თქმა უნდა, ეს არც შედედებაა თუ გაუზნობება, არც სიმჭლევე თუ სიმსუქნე, და არც ესა თუ ის სნეულება, როგორც მაგალითად, ციებ-ცხელება. სიძაბუნე შეიძლება ვლინდებოდეს სულში, რომელიც ან სრულიად განმხოლოებულია მატერიისაგან, ან შერწყმულია მასთან, ან ერთიცაა და მეორეც.

მაგრამ სიძაბუნე თავს ვერ იჩენს სულში, რომელიც მთლიანად განკერძოებულია მატერიისაგან, რადგანაც ამნაირი სული წმინდაა და, პლატონის თქმისა არ იყოს, ფრთაშესხმული; ის სრულქმნილია და ვერაფერი ხელს ვერ უშლის მის ქმედითობას. მაშასადამე, სიძაბუნე ვლინდება მხოლოდ დაცემულ სულში, რომელიც არც წმინდაა და არც განმენდილი. მისი სიძაბუნე რაღაცის ნაკლებობას კი არ ჰგავს, არამედ რაღაც უცხოს სიჭარბეს, როგორც სხეულში – მისთვის მავნე ნაღვლისას თუ ფლეგმისას.

თუ ნათლად წარმოვიდგენთ სულის დაცემის მიზეზს, სათანადო სიცხადით გავიაზრებთ იმასაც, თუ რა ინწევს მის სიძაბუნეს. არსებობს მატერია და არსებობს სული, და ორივეს ადგილი ერთია. მართლაცდა, არ არსებობს ცალკე მატერიისა და ცალკე სულის ადგილი, ვთქვათ, მატერიისათვის – დედამინაზე, ხოლო სულისთვის – ცაში. სულისთვის ცალკე ყოფნა იმასა ნიშნავს, რომ ის არ არის მატერიაში, ერთარსად არ ერწყმის მას და არ ითქვიფება მასში.

სულს მრავალი თვისება აქვს. მასში განირჩევა დასაწყისი, შუალედი და დასასრული. იქვე მყოფი მატერია კი ხელგაშვერილი მათხოვარივით სთხოვს მონყალებას და თავს აბეზრებს მას. მატერიას სულის სიღრმეში შეღწევა სურს; მაგრამ სულის ყველა ადგილი წმინდაა, მასში არა არის რა ისეთი, წილნაყარი რომ არ იყოს სულთან. სულის წინაშე განრთხმული მატერია მისგან მიფენილი სინათლით ნათდება, მაგრამ თვით მისი მანათობელი სულის წვდომა კი არ შეუძლია, რადგანაც სული სიახლოვეს არ იკარებს მატერიას, თუმცაღა ეს უკანასკნელი იქვეა, მის გვერდით; მით უმეტეს, რომ მატერიას უხილავსა ხდის მისი შინაგანი ბოროტება. სამაგიეროდ ის ამრუმებს და აბნელებს სულისგან გამოსხივებულ ნათელს, რომელსაც ერწყმის, ეზავება და, ამრიგად, თავის სიძაბუნეს გადასდებს. ასე იქცევა მატერია იმის მიზეზად, რომ სულში თავს იჩენს ქმნადობა, რაც განაპირობებს მის მიქცევას მატერიისკენ, ეს კი შეუძლებელი იქნებოდა, მატერია რომ იქვე, მის გვერდით არ იყოს.

სწორედ ესაა სულის დაცემა: ის ინთქმება მატერიაში და ძაბუნდება, რადგანაც ყველა მისი ძალმოსილება ისე ეფლობა მატერიის წიაღში, როგორც ჭაობში, და ქმედილობის უნარს კარგავს. სულის კუთვნილ ადგილს რომ იკავებს, მატერია აიძულებს მას ერთგვარად შეიკუმშოს, სულის მიერ გამოსხივებულ ნათელს კი თითქოს იპარავს და

ბოროტების გარსში აქცევს, ვიდრე ნათელი არ ჰპოვებს საიმისო ძალას, რომ კვლავ თავის წყაროს მიუბრუნდეს.

ამრიგად, სწორედ მატერიაა სულის სიძაბუნისა და ბინიერების მიზეზი. ის, უწინარეს ყოვლისა, ბოროტია და თვითონვეა პირველი ბოროტება. თუ სული ეთვისება და ეზიარება მატერიას, რის შედეგადაც ქმნადობის წყაროდ და ბინიერების მტვირთველად იქცევა, მხოლოდ იმიტომ, რომ ამქვეყნიურ სიცოცხლეში მას განუყრელად თან ახლავს მატერია.

15. თუ ვინმე უარყოფს მატერიის არსებობას, პასუხად ვიტყვით, რომ მისი არსებობის აუცილებლობა სხვა ადგილას დავასაბუთეთ, სადაც ეს საკითხი ჩვენს მიერ საკმაოდ საფუძვლიანად იქნა განხილული. ხოლო თუ ვინმე უარყოფს ბოროტების არსებობას, მაშინ ის იძულებული იქნება უარყოს სიკეთეც, და არა მარტო სიკეთე, არამედ სურვიელი ლტოლვის ყველა საგანიც და თვით სურვილიც, ლტოლვაც, ზიზლით უკუქცევაც და აზროვნებაც; რადგანაც სასურველი შეიძლება იყოს მხოლოდ სიკეთე, ზიზლით კი ბოროტებას აქცევენ ზურგს; აზროვნება და სიბრძნე კეთილისა და ბოროტის გარჩევაა, და აზროვნება თვითონვეა სიკეთე.

მაშასადამე, უნდა არსებობდეს წმინდა სიკეთე, შეუბლალავი და შეურეველი, შემდეგ კი – სიკეთისა და ბოროტების ნაზავი; თანაც, თუ მასში ბოროტება სჭარბობს სიკეთეს, მაშინ ის სრული ბოროტებისაკენ იქნება მიდრეკილი, ხოლო თუ, პირიქით, კეთილი სჭარბობს ბოროტს, მაშინ, იმისდა კვალად, რაც უფრო მეტად მცირდება ბოროტება, მით უფრო დაუცხრომელი იქნება მისი ლტოლვა სიკეთისაკენ.

მაგრამ რა შეიძლება ბოროტება იყოს სულისთვის? რომელი ბოროტება შეაღწევს სულში, თუ ის ახლოს არ იკარებს მასზე მდაბალსა და უარეს ბუნებას? განა შეიძლება მასში თავი იჩინოს სურვილმა, ტანჯვამ, მრისხანებამ თუ

შიშმა? რადგანაც შიში ნიშნეულია მხოლოდ მისთვის, რაც სხვადასხვა საწყისთაგან არის შეთხზული: ის დაშლასა და დარღვევას უფრთხის; ტანჯვა და ტკივილი განუყრელია დაშლისაგან; სურვილი თავს იჩენს მაშინ, როცა რალაცა ამღვრევს ამ რთულ ნაერთს, ან მას რალაცა ამ ამღვრევის სამკურნალო საშუალებად ესახება. წარმოსახვა აღიძვრის და აღიგზნება იმის შედეგად, რომ სული მარტივი როდია და გარეგანი გამლიზიანებლის მძაფრი ზემოქმედება არყევს მის არაგონივრულ ნაწილს. მცდარი წარმოდგენები კი იქიდან იღებენ დასაბამს, რომ სული სინმინდეს კარგავს და ქვემარტივების ფარგლებს სცილდება.

ხოლო ბოროტება სიკეთის ძალმოსილებაა და ბუნების წყალობით, მისი ნამდვილი სახით როდი ევლინება ჩვენს მზერას, არამედ ყოველთვის სიკეთის არტახებითაა შებოჭილი, როგორც ოქროს ბორკილებით გათანგული ტყვე, რათა მისი არსი დაფარული დარჩეს ღმერთებისათვის და არც ადამიანები იყვნენ იძულებულნი გამუდმებით უმზერდნენ მის სიმახინჯეს, და ამრიგად, თვით მაშინაც კი, როცა თვალს ჰკიდებენ ბოროტებას, მათ მეხსიერებაში სიკეთისა და მშვენიერების ხატებანი ამოტივტივდნენ.

II.4. ო რ გ ვ ა რ ი მ ა ტ ე რ ი ი ს ა თ ვ ი ს

1. ეგრეთნოდებული მატერიის ბუნების ყველა მკვლევარი ერთხმად აღიარებს, რომ ის სუბსტრატია და ეიდოსთა თუ ფორმათა მიმრქმელი. ამ მხრივ, ყველანი ერთმანეთს ეთანხმებიან, მაგრამ როცა იმაზე მიდგება საქმე, თუ როგორია თვით ამ სუბსტრატის ბუნება, რანაირად მიირქმევს ფორმებს, ანდა რანი არიან თვით ეს ფორმები, – აქ თავს იჩენს აზრთა აშკარა სხვადასხვაობა.

ზოგიერთნი, რომელთა აზრითაც მთელი სინამდვილე და არსი სხეულებრივი ბუნებისაა, მარტოოდენ ერთ მატერიას აღიარებენ და სწორედ მას მიიჩნევენ ყველა ელ-

ემენტის სუბსტრატად და არსებობის მქონედ, თვით ამ ელემენტებსა და ყოველივე დანარჩენს კი მატერიალური სანყისის სხვადასხვა გამოვლინებად სახავენ. მათი თავგასულობა იქამდე მიდის, რომ ღვთაებათა საუფლოზედაც ავრცელებენ მატერიის სუფევას და ამტკიცებენ, რომ თვით ღმერთიც კი მატერიალური ბუნებისაა. ისინი სხეულებრივად თვლიან მატერიას, რომელსაც თვისებების არმქონე სხეულს უწოდებენ და, ეგეც არ იყოს, სიდიდესაც მიაწერენ მას.

მეორეთა მიხედვით, მატერია უსხეულოა, ზოგიერთი მათგანი კი ამტკიცებს, რომ არსებობს ორი სხვადასხვა სახის მატერია, რომელთაგანაც ერთი სხეულებრივი სამყაროს სუბსტრატად გვევლინება (ამ მხრივ, ისინი ზემოხსენებულ მკვლევართა აზრს იზიარებენ), მეორე კი, მასზე უწინარესი, გონით სანვდომ სამყაროში გადააქვთ და ეიდოსთა თუ უსხეულმყოფელ არსთა სუბსტრატად მიიჩნევენ.

2. ამიტომაც თავდაპირველად ვნახოთ, არსებობს თუ არა საერთოდ ეს მეორე სახის მატერია, რას წარმოადგენს ის და როგორია მისი ბუნება.

თუ მატერიის არსებობა რაღაც განუსაზღვრელი და ამორფული უნდა იყოს, მაშინ ის არ შეიძლება არსებობდეს გონით სანვდომ სამყაროში, რადგანაც იქ ყველაფერი სრულყოფილია და შეუძლებელია რაიმე იყოს ამორფული და განუსაზღვრელი. ეგეც არ იყოს, იქ ყველა არსი მარტივია, ასე რომ, არცერთს არ სჭირდება მატერია, რათა ამ უკანასკნელისა და მეორე სანყისის შერწყმით მიეცეს დასაბამი.

მატერია საჭიროა მხოლოდ ქმნადობის წიაღში, სადაც საგნები და მოვლენები ერთი მდგომარეობიდან მეორეში გადადიან, და სწორედ ამის საფუძველზე მოიაზრება გრძნობად საგანთა მატერიის ცნება. ხოლო ყოველივე იმისთვის, რისთვისაც უცხოა ქმნადობა, მატერია სულაც

არაა საჭირო.

ან კი საიდან უნდა მოვლენოდა ჭეშმარიტ არსთა სავანეს ან როგორ უნდა ეარსება? რადგან თუ მატერია ნარმოქმნილია, რალაციისგან უნდა ნარმოქმნილიყო. ხოლო თუ მარადიულია, მაშინ სანყისთა რიცხვი მეტი იქნებოდა და ყველა პირველსანყისი შემთხვევითად უნდა მიგვეჩნია. თანაც, თუ მატერიას ეიდოსი ერწყმის, მათი შერწყმა დასაბამს მისცემს სხეულს; ასე რომ, სხეული გონით სანვდომ სამყაროშიც იარსებებდა.

3. უწინარეს ყოვლისა, უნდა ითქვას, რომ განუსაზღვრელი ყოველთვის როდია ზიზლის ღირსი; არც ის, რაც შეიძლებოდა აღგვექვა როგორც ფორმის უქონლობა, ამორფულობა, თუკი ნებსით მიირქმევს იმას, რაც მასზე უწინარესია და უკეთესი. რალაც ამდაგვარია სული გონებასა და აზრთან მიმართებით, რადგანაც სწორედ მათგან ღებულობს ფორმას და სრულყოფს თავის იდეას.

ეგეც არ იყოს, ნაერთი გონით სანვდომ არსთა შორისაც არსებობს, მაგრამ ისე კი არა, როგორც სხეულებრივ სინამდვილეში. რადგანაც არსებობს სინთეტურ ლოგოსთა სიმრავლე, თავიანთი ქმედითობით დასაბამს რომ აძლევენ რთულ ნაერთს – ბუნებას, რომლის აქტივობაც იდეისკენაა მიმართული. ხოლო თუ ბუნების ქმედითობის საგანი და დასაბამი განსხვავებულია მისგან, მაშინ ის კიდევ უფრო მეტადაა დამოკიდებული უზენაეს სანყისზე.

ქმნად საგანთა მატერია ძირეულად განსხვავდება გონით სანვდომი სამყაროს მატერიისგან, რადგანაც პირველი გამუდმებით იცვლის ფორმას, მეორე კი მარად ერთი და იგივეა. ამქვეყნიურ სინამდვილეში იდეები თუ ფორმები ცალ-ცალკე, ერთიმეორის მიყოლებით ისხამენ ხორცს, და რაკი გამუდმებით აძევებენ ერთიმეორეს, ურთიერთმონაცვლენი და მსწრაფლწარმავალნი არიან. მაშინ როდესაც გონით სანვდომ სამყაროში ყველა იდეა ერთდროულად არსებობს, ხოლო მატერია თვითიგივეობრივია და უცვ-

ლელი, რადგანაც სახეცვლილების მიზეზი არ გააჩნია, რაკილა დასაბამითვეა ყოვლის მფლობელი.

ასე რომ, გონით საწვდომი სამყაროს მატერია არასოდეს არ არის ფორმისაგან განძარცული, ისევე, როგორც ამქვეყნიურ სინამდვილეში, მაგრამ მათი ფორმამოსილება სულ სხვადასხვანაირია, რაც შეეხება კითხვას, მარადიულია მატერია თუ ქმნადი, მისი პასუხი ნათელი გახდება ჩვენთვის, როცა შევიცნობთ, მაინც რა არის მატერია.

4. ამრიგად, ჩვენი კვლევისას ვგულისხმობთ, რომ იდეები 'მართლაც არსებობენ, რაც სხვაგან იქნა დამტკიცებული. და მერე, თუ იდეები ბევრნი არან, ყოველ მათგანში არა მარტო რაღაც საერთო უნდა იყოს, არამედ თვითეულისათვის რაღაც საკუთარიც, რისი წყალობითაც ერთი იდეა განირჩევა მეორისაგან. სწორედ ეს რაღაც საკუთარი და სხვათაგან განმასხვავებელია თვითეული იდეის ფორმა. ხოლო თუ არსებობს ფორმა, უნდა არსებობდეს ისიც, რაც ამ ფორმას იღებს და რაშიაც ვლინდება ზემოხსენებული სხვაობა. მაშასადამე, გონით საწვდომ სამყაროში უნდა არსებობდეს მატერია, რომელიც იღებს ფორმას და ერთგვარ წარუვალ სუბსტრატად გვევლინება.

ეგეც არ იყოს, თუ არსებობს გონით საწვდომი სამყარო, მთელი გრძნობადი სინამდვილე მისი მსგავსებაა, ეს უკანასკნელი კი მატერიისა და ფორმის ნაერთად წარმოგვიჩნდება. მაშასადამე, გონით საწვდომ სამყაროშიც აუცილებლად უნდა იყოს მატერია. მართლაცდა, რანაირად შეიძლება ვილაპარაკოთ სამყაროზე, თუკი ვერც წარმოგვიდგენია მისი ფორმა? ან რა უნდა ვთქვათ ფორმაზე იმის გარეშე, რაც ამ ფორმას მიიჩქმევს?

გონით საწვდომი სამყარო, ერთის მხრივ, სრულიად დაუყოფადია, თუმცა, მეორეს მხრივ, ის ასე თუ ისე, მაინც დაყოფადად გვევლინება. ხოლო თუ მისი ნაწილები ერთმანეთისაგან განმხოლოებულნი არიან, გაყოფაცა და

განმხოლოებაც მატერიის მდგომარეობებია, რადგანაც სწორედ მატერიაა ის, რაც იყოფა. მაგრამ თუ გონით სანვდომი სამყარო, თავისი მრავლობითობის მიუხედავად, დაუყოფადია, მაშინ ეს მრავლობითობა ისეა ერთში, როგორც მატერიაში, რომლის ცალკეულ ფორმებადაც ამ სიმრავლეს უნდა ვსახავდეთ. ამნაირ ერთს უნდა ვიაზრებდეთ როგორც მრავალგვარს და ნაირსახოვანს, რის გარეშეც ერთი ამორფული იქნებოდა.

აზრით განძარცვით იგი ამ მრავალსახეობის, ფორმების, ყოველი აზრისა თუ აზრის ყოველი საგნისაგან და დაგრჩებათ მარტოოდენ რაღაც ამორფული და განუსაზღვრელი; აღარ იქნება აღარაფერი, რაც ამ ერთში იყო და მასთან ერთად.

5. ხოლო თუ გონით სანვდომ სამყაროს ყოველივე ეს მუდამ თანა აქვს, მაშინ ორივე ერთი იქნება და იქ ველარ ვიგულებთ მატერიას. მაშასადამე, არც ამქვეყნიურ სინამდვილეში იქნებოდა სხეულთა მატერია, რადგანაც არ არიან სხეულები ფორმის გარეშე, არამედ ყველაფერი მთლიანი სხეულია, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, რაღაცა მაინც ნაერთად გვევლინება. გონებაა ის, რაც გვიცხადებს ორადობას, რადგანაც თანდათანობით ყოფს ყველაფერს, ვიდრე არ მიადგება რაღაცა მარტივს, რაც უკვე აღარ შეიძლება დაშლილ იქნეს. მაგრამ სანამდის შეუძლია, ის კვლავ განაგრძობს დაყოფას თვით სიღრმემდე.

ყოველი საგნის სიღრმე კი მატერიაა. ის იმიტომაცაა სრულიად ბნელი, რომ აზრია სინათლე, ხოლო გონება არის აზრი. ყოველი საგნის აზრს რომ ჭვრეტს, გონება მის სიღრმეს სინათლის ქვეშ მდებარე სიბნელედ სახავს; ისევე, როგორც სხივმფინარე თვალი, თავის მზერას რომ მიმართავს სინათლისა და ფერებისაკენ, რომლებიც სინათლისგანვე იღებენ დასაბამს, ფერების ქვეშ არჩევს ბნელსა და მატერიალურ ფონს, ფერადი ზედაპირი რომ მალავს.

მაგრამ სხვაა გონით სანვდომი სამყაროს ბნელი სანყისი და სხვა – გრძნობადი სინამდვილისა, ანუ, რაც იგივეა, ერთმანეთისაგან განსხვავდება ამ ორი სამყაროს მატერია, ისევე, როგორც ფორმა თუ იდეა, ზედ რომ დაჰნათის ერთსაც და მეორესაც. რადგანაც განსაზღვრულობას რომ იძენს, ღვთაებრივი მატერია თვითონვეა განსაზღვრული, აზრმოსილი და ცოცხალი არსი, მაშინ როდესაც გრძნობადი სინამდვილის მატერია, მართალია, განსაზღვრულობას კი იძენს, მაგრამ არც სიცოცხლის ნიშანწყალი ეტყობა და არც აზრისა, რადგანაც სხვა არა არის რა, თუ არა მორთულ-მოკაზმული გვამი.

ამ ქვეყნად ფორმა ხატებაა; მაშასადამე, სუბსტრატიც არის ხატება. გონით სანვდომ სამყაროში კი ფორმა ჭეშმარიტია, და ჭეშმარიტია სუბსტრატიც. ამიტომაც მართალია, ვინც არსად სახავს მატერიას, თუკი გონით სანვდომი სამყაროს მატერიას გულისხმობს, რადგან იქ სუბსტრატი არსია, ან, უფრო სწორად, არსი, რომელიც მასთან შერწყმულ ფორმასთან ერთად მოიაზრება როგორც ნათელმოსილი მთელი.

მარადიულია თუ არა გონით სანვდომი სამყაროს მატერია? გინდ ეს გიკითხავს და გინდ ის, მარადიულნი არიან თუ არა იდეები. მაგრამ ისინი წარმოიშვნენ და, მაშასადამე, დასაბამი აქვთ, თუმცა, მეორეს მხრივ, ვერც ვიტყვით, რომ წარმოიშვნენ, რადგანაც დროში როდი აქვთ დასაბამი. მარადიულად წარმოქმნილნი, მათი სანყისის მიერ გრძნობადი სინამდვილის საგნებივით უწყვეტი ქმნადობის წიაღში როდი არიან დანთქმულნი, არამედ ისევე მარადიულად არსებობენ, როგორც გონით სანვდომი სამყარო.

რადგანაც მარადიულია გონით სანვდომი სხვა-ობა, მარადიულად რომ წარმოქმნის ღვთაებრივ მატერიას, და როგორც დასაბამიერი მოძრაობა, დროის დასაბამად გვევლინება. სხვა-ობა იმიტომაც იწოდება მოძრაობად,

რომ ისინი თანამარადისნი არიან. მაგრამ მოძრაობაც და პირველი საწყისისაგან წარმომდგარი სხვა-ობაც განუსაზღვრელნი არიან, ამიტომაც სჭირდებათ პირველსაწყისი, რომ განსაზღვრულობა შეიძინონ, და კიდევაც ხდებიან განსაზღვრულნი, როგორც კი მისკენ მიიქცევიან.

მანამდე კი მატერია, ისევე, როგორც „სხვა“, განუსაზღვრელია, ჯერ კიდევ არ ზიარებია სიკეთეს და, ამრიგად, მოკლებულია მის ნათელს. რადგან თუ სინათლის წყარო სიკეთეა, მაშინ ის, რასაც დროში ეფინება, შეუძლებელია მის მიფენამდე ნათელფენილი იყოს. ამდენად, ის სინათლე კი არ არის, არამედ ნათელფენილი, რაკილა სხვისაგან იღებს სინათლეს. თუმცა გონით საწვდომი სამყაროს მატერიაზე, ვგონებ, საკმარისზედაც მეტი ვილაპარაკეთ.

6. ახლა კი ვნახოთ, რა არის სხეულთა მატერია, რომელსაც ყოველის მიმრქმელად ვსახავთ. სხეულებისათვის უნდა არსებობდეს სუბსტრატი, რომელიც განსხვავდება მათგან. ამას ცხადყოფს ელემენტების ერთიმეორედ გარდაქმნა. მართლაც, ის, რაც გარდაიქმნება, მთლიანად როდი ისპობა. თორემ არსი არარსად იქცეოდა და მთლიანად გაქრებოდა, განქარდებოდა. ვერც ქმნადი მოიქცევა სრული არყოფნიდან ყოფად, არამედ ერთი ფორმა თუ იდეა მეორედ გარდაიქმნება; მაგრამ, ამასთან, უცვლელი რჩება ის, რაც ახალ ფორმას იღებს, ხოლო ძველს კარგავს. ამასვე მოწმობს მოსპობაც, რასაც მხოლოდ რაღაცა რთული განიცდის. მაშასადამე, ყოველი საგანი მატერიისა და ფორმის ნაერთია.

ამავე დასკვნამდე მივყავართ ინდუქციას და ანალიზსაც: ყველაფერი, რაც იშლება, რთული ბუნებისაა. ასე მაგალითად, თუ ოქროს თასი ოქროს ნაჭრებად იშლება, ხოლო გამლღვალი ოქრო სითხედ იქცევა, ანალოგიით შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ შეიძლება სითხეც დაიშალოს.

ამიტომ ყოველი ელემენტი ან იდეა თუ ფორმა უნდა

იყოს, ან პირველი მატერია, ან მატერიისა და ფორმის ნაერთი. მაგრამ ის ვერ იქნება ფორმა, რადგანაც მატერიის გარეშე რანაირად ექნებოდა სიდიდე ან მოცულობა? თუმცა ვერც პირველ მატერიად მივიჩნევთ მას, რადგანაც მოსკობასა და განადგურებას ექვემდებარება. მაშასადამე, ის მატერიისა და იდეის ნაერთი უნდა იყოს: იდეა განაპირობებს მის თვისებას და ფორმას; მატერია კი განუსაზღვრელ სუბსტრატად გვევლინება, რამდენადაც ის არ არის ფორმა.

7. ემპედოკლე მატერიად მიიჩნევს ელემენტებს, მაგრამ მის მოსაზრებას აქარწყლებს ის გარემოება, რომ ელემენტები შეიძლება მოისპონ და განადგურდნენ. ანაქსაგორა მატერიად ელემენტთა ნაზავსა სახავს, რომელსაც, მისი აზრით, არა მარტო ყველაფრის წარმოქმნის უნარი შესწევს, არამედ სინამდვილეში ყველაფრის შემცველიცაა; ეს კი აუქმებს გონებას, რომელიც მას შემოაქვს თავის ნააზრევში, რადგანაც ის უკვე აღარ მიიჩნევა პირველსაწყისად, ფორმასა თუ იდეას რომ ანიჭებს ყველაფერს, რაკილა გონება, ანაქსაგორას მტკიცებით, მატერიაზე უწინარესი კი არ არის, არამედ მისი თანადროული. მაგრამ ეს „თანადროულობა“ შეუძლებელია, რადგანაც თუ ნაზავი წილნაყარია არსებობასთან, მაშინ არსი მასზე უწინარესი უნდა იყოს. ხოლო თუ ნაზავიც არსია, მაშინ ერთიცა და მეორეც რალაც მესამის – მათზე უზენაესის არსებობას გულისხმობს. ამრიგად, თუ აუცილებელია, რომ დემიურგოსი უზენაესი იყოს, რალა აზრი ჰქონდა იდეებისა თუ ფორმების დაქუცმაცებას და მატერიაში მათ მიმოფანტვას, რათა შემდეგ გონებას წარმოუდგენელი ძალისხმევა დასჭირებოდა მათ გასარჩევად, თუკი შეიძლებოდა ჯერ კიდევ თვისებებისაგან სრულიად განძარცულ მატერიას შეეძინა ფორმაცა და თვისებრივი განსაზღვრულობაც? და ბოლოს, განა შესაძლებელია ყველაფერი იყოს ყველაფერში?

ხოლო იმან, ვისი აზრითაც მატერია უსაზღვრო და უსასრულოა, დაე, თავდაპირველად გვითხრას, მაინც რა არის ეს უსასრულო. ის, რასაც ზღვარი არა აქვს? მაგრამ ამნაირი თვალსაზრისით უსასრულო საერთოდ არ არსებობს სინამდვილეში, არც თავისთავად და არც რაიმე სხვა ბუნებაში, როგორც მისი შემთხვევითი თვისება. დიახ, არ არსებობს უსასრულო თავისთავად, იმიტომ, რომ მაშინ მისი ნაწილიც აუცილებლად უსასრულო უნდა იყოს; არ არსებობს უსასრულო, როგორც შემთხვევითი თვისება, რადგანაც ის, რის შემთხვევით თვისებადაც ეს უსასრულო გვევლინება, თავისთავად ვერც უსასრულო იქნება, ვერც მარტივი და ვერც მატერია.

მაგრამ ვერც ატომებს მივიჩნევთ მატერიად, რადგანაც ისინი საერთოდ არ არსებობენ; და მართლაც, ყოველი სხეული უსასრულოდ დაყოფადია. ამას დავუმატოთ უწყვეტობა, დენადობა და ისიც, რომ ვერაფერი იარსებებს გონებისა და სულის გარეშე, გონებასა და სულს კი შეუძლებელია ატომები შეადგენდნენ. ატომებისაგან ვერავითარ სხვა ბუნებას ვერ შექმნი, გარდა თვით ატომებისა. ატომები კი არა, ვერცერთი დემიურგოსი ვერაფერს შექმნის უწყვეტობას მოკლებული მატერიისგან. შეიძლებოდა ურიცხვი საბუთი მოგვეხმო ატომისტური ჰიპოთეზის გასაქარწყლებლად, მაგრამ ისინი იმდენჯერ მოუხმიათ, რომ აღარ ღირს ამაზე შეჩერება.

8. მაინც რა არის მატერია, ეს უწყვეტი და უთვისებო რაღაც? რაკილა უთვისებოა, ცხადია, სხეული არ არის, რადგან სხეული რომ იყოს, თვისებების მქონე იქნებოდა. ხოლო თუ ვამბობთ, რომ ის ყველა გრძნობადი საგნის მატერიაა და საქმე იმას როდი ეხება, რაც ზოგი საგნისთვის მატერიად გვევლინება, ზოგისთვის კი – ფორმად (ასე მაგალითად, თიხას მხოლოდ მეთუნის მასალასა თუ მატერიას ვუნოდებთ და არა საერთოდ მატერიას; ასე რომ ჩვენთვის ის კი არა, ყველა საგნისთვის საერთო მატე-

რიაა საგულისხმო), – მაშინ ჩვენ მას არ მივანეროთ არცერთ თვისებას, რასაც გრძნობად საგნებში ვხედავთ. აქ იგულისხმება არა მარტო იმნაირი თვისებები, როგორცაა ფერი, სითბო თუ სიცივე, არამედ სიმსუბუქეც, სიმძიმეც, სიუხუშოვეც, სიმკვრივეც, თვით ფიგურაც და, მაშასადამე, სიდიდეც, რადგანაც სხვაა სიდიდე თავისთავად და სხვაა სიდიდე როგორც თვისება. იგივე ითქმის ფიგურაზედაც.

მატერია რთული კი არა, მარტივი და, თავისი ბუნებით, რალაც ერთიანი უნდა იყოს, რადგანაც ყოველგვარი თვისებრივი განსაზღვრულობისაგან განძარცულია. სანყისს, რომელიც ფორმასა თუ სიდიდის თვისებას ანიჭებს მას, მატერიისაგან სრულიად განსხვავებული რალაცა შეაქვს მასში, და ამ რალაცას ჭეშმარიტ არსთა სამყაროდან სესხულობს. ასე რომ არა, ეს ქმედითი სანყისი თვითონვე დაემონებოდა მატერიის სიდიდეს და იმის მოქმედი კი ველარ იქნებოდა, რაც თვითონ ნებავს, არამედ იმისა, რაც მატერიას სურს. ხოლო იმის მტკიცება, რომ არსებობს წინასწარ დადგენილი თანხმობა ქმედითი სანყისის ნებასა და მატერიის სიდიდეს შორის, სხვა არა არის რა, თუ არა ფუჭი გამონაგონი.

და მერე, თუ ქმედითი სანყისი მატერიაზე უწინარესია, მთელი მატერია იმნაირი იქნება, რანაირიც ამ ქმედით სანყისს სურს, და ყოვლის მისარქმელად მზადმყოფი სიდიდის თვისებასაც მიირქმევს. ხოლო სიდიდის მქონე აუცილებლად ფიგურასაც შეიძენს, ასე რომ, უფრო ურჩი და ნაკლებად დამყოლი გახდება. ამრიგად, მატერიას რომ უერთდება, იდეა თუ ფორმა სათანადო თვისებებს ანიჭებს მას.

ყველა იდეასა თუ ფორმაში მოქცეულია გარკვეული სიდიდე თუ განზომილება, სპერმატულ ლოგოსთან ერთად და მის მიერ რომ ეძლევა იდეას. ამიტომ საგანთა ყოველგვარს ფორმასთან ერთად განსაზღვრული რაოდენობრივი თვისებაც ენიჭება. ასე მაგალითად, ადამიანის განზო-

მღლება იგვე როღია, რაც ფრინველისა, ხოლო ზოგადად ფრინველის განზომღლება განსხვავდება ამა თუ იმ ფრინველის განზომღლებისაგან. და ბოლოს, განა დღდად საოცარი არ არის, რომ ორ სხვადასხვა რამედ მიიწწვენ სანსათვის თვისებრივი და რაოდენობრივი განსაზღვრულობის მინიჭებას? რადგან თუ თვისება ფორმაა, ვითომ რაოდენობა რატომ არ უნდა იყოს ფორმა, რამდენადაც რიცხვად და განზომღლებად გვევლინება?

9. რანაირად შეიძლება აღვიქვათ არსი, რომელსაც არავითარი სიღღე არ გააწწია? მთლიანად აღებული, ესაა ის, რასაც რაოდენობასთან ვერ გავაიგივებთ. რადგანაც არსი იგვე როღია, რაც რაოდენობრივი არსებობა. მართლაცდა, რამდენი რამაა ისეთი, რაც რაოდენობრივ განსაზღვრულობას არ ექვემდებარება. ზოგადად რომ ვთქვათ, ყველა უსხეულმყოფელი ბუნება რაოდენობრივი განსაზღვრულობის არმქონედ უნდა მიგვაწწნდეს, მატერიაკი სწორედ ამ უსხეულმყოფელთა რიცხვს მიეკუთვნება.

ეგეც არ იყოს, რაოდენობრიობა თავისთავად რაოდენობრივი როღია, რადგანაც რაოდენობრივია მხოლოდ ის, რაც ეზიარება რაოდენობრიობას თავისთავად. მაშასადამე, აქედან აშკარაა, რომ იღეა თუ ფორმა იგვეა, რაც რაოდენობრიობა თავისთავად. საგანი თეთრი ხდება იმის გამო, რომ სითეთრეს ეზიარება, მაგრამ თვით სანყისი, არსებობას რომ ანიჭებს თეთრსა თუ ყველა სხვა – ნაირნაირ ფერს, თვითონვე როღია ნაირფერი, არამედ, თუ გნებავთ, ნაირფერობის ცნებად თუ იღეად გვევლინება. ზუსტად ასევე, სანყისი, ამა თუ იმ რაოდენობრივ განსაზღვრულობას რომ ანიჭებს საგნებს, თვითონ როღია ეს რაოდენობრივი განსაზღვრულობა, არამედ – ყოველგვარი რაოდენობრივი განსაზღვრულობისაგან განყენებული რაოდენობრიობა თავისთავად თუ რაოდენობრიობის ცნება.

მაგრამ საკითხავია: როდესაც ეს რაოდენობრიობა მატერიას ერწყმის, ხომ არ აიძულებს მას გაიშალოს და

გარკვეულ სიდიდედ განიფინოს? არამც და არამც: მატერია რაღაც შეკუმშული და შეგრაგნილი როდი იყო. სანყისი, რომელიც ფორმას ანიჭებს მატერიას, იმავდროულად სიდიდესა თუ რაოდენობრივ განსაზღვრულობასაც ანიჭებს მას, რომელიც მანამდე სულაც არ ყოფილა მატერიაში, ისევე, როგორც თვისება, რომელიც მასში იმავე სანყისთან ზიარების წყალობით იჩენს თავს.

10. მაგრამ როგორ უნდა მოვიაზროთ სიდიდის უქონლობა მატერიაში? ან რანაირად მოვიაზრებთ ყოველგვარი თვისებისაგან განძარცულ მატერიას? რა წარმოდგენა შეიძლება გვექონდეს მასზე? რანაირი შთაბეჭდილება? განა ის თვით განუსაზღვრელობა არ არის? თუ მსგავსი მსგავსის მეშვეობით აღიქმება, განუსაზღვრელიც მხოლოდ განუსაზღვრელით თუ შეიძლება იქნეს აღქმული.

თუმცა ისიც შეიძლება, რომ ჩამოვაყალიბოთ განუსაზღვრელის სავსებით განსაზღვრული ცნება, მაგრამ განუსაზღვრელი მაინც განუსაზღვრელობის შთაბეჭდილებას მოახდენს ჩვენზე. შემეცნება მხოლოდ გონებით და აზროვნებით ხორციელდება; შეიძლება გაბმით და დაღაგებით ვიმსჯელოთ მატერიაზე, მაგრამ თუ შევეცდებით აზრით მოვიხელთოთ იგი, რაიმე აზრს კი ვერ შევიქმნით მასზე, არამედ ეს იქნება, უმალ, ყოველგვარი აზრის უარყოფა. მატერიაზე შეიძლება შევიქმნათ მხოლოდ ნაბუშარივით უკანონოდ შობილი წარმოდგენა, რომლის უშინაარსო შინაარსადაც „სხვა“ გვევლინება, რაც ნამდვილი არსი როდია და არც სხვა ფორმა მოეძებნება, გარდა „სხვისა“. სწორედ ამას გულისხმობდა პლატონი, როცა ამბობდა, რომ ამ განუსაზღვრელობის წვდომა მხოლოდ ერთგვარი „უკანონოდ შობილი განსჯით“ თუ შეიძლება.

მაგრამ რა არის სულის განუსაზღვრელობა? სრული უმეცრება და თითქოს ცნობიერების უქონლობა? არა, რადგანაც განუსაზღვრელობა რაღაც დადებითია. სიბნელე თვალისათვის ყველა ხილული ფერის მატერიაა; ასე

სულიც გრძნობადი საგნებიდან ისრუტავს ყველაფერს, რაც ამ საგნებისათვის თითქოს ერთგვარი სინათლეა, ხოლო რაც რჩება, სულს აღარც მისი აღქმის უნარი შესწევს და აღარც განსაზღვრისა, ასე რომ, სიბნელეში მხედველ თვალს ემსგავსება, რომლისთვისაც ეს სიბნელე თითქოს ხედვის საგანია. მაგრამ მართლა ხედავს? ან რას ხედავს იგი? რაღაც უფორმოს, უფეროს, თითქოს სიბნელეში გათქვეფილს და ყოვლად უსახოს, თორემ თვითონვე შექმნიდა მის ერთგვარ სახეს.

სხვანაირია სულის მდგომარეობა, როცა არაფერზე არ ფიქრობს. რაკი არაფერზე არ ფიქრობს, არც რას იუნყება და არც რას გვამცნობს. ის საერთოდ არ განიცდის არავითარ ზემოქმედებას. მაგრამ როცა მატერიის გააზრებას ცდილობს, გარკვეული ზემოქმედების ძალით სულში აღიძვრის ერთგვარი შთაბეჭდილება, როგორც რაღაც ამორფულის თავისებური აღნაბეჭდი. რაღაც ფორმისა თუ სიდიდის მქონის გააზრებისას, სული აღიქვამს მას როგორც ერთგვარ ნაერთს; როგორც, ვთქვათ, ფერისა თუ სხვა თვისებების მქონეს, და რაკი ცდილობს აზრით ჩასწვდეს მთელს, ცხადია, მის ორ შემადგენელ სანყისსაც იაზრებს. მაგრამ ამ დროს აზრი თუ თვისებების შეგრძნება, ერთის მხრივ, მკაფიოდ იკვეთება, მეორეს მხრივ კი ამორფული სუბსტრატის აღქმა ბუნდოვანი და ბნელით მოცული რჩება, სწორედ იმიტომ, რომ სუბსტრატი ფორმა როდია.

როდესაც რთულ საგნებს ანალიზის გზით ყოველივე იმას ჩამოაშორებს, რაც აზრისთვის მისაწვდომია, სულს „ხელთ რჩება“ ნაშთი, რომელიც მხოლოდ ბუნდოვნად თუ აღიქმება, რადგან თვითონაც ბუნდოვანია და ბნელი, ასე რომ, მის გააზრებას აზრის ქმედითობაც, აზროვნებაც აღარ ეთქმის. მაგრამ რაკი მატერია არასოდეს არ რჩება ფორმის გარეშე, არამედ ყოველთვის ფორმირებულია გრძნობადი საგნების სახით, ამიტომ სულიც, რომელსაც

სტანჯავს ეს სიბნელე და განუსაზღვრელობა, საგნობრივი ფორმით მოსავეს მატერიას, რადგანაც არსებობის გარეთ ყოფნას, არარსის სამყაროში დარჩენას უფრთხის.

11. ახლა კი ვნახოთ, რა საჭიროა სხეულთა ასაგებად სხვა სანყისი, გარდა სიდიდისა და სხვა თვისებებისა. საქმე ისაა, რომ ყველა ეს თვისება რალაცამ უნდა მიირქვას, მაშასადამე, - მოცულობაც და სიდიდეც. სიდიდე რომ არ ჰქონდეს, როგორ შესძლებდა ყოველივე ამის მირქმას? დიახ, სიდიდის გარეშე რანაირად ეზიარებოდა ფორმასა თუ თვისებებს, ან რა მიმრქმელად გამოადგებოდა ვრცეულობასა თუ განზომილებას, რომელთა წყაროც ჩვენ მატერია გვგონია? დაუკვირდით ნებისმიერ საქმიანობას, მოქმედებას, დროის მონაკვეთთა გრძლივობას თუ მოძრაობას; ყოველივე ეს სავსებით რეალურია, თუმცა არავითარი სუბსტრატი არ მოეძებნება. ამიტომ არც ისაა აუცილებელი, რომ ელემენტებს მატერია შეადგენდეს; ყოველი მათგანი თავისთავადი მთლიანობაა, ხოლო მათ მრავალფეროვნებას ის გარემოება განაპირობებს, რომ სხვადასხვა ფორმის ნაზავისაგან არიან შეთხზულნი.

ამრიგად, მატერია სიდიდისა თუ ვრცეულობის გარეშე მხოლოდ უშინაარსო სიტყვაა. ჯერ ერთი, სულაც არაა აუცილებელი, რომ ყოველგვარი მიმრქმელი მოცულობად გვევლინებოდეს, თუკი ეს მოცულობა სხვა რამისგან არ ერწყმის მას. ასე მაგალითად, სული ყოვლის მიმრქმელია და, იმავდროულად, ყოვლის მფლობელიც. ვრცეულობა რომ მისი თვისება იყოს, მაშინ ის თავისი ვრცეულობით იქნებოდა ყოვლის მფლობელი. ხოლო თუ მატერია ყველაფერს ისე მიირქმევს, როგორც ვრცეული, მხოლოდ იმიტომ, რომ ვრცეულობის მიღების უნარი შესწევს.

დაახლოებით იგივე ითქმის მცენარეებსა და ცხოველებზედაც, რომელთა ზრდის პროცესშიც რაოდენობრივი განსაზღვრულობის პარალელურად მათი თვისებრიობაც იზრდება. მაგრამ ცხოველებს და მცენარეებს იმთავითვე

აქვთ გარკვეული სიდიდე, რომელიც მათი ფორმის სუბსტრატად გვევლინება. აქედან გამომდინარე, თითქოს შეიძლება დავასკვნათ, რომ გარკვეული სიდიდე მატერიალსაც უნდა ჰქონდეს, მაგრამ ამნაირი დასკვნა აშკარად მცდარი იქნება. რადგანაც ცხოველთა და მცენარეთა მატერია მატერია კი არ არის ზოგადად, არამედ მხოლოდ მათი საკუთარი მატერიაა. ხოლო მატერია ზოგადად სხვა რამისგან უნდა იღებდეს თვით სიდიდესაც.

ასე რომ, ფორმათა მიმრქმელი მოცულობა კი არ უნდა იყოს, არამედ – მოცულობასთან ერთად სხვა თვისებების მიმღებიც; მაგრამ, თუ ის მაინც მოცულობად წარმოუდგენიათ, მხოლოდ იმიტომ, რომ ყველაზე უმაღლ სწორედ მოცულობას იღებს, თუმცა მას საკუთრივ მოცულობა კი არ ეთქმის, არამედ, უმაღლ, მოცულობის ლანდი. ალბათ, ამიტომაც იყო, რომ ზოგიერთი ფილოსოფოსი სიცარიელესთან აიგივებდა მატერიას.

მოცულობის ეს ლანდი იქიდან იღებს დასაბამს, რომ სული, მატერიასთან მიახლოებისას, ვერაფერს პოულობს განსაზღვრულს და განუსაზღვრელობაში ინთქმება; ისევე, როგორც ვერ პოულობს ზღვარს, გეზსა თუ მიმართულებას, რაც უკვე ერთგვარი ზღვარი იქნებოდა. ამიტომაც ვერ ვიტყვით, თითქოს ეს განუსაზღვრელობა დიდი ან მცირე იყოს; ის დიდიცაა და მცირეც. შეიძლება მოცულობაც ვუნოდოთ მას, თუმცაღა არავრცეული, რადგან ის, უმაღლ, მოცულობის მატერიაა, სიდიდიდან სიმცირედ შეკუმშული თუ სიმცირიდან სიდიდედ გაშლილი, თითქოს მოცულობა დაქრის და დაგელავსო. მატერიის განუსაზღვრელობა სწორედ ამნაირი ვრცეულობაა, ყოველგვარი სიდიდის მიმრქმელი. ჩვენს წარმოსახვაში კი შეიძლება ნამდვილ მოცულობად ჩანდეს.

გარკვეულ სიდიდეს მოკლებულ ყველა სხვა საგანთა შორის თვითეულს თავისი საკუთარი ფორმა აქვს, ხოლო ფორმის თვისებრივი განსაზღვრელობა წარმოდგენას ვერ

მოგვცემს სივრცეზე. მაშინ როდესაც მატერია განუსაზღვრელია, თავისთავად არამყარი, გამუდმებით ამა თუ იმ ფორმისკენ მსწრაფი და ყოველგვარი ზემოქმედების მიმართ მორჩილი და მომყოლი, რისი წყალობითაც თვისებრივ მრავალფეროვნებას იძენს და განუწყვეტელი ქმნადობის პროცესში მოცულობის მქონედ წარმოგვიჩნდება.

12. ამრიგად, ვრცეულობა ხელს უწყობს სხეულთა წარმოქმნას; რადგანაც სხეულთა იდეები თუ ფორმები ვრცეულობაში ვლინდებიან; თუმცა ისინი ვრცეულობაში კი არ ისხამენ ხორცს, არამედ სუბსტრატში, რომელიც მიირქმევს ვრცეულობას. ისინი რომ ვრცეულობაში ისხამდნენ ხორცს და არა მატერიაში, მაშინ, მატერიის მსგავსად, ველარც ვრცეულნი იქნებოდნენ და ველარც რეალური არსებობის შემძლენი, არამედ წმინდა ფორმებად დარჩებოდნენ, მაგრამ რაკი წმინდა ფორმები მარტოოდენ სულში არიან, საერთოდ აღარ იარსებებდა სხეულებრივი სამყარო.

ამდენად, მრავალი ერთში უნდა ერთდებოდეს, ხოლო ეს ერთი თავისთავად კი არაა ვრცეულობა, არამედ წილნაყარია მასთან, ამიტომ თვისებრივად სხვადასხვა არსთა შერწყმა-შეზავება მატერიის არსებობის წყალობითაა შესაძლებელი, და რაკი თვითეულ არსს თავისი საკუთარი მატერია შეაქვს ნაზავში, ამიტომაც ამ უკანასკნელს ახალი სუბსტრატი აღარ სჭირდება.

და მაინც, საჭიროა რაღაც, თითქოს ერთგარი ჭურჭელი თუ ადგილი, რათა მიირქვას იგი. მაგრამ მატერია ადგილზე და, მაშასადამე, სხეულებზედაც უწინარესია, ასე რომ, სხეულებისთვის, უწინარეს ყოვლისა, მატერიაა საჭირო. ნუ ვიფიქრებთ, თითქოს რაკი მოქმედებათა თუ საქმიანობათა ბუნება არამატერიალურია, ამიტომ სხეულებიც არამატერიალურნი უნდა იყვნენ. საქმე ისაა, რომ ყველა სხეული მატერიალურია, მოქმედება კი არა, რადგანაც ყოველივე მოქმედს, მოქმედების განმავლობაში, მატერია

ანუჭებს სუბსტრატს, რომელიც უცვლელია მოქმედებისას, რაკილა თვით მოქმედიც არ ცდილობს მის შეცვლას. ასე, არც ერთი მოქმედება გარდაიქმნება მეორე მოქმედებად, რათა მათთვის საჭირო იყოს მატერია, არამედ თვით მოქმედი გადადის ერთი მოქმედებიდან მეორეზე და, ამრიგად, თვითონვეა საკუთარ მოქმედებათა მატერია.

ამრიგად, მატერია საჭიროა როგორც თვისებრივი, ისე რაოდენობრივი განსაზღვრულობისა და, მაშასადამე, სხეულებრივი სამყაროსთვისაც. ის ლიტონი სიტყვა როდია: არსებობს სხეულთა სუბსტრატი, მიუხედავად მისი უხილავობისა და სიდიდის უქონლობისა. გინდ მატერია უარგიყვია და გინდ თვისებებისა თუ სიდიდის არსებობა, თუმცალა ვერ ვიტყვით, რომ თავისთავად აღებული ეს თვისებები რეალურად არსებობდნენ, მაგრამ, თუ მათი არსებობის მთელი ბუნდოვანების მიუხედავად, ისინი ცალკე, ასე თუ ისე, მაინც არსებობენ, მით უმეტეს, უნდა არსებობდეს მატერია, თუმცალა მისი არსებობა გაცილებით ნაკლებ მკაფიოა, ვიდრე გრძნობადი საგნებისა.

მართლაცდა, მას ვერც მზერით აღიქვამ, რაკილა ფერი არ გააჩნია; ვერც სმენით, რადგანაც ხმას არ გამოსცემს; ვერც ყნოსვითა თუ გემოთი; მაგრამ იქნებ შეიძლება შეხებით მაინც იქნეს აღქმული? არა, რადგანაც სხეული როდია. ვინაიდან შეხებით მხოლოდ სხეულს თუ აღიქვამ, სხეულებში კი – სიუხშოვეს თუ სიმკვრივეს, სიმაგრესა თუ სირბილეს, სინოტივეს თუ სიმშრალეს, ხოლო მატერიაში არა არის რა ამგვარი. ის მხოლოდ განსჯით თუ აღიქმება, მაგრამ გონებისმიერი კი არა, პლატონის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ერთგვარი „უკანონოდ შობილი განსჯით“. მატერიაში არა არის რა სხეულებრივი, რადგანაც სხეულებრიობა, როგორც ფორმა, ძირეულად განსხვავდება მატერიისგან. მაგრამ რამდენადაც ფორმა მატერიაშია მოქცეული და ერთგვარად მასთან შერწყმულია, ამდენად მათი ნაერთი არა მარტო მატერიაა, არამედ

სხეულიც.

13. კი მაგრამ, თუ სუბსტრატი ყველა ელემენტის ერთგვარი საერთო თვისებაა? მაშინ, უნინარეს ყოვლისა, უნდა ვიკითხოთ: მაინც რა თვისებაა ეს? და მერე, რანაირად შეიძლება, რომ თვისება სუბსტრატი იყოს? ანდა როგორ აღიქმება თვისება იმაში, რასაც არავითარი სიდიდე არ გააჩნია? თვისება, რომელიც, თავის მხრივ, არც მატერიასთანაა დაკავშირებული და არც სიდიდესთან? თუ ის რაღაც განსაზღვრულია, როგორღა შეიძლება იყოს მატერია? ხოლო თუ ის, პირიქით, განუსაზღვრელია, მაშინ თვისება კი აღარ იქნება, არამედ სუბსტრატი და საძიებელი მატერია.

მაგრამ თუ მატერია, თავისი ბუნებით, არავითარ თვისებრივ განსაზღვრულობასთან არაა წილნაყარი, ვითომ რატომ არ შეიძლება, მიუხედავად იმისა, რომ არავითარი თვისება არ გააჩნია, გარკვეული თავისებურება მაინც ჰქონდეს, რაც მას განასხვავებდა ყოველივე დანარჩენისგან, როგორც ნებისმიერი თვისების სრულ უარყოფას? რადგანაც ყოველგვარი თვისების უქონლობაც თავისებური თვისებაა. ასე მაგალითად, ვისაც თვალის ჩინი არა აქვს, ბრმაა. ამიტომ, თუ მატერიისთვის ნიშნეულია თვისებების უქონლობა, განა შეიძლება ითქვას, რომ მას არავითარი თავისებურება არ გააჩნია? ხოლო თუ ეს უქონლობა უკლებლივ ყველა თვისებაზე ვრცელდება, მაშინ ჩვენი მტკიცება მით უფრო სწორია, რადგანაც თვისებების სრული უქონლობა ერთგვარ თვისებად თუ თავისებურებად გვევლინება.

თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ ვინც ამას აღიარებს, არსებითად, ყველაფერს თვისებად თუ თავისებურებად აქცევს, ასე რომ, რაოდენობაც და არსიც თვისებებად წარმოგვიჩნდება. ის, რაც თავისებურია, გარკვეული თვისების მქონეცაა.

მაგრამ სასაცილოა მცდელობა – თვისებად დასახო

რალაც ისეთი, რაც არ არის თვისება და სხვაა მის მიმართ. ამბობენ, იყო სხვა იმასა ნიშნავს, რომ თვისებრივად განსაზღვრული იყო. მაგრამ თუ სხვად მივიჩნევთ სხვაობას თავისთავად, მაშინ ის თვისებრივად განსაზღვრული ვერ იქნება, რადგან ვინ ამბობს, რომ თვისება რალაც განსაზღვრულია? ხოლო თუ სხვა უბრალოდ სხვაა, მაშინ ის სხვაობის წყალობითაა სხვა, ისევე, როგორც იგივეობის წყალობითაა იგივე.

ამიტომაც, ამა თუ იმ თვისების უქონლობა თავისთავად თვისების ან თავისებურების ნიშანი კი არაა, არამედ თვისებისა თუ თავისებურების უარყოფა, როგორც მაგალითად, უხმაურობა უარყოფს ხმაურსა თუ სხვა მისთანათ.

უქონლობა უარყოფაა, თვისება კი რალაც დადებითია. მატერიის თავისებურება ფორმის სრული უქონლობაა. რაკილა არავითარი თვისება არ გააჩნია, ამიტომ არც ფორმა აქვს. ასე რომ, უაზრობაა თვისებად მიგვაჩნდეს ყოველგვარი თვისების უქონლობა, ისევე, როგორც უაზრობაა იმის მტკიცება, თითქოს მატერია ვრცეული იყოს იმიტომ, რომ არავითარი ვრცეულობა არ გააჩნია.

ამრიგად, მატერიის თავისებურება სხვა არა არის რა, თუ არა ის, რაც არის თვითონ. ეს თავისებურება მხოლოდ იმით განისაზღვრება, რომ მატერია ყოველთვის სხვაა დანარჩენი საგნების მიმართ. არცერთი სხვა საგანი არ არის მარტოდენ სხვა, არამედ თვითეული მათგანი საკუთარი ფორმის მქონეა. მატერია კი პირნმინდად სხვაა, ან, თუ გნებავთ, — „სხვები“, რათა ის მეტისმეტად არ განესაზღვროთ მხოლობითი რიცხვით და მრავლობითის მეშვეობით ხაზი გავუსვათ მის განუსაზღვრელობას.

14. ახლა კი უნდა ვიკითხოთ, თვისებების სრული უქონლობა მატერიაა თუ მატერიისათვის ნიშნეული რამ? ზოგიერთი თვალსაზრისით, მატერია და უქონლობა არსებითად ერთი და იგივეა, მაგრამ ორი სხვადასხვა რა-

მაა მათი ცნებების თანახმად. თუმცა ამ თვალსაზრისის მომხრეებს ჯერ ის უნდა ეჩვენებინათ, თუ რა განასხვავებს ამ ორ ცნებას ერთმანეთისგან, და იმნაირად განესაზღვრათ მატერია, რომ ამ განსაზღვრაში არაფერი შეეცანათ უქონლობის ცნებიდან, და, პირიქით, უქონლობის განსაზღვრიდან მთლიანად გამოერიცხათ მატერიის ცნება, რადგანაც ამ ორი ცნებიდან ან არცერთი არ შედის მეორეში, ან ერთი ისევე შედის მეორეში, როგორც მეორე – პირველში, ანდა მხოლოდ ერთ-ერთი შეიცავს მეორეს.

თუ ორივე ეს ცნება ცალ-ცალკე არსებობს, ასე რომ, არცერთი არ შეიცავს და არც მოითხოვს მეორეს, მაშინ მატერია და უქონლობა ორი სხვადასხვა რამაა, თვით იმ შემთხვევაშიაც კი, უქონლობა მატერიის აქციდენტიც რომ იყოს. მაგრამ მაშინ ერთი ცნება პოტენციურადაც კი არ უნდა შეიცავდეს მეორეს. თუ ეს ორი ცნება ისე მიემართება ერთმანეთს, როგორც, ვთქვათ, „პაჭუა ცხვირი“ და „პაჭუა“, ორივე ცნება მაინც თავისთავადია და ისინი ორ სხვადასხვა რამეს გამოხატავენ. და ბოლოს, თუ მათი ურთიერთმიმართება იმნაირია, როგორც „ცეცხლისა“ და „ცხელის“, ესე იგი, თუ პირველი ცნება მოიცავს მეორეს, მაგრამ მეორე ყოველთვის როდი მოიცავს პირველს, მაშინ მატერია ისევეა უქონლობა, როგორც ცეცხლია ცხელი, ასე რომ, უქონლობა, გარკვეული აზრით, მატერიის ფორმად გვევლინება. მაგრამ ამ შემთხვევაში ზემოხსენებული ფორმის სუბსტრატი, ანუ მატერია, განსხვავებული უნდა იყოს თავისი ფორმისაგან. მაშასადამე, მატერია და უქონლობა ერთი და იგივე როდია.

ეგეც არ იყოს, თუ მატერია და უქონლობა არსებითად ერთი და იგივეა და მხოლოდ მათი ცნებების მიხედვითაა ორი სხვადასხვა რამ, ხომ შეიძლება ითქვას, რომ უქონლობა რალაციის არსებობას კი არ ნიშნავს, არამედ – არარსებობას. უქონლობა, გარკვეული აზრით, უარყოფაა. როცა ამბობენ – „არარსებულიო“, ამ უარყოფას არა-

ვითარი ახალი თვისება არ შემოაქვს, არამედ მხოლოდ რაღაცის არარსებობას გულისხმობს. ასე რომ, თვისების უქონლობა არარსებულის ტოლფარდია. თუ არარსი იმას კი არ ნიშნავს, რაც არ არის, არამედ – იმას, რაც სხვაა არსის მიმართ, მაშინ ეს ორი ცნება განსხვავებულია ერთმანეთისგან. მატერიის ცნება სუბსტრატს უკავშირდება, უქონლობა კი გამოხატავს ამ სუბსტრატის თანაფარდობას სხვა საგნების მიმართ. მაგრამ თუ მატერიის ცნებაც სხვა არსთა თანაფარდია (რაკილა სუბსტრატის ცნება თანაფარდია იმისა, რის სუბსტრატადაც ის გვევლინება) და თუ უქონლობის ცნება მატერიის განუსაზღვრელობას გამოხატავს, მაშინ ეს უკანასკნელი უეჭველად მატერიასაც მიემართება. ხოლო აქ, ისევე, როგორც ზემოთ, არსებითი ერთობა და ორი ცნების სხვადასხვაობა ურთიერთშეთავსებადნი არიან. მაგრამ თუ თავისი განუსაზღვრელობით, თავისი უსასრულობითა და უთვისებობით უქონლობა მატერიის იდენტურია, როგორღა ვალიაროთ მათი ცნებების სხვაობა?

15. კვლავ ერთი კითხვა: თუ უსაზღვროება და განუსაზღვრელობა აქციდენტურად არიან მატერიაში, როგორც მათგან განსხვავებულ ბუნებაში, რანაირად შეიძლება, რომ ისინი აქციდენტები იყვნენ? ანდა არის თუ არა უქონლობა მატერიის აქციდენტი?

თუ ყოველი რიცხვი და რიცხვითი თანაფარდობა უსაზღვროების მიღმურია, – რადგანაც ყოველივე დანარჩენს მათი მეშვეობით ენიჭება ზომა, ზღვარი, წესრიგი და სიმწყობრე, მაშინ მართლაც, თვით წესრიგი და სიმწყობრე როდია ის, რაც აწესრიგებს რამეს; მოწესრიგებული და მომწესრიგებელი სხვადასხვანი არიან ერთურთის მიმართ; მომწესრიგებელი ზღვარია, განსაზღვრულობა, რიცხვითი თანაფარდობა; – დიახ, თუ ეს ასეა, მაშინ ის, რაც წესრიგსა თუ სიმწყობრეს იძენს, უსაზღვრო უნდა იყოს. წესრიგს კი მატერია და ყოველივე ის იძენს, რაც,

მართალია, მატერია არ არის, მაგრამ მასთან ზიარების წყალობით მატერიალური ხდება. მაშასადამე, მატერია, აუცილებლობის ძალით, იგივეა, რაც უსაზღვროება, მაგრამ იმიტომ კი არა, თითქოს აქციდენტურად იყოს უსაზღვრო, ანდა უსაზღვროება აქციდენტურად ერწყმოდეს მას.

ჯერ ერთი, ის, რაც აქციდენტურად ერწყმის მატერიას, ფორმალური მსაზღვრელი უნდა იყოს, უსაზღვროება კი ფორმალური მსაზღვრელი როდია. და მერე, რომელ არსს შეიძლება აქციდენტურად ერწყმოდეს უსაზღვროება? ზღვარსა და საზღვრულს. მატერია კი არც ერთია და არც მეორე. ეგეც არ იყოს, უსაზღვროება, საზღვრულთან შერწყმისას, შემუსრავდა ამ უკანასკნელის ბუნებას. მაშასადამე, უსაზღვროება მატერიის აქციდენტი კი არაა, არამედ თვით მატერიაა უსაზღვროება.

თვით გონით სანვდომი სამყაროს მატერიაც უსაზღვროებაა. ის ერთის უსაზღვროებისგან, ან, უფრო სწორად, მისი უსაზღვრო ძალმოსილებისა თუ მისი უსაზღვრო, მარადიული არსებობისაგან იღებს დასაბამს. ასე რომ, ეს უსაზღვროება ერთში კი არ არის, არამედ მისი ქმნილებაა.

კი მაგრამ, უსაზღვროება გონით სანვდომ სამყაროშიცაა და გრძნობად სინამდვილეშიც? დიახ, რადგან უსაზღვროება ორადი ბუნებისაა. მერედა, რა განასხვავებს ერთს მეორისაგან? რაც არქეტიპს – მისი ასლისა თუ ხატებისაგან. მაგრამ ნუთუ გრძნობადი სინამდვილის უსაზღვროება ნაკლებად უსაზღვროა? პირიქით: რაც უფრო მეტად შორდება ასლი თუ ხატება ჭეშმარიტ არსს, მით უფრო უსაზღვროა იგი. უსაზღვროება მეტია ნაკლებ საზღვრულში. ის, რაც უფრო შორსაა სიკეთისაგან, უფრო ახლოა ბოროტებასთან. გონით სანვდომი სამყაროს უსაზღვროება, როგორც ერთგვარი ფორმა, უფრო მეტადაა წილნაყარი ჭეშმარიტ არსთან, ვიდრე გრძნობადი სინამდვილის უსაზღვროება, რომელიც მით უფრო მეტად ინ-

თქმება ასლის ბუნებაში, რაც უფრო მეტად შორდება ჭეშმარიტ არსს, და სწორედ ამიტომაცაა უფრო მეტად უსაზღვროება.

მაშასადამე, უსაზღვროება იგივეა, რაც უსაზღვროების არსი თუ უსაზღვროება თავისთავად? იქ, სადაც ფორმალური სანყისი და მატერია განსხვავდებიან ერთმანეთისგან, სხვაა უსაზღვროება და სხვა – უსაზღვროების არსი. ხოლო იქ, სადაც საქმე გვაქვს მარტოოდენ მატერიასთან, შეიძლება ითქვას, რომ ორივე ერთია, ან, უფრო სწორად, ამ შემთხვევაში საერთოდ არა გვაქვს უსაზღვროების არსი, უსაზღვროება თავისთავად. რადგანაც ეს უკანასკნელი ფორმალური სანყისია, ფორმალური სანყისი კი ვერ იქნება უსაზღვროში, თუკი ის მართლაც უსაზღვროა. ამრიგად, მატერია, ფორმალური სანყისის საპირისპიროდ, თვითონვეა უსაზღვრო. ფორმალური სანყისი მხოლოდ ფორმალური სანყისია და სხვა არაფერი. ასე მატერიაც, ფორმალურ სანყისს რომ უპირისპირდება როგორც უსაზღვრო, მხოლოდ და მხოლოდ მატერიაა და სხვა არაფერი, და მისი სახელიც ეს უნდა იყოს – უსაზღვრო.

16. იქნებ მატერია სხვა-ობის იდენტურია? არა, მხოლოდ სხვა-ობის იმ ნაწილისა, რომელიც ყველა ჭეშმარიტ არსს, ანუ ფორმალურ სანყისს უპირისპირდება. ამ თვალსაზრისით, არარსი თავისებურად არსებობს, ის უქონლობის იდენტურია, რამდენადაც უქონლობა უპირისპირდება ყოველივე იმას, რაც ფორმალურ სანყისთანია ნიაღში არსებობს.

კი მაგრამ, ხომ არ ისპობა უქონლობა იმასთან შერწყმისას, რის უქონლობადაც ის გვევლინება? არამც და არამც, რადგანაც ნებისმიერი მდგომარეობის მიმრქმელი თვით მდგომარეობა კი არ არის, არამედ უქონლობა, ისევე, როგორც საზღვრულის მიმრქმელი ზღვარი თუ საზღვრული კი არ არის, არამედ უსაზღვრო, ჯერ კიდევ რომ არ ქცეულა საზღვრულად.

მაგრამ ზღვარი, უსაზღვროსთან შერწყმისას, ხომ არ მუსრავს ამ უკანასკნელის ბუნებას? არა, იმიტომ, რომ ეს უსაზღვრო აქციდენტურად როდია უსაზღვრო. ის რომ რაოდენობრივი უსაზღვროება იყოს, ზღვარი დიახაც შემუსრავდა მის ბუნებას, მაგრამ სწორედ იმიტომ, რომ ეს ასე არ არის, ის კვლავაც ინარჩუნებს არსებობას. ზღვარი ქმედითობად გარდაქმნის და სრულყოფილების ნიშნით აღბეჭდავს ყველაფერს, რაც იყო უსაზღვროების ბუნებაში, ისევე, როგორც დაუმუშავებელი ნიადაგი დამუშავების შემდეგ ავლენს თავის ნაყოფიერებას. კაცის მიერ განაყოფიერებული ქალი ამის შედეგად თავის ქალურობას კი არ კარგავს, პირიქით, უფრო მეტად ქალური ხდება, ვიდრე მანამდე იყო.

მერედა, ინარჩუნებს თუ არა მატერია თავის უკეთურ ბუნებას, როცა სიკეთეს ერწყმის? რა თქმა უნდა, რადგანაც მატერიას სჭირდება სიკეთე, თუმცა ფლობით კი არა ფლობს მას. ყოველივე იმას, რასაც ზოგი რამ აკლია, ზოგ რამეს კი ფლობს, შუალედური ადგილი უჭირავს ბოროტებასა და სიკეთეს შორის, რაკილა თანაბრად წილნაყარია ერთთანაც და მეორესთანაც. ხოლო ის, რასაც საერთოდ არაფერი არა აქვს, რაც სიმწირესა და სილატაკეშია დანთქმული, ან, უფრო სწორად, თვითონვეა სრული სიმწირე, აუცილებლად ბოროტია. ეს სიმწირე და სილატაკე სიმდიდრისა თუ ძალმოსილების უქონლობას კი არ გულისხმობს, არამედ ყველაფრისას, სიბრძნე იქნება ეს თუ სიქველე, მშვენიერება, ფორმა თუ თვისება. ამიტომ განა შეიძლება, რომ მატერია ყოვლად უსახური, ყოვლად მახინჯი, ყოვლად ბოროტი და უკეთური არ იყოს?

ხოლო რაც შეეხება გონით სანვდომი სამყაროს მატერიას, ის ჭეშმარიტ არსთა რიცხვს მიეკუთვნება, რადგანაც ის, რაც მასზე უწინარესია, თვითონვეა არსის მიღმური. მაშინ როდესაც ის, რაც გრძნობადი სინამდვილის მატერიაზე უწინარესად გვევლინება, თვითონვეა არსი. ამი-

ტომაც აქაური მატერია არსი კი არ არის, არამედ სხვაა არსის მიმართ, არსზე უდარესი და უმდაბლესი.

III.5. ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი ს ა თ ვ ი ს

1. რა არის სიყვარული: ღმერთი, დემონი თუ ვნება სულისა? არსებობს სიყვარული როგორც ღმერთი ანდა დემონი, და არსებობს სიყვარული როგორც ვნება? როგორია მაშინ თვითეული მათგანის ბუნება? აი, კითხვები, რომლებიც უნდა განვიხილოთ იმისდა კვალად, თუ რას ფიქრობს ბრბო, ან რას ფიქრობენ ფილოსოფოსნი ამ საკითხთან დაკავშირებით. ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა ღვთაებრივი პლატონის აზრი, რომელიც თავის არაერთ ქმნილებაში ბევრს წერდა სიყვარულის შესახებ. ის ამბობს, რომ სიყვარული მარტოოდენ სულში შობილი ვნება კი არ არის, არამედ – დიდი დემონი, და დაწვრილებით მოგვითხრობს მისი დაბადებისა და წარმოშობის ამბავს.

თუ ავიღებთ ვნებას, რომელსაც სიყვარულად ვსახავთ, ყველას კარგად მოეხსენება, რომ სწორედ მისი წყალობით აღიძვრის სულში მშვენიერებასთან შერწყმის სურვილი, და რომ ეს სურვილი ზოგჯერ უბინო კაცთა სულში აღიძვრის, რომელნიც ცდილობენ შეუერთდნენ მშვენიერებას თავისთავად, ესე იგი, უზენაეს მშვენიერებას, ზოგჯერ კი იგივე სურვილი სიმახინჯის სათავე ხდება.

მაგრამ სწორედ ეს უნდა დავსახოთ ამოსავალ დებულებად, რათა ფილოსოფიურად განვიხილოთ ორივე ამ სახის დასაბამი და საწყისი. თუ დავუშვებთ, რომ სულში თვით სიყვარულამდე, სიყვარულზე უწინარეს არსებობს მშვენიერებისაკენ სწრაფვა, მშვენიერების ცოდნა, მშვენიერებასთან შინაგანი ნათესაობის შეგნება თუ ამ ნათესაობის გაუცნობიერებელი გრძნობა, ვფიქრობ, მივაკვლევთ ეროტიული ვნების ქეშმარიტ მიზეზს. ვინაიდან

სიმახინჯე თანაბრად ეწინააღმდეგება როგორც ბუნებას, ისე ღმერთსაც.

და მართლაც, როცა ბუნება ქმნის, მისი მზერა მშვენიერებისკენაა მიმართული და განსაზღვრულობით შემოფარგლული, ხოლო განსაზღვრულობა სიკეთის ელემენტთა წევრია, განუსაზღვრელობა კი მახინჯია და ბოროტების ელემენტთა წყებაში შედის. ბუნება გონით სანვდომ არსთაგან, ესე იგი, ცხადია, სიკეთისა და მშვენიერებისაგან იღებს დასაბამს.

მაგრამ როცა ამა თუ იმ არსს ვეტრფით და კიდევაც ვენათესავეებით, იმავდროულად, მის ხატებათაც სიყვარულით ვემსჭვალვით. თუ ვნების ამ მიზეზს უარვეყოფთ, ველარ ავხსნით, როგორ ან რატომ ჩნდება იგი, თუნდაც მაშინ, როცა ხორციელ სიყვარულს ეხება საქმე. ვინაიდან ამ სიყვარულით გულშეძრულნიც მიელტვიან მშვენიერებაში ჩასახვას. და რაკი ბუნებას მშვენიერ არსთა და საგანთა შექმნის წყურვილი ამოძრავებს, უაზრობა იქნებოდა იმის მტკიცება, თითქოს სიმახინჯეში შობას ესწრაფოდეს იგი.

ყველა, ვინც ცდილობს აქ, ამ ქვეყნად შვას, ამქვეყნიური მშვენიერებით კმაყოფილდება: მე ვგულისხმობ ხატებებსა თუ სხეულებში გამოვლენილ მშვენიერებას. მათთვის მიუწვდომელია ამქვეყნიური საგნებისადმი მათი სიყვარულის ერთადერთი მიზეზი – არქექტიპული მშვენიერება. როცა აქაური მშვენიერებით გულშეძრულნი იგონებენ უზენაეს მშვენიერებას, ისინი მხოლოდ იმდენად იხიბლებიან პირველით, რამდენადაც იგი მეორის სხეულებრივ ხატად ესახებათ. ხოლო როდესაც მათ სულში არ აღიძვრის ეს მოგონება, ვინაიდან არ ესმით თავიანთი ვნების ბუნება, ისინი სწორედ ამქვეყნიურ მშვენიერებას მიიჩნევენ ჭეშმარიტ მშვენიერებად.

ვიდრე მათ არ ღალატობს თავდაჭერილობა და ზომიერების გრძნობა, მათი სურვიელი ლტოლვა ამქვეყნიური მშვენიერებისაკენ ცთომილებად არ ჩაითვლება, მაგრამ

როცა ისინი ვნების მრუმე მორევში ინთქმებიან, სწორედ აქ იწყება ცთომა. ვისაც წმინდა და უბინო სულით უყვარს ამქვეყნიური მშვენიერება, მას სავსებით აკმაყოფილებს იგი, მიუხედავად იმისა, იგონებს თუ არა უზენაეს მშვენიერებას. ხოლო ვინც ამ სიყვარულს უკვდავების სურვილს უკავშირებს, რაც ესოდენ ნიშნეულია მოკვდავი ბუნებისათვის, ის მშვენიერებას მარადიული ჩასახვისა და შობის პროცესში ეძებს. ბუნებრივი კანონის თანახმად, ის ანაყოფიერებს მშვენიერს და შობს მასში; ანაყოფიერებს, რათა უზრუნველყოს სიცოცხლის უკვდავება და მარადისობა; შობით კი იმიტომ შობს მშვენიერს, რომ თვითონ ენათესავება მას.

მარადისობა მშვენიერების თვისტომია და ნათესავი. მარადიული ბუნება იგივეა, რაც პირველადი მშვენიერება, და ყველაფერი, რაც ამ ბუნებისგან იღებს დასაბამს, მშვენიერია. ასე რომ, მშვენიერება უფრო მეტად თვითმკმარია და საკმარისი მისთვის, ვინც არ მიელტვის მშვენიერში ჩასახვასა და შობას. ხოლო მას, ვისაც მშვენიერების შექმნის სურვილი ამოძრავებს, მშვენიერება საკმარისად კი არ მიაჩნია, არამედ უკმარისად. ამიტომაც ჰგონია, თითქოს მხოლოდ მშვენიერში ჩასახვის გზით მიაღწევს იმას, რომ საკმარისად მიიჩნევდეს მშვენიერებას. მაგრამ ვინც ცდილობს არაკანონიერი და არაბუნებრივი საშუალებით მიაღწიოს დასახულ მიზანს, მხოლოდ დასაწყისში მისდევს წრფელსა და ბუნებრივ გზას, მერე კი ცდება გზააბნეული, ეცემა და ბიწიერების მწვირეში ეფლობა, რადგანაც ვერ ხედავს, საით მიუძღვის სიყვარული, ვერ სცნობს ჩასახვის სურვილს, ვერც მშვენიერების ხატებათა სიკეთეს და ვერც თვითონ მშვენიერებას.

ამრიგად, ზოგი მშვენიერ სხეულებს ეტრფის, მაგრამ არა იმიტომ, რომ სიყვარულით შეუერთდეს მათ, არამედ იმიტომ, რომ ისინი მშვენიერნი არიან. ზოგიერთის ტრფიალი კი სხვა არა არის რა, თუ არა მდედრის ნდომა,

რათა ამ გზით უზრუნველყოფილ იქნეს გვარის უკვდავება. როცა ისინი განუყრელად მისდევენ ამ მიზანს, ისეთივე თავდაჭერილნი არიან, როგორც პირველნი; მაგრამ პირველნი მათზე მალლა დგანან. ერთნი თაყვანს სცემენ ამქვეყნიურ მშვენიერებას და ამას სჯერდებიან; მეორენი კი გამუდმებით იგონებენ უზენაეს მშვენიერებას, თუმცა ამის გამო ზიზღით როდი უყურებენ ამქვეყნიურს, რომელიც სხვა არა არის რა, თუ არა პირველის ანარეკლი და ათინათი. როგორც ერთნი, ისე მეორენი კრძალვის გარეშე უახლოვდებიან მშვენიერებას, მაგრამ ზოგისთვის იგივე მშვენიერება სიმახინჯის წყაროდ იქცევა. ასე სიკეთის სურვილი ხშირად ბოროტების გზაზე აყენებს კაცს. ასეთია სიყვარული როგორც ვნება, ვნება სულისა.

2. ახლა კი ვილაპარაკოთ სიყვარულზე, რომელსაც ღმერთად მიიჩნევენ არა მარტო სხვანი და სხვანი, არამედ ღვთისმეტყველნიც და თვით პლატონიც, რომელიც, არაერთგზის, აფროდიტეს ძეს უწოდებს ეროსს და მას მშვენიერ ყრმათა მფარველად სახავს. პლატონის აზრით, სწორედ ეროსი მიაქცევს მათ სულს უზენაესი მშვენიერებისაკენ, ან კიდევ ამძაფრებს მათ სულში უკვე შობილ ლტოლვას ზეგრძნობადი სამყაროს მიმართ. სწორედ ამ ეროსზე უნდა მსჯელობდეს ფილოსოფია. ისიც ვნახოთ, რას გვასწავლის პლატონი თავის „ნადიმში“, სადაც ეროსი აფროდიტეს ძედ კი არა, პოროსისა და პენიას ნაშიერად გვევლინება, ხოლო მისი შობა აფროდიტეს დაბადების დღეს ემთხვევა. მაგრამ, მიუხედავად იმისა, ეროსი აფროდიტეს მიერ შობილია თუ აფროდიტესთან ერთად შობილი, ჩვენი თემა მაინც აფროდიტეზე მსჯელობას მოითხოვს.

მაშ ასე, პირველი კითხვა: ვინ არის აფროდიტე? და მეორე: ეროსი აფროდიტეს მიერ შობილია თუ მხოლოდ მასთან ერთად შობილი? მაგრამ მაშინ იბადება ახალი კითხვა: როგორ შეიძლება, რომ ის მის მიერ შობილიც

იყოს და, იმავდროულად, მასთან ერთად შობილიც? ამბობენ, რომ არსებობს მრჩობლი აფროდიტე: ერთი – ციური, ურანოსის ასული, ხოლო მეორე – ზევსისა და დიონეს ასული, მინიერ ქორწინებათა მფარველი. პირველი უდედოა და ქორწინებათა მფარველობაც უცხოა მისთვის, რადგან ცაში არ ქორწინებენ. ციური აფროდიტე კი კრონოსისგან, ანუ, რაც იგივეა, გონებისგან იღებს დასაბამს; მაშასადამე, ის, უცილობლად, სხვა არა არის რა, თუ არა უღვთაებრივესი სული. უშუალოდ წმინდა არსის მიერ შობილი, ის თავადაც წმინდაა და წმინდა ზესკნელის მკვიდრი. მას არ ძალუძს და არცა სურს დაბლა დაშვება. თავისივე ბუნება უკრძალავს მიწასთან შეხებას.

ესაა მატერიისაგან განკერძოებული ჰიპოსტასი, მატერიასთან წილუყრელი არსი. ამიტომაც უნოდებენ მას უდედოს, უდედოდ შობილს. არ შეეცდებით, თუ ვიტყვით, რომ ის ღმერთია და არა დემონი, რაკილა წმინდაა, შეურეველი და თავისთავადი. არსი, რომელიც უშუალოდ გონებისგან იბადება, თავადაც წმინდაა. თავის ძალას ის გონების სიახლოვისაგან იღებს და ცდილობს არასდროს განეშოროს თავისი მშობლის წიაღს, რადგანაც მხოლოდ მისი წყალობით არ სწყდება ზესკნელს. ამრიგად, არ ეცემა გონებას მინამსჭვალი სული, ისევე, როგორც – მზის ნათელი შარავანდედი, მზის ირგვლივ რომ ბრწყინავს, მისით სხივოსნობს და განუყრელად გარს აკრავს მას.

კრონოსის, ან, თუ გნებავთ, კრონოსის მამის – ურანოსის მიერ წარმართული სული თავის ქმედითობას მისკენ მიმართავს და თვითონაც მისკენ მიდრეკება. სულს უყვარს იგი. ასე ჩასახავს, ასე შობს იგი ეროსს და მასთან ერთად ჭვრეტს კრონოსის ძალმოსილებას. სწორედ ამ ჭვრეტისგან იბადება ჰიპოსტასი და არსი, და ორივე ერთად ჭვრეტს კრონოსს: მე ვგულისხმობ დედას – აფროდიტეს და ეროსს – მის პირმშვენიერ ძეს. ეროსი არის მიწყევ სხვა მშვენიერების მიმართ მიქცეული ჰიპოსტასი; იგია

შუამორბედი, ერთის მხრივ, სურვილით გულშეძრულსა და, მეორის მხრივ, მისი სურვილის საგანს შორის. იგია თვალი, რომლითაც სატრფოს მსურველი ჭვრეტს თავის სასურველს. ის წინ უსწრებს მსურველს, ის რბის სასურველის წინაშე, და უფრო უმაღლ ივსება მისი ჭვრეტით, ვიდრე მსურველს იმის უნარს მიაწიჭებდეს, რომ თვითონვე ჭვრეტდეს თავისი სურვილის საგანს.

მაშასადამე, ეროსი პირველად ჭვრეტს, მაგრამ არა ისე, როგორც მსურველი ჭვრეტს თავის სასურველს, რადგანაც ჭვრეტის საგანი სულის სიღრმემდე განწონის მსურველს. ეროსი კი მხოლოდ წამით იხიბლება, წამით ტკბება მშვენიერების ჭვრეტით, რომელსაც, მსურველთან შედარებით, ასევე წამით უწინარეს ჭვრეტს.

3. ეს სიყვარული – ჰიპოსტასი თუ არსი, რომელიც სხვა არსისაგან იღებს დასაბამს, უთუოდ დასაბამიერ არსზე უდარესია, და მაინც, ის რეალობაა, როგორც არსებული. სიყვარულის მშობელი ღვთაებრივი სული მასზე უწინარესი გონების ქმედითობისაგან წარმოსდგება. ის ცოცხალია და მისი სიცოცხლე არსთა არსისაგან იღებს დასაბამს, როცა მთელი არსებით მიიქცევა პირველი არსის ჭვრეტად, რომელიც სულისთვის მისი ჭვრეტის პირველი საგანია. ის ჭვრეტს მას, როგორც საკუთარ სიკეთეს, ის ტკბება მისი ჭვრეტით, და ეს სულისთვის სულაც არ არის უმნიშვნელო რამ.

მაშინ ამ ტკბობის, ჭვრეტის საგნისკენ მიმართული ძალისხმევისა და ჭვრეტის ინტენსივობის წყალობით, სული შობს თავის ღირს არსს, რომელიც არა მარტო სულის ღირსია, არამედ – მისი ჭვრეტის საგნისაც. სული, რომლის მზერა მისი ჭვრეტის საგნისკენაა მიმართული და, სულთან ერთად, ის, რაც ამ საგნიდან წარმოდინდება, ბადებს თვალს, სავსეს ჭვრეტის საგნით, ბადებს მზერას, რომელიც არასოდეს არაა უხატო. ესაა ეროსი, რომლის სახელიც, შესაძლოა, წარმოსდგება იქიდან, რომ ის

სწორედ მზერას უწდა უმადლოდეს თავის არსებობას (თავის მზრივ, ეროსისგან იღებს დასაბამს არსებობის ერთი მოდუსის – „სიყვარულის“ სახელი, ვინაიდან არსი წინ უსწრებს არარსს, ხოლო სიტყვა „სიყვარული“ არსს კი არა, არსებობის მოდუსს აღწიწნავს. ეგეც არ იყოს, სიყვარული ყოველთვის ამა თუ იმ საგნის სიყვარულს გულისხმობს. ამიტომ არ შეიძლება სიტყვა „სიყვარულის“ აბსოლუტური აზრის გაგება).

ასეთია უზენაესი სულის ეროსი. მისი მზერა ზეგრძნობადი სამყაროსკენაა მიმართული და თვითონაც იმავე სამყაროში რჩება, ვინაიდან უზენაესი სულის თანმხლებია, მისი ნაშიერი თუ მის მიერ შექმნილი, და მხოლოდ ღმერთების ჭვრეტა აწიწებს კმაყოფილებას. ხოლო ეს სული, პირველი რომ აბრწყინებს ცას, განმხოლოებულია მატერიისგან; მაშასადამე, ეროსიც ასევე განმხოლოებულია მისგან (და თუმცა ამის მტკიცებისას უპირატესად ციურ სულს ვგულისხმობთ, მაგრამ ისიც შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენი არსების უკეთესი ნაწილიც განმხოლოებულია მატერიისგან; და მაინც, ის ჩვენშია).

დაე, ეროსი იყოს მხოლოდ იქ, სადაცაა წმინდა სული. მაგრამ სული გრძნობად სამყაროსაც სჭირდება. ეს სული ციური სულის მომდევნოა, და მისი სურვიელი ლტოლვისაგან იბადება მეორე ეროსი – მისი თვალი. ეს მეორე აფროდიტე ხილული სამყაროს სულია. ის უკვე აღარ არის მარტივი სული. სწორედ მის მიერ შობილი ეროსი – ამქვეყნიური ეროსია მწნიერ ქორწინებათა მფარველი. მაგრამ რაკი მისთვისაც წიწწეულია სურვიელი ლტოლვა ზეგრძნობადი სამყაროს მიმართ, ის აღძრავს და აღიტაცებს ჭაბუკთა სულებს, როცა ერწყმის და ეუფლება მათ, და როცა ისინი, ბუნებრივი მიდრეკილების მიხედვით, იგონებენ ზეციურ არსთა თვალშეუდგამ მშვენიერებას. ყოველი სული მიელტვის სიკეთეს, თვით მატერიას შეწივთებული და სხეულის გარსში მოქცეული სულიც. აი, რატომაა,

რომ სამყაროს სული ციური სულის მომდევნოა და მასზეა დამოკიდებული.

4. მაგრამ ყველა სულს ახლავს ეროსი – სუბსტანცია თუ ჰიპოსტასი? შეიძლება თუ არა წმინდა ან სამყაროული სულისაგან განუყრელი იყოს ეროსი, ადამიანურ და ცხოველურ სულს კი არ გააჩნდეს იგი? არ შეიძლება. სწორედ ეს ეროსია დემონი; როგორც ამბობენ, – თვითეული ჩვენგანის თანამდევნი და თანმხლები, ჩვენი ეროსი, რომელიც ბადებს ჩვენში სურვილებსა და ვნებებს. თვითეული სული ირჩევს თავისი ბუნების შესატყვის ეროსს, და შობს სხვა ეროსს, საკუთარი ღირსებისა და თვისებისამებრ.

სამყაროულ სულს თავისი ეროსი ახლავს, ინდივიდუალურ სულს კი – თავისი. როგორი თანაფარდობაცაა ინდივიდუალურ სულსა და სამყაროულ სულს შორის (პირველი განმხოლოებული როდია მეორისაგან, არამედ ისე მტკიცედ გარემოცულია მის მიერ, რომ ყველა სული, არსებითად, ერთი სულია), ისეთივე თანაფარდობაა ინდივიდუალურ ეროსსა და სამყაროულ ეროსს შორის. ინდივიდუალური ეროსი ინდივიდუალურ სულს ერწყმის, დიდი ეროსი – სამყაროულ სულს, ხოლო კოსმიური ეროსი – მთელ სამყაროს, მის ყველა ნაწილს. ეს ეროსი მრავალ ცალკეულ ეროსად განიწვალება და ასე განწილული გვევლინება სამყაროს იმ ნაწილში, სადაც თვითონ სურს. ის მრავალ კერძო სახეს იღებს და, თავისი სურვილისამებრ, ამა თუ იმ სახით წარმოგვიჩნდება. უნდა ვიფიქროთ, რომ სამყაროში არსებობს ბევრი აფროდიტე, სამყაროშივე შობილი ბევრი დემონიური არსი, რომელთაგანაც თვითეულს თავისი ეროსი ახლავს. ყველა ეს აფროდიტე სამყაროული აფროდიტესაგან იღებს დასაბამს. აფროდიტე სულია, ხოლო ეროსი – სიკეთის მიმართ მიდრეკილი სულის აქტი. მაშასადამე, ეროსი სიკეთისაკენ მიუძღვის სულს. მაგრამ უზენაესი სულის ეროსი ღმერთია, დაუხსნელი კავშირით რომ აერთებს სულს სიკეთესთან, ნივთიერ ბუნებასთან

შერწყმული სულის ეროსი კი არის დემონი.

5. მაგრამ როგორია დემონის და, საერთოდ, იმ დემონების ბუნება, რომლებზედაც გვესაუბრება „ნადიმი“? ვინ არიან დემონები, ან ვინ არის ეროსი, პენიას და მეტიდას ძის – პოროსის ვაჟი, რომლის შობაც აფროდიტეს დაბადების დღეს ემთხვევა? განმარტება, რომლის მიხედვითაც ეროსი გრძნობადი სამყაროა, და არა ერთ-ერთი ამქვეყნიური არსი, – აშკარად ეწინააღმდეგება გავრცელებულ შეხედულებას; ვინაიდან სამყარო ნეტარი და თვითმკმარი ღმერთია, ხოლო ეროსი, პლატონის აზრით, ღმერთი ან თვითმკმარი არსება კი არ არის, არამედ მიწყვი უპოვარი და ნაკლულევეანი არსი.

მეტიც, რაკი სამყარო სულისა და სხეულისაგან შედგება, და სამყაროს სული აფროდიტეა, აქედან აუცილებლობის ძალით გამომდინარეობს დასკვნა, რომლის მიხედვითაც აფროდიტე ეროსის ნაწილი უნდა იყოს (თუკი სამყაროს სულს თვითონ სამყაროდ არ მივიჩნევთ, როგორც ადამიანის სულს მიიჩნევენ ხოლმე თვით ადამიანად, მაგრამ მაშინ გამოდის, რომ ეროსი აფროდიტეა). ეგეც არ იყოს, რა უფლება გვაქვს ვამტკიცოთ, რომ ეროსი, ერთ-ერთი დემონი, იგივეა, რაც გრძნობადი სამყარო, მაშინ როდესაც მის თანამებუნებე სხვა დემონებზე ვერ ვიტყვით ამას? მართლაც, ვინ იტყვის, რომ სამყარო დემონებისაგან შედგება? და ბოლოს, რატომ უნდა აღნიშნავდეს სამყაროს ის, ვისაც მშვენიერ ყრმათა მფარველს უწოდებენ? განა უდიერება არ იქნებოდა, სამყაროსათვის მიგვესადაგებინა ის, რასაც პლატონი ამბობს ეროსზე: უხეში, უსუფთაო, უხამური, მიუსაფარი.

6. მაგრამ რა შეგვიძლია ვთქვათ ეროსისა და მისი დაბადების შესახებ? ცხადია, თავდაპირველად უნდა გავარკვიოთ, ვინ არის პენია, ვინ არის პოროსი და რამდენად შეჭფერის ამნაირი მშობლები მას. ისიც ცხადია, რომ ისინი უნდა შეჭფეროდნენ სხვა დემონებსაც, ვინაიდან

დემონები ერთნი არიან ბუნებითაც და არსებითად, თუკი, რა თქმა უნდა, მათ მხოლოდ სახელი არა აქვთ საერთო.

ვნახოთ, როგორ განვასხვავებთ ღმერთებს და დემონებს (რაკილა დემონებს ხშირად ღმერთების სახელს ვუნოდებთ), როცა ისინი ურთიერთგანსხვავებულ არსებათა ორ სხვადასხვა გვარად მიგვაჩნია. ჩვენ ვამბობთ და ვამტკიცებთ, რომ ღმერთი ვნებათაგან აუმღვრეველია, დემონებისთვის კი ნიშნულად მივიჩნევთ ვნებათაღელვას. ესენი არიან ღმერთების მომდევნო მარადიული არსნი, უშუალოდ რომ გვიკავშირდებიან ჩვენ და უკვდავთა და მოკვდავთა მოდგმას შორის შუამორბედებად გვევლინებიან. მაგრამ რატომ ვერ განერიდნენ ვნებათაღელვას? რატომ დაკნინდა მათი ბუნება?

ისიც უნდა ვნახოთ, მართლა ერთი დემონიც არ არსებობს გონით სანვდომ სამყაროში და ისინი მხოლოდ გრძნობადი სამყაროს მკვიდრნი არიან? მაშინ როდესაც ღმერთების საუფლო მარტოოდენ გონით სანვდომი სამყაროთია შემოფარგლული, თუ ისინი „აქაც არიან, ამ სამყაროში“? განა სამყარო იგივე ღმერთი, ან, როგორც ჩვეულებრივ იტყვიან ხოლმე, მესამე ღმერთი არ არის? და განა პლანეტებს, მთვარის ჩათვლით, ღმერთებადვე არ უნდა ვსახავდეთ? უფრო მართებული იქნება თუ ვიტყვით, რომ არ არსებობს დემონი გონით სანვდომ სამყაროში, ვინაიდან საკუთრივ დემონი, რომელიც იმ სამყაროშია, სხვა არა არის რა, თუ არა ღმერთი.

რაც შეეხება გრძნობად სამყაროს, პლანეტები, მთვარის ჩათვლით, ღმერთები არიან, ხილული ღმერთები, მეორეული ღმერთები, უშუალოდ რომ მოსდევენ გონით სანვდომ ღმერთებს, როგორც მათი თანამდევნი და თანაფარდნი. ისინი მათზე არიან დამოკიდებულნი და გარს არტყვიან მათ, როგორც მნათობს – ნათელი ბაკმი. მერედა, დემონები? ამ ქვეყნად მოსული ყოველი სული დასაბამს აძლევს ფორმას, რომელიც არის მისი დემონი? მაგრამ

რატომ მაინცდამაინც ამ ქვეყნად მოსული ხალხი? იმიტომ, რომ თუ სული წმინდაა, ის შობს ღმერთს, და მისი ეროსი არის ღმერთი.

მაგრამ ჯერ ვთქვათ, რატომ ყველა დემონი არ არის ეროსი? და მერე, რატომ არ არიან ისინი ყოველგვარი ნივთიერი ბუნებისგან განძარცულნი და განწმენდილნი? – იმიტომ, რომ სული მაშინ შობს ეროსს, როცა სურვილით მიელტვის სიკეთეს და მშვენიერებას (და არ არსებობს ამ ქვეყნად სული, რომელიც არ შობდეს დემონს), მაშინ როდესაც სამყაროს სული შობს სხვა დემონებს, და შობს მათ სულ სხვა ძალით, სულ სხვა უნარით. ისინი წინ უძღვიან თვითეულ არსს და, ამრიგად, წარმართავენ მათ ქმედითობას სამყაროს მიზნებისა და მისწრაფებების შესაბამისად.

თუ სამყაროს სული საკმარისია სამყაროსათვის, მხოლოდ იმიტომ, რომ ის შობს დემონიურ ძალებს, რომლებიც შეესატყვისებიან მის მთლიანსა და განუყოფელ ძალმოსილებას. – კი მაგრამ, რატომ არიან ეს დემონები წილნაყარი მატერიასთან? ან რომელ მატერიასთან არიან ისინი წილნაყარი? – ეს არ არის სხეულთა მატერია, ვინაიდან მაშინ ისინი ჩვეულებრივი სულდგმულნი იქნებოდნენ, გრძნობებისათვის მისანვდომნი და გრძნობებითვე საცნაურნი. მაგრამ იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ისინი იმოსავენ ცეცხლოვან ან ჰაეროვან სხეულთა გარსს, მათი ბუნება თავიდანვე განსხვავებული უნდა იყოს ამ სხეულებისგან და მხოლოდ ასე ეზიარებოდეს მათ. ვინაიდან წმინდა არსი მთლიანად და უშუალოდ როდი ერწყმის სხეულს, თუმცაღა ბევრს ჰგონია, რომ საკუთრივ დემონი განუყოფელია ცეცხლოვანი თუ ჰაეროვანი სხეულისაგან. და მართლაც, ზოგი სხეულის გარსშია მოქცეული, ზოგი კი არა. მაგრამ განა შესაძლებელი იქნებოდა ეს, რომ არ არსებობდეს ამ განსხვავების მიზეზი? ჩვენი აზრით, ეს უნდა იყოს გონით სანვდომი მატერია. არსი, რომელიც

ერწყმის ამ მატერიას, მისი მეშვეობით, სხეულებრივ მატერიასაც უერთდება და უკავშირდება.

7. ამიტომაც ამბობს პლატონი ეროსის დაბადების აღწერისას, რომ პოროსი ნექტარით მთვრალია, რადგანაც ღვინოს ჯერ კიდევ არ იცნობდნენ მაშინ. ეს კი ნიშნავს, რომ ეროსი ყოველივე გრძნობადზე ადრე იშვა, და რომ პენია გონით საწვდომ ბუნებას ეზიარა და არა ამ ბუნების ხატს თუ ანარეკლს. ქვეყნად მოსული და თითქოს ფორმისა და განუსაზღვრელობის ნაზავისაგან შეთხზული (ხოლო ესაა განუსაზღვრელობა სულისა, რომელიც ჯერ კიდევ არ მიმთხვევია თავის სიდიდეს, მაგრამ წინასწარ გრძნობს მას თავისი ბუნდოვანი და გაურკვეველი წარმოსახვის წყალობით), ის შობს ეროსის ჰიპოსტასს.

რაკილა გონება გადადის იმაში, რაც გონება კი არ არის, არამედ ბუნდოვანი სურვილი და მქრქალი არსებობა, ის შობს არასრულყოფილ, უუნარო და ნაკლულევან არსს. რადგანაც ეს უკანასკნელი ბუნდოვანი სურვილისა და ნათელი გონების მიერ არის შობილი. მაშასადამე, ეროსი გონებაა, მაგრამ არა-წმინდა გონება, რომელიც თავის თავში იმარხავს ბუნდოვან, უაზრო და გაურკვეველ სურვილს; და ეს სურვილი არ გაქრება მანამ, სანამ ეროსისაგან განუყრელია გაურკვეველობა თუ განუსაზღვრელობა.

ეროსი სულზეა დამოკიდებული, რადგანაც სულშია მისი საწყისი. მაგრამ, ამასთან, ის ნაზავია, გონებისგან რომ იღებს დასაბამს, გონებისგან, რომელიც არ რჩება თავის თავში და მჭიდრო კავშირით ერწყმის განუსაზღვრელობას (თუმცაღა გონება თვითონ კი არ კრავს ამ კავშირს, არამედ ქმნის იმას, რაც ზემოხსენებულ კავშირისგან იღებს დასაბამს). ეროსი თითქოს ბუზანკალია, რომელსაც თავისთავად არა გააჩნია რა. რასაც იძენს, კვალადვე კარგავს. ის უძღვება, რადგანაც ნაზავს არ შეუძლია გაძღვლა. ძღება მხოლოდ ის, რაც თავისივე ბუნებითაა სავსე. ეროსი კი, თავისი ნაკლულოვანების გამო, ავსებისთანავე

იცლება ხოლმე. მაგრამ უმწეო და უპოვარი, თანდაყოლილი გონების ძალით, ყოველთვის თავს აღწევს უმწეობას და უპოვარებას.

ასეთნი უნდა იყვნენ სხვა დემონებიც და მათი სანყისნიც. თვითეულ დემონს, თავისი დანიშნულებისამებრ, შეუძლია სათანადო სიკეთის მოხვეჭა. ის მიელტვის ამ სიკეთეს და, ამრიგად, ენათესავება ეროსს, რომლის მსგავსად, თვითონაც უძღვება. მაგრამ ყოველი დემონი სიკეთის ამა თუ იმ სახეს მიელტვის. აი, რატომაა, რომ კეთილი ადამიანები მხოლოდ ეროსის წყალობით ესწრაფვიან ჭეშმარიტ სიკეთეს, სიკეთეს თავისთავად, და არა ამა თუ იმ სიკეთეს. დანარჩენები კი სხვა დემონების გავლენას განიცდიან; თანაც, თვითეული თავის საკუთარ დემონს მორჩილებს. ისინი უქმად ამყოფებენ თავიანთ სულში დამკვიდრებულ სამყაროულ ეროსს და მათ მიერ რჩეული დემონის გავლენით აღიძვრიან მოქმედებად. ხოლო ეს არჩევანი მათი სულის ყველაზე ქმედითი ნაწილის მისწრაფებას შეესაბამება. და ბოლოს, ისინი, ვინც მათში შობილ ქვენა გრძნობათა კარნახით ბოროტებას მიელტვიან, გზას უხშობენ და გასაქანს არ აძლევენ მათ სულში დამკვიდრებულ ეროსს, ისევე, როგორც ადამიანები, მათთვის თავსმოხვეული ბოროტი აზრების გავლენით, ახშობენ ხოლმე თანდაყოლილი წრფელი გონების მოქმედებას.

ამრიგად, სიყვარული, როცა ის ბუნებრივია და ბუნებითი, მშვენიერია. ცხადია, რაც უფრო პატარაა სული, მით უფრო პატარაა მისი სიყვარული, ხოლო რაც უფრო მაღალია სული, მით უფრო მაღალი სიყვარულით უყვარს მას. მაგრამ ეს სიყვარული ყოველთვის არსის ხარისხშია აყვანილი, მაშინ როდესაც არაბუნებრივი სიყვარული, გზას აცდენილი სულის სიყვარული, არსი კი არ არის, არამედ არსებობის მოდუსი; რადგან მას სუბსტანციური არსებობა არ გააჩნია. მეტიც, ის სულის მიერაც კი არ არის შობილი; ის არის სულის ბინიერების ერთგვარი თანმხლები, სუ-

ლისა, რომელიც ჩასახავს საკუთარ მსგავსებას თავისივე მსწრაფლწარმავალი თუ მყარი განწყობილებების წიაღში.

საზოგადოდ, როგორც ჩანს, ჭეშმარიტი და ბუნებრივი სიკეთე სულისა, რომელიც მისივე საკუთარი არსებითაა შემოფარგლული და ზღვარდებული, სუბსტანციური სიკეთეა; ყველა სხვა სიკეთე კი, რომელიც თავის თავში განმხოლოებული სულის ქმედითობისაგან არ იღებს დასაბამს; სულისთვის სხვა არა არის რა, თუ არა უბრალო ვნება. ასე, მცდარი აზრებიც არ შეიცავენ არაფერს ისეთს, რასაც შეიძლება კავშირი ჰქონდეს არსთა სამყაროსთან; მაშინ როდესაც ჭეშმარიტი, მარადიული და ზუსტად განსაზღვრული აზრი ერთდროულად იმარხავს თავის თავში აზროვნების აქტსაც, გონით საწვდომ საგანსაც და ამ საგნის არსებობის ფაქტსაც, მიუხედავად იმისა, თუ რას ვგულისხმობთ აქ: აზრს ზოგადად თუ რაიმე კერძო აზრს, გონით საწვდომი საგნის ფორმასა და თვითთულ ამ ფორმაში მოქცეულ ინტელექტს რომ ეხება და მიემართება.

ჩვენი საქმეა თვითთული ამ ფორმის მიმართ ყოველივე დანარჩენისაგან გამიჯნული წმინდა ცნებისა და საგნის დადგენა; ჩვენვე გვმართებს დავადგინოთ მათი სინწმინდეც და სიმარტივეც. აქედან – ჩვენი სიყვარული ყოველივე მარტივის მიმართ. ეს იმიტომ, რომ აზრის საგანი ყოველთვის მარტივია. როცა აზრი კერძოსა და კონკრეტულს იაზრებს, ყოველთვის შემთხვევით იაზრებს მას. ასე მაგალითად, როდესაც ვამბობთ, რომ ამა და ამ სამკუთხედის ორ ტოლ ფერდთან ტოლი კუთხეები ძევს, იგულისხმება რომ მოცემული ფიგურა მარტივი სამკუთხედის კერძო ასლია.

8. და ბოლოს, ვინ არის ზევსი? ან რა არის ზევსის წალკოტი, სადაც, პლატონის მიხედვით, შედის პოროსი? როგორც ვთქვით, აფროდიტე სულია, ხოლო პოროსი – სამყაროული ლოგოსი. მაგრამ რას ნიშნავს ზევსი, ან

რას ნიშნავს მისი ნალკოტი? ამჯერადაც, განმარტებისთვის ისევ პლატონს, უნინარეს ყოვლისა, კი მის „ფედროსს“ უნდა მივმართოთ, რომელიც ზევსზე ამბობს, რომ ეს ღმერთი დიდი ჰეგემონია. სხვაგან კი ის, ჩემი აზრით, მესამე ადგილს აკუთვნებს მას. ხოლო „ფილებოსში“ უფრო ნათლად არის ნათქვამი, რომ ზევსშია სამეუფო სული და სამეუფო გონება.

ზევსი, ერთდროულად, დიადი გონებაა და დიადი სული; ამრიგად, ის მიზეზთა წყების წევრთაგანია. მაგრამ რაკი ამ წყებაში მას თავისი უკეთესი ღირსებების მიხედვით უნდა მიეჩინოს ადგილი, რადგანაც, ყველაფერს რომ თავი ვანებოთ, ის არა მარტო რიგითი მიზეზია, არამედ მიზეზია, როგორც მეუფე და ჰეგემონი; ამიტომ ზევსი შეესაბამება გონებას, ხოლო აფროდიტე, რომელიც მის მიერია, მისგან იღებს დასაბამს და მასვე ერწყმის, შეესაბამება სულს. აფროდიტე იმიტომაც ენოდება მას, რომ სულის მშვენიერებით, ბრწყინვალეობით, უბინოებითა და მომხიბვლელობით არის შემკული. მამრი ღვთაებანი შეესაბამებიან გონებას, მდედრი ღვთაებანი კი – სულებს. და რაკი ყველა გონებას უერთდება და ერწყმის სული, ამიტომ აფროდიტე არის სული, რომელიც ერწყმის ზევსს. ამასვე გვიმონებენ ქურუმები და ღვთისმეტყველნი, რომელნიც აფროდიტეს ჰერასთან აიგივებენ და ამტკიცებენ, რომ აფროდიტეს ვარსკვლავი ჰერას ცაშია.

9. პოროსი არის ლოგოსი, რომელიც გონით სანვდომ არსთაგან და გონებისგან იღებს დასაბამს; ლოგოსი, რომელიც იღვრება და თითქოს იშლება კიდეც; ლოგოსი, რომელიც უახლოვდება და უერთდება სულს. რადგანაც, ვიდრე ლოგოსი გონებაშია, ის თავისივე თავითაა გარემოცული და ყოველგვარი უცხო ბუნებისგან თავმოზღუდული. ხოლო როდესაც პოროსი თვრება, ის გარედან იღებს სისავსეს. მაგრამ რა ავსებს, ან რა ათრობს პოროსს ნექტარით, თუ არა ლოგოსი, როცა ის უფრო მაღალი სანყ-

ისიდან უფრო დაბალ საწყისამდე ეშვება?..

ამრიგად, აფროდიტეს დაბადების დღეს, პოროსი შედის ზევსის ნალკოტში, რომელიც სხვა არა არის რა, თუ არა სიუხვის სხივოსნობა და ბრწყინვალება. ხოლო ამ ბრწყინვალებას, ასე რომ ამკობს ნალკოტს, ზევსის ლოგოსი გამოასხივებს. ეს სამკაული თვალისმომჭრელი სინათლეა, გონებიდან რომ იღვრება სულში. რა იქნებოდა ზევსის ნალკოტი, ის რომ ღმერთის ბრწყინვალება და სხივცისკროვნება არ იყოს? ან რა იქნებოდა ეს ბრწყინვალება, თუ არა ღმერთისგან გამოსხივებულ ლოგოსთა სიმრავლე? მათთან ერთად გამოსხივდება პოროსიც – მშვენიერ არსთა მთელი სიუხვე და სიმდიდრე. სწორედ ეს სიუხვეა ნექტარი, რომელიც ათრობს პოროსს.

მართლაცდა, რა არის ნექტარი ღმერთებისათვის, თუ არა სისავსე, რომელსაც იღებს ღვთიური არსი? გონებისაგან გამოსხივებულ ღვთიურ არსს თან მოაქვს ლოგოსი. ხოლო საკუთარი სისავსით მაძლარი გონებისათვის სავსებით უცხოა თრობა. ის თვითმკმარია და თვითმფლობელი; ამიტომაც არაფერს იღებს გარედან. რაც შეეხება ლოგოსს, რომელიც გონების ნაშიერია და მისი მომდევნო ჰიპოსტასი, ის გონების ლოგოსი კი აღარ არის, არამედ სხვაა და სხვაგანაა, კერძოდ, – ზევსის ნალკოტში, როგორც გვასწავლის პლატონი; ნალკოტში, სადაც აფროდიტეს დაბადებისთანავე წვება პოროსი.

მითები, თუკი ისინი მართლაც მითები არიან, დროის მიხედვით უნდა ყოფდნენ მათ შინაარსში მოცემულ მასალას და ერთმანეთისგან ასხვავებდნენ ხშირად ერთარსად შერწყმულ ყველა არსს, რომლებიც მხოლოდ თავიანთი ღირსებითა თუ ძალმოსილებით განირჩევიან (სხვათა შორის, პლატონი, მაშინაც კი, როცა ლოგიკურად მსჯელობს, დაბადებულად გვისახავს დაუბადებელთ და ერთმანეთისაგან ყოფს არსთ, რომელნიც მხოლოდ ერთად არსებობენ). მაგრამ მას შემდეგ, რაც გვასწავლიან იმას,

რისი სწავლებაც ძალუძთ, მითები, თუკი სწორად გვესმის ისინი, ჩვენ თვითონ გვანდობენ შევეკრიბოთ და შევაერთოთ მათი გაფანტული მონაცემები.

აი, როგორ ვაერთებთ მათ: გონებასთან შერწყმული, მის მიერ ყოფად მოქცეული, მის მიერვე ლოგოსთა სიმრავლით აღვსილი, მშვენიერებით შემკული და სიუხვით სრულქმნილი სული, რომელშიაც ბრწყინავს გონით სანვდომ მშვენიერებათა ყველა ხატება, – ასეთია აფროდიტე მთელი თავისი არსით. პოროსი, ანუ სიუხვე სხვა არა არის რა, თუ არა ლოგოსთა სიმრავლე, რომლითაც ივსება სული, როცა ნექტარი იღვრება ციდან. სულის ბრწყინვა, სიცოცხლის ეს სხივცისკროვნება, – აი, რა არის ზევსის წალკოტი, სადაც ნექტარით გაღებილი პოროსი თვლემს. ღმერთების დღესასწაული – ესაა ჭეშმარიტ არსთა მარადიული სიცოცხლის აუმღვრეველი სიხარული და ნეტარება. და ბოლოს, ეროსი ყოველთვის იყო ის, რაც არის, რაკილა მის არსებობას სიკეთისა და უკეთესისაკენ სულის სწრაფვა აძლევს დასაბამს.

ეროსი ისეთივე მარადიული არსია, როგორც სული. მისი არსება ნაზავია: ესაა, ერთის მხრივ, არასრულქმნილი და ნაკლულევანი არსი, ვინაიდან გამუდმებით მიელტვის სისავსეს; მაგრამ, მეორეს მხრივ, არც იმის თქმა შეიძლება, რომ მას წილი არ უძევს სიმდიდრესა და სიუხვეში, რაკილა სულ იმის ცდაშია, როგორ შეავსოს საკუთარი ნაკლულება. მაგრამ ეროსი საერთოდ არ დაიწყებდა სიკეთის ძებნას, სრულიად ნილუყრელი რომ იყოს სიკეთესთან. ის პოროსის და პენიას ნაშიერია, რაც იმას ნიშნავს, რომ სურვილი თუ არასრულქმნილება, რაც სულში ლოგოსთა ხსოვნას ერწყმის, მასში წარმოშობს სიკეთის მიმართ მწრაფ ქმედითობას, ხოლო ეს ქმედითობა სხვა არა არის რა, თუ არა ეროსი. დედამისი პენიაა, ეს მარადიული ნაკლულება, რომელიც ეროსს სურვილით მიაქცევს სისავსისაკენ. პენია არის მატერია, რადგანაც მთლიანად მოკლე-

ბულია სიკეთისეულ სრულყოფილებას, ხოლო ყოველივე ბუნდოვანი და გაურკვეველი, რაც ნიშნეულია სიკეთის მიმართ სურვიელი ლტოლვისათვის (ის, რასაც სიკეთე სურს, ფორმისგანაც განძარცულია და ლოგოსისგანაც), მატერიასთან აახლოებს არსს, რომელსაც სურს, და აახლოებს იმდენად, რამდენადაც სურს. ფორმა თუ იდეა, რომელიც მხოლოდ თავისთვის და თავისთავად არსებობს, თავის თავშივე რჩება უცვლელად. როცა არსს სრულქმნილებასთან ზიარება სურს, ის მატერიას ემსგავსება და თავის წიაღს უხსნის მასზე გადმოსულ სიკეთეს. მაშასადამე, ეროსი არის მატერიალური არსი, სულის მიერ შობილი დემონი, რამდენადაც სულს აკლია სიკეთე და სურვილით მიელტვის მას.

III.7. მარადისობისა და დროისათვის

1. მარადისობა და დრო ორი სხვადასხვა რამაა; მარადისობა გონით სანვდომსა და წარუვალ სამყაროშია, დრო კი – იმაში, რაც იბადება, და გრძნობად სინამდვილეში. ამის მტკიცებისას რატომღაც გვგონია, თითქოს ჩვენს სულში უშუალოდ მოცემული იყოს ორივე ამ ცნების ნათელი და მკაფიო წარმოდგენა, აზრის ერთგვარი წამიერი გაელვებით მიღწეული და ჩამოყალიბებული. სწორედ ამ წარმოდგენას ვეყრდნობით ყოველთვის, როცა მარადისობაზე, დროსა თუ რაზედაც გნებავთ, იმაზე ვმსჯელობთ. მაგრამ როგორც კი დავაპირებთ უფრო გულდასმით განვიხილოთ ეს ორი ცნება და უფრო ღრმად ჩავწვდეთ მათ შინაარსს, წამსვე ვიბნევით და ჩიხში ვემწყვდევით. მაშინ ვცდილობთ ძველი დროის მოაზროვნეთა წარმოდგენებს მოვუხმობთ მწედ და მეოხად, წარმოდგენებს, რომლებიც, ერთის მხრივ, არსებითად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან, თუმცა, მეორეს მხრივ, შეიძლება ეთანხმებოდნენ კიდევ ერთმანეთს. სწორედ მათზე ვჩერდებით და, როცა

დროსა თუ მარადისობაზე გვეკითხავენ რამეს, ჩვენ გვგონია, რომ საკმარისია მოვიშველიოთ ეს ძველი წარმოდგენები, რათა სათანადო პასუხი გავცეთ დასმულ კითხვებს.

რა თქმა უნდა, ჩვენ უნდა გვწამდეს, რომ ძველი დროის ამ სვებედნიერ ფილოსოფოსთაგან ზოგმა მაინც მიაკვლია ჭეშმარიტებას. მაგრამ ისიც უნდა ვნახოთ, ვინ უფრო ახლოს მივიდა მასთან, ან ჩვენ თვითონ თუ შეგვიძლია ჩავწვდეთ საკითხის არსს.

უწინარეს ყოვლისა, უნდა ვიკითხოთ, მაინც რა არის მარადისობა იმათი თვალსაზრისით, დროისაგან რომ განასხვავებენ მარადისობას. რადგანაც თუ მარადისობას აღვიქვამთ როგორც უძრავსა და უცვლელ პირველნიმუშს, მაშინ, შესაძლოა, ჩვენთვის უფრო ნათელი გახდეს მისი ხატება, ვინაიდან დრო მარადისობის ხატებადაა მიჩნეული. მაგრამ თუ ვინმე სხვა გზას აირჩევს და ეცდება მარადისობის განხილვამდე გაარკვიოს დროის ბუნება, მას შეუძლია გრძნობადი სამყაროდან მოგონების მეშვეობით ამაღლდეს გონით სანვდომ სინამდვილემდე, რათა წარმოიდგინოს ის, რის მსგავსებადაც გვევლინება დრო, თუკი მართალია, რომ დრო მარადისობას ჰგავს.

2. მაშ, როგორ უნდა განვსაზღვროთ მარადისობა? როგორც გონით სანვდომი არსი? ისევე, როგორც შეიძლება დრო მთელ ციურ სფეროდ და გრძნობად სამყაროდ იქნეს მიჩნეული. ზოგიერთი მოაზროვნე სწორედ ასე განმარტავდა დროს.

და მართლაც, ჩვენი წარმოდგენითა და გაგებით, მარადისობა რაღაც უდიადესია და უზენაესი. იგივე ითქმის გონით სანვდომ სამყაროზედაც, ასე რომ, ვერ ვიტყვით, ამ ორ არსთაგან მაინც რომელია უფრო დიადი (ისევე, როგორც ეპითეტს – „უდიადესი“ ვერ მივანერთ იმას, რაც გონით სანვდომი სამყაროს მიღმურია და მასზე უზენაესი), მით უმეტეს, რომ მარადისობის შინაარსი თითქმის

იგივეა, რაც გონით სანვდომი სამყაროსი.

და მაინც, ხომ ვამბობთ, რომ ერთი მოქცეულია მეორეში? განა ატრიბუტს „მარადიული“ გონით სანვდომ არსთაც არ ვუსადაგებთ? პირველნიმუშის ბუნება მარადიულია, – ბრძანებს პლატონი. მაშასადამე, სხვაა მარადისობა და სხვა – გონით სანვდომ არსთა ბუნება, რადგანაც ერთი მოქცეულია მეორეში, ან ნილი უდევს მასში. ის გარემოება, რომ ერთიც უზენაესია და მეორეც, ჯერ კიდევ არ ნიშნავს მათ იგივეობას; რადგანაც ადვილი შესაძლებელია, ერთის უზენაესობა მეორის უზენაესობისაგან იღებდეს დასაბამს. ორივეს შინაარსი თითქმის ერთი და იგივეა, მაგრამ გონით სანვდომი სამყაროს შინაარსი შინაგანად დანაწევრებული მთლიანობაა, მარადისობისა კი – განუწილველი და განუყოფელი მთელი, ასევე მთლიანად რომ მიენერება ყველაფერს, რასაც შეიძლება ენოდოს მარადიული.

და მერე, ხომ არ შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ მარადისობა გონით სანვდომი სინამდვილის უძრაობაშია, დრო კი – გრძნობადი სამყაროს მოძრაობაში? მაგრამ მაშინ უნდა ვიკითხოთ: მარადისობა იგივეა, რაც უძრაობა თავისთავად, თუ მხოლოდ ის უძრაობა, რაც ნიშნეულია არსისთვის? პირველ შემთხვევაში, ვერ ვიტყოდით, რომ უძრაობა მარადიულია, ისევე, როგორც ვერ ვიტყოდით, რომ მარადისობაა მარადიული, რადგანაც მარადიულია მხოლოდ ის, რაც მარადისობასთანაა წილნაყარი. ეგეც არ იყოს, როგორ შეიძლებოდა გვემტკიცებინა, რომ მოძრაობა მარადიულია? რადგანაც მაშინ ეს მოძრაობა უძრავი უნდა ყოფილიყო. ანდა რანაირად იქნებოდა უძრაობის ცნება უწყვეტობის ცნების შემცველი? (მე დროში უსასრულო თანმიმდევრობას კი არ ვგულისხმობ, არამედ იმას, რაზედაც ვფიქრობთ, როცა წარმოვთქვამთ სიტყვას – „უწყვეტი“). ხოლო მეორე შემთხვევაში, თუ მივიჩნევდით, რომ მარადისობა იგივეა, რაც არსის უძრაობა, ეს

იმის მომასწავებელი იქნებოდა, რომ მარადისობის გარეშე გამოგვეცხადებინა არსებულის ყველა სხვა სახე. აქვე ისიც უნდა ვაღიაროთ, რომ მარადისობა დაკავშირებულია არა მარტო უძრაობასთან, არამედ ერთთანაც, და თვითონვეა გარკვეული ერთობაც, თორემ მაშინ გაგვიჭირდებოდა მისი გარჩევა დროისგან. ხოლო უძრაობა თავისთავად არ შეიცავს არც ერთისა და არც უწყვეტობის ცნებას. და ბოლოს, ჩვენ ვამბობთ, რომ მარადისობა ერთობაა და ერთშია, ასე რომ, თუმცა უძრაობასთან კია წილნაყარი, მაგრამ თავისთავად უძრაობა როდია.

3. მაშ, რა არის ის, რის საფუძველზედაც გონით სანვდომ სამყაროს მარადიულსა და წარუვალს ვუნოდებთ? ანდა რა არის წარუვალობა? იგივეა, რაც მარადისობა თუ ეს უკანასკნელი წარუვალობისაგან იღებს დასაბამს? ამ საფუძველად უნდა მიგვაჩნდეს ერთი და იგივე ბუნება, თუმცა ამ ერთობისა და იგივეობის მიუხედავად, გონით სანვდომი სამყაროს ჩვენეული ცნება არ გამორიცხავს არსთა გარკვეულ მრავალფეროვნებას. ერთობა განწონის გონით სანვდომ არსთა სიმრავლეს, ან ნიშნეულია მათთვის, ან კიდევ მათში ვლინდება.

და მართლაც, ყველა გონით სანვდომი არსი ერთ მთლიან ბუნებას ქმნის, თუმცა, ეს ერთიანი ბუნება მრავალი არსისა და მრავალი ძალის მომცველია. როცა ამ ერთობას განვიხილავთ როგორც შინაგან მრავალფეროვნებად განწილულ მთელს, ა რ ს ა დ თუ გონით სანვდომი სამყაროს ერთგვარ სუბსტრატად ვსახავთ მას, ან მ ო ძ რ ა ო ბ ა დ, როგორც მარადიული სიცოცხლის წყაროს, ან უ ძ რ ა ო ბ ა დ, რამდენადაც მუდამ ერთსა და იმავე მდგომარეობას ინარჩუნებს, ან კიდევ ს ხ ვ ა ო ბ ა დ და ი გ ი ვ ე ო ბ ა დ, რამდენადაც სხვაა ყოველივე დანარჩენის მიმართ, თავის თავთან მიმართებით კი – იგივე.

და პირიქით, როცა არსთა ამ სიმრავლიდან ყურადღე-

ბა კვლავ მათ ერთობაზე გადაგვაქვს, გონით საწვდომი სამყაროს მთლიანობა ერთიანი სიცოცხლით მოსილად წარმოგვიჩნდება; ის ითავსებს სხვა-ობასაც, უწყვეტ ქმედითობასა თუ მოძრაობასაც, იგივეობასაც, სიცოცხლესაც და აზროვნებასაც, რომელიც ერთი საგნიდან მეორეზე როდი გადადის, მოკლედ, ყოველივე იმას, რაც მარად უცვლელი და თვითიგივეობრივი რჩება. და მაშინ, ყოველივე ამის მხილველნი, ჩვენ ვხედავთ მარადისობასაც, მთლიანსა და განუწილველ სიცოცხლეს, რომელიც ხან ეს კი არ არის, ხან კიდევ – ის, არამედ ყველაფერია ერთდროულად, ხან ერთ რამეში როდი იჩენს თავს, ხანაც – მეორეში, არამედ ერთ განუყოფელ მთელად გვევლინება, რომელშიაც, როგორც წერტილში, თავს იყრის ყოველივე ის, რაც უძრავია და წარუვალი. მარადისობა მთლიანად ანმყოშია; მას არც წარსული გააჩნია, არც მომავალი. ის ყოველთვის ის არის, რაც არის.

ამრიგად, მარადისობა გონით საწვდომი სამყაროს სუბსტრაქტი კი არ არის, არამედ თითქოს ამ სუბსტრაქტის თვითიგივეობიდან გამოსხივებული ნათელი, თვითიგივეობიდან, რომელიც მომავალში კი არ გვევლინება, არამედ ანმყოში, ასე რომ, ყოველთვის ის არის, რაც არის, და არასოდეს იქცევა სხვად. და მართლაც, ისეთი რა უნდა გახდეს, რაც უკვე არ არის ამჟამად? ან სადაა მისთვის მომავალი, უკვე რომ არ იყოს ანმყო? არ არსებობს მომენტი, საიდანაც გამოსულს შეიძლებოდა თავისი აწინდელი მდგომარეობისათვის მიეღწია, რადგანაც ეს სხვა მომენტი კი არ იქნებოდა, არამედ იგივე, რაც არის ამჟამად; ისევე, როგორც არ არსებობს რამე ისეთი, რაც შეიძლებოდა აწი შეეძინა, რადგანაც ანმყოშივეა ყოვლის მფლობელი.

მასზე ვერ ვიტყვით – „იყო“, რადგანაც მისთვის არ არსებობს წარსული; ვერც იმას ვიტყვით – „იქნება“, რადგანაც მისთვის შეუძლებელია რაიმე შეიცვალოს მო-

მავალში. ამიტომ სხვა რა დარჩენია, გარდა იმისა, რომ იყოს ის, რაც არის? ხოლო ის, რაზედაც ვერ ვიტყვით, რომ „იყო“, ანდა „იქნება“, არამედ მხოლოდ – „არის“, ურყევია და წარუვალს; მისთვის უცხოა ყოველგვარი ცვალებადობა წარსულშიც და მომავალშიაც, და სწორედ ესაა მარადისობა. ის, რაც არსშია მთელი თავისი სიცოცხლით, მთელი თავისი სისავსით და სრული განუყოფლობით, – აი, რა არის მარადისობა, რომელსაც ვეძებთ.

4. ნუ ვიფიქრებთ, თითქოს მარადისობა აქციდენტური იყოს ზეგრძნობადი სამყაროს მიმართ და გარედან ენიჭებოდეს მას; არა, ის მის მიერია და მასთანაა. მარადისობა არსშია და მთლიანად განწონის ზეგრძნობად სამყაროს. ყოველივე იმის მსგავსად, რასაც ამ სამყაროს კუთვნილებად ვსახავთ, შეუძლებელია მარადისობაც მის განუყოფელ ნაწილად არ მიგვაჩნდეს, რომელიც მისი არსისაგან იღებს დასაბამს და მთლიანად შერწყმულია მასთან. ნებისმიერი პირველსაწყისი შერწყმული უნდა იყოს ყველა სხვა პირველსაწყისთან და მათ შორისვე ჰქონდეს სავანეც. მშვენიერება, ისევე როგორც ჭეშმარიტება, მათშია და მათ მიერია. ზოგიერთი პირველსაწყისი თითქოს მთელი ზეგრძნობადი სამყაროს არსის ერთ ნაწილშია, ზოგიერთი კი – მთელს არსში. ხოლო თვით არსი ჭეშმარიტად ერთი მთელია, რომელიც ნაწილებისაგან კი არ იღებს დასაბამს, პირიქით, თვითონვე ბადებს ნაწილებს, რათა ჭეშმარიტად ერთი მთელი იყოს. იქაური ჭეშმარიტება თანახმიერი კი არ არის სხვა რამის მიმართ, არამედ თანხვდება იმას, რის ჭეშმარიტებადაც გვევლინება. ჭეშმარიტი მთელი, თუკი ის მართლაც ჭეშმარიტი მთელია, არა მარტო ყველაფრის ერთობლიობა უნდა იყოს, არამედ – ყველაფერი, იმ აზრით, რომ არაფერი არ უნდა აკლდეს.

თუ ასეა, მისთვის არაფერი არ შეიძლება იყოს მომავალში, რადგანაც თუა რაღაც ისეთი, რაც მისთვის მომავალშია, მაშინ ის ველარ იქნება ყველაფერი. შეუძლებელია

ზეგრძნობად სამყაროს მისი ბუნების საპირისპიროდ შეემთხვეს რამე, რადგანაც არავითარ ზემოქმედებას არ განიცდის, და თუ არ შეიძლება შეემთხვეს რამე, მაშასადამე, მისთვის არც მომავალი არსებობს და არც წარსული.

მაგრამ თუ თქვენ მომავალს წაართმევთ გრძნობადი სამყაროს საგნებს, ამით არსებობის საშუალებასაც წაართმევთ მათ, რადგანაც მათი არსებობა ისაა, რომ ყოველწამიერად ახალ-ახალ მდგომარეობებს იძენდნენ. და პირიქით, თუ მომავალს მივანიჭებთ ზეგრძნობადი სინამდვილის საგნებს, ჩვენ მათ გამოვრიცხავთ ჭეშმარიტ არსთა რიცხვიდან, რადგანაც ამით ქმნადობის სამყაროში გადაგყავს ისინი, ქმნადობისა, რომლისთვისაც უცხოა ჭეშმარიტი არსებობა.

გრძნობად საგანთა არსი მოქცეულია ორ მომენტს შორის: ერთით იწყება, მეორეთი კი მთავრდება მათი არსებობა დროში, რადგანაც მათი მუდმივი ქმნადობისათვის ნიშნეულია მომავალი, და თუ ამ მომავალს წავართმევთ, ეს უთუოდ გამოიწვევს როგორც მათი სიცოცხლის, ისე არსებობის შეკვეცასაც. იგივე ითქმის მთელ გრძნობად სამყაროზედაც, ასევე შეუჩერებლივ რომ მიემართება მომავლისაკენ, საითაც მიეზიდება თავის ცვალებად არსებობას, რომელიც ხან ერთია და ხან მეორე, ხოლო მისი უწყვეტი მოძრაობა არის წრებრუნვა, რაც განპირობებულია გონით სანდომი სამყაროსაკენ მისი სწრაფვით; ასე ვიცხადებთ, რა არის ქმნადობის, ანუ მუდმივი თვითგანახლების მიზანიცა და მიზეზიც.

მაგრამ არცერთი დასაბამიერი და ნეტარი არსი არ მიელტვის მომავალს, რადგანაც სწორედ ისინი ქმნიან ჭეშმარიტი არსებობის ურღვევ მთლიანობას და უკვე ტკბებიან იმ სიცოცხლით, რისი ღირსიცაა მათი ბუნება. ამიტომაც არ ესწრაფვიან არაფერს, რადგანაც მათთვის არ არსებობს არც მომავალი და არც, საერთოდ, დრო, რომლის ნაწილიცაა მომავალი. მაშასადამე, ზეგრძნო-

ბადი სამყაროს არსი სრული მთლიანობაა; ეს სისრულე და სისავსე მარტოოდენ ამ სამყაროს ნაწილთა სიმრავლეს კი არ მოიცავს, არამედ იმასაც გულისხმობს, რომ მას არაფერი აკლია, ასე რომ, მისთვის სრულიად უცხოა არარსი. ჭეშმარიტად სრულქმნილი სამყარო არა მარტო მთელი არსებობის მომცველი უნდა იყოს, არამედ მთელი არარსებობის გამომრიცხველიც. სწორედ ამნაირი არსებობა ქმნის მარადისობის ბუნებას, რადგანაც სიტყვა „მარადისობა“ იგივეა, რაც „მარადი არსი“.

5. ეს ბუნება ეკუთვნის რაღაც ისეთს, რაზედაც შეგვეძლო გვეთქვა, ან, უფრო სწორად, რაშიაც შეგვეძლო გვეხილა, როცა სულით მივიქცევით მის ჭვრეტად, რომ ის, ესე იგი, ზემოხსენებული ბუნება, შემთხვევითი როდია მისთვის; რადგანაც შემთხვევითი რომ ყოფილიყო, მაშინ ეს რაღაცა აღარც მარადისი იქნებოდა, აღარც მთლიანი და მარადიული არსებობის მქონე. განა ამჟამად კი მარადისად წარმომიჩნდებოდა, საერთოდ რომ არაფერი ჰქონდეს ისეთი, რაც მტკიცედ მარწმუნებინებს: ის ყოველთვის ამნაირი იყო და არა სხვაგვარი; ასე რომ, როცა არ უნდა მივაპყრო სულიერი მზერა, კვლავინდებურად დავრწმუნდები მის უცვლელობასა და მარადიულობაში.

ახლა დავუშვათ, რომ სული თვალს ვერ წყვეტს და შეფრფინვით უმზერს ამ რაღაც მარადისს, მისი ხიბლით მონუსხული მზადაა მუდამ ასე უმზიროს, და არა მარტო უმზიროს, არამედ ჭვრეტად ქცეული კიდევაც შეერწყას მას, რათა მარადისობის ბუნებამდე ამალღებული სამუდამოდ ასე დარჩეს, აღარ დამდაბლდეს და, ამრიგად, თვითონაც დაემსგავსოს მარადისობას, იმის წყალობით, რაც მარადისია ჩვენში და რითაც მარადიულობას ვჭვრეტთ. ხოლო წარუვალი და მარადიულია ის, რაც არასოდეს იცვლის ბუნებას და არც არასდროს გადაიხრება მისგან, ასე რომ, არ სჭირდება რაიმე მიუმატოს მას არც წარსულში, არც აწმყოში და არც მომავალში; ამდენად,

ის მარადიულია და წარუვალს. მაშასადამე, მარადიულობა სუბსტრატის მდგომარეობაა, რაც მის მიერია და მასშია. სუბსტრატი, რომელიც ამნაირ მდგომარეობაში ვლინდება, – აი, რა არის მარადისობა.

ამიტომაცაა მარადისობა რალაც დიადი და, როგორც შინაგანი განსჯა გვარწმუნებს, – ღმერთის იდენტური. ამრიგად, სრული უფლება გვაქვს ვამტკიცოთ, რომ ღმერთი მარადისობაში გვივლენს და გვიცხადებს თავს, როგორც მარად უცვლელი, თვითიგივეობრივი, წარუვალს და ასეთივე უცვლელი სიცოცხლით მოსილი არსი. და თუ ჩვენ მაინც ვამბობთ, რომ მასში მოქცეულია სიმრავლე, ამაში არაფერია საოცარი: გონით სანვდომი ყოველი არსი მრავლობითია თავისი უსასრულო ძალმოსილების წყალობით.

ხოლო „უსასრულოს“ მე მას ვუნოდებ იმდენად, რამდენადაც შეუძლებელია რაიმე აკლდეს. და მართლაც, ის არის ყოვლისმფლობელი არსი, რაკილა თავისი ძალმოსილებიდან არაფერს კარგავს. ამიტომ, თუ მარადისობას განვსაზღვრავდით როგორც უსასრულო სიცოცხლეს, რადგანაც მასში მოქცეულია სიცოცხლის მთელი სისრულე, რომელიც ამოუნურავია სწორედ იმიტომ, რომ ვერც წარსული და ვერც მომავალი ვერ დანრეტს (თორემ მაშინ მას ველარ მივიჩნევდით უსასრულობად), – ამნაირი განსაზღვრა სწორი იქნებოდა. ხოლო გამოთქმა – „მასში მოქცეულია სიცოცხლის მთელი სისრულე, რომელიც ამოუნურავია“, ჩვენ გვიცხადებს სიტყვა „უსასრულოს“ შინაარსს.

6. ეს მარადიული ბუნება, ესოდენ მშვენიერი, ერთის ნიაღშია; ის მის მიერია და მისკენვე მიემართება, ასე რომ, არასოდეს არ ტოვებს ერთს, არამედ მუდამ მასთანაა და მასშია; სიცოცხლითაც ერთის თანახმად ცოცხლობს, და მე მგონია, სწორედ ამას გულისხმობს პლატონის მშვენიერი სიტყვები, რომლებითაც ესოდენ ღრმა აზრია გადმოცემული: მარადისობა ერთში რჩება. ერთის მიმართ

მიქცევა მარადისობისათვის არა მარტო თავისი თავისაკენ მიქცევას ნიშნავს, არამედ იმასაც, რომ ერთში ისე იყოს, როგორც ჭეშმარიტი არსის სიცოცხლე. აი, სწორედ ამას ვეძებდით: ის, რაც ამნაირადაა ერთში, მარადისობის მფლობელია. დიახ, ის, რაც ერთშია, მარადიული სიცოცხლის ქმედითობაა, თავისი თავიდან ერთისკენ რომ მიემართება, მასშივე რჩება და, ჭეშმარიტი არსისა და ჭეშმარიტი სიცოცხლის მფლობელი, მარადისობად გვევლინება; ჭეშმარიტი არსისა და სიცოცხლის ფლობა კი იმასა ნიშნავს, რომ შეუძლებელია არ იყოს ის, რაც არის.

ამრიგად, ის მარად ერთი და იგივეა და არასოდეს იქცევა სხვად. მისთვის უცხოა ყოველგვარი გაყოფა, განვითარება, გაშლა თუ განვრცობა; მასში არც რა უწინარესია და არც რა მომდევნო თუ შემდგომი. და რაკი მისთვის არ არსებობს არც წარსული და არც მომავალი; რაკი შეიძლება მხოლოდ ერთი სიტყვა მივუსადაგოთ, და ეს სიტყვაა „არის“; რაკი ჭეშმარიტად ის არის, რაც არის, – ჩვენ ერთხელ კიდევ მარადისობად აღვიქვამთ მას.

ამიტომ, როდესაც ვამბობთ, რომ ის მარადისია და ხან ერთი როდია, ხან კი – მეორე, კარგად უნდა გვესმოდეს, რომ ამით მხოლოდ სიცხადის მიღწევას ვცდილობთ. სიტყვა „მარადისი“ აქ თავისი ნამდვილი მნიშვნელობით როდია ნახმარი; მისი მეშვეობით ჩვენ მხოლოდ არსის უხრწნელობის აღნიშვნა გვსურს. მაგრამ ამან შეიძლება თავგზა აუბნიოს სულს და გაცილებით ნაკლებად მარტივი რამ წარმოადგენინოს. ამიტომ იქნებ აჯობებდა უბრალოდ „არსი“ გვეწოდებინა უხრწნელისა და წარუვალისთვის, მაგრამ რაკი ზოგ-ზოგიერთნი ქმნადი საგნების აღმნიშვნელადაც იყენებდნენ ამ სიტყვას, ამიტომაც ვარჩიეთ მისთვის დაგვეერთო „მარადი“. თუმცაღა არსი ისევე ნაკლებ განსხვავდება მარადი არსისაგან, როგორც ფილოსოფოსი – ჭეშმარიტი ფილოსოფოსისაგან. და თუ ჩვენ ფილოსოფოსს მაინც ვუსადაგებთ ეპითეტს

„ჭემმარიტი“, მხოლოდ იმიტომ, რომ ზოგიერთი უსაფუძვლოდ ითვისებს ფილოსოფოსის წოდებას. ზუსტად ამავე მიზნით ვცდილობთ მივეუსადაგოთ არსს – „მარადისი“, ხოლო „მარადისს“ – არსი, ასე რომ, ვამბობთ – „მარადი არსი“. ამრიგად, „მარადი არსი“ უნდა გვესმოდეს როგორც „ჭემმარიტი არსი“. „მარადისის“ მნიშვნელობა იზღუდება და განუყოფელი ძალმოსილების გამომხატველად იქცევა, ძალმოსილებისა, რომელსაც არსებობისათვის არ სჭირდება არაფერი, რადგან ისედაც ყოვლის მფლობელია.

ამნაირი ძალმოსილება ყველაფერია, და ის არის, რაც არის; მისთვის უცხოა ყოველგვარი ნაკლულება, ასე რომ ერთის მხრივ სრული როდია, მეორეს მხრივ კი – არასრული. მაშინ როდესაც ყოველივე იმას, რაც დროში არსებობს, სრულიც რომ იყოს, როგორიცაა, მაგალითად, სულის მიერ სრულქმნილი სხეული, აუცილებლად სჭირდება მომავალი და, მაშასადამე, არასრულია, რამდენადაც დრო აუცილებელია მისი არსებობისთვის; დიახ, დროსთან განუყრელად დაკავშირებული და მის დინებაში დანთქმული არსებითად არასრულია და მხოლოდ პირობითად თუ შეიძლება ეწოდოს სრული.

მაგრამ თუ ის არსია, რომელსაც საერთოდ არ სჭირდება მომავალი (მიუხედავად იმისა, ეს მომავალი დროის საზღვრული ოდენობითაა შემოფარგლული თუ უსასრულო და უსაზღვრო გრძლივობად გაჭიმული), არამედ ყოველთვის იმის მფლობელია, რისი მფლობელიც უნდა იყოს, მაშინ სწორედ ესაა ის, რასაც ვესწრაფვით. მისი არსებობა ყოველგვარი რაოდენობრივი განსაზღვრულობისაგან დამოუკიდებელია და ამ განსაზღვრულობაზე უწინარესი. მას საერთოდ არ უნდა ედოს წილი არავითარ რაოდენობრივ განსაზღვრულობაში, რათა მისი სიცოცხლე შინაგანად არ დანანევრდეს და ისეთივე განუწილველობად დარჩეს; როგორიცაა მისი არსი.

რაც შეეხება „ტიმეოსის“ ფრაზას – „ის კეთილი იყოო“,

აქ წარსული დრო გრძნობადი სამყაროს ცნებას ეკუთვნის და იმას გულისხმობს, რომ, მასზე უწინარესი საწყისის წყალობით, სამყაროს შეუძლებელია ამა თუ იმ მომენტში დაეწყო არსებობა და, ამრიგად, დასაბამი ჰქონოდა დროში. ასე რომ, ქმედითი ძალა, სამყაროული არსებობის პირველმიზეზი, ლოგიკურადაა სამყაროზე უწინარესი. და თუმცა პლატონი სიცხადის მისაღწევად იყენებს წარსულ დროს, შემდეგ თვითონვე ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ არასწორია იმას მივუსადაგოთ იგი, რასაც ვგულისხმობთ, როცა წარმოვთქვამთ სიტყვას „მარადისობა“.

7. როდესაც მოძრაობაზე ვმსჯელობთ, გვყავს თუ არა მოწმე, გარდა ჩვენივე თავისა? ანდა იმაზე ხომ არ ვმსჯელობთ, რაც სრულიად უცხოა ჩვენთვის? არა მგონია; რანაირად ჩავწვდებით იმას, რასთანაც არაფერი გვაქვს საერთო? ან რა საერთო უნდა გვექონდეს, თუკი ის სრულიად უცხოა ჩვენთვის? მაშასადამე, ჩვენ, ასე თუ ისე, წილი უნდა გვედოს მარადისობაში. კი მაგრამ, როგორ, თუკი დროში ვართ დანთქმულნი?

კითხვას იმის თაობაზე, თუ როგორ შეიძლება დროშიც ვიყოთ და მარადისობაშიც, პასუხი შეიძლება გაეცეს მხოლოდ მას შემდეგ, რაც შევიცნობთ, რა არის დრო. ამიტომაც მარადისობის მწვერვალიდან დაბლა დაშვება უნდა დავიწყოთ და განვიხილოთ დროის ბუნება. აქამდე ჩვენ მივუყვებოდით უზენაესი სინამდვილისაკენ მიმავალ გზას, ახლა კი დაღმა უნდა დავეშვათ, თუ მთლად ბოლომდე არა, ყოველ შემთხვევაში, იქამდე მაინც, სადაც თავს იჩენს დრო.

ძველი დროის ნეტარ ბრძენკაცებს რომ არაფერი ეთქვათ დროის თაობაზე, მაშინ ჩვენ თვითონ უნდა დაგვეკავშირებინა ეს საკითხი მარადისობისათვის და იმნაირად გამოგვეთქვა ჩვენი აზრი, რომ შეძლებისდაგვარი სიზუსტით მიგვესადაგებინა იგი დროის ცნების ჩვენივე ზოგადი გაგებისათვის. მაგრამ რაკი დღემდე შემოგვრჩა

საკითხის მათეული განხილვის ცდები, თავდაპირველად უნდა გადმოგცეთ ზოგიერთი ყველაზე საყურადღებო თვალსაზრისი, შემდეგ კი ვნახოთ, თანხვდება თუ რა რომელიმე მათგანს ჩვენი საკუთარი მოსაზრებები.

დროის თაობაზე დღემდე გამოთქმული ყველა თვალსაზრისი შეიძლება სამ სხვადასხვა ჯგუფად დაიყოს. მათი მიხედვით, დრო ან მოძრაობაა, ან მოძრავი, ან კიდევ ის, რაც ასე თუ ისე უკავშირდება მოძრაობას. სალი აზრის საპირისპირო იქნებოდა იმის მტკიცება, რომ დრო უძრაობაა, ან უძრავი, ანდა ის, რაც უკავშირდება უძრაობას, რადგანაც დრო არასოდეს არ არის თვითთავისთვის. პირველი თვალსაზრისის მიმდევარნი, თავიანთი მხრივ, ორად იყოფიან: ზოგიერთი დროს მთელი მოძრაობის ერთობლიობად სახავს, ზოგი კი – სამყაროს მოძრაობად. მეორე თვალსაზრისის მომხრეთა მიხედვით, დრო გამუდმებით მოძრავი სამყაროული სფეროა; და ბოლოს, მესამე თვალსაზრისის დამცველნი დროს ან მოძრაობის შუალედად მიიჩნევენ, ან მოძრაობის ზომად, ანდა მოძრაობის თანმხლებად; მეტიც, მას ხან ყოველნაირ მოძრაობას უკავშირებენ, ხან კი მხოლოდ ერთ განსაზღვრულ მოძრაობას.

8. თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც დრო მოძრაობაა, არ შეიძლება სწორი იყოს, მიუხედავად იმისა, თუ რას მივიჩნევთ დროდ: მთელი მოძრაობის ერთობლიობას თუ მხოლოდ ერთ განსაზღვრულ მოძრაობას. რადგანაც ორივე ამ შემთხვევაში მოძრაობა დროში ხდება, მაგრამ, დავუშვათ და, დროშიაც რომ არ ხდებოდეს, მით უფრო შეუძლებელი იქნებოდა მისი გაიგივება დროსთან. ერთია ის, რაშიაც მოძრაობა ხდება, და მეორე – თვით მოძრაობა.

ყველა საბუთი, რომელიც შეიძლებოდა მოეხმოთ და იხმობდნენ კიდევ ზემოხსენებული თვალსაზრისის განსამტკიცებლად, მთლიანად ქარწყლდება ერთი შენიშვნით: მოძრაობა შეიძლება შეწყდეს ან წყვეტილი იყოს, დრო

კი – არასდიდებით. თუ საპასუხოდ გვეტყვიან, სამყაროს მოძრაობა უწყვეტიაო, ეს სულაც არ იკმარებს ჩვენი მოსაზრების გასაბათილებლად. საქმე ისაა, რომ სხვაა დრო, რომელიც სამყაროს ერთ სრულ წრებრუნვას სჭირდება, და სხვა – ნახევარი წრებრუნვისთვის საჭირო დრო. ერთი ორჯერ მეტია მეორეზე, ხოლო მეორე პირველის ნახევარს შეადგენს. ამ ორი მოძრაობიდან კი თვითეული – როგორც სრული, ისე ნახევარი წრებრუნვაც სამყაროს მოძრაობაა. ჩვენი მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებს ისიც, რომ გარეთა სფეროს მოძრაობა გაცილებით უფრო მძაფრია და სწრაფი. მაშასადამე, მოძრაობა განსხვავდება დროისაგან. გარეთა სფერო უფრო სწრაფად მოძრაობს იმიტომ, რომ მოკლე დროში დიდ, ან, უფრო სწორად, უდიდეს მანძილს გადის, შიგნითა სფეროების მოძრაობა კი გაცილებით უფრო ნელია, რადგანაც მეტ დროს ანდომებენ ზემოხსენებული მანძილის კი არა, მხოლოდ მისი ნაწილის გავლას.

ხოლო თუ დრო სამყაროული სფეროს მოძრაობა არ არის, მით უმეტეს, თვით ამ სფეროდ ვერ მივიჩნევთ მას, რადგანაც თუ სამყაროული სფერო დროდ იქნა დასახული, მხოლოდ იმიტომ, რომ ის მოძრაობს.

მაგრამ იქნებ დრო ის არის, რაც მოძრაობას უკავშირდება? ხომ არ შეიძლება მოძრაობის შუალედად მიგვაჩნდეს იგი? ჯერ ერთი, ყოველი მოძრაობის შუალედი ერთი და იგივე როდია, სივრცეში თანაბრად განფენილი მოძრაობებიც რომ ვიგულისხმოთ. ასე მაგალითად, ლოკალურ მოძრაობათა სისწრაფე შეიძლება მეტი ან ნაკლები იყოს. ამრიგად, მათი განფენილობის განსაზღვრას ერთი და იგივე საზომი სჭირდება, და ალბათ მართებული იქნებოდა ამ საზომისთვის გვენოდებინა დრო.

მაგრამ ისიც საკითხავია, ამ ორი სხვადასხვა შუალედიდან მაინც რომელს შეიძლება ეწოდოს დრო? თუმცა უფრო სწორი იქნებოდა „ორი“ კი არა, „მრავალი შუალე-

დი“ გვეთქვა, რადგანაც არსებობს მოძრაობის ურიცხვი სხვადასხვა სახე. იქნებ ეს ამა თუ იმ განსაზღვრული მოძრაობის შუალედი? მაგრამ მაშინ მას ველარ მივიჩნევდით მეორე ასეთივე მოძრაობის შუალედად, რადგანაც განსაზღვრული მოძრაობა უამრავია, ასე რომ ერთდროულად გვექნებოდა დროის უამრავი სხვადასხვა დინება. ხოლო თუ დროდ მივიჩნევთ თვით სამყაროს მოძრაობის შუალედს, განა მაშინ დრო იგივე არ იქნება, რაც მოძრაობა? თუმცა ამბობენ, რომ ეს შუალედიც გარკვეული გრძლივობისაა (დღე, თვე, წელი), და ეს გრძლივობა, თავის მხრივ, განვლილი მანძილის მეშვეობით განისაზღვრება, მაგრამ მაშინ მისი ბუნება დროული კი არ იქნება, არამედ სივრცული. ანდა მოძრაობას მისი უწყვეტობისა და მუდმივობის გამო საერთოდ არ ექნება შუალედი. ასე რომ, ჩვენ მხოლოდ მოძრაობის ოდენობა თუ შეიძლება განვსაზღვროთ.

ხოლო თუ მოძრაობაზე დაკვირვებისას ისევე ვსაზღვრავთ მის ბუნებას, როგორც, ვთქვათ, სიცხის გაზომვისას — ტემპერატურას, ამ შემთხვევაშიც დროის ცნება სულაც არ იკვეთება უფრო მკაფიოდ; თითქოს მდინარის უწყვეტ დინებას ვადევნებდეთ თვალს და მისი სიგრძის განსაზღვრას ვცდილობდეთ. ამ განსაზღვრისას ჩვენ ყოველთვის მივიღებთ რიცხვს, ორი იქნება ის თუ სამი, შუალედი კი მხოლოდ და მხოლოდ სივრცის მონაკვეთი იქნება. ამრიგად, დრო მოძრაობის გარკვეულ რიცხვად, ვთქვათ, ათად წარმოგვიჩნდება, ან — მოძრაობის შუალედად, სივრცის გარკვეულ მონაკვეთს რომ შეესაბამება. მაგრამ ეს შუალედი სულაც არ შეიცავს დროის გაგებას, ის მხოლოდ დროში განვლილი სივრცის ესა თუ ის მონაკვეთია. ანდა, დასასრულ, დრო საერთოდ არ იქნება მოძრაობის შუალედი, არამედ ისე იქნება მოძრაობაში, როგორც სუბსტრატში, და მაშინ კვლავ მივუბრუნდებით თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც დრო მოძრაობაა, ვინაიდან მოძრაობის შუალედი მოძრაობის გარეშე როდია.

შუალედზე მაშინ შეიძლება ვილაპარაკოთ, როცა მოძრაობა ნამიერი არ არის. მაგრამ თუ ნამიერი მოძრაობა იმით განსხვავდება არანამიერისგან, რომ ის დროში როდია, მაშინ არანამიერი რითილა განსხვავდება ნამიერისგან, თუ არა იმით, რომ ის დროშია? ამრიგად, შუალედში განფენილი მოძრაობა და თვით შუალედი თავისთავად კი არ გვევლინებიან დროდ, არამედ დროში არიან. მაშასადამე, თუ დროს საერთოდ შეიძლება შუალედი ეწოდოს, მხოლოდ იმ აზრით, რომ ის საკუთრივ მოძრაობის შუალედი კი არ არის, არამედ შუალედი, რომლის გასწვრივაც განიფენება მოძრაობა და რომელიც თითქოს მოძრაობასთან ერთად იზრდება. მაგრამ ეს არაფერს გვეუბნება თვით ამ შუალედის რაობაზე. ეტყობა, ეს მაინც დრო უნდა იყოს, რადგანაც მოძრაობა დროში ხდება. მაგრამ ჩვენ ხომ თავიდანვე ამ კითხვის პასუხს ვეძებდით: მაინც რა არის დრო? ამიტომ, როცა დროის ბუნებაზე გვკითხავენ რამეს, პასუხი უკვე ასეთია: ესაა შუალედი მოძრაობისა, რომელიც დროში ხდება. მაგრამ რა არის თვით ეს შუალედი, რომელსაც დროს უწოდებენ, თუკი მას სხვა რამედ სახავენ და არა საკუთრივ მოძრაობის შუალედად?

და ბოლოს, იმ თვალსაზრისის მომხრეებს, რომლის თანახმადაც დროდ მიჩნეული შუალედი მოძრაობაში დევს, - გაუჭირდებათ პასუხი გასცენ კითხვას: კი მაგრამ, რაღაში დევს უძრაობის შუალედი? ვინაიდან რამდენი ხნის განმავლობაშიც მოძრაობს ერთი სხეული, მეორე შეიძლება იმდენ ხანსვე უძრავად იყოს. უძრაობის გრძლივობა იგივეა, რაც მოძრაობისა, თუმცა თვით გრძლივობა ერთისგანაც განსხვავდება და მეორისგანაც. მაშ, რა არის ეს შუალედი, და როგორია მისი ბუნება? შეუძლებელია ეს ბუნება სივრცული იყოს, რადგან თვით სივრცეც მოძრაობისა და უძრაობის მიღმურია.

9. ახლა კი ვნახოთ, რას გულისხმობენ, როცა დროს რიცხვად თუ მოძრაობის საზომად თვლიან (თუმცა მაინც

„საზომი“ ჯობს, რადგანაც დრო უწყვეტია).

თავდაპირველად იგივე უნდა ვიკითხოთ, რაც წელან – მოძრაობის შუალედთან დაკავშირებით: ამ საზომად ყოველგვარი მოძრაობის საზომი იგულისხმება? რანაირად უნდა გავზომოთ უნესრიგო და უთავბოლო მოძრაობა? რანაირია ეს რიცხვი თუ ეს საზომი, ანდა რანაირად განისაზღვრება იგი?

თუ ერთი და იმავე საზომით გავზომავთ ყოველნაირ მოძრაობას, სწრაფსაც და ნელსაც, ეს რიცხვი თუ საზომი ისევე გამოიყენება, როგორც, ვთქვათ, რიცხვი „ათი“ ცხენებისა თუ ხარების თვლისას, ანდა სანყაო – სითხისა თუ სილის აწყვისას. თუ დრო სწორედ ამნაირი საზომია, მაშინ გასაგებია, რისი საზომიცაა იგი: მოძრაობისა; მაგრამ გაუგებარია, რა არის თვითონ ეს საზომი. რიცხვი მაინც რიცხვადვე რჩება, მისი მეშვეობით არაფერსაც რომ არ ვითვლიდეთ და სანყაოც სანყაოა, არაფერსაც რომ არა ვწყავედეთ.

განა იგივე არ ითქმის დროზედაც, თუკი ის მართლაც საზომია? ანდა თუ დრო, თავისთავად აღებული, რიცხვად გვევლინება, მაშინ ისიც უნდა ვიკითხოთ, რა განასხვავებს მას ათისგან თუ ერთეულებით შედგენილი ნებისმიერი სხვა რიცხვისაგან? ხოლო თუ უწყვეტი საზომია, მაშინ ისეთივე საზომი იქნება, როგორც, ვთქვათ, წყრთა, ან – ისეთივე სიდიდე, როგორიცაა ხაზი, თან რომ გასდევს მოძრაობის განვითარებას. მაგრამ ეს თანამდევნი თუ თანმხლები ხაზი რანაირად უნდა ზომავდეს იმას, რასაც თან ახლავს? ვითომ რატომ უნდა ზომავდეს ეს ხაზი – მოძრაობას, და არა მოძრაობა – ამ ხაზს?

ეგეც არ იყოს, ხაზი ნებისმიერი მოძრაობის საზომად კი არ უნდა დაგვესახა, არამედ მხოლოდ იმ მოძრაობისა, რომელსაც ეს ხაზი თან ახლავს. მაგრამ მაშინ საზომი იმ მოძრაობისაგან განცალკევებით ან მის გარეთ როდი უნდა აგვედო, რომელსაც ის ზომავს. მოძრაობა ისაა,

რასაც ზომავენ, საზომი კი გარკვეული სიდიდეა. მაგრამ რომელი მათგანია დრო: მოძრაობა, რომელსაც სიდიდით ზომავენ, თუ სიდიდე, რომლითაც მოძრაობა იზომება?

და მართლაც, დრო შეიძლება იყოს ან სიდიდით გაზომილი მოძრაობა, ან სიდიდე, რომლითაც მოძრაობას ზომავენ, ან კიდევ ის, რაც ისე იყენებს ამ სიდიდეს, როგორც იყენებენ, მაგალითად, წყრთას მოძრაობის განზომილების საზომად. ყველა ამ შემთხვევაში, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, უნდა იგულისხმებოდეს ერთგვაროვანი მოძრაობა, რადგანაც სამყაროს მოძრაობის ერთგვაროვნებისა და თანაბარზომიერების გარეშე გაძნელებოდა იმ თვალსაზრისის დაცვა, რომელიც დროს მოძრაობის საზომად მიიჩნევს.

თავდაპირველად დავუშვათ, რომ დრო გაზომილი მოძრაობაა და, თანაც, სიდიდით გაზომილი; ხოლო რაკილა მოძრაობა იზომება, ის თავისი თავით კი არა, მხოლოდ სხვა რამით შეიძლება იზომებოდეს. მაგრამ თუ მოძრაობას თავისი საზომი აქვს, რომელიც განსხვავდება საკუთრივ მოძრაობისგან, და თუ ჩვენ მოძრაობის გასაზომად მასავით უწყვეტი საზომი გვეჭირდება, მაშინ მოძრაობის საზომი სიდიდისთვისაც, თავის მხრივ, საკუთარი საზომი იქნება საჭირო, რათა მოძრაობის გრძლივობა სივრცული გრძლივობით იქნეს გაზომილი. მაშინ დრო იქნება რიცხვით გამოხატული ოდენობა სიდიდისა, რომელიც თან ახლავს მოძრაობას, მაგრამ არა თვით ეს სიდიდე. მაგრამ რა არის ეს ოდენობა, თუ არა ერთეულებით შედგენილი რიცხვი? მაშინ საკითხავია, რანაირად შეიძლება, რომ დრო მოძრაობის საზომი იყოს?

თუ ამ კითხვის პასუხს მივაკვლევთ, ისიც ნათელი გახდება ჩვენთვის, რომ ეს საზომი საერთოდ დრო კი არ არის, არამედ ამა თუ იმ გრძლივობის დრო; რადგანაც სხვაა დრო საერთოდ და სხვა – რაიმე განსაზღვრული დრო. ვიდრე დროის ამა თუ იმ ოდენობაზე ვიტყვოდით რა-

მეს, მანამდე უნდა თქმულიყო, რა არის საკუთრივ დრო, რომელსაც ესა თუ ის ოდენობა მიენერება. მაგრამ ამ ოდენობის გამომხატველი რიცხვი, რომლითაც მოძრაობას ვზომავთ, საკუთრივ მოძრაობის გარეშეა, ისევე, როგორც ცხენების გარეშეა, ვთქვათ, რიცხვი „ათი“, რომლითაც მათ რაოდენობას აღვწვსავთ. ჩვენ არ ვიცით, რა არის ეს რიცხვი, რომლითაც მოძრაობას ვზომავთ. ვიცით მხოლოდ, რომ ის გაზომვამდეც არსებობს, როგორც, ვთქვათ, რიცხვი „ათი“, რომლითაც ცხენების რაოდენობას განვსაზღვრავთ.

იქნებ ესაა მოძრაობის თანმხლები რიცხვი, „უწინარესისა“ და „შემდგომის“ მიხედვით რომ ზომავს მას? მაგრამ ამ შემთხვევაშიაც გაურკვეველი რჩება ზემოხსენებული რიცხვის ბუნება. დროის რომელიმე მომენტიცა თუ სხვა რამ ნიშნით განსაზღვრული „უწინარესობითა“ და „შემდგომობით“ რომ ზომავს მოძრაობას, ეს რიცხვი მაინც დროის თანახმად ზომავს მას. და რაკი იმის მიხედვით ზომავს მოძრაობას, რაც ამა თუ იმ მომენტზე უწინარესია, ან მისი შემდგომი, ცხადია, ეს რიცხვი განუყრელად დაკავშირებული უნდა იყოს დროსთან (თუმცა „უწინარესი“ და „შემდგომი“ სივრცის მიმართაც ითქმის, როგორც მაგალითად, მოედანზე სირბილის დაწყების ან დამთავრების მომენტი, მაგრამ ეს ორი სიტყვა უპირატესად დროსთან მიმართებით იხმარება, ან, ყოველ შემთხვევაში, უნდა იხმარებოდეს მაინც). საერთოდ, უწინარესია დრო, რომელიც მთავრდება ანმყო მომენტში, შემდგომი კი – დრო, რომელიც ამავე მომენტიდან იწყება. მაშასადამე, დრო განსხვავდება რიცხვისაგან, „უწინარესისა“ და „შემდგომის“ მიხედვით რომ ზომავს არა მარტო ამა თუ იმ მოძრაობას, არამედ თანაბარზომიერ მოძრაობასაც.

ეგეც არ იყოს, ვითომ რა საჭიროა რიცხვის ჩარევა იმისთვის, რომ დრომ იარსებოს? (მიუხედავად იმისა, ეს რიცხვი მზომელია თუ გაზომვის შედეგი, რადგან ის

შეიძლება ერთიც იყოს და მეორეც); მაშინ როდესაც მოძრაობა, „უწინარესისა“ და „შემდგომის“ მფლობელი, ნილნაყარი არ არის დროსთან. გინდ ეს გიმტკიცებია და გინდ ის, რომ სიდიდე განუსაზღვრელი რჩება, თუკი არავინაა, ვინც შეძლებდა აღექვა, რა ზომისაა იგი. მეტიც, რაკილა ამბობენ, რომ დრო უსასრულოა და სინამდვილეში ასეცაა, რა კავშირი შეიძლება ჰქონდეს რიცხვს მასთან? ეს მხოლოდ მაშინ იქნებოდა შესაძლებელი, თუ დროისაგან გამოვყოფდით მის ერთ შუალედს, რათა ცალკე გაგვეზომა იგი; თუმცა ეს შუალედი, რალა თქმა უნდა, გაზომვამდეც არსებობს.

მაშ, ვითომ რატომ არ შეიძლება, რომ თვით დროც არსებობდეს მანამ, სანამ გამოჩნდებოდეს მისი გამზომი სული? ეს შეუძლებელი იქნებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ვინმე დაამტკიცებდა, რომ სწორედ სულია დროის არსებობის მიზეზი. არა, დროის არსებობისათვის სულაც არაა აუცილებელი მისი გაზომვა. რალაცას თავისი გრძლივობა აქვს მაშინაც კი, როცა არავინ არ ზომავს მას. იქნებ პასუხად გვითხრან, რომ სწორედ სულია ის, რაც იყენებს სიდიდეს ამ გრძლივობის საზომად? კი მაგრამ, რა მნიშვნელობა აქვს ამას დროის ცნებისათვის?

10. და ბოლოს, იქნებ დრო მოძრაობის თანმხლებია? მაგრამ არამცთუ ვერ გავიგებთ, ვერც ვიტყვივით, რა არის ეს, ვიდრე არ გავარკვევთ, რას ნიშნავს სიტყვა „თანმხლები“. იქნებ სწორედ ესაა დრო? საკითხავია, „თანმხლები“ მოძრაობაზე უწინარესია, მისი შემდგომი თუ თანადროული? მაშინ რა იქნება დრო? დროში მოძრაობის თანმხლები?

მაგრამ ჩვენ იმას კი არ ვეძებთ, თუ რა არ არის დრო, არამედ იმას, რაცაა ის სინამდვილეში.

ბევრ ჩვენს წინამორბედს არაერთხელ უკვლევია ეს საკითხი, ასე რომ, მათი შეხედულებების გადმოცემა შეიძლებოდა მთელი ისტორიული თხზულების თემა ყო-

ფილიყო. თუმცა ჩვენს მიერ ზემოთქმულის მიხედვითაც შეიძლება დავუპირისპირდეთ იმ თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც დრო სამყაროს მოძრაობის ზომად გვევლინება. ყველა ჩემი შენიშვნა აქ თავის ძალას ინარჩუნებს, თუ არ ჩავთვლით იმ საკითხს, მოძრაობის არათანაბარზომიერებას, რომ ეხება. მაშ, კვალდაკვალ მივსდით ჩვენი აზრის განვითარებას და ვნახოთ, მაინც როგორია დროის ბუნება.

11. ამრიგად, კვლავ უნდა მივუბრუნდეთ მარადისობის ჩვენეულ განსაზღვრას: ესაა უძრავი, მთლიანი, ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული, უსასრულო, ურღვევი და წარუვალი სიცოცხლე, ერთში დავანებული და ერთისკენვე მიქცეული. აქ ჯერ კიდევ არ არის დრო, ყოველ შემთხვევაში, გონით სანვდომ არსათავის მაინც. ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ დრო მათ შემდეგ იჩენს თავს, არამედ იმას, რომ ის მათი შემდგომია ლოგიკურად და თავისი საკუთარი ბუნებით. თავის თავში დავანებული ყველა გონით სანვდომი არსი სრულიად უცვლელია და უძრავი. მაშ, საიდან გაჩნდა დრო? ამაოდ დავეკითხებით მუზებს, რადგან ისინი ჯერ კიდევ არ იყვნენ მაშინ.

ამ კითხვაზე მხოლოდ თვითონ დრო თუ გაგვცემდა პასუხს, ზეგრძნობად სამყაროში შობილი და გრძნობად სამყაროში გამოვლენილი; აი, რას გვეტყოდა იგი: ვიდრე წარმოშობდა „უწინარესს“ და მას დაუკავშირებდა „შემდგომს“, რომელიც აუცილებელია „უწინარესისათვის“, ყოველად უცვლელი და უძრავი, არსის წიაღში მთვლემარე, ის ჯერ კიდევ არ იყო დრო. მაგრამ სულის დაუოკებლად ქმედითმა ბუნებამ, თვითმყოფობასა და თავისთავადობას რომ მიეღტვოდა, საკუთარი სუფევის უსასრულოდ განვრცობის მიზნით ინება გასცლოდა მარად უცვლელი ანმყოს ფარგლებს; ამიტომაც აღიძრა და აღძრა დროის ჩანასახიც, რათა ერთად მიქცეულიყვნენ მარად ცვლადი და განახლებადი მომავლის მიმართ, სადაც არაფერი არ

არის ის, რაც უნინ იყო, არამედ გამუდმებით განსხვავდება თავისი თავისაგან; და ასე დაიბადა დრო, მარადისობის ასლი და ხატი.

და მართლაც, სულში იყო ერთგვარი ბობოქარი ძალა, რომელსაც მუდამ ერთი რამ სურდა: სხვაგან გადაეტანა ის, რასაც გონით სანვდომ სამყაროში ჭერეტდა; მაგრამ ის კი არ ნებავდა, რომ მთელი ეს სიუხვე ერთბაშად ყოფილიყო მოცემული მასში. ამიტომაც ისე მოიქცა, როგორც სპერმატული ლოგოსი, უძრავი ჩანასახისგან რომ იღებს დასაბამს, თანდათანობით ვითარდება, სიმრავლისაკენ მიდრეკება და, როგორც ფიქრობენ, თავის შინაგან ერთობას კი არ ინარჩუნებს, არამედ თვითგაყოფის გზით ავლენს საკუთარ მრავლობითობას. ასე შექმნა სულმა გრძნობადი სამყარო ზეგრძნობადი სინამდვილის ხატად; მოძრავად შექმნა იგი, მაგრამ ეს გონით სანვდომი სამყაროს მოძრაობა კი არ არის, მხოლოდ მიბაძვაა მისი, რათა ამ მიბაძვის წყალობით იქცეს მის ხატად. ამრიგად, მარადისობის მონაცვლედ რომ შექმნა დრო, სული თავდაპირველად თვითონვე გახდა დროული, შემდეგ კი დროს დაუქვემდებარა და დროში მოაქცია მის მიერ შობილი სამყარო, მთელი მისი ქმნადობითა და ცვალებადობით.

და რაკი სამყარო სულში მოძრაობს (რადგანაც გრძნობად სამყაროს არ გააჩნია სხვა ადგილი, გარდა სულისა), ის, ამასთანავე, დროშიც მოძრაობს, რომელიც განუყრელია სულისგან. სულის ერთ ქმედებას მეორე მოსდევს, გამუდმებით ცვალებადი თანმიმდევრობით; ყოველი ახალი ქმედება მომდევნო ქმედებას იწვევს; აზრის ყოველი ახალი მოძრაობა, მასზე უნინარესს რომ მოსდევს, ახალ, მანამდე არარსებულ მოვლენას აძლევს დასაბამს. ეს იმიტომ, რომ არც აზრის ეს ქმედითობაა აბსოლუტური და არც სულის ანინდელი სიცოცხლე ჰგავს წელანდელს. რაკი ეს სიცოცხლე გამუდმებით განსხვავდება თავისი თავისაგან, ამიტომაც განუწყვეტლივ სხვა დროში მიმდი-

ნარეობს. ამრიგად, თვითგანწილული სულის სიცოცხლე დროში განიფინება. სიცოცხლის წინსვლითი მოძრაობა ყოველნამიერად მომავალი დროის ახალ-ახალ გრძლივობას იპყრობს, წარსული დრო კი სულის გარდასული სიცოცხლის კუთვნილებაა. ამიტომ ვინც ამბობს, დრო სულის სიცოცხლეაო, მოძრაობად განფენილი, რომლის მეშვეობითაც სული სიცოცხლის ერთი გამოვლენიდან მეორეზე გადადისო, მართაღს ამბობს თუ არა იგი?

როგორც აღვნიშნეთ, მარადისობა უძრაობაში დავანებული სიცოცხლეა, უცვლელი, თვითიგივეობრივი და უსასრულო. ხოლო დრო – მარადისობის ხატი – ისე უნდა ეთანაფარდებოდეს მარადისობას, როგორც გრძნობადი სამყარო – ზეგრძნობად სინამდვილეს. მაშასადამე, გონით სანვდომი სიცოცხლის ნაცვლად აქა გვაქვს სულ სხვა სიცოცხლე, სულის ძალმოსილებას რომ მიეკუთვნება და მხოლოდ ჰომონიმურად თუ იწოდება სიცოცხლედ; გონების მოძრაობის ნაცვლად – სულის ერთი ნაწილის მოძრაობა; თვითიგივეობის, ერთგვაროვნების, უცვლელობის ნაცვლად – ცვალებადობა და ქმედითობა, გამუდმებით რომ განსხვავდება თავისი თავისაგან; განუწილველობისა და ერთობის ნაცვლად – ერთობის მკრთალი ხატება, უწყვეტობაში ჩართული ერთი; თვითმყოფი უსასრულობის ნაცვლად – მუდმივი ლტოლვა უსასრულობისაკენ; დაუნაწევრებელი მთლიანობის ნაცვლად – დანაწევრებულ და გამუდმებით ქმნად ნაწილთა სწრაფვა განუწყვეტლივ ქმნადი მთლიანობისკენ.

გრძნობადი სამყარო მხოლოდ ასე თუ იქნება შინაგანად სრულქმნილი, თავისთავადი და უსასრულო სინამდვილის – ზეგრძნობადი სინამდვილის მიბაძვა, ხოლო მისი არსი – გონით სანვდომი არსის ხატება. მაშ, ნუ აღვიქვამთ დროს იმგვარად, თითქოს ის სულის მიღმური იყოს, რადგან არც მარადისობაა გონით სანვდომი სამყაროს მიღმა. დრო არც სულის თანმხლებია და არც მისი მომ-

დევნო რამ, არამედ სულში ვლინდება და ისევეა მასთან შერწყმული, როგორც მარადისობა ერწყმის ზეგრძნობად სამყაროს.

12. აქედან გამომდინარე, უნდა განვიხილოთ დროის ბუნება როგორც სიცოცხლის წინსვლითი მოძრაობის გრძლივობა, ერთგვაროვან და ურთიერთმსგავს ცვალებადობათა თანმიმდევრობასა და, სულის ქმედითობის უწყვეტი დინების წყალობით, სრულ მდუმარებაში რომ ვლინდება.

ახლა კი სულის ეს ძალმოსილება აზრით გადავიტანოთ ზეგრძნობად სამყაროში. შევაჩეროთ სიცოცხლის დინება (თუმცა სინამდვილეში არც მისი შეჩერება შეიძლება და არც შეწყვეტა, რადგანაც ის თავის თავში ჩაკეტილი და დახშულ წრეში მბრუნავი ქმედითობა კი არ არის, არამედ – მარადის მყოფი სულის შემოქმედებითი ენერგია, უწყვეტი ქმნადობის წყარო). დიახ, დავუშვათ, რომ ეს ქმედითობა შემწყდარიყო, ხოლო სულის მარად ქმედითი ნაწილი გონით სანვდომ სამყაროს, მარადისობას, უცვლელობასა და წარუვალობას მიბრუნებოდა. რაღა დარჩებოდა მაშინ, მარადისობის გარდა? რანაირადღა იჩენდა თავს ნებისმიერი განსხვავება, თუკი ყველაფერი დაინთქმებოდა ერთის წიაღში? რილასთვის შეიძლებოდა გვენოდებინა „უწინარესი“ და „შემდგომი“, ან „უმეტესი“ და „უმცირესი“? რილასკენ მიმართავდა სული თავის ძალმოსილებას, თუ არა საკუთარი სავანის – გონით სანვდომი სამყაროსაკენ? თუმცა მისკენაც კი ვერ მიმართავდა, რადგანაც მანამდე, ასე თუ ისე, უნდა განშორებოდა მას. აღარ იარსებებდა თვით ციური სფერო, რადგანაც მისი არსებობა შეუძლებელია დროის გარეშე. ვინაიდან სფერო დროშია და დროში მოძრაობს. იქნებ გვგონია, რომ ის მხოლოდ შეჩერდებოდა? მაგრამ ამ შეჩერებას მარტოოდენ დროით თუ გავზომავდით, რომელსაც კვლავინდებურად უნდა ედინა მარადისობისაგან განმხოლოებით.

ამრიგად, რაკი მას შემდეგ, რაც სული შეერწყმოდა ზეგრძნობად სამყაროს, დრო საერთოდ შეწყვეტდა არსებობას, – ცხადია, რომ იგივე დრო გრძნობადი სამყაროსაკენ სულის სწრაფვისა და სულის სიცოცხლისგან იღებს დასაბამს, ხოლო ეს სიცოცხლე სწორედ მაშინ იწყება, როცა სული მიიქცევა გრძნობადი სამყაროს მიმართ. ამიტომაც ამბობს პლატონი, რომ დრო სამყაროსთან ერთად დაიბადა. რადგანაც სული სამყაროსთან ერთად დასაბამს აძლევს დროსაც. სამყაროს სათავე სულის ქმედითობაში ძევს, ეს ქმედითობა კი იგივე დროა, ასე რომ, სამყარო დროშია: თუ ვინმე იტყვის, პლატონის მიხედვით, ვარსკვლავთა წრებრუნვაც დროაო, მაშინ მან კეთილ-ინებოს და ისიც გაიხსენოს, რომ, პლატონისავე მტკიცებით, ვარსკვლავები იმისთვის დაიბადნენ, რათა გამოეველინათ დრო, განესაზღვრათ მისი რიცხვი და უფრო ადვილად გაეზომათ იგი.

რაკილა სული თავისთავად ვერ განსაზღვრავდა დროს, და არც დროის ნაწილთა გაზომვა შეიძლებოდა თვით ამ ნაწილებით, მით უმეტეს, რომ ჯერ კიდევ უცნობი იყო თვლის ხელოვნება, სულმა შექმნა დღე და ღამე, რათა მათი განსხვავების მეშვეობით ცხადეყო, რა არის „ორი“. პლატონის აზრით, სწორედ აქედან იღებს დასაბამს რიცხვის ცნება. მზის ერთი ამოსვლიდან მეორე ამოსვლამდე განვლილ დროს რომ ვაკვირდებოდით, ჩვენ შევძელით განგვესაზღვრა თანაბარზომიერი მოძრაობის გარკვეული შუალედის გრძლივობა, რაც საფუძვლად დაედო დროის გაზომვას.

დიახ, ჩვენ ვზომავთ დროს, რადგანაც დრო თვითონ როდია საზომი; საზომი რომ იყოს, რანაირად გაზომავდა თავის თავს? ან რანაირად გვაუწყებდა გაზომვის შედეგს: ესა და ეს შუალედი ჩემი ტოლიაო? ის მხოლოდ გაზომვისთვის არსებობს, მაგრამ თვითონ როდია საზომი. სამყაროს მოძრაობა მხოლოდ დროის მიხედვით განი-

ზომება, მაგრამ დრო არსებითად კი არ არის მოძრაობის საზომი; უწინარეს ყოვლისა, ის სხვა რამეა და მხოლოდ აქციდენტურად თუ გვევლინება მოძრაობის გრძლივობის ზომად. როცა ერთეულად აღებული მოძრაობა დროის გარკვეულ შუალედში ამდენჯერ და ამდენჯერ მეორდება, ამის მიხედვით ჩვენ შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ამდენმა და ამდენმა დრომ განვლო მოძრაობის დაწყებიდან. ამიტომ ვინც ამბობს, რომ მზის წრებრუნვა, გარკვეული აზრით, დროის მაჩვენებელია, ალბათ, არ ცდება, რადგანაც ეს თანაბარზომიერი მოძრაობა თავისი ოდენობით დროის გარკვეულ ოდენობას ცხადყოფს. მაშასადამე, დრო მზის წრებრუნვითაა გაზომილი, ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, – გაცხადებული. ეს წრებრუნვა დროს კი არ ქმნის, არამედ მხოლოდ გვიცხადებს.

ამრიგად, მოძრაობის საზომია მოძრაობის გარკვეული ოდენობით გაზომილი შუალედი; დიახ, ის მოძრაობითაა გაზომილი, მაგრამ თვით მოძრაობა როდია. როგორც სხვა მოძრაობათა საზომი, ის განსხვავდება იმისაგან, რაც თავისთავად იყო, რამდენადაც თვითონვე იქნა გაზომილი, და გაზომილ იქნა აქციდენტურად. გინდ მზის წრებრუნვით განგისაზღვრავს დრო და გინდ შემდეგნაირად განგისაზღვრავს სიგრძე: ეს წყრთით გაზომილი სივრცეაო, მაგრამ არაფერი გეთქვას იმის თაობაზე, თუ რა არის საკუთრივ სიგრძე. ზუსტად ასევე ვიქცევით, როცა მოძრაობას ეხება საქმე: რაკი ვერაფრით განგისაზღვრავს იგი, ამიტომაც ვამბობთ, რომ მოძრაობა არის ის, რაც განვლილი სივრცით განიზომება. მოძრაობად რომ ვსახავთ განვლილ სივრცეს, ერთის ოდენობას მეორის ოდენობასთან ვაიგივებთ.

13. ამრიგად, მზის წრებრუნვა გვიმჟღავნებს დროს, რამდენადაც ეს წრებრუნვა დროში ხდება. თვითონ დრო კი არაფერში არ უნდა იყოს, რადგანაც დრო, უწინარეს ყოვლისა, ის არის, რაც არის. მის ერთგვაროვანსა და

თანაბარზომიერ დინებაში ერთმანეთს ენაცვლებიან სხვა საგანთა მოძრაობისა თუ უძრაობის მდგომარეობანი. დრო გარკვეულ ერთგვაროვან მოძრაობათა თუ უძრაობათა მეშვეობით ვლინდება და ევლინება ჩვენს მზერასაც; თუმცა ამის მიზეზი უპირატესად მოძრაობაა, რადგანაც ეს უკანასკნელი უფრო მეტად გვიმჟღავნებს დროს და ხელსაც გვინყობს მის შეცნობაში. მოძრაობის გრძლივობა უფრო ადვილი აღსაქმელია, ვიდრე უძრაობისა. ამიტომაც იყო, რომ ზოგიერთი ფილოსოფოსი დროს მიიჩნევდა მოძრაობის საზომად და არა იმად, რაც მოძრაობით იზომება; თუმცა იმასაც დასძენდნენ, რომ დროის, როგორც არსის, საზომი მოძრაობაა, მაგრამ იმაზე კი აღარაფერს ამბობდნენ, რომ დროისთვის ეს პირნმინდად აქციდენტურია. ეს ორი დებულება კი ერთმანეთს უპირისპირდება, თუმცა ზემოხსენებული ფილოსოფოსები, როგორც ჩანს, სხვაგვარად ფიქრობენ; მაგრამ ჩვენთვის გაუგებარია, რანაირადაა ეს შესაძლებელი. და როცა ისინი ყოველგვარი მიკიბვ-მოკიბვის გარეშე აცხადებენ, რომ საზომი თვით იმაშია, რაც იზომება, ჩვენთვის მიუწვდომელი რჩება მათი მსჯელობის აზრი.

ამ გაუგებრობის მიზეზი ისაა, რომ თავიანთ თხზულებებში ისინი გარკვევით არ ამბობენ, მაინც რა არის ეს – საზომი თუ ის, რაც იზომება, თითქოს საკითხის მცოდნეთათვის თუ თავიანთი მსმენელებისთვის წერდნენ. პლატონი კი ამბობს, რომ დრო, თავისი არსით, არც საზომია და არც ის, რაც იზომება, არამედ, მისი აზრით, დროის არსის გასაცხადებლად მზის წრებრუნვას თავისი მინიმუმი აქვს – სადღელამისო წრებრუნვა, რომელიც დროის ასეთსავე მინიმალურ ნაწილს – დღე-ღამეს შეესაბამება; ამის მიხედვით შეიძლება შევიცნოთ, თუ რა დრომ განვლო. რაც შეეხება საკუთრივ დროის არსს, ამის გასარკვევად პლატონი ამბობს, რომ დრო ცასთან ერთად დაიბადა, როგორც მარადიული პარადიგმისა თუ პირველ-

ნიმუშის მოძრავი ხატი; დიახ, მოძრავი, რამდენადაც დროის დინება უწყვეტია, ისევე, როგორც სიცოცხლისა, რომლის განუყრელ თანმხლებად და თანამდევადაც დრო გვევლინება, რადგანაც სწორედ ამ სიცოცხლემ დაბადა ცა და ამავე სიცოცხლემ, ცასთან ერთად, დასაბამი დაუდო დროსაც. სიცოცხლე რომ კვლავ ერთობას მიბრუნებოდა, ამის შედეგად დრო ცასთან ერთად შეჩერდებოდა, რადგანაც უკვე აღარ ედებოდა წილი სიცოცხლეში.

ამიტომ ვისაც სიცოცხლისა და მოძრაობისათვის ნიშნეული „უწინარესობისა“ და „შემდგომობის“ განხილვისას ჰგონია, თითქოს ესაა დრო, რადგან ეს უკანასკნელიც რაღაც მოძრავია, მაგრამ, ამასთანავე, უარყოფს გაცილებით უფრო რეალურისა და რეალურად მოძრავის არსებობას, რომლისთვისაც ასევე ნიშნეულია „უწინარესი“ და „შემდგომი“, – შეიძლება ითქვას, რომ მას უკუღმართად ესმის საქმის ნამდვილი არსი, რადგანაც უსულო მოძრაობას „უწინარეს“, „შემდგომსა“ და, მაშასადამე, დროსაც მიაწერს, მაშინ როდესაც ყოველივე ამისაგან განძარცულად მიიჩნევს იმ მოძრაობას, რომლის ხატადაც არსებობს უსულო მოძრაობა; დიახ, იმ მოძრაობას, რომლის პირველადი ქმედითობაც დასაბამს აძლევს „უწინარესსა“ და „შემდგომს“, რამდენადაც სწორედ ეს ქმედითობა იწვევს ურთიერთმონაცვლე მდგომარეობათა თანმიმდევრობას და, ამრიგად, განაპირობებს „უწინარესის“ გადასვლას „შემდგომში“.

ჩვენ ვხსნით სამყაროს მოძრაობას, როდესაც ვამბობთ, რომ სამყარო სულშია მოქცეული, და რომ მისი მოძრაობა დროში ხდება. კი მაგრამ, მაშინ რატომ არ ვამბობთ, რომ თვით სამყაროს სულის მოძრაობაც, რომელიც განუწყვეტლივ ვითარდება სულშივე, სამყაროს მოძრაობასავით დროში ხდება? იმიტომ, რომ სულზე უწინარესი მხოლოდ მარადისობაა, რომელიც თან არ ახლავს სულის სიცოცხლის დინებას და არც ამ დინებასთან ერთად განი-

ფინება. რადგანაც სული პირველია, დროის დონემდე რომ ჩამოდის; ის თვითონვე ქმნის დროს და თვითონვე ფლობს მას თავისი ქმედითობის წყალობით. რატომაა დრო ყველგან? იმიტომ, რომ სამყაროს სული ყველგანაა, სამყაროს ნებისმიერ ნაწილში, ისევე, როგორც ჩვენი სული განწონის ჩვენივე სხეულის ყველა ნაწილს. გინდ ის გიმტკიცებია, რომ დრო რაღაც არასუბსტანციურსა და არაარსებითშია, და გინდ მცდარად განგიმარტავს თვით ღმერთის ცნება, ღმერთისა, რომელზედაც ამბობენ, რომ ის იყო და იქნება. რადგანაც როცა ვამტკიცებთ, რომ ის იყო და იქნება, ამით დროის რეალურ არსებობასაც ვამტკიცებთ, წარსულშიაც და მომავალშიაც.

თუმცა ზემოხსენებული თვალსაზრისის მომხრეებს რომ დაუპირისპირდე, სხვა მეთოდია საჭირო. როდესაც ვაკვირდებით, რა მანძილზე გადაადგილდა გზად მიმავალი კაცი, ამით მისი მოძრაობის ოდენობასაც აღვიქვამთ. ზუსტად ასევე, როცა გზად მიმავალი კაცის ამწამიერ მოძრაობას, ვთქვათ, მისი ფეხების მოძრაობას ვუყურებთ, ჩვენ ვამჩნევთ მის მიერ შესრულებული მოძრაობის ოდენობასაც ამწამიერ მოძრაობამდე, თუკი, რა თქმა უნდა, მისი სხეული განუწყვეტლივ განაგრძობდა მოძრაობას. მაშასადამე, იმის გასაგებად, თუ რამდენ ხანს მოძრაობს სხეული, ამ მოძრაობას გარკვეულ მოძრაობას და მის გრძლივობას ვუკავშირებთ, ხოლო ეს „გარკვეული მოძრაობა“ ცის მოძრაობაა, რომელიც არის სანყისი. ცის მოძრაობა, თავის მხრივ, სულის მოძრაობას უნდა დავუკავშიროთ, საიდანაც დასაბამს იღებს მოძრაობის დაყოფა თანაბარი გრძლივობის მქონე ნაწილებად. კი მაგრამ, რაღას დავუკავშირებთ სულის მოძრაობას? თუ გნებავთ, არსს, მხოლოდ ეს იქნება უკვე განუყოფელი და განუწილველი, ესე იგი, დასაბამიერი არსი, რომელიც მოიცავს ყოველივე დანარჩენს, თვითონ კი არაფრით არაა მოცული. სწორედ ეს ითქმის სამყაროს სულზე. კი მაგრამ,

ჩვენს სულზე რაღას ვიტყვით? დრო მასშიცაა? დრო სამყაროს სულშია და, შესაბამისად, ყველა ცალკეულ სულშიც, რადგანაც ყველანი ერთ სულსა ქმნიან. ამიტომაცაა, რომ დრო არ ნანევრდება მათში, ისევე, როგორც არ ნანევრდება მარადისობა მისივე რანგის სხვა არსთა შორის, რომელნიც მას შეიცავენ.

IV.7. ს უ ლ ი ს უ კ ვ დ ა ვ ე ბ ი ს ა თ ვ ი ს

1. უკვდავნი ვართ თუ სულ მთლად მოკვდავნი? ან იქნებ ზოგიერთი ჩვენი ნაწილი გაქრობასა და განქარებას ექვემდებარება, ზოგიერთი კი, რაც სხვა არა არის რა, თუ არა ჩვენი ჭეშმარიტი რაობა, სამუდამოდ უცვლელი რჩება? აი, სწორედ ამ საკითხთა კვლევა გვმართებს.

რა თქმა უნდა, ადამიანი მარტივი არსება როდია: ის სულისა და სხეულისაგან შედგება. სხეული ან სულის იარაღია, ან სხვანაირად უკავშირდება მას. მოდით, მივიღოთ ეს დაყოფა და თავდაპირველად განვიხილოთ ორივე ამ ნაწილის არსი და ბუნება.

თავის მხრივ, სხეულიც რთულია, ასე რომ, როგორც გონება გვკარნახობს, შეუძლებელია უცვლელი დარჩეს. ჩვენი გრძნობებიც გვიმონებენ, რომ სხეული იშლება, ირღვევა და გამუდმებით რაღაცას კარგავს, რის შედეგადაც მისი შემადგენელი ყოველი ნაწილი თავის საკუთარ საწყისს უბრუნდება. ერთი ნაწილი მეორეს შლის, სხვა რამედ აქცევს და აკვდინებს კიდევ, მეტადრე მაშინ, როცა სული, თანხმობით რომ ჰკრავს და აერთებს ყველა ამ ნაწილს, ოდნავლა თუ ფეთქავს მათში.

ცალ-ცალკეც რომ ავიღოთ ყოველივე ის, რაც იბადება, ვნახავთ, რომ არცერთი მათგანი არ არის განუყოფელი ერთი, რადგანაც ის ფორმად და მატერიად იშლება, რომლებიც აუცილებლად თვით მარტივ სხეულთა შემადგენელ ნაწილებად გვევლინებიან. ყველა სხეული ვრცეულია, ასე

რომ, ცალკეულ ნაწილებად იშლება და ნაწევრდება, რაც გარდუვალად იწვევს მათ კვდომას.

ამრიგად, თუ სხეული ჩვენი ნაწილია, მაშასადამე, მთლიანად უკვდავნი როდი ვართ. თუ სხეული ჩვენი იარაღია, მაშინ ის ამა თუ იმ სასრული დროის მანძილზე უნდა ასრულებდეს საკუთარ დანიშნულებას. მაგრამ ის, რაც მთავარია ადამიანში, ის, რაც თვითონვეა ადამიანი, ისე უნდა მიემართებოდეს მატერიას, როგორც ფორმა – მის მიერ ფორმირებულ მასალას, ან როგორც ხელოსანი – თავის იარაღს. ასეა თუ ისე, ადამიანი, ორსავე შემთხვევაში, სხვა არა არის რა, თუ არა სული.

2. მაშ, როგორია სულის ბუნება? თუ ის ერთგვარი სხეულია, მაშინ, ყველა სხვა სხეულის მსგავსად, რთულია, შედგენილი და, მაშასადამე, კიდევ იშლება, ირღვევა და იღუპება, ხოლო თუ სხეული არ არის, მაშინ იმის გარკვევა გვმართებს, მაინც რანაირია მისი ბუნება.

თუმცა თავდაპირველად უნდა ვნახოთ, რა ნაწილებად იშლება სხეული, რომელსაც სულად მიიჩნევენ, რადგან თუ სიცოცხლე აუცილებლად ნიშნეულია სულისათვის, ხოლო სხეულად მიჩნეული სული ორი თუ მეტი სხეულებრივი ნაწილისაგან შედგება, საკითხავია, მაინც რისთვისაა ნიშნეული სიცოცხლე: ორივე ნაწილისათვის, ანდა თუ ნაწილი ორზე მეტია, – თვითეული მათგანისათვის ან მხოლოდ ერთისთვის, დანარჩენებისათვის კი – არა, ან კიდევ – არცერთისათვის?

თუ სიცოცხლე მხოლოდ ერთი ნაწილისთვისაა ნიშნეული, მაშინ სწორედ ის იქნება სული. მაგრამ განა შეიძლება სიცოცხლე თავისთავად ნიშნეული იყოს სულისათვის? რადგან ცეცხლიც, ჰაერიც, წყალიც და მიწაც თავისთავად უსულო სხეულებია, და თუ ერთ მათგანს მაინც უდგას სული, მისი სიცოცხლე სულისგან ნასესხები სიცოცხლეა. ხოლო ამ ოთხი სტიქიონის გარდა არ არსებობს არცერთი სხეულებრივი საწყისი. მაგრამ თუ მაინც

ვალღარებთ სხვა სანყისთაც, სულეებს კი ვერ ვუნოდებთ მათ, არამედ მხოლოდ სხეულებს, და თანაც, რალა თქმა უნდა, არა-ცოცხალ სხეულებს.

მაგრამ თუ სიცოცხლე უცხოა ყოველი მათგანისათვის, განა შეიძლება, რომ მათი შერწყმა სიცოცხლეს გვაძლევდეს? ხოლო თუ სიცოცხლე თვითეული მათგანისთვისაა ნიშნეული, რალა საჭირო იქნებოდა, რომ სული ერთზე მეტი სხეულებრივი სანყისისაგან შედგებოდეს? მაგრამ კიდევ უფრო შეუძლებელია, რომ სხეულებრივ სანყისთა სიმრავლე დასაბამს აძლევდეს სიცოცხლეს, ხოლო ის, რაც უგონოა, გონების სათავედ გვევლინებოდეს.

შეიძლება პასუხად გვითხრან, რომ საქმე სანყისთა შემთხვევითს შერევას კი არ ეხება, არამედ მათ მონესრიგებულ შერწყმა-შეზავებას და ამ ნაზავის მიზებს, რომელსაც სულად უნდა ვსახავდეთ. რადგანაც სამყაროში შეუძლებელი იქნებოდა როგორც შედგენილ, ისე თვით მარტივ სხეულთა არსებობაც სამყაროული სულის გარეშე, ვინაიდან სხეულებს ლოგოსი ქმნის, რომელიც ერწყმის მატერიას, ლოგოსი კი მხოლოდ და მხოლოდ სამყაროს სულისაგან იღებს დასაბამს.

3. თუ ვინმე იტყვის, საქმე ასე კი არაა, არამედ სულს ატომების, ანუ განუყოფელი ნაწილაკების ურთიერთშერწყმა ქმნისო, – სულის ნაწილთა ერთობა და სიმჰათია თავისთავად უარყოფენ ამ მოსაზრებას, ვინაიდან შეუძლებელია უგრძნობელი ნაწილაკები ერთ მთელად ერწყმოდნენ და სიმჰათიით ემსჭვალვოდნენ ერთიმეორეს, მაშინ როდესაც სულისათვის ნიშნეულია თვითშეგრძნება, თვითსიმჰათია.

მეტიც, ვრცეულობის მქონე სხეული შეუძლებელია განუყოფელი ნაწილაკებისაგან იღებდეს დასაბამს. მაგრამ თუ სხეული მარტივია და მის მატერიას უსიცოცხლოდ მიიჩნევენ, მაშასადამე, ის მხოლოდ მაფორმირებელი სანყ-

ისის მეშვეობით თუ შეიძლება ეზიარებოდეს სიცოცხლეს. შეიძლება ეიდოსსა თუ ფორმას სახავდნენ სიცოცხლის წყაროდ, მაგრამ მაშინ ფორმა სუბსტანციაა, ასე რომ, სულს „მატერია-ფორმად“ კი ვერ მივიჩნევთ, არამედ მხოლოდ ამ წყვილის ერთ-ერთ წევრად, რომელიც შეუძლებელია სხეული იყოს, რადგანაც თუ მასში შედის მატერია, ჩვენი ანალიზი უწინდებურადვე წარიმართება. თუმცა შეიძლება ფორმას სუბსტანციად კი არა, მატერიის გარკვეულ მდგომარეობად მიიჩნევდნენ, მაგრამ მაშინ საკითხავია, საიდან იჩენს თავს მატერიაში ან ეს გარკვეული მდგომარეობა, ანდა სიცოცხლე, რადგანაც მატერია ვერც თვითონ შეიძენს ფორმას და ვერც თავისთავად ეზიარება სიცოცხლეს. მაშასადამე, უნდა არსებობდეს რაღაც ისეთი, სიცოცხლეს რომ ანიჭებს მატერიას, და ეს რაღაცა ყოველგვარი სხეულებრივი ბუნების მიღმა უნდა იყოს.

რადგანაც სულიერი ძალმოსილების გარეშე წარმოუდგენელი იქნებოდა სხეულთა არსებობა, რაკილა მათი ბუნება სხვა არა არის რა, თუ არა უწყვეტი დინება და ცვალებადობა. ამიტომ ნებისმიერი სხეული უმალვე განქარდებოდა, სამყაროში რომ სხვა არაფერი ყოფილიყო, სხეულთა გარდა, თუნდაც ერთ-ერთი მათგანისთვის სულის სახელიც გვეწოდებინა; რადგანაც ამ უკანასკნელს იგივე ბედი ეწეოდა, რაც დანარჩენებს, რაკილა ყველა ერთი და იგივე მატერიისაგან შედგება. ან, უფრო სწორად, აღარაფერი შეიქმნებოდა, არამედ ყველაფერი უფორმო და უსახო მატერიის დონეზე გახევებული დარჩებოდა, თუკი არ იქნებოდა მისი მაფორმირებელი საწყისი. მაგრამ მაშინ, ალბათ, არც მატერია იარსებებდა, მთელი სამყარო დაიშლებოდა, თუკი სხეულს დავსახავდით სამყაროს ნაწილთა შემკრებად და შემაერთებლად, და ამ სხეულს, ვთქვათ, ჰაერს ან პნევმას, „სულს“ ვუწოდებდით, თუმცაღა ამნაირ სხეულს ისიც კი არ შეუძლია, რომ უზრუნველყოს თავისივე თავის ერთობა.

თუკი ყველა სხეული დაყოფადია, როგორღა შეიძლება რომელიმე მათგანი მიგვეჩნია სამყაროული ერთობისა და მთლიანობის საწყისად, ისე, რომ სამყარო უგონო და უთავბოლოდ მოძრავ არსად არ გვექცია? რა წესრიგი შეიძლებოდა მიგვეჩერა პნევმისათვის, რომელიც სულს უნდა უმადლოდეს თავის წესრიგსაც, აზრსაც და გონებასაც? მაგრამ თუ არსებობს სული, ყოველივე ეს მის ხელთაა, ყოველივე ამით შეუძლია ააგოს სამყარო, დასაბამი მისცეს ცოცხალ არსებათაც, და ამრიგად მთელის სრულყოფას მოახმაროს ურიცხვი სხვადასხვა ძალა. სულის გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა არა მარტო სამყაროს წესრიგი, არამედ, საერთოდ, გრძნობად სხეულთა არსებობაც.

4. თვით სტოელებიც კი, ჭეშმარიტების კარნახით, აღიარებენ, რომ სხეულებზე უწინარეს უნდა არსებობდეს იდეა თუ ფორმა სულისა, რადგანაც, მათი აზრით, პნევმა გონივრულია და გონიერებით მოსილი ცეცხლი, რამდენადაც არსთა უკეთესი ნაწილის არსებობა შეუძლებელია პნევმისა და ცეცხლის გარეშე. ამიტომაც ცდილობენ იმის გარკვევას, თუ სად შეიძლება მიუჩინონ ადგილი სულს, თუმცაღა, უმალ, იმის გარკვევა მართებდათ, თუ სად შეიძლება მიეჩინოს ადგილი სხეულს, ხოლო ეს ადგილი სულის ძალმოსილებაშია საძიებელი.

თუ ისინი ფიქრობენ, რომ სიცოცხლე და სული სხვა არა არის რა, თუ არა პნევმა, მაშინ რაღაა მათთვის ეს სახელგანთქმული „გარკვეული მდგომარეობა“, რომელსაც ძალაუნებურად მოიხმობენ, რადგანაც იძულებულნი არიან აღიარონ სხეულებისაგან განსხვავებული ქმედითი ბუნება? თუ ყოველგვარი პნევმა როდია სული, ვინაიდან არსებობს მირიადი უსულო პნევმა, და თუ სული, მათი აზრით, მარტოდენ პნევმაა და გარკვეული მდგომარეობა, მაშინ მათ შეუძლიათ ისიც ამტკიცონ, რომ ეს „გარკვეული მდგომარეობა“ ან ერთ-ერთი არსთაგანია, ან არაფერი. თუ არაფერია, მაშინ არსებობს მარტოდენ

პნემა, ხოლო „გარკვეული მდგომარეობა“ სხვა არა არის რა, თუ არა ლიტონი სიტყვა.

აქედან გამომდინარე, მათ იმის მტკიცებაც შეუძლიათ, რომ არსებობს მხოლოდ მატერია, სული და ღმერთი კი ცარიელი სიტყვებია. მაგრამ თუ არსის ესა თუ ის მდგომარეობა განსხვავდება მისი სუბსტრატისა და მატერიისაგან, თუ ის მატერიაშია, მაგრამ თვითონ არამატერიალურია, რადგანაც, თავის მხრივ, მატერიისაგან როდი შედგება, არ შევცდებით, თუ ვიტყვით, რომ ის სხეული კი არ არის, არამედ მისგან განსხვავებული ბუნება.

ეგეც არ იყოს, არსებობს კიდევ ერთი მიზეზი, რის გამოც სულს არ შეიძლება სხეულთან ვაიგივებდეთ: ყველა სხეული ან ცხელია, ან ცივი, ან მაგარი, ან რბილი, ან შავი, ან თეთრი, რამდენადაც სხვადასხვა სხეულს სხვადასხვა თვისებები აქვს. თუ სხეული ცხელია, ის მხოლოდ აცხელებს, ცივი კი, პირიქით, აცივებს, სიმძიმე ამძიმებს, სიმსუბუქე კი ამსუბუქებს, სიშავე აშავებს, ხოლო სითეთრე ათეთრებს. და მართლაც, ვერც სიცივე გაათბობს და ვერც სიცხე გააცივებს რასმე. სული კი არა მარტო სხვადასხვა ცოცხალ არსებაში, არამედ ერთსა და იმავე სულდგმულშიც სხვადასხვანაირ მოქმედებას ავლენს და ურთიერთსაპირისპირო ზემოქმედებასაც კი ახდენს მათზე: რალაცას ამკვრივებს, რალაცას არბილებს, ზოგ რასმე ასქელებს, ზოგსაც ათხელებს, აშავებს, ათეთრებს, ამსუბუქებს, ამძიმებს და ა.შ. სხეული რომ ყოფილიყო, მას შეეძლო მხოლოდ ერთი, მისივე საკუთარი თვისების შესაბამისი ეფექტი გამოენჭია, ის კი სულ სხვადასხვა ეფექტს იწვევს.

5. როგორღა იწვევს ის ერთს კი არა, სხვადასხვანაირ მოძრაობას, რაკილა ყველა სხეულს ერთგვაროვანი მოძრაობა ახასიათებს? თუ ზოგიერთი ქმედების მიზეზად ნებელობისმიერ არჩევანს დავსახავთ, ზოგიერთი ქმედების მიზეზად კი – ლოგოსთა სიმრავლეს, მაშინ ეს სწორი

იქნება. მაგრამ სხეულებს ვერც არჩევანს მივანერთ და ვერც ლოგოსთა სიმრავლეს, რადგანაც ეს უკანასკნელნი რთულნი და მრავალფეროვანნი არიან, სხეული კი შედარებით მარტივია და თუ წილი უდევს ლოგოსში, მხოლოდ იმის მეოხებით, რისი წყალობითაც ის ან ცივია, ან ცხელი. რა შეიძლება ანიჭებდეს სხეულს იმის უნარს, რომ განაპირობებდეს მეორე სხეულის თანდათანობით, გარკვეულ ზღვრამდე ზრდას? ის თვითონ კი იზრდება, მაგრამ შეუძლებელია სხვა რამეს ზრდიდეს. მისთვის ნიშნეულია ის, რომ იზარდოს, და არა ის, რომ სხვა ზარდოს, თუკი მატერიიდან არ იღებს გარკვეულ ნაწილს, რაც ხელს უწყობს იმაში, რომ მისი მეშვეობით ზრდიდეს სხეულს.

თუ სული სხეულია და ამნაირი სული ზრდის სხეულს, მაშინ თვითონაც უნდა იზრდებოდეს – როგორც ჩანს, იმის წყალობით, რომ მისივე მსგავსი სხეული ემატება, რამდენადაც მისი ზრდა სხეულის ზრდის შესაბამისი უნდა იყოს. ეს მინამატი ან სული იქნება, ან უსულო სხეული. თუ სულია, მაშინ საიდან იღებს დასაბამს, რანაირად შედის სხეულში, ანდა როგორ ემატება მას? ხოლო თუ უსულოა, რანაირად ასულიერებს, ან როგორ ერწყმის მასზე უნინ არსებულ სხეულს? რამდენად შესაძლებელია ამნაირი ერთობა? რანაირად დაიდებს წილს მასზე უნინარესი სულის განსჯაში? განა ამ უკანასკნელის მსჯელობა სრულიად უცხო არ იქნება მისთვის? იგივე შეიძლებოდა გვეთქვა ჩვენი ხორციელი ზრდის მიმართაც, როცა სხეული ერთს იღებს, მეორეს კი უკუაგდებს და არაფერი არა რჩება თვითიგივეობრივი. რა მოუვა მაშინ ჩვენს მოგონებებს? როგორღა ვიცნობთ ჩვენს ახლობლებს, თუ მათ ყოველთვის ერთი და იგივე სული როდი აქვთ?

ამბობენ, სული სხეულიაო, მაგრამ მრავალ ნაწილად დაყოფილ სულში ყოველი ნაწილი იგივე როდია, რაც მთელი. ამრიგად, სული ან გარკვეული სიდიდეა, რომელიც შემცირებისას უკვე აღარ არის სული, ისევე, როგორც ესა

თუ ის სიდიდე შემცირებისას უკვე აღარ არის ის, რაც უნინ იყო, – ან იმნაირი სიდიდე, რომელიც რაოდენობრივი შემცირებისას თვისებრივად უცვლელი რჩება, მაშინ ის იცვლება როგორც სიდიდე და როგორც სხეული; მაგრამ რას ვიტყვით მის თვისებრიობაზე, რომელიც განსხვავდება მისივე რაოდენობრიობისაგან? რას იტყვიან ისინი, სხეულად რომ მიიჩნევენ სულს? ჯერ ერთი, იმას, რომ თვითეული ნაწილი სულისა, რომელიც არის სხეულში, სულია, როგორც მთელი? და, თავის მხრივ, ნაწილის ნაწილი? მაშინ სიდიდე ვერაფერს შემატებს მის არსს, თუმცა კი უნდა შეემატებინა, რადგანაც ყოველგვარი სიდიდე რაოდენობრივია.

ეგეც არ იყოს, სული მთლიანადაა მრავალ სხვადასხვა ადგილას, სხეულისათვის კი შეუძლებელია მთლიანად იყოს მრავალ სხვადასხვა ადგილას და, ამასთანავე, მთელის იდენტური ნაწილებიც ჰქონდეს. იქნებ ისა თქვან, ყველა ნაწილი როდია სულიო? მაშინ სული უსულო ნაწილებისაგან უნდა შედგებოდეს. ხოლო თუ სული ორ – უდიდესსა და უმცირესს – ზღვარს შორის მოქცეული სიდიდეა, მაშინ ის აღარც იქნება სული. და მაინც, როცა ერთი თანაყოფისა და ერთი თესლისაგან იბადებიან ტყუპები, ისევე, როგორც ცხოველებში – მრავალი პატარა ნაშიერი, რადგანაც თესლი მრავალ სხვადასხვა ადგილას ნაწილდება და მისი ყოველი ნაწილი იგივეა, რაც მთელი, – განა შეიძლება ამან თვალი არ აუხილოს იმათ, ვისაც სურს შეიცნოს, რომ არსი, რომლის ნაწილიც მთელის იდენტურია, თავისი რაობით აღემატება რაოდენობრივ არსს და აუცილებლად არარაოდენობრივი უნდა იყოს? მაშინ მას შეუძლია იმადვე დარჩეს, რაც არის, რადგანაც არაფერი აქვს საერთო არც რაოდენობასა და არც მასასთან, ვინაიდან თავისი ბუნებით სულ სხვაა. მაშასადამე, სულიცა და ყველა ლოგოსიც არარაოდენობრივია.

6. სული რომ სხეული იყოს, არც შეგრძნება იქნებო-

და, არც აზრი, არც ცოდნა, არც სიქველე, არც პატიოსნება და სხვა მისთანანი, რასაც ცხადყოფს ჩვენი შემდგომი მსჯელობა: თუ სული რაიმე საგანს შეიგრძნობს, ის ერთი უნდა იყოს და როგორც ერთი შეიგრძნობდეს მთელ საგანსაც, თვით მაშინაც კი, როცა მრავალი სხვადასხვა აღქმა გრძნობის სხვადასხვა ორგანოს მეშვეობით აღწევს სულს, ან როცა ერთი რომელიმე საგანი მრავალი სხვადასხვა თვისების მქონეა, და მაშინაც, როცა მრავალი სხვადასხვა შთაბეჭდილების სათავე გრძნობის ერთი და იგივე ორგანოა, როგორც მაგალითად, სახის აღქმისას, რადგანაც ცხვირი ერთ ნაკვეთს როდი აღიქვამს, თვალი კი – მეორეს, არამედ ერთი და იგივე რამ აღიქვამს ერთდროულად სახის ყველა ნაკვეთს.

თუ ერთი შთაბეჭდილება მზერით გადაიცემა, მეორე კი სმენით, უნდა არსებობდეს რაღაცა ერთი, რასაც ორივე ეს შთაბეჭდილება აღწევს. რანაირად შეიძლება ითქვას, რომ ზემოხსენებული შთაბეჭდილებები განსხვავდებიან ერთმანეთისგან, თუკი ერთსა და იმავე წერტილში არ იყრიან თავს? ეს წერტილი უნდა იყოს ერთგვარი წრეხაზის ცენტრი, რომელშიაც ერთდებიან სხვადასხვა გრძნობადი აღქმით გავლებული რადიუსები. ასეთია შეგრძნებათა აღმქმელი არსი, რომელიც არის ჭეშმარიტად ერთი. ის რომ განუწილველი ერთი კი არა, ნაწილებად განწილული იყოს, მაშინ პერიფერიიდან მისკენ მსწრაფი შეგრძნებებით გავლებული რადიუსები იძულებულნი იქნებოდნენ ეხეტიალათ შეხვედრის საერთო წერტილის ძებნაში, და თუ თავს იჩინდა რამდენიმე ასეთი წერტილი, აღქმა მთლიანობას დაკარგავდა და ცალკეულ ნაწილებად დაქუცმაცდებოდა.

თუ გრძნობით აღქმადი საგანი, ვთქვათ, სახე, ერთია, მაშინ ის ან ერთ პანანინა შეგრძნებად შეიკვრის და შეიკუმშება, – რაც თავისთავად ცხადია, რადგან თვით გუგების თანაფარდი ხდება, თორემ რანაირად შესძლებდა თვალი ვეებერთელა საგნების აღქმას? მეტიც, აღმქმელ

საწყისში შეღწევისას ის თითქოს განუყოფელ აზრად იქცევა, და მაშინ ეს საწყისი განუყოფელი იქნება, – ანდა თუ საგანი კვლავინდებურად ინარჩუნებს თავის სიდიდეს, მაშინ აღმქმელი საწყისი ისევე დაიყოფა, როგორც აღქმადი საგანი, ასე რომ, აღმქმელის თვითეული ნაწილი აღსაქმელის სხვადასხვა ნაწილს აღიქვამს და აღარაფერი იქნება ჩვენში, სრულად რომ აღიქვამდეს მთელ საგანს. ეს იმიტომ, რომ აღმქმელი საწყისი მთლიანად ერთია. მაშ, როგორღა შეიძლება დაიყოს იგი? აღმქმელი საწყისის ესა თუ ის ნაწილი შეუძლებელია მოიცავდეს აღსაქმელი საგნის ამა თუ იმ ნაწილს, რადგან პირველის განზომილება მეორის თანაფარდი როდია. მაშინ რა თანაფარდობით შეიძლება განხორციელდეს დაყოფა? აღმქმელი საწყისი იმდენ ნაწილად დაიყოფა, რამდენ სხვადასხვა ნაწილად დანაწევრებულიც აღწევს მასში აღქმადი საგანი, ასე რომ, სულის ამ ურიცხვ ნაწილთაგან თვითეულს თავისი საკუთარი აღქმის უნარი უნდა გააჩნდეს?

ეგეც არ იყოს, თუ აღმქმელი საწყისი სხეულია, აღქმა შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ ისე, როგორც, ვთქვათ, თითი აღიბეჭდება ცვილზე. მაგრამ თუ ამ აღნაბეჭდის მიმრქმელი სითხეა, მაშინ ის მალე ნაიშლება, რაც შეუძლებელს გახდის მეხსიერების არსებობას, ხოლო თუ მიმრქმელი მყარია, მაშინ სადღა აღიბეჭდება ახალი აღქმა? ანდა თუ მაინც აღიბეჭდა, მაშინ ხომ ძველი აღნაბეჭდი წარიხოცება? ასე რომ, მეხსიერება ამ შემთხვევაშიც შეუძლებელი გახდება. მაგრამ თუ მეხსიერება მაინც არსებობს და ძველ აღქმას ახალი ენაცვლება, მაშასადამე, შეუძლებელია სხეულად მიგვაჩნდეს სული.

7. ასეთსავე შედეგამდე მივყავართ ტკივილის შეგრძნების განხილვასაც. როდესაც კაცი ამბობს, „თითი მტკივაო“, მტკივნეული ადგილი, რა თქმა უნდა, თითია, მაგრამ ტკივილის შეგრძნება სულ სხვაგან, კერძოდ, როგორც ამბობენ, „წარმმართველ საწყისში“ აღიძვრის. ერ-

თია სხეულის მტკივნეული ნაწილი, მეორე – ამ ტკივილის განმცდელი საწყისი, ანუ პნევმა, ხოლო ეს განცდა ბოლოს მთელ სულსაც მოიცავს. კი მაგრამ, რანაირად ხდება ეს? – გადაცემითო, – გვეუბნებიან: თითის ტკივილი თურმე თითშივე მოქცეულ პნევმას გადაეცემა, მერე მის მომდევნო პნევმას და ასე შემდეგ, ვიდრე არ მიაღწევს წარმმართველ საწყისს. ამრიგად, თუ თითის ტკივილს პირველად თითშივე მოქცეული პნევმა შეიგრძნობს, და ეს შეგრძნება გადაცემის გზით ვრცელდება, ისე რომ, ერთ შეგრძნებას მეორე მოსდევს, მეორეს – მესამე, და ასე შემდეგ დაუსრულებლივ, მაშასადამე, ერთი მტკივნეული ასოს შეგრძნება ტკივილის უსასრულოდ მრავალრიცხოვან შეგრძნებათა წყებად იქცევა.

თვით სულს, ანუ წარმმართველ საწყისს სულ ბოლოს აღწევს ტკივილის შეგრძნება, თუმცა ყოველი ამ შეგრძნებათაგანი საკუთრივ თითის ტკივილის შეგრძნება კი არ არის, არამედ თითის მომიჯნავე პნევმა ხელში გრძნობს ტკივილს, მომდევნო პნევმა – მკლავში და ასე შემდეგ; ამგვარად ვიღებთ ტკივილის შეგრძნებათა მთელ მწკრივს, და ბოლო ინსტანციას – წარმმართველ საწყისს თითის ტკივილი კი არ გადაეცემა, არამედ უშუალოდ მისი მომიჯნავე ნაწილისა, ასე რომ, მან არც კი იცის, რომ ეს ტკივილი სადღაც შორს – თითის წვერიდან იწყება.

ამრიგად, თუ შეუძლებელია შეგრძნებათა გადაცემა ამნაირი გზით; თუ შეუძლებელია, რომ სხეულის ერთ ნაწილს წარმოდგენა მაინც ჰქონდეს, თუ რა ხდება მეორე ნაწილში, აქედან აუცილებლობის ძალით გამომდინარეობს, რომ აღმქმელი, ანუ წარმმართველი საწყისი თვითიგივეობრივი იყოს სხეულის ყველა ნაწილში, და ამიტომაც სულს სხეულად ვერ მივიჩნევთ.

8. თუ სული სხეულია, შეუძლებელია აზროვნებაც, მიუხედავად იმისა, თუ როგორია ეს სხეული, რასაც შემდეგი მსჯელობა ცხადყოფს: შეგრძნებას სხეულის მეშ-

ვეობით ახორციელებს სული, მაგრამ ეს გამორიცხულია აზროვნებისას, თუკი აზროვნებას შეგრძნებასთან არ ვაიგივებთ. ამრიგად, თუ აზროვნებას არავითარი სხეულებრივი იარაღი არ სჭირდება, მით უფრო თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ის, რაც აზროვნებს, უსხეულო უნდა იყოს. რადგანაც გრძნობებით შეიძლება გრძნობადი საგნების აღქმა, აზროვნებით კი – გონით სანვლომი საგნებისა. გვინდა თუ არა, ჩვენ თავს გვეხვევიან აზრები, რომელთა შინაარსადაც გონით სანვლომი საგნები გვევლინებიან, და აღქმები, რომელთა მეშვეობითაც არავრცეულ საგნებს „ვიხელთებთ“. საკითხავია, როგორ უნდა იაზრებდეს ვრცეული არავრცეულს, ან დაყოფადი – დაუყოფადს? ცხადია, თავისი რომელიღაცა დაუყოფადი ნაწილით, მაგრამ მაშინ ის, რაც აზროვნებს, უსხეულო უნდა იყოს, რადგან სულაც არ სჭირდება მთელი თავისი არსით ეხებოდეს აზრის საგანს: საკმარისია ერთი ნერტილიც.

თუ ვაღიარებთ, რომ თავიანთი მნიშვნელობით უპირველესი აზრები ის აზრებია, რომელთა მეშვეობითაც ვწვდებით უსხეულმყოფელ საგნებს, მით უფრო აშკარაა, რომ გონება, რომელიც იაზრებს მათ, ასევე განძარცული უნდა იყოს სხეულებრივი ბუნებისაგან. ხოლო თუ ვინმე პასუხად გვეტყვის, ეს საგნები მატერიაში მოქცეული ფორმებიაო, ჩვენ მას მივუგებთ, რომ გონება განყენების გზით ათავისუფლებს მათ მატერიისგან. და მართლაც, იმნაირი ცნებების გააზრებისას, როგორიცაა წრე, სამკუთხედი, ხაზი თუ ნერტილი, განა სხეულებრივ ან მატერიალურ საგნებად წარმოგვიდგენია ისინი? მაგრამ განა ცნებების სწორედ ამნაირი განყენება მატერიისგან თვალნათლივ არ გვიჩვენებს იმას, რომ სულიც ასევე უნდა განეყენებოდეს სხეულს?

ჩემის აზრით, ასევე არავრცეულია მშვენიერებაც და სამართლიანობაც, მაგრამ თუ სული მაინც იაზრებს მათ, მაშასადამე, იმის მეშვეობით იაზრებს, რაც მასში არავრ-

ცეულია და განუყოფელი.

სული რომ სხეული იყოს, რანაირადლა იქნებოდა თავდაჭერილობის, სამართლიანობის, სიმამაცის და სხვა სიქველეთა მფლობელი? თავდაჭერილობაც, სამართლიანობაც და სიმამაცეც ამ შემთხვევაში ან პნევმა იქნებოდა, ან სისხლის ნაერთი; კერძოდ, სიმამაცე პნევმის აუმღვრევლობად უნდა მიგვეჩნია, თავდაჭერილობა – მისი ნაწილების ჰარმონიულ ნაზავად, მშვენიერება კი ნაკვთთა სინატიფედ, რაც ჩვენ გვათქმევინებს, რომ ესა თუ ის არსება ლამაზია და მომხიბლავი. და მართლაც, განა სწორედ სასიცოცხლო პნევმისთვის არ უნდა მიგვეკუთვნებინა ძალმოსილებაცა და ნაკვთთა კეთილსახიერებაც? კი მაგრამ, რა ხელი ექნებოდა მას თავდაჭერილობასთან? განა ხვევნა და ალერსი სიამოვნებას არ მიანიჭებდნენ, ხან ალაგზნებდნენ, ხან კი სიგრილით მოუფონებდნენ პნევმას? ან რა საერთო უნდა ჰქონოდა მას სამართლიანობასთან?

არსებობენ თუ არა სიქველის საწყისნი, მარადიული და გონით საწვდომი არსნი, რომელთაც ეხება სული? ან, იქნებ, სიქველე იზადება, თავისი სინმინდით შეგვეწევა და, ბოლოს, თვითონაც კვდება? მაგრამ ვინაა მისი შემოქმედი, ან საიდან იღებს დასაბამს? მაშინ ეს შემოქმედი კვლავაც უნდა აგრძელებდეს არსებობას. მაშასადამე, უნდა არსებობდნენ მარადიული და წარუვალ საგნები, როგორც, მაგალითად, გეომეტრიული ობიექტები. მაგრამ თუ სიქველე მარადიულ და წარუვალ საგანთა რიცხვს ეკუთვნის, მაშინ ის სხეულებრივი როდია. ასე რომ, არსი, რომელშიც სიქველე ვლინდება, თავის მხრივ, წარუვალი უნდა იყოს. მაშასადამე, ამ არსს სხეულად ვერ მივიჩნევთ, რადგანაც სხეულებრივი ბუნება წარუვალი კი არა, მთლიანად ხრწნადია და განქარებადი.

ზა. სხეულად რომ სახავენ სულს, მას მიანერენ სხეულებრივი ბუნების ყველა ქმედით თვისებას: გათბობას, გაცივებას, მატებას, კლებას, სიმძიმეს და სხვა მისთანათ,

მაგრამ მაშინ რა განაპირობებს თვით ამ თვისებებს? ის უსხეულმყოფელი ძალა, რომელიც არის სხეულებში. რა იციან, რომ ჩვენი ღრმა რწმენით სულისთვის ნიშნეულია სულ სხვაგვარი ძალმოსილება – აზროვნება, მგრძნობელობა, განსჯისა და ბრძნული და კეთილი წანასწარხედვის უნარი, რაც სხეულებრივი ბუნებისაგან ძირფესვიანად განსხვავებულ სუბსტანციას მოითხოვს. ამრიგად, როცა სხეულთა ძალას უსხეულმყოფელ რეალობებს მიაწერენ, ყოველგვარი ძალისაგან პირწმინდად დარცვავენ მათ. მაგრამ ყველა სხეული რომ უსხეულმყოფელი ძალისაგან იღებს თავის ძალმოსილებას, აი, ამის დასტურიც.

მათი აზრით, რაოდენობა და თვისება ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან. ყველა სხეული რაოდენობის მქონეა, მაგრამ ვერ ვიტყვით, რომ ყველა მათგანი (ვთქვათ, მატერია) თვისების მქონეც იყოს. აქედან გამომდინარე, ისინი ასკენიან, რომ თუ რაოდენობა განსხვავებულია თვისებისაგან, მაშასადამე, ის სხეულისგანაც განსხვავებული უნდა იყოს. მაგრამ როგორ შეიძლება სხეული რაოდენობის გარეშე, რაკილა ყველა სხეული რაოდენობის მქონეა? და, როგორც ზემოთ იყო ნათქვამი, რაკილა სხეული უსასრულოდ დაყოფადია, დაყოფისას ის შეიცვლება, რადგანაც სხეულის ნაწილი იგივე როდია, რაც მთელი სხეული. მაშინ როდესაც სხეული უცვლელად ინარჩუნებს მისთვის ნიშნულ თვისებას, როგორც არ უნდა დავყოთ და დავანანევროთ იგი; ასე მაგალითად, თაფლის ერთი წვეთის სიტკბო ნაკლები სიტკბო როდია, ვიდრე მთელი ბადია თაფლისა, რაც იმას ნიშნავს, რომ თვისება სხეულებრივი ბუნებისა არ არის. იგივე ითქმის სხვა თვისებებზედაც.

და მერე, ძალა რომ სხეული იყოს, მაშინ ყველაზე დიდი ძალა ყველაზე დიდი სხეულებრივი მასისათვის იქნებოდა ნიშნეული, ყველაზე ნაკლებად ქმედითი ძალა კი – პატარა მასისათვის. მაგრამ თუ ხშირად ყველაზე ნაკლები ძალის მქონე დიდი მასაა, პატარა მასას კი

ყველაზე დიდი ძალა ახასიათებს, მაშასადამე, ამ ძალების ქმედითობა ვრცეულობას კი არა, სულ სხვა რამეს, ესე იგი, არავრცეულობას მიენერება. მაგრამ თუ მატერია ყოველთვის ერთი და იგივეა, და თავისი იგივეობით განაპირობებს სამყაროულ საგანთა მთელ მრავალფეროვნებას, იმ თვისებების წყალობით, რომლებსაც თვითონ მიირქმევს, განა აშკარა არ უნდა იყოს, რომ ეს თვისებები უსხეულმყოფელი ლოგოსებია?

ნურავინ იტყვის პასუხად, თითქოს სისხლსა და სუნთქვის უნარს რომ კარგავს, ყველა ცოცხალი არსება კვდება და, მაშასადამე, სიცოცხლე სხვა არა არის რა, თუ არა სისხლი და პნევმაო. მაგრამ ვინ მოსთვლის, რამდენი სხვა რამ შეიძლება გახდეს სიკვდილის მიზეზი, თუმცა არცერთი მათგანი არ შეადგენს სულს. ასე რომ, არც სისხლსა და არც პნევმას არ შეუძლია სულის მსგავსად განწონოს და მოიცვას კიდეც ყოველი.

ზბ. ყოვლის განმწონი სული რომ სხეული იყოს, მაშინ ნაზავი ისეთივე გამოვიდოდა, როგორც ნებისმიერ სხვა სხეულთა შეზავებისას. მაგრამ სხეულთა ნაზავში არცერთი ინგრედიენტი არ არსებობს აქტუალურად. მაშასადამე, სულიც აქტუალურად კი აღარ იქნებოდა ამგვარ ნაზავში, არამედ მხოლოდ პოტენციურად, და ის თვით თავის საკუთარ არსსაც ველარ შეინარჩუნებდა. ტკბილისა და მწარის შეზავებისას ჩვენ უკვე ველარ შევიგრძნობთ სიტკბოს. იგივე ითქმის სულზედაც.

ორი სხეულის ურთიერთშეზავებისას სადაცაა ერთი სხეული, იქვე უნდა იყოს მეორეც. ორივეს საერთო მოცულობა მთელი მოცულობის ტოლია, და ერთის მოცულობა არ იზრდება, როცა მას ურევენ მეორეს. თუ სული სხეულია, მაშინ ის განწონის მეორე სხეულის ყველა ნაწილს. ამნაირ ნაზავში შეუძლებელია გვერდი-გვერდ გვეკონდეს როგორც ერთი, ისე მეორე სხეულის მეტ-ნაკლებად დიდი ნაწილი (ეს იქნებოდა ეგრეთწოდებული „მისადაგება“), ვი-

ნაიდან, როგორც ითქვა, ორივე სხეული მთლიანად უნდა განწონიდეს ერთიმეორეს. თუ ორივე სხეულის თვითეული ნაწილაკი ერთსა და იმავე წერტილშია და არსად რჩება შუალედი, ესა თუ ის ნაწილაკი რომ არ განწონიდეს, მაშინ მთელი სხეული წერტილ-წერტილ უნდა დანაწევრებულიყო, რაც შეუძლებელია, ვინაიდან თუ დაყოფა უსასრულოა (რაკილა ნებისმიერი, თვით ყველაზე მცირე სხეულიც კი დაყოფადია), მაშინ ეს უსასრულო დაყოფადობა არა მართო პოტენციურად, არამედ აქტუალურადაც იარსებებდა, ასე რომ, შეუძლებელია ერთი სხეული მთლიანად განწონიდეს ასევე მთლიანად აღებულ მეორე სხეულს. სული კი ყოვლისგანმწონია და, მაშასადამე, უსხეულმყოფელიც.

ზგ. იმასაც ამბობენ, რომ პნევმა, რომელიც თავდაპირველად „ბუნებაა“, გაცივებისა და დაღტობის შედეგად სული ხდება, ვინაიდან ეს თურმე უფრო მეტ სინატიფეს ანიჭებს მას. მაგრამ ეს აშკარა უაზრობაა, რადგანაც ბევრი ცხოველი სითბოში იბადება და მათ სულზე არავითარ ზემოქმედებას არ ახდენს სიცივე. მაშასადამე, მათი მტკიცებით, თავდაპირველად არსებობს ბუნება, რომელიც გარემოებათა დამთხვევის წყალობით სულად იქცევა, ეს კი იმას ნიშნავს, რომ უარესი უკეთესზე უპირველესად მიაჩნიათ, თვით ამ უარესს კი „მდგომარეობად“ სახავენ. ხოლო გონებას, როგორც ჩანს, სულის მომდევნოდ თვლიან. ასე, უკეთესს უარესზე უკან რომ აყენებენ, ეტყობა, ღმერთიც გონების მომდევნო ჰგონიათ.

მაგრამ თუ, ღმერთისა არ იყოს, გონებაც მომდევნოა, რომლისთვისაც აზრიც შექცენილად უნდა ჩაითვალოს, მაშინ აღარც სული იქნება, აღარც გონება და აღარც ღმერთი, რადგანაც პოტენციური არსი უნაყოფოა და აქტუალურ მდგომარეობაში ვერ გადავა, თუკი თავდაპირველად არ არსებობს აქტუალური არსი. ან კი რამ შეიძლება აქციოს არსი აქტუალურად, თუკი მასზე უწინარესი არ არის მეორე არსი? ხოლო თუ ის თავისთავად გადადის აქტუალ-

ლურ მდგომარეობაში (რაც, კაცმა რომ თქვას, უაზრობაა), ეს შეიძლება მოხდეს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ თავის მზერას მიაპყრობს არსს, რომელიც პოტენციური კი არ არის, არამედ აქტუალური.

პოტენციური არსი მარადღეამ უძრავი დარჩება, თუკი ის მარტოდმარტოა. თავისთავად ის ვერასოდეს გადავა აქტუალურ მდგომარეობაში. აქტუალური არსი პოტენციურზე უზენაესია, რადგანაც თვითონვეა თავისი სურვიელი ლტოლვის საგანი, მაშასადამე, უწინარესი არსი უზენაესია, რომლის ბუნებაც განსხვავდება სხეულებრივი ბუნებისაგან. ამრიგად, სული არც პნევმაა და არც სხეული. სხვასაც ბევრს უმტკიცებია, სხვადასხვა საბუთზე დაყრდნობით, რომ სული სხეული არ არის. მაგრამ ესეც საკმარისია.

მდ. რაკილა სულის ბუნება სხვანაირია, სწორედ ამ ბუნების ძიება გვმართებს. თუ სხეულისაგან განსხვავდება, ისეთივე თვისება ხომ არ არის სხეულისა, როგორიცაა, ვთქვათ, ჰარმონია? პითაგორელები სულ სხვა აზრით მიიჩნევდნენ მას ჰარმონიად. მათი მტკიცებით, ის საკრავის სიმების ჰარმონიას მოგვაგონებს. თუ საკრავის სიმები სათანადოდ დაჭიმულია, მაშინ მათ რალაც ემატება, და სწორედ ესაა ჰარმონია. მრავალი საბუთი მოუხმიათ ამ მოსაზრების საპირისპიროდ. ამბობდნენ, სული უწინარესია, ჰარმონია კი მხოლოდ შემდეგ იჩენს თავსაო. სული წარმართავს, მბრძანებლობს და განაგებს სხეულს. ხშირად კი თავის ნებას თავს ახვევს მას; მაგრამ ის რომ ჰარმონია ყოფილიყო, ყოველივე ეს შეუძლებელი იქნებოდა.

სული სუბსტანციაა, ჰარმონია კი არა. სხეულის ასოთა სრულყოფილი შერწყმა-შენანევრება სული კი არ არის, არამედ ჯანმრთელობა. და ბოლოს, თუ სული ჰარმონიაა, მათზე უწინარესი უნდა იყოს მეორე სული, მსგავსად იმისა, როგორც საკრავის სიმებს მხოლოდ მუსიკოსი თუ გამოაცემინებს ჰარმონიულ თანახმიერებას. რადგანაც ამ

შემთხვევაში სიმები თავისთავად როდი ეწყობიან ერთმანეთს, როგორც სხეულის ასოები. ასეა თუ ისე, სული უსულო საგნებიდან გამოჰყავთ, როგორც წესრიგი – უწესრიგობათა ერთგვარი თანხმობიდან. წესრიგი სულისგან კი არ იღებს დასაბამს, არამედ სული თურმე თავისივე სპონტანური წესრიგის წყალობით იქცევა ჰიპოსტასად. ეს კი შეუძლებელია როგორც კერძო არსთათვის, ისე მთელი სამყაროსთვისაც. მაშასადამე, სული არ არის ჰარმონია.

მე. ახლა კი ვნახოთ, რა აზრით ამბობენ, რომ სული არის „ენტელექია“. ამასთან, გულისხმობენ, რომ სული იგივეა, რაც ფორმა მატერიასთან მიმართებით, რომელიც სულდგმულ სხეულად გვევლინება. თუმცა სული ყოველგვარი სხეულის „ფორმა“ კი არ არის, არამედ მხოლოდ „ბუნებრივი, ორგანული სხეულისა, პოტენციურად რომ ფლობს სიცოცხლეს“.

მაგრამ თუ სული მხოლოდ ფორმაა, მსგავსი სპილენძის ქანდაკების ფორმისა, მაშინ ის სხეულის დაყოფასთან ერთად უნდა იყოფოდეს, ასე რომ, თუ სხეულს რომელიმე ასოს ჩამოვაჭრიდით, მასთან ერთად სულის გარკვეული ნაწილიც უნდა ჩამოგვეჭრა. ძილის დროს შეუძლებელი იქნებოდა სულის განცალკევება სხეულისაგან, რადგანაც ენტელექია შინაგანად განუყრელია იმისაგან, რის ენტელექიადაც გვევლინება. სული რომ ენტელექია ყოფილიყო, საიდან უნდა ეჩინა თავი წინააღმდეგობას გონებასა და გრძნობებს შორის? რაკილა ენტელექია არასოდეს უპირისპირდება საკუთარ თავს, ასე რომ, ამ შემთხვევაში შეიძლებოდა გველაპარაკა მხოლოდ შეგრძნებებზე და არა აზროვნებაზე.

ამიტომაცაა, რომ, პერიპატეტიკოსების ვარაუდით, უნდა არსებობდეს მეორე სულიც, ანუ გონება, რომელსაც ისინი უკვდავად თვლიან. მაშასადამე, გონივრული სული შეიძლება სხვა აზრით იქნეს გაგებული ენტელექიად, თუკი მაინცდამაინც ამ ტერმინით უნდა ვსარგებლობდეთ.

მგრძობელი სული, თუკი ის იმარხავს გრძობად საგანთა აღწაბეჭდებს, სხეულის მონაწილეობის გარეშე იმარხავს მათ. ასე რომ არა, ისინი ისე იქწებოდწენ მასში, როგორც ფორმები თუ ხატებანი, ხოლო თუ ასე არიან, რანაირადლა აღიბეჭდებოდწენ სულში ახალი ხატებანი? მაშასადამე, სული სხეულისაგან განუყრელი და განუყოფელი ეწტელექია როდია.

სული, რომელსაც არც სასმელი სურს და არც საჭმელი, არამედ ის, რაც განსხვავდება სხეულებრივი ბუნებისაგან, შეუძლებელია სხეულისაგან განუყრელ ეწტელექიად მიგვეჩწნია. რალა რჩება? – ვეგეტატიური სული, რომელზედაც შეიძლებოდა ერთგვარი დაეჭვებით გვეკითხა: იქწებ ესაა ეწტელექია? მაგრამ აშკარაა, რომ ვერც მას მივიჩწწევდით ეწტელექიად. და მართლაც, ყველა მცენარის საწყისი ფესვშია; მცენარეთა უმრავლესობა ფესვისა და ლეროს ქვედა ნაწილის ირგვლივ იზრდება. მაშასადამე, მისი სული თავის ყველა ნაწილს, როგორც ჩანს, ერთ ადგილას უყრის თავს, ასე რომ, მთელ სხეულში როდია, როგორც მისგან განუყრელი ეწტელექია.

ეგეც არ იყოს, მცენარე, ვიდრე გაიზრდებოდეს, ერთი ციცქწწაა; მაშასადამე, თუ სული ტანაყრილი მცენარიდან პანანკინტელა თესლში გადადის, ამ უკანასკნელიდან კი კვლავ ტანწწწრწწტა მცენარეში, ვითომ რა უშლის ხელს იმაში, რომ მთლიანად განმხოლოვდეს? მეორეს მხრივ, თუ სული განუყოფელია, მაშინ, როგორც დაყოფადი სხეულის ეწტელექია, რანაირადლა გახდებოდა დაყოფადი? და მერე, თუ ერთი და იგივე სული ერთი სულდგმულიდან მეორეში გადადის, როგორ იქცეოდა ერთის სული მეორის სულად, ერთადერთი სხეულის ეწტელექია რომ ყოფილიყო? ეს სიძწწწელე აშკარად იჩწწწს თავს ერთი სულდგმულის მეორე სულდგმულად ქვევისას. მაშასადამე, სული ისე როდი არსებობს, როგორც ფორმა, არამედ როგორც არსი, რომლის არსებობაც განსხეულებამდელია, ვინაიდან

სხეულს არ შეუძლია წარმოშვას იგი.

მაშ, როგორია სულის ბუნება? თუ ის არც სხეულია და არც სხეულის მდგომარეობა, არამედ ქმედითი და შემოქმედებითი საწყისი, თუ ყველაფერი მასშია და მისგანვე იღებს დასაბამს, რად შეიძლება ვსახავდეთ მას, თუ არა ჭეშმარიტ არსად, ძირეულად რომ განსხვავდება მარადჟამ ქმნადი სხეულებრივი ბუნებისაგან, რომელიც „იბადება და კვდება, ჭეშმარიტად თავისთავადი არსებობა კი არ გააჩნია“, და მხოლოდ იმის წყალობით არსებობს, რომ შეძლებისდაგვარად ეზიარება ჭეშმარიტ არსს.

9. მეორე ბუნება კი თავისთავად არსებულა. ესაა ჭეშმარიტი არსი, რომელიც არც იბადება და არც კვდება, თორემ ყველაფერი გაქრებოდა, განქარდებოდა და ალარაფერი დაიბადებოდა ამ ქვეყნად. რადგანაც სწორედ სულია ის, რაც არსებობას ანიჭებს და აწესრიგებს ყველაფერს; სწორედ თვითმოდრავი სულია ყოველგვარი მოძრაობის მიზეზი; სულია სიცოცხლის დასაბამიერი საწყისიც; თვითცოცხალი სულის წყალობით ეზიარება სიცოცხლეს ყველა სხეული. სულის სიცოცხლე კი არსაიდან იღებს დასაბამს, რადგანაც თვითონვეა სიცოცხლის დასაბამიერი მფლობელი. და მართლაც, ხომ არ შეიძლება ყველაფერი ცოცხლობდეს ნასესხები სიცოცხლით; ასე ჩვენ მივადგებოდით მანკიერ უსასრულობას. ამიტომაც უნდა არსებობდეს დასაბამიერი ცოცხალი არსი, რომლისთვისაც უცხოა სიკვდილი და მსწრაფლწარმავლობა, რადგანაც თვითონვე ანიჭებს სიცოცხლეს ყოველივე ცოცხალს.

აი, რატომაა, რომ მას უნდა მივანერდეთ მთელ ნეტარებას და ღვთაებრიობას, მას უნდა ვსახავდეთ წარუვალ ცოცხალ არსად, რომელიც არც იბადება და არცა კვდება. ან კი როგორ შეიძლება იბადებოდეს და კვდებოდეს, თუკი თვით სიტყვა „არსი“, თავისი ჭეშმარიტი მნიშვნელობით, იმასა ნიშნავს, რომ ის შეუძლებელია ხან

არსებობდეს, ხან კი არ არსებობდეს? ისევე, როგორც თეთრი ფერი შეუძლებელია ხან თეთრი იყოს, ხან კი სხვა ფერი. თეთრი რომ ამასთანავე არსიც იყოს, მაშინ სითეთრის არსიც ისევე უცვლელი და წარუვალა იქნებოდა, როგორც თვით სითეთრე. მაგრამ თეთრი მხოლოდ თეთრია. ხოლო ის, რაც თავისთავად და დასაბამიერადაა არსი, მარადჟამ არსი იქნება. ეს დასაბამიერი არსი მკვდარი როდია, როგორც ქვა ან შეშა; არა, ის ყოველთვის ცოცხალი უნდა იყოს და წმინდა სიცოცხლით ტკბებოდეს, რამდენადაც თვითონვეა წმინდა თვითარსი. თუ ის უფრო დაბალ ბუნებას ერევა, მას წინ ელობება დაბრკოლება უკეთესისაკენ მიმავალ გზაზე, მაგრამ არასოდეს კარგავს თავის ჭეშმარიტ ბუნებას და ამის წყალობით კვლავ იბრუნებს თავის უწინდელ მდგომარეობას.

10. სულის ღვთაებრიობას და მარადიულობას მისი უსხეულმყოფელობაც ამტკიცებს. რაკილა მას „არც ფორმა აქვს, არც ფერი და ვერც შეეხები“. მაგრამ აქ შეიძლება სხვა საბუთებიც მოვიხმოთ.

მას შემდეგ, რაც ვნახეთ, რომ ყველა ჭეშმარიტად ღვთაებრივი არსის ხვედრი კეთილი და ბრძნული სიცოცხლეა, – ჩვენივე სულის მიხედვით უნდა განვიხილოთ ამ არსის ბუნება. ავიღოთ სული, მაგრამ არა სხეულის გარსში მოქცეული, შლეგური სურვილებით, ქვენა გრძნობებითა და მდაბალი ვნებებით აღვსილი, არამედ მთელი ამ სიბილწისაგან განწმენდილი და, რამდენადაც ეს შესაძლებელია, სხეულისაგან განმხოლოებული. ჩვენთვის მაშინვე ცხადი გახდება, რომ ყველა ეს ბიწი სულს გარედან ეხვევა თავს, განწმენდილ სულში კი მხოლოდ კეთილგონიერებასა და სხვა სიქველეთ თუ ვპოვებთ, როგორც მის საკუთარ თვისებებს. და თუ ასეა, განა შეიძლება, რომ სხეულისაგან განმხოლოებული და ყოველგვარი ბიწისაგან განწმენდილი სული ღვთაებრივი და წარუვალა არ იყოს, რადგანაც კეთილგონიერებაცა და ყველა სხვა ჭეშმარიტი

სიქველეს ხრწნადისა და უკეთურისათვის კი არაა ნიშნეული, არამედ მხოლოდ ღვთაებრივს და მარადიულს ახასიათებს, რომელსაც თავისი არსითა და ბუნებით ენათესავება სული.

ასე, ჩვენს შორის რომ მოიძებნებოდეს კაცი, ვისაც სხეულებრივი ბუნებისა თითქმის არა სცხია რა, მაშინ ის, თავისი სულით, თითქმის არაფრით განსხვავდებოდა უზენაეს არსთაგან. ხოლო ყველა ჩვენგანი რომ ამნაირი იყოს, ვის შეიძლებოდა ეჭვი შეჰპარვოდა სულის უკვდავებაში? მაგრამ როდესაც ვხედავთ, რომ უმრავლესობის სული ბინითაა შებღალული, ჩვენ გვგონია, რომ ის შეუძლებელია ღვთაებრივი და უკვდავი იყოს. და მაინც, ყოველი საგნის ბუნება მისი წმინდა სახით უნდა ავილოთ და ასე განვიხილოთ იგი, ვინაიდან ყოველგვარი მინარევი ხელს გვიშლის ამ საგნის შეცნობაში. მაშ, ჩამოაშორეთ, ან, უმალ, თქვენ თვითონ ჩამოიშორეთ ეს მინარევი, ლაქა თუ ჭუჭყი, ამნაირად განიხილეთ თქვენი ბუნება და თავადვე დარწმუნდებით თქვენსავე უკვდავებაში, როცა წმინდა და გონით სანვდომ სამყაროში იხილავთ საკუთარ თავს. აქ თქვენ თვალს ჰკიდებთ გონებას, რომელიც ხრწნადსა და გრძნობად საგნებს კი არა ჭვრეტს, არამედ წარუვალს აღიქვამს, იმის მეოხებით, რაც წარუვალთ თვით მასში. ის გონით სანვდომ სამყაროში ხედავს ყველაფერს, რადგან თვითონაც გონით სანვდომ და სხივოსან სამყაროდ იქცევა, გაბრწყინებული უზენაესი სიკეთისგან მონაფენი ჭეშმარიტებით. ასე რომ, არცთუ იშვიათად ირწმუნებთ, რაოდენ მომხიბლავია შემდეგი ლექსი:

„მშვიდობა თქვენდა, მე ვარ თქვენი უკვდავი ღმერთი“,

როცა ღვთაებრივ არსამდე ამაღლებულნი თქვენივე თვალთ იხილავთ, რარიგად ჰგაყვართ მას. თუ განწმენდის გზით შეიმეცნებთ უკეთესს და უზენაესს, ჭეშმარიტი ცოდნა თვით სულის სიღრმეში ვლინდება. და მართლაც,

სული სადღაც გარეთ კი არა, „თავის თავშივე ჭვრეტს კეთილგონიერებას და სამართლიანობას“, როცა თავის არსსა და დასაბამიერ ყოფაზე ფიქრობს. დიახ, ის ჭვრეტს მათ, როგორც დროის დინებით ხავსმოდებულსა და ჟანგისაგან შეჭმულ ქანდაკებებს, რომლებსაც გულმოდგინედ წმენდს, რათა მათი ოდინდელი სინატიფე გამოაჩინოს. წარმოიდგინეთ, რომ სული ბაჯალლო ოქროს მფლობელი იყო; დროთა განმავლობაში ჭუჭყმა მთლიანად შთანთქა და წაშალა ოქროს ბრწყინვალება, და მხოლოდ მისი განმენდის შემდეგ ხვდება სული, რა სიმდიდრის პატრონიც ყოფილა; იმასაც ხედავს, რომ ნასესხები სიმდიდრე აღარ სჭირდება. ახლა ის უკვე საკმაოდ ძლიერია, თუკი საშუალებას მისცემენ, იყოს ის, რაც არის.

11. მაშ, განა შეიძლება საღად მოაზროვნე კაცს ეჭვი ეპარებოდეს იმაში, რომ ამნაირი არსი უკვდავია? აკი სიცოცხლე იმთავითვე ნიშნეულია მისთვის, ასე რომ, შეუძლებელია ამ თვითსიცოცხლის დაკარგვა. ან კი როგორ შეიძლება დაკარგოს იგი, თუ ის შეძენილი თვისება როდია, როგორც, ვთქვათ, სიცხელე – ცეცხლისათვის? მე იმის თქმა კი არა მსურს, თითქოს სიცხელე აქციდენტური იყოს ცეცხლისთვის, მაგრამ ცეცხლისთვის თუ არა, ყოველ შემთხვევაში, მატერიისთვის მაინც, ცეცხლის სუბსტრატად რომ გვევლინება, რადგანაც ცეცხლის დაშრეტის მიზეზი სწორედ მატერიაა.

არა, სული ასე როდი ფლობს სიცოცხლეს. ის არც სუბსტრატია და არც მატერია. სული ისე როდი ავლენს სიცოცხლეს, როგორც შენაძენს, რადგან სიცოცხლე ან სუბსტანციაა, კერძოდ, თვითცოცხალი სუბსტანცია (სწორედ ესაა, რასაც ვეძებთ და ვალიარებთ კიდევ მის უკვდავებას); ან მისი ბუნება რთულია, ასე რომ, ხელახლა უნდა დავშალოთ იგი, ვიდრე, ბოლოს და ბოლოს, არ მივადგებით უკვდავ, თვითმოძრავ და თვითცოცხალ არსს, რომელთანაც ხელი არა აქვს სიკვდილს. ან კიდევ, თუ

ამტიკიცებენ, რომ სიცოცხლე მხოლოდ შექენილი მდგომარეობაა მატერიისა, მაშინ იძულებულნი იქნებიან ისიც აღიარონ, რომ მიუხედავად იმისა, თუ რა არის და როგორია არსი, რომელმაც ამნაირი მდგომარეობა მიანიჭა მატერიას, ის თავისთავად უკვდავი უნდა იყოს, რადგანაც შეუძლებელია იმის საპირისპირო თვისებას ფლობდეს, რასაც თვითონ ანიჭებს სხვას. მაშასადამე, ის აქტუალურად ცოცხალი ბუნებისა უნდა იყოს.

12. და მერე, სული რომ მოკვდავი იყოს, დიდი ხანია სამყაროს სახსენებელიც აღარ იქნებოდა. ხოლო თუ ზოგიერთი ამტიკიცებს, რომ სამყაროს სული უკვდავია, ადამიანისა კი – არა, საკითხავია, მაინც რატომ? რადგან ერთიცა და მეორეც მოძრაობის საწყისია, ერთიცა და მეორეც თვითცოცხალია, ერთიცა და მეორეც ერთი და იმავე უნარით სწვდება ერთსა და იმავე საგნებს, როცა ციურსა თუ ცისმიღმურ არსთა სინმინდეს მიელტვის, როცა საგანთა არსზე ფიქრობს, ან თვით უზენაეს საწყისამდე მალლდება. თავისთავად არსებულ საგანთა არსში წვდომას სული მოგონების გზით აღწევს, რაც მას განსხეულებამდეც ანიჭებს არსებობას და იმის უნარსაც, რომ როგორც მარადიული არსი მარადიული ცოდნით ტკბებოდეს.

ეგეც არ იყოს, ყოველივე რთული და შედგენილი, თავისი ბუნებით, დაშლას და რღვევას ექვემდებარება. სულის ბუნება კი ერთიანია, მარტივი და აქტუალურად არსებული. ასე რომ, ის ურღვევია და წარუვალა. თუმცაღა, ზოგიერთის აზრით, ისიც შეიძლება დაილუპოს დაყოფისა და დანაწევრების შედეგად. მაგრამ ჩვენ უკვე დავამტიკით, რომ სული არც მასაა და არც ოდენობა. კი მაგრამ, იქნებ ცვლილებაა მისი დაშლისა და დალუპვის მიზეზი? მაგრამ ცვლილება მარტოოდენ ფორმას ეხება და არა მატერიას, და თანაც, იცვლება მხოლოდ ის, რაც შედგენილია. ამრიგად, რაკი სულს ვერაფერი დაარღვევს, მაშა-

სადამე, ის უკვდავია და წარუვალი.

13. მაგრამ რაკი ზეგრძნობადი სამყარო განმხოლოებულია გრძნობადი სინამდვილისგან, როგორღა განსხეულდება სული? წმინდა გონება, მთელი თავისი არსით, ყოველგვარი გარეშე ზემოქმედებისათვის მიუწვდომელია და პირწმინდად გონივრული სიცოცხლით ცოცხლობს, ზეგრძნობად სამყაროში დავანებული. მისთვის უცხოა ყოველგვარი სწრაფვაც და სურვილიც. მაგრამ უშუალოდ გონების მომღვენო არსისთვის კი ნიშნულია სწრაფვა; ამიტომაც მიილტვის მისთვის უცხო ბუნებისაკენ, სადაც მას სურს დაამყაროს ის წესრიგი, გონების წიაღში რომ უხილავს. ის თითქოს ორსულადაა ამ ღვთაებრივ ხატებათა სიუხვით, რომელთაც გონებაში ჭვრეტდა და მშობიარობის ტკივილით განამებული თითქოს მათ შობას ცდილობს.

ამნაირი ძალისხმევით დაძაბული სამყაროს სულს ერწყმის და მასთან ერთად განაგებს ყოველივე გარეგანს, გრძნობადს, მასთან ერთად ხორცს ასხამს თავის წინასწარხედვას ამქვეყნიურ სინამდვილეში, რომელსაც მართავს და წარმართავს, მაგრამ მარტოოდენ მთელ გრძნობად სამყაროს კი არ განაგებს, არამედ ცალკეულ საგნებსაც, რომლებშიაც განსხეულდება, თუმცაღა, იმავდროულად, მათგან განმხოლოებულიცაა და განყენებულიც. ამრიგად, განსხეულებისას მთლიანად როდი ეკუთვნის სხეულს, არამედ მისგან გარკვეულ განყენებულობასაც ინარჩუნებს. მისი გონება სხეულისაგან აუმღვრეველი რჩება. ასე რომ, ნაწილობრივ სხეულშია, ნაწილობრივ კი მის გარეთ. პირველ არსთაგან გამოსული მესამეულ არსთა დონემდე ეშვება, მაშინ როდესაც გონება უძრავად რჩება თავის ადგილას და, სულის მეშვეობით, მშვენიერებით მოსავს ყველაფერს, ღვთაებრივ წესრიგს ამყარებს ყველგან. უკვდავი არსი უკვდავი შუამავლის მეშვეობით მარადიულად არსებობს თავისი უწყვეტი აქტუალობით.

14. რაც შეეხება იმ სულებს, რომლებიც ისე დაეცნენ, რომ თვით ცხოველებში განსხეულდნენ, ისინიც უთუოდ უკვდავნი არიან. და თუ საერთოდ არსებობს სულის სხვა სახე, ისიც თვითცოცხალი არსისგან უნდა იღებდეს დასაბამს, რამდენადაც მისი წყალობით ცოცხლობს ყველა სულდგმული. მე აქ მცენარეთა სულსაც ვგულისხმობ. ყველანი იმავე საწყისისგან წარმოსდგებიან – ცოცხალი, უსხეულმყოფელი და დაუყოფელი არსნი.

იქნება გვითხრან, რომ სამ ნაწილად განწილული ადამიანის სული აუცილებლად დაიშლება, როგორც შედგენილი. პასუხად ვიტყვით, რომ ზოგიერთი სული საკმაოდ მალე იწმინდება ხორციელი ბუნების მინარევისაგან, რამაც განსხეულებისას შებღალა იგი, ზოგიერთი კი დიდხანს ვერ ახერხებს ამას, მაგრამ ადრე თუ გვიან თავს აღწევს ამ უკეთურებას და, ამრიგად, არ იღუპება, მანამდის რჩება იქ, სადაცაა მისი საწყისი, რადგანაც არცერთ ჭეშმარიტ არსს არ უწერია დაღუპვა.

15. აქ შეიძლებოდა დაგვესვა წერტილი, რადგანაც უკვე ყველაფერი ითქვა, რასაც მოითხოვენ დასაბუთების მოსურნენი. დანარჩენებს კი, რომლებიც ამას არ სჯერდებიან და სურთ თვალნათლივ დარწმუნდნენ ჩვენი მსჯელობის სისწორეში, ძველისძველ გადმოცემებსა და ოდითგანვე დადგენილ წეს-ჩვეულებებს შევახსენებთ: ისინი გვინესებენ დავაცხროთ ჩვენზე შემომწყრალი სულების რისხვა და პატივი მივაგოთ მიცვალებულთა სულებს, რადგანაც სიკვდილი მხოლოდ სხეულის ხვედრია. ყოველი კაცი ასეც იქცევა სულეთის მკვიდრთა მიმართ. ადამიანების სიკვდილის შემდეგ ბევრი მათგანის სული კვლავინდებურად კეთილმონყალეა ჩვენდამი. ისინი გვმფარველობენ და მისნების პირით გვამცნობენ ვინ მოსთვლის რამდენ რასმე. და მათი მაგალითი გვიჩვენებს, რომ ჩვენს სულებთან ხელი არა აქვს სიკვდილს.

IV.9. ერთია თუ არა ყველა სული

1. ჩვენ ვამბობთ, რომ ყოველი არსის სული ერთია, რადგანაც ის მთლიანადაა სხეულის ყველა ნაწილში; ასე რომ, ქვეშარიტად ერთია. მისი ერთი ნაწილი სხეულის ერთ ადგილას როდია, მეორე კი – მეორე ადგილას. შეგრძნების უნარის მქონე არსთა მგრძნობელი სული, ისევე, როგორც ვეგეტატიური სული მცენარეებისა, ყველგანაა, სხეულის ყველა ადგილას და მის თვითეულ ნაწილში. ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ ჩემი, შენი და, საერთოდ, ყოველი არსების სული ერთი სულია? და რომ მთელი სამყაროს სულიც ერთია, რომელიც სამყაროს სხეულში კი არ იყოფა და ნაწევრდება, არამედ ყველგან თვითიგივეობას ინარჩუნებს? და მართლაც, თუკი ჩემი სული ერთია, განა ერთი არ უნდა იყოს მთელი კოსმოსის მასულდგმულელებელი საწყისიც, რამდენადაც ზეგრძნობად სინამდვილეში არც მატერიაა და არც სხეული? ხოლო თუ ჩემი, ისევე, როგორც შენი სული სამყაროს სულისაგან იღებს დასაბამს, ყველა სული, ერთხელ კიდევ გავიმეორებ, მხოლოდ ერთი სული იქნება.

კი მაგრამ, მაინც რა არის ეს ერთი სული? თუმცა თავდაპირველად უნდა ვნახოთ, მართალნი არიან თუ არა, როცა ამბობენ, რომ ყველა სული ერთია, ისევე, როგორც ყოველი კერძო არსის სულია ერთი? მაგრამ უაზრობა ხომ არ არის იმის მტკიცება, რომ ერთი და იგივე უნდა იყოს ჩემი და ნებისმიერი სხვა არსების სული? მაშინ ხომ იმას, რასაც მე ვგრძნობ, ანდა განვიცდი, ასევე უნდა განვიცდიდეს სხვა არსებაც. თუ მე კეთილი ვარ, ისიც კეთილი უნდა იყოს, რაც მე მსურს, მასაც იგივე უნდა სურდეს და, საერთოდ, ორივეს ერთნაირი შთაბეჭდილებები უნდა გვექონდეს, ასე რომ, რა შთაბეჭდილებასაც ახდენს ჩემზე ესა თუ ის საგანი, ისეთსავე შთაბეჭდილებას უნდა ახდენდეს მთელს სამყაროზედაც. ყველა სული რომ ერთი იყოს, როგორღა იქნებოდა ზოგი გონიერი, ზოგი კი – უგონო, ვთქვათ,

ცხოველებისა თუ მცენარეების სული? მაგრამ თუ ამ მოსაზრების სისწორეს ვაღიარებდით, მაშინ სამყაროში აღარ იქნებოდა არავითარი ერთობა და ვერ შევძლებდით აღმოგვეჩინა სულთა ერთობის ზოგადი სანყისი.

2. უწინარეს ყოვლისა, იმ დებულებიდან, რომ ჩემი და სხვისი სული ერთია, სულაც არ გამომდინარეობს, რომ ორივე ჩვენგანის სულისა და ხორცის ნაერთიც ერთი და იგივე უნდა იყოს. ორ სხვადასხვა სხეულში დავანებულ ერთსა და იმავე სულს ორივეში ერთნაირი შთაბეჭდილებები როდი აღეძვრის. ავიღოთ თუნდაც ადამიანი: ვთქვათ, მე ვმოძრაობ, შენ კი დგახარ, მაგრამ განა ამის გამო ადამიანობა ერთში მეტია, ვიდრე მეორეში? ამიტომ ვერც უაზრობად მივიჩნევთ და ვერც პარადოქსულობად იმის აღიარებას, რომ სული ერთი და იგივე იყოს ჩემშიც და შენშიც. მაშასადამე, აუცილებელი როდია, რომ რასაც მე ვგრძნობ, შენც იმასვე გრძნობდე. თვით ერთ სხეულშიც მარჯვენა ხელი იმასვე როდი გრძნობს და განიცდის, რასაც მარცხენა, არამედ სულია მგრძნობელიცა და განმცდელიც, სული, რომელიც არის მთელს სხეულში. შენ რომ იმასვე განიცდიდე, რასაც განვიცდი მე, საჭირო იქნებოდა ჩვენი ორი სხეულის შერწყმით მიღებული ერთი სხეული, და მხოლოდ მაშინ თუ განიცდიდა ერთი სული იმასვე, რასაც განიცდის მეორე სული. თუმცა აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ თვით ერთი და იგივე სხეული ყოველთვის როდი განიცდის ყველა თავისი ასოს შეგრძნებათა მთელ ერთობლიობას, მით უმეტეს, მაშინ, როცა სხეული მეტისმეტად დიდია. როგორც ამბობენ, ვეშაპი იშვიათად თუ ახდენს რეაგირებას ამა თუ იმ გარეშე ზემოქმედების მიმართ, მეტადრე თუ ეს ზემოქმედება სიმძაფრის გარკვეულ ხარისხს ვერ აღწევს. მაშასადამე, ამა თუ იმ უმნიშვნელო ზემოქმედებას, რასაც განიცდის სხეულის ესა თუ ის ნაწილი, შეიძლება საერთოდ არ განიცდიდეს მთელი სხეული, ყოველ შემთხვევაში, მკაფიოდ გამოხატ-

ული შეგრძნების სახით. ამიტომ ნუ გაგვიკვირდება, თუ ერთი სათნოა, მეორე კი ბინიერი, თანაც ერთში ესა თუ ის თვისება ფესვგადგმულია, მეორეში კი – წარმავალი.

სულის ერთობა სულაც არ ნიშნავს იმას, თითქოს მას არავითარი წილი არ ედოს სიმრავლეში (რადგანაც სრული ერთობა მხოლოდ უზენაეს არსათათვისაა ნიშნეული). ჩვენ მხოლოდ იმის თქმა გვსურს, რომ სული ერთიცაა და მრავალიც, და ის ერთდროულად წილნაყარია როგორც საგნებში დაყოფად, ისე განუყოფელ ბუნებასთანაც. ასე რომ, სული მაინც ერთია. შთაბეჭდილება, რასაც განიცდის ჩემი სხეულის ესა თუ ის ნაწილი, სულაც არ მოიცავს მთელ სხეულს, მაგრამ ის, რასაც შეუძლია შესძრას ჩემი სხეულის ყველაზე არსებითი ნაწილი, დანარჩენ ნაწილებსაც გადაეცემა. ასე, სავსებით ცხადია სამყაროს ზემოქმედება თვითეულ ჩვენგანზე, მაგრამ ასევე ცხადი როდია თვითეული ჩვენგანის ზემოქმედება სამყაროზე.

3. თუმცა ამის საპირისპიროდ ჩვენს ურთიერთსიმპათიასაც იმონებენ. ამ ცხოვრებას რომ ვუყურებთ, ჩვენთვის საერთოა ტანჯვისა თუ სიხარულის განცდა, ისევე, როგორც ბუნებრივი განცდა სიყვარულისა. თუკი შელოცვები და გრძნეულებანი თვით ჩვენი სიშორის მიუხედავად ერთმანეთთან გვაახლოებენ და სიმპათიის გრძნობით გვაკავშირებენ, განა ეს არ არის სულის ერთობის ყველაზე უკეთესი დასტური? ჩურჩულით წარმოთქმული სიტყვა შორეულ მანძილზეც მოქმედებს და სივრცის უზარმაზარი შუალედის მიუხედავადაც საგრძნობი ხდება, რასაც სულის ერთობა განაპირობებს.

მაგრამ თუ გონივრული სული ერთია, როგორღა შეიძლება წარმოვიდგინოთ უგონო ან ვეგეტატიური სულის ერთობა? როგორ და ისე, რომ თუ გონივრული სულის განუყოფელი არსი, რომელიც სხეულებს შორის არ ნანევრდება, ერთი და იგივეა, დაყოფადი ნაწილი სულისა ყველგან პირველად შეგრძნებას ამკვიდრებს. და სწორედ

აქ უნდა ვაღიაროთ პირველი უნარი. ხოლო ძალა, რომელიც აყალიბებს და ქმნის სხეულებს, მეორე უნარად უნდა მიგვაჩნდეს. მაგრამ უნართა ეს სხვადასხვაობა სულაც არ მოასწავებს იმას, თითქოს სული ერთი არ იყოს. ვინ მოსთვლის, რამდენი უნარი თვლემს თესლში, მაგრამ ის მაინც ერთია, და ამ ერთობიდან იღებს დასაბამს ნაწილთა მთელი სიმრავლე.

კი მაგრამ, რატომ არაა უნართა ეს სიმრავლე მთელს არსებაში? სული ხომ ყველგანაა, მაგრამ შეგრძნების უნარი ერთნაირი როდია ყველა ნაწილში. გონებაზე ვერ ვიტყვით, თითქოს ის მთელს არსებაში იყოს, ვეგეტატიური უნარი კი უგრძნობელ ნაწილებშიც იჩენს თავს, თუმცა სხეულისაგან განცალკევებისთანავე სული კვლავ უბრუნდება თავის ერთობას. მაგრამ თუ ვეგეტატიური უნარი სამყაროსაგან ენიჭება სულს, მაშინ ამ უნარს სამყაროს სულიც უნდა ფლობდეს. საქმე ისაა, რომ სამყაროს ვეგეტატიური უნარი იგივეა, რაც პასიურად იღებს შეგრძნებას. შეგრძნების ჩვენეული უნარი კი გონების მეშვეობით მსჯელობს საგნებზე. ის მონაწილეობას არ იღებს ფორმირებაში, რასაც აღიქვამს, თუმცა შეიძლება კიდევ მიეღოს, ეს მაფორმირებელი უნარი უკვე რომ არ იყოს სამყაროში.

4. ყველაფერი, რაც აქ ითქვა, იმას ისახავს მიზნად, რომ არ განგვაცვიფროს სულთა ერთობის აღიარებამ. და მაინც, დასაბუთებას მოითხოვს, რანაირად არიან ისინი ერთი. ისე, რომ ერთი სულისაგან იღებენ დასაბამს? მაგრამ ამ შემთხვევაში სული იყოფა თუ კვლავაც ერთადვე რჩება და, მიუხედავად ამისა, სულთა ურიცხვი სიმრავლის სათავედ გვევლინება? კი მაგრამ, განა შეიძლება არსი იმადვე რჩებოდეს, რაც არის, და, იმავდროულად, მრავალ არსს აძლევდეს დასაბამს?

მწედ და მეოხად მოვუხმოთ ღმერთს, იქნებ მან მაინც აგვიხილოს თვალი: თუ არსი მართლაც მრავალია, მაშინ თავდაპირველად უნდა არსებობდეს ერთადერთი არსი,

რომლისგანაც წარმოსდგება არსთა მთელი ეს სიმრავლე?

სული რომ სხეული იყოს, მაშინ მხოლოდ ამ სხეულის დანაწევრება თუ მისცემდა დასაბამს სულთა სიმრავლეს. ერთი სული იქნებოდა ის მთლიანი არსი, საიდანაც წარმოსდგებოდა ურიცხვი სული; პირველი რომ ერთგვაროვანი ყოფილიყო, ერთგვაროვანნი იქნებოდნენ ეს უკანასკნელნიც: თვითეული მათგანის არსი სავსებით ერთი იქნებოდა და მხოლოდ მასის მიხედვით თუ განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისგან.

ან იქნებ ისინი მეორედ ამ მასის წყალობით თუ არიან სულნი? მაგრამ რაკი ყველას არსი ერთია, ამიტომ უკლებლივ ყველა ერთი სული უნდა იყოს. მაშინ შეიძლება გვეთქვა, რომ სხვადასხვა სხეულს ერთი სული ასულდგმულებს და ასულიერებს. მაგრამ სიმრავლეში განწილულ ამ ერთ სულზე უწინარესია მეორე სული, რომელიც პირველივით როდია განწილული და მის დასაბამად გვევლინება. სიმრავლეში განწილული სული თითქოს მრავალგზის განმეორებული ხატებაა იმ დასაბამიერი სულისა, განუწილველად რომ ინარჩუნებს თავის ერთობას. ასე შეიძლება ცვილის უთვალავ ნაჭერს ერთი და იმავე ბეჭდის აღნაბეჭდი აჩნდეს. პირველ შემთხვევაში ერთი სული სიმრავლეშია გათქვეფილი, მეორეში კი ის მართლაც უსხეულოა; ის სხეულის აფექტად გვევლინება და საკვირველი არა არის რა იმაში, რომ სხეულის ეს ერთი და სხვისგან მომდინარე თვისება სიმრავლეში არსებობს. და ბოლოს, თუ სული სულია როგორც მასა და როგორც მასის არსი, არც ერთადერთი სუბსტანციის დანაწევრებაა გასაკვირველი. მაგრამ სინამდვილეში სული, ჩვენი მტკიცებით, უსხეულმყოფელიცაა და სუბსტანციაც.

5. კი მაგრამ, რანაირადაა ერთი და იგივე სუბსტანცია მრავალ სხვადასხვა სუბსტანციაში? ის ან მთლიანადაა ყველაში, ანდა თავის განუყოფელ ერთდერთობაში რჩება და ასე ბადებს მრავალს. ასეა თუ ისე, ის ერთია და მთელი

სიმრავლე მასზე დაიყვანება. ის თითქოს ეძლევა და არც ეძლევა მრავალს; ანუ, რაც იგივეა, იმისი უნარი შესწევს, რომ სიმრავლეს მიუძღვნას თავი, მაგრამ, იმავდროულად, განუყოფელ და განუწილველ ერთობად დარჩეს. ის ინთქმება ყველაფერში და არაფერს განეყენება. თავის ერთობასა და თვითმყოფობასაც ინარჩუნებს და მრავალშიც მყოფობს.

ამაში არა არის რა წარმოუდგენელი და დაუჯერებელი. მეცნიერება მრავალი სხვადასხვა ნაწილისაგან შედგება, მაგრამ ის ამ ნაწილებშიცაა და თავის განუყოფელ მთლიანობაშიც. ერთია თესლიც, ბუნების თანახმად დასაბამს რომ აძლევს ორგანიზმის ნაწილთა სიმრავლეს, მაგრამ ეს ნაწილები ვერასოდეს შექქმნიდნენ მთლიანსა და დასრულებულ ორგანიზმს, წილნაყარნი რომ არ ყოფილიყვნენ თესლის დასაბამიერ ერთობასა და მთლიანობასთან.

შეიძლება შემოგვედაონ: მეცნიერებაში ნაწილი მთელი როდიაო. რა თქმა უნდა, მეცნიერი აქტუალურად მეცნიერების მხოლოდ იმ ერთ ნაწილს ითვალისწინებს, უშუალოდ რომ სჭირდება, და წინაც სწორედ ეს ნაწილია წამოწეული, მაგრამ ამ დროს პოტენციურად იგულისხმება ყველა დანარჩენი ნაწილის ცოდნაც. ასე რომ, მთელი მეცნიერება ზემოხსენებულ ნაწილშია მოქცეული. სწორედ ამას გულისხმობენ, როცა მეცნიერებას მის ცალკეულ ნაწილებთან აიგივებენ. ინტელიგიბილურ მეცნიერებაში კი ყველაფერი ერთდროულად აქტუალურია; ამიტომაცაა, რომ საბოლოოდ ჩამოყალიბებული სახით იმარხავს ყველა ნაწილს, რისი ფლობაც გსურთ. თვითეული ნაწილი ასევე ჩამოყალიბებული სახით შეიცავს ყველა დანარჩენ ნაწილს და ყველა ერთად მთელთან სიახლოვის წყალობით იძენს თავის ძალმოსილებას.

ნუ გგონიათ, თითქოს მეცნიერების ესა თუ ის თეორემა განკერძოებული იყოს დანარჩენთაგან; წინააღმდეგ

შემთხვევაში, ის მეცნიერება ან ხელოვნება კი არ იქნებოდა, არამედ მხოლოდ ბავშვის ტიტინი. თუ ის მეცნიერებაა, მაშასადამე, პოტენციურად უნდა შეიცავდეს ყველა დანარჩენ თეორემას, რომლებსაც მეცნიერი ლოგიკური თანმიმდევრობის გზით მისთვის საჭირო ამა თუ იმ თეორემაში აქსოვს. ანალიზის მეშვეობით, ის გვიჩვენებს, რომ ერთი თეორემა შეიცავს არა მარტო მასზე უნინარეს ყველა დანარჩენ თეორემას, არამედ იმ თეორემებსაც, მისგან რომ იღებენ დასაბამს.

თუ ყოველივე ეს წარმოუდგენელი გვეჩვენება, ეს მხოლოდ ჩვენი სისუსტისა და გრძნობადი წარმოდგენებით დაბინდული სულის სიბრმავის ბრალია, გონით სანვდომ სამყაროში კი ყველაფერი ნათელია და ცხადზე უცხადესი.

V.1. ს ა მ ი პ ი რ ვ ე ლ ს ა ნ ყ ი ს ი ს ა თ უ ჰ ი პ ო ს ტ ა ს ი ს ა თ ე ი ს

1. რა არის იმის მიზეზი, რომ სულები ივინყებენ მამა ღმერთს? რატომაა, რომ მისი ნამცეცხები და ბუნებით მთლიანად მისეულნი ველარც თავიანთ თავს სცნობენ და ველარც შემოქმედს? ამ ბოროტების მიზეზი თვით მათ შივეა: ესაა მათი შლეგური სწრაფვა დაბადებისა და განსხეულებისაკენ, პირველადი სხვა-ობა, ანუ სხვა სამყაროში არსებობისა და თვითმყოფობის დაუოკებელი ჟინი. დამოუკიდებლობით აღტყინებულნი სრულ გასაქანს აძლევენ თავიანთ სურვილებს და მისწრაფებებს, რათა არა მარტო განეშორონ, კიდევაც დაუპირისპირდნენ ღმერთს და, ამრიგად, საბოლოოდ დაივინყონ, რომ მისი ქმნილებები და ნაშიერნი არიან. როგორც ბავშვები, დაბადებისთანავე რომ მოსწყვიტეს დედ-მამას და უცხო მხარეში აღზარდეს, – ველარც თავიანთ მშობლებს სცნობენ და აღარც თავი მიაჩნიათ მათ შვილებად, ისე სულებიც, დაბადებისთანავე რომ მოსწყდნენ ღმერთს, მასაც ივინ-

ყებენ და საკუთარ თავსაც, აღარც თავიანთი მშობელი ახსოვთ და აღარც თავიანთი სადაურობა. უთვისტომონი და უცხო მხარეში გადმოხვენილნი ზიზლით ემსჭვალვიან ერთმანეთსაც და თავიანთ თავსაც, და ამ უცხოეთში არა არის რა ისეთი, რასაც უფრო დიდ პატივს სცემდნენ, ვიდრე საკუთარ მეობას.

ყველაფრით მონუსხულნი, შემცბარნი და გაოგნებულნი ცდილობენ, რამდენადაც შეუძლიათ, ყოველგვარი კავშირი განწყვიტონ იმასთან, რასაც დაშორდნენ და ზიზლით აქციეს ზურგი. რაკილა წარმოდგენაც არა აქვთ ღმერთზე, სწორედ ესაა იმის მიზეზი, რომ ესოდენ დიდ პატივს მიაგებენ ყოველივე ამქვეყნიურს და ასე ეზიზღებათ თავიანთი თავი. რადგან თუ სული თავისი განცვიფრებისა და სურვიელი ლტოლვის საგნად სახავს რაიმეს, ეს იმას ნიშნავს, რომ თავის თავს მასზე დაბლა აყენებს; მაგრამ რაკი იმაზე დაბლა აყენებს თავს, რაც დაბადებისა და დაღუპვისთვისაა განწირული, რაკი თავი უფრო უღირსი და უბადრუკი ჰგონია, ვიდრე ის, რასაც ხარბად მიელტვის, ველარასოდეს მისწვდება აზრით ღმერთის ბუნებას და მისი ძალმოსილების სიდიადეს.

ამიტომ იმან, ვისაც სურს შეეწიოს ესოდენ სავალალო დღეში მყოფ ადამიანებს და საპირისპიროდ მიმართოს მათი აზრი, რათა უზენაესსა და დასაბამიერ ერთამდე აამაღლოს ისინი, ერთის მხრივ, უნდა უჩვენოს მათ ყოველივე იმის უბადრუკობა, რასაც ესოდენ დიდ პატივს მიაგებენ, მეორეს მხრივ კი, მისი ღირსება და მაღალი წარმომავლობა შეახსენოს სულს. ჩვენი სიტყვის ეს მეორე მხარე წინ უნდა უსწრებდეს პირველს, რადგანაც მისი გაშუქება უფრო ნათელს გახდის პირველსაც. სწორედ ამით უნდა დავიწყოთ, რადგან ეს უფრო ახლოა კვლევადიების საგანთან და დიდ შემწეობას აღმოუჩინს სულს, რაკილა სწორედ სულია ის, რაც ეძებს. ამიტომ ჯერ უნდა შეიცნოს, რა არის თვითონ, ანდა რას ეძებს, რათა, უწინ-

არეს ყოვლისა, დარწმუნდეს, რამდენად შესწევს ამნაირი ძიების ძალა, ან რამდენად გამჭრიახი და ძიებისათვის გამოსადეგია მისი თვალი; რადგანაც თუკი იმას ეძებს, რაც უცხოა მისთვის, რაღა აზრი აქვს ამ ძიებას? ხოლო თუ იმას ეძებს, რაც მისი თანამებუნებეა, მაშინ შეუძლია ეძიოს და იქნებ იპოვოს კიდევ.

2. თავდაპირველად, აი, რას უნდა დაუფიქრდეს ყოველი სული: როგორ შექმნა სამყაროს სულმა ყველა სულდგმული, ქვეყნად მოარული, ზღვაში მცურავი თუ ცაში მფრინავი, აგრეთვე ცარგვალზე გრძნეულად მოციმციმე ვარსკვლავები; მანვე შექმნა მზე და უკიდევანო ზეცა, თავისი მარადიული წესრიგითა და უწყვეტი წრებრუნვით; თუმცაღა თვითონ სულ სხვანაირი ბუნებისაა, ვიდრე ყოველივე ის, რასაც ქმნის, წესრიგს ანიჭებს, ამოძრავებს და ასულდგმულებს. ის უფრო დიადია, ვიდრე ყველა მისი ქმნილება, ვინაიდან ისინი იბადებიან ან კვდებიან იმისდა კვალად, სული სიცოცხლეს ანიჭებს თუ ტოვებს მათ, თვითონ კი უკვდავია და წარუვალს, რადგანაც არასოდეს არ ტოვებს საკუთარ თავს.

კი მაგრამ, როგორ ანიჭებს სიცოცხლეს მთელ სამყაროსაც და თვითულ არსსაც? ამის შესაცნობად ადამიანის სული, მართალია, არა პატარა, მაგრამ მაინც სამყაროს დიადი სულისაგან განსხვავებული, დაე, ჩაულრმავდეს საკუთარ თავს, რათა დარწმუნდეს, ღირსია თუ არა ამ სიდიადის ჭვრეტისა; დაე, განუდგეს ყოველივე იმას, რაც აცთუნებს სხვა სულებს, და სრულ სიმშვიდეში გარინდებულმა იგივე სიმშვიდე გადაიტანოს მის გარემომცველ საგნებსა თუ სხეულებზედაც, რათა ველარაფერმა ველარ შესძლოს მისი ამღვრევა და ასევე აუმღვრეველი იყოს ყველაფერი, რაც გარს არტყია – მიწაც, ზღვაც, ჰაერიც და მათზე უზენაესი ზეცაც; ამნაირად გარინდებულმა წარმოიდგინოს მთელი ეს უძრავი და გახვევებული გარემო, რომელსაც უნაპირო მდინარესავით ერთვის

უსასრულობიდან მომდინარე სამყაროს სული, ყოველი მხრიდან რომ იღვრება შიგ და ცხოველმყოფელი შუქითაც აცისკროვნებს მას; როგორც მზის სხივები ანათებენ და ოქროსფრად ავარაყებენ ცის თავანზე უძრავად განოლილ ყომრალ ღრუბელს, სულიც ასევე სხივოსანი ჩქერალივით იღვრება სამყაროს სხეულში, თავის უშრეტი ძალით აფხიზლებს საღათას ძილში დანთქმულს და სიცოცხლესთან ერთად უკვდავებასაც ანიჭებს. მარადიული მოძრაობით რომ ამოძრავებს ზეცას, სული გონებასთან ერთად მართავს და სვებდნიერ ცოცხალ არსებად აქცევს მას.

მთელი სამყაროს ღირსებას მასში დამკვიდრებული სული განაპირობებს, მანამდე კი ის მხოლოდ მკვდარი სხეული იყო, მიწა და წყალი, ან, უფრო სწორად, ბნელი მატერია, არარაობა, „ღმერთებისათვის საძულველი“ არარსი, როგორც მართებულად უთქვამს ვილაცას. სულის ბუნება და ძალმოსილება კიდევ უფრო ცხადი გახდება ჩვენთვის, თუ წარმოვიდგენთ, რომ ის თავისი მძლე-თა-მძლე ნებით ამოძრავებს ზეცას, რადგანაც მთლიანად ეძლევა მის სიდიადეს, ასე რომ, არცერთი მისი ნაწილი, არც დიდი და არც მცირე, არ რჩება გაუსულიერებელი; ამ ნაწილაკთაგან კი ზოგი აქაა, ზოგი – იქ, ცალ-ცალკე თუ ერთმანეთის პირისპირ; მაგრამ ასე როდია სულიც: ის არ ნაწევრდება, რათა თავისი ამა თუ იმ ნაწილით გაასულიეროს სამყაროს ესა თუ ის ნაწილი, არამედ ყველას ისე აცოცხლებს და ასულიერებს, რომ თვითონ მთლიანი და განუყოფელი რჩება, ყველგან მყოფი და ყოვლის მომცველი, რითაც ასე ძალიან ჰგავს თავის ღვიძლ მამას.

მრავალკეცი და ნაწილთა სიმრავლედ განწილული ზეცა სწორედ სულის წყალობითაა ერთი, და სამყაროსაც სულის ძალმოსილება აქცევს ღმერთად; მზეც ღმერთია, რადგანაც სულიერია, მზეც და ვარსკვლავებიც, და თუ ჩვენშიაც არის რაღაც ღვთაებრივი, იგივე სულია ამის მიზეზიც, რადგანაც „უსულო გვამები ნეხვივით გადა-

საყრელია“. ჩვენი სული თავისი პირველქმნილი სინმი-
 დით ღმერთების სულის მსგავსია, თუ გამოვრიცხავთ
 იმ უცხო მინარევს, ამ ქვეყნად რომ ეკერის და ეტმას-
 ნება; მისი ღირსება იგივეა, რაც სამყაროს სულისა და,
 ამ მხრივ, აშკარად ჩრდილავს ყველა სხვა სხეულებრივი
 არსების სულს. რადგანაც ყოველივე სხეულებრივი მი-
 ნაა და მინიერია, მაგრამ ცეცხლიც რომ იყოს, რა ფასი
 ექნებოდა მის მწველსა და დამდაგველ ძალას? ასე რომ,
 თუ სასურველია მხოლოდ ის, რაც სულიერია, როგორღა
 შეგიძლია დაივიწყო შენი სული და ხარბად მიელტვოდე
 იმას, რაც განსხვავდება სულის ბუნებისაგან? თუ შენ
 ყველაფერში უპირატესად თავყვანს სცემ სულს, უწინარეს
 ყოვლისა, გიყვარდეს შენი სული.

3. აი, რა ფასდაუდებელი და ღვთაებრივი რამაა სული;
 იმედი გქონდეს, რომ მისი შემწეობით მიაღწევ და შეიც-
 ნობ ღმერთს, რადგანაც ის შორს როდია და არც შუამდ-
 გომელნი არიან ურიცხვნი. ასე რომ, თუ ღმერთამდე ამა-
 ლლება გასურს, მიენდე შენი სულის ღვთაებრივ ნაწილს,
 რომელიც ყველაზე უფრო ახლოა იმ უზენაეს არსთან,
 საიდანაც იღებს დასაბამს სული. რადგანაც სულის მთე-
 ლი ღირსების მიუხედავად, რაც ზემოთ ხაზგასმით იქნა
 აღნიშნული, ის სხვა არა არის რა, თუ არა ამ უზენაე-
 სი არსის, ანუ გონების ხატება. როგორც წარმოთქმული
 სიტყვა მხოლოდ ხატია სულის შინაგანი სიტყვისა, სუ-
 ლიც გონების წარმოთქმული სიტყვაა და მისი ენერგია,
 გონებიდან გამოსხივებული სიცოცხლით რომ ავსებს
 ახალ ჰიპოსტასს თუ სუბსტანციას, რომელიც გონების-
 განვე იღებს დასაბამს; როგორც ერთია ცეცხლის შინა-
 განი სიმბურვალე და მეორე – სიმბურვალე, გარეთ რომ
 გამოსხივდება.

მაგრამ ნუ წარმოვიდგენთ, თითქოს გონებიდან გამომ-
 დინარე სული მთლიანად ეთიშება თავის პირველსაწყისს:
 არა, ერთის მხრივ რომ შორდება, მეორეს მხრივ მასშივე

რჩება. გონებიდან წარმომდგარი სული თვითონაც გონიერია, და მისი გონიერება აზროვნებაა. სულის სრულქმნილებაც გონებისგან, როგორც მშობელი მამისა თუ აღმზრდელისგან იღებს დასაბამს, მაგრამ მისი სრულქმნილება გონების სრულქმნილებაზე უდარესია. სული გონებასვე უნდა უმაღლოდეს არსებობასაც; მისი გონიერება აქტუალურია, როცა გონებას ჭვრეტს, რადგანაც მხოლოდ მაშინ, როცა ამნაირ ჭვრეტაშია დანთქმული, სულს თავის თავშივე აქვს ყველაფერი, რასაც იაზრებს და რასაც მისი ენერგია მიემართება. არსებითად, გონივრული სულისთვის მხოლოდ ეს პირნმინდად შინაგანი აქტუალობაა მიჩნეული. მაშინ როდესაც ყველა ქმედება, რაც სულ სხვა წყაროდან იღებს დასაბამს, გაცილებით უფრო მდაბალია, და ესაა ვნება სულისა.

სწორედ გონებაა ის, რაც უზენაეს ღვთაებრიობას ანიჭებს სულს, რადგანაც მისი მშობელი და მისგან განუყრელია. მათ შორის არ არსებობს არავითარი სხვაობა, გარდა იმისა, რომ ერთი მეორისგან იღებს დასაბამს, და მათი თანაფარდობა დაახლოებით იგივეა, რაც მატერიისა და ფორმისა. ფორმა ამ შემთხვევაში, რა თქმა უნდა, გონებაა, მაგრამ მისი მიმრქმელი მატერიაც რომ მშვენიერია, მარტივი და გონივრული, როგორც თვით გონება. აქედან აშკარაა, რაოდენ დიადი უნდა იყოს გონება, რაკილა თვით ამნაირ სულზედაც უმეტესია და უზენაესი.

4. ყოველივე ეს შეიძლება შემდეგნაირად წარმოვიდგინოთ: ჩვენ განცვიფრებით ვუყურებთ ამ გრძნობადი სამყაროს სიდიადეს და მშვენიერებას, მისი მარადიული მოძრაობის წესრიგს, ხილულსა თუ უხილავ ღმერთებს, რომლებიც არიან მასში, დემონებს, ცხოველებს და მცენარეებს; მაგრამ, მოდით, პირველნიმუშსა და მის ჭეშმარიტ არსებობასაც მივაპყროთ მზერა: თვალი შევაავლოთ ყველა გონიერ არსს, ამ სავანის მარადიულ მკვიდრთ, მათ თვით-ჭვრეტას და მათ სიცოცხლეს, მათ წინამდგომს – ნმინდა

გონებას და უსაზღვრო სიბრძნეს. ესაა უბრუნელი ყოფა კრონოსის – სიუხვისა და სიბრძნის დიადი ღმერთის საუფლოში, რომელიც მოიცავს მარადისობაში უძრავად დამკვიდრებულ ყველა უკვდავ არსს, ყველა გონებას, ყველა ღვთაებას, მთელ სულს.

მართლაცდა, რამ უნდა შეცვალოს უზენაესი გონება, თუკი ყოვლის მფლობელია? რას უნდა მიეღწვოდეს ყოვლის მომცველი? ან რად უნდა სურდეს მეტი სისრულე ყოვლად სრულქმნილს? ხოლო ამ წარუვალი სრულქმნილების წყარო ისაა, რომ სრულქმნილია ყველაფერი, რასაც მოიცავს; ასე რომ, მასში არა არის არასრულქმნილი და აზრისაგან განძარცული. გონების აზროვნებისათვის უცხოა რაიმეს ძებნა, რადგანაც მასშივეა ყველაფერი, რასაც იაზრებს. გონების ნეტარებაც შემთხვევითი როდია, ან შეძენილი და დროში ცვალებადი, რადგანაც ყოვლის მარადიული მფლობელი თვითონვეა ჭეშმარიტი მარადისობა, მაშინ როდესაც დრო, მარადისობის ეს უძრავი ხატი, მხოლოდ გონების მიღმა – სულის წიაღში ვლინდება.

და მართლაც, სული დროის თანმიმდევრობას ემორჩილება; მასში ხან ერთი რამ იჩენს თავს, ხანაც – მეორე: ხან სოკრატე, ხან ცხენი თუ სხვა მისთანანი. მაშინ როდესაც გონებაში ერთად, უძრავად და უცვლელადაა ყოველი. ის ყოველთვის წმინდა ყოფიერებაა, თვითიგივეობრივი არსებობა, და არასოდეს – ქმნადობა. გონებისათვის არ არსებობს მომავალი, რადგან მისთვის თვით მომავალიც ანმყოა; არც წარსული, რადგანაც მისთვის არაფერი არ გადადის წარსულში, არამედ ყველაფერი მარადიულ ანმყოშია. ყველა გონით სანვდომი არსი თვითიგივეობრივია, წარუვალი და თითქოს ერთმანეთს ეტრფის გონებაში. თვითეული მათგანი ცალ-ცალკე გონებაა და არსი, ხოლო მათი ერთობლიობა – მთელი გონება და მთელი არსი.

გონება თავისი აზროვნებით არსის საფუძვლად გვევლინება, არსი კი, როგორც აზროვნების საგანი, განაპი-

რობებს გონების აზროვნებას და არსებობას. ხოლო საკუთრივ აზროვნებას მისგან განსხვავებული მიზეზი აქვს, რომელიც, იმავდროულად, არსის მიზეზიც არის. როგორც ერთის, ისე მეორის, აზროვნების და არსებობის, აზრის და არსის მიზეზი თავისთავად განსხვავდება ორივესაგან: ესაა წმინდა და უზენაესი ერთი. რაკილა აზრი და არსი ერთმანეთისაგან განუყრელნი და განუყოფელნი არიან, ისინი ასე, წყვილად ქმნიან ერთარსს, რომელიც, ერთდროულად, აზრიცაა და აზრით სანვდომი არსიც; აზრი იმდენად, რამდენადაც ეს ერთარსი აზროვნებს, არსი კი იმდენად, რამდენადაც თვითონვე გვევლინება თავისი აზროვნების საგნად.

მაგრამ თუ აზროვნება, ერთის მხრივ, შეუძლებელია ამ იგივეობის გარეშე, ის ასევე შეუძლებელია მაშინაც, თუ არ არსებობს არავითარი სხვაობა აზრსა და ამ აზრით სანვდომ არსს შორის. მაშასადამე, პირველადია გონების აზროვნება, არსი, სხვაობა და იგივეობა, რასაც უნდა დაემატოს მოძრაობა და უძრაობა; მოძრაობა, რადგანაც არსებობს აზრი; უძრაობა, რათა აზრი იმადვე დარჩეს, რაც არის. სხვაობა აუცილებელია, რათა აზრი და აზრის საგანი განირჩეოდნენ ერთმანეთისგან; გააუქმეთ სხვაობა და მიიღებთ განურჩეველსა და მდუმარე ერთს. სხვაობა აუცილებელია იმიტომაც, რომ აზრით სანვდომი არსნი განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისგან, იგივეობა კი იმიტომ, რომ ისინი თავისთავად ერთნი არიან და ყველას რაღაცა აქვს საერთო, ხოლო მათი განსხვავება არის სხვაობა. და ბოლოს, აზროვნების ელემენტთა ამ სიმრავლიდან იზადება რიცხვი და რაოდენობა, ხოლო თვითეული არსის განმასხვავებელი ნიშანი არის თვისება. აი, ამათგან, როგორც სანყისთაგან, დასაბამს იღებს ყოველი.

5. აი, რაოდენ დიადი ღმერთი დაჰნათის თავზე სულს, რომელიც განუყრელადაა დაკავშირებული გრძნობად სამყაროსთან, თუკი თვითონვე არ ინებებს ამ კავშირის

განყვეტას. ხოლო, მეორეს მხრივ, გონებასთან ერთარსად შერწყმული სული თითქოს კითხულობს: ვინ დაბადა ეს დიადი ღმერთი? რა არის ის მარტივი, მასზე უზენაესი პირველსაწყისი, საიდანაც დასაბამს იღებს გონების არსებობაც, მისი მრავლობითობაც და თვით რიცხვიც? რადგანაც რიცხვი რალაც პირველადი როდია. ერთია დიადაზე, ანუ ორზე უწინარესი, ორი კი შემდგომია, მეორეული. ერთისაგან შობილი დიადა ერთითაა განსაზღვრული, თავად კი უსაზღვროა და განუსაზღვრელი. მხოლოდ მისი განსაზღვრულობისაგან იბადება რიცხვი; ხოლო რიცხვი იგივეა, რაც არსი; ასე რომ, თვით სულიც რიცხვია.

რადგანაც გრძნობებით აღქმადი მკვრივი მასები თუ ვრცეული სიდიდენი როდი არიან პირველადნი. ეს ტლანქი სხეულები მხოლოდ შემდგომნი არიან. თესლშიაც სინესტე კი არაა ფასეული, არამედ ის, რაც უხილავია, კერძოდ, რიცხვითი თანაფარდობა და სპერმატული ლოგოსი. გონით სანვდომ სამყაროში რიცხვი და განუსაზღვრელი ორი სხვა არა არის რა, თუ არა გონება და ლოგოსი. განუსაზღვრელი ორი თითქოს ერთგვარი სუბსტრატია, იდეისა თუ ფორმის მიმრქმელი, ხოლო რიცხვი იმის შედეგად იბადება, რომ განუსაზღვრელი ორი მიირქმევს ერთს: რიცხვი იგივეა, რაც იდეა თუ ფორმა. ყველაფერს რიცხვში შობილი იდეა ანიჭებს ფორმას. ასე რომ, თუ ყველაფერი, გარკვეული აზრით, ერთისგან იღებს ფორმას, მეორეს მხრივ, შეიძლება ითქვას, რომ მაფორმირებელი საწყისი რიცხვია. გონების თვითჭვრეტისა არ იყოს, ზეგრძნობადი სამყაროს ერთობა თავისებურად ორადია (ერთი და იგივეა მჭვრეტელი და მისი ჭვრეტის საგანი).

6. მაგრამ მაინც როგორ ჭვრეტს, ან რას ჭვრეტს გონება? როგორ წარმოიშვა ერთისაგან, ან როგორია მისი ბუნება, ყოვლის მჭვრეტელი? რაკილა სული უკვე ხვდება, რომ ამ ორი საწყისის არსებობა აუცილებელია, თვითონაც

სურს იმ პრობლემის გადაჭრა, რაზედაც ამდენს დაობდნენ ძველი დროის ბრძენკაცნი: თუ ერთი მართლაც ისეთია, როგორც ის მოიხაზება დებულებით – „ერთი არის“, მაშინ როგორღა იღებს მისგან დასაბამს მრავლობითობა, დიადა, რიცხვი? რატომ არ რჩება ერთი იმად, რაც არის? ან რანაირად გამოედინება მისგან მთელი ის სხვადასხვაობა, რასაც არსთა სიმრავლეში ვჭვრეტთ? ვიდრე ამ კითხვას პასუხს გავცემდეთ, მივმართოთ ღმერთს, მაგრამ სიტყვით კი არა, არამედ ლოცვის მოსურნე სულით. მხოლოდ ასე თუ შევძლებთ პირისპირ დავრჩეთ მასთან, და გულმხურვალედ ვილოცოთ.

თავის თავში დავანებული, ყველაფრისაგან განყენებული და ყოვლის მიღმური ღმერთის საჭვრეტად თითქოს წმინდათა-წმინდა ტაძრის იღუმალ სიღრმეში უნდა შევიდეთ, სადაც, უწინარეს ყოვლისა, წარმოგვიჩნდებიან ამ იღუმალეზიდან ერთგვარად გარეთ გამოვლენილი ხატები, ან, უფრო სწორად, ამაყად აღმართული ძეგლები, შემდეგ კი თვით პირველი ხატი. ხოლო ის შემდეგნაირად წარმოგვიჩნდება: ყოველივე მოძრავს ესა თუ ის მიზანი აქვს, რის მიმართაც მოძრაობს და რასაც მიელტვის. ხოლო დასაბამიერ ერთს, რომელსაც ამნაირი მიზანი არ გააჩნია, ვერავითარ მოძრაობასა თუ ცვალებადობას ვერ მივანერთ; მაგრამ თუ მისგან მაინც წარმოსდგება რაიმე, მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ის მარადიულად თავისივე თავისკენაა მიქცეული (დაე, ნუ გვეჩოთირება დროში წარმოშობა თუ ქმნადობა, როცა მარადიულ არსთ ეხება საქმე, რომელთაც მხოლოდ სიტყვიერად, მხოლოდ პირობითად მივანერთ ქმნადობას, რათა ცხადვყოთ მათი მიზეზობრივი ურთიერთდამოკიდებულება და თანმიმდევრობა); ასე რომ, გონებიდან რაიმეს წარმომავლობა პირნმინდად გამორიცხავს ყოველგვარ მოძრაობას. რადგანაც ეს წარმომავლობა მოძრაობის შედეგი რომ ყოფილიყო, მაშინ ის მესამე იქნებოდა – ერთისა და მოძრაობის შემ-

დეგ - და არა მეორე.

მაშასადამე, თუ დასაბამიერი ერთი მეორე არსს ბადებს, ამ დაბადებისას თვითონ უძრავად უნდა დარჩეს, ყოველგვარი მიქცევა-მოქცევის, ყოველგვარი ნება-სურვილის, ცვალებადობის თუ მოძრაობის გარეშე. კი მაგრამ, როგორ? რა შეიძლება ვიგულისხმოთ იმის ირგვლივ, რაც სრულიად უძრავი რჩება? მხოლოდ მისგანვე გამონაშუქი სინათლე, მზის შარავანდივით მოელვარე ბაკმი, თუმცა თვით ამ სინათლის წყარო უცვლელია და უძრავი. სხვათა შორის, ყოველივე არსებული თავისი საკუთარი არსიდან ქმნის თუ ბადებს სხვა რეალობას, გარეთ რომ განიფინება, მთლიანად მის წარმოქმნელ ძალაზეა დამოკიდებული და მისივე შემქმნელის ერთგვარ ხატად გვევლინება. ასე ცეცხლი ბადებს სიმზურვალეს, ხოლო თოვლი და ყინული - სიცივეს. ამის საუკეთესო ნიმუშად კეთილსურნელოვანი ნივთიერებები გამოგვადგება, თავიანთ ირგვლივ რომ ავრცელებენ საამო სურნელს. და საერთოდაც, სიმწიფის ასაკს მიღწეული ყოველი არსი თავის ნაშიერს ბადებს.

ასე რომ, მარად სრულქმნილი არსიც მარადიულად ბადებს ასევე მარადიულ, თუმცაღა მასზე უდარეს არსს. განა შეიძლება წარმოვიდგინოთ, რომ ესოდენ სრულქმნილი არსი საერთოდ არაფერს არ ბადებდეს? არა, რა თქმა უნდა, ბადებს, და თანაც - იმას, რაც ყველაზე სრულქმნილია თავისი დამბადებლის შემდეგ. ესაა გონება, ერთისაგან შობილი მეორე სანყისი, რომელიც თავისი მშობლისაგან განსხვავდება მხოლოდ იმით, რომ მარადიულად უმზერს მას და მარად სჭირდება იგი, მაშინ როდესაც თვითმკმარსა და დასაბამიერ ერთს არაფერი არ სჭირდება. გონებაზე უზენაესი სანყისის ნაშიერი მხოლოდ გონება თუ შეიძლება იყოს, რადგანაც ყოველივე დანარჩენი გონების მომდევნოა: მაგალითად, სული, გონების ეს სიტყვა და ქმედითობა, როგორც თვით გონება, თავის მხრივ, ერთის სიტყვად და ქმედითობად გვევლინება. და

მართლაც, როგორც გონების ხატი, სული გონებას უნდა ჭჭრეტდეს, ხოლო გონება, იმისათვის, რომ გონება იყოს, – დასაბამიერ ერთს.

მაგრამ ნუ ვიფიქრებთ, თითქოს ერთის მჭჭრეტელი გონება განმხოლოებული იყოს მისგან, რადგანაც მათ შორის არაფერი არ არის, ისევე, როგორც არაფერია სულსა და გონებას შორის. ყოველივე შობილს თავისი მშობელი უყვარს და მისკენ ისწრაფვია, მით უმეტეს, როცა მშობელი და შობილი ერთადერთნი არიან; და როცა მშობელი, ამასთანავე, ესოდენ უზენაესი სრულქმნილებითაა მოსილი, რაღა თქმა უნდა, სავსებით ბუნებრივია შობილის სურვილი, ისე ახლოს იყოს მშობელთან, რომ ერთარსად ერწყმოდეს მას; ასე რომ, მათ განხმობლობაზე კი არა, მხოლოდ მათ სხვაობაზე თუ შეიძლება ვილაპარაკოთ.

7. ჩვენ ვამბობთ, რომ გონება ერთის ხატია, მაგრამ უფრო გარკვევით უნდა ვილაპარაკოთ: უწინარეს ყოვლისა, ერთის მიერ შობილი არსი მშობელს უნდა ჰგავდეს, მის ბუნებას ინარჩუნებდეს და მათ შორის ისეთივე მსგავსება უნდა იყოს, როგორიცაა მზესა და სინათლეს შორის. მაგრამ უზენაესი ერთი საკუთრივ გონება როდია. მაშ, როგორღა იბადება გონება? ისე, რომ მშობლის ხილვად მიიქცევა, და ეს ხილვა არის გონება. და მართლაც, ის, რაც რაღაცას ხედავს, ან შეგრძნებაა, ან გონება. ეს შეუძლებელია შეგრძნება იყოს, რადგანაც შეგრძნება ერთს ვერ აღიქვამს. მაშასადამე, ეს გონებაა. გრძნობადი აღქმა შეიძლება ხაზს შევადაროთ, გონებისმიერი აღქმა კი – წრეს, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ წრე დაყოფადია, გონება კი განუყოფელი. თუმცა, მეორეს მხრივ, გონება მაინც შეიძლება განწილული იქნეს, რასაც ვერ ვიტყვით მის მიერ აღქმულ ერთზე.

და მაინც, თავისი განწილულობის მიუხედავად, გონება ერთია; მაგრამ პოტენციურად სწორედ დასაბამიერი ერთი გვევლინება ყოვლის შემოქმედ ძალად. გონების

აზროვნება, ერთგვარად გათიშული ამ ძალისაგან, შინაგანად ჭვრეტს ყველაფერს, რის შემოქმედადაც დასაბამიერ ერთს უნდა ვსახავდეთ. გონება სწორედ ამიტომაც არის, რაც არის. რადგანაც გონებაში თითქოს თავისთავად იჩენს თავს ერთგვარი იდუმალი გრძნობა, რომ თვითონაც შეუძლია არსის შემოქმედი და განმსაზღვრელი იყოს იმ ძალმოსილების შედეგად, რომელსაც ერთის მეოხებით ეზიარება. გონება ხვდება, რომ თითქოს მხოლოდ ნაწილია ერთის უზენაესი ყოფიერებისა; რომ მისგან იძენს მთელ თავის ძალას, თავის არსს და სრულქმნილებასაც; რომ განუყოფელი ერთისაგან იღებს ყველაფერს, რაც მასში თითქოს განწვალდება და განიყოფება: სიცოცხლესაც, აზრსაც, მოკლედ, ყველაფერს, მიუხედავად იმისა, ან სწორედ იმიტომ, რომ დასაბამიერი ერთი არაფერი ეს არ არის.

ყველაფერი ერთისაგან იღებს დასაბამს, იმიტომ, რომ თვითონ არსებობის არავითარი ფორმა არ გააჩნია. ის სხვა არა არის რა, თუ არა ერთი. მხოლოდ გონებაა ის, რაც არსთა წიაღშია. ამიტომაც ერთი არ არის არაფერი ის, რაც არის გონებაში, მაგრამ ყველაფერი ერთისაგან იღებს დასაბამს; ყველაფერი სწორედ ამიტომაც არსი. რადგანაც თვითეული არსი თავისი განსაზღვრულობისა და თითქოს თავისი ფორმის მქონეა, ჭეშმარიტი არსი შეუძლებელია რაღაც განუსაზღვრელი და არამყარი, მერყევი იყოს; მისთვის აუცილებელია ზღვარდება და სიმყარე, ანუ, რაც იგივეა, განსაზღვრულობა და ფორმა, საიდანაც ის თავის რეალობას იძენს.

ამრიგად, გონება ღირსია იმისა, რომ სანყისთაგან უწმინდესისა და უზენაესის მიერ შობილი ერქვას, დიახ, მხოლოდ ამ პირველსანყისის მიერ შობილი, თავის მხრივ, შობისთანავე რომ ბადებს იდეათა მთელ მშვენიერებას და გონით სანვდომ ღვთაებებს. მაგრამ მისსავე ნაშიერ არსთა სიმრავლით სავსე გონება, იმავდროულად, თითქოს

კიდევაც ნთქამს მათ, ნთქამს იმ გაგებით, რომ თავის თავშივე ამწყვდევს და ნებას არ აძლევს მატერიაში დაინთქან, რათა რეას გვერდით იზარდონ. სწორედ ამ აზრს გამოხატავენ მისტერიები და მითები: კრონოსი, ღმერთთა შორის უბრძნესი, ზევსზე უწინარესია და თავის ნაშიერთა შთანთქმელი, მათი სიმრავლით სავსე და მადლარი, თავისი სიმადლრითა და ძალთა სიჭარბით რომ ბადებს ზევსს. ასევე ბადებს სისავსისა და სრულქმნილების ზღვარს მიღწეული გონებაც სულს, რადგანაც სრულყოფილი არსი აუცილებლად მშობელი უნდა გახდეს; მით უმეტეს, შეუძლებელია ესოდენ დიადი ძალმოსილების უნაყოფობა; მაგრამ ისიც შეუძლებელია, რომ შობილი, ამ შემთხვევაში, მშობელზე უმეტესი და უზენაესი იყოს, რადგანაც პირველი მხოლოდ მეორის ხატია და, მაშასადამე, მასზე უდარესიც; ამავე მიზეზის ძალით, ის თავისთავად განუსაზღვრელია და მხოლოდ თავისი მშობლის წყალობით ეზიარება განსაზღვრულობასაც და ფორმასაც.

გონების ნაყოფია სიტყვა და დისკურსიული აზროვნება. ეს სიტყვა გონების მიერ გამონაშუქი სინათლეა, შარავანდივით გარს რომ ადგას მას და, ერთის მხრივ, განუყრელია გონებისაგან, მისი სხივოსნობით აღვსილი, მასთან წილნაყარი და მასავით აზრით გაბრწყინვებული, ხოლო მეორეს მხრივ, იმისკენაა მიქცეული, რაც თვით მისი შემდგომია, მეტიც, თვითონვე ქმნის ყველაფერს, რაც მასზე უდარესია და უმდაბლესი. თუმცა ამაზე სხვაგან უფრო დანვრილებით ვილაპარაკებთ. სულით მთავრდება ღვთაებრივ არსთა სამყარო.

8. პლატონიც აღიარებდა ჭეშმარიტ არსთა სამებას: „ყველაფერი თავს იყრის ყოვლის მეუფის ირგვლივ“, ამბობს ის და უზენაეს რეალობას გულისხმობს, მეორე რეალობა მეორე სანყისის ირგვლივაა, მესამე კი – მესამის ირგვლივ. შემდეგ ის „მიზეზის მამას“ უწოდებს ღმერთს, ხოლო მიზეზი გონებაა, რომელსაც დემიურგოსად სახავს,

მისივე სიტყვით, თითქოს კრატერში რომ ზელს სულს. მიზეზის, ანუ გონების მამა, ბრძანებს პლატონი, გონებისა და არსის მიღმური სიკეთეა. ამასთანავე, ის არაერთგან ამტკიცებს, რომ არსი და გონება არის იდეა. მაშასადამე, მან იცის, რომ სიკეთისაგან დასაბამს იღებს გონება, გონებისაგან კი – სული.

ასე რომ, ჩვენი თეორია არც ახალია და არც დღევანდელი: ის დიდი ხნის წინათ იქნა ჩამოყალიბებული, თუმცა სათანადო განვითარება კი ვერ ჰპოვა, და დღეს ჩვენ მხოლოდ ამ ოდინდელი მოძღვრების განმმარტებლები ვართ, მოძღვრებისა, რომელიც პლატონის დიალოგებშია გადმოცემული. პლატონზე ადრე ამ თვალსაზრისს იზიარებდა პარმენიდე, ერთმანეთთან რომ აიგივებდა გონებასა და არსს და ერთმანეთისაგან მიჯნავდა ქეშმარიტ არსებობასა და გრძნობად საგანთა სიმრავლეს. „ერთი და იგივეა აზრი და არსიო“, ამტკიცებდა იგი.

არსს პარმენიდე უძრავად სახავს, და თუმცა აზრთან აიგივებს, მაგრამ პირწმინდად გამორიცხავს არსის ყოველგვარ სხეულებრივ მოძრაობას, რათა ის მარად თვითიგივეობრივი დარჩეს. არსს ის ადარებს სრულყოფილ სფეროს, რადგანაც ყველაფერი მასშია მოქცეული, და აზრიც გარეგანი კი არ არის მისთვის, არამედ შინაგანი. მაგრამ თავის თხზულებებში ერთს რომ უწოდებს ქეშმარიტ არსს, იმავდროულად, მიზეზადაც მასვე მიიჩნევს, რის შედეგადაც არსი ერთი კი აღარ არის, არამედ მრავალი ხდება. პლატონის „პარმენიდე“ გაცილებით უფრო ზუსტია; ის ერთმანეთისაგან ასხვავებს დასაბამიერ ერთს, – შემდეგ – მეორე ერთს, ამ მრავლობით ერთობას, და ბოლოს მესამეს – ერთსა და მრავალს.

9. ანაქსაგორაც, წმინდა და შეურეველ გონებაზე რომ მსჯელობს, მარტივსა და ყველაფრისაგან განყენებულ ერთს მიიჩნევს პირველსაწყისად, მაგრამ იმის გამო, რომ დიდი ხნის წინათ ცხოვრობდა, სიზუსტის მხრივ, ცოტა არ

იყოს, სცოდავს. როგორც ჩანს, ჰერაკლიტეც უნდა სცნობდეს ნარუფალსა და გონით სანვდომ ერთს, რაკილა, მისი მტკიცებით, ყველაფერი გამუდმებით იცვლება და მიედინება. ემპედოკლეს მოძღვრებაში მტრობა ყველაფრის გამთიშველია, მეგობრობა კი, პირიქით, – შემაერთებელი; სწორედ ეს მეორე საწყისია უსხეულმყოფელი და ზეგრძნობადი ერთი, სტიქიონები კი მატერიად გვევლინებიან.

უფრო გვიან არისტოტელე იტყვის, რომ პირველსაწყისი ყველაფრისაგან განმხოლოებულია და გონით სანვდომი, და რომ ის თავის თავსვე იაზრებს; მაგრამ ამის მტკიცება მისი პირველადობის უარყოფას ნიშნავს. ეგეც არ იყოს, სხვადასხვა გონით სანვდომ საწყისს რომ აღიარებს, კერძოდ, იმდენს, რამდენიცაა ციური სფერო, რათა თვითეულს თავისი მამოძრავებელი ჰყავდეს, ამ მხრივ, აშკარად არ იზიარებს პლატონის აზრს, მაგრამ რაკილა დამაჯერებლად ვერ ასაბუთებს თავის თვალსაზრისს, იძულებულია აუცილებლობის ცნებას მიმართოს.

აი, რა შეიძლებოდა გვეთქვა არისტოტელეს საპასუხოდ: რაკილა ყველა სფერო საერთო წესრიგს ემორჩილება და ერთი და იმავე მიზანდასახულობის მიხედვით მოძრაობს, განა უფრო ბუნებრივი არ იქნებოდა დაგვეშვა, რომ ყოველივე ამის მიზეზი სხვა არა არის რა, თუ არა დასაბამიერი ერთი? ეგეც არ იყოს, შეიძლებოდა მისთვის ასეთი კითხვაც დაგვესვა: ყველა ეს სხვადასხვა გონით სანვდომი არსი ერთი და იმავე პირველსაწყისისგან იღებს დასაბამს, თუ არსებობს მრავალი საწყისი? თუ პირველსაწყისი ერთია, მაშინ, იმ აშკარა ანალოგიის მიხედვით, რასაც გრძნობად სამყაროში ურთიერთმომცველ ციურ სფეროთა მოძრაობაზე დაკვირვება გვივლენს, მათ შორის როდესაც უკიდურესი სფერო ყველა დანარჩენს მოიცავს და მბრძანებლობს კიდევ მათზე. – შეიძლებოდა გვეთქვა, რომ დასაბამიერი ერთიც ასევე მოიცავს ზეგრძნობად

არსთა სიმრავლეს, და მერე, როგორც არცერთი ციური სფერო არაა ცარიელი, არამედ ვარსკვლავებითაა სავსე, ზეგრძნობად სამყაროშიც ყოველი მამოძრავებელი სანყის-იც ველარ უნდა იტევდეს ჭეშმარიტ არსთა სიმრავლეს. ხოლო თუ ყოველი მამოძრავებელი ცალკე სანყისია, მაშინ ისინი შემთხვევით თუ თანხვედობდნენ ერთმანეთს, რათა, ამრიგად, დასაბამი მიეცათ იმ დიადი ერთობისათვის, ციური ჰარმონია რომ ჰქვია სახელად. ეგეც არ იყოს, ვითომ რატომ იქნებოდა იმდენივე ციური სფერო, რამდენი გონით სანვდომი მამოძრავებელი სანყისიცაა ზეგრძნობად სამყაროში? ან რა განაპირობებდა ამდენი მამოძრავებლის არსებობას, რაკილა უსხეულმყოფელნი არიან, და იქ არ არსებობს მატერია, რისი მეშვეობითაც შეიძლებოდა ერთმანეთს გამიჯვნოდნენ?

ძველი დროის მოაზროვნეთაგან გონით სანვდომი სამყაროს ბუნებას ყველაზე მეტ ყურადღებას უთმობდნენ პითაგორას, მისი მოწაფეებისა და ფერეკიდეს მიმდევრები, თუმცა მათ შორისაც წერილობით მხოლოდ ზოგს თუ გადმოუცია თავისი თვალსაზრისი, ზოგიერთი მარტოოდენ საუბრებით შემოიფარგლებოდა, ზოგი კი სულაც უგულვებელყოფდა ამ საკითხს.

10. დასასრულ, აი, რა უნდა ითქვას: როგორც ჩვენ დავასაბუთეთ, რამდენადაც, საერთოდ, შესაძლებელია ამნაირ საკითხთა დასაბუთება, უწინარეს ყოვლისა, არსებობს არსის მიღმური ერთი, შემდეგ – მისი მომდევნო არსი და გონება, ბოლოს კი – სული. მაგრამ რაკი ეს სამი სანყისი საგანთა ბუნებაში ვლინდება, საფიქრებელია, რომ ისინი ჩვენშიც უნდა იჩენდნენ თავს. მე იმას კი არ ვგულისხმობ, თითქოს ისინი არსებობდნენ იმაში, რაც გრძნობადია ჩვენში, რადგანაც მისგან განმხოლოებულნი არიან, არამედ იმაში, რომ ყოველივე გრძნობადის მიღმურია, ისევე, როგორც მთელი ხილული ცის მიღმური; დიახ, ისინი შეადგენენ იმას, რასაც პლატონი „შინაგან

ადამიანს“ უწოდებს.

მაშასადამე, ჩვენი სული რაღაც ღვთაებრივია; მისი ბუნება განსხვავდება ყოველივე გრძნობადის ბუნებისაგან და ისეთივეა, როგორიცაა სამყაროს სული. გონების მფლობელი სული სრულქმნილია. მაგრამ ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ გონება, რომელიც აზროვნებს, და გონება, რომელიც საფუძვლად უდევს აზროვნებას. სულისმიერ აზროვნებას არავითარი სხეულებრივი ორგანო არ სჭირდება. ყოველგვარი სხეულებრივი ბუნებისაგან განყენებული, ყოველგვარი მატერიალური მინარევისაგან თავისუფალი სული მთლიანად ინარჩუნებს თავის სინმინდეს და ამიტომაც შესწევს წმინდა აზროვნების უნარი. ასე რომ, არ შეცდება ის, ვინც გონით საწვდომ პირველ არსთა შორის შერაცხავს სულს.

ამიტომ ზედმეტია იმისი კითხვა, თუ სადაა იგი, რადგანაც ყოველგვარი ადგილის მიღმურია. აი, როგორია ჭეშმარიტი, თავისთავადი და არამატერიალური არსი, რომელიც იმდენად განმხოლოებულია სხეულისაგან, რომ მისი ბუნებისა არა სცხია რა. ამიტომაც ამბობს პლატონი, რომ დემიურგოსმა ყოვლის მიღმა განფინა სული და შიგ მოაქცია მთელი სამყარო, რითაც იმის თქმა სურს, რომ სული ნაწილობრივ ზეგრძნობად სამყაროშია. რაც შეეხება ჩვენს სულს, პლატონის სიტყვით, მასაც ცად აუზიდავს თავი. ამასთანავე, ჩვენი დიდი მოძღვარი გამუდმებით შეგვაგონებს, განვუდგეთ სხეულს, რითაც, რასაკვირველია, თვით ბუნებით დაწესებულ ლოკალურ განდგომას და განცალკევებას როდი გულისხმობს, არამედ მხოლოდ იმას მიგვანიშნებს, რომ სული წარმოსახვითაც კი არ უნდა იყოს მიქცეული სხეულის მიმართ, რათა მისთვის სრულიად უცხო დარჩეს, რასაც ის მიაღწევს კიდევ, თუკი შესძლებს გონებამდე აამაღლოს თავისი დაბალი, არაგონივრული ნაწილი, რომელიც მოქანდაკესავით ძერწავს სხეულს და ამას ალევს მთელ თავის ქმედითობას.

11. სული, რომელიც აზროვნებს, თავისი აზროვნების საგნად მშვენიერებასა და სამართლიანობას სახავეს; ამა თუ იმ საგანს მშვენიერად მიიჩნევს, ამა თუ იმ მოქმედებას – სამართლიანად. ასე რომ, მისთვის ნიშნეული უნდა იყოს მშვენიერებისა და სამართლიანობის უცვლელი საზომი, რომლითაც ხელმძღვანელობს დისკურსიული აზროვნება. მაგრამ რადგანაც სული ყოველთვის კი არა, მხოლოდ ხანდახან თუ იაზრებს მშვენიერებასა და სამართლიანობას, მაშასადამე, ის როდია ჩვენში საკუთრივ მოაზროვნე სანყისი, არამედ გონება, რომლისგანაც განუყრელია მშვენიერებისა და სამართლიანობის იდეა.

და ბოლოს, ჩვენშივე უნდა იყოს გონების სანყისი და მიზეზი, ანუ ღმერთი, ერთადერთი, უცვლელი, უძრავი და განუწილველი, ამა თუ იმ ადგილას კი არა, მხოლოდ თავის თავში არსებული, და მაინც, არსთა უსასრულო სიმრავლეში გამოვლენილი, რომელთაც მისი აღქმის უნარი შესწევთ. მსგავსად იმისა, როგორც წრის ცენტრი თავისთავად უძრავია და უცვლელი, მაგრამ მისგან ყოველი მიმართულებით გამომავალ რადიუსთა მეშვეობით წრეხაზის ყოველ წერტილშია პროექცირებული. სწორედ ამის წყალობით ვეხებით, ვერწყმით და ვეზიარებით ღმერთს; და ჩვენ შეგვიძლია დავმკვიდრდეთ მასში, თუკი სულით ვისწრაფვით მისკენ.

12. მაგრამ თუ ჩვენთვის ნიშნეულია სამი ესოდენ დიადი სანყისი, მაშინ რატომ ვერ ვამჩნევთ მათ? რად ვერ ვიყენებთ მათ ქმედითობას? აკი ბევრი ჩვენგანი საერთოდ ვერ იყენებს მას. არადა, ყველა ეს სანყისი უცვლელად ინარჩუნებს თავის უშრეტ ენერჯიას – გონებაცა და მასზე უზენაესი პირველსანყისიც, მარადჟამ თავის თავშივე დავანებული; აგრეთვე მარადიულ მოძრაობაში ჩაბმული სული. მაგრამ რატომ ვერ ვამჩნევთ იმას, რაც გამუდმებით ხდება ჩვენს სულში? ჩვენთვის საგრძნობია მხოლოდ ის, რაც შეგრძნების ზღურბლს აღწევს. როდესაც ქმედი-

თობა მგრძობელობას არ გადაეცემა, ის მთლიანად ვერ განნონის სულს, ასე რომ, ვერც ჩვენ ვიცნობიერებთ მას, მაგრამ ჩვენ ხომ მარტოოდენ სულის ის ნაწილი არა ვართ, რომელსაც შეგრძნების უნარი შესწევს, არამედ – მთელი უსასრულოდ მდიდარი სული.

სულის ყოველი უნარი გამუდმებით თავის საკუთარ დანიშნულებას ასრულებს, მაგრამ ჩვენ მხოლოდ მაშინ შევიგრძნობთ ამას, როცა მისი მოქმედების ძალა შინაგანი აღქმის დონეს აღწევს. ამიტომაც თუ გვსურს შევიცნოთ, რა ხდება ჩვენში, აუცილებელია სულის ინტიმურ სიღრმეს მივაპყროთ მთელი ჩვენი ყურადღება და მისკენვე მივმართოთ აღქმის მთელი ჩვენი უნარიც. ისევე, როგორც ამა თუ იმ ხმის გასარჩევად ადამიანი ცდილობს ყველა სხვა ხმისაგან განაცალკევოს და მხოლოდ მას მიუგდოს ყური, ჩვენთვისაც აუცილებელია შეძლებისდაგვარად განვერიდოთ ამქვეყნიურ გნიასს, რათა, ამრიგად, წმინდად და აუმღვრევლად შევინარჩუნოთ სულიერი აღქმის უნარი, მონუსხულივით რომ უსმენს უზენაესი სამყაროდან მომავალ ხმას.

V.2. ი მ ი ს დ ა ბ ა დ ე ბ ი ს ა დ ა ი გ ი ს ა თ ვ ი ს , რ ა ც ე რ თ ი ს შ ე მ დ ე გ ა ა

1. ერთია ყოველი არსის საწყისი და, ამასთან, არცერთი არსთაგანი არ არის ყოველი არსის ერთობლიობა. თუმცა, გარკვეული აზრით, შეიძლება ითქვას, რომ ის არის ყოველი არსი, რამდენადაც ყველაფერი მისგან გამოდის და მასვე უბრუნდება; ან, უფრო სწორად, მის დონეზე ჯერ კიდევ არაფერი არ არის, არამედ მხოლოდ იქნება. მაგრამ როგორ წარმოსდგება ყველაფერი დასაბამიერი, მარტივი და თვითიგივეობრივი ერთისაგან, რომლისთვისაც უცხოა ყოველგვარი მრავლობითობა? საქმე ისაა, რომ არაფერი არ არის მასში, მაგრამ ყველაფერი

მისგან იღებს დასაბამს. იმისათვის, რომ არსი იყოს, ერთი თვითონვე კი არ არის არსი, არამედ – არსის მშობელი. არსი კი თითქოს მისი პირმშოა.

ერთი სრულქმნილია, რადგანაც არაფერს მიელტვის, არც არაფერს ფლობს და არც რა სჭირდება. ეს სრულქმნილება თითქოს ველარ იტევს, ველარ ითავსებს თავის საკუთარ სისავსეს, ასე რომ, თავისი თავიდან გადმოედინება და ამ ზესისავსისგან შობს რაღაც სხვას. შობილი მიიქცევა მშობლის მიმართ, მისი ცხოველმყოფელი ძალით ივსება და თვალს ველარ წყვეტს მის სიდიადეს. როგორც დასაბამიერი ერთის მჭვრეტელი, ის არსია, მაგრამ რაკი თავის თავსაც ჭვრეტს, ამის წყალობით გონება ხდება. ხოლო თავისი მშობლის ჭვრეტად თითქოს გარინდებით შემდგარი, ის ერთდროულად არსიცაა და გონებაც.

თავისი ძალმოსილებით ერთის მსგავსი გონებაც თითქოს ველარ იტევს ძალთა სისავსეს, და ამ სისავსისაგან, ერთის მსგავსად, თვითონაც თავის საკუთარ ხატებას ბადებს. გონების მიერ შობილი სწორედ ეს ახალი ენერჯიაა სამყაროს სული. სამყაროს სულს რომ შობს, გონება უძრავად რჩება, ისევე, როგორც მასზე უწინარესი დასაბამიერი ერთი უძრავია გონების შობისას.

მაგრამ სული უკვე აღარ არის უძრავი, არამედ უწყვეტ მოძრაობაში ჩართული ბადებს თავის საკუთარ ხატს. ერთის მხრივ, თავისი მშობლის ჭვრეტად მიქცეული, მისი ძალმოსილებით ივსება, ხოლო მეორეს მხრივ, საპირისპირო მიმართულებით მზირალი ბადებს თავისსავე ხატებას, რომელიც სხვა არა არის რა, თუ არა შეგრძნება და – მცენარეებში – მცენარეული ბუნება. თუმცა ამით არაფერი აკლდება და არც რა ჩამოეკვეთება იმას, რაც სულზე უწინარესია. ამიტომაც ისე ჩანს, თითქოს ადამიანის სული თვით მცენარეებამდე უწევს; უწევს იმ გაგებით, რომ მისეულია ის, რაც მცენარეებშია. თუმცა მთლიანად როდი გადადის მცენარეებში, არამედ მხოლოდ იმდენად,

რამდენადაც დაბლა დაშვებისას კეთილმოსურნეობით აღძრული ქმნის დაბალ არსთა ბუნებას, მაშინ როდესაც თავისი უზენაესი ნაწილით განუყრელია გონებისაგან, რომელსაც საშუალებას აძლევს თავის თავში უძრავად დავანებული იყოს.

2. ასეთია დაღმასვლა დასაბამიდან დასასრულამდე. ამასთანავე, ყველაფერი თავის საკუთარ ადგილას რჩება, ხოლო ყოველივე შობილი თავის მშობელზე უდარესია და უმდაბლესი; თუმცა თვითეული მათგანი თავის წინამორბედს ემსგავსება, რამდენადაც მისი მომდევნოა. ამრიგად, როცა სული მცენარეში გადადის, მხოლოდ ნაწილობრივ გადადის მასში; ეს მისი ყველაზე თამამი და ყველაზე უგუნური ნაწილია, რაკილა მცენარემდე ეშვება. ხოლო როდესაც სული უტყვევ ცხოველში ისხამს ხორცს, ამის მიზეზი მისი მგრძნობელობის სიმძაფრეა, რამაც აქამდე მიიყვანა. და ბოლოს, როცა სული ადამიანში განსხეულდება, ეს იმას ნიშნავს, რომ მისი ქმედითობა ან აზროვნებით იფარგლება, ან გონებისგან იღებს დასაბამს, რადგანაც სულს თავისი საკუთარი გონება აქვს და წვდომისა თუ მოძრაობის საკუთარი ნება-სურვილი.

ახლა კი საპირისპირო პროცესს დავუკვირდეთ, როდესაც მცენარის ყლორტებსა თუ კენწეროს ჭრიან, სად მიდის მათი მაცოცხლებელი სულის ნაწილი? რა თქმა უნდა, თავის ძველ ადგილს უბრუნდება, რადგანაც არავითარი სივრცული დისტანცია არ აშორებს მისგან. მაგრამ თუ ძირფესვიანად ამოგლეჯენ, ანდა ცეცხლს მისცემენ მცენარეს, მაშინ სადღაა მისი მაცოცხლებელი სულის მცენარეული ნაწილი? სულში, რომელსაც ადგილი არ შეუცვლია; ან, უფრო სწორად, რაკილა სულის მცენარეულ ნაწილს თავისი საკუთარი საყრდენი არ გააჩნია, ის ან მეორე მცენარის მასულდგმულებელ ძალად იქცევა, ან აღმასვლის გზით თავის უზენაეს საწყისს უბრუნდება.

მაგრამ სადაა ეს უზენაესი საწყისი? მასზე უზენაეს

ძალმოსილებაში, რომელიც თვით გონებას ესაზღვრება, მაგრამ არა სივრცული თვალსაზრისით, რადგანაც ყოველივე ის, რაზედაც აქ ვმსჯელობთ, პირნმინდად გამოორიცხავს ყოველგვარ ვრცეულობას. ასე რომ, სული არსად არ არის, და, მით უმეტეს, გონება. მაშასადამე, სული იმ საწყისშია, რომელიც არსად არ არის და, იმავდროულად, ყველგანაა. თუ სული აღმასვლისას შუა გზაზე ჩერდება, ვიდრე უზენაეს საწყისს მიაღწევდეს, მაშინ ის შუალედური სიცოცხლით ცოცხლობს და თავისსავე შუალედურ ნაწილში მკვიდრდება.

ამრიგად, ყველაფერი პირველადი ერთია და არცაა პირველადი ერთი. ერთია იმდენად, რამდენადაც მისგან იღებს დასაბამს, და ერთი არ არის იმდენად, რამდენადაც ერთი, დასაბამს რომ აძლევს ყველაფერს, თავის თავში უძრავად და უცვლელად რჩება. ამრიგად, ყველაფერი თითქოს სიცოცხლის ერთი უსასრულო ხაზია, რომლის თვითეული წერტილი განსხვავდება მეორისაგან, მაგრამ თვით ხაზი მთლიანია და უწყვეტი, რადგანაც წერტილთა უსასრულო სხვადასხვაობის მიუხედავად, არცერთი არ შთაინთქმება მეორის მიერ და უკვალოდ არ ქრება მასში.

მაგრამ სულის ის ნაწილი, მცენარეში რომ გადადის, თავის მხრივ, არაფერს ბადებს? ის ბადებს მცენარეს, რომელშიაც გადადის. მაგრამ ეს სხვა საწყისზე მსჯელობისას განიხილება.

V.3. შ ე მ მ ე ც ნ ე ბ ე ლ ი ჰ ი ჰ ო ს ტ ა ს ე ბ ი ს ა და მ ა თ ი მ ი ლ მ უ რ ი ს ა ნ ყ ი ს ი ს ა თ ვ ი ს

1. რა არის საჭირო არსის აზროვნებისა და თვით-შემეცნებისათვის? სხვადასხვა ნაწილთა სიმრავლე? რადგანაც ერთი ნაწილით ის შესძლებს სხვა ნაწილთა განხილვას და, მაშასადამე, თვითგააზრებასაც. ასე რომ, აბსოლუტურად მარტივი არსისათვის შეუძლებელია თა-

ვისი თავისკენ მიქცევაც და თვითშემეცნებაც? თუ ეს პირობა აუცილებელი არ არის და ნაწილთა არმქონე არსსაც შეუძლია იაზროვნოს და თავისი თავი შეიცნოს?

როდესაც ამტკიცებენ, რომ თვითშემეცნების უნარი შესწევს მხოლოდ შედგენილ არსს, ერთი ნაწილით რომ შეიცნობს ყველა დანარჩენ ნაწილს, როგორც, მაგალითად, ჩვენ შევიცნობთ გრძნობადი აღქმის მეშვეობით ჩვენივე სხეულის ფორმასა ითუ თვისებებს, – ამას ვერ მივიჩნევთ სრულ და ჭეშმარიტ თვითშემეცნებად, ანდა, თუ მივიჩნევთ, მაშინ უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ნაწილი, რომელიც მასთან შერწყმულ სხვა ნაწილებს შეიცნობს, იმავდროულად იაზრებს და შეიცნობს საკუთარ თავსაც, რადგანაც, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ეს იქნებოდა მხოლოდ ერთი არსის შემეცნება მეორის მიერ და არა არსის თვითშემეცნება თავის მიერ და თავისთავად.

მაშ, იქნებ დავუშვათ, რომ მარტივი არსიც შეიცნობს საკუთარ თავს, და შეძლებისდაგვარად ვცადოთ იმის ჩვენება, თუ რამდენად შესაძლებელია, ან რანაირად ხორციელდება ეს თვითშემეცნება; ანდა საერთოდ უარვეყოთ ის აზრი, რომ მარტივ არსს ჭეშმარიტი თვითშემეცნების უნარი შესწევს. მაგრამ ამის უარყოფა არც ისე ადვილია, რადგანაც ეს გამოიწვევდა მრავალ შეუსაბამობას. და თუ უაზრობაა იმის მტკიცება, რომ სულს თვითშემეცნების უნარი არ შესწევს, ათასწილ უფრო დიდი უაზრობაა უარვეყოთ გონების თვითშემეცნება; რადგანაც საკითხავია, რანაირად შევძლებდით შეგვეცნო სხვა რამე, თუკი ჩვენი საკუთარი თავი ვერ შეგვიცვნია? ვინაიდან გარეშე საგნებს შეგრძნებებით, ან, თუ გნებავთ, წარმოდგენითა და აზროვნებით აღვიქვამთ, და არა გონებით.

გარეშე საგნებზეც ვრცელდება თუ არა გონებისმიერი შემეცნება, ეს ჯერ კიდევ განხილვას მოითხოვს, მაგრამ ის კი უეჭველია, რომ გონება ყოველივე გონით საწვდომს შეიმეცნებს. თუმცა ისიც საკითხავია, მხოლოდ ყოველივე

გონით სანვდომს შეიმეცნებს თუ საკუთარ თავსაც, როგორც მათ შემმეცნებელს? ანდა საკუთარ თავზე მხოლოდ ის იცის, რომ მათ შეიმეცნებს, და არა ის, თუ რა არის თვითონ? ანდა მხოლოდ ის იცის, თუ რა არის თვითონ, მაგრამ ის კი აღარ იცის, რომ იმის მიერაც შეიმეცნება, რასაც შეიცნობს? აი, რისი განხილვა გვმართებს.

2. დავინყოთ სულით და ჩვენს თავს ვკითხოთ, ნიშნეულია თუ არა მისთვის თვითშემეცნების უნარი, და თუ ნიშნეულია, რანაირად შეიცნობს საკუთარ თავს? რაც შეეხება შეგრძნების უნარს, მისი მეშვეობით სული მხოლოდ გარეშე საგნებს შეიცნობს. თვით მაშინაც კი, როცა სული თავისი საკუთარი სხეულის შინაგან ცვლილებებს აღიქვამს, ეს მაინც გარეგან აღქმადა რჩება, რადგანაც ამ ცვლილებებს სული კი არ განიცდის, არამედ სხეული.

გარდა ამისა, სულისთვის ნიშნეულია დისკურსიული აზროვნების უნარი, რომელიც არჩევს და აწესრიგებს, აერთებს ან აცალკევებს გრძნობად წარმოდგენებს. ამნაირადვე იქცევა ის ყოველივე იმის მიმართ, რასაც გონებაში ერთგვარ აღნაბეჭდთა სახითა ქვრეტს. ერთმანეთს რომ უდარებს ძველსა და ახალ აღნაბეჭდებს, ამ გზით ის უფრო მყარ ცოდნას და გაგებას აღწევს; შეიძლება ითქვას, რომ ეს სულისმიერი მოგონებაა. ესაა სულის შემეცნებითი ქმედითობის ზღვარი, თუ ის უფრო ფართოდ ვრცელდება?

შეუძლია თუ არა სულს საკუთარი თავის მიმართ მიიქცეს და, ამრიგად, შეიცნოს თავისი თავი? თუ ამისთვის გონებამდე უნდა ამაღლდეს? თუ სულის ამ ნაწილს მივანერთ თვითშემეცნების უნარს, მაშინ მათ თვით გონებასთან ვაიგივებთ, ასე რომ, საკითხავია, რითი განსხვავდება ეს „გონება“ მასზე უმაღლესი გონებისგან? ხოლო თუ მას თვითშემეცნების უნარს არ მივანერთ, მაშინ დისკურსიული აზროვნების გზით შეიძლება თვით გონებამდე ავმაღლდეთ; აქ კი იმის გარკვევა გვმართებს, თუ რაში

მდგომარეობს თვითშემეცნება. მაგრამ თუ დავუშვებთ, რომ თვითშემეცნება „გონებისთვისაა“ ნიშნული, მაშინ საკითხავია, რა განასხვავებს მის თვითშემეცნებას ნამდვილი გონების თვითშემეცნებისაგან. რადგან თუ არავითარი განსხვავება არ არის, მაშინ ეს „გონება“ თვით ნამდვილი გონება იქნება.

ასე რომ, სულის დისკურსიული აზროვნებაც მიიქცევა თავისი თავის მიმართ? არა, მაგრამ ის აღიქვამს მხოლოდ იმ აღნაბეჭდებს, შინაგანი შეგრძნების გზით რომ გადაეცემა გონებიდან. უწინარეს ყოვლისა, სწორედ ესაა გასარკვევი.

3. ჩვენ ვხედავთ ადამიანს; მის ხატებას აღქმა მყისვე გადასცემს დისკურსიულ გონებას. მერედა, რას ამბობს ეს უკანასკნელი? ზოგჯერ არაფერსაც არ ამბობს, არამედ მისი ფლობით, ანუ ცოდნით კმაყოფილდება. მაგრამ თუ ის თავის თავს ეკითხება: „ვინ არის ეს?“ და თუ ეს ხატება ადრეც უნახავს, თავისი მესხიერების მეშვეობით პასუხად ამბობს: „ეს სოკრატეა“. მას შეუძლია განავითაროს და გაამდიდროს ეს ხატება, თუმცა ამ შემთხვევაშიც მხოლოდ იმ მასალას ამუშავებს, რასაც მას სთავაზობს წარმოსახვა. და ბოლოს, თუ ის ამბობს, სოკრატე კეთილიაო, აქაც გრძნობადი აღქმის მონაცემებზე დაყრდნობით მსჯელობს.

მაგრამ ის, რაც ამ მსჯელობის ნაწილს შეადგენს, კერძოდ, „სიკეთე“, უკვე სხვა წყაროდან იღებს დასაბამს: საქმე ისაა, რომ სულში არსებობს საკუთრივ სიკეთის საზომი. მაინც რანაირად არსებობს? ისე, რომ თვით სულია სიკეთის მსგავსი და სიკეთისავე აღქმით განმტკიცებული, სიკეთისა, რომელსაც გონება ასხივებს მასში. თავისი ყველაზე წმინდა ნაწილით სული აღიქვამს და აღნაბეჭდთა სახით ინახავს შთაბეჭდილებებს, რომელთა წყაროდაც გონება გვევლინება.

მაგრამ მაშინ რატომაა, რომ „გონებას“ კი არა, შეგ-

რძნებიდან მოყოლებული, „სულს“ ვუნოდებთ ყველა ამნაირ უნარს? იმიტომ, რომ სულისთვის ნიშნეული უნდა იყოს დისკურსიული აზროვნება. ზემოთ აღწერილი ყველა ოპერაცია სწორედ ამნაირი აზროვნებით ხორციელდება. კი მაგრამ, მაშინ რატომ თვითშემეცნების უნარსაც არ მივანეროთ სულის უნმინდეს ნაწილს და ამის აღიარებით არ ვამთავრებთ ჩვენს კვლევა-ძიებას? იმიტომ, რომ, ჩვენი ვარაუდით, სული მხოლოდ გარეგან საგნებს აღიქვამს და მათგან მიღებულ შთაბეჭდილებებს ამუშავებს, მაშინ როდესაც გონება მხოლოდ იმას ჭვრეტს და შემეცნებითაც მასვე იმეცნებს, რაც თვით მასშივეა. მაგრამ ხომ შეიძლება შემოგვედავონ: ვითომ რა უშლის ხელს სულის დისკურსიულ აზროვნებას მისთვის ნიშნეული სხვა უნარის მეშვეობით თვითონაც ჭვრეტდეს იმას, რაც თვით მასშივეაო? მაშინ ის დისკურსიული აზროვნება კი აღარ იქნებოდა, პასუხად ვიტყვოდით ჩვენ, არამედ გონება.

კი მაგრამ, ვითომ რატომ არ შეიძლება, რომ წმინდა გონება ჩვენს სულში იყოს? შეძლებით კი შეიძლება, მაგრამ იქნებ ისიც უნდა ვამტკიცოთ, რომ წმინდა გონება სულის ნაწილია? არა, ის ჩვენი სულის ნაწილი კი არაა, მხოლოდ ჩვენია. წმინდა გონება განსხვავდება დისკურსიული გონებისაგან და მასზე მალლა დგას. შეიძლება ჩვენად მიგვაჩნდეს იგი, მაგრამ სულის ნაწილად კი ვერ დავსახავთ. ის ჩვენია და არცაა ჩვენი. რადგანაც ხან ვიყენებთ, ხან კი არ ვიყენებთ მას, მაშინ როდესაც დისკურსიული გონება ყოველთვის ჩვენს განკარგულებაშია. წმინდა გონება ჩვენია, როცა ვიყენებთ, და არ არის ჩვენი, როცა არ ვიყენებთ მას.

რას ნიშნავს გონების გამოყენება? იმას, რომ როცა გონებას ვიყენებთ, ჩვენ თვითონ ვხდებით გონება, მასავით ვმსჯელობთ და ვაზროვნებთ, თუ მხოლოდ მის თანახმად? რადგან ჩვენ როდი ვართ გონება, არამედ მას ვესადაგებით დისკურსიული გონების უზენაესი ნაწილი-

ით, რომელიც მისგან იღებს შთაბეჭდილებებს. გრძნობის უნარით რომ შევიგრძნობთ გარეშე საგნებს, მათი შემგრძნობი არის ჩვენი „მე“. იგივე ითქმის თუ არა ჩვენი აზროვნების მიმართაც? დიახ, ჩვენ ვაზროვნებთ და ჩვენვე აღვიქვამთ აზროვნებაში მოქცეულ ცნებებს. ეს ცნებები თვითონ ჩვენა ვართ. გონების ყოველი აქტი ზეგრძნობადი სამყაროსგან იღებს დასაბამს, ისევე, როგორც აღქმისეული ხატებანი – გრძნობადი საგნებისაგან; ჩვენი სულის უმთავრეს ნაწილს კი საშუალო ადგილი უჭირავს ამ ორ უკიდურესობას – უდაბლესსა და უმაღლესს, შეგრძნებასა და გონებას შორის.

ვერავინ უარყოფს იმას, რომ შეგრძნება ჩვენი კუთვნილებაა, რადგანაც ჩვენ ყოველთვის ვგრძნობთ. მაგრამ ის კი საკითხავია, შეიძლება თუ არა „ჩვენი“ ვუნოდოთ გონებასაც, რადგანაც ყოველთვის როდი ვიყენებთ მას, ჩვენგან ერთგვარად განმხოლოებულს; განმხოლოებულს იმდენად, რამდენადაც თვითონ კი არ იხრება ჩვენსკენ, არამედ ჩვენ თვითონ უნდა ავმალლდეთ გონებამდე. შეგრძნება ჩვენი მაცნეა, გონება კი – ჩვენი მეუფე.

4. და ჩვენ თვითონაც მეუფენი ვართ, როცა გონების თანახმად ვაზროვნებთ. ხოლო ეს ორნაირადაა შესაძლებელი: ჯერ ერთი, როცა გონების კანონები ასოებივითაა ჩანერილი ჩვენში, ასე რომ, თითქოს გონებით ვივსებით და იმის უნარს ვიძენთ, რომ ვიხილოთ და შევიგრძნოთ ჩვენი ამვსები გონება, რის შედეგადაც არა მარტო ჩვენსავე თავს, არამედ ამ ხილვის წყალობით, ყოველივე დანარჩენსაც შევიცნობთ. და მეორეც, როცა წმინდა გონებამდე ვმალდებით, რისი მეშვეობთაც შევიცნობთ მასაც და გონით საწვდომ არსთაც, რადგანაც გონების მიერ ნათელფენილნი თვითონვე ვიქცევით გონებად.

ამრიგად, არსებობს ორნაირი თვითშემეცნება: ადამიანი თავის თავს შეიცნობს ან როგორც დისკურსიულ გონებას, სულის ამ უმთავრეს ძალმოსილებას, ან წმინდა

გონებამდე მალღდება და მისი მიხედვით შეიცნობს თავს, მაგრამ არა როგორც მარტოოდენ ადამიანს, არამედ როგორც მისგან განსხვავებულსა და მასზე უფრო მაღალ არსებასაც, ზეგრძნობად სამყარომდე ამალღებულს თავისი სულის იმ უკეთესი ნაწილით, თითქოს ფრთაშესხმული რომ იჭრება წმინდა გონების სხივოსან საუფლოში და იმის უნარიც შესწევს, რომ შეინარჩუნოს ყველაფერი, რასაც იქ იხილავს.

კი მაგრამ, ნუთუ დისკურსიულმა გონებამ არ იცის, რომ მისი დანიშნულება გარეშე საგანთა აღქმა და შემეცნებაა? რომ იმ წესების მიხედვით აზროვნებს და მსჯელობს, რომლებიც წმინდა გონებიდან ეძლევა? რომ არსებობს მასზე უფრო მაღალი საწყისი, რომელიც ქვემარატივებას კი არ ეძებს, არამედ მისი მარადიული ფლობითა ტკბება? რაღა ქმედითი ძალა იქნებოდა, ან რა შემეცნებითი უნარი, თავისი თავი, ან თავისი დანიშნულება რომ არ სცოდნოდა?

ამრიგად, დისკურსიული გონება, ასე თუ ისე, გრძნობს, რომ წმინდა გონებისაგან იღებს დასაბამს, რომ მეორეულია მასთან შედარებით, რომ მხოლოდ მისი ხატებაა და წარუშლელად ინახავს ყველა იმ ნორმას თუ კანონს, რომლებიც მასში ჩაუნერია და მისთვისვე წერს წმინდა გონება. და რაკი ასეა, ნუთუ ამაზე შეჩერდება? თუ სხვა უნარის მეშვეობით ავმალღდებით წმინდა გონების ჭვრეტამდე? ან, უფრო სწორად, წმინდა გონებას რომ ვეზიარებით, რამდენადაც ის ჩვენია, ხოლო ჩვენ – მისი, მასაც შევიცნობთ და საკუთარ თავსაც? უთუოდ ასე უნდა იყოს, რადგანაც ჩვენთვის ცხადი გახდება ის, რაც გონებაში თავის თავსვე შეიცნობს. ჩვენ თვითონ ვიქცევით გონებად, როცა მივატოვებთ ყველაფერს, რათა ვიხილოთ იგი, თუმცა არა, ის კი არა, ჩვენივე თავი. როგორც გონება ხედავს თავის თავს, ჩვენც ისევე ვიხილავთ საკუთარ თავსაც.

5. მაინც როგორ ხედავს გონება საკუთარ თავს? თა-

ვისი ერთი ნაწილით ხედავს მეორე ნაწილს? მაშინ ერთის მხრივ იქნება მხედველი, მეორეს მხრივ – ხედვით აღქმული. მაგრამ ეს არც თვითხილვაა და არც თვითჭვრეტა. კი მაგრამ, რატომ? თუკი გონება აბსოლუტურად ერთგვაროვანი ნაწილებისაგან შედგება, ასე რომ, ნაწილი, რომელიც ხედავს, არაფრით არ განსხვავდება ხედვით აღქმული ნაწილისაგან, მაშინ, თავის ერთ ნაწილს რომ ხედავს, რომელიც თვით გონების იდენტურია, გონება თავის თავსვე უნდა ხედავდეს, რაკილა ნაწილი, რომელიც ხედავს, არაფრით არ განსხვავდება ხედვით აღქმული ნაწილისაგან.

მაგრამ, ჯერ ერთი, უაზრობაა გონების ასე დაყოფა. ან კი როგორ უნდა დაიყოს? ბედისწერას ხომ ვერ მივანეროთ ამას. ანდა ვინ დაყოფს? ნაწილი, რომელიც ხედავს, თუ ხედვით აღქმული ნაწილი? ეგეც არ იყოს, მხედველი სუბიექტი რანაირად შეიცნობს თავს ხედვით აღქმულ ობიექტში, რომელსაც მთლიანად ემთხვევა ხედვის პროცესში, ხოლო ხედვით აღქმულისთვის უცხოა ხედვა? ანდა, თუ მაინც შეიცნობს, ისე შეიცნობს, როგორც ხედვით აღქმულ ობიექტს, და არა როგორც მხედველ სუბიექტს; ამნაირი თვითხილვა თუ თვითშემეცნება კი სრული და ამომწურავი როდი იქნება, ვინაიდან ის ხედავს მხოლოდ ხედვით აღქმულ ობიექტს, და არა მხედველ სუბიექტს, ასე რომ, თავის თავს როდი ხედავს.

როგორც ჩანს, თვითშემეცნების სისრულისათვის გონება თავის თავს შეიცნობს არა მარტო ხედვით აღქმულ ობიექტად, არამედ მხედველ სუბიექტადაც. მაგრამ მაშინ რას ხედავს და შეიცნობს იგი? რაკი ყველაფერი, გონით სანვდომი ყოველი არსი თვით ხედვასა და მხედველშია, ორში ერთი უნდა ვიფიქროთ: ან ყოველივე ის, რაც ხედვით აღიქმება, გონით სანვდომ არსთა აღნაბეჭდებია, და მაშინ ის არა ფლობს მათ, ანდა თვით გონით სანვდომ არსთა სისავსეს ხედავს, მაგრამ იმის წყალობით კი არა,

რომ ნანღლებად იყოფა, არამედ იმიტომ, რომ დაყოფამდეც ფლობს და ხედვით აღიქვამს მათ.

თუ ასეა, მხედველი ხედვით აღქმულის იდენტური უნდა იყოს, გონება – გონით სანვდომისა, რადგანაც ამ იგივეობის გარეშე ჭეშმარიტება მიულწეველი დარჩება. გონება გონით სანვდომ არსთა მფლობელი კი აღარ იქნება, არამედ მათი აღნაბეჭდებისა, რომლებიც გონით სანვდომ არსთაგან განსხვავდებიან, და ეს უკვე აღარაა ჭეშმარიტება. რადგანაც ჭეშმარიტება მხოლოდ მაშინაა ჭეშმარიტება, როცა ის, რაც მის მიერ მოიაზრება, არაფრით არ განსხვავდება ამ უკანასკნელის არსებობისგან. გონება, გონით სანვდომი და არსი ერთი და იგივენი არიან, და ესაა პირველი არსი, როგორც პირველი გონება, გონით სანვდომ არსთა მფლობელი, რომელიც, უფრო სწორად, თვით ამ არსთა იდენტურია.

მაგრამ თუ გონების ქმედითობა, ანუ აზროვნება იგივეა, რაც აზროვნების საგანი, მაშინ როგორღა იაზრებს მოაზროვნე სუბიექტი საკუთარ თავს? გასაგებია, რომ აზრი მოიცავს აზროვნების საგანს, ან სულაც მისი იდენტური ხდება, მაგრამ გაუგებარია, როგორ იაზრებს გონება თავისსავე თავს. აი, როგორ: გონების ქმედითობა იგივეა, რაც გონით სანვდომი საგანი, რადგანაც ეს უკანასკნელი თვითონვეა ქმედითობა თუ ენერგია. და მართლაც, ის პოტენციურობა კი არა, წმინდა აქტუალობაა, რომლისთვისაც სიცოცხლე და აზრი რაღაც უცხო კი არ არის, როგორც ვთქვათ, ქვისა თუ სხვა უსულო საგნისათვის, არამედ არსებითია. ეგეც არ იყოს, გონით სანვდომი პირველი საგანი, იმავდროულად, პირველი არსია, რადგანაც თუ ის ენერგიაა და, თანაც, პირველი, ამნაირი ენერგია შეიძლება იყოს მხოლოდ აზრი, ყველაზე მშვენიერი, ყველაზე მართალი და სრულქმნილი, მოკლედ, სუბსტანციური აზრი.

აზრის სწორედ ეს პირველი და, თანაც, ყველაზე

სრულქმნილი ქმედითობაა პირველი გონება. რადგანაც გონება არც პოტენციურია და არც თავისი ქმედითობისაგან განსხვავებული. ხოლო თუ ის ნმინდა აქტუალობაა და მისი არსი იგივეა, რაც მისი ქმედითობა, მაშასადამე, გონება მისივე ქმედითობის იდენტურია. ამრიგად, გონება, გონების ქმედითობა და გონით საწვდომი საგანი, ანუ არსი ერთი და იგივეა. ხოლო თუ გონების ქმედითობა იგივეა, რაც გონით საწვდომი საგანი, გონით საწვდომი საგანი კი იგივეა, რაც თვით გონება, მაშასადამე, გონება თავის თავსვე იაზრებს, რამდენადაც გონების ქმედითობა, ანუ აზროვნება იგივე გონებაა, ხოლო გონით საწვდომი საგანი, გონების ქმედითობით რომ მოიაზრება (ქმედითობით, რომელიც იგივეა, რაც გონება), თავის მხრივ, იმავე გონებად გვევლინება.

6. ამრიგად, ჩვენ დავამტკიცეთ, რომ არსებობს საწყისი, რომლისთვისაც ნიშნეულია თვითშემეცნება, ამ სიტყვის ყველაზე სრული გაგებით. და მართლაც, გონების თვითშემეცნება უფრო სრულყოფილია, ვიდრე სულისა, რომელიც მხოლოდ მისგან განსხვავებული და მასზე უზენაესი საწყისის მეშვეობით თუ შეიცნობს საკუთარ თავს, მაშინ როდესაც თავისი თავის მიმართ მიქცეულმა გონებამ იცის, ვინ არის, რა არის, ან როგორია მისი საკუთარი ბუნება. გონით საწვდომ არსთა ჭვრეტისას ის თავის თავსვე ჭვრეტს. მისი აზროვნება აქტუალურია, და ეს აქტუალური აზროვნება იგივეა, რაც გონება. ასე რომ, გონება და გონების ქმედითობა ერთია.

ამიტომაც გონება თავისი ერთი ნაწილით კი არა ჭვრეტს მეორე ნაწილს, არამედ მთლიანად ჭვრეტს, მთლიანად შეიმეცნებს საკუთარ თავს. ასეთია ჩვენი მტკიცება; მაგრამ ის აუცილებელია თუ მხოლოდ სარწმუნო? მტკიცება აუცილებლობას უნდა ეფუძნებოდეს, და არა დარწმუნებასა თუ დამაჯერებლობას. აუცილებლობა გონებისთვისაა ნიშნეული, ხოლო დამაჯერებლობა –

სულისთვის. ჩვენ კი, როგორც ჩანს, დამაჯერებლობას უფრო ვესწრაფით, ვიდრე იმას, რომ წმინდა გონებით ვჭვრეტდეთ ჭეშმარიტების გარდუვალობას.

ვიდრე ზენა სამყაროში – გონების ნიაღში ვიყავით, ჩვენ ვტკებოდით თვითმკმარობითა და კმაყოფილებით, რადგანაც გონებით ვჭვრეტდით, როგორ დაიყვანება ყველაფერი ერთზე. სწორედ გონება მოქმედებდა და მეტყველებდა კიდეც, მაშინ როდესაც სული უქმად იყო და გონების ქმედითობას უთმობდა ადგილს. აქ კი, ამ ქვენა სამყაროში – სულის ნიაღში, ყოველნაირად ვცდილობთ თავი დავიწმუნოთ, თითქოს ხატებებს კი არა ვჭვრეტთ, არამედ მათ არქეტიპებს. იქნებ უნდა ვასწავლოთ ჩვენს სულს, რანაირად ჭვრეტს გონება თავისსავე თავს; ან სულს თუ არა, მის გონიერულ ნაწილს მაინც, კერძოდ, დისკურსიულ გონებას, რომელიც თვით თავისი სახელით მონაწილეობს, რომ წმინდა გონებას ენათესავება და მისგანვე სესხულობს მთელ თავის ძალმოსილებას.

ამრიგად, დისკურსიულ გონებას მართებს შეიცნოს, რომ იცნობს იმას, რასაც ხედავს, და იცის ის, რასაც იუნწყება. თვითონვე რომ იუნწყებოდეს, თავის თავსაც შეიმეცნებდა; მაგრამ რასაც ის იუნწყება, ზენა სამყაროშია, და იქიდანვე ეძლევა მას, საიდანაც თვითონვე იღებს დასაბამს. დისკურსიული გონება ის სიტყვაა, თავის გარსში რომ აქცევს წმინდა გონების მონათესავე გონით სანვდომ არსთა სიმრავლეს, რომელთაც მასშივე დაცულ აღნაბეჭდებს უსადაგებს და ამ გზით აღწევს თვითშემეცნებას.

ახლა კი, როგორც წმინდა გონების ხატებამ, თავისი პირველნიმუშის სიმალლემდე აზიდოს თავი, პირველნიმუშისა, რომელიც თავისივე აზრის იდენტურია, ხოლო ეს აზრი იგივეა, რაც გონით სანვდომი და ჭეშმარიტი პირველი არსნი. შეუძლებელია, ამნაირი გონება თავის თავშივე არ იყოს დავანებული. ხოლო რაკი თავის თავშია და თავის თავთან, რაკი თვით თავისი არსითაა გონება (რაც იმას

ნიშნავს, რომ შეუძლებელია არა-გონება იყოს), ის თავის თავშივე უნდა შეიცნობდეს საკუთარ თავს, და მისი აზროვნება, მისი სუბსტანცია იგივეა, რაც მისი არსი.

ეს არაა პრაქტიკული გონება, გარე სამყაროს საგნებს რომ ჭვრეტს და თავის თავში როდი რჩება მათი შემეცნებისას. მთლიანად პრაქტიკულ ჭვრეტაში დანთქმულისათვის სულაც არაა აუცილებელი თვითშემეცნება. მაშინ, როდესაც წმინდა გონება, რომლისთვისაც უცხოა ყოველგვარი პრაქტიკული საქმიანობა, რადგან საერთოდ არ გააჩნია მის გარეშე არსებული არავითარი საგანი, თავისი თავისკენ მიიქცევა, და არა მარტო სარწმუნოა, არამედ აუცილებელიც, რომ ეს მიქცევა თვითშემეცნება იყოს. თორემ რა იქნებოდა ყოველგვარ პრაქტიკულ საქმიანობას გარიდებული და გონებაში დამკვიდრებული არსის სიცოცხლე?

7. კი მაგრამ, ხომ შეიძლება ითქვას, რომ ღმერთია ის, რასაც გონება ჭვრეტს? თუ დავუშვებთ, რომ გონება შეიცნობს ღმერთს, მაშინ უნდა ვაღიაროთ, რომ ის თავის თავსაც შეიცნობს. რადგანაც ამის წყალობით მისთვის ნათელი ხდება, რას აძლევს არსთა გამრიგე, ღმერთის მთელი საბოძვარი, მთელი მისი ძალმოსილება. ყოველივე ამის შემცნობი საკუთარ თავსაც შეიცნობს, რადგანაც თვითონვეა ღმერთის საბოძვარი, ან, უფრო სწორად, ყველა საბოძვრის ერთობლიობა.

ღმერთისა და მისი ძალმოსილების შეცნობით გონება თავის თავსვე შეიცნობს, როგორც არსს, რომელიც ღმერთისგან იღებს დასაბამსაც და მთელ თავის ძალმორჭმულებასაც. ღმერთის ნათლად ჭვრეტა რომ არ შეეძლოს, მისი თვითჭვრეტაც და თვითშემეცნებაც შესაბამისად შესუსტდებოდა, რამდენადაც ჭვრეტა იგივეა, რაც ჭვრეტის საგანი, ხოლო თვითჭვრეტა თვითშემეცნებას ემთხვევა.

სხვა რა შეიძლება მიეწეროს გონებას? უძრაობა, ვფი-

ცავ ზევსს, მაგრამ გონების უძრაობა მისი ქმედითობის შეწყვეტას როდი ნიშნავს. ყოველგვარი გარეშე ზეგავლენისა თუ ზემოქმედებისაგან თავისუფალი არსი უცვლელად ინარჩუნებს თავის საკუთარ ქმედითობას, მით უმეტეს, თუ მისი არსებობა აქტუალურია და არა პოტენციური. გონების არსი მისი ქმედითობაა, და არ არსებობს არაფერი, რასაც შეიძლება მიემართებოდეს ეს ქმედითობა.

ასე რომ, გონება თავის თავშივე რჩება და მისი ქმედითობაც მხოლოდ მისკენვეა მიმართული. ხოლო თუ გონებისგან მაინც წარმოსდგება რაიმე, მხოლოდ იმიტომ, რომ თავისი თავისკენაა მიქცეული და თავის თავშივე დავანებული. უწინარეს ყოვლისა, სწორედ ესაა საჭირო, რათა გონებამ დასაბამი დაუდოს რაღაც სხვას, თავის-სავე მსგავსს. როგორც, მაგალითად, ცეცხლი, უწინარეს ყოვლისა, ცეცხლი უნდა იყოს თავისთავად და ცეცხლის ქმედითობაც ჰქონდეს, რათა შემდეგ სხვა რამის მიმართაც გამოავლინოს თავისი ძალა.

ამრიგად, ერთხელ კიდევ გავიმეორებთ, გონება თავისი თავისაკენ მიმართული ქმედითობაა. რაც შეეხება სულს, თავისი ერთი ნაწილით ის მიქცეულია გონებისაკენ, რომელიც თითქოს მის შინა-არსად გვევლინება, მეორე ნაწილით კი გონების გარეთაა და გარე სამყაროს მიემართება. ერთის მხრივ, სული იმ არსის მსგავსია, რომლისგანაც იღებს დასაბამს, მეორეს მხრივ კი განსხვავდება მისგან, თუმცა ერთგვარად მაინც ჩამოჰგავს გონებას, როცა მოქმედებს, ანდა რაიმეს ქმნის.

სულის მოქმედება ჭვრეტაა, შექმნით კი ფორმებსა ქმნის, რომლებიც თითქოს ზუსტად მისადაგებულ აზრებად, გონებისა თუ აზროვნების ნაკვალევებად გვევლინებიან. ისინი თავიანთ არქეტიპებსა ჰგვანან, რომლებსაც უკეთ ბაძავენ, როცა ახლოს არიან მათთან, ხოლო ყველაზე შორეულნი მხოლოდ პირობითად თუ შეიძლება

მიგვაჩნდეს თავიანთ პირველნიმუშთა ხატებად.

8. მაგრამ როგორია გონით სანვდომი არსი, რომელსაც ხედავს გონება? როგორია თვითონ გონება, რომელიც თავის თავსავე ჭვრეტს? გონით სანვდომი არსი ისე როდი უნდა ვეძებოთ, როგორც ფერი თუ ფიგურა – საგნებში, რადგანაც გონით სანვდომი მათზე უწინარესია. თვით სპერმატულ ლოგოსსაც კი, რომელიც ფერს თუ ფიგურას ქმნის, ვერ მივიჩნევთ მათ იდენტურად; ბუნებით ის უხილავია; მით უმეტეს, გონით სანვდომი ყველა არსი, რომელთა ბუნებაც იგივეა, რაც მათი შემცველი სანყისი, ისევე, როგორც სპერმატული ლოგოსი იდენტურია მისი შემცველი სულისა.

განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ სული ვერ ხედავს იმას, რასაც შეიცავს, რადგან თვითონვე როდია მისი შემქმნელი. სული მხოლოდ ხატებაა, ისევე, როგორც ყველა სპერმატული ლოგოსი. სინათლე, ჭეშმარიტება, პირველადობა იმ სანყისს ეკუთვნის, საიდანაც დასაბამს იღებს სული; სანყისს, რომელიც თავისთავად და თავის თავშივე არსებობს. ხატების არსებობა კი წარმოუდგენელია როგორც მისი პირველნიმუშის, ისე იმ სუბსტრატის გარეშეც, რომელშიაც იგი ვლინდება. რადგანაც ხატება იმის ხატებაა, რომ მისგან განსხვავებული პირველნიმუშისაგან უნდა იღებდეს დასაბამს და მისგანვე განსხვავებულ სუბსტრატში უნდა ისხამდეს ხორცს, თუკი განუყრელი არაა თავისი არქექტიპისგან. ამიტომაც ვერ ხედავს საკუთარ თავს, რადგანაც საამისოდ არ ჰყოფნის სინათლე; ანდა, თუ ხედავს, სხვისგან იძენს სრულყოფილებას, მაგრამ თავის თავს კი ვერ ხედავს, არამედ თავის უსრულქმნილეს პირველნიმუშს.

სულ სხვაა ის, რაც ხდება გონებაში; აქ ხილვა თვით ხილულს ერწყმის, ხოლო ხილული იგივეა, რაც ხილვა, და, პირუკუ, ხილვა იგივეა, რაც ხილული. ვინ იტყვის, რა არის ეს? რა თქმა უნდა, მხილველი გონებაა. თვით

აქ, ამ ქვენა სამყაროში, მხედველობა არის სინათლე, და რამდენადაც სინათლეს ერწყმის, იმდენადვე აღიქვამს ნათელს, რომლის მეშვეობითაც არჩევს და ერთმანეთისაგან ასხვავებს ფერებს. მაშინ როდესაც ზენა სამყაროში გონება რალაციის მეშვეობით კი არა ხედავს რაიმეს, არამედ თავისთავად, რადგანაც მის გარეთ არა არის რა. სინათლე თვითონვე ხედავს სინათლეს, ხედვის ყოველგვარი ორგანოს გარეშე. ესაა სინათლე, რომელიც ხედავს სხვა ნათელს; სინათლე, რომელიც თავის თავს ხედავს.

სწორედ ეს სინათლე ანათებს და ასხივოსნებს სულს, რომელსაც მოაზროვნე არსად აქცევს, იმის ნყალობით, რომ იმსგავსებს, ესე იგი, იმ უშრეტი სინათლის მსგავსსა ხდის, ზენა სამყაროს რომ ანათებს. თქვენ ხედავთ სულში ამ უხრწნელი ნათლის ნაკვალევს. წარმოიდგინეთ უფრო მშვენიერი, უფრო დიადი, უფრო სხივმფინარე ნათელი, და თქვენ მიუახლოვდებით გონებისა და გონით საწვდომი არსის ბუნებას. ეს სინათლე უფრო ნათელ სიცოცხლეს ანიჭებს სულს, ვიდრე გენერაციული სულის სიცოცხლეა, რითაც თავისი თავის მიმართ მიაქცევს, გაფანტვის საშუალებას არ აძლევს და აიძულებს მას უყვარდეს ის ნათელი, რომელიც აბრწყინებს გონებას. ეს უკვე აღარაა გრძნობადი სიცოცხლე, რადგანაც სული უკვე იმის მიღმა იმზირება, რასაც ყველაზე სრულად აღიქვამს გრძნობებით; ჭეშმარიტების სინათლით გასხივოსნებულს ხილულ საგნებზე უფრო მეტად უხილავ საგნებზე უჭირავს თვალი. მაშასადამე, სული გონივრულ სიცოცხლეს იძენს, რომელიც სხვა არა არის რა, თუ არა გონებისეული სიცოცხლის ნაკვალევი; აქ, ამ ქვენა სამყაროში, ესაა ჭეშმარიტება.

გონების სიცოცხლე იგივე ქმედითობაა; დასაბამიერი ნათელი, დასაბამითვე რომ ნათობს თავისთავად; თავისი თავისკენ მიქცეული სინათლე, ერთსა და იმავე დროს, მანათობელიც და ნათელფენილიც; ჭეშმარიტად

გონით სანედომი არსი, მოაზროვნეც და თვითონ აზრიც; თვითმჭვრეტი და თვითშემმეცნებელი, რომელსაც თვით-მჭვრეტისას არ სჭირდება არაფერი, არამედ თვითმკმარია მჭვრეტისას. ჩვენც, თუ შევიცნობთ, მისივე მეშვეობით შევიცნობთ გონებას. ყველაფერი, რაც გონებაზე ვიცით, მისივე წყალობით ვიცით; თორემ როგორ შევძლებდით გვემსჯელა მასზე? გონებისათვის ნიშნეულია ნათლად აღიქვამდეს თავის თავს, ჩვენს თვითაღქმას კი მხოლოდ მას უნდა ვუმაღლოდეთ.

ჩვენი მსჯელობის წყალობით გონების მიმართ მივაქცევთ ჩვენსავე სულს და ვაიძულებთ მის ხატად აღიაროს თავისი თავი. რადგანაც სულის სიცოცხლე სხვა არა არის რა, თუ არა გონების სიცოცხლის ხატი, მისი ასლი და მსგავსება. როცა ის აზროვნებს, ღმერთსა და გონებას ემსგავსება. ვინმემ რომ ჰკითხოს, როგორია ეს სრულქმნილი და უნივერსალური გონება, დასაბამითვე რომ შეიქნობს საკუთარ თავსო, სული ან გონების ადგილს დაიჭერს, ანდა გონების ქმედითობას დაუთმობს ადგილს, გონებისა, რომლის ხსოვნასაც წარუშლელად ინახავს. სწორედ ამ ხსოვნის მეოხებით ავლენს სული გონების თავისებურებათა მსგავს თვისებებს. როგორც გონების ხატსა და მსგავსს, შეუძლია ერთგვარად იხილოს იგი, უპირატესად თავისი ერთი ნაწილის წყალობით, რომელიც ყველაზე მეტად ჰგავს გონებას.

9. ამიტომ თუ გვსურს გავიგოთ, რა არის გონება, ჩვენსავე სულს და მის ყველაზე ღვთაებრივ ნაწილს უნდა ვუმზიროთ, ხოლო ამისათვის აუცილებელია წარმოსახვით ჩამოვაცილოთ ჩვენს თავს, უწინარეს ყოვლისა, სხეული, შემდეგ სულის ის ნაწილი, თიხასავით რომ ძერწავს სხეულს, და მას თან მივაცოლოთ შეგრძნებები, ვნებები, მრისხანება და სხვა ათასი წვრილმანი, წარმავალი საგნებისკენ რომ მიაქცევენ მთელ ჩვენს არსებას. რაც დარჩება, სწორედ იმას ვუნოდებთ გონების ხატს, რომელიც ის-

ევე ინარჩუნებს გონებისეულ სინათლეს, როგორც მზის უზარმაზარ სფეროს შარავანდად გარს ადგას მისგანვე გამოსხივებული ნათელი.

ვერ ვიტყვით, რომ ეს ნათელი მთლიანად თავის თავში და მზის ირგვლივ რჩება, არამედ სულ უფრო და უფრო ფართოდ განიფინება სამყაროს უსასრულო სივრცეში, ვიდრე ამ ჩვენს დედამიწას არ მოაღწევს. ესოდენ შორეული შუქი კი არა, თვით მზის გარემომცველი ნათელიც, როგორც ამბობენ, რალაც სხვაშია, რათა სამყაროული სივრცე მზესა და დედამიწას შორის ცარიელი და სხეულებრივი ბუნებისაგან მთლიანად განძარცვული არ დარჩეს. მაშინ როდესაც სული, გონებისაგან გამოსხივებული ეს ერთგვარი ნათელი, გონებასვე ადგას გარს და მხოლოდ მასზეა დამოკიდებული; ის სხვა რამეში კი არაა, არამედ გონების ირგვლივ, და არავითარი ადგილი არ უჭირავს, ისევე, როგორც გონებას. თუ მზის შუქი ჰაერშია, სულისთვის უცხოა ყოველივე სხეულებრივი; ამიტომაც თავის თავს აღიქვამს (და ასევე აღიქმება სხვა სულების მიერაც) როგორც თვითმყოფსა და თავისთავად არსს.

თვითშემეცნების შემდეგ სულს მართებს განსჯის გზით განიხილოს, რა არის გონების არსი, როგორია მისი ბუნება; მაშინ როდესაც გონება ყოველგვარი განსჯის გარეშეც ხედავს და შეიცნობს თავს; ის თავისი თავისაგან განუყრელია. ჩვენ კი მხოლოდ მაშინ ვხედავთ გონებას, როცა მას მივუბრუნდებით. ჩვენი სიცოცხლე განწილულია, ასე რომ, თითქოს მრავალი სიცოცხლით ვცოცხლობთ, გონებას კი არაფერი არ სჭირდება – არც სხვა რამ და არც სხვა სიცოცხლე. სიცოცხლის შემოქმედი თავის თავს კი არა, მხოლოდ სხვებს ანიჭებს სიცოცხლეს. რაკილა არაფერი არ სჭირდება, არც არას იღებს, რაც მასზე უდარესია; ან კი რას უნდა იღებდეს, ყოვლის მფლობელი? სულისაგან განსხვავებით, ჭეშმარიტ არსთა ხატებებს რომ იმარხავს, გონება თვითონვე ფლობს ამ ჭეშმარიტ არსთ,

ან, უფრო სწორად, თვითონვეა ეს ჭეშმარიტი არსნი.

ვისაც არ შეუძლია სულის პირველი და უზენაესი ნაწილით წმინდა აზრის სამყარომდე ამაღლდეს, დაე, წარმოდგენის მისეულ უნარს დაეყრდნოს და ამ გზით მისწვდეს გონებას. ვისაც ამის თავი არა აქვს, შეგრძნების უნარს მოუხმოს მწედ, საგანთა გარეგანი ფორმებით რომ გვამარაგებს, აგრეთვე შეგრძნებას, როგორც ქმედითობას და შეგრძნებას, როგორც შესაძლებლობას. ვისაც სურს, შეუძლია უფრო დაბლაც დაეშვას, გენერაციულ ძალმოსილებასა და მის ქმნილებებამდე, რათა შემდეგ ამ უკანასკნელთაგან თანდათანობით ამაღლდეს უზენაეს, ან, უფრო სწორად, პირველ ფორმებამდე.

10. მაგრამ ამაზე უკვე საკმარისად ვილაპარაკეთ. მარტოოდენ ეს დაბალი ფორმები რომ არსებობდნენ, რა თქმა უნდა, მაშინ ველარ ვიტყოდით, რომ ისინი უკანასკნელნი არიან. თუ ისინი უკანასკნელნი არიან, მხოლოდ იმიტომ, რომ არსებობენ პირველი არსნი, ანუ ქმედითი მიზეზნი, რომელნიც პირველნი არიან სწორედ იმიტომ, რომ ქმედით მიზეზებად გვევლინებიან. მაშასადამე, იმავდროულად უნდა არსებობდეს ერთი ქმედითი მიზეზი და, თანაც, ეს მიზეზი იგივე უნდა იყოს, რაც დასაბამიერი ერთარსი. წინააღმდეგ შემთხვევაში, აუცილებელი იქნებოდა კიდევ ერთი განსხვავებული პირველსაწყისი. როგორ? განა გონება მართლაც არ გულისხმობს ამ უზენაეს პირველსაწყისს. რა თქმა უნდა, თორემ თვითონ გონება იქნებოდა ეს საწყისი. კი მაგრამ, ეს უზენაესი პირველსაწყისი თავის თავსვე ჭყრეტს? არა, მას არ სჭირდება თვითჭყრეტა.

თუმცა ამის თაობაზე უფრო გვიან ვილაპარაკებთ. ახლა კი კვლავ მივუბრუნდეთ გონებას, რადგანაც ამ საკითხს არსებითი მნიშვნელობა აქვს. ერთხელ კიდევ გავიმეორებთ, რომ გონებისათვის აუცილებელია თვითჭყრეტა, ან, უფრო სწორად, ის გამუდმებით თვითჭყრეტაშია დანთქმული, ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ მრავლობითია,

და, მეორეც, იმიტომ, რომ სხვა სანყისზეა დამოკიდებული, რადგანაც მისი ჭვრეტის უნარი, უნინარეს ყოვლისა, სწორედ ამ სანყისის ჭვრეტაა, და მთელი მისი არსიც ამავე ჭვრეტითაა განსაზღვრული. და მართლაც, ჭვრეტა აუცილებლად რალაცის ჭვრეტა უნდა იყოს, თორემ ის მთლიანად ფუჭი და ამაო იქნებოდა.

მაშასადამე, საჭიროა, რომ ჭვრეტის საგანი ერთზე მეტი იყოს; ხოლო ჭვრეტა თვით ჭვრეტის საგანს უნდა ემთხვეოდეს. გარდა ამისა, ჭვრეტის საგანი მრავლობითი უნდა იყოს, და არა აბსოლუტური ერთი, რადგანაც აბსოლუტური ერთი არ შეიცავს არაფერს, რაზედაც შეიძლება ვრცელდებოდეს ჭვრეტის ქმედითობა, ასე რომ, ის თავის ერთადერთობაში ჩაკეტილი და ყოვლისაგან განყენებული რჩება იქ, სადაც ქმედითობა, ერთიდან მეორეზე გადასვლა უნდა ხდებოდეს, ხოლო სადაც ეს გადასვლა არ ხდება, რისი შემძლეა ქმედითობა? განა შეიძლება მას ან მიზანი ჰქონდეს, ან რაიმე მიმართულება?

ამიტომ ქმედითი სანყისის მოქმედება ან რალაც სხვაზე უნდა ვრცელდებოდეს, ანდა, თუ თავის თავში ჩაკეტილი რჩება, მაშინ ეს სანყისი მრავლობითი არსი უნდა იყოს. თუ მოქმედება არაფერზე არ გადადის, შეწყდება და სრულ უძრაობად იქცევა, სრულ უძრაობაში კი თვით აზრიც ველარ იაზროვნებს.

ეს იმას ნიშნავს, რომ მოაზროვნე არსი აზროვნებისას ორადი უნდა იყოს; მიუხედავად იმისა, აზრით სანვდომი საგანი მოაზროვნე გონების გარეშეა და განსხვავდება მისგან, თუ მისი იდენტურია, აზროვნება მაინც გარკვეულ სხვაობასა და აუცილებლად იგივეობასაც გულისხმობს. გონების მიერ მოაზრებული ყოველი საგანი მისი იდენტური და, იმავდროულად, მისგან განსხვავებული უნდა იყოს; ამასთანავე, ეს საგანი თვითონვე უნდა შეიცავდეს იგივეობას და სხვაობას, რადგან თუ არც ერთს შეიცავს და არც მეორეს, როგორღა მოიაზრებს მას გონება?

თუ თვითეული ამ საგანთაგანი ლოგოსია, მაშინ ის მრავლობითია. საგნის აღქმას მრავალი ნაწილისაგან შედგენილი თვალი სჭირდება და მრავალი სხვადასხვა ფერი. მაგრამ თუ საგანი ერთადერთია, ყოველგვარი განწილულობის გარეშე, მაშინ ის უკვე აღარ არის ლოგოსი. ვინაიდან რა შეიძლება ითქვას მასზე, ან რანაირად შეიძლება შეიცნო იგი?

ამ აბსოლუტურად განუწილველს თვითონვე რომ ენებებინა ჩვენთვის გაეცხადებინა, თუ რა არის იგი, მაშინ ჯერ ის უნდა ეთქვა, თუ რა არ არის. ასე რომ, მისი ერთადერთობა მრავლობითობას გულისხმობს. თუ ის იტყვის: „მე ვარ ეს“, ხოლო „ეს“ რაღაც მისგან განსხვავებულს აღნიშნავს, მაშინ ის ცრუობს; ანდა „ეს“ მისთვის აქციდენტურია, და მაშინ ის თავის თავზე მრავალ რასმე გვაუწყებს. ან მხოლოდ ამას თუ იტყვის: „ვარ-ვარ“, ანდა: „მე-მე“. ხოლო თუ მარტოოდენ ორია, მაშინ უნდა თქვას: „მე და ეს“. სულერთია, ყოველ შემთხვევაში გვექნება სიმრავლე და სხვაობა, რიცხვი და მრავალფეროვნება.

მაშასადამე, აუცილებელია, რომ არსი, რომელიც აზროვნებს, ხან ერთ საგანს აღიქვამდეს და ხან მეორეს, ხოლო ის, რაც აზრით სანვდომია, თავის მრავალფეროვნებას უვლენდეს მოაზროვნე არსს. წინააღმდეგ შემთხვევაში აზროვნება კი არ გვექნებოდა, არამედ უბრალო, გამოუთქმელი და გაუაზრებელი მოსინჯვა თუ შეხება, როცა გონება ჯერ კიდევ არ დაბადებულა, და ესაა რაღაც, გონებაზე უწინარესი, რომელიც კი არ აზროვნებს, არამედ თითქოს შეხებით აღიქვამს. მოაზროვნე არსი არ შეიძლება აბსოლუტურად მარტივი იყოს, მით უმეტეს, რომ ის თავის თავს იაზრებს, რისთვისაც აუცილებელია ერთგვარი გაორება, თვით იმ შემთხვევაშიაც კი, თუ გონება დუმს და თავის თავზე არაფერსაც არ იუწყება.

აბსოლუტურად მარტივ არსს საერთოდ არ სჭირდება

თვითჩაღრმავება, რადგანაც რას შეიცნობს აზროვნებით, როცა აზროვნების გარეშე მთლიანად თავის თავსვე ეკუთვნის? შემეცნება სურვილის ერთი სახეა და აღმოჩენა, რომელიც წერტილს უსვამს სურვიელ ლტოლვასა და ძიებას. ის, რაც აბსოლუტურად განუწილველია, თავისი თავის მიმართ უძრავი რჩება, რადგანაც თავის თავში არაფერი აქვს საძებნი. და, პირიქით, არსი, რომელიც აზროვნებაში ვლინდება, მრავლობითი უნდა იყოს.

11. ამიტომ გონება მრავლობითია, როცა თავისი აზროვნების საგნად სახავს მის მიღმურ უზენაეს საწყისს. ის იაზრებს მას, როგორც აბსოლუტურად მარტივს, რომლის აღსაქმელადაც თითქოს ერთგვარად განდგება მისგან, რაც გონებისათვის გარკვეული მრავლობითობის წყაროდ იქცევა. ამ უზენაესი საწყისისაკენ მიქცევისას ის ჯერ კიდევ არ არის გონება, არამედ მხოლოდ ერთგვარი მზერა, რომელიც ვერაფერს ხედავს; მაგრამ მისგან განდგომისას ისეთი განცდა აქვს, თითქოს თვით მზერის აქტით ივსება და მრავლობითი ხდება.

მისგან განსხვავებული საწყისისაკენ სწრაფვისას გონებას მხოლოდ ბუნდოვანი წარმოდგენა ჰქონდა, განდგომისას კი ეს წარმოდგენა ინმინდება და გონებაში მკაფიოდ აღბეჭდილი განაპირობებს მის მრავლობითობას. ეს პირველადი ბუნდოვანი წარმოდგენა რომ არა, გონებაში არც მასზე უზენაესი პირველსაწყისის მკაფიო აღნაბეჭდი იჩენდა თავს; მაგრამ ერთარსის ეს აღნაბეჭდი მასში სიმრავლედ იქცევა. სწორედ ამ გზით შეიცნობს გონება მას და აქტუალურ ხედვად, ანუ მხედველ ხედვად გარდაიქმნება. რადგანაც გონება მხოლოდ მაშინაა ნამდვილი გონება, როცა მთლიანად ეუფლება თავისი ხედვის საგანს; მანამდე კი მხოლოდ ხედვის სურვილი იყო და უსაგნოდ ხედვა. ის ესადაგება თავის საწყისს და მაშინლა ხდება გონება, როცა მთლიანად „იხელთებს“ მას. და რაკი გონებაში მარადიულად ნათობს მისი პირველსაწყისის აღნაბე-

ჭდი, ის არსიცაა და აზრიც, აზროვნებაც და აზროვნების საგანიც; მანამდე კი არც აზროვნება იყო, რადგანაც არ გააჩნდა აზროვნების საგანი, და არც გონება, რადგანაც ჯერ კიდევ არ აზროვნებდა.

აზრით სანვდომ ყველა არსზე უწინარესი მათი პირველსაწყისია. მაგრამ ის კი არ გადადის მათში, არამედ ის, რისგანაც ისინი იქმნებიან. არსის საწყისი თვითონვე როდია არსი, არამედ განსხვავებულია მისგან. ის არცერთი არსი არ არის, არამედ ყველა მათგანზე, მათ შორის, თვით გონებაზეც უწინარესია. რაკილა ყველაფერი გონებაშია, ამიტომ ის გონებაზე უწინარესი უნდა იყოს. და რაკი გონების მომდევნოა არსთა მთელი რიგი, ამ მხრივაც, ის ყველაზე უწინარესად გვევლინება, და არა ამ რიგის ერთ-ერთ ნევრად.

ამიტომ, დასაბამიერ ერთარსს ვერც გონებას ვუნოდებთ და, ასე განსაჯეთ, ვერც თვით სიკეთეს, თუკი ეს სიტყვა რაღაც არსებულს აღნიშნავს; მას მხოლოდ იმ პირობით შეიძლება ეწოდოს სიკეთე, თუ „სიკეთედ“ ვიგულისხმებთ იმას, რაც ყოველგვარ არსებობაზე უწინარესია. რაკი გონება მრავლობითია, რამდენადაც მისგან გამონაშუქი აზრი მასვე უბრუნდება, რაც განსაზღვრავს მის მრავლობითობას, – ამიტომ აბსოლუტურად მარტივი არსი გონების მიღმური უნდა იყოს. ის რომ აზროვნებდეს, გონების მიღმური კი არ იქნებოდა, არამედ თვითონ გონება. ხოლო გონება რომ ყოფილიყო, მაშინ მასშიაც მრავლობითობა იჩენდა თავს.

12. კი მაგრამ, რატომ არ შეიძლება, რომ დასაბამიერი საწყისი მრავლობითიც იყოს და ერთარსიც? ის შეიძლება მრავლობითი იყოს, მაგრამ იმიტომ კი არა, რომ შედგენილია, არამედ მისი აქტების სიმრავლის გამო. მაგრამ თუ ყველა მისი აქტი სუბსტანციაა, მაშინ ის პოტენციურობიდან აქტუალობაში უნდა გადადიოდეს; ამრიგად, ის მრავლობითი კი არა, არასრულქმნილია აქტუალობაში

გადასვლამდე. ხოლო თუ მისი სუბსტანცია იგივეა, რაც მისი აქტი, მისი აქტი კი მრავლობითია, მაშასადამე, მისი სუბსტანციაც მრავლობითი უნდა იყოს. ჩვენ ვაღიარებთ, რომ გონება მრავლობითია, რადგან ის თავის თავსვე იაზრებს, მაგრამ ამასვე ვერ ვიტყვით ყოვლის პირველსაწყისზედაც. ყოველგვარ სიმრავლეს წინ უნდა უსწრებდეს ერთი, რომლისგანაც დასაბამს იღებს მრავლობითობა, ისევე, როგორც ერთია ყოველი რიცხვის დასაბამი.

თუმცა აქ შეიძლება შემოგვედავონ: იქნებ რიცხვები კი ამართლებენ ამას, რადგანაც ყოველი რიცხვი ერთიანებისაგან შედგება, მაგრამ ნუთუ ქეშმარიტ არსთა სამყაროშიც აუცილებელია ერთობა, საიდანაც წარმოსდგება მათი სიმრავლე? აუცილებელია, მივუგებთ ჩვენ, რადგანაც ამ ერთობის გარეშე არსთა სიმრავლე უსასრულოდ გაიფანტებოდა და გათავისთავადდებოდა, ასე რომ, მხოლოდ შემთხვევითობა თუ შესძლებდა შეეკრიბა და დაეჯგუფებინა ისინი.

მაგრამ შეიძლება კვლავ შემოებრუნებინათ სიტყვა: გონება ხომ მარტივი არსია, და მაინც, მისთვის ნიშნეულია აქტთა სიმრავლე. კეთილი და პატიოსანი; მაგრამ ეს იმის აღიარებას ნიშნავს, რომ აქტთა სიმრავლეზე უწინარესია რალაც მარტივი. ხოლო თუ იმასაც დაუშვებთ, რომ ყველა ეს აქტი პერმანენტულია და სუბსტანციური, მაშინ ისინი განსხვავებულნი უნდა იყვნენ იმ საწყისისგან, რომლისგანაც იღებენ დასაბამს. ასე რომ, გვექნება საწყისი, რომელიც უცვლელად ინარჩუნებს თავის სიმარტივეს, და აქტთა სიმრავლე, რომელიც მისგან მომდინარეობს და მასზევეა დამოკიდებული. ყველა ეს აქტი მარტივი პირველსაწყისის პერმანენტულ კი არა, ერთჯერად ქმედითობადაც რომ გვევლინებოდეს, სულერთია, მასში მაინც თავი უნდა ეჩინა მრავლობითობას. დასაბამიერი საწყისისათვის აქტთა მთელი ეს ერთობლიობა პირველადიც რომ იყოს, ისინი მაინც რალაც მეორეულნი იქნებოდნენ,

რადგანაც მათზე უწინარესი პირველსაწყისი უცვლელად რჩება თავისსავე თავში, ხოლო მთელ ქმედითობას თითქოს მეორე საწყისს უთმობს, რომელიც აქტთა სიმრავლისაგან შედგება.

სხვაა ყველა ეს აქტი და სულ სხვაა უზენაესი პირველსაწყისი, არსებობისათვის რომ იწვევს მათ, თვითონ კი არცერთ მათგანში არ გადადის, თორემ გონება როდი იქნებოდა პირველი აქტი. ხოპ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ერთარსმა თავდაპირველად მოისურვა გონების შობა, რათა შემდეგ კიდევაც ეშვა იგი, ასე რომ, თითქოს სურვილი იდგა მშობელსა და შობილს შორის? ერთარსისათვის სრულიად უცხოა ყოველგვარი სურვილი, რადგანაც რაიმე რომ სურდეს, სრულქმნილი აღარ იქნებოდა; სრულქმნილისათვის კი არ არსებობს სურვიელი ლტოლვის საგანი, რადგანაც წარმოუდგენელია, რომ რაღაცა აკლდეს და ამრიგად აღექვროდეს მისი დაუფლების სურვილი. ამიტომ, თუ მისგან კიდევაც წარმოსდგება რაიმე, ყოველ შემთხვევაში, თვითონ თავის თავშივე რჩება, სრულიად უძრავი და უცვლელი. საპირისპირო დაშვება იმის მაუწყებელი იქნებოდა, რომ უნდა გვევარაუდა პირველ მოძრაობაზე უწინარესი მოძრაობა თუ პირველ აზრზე უწინარესი სხვა აზრი, ანდა გვეგულისხმა, რომ ერთარსის პირველი აქტი არასრულყოფილია და უშედეგო სწრაფვით ამოინურება. მაგრამ რას შეიძლება ესწრაფოდეს ყოვლის მფლობელი?

13. აი, რატომაა, რომ უზენაესი პირველსაწყისი ჭეშმარიტად გამოუთქმელია. რაც არ უნდა თქვათ მასზე, მაინც „რაღაც გარკვეულს“ იტყვით, ამა თუ იმ სახელს მიაწერთ მას. მაგრამ იმას, რაც ყოვლის მიღმურია, თვით ჭეშმარიტი გონებისა და ჭეშმარიტების მიღმური, იმას, რაც ყველაფერშია, სახელი არ მოეძებნება; რადგანაც ეს სახელი უთუოდ განსხვავებული იქნებოდა მისგან. ის ერთ-ერთი როდია ურიცხვ სხვა საგანთა შორის. ამიტომაც ნებისმიერი სახელი, რომელსაც მას მივუსადაგებთ, თვი-

თონ მისი გამომხატველი კი არ იქნება, არამედ რალაც სხვისა, რაც ის არ არის. და მაინც, ჩვენ ვცდილობთ შეძლებისდაგვარად აღვნიშნოთ ან წარმოვიდგინოთ იგი, და შეცბუნებულნი ვკითხულობთ: ნუთუ მისთვის სრულიად უცხოა ყოველგვარი თვითშეგრძნებაც, თვითშეგნებაცა და თვითშემეცნებაც?

უნდა შევნიშნოთ, რომ ამის თქმისას საპირისპირო მხარეს ვიხრებით: თვითშეგრძნებას ან თვითშემეცნებას თუ მივანერთ, მრავლობითად ვსახავთ და, თანაც, ვგულსხმობთ, რომ მისთვის საჭიროა ცნობიერება და აზროვნება. მაგრამ მასთან ერთად აზროვნებაც რომ არსებობდეს, რალად უნდა დაედო დასაბამი იმისათვის, რაც აზროვნებს? რადგანაც აზროვნებას მაშინა აქვს ადგილი, როცა ელემენტთა სიმრავლე ერთიანდება და თავს იჩენს მათი ერთობის საერთო გრძნობა, როგორც ეს ხდება, როცა სუბიექტი თავის თავსვე იაზრებს. ესაა აზროვნების ყველაზე სრულყოფილი ფორმა, რადგანაც აქ აზრს თავის თავშივე აქვს ყველა ელემენტი, და მათ სხვაგან აღარ დაეძებს. და, პირიქით, როცა აზროვნება მის გარეთ არსებულ საგნებზე ვრცელდება, მაშინ მას სჭირდება ისინი და, მაშასადამე, უკვე აღარ არის სრულქმნილი აზროვნება.

აბსოლუტურად მარტივი და თვითმკმარი სანყისი კი არაფერს არ საჭიროებს; იგივე ითქმის მეორე სანყისზედაც, იმ განსხვავებით, რომ მას თავისი თავი, ესე იგი, აზროვნება, თვითშემეცნება სჭირდება; ხოლო სანყისი, რომელსაც თავისი თავი სჭირდება, მხოლოდ მაშინაა თვითმკმარი, როცა აზრით მოიცავს მთელ თავის შინაარსს, რის შედეგადაც თითქოს თავის თავს უერთდება და აზრით მიიქცევა საკუთარი თავის მიმართ. თვითშეგრძნება, როგორც თვით ეს სიტყვა გვიმონშებს, მრავლობითობის შეგრძნებაა. თუ პირველი აზრი არსის მიქცევაა თავისივე თავის მიმართ, ცხადია, ეს არსი მრავლობითი უნდა იყოს.

როცა ის თავის თავზე მხოლოდ ამას ამბობს: „არსი

ვარ“, თითქოს საკუთარი თავი აღმოეჩინოს, – მართაღს ამბობს, რადგანაც არსი მრავლობითია. ხოლო როცა ამის თქმისას – „არსი ვარ“, მისი აღქმა მარტივია და განუწილველი, ეს იმას ნიშნავს, რომ ვერც თავისი თავისთვის მიუგნია და ვერც არსისთვის, ვინაიდან თუ ის ჭეშმარიტ არსზე ლაპარაკობს, ეს არსი უსულო ქვა კი არ არის, არამედ მრავალ რასმე გულისხმობს. რადგან ეს არსი, თუკი მართლაც ჭეშმარიტი არსია და არა ის, რასაც მხოლოდ არსის სახელი ჰქვია, რამდენადაც მასში ვლინდება ჭეშმარიტი არსის ნაკვალევი, და ამიტომაც ისე მიემართება მას, როგორც ხატება – არქეტიპს, – დიახ, ეს არსი მრავლობითია. როგორ? განა ამ სიმრავლიდან თვითეული არ შეიძლება მოცულ იქნეს აზრით? არა, ვერ მოიცავთ, თუკი გსურთ სხვებისაგან განმხოლოებით „მოიხელთოთ“ იგი. რადგანაც არსი თავისთავადაა მრავლობითი, და ის შეიცავს ყველაფერს, რაზედაც შეიძლება ილაპარაკოთ.

ასე რომ, აბსოლუტურად მარტივი არსისთვის უცხოა თვითშემეცნება; თვითშემეცნება რომ შეეძლოს, მრავლობითი იქნებოდა. მაშასადამე, ის თავის თავს ვერ იაზრებს, და არც ჩვენ შეგვწევს მისი მოაზრების უნარი.

14. მაშ, როგორღა შეიძლება ვილაპარაკოთ მასზე? ლაპარაკით კი ვლაპარაკობთ, მაგრამ არ შეგვიძლია სიტყვით გამოვთქვათ ან გამოვხატოთ იგი. არც მისი შეცნობის თავი გვაქვს და არც მისი მოაზრებისა. რანაირადღა შეიძლება ვიმსჯელოთ მასზე, თუკი მისი „მოხელთება“ არ შეგვიძლია? მისი შეცნობის უნარი რომ არ შეგვწევს, ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ ის საერთოდ მიუწვდომელია ჩვენთვის. ჩვენ შეგვიძლია ავმალდეთ და აზრით მივუახლოვდეთ მას, ყოველ შემთხვევაში, იმდენად მაინც, რომ რაღაცა ვამტკიცოთ მასზე, თუმცა თვითონ ის კი ვერ გამოვთქვათ, – რათა, უმალ, უარყვოთ ყველაფერი, რაც ის არ არის, ვიდრე ვამტკიცოთ, რა არის იგი.

რაკი მის გამოსახატავად საჭირო სიტყვები არ გაგვარჩ-

ნია, ამიტომ იმ სიტყვებს ვიყენებთ, რომლებსაც ვხმარობთ მასზე უდაბლეს საგანთა თუ არსთა გამოსათქმელად. ასე ზემთაგონებულნი თუ ექსტაზში დანთქმულნი გრძნობენ, რომ რალაც მათზე უფრო დიადი დაეუფლათ, თუმცაღა ამ ბუნდოვანი გრძნობის გაცხადება არ შეუძლიათ; მაგრამ მათი მოძრაობანი და მათი სიტყვები მოწმობენ, რომ გუმანით მაინც წვდებიან იმის მიზეზს, რამაც მთელი მათი არსება შეარყია, მიუხედავად იმისა, რომ, ეს მიზეზი სინამდვილეში სულ სხვაა, ვიდრე მათ წარმოუდგენიათ.

ასეთივეა ჩვენი მიმართება უზენაესი ერთარსისადმი: როცა წმინდა გონებამდე ვმალდებით და მისი შენეებით მიველტვით უზენაეს ერთარსს, ჩვენ ვგრძნობთ, რომ სწორედ ეს უკანასკნელია გონების უშინაგნესი საფუძველი და ყოველი ჭეშმარიტი არსის პირველსაწყისი, თუმცა არცერთი ამ არსთაგანი არ არის, არამედ მათზე უზენაესია, უწმინდესი და უდიადესი; დიახ, ის უფრო დიადია, ვიდრე შეგრძნება, ვიდრე ლოგოსი, ვიდრე გონება, რომელთა მიზეზადაც გვევლინება და რომელთაგანაც არცერთის იდენტური არ არის.

15. კი მაგრამ, როგორაა ყოვლის მიზეზი, ან რანაირად ქმნის ყველაფერს? ისე, რომ თვითონვე ფლობს, თუ არა ფლობს მათ? თუ არა ფლობს, რანაირად შეიძლება მათი დასაბამი იყოს? ხოლო თუ ფლობს, მაშინ მარტივი აღარ ყოფილა. მაგრამ თუ არა ფლობს, როგორღა წარმოსდგება მისგან მრავალი? როგორც ჩანს, მისგან შეიძლება დასაბამს იღებდეს მხოლოდ იგივე, რაც თვითონაა, ანუ ერთი. და მართლაც, განა შეიძლება აბსოლუტურად მარტივი ერთარსისაგან დასაბამს იღებდეს რალაც მისგან განსხვავებული? თუ შეიძლება, ვიტყვით პასუხად, მხოლოდ ისე, როგორც სინათლის წყარო ასხივებს ნათელს.

და მაინც, რატომ ან რანაირად წარმოსდგება მისგან მრავალი? ისე, რომ არსი, რომელიც დასაბამს იღებს ერთისაგან, შეუძლებელია მისი სწორი და, მით უმეტეს,

მასზე უზენაესი იყოს. რადგანაც რა შეიძლება იყოს ყოვლის მიღმურ ერთზე უზენაესი? ამრიგად, ის, რაც ერთისაგან იღებს დასაბამს, მხოლოდ მასზე უდარესია და უმდაბლესი, ანუ, რაც იგივეა, ნაკლებ სრულქმნილი? არაერთი, ანუ მრავალი; მაგრამ რაკილა არა-ერთი გამუდმებით მიილტვის ერთისაკენ, ამიტომ ის არის მრავლობითი ერთი, ანუ ერთიცა და მრავალიც.

რადგანაც ყოველი არა-ერთი ერთს ეფუძნება, ერთის წყალობითაა ის, რაც არის. თუ მრავალი ნაწილისაგან შედგენილი საგანი ჯერ კიდევ არ ქცეულა ერთად, მასზე ვერ ვიტყვი: „ის არის“. თუკი რომელიმე საგანზე შეიძლება ითქვას, რა არის იგი, ეს მხოლოდ მისი ერთობისა და იგივეობის წყალობითაა შესაძლებელი. მაგრამ ის, რაც თავის თავში არ შეიცავს არავითარ სიმრავლეს, იმიტომ კი არ არის ერთი, რომ ერთობას ეზიარება, არამედ იმიტომ, რომ თვითონვეა ერთი თავისთავად, რომლის ერთობაც სხვა საწყისისგან კი არ იღებს დასაბამს, არამედ თვითონვეა პირველსაწყისი, საიდანაც ყველაფერი მეტ-ნაკლები სისრულით სესხულობს თავის ერთობას, იმისდა კვალად, თუ რამდენად ახლოა მასთან, ან რამდენად დაშორებული.

უზენაეს ერთარსთან ყველაზე ახლოს მდგომი არსი თვით მისი პირველსაწყისის იდენტურია, რასაც თვალნათლივ მონმობს ის, რომ მისი ნაწილების სიმრავლე აბსოლუტურად ერთია. და მართლაც, მათი სიმრავლის მიუხედავად, ისინი განუწილველ და განურჩეველ მთლიანობად გვევლინებიან. თვითეული ნაწილი, რომელიც მისგან იღებს დასაბამს, ასევე ერთიცაა და მრავალიც, მაგრამ არა ყოვლადი ერთი. ყოვლადი ერთია თვით ის საწყისი, რომლის მიზეზიცაა მასზე უზენაესი პირველსაწყისი, ანუ ყველაფერი და ნამდვილი ერთი.

ამრიგად, ყველაფერი ამ დასაბამიერი ერთის ზესისაგან იღებს დასაბამს, და რაკი ყველაფერი მის ერთობასთანაა წილნაყარი, ამიტომაც გვაქვს ერთიანი მთელი

– სამყარო. მაგრამ რას ვგულისხმობთ, როცა ვამბობთ „ყველაფერიო“? ყოველივე იმას, რისი საწყისიცაა დასაბამიერი ერთი. მაგრამ რა აზრითაა ის ყოვლის საწყისი? იმ აზრით, რომ საფუძვლად უდევს და განაპირობებს ყოვლის ერთობას, თუ იმით, რომ არსებობას ანიჭებს ყოველს? კი მაგრამ, როგორ? ისე, რომ წინასწარვე ფლობს და თავის თავში შეიცავს ყველაფერს? მაგრამ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამ შემთხვევაში ის მრავლობითი იქნებოდა. მაშასადამე, ერთად შერწყმულს, ერთმანეთისაგან განურჩევლად და განუსხვავებლად შეიცავს ყველაფერს, ხოლო გარჩევას და განსხვავებას, ლოგოსის მეშვეობით, უკვე მეორე საწყისი ახდენს? ეს მეორე საწყისი წმინდა ქმედითობაა თუ აქტუალობა, მაშინ როდესაც პირველი ყოვლის პოტენციად თუ შესაძლებლობად გვევლინება? მაგრამ ნუ გავაიგივებთ ამ პოტენციას მატერიის, როგორც ფორმათა თუ იდეათა მიმრქმელის პოტენციურობასთან: მატერია მხოლოდ პასიური მიმრქმელია და ამ მხრივ ძირეულად უპირისპირდება შემოქმედებით პოტენციას.

მაშ, როგორღა ქმნის ერთი იმას, რასაც თვითონ არ შეიცავს? არც შემთხვევითობის ძალით და არც აზროვნების წყალობით; და მაინც, ის ქმნის. უკვე ითქვა, რომ თუ ერთისგან დასაბამს იღებს რაიმე, ეს უკანასკნელი მისგან განსხვავებული უნდა იყოს; მაშასადამე, ის არ შეიძლება იყოს ერთი. რადგანაც ერთი ერთია. ხოლო თუ ის ერთი არ არის, მაშასადამე, ორია, აქედან გამომდინარე, აუცილებლად – მრავალიც, თავისი სხვაობით, იგივეობით, თვისებით და სხვა მისთანანით. ამრიგად, ჩვენ დავამტკიცეთ, რომ ის, რაც ერთისგან იღებს დასაბამს, არა-ერთია. მაგრამ აქ შეიძლება იკითხონ, რატომ იჩენს თავს სიმრავლე, და, თანაც, ისეთი სიმრავლე, რომელიც ვლინდება იმაში, რაც ერთის შემდგომია? ამიტომ კვლავაც უნდა ვიძიოთ, რატომღაა აუცილებელი, რომ რაღაცა მოსდევდეს ერთს.

16. შეიძლება დამტკიცებულად ჩაითვალოს, რომ დასაბამიერი ერთისგან წარმოსდგება რაღაცა. საერთოდ, ერთი ძალმოსილებაა, უზარმაზარი ძალმოსილება, რასაც აშკარად მონშობს ის, რომ თვით უკანასკნელი საგნებიც კი არ არიან მოკლებულნი გენერაციულ ძალას. აქვე უნდა დავსძინოთ, რომ საგანთა წარმოქმნის პროცესი აღმავალი კი არა, დაღმავალი ხაზით მიმდინარეობს, და რაც უფრო დაბლა ეშვება ეს ხაზი, მით უფრო მეტად იჩენს თავს სიმრავლე, მაშინ როდესაც სანყისი ნებისმიერ საფეხურზე უფრო მარტივია, ვიდრე ის, რაც მისგან იღებს დასაბამს.

ამიტომ გრძნობადი სამყაროს შემოქმედი თვითონაც გრძნობადი სამყარო კი არაა, არამედ გონება და გონით სანვდომი სინამდვილე. ხოლო ის, რაც გონებასა და გონით სანვდომ სამყაროზე უწინარესია, და რამაც დასაბამი დაუდო მათ, არც გონებაა და არც გონით სანვდომი სამყარო, არამედ რაღაც უფრო მარტივი. სიმრავლე სიმრავლისგანვე როდი იღებს დასაბამს, არამედ იმისაგან, რაც თვითონ არ არის მრავალი; ხოლო თუ ეს არა-მრავალი გარკვეულწილად მაინც მრავალია, მაშინ ის კი არ არის სანყისი, არამედ რაღაც მასზე უწინარესი. ამიტომაც აზრით უნდა ავმალდეთ დასაბამიერ ერთამდე, რომლისთვისაც უცხოა ყოველგვარი სიმრავლე; ერთამდე, რომლის სიმარტივეც ჭეშმარიტია, და თვითონვეა ჭეშმარიტად მარტივი.

მაგრამ როგორ წარმოსდგება ერთისაგან მრავლობითი და ყოვლისმომცველი გონება, ერთისაგან, რომელიც, ცხადია, თვითონვე როდია გონება? ხოლო თუ ის გონება არ არის, როგორღა ბადებს გონებას არა-გონება? ანდა სიკეთე – იმას, რაც სიკეთის მსგავსია? რას ნიშნავს გონების ეს თვისება, სიკეთის მსგავსებად სახელდებული? იმას, რომ თავისივე თავის იდენტურია? მაგრამ რა კავშირი აქვს ამას სიკეთესთან? იქნებ ის, რომ როცა სიკეთეს ვეუფლებით, ვცდილობთ ყოველთვის თვითიდენტურნი,

254

ესე იგი, სიკეთის მუდმივი მფლობელნი ვიყოთ.

კაცმა რომ თქვას, თავდაპირველად ჩვენ ვის-ნრაფით მხოლოდ იმისკენ, რასაც აღარ უნდა დავშორდეთ, რადგანაც სიკეთედ ვსახავთ, ხოლო თუ სიკეთე არ არის, უმჯობესია ზურგი ვაქციოთ მას. მაშასადამე, სიკეთის ბუნება გვაიძულებს ყოველთვის ერთი და იმავე სიცოცხლით ვიცოცხლოთ და, ამრიგად, ჩვენივე ნებით განუყრელნი დავრჩეთ სიკეთისაგან. თუ ეს სანეტაროს ხდის სიცოცხლეს, ცხადია, აღარაფერს აღარ მიველტვით, ასე რომ, სიცოცხლე, როგორც ჩანს, თვითიგივეობრივი რჩება, რადგანაც თვითმკმარი და კმაყოფილი იმით, რაცა აქვს, აღარაფრისაკენ აღარ ისწრაფის.

ღიახ, სიცოცხლე სანეტარო ხდება, როცა ყველაფერი აქვს, და, თანაც, ისე სრულად, რომ აღარაფერი აღარ აკლია. თუ ეს სიცოცხლე მთლიანი, ნათელი და სრულყოფილი სიცოცხლეა, მას თან ახლავს მთელი სული და მთელი გონება, და მისთვის არა არის რა სიცოცხლისა და გონების გარეშე. მაშინ ის თვითმკმარია და არაფერს აღარ მიელტვის, რადგანაც ყველაფერი აქვს, რასაც უთუოდ ისურვებდა, უკვე რომ არა ჰქონდეს. მას აქვს სიკეთე თუ რაღაც სიკეთისებური, რასაც სიცოცხლეს, გონებას, ანდა სიკეთის ამა თუ იმ ატრიბუტს ვუნოდებთ.

მხოლოდ ეს, ესე იგი, სიცოცხლე და გონება რომ იყოს სიკეთე, მაშინ აღარაფერი იქნებოდა მათ მიღმა, მაგრამ რაკი დავუშვით, რომ არსებობს მათზე უზენაესი აბსოლუტური სიკეთე, გონების სიცოცხლე სწორედ მისკენაა მიმართული, მასზეა დამოკიდებული და მის მიერ განპირობებული, რადგანაც სწორედ ისაა მისი სანყისი.

მაშასადამე, სიკეთე სიცოცხლესა და გონებაზე უზენაესი უნდა იყოს. ამიტომაცაა, რომ მეორე ჰიპოსტასი, ანუ გონება მისკენ მიმართავს თავის სიცოცხლეს, რომელიც სხვა არა არის რა, თუ არა იმისი ხატი, რაც ყოველგვარი სიცოცხლის პირველსანყისად გვევლინება; მისკენვეა

მიმართული თვითონ გონებაც, რომელიც ასევე ხატებაა იმისა, რაც გონებამიუნვდომელია ჩვენთვის.

17. რა უნდა იყოს ამ ზებუნებრივად ბრძნულ სიცოცხლეზე უზენაესი, რომლისთვისაც უცხოა ყოველგვარი ცთომილება თუ ნაკლოვანება? რა უნდა იყოს ყოვლის მომცველ გონებაზე უმაღლესი, ან სამყაროულ სულსა თუ აზრზე უდიადესი? თუკი პასუხად ვიტყვით – ის, რისგანაც დასაბამს იღებენ ისინიო, მაგრამ ვერ ცხადვყოფთ, რანაირადაა ის დასაბამიერი საწყისი, ჩვენი ძიება გონებაზე შეჩერდება და ერთი ნაბიჯითაც ვერ წაიწევს წინ.

ამიტომაც უნდა ავმაღლდეთ, რადგანაც, ყველაფერს რომ თავი ვანებოთ, აბსოლუტური თვითმკმარობა ყოვლისმომცველი გონებისათვის კი არაა ნიშნეული, არამედ მისი მიღმურია. ასე რომ, ყველაფერი იმავე ერთობასთანაა წილნაყარი, რომელშიაც წილი უდევს თვითონ გონებას: იგულისხმება დასაბამიერი ერთი, რამდენადაც გონება ეს ერთი როდია. მაშ, რა არის დასაბამიერი ერთი, არსებობას რომ ანიჭებს გონებასაც და მისი მეშვეობით, ყოველივე დანარჩენსაც? თუ ეს უზენაესი საწყისი არა მარტო არსებობას ანიჭებს საგანთა ურიცხვ სიმრავლეს, არამედ იმის ძალასაც, რომ ეს სიმრავლე, მასთან ზიარების წყალობით, გარკვეულწილად თვითმკმარი იყოს, ცხადია, ისაა ყოველგვარი სუბსტანციურობისა და თვითმკმარობის შემოქმედი, თუმცა თვითონ არც ერთია და არც მეორე, არამედ მათი მიღმურია და მათზე უზენაესი.

რაც ითქვა, საკმარისია და ამაზე უნდა შევჩერდეთ? არა, სულს კიდევ უფრო სტანჯავს მშობიარობის ტკივილი, რომლისგანაც თავის დასალწევად ერთის მიმართ უნდა მიიქცეს და, ამრიგად, შვას თავისი უკეთესი ნაყოფი. ჩვენ კი გვმართებს შელოცვით შევუმსუბუქოთ ტანჯვა, თუკი ტკივილის გამაყუჩებელ საშუალებას მივაგნებთ. ამნაირი საშუალება შეიძლება იყოს თვით ჩვენი სიტყვის გამეორება, რაც აორკეცებს მის ხიბლს. მაგრამ ახალს რას

ვიტყვიტ იმის შემდეგ, რაც უკვე იტქვა? სული ხარბად მიელტვის ყველა ჭემმარიტებას, მაგრამ უკუიქცევა იმ ჭემმარიტებატა წინაშე, უკიდურესი ძალისხმევის ფასად რომ ვეზიარებიტ, – როგორც კი დავაპირებტ სიტყვიტ ტუ აზრიტ გამოვხატოტ ისინი.

ამა ტუ იმ საგნის საწწდომად დისკურსიული აზრი ტანდატანობიტ გადადის ერთი ელემენტიდან მეორეზე, მაგრამ განა შეიძლება ამწაირი გადასვლა, როცა რალაც აბსოლუტურად მარტივს ეხება საქმე? აქ მხოლოდ იმას უწდა დავჯერდეთ, ტუ აზრი წამიტ მაინც შესძლებს უშუალო შეხებას აზრიტ საწწდომტან, მაგრამ შეხება იმდენად მყისიერია, რომ არც ძალა შეგვწწწეს და არც დრო გვრჩება რაიმეს გამოსატქმელად: მხოლოდ შემდეგ ტუ შეიძლება ამ დიადი წამის გახსწწწება. მაგრამ შეხების მომენტიში სულს აწაზდუულად მოიცავს წათელი, და მას სწამს, რომ იხილა ტვიტ უზეწწწესი: ეს სინატლე მისეულია, და ტვიტონჯვე გაიელვა ამ უხრწწწელ წათელში.

დიახ, სულს უწდა სწამდეს, რომ ტვიტ უზეწწწესი ღმერთისაგან ეფინება წათელი, როგორც ესა ტუ ის ღვტაება აწათებს ხოლმე იმის ქოხს, ვინც გულმხურვალედ მოუხმობს მას. უზეწწწესი რომ არა ჰფეწწწდეს წათელს, სული წყვდიადში იქწებოდა დანტქმული. როცა ღმერთს ვერ ჭვრეტს, წათელი აღარ წათობს მისტვის. მხოლოდ წათელფეწწწილს შეუძლია იმისი წწდომა, რასაც მიელტვის. სულის ჭემმარიტი მიზანი ისაა, რომ სწორედ ამ ღვტაებრივი სინატლიტ ჭვრეტდეს ღვტის მიერვე მონაფეწწწ წათელს, და არა სხვა სინატლის წყალობიტ. ისევე, როგორც მზეს მისივე სინატლის მეშვეობიტ ვხედავტ, ღმერთსაც მხოლოდ იმ სინატლის წყალობიტ ჭვრეტს სული, ტვიტ ღმერთი რომ მიაფეწწწს მას. მაგრამ როგორ მივალწწწოტ ამას? მოიკვეტე ყოველივე ამქვეყწწწური.

V.8. გონით სანვდომი მშვენიერე-
ბისათვის

1. ჩვენ უკვე ვთქვით, რომ იმას, ვინც ამაღლდა გონით სანვდომი მშვენიერების ჭვრეტამდე და იხილა ჭეშმარიტი გონების მთელი მშვენიება, შეუძლია აზრით მისწვდეს თვით გონების მამასაც, რომელიც არის გონების მიღმა. ახლა კი ვცადოთ განვიხილოთ და სიტყვით განვსაზღვროთ (თუკი საერთოდ შეიძლება სიტყვებით ამის გამოთქმა), რა შეიძლება გაგვიმჟღავნოს გონებისა და გონით სანვდომი სამყაროს ჭვრეტამ.

მაგალითისათვის ავიღოთ გვერდი-გვერდ მდებარე ორი ლოდი, რომელთაგანაც ერთი ტლანქია და დაუმუშავებელი, მეორე კი ხელოვანის მიერ გათლილი და ღვთაებისა თუ კაცის ძეგლად ქცეული. ღვთაების ძეგლად ქარიტისა თუ მუზის ქანდაკება იგულისხმება, ხოლო კაცის ძეგლად – ნებისმიერი მოკვდავის კი არა, მხოლოდ იმისი ხატება, ვის სახეშიაც ხელოვნებამ ხორცი შეასხა კაცთა მოდგმის ყველაზე მშვენიერ ნაკვთებს. ცხადია, ლოდი, რომელსაც მშვენიერი ფორმა მიანიჭა ხელოვნებამ, იმის წყალობით კი არაა მშვენიერი, რომ ლოდია (რადგანაც მაშინ მშვენიერი იქნებოდა მეორე ლოდიც), არამედ ფორმის წყალობით, რომლითაც ის შემოსა ხელოვნებამ. ეს ფორმა მასალაში კი არ იყო, არამედ ხელოვანის სულში, ვიდრე ქვაში შეისხამდა ხორცს; ხოლო ხელოვანის სულში იმიტომ კი არ იყო, რომ ხელოვანს თვალები და ხელები აქვს, არამედ იმიტომ, რომ განაფუჭია ხელოვნებაში.

მაშასადამე, მშვენიერება იმთავითვე ხელოვნებაში იყო, გაცილებით უფრო სრულქმნილი; რადგანაც მშვენიერება, რომელიც ქვაში გადადის, ის მშვენიერება როდია, რომელიც არის ხელოვნებაში. ეს უკანასკნელი უცვლელია და თვითმყოფი, მისგან კი დასაბამს იღებს უფრო მდარე და დაბალი მშვენიერება, რომელიც უცვლელი როდი რჩება და მხოლოდ იმდენად ინარჩუნებს პირველად

სინმინდეს და სინატიფეს, რამდენადაც ქვა ნებლება ხელოვნებას. ამრიგად, თუ ხელოვნება ქმნის მხოლოდ იმას, რაც არსებითად ნიშნულია მისთვის, ესე იგი, მშვენიერებას, რომელსაც მშვენიერებისავე იდეას უსადაგებს, რაღა თქმა უნდა, მისეული მშვენიერება შეუდარებლად უფრო ნმინდა, უფრო სრული და ჭეშმარიტი უნდა იყოს, ვიდრე მშვენიერება, რომელიც ხელოვანს გადააქვს მასალაში.

ეს იმიტომ ხდება, რომ ყოველგვარი იდეა თუ ფორმა, რომელიც მასალაში გადადის და მასში განიფინება, თანდათანობით კნინდება და იმაზე უდარესი ხდება, რაც უცვლელად ინარჩუნებს თავის მთლიანობასა თუ ერთიანობას. რადგანაც ყოველივე ვრცეული თუ განფენილი თავის თავს განესხვისება, იქნება ეს სიმტკიცე, სითბო, მშვენიერება თუ ძალმოსილება. პირველმქმნელი, პირველმიზეზი გაცილებით უფრო სრულქმნილია, ვიდრე მისი ქმნილება თუ მისი შედეგი. ამიტომ ცდება, ვისაც ჰგონია, თითქოს ადამიანი შეიძლება მუსიკის გარეშეც მუსიკოსობდეს, რადგანაც მხოლოდ მუსიკა აქცევს მას მუსიკოსად, და გრძნობად საგანთა მუსიკაც ზეგრძნობადი მუსიკისგან იღებს დასაბამს.

ხოლო თუ ვინმე ამცირებს ხელოვნებას იმის გამო, რომ ყოველი ხელოვნება ბუნებას ბაძავს, უნინარეს ყოვლისა, უნდა შევნიშნოთ, რომ თვით ბუნების ქმნილებებიც რაღაცის მიბაძვად გვევლინებიან. აქვე უნდა დავძინოთ, რომ ხელოვნების ნაწარმოები მარტოოდენ ხილულ საგნებს კი არ ბაძავს, არამედ იმ ზეგრძნობადსა და გონით საწვდომ საგნებსაც, საიდანაც დასაბამს იღებს თვითონ ბუნება. ეგეც არ იყოს, ვინ მოსთვლის, რამდენ რამეს ქმნის ხელოვნება თავისთავადაც. როგორც მშვენიერების მფლობელი, ის ავსებს ბუნებრივ საგანთა ნაკლოვანებას. ფიდიასმა ისე შექმნა თავისი ზევსი, რომ არავითარი გრძნობადი საგანი არა ჰქონია ნიმუშად, არამედ საკუთარი წარმოსახვით იმნაირად წარმოაჩინა იგი, რანაირიც

იქნებოდა თვითონ ზევსი, თავისი ნამდვილი სახით რომ მოვლენოდა ჩვენს მზერას.

2. მაგრამ მოვეშვათ ხელოვნებას და მივუბრუნდეთ იმ საგნებს, რომელთა მშვენებასაც ხელოვნების ქმნილებები ბაძავენ, საგნებს, რომლებიც ბუნებრივად იბადებიან და ბუნებრივადვე იწოდებიან მშვენიერ საგნებად. ასეთია, უნინარეს ყოვლისა, ყველა გონიერი არსება, შემდეგ კი – უგონო არსებანი. თავდაპირველად განვიხილოთ პირველნი, რადგანაც ისინი უფრო სრულქმნილნი არიან, რამდენადაც შემოქმედმა შესძლო დაეურვებინა მასალა და ისეთი ფორმა მიენიჭებინა მისთვის, როგორიც თვითონ სურდა.

რა არის მათი მშვენება? რა თქმა უნდა, ეს არც მათი სისხლია და არც მათი წიღოვანება, არამედ, უმაღლესი, მათი ფერი თუ ფორმა, რაც პირველად განსხვავდება ყოველივე დანარჩენისგან. თუ არა ეს, მაშ, რა? იქნებ რაღაც სრულიად ამორფული, სრულიად უსახო და მარტივი, როგორიცაა, ვთქვათ, მატერია? საიდან იღებს დასაბამს ელენეს სხივოსანი მშვენიერება, სისხლისმღვრელი ომის საბაბად რომ იქცა? ან აფროდიტეს სადარი სხვა ქალებისა? საიდან წარმოსდგება თვით აფროდიტეს მშვენება? სადაა სათავე ყოველი მოკვდავის, ანდა უკვდავის უზადო მშვენებისა: გნებავთ, იმისი, ვინც ევლინება ჩვენს მზერას, გნებავთ, იმისა, ვინც უხილავია ჩვენთვის, მაგრამ, ასე თუ ისე, ხილულია მისი მშვენება?

არის თუ არა ეს ყველა ცალკეულ შემთხვევაში ფორმა, შემოქმედისაგან რომ ენიჭება მის ქმნილებას, ისევე, როგორც, ჩვენი მტკიცებით, ხელოვნების ნაწარმოებს ხელოვნება ანიჭებს მშვენიერებას? კი მაგრამ, როგორ? მშვენიერია ხელოვნების ქმნილება და მასალაში ხორცშესხმული აზრი, ხოლო აზრი, რომელიც მასალაში კი არაა, არამედ ხელოვანის სულში, არ შეიძლება მშვენიერი იყოს? იგულისხმება პირველადი, უსხეულო და ყოვლის ერთად მქცეველი აზრი.

თუმცა, მასალა რომ მშვენიერი იყოს თავისთავად, მხოლოდ იმიტომ, რომ მასალაა, მაშინ მშვენიერი აღარ იქნებოდა შემოქმედებითი აზრი, რადგან ის მასალა როდია. მაგრამ თუ ერთი და იგივე ფორმა ერთნაირ ზემოქმედებას ახდენს მაყურებლის სულზე, მიუხედავად იმისა, თუ რა მოცულობის მასალაშია ხორცშესხმული – დიდსა თუ მცირეში, მაშასადამე, მშვენიერებას მასალის სიდიდე თუ სიმცირე როდი განაპირობებს. ამის საბუთად ისიცა კმარა, რომ ჩვენ ვერ შევიგრძნობთ მშვენიერებას, ვიდრე ის ჩვენი ცნობიერების გარეთა რჩება, და მხოლოდ მას შემდეგ მოქმედებს ჩვენზე, როცა აღქმის გზით შესაძლებელი ხდება მისი გაშინაგნება. თვალების გზით მხოლოდ ფორმა შემოდის ჩვენში, თორემ ესოდენ ვიწრო ჭრილით მასალის მთელი მოცულობა რანაირად შემოაღწევდა? რა თქმა უნდა, ფორმას თან მოსდევს სიდიდეც, მაგრამ ესაა სიდიდე, რომელსაც მოცულობა კი არა, არამედ თვით ფორმა განსაზღვრავს.

და მერე, მშვენიერების მიზეზი ან მახინჯი უნდა იყოს, ან მშვენიერი, ან არც ერთი და არც მეორე. მახინჯი რომ იყოს, რანაირად შექმნიდა თავის საპირისპიროს? თუ არც მახინჯია და არც მშვენიერი, ვითომ რატომ უნდა შეექმნა უფრო მეტად მშვენიერება, ვიდრე სიმახინჯე? მაგრამ ბუნება, რომელიც ქმნის მშვენიერ საგნებს, მათზე უწინარეს თვითონვეა მშვენიერი. ჩვენ კი, სრულიად უჩვევნი საგანთა შინაგანი რაობის ჭვრეტის, რომელიც უცხო და უჩინარი რჩება ჩვენთვის, მხოლოდ მათ გარეგნულ იერს მიველტვით და ის კი არ გვესმის, რომ სწორედ შინაგანი არსი მოქმედებს ჩვენზე. ეს იმ უგუნურის ქცევასა ჰგავს, თავისსავე ლანდს რომ უყურებს და თავგამოდებით ცდილობს მის მოხელთებას, რადგანაც არ ესმის რა არის და საიდან იღებს დასაბამს იგი.

არა, საგნის სიდიდე თუ მოცულობა კი არა გვხიბლავს, არამედ სხვადასხვა მოძღვრების, საქმიანობის და, საერ-

თოდ, სულის მშვენიერება. და მართლაც, არ არსებობს სიბრძნეზე უფრო ჭეშმარიტი მშვენიერება, როცა აღტაცებით უმზერ ვილაცის გონიერებას, ისე, რომ არც კი უყურებ მის სახეს, რომელიც შეიძლება მახინჯიც იყოს. შენ ყურადღებას არ აქცევ მშვენიერების გარეგნულ გამოვლენას და მხოლოდ შინაგანი მშვენიებისკენ მიგიბრბის თვალი. მაგრამ თუ ის გულისშემძვრელ ზემოქმედებას არ ახდენს შენზე, თუ მშვენიერებად არ გიჩანს იგი, მაშასადამე, ვერც შენს თავს აღიქვამ მშვენიერად, როცა შენსავე საკუთარ სიღრმეს ჩასცქერი. ასე რომ, ამოდ დაიწყებ შინაგანი მშვენიების ძებნას, რადგანაც ცდილობ სინმინდემი კი არა, სიმახინჯეში აღმოაჩინო იგი. ამრიგად, ჩვენი სიტყვა ყველას მიმართ როდია თქმული: გაიხსენე, ოდესმე მაინც თუ აღგიქვამს მშვენიერად შენივე თავი.

3. ამრიგად, ბუნებაში არსებობს ლოგოსი, მშვენიერების პირველნიმუში, მაგრამ სულში არსებობს კიდევ უფრო მშვენიერი ლოგოსი, ბუნებაში არსებული ლოგოსის მიზეზად რომ გვევლინება. ყველაზე უფრო ნათლად ის ევლინდება ბრძენ სულში, საიდანაც წმინდა მშვენიერებად იფრქვევა. ის ამკობს და ნათელს ჰფენს სულს, რადგანაც თვითონვე წარმოსდგება უზენაესი ნათლისაგან, რომელიც არის დასაბამიერი მშვენიერება. სული სწორედ მასში არსებული ლოგოსის მეშვეობით დაასკვნის, რა არის ის, რაც წინ უსწრებს თვითონ ამ ლოგოსს; რაც სხვა რამეში კი არ გადადის, არამედ თავის თავში უცვლელად რჩება; ამიტომაც ლოგოსი კი აღარ არის, არამედ პირველადი ლოგოსისა და მშვენიერების შემოქმედი, მშვენიერებისა, რომელიც ისეა სულში, როგორც მატერიაში. ესაა გონება, მარადიული გონება (და არა გონება, მხოლოდ ხანდახან რომ აზროვნებს), რომელიც არასოდეს განესხვისება საკუთარ თავს.

რა სახით შეიძლება აღვიქვათ იგი, რაკილა ყოველგვარი ხატება იმაზე უდარესია, რის ხატებადაც გვევ-

ლინება? ამიტომ გონების ხატებად თვითონ მასვე უნდა ვსახავდეთ, მაგრამ ეს უკვე აღარ იქნება ხატება. ასე, თუ ოქროდან აღებული სინჯი მინარევეებს შეიცავს, მას ან ცეცხლით წმენდენ, ან პირობითად ამბობენ, რომ ასეთი და ასეთია მხოლოდ ეს სინჯი და არა მთელი ოქრო. აქაც ნიმუშად უნდა ავიღოთ ჩვენი გონება, მაგრამ წინასწარ განმენდილი, ანდა უმჯობესია უშუალოდ ღმერთებითა და მათი გონებით დავინყოთ. ყველა ღმერთი დიადია და მშვენიერი; გონებამიუნვდომელია მათი მშვენება. მაგრამ რისი წყალობით არიან ისინი მშვენიერნი? გონების წყალობით, რომელიც იმდენად ქმედითია მათში, რომ შეუძლებელია შეუმჩნეველი დარჩეს.

თავიანთი სხეულებრივი მშვენიერების კი არა (რადგანაც თუ მათ სხეულები აქვთ, ეს როდი განსაზღვრავს მათ ღვთაებრიობას), გონების წყალობით არიან ისინი ღმერთები. დიახ, მშვენიერნი არიან ღმერთები, რადგანაც მათი სიბრძნე ხანგამოშვებით კი არა, გამუდმებით ქმედითია თავისი სიმტკიცით, სინმინდით თუ აუმღვრევლობით. მათთვის ცნობილია ყველაფერი, მაგრამ ადამიანურს კი არ შეიცნობენ, არამედ იმას, რაც მათ ეხება და რაც აღიქმება გონების თვალთ.

ცის ბინადარი ღმერთები, რომელთა სიცოცხლეც მოცალეობაა, ზეანუელი თავებით თითქოს შორიდან გამუდმებით ჭვრეტენ იმას, რაც არის გონით სანვდომ ზეცაში. გონით სანვდომი ზეცის ბინადარ ღმერთებს კი მთელი ცა აქვთ სამკვიდროდ, რადგანაც იქ ყველაფერი მათი მშობლიური სავანე – ცაა: თვით ზღვაც და მიწაც, მცენარეებიც, ცხოველებიც და ადამიანებიც; დიახ, ყველაფერი ციურია იმ ცაში. იქაური ღმერთები როდი უკადრისობენ ადამიანებისა თუ სხვადასხვა საგნების ჭვრეტას, არამედ მზერით მოიცავენ მთელ გონით სანვდომ ცას, თავიანთ მარადიულ სიმშვიდეში დავანებულნი.

4. იქ ადვილია ცხოვრება. ჭეშმარიტებაა მათი დედაც

და მათი ძიძაც, მათი საზრდოც და არსიც. ისინი ჭვრეტენ ყველაფერს: არა მარტო იმას, რასაც ახასიათებს ქმნადობა, არამედ იმასაც, რისთვისაც ნიშნეულია ჭეშმარიტი არსებობა, და, მათ შორის, – თავიანთ თავსაც. რადგანაც იქ ყველაფერი გამჭვირვალეა; არა არის რა ბნელი, და არც ისეთი, წინააღმდეგობას რომ უწევდეს მზერას. ყველა თავისი მზერით განწონის და თითქოს გულისგულამდე ხედავს ყველას. სინათლის ამ მორევში თვითეული შეიცავს ყველაფერს და ყველაფერს ხედავს სხვაში; ყველაფერი არის ყველგან, ყველაფერი არის ყველაფერში და თვითეული არის ყველაფერი, ხოლო სინათლის სხივოსნობა უსასრულოა. ყველაფერი დიადია, რადგან თვით მცირეც კი დიადია. იქ მზე ყველა ვარსკვლავია, ხოლო თვითეული ვარსკვლავი მზეა და ყველა სხვა ვარსკვლავი; თვითეულ მნათობში ყველა სხვა მნათობი ნათობს და ყველაში ნათობს თვითეული.

იქაური მოძრაობაც წმინდა მოძრაობაა, რადგანაც მამოძრავებელი არ ამღვრევს და აშფოთებს მოძრავს, ვინაიდან საერთოდ არ განსხვავდება მისგან. არც უძრაობა იმღვრევა მოძრაობით, რადგანაც არ ერევა იმას, რაც მშფოთვარეა და მფრთონავი. მშვენიერიც იმიტომაა მშვენიერი, რომ არამშვენიერში როდია. აქ თვითეული მისთვის უცხო ნიადაგზე კი არ მოძრაობს, არამედ ადგილი, სადაც ის არის, იგივეა, რაც თვითონ. ამიტომ ადგილი, საიდანაც ის იძვრის, უკან როდი რჩება მისი აღმასვლისას თუ აღმავრენისას. ვერ ვიტყვით, რომ ის სხვაა და მისი ადგილი სხვა; რადგანაც მისი საფუძველი გონებაა და თვითონვე არის გონება.

წარმოიდგინეთ, თითქოს ეს ჩვენი ხილული და სხივოსანი ცა თვითონვე იყოს წყარო მთელი იმ სინათლისა, რომელიც იფრქვევა მისგან. მაგრამ აქ ყველა ნაწილი სხვადასხვანაირ სინათლეს აფრქვევს, და თვითეული სხვა არა არის რა, თუ არა ნაწილი; იქ კი ყველაფერი მხოლოდ

მთელისაგან იღებს დასაბამს, რადგანაც თვითეული ნაწილი იმავდროულად არის მთელი. ჩვენ ის ნაწილად წარმოგვიდგენია, მაგრამ გამჭრიახი და ბასრი მზერისთვის ის არის მთელი; იგულისხმება ისეთი მზერა, როგორც ჰქონდა ლინკევსს, ვის თვალსაც, გადმოცემით, ისიც კი არ გამოეპარებოდა, რაც იყო მიწის სიღრმეში.

იქაური ჭვრეტისთვის არც დაღლილობა არსებობს და არც გულმოყირჭება, რადგანაც არ არსებობს სიცარიელე, რომელიც შეიძლება აივსოს, და არც მიზანი, რომლის მიღწევისას მჭვრეტელს შეეძლო ეთქვა: „კმარა“; არც საგანთა იმნაირი მრავალფეროვნება, რომ ერთი სხვა იყოს და მეორე სხვა, ასე რომ, ერთს ინუნებდეს იმიტომ, რომ მეორე მოსწონს. მეტიც, იქ ყველაფერი უცვლელია და წარუვალი. ჭვრეტა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სიცარიელის ავსების გზით, იქ არ ინვევს გულმოყირჭებას, რადგანაც ჭვრეტის საგანი არასოდეს ბეზრდება მჭვრეტელს. იმიტომ, რომ რაც უფრო დიდხანს ჭვრეტს, მით უფრო სრულად იცხადებს როგორც თავისი თავის, ისე ყველა დანარჩენის უსასრულობას, და მათი ჭვრეტისას თავისი საკუთარი ბუნება უდგას თვალწინ.

გონით სანვდომი სამყაროს მთელი სიცოცხლე წმინდაა და ამიტომაც შეუძლებელია დამღლელი იყოს. ან კი რა დაღლის იმას, ვინც ყველაზე უკეთესი სიცოცხლით ცოცხლობს? ხოლო ეს სიცოცხლე სიბრძნეა, მაგრამ იმნაირი სიბრძნე კი არა, აზროვნებით რომ მიიღწევა, რადგანაც ის ყოველთვის მთლიანია, ყოველგვარი ნაკლოვანების გარეშე, და არ საჭიროებს იმას, რომ ძიებით მიღწეულ იქნეს. ესაა პირველადი სიბრძნე, რომელიც სხვა სიბრძნისგან როდი იღებს დასაბამს; თავად არსია სიბრძნე, მაგრამ ისე კი არა, თითქოს ჯერ არსი იყოს და შემდეგ – სიბრძნე. ამიტომაც არ არსებობს უფრო მაღალი სიბრძნე; თავისთავადი ცოდნა იქ გონების თანამოსაყდრეა და გონებასთან ერთად ვლინდება, ისევე, როგორც დიკესა და

ზეესზე ამბობენ.

გონით საწვდომი სამყაროს ყოველი არსი თითქოს ქანდაკებებია, რომლებიც თავიანთ თავს ჭვრეტენ და ამ თვითჭვრეტისას ენითუთქმელი ნეტარებით ტკბებიან. ღვთაებრივი სიბრძნის სიღიადე და ძალმოსილება უპირატესად იმ მხრივ ვლინდება, რომ ის არა მარტო ქმნის, არამედ კიდევაც მოიცავს ყველა არსს, და თვითონვეა მის მიერ შექმნილი ყველა არსი; რომ იქ ორივე ერთია, ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, არსი იგივეა, რაც სიბრძნე. ჩვენ კი არ გვესმის ეს, რადგანაც ყოველი ცოდნა მხოლოდ თეორემების, ნანამძღვარებისა და დასკვნების ჯამი გვგონია. თუმცა ამით თვით ადამიანურ ცოდნასაც კი ვერ განვსაზღვრავთ. მაგრამ, მოდით, მოვეშვათ ამას, თუ გვსურს თავი ავარიდოთ უნაყოფო დავას. რაც შეეხება ღვთაებრივ ცოდნას, პლატონი ბრძნულად შენიშნავს: „ის სხვა როდია სხვაში“. მაგრამ რას ნიშნავს ეს? ამის კვლევა-ძიება ჩვენ მოგვანდო. თუკი ღირსნი ვართ იმისა, რომ პლატონის მიმდევრები გვერქვას. ასე რომ, ვინ იცის, იქნებ სწორედ ამით ჯობდეს კვლევის დანყება.

5. ყველაფერს, რაც იქმნება, – როგორც ხელოვნების, ისე ბუნების ქმნილებებსაც, – ერთგვარი სიბრძნე ქმნის. შემოქმედებას ყოველთვის წინ უძღვის და წარმართავს სიბრძნე. თუ ხელოვნებათა ქმედითობის საფუძვლად სიბრძნე გვევლინება, ჩვენც სწორედ მათზე უნდა შევჩერდეთ. მაგრამ ხელოვანი ხშირად ცდილობს ამაღლდეს ბუნების სიბრძნემდე, რომელიც ქმნის ბუნების ყველა ქმნილებას. ეს სიბრძნე თეორემებისგან როდი ითხზვის, არამედ მთლიანია, ერთიანი და განუყოფელი. მისი ერთობა სიმრავლისგან კი არაა შედგენილი, პირიქით, სიმრავლეში ავლენს თავის ერთობას.

თუ ვაღიარებთ, რომ ესაა დასაბამიერი სიბრძნე, ესეც სავსებით საკმარისია, რადგანაც ის არც სხვისაგან იღებს დასაბამს და არც სხვაშია. მაგრამ თუ მას ბუნების

გონიერებად მივიჩნევთ, ბუნებას კი – მის სანყისად, მაშინ ისიც უნდა ვიკითხოთ, საიდანა აქვს ბუნებას იგი? თუ სხვისაგან, რა არის ეს სხვა? თუ თავისი თავისაგან, ამაზე უნდა შევჩერდეთ. ხოლო თუ ღვთაებრივ გონებამდე ავმალღებთ, მაშინ ისიც უნდა ვნახოთ, მან ხომ არ წარმოშვა ეს სიბრძნე. თუ ამას ვაღიარებთ, მაშინ საკითხავია, მაინც საიდან წარმოშვა? საკუთარი თავიდან? მაგრამ ეს შეუძლებელი იქნებოდა, თვითონვე რომ არ ყოფილიყო სიბრძნე. მაშასადამე, ჭეშმარიტი სიბრძნე არსია, და ჭეშმარიტი არსი არის სიბრძნე. არსს სიბრძნე ანიჭებს ღირებულებას და ამიტომაცაა ის ჭეშმარიტი არსი. ასე რომ, ყოველი არსი, რომელიც არა ფლობს სიბრძნეს, მართალია, არსი კია, რადგანაც სიბრძნის წყალობით ეზიარება არსებობას, მაგრამ არა ჭეშმარიტი არსი, რადგანაც თვით მასშივე როდია სიბრძნე.

ამიტომაც ნუ წარმოვიდგენთ, თითქოს იქ ღმერთები და სხვა ნეტარი არსებანი აქსიომების ჭვრეტაში იყვნენ დანთქმულნი. გონით სანვდომ და სიტყვებით გამოხატულ საგანთა მთელი სიმრავლე მშვენიერ ხატებებად გვევლინება, იმ ხატებათა მსგავსად, რომელნიც არიან ბრძენკაცთა სულში, მაგრამ ისინი დედნიდან აღებული ასლები კი არ არიან, არამედ წმინდა ხატებანი. ამიტომაც ამბობდნენ ჩვენი წინაპრები, რომ ყოველი იდეა არსიცაა და სუბსტანციაც.

ნ. მე მგონია, სრულყოფილი ცოდნისა თუ ბუნებრივი ალღოს წყალობით, ამასვე მიხვდნენ ეგვიპტელი ბრძენკაცნიც, როცა სურდათ ზუსტად გამოეხატათ თავიანთი წარმოდგენები. ასო-ნიშნებს კი არ იყენებდნენ, რომლებიც ბგერებს აღნიშნავენ, ან სიტყვებად, მსჯელობებად თუ წინადადებებად ერწყმიან ერთმანეთს, არამედ მთელ გამოსახულებებს ხატავდნენ, რომელთაგანაც თვითეული ამა თუ იმ საგანს შეესაბამებოდა, და ტაძრებში ისე აღბეჭდავდნენ მათ, რომ ყოველი ამნაირი გამოსახულება ცოდ-

ნაც ყოფილიყო, სიბრძნეც და საგნის არსიც, ერთბაშად, მთლიანად აღქმული და არა ნაწილ-ნაწილ, აზროვნებისა თუ თანმიმდევრული მსჯელობის გზით.

ყოველი ამნაირი გამოსახულება შემდეგ იშლებოდა სიმბოლურ ნიშანთა მთელ წყებად, რაც მიზნად ისახავდა მის ცალკეულ თავისებურებათა თუ მნიშვნელობათა გადმოცემას და გვივლენდა იმ მიზეზებსაც, რომელთა წყალობითაც თვითეული საგანი ის არის, რაც არის, ყოველივე ეს კი განცვიფრებით ავსებდა ამ უჩვეულო მშვენიერების მჭვრეტელს. ეგვიპტელ ქურუმთა სიბრძნე ხომ გამაოგნებელ ზემოქმედებას ახდენდა ყველაზე, ვისაც თავისი თვალთ უნახავს ეს მომნუსხველი გამოსახულებანი. ესაა სიბრძნე, რომელსაც, მართალია, ვერ მივიჩნევთ არსის ჭეშმარიტ მიზეზთა იდენტურად, მაგრამ მაინც ახერხებს სწორედ ამ მიზეზთა მიხედვით წარმოგვიდგინოს საგნები. ხოლო თუ გრძნობად საგანთა სამყარო, როგორც ის წარმოუჩნდება ჩვენს მზერას, მშვენიერია, თუმცაღა ამის აღიარება, ზოგიერთის მიხედვით, მკაცრ დასაბუთებას მოითხოვს, – ჩვენ შეგვიძლია ყოველგვარი დასაბუთებისა და კვლევა-ძიების გარეშეც ვამტკიცოთ, რომ ზეგრძნობადი სამყარო შეუდარებლად უფრო მშვენიერი უნდა იყოს, რაშიაც თავად დავრწმუნდებით, თუ განვიხილავთ ერთ ყველაზე დიადსა და არსებით ნიმუშს, რომელიც შეიძლება ყველაფერს მიესადაგოს.

7. რაკილა ვაღიარებთ, რომ ეს სამყარო, როგორც ის წარმოგვიჩნდება ჩვენ, სხვა სანყისისგან იღებს დასაბამს, საკითხავია, ნუთუ მისმა შემოქმედმა წინასწარვე ჩაიფიქრა შეექმნა მინა და სამყაროს ცენტრში მიეჩინა მისთვის ადგილი, შემდეგ – წყალი და დედამიწის მთელ ზედაპირზე განეფინა იგი, ბოლოს კი – სხვა სტიქიონები, რომლებიც ავსებენ მთელ სივრცეს დედამიწიდან ცამდე? მერე ასევე ჩაიფიქრა ყველა ცოცხალი არსება, თვითეული მათგანის დღევანდელი სახე, გარეგნული იერი თუ შინაგანი აგებ-

ულემა? ყოველივე ეს თავისი შთანაფიქრით განსაზღვრა და საქმედ აქცია?

მაგრამ ამნაირი შთანაფიქრი შეუძლებელია. რანაირად უნდა წარმოედგინა ის, რაც არასოდეს უნახავს? ხოლო თუ სხვისგან ისესხა, სულერთია, მაინც ვერ შესძლებდა ხორცი შეესხა მისთვის, როგორც იქცევთან დღეს ხელოსნები, თავიანთ ხელებსა თუ ხელსაწყობებს რომ იყენებენ; ხელ-ფეხი ხომ უფრო გვიანდელია. მაშასადამე, ისლა დაგვრჩენია, ვივარაუდოთ, რომ ყველაფერი იყო სხვაში, ესე იგი, გონით საწვდომ სამყაროში; შემდეგ, ყოველგვარი შუამდგომლის გარეშე, ჭეშმარიტი არსის, ანუ გონებისა და მისი მომდევნო ჰიპოსტატის, ანუ სულის უშუალო მეზობლობის შედეგად, ყველაფერი ისე აირეკლა სულში, როგორც ასლი თუ ხატი; სულერთია, რას ვიგულისხმებთ (რადგანაც ამას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს ამჯერად) – სულს ზოგადად თუ რომელიმე ცალკეულ სულს.

ასე რომ, ამ გრძნობად სამყაროში ყველაფერი ზეგრძნობადი სინამდვილიდან იღებს დასაბამს, და იქ გაცვილებით უფრო მშვენიერია, რადგანაც აქ იდეა, ანუ ფორმა მატერიასთანაა შერწყმული, იქ კი იდეა წმინდაა და შეურეველი. მთელი ჩვენი სამყარო, თავიდან ბოლომდე, სწორედ ამ ფორმებითაა მოცული; მატერია, უწინარეს ყოვლისა, სტიქიონების, ანუ ელემენტთა ფორმებს მიირქმევს, რომლებსაც ზედ ერთვის სხვა ფორმები, შემდეგ კიდევ სხვა და ასე შემდეგ. ამიტომაცაა შეუძლებელი ამდენი ფორმის ქვეშ მიჩქმალული მატერიის მიკვლევა. მირქმითაც მიტომ მიირქმევს ყოველგვარ ფორმას, რომ ამ უკანასკნელთან მიმართებით თვითონვეა ერთგვარი უკიდურესი ზღვარი, ანუ სრული უფორმოება თუ ამორფულობა, მაშინ როდესაც პირველნიმუში სხვა არა არის რა, თუ არა წმინდა ფორმა. ამიტომ მისი ქმედითობისათვის უცხოა ძალისხმევა და დაღლა. ესაა შემოქმედება, რომელიც ყველაფერს მოიცავს, რაკილა ყველაფერს ქმნის.

ახლაც ის წარმართავს მთელ ქმნადობას, თუმცა ერთი ქმნადი ხელს უშლის მეორეს. მისთვის კი არც ამჟამად არსებობს რაიმე ხელისშემშლელი, რადგანაც ის არის ყოვლისმომცველი მთელი.

მე მგონია, ჩვენ თვითონვე რომ ვყოფილიყავით პირველნიმუშიც, ფორმაც და სუბსტანციაც, ესე იგი, შემოქმედებითი ფორმა თუ იდეა ჩვენი საკუთარი არსი რომ ყოფილიყო, მაშინ ჩვენი შემოქმედებაც სულ ადვილად, ყოველგვარი ძალისხმევის გარეშე დაიმორჩილებდა მატერიას. თუმცა ადამიანი მაინც თავის საკუთარ ფორმასა ქმნის, მაგრამ ეს ფორმა უკვე განსხვავებულია მისგან, რადგანაც, ადამიანად ქცეული, ის გამოეყოფა ყოვლისმომცველ მთელს, და მხოლოდ მას შემდეგ, რაც თავს დააღწევს ადამიანურ არსებობას, რათა, პლატონის თქმისა არ იყოს, ამაღლდეს და განაგოს მთელი სამყარო, – ის, მთელ სამყაროდ ქცეული, სამყაროსავე ქმნის, რადგანაც მის უსასრულო ძალმოსილებას ეზიარება.

მაგრამ მთელი ჩვენი მსჯელობა მხოლოდ იმას ისახავს მიზნად, რომ შეგვეძლოს ვთქვათ, თუ რატომ მდებარეობს დედამიწა სამყაროს ცენტრში, რატომაა ის სფეროსებური, რატომაა ეკვატორი ეკლიპტიკის მიმართ დახრილი და ასე შემდეგ, მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს, თითქოს გონით სანვდომ სამყაროში წინასწარი ჩანაფიქრის შემდეგ გადაწყდა, რომ ყველაფერი ისე ყოფილიყო, როგორც არის, და შემდეგ ხორცი შეესხა ამ ჩანაფიქრს: არა, თუ გრძნობადი სამყარო მშვენიერია, მხოლოდ იმიტომ, რომ მშვენიერია ზეგრძნობადი სამყარო. ეს იმასა ჰგავს, მიზეზობრივ სილოგიზმში დასკვნა კი არ მოსდევდეს, არამედ წინ უსწრებდეს წანამძღვრებს. დიახ, ეს დასკვნა მსჯელობიდან და მტკიცებიდან კი არ გამომდინარეობს, არამედ მათზე უწინარესია, რადგანაც ყველაფერი შემდეგაა – მსჯელობაც, დაშვებაც და დასაბუთებაც. და რაკი ესაა სანყისი, ყველაფერი მისგან იღებს დასაბამს, და სწორედ

ასე იღებს. მართალი უთქვამთ, რომ არ უნდა ვეძიოთ სანყისის მიზეზი, მით უმეტეს, ესოდენ სრულყოფილი სანყისისა; იგია სანყისიც, დასაბამიც და დასასრულიც, ყოვლად უნაკლო და უკლებლივ ყოველიც.

8. ამრიგად, გონება თუ გონით სანვდომი სამყარო, უნინარეს ყოვლისა, მშვენიერია; მშვენიერია ყოველმხრივ და მშვენიერია მთლიანად; ასე რომ, არა არის რა მასში ისეთი, რისთვისაც ნიშნეული არ იყოს ეს უზენაესი მშვენიერება. მაშ, ვის შეუძლია თქვას, თითქოს მშვენიერი არ იყოს იგი? ცხადია, არა იმას, ვინც ამ სამყაროშია, არამედ იმას, ვინც წილნაყარია მასთან, ან საერთოდ არ უდევს წილი მასში. რადგანაც თუ არა ეს პირველსანყისი, სხვა რა შეიძლება მიგვაჩნდეს უზენაესი მშვენიერებით მოსილად?

იმას კი, რაც თვით გონებაზედაც უნინარესია, ანუ აბსოლუტურ ერთს, უკვე აღარ სჭირდება მშვენიერება. ხოლო ერთის მომდევნო უზენაესი გონების ხილვა მართლაც რომ მომნუსხველია, რადგანაც ესაა ფორმათა თუ იდეათა მშვენიერება, რომელსაც გონება ჭვრეტს. ამიტომ პლატონიც, რომელსაც სურს თვალნათლივ წარმოგვიჩინოს ეს, თავისი საქმით კმაყოფილს გვიხატავს დემიურგოსს: ამით მას სურს გვაგრძნობინოს, რაოდენ საოცარია პირველნიმუშისა და იდეის მშვენიერება.

როდესაც განცვიფრებით აღიქვამენ ამა თუ იმ ნიმუშის მიხედვით შექმნილი საგნის მშვენიერებას, ეს განცვიფრება სწორედ ნიმუშს მიემართება. მაგრამ თუ თავიანთ განცდებში ვერ გარკვეულან, ამაში არა არის რა გასაკვირველი, რადგანაც არც მიჯნურს და არც გრძნობადი მშვენიერების ტრფიალს არ ესმის, რომ მათ სიყვარულს, უნინარეს ყოვლისა, ზეგრძნობადი მშვენიერება განაპირობებს, ვინაიდან გრძნობადი სწორედ ზეგრძნობადისაგან იღებს დასაბამს.

ხოლო პლატონის დემიურგოსის კმაყოფილება რომ

პირველნიმუშითაა გამონვეული, ამას შემდგომი მსჯელობაც ცხადყოფს: ის კმაყოფილი დარჩა და მოინდომა თავისი ქმნილება კიდევ უფრო მეტად მიემგვანებინა პირველნიმუშისათვის, რითაც გვიჩვენებს, რაოდენ მშვენიერია პირველნიმუში, რომლის ხატადაც, პლატონის მტკიცებით, გვევლინება ქმნილების მშვენიერება. პირველნიმუში რომ ზემშვენიერი არ იყოს, რა იქნებოდა ხილულ სამყაროზე უფრო მშვენიერი? ამიტომ სცდება, ვინც გამობს ხილულ სამყაროს, რადგანაც თუ მის მშვენიერებას შეიძლება საერთოდ ჩრდილავედეს რამე, ესაა მხოლოდ მისივე პირველნიმუშის მშვენიერება.

9. წარმოვიდგინოთ, რომ გრძნობადი სამყაროს თვითეული ნაწილი თავისთავადობასაც ინარჩუნებს და, იმავედროულად, განუყოფელ ერთარსად ერწყმის ყველა დანარჩენ ნაწილს, ასე რომ, ცალ-ცალკე აღარაფერი იპყრობს ჩვენს მზერას, არამედ ყველაფერი ერთარსად შერწყმულ მთლიანობად წარმოგვიჩნდება. ახლა ისიც წარმოვიდგინოთ, რომ ეს ერთარსი თითქოს ერთგვარი გამჭვირვალე სფეროა, სადაც შეიძლება თვალის ერთი შევლებით აღვიქვათ ყველაფერი, რაც მოქცეულია მასში: მზე, ვარსკვლავები, დედამიწა, ზღვა და მირიადი სულდგმული. შევინარჩუნოთ სულში ამ სხივოსანი და ყოვლისმომცველი სფეროს ხატება, სადაც ზოგი რამ მოძრაობს, ზოგი კი უძრავადაა, ან რიგ-რიგობით – ხან მოძრაავია და ხან უძრავი; დიახ, შევინარჩუნოთ ეს ხატება და გამოვრიცხოთ ყოველივე ნივთიერი; გამოვრიცხოთ მთელი სივრცე და ყოველგვარი წარმოდგენა მატერიაზე. ნუ ვეცდებით წარმოსახვით შევეუნაცვლოთ ამას სხვა, მოცულობით უფრო მცირე სფერო, არამედ მოვუხმოთ ღმერთს, რომელმაც შექმნა ის, რისი ხატებაც აღბეჭდილია ჩვენს წარმოსახვაში; ვილოცოთ, რათა მოგვეახლოს; მოგვეახლება კიდევ მთელი თავისი სამყაროთი და სამყაროს ყველა ღვთაებითურთ. ის არის ერთი და ის არის ყოველი; თვითეული

არის ყველა და ყველა არის ერთი. ყველანი განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან თავიანთი ძალმოსილებით, მაგრამ იმავე ძალის ერთობით ყველა, იმავედროულად, არის ერთი.

და მართლაც, ერთი არაფერს კარგავს ყველა დანარჩენის დაბადებით. ისინი ერთად არიან, ხოლო თვითეული, ცალ-ცალკე, უძრავადაა ერთ განუყოფელ ნერტილში, რადგანაც გრძნობადი ფორმა არ გააჩნია. ასე რომ არა, ერთი აქ იქნებოდა, მეორე კი – იქ, და ვერცერთზე ველარ ვიტყოდით, რომ ისაა თავისთავადი მთელი. არცერთი არაა იმნაირი მთელის ნაწილი, რომ ან ერთმანეთისაგან განსხვავდებოდნენ, ან თვით მთელისგან, რადგანაც მთელის ძალმოსილება ისე როდია განწილული და დანაწევრებული ნაწილთა შორის, რომ მისი სიდიდე ამ ნაწილთა სიმრავლით იზომებოდეს. პირიქით, ზეგრძნობადი სამყარო სხვა არა არის რა, თუ არა უსასრულო და ყოვლისმძლე ძალის მთლიანი და განუყოფელი სისავსე; დიახ, ესაა უსასრულოდ ყოვლისმძლე ძალა, რომლის სიდიადეც იმდენად გონებაშიუნვდომელია, რომ თვით მისი ნაწილებიც უსასრულონი არიან.

არ მოიძებნება იმნაირი ადგილი, თვითონვე რომ არ იყოს იქ. რა თქმა უნდა, დიადია ეს ჩვენი გრძნობადი ზეცა, მთელი თავისი ძალმოსილებითურთ, მაგრამ კიდევ უფრო დიადი იქნებოდა ენით უთქმელი სიდიადით, მცირეოდენი ნივთიერი და სხეულებრივი ბუნება რომ არ ერიოს. იტყვიან, დიადია ცეცხლისა და სხვა სხეულების ძალაო. არა, არ იცნობენ ჭეშმარიტ ძალმოსილებას, და მხოლოდ ამის გამოა, დიადად რომ მიაჩნიათ სხეულთათვის ნიშნეული მწველი, მდაგველი, იავარმქმნელი თუ ცოცხალ არსთა მბადი ძალები. მაგრამ თუ იავარყოფენ, მხოლოდ იმიტომ, რომ თვითონაც იავარიყოფიან, და თუ ბადებენ, მხოლოდ იმიტომ, რომ თვითონაც იბადებიან.

იქ კი ძალის მფლობელი მხოლოდ არსია და მხოლოდ მშვენიერება, რადგანაც სად იქნებოდა არსისაგან გან-

ძარცული მშვენიერება? ან სად იქნებოდა მშვენიერებისა-
გან განძარცული არსი? მშვენიერებას მოკლებული არსი
თვითონაც ნაკლული ხდება. არსი იმიტომაცაა სასურვე-
ლი, რომ იგივეა, რაც მშვენიერება; მშვენიერება კი იმი-
ტომაა მომნუსხველი, რომ იგივეა, რაც არსი. რა საჭიროა
იმისი ძებნა, თუ რომელია რომლის მიზეზი, რაკილა ერ-
თია ორივე მათგანის ბუნება? აქ, ამ ცრუ არსს მართლაც
სჭირდება გარედან ნასესხები მშვენიერი ცრუ ხატება,
რათა არა მარტო მშვენივრად წარმოჩნდეს, არამედ არსა-
დაც. ის იმდენადაა არსი, რამდენადაც წილნაყარია ფორმ-
ისეულ მშვენიერებასთან, და მით უფრო სრულქმნილია,
რაც უფრო მეტი წილი უდევს მასში. არსი მით უფრო
მშვენიერია, რაც უფრო სრულად იმოსავს ფორმას.

10. ამიტომ ზევსი, უკვდავთა შორის უხუცესი და მათი
წინამძღოლი, პირველი გამოდის იქაური მშვენიერების
ჭვრეტად. მას კვალდაკვალ მისდევენ დანარჩენი ღმერ-
თები, დემონები და სულები, რომლებსაც ზეგრძნობადი
მშვენიერების ჭვრეტის უნარი შესწევთ. ეს მშვენიერება
ერთგვარი უხილავი ადგილიდან წარმოუჩნდება მათ და
გონებაშიუნვდომელი სიმაღლიდან ნათელს ჰფენს ყვე-
ლას, სხივმფინარებით ავსებს ყველაფერს და თავისი
ბრწყინვალეობით თვალსა სჭრის ქვემოთ მყოფთ, უმწოდ
რომ იბრუნებენ პირს მისგან, როგორც მზის ჭვრეტის
ვერშემძლე კაცნი. მხოლოდ ზოგიერთი თუ ახერხებს თვა-
ლი გაუხსნოროს და შეფრფენით შესცქერის მას; ზოგს კი
აცბუნებს მისი ნათელი, და მით უფრო მეტად აცბუნებს,
რაც უფრო შორსაა მისგან. ხოლო ვისაც მისი ჭვრეტის
თავი აქვს, ხარბად უმზერს მასაც და ყოველივე მისეულ-
საც.

მაგრამ ყველას ერთი და იგივე სანახაობა როდი ეშ-
ლება თვალწინ: ერთი, მისკენ თვალმიპყრობილი, სამარ-
თლიანობის სხივოსან წყაროსა და ბუნებას ჭვრეტს; მეო-
რე, მთელი არსებით, სიბრძნის ჭვრეტაშია დანთქმული,

მაგრამ ეს კაცთათვის ნიშნეული სიბრძნე როდია, ზე-ბუნებრივი სიბრძნის ერთგვარ ხატად რომ გვევლინება; ეს უკანასკნელი მთელ ზეგრძნობად მშვენიერებას მოიცავს და მხოლოდ მისთვისაა სახილველი, ვინც უკვე შესძლო ყველა სხვა ნათელი სანახაობის ხილვა.

აი, რას ქვრეტენ ღმერთები, ცალ-ცალკეც და ერთა-დაც, ისევე, როგორც მათსავით ყოვლისმხედველი და, დასაბამიდან დასასრულამდე, ყოველივე იმის მომცველი სულები, რაც ზეგრძნობად სამყაროშია, სადაც ნეტარე-ბით სუფევენ, ან ამ სამყაროს მონათესავე ნაწილით, ანდა მთლიანად, ვიდრე თავიანთ უხრწნელ სავანეს არ მოსწყე-ტიან. ყოველივე ამის მჭვრეტელი ზევსი და, მასთან ერთად, სიყვარულით ფრთაშესხმული ჩვენი სულები მთელი სავსე-ბით აღიქვამენ ზეგრძნობად სამყაროს უსრულქმნილეს მშვენიერებას და კიდევაც ეზიარებიან მას, რადგანაც იქ ყველაფერი სხივმფინარეა და ამ სხივებით განწონილნი თვითონაც მშვენიერნი ხდებიან, მსგავსად იმისა, როგორც მზის ოქროსფერ შუქში გახვეული მთის მწვერვალზე შემდ-გარი კაცი თვითონაც ამ მთის თხემივით იფერება.

ფერი, სხივივით რომ ანთია ზეგრძნობად სამყაროში, იგივეა, რაც მშვენიერება, ან, უფრო სწორად, იქ ფერი ზედაპირული და მშვენიერების მიმართ რალაც გარეგ-ნული კი არაა, არამედ შინაგანი, სიღრმისეული; მთელი მშვენიერება ფერებშია დანთქმული, ფერები კი – მშვე-ნიერებაში, ასე რომ, ყველაფერი არა მარტო მოცულია, არამედ განწონილიც სინათლით, ფერთა სიხასხასით, მომ-ნუსხველი მშვენიერებით.

მაგრამ ვინც ვერ ხედავს მთელ მშვენიერებას, თავი-სი შთაბეჭდილება ერთგვარ ბუნდოვან ხილვად ესახება, მთელი მშვენიერების მხედველი კი, ვის სულსაც სიღრმემდე განწონის მშვენიერება, ღვინითა თუ ნექტარით გაღებულს ჰგავს, და ის მარტოოდენ მაყურებელი როდია: მხედველი და მისი ხედვის საგანი ერთურთის მიმართ გარეშენი კი არ

არიან, არამედ ემთხვევიან ერთმანეთს. გამჭრიახი მზერის პატრონი უშუალოდ თავის თავშივე ჭვრეტს ნებისმიერ მშვენიერ საგანს, თუმცა ესოდენი სიუხვის მფლობელს არც კი ესმის, რისი მფლობელია, და ამიტომ ისე ჭვრეტს, თითქოს მთელი ეს სიუხვე მის გარეთ იყოს; დიახ, ისე ჭვრეტს, როგორც ჭვრეტის საგანს და მთელი არსებით მიელტვის მას; რადგანაც ყოველივე ის, რაც ჭვრეტის საგნად აღიქმება, მის გარეთ აღიქმება მჭვრეტელის მიერ. მაგრამ საჭიროა თავის თავში გადაიტანოს იგი და ისე უმზიროს, როგორც საკუთარ თავს: ღვთივშეპყრობილისა არ იყოს, – სულერთია, ვის ვიგულისხმებთ ამ ღვთაებად, აპოლონსა თუ რომელიმე მუზას, – თავისსავე თავში რომ უმზერს ღმერთს, რადგანაც იმის ძალი შესწევს, რომ თავის თავში იხილოს იგი.

11. თუ იმის უნარი არ შეგვწევს, რომ ჩვენივე თავი ვიხილოთ, ღვთივშეპყრობილნი მაინც ვახერხებთ იმას, რომ ჩვენშივე ვიხილოთ ღმერთი, რისი ნყალობითაც თითქოს საკუთარ თავს ვხედავთ და ვგრძნობთ, რომ თვით ჩვენმა ხატებამ უფრო მეტი მშვენიერება შეიძინა; მაგრამ თუ თვალს ავარიდებთ ამ ხატებასაც, რაგინდ მშვენიერიც არ უნდა იყოს იგი, ჩვენსავე თავს მივუბრუნდებით და გაორების გზით აღარ დავარღვევთ ამ სრულ ერთობას, მაშინ მთლიანად ვერწყმით ჩვენს არსებაში მდუმარედ დავანებულ ღმერთს, და ეს მდგომარეობა გრძელდება მანამ, სანამდისაც შეგვიძლია ანდა ვესწრაფით ამას.

ხოლო როდესაც საპირისპირო მოძრაობით კვლავ ვუბრუნდებით გაორებულ მდგომარეობას, საკმაოდ განწმენდილნი ვართ საიმისოდ, რომ შეგვეძლოს ღმერთთანვე დავრჩეთ, როცა ხელახლა მივუბრუნდებით მას. თუმცა ეს გაორება გარკვეულნილად სასარგებლოა ჩვენთვის, ვინაიდან ჩვენსავე თავს შევიგრძნობთ, რაკილა განვსხვავდებით ღმერთისგან. მერე კი ჩვენივე თავის მიმართ მიქცეულნი კვლავაც განუყოფლად ვფლობთ ყველაფერს.

უკან რომ ვიტოვებთ ცნობიერებას, უკუვიქცევით, რადგანაც გვეშინია იმისა, რომ ღმერთისგან განსხვავებულნი ვიყოთ. ამიტომ ხელახლა ვუბრუნდებით ზეგრძნობად სამყაროს, სადაც კვლავინდებურად შევერწყმით ღმერთს. შემდეგ, თუ გვსურს ვიხილოთ იგი, როგორც თავისი თავისაგან განსხვავებულ რასმე ხედავენ, თითქოს განზე გავდგებით და გარედან ვუყურებთ მას.

ამიტომ, ერთის მხრივ, ღმერთის ერთგვარი ნაკვალევის მიხედვით უნდა ვისწავლოთ, როგორ მივაკვლიოთ და გონებით მივწვდეთ მას. ხოლო მეორეს მხრივ, რაკილა შევიცნობთ, რა სიღრმეშია ც შევდივართ, დარწმუნებულნი იმაში, რომ ეს ჭეშმარიტად კურთხეული სინამდვილეა, აუცილებელია ჩვენსავე შინაგან არსს მივუბრუნდეთ და მხილველთა ნაცვლად სხვისი ხილვის საგნად ვიქცეთ, ვინც ხედავს, თუ როგორნი ჩამოვედით ზეგრძნობადი სამყაროდან, აზრის სინათლით გაბრწყინებულნი.

კი მაგრამ, როგორ შეიძლება მშვენიერების წიაღში ვიყოთ, ხედვით კი ვერ ვხედავდეთ მას? თუ ისე ვხედავთ, როგორც ჩვენგან განსხვავებულს, მაშასადამე, ჯერ კიდევ არა ვართ იმაში, რაც მშვენიერია. თვითონვე უნდა გავხედეთ მშვენიერნი, — აი, რას ნიშნავს, უწინარეს ყოვლისა, მშვენიერების წიაღში ყოფნა. თუ მშვენიერებას ისე აღვიქვამთ, როგორც გარეშე საგანს, ყოველ შემთხვევაში, იმას მაინც უნდა ვგრძნობდეთ, რომ თვითონაც იგივენი ვართ, რაც ჩვენს მიერ აღქმული საგანი. ესაა თითქოს შინაგანი განცდა და შეგრძნება საკუთარი თავისა, თუკი ვცდილობთ მეტისმეტად არ დავშორდეთ ღმერთს, რათა სრულვყოთ ჩვენი თვითაღქმა.

ისიც უნდა გვახსოვდეს, რომ სწეულება უჩვეულოდ ამძაფრებს შეგრძნებებს, და, პირიქით, აჩლუნგებს გონებრივი შემეცნების უნარს. სწეულება უკიდურესად მტკივნეულია, ჯანმრთელობა კი, სიმშვიდესა და აუმღვრეველობას რომ გვინარჩუნებს, გაცილებით უკეთ შეგვაც-

ნობინებს ჩვენსავე თავს. რადგანაც ჯანმრთელობა ჩვენი ბუნებრივი მდგომარეობაა და თითქოს ჩვენთან შერწყმული, სწეულება კი გარკვეულწილად უცხოა ჩვენთვის, არა ჩვენეული და ამიტომ ჩვენგან ძირეულად განსხვავებული. მაგრამ ჩვენ ვერც კი ვგრძნობთ იმას, რაც ჩვენთვის ბუნებრივია, თუმცა სწორედ ამ მდგომარეობაში მყოფნი უფრო სრულად შევიცნობთ ჩვენსავე თავს და ერთარსად ვერწყმით ერთმანეთს ჩვენცა და ჩვენი თვითშემეცნებაც.

ამიტომ თვით ზეგრძნობადი სამყაროს წვდომისას და შემეცნებისას უმეცარი გვეგონია თავი. რადგანაც მხოლოდ გრძნობად აღქმას ვუნწევთ ანგარიშს, ეს აღქმა კი გვიცხადებს, რომ ვერაფერს ხედავს, და მართლაც ვერ ხედავს, რადგანაც შეუძლებელია ხედავდეს იმას, რაც მხოლოდ გონით თუ აღიქმება. ეს ეჭვიც სწორედ გრძნობადი აღქმისაგან იღებს დასაბამს, ხოლო ის, რაც ზეგრძნობად სამყაროს ხედავს, სულ სხვა რამეა, და ეს უკანასკნელიც რომ ეჭვობდეს, მაშინ მას თავისი თავიც დააეჭვებდა. ვინაიდან თვით მასაც კი არ შეუძლია ხორციელი თვალით გარედან ხედავდეს საკუთარ თავს, როგორც გრძნობად არსსა თუ საგანს.

12. ჩვენ ვთქვით, რანაირად შეიძლება ხედავდეს გონება ზეგრძნობად სამყაროს, რა მხრივ განსხვავდება მისგან, ან რა მხრივაა მისივე მსგავსი. მაგრამ ამ განსხვავებისა თუ მსგავსების მიუხედავად, მთავარი მაინც ისაა, თუ რას გვაუწყებს იგი. ის გვაუწყებს, რომ იხილა ღმერთი, უმტკივნეულოდ რომ შობს უზენაესი მშვენიებით მოსილ ნაშიერს, რომლის მეშვეობითაც ქმნის ყოველივე დანარჩენს. ღმერთი, რომელიც შეჰხარის თავის ნაშიერთ, ტკბება მისგანვე შობილთა ჭვრეტით, თავისსავე წიაღში იმარხავს ყოველს და ნეტარებით აღვსილი უმზერს როგორც თავის საკუთარ, ისე მის მიერ შობილთა სხივოსან მშვენიერებას.

მშვენიერნი არიან მისი ნაშიერნი, რომელთა მშვენე-

ბას კიდევ უფრო მეტი ბრწყინვალებით მოსავს მშობლის წიაღში ყოფნა. და მხოლოდ ერთ-ერთი მათგანი, როგორც ძე, ვლინდება გარეთ. სწორედ ამ ბოლოს შობილი ძის, როგორც ერთგვარი ხატების მიხედვით შეიძლება ვიმსჯელოთ მამისა და მის წიაღში შთენილი ძმების სიდიადეზე. ის გვიმონმებს, რომ ამაოდ როდი გამოსულა მამისაგან, რომ არსებობს მამის მიერ შობილი და უზენაესი მშვენიერებით მოსილი სხვა სამყაროც, და რომ შეუძლებელია მშვენიერი ხატება მშვენიერებისა და არსის ხატებად არ გვევლინებოდეს, რადგანაც მთლიანად თავის პირველნიმუშა ბაძავს: ისაა სიცოცხლის ფეთქვა, არსის, როგორც არქეტიპის მიბაძვა, სხივმფინარი მშვენიერება და წარუვალობა, როგორც დასაბამიერი მშვენიერებისა და მამის მარადიულობის ხატება.

განა შესაძლებელია დასაბამიერ მშვენიერებას ხან ჰქონდეს თავისი ხატება, ხან კი არა, რამდენადაც ხელოვნების მიერ შექმნილ ხატებას როდი ეხება საქმე? ხოლო ყოველი ხატება, რომელიც ბუნებისგან იღებს დასაბამს, ისევე წარუვალა, როგორც მისი პირველნიმუში. ამიტომ სცდება, ვინც ამტკიცებს გრძნობადი სამყაროს ხრწნადობას, რაკილა წარუვალა ზეგრძნობადი სამყარო, რომელიც, ამ მცდარი მტკიცების თანახმად, ისე ბადებს გრძნობად სამყაროს, თითქოს შემოქმედს წინასწარ განეზრახოს იმისი შექმნა. არ სურთ გაიგონ, რანაირადაა შექმნილი, და არ იციან, რომ ვიდრე არსებობს ზეგრძნობადი სამყარო, გრძნობადი სამყაროც იარსებებს; ზეგრძნობადი სამყარო კი მარადიულია და წარუვალა, თუკი შეიძლება ამ სიტყვებით გამოვხატოთ საქმის ჭეშმარიტი არსი.

13. ამრიგად, ღმერთმა, რომელიც შებოჭილია, მუდამ ერთნაირად არსებული და თვითიგივეობრივი, თავის ძეს მიანდო გრძნობადი სამყაროს მბრძანებლობა, რადგანაც არ შეჰფეროდა მის ბუნებას, მიეტოვებინა გონით სანვდომი და უზენაესი მშვენიერებით მოსილი სამყაროს მეუფე-

ბა, რათა მასზე უმრწემესა და უდარეს ხელმწიფებაზე გაეცვალა იგი.

შემდგომ ამისა, ძემ თავის ზემოთ მიუჩინა ადგილი მამას, ვის მიმართაც მიდრეკება თვით ზესკნელამდე. მანვე მიუჩინა ადგილი იმასაც, რასაც თვითონვე მისცა დასაბამი, ასე რომ, ორთა შუა მოექცა, ერთის მხრივ, იმ სხვაობის შედეგად, რაც მასზე უზენაესი მამისაგან ჰყოფს, მეორეს მხრივ კი, იმ თვითმოზღუდვის წყალობით, რაც მასზე უდაბლესი ნაშიერისაგან ათავისთავადებს; დიახ, ასე მოექცა მასზე უკეთეს მამასა და უარეს ნაშიერს შორის.

მაგრამ რაკი მამა მშვენიერებაზე უზენაესია, ამიტომ გონებაა პირველი მშვენიერება. თუმცა, რა თქმა უნდა, მშვენიერია მისი ნაშიერიც – სამყაროს სულიც, მაგრამ გონება სულზე უფრო მშვენიერია, რადგანაც ეს უკანასკნელი მხოლოდ ნატვიფარია მისი. მართალია, როგორც ნატვიფარი, სული ბუნებრივადაა მშვენიერი, მაგრამ გაცილებით უფრო მშვენიერია, როცა თავის მშობელ გონებას უმზერს. ამრიგად, თუ სამყაროს სული, ან, უფრო ნათლად რომ ვთქვათ, აფროდიტე, – მშვენიერია, მაშ, რალა ითქმის გონების მიმართ? თუ სული ბუნებრივადაა მშვენიერი, რამდენად უფრო მშვენიერი უნდა იყოს მისი მშობელი? ხოლო თუ სული სხვა რამის მეოხებითაა მშვენიერი, ვისგან უნდა იღებდეს მისსავე არსებასთან დაუხსნელად შერწყმულ მშვენებას? აკი ჩვენც მაშინა ვართ მშვენიერნი, როცა ისა ვართ, რაცა ვართ, მახინჯნი კი მაშინ, როცა სხვისაზე ვცვლით ჩვენს ბუნებას; მშვენიერნი ვართ, როცა შევიცნობთ ჩვენსავე თავს, და, პირიქით, მახინჯნი ვართ, როცა ეს ცოდნა არ გაგვაჩნია. მაშასადამე, მშვენიერება ზეგრძნობადი სამყაროდან იღებს დასაბამს. საკმარისია, რაც ითქვა ამ გონით სანწდომი საგნის შესაცნობად, თუ სხვა გზას უნდა დავადგეთ?

VI.6. რ ი ც ხ ვ ე ბ ი ს ა თ ვ ი ს

1. რა არის სიმრავლე? ერთისაგან განდგომა და განკერძოება? უსასრულობა კი – სრული განდგომა, რამდენადაც ურიცხვ სიმრავლედ გვევლინება, ასე რომ, უსასრულობა ბოროტებაა, და ჩვენც, როგორც მრავალნი, ბოროტები ვართ?

და მართლაც, ყველაფერი მრავლობითი ხდება, როცა აღარ შეუძლია თავისსავე თავში დარჩენა, ამიტომაც განივრცობა, განიფინება და გაიფანტება. ამ განფენისას ერთობისაგან მთლიანად განძარცული სიმრავლედ იქცევა, რადგანაც მის არცერთ ნაწილს აღარაფერი აქვს საერთო მეორესთან.

ხოლო თუ განფენისას გარკვეულწილად ინარჩუნებს თავისთავადობას, მაშინ ის სიდიდე ხდება.

კი მაგრამ, ვითომ რა საშინელი უნდა იყოს სიდიდისთვის ეს განდგომილება? საშინელება ის იქნებოდა, თვითონვე რომ გრძნობდეს ამას; რადგანაც მაშინ ის იგრძნობდა, რომ თავისი თავისთვის უცხო ხდება, თავის თავსვე განუდგება და განეშორება. აკი ყოველი საგანი სხვას კი არა, მხოლოდ თავის თავს დაექებს. თვითგანეშორება კი ან ამაოებაა, ან აუცილებლობითაა განპირობებული. ყოველი საგანი იმიტომ კი არ არსებობს, რომ მრავლობითი და დიდი ხდება, არამედ იმიტომ, რომ თავისთავადობას ინარჩუნებს, ანუ თავის თავს შეესაბამება. სიდიდისაკენ სწრაფვა, ამ გაგებით, სხვა არა არის რა, თუ არა ჭეშმარიტი სიდიდის არცოდნა. ეს ნიშნავს, იქითკენ კი არ ისწრაფოდე, სადაც ჯერ არს, არამედ – გარეთ. საკუთარი თავისკენ სწრაფვა იგივეა, რაც შენსავე შინაგან არსში ყოფნა. ამას ადასტურებს ყველაფერი, რაც სიდიდის მემკვიდრით ეზიარა არსებობას: თუ საგანი იმდენად შორდება საკუთარ თავს, რომ ყოველი მისი ნაწილი თავისთავადი ხდება, მაშინ სწორედ ეს ნაწილები არსებობენ ცალ-ცალკე, და არა თვით პირველადი საგანი. ამ უკანასკნელის

თავისთავადი არსებობისათვის აუცილებელია, რომ ყველა ნაწილი, ასე თუ ისე, ეთანაფარდებოდეს მის ერთობას. ამრიგად, ის იმიტომ კი არ არსებობს, რომ დიდია, არამედ იმიტომ რომ ერთია, ყოველგვარი სიდიდის გარეშე.

და მაინც, საგანი სიდიდის წყალობით იქცევა საგნად, და თანაც, იმდენად, რამდენადაც ამ სიდიდეში გარკვეულწილად თავის რაობას კარგავს; ხოლო რამდენადაც ერთობას ფლობს, ამის წყალობით თავისი თავის მფლობელიცაა.

მაგრამ სამყარო ხომ დიდია და მშვენიერი, მხოლოდ იმიტომ, რომ უსასრულოდ და უსაზღვროდ არ გაფანტულა, არამედ მოცულია ერთობით. ხოლო მშვენიერი იმიტომ კი არაა, რომ დიდია, არამედ – თავისთავადი მშვენიერების წყალობით. მშვენიერება კი იმიტომ დასჭირდა, რომ დიდი გახდა, რადგანაც ამის გარეშე მით უფრო მახინჯი იქნებოდა, რაც უფრო მეტია სიდიდით. ამრიგად, „დიდი“ მატერიაა „მშვენიერებისათვის“. რადგანაც დიდი, როგორც მრავლობითი, მწყობრ წესრიგს, ანუ მშვენიერებას საჭიროებს, მარტოოდენ დიდი თავისთავად კი უფრო უწესრიგოცაა და უფრო მახინჯიც.

2. რა შეიძლება ითქვას ეგრეთწოდებულ „უსასრულო რიცხვზე“? უწინარეს ყოვლისა, რანაირად შეიძლება ის იყოს რიცხვი, თუკი უსასრულოა? ის არ არსებობს გრძნობად სამყაროში, რადგანაც არ არსებობენ უსასრულო გრძნობადი საგნები. ამიტომ მათი აღრიცხვისას უსასრულობას როდი აღრიცხავენ, ვინაიდან ვაორმაგებთ თუ უფრო მეტად ვამრავლებთ საგნებს, სულერთია, რიცხვი მაინც ზღვარს უდებს მათ. წარსულსა თუ მომავალში, ან ორივეში ერთადაც რომ გადავიტანოთ ისინი, ზღვარდება მაინც გარდუვალია. მაგრამ, იქნებ, რიცხვი უბრალოდ კი არაა უსასრულო, არამედ იმ გაგებით, რომ ყოველთვის შეიძლება მოვიხმოთ რიცხვი, რომელიც მოსდევს მოცემულ რიცხვს? – არა, რადგანაც რიცხვს ის როდი აძლევს

დასაბამს, ვინც ითვლის თუ აღრიცხავს საგნებს: რიცხვი თვლაზე უწინარესია, თავისთავად არსებული და ჩამოყალიბებული.

უსასრულო რიცხვი არც გონით სანვდომ სამყაროში არსებობს, სადაც ის ისევე ზღვარდებულია, როგორც არსთა სიმრავლე, და სწორედ ამ სიმრავლით განისაზღვრება რიცხვიც. მაგრამ ჩვენ, როგორც ხშირად ვამრავლებთ ერთსა და იმავე კაცს, რომელსაც სილამაზეს და სხვა თვისებებს მივანეროთ, – საგნის ხატებასთან ერთად ვაყალიბებთ რიცხვის ხატებასაც. იმისი არ იყოს, სარკის ანარეკლთა მეშვეობით ილუზორულად რომ ვამრავლებთ ქალაქის ხედს, ზუსტად ასევე ვზრდით და ვამრავლებთ რიცხვებსაც. ამნაირადვე აღვრიცხავთ დროსაც იმ რიცხვების მეშვეობით, რომლებიც არიან ჩვენში; მართალია, მათ დროის შუალედებს ვუსადაგებთ, მაგრამ ისინი, მიუხედავად იმისა, კვლავინდებურად ჩვენში რჩებიან.

3. მაგრამ რანაირად არსებობს უსასრულობა, რაკილა ის უსასრულოა? რადგან ის, რაც არსებობს, ის, რაც არის, აღრიცხვადია. უწინარეს ყოვლისა, თუკი, არსში მართლაცაა სიმრავლე, როგორღა შეიძლება სიმრავლე ბოროტება იყოს? რამდენადაც ის ერთიანდება და ერთობლივ მრავლობითობად იქცევა, ეს ხელს უშლის იმაში, რომ სრული სიმრავლე გახდეს. როგორც მრავლობითობის შემცველი, ის ერთზე უმდარესია და მასზე უმდაბლესიც. რაკი ერთის ბუნებას ვერ ინარჩუნებს და შორდება მას, ამიტომ კიდევ კნინდება. მაგრამ თავისი ერთობის წყალობით გარკვეულ ღირებულებას იძენს, ერთის მიმართ მიაქცევს თავის მრავლობითობას და ამნაირ მდგომარეობაში რჩება.

და მაინც, რას ვიტყვით უსაზღვროებასა თუ უსასრულობაზე? ის ან ჭეშმარიტ არსთა შორისაა და, ამრიგად, ზღვარდებულია, ხოლო თუ უსაზღვროა, მაშასადამე, არსთა შორის კი არ არის, არამედ იმის წიაღში, რაც ქმნა-

დია, ისევე, როგორც დროში. – მაგრამ საზღვრულიც რომ იყოს, სწორედ ამით იქნებოდა უსაზღვრო, ვინაიდან საზღვრული კი არა, უსაზღვროა ის, რასაც ზღვარი ედება, რამდენადაც საზღვრულსა და უსაზღვროს შორის სხვა არა არის რა, ქმნადობის გარდა, განსაზღვრულ ბუნებას რომ იღებდეს.

ამრიგად, უსაზღვროება თუ უსასრულობა თვითონვე გაურბის ზღვრის იდეას, და მხოლოდ გარეგნულადაა მოცული მის მიერ. მაგრამ „გაურბისო“, რომ ვამბობთ, ეს იმას კი არ ნიშნავს, თითქოს ერთი ადგილიდან მეორეზე ინაცვლებდეს, რადგანაც მას საერთოდ არა აქვს არავითარი ადგილი; პირიქით, ადგილი ჩნდება მხოლოდ იქ, სადაც უსაზღვროება ზღვრის ტყვეობაში ექცევა. ამიტომაც უნდა დავასკვნათ, რომ უსაზღვროებისა თუ უსასრულობისათვის სრულიად უცხოა ეგრეთწოდებული ლოკალური მოძრაობაცა და მოძრაობის ნებისმიერი სხვა სახეც; მაშასადამე, შეიძლება ითქვას, რომ ის არ მოძრაობს, თუმცა არც უძრავია, რადგანაც სად შეიძლება იყოს უძრავი, თუკი თვით ეს „სად“ მასზე უგვიანეს ჩნდება?

აღბათ იტყვიან, რომ მოძრაობა ნიშნეული უნდა იყოს უსაზღვროებისა თუ უსასრულობისათვის, რადგანაც ის მარადჟამ უძრავი როდია. კი მაგრამ, როგორ მოძრაობს იგი? როგორც ერთსა და იმავე – უზენაეს ადგილას მოძრავი ცა, თუ როგორც ხან ზე-აზიდული, ხანაც ქვე-და-ზიდული სტიქიონები? არამც და არამც, რადგანაც იმაზე მსჯელობისას, რაც ადგილს არ იცვლის ამ ზესკნელის ნიაღში მოძრაობისას, ყოველთვის ერთი და იმავე ნერტილის – ცენტრის მიმართ უცვლელობას გულისხმობენ, და იგივე ითქმის იმაზედაც, რაც მოძრაობისას ადგილს იცვლის.

მაგრამ როგორ წარმოვიდგინოთ უსაზღვროება თუ უსასრულობა გონით სანვდომ სამყაროში? – აზრით განვაყენოთ იგი ეიდოსისგან. – მაშინ რანაირად შეიძლება

მისი მოაზრება? – ისე, როგორც მოვიაზრებთ საპირისპიროს და, იმავდროულად, არასაპირისპიროსაც, ვთქვათ, დიდსა და მცირეს, ვინაიდან უსაზღვროება თუ უსასრულობა ერთივე ხდება და მეორეც, როგორც მაგალითად, უძრავი და მოძრავი, რამდენადაც ის ორივე ხდება. მაგრამ ხომ ცხადია, რომ, ვიდრე გახდებოდეს, ის შეუძლებელია განსაზღვრულ იქნეს როგორც ერთი ანდა მეორე. ხოლო თუ განსაზღვრულია, მაშასადამე, მხოლოდ ჩვენ განგვისაზღვრავს იგი. თუ ის უსაზღვროა და უსასრულო, მაშინ მხოლოდ განუსაზღვრელად თუ შეიძლება მივიჩნიოთ ორივე საპირისპიროდ, და სწორედ ასე თუ წარმოვიდგენთ მას ერთადაც და მეორედაც.

სწორედ ასე რომ ვუახლოვდებით უსაზღვროებას თუ უსასრულობას და, როგორც ბადეში, გარკვეულ საზღვრებში ვაქცევთ მას, ჩვენ ვხედავთ, როგორ ცდილობს ხელიდან გაგვისხლტეს და ველარაფერს ვამჩნევთ ისეთს, ერთი რომ იყოს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ის უკვე განსაზღვრული იქნებოდა. ხოლო თუ რაიმეს ისე ვუახლოვდებით, როგორც ერთს, მაშინ ის სიმრავლედ წარმოგვიჩნდება, მაგრამ თუ სიმრავლეს ვუნოდებთ მას, აქაც შევცდებით, ვინაიდან რაკი საერთოდ არ არის ცალკეული ერთი, შეუძლებელია სიმრავლე იყოს. მეტიც, უსაზღვროება თუ უსასრულობა მოძრაობაცაა და უძრაობაც, იმისდა კვალად, თუ რანაირად უახლოვდება მას ჩვენი წარმოსახვა: რაკი შეუძლებელია უშუალოდ ვიხილოთ იგი, ეს თავისთავად სხვა არა არის რა, თუ არა გონებისაგან განდგომა და გასხლტომა, ხოლო რაკი არც ის შეუძლია, რომ სრულიად გაქრეს, თავის თავში, როგორც ერთგვარ მოჯადოებულ წრეში მოქცეულს, ეს უკვე უძრაობაა. ასე რომ, შეუძლებელია მხოლოდ მოძრაობას მივანერდეთ მას.

4. რაც შეეხება რიცხვებს, უნდა განვიხილოთ, რანაირად არსებობენ ისინი გონით სანვდომ სამყაროში. დანარჩენ ეიდოსებს ერწყმიან თუ მარადჟამ მათი თანმხლებნი

არიან? ასე მაგალითად, რაკილა არსი პირველი ნოუმენია, ამით უკვე ვიაზრებთ „ერთს“, ხოლო რაკი მისგან წარმოსდგებიან მოძრაობა და უძრაობა, ჩვენ წარმოვიდგენთ „სამს“, და, ამნაირადვე, – სულ ახალ-ახალ რიცხვებს, ყოველი ახალი ნოუმენის მოაზრებისას. მაგრამ, იქნებ, სხვაგვარადაა საქმე? იქნებ ყოველი ნოუმენისათვის იმმანენტურია ცალკე ერთეული, ესე იგი, არსისთვის – „ერთი“, მისი მომდევნოსათვის (თუკი არსებობს თანმიმდევრული რიგი) – „ორი“, და ასე შემდეგ – იმდენი რიცხვი, რამდენიცაა ნოუმენი, ვთქვათ, თუ ათია – „ათი“. ან იქნებ, ბოლოს, არც ასეა საქმე, და რიცხვი მოიაზრება როგორც თავისთავად არსებული. მაგრამ მაშინ საკითხავია, ის სხვა ნოუმენებზე უწინარესია თუ უგვიანესი?

როდესაც პლატონი ამბობს, ადამიანებს დღე-ღამის მონაცვლეობამ აღმოაჩინინა რიცხვის ცნებაო, ამით ის რიცხვების მოაზრებას საგანთა სხვაობას უკავშირებს და, შესაძლოა, იმასაც ამტკიცებს, რომ აღრიცხვადი საგნები სწორედ თავიანთი სხვაობის წყალობით აძლევენ დასაბამს რიცხვებს; ამრიგად, ყოველი რიცხვის წყაროდ სული გვევლინება, თანმიმდევრულად რომ გადადის ერთი საგნიდან მეორეზე; ამასთანავე, იგულისხმება, რომ ის, მანამდის მაინც, სანამ ერთ საგანს იაზრებს და არა მის მომდევნოს, ანუ მეორეს, სწორედ პირველს უწოდებს „ერთს“.

მაგრამ როცა იგივე პლატონი ამბობს, რომ ჭეშმარიტ რიცხვში მოქცეულია არსი, ხოლო არსში – რიცხვი, მაშინ ის, პირიქით, თავისთავადი რიცხვის არსებობას ამტკიცებს; ასე რომ, რიცხვი მარტოოდენ საგანთა აღმრიცხველ სულში კი არ არსებობს, არამედ რიცხვის იდეა მხოლოდ თავს იჩენს მასში გრძნობად საგანთა სხვადასხვაობის წყალობით.

5. მაშ, როგორია რიცხვის ბუნება? მაინც რა არის იგი? ეიდოსთა თანმხლები, თითქოს დამატებით რომ აღიქმება თვითეული ნოუმენის ჭვრეტისას? ასე მაგალი-

286

თად, შეიძლება თუ არა ითქვას, რომ „ადამიანი“ იგივეა, რაც „ერთი ადამიანი“, „არსი“ – იგივე, რაც „ერთი არსი“, და ეს მართებულია ნებისმიერი ნოუმენის, ნებისმიერი რიცხვის მიმართაც? კი მაგრამ, მაშინ რანაირად შეიძლება „ორი“, „სამი“ და, საერთოდ, ყოველი რიცხვი „ერთით“ გაგვეზომა და მასზე დაგვეყვანა? ასე ხომ მივიღებდით „ერთთა“ სიმრავლეს, მაგრამ ვერცერთ მათგანს ვერ მივიჩნევდით „ერთობის“ შესაბამისად, გარდა პირველადი, დასაბამიერი „ერთისა“, თუკი, მაგალითად, არ ვიგულისხმებდით, რომ რიცხვი „ორი“ თვით საგანია, ან, უფრო სწორად, ის, რასაც თითქოს დამატებით ვჭვრეტთ ამ საგანში, ცალ-ცალკე აღებული ორი პოტენციისაგან რომ შედგება, თუმცა ისინი ერთსა და იმავე საგანში არიან შერწყმულნი (ანდა თუ რიცხვებს არ მივანერდით იმ თვისებებს, რომლებსაც მათ მიანერდნენ პითაგორელები: ისინი ამტკიცებდნენ, რომ რიცხვი საგნის ანალოგიურია: ასე მაგალითად, „ოთხი“ სამართლიანობაა, რომელიც გნებავთ სხვა რიცხვი კი სხვა რამედაა დასახული). მაგრამ ამ გზით, უმალ, იმის მიღწევა თუ შეიძლება, რომ გარკვეული სიმრავლე, რომელიც თავს იყრის ერთ საგანში, ამა თუ იმ რიცხვს, მაგალითად, „ათს“ უკავშირდება, რომელიც ისევე ერთია, როგორც მოცემული საგანი. მაგრამ ჩვენ ამ აზრით ხომ არ ვამბობთ „ათიო“, არამედ ამისთვის ათ სხვადასხვა მომენტს ვაერთებთ და ვაერთიანებთ.

ან, იქნებ, ათს მაშინ ვუნოდებთ ათს, როცა სიმრავლე დასაბამს აძლევს ერთს, ისევე, როგორც გონით სანვდომ სამყაროში, სადაც ცალკეული მთლიანობანი ერთად არიან შერწყმულნი? მაგრამ თუ ეს ასეა, შეიძლება თუ არა რიცხვის ჰიპოსტასი არსებობდეს საგნებში, რაკილა მათში აღიქმება რიცხვი? ალბათ, იტყვიან: ვითომ რა უშლის ხელს იმას, რომ სითეთრის ჰიპოსტასიც არსებობდეს საგნებში, რაკილა მათში ასევე აღიქმება სითეთრეც? და იგივე ითქმის მოძრაობაზედაც, რომელიც არსებობს არს-

ში, რადგანაც თვით მოძრაობა აღიქმება არსის სფეროში. მაგრამ მოძრაობა ისე როდია, როგორც რიცხვი. მოძრაობა რაღაცაა, და რამდენადაც რაღაცაა, როგორც ამბობენ, ერთობაც აღიქმება მასში. ეგეც არ იყოს, მოძრაობისა თუ სითეთრის ჰიპოსტასთა მსგავსი ჰიპოსტასურობა რიცხვს ხელს უშლის იმაში, რომ სუბსტანციურად არსებობდეს და მისგან, უმალ, აქციდენტსა ქმნის, თუმცა არა ამ სიტყვის აბსოლუტური გაგებით, ვინაიდან აქციდენტი, ვიდრე ამა თუ იმ საგნის აქციდენტი გახდებოდა, თვითონვე უნდა ყოფილიყო რაღაცა. განუყოფელიც რომ იყოს იმ საგნისაგან, რის აქციდენტადაც გვევლინება, მას მაინც თავისი თვითმყოფი ბუნება აქვს. ასე მაგალითად, „თეთრი“ ამა თუ იმ საგანზე ითქმის, მაგრამ, უწინარეს ყოვლისა, თვითონვე უნდა იყოს ის, რაც ითქმის.

ამრიგად, თუ ყველა საგანს შეიძლება მიენეროს „ერთობის“ პრედიკატი, თუ „ერთი ადამიანი“ იგივე როდია, რაც „ადამიანი“, თუ სხვაა „ადამიანი“ და სხვა – „ერთი“, თუ „ერთი“ საერთოა ყველა საგნისთვის, რომელსაც „ერთობა“ მიენერება, მაშასადამე, უნდა ვიფიქროთ, რომ „ერთი“ ადამიანზეც და ყველა სხვა საგანზეც უწინარესია, რათა „ადამიანიცა“ და ნებისმიერი სხვა საგანიც შეიძლება არსებობდეს „ერთობის“ კატეგორიასთან წილნაყარ ცალკეულ საგნად. ამრიგად, „ერთი“ მოძრაობაზედაც უწინარესი უნდა იყოს, თუკი თვით მოძრაობაც ერთია, და არა მარტო მოძრაობაზე, არამედ არსზედაც, რათა ეს უკანასკნელიც ეზიარებოდეს „ერთობის“ კატეგორიას (მე აქ უზენაეს „ერთს“ კი არ ვგულისხმობ, რომელიც, ჩვენივე აღიარებით, არსის მიღმურია, არამედ იმ „ერთს“, პრედიკატად რომ მიენერება თვითეულ ფორმას თუ ეიდოსს). ასე რომ, „ათი“, თავისი მნიშვნელობით, იმაზე უწინარესია, რასაც პრედიკატად მიენერება, და ამრიგად, ის არის „თვით-ათი“, ანუ ათი თავისთავად, რადგანაც „ათი“, გრძნობად საგნებში თითქოს დამატებით რომ აღიქმება,

იგივე როდია, რაც ეს „თვით-ათი“.

მაშასადამე, „ერთი“ არსთა იმმანენტურია წარმოშობითაც და რეალობითაც? მაგრამ თუ არსთა იმმანენტურია როგორც აქციდენცია, როგორც, მაგალითად, ჯანმრთელობა – ადამიანისათვის, ამ შემთხვევაშიც ის, უწინარეს ყოვლისა, თავისთავადი უნდა იყოს; ხოლო თუ ის რაღაც რთულის ელემენტია, იმთავითვე უთუოდ უნდა არსებობდეს როგორც თავისთავადი ერთი, რათა შემდეგ სხვა საგანთან შერწყმა შეეძლოს. ხოლო მას შემდეგ, რაც შეერწყმის სხვა საგანს, რომელიც ამ შერწყმის წყალობით ერთი ხდება, ის მხოლოდ მოჩვენებით ერთობას ანიჭებს მას, სინამდვილეში კი ესაა ერთგვარი „ორადი“ ერთობა. იგივე ითქმის „ათხედაც“. მართლაცდა, რაში სჭირდება „ათი“ იმას, რაც ესოდენ დიდი პოტენციის წყალობით ათად უნდა იქცეს? საქმე ისაა, რომ თუ „ათი“ საგნის, როგორც მატერიის ერთგვარ მაფორმირებლად გვევლინება, მაშასადამე, თავდაპირველად უნდა არსებობდეს „ათი“ თავისთავად, რომელიც სხვა არა არის რა, თუ არა მხოლოდ და მხოლოდ „ათი“, ანუ „თვით-ათი“.

6. მაგრამ თუ საგნების გარეშე არსებობენ თავისთავადი „ერთი“ და თავისთავადი „ათი“, და თუ, შემდეგ, გონით სანვდომი საგნები, მათივე საკუთარი არსის გარდა, „ჰენადები“ („ერთნი“), „დიადები“ („ორნი“) თუ „ტრიადები“ („სამნი“) არიან, მაშინ როგორია ამ თავისთავად რიცხვთა ბუნება, ან როგორ ითხზვის იგი? უნდა ვიფიქროთ, რომ გონივრული სანყისია მისი დასაბამი.

მაგრამ, უწინარეს ყოვლისა, ზოგადად მაინც უნდა შევიცნოთ ეიდოსთა არსობა, რომელიც იმის შედეგად კი არ არსებობს, რომ მოაზროვნე არსება იაზრებს თვითეულ ეიდოსს, და შემდეგ თვით თავისი აზროვნებით არსებობისათვის იწვევს მათ. მართლაცდა, სამართლიანობა იმის შედეგად ხომ არ იჩენს თავს, რომ ვილაცა იაზრებს სამართლიანობის რაობას. და არც მოძრაობის რაობის მოაზ-

რება გვევლინება მოძრაობის არსებობის მიზეზად. საგნის მოაზრება თვით ამ საგნის შემდგომიც უნდა იყოს და მასზე უნინარესიც, თუკი საგანი სწორედ ამ მოაზრების შედეგად იღებს დასაბამს. სამართლიანობა იგივეა, რაც სამართლიანობის მოაზრება? ჯერ ერთი, უაზრობაა იმის მტკიცება, თითქოს სამართლიანობა სხვა არა იყოს რა, თუ არა მისი განსაზღვრა. რადგანაც რა არის სამართლიანობის ან მოძრაობის მოაზრება, გარდა იმისა, რომ აზრით „მოიხელთო“ მათი რაობა? წინააღმდეგ შემთხვევაში, ეს იქნებოდა წვდომა არარსებული საგნის ცნებისა, რაც შეუძლებელია. ხოლო თუ ვინმე იტყოდა, არამატერიალურ არსთა სფეროში საგნის ცოდნა იგივეა, რაც თვით საგანიო, მისი სიტყვები იმ აზრით კი არ უნდა გაგვეგო, რომ ცოდნა საგანია, და ცნებაც, რომელიც საგანს იაზრებს, იმავე საგნად გვევლინება, არამედ პირიქით: არამატერიალური საგანი აზრით საწვდომიცაა და აზროვნებაც, თუმცა არა ის, რაც შეიძლებოდა ყოფილიყო აზრი, რომელიც შეესაბამებოდა საგნის განსაზღვრას თუ წარმოდგენას. გონით საწვდომი სამყაროს საგანი სხვა არა არის რა, თუ არა ცოდნა და გონება. და აქ ცოდნა კი არ მიემართება თავისსავე თავს, არამედ თვით საგანი არ უტოვებს ადგილს საგნისაგან განსხვავებულ ცოდნას (როგორიცაა, ვთქვათ, ცოდნა მატერიალური საგნისა), ანუ ის თვითონვე ქმნის ჭეშმარიტ ცოდნას, ესე იგი, საგნის ხატებას კი არა, არამედ თვით საგანს.

მაშასადამე, მოძრაობის მოაზრება კი არ ქმნის მოძრაობას თავისთავად, არამედ თავისთავადი მოძრაობა ქმნის აზროვნებას. ასე რომ, თავისთავადი მოძრაობა დასაბამს აძლევს საკუთარ თავს როგორც მოძრაობას და, იმავედროულად, როგორც აზრს თავისივე თავის შესახებ. ესაა მოძრაობა თავისთავად, რამდენადაც ის პირველადია, ვინაიდან არ არსებობს მასზე უნინარესი და უსრულქმნილესი მოძრაობა, რაკილა ის სხვა რალაცის აქციდენტი

კი არ არის, არამედ აქტუალურად არსებული მოძრავი არსის აქტი. მაშასადამე, ის, იმავდროულად, არის არსობა. მაგრამ მისი ცნება განსხვავდება არსისაგან. ზუსტად ასევე, სამართლიანობა აზრი კი არ არის სამართლიანობის შესახებ, არამედ გონების გარკვეული მდგომარეობა, ან, უფრო სწორად, გონების აქტი. სამართლიანობის სახე კი ჭეშმარიტად მშვენიერია, ასე რომ, ვერც მწუხრისა თუ ცისკრის ვარსკვლავი და ვერც რომელიმე გრძნობადი საგანი თავისი მშვენებით ახლოს ვერ მივა მასთან. ესაა თითქოს ერთგვარი აზრობრივი ქანდაკი, თავის თავშივე რომ ვლინდება და თავისივე თავიდან აღიმართება, ან, უფრო სწორად, ესაა თვითარსი.

7. საერთოდ, გონით სანვდომი საგნები უნდა მოვიაზროთ ერთი ბუნების წიაღში, რომელიც მოიცავს და ფლობს ყველას ერთად: აქ ერთი საგანი განმხოლოებული როდია მეორისგან, როგორც გრძნობად სამყაროში, სადაც მზე ერთგანაა, მთვარე კი მეორეგან, არამედ ყველაფერი ერთადაა ერთში. ასეთია გონების ბუნება.

გონებას ზუსტად ბაძავს სული და ეგრეთნოდებული „ბუნება“, რომლის თანახმადაც და რომლის მეოხებითაც იბადება ყველა საგანი, სულ სხვადასხვა ადგილას რომ იჩენენ თავს, მაშინ როდესაც თვითონ მთლიანად რჩება საკუთარ თავში, თუმცა ამ საყოველთაო მთლიანობის მიუხედავად, თვითეული საგანი მაინც დანარჩენთაგან განკერძოებულია და განმხოლოებული.

ყოვლის მფლობელი და ყოვლის მპყრობელი გონება ისე აღიქვამს ყველა საგანს, როგორც ისინი არიან მასში და არსში. ის კი არ ჭვრეტს, არამედ ფლობს მათ, ერთმანეთისაგან განუყოფლად, რადგანაც ისინი დასაბამითვე განმხოლოებულნი არიან მასში. იმ ხალხს, რომელსაც საოცრებად მიაჩნია ყოველივე ეს, ჩვენ ვუმტკიცებთ, რომ სწორედ ასეა საქმე; ვუმტკიცებთ ყოველივე იმის მიხედვით, რაც წილნაყარია გონებასთან. გონების სიდიადეს

და მშვენიერებას კი ჩვენ ვამტკიცებთ იმ სიყვარულის მიხედვით, რომლითაც მას ემსჭვალვის სული, და რომლითაც სულს ემსჭვალვიან სხვა არსნი; ხოლო ეს სიყვარული სულის ბუნებაზეა დაფუძნებული, ბუნებაზე, რომელსაც სურს ფლობდეს იმას, რასაც მიელტვის მიბაძვის გზით.

ეგეც არ იყოს, განა უაზრობა არ იქნებოდა, არსებობდეს მშვენიერი ცოცხალი არსება და არ არსებობდეს ცოცხალი თავისთავად, რომლის მშვენიერებაც გამოგნებელია და ენით უთქმელი? ყოვლად სრულქმნილი ცოცხალი არსება შედგება ყველა ცოცხალი არსისაგან, ან, უფრო სწორად, ის მოიცავს და ფლობს უკლებლივ ყველას, თუმცა ისევე ინარჩუნებს თავის ერთობას, როგორც ყოველივე ის, რასაც მოიცავს. ასე, ჩვენი გრძნობადი, ხილული და ყოვლის მომცველი სამყაროც ერთია, და ყველაფერი არის ხილულში.

8. ამრიგად, არსებობს დასაბამიერი და, მაშასადამე, თავისთავადი, თვითცოცხალი არსი; ესაა გონება და არსობა. ჩვენ ვამტკიცებთ, რომ ის ფლობს ყველა ცოცხალ არსებას, ყველა რიცხვს, თავისთავად სამართლიანობას, თავისთავად მშვენიერებას და ა.შ. (თუმცა არსში სხვადასხვანაირად არსებობენ თავისთავადი ადამიანი, თავისთავადი რიცხვი და თავისთავადი სამართლიანობა). ამიტომაც აუცილებელია გამოვიკვლიოთ, მაინც როგორ არსებობს თვითეული მათგანი, რამდენადაც, საერთოდ, შესაძლებელია ამისი კვლევა.

უნინარეს ყოვლისა, უნდა უკუვაგდოთ ყოველგვარი შეგრძნება და გონებით ვუმზიროთ გონებას, რადგანაც სიცოცხლე და გონება მატერიალური მასის კი არა, არა-ვრცეული პოტენციის სახით არსებობენ ჩვენში. ჭეშმარიტი არსობისათვის უცხოა ყოველგვარი ვრცეულობა. როგორც თავის თავზე დაფუძნებული პირწმინდად აზრობრივი პოტენცია, ის უმწეო საგანი კი არ არის, არამედ რაღაც ყველაზე ცოცხალი და ყველაზე გონიერი ყოვე-

ლივე არსებულს შორის: არა არის რა უფრო ცოცხალი, უფრო გონიერი და უფრო სუბსტანციური. ყველაფერი, რაც მას ეხება, ასე თუ ისე, მისსავ თვისებებს იძენს, იმისდა კვალად, თუ რამდენად მჭიდროა ეს შეხება, ან რამდენად ზერელე და ზედაპირული. რაკილა ყველაფერი მიელტვის არსებობას, მით უფრო მძაფრად უნდა მიელტვოდეს უზენაესად არსებულს; და რაკი სურვიელი ლტოლვის საგანია აზროვნებაც, მით უფრო მძაფრი უნდა იყოს ლტოლვა უზენაესი გონებისაკენ.

ამრიგად, თუ პირველადად უნდა დავსახოთ დასაბამიერი არსი, შემდეგ – გონება და ბოლოს სიცოცხლე (რომელიც, ეტყობა, ყოველივე ცოცხალს მოიცავს), და თუ გონება მეორადია, რამდენადაც ის არსობის აქტად გვევლინება, მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ რიცხვი არც სიცოცხლეს შეესაბამება (რადგანაც „ერთი“ და „ორი“ სიცოცხლემდეც არსებობდნენ) და არც გონებას, რადგანაც მასზე უწინარესია არსობა, რომელიც ერთიცაა და, იმავედროულად, მრავალიც.

9. ამიტომ უნდა ვნახოთ, არსმა თავისი დანანევერებით მისცა დასაბამი რიცხვს, თუ, პირიქით, რიცხვმა დაანანევერა არსი. განხილვას მოითხოვს ისიც, ხუთმა ძირითადმა კატეგორიამ – არსმა, მოძრაობამ, უძრაობამ, იგივეობამ და სხვაობამ წარმოშვეს რიცხვი, თუ რიცხვმა წარმოშვა ისინი. განხილვას კი ასე დავინყებთ:

რიცხვი შეიძლება ან თავისთავად არსებობდეს, ანდა აუცილებელია, რომ „ორს“ ორ საგანშიც ვჭვრეტდეთ, ისევე, როგორც „სამს“. მაშინ რას ვიტყვით „ერთზე“, რომელიც ერთ-ერთია სხვა რიცხვთა შორის? მართლაცდა, თუ რიცხვი შეიძლება თავისთავად – აღრიცხვად საგანთა გარეშე არსებობდეს, მაშასადამე, ის შეიძლება არსებულ საგნებზე უწინარესი იყოს. მაგრამ შეიძლება თუ არა არსზე უწინარესადაც მიგვაჩნდეს იგი, თუ უნდა მოვეშვათ ამას და ვაღიაროთ, რომ არსი რიცხვზე უწინარესია და

რიცხვი სწორედ არსისაგან იღებს დასაბამს? მაგრამ თუ „ერთი“ არსებული ერთია, ხოლო „ორი“ – ორი არსებული საგანი, მაშინ „ერთი“ არსზე უწინარესი იქნება, ისევე, როგორც საერთოდ რიცხვია არსებულ საგნებზე უწინარესი.

თუმცა ისიც საკითხავია, რიცხვი მარტოოდენ აზრითა და აღქმითაა არსზე უწინარესი, თუ თავისი ჰიპოსტასურობითაც? მოდით, ასე ვიმსჯელოთ: როცა ვინმე იაზრებს ადამიანს, როგორც ერთ არსს, ანდა ამა თუ იმ მშვენიერებას ერთ მშვენიერებად სახავს, ორსავე შემთხვევაში პრისს შემდეგ იაზრებს „ერთს“. ზუსტად ასევე, როცა ცხენსა და ძალღს ვიაზრებთ, ამ შემთხვევაშიც არსის შემდეგ ვიაზრებთ „ორს“. მაგრამ თუ წარმოსახვით ვქმნით ადამიანს, ან კიდევ – ცხენსა თუ ძალღს, ანდა, თუ ჩვენში მყოფ ამ არსებებს სიტყვებით გამოვხატავთ, მხოლოდ, რა თქმა უნდა, იმ პირობით, რომ ეს შექმნა და ეს გამოხატვა შემთხვევითი როდია, – განა ასე არ ვიტყვით: უნდა დავიწყოთ „ერთით“, შემდეგ გადავიდეთ სხვაზე და, ამრიგად, მივიღოთ „ორი“, მერე კიდევ – სხვაზე და ასე შემდეგ, ჩვენსავე თავთან თანაფარდობით. მაგრამ აქ არსს როდი აღვრიცხავთ მისი წარმოქმნის მომენტში, პირიქით, წარმოქმნისას უკვე ცხადი იყო, თუ რამდენი უნდა წარმოქმნილიყო იგი.

ამრიგად, რიცხვი არსებულ საგნებზე უწინარესია. მაგრამ, თუ ასეა, მაშინ რიცხვი იგივე როდია, რაც არსებული საგნები. ან, უფრო სწორად, ის არსშია, მაგრამ ისე კი, რომ არსის რიცხვად არ გვევლინება, რაკილა არსი, დანანეერებამდე, ჯერ კიდევ ერთია. მაშასადამე, რიცხვის აზრობრივმა ძალმოსილებამ ჰიპოსტასურად დაანანევრა არსი და თითქოს აიძულა იგი სიმრავლე ეშვა. ამრიგად, რიცხვი ან არსობაა არსისა, ან მისი ენერგია, ან თვითსიცოცხლე. მაგრამ არსი იგივე რიცხვია თავისი ერთობის მდგომარეობაში, არსნი და რიცხვი – თავის განვითარებაში; გონება – თავის თავში მოძრავი რიცხვი, ხოლო სი-

ცოცხლე – ყოვლისმომცველი რიცხვი? რაკილა არსი ერთისაგან იღებს დასაბამს, ამიტომ ის რიცხვი უნდა იყოს, უზენაესი ერთის მსგავსად, ასე რომ, იდეებიც ჰენადებად (ერთეულებად) და რიცხვებად უნდა იწოდებოდნენ.

აი, როგორია არსობრივი რიცხვი, მონადური რიცხვისაგან განსხვავებით, არსობრივი რიცხვის ხატად რომ გვევლინება. არსობრივი ის რიცხვია, რომელსაც თითქოს დამატებით ვჭვრეტთ იდეებში და რომელიც იმმანენტურად ბადებს მათ. დასაბამიერად კი ისაა არსში, არსთან ერთად და ყველა ცალკეულ არსზე უწინარესი. სწორედ ისაა ყოველი კერძო არსის საფუძველი, წყარო, ფესვი და საწყისი. მართლაცდა, ერთია არსის საწყისი, და არსი მხოლოდ ერთის წყალობითაა არსი; წინააღმდეგ შემთხვევაში ის განიფანტებოდა და განიბნეოდა. მაგრამ არსი ერთის საფუძველი როდია, თორემ არსი თვითონვე იქნებოდა ერთი, ვიდრე შეეყრებოდა და შეერწყმოდა ერთს, ისევე, როგორც ის, რაც ერთვის ათიანს, ათი იქნებოდა მასთან შეერთებამდეც.

10. ამრიგად, სიმრავლეში უძრავად მდგომი არსი რიცხვია. ის მრავალია თვით მისი „გამოღვიძებისას“; ის თითქოს არსთა წინაპირობად და მათ წინასწარ მონახაზად გვევლინება; ის თითქოს იმ ცალკეულ ერთეულთა მთლიანობაა, თავის თავში რომ შეიცავენ ყოველივე იმის ადგილს, რაც მათზე უნდა დაეფუძნოს. ასე მაგალითად, როცა ამბობენ, მე მინდა ამდენი და ამდენი ოქრო, ან ამდენი და ამდენი ვერცხლი მქონდესო, – მართალია, აქ ოქრო ერთადერთი რამ არის, მაგრამ რიცხვის ოქროდ ქცევა კი არა სურთ, არამედ, პირიქით, ოქროსი – რიცხვად. ადამიანი უკვე ფლობს რიცხვს და ცდილობს ის ოქროს მიუსადაგოს, რათა ოქროს გარკვეული რაოდენობა შეიძინოს.

არსებული საგნები რომ რიცხვზე უწინარესნი იყვნენ და რიცხვი მხოლოდ დამატებით აღიქმებოდეს მათში,

იმის შედეგად, რომ აღმრიცხავი არსი იმდენ მოძრაობას ასრულებს, რამდენიცაა აღრიცხვადი საგანი, მაშინ აღრიცხვა შემთხვევითი იქნებოდა და არა აღრიცხვადის წინასწარგანსაზღვრულობით განპირობებული. ხოლო თუ აღრიცხვა შემთხვევითი არ არის, მაშასადამე, რიცხვი აღრიცხვად ოდენობაზე უწინარესი უნდა იყოს და სწორედ ის გვევლინებოდეს ამ ოდენობის მიზეზად. ეს კი ნიშნავს, რომ ყველა საგანი, რაც იქმნება თუ იბადება, უკვე არსებულ რიცხვთანაა წილნაყარი და ნებისმიერ ცალკეულ საგანსაც წილი უნდა ედოს ერთში, იმისათვის, რომ ერთი იყოს. არსად ის გვევლინება არსის წყალობით, რადგანაც არსი თავისი თავის წყალობითაა არსი; ერთად კი – თვით ერთის წყალობით. და თუ ერთი ყველა საგანში, იმავედროულად, მრავალია, როგორც ერთია, ვთქვათ, სამი, და თუ, ამ აზრით, ერთია ყოველივე არსებული, მაშინ თვითეული საგანიც ერთია, მაგრამ არა როგორც ერთების (მონადა) შესაბამისად, არამედ როგორც ერთია მილიარდი ან რომელიც გნებავთ სხვა რიცხვი.

ეგეც არ იყოს, თუ ვინმე, ათი ათასის დათვლისას, ამბობს, რომ აღმოჩნდა ათი ათასი საგანი, ამას იმიტომ კი არ ამბობს, რომ საგნები თვითონვე ავლენენ თავს რიცხვის „ათი ათასი“ მეშვეობით, როგორც გვივლენენ ისინი თავიანთ ფერად ზედაპირს, არამედ იმიტომ, რომ ამას იუწყება თვით დამთვლელი თუ აღმრიცხველი გონება. დიახ, ამას რომ არ იუწყებოდეს გონება, აღმრიცხველი ვერ მიხვდებოდა, რაოდენ დიდია აღრიცხვადის სიმრავლე. და მართლაც, რანაირად უნდა მიმხვდარიყო? – მხოლოდ აღრიცხვის უნარით, ესე იგი, რიცხვების ცოდნის მეშვეობით. რიცხვების ცოდნა კი მხოლოდ იმის წყალობითაა შესაძლებელი, რომ ისინი არსებობენ. ოდენობა საგნის ბუნების ერთი მხარეა, და მისი არცოდნა არამცთუ უაზრობაა, არამედ შეუძლებელიც.

ამიტომ, როცა მავანი ამბობს, ესა და ეს სიკეთეაო, ის

გულისხმობს ან სიკეთეს თავისთავად, ანდა სიკეთეს საგანთა აქციდენციად თვლის. თუ სიკეთე პირველი თვალსაზრისითაა ნაგულისხმევი, მაშინ ის პირველი ჰიპოსტასია, ხოლო თუ სიკეთე აქციდენტურ სიკეთედაა დასახული, მაშინ უნდა ვაღიაროთ, რომ არსებობს საკუთრივ სიკეთის ბუნება, რომელიც შეიძლება აქციდენტურად მიეკუთვნებოდეს სხვა საგნებს.

შენიშვნებისათვის

ს ა რ ჩ ე ვ ი

წარმართული სამება

(პლოტინის ფილოსოფიის ესკიზი). ბაჩანა ბრეგვაძე .. 1

I.1. რა არის ცხოველი და რა არის ადამიანი?	1
I.2. სიქველეთათვის	1
I.3. დიალექტიკისათვის	1
I.6. მშვენიერებისათვის.....	1
I.8. რა არის და საიდან იღებს დასაბამს ბოროტება... 1	
II.4. ორგვარი მატერიისათვის.....	1
III.5. სიყვარულისათვის.....	1
III.7. მარადისობისა და დროისათვის.....	1
IV.7. სულის უკვდავებისათვის.....	1
IV.9. ერთია თუ არა ყველა სული	1
V.1. სამი პირველსაწყისისა თუ ჰიპოსტასისათვის	1
V.2. იმის დაბადებისა და რიგისათვის, რაც ერთის შემდეგაა	1
V.3. შემმეცნებელი ჰიპოსტასებისა და მათი მიღმური საწყისისათვის	1
V.8. გონით საწვდომი მშვენიერებისათვის.....	1
VI.6. რიცხვებისათვის	1

პლოტინი

ენნეაღები

ძველი ბერძნულიდან თარგმნა და
წინასიტყვაობა დაურთო

ბ ა ჩ ა ნ ა ბ რ ე გ ვ ა ძ ე მ

ტექ. რედაქტორი კახაბერ რუსიძე

კომპიუტერული უზრუნველყოფა დავით გოგლიძე

კორექტორი ქეთევან ბერთაშვილი

ტირაჟი 505

გამომცემლობა „მერიდიანი“,
თბილისი, ალ. ყაზბეგის გამზ., №47

☎ 239-15-22

E-mail: meridiani777@gmail.com