

ეროსი როგორც ფილოსოფიური შემეცნების საწყისი და  
გზა სამართლიანობისაკენ

მაკა ლაშხია

*სადისერტაციო ნაშრომი წარდგენილია ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
მეცნიერებათა და ხელოვნების ფაკულტეტზე  
ფილოსოფიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მინიჭების მოთხოვნების  
შესაბამისად*

სამეცნიერო ხელმძღვანელი პროფესორი მამუკა ბერიაშვილი



ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი

თბილისი, 2012

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
მეცნიერებათა და ხელოვნების ფაკულტეტის  
დეკანს, პროფ. ლელა ხომერიკს  
ამავე ფაკულტეტის დოქტორანტის,  
მაკა ლაშხიას

## გ ა ნ ა ც ხ ა დ ი

როგორც წარდგენილი სადისერტაციო ნაშრომის ავტორი, ვაცხადებ, რომ ნაშრომი ჩემი ორიგინალური ნამუშევარია და არ შეიცავს სხვა ავტორების მიერ აქამდე გამოქვეყნებულ, გამოსაქვეყნებლად მიღებულ ან დასაცავად წარდგენილ მასალებს, რომლებიც ნაშრომში არ არის მოხსენიებული ან ციტირებული სათანადო წესების შესაბამისად.

მაკა ლაშხია

18.12.12.

## აბსტრაქტი

სადისერტაციო ნაშრომი -- *ეროსი როგორც ფილოსოფიური შემეცნების საწყისი და გზა სამართლიანობისაკენ* -- სამი უმნიშვნელოვანესი იდეის: სამართლიანობის, ჭეშმარიტების და სიყვარულის ერთიანობის პრინციპს წარმოგვიდგენს.

პლატონის ფილოსოფიის ძირითადი ცნებების გააზრებისათვის მისი მასწავლებლის -- სოკრატეს სწავლების განხილვა ჩავთვალეთ მიზანშეწონილად. მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია იმის ჩვენება, თუ როგორ ცდილობდა სოკრატე ჭეშმარიტი მრწამსის, ზნეობის, სამართლიანობის, სიკეთის დიალექტიკის ანუ არსის წვდომის პრინციპების დამკვიდრებას. სოკრატეს კრიტიკა რომელიმე ცალკეული ადამიანის და რომელიმე კონკრეტული დარგისაკენ კი არ იყო მიმართული, არამედ, ზოგადად - პრინციპისაკენ. ეს ცვლილება ცნობიერების მიერ ჭეშმარიტი ცოდნის მიღწევას გულისხმობს. ამგვარად განხორციელებული შემეცნება განსაზღვრულ საფეხურებს მოიცავს, რისი ექსპლიკაციაც უკვე პლატონის ფილოსოფიაა. პლატონის აზროვნების დიალოგური ფორმა, რაც, იმავე დროს, მისი ფილოსოფიური მეთოდია, ცალსახად გვაჩვენებს, რომ ფილოსოფოსობა პლატონისთვის არ არის ფორმალური მეცნიერული კვლევის სტრუქტურა, იგი დამოკიდებულია სხვაზე, სხვასთან მიმართებაზე. ამის საშუალებით ხორციელდება შესაძლებლობა აზროვნების განვითარებისა, ეს კი პლატონის აზროვნების კომუნიკაციურ ხასიათზე მიუთითებს.

მარსილიო ფიჩინოს ქრისტიანულ-რენესანსულ ფილოსოფიაში, მნიშვნელოვანი ადგილი სიყვარულის, როგორც ეთიკურ, ისე ესთეტიკურ ფენომენს ეჭირა. თავისი თეორიის განსავითარებლად ფიჩინომ, ერთი მხრივ, ქრისტიანული ეთიკის საფუძვლად სიყვარულის ყოვლისმომცველი იდეა აიღო, ხოლო, მეორე მხრივ, პლატონისეული სიყვარულის იდეის დიალექტიკური ასპექტი განავითარა. ამ ორი მომენტის გაერთიანების შედეგად ფიჩინოს მოძღვრებაში სიყვარული იძენს უნივერსალურ და კომუნიკაციურ ხასიათს.

ჭეშმარიტება, რაც, პლატონის მიხედვით, იგივე სამართლიანობაა, ყოველთვის

უნდა გაცხადდეს და დადასტურდეს ყოველგვარი კომპრომისისა და კონფორმიზმის გარეშე. სწორედ ეს გახდა წინაპირობა იმისა, რომ პლატონის მოძღვრება საფუძვლად დაედო ქრისტიანულ თეოლოგიას, ფილოსოფიასა და ზოგადად აზროვნებას.

წინამდებარე ნაშრომი იმის ცდაა, ერთი მხრივ, წარმოჩენილიყო თანამედროვე დასავლური კვლევის შედეგები ამ სფეროში, და, მეორე მხრივ, გვეჩვენებინა, პირველ რიგში, პლატონის ფილოსოფიისა და შემდგომ პლატონის ფიჩინოსეული ინტერპრეტაციის რელევანტურობა და მნიშვნელობა ჩვენი მოდერნული საზოგადოებისათვის.

ძირითადი საძიებო სიტყვები: პლატონი, ფიჩინო, სიყვარული, სამართლიანობა

## Abstract

This thesis on *Eros as a Source of Philosophical Cognition and a Way to Justice* presents three important ideas of unity of *justice, truth* and *love*.

Socrates' teaching was put in the centre of the research of this dissertation since it helps to understand main concepts of Plato's philosophy. It would be interesting to see how Socrates endeavored to found principles that would help to understand the dialectics of the truth, moral, justice, and virtue. Socrates' critique was not directed against any concrete discipline but rather towards general principles. This change implies gaining of true knowledge through consciousness. This kind of cognition encompasses several steps in itself, which is explicated in Plato's philosophy. In other words, philosophizing is not structure of a formal scientific research. Rather it is realized in connection to other person. Ultimately communicational character of thinking makes its development feasible.

In the Christian-renaissance philosophy of Ficino topic of love had an important place. It was presented not only in the framework of ethics but also as an aesthetic phenomenon. Ficino referred on the one hand to the idea of love as a basis of Christian ethics and on the other hand developed dialectic aspect of Platonic idea of love. As a result of this approach, love gains universal and communicational character.

The truth that is equals justice for Plato should always be recognized and acknowledged without any compromise and conformism. That is why Christian theology was based on Plato's philosophy and general thinking.

The present dissertation seeks to investigate results of contemporary European researches conducted in the sphere as well as it presents relevance of Ficino's interpretation of Plato's philosophy and last but not least, its meaning for our modern society.

Key Words: Plato, Ficino, love, justice

# სარჩევი

შესავალი -----	1
<b>თავი პირველი -- პლატონის ფილოსოფია -----</b>	<b>6</b>
1.1. პლატონის ცხოვრებისა და ფილოსოფიის ძირითადი მიმართულება -----	6
1.2. პლატონის კვლევა დასავლეთში -----	11
1.3. პლატონის კვლევა საქართველოში -----	24
1.4. პლატონის ფილოსოფიის კვლევა მე-20 საუკუნის 20-იანი წწ.-დან დღემდე ---	30
<b>თავი მეორე -- პლატონის ფილოსოფია -- გზა სამართლიანობისაკენ -----</b>	<b>46</b>
2.1. სოკრატე, როგორც ანტიკურობის განმანათლებელი -----	46
2.2. სამყაროსეული და სახელმწიფო სტრუქტურების იზომორფულობა -----	58
2.3. სამყაროსეული და სახელმწიფო სტრუქტურების სისტემა -----	61
2.4. საზოგადოებრივი ფენების დაყოფის პრინციპი და სათნოებების არსი -----	64
2.5. სახელმწიფოს არსებობის პირობები -----	71
<b>თავი მესამე -- ეროსი როგორც ფილოსოფიური შემეცნების საწყისი -----</b>	<b>81</b>
3.1. დიალოგური აზროვნება -----	81
3.2. შემეცნების საფეხურები პლატონის ფილოსოფიაში -----	94
3.3. ეროსი და სული -----	109
3.4. ეროსის ბუნების განსაზღვრება პლატონის ფილოსოფიაში -----	119
<b>თავი მეოთხე -- ფლორენციული აკადემია და მარსილიო ფიჩინო -----</b>	<b>138</b>
4.1. ფლორენციული აკადემია -----	138
4.2. მარსილიო ფიჩინოს ცხოვრება და ფილოსოფია -----	141
4.3. ნება და სიყვარული -----	145

4.4. სული და ღმერთი -----	147
თავი მეხუთე -- მარსილიო ფიჩინოს სიყვარულის თეორია -----	149
5.1. სიყვარულის თეორია: სხვისი სიყვარული და ღმერთის სიყვარული -----	149
5.2. მარსილიო ფიჩინო, De Amore -----	152
5.3. ღვთიური მარტოობა, სიყვარული და მეღანქოლია -----	169
5.4. ღმერთი და სამყაროს იერარქია -----	172
გამოქვაბულში დაბრუნება - დასკვნის ნაცვლად -----	175
ბიბლიოგრაფია -----	178

## შესავალი

მთელი დასავლური ფილოსოფია სხვა არაფერია თუ არა სქოლიოები პლატონის ფილოსოფიაზე.<sup>1</sup> ეს, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ პლატონის შემდგომი ფილოსოფია დაკნინებულია, მაგრამ ვაითჰედის გამონათქვამში ლაკონიურად და, შეიძლება ითქვას, ზედმიწევნით არის ნაჩვენები პლატონის ფილოსოფიის არსი. ამით იმის თქმა როდი გვინდა, რომ პლატონის წინამორბედი ნატურფილოსოფია ფილოსოფიის ისტორიის მიღმა რჩება. თუმცა, ფაქტია, რომ აზროვნება არა მარტო სისტემურ, არამედ არსობრივ მწვერვალს სწორედ პლატონის მოძღვრებაში აღწევს. შეიძლება თამამად ითქვას, რომ სოკრატე და შემდგომ -- პლატონი სწორედ ის ფილოსოფოსები არიან, რომელთა დიდი დამსახურებაა, რომ დღეს ადამიანები მორალურ არსებებად განვიხილებით. სწორედ პლატონის დამსახურებაა, რომ მორალურობის პრინციპს, როგორც სისტემას, კაცობრიობისათვის ურყევი ღირებულება აქვს. ფაქტობრივად, ის ბირთვი, რომელიც დღეს ადამიანის, როგორც თავისუფალი არსების, პრინციპს განსაზღვრავს და საფუძვლად უდევს თანამედროვე მსოფლიოს შეხედულებებს ადამიანის ფუნდამენტური თავისუფლებებისა და უფლებების შესახებ, თუ სისტემურად არა, მოწესრიგებული სტრუქტურის სახით მაინც, პლატონის ნააზრევში იღებს სათავეს.

პლატონის კვლევა, ერთი შეხედვით, შეიძლება იოლ საქმედ წარმოჩნდეს, რადგან იგი დიალოგური ფორმით არის მოცემული და განსხვავებით, მაგალითად, კანტისა და ჰეგელის მკაცრი სპეკულატიური სისტემური სტილისაგან დიდი მომხიბვლაობით გამოირჩევა. ეს მომხიბვლაობა მხოლოდ და მხოლოდ პლატონის უზადო

---

<sup>1</sup> გამონათქვამი ეკუთვნის ინგლისელ ფილოსოფოსსა და მათემატიკოსს, ალფრედ ვაითჰედს (The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato -- Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (1929))



ლიტერატურულ ნიჭზეა დაფუძნებული და არ აკნინებს მისი ნააზრევის სიღრმისეულობას. თავად ამ მოაზროვნეებისათვისაც პლატონი ევროპული აზროვნების მთავარ საწყისს, მთავარ ფიგურას წარმოადგენდა, რომლის მიმართ მოწიწება მათ სიცოცხლის ბოლომდე გაჰყვათ. არ მოიძებნება ფილოსოფიის ისტორიაში ფიგურა, რომლის შესახებაც ამდენი სამეცნიერო ნაშრომი არსებობდეს და რომელზეც არა მარტო ფილოსოფოსებს, არამედ, ფაქტობრივად, ჰუმანიტარულ და სოციალური მეცნიერების ყველა სფეროს წარმომადგენელს ემუშაოს. ამის გამო, ძნელად წარმოსადგენია, რომ არა თუ სისტემური, არამედ ისტორიული სახის გამოკვლევებიც კი პლატონის შესახებ რაიმე რადიკალურ სიახლეს გვთავაზობდეს. არც წარმოდგენილ ნაშრომს აქვს ამის პრეტენზია.

სადისერტაციო ნაშრომის მიზანია, ქართულ აკადემიურ სივრცეში წარმოადგინოს თანამედროვე დასავლური კვლევა, რომელიც პლატონის არა მარტო ისტორიულ მნიშვნელობას წარმოგვიდგენს, არამედ -- მის რელევანტურობას თანამედროვეობისათვის. ჩვენი მიზანია, აგრეთვე, ვაჩვენოთ პლატონისა და პლატონიზმის გავლენა რენესანსულ ფილოსოფიაზე, კერძოდ კი -- მარსილიო ფიჩინოს მოძღვრებაზე, რომელმაც, თავის მხრივ, დიდი გავლენა იქონია ევროპულ რეფორმისტულ და განმანათლებლურ იდეებზე.

პლატონის ყოვლისმომცველი ნააზრევიდან, რომელიც ეპისტემოლოგიის, ონტოლოგიის, ეთიკის, ლიტერატურის, აღზრდის, სამართლის, რელიგიის, ესთეტიკის, კოსმოლოგიის და მეცნიერების საკითხებს ეხება, რა თქმა უნდა, ამ ეტაპზე ჩვენი კვლევისთვის საინტერესო საკითხებით შემოვიფარგლებით. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ პლატონის აზროვნების დიალექტიკური პრინციპიდან გამომდინარე, ყველა ეს საკითხი ერთმანეთს უშუალოდ მიემართება და უკავშირდება. ამ უშუალო მიმართებისა და კავშირის განმარტებისა და წვდომის გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა პლატონის მოძღვრების ადეკვატურად გაგება და შეფასება.

პლატონის მოძღვრების ერთ-ერთი ცენტრალური თემა სიყვარულია. მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ სიყვარული მასთან არც გრძნობად-მიდრეკილებით დიმენსიაშია განსახილველი და არც მხოლოდ ეთიკის, ანუ მორალის სფეროში თავსდება. ერთი შეხედვით, რაოდენ პარადოქსულადაც უნდა ჩანდეს, პლატონისეული სიყვარულის

გაგება და ცნება უპირველესად მიემართება პლატონის ეპისტემოლოგიასა და ონტოლოგიასთან. რა თქმა უნდა, ეს არ გამოირიცხავს ამ დიალექტიკურ მოძღვრებაში სიყვარულის ცნების ეთიკურ მნიშვნელობასაც. თვით სიყვარულის ჰომოსექსუალურ კონტექსტშიც კი პლატონისეული სიყვარულის ცნება არ კარგავს მიმართებებს პლატონის მოძღვრების ზემოხსენებულ საკითხებთან.

სიყვარული დაკავშირებულია პლატონის ეთიკის ძირითად პრობლემებთან, რომლებიც სამართლებრივ-პოლიტიკური საკითხებად წარმოჩნდება. მაგრამ იმთავითვე უნდა იყოს გათვალისწინებული, რომ სამართლებრივ-პოლიტიკური საკითხები პლატონთან განიხილება როგორც მის თანადროულ პოლისში მცხოვრები ადამიანის ზნეობრივ-პოლიტიკური პრაქტიკა. ეს, თავის მხრივ, შესაძლებელს ხდის, რომ ადამიანი, როგორც ასეთი, პლატონის მოძღვრების მიხედვით, სამართლიანი, შესაბამისად, ჭეშმარიტების მწვდომი არსება იყოს. ზემოთქმულიდან უკვე მკაფიოდ იკვეთება პლატონის ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპი -- იზომორფულობა. აქვე იკვეთება მის სწავლებაში ტრიადის -- სამართლიანობის, შემეცნების და სიყვარულის ერთიანობის პრინციპი, რომელიც პლატონისეული პოლიტიკურის გაგების სფეროში შეგვიძლია წარმოვაჩინოთ ფსიქეს (ადამიანის), პოლისის (სახელმწიფოს) და კოსმოსის (სამყაროს) არა თუ უმჭიდროეს კავშირად, არამედ ერთიანობად.

ერთიანობას პლატონის ფილოსოფიაში სიკეთე ეწოდება. პლატონის იდეათა მოძღვრებაში ეს იდეა პლატონის სიტყვებით, რომელსაც სოკრატე ახმოვანებს, იდეათა იდეაა. სწორედ მისი საშუალებით ხდება შესაძლებელი, რომ ყველა ცალკეული იდეა, რომლებიც, თავის მხრივ, აბსოლუტურ რეალობას წარმოადგენენ, მყოფობდეს და შემეცნებადი გახდეს. მათი შემეცნებისათვის შემეცნებელი სუბიექტის (ადამიანის) არსებობა და შემეცნების უნარის ქონაა აუცილებელი.

პლატონის აზროვნების დიალოგური ფორმა, რაც, ამავე დროს, მისი ფილოსოფიური მეთოდია, ცალსახად გვაჩვენებს, რომ ფილოსოფოსობა პლატონისთვის არის არა ფორმალური მეცნიერული კვლევის სტრუქტურა, არამედ იგი დამოკიდებულია სხვაზე, სხვასთან მიმართებაზე. ამის საშუალებით ხორციელდება შესაძლებლობა აზროვნების განვითარებისა, ეს კი პლატონის აზროვნების

კომუნიკაციურ ხასიათზე მიუთითებს. მაშასადამე, ფილოსოფოსი და ფილოსოფოსობა ღირებულია მხოლოდ მაშინ, როდესაც ის საზოგადოებაში, ანუ პლატონის პოლისში ხორციელდება. სწორედ ამიტომ უნდა დაბრუნდეს გამოქვაბულიდან გამოსული ადამიანი, რომელმაც ჭეშმარიტება იხილა, ანუ შეიმეცნა, უკან, ჩრდილების სამყაროში ლანდების მაცქერალებთან, თუნდაც მას მათგან მოკვლის საშიშროება ემუქრებოდეს. ეს ნიშნავს: ჭეშმარიტება, რაც, პლატონის მიხედვით, სამართლიანობაა, ყოველთვის გაცხადებულ და დადასტურებულ უნდა იქნას ყოველგვარი კომპრომისისა და კონფორმიზმის გარეშე. სწორედ ეს გახდა წინაპირობა იმისა, რომ პლატონის მოძღვრება საფუძვლად დაედო ქრისტიანულ თეოლოგიას, ფილოსოფიასა და ზოგადად -- აზროვნებას.

ქრისტიანული მოძღვრებისათვის, რომელიც შეიძლება უკომპრომისო მორალურობად აღინიშნოს, პლატონის ფილოსოფიის სწორედ ეს კონტექსტი იყო ნიშანდობლივი. მარსილიო ფიჩინოს ქრისტიანულ-რენესანსულ ფილოსოფიაში სიყვარულის თემას, როგორც ეთიკურ, ისე ესთეტიკურ ფენომენს, მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა. თავისი თეორიის განსავითარებლად ფიჩინომ, ერთი მხრივ, ქრისტიანული ეთიკის საფუძვლად სიყვარულის ყოვლისმომცველი იდეა აიღო, ხოლო, მეორე მხრივ, პლატონისეული სიყვარულის იდეის დიალექტიკური ასპექტი განავითარა. ამ ორი მომენტის გაერთიანების შედეგად ფიჩინოს მოძღვრებაში სიყვარული იძენს უნივერსალურ და კომუნიკაციურ ხასიათს, რომელიც თავად ფიჩინოს კომენტარში შემდეგნაირად ჟღერს: „ღმერთში საგნების სიყვარული დაგვანახებს, რომ სხვა ყველაფერიც ღმერთშია. ამ გზით კი მივალთ უმაღლეს საიდუმლოებამდე, რომ ღმერთის სიყვარულით ჩვენზე თავი შევიყვარეთ ღმერთში.“ აქედან ნათლად ჩანს, რომ ფიჩინოს ჰუმანისტური იდეებისათვის სიყვარულს, პირველ რიგში, ეთიკური დატვირთვა აქვს, რომლიდანაც გამომდინარეობს მისი ესთეტიკური მნიშვნელობაც, წარმოდგენილი რენესანსულ ხელოვნებაში. ეს იდეა შემდგომში საფუძვლად დაედო ევროპული ჰუმანისტური იდეების განვითარებას და საბოლოოდ, ახალი დროისა და მოდერნის ფილოსოფიურ-ლიტერატურული დისკურსების წარმოქმნის საფუძვლად იქცა. განმანათლებლობის შემდგომ ეს იდეა უდიდეს როლს თამაშობს ჰუმანისტური

შემწყნარებლობის იდეის გავრცელებაში, რაც, თავის მხრივ, ლატენტურად დღემდე დიდ გავლენას ახდენს სხვადასხვა კულტურათა მშვიდობიან თანაარსებობასა და განვითარებაზე.

ამდენად, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, წინამდებარე ნაშრომი წარმოადგენს გარკვეული ცდაა, ერთი მხრივ, წარმოაჩინოს თანამედროვე დასავლური კვლევის შედეგები ამ სფეროში და, მეორე მხრივ, ზოგადად გვიჩვენოს, პირველ რიგში, თავად პლატონისა და შემდგომ პლატონის ფიჩინოსეული ინტერპრეტაციის რელევანტურობა და მნიშვნელობა ჩვენი მოდერნული საზოგადოებისათვის.

## თავი პირველი -- პლატონის ფილოსოფია

### 1.1. პლატონის ცხოვრებისა და ფილოსოფიის ძირითადი მიმართულება

პლატონი დაიბადა ათენში 428/427 წელს ქრისტეშობამდე. როგორც ათენის ერთ-ერთი საუკეთესო ოჯახის შვილს, იმდროინდელი ტრადიციების შესაბამისად, თავი პოლიტიკური მოღვაწეობისათვის უნდა მიემდგნა. მაგრამ პლატონმა ფილოსოფოსობა არჩია. "ახალგაზრდობაში იგივე განვიცადე, რაც ბევრმა. ვფიქრობდი, როგორც კი ჩემი თავის ბატონ-პატრონი გავხდები, მაშინვე პოლისის -- (ანუ) საზოგადო საქმის კეთებას შევუდგები - მეთქი"<sup>2</sup> -- ვკითხულობთ პლატონის მეშვიდე წერილში, როცა იგი თავისი ცხოვრების გზის დასაწყისს აღწერს. ისმის კითხვა: რა გახდა იმის საფუძველი, რომ პლატონი არც ათენის წარჩინებული ახალგაზრდების მიდრეკილებებს გაჰყვა, არც ტრადიციებს დაემორჩილა და გადაწყვეტილება რადიკალურად ფილოსოფიის სასარგებლოდ შეცვალა? ამას ორი მიზეზი ჰქონდა: პირველი იყო უსამართლობის განცდა, გამოწვეული ათენის როგორც ტირანული, ისე დემოკრატიული პერიოდის ხელისუფალთა ქმედებების შედეგად, მეორე მიზეზი კი, პოლიტიკოსთა და მმართველთა თვითნებობას მსხვერპლად შეწირული ადამიანი -- სოკრატე გახლდათ, რომლის სიკვდილმა საფუძვლიანად შეცვალა პლატონის ცხოვრება და აზროვნება.

პელოპონესის ომიდან მოყოლებული, ათენის ძველი ადათები და ტრადიცია კითხვის ნიშნის ქვეშ დადგა. როგორც პლატონი ამბობს, "მაშინდელ სახელმწიფო წყობას ბევრი აკრიტიკებდა."<sup>3</sup> ამან გამოიწვია გადატრიალება, რასაც ათენში ოცდაათის მმართველობა მოჰყვა. ამ დროს პლატონის ნათესავებს, კრტიასსა და ქარმიდეს მაღალი თანამდებობები ეკავათ. ისინი ელოდნენ, რომ პლატონი სახელმწიფო საქმეებში

---

<sup>2</sup> პლატონი, *მეშვიდე წერილი* (თარგმანი ძველი ბერძნული ენიდან, შესავალი, განმარტებები და დანართი ლელა ალექსიდის, რედაქტორი მაგდა მჭედლიძე, გამომცემლობა ლოგოსი, 2011), 27

<sup>3</sup> პლატონი, *მეშვიდე წერილი*, 28

ჩაერთვებოდა.<sup>4</sup> თავიდან პლატონსაც ჰქონდა იმედი იმისა, რომ ოცდაათი ტირანი "პოლისს საკმაოდ უსამართლო ცხოვრებიდან სამართლიანი წესისკენ გაუძღვებოდა,"<sup>5</sup> მაგრამ ეს არ გამართლდა. მეტიც, მათი მმართველობის დროს სოკრატე, როგორც ცნობილია, უსამართლოდ იყო ბრალდებული და მხოლოდ იმიტომ გადაურჩა სასჯელს, რომ ტირანების მმართველობა დაემხო. როდესაც თრასიბულოსმა ათენში დემოკრატია კვლავ აღადგინა, პლატონისათვის პოლიტიკურ მოღვაწეობაში ჩართვა კვლავ შესაძლებელი გახდა. დემოკრატიული წყობის მმართველები თავიდან თითქოს ზომიერებას იჩენდნენ, რაც, თავის მხრივ, სამართლიანობის დამკვიდრების საფუძველი შეიძლებოდა გამხდარიყო. მაგრამ მოხდა ის, რაც პლატონისთვის უსამართლობის ზენიტს წარმოადგენდა: სოკრატეს ყველაზე უწმინდური ბრალდება წაუყენეს და სიკვდილით დასაჯეს.

აქედან მოყოლებული პლატონს უჩნდება ეჭვი: შეძლებს კი იგი სახელმწიფო საქმეების სწორად მართვას მეგობრებისა და მოკავშირეების გარეშე? შესაძლებელია კი ძლიერნი ამა ქვეყნისანი, იმავდროულად, სამართლიანნიც იყვნენ?<sup>6</sup>

"ფილოსოფია დაგვანახებს ყოველივეს, რაც სამართლიანია სახელმწიფო და კერძო პირთა სფეროში და რომ ადამიანთა მოდგმა ბოროტებებისაგან ნამდვილად ვერ გათავისუფლდება, სანამ სახელმწიფო მმართველობაში არ მოვლენ ისინი, ვინც სწორად და ჭეშმარიტად ფილოსოფოსობენ, ან პოლისთა ხელისუფალნი რაღაც ღვთაებრივი განგების ხელშეწყობით ჭეშმარიტად არ იფილოსოფოსებენ,"<sup>7</sup>

-- ვკითხულობთ მეშვიდე წერილში. მხოლოდ ამიტომ ცდილობდა პლატონი სიცილიაში მოგზაურობის დროს, ტირანი დიონისიოსი ფილოსოფიისკენ შემოებრუნებინა, თუმცა, როგორც თვითონ ამბობს, ამასაც დიდი ეჭვის თვალთ უყურებდა.

---

<sup>4</sup> ibid

<sup>5</sup> ibid

<sup>6</sup> პლატონი, *მეშვიდე წერილი*, 30

<sup>7</sup> პლატონი, *მეშვიდე წერილი*, 31

შეხვედრა ტირან დიონისიოსთან რადიკალურად განსხვავდებოდა სოკრატესთან შეხვედრისაგან. ადამიანის ექსისტირების ეს ორი სახე -- ფილოსოფოსი და ტირანი -- პლატონის ნააზრევში წარმოადგენს ცხოვრების წესის არჩევანის ორ უკიდურეს ფორმას. პლატონის მთავარ ნაშრომში "სახელმწიფო" ტირანია მმართველობის საუკეთესო ფორმიდან გადაცდომის უკიდურესი და ბოლო საფეხურია. "სახელმწიფოში" თრასიმახე ნათლად გვიხატავს ტირანული ცხოვრების იდეოლოგიას. ამგვარი აზროვნების და ქმედების მასშტაბი მხოლოდ და მხოლოდ თვითდამკვიდრება და ძალაუფლებისაკენ განუზომელი სწრაფვა შეიძლება იყოს, რომელიც არანაირ სამართალს არ აღიარებს. ეს არის თვითნებობა, რომელიც თავისუფალი გადაწყვეტილებიდან არ გამომდინარეობს და რომლის საფუძველიც მხოლოდ საკუთარ მიდრეკილებებსა და მათ დაკმაყოფილებაში ძევს. თვითნებობის მასშტაბი მხოლოდ ეგოიზმია. ის ჭეშმარიტების ძიების ფილოსოფიური გზის შესაძლებლობას უარყოფს, შესაბამისად მისთვის არ არსებობს არაფერი მყარი, ნამდვილი და მარადიული. პლატონისთვის ცხადი იყო, რომ, კოგნიტური სისუსტის მიუხედავად, მსგავსი ადამიანები ექსისტენციურად ერთმანეთის მოწინააღმდეგეებს წარმოადგენდნენ. ამიტომ ეძიებდა იგი მარადიულ, ნამდვილ ჭეშმარიტებას, რომლის გამოვლინებასაც პრაქტიკულ პოლიტიკურ სფეროში სამართლიანობა ჰქვია. სწორედ ამ მიდგომებმა, რომლებიც, რა თქმა უნდა, სოკრატეს გავლენით იყო გამოწვეული, მიიყვანეს პლატონი იდეების თეორიის აღიარებამდე. პლატონისთვის ეს იდეები მხოლოდ სპეკულატიურად წვდომადი სუბსტანციები კი არ არიან, არამედ ისეთი რეალურები და ნამდვილები, რომლებმაც პოლისში ადამიანის არსებობა უნდა განსაზღვრონ.

პლატონისეული აზროვნება, რომელიც მისი მასწავლებლის თანამოქალაქეებთან საუბრის საფუძველზე აღმოცენდა, დიალოგურია. დიალოგი მიმართულია სხვაზე, ის სხვასთან არსებობას, სხვისი აზრის გაგებას და წინააღმდეგობრიობის გადალახვას გულისხმობს. დიალოგს არა მარტო კოგნიტური, არამედ ეთიკური დატვირთვაც აქვს, რადგან დიალოგის მონაწილეების ერთმანეთისადმი ზრდილობიანი და კეთილი დამოკიდებულება, რომელსაც ჩვენ პლატონის დიალოგებში თვალნათლივ ვხედავთ,

ურთიერთპატივისცემის აშკარა გამოხატულებაა. ეს კი ადამიანების მიერ ერთმანეთის, როგორც თანაბარი ღირებულების მქონე არსების, აღიარებას უდევს საფუძვლად.

ადამიანის, როგორც უმაღლესი ღირებულების მქონე არსების, დაფუძნებას პლატონი თავის ადრეულ დიალოგებში სათნოებების საკითხის კვლევით ახდენს. ეს სათნოებებია: სამართლიანობა, გონიერება, მშვენიერება, სიმამაცე და სხვა. ამ სათნოებებით ადამიანის შინაგანი, სულიერი კონსტიტუცია აღინიშნება. ადამიანმა სათნოებების საფუძველზე უნდა შეძლოს სამართლიანი ქმედების განსახორციელებლად სწორი გადაწყვეტილების მიღება. ყველაფერი ეს, პლატონის მიხედვით, ადამიანის ყოველდღიურ ცხოვრებას შეადგენს. ის ფაქტი, რომ პლატონის ადრეული დიალოგები აპორეტულად მთავრდება, იმაზე კი არ მიგვანიშნებს, რომ მისთვის ამა თუ იმ საკითხის გადაწყვეტა შეუძლებელია, არამედ იმაზე, რომ ეს დიალოგები მხოლოდ საკითხს სვამენ იმის შესახებ, თუ რა არის საგნის არსი და აჩვენებენ მიდგომის შეუსაბამობას საკითხის კვლევისას „რა“-ს და „როგორ“-ს შორის. ამ აზრით, ადრეული პერიოდის დიალოგები პლატონის დიალექტიკური სწავლების პირველი ნაწილია, რადგან ადამიანი თავისი და საგნის არსის კვლევას და წვდომას, როგორც სოციალური არსება, საკუთარი ყოველდღიურობით იწყებს, რადგან ეს ყოველდღიურობა მისი არსებობის განუყოფელი ნაწილია. აზროვნებისა და ქმედებისადმი ასეთი მიდგომებიდან ამოიზრდება ევროპულ ფილოსოფიაში ისეთი მიმართულება, რომელსაც ონტოლოგია ეწოდება.

ადამიანის სათნოება ადამიანური არსების განხორციელებით იზომება. ადამიანი საკუთარი არსების განხორციელებას მხოლოდ პოლისში შეძლებს. პლატონისეული იდეალური პოლისი ის ზემდგომი ინსტანციაა, რომელიც გარანტი უნდა იყოს ადამიანის სამართლიანად და ჰარმონიულად არსებობისა. საზოგადოებაში ადამიანებს შორის სამართლიანი და ჰარმონიული თანაარსებობა პლატონისეული აღზრდის პრინციპების გათვალისწინებითაა შესაძლებელი.

პლატონისათვის ფილოსოფია მხოლოდ აკადემიურ-თეორიულ სწავლებას კი არ წარმოადგენდა, არამედ, თავისი მასწავლებლის კვალად, რეალური ცხოვრების წესიც იყო. იგი ცდილობდა პოლისის იდეალური მორალი იდეალურად განეხორციელებინა. ძველი ბერძენი ფილოსოფოსის მიზანი იყო ფილოსოფიურად მოაზროვნე



მმართველების აღზრდა, რომლებსაც ჭეშმარიტების ჭვრეტა შეეძლებოდათ და პოლისისა და ადამიანების ცხოვრებას სწორად და სამართლიანად წარმართავდნენ. ამ მისწრაფებით იყო გამოწვეული მის მიერ აკადემიის დაფუძნება, სადაც ფილოსოფოსობისადმი მიდრეკილი ადამიანები შეიკრიბებოდნენ და აღიზრდებოდნენ, როგორც პოლიტიკური პასუხისმგებლობის მქონე მოქალაქეები. ათენელი ფილოსოფოსისათვის თავისი ნააზრევის დიალოგურ-დიალექტიკური ფორმით გადმოცემა იყო მნიშვნელოვანი, რადგან ფილოსოფოსობა მისთვის ცხოვრების ყველაზე რეალური წესი გახლდათ.

მიუხედავად ცხოვრებისეული უსიამოვნებებისა და იმედგაცრუებისა, პლატონი თავის აზროვნებაში ბოლომდე იმ პოზიციის ერთგული დარჩა, რომლის მიხედვითაც, ჭეშმარიტი ფილოსოფოსი ვალდებულია საკუთარი თავისა და მოქალაქეების წინაშე (დიალოგის, მოძღვრების საშუალებით), მიმართოს მათი მზერა ჭეშმარიტებისკენ (როგორც ამას გამოქვაბულში დაბრუნებული ადამიანი გააკეთებს და რომლის მაგალითიც მისთვის, რა თქმა უნდა, საკუთარი მასწავლებელი სოკრატე იყო). პლატონთან ფილოსოფოსები უბრალოდ ბრძენი მმართველები კი არ არიან, რომლებიც ადათებს და მათით განპირობებულ ”კანონებს” იცავენ, არამედ ფილოსოფოსები თავად გვევლინებიან ობიექტური, ჭეშმარიტი კანონების განსახიერებებად. ეს კი, საბოლოო ჯამში, იმ სუბიექტურობისა და ინდივიდუალობის ფორმაა, რომელიც საყოველთაოს არსს ეთანადება და ქმნის.

## ***1.2. პლატონის კვლევა დასავლეთში***

ბოლო პერიოდში, პრეტერისა და უბერვეგის მიერ გამოცემულ (Ueberweg/Praechter, 1926) კორპუსში, პლატონის მოძღვრების შესახებ წარმოდგენილი იყო ანტიკური პერიოდის ფილოსოფოსის ცალკეული დიალოგები ყოველგვარი ფილოსოფიური სისტემურობისა და იმ სირთულის გაუთვალისწინებლად, რომელიც პლატონის მოძღვრების გაგებას სხვა, დამატებითი საშუალებების გამოყენებით გულისხმობს. პრეტერი და უბერვეგი პლატონის მოძღვრების იმ გაგებიდან ამოდიან,

რომელიც იმ დროისათვის *Opinio communis*-ად იყო ცნობილი. ძველი ბერძენი ფილოსოფოსის შრომების ავტორებისეული ინტერპრეტაცია ათენელი ფილოსოფოსის შესახებ ე.წ. ანტიკურ ტრადიციას (რაც გულისხმობს პლატონის, როგორც დოგმატიკოსის (დოგენე ლაერტელი) გაგებას) გამოცემაში ისეთ ახალ კატეგორიებთან აერთიანებს, როგორცაა ლიტერატურული კონტექსტი, სისტემურობა, განვითარების პროცესი და სხვა.

ფილოსოფიის ისტორიის მანძილზე აღნიშნული კონტექსტებით პლატონის მოძღვრების გაგება და გადმოცემა უმთავრესად ფრიდრიხ შლაიერმახერის (1768-1834წწ.) სახელთანაა დაკავშირებული. მის მიერ წარმოდგენილი შრომები პლატონის დიალოგებში არსებული პრობლემატიკის შესახებ დიდ გავლენას ახდენს ახალ, თანამედროვე კვლევებზე. შლაიერმახერის მიხედვით, პლატონის მოძღვრების დიალოგური ფორმა აზრის შეფუთვის გარეგანი ხერხი კი არაა, არამედ აზრის გადმოცემის არსობრივი, ძირითადი საშუალებაა. შლაიერმახერს ეკუთვნის პლატონის დიალოგების უბადლო თარგმანი გერმანულ ენაზე. ამ თარგმანებითა და ნაშრომით „*Einleitung zur Uebersetzung des Platon*“ (რომელიც გერმანელმა ფილოსოფოსმა 1817 წელს გამოსცა) შლაიერმახერმა პლატონის ფილოსოფიის კვლევას აშკარად ახალი ჰერმენევტიკული იმპულსი შესძინა (პლატონის ფილოსოფიის ჰერმენევტიკულ კვლევებზე აქცენტს აკეთებენ რუდიგერ ბუზნერი -- 1941-2007წწ. ასევე იტალიელი ფილოსოფოსი ჯიოვანნი რეალე). როგორც მეოცე საუკუნის კლასიკური ფილოლოგი ვერნერ იეგერი ნაშრომში „*Humanistische Reden und Vortraege*“ აღნიშნავს, შლაიერმახერმა დიდი ბერძენი ფილოსოფოსების კვლევების აღორძინების საქმეში დიდი როლი შეასრულა.<sup>8</sup>

ფრიდრიხ შლაიერმახერის ფოკუსირება პლატონის მოძღვრების ლიტერატურულ ფორმა -- დიალოგზე, როგორც ძველი ბერძენი ფილოსოფოსის სწავლების ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ნაწილზე. მისი შრომების კრიტიკულ-ფილოლოგიური განხილვა პლატონის ფილოსოფიის შესწავლისთვის ახალ დროში, ახალ პერსპექტივებსა და ახალ პირობებში ხელსაყრელ გარემოს ქმნის. შლაიერმახერი პლატონის დიალოგების

---

<sup>8</sup> Werner Jaeger, *Humanistische Reden und Vortraege* (Berlin, 1960), 129

კვლევათა საფუძველზე ცდილობდა, ერთმანეთისაგან გაემიჯნა პლატონი და პლატონიზმი. უფრო კონკრეტულად, იგი ცდილობდა პლატონი დაეცვა იმ კრიტიკოსებისაგან, რომლებიც პლატონის ტექსტებს ნეოპლატონისტური ინტერპრეტაციით გადმოსცემენ. ამ შემთხვევისთვის აღსანიშნავია ვიქტორ გოლდშმიდტის 1944 წელს გამოცემული კვლევა სახელწოდებით: „Les dialogues de Platon.“

ათენელი ფილოსოფოსის მოძღვრების შესწავლისა და ფილოსოფიური სისტემის დადგენისათვის პლატონის ცალკეული დიალოგების, თუ მისი ზოგადი ფილოსოფიური შეხედულებების კვლევის გარდა, აუცილებელია, ძველი ბერძენი ფილოსოფოსის დიალოგების ქრონოლოგიური კვლევა, რაც, ძველი ბერძნული ენის სპეციფიკიდან გამომდინარე, იმთავითვე დიალოგების სტილისტურ ანალიზთანაა დაკავშირებული. დღემდე მეტ-ნაკლებად სადაოდ ითვლება საკითხი, თუ რომელი დიალოგი მიეკუთვნება ფილოსოფოსის მოღვაწეობის ადრეულ, შუა და გვიან პერიოდებს.

ფრიდრიხ შლაიერმახერის მცდელობამ, პლატონის ტექსტები ნეოპლატონური გაგებისაგან გაემიჯნა, დასაბამი დაუდო კვლევას დიალოგების ავთენტურობის შესახებ. შლაიერმახერის მოღვაწეობის შემდგომ არსებულ კვლევებში უკვე ნათლად გამოიკვეთა ისეთი საკითხები, როგორებიცაა პლატონის დიალოგების ქრონოლოგიური თანმიმდევრობა, მათი სტრუქტურის ანალიზი, დიალოგების ლიტერატურული ფორმა თუ ტექსტებში გაჟღერებული ენობრივი თავისებურებანი. ყოველივე ამის შედეგი იყო ის, რომ დიალოგი პლატონის სწავლებაში როგორც ლიტერატურული გვარი, ისე დადგინდა, საბოლოო ჯამში კი ის *logoi sokratikoi* -ს კონტექსტში განიხილება. პლატონის ფილოსოფიაში აღნიშნულ საკითხებზე მსჯელობენ ისეთი ფრანგი ფილოსოფოსები, როგორებიც არიან ჟან ანდრიე<sup>9</sup> და რენე შერერი.<sup>10</sup> გერმანელი მკვლევრები: კონრად გაიზერი,<sup>11</sup> ჰერმან გუნდერტი<sup>12</sup> და სხვები.

<sup>9</sup> Jean Andrieu, *Le dialogue antique, Structure et presentation* (Paris, 1954)

<sup>10</sup> Rene Schaerer, *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon* (Paris, 1944)

<sup>11</sup> Konrad Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Klett-Cotta (Stuttgart, 1998)

<sup>12</sup> Herman Gundert, *Enthusiasmos und Logos bei Platon* (Lexis 2, 1949)

შლაიერმახერის მიერ დაწყებულ პლატონის მოძღვრების მეცნიერულ კვლევას მხოლოდ გერმანიაში არ ჰქონია გავლენა. საფრანგეთში ვიქტორ კუზენის<sup>13</sup> კვლევებით პლატონის ტექსტების ანალიზის ტრადიციას ეყრება საფუძველი. ანგლო-ამერიკულ სივრცეში მსგავსი ტენდენცია ივონ ლაფრანსის<sup>14</sup> სახელთანაა დაკავშირებული. აქვე აღსანიშნავია გროუტის,<sup>15</sup> ტეილორისა<sup>16</sup> და ცელერის<sup>17</sup> უმნიშვნელოვანესი წვლილი პლატონის დიალოგების ფილოლოგიური კვლევების საქმეში. შეუძლებელია, არ აღვნიშნოთ პლატონის ფილოსოფიით დაინტერესებული მეცნიერები ინგლისსა და ამერიკის შეერთებულ შტატებში. დიალოგების ფილოლოგიური და მეცნიერული ინტერპრეტაციები, რომლებიც გადმოცემულია კემპბელისა,<sup>18</sup> ბარნეტის<sup>19</sup> და სხვათა შრომებში, ათენელი ფილოსოფოსის მოძღვრების თანამედროვე, ახალი კვლევებისათვის საინტერესო და მნიშვნელოვანი ფუნდამენტია. პლატონის ფილოსოფიის სხვადასხვა ინტერპრეტაციების კითხვისას შეიმჩნევა ზოგადი ტენდენცია: ინგლისელი და ამერიკელი მკვლევრები პლატონის მოძღვრებაში უფრო მეტად ეთიკური და პოლიტიკური საკითხებით ინტერესდებიან, მაშინ როცა, საფრანგეთში ძველი ბერძენი ფილოსოფოსის ნააზრევი მკვლევართა მიერ, უმთავრესად, მისი მეტაფიზიკური, ეპისტემოლოგიური და თეოლოგიური კუთხითაა გააზრებული.

სწორედ იმიტომ, რომ წლების განმავლობაში ყურადღება პლატონის დიალოგების ლიტერატურულ ხასიათზე მახვილდებოდა, პლატონის ფილოსოფიაში ისეთი ახალი პრობლემებისა და ასპექტების განხილვა გახდა აუცილებელი, რომლებიც დღემდე კვლევის საგანია. ეს ეხება პლატონის დიალოგების როგორც იმ ინტერპრეტატორებს, რომლებიც პლატონის აზრებსა და შეხედულებებს ყველა თუ არა, ფილოსოფოსის მოღვაწეობის შუა და გვიანი პერიოდების დიალოგების წამყვანი მონაწილის (სოკრატეს), სიტყვებში ამოკითხვას ცდილობენ, ასევე იმ მკვლევრებსაც, რომლებიც პლატონის

---

<sup>13</sup> Victor Cousin, *Procli philosophi Platonici opera* (Parisiis, J. M. Eberhart, 1827)

<sup>14</sup> Yvon Lafrance, *Pour interpreter Platon* (Paris, 1995)

<sup>15</sup> George Grote, *Plato, and the other companions of Sokrates* (London, 1865)

<sup>16</sup> Alfred Edward Taylor, *Plato: The Man and his Work* (Brill, 2001)

<sup>17</sup> Eduard Zeller, *Platonische Studien* (Tübingen, 1839)

<sup>18</sup> Lewis Campbell, *The Theaetetus of Plato* (Oxford University Press, 1883)

<sup>19</sup> John Burnet, *Platonism* (Berkeley, University of California Press, 1928)

მოდღვრების დიალოგურ ფორმაში ათენელი ფილოსოფოსის მოძღვრების გადმოცემის ფილოსოფიურ, ან თუ გნებავთ, სოკრატულ-პლატონურ მეთოდს ხედავენ. შეიძლება ითქვას, რომ ორივე მიმართულების ინტერპრეტატორები პლატონის მოძღვრებაში თითქოს საკუთარ პასუხებს ეძებენ, ან ცდილობენ პლატონის ტექსტებისადმი ისტორიულ-ფილოლოგიური მიდგომა დააფუძნონ.

აღსანიშნავია, რომ მათ, ვინც ფრიდრიხ შლაიერმახერთან ერთად პლატონის დიალოგურ ფორმას ძველი ბერძენი ფილოსოფოსის სწავლების უმნიშვნელოვანეს ნაწილად მიიჩნევს, უნდა გაითვალისწინონ, რომ პლატონის დიალოგებში, ჯერ ერთი, ბევრი პასაჟი ხანდახან წინააღმდეგობრივია, და მეორეც, დიალოგური ფორმა პლატონის მოძღვრების სისტემატიზებულ შინაარსზე ლაპარაკის საშუალებას არ გვაძლევს. თუმცა, ეს, შეიძლება, ერთი შეხედვით ჩანდეს ასე, მაგრამ თუ ტექსტს უფრო ღრმად გავაანალიზებთ, მაშინ აღმოჩნდება, რომ პლატონის ნააზრევის ეს წინააღმდეგობრიობა და არასისტემურობა მხოლოდ მისი სწავლების არაარსობრივი გაგების შედეგია, რადგან ყოველი წინააღმდეგობა თავად დიალექტიკის (დიალეგესთაის) შემადგენელი ნაწილია, ხოლო არასისტემურობასთან დაკავშირებით, თუ სისტემურობას ჰეგელის ფილოსოფიის გადასახედიდან განვიხილავთ, მ. ჰაიდეგერის გამოთქმა უნდა გავიხსენოთ: სისტემა ფილოსოფიაში, როგორც ასეთი, არც ჰეგელამდე და არც მას შემდეგ არ გვხვდება.<sup>20</sup> იმას, რასაც პლატონი და კანტი აკეთებდნენ, მინიმუმ სისტემურობისკენ, სისტემისკენ სვლაა. ყოველ შემთხვევაში, სისტემურობის შინაგანი იმპულსი ამ ორივე ფილოსოფოსთან თვალნათლივ ჩანს.<sup>21</sup>

თანამედროვე მკვლევრები მიიჩნევენ, რომ ევოლუციური ჰიპოთეზა მეცნიერებს დაეხმარება პლატონის ფილოსოფიაში ე.წ. „გაურკვეველი“ და ორაზროვანი ნაწილების აღმოჩენასა და გაშიფვრაში. ამის საფუძველზე უკვე შესაძლებელი უნდა გახდეს განვითარების ხაზის დანახვა პლატონის ადრეული დიალოგებიდან (რომლებშიც ის მთლიანად თავისი მასწავლებლის მოძღვრების მიმდევარია) ათენელი ფილოსოფოსის მოღვაწეობის როგორც შუა პერიოდის დიალოგებისკენ (რომლებშიც პლატონი,

<sup>20</sup> Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Gesamtausgabe, B. 34, Frankfurt am Main, 1997), 253

<sup>21</sup> Barbara Zehnpfennig, *Platon* (Hamburg, 2005), 7-16, 169

მკვლევრების აზრით, უკვე საკუთარ შეხედულებებს ავითარებს), ასევე გვიანი პერიოდის დიალოგებისკენ, სადაც პლატონი უკვე კრიტიკულადაა განწყობილი საკუთარი ფილოსოფიური შეხედულებების მიმართ. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ეს კრიტიკული განწყობა არ ნიშნავს ადრეული დიალოგების, ანუ მსჯელობების მთლიან ნეგაციას. ეს, პლატონის დიალექტიკური მსჯელობის შესაბამისად, მხოლოდ გარკვეული პოზიტიური განვითარებაა. ეს ტენდენცია თავს იჩენს პლატონის შემდგომდროინდელ ევროპულ ფილოსოფიაში, განსაკუთრებით მკაფიოდ წარმოჩნდება იგი გერმანულ იდეალიზმში.

დიალოგების განსხვავებული შინაარსობრივი და ლიტერატურული ასპექტები საშუალებას გვაძლევს, ვილაპარაკოთ ადრეული დიალოგების აპორეტულ, შუა პერიოდის დიალოგების პოზიტიურ და გვიანი პერიოდის დიალოგების ფილოსოფიურ-მეცნიერულ-დისკურსულ ხასიათზე.

მეცნიერები და მკვლევრები პლატონის დიალოგების დამუშავებისას მისი მხოლოდ ლიტერატურული და ფილოსოფიური ღირებულებებით არ ინტერესდებოდნენ. ზოგიერთი მეცნიერისთვის ყურადსაღები იყო პლატონის პერსონა, როგორც ადამიანისა, მოქალაქისა, რომელსაც ქვეყნის პოლიტიკური პრობლემები აწუხებს. ამ კუთხით აღსანიშნავია გერმანელი კლასიკური ფილოლოგის ულრიხ ფონ ვილამოვიცი-მოლენდორფის<sup>22</sup> (1848-1931წწ.) კვლევები, აგრეთვე კურტ ჰილდებრანდტის<sup>23</sup> (1881-1966წწ.) მოღვაწეობა, რომელმაც პლატონის რამდენიმე დიალოგი თარგმნა და გამოსცა. უნდა ვახსენოთ გრეგორი ვლასტოსი<sup>24</sup> (1907-1991წწ.), ამერიკაში მოღვაწე წარმოშობით ბერძენი ფილოსოფოსი, რომლის დამსახურებაცაა პლატონის მიმართ ამერიკაში ფილოსოფიური ინტერესის გაღვივება.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, პლატონის ადრეულ დიალოგებში თვალშისაცემია ე.წ. „სოკრატული ფაზა“, რომელიც პლატონის მასწავლებლისადმი მაღლიერებისა და

---

<sup>22</sup>Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Der griechische und der platonische Staatsgedanke* (Berlin, 1919); *Platon. Leben und Werke/ Beilagen und Textkritik* (Berlin, 1912 და სხვა)

<sup>23</sup> Kurt Florentin Hildebrandt, *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht* (Berlin 1933); *Platon. Logos und Mythos* (Berlin 1959)

<sup>24</sup> Gregory Vlastos, *Platonic Studies* (Princeton University Press, 1973); *Studies in Greek Philosophy*, Volume II: Socrates, Plato, and Their Tradition (Princeton University Press, 1995)

პატივისცემის გამომხატველია. ისეთი მკვლევრები, როგორებიც არიან ჩ. ჰ. კანი,<sup>25</sup> კ. დორინგი<sup>26</sup> და თ. სზლეზაკი<sup>27</sup> სოკრატესა და პლატონის შესახებ კვლევებში მსჯელობენ ისტორიული სოკრატეს პიროვნებისა და პლატონური სოკრატეს შესახებ.

პლატონის ადრეულ დიალოგებში, ისევე, როგორც სოკრატეს ფილოსოფია და შეხედულებებია ცალკე საკვლევო თემა, ასევე მნიშვნელოვანი და პრობლემატურია პლატონის ფილოსოფიის სოკრატული პერიოდის აპორეტული და მტკიცებითი დიალოგების საკითხი. აღნიშნული პრობლემატიკა ვრცელდება განხილული გერმანელი ფილოსოფოსის, ვურცბურგის უნივერსიტეტის პროფესორის, მიხაელ ერლერის ამ კვლევებში: *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons: Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken.*<sup>28</sup>

ამრიგად, პლატონის ფილოსოფიის გამოჩენილი მკვლევარების მიერ განხილული საკითხები ათენელი მოაზროვნის მოძღვრების დიალოგური ფორმის, დიალოგების ქრონოლოგიისა და მათი ევოლუციონისტურ-დიალექტიკური მომენტის, ადრეული, შუა თუ გვიანი პერიოდის დიალოგების აპორეტული თუ მტკიცებითი ხასიათის შესახებ დღემდე გასათვალისწინებელი და მნიშვნელოვანია. ასევე მნიშვნელოვანია იმის დადგენა, თუ ვინ გადმოსცემს პლატონის შეხედულებებს დიალოგებში: სოკრატე, თუ დიალოგის სხვა პერსონაჟი?

ძველი ბერძენი ფილოსოფოსის მოძღვრებაში არსებული საკითხების მრავალფეროვნებამ, მათდამი განსხვავებულმა მიდგომამ, ტექსტების ფილოსოფიურმა, ლიტერატურულმა თუ სტილისტურმა ანალიზმა, ფილოსოფიური სისტემის შექმნის მცდელობამ, რომლებიც დღესაც აქტუალური და ღირებულია, გამოიწვია ის, რომ პლატონის ფილოსოფიის შესახებ კვლევები დღემდე არ შენელებულა, პირიქით,

---

<sup>25</sup> Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue* (Cambridge, 1996)

<sup>26</sup> Klaus Döring, *Der Sokrates der Platonischen Apologie und die Frage nach dem historischen Sokrates* (in Würzburger Jahrbucher N.13, 1987); *Der Sokrates des Aischines van Sphettos und die Frage nach de historischen Sokrates* (Hermes 112, 1984)

<sup>27</sup> Thomas Alexander Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen* (Berlin-New York 1985); *Platon lesen* (Stuttgart, 1993)

<sup>28</sup> Michael Erler, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons: Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken* (Berlin/New York, 1987); *Platon* (München, 2006)

შეიძლება ითქვას, ამ კვლევამ უფრო მასშტაბური სახეც კი მიიღო. ეს კვლევები ფილოსოფიური ხასიათის გარდა ატარებენ ლიტერატურულ, ენობრივ, სტილისტურ, კულტუროლოგიურ ხასიათს. მხოლოდ ეს ჩამონათვალის საკმარისია იმისათვის, რომ წარმოდგენა შეგვექმნას პლატონის მოძღვრების მნიშვნელობაზე ჰუმანიტარული მეცნიერების ყველა მიმართულებისათვის.

როცა პლატონის ფილოსოფიის მკვლევრებს მიმოვიხილავთ, შეუძლებელია არ ვახსენოთ ი. შტენცელის შრომები, რომელშიც ავტორმა პლატონის ფილოსოფიაში დიალექტიკის პრობლემატიკის ახლებურად განხილვა სცადა. ეს კავშირშია იდეების თეორიასთან, რომელიც ექსპლიციტურად გამოქვამულის ამბავშიაა გადმოცემული, ერთისა და მრავლის მიმართებასთან, შემეცნებისა და ჭეშმარიტების წვდომის საფეხურებთან და სხვა. ყველა ეს საკითხი შტენცელთან<sup>29</sup> ერთად ფართოდ და ამომწურავად აქვთ დამუშავებული და გაშუქებული ჰერმან გუნდერტსა<sup>30</sup> და ვერნერ იეგერს.<sup>31</sup>

ფილოსოფიისა და ფილოლოგიის დაკავშირება და პლატონის ტექსტებში ლიტერატურული ელემენტების განხილვა წარმოდგენილია გერმანელი ფილოსოფოსისა და გრეცისტის, პაულ ფრიდლენდერის (1882-1968წწ.) შრომებში. სამ ტომად გამოცემული კვლევები პლატონის ფილოსოფიის შესახებ მოიცავს როგორც წმინდად ფილოსოფიური პრობლემატიკის განხილვას, ასევე დიალოგების ხელოვნებისეული ბუნების გააზრებასაც. ფილოსოფიის ისტორიაში, უფრო კონკრეტულად კი -- ანტიკური ფილოსოფიის ისტორიის შესწავლაში პ. ფრიდლენდერის კვლევების გამგრძელებლად გვევლინებიან რომანო გვარდინი და გერჰარდ კრუგერი. აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ პ. ფრიდლენდერის პოზიციას აკრიტიკებდნენ ვიქტორ გოლდშმიდტი და ლაფრანსი.

---

<sup>29</sup> Julius Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles* (Trewendt & Granier, Breslau 1917); *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles* (Leipzig 1924); *Wissenschaft und Staatsgesinnung bei Platon* (Kiel 1927)

<sup>30</sup> Hermann Gundert, *Der Tyrann Kritias und die Sophistik* (in *Studia Platonica*, Amsterdam, 1974); *Dialog und Dialektik* (Amsterdam, 1971); *Der platonische Dialog* (Heidelberg, 1968)

<sup>31</sup> Werner Jaeger, *Platons Stellung im Aufbau der griechischen Bildung* (1928); *Paideia; die Formung des griechischen Menschen* (1933–1947)



გერმანელი ფილოსოფოსი და პლატონის მკვლევარი ვერნერ იეგერი, შლაიერმახერის მსგავსად, პლატონის ფილოსოფიის ერთიანობაზე მიუთითებს. თუმცა, იეგერის შრომებში პლატონის ფილოსოფიის სისტემატურობაზე უფრო ბევრი მინიშნებაა. შეიძლება ამაზე გავლენა იქონია პოლ შორის<sup>32</sup> შრომებმა, სადაც ამერიკელმა ფილოსოფოსმა პლატონის ფილოსოფიის ერთიანობის გააზრება მისი ცალკეული დიალოგებიდან ამოსვლით სცადა. პ. შორის კვლევები ამერიკაში დიდი პოპულარობით სარგებლობდა. თუმცა ისიც აღსანიშნავია, რომ მისი მცდელობა, პლატონის დიალოგის შინაარსობრივი განხილვა მოეწოდებინა ხელოვნებისეული კონტექსტის გარეშე, წარუმატებელი იყო.

საფრანგეთში პლატონის შრომების მიმოხილვა დიალოგური, ფილოსოფიური თუ ლიტერატურული ასპექტებით დაკავშირებულია რ. შერერის<sup>33</sup> სახელთან. ამავე პერიოდში იტალიაში ლ. სტეფანინის<sup>34</sup> მიერ ქვეყნდება ნაშრომი პლატონის შესახებ, სადაც სხვადასხვა დიალოგის საფუძველზე ძველი ბერძენი ფილოსოფოსის ესთეტიკური შეხედულებებია განხილული. სტეფანინის შრომებს მეოცე საუკუნის პირველ ნახევარში მოჰყვება ადოლფო ლევისა<sup>35</sup> და მიქელე ფედერიკო სკიაჩას<sup>36</sup> კვლევები პლატონის ფილოსოფიაში მეტაფიზიკური, გნოსეოლოგიური თუ კოსმოლოგიური ასპექტების შესახებ.

ფრიდრიხ შლაიერმახერის მიერ წარმოდგენილ პოზიციას პლატონის დიალოგების ლიტერატურული გაფორმების შესახებ ბევრი მკვლევარი არ იზიარებს. ისეთი ფილოსოფოსები, როგორებიც არიან ჰეგელი, ცელერი, ბონიტცი და სხვები, ცდილობენ დიალოგებში ლიტერატურული კონტექსტების მნიშვნელობა მინიმალურ დონემდე დაიყვანონ. მე-20 საუკუნის დასაწყისში ჩამოყალიბებული ნეოკანტიანური სკოლის წარმომადგენლები, რომლებიც პლატონის ფილოსოფიაში სისტემურობას უსვამენ ხაზს, ათენელი ფილოსოფოსის შრომების შესახებ ფილოლოგიურ საკითხებს

---

<sup>32</sup> Paul Shorey, *De Platonis Idearum Doctrina* (1884); *The Idea of Good in Plato's Republic* (1895); *The Unity of Plato's Thought* (1903)

<sup>33</sup> Rene Schaerer, *Dieu, L'homme et la vie d'après Platon* (Neuchatel, 1944)

<sup>34</sup> Luigi Stefanini, *Problema estetico in Platone* (Turin, 1935)

<sup>35</sup> Adolfo Levi, *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone* (1920)

<sup>36</sup> Michele Federico Sciacca, *Platone* (1967)

ლიად ტოვებენ. მე-20 საუკუნის ფილოსოფიურ ტრადიციაში მნიშვნელოვნად რჩება ლოგიკური პოზიტივიზმისა და ანალიზური ფილოსოფიის გავლენა პლატონის ფილოსოფიის გაგებაზე.

1930 წლებიდან მოყოლებული, იწყება პლატონის ფილოსოფიის კვლევა არგუმენტაციის ანალიზის კუთხით. აშკარაა, რომ ჰარდისა<sup>37</sup> და დემოსის<sup>38</sup> შრომებში რასელისა და მურის ანალიზური ფილოსოფიის გავლენა იკვეთება. რაც შეეხება ოქსფორდისა და კემბრიჯის უნივერსიტეტებში მიმდინარე კვლევებს, მათში დიალოგებში არსებული ენობრივი საკითხებისადმი დაინტერესება შეიმჩნევა. ამ მხრივ აღსანიშნავია რაილის<sup>39</sup>, რობინსონის<sup>40</sup>, როსისა<sup>41</sup> და ლაფრანსის ნაშრომები. ამ მიმართულების მკვლევრები აღნიშნავენ, რომ პლატონის ფილოსოფიისათვის დიალოგური ფორმა მხოლოდ გაფორმებაა და სხვა არაფერი. ისინი განიხილავენ პლატონის მოღვაწეობის გვიანი პერიოდის ისეთ დიალოგებს, როგორცაა "თეეტეტი," "პარმენიდე" და "სოფისტე." გამომდინარე იქიდან, რომ ზემოთ აღნიშნული მკვლევრები, ანალიზური ფილოსოფიის მიმდევრები არიან, მათ ნაშრომებში, ძირითადად, დამუშავებულია შემდეგი ცნებები: ყოფნა და არარა, ერთი და სიმრავლე და სხვა მისთანანი.

პლატონის ფილოსოფიის შესახებ ადრეულ კვლევებში (იოახიმ დალფენი<sup>42</sup> და კონრად გაიზერი<sup>43</sup>) შეიმჩნევა ტენდენცია, პლატონი როგორც ფილოსოფოსი და როგორც მწერალი, ისე შეაფასონ.

დასავლურ კვლევებში ცალკე განხილვის თემაა პლატონის დიალოგებში ინსცენირებული დრამატული "თამაშის" საკითხის პრაგმატული, ექსისტენციალისტური და ფენომენოლოგიური ინტერესების ინტერპრეტაციები.

<sup>37</sup> Jörg Hardy, *Platons Theorie des Wissens im Theaitet* (Göttingen 2001)

<sup>38</sup> Raphael Demos, *The Philosophy of Plato*, (New York, 1939)

<sup>39</sup> Gilbert Ryle, *Plato's Parmenides* (1939)

<sup>40</sup> Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic* (1953)

<sup>41</sup> David Ross, *Plato's Theory of Ideas* (1951)

<sup>42</sup> Joachim Dalfen, *Palis und Poiesis: Die Auseinandersetzung mit der Dichtung bei Platon und seinen Zeitgenossen* (Wilhelm Fink Verlag, München, 1974)

<sup>43</sup> Konrad Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre* (Klett-Cotta, Stuttgart, 1998)

პლატონის ფილოსოფიაზე არსებული კვლევების განხილვა მე-20 საუკუნის ფილოსოფოსებს ერთი მნიშვნელოვანი კითხვის წინაშე აყენებს: პლატონის დიალოგები იმ გამოცანის შემცველი ხომ არაა, რომელიც მკითხველმა უნდა ამოხსნას? აქ უკვე შემოდის ფილოსოფოსობის, როგორც პროცესის, პრობლემა. აღნიშნული პრობლემები განიხილება ისეთი გერმანელი ფილოსოფოსების მიერ, როგორებიც არიან პაულ რიჩარდ ბლუმი<sup>44</sup> და ზეთ ბერნადეთე<sup>45</sup>, თუმცა მათ პოზიციას კრიტიკოსებიც ჰყავს.

გერმანელი ფილოსოფოსი ფრანს გეორგ გადამერი (1900-2002წწ.) თავისი მოღვაწეობის მანძილზე დიდ დროს უთმობდა პლატონის ფილოსოფიის შესწავლასა და კვლევას. 1922 წელს გადამერი პაულ ნატორპის ხელმძღვანელობით იცავს დისერტაციას პლატონის დიალოგ "ფილებოსის" შესახებ. გადამერი ჰაბილიტაციის დროსაც (1929წ.) და ბოლო პერიოდის შრომებშიც პლატონის ფილოსოფიის გავლენას განიხილავს. გადამერი, როგორც ფრიდლენდერის მოწაფე, შლაიერმახერის ტრადიციის გამგრძელებელია ფორმისა და შინაარსის ერთიანობის კუთხით. გადამერისეული პლატონი არც დუალისტი მეტაფიზიკოსია და არც დოგმატიკოსი მოაზროვნე.

გადამერი პლატონის ფილოსოფიის დახასიათებას, როგორც არადოგმატურისა და როგორც სოკრატეს დამცველისა, განასხვავებს დოგმატურად გაგებული პლატონიზმისაგან. გადამერის ამ ხაზს აგრძელებს მისი მოწაფე, გერმანელი ფილოსოფოსი და ექიმი, ვოლფგანგ ვილანდი (1933 წ.) პლატონის შესახებ კვლევებში.<sup>46</sup>

პლატონის ფილოსოფიის კვლევების ზოგადი მიმოხილვისას ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი საკითხია პლატონის დაუწერელი ფილოსოფია (ἄγραφα δόγματα). მე-20 საუკუნის შუა ხანებში ტუბინგენის უნივერსიტეტში წარმოებული კვლევებიდან ჩანს, რომ ათენელი ფილოსოფოსის სწავლების დამუშავებისა და მისი ძირითადი თეზისების დადგენისათვის მხოლოდ დიალოგებს კი არ უნდა დავყვრდნოთ, არამედ მის ე.წ. დაუწერელ ფილოსოფიას. პლატონის დაუწერელი ფილოსოფიის კონცეფცია, რომელსაც თანამედროვე კვლევების შესაბამისად პრინციპების შესახებ სწავლებასაც უწოდებენ,

---

<sup>44</sup> Allan Bloom, *The Republic of Plato* (New York, 1968)

<sup>45</sup>Seht Bernadete, *The Being of the Beautiful. Plato's the Theaetetus, Sophist, and Statesman* (Chicago and London, The University of Chicago Press, 1984)

<sup>46</sup> Wolfgang Wieland, *Platon und die Formen des Wissens* (Göttingen, 1999)

უმთავრესად, ეყრდნობა თეზას იმის შესახებ, რომ პლატონი თავის მოძღვრებას ზეპირად გადასცემდა თავის მოსწავლეებს. პლატონის დაუწერელი ფილოსოფიის არსზე მუშაობენ ისეთი გამოჩენილი ფილოსოფოსები, როგორებიც არიან ჰანს იოახიმ კრემერი,<sup>47</sup> და კონრად გაიზერი.<sup>48</sup> მათი შრომების მნიშვნელობა მე-20 საუკუნის ბოლო ათწლეულებში უფრო გააფართოეს გერმანელმა ფილოსოფოსმა თომას სზლევჩაკმა<sup>49</sup> და იტალიელმა ჯიოვანი რეალემ.<sup>50</sup>

დღეს, თანამედროვე ეპოქაში, პლატონის სწავლების შესახებ კვლევების ინტერნაციონალიზება ხდება. ამისათვის მთელი მსოფლიოს მასშტაბით იმართება კონგრესები, კონფერენციები, სიმპოზიუმები, შეხვედრები, სადაც პლატონის ფილოსოფიით დაინტერესებული ფილოსოფოსები, მეცნიერები, მკვლევრები თუ სტუდენტები მსჯელობენ ათენელი ფილოსოფოსის მოძღვრების შესახებ. არსებობს პლატონის ინტერნაციონალური საზოგადოება (International Plato Society), რომელიც ყოველ სამ წელიწადში ერთხელ აწყობს პლატონურ სიმპოზიუმებს (Symposia Platonica). კონგრესებისა და კონფერენციების გარდა პლატონის ფილოსოფიით დაინტერესებულ ადამიანებს შესაძლებლობა აქვთ, თვალი ადევნონ ინტერნეტჟურნალს "Plato" (<http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/>), რომელშიც პლატონის დიალოგების შესახებ უახლესი კვლევებია წარმოდგენილი. დისერტაციის ამ ნაწილში ძალზე მოკლედ განვიხილეთ ის ძირითადი კვლევები, რომლებიც პლატონის ფილოსოფიის შესახებ

---

<sup>47</sup> Hans Joachim Kraemer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin* (Amsterdam, 1964); *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie* (Heidelberg, 1959); *Platonismus und hellenistische Philosophie* (Berlin/New York, 1971)

<sup>48</sup> Konrad Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre* (Klett-Cotta, Stuttgart, 1998)

<sup>49</sup> Thomas Alexander Szlezak, *Platon und Aristoteles in der Nus-Lehre Plotins* (Schwabe, Basel-Stuttgart, 1979); *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen* (Berlin-New York 1985); *Platon lesen* (frommann-holzboog, Stuttgart 1993); *Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern* (Lecturae Platonis 3. Academia-Verlag, Sankt Augustin 2003); *Aristoteles, Metaphysik. Übersetzung und Einleitung* (Akademie-Verlag, Berlin 2003); *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* (Teil II. De Gruyter, Berlin/New York 2004)

<sup>50</sup> Giovanni Reale, *A History of Ancient Philosophy: Plato and Aristotle* (1990)

იწერებოდა და დღესაც მუშავდება. კვლევების სიმრავლე, სხვადასხვა საკითხის ნათელყოფა, ერთი და იმავე პრობლემატიკის მიმართ განსხვავებული მიდგომები და, რაც ყველაზე მთავარია, დღემდე დაუშრეტელი ინტერესი პლატონის ფილოსოფიის კითხვისა და ანალიზისა, საშუალებას გვაძლევს, ეს დიდი ფილოსოფოსი თანამედროვე მკითხველს სხვადასხვა სახით წარვუდგინოთ. პლატონი შეიძლება გავიგოთ, როგორც მეტაფიზიკის დამფუძნებელი, როგორც რელიგიური მოაზროვნე, როგორც ანალიტიკოსი ფილოსოფოსი, როგორც მასწავლებელი, როგორც სოციოლოგი, ხელოვნების თეორეტიკოსი, მწერალი, ატომის თეორიის წინამორბედი... ყველაფერი ეს კი, კიდევ ერთხელ გვაძლევს იმის თქმის ლეგიტიმაციას, რომ კვლევები პლატონის ფილოსოფიის შესახებ უნდა გაგრძელდეს.

### **1.3. პლატონის კვლევა საქართველოში**

პლატონის კვლევა საქართველოში მეთორმეტე საუკუნეში იონე პეტრიწით დაიწყო. იონე პეტრიწი გახლავთ XI-XII საუკუნეების ქართველი ფილოსოფოსი. მისი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ ცნობები ძალზე მწირია. მიჩნეულია, რომ იონე პეტრიწმა განათლება კონსტანტინოპოლში მიიღო და მისი მასწავლებლები იყვნენ მიქაელ ფსელოსი და იოანე იტალოსი. იონე პეტრიწის ფილოსოფიური მემკვიდრეობა წარმოდგენილია კვლევით, რომლის სახელწოდებაც გახლავთ „განმარტება პროკლესთვის დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის“, <sup>51</sup> ასევე ფილოსოფიური ტექსტების თარგმანებით. იოანე პეტრიწს მიეწერება არისტოტელეს ორი ტრაქტატის („ტოპიკა“ და „განმარტებისათვის“) თარგმანი (ცნობა იმის შესახებ, რომ იოანე პეტრიწმა თარგმნა და კომენტარიც დაურთო არისტოტელეს თხზულებებს -- „ტოპიკა“ და „განმარტებისათვის“ -- სავსებით დასაშვებია, თუ მხედველობაში იქნება

---

<sup>51</sup> იოანე პეტრიწი, *პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფიისა კავშირნი* (შრომები, ტომი I, ქართული ტექსტი გამოსცა და, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა, შესავალი სიტყვა მოსე გოგიბერიძის, თბილისი, 1940)

იოანე პეტრიწი, *განმარტებაი პროკლესთვის დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის* (შრომები, ტომი II, ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, ტფილისი, 1937)

მიღებული, რომ იოანე პეტრიწი იმათ თვალსაზრისს იზიარებდა, რომლებიც პლატონიზმისა და არისტოტელიზმის ნიადაგზე იდგნენ, და აღნიშნული თხზულებებით ხშირად სარგებლობდა)<sup>52</sup>; ნემესიოს ემესელის „ბუნებისათვის კაცისა“; პროკლეს „კავშირნი ღვთისმეტყველებითნი.“

ნეოპლატონიკოსი პროკლეს ფილოსოფიური ტრაქტატის იოანე პეტრიწისეული თარგმანი ერთ-ერთი პირველია მსოფლიოში არსებულ სხვა თარგმანებს შორის. „გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ იოანე პეტრიწის ორიგინალური და დეტალური კომენტარი, რომელიც მან V საუკუნის ათენელი პლატონიკოსის, პროკლეს თხზულებას „თეოლოგიის საფუძვლები“ (კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი) დაურთო, პროკლეს ფილოსოფიის განმარტებათა შორის (ნებისმიერი ენისა თუ ეპოქის) ერთ-ერთი ყველაზე საფუძვლიანი, საინტერესო, „პროკლური“ და, ამავე დროს, ლაკონურია.“<sup>53</sup>

იოანე პეტრიწი თავის კომენტარში მრავალ ბერძენ ფილოსოფოსსა და მოაზროვნეს შორის პლატონსაც იმოწმებს. შეიძლება ითქვას, რომ პლატონი ქართველი ფილოსოფოსისათვის ყველაზე საინტერესო მოაზროვნეა. იოანე პეტრიწის ფილოსოფიის მკვლევრები მიუთითებენ, რომ პლატონის ტექსტების ინტერპრეტაცია პლატონის ნეოპლატონურ გაგებასთანაა პირდაპირ კავშირში. უფრო ზუსტად კი, პროკლეს მიერ გაგებული და ინტერპრეტირებული პლატონის შეხედულებები გვხვდება იოანე პეტრიწის ნაშრომში. კავშირები შეიძლება მოიძებნოს პლატონის ისეთ დიალოგებთან, როგორებიცაა „ტიმეოსი,“ „სახელმწიფო,“ „სოფისტე,“ „პარმენიდე,“ „ფედროსი,“ „ნადიმი“ და სხვა. ცალკეული სიტყვების (კეთილობა, სიკეთე, მართალი სიტყვა, რჩეულთმოქმედი ღმერთი, პატივი და ძალი, და მისთანანი) გარდა, პლატონისა და პეტრიწის ტექსტებს შორის პარალელი, შესაძლებელია, შინაარსობრივი თვალსაზრისითაც დაიძებნოს. ძველი ბერძენი ფილოსოფოსისა და შუა საუკუნეების ქართველი ფილოსოფოსის მოძღვრებათა ანალიზი მათი შეხედულებების ონტოლოგიურ, კოსმოლოგიურ და ფსიქოლოგიურ მიმართებებს უსვამს ხაზს.

---

<sup>52</sup> იოანე პეტრიწი, *განმარტებაი პროკლესთვის დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის*, XXIV

<sup>53</sup> ლელა ალექსიძე, *იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია* (თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2008,) 5

ჩვენი დისერტაციის თემიდან გამომდინარე, გვინდა იოანე პეტრიწისეულ პლატონური სიყვარულის თარგმანს უფრო დიდი ყურადღება დავუთმოთ და პლატონის დიალოგიდან „ნადიმი“ რამდენიმე პასაჟი შედარებისთვის მოვიყვანოთ.

იონე პეტრიწის განმარტების ბოლოსიტყვაობაში სიტყვა „ტრფიალებას“ აშკარად ეროსული სიყვარულის მნიშვნელობა აქვს. „რამეთუ ტრფიალებათ გვჩუენშორისა მბადმან ჩუენმან ღმერთმან ორთა სამიზეოთათვის: რაითა ვეტრფიალნეთ და აღვეკრნეთ მამასა სულთა ჩუენთასა ღმრთისა, და კუალად რაითა ბუნებასა მონაცვალეთა ჩუენთა უშთენდეთ, ვითარ მედინნი.“<sup>54</sup>

ამონარიდი შედარებისთვის პლატონის ნადიმიდან:

”თუ გწამს, რომ ეროსი თავისი ბუნებით მიილტვის მისკენ, რაც არაერთხელ ყოფილა შეთანხმების ჩვენის საგანი, აღარაფერმა უნდა გაგაკვირვოს მაშინ. აქაც მოკვდავი ბუნება ისწრაფვის მარადიულ სიცოცხლეს ეზიაროს და უკვდავებას. მაგრამ ამის მიღწევა მხოლოდ მაშინ სძალუძს მას, როდესაც ჰბადებს, და ამრიგად, ყოველი მიხრწნილი სიცოცხლის ნაცვლად განუწყვეტლივ ახალ სიცოცხლეს ტოვებს ამქვეყნად. და თუმცა ყოველი სულდგმულისთვის ამბობენ, ცოცხლობს და ერთი და იგევაო იგი, ისევე როგორც სიყრმიტგან სიკვდილამდე ერთი და იგივე სახელით იწოდება ყოველი კაცი, მიუხედავად ამისა არც ერთ სულდგმულში არა არის რა მარად უცვლელი: თვითეულ მათგანში მიმდინარეობს შობისა და კვდომის უწყვეტი პროცესი და ამ პროცესში ჩართულია მისი თმები, ძვლები, სისხლი და ხორცი, ერთის სიტყვით მთელი სხეული და არა მარტო სხეული, არამედ სულიც; ეს ეხება მის ზნე-ჩვეულებებს, შეხედულებებს, სურვილებს, სიხარულს, მწუხარებას თუ ძრწოლას: არც ერთი მათგანი არ ჰგებებს უცვლელად, არამედ ერთნი იბადებიან, მეორენი კი კვდებიან მასში. მაგრამ ყველაზე საოცარი ის კი არაა მაინც, რომ მთელი ჩვენი ზოგადი ცოდნა ცვალებადია და მის ცვლასთან ერთად ვიცვლებით ჩვენც, არამედ ის, რომ მისი თვითეული კერძო სახეც ამ განუწყვეტელ ცვალებადობას ექვემდებარება. მართლაც, ჩვენი აზროვნების პროცესს ცოდნის გაუჩინარება განაპირობებს

---

<sup>54</sup> იოანე პეტრიწი, *განმარტებაი პროკლესთვის დიალოხოსისა და პლატონურისა ვილოსოფიისათვის*, 214 (A232b)

მხოლოდ: დავიწყება ხომ გაუჩინარებაა ცოდნისა, აზროვნება კი ახალ ხსოვნას იწვევს ჩვენში ამ უჩინარქმნილი ცოდნის ადგილას, და ამრიგად, იხსნის და იფარავს ცოდნას; ასე რომ, ჩვენ უცვლელი გვგონია იგი. სწორედ ასევე, ყოველი მოკვდავი თავს იმით კი არ იხსნის და ინახავს, თითქოს ღვთაებრივის მსგავსად მარად უცვლელი იყოს იგი, არამედ იმით, რომ ყოველი ხრწნადი და წარმავალი თავის სანაცვლოდ ტოვებს ახალს, თავისივე მსგავსს. უკვდავებას ამ გზით ეზიარება, სოკრატე, ყოველივე მოკვდავი, სხეული იქნება ეს თუ რაიმე სხვა. ეს გზა ერთადერთი გზაა. ამიტომ ნუ გაოცდები ის, რომ ყველა სულდგმული თავისი ბუნებით პატივს სცემს და აფასებს თავის შთამომავლობას: უკვდავების წყურვილი იწვევს ამ სიყვარულს და გულმოდგინებას.”<sup>55</sup>

იოანე პეტრიწი „განმარტების“ მერვე თავში, რომელსაც „პირველისა კეთილობისათვის“ ეწოდება, წერს:

„რომელი არა არს სხუაი თვინიერ კეთილობაი. რაი არს ესე? გესმა, მეტყუელისაი, ვითარმედ არა არს სხუაი თვინიერ კეთილობაი. რამეთუ რაიც მისცე გასაგონსა, ბუნებსა და ძალსა შესაბამსა ბუნებისასა თანწარმოდგომილ არს, და არს რაივე არსი და ოდენ ზიარებითა კეთილისაითა კეთილ არს. და არა არს იგი თვითკეთილობა, რამეთუ თვითკეთილობაი არღა რაი არს სხუა თვინიერ თვითკეთილობაი. ხოლო სხუანი, და ოდენ ზიარებითა კეთილისაითა გაკეთებულნი, პირველ სხუა არიან რასაცა თანა იყვნენ ბუნებასა შეკრულ, და შემდგომად გაკეთებულ. ხოლო იგი ბუნებათა ზესთაი კეთილობაი ყოველთა თანშეუკრველად დაუზავდების. და ამით საცნაურ, რომელ ყოველნი არსნი, რანიცა სთქუნე, იწადებენ მას და იგულმეთქუებენ. ხოლო ყოველი საწადოი და საგულისთქუმოი სხუა არს მწადისაგან, რამეთუ ემდევრების ყოველი მწადი საწადსა და მეტრფე სატრფოსა თვისსა, ვითარცა იმრსა და მეზესთაესა თვისსა... ესე ვითარ ზენათა შორის სიტყუამან აჩინა, ვითარმედ სხუა არს მეწადე საწადლისგან და მეტრფე სატრფოსგან საცნაურ, ამით რომელ სდევს მეტრფე სატრფოსა და მეწადე საწადოსა, და სხუაი ყოველი დევნილი მდევრისგან. ხოლო სდევს მას არა თუ ვითარ სავლტოსა, არამედ რაითა თან მიიღოს და ეზიაროს

<sup>55</sup> პლატონი, *ნადიმო* (ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და კომენტარები დაურთო ბაჩანა ბრეგვაძემ, გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1964), 58-59



იკეთილოს სიკეთისგან მისისა, რამეთუ ყოველი მეტრფე სდევს თვისსა სატრფოსა, რაითა იკეთილოს და გაკეთდეს მისგან, დაღათუ იყოს კერპი და აჩრდილი არსისაი, არამედ საქმით ცთომილი ბუნებით კეთილობასა სდევს ანუ თვით მას და თვისსა კეთილობასა, ანუ ხატსა კეთილობისასა, ანუ კერპსა და აჩრდილსა კეთილობისასა ... იტრფობს და მისცემსო თვითებათა თვისთა ყოველთა მეტრფე მეწადთა თვისთა, დაუჰაზრავსო რეც თუ შეპყრობად და თანმიღებად თვისდა, დაათრობსო მყოფთა ნეკტართა მიერ, დაამტკიცებს აკმეთა მათთა ამვრო ამვროსიაითა. და არცა ყოვლითურთ თანმიუღებელ, რაითა არა უსასობამან თანმეწადისამან განკუთვოს თვისი საწადლი. და არცა კუალად მისცემს საცნოსა უწყებისასა უთქუსა ყოველთაგან ზესთაარსებასა და ზესთაობასა თვისსა, რაითა არა მისაწუთო ყოს თვითებაი თვისი უთვითოი, რამეთუ აქუსო, იტყვის, სულსა და გონებასა, ცნან რაი სადევნოი საწადთა თვისთაი და შეიპყრან იგი გასაგონოისა მიერ, რეც თუ თან წარკდებიან მას და სხვისად იმეცადინებენ ცნობად.“<sup>56</sup>

პეტრიწისეულ პასაჟს „განმარტებიდან“ პლატონის „ნადიმის“ შემდეგი ამონარიდი შეესაბამება შინაარსობრივად:

„... მერე კი თვითონაც უნდა მიხვდეს, რომ მშვენიერება ერთი რომელიმე სხეულისა მეორე სხეულის მშვენიერებას ენათესავება. და თუ კაცმა ფორმის მშვენიერებას უნდა მისდიოს, უგუნურება იქნებოდა ფიქრი იმისა, თითქოს მშვენიერი ერთიანი არ იყოს ყველგან, ყველა სხეულში. ამ აზრით გამსჭვალულმა ყველა მშვენიერი სხეული უნდა შეიყვაროს ერთად, ერთზე კი გული აიყაროს და არად ჩააგდოს იგი. ამის შემდეგ მას ჰმართებს მშვენება სულისა სხეულის მშვენებაზე მაღლა დააყენოს და მაშინ მხოლოდ მშვენიერი სული, თუნდაც სამოსში უსახური სხეულისა, კმა იქნება მისი სიყვარულისა და ზრუნვის საგნად იქცეს და ისეთი აზრები დაბადოს მასში, რომელნიც უკეთესისკენ მიაქცევენ ახალგაზრდობას. ამ გზით იგი უცილობლად ავა ჭკრეტამდე იმ მშვენიერებისა, რომელიც კაცთა ქმედებასა და კანონებში ვლინდება და დარწმუნდება, რომ მშვენიერი ყველგან ერთიანია და იდენტური... ეგ სული, მიქცეული მშვენიერების უკიდევანო ოკეანის ჭკრეტად, უნდა ჰბადებდეს ამაღლებულ სიტყვებს და აზრებს

<sup>56</sup> იოანე პეტრიწი, *განმარტებაი პროკლესთვის დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის*, 33-34.

თავის ტრფიალში უხვი სიბრძნისა, ვიდრე აგრე გაბრძნობილი და გამობრძმედილი არ მიადგება ერთადერთ ჭეშმარიტ მოძღვრებას, რომელიც სხვა არა არის რა, თუ არა მოძღვრება აბსოლუტური მშვენიერების შესახებ.<sup>57</sup>

როგორც ვხედავთ, ქართველი ფილოსოფოსის ტექსტებში პლატონური სიყვარულის ფილოსოფიური გაგებითაა შესაძლებელი სიკეთის წადილის განსაზღვრება. ეს ძალზე ნიშანდობლივია, რადგან „სიკეთისადმი სწრაფვას პროკლე არისტოტელეს ტერმინებით გამოხატავს.“<sup>58</sup>

იოანე პეტრიწისეული ტრფიალების ეროსულ სიყვარულთან მსგავსება ცალკე კვლევის საგანია. ჩვენთვის მნიშვნელოვანია ის, რომ იოანე პეტრიწთან ტრფიალება სიკეთის ზიარებასთან, სიკეთის წადილთანაა დაკავშირებული. ყველაფერი ამქვეყნად ეტრფის სიკეთეს, ან მის ხატს, ან მის ანარეკლს. ამ ტრფიალს ძალას თავად სიკეთე აძლევს და სხვა არაფერი. სიკეთე თვით მშვენიერებაზეც მაღლა დგას, იმ მშვენიერებაზე, რომელსაც ეტრფიან. ამგვარად, მშვენიერებისადმი ტრფიალის გზით ყოველი არსებული მიისწრაფის სიკეთისაკენ, რომელიც ზენადან მომდინარეობს. ტრფიალი შემეცნების წადილის აღმძვრელიცაა, თუმცა, უზენაესის, ანუ ტრფობის საგნის ბუნება შეუცნობელია.

იოანე პეტრიწის, როგორც ფილოსოფოსისა და მთარგმნელის ღირსებად უნდა ჩაითვალოს ის, რომ იგი ანტიკური პერიოდის მოაზროვნეების შეხედულებებს ზუსტად აცტირებს. შინაარსობრივი თუ სტილისტური მსგავსებები სწორედ ამის გამოა ადვილად დასადგენი, ერთი მხრივ, და საინტერესო კვლევის საგანი, მეორე მხრივ. იოანე პეტრიწის შრომები იმის თქმის საშუალებას გვაძლევს, რომ ქართველი ფილოსოფოსის მიზანი ძველ ბერძენ ავტორთა ტექსტების სიტყვა-სიტყვით გადმოტანა და თარგმნა კი არაა, არამედ კომენტირება და ლაკონიური გადმოცემაა. ეს კი იმაზე მიუთითებს, თუ რამდენად კარგად იცნობდა იოანე პეტრიწი ანტიკურ ტექსტებს, რამდენად ორგანულად ჰქონდა გათავისებული ანტიკური ფილოსოფიის ენა და გადმოცემის სტილი, აღარაფერს ვამბობთ ანტიკური ფილოსოფიის ცოდნაზე.

---

<sup>57</sup> პლატონი, *ნადიმი*, 61-62

<sup>58</sup> მაგდა მჭედლიძე, *სიყვარულის ნეოპლატონური თეორია და მისი გააზრება იოანე პეტრიწთან* (ქურნალი Μνήμη, რედ. რ. გორდეზიანი, ლ. ბერაია. თბილისი, 2000), 194

#### 1.4. პლატონის ფილოსოფიის კვლევა მე-20 საუკუნის 20-იანი წწ.-დან დღემდე

პლატონის ფილოსოფიის კვლევა საქართველოში მე-20 საუკუნის 20-იანი წლებიდან ინტენსიურად დაიწყო. 1925 წელს გამოდის სერგი დანელიას ფილოსოფიური შრომები „ანტიკური ფილოსოფია სოკრატემდე“ და „ქსენოფონე კოლოფონელის ფილოსოფია“, 1930 წელს კი -- „სოკრატეს ფილოსოფია.“ ყველასათვის ცნობილია, რომ სოკრატეს თავად არაფერი დაუწერია. მისი ცხოვრებისა და ფილოსოფიური შეხედულებების შესახებ მკვლევრები მსჯელობენ სოკრატეს მოწაფეების: ქსენოფონტეს, პლატონის და აგრეთვე არისტოტელეს და სხვათა თხზულებების მიხედვით.

როგორც აღვნიშნეთ, სერგი დანელიას კვლევის ძირითადი მიმართულებაა ანტიკური ფილოსოფია. მიუხედავად მოღვაწეობის სფეროთა მრავალფეროვნებისა (პედაგოგიკა, ლიტერატურის ისტორია, ენათმეცნიერება, ფილოსოფია, მთარგმნელობითი მუშაობა) და იმის მიუხედავად, რომ თითოეულ სფეროში ს. დანელიამ დიდი მემკვიდრეობა დატოვა, მისი, როგორც მეცნიერის განმსაზღვრელი პროფილი, იყო ფილოსოფიის, სახელდობრ, ბერძნული ფილოსოფიის ისტორია. გარდა იმისა, რომ ის იყო ბერძნული ფილოსოფიის კარგი მცოდნე, ამავე დროს, კლასიკური ფილოლოგიც გახლდათ. ეს მას საშუალებას აძლევდა, განეხილა ევროპელ მკვლევართა მიერ ბერძნულ ფილოსოფიაზე დაწერილი შრომები და დაედგინა მათში მოცემულ ინტერპრეტაციათა შესაბამისობა-შეუსაბამობა პირველწყაროებთან.

სერგი დანელია დიდი თაყვანისმცემელი იყო ბერძნული კლასიკური კულტურისა, განსაკუთრებით, ბერძნული ფილოსოფიისა. ქართველი ფილოსოფოსი იზიარებს გავრცელებულ მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ ფილოსოფია დაიწყო ძველ საბერძნეთში და იქვე მიაღწია სრულ აყვავებას. მთელი შემდგომი ფილოსოფია იყო იმ პრობლემატიკის დამუშავება, რომელიც ჯერ კიდევ ძველმა ბერძნებმა წამოაყენეს. ამიტომ უთმობს ის ასე დიდ ადგილს ბერძნული კულტურის ანალიზს და მის დაპირისპირებას აღმოსავლურ კულტურასთან. მისი აზრით, ყოველივე კარგი, რაც არის კაცობრიობის ისტორიაში, ანტიკურობაში პოულობს დასაბამს.

ფილოსოფიის ისტორია ს. დანელიას წარმოდგენილი აქვს როგორც განვითარების ერთიანი ხაზი, რომელსაც ახასიათებს საკითხების დასმასა და მათზე პასუხში პროგრესირება. ამის გარეშე ფილოსოფიის ისტორია მნიშვნელობას დაკარგავდა. ყოველი ფილოსოფიური სისტემა, თუ ის ჭეშმარიტად ისტორიულია თავისი მნიშვნელობით და არა მხოლოდ წარსულისადმი კუთვნილების აზრით, ფილოსოფიურ აზროვნებაში შემდგომი საფეხურის განმსაზღვრელს წარმოადგენს და ამ გზით დღევანდელი მთავრისა მნიშვნელოვანია. განვითარების ამ ერთიანი სურათის მოხაზვა ის ურთულესი ამოცანაა, რომელიც ყოველი მკვლევარის წინაშე დგას. ს. დანელიას, მიყვება რა გ. ვ. ფ. ჰეგელის აზრს, ფილოსოფიის ისტორია წარმოადგენია დიალექტიკურ პროცესად, რომელიც მისი (ფილოსოფიის) განვითარების მსვლელობაა და ამ დიალექტიკურ პროცესში მონაწილეობს მხოლოდ ის, რაც ნამდვილად იმსახურებს ფილოსოფიის სახელს და რისი ისტორიაც ფილოსოფიის ისტორია იქნება.

ჰეგელის მსგავსად, ს. დანელიასთვის ფილოსოფიის ისტორია არ წარმოადგენდა სხვადასხვა ფილოსოფოსთა შეხედულებების ცვლის პროცესს. ფილოსოფიის ისტორია ჭეშმარიტების კვლევაში თანდათანობით წინსვლის სურათია, როდესაც არა მარტო საკითხის გადაჭრა, არამედ საკითხის დაყენებაც კი უაღრესად მნიშვნელოვანია. ფილოსოფოსთა მხრიდან ამ პროგრესირებადი პროცესის ანალიზი და კვლევა აუცილებელი მომენტია. ს. დანელია მთელი მისი მოღვაწეობის მანძილზე ცდილობდა ფილოსოფიის ისტორიულ განვითარებაში სისტემათა ურთიერთკავშირები დაეძებნა, როგორც თვითონ აღნიშნავს, ცდილობდა ჩაწვდომოდა „ლოგიკურ კავშირს, რომელიც აერთიანებს მოაზროვნეთა დებულებებს ურთიერთშორის.“ ეს არის ფილოსოფიის განვითარების შინაგანი კანონზომიერების ძიება, რომლის გარეშე არ არსებობს განვითარება. სულიერ ცხოვრებას, როგორც უნდა იყოს იგი განპირობებული მატერიალურით, თავისი შინაგანი კანონზომიერება გააჩნია. სერგი დანელია ფილოსოფიის განვითარებას აანალიზებს არა მარტო იმის გამო, რომ ჩვენ ამ გზით მივდივართ თანამედროვე ფილოსოფიამდე, არამედ იმის გამოც, რომ ამ გზაზე ჩნდება უტყუარი ჭეშმარიტებებიც. ფილოსოფიური თეორია ისევე შეუძლებელია ისტორიის გარეშე, როგორც ფილოსოფიის ისტორია თეორიის გარეშე. ამიტომ ს. დანელია

ფილოსოფიის ისტორიის გამოკვლევით, ჰეგელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, მიზნად ისახავდა „თვით ამ მეცნიერებაში შესვლას.“

ს. წერეთლისთვის დამახასიათებელი იყო უაღრესად დიფერენცირებული მიდგომა წარსულის ყოველი მოაზროვნისადმი. იგი ბუნებით პრობლემატიკოსი და აპორეტიკოსი იყო. ფილოსოფიის ისტორიის მთელი განვითარება, გარკვეული ასპექტით განხილული, მისთვის იყო ახალ სიძნელეთა გაცნობიერება და წამოყენება. რაც შეეხება გადაჭრას, ჭეშმარიტი ფილოსოფიური პრობლემის ერთხელ და სამუდამოდ გადაჭრა მას შეუძლებლად მიაჩნდა, ისევე, როგორც აბსოლუტური ჭეშმარიტების მიღწევა. ფილოსოფიური პრობლემები მისთვის მარადიული პრობლემა იყო. ახალი სიძნელის, ახალი პრობლემის აღმოჩენა, რომელიც ერთი შეხედვით თითქოს ამორებს ადამიანს საძიებელს, ს. წერეთლისათვის იყო საძიებელთან მიახლოება, ჭეშმარიტების ნამდვილი სახის გაგების, ან მასთან მისასვლელი გზის სიძნელის უკეთ და უფრო ღრმად გაცნობიერება.

პლატონის ფილოსოფიური მოძღვრების გადმოცემამდე, ს. წერეთელი საკმაოდ ვრცლად გადმოგვცემს ათენელი ფილოსოფოსის ცხოვრების ფრაგმენტებს. ვიდრე უშუალოდ პლატონის ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ანალიზზე გადავიდოდეს, ს. წერეთელი წერს, რომ „პლატონის ფილოსოფიის სრული შესწავლა, ვფიქრობთ, უნდა მოხდეს ამ ფილოსოფიის განვითარების ასპექტში პლატონის დიალოგების შინაარსის კრიტიკული ანალიზის საშუალებით.“<sup>59</sup> ქართველი ფილოსოფოსი იქვე მიუთითებს, რომ როცა ანტიკური ფილოსოფიის მოკლე კურსი იქმნება, პლატონის მოძღვრების გაშლა მისი თითოეული დიალოგის საფუძველზე შეუძლებელია. ამიტომ ს. წერეთელი ცდილობს ყველა საკითხი მეტ-ნაკლები სკრუპულოზურობით იქნას წარმოდგენილი. პლატონის ფილოსოფიის შესწავლას ს. წერეთელი შემეცნების თეორიის გარჩევით გვირჩევს. შემეცნების თეორია ეს ის მომენტია, რომელიც ფონად გასდევს პლატონის ფილოსოფიის სხვადასხვა საკითხების შესწავლასა და ანალიზს. „პლატონისათვის ფილოსოფია არის შემეცნებითი სიყვარული არსისადმი, ეს არის მისწრაფება

---

<sup>59</sup> სავლემ წერეთელი, *ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში* (ნაწილი I, ანტიკური ფილოსოფია, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1973), 254

სისრულისაკენ. ფილოსოფია ძიებაა, მიზანი კი -- აბსოლუტური ცოდნა, რომლის მიღწევის მეთოდს დიალექტიკა წარმოადგენს.“<sup>60</sup> სახელმძღვანელოში პლატონის ფილოსოფია რამოდენიმე თავის სახითაა წარმოდგენილი. პირველ თავში, სადაც ცოდნის პრობლემაა განხილული, ვრცლადაა გაანალიზებული პლატონის ერთ-ერთი რთული დიალოგი „თეეტეტი.“ აღნიშნული საკითხის გარჩევის ასპექტში განხილულია გრძნობადი აღქმის, შეხედულების, ზოგადი ცოდნის ცნებები. ცოდნის პრობლემატიკა მჭიდროდაა დაკავშირებული შემეცნების შესაძლებლობასთან. ეს უკვე მეორე თავია, რომელსაც ს. წერეთელი მოგონების თეორიის წარმოდგენით იწყებს. პრობლემატიკა საინტერესოდაა დამუშავებული იმდენად, რამდენადაც აქაც, ისევე როგორც პირველ თავში, საკითხის ანალიზი დიალოგების (მენონი, ფედონი, ფედროსი, სახელმწიფო) ბაზაზე ხდება. ძირითადი ცნება შემეცნების თეორიის ანალიზისას არის იგივეობის საკითხი. თუმცა არანაკლები სიცხადით არის განხილული ქართველი ფილოსოფოსის მიერ სულის (ფსიქეს) ცნება. შემდეგი უმნიშვნელოვანესი საკითხი, რომელიც დიალოგ „სოფისტის“ საფუძველზეა წარმოდგენილი, გახლავთ არსის პრობლემა. ეს უკანასკნელი ისეთი ცნებების განხილვას მოითხოვს ძველი ბერძენი ფილოსოფოსის ნააზრევში, როგორებიცაა მოძრაობა და უძრაობა, განსხვავებულობა და იგივეობა, ცოდნა და აზროვნება. როგორც ვხედავთ, ს. წერეთლისათვის პლატონის ფილოსოფიის წვდომა შემეცნების თეორიის ფართო და ვრცელი ანალიზით გამოირჩევა. სახელმძღვანელოში, როგორც თავად ავტორი აღნიშნავს, ყველაზე უფრო რთული დიალოგის „პარმენიდეს“ ანალიზის საშუალებით წარმოდგენილია ერთისა და მრავლის პრობლემა. ამას მოსდევს იდეების თეორიის განხილვა. იდეის განსაზღვრებისათვის ს. წერეთელს სულის ცნება ჭირდება. ამიტომ იდეების თეორიას ის „ფედონიდან“ ამოსვლით განიხილავს. აქვე საუბარია ფილოსოფიის დანიშნულებაზე, სულის სხეულისაგან განსხვავებისა და იდეასთან მისი მსგავსების შესახებ. შემეცნების თეორიული საკითხები ს. წერეთელთან ამით არ ამოიწურება. პლატონისეული სისტემის სრულად გადმოცემისათვის ფილოსოფოსი საინტერესოდ გადმოგვცემს შემდეგ საკითხებსაც: ა) არსისა და აზრის

---

<sup>60</sup> წერეთელი, *ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში*, 255

ერთიანი საფუძვლის შესახებ; ბ) რიცხვთა თეორია; გ) შემეცნებისა და არსის საფეხურები; დ) ეროსი; ე) დიალექტიკა.

ს. წერეთელს პლატონის არც კოსმოლოგია და ეთიკა რჩება ყურადღების მიღმა. პლატონის ეთიკა, ქართველი ფილოსოფოსის თანახმად, არის მოძღვრება უმაღლესი სიკეთის (ასეთი მიდგომა სიკეთის იდეის მიმართ პლატონის იმდროინდელ კვლევებში ფართოდ გავრცელებული იყო არა მარტო საქართველოში, არამედ დასავლეთშიც), ინდივიდის მოქმედებაში განხორციელებული სიკეთისა და საზოგადოებაში განხორციელებული სიკეთის შესახებ. ინდივიდის მოქმედებაში განხორციელებული სიკეთის ანალიზი, იმავდროულად, სათნოებების შესახებ მოძღვრების ანალიზიცაა. „პლატონი როგორც „ფილებოსში,“ ისე „კანონებში“ სათნოებით აღსავსე ცხოვრებას ქადაგებს; როგორც ჯანმრთელობა არის სხეულის სათნოება, ისე სათნოება არის სულის ჯანმრთელობა,“<sup>61</sup> -- ვკითხულობთ ტექსტში. იმდენად, რამდენადაც სათნოება ჩვენი ცხოვრების უმაღლესი სიკეთეა, სათნოებების შესახებ მოძღვრება ბუნებრივად სახელმწიფოს შესახებ მოძღვრებაში გადადის. ამ თავში დიალოგი „სახელმწიფო“ საკმაოდ ვრცლადაა წარმოდგენილი. იგი გაანალიზებულია თავების მიხედვით, რაც პლატონის სახელმწიფოს შესახებ მოძღვრებით დაინტერესებულ მკითხველს საკმაოდ ზუსტ ინფორმაციას აწვდის დიალოგის შინაარსის შესახებ. სახელმწიფოს შესახებ ნაწილში ს. წერეთელი ისეთ საკითხებს განიხილავს, როგორებიცაა: სამართლიანობა, აღზრდის საკითხი, სახელმწიფოს მმართველთა რაობა, საზოგადოების ფენები და სხვა. დასკვნისთვის კი, ს. წერეთელი „სახელმწიფოდან“ შემდეგ ფრაზას აცტირებს: „სახელმწიფო არის ქვეყნად სათნოების გაბატონების ერთადერთი საშუალება (490e და სხვა). ამიტომ სახელმწიფოს მიზანი სათნოებაა, ამასთან ერთად -- მოქალაქეთა ბედნიერება.“<sup>62</sup>

ს. წერეთლის აზრით, პლატონის მოძღვრება სახელმწიფოს შესახებ, დიალოგ „სახელმწიფოს“ საფუძველზე წარმოდგენილი, გახლავთ პლატონის პირველი პროექტი

<sup>61</sup> წერეთელი, *ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში*, 369

<sup>62</sup> წერეთელი, *ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში*, 377

სრულყოფილი სახელმწიფოს აგებისა, მისი მეორე პროექტი კი დიალოგ „კანონებშია“ გადმოცემული.

პლატონის ფილოსოფიური სისტემის გადმოცემის ბოლო ფაზა ძველი ბერძენი ფილოსოფოსის ესთეტიკური შეხედულებების გაცნობაა. პლატონისეულ მოძღვრებას მშვენიერებისა და ხელოვნების შესახებ ს. წერეთელი „ნადიმის“, „ფილებოსის“, „სახელმწიფოს“, „ტიმეოსის“ და სხვა დიალოგების ანალიზის საფუძველზე განსაზღვრავს. ესთეტიკის კონტექსტში, უმთავრესად, აქ მშვენიერების, სიყვარულის, მიბაძვის, ჰარმონიის, ზომის, სწრაფვის, ხელოვნების ცნებები განიხილება (თუმცა, მშვენიერების ცნება პლატონის შესახებ თანამედროვე კვლევებში მხოლოდ ესთეტიკურ კატეგორიად აღარ განიხილება. იგი უფრო მეტად ეპისტემოლოგიურ-ონტოლოგიური მნიშვნელობისაა). აქვე ლაპარაკია სახელმწიფოში პოეტებისა და მათ მიერ შექმნილი ხელოვნების დანიშნულებაზე. იმდენად, რამდენადაც ხელოვნება მშვენიერების იდეის განხორციელებაა (მშვენიერება კი იგივე სიკეთეა), იგი (ხელოვნება) ცოდნასთანაა დაკავშირებული.

სავლე წერეთელს ღრმად სწამდა თავისი მსოფლმხედველობისა და საკუთარი ფილოსოფიური შეხედულების სიმართლე. ეს საშუალებას აძლევდა მას, ყოფილიყო ობიექტური წარსულის ამა თუ იმ მოაზროვნის განხილვისას. იგი ობიექტური იყო იმიტომ, რომ სჯეროდა და სადამდეც კი ხელი მიუწვდებოდა, დამაჯერებლად ასაბუთებდა, რომ წარსულის საუკეთესო მონაპოვარი, პირდაპირ ან არაპირდაპირ, მისი შეხედულებების საუკეთესო წანამძღვარს, მათ მომზადებას, მისი პრინციპების გამართლებას წარმოადგენს. ს. წერეთელი, როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსი, როგორც წესი, წარსულის ამა თუ იმ დიდ მოაზროვნეს, პლატონი იყო ეს თუ არისტოტელე, მთელი სიდიადით წარმოაჩენდა, გააოცებდა მათი სიღრმით მსმენელსა თუ მკითხველს და მხოლოდ ამის შემდეგ მიუთითებდა მათ ნაკლოვანებებზე. ს. წერეთელთან ლოგოსი გაგებული იყო როგორც დასაბუთება, რომელიც, საბოლოო ანგარიშში, ასახვაა, მაგრამ დასაბუთება მისთვის სწორედ ყოვლისმომცველი იყო იმ აზრით, რომ დამსაბუთებელ აზროვნებას პრინციპული ზღვარი არსად ხვდება.



მერი ჭელიძის თანახმად, ფუნდამენტურ მეცნიერებათა საფუძვლები ძველი საბერძნეთის კულტურულ-ისტორიულ გარემოში ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის კვლადაკვალ, ფილოსოფიურ პრობლემათა დაყენებისა და კვლევის პროცესში განვითარდა.

მეცნიერების სათავეების კვლევა ასეთ დილემას აყენებს: მეცნიერების საწყისი ნიშნავს იმას, რომ უკვე ჩამოყალიბებულია მთელი მისი სტრუქტურა, გაფორმებულია ცნებათა სისტემა, თუ იმას, რომ ჩაისახა ამ მეცნიერების ცალკეული ნიშნები ჯერ კიდევ მასზე რეფლექსიის გარეშე. სტიქიურად, გაუცნობიერებლად, ეს დილემა იმაზე მიგვანიშნებს, რომ მეცნიერებას შეიძლება ჰქონდეს თავისი განვითარების ორი უმთავრესი პერიოდი: პირველი, როცა მოცემული მეცნიერების ობიექტის კვლევა დაწყებულია, მაგრამ ჯერ კიდევ შეხედულებების, მოსაზრებების, იდეების დონეზე, არასისტემური სახით: მეორე, როცა მოცემული ობიექტის კვლევა ცნებათა სისტემის საფუძველზეა ამაღლებული, როცა მეცნიერება გაფორმებულია ცნებათა სისტემად.

თუმცა მეცნიერებათა ჩამოყალიბების ისტორიაში ანტიკურმა საბერძნეთმა უდიდესი როლი შეასრულა, მაგრამ, ცხადია, იქ ჯერ კიდევ არ იყო თანამედროვე გაგების შესაბამისი ნამდვილი მეცნიერული დონე. მეცნიერებათა სრულყოფა ხომ თანდათანობით, საფეხურებრივად ხდებოდა, ემატებოდა ნიშანს ნიშანი და ასე მზადდებოდა საფუძველი ამა თუ იმ მეცნიერების არსებით ნიშანთა მოპოვებისათვის, მათი ნამდვილი მეცნიერული სახით გაფორმებისათვის.

მ. ჭელიძის აზრით, შეიძლება ითქვას, რომ მხოლოდ ლოგიკისა და გეომეტრიის მეცნიერებებმა მიაღწიეს ანტიკური ფილოსოფიის განვითარების წიაღში საკმაო სისრულეს. თუმცა, პლატონის სწავლების შესახებ თანამედროვე კვლევების მიხედვით, ეს აზრი მთლიანად უგულვებელყოფილია.

ნაშრომში ფილოსოფიის კლასიკოსების -- პლატონისა და არისტოტელეს -- მიერ ისტორიულისა და მასთან ორგანულად დაკავშირებული დროის ფენომენის შემეცნების თავისებურებათა გამოკვლევით ნაცადია იმის დასაბუთება, რომ პლატონმა ანტიკურ საბერძნეთში ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერების საფუძვლები მოამზადა, ხოლო ამ

თეორიულ ბაზაზე არისტოტელე ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერების სათავეებთან დადგა და მისი დამწყები გახდა.

წიგნში მოცემული კვლევა პლატონის ფილოსოფიის შესახებ ისეთ საკითხებს მოიცავს, როგორებიცაა პლატონი და ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერება, დროის პლატონური გაგება და პლატონის დაუწერელი ფილოსოფია. ამასთანავე დამუშავებულია საკითხი პლატონის წინამორბედ ფილოსოფოსთა შეხედულებების შესახებ.

პლატონის ფილოსოფიის უმნიშვნელოვანესი ცნებების განსაზღვრა და მისი დიალოგების ენობრივ-სტილისტური ანალიზი მართლაც რომ დიდი საქმეა. მაგრამ არანაკლებ მნიშვნელოვანია დიდი ბერძენი მოაზროვნის დიალოგების თარგმნა. პროფესორი ბაჩანა ბრეგვაძე ერთ-ერთი ადამიანია საქართველოში, რომელიც დღემდე პლატონის დიალოგების ქართულ ენაზე გამოცემის საქმეს ემსახურება. ბაჩანა ბრეგვაძე არა მხოლოდ უბადლოდ თარგმნის პლატონის დიალოგებს ძველი ბერძნულიდან ქართულად, არამედ საკმაოდ ვრცელ და საინტერესო წინასიტყვაობას გვთავაზობს. 1997 წელს გამოცემული „ადრეული დიალოგები“ არა მხოლოდ იმითაა მნიშვნელოვანი, რომ მასში ათი დიალოგია შესული, არამედ იმითაც, რომ თითოეულ დიალოგს წინათქმის სახით ახლავს მცირე კვლევა კონკრეტული დიალოგის ისტორიული თუ შინაარსობრივი პრობლემატიკის შესახებ.

ბ. ბრეგვაძე შეიძლება იმ მოაზროვნედ ჩაითვალოს, რომელმაც დიდი შრომა გასწია იმისათვის, რომ პლატონის ფილოსოფიისა და ცხოვრების შესახებ ცნობები მოგვაწოდოს. ბ. ბრეგვაძე გვთავაზობს გამოკვლევებს დიალოგების ავთენტურობისა და მათი ქრონოლოგიის შესახებ. გარდა ამისა, მთარგმნელი ფილოსოფიურ ნარკვევებსაც გვთავაზობს პლატონის თეორიის ისეთი უმნიშვნელოვანესი საკითხების შესახებ, როგორებიცაა პლატონის იდეათა თეორიის კრიტიკა არისტოტელეს მიერ, “ტიმეოსის” იდეურ-შინაარსობრივი სამყარო, დიდი ტრიადის პრობლემა (რომელიც გულისხმობს დემიურგოსის, მატერიისა და გრძნობად-კონკრეტული სამყაროს დიალექტიკურ ერთიანობას), სამართლიანობის იდეა, ღვთიური სიბრძნის უსასრულობა, ატომისტური

კონცეფცია, სიკეთის იდეა, ერთისა და სიმრავლის მიმართება, გვარების ურთიერთმიმართება და ა. შ.

აღსანიშნავია ვრცელი გამოკვლევა, რომელიც დიალოგ „ტიმეოსს“ ახლავს თან 1994 წლის გამოცემაში. ბ. ბრეგვამის მიერ აქ მიმოხილულია პლატონის წინამორბედთა მიერ შექმნილი ფილოსოფიური სისტემების ზოგიერთი კერძო ასპექტი. პლატონის წინამორბედების შეხედულებანი კოსმოსის შესახებ მოძღვრებისა საჭიროა იმდენად, რამდენადაც ისინი „ტიმეოსის“ გაგებაში გვეხმარებიან. მაგრამ მხოლოდ ფილოსოფიური სისტემები არაა საკმარისი ამ რთული დიალოგის გასაგებად. მათემატიკა და ასტრონომია, მედიცინა და ბიოლოგიაც საჭიროა იმისათვის, რომ პლატონს ჩანაფიქრს მივუხვდეთ. გამომდინარე იქიდან, რომ დიალოგში ვრცლადაა საუბარი სხეულის ორგანოების ანატომიაზე, ფიზიოლოგიაზე, სუნთქვის, საჭმლის მონელებისა და სისხლის მიმოქცევის პროცესებზე, ბ. ბრეგვამე ძველი წელთაღრიცხვის VI-V საუკუნეების სამედიცინო სკოლების ისტორიას გვამცნობს. ვრცლად და საინტერესოდ გადმოგვცემს იგი პლატონის წინამორბედებისა თუ მისი თანამედროვეების მათემატიკურ აღმოჩენებსა და ასტრონომიულ შეხედულებათა ევოლუციის პროცესს.

„ტიმეოსის“ წინასიტყვაობაში ნაცადია პარალელის გავლება დიდი ტრიადის ცალკეულ წევრებს შორის: „პოროსი იგივე დემიურგოსია, პენია -- მატერია, ხოლო ეროსის მრჩობილი ბუნება ... სხვა არაფერია თუ არა „ბუნებანაზიარი“ მატერიალური სამყარო.“<sup>63</sup>

და ბოლოს, არ შეიძლება ორიოდე სიტყვა არ ითქვას დიალოგ „ნადიმის“ ქართულ თარგმანზე. პროფესორი ბ. ბრეგვამე თითქოს თავს იკავებს, წიგნს მისთვის ჩვეული წინასიტყვაობა და კვლევა დაურთოს. მოკლე სიტყვას იგი ასე ასრულებს: „... სიტყვას აღარ გავაგრძელებ. მკითხველს თვითონვე გააცნობს თავს ეს ბრძენი და კეთილი წიგნი.“<sup>64</sup> დიალოგი „ნადიმი“ არა ერთი მკვლევრის მიერ ათენელი ფილოსოფოსის

<sup>63</sup> პლატონი, *ტიმეოსი* (ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და კომენტარები დაურთო ბაჩანა ბრეგვამემ, გამომცემლობა „ირმისა“, თბილისი, 1994), 118

<sup>64</sup> პლატონი, *ნადიმი* (ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და კომენტარები დაურთო ბაჩანა ბრეგვამემ, გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1964), 6

შედეგადაა მიჩნეული. იგი ლიტერატურული თვალსაზრისით უმშვენიერესი სტილითაა შესრულებული და ადვილად იკითხება. ამას შეიძლება ხელს უწყობს ის მომენტიც, რომ დიალოგის ძირითადი თემა სიყვარულის იდეის განსაზღვრება გახლავთ. დიალოგი ქართულად მართლაც შესანიშნავადაა თარგმნილი. შეიძლება ითქვას, რომ საქართველოშიც ყველაზე მეტი მკითხველი სწორედ რომ დიალოგ „ნადიმს“ ჰყავს, თუმცა, ისიც აღსანიშნავია, რომ ქართველი მკითხველისთვის მისი მხოლოდ 1964 წლის გამოცემაა ხელმისაწვდომი.

ბაჩანა ბრეგვაძის მიერ თარგმნილი დიალოგებია: „ნადიმი“, „ფედონი“, „დიდი ჰიპია“, „მენონი“, „კრიტონი“, „მენექსენე“, „პარმენიდე“, „სახელმწიფო“, „იონი“, პლატონის ეპიგრამები და სხვა. დიალოგების ქართულ ენაზე თარგმნა პლატონის ფილოსოფიური მოძღვრების ქართველი მკითხველისთვის არა მხოლოდ გაცნობას ემსახურება, არამედ ქართული ფილოსოფიური ენის დაფუძნებასა და განვითარებას.

გურამ თევზაძე წიგნში „ანტიკური ფილოსოფია“ პლატონის მოძღვრების ანალიზს მოკლე ბიოგრაფიული ცნობებით იწყებს. დიონისე ლაერტელის ცნობებზე დაყრდნობით, გ. თევზაძე აღნიშნავს, რომ პლატონი ფილოსოფიური მეცნიერების -- დიალექტიკის -- მამამთავარს უწოდებს, თალესისა, როგორც ნატურფილოსოფიის, და სოკრატეს, როგორც მორალის ფილოსოფიის ფუძემდებლის შემდეგ. გ. თევზაძე პლატონის ნაშრომთა პერიოდიზაციის საკითხს განიხილავს. „პლატონის შრომები შეიძლება ასე განაწილდეს: 1. სოკრატული პერიოდი, სადაც იდეათა თეორია ჯერ არა გვაქვს და მიზანია, ზოგადის, როგორც ცნების დადგენა (აპოლოგია, კრიტონი, პროტაგორა და სხვ.); 2. გარდამავალი პერიოდი, სადაც თანდათან ყალიბდება პლატონის იდეალიზმის ძირითადი პრინციპები (გორგია, მენონი, ევთიდემოსი და სხვ.); 3. სიმწიფის ხანა, სადაც ჩამოყალიბებულია იდეალისტური რაციონალისტური სისტემა (ნადიმი, ფედროსი, სახელმწიფოს II და XI წიგნები, ტიმაიოსი, ფილებოსი და სხვ.) და აღიარებულია ზერაციონალური, მისტიკური ხედვა, როგორც უმაღლესი შედეგი. უკვე „ნადიმში“ დიოტიმა ურჩევს სოკრატეს უჭვრიტოს მშვენიერებას“ ცნების, მსჯელობისა და აზრის გარეშე (რადგან მისი არაფერთან შედარება არ შეიძლება,) 4. ანუ თვითკრიტიკული პერიოდის შინაარსი წარმოდგენილია დიალოგებით „პარმენიდე“ და

„სოფისტე“. პლატონი აქ კიდევ ერთხელ გადასინჯავს თავის მიმართებას წინამორბედებთან, ფხიზლად აწონის საკუთარი სისტემის ნაკლოვანებებს და მიიჩნევს, რომ ეს, საერთოდ, ადამიანური შემეცნების ნაკლოვანებანია, რაც ამ სისტემის გამართლებას წარმოადგენს. ამ შეგნებით იწერება შემდგომი ანუ გვიანი პერიოდის შრომები, სადაც გაძლიერებულია მისტიკა და უარია ნათქვამი სიმწიფის ხანის ზოგიერთ დებულებაზე („კანონები“, „წერილები:“ VI, VII, VIII და სხვ.).“<sup>65</sup>

პლატონის ნაშრომთა ქრონოლოგიზაციის განხილვის შემდეგ, ბუნებრივია, დაისმის საკითხი ათენელი ფილოსოფოსის „დაუწერელი ფილოსოფიის“ შესახებ. გ. თევზაძე ჰ. ი. კრემერისა და კ. გაიზერის შრომების განხილვის საფუძველზე, წერს, რომ პლატონის მკვლევრებმა ააღორძინეს ძველი აზრი პლატონის მოძღვრების ეზოთერული და ეგზოთერული შინაარსის შესახებ. გ. თევზაძე იქვე მოიშველიებს გ. მარტინის მოსაზრებას, რომელიც პლატონის მეშვიდე წერილზე დაყრდნობით გვამცნობს, რომ პლატონი შეუძლებლად მიიჩნევდა თავისი შეხედულებების როგორც წერილობით, ისე ზეპირად გადმოცემას და, რაც პლატონმა ვერ შეძლო, იმას 24 საუკუნის შემდეგ, კრამერი და გაიზერი ვერ შეძლებენ. გ. თევზაძის მიხედვით, ამ კვლევას დადებითი მომენტის გარეშე მაინც არ ჩაუვლია, რადგან ძიების მომენტში პლატონის დიალოგებში მანამდე გაურკვეველი ადგილები დაზუსტდა და ტექსტი უფრო გასაგები გახდა.

გ. თევზაძე პლატონის მოძღვრების გადმოცემისა და გაგებისათვის თავისებურ სისტემას გვთავაზობს. პირველ რიგში, განხილულია ცოდნის თეორია, რომლის ახსნისათვის სოფისტების ფილოსოფიური შეხედულებებია გადმოცემული და შეფასებული. აქვე დიალოგის „თეეტეტის“ საფუძველზე ერთმანეთისაგან განსხვავებულია ჭეშმარიტი ყოფიერება და სხეულებრივი არსებობა. „პლატონისათვის ჭეშმარიტი ყოფიერება მხოლოდ გონებით მისაწვდომი უსხეულო იდეებია, ხოლო ის, რაც შეგრძნებებისათვის არსებობს, მათი ანარეკლია, მიბადვია,“<sup>66</sup> -- ვკითხულობთ წიგნში. პლატონი „თეეტეტში“ წერს, რომ ფილოსოფიის საწყისი გაკვირვებაა, შესაბამისად, პროფ. გ. თევზაძის მიხედვით, ფილოსოფოსი პრობლემას უნდა ხედავდეს

<sup>65</sup> გურამ თევზაძე, *ანტიკური ფილოსოფია* (მეცნიერება, თბილისი, 1995), 80

<sup>66</sup> თევზაძე, *ანტიკური ფილოსოფია*, 81

იქ, სადაც სხვებისთვის საძიებელი არაფერია. ფილოსოფოსი თავად ცოდნის ძალას, ცოდნის შესაძლებლობას უნდა ეძებდეს და იკვლევდეს. ამიტომ უნდა განვასხვავოთ ერთმანეთისაგან ცოდნა და გამოცდილება. პლატონის ფილოსოფიაში ცოდნის პრობლემატიკის განხილვისას აუცილებელია მოგონების თეორიის ანალიზი, ეს უკანასკნელი, თავის მხრივ, დაკავშირებულია სულის ცნების კვლევასთან. პლატონთან სული ის ფენომენია, რომელსაც შემეცნება შეუძლია. შემეცნება ხდება იდეებისა, რომლებიც გრძნობადი საგნების არსებებს წარმოადგენენ. ცოდნის თეორიისა და იდეების თეორიის განხილვის შემდეგ ყურადღების ცენტრში დგას პლატონისეული კოსმოლოგია. მოძღვრება სამყაროს შექმნის შესახებ პლატონმა დიალოგ „ტიმეოსში“ გადმოგვცა. დემიურგოსი ქმნის კოსმოსს და კოსმოსსთან ერთად, დროსაც. გ. თევზაძე აღნიშნავს, რომ „ადამიანის სულის პლატონისეული მოძღვრება მის კოსმოლოგიას სათნოების თეორიასთან აკავშირებს. ადამიანის სული და, შესაბამისად, მის მიერ გაფორმებული სხეულიც, სამი ნაწილისაგან შედგება: გონება, ნება და სურვილი.“<sup>67</sup> პლატონის მოძღვრებაში გ. თევზაძე ათენელი ფილოსოფოსის სათნოების შესახებ თეორიას „სახელმწიფოს“, „ფილებოსის“, და „კანონების“ საფუძველზე განიხილავს. უმთავრესი თეზისი ამ პუნქტში გახლავთ ის, რომ „არ არსებობს ზნეობრივი მოქმედება მისი ცოდნის გარეშე.“<sup>68</sup> იმისათვის, რომ საზოგადოებაში სათნოებები გაბატონდეს, სახელმწიფო უნდა შეიქმნას. წიგნის ავტორი დიალოგ „სახელმწიფოს“ ბაზაზე განიხილავს მმართველობის სხვადასხვა ფორმებს და შემდეგ პლატონისეულ იდეალური სახელმწიფოს მოდელს აღგვიწერს. გ. თევზაძე ბ. რასელის, კ. პოპერისა და ა. ლოსევის მოსაზრებებსაც გვაწვდის ძველი ბერძენი ფილოსოფოსის სახელმწიფოს თეორიის შესახებ. გ. თევზაძე დასკვნისთვის აღნიშნავს, რომ „პლატონი, ისევე, როგორც სოკრატე, ცდილობდა ადამიანის ღირებულება ზეგრძნობადის ცოდნაში დაენახა, მაგრამ მისი რაციონალიზმი არ აღმოჩნდა საკმარისი სისტემის ასაგებად და მან მითს მიმართა. ირაციონალიზმის ეს მომენტი თანდათან ძლიერდებოდა მასთან. დიალექტიკა რიცხვთა პითაგორულ მისტიკას უთმობდა ადგილს. პლატონმა დაივიწყა სოკრატეს ფხიზელი

---

<sup>67</sup> თევზაძე, *ანტიკური ფილოსოფია*, 86

<sup>68</sup> თევზაძე, *ანტიკური ფილოსოფია*, 86

პრინციპი იმის თაობაზე, რომ ადამიანს მხოლოდ მიახლოება შეუძლია თავისთავად ჭეშმარიტებასა და სიკეთესთან.<sup>69</sup>

ნ. დოლიძის გამოკვლევაში -- ძირითადი ენათმეცნიერული ტენდენციები ანტიკურ ფილოსოფიაში და პლატონის "კრატილოსი" -- ნაცადია პლატონის მხატვრული სტილის დახასიათება მისი ძირითადი ნიშნების მიხედვით. ამავე გამოკვლევაში საკმაოდ ფართო ადგილი ეთმობა პლატონის ფილოსოფიაში მითის ადგილის განსაზღვრას.

ენის წარმოშობის ბუნებრივი თეორია ჰერაკლიტეს მოძღვრებიდან მოდის. მაგრამ, რა თქმა უნდა, ჰერაკლიტეს გავლენა თუ მისი სწავლების კვალი პლატონის ფილოსოფიაში არ განისაზღვრება ერთი რომელიმე თეორიის ან დებულების უბრალო კოპირებითა და ბრმა გაზიარებით. იგი პლატონის მთელ მსოფლმხედველობაში ამოიცნობა, განსაკუთრებით კი, მის მიმართებაში ენასთან, როგორც შემეცნების იარაღთან, ენასთან, როგორც თავად ფილოსოფოსის თვითგამოხატვის საშუალებასთან.

პლატონის მოძღვრება ხშირად იყო საყრდენი მრავალი ფილოსოფიური თუ თეოლოგიური სკოლისათვის, მაგრამ საინტერესოა, რომ ამ მოძღვრების ინტერპრეტაცია გამუდმებით იცვლებოდა და იცვლება ანტიკურობიდან მოყოლებული დღემდე. მეცნიერის აზრით, ასეთი მრავალფეროვნების მიზეზი არაერთხელ აღნიშნულა სამეცნიერო ლიტერატურაში -- სხვა ფილოსოფოსებისაგან განსხვავებით, პლატონი არ გვაწვდის თავის სწავლებას სისტემური სახით, არ აყალიბებს ზუსტ ტერმინოლოგიას. მისი ფილოსოფია მკითხველისათვის მხატვრული სახეების, მითების გზით ცხადდება.<sup>70</sup> ის ცნებები, რომლებიც ჯერ არისტოტელემ, შემდეგ კი ნეოპლატონიკოსებმა პლატონის ფილოსოფიის ძირითად ტერმინებად განსაზღვრეს, მის დიალოგებში სრულიად სხვადასხვაგვარი მნიშვნელობით გამოიყენება. ერთი და იგივე ცნება ხშირად ურთიერთგამომრიცხავი შინაარსის მატარებელია, ხოლო ერთი და იგივე მოვლენა შეიძლება რამდენიმე ცნებით გამოიხატოს<sup>70</sup>. ამგვარი ტერმინოლოგიური მრავალფეროვნება პლატონის მოძღვრების სხვადასხვანაირი გააზრების საფუძველს

<sup>69</sup> თევზაძე, *ანტიკური ფილოსოფია*, 88

<sup>70</sup> ნინო დოლიძე, *ძირითადი ენათმეცნიერული ტენდენციები ანტიკურ ფილოსოფიაში და პლატონის "კრატილოსი"* (რედ. რისმაგ გორდეზიანი, ლოგოსი, თბილისი, 1998) 98

გვადლევს. ნ. დოლიძე მიიჩნევს, რომ პლატონი სრულიად ახალ ეტაპს იწყებს ანტიკურ ფილოსოფიაში; რომ იგი შემოქმედი, მწერალი უფროა, ვიდრე სკრუპულოზური მეცნიერი. თავის დიალოგებში იგი აყალიბებს სწავლებას, რომელიც საფუძველში სისტემატიზებული და გამართულია, მაგრამ მკითხველამდე მხატვრული სახეებით აღწევს. რა თქმა უნდა, ეს შემთხვევითობა არ არის. შეუძლებელია იმის წარმოდგენაც, რომ პლატონს არ ჰქონდა ბოლომდე გაცნობიერებული თავისი ფილოსოფია და მას სისტემის სახით ვერ ჩამოაყალიბებდა.

დიალოგ „კრატილოსის“ ბაზაზე ნ. დოლიძე ცდილობს დაადგინოს ის იდეური საფუძველი, რომელიც ძველი ბერძენი ფილოსოფოსის ენასა და ფილოსოფიის ზოგიერთ ასპექტს განსაზღვრავს. საბოლოოდ კი, ასკვნის: „პლატონის შეხედულებების ენის საკითხებთან დაკავშირებით დიალოგში გამჟღავნებულია როგორც ფილოსოფიური არგუმენტაციისა და მსჯელობის ხარჯზე, ასევე მისი სტრუქტურული აგებულებისა და სტილისტური ხერხების საშუალებით. მიგვაჩნია, რომ პლატონი ენის წარმოშობის არც ერთ თეორიას არ ემხრობა. მისი თვალსაზრისით, ენა წარმოდგენილია, როგორც უნიკალური ფენომენი, რომელიც თავის თავში აერთიანებს ჭეშმარიტებას და ამ ჭეშმარიტების შემცნების იარაღს, მაგრამ მისი შეცნობა შესაძლებელია არა პირდაპირი მსჯელობის გზით, არამედ სიტყვის რთული შინაგანი ბუნების გამოვლინების, ენობრივი თამაშის, ბუნდოვანი მეტაფორული სახეების, დაპირისპირებულთა იმავდროული ერთიანობისა და ინდივიდუალობის შენარჩუნების საშუალებით.“<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> დოლიძე, *ძირითადი ენათმეცნიერული ტენდენციები ანტიკურ ფილოსოფიაში და პლატონის "კრატილოსი,"* 125



## თავი მეორე -- პლატონის ფილოსოფია -- გზა სამართლიანობისაკენ

### *2.1. სოკრატე, როგორც ანტიკურობის განმანათლებელი*

პლატონის მოძღვრება რომ სწორად იქნას გაგებული, ძალზედ მნიშვნელოვანია იმ როლის გააზრება, რომელიც სოკრატემ პლატონზე, როგორც ადამიანსა და ფილოსოფოსზე, იქონია.

სოკრატემ თავის მოძღვრებაში, რომელიც მას წერილობით არ გაუფორმებია, ცოდნის ახლებური გაგება შემოიტანა. ადამიანის მორალურ არსებად დადგენა, პოეზიისა და პოეტების როლი ადამიანის აღზრდის (პაიდეას) საკითხში და მეგობრობისა და ეროსის როლი არა მარტო თეორიულ ფილოსოფიაში, არამედ ადამიანის ფილოსოფიურად ცხოვრების წესში, და კიდევ სხვა მრავალი ასპექტი სოკრატემ ახლებურად გააშუქა. სოკრატეს პრინციპი, რომელიც სხვასთან დიალოგზე იყო მიმართული, ადასტურებდა ადამიანის უპირველეს მნიშვნელობას როგორც ინტელექტუალურ, ისე ზნეობრივ სფეროში. სოკრატე შეეცადა თავისი ლოგიკური მეთოდით საგნებისა და ხდომილობების არსში ჩაწვდომას ანუ კითხვიდან „როგორია ეს“ - იდან ვექტორი მიემართა კითხვას „რა არის ეს.“ არსის კვლევის ეს პრინციპი, რომელიც უმაღლეს განვითარებას პლატონის ფილოსოფიაში ჰპოვებს და რომლითაც მარკირებულია მთელი შემდგომი ევროპული აზროვნება, წარმოადგენს რევოლუციურ მიდგომას, როგორც ზოგადად ობიექტური, ისე სუბიექტურ-ადამიანური არსის კვლევისათვის. ჩვენი მიზანია, ამ თავში ვაჩვენოთ სოკრატეს ამ „ფილოსოფიურ-რევოლუციური გადატრიალების“ არსი და გავლენა პლატონის ფილოსოფიაზე.

პლატონის „სახელმწიფოში“ და მის სხვა დიალოგებშიც სოკრატე წარმოდგება როგორც ღვთისმოსავი და იმდროინდელი ზნე-ჩვეულებების დამცველი ადამიანი. ძველი ბერძნული საზოგადოების ზნე-ჩვეულებები და ე. წ. ტრადიციული კანონები ბერძნულ საზოგადოებას ერთ მთლიანობად კრავდა. მიუხედავად იმისა, რომ სოკრატე კანონებსა და ტრადიციას დიდ პატივს სცემდა, მის მიმართ ათენელების მიერ

წყენებული ბრალდება მას არსებული ღმერთებისა და ზოგიერთი ადათის, ზოგადად, ტრადიციის უპატივცემულობაში ადანაშაულებდა. სოკრატესადმი წაყენებული ბრალდება ორი პუნქტისაგან შედგებოდა. პლატონის დიალოგში „სოკრატეს აპოლოგია“ ათენის მოქალაქეები -- მელეტოსი და ანიტოსი სოკრატეს ამ ბრალდებას წაუკითხავენ: „სოკრატე ფეხქვეშ თელავს კანონს, ვინაიდან რყვნის და აფუჭებს ახალგაზრდობას; არა სცნობს ღმერთებს, რომელთაც თავყვანს სცემს ქალაქი, არამედ აღიარებს რომელიღაც ახალ ღვთაებებს (დემონურს).“<sup>72</sup> სოკრატეს აზრით, არსებული ბრალდება იმ ცილისწამებას ეფუძნებოდა, რომელიც მის მიმართ ათენის ზოგიერთი მოქალაქის მიერ იყო წაყენებული, რომ „სოკრატე მკრეხელობს და ფეხქვეშ თელავს კანონს; თავხედურად ცდილობს ჩაწვდეს ქვესკნელის და ზესკნელის საიდუმლოს; სიცრუეს სიმართლედ ასაღებს და სხვებსაც ამასვე აჩვენებს.“<sup>73</sup>

ახალგაზრდების გარყვნა იმით გამოიხატებოდა, რომ სოკრატე მათ თვალში იმ შეხედულებებს არყევდა, რაც ათენის საზოგადოებაში უშუალოდ, უაპელაციოდ, ყოველგვარი განსჯის გარეშე იყო მიღებული. იმდროინდელ საბერძნეთში საზოგადოების წევრთაგან ეს, ფაქტობრივად, ტრადიციის აბსოლუტურ აღიარებას ნიშნავდა, თანაც ეს აღიარება ცალმხრივი და ასიმეტრიული იყო, შესაბამისად, ინდივიდუალური, სუბიექტური თვითნებობის მიერ რეფლექსირებული ვერ იქნებოდა.

იმავე პრინციპზე იყო დაფუძნებული ბრალდება მშობლიური ათენის ღმერთების უარყოფისა და ახალი ღმერთების შემოყვანის შესახებ. მართლაც, სოკრატეს უნდოდა ეჩვენებინა, რომ, ჩვეულებრივ, რაც ათენის მოსახლეობას ღმერთების შესახებ წარმოედგინა და ეგონა, ეს მათ ნამდვილ ყოფნასა და არსს არ შეესაბამებოდა. ნაწილობრივ კი ეს ბრალდება დაკავშირებული იყო სოკრატეს ცნობილ დემონთან, მაგრამ სოკრატე ამ თავის დემონს არ წარმოაჩენდა, როგორც თავის ღმერთს, ის უფრო მეტად იმ შინაგან ხმას წააგავდა, რომელიც სოკრატეს გადაწყვეტილებების მიღების დროს ეხმარებოდა ხოლმე.

---

<sup>72</sup> პლატონი, *სოკრატეს აპოლოგია* (ადრეული დიალოგები, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, წინათქმები და კომენტარები დაურთო ბაჩანა ბრეგვაძემ, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 1997) 24 b

<sup>73</sup> პლატონი, *სოკრატეს აპოლოგია*, 19c

ზოგადად, ძველ საზოგადოებაში, კერძოდ, ძველ საბერძნეთში, სადაც მითოსი, შესაბამისად, მითოსური ცნობიერება იყო წარმართველი, გადაწყვეტილებები, რომლებსაც ცალკეული ინდივიდი იღებდა, ითვლებოდა შემთხვევითობად და „როგორც შემთხვევითი გარემოებები წარმოადგენენ რაღაც გარეგნულს, ასევე გადაწყვეტილებების შემთხვევითობას ძველი ბერძნები გადააქცევდნენ გარეგნულად, ანუ ისინი რჩევას ეკითხებოდნენ თავიანთ ორაკულებს. ეს ის ცნობიერებაა, რომელშიც ცალკეული ნება წარმოდგენილია, როგორც რაღაც შემთხვევითი. სოკრატემ კი, რომელმაც გადაწყვეტილებების შემთხვევითობა თავის თავზე გადაიტანა, რადგანაც ცნობიერებაში მას თავისი დემონი ჰყავდა, ამით მოხსნა გარეგანი საყოველთაო დემონი, რომლის საშუალებითა და დახმარებითაც ბერძნები გადაწყვეტილებებს იღებდნენ.“<sup>74</sup> სოკრატე თავისი ამ საქციელით თანამოქალაქეებს აჩვენებდა, რომ მათ მხოლოდ ჰგონიათ, რომ იციან, სინამდვილეში კი არ იციან, ანუ ამით სოკრატე აჩვენებდა განსხვავებას ჭეშმარიტ ცოდნასა და საზოგადოებაში გავრცელებულ საყოველთაო შეხედულებებს შორის და ამ აზრით, ის მართლაც შეიძლება ჩაითვალოს ანტიკურობის განმანათლებლად.<sup>75</sup> სოკრატემ ბერძნების წინასწარმეტყველად ”შიცან თავი შენი” გახადა. როგორც ჰეგელი იტყობდა: ”ბერძნების გამოთქმად, ამასთან სულის კანონად და არა ადამიანის საკუთრივი პარტიკულარობის შემეცნებად. სოკრატე, ამგვარად, ის გმირია, რომელმაც დელფოსის ღმერთის მითითების სანაცვლოდ დაამკვიდრა პრინციპი: ადამიანმა უნდა იმზიროს თავის თავში, რათა იცოდეს, თუ რა არის ჭეშმარიტება. რადგანაც ეს გამონათქვამი პითიას ეკუთვნის, ამიტომ ეს ბერძნულ სულში გადატრიალებას ნიშნავს, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ ორაკულის ადგილი თითოეული მოაზროვნე ადამიანის თვითცნობიერებამ დაიკავა.” სოკრატეს ამ მოღვაწეობით შეიძლება ითქვას მთავრდება ხანგრძლივი პროცესი თვითცნობიერების აღმოჩენისა, რომლის დასაწყისი შეიძლება უკვე ჰომეროსთან ყოფილიყო შემჩნეული.

---

<sup>74</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Band 19, Frankfurt am Main. 1993), 137

<sup>75</sup> Hennig Ottmann, *Geschichte des Politischen denkens. Die Griechen, Von Homer bis Sokrates* (B1/1. Stuttgart/Weimar, 2001), 235

სოკრატეს დამსახურებაა ინდივიდის, როგორც პოლისის სრულყოფილი წევრის აღმოჩენა.

სუბიექტურობისაკენ გარღვევის ხდომილება სოკრატესთან ნიშნავს იმას, რომ ადამიანი როგორც ცნობიერება, ჭეშმარიტების გაგებას თავისი თავიდან უნდა იღებდეს და მას გარეგანი განმსაზღვრელი, ამ შემთხვევაში, სახელმწიფო და მის საფუძველში არსებული ძველი ბერძნული მითოსური რელიგია არ ესაჭიროება. ეს უკვე სუბიექტური თავისუფლების დაფუძნების პრინციპი იყო, რომელიც ადამიანს ტრადიციის განსაზღვრულობიდან ათავისუფლებდა. ახალი ღმერთისა და, შესაბამისად, ახალი რელიგიის პრინციპების შემოტანა სოკრატეს მიერ გაგებული უნდა ყოფილიყო, როგორც ახალი სიკეთის რელიგიის დაფუძნება. ამ პრინციპიდან გამომდინარე, ადამიანი თავისი ქმედების საფუძველს არა გარეგან საყოველთაოობაში უნდა ეძებდეს, რომლისადმი უსიტყვო მორჩილება ევალება, არამედ ეს საყოველთაო თითოეული ადამიანის ცნობიერებაში უნდა განიხილებოდეს, როგორც ადამიანის საკუთრივი არსი. ეს კი უკვე ინდივიდის სვლაა ტრადიციული ზნე-ჩვეულებებისადმი მორჩილებიდან -- მორალურობისაკენ.

ამ აზრით, სოკრატე არა მარტო მითოსზე დაფუძნებულ ტრადიციას უპირისპირდება, არამედ სოფისტებსაც, რომელთა ახალმა აზროვნებამ, თავის მხრივ საგრძნობლად შეარყია ძველ საბერძნეთში მითოსის ავტორიტეტი. სოკრატეს პრინციპი ადგენდა, რომ სიკეთე, როგორც იდეა, საყოველთაოა, მაგრამ იგი ცნობიერებიდან ცოდნისა და შემეცნების საშუალებით უნდა იქნას მიღებული. სწორედ ასე გაგებული სიკეთის იდეა, როგორც თავისი თავისთვის და თითოეული ადამიანისთვის, ცნობიერებისთვის წარმოადგენს მიზანს. სოფისტები კი, თავისი ცნობილი თეზისით, რომ ადამიანი ყოველი საგნის საზომია, მართალია, სუბიექტურობის მომენტს წინ წამოსწევდნენ, მაგრამ ეს სუბიექტურობა ცალკეულის პრიმატით იყო აღნიშნული. შესაბამისად, შემთხვევითობისა და თვითნებობისათვის დიდი სივრცე რჩებოდა, მაშინ როცა სოკრატესთან თავისუფალი აზრის შედეგად შემეცნებულ და გააზრებულ საყოველთაოს ენიჭება უპირატესობა. სუბიექტური თავისუფლების პრინციპი იმდენად დიდ როლს თამაშობს სოკრატეს მოძღვრებაში, რომ იგი გადაფარავს ცნობიერების არსის

სხვა მხარეებსაც და, შეიძლება ითქვას, ცალმხრივიც კი ხდება. ამიტომ იყო, რომ სოკრატე სხვა მეცნიერებების (ძველი ბერძნული გაგებით) მიმართ უპატივცემულო დამოკიდებულებას იჩენდა და თვლიდა, რომ ეს დროის ტყული ხარჯვა იყო, რადგან მათ ადამიანისთვის არანაირი სარგებელი არ მოჰქონდათ. მთავარი იყო, ადამიანს მხოლოდ იმაზე ეზრუნა, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანი იყო და რაც მის ბუნებას შეადგენდა -- მორალზე. რადგანაც მითოსური ღმერთებისთვის, რომლებსაც ძველი პოეტების შემოქმედებაში ვხდებით, მორალური პრინციპი ღირებული არაა, ისინი (მითოსური ღმერთები) სოკრატესგან პატივს არ იმსახურებენ. ღმერთების საქციელი თვითნებური და შემთხვევითი იყო, შესაბამისად -- მორალის საწინააღმდეგოც. ასეთი ღმერთებისაგან განსხვავებით, სოკრატეს მიერ შემოტანილ ახალ რელიგიასა და ღმერთებს მორალური იმპერატივის ხასიათი უნდა ჰქონოდათ და ისინი ადამიანებისთვის მორალურობის ორიენტირები უნდა ყოფილიყვნენ. ამიერიდან მათთან შეფარდებაში უნდა წარმართოს ადამიანმა მთელი თავისი ცხოვრება და ყოველდღიური საქმიანობა. სწორედ ეს უნდა გამხდარიყო თითოეული ცნობიერებისათვის საკუთრივი არსი, რომელიც, ამავე დროს, ისეთი საყოველთაო და ობიექტური იქნებოდა, რომელიც სუბიექტურის გამართლებას შეძლებდა. სოკრატე ამით ცდილობდა, დაემკვიდრებინა ადამიანის შინაგანი კანონი, როგორც ჭეშმარიტება და სიკეთე, არა როგორც ორი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი სუბსტანცია, არამედ როგორც ერთიანი და ერთი. ეს ნიშნავდა, რომ ცნობიერება როგორც ადამიანი, რომელიც მუდმივად ზნეობრივ პრაქტიკაშია ჩართული და არა უბრალოდ შემმეცნებელი ცნობიერება, არამედ სამართალცნობიერი და თავად სამართალცნობიერება ხდებოდა, ანუ გარეგნულისა და შემთხვევითის მიმართ უსიტყვო მორჩილების ნაცვლად მკვიდრდებოდა კანონის აღიარებისა და სამართლიანი კანონმორჩილების პრინციპი.

როგორც მაგალითი ასეთი კანონმორჩილებისა, სოკრატე, რომელიც თავად იყო ძველი პრინციპების დამანგრეველი, ღვთისმოსავი ადამიანი გახლდათ. იგი ღმერთებისადმი პატივისცემისას წინა პლანზე ეთიკურ საწყისს აყენებდა. სოკრატე ღვთისმოსაობის ტრადიციულ გაგებას აკრიტიკებდა და სხვებსაც ამისკენ მოუწოდებდა. ამის ნათელი დასტურია პლატონის დიალოგი „ვეთიფრონი.“ დიალოგში სოკრატე

თავის თანამოსაუბრე ევთიფრონის მიერ წამოყენებულ ტრადიციულ და ნაწილობრივ, სოფისტურ გაგებას ღვთისმოსაობისას ჩვეული მანერით, როგორც უსაფუძვლოს, ისე წარმოადგენს. სოკრატე პლატონის ამ დიალოგში ევთიფრონთან ერთად განიხილავს ღვთისმოსაობის, სიწმინდის ოთხ განსაზღვრებას, რომლებიც ამ უკანასკნელის მიერ არის შემოთავაზებული და მათ არადამაკმაყოფილებლად მიიჩნევს. ევთიფრონის პირველი დეფინიციის მიხედვით, სიწმინდე ისაა, რომ პასუხი აგებინო დამნაშავეს, მამა იქნება ის, დედა, თუ ვინც გნებავს სხვა,<sup>76</sup> რადგან თვით ღმერთებიც ამასვე სჩადიოდნენ. ამას აჩვენებს თუნდაც ზევსის მაგალითი, რომელიც მამამისს, კრონოსს მიაჯაჭვებს, რათა მან ზევსის გადაყლაპვა ვერ მოახერხოს.

სიწმინდის ეს დეფინიცია სოკრატესთვის არადამაკმაყოფილებელია. მისმა თანამოსაუბრემ ამ შემთხვევაში არა ზოგადი და საყოველთაო განმარტება მოგვცა საძიებო ცნებისა, არამედ მხოლოდ ერთი კონკრეტული მაგალითი დაასახელა. კითხვა იყო დასმული, თუ რა არის სიწმინდე, ევთიფრონს კი პასუხად მხოლოდ ერთი ცალკეული მაგალითი აქვს შემოთავაზებული. სოკრატეს მიხედვით, ეს ნიშნავს შემდეგს: პასუხი სწორადაც რომ იყოს გაგებული, ჩვენთვის მაინც მიუწვდომელი რჩება საგნის არსი. სოკრატეს კითხვები, საკუთარი ფილოსოფიის შესაბამისად, მიმართულია იმისკენ, თუ რა არის თავად საგანი, მისი არსი. მას აინტერესებს, რა არის სათნოება, სამართლიანობა და მსგავსნი არსობრივად, როგორც საყოველთაო, რომლის საშუალებითაც ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში სათნოს და სამართლიანს მიენიჭება თავისი აბსოლუტური და არარელატიური ღირებულება. ზოგადად, სოკრატესეული კითხვები მიმართულია ცნების, მისი არსისა ანუ როგორც პლატონი იტყოდა იდეისაკენ.<sup>77</sup>

სოკრატეს კრიტიკის საგანს ამ შემთხვევაში წარმოადგენს: ა) საყოველთაო განსაზღვრებისა და ცალკეული შემთხვევის აღრევა ერთმანეთში; და ბ) ღმერთების წარმოჩინება ისე, როგორც ამას ევთიფრონი აკეთებს: როდესაც ღმერთების ქმედებების

---

<sup>76</sup> პლატონი, *ევთიფრონი* (ადრეული დიალოგები, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, წინათქმები და კომენტარები დაურთო ბაჩანა ბრეგვაძემ, გამომცემლობა „ნეკერი“, 1997), 5 e

<sup>77</sup> Reginald E. Allen, *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms* (London, 1970), 19

განმსაზღვრელი შემთხვევითობაა, რომელსაც უზნეო საფუძველი აქვს, და შესაბამისად, ღმერთების სუბსტანცია თავად ნეგატიურობაა. სოკრატეს მიერ ამგვარი კრიტიკული კითხვის დასმის საფუძველზე, გერმანელი მკვლევარი ჰ. კუნი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ როცა კითხვა საგნის არსს მიემართება, იბადება პლატონის სწავლება იდეების შესახებ.<sup>78</sup>

პირველი უშედეგო მცდელობის შემდეგ ევთიფრონი სიწმინდის მეორე დეფინიციას წარმოადგენს: „წმინდაა ის, რაც ღმერთებს მოსწონთ, ხოლო ის, რაც არ მოსწონთ -- უკეთური.“<sup>79</sup> სოკრატე ამ განსაზღვრებაშიც ამჩნევს ლოგიკურ შეცდომას: იყო ღმერთებისათვის საყვარელი (სასურველი), ეს აქციდენტური თვისებაა, მაგრამ არამც და არამც -- საგნის არსი.<sup>80</sup> მეორე დეფინიციის შემთხვევაში, ისმის კითხვა: წმინდა იმიტომ უყვართ, რომ წმინდაა თუ წმინდა იმიტომაა წმინდა, რომ უყვართ? სოკრატესთვის ორივე შესაძლებლობა მიუღებელია, რადგან მისთვის მხოლოდ და მხოლოდ საგნის და საქმის არსია მნიშვნელოვანი, შესაბამისად, სოკრატესთვის სიწმინდედ ვერ ჩაითვლება ის, რაც ღმერთებს მოსწონთ. სოკრატეს მიხედვით, ღმერთებს მხოლოდ ის შეიძლება მოსწონდეთ და უყვარდეთ, რაც ჭეშმარიტად წმინდაა.<sup>81</sup>

სოკრატეს მიერ საკითხის ამგვარ დასმაში აშკარად ჩანს, რომ ღმერთები მისთვის მხოლოდ ზნეობრივი იმპერატივის განსახიერებას წარმოადგენენ. ამით იგი, ფაქტობრივად, ხაზს უსვამს რელიგიის ავტორიტეტით განსაზღვრულ აზროვნებაში გარღვევას. სოკრატესთვის ცხადია, რომ სიწმინდე უბრალოდ უნდა იცოდე, როგორც სიწმინდე, და არა -- როგორც ღმერთების ბრძანება. ამგვარად ცალკეული სუბიექტის, როგორც ადამიანის აზროვნება, იქცევა რელიგიის გამომცდელ ინსტანციად. შესაბამისად, ყოველი კულტი, კულტმსახურება, რომლითაც მარკირებულია მითოსური რელიგია და, მათ შორის, სოკრატესდროინდელი საბერძნეთისაც, ადამიანისათვის

---

<sup>78</sup> Helmut Kuhn, *Sokrates, Versuch ueber den Ursprung der Metaphysik* (Muenchen, 1979), 73

<sup>79</sup> პლატონი, *ევთიფრონი* (ადრეული დიალოგები, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, წინათქმები და კომენტარები დაურთო ბაჩანა ბრეგვაძემ, გამომცემლობა „ნეკერი“, 1997), 6 e

<sup>80</sup> პლატონი, *ევთიფრონი*, 10 d e

<sup>81</sup> *ibid.*

გარეგან ფაქტორად წარმოდგება იმ შემთხვევაში, თუ ამ რელიგიის შეხედულება საგნის არსთან არ ჰარმონიზირდება. ამგვარად, სოკრატეს აზროვნება აღინიშნება უზარმაზარი სუბვერსიული ძალით, რომელმაც ძველი ტრადიციული ავტორიტეტისადმი რწმენა შეარყია.

ევთიფრონი, კიდევ ერთ, მესამე მცდელობას მიმართავს, რომ სიწმინდის განსაზღვრება მოგვცეს. ეს განსაზღვრება მოცემულია ამ წინადადებაში: ყველაფერი ის, რაც წმინდაა, სამართლიანიც უნდა იყოს.<sup>82</sup> ეჭვგარეშეა, რომ ამ სამ განსაზღვრებას შორის ეს უკანასკნელი საუკეთესოა. ევთიფრონის არგუმენტაციიდან გამომდინარეობს, რომ არსებობს ორი სახის სამართლიანობა: პირველი შეეხება ღმერთებთან ურთიერთობას, მეორე კი -- ადამიანებთან; შესაბამისად, სიწმინდეა, ღმერთებს მიეგოთ ის, რაც მათ შეეფერებათ, ისევე როგორც სამართლიანია, ადამიანებს მიეცეთ ის, რაც მათთვისაა შესაფერისი.<sup>83</sup> ამ დეფინიციის დროს გამოყენებულია გამოთქმა *therapeia*. როდესაც ეს გამოთქმა ღმერთებისკენაა მიმართული, იგულისხმება ადამიანების ცდა ღმერთების საამებელი, მათი გულის მოსაგები და მათზე მზრუნველი საქმე შეასრულონ.

სწორედ ამ შინაარსის გამო სოკრატე სიწმინდის ამ დეფინიციითაც არ არის კმაყოფილი, რადგან თერაპია ყოველთვის იმისკენაა მიმართული, ვისაც ის სჭირდება. მაგალითად, ექიმების საქმიანობა ხომ პაციენტების სასიკეთოდ უნდა იქნას განხორციელებული. მაგრამ თუ ეს ასეა, მაშინ რა მოგება აქვთ ღმერთებს იმ ზრუნვისაგან, რომელსაც ადამიანები სჩადიან? ამ დეფინიციის საფუძველზე აშკარად დარღვეულია სიმეტრია ადამიანებსა და ღმერთებს შორის. ეს კი სოკრატესთვის მიუღებელია, რადგან ღმერთებს უფრო მეტი მიეცემათ, ვიდრე ადამიანებს.<sup>84</sup> როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სოკრატესთვის ღმერთები ეთიკური იმპერატივის განსახიერებანი უნდა იყვნენ, რომლებსაც ადამიანებმა უნდა მიზამონ და სწორედ ღმერთები უნდა ზრუნავდნენ იმაზე, რომ ადამიანების ქმედებანი ყოველთვის ეთიკური ნორმებით იყოს განსაზღვრული.

---

<sup>82</sup> პლატონი, *ევთიფრონი*, 11 e

<sup>83</sup> პლატონი, *ევთიფრონი*, 13 b-d

<sup>84</sup> პლატონი, *ევთიფრონი*, 14 d-e



სოკრატესთვის მნიშვნელოვანი იყო ტრადიციული რელიგიურობის ინტელექტუალური დაძლევა და ეს იყო არსობრივი ნაბიჯი ნამდვილი პოლიტიკური აზროვნებისკენ, სამართალცნობიერებისაკენ. იმდროინდელი ბერძნული ქალაქ-სახელმწიფოები შეიძლება აღინიშნონ, როგორც რწმენისა და კულტის საზოგადოებები. ტრადიციულ რწმენაში სოფისტების მიერ გაჩენილი ეჭვი ახალი გადაწყვეტილებების ძიების ნიშანი იყო. ამის ნიმუშია, მაგალითად, პროტაგორას მტკიცება, რომ სამართლიანი ის არის, რაც, გარემოების შესაბამისად, როგორც სამართალი და კანონი რომელიმე ერთ პოლისში ხორციელდება. ასეთი დეფინიცია, რა თქმა უნდა, პლატონის სოკრატესათვის დამაკმაყოფილებელი ვერ იქნებოდა, რადგანაც რაც ერთგან შეიძლება სამართალი ყოფილიყო, მეორეგან, შეიძლება, იგივე უსამართლოდ მოგვჩვენებოდა. სამართლიანობის ასეთი რელატივისტური გაგება პლატონის სოკრატესათვის მიუღებელია. ამიტომ, სოკრატე, ამ დეფინიციის წინააღმდეგობის და ნაკლულობის დასადლევადა, წამოაყენებს სიკეთის იდეას, როგორც მასშტაბს სამართლისა და სამართლიანობისა, რომელთან წილნაყარობითაც ყოველი ცალკეული სამართლიანი ხდება.

მიუხედავად იმისა, რომ საგნის შემეცნებაში სოფისტურ და სოკრატულ-პლატონურ მიდგომებს შორის განსხვავება არსებობს, მათ აერთიანებთ თვალსაზრისი, რომ ძველ ბერძნულ საზოგადოებაში არსებული სარწმუნოების ნაცვლად, საკითხის ინტელექტუალური და რაციონალისტური გადაწყვეტის შესაძლებლობა დაიძებნოს. ეს, შეიძლება, მართლაც განმანათლებლურ რევოლუციად შეფასდეს, რომელიც სოფისტებმა წამოიწყეს, ხოლო სოკრატემ ბოლომდე მიიყვანა.

ბოლო, მეოთხე მცდელობისას ევთიფრონი სიწმინდეს განსაზღვრავს, როგორც ცოდნას იმის შესახებ, თუ რა არის ლოცვა, ვედრება და მსხვერპლშეწირვა, ანუ რა უნდა მივუძღვნათ ღმერთებს და სანაცვლოდ რას უნდა ვიღებდეთ მათგან.<sup>85</sup> სოკრატე ამ დეფინიციას ირონიულად წარმოაჩენს და მას "აღებ-მიცემობის ხელოვნებას" უწოდებს.<sup>86</sup> ის მიიჩნევს, რომ ამგვარი ურთიერთობა ღმერთებსა და ადამიანებს შორის სავაჭრო

---

<sup>85</sup> პლატონი, *ევთიფრონი*, 14 e

<sup>86</sup> *ibid.*

გარიგების მსგავსია. „ევთიფრონი,“ ისევე როგორც პლატონის ადრეული დიალოგების უმეტესობა, აპორეტულად მთავრდება. ის ერთგვარ წრეში ტრიალს წააგავს, რადგან საბოლოო ვარიანტად მიჩნეული დეფინიცია ადრე მოცემულ განსაზღვრებას უბრუნდება. და მაინც, შეიძლება, სამართლიანად დაისვას კითხვა: მაშ, რაღა არის ჭეშმარიტი სიწმინდე? შედეგი, უპირველეს ყოვლისა, არის ნეგატიური, რადგან ევთიფრონი და მასთან ერთად მთელმა ათენმა უკვე აღარ იცის, თუ რა არის წმინდა. მათ მხოლოდ პრიმიტიული წარმოდგენები აქვთ ღმერთებზე, როგორც ადამიანური ბუნების მქონე თავნება არსებებზე და სიწმინდეზე, რომელიც სავაჭრო გარიგებას წააგავს. მიუხედავად იმისა, რომ დიალოგი აპორეტულად მთავრდება და სოკრატე ვერ იძლევა პოზიტიურ პასუხს, ყველაზე უკეთ სწორედ მან იცის, თუ რა არის სიწმინდე. სოკრატეს თვალსაზრისი ღვთისმოსაობის შესახებ კონფლიქტშია მის თანამედროვე ათენში ჯერ კიდევ გაბატონებულ მითოლოგიასთან. მითოსური ცნობიერების მიერ ღმერთისა და ადამიანის ურთიერთობა წარმოდგენილი იყო, როგორც სავაჭრო გარიგება ორ არსებას შორის. სოკრატე ღმერთისა და ადამიანის ქმედებას შორის მსგავსებას უარყოფს, ის მათ შორის დიფერენციაციას ახდენს. უფრო მეტიც, სოკრატე თვლის, რომ ადამიანი ღმერთის წინაშე უფრო მეტადაა ვალდებულია, ვიდრე ადამიანის წინაშე, რადგან, როგორც ზემოთ უკვე ვთქვით, სოკრატეს ღმერთები, როგორც ადამიანების ზნეობრივი ორიენტირებად წარმოუდგენია.

ეს კონკრეტული დიალოგი ევთიფრონთან არის ერთ-ერთი ნათელი მაგალითი იმ ტიპის საუბრებისა, რომელთაც სოკრატე თავის თანამოქალაქეებთან -- პოლიტიკოსებთან, სოფისტებთან, ხელოსნებთან და სხვადასხვა რანგისა თუ სპეციალობის ადამიანებთან -- მართავდა. ამ საუბრების დროს სოკრატეს მიზანს ჯერ იმ საკითხების განხილვა წარმოადგენს, რომლებიც თანამოსაუბრეებისათვის იყო საინტერესო. მაგალითად, საოჯახო საქმეები, ბავშვების აღზრდა, მეცნიერების ინტერესები, პოლიტიკის საკითხები, ანუ, ზოგადად, ის საკითხები, რომელთა განხილვასაც, უმეტესწილად, ზნეობის, სიკეთის, სამართლიანობის, ანუ მთლიანობაში ჭეშმარიტების არსის გაგებისაკენ უნდა წაეყვანა დიალოგის მონაწილეები. საუბრის დროს სოკრატეს თავისი თანამოსაუბრე (მოწინააღმდეგე) ყოველთვის მოცემული

ცალკეული შემთხვევიდან საყოველთაოს გაგებისაკენ მიჰყავდა. იგი ცდილობდა, რომ მოწინააღმდეგე თავად ჩაწვდომოდა საქმის არსს. ამ პრინციპის დაფუძნება ადამიანის, როგორც თვითცნობიერებისა და დამოუკიდებელი სუბიექტის, წინა პლანზე წამოწევას ნიშნავს. სწორედ ამ პრინციპს უნდა გაემართლებინა და დაედასტურებინა ადამიანური ცოდნის შინაგანი უეჭველობა.

სხვა საკითხია, იყო თუ არა სამართლიანი სოკრატესათვის წაყენებული ბრალდება და გამოტანილი განაჩენი. ამაზე, საყოველთაო სამართლიანობის პრინციპებიდან გამომდინარე, შეიძლება მარტივად გვეპასუხა -- არა. მაგრამ ძველი ათენელების კანონების მიხედვით, რომლებიც, ერთი მხრივ, მითოსური ცნობიერების საფუძველზე იყო შექმნილნი, ხოლო მეორე მხრივ, ამ სახელმწიფოს არსებობის როგორც იურიდიული, ისე რელიგიური არსებობის გარანტს წარმოადგენდნენ, სოკრატეს მოღვაწეობა (ანუ შესაბამისად ამ რელიგიური ცნობიერების რღვევა) ათენის სახელმწიფოს დაცემას ნიშნავდა. რადგან თუ რელიგია, რომელზედაც ყველა დანარჩენი სოციალური ინსტიტუტი იყო აღმოცენებული და დაფუძნებული, დაირღვეოდა, დაირღვეოდა თავად სახელმწიფო.

ძველ საბერძნეთში მითოსური რელიგია კანონმდებლობის საფუძველსაც წარმოადგენდა, ამიტომ ათენელებისათვის, საკანონმდებლო თვალსაზრისით, სოკრატე დამნაშავე იყო. სოკრატეს მიერ შემოტანილი ახალი „სიკეთის რელიგიის“ პრინციპები, რომლებიც იმ სუბიექტის თავისუფლების განხორციელებაზე ორიენტირებული, რომელიც საყოველთაოზე რეფლექსიის შედეგად მიიღება და, რაც თავის მხრივ, სოციალური სისტემების დიფერენციაციას იწვევს, ათენელებისათვის უდრიდა სახელმწიფოს, ანუ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, ათენის განადგურებას.

ამრიგად, ძველ საბერძნეთში სოფისტების მიერ წამოწყებულ „განმანათლებლურ“ რევოლუციას, რომელიც საბოლოო ნიშნულამდე სოკრატემ მიიყვანა, შეძლო დაეფუძნებინა სუბიექტური თავისუფლების სრულიად ახალი პრინციპი. ეს პრინციპი თითოეულ ადამიანს, როგორც თავისუფალ არსებას, შესაძლებლობას აძლევდა, თვით განესაზღვრა თავისი დანიშნულება -- მიწვდომოდა საგნებისა და ხდომილებების არსს. თავისუფალ არსებას ჰქონდა უნარი, მოცემულ კონკრეტულ სივრცეში სოციალური

სისტემების დიფერენცირებულობისათვის მიეწვია, რათა ადამიანთა სამართლიანად თანაარსებობა შესაძლებელი განხდარიყო. რადგან სახელმწიფო თავად სოციალური სისტემების ერთიანობაა, სოკრატე ცალკეული სოციალური სისტემების რელიგიის, ოჯახის, პოლიტიკის და ა. შ. გაუქმებისათვის კი არ იბრძოდა, არამედ მათი რეფორმირებისათვის. მას ჭეშმარიტი მრწამსის, ზნეობის, სამართლიანობის, სიკეთის დიალექტიკის ანუ არსის წვდომის პრინციპების დამკვიდრება სურდა. ეს ცვლილება ცნობიერების მიერ ჭეშმარიტი ცოდნის მიღწევას გულისხმობს. ამგვარად განხორციელებული შემეცნება განსაზღვრულ საფეხურებს მოიცავს, რის ექსპლიკაციასაც უკვე პლატონის ფილოსოფია წარმოადგენს.

## ***2.2. სამყაროსეული და სახელმწიფო სტრუქტურების იზომორფულობა***

კოსმოლოგიური სისტემის მოწესრიგებულობა პლატონის მოძღვრებაში სამართლიანობის ტოლფასია. კოსმოლოგიური სისტემა, რომელიც მოიცავს პოლისის მთლიან სტრუქტურას, სამართლიანობის პრინციპს მთლიანად უნდა ექვემდებარებოდეს.

ანტიკური საზოგადოებისათვის და, შესაბამისად, პლატონისთვისაც თავისუფალი ადამიანი მხოლოდ დაბადებით თავისუფალი შეიძლება იყოს. ის, რაც პლატონთან ღირებულია ადამიანის არსის, როგორც თავისუფალი არსების, გაგებისათვის, არის მოძღვრება ზნეობის შესახებ. შეიძლება ითქვას, რომ კაცობრიობის ისტორიაში პირველად განიხილება იდეა, რომ ადამიანს ადათების აღსრულების (რაც უსიტყვო მორჩილებას მოითხოვს) ვალდებულება კი არ უნდა ამოძრავებდეს, არამედ სიკეთის იდეა, რომელიც მის ქმედებებს უნდა განსაზღვრავდეს. გამოდის, რომ ადამიანის მამოძრავებელი მოტივი მის ქმედებებში ზნეობრიობაა, რომელიც ყოველ შესაბამის ცალკეულ ქმედებას სამართლიანს ხდის. სამართლიანი ქმედების შესრულება შესაძლებელია მხოლოდ ვინმეს მიმართ, – თუნდაც ეს ვინმე საკუთარი თავი იყოს, – ანუ იგი მოითხოვს სამართლიანობის სუბიექტს, ვის მიმართაც სამართლიანი ქმედება განხორციელდება. ეს კი

შესაძლებელია საზოგადოებაში, სახელმწიფოში რომელიც, თავის მხრივ, სამართლიანობის ობიექტია. შესაბამისად, სამართლიანი საქციელი, რომელიც სიკეთის პრინციპიდან მომდინარეობს და თავად სიკეთეა, მხოლოდ საზოგადოებაში, სახელმწიფოში შეიძლება იყოს ჩადენილი. პლატონი ადამიანის არა მარტო ზნეობრივ ბუნებას ხსნის თავის წიგნებში სახელმწიფოს შესახებ, არამედ გვიჩვენებს, რომ სახელმწიფო თავად არის ზნეობრივი ორგანიზმი, რომლის წევრობაც ადამიანს ზნეობრიობას ავალდებულებს. ადამიანისა და სახელმწიფოს ურთიერთმიმართება ამ შემთხვევაში წარმოდგება ნაწილისა და მთელის კორელაციად. იქიდან გამომდინარე, რომ სახელმწიფოს მიზანი სამართლიანობის განხორციელება და შესაბამისად მისი წვდომაა, სახელმწიფოში ყველაზე დიდი სიკეთე სამართლიანობაა.<sup>87</sup> ამრიგად, პლატონის მოძღვრებაში საკითხი, თუ რა არის სამართლიანობა, მთლიანად რედუცირდება საკითხზე, თუ როგორი უნდა იყოს სახელმწიფო.<sup>88</sup> პლატონის მიხედვით, სამართლიანობა განხორციელებადი და არსებულია მხოლოდ სახელმწიფოში და სახელმწიფოს საშუალებით, ხოლო სახელმწიფო და სახელმწიფოში არსებობა ყოველი ცალკეული მოქალაქისათვის უმაღლესი სიკეთეა, რომელიც ამქვეყნიურ, გრძნობად სამყაროში შეიძლება არსებობდეს. თავის მხრივ, სიკეთის ცოდნა უმაღლესი ცოდნაა, რომელიც ადამიანმა შეიძლება ამ სამყაროში შეიძინოს. მხოლოდ ამ ცოდნის წყალობით ხდება გამოსადეგი თვით სამართლიანობა და ყოველივე სხვა, ხოლო ეს ცოდნა, როგორც თავად სიკეთე უმაღლესი წანამძღვარია თავად ცოდნისა.<sup>89</sup>

სახელმწიფოში სამართლიანობა მანიფესტირდება სახელმწიფო კანონების სახით, რომელნიც მასში თავის უმაღლეს მნიშვნელობას იძენენ. სახელმწიფოს კანონები მისი წეს-ჩვეულებები და ზნეობრივი ნორმებია, მაგრამ მათ ამ შემთხვევაში მხოლოდ მარეგულირებელი მნიშვნელობა კი არ ენიჭებათ, არამედ ისინი უნდა იყვნენ თვითნებობის აღმკვეთი ძალაც. სახელმწიფოში არსებობს

---

<sup>87</sup> პლატონი, *სახელმწიფო*, (ძველი ბერძნულიდან თარგმნა ბაჩანა ბრეგვაძემ გამომცემლობა „ნეკერი“, 2003), 368.

<sup>88</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 115.

<sup>89</sup> პლატონი, *სახელმწიფო*, 505.

თვითნებობაც, რადგან სახელმწიფო შედგება ცალკეული სუბიექტებისაგან, რომელთა ქმედებების მამოძრავებელი სწორედ თვითნებობაა. სახელმწიფოს ეს წესრიგი, რომელიც არეგულირებს ურთიერთობებს, ერთი მხრივ, სახელმწიფოსა და მოქალაქეებს, და მეორე მხრივ, თავად მოქალაქეებს შორის, არის სამართლიანობა, როგორც სიკეთე.<sup>90</sup> სიკეთის ამ იდეასთან მიმართებაში, – რომელიც სახელმწიფოს აწესრიგებს და სამართლიანობას ანიჭებს და მოქალაქეთა ფენებს შორის ჰარმონიას ამყარებს – სამართლიანობა რესტრუქციულ, ან თუნდაც კორელაციურ ცნებად კი არ წარმოჩნდება, არამედ უფრო მეტად სიკეთის ცნების იდენტურად, რადგან სახელმწიფოში განხორციელებული სამართლიანობა თავად სიკეთეა. აქედან გამომდინარე, პლატონის მოძღვრებაში სამართლიანობა, რომელიც სახელმწიფო ორგანიზმის თითოეულ წევრს აქვს როგორც სამართლიანს, იმ წესრიგად წარმოდგება, რომელიც საზოგადოების წევრთა სულებში არსებობს, როგორც ხატი დიდი ორგანიზმისა (სახელმწიფოსი), ამის საპირისპიროდ უსამართლობა უწესრიგობაა.<sup>91</sup> წესრიგის საპირისპიროს ანუ უწესრიგობას, როგორც საზოგადოების თითოეულ წევრის სული, ისე -- მთლიანად სახელმწიფო, ბუნებრივ ნეგაციამდე – სიკვდილამდე - მიჰყავს.

მოცემული იზომორფულობა ათენელი ფილოსოფოსის მოძღვრებაში მოიცავს არა მარტო პოლისის და მოქალაქის, არამედ პოლისისა და სამყაროს კორელაციას. როგორც პოლისი ვერ იარსებებს წესრიგის გარეშე, ასევე სამყაროც, რადგან სამყაროც მოწესრიგებული სტრუქტურაა.<sup>92</sup> ამიტომ პლატონის მოძღვრებაში სახელმწიფოს სტრუქტურის ანალიზი, როგორც მოწესრიგებული სტრუქტურისა, როგორც სამართლიანობისა, გამომდინარეობს სამყაროსეული ანუ კოსმოლოგიური წესრიგის სტრუქტურიდან. შესაბამისად, სახელმწიფოს სტრუქტურის გასაგებად აუცილებელია, რომ ჯერ კოსმოლოგიური სტრუქტურა იყოს გააზრებული.

---

<sup>90</sup> Paul Natorp, *Platos Ideenlehre, Eine Einführung in den Idealismus* (Hamburg, 1994), 186.

<sup>91</sup> Tilman Borsche, *Die Notwendigkeit der Ideen: Politeia* (in: Platon, seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, hrsg. von T. Kobusch und B. Mojsisch, Darmstadt 1996), 100.

<sup>92</sup> Luc Brisson, *Den Kosmos Betrachten um Richtig zu Leben: Timaios*, (in: Platon, Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, hrsg. von T. Kobusch und B. Mojsisch, Darmschtadt 1996), 229-248.

### 2.3. სამყაროსეული და სახელმწიფო სტრუქტურების სისტემა

დიალოგში „ტიმეოსი“ პლატონი თავის შეხედულებას სამყაროზე, ანუ ბუნებასა და მის ქმნადობაზე იწყებს მტკიცებით, რომ: „ღმერთი არის სიკეთე“.<sup>93</sup> სიკეთე, მისი მოძღვრების თანახმად, „უმაღლესი იდეაა და ამ იდეას არანაირად არა აქვს თავისში შური, რამეთუ მას სურდა, რომ ქვეყანა უფრო მეტად თავის მსგავსად შეექმნა“.<sup>94</sup> უკვე ამ მტკიცებაშივე მანიფესტირდება პლატონის ეპისტემოლოგიის ძირითადი თეზა, რომ სიკეთე, როგორც მყოფი, რაც, თავის მხრივ, უმაღლესი იდეა, ანუ გვარია, მხოლოდ საკუთარი თავის იგივეობრივია.<sup>95</sup> სიკეთეში, როგორც გონებითსაწვდომ საგანში, არ შეიძლება განსხვავებულობა არსებობდეს, რადგან განსხვავებულობა გამოიწვევს მრავალს, რაც ერთის ბუნებისათვის მიუღებელია. მრავალი, თავის მხრივ, ქმნადობას ექვემდებარება და, შესაბამისად, დროისა და სივრცის სამყაროს განეკუთვნება, ეს კი მხოლოდ გრძნობად საგანთა ხვედრია. პლატონის მიხედვით, გრძნობად საგნებს, რადგანაც ისინი დროსა და სივრცეში არიან, გააჩნიათ საწყისი ისევე, როგორც თავად დროსა და სივრცეს. ხოლო უმაღლესი იდეა, რომელიც თვითკმარია, ერთი მხრივ, დროისა და სივრცის გარეთ მყოფია, ხოლო, მეორე მხრივ, თავად დროისა და სივრცის შემქმნელია<sup>96</sup>. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სიკეთე ის უმაღლესი იდეაა, რომელიც ყველა სხვა იდეის არსებობას (ყოფნას), შემეცნებადობას შესაძლებელს ხდის. ამ აზრით, სიკეთის იდეა უფრო მეტად მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიური ხასიათისაა, ვიდრე ეთიკური, თუმცა თავისი ონტოლოგიურობის გამო, როგორც არსობრივ მომენტს, ეთიკურ მხარესაც, გულისხმობს.

<sup>93</sup> პლატონი, *ტიმეოსი*, 29.

<sup>94</sup> *ibid.*

<sup>95</sup> Platon, *Parmenides*, (Phaidros, Parmenides, Briefe, Band 5, Bearbeitet von Dietrich Kurz, Griechischer Text von Leon Robin, August Dier und Joseph Souilhe, Deutsche Uebersetzung von Friedrich Schleiermacher und Dietrich Kurz, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990), 137-140.

<sup>96</sup> პლატონი, *ტიმეოსი*, 37-38.

იმდენად, რამდენადაც ერთი, ანუ მყოფი თავის თავის იდენტური და, შესაბამისად, სრულყოფილია, ხილული სამყარო, რომელსაც ის ქმნის (რამდენადაც ის შექმნილია), არ შეიძლება სრულყოფილი იყოს; მაგრამ რადგანაც ის შექმნილია უმშვენიერესი იდეის მიხედვით, ამიტომ ყოველ ქმნილთა შორის ის უმშვენიერესია.<sup>97</sup> შესაბამისად, მყოფი თავადაა პასუხისმგებელი, რომ ხილული სამყარო მუდმივად მშვენივრად გამოიყურებოდეს, ეს კი ნიშნავს, რომ მისი შემადგენელი ნაწილები ერთმანეთთან მუდმივ ჰარმონიულ დამოკიდებულებაში იყვნენ, რაც წესრიგის გარანტიაა.

პლატონი თავის ნატურფილოსოფიის სისტემაში სამყაროს ახალ და იდეალიზებულ ხატს კი არ ქმნის, არამედ თავისი თანადროული საზოგადოების ადამიანისათვის რეალურად არსებულ სტრუქტურას აანალიზებს და აწესრიგებს. ამიტომ მისეულ სამყაროს ხატში ძველი ბერძნული მითოლოგიური ღმერთები განდევნილი კი არ არიან, არამედ სამყაროსეული (ხილული) წესრიგის მცველებად გვევლინებიან (რაც, პრინციპში, ყველა მითოლოგიური ღმერთის ხვედრია), და შესაბამისად, რადგანაც ადამიანები ამ სამყაროს შემადგენელი ნაწილები არიან, მათზე ზრუნვაც ამ ღმერთების მოვალეობაა. მაგრამ განსხვავებით ჩვეულებრივი მითოსური წარმოდგენებისაგან, პლატონის სახელმწიფოში ღმერთის მიერ ადამიანზე ზრუნვას ეთიკური მნიშვნელობა ენიჭება, რადგან ადამიანი, როგორც სულის მქონე არსება, ანუ გარკვეულწილად ღმერთის, - მართალია მცირე, მაგრამ მაინც – ბუნების მატარებელია. სწორედ ამის გამო შეუძლია ადამიანს, ეზიაროს სამართლიანობას, ანუ ღმერთის ბუნებას, რაც თავად სიკეთეა და, შესაბამისად, სწორედ თავისი სულის წყალობით იღებს იგი ამას (სამართლიანობას ანუ სიკეთეს) არა გარეგანი იძულების საშუალებით, არამედ იმეცნებს მას.

სიკეთე, როგორც უმაღლესი იდეა შემეცნებისა და ჭეშმარიტების საფუძველია, ისევე, როგორც მზე არის საფუძველი არა მარტო მხედველობის, არამედ ქმნადობისა და ზრდადობის. როცა შემეცნების ობიექტი, ანუ უმაღლესი სიკეთე და შემეცნებელი სუბიექტი, ანუ ადამიანი, ერთმანეთთან მუდმივად ფიქსირებულ

---

<sup>97</sup> პლატონი, *ტიმეოსი*, 29 a.



კორელაციურ მიმართებაში იქნებიან, მაშინ შესაძლებელი იქნება კოსმოლოგიური სტრუქტურული წესრიგის მიღწევა. შესაბამისად, ადამიანის ზნეობრივი ბუნება მიმართული უნდა იყოს იმისკენ, რომ შენარჩუნებულ იქნას მთელის ჰარმონიულობა, როგორც სამართლიანობა, ხოლო ამ უკანასკნელის განხორციელება, როგორც უკვე ვთქვით, მხოლოდ სახელმწიფოშია შესაძლებელი. სახელმწიფოს სტრუქტურა, მისი მოწესრიგებულობა კი ისეთივე მყარი უნდა იყოს, როგორც სამყაროსი.

რადგანაც მთელის, ანუ სამყაროს და სახელმწიფოს საფუძველი სიკეთეა, ხოლო საზოგადოებაში ანუ სახელმწიფოში განხორციელებული სიკეთე სამართლიანობაა, შესაბამისად, ზნეობა მხოლოდ მაშინ ხორციელდება და არსებობს, როდესაც ის მხოლოდ და მხოლოდ სახელმწიფოს კეთილდღეობისკენაა მიმართული.

ისევე, როგორც პლატონის კოსმოლოგიურ სისტემაში მთელის შემადგენელი ნაწილები (რომლებიც ერთმანეთთან აუცილებლობით შეკავშირებულნი არიან, რათა ეს მთელი შეადგინონ), განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, ასევე განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან სახელმწიფოს შემადგენელი ნაწილები, მაგრამ მათი აუცილებელი კავშირი არის სახელმწიფოს მთლიანობის აუცილებელი პირობაც და შედეგიც.

პლატონის ზნეობრივ-ფილოსოფიურ სისტემაში სახელმწიფოს შემადგენელი ნაწილები, როგორც მათი არსებობის მომენტები, ჰეგელის მიხედვით, შეიძლება სამ ასპექტად გამოიყოს: 1. როგორც საზოგადოებრივი ფენები; 2. როგორც სათნოებები, ანუ ზნეობრიობის მომენტები და 3. ცალკეული ადამიანის, როგორც სუბიექტური ნების, ქცევის ნორმები.<sup>98</sup> ერთი მხრივ, თუ სათნოებები სახელმწიფოს სოციალური ფენების განსაზღვრებებია, მეორე მხრივ, ამ ფენებს შორის მიმართებებს განსაზღვრავენ. ასევე, ყოველი ცალკეული სუბიექტური ნების ქცევის ნორმა მათ მიერ უნდა იყოს რეგულირებული და მთლიანად მათ დაქვემდებარებული.

---

<sup>98</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 145.

## *2.4. საზოგადოებრივი ფუნქციების დაყოფის პრინციპი და სათნოებების არსი*

საზოგადოებრივი ფუნქციების დაყოფა ამ მოძღვრებაში მათი ფუნქციების მიხედვით ხდება. ფუნქციების განსაზღვრა კი ზნეობრივი პრინციპიდან გამომდინარეობს. ეს პრინციპი რომ უფრო ზუსტად იქნას გაგებულ, უნდა აღვნიშნოთ, რომ საზოგადოების სამი ფენა პლატონთან ადამიანის ფსიქეს სამ ნაწილს შეესაბამება. ისევე, როგორც ადამიანის, როგორც გონებრივი არსების, არსებობისათვის უმნიშვნელოვანესია ფსიქეს სამივე ნაწილის სამართლიანი და ჰარმონიული თანაარსებობა, მიუხედავად იმისა, რომ უპირატესი მდგომარეობა მაღალ კოგნიტიურ ნაწილს უჭირავს, ასევე პოლისის სამართლიანი და ჰარმონიული არსებობისათვის საზოგადოების სამივე ფენის არსებობა უმნიშვნელოვანესი და აუცილებელი წინაპირობაა. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ზნეობრივი პრინციპი სახელმწიფოს კეთილდღეობისათვის ზრუნვაა და, შესაბამისად, ყოველი ფენა საზოგადოების კეთილდღეობას უნდა ისწრაფოდეს.

პლატონთან სახელმწიფოს ორგანიზმს სამი ძირითადი ფენა შეადგენს: ა) მმართველების, მეცნიერების, სწავლულების; ბ) მეომრებისა და გ) მიწათმოქმედთა და ხელოსანთა. შესაბამისად, პირველი ფენის ფუნქციას საკანონმდებლო საქმიანობა შეადგენს, ანუ მოღვაწეობა საყოველთაოს, როგორც სახელმწიფო ორგანიზმის, ინტერესებისა და სარგებლობისათვის; მეორე ფენის ფუნქციას შეადგენს საზოგადოებრივი ორგანიზმის, როგორც ერთიანი კავშირის, დაცვა უცხო მტრებისაგან; ხოლო მესამე ფენის ფუნქცია, რაც უკვე მათი მდგომარეობიდან ნათლად ჩანს, არის ზრუნვა ცალკეულ ადამიანზე, როგორც სახელმწიფოს წევრზე. უნდა აღვნიშნოთ, რომ ამ მოძღვრებაში აღნიშნული ფუნქციები სახელმწიფოს შინაგანი განვითარების შედეგად კი არ წარმოიქმნება, როგორც შედეგი, არამედ ისინი წინასწარ არსებულნი არიან, ანუ სახელმწიფოს იმ სახით არსებობისათვის, როგორსაც პლატონი გვთავაზობს, ფუნქციების შესაბამისი ფუნქციებით დატვირთვა, გარკვეულწილად, აუცილებელი წინამძღვარია.

პირველ ფენას პლატონი მცველების ფენასაც უწოდებს (φυλακισται). მათში იგულისხმებიან ფილოსოფიურად განსწავლული სახელმწიფო მოხელეები, ან ის ადამიანები, რომლებიც ნამდვილ ცოდნას ფლობენ. მეომრების ფენა მათი დამხმარეა. მათ უნდა განახორციელონ სახელმწიფოში ფილოსოფოს-მმართველთა მიერ დასახული ამოცანები და გეგმები. შესაბამისად, ამგვარ სახელმწიფოში საქმე გვაქვს არა განსხვავებულ სამოქალაქო და სამხედრო ფენასთან, არამედ ორი ფენის ერთ ფენად გაერთიანებასთან, სადაც უფროსობის უფლება რჩებათ მცველებს.<sup>99</sup> წინასწარ უნდა ითქვას, რომ ფენების ასეთი დაყოფა და ამ ფენებისათვის შესაბამისი ფუნქციების მინიჭება, პლატონის სახელმწიფოს კონსტიტუციაა, სწორედ ამ ფენების მოვალეობანი, რომლებიც იმავდროულად, მათივე უსაკუთრივესი განსაზღვრულობებია, თავიანთ ჰარმონიულ შესაბამისობაში ქმნიან ერთსა და ერთიანს, როგორც სახელმწიფო ორგანიზმს. საზოგადოებრივი ფენების ამ უსაკუთრივეს განსაზღვრულობათა და ერთის, როგორც სახელმწიფოს საფუძველს, თავის მხრივ, შეადგენენ სათნოებები, რომლებიც ამ მოძღვრებაში ოთხია.

პირველი სათნოებაა სიბრძნე (σοφια), ცოდნა და მეცნიერება. სახელმწიფო, რომელსაც ასეთი სათნოება აქვს, ბრძნული იქნება, ხოლო ცოდნის წყალობით მას ექნება სწორი განსჯის უნარი. ცოდნაში არ იგულისხმება არც გამოცდილებით მიღებული ცოდნა, როგორცაა, მაგალითად, ხელოსნობის ან მიწათმოქმედების ცოდნა, და არც ემპირიული გამოცდილებით მიღწეული სოფისტური ცოდნა, რომელიც, მიუხედავად იმისა, რომ გონებით საწვდომ საგნებზე მსჯელობისას ფუძემდებლურ მეთოდად პლატონის დიალექტიკურ მეთოდს არ იყენებდა, განსჯის უნარის ლოგიკას მოკლებული არ იყო. პლატონის მიხედვით, სახელმწიფოს რომელიც სიბრძნისკენ ისწრაფვის და რომელსაც ჭეშმარიტი ცოდნა აქვს, რაც პლატონთან მხოლოდ და მხოლოდ დიალექტიკითაა შესაძლებელი, ყველაზე კარგად შესწევს უნარი წარმართოს საქმიანობა, როგორც თავის შიგნით, ისე სხვა

---

<sup>99</sup> პლატონი, *სახელმწიფო*, 369-376.

სახელმწიფოების მიმართაც. ეს გონებრიობა კი, რომლის მიხედვითაც იმართება სახელმწიფო, მოსახლეობის მცირე ნაწილის ანუ უმაღლესი ფენის კუთვნილებაა.<sup>100</sup>

მეორე სათნოებაა სიმამაცე (αυδρα), რომელიც იმისკენაა მიმართული, რომ მყარად იყოს დაცული სამართლიანობა და სამართლიანი. როგორც ვხედავთ, სიმამაცე, ერთი მხრივ, თავად არის სათნოება, რომელიც აუცილებელია სახელმწიფოს არსებობისათვის, მეორე მხრივ კი, იგი აუცილებელი პირობაა სხვა სათნოების ანუ სამართლიანობის არსებობისათვის. საკუთრივ, სიმამაცეს, როგორც სათნოებას, ორი ასპექტი აქვს: ა) იგი მოქმედებს, როგორც სამართლებრივ-რეგულატორული პრინციპი, ანუ ამ შემთხვევაში იგი იცავს იმ თვალსაზრისს, რომ განარჩიოს, თუ რომელი შეხედულებაა საშიში სახელმწიფოსთვის და, შესაბამისად, არა მხოლოდ სახელმწიფოსათვის საშიში ქმედებანი უნდა იქნან უგულვებელყოფილნი, არამედ თავად შეხედულებანიც;<sup>101</sup> ბ) გამომდინარე პირველი ასპექტიდან, სიმამაცეს აქვს ზნეობრივი მხარეც, რაც იმას ნიშნავს, რომ სახელმწიფოს მცველები ისე მყარად უნდა იდგნენ ზემოთქმულ შეხედულებაზე, რომ ვერანაირმა ვნებამ და სიამოვნებამ ვერ შეძლოს მათი სულის შერყევა. სული -- ადამიანის, როგორც სასრული და არასრულყოფილი არსების, უმაღლესი ნაწილია, რომელსაც უმაღლესი იდეების, რომელთა რიგს სათნოებებიც მიეკუთვნება, წვდომისა და შემეცნების უნარი აქვს. აქედან გამომდინარე, კიდევ ერთხელ დასტურდება, რომ პლატონი თავის ფილოსოფიურ მოძღვრებაში მკვეთრ ზღვარს ეპისტემოლოგიასა და ონტოლოგიას შორის არ ავლებს, ისინი უფრო კორელაციურ-დიალექტიკური მნიშვნელობისანი არიან.

მესამე სათნოება ზომიერებაა (σωφροσύνη). ეს არის ძალაუფლების ქონა მიდრეკილებებსა და ვნებებზე, მათი მოთოკვის შესაძლებლობა და უნარი. ეს სათნოება, როგორც ჰარმონია ვრცელდება მთელზე, როგორც სახელმწიფო ორგანიზმზე. მის ზემოქმედებას ემორჩილება ამ ორგანიზმის ყოველი წევრი,

<sup>100</sup> პლატონი, *სახელმწიფო*, 428-429. აგრეთვე იხილეთ: Natorp, *Platos Ideenlehre, Eine Einführung in den Idealismus*, 185.

<sup>101</sup> პლატონი, *სახელმწიფო*, 429-430.

როგორც ძლიერი, ისე სუსტი, როგორც გონიერი, ისე გონებით ნაკლებად დაჯილდოებული. შესაბამისად, ეს არის სათნოება, რომელიც რომელიმე ცალკეული საზოგადოებრივი ფენის საკუთრება ან მისი განსაზღვრულობა კი არ არის, არამედ ისეთი არსია, რომელიც, ერთი მხრივ, ყველა ფენისათვის ერთნაირად მოქმედებს და ყველასათვის თანაბარდირებულია, მეორე მხრივ კი, ამ ფენების გამაერთიანებელია ისე, რომ მთელი, როგორც სახელმწიფო, ამ გაერთიანებაში ჰარმონიულად არსებობდეს. ამ შემთხვევაში შეიძლება ითქვას, რომ ფუნქციების სხვადასხვაობის მიუხედავად, ყველა ფენის ინდივიდუალური ქმედებანიც და მიზნებიც ერთი საერთო უმაღლესი მიზნისკენაა მიმართული. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ეს წანამძღვარი პლატონის მოძღვრებაში სახელმწიფოს შესახებ იმთავითვე არსებულია და იგი განსაზღვრავს სახელმწიფოს არსსა და აქედან გამომდინარე სტრუქტურას. მაგრამ მიუხედავად იმისა, რომ ეს სათნოება საზოგადოების ყველა ფენის კუთვნილებაა, უფრო მეტად ის მაინც მესამე, ყველაზე დაბალი ფენის მიმართ გამოიყენება. ყველაზე დაბალი მესამე ფენა ჰარმონიულობას იმთავითვე არ ფლობს, მას ეს სათნოება სჭირდება: ა) იმისათვის, რომ თავის თავში დათრგუნოს მდაბალი მიდრეკილებანი ბ) და მთელის ჰარმონიულობაში თავისი ადგილი დაამკვიდროს პირველ ორ ფენასთან შესაბამისი ჰარმონიული ურთიერთობის დასამყარებლად.

დაბოლოს, მეოთხე სათნოებას წარმოადგენს სამართლიანობა (δικαιοσύνη). იგი არის და ხორციელდება მაშინ, როდესაც სახელმწიფოს თითოეული წევრი აკეთებს თავის საქმეს და არ ერევა სხვისაში,<sup>102</sup> ანუ ყოველი წევრი საკუთარი მიდრეკილებების შესაბამისად მოქმედებს. სამართლიანობასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, რომ იგი, ერთი მხრივ, პლატონთან წარმოჩნდება, როგორც ერთ-ერთი სათნოება სხვა დანარჩენებთან ერთად, მაგრამ მეორე მხრივ, იგი ისეთი და ის სათნოებაა, რომელიც სხვა დანარჩენებს აძლევს არა მხოლოდ არსებობის ძალას, არამედ -- მათი წარმოქმნის წინაპირობასაც. იმავდროულად, სამართლიანობა უკვე თავისთავად არსებული იქნება, როცა დანარჩენი სამი სათნოება იარსებებს

---

<sup>102</sup> პლატონი, *სახელმწიფო*, 433 b.

სახელმწიფოში. შეიძლება ითქვას, რომ ამ დიალოგში იზომორფულად სრულადაა მოცემული პლატონის ეპისტემოლოგიაში არსებული სტრუქტურა მთელისა და ნაწილის ურთიერთმიმართებისა. ეს ნიშნავს, რომ სამართლიანობის ცნება არის საფუძველი, როგორც მთელის იდეა, ხოლო დანარჩენი სათნოებები და, მათ შორის, სამართლიანობაც, როგორც ცალკეული, ექსისტირებენ, როგორც მთელის ნაწილები, თავის მხრივ, მთელი, როგორც სამართლიანობა და საფუძველი, ექსისტირებს ამ სათნოებათა განხორციელებისა და არსებობის შედეგად. აქედან გამომდინარე, მხოლოდ მთელი, როგორც სამართლიანობა, არის საყოველთაო, რომელიც ყოველ ცალკეულს, როგორც სათნოებას და, შესაბამისად, მოცემული სათნოების მატარებელ ფენას განმსჭვალავს, განაპირობებს და აძლევს თითოეულ ამ სათნოებასა და ფენას, როგორც ცალკეული, დამოუკიდებელი, ღირებული არსებობის შესაძლებლობას.<sup>103</sup> სამართლიანობა, ამ შემთხვევაში გაგებულია, როგორც საყოველთაოს გაბატონება. მოცემული მსჯელობის თანახმად, სამართლიანობა ინდივიდის მიერ საგნის საკუთრების დადასტურება კი არაა, რაც აუცილებელი პირობაა იმისათვის, რომ ცალკეული ინდივიდი, როგორც საყოველთაო, ისე იქნას აღიარებული, არამედ ადამიანს მხოლოდ თავისი ბუნების ფლობა და მოხმარება შეუძლია, ისიც -- მხოლოდ საყოველთაოს, ამ შემთხვევაში, სახელმწიფოს ინტერესებისათვის. გამოდის, რომ ადამიანი მხოლოდ გარე პირობებითაა განსაზღვრული, შესაბამისად, მისი მიმართება საგნებისადმი წინასწარ დარეგულირებულ ხასიათს ატარებს. აქედან გამომდინარე, სამართლიანობა ყოველი ადამიანისათვის, როგორც სახელმწიფოს წევრისათვის, იძენს იმ მნიშვნელობას, რომ მან უნდა აკეთოს და შეასრულოს ის ქმედება, რომლისთვისაც დაბადებიდან არის განკუთვნილი და სწორედ ეს არის მისი დანიშნულება.

როგორც პლატონის მთელი ამ მოძღვრებიდან ჩანს, ადამიანის დანიშნულებას ეს ოთხი სათნოება განსაზღვრავს. ა) პირველი სამი თითოეული სახელმწიფოებრივი ფენის უსაკუთრივესი განსაზღვრულობა; ბ) ამასთან, მესამე და მეოთხე სათნოება ყველა ფენისთვისაა აუცილებელი, რათა ამ ფენებმა ერთმანეთთან ჰარმონიული

---

<sup>103</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 118-119.

ურთიერთობა დაამყარონ; გ) ეს სათნოებები ქმნიან სახელმწიფო ორგანიზმს, როგორც ჰარმონიულს; დ) ყველა ეს სათნოება თავის განხორციელებაში შეადგენს სამართლიანობას, რომელიც, როგორც სათნოებათა საფუძველი, იმთავითვე დაწანამდღვრებულია.

იზომორფულობის პრინციპიდან გამომდინარე, ის ძირითადი მომენტები, რომლებიც სახელმწიფოში მოქმედებს და რომელთა ჰარმონიული ურთიერთმიმართება ქმნის სახელმწიფოს ერთიანობას, მოქმედებენ ასევე ცალკეულ სუბიექტში, როგორც სახელმწიფოს ორგანიზმის წევრებში და ეს მომენტები, ერთი მხრივ, თუ ყოველი ცალკეული ინდივიდის მთლიანობისთვისაა აუცილებელი, მეორე მხრივ, თითოეული საზოგადოებრივი ფენისადმი მისი მიკუთვნებულობის განმსაზღვრელია. პლატონის მიხედვით, ცალკეულ სუბიექტში, წარმოჩნდება ჟინი, მიდრეკილება, მოთხოვნილება, მაგალითად, როგორიცაა შიმშილი ან წყურვილი. ამ მოთხოვნილებას -- ჟინს თავისი წვდომის საგნად აქვს რაღაც განსაზღვრული, მხოლოდ ის, რისი მიღწევაც მას სწადია. მხოლოდ შრომით შეიძლება დაკმაყოფილდეს მოთხოვნილება, რომელიც საზოგადოებრივ ფენათა დაყოფაში მესამე -- მშრომელთა ფენას შეესაბამება. უნდა აღინიშნოს, რომ შრომა, როგორც მოთხოვნილების საგნის უარყოფელი და მომხსნელი, ადამიანის დამოუკიდებლობის დამდგენი პირველად სწორედ პლატონის ამ მოძღვრებაში წარმოჩნდება, ის სუბიექტური თავისუფლების საფუძველი და საწყისია.

მეორე მომენტი, რომელიც ადამიანში წარმოჩნდება ის არის, რომ მის ცნობიერებაში არსებობს ჟინის, მოთხოვნილების მომთოკავი: ეს არის გონება. მას შეესაბამება მმართველთა ფენა, რომელიც სახელმწიფოს სიბრძნის განსახიერებაა, ხოლო ცალკეულ ინდივიდში ეს ადამიანის სულის უმაღლესი ადგილია. სახელმწიფოში, და შესაბამისად, ადამიანის სულში ამ ორი მომენტის გარდა, რომლებიც რეალურად ინტელიგიბელურ სფეროს წარმოადგენენ, არის კიდევ მესამე მომენტიც: რისხვა, რომელსაც სახელმწიფოში მცველთა ფენა შეესაბამება. ამ იდეასაც, სხვებივით დიალექტიკური ხასიათი აქვს, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი

ნაწილობრივ ენათესავება მიდრეკილებებს, ჟინს, ნაწილობრივ კი, გონების დამხმარე მომენტი. ამის შესახებ სახელმწიფოში ვკითხულობთ:

„ზოგჯერ ისეა, რომ როდესაც ადამიანმა ჩაიდინა არასამართლიანობა სხვა ადამიანის მიმართ და მან აიძულა მეორეს გადაეტანა შიმშილი და წყურვილი და ამასთან ფიქრობს, რომ ის მართალი იყო როცა მას ტანჯვას აყენებდა, რამდენადაც ის კეთილშობილია, იმდენად ნაკლებად იქნება განრისხებული მის მიმართ. ზოგჯერ კი ისეც არის, რომ როდესაც ადამიანი უსამართლობას გადაიტანს, მასში ღვივდება რისხვა და იგი იმის დამცველად გამოვა, რაც სამართლიანია და იგი იტანს და იმარჯვებს შიმშილზე, წყურვილსა და უსიამოვნებებზე. ის იქამდე არ ამბობს უარს სამართლიანობაზე, სანამ არ მიაღწევს მის განხორციელებას, ან არ იპოვნის სიკვდილს, ან იქნება დაწყნარებული იმის მსგავსად, როგორც მწყემსი აწყნარებს ნაგაზს“.<sup>104</sup>

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ სამართლიანობა სახელმწიფო ორგანიზმის სუბიექტისათვის (და თვით სახელმწიფოსათვის) ყოველი ადამიანის მიერ იმის კეთებაა, რაც მან უნდა აკეთოს. სამართლიანობა კი, როგორც ადამიანის არსის შინაგანი განმსაზღვრელი, თითოეული ადამიანის მიერ იმის მიღწევაა, რაც მათი არსებობისათვის აუცილებელია. სამართლიანობა ცალკეული სუბიექტების იმ საქმიანობაში ჩაურევლობაცაა, რომელთა დანიშნულებაც საზოგადოებრივ ფენასთან შესაბამისობით განისაზღვრება. შეიძლება ითქვას, რომ აქ თავისუფლების რელატიური მომენტი წარმოჩნდება. ეს ნიშნავს, რომ პლატონის სახელმწიფოში ერთი სუბიექტი არ ზღუდავს მეორის ქმედებას, მაგრამ თავად ეს ქმედებანი მოქმედი სუბიექტისათვის წინასწარ განსაზღვრულნი არიან.

---

<sup>104</sup> პლატონი, *სახელმწიფო*, 437.



## *2.5. სახელმწიფოს არსებობის პირობები*

იმისათვის, რომ სახელმწიფომ ნორმალურად იფუნქციოს, საჭიროა შესაბამისი პირობები. რა იგულისხმება შესაბამისი პირობებში? პლატონთან ყოველი ცალკეული სუბიექტის, როგორც სახელმწიფოს მოქალაქის, ყოფნას ის საქმიანობა განსაზღვრავს, რომლითაც დგინდება მისი დანიშნულება სახელმწიფოში. ეს, იმავდროულად, ინდივიდების ზნეობრივი ქმედება და ნებაა. მაგრამ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ნება აქ თავად ინდივიდების გადაწყვეტილებიდან კი არ გამომდინარეობს, არამედ საყოველთაოობით, აბსტრაქტულობით, გარედან და წინასწარ განსაზღვრულობითაა დადგენილი. იმისათვის, რომ როგორც მთლიანად საზოგადოებამ, ასევე მისმა თითოეულმა წევრმა ჰარმონიულად და შესაბამისად სამართლიანად იმოქმედოს, პლატონის იდეალური სახელმწიფოს არსებობისათვის ძალზე დიდი როლი ენიჭება პაიდესას, აღზრდას. მაგრამ ამ შემთხვევაში აღზრდას, გარდა იმისა, რომ წმინდა პედაგოგიური ფუნქცია აქვს, იგი უფრო მეტად თერაპიული საშუალებაა იმისათვის, რომ მთლიანი საზოგადოებაც და მისი თითოეული წევრიც სრულ ჰარმონიაში მოქმედებდეს. ეს ნიშნავს, რომ როგორც ცალკეული ადამიანის სულის (ფსიქეს) სამივე ნაწილს, ისე პოლისის სამივე საზოგადოებრივ ფენას ერთმანეთის მიმართ სამართლიანობის საფუძველზე დადგენილი მიმართებები ჰქონდეთ. ეს მიმართებები შესაძლებელს გახდიდა როგორც ცალკეული ინდივიდის, ისე საზოგადოების სვლას სიკეთის იდეისაკენ. ხოლო თავად სიკეთის იდეა ის წინაპირობაა, რომელიც ამ სვლის შესაძლებლობას აძლევს პოლისსა და ცალკეულ ადამიანს.

რა საფუძველი არსებობს იმისათვის, რომ სახელმწიფო მუდმივად ჰარმონიული იყოს? შეიძლება საკითხი სხვა კუთხითაც დაისვას. როგორც ზემოთ იყო ნათქვამი, ყოველი მოქალაქისათვის საქმიანობა, რომელიც მისივე დანიშნულებაა, იქცევა მისსავე ყოფნად, რომელიც იგივე ზნეობრივი ქმედებაა. ამ შემთხვევაში სუბიექტის, როგორც მოქალაქის ყოფნა, მთლიანად განსაზღვრულია მისი ზნეობრივი ქმედებით და არა მხოლოდ განსაზღვრულია, არამედ მეტიც,

ყოფნა საერთოდ ვერ შედგება, თუ მისი საფუძველი ზნეობრივი ქმედებები არ იქნება.<sup>105</sup> აქედან გამომდინარე, სახელმწიფოს ყოფნა დამოკიდებულია მოქალაქეების მიერ თითოეულისათვის წინასწარ განკუთვნილი ქმედებების „მორჩილად“ შესრულებაზე, რაც, თავისთავად, სახელმწიფოს ზნეობრივი ექსისტირების გარანტიაა. როგორ არის შესაძლებელი ისეთი მდგომარეობა, როდესაც ყოველი მოქალაქე თავისი დანიშნულებისათვის შესაბამის ქმედებას, ანუ მოვალეობას უპირობოდ ასრულებს? პლატონის მიხედვით, მთავარია, რომ იგი შესაბამისად აღიზარდოს. პლატონის მოძღვრებაში დიდაქტიკურ-ზნეობრივი კონტექსტი მეტაფიზიკისაგან დამოუკიდებელი კი არ არის, არამედ ეს უკანასკნელი სწორედ პირველის საფუძველი, ხოლო პირველი, თავის მხრივ, მეორის შინაარსის განმსაზღვრელია. ამის დასტურია სიამოვნების ცნების ექსპოზიცია „ფილებოსში“. ამ დიალოგში პლატონი სიამოვნების ბუნებას იკვლევს, რაც მასთან უშუალოდ უსასრულოსა და სასრულის, უსაზღვროსა და საზღვრულის დაპირისპირებას უკავშირდება. გრძნობად სიამოვნებას პლატონი აღნიშნავს როგორც უსასრულოს.<sup>106</sup> რეფლექსიისათვის უსასრულო უმაღლესი ცნებაა, მაგრამ უსასრულო, როგორც ასეთი, მხოლოდ განუსაზღვრელს ნიშნავს. აქ სიამოვნებას, როგორც განუსაზღვრელს, უპირისპირდება საზღვარი, როგორც სიბრძნე. სიამოვნება უსაზღვროა, უფრო ზუსტად, ზღვარდაუდებელია, შესაბამისად, უსასრულოა; ხოლო დასაზღვრული (ზღვარდადებული), რომელიც თავის თავს განსაზღვრავს, სიბრძნეა. აქედან გამომდინარე, სასრულის, როგორც დასაზღვრულის, და უსასრულოს, როგორც უსაზღვროს, შეესაბამება სიბრძნისა და სიამოვნების დაპირისპირება. მართალია, სიამოვნებად ჩვენ წარმოვიდგენთ ცალკეულს, გრძნობიერს, მაგრამ ისინი სინამდვილეში განუსაზღვრელნი არიან, როგორებიცაა, მაგალითად, სტიქიები:

---

<sup>105</sup>Burkhard Mojsisch, „*Dialektik*“ und „*Dialog*“: *Politeia, Theaitetos, Sophistes*, (in: Platon, seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen. hrsg. von T. Kobusch und B. Mojsisch, Darmstadt 1996), 170-171.

<sup>106</sup> Platon, *Philebos* (Timaios, Kritias, Philebos. Band 7, Bearbeitet von Klaus Widdra. Griechischer Text von A. Rivaud, August Dies, Deutsche Uebersetzung von Hieronymus Müller, Friedrich Schleiermacher, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990), 27-28.

ცეცხლი ან წყალი.<sup>107</sup> პლატონი ამტკიცებს, რომ სწორედ დამსაზღვრელია ჭეშმარიტი და ბრძნული. უსასრულო არის უფორმო; თავისუფალი ფორმა, კი როგორც მოქმედი, არის სასრული და იგი უსასრულოში მხოლოდ მასალას პოულობს თავისი რეალიზაციისათვის. შესაბამისად, გრძნობადი სიამოვნება დაუსაზღვრელია, მას არ შეუძლია, თავისი თავი ზომიერების საზღვრებში მოაქციოს. პლატონის მიხედვით, სრულყოფილება არც სიამოვნებაშია და არც გონებაში, არამედ ორივეს ნაზავში. სიბრძნე კი, როგორც საზღვარი, წარმოადგენს ნამდვილ მიზეზს, რომლისგანაც წარმოიშობა საუკეთესო.<sup>108</sup> ამდენად, სიამოვნება, როგორც ადამიანის დადებითი მოდალური მდგომარეობა, განისაზღვრება იმდენად, რამდენადაც მის გრძნობად მიდრეკილებებს არეგულირებს გონება. მხოლოდ გონებას შეუძლია, ისინი ჰარმონიულ შესაბამისობაში მოიყვანოს, რაც იმის წინაპირობაა, რომ ადამიანის დანიშნულება საზოგადოებაში ისაა (რაც, ამ შემთხვევაში, იგივე მისი არსია), რომ სრულად იქნას რეალიზებული.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, იმისათვის, რომ ადამიანმა დაძლიოს ყოველგვარი ცდომილება თავისი დანიშნულების განხორციელების გზაზე და იყოს სწორედ ისეთი, როგორც მისი, როგორც მოცემული საზოგადოებრივი ფენის, განმსაზღვრელი დანიშნულებაა, იგი შესაბამისად უნდა იყოს აღზრდილი. აღზრდას ამ მოძღვრებაში ძალიან დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. აღზრდა, როგორც ზნეობრივი წესებისა და ჩვევების გამომუშავებელი და მარეგულირებელი საშუალება, პლატონის პრაქტიკულ ფილოსოფიაში იმავე მნიშვნელობას იძენს, რაც მის ეპისტემოლოგიაში სწავლებას (დამოდვრას) ენიჭება. ადამიანი, როგორც მოაზროვნე სუბიექტი, რომ არ დაიბნეს ჭეშმარიტების შემეცნების გზაზე, მას სჭირდება დამოდვრა. ადამიანური სული მიდრეკილია სწორი აზრიდან გადახვევისაკენ. ამას იგი კეთილი ნების გადაწყვეტილებით არ აკეთებს, თუმცა შედეგად მიღებული დაბნეულობა

---

<sup>107</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 77-78.

<sup>108</sup> Platon, *Philebos*, 11-23.

ბოროტებაა.<sup>109</sup> დაბნეულობას და არცოდნას, ერთი მხრივ, უნებლიე შეცდომები იწვევს, ხოლო, მეორე მხრივ, თავდაჯერებული უგუნურება. უგუნურება მხოლოდ მეტაფიზიკურ რაკურსში კი არ არის „საშიში“, არამედ საშიშია იგი ზნეობრივი მნიშვნელობითაც, რადგან უგუნური ადამიანი მთლიანის, როგორც საზოგადოებრივი ორგანიზმს, არღვევს. უგუნური ადამიანი სახელმწიფოს ჰარმონიას შლის, რადგან არ იცის არც თავისი და არც სხვისი ადგილი საზოგადოებაში. ამიტომ გამოდის წინა პლანზე აღზრდის საჭიროება.<sup>110</sup> რადგანაც აღზრდა წარმოადგენს საშუალებას ერთის ერთობის და მთლიანობის შესანარჩუნებლად და შესაბამისად, საზოგადოებრივი ორგანიზმი, როგორც სახელმწიფო, მთლიანია, სახელმწიფოს ჰარმონიული კავშირის შესანარჩუნებლად თითოეულ ინდივიდში ზნეობრივი წესები უნდა დაინერგოს.<sup>111</sup> უპირველესად, ეს მცველების ფენაში უნდა განხორციელდეს. როგორც ვნახეთ, მცველები ის ფენაა, რომელიც პასუხისმგებელია მთელი საზოგადოებრივი ორგანიზმის ჰარმონიულობის შენარჩუნებაზე. სწორედ ამიტომ არიან ისინი პირველი სათნოების – სიბრძნის მფლობელები. სიბრძნე კი არის ის არსი, რომელიც სახელმწიფოს და, შესაბამისად, მის საზოგადოებრივ ფენებს მთლიანობას ანიჭებს. ამის საფუძველზე წარმოიქმნება სახელმწიფოს ძირითადი სიქველე – სამართლიანობა, რომელიც, თავის მხრივ, ყველა სხვა სიქველის და მათი ერთიანობის, სახელმწიფოს ექსისტირების, წანამძღვარია. სახელმწიფოს მცველების აღზრდა ფილოსოფიით უნდა მოხდეს, რადგან იგი არის ცოდნა თავისთავად მყოფის შესახებ, ხოლო სახელმწიფო ამ შემთხვევაში მისი იზომორფულია და არა მყოფის იდენტური, რადგან იგი (სახელმწიფო) დროულ და სივრცულ სამყაროს განეკუთვნება და, მაშასადამე, საწყისიც აქვს. რადგან მეორე სიქველე მამაცობაა, რომლის არსიც სამართლიანობის დაცვაა, ხოლო მისი მატარებლები, უპირველეს ყოვლისა, მეომრები არიან, მცველებთან ერთად

---

<sup>109</sup> Platon, *Sophistes*, (Theaitetos, Der Sophist, Der Staatsmann, Band 6, Bearbeitet von Peter Staudacher, Griechischer Text von Auguste Dier, Deutsche Uebersetzung von Friedrich Schleiermacher, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990), 228.

<sup>110</sup> Platon, *Sophistes*, 229-230.

<sup>111</sup> პლატონი, *სახელმწიფო*, 421.

მეომრების აღზრდაც აუცილებელი პირობაა სახელმწიფოს სამართლიანად ფუნქციონისათვის.

მესამე სათნოება -- ზომიერება, როგორც ზემოთ იყო ნაჩვენები, პირველი ორი სათნოების მსგავსად, არ არის ერთი რომელიმე ფენის უსაკუთრივესი განსაზღვრულობა, არამედ იგი ერთნაირად სავალდებულოა ყოველი ფენისათვის, რათა ისინი ჰარმონიულ ურთიერთმიმართებაში იყვნენ, რაც, თავის მხრივ, სახელმწიფოს სტაბილურად არსებობის გარანტიაა. რადგანაც მესამე – ხელოსანთა -- ფენას მისთვის დამახასიათებელი სათნოება არ გააჩნია, ანუ შეიძლება ითქვას, რომ ის მხოლოდ სეკუნდარული მნიშვნელობის საზოგადოებრივი ფენაა, პლატონის მიხედვით, მათ აღზრდასაც არ ენიჭება დიდი მნიშვნელობა, რადგან მათ მიერ დაშვებულ შეცდომებს საზოგადოებისათვის პრინციპული ზიანის მიყენება არ შეუძლია. პლატონი ამის შესახებ ამბობს: „იქნებიან თუ არა მეწაღეები უგუნურნი ან ცუდნი (ბუნებით) და მხოლოდ მოგვეჩვენებიან ისეთებად, როგორებიც უნდა იყვნენ (სინამდვილეში), ეს სახელმწიფოსათვის დიდ უბედურებას არ წარმოადგენს“.<sup>112</sup>

ამის შემდეგ პლატონი განიხილავს აღმზრდელობით-განმანათლებლურ საშუალებებს, რომელთაც ცალკეული ინდივიდების ისეთ ჰარმონიულად აღზრდას უნდა შეუწყონ ხელი, რომ ისინი მთელის შესაბამისი ნაწილები იყვნენ. სწორედ ამ კონტექსტში მნიშვნელობს მუსიკა, როგორც აღმზრდელობითი საშუალება, რადგან ეს უკანასკნელი, ერთი მხრივ, ჰარმონიის განხორციელების საშუალებაა, მეორე მხრივ კი, თავად არის განხორციელებული ჰარმონია. რადგანაც მეომრები პასუხისმგებელნი არიან, რათა სახელმწიფოში ჰარმონია არსებობდეს, სწორედ მათ აღზრდაში მუსიკას განსაზღვრული როლი ენიჭება. ამდენად, პლატონთან ესთეტიკურიც მეტაფიზიკურის მნიშვნელობას იძენს. უფრო კონკრეტულად, ცალკეული საგანი მხოლოდ მაშინ არის მშვენიერი, როცა მის შინაარსში მოცემულია თავად მშვენიერების იდეა, რომლის წვდომაც მხოლოდ გონებით არის შესაძლებელი. აქედან გამომდინარე, მშვენიერის ბუნებას შეადგენს სულიერი. ის

---

<sup>112</sup> Natorp, *Platos Ideenlehre, Eine Einführung in den Idealismus*, 189-190.

არის არა მხოლოდ გრძნობადი საგანი, არამედ ნამდვილობა, რომელიც საყოველთაოობის ფორმას, ჭეშმარიტებასაა დაქვემდებარებული.<sup>113</sup>

სწორედ ესთეტიკურის ამ პრინციპიდან გამომდინარე, პლატონის სახელმწიფოში ადგილს ვერ პოულობენ ისეთი პოეტები, როგორებიც არიან ჰომეროსი და ჰესიოდე, რადგან, პლატონის მიხედვით, მათი წარმოდგენები ღმერთზე უღირსია და შეუძლიათ ზიანი მიაყენონ სახელმწიფოს საზოგადოებრივ ფენებს. რას უნდა ნიშნავდეს ეს? ეს პოეტები ვერ თავსდებიან პლატონის მშვენიერის, როგორც იდეის, კონტექსტში იმ მიზეზის გამო, რომ მათი პოეზიის შინაარსი მითოსური ამბები, მითოლოგიაა. მითოლოგიაში კი ადამიანის ცნობიერება წარმოჩნდება, როგორც გრძნობად-აღმქმელი. ეს ცნობიერება თავისი სააზროვნო ოპერაციებისათვის გრძნობის ორგანოებს იშველიებს და შესაბამისად, მის მიერ ნაწვდომი საგანი მხოლოდ ერთეული და კონკრეტულია. რადგანაც მითოსური ცნობიერება საკუთარი ჭეშმარიტების უქველობას აზროვნებაში გრძნობებით განაპირობებს და ადასტურებს, ამისათვის მას ყოველთვის ერთი რომელიმე კონკრეტული მუდმივ-განმეორებადი მაგალითი სჭირდება. შესაბამისად, საზოგადოებრივი სტრუქტურის, სახელმწიფოს განმსაზღვრელი გამოდის არა იდეა, როგორც ზოგადი, არამედ ცალკეული, რაც თავისთავად ცხადია, პლატონის ფილოსოფიური სისტემისათვის ყოველად მიუღებელია.

მითოლოგიურ სახელმწიფოებში ადამიანები და საზოგადოება მითოსს, როგორც თავის შინაგან კანონს, უპირობოდ ემორჩილება და მისი სამყაროში ყოფნის წესი, თვით ყოველი ცალკეული ყოფითი საქმიანობაც კი, მის მიერ მკაცრად არის განსაზღვრული. ეს ასეა, რადგან მითოსი, როგორც რელიგია და, შესაბამისად, საზოგადოების საფუძველი, იდენტურია საზოგადოების ყველა სოციალური, ეკონომიკური, სამართლებრივი თუ სულიერი ინსტიტუტისა. ამდენად, ამ კანონის უპირობო შესრულება იმთავითვე დაწინამდგვრებულია როგორც სახელმწიფოს არსებობის პირობა, შესაბამისად, უბრალო ეჭვის შეტანაც კი შესაბამისი ქმედების შესრულებისას იმთავითვე გამორიცხულია, ანუ ადამიანს არანაირი შესაძლებლობა

---

<sup>113</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 130-131.

არ რჩება თავისუფალი ქმედებისათვის. ეს ნიშნავს, რომ ინდივიდის ქმედებას არა თუ სუბიექტური მოტივი, არამედ ობიექტური საფუძველიც არ გააჩნია ზნეობრივი ქმედების შესასრულებლად: ანუ იმთავითვე უგულბელყოფილია ადამიანის ყოველგვარი სუბიექტური მიდრეკილება და სწრაფვა, რაც მისი ობიექტური თავისუფლების წინაპირობაა.

პლატონის მოძღვრების მიხედვით, ადამიანი უნდა დაემორჩილოს კანონს, რათა საზოგადოებრივი ორგანიზმის მთლიანობა შენარჩუნდეს, მაგრამ განსხვავებით მითოსური საზოგადოებებისაგან, პლატონს შემოაქვს ზნეობრივი მომენტი კანონის მორჩილებისას, როდესაც ის ითხოვს, რომ კანონებს უნდა ჰქონდეთ გარკვეული შესავალი, რომელშიც მოქალაქეებს აუხსნიან და დაარწმუნებენ, რომ კანონის მორჩილება და მისი შესრულება თვით მათვისაა საუკეთესო.<sup>114</sup> შესაბამისად, აქ უსიტყვო მორჩილებაზე არ არის ლაპარაკი: კანონის მორჩილება გონიერია და თავად კანონის საფუძველიც გონიერებაა. ამის მიუხედავად, აქ ადამიანის სუბიექტურობის ისეთი ძირითადი მომენტები, როგორებიცაა სინდისი, საკუთარი თვალსაზრისი, საკუთარი არჩევანი, რომლებიც სუბიექტური თავისუფლების აუცილებელი პირობაა, უგულბელყოფილია. ამის დასტურია თუნდაც ის მომენტი, რომ პლატონის სახელმწიფოში ინდივიდები თავიანთ მიკუთვნებულობას ამა თუ იმ ფენის მიმართ თვითონ კი არ ირჩევენ, არამედ ამას, ფაქტობრივად, თავად საზოგადოებრივი ორგანიზმი განსაზღვრავს. მართალია, ამ შემთხვევაში კასტურ საზოგადოებასთან არა გვაქვს საქმე, სადაც კასტების არსებობის საფუძველი მემკვიდრეობითი მიკუთვნებულობაა, რის გამოც სრულიად უგულბელყოფილია ინდივიდი, როგორც ასეთი, მთელი თავისი მიდრეკილებებითა და ნიჭით. მაგრამ, ამ შემთხვევაში, მიუხედავად იმისა, რომ ინდივიდის ნიჭის, მიდრეკილების საფუძველზე ხდება მისი მიკუთვნებულობა შესაბამისი საზოგადოებრივი ფენისადმი, ინდივიდის თავისუფლება ორმხრივად შეზღუდულია: ა) მას არ გააჩნია თავისი საკუთარი სუბიექტური არჩევანი და ბ) მის დანიშნულებას, როგორც

---

<sup>114</sup> Platon, *Nomoi* (Bearbeitet von Klaus Schoepsdau, Griechischer Text von August Dies und Joseph Souilhe, Deutsche Uebersetzung von Klaus Schoepsdau und Hieronymus Müller, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990), 722-723.

ცალკეულისას, სახელმწიფო ორგანიზმი, როგორც მთელი და საყოველთაო, განსაზღვრავს. ამდენად, ინდივიდი გათქვეფილია საყოველთაოში და მხოლოდ ამის წყალობით არის ღირებული.

გამომდინარე ამ პრინციპიდან, პლატონის სახელმწიფოში აბსოლუტურად უგულვებელყოფილია კერძო საკუთრება და ქორწინების ინსტიტუტი, რომელთა არსებობაც, როგორც ინდივიდის სუბიექტური თავისუფლების საფუძველი, თავის მხრივ, მთავარი პირობაა პიროვნების აბსოლუტური თავისუფლების განხორციელებისათვის.

როდესაც ადამიანს კერძო საკუთრება ექნება და მას თავისი შეხედულების შესაბამისად გამოიყენებს, როდესაც ადამიანის საგანთან მიმართება ადამიანის მიერვე იქნება განსაზღვრული და სხვა რამ გამაშუალებელი მათ შორის არ იქნება, მაშინ შეიქმნება საფუძველი ინდივიდის სუბიექტური თავისუფლებისათვის; ხოლო როდესაც საგნის მოხმარებას და მასთან მიმართებას შუალედური საგანი, ამ შემთხვევაში, სახელმწიფო, თავისი რეგულატორულ-ნორმატიული კანონებით განსაზღვრავს, ცალკეულ ინდივიდს მხოლოდ მორჩილად-ყოფნა შეუძლია. ამ შემთხვევაში, ადამიანის სუბიექტური თავისუფლება მთლიანად გამორიცხულია. პლატონის ნააზრევში ოჯახის ინსტიტუტის გაუქმებაც ინდივიდის მთლიანად საზოგადოებრივი ორგანიზმისადმი დამორჩილებას ნიშნავს. თუ ოჯახს მეტაფიზიკურ კონტექსტში განვიხილავთ, რაც აუცილებელი პირობაა მოცემულ მოძღვრებაში ამ ინსტიტუტის გაუქმების არსის გასაგებად, მაშინ დავინახავთ, რომ ოჯახი არის საშუალება, რომლითაც ინდივიდი ისეთ კავშირში იმყოფება, რომლითაც დაპირისპირებულია წმინდა ბუნებრივ ურთიერთობებს, ანუ ბუნების მიერ მის განსაზღვრულობას, რაც აუცილებელი პირობაა ადამიანის თავისუფლებისათვის. პლატონის მოძღვრებაში სახელმწიფოს შესახებ კერძო ინტერესის წინა პლანზე წამოწევა ტოლფასია ცალკეულის მიერ ერთის, როგორც მეოფის ხელყოფისა. ამიტომაც სრულიად ბუნებრივია, რომ მის სახელმწიფოს სტრუქტურაში ოჯახის ინსტიტუტი ადგილს ვერ პოულობს.



ამრიგად, მართალია, პლატონი ფიქრობდა, რომ კერძო საკუთრების, ოჯახის ინსტიტუტისა და საზოგადოებრივი ფენების დამოუკიდებლად არჩევითობის გაუქმებით სახელმწიფოში ალაგმული იქნებოდა ვნებები და მიდრეკილებები, რაც უზნეობის პრინციპების გავრცელებას ხელს შეუშლიდა და ეს, ერთი მხრივ, მართლაც ჭეშმარიტია, მაგრამ, რაც მთავარია, ასეთი აკრძალვები ზღუდავენ ინდივიდის სუბიექტურ თავისუფლებას. მას მხოლოდ „მორჩილად-ყოფნის“ არჩევალა შეუძლია. შესაბამისად, ყოველი ცალკეული ინდივიდი სახელმწიფოს ამგვარ სტრუქტურაში ღირებულია, როგორც მხოლოდ საყოველთაო, ანუ მისი ზნეობრივი სტრუქტურა ზუსტად ისეთი უნდა იყოს, როგორც თავად სახელმწიფოსია.

## თავი მესამე -- ეროსი როგორც შემეცნების საწყისი

### 3.1. დიალოგური აზროვნება

პლატონის ფილოსოფიის კვლევა მისი როგორც გარეგანი ფორმების, ასევე შინაარსობრივი თვალსაზრისით გადამწყვეტი მნიშვნელობისაა. ათენელი მოაზროვნის მიერ განხილული ენის ფილოსოფიური საკითხები და შესაბამისად, მთელი დიალოგური სტრუქტურის სწორედ ზმნისა და არსებითი სახელის ურთიერთმიმართებაზე დამყარების მოდელი, მცდარი და ჭეშმარიტი სიტყვებისა და წინადადებების არსებობის აღიარება და სხვა, დღეს დიდ გამოხმაურებას პოულობს ფილოსოფოსთა წრეებში. თუმცა, პლატონის არჩევანი, თხზულებები დიალოგის ფორმით დაწეროს, მისივე ტექსტებით არ დასტურდება. ამიტომ ფილოსოფიის ისტორიაში სულ ისმოდა კითხვა იმის შესახებ, თუ რატომ წერს პლატონი დიალოგის ფორმით. ამ საკითხთან დაკავშირებით ურთიერთგანსხვავებული მოსაზრებები არსებობს. ჩვენ რამდენიმე მათგანს შევხებით.

პლატონის ფილოსოფიის დიალოგური ფორმა სოკრატედან მომდინარეობს. სწორედ სოკრატესათვისაა დამახასიათებელი დიალოგის გაბმა იმ ახალგაზრდებთან, რომლებიც პლატონის მოსასმენად აკადემიაში მოდიოდნენ. სოკრატე მოკლე კითხვებითა და პასუხებით საგნის არსის წვდომას ასწავლიდა და ამგვარად განსწავლულთ სიკეთის გზაზე დააყენებდა. მ. ბორდტის მიხედვით, პლატონმა საკუთარი ფილოსოფიისთვის დიალოგური ფორმის მიცემით სოკრატესადმი, როგორც მასწავლებლისადმი, მადლიერება გამოხატა<sup>115</sup>.

თ. სზლუზაკი ეწინააღმდეგება ამ მოსაზრებას და მაგალითად შემდეგი არგუმენტი მოყავს: დიალოგ "ნადიმში" შემთხვევით არაა გადმოცემული, რომ სოკრატე აგათონის სახლის შესასვლელთან უკან ჩამორჩება, „რათა მარტომ

---

<sup>115</sup> Michel Bordt, *Platon* (Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1999), 46

იფიქროს“. ამდენად ფილოსოფოსობა, აზროვნება სულაც არ ნიშნავს სხვასთან საუბარს.<sup>116</sup>

პლატონის დიალოგის ძირითადი თავისებურებანი ამ სახით შეგვიძლია ჩამოვაცალიბოთ:

ა) პლატონის შრომები დიალოგების პრეზენტაციაა. თუმცა დიალოგებში გრძელი მონოლოგებიც შეიძლება შეგვხვდეს;

ბ) დიალოგი გარკვეულ დროსა და ადგილას წარიმართება. დიალოგის პერსონაჟები ჩვეულებრივი ადამიანები არიან;

გ) თითოეულ დიალოგს აქვს თავისი გემტალტი, რომელიც საუბარში განივრცობა. თავიდან დიალოგის ერთ მხარეს წარმოადგენს სოკრატე, რომლის დახასიათებაც ინდივიდუალურია, თუმცა, ავტორისეული. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ სხვა პერსონაჟების განსაზღვრებასაც გვაწვდის პლატონი, აქ უბრალოდ იმის თქმა გვსურს, რომ ადრეულ დიალოგებში სოკრატეს გამორჩეული პოზიცია უკავია, რაც, უმთავრესად, იდეალური სამყაროსადმი მის მიდრეკილებაში გამოიხატება; გვიანდელ დიალოგებში საუბრის წამმართველი შეიძლება სხვა ადამიანებიც იყვნენ;

დ) დიალოგში მხოლოდ ორი მოსაუბრეა. თუმცა პლატონის ზოგიერთ დიალოგში შეიმჩნევა მესამე პერსონაჟის შემოსვლაც, რომელიც გარკვეულ სექციაში ისევ ერთ მოსაუბრესთან ლაპარაკობს. სამი პერსონაჟი დიალოგის წინა პლანზე არასოდეს არაა. თუმცა, ხანდახან ისევ ხდება, რომ დიალოგში წარსმოსახულ პერსონაჟთან მიმდინარეობს საუბარი და არა რეალურ მოსაუბრესთან;

ე) დიალოგის მონაწილეებს, ჩვეულებისამებრ, თემა ბოლომდე არ მიჰყავთ, არამედ განიხილავენ ცალკეულ საკითხებს, მიზნებს, ამოცანებს. პლატონის ყველა დიალოგს საკუთარი ნიშა აქვს, სადაც მნიშვნელოვანი თემის გასაღები იმალება.<sup>117</sup>

პლატონის დიალოგის სტრუქტურა რთული, ერთგვარად ჩახლართული, მაგრამ ძალზე საინტერესოა. საინტერესოა იმდენად, რამდენადაც თხრობის ძაფი არ წყდება, ამბავი თითქოს არ მთავრდება. ერთი ამბავი მეორეში გადადის, მეორე -- მესამეში და ა.

---

<sup>116</sup> Thomas A. Szlezak, *Platon lesen* (Frommann-holzboog, legenda 1, 1993), 29

<sup>117</sup> Szlezak, *Platon lesen*, 30-31

შ. როგორც გ. კრუგერი აღნიშნავს, ეს არის დიალოგი დიალოგის შესახებ (Dialog über den zu erzählenden Dialog).<sup>118</sup>

დიალოგური აზროვნება პლატონთან იწყება წინადადებით, გრძელდება სხვა წინადადებებით, რომლებიც წინა წინადადებებს ნათელს ფენენ და ბოლოს ისეთ წინადადებას აღწევენ, რომელიც პირველ წინადადებას ახალ შემადგენლობას აძლევს. ყველა ეს წინადადება დიალოგურ აზროვნებას ქმნის: ამ წინადადებების გარეშე შეუძლებელია დიალოგური აზროვნება და დიალოგური აზროვნების გარეშე შეუძლებელია, არსებობდეს წინადადებები<sup>119</sup>.

აზროვნება ენობრივ აზროვნებადაა გაგებული პლატონთან. აზროვნება არის სულის საუბარი თავის თავთან; როცა ის ფიქრობს, თავის თავს ესაუბრება იმით, რომ კითხვას სვამს და პასუხობს; რაიმეს ამტკიცებს ან უარყოფს. სულის თავის თავთან საუბრის რეზულტატი არის წარმოდგენითი წინადადება, თუმცა ნათქვამი, მაგრამ "დუმით ნათქვამი წინადადება."<sup>120</sup>

აღსანიშნავია, რომ პლატონი აზროვნებას, როგორც ლოგოსს, იგებს და ამ ლოგოსს კი, როგორც დიალეგესთაის. დიალოგი, იგივე დიალოგური აზროვნება პლატონთან ის ფორმაა, რომელშიც ვლინდება ხუთი უმნიშვნელოვანესი გვარი (მყოფი, მოძრაობა, უძრაობა, იგივეობა, განსხვავებულობა), მათი წარმოშობა და ურთიერთმიმართება, ამდენად ამ უმნიშვნელოვანესი გვარების ურთიერთკავშირი ბადებს აზროვნებას, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა სულის საუბარი თავის თავთან.<sup>121</sup>

---

<sup>118</sup> Gerhard Krüger, *Eros und Mythos bei Plato* (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978), 72

<sup>119</sup> Mojsisch, "Dialektik" und "Dialog:" *Politeia, Theaitetos, Sophistes* (in: Platon, Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, heraus. Theo Kobusch, Burkhard Mojsisch, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996), 168

<sup>120</sup> Platon, *Theaitetos*, (Theaitetos, Der Sophist, Der Staatsmann, Band 6, Bearbeitet von Peter Staudacher, Griechischer Text von Auguste Dies, Deutsche Uebersetzung von Friedrich Schleiermacher, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990), 189 e 6-190 a 6

<sup>121</sup> Platon, *Sophistes*, (Theaitetos, Der Sophist, Der Staatsmann, Band 6, von Peter Staudacher, Griechischer Text von Auguste Dies, Deutsche Uebersetzung von Friedrich Schleiermacher, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990), 264 a-b

აზროვნება, ისევე როგორც სხვა ძირითადი გვარები, დანარჩენი გვარებისაგან განსხვავებულია, მაგრამ, ამავე დროს -- მათთან მიმართებაში მყოფი. ამრიგად, დიალოგურმა აზროვნებამ თავისი თავი უმნიშვნელოვანეს გვარად დააფუძნა. ძირითადი გვარები, რომლებიც დიალოგში, როგორც ასეთში, ვლინდება საშუალებას გვაძლევს, გავიაზროთ ისეთი მნიშვნელოვანი იდეები, როგორებიცაა სიყვარული, სიკეთე და ა. შ. ამრიგად, აზროვნება, იგივე დიალოგური აზროვნება, διαλεγεισθαι არის უნიფიცირება იდეებისა (ძირითადი იდეების ჩათვლით), ეს არის აქტი, რომელიც დავიწყებულის გახსენებაში მდგომარეობს და თან -- მუდმივად, პროცესუალურად, რადგან დიალოგური აზროვნება არ შეიძლება სტატიკურად შედგენილი ცოდნით განვსაზღვროთ.

პლატონს მხოლოდ დიალოგური აზროვნების ჩარჩოებში შეეძლო უმნიშვნელოვანესი გვარების შესახებ თავისი თეორიის განვითარება, აზროვნებისა, რომელიც ამ გვარების ერთმანეთისგან წარმოქმნას შესაძლებელს გახდიდა და ამ წარმოქმნის პროცესშიც თავის თავს, როგორც დიალოგურ აზროვნებას, საერთოდ მოიპოვებდა. აქედან გამომდინარეობს მისი შენიშვნა: იდეალური მოცულობების, ანუ გვარების შეკავშირებით ერთმანეთთან ჩვენთვის შეიქმნა ლოგოსი. ეს ლოგოსი აზროვნების იდენტურად აღნიშნავს დიალოგურ აზროვნებას.

პლატონის დიალოგები, რომლებიც აზროვნების, როგორც ლოგოსის, განვითარებას აჩვენებენ, შემდეგია: "კრატილოსი," "თეეტეტი" და "სოფისტი." საგანი უშუალოდ რომ შევიმეცნო, ამიტომ მივმართავ მე logoi, რათა მასში საგნის არსი აღმოვაჩინო. ადრეულ დიალოგებში პლატონი საუბრობს შეგრძნებებით შემეცნებაზე, რომლის დროსაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა ხედვისა და სმენის ორგანოებს ენიჭება. მაგრამ როცა მხედველობაში გვაქვს საგნის არსის შემეცნება, შესაძლებელია, ის დაწყებულ იქნას შეგრძნებებით, მაგრამ უმნიშვნელოვანესი მაინც სულისმიერი ქმედებაა. პლატონის მიხედვით, მხოლოდ ლოგოსში წარმოდგება საგანი, ობიექტი. ამდენად, შემეცნების ფორმა რეალიზდება აზროვნებაში, რომლის ბუნებაც საუბარში - legein მდგომარეობს. ყველა გრძნობადი შემეცნება არაგრძნობადით რეალიზდება,

კერძოდ -- სულის მიერ ლოგოსის განაზრებით<sup>122</sup>.

ლოგოსის ბუნებას ეხება "თეეტეტის" მეორე და მესამე ნაწილი. აქ ვკითხულობთ, რომ აზროვნება -- διανοεισθαι არის საუბარი -- *legein*. მნიშვნელოვანი აქ ისაა, რომ პლატონის ფილოსოფია კი არ ცდილობს, აზროვნება ენისაგან გაათავისუფლოს, არამედ აზროვნება, როგორც ენა, განავითაროს. თეზაიმის შესახებ, რომ აზროვნება საუბარია, პლატონის შემეცნების თეორიის ქვაკუთხედაა.

ასე გადავიდა პლატონის ნაწარმოებებისათვის დამახასიათებელი დიალოგური ფორმა მისი ფილოსოფიის ცენტრალური საკითხის -- შემეცნების -- პრობლემატიკაში. რა არის აზროვნება და როგორ ახორციელებს მას ადამიანი? "აზროვნებისას ადამიანი სხვას არაფერს აკეთებს, თუ არა რომ ეკითხება და პასუხს სცემს თავადვე თავის თავს"<sup>123</sup>.

აზროვნება არის საუბარი, ეს არის ნათქვამი წინადადება, ოღონდ არა სხვის მიმართ და ხმამაღლა, არამედ ჩუმად და თავის თავთან. არა მონოლოგური, არამედ აქტიური დიალოგური საუბარი, მტკიცებები და უარყოფები, კითხვები და პასუხები, ლოგოსების ერთმანეთში გაცვლა არის აზროვნება. და ამ აზროვნების შედეგად საბოლოოდ მოვიპოვებთ წინადადებას ხმის გარეშე, რომელსაც პლატონი ლოგოსსაც უწოდებს.<sup>124</sup>

და მაინც რას ქმნის პლატონი თავისი დიალოგური ფორმით? დიალოგური ფორმით გადმოცემა პლატონის ფილოსოფიის უმნიშვნელოვანესი მეთოდის დიალექტიკის გაგებასაც ნიშნავს. საყურადღებო იქნება ტერმინ "დიალექტიკის" წარმოშობის მიმოხილვა პლატონის თხზულებებზე დაყრდნობით. პლატონის ფილოსოფია განვითარდა სოკრატული დიალოგიდან (დიალოგოს), სოკრატეს საუბრიდან (დიალექესთაი) გამომდინარე, როგორც თვითმყოფადი დიალექტიკა,

---

<sup>122</sup> Rudolf Rehn, *Der Logos der Seele, Wesen, Aufgabe und Bedeutung der Sprache in der platonischen Philosophie* (Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1982), 64

<sup>123</sup> Rehn, *Der Logos der Seele, Wesen, Aufgabe und Bedeutung der Sprache in der platonischen Philosophie*, 57

<sup>124</sup> Rehn, *Der Logos der Seele, Wesen, Aufgabe und Bedeutung der Sprache in der platonischen Philosophie*, 72

როგორც ცოდნის, შემეცნების დიალექტიკური მეთოდი, რომელიც თავის ობიექტზე, არსობრივ ყოფნაზე და თავის წინამორბედზე, სიკეთის იდეაზეა მიმართული და ამოწმებს ცოდნის შინაარსს, რათა ფენომენთა სფეროში ცოდნით იმოქმედოს.<sup>125</sup>

პლატონის დიალოგებში, შეიძლება ითქვას, თვალში საცემია სოკრატეს საუბარი, რომელიც ამ მეთოდოლოგიური, უფრო სწორად, შინაარსობრივი მოტივებით გამოირჩევა:

1. სოკრატე ცდილობს მოკამათის დარწმუნებას და არა გადაბირებას. ეს ელენქტიკური აქტი უშუალოდ არ მიიღწევა. ყოველგვარი გულისწყრომის გარეშე საუბარი გადააქვთ სხვა დროისთვის იმ აპორეტული გამოსავლით, რომ თუ ერთ დღეს ვერ მოხერხდა, შესაძლებელია სხვა დროს უკეთესად მოგვარდეს;

2. სოკრატეს სტილია, ისაუბროს მოკლედ და ლაკონიურად;

3. სოკრატე თავის საუბრებში თავისივე თეორიას შინაარსობრივად ეწინააღმდეგებოდა: სოკრატე თანამოსაუბრეების გადარწმუნებას ცდილობდა იმაში, რომ მათ სინამდვილეში არაფერი იცოდნენ. უფრო მეტიც, საუბარში თავად სოკრატე ამბობდა, რომ მან მხოლოდ ის იცის, რომ არაფერი იცის. „სოკრატეს, როგორც არაფრის მცოდნეს,<sup>126</sup> საუბარში უნდა ეცადა, რომ მათთვის ცოდნის ინსტანცია გაეცნო, რომლებმაც ცოდნაზე, როგორც ასეთზე, არაფერი იცოდნენ, მაგრამ სოკრატესგან განსხვავებით სჯეროდათ, რომ ფლობდნენ ცოდნას.“<sup>127</sup>

პლატონისეული სწავლება ცოდნის შესახებ, რომელიც ანამნეზისის, მოგონების თეორიის სახითაა წარმოდგენილი ათენელი ფილოსოფოსის მოძღვრებაში, ადგენს, რომ ერთია გარკვეული, ერთეული საკითხის შესახებ ცოდნა, და მეორეა ცოდნა თავად ყოფნის შესახებ. აღქმას, წარმოდგენას, ასევე მათემატიკურ აზროვნებას არ ძალუძთ ყოფნის გაგება, მაშინ როცა ყოფნის შესახებ ცოდნა იძლევა საშუალებას, რომ ცალკეული მეცნიერებები და მათი შესაბამისი საგნები საერთოდ არსებობდნენ. როგორაა შესაძლებელი თავად ამ ყოფნის შემეცნება (ეპისტემე)? პლატონის პასუხი ამ კითხვაზე ცალსახაა: ყოფნის შემეცნება დიალექტიკური ცოდნითაა შესაძლებელი. ეს

<sup>125</sup> Mojsisch, *“Dialektik” und “Dialog”: Politeia, Theaitetos, Sophistes*, 167

<sup>126</sup> პლატონი, *სოკრატეს აპოლოგია*, 22c9-d1

<sup>127</sup> Mojsisch, *“Dialektik” und “Dialog”: Politeia, Theaitetos, Sophistes*, 169

დიალექტური ცოდნა ტრანსცენდირებს თავის თავსაც კი, ის თავისივე საწყისისკენ მიილტვის, რათა ყოფნისა და ცოდნის საშუალებით წინ წამოსწიოს სიკეთის იდეა, რომელსაც, როგორც თავის პრინციპს, ისე შეიცნობს. სწორედ სიკეთის იდეის საფუძველზე ხდება შესაძლებელი, პირველადი აღქმისეული, წარმოდგენისეული და აზროვნებისეული ცოდნა განხორციელდეს. ცოდნა, როგორც დიალექტიკური ცოდნა, შეესაბამება არა მარტო ყოფნას, არამედ ცოდნასაც საკუთარი თავის შესახებ. უფრო ზუსტად, იგი არის შემეცნებისეული გზა გამომდინარე ყოფნიდან და თავისი თავიდან, საკუთარი შინაარსისაკენ.

უნდა აღინიშნოს, რომ სოკრატესეულ დიალოგში, რომელსაც იგი თავის მოწაფეებთან, პოლიტიკოსებთან, ხელოვანებთან თუ მეცნიერებთან აწარმოებდა, ამგვარი დიალექტიკიდან არაფერი დარჩა. მისი დიალოგი მოკლე კითხვებისა და პასუხებისაგან შედგება, რომელიც კონკრეტული საკითხის შესახებ კონკრეტულ ცოდნაზეა მიმართული. ამ თეზისის გამოთქმის აუცილებლობას ეს გარემოებები გვაძლევს. პირველ რიგში უნდა ითქვას, რომ თუ დიალექტიკური ცოდნა ყოფნის შესაბამისია, მაშინ ის ყოფნისაგან განსხვავებული უნდა იყოს. ეს განსხვავებულობა პლატონთან თემატიზირებული არასოდეს არის.

ყოფნა პლატონთან თავის თავთან იდენტური მთლიანობაა, რომელიც მარადიულობითაც ხასიათდება. გამოდის, რომ მოძრაობა ყოფნიდან გადახვევაა, გადასვლაა, რადგან მარადიულ, თავის თავთან იდენტურ ყოფნას ეს არ უნდა სჭირდებოდეს. მაგრამ როგორც კი შემეცნებული იქნება ყოფნა, შემეცნებადი ხდება მოძრაობაც, რომელიც შეუძლებელია ყოფნას აკლდეს, მიუხედავად იმისა, რომ იგი უმოძრაოა. ძველი ბერძენი ფილოსოფოსის შემეცნების თეორიაში მოძრაობა ყოფნისა და უძრაობის მსგავსი იდეაა.

რადგანაც ყოფნა ყოველთვის თავის თავთან იდენტურია, სახეზეა აუცილებლობა იმისა, რომ იდენტურობის იდეაზე ვისაუბროთ. მხოლოდ მაშინ, როცა იდენტურობის იდეა, როგორც იდეა, ისე აღიქმება, შეიძლება გამართლდეს ყოფნის თავის თავთან საუბარი იდენტურობის შესახებ.

პლატონი გვიანდელ პერიოდში იმის ჩვენებას ცდილობს, თუ როგორ შეიძლება



დაფუძნდეს ხუთი უმნიშვნელოვანესი გვარი, როგორც იდეა. ეს გვარებია: მყოფი, უძრაობა, მოძრაობა, იდენტურობა და განსხვავებულობა. უფრო დაწვრილებით, ეს ნიშნავს შემდეგს: პლატონს, პირველ რიგში, უნდა გვაჩვენოს, რომ თითოეული ეს იდეა დანარჩენი იდეებისაგან განსხვავდება. თუ ეს ასეა, მაშინ ხუთი უმნიშვნელოვანესი იდეის/გვარის შესახებ თეორიაში განსხვავებულობის გვარი/იდეა განსაკუთრებულ ადგილს იკავებს. განსხვავებული ყოველთვის განსხვავებულის განსხვავებულია, შესაბამისად, თითოეული იდეა სხვებისაგან განსხვავებულიცაა და სხვებთან, დანარჩენებთან დაკავშირებულიც. ამრიგად, თითოეული იდეა განსხვავებულობის იდეიდან გამომდინარე ყველა სხვა იდეისაგან განსხვავებულია, მაგრამ, ამასთანავე, მათთან (დანარჩენ იდეებთან) აუცილებლობით დაკავშირებული. არ უნდა დაგვავიწყდეს ისიც, რომ პლატონთან ყველა იდეა თავისი თავის იდენტურია.

სოკრატესეული გარეგანი დიალოგი შეიცვალა სულის შინაგანი საუბრით თავის თავთან, რადგან ცოცხალი აზრის მსვლელობა ყველაზე მეტად დიალოგში ცხადდება, როცა სახეზეა წინადადებების, სიტყვების (ლოგოი) ურთიერთგაცვლა. თეორია სულის საკუთარ თავთან საუბრის შესახებ დაწვრილებით და გასაგებად „თეეტეტში და „სოფისტეშია“ გადმოცემული.

დიალოგში „თეეტეტი“, როცა პლატონი ცოდნის არსის<sup>128</sup> შესახებ საუბრობს, აზროვნების შესახებ ისმის კითხვები. ცოდნა პლატონთან აღქმაზე არ არის რედუცირებადი, მაგრამ აღქმა ცოდნისთვის აუცილებელია. სული, როგორც იდეა, თავისთავში აერთიანებს განსხვავებულ და მრავალფეროვან აღქმებს. სული შემეცნების პროცესში აღქმებს, როგორც ხელსაწყობებს, ისე გამოიყენებს, რათა აღიქვას ის, რაც აღსაქმელია. ერთმანეთისაგან განსხვავებული და მრავალფეროვანი შინაარსის მატარებელი აღქმები შინაარსობრივად ერთიანი და მთლიანია. ეს იმას ნიშნავს, რომ სულმა აღქმის ფუნქციასთან ერთად მეორე ფუნქციაც – აზროვნება -- შეითავსა. ეს უკანასკნელი, პლატონის მიხედვით, სულის თვისება კი არაა, არამედ იმის შესაძლებლობაა რომ, სულმა რაღაცები თავისთავად გამოიკვლიოს, მოაიაზროს, რაღაცებს კი სხეულის უნარებით ჩაწვდეს. გამოდის, რომ ეს არის შესაძლებლობა

<sup>128</sup> Platon, *Theaitetos*, 145 e 8-9

სულისა და სხეულის უნარების საშუალებით აღიქვა და, იმავდროულად, მოიაზრო აღქმისეული ტრანსცენდირებული შინაარსები და იმანენტურად აქციო იგი. საქმე ეხება არსობრივ ყოფნასა და არყოფნას, მსგავსებასა და არამსგავსებას, იგივეობასა და განსხვავებულობას, ერთსა და მრავალს, სწორსა და არასწორს, ასევე ლამაზსა და უგვანს, კარგსა და ცუდს.

ცოდნა ცარიელი აღქმიდან და ცარიელი აზროვნებიდან არ მიიღება; საჭიროა უფრო მეტი აზროვნებითი შინაარსები, რათა ისინი ცალკეულ აღქმის შთაბეჭდილებებს მივუსადაგოთ. ამის მერე ცოდნის სარგებლობაზეც შეიძლება ლაპარაკი.

პლატონისათვის უმნიშვნელოვანესი აზროვნებით შინაარსები, რომლებსაც „განსხვავებულ იგივეობებსაც“ უწოდებენ, შემდეგია: არსობრივი ყოფნა და არყოფნა, მსგავსება და არამსგავსება, იგივეობა და განსხვავებულობა, ერთი და მრავალი, მოძრაობა და უძრაობა.

პლატონისთვის ცოდნა არც მხოლოდ აღქმაა, არც მხოლოდ წარმოდგენა და არც მხოლოდ აზროვნება. ცოდნა -- ჭეშმარიტი აზროვნებაა, წარმოდგენილი ურთიერთქმედითი დიალოგი სახით, რომელსაც მიმართება თავისივე შინაარსთან აქვს.

დღეს უკვე საკამათო აღარაა, რომ პლატონი დიალოგ „სოფისტში“ „თეეტეტში“ წარმოდგენილი საკითხების შესახებ აგრძელებს მსჯელობას. „სოფისტში“ დიალექტიკა დიალოგის საშუალებით იხსნება. ეს დიალოგი, როგორც აზროვნება, როგორც სულის შინაგანი საუბარი თავის თავთან, არის დავალება, რომ მნიშვნელოვანი გვარების ანუ იდეების ერთმანეთისაგან გამომდინარეობა-განვითარების პროცესს მივყვეთ, რათა ვაჩვენოთ ყოველი გვარი, როგორც თავის თავთან იდენტური და ამასთანავე განსხვავებულობის ძალით ერთმანეთთან აუცილებლობით დაკავშირებულნი.

პლატონისეული დიალოგური აზროვნების უმთავრესი ამოცანაა გვიჩვენოს, რომ არმყოფი არის. ათენელი ფილოსოფოსი ამ დებულებას უმნიშვნელოვანესი გვარების განხილვის საფუძველზე ამტკიცებს. რაც შეეხება დებულების დამასაბუთებელ არგუმენტებს, ისინი ორი ტიპისაა: პირველ რიგში ნაჩვენებია გვარების ერთმანეთისაგან

განსხვავებულობა, შემდეგ კი მოძრაობის მაგალითზე წარმოდგენილია გვართა აუცილებელი ურთიერთმიმართების პროცესი.

პლატონის მიხედვით, განსხვავებული, რასაც ის არმყოფთან აიგივებს, არ არის მყოფის საპირისპირო, არამედ სწორედ მხოლოდ მყოფისგან განსხვავებული. აბსოლუტური არმყოფის შესახებ არ შეიძლება რაიმეს თქმა. ხოლო როგორც მყოფისგან განსხვავებული, ის მყოფთან მიმართებაშია და არის არმყოფი. აქედან დასკვნა: ყოფნა არის გარანტი იმისა, რომ არმყოფი არის ანუ არმყოფი მყოფთან წილნაყარია.

ამრიგად, თუ განსხვავებული მხოლოდ განსხვავებულის განსხვავებულია, მისი თვითიდენტურობა ისაა, რომ (უბრალოდ) სხვაზე მიუთითოს. თუ ეს ასეა, მაშინ არც ისაა გასაკვირი, რომ უძრაობა და მოძრაობა ერთმანეთისაგან სრულიად გამიჯნული კი არაა, მხოლოდ განსხვავებულნი არიან და ამით -- ერთმანეთთან მიმართებაში მყოფიც. ამრიგად, უძრაობას და მოძრაობას, მიუხედავად იმისა, რომ განსხვავებულად ყოფნაც შეუძლიათ, ისინი მაინც არასდროს არიან ერთმანეთისაგან სრულიად გამიჯნულნი.

ისევე, როგორც თითოეული გვარი სხვა დანარჩენებისაგან განსხვავებულია და ამავდროულად, მათთან მიმართებაში მყოფი, დიალოგური აზროვნებაც თავის განსხვავებულობაში დანარჩენი გვარებისაგან ამ გვარებთან მაინც მიმართებაში მყოფია. დიალოგურმა აზროვნებამ თავისი თავი, ამრიგად, ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს გვარად დააფუძნა. დიალოგური აზროვნების გარეშე არანაირი ფილოსოფია არ არსებობს. დიალოგური აზროვნება სხვა გვარებთან ერთად განვითარდა და, იმავდროულად, ამ გვარებს მისცა საშუალება განვითარებულიყვნენ. აზროვნება -- ეს არის გაგებინების პროცესი -- წარმოებული შინაარსების შესახებ კითხვა-პასუხის რეჟიმში.

ზემოთ ნაჩვენები მსჯელობების საფუძველზე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ პლატონისათვის დიალექტიკა, როგორც დიალოგური აზროვნება არის პროცესუალობა და არა -- სტატიკურად შედგენილი ცოდნა: უძრაობა და მოძრაობა ერთმანეთისაგან თუმცა განსხვავებულია, მაგრამ სწორედ ამიტომ ერთმანეთისაკენ

მიმართული; მყოფი და არმყოფი ერთმანეთისაგან თუმცა განსხვავებულია, მაგრამ სწორედ ამიტომ ერთმანეთზე მიმართული; დიალოგური აზროვნება და ყველა სხვა დანარჩენი გვარი ერთმანეთისაგან განსხვავებულია, მაგრამ სწორედ ამიტომ ერთმანეთისაკენ მიმართული: განსხვავებულობა ყოველთვის რელატიურობას გულისხმობს, უფრო სწორად, ის სხვას არაფერს გულისხმობს, გარდა მიმართებულობისა.

დიალოგური აზროვნება და წარმოდგენა, შესაბამისად, წარმოსახვა, პლატონის მიხედვით, პრინციპულად განსხვავდება ერთმანეთისაგან: დიალოგური აზროვნება საერთოდ აზროვნებისათვისაა. რადგან თუ რაიმე მოიაზრება, მოიაზრება ისე, როგორც დიალოგური აზროვნება აზროვნებს. თუმცა უნდა ითქვას, რომ აზროვნება „განსხვავებულის“ გვარს იმგვარად კი არ გულისხმობს, რომ აზროვნებაც თავისი თავისგან განსხვავებული უნდა იყოს. პლატონისათვის აზროვნება სხვა უმნიშვნელოვანესი გვარებისაგანაა განსხვავებული ისევე, როგორც ეს გვარებია, თავის მხრივ, განსხვავებული აზროვნებისგან. დიალოგური აზროვნება თავის თავისაგან განსხვავებული რომ ყოფილიყო, მაშინ პლატონის მონოლოგურ-დიალოგური აზროვნებიდან – სულის თავის თავთან საუბრიდან -- მხოლოდ დიალოგური აზროვნების დიალოგი დარჩებოდა და, სხვა არაფერი.

პლატონისეული დიალოგური აზროვნების განხილვისას ენის შესახებ თეორია ის თარგია, რომლის მეშვეობითაც დიალოგური აზროვნების შესახებ საკითხების აღმოჩენა და გადაჭრაა შესაძლებელი. ენა აკინძულია წინადადებებისაგან, რომლებიც თავის თავთან ან ერთმანეთი ურთიერთდამოკიდებულებაში შეიძლება იქნან განხილულნი. როგორც წინადადებები წარმოიშობიან აზროვნებასთან ერთად, ასევე აზროვნებაც წინადადებებთან ერთად ყალიბდება. დიალოგურ აზროვნებაში წინადადებები, რომლებიც ერთმანეთისგან განსხვავდებიან, შინაარსობრივად მაინც ერთმანეთისაკენ არიან მიმართულნი. აქედან გამომდინარეობს, რომ წინადადებათა მოცულობას ახალი კონტურების გამოაშკარავებაც შეუძლია იმგვარად, რომ წინადადება თავისი სრული მოცულობით მხოლოდ მაშინ ხდება მოაზრებული, თუ ყველა წინადადება მასთან არის მიმართებაში. თუმცა, აქედან ის კი არ გამომდინარეობს, რომ დიალოგური

აზროვნების დიალექტიკური მოძრაობა ერთბაშად უნდა დასრულდეს. პირიქით, დიალოგური აზროვნების საფუძველზე წარმოებულ წინადადებებში მხოლოდ საპირისპირო კი არ უნდა იქნას დადგენილი, არამედ, იმავდროულად, ნაჩვენები უნდა იყოს განსხვავებულისგან განსხვავებული განსხვავებული, რომელიც, როგორც ზემოთ არაერთხელ ვთქვით, აუცილებლობის ძალით ისევ განსხვავებულისაკენაა მიმართული.

სული იმეცნებს იდეებს, იდეები შემეცნებულნი არიან სულის მიერ, ე.ი. პასიურობა იდეებისთვის არის დამახასიათებელი და აქტიურობა -- სულისთვის<sup>129</sup>. ეს აქტიური სული პლატონის დიალოგში მოკლე კითხვებითა და პასუხებით იმეცნებს სხვადასხვა გვარებსა თუ იდეებს. ეს ის ფილოსოფიური სულია, რომლის აქტიურობაც ცნებითი პროცესის წარმოებაში გამოიხატება. სულისთვისაა შემეცნება. მისთვის ერთ ადგილას გაჩერება გაქვავებას ნიშნავს. პლატონის ფილოსოფიაში მზის შუქში სული თავის საწყისისეულ თვით-ყოფნას კი არ ჭკრეტს, არამედ ცნებებით შესწორებულ და ვიწრო აზრით გაცნობიერებულ განსაზღვრულ-ყოფნას.

დიალოგი, რომელსაც მოაზროვნე სული საუბრით აკონსტიტუირებს, უძრაობის, მოძრაობის, მყოფის, მსგავსისა და განსხვავებულის გვერდით ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი გვარი ან იდეაა. ეს გვარები, როგორც ამაზე პლატონი არგუმენტირებულად მსჯელობს, ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან, მაგრამ, იმავდროულად, ერთმანეთს მოიცავენ და ერთმანეთთან უცილებელ კორელაციაში იმყოფებიან. შეიძლება ითქვას, რომ იდეების ეს დიალექტიკა რთულია, მაგრამ არგუმენტირებული.<sup>130</sup>

---

<sup>129</sup> Andre de Muralt, *De la participation dans le Sophiste de Platon*, (Studia Philosophia, 17, 1957), 105

<sup>130</sup> ibid

### 3.2. შემეცნების საფეხურები პლატონის ფილოსოფიაში

საკითხი ცოდნისა და შემეცნების შესაძლებლობის შესახებ პლატონის დიალოგებში მნიშვნელოვან როლს თამაშობს, უმეტესად იდეების სწავლებასთან მიმართებით. ცოდნა, რომელიც შემეცნების გზით მიიღება, ამ მოძღვრებაში არ ნიშნავს, რომ ის იმთავითვე იდეების სპეკულატიური ჭვრეტით იწყება, პირიქით „თეეტეტში,<sup>131</sup>“ სადაც თემატიზირებულია შემეცნების სწავლების ფუძემდებლური პრობლემები და მოცემულია მისი გადაწყვეტის რეკომენდაციები, მითითება, როგორც თეორიულ შესაძლებლობებზე, ისე გრძობით აღქმაზეა გაკეთებული. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ პლატონის მოძღვრებაში აშკარაა კავშირი შემეცნების თეორიისა ონტოლოგიასა და ეთიკასთან. შემეცნების იდეალი ფენომენების სამყაროს გადალახვას, ადამიანის ფსიქეს განწმენდას, მის ზესვლას მდაბლიდან ამაღლებულისაკენ, და შესაბამისად, ღვთაებრივთან მიახლოებას<sup>132</sup> მოითხოვს. შეიძლება ითქვას, შემეცნება აწანამძღვრებს ნათესაობას შემეცნების სუბიექტსა და შემეცნების ობიექტს შორის და ასევე ფილოსოფიურ დისპოზიციას, რომელიც შესაძლებლობას იძლევა ფსიქე გავიდეს გრძნობადი ხილული სამყაროდან ჭეშმარიტების „მზისაკენ“<sup>133</sup>.

ადამიანის ფსიქე, რომელიც სამი ნაწილისაგან შედგება, არის ის ინსტანცია, რომლის საშუალებითაც მას შემეცნება<sup>134</sup> შეუძლია, ასევე ის არის ზნეობრივი თვისებების მატარებელი და ამის გამო ზნეობრივი ქმედებების საფუძველი. ფსიქე არის ადამიანის ინტელექტუალური ცენტრი<sup>135</sup> და ფსიქემ, რომელმაც იცის, რა არის სიკეთე, ზნეობრივად კეთილია. ამიტომაც შეუძლია მას, როგორც ამას ჩვენ „სახელმწიფოში“ ვკითხულობთ<sup>136</sup>, გრძნობადი სამყაროდან გამოსასვლელი გზა იპოვოს და თავისი

<sup>131</sup> Jorg Hardy, *Platons Theorie des Wissens im Theaitet* (Göttingen, 2001), 54

<sup>132</sup> Michael Erler, *Platon, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike* (Band 2/2, Basel, 2007), 354

<sup>133</sup> პლატონი, *სახელმწიფო*, 518c

<sup>134</sup> პლატონი, *ტიმეოსი*, 37a და შემდგომ

<sup>135</sup> პლატონი, *ევთიდემოსი*, 295b-c

<sup>136</sup> პლატონი, *სახელმწიფო*, 518c

მზერა იდეებისკენ მიმართოს<sup>137</sup>. სწორად ამიტომ ადამიანის მისწრაფება შემეცნებასა და ჭეშმარიტებისაკენ იქცევა მისი ცხოვრების ფორმად<sup>138</sup>.

ჭეშმარიტების წვდობა მხოლოდ ცოდნაში შეიძლება იყოს დაფუძნებული, მას შეხედულებით ვერ მიაღწევ, თუნდაც ერთ კონკრეტულ შემთხვევაში შეხედულება სისწორით გამოირჩეოდეს. ამიტომ პლატონი ცოდნას და შეხედულებას ერთმანეთისგან განასხვავებს, რამდენადაც ცოდნა მხოლოდ და მხოლოდ იმ საგნებით შემოისაზღვრავს თავს, რომლებიც უცვლელნი არიან და ამიტომ ნათლად და ცალსახად შეუცდომელი ცოდნის ობიექტები არიან. შეხედულება კი ორიენტირებულია იმ საგნებზე, რომლებიც ცალსახად განსაზღვრას არ ექვემდებარებიან. სწორედ ამიტომ, შეხედულებამ შეიძლება დაუშვას ისეთი შემეცნება, რომელიც მართალია, ანუ არ არის აუცილებლობით მცდარი, მაგრამ პოტენციურად ნაკლული და შეცდომის თავის თავში მატარებელია. ასეთი უცვლელი საგნები, რომლებიც ჭეშმარიტი ცოდნის საფუძველზეა მხოლოდ და მხოლოდ შესაძლებელი, იდეებია. იდეები პლატონისთვის, თანამედროვე გაგებით, ისეთი აბსტრაქტული ცნებებია, როგორებიცაა სამართლიანობა, სიმამაცე, მშვენიერება, სიკეთე. ისინი პლატონისთვის ჭეშმარიტ ნამდვილობას წარმოადგენენ, რომელთა მიმსგავსებული ხატები ცალკეული ქმედებანი და ობიექტებია<sup>139</sup>.

როგორც ცნობილია, სიტყვა იდეა მომდინარეობს ბერძნული *eidos* და *idea*-დან. ორივე წარმოდგება სიტყვიდან *eidenai* ანუ „ხედვა.“ სიტყვის ეტიმოლოგიიდან გამომდინარე, პლატონისათვის იდეა არის ხილული გემტალტი თუ ფორმა, რომელიც მართალია უხილავია ჩვენი თვალებისათვის, მაგრამ სწორედ სულიერი თუ გონებრივი თვალისთვის იხსნება, ასე ვთქვათ, მისთვის ხდება ხილული. ეს გონებრივი თვალები კი ფსიქეს, კერძოდ კი, მის მაღალ (ამაღლებულ) ნაწილს აქვს, რომლის საშუალებითაც ადამიანს ჭეშმარიტად ჭეშმარიტის ანუ იდეების აზროვნება შეუძლია. ეს ნიშნავს, რომ იდეები ინტელიგიბელურები არიან. სოკრატეს მიერ კითხვის დასმაში, თუ „რა არის ეს,“ უნდა ვეძიოთ პლატონის იდეების სწავლების საფუძველი. ასეთი კითხვა მოითხოვს

<sup>137</sup> H. Dörrie, M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1996), 260-261

<sup>138</sup> Pierre Hadot, *Wege zur Weisheit - oder was lehrt uns die antike Philosophie?* (Eichborn, Frankfurt am Main 1999), 75

<sup>139</sup> Ottmann, *Geschichte der politischen Denkens* (B 1/2, Stuttgart-Weimar, 2001), 6

პასუხს, თუ რა არის საგნის არსი და ამიტომ სწორად მიიჩნევს ო. ჰენინგი, რომ, ამ აზრით, იდეები ესენცილებს წარმოადგენენ<sup>140</sup>. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, პლატონის მოძღვრებაში შემეცნების სწავლება უშუალოდ არის დაკავშირებული ეთიკასთან, ამასთან ეთიკა ადამიანური ქმედების საფუძველია, ამიტომ ამ შემთხვევაში იდეა (იდეები) არის არა მარტო პირობა შემეცნების შესაძლებლობისა, არამედ პირობა (ურთიერთ) გაგებინებისა.

სწორედ იმიტომ, რომ ჩვენ უკვე ვიცით, რა არის არსობრივად სამართლიანი, მამაცი, კეთილი, მშვენიერი და ა.შ. ჩვენ ვაღწევთ იმას, რომ ცალკეული ქმედებების კლასიფიკაცია მოვახდინოთ როგორც სამართლიანის, მამაცის, კეთილის, მშვენიერის და ა.შ. გამოდის, რომ იდეები აპრიორულები არიან და მათ ვერანაირი ცალკეული გამოცდილებიდან ვერ გამოვიყვანთ. შესაბამისად, იდეები ადამიანის მიერ ნაწარმოები და შექმნილები კი არ არიან, არამედ ადამიანს მათი მხოლოდ გაცნობიერება შეუძლია. იდეების გარეშე ადამიანებს არ შეეძლებოდათ ერთსა და იმავეზე ესაუბრათ, მათ არ შეეძლებოდათ ერთმანეთის გაგება. სწორედ ამიტომ არიან იდეები პირობები ურთიერთგაგებინების შესაძლებლობისა. იდეები ყოველივე ამის გამო არიან სწორედ შესაძლებლობის მომცემები კომუნიკაციისათვის და საგანთა წვდომისათვის, ანუ შეიძლება ითქვას, რომ ისინი უნივერსალები არიან<sup>141</sup>.

როდესაც პლატონთან ცოდნისა და შეხედულების განსხვავებაზეა საუბარი, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ცოდნა და შეხედულება საქმის მდგომარეობის ჭეშმარიტად მიიჩნევს თუ შეფასების ორი სხვადასხვა სახეობაა. ცოდნა და შეხედულება პლატონთან შემეცნების სახეობებებია, რომლებიც ობიექტის ხარისხით განისაზღვრებიან. ეს განსხვავება ცოდნასა და შეხედულებას შორის ცენტრალური მნიშვნელობისაა ამ სწავლებისთვის<sup>142</sup>, სადაც შეხედულება გაგებულია კოგნიციის დეფიციტურ ფორმად, რამდენადაც ის გრძნობაზეა დაფუძნებული და ამიტომ სიცხადეს და სიმყარეს მოკლებულია. ეს ეპისტემოლოგიური დიხოტომია ცოდნასა და შეხედულებას შორის

---

<sup>140</sup> ibid

<sup>141</sup> Platon, *Phaidros*, 102 a-b, *Parmenides*, 130 e და *სახელმწიფო* 596 a

<sup>142</sup> Neville Richard Murphy, *The Interpretation of Plato's Republic* (Oxford: Clarendon Press, 1960), 97-129



მიჩნეულია, როგორც პლატონის შემეცნების თეორიის კლასიკური გამოხატულება<sup>143</sup>. მაგრამ პარმენიდეს მიერ მთლიანად ნეგატიურად შეფასებული შეხედულების სფერო, პლატონის ფილოსოფიაში გარკვეულწილად მაინც პოზიტიურ სახეს იძენს, რამდენადაც მას მიეწერება შემეცნების მასტიმულირებელი ქმედების შესაძლებლობა.

შემეცნება საგნებისა და, განსაკუთრებით, უცვლელი, მარადიული საგნებისა ადამიანს შეუძლია იმდენად, რამდენადაც მას სული (ფსიქე) აქვს. ფსიქეს -- იმ უკვდავი ნაწილის, რომლის საშუალებითაც სწორედ უცვლელ საგნებს იმეცნებს და თავად უცვლელ ერთს ემსგავსება -- უკვდავი ნაწილის ფლობის საშუალებით ადამიანი მხოლოდ და მხოლოდ შესაძლებელია, იყოს ის, რითაც ის ადამიანია ანუ სამართლიანი და კეთილი; პლატონთან ადამიანური ფსიქე ადამიანის ზნეობრივი ინსტანცია გამოდის.

ერთი მხრივ, ფსიქეს თითოეული ნაწილი თავად შეესაბამება შემეცნების ობიექტებს და საფეხურებს, ხოლო მეორე მხრივ, შემეცნება ისეთი უმაღლესი იდეის, როგორც სიკეთეა, ფსიქეს უმაღლესი ნაწილის მიერ უნდა იყოს შემეცნებული, მაგრამ ისე, რომ ამ პროცესში ფსიქეს უკვდავმა ნაწილმა თავის თავში მოიცვას შემეცნების ყველა საფეხური. თუ ფსიქეს ნაწილებს პლატონის მიერ ჩამოყალიბებულ სოციალური ფენებს შევადარებთ, აშკარად ჩანს პარალელი ფსიქეს უკვდავი ნაწილსა და მმართველ ფილოსოფოსთა ფენას შორის.

ფილოსოფოსების აღზრდას და განათლებას, ერთი მხრივ, და მეორე მხრივ, მათ მიერ უმაღლესი იდეის - სიკეთის - შემეცნების საფეხურებს, რაც ერთმანეთთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული, ნათლად წარმოაჩენს პლატონის „სახელმწიფოში“ სამი შედარება: მზის, წრფეებისა და გამოქვაბულის. პირველი -- შედარება<sup>144</sup> სიკეთის იდეას ადარებს მზეს, აქ გამოყენებულია მიმეტური მეთოდი. მზე არის ხილულთა სამყაროში იმის მიზეზი, რომ ჩვენ შეგვიძლია დანახვა; ეს, იმავდროულად, ყველა საგნის ზრდადობისა და ექსისტენცის საფუძველია. ანალოგიურად უნდა იყოს ნაწვდომი სიკეთის იდეაც. ჯერ ერთი, ეს არის საფუძველი იმისა, რომ ჩვენ შეიძლება რაიმე ვიცოდეთ საერთოდ, და მეორეც, რომ საერთოდ რაიმეს შეუძლია ექსისტირებდეს და

<sup>143</sup> William Keith Chambers Guthrie, *A History of Greek Philosophy* (in: Plato, the Man and His Dialogues : Earlier Period, Volume IV, Cambridge, 1975), 487

<sup>144</sup> პლატონი, *სახელმწიფო*, 506b-509b

დადგინდეს, როგორც ასეთი. აქედან გამომდინარე, როგორც ხილულ სამყაროში მზე არის შემეცნებისა და ყოფნის საფუძველი, ასევე სიკეთის იდეა შემეცნებისა და ყოფნის საფუძველია სააზროვნო, აზრის სამყაროში.

მზის შედარებაში მოცემულია სიკეთის იდეის შემდეგი ფორმულირება, რომ ეს იდეა, ყოფნის „იქით ძევს.“<sup>145</sup> ეს ფორმულირება შეიძლება, მხოლოდ როგორც სიკეთის იდეის ყოფნის ტრანსცენდირებად იქნას გაგებული<sup>146</sup>. საერთოდ, რაც არის სიკეთის იდეა, მიუხედავად იმისა, რომ მზის შედარებაში ეს საკითხი განმარტებულია, ბოლომდე განვითარებული მაინც არ არის. ეს არც არის გასაკვირი, რადგან მზის სამყარო, მისი შუქი მხოლოდ მსგავსია სიკეთის იდეისა, მხოლოდ მისი ანარეკლია ხილულ სამყაროში, შესაბამისად, მისი შემეცნებაც მხოლოდ მიმსგავსებითი და არაარსობრივი იქნება.

მზის შედარებას „სახელმწიფოში“ მოყვება წრფეების შედარება<sup>147</sup>. აქ ერთი წრფე 4 ნაწილად გაიყოფა, რაც სიმბოლურად ცოდნის საფეხურებს და შესაბამისად შემეცნების ობიექტებს აღნიშნავს. ხილულ სამყაროს შეესაბამება ვარაუდი (eikasia) და რწმენა (pistis), ხოლო ინტელიგიბელურს -- განსჯითი აზროვნება (dianoia) და გონებრივი თვალსაზრისი (noesis). ცოდნის სახეებს შეესაბამება ობიექტები: „ჩრდილები“ (eikones) „ცხოველები და მცენარეები“ (zoa, phyta), როგორც არტეფაქტები, ფიგურები და რიცხვები, და ბოლოს, თვით იდეები. ნაწილების ერთმანეთთან მათემატიკური ურთიერთმიმართება მკაცრად პროპორციულია. წრფეების დაყოფა ყოველთვის 1:2–თან მიმართებითაა და ეს ღირებულია, როგორც სამყაროთა ურთიერთმიმართებას, ასევე შემეცნების ხატებისათვის ხსენებულ სამყაროებში.

როგორც ვხედავთ პლატონმა გამოყო წრფის შედარებაში ერთმანეთისაგან იდეები და მათემატიკა. პლატონის ფილოსოფიის ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, პლატონს

---

<sup>145</sup> პლატონი, *სახელმწიფო*, 509a

<sup>146</sup> Hans Joachim Krämer, *Das Problem der Philosophenherrschaft bei Platon* (in: «Philosophisches Jahrbuch», N74, 1966/1967), 254- 284

<sup>147</sup> პლატონი, *სახელმწიფო*, 509c-511c

მათემატიკისა და იდეების დიალექტიკის ერთმანეთისაგან გამოყოფისათვის ორი საფუძველი ჰქონდა<sup>148</sup>.

პირველი არის ის, რომ მათემატიკა დაკავშირებულია გრძნობად აღქმასთან, ის თვალსაჩინოებას საჭიროებს და ამიტომ ვერ შორდება მთლიანად გამოსახულებაზე დამოკიდებულებას. ეს პლატონისათვის ნათელია თუნდაც იმ მაგალითიდან, რომ გეომეტრი თავისი საქმიანობისათვის საჭიროებს წრის ან წრფის ნახაზს<sup>149</sup>.

მეორე საფუძველი მათემატიკისა და იდეების დიალექტიკის ერთმანეთისაგან გამოყოფისათვის, არის ის, რომ მათემატიკა პლატონთან ჰიპოთეტურია; ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი თავის თავში ვერ პოულობს ძალებს ინტელიგიბელურის დაფუძნებისათვის. ამდენად განსხვავება მათემატიკასა და იდეების სწავლებას (დიალექტიკას) შორის გულისხმობს განსხვავებას, რაც წანამძღვრის ქონასა და არქონაში გამოიხატება. პლატონის აზრით, მხოლოდ დიალექტიკას შეუძლია თავისი წანამძღვრის მოპოვება. შესაბამისად, მათემატიკა მიუხედავად იმისა, რომ იგი შეხედულების სფეროს არ განეკუთვნება, მაგრამ თეორიული ცოდნის დასაწყისს აფუძნებს, თავისი არსით თავისი თავის დამაწანამძღვრებელი არ არის და ამიტომ, იგი ვერც თავის თავში ჭეშმარიტი ცოდნის შემცვლელი იქნება და ვერც შემეცნების საშუალება და ბოლო ინსტანცია აბსოლუტური ცოდნის მისაღწევად. ის უფრო მეტად შუალედური საფეხურია შეხედულებასა და (ჭეშმარიტ) ცოდნას შორის. შეიძლება ითქვას, მათემატიკა განსჯის საფეხურს განეკუთვნება და ის, ისევე როგორც შეხედულება, კონსტიტუტიურია მთლიანი შემეცნების გზისათვის.

შედარების უმაღლესი საფეხური პლატონის „სახელმწიფოში“ წარმოადგენს გამოქვაბულის შედარებას. ის შეიძლება აღინიშნოს, როგორც შემეცნების ძლიერებისა თუ უძლურების გამოხატულება. ის ასაბუთებს ცოდნის მოთხოვნას, რომ თავად მას ჰქონდეს ძალა და ავტორიტეტი<sup>150</sup>.

---

<sup>148</sup> Robert Craigie Cross, A. D. Woozley, *Plato's Republic: A Philosophical Commentary* (New York, 1966), 112-116, Julia Annas, *An introduction to Plato's Republic* (Oxford. 1981), 278

<sup>149</sup> პლატონი, *სახელმწიფო*, 509 c-511c

<sup>150</sup> პლატონი, *სახელმწიფო*, 514a-519b

პლატონი გამოქვაბულის შედარებაში გარკვეულწილად იყენებს ძველ მითოსურ წარმოდგენებს სამყაროზე, მაგრამ შეიძლება ითქვას მათ შემოატრიალებს და ჰომეროსის მიერ წარმოდგენილი ჰადესის ჩრდილთა საუფლოს ნაცვლად ხილული სამყაროს ჩრდილთა საუფლოს წარმოადგენს<sup>151</sup>. სწორედ აქედან იწყება ადამიანური შემეცნების გზა და სწორედ ამ თავისი პირველი სამყოფელიდან უნდა დაიწყოს ადამიანმა შემობრუნება გრძნობადი სამყაროდან ინტელიგიბელურისაკენ. იმავდროულად, ადამიანის შემეცნების საფეხურები აქ შეესაბამება მისივე ცხოვრების ტიპებსა და საფეხურებს<sup>152</sup>.

შემეცნების გზა, რომელიც აქ ხატოვნად არის გადმოცემული, გარდა იმისა, რომ აღმასვლაა უკუნეთი სიბნელიდან შუქისაკენ, ის, იმავდროულად, გზაა გათავისუფლებისაკენ, ადამიანის არა მარტო თავისუფლების საფეხურებისა და ხარისხის ჩვენებით, არამედ ზოგადად ადამიანის არსის, როგორც თავისუფლად-მყოფისა და თავისუფლად მოქმედის წარმოჩენით. ეს გზა ცოდნით და შემეცნებით არის განპირობებული. ამგვარად, პლატონის მიხედვით, მხოლოდ ის შეიძლება თავისუფლად-მყოფი და თავისუფლად მოქმედი იყოს, ვინც არ არის მცდარი ცოდნის ბორკილებით შებოჭილი.

გამოქვაბულის შედარებაში კვლავ ბრუნდება წრფის შედარების შემეცნების ოთხი საფეხური. პირველი გვიჩვენებს დატყვევებულებს, რომლებიც გამოქვაბულში სხედან და შუქი მხოლოდ ცეცხლის მეშვეობით ეფინებათ და ისე არიან მიჯაჭვულები, რომ მხოლოდ გამოქვაბულის კედელს შეუძლიათ უყურონ, მათი მზერის საგანი ჩრდილებია<sup>153</sup>. ეს შეიძლება აღნიშნულ იქნას, როგორც EIKASIA-ს ანუ ვარაუდის საფეხური.

დატყვევებულების უკან ვიღაცებს საგნები წინ და უკან დააქვთ. პლატონის მიხედვით, ტუსაღებისთვის საგანთა დამტარებელთა ხმა უშუალოდ კი არ არის

---

<sup>151</sup> Krämmer, *Das Problem der Philosophenherrschaft bei Platon*, 261

<sup>152</sup> Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im Politischen Denken I* (München, 1994), 46 და 321

<sup>153</sup> Günther Patzig, *Platons Ideenlehre, kritisch betrachtet* (in: Antike und Abendland 16, Göttingen, 1970), 120-123

მისაწვდომი, არამედ მხოლოდ ექო. გამოდის, რომ დატყვევებულებს მხოლოდ იმის შესაძლებლობა აქვთ, რომ თავიანთი გრძნობითი უნარებით – მხედველობითა და სმენით -- ნამდვილი საგნები და ხდომილებები კი არ აღიქვან, არამედ მხოლოდ მათი ანარეკლები, ჩრდილები და ექო. გამოქვაბულის ადამიანებისათვის ეს არის მთელი მათი სამყარო.

მოგვიანებით ერთ-ერთი დატყვევებული გათავისუფლდება და მისი მზერა კედლიდან, რომელზეც ჩრდილები ისახებოდა, უკან ცეცხლისა და საგნებისაკენ შემობრუნდება. დასაწყისში მას ცეცხლი აბრმავეს, მაგრამ თანდათანობით ხედავს საგნებს, რომლებსაც მანამდე კედელზე ჩრდილებად აღიქვამდა. ის ნელ-ნელა ხვდება, რომ აქამდე ჩრდილებს არა როგორც ჩრდილებს, არამედ როგორც სინამდვილეს აღიქვამდა. ეს გათავისუფლების პირველი საფეხურია, რომლითაც თავისუფალი ადამიანი რწმენის (PISTIS) სფეროში იწყებს შესვლას.

გამოქვაბულიდან ამოსვლა საკმაოდ მძიმე და დამქანცველია.<sup>154</sup> ზემოთ ამოსვლის შემდეგ ადამიანი თავისუფლების სფეროში შეაბიჯებს, სადაც კიდევ ერთხელ ბრმავდება. თავდაპირველად ის სინამდვილის ანარეკლებს ხედავს ტბებსა და გუბეებში, ეს კი მათემატიკის საფეხურებს შეიძლება შევადაროთ.<sup>155</sup> ბოლოს ის დაინახავს მზის სინათლეს და თავად მზეს. როგორც უკვე მზის შედარებიდან ვიცით, მზე განასახიერებს სიკეთის იდეას და ამიტომაც ვინც მას შეიმეცნებს, ის შემეცნების, ცოდნის ბედნიერებას ეზიარება. მისი წილხვედრი იქნება იმის ცოდნა, რომ არსებობს რაღაც უპირობო, აბსოლუტური, რომლის წყალობითაც ყოველი საგანი თუ ხდომილება იძენს თავის შემეცნებადობასა და ყოფნას, რაც, თავის მხრივ, სიკეთის იდეასთან ზიარების წყალობითაა შესაძლებელი.<sup>156</sup> მაგრამ გამოქვაბულიდან ამოსული და ამის გამო ერთი შეხედვით გათავისუფლებული, კვლავ უკან უნდა დაბრუნდეს და ეს გზა ისეთივე მძიმეა, როგორც -- ზემოთ ამოსვლისას. მზის სინათლის ხილვის შემდეგ უკანდაბრუნებულისათვის გამოქვაბულის სიბნელეში შეუძლებელია რაიმეს შეცნობა.

<sup>154</sup> პლატონი, *სახელმწიფო*, 515e

<sup>155</sup> პლატონი, *სახელმწიფო*, 516a

<sup>156</sup> Martin, Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, (Gesamtausgabe, B. 34, Frankfurt am Main, 1997) 95

უკანდაბრუნებული ჩრდილებში ისე კარგად ვეღარ ახერხებს ორიენტირებას, როგორც ჩრდილებში „განსწავლულები,“ რის გამოც ის, შეიძლება, დაცინვის ობიექტიც კი გახდეს.

გამოქვაბულის შედარება ერთი შეხედვით გვიჩვენებს ადამიანის ინტელექტუალური მზერის გადამწყვეტ შემობრუნებას არაქეშმარიტიდან ქეშმარიტისაკენ. სიკეთის იდეით კი პლატონის ფილოსოფია საფუძველთა საფუძველს აღწევს.

გამოქვაბულის შედარების დასაწყისში ადამიანის მდგომარეობა ისეთია, რომ მისი მზერა ანუ შემეცნება მიმართულია საგნებზე, როგორც მყოფებზე, რომლებიც მას ჩრდილის სახით მოეცემა და ამას ადამიანი ქეშმარიტად თვლის. ადამიანი, თავისი ბუნების შესატყვისად, ყოველთვის რაღაც გარკვეულ მიმართებაშია ქეშმარიტთან, როგორც მყოფთან და ქეშმარიტებასთან, როგორც შემეცნების შედეგად მიღებულ ცოდნასთან. ამდენად, ადამიანად-ყოფნა თავად ნიშნავს მიმართებას ქეშმარიტებასთან<sup>157</sup>.

ის, რაც პირველი წარმოჩნდება ბორკილდადებულების მზერის წინაშე, არის ჩრდილები, მაგრამ მათ არ იციან, რომ ეს ჩრდილებია. ის, რომ ჩრდილი რაღაცის ჩრდილია, ეს ქეშმარიტია, როგორც გამოთქმის, მსჯელობის სისწორე, მაგრამ ადამიანებმა არც ეს იციან. ბუნებრივად ჩნდება კითხვა, რატომ არ იციან ადამიანებმა, რომ, რასაც უმზერენ, ეს რაღაცის ჩრდილი და ანარეკლია? პლატონის მიხედვით, ადამიანი იმიტომ ვერ არჩევს ჩრდილს და ნამდვილს ერთმანეთისაგან, რომ მან არაფერი იცის თავად ცეცხლის, ცოდნის, ქეშმარიტების შესახებ, რომელიც შუქისა და ჩრდილების სახით მხოლოდ (მო)ჩვენებითს იძლევა. ადამიანებმა ასევე არაფერი იციან იმ საგნებსა და ადამიანებზე, რომლებსაც შუქში ჩრდილების წარმოქმნა შეუძლიათ. ამიტომაც, რომ ისინი კითხვასაც კი არ/ვერ სვამენ იმის შესახებ, თუ რა არის ეს? არის თუ არა ეს ქეშმარიტი? რადგან ამ შემთხვევაში მათი მუნყოფნის არსი იმას გულისხმობს, რომ მათთვის ის „ქეშმარიტია“ საკმარისი, რომელსაც უმზერენ. აქედან გამომდინარე, ის,

---

<sup>157</sup> Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, 25

რაც ადამიანების თვალწინ აქვთ და რასაც უმზერენ, (მო)ჩვენება კი არ არის, არამედ ნამდვილი, ჭეშმარიტი მყოფია.

იმდენად, რამდენადაც ადამიანი საგნებთან, როგორც მყოფებთან, როგორც მისი გარემოს მაკონსტიტუირებლებთან მიმართებაშია, თავადაც მყოფია. ადამიანს სხვა ადამიანებთანაც აქვს მიმართება, როგორც მყოფებთან. გამოქვაბულის ანალოგიის შემთხვევაში ბორკილდადებული ადამიანები, როგორც თავისი თავის, ისე სხვა ადამიანების ჩრდილებს და ანარეკლებს უმზერენ და ამიტომ მათ, ამ შემთხვევაში, რეალურად აქვთ მიმართება არმყოფთან, როგორც არარასთან, რაც, რა თქმა უნდა, პლატონის ფილოსოფიაში იმას არ ნიშნავს, რომ არარა არარსებულია,<sup>158</sup> არამედ იმას, რომ მის დიალექტიკაში იგი ყოფნასთან მიმართებაში მხოლოდ ნაკლებობით აღინიშნება და ამ აზრით, მისი კონსისტენცია პოზიტიურობით აღინიშნება.

გამომდინარე იქიდან, რომ გამოქვაბულში პატიმრებს მიმართება საკუთარ და სხვა ადამიანის აჩრდილებთან აქვთ, მათ არაფერი იციან არც საკუთარი თავის და არც სხვის შესახებ.<sup>159</sup> თეორიულ-ფილოსოფიურად ეს იმას ნიშნავს, რომ მათ არ შესწევთ ძალა საკუთარი თავის და სხვის შემეცნებისა. თუ საკითხს პრაქტიკული ფილოსოფიის თვალსაზრისით შევხედავთ, გამოქვაბულში გამომწყვდეული ადამიანების ქმედებები და შეიძლება ითქვას, მათი არსებობა საერთოდ წინასწარ განსაზღვრულია სხვა არსებებისა თუ არსების (ანუ ღმერთის) და მათ მიერ დადგენილი ნორმების (ამ შემთხვევაში კულტის, მითოლოგიის) მიერ. მიჯაჭვულებმა კი ეს არ იციან, მათ არ იციან განსხვავება არა თუ ჭეშმარიტსა და არაჭეშმარიტს შორის, სწორსა და არასწორს შორის განსხვავებასაც (რაც განსჯის დონეზეა შესაძლებელი) ვერ ამჩნევენ.

ამდენად, ადამიანის იმ მდგომარეობას, რომელიც გამოქვაბულის შედარების დასაწყისშია გადმოცემული, სოკრატე ყოველდღიურობად აღნიშნავს. როგორც უკვე ვთქვით, ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი განსაზღვრულია გარეგანი, მისთვის უცხო ძალისა და ფაქტორების მიერ. ამ შემთხვევაში მას საკუთარი თავის გააზრება არ შეუძლია და ამდენად, ის არასაკუთრობის ანუ არანამდვილობის მოდულში

---

<sup>158</sup> Krämmer, *Das Problem der Philosophenherrschaft bei Platon*, 260

<sup>159</sup> Platon, *Parmenides*, 137c, 138a, 139c, 144d, 146d, 147c

ექსისტირებს. ამის მიუხედავად, პლატონი ამბობს, რომ ადამიანები მაინც ჭეშმარიტების (aleteia) წინაშე (მასთან მიმართებით) დგანან,<sup>160</sup> ანუ, თუ მ. ჰაიდეგერის მსჯელობას გავყვებით, ეს ნიშნავს: ჭეშმარიტება (ანუ დაუფარაობა) იმისი, რასთანაც ადამიანს მიმართება აქვს, მის მუნყოფნას განეკუთვნება<sup>161</sup>.

ჭეშმარიტებასთან მიმართების ამ საფეხურზე უკვე იკვეთება აზრი იმის შესახებ, რომ ადამიანს მხოლოდ მიმეტური აზროვნების უნარი შესწევს და ამას იგი თავისი ფსიქეს მდაბალი ძალებით ახორციელებს. ეს კი, როგორც პლატონის მოძღვრებიდან ლოგიკურად გამომდინარეობს, მითო-პოეტური ცნობიერებისათვისაა დამახასიათებელი.

გამოქვაბულის შედარების მიხედვით, შემეცნების მეორე საფეხური იწყება მაშინ, როცა ერთ-ერთ მიჯაჭვულს ბორკილებისაგან გაათავისუფლებენ და იძულებულს გახდიან, ადგეს და თავისი მზერა ჩრდილების გამომწვევი ცეცხლისა და საგნებისაკენ შემოაბრუნოს. ამ შემთხვევაში ადამიანის მზერა უკვე ჭეშმარიტებასთან მიმართებაში დგას. აქ პლატონი იყენებს aletes აღმატებით ფორმას aletestera, რაც ითარგმნება, როგორც უფრო ჭეშმარიტი. ეს ნიშნავს იმას, რომ ჭეშმარიტებას უკვე გარკვეული (მაღალი) ხარისხი აქვს. ჭეშმარიტება შეიძლება მეტად ან ნაკლებ ჭეშმარიტი იყოს. საგნები უფრო ჭეშმარიტები ან არაჭეშმარიტები ხდებიან იმის მიხედვით, თუ ვინ უმზერს მათ: გამოქვაბულში ბორკილდადებული თუ ბორკილებისაგან თავისუფალი და გამოქვაბულიდან ამოსული ადამიანი. გამოდის, რომ ჭეშმარიტებას ხარისხთან ერთად საფეხურებიც აქვს. შემეცნების წინსვლა, შესაბამისად, მისი ყოველი მაღალი საფეხური, მყოფთან მიახლოებას გულისხმობს.

შემეცნების მესამე საფეხურის წარმოჩენა უფრო მეტის მომცველია, ვიდრე პირველი ორისა. ამ საფეხურზე განიხილება ის ჭეშმარიტი შემეცნება, რომელიც ბორკილების ახსნით იწყება და სინათლესთან მიახლოებით სრულდება. მაგრამ აღსანიშნავია, რომ გამოქვაბულიდან დღის შუქზე ამოსული ადამიანი საგნების შემეცნებას, თავისდაუნებურად, საგნების პირველსაწყის ნათელში და თავად

<sup>160</sup> პლატონი, *სახელმწიფო*, 518e-520e

<sup>161</sup>Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, 99



პირველსაწყისი ნათელის უშუალო მზერით კი არ იწყებს, არამედ აქაც იგი ჩრდილებისა და ანარეკლების მეშვეობით იმეცნებს მათ. ის, რომ მზის სინათლეზე ამოსული ადამიანი საგნების შემეცნებას ისევ პირველი საფეხურიდან იწყებს, იმას ნიშნავს, რომ ეს საფეხური აბსოლუტური შემეცნებისთვის, როგორც ყველა დანარჩენები, პროდუქტიულია, რადგან ამ შემთხვევაში ადამიანი უკვე აღარ დგას აჩრდილების საუფლოში და მისით განსაზღვრული არ არის.

პლატონი „სახელმწიფოში“ თავად იძლევა მთელი გამოქვაბულის ანალოგიის განმარტებას.<sup>162</sup> გამოქვაბულიდან ამოსვლა და ზეარსებული საგნების მზერა ადამიანის ფსიქეს მიერ გონებით საწვდომ სფეროში შემეცნებას უტოლდება. ამ სფეროში კი ყველაზე ძნელად და ბოლოს საწვდომი სიკეთის იდეაა.

სწორედ ამ იდეებში და მითუმეტეს, უმაღლეს იდეაში მზერით ჩაწვდება ადამიანი, (პლატონის მიხედვით) „რაც“ და „როგორც“ არის ყოველი მყოფი (საგანი), ანუ გაიგებს მყოფის ყოფნას და რადგანაც ადამიანი თავადაც მყოფია, ამგვარი შემეცნება თავად ადამიანის არსის, ანუ რა–და როგორ–ყოფნის გაგებას გახდის შესაძლებელს. ამ დროს ხდება ბორკილებისაგან ანუ არცოდნისაგან, რომელიც ამ შემთხვევაში მცდარ ანუ რელატიურ ცოდნასაც მოიცავს, განთავისუფლება. სწორედ ამ თავისუფლად-ყოფნის საფუძველზეა შესაძლებელი წვდომილ და შემეცნებულ იქნას ყოფნის ყოფნა, რაც თავად ცოდნისა და თავისუფლების, როგორც ერთიანობის, უმაღლესი საფეხურია. ამ უმაღლეს საფეხურზეა შესაძლებელი უმაღლესი იდეის ანუ სიკეთის მზერა. ბუნებრივად ისმის კითხვა: რა არის ეს სიკეთის იდეა? როგორია ის?

უმაღლესი იდეა, როგორც სიკეთის იდეა, კიდევ უფრო მეტია, ვიდრე ცალკეული მყოფის, როგორც საგნის იდეა, რადგან ის ბოლო ინსტანციაა, რომელსაც ადამიანი უმზერს და იმეცნებს. სიკეთის იდეის შემეცნება ნიშნავს ყოფნისთვის უფლებამოსილების მიცემას, ჭეშმარიტებას -- საშუალებას, რომ ის მოხდეს, განხორციელდეს.<sup>163</sup>

---

<sup>162</sup> Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, 28

<sup>163</sup> პლატონი, *სახელმწიფო*, 518e-520e

პრინციპში, თითქოს მთელი პროცესი დამთავრებულია, რადგან ადამიანს უმაღლესი მიზნისათვის მიუღწევია. თუმცა, სინამდვილეში, საქმე სხვაგვარადაა. ჯერ ერთი, უნდა გაირკვეს ვინ არის ის ადამიანი, რომელიც შეძლებს აჩრდილების სამყაროს თავი დააღწიოს და მათგან საბოლოოდ გათავისუფლდეს. როგორც თავად გამოქვაბულის ანალოგია გვიჩვენებს, გამოქვაბულს მხოლოდ ერთი ბორკილდადებული ადამიანი ტოვებს. ამდენად, აქ ადამიანის უნივერსალური ემანსიპაციის შესაძლებლობა არ ჩანს. როგორც ჰ. ბლუმენბერგი აღნიშნავს, განთავისუფლებული ხდება არა ადამიანი, როგორც ადამიანი, რადგან ცოდნისკენ აღმასვლა მხოლოდ ფილოსოფოსების ხვედრია და შესაბამისად, სიკეთის იდეის ჭვრეტა მათთვის ექსკლუზიური ხდება.<sup>164</sup> მაგრამ მზის შუქზე ამოსული კვლავ ბრუნდება გამოქვაბულში -- რას უნდა ნიშნავდეს ეს? რატომ იქცევა სიკეთის იდეების მჭვრეტელი ასე? მითუმეტეს რომ გამოქვაბულში დაბრუნებულს შეიძლება, დამცირება და სიკვდილიც კი დაემუქროს იქ მყოფთაგან.

როგორც უკვე ვთქვით, სახელმწიფოს სოციალური აგებულება პლატონთან შეესაბამება ადამიანის ფსიქეს აგებულებას, რაც, თავის მხრივ, პირდაპირ კავშირშია შემეცნების საფეხურებთან. სამართლიანობა და ჰარმონიულობა პლატონისეულ სოციალურ გარემოში, თავის მხრივ, ერთმანეთს აწინამძღვრებენ და გარანტი არიან ჭეშმარიტი, იდეასთან მიახლოებული ანუ იდეალური სახელმწიფოს არსებობის გარანტები არიან. შესაბამისად, შეიძლება ითქვას, პრაქტიკულ სფეროში სამართლიანობის იდეა, სამართლიანობა ინტელიგენტური სამყაროს სიკეთის იდეის ანალოგიურია (მაგრამ არა -- იდენტური) და მისი იზომორფული. სიკეთის იდეის ჭვრეტა ფსიქეს უმაღლესი ნაწილით არის შესაძლებელი, რომელსაც სოციალური სტრუქტურაში ფილოსოფოსი მმართველები შეესაბამებიან: მათ სხვებზე მეტად შეუძლიათ სამართლიანობის იდეის შემეცნება. ამიტომ, პლატონის მიხედვით, სწორედ ისინი უნდა მართავდნენ სახელმწიფოს, რათა ის სამართლიანად და ჰარმონიულად იქნას მოწყობილი. ასეთი სამართლიანი სახელმწიფო შრომის დანაწილების მოდელსაც გვთავაზობს, რომლის მიხედვითაც, ყველამ თავისი საქმე უნდა აკეთოს და თანაც -- მაქსიმალურად სრულყოფილად. პლატონის მიხედვით, როგორც თავისუფალი

---

<sup>164</sup> Hans Blumenberg, *Höhlenausgänge* (Frankfurt am Main, 1989), 19

ადამიანი უნდა მართავდეს ფსიქეს უმაღლესი ნაწილით უმდაბლესებს, რომ მათ ჭეშმარიტი ანუ თავისუფალი ცხოვრების გზიდან არ გადაუხვიონ, ისე მმართველმა ფილოსოფოსებმა უნდა მართონ საზოგადოების დანარჩენი სოციალური ფენები, რომ მათ სამართლიანობის პრინციპები დაიცვან და თავიანთი მდაბალი მიდრეკილებების დამღევაც შეძლონ. ამ აზრით, ფილოსოფოსი მმართველი, არამარტო თავისუფლად მყოფი, არამედ განმათავისუფლებელი მყოფიცაა<sup>165</sup>. მართლაც, ისინი გამოქვაბულში დარჩენილებს, შეხედულების არმქონე ადამიანებს აჩვენებენ გზას ყოველდღიური, გარედან მოცემული მოჩვენებითი სიცხადიდან ჭეშმარიტი ცოდნისაკენ, როგორც სამართლიანობისაკენ. გამოდის, რომ ფილოსოფოსებს ძალუძთ, გამოქვაბულში დარჩენილი მოჩვენებითი ყოფის მაცქერალი ადამიანების მზერა ნამდვილი, ჭეშმარიტი ყოფიერებისაკენ მიმართონ.

ამდენად, თავისუფლად-ყოფნა და განმათავისუფლებლად ყოფნა არა მარტო კოგნიტური აქტია, რომელიც შემეცნებით ხორციელდება, არამედ პრაქტიკული ქმედებაც, რომელიც ქმედების თანააქტორებსაც მოითხოვს. მსგავსი ქმედების დროს გამოქვაბულში მყოფი ბორკილდადებული ადამიანები განასხვავებენ მოჩვენებასა და ყოფნას, ანუ ჭეშმარიტსა და არაჭეშმარიტს, სამართლიანსა და უსამართლოს, ანუ იწყებენ გათავისუფლებას, რაც იმას ნიშნავს, რომ თავისუფლება მხოლოდ ფილოსოფოს მმართველთა ექსკლუზიური უფლება არ არის, თუმცა, დიდწილად მათი დამსახურებაა და მათ გარეშე ვერ განხორციელდება.

სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ჭეშმარიტება (მის საფეხურებთან და მის მიღწევებთან ერთად) რაიმეს უცებ და ერთბაშად ფლობა კი არ არის, რომელიც ფილოსოფოს მმართველებს საშუალებას და უფლებას მისცემდა, მშვიდად ეცხოვრათ და მხოლოდ სხვების აღზრდასა და განათლებაზე ეზრუნათ, არამედ ჭეშმარიტება, როგორც სამართლიანობა, გათავისუფლებისთვის მუდმივი ქმედებაა, რომელიც ყოველთვის თანამონაწილეებს მოითხოვს. ამ შემთხვევაში, ამას ფილოსოფოსი მმართველები აკეთებდნენ, ერთი მხრივ, ფსიქეს, ხოლო მეორე მხრივ, თანამოქალაქეთა აღზრდის საშუალებით.

---

<sup>165</sup> Annas, *Politics and Ethics in Plato's Republic*, 141-160

### 3.3. ეროსი და სული

ამ თავის მიზანია, გავარკვიოთ, თუ რა კავშირი შეიძლება არსებობდეს დიალოგ „ნადიმის“ დიოტიმას მიერ დახასიათებულ ეროსსა და იმგვარ სულს შორის, როგორსაც ჩვენ პლატონის სხვა დიალოგებიდან ვიცნობთ. მართლაც, საკმარისია, განსახილველად გამოვიტანოთ ორი დიდი დიალოგი სულის ბუნების შესახებ: „ფედონი“ და „ტიმეოსი“, რომ სახეზეა საკითხთა სირთულე. რაც ამ დიალოგებს აერთიანებს, პირველ რიგში ის არის, რომ სამივეგან სული წარმოდგენილია შუალედურ არსებად იმათ შორის, რაც ხორციელია და ინტელიგიბელური; არანაკლებ მნიშვნელოვანია სამივე დიალოგის აზრი იმის შესახებ, რომ სწორედ ეს სული უკავშირდება, ერთი მხრივ, სხეულებს და, მეორე მხრივ, ეს სული ისწრაფის შემეცნებისკენ. უფრო მეტიც, ტიმეოსის ფსიქოგონიაში იგი წარმოდგენილია მრავალმხრივ ნაზავ არსებად, რომელიც შექმნილია ხორციელისა და ინტელიგიბელურის შერწყმით.<sup>166</sup> „ნადიმში“ მსგავსი შუალედური პოზიცია და ნაზავი ბუნება მინიჭებული აქვს ეროსს, სიყვარულის ღმერთს, რომელიც, როგორც უთანასწორო კავშირის შედეგად შობილი, შუალედურ ადგილს იკავებს ორ უკიდურესობას შორის<sup>167</sup>. ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ბუნებრივად ჩნდება კითხვა, რა კავშირია სულსა და ეროსს შორის.

საკითხი უფრო მეტად აქტუალური ხდება მაშინ, როცა დიალოგ „ნადიმში“ ვეცნობით ეროსის ბუნებას. ეროსის შესახებ ყველაზე ვრცლად საუბრობს მანტინელი წმინდა ქალი -- დიოტიმა. ტექსტში ასევე იკვეთება ტენდენცია, რომ დიოტიმას სიტყვის მგზნებარე დამცველი ხდება სოკრატე. დიოტიმას სიტყვიდან ჩანს, რომ ეროსი ფილოსოფოსია, რომელიც სიბრძნისა და უმეცრების<sup>168</sup> ზრღვარზე იმყოფება. ეს მდგომარეობა კი სწორედ რომ სულისთვისაა დამახასიათებელი. ყოველ შემთხვევაში, ამ ეტაპზე მხოლოდ იმის თქმა შეგვიძლია, რომ დიოტიმას სიტყვაში წარმოდგენილი ეროსი მეტ-ნაკლებად სულთან მიახლოებული არსებაა. თუმცა, დიოტიმა არ აიგივებს

<sup>166</sup> პლატონი, *ტიმეოსი*, 37a b

<sup>167</sup> პლატონი, *ნადიმი*, 51

<sup>168</sup> პლატონი, *ნადიმი*, 53

ეროსს სულთან. მისი აზრით, ეროსი თავის თავს შესანიშნავად ახორციელებს როგორც სხეულის, ასევე სულის დონეზე. მისი ქმედება ორივეს მოიცავს. ის შუალედური არსებაა, შესაბამისად, მას არა მარტო ყოველივე ხორციელი, არამედ თვით სულიც კი სჭირდება, რომ დაუკავშირდეს იმას, რაც უკვდავია. ამ კონტექსტში, ჩვენი კითხვა ეროსისა და სულის ურთიერთმიმართების შესახებ ასე ჟღერს: შეიძლება თუ არა იმის თქმა, რომ ეროსი სინამდვილეში არის არსება, რომელიც სრულიად განსხვავებულია სულისგან?

ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად დიოტიმას სიტყვა დაწვრილებით უნდა განვიხილოთ. მანტინელი ქალის მონათხრობი, რომელსაც სოკრატე გააცნობს აგათონის სახლში შეკრებილ საზოგადოებას, ცხადყოფს, თუ ვინ არის ეროსი და როგორია მისი ბუნება.

სოკრატეს მიერ დასმულ კითხვაზე, ვინ არის ეროსი, დიოტიმა იძლევა ვრცელ პასუხს, რომელშიც ეროსი აღწერილია ეროსი, როგორც დიდი დემონი (daimon megas).<sup>169</sup> არსებობს მთელი სამფლობელო რეალობისა, რომელიც არის შუალედური ღმერთსა და იმას შორის, რაც მოკვდავია. ეს დემონების სამფლობელოა. ვინ არიან დემონები? ისინი არიან მრავალფეროვანი არსებები, რომლებსაც განსხვავებული ხასიათები აქვთ; „სწორედ მისგან იღებს დასაბამს მთელი მანტიკა და ქურუმთა ხელოვნებაც, რამდენადაც მას მსხვერპლშეწირვასთან, ზიარებასთან, შელოცვასთან და საერთოდ, გრძნეულებასა და მაგიასთან აქვს საქმე.“<sup>170</sup> ეს დემონური სამფლობელო სამყაროს მოწყობაში ძალზე მნიშვნელოვან ფუნქციას ასრულებს. რეალურად, სწორედ ის (დემონური სამფლობელო) ქმნის სამყაროსგან ერთ მთლიანობას და აკავშირებს სამყაროს საკუთარ თავთან. ეს რომ არ ყოფილიყო, არ იქნებოდა სამყარო, რადგან იქნებოდა არსებათა მხოლოდ ორი კლასი -- ღმერთები და ადამიანები -- შესაძლო კავშირის გარეშე. ყველაფერი, რაც ღმერთებსა და ადამიანებს შორის ურთიერთობას ეხება, სწორედ ამ შუალედური სამფლობელოდან მომდინარეობს. მაშასადამე, ეროსი, როგორც დემონური სამფლობელოს წარმომადგენელი, ამ სამყაროს ნაწილია.

<sup>169</sup> პლატონი, *ნადიმი*, 51

<sup>170</sup> პლატონი, *ნადიმი*, 52

გარდა დიოტიმას სიტყვისა, ჩვენთვის ამ კონტექსტში საინტერესოა არისტოფანეს სიტყვაც. არისტოფანეს მიხედვით, ეროსი ის არსებაა, რომელიც შემძლეა, კაცობრიობა ორად გახლეჩვის მეტისმეტად მძიმე სასჯელისგან განკურნოს. სასჯელი ადამიანებზე მოვლენილია ღმერთების მიერ, რადგან ადამიანებმა ღმერთების წინააღმდეგ გაილაშქრეს.<sup>171</sup> აქედან გამომდინარე, არისტოფანესეული სამყარო ის სამყაროა, სადაც ღმერთები დაშორებულები არიან ადამიანებისაგან (სამწუხაროდ, ღმერთებს არ შეუძლიათ ადამიანების ერთხელ და სამუდამოდ მოცილება, რადგან ღმერთებს ამ საქციელით ადამიანებისაგან გამოგზავნილი ძღვენი მოაკლდებათ). და აქ ეროსი გამოდის იმ როლის შემსრულებელად, რომელიც ღმერთებს ეხმარება, კაცობრიობა ანუ ადამიანები შეინარჩუნოს. არისტოფანესაგან განსხვავებით, დიოტიმას მიერ მოთხრობილ მითში ეროსი, როგორც ნებისმიერი დემონური მოდგმის არსება, ღმერთებსა და ადამიანებს შორის კავშირის შენარჩუნების, კავშირის არსებობის გარანტია; და, მიუხედავად იმისა, რომ ღმერთებისა და ადამიანების სამფლობელოებს შორის დიდი სივრცეა, ეროსი შესაძლებელს ხდის, მათ შორის ორმხრივი ურთიერთობა, ის, რაც სამყაროს ერთ მთლიანობად ქმნის, მარადიულად, უწყვეტად, ყოველგვარი გაყოფის გარეშე არსებობდეს. ამგვარად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ დიალოგ "ნადიმში" გადმოცემული ეროსის საქებარი სიტყვების საფუძველზე არსებობს, ერთი მხრივ, სამყარო, რომელსაც არისტოფანე აღწერს და რომელიც ღმერთსა და ადამიანს შორის კავშირის გათიშვითაა წარმოდგენილი, და მეორე მხრივ, სამყარო, რომელსაც ამჯერად დიოტიმა აღწერს, და რომელიც ტექსტში წარმოდგენილია, როგორც სამყარო შერიგებისა, ადგილი ღმერთებისა და ადამიანების სამყაროებს შორის არსებული სიშორის დაძლევისა. ერთი შეხედვით, შეიძლება ითქვას, რომ არისტოფანეს ეროსი ფილანთროპია,<sup>172</sup> რომელიც შეპყრობილია სიყვარულით ყველაფერი ადამიანურისადმი, მაშინ როცა დიოტიმას ეროსი არის ფილოსოფოსი, რომელსაც ამოძრავებს სურვილი ყოველივე ღვთიურის წვდომისა.

---

<sup>171</sup> პლატონი, *ნადიმი*, 34

<sup>172</sup> პლატონი, *ნადიმი*, 35

თუ დიოტიმას ეროსი არ არის კავშირის გარანტი თუ არა, შესაძლებლობა მაინც ღმერთებსა და ადამიანებს შორის, და თუ მას მხოლოდ შუალედური ადგილი უჭირავს ღმერთებსა და ადამიანებს შორის, ჩნდება კითხვა: რა განსხვავებს ამ სამი ტიპის არსებებს - ღმერთებს, ადამიანებს და შუალედურ არსებებს, ანუ დემონებს - ერთმანეთისგან? ძირითადი განსხვავება, ისევ და ისევ, ის არის, რაც არსებობს, ერთი მხრივ, უკვდავ არსებას და, მეორე მხრივ, მოკვდავ არსებას შორის. ამ ორ არსებას შორის, ანუ ღმერთებსა და ადამიანებს შორის, ადგილი უკავია არსებას, რომელიც არც ერთია და არც მეორე, არც უკვდავია და არც მოკვდავი. სავსებით ლეგიტიმურია კითხვა იმის შესახებ, თუ ვინ არიან უკვდავი არსებები, ანუ დიოტიმას ღმერთები? ასევე ლეგიტიმურია კითხვა ადამიანთა რაობის და მათი მოკვდავი ბუნების შესახებაც. და ბოლოს, არანაკლებ სამართლიანია კითხვა: მართლაც არის თუ არა შესაძლებელი, არსებობდეს არსება, რომელიც არც ღმერთია და არც ადამიანი, არც უკვდავია და არც მოკვდავი?

მანტინელი წმინდა ქალის სიტყვა პლატონის "ნადიმში" აღსავსეა მთელი რიგი ფილოსოფიური დებულებებით. სწორედ ამის გამოა, რომ დიალოგის ეს ნაწილი მკვლევრების აზრით, ყველაზე საინტერესო და მრავლისმეტყველია. პირველ რიგში, აღსანიშნავია ის, რომ დიოტიმას სიტყვაში მოცემულია განსხვავება ცოდნასა და უმცრებას შორის, განიხილება საკითხი სიკეთის მარადიული ფლობის შესახებ, რომელიც საერთოა ყველა ადამიანისათვის; წარმოდგენილია განსხვავება გრძნობითსაწვდომ და შემეცნებად რეალობებს შორის, და ბოლოს, განსაკუთრებულად ცნობილი დოქტრინა მშვენიერი სხეულიდან თავად მშვენიერების იდეის ჭვრეტამდე საფეხურებრივი აღმასვლის შესახებ. ყველა ეს დოქტრინა, ერთად აღებული, კიდევ უფრო მიმზიდველი ხდება მაშინ, როცა დიოტიმა იტყვის, რომ ეროსი არის არსება, რომელიც ადამიანებს, როგორც მოკვდავ არსებებს ერთად შეყრის იმისათვის, რომ უკვდავებას (ცოდნას) აზიაროს. ეს ინიციატივა, განხორციელებული სიყვარულის ღმერთის მიერ, მხოლოდ ღმერთების პრივილეგიაა.

დიოტიმა ამბობს, რომ ღვთიური, ყოველთვის თავისი თავის იდენტურია. სწორედ ესაა მისი უკვდავება. მისგან განსხვავებით, მოკვდავი არის ის, რაც არ

სარგებლობს ამ მარადიული იდენტობით. დიოტიმას აზრით, ეს არის ფუნდამენტური განსხვავება უკვდავსა და მოკვდავს შორის.

დიოტიმას მიერ წარმოდგენილი ღმერთთა სამეფო შემეცნებითი რეალობაა. ეს იმას ნიშნავს, რომ იყო უკვდავი და იყო მოკვდავი, იყო ღმერთი და იყო ადამიანი რეალურად მდგომარეობს შემეცნებით არსებად და ასეთად გახდომას, გადაქცევას შორის განსხვავებაში, (ანუ ერთია იყო შემეცნებითი არსება და მეორე, გახდე ასეთი), რადგან პირველი ღმერთების პრივილეგიაა, მეორე კი “მოკვდავი ბუნების” უნარი. მაგრამ რაში გამოიხატება არსებათა შუალედური მდგომარეობის დაკავება ღმერთებსა და ადამიანებს შორის? რითი გამოირჩევა ეროსი ამ არსებათაგან: ღმერთებისა და ადამიანებისაგან? შეიძლება თუ არა არსებობდეს ღმერთებსა და ადამიანებს შორის რაიმე შუალედური?

აღნიშნულ კითხვებზე პასუხის გასაცემად დიოტიმა ეროსის გენეალოგიას გადმოგვცემს. ეროსის დაბადების შესახებ მითში<sup>173</sup> წარმოდგენილია სამი ტიპის არსება: ღმერთები, რომლებსაც აფროდიტეს (რომელიც ღმერთია) დაბადების დღესთან დაკავშირებით ნადიმი გაუმართავთ; მეორე ტიპის არსება, რომელიც, ასე ვთქვათ, გარედან შემოდის ნადიმის დასასრულს და მოწყალების ითხოვს, არის პენია. და ბოლოს, მესამე ტიპის არსებაა ეროსი, რომელიც ღმერთისა და ადამიანის კავშირის შედეგად იბადება. ეროსი, როგორც შუალედური ბუნების მქონე არსება, სამარადისოდ აფროდიტეს თანამგზავრია. მას უყვარს სილამაზე და ეს ხასიათი ეროსს დედისაგან მოსდევს, ხოლო მამისაგან -- პოროსისაგან -- გამოჰყვა მოხერხებულობა, გონება და უნარი იმისა თუ როგორ მოიპოვოს ის, რაც სურს, ანუ სიკეთე და მშვენიერება.

იმის გამო, რომ ეროსი შვილია ორი განსხვავებული არსებისა, მას მშობლებისაგან ერგო ნაზავი ბუნება: იგი არც მოკვდავია და არც უკვდავი. ეს კი რეალურად ნიშნავს იმას, რომ იგი ერთდროულად ორივეა. ამას მოწმობს თავად დიოტიმას სიტყვა: ”ბუნებით არც მოკვდავია და არც უკვდავი: ერთსა და იმავე დროს ან ცოცხლობს და ჰყვავის, როცა ბედი უღიმის მას, ან ნელ-ნელა ჭკნება და ქრება, რათა მამისეული

---

<sup>173</sup> პლატონი, *ნადიმი*, 52



ბუნების წყალობით კვლავ აღორძინდეს.”<sup>174</sup>

ეროსი შეყვარებული არსებაა, რომელსაც სილამაზე იზიდავს; ცხოვრების გზაზე ის უსასრულოდ მარცხდება, სუსტდება, ხან საერთოდ განწირულია სიბერისათვის; მაგრამ ეს ის არსებაა, რომელიც ყოველთვის პოულობს საშუალებას, ისევ განახლდეს, ისევ აღორძინდეს, ხელახლა დაიბადოს. ეროსი არც მდიდარია, არც უპოვარი, არც ბრძენია და არც უმეცარი, არამედ შუაღედურია. ოღონდ ამ შუაღედურ არსებას ერთი ძლიერ დასაფასებელი თვისება აქვს: ლტოლვა მშვენიერებისადმი, ის თავად სურვილია, რომელსაც ყოველთვის და ყველგან სილამაზე სურს. სწორედ ეს არის მისი დემონური ბუნება<sup>175</sup>.

ახლა გადავიდეთ დიოტიმას სიტყვის მეორე უმნიშვნელოვანეს ნაწილზე, რომელიც პასუხობს კითხვას, როგორია ეროსის ქმედებები. დიოტიმა, თავის მხრივ, განიხილავს მის ქმედებებს იმ კუთხით, თუ რა სარგებლობა მოაქვს ეროსს ადამიანებისთვის. უპირველეს ყოვლისა, დიოტიმა აზუსტებს იმ მიზანს, რომელსაც მიჰყვება ეროსი, იგი სვამს კითხვას, თუ რატომ სურს ამ უკანასკნელს ყველაფერი ლამაზი. თავდაპირველად, ეროსი იმ ლამაზ საგნებს, რომლებთანაც კავშირშია, ანაცვლებს კეთილი, კარგი საგნებით, საქმეებით. თუ სურვილის მიზანი, რომელიც მიმართულია კარგი საგნებისკენ, მათი მუდმივად მოპოვებაა ბედნიერებისთვის, მაშინ ეს, ზოგადად, კეთილდღეობის სურვილია, რომელიც საერთოა ყველა ადამიანისთვის.

მეორე მხრივ, დიოტიმასეულ ეროსს საქმე აქვს მშვენიერ საგნებთან -- შექმნის და წარმოშობის მიზნით. ეს უკვე მნიშვნელოვანი სიახლეა დიოტიმას სიტყვაში იმდენად, რამდენადაც აქედან იკვეთება მოსაზრება, რომ ეროსს საქმე აქვს წარმოშობასთან, დაბადებასთან. დიოტიმას მიხედვით, ეროსის მიზანი, ტერმინის სპეციფიკური თვალსაზრისით, არის არა ლამაზი საგნების მოპოვება, არამედ თანაწარმოშობა სილამაზესთან კონტაქტში. სახეზეა განსხვავება ეროსის მიმართებისა კეთილ საგნებთან, ერთი მხრივ, და ლამაზ საგნებთან, მეორე მხრივ. შეიძლება გვეფიქრა,

---

<sup>174</sup> პლატონი, *ნადიმი*, 53

<sup>175</sup> პლატონი, *ნადიმი*, 54

რომ ეროსი მას შემდეგ, რაც მოიპოვებდა სიკეთეს, შეწყვეტდა იმად ყოფნას, რაც არის, რადგან მან უკვე მოიპოვა ის, რაც აკლდა. ეროსი დემონიდან გადაიქცეოდა ღმერთად. მაგრამ ეს ასე არაა, რადგან ეროსს არ სურს, მშვენიერებასთან ზიარებით დაკარგოს საკუთარი ბუნება სურვილისა, საკუთარი ხასიათი მისწრაფებისა. შექმნის პროცესში ეროსი არ ეუფლება, არ ისაკუთრებს სილამაზეს, რომელიც მას აკლია. ეს უკანასკნელი მისთვის ყოველთვის სტიმულად რჩება, თუ გნებავთ, ერთგვარ გარე სტიმულად. ამდენად, როგორც დიოტიმა ამბობს, ეროსი არ არის მშვენიერების სურვილი, არამედ არის სურვილი სილამაზეში შობისა, კვლავ დაბადებისა<sup>176</sup> და თუ იგი ესწრაფის სილამაზეს, არა იმიტომ, რომ მოიპოვოს და დაეუფლოს მას, არამედ იმიტომ, რომ წარმოშვას, დაბადოს მასში.

ყოველივე ზემოთქმულიდან ჩანს, რომ არსებობს სპეციფიკური კავშირი მოკვდავ ბუნებასა და ლამაზ საგნებს შორის: როდესაც ეროსი უახლოვდება მათ, მოკვდავი ბუნება იწყებს შობას იმისა, რითაც იყო ორსულად. მეორე მხრივ, წარმოშობის ეს აქტი, თითქოს, ღვთიური უკვდავების მსგავსია მოკვდავი არსებების ბუნებაში. არადა, აშკარაა, რომ ეს არ არის ის უკვდავება, რომელიც ღვთიურ არსებებს მოკვდავთაგან განასხვავებს, თუმცა გარკვეული წილი უკვდავებისა მოკვდავ არსებებში მაინც არსებობს.

ამრიგად, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ჯერ ერთი, მოკვდავი ბუნება მთლიანად მოკვდავი არ არის, რადგან იგი დაჯილდოებულია უკვდავების თანდაყოლილი სურვილით<sup>177</sup> და მეორეც, თურმე არსებობს ისეთი სახის უკვდავება, რომელიც მოკვდავი არსებებისთვის ხელმისაწვდომია. აქედან გამომდინარე, აშკარაა, რომ არსებობს *საშუალო რაზმი* შორის, რაც უკვდავია და რაც მოკვდავი.

ბუნებრივად იბადება კითხვები: რას გულისხმობს მოკვდავი ბუნების ფეხმძიმობა? რა არის ეს სხვაგვარი უკვდავება, რომელიც გენერაციას მოსდევს?

გენერაცია მანერაა, რომლის საშუალებითაც ცოცხალი არსება აღწევს გარკვეული იდენტობის შენარჩუნებას დაკარგვის პროცესში. ცოცხალი არსება

---

<sup>176</sup> პლატონი, *ნადიმი*, 57

<sup>177</sup> პლატონი, *ნადიმი*, 59

წარმოშობს თავისი სხეულის შთანთქმული ნაწილების სანაცვლოს, ის განუწყვეტლივ ახლდება და სწორედ აქტი საკუთარი თავის რეპროდუქციისა არის ის, რასაც ჩვენ ცხოვრებას, სიცოცხლეს ვუწოდებთ.<sup>178</sup> მოკვდავი არსების ეს ძალისხმევა -- შეინარჩუნოს თავისი იდენტობა -- საკმარისი არ არის იმისთვის, რომ საკუთარი თავის მარადიულობა უზრუნველყოს, რადგან როგორც ინდივიდი, იგი ბრძოლას წაგებით ამთავრებს. სწორედ ამიტომ, იგი წარმოშობს საკუთარი თავის შემცვლელებს და სწორედ ამგვარი აქტი გენერაციისა მოკვდავი არსების მხრიდან გარკვეულწილად მარადიულობის, უკვდავობისა და ღვთიურობის მსგავსია. უფრო კონკრეტულად, მოკვდავი არსების ეს მცდელობა გარკვეული დროის მანძილზე იდენტური ფორმის შენარჩუნებაა. საკუთარი იდენტობის შენარჩუნება კი, შესაძლებელია, მოკვდავი ბუნების უნარით, წარმოშვას შემცვლელები, რომლებიც მომავალში შეინარჩუნებენ ფორმას იმისას, რაც უჩინარდება და ქრება. მაგრამ იმისათვის, რომ ეს უნარი ეფექტურად პროდუქტიული გახდეს, მოკვდავი არსებების მხრიდან საჭიროა სილამაზის სტიმულის ჩარევა.

თუ ამჯერად სულის კრეატიულ შესაძლებლობებზე გადავალთ, რომელზეც დიოტიმა ლაპარაკობს, შესაძლებლობა მოგვეცემა, დავადგინოთ, რომ იქაც ანალოგიურ სიტუაციაა. ის ვინც ნაყოფიერია სულით<sup>179</sup> და სურს კვლავ დაბადება, ეძებს ლამაზს, მშვენიერს, რომელიც მას ამის საშუალებას მისცემს. მაშასადამე, იყო გრავიდული სულით, ნიშნავს გქონდეს ღირსებების წარმოშობის, დაბადების სურვილი.

მაშასადამე, ჩვენ ვპოულობთ მსგავს ურთიერთმიმართებას იმ უმაღლეს დონეზეც კი, სადაც სული, ჭვრეტს რა მეცნიერებების მშვენიერებას, თავად წარმოშობს მშვენიერ აზრებს.<sup>180</sup> ჩვენ მას კიდევ ერთხელ იმ უმაღლეს და უზენაეს დონეზეც ვხვდებით, სადაც მშვენიერების მჭვრეტელი სული წარმოშობს სათნოებათა არა მხოლოდ ხატებს, არამედ ჭეშმარიტ სათნოებას, ანუ სინამდვილეს: „გჯერა თუ არა შენ, რომ ის, ვინც მშვენიერებას ამ ორგანოთი (სულით) უჭვრეტს,

<sup>178</sup> პლატონი, *ნადიმი*, 60

<sup>179</sup> პლატონი, *ნადიმი*, 62

<sup>180</sup> პლატონი, *ნადიმი*, 64

რომელსაც ერთადერთს ძალუმს მისი აღქმა, მხოლოდ აქ შესძლებს მოჩვენებითს კი არა ჭეშმარიტ სათნოებას მიანიჭოს სიცოცხლე, რადგან ჭეშმარიტებასთან აქვს საქმე და არა მოჩვენებებთან.”<sup>181</sup>

მშვენიერების ჭვრეტისას ადამიანი თავისი სულით ეხება ღვთიურ არსებას. ამ უკანასკნელთან შეხებისას, ადამიანი თავისი სულით წარმოშობს ნამდვილ სათნოებას, რომელთან მიმართებითაც ის, რასაც იგი აქამდე ქმნიდა - ქმედებებს, დისკურსებს, აზრებს, მეცნიერებებს - სხვა არაფერი იყო, თუ არა მოჩვენებები და ლანდები. ჭეშმარიტი სათნოებების წარმოქმნით იგი ძვირფასი ხდება ღვთიურისთვის<sup>182</sup> და აქედან, იგი აღწევს უფრო მაღალ ხარისხს, საფეხურს უკვდავებისას, რაც ადამიანს, როგორც მოკვდავ არსებას, შეუძლია. მართალია, ტექსტში არ არის ნათქვამი, არის თუ არა ეს უკვდავება თავად ღვთიური უკვდავების მსგავსი, მაგრამ ნათელია, რომ იგი ძალიან ახლოსაა მასთან, რადგან ემყარება ადამიანის სულის მიერ პროდუქციას, წარმოშობას.

დასკვნისათვის დავუბრუნდეთ საწყის კითხვას: რა კავშირია ეროსსა და სულს შორის? სული მოკვდავი ბუნების ნაწილია. ეროსი მას უკვდავყოფს, ისევე როგორც სხეულს. თუმცა მის ქმედებებს შორის სხეულისა და სულის სფეროში, არსებობს განსხვავება სწორედ სრულყოფის ხარისხში, გამომდინარე იმ შედეგიდან, რომელსაც იგი აღწევს. მხოლოდ სულის სფეროში, ამ უკანასკნელის კოგნიტური შესაძლებლობების მწვერვალზე ეროსი შემძლეა, დაბადოს ისეთი რამ, რაც, როგორც ჩანს, ნამდვილად აკავშირებს მოკვდავთა ბუნებას უკვდავთა ბუნებასთან: *ჭეშმარიტი სათნოების* ცოდნა. მაშასადამე, სწორედ სულის მეშვეობით აკავშირებს ეროსი მოკვდავს უკვდავთან.

### ***3.4. ეროსის ბუნების განსაზღვრება პლატონის ფილოსოფიაში***

პლატონის დიალოგი „ნადიმი“ უმნიშვნელოვანესია იმით, რომ აქ სიყვარულის იდეის საფუძველზე განიხილება საკითხი პლატონისეული

---

<sup>181</sup> ibid

<sup>182</sup> პლატონი, *ნადიმი*, 64

ფილოსოფიის ცნების, უფრო ზუსტად კი, პლატონის ფილოსოფიაში დიალექტიკური ეპისტემოლოგიის შესახებ<sup>183</sup>. უპირველესად უნდა აღვნიშნოთ, რომ დიალოგის გარეგნული ფორმა საშუალებას იძლევა, ვიმსჯელოთ ისეთ საკითხებზე პლატონის ფილოსოფიაში, როგორცაა εἰς λέγειν და ἀληθὴ λέγειν, ერთი მხრივ, და μακρολογία და διαλέγεσθαι, მეორე მხრივ. ეს ორი ფორმა ანტაგონიზმისა, რომელიც საკმაოდ ნათლად მხოლოდ „ნადიმში“ იმლება, პლატონის ფილოსოფიის გასაღები, ამოსავალი წერტილია, რადგან აქ იკვეთება უმნიშვნელოვანესი აზრი იმის შესახებ, რომ ფილოსოფოსობა და დიალოგი პლატონთან ერთმანეთს უდრის და რომ ფილოსოფოსობა სიყვარულის ღმერთის პრიორიტეტია<sup>184</sup>.

სანამ პლატონის დიალოგის ამ ერთი შეხედვით გარეგნული ფორმის მომაწესრიგებელ ელემენტებს განვსაზღვრავდეთ, მიზანშეწონილად მიგვაჩნია პლატონის ფილოსოფიის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი იდეის – სიყვარულისადმი -- მიძღვნილი დიალოგის განხილვა.

აგათონის სახლში იმართება ნადიმი, სადაც ათენის გამოჩენილი მოქალაქეები ტრაგედიების დღესასწაულზე აგათონის გამარჯვებას ზეიმობენ. ნადიმის მონაწილეები მოკლე დისკუსიის შემდეგ შეთანხმდებიან, რომ სადამო ფილოსოფიურ საუბარში გაატარონ ეროსზე – სიყვარულის ღმერთზე.

ეროსის შესახებ სახობო სიტყვები წარმოთქვამს ფედროსმა, პავსანიამ, ერიქსიმახოსმა, არისტოფანემ, აგათონმა და სოკრატემ. მაგრამ მას შემდეგ, რაც „ნადიმში“ სოკრატეს ჯერი დადგება, იკვეთება მეტად მნიშვნელოვანი პუნქტი პლატონის ფილოსოფიისათვის. კერძოდ, სოკრატეს სურს, *ჭეშმარიტება* გვამცნოს ეროსის შესახებ, რადგან სიყვარულის ღმერთზე აქამდე უფრო *ღამაზი სიტყვები* მოისმინა და ძალიან ცოტა *ჭეშმარიტება*. პლატონის მასწავლებელი აქ მკაფიოდ მიანიშნებს, რომ ფილოსოფიურ საკითხებზე მსჯელობისას აქცენტი უნდა გაკეთდეს არა აქციდენტალურ მნიშვნელობებზე, არამედ ესენციალურზე -- თუ გვინდა

---

<sup>183</sup> Rudolf Rehn, *Der entzauberte Eros: Symposion* (in Platon, Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996), 81

<sup>184</sup> Michael Erler, *Platon, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike* (Bd. 2/2, Basel, 2007), 198

პრობლემის მთლიანობას ჩავწვდეთ. პლატონის ფილოსოფიის დიალექტიკური ხასიათიდან გამომდინარე, დიალოგში სოკრატეს მიერ პავსანიას, ერიქსიმახოსის და ა. შ. მიერ წარმოთქმული სიტყვები არა თუ უარიყოფა, არამედ დანიშნულებისამებრ გადანაწილდება ისე, რომ არ ირღვევა მთელი სტრუქტურა, აგებული იზომორფულობის პრინციპით<sup>185</sup>. უფრო კონკრეტულად: მართალია, ჩვენ ვმსჯელობთ საკითხის რიტორიკულ განხილვაზე, მაგრამ ეს საკითხი, როგორც სხვა დანარჩენი პლატონის ფილოსოფიაში, ასე მარტივად არ წყდება. რიტორიკული მხარე, პირველ რიგში, სიყვარულის ღმერთს წარმოგვიდგენს მეორეულ იდეად, შუალედურ ღმერთად, რომელიც სამყაროში ჰარმონიის დამკვიდრების გარანტია; იგი სამყაროში ვლინდება კეთილ საქმედ, რომელიც მიბაძვის ღირსია, სილამაზედ, რომელსაც ესწრაფიან და რომელიც მხოლოდ გრძნობათმიდრეკილებითი კი არ არის, არამედ თავად მშვენიერების სიყვარულია. ამის შემდეგ იწყება სოკრატეს, როგორც ჭეშმარიტების მოყვარულის, გამოსვლა, რომელიც თავიდან მხოლოდ ამ საკითხთა უფრო დახვეწასა და გაშლას ისახავს მიზნად, მაგრამ როგორც მოგვიანებით გაირკვევა, მას უფრო დიდი მისიაც აკისრია, კერძოდ, გვაჩვენოს ეროსის, სიყვარულის ღმერთის ნამდვილი არსი, მისი აბსოლუტური ბუნება, რომელიც ყველა დადებით ატრიბუტს გულისხმობს, რადგან ის არის უმაღლესი იდეა, მომცველი ერთდროულად ეპისტემოლოგიური, ეთიკური, ესთეტიკური მხარეებისა. ასე იწყება შებრუნება თემის სოფისტურ-რიტორიკულიდან ფილოსოფიური განხილვისაკენ, რაც ზემოთ ნახსენებ μακρολογία და διαλέγεσθαι -ს შორის ანტაგონიზმია. დიალოგ „ნადიმში“ საკითხი μακρολογία და διαλέγεσθαι -ს შესახებ პირდაპირი სახით არ თემატიზირდება, ეს ანტაგონიზმი აქ წანამძღვრად მოცემული, უფრო მეტიც, ის ერთგვარად „გათამაშდება“ კიდევ, რაც კიდევ ერთხელ დიალოგის მაღალ მხატვრულ დონეზე მიუთითებს. μακρολογία და διαλέγεσθαι -ს ამგვარ ინსცენირებას მიეკუთვნება ის, რომ სოკრატე:

---

<sup>185</sup> Luc brisson, *Den Kosmos betrachten, um richtig zu leben: Timaios* (in Platon, Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996), 240-241

- აშკარად არ აცხადებს, რომ არ სურს (ან არ შეუძლია) ეროსის შესახებ სახოტბო სიტყვის თქმა;
- ცდილობს აგათონის საუბარში ჩათრევას მანამ, სანამ მისი რიგით გათვალისწინებული ჯერი მოვა;
- აგათონს მოჩვენებითად სთხოვს ნებართვას, რომ სანამ საბოლოო სიტყვას წარმოთქვამდეს ეროსის შესახებ, წინასწარ რამდენიმე კითხვა დაუსვას მას;
- საბოლოო სიტყვას სიყვარულის ღმერთის შესახებ თავად ის კი არ წარმოთქვამს, არამედ გადმოგვცემს საუბარს მასსა და დიოტიმას შორის, და იმ ნაწილში, სადაც ეს საუბარი ხანგრძლივ მონოლოგებს შეიცავს, ლაპარაკობს ისევ და ისევ დიოტიმა და არა სოკრატე<sup>186</sup>.

ამგვარად, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ პლატონისათვის *διαλέγεσθαι* ფილოსოფოსობის მხოლოდ გარეგნული ფორმა კი არ არის, არამედ, პირიქით, სწორედ *διαλέγεσθαι* მიაჩნია მას ფილოსოფოსობის ინტეგრაციულ მომენტად. უფრო მეტიც, პლატონისთვის *διαλέγεσθαι* ანუ დიალოგი და ფილოსოფია ერთმანეთს უდრის<sup>187</sup>.

ახლა რაც შეეხება მეორე ანტაგონიზმს -- *ἐμ̄ λέγειν* და *ἀληθῆ λέγειν*-ს. რიტორიკის ჩანაცვლება ფილოსოფიით არა მხოლოდ კვლევის მეთოდის შეცვლას ნიშნავს, არამედ კითხვის დასმის სხვაგვარ აქცენტირებასაც კვლევის მიმართულებაში. ამის მაჩვენებელია მოკლე საუბარი სოკრატესა და აგათონს შორის, რომელიც აგათონის მიერ ეროსის შესახებ სახოტბო სიტყვის დასრულების შემდეგ გაიმართება. სოკრატე ამბობს:

„ახლა შევიგნე, რაოდენ სასირცხვილო ვიყავი, როცა დაგეთანხმეთ თქვენთან ერთად მექო ეროსი და ამაყად განვაცხადე, „ეროტიკის“ გარდა ამქვეყნად არა გამეგება-მეთქი, თუმცა ისიც კი არ ვიცი, როგორ შევაქო ვინმე. სიბრიყვე ჩემი, მე მეგონა, როცა ვინმეს აქებ, მთავარია, სიმართლე ილაპარაკო

<sup>186</sup> Rehn, *Der entzauberte Eros: Symposion*, 81-95

<sup>187</sup> Dorothea Frede, *Platon, Philebos, Uebersetzung und Kommentar* (Goettingen, 1997), 190 და შემდგომ

მასზე, ხოლო შემდეგ აქედან გამოყო ის, რაც ლამაზი და არსებითი და დასკვნის საჭირო ფორმა მისცე-მეთქი მას.<sup>188</sup>

აქედან ნათლად იკვეთება, რომ სოკრატეს არაფერი ესმის ეროსის შესახებ აქამდე წარმოთქმული სიტყვებიდან, რომ სინამდვილეში მას არ აინტერესებს, ეროსის შესახებ ლამაზად ლაპარაკობენ თუ არა. მისთვის უფრო მნიშვნელოვანია ის, რომ რასაც ამბობენ *ჭეშმარიტია თუ მცდარი*, რადგან ფილოსოფიისათვის უფრო მნიშვნელოვანია მოცემული საკამათო საგანი და არა ფორმა, რომლის საშუალებითაც აზრი გამოითქმის საკვლევ საგანზე. ეს დაპირისპირება, რომელიც წითელ ზოლად გასდევს პლატონის მთელ ფილოსოფიას, გამოითქმის ἔμ λέγειν - ით (რომელიც აქ სოფისტური იდეალია და რომლის გამომთქმელადაც გორგიას მოწაფე აგათონი გვევლინება) და ἀληθῆ λέγειν - ით, რომელიც ფილოსოფიური იდეალია და რომელსაც დიალოგში სოკრატე განასახიერებს<sup>189</sup>.

რაც უნდა უცნაურად გვეჩვენებოდეს სოკრატეს პოზიცია, არაფრად ჩააგდოს მის წინ გამომსვლელ ათენის მოქალაქეთა სახობო სიტყვები, მას მთელი დიალოგის ნახევარზე მეტი უჭირავს. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ პლატონს ამით სურდა, დიალოგში წარმოეჩინა ეროსის შესახებ გავრცელებულ თვალსაზრისთა ფართო სპექტრი, რის შემდეგაც მას საშუალება მიეცემოდა, გამოეკვეთა მისეული კონცეფცია ეროსის ფილოსოფიური ცნების შესახებ. ყოველ შემთხვევაში, დასკვნა ერთია: ეს ორი სახის ანტაგონიზმი არსებითად განსაზღვრავს პლატონის მთელ ფილოსოფიას, თუმცა დაპირისპირებები სხვადასხვა დიალოგში კვლევის საგნად კი არ არის, არამედ წანამძღვრად, ფორმად იმისათვის, რომ ჭეშმარიტებას ვწვდეთ. ამ ორი სახის ანტაგონიზმის გათვალისწინებით პლატონის ფილოსოფიაში იკვეთება მეთოდი, რომლის საშუალებითაც განხორციელებული იქნება პლატონისეული იდეალი – საკვლევ საგნის თუ იდეის ჭეშმარიტი ბუნების გაგება მხოლოდ დიალოგის ფორმით.

---

<sup>188</sup> პლატონი, *ნადიმი*, 46

<sup>189</sup> Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens, Die Griechen, Von Platon bis zum Hellenismus*, 54-57



„ნადიმის“ ფილოსოფიურად მნიშვნელოვანი ნაწილი შეგვიძლია ორ მონაკვეთად დავყოთ. პირველია საუბარი სოკრატესა და აგათონს შორის, მეორე კი – სოკრატეს მონათხრობი მანტინელ წმინდა ქალთან -- დიოტიმასთან მისი შეხვედრის შესახებ. ამდენად, დიალოგი „ნადიმი“ გაიყო სულ სამ ნაწილად: პირველში წარმოდგენილი სოფისტური ხასიათის რიტორიკული სიტყვები ეროსის შესახებ სოკრატეს მიერ უგულვებელყოფილი იქნება, რადგან მას სურდა, პასუხი მიეღო ეროსის ჭეშმარიტი ბუნების კვლევის შესახებ და არა -- უბრალოდ, ქება, ხოტბა. დიალოგის მეორე ნაწილში უკვე აშკარად შეცვლილია საკვლევი მეთოდი და მიმართულება: აქ შემოდის მოკლე ხასიათის საუბარი, დიალოგი და ლამაზად თქმა იცვლება ჭეშმარიტების თქმით. ეს მონაკვეთი დიალოგის უმნიშვნელოვანესი პუნქტია, რადგან სწორედ ამ ნაწილს აკისრია ამოცანა, სააშკაროზე გამოიტანოს ეროსის სისუსტეები და დასახოს გზა ეროსის პლატონისეული გაგების ძირითადი ნიშნების გაგებისათვის. ამის დამადასტურებელია სოკრატეს მოსაზრება, რომელსაც ის აგათონთან საუბარში ახმოვანებს:

თუ ეროსი რაღაცის სიყვარულია და  
თუკი ეროსს სურს ის, რასაც ის ესწრაფის,  
მაშინ ეროსი ესწრაფის იმას, რასაც არ ფლობს.<sup>190</sup>

და ბოლოს, დიალოგის მესამე მონაკვეთი, რომელიც, როგორც უკვე ვთქვით, სოკრატესა და მანტინელი წმინდა ქალის საუბარს გადმოგვცემს, საფუძველს აცლის ეროსის შესახებ გავრცელებულ თვალსაზრისებს და ეროსს, როგორც სიყვარულის ღმერთს, ნაკლოვანებად, საშუალო არსებად წარმოგვიდგენს, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა ფილოსოფოსი.<sup>191</sup>

ეროსის წარმომავლობის შესახებ დასმული კითხვა საშუალებას მოგვცემს, უფრო მკვეთრი ზღვარი გავავლოთ ეროსის შესახებ რიტორიკულ-სოფისტურ მსჯელობასა და ეროსის ფილოსოფიური ცნების დადგენას შორის. ”ნადიმში” ბევრი ლაპარაკობს ეროსის წარმომავლობაზე. ფედროსი თავის სიტყვაში ეროსის შესახებ

<sup>190</sup> პლატონი, *ნადიმი*, 48

<sup>191</sup> იხ. ამის შესახებ Erler, *Platon, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike*, 192-201

ჰესიოდეს მოიშველიებს, რომლის თანახმადაც, „პირველად ქმნულ იქმნაო ქაოსი, შემდეგ კი ვრცელკალთიანი დედამიწა, უკვდავი ფუძე ყველა საგანთა არსებულთა და სიყვარული.“<sup>192</sup> ამდენად, ჰესიოდეს თანახმად, პირველად იშვა მიწა და ეროსი. პარმენიდე კი პირველშესაქმისათვის გვეუბნება, რომ „უკვდავთა შორის მან ეროსი შექმნა პირველად.“<sup>193</sup> ეროსისათვის არა მხოლოდ პირველადობა და უხუცესობაა დამახასიათებელი, არამედ ისიც, რომ ის როგორც სიყვარულის ღმერთი, მშვენიერებისაკენ სწრაფვას, რომელიც ღმერთებს შორის ურთიერთობას აწესრიგებს.<sup>194</sup> აგათონის სახოტბო სიტყვა ეროსის შესახებ მხოლოდ ამით არ ამოიწურება, რადგან არსებობს ორი ეროსი, შესაბამისად იმისა, რომ არსებობს ორი აფროდიტე -- ციური და მიწიერი.

„აფროდიტე რომ დაიბადა, ნადიმი გამართეს ღმერთებმა, და მათ შორის იყო პოროსიც, მეტიდას ვაჟი. ნადიმის დასასრულს, ჩვეულებისამებრ, მოწყალების სათხოვნად მოდგა პენია და კართან აიტუზა. და, აჰა, ნექტარით გაღებულნი – რადგან ღვინო ჯერ კიდევ არ იყო მაშინ – პოროსი გამოვიდა ზევსის წალკოტში და ნასვამს ჩაეძინა. მაშინ პენიამ, თავისი უმწეობით აღძრულმა, გადაწყვიტა მუცლად ელო პოროსისაგან, გვერდით მიუწვა მას და ასე ჩაისახა ეროსი. და რაკი აფროდიტეს დაბადების დღეს ჩაისახა, მისი განუყრელი მხლებელი და მსახურია იგი. ეგეც არ იყოს, ეროსი თავისი ბუნებით თაყვანისმცემელია ყოველივე მშვენიერისა, აფროდიტე კი მშვენიერია. რადგან პოროსისა და პენიას ვაჟია, ამიტომ ეს დაეწერა ბედად: ჯერ ერთი, მიწვივ უპოვარია და ნაზი და კეთილი კი არ არის, როგორც ეს მრავალს ჰგონია, არამედ უხეშია, უსუფთაო, უხამური და მიუსაფარი. მიწაზე გორავს შიშველ-ტიტველი და ცა ხურავს საბნად, ჭიშკრებთან და გზებზე გამხლართულს. რაკი დედის ბუნებასთან წილნაყარია, გაჭირვება გამუდმებით თანა სდევს მას, ხოლო, მეორე მხრივ, რაკი მისთვის მამის ბუნებაც არაა უცხო, გამუდმებით მშვენიერის და კეთილის ძიებაშია. მამაცი, გამბედავი, შემმართებელი და ნადირობის დიდი

---

<sup>192</sup> პლატონი, *ნადიმი*, 17

<sup>193</sup> *ibid*

<sup>194</sup> პლატონი, *ნადიმი*, 44

ტრფიალი, გამუდმებით ცბიერების ქსელს ხლართავს, გონიერებას ეტრფის, ეძებს და ძალაც შესწევს მისი პოვნისა და მთელის არსებით თაყვანს სცემს სიბრძნეს, ეგ დიდი გრძნეული, მოგვი და სოფისტი“<sup>195</sup> – ვკითხულობთ „ნადიმში.“

ამ სტროფებში აშკარად შეიძლება ტრიალის დანახვა: მამა – პოროსი, დედა – პენია და შვილი – ეროსი, რომელიც პლატონის „ტიმეოსში“ სამყაროს შექმნის, პლატონისეული კოსმოლოგიის არსებით პუნქტებს ეთანადება: დემიურგოსი, რომელიც ქმნის, მატერია, რომლითაც იქმნება და სამყარო, მათი შემოქმედების შედეგი<sup>196</sup>.

ამდენად, ზემოთ აღწერილი პარალელიზმის თანახმად, ეროსი არის დემიურგოსის შემოქმედების შედეგი, დემიურგოსის უკვდავების წყარო, სამყაროს სული, რომელიც დემიურგოსმა ქაოსს შთაბერა და კოსმოსად აქცია. ეროსი ის ძალაა, რომელიც თავისი წინააღმდეგობრივი ბუნების წყალობით: 1. ღმერთთა ურთიერთობას აწესრიგებს; 2. საშუალო არსებაა ღმერთთა და კაცთა შორის; 3. ის სათნოებაა, რომლის შემეცნებაც ბრძენთა მიზანს წარმოადგენს; 4. და ბოლოს, სიყვარულია, რომელიც მიზეზია ადამიანთა ერთმანეთისადმი ლტოლვისა, საერთო განაზრებისა ანუ დიალოგისა;

ნუთუ ყოველივე არსებულს ბუნება ქმნის, რომელიც თვითნებური მიზეზის ძალით, გონების წინააღმდეგობის გარეშე შობს ყველაფერს? თუ, პირიქით, ვაღიარებთ, რომ ეს მიზეზი მოსილია გონებით და ღვთიური ცოდნით, რაც ღმერთისაგან იღებს დასაბამს?

პლატონის ამ კითხვაზე პასუხს სრულად და ამომწურავად იძლევა „ტიმეოსი.“ სამყაროს შემოქმედი – დემიურგოსი, ანუ კოსმიური გონება, ინტელიგიბელურ პირველნიმუშთა – იდეათა მიხედვით ქმნის სამყაროს; და ამიტომ, სამყაროს, როგორც იდეალური სიკეთისა და მშვენიერების სრულქმნილი

---

<sup>195</sup> პლატონი, *ნადიმი*, 53

<sup>196</sup> Erler, *Platon, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike*, 264-265

ხატი, თავადაც კეთილი, მშვენიერი და გონიერია<sup>197</sup>. „კეთილმა, შურისაგან თავისუფალმა“ დემიურგოსმა მოისურვა, რომ „ყველაფერი კეთილი ყოფილიყო და, შეძლებისამებრ, არა ყოფილიყო რა უკეთური, ღმერთმა შეიწყნარა ყოველივე ხილული, რაც უძრავად კი არ ეგო, არამედ უწესრიგოდ და უთავბოლოდ იძვროდა; და უწესრიგობიდან წესრიგად მოაქცია იგი.“<sup>198</sup> ამის შემდეგ მოწესრიგებულ სამყაროს შემოქმედი გონიერების სავანედ აქცევს:

„გონიერების სავანე შეუძლებელია სხვა რამე იყოს, გარდა სულისა. ამ აზრის თანახმად, მან გონიერება ჩაუნერგა სულს, სული კი ჩაუდგა სხეულს და ამნაირად ააგო სამყარო, რათა შეექმნა უმშვენიერესი და, თავისი ბუნებით, ყოვლის უმჯობესი ქმნილება.“<sup>199</sup>

სულს, ისევე, როგორც ადამიანში, ისე -- მთელ სამყაროში, დომინანტური ფუნქცია აკისრია, ის არის ყოვლის მაცოცხლებელი და მამოძრავებელი საწყისი:

„ღმერთმა, უპირველესად, და უხუცესად შექმნა სული, როგორც სხეულის მეუფე და მბრძანებელი, შექნით კი შემდეგნაირად და შემდეგი ნაწილებისგან შექმნა: დაუყოფელი და მიწყვი იგივეობრივი არსისაგან, ისევე როგორც იმისაგან, რაც სხეულებში დაყოფას განიცდის, მან შერევს გზით შექმნა მესამე, შუალედური სახე არსისა, რომელიც წილნაყარია როგორც იგივეობრივის, ისე სხვის ბუნებასთანაც, და დაუყოფადსა და სხეულებში დაყოფადს შორის დაამკვიდრა იგი. მერე აიღო სამივე არსი და ერთ მთლიან იდეად შეაზავა ისინი, აიძულა რა შერევს მიმართ ურჩი ბუნება სხვისა შერწყმოდა იგივეობრივს. შემდეგ მან შეუზავა პირველი ორი ბუნება მესამისას და სამიდან შექმნა ერთი, ხოლო ეს მთელი, თავის მხრივ, სათანადო რაოდენობის ნაწილებად დაჰყო, რომელთაგანაც თითოეული იგივეობრივის, სხვისა და შუალედური არსის ნაზავია.“<sup>200</sup>

სწორედ ამგვარად შექმნილი სულის მეშვეობით უკავშირდება გონება შექმნილ სამყაროს, მატერიას. ღმერთმა სულის შიგნით განფინა ყოველივე

<sup>197</sup> პლატონი, *ტიმეოსი*, 31

<sup>198</sup> პლატონი, *ტიმეოსი*, 30 a b

<sup>199</sup> პლატონი, *ტიმეოსი*, 30 b c

<sup>200</sup> პლატონი, *ტიმეოსი*, 34 c – 35 a

სხეულებრივი და ჰარმონიულად მიუსადაგა ერთმანეთს ორივე მათგანის შუაგული. სამი ნაწილისაგან – იგივეობრივის ბუნების, სხვის ბუნებისა და მესამე არსისაგან შემდგარი სული საგანთან შეხებისას სიტყვით აცხადებს, თუ რის მიმართაა საგანი იგივეობრივი და რის მიმართ -- სხვა. სულის მიერ წარმოთქმული „სიტყვა თვითმოდრავ სამყაროში უხმო და მდუმარეა. . . იგი თანაბრად ჭეშმარიტია მიუხედავად იმისა, თუ რას ეხება, იგივეობრივსა თუ სხვას.“<sup>201</sup>

იმ მტკიცებით, რომ ეროსი არც მშვენიერია და არც კეთილი, მთავრდება სოკრატეს საუბარი აგათონთან და იწყება დიოტიმას სიტყვა ეროსის ჭეშმარიტი ბუნების შესახებ. ეს საუბარი, რომლის მოულოდნელი შედეგები საფუძველს აცლის ეროსის იმ ხატს, რომელიც სახოტბო სიტყვებში იყო წარმოდგენილი, პლატონისეულ ეროსის ცნებას სამგვარად ჰფენს ნათელს:

1. ეროსი, თავისი ბუნებით, ინტენციონალურია, ის ყოველთვის მოითხოვს ობიექტს, რომელსაც მიემართება

2. ეროსი არის სწრაფვა, სურვილი. ეს ასპექტი ეროსის არისტოფანესეულ სახოტბოსიტყვაში ვლინდება.

3. საშუალება გვაქვს, ვაღიაროთ, რომ ეროსის პლატონისეული ცნება დინამიკური კონცეპტია. ვისაც უყვარს, არ ფლობს იმას, რაც უყვარს, არამედ ესწრაფის მას. შესაბამისად, სიყვარულის მიზეზი ნაკლია.

ეროსი არ არის მშვენიერი, ის არის არსება მნიშვნელოვანი ნაკლით, რაც, უპირველეს ყოვლისა, სოკრატესა და აგათონს შორის საუბარში გამოვლინდა. მაგრამ კითხვა -- რა არის ღმერთი თავისი ბუნებით, თუ ის არც მშვენიერია და არც კეთილი, ღიად რჩება. ეს დიოტიმას მონათხრობის პირველივე მონაკვეთის თემაა. ეს მონაკვეთი, რომელსაც არც თუ შემთხვევით, დიალოგის შუა ნაწილი უჭირავს, ნადიმის ძირითადი ნაწილია. ფორმალურად, აქ ლაპარაკია სოკრატეს მოხსენებაზე ეროსის შესახებ, რომლის შესახებაც მან მანტინელი წმინდა ქალისაგან – დიოტიმასაგან მოისმინა. ლოგოსი აქ, უმთავრესად, ითარგმნება, წარმოთქმულ სიტყვად, რაც მთლად გამართლებული არ უნდა იყოს, რადგან ფაქტობრივად,

---

<sup>201</sup> პლატონი, *ტიმეოსი*, 37a b

როგორც ტექსტი გვიჩვენებს, სოკრატე გადმოგვცემს არა მანტინელი წმინდანის სიტყვას, არამედ თავის მოძღვრებას ეროსის შესახებ. სოკრატე კი არ მალავს დიოტიმას ნაამბობს, არამედ მას სურს, ის საუბარში ქვეტექსტის სახით მოაქციოს, რადგან მონათხრობის მთავარ პერსონაჟად ისევ და ისევ დიოტიმა წარმოჩნდეს და არა -- სოკრატე.

ამრიგად, დიოტიმას სიტყვა შეიძლება განვიხილოთ არა მხოლოდ შინაარსობრივი თვალსაზრისით, არამედ ფორმალურ-მეთოდური თვალსაზრისითაც, რაც აშკარა მინიშნებაა იმისა, რომ იმ ნაწილშიც კი, სადაც მანტინელი წმინდანი ეროსის შესახებ დიდ საიდუმლოს გვამცნობს, ფილოსოფია დიალოგსა და დიალექტიკას მოითხოვს<sup>202</sup>.

ეროსი, როგორც მან თავისი თავი აჩვენა, არც მშვენიერია და არც კეთილი, და არც უგვანი და არც ბოროტი, არამედ -- „რადაც მათ შორის“. ის, რომ ეროსი მშვენიერის და უგვანოს, კარგის და ცუდის, გონიერის და სულელის და ა. შ. შორისაა, ჩანს დიოტიმას საუბრიდან. ეროსი ჩაისახა ჭკვიანი პოროსისა და უპოვარი და უმეცარი პენიასაგან. ამიტომ ეროსი, თავისი ბუნებით, არც ღმერთია და არც ადამიანი, ის უნდა იყოს დემონი გარემოებების გამო:

„ჯერ ერთი, მიწყვი უპოვარია და ნაზი და კეთილი კი არ არის, როგორც ეს მრავალს ჰგონია, არამედ უხეშია, უსუფთაო, უხამური და მიუსაფარი. მიწაზე გორავს შიშველ-ტიტველი და ცა ხურავს საბნად ჭიშკრებთან და გზებზე გაშლართულს. რაკი დედის ბუნებასთან წილნაყარია, გაჭირვება გამუდმებით თანა სდევს მას. ხოლო მეორე მხრივ, რაკი მისთვის მამის ბუნებაც არაა უცხო, გამუდმებით მშვენიერის და კეთილის ძიებაშია მამაცი, გამბედავი, შემართული და ნადირობის დიდი ტრფიალი, გამუდმებით ცბიერების ქსელს ხლართავს, გონიერებას ეტრფის, ეძებს და ძალაც შესწევს მისი პოვნისა და მთელის არსებით თავყვანს სცემს სიბრძნეს, ეგ დიდი გრძნეული, მოგვი და სოფისტი.“<sup>203</sup>

---

<sup>202</sup> Francis M. Cornford, *The doctrine of Eros in Plato's Symposium* (in: *The unwritten philosophy and other essays*, ed. by W. K. C. Guthrie, Cambridge, 1950), 78-79

<sup>203</sup> პლატონი, *ნადიმი*, 53

ხატი, რომელსაც დიოტიმა ემნის, ორფენოვანია. ეროსი, ერთი მხრივ, არასრულყოფილი არსებაა. ის არც ლამაზია, არც კეთილი და არც ბრძენი, არამედ მშვენიერებას, ჭეშმარიტებას და სიკეთეს განასახიერებს. მეორე მხრივ, ეროსი თავს იჩენს ნაკლში (ესეც სიყვარულის ღმერთის სიმლიერეა). იმის გამო, რომ ეროსი ორ უკიდურესობას შორის -- „მშვენიერი-უგვანი“, „ბრძენი-სულელი“ და „კეთილი-ბოროტი“ -- დგას, წარმოჩნდება პოტენციურად ფილოსოფიურ არსებად, რადგან, როგორც დიოტიმა ამბობს:

„არც ერთ ღმერთთაგანს არ უყვარს სიბრძნე და არ ესწრაფვის სიბრძნის მოხვეჭას. რადგან ისედაც ბრძენია იგი, ბრძენს არ უყვარს სიბრძნე. თავის მხრივ, უმეცარსაც არ უყვარს სიბრძნე და არც ცდილობს სიბრძნის მოხვეჭას, რადგან უმეცრება იმის უმეცრებაა, რომ თუმცა მშვენიერება აკლია, სიკეთეც და სიბრძნეც, თავისი თავით სავსებით კმაყოფილია მაინც. და რაკი ჰგონია ყველაფერი მაქვსო, არც ილტვის მისკენ, რაც მისი აზრით მას არ აკლია.“<sup>204</sup>

პლატონური ეროსი, განსხვავებით ღმერთებისაგან, რომლებიც სიბრძნესა და მშვენიერებას ფლობენ, ნაკლით მდიდარია და განსხვავებით უგუნურებისაგან, რომლებიც არც ერთს არ მიესწრაფიან, ეროსს შეუძლია სიბრძნესა და მშვენიერებას ესწრაფოდეს, შეუძლია ფილოსოფოსობა და სიყვარული.

დიოტიმას მიერ დახასიათებული ეროსი სოკრატეს პროტოტიპია, რადგანაც სწორედ სოკრატე, და მხოლოდ ის ცდილობს, „სხვასთან დიალოგში“, „სხვასთან ერთად“ ჭეშმარიტ ლოგოსს თავისი უფლებები აღუდგინოს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ”ნადიმში“ ეროსი ვლინდება ძალად, რომელსაც ადამიანები ერთმანეთთან მიჰყავს და მათ საშუალებას აძლევს ერთმანეთთან ფილოსოფიურად ისაუბრონ. პლატონისთვის კი, ყველაფერი ეს საბოლოოდ, ნიშნავს ამას: დიალოგისას ერთობლივ კამათს ლოგოსის შესახებ<sup>205</sup>.

<sup>204</sup> პლატონი, *ნადიმი*, 53

<sup>205</sup> Mojsisch, „*Dialektik*“ und „*Dialog*“: *Politeia, Theaitetos, Sophistes*, 177-178

ამრიგად, ეროსის, როგორც სიყვარულის ღმერთის, მთავარი თვისება მის ფილოსოფიურობაშია. საბოლოოდ, შეგვიძლია ეროსის შესახებ ძირითადი შენიშვნები ამ სახით ჩამოვაყალიბოთ:

1. დიოტიმას ეროსი (რეალურად -- პლატონის) ტრადიციული ბერძნული ეროსის ხატის საპირისპიროა. ეს ეროსისადმი მიძღვნილმა იმ სიტყვებმა გამოავლინეს, რომლებიც აგათონმა და მისმა მეგობრებმა წარმოთქვეს. დიოტიმასეული ეროსი ის ღმერთი არ არის, რომელიც ლამაზი გარეგნობით, მომხიბლაობითა და ახალგაზრდული ძალით გამოირჩევა, ის არის დემონური არსება, რომელიც თავისი ნაკლის მეშვეობით (მშვენიერება რომ აკლია!) -- უხეში და უხამური გარეგნობით -- პირველ თვალსაზრისს უფრო უარყოფს, ვიდრე იზიდავს;

2. ეროსი, თავისი ბუნებით, ფილოსოფოსია, რადგან ეროსი გულისხმობს მშვენიერების სიყვარულს, აგრეთვე სიბრძნესაც და მეცნიერებასაც. სიბრძნე და განსწავლულობა კი, პლატონის მიხედვით, უმშვენიერესია საზოგადოდ, რადგან მშვენიერების იდეა ესთეტიკურის სფეროში ონტოლოგიური სიკეთის იდეის იდენტურია;

3. ვისაც, მსგავსად ეროსისა, არც ჭეშმარიტება გააჩნია და არც მშვენიერება, არის ფილოსოფოსი და მოყვარული. ამას ისიც უნდა დავუმატოთ, რომ ეს ეროსი თავის ნაკლს თავადვე აცნობიერებს. ამ ცნობიერების გაღვიძება არის სოკრატულ-პლატონური ელენკტიკური მეთოდის მთავარი მიზანი, რომელსაც სურს, არსებების ცოდნის დესტრუქციის მეშვეობით, უმაღლეს ცოდნასა და საკუთარ უმეცრებას მიაღწიოს და ამით შესაძლებელი გახადოს ნამდვილი ცოდნისაკენ მისწრაფება.

”ნადიმში” გამოთქმული ფორმულა, რომ ეროსი მშვენიერის სიყვარულია მშვენიერებისადმი საკმაოდ ფორმალური და გაცვეთილი მახასიათებელია ეროსის ბუნებისა. ის ისეთი ზოგადია, რომ მრავალ კითხვას უპასუხოდ ტოვებს. მაგალითად: რა იგულისხმება მშვენიერებაში? რას ნიშნავს სიყვარული? რა არის



მსგავსი სიყვარულის მიზეზი? საით მივყავართ ამგვარ სიყვარულს? ეს ის კითხვებია, რომლებიც სოკრატეს დიოტიმასთან საუბრის ბოლო ნაწილში იკვეთება, სწორედ იმ ნაწილში, რომელიც პლატონური ეროსის ცნების უმნიშვნელოვანეს ელემენტებს შეიცავს.

როცა სოკრატე დიოტიმას ეკითხება ადამიანებისთვის სიყვარულის სარგებლიანობის შესახებ, დიოტიმა ამხელს, თუ რა არის ეროსის მშვენიერებისაკენ ლტოლვის მიზეზი. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეროსი მიელტვის მშვენიერებას, რადგან მას მშვენიერებაში სურს დაბადება და ჩასახვა, რადგან უკვდავებისაკენ სწრაფვა მისი არსებითი თვისებაა. როგორ შეიძლება გავიგოთ მანტინელი წმინდანის წინასწარმეტყველური სიტყვა?

პლატონისთვის არსებობს ბუნებრივი მიდრეკილება ადამიანისა, გრძნობად მოცემულთან არ შეჩერდეს, არამედ კვლავ განაგრძოს კითხვების დასმა საგნის პირველადი ხატის შესახებ<sup>206</sup>. რას ემყარება ეს მიდრეკილება? ამას პლატონის ანამნეზისის თეორია ააშკარავებს: ცალკეული მშვენიერების ჭვრეტისას სული მოიგონებს იმ ჭეშმარიტ მშვენიერებას, რომელიც მან ერთხელ უკვე იხილა. სული შემეცნების აქტში იმის ცხადყოფს, თუ როგორ ავლენს ცალკეული თავის მიმართებას სრულყოფილ ზოგადთან, პირველხატთან, გვართან ანუ ამ შემთხვევაში -- იდეასთან, რომელიც ემპირიულად არაა წვდომადი და რომლის შესახებაც სულს მუდამ აქვს ცოდნა. თუმცა ყოველი სული ფლობს პირველად ცოდნას იდეებისა, მაგრამ ცოტა მათგანი აღწევს აღმასვლას ცალკეული საგნიდან ამ საგნის ზოგად ფორმამდე, რადგან როგორც "ფედროსშია" ნათქვამი: „იმის გახსენება (სულის მეშვეობით იდეებს რომ ჭვრეტდა, სანამ სხეული ექნებოდა) სულისთვის ადვილი არაა, რადგან ერთნი მხოლოდ ძალიან ცოტა ხანი ჭვრეტდნენ იმას, რაც იქ არის, მეორენი კი, ჩამოვარდნენ რა აქ, მიემართნენ უსამართლობისადმი უცხო გავლენით

---

<sup>206</sup> Andreas Graeser, *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre, Ueberlegungen zur Frage der Kontinuität im Denken Platons* (Muenchen, 1969), 64-67

და დავიწყეს თავიანთი სიწმინდე, რაც ოდესღაც იხილეს. ძალიან ცოტაა ისეთი სულები, რომელთაც მოგონების ძლიერი უნარი შესწევთ.“<sup>207</sup>

გზა, რომლებსაც საგნებიდან იდეებისაკენ მივყავართ, იოლი არაა. ამისთვის აუცილებელია დამხმარე. ”ნადიმში” ნათქვამია, რომ ამ გზაზე საუკეთესო თანამგზავრი ეროსია.

მოკვდავი ბუნება ეძებს ჭეშმარიტებას, რომ მარადიული და უკვდავი იყოს, უკვდავებას კი მოკვდავი არსება აღწევს მხოლოდ ჩასახვის საშუალებით, ახლის დაბადებით, რომელიც როგორც მისი ნაწილი, განაგრძობს არსებობას. დიოტიმა ამბობს: მამაკაცებს სხეულებრივად სურთ ჩასახვა, ამიტომ მიმართავენ ისინი ქალებს და ბავშვების მეშვეობით ცდილობენ, უკვდავების გარკვეული სახე დაიმკვიდრონ. ხოლო ისინი, რომელთა სულებიც ფლობენ განაყოფიერების ძალას, ჩასახვენ უკვდავ ქმნილებებს, სიბრძნეს, სათნობას და ხელოვნების უკვდავ ნაწარმოებებს და ამით არიდებენ თავიანთ სახელებს დავიწყებას.<sup>208</sup>

აშკარაა დინამიური ცნებების -- „ჩასახვა მშვენიერებაში“, „სიბრძნის, სათნობის და ხელოვნების უკვდავი ქმნილებები“ -- მსგავსება პლატონური ფილოსოფიის ეთიკურ, ესთეტიკურ და შემეცნების თეორიულ ურთიერთდაკავშირებულ ასპექტებთან. აქედან გამომდინარე, უკვე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ პლატონის ფილოსოფია თავის თავს იაზრებს, როგორც მაიევტიკა, როგორც დაბადების ხელისშემწყობი ხელოვნება. ეს განსაკუთრებით კარგად ჩანს მოგვიანებით შექმნილ დიალოგში – ”თეეტეტი”. სოკრატე ამ დიალოგში ხაზს უსვამს, რომ ფილოსოფიის ამოცანა ისაა, რომ დაბადებაში დაეხმაროს იმას, ვისი სულიც ცოდნით არის დამძიმებული. ფილოსოფიას, პლატონის აზრით, საპირისპიროდ სოფისტიკისა, საქმე აქვს არა მხოლოდ ცოდნის გაშუალებასთან ანუ გადაცემასთან, არამედ მისი მიზანი სიბრძნის დაბადებაში, მოპოვებაში, აღმოჩენაში

---

<sup>207</sup> Platon, *Phaidros*, (Phaidros, Parmenides, Briefe, Band 5, Bearbeitet von Dietrich Kurz, Griechischer Text von Leon Robin, August Dies und Joseph Souilhe, Deutsche Uebersetzung von Friedrich Schleiermacher und Dietrich Kurz, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990), 250 a

<sup>208</sup> პლატონი, *ნადიმი*, 60

მეორისთვის გაწეული დახმარებაა, რათა გააცნობიერებინოს ადამიანს საკუთარი ცოდნა, რომელსაც ის, პლატონის ანამნეზისის თეორიის მიხედვით, ლატენტურად ატარებს. დიოტიმა ძალიან ლამაზად აღწერს ფილოსოფიური ეროსის ლტოლვას:

„და რა მოიწიფება ის, ვინც თავის ღვთისბოძებულ სულში სიყრმითგანვე ატარებს ამ სათნოებათა თესლს, შობის წყურვილი აატოკებს მას და დაძრწის იგი და დაეძებს მშვენიერებას, რათა შვას მასში, რადგან მახინჯში არ ძალუძს შობა. და აგრე ორსულს მშვენიერი სხეული უფრო ხიბლავს, ვიდრე მახინჯი, ხოლო როცა მშვენიერი სხეულში სულსაც მშვენიერს და კეთილშობილს ჰპოვებს, იგი მთლიანად იხიბლება ამ ორმაგი მშვენიერებით. ამგვარი არსების წინაშე წამსვე ენამზეობას იწყებს იგი სიქველისათვის და უხსნის, როგორი უნდა იყოს, რისთვის უნდა მუშაობდეს კეთილი კაცი. ერთი სიტყვით, ნათელს ჰფენს მას. რადგან ჩემი აზრით, მხოლოდ მშვენიერთან სიახლოვისა და ურთიერთობის წყალობით შობს იგი მას, რასაც ამდენხანს ჩანასახის სახით დაატარებდა. მიწყევ თავისი სატრფოსათვის ფიქრობს იგი, მის გვერდით თუ მისგან შორს მყოფი. ისინი ერთად ზრდიან თავის ნაშიერთ და მათ შორის უფრო დიდი ერთსულოვნება და მეგობრობა ისადგურებს, ვიდრე ოჯახის დედასა და მამას შორის, რადგან უფრო მშვენიერ და უკვდავ შვილთა სიყვარული აერთებს მათ.“<sup>209</sup>

აზროვნება პლატონისთვის, როგორც მან ეს „თეეტეტში“ და „სოფისტეში“ წარმოაჩინა, არის შინაგანი დიალოგი, უხმო საუბარი სულისა. შინაგანი აზროვნების დიალექტიკური სტრუქტურა დიალოგის გარეგან მხარეზეც აირეკლება. და მაინც, გარეგან დიალოგს ემატება ის, რაც საკუთრივ აზროვნებისთვის მოუცილებელია – (სხვისი, მეორე ადამიანის) ეჭვის შემტანი, შემსწორებელი, შემკითხველი და დამთანხმებელი თანააზროვნება. დიალოგი „ნადიმი“ კი ზემოთქმულს კარგად გვიჩვენებს სიყვარულისა და ფილოსოფიის ერთმანეთთან დამაკავშირებელ ნიშანზე მითითებით.

სიყვარულის იდეის გააზრებით მივდივართ აბსოლუტურ მშვენიერებამდე ანუ სიკეთემდე, მაგრამ მისი არსი მხოლოდ შემეცნებით არ ამოიწურება. სიკეთე,

---

<sup>209</sup> პლატონი, *ნადიმი*, 60

როგორც ასეთი, თავის განხორციელებას პოულობს საზოგადოებაში, სახელმწიფოში, რადგანაც პლატონისეულ პოლისში ადამიანის მიზანი სიკეთის ქმნაა. გამოდის, რომ ეროსი, როგორც სიყვარული ადამიანების ერთმანეთისადმი ლტოლვაა: ეროსი, როგორც სიკეთე – საზოგადოების ფორმირების საუკეთესო საშუალებაა, ეროსი, როგორც ფილოსოფოსი – სიბრძნის წვდომაა, ეროსი, როგორც ღმერთი – კოსმოსში ჰარმონიის შეტანის, ადამიანთა და ღმერთთა მომრიგებელი პირობაა.

პლატონი ლაპარაკობს არა დიალექტიკოსთა ინტელექტუალურ ერთიანობაზე, არამედ სხვის მოუცილებლობაზე ფილოსოფიური შემეცნების პროცესში. მხოლოდ სხვის წყალობით, კერძოდ კი, მშვენიერების წყალობით, შესაძლებელია ფილოსოფოსობა. საბოლოოდ, დიოტიმა ეროსს ახასიათებს, როგორც „უკანასკნელ და უმაღლეს“ საიდუმლოს, როგორც სულის აღმასვლას თავად მშვენიერების საჭვრეტად.

„რადგან ჭეშმარიტი გზა სიყვარულისა, რომელზეც თვითონ მიდის ან მოძღვარს მისდევს, ესაა გზა მშვენიერ საგანთან უმაღლეს მშვენიერებაზე თანდათანობითი გადასვლისა და თითქოს საფეხურებს მიჰყვებაო კიბისას, ერთი მშვენიერი სხეულიდან ორზე, ორიდან კი ყველა მშვენიერ სხეულზე უნდა გადადიოდეს კაცი, მშვენიერ სხეულთაგან – მშვენიერ საქმეებზე, მშვენიერ საქმეთაგან კი მშვენიერ მოძღვრებებზე, რათა ამრიგად ეზიაროს იმ მოძღვრებას, რომელიც სხვა არა არის რა, თუ არა მოძღვრება აბსოლუტური მშვენიერების შესახებ, და ბოლოს და ბოლოს, შეიცნოს თვით მშვენიერებაც.“<sup>210</sup>

ეს პასაჟი პლატონის „სახელმწიფოში“ გამოქვაბულის მითის მსგავსად აღწერს გზას, რომელშიც ფილოსოფია იმას უთითებს, რასაც ეროსი მოითხოვს – მიღმურზე დასვას კითხვა. ამ გზის მიმართულება კონკრეტულიდან აბსტრაქტულისაკენაა, კერძოდან ზოგადისაკენ, მოკლედ იქიდან, რაც შემეცნებაში მოგვეცემა, და იქითკენ, რაც ყოველთვის თავისი თავის იდენტურია და მხოლოდ აზროვნებისთვის არის მისაწვდომი. ვინც ამ გზას დაადგება, როგორც ეს „სახელმწიფოშია“, იფხიზლებს და შეიმეცნებს, რომ მრავალი მშვენიერის გვერდით არსებობს თავად მშვენიერება და

---

<sup>210</sup> პლატონი, *ნადიმი*, 63

რომ გრძნობადად მისაწვდომი მხოლოდ ამ თავისთავადი მშვენიერებასთან ზიარების საფუძველზე არსებობს<sup>211</sup>.

ამდენად, უმთავრესად დიალოგ „ნადიმის“ საფუძველზე, შეძლებისდაგვარად, გაეცა კითხვას პასუხი: თუ რატომ უტოლდება პლატონის ფილოსოფიაში დიალოგი და ფილოსოფია ერთმანეთს და რა როლი აკისრია ამ კონკრეტული თეზისის დასაბუთებისთვის სიყვარულის ღმერთს, ანუ ეროსს. პლატონის ფილოსოფიის მიზანი მხოლოდ სიბრძნე შეიძლება იყოს. სიბრძნე, რომელიც იგივე წმინდა შემეცნებადობაა, რადგან სიბრძნე განეკუთვნება უმშვენიერესს, ეს უკანასკნელი კი საბოლოო მიზნის – სიკეთის - ერთ-ერთი გამოხატულებაა. ვინაიდან ეროსს ობიექტად მშვენიერება აქვს, ამდენად არის ეროსი ფილოსოფოსი, ანუ ფილოსოფია პლატონისათვის სწორედ მისწრაფებათა ფილოსოფიაა. ეროსი როგორც სიკეთისა და მშვენიერების სურვილი, არ არის აუცილებელი თავადაც კეთილი და მშვენიერი იყოს. მისთვის უმთავრესი მისწრაფებაა, ეზიაროს თავისთავად სიკეთეს, თავისთავად მშვენიერებას და ამ მისწრაფებაში თავისი თავი გამოავლინოს, როგორც სიბრძნემ, როგორც უმაღლესმა იდეამ.

---

<sup>211</sup> Rehn, *Der entzauberte Eros: Symposion*, 93

## თავი მეოთხე -- ფლორენციული აკადემია და მარსილიო ფიჩინო

### 4.1. ფლორენციული აკადემია

ფლორენციული აკადემია, რომლის სათავეშიც ნეოპლატონიკოსი მარსილიო ფიჩინო იდგა, არა მხოლოდ იტალიურ კულტურაზე ახდენს ზეგავლენას, არამედ მთლიანად ევროპულ კულტურაზე. პლატონის სახელი ისე ხშირად არსად და არასდროს ისმოდა, თუ არა მე-15 საუკუნის მეორე ნახევრის ფლორენციაში. ამ აკადემიაში პლატონის ტექსტების კითხვა და მის ფილოსოფიასთან ზიარება თითქმის რელიგიურ კულტად იყო ქცეული.<sup>212</sup>

ფლორენციის აკადემიაში მოღვაწეობდა გემისტოს პლეთონი (1355-1452), რომელიც პლატონის ნამდვილი მიმდევარი იყო.<sup>213</sup> პლეთონი არა მხოლოდ არისტოტელეს ფილოსოფიას აკრიტიკებდა, არამედ ყველა იმ ფილოსოფოსის შეხედულებას უყურებდა ეჭვის თვალით, რომლებმაც შუა საუკუნეებში და აღორძინების ეპოქაში არისტოტელეს ფილოსოფიის გავლენა განიცადეს. პლეთონის სურვილი იყო, შეექმნა საერთაშორისო ფილოსოფია და რელიგია, რომელიც ქრისტიანობაზე, წარმართობასა და მაზდეანობაზე მაღლა დადგებოდა. სწორედ ამ მიზნით ჩამოვიდა იგი იტალიაში 1438 წელს და იმდროინდელი ფლორენციის მმართველი კოზიმო მედიჩი გაიცნო. პლეთონის გავლენა კოზიმო მედიჩიზე იმდენად დიდი იყო, რომ 1459 წლიდან ფლორენციაში უკვე არსებობს პლატონური აკადემია, რომელმაც თავის უმაღლეს აყვავებას კოზიმო მედიჩის შვილიშვილის, ლორენცო მედიჩის მმართველობის ხანაში (1469-1492) მიაღწია. თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ საბოლოოდ, ფლორენციის აკადემიის შემდგომი ფუნქციობა მკვეთრად განსხვავდებოდა პლეთონის იდეებისაგან.

---

<sup>212</sup> Paul Richard Blum, *Philosophieren in der Renaissance* (Hrsg. Jose Sanchez de Murillo und Martin Thurner, Band. 4, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 2004), 34

<sup>213</sup> Eckhard Kessler, *Die Philosophie der Renaissance, Das 15 Jahrhundert* (C. H. Beck, Muenchen, 2008), 96

ფლორენციის პლატონური აკადემია პადუას სკოლის პერიპატეტიზმის საპირისპიროდ იქნა დაარსებული. ფლორენციის აკადემიაში პლატონის სადიდებლად მისი ბიუსტის წინ ჩაუქრობლად ენთო სანთელი. ეს იყო ადგილი, სადაც საკაცობრიო კულტურის სინთეზი პლატონის მოძღვრების საფუძველზე უნდა განხორციელებულიყო.

ფლორენციაში პლატონურ აკადემიას, ან როგორც მას ეძახდნენ -- „პლატონურ ოჯახს“ (Platonica familia) -- თავისი მოღვაწეობის საკმაოდ მცირე, მაგრამ ბრწყინვალე პერიოდი ჰქონდა. მისი აყვავების ხანა 1470-1480 წლებია. ამას, რა თქმა უნდა, ხელს უწყობდა თავად ლორენცო მედიჩი, რომელიც ფიქრობდა, რომ პლატონის მოძღვრების გარეშე როგორც კარგ მოქალაქედ, კარგ ქრისტიანად ჩამოყალიბება შეუძლებელია.

1462 წელს კოზიმო მედიჩი მარსილიო ფიჩინოს ჩუქნის ვილას კარეჯში, სადაც იმდროინდელ წარჩინებულ საზოგადოებას საშუალება აქვს, ისაუბროს, თარგმნოს, წაიკითხოს პლატონის და ნეოპლატონიკოსების ფილოსოფიური შრომები. ვილა კარეჯში -- ეს იყო ქალაქის გარეუბანში საკმაოდ დიდი შენობა დიდი და ლამაზი ბაღებით. სიმწვანე და სიწყნარე ფილოსოფიის მოყვარულთათვის საუკეთესო გარემოს ქმნიდა.

ფლორენციის პლატონის აკადემია არც სახელმწიფო დაწესებულება იყო და არც რელიგიური. ის არც უნივერსიტეტი იყო, სადაც რეგულარულად ლექციები ჩატარდებოდა და მსმენელები ამა თუ იმ მეცნიერებას შეისწავლიდნენ და ამის საფუძველზე სწავლების უფლებას მოიპოვებდნენ. ეს უფრო იმ ადამიანთა ნებაყოფლობითი გაერთიანება იყო, რომელთაც უყვარდათ პლატონი და ნეოპლატონიკოსები. “ფიჩინოს სურდა, რომ მის აკადემიას სულიერი გაერთიანების ფორმა ქონოდა. შეიძლება ამაზე იმდროისათვის არსებულმა რელიგიურმა გაერთიანებებმა მოახდინეს გავლენა, ან კიდევ პლატონის აკადემიის წარმოსახვითი ხატის შექმნის სურვილმა და ანტიკური პერიოდის ფილოსოფირმა სკოლებმა.”<sup>214</sup> ცნობილია, რომ პლატონური აკადემიის წევრები მხოლოდ ფლორენციის მკვიდრი არ

---

<sup>214</sup> Paul Oskar Kristeller, *Acht Philosophen der italienischen Renaissance* A(cta humaniora, 1986), 36-37

იყვნენ, არც მხოლოდ ფილოსოფოსები. აკადემიაში მოღვაწეობდნენ სასულიერო პირები, პოეტები, მხატვრები, არქიტექტორები, სახელმწიფო მოხელეები და სხვები. შეიძლება მას ვუწოდოთ გაერთიანება, როგორც ეს თავად პლატონის მოძღვრების იდეალურ პოლისში იქნებოდა სასურველი, რადგან როგორც ვიცით, ფილოსოფოსი-მმართველი პლატონისთვის არა ჩვეულებრივი მეცნიერ-ფილოსოფოსი იყო, არამედ ადამიანი, რომელიც თავისი ცხოვრების წესით პოლისის სამართლიანი და ღვთისმოსავი მოქალაქე გახლდათ. სწორედ ამიტომ სოკრატეს კითხვების ადრესატები პოლისის ყველა ფენისა და ხელობის ადამიანები იყვნენ. რადგან სოკრატე ადამიანს არა უბრალოდ ფილოსოფიურ ცოდნაში ცდიდა, არამედ მას სამართლიანი და ღვთისმომშიში ცხოვრების ერთგულებისკენ მოუწოდებდა. ფლორენციულმა აკადემიამ და მარსილიო ფიჩინომ ეს თვალსაზრისი გაითავისეს და სცადეს დაენერგათ პლატონური „ფილოსოფიური“ პრინციპები მათი დროის საზოგადოებაში.

ფლორენციულ აკადემიაში მოღვაწეობდა ვერგილიუსის, ჰორაციუსის და დანტეს კომენტატორი ქრისტოფორო ლანდინო, პოეტი ანჯელო პოლიციანო, ფილოსოფოსი პიკო დელლა მირანდოლა, რომელმაც „პლატონური ოჯახის“ ინტელექტუალური დიაპაზონი აღმოსავლური ცოდნით გაამდიდრა და გააფართოა, მარსილიო ფიჩინო, პლატონის ტექსტების მთარგმნელი და კომენტატორი, ლეონ ბატისტა ალბერტი, ჯოვანი კავალკანტი და სხვები.

პლატონის დაბადების დღის აღნიშვნა ფლორენციის აკადემიაში დიდი დღესასწაული იყო. ამ დღისთვის იმ დროის გამოჩენილი მოაზროვნეები საგანგებოდ ემზადებოდნენ. თითოეულ მათგანს წინასწარ მომზადებული ჰქონდა ლექცია პლატონის ან ნეოპლატონიკოსების ფილოსოფიური შეხედულებების შესახებ. მოაზროვნეები ლექციებს განსაკუთრებით ლამაზად და დახვეწილად კითხულობდნენ. პ. ო. კრისტელერის მიხედვით, ფლორენციის აკადემიაში ლექციების მოსასმენად არა მხოლოდ იტალიელები ესწრებოდნენ, არამედ სხვა ქვეყნებიდანაც მრავლად ჩამოდიოდნენ ახალგაზრდები.

არაერთი მკვლევარი აღნიშნავს, რომ მარსილიო ფიჩინოს მიმოწერა იმ დროის სახელგანთქმულ მოქალაქეებთან ცალკე კვლევის საგანია თავისი დახვეწილი სტილისა



და ფილოსოფიური თუ ლიტერატურული შინაარსის გამო. „მას მიმოწერა ჰქონდა არა მხოლოდ ლიტერატორებთან, არამედ კანცელარიის სახელმწიფო მდივნებსა და მოხელეებთან.“<sup>215</sup> თუმცა, პირველ რიგში, უნდა ითქვას, რომ ფიჩინოს მიმოწერა ფლორენციის აკადემიის წევრებთან გარდა იმისა, რომ წევრებთან კონტაქტები გაემყარებინა, იმასაც ემსახურებოდა, რომ სხვათა ინტერესი და აქტიურობა გამოეწვია. დღემდე შემონახულია ფიჩინოს ხელნაწერები და წერილები მისი მოწაფეებისადმი, რაც კიდევ ერთხელ იმაზე მიუთითებს, რომ ფიჩინო იმ დროისათვის საკმაოდ პატივცემული პერსონა იყო არა მარტო ფლორენციაში, არამედ მთელ ევროპაში.

### 3.2. მარსილიო ფიჩინოს ცხოვრება და ფილოსოფია

მარსილიო ფიჩინო, რომელსაც თანამედროვეები მეორე პლატონსაც უწოდებდნენ, 1433 წლის 19 ოქტომბერს დაიბადა ფლორენციასთან ახლოს მდებარე ფილიონში. განათლება მან ფლორენციის უნივერსიტეტში მიიღო. თავდაპირველად ისწავლა „*Studia humanitatis*“, შემდეგ კი -- ფილოსოფია. მარსილიო ფიჩინომ მამის თხოვნაც შეასრულა და მედიცინასაც დაეუფლა. პირველი ფილოსოფიური ნაშრომი ფიჩინომ 1454 წელს გამოსცა. ცნობილია, რომ 1456 წლიდან ფიჩინო იწყებს ძველი ბერძნული ენის სწავლას იმ მიზნით, რომ პლატონის ფილოსოფიის პირველწყაროები დაიცვას. მალევე ფიჩინო ეცდება, რამდენიმე ფილოსოფიური ტექსტი ძველი ბერძნულიდან ლათინურად თარგმნოს. მას შემდეგ, რაც კოზიმო მედიჩი კარეჯის ვილას გადასცემს მარსილიო ფიჩინოს, იწყება პლატონის ტექსტების კითხვისა და თარგმნის დიდი ეპოქა. პლატონის ფილოსოფიის გარდა, მარსილიო ფიჩინოს მოძღვრებაზე იკვეთება ასევე სტოელებისა და ეპიკურელების გავლენაც. მარსილიო ფიჩინოს აღფრთოვანება ეპიკურეთი და ლუკრეციუსით კარგად ეტყობა როგორც მის ფილოსოფიურ ნაშრომებს, ასევე -- პირად მიმოწერებსაც. მარსილიო ფიჩინო აშკარად შთაგონებულია ავგუსტინეს მოძღვრებით. ბევრს სწავლობს იგი თომა აქვინელისაგანაც.

---

<sup>215</sup> Paul Oskar Kristeller, *Marsilio Ficino and his work after five hundred years* (Olschki, 1987), 9

ძველი ბერძნული ენის სწავლას მარსილიო ფიჩინო იწყებს 23 წლის ასაკში. 1462 წლიდან კი პლატონისა და პლოტინის ტექსტების თარგმნას შეუდგება. ძველი ბერძენი ფილოსოფოსების უაღრესად საინტერესო ნაშრომების თარგმნა და გამოცემა ლათინურ ენაზე მარსილიო ფიჩინოს უკვე გზას უხსნის ისტორიაში ადგილის დასამკვიდრებლად. მაგრამ ფიჩინოს ფილოსოფიის მკვლევრები აღნიშნავენ, რომ იგი ტექსტების მხოლოდ მთარგმნელი არ იყო. ედვარდ მაჰონი კვლევაში „მარსილიო ფიჩინო და რენესანსის პლატონიზმი“ აღნიშნავს, რომ ფიჩინომ პლატონის დიალოგების სხვა მთარგმნელებთან შედარებით უფრო გამორჩეული ადგილი დაიმკვიდრა დასავლურ ფილოსოფიაში. ამის დასტურად არსებობს შემდეგი სამი მიზეზი: პირველი არის ის, რომ ფიჩინო არა მხოლოდ თარგმნის ტექსტებს ძველი ბერძნულიდან ლათინურ ენაზე, არამედ კომენტარებს ურთავს მათ; მეორე არის ის, რომ ფილოსოფოსი ცდილობდა ამა თუ იმ დიალოგის შესახებ საერთო წარმოდგენა შეექმნა, რაც დიალოგების განსაზღვრულ წესრიგს შესაძლებელს ხდიდა, და მესამე -- მან თარგმნა ნეოპლატონიზმის ორი დიდი წარმომადგენლის -- პლოტინისა და ფსევდო დიონისე არეოპაგელის თხზულებები.<sup>216</sup>

1473 წელს ფიჩინო მღვდლად აკურთხეს. ორდინაციის შემდეგ ის ლათინურ და ტოსკანურ ენებზე წერს აპოლოგეტურ ნაშრომს ქრისტიანული რელიგიის შესახებ. „ქრისტიანული რელიგიის უპირატესობის ჩვენებით, ფიჩინო ასაბუთებს, რომ ეს რელიგია იმდენად უნივერსალური და საერთოა ყველა ადამიანური არსებისათვის, რომ ყველა ცალკეული რელიგია, მეტად თუ ნაკლებად, ამ უნივერსალური რელიგიის ნაწილია. ეს შეიძლება, გაგებულ იქნას ფიჩინოსეულ რელიგიურ ტოლერანტობად.“<sup>217</sup>

მარსილიო ფიჩინო დიდ ყურადღებას აქცევს ასტროლოგიის მეცნიერების განვითარებას. ფიჩინოს დამოკიდებულება ასტროლოგიის მიმართ დაკავშირებულია ჯიროლამო სავონაროლასთან. დაინტერესებულია იგი ასევე მაგიის თემით.

---

<sup>216</sup> E. P. Mahoney, *Marsilio Ficino und der Platonismus der Renaissance* (in: *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, Herausgegeben von Theo Kobusch und Burkhard Mojsisch, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997), 142

<sup>217</sup> Kristeller, *Marsilio Ficino and his work after five hundred years*, 8

ფიჩინო აღმერთებს ბერძენ, რომაელ და ტოსკანელ პოეტებს. თავადაც წერდა ლექსებს ლათინურ ენაზე. მკვლევრები აღნიშნავენ, რომ მის ლექსებში კლასიკური მითოლოგიის ბევრი პასაჟია გადმოტანილი. პ. ო. კრისტელერი იმასაც აღნიშნავს, რომ „მითების ალეგორიზაციით მარსილიო ფიჩინო ცდილობდა, ძველი მითოლოგია ქრისტიანულ რელიგიასთან შეეხამებინა.“<sup>218</sup> ალეგორიის ფორმით გადმოცემული მითები ვენერას, ეროსის, ნარცისის და სხვათა შესახებ, რენესანსის ეპოქის ფილოსოფოსის აზრით, იმის საბუთია, რომ მათით ბევრი იმდროინდელი და შემდეგი საუკუნეების პოეტი იყო შთაგონებული.

ფიჩინოს კოსმოლოგია არისტოტელესა და პტოლემეოსის მოძღვრებაზე იყო დაფუძნებული, თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ფიჩინომ მას მაინც დაუმატა სამყაროს შექმნის შესახებ მოძღვრების ნეოპლატონური ელემენტები.

ფიჩინოს მეტაფიზიკისა და სულის ცნებისათვის ცენტრალური იყო ყოფნის ხუთსაფეხუროვანი იერარქია, რომელსაც ის პლოტინისაგან სესხულობს. კერძოდ: 1. ღმერთი; 2. ანგელოზთა სული; 3. რაციონალური სული; 4. თვისობრიობა; 5. მატერია.<sup>219</sup>

მარსილიო ფიჩინომ პლატონის დიალოგების თარგმნას ლათინურ ენაზე 20 წელი მოანდომა. მან ასევე თარგმნა პლოტინი, პორფირიუსი, იამბლიქოსი და პროკლე. მაგრამ უნდა აღვნიშნოთ, რომ მარსილიო ფიჩინოსთვის პლატონი ერთადერთი დიდი მოაზროვნეა. მისი აზრით, პლატონი მხოლოდ ფილოსოფოსი კი არაა, არამედ თეოლოგიური ტრადიციის დიდი მკვლევარიც. მისი აზრით, „პლატონური მოძღვრება ღვთიური ფილოსოფიაა.“<sup>220</sup>

პლატონის, პლოტინის, დანტეს, ფსევდო დიონისე არეოპაგელის, ჰერმეს ტრისმეგისტრის და სხვათა ტექსტების თარგმანების გარდა, მარსილიო ფიჩინოს კალამს ეკუთვნის ფილოსოფიური შრომებიც: „ქრისტიანული რელიგიის შესახებ,“ რომელიც 1474 წელს გამოიცა. წიგნი მალევე თარგმნა და გამოსცა ფიჩინომ იტალიურ ენაზეც,

---

<sup>218</sup> Kristeller, *Marsilio Ficino and his work after five hundred years*, 9

<sup>219</sup> Mahoney, *Marsilio Ficino und der Platonismus der Renaissance*, 146

<sup>220</sup> Paul Oskar Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino* (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1972), 15

რათა ის ფართო მკითხველისთვისაც ყოფილიყო ხელმისაწვდომი. პლატონის დიალოგების ან დიალოგების გარკვეული ნაწილების თარგმანებსა და კომენტარებში განსაკუთრებული ადგილი „ნადიმის“ კომენტარს უკავია, სახელწოდებით „De Amore“ („ნადიმის“ კომენტარის პირველი გამოცემა 1469 წლითაა დათარიღებული). ეს უკანასკნელი, გარკვეულწილად, ფიჩინოს უმთავრესი ფილოსოფიური ნაშრომის -- „პლატონური თეოლოგიის ანუ სულის უკვდავების შესახებ“ წანამძღვარიცაა. „პლატონური თეოლოგია“ ფიჩინომ 1482 წელს გამოსცა. მისი შემდეგი ნაშრომი გახლავთ „De Voluptate“ (1457), რომელშიც აღორძინების ეპოქის ფილოსოფოსი სწრაფვის, ლტოლვის ცნებას აანალიზებს. ფიჩინოს სამედიცინო შინაარსის ნაშრომია „De Vita libri tres.“ აღორძინების ეპოქის მოაზროვნის შრომების რიგს ასრულებს მისი წერილების კრებული, რომელიც დახვეწილი ლიტერატურული სტილითა და მდიდარი ფილოსოფიური შინაარსით გამოირჩევა.

ფიჩინომ ანტიკურ პლატონიზმში შუასაუკუნეების ქრისტიანული ტრადიცია გააერთიანა და ქრისტიანული პლატონიზმი შექმნა. მან კუზელთან, პიკო დელა მირანდოლასთან და სხვებთან ერთად რენესანსული პლატონიზმის თვითკმარი მიმართულება ჩამოაყალიბა.

გარდა იმისა, რომ ფიჩინოს შეხედულებებს დიდი გავლენა ჰქონდა იმდროინდელ ლიტერატურასა და ფილოსოფიაზე, აღსანიშნავია, აგრეთვე, მისი ფილოსოფიური დოქტრინის გავლენა მე-16 საუკუნის ისეთ მოღვაწეებზე, როგორებიც იყვნენ ლეონ ებრეო, კასტილიონე, ბემბო და სხვ. ცნობილია აგრეთვე, რომ ფიჩინოს მიერ დაარსებულმა სკოლამ მთელი ფლორენციის მასშტაბით სულიერი კულტურის შექმნასა და განვითარებაზე იმოქმედა. საკმარისია, ამის მაგალითად დავასახელოთ ბოტიჩელი, მისი შედეგები -- „გაზაფხული“ და „ვენერას დაბადება.“

ფიჩინოს იდეების გავლენა მხოლოდ მის თანამედროვეებზე არ ვრცელდებოდა. მკვლევრები ფლორენციელი ფილოსოფოსის იდეებს ხედავენ მიქელანჯელოს პოეზიაში, რაფაელის ფრესკებსა თუ ტიციანის ფერწერაში.

### 4.3. ნება და სიყვარული

აღორძინების ეპოქის გამოჩენილი მოაზროვნე ნებასა და სიყვარულში ხედავს იმ უმნიშვნელოვანეს მომენტს, რაც ადამიანების მიერ ღმერთის შემეცნებაში მდგომარეობს. სიყვარულის საშუალებით ღმერთის მთლიანი ჭვრეტაა შესაძლებელი.

ფიჩინო ნებას განსაზღვრავს, როგორც სულის სიკეთისადმი მიდრეკილებას, როგორც აზროვნების მისწრაფებას. ნება თვითკმარი რამ არ არის, იგი სულის ერთი ნაწილია, რომელიც ფლორენციელი ფილოსოფოსის მიხედვით, სულის რაციონალურ მომენტს მიეკუთვნება. ადამიანური სული, ფიჩინოს მიხედვით, ფიქრსა (consultatio) და არჩევანს (elegio). ეს ორი მომენტი სულს თავისუფალი მოქმედების საშუალებას აძლევს. მაშასადამე, ადამიანური სული, თავისი საკუთარი ნების წყალობით, სიკეთეს ესწრაფის, იმ სიკეთეს, რომელიც გონებითაა განსაზღვრული და შემეცნებული. შესაბამისად, ნება ფლორენციელ ფილოსოფოსთან დეფინირდება როგორც გონების მოქმედებებისაკენ მიმართული მომენტი. გონება ეძებს საგნებში კეთილს და ნებას მიმართავს იმისკენ, რომ მარადიულად მას ესწრაფოდეს. „პლატონურ თეოლოგიაში“ მარსილიო ფიჩინო აღნიშნავს, რომ „ღმერთია თავად ჭეშმარიტება და სიკეთე. ამიტომ უნდა ვესწრაფოდეთ მხოლოდ თავად ღმერთს.“<sup>221</sup>

ფლორენციელი პლატონიკოსის მიხედვით, სამყარო ღმერთის მიერაა შექმნილი არარასგან. ამგვარად შექმნილი სამყარო, ღმერთის სრულყოფილების შესაბამისად, ღმერთისავე წყალობით, თავადაც სრულყოფილი ხდება: „მისი სრულყოფილება ბუნების წესრიგში მდგომარეობს.“<sup>222</sup>

ღმერთისაკენ მიმავალ გზაზე ადამიანური შემეცნება თავს გამოავლენს როგორც ისეთი ცნობიერება, რომელსაც შინაგანი მღელვარება მოიცავს. ეს მღელვარება, რომელსაც სულში ნება იწვევს, აღფრთოვანებას უფრო ჰგავს, რადგან ღმერთის უსასრულობის ხილვით სრულდება. უმაღლესს უყვარს თავისი შექმნილი და შექმნილსაც თავისი შემქმნელი. ეს ურთიერთსიყვარული, რომელიც ერთმანეთისადმი

<sup>221</sup> Ulrich Osterhus, *Der Hermetismus in der Philosophie Marsilio Ficino* (Kiel, 1987), 117

<sup>222</sup> Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, 50

სწრაფვით იჩენს თავს, განსაზღვრავს მთელ სამყაროს. ამდენად, ნება, შუასაუკუნეების ფილოსოფიური ტრადიციის თანახმად, მთლიანად ღმერთის მიერაა განსაზღვრული და თავად განმსაზღვრელის შემეცნებისკენაა მიმართული, რამდენადაც ეს ადამიანისთვის შესაძლებელია, როგორც ღმერთისგან განსაზღვრული არსებისათვის.

ადამიანური სული, პლატონის ინტერპრეტატორის მიხედვით, თავისი გონიერი ნაწილითა და ნების წყალობით მუდამ ღმერთის შემეცნებისკენაა მიმართული. მიუხედავად იმისა, რომ ფიჩინოსთან „ნება სწრაფვის, ლტოლვის მომენტია მხოლოდ,“<sup>223</sup> იგი მჭიდროდაა დაკავშირებული გონებასთან. ნება და გონება განუყოფელია. ეს ორი რამ ასაზრდოებს ადამიანურ სულს, რომ ღმერთის შემეცნებას ესწრაფოდეს. აქვე იკვეთება ადამიანური ცხოვრების არსი: „მხოლოდ ღმერთის შემეცნებაშია ადამიანის არსებობის მიზანი.“<sup>224</sup>

#### 4.4. სული და ღმერთი

სულის უკვდავების ანალიზსა და განსაზღვრებას ფიჩინო „პლატონური თეოლოგიის“ V-VIII წიგნებში წარმოგვიდგენს. საკითხი პლატონის დიალოგების „ფედონის“, „ფედროსის“ და „ტიმეოსის“ საფუძველზეა განხილული. თუმცა, ფიჩინოს გვერდს ვერც პლოტინის ნააზრევს უვლის. რაციონალური სული, როგორც თვითმოდრავი, უსხეულო და თავისუფალი ინდივიდუალური სუბსტანცია, მიესწრაფის რა ღმერთის შემეცნებას, ერთიანობას და სრულყოფილებას ღმერთში აღწევს. გამომდინარე იქიდან, რომ ადამიანური სული ღმერთის ხილვას მიელტვის, იმის თქმის საშუალებას გვაძლევს, რომ იგი ღმერთის ხატი და მსგავსია. ღმერთის კონტემპლაცია, ადამიანური სულის საშუალებით იდეების შემეცნებით, იწყება. ფიჩინო „პლატონური თეოლოგიის“ მერვე თავში შემეცნების საფეხურებს შემდეგნაირად აღწერს: პირველი შეხვედრა ადამიანური სულისა გარესამყაროსთან ხორციელდება აღქმის გზით. ადამიანური სული სამყაროში არსებულ საგნებს ხუთი შეგრძნების -- მზერა, სმენა,

<sup>223</sup> Ute Oehlig, *Die philosophische Begründung der Kunst bei Ficino* (Stuttgart, 1992), 6

<sup>224</sup> Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, 211

შეხება, ყნოსვა, გემო -- მეშვეობით აღიქვამს. მეორე უნარი, რომელიც შემეცნების გრძნობად საფეხურს თან ახლავს, არის წარმოსახვა (imaginatio). ეს არის ის უნარი, რომელიც ხუთი შეგრძნების საშუალებით უკვე აღქმული საგნების სახეებს აერთიანებს და მათ შესახებ ცოდნას გარკვეული ფორმით წარმოგვიდგენს. ფიჩინო აღნიშნავს, რომ ამ საფეხურზე ადამიანური სული თავისი აქტივობით გამოირჩევა. მას თითქოს თავისი შინაგანი ძალა ამოდრავებს იმისათვის, რომ სამყაროში არსებული საგნები და ადამიანური სულის წარმოსახვის უნარი ერთმანეთს დაუკავშიროს. მესამე უნარი შემეცნებისა არის ფანტაზია, რომელსაც ფლორენციელი ფილოსოფოსი მკვეთრად არ განასხვავებს წარმოსახვის უნარისაგან. აღქმის, წარმოსახვისა და ფანტაზიის საშუალებით დაწყებული შემეცნება აზროვნებას მიჰყავს ბოლომდე. მხოლოდ ამ საფეხურზე შეგვიძლია ვილაპარაკოთ საგნების ემპირიულ შემეცნებაზე.<sup>225</sup>

მარსილიო ფიჩინო, რასაკვირველია, ადამიანური შემეცნების მხოლოდ ემპირიული საფეხურით არ კმაყოფილდება. ის, უბრალოდ, იმაზე მიუთითებს, რომ სწორედ ამ საფეხურის გავლის შემდეგ იწყებს ადამიანური სული ინტელიგიბელურ და უსხეულო ღვთაებრივ საგნებსა და იდეებზე დაკვირვებას. მაგრამ, გამომდინარე იქიდან, რომ მხოლოდ ღვთაებრივი იდეები არის ჭეშმარიტი არსებობის მქონენი და ყოველივე სხეულებრივი მხოლოდ მათი აჩრდილებია, ამიტომ, ფიჩინოს აზრით, მხოლოდ ფილოსოფოსები არიან ის ადამიანები, რომლებიც შემეცნების პროცესში უმნიშვნელოვანეს როლს თამაშობენ.

---

<sup>225</sup> Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, 219

## თავი მეხუთე -- მარსილიო ფიჩინოს სიყვარულის თეორია

### 5.1. სიყვარულის თეორია: სხვის სიყვარული და ღმერთის სიყვარული

“ჩვენ ყველას რალაცნაირად გვიყვარს და თითქმის ყველა ჩვენთაგანს უყვარს ცუდად. და რაც უფრო მეტად გვიყვარს, უფრო ცუდად გვიყვარს.” სწორედ ამ პესიმისტური ოხვრით იწყებს მარსილიო ფიჩინო სიყვარულის შესახებ წიგნს. ამ შესავალში, რომელიც დანტეს ენითაა დაწერილი, ფიჩინო გვეუბნება, რომ მისი წიგნი საშიშ და რთულ სასიყვარულო გზაზე მწირთა შემწეა. მწირები, რომლებიც ჩვენ თავად ვართ, ჩვენდა საზიანოდ, მუდმივად ვკარგავთ *la diritta via*. ეს საბედისწერო აზნეულობა და, ცდომილება რომ ავირიდოთ, არ უნდა შევუდგეთ სასიყვარულო გზას, სანამ ამ ტერმინს არ გავიგებთ და, განსაკუთრებით მის რთულ პასაჟებს.

ფიჩინოსეული მიერ წარმოდგენილი სიყვარულის კონცეფცია, როგორც შეყვარებულთა მეგზური, თანამედროვე ადამიანის გრძნობებისაგან ძალიან დაშორებულია. ტექსტის ზოგიერთ პასაჟში ისე ჩანს, რომ თითქოს ის ეწინააღმდეგება იმას, რასაც სიყვარული დღეს ჩვენთვის ნიშნავს. მარსილიო ფიჩინო სიყვარულის ცნების ყველაზე მნიშვნელოვან ელემენტებს თეოლოგიური და ფილოსოფიური აზროვნების ტრადიციაში პოულობს. ეს ტრადიცია პლატონისეული ფილოსოფიის ტრადიციაა. მართლაც, სწორედ ფიჩინომ შემოიტანა ევროპული ენების ლექსიკონში პლატონური სიყვარულის განსაზღვრება.

იმისათვის, რომ ფიჩინოსეული სიყვარულის დოქტრინის აზრი გავიგოთ, მის ისტორიულ მნიშვნელობასაც უნდა ჩავწვდეთ. ჩვენებური აღქმა სიყვარულისა ციდან არ ჩამოვარდნილა, მას, რა თქმა უნდა, თავისი ისტორია აქვს. ფილიპ კარფიკის მიხედვით, სწორედ ამ ისტორიაში ქმნის მარსილიო ფიჩინო სიყვარულის შესახებ კონცეფციის თავისებურ, რენესანსულ მოდელს.<sup>226</sup>

---

<sup>226</sup> Filip Karfik, *L'amour pour autrui et l'amour de Dieu dans le De Amore de Marsile Ficini* (in: Accademia, Revue de la société Marsile Ficini, VII, Diffusion des Belles Lettres, Paris, 2005), 12



მარსილიო ფიჩინოს სიყვარულის თეორია, როგორც ვიცით, პლატონის „ნადიმის“ თავისებურ ინტერპრეტაცია და ათენელი გამოჩენილი მოქალაქეების მიერ წარმოთქმული სიტყვების კომენტარია. ის წარმოდგენილია გარკვეული იმიტაციის ფორმით, უფრო მეტიც, შეიძლება ითქვას, რომ ფიჩინომ პლატონის „ნადიმის“ ყველაზე წარმატებული იმიტაცია შემოგვთავაზა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ფიჩინოსეული კომენტარი, რომელიც პლატონის ტექსტს სიტყვა-სიტყვით მისდევს, ფაქტობრივად, რენესანსის პერიოდის მოაზროვნის ფილოსოფიის გლობალური ინტერპრეტაციაა, რომელიც ნეოპლატონიკოსებისა და ანტიკური დროის პლატონიკოსების და, განსაკუთრებით, პლოტინისა და პროკლეს, ნეტარი ავგუსტინესა და დიონისე არეოპაგელის დისკურსებით უზომოდ გაჯერებულია. პლატონის „ნადიმის“ თარგმანითა და კომენტარით მარსილიო ფიჩინოს დიდი მისიის შესრულება უწევს: ქრისტიანული და წარმართული პლატონიზმის მდიდარი მემკვიდრეობის ბაზაზე მან ხელახლა უნდა აღმოაჩინოს და განავითაროს თეზა პლატონის ფილოსოფიის აბსოლუტური ჰარმონიულობის შესახებ. ეს თვალსაზრისი, რომელიც ფიჩინომ ერთი მხრივ, ლათინური დასავლეთის მდიდარი ტრადიციებითა და მეორე მხრივ, ბიზანტიური აღმოსავლეთის ძალზე მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური გამოცდილების საფუძველზე დაამუშავა, განისაზღვრება დებულებით, რომ პლატონიზმი ისეთივე უნივერსალური ფილოსოფიაა, როგორც ქრისტიანობა. ამ აზრით, ფიჩინოს De amore იმავე პროგრამის ანარეკლია, რომლითაც მისი „პლატონური თეოლოგია“ გაჯერებული.

ერთი შეხედვით, შეიძლება ჩანდეს, რომ ფიჩინომ ისეთი დიალოგის კომენტირება აირჩია, რომელიც სავსეა ეროსისადმი -- სიყვარულის ღმერთისადმი -- მიძღვნილი სახოტბო სიტყვებით. მაგრამ თუ ტექსტს დაწვრილებით და ყურადღებით განვიხილავთ, აღმოვაჩინებთ, რომ სწორედ ამ დიალოგის კომენტირებისას გამჟღავნდა რეალურად მარსილიო ფიჩინოს ზრახვები: დაადგინოს მსგავსება „პლატონურ მისტერიებსა“ და „ქრისტიანულ მისტერიებს“ შორის. ისმის კითხვა: რატომ მაინცდამაინც დიალოგი „ნადიმი“? ფილიპ კარფიკის აზრით, მარსილიო ფიჩინოს სწორედ და მხოლოდ პლატონის „ნადიმის“ ბაზაზე შეეძლო ეთქვა, რომ ამ მისტერიათა მსგავსების მიზეზი ზუსტად სიყვარულის ფილოსოფიაა, რომელიც პლატონურ და

ქრისტიანულ მისტერიათა თანმიმდევრულობის დერძს ქმნის.<sup>227</sup> თუ უფრო ზუსტად ვიტყვით, აქ სწორედ სიყვარულის სულიწმინდაში აღმოჩენაა მინიშნებული. ამის საფუძველს გვაძლევს ის ფაქტი, რომ ფიჩინოს ტექსტის ტოსკანური ვერსიის წინასიტყვაობაში მოაზროვნე განმარტავს, რომ დიოტიმას ქადაგება სულიწმინდით იყო ინსპირირებული. სულიწმინდამ დიოტიმას გაუმხილა სიყვარულის უმაღლესი მისტერია, დიოტიმამ, თავის მხრივ, ის სოკრატეს გააცნო, სოკრატემ -- პლატონს, რომელმაც სწორედ ამ მისტერიის საფუძველზე შექმნა დიალოგი „ნადიმის.“

ფიჩინო მისტერიათა გამჟღავნების პროცესში საკუთარ თავს ინსპირაციის ჯაჭვის უკანასკნელ რგოლად წარმოიდგენს, რომლის მოვალეობასაც იმაში ხედავს, რომ სიყვარულის ეს სახარება ჯერ ლათინურად თარგმნოს, შემდეგ კი ტოსკანურ ენაზე, რათა ეს საოცრება უფრო ფართო საზოგადოებისათვის გახდეს ცნობილი და ხელმისაწვდომი. ჯაჭვის რგოლები კიდევ უფრო ბევრია: სინამდვილეში, ფიჩინომ თავისი ფილოსოფია გამოიყვანა ჰერმეს ტრისმეგისტრის თეოლოგიური სიყვარულიდან და ორფეოსის სიმღერებიდან, რომელნიც უფრო ძველია, ვიდრე პლატონის დიალოგები. ის მას აფუძნებს დიონისე არეოპაგელზეც, რომელსაც წმინდა წერილების უფლებამოსილ მთარგმნელად თვლის. ამ ფილოსოფოსებს ის აერთიანებთ, რომ მათ თითქმის ყველაფერი თქვეს სიყვარულის შესახებ: ორფეოსმა სიყვარული ქვეყნიერების საწყისს დაუდო საფუძვლად, პლატონმა მისგან სულის ღმერთამდე აღმასვლის ძალა და უნარი შექმნა, პლოტინი შეეცადა, სიყვარულის სხვადასხვა ასპექტები რეალობის სხვადასხვა დონეების შესაბამისად აეხსნა, დიონისე არეოპაგელმა სიყვარული ღმერთთან გააიგივა და მისი უნივერსალური არსებობა შესაქმემში წარმოადგინა, ავგუსტინე აღგვიწერს სიყვარულის გადამწყვეტ როლს დაცემის ისტორიასა და სულების გადარჩენის საქმეში. ფიჩინოს მიხედვით, ერთი შეხედვით ძალზე რთულად, მაგრამ მეორე მხრივ, ძალზე მარტივადაა დაკავშირებული ერთმანეთთან სიყვარულის

---

<sup>227</sup> Karfik, *L'amour pour autrui et l'amour de Dieu dans le De Amore de Marsile Ficin*, 14

წარმართული მისტერიები და ქრისტიანული მისტერიები. ყველაფერი ეს კი, საბოლოოდ, ერთი ღვთიური სიბრძნეა და სხვა არაფერი.

იმისათვის, რომ კონკრეტულად გავარკვიოთ, თუ რა არის ფიჩინოსეული სხვის სიყვარული, რომელიც, საბოლოოდ, ღმერთის სიყვარულამდე უნდა მივიდეს, განვიხილოთ ფიჩინოს ტექსტი: *კომენტარები პლატონის „ნადიმზე“ სიყვარულის შესახებ*.

## **5.2. მარსილიო ფიჩინო, *De Amore***

ისევე, როგორც პლატონის “ნადიმი”, მარსილიო ფიჩინოს კომენტარიც შვიდი სიტყვისაგან შედგება. პირველი სიტყვაში ნათქვამია, რომ პლატონი, ფილოსოფოსების მამა, 81 წლის ასაკში გარდაიცვალა. ის მოკვდა თავის დაბადების დღეზე, 7 ნოემბერს, ტრაპეზის შემდეგ. პლატონიკოსები მასწავლებლის სულის უკვდავსაყოფად ნადიმებს პლატონის დაბადებისა და გარდაცვალების დღეს მართავდნენ. მაგრამ ეს ხდებოდა პლოტინისა და პორფირიუსამდე. ნადიმები, რომლებიც 1200 წლის განმავლობაში ეწყობოდა, შეწყდა პორფირიუსის მოღვაწეობის შემდეგ. ჩვენს დროში კი, ნათქვამია ტექსტში, დიდებული ლორენცო მედიჩის წყალობით, განახლდა ნადიმები, რომლის მეთაურადაც ლორენცომ ფრანჩესკო ბანდინი დანიშნა. როდესაც ბანდინიმ გადაწყვიტა, აღენიშნა 7 ნოემბერი, მან კარეჯის ვილაში დიდი ზარ-ზეიმით მოიპატიჟა ფიეზოლის ეპისკოპოსი ანტონიო ალი, ექიმი ფიჩინო, პოეტი ქრისტოფორო ლანდინო, რიტორი ბერნანდო ნუცცი, თომაზო ბენჩი, ჯოვანნი კავალკანტი და პოეტ კარლო კავალკანტის ორი ვაჟი: ქრისტოფორო და კარლო. დაბოლოს, მეცხრე კაცად ბანდინიმ გადაწყვიტა ჩემი მიწვევა -- მარსილიო ფიჩინოსი -- ნადიმის მონაწილეთა რიცხვი მუხების რაოდენობის შესაბამისი რომ ყოფილიყო.<sup>228</sup>

მარსილიო ფიჩინოს კომენტარში ვკითხულობთ, რომ ტრაპეზის დამთავრების შემდეგ ბერნანდო ნუცციმ ხელში აიღო პლატონის დიალოგი „ნადიმი“ და ყველა

---

<sup>228</sup> Marsile Ficini, *Commentaire sur le banquet de Platon, de L'amour* (Commentarium in Convivium Platonis, De Amore, Texte etabli, traduit, presente et annote par Pierre Laurens, Les Classiques de L'Humanisme, Les belles letters, Paris, 2002), 4

სახოტბო სიტყვა წაიკითხა. შემდეგ, ნუცციმ მეგობრებს შესთავაზა, მათთვის სასურველი სიტყვა თავისებურად განემარტათ. ყველა დაეთანხმა. პირველი სიტყვა ფედროსისა განსამარტავად ერგო ჯოვანი კავალკანტის; პავსანიას სიტყვის განსაზღვრა ღვთისმეტყველ ანტონიოს საქმეა, ექიმი ერიქსიმახოსის სიტყვა უნდა განიხილოს ექიმმა ფიჩინომ; პოეტ არისტოფანეს სიტყვა -- პოეტმა ქრისტოფორომ; ახალგაზრდა აგათონის სიტყვა უნდა წაიკითხოს და შეაფასოს კარლო მარსუპინიმ, თომაზო ბენჩიმ სოკრატეს სიტყვა აირჩია, ხოლო ქრისტოფორო მარსუპინიმ ალკიბიადეს სიტყვის განმარტება განიზრახა.

ჯოვანი კავალკანტი თავის კომენტარს ფედროსის სიტყვის შესახებ იწყებს ეროსის ქების მიზეზების დადგენით. მისი აზრით, "პლატონის ფილოსოფიის მიმბაძველები ყველაფერს სამგვარად განიხილავენ: 1. ის, რაც საგანს წინ უსწრებს; 2. ის, რაც საგანს თან ახლავს; 3. ის, რაც საგნის შემდეგაა."<sup>229</sup> კავალკანტის გამოსვლა, ძირითადად, სამ ნაწილად იყოფა იმისდა მიხედვით, თუ რამდენი მხარე აქვს განსახილველ ობიექტს. კავალკანტის მიზანია, ეროსის საქებ სიტყვაში მის კეთილგონიერებაზე (*nobilitas*), სიდიადესა (*magnitudo*) და სარგებლიანობაზე (*utilitas*) ისაუბროს.

ფედროსი ეროსს ახასიათებს, როგორც „უდიდეს ღმერთს“ (*magnum deum*). მისით აღფრთოვანებულნი არიან როგორც ადამიანები, ასევე ღმერთებიც. ეს სამართლიანია, რადგან ჩვენ აღფრთოვანებაში მოვყავართ იმას, რაც დიდებულია. დიდებულებას კი ფლობს ის, რის ძალაუფლებასაც ემორჩილებიან როგორც ღმერთები, ასევე ადამიანები. ძველებთან ღმერთებსაც ხომ ისევე უყვართ, როგორც ადამიანებს. ამას ორფეოსი და ჰესიოდე აღნიშნავენ, როცა ამტკიცებენ, რომ მოკვდავთა და უკვდავთა სულები განმსჭვალულია სიყვარულით. ამას გარდა, ეროსი წარმოგვიდგება აღფრთოვანების ღირსად, რადგან ყველას უყვარს ის, რომლის სილამაზითაც აღფრთოვანებულია. ღმერთებს კი, ან როგორც ჩვენში ამბობენ, ანგელოზებს, უყვართ ღვთიური მშვენიერება, ადამიანებს კი -- სხეულებრივი სილამაზე.

---

<sup>229</sup> Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl* (Übersetzt von Karl Paul Hasse, Hrsg. Paul Richard Blum, Lateinisch-deutsch, Meiner, Hamburg, 2004), 15-17

ჯოვანი კავალკანტი საკითხს, თუ რატომ შეიძლება ვაქოთ ეროსი, უფრო ნათელს ჰყენს მაშინ, როცა ეროსის წარმომავლობას განიხილავს.

„არგონავტებში“ ორფეოსი ქაოსს სამყარომდე არსებულად წარმოგვიდგენს. ქაოსის ფსკერზე სატურნამდე, იუპიტერამდე და სხვა ღმერთებამდე არის ეროსი, რომელსაც შემდეგნაირად ახასიათებს: „უძველესი და თვითკმარი.“ ორფეოსისა და ჰერმეს ტრისმეგისტრის კვალად, ჰესიოდეს -- „ღვთისმეტყველებაში,“ პითაგორელი პარმენიდეს წიგნში „ბუნების შესახებ“ და პოეტი აკუსილას ეროსს უძველეს და სრულყოფილ ღმერთად განსაზღვრავს. სწორედ ასე წარმოგვიდგინა პლატონმა „ტიმეოსში“ ქაოსი და იქ მყოფი ეროსი. ზუსტად იმავეს ამბობს ფედროსი „ნადიმში.“ პლატონიკოსები ქაოსს უწოდებენ უფორმო კოსმოსს, ხოლო კოსმოსს -- გაფორმებულ ქაოსს. მათი სწავლების მიხედვით, თუ სამი სამყარო არსებობს, მაშინ სამი ქაოსიც არსებულა. “უპირველესია ღმერთი -- სამყაროს შემოქმედი, რომელსაც ჩვენ უმაღლეს სათნოებას ვუწოდებთ. თავდაპირველად, ის ქმნის ანგელოზთა სულს, შემდეგ სამყაროს სულს, და ბოლოს -- სამყაროს სხეულს.”<sup>230</sup> ამ უმაღლეს ღმერთს ჩვენ არ ვუწოდებთ სამყაროს, რადგან სიტყვა „სამყარო“ (mundus) ნიშნავს მორთვას, მრავალი ნაწილისაგან კარგად შეერთებულს. ღმერთში არის თავი და ბოლო ყველა სამყაროსი.

ამ სამი სამყაროს შესაბამისად განიხილება სამი ქაოსი (chaos). პირველად ღმერთმა იმ (ანგელოზთა) სულის სუბსტანცია შექმნა, რომელსაც ჩვენ არსებას ვუწოდებთ. თავიდან იგი უფორმო და ბნელია. მაგრამ რადგან ის ღმერთის მიერაა შექმნილი, თანდაყოლილი სწრაფვის წყალობით, ღმერთს უბრუნდება. ღმერთში დაბრუნებისას ანგელოზების სული სხივით ნათდება. ღმერთისაგან აღებული სხივი სულის სწრაფვას კიდევ უფრო აძლიერებს. ამ დროს იღებს იგი უკვე ფორმას. ფორმის მიცემა სულისთვის ნიშნავს იდეების დაბადებას.

მამასადამე, გაუფორმებელ არსებას ქაოსი ეწოდება, ღმერთისადმი მის პირველ მიმართებას -- სიყვარულის დაბადება, გასხივოსნებას -- სიყვარულის საზრდო. ღმერთისაგან მიღებული სხივის გაძლიერებას ჩვენ სიყვარულის აღზევებას ვეძახით,

---

<sup>230</sup> Primum omnium est dues, universorum auctor, quod ipsum bonum dicimus. Hic mentem primo creat angelicam, deinde mundi huius animam, ut Plato vult, postremo mundi corpus (in: Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*), 18

გაფორმებას კი -- უკვე მის სრულყოფილებას. ფორმებისა და იდეების ერთობლიობას ლათინურად mundus ეწოდება, ძველ ბერძნულად კი -- კოსმოსი, ანუ მოწესრიგებული სამყარო, ქაოსი. ამ სამყაროს მომხიბლაობა და წესრიგი მის სილამაზეშია. ქაოსის ფსკერზე არსებული ეროსი სულს სწორედ ამ სილამაზის სწრაფვისაკენ მოუწოდებს. ამდენად, “სიყვარულის თვისება ის არის, რომ ის მშვენიერებისაკენ მიისწრაფის და მშვენიერს უგვანთან აერთიანებს.”<sup>231</sup>

ეროსი, როგორც მას ორფეოსი უწოდებს, უძველესი და სრულყოფილი ღმერთია. ის გონიერებითაც ხასიათდება, რადგან სულს სიბრძნე სჭირდება, რომ ღმერთისაკენ ისწრაფოს და მისი სხივით გასხივოსნდეს.

დაბოლოს, რადგანაც არსებობს სამი სამყარო, ქაოსიც სამია. ეროსი ყველა მათგანში წინ უსწრებს სამყაროს, კოსმოსს. მას მოძრაობაში მოჰყავს უმოძრაო, იგი ანათებს სიბნელეს, აცოცხლებს სიკვდილს, ფორმას აძლევს უფორმოს, სრულყოფილებას -- არასრულყოფილს.

პლატონის „ნადიმში“ ფედროსი ეროსის შესახებ სახოტბო სიტყვას ვრცლად და საინტერესოდ წარმოთქვამს. შეიძლება ითქვას, რომ ფიჩინოსეულ „ნადიმის კომენტარში“ ფედროსის სიტყვის სრული იმიტაციაა დაცული კავალკანტის მიერ. ამ უკანასკნელის მიერ წარმოთქმული ხოტბა სიყვარულის ღმერთის მიმართ სრულდება თემით ეროსის სარგებლიანობის შესახებ (De utilitate amoris).

ცნობილია, რომ სირცხვილი ადამიანებს აბრკოლებს სამარცხვინო საქმეების ჩადენისას, ხოლო სწრაფვა ადამიანებს კეთილშობილური საქმეებისაკენ უბიძგებს. ადამიანებს ამ ორ თვისებას არაფერი ისე ადვილად და სამართლიანად არ უღვიძებს, როგორც ეროსი.

სიყვარული მშვენიერებისაკენ სწრაფვას.<sup>232</sup> მშვენიერება სამგვარია: მშვენიერება სულის, სხეულის და ბგერის. პირველი გონების საშუალებით მიიღწევა, მეორე --

---

<sup>231</sup> Ideo amoris condition est, ut ad pulchritudinem rapiat ac deformem formoso coniungat (in: Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*), 22

<sup>232</sup> Cum amorem dicimus, pulchritudinis desiderium intelligite (in: Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*), 26

მხედველობის, ხოლო მესამე -- სმენის. სიყვარული არის ამ სამი სახის მშვენიერებით ტკბობის სურვილი.

სიყვარულის სამი სახე არსებობს: 1. ქალისა მამაკაცისადმი (ალცესტის, ადმეტის მეუღლის შემთხვევა, როცა ცოლმა სიცოცხლე დათმო, რომ ქმართან ყოფილიყო); 2. მამაკაცისა ქალის მიმართ (ორფეოსის სიყვარული ევრიდიკეს მიმართ); 3. მამაკაცისა მამაკაცისადმი (პატროკლესა და აქილევსის სიყვარულის ამბავი); ამით ფედროსი ამბობს, რომ ადამიანებს არაფერი ისე არ აძლევს ძალას, როგორც ეროსი.

სიყვარულით ტკბობას განვიცდით მხოლოდ მაშინ, როცა მას შევიცნობთ. მისი შეცნობა კი ხდება გონების, მზერისა და სმენის საშუალებით.

ამრიგად, პლატონის „ნადიმის“ დასაწყისში ფედროსის მიერ წარმოთქმული სახოტბო სიტყვა ეროსისადმი, რომელიც ფიჩინოსეულ ინტერპრეტაციაში ჯოვანი კავალკანტიმ წარმოგვიდგინა, განისაზღვრა, როგორც კოსმოგონია. მისი შემადგენელი სამი ძირითადი ელემენტი: ანგელოზთა სული, სამყაროს სული და თავად სამყარო, როგორც ღმერთის შემოქმედების შედეგი, ბადებს ეროსს - სიყვარულის ღმერთს.

მარსილიო ფიჩინოს „De amore“-ში წარმოდგენილი მეორე ტექსტი, რომელიც პავსანიას სიტყვის განმარტებაა ღვთისმეტყველ ანტონიოს მიერ, იწყება პითაგორელების შეხედულების ანალიზით, რომ ღმერთი ციფრი სამით მართავს საგნებს.

უმაღლესი შემოქმედი 1. ქმნის საგნებს, 2. თავისკენ იზიდავს მათ და 3. ანიჭებს სრულყოფილებას. ”როცა ის ქმნის -- კეთილია, როცა თავისკენ იზიდავს -- მშვენიერი, როცა სრულყოფილებას ანიჭებს საგნებს დამსახურების მიხედვით -- სამართლიანი. ამდენად, მშვენიერება, რომელსაც ძალუმს სწრაფვა გამოიწვიოს, სიკეთესა და სამართლიანობას შორისაა.”<sup>233</sup>

ამდენად, არსებობს ერთი უწყვეტი ნაკადი, რომელიც გამომდინარეობს ღმერთისაგან, გაივლის სამყაროს და ისევ ღმერთს უბრუნდება. ეს ნაკადი სამი ცნებით შეგვიძლია განვსაზღვროთ: როცა ის იწყება ღმერთში -- თავად მშვენიერებაა

---

<sup>233</sup> Bonum, inquam, ubi creat; ubi allicit, pulchrum; ubi pro cuiusque merito perficit, iustum. Pulchritudo igitur, cuius allicere proprium est, inter bonitatem iustitiamque locatur (in: Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*), 36

(pulchritudo), როცა სამყაროში გადმოდის -- სიყვარულია (amor), ხოლო როცა ამ სამყაროს საგნებს ღმერთში დაბრუნების გზას უჩვენებს -- სიამოვნებაა (voluptas).

დიონისე იმიტომ ადარებდა ღმერთს მზესთან, რომ მზე ანათებს და ათბობს ამ სამყაროში ყველაფერს, ისე ღმერთიც ასხივოსნებს სულებს ჭეშმარიტებითა და ღვთიური სიყვარულით. ეს შედარება ჩვენ შეგვიძლია პლატონის „სახელმწიფოს“ მეექვსე თავიდანაც გავიხსენოთ.<sup>234</sup>

ძველი ღვთისმეტყველები სიკეთეს ცენტრში ათავსებდნენ, მშვენიერებას კი -- ოთხ წრეზე. ყველაფრის ერთიანი ცენტრი არის ღმერთი, ხოლო მის ირგვლივ განფენილია ოთხი წრე - გონება, სული, ბუნება და მატერია. გონება უმოძრაო წრეა, სული თვითმოძრავი, ბუნება მოძრაობს სხვაში, მაგრამ არა სხვის ძალით, მატერია კი მოძრაობს სხვაში და სხვის ძალით. ღმერთისაგან მომდინარე გონება, სული, ბუნება და მატერია ისწრაფიან, ღმერთში დასაბრუნებლად და საკუთარი ძალების წყალობით, გამუდმებით მის ირგვლივ ტრიალებენ.

გამომდინარე იქიდან, რომ ყველაფრის ცენტრი ღმერთი ანუ სიკეთეა, მისი წყალობით, ყველაფერი დანარჩენიც კეთილია. მშვენიერება ღვთიური სხივია, რომელიც ოთხივე წრეც მოეფინება. გონების წრეზე სხივი გარდაისახება იდეებად, სულის წრეზე - ლოგოსებად, ბუნების წრეზე - თესლებად, და ბოლოს, მატერიის წრეზე - ფორმებად.<sup>235</sup>

საგნების სხეულებრივი ძალის მეშვეობით ჩვენ ვწვდებით ღმერთის ძალას. მათი წესრიგის საშუალებით, ღმერთის სიბრძნეს, ხოლო საგანთა სხეულებრივი ძალების სარგებლიანობის წყალობით ღმერთის სიკეთეს ვწვდებით.

როგორც მზის ერთი სხივი ანათებს ოთხ ელემენტს - ცეცხლს, წყალს, მიწას და ჰაერს, ისე ერთი ღვთიური სხივი ასხივოსნებს გონებას, სულს, ბუნებასა და მატერიას, და როგორც ვინმე შეხედავს ამ სხივს, გამოვლენილს ოთხ ელემენტში, როგორც მზის სხივს და თავის მხერას წარმართავს მზის უმაღლესი სინათლისაკენ, ასევე ის, ვინც

---

<sup>234</sup> Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 40

<sup>235</sup> Bonitas siquidem rerum omnium unus ipse est dues, per quem cuncta sunt bona; pulchritudo autem, dei radius quatuor illias insitus circulis circa deum quodammodo revolutis. Huiusmodi radius omnes rerum omnium speties in quatuor illis effingit. Speties illas in mente ideas, in anima rationes, in natura semina, in material formas appellare solemus (in: Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*), 48



ჭვრეტს და ვისაც უყვარს სილამაზე, მოცემული ამ ოთხ წესრიგში - გონებაში, სულში, ბუნებასა და მატერიაში - იგი ჭვრეტს მასში ღმერთის სიკაშკაშეს და მას უყვარს თავად ღმერთი.<sup>236</sup>

ორი ვენერას მსგავსად, სიყვარულიც ორი სახისაა. ღვთიური ვენერა ღვთიური სილამაზისაკენ მსწრაფველია. ეგრეთ წოდებული, მეორე ვენერა კი ის ძალაა, რომელსაც სურს დაბადოს, მისი მსგავსი ფორმა. ეროსი ორივე ვენერას თანამგზავრია. პირველს თან ახლავს ჭვრეტის სურვილად, მეორეს კი, როგორც მშვენიერების დაბადების სურვილი. ორივე ეროსი კეთილშობილი და ქების ღირსია, რადგან ორივე ღვთიურ ხატს მისდევს.

შეყვარებული ადამიანი მოკვდავი სულია თავის სხეულში და ცოცხალი სული სხვისაში. პლატონი სიყვარულს უწოდებს ტკბილმწარე (glukupikron) საზრდოს, რადგან ყველა, ვისაც უყვარს, კვდება. ორფეოსის მიხედვით, სიყვარული ნებაყოფლობითი სიკვდილია. რამდენადაც სიკვდილია, მწარეა, მაგრამ რამდენადაც ნებაყოფლობითი სიკვდილია - ტკბილია. კვდება ყველა, ვისაც უყვარს, რადგან მის გონებას ავიწყდება თავისი თავი და იგი ყოველთვის მიმართულია შეყვარებულისაკენ, ამიტომ ყველა, ვისაც უყვარს, კვდება თავისთვის და ცოცხლობს სხვაში.<sup>237</sup>

არსებობს სიყვარულის ორი სახე, ცალმხრივი და ურთიერთსიყვარული. სიყვარული ცალმხრივია, როდესაც სატრფოს არ უყვარს შეყვარებული. ამ დროს შეყვარებული საბოლოოდ მკვდარია, რადგან ის არ ცოცხლობს არც საკუთარ თავში და არც სხვაში. სად შეიძლება ის ცხოვრობდეს - ჰაერში? წყალში? მიწაზე? თუ ცხოველში? ფიჩინოს მიხედვით, ადამიანის სული არსად ცხოვრობს, გარდა ადამიანის სხეულისა, ამდენად არსად ცხოვრობს ის, ვისაც უყვარს სხვა. ასეთი მოტრფიალე ვერასოდეს აღდგება. რაც შეეხება ურთიერთსიყვარულს, მასში რაღაც აღმაფრთოვანებელი მართლაც არსებობს. ორი ადამიანი ცოცხლობს ერთმანეთში, ისინი რიგ-რიგობით გადაიქცევიან სხვად და ყოველთვის მზად არიან, დათმონ საკუთარი თავი სხვისთვის. ღვთისმეტყველი ანტონია პავსანიას სიტყვის კომენტარისას ამბობს, რომ მას ესმის, როგორ კარგავენ შეყვარებულები თავს, მაგრამ სხვას როგორ იღებენ, ეს არ ესმის. „როცა

---

<sup>236</sup> Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 56

<sup>237</sup> Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 66

მე შენ მიყვარხარ, მე ვაცნობიერებ საკუთარ, შეყვარებულ თავს შენში, რომელიც ფიქრობს ჩემზე. მე, რომელმაც საკუთარი თავი დაგვარგე, მას ვპოულობ შენში შენახულს, და იმავეს აკეთებ შენ ჩემში. თუ მე, საკუთართავდაკარგულს, შენი წყალობით, შემიძლია ავლდგე, გამოდის, რომ შენი წყალობით მე ვფლობ საკუთარ თავს და თუკი შენი წყალობით ვფლობ საკუთარ თავს, მაშინ, უპირველესად, მე შენ უფრო ვფლობ, ვიდრე საკუთარ თავს, გამოდის, რომ მე შენთან უფრო ახლოს ვარ, ვიდრე საკუთარ თავთან, გამოდის, რომ მე ჩემს თავს ვფლობ შენი საშუალებით.<sup>238</sup>

რამდენადაც ცალმხრივი სიყვარულის შემთხვევაში შეყვარებული კვდება სხვაში, რომელიც მას არ აღიარებს, სამართლიანობა მოითხოვს, რომ გვიყვარდეს ყველა, ვისაც ვუყვარვართ, და თუ ვინმე არ შეიყვარებს მორტფიალეს, მაშინ ის უნდა დავადანაშაულოთ მკვლელობაში.<sup>239</sup>

„ნადიმის“ ფიჩინოსეული კომენტარის ამ სიტყვაში სიყვარულის ფილოსოფიური ცნება მშვენიერების მეტაფიზიკასთანაა პირდაპირ კავშირში. მოტრფიალის სული ხდება სარკე, რომელშიც სატრფოს სახე ირეკლება.

მესამე სიტყვაში განხილულია ერიქსიმახოსის სიტყვა. ექიმი ფიჩინო გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ აქ უნდა განვიხილოთ სამი საკითხი: პირველი, ეროსი არსებობს ყველა საგანში და გავლენას ახდენს მასზე; მეორე, ის არის ყველა ბუნებრივი საგნის შემქმნელი და მფარველი; მესამე, ის არის სხვადასხვა ხელოვნების მეუფე. ბუნებაში არსებობს საგნების სამი საფეხური: მაღალი, დაბალი და თანასწორი. მაღალი დაბლის მიზეზია; დაბალი მაღლის მიერაა შექმნილი; თანასწორი ხასიათდება იგივეობრივი ბუნებით. შექმნილებს უყვართ თავანთი შემქმნელი. ღმერთი ასევე ხელმძღვანელობს და მართავს ანგელოზებს, ანგელოზები ღმერთთან ერთად მართავენ სულებს, სულები მათთან ერთად მართავენ სხეულებს. ამრიგად, აქ იკვეთება მაღალი საფეხურების სიყვარული დაბალი საფეხურებისადმი.<sup>240</sup>

რამდენადაც ეროსი ყველაფრის შემქმნელია, ის ყველაფრის მფარველიცაა. რამდენადაც ეროსი სამყაროს შემოქმედია, რომლის თითოეულ ნაწილს ამოდრავებს

<sup>238</sup> Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 68

<sup>239</sup> Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 70

<sup>240</sup> Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 79

სწრაფვა მშვენიერებისადმი, ხოლო ყველაფერი მშვენიერია იმდენად, რამდენადაც ყველაფერი ღმერთის მიერაა შექმნილი, სამყაროს არც ერთ ნაწილს არ ახასიათებს სიძულვილი მეორე ნაწილის მიმართ. იგივე ითქმის ადამიანებზეც: ადამიანს ადამიანის კი არ ეშინია, არამედ -- მისი ნაკლის. ადამიანებს ძლევამოსილი და გამოჩენილი ადამიანების კი არ შურთ და სძულს ისინი, არამედ ადამიანებს ეშინიათ, სიყვარულის გამო მათ არ დაექვემდებარონ.

მეოთხე სიტყვა ანდროგინონის შესახებ არისტოფანეს მიერ გადმოცემული ამბის კომენტარს ეძღვნება. თავდაპირველად არსებობდა ადამიანის სამი სქესი: მამრობითი, მდედრობითი და მესამე, რომელიც ერთისგანაც შედგებოდა და მეორისგანაც. მამრობითი სქესი მზის მიერ იყო დაბადებული, მდედრობითი მიწის, ხოლო შერეული - მთვარის მიერ. ამიტომ იყო, რომ ისინი უდიდეს ძალას ფლობდნენ და ერთ დღესაც გადაწყვიტეს, ღმერთებს შებრძოლებოდნენ. მაგრამ ღმერთები გაბრაზდნენ, იუპიტერმა გახლიჩა ისინი შუაზე და ერთისაგან შექმნა ორი. იუპიტერი ადამიანებს იქვე დაემუქრა, რომ თუ კიდევ გაბედავდნენ აჯანყებას ღმერთების წინააღმდეგ, ისევ გახლეჩდა. იმ დღიდან მოყოლებული ადამიანი ეძებს თავის მეორე ნახევარს და თუკი იპოვის, ისე ჩაეხუტება და გადაეჭდობა ხელებით, თითქოს ცდილობს პირვანდელ მდგომარეობას დაუბრუნდესო. აი, ამ მიზეზით დაიბადა ადამიანებში ურთიერთსიყვარული, რომელიც უძველეს ბუნებასთან გვაბრუნებს. ის ცდილობს, ორისაგან შექმნას ერთი. ყოველთვის როდესაც გახლეჩილი ადამიანი შეხვდება მეორე ნახევარს, სქესის მიუხედავად, ის მას ვნებიანად შეუყვარდება და წამითაც კი არ სურს მისგან განშორება.

ამ სიტყვის განმარტება გულისხმობს, რომ მეორე ნახევრის პოვნა და ორიდან ერთის შექმნა იმ ჭეშმარიტების ფლობას ნიშნავს, რომელიც ღმერთის ჭვრეტის საშუალებაა. აქვე განხილულია საკითხი ადამიანის სულის უკვდავების შესახებ. "ყველაფერს, რასაც ადამიანი აკეთებს, სინამდვილეში აკეთებს სული, ამიტომ არის სული თავად ადამიანი."<sup>241</sup>

---

<sup>241</sup> Omnia vero hec anima ipsa facit. Ideoque anima erit homo (in: Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*), 104

ღმერთმა ადამიანის სულში საკუთარი სხივი ჩადო იმ მიზნით, რომ ადამიანები სიკეთისაკენ მიემართა. “ამ სიკეთისთან ჩვენ ოთხი სათნოება მიგვიყვანს: კეთილგონიერება, სიმამაცე, სამართლიანობა, ზომიერება.”<sup>242</sup> კეთილგონიერება პირველი სათნოებაა, რომელსაც სიკეთისკენ მივყავართ. სამი დანარჩენი სათნოება კი თითქოს სამი თავისებური გზაა სიკეთისაკენ. „სიმამაცესგანვიხილავთ, როგორც მამაკაცთა სათნოებას, ზომიერებას კი -- როგორც ქალების, სამართლიანობა შერეული სქესის სათნოებაა. ამგვარად, მოკლედ რომ ვთქვათ, ჩვენ ეროსის სამი თვისება გამოვყავით: ერთ დროს გაყოფილები, ეროსის წყალობით ვერთიანდებით და ვბრუნდებით ზეცაში. თითოეულ ჩვენგანს საკუთარ ადგილს, ისე რომ ყველანი კმაყოფილები ვართ, ეროსი გვარგუნებს. ის ჩვენს სულში ანთებს ცეცხლს, რომელიც ტკბილი და ნაზი ტკბობით ჩვენს სულს სამარადჟამოდ კეთილს ხდის.”<sup>243</sup>

კარლო მარსუპინის მიერ განხილული აგათონის ხოტბა ეროსისადმი ფიჩინოსეული კომენტარის მეხუთე სიტყვაშია გადმოცემული.

პლატონი “ფილებოსში” წერს, რომ ბედნიერია ის ადამიანი, რომელსაც ნაკლი არ აქვს, ანუ რომელიც სრულყოფილია. სრულყოფილება არსებობს შინაგანი და გარეგანი. შინაგან სრულყოფილებას ჩვენ ვუწოდებთ სიკეთეს, გარეგანს კი -- სილამაზეს. ამიტომ იმას, ვინც კეთილია, ლამაზი და სრულყოფილი, ყველა მიმართებით ჩვენ ვუწოდებთ ბედნიერს.<sup>244</sup>

სიკეთესა და მშვენიერებას შორის ისეთივე მიმართებაა როგორც თესლსა და ყვავილს შორის: ყვავილები იზადებიან თესლებისაგან და შემდეგ თავად წარმოშობენ თესლებს.

ადამიანებს აქვთ გონება და გრძნობა. გონება ყველა საგნის უსხეულო საფუძვლებს წვდება, გრძნობა კი ხუთი შეგრძნების საშუალებით აღიქვამს სხეულეზრივ სამყაროს. გონება ყველაზე შორეულსაც კი შეუძლია მიწვდეს, რადგან გრძნობისაგან განსხვავებით, იგი იაზრებს არა მხოლოდ იმას, რაც სამყაროშია ახლა, არამედ იმასაც,

---

<sup>242</sup> Ad hanc quatuor virtutibus ducimur: prudential, fortitudine, iustitia, temperantia (in: Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*), 112

<sup>243</sup> Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 122

<sup>244</sup> Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 126

რაც იყო და იქნება, ამიტომ სულის ეს ექვსი ძალა - შეხება, გემოვნება და ყნოსვა განეკუთნება სხეულსა და მატერიას, ხოლო დანარჩენი - გონება, სმენა და მზერა - სულს.<sup>245</sup>

სულის საზრდო ჭეშმარიტებაა. მისი პოვნისათვის თვალებია საჭირო, მისი შეგრძნებისათვის -- ყურები.

ის, რაც მოგვწონს, სასიამოვნოა, რაც სასიამოვნოა, ლამაზია. აქედან გამომდინარეობს, რომ სიყვარული მხოლოდ უსხეულოსაკენ კი არ არის მიმართული, არამედ სხეულებრივი საგნებისკენაც.

პოეტი კარლო მარსუპინი აგათონის მიერ წარმოთქმულ მშვენიერ სიტყვას სიყვარულის ღმერთის შესახებ კიდევ უფრო მშვენიერს და საინტერესოს ხდის. მარსუპინი ეროსის ბუნებას ასე ახასიათებს: ეროსი მუდამ ახალგაზრდაა, რადგან უმეტესად ახალგაზრდები ებმებიან სიყვარულის მახეში; ის სიმსუბუქითაც ხასიათდება, ამიტომაც, რომ სიყვარული ადვილად სამართავია; ეროსი ჰარმონიულია, რადგან ყოველთვის მშვენიერებას ესწრაფის.<sup>246</sup>

მარსუპინის სიტყვაში ცალკე განხილვის თემაა ეროსის სათნოებები: პირველი რანგის სათნოება, ეროსის შემთხვევაში, სამართლიანობაა. იქ, სადაც ჭეშმარიტი სიყვარულია, ადამიანებს შორის კეთილგანწყობაცაა. ამ დროს ადამიანებს ერთმანეთისათვის უბედურება არ სურთ. სიყვარული ისეთი ძალაა, რომლის წყალობითაც, ადამიანურ მოდგმას სიმშვიდეში ცხოვრება ძალუძს.

მეორე სათნოება ეროსისა გონიერებაა. იმდენად, რამდენადაც ეროსი მდაბალ გრძნობებზე ბატონობს და მშვენიერებას ესწრაფის, ის გონიერია.

ეროსი ყველაზე ძლევა მოსილია. იგი ყველაზე ძლიერი ხდება მაშინ, როდესაც უყვარს. მარსი ვენერას თანამგზავრია, ვენერა კი მარსს არ დაჰყვება თან, რადგან სიმამაცე სიყვარულის მსახურია და არა -- პირიქით. ადამიანები იმიტომ კი არ ხდებიან სიყვარულის მონები, რომ მამაცები არიან, არამედ სიყვარულით შეპყრობილნი ხდებიან ყველაზე მამაცები და უშიშრად ეგებებიან ყველანაირ საფრთხეს სიყვარულის გამო.

---

<sup>245</sup> Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 132

<sup>246</sup> Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 162

დაბოლოს, ეროსის ძლევამოსილება იმაში ჩანს, რომ მას ემორჩილება ყველაფერი, ის კი არავის ექვემდებარება.

სათნოება, რომელიც უმთავრესი მახასიათებელია ეროსის იმ ბუნებისა, რომელსაც პლატონი „ნადიმში“ წარმოგვიდგენს, სიბრძნეა.

რადგან ღვთიურ სიყვარულზე მაღლა არაფერი არსებობს, ის მოქმედებს არა აუცილებლობით, არამედ საკუთარი ნებით. მისი შექმნილი გონება კი, აუცილებლობით აგრძელებს სამყაროში მოქმედებას. მაგრამ მიუხედავად ამისა, რადგანაც მას საკუთარი შექმნილი უყვარს, გონების საშუალებით სიყვარულის სამეფო ხელახლა იქმნება.<sup>247</sup>

ისევე, როგორც პლატონის „ნადიმში“, ფიჩინოსეულ კომენტარშიც, მეექვსე სიტყვაა ყველაზე მნიშვნელოვანი. როგორც ზემოთ არა ერთხელ ვთქვით, დიოტიმას სიტყვაში ეროსი წარმოდგენილია როგორც დიდი დემონი. შესაბამისად, De Amore-ში დემონების შესახებ მოძღვრება იშლება.

მარსილიო ფიჩინოს De Amore-ში სოკრატეს სიტყვას განმარტავს თომაზო ბენჩი. ეს უკანასკნელი თავისებურ ინტერპრეტაციას სოკრატეს მიერ წარმოთქმულ სიტყვაზე წაუძმღვარებს თეზას, რომ ყველა ხელოვნებაზე მაღლა სიყვარულის ხელოვნება დგას; რომ სიყვარულის ძალა უსაზღვროა.

ბენჩის მიხედვით, სოკრატეს სიტყვაში მნიშვნელოვანია ის მომენტი, რომ „მხოლოდ ღვთაებრივი შთაგონების წყალობით შეუძლიათ ადამიანებს, ჩაწვდნენ ჭეშმარიტ სილამაზეს, ჭეშმარიტ სიყვარულს და იმას, თუ როგორ უნდა გვიყვარდეს.“<sup>248</sup>

სოკრატეს სიტყვაში უნიშვნელოვანესია სოკრატესა და დიოტიმას საუბარი ეროსის ორბუნებოვანების შესახებ. ეროსი დიდი დემონია, როგორც ამას დიოტიმა ამბობს. შესაბამისად, ეროსსაც ზეციურ და მიწიერ არსებებს შორის უკავია ადგილი. შუალედური პოზიცია აქვს მას მშვენიერებასა და უგვანს შორისაც.

ბენჩის მიხედვით, ადამიანებს თავიანთი მსგავსნი უყვარდებათ. მსგავსი არა სხეულებრივად, არამედ სულიერად. ამიტომ სიყვარული, ნიშნავს, რომ ვიღაც, მეორე

---

<sup>247</sup> Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 172

<sup>248</sup> ...divino afflata spiritu, se accepisse dicebat, mea quidem sentential, ut ostenderet sola divinitatis inspiratione quid vera pulchritudo sit, quid legitimus amor, qua ratione amandum, hominis intelligere posse (in: Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*), 182

გიყვარდეს მისი სულის თვისებების და არა მისი სხეულებრივი სილამაზის გამო. ამიტომ არის, რომ შეყვარებულ ადამიანს თავისი სატრფო იმაზე უფრო ლამაზი ეჩვენება, ვიდრე სინამდვილეშია.<sup>249</sup>

თომაზო ბენჩის ინტერპრეტაცია ეროსის დაბადების შესახებ მითსაც ეხება. პოროსსა და პენიას შვილად უჩნდებათ ეროსი -- სიყვარულის ღმერთი. პოროსი ეროსის მამა, ბენჩისეული ინტერპრეტაციის თანახმად, ღმერთის სხივია, რომელიც პენიასთან, სიღარიბესთან და უმწეობასთან კონტაქტის შედეგად, იუპიტერის ბაღში ჩასახავს თავად სიყვარულს.

სიყვარული, იგივე ეროსი, თავდაპირველად უფორმო და ბნელია, რადგან იგი პენიას -- სიღარიბისა და უმწეობის -- შვილია. როცა ეს სიბნელე ღვთიური სხივით განათდება, იწყება ნამდვილი სწრაფვა, ნამდვილი ლტოლვა ყველაფერი მშვენიერისადმი. ღვთიური სხივი მოაქვს პოროსს, სიმდიდრისა და ნათელგონიერების ღმერთს. ამ ორმაგი ბუნების წყალობით ეროსი იწყებს სიყვარულს, იწყებს სწრაფვას იმისკენ, რაც აკლია, რასაც არ ფლობს.

როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, შეყვარებული ადამიანი სილამაზისადმი მსწრაფველი ბუნებით გამოირჩევა. ადამიანი ესწრაფის სხეულებრივ სილამაზეს, მაგრამ იმდენად, რამდენადაც საქმე სიყვარულის დიად გრძნობას ეხება. ამიტომ სხეულებრივი სილამაზიდან ადამიანი მზერას სატრფოს სულისაკენ მიმართავს. სატრფოს სულის მშვენიერებით ტკბობა შეყვარებულ ადამიანში ენითაღუწერელ სიამოვნებას იწვევს.

”ამრიგად, ყველანაირი სიყვარული იწყება გარეგნული მხარით. მაგრამ მოაზროვნე ადამიანის სიყვარული გარეგნული მხარეებიდან გადადის გონებრივზე.”<sup>250</sup> ბენჩის სიტყვაში სამგვარი ეროსული სიყვარულია დახასიათებული: მოაზროვნე ადამიანის სიყვარული, საქმიანი ადამიანის სიყვარული და ბოლოს, მგრძნობიარე ადამიანის სიყვარული. „პირველი სახე სიყვარულისა ღვთაებრიობით ხასიათდება,

---

<sup>249</sup> Hinc accidit ut amantes / ita decipiantur, ut formosiolem quam sit amatum existiment (in: Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*), 203-204

<sup>250</sup> Amor itaque omnis incipit ab aspect. Sed contemplativi hominis amor ab aspectu ascendit in mentem (in: Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*), 220

მეორე, ანუ საქმიანი ადამიანის სიყვარულს, ადამიანური სიყვარული ჰქვია, მესამეს კი -- მგრძნობიარე სიყვარულს -- ცხოველური სიყვარულს ვუწოდებთ.<sup>251</sup>

სიყვარული მშვენიერებისადმი სწრაფვია. ეს ასეა პლატონის ”ნადიმშიც” და ფიჩინოსეულ ინტერპრეტაციაშიც. მშვენიერებას და სილამაზეს დანახვა უნდა. გამომდინარე აქედან, მარსილიო ფიჩინო სიყვარულის საწყისად მზერას მიიჩნევს. მზერა ჰვრეტასა და გონებას შორისაა. ამიტომაც, რომ შეყვარებული ადამიანის სული ორ, ურთიერთდაპირისპირებულ გრძნობებს ელტვის.<sup>252</sup> ადამიანი, როცა ის შეყვარებულში მხოლოდ სხეულებრივ სილამაზეს ხედავს და არ სურს, სულის მშვენიერებაც განჰვრიტოს, თავის სულს სიყვარულის მდაბალი გრძნობის მონად აქცევს. ასეთ ადამიანებს არ სურთ, თავიანთი სული მაღალი გრძნობისაკენ წარმართონ, ისინი ვნებების ტყვეობაში არიან, ვერ ისახავენ მიზნებს და შესაბამისად, ყოველთვის ერთსა და იმავე ადგილას შეშდებიან. ფიჩინოს აზრით, სიყვარული აღმასვლაა, აღმასვლა სხეულებრივი სილამაზიდან ღმერთამდე. ვინც მხოლოდ სხეულებრივი სილამაზის ჰვრეტის დონეზე რჩება, ის ვერასოდეს იხილავს უმაღლეს მშვენიერებას, უმაღლეს ჭეშმარიტებას, რომელსაც ღმერთი ჰქვია.

ნამდვილი და ჭეშმარიტი სიყვარული მხოლოდ სხეულებრივი სილამაზით არ კმაყოფილდება -- ამბობს თომაზუო ბენჩი. ადამიანური სული, სავსე კეთილშობილური იდეებით, მოწოდებულია, სიბრძნე განჰვრიტოს და ამ ჰვრეტაში სულს მარადიული სიმშვიდე სიყვარულის სახით მოუპოვოს. სიყვარულის ეს უნარი ეროსს მამისაგან გამოჰყვავს. ეს სიყვარული, ადამიანური სულის წყალობით, რომლის სარკმლებიც თვალებია, იბადება სატრფოს სხეულში, აქედან გადადის მის სულში, შემდეგ ანგელოზში და ბოლოს -- ღმერთში. მოგზაურობა ადამიანური სულისა ადამიანიდან ღმერთამდე დაუსრულებელია.<sup>253</sup>

---

<sup>251</sup> Tres isti amores tria nomina sor/tiuntur. Contemplativi hominis amor divinus, activi, humanus, voluptuosi ferinus cognominatur (in: Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*), 220

<sup>252</sup> Amor, ut dicimus, ab aspectu ducit originem. Aspectus inter mentem et tactum est medius, hinc semper contrarias in partes amantis distrahitur animus et sursum vicissim deorsumque iactatur (in: Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*), 238

<sup>253</sup> Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 240



მარსილიო ფიჩინო, როცა De Amore-ში სოკრატეს სიტყვის კომენტარს გვთავაზობს, არა მხოლოდ სიყვარულს განსაზღვრავს, არამედ აღგვიწერს ამ გრძნობით შეპყრობილების შეგრძნებებსაც. სიყვარული ტკბილ-მწარე გრძნობაა, ამბობს ბენჩი. სხეულებრივი მშვენიერების განჭვრეტის შემდგომ სიყვარულის მიერ სულიერი მშვენიერების ჭვრეტა იწყება. შეყვარებული ადამიანის მიერ სატრფოს სულის მშვენიერების წვდომა მის (სატრფოს სულის) მოპარვასაც ნიშნავს. ეს თავისუფლების დაკარგვის ტოლფასია. სწორედ ამიტომ, რომ შეყვარებული ადამიანი სატრფოში ერთდროულად სიძულვილსაც იმსახურებს და სიყვარულსაც.

შენ ის გპულს, როგორც ქურდი და მკვლელი, მაგრამ მოგწონს მასთან სიყვარულის თამაში, როგორც თამაში სარკესთან, რომელიც ციურ სხივებს ირეკლავს. რა უნდა ქნა! შენ არ იცი, შენ ნამდვილად არ იცი, სად წახვიდე. შენ არ გინდა, საზოგადოებაში შენს მკვლელთან ერთად გამოჩნდე, მაგრამ, ამავე დროს, შენ არ შეგიძლია სიცოცხლე ამ კეთილშობილური ჭვრეტის გარეშე. შენ არ შეგიძლია იყო იმასთან, ვინც გკლავს, მაგრამ არ შეგიძლია იმის გარეშე ცხოვრება, რომელმაც საკვირველი მომხიბლაობით შენი თავი შენვე მოგტაცა. შენ გინდა გაექცე იმას, რაც მწველი ცეცხლით გწვავს, მაგრამ, ამავე დროს, შენ რჩები მასთან, რადგან შენს მფლობელთან ახლოს ყოფნით, შენ ყოველთვის საკუთარ თავთან ხარ ახლოს.<sup>254</sup>

ფიჩინოს მიხედვით, შეყვარებული ადამიანი საკუთარ თავს ყოველთვის თავის გარეთ (სხვაში) ეძებს, ის ყველაგან დაეძებს თავისი სულის ქურდს, რომ იქნებ ერთ დროს მოპარული სული დაიბრუნოს და სხვისი (შეყვარებულის) ტყვეობიდან გათავისუფლდეს. შეყვარებულ ადამიანს არ უნდა, უყვარდეს, რადგან ეშინია სიკვდილის (სულის დაკარგვის), და არ უნდა, რომ არ უყვარდეს, რადგან იცის, რომ სიყვარულით ის უფრო უმაღლესს ემსახურება და ჭვრეტს, ვიდრე საკუთრივ, ეს ადამიანია. სწორედ ამიტომ, რომ სიყვარული დრო და დრო კვდება და ცოცხლდება.

ეროსი, ეს დემონური არსება, თავისი შუალედური ბუნების წყალობით, დიოტიმას მტკიცებით, სიბრძნესა და უმეცრებას შორისაცაა. ბენჩი, დიოტიმას სიტყვის

---

<sup>254</sup> Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 250

განმარტებისას, მოკლედ აღნიშნავს, თუ რა იგულისხმება ეროსის სიბრძნეში: „ის ერთში მაინცაა ბრძენი, იმაში, რომ აღიარებს თავის უმეცრებას.“<sup>255</sup> ამიტომ, რომ ეროსი, საკუთარი უმეცრებიდან გამომდინარე, სიბრძნეს ესწრაფის. საიდან ხვდება, სული რაა სიბრძნე და რას შეიძლება ის ესწრაფოდეს? თომაზო ბენჩი სიყვარულის დაბადებას სულის დაბადებად მიიჩნევს იმდენად, რამდენადაც სიყვარულია ის ძალა, რომელიც სულში სათნოებებს აღმოგაჩენინებს. ამ სათნოებებს, რომელთაც ბენჩი ჭეშმარიტებას, სიკეთეს, კეთილგონიერებას და სარგებლიანობას უწოდებს, ადამიანი სიყრმიდანვე ესწრაფის. ამრიგად, ადამიანის სულში ამ სათნოებების ცნებები, ფორმები თუ ლოგოსები მანამ არსებობს, ვიდრე სურვილი გაჩნდება.<sup>256</sup> სწორედ ამ ლოგოსებზე დაყრდნობით წყვეტს სული, რას უნდა ესწრაფოდეს და რას -- არა.

ფიჩინოს კომენტარში შემდეგი კითხვა ისმის: ადამიანური სულის სათნოებები -- ჭეშმარიტება, სიკეთე, კეთილგონიერება და სარგებლიანობა -- თანდაყოლილია, თუ მათაც, ისევე როგორც ადამიანს, შემოქმედი ჰყავს? პლატონის ინტერპრეტატორის მიხედვით, ადამიანურ სულს ქმნის ღმერთი და მას აძლევს გონებას, როგორც შესაძლებლობას გაგებისა. სწორედ ღვთიური შუქის წყალობითაა, რომ სული საგანთა ლოგოსებს ერთმანეთისაგან განასხვავებს.<sup>257</sup>

### **5.3. ღვთიური მარტობა, სიყვარული და მელანქოლია**

პლატონთან სიყვარული შემეცნების საქმეს ემსახურება, მარსილიო ფიჩინოსთან სიყვარული ადამიანური მოქმედებების, უფრო მეტიც, ადამიანური თავისუფლებისთვის არსებობს. ადამიანური თავისუფლება სიყვარულის რენესანსულ, ფიჩინოსეულ მოდელში მაგიური პრაქსისით ხორციელდება. მარსილიო ფიჩინოს ასტროლოგია სწორედ აქ სჭირდება. მან ადამიანს უნდა მიანიჭოს ის ძალა, რომელიც

---

<sup>255</sup> In eo enim uno saltem est sapiens quod suam inscitiam recognoscit (in: Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*), 252

<sup>256</sup> Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 260

<sup>257</sup> Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 266

მიუწვდომელს მისაწვდომს გახდის და რომელსაც სიყვარულის თეორიაში სწრაფვა ეწოდება.

სიყვარული მშვენიერებისადმი სწრაფვაა. სიყვარული ჭვრეტით, აღქმით იწყება. უფრო კონკრეტულად, რას ნიშნავს პლატონთან და ფიჩინოსთან მშვენიერება, რომლისკენაც ისწრაფვის ადამიანი ასე მარადიულად?

პლატონის „ნადიმში“ მშვენიერების გაგება რთული არ არის. თითქმის ყველა სიტყვაში ნათქვამია, რომ სიყვარული მშვენიერებისკენ სწრაფვაა, ეს არის ტკბობა სხეულებრივი და სულიერი მშვენიერებით. უფრო მეტიც, ეს ჰარმონიაა, რომელიც ადამიანურ სულს იზიდავს თავისკენ. ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ პლატონთან მშვენიერება სიკეთეს უიგივდება. აგათონი თავის სახოტბო სიტყვაში გარკვევით ამბობს, რომ მშვენიერება და სიკეთე იგივეობრივია.<sup>258</sup> გამოდის, რომ შეყვარებული ადამიანი არა მხოლოდ მშვენიერებას, არამედ სიკეთესაც ესწრაფვის მარადიულად.

მარსილიო ფიჩინო, როცა ის სიყვარულზე ლაპარაკობს, გრძნობას კი არ გულისხმობს, რომელიც ორ ადამიანს აქვს ერთმანეთის მიმართ, არამედ იმას, რასაც ერთი ადამიანი გრძნობს მეორესთვის, ანუ მომენტს, როცა ადამიანს საკუთარი თავის დანახვა შეუძლია სხვაში. ამრიგად, ფიჩინოსეულ მოძღვრებაში სიყვარულის შესახებ, თვალებსა და აღქმას უპირველესი დანიშნულება აქვს იმისათვის, რომ სიყვარული დაიბადოს.

სიბილა გლანცმანი, როცა პლატონის „ნადიმის“ ფიჩინოსეულ კომენტარს განიხილავს, ამბობს, რომ სიყვარული ის გრძნობაა, რომელიც აღქმით, მზერით იწყება. სწორედ ამ მზერის საშუალებით შემოდის ჩემში სხვა, უცხო, რაც, საბოლოოდ, ჩემი ავადყოფნის მიზეზი გახდება.<sup>259</sup> სიყვარულის დროს ადამიანი უკვე აღარ არის „საკუთარი თავის პატრონი.“ ის სხვა ძალის მიერ, მოტრფიალის მიერაა შეპყრობილი, უფრო მეტიც, ის თავისუფლებაწართმეულია.<sup>260</sup>

---

<sup>258</sup> პლატონი, *ნადიმი*, 44

<sup>259</sup> Sibylle Glanzmann, *Der einsame Eros, Eine Untersuchung des. Symposium- Kommentars «De amore» von Marsilio Ficino* (Francke. Verlag. Tübingen, 2006), 50

<sup>260</sup> Glanzmann, *Der einsame Eros, Eine Untersuchung des. Symposium- Kommentars «De amore» von Marsilio Ficino*, 78

რა შეიძლება იყოს ფიჩინოსეული სიყვარულის მიზანი? ფიჩინოსთან სიყვარული ის გრძნობაა, რომელიც მსგავსს მსგავსთან აერთიანებს. ეს გაერთიანება აღქმით ხდება: საკუთარი ანარეკლის ჭვრეტით სხვაში. სიყვარულში ხდება მოტრფიალესა და სატრფოს გაერთიანება ერთ არსებად, და შესაბამისად, მხოლოდ ამ გრძნობითაა შესაძლებელი, ორი არსება ერთივით გიყვარდეს. ფიჩინოსთან სიყვარულის მიზანი ადამიანურიდან ღმერთის სიყვარულისკენ აღმასვლა კია, მაგრამ ამ აღმასვლაში ადამიანმა ღმერთში საკუთარი თავი უნდა აღმოაჩინოს, დააკვირდეს და შეუყვარდეს. სიყვარული ეს სწრაფვაა იმისკენ, რომ „Deus in terris“ გახდეს. მარსილიო ფიჩინოსთან სხვის სიყვარული, საბოლოოდ, საკუთარი თავის სიყვარულია. სხვის სიყვარული ისევ მოტრფიალეს უბრუნდება, სიყვარული საკუთარი თავის ირგვლივ იმ ტრიალს ჰგავს, სადაც აღმოაჩენ, რომ რაც გიყვარს, მხოლოდ შენ ხარ თავად და არაფერი სხვა.<sup>261</sup>

ამრიგად, De Amore-ში წარმოდგენილი თეორია სიყვარულისა იმ აზრის გამტარებელია, რომ ყველანაირი ჭეშმარიტი სიყვარული მხოლოდ იმისკენ მიმართო, რათა ყველაფერში ღვთიური აღმოაჩინო. ფიჩინოს მოძღვრება სხვაში ტრანსცენდირებას გულისხმობს. მისი სიყვარულის თეორია წრეში ტრიალებს: მოტრფიალიდან მოტრფიალემდე. პლატონის თეორიისაგან განსხვავებით, ფიჩინოს სიყვარულის შესახებ მოძღვრება ღმერთის სიყვარულით და იდეების ჭვრეტით არ სრულდება. ფიჩინოსთან მოტრფიალემ, შეყვარებულმა უნდა შეიყვაროს მხოლოდ იმიტომ, რომ თავად ჭეშმარიტი გახდეს. სიყვარულით ადამიანს შეუძლია, რომ საკუთარი ნება წარმართოს, მაგრამ რეალურად საკუთარი ნების მართვა მხოლოდ ღმერთის პრიორიტეტია.<sup>262</sup> შესაბამისად, ფიჩინოსეული სიყვარულის თეორია, ეს სწრაფვაა, ძლიერი სწრაფვა ღმერთამდე აღმასვლისა, თავად ღმერთის შეყვარებისა.

მარსილიო ფიჩინოს მიხედვით, ადამიანი დაბადებისთანავე მარტოა. შესაბამისად, შეყვარებული ადამიანიც მარტოა, ის მელანქოლიური რჩება სიკვდილამდე. სიყვარული მარტოსულ ადამიანს მხოლოდ იმაში ეხმარება, რომ ამ

---

<sup>261</sup> Glanzmann, *Der einsame Eros, Eine Untersuchung des. Symposion- Kommentars «De amore» von Marsilio Ficino*, 99

<sup>262</sup> Glanzmann, *Der einsame Eros, Eine Untersuchung des. Symposion- Kommentars «De amore» von Marsilio Ficino*, 122

სამყაროში სხვასთან ერთად დამკვიდრდეს, მიზანი დაისახოს და სიყვარული შეძლოს. „სიყვარულით ცხოვრება ძნელია, მაგრამ ცხოვრება სიყვარულის გარეშე -- შეუძლებელი.“<sup>263</sup>

#### 5.4. ღმერთი და სამყაროს იერარქია

სხეული სამყაროულ იერარქიაში ყველაზე დაბალი საფეხურია, ის ისეთი მოძრავი და ცვალებადია, რომელშიც მამოძრავებელი არ იგულისხმება. სული სხეულზე მაღლა დგას, რადგან ის საგანთა ლოგოსებს იაზრებს. ადამიანურ სულზე მაღლა ანგელოზთა საუფლოა. ანგელოზთა სულს კი აღემატება თავად ღმერთი. ანგელოზები მარადიულობაში არსებობენ, ღმერთი კი მარადიულობის მიღმაა. მარადიულობისთვის დამახასიათებელია სიმშვიდე. სული, რომლისთვისაც სიმშვიდე უცხო არაა, ნაწილობრივ მარადიულობაში სუფევს, ნაწილობრივ კი დროში. დროს ყოველთვის ემორჩილება სხეული, რადგან მისი სუბსტანცია ცვალებადია. გამომდინარე აქედან, ღმერთი ყოველგვარი მოძრაობისა და სიმშვიდის მიღმაა, ანგელოზთა სული სიმშვიდეში მყოფობს, ადამიანური სული სიმშვიდეშიც არის და მოძრაობაშიც, სხეული კი -- მხოლოდ მოძრაობაში. სული, პირველ რიგში, სხეულებს და მათ მშვენიერებას ჰვრეტს; და რადგანაც სიყვარული მშვენიერების ჰვრეტით იწყება, სულს ავიწყდება საკუთარი ფორმა, რომელიც, ძირითადად, ლოგოსების წვდომის შემძლეა და სხეულის სილამაზით ერთობა და ტკბება. ფიჩინოს აზრით, სხეულებრივი სილამაზე სულის მშვენიერების ჩრდილი და ანარეკლია მხოლოდ.<sup>264</sup>

ფიჩინოს მიხედვით, სულის მშვენიერებად ჭეშმარიტება და სიბრძნე ითვლება. ამ მშვენიერებას ადამიანურ სულს ღმერთი ანიჭებს. მარად უცვლელი ჭეშმარიტება, რომელიც ღმერთიდან მომდინარეობს, სხვადასხვა სათნოებებს ბადებს. რამდენადაც ის ღვთაებრივ საგნებს ჰფენს ნათელს, ამდენად -- სიბრძნეა; იმდენად, რამდენადაც საგნებს იმეცნებს -- მეცნიერებაა; როცა ჭეშმარიტება ადამიანურ საქმეებს ეხება --

---

<sup>263</sup> Glanzmann, *Der einsame Eros, Eine Untersuchung des. Symposion- Kommentars «De amore» von Marsilio Ficino*, 130

<sup>264</sup> Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 286

კეთილგონიერების სათნოებაა და როცა ის სხვებთან (სხვა ადამიანებთან) გონივრულ ურთიერთობას გვასწავლის -- სამართლიანობაა. ჭეშმარიტება ვლინდება სულის სიმტკიცესა და ზომიერებაშიც.<sup>265</sup> ფიჩინო ამ სათნოებებს ზნეობრივ და ინტელექტუალურ სათნოებებად ჰყოფს. ინტელექტუალური სათნოებები ზნეობრივ სათნოებებზე მაღლა დგას და მას მიეკუთვნება სიბრძნე, მეცნიერება და კეთილგონიერება. რაც შეეხება ზნეობრივ სათნოებებს, მათ რიცხვში მარსილიო ფიჩინო სამართლიანობას, სიმტკიცესა და ზომიერებას გულისხმობს. ადამიანთა საზოგადოებისთვის ზნეობრივი სათნოებები უფრო ცნობილი, და შესაბამისად, გასაგებია. ამ მომენტს ფიჩინო იმით ხსნის, რომ ზნეობრივი სათნოებები, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანის, როგორც მოქალაქის, მოვალეობებად აღიქმება. მაგრამ მნიშვნელოვანია ის, რომ ზნეობრივი სათნოებების დაცვა და გაფრთხილება ადამიანს ინტელექტუალურ სათნოებებამდე აამაღლებს.<sup>266</sup> ადამიანური სულის აღმასვლის ბოლო და უმაღლესი საფეხური კი ღმერთის სიყვარულია.

”თუ ჩვენ შევიყვარებთ სხეულებს, სულებს, ანგელოზებს, მაშინ შევიყვარებთ არა მხოლოდ მათ, არამედ ღმერთსაც მათში: სხეულებში -- ღმერთის ჩრდილს, სულებში -- ღმერთის მსგავსებას, ანგელოზებში -- ღმერთის ხატებას. საბოლოოდ კი, ჩვენ შევიყვარებთ ღმერთს ყველაფერში იმისათვის, რომ ყველაფერი საბოლოოდ გვიყვარდეს ღმერთში.”<sup>267</sup>

ის, ვინც ღმერთს განეშორება, არ არის ჭეშმარიტი ადამიანი იმდენად, რამდენადაც იგი განეშორა თავის იდეასა და ფორმას. ადამიანური სული იდეამდე და ფორმამდე მიჰყავს ღვთაებრივ სიყვარულს. ჩვენსავე იდეებთან გაერთიანებულნი კი, უკვე სრულყოფილი ადამიანები ვიქნებით. შევძლებთ, რომ საგნებში ღმერთი

---

<sup>265</sup> Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 294

<sup>266</sup> Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, 294

<sup>267</sup> Si corpora, si animos, si angelos diligemus, non ista quidem sed deum in istis amabimus. In corporibus quidem dei umbram; in animis dei similitudinem; in angelis, eiusdem imaginem. Ita deum ad presens in omnibus diligemus ut in deo tandem omnia diligamus. Nam ita viventes eo proficiscemur ut et deum et in deo omnia vedeamus amemusque et ipsum et que in ipso sunt omnia (in: Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*), 298-300

დავინახოთ, რათა შემდეგ ღმერთში შევიყვაროთ ისინი (საგნები). ღმერთში საგნების სიყვარული დაგვანახებს, რომ სხვა ყველაფერიც ღმერთშია. ამ გზით კი მივალთ უმაღლეს საიდუმლოებად, რომ ღმერთის სიყვარულით ჩვენივე თავი შევიყვარეთ ღმერთში.<sup>268</sup>

## გამოქვაბულში დაბრუნება დასკვნის ნაცვლად

“დასკვნის ნაცვლად” -- ასე დავარქვით ჩვენი ნაშრომის ბოლო ნაწილს, რადგან დასკვნა ერთგვარად იმ მსჯელობის დასასრულს აღნიშნავს, რომელსაც ავტორი საკუთარ ნაშრომში ავითარებს. პლატონის მიხედვით, ფილოსოფია ვერასოდეს მივა დასასრულამდე. ათენელი ფილოსოფოსის მოძღვრებიდან გამომდინარე, ადამიანის საბოლოო მიზანი სიკეთის შემეცნებაა. ეს ისეთი რამაა, რისი ფლობაც, როგორც საკუთრივის, შეუძლებელია.

---

<sup>268</sup> Cumque hic discepti simus et mutilati, idee tunc nostre amando coniuncti, integri homines evademus, ut deum primo in rebus coluisse videamur, quo res deinde in deo colamus, resque in deo ideo venerari, ut nos ipsos in eo pre ceteris amplectamur, et amando deum, nos ipsos videamur amasse (in: Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*), 300

პლატონის სწავლების თანახმად, ადამიანს მთელი მისი ცხოვრების განმავლობაში შესაძლებლობა ეძლევა გონიერი, მოაზროვნე, შემმეცნებელი არსება გახდეს. გონება, როგორც შემეცნების უნარი, მას მემკვიდრეობით არ გადაეცემა.

გამოქვაბულიდან გამოსული ადამიანი სწორედ ამ შესაძლებლობის მქონეა. მას, როგორც სიბრძნისკენ მსწრაფველ არსებას, აქვს შანსი, თვითგარდასახვა სამართლიანობის, სიკეთის, ჭეშმარიტების შემეცნების გზაზე მოახდინოს. ადამიანის მიერ განხორციელებული თვითგარდასახვა პლატონის მოძღვრებაში ეგოისტური ბუნებით არ ხასიათდება, პირიქით, იგი ყოველთვის "სხვასთან ერთად" ხორციელდება. ეს ნათლად ჩანს როგორც პლატონის "ნადიმში," ასევე ფიჩინოსეულ ნადიმის კომენტარში -- "De amore." უფრო მეტიც, ადამიანის თვითგარდასახვის პროცესი საზოგადოების უმაღლესი მიზნის, სამართლიანობისკენ სვლის და სახელმწიფოში მისი აღსრულების პროცესია. ამ უკანასკნელის განხორციელება კი თითოეული მოქალაქის ვალია.

ადამიანმა საკუთარი არსების შესაძლებლობების განხორციელებისათვის საფუძვლიანი შინაგანი შემოტრიალება უნდა განიცადოს -- ეს არის მხოლოდ პლატონის ფილოსოფიის ძირითადი ბირთვია, არამედ ქრისტიანობისაც. ადამიანის სამყაროსთან და თანამოქალაქეებთან მიმართება აუცილებლობით განპირობებულია ადამიანის მიმართებით საკუთარ თავთან. პლატონი უპირველეს და უმნიშვნელოვანეს ამოცანად მიიჩნევს, რომ ადამიანმა თავის თავში სამართლიანობა განახორციელოს, რათა ამით სამყარო და სამყაროში ყოფნა სამართლიანი გახადოს. ადამიანის თავის თავთან მიმართებაზეა დამოკიდებული ის, თუ როგორ მიმართებასა და დამოკიდებულებაში იქნება იგი სხვა ადამიანებთან, როგორ ესმის მას ცოდნა და როგორ იყენებს მას. ამ ტიპის ცოდნა საფუძვლიანად განსხვავდება ყველა სპეციალური და კონკრეტული საქმის ცოდნისაგან. ეს სიკეთის იდეის ცოდნაა, რომელიც პოლისში თითოეული ადამიანისა და მთელი სახელმწიფოსთვის საუკეთესო შედეგის მომტანადაა მიჩნეული. სიკეთის იდეის მიხედვით, აზროვნება და ქმედება ყოველგვარ პარტიკულარულ და ცალკეულ საჭიროებას გამორიცხავს და მხოლოდ სამართლიანის, მშვენიერის სრულყოფილი იდეისკენ ანუ მხოლოდ არსისკენაა მიმართული.



მარსილიო ფიჩინოსეული სიყვარულის თეორიის მიხედვით, ადამიანმა ყველანაირი ჭეშმარიტი სიყვარული ყველაფერში ღვთიურის აღმოსაჩენად უნდა მიმართოს. სინამდვილეში, ეს სწრაფვაა, ძლიერი სწრაფვა ღმერთამდე აღმასვლისა, თავად ღმერთის შეყვარებისა. სწორედ მოაზროვნე ნებასა და სიყვარულში ხედავს მარსილიო ფიჩინო იმ უმნიშვნელოვანეს მომენტს, რაც ადამიანის მიერ ღმერთის, როგორც უმაღლესი სიკეთის, შემეცნებას მოსდევს.

ჭეშმარიტების (ღმერთის) შემეცნების გზაზე ადამიანური შემეცნება თავს ავლენს ისეთ ცნობიერებად, რომელსაც შინაგანი მღელვარება მოიცავს. ეს მღელვარება, რომელსაც სულში ნება იწვევს, აღფრთოვანებას უფრო ჰგავს, რადგან ღმერთის უსასრულობის ხილვით სრულდება. უმაღლესს უყვარს თავისი შექმნილი და შექმნილსაც თავისი შემქმნელი. ეს ურთიერთსიყვარული, რომელიც ერთმანეთისადმი სწრაფვაში იჩენს თავს, მთელ სამყაროს განსაზღვრავს.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, თამამად შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ პლატონის მიერ განსაზღვრული გზა ფილოსოფიისა და ფილოსოფოსობისა მარსილიო ფიჩინომ ჰუმანისტურად გადაამუშავა და საფუძველი დაუდო თანამედროვე ევროპული საზოგადოების ჰუმანისტური, დემოკრატიული და ლიბერალური ღირებულებების დადგენას. ამ ღირებულებების გათავისებით კი თანამედროვე სამართალცნობიერი ადამიანებისა და საზოგადოებების თანაარსებობაა შესაძლებელი.

## ბიბლიოგრაფია

1. პლატონი. *ევტიფრონი* (ადრეული დიალოგები, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, წინათქმები და კომენტარები დაურთო ბაჩანა ბრეგვაძემ, გამომცემლობა „ნეკერი“, 1997)
2. პლატონი. *ნადიმი* (ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და კომენტარები დაურთო ბაჩანა ბრეგვაძემ, გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1964)

3. პლატონი. *სახელმწიფო* (ძველი ბერძნულიდან თარგმნა ბაჩანა ბრეგვაძემ გამომცემლობა „ნეკერი,“ 2003)
4. პლატონი. *სოკრატეს აპოლოგია* (ადრეული დიალოგები, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, წინათქმები და კომენტარები დაურთო ბაჩანა ბრეგვაძემ, გამომცემლობა „ნეკერი,“ თბილისი, 1997)
5. პლატონი. *ტიმეოსი* (ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და კომენტარები დაურთო ბაჩანა ბრეგვაძემ, გამომცემლობა „ირმისა,“ თბილისი, 1994)
6. პლატონი. *მეშვიდე წერილი* (თარგმანი ძველი ბერძნული ენიდან, შესავალი, განმარტებები და დანართი ლელა ალექსიძის, რედაქტორი მაგდა მჭედლიძე, გამომცემლობა ლოგოსი, 2011)
7. Ficino, Marsilio. *Über die Liebe oder Platons Gastmahl* (Übersetzt von Karl Paul Hasse, Hrsg. Paul Richard Blum, Lateinisch-deutsch, Meiner, Hamburg, 2004)
8. Ficino, Marsilio. *Commentaire sur le banquet de Platon, de L'amour* (Commentarium in Convivium Platonis, De Amore, Texte établi, traduit, présenté et annoté par Pierre Laurens, Les Classiques de L'Humanisme, Les belles lettres, Paris, 2002)
9. Ficino, Marsilio. *Theologie platonicienne de l'immortalité de âmes* (Platonica Theologia de immortalitate animorum, hrsg. v. Raymond Marcel, Paris, 1964-1970)
10. Ficino, Marsilio. *Traktate zur platonischen Philosophie* (hrsg. v. Elisabeth Blum, Paul Richard Blum und Thomas Leinkauf, Berlin, 1993)
11. Ficino, Marsilio, *Platonic Theology* (english translation by Michael J. B. Allen, ed. James Hankins, London, 2005)
12. Marsilio, Ficino. *Teologia Platonica* (ed. M. Schiavone, 2 Baende, Bologna, 1965)
13. Platon. *Nomoi* (Bearbeitet von Klaus Schoepsdau, Griechischer Text von August Dies und Joseph Souilhe, Deutsche Uebersetzung von Klaus Schoepsdau und Hieronymus Müller, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990)
14. Platon. *Phaidon, Das Gastmahl, Kratylos* (Berarbeitet von Dietrich Kurz, Griechischer Text von Leon Robin und Louis Meridier, Deutsche Uebersetzung von Friedrich Schleiermacher, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990)

15. Platon. *Phaidros, Parmenides, Briefe* (Band 5, Bearbeitet von Dietrich Kurz, Griechischer Text von Leon Robin, August Dies und Joseph Souilhe, Deutsche Uebersetzung von Friedrich Schleiermacher und Dietrich Kurz, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990)
16. Platon. *Timaios, Kritias, Philebos* (Band 7, Bearbeitet von Klaus Widdra. Griechischer Text von A. Rivaud, August Dies, Deutsche Uebersetzung von Hieronymus Müller, Friedrich Schleiermacher, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990)
17. Platon. *Theaitetos, Der Sophist, Der Staatsmann* (Band 6, Bearbeitet von Peter Staudacher, Griechischer Yext von Auguste Dies, Deutsche Uebersetzung von Friedrich Schleiermacher, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990)

## მეორადი ლიტერატურა

18. ალექსიძე, ლელა. *იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია* (თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2008)
19. ბერიაშვილი, მამუკა, ლაშხია, მკა. *სათნოებების არსი და სამართლიანობის პრინციპი პლატონის სწავლებაში* (ჟურნალში: ქრისტიანული დემოკრატია, № 4, თბილისი, 2002)
20. დანელია, სერგი. *ანტიკური ფილოსოფიის ნარკვევები* (თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1983)

21. დანელია, სერგი. *სოკრატეს ფილოსოფია* (სახელგამი, თბილისი, 1935)
22. დოლიძე, ნინო. *ძირითადი ენათმეცნიერული ტენდენციები ანტიკურ ფილოსოფიაში და პლატონის "კრატილოსი"* (რედ. რისმაგ გორდეზიანი, ლოგოსი, თბილისი, 1998)
23. თევზაძე, გურამ. *ანტიკური ფილოსოფია* (მეცნიერება, თბილისი, 1995)
24. თევზაძე, გურამ. *აღორძინების ეპოქის ფილოსოფია* (გამომცემლობა ნეკერი, თბილისი, 2008)
25. მჭედლიძე, მაგდა. *სიყვარულის ნეოპლატონური თეორია და მისი გააზრება იოანე პეტრიწთან* (ჟურნალი Μνήμη, რედ. რ. გორდეზიანი, ლ. ბერაია. თბილისი, 2000)
26. პეტრიწი, იოანე. *განმარტებაი პროკლესთვის დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის* (შრომები, ტომი II, ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, ტფილისი, 1937)
27. პეტრიწი, იოანე. *პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფოსისა კავშირნი* (შრომები, ტომი I, ქართული ტექსტი გამოსცადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა, შესავალი სიტყვა მოსე გოგიბერიძის, თბილისი, 1940)
28. წერეთელი, სავლე. *ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში* (ნაწილი I, ანტიკური ფილოსოფია, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1973)
29. Albertini, Tamara. Marsilio Ficino. Das Problem der Vermittlung von Denken und Welt in einer Metaphysik der Einfachheit (München, 1997)
30. Allen, Michael J. B. Synoptic art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation (Florenz, 1998)
31. Allen, Michael J. B. The platonism of Marsilio Ficino (Berkley/ Los Angeles, London, 1984)
32. Andrieu, Jean. Le dialogue antique, Structure et presentation (Paris, 1954)
33. Arendt Hannah. Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation (Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zurich, New York, 2006)
34. Arendt, Hannah. Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im Politischen Denken (München, 1994)

35. Arnol, August. Platon's Werke einzeln erklärt und in ihrem Zusammenhange dargestellt (Erfurt, 1855)
36. Ballériaux, Omer. Les Dialogues de Platon et les agrapha dogmata. Le Parménide et le Sophiste à la lumière des doctrines non écrites (AntClas, 1994)
37. Baltés, Matthias. Gegonen (Platon, Tim. 28b7). Ist die Welt real entstanden oder nicht? (Dianoemata, Recueil, 1999)
38. Beierwaltes, Werner. Denken des Einen (Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1985)
39. Beierwaltes, Werner. Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus (Heidelberg, 1980)
40. Beierwaltes, Werner. Platonismus im Christentum (Frankfurt, 1998)
41. Beierwaltes, Werner. Platonismus und Idealismus (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004)
42. Benz, Hubert. Ethische Praxis und Selbstbezug des Geistes als Wege zur Unsterblichkeit der Seele. Platon, Plotin, Ficino (in: Potentiale des menschlichen Geistes: Freiheit und Kreativitaet, Praktische Aspekte der Philosophie Marsilio Ficinos (1433-1499), hrsg. Matthias Bloch und Burkhard Mojsisch, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 2003)
43. Bernadete, Seht. The Being of the Beautiful. Plato's the Theaetetus, Sophist, and Statesman (Chicago and London, The University of Chicago Press, 1984)
44. Bloch, Ernst. Antike Philosophie. Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie (Suhrkamp, 1985)
45. Bloch, Matthias. Zur Artifizialitaet des guten Lebens. Ficinos rezeption des platonischen Philebos (in: Potentiale des menschlichen Geistes: Freiheit und Kreativitaet, Praktische Aspekte der Philosophie Marsilio Ficinos (1433-1499), hrsg. Matthias Bloch und Burkhard Mojsisch, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 2003)
46. Bloom, Allan. The Republic of Plato (New York, 1968)
47. Blössner, Norbert. Dialogform und Argument: Studien zu Platons "Politeia" (Stuttgart, 1997)
48. Blum, Paul Richard. Philosophen der Renaissance (Darmstadt, 1999)

49. Blum, Paul Richard. Philosophieren in der Renaissance (Stuttgart, 2004)
50. Blumenberg, Hans. Höhlenausgänge (Frankfurt am Main, 1989)
51. Boehme, Gernot. Platons theoretische Philosophie (Stuttgart, 2000)
52. Bordt, Michel. Platon (Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1999)
53. Borsche, Tilman. Die Notwendigkeit der Ideen: Politeia (in: Platon, seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, hrsg. von T. Kobusch und B. Mojsisch, Darmstadt, 1996)
54. Braun, Bernhard. Das Feuer des Eros, Platon zur Einführung (Ontos Verlag, Frankfurt, Lancaster, 2004)
55. Brisson, Luc. Den Kosmos betrachten, um richtig zu leben: Timaios (in: Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, hrsg. von T. Kobusch und B. Mojsisch, Darmstadt, 1996)
56. Brisson, Luc. Einführung in die Philosophie des Mythos (Band 1: Antike, Mittelalter und Renaissance, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996)
57. Brochard, V. Etudes de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne (Paris, 1974)
58. Brockmann, Christian. Die handschriftliche Überlieferung von Platons Symposion (Wiesbaden, 1992)
59. Broecker, Walter. Platos Gespraechen (Frankfurt am Main, 1964)
60. Brommer, P. Eidos et Idea. Etude Semantique et Chronologie des oeuvres de Platon (Assen, 1940)
61. Buchner, Hartmut. Eros und Sein (H. Bouvier u. CO. Verlag, Bonn, 1965)
62. Burckhardt, Jacob. Die Cultur der Renaissance in Italien (Basel, 1860)
63. Burnet, John. Platonism (Berkeley, University of California Press, 1928)
64. Castel-Bouchouchi, Anissa. Comment peut-on être philosophe? La notion platonicienne de paidéia et son évolution de la République aux Lois (sous le direction J. F. Balaude, Paris-Nanterre, 1995)
65. Chastel, André. Art et humanisme a Florence au temps de Laurent Le Magnifique (Paris, 1961)
66. Chastel, André. Marsile Ficin et l'art (Geneve, Librairie Droz, 1975)

67. Collins, Ardis. *The Secular is sacred. Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology* (Martinus Nijhoff, The Hague, 1974)
68. Cornford, Francis M. *The doctrine of Eros in Plato's Symposium* (in: *The unwritten philosophy and other essays*, ed. by W. K. C. Guthrie, Cambridge, 1950)
69. Corrigan, Kevin. *Plato's dialectic at play, argument, structure and myth in the Symposium* (Pennsylvania State University Press, 2004)
70. Cossutta, Frédéric et Narcy, Michel. *La forme dialogue chez Platon : évolution et réceptions* (Millon, 2001)
71. Dalfen, Joachim. *Polis und Poiesis: Die Auseinandersetzung mit der Dichtung bei Platon und seinen Zeitgenossen* (Wilhelm Fink Verlag, München, 1974)
72. Dönt, Eugen. *Platon und der Mythos* (Wiener humanistische Blätter. Sonderheft: Zur Philosophie der Antike, Wien, 1995)
73. Döring, Klaus. *Der Sokrates der Platonischen Apologie und die Frage nach dem historischen Sokrates* (in: *Würzburger Jahrbucher N.13*, 1987);
74. Dörrie, Heinrich. *Die philosophische Lehre des Platonismus* (Stuttgart-Bad Cannstatt, 2002)
75. Dörrie, Heinrich., Baltes, M. *Der Platonismus in der Antike* (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1996)
76. Ebbersmeyer, Sabrina. *Sinnlichkeit und Vernunft. Studien zur Rezeption und Transformation der Liebestheorie Platons in der Renaissance* (München, 2002)
77. Eming, Knut. *Die Flucht ins Denken: Die Anfänge der platonischen Ideenphilosophie* (Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1993)
78. Erler, Michael. *Hypothese und Aporie: Charmides* (in: *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, hrsg. von T. Kobusch und B. Mojsisch, Darmstadt, 1996)
79. *Ethik. Lehr und Lesebuch, Texte, Fragen, Antworten* (hrsg. Robert Spaemann, Walter Schweidler, Klett/Cotta, Stuttgart, 2006)
80. Euler, Walter Andreas. *"Pia philosophia" et "docta religio"* (München, Fink, 1998)

81. Festugière, André Jean. La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVIe siècle (Paris, 1941)
82. Figal, Günter. Das Untier und die Liebe: sieben platonische Essays (Stuttgart, J.B. Metzler, 1991)
83. Figal, Günter. Dem Logos vertrauen. Zur Rhetorik der Philosophie bei Platon (Mesotes, 1994)
84. Findlay, J. N. Plato. The written and Unwritten Doctrines (London, 1974)
85. Frede, Dorothea. Platon, Philebos (Uebersetzung und Kommentar, Goettingen, 1997)
86. Frede, Dorothea. Platons "Phaidon" Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999)
87. Friedländer, Paul. Platon (Princeton University Press, 1977)
88. Gadamer Hans-Georg. Die Unsterblichkeitsbeweise in Platons "Phaidon" Wirklichkeit und Reflexion (Festschrift für Walter Schulz, Hrsg.: H. Fahrenbach, Pfullingen, 1973)
89. Gadamer, Hans-Georg. L'éthique dialectique de Platon. Interprétation phénoménologique du Philèbe (trad. de l'allemand par Florence Vatan et Veronika von Schenck, Le génie du philosophe, Arles, Actes Sud, 1994)
90. Gaiser, Konrad. Platons ungeschriebene Lehre (Klett-Cotta, Stuttgart, 1998)
91. Galperine, Marie-Claire. Lecture de Banquet de Platon (Lagrasse, 1996)
92. Gardeya, Peter. Platons Symposion, Interpretation und Bibliographie (Koenigshausen, Neumann, Wuerzburg, 2005)
93. Gauss, Hermann. Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos. Die Dialoge der literarischen Meisterschaft Phaedo, Symposium, Staat und Phaedrus (Bern, 1958)
94. Geiger, Rolf. Dialektische Tugenden, Untersuchungen zur Gesprächsform in den Platonischen Dialogen (Mentis, Paderborn, 2006)
95. Genest, Paul. Socratic eros and philia (The Johns Hopkins University, Baltimore, 1993)
96. Gerl, Hanna Barbara. Einfuehrung in die Philosophie der Renaissance (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989)
97. Gigon, Olof. Platon. Meisterdialoge. Phaidon, Symposion, Phaidros (Zuerich, 1974)



98. Glanzmann, Sibylle. Der einsame Eros, Eine Untersuchung des. Symposion- Kommentars «De amore» von Marsilio Ficino (Francke. Verlag. Tübingen, 2006)
99. Goldschmidt, Victor. Les Dialogues de Platon. Structure et Methode Dialectique (Paris, 1963)
100. Gomperz, Theodor. Griechische denker. Eine Geschichte der Antiken Philosophie (Leipzig, 1902)
101. Gonzalez, Francisco J. Dialectic and dialogue, Plato's practice of philosophical inquiry (Northwestern University Press, 1998)
102. Graefe, Steffan. Der gespaltene Eros. Platons Trieb zur „Weisheit“ (Peter Lang, Frankfurt am Main, ern, New York, Paris, 1989)
103. Graeser, Andreas. Probleme der platonischen Seelenteilungslehre, Ueberlegungen zur Frage der Kontinuitaet im Denken Platons (Muenchen, 1969)
104. Graeser, Andreas. Wie über Ideen sprechen? Parmenides (in: Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, hrsg. von T. Kobusch und B. Mojsisch, Darmstadt, 1996)
105. Griep, Hans-Joachim. Geschichte des Lesens, von den Anfängen bis Gutenberg (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2005)
106. Gundert, Hermann. Der platonische Dialog (Heidelberg, 1968)
107. Gundert, Hermann. Der Tyrann Kritias und die Sophistik (in Studia Platonica, Amsterdam, 1974)
108. Gundert, Hermann. Dialog und Dialektik (Amsterdam, 1971)
109. Halfwassen, Jens. Der Aufstieg zum Einen (Stuttgart, 1992)
110. Hardy, Joerg. Die unsterbliche, erkenntnisfaehige Seele Bei Platon und Ficino. Ueberlegungen zu Platons Phaidon (72E-84B) und Ficanos Argumentum in Platoniam Theologiam (in: Potentiale des menschlichen Geistes: Freiheit und Kreativitaet, Praktische Aspekte der Philosophie Marsilio Ficanos (1433-1499), hrsg. Matthias Bloch und Burkhard Mojsisch, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 2003)
111. Hardy, Jörg. Platons Theorie des Wissens im Theaitet (Göttingen, 2001)

112. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Werke in zwanzig Bänden, B. 19, Frankfurt am Main, 1993)
113. Heidegger, Martin. Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet, (Gesamtausgabe, B. 34, Frankfurt am Main, 1997)
114. Hildebrandt, Kurt Florentin. Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht (Berlin 1933)
115. Hildebrandt, Kurt Florentin. Platon. Logos und Mythos (Berlin, 1959)
116. Hoffmann, Ernst. Ueber Platons Symposion (Heidelberg, 1947)
117. Jaeger, Werner. Humanistische Reden und Vortraege (Berlin, 1960)
118. Jeck, Udo Reinhold. Die Bedeutung von Leiblichkeit und Gehirn in Ficinos Auseinandertzung mit Averroes und den Averroisten, (in: Potentiale des menschlichen Geistes: Freiheit und Kreativitaet, Praktische Aspekte der Philosophie Marsilio Ficinos (1433-1499), hrsg. Matthias Bloch und Burkhard Mojsisch, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 2003)
119. Jeck, Udo Reinhold. Platonica Orientalia (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004)
120. Kahn, Charles H. Plato and the Socratic dialogue : the philosophical use of a literary form (Cambridge University Press, 1996)
121. Karfik, Filip. L'amour pour autrui et l'amour de Dieu dans le De Amore de Marsile Ficin (in: Accademia, Revue de la societe Marsile Ficin, VII, Diffusion des Belles Lettres, Paris, 2005)
122. Kayling, Vanessa. Die Rezeption und Modifikation des platonischen Erosbegriffs in der französischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der antiken und italienischen Tradition (Bonn, 2010)
123. Kessler, Eckhard. Die Philosophie der Renaissance, Das 15 Jahrhundert (C. H. Beck, München, 2008)
124. Klutstein, Ilana. Marsilio Ficino et la théologie ancienne (Florence, 1987)
125. Koch, M. Die Rede des Sokrates in Platons Symposion und das Problem der Erotik (Berlin, 1886)

126. Krämer, Hans Joachim. Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie (Heidelberg, 1959)
127. Krämer, Hans Joachim. Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin (Amsterdam, 1964)
128. Krämer, Hans Joachim. Platonismus und hellenistische Philosophie (Berlin/New York, 1971)
129. Kristeller, Paul Oskar. Acht Philosophen der italienischen Renaissance (Weinheim, 1985)
130. Kristeller, Paul Oskar. Die Philosophie des Marsilio Ficino (Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1972)
131. Kristeller, Paul Oskar. Humanismus und Renaissance (München, 1997)
132. Kristeller, Paul Oskar. Marsilio Ficino and his work after five hundred years (Florence, Olschki, 1987)
133. Krüger, Gerhard. Einsicht und Leidenschaft (Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1992)
134. Krüger, Gerhard. Eros und Mythos bei Plato (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978)
135. Lafrance, Yvon. Pour interpreter Platon (Paris, 1995)
136. Laidlaw-Johnson, Elizabeth A. Plato's Epistemology. How hard is it to know? (New York, 1996)
137. Leitgeb, Maria-Christine. Platon, Plotin und Marsilio Ficino : Studien zur den Vorläufern und zur Rezeption des Florentiner Neuplatonismus ( Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2009)
138. Leitgeb, Maria-Christine. Tochter des Lichts : Kunst und Propaganda im Florenz der Medici (Berlin, Parthas, 2006)
139. Lohner, Alexander F. Ficanos Psychologie der individuellen Unsterblichkeit. Aktuelle Aspekte fuer die Fundamentelethik (in: Potentiale des menschlichen Geistes: Freiheit und Kreativitaet, Praktische Aspekte der Philosophie Marsilio Ficanos (1433-1499), hrsg. Matthias Bloch und Burkhard Mojsisch, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 2003)
140. Mader, Michael. Das Problem des Lachens und der Komoedie bei Platon (Stuttgart, 1977)

141. Mahoney, E. P. Marsilio Ficino und der Platonismus der Renaissance (in: Platon, seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, hrsg. von T. Kobusch und B. Mojsisch, Darmstadt, 1996)
142. Martin, Gottfried. Platons Ideenlehre (Berlin 1973)
143. Matusche, Stefan (Hrsg.). Wo das philosophische Gespraech ganz in Dichtung uebergeht. Platons Symposion und seine Wirkung in der Renaissance, Romantik und Moderne (Heidelber, 2002)
144. Melling, David J. Understanding Plato (Oxford, 1987)
145. Michael Erler, Platon, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike (Bd. 2/2, Basel, 2007)
146. Michael, Erler. Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons: Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken (Berlin/New York, 1987);
147. Michael, Erler. Platon (München, 2006)
148. Mitchell, Robert Lloyd. The Hymn to Eros. A Reading of Plato's Symposium (Lanham, 1993)
149. Mojsisch Burkhard, „Dialektik“ und „Dialog“: Politeia, Theaitetos, Sophistes, (in: Platon, seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen. hrsg. von T. Kobusch und B. Mojsisch, Darmstadt 1996)
150. Mojsisch, Burkhard. Pomponazzis Theorie der praktischen Vernunft. Eine kritik an Ficinos spekulativem Intellektualismus (in: Potentiale des menschlichen Geistes: Freiheit und Kreativitaet, Praktische Aspekte der Philosophie Marsilio Ficinos (1433-1499), hrsg. Matthias Bloch und Burkhard Mojsisch, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 2003)
151. Moutsopoulos, Evanhélos A. Recherches épistémologiques platoniciennes (Diotima 23, 1995)
152. Moutsopoulos, Evanhélos A. Rhétorique et sophistique artistiques selon Platon, Rhérorique grecque (La congrès, 1994)
153. Mueller, Gerhard. Platonische Studien (1986)

154. Muralt, Andre de. De la participation dans le Sophiste de Platon (Studia Philosophia, 17, 1957)
155. Narcy, Michel. La forme dialogue chez Platon : évolution et réceptions (Textes réunis par Frédéric Cossutta, Grenoble, J. Millon, 2001)
156. Narcy, Michel. Platon, l'amour du savoir (Paris, Presses universitaires de France, 2001)
157. Natorp, Paul, Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus (Hamburg, Meiner, 1994)
158. Norbert Blössner Dialogform und Argument. Studien zu Platons "Politeia" (Mainz, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Stuttgart, 1997)
159. Oehlig Ute, Die philosophische Begründung der Kunst bei Ficino (Stuttgart, 1992)
160. Ortega y Gasset. Commentaires au "Banquet" de Platon (in: Revue Philosophique de la France et de l'Étranger 157, 1967)
161. Osborn, Catherine. Eros Unveiled. Plato and the God of Love (Oxford, 1994)
162. Osmo, Pierre. Avoir la paix avec la paix, une lecture des Lois de Platon, Cité possible (recueil 1996)
163. Osterhus, Ulrich. Der Hermetismus in der Philosophie Marsilio Ficinos (Kiel, 1987)
164. Ottmann, Hennig. Geschichte des Politischen denkens. Die Griechen, Von Homer bis Sokrates (B1/1. Stuttgart/Weimar, 2001)
165. Patt, Walter. Formen des Anti-Platonismus bei Kant, Nietzsche und Heidegger, (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997)
166. Patzig, Günther. Platons Ideenlehre, kritisch betrachtet (in: Antike und Abendland 16, Göttingen, 1970)
167. Pernis, Maria Grazia. Le platonisme de Marsile Ficin et la Cour d'Urbin (Paris, 1997)
168. Perrot, Maryvonne. L'autre et l'étranger chez Platon. Regard des anciens sur l'étranger (recueil, 1988)
169. Peterreins, Hannes. Sprache und Sein bei Platon (München, 1994)
170. Petit, Alain. Peras et apeiron dans le Philèbe. Platon et l'objet de la science (recueil, 1996)

171. Philipp, Karl. Zeugung als Denkform in Platons geschriebener Lehre. Die stilistische und ontologische Bedeutung des Verbs "gennan" und anderer biologischer Metaphern in Platons erhaltenen Werken (Zuerich, 1980)
172. Philosophen der Renaissance. Eine Einfuehrung (Herausgegeben von Paul Richard Blum, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999)
173. Philosophy in dialogue. Plato's many devices (ed. Gary Alan Scott, Northwestern University Press, 2007)
174. Picht, Georg. Platons Dialoge "Nomoi" und "Symposion" (Stuttgart, 1990)
175. Pierce, Christine M. Eros and epistemology (recueil, 1994)
176. Pierre, Hadot. Wege zur Weisheit - oder was lehrt uns die antike Philosophie? (Eichborn, Frankfurt am Main 1999)
177. Platonismus im Idealismus, Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie (hrsg. von Burkhard Mojsisch und Orrin F. Summerell, K. G. Saur München, Leipzig, 2003)
178. Pradeau, Jean-François. Le monde terrestre. Le modèle cosmologique du mythe final du Phédon (RPhilos 1996)
179. Pradeau, Jean-François. Platon, l'institution de la science politique», Platon et l'objet de la science (recueil, 1996)
180. Reale, Giovanni. A History of Ancient Philosophy: Plato and Aristotle (1990)
181. Reale, Giovanni. Die Begründung der abendländischen Metaphysik: Phaidon und Menon (in: Platon, seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, hrsg. von T. Kobusch und B. Mojsisch, Darmstadt, 1996)
182. Reale, Giovanni. Zu einer neuen Interpretation Platons (Ferdinand Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich, 1993)
183. Rene, Schaerer. Dieu, L'homme et la vie d'apres Platon (Neuchatel, 1944)
184. Ricken, Frido. Philosophie der Antike (Stuttgart, Berlin, Koeln, 1993)
185. Robin, Léon. La théorie platonicienne de l'amour (Paris, Presses universitaires de France, 1964)

186. Robinson, Thomas M. Methodology in the reading of the Timaeus and Politicus. Third way (recueil, 1995)
187. Robinson, Thomas M. Plato's psychology (Toronto Univ. Press, 1970)
188. Rowe, Christopher. Contre Platon. Philosophie et littérature dans le Phédon (recueil, 1995)
189. Rudolf, Rehn. Der entzauberte Eros: Symposion (in Platon, Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996)
190. Rudolf, Rehn. Der Logos der Seele, Wesen, Aufgabe und Bedeutung der Sprache in der platonischen Philosophie (Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1982)
191. Rudolf, Rehn. Platons Höhlengleichnis, Das Siebte Buch der Politeia (Griechisch - deutsch, Übersetzt, erläutert und herausgegeben von Rudolf Rehn, Mit einer Einleitung von Burkhard Mojsisch, Dieterich 'sche Verlagsbuchhandlung, 2005)
192. Ryle, Gilbert. Plato's Parmenides (1939)
193. Scheffer, Christina. Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos (Academia Verlag, 1996)
194. Scheier, Claus-Arthur. The unity of the Protagoras. On the structure and position of a Platonic dialogue (Phil J 17, 1994)
195. Scheuermann-Peilicke, Wolfgang. Licht und Liebe (Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zuerich, New York, 2000)
196. Schildknecht, Christiane. Philosophische Masken. literarische Formen der Philosophie bei Platon, Descartes (Stuttgart, J.B. Metzler, 1990)
197. Schleiermacher F. D. E. Über die Philosophie Platos (Hamburg 1996)
198. Schmid, Wilhelm, Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucault Archaeologie des platonischen Eros (Athenaeum, Frankfurt am Main, 1987)
199. Schmitt, Arbogast. Die Moderne und Platon (Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar, 2003)
200. Schmitz, Thomas. Der vermittelte Bericht in Platons Symposion (NF 20, 1994/1995)

201. Scott, Gary Alan. Erotic wisdom. philosophy and intermediacy in Plato's Symposium (State University of New York Press, 2008)
202. Stenzel, Julius. Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles (Trewendt & Granier, Breslau 1917)
203. Stenzel, Julius. Wissenschaft und Staatsgesinnung bei Platon (Kiel 1927)
204. Stenzel, Julius. Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles (Leipzig 1924);
205. Summerell, Orrin F. Aller Sachen Mass der Mensch? Protagoras in der etischen perspective Marsilio Ficinos (in: Potentiale des menschlichen Geistes: Freiheit und Kreativitaet, Praktische Aspekte der Philosophie Marsilio Ficinos (1433-1499), hrsg. Matthias Bloch und Burkhard Mojsisch, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 2003)
206. Szlezák, Thomas Alexander. Mündliche Dialektik und schriftliches "Spiel". Phaidros (in: Platon, seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, hrsg. von T. Kobusch und B. Mojsisch, Darmstadt, 1996)
207. Szlezák, Thomas Alexander. Platon lesen (Stuttgart, 1993)
208. Szlezák, Thomas Alexander. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen (Berlin-New York 1985)
209. Taylor, Alfred Edward. Plato. The Man and his Work (Brill, 2001)
210. Taylor, Christopher. Socratic ethics, Socratic questions (recueil, 1992)
211. Thiel, Detlef. Theuth – Merkur – Sarurn. Marsilio Ficinos rezeption der platonischen Schriftkritik (in: Potentiale des menschlichen Geistes: Freiheit und Kreativitaet, Praktische Aspekte der Philosophie Marsilio Ficinos (1433-1499), hrsg. Matthias Bloch und Burkhard Mojsisch, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 2003)
212. Ueberweg, Friedrich. Untersuchungen ueber die Einheit und Zeitfolge Platonischer Schriften und ueber die Hauptmomente aus Plato's Leben (Wien, 1861)
213. Vlastos, Gregory. Platonic Studies (Princeton University Press, 1973)
214. Vlastos, Gregory. Studies in Greek Philosophy; Volume II: Socrates, Plato, and Their Tradition (Princeton University Press, 1995)



215. Walker, Daniel Pickering. *La magie spirituelle et angélique de Ficin à Campanella* (Paris, Albin Michel, 1988)
216. Watson, Walter. *Dogma, skepticism, and dialogue* (recueil, 1995)
217. Weyer, Stefan. *Die Cambridge Platonists* (Peter Lang, Frankfurt am Main, 1993)
218. Wieland, Wolfgang. *Platon und die Formen des Wissens* (Göttingen, 1999)
219. Wurm, Achim. Kontexte des Eros bei Platon und Ficino (in: *Potentiale des menschlichen Geistes: Freiheit und Kreativität, Praktische Aspekte der Philosophie Marsilio Ficinos (1433-1499)*, hrsg. Matthias Bloch und Burkhard Mojsisch, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 2003)
220. Wurm, Achim. *Platonicus amor. Lesearten der Liebe bei Platon, Plotin und Ficino* (Berlin, 2008)
221. Wyller, Egil A. *Der Spätere Platon. Tübinger Vorlesungen 1965* (Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1970)
222. Wyller, Egil A. *Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposion und Politeia. Interpretationen zur Platonischen Genealogie* (Oslo, 1960)
223. Zehm, Günter. *Eros und Logos. Eine Geschichte der antiken Philosophie* (Antaios, Schnellroda, 2004)
224. Zeller, Eduard. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig, 1889)
225. Zeller, Eduard. *Platonische Studien* (Tübingen, 1839)
226. Zenhpennig, Barbara. *Platon* (Hamburg, 2005)
227. Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* (Москва 1986)