

(ნეო)პლატონიზმი და თანამედროვეობა

თენგიზ ირემადის წიგნისადმი
– „აზროვნების კონცეფციები ნეოპლატონიზმში“ –
მიძღვნილი საერთაშორისო სამეცნიერო
კონფერენციის მასალები
გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი,
30 ივნისი, 2008 წელი

რედაქტორ-შემდგენელი:

გიორგი ბარამიძე, მიხეილ გოგატიშვილი, ლალი ზაქარაძე,
უდო რაინჰოლდ იეკი, დუეინ ლეისი

(NEO)PLATONISM AND MODERNITY

Materials of the International Conference
dedicated to Tengiz Iremadze's book
„Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus“
June 30, 2008, Grigol Robakidze University

Edited by

Giorgi Baramidze, Mikheil Gogatishvili, Lali Zakaradze,
Udo Reinhold Jeck, Duane J. Lacey

თბილისი 2009 TBILISI

პრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი
ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა
კვლევითი ინსტიტუტი

საველე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტი
ქართული და უცხოეთის ფილოსოფიის
ისტორიის განყოფილება

ჰოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ფილოსოფიის დეპარტამენტი

სამეცნიერო კრებული:

*(ნეო)პლატონიზმი და თანამედროვეობა. თენგიზ ირემადის წიგნ-
ისადმი – „აზროვნების კონცეფციები ნეოპლატონიზმში“ – მიძ-
ღვნილი საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები
(გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი, 30 ივნისი, 2008
წელი)*

რედაქტორები:

- პროფ. გიორგი ბარამიძე (საქართველო, თბილისი)
- პროფ. მიხეილ გოგატიშვილი (საქართველო, თბილისი)
- პროფ. ლალი ზაქარაძე (საქართველო, ბათუმი)
- პროფ. უდო რაინჰოლდ იეკი (გერმანია, ბოხუმი/ლიუნებურგი)
- პროფ. დუეინ ლეისი (აშშ, ანაპოლისი)

რეცენზენტები:

- პროფ. თინა დოლიძე (საქართველო, თბილისი)
- პროფ. ლერი მჭედლიშვილი (საქართველო, თბილისი)

დაკაბადონება და ყდის დიზაინი: გიორგი ბაგრატიონი

© ლალი ზაქარაძე, უდო რაინჰოლდ იეკი, დუეინ ლეისი, 2009

გამომცემლობა „ნეკერი“, 2009

ISBN 978-9941-404-82-5

სარჩევი

წინათქმა7

**წანილი I: შუა საუკუნეების ფილოსოფია
და მისი აქტუალური პრობლემები**.....9

Giorgi Baramidze

Neo-Platonism in the context of modernity
(Reflections on the Tengiz Iremadze's book
Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus)..... 11

გიორგი ბარამიძე

ნეოპლატონიზმი თანამედროვეობის კონტექსტში
(განაზრებანი თენგიზ ირემადზის წიგნზე – „აზროვნების
კონცეფციები ნეოპლატონიზმში“) 14

Udo Reinhold Jeck

Gedanken zur interkulturellen Bedeutung
der philosophischen Theologie des Proklos sowie
ein Grundriss ihrer komplexen Wirkungsgeschichte..... 17

ლალი ზაქარაძე

ღმერთი – ინტელექტი – ადამიანი 30

**წანილი II: აზროვნების კონცეფციები
(ნეო)პლატონიზმში** 43

გიორგი ბარამიძე

„დიანოიას“ გაგების ზოგიერთი ასპექტის შესახებ 45

Duane J. Lacey

Unity in Plato's *Timaeus*..... 55

გიორგი ხუროშვილი

ნეოპლატონური მოძღვრებები სულის შესახებ
და მათი პეტრინისეული კონტექსტი 60

გიორგი თავაძე

ინტელექტის თეორიები XIII-XIV საუკუნეების
გერმანულ დომინიკანელთა სკოლაში
(ალბერტ დიდი, დიტრიხ ფრაიბერგელი,
ბერთოლდ მოსბურგელი)..... 69

ნანილი III: (ნო)პლატონიზმი და თანამედროვეობა.....	79
Udo Reinhold Jeck	
„De naturae diversa significatione“. – Grundbegriffe der Naturphilosophie im Prokloskommentar des Berthold von Moosburg (Proposition 34 A)	81
მიხეილ გოგატიშვილი	
ბერთოლდ მოსბურგელის ფილოსოფიის თენგიზ ირემადისეული ინტერპრეტაცია, კლოდ ლეფორის „თეოლოგიურ-პოლიტიკური მატრიცა“ და „რუის-ურბნისის ძეგლისწერა“	109
რევაზ გორდუზიანი	
ნეოპლატონური პარადიგმები გერმანულ ექსისტენციალიზმში (მარტინ ჰაიდეგერი, კარლ იასპერსი).....	119
სახელთა საძიებელი	131

CONTENTS

FOREWORD	8
PART I: THE PHILOSOPHY OF MIDDLE AGES AND ITS ACTUAL PROBLEMS	9
Giorgi Baramidze Neo-Platonism in the context of modernity (Reflections on the Tengiz Iremadze's book <i>Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus</i>)	
In English.....	11
In Georgian.....	14
Udo Reinhold Jeck Gedanken zur interkulturellen Bedeutung der philosophischen Theologie des Proklos sowie ein Grundriss ihrer komplexen Wirkungsgeschichte.....	17
Lali Zakaradze God – Intellect – Human	30
PART II: THINKING CONCEPTIONS IN (NEO)PLATONISM	43
Giorgi Baramidze Some aspects of understanding of <i>dianoia</i>	45
Duane J. Lacey Unity in Plato's <i>Timaeus</i>	55
Giorgi Khuroshvili Neoplatonic Doctrines about Spirit and Their Petritsian Contexts	60
Giorgi Tavadze The Theories of Intellect of the Dominican School in XIII-XIV Centuries (Albert the Great, Dietrich of Freiberg, Berthold of Moosburg).....	69

PART III: (NEO)PLATONISM AND MODERNITY	79
Udo Reinhold Jeck	
„De naturae diversa significatione“. – Grundbegriffe der Naturphilosophie im Prokloskommentar des Berthold von Moosburg (Proposition 34 A).....	81
Mikheil Gogatishvili	
Tengiz Iremadze’s Interpretation of the Philosophy of Berthold of Moosburg, Claude Lefort’s “The Theologico-Political Matrix” of Christianity and “Foundation of Ruis-Urbnisi”	109
Revaz Gordeziani	
Neoplatonic Paradigms in German Existentialism (Martin Heidegger, Karl Jaspers)	119
 INDEX OF NAMES	 131

წინათქმა

2007-2008 წწ. გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტში, საუნივერსიტეტო-საშორისო ინტერდისციპლინარული სემინარის ფარგლებში, ორგანიზებული იყო პროფ. თენგიზ ირემადის წიგნის – *Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter. Dietrich von Freiberg – Berthold von Moosburg – Joane Petrizi* (Bochumer Studien zur Philosophie 40, B. R. Grüner Publishing Company, Amsterdam – Philadelphia, 2004) – კითხვა და თემატური ანალიზი. ზემოაღნიშნულმა სემინარებმა, რომელსაც პროფ. გიორგი ბარამიძე უძღვებოდა, დიდი ინტერესი გამოიწვია; მასში მონაწილეობას იღებდნენ სხვადასხვა პროფესიის ადამიანები – როგორც უფროსი თაობის, ისე ახალგაზრდობის წარმომადგენლები.

სემინარის ერთგვარი შეჯამება იყო საერთაშორისო კონფერენცია, რომელიც 2008 წლის 30 ივნისს გაიმართა რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტში და რომელიც მიძღვნილი იყო პროფ. თენგიზ ირემადის ზემოთ დასახელებული წიგნისადმი.

საერთაშორისო კონფერენციაში ქართულ სამეცნიერო დაწესებულებებთან ერთად (გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის დეპარტამენტი და სავლე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტის ქართული და უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილება) მონაწილეობა მიიღეს არაბთა გაერთიანებული საემიროების უნივერსიტეტმა, სენ ჯონსის კოლეჯმა (ანაპოლისი, აშშ) და ბოხუმის რურის უნივერსიტეტმა (გერმანია).

წინამდებარე სამეცნიერო კრებულში სწორედ ამ საერთაშორისო კონფერენციის მასალებია წარმოდგენილი.

რედაქტორ-შემდგენელნი

FOREWORD

In 2007-2008, the reading and thematic analysis of Professor Tengiz Iremadze's book *Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter. Dietrich von Freiberg – Berthold von Moosburg – Joane Petrizi* (Bochumer Studien zur Philosophie 40, B. R. Grüner Publishing Company, Amsterdam – Philadelphia, 2004) was organized at Grigol Robakidze University within the scope of the interuniversity international seminar. The above mentioned seminar led by Professor Giorgi Baramidze provoked a great interest. Different kind of professionals participated in it – representatives of older as well as younger generation. The international conference dedicated to Professor Iremadze's above mentioned book which was held at Grigol Robakidze University on June 30, 2008 was a kind of summing up of the seminar. Together with the representatives of Georgian institutions (Grigol Robakidze University, Ivane Javakhishvili State University, Department of Philosophy of Batumi Shota Rustaveli State University, Department of the history of Georgian and Foreign Philosophy of Savle Tsereteli Institute of Philosophy) the representatives of the United Arab Emirates University, St. John's College (Annapolis, USA) and Ruhr-University Bochum (Germany) participated in the conference.

The materials of this international conference are presented in the given scientific collection of articles.

Editors

ნაწილი I

**შუა საუკუნეების ფილოსოფია
და მისი აქტუალური პრობლემები**

PART I

**THE PHILOSOPHY OF MIDDLE AGES
AND ITS ACTUAL PROBLEMS**

Giorgi Baramidze

*Ioane Javakhishvili State University
Tbilisi, Georgia*

NEO-PLATONISM IN THE CONTEXT OF MODERNITY

**(Reflections on the Tengiz Iremadze's book
Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus)**

1. The significance of the given work is conditioned by the fact how important Neo-Platonism is in modern epoch. The book is rather interesting as it deals with the philosophical problems related to the actualization of Platonism. The matter is that the conceptual project targeted to the overthrowing of Platonism existed and still exists what, on its turn, implies struggle against traditions and authority. Professor Iremadze's book is a successful attempt to present the documents which will contribute to cancellation of the aims of the above mentioned project.

2. The given work is very important as with its content it is intercultural. It gives two cultures the opportunity to meet each other. In this book two thinking systems stand opposite each other: on the one hand western (German-Latin) and on the other hand – Georgian-Byzantine system. The book covers the horizon in which it is possible to hold a productive dialogue between cultures. It should be mentioned that it concerns the dialogue in the highest spheres of the culture: in philosophy and theology.

3. The book is against the world outlook of nihilism as the thinking systems discussed in it cancel world outlook relativism, and put forward its absolute components.

4. It is also noteworthy that the textual research of Ioane Petritsi's world outlook is changed with much more productive – intertextual research.

This enables the author to consider a context in a new way not in the sense of its being chronological, but in its diachronic dimension. In this relation, for the author, a concept has the function of a meta language which transcends any context as Neo-Platonic discourses locked in time and space. A conceptual reading of Petritsi and generally of Neo-Platonism (in contrast to a philological reading) becomes especially significant from the viewpoint of contemporaneity. The book does not deal with putting the ideas in chronological order or retelling their history. It covers the philosophical-theological expressions which Professor Iremadze calls concepts. Concepts in Professor Iremadze's work play almost the same role as archives do in Michel Foucault's work. Implementation of this method of research and thinking will contribute to raising our thinking to a new stage.

5. Special attention should be paid to the fact that this book will not only contribute to the dialogue between cultures, but it is itself is a rather important fact of such a dialogue, as it is the fruit of long improvement in Georgian and German cultures.

6. The book deals with the nature and status of knowledge in the Middle Ages, which nowadays is of utmost importance. It is a well-known fact that the status of knowledge, the problem of its legitimation as well as the problem of legitimating its institutional forms (educational establishments) is very problematic today. The given work will greatly help experts of the educational sphere, namely, in a conceptual rethinking of the educational problems which our country is facing.

7. The given book continues the tradition of the hermeneutic reading of classical texts and those of the Middle Ages and sets new perspectives in this direction.

8. The merit of the given work is that one of its dimensions is a very interesting attempt at a conceptual unification of Shalva Nutsubidze's and Ioane Petritsi's thinking principles. This once more proves the fact that on the conceptual level, it is important to discuss not the chronology of ideas and the philological reading of a text, but the diachronic nature of its intertextual language. The author tries to let

Georgian thought (Petritsi's concept) stand on its own for itself, in order to give it the opportunity to enter into the natural dialogue with Western thinking. The latter is very important in correlation with the fact of pluralism (John Rawls). We think that such a dialogue will contribute to creating preconditions between believers and non-believers. This situation is very enviable not only from the viewpoint of the mental integration of our society, but also from the viewpoint of outlining in advance the mental horizon of our country's integration into Euro-Atlantic space.

9. In the given work almost all of the important achievements of Georgian philosophical thought are accumulated. The attempt of synthesizing its achievements given in the book is also very significant. Everything in the text enables us to think that Professor Iremadze's book is a very important work in Georgian Academia.

გიორგი ბარამიძე

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო

ნეოპლატონიზმი თანამედროვეობის კონტექსტში

(განაზრებანი თენგიზ ირემაძის წიგნზე – „აზროვნების კონცეფციები ნეოპლატონიზმში“)

1. წინამდებარე წიგნის მნიშვნელობა დიდწილად არის განპირობებული იმით, თუ რამდენად არის მნიშვნელოვანი ნეოპლატონიზმი თანამედროვე ეპოქაში. უწინარეს ყოვლისა, იგი სწორედ იმით არის უაღრესად საინტერესო, რომ მასში წამოჭრილია პლატონიზმის აქტუალიზებასთან დაკავშირებული ფილოსოფიური საკითხები. საქმე ის არის, რომ არსებობდა (და კვლავაც განაგრძობს არსებობას) კონცეპტუალური პროექტი, რომელიც პლატონიზმის დამხობაზეა გამიზნული. ასეთი რამ, თავის მხრივ, **ტრადიციისა** და **ავტორიტეტის** წინააღმდეგ გამოსვლას გულისხმობს. პროფ. ირემაძის წიგნი სწორედ იმით არის გამორჩეული, რომ იგი წარმოადგენს წარმატებულ მცდელობას, წამოაყენოს საბუთები, რომლებიც ხელს შეუწყობს ზემოაღნიშნული პროექტის მიზანდასახულობათა გაბათილებას.
2. წინამდებარე წიგნი მნიშვნელოვანია იმითაც, რომ თავისი შინაარსით ის არის ინტერკულტურული. იგი იძლევა შესაძლებლობას იმისას, რომ მოხდეს ორი კულტურის შეხვედრა. მასში ერთმანეთის პირისპირ დგას ორი სააზროვნო სისტემა: ერთი მხრივ, დასავლური (გერმანულ-ლათინური), მეორე მხრივ კი – ქართული-ბიზანტიური. წიგნი სახავს ჰორიზონტს, რომელშიც შესაძლებელია, კულტურათა შორის პროდუქტიული დიალოგი გაიმართოს. უნდა აღინიშნოს, რომ საქმე ეხება დიალოგს კულტურის უმაღლეს სფეროებში: ფილოსოფიასა და თეოლოგიაში.
3. წიგნი გამოდის მსოფლმხედველობრივი ნიჰილიზმის წინააღმდეგ სწორედ იმით, რომ მასში განხილული სააზროვნო სისტემები

აბათილებენ მსოფლმხედველობრივ რელატივიზმს და წინ წამოსწევენ მის წარუვალ (აბსოლუტურ) კომპონენტებს.

4. უდაოდ საყურადღებოა ის, რომ წიგნში იოანე პეტრინის მსოფლმხედველობის ტექსტუალური კვლევა შეცვლილია ბევრად უფრო პროდუქტიული – ინტერტექსტუალური კვლევით. ეს ავტორს შესაძლებლობას აძლევს ახლებურად გაიაზროს კონტექსტი არა ქრონოლოგიურ, არამედ დიაქრონულ განზომილებაში. ამ მიმართებით მასთან **კონცეპტი** ასრულებს **მეტაენის** ფუნქციას, რომელიც ტრანსცენდირებს კონტექსტს, როგორც დროსა და სივრცეში ჩაკეტილ ნეოპლატონურ დისკურსებს. პეტრინის (და, საზოგადოდ, ნეოპლატონიზმის) კონცეპტუალური წაკითხვა (ფილოლოგიურის საპირისპიროდ) განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს სწორედ თანამედროვეობის თვალსაზრისით. წიგნში არ ხდება იდეების ქრონოლოგიური დალაგება, მათი ისტორიის მოყოლა, არამედ მასში მოცემულია ფილოსოფიურ-თეოლოგიური გამონათქვამები, რომლებსაც აქ **კონცეპტები** ეწოდება. ეს უკანასკნელნი პროფ. ირემაძის წიგნში თითქმის იმავე როლს თამაშობენ, რასაც – არქივები მიშელ ფუკოსთან. კვლევისა და აზროვნების ამ მეთოდის დანერგვა ხელს შეუწყობს ჩვენში აზროვნების აყვანას ახალ ეტაპზე.
5. უპრიანია ყურადღება იქნეს გამახვილებული იმაზე, რომ ეს წიგნი არათუ ხელს შეუწყობს დიალოგს კულტურათა შორის, არამედ თვითონ არის ამგვარი დიალოგის ერთობ მნიშვნელოვანი ფაქტი, როგორც ნაყოფი ქართულ და გერმანულ კულტურაში ხანგრძლივი განაფვისა.
6. წიგნი ეხება ცოდნის ბუნებასა და ცოდნის სტატუსს შუა საუკუნეებში, რასაც დღეს უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს. ცნობილია, რომ ცოდნის სტატუსი, მისი ლეგიტიმაციის საკითხი, ასევე მისი ინსტიტუირების ფორმათა – საგანათლებო დაწესებულებათა – ლეგიტიმაციის საკითხი დღეს უაღრესად პრობლემატურია. წინამდებარე წიგნი განათლების დარგის ექსპერტებს ფასდაუდებელ დახმარებას გაუწევს ქვეყნის წინაშე მდგარი განათლების პრობლემების სწორედ კონცეპტუალური გადააზრების საქმეში.
7. წინამდებარე წიგნი აგრძელებს კლასიკური და შუა საუკუნეების

ტექსტების ჰერმენევტიკული ნაკითხვის ტრადიციას და, გარკვეული აზრით, ახალ პერსპექტივას სახავს ამ მიმართულებით.

8. წინამდებარე წიგნის უდაო ღირსებაა ის, რომ მისი ერთი განზომილება წარმოადგენს შალვა ნუცუბიძისა და იოანე პეტრინის სააზროვნო პრინციპების კონცეპტუალური შეერთების ერთობ საინტერესო ცდას. ეს ვითარება კიდევ ერთხელ ადასტურებს იმას, რომ კონცეპტუალურ დონეზე მნიშვნელობა აქვს არა იდეების ქრონოლოგიას თუ ტექსტის ფილოლოგიურ ნაკითხვას, არამედ ინტერტექსტუალური ენის დიაქრონულ ბუნებას. იგი ცდილობს ქართული აზროვნება (პეტრინის კონცეპტი) ისე ამყოფოს, როგორც ის არის (ყოველგვარი ძალდატანების გარეშე), რათა მისცეს მას დასავლურ აზროვნებასთან (კულტურასთან) ბუნებრივ დიალოგში შესვლის შესაძლებლობა. ეს უკანასკნელი კი ძალზე მნიშვნელოვანია პლურალიზმის ფაქტთან (ჯონ როლსი) მიმართებაში. ვფიქრობთ, ასეთი რამ ხელს შეუწყობს მორწმუნეთა და არამორწმუნეთა შორის დიალოგის წინაპირობების შექმნას. ეს ვითარება კი ერთობ საშურია არა მარტო ჩვენი საზოგადოების მენტალური ინტეგრაციის თვალსაზრისით, არამედ იმ მხრივაც, რომ წინასწარ მოისახოს ევრო-ატლანტიკურ სივრცეში ჩვენი ქვეყნის მენტალური ინტეგრაციის ჰორიზონტი.
9. წინამდებარე წიგნში აკუმულირებულია ქართული ფილოსოფიური აზროვნების თითქმის ყველა მნიშვნელოვანი მონაპოვარი; მოცემულია მისი სინთეზირების უდაოდ მნიშვნელოვანი ცდა. ყოველივე ეს საშუალებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ პროფ. ირემადის წიგნი საეტაპო ნაშრომია ქართულ სააზროვნო სივრცეში.

Udo Reinhold Jeck

*Institut für Philosophie
Ruhr-Universität Bochum
Bochum, Deutschland*

**GEDANKEN ZUR INTERKULTURELLEN BEDEUTUNG
DER PHILOSOPHISCHEN THEOLOGIE DES PROKLOS
SOWIE EIN GRUNDRISS IHRER KOMPLEXEN
WIRKUNGSGESCHICHTE**

I

1. Jenes historische Phänomen, das bisher als ‚mittelalterliche Philosophie‘ in den Lehrbüchern der Geschichte des philosophischen Denkens einen festen Platz behauptete, bedarf einer neuen Einordnung. Erschien es in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch notwendig, die mittelalterliche Philosophie des lateinischen Westens aus dem Kraftfeld ihrer klerikalen Verwalter zu lösen und sie mit den erprobten Mitteln der philosophiegeschichtlichen Forschungen zu erschließen, so stellen sich für die Einschätzung nicht nur der mittelalterlichen, sondern des gesamten historischen Erbes der westlichen Philosophie zu Beginn des 21. Jahrhunderts im Zeitalter der Globalisierung sowie aus einer veränderten Bewertung der Entwicklung und Bedeutung Westeuropas innerhalb einer multipolaren Welt andere Aufgaben. — Es bedarf vielmehr einer neuen Bestimmung der Stellung der westlichen Philosophie innerhalb der globalen Konstellation des philosophischen Denkens: Das gilt für die Gegenwart, hat aber auch Folgen für die Deutung der Vergangenheit. Jener verhängnisvolle Eurozentrismus, der sich stets auf die Hochkulturen Westeuropas bezog, hat in der modernen Philosophiegeschichtsschreibung keinerlei Zukunft mehr. — Bestimmte Momente des Umdenkens zeigen sich auch schon deutlich: In ersten Ansätzen konstituiert sich sukzessiv eine andere Sichtweise: Sie bewertet die Philosophie des Westens als wichtigen Knotenpunkt im Gefüge eines internationalen Netzes des philosophischen Denkens neu und begreift die eigene Geschichte als Weg dazu. — Im Hinblick darauf bedarf das, was mittelalterliche Philosophie des lateinischen Westens heißt, demnach einer

neuen Definition. Wer auf diese Weise einen anderen Schwerpunkt der Forschung setzt, der kann auch bisher verborgene und unbeachtete Potentialitäten aus den überlieferten Texten freisetzen.

2. Die Entstehung und Wirkungsgeschichte der Philosophie des Proklos kann als ein signifikantes Beispiel zum Beweis dieser These dienen. Dieser spätantike Denker entwickelte eine aus neuplatonischen Elementen gespeiste Konzeption von großer Ausstrahlungskraft. Proklos erreichte diese Wirkung jedoch nur, weil er auf den Schatz einer langen Tradition zurückgriff: An Platon und seinen Nachfolgern geschult, sicherten die Neuplatoniker die ununterbrochene Kontinuität des philosophischen Denkens von den Vorsokratikern bis gegen Ende des oströmischen und zu Beginn des byzantinischen Reiches. Wie andere Denker dieser Spätzeit konzentrierte sich Proklos in seinen Entwürfen auf das Erbe der griechischen Philosophie, entwickelte sie weiter und führte das philosophische Denken auf ein hohes Niveau¹. Das wirkte anziehend auf die Nachwelt. — Es gibt aber einen zusätzlichen Grund für diese fast beispiellose Wirksamkeit: Die spätantike platonische Philosophie war stets mehr als eine lokale Erscheinung. Ihre führenden Repräsentanten besaßen nicht nur vielfältige persönliche Kontakte innerhalb des spätrömischen Kulturkreises, sondern diese differenzierten Verflechtungen zeigten auch die Linien eines ausgedehnten Kraftfeldes bis an den Rand des Imperiums an. Aus allen Teilen der gebildeten Welt strömten Interessierte nach Athen und Alexandria, die insofern als hoch geschätzten Zentren der Philosophie galten. Schon damals reichte der Einflussbereich der spätantiken Philosophie bis weit in den Kaukasus². — Platon sowie die Platonische Akademie und ihre Repräsentanten haben die große Bedeutung der Mythen des Orients oft betont. Proklos verehrte alle Götter und feierte ihre Feste³; Damaskios kannte nicht nur die Konzepte jener platonisch geprägten

¹ Vgl. W. Beierwaltes, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1979.

² Vgl. B. Kendall, R. W. Thomson (Ed.), Definitions and Divisions of Philosophy by David the Invincible Philosopher (Armenian Texts and Studies 5), California 1983.

³ Das bemerkte schon Hegel (vgl. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II [Werke in zwanzig Bänden, Bd. 19], Frankfurt am Main 1971, 467).

Theologen seiner Zeit, die einen griechischen Charakter trugen, sondern er untersuchte auch die Elemente bestimmter Mythologien des Orients (zum Beispiel die ägyptisierenden Theologien des Asklepiades und Heraiskos)⁴. Insofern haben diese Denker die Weltentwürfe zahlreicher Kulturen erforscht sowie ihre Theologien oder Kosmogonien platonisiert. — Doch es gab auch Widerstand. Als Proklos die platonische Akademie von Athen leitete, konnte noch ungestört einen Text wie die *Elementatio theologica* verfassen⁵. In Alexandria dagegen behinderten schon früh christliche Fundamentalisten den traditionellen heidnischen Platonismus. Es spricht für ihre weite Verbreitung, dass nach Agathias der persischen Königs Chosrau großes Interesse für die platonische Philosophie zeigte. Als Justinian dann 529 die platonische Akademie schloss, wanderte Damaskios mit einigen Kollegen für kurze Zeit nach Persien aus. Nach dem Untergang der bedeutenden philosophischen Metropolen Athen und Alexandria nahm Konstantinopel ihr Erbe in Anspruch. — Diese Epoche lässt sich daher als die Geburtsstunde der byzantinischen Philosophie bezeichnen. Neuplatonisches Denken überlebte dort allerdings nur deshalb, weil es sich mit dem Christentum verbündete⁶: Das *Corpus Dionysiacum* diente so als christlicher Ersatz für die heidnisch dominierte neuplatonische Philosophie, oder anders formuliert: Der Neuplatonismus, der an sich schon zahlreichen Affinitäten zur Mythologie besaß, schloss sich jetzt der erfolgreichsten orientalischen Erlösungsreligion an und wandte sich von anderen Einflüssen des Ostens, die nun als heidnisch galten, ab. Die Entwürfe der orientalisierenden Platoniker gingen ebenso wie ihre Götter unter. — In diesem Klima mussten bestimmte Werke des Proklos eher verdächtig wirken. Dennoch eliminierten die Byzantiner diese Texte nicht, obwohl sie Titel wie *Platonische Theologie* oder *Elementatio theologica* trugen. Sie blieben vielmehr erhalten und überlebten nicht nur die Wechselfälle der byzantinischen Geistesgeschichte, sondern erhielten durch Übersetzungen

⁴ Vgl. U. R. Jeck, *Platonica orientalia*. Aufdeckung einer philosophischen Tradition, Frankfurt am Main 2004, 73-77, 82-86, 95-97, 114-119.

⁵ Vgl. Proclus, *Elementatio theologica*, ed. E. R. Dodds, 2. Aufl., Oxford 1963.

⁶ Vgl. U. R. Jeck, *Platonica orientalia*, 90-94.

sogar einen großen Wirkungskreis außerhalb Ostroms. Die *Elementatio theologica* des Proklos erwies sich dabei als eine Art Leittext.

II

3. Der große Einfluss der griechischen Kultur auf den Orient sicherte jedoch auch indirekt das Überleben des antiken Denkens. Hätte Byzanz dieses philosophische Erbe nicht angetreten, es verleugnet oder gar zerstört, so wären zahlreiche wichtige Texte in ihrer sprachlichen Fassung zwar verschwunden, aber in ihrem geistigen Gehalt keineswegs untergegangen: Das griechische Denken lebte vielmehr unter veränderten Bedingungen im arabischen Kulturbereich weiter. Dass dabei der Neuplatonismus die Konstitution der arabischen Philosophie sogar beschleunigte, lässt sich ebenfalls nicht übersehen. Seine indirekten Auswirkungen erstrecken sich weit über das mystische Denken der Araber hinaus bis zu den Persern und anderen Orientalen⁷. — Zur spezifisch arabischen Rezeption des Proklos hat Gerhard Endress 1973 eine umfangreiche Studie unter dem Titel ‚Proclus arabus‘ vorgelegt⁸. Dort edierte er eine arabische Auswahl von Abschnitten aus der *Elementatio theologica* des Proklos: Diese Exzerpte demonstrieren, was die arabischen Philosophen und Übersetzer an diesem Werk interessierte; sie dokumentieren indirekt aber auch jene Inhalte, die sie ablehnten: Eine streng monotheistische Religion wie der Islam konnte auf die heidnische Göttertheologie des Proklos nur abweisend reagieren, aber die philosophische Bedeutung und Dichte anderer Theoreme der *Elementatio theologica* muss die Araber dennoch überzeugt haben: Sonst hätten sie das gesamte Werk verworfen. — Endress jedenfalls zeigte, welchen Gewinn der Philosophiehistoriker aus dieser schmalen Überlieferung ziehen kann; er untersuchte die sprachlichen Eigenarten dieser Translation innerhalb der übrigen Übertragungen aus dem Griechischen ins Arabische. Zudem übersetzte er die Auswahl ins

⁷ Vgl. A. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, 2. Aufl., München 1992, 370.

⁸ Vgl. G. Endress, *Proclus Arabus: Zwanzig Abschnitte aus der *Institutio theologica* in arabischer Übersetzung (Beiruter Texte und Studien 10)*, Beirut – Wiesbaden 1973.

Deutsche. Wer die Spiegelung der Diktion und Philosophie des Proklos im Arabischen detailliert studieren will, findet dort interessante Analysen und Überlegungen. Darüber hinaus gibt diese Studie großen Aufschluss über spezifische Modi der Transformationen des philosophischen Denkens zwischen Orient und Okzident. Dieser interkulturelle Prozess hält jedoch noch viele Aufgaben für die Forschung bereit⁹.

4. Weitaus umfangreicher und später als die Araber haben die Byzantiner auf die philosophische Theologie des Proklos reagiert. 1984 gab A. D. Angelou einen umfangreichen Kommentar des Nikolaos von Methone zur *Elementatio theologica* heraus¹⁰. Nikolaos starb zwischen 1160 und 1166, an dem Kommentar arbeitete er wahrscheinlich bis zu seinem Tode¹¹. Einerseits fand Nikolaos ideale Bedingungen für eine Rezeption des Proklos vor, denn beide, die Vorlage und ihr Kommentator, bewegten sich im Horizont des Griechischen. In dieser Situation brauchte keine Übersetzung zu vermitteln. — Andererseits kommentierte hier jedoch kein Philosoph das Werk des Proklos, sondern ein Theologe, der aus durchsichtigen Gründen eine komplexe Widerlegung konzipierte. Dass er damals eine derartige Streitschrift überhaupt für nötig hielt, spricht für sich. Es zeigt indirekt aber auch den Einfluss an, den die neuplatonische Philosophie damals in Byzanz besaß. Und weil ihre Gegner genau die Brisanz erkannten, die in den philosophisch-theologischen Texten dieses Philosophen aus der heidnischen Vergangenheit verborgen lag, schien ihnen eine überzeugende Widerlegung dringend erforderlich. — Daher bedarf es auch nur eines ganz flüchtigen Blicks in den Kommentar des Nikolaos, um zu erkennen, worin dieser byzantinische Theologe das Verwerfliche der heidnischen Philosophie des Proklos sah. Wenn Proklos in einer seiner Propositionen

⁹ Vgl. G. Endress, The new and improved platonic theology: Proclus arabus and the islamic philosophy, in: A. Ph. Segonds, C. Steel (Ed.), Proclus et la théologie platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998), Leuven – Paris 2000, 553-570.

¹⁰ Vgl. Nicholas of Methone, Refutation of Proclus' Elements of Theology. A critical Edition with an Introduction on Nicholas' Life and Works by A. D. Angelou (Corpus Philosophorum Medii Aevi – Philosophi Byzantini1), Leiden 1984.

¹¹ Vgl. ebd., XLII.

schrieb: ‚Jeder Gott ist...‘, so antwortet Nikolaos ganz entschieden: ‚Nicht jeder Gott, sondern der alleinige Gott...‘¹². — Das spiegelt sich auch in der Literatur wider, die Nikolaos in seinem Kommentar verarbeitete: Er bezog sich überwiegend auf die *Heilige Schrift*, nutzte aber auch das *Corpus Dionysiacum* häufig und verwies hinsichtlich der griechischen Philosophen lediglich auf Aristoteles¹³. — Nikolaos von Methone und seine Werke gerieten nie in Vergessenheit. Die Byzantinisten beschäftigten sich allerdings viel früher mit diesem Denker als die Philosophiehistoriker, die ihn mehr oder weniger vergaßen bzw. nicht zur Kenntnis nahmen. Obwohl es also schon früh Untersuchungen zu seinem Werk gab¹⁴, harren immer noch zahlreiche Probleme ihrer näheren Erforschung. Hier gilt deshalb ebenfalls: Vor allem vergleichende Untersuchungen, die auch die anderen bekannten Kommentare zur *Elementatio theologica* in den Blick nehmen sollten, könnten hier eine empfindliche Lücke schließen.

5. Zum Einflussgebiet der mittelalterlichen byzantinischen Philosophie gehörte auch Georgien. Die georgischen Denker dieser Zeit interessierten sich für die griechische Sprache und Literatur, übersetzten zahlreiche wichtige philosophische Texte ins Altgeorgische und stießen dabei auf die Neuplatoniker und Proklos. In Joane Petrizi (12. Jh.) fand Proklos einen kongenialen Kommentator und Übersetzer, aber es grenzt an ein Wunder, dass diese Quellen nicht in den großen Erschütterungen, die die georgische Kultur durch äußere und innere Störungen in der nachfolgenden Jahrhunderten zu erleiden hatte, restlos untergingen. Petrizi besaß in Georgien eine große Wirkung, der auch eine umfangreiche Sekundärliteratur entspricht, die an dieser Stelle aber nicht detailliert zur Sprache kommen braucht: Wer die Dissertation von T. Iremadze studiert, findet

¹² Vgl. ebd., 113.

¹³ Vgl. ebd., 177.

¹⁴ Vgl. G. Podskalsky, Nikolaos von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz, in: *Orientalia Christiana Periodica* 42 (1976), 509-523.

ausreichende Hinweise dazu¹⁵. Seit kurzer Zeit gibt es sogar eine deutsche Übersetzung von Petrizis Kommentar zur *Elementatio theologica*¹⁶. Bevor allerdings die Leistungen der gegenwärtigen georgischen Philosophie auf diesem Gebiet der Proklosforschung hier eine angemessene Würdigung erfahren können, bedarf es noch eines weiteren Einblicks in jenen komplexen Bereich der Wirkungsgeschichte der *Elementatio theologica*, die sich im lateinischen Westen vollzog.

6. Dort erlangte die lateinische Übersetzung der *Elementatio theologica* eine ganz eigenartige und umfangreiche Wirkung¹⁷. Dazu bedurfte es allerdings eines langen historischen Prozesses. Wie konnte es geschehen, dass Berthold von Moosburg nicht wie zahlreiche andere mittelalterliche Philosophen ablehnend auf die heidnische Göttertheologie reagierte, sondern sich auf dem Wege über Proklos intensiv damit auseinandersetzte bzw. sie zuletzt produktiv in das eigene Denken integrierte? Ein Rückblick auf die Vorgeschichte dieser Problematik hilft hier dem Verständnis weiter. — Zunächst finden sich wichtige und umfangreiche Hinweise zur antiken Götterlehre bei den lateinischen Kirchenvätern, die es an kritischen Bemerkungen nicht fehlen ließen. Augustins Werk *De civitate Dei* ist ein besonders prägnantes Beispiel dafür. — Später zeigten vor allem Philosophen des 12. Jahrhunderts ein besonders großes Interesse an den heidnischen Gottheiten und nutzten entsprechende Informationen dazu bei ihrer Rezeption der Philosophie Platons. — Als dann das *Corpus Aristotelicum* allmählich in den lateinischen Westen eindrang, standen jene mysteriösen Bemerkungen des

¹⁵ Vgl. T. Iremadze, Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter. Dietrich von Freiberg – Berthold von Moosburg – Joane Petrizi (Bochumer Studien zur Philosophie 40), Amsterdam – Philadelphia 2004.

¹⁶ Vgl. Ioane Petrizi, Kommentar zur *Elementatio theologica* des Proklos. Übersetzung aus dem Altgeorgischen, Anmerkungen, Indices und Einleitung. Herausgegeben von L. Alexidze und L. Bergemann (Bochumer Studien zur Philosophie 47), Amsterdam – Philadelphia 2009.

¹⁷ Vgl. Proclus, *Elementatio theologica*, translata a Guillelmo de Morbecca, ed. H. Boese, Leuven 1987.

Aristoteles, die sich auf die antike Religion bezogen, ebenfalls zur Diskussion. Die mittelalterlichen Aristoteleskommentatoren versuchten einen Zugang zu diesem heidnischen Gedankengut. Auch Albert der Große wich dieser Aufgabe nicht aus. Seine Analysen dazu lassen sich sogar als hervorragende Beispiele mythologischer Forschungen in der Mitte des 13. Jahrhunderts werten. — Durch diese Auseinandersetzung mit dem antiken Mythos bereitete Albert die Rezeption der Proklosischen Götterlehre im Mittelalter vor. Besonders in seiner eigenen Schule fiel diese Anregung auf fruchtbaren Boden. Ohne Alberts Bemühungen wäre die Götterlehre des Berthold von Moosburg, die seinen Kommentar zur *Elementatio theologica* des Proklos strukturiert, undenkbar gewesen. Berthold verstand seine Philosophie als Theologie und stellte sie als Wissenschaft vom Göttlichen vor. Dies geschah durch eine Verknüpfung der mystischen Theologie des Ps.-Dionysios Areopagites mit den Gottheiten des Proklos: Das verborgene Göttliche des Areopagiten manifestierte sich in einigen basalen Prinzipien, die Berthold mit Hinweis auf Proklos als ‚Götter‘ bezeichnete. Die Götterlehre gehört insofern zu den Kernstücken seiner philosophischen Konzeption. Inwieweit dies der Rezeption des Dominikaners schadete, muss zunächst offen bleiben: Eine weite Verbreitung erlangte sein Kommentar im späten Mittelalter jedenfalls nicht; es existieren lediglich zwei Handschriften davon. — Die moderne Edition dieses Werks begann innerhalb des *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*¹⁸. Dennoch gilt Berthold von Moosburg immer noch als ein wenig beachteter Philosoph. Dafür gibt es Gründe: Nur wenige wagen sich in das Dickicht dieses riesigen Kommentars, den er der Nachwelt hinterließ; das erschwerte eine notwendige Gesamtdarstellung seines Denkens sehr. Zudem schreckte Bertholds Arbeitsweise ab: Die kumulative Anhäufung von Zitaten verdeckt leicht die Konturen seines eigenständigen Denkens. Manche Veröffentlichungen stüt-

¹⁸ Vgl. Bertoldo di Moosburg. *Expositio super Elementationem theologiam Procli*, 184–211, *De animabus*, ed. L. Sturlese (Temi e Testi 18), Rom 1974.; Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologiam Procli. Prologus. Propositiones 1–13*, hg. v. M. R. Pagnoni-Sturlese u. L. Sturlese mit einer Einl. v. K. Flasch (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* [CPTMA] VI, 1), Hamburg 1984.

zen sich daher lediglich auf singuläre Segmente und liefern deshalb nur eine einseitige Perspektive.

III

7. Die Texte des Proklos haben bei den Arabern, Byzantinern, Georgiern und den Denkern des lateinischen Westens nicht nur Spuren, sondern messbare Wirkungen hinterlassen. Das wird erst allmählich deutlich: Zunächst mussten die Übersetzungen und Kommentare in den jeweiligen Sprachen in einer ersten Phase der Forschungen ans Licht treten. Sie sind im Augenblick auf unterschiedliche Weise Gegenstand von Forschungen und Interpretationen. — Wer jedoch Entdeckungen eigener Art vorlegen will, muss einen anderen Weg wählen und grenzüberschreitend arbeiten. Als besonders interessant und fruchtbar könnte sich die Perspektive eines interkulturellen Vergleichs der jeweiligen Rezeptionslinien erweisen. Dazu bedarf es jedoch großer sprachlicher Kompetenz. Ein Philosophiehistoriker, der die gesamte Rezeptionsgeschichte der *Elementatio theologica* überschauen und bearbeiten wollte, müsste zunächst arabische, altgeorgische, griechische und lateinische Sprachkenntnisse besitzen, dann jedoch auch die Sekundärliteratur in den ost- und westeuropäischen Sprachen (vor allem Englisch, Deutsch, Französisch, Italienisch und Russisch) lesen können. Allein diese Auswahl an Sprachen zeigt, dass hier große Schwierigkeiten bestehen und wahrscheinlich noch lange existieren werden.

8. Das führte zunächst zu einer gewissen Isolierung der Forschung. Die Edition und Analyse des Kommentars, den Berthold von Moosburg vorgelegt hat, ist ein besonderes Beispiel dafür. Bis weit ins zwanzigste Jahrhundert war den führenden Forschern auf diesem Gebiet die Existenz der georgischen Proklosrezeption völlig unbekannt, obwohl einzelne Philosophiehistoriker zumindest Kenntnis davon, aber keinen adäquaten Zugang dazu besaßen. Was bei den georgischen Philosophen jeder kannte, das blieb den westlichen Philosophen verschlossen. Dafür gibt es historische Gründe, die hier nicht alle zur Sprache kommen können: Besonders behinderte wohl die politische Spaltung der Welt bzw. der sog. Ost/West-Konflikt den Austausch von Ergebnissen: Er ließ keine Kontakte zwischen den beiden Kulturen zu, so dass den westlichen Forschern nicht nur die Kompetenz, sondern

auch die Möglichkeit eines Zugriffs auf diesen Teil der Proklosrezeption fehlte. Für den Westen war ein Vergleich des georgischen und lateinischen Kommentars zu Proklos damals völlig unmöglich.

9. Die ganze verfahrenere Situation ließ sich eigentlich nur durch georgische Spezialisten auflösen. Seit den 90er Jahren vergangenen Jahrhunderts erhielten die Georgier wieder Möglichkeiten zur Reise in den Westen. Als T. Iremadze damals seine Promotion in Bochum vorbereitete, traf er dort auf eine Forschergruppe, die sich gerade mit der Edition der intellekttheoretischen Abschnitte von Bertholds Prokloskommentar befasste. Sie stellte Iremadze nicht nur bereitwillig ihre Unterlagen zur Verfügung, sondern er fand damals auch ausreichend Gelegenheiten zu zahllosen Gesprächen, wobei wichtige Probleme der mittelalterlichen Philosophie und die neuesten Forschungen zur Albertschule im Mittelpunkt standen. — Den entscheidenden Schritt in eine neue Richtung vollzog Iremadze in seiner Dissertation jedoch selbst: Dort rekonstruierte er eben nicht nur die Rezeption eines zentralen Konzepts des spätantiken Denkers Proklos im mittelalterlichen lateinischen Westen; vielmehr zog er für seine Untersuchungen auch das altgeorgische Textmaterial zur *Elementatio theologica* herbei: Er sah hier nämlich erstmals die Möglichkeit eines besonderen interkulturellen Vergleichs, denn beide Entwicklungslinien hatten nie aufeinander Bezug genommen: Verwischungen und Überschneidungen gab es nicht; beide Strömungen gingen lediglich von einem gemeinsamen Ursprung in der Spätantike aus. Iremadze erkannte deutlich: Gerade hier, in weit voneinander entfernten Sprachkulturen, ließen sich detailliert die mannigfaltigen Ursachen von Identität und Differenz der jeweiligen Aufnahme Proklischer Philosopheme optimal studieren. In seiner Dissertation legte er demnach mehr als eine Spezialstudie zur Rezeptionsgeschichte der Philosophie des Proklos vor: Er schloss nämlich in seiner Dissertation differente Interpretationsstränge zusammen und schuf dadurch die Grundlage für dieses interkulturelle Forschungsgebiet: Das hebt seine Arbeit aus jenen Veröffentlichungen heraus, die bisher im Westen zu Berthold von Moosburg vorgelegt wurden.

10. Vergleichbares wäre für andere Entwicklungslinien der Proklosrezeption erst noch zu leisten: Die Spiegelungen, Reflexionen und Wechselwirkungen, die zwischen den o. g. Textgruppen unterschiedlicher kultureller Herkunft bestehen, müssen erst noch zur Sprache kommen. Was die georgische Forschung dazu leisten kann, wissen ihre führenden Repräsentanten wie T. Iremadze selbst; niemand kann und darf ihnen von außen vorgreifen. — Was für Schlüsse sollte aber die westliche Philosophie aus diesen Problemen ziehen, die sich aus Wirkungsgeschichte der *Elementatio theologica* des Proklos ergeben? Sie muss primär den Willen mitbringen, sich mehr als bisher auf die Philosophie anderer Kulturkreise einzulassen, denn der Eurozentrismus in der Philosophie ist nicht nur überholt, sondern er stirbt ab; er stirbt zwar nur langsam, aber desto sicherer: Er stirbt, weil die Zukunft nicht auf seiner Seite steht.

Udo Reinhold Jeck

*Institute of Philosophy
Ruhr-University Bochum
Bochum, Germany*

**REFLECTIONS ON THE INTERCULTURAL
SIGNIFICANCE OF PROCLUS' PHILOSOPHICAL
THEOLOGY AND AN OUTLINE OF THE HISTORY OF ITS
INFLUENCE**

Abstract

It is necessary to make a new interpretation of the position of Western Philosophy within the global constellation of philosophical thought. It is valid not only for the present, but for the interpretation of the past too. The fatal Eurocentrism which refers to high cultures of Western Europe is not the future of the modern history of philosophy any more. The origin and history of influence of Proclus' philosophy can furnish evidence of this assertion. This late ancient thinker developed the most significant conception fed by Neo-platonic elements. While there are some Arabic commentaries on passages of Proclus' *Elementatio theologica*, and though the Byzantines reacted to Proclus' philosophical theology later than the Arabs, still their reaction was much more extensive. Georgia belongs to this field of influence of Medieval Byzantine philosophy. In Joane Petritsi, Proclus found a congenial commentator and interpreter. The Latin translation of *Elementatio theologica* also obtained decisive influence. Berthold of Moosburg did not repudiate heathen theology as other Medieval philosophers did, but he grappled with it in an intensive way. The division in the reception of the *Elementatio theologica* led first of all to some isolation in research. The edition and analysis of the comments which Berthold of Moosburg propounded serves as a special example of this. Until the 1990's, the existence of a Georgian reception of Proclus remained almost entirely unknown to leading researchers. Tengiz Iremadze took a

decisive step in this direction in his dissertation where he not only reconstructed the key concepts of the late ancient thinker – Proclus in Medieval Latin, but also incorporated into his research the Old Georgian texts on *Elementatio theologica*. There he observed for the first time the very possibility of a special intercultural comparison, as both lines of development have never had any reference to each other. This distinguishes Tengiz Iremadze's work from other publications that have been presented in the West on Berthold of Moosburg.

ლალი ზაქარაძე

ფილოსოფიის დეპარტამენტი
შოთა რუსთაველის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი
ბათუმი, საქართველო

ღმერთი – ინტელექტი – ადამიანი

„არ არსებობს ცხოვრების უფრო უკეთესი წესი, ვიდრე საკუთარი თავის ფილოსოფიისადმი მიძღვნა“, – პარიზელი ეპისკოპოსის ტემპიერის მიერ 1277 წლის 7 მარტს ერეტიკულად გამოცხადებული და დაწყველილი 219 თეზიდან ერთ-ერთი, კერძოდ, მე-40 თეზით იწყება თენგიზ ირემადის ნაშრომი „დავა ინტელექტის ერთიანობის შესახებ“¹, რომელშიც ავტორი, მის სხვა რამდენიმე საეტაპო ნაშრომთან ერთად², სარწმუნო არგუმენტებით ასაბუთებს შუა საუკუნეებში ფილოსოფიის საკუთრივ გაგებას, რაც, ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებული პოზიციებისაგან განსხვავებით, დასაბუთების სრულიად სხვა სიღრმითა და სიხლით გამოირჩევა. ფილოსოფიის ისტორიაში გავრცელებული „საბედისწერო ცრურწმენის“ (თ. ირემაძე)³ – „საკუთრივი ფილოსოფიის“ არარსებობის თეზისა და ფილოსოფიის, როგორც თეოლოგიის მსახურის, დებულების – საპირისპიროდ, თვით ჰეგელისა და ჰაიდეგერის ინტერპრეტაციისაგან განსხვავებით, თ. ირემადის მიზანია შუა საუკუნეების ფილოსოფიისადმი ზემოაღნიშნული მიდგომის უარყოფა, ფილოსოფიის ისტორიის ამგვარი „ცრურწმენისაგან“ განთავისუფლება, სპეციფიკური, „წმინდა ფილოსოფიის“ არსებობის დასაბუთება და ფილოსოფიისა

¹ იხ. თ. ირემაძე, დავა ინტელექტის ერთიანობის შესახებ (ავეროესი, ალბერტ დიდი, თომა აქვინელი) // „ენა და კულტურა“, № 2 (თბილისი, 2001), 70-86.

² იხ. თ. ირემაძე, ფილოსოფიური კომენტარის საკითხები შუა საუკუნეებში // „ფილოსოფიური განაზრებანი“, № 1 (თბილისი, 2001), 1-39; მისივე, დიტრის ფრიაბერგელი აზროვნების აქტიური ბუნების შესახებ // „ფილოსოფიური განაზრებანი“, № 2 (თბილისი, 2002), 17-40; მისივე, რა არის ფილოსოფია შუა საუკუნეებში? მსახური თუ ...? (ეფრემ მცირე, იოანე პეტრიწი, ალბერტ დიდი) // ფილოსოფია და თანამედროვეობა, რედ. თ. ირემაძე, კ. ქეცბაია, თბილისი, 2007, 13-25.

³ თ. ირემაძე, რა არის ფილოსოფია შუა საუკუნეებში?, 13.

და თეოლოგიის ურთიერთმიმართების ასპექტების წარმოჩენა შუა საუკუნეების აზროვნებაში; შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში დავა-კამათი ღმერთის, ინტელექტისა და ადამიანის შესახებ ფილოსოფიის უძირითადეს პრობლემათა რიცხვს მიეკუთვნებოდა; **რადგან ამ პრობლემათა განხილვის წესი და მათ მიმართ მეთოდოლოგიური მიდგომა აზროვნების სხვადასხვა ტიპებს განარჩევს ერთმანეთისაგან, ჩვენი სტატიის შესავალ ნაწილში მიზანშეწონილად მიგვაჩნია შუა საუკუნეების კონტექსტში ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ირემადისეული ინტერპრეტაციის მოკლე განხილვა.**

თ. ირემაძე, ზემოაღნიშნული პრობლემების განხილვისას, უპირველეს ყოვლისა, აყალიბებს „ისტორიულ-იმანენტურ მეთოდს“ და, ამ მეთოდის გამოყენებით, განიხილავს შუა საუკუნეების იმ მოაზროვნეებს, რომლებსაც, როგორც მისი დასახელებული ნაშრომებიდან ჩანს, ფილოსოფიისა და თეოლოგიის გამიჯვნის საკითხი თემატიზებული ჰქონდათ. აქ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა გამოვყოთ გერმანელ დომინიკანელთა, კერძოდ კი, ალბერტ დიდისა და დიტრიხ ფრაიბერგელის ფილოსოფიური შრომები. თ. ირემაძე მიიჩნევს, რომ ალბერტ დიდი თავისი მოღვაწეობის მეორე პერიოდში (დაახ. 1250 წლიდან) „ცალსახად გამიჯნავს ფილოსოფიასა და თეოლოგიას, რადგან მათი პრინციპები მკვეთრად განსხვავდება ერთმანეთისაგან“⁴. ალბერტ დიდის შეხედულებების ინტერპრეტაციის შედეგად ირკვევა, რომ ფილოსოფიას შუა საუკუნეებში საკუთარი საკვლევი სფერო და საგანი აქვს: **„თეოლოგიური ფილოსოფიურს პრინციპულად არ თანხვდება, რადგან ის გამოცხადებასა და შთაგონებაზე და არა გონებრივ არგუმენტაციაზე ფუძნდება და ამიტომ ჩვენ ფილოსოფიის სფეროში მის შესახებ მეცნიერული მსჯელობა არ შეგვიძლია“**⁵; ალბერტ დიდი, ამ თვალსაზრისის გასამყარებლად, უარყოფს თეოლოგიურ შინაარსთა ფილოსოფიურ შემეცნებას და, მეორე მხრივ, ფილოსოფიურ შინაარსთა თეოლოგიური ინტერპრეტაციის სანდოობასაც საეჭვოდ მიიჩნევს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ფილოსოფია არ არის კომპეტენტური თეოლოგიური ცოდნის სფეროში, და პირიქით. აქედან გამომდინარე, თ. ირემაძე აკეთებს საგულისხმო დასკვნას: „ამით ფილოსოფიის, როგორც მეცნიერების, ლეგიტიმაცია მოხდა“⁶. უკვე ითქვა, რომ ამ

⁴ იქვე, 20.

⁵ იქვე, 20.

⁶ იხ. თ. ირემაძე, დავა ინტელექტის ერთიანობის შესახებ, 75.

საკითხის კვლევა ალბერტ დიდის საგანგებო ინტერესის საგანი იყო და, როგორც თ. ირემადე აღნიშნავს, „ალბერტი დიდი რუდუნებით იკვლევდა ნარსული დროის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას და შუა საუკუნეების კულტურულ სამყაროსაც ამასვე ურჩევდა“⁷. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა თ. ირემადის მიერ დამონმებული ალბერტ დიდის შემდეგი შეხედულებები: „ფილოსოფოსისთვის საკუთრივია ის, რომ მას თავის მტკიცებათათვის რაციონალური არგუმენტები აქვს“; „ფილოსოფოსისთვის საზიანოც კი არის რაციონალური საბუთების გარეშე მტკიცება“; „სიკვდილის შემდეგ ნეტარების თაობაზე ამ ნიგნში საუბარი არ იქნება, რადგან ის ფილოსოფიური არგუმენტებით არ შეიძლება დასაბუთდეს“; „რიგიან ფილოსოფოსად გახდომისათვის ორივე ფილოსოფიური სისტემის, როგორც არისტოტელურის, ასევე პლატონურის ცოდნაა საჭირო“; „ბუნების ფილოსოფიის ამოცანა ნაცნობი შედეგის ნამდვილი მიზეზის ნათლად და სარწმუნოდ დადგენა და ამ მიზეზობრივი კავშირის დამამტკიცებელი საბუთის ისე შესწავლაა, რომ ეს სხვაგვარად არც შეიძლება იყოს“⁸. მაშასადამე, ფილოსოფიასა და თეოლოგიას შორის ზღვარის გავლენისას, არსებითი „ბუნებრივი გონებაა“, რომლის საფუძველზეც შესაძლებელია ბუნებაში მიმდინარე პროცესების მეცნიერულ-ფილოსოფიური განხილვა, რაც ბუნების პრინციპების ნედომითაა შესაძლებელი და არა სასწაულისა; ღმერთის სამყაროში ჩარევა ან გამოცხადება ფილოსოფიის შემეცნების უპირატესი საგანი ვერ გახდება. ალბერტ დიდის მიერ ბუნებრივი (ანუ ადამიანური) გონების უპირატესობის მტკიცება შემდგომში საფუძვლად დაედო გერმანელ დომინიკანელთა ცნობილი წარმომადგენლების თეორიებს. აქ განსაკუთრებით ალბერტის მონაფეები – დიტრის ფრაიბერგელი, მოძღვარი ეკჰარტი და ბერთოლდ მოსბურგელი უნდა დასახელდეს.

§1. ღმერთი

თუკი ადრეულ შუა საუკუნეებში ფილოსოფიური კონცეფციები ღმერთის იდეითაა განმსჭვალული და სწორედ ღმერთია ის ინსტანცია, რომელიც ცოდნის იგივეობის უზრუნველყოფის და მისი გად-

⁷ იქვე, 75.

⁸ იქვე, 75-76.

აცემის შესაძლებლობის გარანტია, გვიანი შუა საუკუნეების საზროვნო სივრცეში ღმერთის ცნების დაზუსტება გახდა საჭირო. თანდათან წარმოიშვა აზრი, რომ მეცნიერება ღვთაებრივი გამოცხადების ერთ-ერთი სახე კი არ არის, არამედ ადამიანის გონებრივი აქტიურობის შედეგია. ავგუსტინეს ცნობილი არგუმენტი, რომ ცოდნის აუცილებელი პირობა ზეციური ქვეყანაა, უკვე ძველებურად სარწმუნო აღარ იყო⁹.

გერმანელ დომინიკანელთა სკოლაში ეს პრობლემები ახლებურად დაისვა და გადაიჭრა. ალბერტ დიდი თავის ნაშრომში „თეოლოგიის ჯამი“ (*Summa theologiae*) ღმერთს აბსოლუტურ ინტელექტუალობად მოიაზრებდა; ის ღმერთის ინტელექტუალობას აქტიურ ინტელექტს აღარებდა. აქტიური ინტელექტი, ერთი მხრივ, მართალია, სრულყოფილი არ არის, მაგრამ, გარკვეული აზრით, სრულყოფილია კიდეც, იმდენად, რამდენადაც ის შემეცნების ფორმებს და ზოგად განსაზღვრებებს (*rationes*) აწარმოებს, რომლებიც თავიანთი არსით თავად ინტელექტის იგივეობრივნი არიან. ალბერტის მიზანი ადამიანის ინტელექტუალური შესაძლებლობების დახასიათების გზით, ღვთაებრივ ინტელექტუალობაზე მითითება და ამ უკანასკნელის აღმატებული ბუნების ჩვენება იყო¹⁰. ალბერტის ეს დებულება მის მონაფეებთან (დიტრის ფრაიბერგელი, მოძღვარი ეკჰარტი, ბერთოლდ მოსბურგელი) განვითარდა და უფრო სრულყოფილი გახდა¹¹.

§2. ინტელექტის თეორია

არისტოტელეს *Peri psyches*-ს მესამე წიგნის მე-4-5 თავებში ნუსის თეორიის მონახაზია მოცემული. შუა საუკუნეების მოაზროვნეები ამ პრობლემატიკას საგანგებო ყურადღებას აქცევდნენ და, არისტოტელეს კვალად, ნუსის (ინტელექტის) ორ ძირითად უნარს განასხვავებდნენ ერთმანეთისაგან: „ქმნის შესაძლებლობას“ (**აქტიურ ინტელექტს**) და „გახდომის შესაძლებლობას“ (**პოტენციურ ინტელექტს**). აქტიური ინტელექტი ყოველივეს შემეცნებადს ხდის, რათა,

⁹ იხ. იქვე, 79.

¹⁰ შდრ. B. Mojsisch, Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983, 23-24.

¹¹ იხ. თ. ირემაძე, ღმერთის ცნება გერმანელ დომინიკანელთა მოძღვრებებში (სავლე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტის ქართული და უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებაში 2008 წელს შესრულებული წლიური ნაშრომი).

შემდგომ, პოტენციურმა ინტელექტმა მასში ზოგადი სტრუქტურები შეიმეცნოს. შუა საუკუნეებში ინტელექტის თეორიათა შესახებ დისკუსიას თ. ირემაძე თავის რამდენიმე ნაშრომში **ავეროესის, ალბერტ დიდის, თომა აქვინელისა და დიტრის ფრაიბერგელის** ტრაქტატების ანალიზის საფუძველზე წარმოადგენს. სწორედ ეს მოაზროვნეები ცდილობდნენ არისტოტელეს ზემოთ მითითებულ თავებში წამოჭრილი სიძნელების დაძლევას. ამგვარ მცდელობათა შედეგია უკვე დასახელებულ ავტორთა ინტელექტის თეორიები. ძირითადი პრობლემა ასეთი სახის იყო: რამდენად შესაძლებელია ცოდნის იგივეობის უზრუნველყოფა და შესაძლებელია თუ არა საერთოდ ცოდნის გადაცემა. თ. ირემაძის აზრით, ავეროესი ამ პრობლემის გადაჭრის გზების ძიებისას, ინტელექტის ერთიანობის დაშვებამდე მივიდა და ადამიანის ინდივიდუალური ინტელექტის არსებობა ფაქტიურად უარყო. ეს კი რელიგიურ პრობლემას ქმნიდა, რადგან ინდივიდუალური სულის უკვდავების დოგმა დადგა ეჭვქვეშ. ალბერტ დიდი ავეროესის ინტელექტის თეორიის ამ სიძნელის გადალახვას შეეცადა, მაგრამ მისი მცდელობაც არ აღმოჩნდა ბოლომდე წარმატებული.

არისტოტელესა და ავეროესის აზროვნების თეორიის ახლებური გააზრება ყველაზე კარგად დიტრის ფრაიბერგელის ინტელექტის ფილოსოფიაშია მოცემული. ამ გამოჩენილი ფილოსოფოსისა და ბუნებისმეტყველის შემეცნებისთეორიული ნააზრევი თ. ირემაძის საგანგებო კვლევის საგანს წარმოადგენს. სწორედ ამიტომ, ინტელექტის თეორიის განხილვისას, ჩვენც დიტრის ფრაიბერგელსა და მისი შემოქმედების ირემაძისეულ ინტერპრეტაციას დავეყრდნობით.

დიტრის ფრაიბერგელი (1240-1318/1320). დიტრიხი აზროვნების კვლევის საკითხს, კერძოდ, ინტელექტის არსს ორიგინალურად განიხილავს და მას ადამიანური ყოფნის აქტიურ პრინციპად გაიაზრებს. მისი აზრით, ინტელექტი არსებულთაგან ერთ-ერთი ჩვეულებრივი არსებული კი არ არის, არამედ ისეთი ინსტანციაა, რომელიც სხვა არსებულებს თავის საკუთარ არსებაში აგებს. ე.ი. ინტელექტის აქტიურობა ნიშნავს არსებულთა ყოფნის შექმნას. დიტრიხის თანახმად, პოტენციური ინტელექტიც აქტიურია, არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ის შემეცნების პროცესს ახორციელებს, არამედ იმიტომ, რომ ის ყოფნის „მაკონსტრუირებელი“ ინსტანციაა. ფილოსოფიის ისტორიაში, სამყაროს ამგები-მაკონსტრუირებელი გონების გაგება (ი. კანტი), ვფიქრობთ, დიტრის ფრაიბერგელთან იღებს დასაბამს. დიტრიხი მას „მოქმედ მიზეზს“ უწოდებს. ის

შემეცნების შინაარსს თავის თავში მოიცავს და ამით მის საგანს რეალურ ყოფნაში აფუძნებს. ბუნების საგნის არსებობა სწორედ ინტელექტიდან იღებს თავის არსს.

თ. ირემადის აზრით, „ინტელექტის მოქმედება, თავისი უნივერსალობის გამო, დიტრიხთან აბსოლუტურ ხასიათს იძენს“¹²; ინტელექტი საკუთარი არსებობის დასაფუძნებლად არავითარ სხვა საგანს არ საჭიროებს, ის ყოველგვარ არსებულს და თავის თავსაც საკუთარი არსის მიხედვით შეიმეცნებს; რადგან მის არსში არაფერია საკუთარი თავის გარდა, საკუთარი არსის მიხედვით შემეცნება ნიშნავს საკუთარი არსებობის წესით, ანუ ინტელექტუალურად შემეცნებას.

ინტელექტი დიტრიხისთვის აბსოლუტური, უნივერსალური აქტიურობაა. ინტელექტის ღმერთიდან გამომდინარეობაც ინტელექტუალური ხასიათისაა. ის, ამ შემთხვევაში, საკუთარ მოქმედებას ასრულებს. დიტრიხი მას „ღმერთის ხატს“ უწოდებს. ის, ამავე დროს, ყოფიერთა ყოფიერების მოქმედი პრინციპია, რამდენადაც ის, თავისი შემეცნების წესით, საგნის საწყისებს განსაზღვრავს.

დიტრიხისათვის აქტიური ინტელექტი „შეიძლება დახასიათდეს როგორც სუბსტანცია, რომელიც, თავისი თავიდან გამომდინარე, შეიმეცნებს საკუთარ თავსაც და სხვასაც [...] მოქმედი ინტელექტი ყოველთვის მუდმივად შეიმეცნებს“¹³. თ. ირემადე ამ თეზისის ძირებს არისტოტელეს ნუსის თეორიისა და ავგუსტინეს „ფარული გონების“ (*abditum mentis*) თეორიის მორიგებაში ხედავს.

ანტიკური ხანისა თუ შუა საუკუნეების ინტელექტის სხვა თეორიებთან შედარებით, დიტრიხის კონცეფციის სიახლე სწორედ ინტელექტის თავისთავადი, ანუ უნივერსალური ხასიათის აღიარებაა. ალბერტ დიდი და თომა აქვინელი, მართალია, აღიარებდნენ ინტელექტს სულის განსაკუთრებულ უნარად, მაგრამ ისინი იმასაც ამბობდნენ, რომ ის სულის პოტენციაა, რითაც ინტელექტის მეორადობას გაესვა ხაზი. დიტრიხი ინტელექტის პირველადობას იმით ასაბუთებს, რომ მას სულის „არსებით მიზეზად“ განიხილავს და მასში მოქმედ მიზეზს გაიაზრებს, მატერიალური, ფორმალური ან მიზნობრივი მიზეზისაგან განსხვავებით; ინტელექტი სულის არსებობას ასაბუთებს, ის სულის არსის დამსაბუთებელი (ანუ დამფუძნებელი) სუბსტანციაა.

¹² იხ. თ. ირემადე, დიტრიხ ფრაიბერგელი აზროვნების აქტიური ბუნების შესახებ, 23.

¹³ იქვე, 26.

რაც შეეხება პოტენციურ ინტელექტს, ის, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, „ყველაფრად გახდომის შესაძლებლობა“, შემეცნებამდე ის წმინდა არარაა, ის წმინდა შესაძლებლობაში არსებობს და არავითარ „რას“ ნაზიარები არ არის. ის აქტიური ინტელექტისაგან უმთავრესად იმით განსხვავდება, რომ აქტიური ინტელექტი მუდმივი შემეცნებაა, პოტენციური ინტელექტი კი ხან შეიმეცნებს და ხან არა, ის თავის საწყისში მხოლოდ შესაძლებლობა და სხვა არაფერი. პოტენციური ინტელექტი, თავისი მოქმედების წყალობით, „მყოფებს ყოფნაში იმით აფუძნებს, რომ მათ შეიმეცნებს“¹⁴, საგნის რაობის შემეცნება კი მის დაფუძნებას ნიშნავს. პოტენციური ინტელექტის შემეცნების საგანი, დიტრიხის მიხედვით, არის „რა“ და არა „რაობა“, რადგან „რა“ მოიცავს „რაობას“. მაგ., ადამიანად ყოფნა, როგორც ყოველი ადამიანის რაობა.

ამდენად, დიტრიხის ინტელექტის თეორია აზროვნების, ინტელექტის (მისი შინაგანი ბუნებიდან გამომდინარე) აქტიურ გაგებაზეა დამყარებული, რაც შუა საუკუნეების სააზროვნო სივრცეში უდაოდ წინგადადგმული ნაბიჯი იყო.

§3. ადამიანი

ღმერთის ონტოლოგიური სტატუსისა და ინტელექტის ბუნების სათანადო გარკვევა საფუძველს ამზადებს ადამიანის ადგილისა და როლის განსაზღვრისათვის სამყაროში. ალბერტ დიდის მიხედვით, ადამიანი სხვა არაფერია თუ არა სული. ადამიანის სულში არსებობს ინტელექტუალური ნაწილი, რომელიც მისგან (სულიდან) გადმოედინება: ის მატერიისაგან თავისუფალ და ონტოლოგიურად დამოუკიდებელ უნარს (პოტენციას) წარმოადგენს. სულის ეს უნარი სხეულისაგან დამოუკიდებელი ძალაა; სხეულისაგან დამოუკიდებელი ძალები კი, თავისი მსგავსების გამო, ღვთაებრივ საფუძველთან არსებობენ. ისინი ღვთაებრივი გონების მსგავსნი არიან და, ამდენად, სული არსებობს, როგორც სხეულის აქტი, რომელიც სხეულსა და ბუნებაში მოქმედებს. აღსანიშნავია, რომ თ. ირემადე ალბერტ დიდის მოძღვრებაში განსახვავებს **ღვთის მსგავს სულს** და **სულს, როგორც სულს**. ამ განსხვავების ნათელსაყოფად ალბერტ დიდი **აქტიურ** და

¹⁴ დიტრიხის ამ თეზის ირემადისეული ინტერპრეტაცია იხ. იქვე, 33.

პოტენციურ ინტელექტებს განასხვავებს ერთმანეთისაგან. აქტიური ინტელექტი ნიშნავს სულის უნარს, რომელიც ღმერთისაგან გადმოდინების დროს წარმოიშობა, ხოლო პოტენციური ინტელექტი კი არის სულის უნარი, როცა სული სხეულს შემოსაზღვრავს.

ალბერტის თვალსაზრისი ასე შეიძლება შევჯამდეს: „ყოველი ინტელექტუალური არსება (ბუნება), თავის თავში განხილული, არის მხოლოდ შესაძლებლობა, როგორც ყოველი დაფუძნებული, თავის თავში განხილული, მხოლოდ შესაძლებლობის მიხედვით არსებობს. მაგრამ, რამდენადაც ის პირველი მიზეზისგანაა, სინამდვილეში არსებობს და წმინდა ყოფნის აუცილებლობას იღებს“¹⁵. ალბერტი თავისი შრომის – „ინტელექტის ერთიანობის შესახებ“ – ძირითად ნაწილში აქტიური ინტელექტის ძირითად მნიშვნელობაზე მიუთითებს და აღნიშნავს, რომ ის ყველა არსებულში თავის მოქმედებას აღმოაჩენს და თავის თავსაც ამის მეშვეობით სწვდება. თ. ირემადე მიიჩნევს, რომ ალბერტმა აქტიური ინტელექტის ინდივიდუალობის საკითხი გამოცდილებაზე დაყრდნობით გადაჭრა: რადგან ინტელექტი ადამიანის არსებას ქმნის და ადამიანები კი ინდივიდუალურად არსებობენ, ამიტომ ინტელექტიც ინდივიდუალურად არსებობს. თუმცა „ლათინურენოვან დასავლეთში ინტელექტის ბუნების შესახებ ნამოწყებული კამათი“ ალბერტის ამ პასუხით არ დასრულებულა¹⁶. ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი პიროვნებისა და ინდივიდის ცნებებს შორის განსხვავების დადგენა იყო, რაც, თ. ირემადის აზრით, „იმ დროისთვის თითქმის შეუძლებელი იყო, რადგან ინდივიდუალურის კრიტიკრიუმად მატერია გამოდიოდა“¹⁷.

ადამიანის პრობლემას განსაკუთრებით საინტერესოდ ეხება ბერთოლდ მოსბურგელი. მას თენგიზ ირემადე თავის ერთ-ერთ სტატიაში¹⁸ – „აზროვნების თვითრეფლექსიურობის ინტელექტისთეორიული დებულება პროკლეს 'თეოლოგიის სანყისების' 168-ე თავის მიხედვით და მისი განმარტება და განვრცობა ბერთოლდ მოსბურგელის

¹⁵ იხ. თ. ირემადე, დავა ინტელექტის ერთიანობის შესახებ, 83.

¹⁶ იხ. იქვე, 83.

¹⁷ იხ. იქვე, 83.

¹⁸ იხ. T. Iremadze, Der intellekttheoretische Ansatz der Selbstreflexivität des Denkens gemäß Kapitel 168 der *Elementatio theologica* des Proklos und seine Deutung sowie Entfaltung im *Proklos-Kommentar* Bertholds von Moosburg, in: W. Geerlings / C. Schulze (Hrsg.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter*, Bd. 2: *Neue Beiträge zu seiner Erforschung (Clavis Commentariorum Antiquitatis et Medii Aevi 3)*, Leiden – Boston 2004, 237-253.

«პროკლეს-კომენტარში» – „ინტენციონალური“ შემეცნების თეორიის წარმომადგენლად მიიჩნევა. ბერთოლდის აზრით, აზროვნება ადამიანის სპეციფიკური აქტიურობის შედეგია. იგი ადამიანს, „ჰერმეტიულ კორპუსთან“¹⁹ თანხმობით, გრძნობადი სამყაროს „გუბერნატორს“ („მესაჭეს“) უწოდებს. ადამიანს, როგორც **მიკროკოსმოსს**, საკუთარი შემეცნების მეშვეობით, შეუძლია „დიდებული კონსტრუქციის“ შექმნა, ე.ი. უნივერსუმის რეკონსტრუირება, რადგან ის, როგორც ღმერთის მსგავსება, ყოფნის სხვადასხვა საფეხურებს თავის თავში მოიცავს. ამდენად, ადამიანს ენიჭება უნიკალური ფუნქცია – „იყოს კვანძი ღმერთსა და სამყაროს შორის“ (*nexus Dei et mundi*)²⁰.

შემეცნებელი ადამიანი, როგორც „კვანძი ღმერთსა და სამყაროს შორის“ და გრძნობადი სამყაროს „გუბერნატორი“ („მესაჭე“), შექმნილ კოსმოსში, ინტელექტის თეორიული პერსპექტივიდან გამომდინარე, სოლიდურ სტატუსს იძენს. ადამიანის, როგორც მიკროკოსმოსის ბერთოლდისეული გაგება, თ. ირემადის აზრით, რენესანსის ფილოსოფოსთა შესაბამის კონცეფციებს (მაგ., ჯოვანი პიკო დელა მირანდოლა) უახლოვდება. ამ საკითხებზე მსჯელობისას, არ შეიძლება არ აღინიშნოს თ. ირემადის დამსახურება: მან პროკლეს „თეოლოგიის საწყისების“ შესახებ შექმნილი ბერთოლდისა და იოანე პეტრინის კომენტარების საფუძვლიანი შედარებითი ანალიზი განახორციელა. პროკლეს ქართველი კომენტატორი „თეოლოგიის საწყისების“ 168-ე თავს – აზროვნების თვითრეფლექსიურობის შესახებ – ბერთოლდისაგან განსხვავებულად განმარტავს, თანაც ძალზე მოკლედ. თ. ირემადის აზრით, პეტრინს აქ პროკლეს ძირითადი ინტენციის წვდომა სურდა და მან ადეკვატურად გადმოსცა კიდეც 168-ე თავის შინაარსი²¹. კერძოდ, პეტრინმა განსაკუთრებით აღნიშნა ნუსის (გონების) თვითრეფლექსიურობა და შემდგომი განმარტებები საჭიროდ არ ჩათვალა. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის უმნიშვნელოვანესი ტექსტების შესანიშნავი ცოდნის საფუძველზე, თ. ირემადე ხსნის პეტრინის ამგვარ პოზიციას: პეტრინთან არ გვაქვს აქტიური

¹⁹ აქ იგულისხმება ჰერმეს ტრისმეგისტოსის თეზისი **ადამიანის, როგორც ღმერთსა და სამყაროს შორის დამაკავშირებელი ინსტანციის**, შესახებ, რომელსაც იყენებდა კიდეც ალბერტ დიდი თავის შრომებში (იხ. თ. ირემადე, ფილოსოფიური კომენტარის საკითხები შუა საუკუნეებში, გვ. 34, შენიშვნა 80).

²⁰ T. Iremadze, Der intellekttheoretische Ansatz der Selbstreflexivität des Denkens gemäß Kapitel 168 der *Elementatio theologica* des Proklos und seine Deutung sowie Entfaltung im *Proklos-Kommentar* Bertholds von Moosburg, 251.

²¹ იხ. იქვე, 252.

და პოტენციური ინტელექტების თეორია, რადგან ის „თეოლოგიის სანყისებშიც“ არ გვხვდება. ბერთოლდი, ამ თვალსაზრისით, უფრო პროგრესული იყო, რადგან ინტელექტთა ბუნების შესახებ არსებულ კონცეფციებს იცნობდა²² და პროკლეს კომენტირებისას აქტიურად იყენებდა. პეტრინი, ბერთოლდისაგან განსხვავებით, თავისი „განმარტებასთვის“ მნიშვნელოვან წყაროებს ბერძნულ ორიგინალში იცნობდა და ანტიკური ფილოსოფიის არაპირდაპირ განმარტებებს არ საჭიროებდა. აი, რას ნიშნავს, პეტრინის აზრით, პროკლეს ინტენციის ზუსტი ფიქსირება: მხოლოდ გონებას აქვს შესაძლებლობა, რომ შემეცნებულის შემეცნება განახორციელოს. გონება, ამდენად, ერთდროულად ფლობს ორივეს: შემეცნებას და შემეცნების შემეცნებას. პეტრინმა ამით „თეოლოგიის სანყისების“ ძირითადი იდეა ზუსტად აღადგინა. თავისი აქტიურობით გონება საკუთარ თავს აჩვენებს, როგორც თვითრეფლექსიურს. ის, როგორც მარადიულად თავის თავის შემეცნებელი ინსტანცია, მხოლოდ ცნობიერება კი არ არის, არამედ თვითცნობიერებაც.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ადამიანია ის არსებული, რომელიც თავისი შემეცნებისთეორიული სწრაფვით ღმერთსა და სამყაროს ერთმანეთს აკავშირებს. სწორედ ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემის განხილვა-დამუშავება აღმოჩნდა ის საცდელი ქვა, სადაც, ერთი მხრივ, შუა საუკუნეების თეორიული აზროვნების საზღვრები გამოჩნდა, მაგრამ, ამასთანავე, კვლევის ახალი პერსპექტივებიც დაისახა, რომელმაც აღორძინების ხანის ფილოსოფიას დაუდო სათავე.

თენგიზ ირემაძის ზემოთ განხილული ნაშრომები შუა საუკუნეების ფილოსოფიის აქტუალურ პრობლემებს ეხება; ქართველი ფილოსოფოსი ეძებს და დამაჯერებლად აჩვენებს სპეციფიკური ფილოსოფიური აზროვნების წესის არსებობას შუა საუკუნეებში. აღსანიშნავია, რომ ამ თემატიკის ანალიზის შედეგად, ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში შემოდის ჩვენთვის სრულიად უცხო ავტორთა, კერძოდ, დიტრის ფრაიბერგელისა და ბერთოლდ მოსბურგელის ფილოსოფიური მოძღვრებები; მართალია, ალბერტ დიდისა და თომა აკვინელის

²² იხ. იქვე, 252.

შესახებ უკვე არსებობდა ქართულენოვანი გამოკვლევები, მაგრამ მათი მოძღვრებების მრავალმხრივი თემატიზება, შუა საუკუნეების ლათინურენოვანი ფილოსოფიის მკაცრ არგუმენტაციაზე დაფუძნებული კვლევა-ძიება ქართულ ფილოსოფიაში უდაოდ საყურადღებო მეცნიერული სიახლეა; ამასთან, თენგიზ ირემადის ფილოსოფიური ნაშრომები შესრულებულია უახლესი კვლევითი მეთოდოლოგიის გამოყენებით. ამ ნაშრომებით სახეზე გვაქვს შუა საუკუნეების ფილოსოფიის საკუთრივი პრობლემების ორიგინალური ინტერპრეტაცია. ქართველ მკითხველს შესაძლებლობა ეძლევა შუა საუკუნეების საზროვნო სამყაროს ახალ სურათს გაეცნოს.

Lali Zakaradze

*Department of Philosophy
Shota Rustaveli State University
Batumi, Georgia*

GOD – INTELLECT – HUMAN

Abstract

This article deals with Tengiz Iremadze's works on the subject concerning important problems of the philosophy of the Middle Ages. "Dietrich of Freiberg on the subject of the active nature of thought" (2002), "What is philosophy in the Middle Ages? A servant or ...? (Ephrem Mtsire, Ioane Petritsi, Albert the Great)" (2007), "The concept of God in German Dominican's teaching" (2008), "Der intellekttheoretische Ansatz der Selbstreflexivität des Denkens gemäß Kapitel 168 der *Elementatio theologica* des Proklos und seine Deutung sowie Entfaltung im *Proklos-Kommentar* Bertholds von Moosburg" (2004).

From this standpoint, the work – "Discussion about the unity of the intellect (Averroes, Albert the Great and Thomas Aquinas)" (2001) is worth mentioning. The author, in this work, proves the thesis that concerns the existence of the autonomous status of philosophy in the Middle Ages. This position essentially differs from the wide spread position existing in Georgian academic circles. Tengiz Iremadze's aim is to reject this "fateful prejudice" spread in the history of philosophy. Namely, according to this prejudice, philosophy did not exist autonomously in the Middle Ages (Heidegger). Tengiz Iremadze introduces another viewpoint by showing and analyzing the aspects that prove the existence of "pure philosophy" in the Middle Ages. By this analysis, he brings to the forefront the new aspects of theology and philosophy.

First of all, Tengiz Iremadze forms the "historical-immanent method" for analysing the above mentioned problems. Using this method, the author outlines those thinkers of the Middle Ages (Albert the Great and Berthold of Moosburg) who thematized the problem of

making a demarcation between theology and philosophy.

The analysis of the problem of God and the theories of intellect were very important in the thought of the Middle Ages. In this period was born the thought that science is the resultant action of human beings' reason rather than divine illumination. In the above-mentioned works, the author, analysing the theories of intellect by Albert the Great and Berthold of Moosburg, emphasises the originality of these thinkers. Particularly, the aim of Albert the Great was to indicate the divine intellectuality and show its superior nature by characterizing human beings' intellectual possibilities. According to Dietrich of Freiberg, the active intellect can be characterised as substance, which, starting from its own self, cognates its own self and others... the active intellect cognates permanently. Tengiz Iremadze sees the roots of this thesis in the agreement between Aristotle's theory of intellect and Saint Augustine's theory of *abditum mentis* (the hiddenness of the mind).

The innovation of the conception of Dietrich of Freiberg in comparison with antique or other theories of intellect is the acknowledgement of the universal character of intellect. From these works it becomes clear that Thomas Aquinas and Albert the Great acknowledged intellect as a specific capability of soul, but they also argued that it is a potential of soul by which the secondary character of intellect was outlined.

Thus, Dietrich of Freiberg's theory of intellect is based on the active understanding of the thought and intellect that definitely was a progressive step in the history of philosophy.

It is worth mentioning that with the help of Tengiz Iremadze's works Georgian scientific circles have become familiar with Dietrich of Freiberg's and Berthold of Moosburg's studies. Though researches about Albert the Great and Thomas Aquinas existed previously in the Georgian language, a many-sided thematizing of these studies is still a novelty for Georgian philosophy. Tengiz Iremadze's researches about the Latin philosophy of the Middle Ages are based on the newest methodologies; thanks to those researches, Georgian readers have the opportunity to see a new view of the Middle Ages.

ნაწილი II
აზროვნების კონცეფციები
(ნეო)პლატონიზმი

PART II
THINKING CONCEPTIONS IN
(NEO)PLATONISM

გიორგი ბარამიძე

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო

„ღიანოიას“ გაგების ზომიერითი ასპექტის შესახებ

ჩვენ ვიწყებთ საკითხის განხილვას მისი ჰერმენევტიკული ასპექტით. მაგრამ ჩვენი ინტერესის უმთავრეს საგანს *δύσσοια*-სთან დაკავშირებული აზროვნების ის კონცეპტი¹ წარმოადგენს, რომელსაც სათავე დაედო პლატონთან, შუა საუკუნეები გამოიარა, საბოლოოდ ახალ დროში ჩამოყალიბდა და თანამედროვე ეპოქაში თავისებური სახე მიიღო.

§1. ორი განმარტება *δύσσοια*-ს თაობაზე

δύσσοια-ზე მსჯელობისას პლატონის *Πολιτεία*-დან ამოვდივართ. კერძოდ, მხედველობაში გვაქვს ამ ნაშრომის VI და VII თავები, სადაც ლაპარაკია სულის (*ψυχή*) უნარების (*δύσσοια*; *δυσσοια*) შესახებ. შესაბამისად, შეგვიძლია, ვილაპარაკოთ სინამდვილის დანაყოფებისა და მათი შესატყვისი სულიერი უნარების ორი ანგარიშის თუ განმარტების თაობაზე. პირველი მოცემულია VI თავში, ხოლო მეორეს VII თავში ვაწყდებით.

პლატონი VI თავის ბოლოს ლაპარაკობს იმ გამოცდილების, შთაბეჭდილებისა თუ ვნების შესახებ, რომელსაც სული განიცდის: *νόσος, δύσσοια, πένθος, εἰκασία*². მაგრამ საქმე ის არის, რომ იგი თითოეულ მათგანს სულის უნარად განიხილავს და სინამდვილის დანაყოფებთან მათ მიმართებას გულისხმობს.

¹ ჰერმენევტიკულად მრავლისმეტყველია ის, რომ ლათინური *conceptus* მომდინარეობს ზმნიდან *concipio*, რაც რალაცის შედგენა-შეთხზვასაც გულისხმობს და ჩასახ(ე)-ვასაც.

² *Πολιτεία*-ს ქართულ თარგმანში ლაპარაკი არის სულის *ქმედითობის* ოთხ უნარზე. დედანში კი – პიროქით – წერია: „*παθήματα εν τῇ ψυχῇ*“; ე.ი. სული კი არ მოქმედებს, არამედ თვითონ განიცდის ზემოქმედებას. იხ. პლატონი, სახელმწიფო, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა ბ. ბრეგვაძემ, თბილისი, 2003, 251.

სურათის სისრულისთვის უნდა გავიხსენოთ ის, რომ პლატონს მთელი სინამდვილე წარმოდგენილი აქვს სწორი ხაზის სახით, რომელიც თავიდან ორ, ხოლო შემდეგ ოთხ ნაწილად იყოფა. არსებობს გონით სანვდომი და გრძნობადი სინამდვილე. თითოეული მათგანი კი ისევ ორად იყოფა. ისე რომ, პირველი განმარტების თანახმად სინამდვილის დანაყოფები ერთმანეთის მიმართ *კორელაციურ* მიმართებაში იმყოფება; ეს იმას ნიშნავს, რომ ამგვარი ურთიერთმიმართება არ არის მკაცრად იერარქიზებული³. ალბათ უპრიანი იქნება, იგივე ითქვას სულის უნარების მიმართ. მათ შორის მიმართებაც არის *კორელაციური*. ამასთანავე *νόησις* და *δύναμις* ერთად გვაძლევს *ἐπιστήμη*-ს. ხოლო *πίστις* და *εἰκασία* ერთად – *δῶξ*-ს. ისე რომ, *δύναμις*-ს, შეხედულებას (*δῶξ*), გონებასა (*νοῦς*) და *εἰκασία*-ს შორის თავისებური კავშირი არსებობს. სულიერ უნართა *კორელაციური* ურთიერთგანლაგება ამ შემთხვევაშიც შენარჩუნებულია. სულის უნართა მეორე განმარტების თანახმად კი, რომელიც VII თავშია მოცემული, *δύναμις* არის უფრო ცხადი, ვიდრე *δῶξ*, მაგრამ უფრო ბუნდოვანი, ვიდრე *ἐπιστήμη*. ამასთანავე, იმას, რასაც პლატონი პირველ განმარტებაში სულის უნარებს უწოდებდა, ახლა – ხელოვანებად (*τέχνη*) მოიხსენიებს და იქვე განმარტავს, რომ ეს იგივეა, რაც ცოდნის სახეობები. ასე რომ, *δύναμις*-ც ხელოვანება ან/და ცოდნის სახეობაა. პლატონი მიუთითებს, რომ მთავარი სახელწოდება როდია. მაგრამ იქვე განმარტავს, რომ ეს უკანასკნელი ნათლად უნდა გამოხატავდეს იმას, რისი სახელწოდებაც იგი არის. სულის უნართა თაობაზე მეორე განმარტების გასააზრებლად ძალზე მნიშვნელოვანია სწორედ ის, რასაც პლატონი ამის შემდეგ ამბობს:

„Ἀρχέσει οὖν, ἦν δ' ἔγω, ἄσπερ τὸ πρῶτερον, τὴν μὲν πρῶτην μοῖραν ἐπιστήμην καλεῖν, δευτέραν δὲ δύναν, τρίτην δὲ πίστιν καὶ εἰκασίαν τετάρτην καὶ συναμφότερα μὲν ταῦτα δῶξαν, συναμφότερα δ' ἔχειν ἄνοησιν καὶ δῶξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν καὶ ὅτι οὐσία πρὸς γένεσιν, νόησιν πρὸς δῶξαν, καὶ ὅτι νόησις πρὸς δῶξαν, ἐπιστήμην

³ აქვე უნდა მიუთითოთ Πολιτεία-ს იმავე პასაჟის ქართული თარგმანის სხვა არსობრივ უზუსტობაზეც. კერძოდ, ქართულ თარგმანში გვაქვს: „ყველაზე მაღლა დააყენე გონება“ (პლატონი, სახელმწიფო, 250). დედანში კი ლაპარაკია იმაზე, რომ გონება სინამდვილის ყველაზე მაღალ დანაყოფს შეუფარდეთ. მეორე დანაყოფს *δύναμις* მიუსადაგე, მესამეს – *πίστις*, ბოლო დანაყოფს კი – *εἰκασία*-ო.

πρὸς πίστιν καὶ δόξαιαν πρὸς εἰκασίαν“⁴. ამრიგად, ლაპარაკია იმაზე, რომ **δύσους** იმყოფება **εἰκασίᾳ**-სთან მიმართებაში.

§2. **δύσους** და **εἰκασίᾳ**

δύσους-ს შესახებ მეორე ანგარიშით კვლავ დასტურდება ის, რომ პლატონთან საქმე გვაქვს სულის უნარებს შორის კორელაციურ ურთიერთმიმართებებთან. საჭიროა უფრო კარგად გავერკვეთ იმაში, თუ რას გულისხმობს პლატონი ტერმინში **εἰκασίᾳ**. საზოგადოდ ცნობილია, რომ ეს არსებითი სახელი მომდინარეობს ფორმანაკლი ზმნიდან **ἔοικα**, რაც ნიშნავს – ვგავარ, ვერვენები. აქედან იწარმოება სიტყვა **ἕξις** ხატი, სურათი. სულის უნარების შესახებ პირველი ანგარიშის მიხედვით **εἰκασίᾳ**-ს შეესაბამება სინამდვილის ის მონაკვეთი, რომელიც მიჩენილი აქვს იმას, რასაც პლატონი **σκιᾶ**-სა და **φῶς**-ს⁵, შესაბამისად, ჩრდილებსა და აჩრდილებს უწოდებს. ამრიგად, **εἰκασίᾳ** დაკავშირებულია **δύσους**-ასთან და **φῶς**-სთან. ეს უკანასკნელი კი ძირეულად უკავშირდება მზეს (**ἥλιος**). საბოლოო ჯამში, **εἰκασίᾳ** ცოდნის სახეობაა, რასაც ნათელთან და **δύსους**-სთან მისი კავშირი განაპირობებს.

მაგრამ სულის უნარების შესახებ მეორე ანგარიშში პარალელურად მისი სხვაგვარი განმარტება ხდება. საქმე ეხება იმას, რომ **εἰκασίᾳ** **πίστις**-სთან ერთად მიემართება არა იმას, რასაც მოგვიანებით პეტრინი **არსება**-ს (**ὄντως**) უწოდებს, არამედ **γένησις**-ს, რასაც მასთან **მეშვეობა** ჰქვია. ამ უკანასკნელის შინაარსს მშობელობა, წარმოქმნა, **ქმნა დასაბამთა მიზეზთა** შეადგენს. მაგრამ რა არის ჰერმენევტიკულად ის, რასაც ამგვარად გაგებულ **εἰκασίᾳ** შეესწორება?

⁴ Plato, Republic VII, 533e-534a.

⁵ **ἔοικα**-ს კავშირი მეორე ბერძნულ ტერმინთან **φαντασία** კარგად არის ნაჩვენები ჯორჯ მაკლეინის სტატიის „წარმოსახვის როლი“. იგი ყურადღებას ამახვილებს ამ სიტყვის ძირზე, რომელიც მომდინარეობს სიტყვიდან **φῶς**, რაც ნიშნავს **სინათლეს**. იხ. G. F. McLean, The Role of Imagination // საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“. ფილოსოფიის სერია, № 2 (თბილისი, 2005), 17-34.

§3. *ბიოგრაფიული* — გონივრული განსჯა თუ მიდმოგონება?

უწინარეს ყოვლისა, *ბიოგრაფიული*-დან გვეყურება *ბიოგრაფიული* გონება. მაგრამ როგორღა უნდა გავიგოთ *ბიოგრაფიული*? ეს უკანასკნელი გვეყურება სიტყვიდან *ბიოგრაფიული*, რასაც განმარტავენ როგორც *ორთა შორის საუბარს*. ამ შემთხვევაში *ბიოგრაფიული* გაგებულება, როგორც ნაწარმოები რიცხვითი სახელიდან *ბიოგრაფიული* *ორი*. მაგრამ უპრიანია, მივუბრუნდეთ ისევ პეტრინს. *ბიოგრაფიული*-ს იგი განმარტავს როგორც *მიერ, საშუალოებითა*. *ბიოგრაფიული* პეტრინი თარგმნის როგორც *გონებისათა ე.ი. გონების მიერ, გონების მეშვეობით*. მაგრამ, ამავე დროს, პეტრინი *ბიოგრაფიული*-ს გადმოიღებს როგორც *მიდმო*; აქედან – *მიდმოგონება*. პროფ. ირემადე თავის ნიგნში „აზროვნების კონცეფციები ნეოპლატონიზმში“⁶ *ბიოგრაფიული*-ს თარგმნის როგორც *Hin-und-Her-Denken*. *Hin-und-Her* არის *მიდმო*-ს პირდაპირი თარგმანი. მაგრამ *პირდაპირი* არ არის ზუსტი სიტყვა. ამით პროფ. ირემადემ სცადა, დასავლურ სააზროვნო სივრცეში შეეტანა აღმოსავლურ-ქრისტიანული გამოცდილება. ან უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ქართულად გარდათქმული ბიზანტიური გამოცდილება. იგი შეეცადა, თავის ნიგნში ერთმანეთის პირისპირ დაეყენებინა რომაულ-ლათინური და ბიზანტიურ-ბერძნული გამოცდილებანი. ამგვარი პირისპირდგომა კი გაშუალებულია პეტრინის მსოფლმხედველობით. თავისი *განმარტება*ს წინასიტყვაში პეტრინი, პორფირიუსზე დაყრდნობით, შემდეგნაირად განმარტავს მიდმოგონებასა და გონებას შორის განსხვავებას: „მიდმოგონება სულისა, ვითარ ოდეს კაცი ბიჯებისა მიერ მივიდოდის, რამეთუ არა მარტივად მიდრკების მუნ, სადაცა მიემართოს, არამედ ბიჯთა მიერ გზავნითი გზავნად სრულ ჰყოფს თვისა ნავალსა. ესთადვე და სულიცა ამისგან ამისდად მიდგების მცირედ მცირედ, ვიდრემდის არა ყოველი შემოსახოს და შემოიცვას გასაგონო“⁷ და თვს გუარ ყოს, რაღც რაღვე

⁶ იხ. T. Iremadze, *Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter*: Dietrich von Freiberg – Berthold von Moosburg – Joane Petrizi, Amsterdam – Philadelphia 2004.

⁷ გა-სა-გონო არის ბერძნული *νοῦς*-ის თარგმანი. გა-სა-გონო-დან გვეყურება სა-გონი; იგი ნიშნავს ისეთ რასმე, რაც გონმა თავის თავში უნდა შეილოს. სა-გონი-დან წარმოდგება სა-განი. ეს განი იგივეა, რაც *გონი*. შალვა ნუცუბიძე თავის შრომაში „ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“ პარალელს ავლებს გერმანულ სიტყვა *Gegenstand*-სა და ქართულ საგანს შორის და ყურადღებას ამახვილებს *Gegen*-ისა და

იყოს. ხოლო გონება ზედ მიესხმის მარტივად, ვითარ აღმოჰხდეს მზე⁸. უძირეულის სიტყვაა სწორედ ეს *მარტივი* (απλῶς). და მასთან ერთად სიტყვა *კეთილი* (ἀγαθόν). ორივე ერთად კი გვაძლევს იმას, რასაც პეტრინთან ჰქვია *მარტივი და საყოველთაო კეთილობა* (τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν). აქვე უპრიანია გავიხსენოთ, რომ პლატონის თანახმად, ღმერთი არის ის, რაც ყველაფერში არის *მარტივი* და *კარგი*, კეთილი. ისე რომ, გონება ღვთაებრივია, ღვთაებრივი კი არის მარტივი. გონება არის ἔκκασις-შიც. მასშივეა სიმარტივეც. ეს ვითარება კიდევ ერთხელ მიანიშნებს სულის უნართა *კორელაციურ* ურთიერთგანლაგებაზე.

მიუზბრუნდეთ ისევ *δύσῳια*-ს. Πολιτεία-ს ქართულ თარგმანში ის გადმოღებულია როგორც *გონებრივი განსჯა*. პირველი, რაც თვალში გვეცემა არის ის, რომ ერთი სიტყვა გადმოღებულია ორი სიტყვით. მათგან ერთი – განსჯა – არსებითი სახელია, მეორე – გონებრივი – კი განსაზღვრება. როგორც ითქვა, *δύσῳια*-დან გვეყურება *ισῳς*, რომელიც გონებაა და არა განსჯა. ისე რომ, ქართული თარგმანის მიხედვით *δύσῳια* *გონებრივი გონებაა*. მაგრამ, სხვა თუ არაფერი, რაღა თვითონ გონება? საქმე ის არის, რომ ქართული თარგმანი ჰერმენევტიკულად არ მომდინარეობს ბერძნული ორიგინალიდან. ის შესაძლოა, მომდინარეობდეს სხვა ევროპული ენებიდან, ან, სავარაუდოა, ლათინურიდან⁹. საქმე ის არის, რომ უმთავრესი

გან-ის ჰერმენევტიკულ მსგავსებაზე: განი იმისგან დაშორებულობას გამოხატავს, რისი წვდომაც უნდა მოხდეს, შემეცნება ამგვარი დაშორებულობის მოხსნაო. სინამდვილეში კი განი იგივე *გონია*. ეს უკანასკნელი კი სა-გონთან ძირეულ სიახლოვესა და ნათესაობას გულისხმობს და არა დაშორებულობას. ეს ვითარება კარგად ჩანს, თუკი შევეცდებით ჰერმენევტიკული სიმკაცრით ვთარგმნოთ გერმანული სიტყვა *Er-inner-ung*. ეს სიტყვა ითარგმნება როგორც *გახსენება*. უფრო ძირეულად კი მისგან გვეყურება *inner* – *შიგან* – ე.ი. გახსენება, როგორც გა-შინ-ა-გნება. ეს ძირეული სიტყვა გველაპარაკება *შინ*-ის, სახლის, კერის მიგნებაზე, მის შეღებაზე გონში ანდა შინდაბრუნებაზე.

⁸ იოანე პეტრინი, განმარტებამ პროკლესთვის დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის, ტ. II, ქართული ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუ-ცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, ტფილისი, 1937, 7. ამ საკითხზე ვრცელი განმარტება იხ. T. Iremadze, *Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter*: Dietrich von Freiberg – Berthold von Moosburg – Joane Petrizi, 213-217; 221-222.

⁹ მაგალითად, როცა მარსილიო ფიჩინო Πολιτεία-ს VI თავში სულის უნარების შესახებ მსჯელობს, წერს: „Illorum cogitationem proprio nomine intellectum, eorum cogitationem intellectualem vocat“ [იხ. Marsilius Ficinus, In *Theaetetum* Platonis vel *De*

ევროპულენოვანი თარგმანები შესრულებულია ლათინური ენიდან, სადაც, როგორც ჰაიდეგერი მიუთითებს, დაკარგულია უძირეულესი ბერძნული გამოცდილება. ისე რომ, მთავარია არა ტერმინის ლინგვისტური გადმოღება, არამედ გამოცდილებათა განმარტება. იქმნება ვითარება, რომელსაც, ცივილიზაციათა კონფლიქტის ანალოგიურად, შეიძლება გამოცდილებათა შეხლა ვუნოდოთ. ეს უკანასკნელი კი, შესაძლოა, უფრო ძირეულიც კი იყოს, ვიდრე ცივილიზაციათა შორის კონფლიქტია. ერთ გამოცდილებას (ლათინურს) *δύσῃ*-ს თარგმნისას აქცენტი გადააქვს *νῦν*-ზე, მეორეს – (ბიზანტიურ-ქართულს) კი – იმაზე, რასაც გამოთქვამს *δύ* – მიდმო. ისე რომ, *δύσῃ*-ს სპეციფიკას სწორედ *δύ* გამოთქვამს და არა *νῦν* ანდა ამგვარი სპეციფიკა იქმნება ერთის მეორესთან შეერთებით. მიდმო ჰერმენევტიკულად შეიძლება ენათესავებოდეს იმას, რასაც, ჰაიდეგერისეული განმარტებით, გამოხატავს გერმანული თავსართი *Da* სიტყვაში *Dasein*. ეს უკანასკნელი მიუთითებს, რომ *Dasein*-ში *Da* ისეთ მიმართებებს გამოხატავს, რომელიც დროისა და სივრცის მიღმაა. ამ მხრივ საინტერესოა ზემოაღნიშნული სიტყვის ფრანგული თარგმანი *pensée discursive*, საიდანაც გვეყურება *dis-curro* – (აზრობრივი) მი-და-მორბენა, დისკურსი.

ამგვარად გაგებული *δύσῃ* შესაკუთრებულია *ἐκαστῷ*-სთან, რომელიც ძირეული გაგებით წარმო-სახ(ე)-ვას აღნიშნავს. მიდმო პეტრინთან გაგებულია როგორც „აქეთ – იქითი მხარე“, „გარემო“, „მიდამო“. ამრიგად, აზროვნება არის ძირეული ქმნა (*ποίησις*). მაგრამ რას ქმნის იგი? უწინარეს ყოვლისა, რა თქმა უნდა, *მხარეებს*, რისგანაც წარმოარსდება *გარემო*. მაგრამ რა შეიძლება იყოს აზროვნების მხარე, თუ არა უძირეულესი ჰორიზონტი, საწიერი?! ამრიგად, *ἐκαστῷ*-სთან შესაკუთრებული *δύσῃ* არის უძირეულესი აზროვნება, რომელიც, უწინარეს ყოვლისა, სახეებს კი არ ქმნის, არამედ იმ საწიერთ მსახველია, რომლის შიგნითაც პირველად შემოგვეყრება, პირველად ხდება შესაძლო ისეთი რამ, როგორიცაა *სახე*. ისე რომ,

scientia ad Petrum Medicem, patriae patrem. Epitome, in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter, Bd. 1 (1996), 193]. *Cogitatio* შეიძლება იყოს აზროვნება ანდა განსჯა, ხოლო *intellectualis* – გონებრივი. იგივე ვითარება გვაქვს გერმანულსა და ფრანგულ თარგმანებში. ერთგან *δύσῃ* თარგმნილია როგორც *vernünftiges Denken*, მეორეგან როგორც – *pensée discursive*.

აზროვნება როგორც სახეთმსახველობა არ არის ესთეტიური რამ, ვინაიდან ბერძნული **ἄσθησις** სრულიად სხვა რამაა და არა ის, რაც ამგვარად გაგებულ **δύσσις**-ში იგულისხმება. აზროვნება არის არა **ἄσθησις**, არცა **γύεσις**, არამედ **παιήσις**. მაგრამ აქ სწორედ ჩვენი მსჯელობის იმ პუნქტს მივადექით, სადაც **δύσσις**-ს შესახებ ჰერმენევტიკული მსჯელობა, ამგვარი განმარტებიდან გამომდინარე, კონცეპტების თაობაზე მსჯელობაში უნდა გადაიზარდოს.

§4. **δύσσις/ἐκασίς** და აზროვნების კონცეპტები

უწინარეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს ის, რომ შუა საუკუნეების განმავლობაში ძირეული ცვლილებები განიცადა სულისა და სულის უნარების შესახებ პლატონის სწავლებამ. **ჯერ ერთი**, სულის უნარების ჰორიზონტალური განლაგება ვერტიკალურით შეიცვალა. **მეორეც**, ამ ვერტიკალზე მათ მკაცრად იერარქიზებული ადგილი აქვთ მიჩენილი. **მესამე**, სულის უნართა ბერძნული დასახელებანი ლათინურით შეიცვალა (გავიხსენოთ გამოცდილებათა შეხლა) და შემდეგი სახე მიიღო: *intellectus, cogitatio intellectualis, fides, imaginatio*. **მეოთხე**, სიმარტივის კრიტერიუმის, საზომის (ღმერთი არის ის, რაც ყველაფერში *მარტივია*) ადგილი (არისტოტელეს ზეგავლენით) იმან დაიმკვიდრა, რასაც *აუცილებლობა* და *საყოველთაობა* ეწოდა, ე.ი. ჭეშმარიტ ცოდნად ამიერიდან იწოდება ისეთი ცოდნა, რომელიც აუცილებლობითა და საყოველთაობით ხასიათდება. **მეხუთე**, უკვე ლაპარაკია არა სულის უნარებზე, არამედ სული თავად იქცა შემეცნების ერთ-ერთ საფეხურად და ის ინტელექტმა დაიქვემდებარა. ონტო-თეოლოგიური სტატუსი, რასაც ჯერ კიდევ ფლობდა სული პლატონთან, თუ არ ჩამოერთვა, სადაო მინც გაუხდა. ბუნებრივია, იგივე მოუვიდა **δύსσις/ἐκασίς**-ს წყვილს. **ἐκασίς**-ს ვერტიკალურ იერარქიაში წილად ერგო ყველაზე დაბალი ადგილი. მას უარი ეთქვა იმაზე, რაც პლატონთან იყო მარტივი ანუ ღვთაებრივი და, ამდენად, გონიერი. რაც ეხება **δύსσις**-ს, მისი ადგილი დაიკავა დიალექტიკამ, როგორც მეთოდმა, რა გზითაც ყველაფრისგან განყენებული გონება თავის თავთან მეტყველებს. აზროვნების ის კონცეპტი, რომლის თანახმადაც, ის წარმოდგენილია როგორც ვერტიკალი, გამოიხატება

ერთი სიტყვით: *აღყვანება* – **ἀνάγειν**. მისი მიზანია ის, რომ ადამიანი აღიყვანოს ღვთაებრივისკენ. ისე რომ, აზროვნების ერთი კონცეპტი, რომელიც შუა საუკუნეებში ჩამოყალიბდა არის **ἀνάγειν**. მეორე კონცეპტი გამოიხატება სიტყვით *წიაღყვანა*, რაც ლათინური განმარტებით ყველასთვის ცნობილია, როგორც *ტრანსცენდირება*. მისი მიზანია, ადამიანი წიაღიყვანოს იქეთკენ, რასაც პლატონი თავის Πολιτεία-ში უწოდებდა *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* (არსებობის მიღმა). მესამე კონცეპტი აზროვნებისა არის აზროვნება, როგორც წრებრუნვა. იგი პეტრინის სახელს უკავშირდება, მაგრამ, როგორც პროფ. ირემაძე აღნიშნავს, მან შუა საუკუნეებში გავრცელება ვერ ჰპოვა. აზროვნების ეს კონცეპტი გულისხმობს სულის მოძრაობას დაცემისა და აღდგომის წრებრუნვაში („ფრთედაცვივნილი ფრინველის“ ალეგორია პეტრინთან). აზროვნების კიდევ ერთი კონცეპტის სახით გვევლინება ე.წ. შემობრუნება **periastron**, რომელიც სათავეს იღებს პლატონის Πολιτεία-ს VII წიგნიდან.

ამასთანავე, შუა საუკუნეების წიაღში ჩაისახა და მოგვიანებით განვითარება ჰპოვა აზროვნების ზოგიერთმა კონცეპტმა, რომელმაც ახალ და უახლეს დროში წარმმართველი მდგომარეობა დაიკავა. უწინარეს ყოვლისა იგულისხმება აზროვნების ის კონცეპტი, რომელიც *intellectus*-ს *ratio*-თი ჩანაცვლებას გულისხმობს. ეს უკანასკნელი გაგებულია, როგორც ანგარიში, გამოთვლა და კალკულაცია. მისი ამგვარი ბუნება ყველაზე მძაფრად თავს იჩენს სწორედ *δύναμις/ἐκκασία*-სთან მიმართებაში. საბოლოო ჯამში, *ratio* არის ხატმებრძოლი იმ გაგებით, რომ იგი ებრძვის *ἐκκόσ*-ს. ამ ბრძოლის ერთ-ერთი გამოხატულებაა მისი დაყვანა ესთეტიკურ, მხატვრულ *სახეზე*¹⁰.

საქმე ის არის, რომ აზროვნების ყველა ამ კონცეპტში იკარგება ცოცხალი ღმერთის გამოცდილება. მაგრამ ყველა მათგანს შეიძლება შევაგებოთ არა აღყვანების, არამედ კონცეპტი იმისა, რასაც ჰქვია

¹⁰ ბერძნული სიტყვით *ἐκκόσ* გადმოღებული არის ებრაული *חַוָּ* (ცელემ). ხოლო *ὄντιος* ებრაული *אֱלֹהִים* (დემუთ) თარგმანია. ამდენად *ratio*-ს ხატმებრძოლობა შეიძლება გავიგოთ რელიგიური მნიშვნელობითაც. სხვა არის *ფესელ* და *თემუნა*; შესაბამისად, *ἐκκόσ* და *ὄντιος* (გამოსვლათა, 20:3). ასევე სხვაა *ἄγλαμα* – ქანდაკი. ამრიგად, საქმე ეხება ორ გამოცდილებას, რომელთაგან ერთი იერუსალიმს უკავშირდება, მეორე კი – ათენს. ერთი ძველ ებრაულ ენაშია დავანებული [אֱלֹהִים אֱמַרְךָ אֱלֹהִים, ὄντιος ὄντιος (დაბადება, 1:26)], მეორე კი – ძველ ბერძნულში [καὶ εἶπεν ὁ Θείος· ποιήσωμαι ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ κατ' ὄμοιωσιν (დაბადება, 1:26)].

გამოსვლა. ისე რომ, გვექნება არა **ἀνάγειν**, არამედ **ἐξόδος**. არა ღმერთისადმი აღყვანება, არამედ ღმერთიდან, როგორც სიუხვიდან და სავსეობიდან გამოყვანა, გამოსვლა. აზროვნების ამგვარ კონცეპტში მთავარია ის სტრუქტურა, რასაც ჰქვია *vis a vis; face to face* – **პირი-ს-პირ** დგომა. **ἔκδοσ**, *imago*, ამ შემთხვევაში კარგავს იმ საზრისს, რაც მას ჰქონდა **ἐκκασία**-ში და იქცევა *პირისახედ*, ანუ იმად, რასაც ფრანგულად *visage* ჰქვია, ინგლისურად კი *face*. ამგვარად გაგებულნი სახე არ გვეძლევა გამოცდილებაში და იგი „გამოცდილებამდელი“ ცოდნით ვიცით. ქართულად ვიტყვი: „სახეზე აწერია, რაც გადაუტანიან“. სწორედ ის გამოცდილება, რაც სახეზე გვანერია, რაც არის ისეთი წარსული, რომელიც არასოდეს არის გარდასული, არამედ იმავდროულად ყოველთვის არის აწმყოც და მომავალიც, გამოიტანა ადამიანმა *გამოსვლის* დროს. სწორედ ეს არის **ἔκδοσ** (**ძუ** – *ცელემ*) და **ὄντιος** (**ონტ** – *დემუთ*). ეს კონცეპტი იმანუელ ლევინასს ეკუთვნის და აქ ის, უწინარეს ყოვლისა, იმითაა საინტერესო, რომ შუა საუკუნეების **ἀνάγειν**-ს უპირისპირდება; მაგრამ აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ ლევინასის ეს თვალსაზრისი იმის წინააღმდეგაა მიმართული, რაც დასავლურ აზროვნებაში პლატონიზმის სახელითაა ცნობილი.

უნდა მოვიხსენიოთ აზროვნების კიდევ ერთი კონცეპტი, რომელიც უფრო შუასაუკუნეობრივად ნასაზრდოებ ახალი დროის შეხედულებათა სისტემას უპირისპირდება და წარმოსახვის ძალისთვის ტრანსცენდენტალურ-ონტოლოგიური სტატუსის მინიჭებას ემსახურება. იგი წარმოსახვის შესახებ მსჯელობას ისევ ადამიანის სულს უკავშირებს და თვლის, რომ მგრძნობელობასა და განსჯას ერთი საერთო ძირი აქვს. ეს უკანასკნელი კი სხვა არაფერია, თუ არა წარმოსახვის ძალა, როგორც **παιήσις**, ვითარცა **διάνοια/ἐκκασία**-ს თავდაპირველი წნული.

Giorgi Baramidze

*Ivane Javakhishvili State University
Tbilisi, Georgia*

SOME ASPECTS OF UNDERSTANDING OF *DIANOIA*

Abstract

This article discusses the changes that were experienced in the Platonic conception of the soul in the Middle Ages. The author's point of view is based on the twofold account of faculties of the soul that is given in Plato's *Republic*, correspondingly in books VI and VII. According to Plato, faculties of the soul are arranged in horizontal order. In such an order *διάνοια* is commensurate with *εἰκασία*. But in the Middle Ages the correlative order of arrangement of the faculties of the soul changed to a vertical one. Accordingly, in the main conception of thinking in the Middle Ages *νοῦς* is at the top of the vertical schema. As for *εἰκασία*, it turns out to be at the bottom of the vertical schema. From this point there ensues the elimination of *εἰκασία*, i.e. imagination from medieval conceptions of the Platonic soul.

Duane J. Lacey

Department of Philosophy
United Arab Emirates University

UNITY IN PLATO'S *TIMAEUS*

One of the most fascinating questions to ask about Neoplatonism has to do with the very project of Neoplatonism itself: what are its goals and objectives? Is it merely a historical period in the philosophical tradition? Do its practitioners do more than simply interpret Plato by combining Plato's thought with that of later thinkers, particularly Aristotle? Here we will at least put forth the following proposition, namely, that whatever the most defining element of Neoplatonism may be, one of its recurring themes is a reflection on the notion of the One. To theorize about the One is of course not restricted to Neoplatonism as such, but it is, it seems, a fundamental topic and question for Neoplatonic thought at large. Thus, the goal of this brief paper will be to take up this notion as it occurs in Plato's *Timaeus*, whereby an interpretation of unity or the One in the dialogue will be presented that can then be compared with certain issues that arise in Neoplatonist figures, in particular we will look at Joane Petrizi, as is only fitting for a paper being delivered here in the Republic of Georgia.

When considering unity or the One in the *Timaeus*, we are confronted with a question about our own mode of inquiry, i.e., about the very way in which we can approach this notion, or more importantly about the way in which Plato himself seems to present it. Here, I would like to posit that Plato offers us an analysis of the One, which is to say that he breaks unity down into the famous mixture that constitutes the so-called 'world soul'. This mixture consists of three aspects, namely, Sameness, Being, and Difference:

Midway between the Being which is indivisible and remains always the same and the Being which is transient and divisible in bodies, He blended a third form of Being compounded out of the twain, that is to say, out of the Same and the Other; and in like manner

He compounded it midway between that one of them which is indivisible and that one which is divisible in bodies. And He took the three of them, and blent them all together into one form, by forcing the Other into union with the Same, in spite of its being naturally difficult to mix. (35a ff.)¹

These aspects or components, however, take on a crucial relationship of mutual inclusion. In other words, each aspect, when considered by itself, necessarily implies the other two.² Plato seems to present each aspect as only separable in a superficial manner, one that points most of all to the impossibility of conceiving of any of these three aspects without necessarily already conceiving of the other two.

After that He went on to fill up the intervals in the series of the powers of 2 and the intervals in the series of powers of 3 in the following manner¹: He cut off yet further portions from the original mixture, and set them in between the portions above rehearsed, so as to place two Means in each interval, --one a Mean which exceeded its Extremes and was by them exceeded by the same proportional part or fraction of each of the Extremes respectively²; the other a Mean which exceeded one Extreme by the same number or integer as it was exceeded by its other Extreme. And whereas the insertion of these links formed fresh intervals in the former intervals, that is to say, intervals of 3:2 and 4:3 and 9:8, He went on to fill up the 4:3 intervals with 9:8 intervals. (36a ff.)

As such, the consequent conception of this mixture of mutually inclusive and implied aspects can be nothing other than of unity itself,

¹ All passages are taken from the Jowett translation as cited on the Perseus Digital Library website: www.perseus.org

² To fully understand this interpretation and the force of such mutual inclusion we would also need to discuss in greater detail how the mixture actually consists of intermediate sameness, intermediate difference, and intermediate being, as well as the manner in which such a mixture is not only the foundation of all things in the cosmos, but of number, ratio, and proportion as well. Here, however, I am only offering a summary of this fuller account due to time constraints and the true purpose of the conference.

or more specifically a definition of unity based on an analysis of its nature. The fact that this mixture becomes the underlying, or indeed the pervasive and thoroughgoing foundation for the entire cosmos in Plato's account means that the mixture itself takes on a role identical with that of the One in a Neoplatonic thinker such as Petrizi.

Inasmuch, then, as she is a compound, blended of the natures of the Same and the Other and Being, these three portions, and is proportionately divided and bound together, and revolves back upon herself, whenever she touches anything which has its substance dispersed or anything which has its substance undivided she is moved throughout her whole being and announces what the object is identical with . . .
(37a ff.)

The most difficult point to reconcile in this idea is the suggestion that unity or the One is a mixture, which quite simply cannot be the case. However, this difficulty is rooted in the mode of inquiry or presentation mentioned above, namely that Plato's account seems to be an analysis of unity into aspects or components that are themselves only superficially separable – they become concepts that inevitably lead to a conception of unity itself due to their mutual inclusion and implication of one another. To put it succinctly, unity cannot be a mixture if the mixed components are themselves inseparable, and therefore unity is only a mixture insofar as it can be analyzed into three distinct names whose singular meanings, however, each imply the other two.

If we consider this possibility in greater detail, then we can see that what we have before us is an analysis of unity into a tripartite conception, or indeed a trinity, yet this trinity can itself only be understood as the very definition of unity insofar as its components are mutually inclusive. What is even more impressive is that such a definition of unity allows for the possibility that the One can be the foundation of both multiplicity and difference in the cosmos as well as self-sameness and identity without contradiction, for the very definition of unity now includes difference in conjunction with both being and sameness. In this regard, there is much more that can and should be said as to how, exactly, identity and multiplicity both emerge in Plato's account based

on this conception of the cosmic soul, yet since time will not allow for this discussion here, let us summarize as follows: if the world soul consists of this tripartite mixture whose parts are in fact the defining characteristics of unity itself, then every occurrence of sameness and difference in the cosmos and the great variety and multiplicity of identifiable beings in the world can all be seen to emerge from this single cosmic 'mixture' called unity or the One. The question then becomes, however, what is it that this unity cannot account for? What is it in the cosmos that this mixture does not explain? For Petrizi, this aspect that the One cannot itself contain seems to be that of the Good.³ This account of the cosmic soul does, however, seem to offer us a more detailed understanding of the possible relation between the One and the Good, which is of crucial importance for Neoplatonic thought. The relation seems causal in the sense of a final cause, whereby the One is for the sake of the Good. For ourselves as creatures who are constituted by the world soul mixture that is unity, we are perhaps tasked with realizing such unity as in fact that by which we are constituted, such that the One itself is active within, as, and through us. In this sense, the Good would be our manner of understanding ourselves as so constituted, of identifying those aspects of the One, when analyzed, as the mixture of Sameness, Difference, and Being. Seeing this One in everything we do, think, and are, may be the beginning of an account or picture of virtue in accordance with the Good and its relation to the One.

Because I am not a Petrizi scholar, and indeed have only become familiar with his work during this, my first visit to Georgia, I can only offer this reading of Plato's text as a possibility for further inquiry that can be taken up by those who have a deeper understanding of Petrizi's work. Thus, my main intention in presenting this paper, which is really just a brief summary in need of further elaboration, is to learn, i.e., to learn more about Petrizi's thought from those here today who can discuss with me whether this reading of Plato, which is my own, may or may not be compatible with certain aspects of Petrizi's theories.

³ See the entry by Tengiz Iremadze, "Joane Petrizi," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (first published on August 29, 2006): <http://plato.stanford.edu/entries/joane-petrizi/>

Duane J. Lacey

*Department of Philosophy
United Arab Emirates University*

UNITY IN PLATO'S *TIMAEUS*

Abstract

This paper provides a brief sketch of the author's interpretation of the concept of unity in Plato's *Timaeus*, and how that interpretation may be connected to the fundamental concerns of Neoplatonic thought as found in the philosophy of Joane Petrizi. Plato's concept of unity is presented in terms of the tripartite mixture of sameness, difference, and being, and addresses the difficulty of how we can conceive of unity as such a mixture. Once established, this interpretation is then connected with certain aspects of Petrizi's thought, but ultimately these connections are presented as possibilities, not certainties, and the aim of the paper is to raise questions for subsequent scholarship on the work of Petrizi, Neoplatonism, and Plato.

გიორგი ხუროშვილი

გრიგოლ რობაქიძის სახელობის
უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო

ნეოპლატონური მოძღვრებაჰი სულის შესახებ და მათი კატრინისული კონტექსტი

ტრანსფორმაცია, თავისი კლასიკური გაგებით, საგნის ერთგვარ ცვალებადობას, ანუ მისი ფორმის გარდაქმნას წარმოადგენს, მაგრამ ჩვეულებრივი ცვალებადობისაგან განსხვავებით, ტრანსფორმაცია შინაარსობრივ ცვლილებას არ გულისხმობს, არამედ საგნის ან მოვლენის საერთო ფორმის და მისი სუბსტანციის არამატერიალურ ცვალებადობას წარმოადგენს. ყველაფერი, რასაც სხეული აქვს, ამ ტრანსფორმაციას შეიძლება დაექვემდებაროს; ამ დაქვემდებარებაში სამყაროში არსებული თითქმის ყველა საგანი არის მოქცეული, მათ შორის, სულიც, რომელიც გასაგნდა მას შემდეგ, რაც სხეულებრივ განზომილებაში დაიწყო არსებობა. სწორედ პლატონური და ნეოპლატონური მოძღვრებები, ისევე, როგორც მათი ბიბლიური კონტექსტები, იძლევა შესაძლებლობას ფართოდ გაიშალოს სულის და მისი ტრანსფორმაციის საკითხი.

სულის საკითხი, რომელსაც პლატონი თავის „პოლიტიაში“ განიხილავს, გახდა ერთგვარი ცენტრალური ვექტორი ნეოპლატონური აზროვნებისთვის. პლატონი სულის სამ ნაწილს განასხვავებს, ესენია: გონიერი, ბოხოქარი და სურვილისმიერი ნაწილები, მაგრამ იგი მიიჩნევს, რომ ადამიანმა დაკარგა სულის გონიერი ნაწილი და, შესაბამისად, წესრიგი, რომელსაც განაგებს გონება. ხოლო ამ მთლიანობის დაშლით, დაირღვა ერთგვარი ჰარმონია სულისა. მიუხედავად ამისა, სული მაინც განაგრძობს თავის არსებობას იმ ორი ნაწილის მეშვეობით, რომელიც მას შემორჩა, ესენია: ბოხოქარი და სურვილისმიერი ნაწილები. პლატონის მიერ დასმული ეს საკითხი განხილულ იქნა პროკლეს ნაშრომში „თეოლოგიის საწყისები“ (თავი 209), რომელიც თარგმნა და თანაც დაწვრილებით განმარტა შუა საუკუნეების ქართველმა ფილოსოფოსმა იოანე პეტრინმა. პეტრინი, როგორც კომენტატორი, ანალიზებს „თეოლოგიის საწყისების“ 209-ე თავს, ისე, როგორც ყველა სხვა თავს, და ამ ანალიზის წანამძღვრად იყენებს

ბიბლიურ ამბავს ადამის შესახებ.

პეტრინი მიიჩნევს, რომ ღმერთის მიერ ადამის სამოთხიდან გამოძევების შედეგად, ადამმა, ისევე, როგორც მისმა მოდგმამ, დაკარგა სულის სამი ნაწილიდან ყველაზე მთავარი, მისი გონითი ნაწილი და, შესაბამისად, მისმა სულმა დაკარგა ამ გონის მიერ უზრუნველყოფილი წესრიგი ანუ კანონები, ვინაიდან გონება და მისი პრინციპები, როგორც უნივერსალური მოვლენა, ქმნის და აყალიბებს საერთო წესრიგს.

როგორც პეტრინი აღნიშნავს, ადამი სამოთხიდან გამოძევებულ იქნა თავისი უგონობის გამო და ეს უგონობა ჩაენაცვლა მისი სულის გონით ნაწილს. ადამი არის პირველი, რომელიც მოსწყდა გონებას და სულის უნივერსალური საზრისი ინდივიდუალურით შეცვალა. შესაბამისად, ამ გონითი ნაწილის დაკარგვით, მან დაარღვია თავისი სულის, ანუ თავისი არსის პირველადი მთლიანობა.

თუმცა სულმა ამის გამო არსებობა არ შეწყვიტა და არც უკვდავება დაუკარგავს, ვინაიდან მისმა ორმა ნაწილმა კვლავაც განაგრძო არსებობა, მაგრამ გონიერი ნაწილის დაკარგვამ და სულის მთლიანობის დარღვევამ გამოიწვია ის, რომ სულს აღარ შეეძლო არსებობა თვითმყოფადად და ერთარსად; ამიტომაც მან დაკარგა თავისი უნივერსალობა. შესაბამისად, სულს დასჭირდა ერთგვარი თავშესაფარი, ერთგვარი კავშირი და მან ეს თავშესაფარი იპოვა სხეულში, ხოლო, ვინაიდან სული სხეულებრივ განზომილებაში ტრანსფორმირდა და იგი განძარცულ იქნა მისი გონიერი ნაწილისაგან, დაიწყო მისი არსებობის ახალი ეტაპი; ეს არის მისი ამქვეყნიური, დროითი, ანუ სხეულის დროითი არსებობა. იოანე პეტრინი ამ საკითხის უკეთ განსამარტავად იმავე 209-ე თავში აცხადებს მოსე წინასწარმეტყველის სიტყვებს: „რამეთუ შეიმოსაო ტყავებრი სამოსი“¹.

ამიერიდან სული თავის აქტივობებს ახორციელებს დროში, ხოლო, რაც დროში არსებობს, ის მოძრაობს და იცვლება კიდევ. ცვალებადობა განპირობებულია იმით, რომ ყოველი მოძრაავი არსი თავისთავად წარმოადგენს მოძრაობის სუბიექტს, სუბიექტი კი მიმართებაშია მის ობიექტთან, ანუ იმ არსთან, რომელიც მოძრაობაშია ჩართული; ასეთი მოძრაობა კი წარმოქმნის დროს, რომელშიც უკვე შემდგომში იწყებს არსებობას სული; ამიტომაც მარადიული გონითობა აღარ არის სულის თანამდევი, როგორც მისი ერთარსის.

¹ იოანე პეტრინი, განმარტებაჲ პროკლესთვის დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის, ტ. II, ქართული ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, ტფილისი, 1937, 205.

შეიძლება ითქვას, რომ ის კარგავს მუდმივი შეცნობადობის შესაძლებლობას და მას აღარ გააჩნია ის, რასაც პეტრინმა პროკლეს თარგმნისას „გონიერნი თუაღნი“ უწოდა².

ასე რომ, სულმა დაკარგა თავისი გონითი ნაწილი. მისთვის რთული გახდა სამოთხის შემეცნება; სამოთხე, იოანე პეტრინის მიხედვით, არის „გონიერ გვაროვნებათა სამყარო“; თუკი პეტრინის ამ განმარტებას ბიბლიურ ამბავს დაუკავშირებთ, შეიძლება ითქვას, რომ სული იძულებული გახდა დაეტოვებინა სამოთხე, როგორც გონიერ არსებათა სამყარო, ანუ გონების საზრისით შემეცნებული სამყარო, რადგანაც მან დაკარგა ის ნაწილი, რომელიც მას ამ სამყაროსთან აკავშირებდა. ე.ი. მან დაკარგა ის, რასაც პეტრინი „გაგონებას“ უწოდებს, ანუ ერთგვარი ინტელექტუალური შემეცნების უნარს.

საკითხის კონტექსტუალური დეფინიციისთვის საინტერესოა მეტაფორის განხილვა, რომელიც პეტრინს მოჰყავს პროკლეს ნაშრომის ერთ-ერთი თავის კომენტირებისას; ეს არის მზის მეტაფორა. მზე გვევლინება, როგორც გონების ერთგვარი სიმბოლო და ისე, როგორც მზე აფენს თავის სხივებს, მაგრამ ამავდროულად წარმოადგენს და რჩება ამ სხივების მთავარ მარადიულ წყაროდ, ასევე მიემართება ერთი სიმრავლეს. თავად ერთი კი, პლატონური მოძღვრების მიხედვით, ღვთაებრივი სანყისია, ხოლო სიმრავლეში კი, სავარაუდოდ, უნდა მოვიზაროთ ექსისტენციალური სინამდვილე მთელი თავისი მრავალფეროვნებით. შეიძლება ითქვას, რომ, ამ მეტაფორის მიხედვით, პეტრინი მზეს გონებასთან აიგივებს და ამიტომაც ის წარმოადგენს ერთგვარ სანყის წყაროს ყველაფრისა, გონება კი ერთია და, ამასთან, მისი პრინციპები ერთია ყველასთვის; რადგანაც ის ერთია და თავისთავად გონიერია, ე.ი. ღვთაებრივია, ღვთაებრივი გონი ანუ ზეგონი კი წარმოადგენს იმ სანყისს, რომელიც პირველადაა.

მნიშვნელოვანია მეორე მეტაფორაც, რომელსაც პეტრინი იყენებს განმარტებისას³. პეტრინი სულს ადარებს „ფრთე-დაცვივნებულ ფრინველს“⁴. ამგვარი ფრინველი განასახიერებს სულს, რომელიც მოსწყდა გონებას და უგუნურ იქმნა. პეტრინი გონებას უწოდებს „ფრთეს სულისა“⁵. ამიტომაც გონების ფრთით არის შესაძლებელი,

² იხ. იქვე, 206.

³ იხ. იქვე, 204.

⁴ იხ. იქვე.

⁵ იხ. იქვე.

რომ სული დაბრუნდეს თავის პირვანდელ მდგომარეობაში, მაგრამ შესწევს კი სულს ამის ძალა? ამ საკითხის შესახებ მსჯელობის გასაგრძელებლად საჭიროა განვიხილოთ პლატონი და მისი ორი დიალოგი „ფედროსი“ და „ტიმაიოსი“, რომელთაც თავის ნიგნში „აზროვნების კონცეფციები ნეოპლატონიზმში“⁶ იხსენიებს პროფ. თენგიზ ირემაძე. ამ დიალოგებში პლატონი სულის შესახებ ამბობს, რომ სული არის თვითმოდრავი სუბსტანცია, რომელიც სხეულისათვის სიცოცხლის მიმნიჭებელია და მას ამოძრავებს. ამიტომაც ხდება ერთგვარი წრებრუნვა და, შესაბამისად, სულს იმთავითვე აქვს შესაძლებლობა დაუბრუნდეს თავის პირველ საწყისს.

თუმცაღა ერთია შესაძლებლობა, მაგრამ რა არის საფუძველი ამგვარი დაბრუნებისა? პროფ. ირემაძე იმავე ნიგნში აღნიშნავს, რომ ამგვარი საფუძველი შეიძლება იყოს ის, რომ სული თავის შესახებ ნაკლოვან ინფორმაციას ფლობს; ის ნაკლი, რომელიც ნეგატიური სიდიდეა, პოზიტიურ რამედ გვევლინება, რასაც პროფ. ირემაძე „პოზიტიურ ნეგატიურობას“ უწოდებს და მას სულის მინიერ სტატუსად განიხილავს. ამ შეფარდებიდან შესაძლებელია დავასკვნათ, რომ ეს ის ვითარებაა, როდესაც ნაკლოვანი სული თვითშემეცნების პროცესში თავისი თავის სრულყოფილ ცოდნას ესწრაფვის.

თუმცაღა, საკითხის ამგვარი დასმის შემთხვევაში, დგება ორი განსხვავებული სამყაროს საკითხი, ეს არის სულის არსებობა დროში, მაგრამ ამავდროულად მისი ზედროული ბუნება. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ სულს ერთგვარი გამაშუალებელი პოზიცია უჭირავს; პლატონი ამას განმარტავს როგორც: 1) უძრავი, ანუ გონება; 2) თვითმოდრავი, ანუ სული; 3) სხვის მიერ მოძრაობაში მოყვანილი. ამავე საკითხს ეხმიანება იოანე პეტრინიც პროკლეს „თეოლოგიის საწყისების“ მე-14 თავის კომენტარებისას და ზემოთ მოცემულ დაყოფას შემდეგნაირ შესატყვისს უსადაგებს „მიუდრეკელისათვის, თვთმომდრეკისა და სხვსა მიერ მიდრეკადისა“⁷. ამგვარი შესატყვისი, სავარაუდოდ, უშუალოდ პლატონზე დაყრდნობით უნდა შეექმნა იოანე პეტრინის.

ისევე ზემოთქმულს რომ დავუბრუნდეთ, იოანე პეტრინის მიხედ-

⁶ იხ. T. Iremadze, *Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklyschischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter*: Dietrich von Freiberg – Berthold von Moosburg – Joane Petrizi, Amsterdam – Philadelphia 2004.

⁷ იოანე პეტრინი, *განმარტებაჲ პროკლესთვის დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის*, 46.

ვით, ადამმა დაკარგა გონიერი სანყისი, ანუ თავისი სულის გონიერი ნაწილი. ადამი კი არის ერთგვარი სიმბოლო კაცობრიობისა, შესაბამისად, თუკი მან დაკარგა გონითი ნაწილი, ეს იმას ნიშნავს, რომ მისმა სულმა, მისმა არსმა დაკარგა წესრიგი, ვინაიდან გონება არაფერია, თუ არა წესრიგი, ანუ კანონები. მაგრამ ბიბლიური ამბის მიხედვით, ადამის მოდგმამ მიიღო სჯული, რომელიც ღმერთმა უბოძა მოსეს, ხოლო სჯული, იგივეა, რაც კანონი. ამიტომაც ბუნებრივად ჩნდება კითხვა, თუ როგორ ხდება ის, რომ ადამიანმა მიიღო რჯული მაშინ, როდესაც მას დაკარგული აქვს თავისი სულის გონითი ნაწილი?

რადგანაც არსებობს პირველადი გონი და გონი იგივეა, რაც კანონი, მაშინ ბუნებრივად არსებობს ერთგვარი მიმართება მათ შორის და ეს მიმართება არის არა იგივეობრივი, არამედ საგნობრივი, შესაბამისად, შესაძლებელია ითქვას, რომ სხვადასხვა საგნებიც ერთმანეთს მიემართებიან კანონებით.

ამ მსჯელობის გასამართლებლად და ზემოთ დასმული კითხვის გარშემო ძიების გასაგრძელებლად, განვიხილოთ შარლ ლუი მონტესკიეს „კანონთა გონი“ (წიგნი პირველი, თავი პირველი), სადაც ნათქვამია, რომ „ღმერთი მიმართებაშია სამყაროსთან, როგორც შემოქმედი და შემნახავი; კანონები, რომელთა მიხედვით მან შექმნა სამყარო, იგივეა, რაც ის კანონები, რომლებითაც იგი მას ინახავს. იგი მოქმედებს ამ წესებით იმიტომ, რომ მან იცის ისინი, მან იცის იმიტომ, რომ მან შექმნა; და მან ისინი შექმნა იმიტომ, რომ ისინი მიმართებაში არიან მის სიბრძნესა და ძლიერებასთან“⁸.

ამ პასაჟით მონტესკიე ერთგვარი სულიერი მემკვიდრეა პეტრინის და სხვა ნეოპლატონიკოსთა იმ შეხედულებისა, რომ გონება და კანონები ერთმანეთთან არიან მიმართებაში. მაგრამ იგი საუბრობს იმ კანონებზე, რომლებიც ღმერთმა შექმნა სამყაროს სამართავად. და ვინაიდან, როგორც ზემოთ აღინიშნა, საგანთა მოძრაობით ფორმამიღებული სამყარო, რომელიც გონითობას არის მოკლებული, მუდმივ მოძრაობაშია, რომელიც გამოწვეულია სულის ამქვეყნიურ დროში გადმონაცვლებით, ამ მოძრაობის დასარეგულირებლად საჭიროა გარკვეული უცვლელი კანონები, ანუ ღმერთის მიერ შექმნილი კანონები, რომლებსაც, თავისი არსიდან გამომდინარე, ზეკანონები შეიძლება ვუწოდოთ.

აქედან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ სულმა მართლაც

⁸ შ. ლ. მონტესკიე, კანონთა გონი, ფრანგულიდან თარგმნა დ. ლაბუჩიემ, თბილისი, 1994, 30.

დაკარგა თავისი გონითი ნაწილი, მაგრამ ღმერთისგან ადამიანისათვის მიცემული გონით ნაწილი გაქრა სულიდან და არა სამყაროდან, ხოლო ვინაიდან გონი პირველადია და ის ერთია, ამიტომაც დარჩა ღვთაებრივ გონად და ის თავისივე შექმნილი კანონებით მართავს იმ მოძრაობებს, რომლებიც წარმოშობენ სამყაროს.

ადამიანი, როგორც განსხვავებული სულის არსება, ანუ საგანი სხვა საგნების მსგავსად, ჩართულია ამ მოძრაობაში, შესაბამისად, მისი მოძრაობაც წარმართულია ამ ზეკანონებით. მაგრამ ადამიანს არანაირი შეხება არ აქვს ამ კანონებთან, ისინი მისთვის ხელშეუხებელია; მაშინ ისევე ჩნდება კითხვა: რა კანონები მისცა ღმერთმა მოსეს და ებრაელ ხალხს?

ამისათვის კიდევ ერთხელ მივუბრუნდეთ პლატონს. პლატონი, როგორც ზემოთ აღინიშნა, სულს ყოფდა სამ ნაწილად; ესენია: გონითი, ბობოქარი და სურვილისმიერი; იოანე პეტრინის მოსაზრებით, ადამმა დაკარგა სულის გონითი ნაწილი სამოთხის დატოვების შემდგომ. შესაბამისად, გონიერი არსებიდან ადამი გარდაიქცა ვნებით არსებად, ვინაიდან მასში სულის ვნებითი ნაწილები დარჩა.

ამ საკითხს ეხება ძველი ალექსის ერთ-ერთი არაკანონიკური ტექსტიც (**მეოთხე მაკაბელთა, პირველი თავი**). პასაჟის ციტირება: „ფრიად ფილოსოფიურ საგანზე მსურს საუბარი: განაგებს თუ არა ვნებებს ღვთისმოსავი აზრი. მართებული იქნება ჩემგან, რომ გირჩიოთ მიჰყვეთ ფილოსოფიას. რადგან ეს საგანი აუცილებელია ყველასათვის, ვინც ცოდნას ეძებს, ამავე დროს ის შეიცავს ქება-დიდებას ისეთი უმაღლესი სათნოებისას, როგორიც არის გონივრული განსჯა“.

ამ პასაჟიდან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ მოხრობელი ადასტურებს ვნებების გაბატონებას, იგი აგრეთვე ახსენებს ღვთისმოსავ აზრს, რომელშიც, სავარაუდოდ, ღვთიური გონი იგულისხმება. შესაბამისად, ისმება კითხვა: შესაძლებელია, რომ ღვთიური გონი განაგებდეს ვნებებს, მაშინ როდესაც იგი აღარ არის სულის ნაწილი? რა კანონები მისცა ღმერთმა ებრაელ ხალხს?

ამისათვის მივუბრუნდეთ მონტესკიეს. „კანონთა გონში“ ვკითხულობთ, რომ ადამიანი ვერ იყენებს იმ სუსტ ცნობიერებასაც კი, რომელიც მას გააჩნია; ამიტომაც, როგორც გრძნობადი ქმნილება, ის მრავალ ვნებას ექვემდებარება. „ასეთ არსებას ყოველ წუთს შეუძლია დაივიწყოს თავისი შემოქმედი. ამიტომ ღმერთმა მას თავი შე-

ახსენა რელიგიის კანონების მეშვეობით⁹.

სავარაუდო ახსნა ღმერთის მიერ ადამიანისათვის სჯულის მიცემისა სწორედ ეს უნდა იყოს; ღმერთმა მოსეს და ებრაელ ხალხს მისცა რელიგიური კანონები, რადგანაც მათ მუდამ ახსოვდეთ სანყისი და შემოქმედი. ზეკანონებისაგან განსხვავებით კი, რომელთა ბუნებაც ღვთაებრივია, რელიგიური კანონები, მიუხედავად იმისა, რომ ძველი აღთქმის მიხედვით ღვთისგან არიან ბოძებული, არაღვთიური ბუნებისანი არიან და მათ ადამიანური ბუნება აქვთ, ვინაიდან ისინი მისაწვდომი არიან ადამიანისათვის.

შეიძლება ითქვას, რომ რელიგიური კანონების შექმნით იწყება ის, რასაც პროფ. თომას პენგლი „ახალ დასაწყისს“ უწოდებს თავის წიგნში „აბრაამის ღმერთი და პოლიტიკური ფილოსოფია“¹⁰; ეს ახალი დასაწყისი კი გახდა საფუძველი იმისა, რომ დარღვეულიყო ის ინერტულობა, რომელიც „ახალ დასაწყისამდე“ სუფევდა და ადამიანებმა შეწყვიტეს იმ შესაძლებლობის უარყოფა, რასაც ფილოსოფიური მეცნიერება უწოდებს ცოდნას. ეს შესაძლებლობა კი სულისათვის გონითი ნაწილის დაბრუნებაა, რომელიც გონიერი შემეცნების გზით არის შესაძლებელი.

⁹ შ. ლ. მონტესკიე, კანონთა გონი, 32.

¹⁰ იხ. Th. L. Pangle, *Political Philosophy and the God of Abraham*, the Johns Hopkins University Press, Baltimore – London 2003.

Giorgi Khuroshvili

Grigol Robakidze University

Tbilisi, Georgia

NEOPLATONIC DOCTRINES ABOUT SPIRIT AND THEIR PETRITSIAN CONTEXTS

In the course of platonic and Neoplatonic teachings the author of the article deals with the issue of spirit and its transformation.

Under “transformation” the author considers the process of replacement of spirit in the bodily dimension. As a result of this transformation, spirit was transformed from its non-materialistic existence into a half-materialistic existence. At the same time the author admits that this process of remaking has changed the existential situation of spirit, but despite that, its immortal nature has not disappeared. For the further development of his consideration the author discusses Plato’s *Republic* (a passage where Plato scrutinizes spirit and its three parts) and considers Plato’s point about spirit as a central vector for Neoplatonic thinking. The author pays special attention to the Medieval Georgian philosopher Joanne Petritsi, particularly to Proclus’ *Elements of Theology* as they were translated and commented on by Petritsi.

While discussing the translation of the *Elements of Theology* the author underlines the passage where Joanne Petritsi connects the transformation of spirit to Adam’s banishment from paradise. As a result of discussing Petritsi’s comments, the author concludes that the spirit has lost one of its three parts - the reasonable part. The author thinks that reason is identical to the order (the laws) and spirit, thereby losing its reasonable part and able to find its shelter in the body.

According to the points mentioned above, the author raises the following issue – whether it is possible for spirit to return to its initial position or not? To answer this question the author discusses T. Iremadze’s book *Thinking Conceptions in Neo-Platonism*, in which Prof. Iremadze mentions that spirit has incomplete information about itself, but the defect, which is a negative quantity, appears as positive.

Prof. Iremadze calls this its positive negativity and discusses it as an earthly status of spirit. Thus, the author concludes that spirit is in the process of cognition and the motive power of this cognition is spirit's aspiration for having completed knowledge about itself.

In conclusion, the author raises the following question: how was it possible that God endowed human beings with religion? To answer this question the author develops the point of view of the French philosopher Charles-Louis Montesquieu. In his *Spirit of Laws* Montesquieu says that by emerging from the feeble cognition of human beings, humans might forget their own creator, so God reminds them of Himself by means of religious laws. This is how the author explains God's endowment of religion to humans. The author thinks that spirit can return to its existential situation through cognition, and that the basis of cognition may be the cessation of rejecting the possibility of intelligible cognition.

გიორგი თავაძე

შოთა რუსთაველის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი
ბათუმი, საქართველო

ინტელექტის თეორიები XIII-XIV საუკუნეების გერმანულ დომინიკანელთა სკოლაში

(ალბერტ დიდი, დიტრის ფრაიბერგელი, ბერთოლდ მოსბურგელი)

ინტელექტის თეორიები და ინტელექტთან დაკავშირებული პრობლემები მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე ცხოველი ინტერესის საგანს წარმოადგენდა. აღნიშნული პრობლემები შუა საუკუნეების მოაზროვნეებს ანტიკურობიდან ერგოთ. თავის დროზე, არისტოტელემ მთელი ტრაქტატი უძღვნა ნუსის (ლათინურად – „ინტელექტის“) პრობლემას, რომელიც შუა საუკუნეებში *De anima*-ს სახელით იყო ცნობილი. „სამშვინველის შესახებ“ – ასე უღერს ქართულად ამ ტრაქტატის სახელწოდება¹. აქ არისტოტელე დაწვრილებით განიხილავს ადამიანის სამშვინველს და მის უნარებს, ხოლო ტრაქტატის მესამე წიგნის მეოთხე და მეხუთე თავები ეთმობა საკუთრივ ინტელექტის, სულის ბუნების განხილვას.

აღნიშნული პერიოდისათვის (იგულისხმება XIII-XIV სს.) ლათინურენოვან დასავლეთში პლატონის თხზულებებს საკმაოდ მწირედ იცნობდნენ. ძირითადი აქცენტი კეთდებოდა არისტოტელეზე, რომელიც არაბებმა გააცნეს ევროპას. ამიტომაც სტაგირელის ზემოაღნიშნულ ტრაქტატს შუა საუკუნეების მოაზროვნეები დიდ ყურადღებას აქცევდნენ. თავად არაბები ამ საქმეში პირველები იყვნენ. გამოჩენილ არაბ ფილოსოფოსს ავეროესს (იბნ-რუშდს) ეკუთვნის მნიშვნელოვანი კომენტარები არისტოტელეს დასახელებულ ტრაქტატზე. ამ კომენტარებთან დაპირისპირებაში ნაყოფიერი განვითარება ჰპოვა ინტელექტის თეორიებმა გერმანულ დომინიკანელთა სკოლაში, რომლის ძირითადი წარმომადგენლების (ალბერტ დიდის, დიტრის

¹ ტერმინოლოგიური გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად აღვნიშნავთ, რომ ტერმინი „anima“ თენგიზ ირემაძის მიერ ქართულად გადმოღებულია როგორც „სამშვინველი“, ხოლო ლათინურ „intellectus“ შეესატყვისება „სული“.

ფრაიბერგელის და ბერთოლდ მოსბურგელის) შეხედულებებს ქვე-
მოთ განვიხილავთ².

* * *

ვიდრე გადავიდოდეთ დომინიკანელთა სკოლაში გავრცელებული ინტელექტის თეორიების განხილვაზე, აუცილებლად მიგვაჩნია, ამ განხილვას წინ წავუძღვაროთ თავად არისტოტელეს შეხედულებები ნუსზე და შემდგომ სტაგირელის ნუსის თეორიის გააზრება ავეროესის მიერ. ეს საჭიროება განპირობებულია იმით, რომ შუა საუკუნეების ყველა ის მოაზროვნე, რომელიც ინტელექტის პრობლემას განიხილავდა, არისტოტელედან ამოდიოდა და, ამავდროულად, ანგარიშს უწევდა ავეროესის ნააზრევსაც, რომელიც იმ ეპოქაში დიდი გავლენით სარგებლობდა.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ნუსთან დაკავშირებულ საკითხებს არისტოტელე განიხილავს *Peri psyches*-ს (*De anima*) მესამე წიგნის მეოთხე და მეხუთე თავებში. ნუსი ანუ სული, არისტოტელეს მიხედვით, არის ის, რითაც სამშენიველი აზროვნებს და მსჯელობს რაიმეს შესახებ. ნუსს სხეულთან შეხება არ აქვს, რადგან სხეული დაკავშირებულია შეგრძნებებთან, აზროვნება კი – არა. ამდენად, თუკი აზროვნება შეგრძნების მსგავსია, მაშინ იგი რალაცას განიცდის შესამეცნებელი საგნიდან, ეს კი მიუღებელია. რადგანაც ნუსს ყველაფრის მოაზრება შეუძლია, ის არაფერთან არ უნდა იყოს შერეული (როგორც ამბობდა ანაქსაგორა), რათა შეძლოს ყველაფრის შემეცნება. თუკი მის გვერდით რაიმე უცხო იქნება, ეს სულს ხელს შეუშლის შემეცნებაში.

ნუსი ბუნებით სხვა არაფერია, თუ არა აზროვნება. არ არის მიზანშეწონილი ვიფიქროთ, რომ გონება სხეულთანაა შეერთებული. ამ შემთხვევაში ის რაიმე კონკრეტული თვისების მატარებელი იქნებოდა.

² წინამდებარე სტატია შესრულებულია თენგიზ ირემადის შემდეგი გამოკვლევების მიხედვით: თ. ირემადე, ფილოსოფიური კომენტარის საკითხები შუა საუკუნეებში // „ფილოსოფიური განაზრებანი“, № 1, თბილისი, 2001, 1-39; მისივე, თ. ირემადე, დავა ინტელექტის ერთიანობის შესახებ (ავეროესი, ალბერტ დიდი, თომა აქვინელი) // „ენა და კულტურა“, 2, თბილისი, 2001, 70-86; მისივე, დიტრის ფრაიბერგელი აზროვნების აქტიური ბუნების შესახებ // „ფილოსოფიური განაზრებანი“, № 2, თბილისი, 2002, 17-40; T. Iremadze, Der intellekttheoretische Ansatz der Selbstreflexivität des Denkens gemäß Kapitel 168 der *Elementatio theologica* des Proklos und seine Deutung sowie Entfaltung im *Proklos-Kommentar* Bertholds von Moosburg, in: W. Geerlings / C. Schulze (Hrsg.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter, Bd. 2: Neue Beiträge zu seiner Erforschung (Clavis Commentariorum Antiquitatis et Medii Aevi 3)*, Leiden / Boston, 2004, 237-253.

არისტოტელეს მიხედვით, სწორად მსჯელობს ის, ვინც სულს ფორმათა ადგილად მიიჩნევს. ოღონდ იმ აზრით, რომ მთელი სული კი არ წარმოადგენს ფორმათა ადგილს, არამედ მისი გარკვეული ნაწილი და რომ ეს ფორმები შესაძლებლობის სახით არსებობენ და არა სინამდვილეში. შესაძლებლობაში გონება გარკვეულწილად არის ის, რასაც მოიაზრებს; სინამდვილეში კი ის მანამ არ არსებობს, ვიდრე არ მოიაზრებს მას.

რადგანაც ბუნებაში ყველაფერს აქვს მატერია, ერთი მხრივ, და მიზეზი და მოქმედი საწყისი, მეორე მხრივ, მიიჩნევს არისტოტელე, ასევე უნდა იყოს სულისთვისაც. შესაბამისად, არსებობს ისეთი ნუსი (ინტელექტი), რომელსაც ყველაფრად გახდომა ძალუძს (მას შუა საუკუნეებში პოტენციური ინტელექტი ეწოდა) და ისეთი ინტელექტი (ნუსი), რომელიც ყველაფერს წარმოქმნის (მას შუა საუკუნეების ტერმინოლოგიით შეესატყვისება „აქტიური ინტელექტის“ ცნება). ეს უკანასკნელი სინათლეს ემსგავსება. სინათლე ხომ სინადვილედ აქცევს იმ ფერებს, რომლებიც შესაძლებლობის სახით არსებობენ. ამგვარი ნუსი (ინტელექტი) განცალკევებულად არსებობს და არანაირ ცვლილებას არ ექვემდებარება. თავისი არსებით იგი მოქმედებაა. ხოლო მოქმედი ყოველთვის მაღლა დგას განმცდელთან შედარებით, საწყისი კი – მატერიასთან შედარებით. ეს გონება მუდამ აზროვნებს, იგი მარადიული და უკვდავია. ხოლო ის გონება, რომელიც ექვემდებარება ცვლილებებს, წარმავალია და მოქმედი გონების გარეშე არაფრის მოაზრება არ ძალუძს. აქტიური ინტელექტი ყველაფერს შემეცნებადად ხდის, რათა შემდეგ პოტენციურმა ინტელექტმა მათში ზოგადი სტრუქტურები შეიმეცნოს.

* * *

ავეროესი იკვლევდა ინტელექტის ონტოლოგიურ სტატუსს. იგი გაემიჯნა არისტოტელეს და უარყო პოტენციური ინტელექტის აქტიურზე დამოკიდებულება. მისი აზრით, პოტენციური ინტელექტი მარადიული, დროის მიღმური და ზოგადია. იგი საერთოა ყველა ადამიანისათვის. მაგრამ ამის დეკლარირებით ავეროესი შემდეგი სახის სიძნელეს გადააწყდა: პოტენციური ინტელექტის დროის მიღმურად გამოცხადებამ საერთოდ შემეცნების პროცესის ნამდვილობა დააყენა ეჭვქვეშ. გამოდიოდა, რომ დროის მიღმური აქტიური ინტელექტი აწვდიდა ინფორმაციას ასევე დროის მიღმურ პოტენციურ ინტელექტს. აქედან გამომდინარე, შემეცნების პროცესიც დროის

მიღმური გამოდის. არისტოტელესთან კი პოტენციურ ინტელექტს დამოუკიდებელი ონტოლოგიური სტატუსი არ გააჩნია, იგი რეცეპტიული, მიმღები უნარია და დამოკიდებულია ადამიანის გრძნობად ორგანიზაციაზე.

ერთ-ერთი ცხარე პოლემიკა შუა საუკუნეებში ავეროესის მიერ ინტელექტის ერთიანობის თეზისის გამოცხადების გამო გაჩაღდა. ამ დებულების აღიარება ოფიციალურ რელიგიას ძალზე მტკივნეულ დარტყმას აყენებდა ინდივიდუალური სულის არსებობის აღიარების საკითხში, რადგან სწორედ ინდივიდუალური სულის უკვდავება დგებოდა ეჭვქვეშ. აღნიშნული პოლემიკა თავისი აქტუალობით შესაძლებელია უნივერსალიების პრობლემის აქტუალობას შევადაროთ.

ალბერტ დიდი გახლდათ პირველი სერიოზული მოაზროვნე გერმანელ დომინიკანელთა სკოლიდან, რომელიც აქტიურად ჩაერთო ავეროისტების წინააღმდეგ პოლემიკაში. ამ პოლემიკის შედეგია მისი ნაშრომი *De unitate intellectus contra Averroistas* („ინტელექტის ერთიანობის შესახებ – ავეროისტების წინააღმდეგ“). ალბერტს შემდეგი საკითხი აინტერესებდა: ის, რაც ერთი სამშვინველისაგან რჩება, არის თუ არა იდენტური იმისა, რაც მეორე სამშვინველისაგან რჩება? თავის მსჯელობებში ალბერტი უპირატესობას რაციონალურ არგუმენტაციას ანიჭებს (ამით იგი განსხვავდება ბევრი თავისი თანამედროვესაგან, ვინც ფილოსოფიური საკითხების განხილვისას საკუთარ ფანტაზიას უფრო ეყრდნობოდა, ვიდრე გონების მიერ მოძიებულ არგუმენტებს).

ალბერტი იზიარებდა ცოდნის არისტოტელე-ავეროესისეულ ცნებას. ინდივიდუაციის პრინციპი მასთან მატერიაა (ეს დებულება მიღებული იყო გერმანელ დომინიკანელთა სკოლაში). ცოდნა და სული, ალბერტის მიხედვით, მატერიისაგან თავისუფალი უნდა იყოს.

აქტიური ინტელექტი ალბერტთან სამშვინველის (არისტოტელესთან „ფსიხე“) უნარია (ის სამშვინველის ღმერთისაგან გამომდინების დროს წარმოიშობა). პოტენციური ინტელექტი კი მაშინ გადმოედინება სამშვინველისაგან, როცა ეს უკანასკნელი სხეულს შემოსაზღვრავს.

ინტელექტის ერთ-ერთ უმთავრეს მახასიათებლად ალბერტი შესაძლებლობაში ყოფნას მიიჩნევს. თუმცა პირველმიზეზისაგან აუცილებელი გამომდინარეობის პრინციპი ამ შესაძლებლობას ასუსტებს. აქედან გამომდინარე, აზროვნება აზროვნების შინაარსების წმინდა შესაძლებლობად შეიძლება დახასიათდეს.

საბოლოოდ, ალბერტი შეეცადა ინტელექტის ინდივიდუალობის საკითხი ემპირიულ გამოცდილებაზე მითითებით გადაეწყვიტა. რადგან ინტელექტი ადამიანის არსებას ქმნის, მიიჩნევდა ალბერტი, ადამიანები კი ინდივიდუალურად არსებობენ, ამიტომ ინტელექტიც ინდივიდუალურად იარსებებს.

თავისი მიზნის საბოლოო განხორციელებაში ალბერტს ხელი იმან შეუშალა, რომ იგი ცოდნის არისტოტელე-ავეროესისეული ცნებით სარგებლობდა (აუცილებლობა და ზოგადობა, როგორც ცოდნის პირობა). გარდა ამისა, ანგარიშგასაწევია ის გარემოება, რომ ალბერტის სამუშაო ცნებები მუდამ განვითარების სტადიაში იყვნენ. აქედან გამომდინარე, მან ვერ მოახერხა, შეექმნა ისეთი ცნებით-ტერმინოლოგიური აპარატი, რომლის ჩარჩოებშიც ის ერთხელ და სამუდამოდ მოგვცემდა ინტელექტის ავეროესისეული კონცეფციის უარყოფას.

* * *

კიდევ ერთი გამოჩენილი გერმანელი დომინიკანელი მოაზროვნე, რომელიც XIII-XIV სს.-ში მოღვაწეობდა და რომელმაც სიღრმისეულად განიხილა ინტელექტთან დაკავშირებული საკითხები, გახლდათ დიტრიხ ფრაიბერგელი. ალბერტის მსგავსად, დომინიკანელებში მასაც მნიშვნელოვანი თანამდებობა ეჭირა – იგი ორდენის პროვინციალი იყო.

თავისი ინტელექტის თეორიის დამუშავებისას, დიტრიხ ფრაიბერგელი ეყრდნობოდა არისტოტელეს, ავერუსტინეს, პროკლეს და არისტოტელეს არაბ კომენტატორებს.

ინტელექტის აქტიურობის თეზისს ცენტრალური ადგილი უჭირავს დიტრიხის ინტელექტის ფილოსოფიაში. ფაქტობრივად ინტელექტის მოქმედება არსებულთა ყოფნის შექმნაა. ინტელექტის საკუთარი თეორია მან ჩამოაყალიბა ნაშრომში „კატეგორიულად განსაზღვრული რეალობის სანყისის შესახებ“.

დიტრიხი აკრიტიკებდა თომასს. იგი მიიჩნევდა, რომ თომამ არისტოტელესა და ავეროესის მიერ მოხაზული ინტელექტის თეორიის ძლიერი მხარეები შეარბილა. დიტრიხთან პოტენციური ინტელექტი უბრალოდ შემცნებას კი არ ახორციელებს (როგორც ეს თომასთანაა), არამედ ის გვევლინება ყოფნის მაკონსტრუირებელ ინსტანციად. დიტრიხი მას მოქმედ მიზეზს უწოდებს. ის შემეცნების შინაარსს თავის თავში მოიცავს და ამით თავის საგანს რეალურ ყოფნაში აფუძნებს. ამით განსხვავდება იგი სხვა არსებულთაგან. მისი

ღმერთისაგან გამომდინარეობაც ინტელექტური ბუნებისაა. ამ დროს ინტელექტი თავის სანყისს შეიმეცნებს, ამით კი ის შეიმეცნებს საკუთარ თავს, როგორც თავისივე თავის საფუძველს. მასში არაფერია აქციდენციური. ის სუბსტანციაა ამ ცნების დიტრიხისეული გაგებით.

ღმერთი დიტრიხის ფილოსოფიაში განისაზღვრება ყოველივე არსებულის (მათ შორის, ინტელექტის) პირველმიზეზად. ღმერთიდან გამომდინარეობის დროს, ინტელექტი საკუთარ რაობას შეიმეცნებს. თენგიზ ირემაძე მიიჩნევს, რომ დიტრიხის თავისი აზრები ბოლომდე რომ განეფითარებინა, ის, ალბათ, „შეუქმნადი ინტელექტის“ ცნებამდე მივიდოდა. იგი ძალიან ახლოს იყო იმ აზრთან, რომ როგორც ინტელექტი, ასევე ადამიანი საკუთარ მიზანს თავის თავში ატარებს. აქ, შესაძლოა, აღორძინების იდეების ერთგვარი ანტიციპაცია დავინახოთ³.

ინტელექტი დიტრიხთან არსებულთა მაკონსტრუირებელი სანყისია, ის სხვა არსებულთაგან არაფერს მიიღებს, უპირველეს ყოვლისა, მიმართულია თავისი სანყისისადმი. მის რაობაში, საკუთარი თავის გარდა, არაფერია. ინტელექტის საგანი მისთვის გარეგანი კი არა – შინაგანია. იგი აბსოლუტურ აქტივობას წარმოადგენს. რადგანაც მასში ყველაფერი ინტელექტურია, დიტრიხი მას ღმერთის ხატს (*imago Dei*) უწოდებს. იგი არსებულთა მსგავსება და ნიმუშია და არსებულებსაც ისევე მარტივად შეიმეცნებს, როგორც საკუთარ თავს.

დიტრიხი, ტრადიციის მიხედვით, ერთმანეთისაგან განარჩევს აქტიურ და პოტენციურ ინტელექტს. აქტიური ინტელექტი მასთან მალლა დგას პოტენციურზე. ის პოტენციურ ინტელექტში შემეცნებით შინაარსებს აღძრავს, რომლებსაც შემდეგ პოტენციური ინტელექტი შეიმეცნებს. აქტიური ინტელექტი პოტენციურ ინტელექტს აფუძნებს ყოფნაში.

რადგანაც ინტელექტი მხოლოდ თვითშემეცნება კი არა, არამედ სხვისი შემეცნებაცაა, ის გვევლინება უნივერსალურ აზროვნებად, რომელიც საკუთარი პრინციპის – ღმერთის – შემეცნებით, საკუთარ თავს თავის თავში არსებულად მოიაზრებს. სწორედ ინტელექტის უნივერსალური ხასიათის აღიარება წარმოადგენს სიახლეს დიტრიხის ნააზრევში. ალბერტისა და თომასაგან განსხვავებით, ინტელექტი სამშვიინველის ნაწილად კი არ მოიაზრება, არამედ სამშვიინველის არ-

³ იხ. თ. ირემაძე, დიტრიხის ფრაიბურგელი აზროვნების აქტიური ბუნების შესახებ, 22.

სის დამფუძნებელ სუბსტანციად. ის არ არის სამშეინველის იდენტური, როგორც მოქმედი მიზეზი, ის თავის თავში მოიცავს საგანთა განსაზღვრებებს.

შემეცნებადე პოტენციური ინტელექტი მოკლებულია ყოველგვარ განსაზღვრულობას. ის კონკრეტულ საგნებს კი არ იმეცნებს, არამედ აბსტრაქციას აკეთებს მათგან და ზოგადს სწვდება. აქტიური ინტელექტისგან განსხვავებით, ის ხან შეიმეცნებს, ხან – არა. ისიც სუბსტანციაა, რადგან, წმინდა შესაძლებლობაში მყოფი, თავისი თავის იდენტურია.

პოტენციური ინტელექტის საკუთრივი შემეცნების საგანი განმსაზღვრელი, დასკვნის უზრუნველმყოფი განსაზღვრებებია. ის გვევლინება როგორც ცოდნის გარანტი და მეცნიერების პრინციპი. ამისათვის მან გარკვეული მოთხოვნები უნდა დააკმაყოფილოს (მაგ., ინტელექტის შემეცნების საგანი არის ნამდვილი, ქეშმარიტი, თაურპირველი და ა.შ.).

ამგვარად, ინტელექტი დიტრიხთან გვევლინება როგორც აქტიური, შემოქმედებითი უნარი, რომელიც მყოფებს საკუთარ თავში აკონსტრუირებს. ის ბუნებრივ არსებულთა რაობას ქმნის, რასაც თავად ბუნება ვერ შექმნიდა. საბოლოოდ, არსებულებს სამი მიზეზი განსაზღვრავს: ღმერთი, ბუნება და „კონსტრუქტიული“ ინტელექტი. ეს „კონსტრუქტიულობა“ კი მეცნიერების არსებობის უზრუნველმყოფია.

რაც შეეხება დომინიკანელთა სკოლის კიდევ ერთ გამოჩენილ მოაზროვნეს, ბერთოლდ მოსბურგელს, მან (ლათინურენოვან დასავლეთში) პირველმა გაამახვილა სერიოზულად ყურადღება პროკლეს ფილოსოფიაზე. ბერთოლდმა თავისი თეორიის დამუშავებისას მიმოიხილა და გამოიყენა გერმანელ დომინიკანელთა სკოლაში არსებული ინტელექტის თეორიები. იმ დროისათვის აქტუალური პრობლემების გადასაჭრელად მან ნეოპლატონიზმი გამოიყენა. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია პროკლეს „თეოლოგიის საწყისების“ მისეული კომენტარები. აქ იგრძნობა დიტრიხ ფრაიბერგელის გავლენის კვალი. გარდა დიტრიხისა, ბერთოლდზე გავლენა მოახდინა, აგრეთვე, არისტოტელეს არაბი კომენტატორებისა და გერმანელ დომინიკანელთა სკოლის წარმომადგენლების შრომებმა.

ბერთოლდის ინტელექტის თეორიაში ერთ-ერთი გადამწყვეტი

მომენტი პროკლეს „თეოლოგიის სანყისების“ 168-ე დებულების კომენტარი. თავად პროკლე ამ დებულებაში მოკლედ მიმოიხილავს მოაზროვნე ექსისტენციას და ამ ექსისტენციის მარეფლექტირებელ სულს (ნუსს). ნუსს არა მხოლოდ რეფლექსია ახასიათებს, არამედ, აგრეთვე, საკუთარი რეფლექსიის რეფლექსიაც.

საკუთარ ანალიზს ბერთოლდი აქტიური და პოტენციური ინტელექტების განსხვავებით იწყებს. შესაბამისად, იგი განარჩევს ინტელექტის მოდუსებს. ის მოდუსები, რომლებშიც შესამეცნებელი და შემეცნებელი იდენტურია, წარმოადგენს აქტიურ ინტელექტს. ამგვარი ინტელექტისათვის დამახასიათებელია „სპონტანური“ (ყოველგვარი დაყოვნების გარეშე) შემეცნება. პოტენციურ ინტელექტში კი შემეცნება, შესამეცნებელი და შემეცნებელი არაა ერთი და იგივე. ის ყოველთვის კი არ შეიმეცნებს, არამედ ხანდახან. პოტენციური ინტელექტის პრინციპად აქტიური ინტელექტი გვევლინება.

ის ფორმა, რომლითაც პოტენციური ინტელექტი არსებულებს იმეცნებს, განსხვავდება იმ ფორმისაგან, რომლითაც იგი საკუთარ თავს იმეცნებს. ამგვარად, მასში შემეცნება არ არის თვითშემეცნება, რეფლექსია არ არის თვითრეფლექსია. ეს უკანასკნელი მხოლოდ აქტიურ ინტელექტს ახასიათებს. დიტრიხის ინტელექტის თეორიისაგან განსხვავებით, სადაც პოტენციური ინტელექტიც აქტიურ როლს ასრულებს, ბერთოლდთან პოტენციური ინტელექტის როლი არსებითად შესუსტებულია.

აქტიურ ინტელექტს ბერთოლდი დიტრიხისეულად ახასიათებს. გარდა ამისა, იგი მიუთითებს, რომ აქტიური ინტელექტის აქტიურობის მიზანს თავად ეს ინტელექტი წარმოადგენს. რადგანაც მისი ყოფნა მის მოქმედებას წარმოადგენს, ხოლო ეს უკანასკნელი შემეცნებაში გამოიხატება, მივიღებთ, რომ აქტიური ინტელექტი თავის არსებას ინტელექტუალურად მოიაზრებს. მარადიული შემეცნების პროცესში იგი თავის თავსაც მოიაზრებს.

დიტრიხის მსგავსად, ბერთოლდიც აქტიურ ინტელექტს განსაზღვრავს, როგორც თავისი სანყისის შემეცნებელ სუბსტანციას. სამი მომენტი მასში განუყოფელ ერთიანობას წარმოადგენს. ეს მომენტებია: საკუთარი სანყისის შემეცნება, ინტელექტის არსება და თვითშემეცნება. მოდუსების გამოყოფა ინტელექტის შესახებ მოძღვრებაში ხდება მხოლოდ იმ მიზეზით, რომ უფრო გაადვილდეს მეტად რთული საკითხების აღქმა-გაგება.

პოტენციური ინტელექტი აქტიურის მიერ შემეცნების აქტში

იცვლება. აქტიური ინტელექტი არაა შემეცნების ფორმა, იგი შემეცნების აქტის განსახორციელებლად არანაირ ფორმას არ საჭიროებს. მასში შემეცნება და თვითშემეცნება ერთმანეთს ემთხვევა.

ტრანსცენდენტური სამყაროს შემეცნება ბერთოლდთან, ნეო-პლატონიზმის გავლენით, ინტუიტიურად, ღვთაებრივი ქვრეტის შედეგადაა შესაძლებელი.

თენგიზ ირემადის მტკიცებით, ბერთოლდის ინტელექტის თეორიაში აზროვნების ინტენციონალურ ასპექტებს დიდი მნიშვნელობა ენიჭება⁴. საუბარია იმ გარემოებაზე, რომ, ბერთოლდის მიხედვით, შემეცნების შინაარსები წარმოადგენს ინტენციონალური შემეცნებითი აქტიურობის კონსტრუქციას. აქედან გამომდინარე, აზროვნება ბერთოლდთან გვევლინება როგორც ადამიანის სპეციფიკური აქტივობა, ადამიანისა, რომელსაც ბერთოლდი გრძნობადი სამყაროს „გუბერნატორად“ („მმართველად“) მიიჩნევდა. ადამიანს, როგორც მიკროკოსმოსს, შეუძლია, შემეცნების პროცესში მთელი უნივერსუმის რეკონსტრუირება. იგი, როგორც ღვთის მსგავსება, თავის თავში მოიცავს არსებულთა სხვადასხვა საფეხურებს. აქაც, დიტრიხის მსგავსად, ანტიციპირებულია რენესანსის ფილოსოფიის ძირითადი მოტივები.

ამგვარად, დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას: ალბერტ დიდმა, ავეროსტებთან დაპირისპირების ფონზე, ინტელექტი სამშვენიველის უნარად გამოაცხადა, რითაც მის მეორადობას გაუსვა ხაზი. ამან, ასე ვთქვათ, „უკუქმედება“ ჰპოვა დიტრიხ ფრაიბერგელთან, რომელმაც, პირიქით, წინა პლანზე წამოსწია ინტელექტის ბუნება და იგი არსებულთა ყოფნის მაკონსტრუირებელ ინსტანციად გამოაცხადა. ამ მეტად თამამ პოზიციას გამოუჩნდა გამგრძელებელი ბერთოლდ მოსბურგელის სახით, რომელმაც ყურადღება გაამახვილა ინტელექტის ინტენციონალურ ასპექტებზე. მის მიერ ადამიანის გრძნობადი სამყაროს „გუბერნატორად“ გამოცხადება კი მოასწავებდა ადამიანისათვის სამყაროში ცენტრალური ადგილის მინიჭების საკმაოდ ადრეულ მცდელობას, რომელმაც სრულყოფილი გამოხატულება უკვე ალორძინების ეპოქაში ჰპოვა.

⁴ იხ. T. Iremadze, Der intellekttheoretische Ansatz der Selbstreflexivität des Denkens gemäß Kapitel 168 der *Elementatio theologica* des Proklos und seine Deutung sowie Entfaltung im *Proklos-Kommentar* Bertholds von Moosburg, 251.

Giorgi Tavadze

Shota Rustaveli State University

Batumi, Georgia

THE THEORIES OF INTELLECT OF THE DOMINICAN SCHOOL IN THE XIIITH-XIVTH CENTURIES

(Albert the Great, Dietrich of Freiberg, Berthold of Moosburg)

The present article is based on Tengiz Iremadze's works. It aims at depicting the development of theories of intellect in the Dominican School on the example of Albert the Great, Dietrich of Freiberg and Berthold of Moosburg.

In the beginning of the article are considered Aristotle's treatise *De Anima (On the Soul)* and the influence of Averroesian interpretation of this treatise on the Middle Ages thinkers. Albert the Great's merit in the discussion on the subject concerning the unity of the intellect is also suggested in the article.

Special attention is paid to Dietrich of Freiberg's theory of intellect. Dietrich introduces the intellect as the constitutive principle of all entities. With this thesis he opposes the theories of Thomas Aquinas and Albert the Great for whom the intellect is the only part of the soul.

In this article, Berthold of Moosburg's theory of the intellect is understood as the development of Dietrich of Freiberg's theory. Berthold of Moosburg intensively integrated Neo-Platonist elements in his theory of intellect. Berthold of Moosburg's conception of the human being as the *Gubernator* ("ruler") of the sensitive world is related to the pathos of the Renaissance epoch.

The article also analyzes Tengiz Iremadze's point of view on the subject with respect to Dietrich of Freiberg and Berthold of Moosburg. According to Tengiz Iremadze, if Dietrich of Freiberg had developed his ideas sequentially, he would have come to the conception of a "non-creatable intellect," but in Berthold of Moosburg's theory of the intellect, he sees intentional aspects of thought.

ნაწილი III

(ნეო)პლატონიზმი და თანამედროვეობა

PART III

**(NEO)PLATONISM AND
MODERNITY**

**„DE NATURAE DIVERSA SIGNIFICATIONE“. –
GRUNDBEGRIFFE DER NATURPHILOSOPHIE
IM PROKLOSKOMMENTAR DES
BERTHOLD VON MOOSBURG
(Proposition 34 A)**

1. Einleitung: Der verborgene Gott und seine Entfaltung. — 2. Berthold von Moosburg als Naturphilosoph. — 3. Bertholds Naturbegriff und die Proposition 34. — 4. Boethius. — 5. Aristoteles I (Met. V 4). — 6. Liber de sex rerum principiis. — 7. Avencebrol. — 8. Isaak Israeli. — 9. Aristoteles II (Phys. II 1) — 10. Platon. — 11. Proklos. — 12. Zusammenfassung.

1. Einleitung: Der verborgene Gott und seine Entfaltung. — Die Philosophie Bertholds von Moosburg ist in ihrem eigentlichen Sinn eine platonische Göttertheologie. Sie baut auf die philosophische Theologie des Proklos auf¹. Als Berthold diese in den Blick nahm und umfangreich kommentierte², legte er aus veränderter historischer Perspektive eine eigene Wissenschaft vom Göttlichen vor: Diese philosophische

¹ Vgl. Proclus, *Elementatio theologica*, ed. E. R. Dodds, 2. Aufl., Oxford 1963; ders., *Elementatio theologica, translata a Guillelmo de Morbecca*, ed. H. Boese, Leuven 1987.

² Vgl. Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologiam Procli. Prologus. Propositiones 1-13*, hg. v. M. R. Pagnoni-Sturlese u. L. Sturlese mit einer Einl. v. K. Flasch (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi [CPTMA] VI, 1*), Hamburg 1984; ders., *Expositio super Elementationem theologiam Procli. Propositiones 14-34*, hg. v. L. Sturlese, M. R. Pagnoni-Sturlese u. B. Mojsisch (*CPTMA VI, 2*), Hamburg 1986; ders., *Expositio super Elementationem theologiam Procli. Propositiones 35-65*, hg. v. A. Sannino (*CPTMA VI, 3*), Hamburg 2001; ders., *Expositio super Elementationem theologiam Procli. Propositiones 160-183*, hg. v. U. R. Jeck u. I. J. Tautz (*CPTMA VI 7*), Hamburg 2003; ders., Oxford, Balliol College Library, Cod. 224 B (O); ders., Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. Lat. 2192 (V).

Theologie bezeichnete er gemäß seiner eigentümlichen Diktion deshalb als „divinalis philosophia“³. Gemäß der Konzeption des Ps.-Dionysios Areopagites vom verborgenen Gottes sollte diese Wissenschaft den Denker einerseits zum verborgene Göttliche führen, andererseits jedoch auch den kreativ entbergenden Gottes zeigen: Das numinose Göttliche blieb nämlich keineswegs in sich verschlossen, sondern es offenbarte sich in einigen basalen Prinzipien, die der Areopagite als ‚Namen Gottes‘ bezeichnete⁴. Eriugena sprach dann später von ‚Primordialursachen‘⁵. Ihre Integration in die eigene Konzeption gehört zu den großen philosophischen Leistungen Bertholds. Sie erlaubte ihm, mit Proklos von ‚Göttern‘ zu sprechen, das heißt, er verknüpfte Kernstücke des christlich geprägten dionysischen Denkens über Eriugena mit ausgesprochen heidnischen Elementen aus der spätantiken Götterlehre⁶. Diese Färbung seines Denkens führte Berthold in die Nähe der Konzepte späterer Platoniker des lateinischen Westens, die auf die Mysterien der antiken Gottheiten ebenfalls in ihren Werken reagierten⁷. — Prinzipielle Überlegungen zur philosophischen Theologie Bertholds und

³ Vgl. Berth., Exp., praeamb. C 567-570; 69: „Ex praemissis evidenter apparet istam nostram divinalem philosophiam esse verissime et propriissime scientiam, et hoc veridicam et certissimam et sic altissimam tum ratione modi sui procedendi ex principiis sive communissimis et communibus sive propriis, qui est vere scientificus, tum etiam ratione habitus, quo accipit sua principia, ut diffusius est ostendum.“

⁴ Vgl. Corpus Dionysiacum I. Pseudo-Dionysius Areopagita De divinis nominibus. Hg. v. B. R. Suchla, Berlin – New York 1990.

⁵ Vgl. Berth., Exp., prol. 4 A 155–158; 10: „Super quo verbo Dionysii dicit Maximus in *Commento*: ‚Causae primordiales sunt, quas Graeci ideas vocant, hoc est species vel formas aeternas et incommutabiles, secundum quas et in quibus visibilis mundus formatur et regitur“; W. Beierwaltes, Eriugena. Grundzüge seines Denkens, Frankfurt am Main 1994; U. R. Jeck, Eriugena: De divisione naturae, in: K. Flasch (Hg.), Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter, Stuttgart 1998, 60-87; G. Schrimpf, Idee (2), in: J. Ritter, K. Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4 (I-K), Basel – Stuttgart 1976, 68-73.

⁶ Vgl. U. R. Jeck, *Platonica orientalia*. Aufdeckung einer philosophischen Tradition, Frankfurt am Main 2004, 102–105.

⁷ Vgl. E. Wind, *Heidnische Mysterien in der Renaissance*. Mit einem Nachw. v. B. Buschendorf. Übers. v. Chr. Münstermann u. Mitarbeit v. B. Buschendorf u. G. Heinrichs, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1984.

ihrer Ausfaltung in eine Theorie singulärer Gottheiten müssen dort ihren Ausgangspunkt nehmen, wo dieser Platoniker des vierzehnten Jahrhunderts systematische Akzente setzte⁸. Dies geschah vor allem im *Prolog* zur *Elementatio theologica*⁹. Berthold sprach dort metaphorisch vom Haus Gottes, das eine bestimmte architektonische Struktur besitzt: Das Universum gleicht einem Tempel, den jener, den Kosmos schaffende höchste Gott festigte und mit einer Säule (*columna*) sowie sechs¹⁰ Kapitellen (*capitella*) an der Spitze (in *cacumine*) stützte¹¹. — Berthold bezeichnete sie als Primordialursachen oder Götter. Über ihre Reihenfolge und Beschaffenheit hat er sich mehrfach geäußert. Zudem kannte er verschiedene terminologische Varianten und differente Anordnungen zur Bezeichnung dieser Gottheiten¹², hielt aber in seinem Kommentar an folgender Anordnung fest¹³:

⁸ Albert der Große hat Berthold in diese Richtung ebenfalls vorgearbeitet. In seinem Kommentar zum *Liber de causis* (vgl. Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. W. Fauser [Opera omnia XVII/2] Monasterii 1993) beschäftigte er sich ebenfalls mit den Ersten Ursachen (*causae primariae*) (vgl. ders., *De causis et proc. univ.*, II 1 2; 62,1–63,8: „De numero causarum primariorum“). Dabei stellte er zunächst klar, dass die vier Ursachen des Aristoteles (*causa materialis*, *causa formalis*, *causa efficiens* und *causa finalis*) aufgrund ihrer Beziehung zur Materialität nicht erste Ursachen sein können (vgl. ders. ebd.; 62,2-10). Albert bestimmte anschließend aus seiner Sicht folgende primären Ursachen: ‚*causa prima*‘, ‚*intelligentia*‘, ‚*anima nobilis*‘ und ‚*natura*‘ (vgl. ders., ebd.; 62,11-14). Weiter unten vertiefte Albert seine Auffassung zur Natur durch einen Rückgriff auf Isaak Israeli (vgl. ders., ebd.; II 1 2; 62,59-61). Berthold folgte ihm darin (vgl. unten Kap. 8).

⁹ Vgl. Berth., Exp., prol. 1-21 1-988; 5-35.

¹⁰ Vgl. Berth., Exp. 126 F; Cod. Vat. Lat. 2192, 295rb,27-29: „...ordinis deorum, qui necessario constat ex sex diis per 62 in declaratione...“

¹¹ Vgl. Berth., Exp., prol. 11 451-455; 19: „Summus igitur Deus per paternum intellectum suum excidit primam columnam, quam et vocavit bonitatem, erigens eam super propriam stabilitatem, in cuius cacumine erant sex capitella, scilicet primordiales causae, quas utpote perfectas unitates in primo perfecto numero constituit et perfecte se eis indidit...“ Die bonitas nimmt demnach eine besondere Stellung ein, so dass Berthold von sechs Gottheiten ausging.

¹² Vgl. Berth., Exp. 128 A; Cod. Vat. Lat. 2192, 296vb, 35-41: „Sunt igitur primordiales causae, quas rerum omnium principia divini sapientes appellant, per se ipsam bonitas, per se ipsa potentia sive virtus, per se ipsam essentia, per se ipsam vita, per se ipsum intellectus, per se ipsam anima, per se ipsam natura, quas simul et semel Pater fecit in Filio et secundum quas ordo omnium rerum a summo usque deorsum textitur.“

Als basalen Träger identifizierte er zunächst die Güte (*bonitas*) und Einheit (*unitas*). Darauf ruhen sechs weitere Stützen, die jeweils auf ihre Weise das kosmische Haus sichern. Berthold verweist auf die Unendlichkeit (*infinitas*), die Seiendheit (*entitas*), das Leben (*vitalitas*), die Intellektualität (*intellectualitas*), die Seelenhaftigkeit (*animealitas*) und die Naturhaftigkeit (*naturalitas*).

1. *bonitas – unitas*,
2. *infinitas* [1],
3. *entitas* [2],
4. *vitalitas* [3],
5. *intellectualitas* [4],
6. *animealitas* [5],
7. *naturalitas* [6].

Nach Berthold zeigt sich das Gefüge der Götter hierarchisch, denn sie besitzen keinen gleichwertigen Status. Einige Bemerkungen dazu hat er in Proposition 126 E vorgelegt, indem er die vertikalen Differenzen in den Blick nahm: (a) Je mehr ein Gott in seiner eigentümlichen Intention absoluter existiert, desto totaler und höher steht er in der Hierarchie der Götter und befindet sich in näherer Position zum primären Einen: Als das Absoluteste ist er als das Totalste und Höchste dem ersten Einen das Nächste. (b) Je mehr sich aber irgendein Gott in der Beschränkung befindet, umso partikularer zeigt er sich, steht tiefer in der Hierarchie und insofern auch abständiger vom ersten Göttlichen. Der beschränkteste Gott ist damit nicht nur der partikularste, sondern auch der unterste¹⁴. — Diese Götter wirken im Auf-

¹³ Vgl. Berth., Exp. 117 E; Cod. Vat. Lat. 2192, 128va,6-10: „Sunt autem septem intentiones formales, quae sunt perfectiones essentiales, sicut ostensum est super 101, scilicet *bonitas* seu *unitas*, *infinitas*, *entitas*, *vitalitas*, *intellectualitas*, *animealitas* et *naturalitas*.“

¹⁴ Vgl. Berth., Exp. 126 E; Cod. Vat. Lat. 2192, 295rb, 9-17: „Igitur necessarium est, quod quanto aliquis deus sit absolutior in propria intentione, tanto sit totalior et superior et sic prime uni propinquior ita, quod absolutissimum sit totalissimum et supremus et sic prime uni propinquissimus. Et e converso quanto aliquis deus est contractior, tanto sit particularior et inferior et sic a prime distantior ita, quod contractissimus sit particularissimus et per consequens infimus...“

trag des höchsten Gottes¹⁵. Sie agieren jedoch nicht singular, sondern ermöglichen koordinierte Partizipationen. In Proposition 128 E findet sich dazu eine Erläuterung; dort ging Berthold von der ‚Unendlichkeit‘ (infinitas) aus: Unendliches oder die Unendlichkeiten, die die unmittelbare Ordnung innerhalb der Götter (citra deos) konstituieren, partizipieren an den Göttern, die ihnen unmittelbar benachbart sind, das heißt, die Seienden benötigen die Vermittlung der Unendlichen, die Lebendigen der Kooperation der Seienden und Unendlichen, die Intellekte bedürfen der drei vor ihnen befindlichen Institutionen, die beseelten vier und die Körper fünf¹⁶. — So bleibt kein grundlegender Bereich des Seienden ohne eine prinzipielle göttliche Basalstruktur; weitere Gottheiten benötigte Bertholds neuplatonische Theologie nicht. — In diesem Gefüge erhielt auch die ‚Natur‘ (natura) den Status einer Primordialursache und damit den Rang eines Gottes. Damit deutete Berthold keinesfalls eine im spinozistischen Sinn oder nach Auffassung der romantischen Naturphilosophie denkbare Identifikation der Natur mit Gott an. Vielmehr erschien aus seiner Perspektive das, was als Natur gelten soll, im höchsten Gott ursächlich verankert und insofern durfte dieser spezifisch umgrenzte kreative Bereich des Göttlichen als divinale Ursache auch selbst ‚Gott‘ heißen. — Indem Berthold derart verfuhr, stellte er sich nicht nur in die platonische und neuplatonische Tradition, sondern konnte sich auch auf Platon selbst berufen, der im *Timaios* dem höchsten Gott untergeordnete Götter beifügte¹⁷, die seinen Willen in der Natur dort vollstreckten, wo ihm selbst der unmittelbare Eingriff verwehrt blieb. Wenn die naturphilosophischen

¹⁵ Vgl. Berth., Exp. 176 C 209-213; 164: „...exemplaria vero sub primo principali exemplari, quae et ipsa dicuntur et sunt causae primordiales rerum sicut ipsi dii, non quod prime Deus ad extra respiciat in universum producendo, sed quia in eis et per ea determinat suam causalitatem utens eis quasi pro instrumento operationis suae.“

¹⁶ Vgl. Berth., Exp. 128 E; Cod. Vat. Lat. 2192, 292va, 18-25: „...verbi gratia infinita seu infinitates constituentes immediatum ordinem citra deos participant ipsis diis immediate utpote propinquiora et immediata ad ipsos; entia autem mediantibus infinitatibus, vitae vero mediantibus entibus et infinitatibus, intellectus mediantibus tribus ordinibus praemissis, animae quattuor dictis mediantibus, sed corpora participant ipsis diis quinque enumeratis ordinibus mediantibus.“

¹⁷ Vgl. Platon, Tim. 41a6-d3.

Überlegungen Bertholds daher einen engen Zusammenhang mit seiner Theologie der Götter besitzen, so verwirrte er keineswegs die Zuständigkeitsbereiche differenter Wissenschaften, sondern folgte genuin platonischer Tradition.

2. Berthold von Moosburg als Naturphilosoph. — Nach Lage der Quellen hinterließ Berthold nicht wie Albert der Große Kommentare zu den naturphilosophischen Schriften des Aristoteles, er verfasste auch nicht wie Dietrich von Freiberg Traktate mit bedeutenden naturwissenschaftlichen Entdeckungen, aber er beschäftigte sich deutlich mehr mit naturphilosophischen Fragen als etwa Meister Eckhart. Auf diesem Gebiet setzte er zwar die Tendenzen Alberts und Dietrichs fort¹⁸, ging aber auch eigene Wege. — Diese Tatsache hat jedoch noch nicht die ihr gebührende Aufmerksamkeit gefunden. Gründe dafür gibt es ausreichend: Die bisher noch fehlende Gesamtdarstellung der Philosophie Bertholds sowie die unabgeschlossene Edition seines Kommentars, aber auch spezifische Entwicklungen der Interpretation wirkten sich hier hemmend aus. Wer Berthold in die Nähe der sog. Deutschen Mystik drängen wollte, ihn nur an Meister Eckhart maß oder in seinem Kommentar lediglich die Theorie des Intellekts erforschte, besaß keinerlei Interesse daran, ihn als Naturphilosophen in den Vordergrund zu rücken und dieses Moment seiner Individualität als Denker des 14. Jahrhunderts hervorzuheben. — Dabei finden sich im Kommentar Bertholds ausreichende – und eigentlich unübersehbare – Anzeichen für seine vielfältigen Reaktionen auf naturphilosophische Autoritäten. Ganz abgesehen von Aristoteles und Albert gehört auch Hermes Trismegistus zu diesem Personenkreis¹⁹. Obwohl die Forschung schon früh den Einfluss des Hermetismus auf Berthold erkannte und ihre Bemühungen auf diesem Feld

¹⁸ Berthold besaß das Originalmanuskript von Alberts *De animalibus libri XXVI* (vgl. Albertus Magnus. Ausstellung zum 700. Todestag. Historisches Archiv der Stadt Köln, Köln 1980, 150).

¹⁹ Vgl. U. R. Jeck, Albert der Große über die Natur der Metalle. – Ein Beitrag zur Geschichte des Hermetismus in der Philosophie des 13. Jahrhunderts, in: System und Struktur. Neue Zeitschrift für spekulative Physik 6,1-2 (1998), 121-137.

an Intensität zunehmen²⁰, sah kaum jemand die große Beachtung, die der angebliche Begründer universaler altägyptischer Weisheit auch als Naturphilosoph für seine mittelalterlichen Rezipienten besaß²¹. Noch viel weniger Beachtung fand Bertholds Rückgriff auf mittelalterliche jüdische Denker und ihre naturphilosophischen Konzepte. — Es bedarf daher eines neuen Blicks auf Bertholds Denken, wozu allerdings ein einzelner Aufsatz kaum ausreicht; hier können nur einige grundlegende Momente seiner Naturphilosophie zur Sprache kommen. Soviel steht jedoch fest: Im komplexen Gedankengebäude Bertholds nimmt der Naturbegriff keine untergeordnete Stelle ein²². Er gehört vielmehr neben anderen Grundbegriffen wie etwa die Intellektualität zu jenen primären Intentionen, die seine gesamte neuplatonisch beeinflusste Philosophie konstitutiv bestimmen²³.

3. Bertholds Naturbegriff und die Proposition 34. — Berthold hat sich über den Begriff der Natur an zahlreichen Stellen seines

²⁰ Vgl. U. R. Jeck, Die hermetische Theorie des Mikrokosmos in der Metaphysik Alberts des Großen und im Prokloskommentar des Berthold von Moosburg, in: *Patristica et Mediaevalia* 20 (1999), 3-18), ders., *Platonica orientalia*, 202-211, 213-216, 221-224; A. Sannino, Berthold of Moosburg's Hermetic Sources, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 62 (2000), 243-258; A. Palazzo, La ricezione di un passo ermetico (Asclepius 8) nel trado medioevo: Ulrico di Strasburgo, Pietro di Tarantasia, Riccardo di Mediavilla, Bertoldo di Moosburg e Dionigi il Certosino, in: T. Iremadze, T. Tskhadadze, G. Kheoshvili (Hg.), *Philosophy – Theology – Culture. Problems and Perspectives. Jubilee volume dedicated to the 75th anniversary of Guram Tevzadze*, Tbilisi 2007, 104-127.

²¹ Vgl. A. Sannino, Il concetto ermetico di natura in Bertoldo di Moosburg, in: P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni (Hg.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. Atti del convegno internazionale di studi „La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico al primo Umanesimo“* (21-24 novembre 2001) (*Instrumenta patristica et mediaevalia* 40), Turnhout 2003, 203-221.

²² Vgl. das Stichwort ‚natura‘ in: Bertoldo di Moosburg, *Tabula contentorum in Expositione super Elementationem theologicam Procli* a cura di A. Beccarisi presentatione di L. Sturlese (*Centro di cultura medievale* IX), Pisa 2000, 98, 26-99, 58.

²³ Dass vom Neuplatonismus inspirierte Denker auch auf dem Gebiet der Naturphilosophie großartige Leistungen hervorbrachten, demonstrierte Cusanus später auf eindrucksvolle und spektakuläre Weise (vgl. K. Flasch, Nikolaus von Kues. *Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt am Main 2001, 318-329).

Kommentars zur *Elementatio theologica* ausgesprochen. Dies gilt vor allem für die Proposition 34²⁴, die Proklos der Kreisstruktur von ‚progressus‘ und ‚conversio‘ widmete²⁵. In der lateinischen Fassung zeigt dieser Text folgende Beschaffenheit: „OMNE, QUOD SECUNDUM NATURAM CONVERTITUR, AD ID FACIT CONVERSIONEM, A QUO ET PROCESSUM PROPRIAE SUBSISTENTIAE HABET“²⁶. Proklos nutzte dort auf signifikante Weise den Terminus ‚natura‘. Gemäß der ihm eigentümlichen Gründlichkeit erforschte daher auch Berthold von Moosburg zunächst den Begriff der Natur, wobei er seine Aufgabe in bestimmte Teilaspekte aufspaltete und diese sukzessiv bearbeitete. Dazu gehörte auch die Frage nach den ‚verschiedenen Bezeichnungen der Natur‘: „Circa primum tria faciam, quia primo dicam de naturae diversa significatione...“²⁷, das heißt, Berthold wollte wissen, wie die bewährtesten Autoritäten die Natur definierten. Er widmete sich demnach in diesem Abschnitt seines Kommentars nicht nur der Auslegung des Proklos, sondern der Grundlegung einer Naturphilosophie aus neuplatonischem Geiste. — Als er dazu spezifische Äußerungen jener traditionellen Denker sammelte, deren Werke grundlegende Modelle zum Verständnis der Natur enthielten, ergaben sich vielfältige und ungewohnte Konstellationen: Die Griechen Platon und Aristoteles standen neben dem Lateiner Boethius, der ägyptische Philosoph Hermes Trismegistus befand sich in der Gesellschaft von Juden wie Avencebrol und Isaak Israeli, wobei im Hintergrund noch Albert der Große wirkte²⁸. Berthold wertete demnach ohne Zögern sowohl die Werke heidnischer Philosophen als auch die Gedanken christlicher Denker wie Boethius und Albert aus, die jeweils den Status eines ‚doctor ecclesiae‘ besaßen²⁹. Dass alle

²⁴ Vgl. Berth., Exp. 34 1-483; 221-234.

²⁵ Vgl. W. Beierwaltes, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik (Philosophische Abhandlungen 24), 2. Aufl., Frankfurt am Main 1979, 134 ff.

²⁶ Procl. ap. Berth., Exp. 34 2-4; 220.

²⁷ Berth., Exp. 34,9-10; 220.

²⁸ Vgl. die entsprechenden Kapitel dieser Untersuchung.

²⁹ Vgl. Berth., Doctores ecclesiae 13, 25; 1.

diese Philosophen unterschiedlicher Herkunft auf je eigene Art die Natur definierten, störte ihn dabei nicht³⁰; dies kam seiner Suche nach Mannigfaltigkeit der Quellen vielmehr sehr entgegen.

4. Boethius. — Berthold beschäftigte sich zunächst mit der Konzeption des Boethius, die er aus dessen Schrift *De duabus naturis et una persona Christi* eruierte³¹. Er gewann sogar mehrere Bedeutungen der Natur aus diesem spätantiken Traktat. — Die ersten Bestimmungen hat er schon im Kommentar zur Proposition 19 dargelegt: Nach Boethius erstreckt sich der Begriff ‚natura‘ zunächst auf die Körper, dann jedoch auf die körperlichen und unkörperlichen Substanzen und zuletzt sogar auf alle existierenden Entitäten. — Boethius erweiterte demnach den Naturbegriff sukzessiv in vertikaler Richtung: Nach seiner Ansicht lassen sich in erster Näherung allein die Körper als ‚Natur‘ bezeichnen. Weil es sich aber bei ihnen auch um Substanzen handelt, und einige davon unkörperlich existieren, zählen diese ebenfalls zur Natur. Im Hinblick darauf erweiterte Boethius den Naturbegriff erneut: Dazu gehört dann alles, was auf irgendeine Weise existiert. — Was aber bedeutet die Subsumption des gesamten Seienden unter den Begriff ‚Natur‘? Boethius sah hier noch Klärungsbedarf: Als ‚Natur‘ ließ er nämlich nicht nur das gesamte Seiende gelten, sondern dieses muss sich auch im Einzugsbereich des Denkens befinden, das heißt, nur was der Intellekt fassen kann (*intellectu capi possunt*), gilt als ‚Natur‘. Begreifen kann der Intellekt jedoch lediglich die Beschaffenheit der Substanzen und ihre Akzidenzien. Besonderen Wert legte Boethius zudem auf eine bestimmte Einschränkung: Der Intellekt erkennt nur auf beschränkte Weise, denn die Materie und Gott bleiben selbst einem unversehrten und vollkommenen Geist unzugänglich. Im Spektrum der Entitäten repräsentiert die Natur daher einen eigentümlichen Zwischenstatus: Sie

³⁰ Vgl. Berth., *Exp., prop. 34 A 14-15; 220*: „De primo sciendum, quod nomen naturae seu intentio nominis naturae aliter distinguitur a Boethio, aliter ab Aristotele et aliter a Trismegisto.“

³¹ Vgl. Boethius, *Contra Eutychen et Nestorium*, ed. H. F. Stewart – E. K. Rand, in: *The theological tractates, with an English Translation by H. F. Stewart – E. K. Rand*, London 1968, 72-128.

beschränkt sich auf den vom Unbegreiflichen umstellten Bereich des Begreiflichen. Das menschliche Denken kann weder Gott noch Materie auf den Begriff bringen: Es bleibt auf die begreifbaren Substanzen mit ihren Akzidenzien beschränkt. — Doch aus bestimmter Perspektive erscheint die Unzugänglichkeit Gottes und der Materie durchbrochen, indem das Denken die Gesamtheit der übrigen Dinge – denn auch Gott und die Materie existieren – gleichsam wegdenkt (*privatio*) und dann auf ‚Restbestände‘ stößt, wenn es die Natur als Ganzes in den Blick nimmt³². Mit dieser negativen Theologie enden die Aussagen des Boethius zum Begriff der Natur in Proposition 19 A. — Diese grundlegenden Überlegungen ergänzte Berthold aus den Schriften des Boethius in der Analyse zu Proposition 34: Die Natur bringt jedes einzelne Ding im Hinblick auf seine spezifische Differenz hervor, das heißt, sie gestaltet singuläre Entitäten, die sich in ihrem je eigenen Sein von anderen unterscheiden³³.

5. Aristoteles I (Met. V 4) — Die Philosophie des Boethius repräsentierte das spätantike Denken; sie fasste das Erbe der griechischen Ontologie zusammen und gab es modifiziert an das lateinische Mittelalter weiter. Doch stieß Boethius dabei nicht zum anfänglichen Denken der Griechen vor; er durchdachte nur wenige Dimensionen ihres Naturbegriffs. Die entsprechenden Definitionen des Boethius reichten daher schon Berthold nicht mehr aus; wer zu den basalen Schichten des Naturbegriffs vorstoßen wollte, musste tiefer in die Geschichte der Philosophie, das heißt, zunächst

³² Vgl. Berth., Exp., prop. 19 A 17-28; 58: „De naturae vero significatione, ut sufficiat ad propositum, sic dicit Boethius libro *De duabus naturis et una persona Christi*: ‚Natura igitur aut de solis corporibus dici potest, aut de solis praedicatur substantiis, id est corporeis atque incorporeis, aut de omnibus rebus, quae quocumque modo esse dicuntur. Cum igitur tribus modis natura dici possit, tribus modis definienda est. Nam si de omnibus naturam dici placet, talis definitio dabitur, quae res omnes, quae sunt, possit includere. Ergo erit huiusmodi: Natura est earum rerum, quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt. Et hac igitur definitione et accidentia et substantiae definiuntur; haec enim omnia intellectu capi possunt. Additum vero est ‚quoquo modo‘, quoniam Deus et materia integro perfectoque intellectu intelligi non possunt, sed aliquo tamen modo ceterarum rerum privatione capiuntur‘...“ (vgl. Boeth., *Contra Eutychem et Nestor*. 1; 76,1-78,15).

³³ Vgl. Berth., Exp., prop. 34 A 18; 220: „...quarta vero est ‚namquamque rem informans specifica differentia‘“ (vgl. Boeth., *Contra Eutychem et Nestor*. 1, 80,57-58).

zu den naturphilosophischen Schriften des Aristoteles und seiner Kommentatoren wie Averroes oder Albert vordringen. — Berthold vollzog diesen Schritt und erhielt mehr als nur eine umfassende Kenntnis von der Naturphilosophie des Aristoteles³⁴, er empfing auch einen Einblick in die Reflexionen des Stagiriten zum frühen griechischen Denken der Physis³⁵. Berthold stand insofern noch unter dem Einfluss des Anfangs der abendländischen Philosophie. Er bezog sich dazu jedoch zunächst nicht auf die *Physik* des Aristoteles, sondern nahm das fünfte Buch der *Metaphysik* in den Blick³⁶, das heißt, er wertete jenes bekannte Begriffslexikon des Aristoteles aus dessen Nachlass zur *Ersten Philosophie* aus³⁷. Dort findet sich ein spezifischer Abschnitt, der Aristoteles als Denker der Physis zeigt und seine Rezeption der vorsokratischen Naturphilosophie dokumentiert. — Berthold studierte diese Texte vor allem aus der Perspektive Alberts, dessen *Metaphysikkommentar* ihm auf diesem Feld wichtige Dienste leistete³⁸: Er eruierte aus den Vorgaben Alberts sieben verschiedene Perspektiven des Aristoteles auf die Natur. Dabei handelt es sich um gezielt ausgewählte Sentenzen, die hier eine nähere Betrachtung verdienen. Indem Berthold mehrere Thesen des Stagiriten zum Begriff der Natur aus dem fünften Buch der *Metaphysik* eruierte, drang er in das komplexe Netz der in sich vernetzten Bedeutungen des Aristotelischen Denkens zur Physis tief ein. — (a) Die *erste* aristotelische Definition nimmt den Modus der φύσις als Erzeugung in den Blick und bringt sie mit dem Verbum φύω in einen Zusammenhang,

³⁴ Zur Naturphilosophie des Aristoteles vgl. I. Düring, Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966, 291-399, 506-553.

³⁵ Vgl. M. Heidegger, Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B, 1; (Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Bd. 9: Wegmarken, hg. v. F.-W. v. Herrmann), Frankfurt am Main 1976, 239-301 (ED des Aufs.:1958) (GA).

³⁶ Vgl. Arist., Met. V 4, 1014 b 16-1015 a 19; Transl. media, in: Albertus Magnus, Metaphysica, ed. B. Geyer, 218,81-219,87 (vgl. Anm. 38).

³⁷ Vgl. H. Flashar, Aristoteles, in: ders. (Hg.), Philosophie der Antike. Bd. 3. Ältere Akademie. Aristoteles – Peripatos (Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begr. v. F. Ueberweg), Basel – Stuttgart 1983, 259b-260b.

³⁸ Vgl. Albertus Magnus, Metaphysica, ed. B. Geyer (Opera Omnia XVI 1-2), Monasterii (Westf.) 1960-1964) (Metaph.).

das sich auf das Wachsen bezieht. Die Natur gilt in dieser Definition als Horizont aller Dinge, die aus der Verbergung hervortreten, sie erscheint primär als erzeugende Prozessualität. Aristoteles hat insofern eine grundlegende Bestimmung der Natur gleich an den Anfang seiner Reflexionen zur *Physis* gestellt. Berthold nahm das auf und gab dazu ein Beispiel, das über die kurze Sentenz des Aristoteles hinausgeht und zum Teil wörtlich aus dem *Metaphysikkommentar* Alberts des Großen stammt. Er erinnerte mit diesem – ohne ihn allerdings zu nennen – an den Samen, der, in die Erde gesenkt, die in ihm verborgenen Wurzeln austreibt³⁹ und die öffnende Kraft der *Physis* auf einsichtige Weise demonstriert. — (b) Die zweite Aristotelische Definition der Natur knüpft an die erste Bestimmung an und vertieft sie: Die Natur setzt nicht nur alle Prozessualität in Gang, sondern sie greift auch gestaltend und formend in die Prozesse ein. Insofern lässt sich die *Physis* als die primäre formende Kraft denken. Berthold erläuterte auch diese Definition mit einem von Albert übernommenen Exempel, indem er auf die konstitutive Gestaltung der Glieder durch das Herz verwies⁴⁰. — (c) Die dritte Naturdefinition des Aristoteles zentriert sich

³⁹ Vgl. Arist., *Met.* V 4, 1014 b 16-17 (Transl. media, 218, 81): „Natura vero dicitur uno quidem modo generatorum generatio, ut si quis porrigens dicat naturam“; Alb., *Metaph.* V 1 5; 218,35-45: „Dicimus igitur, quod *natura dicitur uno modo quidem generatio generatorum*, talis, inquam, generatio quae non sit ipsa ad esse mutatio, sed talis, *ut si quis id quod est ex se aliquid porrigens, dicat naturam*. Dicimus enim virtutem illam naturam, quia ex se porrigit formatum sibi cohaerens, sicut virtutem pullulantem, quae ex se porrigit id quod ex se formatum, dicimus naturam. Sicut videmus a semine pullulare radices et stipitem et ex stipite ramos et huiusmodi, et dicimus, quod natura seminis porrigit ista, et natura stipitis porrigit ramos et virgas et huiusmodi“; Berth., *Exp.*, prop. 34 A 21–24; 220: „Quorum unus est, quod natura dicitur generatio, quae est per modum pullulationis sive porrectionis, qua aliquid per virtutem sibi intrinsicam porrigit formatum ex se sibi cohaerens, sicut ex semine pullulant radices etc. Et notandum, quod natura non dicitur generatio communiter dicta.“

⁴⁰ Vgl. Arist., *Met.* V 4, 1014 b 17-18 (Transl. media 218,81-82): „Uno vero modo illud ex quo generatur primum generatum inexistente“; Alb., *Metaph.* V 1 5; 218,46-54: „Et iuxta illum modum dicimus *illud naturam ex quo generatur* sive formatum pullulando id quod est *generatum*, ita quod illud, ex quo formatum, sit formans *primum*, ita quod sit *in ipso existente* formatum per aliquem modum, sicut membra formantur ex corde et sunt in ipso per aliquem modum quem consequenter determinabimus, et sicut fructus et semina formantur ex plantis, et sunt in eis per modum statim determinandum“; Berth., *Exp.*, prop. 34 A 25-26; 220: „Se-

auf die innere Bewegungskraft der Physis, die sich in den singulären Naturdingen manifestiert: Die Natur erscheint als erste Bewegung in den natürlichen Entitäten. Diese Überlegung von der Natur als Urgrund der inneren Bewegung jeder Entität reizte Albert den Großen zu differenzierten naturphilosophischen Überlegungen, woraus Berthold allerdings nur ein Exempel entnahm⁴¹: Wenn Albert die Aristotelische Bestimmung unter Hinweis auf seinen Kommentar zu *De animalibus* besonders im Hinblick auf Lebewesen untersuchte⁴², so nahm Berthold in Anlehnung an das o. g. Beispiel nur eine kurze Sentenz daraus: Aristoteles meinte hier die Kraft des Herzens (*virtus cordis*), die in einem Lebewesen pulsiert. — (d) Nach einem derartigen Einblick in die aktiv-enthüllende Dimensionen der Natur kam Berthold (mit Aristoteles und Albert) auf ihre stoffliche Grundlage zu sprechen: Keine natürliche Prozessualität vollzieht sich ohne eine materiale Basis. Selbst Kunstwerke können nicht darauf verzichten. Der natürliche Teil einer Statue erscheint daher als das Erz, denn ohne irgendeinen Stoff bliebe jedes gestaltende Hervorbringen gegenstandslos⁴³. — (e) In diesem

cundus modus est, quo natura dicitur illud, ex quo pullulando generatur sicut ex primo formante, sicut membra formantur ex corde.“

⁴¹ Vgl. Arist., *Met.* V 4, 1014 b 18-20 (Transl. media 218,82-83): „Amplius, unde motus primus in quolibet natura entium, et est in eo, in quantum id existit“; Alb., *Metaph.* V 1 5; 218, 55-64: „Amplius, adhuc iuxta hunc modum dicitur natura id, unde motus primus est in quolibet naturaliter existentium, ita quod principium illius motus sit in eo et intrinsecum eidem existens. Sicut in animatis primum motum dicimus esse motum nutrimenti et principium huius motus intrinsecum esse naturam nutriti, sive illud virtus sit cordis sive hepatis sive radicis in plantis sive alterius. Hoc enim non est de intentione propositi distinguere, quia hoc in libro DE ANIMALIBUS est disputatum“; Berth., *Exp.*, prop. 34 A 27-28; 220: „Tertius modus est, quo natura dicitur principium intrinsecum primi motus cuiuslibet naturae existentium sicut virtus cordis.“

⁴² Vgl. Albertus Magnus, *De animalibus*, ed. H. Stadler, in: Baeumkers Beiträge 15-16 (1916-1920), I 1 5 69; 26.

⁴³ Vgl. Arist., *Met.* V 4, 1014 b 26-30 (Transl. media 218,86-88): „Amplius autem natura dicitur, ex quo primo aut est aut fit aliquid entium natura, inordinato existente et immutabili a sua proprietate vel potestate, ut statuatae et vasis aereorum aes natura dicitur et ligneorum lignum. Similiter autem et in aliis“; Alb., *Metaph.* V 1 5; 219,51-60: „Amplius autem natura, ex quo sicut materiali principio aut est aliquid aut fit aliquid eorum quae naturaliter sunt, ita quod illud ex quo fit, sit salvatum in eo quod existit ordinatum in effectu et non sit mutatum a proprietate suae essentiae vel a sua naturali potestate. Ex hoc modo dicitur maxime materia

Zusammenhang durchdachte Aristoteles die Stofflichkeit intensiver: Die Natur zeigt sich als Erste Materie (*prima materia*) für jede singuläre Entität schlechthin⁴⁴. Unter Rückgriff auf bestimmte Formulierungen Alberts umschrieb Berthold diesen Naturbegriff als Hinweis auf eine Materie, die durch ihr eigenes Sein und ihre eigene Kraft sich in eine materielle Entität umwandelt⁴⁵. — (f) In seiner sechsten Definition brachte Aristoteles die Natur mit der Form (*species*) und der Substanz (*substantia*) in einen Zusammenhang, indem er vom Entstehen (*generatio*) ausging: In der Natur gibt es jedoch kein willkürliches Entstehen, sondern vielmehr eine zielhafte Ausrichtung (*finis*). Ihr eigentümliches Ziel liegt darin, dass sich jede natürliche Entität als gestalthaftes Substrat zeigt, das heißt, Form und Substanz verklammert. Berthold modifizierte diese Termini: Aristoteles unterschied zwischen ‚*substantia*‘ und ‚*species*‘, er wählte die Begriffe ‚*substantia*‘ und ‚*quiditas*‘, wobei er beide als Natur fasste⁴⁶. — (g) In der siebten Determination des Naturbegriffs sprach Aristoteles nach eigenen Angaben auf metaphorische Weise. Jedes Wesen, jede Substanz verdient

artificiatorum natura eorum, quia illa salvatur in eis secundum esse et potestatem naturae, sicut statuae et vasis aereorum aes dicitur natura et ligneorum dicitur natura lignum, et similiter est in aliis“; Berth., Exp., prop. 34 A 29-30; 220: „Quarto modo dicitur natura materia, ex qua est vel fit aliquid naturaliter existentium salvata in effectu, sicut materia statuae est aes.“

⁴⁴ Vgl. H. Happ, HYLE. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff, Berlin – New York 1971.

⁴⁵ Vgl. Arist., Met. V 4, 1015 a 7-8 (Transl. media 219,82-83): „Et etiam natura materia prima; et ea dupliciter: aut quae ad id prima aut ex toto prima...“; Alb., Metaph. V 1 5; 220, 36-43: „*Et etiam dicitur natura iuxta modum, quo materia esse natura dicitur, alia materia, quae in materiato ab esse suo et potestate permutatur. Et haec materia dupliciter considerata natura dicitur. Aut enim est materia, quae est secundum genus prima, ante quam nulla est in genere eorum quorum est natura, aut quae non simpliciter, sed quae ad hoc in specie determinatum est prima, et haec vocatur proxima“; Berth., Exp., prop. 34 A 31-32; 221: „Quinto modo dicitur natura materia prima, quae ab esse suo et potestate mutatur in materiato, sive sit ex toto prima sive prima ad hoc.“*

⁴⁶ Vgl. Arist., Met. V 4, 1015 a 10-11 (Transl. media 219,84): „...et species et substantia; hoc autem est finis generationis“; Alb., Metaph. V 1 5; 220,51-53: „Et iuxta quantum modum sumendo naturam et species et substantia rei formalis est natura; substantia, dico, quae est finis sive terminus generationis...“; Berth., Exp., prop. 34 A 33-34; 221: „Sexto modo dicitur natura substantia sive quiditas omnium natura existentium, quae substantia est forma.“

den Namen ‚Natur‘, denn auch die *Physis* bezeichnete Aristoteles als irgendeine Substanz; sie selbst kann also nicht wesenlos existieren. Bei dieser Deutung ließ sich Berthold von Alberts Exegese leiten: Die wahre Substanz (*vera substantia*) ist die Form (*forma*). Die Natur heißt deshalb Substanz, weil ihre Substanz als Form agiert⁴⁷.

6. *Liber de sex rerum principiis*. — Als sich Berthold von Moosburg im vierzehnten Jahrhundert mit der lateinischen Übersetzung der *Elementatio theologica* des Proklos auseinandersetzte, benötigte er primär Theoreme, die zu den Thesen der Platoniker passten. Deshalb zog er die hermetischen Schriften herbei, erschloss damit neue Quellen und brachte zentrale Thesen daraus in seinen umfangreichen Kommentar ein. Das Denken des ‚Hermes Trismegistus‘ besaß in Bertholds Augen insofern einen hohen Stellenwert. Schon die einleitenden Partien zu seinem umfangreichen Kommentar der *Elementatio theologica* des Proklos lassen keinen Zweifel daran aufkommen, so dass niemand die hermetischen Einflüsse in seinem Denken übersehen kann. — Es spricht für Bertholds naturphilosophisches Interesse, dass er auch die hermetische Naturtheorie im Detail studierte. In den hermetischen Traktaten gab es nämlich zahlreiche Informationen dazu. Auf diese Weise demonstrierte er, dass nicht nur der Aristotelismus über eine komplexe und bis zu den singulären Elementen reichende Naturphilosophie verfügte, sondern auch der Hermetismus. Allein dieses Interesse erklärt die weitläufige Zitation des ‚Hermes Trismegistus‘ in der Proposition 34. — Nach den Definitionen des Boethius und Aristoteles zum Begriff ‚natura‘ traten nämlich in Bertholds Auslegung der Proposition 34 nun die spezifischen Auffassungen dieses angeblich uralten ägyptischen

⁴⁷ Vgl. Arist., *Met.* V 4,1015a11-13 (Transl. media 219,84-85): „Metaphora vero iam et omnino omnis substantia natura dicitur propterea, quia et natura substantia quaedam est“; Alb., *Metaph.* V 1 5; 220,56-62: „His igitur modis natura dicitur magis proprie. *Metaphorice vero* et minus proprie *et universaliter omnis substantia dicitur natura quaedam composita propterea, quia a natura illa quae forma est, substantia est substantia, id quod substantia quaedam est. Secundum quam rationem etiam BOETHIUS dicit, quod natura est omne quod agere et pati potest“; Berth., *Exp.*, prop. 34 A 35-37; 221: „Septimo modo metaphorice dicitur natura omnino omnis substantia secundum transumptionem a vera substantia, quae est forma. Et iste modus est idem cum secundo membro divisionis Boethii.“*

Philosophen in den Mittelpunkt. Dies geschah ebenfalls durch eine Textanalyse, die er aber – anders als seine Auseinandersetzung mit dem Naturbegriff des Aristoteles – nicht aus dem Blickwinkel Alberts vornahm. — Naturphilosophische Reflexionen fand Berthold vor allem im hermetischen *Liber de sex rerum principiis*⁴⁸. Er entging ihm daher bei seinen Studien zur hermetischen Naturphilosophie nicht; er nutzte ihn vielmehr ausführlich zur weiteren Bestimmung und Vertiefung des eigenen Naturbegriffs. Zunächst vergewisserte sich Berthold des Orts, den die Natur im philosophischen Konzept dieses Traktats einnahm: Im Zusammenhang mit intellekttheoretischen Überlegungen fragte der anonyme Hermetiker nach der Vervollkommnung des menschlichen Intellekts. Dabei beteiligten sich nach seiner Ansicht drei Prinzipien: Ursache (causa), Verstand (ratio) und Natur (natura). Der Grund dafür ergibt sich zunächst aus den jeweiligen Aktivitäten dieser Prinzipien: Die Ursache formt, der Verstand fügt zusammen und die Natur konstituiert. — Diese Aussage bedarf jedoch zum Verständnis einer näheren Untersuchung. Dies leistete ‚Hermes Trismegistus‘, indem er über die Theorie des menschlichen Intellekts hinausging und Ursache, Verstand und Natur als universale Seinskräfte betrachtete, die nicht nur bei der Perfektion des Intellekts⁴⁹, sondern im gesamten Seienden agieren: Die Ursache (causa) steht dem Verursachten (causatum) vor; der Verstand bringt den zusammensetzenden und teilenden Intellekt hervor; die Natur sichert nicht allein jeder einzelnen Sache ihr Sein, sondern auch das singuläre Seiende in seiner jeweiligen Beschaffenheit. ‚Hermes Trismegistus‘ brachte dies auf eine knappe Formel: ‚Der Verstand [entspringt] aus der Ursache, und aus beiden [stammt] die Natur‘ (ratio ex causa, ex utraque natura), das heißt, die Ursa-

⁴⁸ Vgl. Liber de sex rerum principiis, ed. T. Silverstein, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 22 (1955) 247-302; Hermes Trismegistus, De sex rerum principiis, ed. P. Lucentini, M. D. Delp (CCCM 142), Turnhout 2006 (Die Edition von Prop. 34 A stützt sich noch auf die Ausgabe von T. Silverstein).

⁴⁹ Vgl. Berth., Exp., prop. 34 A 42-45; 221: „Sed Trismegistus in libro *De sex principiis* ponit alias tres significationes naturae circa principium, ubi distinguit de triplici principio, causa scilicet, ratione et natura: ‚Tria‘, inquit, ‚sunt, quae intellectum hominis perfectius formant, componunt et constituunt, causa scilicet, ratio et natura“ (vgl. Lib. de sex rer. princ. 1, n. 10; 248).

che erzeugt den Verstand, und mit Hilfe des Verstandes schafft sie die Natur. Diese Konzeption vertiefte der unbekannte Verfasser dieses hermetischen Traktats durch weitere Analysen, indem er auf die beiden Ursprünge der Natur einging: Zunächst widmete er sich der Ursache (causa). Er betrachtete sie nicht nur als das Prinzip der Substanz (principium substantiae), sondern auch des Verstandes; dieser geht aus ihr hervor (procedere) und strukturiert aus seinem Prinzip (a principio) die Gesamtheit (cuncta a principio ordinans). Die Natur bedarf nicht nur der substantiellen Basis, sondern auch eine diese durchdringende Gesetzlichkeit. Im *Liber de sex principiis* findet sich dafür eine bestimmte Formel; dort heißt diese leitende Funktion auch ‚Gesetz der Sterne‘ (lex astrorum). Dieses kosmische Gesetz manifestiert sich zunächst in der gleichmäßigen und andauernden Anordnung der himmlischen Bewegungen. Im hermetischen Weltbild erhielt der reguläre astrale Bewegungszusammenhang bzw. die Konstitution und Steuerung des Universums auch die Bezeichnung ‚Weltmaschine‘ (machina mundi): Die ‚lex astrorum‘ fügt das Universum in eine Ordnung, aber sie zwingt die Dinge nicht zusammen, sondern stellt sie ordnend in einen gewaltlos harmonischen Zusammenhang im Sinne einer weltdurchwirkenden Verbundenheit. Deswegen erhielt das ‚Gesetz der Sterne‘ auch eine doppelte Charakterisierung: Zunächst verknüpfte es der unbekannte Hermetiker mit der ‚Bewegung‘, denn es bewegt alles. Darüber hinaus besitzt es jedoch auch den Status einer ohne Eigenbewegung alles bewegenden Bewegung. Als Basis dieser kosmischen Gesetzlichkeit erscheint daher die bewegende Aktivität. Deshalb nannte der Hermetiker die aus Ursache und Weltvernunft entspringende Natur auch eine ‚allgemeine und besondere Kraft‘ (vigor universalis et specialis)⁵⁰. —

⁵⁰ Vgl. Berth., Exp., prop. 34 A 45-57; 221: „Et possunt tria respondere tribus, quia causa format, ratio componit, natura constituit: ‚Causa‘ etiam ‚suum causatum praecedit; ratio componentem intellectum et dividenter efficit; natura unicuique rei non solum esse, sed etiam tale esse constituit. Ratio ex causa, ex utraque natura. Causa est... principium substantiae, non vocis ratione suum praecedens effectum. Ratio est vis quaedam a causa procedens, cuncta a principio ordinans. Haec lex astrorum dicitur, quae est aequa et perpetua motuum eorum dispositio, quae mundi machinam efficit et moderatur, per quam mundus et mundana nulla coactione, sed benigna amicitiae pace reguntur. Et quoniam lex astrorum duplicem habet significationem, secundum unam motus movens omnia dicitur, secundum alteram sine motu

Berthold zog jedoch noch weitere Abschnitte des *Liber de sex rerum principiis* herbei, die u. a. auch Natur und menschlichen Intellekt verknüpfen: Die drei oben genannten Prinzipien ‚causa‘ (Ursache), ‚ratio‘ (Verstand) und ‚natura‘ (Natur) wirken auf den menschlichen Intellekt nämlich auf vielfache Weise ein: Sie gestalten ihn so, dass er nicht nur die Befähigung zur Erkenntnis (ad cognitionis aptitudo) erhält, sondern sie bilden ihn auch im Hinblick auf jenes Erkennen aus, das sich im sondernden Unterscheiden (ad discretionem) zeigt und führen ihn sogar noch darüber hinaus, indem sie den menschlichen Geist zur Vorstellung eines lebendigen Lebens, zum ewigen Begriff, zur intelligiblen Welt sowie zur vorher bestimmten Erkenntnis der Dinge einrichten. Das Ziel dieses Prozesses fasste ‚Hermes Trismegistus‘ in einem Satz zusammen: ‚Der in die Einsicht des Göttlichen transformierte Intellekt erforscht und untersucht von der Gottheit her, was die Ursache und was ihre Wirkung ist‘⁵¹. Damit enthüllt sich auch der Sinn dieser intellekttheoretischen Überlegung: Ursachenforschung gilt als die primäre Angelegenheit des Intellekts und sie besitzt einen metaphysischen Grund. Berthold hat diese Bestimmung hier allerdings nicht detailliert erklärt. Ihm genügte zunächst der Hinweis, dass die Natur gemäß hermetischer Auffassung auch auf den Intellekt einwirkt. — Im Ausgang vom *Liber de sex rerum principiis* verwies Berthold zudem auf einen weiteren Modus des hermetischen Naturbegriffs: Er interessierte sich vor allem für die dort befindliche Einteilung der Natur in ‚natura operativa‘ und ‚natura operata‘. In der Differenz von aktiv-wirkender Natur und gewirkter Natur, zwischen Naturprozess und Naturprodukt sah er eine zentrale Bestimmung der hermetischen Naturphilosophie. Die ‚natura operativa‘ erscheint in diesem Zusammenhang als ‚virtus caelestis‘, die ‚natura operata‘ als eine durch die Disposition der Himmelskörper her-

motus movens omnia scribitur. Natura est vigor quidam universalis et specialis ex causa et ratione nascens““ (vgl. Lib. de sex rer. princ. 1, n. 11-17; 248).

⁵¹ Vgl. Berth., Exp., prop. 34 A 58-63; 221: „Haec igitur tria‘ principia secundum eundem ‚primo intellectum formant ad cognitionis aptitudinem; inde componunt ad discretionem; tandem constituunt ad vitae viventis imaginationem, ad aeternam notionem, ad mundum intelligibilem, ad praefinitam rerum cognitionem. Intellectus itaque in divinam notionem transformatus divinitus explorat et inquirat, quid ista causa, quis eius effectus sit““ (vgl. Lib. de sex rer. princ. 1, n. 29-30; 249).

vorgebrachte Qualität. Diese Entfaltung des hermetischen Naturbegriffs erschien Berthold so bedeutsam, dass er die Erläuterung dieses Konzeptes durch ‚Hermes Trismegistus‘ zusätzlich exzerpierte. Zunächst beschäftigte er sich mit der ‚natura operativa‘, indem er folgenden Text aus der den *Liber de sex rerum principium* verwies⁵²:

„...natura est vigor quidam universalis et specialis
ex causa et ratione nascens,
primum caelo innascens,
in universis et singulis quadrupartitus,
qualificatus non qualificans et quantificatus non quantificans,
differentes qualitates successive diffundens“⁵³.

Diese Definition erhielt von dem unbekanntem Hermetiker folgende Auslegung, die hier sukzessiv zur Sprache kommen soll:

I / natura est vigor quidam universalis et specialis /

‚Hermes Trismegistus‘ meinte damit eine universelle und spezielle Kraft, die in allen Dingen und den einzelnen Entitäten quantifizierend und qualifizierend wirkt.

II / ex causa et ratione nascens /

Aus der Ursache und dem (ewigen) Verstand entsteht sie zwar dauerhaft, empfängt jedoch die allgemeinen und speziellen sukzessiven Qualitäten auf veränderliche Weise.

III / primum caelo innascens /

Alles dies geschieht im größeren Rahmen des Weltprozesses, der Natur als Kraft und Himmel verknüpft. Der Himmel manifestiert sich dabei als Prinzip der Natur und die Kraft als sein erstes Opus.

⁵² Vgl. Berth., Exp., prop. 34 A 64-67; 221-222: „In eodem etiam libro per eundem natura dividitur in operativam et operatam; natura vero operativa est virtus caelestis, operata autem qualitas, quam efficit dispositio caelestium. Priori modo supra definita est, ubi dictum est, quod ...“

⁵³ Berth., Exp., prop. 34 A 67-70; 222 (vgl. Lib. de sex rer. princ. 1, n. 17; 248).

IV / in universis et singulis quadrupartitus, /

In der Gesamtheit der Dinge und in den einzelnen Entitäten wirkt wegen der vier Elemente eine vierfache Naturkraft. Die Qualitäten jener Elemente verwirklichen sich in allen Dingen.

V / [vigor] qualificatus non qualificans et quantificatus non quantificans, /

Diese Naturkraft gilt dem unbekanntem Hermetiker jedoch als ‚qualifiziert, nicht qualifizierend, quantifiziert, nicht quantifizierend‘, weil die Qualität der Natur eine Qualifizierung erfuhr (qualitas naturae qualificata est), das heißt, die Natur ist der Qualität nach roh oder unvollendet (id est qualitate infecta). Als Beispiel dazu diente das Feuer, das hinsichtlich seiner Natur durch Wärme und Trockenheit qualifiziert worden ist (ut ignis natura calore et siccitate est qualificata). Aber diese Qualität wirkt nicht qualifizierend; sie bewirkt keine Qualitäten in den Dingen (sed haec qualitas non est qualificans, id est qualitates in rebus faciens), sondern treibt die Wirkungen der Qualitäten in den Entitäten vielmehr zu größerer Lebendigkeit an (sed qualitatum effectus in rebus vivacius incitans). Obwohl nämlich die Wärme und Trockenheit als Qualitäten des Feuers die akzidentell feuchten Dinge austrocknet (licet enim ignis qualitas, id est calor et siccitas, res accidentaliter humiditas desiccet), fügt das Feuer dennoch den Dingen nicht Qualitäten hinzu (non tamen qualitates rebus inserit), sondern treibt die potentiell qualifizierende Wirkung in ihnen zum Vorschein (sed effectum qualificativum in rebus potentialiter exerit). Allein der übergeordnete Verstand verdient die Bezeichnung qualifizierend, denn er pflanzt den Dingen die natürlichen Qualitäten ein (sola ratio, de qua nata est natura, qualificans dicitur, id est qualitates naturales rebus inserens demonstratur). Die geschaffene Natur verwirklicht die sich in den einzelnen Entitäten unterscheidenden Qualitäten nicht durch Qualifizieren, sondern durch Aktivität. Sie bringt die Qualitäten durch Anregung zum Vorschein (natura vero nata qualitates in singulis differentes non qualificando, sed operando diffundit, id est excitando exerit).

VI / differentes qualitates successive diffundens /

Ähnliches gilt auch hinsichtlich der sukzessiven Ausbreitung der Quantität, damit jede beliebige Sache in ihrer Gattung entsteht⁵⁴. — Zusammenfassend lässt sich sagen: Die (göttliche) ratio bringt die Qualitäten und Quantitäten der Einzeldinge hervor, die natura intensiviert und verteilt sie sukzessiv.

7. Avencebrol. — Die naturphilosophischen Spekulationen des *Corpus Hermeticum* haben ihre Wirkung auf Berthold von Moosburg nicht verfehlt, doch er verknüpfte im Argumentationsgang der Proposition 34 A den uralten ägyptischen Philosophen ‚Hermes Trismegistus‘ auch mit dem jüdischen Denker Solomon ibn Gabirol (Avencebrol)⁵⁵: Zur Erweiterung und Vertiefung der hermetischen Differenzierung zwischen ‚natura operativa‘ und ‚natura operata‘ griff Berthold nämlich auf Avencebrols Werk *Fons vitae* zurück⁵⁶, das sich ohnehin als eine der Hauptquellen seines Kommentars bezeichnen lässt: ‚Natura operativa‘ und ‚natura operata‘ erhielten mit dem Begriffspaar ‚superior‘ und ‚inferior‘ ihre Ergänzung und zudem einen hierarchischen Sinn. Die ‚natura operativa et

⁵⁴ Vgl. Berth., Exp., prop. 34 A 71-89; 222: „Exponit etiam dictam definitionem sic in-quiens: ‚Vigor universalis et specialis nuncupatur, quia in omnibus et singulis secundum vim suam quantificativam et qualificativam operatur. Ex causa et ratione aeterna nascens immutabiliter et qualitates successivas generales et speciales sortitur mutabiliter. Primum caelo in-nascens dicitur, quia caelum principium naturae, id est primum eius opus, deprehenditur. In universis et singulis vigor ille quadrupartibus propter quattuor elementa, quorum qualitatibus in omnibus illis operatur. Aliter quantificatus non quantificans, qualificatus non qualificans scribitur, quia qualitas naturae qualificata est, id est qualitate infecta, ut ignis natura calore et siccitate est qualificata. Sed haec qualitas non est qualificans, id est qualitates in rebus faciens, sed qualitatum effectus in rebus vivacius incitans. Licet enim ignis qualitas, id est calor et siccitas, res accidentaliter humidatas desiccet, non tamen qualitates rebus inserit, sed effectum qualificativum in rebus potentialiter exerit. Sola ratio, de qua est natura, qualificans dicitur, id est qualitates naturales rebus inserens demonstratur. Natura vero nata qualitates in singulis differentes non qualificando, sed operando diffundit, id est qualitates excitando exerit. Simile potest dici de quantitate, quod eam successive dicitur diffundere, ut unaquaeque res ab alia in suo genere nascatur“ (vgl. Lib. de sex rer. princ. 1, n. 18-28; 248-249).

⁵⁵ Zur Sekundärliteratur vgl. K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*. Von Augustin zu Machiavelli, 2. Aufl., Stuttgart 2000, 716, Anm. 5.

⁵⁶ Vgl. Avencebrol, *Fons vitae*, ed. C. Baeumker, in: Baeumkers Beiträge 1(1892-1895).

non (sic !) operata‘ stammt aus der (Ersten) Ursache (causa) und dem Verstand (ratio). Sie enthüllt sich als die superiore Kraft und bringt die unteren endlichen Dinge als ‚natura operata‘ hervor, denn sie stammt von der oberen Natur⁵⁷. Die konkrete Bedeutung dieser Konzeption leitete Berthold jedoch erneut aus der kosmischen Konzeption des *Liber de sex rerum principiis* durch zwei Sätzen ab: (a) Die jeweiligen Naturen der Planeten und Sternzeichen wirken in den natürlichen Dingen, (b) denn der Status dieser Natur besteht in der Wirkung der vorhergehenden Ursache in der Qualität der himmlischen Körper als göttliche Anordnung⁵⁸. Die ‚natura operata‘ heißt deshalb zu Recht ‚operata‘, denn als Bewegtes erfährt sie Bewegung⁵⁹. Jene o. g. Qualität, die in der Wirkung der vorausgegangenen Ursache in der Qualität der himmlischen Körper besteht, bezeichnen die Philosophen gemäß dem *Liber de sex rerum principiis* nun als ‚Natur‘⁶⁰. Sie erfährt im Hinblick auf ihre mannigfaltige Vermögen (varias vires suas) in der Gesamtheit der Dinge und in den einzelnen Entitäten (in universis et singulis) unterhalb der Mondsphäre (sublunari globo) Veränderungen (variatur)⁶¹. Diese Natur verfügt über eine harmonische Kreisbewegung, weil so das Bewegte auf jede Weise in der Allgemeinheit der Dinge agiert. Aus diesem Grunde erhielt die Qualität der zeitlichen Entitäten die Bezeichnung ‚Natur‘, da sie als Kraft in ihrer Sphäre universell wirkt: Sie manifestiert sich in der Gesamtheit als Künstler (artifex), in den singulären

⁵⁷ Vgl. Berth., Exp., prop. 34 A 91-92; 222: „Natura vero inferior operata est ab hac natura, quia inferior est a superiori ...“ (vgl. Avenc., Fons vitae II 12; 43,24-25).

⁵⁸ Vgl. Berth., Exp., prop. 34 A 92-95; 222: „, Nam ‚planetarum et signorum naturae in naturalibus operantur‘; unde ‚status huius naturae effectus est praecedentis causae in caelestium corporum qualitate consistens divina dispositione‘;...“ (vgl. Lib. de sex rer. princ. 5, n. 371-372; 282).

⁵⁹ Vgl. Berth., Exp., prop. 34 A 95-96; 222: „...et propter hoc dicitur operata, operata tamen, quia mota movet...“

⁶⁰ Vgl. Berth., Exp., prop. 34 A 97-98; 222: „Unde et ‚haec ... qualitas‘, quae est effectus praecedentis causae in caelestium corporum qualitate consistens, ‚a philosophis natura dicitur‘...“ (vgl. Lib. de sex rer. princ. 5, n. 373; 282).

⁶¹ Vgl. Berth., Exp., prop. 34 A 99-100; 223: „...quae iuxta varias vires suas in universis et singulis sub lunari globo variatur‘...“ (vgl. Lib. de sex rer. princ. 5, n. 373; 282).

Seienden als Schöpfer (opifex). Das hierarchische Weltbild des Hermetismus vermochte Berthold insofern störungsfrei in eine neuplatonisch-dionysische Kosmologie zu integrieren. Deshalb zitierte er abschließend einen Kernsatz aus dem *Liber de sex rerum principiis*, der die entsprechenden hermetischen Theoreme in konzentrierter Fassung enthält: ‚Die verschiedenen Qualitäten der oberen wirken in den Qualitäten der unteren Entitäten‘⁶².

8. Isaak Israeli. — Nach Boethius, Aristoteles, ‚Hermes Trismegistus‘ und Avencebrol zog Berthold auch Isaak Israeli (Isaak ben Salomon Israeli) als weiteren bedeutenden Repräsentanten mittelalterlicher jüdischer Philosophie herbei⁶³: Gemäß Berthold hat die kosmologisch-hierarchische Deutung der Natur, wie sie sich im *Liber de sex rerum principiis* paradigmatisch findet, die Philosophen (philosophi) dazu gebracht, dass sie die Natur aus ihrem Wesen (hanc naturam ex essentia sua) definiert haben. Zu ihnen zählt auch Isaak Israeli, der in seinen *Definitionibus* behauptete⁶⁴, dass die Natur ein Vermögen (virtus) sei, das vom himmlischen Körper (a corpore caelesti) stamme und durch Vermittlung des Himmels zwischen Körper und Seele (mediante caelo inter corpus et animam) körperlich in den Körpern existiere (corporea existens in corporibus). Wichtig erschien Berthold in diesem Zusammenhang der Hinweis darauf, dass dieses körperliche Vermögen von einer zölestischen Kraft (a virtute caelesti) und nicht von

⁶² Vgl. Berth., Exp., prop. 34 A 100-105; 223: „...quae ‚orbicularem motum et concordem habere dinoscitur, quia motum omnimode in universitate rerum operatur. Hinc rerum temporalium qualitas natura appellatur, quia haec vis in universis et singulis operosa comprehenditur, in universis artifex, in singulis opifex comprobatur‘, secundum quod ‚diversae qualitates superiorum operosae sunt in qualitatibus inferiorum““ (vgl. Lib. de sex rer. princ. 5, n. 374-376; 282).

⁶³ Vgl. S. Pessin, Jewish Neoplatonism: Being above Being and divine emanation in Solomon ibn Gabirol and Isaac Israeli, in: The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy, hg. Daniel H. Frank, Oliver Leaman, Cambridge 2003, 91-110.

⁶⁴ Vgl. Isaac Israeli, Liber de definitionibus, ed. J. T. Muckle, in: Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 11(1937-1938), 300-340.

einem (unterem) Element abstammt⁶⁵; es besitzt insofern keinen niederen, sondern einen höheren Ursprung. — Berthold zog in diesem Zusammenhang noch eine zusätzliche Definition der Natur aus einem anderen Kontext herbei: Dieses in den Dingen eingepflanzte Vermögen (vis) bringt aus Ähnlichen Ähnliche hervor (ex similibus similia procreans)⁶⁶.

9. Aristoteles II (Phys. II 1). — Die hier bisher diskutierten Definitionen bezogen sich nach Berthold ausschließlich auf das Wesen (essentia) der Natur⁶⁷. Dies genügte ihm jedoch nicht. Zur Erweiterung des Spektrums griff er zunächst auf Aristoteles zurück, doch nahm er jetzt nicht dessen *Metaphysik* in den Blick, sondern das zweite Buch der *Physik*⁶⁸: Aristoteles definierte dort die Physis als Prinzip (Arche, Anfang) von Bewegung und Ruhe einer Entität; in dieser existiert sie primär und an sich, nicht jedoch akzidentiell⁶⁹, das heißt, die Natur kommt in den Naturdingen nicht gleichsam nur nebenbei vor⁷⁰.

⁶⁵ Vgl. Berth., Exp., prop. 34 A 106-110; 223: „Et propter hoc philosophi definiverunt hanc naturam ex essentia sua et dixerunt, sicut recitat Isaac in *Definitionibus* suis: ‚Natura‘ inquit, ‚est virtus a corpore caelesti corporea existens in corporibus mediante caelo inter corpus et animam‘. Et cum dixit eam virtutem ‚corpoream a virtute caelesti‘, manifestat, quod non est virtus corporea ab elemento“ (vgl. Isaac Isr., Lib. de defin.; 320,12-15).

⁶⁶ Vgl. Berth., Exp., prop. 34 A 111-112; 222: „Et huic alludit alia descriptio naturae, qua dicitur, quod est ‚vis insita rebus ex similibus similia procreans““ (vgl. Albertus Magnus, De bono, ed. H. Kühle, K. Feckes, B. Geyer, W. Kübel [Opera omnia XXVIII], Monasterii (Westf.) 1951, V 1 1; 261,1-2).

⁶⁷ Vgl. Berth., Exp., prop. 34 A 113; 222: „Et istae definitiones sunt datae secundum essentiam naturae.“

⁶⁸ Vgl. Arist., Physica, Translatio Vetus, ed. P. Hossfeld, in: Albertus Magnus, Physica, libri 1-4, ed. P. Hossfeld (Opera omnia IV 1), Monasterii (Westf.) 1987 (Transl. vet.).

⁶⁹ Vgl. Berth., Expos., prop. 34 A 114-116; 223: „Definitio vero Aristotelis II *Physicorum* sumpta est ab opere eius generali, cum dicit: Natura est principium ‚motus et quietis eius, in quo sunt [O: est] primo et per se, non secundum accidens““ (vgl. Arist., Phys. II 1, 192b20-23; Transl. vet., ed. Hossfeld 79,70-71: „Est igitur natura principium alicuius et causa movendi et quiescendi, in quo est primum per se et non secundum accidens“; vgl. Alb., Phys., II 1 3,79,57-58).

⁷⁰ Vgl. die Auslegung M. Heideggers (GA 9,254): „Auf dem Grunde dieser Abhebung der Gemächte gegen die Gewächse kann Aristoteles, das Bisherige zusammenfassend, den ersten

10. Platon. — Während Aristoteles nach Berthold seine Definition der Natur aus ihrem allgemeinen Werk (ab opere eius generali) schöpfte, konzentrierte sich Platon in seiner Konzeption auf ihr spezielles Opus (ab opere eius in speciali), so dass Isaak Israeli die Natur im platonischen Geiste als eine ‚verständige Substanz‘ (sapiens substantia) galt, die durch ihre Kunstfertigkeit die Formen der Dinge (cum artificio rerum formarum) einsetzt, das heißt, die Physis erscheint aus dieser Perspektive als eine geistige Substanz, die durch die Ideen bzw. den Formen der Entitäten agiert⁷¹. — Die Naturdefinition, die Isaak selbst vorschlug, entnahm Berthold aus dessen Bestimmung der Differenz zwischen Natur und Seele: (a) Die Natur ist das Prinzip der Bewegung (principium motus). Sie belebt innerlich (interius) die Körper (vigorans corpora), rüstet sie mannigfaltig aus (praeparans eis praeparationes nutrimenti et reliquorum) und drängt von ihnen gemäß Vermögen und Möglichkeit Hindernisse ab (expellens ab ipsis impedimenta secundum virtutem et possibilitatem). (b) Die Seele dagegen ist auch Prinzip der Bewegung (principium motus), aber sie strömt äußerlich (exterius) aus höherem Glanz und Licht in die Körper hinein (influens corporibus ex splendore et lumine suo). Dadurch entstehen dann lebendige, bewegliche und sinnliche Dinge⁷². Auf diese Weise versuchte Isaak Israeli lebendige und fühlende Naturwesen zu erkennen⁷³.

Umriss des Wesens der φύσις festmachen; „Darnach ist dann die φύσις so etwas wie Ausgang und Verfügung und damit also Urtümliches für das und über das Sichbewegen und Ruhen von Solchem, darin sie im voraus (ὕπὸ) ausgänglich verfügt (ἄρχει) erstlich an sich und von sich aus und auf es zu und daher nie so, als stellte sich die ἀρχή eben doch nur beiher (in dem Seienden) ein‘ (192 b 20-23).“

⁷¹ Vgl. Berth., Exp., prop. 34 A 117-119; 223: „Sed Plato definit eam definitione assumpta ab opere eius in speciali, secundum quod recitat Isaac: ‚Natura‘, inquit, ‚est sapiens substantia cum artificio rerum formatarum““ (vgl. Isaac Isr., Lib. de defin.; 320,15-17).

⁷² Vgl. Berth., Exp., prop. 34 A 119-124; 223: „Ipse etiam idem assignans differentiam inter naturam et animam sic dicit: ‚Natura est principium motus interius vigorans corpora et praeparans eis praeparationes nutrimenti et reliquorum et expellens ab ipsis impedimenta secundum virtutem et possibilitatem. Anima vero est principium motus exterius influens corporibus ex splendore et lumine suo, quo fiunt viva, mobilia et sensibilia““ (vgl. Isaac Isr., Lib. de defin.; 320,19-24).

11. Proklos. — Berthold schloss den Abschnitt A der Proposition 34 mit einem Rückblick auf die bisherigen Ausführungen: Er unterstrich, dass die o. g. Definitionen der Natur eine philosophische Herkunft besitzen. Diesen fügte er noch die Sicht der Proklos hinzu, indem er strukturelle Konzeptionen aus Proposition 65 aufnahm und auf die Natur bezog⁷⁴: a) Die Natur erscheint dann im Hinblick auf ihre Ursache prinzipiell gestaltet (natura secundum causam principaliformiter), das heißt als Archetyp⁷⁵; sie repräsentiert insofern die äußerste Einheit in der Ordnung der (göttlichen) Einheiten. b) Die Natur gemäß ihrem Wesen (natura secundum essentiam) hatte Berthold schon oben umfangreich analysiert. c) Die Betrachtung der Natur als exemplarische Partizipation (natura secundum participationem exemplariter)⁷⁶ schrieb Berthold jener hermetischen Konzeption zu, die er ebenfalls oben ausführlich vorgestellt hatte⁷⁷. Er fügte insofern die Definitionen der Natur in das systematische Gerüst der proklischen Philosophie ein.

12. Zusammenfassung. — Die umfangreiche Interpretation des ersten Abschnitts (A) der Proposition 34 aus der *Expositio super Elementa-*

⁷³ Vgl. Berth., Exp., prop. 34 A 124-126; 223: „Et secundum hoc Isaac voluit per hanc viam ‚animalem‘ intelligere, ‚cum non sit vivens neque sentiens nisi ipsa“ (vgl. Isaac Isr., Lib. de defin.; 320,24-26).

⁷⁴ Vgl. Procl. ap. Berth., Exp., prop. 65; 201: „Omne, quod qualitercunque subsistit, aut secundum causam principaliformiter aut secundum essentiam aut secundum participationem exemplariter.“

⁷⁵ Vgl. Berth., Exp., prop. 65 D 81-82; 203: „Unde etiam dicitur archetypus, scilicet principalis forma...“

⁷⁶ Vgl. Berth., Prop. 65 F 97-101; 203: „Ipsa enim intentio, ut distrahitur in aliam intentionem, cui innititur, non valens in se subsistere, dicitur esse secundum participationem et exemplariter. Ibi enim est secundum esse imperfectum et quasi quaedam respicientia et obscura imago, et sic determinatur usque ad ea, in quibus subsistit ultimam resonantiam.“

⁷⁷ Vgl. Berth., Exp., prop. 34 A 127-133; 223-224: „Praemissa collecta sunt ex sententiis philosophorum, quibus nihilominus addi posset et alia naturae distinctio, scilicet quod est natura secundum causam principaliformiter, quae est ultima unitas in ordine unitatum, et est natura secundum essentiam, quae etiam superius est descripta. Est etiam tertio natura secundum participationem exemplariter, quae etiam est tertia acceptio naturae secundum Trismegistum ubi iam supra. Et hoc de primo.“

tionem theologiam Procli des Berthold von Moosburg zeigt folgenden Befund: Berthold legte dort umfangreiche Überlegungen zur Begründung einer neuplatonisch konzipierten Naturphilosophie vor. Dabei ermittelte er aus mannigfaltigen Quellen zahlreiche traditionelle Definitionen der Natur, verknüpfte sie und positionierte sie zum Schluss gemäß einer ihm durch Proklos vorgegebenen Formel (prop. 65) neu. — Im Hinblick darauf kam er zu folgenden Perspektiven: Bei Proklos selbst erscheint die Natur als ein divinaler Archetyp innerhalb einer Hierarchie göttlicher Einheiten. Zudem hatte die übrige traditionelle Philosophie bedeutende Definitionen der Natur hervorgebracht, die sich allerdings lediglich auf ihr Wesen beziehen. Dabei zeichnete Berthold die Konzeption des Hermes Trismegistus besonders aus, berücksichtige jedoch neben jüdischen Philosophen wie Avencebrol und Isaak Israeli auch christliche (Boethius, Albert der Große) und griechische Denker (Aristoteles, Platon). — Berthold stellte diese Definitionen jedoch nicht bloß sukzessiv vor, sondern brachte sie in eine hierarchische Ordnung mit innerem Zusammenhang: Er begann bei der Betrachtung einfacher sinnlicher Körper und endete bei Überlegungen zum göttlichen Ursprung der Natur. — Vielleicht lässt sich die Proposition 34 A sogar als Grundriss der Naturphilosophie Bertholds betrachten. Er selbst hat im *Index* zu seinem gewaltigen Kommentarwerk darauf verwiesen. Aber mehr als einen Grundriss bietet sie auch nicht. Eine Gesamtdarstellung der Naturphilosophie Bertholds kann sich daran orientieren, sie muss jedoch auch die zahlreichen anderen Hinweise nutzen, die Berthold in den übrigen Teilen seines Kommentars gegeben hat. — Die hier vorgelegte Analyse zeigt also klar, dass Berthold als neuplatonisch inspirierter Naturphilosoph zahlreiche Strömungen des antiken und mittelalterlichen Naturdenkens zu einer Synthese vereinigte, wo Proklos neben anderen heidnischen und christlichen Autoritäten einen angemessenen Platz fanden. Wer die Fortschritte erkennen will, die er dabei gemacht hat, braucht nur das Definitionenkapitel zur Natur aus der *Metaphysik* des Aristoteles, den Kommentar Alberts dazu mit Bertholds Proposition 34 zu vergleichen. Aus der Urzelle, den wenigen Sätzen des Aristoteles, hat Berthold ein komplexes Gefüge von großem Umfang mit differenzierter Struktur entwickelt, das zentrale Ergebnisse der früheren Naturphilosophie in sich aufhebt.

Udo Reinhold Jeck

*Institute of Philosophy
Ruhr-University Bochum
Bochum, Germany*

**“DE NATURAE DIVERSA SIGNIFICATIONE”.
KEY CONCEPTS OF THE PHILOSOPHY OF NATURE
IN BERTHOLD OF MOOSBURG’S
COMMENTARY ON PROCLUS
(Proposition 34 A)**

Abstract

In the first section of proposition 34, *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, Berthold of Moosburg propounded considerable reasons for founding his Neo-platonic outline of the philosophy of nature. Proclus considered nature as a divine archetype in the hierarchy of divine unities. As for Berthold of Moosburg, he reverts back to another significant definition of nature in the philosophical tradition. Thereby, he synthesized numerous streams of ancient and Medieval philosophical thought on nature. Berthold of Moosburg stresses in particular the conception of Hermes Trismegistus. Besides, he also takes into account Jewish philosophers (such as Avencebrol and Isaak Israeli), Christian philosophers (Boethius, Albert the Great), and Greek philosophers (Aristotle, Plato). A comparison of Aristotle’s definition of nature given in his *Metaphysics* and Albert the Great’s comments on the *Metaphysics* along with Berthold of Moosburg’s Proposition 34, shows the progress he made. Berthold of Moosburg developed Aristotle’s several statements and created a complex framework with a sophisticated structure thereby retaining key results of the anterior philosophy of nature.

მიხეილ გოგატიშვილი

ამერიკული პოლიტიკური აზროვნების
შემსწავლელი კვლევითი ცენტრი
გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო

ბერთოლდ მოსბურგალის ფილოსოფიის თანგიზ ირამაძისაშუი ინტარკრატაცია, კლოდ ლეფორის „თაოლოგიურ-პოლიტიკური მატრიცა“ და „რუის-ურბნისის კაბლისნარა“

თენგიზ ირემაძის აზრით, ბერთოლდ მოსბურგელმა (XIV ს.) ადამიანის შესახებ სპეციფიკური თეორია შეიმუშავა¹, რომლის მიხედვით, ადამიანი არის სამყაროს „გუბერნატორი“ (მესაჭე)²; ადამიანს, როგორც მიკროკოსმოსს, საკუთარი შემეცნების მეშვეობით, „დიდებული კონსტრუქციის“, უნივერსუმის (ანუ მაკროკოსმოსის) რეკონსტრუირება შეუძლია, რადგან ის, როგორც ღმერთის მსგავსება, ყოფნის სხვადასხვა საფეხურს მოიცავს. ამდენად, ადამიანს ენიჭება უნიკალური ფუნქცია, იყოს „კვანძი ღმერთსა და სამყაროს შორის“ (*nexus Dei et mundi*)³. ეს იყო ადამიანის „დეიფიკაციისაკენ“ და ადამიანის ღვთაებრივი კონცეფციისაკენ გადადგმული მნიშვნელოვანი ნაბიჯი.

¹ ბერთოლდ მოსბურგელის მოძღვრებას თ. ირემაძე თავის სხვადასხვა გამოკვლევაში განიხილავს; წინამდებარე სტატიაში ჩვენ მის შემდეგ შრომებს ვეყრდნობით: თ. ირემაძე, ფილოსოფიური კომენტარის საკითხები შუა საუკუნეებში // „ფილოსოფიური განაზრებანი“, № 1 (თბილისი, 2001), 29-38; T. Iremadze, Der intellekttheoretische Ansatz der Selbstreflexivität des Denkens gemäß Kapitel 168 der *Elementatio theologica* des Proklos und seine Deutung sowie Entfaltung im *Proklos-Kommentar* Bertholds von Moosburg, in: W. Geerlings / C. Schulze (Hrsg.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter*, Bd. 2: Neue Beiträge zu seiner Erforschung (Clavis Commentariorum Antiquitatis et Medii Aevi 3), Leiden – Boston 2004, 237-253; ders., „Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter: Dietrich von Freiberg – Berthold von Moosburg – Joane Petrizi, Amsterdam – Philadelphia 2004.

² იხ. T. Iremadze, Der intellekttheoretische Ansatz der Selbstreflexivität des Denkens gemäß Kapitel 168 der *Elementatio theologica* des Proklos und seine Deutung sowie Entfaltung im *Proklos-Kommentar* Bertholds von Moosburg, 251.

³ იხ. თ. ირემაძე, ფილოსოფიური კომენტარის საკითხები შუა საუკუნეებში, 34; T. Iremadze, Der intellekttheoretische Ansatz der Selbstreflexivität des Denkens gemäß Kapitel 168 der *Elementatio theologica* des Proklos und seine Deutung sowie Entfaltung im *Proklos-Kommentar* Bertholds von Moosburg, 251.

ამ ინტერპრეტაციიდან გამომდინარე, აქ რამდენიმე თეზისი გვინდა გამოვყოთ:

1. ჩვენი აზრით, ამ ინტერპრეტაციაში ჩანს წინარე პირობა იმისა, რასაც შემდეგში კლოდ ლეფორი დასავლური სამყაროს „თეოლოგიურ-პოლიტიკურ მატრიცას“ უწოდებს და მისი ჩამოყალიბება ბერთოლდ მოსბურგელის მოღვაწეობის ხანას (XIV ს.) ემთხვევა.
2. ადამიანის ბერთოლდ მოსბურგელისეულ კონცეფციას – და ამ კონცეფციის ირემადისეულ ინტერპრეტაციას – თავისი სამართლებრივ-პოლიტიკური განზომილება აქვს. მოსბურგელის ამგვარი ინტერპრეტაცია „ბუნებითი სამართლის“ ქრისტიანულ გაგებას და სახელმწიფოს პოლიტიკურ ორგანიზაციას უყრის საფუძველს.
3. ჩვენი ყურადღება ამ ინტერპრეტაციამ იმიტომ მიიპყრო, რომ ეს ორივე ასპექტი („თეოლოგიურ-პოლიტიკური მატრიცა“ და დეიფიკაციის პრინციპი) „რუის-ურბნისის ძეგლისწერაში“ შეიძლება აღმოვაჩინოთ.

დეიფიკაციის პრინციპი გულისხმობს ობიექტისადმი ღვთაებრივი ბუნების მიჩნეობას. ჩვენი აზრით, დეიფიკაციის პრინციპი თავიდან სამეფო ხელისუფლების რეალიზაციაში გამოიხატება. ამ თეზისის ახსნისათვის ჩვენ კლოდ ლეფორის მიერ შემოთავაზებული „თეოლოგიურ-პოლიტიკური მატრიცის“ გაგებას მივმართავთ.

§1. „თეოლოგიურ-პოლიტიკური მატრიცის“ დაფუძნება

ლეფორის „თეოლოგიურ-პოლიტიკური მატრიცის“ გასაგებად, მოკლედ უნდა განვიხილოთ მისი „სიმბოლური ინსტიტუტის“ ცნება; ამ ცნების ქვეშ საკრალური იგულისხმება. პირველ რიგში, ვცადოთ წარმოვადგინოთ ის, რაც ლეფორისათვის არ არის „სიმბოლური ინსტიტუტი“. ამ საკითხისადმი მისი მიდგომა გულისხმობს სოციალური მეცნიერების კრიტიკას, რომელიც სოციალურ სივრცეს განიხილავს, როგორც „თავისთავად მყოფს“; უფრო ზუსტად თუ ვიტყვი, აქ იგულისხმება სივრცე, რომელიც მეცნიერულ განხილვას ექვემდებარება. ამ პრინციპის თანახმად, სოციალურ სივრცეს ზუსტად ის პრინციპი

ანანილებს (ყოფს და მის ფრაგმენტაციას ახდენს), რაც მას კოჰერენტულობას ანიჭებს. მნიშვნელობა არ აქვს, რა იქნება ეს – ძალაუფლება თუ ხელისუფლება, ფუნქციათა რიგი (ფუნქციონალისტებისათვის) თუ წარმოებითი ურთიერთობები (მარქსისტებისათვის) და ა.შ. ამ კონცეფციებში, სიმბოლური ანუ საკრალური აუცილებლად დერივაციულია (ხელოვნურად შექმნილი), „მიმცნობილი რალაცაზე“, „რაც იმას ნიშნავს, რომ თავის თავშივე ატარებს საკუთარი თავის განსაზღვრებას“⁴. ლეფორი ამტკიცებს, რომ სიმბოლური არ შეიძლება განხილეთ როგორც დერივაციული; სიმბოლური პირველადია, ის განაგებს/აკონტროლებს და „თავის თავსებადობებით უზრუნველყოფს სამყაროს წვდომას“⁵.

სოციალური სივრცის ახსნისათვის „ამოსავალი პრინციპები“, „მთავარი სქემა“ წარმოადგენს „სიმბოლური ინსტიტუტების“ (ე.ი. საკრალურის) ეკვივალენტურ ცნებებს, რომლებიც „მართავენ საზოგადოების კონფიგურაციას“, რომელიც, თავის მხრივ, „სივრცობრივიც არის და დროითიც“⁶. თუმცა ამოსავალი პრინციპების პოზიტივისტური გაგება ვერ უზრუნველყოფს სოციალური სივრცის დაფუძნებას. სიმბოლურის უპირატესობის ეს ხაზგასმა უკავშირდება, ერთი შეხედვით, ენიგმატურ (გამოუცნობ) სანყისებს. ლეფორი ამტკიცებს, რომ „სიმბოლური ინსტიტუტები“ ეფუძნება აუცილებლობას, რომელიც ადამიანური კონტროლის მიღმაა: „ის, რომ ადამიანურ საზოგადოებას თავისი სანყისი თავისავე თავში აქვს, აღებულება მხოლოდ იმისთვის, რომ როგორმე დაუკავშირდეს მას, რასაც ის არ წარმოქმნის, და რაც არ ყალიბდება ისტორიის გზით და მისი საშუალებით“⁷.

მაშასადამე, საზოგადოება თავის თავს გარეგანთან მიმართებაში განსაზღვრავს. „სიმბოლური ინსტიტუტი“ არ არის „თავისთავადი სოციალური ფაქტი“, სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვით, „სოციალური“ ვერ აყალიბებს თავისთავს სიმბოლურად; ეს იმას ნიშნავს, რომ სოციალური სივრცე არსებობს თავისთავად, ან მას წინ უსწრებს „სიმბოლური ინსტიტუტი“, რომელიც მის დადგომას მეორეულ რამედ აქცევს; პირიქით, „სიმბოლური იმპერატივი“, რომელიც მოცემულია

⁴ C. Lefort, Essais sur le politique. XIX et XX siècles, Paris 1986, 259.

⁵ იქვე, 261.

⁶ იქვე, 256.

⁷ იქვე, 262.

სოციალიზირებული კაცობრიობის ყოფიერებაში, წარმოადგენს იმ ენიგმას, რომელიც აყალიბებს სოციალურ სივრცეს, ან დასაბამს აძლევს მის არსებობას⁸. ამ კონტექსტში რელიგიის საკითხი წამოიწვევს წინა პლანზე. მისი სტრუქტურა იმას ამტკიცებს, რომ (საწყისის ძიებით შეპყრობილი) საზოგადოება საკუთარ თავშივე ვერ წარმოიქმნება. რელიგიური თავად არ წარმოქმნის, თუმცა ის უზრუნველყოფს საზოგადოებას „გამოხატვის საშუალებით“, რომელიც საწყისისეულია იმიტომ, რომ სრულად მოიცავს დრამატული ურთიერთობების სახეს, რომელსაც ადამიანები ადგენენ იმასთან მიმართებაში, რაც ემპირიული დროისა და სივრცის მიღმა დგას, რაშიც მათი საკუთარი ურთიერთობანი გაიკვანძება⁹. ეს არის ის, რის გამოც პოლიტიკური, იმ დოზით, რა დოზითაც ის სიმბოლური განზომილებისაკენ მისწრაფებას გამოხატავს, იმთავითვე ურთიერთგადაკვანძულია რელიგიასთან. აქ ლეფორი „თეოლოგიურ-პოლიტიკური მატრიცის“ მიშენელობაზე მიუთითებს, სადაც ერთმანეთშია გადაკვანძული „უკვე პოლიტიზირებულ-თეოლოგიური და უკვე თეოლოგიზირებულ-პოლიტიკური“¹⁰. ამ მოსაზრების ადეკვატურად გასაგებად, ქრისტიანობის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე უნდა ვისაუბროთ, რაზეც კლოდ ლეფორიც მიუთითებს.

§2. „თეოლოგიურ-პოლიტიკური მატრიცა“ ქრისტიანობაში და მისი „მუდმივობა“

ლეფორის აზრით, უმნიშველოვანესია ხელი ჩავავლოთ „თეოლოგიურ-პოლიტიკურის მუდმივობას“ თანამედროვე დასავლურ სამყაროში. ამოსავალ წერტილს ქრისტიანობის სპეციფიკური პოლიტიკური მიმართება წარმოადგენს თეოკრატიისადმი. სამყაროში ხელისუფლების ერთი წყაროს არსებობის უარყოფა ქრისტიანობის მიერ, საზრისს აძლევს ხილულ და უხილავ სამყაროებს, რომელიც საწყისების მცველად გვევლინება¹¹. ხელისუფლების ერთი წყაროს შეუძლებლობა ქრისტოლოგიურ მოტივს გულისხმობს: არავის – არც

⁸ იქვე, 263.

⁹ იქვე, 263.

¹⁰ იქვე, 293.

¹¹ იქვე, 296.

პაპს და არც იმპერატორს – არ შეუძლია ქრისტესთან ფორმალური იდენტიფიკაციის პრეტენზია ჰქონდეს; მათ არ ძალუძთ, უზრუნველყონ ზეცასა და მიწას შორის კავშირი. ქრისტიანობა იმთავითვე უშვებს ორი ხელისუფლების არსებობას: ერთი მათგანი, უმთავრესად, (მაგრამ არა მხოლოდ) ამქვეყნიურ სამყაროს ეხება, მეორე კი, უმთავრესად, (მაგრამ არა მხოლოდ) – უხილავ სამყაროს. ცალ-ცალკე ორივე ხელისუფლება არასრულყოფილია, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, სულთმოფენილია (და, აქედან გამომდინარე, ლეგიტიმური). უფრო ზუსტად თუ ვიტყვით, ნათელმოფენილი (გახსივოსნებული), ან მართულია სულნიმდას მიერ, ღვთის გამოცხადებაა ადამიანთა შორის. ამის შედეგს წარმოადგენს კომპლექსური სქემა: ორი ხელისუფლება, რომელიც განუყოფელია, იმავდროულად ერთმანეთს ავსებს და ენაცვლება; ამგვარად, ყოველი თავისი გზით მიემართება სულნიმდას და, აქედან გამომდინარე, შეუძლებელია ვამტკიცოთ სრული უპირატესობა ერთისა მეორეზე.

ეს სქემა, რომელიც სიმბოლურად მუდმივად გადამუშავდება მოვლენათა შემონმების გზით, ქრისტიანული საზოგადოებების ღერძს აყალიბებს; ამ ღერძის გასწრივ ეს დუალიზმი ერთმანეთში გადაიკვანძება და უწყვეტად ბრუნავს სიმბოლური წარმოსახვების ირგვლივ, რომელიც ერთმანეთთან აკავშირებს ქრისტეს მისტიურ სხეულს ეკლესიაში და მიწიერ სოფელში, ბუნებრივს და ზებუნებრივს, ორგვარ სხეულს ქრისტესას და მეფისას. მთელი ეს კომპლექსი, ქრისტიანულ შუა საუკუნეებში, „თეოლოგიურ-პოლიტიკურ მატრიცას“ რომ აძლევს საზრისს, იმისათვის გვესაჭიროება, რომ დეიფიკაციის პრინციპი განვიხილოთ, რომელიც პოლიტიკურ-თეოლოგიურ განზომილებაში იჩენს თავს.

ამგვარად, ლეფორის თანახმად, თანამედროვე სამყაროს არტიკულაცია ქრისტიანული სამყაროს საფუძვლებიდან წარმოიქმნება. ჩვენ აქ კვლავ გვსურს ხაზი გაუსვათ ბერთობლ მოსბურგელის ინტერპრეტაციას, რომლის თანახმად, „ადამიანი არის სამყაროს მესაჭე“ („გუბერნატორი“). ადამიანის დეიფიკაციის პრობლემა, უპირველეს ყოვლისა, სამეფო ხელისუფლების რეალიზაციის სივრცეში ვლინდება.

XIV საუკუნიდან, ევროპაში, სამეფო ხელისუფლების ახალი იდეა ფორმდება: სამეფო ხელისუფლება არის მისტიური სხეულის რეალიზაცია, რასაც სულნიმდა მოეფინება. ამგვარად, მეფობით განსაზღვრული ტერიტორია ხდება ჭემარტი „წმინდა მიწა“ და

მისი ხალხი, ღვთისგან რჩეული, ე.ი. ადამიანური მოდგმა, პრივილეგირებულ ფორმაში რეალიზებით ინკარნირდება¹². მეფის სხეული განიხილება ორგვარი სახით: ხილული და უხილავი, ბუნებრივი და ზებუნებრივი, მოკვდავი და უკვდავი, ცოდვილი და უცოდველი. მეფე მოკვდავია, მაგრამ მასშია განსახიერებელი უკვდავი მეფობა; სამეფო წარმოადგენს ცოცხალი არსებების „ასამბლეას“, რომელსაც ასევე უკვდავი განზომილება აქვს, რადგან მას მიეწერება მოკვდაობა, სიცოცხლე და თაობათა ცვალებადობა. სამეფო გამოიყურება, როგორც ცოცხალი და მარადიული პერსონა. სუვერენული სახელმწიფო და მეფობის იდეა „აუცილებლად და პარადოქსულად“ შობს თანამედროვეობის „თეოლოგიურ-პოლიტიკურ მატრიცას“, რითაც დეიფიკაციის პრინციპი ჰპოვებს ხორცშესხმას. მეფის სხეულში ხორციელდება დეიფიკაციის პრინციპი, რადგანაც „სხეული, რომელიც შობს, სხეულს რომელსაც უყვარს და ცოდვილობს, ახორციელებს არაცნობიერ შუამავლობას ღვთაებრივსა და ადამიანურს შორის [...] იმიტომ, რომ ის მიუთითებს ღმერთის არსებობაზე ადამიანში“, ხილულისა და უხილავის ერთიანობაზე.

§3. „რუის-ურბნისის ძეგლისწერა“

ზემოთ აღწერილი სქემა იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ ჩვენ იგი „რუის-ურბნისის ძეგლისწერაზეც“ შეიძლება განვავრცოთ. ჩვენი აზრით, „რუის-ურბნისის ძეგლისწერაშიც“ სრულადაა ჩამოყალიბებული „თეოლოგიურ-პოლიტიკური მატრიცა“ და დეიფიკაციის პრინციპი.

„რუის-ურბნისის ძეგლისწერის“ დასაწყისშივე მოცემულია ორი ხელისუფლების დოქტრინა. „ყოვლისავე ხილულისა და უხილავისა სოფლისა და ყოველთავე საცნაურთა და გრძნობადთა ბუნებათა არაარსისაგან არსებად მომყვანებელმან ღმერთმან უხილავთა მათ და ზესთა სოფლისათა და ძალთა ბუნებაჲ უკუდავებითა და უხრწნელებითა შეამკო; ხოლო ქუენაჲსა ამის სოფლისაგანნი ყოველნი ქმნისა ხრწნილებისა შორის განანესნა“¹³.

მაშასადამე, სამყარო ორ ნაწილად არის დაყოფილი: „ხილულ და უხილავ სოფლად“; პირველს მიმართება ჰქონდა მასთან, რაც „საცნ-

¹² იქვე, 298.

¹³ ძეგლისწერაჲ რუის-ურბნისის კრებისაჲ // ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. III, თბილისი, 1970, 106.

აურთა და გრძობათა ბუნებათა“ მფლობელი იყო, მეორეს კი იმას-თან, რასაც „ზესთა სოფელთა ძალთა ბუნება“ ჰქონდა. ღმერთის მიერ შექმნილი ადამიანი ამ „ორსავე სოფლის“, ყოველივე აგებული ბუნების შემაერთებელი იყო. მას ჰქონდა „საცნაური და გრძობადი ბუნების მქონე“ სხეული და უხილავი „ზესთსოფელთა ძალთა“ ბუნებოვანი სული¹⁴.

შემოქმედმა პირველ ადამიანს და მის ჩამომავლობას „ნივთად თვით მფლობელისა“ მისცა; ეს იყო ბუნებითი სჯული, მაგრამ რაკი პირველმა ადამიანმა მიცემული ბუნებითი სჯული დაარღვია და „წინაუკუთმოდ საღმრთოესა ნებისა იჯუმი“ და შემდეგშიც შემოქმედის მრავალგვარმა სასჯელმა ვერ მოაქცია კაცობრიობა სწორი წესიერი გზისაკენ, ამიტომ ღმერთმა მას მოსე წინასწარმეტყველის ხელით დაწერილი სჯული მისცა: ეს იყო „სჯული წიგნისა“. ე.ი. კაცობრიობას „მოგვეცნეს პირველად ბუნებითი და მერმე დაწერილი სჯული“. მაგრამ კაცობრიობას ვერც მოსეს დაწერილმა სჯულმა უშველა: „[...] ვერცა ერთი რაჲ [...] შემძლებელ იქმნა კურნებად ბუნებისა, გინა თუ მტანჯველობითა და საშინელებათა, ანუ ქველის-მოქმედებითა სიტკბოებათაგანი“¹⁵. კაცობრიობის განსაკურნებლად საჭირო იყო ღვთის განკაცება, რომელმაც „წიგნის სჯულის“ მაგიერ „ბუნებითი სჯული დაამკვიდრა“, მაგრამ ეს იყო ახალი ბუნებითი სჯული (დავით აღმაშენებლის სინანული). ადამიანის ბუნება რომ „განპატიოსნებულიყო“, „მოქალაქე მყვენეს წმინდათა სახელეულ ღვთისა“ („ძეგლისწერა“). ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, რომ „რუის-ურბნისის კანონმდებლობა“ ადამიანის სულიერ მხარეს შეეხებოდა, ხოლო „ხორციელი საკითხები“, სამოქალაქო საქმეები მეფეებს ეხებოდა, იმიტომ, რომ „ხელმწიფენი უფალმა ყვნა ღმერთმან ქვეყანისა განმგებისა“. ამიტომ საერო, სახელმწიფო გამგეობის წესი მათგან მომდინარეობდა. მაგრამ რის საფუძველზე შეიძლებოდა სამეფო ხელისუფლების განხორციელება? ამ კითხვაზე „რუის-ურბნისის ძეგლისწერაში“ ასეთი პასუხი შეიძლება ვიპოვოთ: „ვინაჲთგან დაჰბადა ღმერთმან დასაბამსა ხატებად და მსგავსებად თვისსა კაცი, ვითარცა პირველ ვიტყოდეთ, რათა მის მიერ, ვითარცა საზოგადოესა საკვირველისა მიერ, ხილულთა და უხილავთაჲსა, თავსა თვისსა შეაერთნეს ყოველნი საცნაურნი და გრძობადნი დაბადებულნი სათნოებით

¹⁴ ი. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. VI, თბილისი, 1982, 122.

¹⁵ ძეგლისწერა რუის-ურბნისის კრებისაჲ, 108.

რად, საკუთარ ექმნას იგი შემოქმედსა თვსსა“¹⁶.

ისევე „რუის-ურბნისის ძეგლისწერას“ თუ მივუბრუნდებით, იქ ასეთ სტრიქონებს ამოვიკითხავთ: „რომელთასა კეთილად ებაძვა შურსა ჩუენიცა ესე გვრგვოსანი, მრჩობლ-მარჯუენე და შეყუარებული, გვრგვნი თავისაჲ და სასურველი ძე დავით; რომელი-ესე ერთბამად მწნეცა არს და ბრძენ, მართალ და წმიდა, იგივე მყუდროცა და მშჳდ, სახიერ და ტკბილ, მონყალე და ძკრუქსენებელ და მისგავსებულ სახიერებასა ღმრთისასა, რომელი აღმოუბრწყინვებს მზესა კეთილთა და ბოროტთა, და ზრდის ყოველთა წჳმითა სწორებით“¹⁷.

„მიმსგავსებულ სახიერებისა ღმრთისა“ მიუთითებს დეიფიკაციის პრინციპზე, სამეფო ხელისუფლების რეალიზაციის საკრალურ მომენტზე. ამ მხრივ, „რუის-ურბნისის ძეგლისწერა“ არა მარტო ადამიანის სულიერ მხარეს ეხება, არამედ ის სახელმწიფოს ერთგვარი კონსტიტუციაა. თუ დავაზუსტებთ, დავით აღმაშენებლის ფიგურაში ერთიანდება ხილული და უხილავი. მეფე, ამგვარად, წარმოჩნდება როგორც ღმერთის წარმომადგენელი მიწაზე, მისი თანამოსაყდრე: იგი მთელ თავის ხელისუფლებას მისი სახიერებიდან იღებს. „ძეგლისწერაში“ აღნიშნულია, რომ მსხვერპლის გაღებით, ტანჯვით მეფე უახლოვდება ღმერთს და მისი იდენტიფიცირება ხდება ქრისტესთან; ამ აზრით ტოვებს ის მის მოკვდავ გარსს და ამით მისტიური კავშირი მყარდება მეფესა და სამეფოს შორის.

¹⁶ ძეგლისწერაჲ რუის-ურბნისის კრებისაჲ, 112.

¹⁷ იქვე, 113.

Mikheil Gogatishvili

*The Center of Studying of American Political Thought
Grigol Robakidze University
Tbilisi, Georgia*

**TENGIZ IREMADZE'S INTERPRETATION OF THE
PHILOSOPHY OF BERTHOLD OF MOOSBURG,
CLAUDE LEFORT'S "THE THEOLOGICO-POLITICAL
MATRIX" OF CHRISTIANITY AND
"FOUNDATION OF RUIS-URBNISI"**

Abstract

According to Tengiz Iremadze, Berthold of Moosburg created a specific theory of the human being. According Berthold of Moosburg, a human being is a "*Gubernator*" (ruler) of the sensitive world; the human being, as a *micro-cosmos*, can reconstruct the great *construction* or universe by cognising its own self. Because of the human's similarity to God, he covers different stages of existence. Therefore, the following unique function is conferred to the human being: to be "node between God and the universe" (*nexus Dei et mundi*). This was an important step toward the "deification" or divine conception of the human being.

Following this interpretation, we want to outline some issues:

1. We consider that in this interpretation can be noticed the precondition of what Claude Lefort calls "The Theologico-Political Matrix" of Christianity, and that its creation coincides with Berthold of Moosburg's activities.
2. Tengiz Iremadze's interpretation of Berthold of Moosburg's conception of the human being leads to its own political-legal dimension. Such an interpretation of Berthold of Moosburg's conception forms the basis of the Christian understanding of the "natural law" and political organization of the state.
3. We emphasize this interpretation insofar as both aspects ("The Theologico-Political Matrix" of Christianity and the principle of deification) are found in the "Foundation of Ruis-Urbnisi" (1103).

The principle of deification means to confer on the object a divine nature. We consider that at first the principle of deification reveals itself in the realization of a king's authority. In order to explain this consideration we address the understanding of Claude Lefort's "Theologico-Political Matrix" of Christianity.

რევაზ გორდეზიანი

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო

ნეოპლატონური პარადიგმაჰი გერმანულ ექსისტენციალიზმში

(მარტინ ჰაიდეგერი, კარლ იასპერსი)

ვიდრე უშუალოდ ჩემს მთავარ სათქმელზე, ნეოპლატონიზმის ზოგიერთი უმნიშვნელოვანესი პრინციპის ექსისტენციალისტურ ფილოსოფიაში ასახვაზე გადავიდოდე, მსურს დიდი კმაყოფილება გამოვთქვა 2008 წლის 30 ივნისს გამართული საერთაშორისო კონფერენციის – „ნეოპლატონიზმი და თანამედროვეობა“ – ორგანიზებული გამართვისა და, რაც მთავარია, ამ კონფერენციის საფუძვლიანობისა და მიზანდასახულობის გამო. უთუოდ აღნიშვნის ღირსია ის სასიხარულო ფაქტი, რომ ეს საერთაშორისო კონფერენცია მიეძღვნა გამორჩეული ახალგაზრდა ქართველი ფილოსოფოსის, თენგიზ ირემადის გერმანულ ენაზე გამოცემულ, ევროპაში კარგად ცნობილ ნაშრომს „აზროვნების კონცეფციები ნეოპლატონიზმში“¹. საქმე ისაა, რომ ეს ნაშრომი ნამდვილად იძლევა ორგანულ იმპულსებს მასში წამოჭრილი პრობლემების გაანალიზებისა და შემეცნების შემდგომი რეფლექსიებისათვის. ყოველ შემთხვევაში, ამის თქმის საფუძველს მაძლევს თენგიზ ირემადის იმ ვრცელი ტექსტების ერთობლიობა, რომელიც საგანგებოდ შევისწავლე ნეოპლატონური იდეების კომენტარების მდიდარი ისტორიის უცნობი ასპექტების გასაცნობად².

¹ იხ. T. Iremadze, *Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Prokloschen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter: Dietrich von Freiberg – Berthold von Moosburg – Joane Petrizi*, Amsterdam – Philadelphia 2004.

² იხ. T. Iremadze, *Der intellekttheoretische Ansatz der Selbstreflexivität des Denkens gemäß Kapitel 168 der Elementatio theologica des Proklos und seine Deutung sowie Entfaltung im Proklos-Kommentar Bertholds von Moosburg*, in: W. Geerlings / C. Schulze (Hrsg.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter*, Bd. 2: *Neue Beiträge zu seiner Erforschung* (Clavis Commentariorum Antiquitatis et Medii Aevi 3), Leiden – Boston 2004, 237-253; თ. ირემადე, დავა ინტელექტის ერთიანობის შესახებ (ავეროესი, ალბერტ დიდი, თომა აქვინელი) // „ენა და კულტურა“, № 2 (თბილისი, 2001), 70-86; მისივე, ფილოსოფიური კომენტარის საკითხები შუა საუკუნეებში // „ფილოსოფიური განაზრებანი“, № 1 (თბილისი,

აქვე არ შეიძლება აგრეთვე არ აღინიშნოს, რომ ქართველი ფილოსოფოსებიდან, რომლებიც XX საუკუნის ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებას ამშვენებენ, მხოლოდ რამდენიმეს თუ ხვდა წილად, ასე ადრეულ ასაკში, ევროპაში, უცხო ენაზე (გერმანულად), დაებეჭდათ ფუნდამენტური მონოგრაფია და ის ასე პოპულარული გამხდარიყო. ეს ფაქტი ნამდვილად მისალოცია თენგიზ ირემადისათვის. აქედან გამომდინარე, ცხადია, მისი წიგნისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო კონფერენციის ჩატარებაც ბუნებრივია.

ახლა, ჩემი სტატიის მთავარ თემაზე გადავალ! ნეოპლატონურმა იდეებმა მძლავრი ასახვა ჰპოვა თანამედროვე ევროპულ ფილოსოფიაში, კერძოდ კი, გერმანულ ექსისტენციალისტურ აზროვნებაში (მარტინ ჰაიდეგერი, კარლ იასპერსი, მარტინ ბუბერი). ჩვენ ყურადღებას გავამახვილებთ ნეოპლატონიზმის მისტიურ, ანტირაციონალისტურ ტენდენციებზე, რაც ეზოთერული აზროვნებისათვის მეტად სიმპტომატურია, და რაც მკვეთრადაა გამოხატული გერმანულ ექსისტენციალიზმში.

ნეოპლატონიზმი ურთულესი და მრავალნახნაგა მოძღვრებაა. ანტიკური ფილოსოფიის დასასრულისა და ქრისტიანული რელიგიის ჩამოყალიბების ისტორიულ გარდამავალ პერიოდში, ნეოპლატონიზმის სხვადასხვა სკოლა (ალექსანდრიული, სირიული, ათენის) ორგანულად აღმოცენდა ანტიკური მისტიური აზროვნების გამოცდილებიდან, პლატონის მოძღვრების ე.წ. „დაუნერელი ფილოსოფიის“ იმპულსებისაგან, ეზოთერული პლატონურ-პითაგორული ნაკადისაგან. ნეოპლატონიზმში მძლავრობს პლატონურ-პითაგორული მოძღვრების მისტერიული ტენდენციები, რაც უშუალოდ უკავშირდება „დიდი და მცირე მისტერიული კერების“ სახელწოდებით არსებულ ტრადიციებს და, გარკვეულწილად, „ატლანტიდის“ სახელწოდებით ცნობილ დაღუპულ ცივილიზაციას.

ნეოპლატონიკოსები ცდილობდნენ აღედგინათ პლატონის გაორებული სამყაროს ერთიანობა. ეს მცდელობა განსაკუთრებით

2001), 1-39; მისივე, დიტრიხ ფრაიბერგელი აზროვნების აქტიური ბუნების შესახებ // „ფილოსოფიური განაზრებანი“, № 2 (თბილისი, 2002), 17-40; მისივე, რა არის ფილოსოფია შუა საუკუნეებში? მსახური თუ ...? (ეფრემ მცირე, იოანე პეტრიწი, ალბერტ დიდი) // ფილოსოფია და თანამედროვეობა, რედ. თ. ირემადი, კ. ქეცბაია, თბილისი, 2007, 13-25.

გამოსჭვივის ნეოპლატონიზმის მეტაფიზიკასა და ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში. პლოტინისა და პროკლეს ნაზრევი ერთზე, ზეერთზე, აბსოლუტზე, დაღმავალ ემანაციაზე, როგორც აბსოლუტური სინათლის კლებაზე, სიკეთის ნაკლებობაზე (არასუბსტანციურ ბოროტებაზე), აგრეთვე ადამიანის უკუსვლაზე აბსოლუტურ თავწყარო ზეერთისაკენ, იმგვარ ადამიანურ დაუოკებელ ლტოლვაზე, რაც პროკლესთან ტრიადის სახით ვლინდება (ეროსი, ქეშმარიტება, რწმენა), ჩვენ მიგვითითებს ადამიანთმცოდნეობისა და ღმერთზე მეტაფიზიკური აზროვნების უაღრესად უნიკალურ სამაგალითო სახეზე. ნეოპლატონიზმმა ცხადყო, რომ არც აბსოლუტზე აზროვნება (მეტაფიზიკა) და არც ადამიანის მიერ საკუთარი არსების ძიება (ფილოსოფიური ანთროპოლოგია) არ თავსდება რაციონალური, დისკურსიული, ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნების სფეროში. შემთხვევითი არაა, რომ ნეოპლატონიზმი ზეერთთან ადამიანის აზრობრივ მისვლას შესაძლებლად არ მიიჩნევს არც აპოფატკური და არც კატაფატკური კვლევის გზით: ღმერთი სრულად ვერ გაიაზრება ვერც დადებითი და ვერც უარყოფითი პრედიკატებით. სწორედ ამის გამო უშვებდნენ ისინი მესამე, ინტუიტიურ გზას – ექსტაზს.

ის, რომ ღმერთი, სამყაროს მთელი და ადამიანის არსება იდუმალების შემცველია და რომ ეს საიდუმლოებები მხოლოდ სციენტისტური, რაციონალისტური აზროვნების ფორმებით არ შეიძლება გამჟღავნდეს, ეს მეტ-ნაკლები ხარისხით ცნობილი იყო ანტიკურ სამყაროში. პითაგორეიზმთან შერეული პლატონიზმი, განსაკუთრებით კი, ნეოპლატონიზმის ზოგიერთი განშტოება, ამის ცხადი დემონსტრირებაა. მეტაფიზიკა რომ რაიმე მეცნიერული სახით არ შეიძლება წარმოსდგეს, ეს ახალ დროში დამაჯერებლად ცხადყო იმანუელ კანტმა. კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დამწყებმა ადამიანის აპრიორულ უნარებზე აპელირებით დაასაბუთა, ახსნა მეცნიერული ცოდნის (მათემატიკა, ფიზიკა და საერთოდ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებები) არსებობის უფლებები, მაგრამ, ამავე დროს, უჩვენა მეტაფიზიკის სამი უმთავრესი ნაწილის – რაციონალური თეოლოგია, რაციონალური კოსმოლოგია და რაციონალური ფსიქოლოგია – სამი მთავარი იდეის (ღმერთის, სამყაროს მთელის და ადამიანის არსების) მხოლოდ რეგულატორული და არა კონსტიტუტიური როლი ადამიანურ აზროვნებაში. კანტი ხიდად იქცა ახალ და თანამედროვე ფილოსოფიას შორის იმის გამოც, რომ მან შეუძლებლად მიიჩნია ღმერთზე, სამყაროს მთელზე და ადამიანზე მეცნიერული ცოდნის

შემეშავება. კანტის ამ აზრებმა განსაკუთრებული გავლენა მოახდინა გერმანულ ექსისტენციალიზმზე.

როგორც ცნობილია, ევროპულ აზროვნებაზე უდიდესი ზეგავლენა მოახდინა ფილოსოფოსობის არარაციონალისტურმა წესმა; კლასიკური გნოსეოლოგიური პრინციპი, რაც სუბიექტ-ობიექტის მიმართებასა და შესამეცნებელი ობიექტის სრულ შემეცნებას გულისხმობს გნოსეოლოგიური სუბიექტის მხრიდან, მიუღებელია, არასაკმარისია, არარაციონალისტური, მისტიური, ეზოთერული აზროვნებისათვის. აზროვნების ეზოთერული წესი მოითხოვს რაციონალიზმთან ერთად ინტუიტიური კვლევის გზებსა და მეთოდებს. თუ ჩვენ გვსურს, რომ ადამიანური არსების საიდუმლოს ჩავწვდეთ, ამისათვის, დისკურსიულ, რაციონალურ ცოდნასთან ერთად, უნდა გავითვალისწინოთ მთლიანადამიანური ინტუიტიური მიხვედრები, მოულოდნელი წამიერი „განათებები“. ეს ორი ფრთა აუცილებელია ექსისტენციალური, სულიერი ამაღლებისათვის, განათებისათვის, – ხაზგასმით აღნიშნავს კარლ იასპერსი. იგივე პრინციპზე დგას ექსისტენციალიზმის ერთ-ერთი ფუძემდებელი მარტინ ჰაიდეგერიც: ადამიანის არსება შეიმეცნება არა კატეგორიებით, ლოგიკური ცნებითი ოპერაციებით, არამედ სიღრმისეული, მთლიანადამიანური ექსისტენციალური განცდებით, რომელსაც იგი ექსისტენციალებს უწოდებს.

თუ რა სპეციფიკური, ორიგინალური მოძღვრებები ჩამოაყალიბებს ჰაიდეგერმა და იასპერსმა არატრადიციული, არამეცნიერული მეტაფიზიკის განზომილების თვალსაზრისით, ფართო თემაა და ცალკე კვლევის საგანია. აქ ყურადღება შეიძლება მივაქციოთ მათი ონტოლოგიური აზროვნების იმ თავისებურებებს, რაც ეხმიანება ადამიანის არსების ძიებისა და საერთოდ „მეტაფიზიკური“ (ონტოლოგიური) აზროვნების დაყვანას ადამიანის ყოფნის სპეციფიკურობაზე, ექსისტენციალობაზე. ამ მხრივ, ისინი უმაღლიან კანტის წამოწყებას, სიორენ კირკეგორის და ფრიდრიხ ნიცშეს ანტირაციონალისტურ მისწრაფებებს და ედ. ჰუსერლის ფენომენოლოგიურ-ჰერმენევტიკულ კვლევას. ჰაიდეგერის და იასპერსის ფენომენოლოგიურ-ონტოლოგიურ კვლევებში აშკარად გამოსჭვივის მეტაფიზიკური და ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური კვლევის ურთულესი პროცესის ის ტენდენციები, რომლებიც სუბიექტ-ობიექტის მიმართებაზე დამყარებული შემეცნების ფორმების, მეცნიერულ-ლოგიკური კვლევის გზების გადალახვას მოითხოვს. ამგვარი აზროვნების ნაკადები უხვად გვხვდება ნეოპლატონური ნააზრევის ბევრ წარმომადგენელთან

და მან თავისი ასახვა ჰპოვა XX საუკუნის ექსისტენციალისტურ აზროვნებაში, კერძოდ, მარტინ ჰაიდეგერის, კარლ იასპერსის და მარტინ ბუბერის ნააზრევში.

მარტინ ჰაიდეგერი თავის მოძღვრებას „ფუნდამენტურ ონტოლოგიას“ უწოდებს, რადგან მისთვის უმთავრესია ონტოლოგიური პრობლემა – „ყოფიერების საზრისის“ გაგება. იგი ახდენს ტრადიციული მეტაფიზიკის (ონტოლოგიის) დესტრუქციას, რღვევას; ტრადიციული ონტოლოგიური კითხვა – თუ რა არის ყოფიერება – არასწორ ნიადაგზე წარმოიქმნა და ამის გამო პასუხებიც მცდარი, არადამაკმაყოფილებელი იყო: ყოფიერებად ყველას ესმოდა დროის ანმყოფადუსში არსებული ყოფიერთა ერთობლიობა. მხედველობაში ჰქონდათ ვულგარული, კოსმიური დროის ერთი მონაკვეთი, „ანმყო“, „აქ და ახლა“ არსებობა. არ იყო გათვალისწინებული ადამიანური ყოფნის სპეციფიკა, ექსისტენციალური ყოფიერება, რომლის კონსტიტუციაა „სამყაროში ყოფნა“ (In-der-Welt-sein) ურთულესი ექსისტენციალური გარკვეულობებით – „ზრუნვით“ (Sorge) და „ზრუნვის“ ონტოლოგიური საზრისით – „დროულობით“ (Zeitlichkeit). მარტინ ჰაიდეგერის აზრით, „დროულობა“ „წარსული-გაანმყოფადი-მომავლის“ სახით, არის ადამიანური ყოფნის სპეციფიკა, რომელსაც ეყრდნობა დაყრდნობილი სამყარო, კოსმიური დრო. ჰაიდეგერს ამგვარი მსჯელობებით, ფენომენოლოგიურ-ონტოლოგიური ანალიზით, ტრადიციული მეტაფიზიკა დაჰყავს ადამიანის (Dasein) მეტაფიზიკაზე³. ჰუმანიზმის, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის, საპირისპიროდ იგი თავის მოძღვრებას ონტოლოგიად, მაგრამ განსაკუთრებულ, „ფუნდამენტურ ონტოლოგიად“ მიიჩნევს. ამდენად, ჟ. პ. სარტრთან კამათის დროს იგი „ჰუმანიზმსაც“ კი ემიჯნება.

ჰაიდეგერის აზრით, „ფუნდამენტურ ონტოლოგიას“ არაფერი ესაქმება ცნებებით, კატეგორიებით აშენებულ მეტაფიზიკურ სისტემებთან, რასაც ადგილი ჰქონდა ფილოსოფიის მრავალსაუკუნოვან ისტორიაში. ნამდვილი, ფუნდამენტური ონტოლოგია, სპეციფიკურად ადამიანური ყოფიერებიდან, ექსისტენციიდან უნდა ამოვიკითხოთ სხვადასხვა ექსისტენციალების თანამოქმედების სახით.

ცნობილია, რომ ჰაიდეგერს თავისი ექსისტენციალური კვლევის ფარგლებიდან გაჰყავს აბსოლუტი, ღმერთი, თუმცა თავისი ხანგრძლივი ცხოვრებისათვის დამახასიათებელ მოლოდინს, „ღმერთის

³ იხ. M. Heidegger, Sein und Zeit, Halle 1927, 239.

მოლოდინს“ უწოდებს. ხშირად მის მოძღვრებას „სეკულარიზებულ თეოლოგიად“ მიიჩნევენ და აახლოებენ ადამიანის არსებისა და აბსოლუტის ძიების არადისკურსიული გზებისა და მეთოდების გამოყენებულ მოძღვრებებთან. ჰაიდეგერის ბოლოდროინდელი შრომები ცხადყოფს, რომ, მართალია, ჩვენ არ ვიცით, თუ რა არის „ყოფიერების საზრისი“, ჭეშმარიტება, მაგრამ ჩვენ ვართ ამ იდუმალ ჭეშმარიტებასთან „მეზობლობაში“, ახლოს, ჭეშმარიტების დრო და დრო „გამოჩენის“ („ალეთეია“) ნამებში. ჰაიდეგერის აზრით, ჩვენ „გადასროლილები“ ვართ არარას წინაშე და ჩვენი ყოფიერება არის „სიკვდილისაკენ ყოფიერება“; ამდენად, არ ვართ ჩვენი ყოფნის „ბატონები“ და ვართ მხოლოდ „მწყემსები“, მაგრამ ჩვენ უნდა ჩავხედოთ ჩვენს ხვედრს თვალებში, გავხედეთ „ჩვენი სიკვდილის გმირები“ და ჩვენი ერთჯერადი ცხოვრება უდიდესი პასუხისმგებლობით გავატაროთ. ამგვარ მეტაფიზიკურ (ონტოლოგიურ) და ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ საჭირობოროტო კითხვებს პასუხები მოეპოვებათ არა „საზოგადო ცნობიერებაზე“ დაყრდნობილი ცნებებითა და თეორიული პრინციპებით, არამედ მთლიანადადამიანური შინაგანი ექსისტენციალური განზომილებებით, რასაც ჰაიდეგერი ექსისტენციალებს უწოდებს. სწორედ ამგვარი ექსისტენციალებია გადასროლილობა, გაუცხოება, შიში და ძრწოლა, უპიროვნობა („მანის“ მდგომარეობა), სინდისის შინაგანი ხმა, გადანყვეტილება და სხვა, რაც ინდივიდის განამდვილებას, საკუთარი, ნამდვილი „თვითის“ მოპოვებას უწყობს ხელს. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტური ონტოლოგია“ არარაციონალური, არადისკურსიული, არალოგიკურ-მეცნიერული აზროვნების, ე.ი. ექსისტენციალური ანალიზის სულისკვეთებით არის გამსჭვალული. ჰაიდეგერი მკვეთრად ემიჯნება რაციონალისტურ მეტაფიზიკას და, როგორც ითქვა, მის დესტრუქციას ახდენს; ამავე დროს, იგი ქებით ახსენებს ფილოსოფიის ისტორიაში მრავალგზის გამოვლენილ ექსისტენციალურ, ინტუიტიურ, ფენომენოლოგიურ კვლევის გზებსა და მეთოდებს როგორც მეტაფიზიკურ, ასევე ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ ძიებებში (იგი აქებს ავგუსტინეს, ბლეზ პასკალს, მიშელ მონტენს, სიორენ კირკეგორს და ა.შ.). ამდენად, გასაკვირი არაა, რომ მის მოძღვრებაში ნეოპლატონური აზროვნების ტენდენციებიც შეინიშნება⁴.

⁴ იხ. კ. ბაქრაძე, თხზულებანი, ტ. V, თბილისი, 1976, 512.

ნეოპლატონური აზროვნებისათვის დამახასიათებელი მეტაფიზიკური და ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური პრინციპები, ძიებები, თავისებურად შეიძლება დავინახოთ კარლ იასპერსის ექსისტენციალიზმშიც. ის ვითარება, რომ ზეარსის, ზეერთის, აბსოლუტის „გადმოდინება“ ხდება სინამდვილის ყველა სფეროში, რომ ეს ემანაცია დაღმავალი და აღმავალი (უკუსვლითი) ხასიათისაა და, რაც მთავარია, ეს პროცესი რომ არ თავსდება დისკურსიული ცნებითი აზროვნების სფეროში, თავისებურად შეიძლება დავინახოთ იასპერსის ნააზრევშიც, როგორც მის მეტაფიზიკურ, აგრეთვე ანთროპოლოგიურ შეხედულებებში.

ნეოპლატონიზმში ცნებითი აზროვნება საკმარისი არ არის ღმერთის მოაზრებისათვის და მითითებულია ექსტაზური განცდების იმანენტური საჭიროება; კარლ იასპერსის აზრითაც, როგორც ადამიანის არსების გამჟღავნება, ასევე ღმერთისაკენ ადამიანის მისასვლელი გზა ვერ თავსდება მხოლოდ ცნებითი აზროვნების სფეროში. იგი მოითხოვს ექსისტენციალური „განათების“ განსაკუთრებულ ფორმებს და ღმერთზე აზროვნების განსაკუთრებულ ენას – შიფრების მეშვეობით აზროვნების ენას. იასპერსის ფილოსოფიაში, ამ მხრივ, ასეთი ვითარებაა: იასპერსი, ჰაიდეგერის მსგავსად, ონტოლოგისტია, ყოფიერების რაობის პრობლემას აცხადებს უძირითადეს ფილოსოფიურ პრობლემად. ადამიანმა უნდა გაარკვიოს უძირითადესი ფილოსოფიური კითხვა, თუ რა არის ყოფიერება. იასპერსის თვალსაზრისით, ყოფიერება ადამიანს ეძლევა სამი ძირითადი ფორმით:

- 1) სამყარო-ყოფიერება;
- 2) ადამიანის თვითყოფიერება;
- 3) ტრანსცენდენტის თავისთავადი ყოფიერება.

ყოფიერების სამივე ეს სახე, იასპერსის აზრით, თანაბრად ძალმოსილია, არც ერთი არ განსაზღვრავს დანარჩენს. ისინი ერთდროულად თანამოქმედებენ. ფილოსოფოსობა, ყოფიერების ძიება, იწყება კონკრეტული სიტუაციიდან და შემეცნება ვითარდება ყოფიერების თითოეულ სფეროში. სამყარო-ყოფიერების სფეროში ხდება შემეცნების განხორციელება კანტის საზოგადო ცნობიერებაზე დაფუძნებული ცნებებით, კატეგორიების მეშვეობით. სამყაროს ცალკეული რეგიონები, სფეროები, თავისი უამრავი საგნებითა და მოვლენებით,

ხდება ჩვენი მეცნიერული შემეცნების ობიექტი. ამ სფეროშია ძალ-მოსილი კლასიკური გნოსეოლოგიური პრინციპი, სუბიექტის მიერ ობიექტების შემეცნება. შემეცნების ამ ფორმას კარლ იასპერსი **ტრანსცენდირებას** უწოდებს. ყოფიერების მეორე ფორმაში, ადამიანის თვითცნობიერების ტრანსცენდირების დროს, ე.ი. ყოფიერების ძიების დროს, ადამიანს საქმე აქვს თავის „ინდიექტულ“, არაუშუალო არსებასთან – ექსისტენციასთან, აქ ხდება არა ობიექტების შემეცნება, არამედ ექსისტენციის „განათება“, რომელსაც თავისი ძირითადი სახეები აქვს:

- 1) ექსისტენციალური კომუნიკაცია;
- 2) „საზღვრითი სიტუაციების“ განცდა;
- 3) ექსისტენციალური თავისუფლების განხორციელება.

ამ გზით ხდება პიროვნების განამდვილება, საკუთარი ნამდვილი „თვითის“ (Selbst) მოპოვება, ჭეშმარიტ, ნამდვილ ყოფიერებასთან მიახლოება. მესამე სფეროში, ე.ი. მეტაფიზიკის სფეროში, ინდივიდი, ადამიანი იმჟღავნებს ტრანსცენდენტთან, ღმერთთან თავდაპირველ წილნაყარობას, ნაზიარებლობას და ეს ხდება უნიკალური სიმბოლოს – შიფრის – მეშვეობით. ადამიანი მოულოდნელ, მყისიერ, წამიერ გაელვებებში, შიფრებში გრძნობს აბსოლუტის, ღმერთის რეალურ არსებობას, დარწმუნებულობას. თუმცა ღმერთი თავისი თვისებებით ადამიანისათვის შეუმეცნებელი რჩება, მაგრამ შიფრით პიროვნებას ეძლევა მყისიერად ღმერთის არსებობის ექსისტენციალური რწმენა, დარწმუნება. ტრანსცენდენტი, ღმერთი, ღმერთობა (Gottheit), როგორც ყოველგვარი ადამიანური აზროვნებისა და განცდების გარეგადამწვდომი, პიროვნებისათვის ამ მომენტში, წამში საცნაურდება, თუმცა იგი შემეცნების ინტენციონალურ საგნად, ობიექტად არასოდეს არ მოიხელთება. იასპერსი ამგვარ ღმერთს, აბსოლუტს უწოდებს „მომცველს“ (Umgreifende), ხოლო თავის ექსისტენციალურ მოძღვრებას ყოფიერების რაობის შესახებ, „მომცველის“ შესახებ „პერიხონტოლოგია“ (Perichontologie), ანუ „მიახლოებით ონტოლოგია“ ეწოდება – ტრადიციული მეტაფიზიკური მოძღვრებებისაგან განსხვავებით. აქ აშკარად ჩანს იასპერსის მოძღვრების არადისკურსიული, ლოგიკურ-მეცნიერული აზროვნების ჩარჩოების გადალახვის მძლავრი ტენდენცია და, „შიფრების“ მეშვეობით, ექსტაზური აზროვნების, რწმენის მოპოვების თავისებური გზები, რითაც იგი არამეცნიერული ტრადი-

ციული მეტაფიზიკური მსოფლმხედველობებისადმი სოლიდარობას ამჯღავენებს. აქ აშკარაა მისი ნათესაობა ჰაიდეგერის „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“, „სიცოცხლის ფილოსოფიის“, ანტირაციონალიზმის და საერთოდ ფილოსოფიის მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის მრავალ ეზოთერულ მოაზროვნესთან (ავგუსტინე, მაისტერ ეკჰარტი, ნიკოლოზ კუზანელი, ბლეზ პასკალი და ა.შ.). ფილოსოფიის ისტორიის მრავალი მკვლევარი აღნიშნავს აგრეთვე იასპერსის „ექსისტენცფილოსოფიის“ ორგანულ ნათესაობას ნეოპლატონიზმის ზოგიერთ ამოსავალ პრინციპთან. ვფიქრობთ, რომ „პერიონტოლოგია“ ამის საკმაო საფუძველს იძლევა.

ნეოპლატონური იდეების მთელი ისტორია, ისევე, როგორც ამ იდეების ასახვა თანამედროვე ფილოსოფიაში, განსაკუთრებით საინტერესოა ამ მოძღვრების მეტაფიზიკური და ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ასპექტების ანალიზის თვალსაზრისით. თენგიზ ირემადის დასახელებულ წიგნში, ისევე, როგორც მის სხვა ნაშრომებში ამავე თემის შესახებ, განსაკუთრებით საინტერესოა ამ ასპექტების კვლევა-ანალიზი. ავტორი საგანგებო კვლევის საგნად აქცევს პროკლეს ნააზრევს აზროვნების ბუნების შესახებ და მისი რეცეფციისა და ტრანსფორმაციის ისტორიას შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში, კერძოდ კი, ალბერტ დიდისა და მისი დომინიკანელი მიმდევრების – თომა აქვინელის, დიტრიხ ფრაიბერგელის, ბერთოლდ მოსბურგელის – შემოქმედებაში, აგრეთვე იოანე პეტრინის მოძღვრებაში. **ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ თენგიზ ირემადისეული კვლევა-ძიება იმ პრობლემებისა, რომლებიც ნეოპლატონიზმის ფუნდამენტს ქმნის, უაღრესად სიღრმისეულია, საფუძვლიანია, ფართოა და ეყრდნობა უამრავ ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ წყაროს, რაზედაც ფილოსოფიის ბევრ მკვლევარს ხელი არ მიუწვდება.** თ. ირემადე ცდილობს, ნეოპლატონური იდეების ანალიზის დროს, ნათლად დაგვანახოს ამ იდეების შინაგანი, იმანენტური განვითარების ტენდენციები.

დასასრულ, მინდა შევეხო ერთ მნიშვნელოვან პრობლემას, რომელიც, ერთი შეხედვით, თითქოს იზოლირებული, კერძო პრობლემაა, მაგრამ, თუკი მას კარგად დავუკვირდებით, ვნახავთ, რომ ის თენგიზ ირემადის დასახელებული ნაშრომების კვლევა-ძიების სული-

სკვეთებას გამოხატავს: ესაა ამ შრომებში განხორციელებული ფილოსოფიის ისტორიული კვლევისა და ანალიზის მეთოდი. ქართველი ფილოსოფოსი ამგვარ კვლევას უწოდებს ფილოსოფიის ისტორიაში „უკუსვლას“, ფილოსოფოსობის გზით ფილოსოფიის თავდაპირველი საფუძვლებისაკენ, წყაროსაკენ სვლას, უნივერსალობის პრინციპის გატარებას. მსურს აღვნიშნო, რომ ეს პრინციპი ზუსტად მიესადაგება ექსისტენციალიზმის უდიდესი წარმომადგენლების მსოფლმხედველობას: ჰაიდეგერს მეტაფიზიკაში წინსვლა, „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ მიზნის განხორციელება, მეტაფიზიკის (ონტოლოგიის) უღრმესი საფუძვლებისკენ „უკუსვლად“ მიაჩნია, ხოლო იასპერსს, რომელმაც ფილოსოფიის ისტორიაში 25 წლიანი მუშაობის შედეგად, მრავალი ათასი გვერდი დაწერა, ფილოსოფიის ისტორია დროის გარეშე არსებულ „ერთიან ბიბლიოთეკად“ მიაჩნია, სადაც ყველა დიდი მოაზროვნე დაკავებულია ფილოსოფიის უღრმესი, ფუნდამენტური პრობლემებით და ადამიანური ყოფის სპეციფიკის, ექსისტენციალური საიდუმლოს „გახსნით“. ვფიქრობთ, რომ ამ თვალსაზრისებშიც გამოსჭვივის ნეოპლატონური არარაციონალისტური მეტაფიზიკისა და ანთროპოლოგიის შინაგანი მახასიათებლები, აბსოლუტისა და ადამიანის იდუმალი არსების ინტუიტიური, ეზოთერული კვლევა-ძიების გზებისა და მეთოდების დადგენისადმი დაუოკებელი სწრაფვა.

Revaz Gordeziani

*Ivane Javakhishvili State University
Tbilisi, Georgia*

NEOPLATONIC PARADIGMS IN GERMAN EXISTENTIALISM

(Martin Heidegger, Karl Jaspers)

Abstract

This article deals with the influence of Neoplatonic philosophy on the well-known representatives of German Existentialism (Martin Heidegger, Karl Jaspers). The article provides a detailed analysis of some aspects of Neoplatonic philosophy that illuminates an inherent relationship with German Existentialism.

The article gives special attention to Tengiz Iremadze's merit in the research of different traditions of Neo-Platonism as well as to philosophical productiveness of Tengiz Iremadze's methodological conception.

The author of this article sees an essential relationship between the philosophical-historical methods of the great representatives of the philosophy of existence (Martin Heidegger, Karl Jaspers) and Tengiz Iremadze's method of philosophical analysis.

According to Tengiz Iremadze's methodology, moving to the origins of philosophy is achieved precisely by philosophizing. From Tengiz Iremadze's standpoint, this is a "backward movement in time." For Heidegger it is a "forward movement in metaphysics" and the embodiment of the aim of "fundamental ontology," or it is a "backward movement" to the depth and origin of metaphysics (ontology); but for Karl Jaspers the history of philosophy is the *Entire Library* without time.

სახელთა საძიებელი

INDEX OF NAMES

- ავგუსტინე 33, 35, 73, 124, 127
ავეროესი (= იბნ-რუშდი) 30, 33,
34, 69-73, 119
ალბერტ დიდი 30-39, 69, 70, 72-
74, 77, 119, 120, 127
ანაქსაგორა 70
არისტოტელე 33-35, 51, 69-73,
75
- ბარამიძე, გ. 7, 14, 45
ბაქრაძე, კ. 124
ბერთოლდ მოსბურგელი 32, 33,
37-39, 69, 70, 75-77, 109,
110, 113, 115, 127
ბრეგვაძე, ბ. 45
ბუბერი, მ. 120, 123
- გოგატიშვილი, მ. 109
გორდეზიანი, რ. 119
- დავით აღმაშენებელი 116
დიტრიხ ფრაიბერგელი 30-36,
39, 69, 70, 73-77, 120, 127
- ეფრემ მცირე 30, 120
- ზაქარაძე, ლ. 30
- თავაძე, გ. 69
თომა აქვინელი 30, 33-35, 39,
70, 73, 74, 119, 127
- იასპერსი, კ. 119, 120, 122, 123,
125-128
იოანე პეტრიწი 15, 16, 30, 38,
39, 47-50, 52, 60-65, 120, 127
- ირემაძე, თ. 7, 14-16, 30-40, 48,
52, 63, 69, 70, 74, 77, 109,
110, 112, 119, 120, 127
- კანტი, ი. 34, 121, 122, 125
კირკეგორი, ს. 122, 124
- ლაბუჩიძე, დ. 64
ლევინასი, ი. 53
ლევორი, კ. 110-113
- მაკლენი, ჯ. 47
მარსილიო ფიჩინო 49
მონტენი, მ. 124
მონტესკიე, შ. ლ. 64-66
მაისტერ ეკჰარტი (= მოძღვარი
ეკჰარტი) 32, 33, 127
- ნიკოლოზ კუზანელი 127
ნიცშე, ფრ. 122
ნუცუბიძე, შ. 16, 48, 49, 61
- პასკალი, ბ. 124, 127
პენგლი, თ. 66
პლატონი 45-47, 49, 51, 52, 60,
61, 63, 65, 69, 120
- პლოტინი 121
პორფირიუსი 48
პროკლე 37-39, 60-63, 73, 75,
76, 121, 127
- როლსი, ჯ. 16
- სარტრი, ფ. პ. 123
- ტემპიერი 30

- ფუკო, მ. 15
ქეცბაია, კ. 30, 120
ყაუხჩიშვილი, ს. 49, 61
ხუროშვილი, გ. 60
ჯავახიშვილი, ივ. 115
- ჯოჯანი პიკო დელა მირანდოლა 38
ჰაიდგერი, მ. 30, 50, 119, 120, 122-125, 127, 128
ჰეგელი, გ. ვ. ფ. 30
ჰერმეს ტრისმეგისტოსი 38
ჰუსერი, ედ. 122
- Agathias 19
Albert der Große (= Albert the Great) 24, 26, 41, 42, 78, 83, 86, 88, 91-96, 104, 107, 108
Albertus Magnus s. Albert der Große
Alexidze, L. 23
Angelou, A. D. 21
Aristoteles (= Aristotle) 22-24, 42, 55, 78, 81, 83, 86, 88-96, 103-105, 107, 108
Asklepiades 19
Averroes 41, 78, 91
Avencebrol 81, 88, 101-103, 107, 108
Augustin (= Augustine) 23, 42, 101
- Baeumker, C. 101
Baramidze, G. 8, 11, 54
Beccarisi, A. 87
Beierwaltes, W. 18, 82, 88
Bergemann, L. 23
Berthold von Moosburg (= Berthold of Moosburg) 7, 8, 23-26, 28, 29, 37, 38, 41, 42, 48, 49, 63, 70, 77, 78, 81-99, 101-109, 117, 119
Bertoldo di Moosburg s. Berthold von Moosburg
- Boese, H. 23, 81
Boethius 81, 88-90, 95, 103, 107, 108
Buschendorf, B. 82
Chosrau 19
Damaskios 18, 19
David 18
Delp, M. D. 97
Dietrich von Freiberg (= Dietrich of Freiberg) 7, 8, 23, 41, 42, 48, 49, 63, 78, 86, 109, 119
Dionigi il Certosino 87
Dodds, E. R. 19, 81
Düring, I. 91
Endress, G. 20, 21
Ephrem Mtsire 41
Eriugena 82
Fauser, W. 83
Feckes, K. 104
Flasch, K. 24, 81, 82, 87, 101
Flashar, H. 91
Foucault, M. 12
Frank, D. H. 103
Geerlings, W. 37, 70, 109, 119

- Geyer, B. 91, 104
 Gogatishvili, M. 117
 Gordeziani, R. 129
 Gründer, K. 82
 Guillelmus de Morbecca (= Wilhelm von Moerbeke) 23, 81
 Happ, H. 94
 Hegel, G. W. F. 18
 Heidegger, M. 41, 91, 104, 123, 129
 Heinrichs, G. 82
 Heraiskos 19
 Hermann, F.-W. v. 91
 Hermes Trismegistus 86, 88, 89, 95, 96, 98, 99, 101, 103, 106-108
 Hossfeld, P. 104
 Iremadze, T. 8, 11-13, 22, 23, 26-29, 37, 38, 41, 42, 48, 49, 58, 63, 67, 68, 70, 77, 78, 87, 109, 117, 119, 129
 Isaak ben Salomon Israeli s. Isaak Israeli
 Isaak Israeli 81, 83, 88, 103-108
 Jaspers, K. 129
 Jeck, U. R. 17, 19, 28, 81, 82, 86, 87, 108
 Joane Petrizi (= Ioane Petritsi) 7, 8, 11-13, 22, 23, 28, 41, 48, 49, 55, 57-59, 63, 67, 109, 119
 Justinian 19
 Kendall, B. 18
 Kheoshvili, G. 87
 Khuroshvili, G. 67
 Kübel, W. 104
 Kühle, H. 104
 Lacey, D. J. 55, 59
 Leaman, O. 103
 Lefort, C. 111, 117, 118
 Lucentini, P. 87, 96
 Machiavelli 101
 Marsilius Ficinus 49
 McLean, G. F. 47
 Meister Eckhart 33, 86
 Mojsisch, B. 33, 81
 Montesquieu, Ch.-L. 68
 Muckle, J. T. 103
 Münstermann, Chr. 82
 Nikolaos von Methone 21, 22
 Nikolaus von Kues 87
 Nutsubidze, Sh. 12
 Pagnoni-Sturlese, M. R. 24, 81
 Palazzo, A. 87
 Pangle, Th. 66
 Parri, I. 87
 Perrone Compagni, V. 87
 Pessin, S. 103
 Pietro di Tarantasia 87
 Platon (= Plato) 18, 23, 47, 49, 54-59, 67, 81, 85, 88, 105, 107, 108
 Podskalsky, G. 22
 Proklos (= Proclus) 7, 8, 17-29, 37, 38, 41, 48, 49, 63, 67, 70, 77, 81, 82, 87, 88, 95, 106-109, 119
 Ps.-Dionysios Areopagites 24, 82
 Rand, E. K. 89
 Rawls, J. 13
 Riccardo di Mediavilla 87
 Ritter, J. 82
 Sannino, A. 81, 87

Schimmel, A. 20	Tautz, I. J. 81
Schrimpf, G. 82	Tavadze, G. 78
Schulze, C. 37, 70, 109, 119	Tevzadze, G. 87
Segonds, A. Ph. 21	Thomas Aquinas 41, 42, 78
Silverstein, T. 96	Thomson, R. W. 18
Solomon ibn Gabirol s. Avencebrol	Tskhadadze, T. 87
Stadler, H. 93	Ueberweg, F. 91
Stagirite s. Aristoteles	Ulrico di Strasburgo 87
Steel, C. 21	
Stewart, H. F. 89	Wind, E. 82
Sturlese, L. 24, 81, 87	
Suchla, B. R. 82	Zakaradze, L. 41

