

№22/2019

რელიგიურ-საგანმანათლებლო ჟურნალი

გული გონიერი

„მიგცე შენ გული გონიერი“

III მეფ. 3.12

თბილისი

2019

მთავარი რედაქტორი – თეიმურაზ ბუაძე
მთავარი რედაქტორის მოადგილე – ირაკლი ორჭონია

ქრისტიანული ღვთისმეტყველება
და ფილოსოფია

5

7 **თეიმურაზ ბუაძე**

რელიგია და პოლიტიკა

27 **ზურა ჯაში**

ადრეული ეკლესიის სოციალური მოღვაწეობა და
წმინდა მამათა სოციალური სწავლებანი
(ისტორიული მიმოხილვა)

50 **ირაკლი ორჟონია**

პოლითეიზმის წარმომავლობისა და ბიბლიური
და ანტიკური ფილოსოფიური მოძღვრებების
ურთიერთმიმართების შესახებ

78 **გოჩა ბარნოვი**

პიროვნების შესახებ ქრისტიანული სწავლება

94 **გიორგი გვასალია**

მარადიულობისა და მყოფობის გააზრების
ღირებულებითი მნიშვნელობა

110 **მღვდელ-მონაზონი ლეონიდე ებრაღიძე**

ქრისტეს შობა და ბუნების განკვირვება
ადრექრისტიანულ მწერლობაში

121 **ზურაბ ეკალაძე**

რელიგია, როგორც ადამიანის
მსოფლმხედველობის საფუძველი

ქრისტიანული ხელოვნება

133

135 **ვლადიმერ ვეიდლე**
ხელოვნება - რელიგიის ენაა

ქრისტიანული ლიტერატურა

151

153 **საბა მეტრეველი**
მეოცე საუკუნის ახალი ჰიმნოგრაფია ანა კალანდაძის
ლირიკის მიხედვით

ქრისტიანული ღვთისმეტყველება
და ფილოსოფია



რელიგია და პოლიტიკა

თეიმურაზ ბუაძე

„**ზ**ული გონიერის“ ამჟამინდელი ნომერი რელიგიის სხვადასხვა ასპექტს ეხება. ადამიანი, თვით ყველაზე უფრო ღრმა, შინაგან რელიგიურ განცდებს, რელიგიური ფასეულობებისადმი მისწრაფებას, სულიერ თავისუფლებას, ზნეობრივ პრინციპებს და ა. შ. სხვა ადამიანებთან მიმართებით და, აქედან გამომდინარე, სოციალური ყოფის კონტექსტში ავლენს. შეუძლებელია ეს ასე არ იყოს, რადგან ადამიანი თავისი ბუნებით სოციალური არსებაა, ჩვენი პიროვნული თვითცნობიერება, განვითარება, მსოფლმხედველობრივი ორიენტირების ჩამოყალიბება სოციალურ გარემოში მიმდინარეობს, სოციალური ყოფა სძენს შინაარსს ფუნდამენტურ ცნებებს, რომლებიც ჩვენს რელიგიურ, ინტელექტუალურ და ზნეობრივ ცხოვრებას განსაზღვრავს.

ამ გარემოებიდან გამომდინარე გადავწყვიტეთ, რელიგიური თემებისადმი მიძღვნილი ნომრისათვის დაგვეწერა სტატია „რელიგია და პოლიტიკა“, რომელშიც განვიხილავთ საკითხს, როგორი უნდა იყოს დამოკიდებულება რელიგიასა და პოლიტიკას შორის ე. წ. „კრეაციონისტული“ ტიპის რელიგიებში, რომლებსაც ქრისტიანობა, იუდაიზმი და ისლამი განეკუთვნება.

სტატიის დასაწყისში ჯერ ვისაუბრებთ ამ ურთიერთობის რომელ ფორმას მოითხოვს რელიგიის კრეაციონისტული ბუნება, შემდეგ კი ვნახავთ, ისტორიულად როგორი სახით ვლინდებოდა ის ქრისტიანობაში და როგორ მახინჯდებოდა ე. წ. ტაძრის შემდგომდროინდელ იუდაიზმსა და ისლამში.

სხვადასხვა რელიგიის სისტემური განხილვა „კრეაციონისტული“ და „მანიფესტაციური“ პარადიგმების მიხედვით რენე გენონმა დაიწყო. ეს მიდგომა შემდგომში მირჩა ელიადემ და სხვა გამოჩენილმა ფილოსოფოსებმა და რელიგიათმცოდნეებმა გამოიყენეს. კრეაციონისტულ პარადიგმაში ყოვლისშემძლე პიროვნული ღმერთი არაფრისგან თავისუფლად ქმნის სამყაროს, მათ შორის, ადამიანსაც, რომელიც ასევე პიროვნულობის მატარებელი თავისუფალი არსებაა. ამ კონტექსტში რელიგია ორ თავისუფალ პიროვნებას შორის კავშირად აღიქმება და ისინი არსებითად, ანუ ონტოლოგიურად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან; ღმერთი იმდენად ამაღლებულია სამყაროზე, რომ ამ უკანასკნელში მხოლოდ მისი ძალა, სიბრძნე, განგებულება ანუ ენერგიები ვლინდება და არა მისი არსი.

მანისფესტაციური ტიპის რელიგიების მიხედვით, როგორც თავად ტერმინი „მანიფესტაცია“ მიუთითებს, სამყარო ღმერთის უშუალო გამოვლინებაა; ღმერთი თავად

მყოფობს ამ სამყაროში და არსებითად მისი იდენტურია. არაკრეაციონისტურ რელიგიებში მანიფესტაციური პარადიგმა მეტ-ნაკლები სისრულით ვლინდება. სრულყოფილ ფორმას ის ისეთ პანთეისტურ რელიგიურფილოსოფიურ სისტემებსა და რელიგიებში იღებს, როგორებიცაა: ნეოპლატონიზმი, სტოიციზმი, სპინოზას და ჰეგელის ფილოსოფია, ინდუიზმი და ბუდიზმი. აქ სხვა მაგალითების მოყვანაც შეიძლებოდა. მანიფესტაციურ რელიგიურ სისტემებში ღმერთი არაპიროვნული მეტაფიზიკური პრინციპია, რომელიც მთელ სამყაროს განმსჭვალავს და მასში მიმდინარე პროცესებს განსაზღვრავს. თუ ამ რელიგიებში პიროვნული ღმერთები გვხვდება, ისინი ან უმაღლესი ღვთაებრივი პრინციპის ცალკეული ასპექტების პერსონიფიკაციებია, ან არასრულყოფილი რელიგიური ცნობიერების გამოვლინება.¹

რადგან მანიფესტაციური ტიპის რელიგიებში ღმერთი არაპიროვნული, მეტაფიზიკური პრინციპია, ის სამყაროს პიროვნულენებით, განგებულებით კი არაა წარმართავს, არამედ მხოლოდ წესრიგში შეიყვანება. რელიგიური თვალსაზრისით „წმინდა“ აღნიშნავს იმას, რაც ღმერთს ეკუთვნის და რადგან მანიფესტაციურ რელიგიებში ღმერთსა და სამყაროს შორის განსხვავება არ არსებობს, იქ წმინდა უბრალოდ წესრიგთან იგივდება. ამასთან, ვინაიდან სახელმწიფო დედამიწაზე

1 მსგავსი რამ გვხვდება არა მხოლოდ ფილოსოფიური თვალსაზრისით ისეთ დახვეწილ რელიგიურ მოძღვრებებში, როგორც ბუდიზმი და ინდუიზმი, არამედ ბევრ სხვა წარმართულ რელიგიაში; მართალია, პლატონის და არისტოტელეს ფილოსოფიები წმინდად პანთეისტურ ხასიათს არ ატარებს, მაგრამ პლატონთან ადამიანის სული ღვთაებრივ იდეათა სამყაროს ნაწილია, არისტოტელესთან კი ადამიანის აქტიური ინტელექტია ღვთაებრივი გონების ნაწილი; შემთხვევითი არაა, რომ ნეოპლატონიზმმა, რომელიც პლატონის და არისტოტელეს ფილოსოფიების უაღრესად დახვეწილი სისტემაა, წმინდად პანთეისტური ფორმა მიიღო.

წესრიგის დამყარების ყველაზე ძლიერი, მასშტაბური და ეფექტური ინსტრუმენტია, არააბრამისტული რელიგიების მიხედვით სახელმწიფოც იმას აკეთებს, რასაც ეკლესია, ამიტომ მათ კონტექსტში არა მარტო სიწმინდე იგივედება წესრიგთან, არამედ პოლიტიკურიც – საკრალურთან. ამდენად, შემთხვევით არაა, რომ ყველა წარმართ ხალხში, იქნება ეს გვიანდელი რომის იმპერია, იაპონია, ჩინეთი, ეგვიპტე, ინდოეთი თუ სხვა, იმპერატორები, ფარაონები, მეფეები და ა. შ., პოლიტიკურ ძალაუფლებასთან ერთად ღვთაებრივ სტატუსს ატარებენ და უმაღლეს საკრალურ ფუნქციას ასრულებენ.²

მანიფესტაციური ტიპის რელიგიური მენტალიტეტის, ინტელექტუალური გარემოს ერთ-ერთ გამოვლინებად შეიძლება ჩაითვალოს ის ფაქტიც, რომ სოკრატე, პლატონი არისტოტელე, ციცერონი და სხვა ბევრი ანტიკური ეპოქის ინტელექტუალი პოლიტიკას პირდაპირ აიგივებს მორალთან. ამას აშკარად აცხადებს არისტოტელე. მისი აზრით, ადამიანს მხოლოდ პოლისში ანუ პოლიტიკურად აქტიური ცხოვრებისას შეუძლია მორალურ არსებად ჩამოყალიბება.

2 რომის იმპერატორები Pontifex Maximus-ის ტიტულსაც ატარებდნენ, რაც უმაღლეს ქურუმს, ეტიმოლოგიურად კი ღმერთსა და ადამიანებს შორის უმაღლესი ხიდის გამდებს, მაკავშირებელს ნიშნავს. ჰაგიოგრაფიული ტექსტებიდან კარგად ვიცით, რომ რომაელები ქრისტიანებისგან იმპერატორის გამოსახულებისადმი ღვთაებრივ თავყანისცემასა და მსხვერპლშეწირვას მოითხოვდნენ; სხვებისგან განსხვავებით, იაპონელი იმპერატორები უმაღლესი ღვთაების შთამომავლები იყვნენ და უბრალო მოკვდავებს მისი შეხების, ხმის გავრუნვისა და თვალბში შეხედვის უფლებაც არ ჰქონდათ; ღვთაებრივი წარმომავლობის მქონე ჩინელი იმპერატორები ჩვეულებრივი მოკვდავებისგან მოშორებულ „აკრძალულ ქალაქში“ ცხოვრობდნენ; ღვთაებრივი წარმომავლობისა და თავადაც ღვთაებრივი ფარაონებისთვის კი დაუშვებელი იყო უბრალო მოკვდავებთან სისხლის აღრევა, ამიტომ მხოლოდ საკუთარ ოჯახის წევრებთან ქორწინდებოდნენ და ა. შ.

საქვეყნოდაა ცნობილი მისი გამონათქვამი, რომლის მიხედვით, ადამიანებისგან განსხვავებით ღმერთები და ცხოველები არ საჭიროებენ პოლისში ცხოვრებას, რადგან პირველებს არ სჭირდებათ მორალური სრულყოფა, მეორეთ კი არ შეუძლიათ; ციცერონის მიხედვით, სახელმწიფო იმ ადამიანთა გაერთიანებაა, რომლებსაც კარგისა და ცუდის, სიკეთისა და ბოროტების საერთო გაგება აქვთ. ციცერონის მიხედვით, სახელმწიფო კანონებს იგივე ფუნქცია აქვს, რაც ძველი ებრაელისთვის ღვთივგამოცხადებულ მოსეს სჯულს ჰქონდა: ის სიკეთესა და ბოროტებას განსაზღვრავს, ერთმანეთისგან მკვეთრად განასხვავებს და მათ შორის სწორი არჩევანის კეთებას გვაძლევს. სწორედ ამიტომ პლატონი თავის „სახელმწიფოში“ აცხადებს, რომ სამართლიანობის სათნოებაზე საუბარი მხოლოდ პოლიტიკურ კონტექსტშია შესაძლებელი და მისეული იდეალური სახელმწიფო ყოვლისმომცველ პატრონალისტურ ხასიათს ატარებს. სოკრატეც „კრიტოში“ სახელმწიფო კანონებისადმი მორჩილების აუცილებლობის დასასაბუთებლად კანონების მოქმედებას მშობლიურ ზრუნვას ადარებს, რომლებიც, ამ სახელოვან დიალოგში პერსონიფიცირებულნი, პატრონალისტური ტონით, მხოლოდ მშობლებისთვის შესაფერი სიტყვებით მიმართავენ მოსაუბრეს. პლატონის მიხედვით, სოკრატე კრიტოსთან საუბარში სახელმწიფოსა და მშობლების ფუნქციას ერთმანეთთან აიგივებს, რაც სათნო მოქალაქის აღზრდასა და ადამიანის გარდაქმნას გულისხმობს. აქედანაც კარგად ჩანს, რომ ძველი ბერძენი სახელმწიფოსა და ეკლესიის ფუნქციებს ერთმანეთის თანაფარდს ხდის, რადგან ქრისტიანის მიხედვით ადამიანის შინაგანი გარდაქმნა, მისი გულის ძი-

რეული ცვლილება მხოლოდ ღვთის მადლს, ეკლესიურ, საკრამენტურ ცხოვრებას ძალუძს.

ქრისტიანობამ პოლიტიკური პრინციპებისა და რეალობების სრულიად ახალი ხედვა, ანუ პოლიტიკური თეოლოგია მოიტანა. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ქრისტიანობა კრეაციონისტური ტიპის რელიგიაა და ამტკიცებს, რომ ღმერთმა სამყარო არაფრისგან შექმნა. ეს ნიშნავს, რომ ღმერთი არსებითად, ონტოლოგიურად განსხვავდება ქმნილებისგან; სიწმინდის წყარო მხოლოდ ღმერთია და წმინდა მხოლოდ ისაა, რაც მას ეკუთვნის, ხოლო „სოფელი“, მახარობელის სიტყვებით, „ბოროტსა ზედა დგას“ (1, იოანე 5, 19). პოლიტიკა და სახელმწიფო ცოდვაში ჩაფლული სოფლის საქმეებს წარმართავს და აწესრიგებს, ამიტომ არც წესრიგი შეიძლება ყოველთვის სიწმინდის გამოვლინებად ჩაითვალოს და არც პოლიტიკურის გატოლება შეიძლება საკრალურთან. სწორედ ამას გულისხმობს უფლის სიტყვები: „მიეცით კეისრისაჲ კესარსა და ღმრთისაჲ ღმერთსა (მათ. 22, 21). უფალი მკვეთრად განასხვავებს რა ღმრთისა და კეისრისადმი მორჩილებას, ამით ხაზს უსვამს სიწმინდესა და წესრიგს, საკრალურსა და პოლიტიკურს შორის განსხვავებასა და ეკლესიასა და სახელმწიფოს ინსტიტუციური გათიშულობის აუცილებლობას; ღმერთი და კეისარი ადამიანისგან სხვადასხვა რამეს ითხოვს, პირველი სიწმინდესა და სულიერ აღორძინებას, ხოლო მეორე – წესრიგს. წესრიგი და დისციპლინა ეფექტური საშუალებაა არა მარტო კეთილი, არამედ ბოროტი მიზნების მისაღწევად და არც წესრიგის მოყვარე კეისარი ნიშნავს ლოგიკური აუცილებლობით ქრისტესმოყვარეს.

ქრისტიანობამ სახელმწიფოსა და პოლიტიკის დესაკრა-

ლიზაცია მოიტანა, თუმცა მისი არსებობის აუცილებლობა არ გაუუქმებია. სახელმწიფოს თავისი ფუნქცია აქვს. პავლე მოციქული ერთ-ერთ ეპისტოლეში წერს: „... ყოველი ხელმწიფება ღვთის მიერ დადგენილია... თუ ბოროტს სჩადიხარ, გეშინოდეს, ვინაიდან ტყუილად როდი არტყია ხმალი“ (რომ. 13, 1–4); ანუ მოციქული ამბობს, რომ ღმერთმა ხელისუფალი ბოროტების შესაჩერებლად დააყენა დედამიწაზე, მაგრამ არსად ამბობს, რომ მას ადამიანის ზეცაში აყვანა შეუძლია. ადამიანის შინაგანი გარდაქმნა, სულიერი აღორძინება და მისი ცათა სასუფეველში დამკვიდრება ღვთაებრივ მადლს ძალუძს, რომელიც განსაკუთრებული, მაცხოვრებელი ძალით ეკლესიის საიდუმლოებებში მოქმედებს.

ქრისტიანული პოლიტიკური თეოლოგიის ღრმად ფილოსოფიური არტიკულაცია პირველად ნეტარმა ავგუსტინემ მოგვცა. წმინდა მამის აზრით, სახელმწიფოს არსებობის საჭიროება ცოდვით დაცემამ გააჩინა. ეს იმას ნიშნავს, რომ სახელმწიფოს არსებობა ისევე არააუცილებელი იყო, როგორც ადამის და ევას ცოდვით დაცემა და ადამიანთა შორის ბოროტების დამკვიდრება. დაცემული ადამიანური ბუნების უმთავრესი გამოვლინებები ამპარტავნება, სხვაზე დომინაციის სურვილი და ხარბი მომხვეჭელობაა. ღმერთმა სახელმწიფოს არსებობა იმიტომ დაუშვა, რომ ეს ვნებები კანონებს დაქვემდებარებოდა და ამით ადამიანებს გამუდმებული ყაჩაღობა და ძალადობები თავიდან აეცილებინათ. ნეტარი მამის მიხედვით, სახელმწიფო ინსტიტუციები, კერძოდ, ბიუროკრატიული იერარქია და სასამართლო ამ ადამიანური ვნებების ინსტიტუციური ფორმებია და ამით ახერხებს მათი კანონის ფარგლებში მოქცევას.

სახელმწიფო ცოდვის შედეგი და თავადაც ბოროტებაა, რადგან ადამიანთა შორის de facto უკვე არსებულ სოციალურ და ქონებრივ უთანასწორობას (რომელიც ღმერთს დასაბამიდან არ შეუქმნია და ცოდვით დაცემის შედეგია) აკანონებს, თუმცა ის უმცირესი ბოროტებაა, რადგან მის გარეშე უფრო უარესი რამ მოხდებოდა.

მართალია, სახელმწიფო ბოროტების შემაკავებელი ძალაა, მაგრამ ეს მხოლოდ ამ უკანასკნელის გარეგანი გამოვლინებების შემთხვევაშია ჭეშმარიტი. სახელმწიფოსა და კანონებს ადამიანის გულის გამოსწორება არ ძალუძს; როგორ გონივრულადაც არ უნდა იყოს შედგენილი სახელმწიფოს კონსტიტუცია და კანონები, მათ არ შეუძლიათ ადამიანის გულის გამოსწორება, მასში დავანებული ეგოიზმის, გულქვაობის, ამპარტავნების, მომხვეჭელობისა და ა. შ. აღხოცვა. ეს სახელმწიფოს კი არა, ეკლესიის მისიაა, რადგან ჩვენი ვნებებისგან განწმენდა მხოლოდ ღვთაებრივ მადლს და მასთან თანამოქმედ ადამიანურ, ასკეტურ ძალისხმევას ძალუძს.

რაც უფრო ძლიერი და გულწრფელია ადამიანში საკუთარი ცოდვების განცდა, მით უფრო სასოებს ღმერთზე, ღვთაებრივი მადლის შინაგან, ცხოველმყოფელ მოქმედებაზე, რომელიც ეკლესიის საკრამენტალურ ცხოვრებაში რწმენისმიერი მონაწილეობით მიიღწევა. მაგრამ როდესაც ადამიანი ან ხალხი საკუთარი ცოდვების განცდას კარგავს, ცოდვისა და ბოროტების მიზეზს მხოლოდ გარეგან ფაქტორებში ხედავს. ადამიანი უარესად სოციალური არსებაა, მასთან დაკავშირებული ყველა ბოროტება ბუნებრივად იღებს სოციალურ განზომილებას ან თუნდაც სოციალურ ელფერს. ასეთი გარეგანი ბოროტების წინააღმდეგ

საბრძოლველად კი ყველაზე ეფექტური საშუალება კარგად ორგანიზებული, მიზანმიმართული და დისციპლინირებული პოლიტიკური ძალისხმევაა. ასეთი რამ ყველაზე კარგად სახელმწიფოს ხელეწიფება. ამიტომ იქ, სადაც ჯანსაღი რელიგიური ცხოვრება კნინდება, ანუ საკუთარი ცოდვების განცდა იკლებს, მის საპირისპიროდ იზრდება სახელმწიფოს საკრალიზაციის, საკრალურის პოლიტიკურით ჩანაცვლების ტენდენციები.

ეს ასე მოხდა ქრისტიანულ სამყაროში. ადრე, როდესაც ეკლესია რომის იმპერიისგან იდევნებოდა, ქრისტიანებს თვალნათლივი განცდა ჰქონდათ სხვაობისა, რომელიც სულიერსა და საერო ხელისუფლებას, რელიგიურსა და პოლიტიკურს, ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის არსებობს. ამ დროს ეკლესია გაბატონებულ პოლიტიკურ, სოციალურ და კულტურულ ძალებთან ოპოზიციაში ცხოვრობდა, არ შეეძლო საკუთარი სულიერი მიზნების მისაღწევად მათთან ეთანამშრომლა, ამიტომ მთელ საკუთარ ძალისხმევას ქრისტეს ნათელში საზოგადოების შინაგან, სულიერ და ზნეობრივ ფერისცვალებას ახმარდა და ეს შეძლო კიდევ. ეკლესიის სულიერი ცხოვრება არასოდეს ყოფილა ისეთი ინტენსიური, მისი სულიერი ავტორიტეტი მაღალი, იერარქია სამაგალითო, ხოლო მრევლი მორწმუნე და მოწამეობისთვის მზადმყოფი, როგორც ამ ეპოქაში. მაგრამ როდესაც ქრისტიანობა სახელმწიფოს ოფიციალური რელიგია გახდა, ბევრმა მიწიერი მოტივებით გადაწყვიტა მონათვლა, ეკლესიის ლეგალური, სოციალური და ფინანსური მდგომარეობა შეუდარებლად გაუმჯობესდა, მისი მაღალი იერარქია იმპერიის ბიუროკრატიული ელიტის ნაწილი შეიქნა. ეკლესიის ტრიუმფალურმა სვლამ მრევლის

სულიერი სიფხიზლე მოადუნა, საკუთარი ცოდვებისა და არამსოფლიურობის განცდა შეუმცირა და სახელმწიფო ძალაუფლება და პოლიტიკა დედამიწაზე ღვთის საქმის აღსრულების აუცილებელ ელემენტად წარმოიდგინა. ასე ჩამოყალიბდა იმპერიულ ეკლესიებში ცეზაროპაპისტური და პაპოცეზარისტული ტენდენციები.

თეორიულად ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობის როგორც აღმოსავლური, იუსტინიანესეული სიმფონიის, ისე დასავლური, პაპი გელასისეული მოდელები სასულიერო და საერო ხელისუფლების ერთმანეთის საქმეებში ჩაურევლობას მოითხოვდა. მაგრამ მოგვიანებით აღმოსავლეთში იმპერატორებმა რეალურად დაიწყეს ეკლესიის საქმეებში ჩარევა. ამან მოიტანა ის, რომ არცთუ იშვიათად საიმპერატორო კარი, გაუთვითცნობიერებლობის ან პოლიტიკური მოტივების გამო, გარკვეული დროის განმავლობაში მხარს უჭერდა და აძლიერებდა ერეტიკულ მოძრაობებს, როგორც ეს ხდებოდა არიანელობის, ნესტორიანელობის, მონოთელიზმის, ხატმებრძოლობის და სხვა შემთხვევებში. იმპერატორები ეკლესიის საქმეებში ჩარევას იმით ამართლებდნენ, რომ მათი მოვალეობა იყო იმპერიისა და, აქედან გამომდინარე, მისი ნაწილის, ეკლესიის, წიაღში წესრიგი დაეცვათ და თავს „ეკლესიის გარეშე საქმეების“ ეპისკოპოსებად მოიაზრებდნენ. დასავლეთში რომის პაპებს თავი ადამიანების უმაღლეს სულიერ წინამძღვრად მიაჩნდათ; და რაკი დიდი დროის განმავლობაში აღმოსავლეთში მყოფი საიმპერატორო კარისგან დაშორებულნი თავს უფრო თავისუფლად გრძნობდნენ, ადვილად წარმოიდგინეს, რომ მათ სულიერ ძალაუფლებას საიმპერატორო ხელისუფლებაც უნდა დამორჩილებოდა; მათი აზრით, იმ-

პერატორებიც ისევე საჭიროებდნენ სულიერ ხელმძღვანელობას ცათა სასუფევლის მოსაპოვებლად, როგორც ჩვეულებრივი მოკვდავები. ამას მოჰყვა ე. წ. „ორი მახვილის“ კონცეფცია, რომლის თანახმად, დედამიწაზე როგორც სასულიერო, ისე საერო ხელისუფლების წყარო ეკლესიის ხილული თავი, ანუ რომის პაპია. ამ კონცეფციის უკიდურესი გამოვლინებაა აზრი, რომლის მიხედვით, იმპერატორი ეკლესიის საჭურველთმცირთველია, ანუ მხოლოდ ეკლესიის სახელითა და მითითებით შეუძლია თავისი ხელისუფლების აღსრულება, ისევე როგორც საჭურველთმცირთველი ატარებს თავისი ბატონის იარაღს და მხოლოდ მისი ნებართვით შეუძლია ის გამოიყენოს. თუმცა დასავლეთი ცეზაროპაპიზმის მკვეთრ გამოვლინებებსაც იცნობს. ამ ტენდენციების მატარებელი იყო საღვთო რომის იმპერიის არაერთი იმპერატორი. დასავლეთში ცეზაროპაპიზმისა და პაპოცეზაროპიზმის ტენდენციების კონფლიქტმა იტალიაში გიბელინებისა და გველფების პოლიტიკურ პარტიებს შორის ბრძოლის სახე მიიღო. ცეზაროპაპიზმის უკიდურესი ფორმა მონარქების ე. წ. „ღვთაებრივი უფლებების“ თეორიის სახით გამოვლინდა, რომელიც დასავლეთში პროტესტანტიზმის წარმოშობის შემდეგ ჩამოყალიბდა.

საკრალურისა და პოლიტიკურის ერთმანეთში აღრევისა და მისი სავალალო შედეგების თვალსაჩინო მაგალითებსა და ტენდენციებს ძველი ისრაელის ისტორია, ტაძრისშემდგომი რაბინისტური იუდაიზმის თავისებურებები გვაძლევს. ძველი ისრაელის უდიდესი რელიგიური და ნაციონალური ტრაგედიის მიზეზი მათ მიერ ღვთის მიერ აღთქმული მესიის ძლევამოსილ პოლიტიკურ ლიდერად მოვლინების გაუმართლებელი მოლოდინი იყო. ფა-

რისეველები, სადუკეველები და ისრაელის დიდი ნაწილი მესიისგან ღვთაებრივი ჭეშმარიტების გამოცხადებასა და საკუთარი ცოდვებისგან გამოსხნას არ ელოდებოდნენ, რადგან ფიქრობდნენ, რომ პირველი უკვე ჰქონდათ, მეორეს კი არ საჭიროებდნენ. მათ წარმოედგინათ, რომ დავით მეფის შთამომავალი მესია, წმინდა მეფის მსგავსად, წარმატებული სამხედრო და პოლიტიკური ლიდერი იქნებოდა, რომელიც ღვთის შეწევნით დაამარცხებდა მათ გარშემო მცხოვრებ წარმართებს, განსაკუთრებით მათზე გაბატონებულ რომაელებს და ღვთის სახელით გააბატონებდა მათ ყველა ხალხზე. მათ პირდაპირი, პოლიტიკური მნიშვნელობით ესმოდათ ფსალმუნის სიტყვები: “უფალმან მრქუა მე: ძე ჩემი ხარი შენ, და დღეს მიშობიე შენ. ითხოვენ ჩემგან და მიგცნე შენ წარმართნი სამკვდრებელად შენდა და დაპყრობად შენდა კიდენი ქუეყანისანი. ჰმწყსნე იგინი კუერთხითა რკინისათა და ვითარცა ჭურნი მეკეცეთანი შეჰმუსრნე იგინი“ (ფს. 2, 7-9). იუდეველები გულის სიღრმეში ღვთისადმი მსახურებას კი არ ესწრაფოდნენ, არამედ სხვა ხალხებზე პოლიტიკურ გაბატონებას და სინამდვილეში ღვთის მაგივრად საკუთარ სახელმწიფოს, ტაძარს, რჯულის მცნებებს და მამათა გადმოცემებს აღმერთებდნენ. ცხადია, შემთხვევითი არაა, რომ ფარისეველები ამის გამო დაუპირისპირდნენ ჭეშმარიტ მესიას. ისინი ქრისტეს ადანაშაულებდნენ იმაში, რომ იგი სიყვარულის გამო არღვევდა შაბათის გადმოცემებს, თითქოს ტაძრის დანგრევას აპირებდა და აბრაამის შთამომავლობით ვითომდა გარანტირებულ მათ თავისუფლებას არ ცნობდა. წმინდა წერილი გვეუბნება, რომ ფარისეველებმა და სადუკეველებმა უფალი თავიდანვე ქვეყნისა და ხალხის სახელით გაწირეს: „და შეკრბეს მღდელთ-მოძღუართა მათ

და ფარისეველთა კრებული და იტყოდეს: რაჲ-მე ვყოთ, რამეთუ კაცი ესე მრავალსა სასწაულსა იქმს? უკუეთუ დაუტეოთ იგი ესრეთ, ყოველთა ჰრწმენეს მისა მიმართ, და მოვიდენ ჰრომნი და მიგვღონ ჩუენ ადგილიცა ჩუენი და ნათესავიცა (იოან. 11, 47-49).

პოლიტიკური მოლოდინების გამო ვერ დაინახეს იუდეველებმა იესო ქრისტეში მესია, რომელიც საყოველთაო, თვით მტრების სიყვარულსა და მოყვასის თავმდაბლურ, თავგანწირულ სიყვარულს ქადაგებდა და ჯვარს აცვეს იგი, სამაგიეროდ, ადვილად აღიარეს მესიად ბარ-კობხა, რომელიც მათ რომაელებისგან გათავისუფლებას დაჰპირდა და აჯანყება წამოიწყო 138 წელს. ამას მოჰყვა უზარმაზარი რელიგიური და ნაციონალური კატასტროფა; იუდეველებმა დაკარგეს ყველაფერი, რითაც ადრე იქადოდნენ: აღთქმული მიწა, ტაძარი და ღვთისმსახურების შესაძლებლობა; აჯანყებით განრისხებულმა ადრიანე იმპერატორმა დაანგრია ტაძარი, ქალაქი იერუსალიმი, ამოხოცა უამრავი ებრაელი და ცოცხლად დარჩენილებს იუდეაში ცხოვრება აუკრძალა. ამ დროს დაიწყო ებრაელი ხალხის განბნევა. მოგვიანებით, XVII საუკუნეში გაფანტულობაში მცხოვრები იუდეველების დიდმა ნაწილმა მესიად აღიარა კაბალისტი საბათაი ცვი, რომელმაც მათ ისრაელის სამეფოს აღდგენა აღუთქვა და მოუწოდა, მთელი ქონება გაეყიდათ და იუდეაში გაჰყოლოდნენ. საბათაი ცვიმ ბოლოს ისლამი მიიღო, და თავის ადეპტებს ამით უზარმაზარი გულაცრუება და მატერიალური ზარალი მოუტანა. საბათაი ცვიმ დაუდო სათავე ტენდენციებს და მოლოდინებს, რომლებმაც მოგვიანებით სიონიზმში ჰპოვეს სრული და კონკრეტული გამოხატულება. სიონიზმში რაბინული იუდაიზმის რელიგიური მისწრაფებები და

მოლოდინები უაღრესად პოლიტიკურ ფორმას იძენს. ისინი იღვწიან და იმედოვნებენ, რომ ებრაული წარმოშობის მსოფლიო პოლიტიკური და ფინანსური ელიტა გააძლიერებს და დაიცავს ისრაელის სახელმწიფოს, ადადგენს მესამე ტაძარს, ღვთისმსახურებას, ყველგან ახალ მსოფლიო წესრიგს გააბატონებს და ადგილს მოუმზადებს მაშინაც ანუ წმინდა წერილით აღთქმულ მესიას. იუდაიზმი და სიონიზმი ერთნაირად ფიქრობს, რომ ისრაელთან დაკავშირებულ საღვთო საქმეებს თავად ღმერთი კი არ აღასრულებს, არამედ ღვთის სახელით მოქმედი პოლიტიკური ძალა-უფლება. იუდეველებისთვის ეს არის ღვთისგან ცხებული, ძღვევამოსილი მონარქი, სიონისტებისთვის კი მსოფლიო პოლიტიკური და ფინანსური ელიტა.

რაბინული იუდაიზმის ბევრი თანამედროვე მკვლევარი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ იუდაიზმი არ არის რელიგია, ამ სიტყვის წმინდად ქრისტიანული გაგებით. იგი უფრო ებრაელი ხალხის სოციალური და პოლიტიკური მოწყობის რელიგიური მოდელია. ქრისტიანული თვალსაზრისიდან გამომდინარე, ამიტომაც ანიჭებენ ისინი ასეთ გადაჭარბებულ მნიშვნელობას სჯულის გარეგანი წესების აღსრულებას. იუდაიზმის მთავარი რელიგიური ინტერესი ღმერთისგან სხვა მიწიერ პოლიტიკურ მიზნებზეა გადატანილი. ამის გამოვლინებაა ის, რომ მათ მთავარ რელიგიურ ტექსტში, თალმუდში, ვერ ნახავთ ერთ სრულყოფილად ჩამოყალიბებულ სწავლებას ღმერთზე, სულის უკვდავებაზე, ადამიანის საიქიო ბედზე და ა. შ. თალმუდის ფურცლებზე გვერდიგვერდ ვხედავთ ურთიერთგამომრიცხავ კრეაციონისტულ, პანთეისტურ და კაბალისტურ წარმოდგენებს ღმერთზე; სუ-

ლის საიქიო ცხოვრებასთან დაკავშირებით ვხვდებით როგორც ქრისტიანულის მსგავს წარმოდგენებს, ასევე რეინკარნაციულ სწავლებებსაც. თალმუდში ამ უკანასკნელის ორი სხვადასხვა ვარიანტიც კი გვხვდება. ამან ძალიან არ უნდა გაგვაკვიროს, რადგან ანალოგიურ სურათი იყო თალმუდამდეც, ქრისტეს დროინდელ ისრაელშიც. ახალი აღთქმის წიგნებში ვკითხულობთ, რომ ფარისეველებსა და სადუკეველებს, რომელთაგან პირველი ყველაზე გავლენიან და ფანატიკურ რელიგიურ დაჯგუფებას წარმოადგენდა, მეორე კი უმთავრესად სასულიერო დასისგან შედგებოდა, სრულიად საპირისპირო წარმოდგენა ჰქონდათ უმთავრეს რელიგიურ საკითხზე: ინარჩუნებს თუ არა ინდივიდუალური სული არსებობას, ადამიანის გარდაცვალების შემდეგ?

იუდაიზმში საკრალურის გაპოლიტიკურების თვალსაჩინო მინიშნებებს იძლევა ასევე მისი მთავარი რელიგიური დღესასწაულები და რელიგიური ტერმინები. ჩვენი აზრის თვალსაჩინოებისთვის ჯერ მართლმადიდებლობის მაგალითი მოვიშველიოთ. მართლმადიდებლობის მთავარი რელიგიური საეკლესიო დღესასწაულების აბსოლუტური უმრავლესობა უკავშირდება ადამიანის გამომხსნელობითი ღვთაებრივი განგებულების უმნიშვნელოვანეს მომენტებს, და ტერმინით „მართლმადიდებლობის ზეიმი“, რომელიც დიდი მარხვის დასაწყისში აღინიშნება, ეკლესია გულისხმობს არა ქრისტიანული რწმენის გეოგრაფიულ გავრცელებას ან ქრისტიანი თემის სიძლიერეს, მრავალრიცხოვნებას ან მათ ისტორიულ გამარჯვებებს, არამედ გამოცხადებითი ჭეშმარიტების, წმინდა გადმოცემის, საკრალური ტრადიციისადმი ერთგულებას, რომელიც წმინდა მამებმა მსოფლიო საეკლესიო კრებებზე დაყრდნობით განახორციელეს; ხო-

ლო მართლმადიდებელი ქრისტიანული ცხოვრების ორ უმნიშვნელოვანეს მომენტს – „ღმერთთან ახლოს ყოფნის“ ან მისგან „დაშორებულობის“ განცდას, – მასში შინაგანად ღვთაებრივი მადლის ცხოველმყოფელურ მოქმედებას ან მისგან მიტოვებულობას უკავშირებს. იუდაიზმში კი მთავარი რელიგიური დღესასწაულები სხვა ხალხებზე ებრაელი ხალხის ისტორიულ, ნაციონალურ გამარჯვებებს აღნიშნავს. ამის თვალსაჩინო მაგალითებია პასეჟი და პურიმი. პურიმი ზეიმობს ებრაელი ხალხის გამარჯვებას, რომელიც „ესთერის“ წიგნშია აღწერილი (9, 20-32). ამ დროს ძველმა ებრაელებმა შეძლეს სპარსეთის სამეფო კარზე ამოეხოცათ სპარსეთის პოლიტიკური ელიტა, რომელიც მათ საშიშროებას უქადდა. პასეჟის დღესასწაულში კი იუდეველები, ქრისტიანების მსგავსად, მომავალი მესიის სულიერ წინასახეს კიარხედავენ, არამედ მას უპირველესად უყურებენ როგორც მათდამი მტრულად განწყობილი ფარაონისა და ეგვიპტელი ხალხის სასწაულებრივი დასჯის საზეიმო მოგონებას. იუდეველი ღმერთთან ახლო მყოფობის რელიგიურ განცდას აღნიშნავს სიტყვით „ალია“, რომელსაც უაღრესად პოლიტიკური კონოტაცია აქვს. ეს სიტყვა ნიშნავს გაფანტული ებრაელების ერთ ნაციონალურ სახელმწიფოში შემოკრებას, რომელიც, იუდაური რწმენის თანახმად, „მესიანური ერის“ დასაწყისად ითვლება. ღვთისგან, მისი კურთხევისგან დაშორებულობას ისინი გამოხატავენ სიტყვა „გალუშით“, რომელიც, როგორც მოსალოდნელია, ისტორიულ სამშობლოში დაბრუნების შეუძლებლობას გულისხმობს. იუდაიზმში რელიგიურისა და პოლიტიკურის ერთმანეთისგან განუცალკევებლობის კარგი მაგალითია ასევე წმინდად რელიგიური ტერმინის – „ჰოლოკოსტის“ გამოყენება, როგორც ებრაელი ხალხის

უაღრესად ტრაგიკული (თუმცა პოლიტიკური) მოვლენის, ნაცისტების მიერ უამრავი უდანაშაულო ებრაელის მასიური მოკვდინების ფაქტის გამოსახატად. იუდეველებისთვის რელიგია არსებითად ებრაელი ხალხის ისტორიულ და პოლიტიკურ პერიპეტებზე დაიყვანება. იქ უმაღლესი რელიგიური მიზნები მიიღწევა არა მორწმუნის შინაგანი მადლისმიერი გარდაქმნით, არამედ მესიანური პოლიტიკური ძალისხმევით, რომელიც ღვთის სახელით აღესრულება.

იუდაიზმის მსგავსად, ისლამიც ძველი აღთქმის წმინდა წერილის არასწორ ინტერპრეტაციას ეფუძნება და არსებითად ისიც მორწმუნე საზოგადოების პოლიტიკური და სოციალური მოწყობის რელიგიური პროექტია. ისლამის უაღრესად პოლიტიკური ბუნება ჩანს იქიდანაც, რომ მუსულმანები თავიანთ წელთაღრიცხვას იწყებენ არა წინასწარმეტყველ მუჰამედის დაბადების მომენტიდან მისი გამოცხადებების დასაწყისით, რაც ბუნებრივი იქნებოდა ქრისტიანული თვალსაზრისით, არამედ ჰიჯრით, რომელიც მუჰამედის და მისი მიმდევრების მექადან მედინაში გადასვლას და იქ თეოკრატიული სახელმწიფოს დაარსებას აღნიშნავს. ეს გარემოება აშკარად მიუთითებს რომ, ისლამის მიხედვით, საღვთო საქმე თავად ღვთისგან კი არ აღესრულება, რომელიც წმინდანთა გავლით საღვთო ენერგიების, საღვთო მადლის საშუალებით მოქმედებს, არამედ რელიგიურ-პოლიტიკური ორგანიზმის - უმის მიერ, რომელიც ხმალამოლებული იღვწის მუსულმანური რწმენის გეოგრაფიული ექსპანსიისთვის. იუდაიზმის მსგავსად, ისლამიც ორიენტირებულია არა ადამიანის მადლისმიერ შინაგან გარდაქმნაზე, „ძველი კაცის“ სიკვდილსა და „ახალი კაცის“ დაბადებაზე, როგორც ამას პავლე მოციქული

ასწავლის, არამედ მთელი ყურადღება გადააქვს გარეგნული ღვთაებრივი წესრიგის დამყარებაზე. ეს გარემოება ისლამისთვის დამახასიათებელ სამ თავისებურებაში პოულობს გამოხატულებას: პირველია ისლამური სამოთხე, მეორე – შარიათის და ჯიჰადის კონცეფციები და მესამე ის, რომ ამ რელიგიაში საეკლესიო საიდუმლოებები არ არსებობს.

რადგან ისლამი ადამიანის შინაგან გარდაქმნას, განდრთობის პერსპექტივას არ იცნობს, ისლამური სამოთხე მიწიერ სიამოვნებათა დაუსრულებელი, შეუზღუდავი მიღების შესაძლებლობაა. შინაგანი ვნებებისგან გაუწმენდავ მუსულმანს ისლამი სამოთხეში ღვთაებრივ, ანგელოზურ ყოფას კი არ ჰპირდება, არამედ იმას, რაც აქ, მიწაზე მოსწონს, კერძოდ, უაღრესად მდიდარ სექსუალურ გამოცდილებას ამისთვის სპეციალურად შექმნილ, მუდამ ქალწულ, პირმშვენიერ და ეროტიულ ხელოვნებაში გაწაფულ ე. წ. „ჰურიებთან“. სამოთხეში მოხვედრილ მუსულმანს შეეძლება ამოუწურავი რაოდენობის გემრიელი კერძები უსასრულოდ მიირთვას ისე, რომ მოყირჭება არ იგრძნოს და, ამასთან, მუდმივად მოუსმენს მომხიბლავი მუსიკის ჰანგებს.

ისლამში საკრალურისა და პოლიტიკურის აღრევა განსაკუთრებული თვალსაჩინოებით შარიათისა და ჯიჰადის კონცეფციებში ვლინდება. ეს რელიგია ერთმანეთისგან არ განასხვავებს კანონიკურ ანუ სჯულის სამართალს საეროსგან. შარიათი მორწმუნეების არა მარტო სულიერ ცხოვრებას წარმართავს, არამედ თავის თავში სამოქალაქო და სისხლის სამართლის ნორმებსაც შეიცავს. ისლამი საკუთარი ბუნებით თეოკრატიულია, ის არ განასხვავებს რელიგიურს საეროსგან, საკრალურს პოლიტიკურისა და სოციალურისგან. აქედან გამომდინარე, ყველა მუსულმანის რელიგიური მოვალეობაა

შარიათის საყოველთაო გავრცელებას შეუწყოს ხელი. მას სწამს, რომ რაკი მთელი მიწა ალაჰს ეკუთვნის, ყველგან მისი შარიათი უნდა ბატონობდეს. ამის გამო მუსულმანები დედამიწას ორ „სახლად“, ორ ტერიტორიად ყოფენ: „ისლამის“ ანუ „მშვიდობის სახლი“ ის ქვეყნები და ტერიტორიებია, სადაც შარიათი ბატონობს; სხვა დანარჩენი კი „ომის სახლად“ იწოდება. ჯიჰადი ანუ „წმინდა ომი“ მიზნად ისახავს „ომის სახლის“ „მშვიდობის სახლად“ გადაქცევას, ანუ ყველგან შარიათის სავალდებულო გავრცელებას. ჯიჰადი ყოველთვის არ გულისხმობს სისხლის ღვრასა და მოწინააღმდეგის ფიზიკურ განადგურებას, ეს დასაშვებია იქ, სადაც მუსულმანები თავს შევიწროებულად გრძნობენ.

როგორც ვხედავთ, ისლამშიც ისევე, როგორც იუდაიზმში, საღვთო საქმე პოლიტიკური ძალისხმევით აღესრულება. მათ შორის განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ იუდაიზმში ამას პოლიტიკური ელიტა აკეთებს, ისლამში კი ეს ყველა მუსულმანის მოვალეობაა. ეს გარემოება, ცხადია, შემთხვევითი არაა, შემთხვევითი არაა ისიც რომ, როგორც ადრე აღვნიშნეთ, როდესაც ეკლესიაში მორწმუნეთა სულიერი ცხოვრება გაუარესებას იწყებდა, ქრისტიანები უფრო მეტად ამყარებდნენ თავიანთ სასოებას ღვთის სახელით მოქმედ გარეგან პოლიტიკურ ძალაზე, წმინდა იმპერიებზე, ქრისტესმოყვარე მმართველებსა და მხედრობაზე.

დასკვნის სახით კიდევ ერთხელ გავიმეორებთ, რომ რელიგიური მიზნების პოლიტიკური მეთოდებით დაცვისა და განხორციელების მცდელობა სულიერი ცხოვრების დაქვეითების თვალნათელი კრიტერიუმია, ეს ყველაზე ცხადად ქრისტიანულ რელიგიაში ჩანს. ქრისტიანული მოძღვრების

თანახმად, ჩვენი უმთავრესი პრობლემა ადამიანური ბუნების დაცემულობაა, რაც ჩვენზე ვნებების ბატონობაში გამოიხატება. ამ ვნებების დამარცხება, ნებელობის ცოდვილი მიდრეკილებებისგან გათავისუფლება, მხოლოდ ღვთაებრივი მადლის შინაგან მოქმედებას, ანუ ეკლესიურ საიდუმლოებებში მონაწილეობასა და ასკეტურ ცხოვრებას მოაქვს. მაგრამ როდესაც სულიერი ცხოვრება დეგრადირდება, ანუ როდესაც მორწმუნე საკუთარი ცოდვების განცდას კარგავს, იგი ბოროტების სათავეს მხოლოდ მის გარეთ, მის გარემომცველ სოციალურ ყოფაში ხედავს. ასეთი გარეგანი ბოროტების წინააღმდეგ საბრძოლველად კი ყველაზე ეფექტური პოლიტიკურად ორგანიზებული სოციალური ძალაა. ამიტომაც არასწორი სულიერი ცხოვრებით მცხოვრებ მორწმუნეს მთელი სასოება გადააქვს რელიგიის სახელით მოქმედ პოლიტიკურ ძალაზე.

ადრეული ეკლესიის სოციალური მოღვაწეობა და წმინდა მამათა სოციალური სწავლებანი (ისტორიული მიმოხილვა)

ზურაბ ჯაში

გავრცელებული აზრის თანახმად, ადრეული ეკლესია და ეკლესიის მამები ნაკლებ დროს უთმობდნენ ამქვეყნად ადამიანური ცხოვრების სოციალურ საკითხებზე მსჯელობას. მათ მთავარ საფიქრალს წარმოადგენდა, ერთი მხრივ, განყენებული დოგმატური საღვთისმეტყველო თემები, ხოლო, მეორე მხრივ, ადამიანის სულის გადარჩენა და მისი იმქვეყნიური ხვედრი. საქმის ასეთი ვითარება ფრიად სასურველი იქნებოდა სწორედ ქრისტიანობის მტრებისთვის, რომლებიც გლოვობდნენ ქრისტიანობის გავრცელებას და ოცნებობდნენ წარმართული კულტის აღდგენაზე რომის

ოფიციალურ რელიგიად. მაგრამ, მათდა სამწუხაროდ, ისინი იძულებული იყვნენ ელიარებინათ, რომ რეალური ვითარება სრულიად საწინააღმდეგოს მოწმობდა.

ეს შესანიშნავად ჩანს მეოთხე საუკუნის შუა წლებში ქრისტიანობისგან განდგომილი და წარმართობის აღდგენისთვის დაუღალავად მოღვაწე იმპერატორ იულიანეს ეპისტოლეში გალატიის მთავარი ქურუმის არსაკიუსის მიმართ, რომელშიც ის ჩივის წარმართული რელიგიური ინსტიტუტების სუსტ სოციალურ აქტიურობაზე და ქრისტიანობის (მისთვის უღმერთო ათეიზმის) აღზევების მიზეზს სწორედ რომ მისი მიმდევრების („გალილეველების“) გასაოცარი სოციალური მოღვაწეობის შედეგში ხედავს:

„ნუთუ ჩვენ არ უნდა მივხვდეთ, რომ უღმერთობის გავრცელება, უპირველეს ყოვლისა, უნდა უმაღლოდეს იმ კაცთმოყვარეობას, რომელსაც ქრისტიანები იჩენენ უცხოთა მიმართ, იმ პატივისცემას, რომელსაც ისინი ავლენენ მიცვალებულისადმი, და იმ მოჩვენებით მოკრძალებას, რომელსაც ისინი მათ პირად ცხოვრებაში ავლენენ?“¹

ის აღშფოთებას ვერ მალავს თანამორწმუნეთა გულგრილობის გამო, მაშინ როცა იუდეველნი და, განსაკუთრებით ქრისტიანები, გასაოცარ გულისხმიერებას იჩენენ თვით წარმართთა მიმართ და ეხმარებიან მათ: „ჭეშმარიტად სამარცხვინო იქნება, თუ დავუშვებთ, რომ ჩვენი ხალხი სიღარიბით იტანჯებოდეს მაშინ, როცა იუდეველთა შორის არ არიან გაჭირვებულნი, და თვით უწმინდური გალილეველნი

1 ეპისტოლე სრულად შემონახულია სოზომენეს „საეკლესიო ისტორიაში“, თავი XVI.

ზრუნავენ არა მხოლოდ თავიანთ გაჭირვებულ წევრებზე, არამედ ჩვენთანებზეც².

ქვემოთ მოკლედ მიმოვიხილავთ ადრეული ეკლესიის სოციალური მოღვაწეობის ისტორიას, რასაც ამოწმებს იულიანე განდგომილის ზემოთ მოყვანილი სიტყვები. მეორე მხრივ, ვცდებით წარმოვაჩინოთ, რომ ეკლესიის ეს მოღვაწეობა თავის საფუძველს ჰპოვებდა სწორედ რომ მის ყველაზე ამაღლებულ საღვთისმეტყველო ხედვებში, რომლებიც სათავეს წმინდა წერილში იღებს, ხოლო განვრცობილ სისტემურ სახეს წმინდა მამათა ნააზრევში იძენს. ბოლოს, მოკლედ შევეხებით ეკლესიის მამათა სოციალური სწავლებების აქტუალობას თანამედროვე სამყაროში.

ქრისტიანული რწმენის მიერ დასავლეთის ისტორიაში საზოგადოებრივი ღირებულებების სფეროში განხორციელებული რევოლუციის შედეგებს ალბათ ყველაზე მჭევრმეტყველურად აღწერს გამოჩენილი თანამედროვე ბიბლეისტი ბართ ერმანი³:

„რომაული სამყაროს და შემდეგ მთელი დასავლეთის დაპყრობით ქრისტიანობას მხოლოდ ვრცელი და შთაგონებით აღსავსე ნაკრები არ შეუქმნია კულტურული არტეფაქტებისა, მან აგრეთვე შეცვალა ადამიანთა მსოფლაღქმა და ცხოვრების არჩევანი. ქრისტიანულმა ტრადიციამ გავლენა მოახდინა თანამედროვე მგრძნობელობაზე,

2 იქვე.

3 მისი აღიარების სიტყვები მით უფრო ფასეულია, რამდენადაც მანაც, იულიანეს მსგავსად, ოდესღაც უარყო ქრისტიანული რწმენა და ის დღეს თავს ათეისტად აცხადებს.

ღირებულებებზე, ეთიკაზე... ქრისტიანობის ტრიუმფამდე რომის იმპერია მეტად მრავალფეროვანი იყო, მისი მაცხოვრებლები იზიარებდნენ გარკვეულ კულტურულ და ეთიკურ შეხედულებებს. თუ შევძლებდით ერთი სიტყვით გამოგვეხატა იმ დროის სოციალური, პოლიტიკური და პიროვნული ეთიკის არსი, ეს იქნებოდა სიტყვა „ბატონობა“. ბატონობის, დომინანტობის კულტურაში ძალაუფლების მქონენი ჩვეულებრივ განამტკიცებენ თავიანთ ნებას სუსტებზე; მმართველნი ბატონობდნენ ქვეშევრდომებზე, პატრონები – კლიენტებზე, მონათმფლობელნი – მონებზე, მამაკაცები – თავიანთ ქალებზე. ეს იდეოლოგია არ იყო უბრალოდ ძალაუფლების ცინიკური საფარველი ან ძალადობის გაცნობიერებული გამოვლინება. ეს იყო საყოველთაოდ მიღებული ათასწლოვანი აზრი, რომელიც ფაქტობრივად ყველას მიერ იყო მიღებული და გაზიარებული, თვით სუსტისა და შევიწროებულის ჩათვლით“⁴.

სწორედ ეს ბატონობის იდეოლოგია შეცვალა ძირფესვიანად ქრისტიანობის გავრცელებამ, რაც მეოთხე საუკუნის ბოლოს რომში იმპერატორ თეოდოსი დიდის მიერ მისი სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებით დაგვრიგვინდა:

„როდესაც ქრისტიანები მოვიდნენ ძალაუფლებაში, მათმა იდეალებმა გზა მონახეს ხალხის სოციალურ ცხოვრებაში, კერძო ინსტიტუტებსა და სახელმწიფო პოლიტიკაში. თვით იდეა, რომ საზოგადოება უნდა ემსახურებოდეს ღარიბსა და უპოვარს, სნეულსა და შევიწროვებულს, გახ-

4 Bart D. Ehrmann, *The Triumph of Christianity: How a Forbidden Religion Swept the World* (NY: Simon&Schuster, 2018), 20-21.

და გამორჩეულად ქრისტიანული საზრუნავი. ქრისტიანობის გაბატონების გარეშე არასოდეს იქნებოდა ინსტიტუციონიზებული ზრუნვა ღარიბებზე, სწეულთა ორგანიზებული სახის ჯანმრთელობის დაცვა. შესაძლოა, მილიონობით ადამიანი ვერასოდეს მისულიყო იმ აზრამდე, რომ საზოგადოება უნდა ემსახურებოდეს უმცირესობას ან ზრუნავდეს გაჭირვებულის კეთილდღეობაზე; სწორედ ესაა ის ღირებულებები, რომლებსაც დასავლეთში უბრალოდ „ადამიანურ“ ფასეულობებს ვუწოდებთ“⁵.

დავიწყეთ იმის განხილვით, თუ როგორ არის ეს სოციალური ღირებულებები გადაჯაჭვული ქრისტიანული რწმენის მთავარ მაცხოვრებელ ჭეშმარიტებასთან. თუკი ქრისტიანობამდე ყველა სახის რელიგიური კულტი ადამიანისგან ღვთისთვის რაიმე სახით მსხვერპლის შეწირვას მოითხოვდა, ქრისტიანობაში პირველად გვხვდება თვით სამყაროს შემოქმედი უზენაესი ღმერთის მიერ ადამიანის გამოსახსნელად საკუთარი თავის მსხვერპლად გაღების რწმენა და ამ მსხვერპლის მორწმუნეთა კრებულის, ეკლესიის საძირკვლად ევქარისტის სახით დადება. შესაბამისად, ეკლესიისა და მისი თითოეული წევრის მისია კაცობრიობის წინაშე იქცევა უფლის მიერ კაცობრიობისადმი სიყვარულით გაღებული მსხვერპლის ქადაგებისა და მიბაძვის მისიად, რასაც მცნებად გვიდებს თვით უფალი იესო ქრისტე: „არავისა აქვს იმაზე დიდი სიყვარული, ვინც სულს დადებს თავისი მეგობრისთვის“ (იოან. 15:13).

ამიტომ უფალი სახარებებში გვაფრთხილებს, თუ როგორ

5 იქვე, 22-23.

მკაცრად განვისჯებით, თუკი მისდამი სიყვარულს გავმიჯნავთ მოყვასისთვის ზრუნვისგან და ამ უკანასკნელს ძალისხმევას დავაკლებთ. ყოველი განსაცდელში მყოფი ადამიანის მიმართ გამოვლენილი ჩვენი საქციელი უშუალოდ აისახება უფალთან ჩვენს ურთიერთობაში: „ჭეშმარიტად გუებნებით თქვენ: რითაც შეეწიეთ ერთს ამ ჩემს მცირე ძმათაგანს, იმით მე შემეწიეთ“ (მათ. 25:40). უფლისთვის მიუღებელია ისეთი მსახურება და მსხვერპლი, რომლებიც არ მოიცავს მოყვასისადმი სიყვარულს: „ხოლო თუ მიგაქვს შესაწირავი საკურთხეველთან და იქ გაიხსენებ, რომ შენი ძმა ძვირს იზრახავს შენთვის, დაუტევე შენი შესაწირავი საკურთხევლის წინ, წადი, ჯერ შემოირიგე შენი ძმა, და მხოლოდ შემდეგ მიდი და შესწირე შესაწირავი“ (მათ. 5:23-24). ასე რომ, უფლისა და მოყვასის სიყვარულის „ამ ორ მცნებაზეა დამოკიდებული მთელი რჯული და წინასწარმეტყველი“ (მათ. 22:40). „თუ ვინმე ამბობს, ღმერთი მიყვარსო, თავისი ძმა კი სძულს — ცრუა, ვინაიდან თუ თავისი ძმა არ უყვარს, რომელსაც ხედავს, როგორღა შეიყვარებს ღმერთს, რომელსაც ვერ ხედავს? და ასეთი მცნება გვაქვს მისგან: ვისაც ღმერთი უყვარს თავისი ძმაც უნდა უყვარდეს“ — გვარიგებს იოანე მოციქული და ღვთისმეტყველი (1 იოან. 4:20-21).

ღვთის რწმენისა და სიყვარულის მოყვასის სიყვარულთან განუყოფელი ერთიანობა ბუნებრივად აისახა საღმრთო ლიტურგიის ლოცვაშიც, როდესაც მრწამსის სიმბოლოს წარმოთქმის წინ გაისმის მოწოდება: „ვიყუარებოდეთ ურთიერთას, რათა ერთობით აღვიარებდეთ მამასა და ძესა და წმინდასა სულსა“. მართალი სარწმუნოების აღიარება შეუძლებელია მოყვასის სიყვარულის გარეშე; მოყვასი არის ყოველი ადამიანი, მათ შორის, ისე უცხო და გარკვეულ

ისტორიულ საფუძვლზე ჩამოყალიბებული მტრობის გამო მიუღებელი, როგორც იყო სამარიელი ისრაელიტისთვის, რომელსაც უფალი მოყვასის სიყვარულის ნიმუშად გვი-სახავს (ლუკ. 10:30-37). როგორც ეკლესია არის ხატი და წინამოსწავება მომავალი ღვთის სასუფეველისა, ასევე ლიტურგიაზე შეკრებილი ქრისტიანი ერის ერთობა სიყვარულში არის ღვთივბოძებული ნიმუში მთელი დანარჩენი კაცობრიობის სიყვარულისთვის, რაც ქმედითად აღსრულდება ეკლესიის ქველმოქმედებით.

ეკლესიის პირველი ისტორიკოსი ევსები კესარიელი (დაახ. 340 წ.) გადმოგვცემს ცნობას მეორე საუკუნეში რომის იმპერიაში ჭირის გავრცელების შესახებ, როცა დასნეულებულთ მათივე ოჯახის წევრები ტოვებდნენ იმის შიშით, რომ მათაც არ გადასდებოდათ სენი. მხოლოდ ქრისტიანები არ იქცეოდნენ ასე: „ასეთ განსაცდელში მხოლოდ ისინი ავლენდნენ თანაგრძნობას და ადამიანობას თავიანთი საქმეებით: მთელი დღის განმავლობაში ზოგი მათგანი გულმოდგინედ აღასრულებდა წესის აგებას და მარხავდა მიცვალებულებს (რადგან უამრავ მათგანს დამმარხავიც არავინ ჰყავდა); სხვები ერთად შემოკრებდნენ მთელი ქალაქიდან შიმშილისგან დაღუპვის პირას მყოფ ხალხს და პურს ურიგებდნენ, ისე რომ, ხმა გაუვარდათ ყველგან და ხალხი ქრისტიანთა ღმერთს განადიდებდა; თვით მათი საქმეებით დარწმუნებულნი აღიარებდნენ, რომ ისინი იყვნენ ჭეშმარიტად მორწმუნენი და ღვთისმოსავნი“⁶.

6 ევსები კესარიელი, *საეკლესიო ისტორია* 9. 8.

ასე ცხადდებოდა ქვეყნიერების წინაშე უფლის მცნების ერთგული ეკლესია: „ეს არის ჩემი მცნება, რათა გიყვარდეთ ერთმანეთი, როგორც მე შეგიყვარეთ თქვენ. არავისა აქვს იმაზე დიდი სიყვარული, ვინც სულს დადებს თავისი მეგობრისთვის. თქვენ ჩემი მეგობრები ხართ, თუ ასრულებთ იმას, რაც გამცნეთ?“ (იოან. 15:12-14).

ამგვარმა ქმედითმა სიყვარულმა ეკლესიაში, მოციქულთა მიერ დიაკონთა ხელდასხმიდან მოყოლებული (საქმ. 6:3-4), იმდენად ძლიერი ინსტიტუციური სახე მიიღო, რომ მოგვიანებით ეკლესიის წინამძღვარ ეპისკოპოსთ „უპოვართა მოყვარულთ“ (ბერძ. ფილოპოტოხოს) უწოდებდნენ⁷. ადრეული ხანის ერთ-ერთ საეკლესიო წყაროში ალექსანდრიის პაპსა და მთავარეპისკოპოს წმინდა კირილე ალექსანდრიელს მიეწერება სიტყვები ეპისკოპოსის უპირატესი სულიერი ნიჭის შესახებ: „ეპისკოპოსისთვის წინასწარმეტყველური ხედვების ნიჭი უსარგებლოა, თუ გაჭირვებულთ არ შეეწევა“⁸. ეპისკოპოსთა მხრიდან ასეთი უპირატესობის მინიჭება ქველმოქმედებისათვის თვით ლიტურგიკულ მსახურებასთან მიმართებით, სანიმუშოდ წარმოჩნდება წმინდა კირილე იერუსალიმელის ცხოვრებაში. ადრეული ხანის ეკლესიის ისტორიკოსები მისი ღვაწლის შესახებ საინტერესო ცნობებს გვაწვდიან. სოძომენე (დაახ. 450 წ.) გვიამბობს: „როდესაც შიმშილობა ჩამოვარდა იერუსალიმში და მის მხარეებში,

7 იხ. Peter Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire: The Menahem Stern Jerusalem Lectures* (Hanover and London: University Press of New England, 2002), 1-45.

8 კიოხვა-პასუხი S28, W. E. Crum, *Der Papyruscodex saec. vi-vii der Phillippsbibliothek in Cheltenham*, Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg 18 (Strassburg: K.J. Trübner, 1915), pp. 9.15 – 61.

ეპისკოპოსს მიმართა გაჭირვებაში მყოფმა ხალხმა, რომელთაც არ იცოდნენ, საიდან მოეპოვებინათ საარსებო პური. რადგან მათ დასახმარებლად თანხა არ ჰქონდა, მან (წმინდა კირილემ) გაყიდა საგანძური და წმინდა კრეტსაბმელი. აქედან გაჩნდა გადმოცემა, რომ ერთმა კაცმა იცნო თავისი შეწირულობა საკურთხეველისთვის, რომელიც ვიღაც ქალს ემოსა. როდესაც გამოიკვლია, თუ საიდან ჰქონდა იგი, აღმოაჩინა, რომ ვაჭარს მიეყიდა მისთვის, ხოლო ვაჭრისთვის – ეპისკოპოსს“⁹.

იგივე ისტორიკოსი გვიამბობს წმინდა ეფრემ ასურის შესახებაც, კერძოდ, თუ როგორ შეწყვიტა მან განდევილური ცხოვრების ღვაწლი ქალაქის ღარიბი მოსახლეობის დასახმარებლად და მათ მოემსახურა: „ადგილობრივი მკვიდრნი ყვებიან მის მიერ ჩადენილი მრავალი საქმის შესახებ, მაგრამ, ვფიქრობ, უფრო ღირსსახსოვარი არის მის გარდაცვალებამდე არცთუ დიდი ხნით ადრე აღსრულებული ღვაწლი, და მას აღვწერ. როდესაც შიმშილობა დაატყდა ქალაქ ედესას, მან დატოვა თავისი საცხოვრებელი ადგილი, სადაც ის ფილოსოფოსობდა და გაკიცხა მდიდრები, უგულვებელმყოფელნი მოშიშნულე თანამემამულეთა, მაშინ როცა ისინი თავიანთ სიმდიდრეს გულმოდგინედ ინახავდნენ, ყოველგვარ სიმდიდრესა და თვით სხეულზე უფრო პატივმისაგებელი სულის საზიანოდ და სასჯელად. ეს მან თავისი ფილოსოფოსობით წარმოაჩინა. ვინც მოწყალებას არ გაიღებდა, საქმით ამხელდა. მათ, ვინც პატივს სცემდა ამ კაცს და მის სწავლებებს, მიუგეს: „ჩვენ არ ვზრუნავთ საკუთარ

9 სოძომენე, *საეკლესიო ისტორია IV*, 25.

ქონებაზე, მაგრამ არ ვიცით, ვის მივანდოთ ეს საქმე, რადგან თითქმის აღარავინ იღვწის სასარგებლო საქმისათვის და ყველა თაღლითობს“. მან ჰკითხა: „ჩემზე რას ფიქრობთ?“ როდესაც ყველამ ერთად აღიარა, რომ მას სანდო, მეტად სათნო და კეთილ კაცად მიიჩნევდნენ, თქვა: „ამრიგად, თქვენ გამო ნებაყოფლობით გადავდებ თავს ამ საქმისთვის“. მათგან ვერცხლის მიღების შემდეგ დაახლოებით სამასი საწოლი დადგა საჯარო თავშესაფარში. უვლიდა შიმშილობისგან დასნეულებულთ, უცხოთ, ღებულობდა საზრდოს ნაკლებობის გამო სოფლებიდან ჩამოსულებს. შიმშილობის შეწყვეტის შემდეგ კი უკან, თავის სამოღვაწეო ადგილას დაბრუნდა, იქ, სადაც მანამდე ცხოვრობდა“¹⁰.

განსხვავებული ეროვნებისა და რელიგიური მრწამსის მქონე ადამიანების მიმართ სიყვარულის საოცარ მაგალითს აჩვენებს ქალაქ ამიდას ეპისკოსი წმინდა აკაკი († 425 წ.): „იმხანად ამიდას ეპისკოპოსმა აკაკიმ ყველას დასანახად ჩაიდინა ერთი კეთილი საქმე. რომაელ სარდლებს არაფრის დიდებით არ სურდათ აზაზენის დარბევისას აყვანილი სპარსელი ტყვეების სპარსელთა მეფისათვის გადაცემა, ტყვეები კი შიმშილით იხოცებოდნენ. მათი რაოდენობა დაახლოებით ხუთი ათასი იყო და ეს ძალიან აწუხებდა სპარსელთა მეფეს. აკაკიმ გულთან მიიტანა ეს ამბავი. მან შემოიკრიბა სასულიერო პირები და უთხრა: „კაცნო, ჩვენს ღმერთს არ სჭირდება არც ფეშხუმი და არც ბარძიმი, რადგან არც ჭამს, არც სვამს და არც არაფერი აკლია. ამ დროს კი ეკლესიას უამრავი ოქროს და ვერცხლის ჭურჭელი აქვს

10 *ქვე*, III, 16.

დაგროვილი მისი კეთილმოსურნეების შემოწირულობით. ჩვენ გვმართებს, მათი მეშვეობით გამოვისყიდოთ ეს ტყვე-ები ჯარისკაცებისგან და დავაპუროთ“. ეს და სხვა ბევრი რამ ამის მსგავსი თქვა, შემდეგ ჭურჭელი გადაადნო, ტყვეები ჯარისკაცებისგან გამოისყიდა, დააპურა, საგზალი მისცა და თავიანთ მეფესთან გაუშვა“¹¹.

წმინდა იოანე ოქროპირი თავის საღვთისმეტყველო ხედვაში ნათლად აყალიბებს სახარების სულზე დაფუძნებულ პრიორიტეტებს საეკლესიო ცხოვრებისთვის, რაც მან საქმითაც აჩვენა კონსტანტინოპოლის საყდარზე მღვდელთმთავრობისას: „რა სარგებელია იმაში, რომ ქრისტეს ტრაპეზი ოქროს ლარნაკებით არის დამძიმებული, მაშინ როცა თვითონ ის შიმშილით კვდება? დაიწყე მშიერის დაპურებით და, რაც დარჩება, იმით შეამკე საკურთხეველი. შენ გაქვს ოქროს ბარძიმი და ერთ ჭიქა წყალს გასცემ? რა სარგებელი აქვს ქრისტეს ტრაპეზს ოქრომკედის გადასაფარებელისგან, თუ გაჭირვებულს არ შემოსავ? ამით რას მოიპოვებ? მითხარი, თუ ხედავ, რომ ქრისტეს საზრდო არ აქვს და მას საკურთხევლის ძვირფასი ფარჩებით დაფარულს მიატოვებ, მას ეს ეამება? არ განარისხებს ეს უფალს? ან თუ ხედავ ქრისტეს ძონძებში შემოსილს, სიცვიით გაყინულს, ხოლო შენ მას მოსასხამს კი არ აძლევ, არამედ ოქროს სვეტებს აღმართავ ეკლესიაში და ამბობ, რომ ეს მის პატივსაცემად გააკეთე, ნუთუ ეს არ არის მისი დაცინვა, შეურაცხყოფა და შეურაცხყოფაზე მეტიც? არ ფიქრობ, რომ ასე ექცევი ქრისტეს, როცა ის მოდის შენთან, როგორც ვინმე ყარიბი, უსახლკარო

11 სოკრატე სქოლასტიკოსი, საეკლესიო ისტორია, VII, 21.

და შენ კი არ უმასპინძლდები მას, არამედ დამუშავებული ქვით ამკობ მისი ტაძრის კედლებსა და სვეტის თავებს, ლამპრებს კი ვერცხლის ჯაჭვებით ამაგრებ? შენ არ გინდა დაინახო, რომ უფალი ჯაჭვით შეკრულია საპატიმროში. ამას იმიტომ კი არ გეუბნები, რომ არ გამოიჩინო გულუხვობა ამ საქმისთვის, არამედ იმიტომ, რომ ამას თან უნდა სდევდეს ან, უფრო სწორად, წინ უსწრებდეს შენი ქველმოქმედება. ბრალად ის კი არ შეირაცხება, თუ ვინმე პირველ მათგანს ვერ გააკეთებს, არამედ ის, რომ უგულებელყოფს მეორეს; ამისთვის დაემუქრება მას გენა და ცეცხლი და დემონებთან თანაზიარება. ამიტომ, როცა ეკლესიას ამკობ, არ დაივიწყო განსაცდელში მყოფი შენი ძმა, რადგან ეს ტაძარი (ადამიანი) იმ ქვის ტაძარზე გაცილებით ძვირფასია“¹².

საეპისკოპოსო საყდრის გარდა სოციალური მსახურება განსაკუთრებით განვითარდა მონასტრებში. მომდევნო თაობებისთვის სამაგალითო შეიქმნა წმინდა ბასილი დიდის მიერ დაარსებული სამონასტრო კომპლექსი, რომლის კარგად განვითარებული ინფრასტრუქტურა უზრუნველყოფდა სოციალურად დაუცველი მოსახლეობის მატერიალურ და სამედიცინო დახმარებას მეოთხე საუკუნის რომის იმპერიაში არსებული შესაძლებლობების ფარგლებში. ამ თვალსაზრისით აღნიშვნის ღირსია მეთერთმეტე საუკუნის საქართველოში დავით აღმაშენებლის მიერ გელათის მონასტერში (აკადემიასთან ერთად) საქველმოქმედო ინსტიტუტის, „ქსენონის“, დაარსება, რაც საქართველოს ეკლესიის მიერ საყოველთაო საეკლესიო სოციალური სწავლებებისა

12 წმ. იოანე ოქროპირი, *მათეს სახარების განმარტებები* 65.

და ინსტიტუტების ერთგულ მიდევნებაზე მეტყველებს.

უფრო ფართო გაგებით, ეკლესიის მამათა ღვთისმეტყველებამ საფუძველი ჩაუყარა იმას, რაც დღეს ადამიანის უფლებების კონცეფციის სახელით არის ცნობილი, თუნდაც ეს უკანასკნელი სრულად ვერ ავითარებდეს მის ქრისტიანულ საწყისებს. ეკლესიის მამათა სოციალური სწავლებების არსი თვალსაჩინო კონტრასტს ქმნიდა იმ საზოგადოების ფონზე, რომლის ინსტიტუტებიც რადიკალურად საპირისპირო ხასიათს ატარებდა. მონათმფლობელობის, როგორც ინსტიტუტის, კრიტიკა დასავლეთის ისტორიაში პირველად გვხვდება წმინდა გრიგოლ ნოსელის ქადაგებაში¹³, რომელიც უმკაცრესი სიტყვებით მიმართავს მის თანამემამულე მონათმფლობელთ: „შენ უსჯი მონობას ადამიანს, ვისი ბუნებაც თავისუფალი და დამოუკიდებელია, ამით კი აკანონებ ღვთის წინააღმდეგობას და აბათილებ მის მიერ დადგენილ ბუნებრივ კანონს. შენ მონობის უღელს ადებ მას, ვინც დედამიწის მეუფედ იქნა დადგენილი და ვინც ყოველივეს მბრძანებლად განაწესა შემოქმედმა, ასე კი თითქოს განზრახ უტევ და ებრძვი ღვთის მცნებას. რა ფასს დაადებ გონიერ არსებას? რამდენ ობოლს¹⁴ გადაიხდი სამართლიან საფასურად ღვთის ხატებისათვის? რამდენ სტატერად გაყიდე ღვთის მიერ საგანგებოდ „შექერწილი“ ბუნება? ღმერთმა თქვა: „შევქმნათ ადამიანი ჩვენს ხატად და მსგავსად“¹⁵.

13 ასე აფასებს მას თანამედროვე ისტორიკოსი კაილ ჰარპერი (Kyle Harper, „Christianity and the Roots of Human Dignity in Late Antiquity,” in *Christianity and Freedom*, vol I: *Historical Perspectives*, ed. by T. Shah, A. Hertzke (Cambridge University Press, 2016): 123-48).

14 ფულის ერთეული რომის იმპერიაში.

15 წმ. გრიგოლ ნოსელი, *ქადაგება ეკლესიასტეზე*, 7-8.

ხოლო წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველი პიროვნების თავისუფლებისა და ადამიანთა თანასწორობის, ასევე მის ბუნებრივ გარემოსთან ჰარმონიული თანაცხოვრების უნივერსალურ ხედვას აყალიბებს, როგორც ღვთის დასაბამიერ განზრახვას მისი ქმნილების შესახებ: „მივბაძოთ უზენაეს კანონს ღვთისას, რომელიც წვიმას მოუვლენს მართალსაც და ცოდვილსაც, და ყველას თანასწორად ამოუყვანს მშეს. მან უშორეს მიწამდე აავსო წყაროები, მდინარეები და ტყეები ყველა სახის ცხოველით, ჰაერი – ფრინველებით, წყალი – წყალქვეშა სიცოცხლით. სიცოცხლის პირველი აღძვრანი უშურველად მიანიჭა ყველას, არც მბრძანებლობას დაუმორჩილა, არც კანონით შემოფარგლა, არც საზღვრებით გამიჯნა... ბუნების თანასწორ პატივს საბოძვრის თანასწორი გაზიარებით მიაგო პატივი და თავისი მადლის სიუხვე წარმოაჩინა. მაგრამ ადამიანებმა დაიწყეს ოქროს, ვერცხლის, სამოსელისთვის ნიჟარების, უსარგებლო ბრჭყვიალა ქვებისა და სხვა მსგავსთა მოგროვება, რაც ომის, ამბოხის, ტირანიის საბაბი გახდა; უგუნურებამ კი განსაცდელში ჩავარდნილი თანამოძმეთათვის წყალობის გაღების სურვილი დაახშო და ზოგჯერ მოჭარბებული ქონების შემთხვევაშიც კი არ გასცემენ, ზოგჯერ ლუკმასაც კი არ აწვდიან მოყვასს. ოჰ, გონების სიბნელე! ოჰ, სიბრიყვე! – სხვა თუ არაფერი, ეს მაინც უნდა გავიაზროთ, რომ სიღარიბე და სიმდიდრე, თავისუფლება და მონობა და ა. შ. მოგვიანებით შემოიჭრა ბოროტად ადამიანთა მოდგმაში, როგორც საზოგადო რამ სენი; დასაბამში შემოქმედმა ადამიანს მისცა თავისუფლება და თვითუფლებრიობა, მხოლოდ მცნების კანონით და სამოთხის სიამით დააკავა. ერთი ადამიანის თესლის მეშვეობით იგივე ჰქონდა განზრახული და მინიჭებული

ადამიანთა დანარჩენი მოდგმისათვისაც. ნამდვილი თავისუფლება და სიმდიდრე იყო მხოლოდ ამ მცნების დაცვა, ხოლო ნამდვილი სიღარიბე და მონობა – მისი დარღვევა¹⁶. ამიტომ წმინდა მამა მოგვიწოდებს: „შეხედე დასაბამიერ თანასწორობას კანონის წინაშე და არა შემდგომ დაყოფას; არა მბრძანებელ ადამიანთა კანონს, არამედ შემოქმედისას. რამდენადაც ძალგვიცს, დავეხმაროთ ბუნებას, პატივი ვცეთ თავისუფლებას, კრძალვით მოვეპყრათ საკუთარ თავს, დავფაროთ ჩვენი მოდგმის უპატიობა, შევეწიოთ სნეულს, ნუგეში ვცეთ გაჭირვებულს“¹⁷.

თანასწორობის ამ კანონის განხორციელება განღმრთობის გზაზე მდგომი ქრისტიანის ყოვლისმომცველი სიყვარულით აღსავსე გულით (რაც მთელ ბუნებაზე ვრცელდება და თვით დაცემულ ანგელოზებზეც), ნათლადაა აღწერილი წმინდა ისააკ ასურის სიტყვებში: „რა არის მოწყალე გული? იგი სიყვარულითაა ანთებული ყოველი ქმნილების მიმართ – ადამიანების, ფრინველების, მხეცების, დემონების... ვისაც ასეთი გული აქვს, მას არ ძალუძს იხილოს ან გაიხსენოს ქმნილება ისე, რომ თვალები არ აევისოს უსაზღვრო თანაგრძნობის ცრემლით; ეს არის გული, რომელიც დარბილებულია და ვეღარ უძლებს ხილვას ან მოსმენას სხვისი ქმნილების განსაცდელისა, თუნდაც უმცირესი ტკივილისა. ამიტომ ასეთი ადამიანი არასოდეს წყვეტს ლოცვას ცხოველებისთვის, ჭეშმარიტების მტრებისათვის, მისთვის ბოროტების მსურველთათვის, რათა დაცული იყვნენ ისინიც და განიწმინდონ. ის ლოცულობს

16 წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი, *სიტყვა*, 14. 25.

17 *იქვე*, 14. 26.

ქვეწარმავლებისთვისაც კი ისეთი უსასრულო სიბრალულით აღვსილი, როგორც შეიძლება სუფევდეს ღმერთს შეერთებული ადამიანის გულში“¹⁸.

იმ ისტორიულმა ფაქტმა, რომ ქრისტიანული ეკლესია წარმოიშვა და პირველი სამი საუკუნის განმავლობაში განიცდოდა იმ სახელმწიფოში, რომელიც მისი სარწმუნოებრივი პრინციპებისადმი მტრულად იყო განწყობილი, სამუდამოდ განსაზღვრა ეკლესიის სახელმწიფოსგან დამოუკიდებელი ეთოსი. მაგრამ ეს ეთოსი უკვე სათავეშივე იყო მისივე ღვთისმეტყველებით ნაკარნახევი. ანტიკური სამყარო არ მიჯნავდა სახელმწიფოსა და რელიგიურ ინსტიტუციებს: რომის იმპერატორი, ამავე დროს, უმაღლესი ქურუმის ტიტულსაც (*pontifex maximus*) ატარებდა.

ამ მხრივ გარკვეულწილად განსხვავებული იყო იუდაური ხედვა, როდესაც წმინდა წერილი ერთმანეთისგან განასხვავებდა „ღვთის საქმეებსა“ და „მეფის საქმეებს“ (1 ნეშტ. 26:32). ისრაელის ტომები დაყოფილი იყო ამ დაყოფის შესატყვის მსახურებათა მიხედვით „იუდა – ყველა სამეფო საქმისათვის, ხოლო ლევიანნი – ღვთის წინაშე მსახურებისთვის“ (2 ნეშტ. 19:11). მაგრამ მთლიანობაში ძველი აღთქმის პერიოდში სახელმწიფო იყო თეოკრატიული ბუნებისა, რის აღდგენასაც ცდილობდნენ ქრისტეს მიწიერი მოღვაწეობის დროს რომაელთა ბატონობის უღლის ქვეშ მცხოვრები იუდეველი მემბოხენი. ამის საწინააღმდეგოდ ქრისტე გადმოცემს მოძღვრებას, რომელიც არ ცნობს მიწიერ თეოკრატიულ მმართველობას. მასთან შეკითხვით მოსულ იუდეველებს, მართებდათ თუ არა კეისრისთვის გა-

18 წმ. ისააკ ასური, სიტყვა 48.

დასახადების გადახდა, ის პასუხობს: „მიეცით კესრისა კეისარს და ღვთისა ღმერთს“ (მათ. 22:21).

უფალი ერთმანეთისგან მიჯნავს საერო და საღვთო ხელისუფლებას, რადგან ღვთის ხელისუფლებისადმი დამორჩილება არის ნებაყოფლობითი რწმენის აქტი. ამის საპირისპიროდ, საერო ხელისუფლებისადმი ლოიალობა მიიღწევა ადამიანის კონკრეტული სახელმწიფოს მოქალაქედ ნატურალიზაციის შედეგად, რაც მას ავალდებულებს, მისი პირადი რწმენის მიუხედავად, ამ სახელმწიფოს კანონებისა და ხელისუფლებისადმი მორჩილებას. აქედან გამომდინარე, ადრეული ეკლესია აღიარებდა სახელმწიფოს ნეიტრალურობას რელიგიურ საკითხებში და მის ვალდებულებას, დაეცვა რელიგიის თავისუფალი გამოხატვა, როგორც ეს ჩამოყალიბებულია პირველად ისტორიაში ტერტულიანეს მიერ:

„დაე, ზოგმა თაყვანი სცეს ღმერთს, სხვამ – იუპიტერს; დაე, ერთმა აღაპყროს ხელნი ზეცისკენ, მეორემ – ფიდეს საკურთხევლისკენ; დაე, ერთმა – თუ წარმოვიდგენთ – ითვალოს ღრუბლები ცაში ლოცვისას, მეორემ – ჭერის ფიცრები; დაე, ერთმი მიუძღვნას სული თავის ღმერთს, მეორემ – თხას. დაფიქრდი, უღმერთობის ბრალდების მიზეზი არ გახდეს, რომ გავაუქმეთ რწმენის თავისუფლება, ავუკრძალოთ ადამიანს ღმერთის არჩევა, მე ვერ ვსცე თაყვანი მას, ვისაც მინდა და იძულებული ვიყო მას ვეთაყვანო, ვისაც არ მსურს. არავინ, არც ადამიანი, შეიწყნარებს ასეთ ნაძალადევ თაყვანისცემას“¹⁹.

19 ტერტულიანე, აპოლოგია 24.5.

მოგვიანებით, კონსტანტინე დიდის მიერ ეკლესიის სა-
ხელმწიფოსთან უპრეცედენტო დაახლოებისას, რასაც შემ-
დეგ თეოდოსი დიდის მიერ ქრისტიანობის სახელმწიფო
რელიგიად გამოცხადება მოჰყვა, წმინდა ათანასე დიდი
ადასტურებს ამავე საღვთისმეტყველო მიდგომას რწმენის
საკითხებში ხელისუფლების ძალადობრივი ჩარევის დაგ-
მობისას:

„ამ სახით მხოლოდ ეშმაკი უტევს ეკლესიას და კარს
უმტვრევს ნაჯახებით და ჩაქუჩებით, რადგან ჭეშმარიტება
არ არის მის მხარეს. მაგრამ ჩვენი მხსნელი არის ასეთი
გულკეთილი, რომ ასწავლის: „თუ ვინმეს სურს, მომყვეს“, და
„ვისაც სურს, გახდეს ჩემი მოწაფე“ (მათ. 16:24). და ყოველ
მათგანთან მისვლისას ის არ აძალებს, არამედ რეკავს კარზე
და ამბობს: „გამიღე კარი, დაო“ (ქება ქებათა 5:2). როდესაც
გაუღებენ, ის შედის, მაგრამ თუ დააყოვნებენ და არ გაუღებენ,
ტოვებს მათ. რამეთუ ჭეშმარიტება არ იქადაგება მახვილითა
და მშვილდით, არც ჯარისკაცების დახმარებით, არამედ
დარწმუნებითა და რჩევის მიცემით“²⁰.

ამიტომ ეკლესიისთვის საერო ხელისუფლება, მისი სა-
რწმუნეობრივი ბუნების მიუხედავად, აღიარებული იყო
ღვთისგან დადგენილად, რამდენადაც ზოგადად სახე-
ლმწიფო წესრიგი ადამიანის ამქვეყნიურ ცოდვითდაცემულ
მდგომარეობაში ემსახურება ადამიანთა მშვიდობიან თა-
ნაცხოვრებას. პავლე მოციქულის მიხედვით: „დაე, ყო-
ველი სული უზენაეს ხელმწიფებას დაემორჩილოს, რად-

20 წმ. ათანასე დიდი, *არიანელთა ისტორია* 33.3.

განაც არ არსებობს ხელმწიფება თუ არა ღვთისაგან; ყოველი ხელმწიფება ღვთის მიერ დადგენილია“ (რომ. 13:1). მოციქულისთვის სახელმწიფოს სადამსჯელო კანონ-მდებლობა და ღონისძიებები ემსახურება ბოროტების აღმოფხვრას საზოგადოებაში: „ვინაიდან მთავარნი კეთილის მოქმედთათვის კი არა, ბოროტმოქმედთათვის არიან საშიშნი“ (რომ. 13:3).

წმინდა ისიდორე პელუსიელი ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ პავლე აქ იყენებს არა ტერმინ „ხელისუფალს“, რაც აღნიშნავდა მმართველ პირს, არამედ ტერმინ „ხელისუფლებას“, რაც აღნიშნავს ზოგადად მართვის საზოგადოებრივ ინსტიტუტს: "პავლე მოციქულს არ უთქვამს: არ არის ხელისუფალი, რომელიც არ იყოს ღვთისგან, არამედ მსჯელობდა თვითონ ხელისუფლებაზე, როგორც ასეთზე"²¹. ეს მნიშვნელოვანი განსახვავება მეტყველებს იმაზე, რომ პავლესთვის, ისევე როგორც ზოგადად ეკლესიური სწავლებით, ნებისმიერი კონკრეტული ხელისუფალი ღვთისგან დადგენილად არ მიიჩნევა. რადგან „თუ რომელიმე ბოროტმოქმედი უკანონოდ ხელში ჩაიგდებს ძალაუფლებას, არ ვამტკიცებთ, რომ ის ღვთისგან დადგენილია"²².

ამიტომ საერო და სასულიერო ხელისუფლების გამიჯვნასთან ერთად ეკლესია იდგა საერო ხელისუფლების ბოროტად გამოყენებისა და კორუმპირებული სახელმწიფო ინსტიტუტების მიერ ჩაგრულის დაცვის სადარაჯოზე, როგორც ეს ჩანს იმავე წმინდა მამა ისიდორეს მიმოწერიდან მისი ქალაქის ხელისუფლისადმი:

21 წმ. ისიდორე პელუსიელი, *ეპისტოლეები* II, 6.

22 იქვე.

„მოქალაქეებმა მოიტანეს სია, რომელიც ჯერ კიდევ ქალაქში შემოსვლამდე მიაკარი ეკლესიის კედელზე. ეს ფურცელი ყველას ართმევს უფლებას, ეკლესიაში ჰპოვოს თავშესაფარი. ეს არა მხოლოდ სისასტიკის ნიშანია, არამედ ეჭვს აღძრავს შენი ღვთისმოსაობის მიმართ... კი მაგრამ, როგორ უნდა დაამყარო სამართლიანობა? როგორ იხსნი უსამართლობის მსხვერპლს, რომელიც, ამაქვეყნის ძლიერთა სათამაშოდ რომ არ იქცეს მისი უფლების დამცველი მოსამართლის არარსებობისას, თავს აფარებს ხელშეუხებელ ტაძარს? ამის საბაბია საყოველთაოდ გავრცელებული აზრი კორუმპირებული სასამართლოს შესახებ. თუკი შემოიტან სასტიკეს, კორუფცია კიდევ უფრო აყვავდება“²³.

ასე რომ, ეკლესიის წარმოდგენა ძალაუფლებაზე საფუძველშივე ეწინააღმდეგებოდა სახელმწიფოს მმართველის მიერ მისი მართვის ქვეშე მყოფთა ჩაგვრას, როგორც ეს ჩანს უფლის სიტყვებიდან: „თქვენ იცით, რომ ისინი, ვინც ხალხების მთავრებად არიან მიჩნეულნი, ბატონობენ მათზე და მათი დიდებულნი ხელმწიფებენ მათზე. მაგრამ თქვენ შორის ასე ნუ იქნება, არამედ, ვისაც თქვენს შორის დიდობა სურს, ის თქვენი მსახური იყოს; ვისაც თქვენ შორის პირველობა სურს, ის იყოს ყველას მონა. რადგან ძე კაცისა არ მოსულა იმისათვის, რომ მას ემსახურონ, არამედ იმისათვის, რომ თავად ემსახუროს და მისცეს თავისი სული მრავალთა გამოსასყიდად“ (მარკ. 10:42-3).

23 წმ. ისიდორე პელუსიელი, *ეპისტოლეები* I, 174.

ადრეული ეკლესიის დოგმატი წმინდა სამების შესახებ წინააღმდეგობაში მოდიოდა ადრეული ეკლესიის ხანაში გაბატონებულ მონარქიულ წარმოდგენებთან, რის საფუძველზეც თვით საღვთო მონარქიის, ანუ ერთსაწყისიანობის სრულიად განსხვავებული ღვთისმეტყველება ჩამოყალიბდა ეკლესიისა და სახელმწიფოს ერთმანეთთან დაახლოების ყველაზე გადამყვეტ მომენტში, კერძოდ, მეოთხე საუკუნეში. წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველი გვთავაზობს თავისი მნიშვნელობით რევოლუციური ხასიათის ცვლილების შეტანას ღვთაებრივი ერთსაწყისიანობის შესახებ მოძღვრებაში, რომელიც საფუძვლად ედო იმ დროის პლატონურ პოლიტიკურ თეოლოგიას. წმინდა მამა იწონებს „არა მონარქიას, რომელიც შემოსაზღვრულია ერთი პიროვნებით, არამედ ისეთს, რომელიც შედგება ბუნების თანასწორობისა და ნების ერთსულოვნებისაგან, მოძრაობის იგივეობისა და შეთანხმებულობისაგან იმ ერთობის მიმართულებით, საიდანაც ის წარმოიშვება“²⁴. იქვე დასძენს წმინდა გრიგოლი, რომ „ეს შეუძლებელია შექმნილი ბუნებისთვის, ისე რომ რიცხვობრივმა განსხვავებამ (ინდივიდებს შორის) არ გამოიწვიოს არსის დანაწევრება“²⁵. ღვთისმეტყველისთვის ძალაუფლების პარადიგმას წარმოადგენს თვით წმინდა სამება, რომელიც არ შემოიფარგლება ერთი პიროვნებით – მამა ღმერთით – არამედ ჩვენ წინაშეა სამი პიროვნების ბუნებითი თანასწორობა, მათ ნებელობათა ჰარმონიული შეთანხმება,

24 წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი, *სიტყვა* 29.2.

25 *იქვე*.

რაც არის სიყვარული. ასეთი ზნეობრივად აღმატებული ნიმუშის დასახვით გრიგოლი წერტილს უსვამს სახელმწიფო ძალაუფლების გაღმერთებას: სახელმწიფო, როგორც ადამიანური ინსტიტუტი, ვერასოდეს შეძლებს ღვთაებრივი რეალობის არეკვლას თავის თავში და, შესაბამისად, სულიერი ლეგიტიმაციის მოპოვებას. მას მხოლოდ ამქვეყნად დროებითი კანონიერი წესრიგის დამყარების ფუნქცია აქვს, რაც ღვთის სასუფეველის დადგომისას დასრულდება.

და მიუხედავად ასეთი გამოკვეთილი ყოვლისმომცველი სოციალური თანასწორობების იდეების შემცველი რწმენისა, არც მოციქულები და არც ეკლესიის მამები არ გამხდარან რომის იმპერიაში რაიმე სახის კომუნისტური რევოლუციის იდეოლოგები. მეორე მხრივ, არც პიროვნული თავისუფლების უპირობო ქადაგებას მიუყვანია ისინი ლიბერალიზმამდე როგორც ეს თანამედროვე სამყაროშია გაგებული. მართალია, ქრისტიანულ საიმპერიო კანონმდებლობაში აისახა გარკვეული ჰუმანური იდეალები, მაგრამ საბოლოო ჯამში, ბევრი არაფერი შეცვლილა. სახარებისეულ რწმენას ქრისტიანები „მიჰყავდა იქითკენ, რომ გამოწვევის წინაშე დაეყენებინათ მათი საზოგადოების ზოგიერთი შეხედულებადა პრაქტიკა, მაგრამ ისინი არ ცხოვრობდნენ განცალკევებულ ქალაქში, არ საუბრობდნენ სხვა ენაზე და არ მისდევდნენ სხვა ჩვეულებებს“²⁶. ეს არის ქრისტიანული ცხოვრების პარადოქსი, როგორც მას ახასიათებს სავარაუდოდ მეორე საუკუნის უცნობი ავტორის „ეპისტოლე

26 Gillian Clark, *Christianity and Roman Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 4.

დიოგენეტესადმი“, როდესაც ქრისტიანები „ემორჩილებიან შექმნილ კანონებს და, ამავე დროს, მათი ცხოვრების წესით მაღლდებიან ამ კანონებზე. მათ უყვართ ყველა და ყველასგან დევნილი არიან“²⁷. სწორედ ეს პარადოქსული თანხვედრა ერთსა და იმავე დროს საზოგადოებაში მიღებული წესებისადმი მორჩილებისა და პიროვნული სიყვარულით მათზე ამაღლება არის გაცილებით უფრო რადიკალური, რეალური შედეგის მომტანი, და რაც მთავარია, მშვიდობიანი რევოლუცია, რაც კი ოდესმე შესაძლებელი გამხდარა კაცობრიობის ისტორიაში. ეს არის ერთადერთი გზა საზოგადოების გაკეთილშობილებისა, შეცვალო საკუთარი გული, საკუთარი პიროვნება „თანახატქმნა“ ქრისტესთან, და ასე შეძლო მისი სიყვარულისმიერი მსხვერპლის გამეორება შენ ირგვლივ არსებულ საზოგადოებაში, რამდენადაც ეს ძალგიცს. ამრიგად, ქრისტიანობისთვის სრულიად უცხოა საზოგადოების წევრების პიროვნულ თავისუფლებაზე ზემოდან სახელმწიფო პოლიტიკითა და კანონის მაიძულებელი წესით თავს მოხვეული „სიკეთის“ გაგება. თავისუფლება თვითონ არის უზენაესი სიკეთე, რომელიც ხორციელდება მხოლოდ ხანგრძლივი სულიერი აღზრდით, რადგან, როგორც წმინდა გრიგოლ ნოსელი გვასწავლის, „სათნობა არის შიშისგან თავისუფალი და მას არ ჰყავს ბატონი; ის ირჩევს სიკეთეს ნებაყოფლობით და გაცნობიერებულად“²⁸.

27 ეპისტოლე დიოგენეტესადმი 5, 10-11.

28 წმ. გრიგოლ ნოსელი, ადამიანის შესაქმნის შესახებ 184, 28-31.

პოლითეიზმის წარმომავლობისა და ბიბლიური და ანტიკური ფილოსოფიური მოძღვრებების ურთიერთმიმართების შესახებ

ირაკლი ორჯონია

ეკლესიის დიდი მოძღვარი, წმინდა იოანე დამასკელი საეკლესიო დოგმატების შემაჯამებელ სახელმძღვანელოში ერთგან შენიშნავს: „არ დაგვტოვა ჩვენ ღმერთმა სრულ უცოდნელობაში, რადგან მის მიერ ბუნებითად არის შთათესილი ყველაში ცოდნა იმისა, რომ არსებობს ღმერთი“¹. შესაბამისად, რელიგიური გრძნობა (ღვთისმცოდნეობა)

1 წმინდა იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა. ძველი ბერძნულიდან თანამედროვე ქართულზე თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ. თბილისის სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი, 2000, გვ. 321.

ადამიანური არსებისაგან ბუნებითად განუყოფელი მოცემულობაა, რომელიც პირველმშობელთაგან გამრავლებულ კაცობრიობაშიც მსგავსადვე იჩენს თავს. ამდენად, უხილავისადმი ლტოლვა, მისტიკურის შემეცნების სურვილი, არაამქვეყნიურისკენ სწრაფვა, ზებუნებრივის მიმართ რწმენა ადამიანში ღვთისაგან შთანერგილი თვისებაა².

თავისთავად ცხადია, სამოთხეში დამკვიდრებული ადამი და ევა დატევნისამებრ ფლობდნენ ცოდნას სამყაროს შემოქმედი, ყოვლადძლიერი, ყველგანმყოფი ერთი ღმერთის შესახებ და უცხო იყო მათთვის პოლითეისტური თუ სხვა სახის გაუკუღმართებული ცრუ რელიგიური ხედვა. თუმცა ედემისეული ნეტარება და ჭეშმარიტი გნობისი, ბიბლიური სწავლების თანახმად, დაცემული ანგელოზის შთაგონებითა და პირველმშობელთა მიერ განხორციელებული უჯერო არჩევანის შედეგად შეირყვნა, რის შემდეგაც სამოთხიდან გარეგანდევნილი კაცობრიობისთვის ახალი, ყოფითი თუ რელიგიური სირთულეებით აღსავსე ცხოვრება დაიწყო.

წმინდა იუსტინე ფილოსოფოსის თანახმად, კაცობრიობის ისტორიაში პოლითეისტური მსოფლმხედველობის შემწყნარებლნი და შემდგომში გამავრცელებლნი სწორედ ჩვენი პირველმშობლები არიან. შრომაში სახელწოდებით „დამოძღვრითი სიტყვა ელინებისადმი“ ხსენებული მოღვაწე გვაუწყებს, რომ ღვთის ხატისებრ შექმნილთა სამოთხიდან განდევნის მიზეზი, ერთი მხრივ, სა-

2 ზემოგამოთქმული სწავლება მსგავსადვე არის დამოწმებული დიდი საეკლესიო ეგზეგეტის, ექვთიმე ზივანის ფსალმუნთა კომენტარებში. კერძოდ, ერთგან ხსენებული მოღვაწე შენიშნავს: „ამრიგად, ცხადია, რომ ღვთისმცოდნეობა ბუნებრივი არის ადამიანებისთვის [შდრ. ბერძ. ... ἡ θεογνωσία τοῖς ἀνθρώποις ἔμφυτος ἐστίν; ლათ. ... cognitio Dei in hominibus naturalis est]“ (იხ. PG. t. 128; col. 287-288 D).

ღვთო მცნებისადმი გამოჩენილი ურჩობაა, თუმცა იუს-ტინე იქვე მეორე მიზეზსაც მიუთითებს: ადამისა და ევას მონოთეისტური ღვთისმცოდნეობა უკეთური ძალის ზემოქმედებით პოლითეისტურმა გნოზისმა შეცვალა. ბუნებრივია, მარტვილი მოძღვარი დამოწმებული აზრის გამოთქმისას ბიბლიას ეფუძნება: „და ჰრქუა გუელმან მან დედაკაცსა მას: «არა სიკუდილით მოჰკუდეთ, რამეთუ უწყოდა ღმერთმან, ვითარმედ რომელსა დღესა შტამოთ მისგანი, განგეხუნენ თუ-აღნი თქუენნი და იყვნეთ ვითარცა ღმერთნი»“ (დაბ. 3. 4-5). სწორედ ცრუ დაპირებითა და ჭეშმარიტების გაყალბებით თავსმოხვეული ზრახვა გახდა პირველმშობელთა შემაცდენელი (ცრუ დაპირებაში იგულისხმება გველის სიტყვები: „არა სიკუდილით მოჰკუდეთ“, რადგან თავად შემოქმედისგან ჰქონდა მათ მოსმენილი, რომ თუკი მცნებას დაარღვევდნენ, მოკვდებოდნენ (შდრ. დაბ. 2. 16-17), ხოლო ჭეშმარიტების გაყალბებაში მზაკვარი სულის მიერ ღმერთთა სიმრავლის შესახებ ფსევდოსწავლების შთაგონება მოიაზრება: „... იყვნეთ ვითარცა ღმერთნი“). წმინდა იუსტინეს მითითებით, სამოთხეში დამკვიდრებული ადამიანი ორივე ტყუილის შემწყნარებელი შეიქმნა (ე. ი. ერთი მხრივ, რომ მცნების დარღვევის შედეგად არ მოკვდებოდნენ ისინი, მეორე მხრივ კი პოლითეისტური მრწამსისა), რომელთაგან პირველი (მოკვდავობა) როგორც გაუკუღმართებული ბუნებრივი მდგომარეობა, უმემკვიდრეს შემდგომ თაობებს, ხოლო მეორე (პოლითეიზმი) ცრუ ცოდნის სახით გადასცეს მათგან გამრავლებულ კაცობრიობას³.

3 შდრ. PG. t. 6; col. 280 AB.

კერპთაყვანისმცემლობის წარმომავლობის შვიდი გზის შესახებ მოძღვრებას ვხვდებით კლიმენტი ალექსანდრიელის შრომაში სახელწოდებით „შემაგონებელი სიტყვა ელინებისადმი“⁴. ღირსი მოძღვრის თანახმად, ზეცისკენ მომზირალმა ადამიანების ერთმა ნაწილმა⁵, ციური სხეულების მოძრაობის მიზებით განცვიფრებულებმა, განაღმრთეს ისინი (ციური სხეულები) და ზმნიდან „სირბილი“ (θῆϊν)⁶ ნაწარმოები სახელი „ღმერთები“ (θεοί) განუკუთვნეს მათ⁷. ასეთები იყვნენ ჰინდუსები (Ἰνδοῖ) და ფრიგიელები

4 იხ. PG. t. 8; col. 49-246.

5 კერპთაყვანისმცემლობის წარმოშობის პირველი გზა.

6 დამოწმებულია ზმნის საწყისი ფორმით, ზმნური ფორმა იქნება **θῆω**.

7 ძველ ბერძნულ ენაში ზმნა **θῆω** ნიშნავდა „დავარბივარ“, „გავარბივარ“, „ვმოძრაობ“, „გადავადგილდები“. კლიმენტი ალექსანდრიელის მიხედვით, იმავე ზმნიდან, რომელიც ციური სხეულების მოძრაობის აღმნიშვნელადაც გამოიყენებოდა, გარკვეულმა ადამიანებმა აწარმოეს სახელი **θεοί** (მრავლობითი რიცხვით **θεοί**) და ზენა ქმნილებებს „თეოსები“ („ღმერთები“) შეარქვეს. შევნიშნავთ, რომ მიუხედავად ზემოვამოთქმული აზრისა, იგივე სიტყვა (**θεός**) წმინდა წერილსა თუ მამათა ეგზეგეტიკაში ღვთისადმი განკუთვნილ სახელთა შორის ყველაზე ხშირად გამოყენებული ტერმინია. სხვათა შორის, ექვთიმე ზიგაბენის ფსალმუნთა კომენტარებში გვხვდება საგულისხმო განმარტება, თუ რამდენი მნიშვნელობით მოიხმობა ის ბიბლიაში. დავიმოწმებთ შესაბამის ადგილს: „სახელის „ღმერთი“ (**θεός**) ოთხ მნიშვნელობას ვპოვებთ წმინდა წერილში: ხან „ღმერთი“ ჭეშმარიტად ეწოდება ყოველთა შემოქმედს; ხან კი [ვინმეს ეწოდება] მიბაძვისა და მსგავსების გამო, როგორც, მაგალითად: „ღმერთების ღმერთმა უფალმა თქვა“ (ფსალმ. 48.1); და „ღმერთი დადგა ღმერთების შესაკრებელში, შუაში კი ღმერთი განისაჯა“ (ფსალმ. 81.1); და „მე ვთქვი: ღმერთები ხართ და მალღის ძეები ყველანი“ (ფსალმ. 81.6); და „ღმერთს ნუ შეურაცხყოფ და შენი ერის მთავარს არ უთხრა ბოროტად“ (გამ. 22.28). მართლაც, ცხადია, რომ ამ მოწოდებებში „ღმერთები“ ეწოდებთ იმთ, ვინც სათნოებათა მეშვეობით ბაძავენ ღმერთს და როგორც მთავარნი და მსაჯულნი, მთავრობისა და მსაჯულობის შესაბამისად ემსგავსებიან ღმერთს. მესამე აღნიშნავს ანალოგიას, როცა მოსეს ეწოდება ფარაონის ღმერთი, როგორც სასწაულთმოქმედს მის წინააღმდეგ და მის დამსჯელს და სურვილის მეშვეობით სასჯელთა შემაჩერებელს; ვისაც წინასწარმეტყველად [თავისი] სურვილისა ჰყავს აარონი და ფარაონს სიკვდილისა და სიცოცხლის უფლად მიაჩნია. ამისგან განსხვავდება მეორე მნიშვნელობა, რადგან არა უბრალოდ ღმერთი ეწოდება [მას], როგორც იქ, არამედ „ღმერთი ფარაონისა“. მეოთხე კი არის ცდომილებისამებრი, მაგალითად: ▶

(Φρύγες). სხვანი კი⁸, რომლებიც კულტურულ მცენარეთა ნაყოფებს მოიმუშაკებენ, პურს დემეტრას არქმევდნენ (მაგალითად, ათენელები), ხოლო ვენახს – დიონისეს (მაგალითად, თებელები). ზოგიერთები⁹, ბოროტების გამო გარდაუვალ შურისგებაში დარწმუნებულნი, შურისძიებასა და უბედურებას განაღმრთობდნენ და პატივს მიაგებდნენ. ამიტომაც გამოიგონეს პოეტებმა ერინები და ევმენიდები – დამსჯელები და შურისმგებელნი, რომლებიც არასოდეს ივიწყებენ უკეთურ საქმეებს და მარადის მზად არიან სამაგიეროს მისაზღვავად. კლიმენტის თქმით, ხსენებულ პოეტებს არც ბერძენი ფოლოსოფოსების გარკვეული ჯგუფი ჩამორჩა¹⁰ და ვნებათა რამ სახეობანი მიიჩნია ღმერთებად: შიში, სიყვარული, სიხარული, იმედი, როგორც, მაგალითად, ძველ დროში ეფიმენიდე, თავხედობისა და უსირცხვილობის საკურთხევლები რომ აღმართა ათენში. განიღმრთობოდა ასევე ისეთი რამ¹¹, რაც სანამ მოგონილი გარეთავსით არ შეიფუთა, მხოლოდ აბსტრაქტული მოცემულობა იყო: დიკე (Δίκη), კლოთო (Κλωθώ), ლაქესი (Λάχαισις) და ატროპი (Ἄτροπος)¹². ალექსანდრიელი თეოლოგის თქმით, არსებობს

„წადით და მოუხმეთ ღმერთებს, რომლებიც აირჩიეთ“ (მსაჯ. 10:14). ასევე: „ნუ გააკეთებთ თქვენ ვერცხლის ან ოქროს ღმერთებს“ (გამ. 20:23) (წარმოდგენილი ეგზეგეტიკა დამოწმებულია ექვთიმე ზიგაბენის ფსალმუნთა განმარტებიდან, რომლის ქართულენოვანი თარგმანი ახლო მომავალში იქნება გამოქვეყნებული (აღნიშნული ადგილისთვის იხ. PG. t. 128; col. 537 C – 540 A). ძველი ბერძნულიდან თარგმანი შესრულებულია გიორგი ჯულაყიძის მიერ).

8 კერპთაყვანისმცემლობის წარმოშობის მეორე გზა.

9 კერპთაყვანისმცემლობის წარმოშობის მესამე გზა.

10 კერპთაყვანისმცემლობის წარმოშობის მეოთხე გზა.

11 კერპთაყვანისმცემლობის წარმოშობის მეხუთე გზა.

12 იგულისხმება, რომ ჩამოთვლილთაგან თითოეული ცალკე აღებული სახელი აბსტრაქტული მნიშვნელობისაა (მაგალითად, დიკე, რაც ნიშნავს სამართლიანობას), თუმცა მათი გაღმერთების შედეგად ხსენებული აბსტრაქცია გაპიროვნებულობით შეიცვალა.

ასევე სხვა გზა¹³, რომლითაც უფრო მეტად განივრცობა ცდომილება და ღმერთთა სიმრავლე შემოიყვანება. სწორედ მას განეკუთვნება ჰესიოდეს თეოგონია და ჰომეროსის ღვთისმეტყველება. ბოლოს კი¹⁴, უნდა აღინიშნოს, რომ კერპთაყვანისმცემლობის ერთ-ერთი მიზეზი ადამიანებზე მრავალგზის აღსრულებული საღვთო შეწევნა გახდა. საქმე ისაა, რომ კლიმენტი ალექსანდრიელის მიხედვით, ვინაიდან ძველი აღთქმის ეპოქაში კაცობრიობას არ ჰქონდა ცოდნა ჭეშმარიტი ღმერთის შესახებ, რომელსაც არა მხოლოდ რჩეული ერის მიმართ, არამედ წარმართთა შორის არაერთხელ გამოუვლენია საკუთარი ძალმოსილება, სხვადასხვა ხიფათისას წყალობის მომნიჭებლად და გადამრჩენელად ვინმე დიოსკურები გამოიგონა ადამიანმა, თითქოსდა, მაგალითად, ჰერაკლესა და მკურნალ ასკლეპიოსს რომ შეეწოდნენ¹⁵.

საგულისხმოა, რომ კლიმენტი ალექსანდრიელი ძველ ბერძენთა ღმერთების სიმრავლეს ერთგვარი ირონიით განაქიქებს. კერძოდ, ზემოდამოწმებულ შრომაში „შემაგონებელი სიტყვა ელინებისადმი“ ერთგან ღირსი პრესვიტერი ერთი და იმავე სახელით ცნობილი, პოპულარული ელინი ღმერთების თანამოსახელე სხვა ღმერთებსაც ჩამოთვლის. ზოგიერთი, – ბრძანებს კლიმენტი, – მაგალითად, სამი ზევსის შესახებ იძლევა აღწერილობას: ერთი, ეთერის ძე, არკადიაში სახლობდა, ხოლო დანარჩენი ორიდან (რომლებიც კრონოსის შვილები იყვნენ) ერთი კრეტაზე

13 კერპთაყვანისმცემლობის წარმოშობის მეექვსე გზა.

14 კერპთაყვანისმცემლობის წარმოშობის მეშვიდე გზა.

15 შდრ. PG. t. 8; col. 96 ABC – 97 A.

მკვიდრობდა, მეორე კი იმავე არკადიაში; ალექსანდრიელი თეოლოგის თქმით, არსებობს ასევე ცნობები ხუთ ათენაზე: ერთი ჰეფესტოს ასული იყო, – ათენელი; მეორე, ნილოსის ასული, – ეგვიპტელი; მესამე, კრონოსის ასული, – ომის გამომგონებელი; მეოთხე, ზევსის ასული, რომელსაც დედის საპატივცემლოდ მესინიელები კორიფასიელს უწოდებდნენ; ბოლო, მეხუთე ათენა კი პალლანტესა და ოკეანის ტიტანიდეს ასულის შვილია, უკეთურად რომ ამსხვერპლა საკუთარი მამა და მამისეული ტყავი, როგორც მატყლის მოსასხამი, შეიმოსა. ღირსი კლიმენტის თანახმად, არისტოტელე რამდენიმე აპოლონს ჩამოთვლის: პირველი ჰეფესტოსა და ათენას ვაჟი; მეორე აპოლონი, – კრეტაზე მცხოვრები; მესამე, – ზევსის ძე; მეოთხე, – არკადიელი, სილენას შვილი (არკადიელებთან ნიმიედ წოდებული); და ბოლოს, მეხუთე, ლიბიელი აპოლონი, ძე ამონისა. დიდმე გრამატიკოსი კი მათ მეექვსე აპოლონს, მაგნეტის ძესაც შეჰმატებს. ხსენებული პრესვიტერი ბრძანებს, – განაამჟამად მცირეა აპოლონად სახელდებულთა რიცხვი, მოკვდავი და შესაწევნელი ადამიანები რომ არიან, რომლებსაც, მსგავსად ზემოთქმულისა, იგივე სახელი განეწესათ?¹⁶.

დამოწმებული მსჯელობის საშუალებით ალექსანდრიელი ეგზეგეტი პოლითეიზმის უკეთურებაში აღმოჩენილი კაცობრიობის რელიგიისთვის დამახასიათებელი მსოფლმხედველობის სრულ აბსურდულობას წარმოაჩენს, რომლის მიხედვითაც, მართალია, ადამიანებს ამა თუ იმ „ღმერთის“ მიმართ სასოება აქვთ, თუმცა იმავე სახელის მქონე სხვა ღმერთების სიმრავლე სრულიად გაუგებარსა და აუხსნელს

ხდის შეწევნის მომლოდინეთა მდგომარეობას; ზევსის, ათენას, აპოლონისა და სხვა ღმერთთა მრავლობითობა აღარ იძლევა შესაძლებლობას, მათდამი მხმობელი გამოერკვეს, კერძოდ, ვის მიერ, საკუთრივ რომელი „ღმერთისაგან“ ან ქვეყნის რომელი კუთხიდან უნდა მოვიდეს შეწევნა. შესაბამისად, ზემოაღწერილი რელიგიური გრძნობა სხვა არაფერია, თუ არა, ერთი მხრივ, შემოქმედის ძალმოსილებით ადამიანში ბუნებითად შთათესილი ღვთისმცოდნეობის გამოძახილი, რომელიც დაცემულ კაცობრობაში გაუკუღმართებული ფორმით იჩენს თავს; და, მეორე მხრივ, ცრუ ღმერთებისადმი სრული უიმედობის განცდის მიზეზით მათი (ღმერთების) მეტისმეტად გამრავლების სურვილი, რათა ჩვენეულ არსებაში (ე. ი. კაცობრივ ბუნებაში) განუყოფელ თვისებად შთანერგილი ღვთისმცოდნეობის სულიერი წყურვილი დაიკმაყოფილოს ღვთიურთა გნობისის გზიდან გადაცდენილმა და ფსევდორელიგიური გრძნობებით ნაწინამძღვრებმა ადამიანმა; ეს კი, თავისთავად ცხადია, იმთავითვე მარცხისთვის არის განწირული, ვინაიდან შეუძლებელია ჭეშმარიტი რელიგიური მოთხოვნილების (ღმერთთან ურთიერთობის) ბუნებრივი სურვილის დარწყუნება ცრუ მოქმედებებით. ამდენად, ამასოფელში ასპარეზზე გამოსული გულწრფელი მოღვაწე, თუნდაც თავდაპირველი არჩევანით უკეთურებას შეეგზავნოს, გარკვეულ დროში შეიცნობს უწინარეს რწმენილის უსუსურობას და აღმატებულის ძიებას დაეწაფება, რომლითაც, სახარებისეული სწავლების თანახმად, გარდაუვალი შეჭველობით მოიმუშაკებს ჭეშმარიტებას¹⁷.

17 ვგულისხმობთ სახარებისეულ სწავლებას: „რომელი ეძიებდეს, პოვოს“ (მათ. 7.8).

კვლავ კლიმენტი ალექსანდრიელის შესაბამის განმარტებას წარმოვადგენთ, თუ ვინ იყვნენ სინამდვილეში ზემოდამოწმებულ წყაროებში წარმოდგენილ სახელთა ქვემოთაზრებული „ღმერთები“. ალექსანდრიელი თეოლოგის თანახმად, ყველა მათგანი ოდესღაც მცხოვრები ჩვეულებრივი ადამიანი იყო, რომლებიც გარკვეული მოვლენების გამო გარდაცვალების შემდგომ გააღმერთა ელინურმა სამყარომ. აღნიშნული ეგზეგეტიკა დაცულია კლიმენტის შრომაში „შემაგონებელი სიტყვა ელინებისადმი“ და ერთგან ხსენებული აზრი ასე ჯამდება: „ისინი, ვისაც თქვენ ეთაყვანებით, ოდესღაც ადამიანებად შობილნი (*αυθρᾶποι γενομενοι ποτε*), შემდგომში გარდაიცვალნენ, მითებმა და დრომ კი პატივით განადიდა ისინი“¹⁸. ამდენად, ზევსი, აპოლონი, ათენა... ყოველი მათგანი, ალექსანდრიელი თეოლოგის თანახმად, ჟამთა სვლის შესაბამისად სხვადასხვა მიზეზით კაცთაგან განდიდებული და უკვდავებით მოსილი, თუმცა შორეულ წარსულში მცხოვრები ისტორიული პირები არიან.

ამჯერად ეკლესიის სახელგანთქმული მასწავლებლის, წმინდა იუსტინე ფილოსოფოსის ზემოხსენებული შრომის შესაბამისი ადგილების განხილვაზე გადავალთ, რომელშიც კონკრეტული მაგალითების საფუძველზე მარტვილი მამა გადმოგვცემს მოძღვრებას, თუ როგორი მძლავრი ზეგავლენა იქონია ანტიკური ეპოქის ელინურ მსოფლმხედველობაზე ღვთისაგან გაცხადებულმა ძველი აღთქმის რჯულმა.

წმინდა იუსტინე შრომაში სახელწოდებით „დამო-

ძღვრითი სიტყვა ელინებისადმი“ (თავი 22) პლატონთან დაკავშირებით უმნიშვნელოვანეს განმარტებას წარმოგვიდგენს. მარტვილი მამის თანახმად, ხსენებულმა ბერძენმა მოაზროვნემ სწავლება ერთი ღმერთის შესახებ ეგვიპტეში ყოფნისას ეპოქალურად რამდენიმე საუკუნით წინმსწრები მოსე წინასწარმეტყველის მიერ გაცხადებული მოძღვრებიდან შეიმეცნა, თუმცა ათენში დაბრუნებული ფილოსოფოსი არეოპაგის შიშით მოსეს სახელის ხსენებასა და ერთი ღმერთის თაობაზე საუბარს უფრთხოდა. ამიტომაც ძველ აღთქმაში მოღვაწე დიდი წინასწარმეტყველის სწავლებებიდან შეწყნარებული მონოთეისტური რჯულდება შეგნებულად მოფიქრებული დიალოგის სახით გადმოსცა ნაშრომში, რომელსაც სახელად „ტიმეოსი“ უწოდა.

ვინაიდან საკითხი უაღრესად საყურადღებოა, აქვე წარმოვადგენთ ზემოხსენებული შრომის შესაბამის ადგილს და მასთან დაკავშირებულ ანალიზს (მთავარი მოქმედი პირის – ტიმეოსის ბაგეებით პლატონი საკუთარ კოსმოლოგიურ შეხედულებებს ვრცლად გადმოსცემს და ერთგან სამყაროს შემოქმედ ღმერთს (დემიურგს) ასეთ სიტყვებს წარმოათქმევინებს): „ღმერთების ღმერთნო! მე ვარ თქვენი დემიურგოსი (შემოქმედი; ი. ო.) და საქმეთა მამა; თქვენ მე დაგბადეთ, ხოლო ჩემგან დაბადებული დაუშლელი იქნება და დაურღვეველი, რადგანაც ასეთია ჩემი ნება. ... თქვენ არ მოგიწევთ დაითმინოთ რღვევა და გაიზიაროთ მოკვდავთა ხვედრი, რადგან ჩემი ნება-სურვილი კიდევ უფრო მტკიცე და დაუსხნელი კავშირი იქნება თქვენთვის. ... ჯერ კიდევ არ დაბადებულა სამი მოკვდავი გვარი (იგულისხმებიან ჰაერზე, წყალსა და მიწაზე მობინადრე ცოცხალი არსებანი: ადამიანი, ყველა სახეობის ცხოველი, თევზი და ფრინველი;

ი. ო.), ხოლო სანამ არ დაბადებულა, ცა დაუსრულებელი დარჩება, რადგან ჯერ კიდევ არ მოიცავს ცოცხალ არსებათა უკლებლივ ყველა გვარს, თუმცა კი უნდა მოიცავდეს, რაც აუცილებელია იმისთვის, რომ საკმაო სისრულეს მიაღწიოს. მაგრამ თუ ეს არსებანი ჩემი წყალობით დაიბადებიან და ეზიარებიან სიცოცხლეს, მაშინ ისინი ღმერთების სწორნი იქნებიან. ამიტომ საიმისოდ, რომ მოკვდავებად დაიბადონ, ხოლო სამყარო ჭეშმარიტად ყოვლისმომცველი გახდეს, თქვენი ბუნების თანახმად და ჩემი ძალმოსილების მიბაძვით, რომლის წყალობითაც დაიბადეთ – თვითონვე შეუდევით ცოცხალ არსებათა შექმნას. თუმცა, რაკილა საჭიროა, რომ მათშიც იყოს რაღაც ისეთი, რასაც უკვდავთა თანამოსახელოება შეჰფერის, კერძოდ, ეგრეთ წოდებული ღვთაებრივი საწყისი (იგულისხმება მეტყველი თუ უტყვი არსებების, ე. ი. ადამიანის, ყველა სახეობის ცხოველის, ფრინველისა და თევზის; ი. ო.) სხეულთა მაცოცხლებელი სამშვივნელი, რომელიც უწინამძღვრებს ყველა მათგანს, ვინც ხალისით გამოგყვებათ უკან და ხალისით დაადგება სიმართლის გზას, – მე მოგცემთ მის თესლს და ჩანასახს. რაც შეეხება დანარჩენს, თქვენ თვითონ ჩააწანით უკვდავი მოკვდავს (ე. ი. სული სხეულს; ი. ო.) და დაასრულეთ ცოცხალ არსებათა შექმნა, გაამზადეთ და მიეცით მათი საზრდელი, დაზარდეთ ისინი, ხოლო სიკვდილის შემდეგ თვითონვე მიიბარეთ, თვითონვე მიიღეთ უკან¹⁹.

გემოდამოწმებულ კოსმოლოგიაში რამდენიმე უმნიშვნელოვანესი პლატონური ხედვაა შეჯამებული. კერძოდ,

19 პლატონი, ტიმეოსი, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და კომენტარები დაურთო ბაჩანა ბრეგვაძემ, თბილისი, 1994, გვ. 300.

ხსნებული ბერძენი მოაზროვნის თანახმად, სამყაროს მშობელი დემიურგი, იმავდროულად, უკვდავი ღმერთების შემოქმედიც არის, თუმცა დედამიწაზე მობინადრე ცოცხალი არსებების (ადამიანის, ყველა სახეობის ცხოველის, ფრინველისა და თევზის) ქმნადობა, რომელთა საშუალებითაც აღწევს სამყარო სრულყოფილებას, არა საკუთრივ დემიურგს, არამედ მისგან დასაბამილებულ ღმერთებს უკავშირდება. საქმე ისაა, რომ „ტიმოსის“ ავტორის თანახმად, თუკი ცოცხალ არსებებს დემიურგი მიანიჭებდა მყოფობას, მსგავსად ღმერთებისა, ისინიც უკვადვნი იქნებოდნენ, თუმცა ვინაიდან მოკვდავება განგებულებითად განესაზღვრა მათ (ადამიანს, ცხოველს, ფრინველსა და თევზს), არსებობაში შემოყვანაც შესაბამისად აღესრულება: მარადიული დემიურგის მიერ სიცოცხლებოძებული ღმერთები მყოფობას ანიჭებენ ადამიანსა და ყველა სახეობის ცხოველს, ფრინველსა თუ თევზს, მაგრამ ხსენებული ღმერთები, არიან რა თავად დასაბამის მქონენი და, ამდენად, არსებობა მარადიულისაგან (დემიურგისაგან) აქვთ მიღებული (ამიტომაც დაუშლელნი და დაურღვეველნი, ე. ი. უკვდავნი არიან ისინი და, შესაბამისად, სიცოცხლე არათუ ბუნებითი, არამედ მაღლისმიერი კუთვნილებაა მათი), მართალია, ცოცხალ, მაგრამ იმავდროულად, მოკვდავ არსებებს (ადამიანს, ცხოველს, ფრინველსა და თევზს) ანიჭებენ მყოფობას. აქვე დავიმოწმებთ აღნიშნულ შრომაში სხვა ადგილზე გაჟღერებულ იმავე შინაარსის სწავლებებს: „... უმცროს ღმერთებს მიანდო მოკვდავთა სხეულების გამოძერწვა და ყოველივე იმის გასრულება, რაც ჯერ კიდევ აკლდა ადამიანის სულს“ (Ibid. გვ. 302). და კიდევ: „ღვთაებრივი არსებანი შექმნა თვით დემიურგოსმა, ხოლო მოკვდავ არსებათა

დაბადება თავისსავე მიერ შექმნილთ მიანდო“ (Ibid. გვ. 333). რაც შეეხება უშუალოდ შესაქმნის პროცესს, „ტიმოსის“ მიხედვით, სწორედ დემიურგი გადასცემს ღმერთებს ცხოველმყოფელ ღვთაებრივ საწყისებს (იგულისხმება სხეულის მაცოცხლებელი სული), რომელთაც ხსენებული ღმერთები ხრწნადსა და მოკვდავ სხეულს «ჩააწნავენ» და ამ სახით შეიქმნა დედამიწაზე მობინადრე ყველა ცოცხალი არსება.

წარმოდგენილი განხილვის შემდეგ კვლავ გავიმეორებთ, რომ წმინდა იუსტინე ფილოსოფოსის თანახმად, პლატონის სწავლება ერთი მარადიული დემიურგის შესახებ მოსე წინასწარმეტყველის რჯულიდან აღებული მოძღვრებაა, მაგრამ ვინაიდან ელინური სამყარო მძლავრ პოლითეისტურ ზეგავლენას განიცდიდა, ბერძენმა მოაზროვნემ მონოთეისტური მრწამსი მხოლო დემიურგისა და მისგან დასაბამიღებული ღმერთების სიმრავლის საფარველით შენიღბა, რათა არეოპაგის სამსჯავროს მშობლიური ღვთაებების უარყოფა არ შეერაცხა მისთვის ბრალად.

ბიბლიური მოძღვრებებიდან პლატონური სწავლებების წარმომავლობის ერთ-ერთ ყველაზე მკაფიო მაგალითად იუსტინე ფილოსოფოსი წმინდა წერილსა და ხსენებული ბერძენი მოაზროვნის მიერ დამოწმებულ ტერმინთა უაღრესად საგულისხმო თანხვედრაზე მიანიშნებს. საქმე ისაა, რომ წმინდა წერილის თანახმად, ქორების მთასთან, შეუწველ მაყვალში მოსეს წინაშე გაცხადებული ღმერთი საკუთარ თავს ასეთ სახელდებას განუკუთვნებს (გამოს. 3.14): „და ჰრქუა ღმერთმან მოსეს: *მე ვარ, რომელი ვარ*“; შდრ. ბერძ. *καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωσῆν Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν*. შდრ. ლათ. *dixit Deus ad Moysen: ego sum qui sum*. დავაკონკრეტებთ, რომ მოხმობილ ციტატაში თავად ღმერთი განსაზღვრავს,

თუ როგორ უნდა იწოდებოდეს ის: **Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν** (თანამედ. ქართული თარგმანი: „მე ვარ მყოფი“).

იუსტინე მარტვილი წარმოდგენილ წინადადებაში დამოწმებულ ტერმინზე **ὁ ὢν** ამახვილებს ყურადღებას და ერთგან შენიშნავს: „თქვა მოსემ: «მყოფი» (**ὁ ὢν**), პლატონმა კი – «მყოფი» (**τὸ ὄν**)“ (შდრ. ბერძ. **Μαῦσῆς, ὢν, ἔφη· ὁ δὲ Πλάτων, τὸ ὄν**)²⁰. საქმე ისაა, რომ ბიბლიურ ციტატაში სამყაროს შემოქმედი დემიურგისადმი გამოყენებულია აწმყო დროისა და მოქმედებითი გვარის, მამრობითი სქესის მიმღეობა **ὁ ὢν** („მყოფი“), ხოლო „ტიმეოსში“ ნახსენებ დემიურგს, იუსტინე მარტვილის თანახმად, პლატონი იმავე ტერმინს (ე. ი. „მყოფს“) განუკუთვნებს, თუმცა, ერთი განსხვავებით – აწმყო დროისა და მოქმედებითი გვარის მიმღეობა საშუალო სქესითაა (და არა მამრობითით) დამოწმებული: **τὸ ὄν**, რითაც ბერძენი ფილოსოფოსი შინაარსობრივად სრულ თანხვედრაშია „გამოსვლათა“ წიგნის სწავლებასთან (რადგან სქესის ცვლა არანაირად არ ზემოქმედებს შინაარსზე და ორივე შემთხვევაში (ე. ი. **ὁ ὢν** და **τὸ ὄν**) აღიქმება-ითარგმნება როგორც „მყოფი“), თუმცა, იმავდროულად, სქესთა მონაცვლეობის გზით (მამრობითის საშუალოთი შეცვლის შედეგად) გრაფიკულ განსხვავებას სთავაზობს მკითხველს²¹.

ხსენებული ნაშრომის 26-ე თავში იუსტინე ფილოსოფოსი პლატონის „ტიმეოსიდან“ ციტირებს ერთ-ერთ ადგილს: „სწორედ აქ ვვარაუდობთ ჩვენ ცეცხლისა და სხვა

20 PG. t. 6; col. 281 A.

21 იხ. PG. t. 6; col. 280 CD – 281 AB.

სხეულების დასაბამს, თანახმად იმ მსჯელობისა, რომელშიც აუცილებლობა ალბათობას ერწყმის. რაც შეეხება ამათზე უფრო მაღალ საწყისებს, ისინი მარტოოდენ ღმერთმა თუ უწყის, კაცთაგან კი მხოლოდ იმან, ვინც ღმერთის მეგობარია²².

წარმოდგენილ მონაკვეთში საუბარია იმის შესახებ, რომ სამყაროს რაობასთან დაკავშირებულ ონტოლოგიურ საკითხებზე მსჯელობისას კაცობრივი ძალისხმევა შეზღუდულია და მხოლოდ გარკვეულ ზღვრამდე აღწევს, თუმცა ადამიანურ შესაძლებლობებზე შეუდარებლად აღმატებულ საღვთო იდუმალებათა სიდიადე თავად შემოქმედისთვის არის საცნაური და, ამასთან, ოდენ მას განეცხადება, ვინც მეგობარია ღვთისა. „ტიმეოსიდან“ დამოწმებულ ციტატას იუსტინეს შესაბამისი განმარტება მოსდევს: „განა სხვას ვის მიიჩნევს [პლატონი] ღვთისთვის მეგობარ კაცებად, თუ არა მოსესა და დანარჩენ წინასწარმეტყველებს?! (შდრ. ბერძ. ... **εἰ μὴ Μωϋσῆα καὶ τοὺς λοιποὺς προφήτας;**)“²³.

მიუხედავად იმისა, რომ პლატონი არ აკონკრეტებს, თუ ვის მოიაზრებს ღვთიურთა შემმეცნებელი ადამიანების შესახებ საუბრისას, დამოწმებული განმარტების თანახმად, ხსენებულ პირებში მოსე და წინასწარმეტყველები იგულისხმებიან, რომელთაც განეცხადებოდა სამყაროს შემოქმედი ღმერთი და დანარჩენი კაცობრიობისთვის დაფარულ იდუმალებებს შეამეცნებინებდა.

ელინებისადმი გაგზავნილი შეგონების 27-ე თავში

22 ვიმოწმებ შესაბამისი ადგილის ქართულ თარგმანს. იხ. პლატონი, ტიმეოსი, დასახ. გამოცემა, გვ. 314.

23 PG. t. 6; col. 286 C.

მარტვილი მოძღვარი იმავე ბერძენი მოაზროვნის შრომას სახელწოდებით „სახელმწიფო“ ციტირებს, რომელშიც ერთგან პლატონის ერთ-ერთი პერსონაჟი, ათდღიანი გარდაცვალების შემდეგ სასწაულებრივად მკვდრეთით აღდგომილი ვინმე ერი ყვება, თუ როგორ მოიხილა მან სიკდილის შემდეგ მიცვალებულთა სამკვიდრებელი და იქ არსებული ტანჯვის მომსწრე შეიქმნა. აი, რას გვაუწყებს პლატონი:

„ის ყვებოდა, რომ მისი იქ (ტარტაროსში; ი. ო.) ყოფნისას ერთი სული ეკითხებოდა მეორეს, სად არის არდეოს დიდო. ეს არდეოსი ათასი წლის წინათ პამფილიის ერთ-ერთი ქალაქის ტირანი ყოფილა. გადმოცემის მიხედვით, მოხუცი მამა და უფროსი ძმა მოუკლავს და ბევრი სხვა ბოროტებაც ჩაუდენია. ერი ყვებოდა: სულმა, რომელსაც ამ სიტყვებით მიმართეს, პასუხად თქვაო: «არდეოსი აქარმოსულა და ვერც მოვა. მართლაცდა, ბევრ სხვა საშინელ სანახაობათა შორის ჩვენ ესეც ვნახეთ: როცა მრავალ განსაცდელგამოვლილნი მივადექით ნაპრალს და დავაპირეთ აღმა ავყოლოდით გზას, ანაზღად არდეოსსა და სხვა სულებს მოვკარით თვალი; იქ თითქმის ყველა ტირანი იყო, უბრალო მოკვდავთაგან კი მხოლოდ უდიდესი ბოროტმოქმედნი. მათაც დააპირეს აღმა აეღოთ გეზი, მაგრამ ნაპრალმა არ მიიღო ისინი: როგორც კი მიუახლოვდებოდა ერთ-ერთი ბოროტმოქმედთაგანი, ბიწიერების სენით სნეული, რომელსაც ჯერ კიდევ ბოლომდე არ გამოესყიდა დანაშაული, ნაპრალი საზარელი ხმით იწყებდა ღრიალს. იქვე გამზადებული იდგნენ ველური არსებები, რომლებსაც თითქოს ალი ასდიოდათ. ღრიალის გაგონებისთანავე ხელი სტაცეს ზოგიერთ ბოროტმოქმედს და სადღაც გააქანეს, არდეოსს და რამდენიმე უკეთურს კი ხელფეხი შეუკრეს, ყელზე ყულფი ჩამოაცვეს, მიწაზე დასცეს,

ტყავი გააძრეს და ეკალ-ბარდებით მოფენილი გზისპირის
გასწვრივ წაათრიეს, თანაც ყველა შემხვედრს უხსნიდნენ,
რისთვის სჯიდნენ ასე სასტიკად, და ეუბნებოდნენ, სუყველას
ტარტაროსში ჩავყრითო (*εἰς τὸν Τάρταρον ἔμπεσοῦμενοι*)»²⁴.

24 ბერძნული ტექსტი იხილეთ შემდეგ გამოცემაში: Plato's Republic. The Greek Text, edited with notes and essays by the late B. Jowett, M.A., and Lewis Campbell, M.A., LL.D., in two volumes, vol. 1, Oxford, 1894, p. 457. შევნიშნავთ, რომ ტერმინი „ტარტაროსი“ ასე განიმარტება: „**Ταρταρος** — 1. ჰადესის ქვეშ ბნელი ქვესკნელი, სადაც ზევსმა კრონოსი, ტიტანები და სხვანი შეამწყვდია; 2. მიწისქვეშეთის საშველი“ (Древнегреческо-Русский словарь, составил И. Х. Дворецкий, том II, M-W, Москва, 1958, ст. 1604). მიუხედავად იმისა, რომ სხენებული ტერმინი არსებითად უძველესი ეპოქის ბერძენ ავტორთა მიერ გამოიყენებოდა, ოთხგზის არის დამოწმებული ის წმინდა წერილში, რომელთაგან სამი დამოწმება ძველი აღთქმის წიგნებში გვხვდება, ხოლო ერთი – პეტრე მოციქულის ეპისტოლეში. წარმოვადგინთ შესაბამის ადგილებს (იოხ. 40.20): „მოვიდეს მთასა მყარსა მწუერვალსა, ყვის მხიარულება ოთხფერჯთა ტარტაროსსა შინა“; შდრ. ბერძ. *ἐπελθὼν δὲ ἐπ' ὄρος ἀκρότομον ἐποίησεν ἁρμονίην τετράποσιν ἐν τῷ ταρτάρῳ*; კიდევ (იოხ. 41. 23–24): „აღადღუსი უფსკრული ვითარცა ქუაბი, შეურაცხივს ზღუად საცხებელად ოდენ; ხოლო ტარტაროსი უფსკრულისად, ვითარცა ტყუშ, შერაცხა, უფსკრული – სამოთხველად“; შდრ. ბერძ. *ἀναξεί τὴν ἄβυσσον ὥσπερ χαλκεῖον, ἥγηται δὲ τὴν θάλασσαν ὥσπερ ἐξάλειπτρον, τὸν δὲ τάρταρον τῆς ἄβυσσου ὥσπερ αἰχμῶλον· ἐλογίσατο ἄβυσσον εἰς περίπατον*; კიდევ (ივავ. 30.16): „ჯოჯოხეთი და ტრფიალებად დედათად და ტარტაროში და ქუეყანად ვერ განმადლარი წყლითა, და წყალმან და ცეცხლმან ვერ თქუან: კმა არს“; შდრ. ბერძ. *ἄδης καὶ ἔρας γυναικὸς καὶ τάρταρος καὶ γῆ οὐκ ἐμπιπλαμένη ὕδατος καὶ ὕδωρ καὶ πῦρ οὐ μὴ εἴπωσιν Ἄρκεϊ*; კიდევ (2 პეტრ. 2.4): „უკუეთუ ღმერთმან ანგელოზთა მათ შეცოდებულთა არა პრიდა, არამედ ჯაჭუებითა მით წყუდიადისადთა ტარტაროზსა შეაყენა და მისცნა ივინი სატანველად და საშველად დამარხვად“; შდრ. ბერძ. *Εἰ γὰρ ὁ θεὸς ἀγγέλων ἁμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ σιραῖς ζῶφοι ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τηρουμένων*. ზემოდამოწმებული წყაროები ცხადყოფს, რომ „ტარტაროსი“ წმინდა წერილის მიერ შეწყენარებული ტერმინია. საქმე ისაა, რომ თუკი ძველადღებულეული დამოწმებანი მას როგორც კონკრეტული გეოგრაფიული არეალის განმსაზღვრელ ტერმინს წარმოგვიდგენს (ადგილი მიწისქვეშეთში), პეტრე მოციქული იმავე ტერმინის სულიერ მნიშვნელობაზე ამახვილებს ყურადღებას და ჯოჯოხეთის სინონიმად გვთავაზობს. შევნიშნავთ, რომ სხენებული ტერმინის ზემოდამოწმებული განმარტება (შდრ. ტარტაროსი – ადგილი მიწისქვეშეთში) გვხვდება XII საუკუნეში უცნობი ქართველი ავტორის მიერ შედგენილ ფსალმუნთა კომპილაციურ განმარტებებში, რომლის ძირითადი წყარო, მკვლევართა ვარაუდით, წმინდა ეფრემ მცირის შრომაა, სახელწოდებით „თარგმანებად ფსალმუნთა წიგნისა“). კერძოდ, ერთგან ვკითხულობთ: „... ითქმის, ვითარმედ ქუეშე ქუეყანისა არს ტარტაროსი“ (მართლმადიდებელი ქრისტიანის ბიბლიოთეკა, „სიტყუანი ფსალმუნთანი შემოკლებით თარგმანთაგან გამოკრებულნი მრავალთაგან წიგნთა“, ნაწილი II, გამოსაცემად მოამზადა ნინო დობოჯგინიძემ, თბილისი, 1996 წელი, გვ. 151).

ვინ მოსთვლის, რამდენი შიში გვეჭამა, დასძენდა ერი, მაგრამ ყველაზე მეტად იმისი გვეშინოდა, ვაითუ, რომ მიკუახლოვდებით, ნაპრალი აღრიალდესო; ამიტომ ვერაფერი შეედრებოდა ვერცერთის სიხარულს, როცა ჩვენი მიახლოებისას ნაპრალი დუმდა. ასეთი იყო, დაახლოებით, ყოველგვარი განაჩენი და სასჯელი, ისევე, როგორც მათი შესაბამისი ყოველი ჯილდო²⁵.

აღნიშნულ ადგილს იუსტინე ფილოსოფოსი სათანადო განმარტებას დაურთავს: „მიმაჩნია, რომ აქ პლატონმა არა მხოლოდ დასჯის შესახებ ისწავლა სიტყვა წინასწარმეტყველთაგან, არამედ ელინთა მიერ მიუღებელი აღდგომის თაობაზეც. ამბობს რა, რომ სხეულთან ერთად განიკითხება სული, სხვას არაფერს ცხადყოფს, თუ არა იმას, რომ ირწმუნა სიტყვა აღდგომის შესახებ. მაშ, როგორღა შეძლებდნენ არდეიოსი და დანარჩენნი, სხეულის, – თავის, ხელების, ფეხებისა და ტყავის, – დედამიწაზე დამტევებელნი, ესოდენი სასჯელი ეტვირთათ ჯოჯოხეთში (**ἐν Ἄδου**)? მაგრამ ეგვიპტეში პლატონმა წინასწარმეტყველთა მოწმობანი (**τῶν προφητῶν ... μαρτυρίαις**) ამოიკითხა და მიიღო მოძღვრება სხეულის აღდგომის შესახებ და სხეულთან ერთად სულის განკითხვას ასწავლის²⁶.

მიუხედავად იმისა, რომ დამოწმებულ წყაროში სათქმელი სრულიად მკაფიოდაა გადმოცემული, ძირითად აზრს შევაჯამებთ: იუსტინეს მიხედვით, „სახელმწიფოში“ წარმო-

25 ვიწმინდებთ შესაბამისი ადგილის ქართულ თარგმანს. იხ. პლატონი, სახელმწიფო, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა ბაჩანა ბრეგვაძემ, თბილისი, 2003, გვ. 253-254.

26 PG. t. 6; col. 292 AB.

დგენილი თხრობა მიღმიერ სამყაროში მიმდინარე მოვლენების შესახებ ბერძენი ფილოსოფოსის მიერ კვლავაც შეფარული სახით გადმოცემული მოძღვრებაა, რომელსაც, თავის მხრივ, ძველი აღთქმის საწინასწარმეტყველო წიგნებში არერთგზის აღწერილი სწავლება უდევს საფუძვლად.

წმინდა იუსტინე ფილოსოფოსი განაგრძობს ბიბლიური და ანტიკური ეპოქის შესაბამისი სწავლებების შეპირისპირებით ანალიზს და იმავე შრომის 29-ე თავში პლატონის „იდეების“ შესახებ მოძღვრების წარმომავლობას განიხილავს. ერთი კონკრეტული მაგალითის საფუძველზე უპირველესად მკითხველს შევახსენებთ, თუ რას გულისხმობდა ზემოხსენებული ხედვა. შრომაში სახელწოდებით „სახელმწიფო“ ერთგან პლატონი მთავარი მოქმედი გმირის – სოკრატეს საშუალებით შესაბამის მოძღვრებას წარმოგვიდგენს: „ერთი და იმავე სახელით აღნიშნულ საგანთა ყოველი სიმრავლისათვის ჩვენ ვიღებთ მხოლოდ ერთ სახეს, ერთ იდეას. ... ახლა ავიღოთ ნებისმიერი სიმრავლე. ხომ არსებობს, ვთქვათ, სიმრავლე მაგიდებისა თუ საწოლებისა... . მაგრამ ყველა ამ ავეჯის იდეა მხოლოდ ორია – ერთი საწოლისა და ერთიც – მაგიდისა... . ჩვეულებრივ, იმასაც ვამბობთ, რომ ხელოსანი, ამა თუ იმ ნივთის დამზადებისას, უწინარეს ყოვლისა, აკვირდება იდეას და მისი მიხედვით ქმნის ერთი – საწოლებს, მეორე კი – მაგიდებს, რომლებსაც ჩვენ ვიყენებთ“²⁷.

27 პლატონი, სახელმწიფო, დასახ. გამოცემა, გვ. 235 (იდეებთან დაკავშირებული მოძღვრება პლატონის მრავალ შრომაშია განხილული, თუმცა წინამდებარე სტატი-აში მხოლოდ ერთი შრომით შემოვიფარგლებით).

დამოწმებული სწავლების თანახმად, მართალია, არსებობს მარავლი საწოლი თუ მაგიდა, რომლებიც ხელოსანთა შემოქმედებაა, მაგრამ თავისთავად ცხადია, კონკრეტული მაგიდისა თუ საწოლის შექმნის პროცესს იდეა მეწინამძღვრობს და წინმსწრები იდეების შესაბამისად მუშაკობს ხელოსანი. პლატონური ეგზეგეტიკის თანახმად, სწორედ მაგალითში მოთხრობილი პრინციპების მსგავსად მიმდინარეობს მატერიალური სამყაროს შემოქმედების პროცესი.

იუსტინე ფილოსოფოსის მიხედვით, წარმოდგენილი განმარტების გადმოცემისას ხსენებული ბერძენი მოაზროვნე წმინდა წერილის შესაბამის სწავლებას ეფუძნება. მარტვილი მოძღვარი, კერძოდ, „გამოსვლათა“ წიგნის სამ მუხლზე მიგვითითებს, რომლებშიც აღწერილია მოსესადმი განკუთვნილი საუფლო მიმართვა: „და მიქმენ შენ ყოვლისა მისებრ, რომელი გიჩუენო შენ მთასა ზედა“ (გამოს. 25.9); კიდევ: „და აღმართო კარავი იგი მსაგავსად მისა, რომელი გიჩუენო შენ მთასა ზედა“ (გამოს. 26.30); კიდევ: „იხილე, ვითარ-ძი ჰქმნე მგავსად მისა, რომელი გიჩუენე შენ მთასა მას ზედა“ (გამოს. 25.40)²⁸.

წმიდნა წერილის დამოწმებულ ციტატებში საუბარია იმის შესახებ, რომ სინას მთაზე ამალღებული მოსე საუფლო გამოცხადების შედეგად სულიერი მზერით განჭვრეტს იმ ჟამისთვის ჯერ კიდევ შეუნივთებელი მოძრავი კარავის სრულყოფილ სახეს, თუ რა მასალისაგან, როგორი ფორმისა

28 ბიბლიური მუხლების წარმოდგენილი თანმიმდევრობა იუსტინეს ბერძნული ტექსტის შესაბამისია (იხ. PG. t. 6; col. 296 BC).

და ზომის უნდა იყოს ის. შემდგომ მთიდან გარდამოსული წინასწარმეყველი, ასე ვთქვათ, „იდების“ სახით დანახული კარავის აღწერილობას გამორჩეულ ხელოსანს – ბესელიელს აუწყებს, რომელიც მოსესგან მოსმენილი გეგმის შესაბამისად განასხეულებს სინაური თეოფანიისას უხილავად შემეცნებულ საიდუმლოს²⁹. იუსტინეს თანახმად, რაჟამს პლატონმა მოსეს ხუთწიგნეულიდან ზემოდამოწმებული ადგილების შესახებ შეიტყო, სწორედ მაშინ ივარაუდა, რომ კონკრეტულ ქმნილებას მისი შესაბამისი იდეა უნდა უსწრებდეს წინ, შემდგომ კი ხსენებული სწავლება საკუთარ შემოქმედებაში აღწერა³⁰.

იმავე შრომის 31-ე თავში მარტვილი მოძღვარი პლა-

29 საგულისხმო ცნობას ვხვდებით აღნიშნულთან დაკავშირებით წმინდა გრიგოლ ნოსელის „მოსეს ცხოვრებაში“. კაპადოკიელი მოძღვარი ერთგან ზემოხსენებულ ბიბლიურ ადგილს ეხმიანება. ნისელი მოღვაწის თანახმად, მთაზე ასულმა მოსემ საღვთო გამოცხადება მიიღო, რომლითაც მრავალი მოვლენის თაობაზე ეუწყა მას. ხსენებული თეოფანიისას ძველი აღთქმის მოძრავი კარავის აგებულება განიცხადა იუდეველ მოღვაწეს, თუ როგორი ზომებისა და ფორმის უნდა ყოფილი ის. გრიგოლ ნოსელის თქმით, მთაზე წინმსწრებად განჭვრეტილი და სულიერი თვალით დანახული კარავი განსაკაცებელი (განკაცებადი) ძე ღმერთის წინასახეა. საქმე ისაა, რომ როგორც ხსენებული კარავია უხილავი და უნივთო, მაგრამ მოიხილავს რა მას წინასწარმეტყველი, ამით შენივთებამდე (ე. ი. კარავის აგებამდე) მისტიკური სახით მისი გაცხადებულობა დასტურდება, ასევე ხორციელ თვალთაგან განუჭვრეტელია ძე ღმერთის ჰიპოსტასი. მოსე მთიდან ჩამოდის და ხელოსან ბესელიელს ამცნობს სინაზე სულიერად ნანახი კარავის აგებულებას, ბესელიელი წინასწარმეტყველისაგან მოსმენილის შესაბამისად ქმნის მოძრავ კარავს და სწორედ ამ ჟამიდან მთაზე იღუმალ შემეცნებული წმინდა ნივთი ხორციელ თვალთათვის ხდება ხილული და ნებისმიერს ძალუძს მისი ფიზიკური დანახვა. წმინდა გრიგოლის თქმით, მატერიალური კარავი (ე. ი. უკვე აგებული კარავი) განკაცებული ღმერთის სიმბოლოა. შესაბამისად, კარავი ძე ღვთისას ორი ბუნების გამოშსახველია: შენივთებამდე იგი განკაცებადი ძე ღმერთის, მისი საღვთო ჰიპოსტასის საიდუმლოს გაამხელს, ხოლო ბესელიელის ხელით აგებული კარავი ადამიანად მოვლენილი ღმერთ-კაცის საიდუმლოს, მის კაცობრივ ბუნებას წარმოაჩენს (შდრ. PG. t. 44; col. 381 AB).

30 შდრ. PG. t. 6; col. 296 BC.

ტონის მიერ ერთ-ერთ შრომაში ზევსთან დაკავშირებით გამოყენებულ აღწერილობას ციტირებს: „ზეცის დიდი წინამძღოლი, ზევსი, მფრინავი ეტლით სრბოლობს“ (PG. t. 6; col. 300 A)³¹. უსტინე ფილოსოფოსი ყურადღებას ამახვილებს ზეციურ მსვლელობაზე, რომელსაც ეტლზე ამხედრებული ზევსი აღასრულებს, და იქვე მიუთითებს, რომ აღნიშნული სურათის პირველწყარო წინასწარმეტყველ ეზეკიელის მიერ დაწერილი წიგნის ერთ-ერთი თავია, რომელშიც ვკითხულობთ: „გაშალეს ქერუბიმებმა ფრთები და ბორბლებიც მათ გაუსწორდა, და ისრაელის ღმერთის დიდება იყო მადლა, მათ ზემოთ“ (ეზეკ. 11.22)³².

იმისთვის, რომ საკითხში სრულად გავერკვეთ, ხსენებული იუდეველი წინასწარმეტყველის წიგნში წარმოდგენილ ცნობებს მიმოვიხილავთ. ძვ. წ. აღ-ის 597 წელს ნაბუქოდონოსორმა ათი ათას იუდეველთან ერთად ბაბილონში ოცდახუთი წლის ეზეკიელის გადაასახლა. საკუ-

31 დამოწმებული წინადადება გვხვდება ნაშრომში სახელწოდებით „ფედრი“ (იხ. Ιωάννου Ν. Θεοδωρακόπουλου, Πλάτωνος Φαίδρος, Εισαγωγή, αρχαίο και νέο κείμενο με σχόλια, Αθήνα, 2013, σ. 450-452).

32 აქვე დავიმოწმებთ ძველ ქართულ თარგმანს: „და აღიპყრნეს ქერობინთა მათ ფრთენი მათნი და ეტლისთუალნი იგი (ბორბლები; ი. ო.) მახლობელად მათსა და დიდებად ღმრთისა ისრაჴლისად მათ ზედა, ზედა-კერძო მათსა“; შევნიშნავთ, რომ მსგავსი სახის აღწერილობა გვხვდება იმავე წიგნის სხვა თავში: „და გამოვიდა დიდებად უფლისად ტაძრისა მისგან და აღჴდა ზედა ქერობინთა მათ. და აღიმადღნეს ქერობინთა მათ ფრთენი მათნი და აღმადღდეს ქუეყანით წინაშე ჩემსა გამოსლვასა მას მათსა და ეტლისთუალნი იგი მახლობელად მათსა დადგეს წინაშე კარსესა მას ბჭისა მის სახლისა უფლისასა წინაშესა; და დიდებად იგი ღმრთისა ისრაჴლისად იყო მათ ზედა, ზედა-კერძო“; შდრ. თანამედრ. ქართული თარგმანი: „გასცილდა უფლის დიდება სახლის ზღურბლს და ზედ დაადგა ქერუბიმებს. გავსლისას გაშალეს ფრთები ჩემს თვალწინ ქერუბიმებმა და აიმართნენ მიწიდან ბორბლებითურთ მათ გვერდით; შედგნენ უფლის სახლის აღმოსავლეთ კარიბჭეში შესასვლელთან და ისრაელის ღმერთის დიდება იყო მადლა, მათ ზემოთ“ (ეზეკ. 10. 18-19).

თარი ხალხისა და სამშობლოს მიმართ ტრფიალით აღსავსე ახალგაზრდა ტყვე ლტოლვილობის მეხუთე წელს მდინარე ქობარის სანაპიროსთან განმარტოვდა და უძძიმეს მდგომარეობაში აღმოჩენილი თანატომელების წარსულზე, აწმყოსა თუ მომავალზე ფიქრობდა.

ქობარის ნაპირას მყოფმა მოღვაწემ უეცრად ჩრდილოეთიდან მოახლოებული გრიგალი, დიდი ღრუბელი და აელვარებული ცეცხლი იხილა, საიდანაც ოთხი უცნაური არსება გადმოვიდა (შდრ. ებეკ. 1. 1-5). ისინი ერთურთთან ისე განლაგებულყვნენ, რომ შუაში გარკვეული სივრცე რჩებოდა. თითოეული მათგანის სხეულზე ოთხი ფრთა იხილვებოდა, რომელთაგან ორით ფრენდნენ, ხოლო დანარჩენი ორით შუაში დარჩენილ ადგილს ჩრდილავდნენ. ამასთან, ქვეყნის ოთხივე მხარეს იმზირებოდნენ, რადგან ყველა მათგანს ოთხ-ოთხი სახე ჰქონდა - ადამიანის, ლომის, ხარისა და არწივის (ხსენებული არსებები ანგელოზები, სახელდობრ, ქერუბიმები არიან). ანგელოზთა ქვემოთ წინასწარმეტყველი ბორბლებს იხილავს (თითო ქერუბიმის ქვეშ თითო ბორბალი, შესაბამისად, ჯამში ოთხი ბორბალი იყო). ნანახით შეძრწუნებული ებეკიელი უეცრად უსხეულო ძალებს შორის დარჩენილი სივრციდან მომდინარე ხმას მოისმენს, რაც ბუნებრივად მიიპყრობს მის ყურადღებას და ამჯერად ხსენებული შიდა სივრცის აღწერილობას გვთავაზობს: ქერუბიმების მალლა მყარი (**στερέωμα**) მდებარეობდა, ხოლო მყარს ზემოთ - საყდრის მსგავსი რამ. თუმცა მოვლენები ამაზე არ დასრულებულა. უდიდესი იდუმალებით მოცული გამოცხადების მხილველი იუდეველი მოღვაწე მშერას აამაღლებს და ქერუბიმების მიერ ნატვირთ საყდარზე დავანებულ ღმერთს იხილავს,

რომლის აღწერილობას ასე წარმოგვიდგენს: „ტახტის მსგავსზე, ზემოთ – მსგავსება, როგორც ხატი კაცისა“ (შდრ. ძვ. ქართ. [ეზეკ. 1.26]: „და მსგავსებასა მას ზედა საყდრისასა მსგავსებად ხატისა კაცისად ზედა-კერძოსა მას“; *Sept. και ἐπὶ τῷ ὀμοίωματος τῷ θρόνου ὀμοίωμα ἄς εἰδος ἀθρόπου ἄνωθεν*).

ქერუბიმთა განლაგება, მათ ქვეშ არსებული ბორბლები და ქერუბიმების მალლა მდებარე საყდრის ეზეკიელისეული აღწერილობა მკითხველს ეტლს მოაგონებს, რომელიც მასზე დავანებულ უზენაეს ტვირთულობს. შევნიშნავთ, რომ წარმოდგენილი მოსაზრების ჭეშმარიტებას ადასტურებს წმინდა მაკარი მეგვიპტელის სწავლებებში დაცული ტერმინოლოგია. დავიმოწმებთ შესაბამის ადგილებს: „ნეტარმან წინაწარმეტყუელმან ეზეკიელ იხილა ჩუენებად და ხილვად საღმრთოდ დიდებული და დაწერა ხილვად სავსე საიდუმლოდთა, რამეთუ იხილა მან ვაკესა მას შინა, მდინარესა მას ზედა ქობრსა, ეტლი ქერობინთა...“³³; კიდევ: „ხოლო ოთხნი იგი ცხოველნი, რომელთა ეტვირთნა ეტლი იგი, სახე არიან ოთხთა მათ მთავართა გულისსიტყუათა სულისათა“ (Ibid. გვ. 270); კიდევ: „ხოლო სხუად სახედცა გულისწმა-იყოფების ეტლი იგი ქერუბინთა...“ (Ibid. გვ. 271); კიდევ: „ხოლო იტვრთვის ზედამჯდომარე იგი (ე. ი. ღმერთი; ი. ო.) ეტლისა მის მიერ...“ (Ibid. გვ. 271). სწორედ აღნიშნულის შესახებ მიუთითებდა იუსტინე ფილოსოფოსი და ზევსტან დაკავშირებული ფორმების გამოყენებისას (შდრ. „ზეცის

33 ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები, IV, ფსევდომაკარის თხზულებათა ქართული ვერსია, თარგმნილი წმ. ექვთიმე მთაწმინდლის მიერ; ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო გ. ნინუამ, თბილისი, 1982, გვ. 269.

დიდი წინამძღოლი, გევსი, მფრინავი ეტლით სრბოლობს“) პლატონის შთავონების პირველწყაროდ დიდ იუდეველ წინასწარმეტყველ ეზეკიელს ასახელებდა.

გემოხსენებული შრომის 34-ე თავში მარტვილი მოძღვარი ღმერთების ადამიანური გარეგნობით გამოსახვის წარმომავლობაზე გადმოგვცემს მოძღვრებას. იუსტინეს თანახმად, ვინც ქანდაკებათა შესახებ გამოიძიებს სიტყვას, თუ რატომ მივიდნენ მათი გამომგონებელნი შემეცნებამდე, რომ ღმერთებს ადამიანის გარეგნობა აქვთ, პასუხი კვლავ ძველი აღთქმის წმინდა წერილში უნდა ვეძებოთ. კერძოდ, რადგანაც მოსეს მიერ აღწერილ ისტორიაში თავად ღმერთი ამბობს: «შევექმნათ ადამიანი ჩვენს ხატისებრ და მსგავსებისებრ» (დაბ. 1.26), ამგვარად ნათქვამმა აფიქრებინა მათ, რომ ადამიანთა გარეგნობის შესაბამისია ღმერთი და დაიწყეს კაცობრივი იერის მქონე ღვთაებების გამოქანდაკება, რითაც საკუთარი წარმოდგენით ივარაუდეს, რომ შესაძლებელი იყო გამოსახვა მსგავსით მსგავსისა (ე. ი. ადამიანის გამოსახულებით - ღმერთებისა)³⁴.

გემოდამოწმებული განხილვის შემდეგ, შესაძლოა, მკითხველს სრულიად სამართლიანი შეკითხვა დაებადოს: საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტია, რომ ძველი აღთქმის წიგნები ქრისტეშობამდე III საუკუნეში ითარგმნა ებრაული ენიდან ბერძნულზე და სწორედ აღნიშნულ თარგმანს ეწოდა „სებტუაგინტა“. მაშ, რა წყაროებით უნდა ესარგებლა პლატონს, რომელიც ხსენებულ ეპოქაზე უწინარეს (ძვ. წ. აღ-ის V-IV სს-ში) ცხოვრობდა? ბუნებრივია, რომ საკუთრივ

34 PG. t. 6; col. 301 AB.

სეპტუაგინტა ვერანაირად ვერ იქნებოდა ხელმისაწვდომი ბერძენი ფილოსოფოსისთვის, რადგან პლატონის გარდაცვალებიდან დაახლოებით ერთი საუკუნის შემდეგ მოხდა მისი თარგმნა.

ზემოდასმული შეკითხვის პასუხი დაცულია დიდი საეკლესიო მასწავლებლის, კლიმენტი ალექსანდრიელის სახელგანთქმულ ნაშრომში „სტრომატები“. ერთგან ალექსანდრიელი ღვთისმეტყველი უაღრესად საგულისხმო ცნობას წარმოგვიდგენს სეპტუაგინტამდე გაცილებით ადრე სხვა ბერძნულენოვანი თარგმანის არსებობის თაობაზე. კერძოდ, „სტრომატების“ პირველი წიგნის 22-ე თავის ლათინური თარგმანი ასეა დასათურებული: „ძველი აღთქმის ბერძნულად გადათარგმნის შესახებ“³⁵.

კლიმენტი თავდაპირველად სეპტუაგინტას წარმომავლობის საყოველთაოდ ცნობილ ისტორიას იხსენებს (თუ როგორ განხორციელდა ძვ. წ. აღ-ის III საუკუნეში ებრაული ტექსტის ბერძნულზე თარგმნა)³⁶, შემდეგ კი ვინმე ებრაელი არისტობულეს ნაშრომის შესაბამის ადგილს იმოწმებს, რომელშიც სეპტანტის უწინარესი ბერძნულენოვანი თარგმანის თაობაზეა ცნობა დაცული. აი, შესაბამისი ადგილი: „ფილომეტორეს მიმართ პირველ [წიგნში] არისტობულე სიტყვის შესაბამისად აღწერს:³⁷ «პლატონიც ჩვენს რჯულდებას მიჰყვებოდა და, ცხადია, რომ უღრმავდებოდა თითოეულ მასში გამოთქმულს; ხოლო დიმიტრის უწინარეს და

35 შდრ. De Graeca Veteris Testamenti interpretatione (PG. t. 8; col. 889 C).

36 იხ. PG. t. 8; col. 889 C – 892 AB – 893 A.

37 დამოწმებული წინადადება კლიმენტის ეკუთვნის, რასაც მოსდევს ციტატა არისტობულეს წიგნიდან.

ალექსანდრესა და სპარსთა მმართველობის უადრეს სხვისი თარგმანები არსებობდა ჩვენი თანამოქალაქე ებრაელების ეგვიპტიდან გამოსვლის, მათ მიმართ აღსრულებული ყველა გამოცხადებისა და ქვეყნის (იგულისხმება ქანაანი, აღთქმული მიწა; ი. ო.) დაპყრობის შესახებ, ასევე, მთლიანად რჯულის უწყების თაობაზე. ასე რომ, ცხადია, ზემოხსენებულმა მარავალსწავლულმა ფილოსოფოსმა (ე. ი. პლატონმა; ი. ო.) ბევრი აიღო აქედან, როგორც პითაგორამაც მრავალი ისესხა ჩვენგან (ე. ი. ებრაელთაგან; ი. ო.) თავისი რჯულთშემქმედებისათვის»³⁸. ნუმენიოსიც, პითაგორელი ფილოსოფოსი, ცხადად წერს: «ვინ არის პლატონი, თუ არა მოსე, ატიკურად მეტყველი (შდრ. ბერძ. ... **Μωϋσῆς ἄττικῶν;** ლათ. ... *Moyses Attice loquens*)»³⁹.

ბიბლიური წიგნების უძველესი ბერძნულენოვანი თარგმანის დათარიღებისთვის კლიმენტი ალექსანდრიელის მიერ დამოწმებულ წყაროში საყურადღებო მითითებები გვხვდება. საუკუნეთა ზეალმავალი ხაზის შესაბამისად დასახელებული არიან, კერძოდ, დიმიტრი ფალერელი (ალექსანდრიის სახელგანთქმული წიგნთსაცავის ბიბლიოთეკარი, ცხოვრობდა ძვ. წ. აღ-ის III ს-ში), ალექსანდრე მაკედონელი (ძვ. წ. აღ-ის IV ს.) და იქვეა ნათქვამი, რომ ძველი აღთქმის წიგნების უძველესი თარგმანი ხსენებულ პირთა სამოღვაწეო ეპოქაზე ადრე (ე. ი. ძვ. წ. აღ-ის IV საუკუნის უწინარეს) განხორციელდა. ყველაზე არსე-

38 აქ სრულდება ციტატა არისტობულეს წიგნიდან.

39 PG. t. 8; col. 893 AB – 896 A (ანტიკური ენა ძველი ბერძნულის ერთ-ერთ მთავარ დიალექტად მიიჩნევა, რომელიც მოგვიანებით (ძვ. წ. აღ-ის IV ს-ში) საფუძვლად დაედო კოინე ბერძნულ ენას).

ბითი მესამე მითითებაა სპართა შესახებ (შდრ. „სპარსთა მმართველობის უადრეს“). საქმე ისაა, რომ სპარსული სახელმწიფო ძლევამოსილი ბაბილონური იმპერიის დამარცხების შემდეგ გამოდის ასპარეზზე ძვ. წ. აღ-ის VI საუკუნეში (539 წ.) და მაშინვე მოიპოვებს დომინანტობას. ამდენად, „სტორმატებში“ წარმოდგენილი ცნობა, რომლის თანახმადაც ძველი აღთქმის წიგნების უძველესი ბერძნული თარგმანი „სპარსთა მმართველობის უადრეს“ იქნა შესრულებული, გვაფიქრებინებს, რომ იგულისხმება ქრისტეშობამდე VI საუკუნის პირველი ნახევარი (ან სულაც წინარე ხანა) და, ბუნებრივია, მოგვიანებით ბერძნულენოვანი ავტორებისთვისაც იქნებოდა ის (ძველი აღთქმის ბერძნული ტექსტი) ხელმისაწვდომი. ზემოთქმულიდან გამომდინარე წმინდა იუსტინე ფილოსოფოსის (II ს.) დამოწმებული ეგზეგეტიკის შესაბამისობას სათანადო წყაროებზე მითითებით ასაბუთებს კლიმენტი ალექსანდრიელი (II-III სს.) „სტორმატებში“ წარმოდგენილი ცნობებით.

სტატიის დასასრულს შევნიშნავთ, რომ დასახელებული ორივე ავტორის შრომებში დაცული უწყებების სიმრავლე ზემოგანხილული საკითხის კიდევ უფრო ღრმა და მრავალმხრივ გაანალიზების შესაძლებლობას იძლევა, თუმცა ჟურნალის ფორმატის გათვალისწინებით მხოლოდ წარმოდგენილი მსჯელობით შემოვიფარგლებით.

პიროვნების შესახებ ქრისტიანული სწავლება

გოჩა ბარნოვი

უმთავრესი საფუძველი საეკლესიო მამებისათვის ტერმინ „პიროვნების“ ქრისტიანული გაგებისათვის იყო ძველი და ახალი აღთქმის სწავლება ღმერთისა და ადამიანის და, მათ შორის, ონტოლოგიური კავშირის შესახებ. გადამწყვეტი მნიშვნელობის თეოლოგიური ელემენტები ამ თემასთან მიმართებით ძირითადად ახალ აღთქმაშია გაბნეული, რომელშიც სიტყვა „პიროვნება“ 74 ჯერ გვხვდება (1 კორ. 13,12; 2 კორ. 1,11; 2,10; 1 თეს. 2,17; 3,10; იაკ. 1,23; მათ. 18,20; ებრ. 9,24; 1 პეტ. 3,12; საქმ. 2,28; აპოკ. 22,4.); უკვე მეორე საუკუნიდან მოყოლებული წმინდა წერილის ეს ადგილები საეკლესიო მწერლებისათვის სერიოზული განმარტებების საგანი გახდა. ამ განმარტებებს საბაბი ცნობილმა ერესებმაც მისცეს (მარკიონი, ნოეტოსი, საბელიოსი, არიოზი, აპო-

ლინარი, ევნომიოსი, ნესტორი). საეკლესიო მამების პიროვნების შესახებ ეგზეგეტიკამ დიდი გავლენა მოახდინა ქრისტოლოგიის, ანთროპოლოგიისა და სოტერიოლოგიის ურთიერთშეკავშირებაზე. ამასთან, აღვნიშნავთ, რომ პიროვნებას პატერიკული თეოლოგია სამი მიმართულებით განიხილავს: ტრიადოლოგიური, ქრისტოლოგიური და ანთროპოლოგიური.

პიროვნების შესახებ სწავლების გადმოსაცემად საეკლესიო მამებს ახალი სიტყვები ან ძველი ტერმინების ახლებურად გაგება სჭირდებოდათ. ასეთი იყო „ჰიპოსტასი“, რომელიც ადრე არსებას გამოხატავდა. ჰიპოსტასის ნაცვლად პირველად სიტყვა „პიროვნება“ (πρόσωπον) იპოლიტე რომაელმა გამოიყენა, ხოლო ტერტულიანემ – ლათინური persona. ერთიც და მეორეც ნიღაბს ნიშნავდა, თუმცა მოგვიანებით ორივემ ონტოლოგიური მნიშვნელობა შეიძინა ბასილი დიდის მიერ (362 წელს), რომელმაც ისინი ტერმინ ჰიპოსტასთან გააიგივა. ამიერიდან პიროვნება უკვე ღმერთის მყოფობის გვარს გამოხატავდა, ანუ იმ გვარს, რომლითაც ის სამყაროს ეცხადება. როგორც პერგამოს მიტროპოლიტი იოანე ზიზიულასი აღნიშნავს, ცოტამ თუ იცის, რომ ამ სიტყვის ფართო გაგება, ისტორიულადაც და არსებითადაც, პატერიკულ აზროვნებას უკავშირდება. აქვე გავიმეორებთ: აღნიშნულ სწავლებას საწყისი წმინდა წერილიში აქვს, ყოვლადწმინდა სამების თითოეული ჰიპოსტასი არა უპიროვნო რამ ძალა, არამედ პიროვნებაა. საეკლესიო მამათა მინიშნებით ეს სწავლება ქრისტიანული სარწმუნოების დოგმას წარმოადგენს¹.

1 გრიგოლ ნოსელი, კატეხიზური სიტყვა 39, PG 45, 100: „სახარებაში სამია უწყებული, პიროვნებები და სახელები“.

ამ პიროვნული ღმერთის უმთავრესი ხასიათი არის ადამიანისა და სამყაროს სიყვარული. სიყვარულია უმთავრესი ნიშანი თავად ღმერთის პიროვნებებს შორის კავშირისაც, რადგან უპიროვნო სიყვარული აბსოლუტურად გაუგებარია ქრისტიანულ აზროვნებაში. იოანე მახარებელი ხშირად მიანიშნებს, რომ სიყვარული არის მისი ყოველი გამოცხადებისა და მარადიული მოქმედების წყარო (იოან. 15,13; 1 იოან. 4,7-8; იოან. 5,17). ამ გამოცხადებების, ბუნებრივი იქნება ეს თუ ზებუნებრივი, უმაღლესი გამოხატულება არის წმინდა სამების მეორე პიროვნების – ძის განკაცება. ადამიანი, როგორც პიროვნება, პასუხობს საღვთო სიყვარულის ამ ისტორიულ გამოცხადებას იმ ძალითა და ბუნებრივი თვისებებით, რომელნიც მას შემოქმედმა მიმადლა – მიეახლოს და შეიმეცნოს ყველაფერი, რაც კი მისთვის უცნობია და, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარი შემოქმედი². ეს ძალაა ადამიანის ფიზიკური და მეტაფიზიკური ცოდნის აღმძვრელი და საწყისი. ამ სასურველი ცოდნის აპოგეას წარმოადგენს საღვთო არსების შემეცნება ადამიანის მიერ; მაგრამ, ეკლესიის მამათა თანახმად, სწორედ ამ არსების შემეცნებაა მარადიულად მიუღწეველი მისთვის (ადამიანისათვის). სიყვარული არის ის ენა, რომლის მეშვეობითაც ხორციელდება პიროვნებათა შორის თანაზიარება. ამ სიყვარულს იყენებს ღმერთის სამივე ჰიპოსტასი ადამიანებისა და მათი თითოეული ჰიპოსტასის მიმართ. ამიტომაც სიყვარული პიროვნების უმთავრეს თვისებადაა მიჩნეული როგორც ღმერთის, ისე ადამიანების შემთხვევაში.

2 ბასილი დიდი, მე-8 ფსალმუნის განმარტება, PG 29, 449.

ამ მიზეზით ქრისტიანობა პიროვნული რელიგიაა. სიყვარული, რომელიც პიროვნებებს არ მიემართება, უფრო უტილიტარულად შეიძლება მივიჩნიოთ, ვიდრე ეგზისტენციალურად. იოანე მახარებელთან გამოსატყუელი ღმერთში ყოვლიერების თავმოყრის აზრიც სხვა არაფერია, თუ არა სიყვარულის გამოსატყულება³.

ადამიანი ქრისტეს მეშვეობით, გარდა შემოქმედის მისადმი უსაზღვრი სიყვარულისა, იღებს ცოდნას სამყაროში სამპიროვანი ღმერთის მოქმედების შესახებ, რომელიც ადამიანისა და ყოველივე ქმნილის გამოსხნისკენაა მიმართული. საეკლესიო მამები ამ უწყების საფუძველზე განიხილავენ ადამიანსა და ღმერთს შორის ურთიერთობას, როგორც მკაცრად პიროვნულს თავისი ხასიათით. მამის, ძისა და სულიწმიდის პიროვნებათშორის ურთიერთობებზე საუბრისას, ისინი განსაკუთრებით გამოყოფენ თითოეული მათგანის ჰიპოსტასურ თვისებას; და, იმავდროულად, წარმოაჩენენ წმინდა სამების პიროვნებების მყოფობის, ცხოვრების, თანაზიარებისა და მოქმედების ერთობას იმდენად, რამდენადაც ეს მისაწვდომია ადამიანური გონებისათვის⁴. ამ პიროვნული ერთიანობის გამოსახატავად გამოყენებული ტერმინებიც – „ერთარსი“, „განუყოფელი“ და „შეურევნელი“, ნათლად გამოთქვამს ერთი ღმერთის, ონტოლოგიური მონადის თავისებურებას. ღმერთის ეს ერთება პატერიკული

3 იოან. 17,21: „რადგან ყოველნი ერთ იყვნენ, ვითარცა შენ, მამაო, ჩემდამი და მე შენდამი, რადგან ივინიცა ჩუენ შორის ერთ იყვნენ, რადგან სოფელსა ჰრწმენეს, რამეთუ შენ მომავლინე მე“.

4 გრიგოლ ნაზიანზელი, აპოლოგეტური სიტყვა პონტოში წასვლის გამო 2, PG 35, 445; ისტორიული სიტყვები, PG 37, 1074; გრიგოლ ნოსელი, ევნომიოსის წინააღმდეგ 2, PG 45, 472.

ტრადიციის მიერ გაიგება, როგორც შესაქმისა და მასში არსებული ცხოვრებისა და არსებათა სიყვარულისმიერი, თავისუფალი პიროვნული ურთიერთობების წყარო. საეკლესიო მამათა ეს სწავლება ბევრისათვის საცდური გახლდათ, რადგან იმ ეპოქაში წინააღმდეგობრივი იყო ერთი ღმერთისა და, იმავდროულად, სამპიროვნის გააზრება. პატერიკულ თეოლოგიას წმინდა სამების პიროვნული მყოფობა საღვთო არსების ჰარმონიულ ერთობად ესმოდა. ცნობილი ფრაზა – „ერთება სამობითი და სამება ერთობითი“ წარმოადგენს არა სიტყვიერ სახეს (სქემას), არამედ საღვთო არსების სისავსის აბსოლუტურ გამოხატულებას როგორც შიდასამებისეულ ურთიერთობაში, ისე განგებულებასთან მიმართებით⁵. ღმერთი – სამპიროვნული მყოფი, შესაძლებელია შევიმეცნოთ მხოლოდ როგორც სიცოცხლის, სიყვარულისა და თავისუფალი ურთიერთობის წყარო ყოველ პიროვნებასთან კავშირში. ამ თანაზიარებითაა განპირობებული წმინდა სამების ჰიპოსტასთა მარადიული და სრულყოფილი ცხოვრება, შესაქმე, მთელი სამყაროს განგებულება და მასზე ზრუნვა. სახარებების სწავლების თანახმად, ღმერთის სიყვარულის მთელი შესაქმისადმი გამოცხადებას სრულყოფს (აღავსებს) წმინდა სამების ჰიპოსტასთა ცხოველმყოფელი, განმწმენდელი და მარადიული პიროვნული თანაზიარება ყოველ ადამიანთან, ანუ განკაცებული ძის, იესო ქრისტეს სხეულის თითოეულ წევრთან. ამგვარი თანაზიარებით აღესრულება ქრისტეს სხეულში საღვთო ჰარმონია და შესაქმის მთლიანობა.

5 გრიგოლ ნაზიანზელი, ისტორიული სიტყვები 11, PG 37, 1074;

ადამიანის, როგორც პიროვნების შესახებ პატერიკული სწავლების ასევე უმნიშვნელოვანესი საფუძველი ღვთის ძისა და სიტყვის განკაცებისას ორი ბუნების, საღვთოსა და ადამიანურის, ქრისტეს ღმერთმამაკაცურ პიროვნებაში შეურევნელად შეერთების შესახებ სწავლებაა. ქრისტიანულ მწერლობაში ეს მოვლენა წმინდა წერილის სრული ისტორიული აღსრულებაა მამის, ძისა და სულიწმიდის პიროვნებებთან დაკავშირებით, რადგან ქრისტეს ორი ბუნების სრულმა და შეურევნელმა ერთობამ ნათელი მოჰფინა წმინდა სამების პიროვნებების არსებისმიერ ერთობას, როგორც ამას საეკლესიო მამები გვასწავლიან⁶. აქაც საეკლესიო მამებმა გამოიყენეს ტერმინი „პიროვნება“ ქრისტეში ორი ბუნების შეერთების გამოსახატავად და ეს იყო პირველი გადადგმული ნაბიჯი მისი (ტერმინ „პიროვნების“) გამოყენებისკენ მამისა და სულიწმიდის ჰიპოსტასებთან მიმართებით⁷. ღმერთის განკაცების თეოლოგიას გადაამწყვეტი როლი აქვს ტერმინების – „ბუნებისა“ და „პიროვნების“ განსხვავებისთვის, რადგან ქრისტეში ორი ბუნების შეერთება აღესრულა ქრისტეს ერთ ღმერთმამაკაცურ და განუმეორებელ პიროვნებაში, და არა ისე, როგორც ამას ნესტორი ასწავლიდა – შეერთება მოხდა ორი ბუნებისა, და მაშასადამე, ორი პიროვნებისა. აქედან გამომდინარე, საეკ-

6 კირილე იერუსალიმელი, კატეხიზისი 10, 7, PG 33, 660; შდრ. ირინეოს ლიონელი, ერესების წინააღმდეგ, 3, 19, PG 7, 939; ათანასე ალექსანდრიელი, სარწმუნოების გადმოცემა 1, PG 25, 204; გრიგოლ ნაზიანზელი, 101-ე ეპისტოლე, PG 37, 177...; მისივე, 102-ე ეპისტოლე, PG 37, 197; გრიგოლ ნოსელი, მე-13 ჰომილია, PG 44, 1048; ეპიფანე სალამინელი, ანგიროტონი (ღუზა) 37, PG 43, 188.

7 ბასილი დიდი, ეპისტოლე 38-ე, Courtone, Paris 1957, I, გვ. 92; გრიგოლ ნოსელი, დიდი კატეხიტური სიტყვა 39, PG 45, 100; მისივე, ევნომიოსის წინააღმდეგ 1, PG 45, 320.

ლესიო მამები წმინდა სამების პიროვნებებზე საუბრისას აიგივებდნენ ტერმინებს „ჰიპოსტასი“ და „პიროვნება“⁸, და ზოგჯერ ტერმინსაც „სახელი“ (ὄνομα)⁹. თუმცა, ეს მსგავსება ზოგადად არ ნიშნავს იმას, რომ ყველა ჰიპოსტასი იმავედროულად პიროვნებაცაა, არამედ იმას, რომ ჰიპოსტასის მეშვეობით ყოველი პიროვნების ონტოლოგიური ხასიათი წარმოჩნდება.

ნიშნდობლივია, რომ საეკლესიო მამები ადამიანს, როგორც ღვთის უმაღლეს ქმნილებას, მის ორნაწილელობას და, ამავე დროს, მის ჰიპოსტასურ ერთობას, სიტყვა ღმერთის განკაცების საიდუმლოს ჭრილში განიხილავდნენ. ისინი ქრისტეს ღმერთმამაკაცურ ჰიპოსტასში ხედავდნენ წმინდად ადამიანის მყოფობას¹⁰, რომელიც ღვთის ხატისებრად და მსგავსებისებრად შეიქმნა, რადგან „უხილავი ღმერთის ხატი“ თავად ქრისტეა¹¹. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ბერძენი მამები ადამიანის ჰიპოსტასსაც ქრისტეს ღმერთმამაკაცური პიროვნების მეშვეობით განიხილავენ, როგორც წმინდა სამების ხატს¹². ამ მოსაზრებიდან გამომდინარე, წმინდა სამების საიდუმლოს ანალოგიურად, ყოველი ადამიანის ჰიპოსტასმაც საიდუმლოებითი ხასიათი მიიღო, რაც მისი ყველა სულიერ-სხეულებრივი ფაქტორის საღვთო მისიის აღსრულებაში გამოიხატება¹³. ამგვარად ესმოდათ

8 თეოდორიტე კვირელი, დიალოგი, PG 83, 34.

9 გრიგოლ ნოსელი, დიდი კატეხიტური სიტყვა 39, PG 45, 100.

10 ათანასე ალექსანდრიელი, ზიარი ადამიანის შესახებ, PG 26, 1236.

11 კოლ. 1, 15.

12 გრიგოლ ნაზიანზელი, მეოთხე თეოლოგიური სიტყვა, PG 36, 128.

13 გრიგოლ ნაზიანზელი, 30-ე სიტყვა, PG 35, 785.

საეკლესიო მამებს ადამიანური ჰიპოსტასის, როგორც უცნობი „მიკროსამყაროს“¹⁴ რთული სტრუქტურა და მთლიანობა, რაც, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანის გონებრივ, სიტყვიერ და სულიერ მოქმედებებში პოვებდა გამოხატულებას. სწორედ ამ მოქმედებებით აღესრულება პიროვნებათაშორისი ურთიერთობები და იგი იცავს კიდევ ადამიანურ პიროვნებას იზოლაციისაგან, ანუ პიროვნული სიკვდილისაგან. ქრისტიანულ მწერლობაში ადამიანი, როგორც პიროვნება, თავის არსებობას მხოლოდ სხვა პიროვნებების არსებობის აღიარებით აცნობიერებს, რომელთა მეშვეობითაც ის თავის პიროვნულ სრულყოფილებას აღწევს. ამიტომაც პიროვნული იზოლაცია არარსებობასთან იგივდება, მით უფრო, რომ მსგავსი იზოლაცია აბსოლუტურად გაუგებარია წმინდა სამების საიდუმლოში. მაგრამ პიროვნების გაგებისათვის საკმარისი არის არა მხოლოდ სხვა პიროვნებების არსებობის აღიარება, არამედ მათთან პიროვნული თანაზიარება და ურთიერთობები. ხატისებრობისა და მსგავსებისებრობის გამო, ადამიანი, როგორც პიროვნება, ბუნებითად პასუხობს წმინდა სამების სამპიროვნულ მყოფობას და თითოეულ მათგანთან აქვს თავისი პიროვნული ურთიერთობა. ამგვარი ურთიერთობების არარსებობა საფრთხეს უქმნის ადამიანის არა მხოლოდ სულიერ წინსვლას, არამედ, უპირველესად, მის პიროვნულ მყოფობას.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი და პრობლემატური იყო საეკლესიო მამებისათვის პიროვნულობის გამოხატვის თავისებურება. ადამიანები, მიუხედავად იგივეობრივი პი-

14 გრიგოლ ნაზიანზელი, მეორე თეოლოგიური სიტყვა, PG 36, 57-59.

როვნული სტრუქტურისა, იგივეობრივი მოქმედებებისა და პიროვნული შესაძლებლობებისა, მსგავსად მათი სხეულის ნაწილებისა¹⁵, მკაცრად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, როგორც პიროვნებები. სიტყვა „პიროვნება“ ყოველი ინდივიდის განსაკუთრებულობას, ისტორიაში მის განუმეორებლობას აჩვენებს, რასაც განსაკუთრებულ ღირსებას ღმერთისადმი მისი სიყვარული აძლევს. საღვთო სიყვარული არის ის, რაც საფუძველს უყრის პიროვნების ურთიერთობის განვითარებას სხვა პიროვნებებთან. მიუხედავად ახალაღთქმისეული სწავლებისა, საეკლესიო მამებისათვის დიდ სირთულეს წარმოადგენდა ყოველი ადამიანის პიროვნული განსხვავებულობისა და განსაკუთრებულობის განსაზღვრა, რის მიზგზადაც ადამიანის პიროვნული მყოფობის წარმოშობის ონტოლოგიური ხასიათი უნდა მივიჩნიოთ¹⁶. ყოველი ადამიანის პიროვნულ განსაკუთრებულობას საეკლესიო მამები ადამიანის ღმერთთან პიროვნულ ურთიერთობაში განათავსებენ. საეკლესიო მამების მიერ წმინდა სამების პიროვნებების განსხვავებულობის გადმოსაცემად ტერმინ „პიროვნების“ გამოყენების მთელი გამოცდილება ასევე ადამიანის, როგორც პიროვნების განსაზღვრისათვისაც გამოიყენეს. ეს უმთავრესად ეფუძნებოდა, ერთი მხრივ, ადამიანის „ღვთის ხატისებრად და მსგავსებისებრად“ შექმნას, და მეორე

15 1 კორ. 12, 18.

16 ბასილი დიდი თავის 234-ე ეპისტოლეში ამფილოქე იკონიელისადმი წერს, კონკრეტული პიროვნების ცნობა მისი ხასიათისა და ზოგი თვისებების მიხედვით შესაძლებელია, მაგრამ ბუნება შეუცნობელი. ისევე როგორც, საკუთარ თავს ადამიანი ცნობს თუ ვინაა, მაგრამ სრულიად უცნობია მისი ბუნება. Y. Courtonne III, გვ. 45; 1 კორ. 2, 11-12.

მხრივ, ადამიანისადმი გამოვლენილ საღვთო სიყვარულს, ანუ საკუთარი ხატისადმი გამოვლენილ სიყვარულს. ის, რაც ძველი ბერძნებისათვის წარმოუდგენელი და გაუგებარი იყო, საეკლესიო მამებისათვის ფუნდამენტური სწავლება გახდა – ადამიანი არის პიროვნება, ამასთან, როგორც კაცი, ასევე ქალი. ყოველ შემთხვევაში, ადამიანის, როგორც პიროვნების გაგება არ უკავშირდება იმ თვითშეგნებას (გნებავთ, სინდისის მდგომარეობას), რომელიც მას აქვს; ასევე, არც თვითუფლებრივობასთან, არც ადამიანის განსრულებისაკენ სწრაფვასთან იგივდება მისი (ადამიანის), როგორც პიროვნების შესახებ საეკლესიო მამათა გაგება. ადამიანს, როგორც პიროვნებას, გამოხატავს მისი მთლიანი, ერთიანი მყოფობა. რა თქმა უნდა, ადამიანის თვითშეგნება და თვითუფლებრივობა უმნიშვნელოვანეს როლს ასრულებენ მისი პიროვნული მყოფობისათვის, მაგრამ ყველა ესენი რაგვარობითად (თვისობრივად) განსხვავდება ყოველ ინდივიდში, და მხოლოდ პიროვნების ან პიროვნულობის არსებობას ან არარსებობას თუ ადასტურებს. ბერძენი მამებისათვის ადამიანის მყოფობაში ცენტრალური ადგილი საღვთო სიტყვას, ანუ საღვთო ლოგოსს უჭირავს, რომელიც ყოველ ადამიანში თანაარსებობს. მაგრამ აქვე აღვნიშნავთ, რომ არც ეს ლოგოსი ან ადამიანის სული არ შეადგეს ადამიანს, როგორც პიროვნებას¹⁷. პიროვნებას მაინც ადამიანის მყოფობის სულიერსხეულებრივი ერთობა და მისი ყველა ფაქტორის ჰარმონიული მოქმედება განსაზღვრავს,

17 გრიგოლ ნაზიანზელი, მე-40 სიტყვა, წმინდა ნათლობისათვის, PG 36, 364.

ესოდენ აუცილებელი მისი განღმრთობისათვის¹⁸.

ადამიანს, როგორც ერთიან (დაურღვეველ) და თავისუფალ პიროვნებას, მხოლოდ ღვთისაგან ბოძებული პიროვნული ნიჭებისა და შესაძლებლობების წყალობით ძალუძს მართებულად და პასუხისმგებლობით იცხოვროს. როგორც აღვნიშნეთ, ადამიანი უპირველესად პიროვნებაა, რაც ნიშნავს იმას, რომ მთელი თავისი ცხოვრების განმავლობაში, ნებისმიერ შემთხვევაში, მას აქვს ნიჭი მის წინაშე არსებულ მოვლენებსა და საგნებთან მიმართებით საკუთარი არჩევანი გააკეთოს. ეს ნიჭი, ფაქტობრივად, ყოველი ადამიანის პიროვნული დიაპაზონის გამოხატვაა მრავალგანზომილებიან სამყაროში, ისე რომ, ოდნავადაც არაფერი აკლდება მის პიროვნულ მყოფობას. ყოველი ადამიანის თავისუფალი არჩევანი მხოლოდ ამ პიროვნული დიაპაზონის მეშვეობითაა დაცული ისევე, როგორც მისი პიროვნებათაშორისი ურთიერთობების ბუნებრივი განვითარებაც. მაგრამ ადამიანის ეს განვითარება ეშმაკის ზეგავლენითა და პირველქმნილი ცოდვის აღსრულებით შეფერხდა. ამიტომაც დაირღვა და შეირყა ადამიანის პიროვნული ურთიერთობა ღმერთთან, რადგანაც დაიკარგა სულიერსხეულებრივი ფაქტორების ერთობა და ჰარმონიულობა, რაც მის „პიროვნებას“ შეადგენდა. სიტყვა ღმერთის განკაცებითა და გამომხსნელობითი საქმის აღსრულებით მოხდა ადამიანის კვალადგება ხრწნა-

18 ათენავორა, აღდგომისათვის, PG 11, 365; ბასილი დიდი, ადამიანის შექმნისათვის, PG 30, 24-გრიგოლ ნაზიანზელი, 32-ე სიტყვა, PG 36, 184; იოანე ოქროპირი, წმინდა პავლესადმი, მეორე ჰომილია, PG 50, 479.

დობისაგან, რომელიც შესული იყო ყოველი ადამიანის მყოფობაში. აქედან გამომდინარე, გასაგებია, რატომ ვერ შეძლეს ძველმა ბერძენმა ფილოსოფოსებმა, მიუხედავად მათი უდიდესი ანთროპოლოგიური ინტერესისა, ადამიანის, როგორც პიროვნების გააზრება, ყოველი ადამიანის სხვა პიროვნებებთან ურთიერთობის (როგორც კეთილი, ისე ბოროტი) მთავარი მიზეზის განსაზღვრა¹⁹.

ღმერთსა და ადამიანს შორის პირველქმნილი ცოდვით გამოწვეულ ტრაგიკულ ონტოლოგიურ დაშორებას გამოხატავს ტერმინები „პიროვნება“ (πρόσωπον) და „პიროვნულობა“ (προσωπικότης) ადამიანთან მიმართებით. ამ ორივე ტერმინში მოიაზრება ადამიანური მყოფობის სულიერ-სხეულებრივი ყველა ფაქტორის ბუნებრივი და ორგანული ერთობა, ასევე მათი ჰარმონიული მოქმედება. ამიტომაც მათ შორის განსხვავებაც არ უნდა ყოფილიყო; მაგრამ ტერმინ „პიროვნულობის“ უფრო გვიანი გამოჩენა და გამოყენება ადასტურებს, რომ ეს ორი ტერმინი არ იგივედება. ბერძენმა მამებმა არ იციან ტერმინი „პიროვნულობა“, მაგრამ იციან და იყენებენ იმ სრულ თეოლოგიურ შინაარსს, რომელიც ამ სიტყვამ მოგვიანებით შეიძინა. მათი მიხედვით, „ადამიანი“ და „პიროვნება“, მიუხედავად მათ შორის პირდაპირი ონტოლოგიური კავშირისა და ურთიერთდამოკიდებულებისა, მაინც არ იგივედებიან. ტერმინი „ადამიანი“ უფრო ადამიანის ფენომენს გვიჩვენებს, ხოლო „პიროვნება“ – „შინაგან ადამიანს“²⁰, ანუ ადამიანური მყოფობის ერთობას და,

19 გრიგოლ ნაზიანზელი, 44-ე სიტყვა, PG 36, 612; მისივე, 30-ე სიტყვა, PG 35, 785.
20 რომ. 7, 22; 2 კორ. 4, 16; ეფეს. 3, 16.

იმავედროულად, ადამიანის გარეგნულ გამოვლინებას, რაც უპირველესად ყოველი ადამიანის მართებულ დამოკიდებულებაში ჩანს, როგორც ღმერთისადმი, ისე სხვადასხვა არსებისა და, ზოგადად, სამყაროსადმი. ტერმინ „პიროვნულობის“ შინაარსი ადამიანის, როგორც პიროვნების ონტოლოგიურ ჰიპოსტასს და, ასევე, გარედან შეღწეული ბოროტებისაგან განშორებას ეფუძნება, ხოლო განისაზღვრება ადამიანების ღმერთისმიერი ჰიპოსტასის კუალადგებით, რაც მათი ქრისტიანული ცხოვრებითა და სარწმუნოებით აღესრულება. ქრისტიანთა მსვლელობაც სულიერი განსრულებისაკენ, რაც მათ პიროვნებებად წარმოაჩენს ღვთისა და ადამიანების წინაშე, ნიშნავს მსვლელობას „ხატისებრობიდან“ „მსგავსებისებრობისაკენ“. ყოველი ადამიანი, იესო ქრისტეს გამომხსნელობითი საქმის გათავისებით, განსაკუთრებულ პიროვნულ ღირსებას იძენს: განახლდება მისი შინაგანი სამყარო²¹ და, აქედან გამომდინარე, იცვლება მისი ურთიერთობები საკუთარ თავთან, შემოქმედთან და სხვა ადამიანებთან²². ეს ურთიერთობები გადამწყვეტია ყოველი ადამიანის პიროვნული წვლილისათვის ღმერთისაკენ განსრულებითი მსვლელობის გზაზე, რომელთა უგულებელყოფა მისი ჰიპოსტასის მთლიანობის დარღვევის ტოლფასია²³. ამ ურთიერთობების დასუსტება და დაკნინება ადამიანის ბოროტისაკენ მიდრეკილებითაა გამოწვეული, რომელიც ნათლობის შემდეგაც არსებობს მათთვის, ვინც გამუდმებით არ წარემატება ქრისტესმიერი ცხოვრებითა და ეკლესიის

21 2 კორ. 4, 16; 5, 17; გალ. 6, 15; კოლ. 3, 10; ეფეს. 2, 15; 4, 24.

22 გრიგოლ ნაზიანზელი, მე-9 სიტყვა, PG 35, 840-842.

23 გრიგოლ ნაზიანზელი, 31-ე სიტყვა, PG 36, 160-162.

განმწმედელი მადლის მეშვეობით. განა პავლე მოციქულიც ქრისტიანების პიროვნულობის ამ რღვევაზე არ საუბრობს: „უბადრუკი მე ესე კაცი! ვინ-მე მიჯსნეს ჴორცთა ამათვან ამის სიკუდილისათა?“, თუმცა იქვე სასოებით დაამატებს: „ვჰმადლობ ღმერთსა ქრისტე იესოჲს მიერ უფლისა ჩუენისა“²⁴. წარმართთა მოციქულის ამ სიტყვებში ნათლად ჩანს, რომ მხოლოდ ქრისტიანი, რომელიც ცხოვრობს ქრისტესმიერად და კვლავ შეიძენს სულიერსხეულებრივ ერთობას ქრისტეში ახლადშობის მეშვეობით, წარმოაჩენს ღმერთისმიერ პიროვნულობას. სახეობრივი განსხვავება ტერმინებს „პიროვნებასა“ და „პიროვნულობას“ შორის მდგომარეობს იმ განსხვავებაში, რომელიც შესაქმესა და იესო ქრისტეს გამომხსნელობით საქმეს შორის ადამიანური ჰიპოსტასის სულიერსხეულებრივი ფაქტორების ერთობასა და ჰარმონიულ მოქმედებებთან მიმართებით არსებობს და რომელნიც ადამიანის საღვთო განსაზღვრულობას უზრუნველყოფს. ადამიანი ფიზიოლოგიურად და ანთროპოლოგიურად რაოდენ მრთელ და დაურღვეველ არსებადაც არ უნდა განვიხილოთ, ვერასოდეს წარმოაჩენს სრულ ღმერთისმიერ პიროვნულობას, რადგან მას არ აქვს სრულყოფილი თანაზიარება ღმერთთან. ადამიანს საკუთარი ძალებით ტელეოლოგიური მიზნის მიღწევა მხოლოდ ქრისტეს პიროვნების წარუვალის ნათლის მეშვეობით ძალუძს²⁵. ამიტომაც ღმერთისა და იესო ქრისტეს უარმყოფელი საკუთარი პიროვნულობის უარმყოფელიცაა. ქრისტიანული პიროვნულობის უპირველესი და უმთავრესი

24 რომ. 7, 24–25

25 იოან. 1, 9; 8, 12: „მე ვარ ნათელი სოფლისად, რომელი შემომიდგეს მე, არა ვიდოდეს ბნელსა“; 9, 5: „ვიდრემდე ვარ სოფელსა შინა, ნათელი ვარ სოფლისად“; 12, 46: „მე ნათელი სოფლად მოვივლინე“.

ნიშანი იესო ქრისტეს, როგორც განკაცებული ღმერთისა და მთელი სამყაროს მხსნელის აღიარებაა. ღმერთის უარყოფელი ყველაფერს პიროვნულობის გაგების მიღმა ხედავს. პიროვნებისა და პიროვნულობის გაგება კი საღვთო და ადამიანების პიროვნებების გარეშე წარმოდგენელია, რადგან ამ ტერმინთა შინაარსიც და ღირსებაც ყოველი ადამიანის ღმერთთან და სხვა ადამიანებთან პიროვნულ ურთიერთობებზეა დამოკიდებული.

ამრიგად, ბერძნული პატერიკული ტრადიციის მიხედვით, პიროვნების გაგება, თავისი აბსოლუტური და ონტოლოგიური მნიშვნელობით, სათავეს სამპიროვანი ღმერთის საიდუმლოს განმარტებიდან იღებს. პიროვნების განმარტებისას პატერიკული თეოლოგია ორ უმთავრეს საკითხს ეხება: პირველი, ის უარყოფს ძველი ბერძნების სწავლებას, რომ თითქოს სამყარო წინასწარი ონტოლოგიური მოცემულობაა; იმავდროულად, ამსხვრევს იმ ლოგიკურ აუცილებლობას, რომ სამყარო არსებობს თავისთავად და ამ სამყაროს და, ზოგადად, არსებებს, წარმოაჩენს, როგორც თავისუფლების ნაყოფს, რამდენადაც ისინი არაარსისაგან იქმნებიან. ამასთანავე, სამყაროს არსის პიროვნულ თავისუფლებასთან დაკავშირების შემდეგ ხდება საღვთო არსების პიროვნებასთან იდენტიფიცირება, რაც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, უპირველეს ყოვლისა, არის კაბადოკიელი მამების და, განსაკუთრებით ბასილი დიდის დამსახურება. მისთვის ღმერთის ონტოლოგიური საწყისი არსება როდია, არამედ მამის პიროვნება, რომლის მყოფობაც პიროვნულ თავისუფლებას უკავშირდება²⁶. ერთი საღვთო

26 ეს ნიშნავს, რომ მამა თავისუფლად და სიყვარულში შობს ძეს და გამოავლენს სულიწმიდას.

არსების გამოვლენა ამ სამპიროვნული მყოფობის გვართ ადესრულება, რომლის საწყისიც მამის პიროვნებაა, ანუ ღმერთის მყოფობა იდენტურდება პიროვნებასთან. ღმერთის ონტოლოგიური თავისუფლება არა მის არსებასთან, არამედ მის პიროვნულ მყოფობასთან იგივდება. აქედან გამომდინარე, ადამიანიც, მიუხედავად თავისი ქმნილობისა, სასოებს იმას, რომ ღმერთის მსგავსად გახდება ჭეშმარიტი პიროვნება და თავის ონტოლოგიურ თავისუფლებაში იცხოვრებს. ღმერთი, როგორც ონტოლოგიურად თავისუფალი, მაღლა დგას ყოველგვარ ბუნებრივ აუცილებლობაზე, და ის იდენტურდება თანაზიარებასთან – ძის შობასთან და სულიწმიდის გამომავლობასთან; ამ თანაზიარებას თავისუფლად ქმნის მამა, როგორც პიროვნება, რადგანაც ონტოლოგიური თავისუფლების გამოხატვის ერთადერთი გვარი არის სიყვარული. ღმერთის მსგავსად ადამიანის, როგორც პიროვნების არსებობა, განისაზღვრება არა მისი არსებისაგან, არამედ პიროვნული ურთიერთობებისაგან როგორც ღმერთთან, ისე სხვა ადამიანებთან, ანუ სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, სიყვარულისაგან. ადამიანი, წმინდა სამების მსგავსად, არ არის სტატიკური და ინტროვერსიული მყოფი; არამედ დინამიკური, რომელიც ამ თავის დინამიკურობას სიყვარულიდან იღებს. აქედან გამომდინარე, მისი ცხოვრებაც პიროვნულია, რადგან გამოხატავს თავისუფლებასა და სიყვარულს. ცხოვრება და სიყვარული შეადგენენ პიროვნებას და მის იდენტურობას. პიროვნება ძლევს ბუნებრივ კანონებს, და ამიტომაც ის არ ქრება, რადგან იღებს და გასცემს სიყვარულს. სიყვარულის თანაზიარების საზღვრებს გარეთ კი ის კარგავს თავის უნიკალურობასა და პიროვნულობას.

მარადიულობისა და მყოფობის გააზრების ღირებულებითი მნიშვნელობა

გიორგი გვასალია

სრობრივად ყველა რელიგიას აქვს პრეტენზია, რომ ის ზეციური წარმომავლობისაა. თუმცა, ზეციურ წყაროსთან კავშირის ხაზგასმა რელიგიაში მხოლოდ მისი სწავლების ამალღებულობის, ასე ვთქვათ, ზემიწიურობის წარმოსაჩენად არ უნდა ხდებოდეს. რელიგიის ზეციურობის ერთ-ერთი უმთავრესი შინაარსი ამ რელიგიის მარადიულობის ნიშნით აღბეჭდვასაც უნდა ემსახურებოდეს.

წინდაწინ გავიაზროთ თავად მარადისობის ის იდეა, რომლის გარშემოც ამ სტატიაში ვისაუბრებთ. მარადისობას ძირითადად ორგვარად იაზრებენ. ნაწილისათვის მარადისობა მუდმივად წარმდინარე დროა, რაღაცა მომენტების

დაუსრულებელი განმეორებადობა და ფრაგმენტული დროის შეუწყვეტელი თანამიმდევრობაა. შესაბამისად, მარადისობა უკავშირდება რაღაცა იმგვარ სფეროს, რომელშიც წარსული, აწმყო და მომავალი ერთმანეთის მიმდევრობითაა დალაგებული და ერთ დაუსრულებელ ცვალებადობასაა დაქვემდებარებული. მეორე მხრივ, მარადისობაში მოიაზრებენ რაღაცა იმგვარს, რაც განსხვავებულია ან, თუნდაც, წინააღმდეგობრივია დროის წარდინებისა. პირველი შეხედულებისაგან განსხვავებით, რომელშიც დრო ფრაგმენტირებულია და მარადისობა ამ დანაწევრების შეკოწიწების შედეგია, მეორე თვალსაზრისი გვეუბნება, რომ მარადისობისათვის უცხოა რაიმე სახის ფრაგმენტაცია და ცვალებადობა. შესაბამისად, პირველი მოსაზრება უფრო მუდმივობის გარშემო ტრიალებს, მეორე თვალსაზრისი კი სწორედ მარადისობის შინაარსს უღრმავდება.

მარადისობის ორი ხედვის სხვადასხვა კუთხით გააზრების შესახებ შეგნებულად დავძარით სიტყვა, რადგან ამ ორ შეხედულებას შორის არსებობს ერთი ძლიერ მნიშვნელოვანი და პრინციპული განსხვავება, რაც სცილდება მხოლოდ დასმული საკითხის სხვადასხვაგვარი გააზრების სფეროს. საქმე ის გახლავთ, რომ მარადისობის გააზრებით ყალიბდება ადამიანის რელიგიური შეხედულება და თუკი ყურადღებას მივაქცევთ იმას, რომ მისი (ადამიანის) ღირებულებათა სისტემა სწორედ რელიგიურ შეხედულებებს ეფუძნება, მაშინ თამამად შეგვიძლია აღვნიშნოთ, რომ მარადისობის გააზრება ადამიანის ფასეულობათა სისტემის ფორმირების ერთ-ერთი დეტალია.

თავდაპირველად ყურადღება მივაქციოთ იმას, თუ როგორ იაზრებს მარადისობას ქრისტიანული რელიგია.

ქრისტიანულ ლიტერატურაში მარადისობის შესახებ საკითხი იკვეთება ორიგენიზმის წინააღმდეგ გამართული პოლემიკისას. ქრისტიანულ ეკლესიაში გარკვეული წრეები მარადისობას უკავშირებდნენ ანტიკური ფილოსოფიისათვის ნიშნულ მარადიული კოსმოსის იდეას, სადაც დრო ციკლურად წარმდინარე მოვლენად განიხილებოდა. ეკლესიისათვის კი დროის იდეა ბიბლიური სწავლების ფონზე შუქდებოდა, რომლისათვისაც ნიშნულია დროის, ისტორიის სწორხაზოვანი გააზრება, და მისი საწყისი საღვთო ნებელობასა და მოქმედებაშია წარმოდგენილი.

ანტიკური ფილოსოფიისათვის დამახასიათებელია დუალისტური ხედვები კოსმოლოგიის სფეროში. მისთვის არსებობს ორი მარადიული პირველსაწყისი: იდეათა და მატერიალური სამყარო. იდეათა სამყარო უცვალელებელია და მისი არც ერთი ელემენტი ანუ იდეა არ იცვლება. მატერიის სამყაროსათვის კი ცვალებადობაა დამახასიათებელი, რაც ვლინდება დაუსრულებელ მოძრაობაში, ბრუნვასა და განმეორებლობაში. უნდა ითქვას, რომ ანტიკური ფილოსოფიისათვის ეს დაუსრულებელი მოძრაობაა სწორედ მარადიულობის გამოხატულება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ანტიკურობისათვის სამყარო, თავისი მატერიალური ნაწილით, მუდმივ ცვალებადობაშია, თუმცა, უცვლელი რჩება მისივე იდეათა სამყარო. წარმოდგენილი დინამიზმი ძირეულად გამორიცხავს ბიბლიურ ხედვას სამყაროს წარმოშობასთან დაკავშირებით, რომლისათვისაც ურყევ ჭეშმარიტებას წარმოადგენს არსობრივი განსხვავებულობა ღმერთსა და სამყაროს შორის, რადგან ბიბლიისათვის ღმერთი მარადიული არსებაა, ხოლო სამყაროს არსებობა საღვთო ნებით იღებს დასაბამს დროში. მართალია, ქრისტიანობისათვის ეს სამყარო, რომელიც ღმერთმა უმ-

ყოფილობიდან მყოფობაში გამოიხმო, უკვე მარად არსებული რეალობა იქნება, მაგრამ ქმნილი სამყაროს ეს მარადიულობა უფრო მუდმივად გაუქრობლობას გულისხმობს, რაც პრინციპულად სხვაობს საღვთო მყოფობის მარადიულობისაგან.¹ სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ქრისტიანული აზრისათვის, ანტიკური შეხედულებისაგან განსხვავებით, ღმერთი არსობრივად განსხვავდება ქმნილი სამყაროსაგან. შესაბამისად, თუკი ეს განსხვავება და ამ განსხვავებულობის გააზრება არ იკვეთება ადამიანის რელიგიურ შეხედულებაში, მაშინ მისი ფასეულობათა სისტემაც ვერ დაეყრდნობა გამოცხადებითი ჭეშმარიტებით წარმოდგენილ რელიგიას.

საეკლესიო ლიტერატურაში, დაწყებული ჯერ კიდევ აპოლოგეტური შრომებიდან, კატეგორიულად უარყოფილია ნებისმიერი შესაძლებლობა დუალიზმისა. ეკლესიისათვის სამყარო, გონისმიერი თუ მატერიალური, არ არის თვითმყოფადი და მისი არსებობა მხოლოდ საღვთო ნებელობის რეალიზებაშია მოაზრებული. ორიგენე ცდილობს ბიბლიური სწავლების ელინური ფილოსოფიის შუქზე განხილვას. ცხადია, ის ვერ გაურბის საეკლესიო სწავლებას სამყაროს არაფრისაგან შექმნასთან დაკავშირებით და უარყოფს კიდევ ელინურ დუალისტურ ხედვას სამყაროს საწყისზე, მაგრამ იმისათვის, რომ ფილოსოფიურად დაასაბუთოს, ერთი მხრივ, ღმერთის მარადუცვალებლობა და, მეორე მხრივ, ქრისტიანული სწავლება შესაქმნის შესახებ, ის საუბარს იწყებს სამყაროს მარადიული შემოქმედების შესახებ, რომლის თანახმადაც, სამყაროს მხოლოდ ონტოლოგიური

1 Флоровский Георгий, прот. Понятие творения у святителя Афанасия Великого. В кн.: он же. Догмат и история. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 1998. С. 80;

საწყისი აქვს, თუმცა ქრონოლოგიური თვალსაზრისით ის მარადიული და დაუსრულებელია.²

ორიგენეს წარმოდგენილმა იდეამ დავა გამოიწვია. საქმე ის გახლავთ, რომ პლატონური მატერიის წინარე-მარადიულად არსებობის უარყოფით ორიგენე სხვა უკიდურესობაში აღმოჩნდა – მან განაცხადა მატერიის მარად-ქმნადობის იდეა. სამყაროს შემოქმედების ამ დაუსრულებელ ციკლში ჩვენი სამყარო კარგავს მისთვის დამახასიათებელ ნიშნებს, რის შემდეგაც მისი არსებობის ახალი ციკლი იწყება. შესაბამისად, ორიგენესთან ქმნადობის მარადიულობა ფაქტობრივად გაიგივებულია მამისაგან ძის შობის მარადიულობასთან. ორიგენეს იდეისაგან გამომდინარეობს, რომ ქმნილი სამყარო და მამის ჰიპოსტასური ლოგოსი ერთგვარად მარადიულად გამოდიან ღმერთისაგან.³ მოგვიანებით, ქრისტიანულ ერესთა ფუძემდებელმა არიოზმა, უარყო რა სამყაროს ქმნადობის მარადიულობა, უარი არ თქვა ორიგენესეულ სამყაროს შექმნისა და ძე ღმერთის შობის მარადიულობის გაიგივებაზე, რის გამოც მივიდა სრულიად ერეტიკულ დასკვამდე იმასთან დაკავშირებით, რომ ღვთაებრივი ლოგოსიც შობილია დროში.⁴ სწორედ არიოზის ცდომილების ეს ისტორიული წანამძღვარი გავითვალისწინეთ, როდესაც აღვნიშნავდით, რომ რელიგიური აზრისადმი დამოკიდებულების ერთ-ერთი გამსაზღვრელია მარადიულობის გააზრებაც და,

2 Владимирский Ф.С. Антропология и космология Немезия, еп. Эмесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе. Приложение к кн.: Немезий Эмесский. О природе человека. М.: «Канон», 1998. С. 219-220;

3 Мейендорф Иоанн, прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск, 2001. С. 187;

4 Спасский А., проф. История догматических движений в эпоху вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1914. С. 172-173;

შესაბამისად, თუკი რელიგიური შეხედულებები განსაზღვრავენ ადამიანის ფასეულობათა სისტემას, ამდენად მარადიულობის აღქმა მნიშვნელოვანი ხდება ღირებულებების ჩამოყალიბებისათვის.

ეკლესიაში მარადისობის შესახებ სწავლება არიოზის წინააღმდეგ ბრძოლისას ყალიბდება და, უწინარეს ყოვლისა, ის წმინდა ათანასე ალექსანდრიელის სახელს უკავშირდება. ერესთან ბრძოლის წინააღმდეგ წმინდა ათანასე აჩვენებს კარდინალურ განსხვავებას ღმერთის არსებობის მარადიულობასა და გონისმიერი სამყაროს მყოფობის დაუსრულებლობას შორის. ძირითადი, რასაც ყურადღება ექცევა ერესის წინააღმდეგ ბრძოლისას, გახლავთ აქცენტირება იმაზე, რომ ღმერთში ერთმანეთისაგან გარჩეულია ბუნებისა და ნების კატეგორიები. იმ დროს, როდესაც ძის მარადიული შობა საღვთო ბუნების საქმედაა დასახული, სამყაროს შექმნა საღვთო ნებელობის სფეროშია მოაზრებული. შესაბამისად, არის რა თავისი ბუნებით სრულიად უცვალელებელი, ღმერთს, როგორც ყოვლისშემძლეს, შეუძლია შექმნას რაღაცა იმგვარი, რაც მისი ბუნების მიღმიური იქნება. ამასთან, საღვთო შემოქმედება არის არა ბუნებითი აუცილებლობით გამოწვეული, არამედ ნებელობის თავისუფალი გამოხატულება, რის შედეგადაც ოდნავადაც არაფერი იცვლება საღვთო ბუნებაში. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, საღვთო არსებობა მარადიულია და მისი ყველა განაზრახი ასევე მარადიულია, ხოლო ამ განაზრახის რეალიზება (სამყაროს შექმნა არაფრისაგან) სხვა კატეგორიის რეალობას გულისხმობს: გონიერი ქმნილება მყოფობას იწყებს დროსთან ერთად. შესაბამისად, ქმნილებისათვის, როგორც მარადიულობისათვის მოხმობილი არსებისათვის, რომლის არსებობაც ღვთის მიერ არაფრობიდან გამოხმობას უკავშირ-

დება, ხასიათდება ცვალებადობით, სისუსტითა და კვლავ უმყოფელობისაკენ მიქცევით.⁵

აღნიშნული სწავლება განავრცო წმინდა ბასილი დიდმა, რომელმაც ერთმანეთისაგან ტერმინოლოგიურად განასხვავა საღვთო მარადიულობა და გონიერი ქმნილების (კონკრეტულად კი ანგელოზთა) დაუსრულებლად მყოფობა. მისი მითითებით, თუკი ქმნილების დაუსრულებლად მყოფობა უკავშირდება დროით კატეგორიას, საღვთო მარადიულობა ტრანსცედენტულია.⁶

საბოლოოდ კი წმინდა მაქსიმე აღმსარებლის შრომაში ვხედავთ მარადიულობისა და დროის წარუვალი წარმდინარობის იმ დეფინიცირებას, რომელიც ეკლესიაში საბოლოოდ იქნა მიღებული და ქრისტიანული სწავლებისათვის მისაღები გახდა. ცხადია, აქ წმინდა მაქსიმეს მსჯელობას სრულად ვერ მოვიყვანთ და მხოლოდ ამ სწავლების რეზიუმეს წარმოვადგენთ, კერძოდ: ა) დრო მატერიალური სამყაროსათვის გულისხმობს წარსულს, აწმყოსა და მომავალს; ბ) გონიერი ქმნილებისათვის დაუსრულებლობა გულისხმობს რაღაცა საწყისის არსებობას და, შესაბამისად, აქვე აუცილებლად მოიაზრება ცვალებადობა და გ) ჭეშმარიტად მარადიული (ანუ, მხოლოდ დაუსრულებელი კი არა, არამედ, უფრო მეტი, ვიდრე დაუსრულებლობა) მხოლოდ ღმერთი შეიძლება იყოს.⁷

ამდენად, საღვთო მარადიულობაზე საუბრისას ქრისტიანობა გულისხმობს არა რაღაცა უსასრულობას ან სულაც

5 Флоровский Георгий, прот. Понятие творения у святителя Афанасия Великого. В кн.: он же. Догмат и история. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 1998. С. 83-85;

6 Лурье В.М. Примечание 51 в кн.: Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб., 1995. С. 134-135;

წრფივ უსაწყისო და დაუსრულებელ განგრძობადობას, არამედ უფრო მყოფობის სრულ სისავსეს ანუ ჭეშმარიტ არსებობას.⁸ საღვთო მარადიულობისათვის არ არსებობს წარსული, აწმყო ან მომავალი, რადგან, როგორც წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველი აღნიშნავს, ღვთის წინაშე ყოველივე, რაც მოხდა, რაც ხდება და რაც მოხდება, რადგან მხოლოდ ქმნილებისათვისაა დამახასიათებელი დროითი ფრაგმენტაცია, ანუ მხოლოდ ქმნილება საუბრობს წარსულზე, აწმყოსა და მომავალზე, ღვთის წინაშე კი ყოველივე ეს თვალწინაა წარმოდგენილი, რადგან იგი ნებისმიერ წარმავლობასა და ცვალებადობას აღემატება.

აღნიშნულისაგან განსხვავებით, როდესაც გონიერი ქმნილების უკვდავებასა და მარად მყოფობაზე საუბრობს ქრისტიანობა, უწინარეს ყოვლისა, ყურადღებას აქცევს მისი, როგორც ქმნილების თვისებას და აღნიშნავს, რომ ის არსებითად განსხვავდება ღმერთისაგან იმდენად, რამდენადაც მის მყოფობაში საწყისი იხილვება; ანუ იყო დრო, როდესაც გონიერი ქმნილება, ანგელოზი და ადამიანი, არ არსებობდა და დროში, უფრო სწორედ კი დროსთან ერთად, დაიწყო მისი არსებობა. შესაბამისად, თუკი გონიერი ქმნილების მარადიულობაზე საუბრობს ქრისტიანობა, ის მხოლოდ იმგვარ დაუსრულებელ მყოფობას გულისხმობს, რომელიც დროის რაღაცა მომენტში დაიწყო და არასდროს დასრულდება.⁹

7 იქვე;

8 Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 231;

9 შდრ. წმ. იოანე დამასკელი, „მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა“, ძვ. ბერძნულიდან თანამედროვე ქართულზე თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ. თბილისის სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი, 2000, გვ. 345-346.

აი, ის უმთავრესი დეტალი, რომელზეც მითითება გვსურდა: გვაქვს მარადიულობის ორი სახით გააზრება, რომელთაგან პირველი საღვთოა და უსაწყისო, ხოლო მეორე ქმნილებისათვისაა ბოძებული და დასაბამიერების ქონის აუცილებლობას გულისხმობს. ამასთან, თუკი გონიერი ქმნილება მარადისობას ეზიარება და სისუსტეს სძლევს, მხოლოდ იმის გამო, რომ უკავშირდება ყოვლადძლიერს, მარადიულსა და მარადუცვალებელს ანუ ღმერთს.

ამდენად, ჩვენ განვსაზღვრეთ, რას ნიშნავს, ერთი მხრივ, მარადიულობა და, მეორე მხრივ, დაუსრულებლობა. საინტერესოა, რომ ამ საკითხის განსაზღვრა ასევე უკავშირდება ძლიერ მნიშვნელოვანი ელემენტის გააზრებას. კერძოდ, მარადიულობის საკითხს უკავშირდება მყოფობის, არსებობის შესახებ შეხედულების ჩამოყალიბება. თუკი ერთი შეხედულებისათვის (უმყოფელობიდან გამომდინარე გონიერი ქმნილების დაუსრულებლობა) მყოფობაში მოაზრებულია იმგვარი არსებობა, რომელიც დაუსრულებელ განგრძობადობას გულისხმობს, მეორე შეხედულებისათვის (საღვთო მარადიულობა) ჭეშმარიტი მყოფობა უკავშირდება არა დროში განგრძობად არსებობას, არამედ ზედროულობას, ყოველგვარი სახის მყოფობის მოთავეობას.

ამდენად, პირველი შეხედულებისათვის მყოფობის ონტოლოგიური საფუძველი მოძებნილი არ არის: ყველაფერი, რაც არსებობს, სამყაროს ნაწილს წარმოადგენს და ამ ყველაფრობის ერთიანობა ქმნის მთლიანობას. მეორე შეხედულებისათვის კი პირიქით, არსებობს ერთი ჭეშმარიტი არსებობა და ყველაფერი, რაც სამყაროში მყოფობს, არსებობს იმდენად, რამდენადაც ჭეშმარიტად მყოფში აქვს საყრდენი არსებობისა.

შესაბამისად, მარადისობასთან დაკავშირებული საკითხი პირდაპირ უკავშირდება მყოფობის, არსებობის პრობლემას, რაც, თავის მხრივ, რელიგიურ სფეროში მხოლოდ აბსოლუტის სფეროს მოიაზრებს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, რელიგიური აზრით, ღმერთთან დაკავშირებით საუბრისას მხოლოდ მარადისობის მეორე შეხედულებას თუ დავვეყრდნობით, რადგან ჭეშმარიტი მყოფობა მხოლოდ მას შეიძლება ჰქონდეს.

ეს იდეა აშკარა რელიგიური ჭეშმარიტების სახით არის გაცხადებული ბიბლიაში, როდესაც მოსეს მიერ ქორების მთაზე მიღებულ გამოცხადებაზეა საუბარი. აღნიშნული გამოცხადება ძლიერ მნიშვნელოვანია სხვადასხვა კუთხით და საეკლესიო ეგზეგეტიკა, როდესაც ამ ბიბლიური ეპიზოდის შესახებ საუბრობს, მრავალი პრობლემის გადაჭრას ცდილობს. უმთავრესი კი, რაც წარმოდგენილ ბიბლიურ უწყებაში იქცევა ყურადღებას, არის პასუხი მოსეს შეკითხვაზე, თუ როგორ უნდა გააცნოს მან ღმერთი ეგვიპტეში თავისუფლებისათვის გამზადებულ ისრაელს.¹⁰

მოსე ღმერთისაგან იღებს პასუხს, რომელიც ისრაელის წიაღში ტეტრაგრამით წარმოდგენილი სახელითაა ცნობილი.¹¹ სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ღმერთი ეუბნება მოსეს, რომ ისრაელი მას უნდა იცნობდეს როგორც ჭეშმარიტად მყოფს. ეს ტერმინი გულისხმობს, რომ სამყაროში ყოველგვარი მყოფობა მხოლოდ მარადიულად მყოფის

10 გამ. 3: 13;

11 ტეტრაგრამის ანუ ოთხი თანხმოვნისაგან შედგენილი სიტყვის გახმოვანების სხვადასხვა მცდელობა გვხვდება სამეცნიერო ლიტერატურაში, თუმცა, ამ ტერმინის გახმოვანებაზე მეცნიერება საბოლოოდ შეთანხმებული არ არის.

ნებელობითაა განპირობებულნი. მაგალითად, თუკი ვიტყვით, რომ არსებობს ანგელოზი, არსებობს ადამიანი და ა. შ. ჩვენ აუცილებლად მივადგებით ამ მყოფობის განპირობებულობას. ანგელოზი, ადამიანი თუ სხვა რამ, არსებობს იმდენად, რამდენადაც მათი არსებობა სხვის ნებელობაშია მოაზრებული. ამ სხვას რომ არ ენება, ანგელოზი, ადამიანი თუ სხვა რამ, არც იარსებებდა. რაც შეეხება ღმერთს, მისი არსებობა განუპირობებელია, ანუ მისი არსებობა არავის ნებელობაზე არ არის დამოკიდებული. ღმერთს თავის თავშივე აქვს საკუთარი არსებობის ნებელობა. შესაბამისად, ჭეშმარიტად არსებული მხოლოდ ღმერთი შეიძლება იყოს, ყველაფერი სხვა კი, რაც არსებობს, არსებობს იმდენად, რამდენადაც მისი მყოფობა ჭეშმარიტად არსებულმა ინება.

ამდენად, როდესაც მოსეს ეცხადება ღმერთი და ეუბნება, რომ ის არის არა მხოლოდ ის ღმერთი, რომელიც ძლიერია, არამედ ღმერთი, რომელიც ერთადერთია (რამდენადაც ჭეშმარიტი მყოფობით მხოლოდ ის მყოფობს), ამით მოსეს უცხადებს იმას, რომ ისრაელს თუ სურს არსებობა შეინარჩუნოს, მაშინ თავისი არსებობა ჭეშმარიტად მყოფს უნდა დაუკავშიროს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ისრაელის სააზროვნო სისტემაში უნდა დომინირებდეს იდეა არა იმ ღმერთისა, რომელიც ძლიერი ან სულაც ყოველადძლიერია, არამედ ღმერთისა, რომელიც მარადიულია და მხოლოდ-არსებულია. ოდენ მხოლოდარსებულ, ანუ ჭეშმარიტად არსებულს შეუძლია ისრაელს არსებობა შეუნარჩუნოს. სხვა ყველაფერი, რაც მხოლოდ პირობითად მყოფობს, ისრაელს არსებობას ვერ შეუნარჩუნებს და მისი იდენტობა სხვების მიერ შთაინთქმება და გაუქმდება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ისრაელის ფასეულობათა სისტემა უნდა ეფუძნებოდეს იმ

რელიგიურ აზრს, რომლის თანახმადაც ქმნილების არსებობა განპირობებულია ოდენ მარადიულად არსებულთან ანუ ღმერთთან უწყვეტი კავშირით.

ისრაელს, რომელსაც ეგვიპტის მონობა უნდა დაეტოვებინა და შეექმნა თავისი სამეფო, რაც ბიბლიური ხედვით, ძველი აღთქმის ეკლესიის სახით იქნებოდა წარმოდგენილი, არსებითად უნდა გაეაზრებინა იდეა იმის შესახებ, თუ რა განსაზღვრავდა მის თვითმყოფადობას. კრებული, რომელიც გამოცხადებითი ჭეშმარიტების დაცვისათვის იყო მოწოდებული (რაც მხოლოდ საეკლესიო წიაღში იხილვება), აუცილებლად უნდა ყოფილიყო აღჭურვილი იმ იდეით, რომ მისი არსებობა უკავშირდებოდა არა მარტივად საღვთო ძლიერებას, არამედ გამუდმებულ კავშირს მასთან, ვინც ჭეშმარიტად არსებობს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ისრაელი იარსებებდა არა იმის გამო, რომ მას განსაკუთრებული ცოდნა ექნებოდა განვითარებისა და გაძლიერებისა, არამედ იმიტომ, რომ მისი ღროში არსებობა დაუკავშირდებოდა მარადიულსა და, შესაბამისად, ჭეშმარიტად მყოფს.

ღმერთის ძლიერების იდეასთან კავშირი ვეღარ იქნება საკმარისი ისრაელისათვის, რადგან მან პრინციპულად უნდა გაიაზროს ის, თუ რას გულისხმობს ჭეშმარიტი ძლიერება. თუკი ისრაელისათვის ძლიერების იდეა დაუკავშირდებოდა ქმნილებათა მიერ შეთავაზებულ თავის შენახვისა და გადარჩენის საშუალებებს, მაშინ ისრაელის არსებობას საფრთხე დაემუქრებოდა, ხოლო თუკი მის ძლიერებას განპირობებდა ღმერთთან კავშირი, ანუ იმ ღირებულებების დაცვა, რომლებიც დაეფუძნება გამოცხადებით ჭეშმარიტებას, მაშინ ისრაელი ამ მხრივ უსაფრთხოდ იქნებოდა. ეგვიპტე, რომლის წიაღშიც ისრაელი მრავლდება, ძლიერ

მოქადულობდა თავისი ძლევამოსილი ღმერთებით და ეს ღმერთები ახლოს გაიცნო ისრაელმა. თითოეული მათგანი ადამიანს ცხოვრების საკმაოდ კომფორტულ რელიგიურ ფორმას ჰპირდებოდა. შესაბამისად, თაობათა განმავლობაში ისრაელმა საკუთარი იდენტობა იმ ფასეულობებს დაუკავშირა, რომლებიც ეგვიპტურ კერპებში იხილვებოდა. აზროვნების ის ფორმა, ფასეულობათა ის ნიშნულები, ეგვიპტეში მყოფი ისრაელის წიაღში რომ მისაღები გახდა, წინაპირობად იქცა მისივე სამომავლო მონობისა. ამიტომაც ისრაელს მოსემ უნდა გააცნოს არა მარტივად მამათა ღმერთი, რომელიც ძლიერია, არამედ უნდა გააგებინოს, რომ მამათა ღმერთია მხოლოდარსებული და სწორედ მის ჭეშმარიტ არსებობასა და მარადიულობაშია მოსააზრებელი ძლიერება. მარადიულობის ძლიერებამ ისრაელიანის გონებაში უნდა სძლიოს კერპებით შეთავაზებულ დაუსრულებლობას; მხოლოდ ამგვარი ფასეულობების გაზიარებით შეძლებს ის, თავი დააღწიოს მონობას და საკუთარი იდენტობა შეინარჩუნოს. კავშირი ჭეშმარიტ არსებულთან (ანუ ღმერთთან) განაპირობებს ისრაელის სამომავლო არსებობასაც, ხოლო კავშირი მასთან, რომლისათვისაც უცხოა ჭეშმარიტი მყოფობა, ისრაელის არსებობასაც ბოლოს მოუღებს.

მართლაც, როდესაც მოსე ეკითხება ღმერთს, რა უპასუხოს ისრაელს, როდესაც ჰკითხავენ, თუ ვინ გზავნის მათთან, უფლის ბრძანებით, მან უნდა თქვას, რომ ეს არის ღმერთი, რომელიც ჭეშმარიტად არსებობს და რომ ამ იდეით ის არ განცხადებია მამამთავრებს. ამ უკანასკნელთ ღმერთი ეცხადებოდა, როგორც ყოვლად ძლიერი, ხოლო ისრაელიანთათვის ღმერთი ცნობილი უნდა იყოს არა მხოლოდ

როგორც ყოვლად ძლიერი, არამედ როგორც მხოლოდ არსებული.¹²

აი, მონოთეიზმის არსებითი მხარე. წარმართული სამყარო, რომლისათვისაც დამახასიათებელი იყო რელიგიური კულტის განსაკუთრებული ორიგინალობით წარმოჩენა, ყოველთვის ყურადღებას აქცევდა ღვთაებათა ძლიერების იდეას. ერთადერთი, რის გამოც წარმართული საზოგადოება კერპის წინაშე რელიგიურ რიტუალებს აღასრულებდა, გახლდათ მათში არსებული დარწმუნებულობა ამა თუ იმ ღვთაების ძლიერებისა.¹³ სწორედ რელიგიურობის ამ მდარე მაჩვენებელზე ამაღლებულობა ევალემა ისრაელს, როგორც გამოცხადებითი ჭეშმარიტების შემნახველ წიაღს. თუკი ისრაელისათვის ღმერთი კვლავ ყოვლადძლიერი დარჩება, მაშინ ის დადგება იმ საშიშროების წინაშე, რომ მას თაობათა განმავლობაში შესთავაზებენ სხვადასხვა ღვთაებას ანუ რელიგიურ იდეას, რომელთა მიღმაც გამოჩნდება სხვადასხვა ღმერთი, მათთვის დამახასიათებელი „ძლიერებით.“ ისრაელი კი უნდა ეძებდეს არა ძლიერ ღმერთს, რომელიც დაიცავს მას, არამედ უნდა ინახავდეს ცოდნას მარადიული ანუ ჭეშმარიტად არსებული ღმერთის შესახებ. ჭეშმარიტი ღმერთის შესახებ ცოდნა ისრაელში დააფუძნებდა იდეას არა ღვთაების ძლიერების პრეროგატივის შესახებ, არამედ გააჩენდა აზრს მარადიულთან თანამშრომლობისა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, რამდენადაც ისრაელი დაკავში-

¹² გამ. 6: 3;

¹³ შიში, რითაც ხშირადაა ახსნილი რელიგიური მოტივებით აღსრულებული მსახურება, არსობრივად ეფუძნება ღვთაებათა ძლიერების იდეას, რომლის თანახმადაც ესა თუ ის ღვთაება თავის მრისხანებას სწორედ მისთვის დამახასიათებელი ძლიერებით წარმოაჩენდა. ამიტომაც წარმართული საზოგადოებისათვის ძლიერი ღმერთების შეჯიბრი საკმაოდ დამახასიათებელი გახლდათ;

რებული იქნებოდა მარადიულობასთან, იმდენადვე იქნებოდა განპირობებული მისი არსებობაც, ხოლო თუკი ის არა მარდიულ ანუ ჭეშმარიტად არსებულ ღმერთს, არამედ ძლიერებით მოქადულ წარმართული იდეით წარმოდგენილ ღვთაებას დაუკავშირდებოდა, მაშინ მის არსებობას ბოლო მოეღებოდა. მარადიულ ღმერთთან კავშირი ისრაელს აყენებდა თანამშრომლობის ვალდებულების წინაშე, რადგან იმისათვის, რომ კავშირი შეინარჩუნო, აუცილებელია ცდილობდე მოკავშირის ნების შესაბამისად მოქმედებას, ხოლო ძლიერ კერპთან კავშირი ისრაელს მხოლოდ რელიგიური წესების შესრულებას ავალდებულებდა, რის შემდეგაც ღვთაება ვალდებული იქნებოდა დაეცვა ისრაელი. თუკი მარადიულ ღმერთთან კავშირით ისრაელი იზრდებოდა და ვითარდებოდა, ძლიერების იდეით წარმოდგენილ კერპთან დაკავშირებული ისრაელი მუდამ მომლოდინე იყო დახმარებისა, რაც ხშირად მის ისტორიაში მოკავშირის ამოღებნაშია გაცხადებული.

თამამად შეიძლება ითქვას, რომ წინასწარმეტყველთა მოღვაწეობა ისრაელის წიაღში, რომელიც განსაკუთრებული ეპოქალური მნიშვნელობისაა, სწორედ აღნიშნული იდეის შენახვისკენაა მიმართული. ისრაელი, რომელიც არსებობისათვის იბრძოდა საუკუნეების განმავლობაში, ხშირად დგებოდა ძლიერი მეზობლის ძიების აუცილებლობის წინაშე. წინასწარმეტყველები კი ხშირად მამხილებლის როლში ჩნდებიან, რომელთაც ევალებათ ისრაელს გაახსენონ ის, რომ მათი სიქადული უნდა იხილვებოდეს არა ძლიერი მოკავშირის ძებნაში, არამედ მათი არსებობის ერთადერთ წყაროში – ჭეშმარიტად არსებულის, ანუ მარადიულ ღმერთთან კავშირში, რაც მის მიერ მოცემული რელიგიური

ჭეშმარიტების ხსოვნასა და ამ ჭეშმარიტებაზე დაფუძნებული ფასეულობების დაცვაში უნდა მოიაზრებოდეს.

ამდენად, როდესაც ვსაუბრობთ მარადიულობასა და მასთან დაკავშირებულ მყოფობაზე, ყურადღებას უნდა ვამახვილებდეთ იმაზე, რომ მათი მართებული გააზრება მნიშვნელოვანია ჩვენი სააზროვნო სისტემის ფორმირებისათვის. მარადიულ ღმერთთან კავშირი, ანუ იმ ღირებულებათა სისტემის დაცვა, რომლებიც გამოცხადებით ჭეშმარიტებაზეა დაფუძნებული, ადამიანს იცავს მთავარი ცდომილებისაგან: შეეშალოს და ვერ დაინახოს ის ღირებულებითი ორიენტირები, რომლებმაც მისი მართებული აზროვნება უნდა განსაზღვროს. მარადიულობის, როგორც რაღაცა წარმავალისა და დაუსრულებელის გააზრება ადამიანში აჩენს აზროვნების იმ ორიენტირებს, რომლებსაც ის მიჰყავს არამართებული დასკვნებისაკენ. მარადიულობის დროითი ელემენტებით გააზრება ადამიანში ნამდვილი არსებობის შინაარსს ამახინჯებს და, შესაბამისად, მისი არსებობა უკავშირდება იმგვარ წარმავალ ელემენტებს, საბოლოოდ სავალალო შედეგებამდე რომ მიიყვანს. საზოგადოების მდგრადობა და მისი არსებობის შენარჩუნება მხოლოდ იმ შემთხვევაშია შესაძლებელი, როდესაც ის უკავშირდება ჭეშმარიტად არსებულს და თავის მომავალ დაუსრულებლობას მოიაზრებს მარადიულობასთან ერთობაში.

ქრისტიან შობა და ბუნების განკვირვება ადრექრისტიანულ მწერლობაში

მღვდელ-მონაზონი ლეონიდე ებრალიძე

ქრისტიანული რელიგიური ცნობიერებისათვის კეროსი არის ის ჟამი, რომელშიც მარადიულობა და ისტორიული დრო ერთმანეთს ხვდებიან. ანუ კეროსი ერთგვარი ამალგებაა ბუნებრივ დროზე, უფრო ზუსტად კი ეს არის ისტორიული დროის ნატურალური დინების ტრანსფორმაცია ღვთიური გამომხსნელობითი გეგმის განხორციელებისას, რაც ლიტურგიული ანამნეზისის (გახსენების) ძალით ყოველდღიურად მეორდება ეკლესიის მიერ აღსრულებულ საიდუმლოებებში. ამდენად, კეროსში სახეზე გვაქვს დროის ნატურალური, კანონზომიერი დინების ტრანსფორმაცია¹.

1 ვრცლად ამ საკითხზე იხილეთ: ებრალიძე ლ., „ლიტურგიული დრო“, ჟურნ. გული გონიერი, 21 (2018), გვ.22-32.

ცხადია, როდესაც დგება კეროსი, ხდება ბუნების კანონების გადალახვა, მათზე ამაღლება, რისი ერთ-ერთი გამოსატყველებაც არის ბუნების განკვირვება, უფრო ზუსტი და ტექნიკური ტერმინი რომ ვიხმაროთ, ბუნების კატალეფსია², ან ბუნებრივი ფენომენების დაფიქსირება. აქვე უნდა მივაქციოთ ყურადღება ერთ ფაქტორს – ბუნების განკვირვება არ არის აპოფატიზმი (უკუთქმითი ღვთისმეტყველება), როგორც თეოლოგიური მეთოდი, რადგანაც ის წარმოადგენს ღმრთისმეტყველების საშუალებას, გამოთქვას ის, რაც არ არის ღმერთი. ბუნების ფენომენი, კატალეფსია კი წარმოადგენს ისეთი გამოუთქმელობის მდგომარეობას ან ისეთი მდგომარეობის გამოუთქმელობას „რომელთა შესახებ ლაპარაკი შეუძლებელია ადამიანისათვის“ (2 კორ. 12:4). თუ აპოფატიზმი გულისხმობს უკუთქმითობას, მაშინ ბუნების კატალეფსიაში მოიაზრება დუმილი, განკვირვება.

ბუნების კატალეფსია, ერთი მხრივ, არის პასუხი კეროსზე, ანუ საღმრთო განგებულების აღსრულების დროსა და საიდუმლოზე, მაგ., სოფონია წინასწარმეტყველის თანახმად, ადამიანს მართებს დადუმება, რადგან უფლის დღე (კეროსი!) ახლოს არის (სოფ. 1:7); მეორე მხრივ, ეს გახლავთ პასუხი საღმრთო გამოცხადებაზე ან ღვთიურ მყოფობაზე – მაგალითად, აბაკუმ წინასწარმეტყველთან, როდესაც ღმერთი თავის წმიდა ტაძარშია (მყოფობა!), მის წინაშე დუმს მთელი ქვეყნიერება (აბაკ. 2:20), ხოლო ზაქარია წინასწარმეტყველთან ყოველი ხორციელი დუმდება მაშინ,

2 იხ. Flores D., „The Nativity Scene in the 'Lives of Mary' in the Apocrypha (II.-IX Cent.), the Byzantine 'Lives of the Virgin' (VII.-XI. Cent.), Medieval Women Mystics (XII.-XIV. Cent), and Medieval 'lives' of Jesu, Mary, and Joseph (X.-XV. Cent.)“, in *Marian Studies* 60 (2009), 69.

როდესაც წამოიმართება უფალი (გამოცხადება!) თავისი წმინდა სამკვიდრებლიდან (ზაქარ. 2:13).

შეიძლება ითქვას, რომ ბუნების არაბუნებრივი მდუმარება და უძრაობა, რომელიც ცდილობს გამოხატოს ადამიანური მდგომარეობა ღვთიური მისტერიის წინაშე, წარმოადგენს საერთო ანთროპოლოგიურ მოცემულობას. ადამიანები სხვადასხვა ეპოქასა და სხვადასხვა რელიგიურ-კულტურულ სივრცეში იეროფანიის (საკრალურის მანიფესტაცია) წინაშე კატალეფსიით გამოხატავდნენ საკუთარი შემეცნებისა და შესაძლებლობების შემოსაზღვრულობასა და გაცემას. ამაზე მეტყველებს ის, რომ მსგავსი ფენომენის აღწერა ფიქსირდება იუდაიზმისა და ქრისტიანული სივრცეების მიღმაც, რადგან ადამიანის რელიგიურ ცნობიერებაში „განკვირვება“ წარმოადგენს ადამიანურ რეაქციას ღვთიური განგებულების განხორციელების, იეროფანიის ან ღვთიური გამოცხადების, თეოფანიის წინაშე. მაგალითად, ღვთიური გამოცხადების კონტექსტში ბუნების კატალეფსიის ფენომენს ვხდებით ევრიპიდეს „ბაკხი ქალების“ ერთ-ერთ პასაჟში. ბუდისტურ ნარატივში კი ბუდას დაბადებას თან ახლავს ოცდათორმეტი ნიშანი, მათ შორის, ბუნების კატალეფსია – *ადამიანები აღარ მოძრაობენ, ჩერდებიან ციური სხეულები, მდინარეები აღარ დიან და ქარები აღარ ქრიან*³.

არ არის გასაკვირი, რომ პიროვნებები ძველი საბერძნეთიდან ინდოეთამდე ერთნაირად აღიქვამდნენ იეროფანიას, რადგან საკრალურის მყოფობა სამყაროში ობიექტური მოცემულობაა, იგი შეუზღუდავია დროსა და სი-

3 იხ. Gli Apocrifi del Nuovo Testamento, Vangeli: Infanzia e Passione di Cristo, Assunzione di Maria, I/2, ed. Erbetta M., Torino 1981, 36.

ვრცეში, კულტურასა და რელიგიაში, შეიძლება ითქვას, ყველა ადამიანი რაღაც დოზით გრძნობს მას. თუმცა, მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს საკითხის მეორე მხარეც – ამ იეროფანიის ჭეშმარიტი შინაარსის წვდომა ქრისტიანთა პრეროგატივა ხდება უპირველესად თავად იეროფანიულ ისტორიებში ქრისტიანთა ლიტურგიული მონაწილეობის გზით. როგორც მირჩეა ელიადე შენიშნავდა, „რელიგიათა ისტორიის თვალთახედვით იუდეო-ქრისტიანობა წარმოგვიდგენს უმაღლეს იეროფანიას – ისტორიული ამბის ტრანსფიგურაციას თავად იეროფანიად“⁴. ანუ ქრისტიანთათვის იეროფანიული გამოცდილება, როგორც ბუნებითი განცხადება, იქცევა თეოფანიურად – პიროვნული ღმერთის განცხადების გამოცდილებად.

აქვე აუცილებელია აღინიშნოს, რომ ბუნების კატალეფსია და ადამიანის განკვირვება თან ახლავს ღმერთის გამომხსნელობითი გეგმის ყველა ეტაპს, მაგ., ასეთი ნიშნები განსაკუთრებული სიმრავლით გხვდება ვნების პარასკევს, დიდ შაბათსა და აღდგომას, მაგრამ ამჯერად ყურადღებას ქრისტეს შობის ისტორიაზე, როგორც განკვირვების მოტივზე გავამახვილებთ, რამდენადაც სწორედ აქედან იწყება ის კეროსი, რომელზეც ზემოთ ვისაუბრეთ.

ქრისტიანულ ნარატიულ და სალიტურგიო ლიტერატურაში ბუნების ფენომენები მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს. ადრექრისტიანული ლიტერატურის ერთ ასეთ პასაჟს წარმოადგენს „იაკობის პირველსახარების“ სახელით ცნობილი II საუკუნის ძეგლი, რომელიც შესანიშნავად აღწერს

4 Eliade M., *Immagini e simboli*, Milano 1980, 150.

ბუნების კატალეფსიას. მას შემდეგ, რაც იოსები და მარიამი მიადწევენ ბეთლემს და დადგება შობის ჟამი, იოსები მარიამს გამოქვაბულში დააბინავებს, თავად კი გარეთ გამოვა ებრაელი ბებიაქალის მოსაძებნად, მაგრამ ვიდრე ის ბებიაქალისკენ მიემართება, იბადება იესო, იოსები კი აწყდება ბუნების იმ ფენომენალურ ქცევას, რომელიც ახლავს ამ ზებუნებრივ შობას:

„მე, იოსები, მივდიოდი და არ მივდიოდი. ავიხედე ჰაერში და ვნახე ჰაერი გაშეშებული. ავიხედე ზეცის კამარას და ისიც გაშეშებული იყო, ცის ფრინველნიც უძრავად იყვნენ. დავიხედე მიწაზე და ვნახე დიდი ვარცლი, რომლის გარშემოც გლეხები ისხდნენ და ხელი ჰქონდათ მასში ჩაყოფილი, მაგრამ ისინი, ვინც ჭამდნენ – არ ჭამდნენ და ისინი, ვინც საჭმელს იღებდნენ ვარცლიდან – არ იღებდნენ და ყველას მზერა ზეცად იყო მიპყრობილი. აი, წინ გარეკილი ცხვრები უძრავად იდგნენ, მწყემსს კი ხელი, რომელიც მათ შემოსაძახებლად ჰქონდა აპყრობილი, ჰაერში გაშეშებოდა. მდინარის დინებასაც ვავხედე და დავინახე თხები, წყალს დაწაფებულნი, მაგრამ არ სვამდნენ. შემდეგ, ერთ წუთში, ყველაფერმა გააგრძელა თავისი დინება“ (18:2-3)⁵.

დასახელებული ძეგლი, რომელიც ქრისტიანულ ლიტერატურაში დიდი პოპულარობით სარგებლობდა, ქართულად VI საუკუნეში უნდა თარგმნილიყო (შემორჩენილია ძეგლის ხანმეტი ფრაგმენტები). საინტერესოა, რომ „იაკობის პირველსახარების“ X საუკუნის ქართული თარგმანი სინას მთიდან, ზემოთ მოცემულ ფრაგმენტს (18:2-3) ამატებს ერთ

5 *The Apocryphal Gospels, Texts and Translations*, eds. Ehrman B. D., Pleše Z., Oxford 2011, 60-61.

დეტალს, რომელიც ბერძნული ხელნაწერების უმრავლესობაში არ გვხვდება: „ყოველნი წამსა ერთსა რბიოდეს და განკვირვებასა შეეპყრნეს“⁶. ქართული ვერსია აზუსტებს ამ კატალეფსიური მდგომარეობის რაობას – ეს არის განკვირვება.

ბუნების ფენომენთა შესახებ ცნობები შემოინახა იესოს ყრმობის შესახებ აპოკრიფული თხრობის ლათინურმა ვერსიამაც⁷. ამჯერად მთხრობელი არის არა იოსები, არამედ ებრაელი ბებიაქალი, რომელიც ესწრება ქრისტეს დაბადებას და გაცემული უამბობს იოსებს ბუნების ფენომენალური ქცევის შესახებ, რომელიც იესოს შობას ახლდა:

„იმ მომენტში ყველაფერი ძრწოლით გაჩერდა, ქარებმა შეწყვიტეს ბერვა, ხეებზე ფოთოლი არ იძროდა, წყლის უმცირესი ხმაც კი აღარ ისმოდა. მდინარეები უძრაობაში შეჩერდნენ, აღარ იყო ზღვის მოქცევა, წყაროები დადუმდნენ. ადამიანური ხმაც აღარ ისმოდა. მეფობდა ღრმა მდუმარება. ყველაფერმა შეწყვიტა თავბრუდამხვევი რბოლა. დროები საზომებით აღარ იზომებოდნენ. ყველაფერი სუფევდა დიდ კრძალვაში, მდუმარებდნენ გაოგნებულნი“⁸.

ბუნებრივია, „განკვირვება“ არის ადამიანის, როგორც მოაზროვნე არსების, თვისება, შესაბამისად, გაუგებარი იქნება ვისაუბროთ ბუნების კატალეფსიაზე ან ქმნილების

6 „იაკობის პირველსახარების“ X საუკუნის სინური ხელნაწერის (Sin. Geo. O. 6, fol. 2r-12r) ქართული ტექსტისა და გამოკვლევისათვის იხ. Garitte G., „Le 'Protévangile de Jacques' en géorgien“, in Le Muséon 70 (1957), 230-265.

7 საუბარი გვაქვს IX საუკუნით დათარიღებულ ორ ლათინურ ხელნაწერზე (British Library Arundel 404 და Chapter Library of Hereford Cathedral O.3.9), რომლებიც შეიცავენ ტექსტს სახელწოდებით „Liber de Infantia Salvatoris“ (წიგნი მაცხოვრის ყრმობისა), თავად ტექსტი დაახლოებით VI საუკუნისა უნდა იყოს. იხ. Flores D., „The Nativity Scene...“ in *Marian Studies* 60 (2009), 122.

8 *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento...*, 1/2, ed. Erbetta M., Torino 1981, 210.

განკვირვებაზე, თუ არ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ ადამიანის ცნობიერებაში სამყარო წარმოადგენს ერთიან ცოცხალ სხეულს. სამყაროს, როგორც ერთიანი, ცოცხალი სხეულის გამოსახვისათვის რელიგიური ადამიანი იყენებდა ისეთ ფიგურებს, როგორც არის თალი, ადამიანი ხე ან ადამიანი ჯვარი (სამგანზომილებიანი)? – ეს გამოსახულებები კი თავისი შინაარსით ანთროპომორფულია. ამ პერსპექტივას გადავყავართ ადამიანის მიკროკოსმოსური დანიშნულების განზომილებაში. რაც იმას ნიშნავს, რომ როდესაც ადამიანი საუბრობს ბუნების განკვირვებაზე, უპირველესად გამოხატავს საკუთარ ემოციას, მაგრამ ამ ემოციისაგან თავისუფალი არც თავად სამყაროა, რადგან ადამიანი დანარჩენი ბუნებისაგან მოწყვეტილი ქმნილება არ არის, პირიქით, რაღაც გავებით სწორედ ადამიანი სძენს ამ სამყაროს იდენტობას, შესაბამისად, კოსმოსი არ არის დამოუკიდებელი მიკროკოსმოსის (ადამიანის) სულიერი-ემოციური მდგომარეობისაგან. საინტერესოა, რომ რომში, პრისკილას კატაკომბებში, სარკოფაგთა გალერეაში შემონახულ მეორე საუკუნით დათარიღებულ ღვთისმშობლის უძველეს გამოსახულებაში, ქალწული, რომელსაც ახალშობილი უჭირავს, ზის ხის ქვეშ, რომელიც, თავის მხრივ, ამ ცენტრალური ფიგურებისაკენ იხრება, თითქოს უძველესი ფრესკის ავტორს სურს გამოხატოს ქმნილების (კოსმოსისა და მიკროკოსმოსის) მოდრეკა განკაცების საიდუმლოს წინაშე.

უკვე ვთქვით, რომ ბუნების კატალეფსიის თემამ ლიტურ-

9 იხ. Champeaux G., Sterckx S., Introduction au monde des symboles, trad. it. Girardi M., I simboli del medioevo, Milano 1975, 373-374.

გიულ ტექსტებშიც ჰპოვა ასახვა. აქაც, ისევე როგორც აპოკრიფულ ნარატივში, მთელი ბუნება არის ჩართული ღმერთის ისტორიაში შემოსვლის პროცესში:

„მთელი სამყარო ხარობს, მხედველი ღვთის დაშვებისა (ჩამოსვლისა): მოგვებს მოაქვთ ძღვენი, ზეცა გამოისახავს ვარსკვლავს, ანგელოზები უძღვნიან დიდებას, მღვიძარე მწყემსები განკვირდებიან, ბაგა ცეცხლის საყდარივითაა...¹⁰“

ამ ტროპარში ცხადდება ის განსაკუთრებული დრო, ის კეროსი, რომელშიც მარადიულობა ისტორიაში ეშვება. მირჩეა ელიადე შენიშნავს, რომ ეს დაშვება არ არის დროის მარტივი იეროფანიზაცია, ღმერთი არ შემოისაზღვრება დროში გამოვლინებით, როგორც ეს ხდებოდა იუდაიზმში წინასწარმეტყველებისა და სასწაულ-ნიშნების მეშვეობით, არამედ ის განხორციელდება ისტორიულ პიროვნებად, რათა ისტორიის მსვლელობაც განიცადოს¹¹ და მოგვცეს თეოფანიის, პიროვნული ღმერთის განცხადების გამცდილების შესაძლებლობა.

განკაცების ამ ისტორიულობის ძალით ბუნებაც ერთვება ამ პროცესში და ეს ჩართულობა ორ სიბრტყეში მიმდინარეობს. ერთი, როგორც უკვე ვთქვით, არის კატალეფსია, განკვირვება ბუნებისა (რომელიც, როგორც აღვნიშნეთ, არის ადამიანური განკვირვების გამოხატვის საერთო ანთროპოლოგიური ნიშანი), როგორც ქმნლების ღვთიური განგებულების საიდუმლოში მონაწილეობის შესაძლებლობის მაქსიმუმი. ანუ ქმნილებას საღმრთო მის-

10 23 დეკემბრის საცისკრო მსახურების ერთ-ერთი ტროპარი („აქებდითსა“ ზედა დასდებელი“), იხ. *Anthologhion*, vol. I, ed. Artioli M. B., Roma 2012², 1127.

11 იხ. Eliade M., *Immagini e simboli*, Milano 1980, 150-151.

ტერიებში მონაწილეობისათვის ყველაზე უკეთესი, რაც შეუძლია გააკეთოს, არის განკვირვება ამ საიდუმლოთა გამო, როგორც ეს მოხდა მარიამის შემთხვევაში ხარებისას (ლკ. 1:26-38), შემდეგ კი შობისას და აისახა კიდევ საღვთისმსახურო ტექსტებში: „მხედველი ამოუხსნელი ჩასახვისა და უბიწო შობისა, ქალწული განკვირდებოდა...¹²“.

მეორე სიბრტყე თუ როლი, რომელიც აქვს ბუნების ჩართულობას განკაცების საიდუმლოში, არის მოწმობა ამ ბეისტორიული მნიშვნელობის მქონე მოვლენათა ისტორიულობისა. თუ გამოხსნელობითი აქტი ისტორიის მიღმა აღმოჩნდება მოთავსებული, მაშინ ისტორიაში მყოფი ადამიანი ამ აქტისგან გაუცხოვდება. ამიტომ ბუნების მყოფობა დგას განკაცების საიდუმლოს იმ ისტორიულობის სამსახურში, რომლის წყალობითაც ადამიანს ყოველთვის შეუძლია ლიტურგიული ანამნეზის (გახსენების) ძალით იყოს თანამონაწილე იმ ამბისა, რომელიც ბეთლემში აღესრულა საუკუნეთა წინ. ამ თვალსაზრისით მთელი სამყარო (ბეთლემი, ბაგა, ვარსკვლავი, მწყემსები, მოგვები), ჩართული განკაცების საიდუმლოში, მოწმეა მეტაისტორიული საიდუმლოს ისტორიულობისა, მაგრამ ამ შემთხვევაშიც აუცილებლად განკვირვების ნიშნის ქვეშ. ქმნილი სამყაროს თანამონაწილეობას განკაცების ისტორიაში გენიალურად გადმოსცემს ბიზანტიური პოეზიის ერთ-ერთი შედეგრი, საშობაო საცისკრო კანონის ტროპარი:

„რა მოგიძღვნათ, ქრისტე?

ჩვენ გამო კაცად გამოცხადდი დედამიწაზე!

12 24 დეკემბრის მწუხრიდან, „უფალო ღალად ვყავის“ დასდებელი. იხ. *Anthologion*, vol. I, ed. Artioli M. B., Roma 2012², 1128

ყოველი ქმნილება შენ გიძღვნის მადლობას:
 ანგელოზები — ჰიმნს, ცანი — ვარსკვლავთ,
 მოგვნი — ძღვენს, მწყემსნი — გაცეხას,
 მიწა — ქვაბულს, უდაბნო — ბაგას.
 ჩვენ კი მოგიძღვნით ქალწულ დედას.
 ო, ღმერთო საუკუნეთაო, შეგვიწყალებ ჩვენ!¹³”

ამდენად, ეს განკვირვება, რომელიც თან ახლავს იესოს დაბადებას, წარმოადგენს ღვთის განხორციელების საიდუმლოში შესაქმის მონაწილეობის მნიშვნელოვან მხარეს. ერთი შეხედვით, განკვირვება არის ადამიანის ყველაზე პასიური მდგომარეობა, მაგრამ რამდენად უცნაურიც არ უნდა იყოს, ღვთიური განგებულება სწორედ ამ პასიურობას აქცევს ყველაზე აქტიურ თანამონაწილეობად. საინტერესოა, რომ ეს თემა აქტიური დუმილისა ბრუნდება რომანოზ მელიოდოსის შემოქმედებაშიც. მაგალითად, რომანოზის თანახმად, ცოდვილი დედაკაცი (ლუკ. 8:12) გადაარჩინა არა შეძახილმა, არამედ მაცხოვრის წინაშე დუმილმა, რასაც რომანოზი ამატებს: „*მეც გავაგრძელებ ლოცვას მდუმარე შეძახილით*“¹⁴.

დასასრულ, კიდევ ერთხელ გავიმეორებთ, რომ ადამიანის ყველაზე ადეკვატური მდგომარეობა ღვთიური საიდუმლოს წინაშე არის განკვირვება და საკუთარი შემოქმედით ამ განკვირვებაში ერთვება მთელი სამყარო. შესაქმის გახსენებისა და შემოქმედის მიერ სამყაროს განკარგვის ფაქტების ჩამოთვლის შემდეგ იობ მართალი ასე აჯამებს

13 შობის შემდგომი კვირის საცისკრო მსახურება, მე-9 გალობის ტროპარი. იხ. *Anthologhion*, vol. I, ed. Artioli M. B., Roma 20122, 1181.

14 Romano il Melode, Kontakia, Vol. I, eds. Mangogna V., Trombi U., Roma 2007, 230-231.

ღვთის მოქმედებას სამყაროში: „დიდ და გამოუკვლეველ საქმეებს იქმს და აურაცხელ საკვირველებას!“ (იობ. 9:10), რადგან თავად არის საკვირველი (იხ. ესაია 9:6). ეფრემ ასურიც, ესაია წინასწარმეტყველით შთაგონებული, ერთ-ერთ საშობაო ჰიმნში უგალობს მას, ვინც არის საკვირველება და, შესაბამისად, მოტივი განკვირვებისა:

„ღღეს დაიბადა ჩვილი,
საკვირველებაა მისი სახელი.
სწორედ ღვთიური საკვირველებაა,
რომ განგვეცხადება ყრმად“¹⁵.

15 Efrem il Siro, *Inni sulla natività e sull'Epifania*, ed. De Francesco I., Milano 2003. 115.

რელიგია, როგორც ადამიანის მსოფლმხედველობის საფუძველი

ზურა ეკალაძე

საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტია, რომ რელიგია ადამიანის მსოფლმხედველობის ერთ-ერთ უმთავრეს საფუძველს წარმოადგენს. მსოფლმხედველობისთვის არსებითია სინამდვილის, როგორც მთელისადმი გარკვეული დამოკიდებულების გამოხატვა. ეს ტერმინი ფილოსოფიაში პირველად ფ. შლაიერმახერმა (1768-1834 წწ.) შემოიტანა, ხოლო მისი გავრცელების ისტორიას გერმანელ რომანტიკოსებთან - ე. წ. „იენის წრესთან“ მიყვავართ, რომლის კონცეფციაც ფ. შლეგელის (1772-1829 წწ.) მიერ იყო დამუშავებული და მათთან „მსოფლმხედველობა“ უნივერსუმის ჭვრეტას გულისხმობდა.

ზოგადად, უნდა ითქვას, რომ ადამიანის მსოფლმხე-

დევლობა განსაზღვრავს მისი თეორიული თუ პრაქტიკული მოღვაწეობის უმთავრეს მიმართულებებს და დიდ გავლენას ახდენს მისი, როგორც პიროვნების პოლიტიკურ, ეთიკურ და, გარკვეულწილად, ესთეტიკურ შეხედულებებზე. ადამიანის მსოფლმხედველობას რამდენიმე ფაქტორი განაპირობებს – დაწყებული გენეტიკური მემკვიდრეობით და დამთავრებული აღზრდითა და იმ სოციალური გარემოთი, რომელშიც მას მყოფობა უხდება. ყველაზე ძალუმად მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაზე სამი ფაქტორი მოქმედებს: მეცნიერება, ფილოსოფია და რელიგია. ამჯერად, ჩვენ რელიგიის როლი გვანტერესებს და ამის გამო საჭიროა განვიხილოთ რელიგიის არსი, წარმოშობა, მისი კლასიფიკაცია და ამ ცნებასთან დაკავშირებული სხვა საკითხები. აქვე ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ არსებობენ ისეთი მსოფლმხედველობრივი სისტემებიც, რომელთაც არავითარი კავშირი არა აქვთ რელიგიასთან, ზოგიერთი კი სულაც მტრულადააა მისდამი განწყობილი (მაგ., მარქსიზმი და სხვა). მათი შეხედულებების შესახებ ქვემოთ ვისაუბრებთ, როდესაც რელიგიისა და ათეიზმის ურთიერთმიმართების საკითხს შევეხებით.

მიუხედავად იმისა, რომ მსოფლმხედველობა ადამიანის შეხედულებათა და მისწრაფებათა ფართო სპექტრს მოიცავს, მათ შორის მაინც ყველაზე ფუნდამენტური და არსებითია სიცოცხლის საზრისის პრობლემა. რაში მდგომარეობს ადამიანის ამქვეყნად მოსვლისა და ცხოვრების აზრი, მიზეზი, დანიშნულება, რა ელის ადამიანს ამასოფლიდან გასვლის შემდეგ. აი, ის კითხვები, რომლებიც ყოველ ნორმალურ ადამიანს აქვს, მათზე პასუხის გაცემა კი ყველას არ ძალუძს. როგორი არჩევანის წინაშე დგას ადამიანი ამ საჭირობოროტო კითხვებზე პასუხის გაცემის დროს? თანამედროვე ადამიანს

უამრავი სარწმუნოება თუ იდეოლოგია ახვევია თავს, თუმცა ყველა მათგანი საბოლოოდ ორ ძირითად მსოფლმხედველობრივ სისტემად ყალიბდება – რელიგიურად და ათეისტურად. რაც შეეხება აგნოსტიციზმს (არ აგვერიოს გნოსეოლოგიურ აგნოსტიციზმში), მას ძნელად შეიძლება მსოფლმხედველობა ეწოდოს, ვინაიდან იგი ადამიანს არა მარტო სთავაზობს ყოფიერების რაიმენაირ სურათს, არამედ პრინციპულად უარყოფს მსოფლმხედველობისათვის უძირითადეს პრობლემებს: ღმერთის, სულის არსებობის, სულის უკვდავების, სიკეთისა და ბოროტების საკითხებზე პასუხის გაცემის შესაძლებლობასაც კი.

რელიგიასა და ათეიზმს შორის წყალგამყოფი ხაზი ღვთის არსებობა–არარსებობის საკითხზე გადის. აღნიშნულ პრობლემასთან დაკავშირებით განვიხილოთ ორივე მათგანი, როგორც ორი თეორია იმგვარი მეცნიერული მოთხოვნების გამოყენებით, როგორებიცაა დამამტკიცებელი ფაქტების არსებობა და მათი ვერიფიცირება.

რელიგია გვთავაზობს აურაცხელ ფაქტს, რომლებიც ამტკიცებს სულიერი სამყაროს არსებობას (ღვთის „განცდა“ უამრავი ადამიანის მიერ, სულების, ანგელოზების, დემონების ხილვა, წინასწარმეტყველებანი, სასწაულები და ა. შ.) და რაც საშუალებას აძლევს ყოველ ადამიანს, პირადად შეამოწმოს საკუთარი შეხედულების ჭეშმარიტება. ღვთის შემეცნების პირობის არსს სახარება ლაკონური ფორმით გვაუწყებს: „ნეტარ იყვნენ წმინდანი გულითა, რამეთუ მათ ღმერთი იხილონ“ (მათ. 5.8). რას გვთავაზობს ამ მხრივ ათეიზმი? უპირველეს ყოვლისა, მას არა მარტო არ გააჩნია ფაქტები, რომლებიც დაადასტურებს ღვთის არარსებობას, არამედ ამგვარი ფაქტების ქონა პრინციპულად

შეუძლებელია, რადგან ცხადია, რომ შემეცნებადი სამყაროს უსასრულობის გამო ღმერთი რომც არ არსებულებოდა, ამის შესახებ არასოდეს არაფერი გვეცოდინებოდა. ამას ვარაუდობ, ათეიზმი პასუხს ვერ სცემს მისთვის ყველაზე საჭირო კითხვას: „რა უნდა მოიმოქმედოს ადამიანმა, რათა ღმერთის არარსებობაში დარწმუნდეს?“, რითაც საბოლოოდ ადასტურებს საკუთარ სრულ მეცნიერულ უმწეობას. ამრიგად, ათეიზმი თავისი ანტირელიგიური პათოსის საპირისპიროდ პარადოქსულ კავშირშია რელიგიასთან და ცხოვრების საზღვრის მადიებელ ყოველ ადამიანს მოუწოდებს რელიგიის თეორიული და ცდისეული შესწავლისაკენ. განვიხილოთ, რა შინაარსი დევს „რელიგიის“ ცნებაში. იმთავითვე უნდა აღინიშნოს, მიუხედავად იმისა, რომ რელიგია კაცობრიობის თანმდევია მთელი თავისი ისტორიის განმავლობაში და დღესაც დედამიწის მოასახლეობის დიდი ნაწილი ამა თუ იმ რელიგიის მიმდევარია, იგი მაინც ძალზე ხშირად გარკვეულ საიდუმლოს წარმოადგენს არა მარტო არარელიგიური ადამიანებისთვის, არამედ მრავალი ამა თუ იმ რელიგიის აღმსარებელი მორწმუნისთვისაც. ამ ერთი შეხედვით პარადოქსული ფაქტის მიზეზი ისაა, რომ ყოველ რელიგიას, როგორც წესი, აღწერენ და აფასებენ მისი გარეგნული ნიშან-თვისებებისა და ადამიანისა თუ საზოგადოების ცხოვრებაში მისი ხილული გამოხატულების მიხედვით მაშინ, როცა რელიგიის არსობრივი მხარე შეუცნობელი რჩება. ამის გამო წარმოიშობა მრავალი არასწორი განმარტება, რომლებიც მიმართულია არა რელიგიის არსის ახსნისკენ, არამედ მეორეხარისხოვანი და უმნიშვნელო მხარეებისაკენ ან სულაც ზოგიერთი რელიგიის გადაგვარებული, დამახინჯებული გამოვლინებების აღწერისაკენ. ამიტომაც საკითხი იმის

თაობაზე, თუ რა არის რელიგიის არსება, დღესაც მწავავედ დგას. რელიგიის ცნების დეფინიციისათვის აუცილებელია თვით ტერმინის ეტიმოლოგიის დადგენა. არსებობს ამ ტერმინის წარმოშობის სხვადასხვა თვალსაზრისი. რელიგია (ლათ. religio – სინდისიერება, სიწმინდე, ღვთისმსახურება, მოწიწება, კეთილკრძალულობა) ცნობილ რომაელ ორატორს, მწერალსა და პოლიტიკურ მოღვაწეს – ციცერონს (106–43 ძვ. წ. აღ.) ლათინური ზმნიდან – relegere – მომდინარედ მიაჩნდა, რაც კვლავ შემოკრებას, ხელახლა განსჯას ნიშნავს და რაიმეს მიმართ მოწიწებას, განსაკუთრებული პატივისცემით მოპყრობას გამოხატავს. ეს განმარტება კარგად მიაჩნებოდა რელიგიის ერთ-ერთ მთავარ ნიშან-თვისებაზე – უმაღლესი ძალის (ძალებისადმი) მოკრძალებასა და თაყვანისცემაზე, როგორც რელიგიის ერთ-ერთ უმთავრეს ელემენტზე, რომლის გარეშეც რელიგიურობა პირფერობად, პირმოთნეობად, ფარისევლობად გადაიქცეოდა, ხოლო ღვთის ცოცხალი რწმენა ცივ, უსიცოცხლო დოქტრინად. მიუხედავად ამისა, ციცერონისეული განმარტება რელიგიის მხოლოდ ერთ მხარეს გამოხატავს და მის სიღრმისეულ შინაარს ვერ წვდება.

ცნობილი რომაელი ქრისტიანი მწერალი და ორატორი ლაქტანციუსი (+330 წ.) თვლიდა, რომ ტერმინი „რელიგია“ მომდინარეობდა ლათინური ზმნიდან – religare, რაც შეკვრას, შეერთებას ნიშნავს, აქედან გამომდინარე, ლაქტანციუსი რელიგიას განმარტავს, როგორც ადამიანსა და ღმერთს შორის არსებულ ღვთისმოსაობრივ კავშირს. ეს განმარტება რელიგიის ყველაზე არსებით მხარეს წარმოაჩენს – ადამიანის ცოცხალ ურთიერთობას ღმერთთან.

ნეტარი ავგუსტინე (354–430 წწ.) მიიჩნევდა, რომ ტერმინ

რელიგიის წარმოშობა უკავშირდება ლათინურ ზმნას *reeligere*, რაც ხელახლა შეერთებას, ხელახლა კავშირს ნიშნავს, ანუ ადამიანსა და ღმერთს შორის პირველცოდვით დარღვეული კავშირის აღდგენას. ამრიგად, რელიგიის ცნება მიანიშნებს მის ორ უმთავრეს მნიშვნელობაზე – კეთილკრძალულობასა და შეერთებაზე, რაც ღმერთსა და ადამიანს შორის საიდუმლო სულიერ კავშირზე, მათ შორის, ცოცხალ ურთიერთკავშირზე მიუთითებს.

რელიგია მსოფლმხედველობაა, რომელიც რამდენიმე გარკვეული ნიშან-თვისებით გამოირჩევა, რომელთა (ან თუნდაც ერთ-ერთი მათგანის) არარსებობის შემთხვევაში იგი გადაიზრდება შამანიზმში, ოკულტიზმში, სატანიზმში და ა. შ. ყოველი ამგვარი ფსევდორელიგიური მოვლენა, მართალია, შეიცავს ცალკეულ რელიგიურ ელემენტებს, მაგრამ სინამდვილეში ისინი რელიგიის დეგრადაციის, გაუკუღმართების პროდუქტებს წარმოადგენს.

რა იგულისხმება რელიგიის საყოველთაო და აუცილებელ ჭეშმარიტებებში? პირველი და უმთავრესი პიროვნული სულიერი საწყისი ღმერთის აღიარებაა, რომელიც არის წყარო, მიზეზი ყოველივე არსებულისა და, მათ შორის, ადამიანის ყოფიერებისა.¹ მონოთეისტურ რელიგიებში ღმერთი არის მთავარსაწყისი, ყოფიერება და, იმავე

1 პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია, რომ არსებობენ ე. წ. უღმერთო რელიგიებიც – ბუდიზმი, ჯაინიზმი, ჩინური რელიგიები (დალიზმი, კონფუციანელობა), სადაც არ ფიგურირებს აბსოლუტური, შემოქმედი და მითუმეტეს, პიროვნული არსება. ამიტომაც, მიუხედავად იმისა, რომ მათ რელიგიისათვის დამახასიათებელი მრავალი ატრიბუტი აქვთ, მაინც არ შეიძლება, რომ მათ რელიგია ეწოდოს, ამ სიტყვის მკაცრი გაგებით, ანუ ზემოთხმობილი დეფინიციის შესაბამისად. ეს არცაა გასაკვირი, ვინაიდან ყველა მათგანი თავდაპირველად ერთი პიროვნების მიერ (შესაბამისად, ბუდა, მაჰავირა, ლაო ძი, კონ ფუცი) ჩამოყალიბებულ ფილოსოფიურ-ეთიკურ მოძღვრებას წარმოადგენდა და რელიგიის ნიშნები მათ მოგვიანებით შეიძინეს.

დროულად, ცნობიერებაც, რომლის წყალობითაც არსებობს ყოფიერების ყოველი მატერიალური და სულიერი ფორმა, მთელი მისი მრავალფეროვანი გამოვლინებით. ღმერთი რეალურად არსებული იდეალია, იგია ადამიანის სულიერი მისწრაფების საბოლოო მიზანი. ამით რელიგია პრინციპულად განსხვავდება იმ მოძღვრებათაგან, რომელთა მიხედვითაც უმაღლესი იდეალი რეალურად კი არ არსებობს, არამედ იგი სხვა არაფერია, თუ არა თეორიული მოდელი და ადამიანის გონების, მისი იმედისა და ოცნების პროდუქტი. რელიგიაში ღმერთის არსებობის აღიარება ყოველთვის კავშირშია სულების (როგორც კეთილი ისე ბოროტი) არსებობის აღიარებასთან, რომელთანაც ადამიანს აქვს კონტაქტი. ზოგიერთ წარმართულ რელიგიებში სულების რწმენა დომინირებს კიდევ ღმერთის რწმენაზე.

რელიგიისათვის ნიშანდობლივ მეორე ელემენტს წარმოადგენს რწმენა იმისა, რომ ადამიანს ღმერთთან სულიერი ერთობის დამყარება შეუძლია. ეს ელემენტი განუყრელია იმის აღიარებისგან, რომლის თანახმადაც ადამიანი პრინციპულად განსხვავდება ყველა სხვა ქმნილებისაგან, რომ იგი არა მარტო ბიოლოგიური, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, სულიერი არსებაა, რომ მას, სხეულის გარდა, უკვდავი სული აქვს, გონიერი, შემგრძნები და მნებებელი, რომ ადამიანი პიროვნებაა და არა უბრალოდ ინდივიდი. სხვადასხვა მოაზროვნე ადამიანის არსებას მისი ცალკეული თვისების, უნარის მიხედვით სხვადასხვაგვარად წარმოაჩენდა. მაგალითად, გონიერი ადამიანი (*homo sapiens*), ზნეობრივი ადამიანი (*homo moralis*). ზოგიერთი ადამიანში ნებელობის პრიმატს წამოიწევდა ხოლმე წინ და ა. შ. უნდა ითქვას, რომ ყველა მათგანი გარკვეულწილად მართალია,

რადგან ადამიანი ერთდროულად არის გონიერიც, აქვს მორალი და ნება, მაგრამ ყოველივე ამას (მართალია, გაცილებით დაბალი ხარისხით) ცხოველთა სამყაროშიც შეიძლება შევხედეთ. რელიგიური გრძნობა კი სპეციფიკურად ადამიანური რამ არის და ადამიანს თამამად შეგვიძლია ვუწოდოთ homo religiosus-ი.

სულის უკვდევებასთან არის დაკავშირებული საიქიო ცხოვრება, რომელსაც რელიგიათა აბსოლიტური უმრავლესობა აღიარებს (თუმცა სხვადასხვა ფორმით). ქრისტიანობას, ამასთან ერთად, პრინციპულად განსხვავებული სწავლება აქვს: ეს არის დოგმატი საყოველთაო აღდგომის შესახებ, რომლის წყალობითაც ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრება სრულფასოვან საზრისს იძენს.

რელიგიის ზემოაღნიშნული მახასიათებლებიდან უშუალოდ გამომდინარეობს ადამიანისთვის სულიერი და მნეობრივი ღირებულებების პირველადობა მატერიალურის მიმართ. ისტორია გვიმტკიცებს, რომ რაც უფრო ძალუმაღვლინდება ეს პრინციპი რელიგიაში, მით უფრო მკვეთრად ჩანს ამ რელიგიის სიწმინდე, ამაღლებულობა და სრულყოფილება; ხოლო რელიგიები, რომლებშიც ეს აქსიოლოგიური შკალა დარღვეულია – უხეში, მდაბალი და დაბალმნეობრივია. ყოველი რელიგიისათვის საერთო მახასიათებელია კულტი – ყოველგვარი საღვთისმსახურო-წესჩვეულებების, წესებისა და საიდუმლოებების ერთობლიობა (თუმცადა, მათი შინაარსი და ფორმა სხვადასხვა რელიგიაში სხვადასხვაგვარია).

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ნებისმიერი სწავლება, რომლებიც ზემოთ ჩამოთვლილ ნიშან-თვისებებს არ შეიცავს, რელიგიად ვერ ჩაითვლება, თუნადაც ისინი რელიგიისათვის

დამახასიათებელ ზოგიერთ ელემენტს შეიცავდეს. მაგალითად, სწავლება სადუკეველებისა, რომლებიც ამბობდნენ, რომ არ არის არც აღდგომა, არც ანგელოზი, და არც სული (საქმ. 23.8), ანუ უარყოფდნენ სულს, უკვდავებას და ფაქტობრივად ღმერთს, თუმცა მთლიანად იცავდნენ ძველალთქმისეული რელიგიის კულტს; ან სატანიზმი, რომელიც არ უარყოფს ღვთისა და სულიერი სამყაროს არსებობას, მაგრამ ქადაგებს ყოველგვარი სიკეთისადმი სიძულვილსა და ღვთისადმი დაუფარავ მტრობას. გარდა ამისა, რელიგია არ არის ადამიანის ფიზიკური, ნერვული თუ ფსიქიკური სნეულებების განსაკუთრებული რალაც განსაკუთრებული თერაპია (თუმცა ხშირად მას ეს ფუნქციაც აკისრია). რელიგიის მიზანი სხვაა – განკურნოს ადამიანი სულიერი და ზნეობრივი სნეულების – ვნებებისგან და შეერთოს ღმერთთან (ქრისტიანული ტერმინოლოგიით – განაღმრთოს და მარადიული სიცოცხლე მიანიჭოს).

ასეთია რელიგიის, როგორც მსოფლმხედველობის, ძირითადი დამახასიათებელი ნიშან-თვისებანი. მაგრამ ყველა მათგანი წარმოადგენს მხოლოდ აუცილებელ ფორმას, რომელშიც ძევს რელიგიის ნამდვილი ღირებულება. რელიგია ღვთის მაძიებელ ადამიანს იმით კი არ იზიდავს, რომ მას თეორიულ პასუხს აძლევს ცხოვრების აზრის შესახებ საკითხზე, არამედ ამ აზრს საოცარი ძალით ავლენს თითოეული მორწმუნის სულში. პავლე მოციქული ამის თაობაზე წერს: „არ უხილავს თვალს, არ სმენია ყურს, და არ გაუვლია კაცს გულში, რაც ღმერთმა განუმზადა თავის მოყვარეთ“ (1 კორ. 2.9). ამასთან, არამართონეტარება ავსებს მორწმუნე ადამიანის სულს, ღმერთთან ერთობის (თეოზისის) დროს იგი იძენს უნარს, შეიცნოს ჭეშმარიტება, ჭვრეტდეს

უხრწნელ მშვენიერებას და ჩაწვდეს ყოველი ქმნილების არსს. ამიტომაც რელიგიის შინაგან მხარეზე მხოლოდ მცირედის თქმა შეგვიძლია, ვინაიდან ესაა მცდელობა გამოუთქმელი რეალობის აღწერისა და გამოხატვისა.

უცხო თვალის მიერ ყველა რელიგია აღიქმება როგორც დოგმატების, ზნეობრივი მოთხოვნებისა და გარკვეული ღვთისმსახურების (კულტის) ერთობლიობა, მაგრამ შინაგანი ჭკრეტით, ნამდვილ, არანომინალურ მორწმუნეს იგი თვით ღმერთსა და სულიერ სამყაროს უცხადებს, ანუ სამყაროს, რომელიც არარელიგიური ადამიანისთვის (თუნდაც მან კარგად იცოდეს რელიგიის გარეგნული მხარე) სრულიად უცნობია და მის შესახებ მსჯელობა მისთვის შეუძლებელია. ცნობილი ღვთისმეტყველის, მამა სერგი ბულგაკოვის სიტყვით: „რელიგია არის ღმერთის შემეცნება და მასთან კავშირის განცდა“. რელიგიური განცდა ადამიანს ღვთაებრივი სამყაროს რეალურობას უდასტურებს არა იმიტომ, რომ ამტკიცებს მის რეალურობას, არამედ იმიტომ, რომ წარმოუდგენს, აჩვენებს ამ სამყაროს. ჭეშმარიტად რელიგიურ გზას ადგას მხოლოდ ის ადამიანი, რომელიც თავისი რელიგიური გამოცდილებით ხვდება და ეზიარება ღმერთს და ეს გამოცდილება თავისი უშუალობის გამო არ არის არც ფილოსოფიური, არც ესთეტიკური და არც ეთიკური. წმინდანთა, მოღვაწეთა, წინასწარმეტყველთა, რელიგიების დამფუძნებელთა ცხოვრება, რელიგიის ცოცხალი ძეგლები, დამწერლობა, კულტი, წეს-ჩვეულებანი, ეს ყოველივე ცალკეული მორწმუნის პირად გამოცილებასთან ერთად არის ის, რასაც ჭეშმარიტი რელიგიის შემეცნებასთან მიყვავართ და რისი შესაძლებლობაც განყენებულ ფილოსოფოსობას არ ძალუძს. რელიგიის არსება ღმერთთან ურთიერთობის იდე-

აში ძევს, რაც ჭეშმარიტ რჯულმოდღვრებაში მდგომარეობს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ადამიანს სწორად ესმოდეს ცხოვრების იდეა და საზრისი (თეოლოგია და ანთროპოლოგია), მიისწრაფოდეს ღვთისაკენ, პრაქტიკულად ახორციელებდეს მცნებებს, ემორჩილებოდეს გარკვეულ (საეკლესიო) დისციპლინას და მონაწილეობდეს ღვთისმსახურებაში.

ბოლოს გვსურს შევეხოთ რელიგიათა მრავალგვარობის მიზეზს, ეს საკითხი ბუნებრივად ისმის: რატომაა ამდენი რელიგია, როცა ღმერთი ერთია? ამ ფენომენის ახსნა შეიძლება იმ საკმაოდ ელემენტარული ფაქტიდან, რომ პრაქტიკულად ყველა მოვლენა, როგორც მატერიალური და, მით უმეტეს, გონებაჯვრეთი (ინტილიგიბელური) სამყაროსი, ყოველი ცალკეული ადამიანის მიერ განსხვავებულად აღიქმება და აიხსნება. ეს განსხვავება უფრო და უფრო იზრდება ინფორმაციის სიმრავლისა და არაერთგვაროვნების გამო. მეცნიერებაში, მაგალითად, გამუდმებით მიმდინარეობს ბრძოლა სხვადასხვა თეორიასა და ჰიპოთეზას შორის. რელიგიაში ეს აზრთა სხვადასხვაობა განსაკუთრებით მკვეთრადაა გამოხატული. ღმერთი არ არის უბრალო, სხვათა მსგავსი ობიექტი, იგი სამპიროვანი სულია – სიყვარულია, როგორც ამას გვასწავლის ქრისტიანული გამოცხადება, ხოლო მისი შემეცნების ჭეშმარიტება და სიღრმე განსაკუთრებით ფაქიზი მომენტი – ადამიანის სულიერი სიწმინდის ხარისხითაა განპირობებული. ბიბლია ამის თაობაზე საკმაოდ მკაფიოდ გვასწავლის: „რადგან მზაკვარ სულში სიბრძნე ვერ შეაღწევს და ვერც ცოდვას დამონებულ სხეულში დაივანებს, რადგან სიბრძნის წმინდა სული მზაკვრობას გაექცევა, განუდგება უგუნურ ზრახვებსაც და მოწევნული უსამართლობისა შერცხვება (სიბრძ. 1. 4-5).

„ნეტარ იყვნენ წმინდანი გულთა, რამეთუ მათ ღმერთი იხილონ“ (მათ. 5.8) – აქედან ცხადად ჩანს, რომ ღმერთის შეცნობა ადამიანის, ტომის, საზოგადოების სიწმინდის (ან წახდენილობის, უწმინდურობის) შესაბამისად, ცნობიერებაში ძალზე არაერთგვაროვნად ტრანსლოფორმირდება. ასე წარმოიშვა სხვადასხვაგვარი წარმოდგენა ღმერთზე – მოწყალესა ან სასტიკებზე, სამართლიანსა თუ მზაკვარსა და უსამართლოზე, უვნებოზე თუ კაცობრიობის ყოველგვარი ბიწიერების მქონეზე, და ბოლოს, ერთ ღმერთზე (მონოთეიზმი) თუ მრავალზე (პოლითეიზმი). ამის შესაბამისად, ჩამოყალიბდა სავალდებულო ზნეობრივი მოთხოვნილებები, კულტი, წეს-ჩვეულებები, ყოველი ხალხი ღვთის ან ღვთაებების საკუთარ ხატს ქმნიდა და ამგვარად აყალიბებდა თავის რელიგიას; ამ რელიგიებს ბუნებრივ ანუ წარმართულ რელიგიებს უწოდებენ. რელიგიების მეორე კატეგორიას თავისი მოძღვრების წყაროდ განსაკუთრებული საღვთო გამოცხადება მიაჩნია, რომელიც წმინდა წიგნებშია ჩაწერილი. მათ შორის განსხვავება კი, ისევე როგორც თვით მათ შიგნით არსებულ კონფესიებში არსებული განსხვავებანი, თვით გამოცხადების შინაარსითა და მისი გაგებით არის განპირობებული.

ქრისტიანული ხელოვნება



ვლადიმერ ვეიდლე¹ ხელოვნება – რელიგიის ენა²

ხელოვანი არაფერს მოგვითხრობს და არც მისი ნაწარმოები მოგვიყვება რაიმეს, თუკი ჩავთვლით, რომ საქმე მხოლოდ ესთეტიკის ნიმუშთან გვაქვს. ამგვარი ნიმუში ჩვენგან მხოლოდ შექებასა და აღტაცებას ელის, მხოლოდ ამისთვის ცდილობს ის ჩვენი ყურადღების მიპყრობას. ესთეტიკისთვის ხელოვნება ენა არ არის; მისთვის ხელოვნების ნაწარმოები

1 ვლადიმერ ვეიდლე (1895–1979) რუსეთში დაიბადა; 1924 წლიდან საფრანგეთში ცხოვრობდა. იგი რუსული ემიგრაციის თვალსაჩინო წარმომადგენელია; იყო ისტორიკოსი, კულტუროლოგი, ესეისტი და პოეტი. მისი ნაშრომების მთავარი თემაა ევროპა, დასავლეთის ქრისტიანული კულტურა და მისი დაცემა XX საუკუნეში. ვეიდლეს ხელოვნებათმცოდნეობითი კონცეფციის თანახმად, დასავლეთის პოსტქრისტიანული ხელოვნების კრიზისის მეტაფიზიკური საფუძველი „სასწაულის“ განცდის, როგორც რელიგიური გამოცდილების, დაკარგვაა.

2 რუსულიდან თარგმნა თეა ინწკირველმა.

სხვა არაფერია, თუ არა ნაწარმი, რომელიც ესთეტიკური აღქმის ობიექტად, ე.წ. „ესთეტიკურ ობიექტად“ გამოდგება. იმისათვის, რომ ამგვარ ობიექტად იქცეს, ხელოვნების ნაწარმოებს ის მახასიათებლები უნდა აღმოაჩნდეს, რომელთა იდენტიფიცირება და სახელდება ესთეტიკის უმთავრესი ამოცანაა; ეს ის თვისებებია, რომელთაგანაც ნაწარმოები შედგება და რომლებიც მისი სტრუქტურის შემადგენელია; ამიტომაცაა, რომ ეს სტრუქტურული შედგენილობა, მისი შიდა განსხვავებულობა განაპირობებს კიდევ ნაწარმოების ესთეტიკურ ღირებულებას. სტრუქტურის ცნება მოიცავს ყველაფერს, რასაც ფორმას უწოდებენ; გარდა ამისა, ყველაფერს (ან თითქმის ყველაფერს), რასაც უწოდებენ შინაარსს და კიდევ, ყველა იმ ელემენტსაც, რომლებიც ნაწარმოების მთლიანობას (ხელოვნების ნაწარმოების) განაპირობებს. როგორი ზღვარიც არ უნდა გავავლოთ ფორმასა და შინაარსს შორის, ესთეტიკა მათ ურთიერთდაპირისპირებას მაინც გააუქმებს, რადგან მას სამეტყველო ენად არ მიიჩნევენ და, შესაბამისად, არ სცნობს სხვაობას აზრსა და სიტყვას, ნიშანსა და ნიშნულს შორის.

ამგვარი დამოკიდებულება ლეგიტიმურიცაა და ხელოვნების თეორიისათვის საკმაოდ მრავლის შემძენიც. ჩვენ ხომ მართო იმ ნაწარმოებებს არ მივიჩნევთ ხელოვნების ნიმუშებად, რომლებსაც შეუძლიათ ესთეტიკურ ობიექტებად იქცნენ; ჰოდა, რაკი ასეა, ისიც უნდა გვავინტერესებდეს, რომელი თვისებები აქცევს მათ ამგვარ ობიექტებად. და მაინც, ეს მიდგომა რამდენადმე ცალმხრივია და ხელოვნების თეორიის აგება მხოლოდ მასზე დაყრდნობით არ შეიძლება.

თუნდაც დავუშვათ, რომ ხელოვნების ყოველი ნაწარმოები ესთეტიკური ობიექტია (ან, სულ მცირე, ამ ტიტულის

მოხვეჭას ცდილობს); ეს იმას მაინც არ ნიშნავს, რომ ყოველი ესთეტიკური ობიექტი ხელოვნების ნაწარმოებად იქცევა. ვთქვათ, ნებისმიერი ქობახი ანდა საგაზეთო ჯიხური კონკრეტული ხედვის წერტილიდან, კონკრეტული განათების პირობებში შესაძლოა მართლაც იქცეს ჩემთვის ესთეტიკური აღქმის ობიექტად, თუმცა ამით ის ვერც მხატვრულ ნაწარმოებად იქცევა და ვერც ხუროთმოძღვრებასთან გაუჩნდება რაიმე საერთო. მოთხოვნა, რომელსაც ხელოვნების ნიმუშს ვუყენებთ, მეტია იმ მოთხოვნაზე, რომელიც ესთეტიკური ობიექტის მიმართ გვაქვს. როცა აღმოჩნდა, რომ ვერმეერის სურათი „ქრისტე ემმაუსში“ ნაყალბევი ყოფილა, მას არც ძველი სურათის სტატუსი დაუკარგავს და არც ესთეტიკური ობიექტისა, თუმცა ეს ის ხელოვნების ნიმუში აღარ იყო, რაც მანამდე – შეიცვალა მისი აზრი: ის ტყუის და მისი სიღრმიდან ჩვენ ვერმეერი კი არაა, მისი გამყალბებელი, ვან მეგერენი მოგვმართავს. ეს მომართვა რომ მხოლოდ ესთეტიკური ობიექტის შემოთავაზებას გულისხმობდეს, არაფერი შეიცვლებოდა, მაგრამ ეს და სხვა ამგვარი მაგალითები მოწმობს, რომ ხელოვნების ნიმუშის ავტორად ის კი არ იგულისხმება, ვინც ეს (ესთეტიკურ ობიექტად ქცეული) ნიმუში დაამზადა, არამედ ის, ვინც „გველაპარაკება“; იგი არასოდეს დაუშვებს, რომ სხვა პირმა ჩაანაცვლოს, რადგანაც ამ ნაწარმოებში მას მხოლოდ შრომა და ტალანტი კი არა, სხვა რამეც აქვს ჩადებული – ეს ისაა, რასაც ჩვენ საზრისს ვეძახით.

საზრისი შეგვიძლია განვმართოთ, თუმცა მისი ზედმიწევნით ზუსტი გადმოცემა შეუძლებელია. შეუძლებელია ის გადმოსცე სხვა გზით, თუ არა იმავე ნაწარმოების შექმნით, რომლითაც ის (უკვე) გამოითქვა; ამასთან, რაც უფრო

სრულყოფილია ხელოვნების ნიმუში, ანუ, რაც უფრო მეტად პასუხობს ის ესთეტიკური ობიექტისათვის წაყენებულ მოთხოვნებს, მით მეტი სისრულითა და სისავსითაა გადმოცემული მისი საზრისი. და მაინც, ხელოვნების ნიმუში ესთეტიკური მოთხოვნების მიხედვით კი არ იქმნება, არამედ იმ საზრისისა, რომელიც გამოთქმასა და გამოვლენას ექვემდებარება. ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ გამოსათქმელი აზრი თავიდანვე მკაფიოდ და მთელი სიცხადით წარმოჩინდება ხელოვანის წინაშე; ნაწარმოების საზრისი მანამ ვერ დადგინდება და ვერ დასრულდება, ვიდრე თვით ეს ნიმუში (ხელოვნებისა) არ დამთავრდება. მხატვარი მას კი არ ფლობს, არამედ მხოლოდ იგულვებს, მხოლოდ წინათგრძნობს და თითქოს ვარაუდობს მის არსებობას; ის მას ეძებს, თუმცა, როგორ შეძლებდა მის ძიებასა და, მით უფრო, პოვნას, თუკი სულ არ ექნებოდა მასზე წარმოდგენა?! ხელოვანისთვის ხელოვნება სწორედ რომ ენაა. მისთვის ხელოვნების ნაწარმოები თავისავთვე საზრისისკენაა მიმართული³ ისევე, როგორც სიტყვა არის მიმართული იმ აზრისაკენ, რომელსაც გამოთქვამს. როცა ვწერთ ან ვლაპარაკობთ (ან, თუნდაც, საკუთარ თავს უხმოდ ვესაუბრებით), ჩვენი აზრი ხშირად სწორედ საუბრის პროცესში იხვეწება, სრულდება, ზოგჯერ კი სულაც ამ დროს იბადება, თუმცაღა, მისი ჩანასახი - ზოგადი მონახაზისა თუ ცალკეული ნაწყვეტების ფორმით - ჩვეულებრივ წინასწარ უსწრებს ხოლმე ამ სიტყვიერ გამოთქმა-გაფორმებას. ფორმა და შინაარსი, გამომთქმელი და გამოთქმული, საზრისი და მისი აღმომჩენი - ამ ცნებათა ურთიერთდაპირისპირება

3 იმ აზრისაკენ, რომელიც წინასწარ იგულვებოდა და მასში იდებოდა.

გარდაუვალია მაშინ, როცა ხელოვნების ნაწარმოები იქმნება; თუმცა, ეს დაპირისპირება მთლიანად ქრება, როცა უკვე დასრულებული ნაწარმოების ჭკრეტასა და მის ანალიზს შევედგებით, რადგან აღარ დარჩება გაუფორმებელი შინაარსის ანდა გამოუთქმელი აზრის ერთი ნამცეციც კი.

ასე რომ, ხელოვნება თავისებური ენაა, – ენა, რომელიც სულიერ სხეულებს ქმნის; მისი საზრისი ძალიან ჰგავს სულს – სხეულისაგან რომ განუყრელია და მის გარეშე რომ ვერ იარსებებს; ის (აზრი) ცალკე, „თავისი სიტყვებით“ ვერ გამოითქმის და ვერც სხვა ენაზე გადაითარგმნება. ამ ენის გამორჩეულ ფუნქციას მისი განსაკუთრებული შედგენილობა განაპირობებს: საქმე ისაა, რომ ეს შემადგენელი – გრძნობისათვის ყველაზე ადვილად ხელმისაწვდომი გამომსახველი ელემენტები გაცილებით უფრო მჭიდროდ არის დაკავშირებული თავის გამოსავლინებელ შინაარსთან, ვიდრე ნებისმიერი სხვა ენისა. ხმოვანი სიგნალები, რუკებისა და გეგმებისათვის გამოყენებული გრაფიკული ნიშნები, ასოები, სანოტო ნიშნები, საყოფაცხოვრებო თუ სამეცნიერო ლექსიკონის სიტყვები თავიანთ ნიშნულებს მხოლოდ ფორმალურად, პირობითად უკავშირდება, თითქოს არსებობს ერთგვარი უსიტყვო შეთანხმება, რომელიც არგუმენტაციას არ საჭიროებს. მაგალითად, ასო B რუსულ ანბანში ერთ თანხმოვანს ნიშნავს, ლათინურში – სხვას. საყვირის ხმა ხან ბომბდამშენის მოახლოებას გვაუწყებს და ხან ფაბრიკაში სამუშაოს დაწყებას. მეორე მხრივ, საყვირი შეიძლება ზუმერით ან, თუნდაც, ზანზალაკის წკარუნით ჩანაცვლო; ასევე, თანხმოვანი B ადვილია შეცვალო სხვა, V ან W ასონიშანით. სხვანაირადაა საქმე პოეზიაში; ლექსში სიტყვები – როგორც თავისი შინაარსით, ისე ჟღერადობით

- იმგვარადაა გადაბმული მის ზოგად აზრთან (რომელიც სულაც არაა რაციონალურად გაფორმებული), რომ სულ მცირედი სახეცვლითაც კი აზრი შეიცვლება; არადა, ოდნავ შეცვლილ აზრს უკვე სულ სხვა ლექსი შეეფერება. ტყუილად კი არ არის ნათქვამი „სიმღერიდან სიტყვებს ვერ ამოყრი“⁴ და ლექსს პროზით ვერ გადმოსცემო. ხელოვნების ყოველი გამომსახველი ელემენტი, იქნება ეს სიტყვები, ბგერები, ხაზები, ფერები თუ მოცულობები უბრალოდ კი არ მიანიშნებენ, არამედ გამოხატავენ იმას, რასაც აღნიშნავენ; სხვანაირად თუ ვიტყვით, მათ ემსგავსებიან და საკუთარი თავის მეშვეობით გამოავლენენ. მეტიც, ისეთი სისრულით გამოავლენენ, რომ ერწყმიან და უიგივდებიან მათ. ასეთია მუსიკის კანონი და ასეთია სხვა ყველა ხელოვნების მიწრაფებაც. ყველგან ასეა - გამოსასახი გამომსახველით ვლინდება, როგორც დედობრივი სიყვარული ვლინდება მამინ, როცა დედა თავის შვილს უღიმის. განა ღიმილი მხოლოდ ნიშანია სიყვარულისა? ღიმილი ხომ თავად არის სიყვარული!

და მაინც, რას „გამოხატავს“ ხელოვანი თავისი ხელოვნებით? ამ კითხვას იშვიათად სვამენ. ზედაპირულად ისე ჩანს, თითქოს ხელოვნება, რასაც გნებავთ, „ყველაფერს ეხება“. განა ესთეტიკაც ამავეს არ გვასწავლის, რომ ხელოვნებისთვის მთავარია „როგორ“ და არა „რა“. არადა, ეს მთელი ხელოვნების თეორიის ფუნდამენტური საკითხია და არაფერი მას ისე არ აზიანებს, როგორც ნაკლები ყურადღების

4 იგულისხმება რუსული ანდაზა „из песни слова не выкинешь“, რაც გულისხმობს, რომ ხელოვნური ჩარევით სინამდვილეს ვერ შეცვლი; ის მთელი სისრულით უნდა დაინახო, როგორც მოცემულობა (შენიშვნა მთარგმნლისა; თ. ი).

დათმობა. ყურადღება კი უპირველესად იმას უნდა დავეთმოთ, თუ რას გულისხმობს სიტყვა „გამოხატვა“, „გამოსახვა“, რომელთაც ხშირად დაუზუსტებელი მნიშვნელობით იყენებენ. ხელოვნების თეორია უნდა ლაპარაკობდეს საზრისების გამოხატვაზე და არა გრძნობების, ემოციების ანდა განცდების ასახვაზე. მთავარი ის კი არაა, ნაწარმოები გამოხატავს თუ არა რაღაც გრძნობებს (ავტორის იქნება ეს თუ მისი გმირის), ან იქნებ სულაც არ გამოხატავს არანაირ განცდას, მნიშვნელობა მხოლოდ და მხოლოდ იმას აქვს, *გამოხატულია* თუ უბრალოდ *მონიშნულია* მასში შინაარსები და საზრისები – განურჩევლად იმისა, ეხებიან თუ არა ისინი გრძნობებსა და განცდებს. რაზედაც არ უნდა გველაპარაკებოდეს მხატვარი, სულერთია, ხელოვნების რომელი დარგის ნაწარმოებით – ის ვალდებულია მართო კი არ გაგვაგებინოს, გვაცნობოს ან საქმის კურსში ჩაგვაყენოს იმის შესახებ, თუ რას ამბობს, არამედ აუცილებლად უნდა გამოხატოს სათქმელი. რასაც უნდა გამოსახავდეს ხელოვანი (ეს არ ეხება მხოლოდ განცდებს), ისე უნდა გამოხატოს, რომ მის მიერ გამოხატულში ისეთივე სისრულითა და სისავსით განხორციელდეს გამოსასახი ჩვენთვის, როგორც ბავშვისთვის გამოიხატება დედის ღიმილში მისი სიყვარული. თუკი ასეა, მაშ, განა არ ვუბრუნდებით ისევ იმ სწავლებას, რომელიც ესთეტიკას ეკუთვნის და რომლის მიხედვითაც მთავარია „როგორ“ და არა „რა“? არა, არ ვუბრუნდებით. ბევრია ისეთი ცნობიერი აზრი, რომელიც მხოლოდ მინიშნებული შეიძლება იყოს, გამოხატული კი ვერ იქნება.

გოგონა, სახელად ელენი, რომელიც ყრუ-მუნჯი და ბრმა იყო, მაშინ იქცა სრულყოფილ ადამიანად, როდესაც პირველად მიხვდა, რომ მისი აღმზრდელის თითების

კონკრეტული მოძრაობით შეხება მის ხელზე იმას კი არ ნიშნავს, რომ წყურვილი მოიკლას ან დაიბანოს, არამედ იმას, რასაც ჩვენ „წყალს“ ვუწოდებთ. ამ მომენტიდან ის გადავიდა ნიშნების ამოცნობიდან (რაც ცხოველებსაც ადვილად შეუძლიათ და მათ ასევე შეუძლიათ უშუალოდ, მინიშნებებისაგან დამოუკიდებლად, ზოგიერთი გრძნობის გამოვლენაც) სიტყვებით გამოხატული აზრების გაგებაზე, რაც წარმოადგენს კიდევ ნამდვილი ადამიანური ყოფის დასაწყისს. სულ ტყუილად ამბობენ ხოლმე ასეთ შემთხვევებში, „მან წყლის ცნება აღმოაჩინაო“ - ასე არაა. მართალია, სიტყვაში ჩადებული აზრი ცნების ფორმირებას ემსახურება, მაგრამ ერთი სულაც არ უდრის მეორეს. ქიმიურად წყალი თავისებურად აღინიშნება, მაგრამ მას ფიზიკური ცნების აღსანიშნადაც ვიყენებთ, როცა თავად წყალს ვგულისხმობთ და ამით იგი კი არ გამოისახება, არამედ მხოლოდ მისი მითითება და სახელდება ხდება. ცნება, ანუ რაიმეს გაგება, განსჯისმიერი ქმედების შედეგია და მის განსაზღვრებას გულისხმობს. რაც ეხება სიტყვის საზრისს, მის „საერთო“ აზრს, განსაზღვრული ის თითქმის არცაა, ის რბილია და ნაკადივით მიედინება; ამიტომაცაა, რომ ყველაზე უკეთ ის ზედსართავების მეშვეობით გადმოიცემა და მართლაც რომ გამოიხატება სიტყვით. სიტყვა „წყალი“ წყლის ცნების აღსანიშნადაც გამოდგება და ბანაობის ან წყურვილის მოკვლის ნიშანსაც წარმოადგენს (მაგალითად, ძაღლისთვის ამოსაცნობ ნიშანს); თუმცაღა, გამოსახვის თვალსაზრისით, ის გამოხატავს რაღაც მნიშვნელოვანს, ცივს, მდინარეს, დასაღევად თუ დასაბანად გამოსადევს. ზუსტად ამის აღმოჩენა მოხდა ელენ კელერისთვის მაშინ, როცა ის მიხვდა, რომ „წყალი“ - ანუ ის შეხება, რაც ამ სიტყვას

გულისხმობს – ამ ყოველივეს თავის თავში მოიცავს და, ამ დღიდან მოყოლებული, არის კიდევ მისთვის ნამდვილი წყალი.

პოეზიასა და სიტყვიერ ხელოვნებაში, ზოგადად, სიტყვები გამოიყენება არა როგორც აღმნიშვნელი, არამედ როგორც გამომსახველი ნიშნები. ისინი არც ცნებებზე მიუთითებენ და არც ერთჯერად საგნებზე (რაც გამუდმებით ხდება ყოველდღიურად, როცა თანამოსაუბრემ ზუსტად იცის, რაზედაც ვლაპარაკობთ ან ვაპირებთ ლაპარაკს). ისინი თავიანთ საზრისებს გამოხატავენ და ამას იმის შესაბამისად ახერხებენ, რასაც კონკრეტული კონტექსტი მოითხოვს და კიდევ, არც იმ სხვა, შესაძლო მნიშვნელობებს უგულებელყოფენ, რაც ამ საზრისს სხვა კონტექსტებში ექნებოდა⁵. ასევეა სხვა, უსიტყვო ხელოვნებანიც, – ისინიც აზრებს გამოხატავენ და არა ამა თუ იმ აბსტრაქტულ ან კონკრეტულ მნიშვნელობას. სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვი, ხელოვნება ნებისმიერ თემას კი არ ეხება, არამედ მარტო იმას, რაც გამოისახება, გამოიხატება და არა მხოლოდ აღინიშნება. ხელოვნება არც სქემებს ქმნის და არც დიაგრამებს, არც ხმოვან სიგნალებს იყენებს და არც ფერადოვანს; ის ვეღარ დარჩება ხელოვნებად, თუკი ფაქტებისა და სქემების სასარგებლოდ საზრისებს უღალატებს. მართებულად შენიშნავდა კანტი, რომ ხელოვნებას ცნებები არაფერში სჭირდება; მეტიც, ხელოვნება არა მარტო ცნებებს ემიჯნება, არამედ ეუცხოვება ზოგადად ყველაფერს, რაც კი სიტყვებით ან სხვა ნიშნებით აღიწერება და ნიშნულის უკან ან მის მიღმა

5 ამა თუ იმ მოვლენის გამომხატველ სიტყვაში ერთგვარი ობერტონების ხარისხით არის შენარჩუნებული მისი საზრისის სხვადასხვა ელფერი, რომლებიც მას, შესაძლოა, სხვა ვითარებაში ახასიათებდეს.

მოიაზრება (როგორც, მაგალითად, უცნობ ენაზე ნათქვამი სიტყვა). ამგვარი, პირობითად აღნიშნული საგნები იყო ელენ კელერისთვის პირის დაბანა და წყლის დაღვევა, ვიდრე შეხებით განცდილმა სიტყვამ არ გაუხსნა მას თავისი ნამდვილი, ყოველი ცალკეული მნიშვნელობის მიღმა მდებარე საზრისი.

ხელოვნება არის ენა, რომელიც გამოხატავს აზრებს და ქმნის მათგან თავიდან გადააზრებულ მთლიანობას. ზუსტად ამიტომ, რომ მას ძალუძს, იყოს რელიგიის ენა; ამიტომ, რომ რელიგია სწორედ ხელოვნების ენით მეტყველებს.

რელიგიაში არაფერია ისეთი, რაც აღინიშნება სიტყვიერი ან სხვა (პირობითი) ნიშნებით. მისი ყოველი შინაარსი აღნიშნავს კი არა, გამოხატავს მოითხოვს, რადგანაც მათ სრულეებით არ ახასიათებთ არც ცნებების უკიდურესი აბსტრაქტულობა და არც საგანთა გამოცდილებაში მოცემული უკიდურესი კონკრეტულობა. ისიც სიმართლეა, რომ სწორედ მაშინ, როცა რელიგიური გამოცდილება თავის უმაღლეს მწვერვალს (თუ სიღრმეს) აღწევს, ის ითხოვს მისტიკურ მდუმარებას, რომელიც საზრისითაა სავსე და რომლის გამოხატვაც აღარ მოხერხდება; და მაინც, რელიგიური გამოცდილება, რომელიც ვეღარ გამოისახება, აღნიშნავს კი არ ექვემდებარება, არამედ ყველაფერი, რაც მისკენ მიდის ან მისგან გამოდის, საკუთარი თავის გამოხატვას სწორედ რომ გამომსახველი ელემენტებით ცდილობს და არა პირობითი ნიშნებით⁶. რასაკვირველია, ღვთისმეტყველება ცნებებს იყენებს, მაგრამ ღვთისმეტყველება ხომ რელიგია არაა,

⁶ სიმბოლოებითა და სახე-ხატებით ანდა ისეთი სიტყვებით, რომლებიც თავად შეიძლება გახდნენ ხატები და სიმბოლოები.

ესაა კომენტარი რელიგიაზე; გარდა ამისა, ამ კომენტარების ენა (ისევე როგორც ენა, რომლითაც არჩევნ მხატვრულ ნაწარმოებებს) ხასიათდება ორი მკაფიო თავისებურებით: ერთი ისაა, რომ მისი სიტყვები უფრო აზრს გადმოსცემს, ვიდრე მათ მიღმა ცნებებს მოიაზრებს და კიდევ, თავად ეს ცნებები ლოგიკურად არცთუ ყოველთვის ცხადია და ზოგჯერ ანტინომიურიც კი (დაპირისპირების კანონს არ ექვემდებარება); ეს მათ გამოარჩევს იმ ცნებებისაგან, რომლებსაც ზუსტი მეცნიერებები იყენებენ. რელიგიური რწმენა, რელიგიური წეს-ჩვეულებები, ცხოვრების რელიგიური გააზრება სხვა ვერც ერთი ენით ვერ ისარგებლებს, თუ არა იმავე ენით, რომლითაც მხატვრები, რაზეც მათ მიერ შექმნილი ხელოვნების ნაწარმოებები მეტყველებს.

საგულისხმოა ერთი განსხვავება: ისაუბრო იმ ენაზე, რომლითაც ხელოვნება საუბრობს, ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ სათქმელს მხატვრული ნაწარმოების მეშვეობით გადმოსცემ. რელიგიისათვის აუცილებლობას არ წარმოადგენს მხატვრული ნაწარმოების შექმნა, ეს არაა მისი საარსებო მოთხოვნა; თუმცა, რელიგიის არსი ვერ იქნება გააზრებული, გაფორმებული და გამოხატული, თუ არა იმავე გამომსახველი და არა აღმნიშვნელი ნიშნების ენით, რომელსაც ხელოვნება იყენებს. იქმნება თუ არა ამ დროს ხელოვნების ნაწარმოები – ანუ თავის თავში დასრულებული მთლიანობა, რომელიც ესთეტიკურ ობიექტად იქცევა – ეს საკითხი რელიგიისათვის არაფერს ცვლის, მიუხედავად იმისა, რომ ყველაზე ბუნებრივად და ხშირად სწორედ ამ გზით ხდებოდა ათასწლეულების განმავლობაში რელიგიის წარმოშობა. მართლმადიდებლური ანდა კათოლიკური აღმსარებლობა შესაძლოა ისე განიხილონ, რო-

გორც მხატვრული ნაწარმოები (რომელიც ითხოვს შესრულებას, თუმცა, ჩვენ დროში მას დიდწილად ძალიან ცუდად ასრულებენ), მაგრამ მორწმუნისთვის, რომელიც მას ამ კუთხით შეხედავს, რელიგიური საზრისი სრულიად დაიფარება და დაიბინდება. ვლადიმირის ღვთისმშობელი (გასაოცარი ნიმუში ფერწერული ოსტატობისა), როგორც ხატი, არაფრით აღემატება სხვა ხატებს, რომლებიც ხატის ხელოვნების შეფასებით არარაობად შეიძლება ჩაითვალოს; მეტიც, თუკი მას მუზეუმიდან ტაძარში დავაბრუნებთ, მისი თავიდან კურთხევა გახდება საჭირო. მსოფლიო რელიგიების წმინდა წერილები გვანებივრებენ ტექსტებით, რომლებიც მხატვრულ ნაწარმოებებს წარმოადგენენ და ურწმუნოთათვის ან განსხვავებული რწმენის მიმდევართათვის შეუძლიათ ესთეტიკურ ობიექტებად იქცნენ. ამ ყოველივეს რწმენასთან საერთო არაფერი აქვს, მაგრამ რწმენა ენის გარეშე იგივე იქნებოდა, რაც რწმენა ფიქრისა და რელიგიის გარეშე; ხოლო მხატვრულ ნაწარმოებთა სიმრავლე, რომლებიც რელიგიისაგან თავად რელიგიური აზროვნების, რელიგიური მეტყველების პროცესში წარმოიშვნენ, მთელი სიცხადით ადასტურებს, რომ რელიგიის ენა სწორედ ხელოვნების ენაა. სამეცნიერო აზროვნების პროცესში და მისი ენის ბაზაზე (ისევე, როგორც იმგვარი აზროვნებისა და ენის ბაზაზე, რომლებიც პრაქტიკულ მიზნებს ემსახურებიან) მხატვრული ნაწარმოები არც აქამდე გაჩენილა და ვერც მომავალში აღმოცენდება.

„ქრისტე მართო იგავებით ლაპარაკობდა“ (შდრ. მათ. 13, 34). არსებობს აზრი, რომ ოთხთავის ენა (განსაკუთრებით პირველი სამი სახარებისა) სწორედ იმით ფასობს, რომ მოკლებულია ოსტატობას და ბავშვური უბრალოებით

ხასიათდება. ოღონდაც ეს პრაქტიკული კი არა, პოეტური ენაა და მისი პოეტურობა სულ უფრო მძაფრდება, სულ უფრო გეაწეული ხდება მაშინ, როცა მახარებელი პირ-დაპირ მაცხოვრის ნაუბარს გადმოგვცემს. ოსტატობის, განზრახულობის, რიტორიკის მოკლება და უბრალოება პოეზიას (და, ზოგადად, სიტყვის ხელოვნებას) კი არ უშლის, პირიქით, უხდება. ქადაგება მთაზე და იგავები, ცხადია, პროზა⁷ კი არა, პოეზიაა. მეტიც, ისინი – ქადაგება და იგავები – სახარების სხვა, დანარჩენი ტექსტისგან განსხვავებით, არის პოეზია, რომელიც გამორიცხავს პროზას. მიუხედავად ამისა, მათი ხელოვნების ნიმუშად და ესთეტიკურ ობიექტად განხილვა მართო მორწმუნეს კი არა, ნებისმიერს უადგილოდ მოეჩვენება, ვისაც სულ ცოტა სულიერი ან მხატვრული ალლო არ ღალატობს. განა იმიტომაა დაუშვებელი მათი ხელოვნების ნიმუშებად განხილვა, რომ ისინი რაღაც განსხვავებული ან არამხატვრულია, არამედ იმიტომ, რომ მათში მოქცეული ხელოვნება და პოეზია შერწყმულია რაღაც ისეთთან, რაც ბევრად უფრო ამაღლებული, ღრმა და ფართოა, ვიდრე ნებისმიერი ხელოვნება. თუ ეს ვინმეს არ ესმის, ე.ი. მას არ ესმის თავად მათი პოეზია ან უბრალოდ სწორად ვერ იგებს იმას, რასაც კითხულობს. ხელოვნება საკუთარ თავში არ მოიცავს რელიგიას, მაგრამ რელიგია მოიცავს ხელოვნებას. ამიტომაცაა, რომ ის „მართო იგავებით ლაპარაკობს“ – სახე-ხატებით, სიმბოლოებით და, ზოგადად, იმ ნიშნებით, რომლებიც საკუთარ აზრს გამოხატავენ და არა იმ ნიშნებით, რომლებიც ცნებებს ან ემპირიულ „საგნებს“ აღნიშნავენ.

7 იგულისხმება ენის თვალსაზრისით, სადაც პროზის ენა გამორიცხავს პოეზიას.

ამიტომაც ლაპარაკობს ის ხელოვნების ენით, რადგან ესაა მისთვის ერთადერთი ენა - მშობლიური და გამოსაძევი.

როგორცაა აზროვნება, ისეთია ენა, რომელიც საფუძვლად უდევს და გამოთქვამს მას. ჩვეულებრივ, რელიგიის აზროვნებას მითიურს უწოდებენ, თუმცა უმაღლეს რელიეგიებზე საუბრისას აჯობებს სიტყვა მითოლოგიური ვიხმართ. მითი ვიწრო გაგებით მხოლოდ კერძო შემთხვევას წარმოადგენს. რელიგია მითებით აზროვნებს, თუმცა, ის აზროვნებს სიმბოლოებით, სახე-ხატებით, ალევორიებით, იგავებით, სიტყვიერი და სხვა, უსიტყვო ნიშნების საზრისებით. ეს საზრისები ქმნიან ხოლმე ლოგიკურ რიგებს, ლოგიკურ ურთიერთკავშირებს და ცნებებს უახლოვდებიან, თუმცა, არასოდეს გადაიქცევიან წმინდა სამეცნიერო ცნებებად, რომელთაც გამოხატვა კი არა, აღნიშვნა ესაჭიროებათ. აგრეთვე შესაძლოა, ამგვარი აზროვნება რელიგიის მიღმა არსებობდეს; ისევე, როგორც რელიგიის მიღმა შეიძლება არსებობდეს მისი აზროვნების შესაბამისი ენაც. რელიგია საკუთარ თავში მოიცავს ხელოვნებას, მაგრამ ხელოვნების ამოვარდნაც ხდება ხოლმე რელიგიიდან. თუმცა, რაც უნდა მკვეთრად გაემიჯნოს და გაუნაპირდეს ხელოვნება რელიგიას, მისი ენა ძველებურად საზრისის გამომხატველი დარჩება - მისი აზროვნების შესაბამისი, რომელიც ასევე მითიური და მითოლოგიურია, ანუ ზუსტად ისეთია, როგორც რელიგიური აზროვნება. შესაძლოა მისი აზროვნების შინაარსები, აზრები და თემები რელიგიური აღარ იყოს, მაგრამ თავად მისი ბუნება ვერ შეიცვლება; და თუკი მაინც შეიცვლება, მხოლოდ გარკვეულ ზღვრამდე. გადადის რა დისკურსის ტიპის აზროვნებასა და მისი მოთხოვნების შესაფერ ენაზე, რომელიც (ლეიბნიცის ტერმინს გამოვიყენებ) სიგნიტიურია,

ხელოვნება კარგავს საკუთარ თავს. ზუსტად ესაა ის, რაც მას ემართება – თუმც, არა უეცრად, არამედ ნელა და თანდათანობით – როცა ის რელიგიას შორდება.

კი, მაგრამ რატომ? ნუთუ არ არსებობს სხვა შინაარსი, გარდა რელიგიურისა, რომლის მოთხოვნაა გამოხატვა და არა აღნიშვნა? განა ხელოვნება მთლიანად რელიგიური იყო, თუნდაც დროში, როცა ის, როგორც ენა, რელიგიას ემსახურებოდა? და ბოლოს, ნუთუ ხელოვნება ავტონომიური არ არის? ნუთუ მას რელიგია მართავს და ნორმებს უწესებს?

ხელოვნება, როგორც ფორმა, ნამდვილად ავტონომიურია, თუმცა ის არაა ავტონომიური როგორც ენა. ენის ავტონომიურობა უაზრობაა. ენა ისეთივეა, როგორცაა ის, რაც ამ ენაზე გამოითქმის. რელიგიამ სხვა ენა არ იცის, თუ არა ენა ხელოვნებისა, თუმცა ეს ენა გამოთქვამს ასევე სხვა საზრისებსაც, რომლებიც არათუ არ უახლოვდება რელიგიურს, ზოგჯერ სულაც ეწინააღმდეგება მას. ყველა დროში არსებობდა რელიგიურის გვერდით სხვა ხელოვნებაც: სასიყვარულო ლირიკა, არასაკულტო მუსიკა, საყოფაცხოვრებო ნივთების, სამოსისა თუ საცხოვრებლის შემკობა-მორთულობა. ვერაფერი ჩაანაცვლებს რელიგიას, როგორც საზრისების შემნახველს და მათი საუნჯის უდიდეს მცველს, – თვით იმგვარი საზრისებისა, რომლებიც მისგან არ გამოსულა და ზოგჯერ ემტერებოდა კიდევ მას. ადამიანია საზრისების აღმომჩენი და თავადვეა მათი გამანიავებელი. საზრისები იკარგება ყოველდღიურ ცხოვრებაში, „ყოფითობაში“, იქ, სადაც ჩვენ ლამის ყრუ-მუნჯთა ენაზე ვლაპარაკობთ. მეცნიერებამ საზრისების შესახებ არაფერი უწყის; ის იმითაა დაკავებული, რომ მკაცრი სიგნიტური აზროვნებით ცდილობს არა აზრების,

არამედ ფუნქციების, ურთიერთმიმართებებისა და მიზგ-შედევობრივი დამოკიდებულებების გარკვევას. რელიგიის დახმარების გარეშე, მართო დარჩენილ ხელოვნებას უჭირს შეაკავოს საზრისები და ისინი გაფანტვასა და გამოქარვას გადაარჩინოს, უჭირს, შეებრძოლოს ნიშანთა გადაგვარებას გამომსახველისგან აღმნიშვნელად (აქ იგულისხმება, რომ ხელოვნება მართო ვერ უმკლავდება იმ პროცესს, რომელიც გამომხატველი ნიშნების აღმნიშვნელ, ანუ პირობით ნიშნებად გადაგვარებას გულისხმობს. ანუ ხელოვნება, როგორც ენა, კარგავს გამომხატველის ფუნქციას და ნელ-ნელა პირობითი აღნიშვნების ენად გადაიქცევა; თ. ი.). საკუთარ ავტონომიურობას ის მართო კი არ ინარჩუნებს, არამედ ზუსტადახლა აცნობიერებს პირველად; სამაგიეროდ, კარგავს ენას და იძულებულია, საკუთარ ბუნებას შეეწინააღმდეგოს. გადაიქცევა რა ხელოვნებად ხელოვნებისთვის, ე.ი. ესთეტიკური ობიექტების წარმოებად - სწორედ იმად, რაც მისგან სურს ესთეტიკას, - ხელოვნება შეწყვეტს არსებობას როგორც ენა და ამ გზაზე სწორედ იმას დაკარგავს, რაც მას ხელოვნებად აქცევს. თუ როგორ ხდება ეს და რა ბედი ეწევა რელიგიისგან საბოლოოდ გამიჯნულ ხელოვნებას, ამაზე სხვა დროს ვისაუბროთ.

ქრისტიანული ლიტერატურა



მეოცე საუკუნის ახალი ჰიმნოგრაფია ანა კალანდაძის ლირიკის მიხედვით

საბა მეტრეველი

საფუძველი ქართული კულტურისა, ქართული მენტალობისა ქრისტიანული მსოფლმხედველობაა. ბუნებრივია, ყველა ადამიანი რაღაც ფორმით გამოხატავს საკუთარ მრწამსს, პრინციპებს, სულიერ ფასეულობებს. ანა კალანდაძე, როგორც პოეტი, ომის მრისხანებითა და სისასტიკით გაცრეცილ თითქმის უსულო სამყაროში იწყებს ახალ ჰიმნოგრაფიას საუკუნის „გაციებული გულის გასათბობად“.

თვალშისაცემი თვისება, რომელიც ახასიათებდა როგორც თავად ანა კალანდაძეს, ისე მის შემოქმედებასაც, „არაქედმაღლური „სიმაღლე“, მაქსიმალური უბრალოება

და სისადავე იყო შერწყმული გულწრფელობასთან. შესაძლოა, მაშინ ვინმეს ახალგაზრდულ გატაცებად, პოზად ან მანერად მიეჩნია თუნდაც მისი პოეტური თემატიკა, ლექსიკა და, განსაკუთრებით – სინტაქსი, მაგრამ დრომ ისიც აჩვენა და დაამოწმა, რომ ძველი ქართული სურნელი პოეტის შემოქმედებაში, ბიბლიური სახეები და ლოცვითი მდგომარება ორგანული და ბუნებრივი იყო, რადგან ისინი განსაზღვრავდნენ ანა კალანდაძის ცხოვრებისა და აზროვნების წესს.

არაერთ მკვლევარს შეუნიშნავს „მოვარდნილი“ რელიგიური ნაკადის შესახებ, უფრო სწორად, აქ მისაგნები და აღმოსაჩენი არაფერია – ყველაფერი ზედაპირზე დევს – ეს არის ანა კალანდაძის პოეზიაში დომინანტურიც და პრიორიტეტულიც. ჯერ კიდევ მწერალთა კავშირში მისი პირველი გამოჩენისას, ნიკა აგიაშვილის თქმით, ტრიბუნაზე მდგარი 22 წლის გოგონა როცა კითხულობდა ლექსს „საქართველო ლამაზო“, „თითქოს ლოცვას ადავლენსო, ნახევრად ყრუ ხმით, მაგრამ გასაგებად და მკაფიოდ... ყოველი სიტყვა ისმოდა. ალექსანდრე აბაშელმა კი თქვა: „მიკითხეთ და მასმენინეთ ეს მშვენიერი ლოცვები, რომელთაც ისე მივიღებ და შევიტკობ, როგორც უკვდავების წყაროსა და უებარ წამალს, როგორც სიჭაბუკის ელექსირს“. გერონტი ქიქოძის შეფასებით კი „მას აქვს მეტად ორიგინალური რელიგიური მსოფლშეგრძნება, სრულიად ახალი პოეტური მეტყველება... მისი ლექსები უფრო რელიგიურ ჰიმნებს ჰგავს, ვიდრე პირად ლირიკულ აღსარებას“. კ. ზუმბულიძემ ფრთხილად მიგვანიშნა: მის ლექსებს „ქრისტიანული ლოცვების გარეგნული იერი“ დაჰკრავსო. რას წარმოიდგენდნენ საბჭოთა კრიტიკოსები,

თუ მათი შეფასება იქნებოდა ყველაზე ზუსტი მახასიათებელი ანას პოეზიისა. მართალია, მაშინ უარყოფით კონტექსტში გაისმა, მაგრამ, ალბათ, როგორი ბედნიერი იყო თავად პოეტი, როცა თქვეს: „მისი ზოგიერთი ლექსი ძველი სამონასტრო ცხოვრების ჰიმნოგრაფებს გვაგონებს... ღვთისმშობლისა და იესო ქრისტეს შესახებ ამაზე უფრო აღგზნებული ჰიმნები მეათე საუკუნის ჰიმნოგრაფებსაც არ შეუქმნიათ“ (ს. ჭილაია). და ეს ხდებოდა მაშინ, როცა მხოლოდ ათი წელი იყო გასული პროლეტმწერლობის ერთ-ერთი მთავარი იდეოლოგის, ბენიტო ბუაჩიძის, აღშფოთებიდან, რომ მწერლობაში რელიგიური ლექსიკის გაელვებაც არ ყოფილიყო: „რატომ უნდა გაახსენოს პროლეტარულმა პოეტმა ამ ფენებს ოქტომბრის დახასიათების სახით: „ურიასტანი, პონტოელი, იუდა, ოცდაათი ვერცხლი, სინედრიონი, ბარაბა“ და წარმოიდგინოს მთელი მუშათა მასა ჯვარცმულ ქრისტეთ. როგორ შეიძლება დასაშვები იყოს პრლეტარული პოეტის ლექსის სათაურათ „სიკვდილითა-სიკვდილისა“?!. პოეტს ეს შეიძლება კონტრასტის ხერხად მიაჩნდეს, მაგრამ ასეთი კონტრასტები დაუშვებელი და შეუთავსებელია მუშის წარმოდგენისათვის”¹. რელიგიური სიტყვებისა და გამოთქმების გამოყენება მიჩნეული იყო „ფორმალურ სისუსტედ და მხატვრული ალღოს განუვითარებლობად. ასეთი მიდგომის გამო, რა თქმა უნდა, გაძლიერდა ანტირელიგიური ტოტალური პროპაგანდა, რომელიც დაევალა მწერლობასაც, უფრო სწორად, ეს მისია იტვირთა პროლეტმწერლობამ: „პროლეტარული

1 ბუაჩიძე ბ., კრიტიკული წერილების კრებული. თბილისი, გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1960, გვ. 169-171.

მწერლისთვის რელიგია მსოფლმხედველობა, რწმენა არ არის. არცერთი პროლეტარული მწერალი არ არის მორწმუნე. წარმოდგენელია, რომ რომელიმე მათგანს ღმერთი სწამდეს“.

რადგან იმ უღმერთო დროშიც კი, 1946 წელს, საბჭოთა კრიტიკას ქართველი ჰიმნოგრაფები გაახსენდა, რადგან ასე მწვავედ იგრძნო ანა კალანდაძის პოეზიის ერთი მახასიათებელი – ტოტალური, ყველგან შემღწევი სულიერობა, ცხადია, ამას ჰქონდა თავისი სერიოზული მიზეზი. ახლა უფრო დაზუსტებით ვნახოთ, რა არის ანა კალანდაძის პოეზიაში იმ ჰიმნოგრაფიული ნაკადის უმთავრესი მარკერი, რომელმაც ასე ერთიანად ააღაპარა ყველა?!

გამოვყოფთ რამდენიმე ძირითად თვისებას, რომლებიც განსაზღვრავენ ჰიმნოგრაფიისა და, კერძოდ კი, ანა კალანდაძის პოეტიკას:

ჰიმნოგრაფია ღვთის სადიდებელია, რომელსაც თავად ჰიმნოგრაფები „დიდებისმეტყველებას“ უწოდებდნენ. ანა კალანდაძის პოეზიაში უხვადაა უზენაესის შესხმა და დიდება, მისი ყოვლისმპყრობელი ძალისა და ნების მორჩილება; მეოცე საუკუნის არც ერთ ქართველ ავტორს არა აქვს ისე მდიდრად საღვთო სახელები წარმოდგენილი, როგორც მას. ამ მხრივ სრულიად უნიკალურ შემთხვევასთან გვაქვს საქმე.

როგორც დიონისე არეოპაგელი ამბობს, შესაძლოა, ღმერთს სახელითაც უგალობონ და უსახელოდაც: „მრავალსახელიანად [უგალობენ], მეორე მხრივ, როცა კვლავ მას დაიმოწმებენ, როდესაც ამბობს: „მე ვარ არსი“ (გამოს. 3, 14), „სიცოცხლე“ (იოანე 11,25; 14, 6), „სინათლე“ (იოანე 8, 12), „ღმერთი“ (გამოსვლ. 28, 13), „ჭეშმარიტება“ (იოანე 14,6), და, როცა თვით ეს ღმრთივბრძენნი ყოველთა მიზეზს

მრავალსახელიანად უგალობენ ყველა ნამიზღვევისაგან, როგორც კეთილს, როგორც მშვენიერს, როგორც ბრძენს, როგორც საყვარელს, როგორც ღმერთთა ღმერთს, როგორც უფალთა უფალს, როგორც „წმინდათა წმინდას“, როგორც საუკუნოს, როგორც არსს, როგორც საუკუნეთა მიზეზს, როგორც სიცოცხლის მბოძებელს, როგორც „სიბრძენს“, როგორც „გონებას“, როგორც სიტყვას, როგორც მცოდნეს, როგორც ყოველგვარი ცოდნის ყველა საუნჯის წინასწარმქონეს, როგორც ძალას, როგორც შემძლეს, როგორც მეფეთა მეფეს, როგორც დღეებით ძველს, როგორც უბერებელს და უცვლელს, როგორც ხსნას, როგორც სამართლიანობას, როგორც განწმენდას, როგორც გამოსყიდვას, როგორც სიდიდით ყველაზე აღმატებულს და როგორც მსუბუქ ნიავეში [ჩენილს]. ამასთან, ამბობენ, რომ გონებათა შიგნითაც არის იგი და სულელებშიც, სხეულებშიც, ცაშიც და მიწაშიც და თანაც ერთსა და იმავეში ერთი და იგივე (**ἐν ταῦτα τον αὐτόν**), ქვეყნიერების შიგნით [მყოფი], ქვეყნიერების გარემომცველი (**περικόσμιον**), ზექვეყნიური, ზეციური, ზეარსი, მზე, ვარსკვლავი, ცეცხლი, წყალი, ქარი, ცვარი, ღრუბელი, ლოდი და კლდე, – ყველა არსი და არცერთი არსთაგან². ანასეულ „საღმრთო სახელთა“ უმრავლესობა, რა თქმა უნდა, ეფუძნება ქართულ ჰიმნოგრაფიას, ბიბლიურ სახისმეტყველებას, თუმცა პოეტი მათ საკუთარი ემოციებითა და ახალი ნიუანსებით ამდიდრებს, ახლებურ პოეტურ ინტერპრეტაციას გვთავაზობს. ამ ფორმით ქმნის

2 წმიდა დიონისე არეოპაგელი, საღვთო სახელთა შესახებ. განთავსებულია 10 მარტიდან 2010. მისამართი: <http://www.library.church.ge/index.php?option=com-content&view=article&id=160:2010-03-10-14-57-02&catid=39:2009-12-29-11-32-35&Itemid=54&lang=ka>

უფაქიზეს სულიერ პარტიტურას. მათში იკვეთება ქართული ჰიმნოგრაფიისა და, ზოგადად, საღვთო წერილის შესაშური ცოდნა, რომელიც უფრო ლიტურგიულ ცნობიერებას ჰგავს.

ანა კალანდაძესთან ღმერთი განიცდება, ვითარცა „სული მალალი“, „შეუცნობელი სული“; „მაცოცხლებელი დიდი სული“; „ცის ლურჯი სული“, „დიდი სული“; „შეუცოდებელი სული“ (შდრ. დიონისე არეოპაგელი „სული სახიერი, სული ჭეშმარიტებისა, რომელიც მამისგან გამოვალს“³).

სამყაროს შემოქმედს პოეტი უწოდებს „ცათა და ხმელთა გვირგვინმკობელს“: „და იღიმება მიმტევებელად / ცათა და ხმელთა გვირგვინმკობელი“ („მზის ჩასვლის შემდეგ“). ღმერთი მისთვის „კაცადქმნილ მარადისობაა“ („პეტრეს ტაძარში თეთრი პიეტა“); „ძალი მალალი ყოველთა ძალთა...“ („შენ ხარ საყდარი ჩემის დიდების“); „ყოველთა ძალი“ („აქა მეუფებს“); „ძალნი ცათანი“... („კვლავ სასოებით მივენდო შენთა“); „ზესკნელთა და ქვესკნელთა უხილავი მბრძანებელი“ („წელს, ამ გაზაფხულზე“); „ძალი ზემადლთა“ („ჰა, სასო ჩემი მარადიული“).

აღბათ, ცალკე კვლევის თემაა ნათლისა („მარადი ნათელი“; „ნათელი სასოების“; „ნათელი სული“; „ნათელთ ნათელი“; „იდუმალი ნათელი“; „სხივთა ნათელი“; „ლურჯი ნათელი“; „ნათელი მარადიული“; „ნათლის-მფენელი“; „ნათელი უხილავი“; „სინათლის მეფე“) და მზის („მზეთ უდიდესი დიდებული მზე“; „სხივდაღვრილი მზე“; „მალალი მზის თვალი“; „განუწყვეტელი მზე“; „მზეი ცხოველი“) სიმბოლიკა მის პოეზიაში (იხ. გ. ბედოშვილი; თ. ბერიძე). უხვა-

3 ფსევდო დიონისე არეოპაგელი, შრომები. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1961, გვ. 14, 15.

დაა წარმოდგენილი სხივთამეტყველებაც („სხვა სხივი“; „თვალმარგალიტის ელვარე სხივი“; „სხივი ციური უკვდავებისა“; „გრძნეული სხივი“; „უხილავი სხივი“; „პირველი სხივი“; „სხივთა ნათელი“; „ფარული სხივი“; „ზეგარდმო სხივი“; „შუქი სასოებისა“).

ანა კალანდაძის ლექსებში განსაკუთრებული სიბოლოთი და იმედიანი მშვერთაა გაცხადებული ძე ღვთისას – ქრისტეს სახელები: „ძალი მაღალი ყოველთა ძალთა...“ („შენ ხარ საყდარი ჩემის დიდების“); „ყოველთა ძალი“ („აქა მეუფებს“); „ძალნი ცათანი“... („კვლავ სასოებით მივენდო შენთა“); „ზესკნელთა და ქვესკნელთა უხილავი მბრძანებელი“ („წელს, ამ გაზაფხულზე“); „ძალი ზემადლთა“ („ჰა, სასო ჩემი მარადიული“). ამათ გვერდით ქრისტე, აგრეთვე, წარმოდგენილია, როგორც ვარსკვლავი, სასოება და საუნჯე („ვარსკვლავი იგი სიხარულისა“; „ვარსკვლავი ჩვენი ბედისა“; „ღამეული ვარსკვლავი“; „ვარსკვლავი მარადის მრწემი“; „ცისკრის ვარსკვლავი“. ამასთანავე, ქრისტე არის „იმედი“, „სასოება“, „სასოების მფენი“, „შუქი სასოების“, „ნათელი სასოებისა“, „მარადიული სასო“, „იმედის სხივი“, „თბილი სასოება“, „ნაზი იმედი“; „საუნჯე ახალი“; „განცხადებული საუნჯე“; „საუნჯე უხილავი“ (უფრო სრულად და დაწვრილებით იხ. ლ. სორდია). აქვე შეგვხვდება: „უფალი ჯვარცმული“, „გვერდგანგმირული“, „მაცხოვარი“, „თავადი“, „რაბი“, „სახიერი“, „სიხარული“...

ცნობილია, რომ ჰიმნოგრაფიაში განდიდებულია ყოვლადწმინდა სამება (ერთარსი და სამგვამოვანი ღმერთი), ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელი და, ამასთანავე, წმინდანთა დასი. ანა კალანდაძეს არსთა გამრიგემ ზეცასთან სა-

ლაპარაკო ენა ასწავლა⁴. მან „უმძიმესი რეჟიმის პირობებში შექმნა წმინდანთა სახეები, ოღონდ ისინი მოიხმო არა მხოლოდ როგორც „ისტორიული მეხსიერების საკრალიზაცია“⁵, არამედ შემწედ, იმედად და ნუგეშად ღმერთდაკარგული აწმყოსა და უკეთესი მომავლისა, რადგან „ანა კალანდაძისთვის წარსულის რომანტიკული ჭვრეტა ბუნებრივად თანაარსებობს ისტორიზმის დღევანდელ გაგებასთან, რწმენასთან“⁶.

1946 წელს, როცა 22 წლის გოგონა მწერალთა სასახლეში საკუთარი ხელნაწერი რვეულიდან ლექსებს კითხულობდა, დარბაზში გაისმოდა სიტყვები: „მოდოდა ნინო, მთებით მოდიოდა / და მოჰქონდა სანატრელი ვაზის ჯვარი“. რამხელა რისკის შემცველი იყო წმინდანებზე წერა და საეკლესიო სიწმინდეების ხსენება! თანაც პოეტმა წმინდა ნინოს ჯვარს „სანატრელი“ უწოდა. ეს განცდაც და გამბედაობაც მოდიოდა უნივერსიტეტიდან, რომელიც ნამდვილი „ალმა მატერი“, მასაზრდოებელი იყო თაობებისთვის, მიუხედავად პოლიტიკური რეჟიმისა. „ხშირად უკითხავთ ჩემთვის, საიდან შემოიჭრა ეს თემატიკა შენს სულშიო?! – უნივერსიტეტიდან – იყო ჩემი პასუხი, – უნივერსიტეტმა მასწავლა „წმინდა ნინოს ცხოვრება“ – ამბობდა პოეტი. ამავე ლექსში გაცხადდა ძე ღვთისას ხატება, როგორც მანუგეშებელისა და იმედის მომცემისა: „ნუ გეშინინ, – მიუგებდა იესო“. ეს სიტყვები საჯაროდ ითქვა მაშინ, როდესაც 10 წლის გამოქვეყნებული

4 ზოიძე შ., ანა დედოფალი, ბათუმი: გამომცემლობა „აჭარა“, 2001, გვ. 164, 182.

5 ბენაშვილი გ., ლიტერატურული მედიტაციები. თბილისი: გამომცემლობა „მერანი“, 2002, გვ. 198.

6 აბზიანიძე ზ., ადამიანის კონცეპცია თანამედროვე ქართულ ლირიკაში. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1975, გვ. 131.

იყო სილიბისტრო თოდრიას „ლექსად თქმული „ქართლის ცხოვრება“, რომელშიც ავტორს გაუგონარი მკრეხელობით, სიბილწითა და ირონიით ჰქონდა დახატული წმინდა ნინო („ტვინით ლატაკების არამკითხე დედა“) და თამარ დედოფალი (კაცების მოტრფიალე და ვნებებს აყოლილი). ანა კალანდაძის წმინდანთა სახეები, თვალშისაცემი აზრისა და ფრაზის კეთილშობილებით, თითქოს პირდაპირი პროტესტია ამ ანტირელიგიური და ანტიეროვნული დისკურსისა.

სრულიად გამორჩეულია ანა კალანდაძის პოეზიაში ლექსი „ქეთევან დედოფალი“, თითქოს „მემატიანის მიერ დაწერილი“ (მ. გვეტაძე). როდესაც წმინდა ქეთევანის მოწამებრივ ღვაწლზე მიგვანიშნებს, „დედოფლის სულის სიმტკიცეს პოეტი ხატავს ფერწერული ხერხებით, ლირიკული გმირის ყველაზე უფრო დამახასიათებელი თვისებებისა და მძაფრი სიტუაციის ჩვენებით“⁷. ეს ლექსი ამაღლებულის ტრაგიზმია. სივრცე, რომელსაც პოეტი ქმნის, სულს უხუთავს მკითხველს. აქ კონტრასტულადაა ნაჩვენები, ერთი მხრივ, ჯალათი და მისი სამოქმედო არეალი: მის მიერ „მოთრეული“ რვალის ქვაბი (ფინალში უკვე, გადმოგდებული ქვაბი); ქონდაქარი, რომელიც ღიღინებს და ცეცხლს აგზნებს; დაფდაფები; ცხელი შანთი; ცხელი რკინა („საქართველოს გულს რომ კვეთდა“); ცეცხლი... და, მეორე მხრივ: დედოფლის გულზე დადებული თეთრი ხელი; ბროლის მკერდით, ტინად მდგარი დედოფალი; თმადაშლილი; ნაზად თავდახრილი; მლოცველი, უკომპრომისო („არასოდეს!“), სიკვდილზე ამაღლებული. მთელ ლექსს თითქოს აღგზნებული ცეცხლის დასაცხრობად თუ მაგრილობლად თან

7 ხერხეულიძე გ., ანა კალანდაძე. ჟურნალი 'ცისკარი', №1, 1966, გვ. 88.

სდევს ქარი („ქროდა ქარი“), რომელსაც დასაწყისში მა-
 ლლა, ღრუბლისაკენ მიაქვს ცეცხლი და ფინალში კი —
 დედოფლის „ლურჯი ბაგით“ თქმული ლოცვა. ძნელია მო-
 ძებნო სხვა შემთხვევა, როცა ასეთი მცირე მოცულობის
 ლირიკულ ლექსში ამგვარი სისავსითა და ექსპრესიით იყოს
 გადმოცემული რწმენისადმი თავდადება, „სიკვდილითა
 სიკვდილის დათრგუნვა“. სათქმელის მაქსიმუმი მიღწეულია
 მინიმალური გამომსახველობითი ფორმით, ზუსტი სახეები-
 თა და პლასტიკით, ხასიათის მიმანიშნებელი დატვირთული
 სიტყვებით (მოეთრია, გადმოეგდო, ღიღინებდა), დაძაბული
 და შთამბეჭდავი ფრაზით. ნიშანდობლივია ისიც, რომ ეს
 ლექსი საკუთარი ხელით გადაუწერია წმინდა კათოლიკოს-
 პატრიარქ კალისტრატე ცინცაძეს სათაურით „უდრეკ იყო
 დედოფალი“ (დაცულია მისსავე ფონდში).

ქარის გაპიროვნება გვხვდება ლექსში „ქარმა შეარხია
 რტოი ძეწნისაი“. მასში ასახულია წმინდა შუშანიკის მოწამე-
 ბრივი აღსასრული, ჟამი, როცა მოჰყავთ ტანჯულ-გვემული
 დედოფალი. თითქოს მთელი სამყარო თანაუგრძნობს
 მას — ცა ნისლებს ეფარება, ქარი ოდნავ არხევს ძეწნის
 რტოს, მთებიც კი ქედს იხრიან მის წინაშე, გლოვობენ
 ზეპურნი დედანი და ველად ამოზრდილი ყვავილები (თანაც
 ცხარედ). ასეთი საყოველთაო განსაცდელის ჟამს დიდ
 რეკვიემად იწერება ანას სტრიქონები და ქარი ისევ რჩება
 მთავარ მოქმედ „პირად“, რომელიც წამებულ დედოფალს
 მგლოვიარედ მოაცილებს (ქარის შესახებ ანა კალანდაძის
 პოეზიაში იხ. შ. კვანტალიანი; შ. აფრიდონიძე). აქვე არიან
 ზეციური ძაღნი, რომელნიც სასუფევლის კარს აღე-
 ბენ დიდი რიდითა და კრძალვით. ასეთ განწმენდილ და
 ამალღებულ სურათს არღვევს მხოლოდ პიტიახშის „ცოფი
 და ბღღვენა“. ქეთევან დედოფალს ერთადერთი სიტყვა

აღმოხდა: „არასოდეს!“, როგორც შეუვალი პასუხი ქრისტეს „ფორმალურ თუ არაფორმალურ“ უარყოფაზე, ამავე დროს, პასუხი სიკვდილისთვის მზადყოფნისა, ტანჯვისა და ტკივილისა. წმინდა შუშანიკს მხოლოდ ორი სიტყვა ათქმევინა ანა კალანდაძემ (აგიოგრაფიული ტექსტის თანახმად): „ილოცვიდეთ ჩემთვის“, რომლებსაც, ხალხთან ერთად, თავდახრილი უსმენდნენ ძაძით მოსილი ხეები. პოეტმა აამეტყველა გარემო, ყველაფერს სული შთაბერა; ცა, ქარი, მთები, ხეები, ფოთლები და ყვავილები შემოიყვანა, როგორც სულიერი არსებები, შექმნა სამყაროს განსულიერებული ხატი და ეს ყველაფერი დაუმორჩილა წმინდა შუშანიკის მოწამებრივ ღვაწლს, მისი ტანჯვის მაღალ სიწმინდესა და ქრისტეს სიყვარულისთვის, რწმენის ერთგულებისთვის გაღებულ დიდ მსხვერპლს.

პოეტის ლირიკული შედეგები, ძირითადად, მცირე მოცულობისაა, თუმცა ყველაზე მთავარი სიტყვებს მიღმა დგას, იდუმალი მაინც „სტრიქონსა და სტრიქონს შორის უნდა თქვა“ (ქ. ბეროზაშვილი) – ასე ფიქრობდა თავადაც.

ჰიმნოგრაფიის ერთი უმთავრესი მიზანი ისიცაა, რომ ადამიანი მიამსგავსოს ღმერთს, ახლოს მიიყვანოს მასთან, მარადისობის გზაზე შეაყენოს. ყოველი ქრისტიანის უმთავრესი მიზანი ქრისტეს ამ სიტყვების აღსრულებაა: „იყვენით თქვენ სრულ, ვითარცა მამაი თქუენი ზეცათაი სრულ არს“ (მათე 5,48), ჰიმნოგრაფია კი სრულყოფილების გზაზე მავალი ადამიანის სულის სიმშვიდისა და განწმენდის საშუალებაა. ამის გათვალისწინებით, სრულიად ბუნებრივად წარმოჩნდება ანა კალანდაძის პოეზიაში მედიტაციის, შინაგანი მონოლოგისა და ზენაარსთან დიალოგის უწყვეტი ნაკადი.

ნებისმიერი ჰიმნოგრაფიული ნაწარმოები ეფუძნება ბიბლიურ სახისმეტყველებას, აგიოგრაფიულ მონათხრობს, საეკლესიო გარდამოცემას. ანა კალანდაძის შემოქმედების განმსაზღვრელია სწორედ ბიბლიური ცნობიერება. ამიტომაც მნიშვნელობს მის პოეზიაში ბიბლიური სამოთხე, სიცოცხლის ხე, შეუცნობელი ცა, წყარო, გზა... აქვე შეხვდებით ბიბლიურ პერსონაჟთა გაღერეას ძველი და ახალი აღთქმიდან: კაენი, აბელი, აბრაამი, ნოე, იაკობი, იობი, დავითი, სოლომონი, სულამითი, ელისე, ეზრა, იერემია; იუდა, ბარაბა, საულ (სავლე) (შდრ. ლ. სორდია). აკი თავადაც წერდა: „ჩემი გულისთქმა ხშირად საოცრად მიესადაგება ხოლმე ჩემთვის საინტერესო ადგილებს ამ ბრძნული წიგნებიდან, – როგორც ძველი ისე ახალი აღთქმიდან. ამიტომაცაა „ბიბლია“ შთაგონების უმრეტი წყარო ყველა დროისა და ყოველი ეპოქის ხელოვანისთვის⁸. შემთხვევით არ უწოდა რევაზ ინანიშვილმა „ბიბლიიდან წამოსული ქალბატონი“.

ანა კალანდაძის პოეზიის ყველაზე თვალშისაცემი თვისება მონასტრული სიმშვიდეა, რომელიც მიიღწევა იმ დიდი სულიერი წონასწორობით, ასე მნიშვნელოვანი რომ იყო თავად პოეტისთვისაც. იგი ერთგან წერდა: „სიმშვიდე ქვეყანაში და სიმშვიდე ჩემში – აი, ესაა ჩემი სიმდიდრე“. ალბათ, ამიტომაც მოისმის მისი პოეზიიდან გამამხნევებელი სიტყვები „სულის სიმშვიდის, სულის სიმშვიდის ვერსით მპოველთათვის“. ანას შემოქმედება ამ მხრივაც ენათესავება სასულიერო პოეზიას, რადგან „ჰიმნოგრაფია ადამიანში

8 კალანდაძე ა., ორთომეული, ტ. II, თარგმანები, პროზაული ნაწერები. თბილისი: გამომცემლობა „საქართველო“, 1996, გვ. 78.

ბადებს სიდიადის, ამაღლებულობის განცდას, სიმშვიდის, სიწმინდის, ღოცვის განწყობილებას” (ნ. სულავა).

ანა კალანდაძე მთელი თავისი არსებით ღვთისნიერი მორწმუნე და სიწმინდეებს მინდობილი ადამიანი იყო. ჯერ კიდევ ქუთაისში მოსწავლეობის პერიოდს ასე იხსენებს: „ბავშვებს ძალიან გვიყვარდა ბაგრატის ნანგრევებზე ასვლა, საიდანაც გადმოვხედავდით გელათს, რაც ჩვენი დროსტარებაც იყო და სიხარულიც”. რაღაც აუხსნელი სადღესასწაულო განცდა ეუფლებოდა ეკლესია-მონასტრების სიახლოვეს. მისი ცხოვრება და შემოქმედება ღმერთს მინდობილი ადამიანის მსასობელი მშერა იყო. საბუთად ეს ჩანაწერიც გამოდგება: „მახსოვს ერთი რთული ცხოვრებისეული დილემის წინაშე მდგარმა (იგი პირადად მე უნდა გადამეწყვიტა!) მოსვენება დავკარგე და ამ დროს... როგორღაც წარმოდგენელი სურვილი გამიჩნდა, ჩვენი დიდი და სახელოვანი მეფის, დავით აღმაშენებლის, სული შემეწუხებინა, მისთვის შემეჩვილა ჩემი გასაჭირი, როგორც ძალიან ახლობლისათვის, მისთვის მეთხოვა შემწეობა, ხსნა! ვგრძნობდი, რომ მხოლოდ მასთან და მის ახლოს დამიბრუნდებოდა სულიერი სიმშვიდე, სულიერი წონასწორობა, რომ მხოლოდ იგი გამომესარჩლებოდა და დამიფარავდა იმ უკეთურებისაგან, იმ „შეუცნობელი“ ბოროტებისაგან, ჩემთვისაც რომ აუცილებელი გამხდარიყო და, რომელსაც ნათლად ვხედავდი ჩემ წინ სიკვდილივით ასვეტილს! ამ განცდათა შედეგი გახლავთ ლექსი „ფეხი დამადგით“, 1959 წელს რომ დაიწერა”.

ჰიმნოგრაფიაში ღვთაებრივი, ღოგოსური სიტყვის პრიმატია, — ესაა მაცხოვრებელი სიტყვა, რომელიც სულის ხსნიას და გადარჩენისკენაა მიმართული. ანა კალანდაძის პოეზიას

სხვათაგან გამოარჩევს არაამქვეყნიური, ერთდროულად არქაულიც, მაგრამ უაღრესად რომანტიკული ენობრივი მოდელი. მისი სამეტყველო ენა და პოეტური სტილისტიკა არის უპირველესი და ძალიან მნიშვნელოვანი ხილული სახე სიტყვის განცდისა. აქ სიტყვას აქვს განმსაზღვრელი ფუნქცია, იგი ავტორის გულისა და გონების, სულისა და აზრის ანაბეჭდია და, მსგავსად ჰიმნოგრაფიისა, გარკვეული მუსიკალური ინტონაციაც ახასიათებს (ჰიმნოგრაფია ხომ ლოგოსისა და მელოსის სინთეზია).

მსგავსი მუსიკალური რიტმიკა თითქოს ბადებს მონასტრულ სიმშვიდეს. როგორც ა. ნიკოლაიშვილი წერს: „ანა კალანდაძის ლირიკაში პოეტური სინტაქსისა და ლირიკის არქაულობა მძაფრ და კოლორიტულ სურნელს ასხივებს. პოეტის ლექსებს ლოცვისა და საეკლესიო საგალობლების სიღრმისეული ელვარება და ექსტაზი ახლავთ თან“⁹. ანას პოეზიიდან მოისმის ქართული საგალობლის ტონალობა. მის ლექსებში, ერთდროულად, ლოცვითი მდგომარეობაცაა და ძველი ქართული ენის მადლიც.

როგორც ჩანს, ასეთ სინთეზს ქართული საგალობლების მიმართ თავად ანა კალანდაძის განსაკუთრებული სიყვარულიც განაპირობებდა: „რამდენჯერ შევმდგარვარ საათობით ჩვენს ტაძრებში მათ (საგალობლების – ს.მ.) მოსასმენად! იმათ მსმენელს ხომ ნამდვილად „გავიწყდება საწუთროება“?! „ეკლესიანი – ცათა მობაძავნი“ და მათი სივრცულ-აკუსტიკური გააზრება პოეტში ქმნიდა ტაეპის

⁹ ნიკოლაიშვილი ა., ლიტერატურული ეტიუდები. თბილისი: გამომცემლობა „მერანი“, 1988, გვ. 62.

ფსალმუნურ ტონლობასა და კადენციის ბიბლიურ კილოსაც: „დღეს მერამდენედ გადავშაღე უკვე „დავითნი“ — წიგნი ფსალმუნთა / სულის საამოდ?!“

უმთავრესი, რომელმაც განსაზღვრა მისი შემოქმედების ინდივიდუალობა, პოეტური ლექსიკა და სინტაქსი იყო. ჯერ ერთი, „ანა კალანდაძის უდიდესი დამსახურებაა, რომ მან 15-საუკუნოვანი ქართული სალიტერატურო ენა გამოიტანა მუზეუმიდან და მშობელ ხალხს დაუბრუნა, მაგრამ არა გამოსაფენად, როგორც სამუზეუმო ექსპონატისა, არამედ საყოველთაოდ გამოსაყენებლად — ობისა თუ ჟანგის მოსაცილებლად და ნიადაგ შრომით ახალი ბრწყინვალეების მისანიჭებლად. ამიტომაც ჟღერს ასე ცოცხლად და გუგუნებს ასე ძალუმად ანას ბაგეთაგან ძველი ქართული“¹⁰. ამასთანავე, „ანა კალანდაძის პოეტური ენა სენაკის სიცივეშია თითქოს დაბადებული და ამიტომაც ოდნავ მკაცრია და სიმარტოვეში გაზრდილი ყვავილივით ფართოდ (და არა ლაღად) გადაშლილი რტოები აქვს“ (თ. ჭილაძე). საინტერესოა ის ფაქტიც, რომ პოეტის ეს ენობრივი მოდელი, მისი აზროვნების ასეთი ფორმა მაშინვე იგრძნო ეკლესიის მწყემსმთავარმაც და 1948 წელს წმინდა კათოლიკოს-პატრიარქმა კალისტრატე ცინცაძემ საჩუქრად უძღვნა 1873 წელს თბილისში გამოცემულ „დავითნი“ წარწერით — „ძველი ქართული ენის მოყვარულს!“

ლექსში „მოდოდა ნინო მთებით“ პოეტს მეოთხე საუკუნეში გადაჰყავს მკითხველი და წმინდა ნინოსა და მწყემ-

¹⁰ აფრიდონიძე შ., ანა კალანდაძის პოეტური სამყარო. კრებული „ლექსმცოდნეობა“, I. თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2008, გვ. 33.

სის საუბარში გაისმის პასუხად, იქნებ დასტურადაც ფრაზა, რომელიც ქმნის სრულიად ახალ სივრცეს, ახალ განზომილებას, რომელსაც შეგვიძლია ვუწოდოთ სამშობლოს წარდგენა-ფიქსაცია: „საქართველო არის ესე!“ უფრო მეტიც, მისი ერთ-ერთი პირველი ლექსი „საქართველო ლამაზო“ უშუალოდ, ერთგვარი რადიკალურობითაც დასმული შეფასებით-რიტორიკული შეკითხვაა: „სხვა საქართველო ვინ ნახა, / სხვა საქართველო სად არი?!“ ომში გამარჯვების თემაზე დაწერილ ლექსს პირდაპირ ასე ჰქვია: „ჩვენია, აბა, ვისია ეს ბუმბერაზი მთები?!“. ანა კალანდაძის ეს ლექსები, უფრო სწორად, ამ ლექსებში დასმული შეკითხვები თითქმის 30 წლით უსწრებს უკვე სამოცდაათიან წლებში მურმან ლებანიძის მიერ გადაჭრით ნათქვამს: „არავითარი სხვა სამშობლო ამაზე მეტი, / არ გამაჩნია!“ ნიშანდობლივია ისიც, რომ, ვიდრე მ. ლებანიძე ასეთი კატეგორიულობით იტყოდა (1974 წ.), მანამ 1971 წელს ნოდარ წულეისკირი რომან „თუთარჩელაში“ გუჩა კალანდიას პირით ირონიულად კითხულობდა: „გამიგონია, ჩვენი სამშობლო ერთ დროს გვარიანი დიდი ყოფილა. აგერ, ჰე, შუა სათათრეთში გადიოდა საზღვარი. ტრაპიზონიც ჩვენი იყო თურმე... ახლა სად იწყება და სად თავდება, კაცმა არ იცის. რომელია ახლა ჩემი სამშობლო – ეს პატარა საკალანდარიო თუ მთელი საქართველო, თუ მთელი საბჭოთა კავშირი?!“

1959 წელს დაწერილ შედეგში ანა კალანდაძემ დავით აღმაშენებლის ღვაწლთა შორის, უპირველესად, საქართველოს საზღვრები ახსენა: „გასწიე იგი ნიკოფსიდიდან დარუბანდამდე“. არც ისე დიდი დრო იყო გასული მას შემდეგ, რაც პროლეტმწერლობა ამკვიდრებდა უსამშობლო კოსმოპოლიტიზმის იდეას. მთავარი იყო არა ეროვნული,

არამედ ინტერნაციონალური კულტურა, რადგანაც ეროვნული ეწინააღმდეგება ლენინურ იდეასო. კ. ლორთქიფანიძის ცნობილი სიტყვები: „ტკივილს ვერ მომგვრის მე სამშობლოს მიწის სიშორე, / მე ჩემს სამშობლოს ქვეყანაზე ყველგან ვიშოვი“, მართალია, ძალადაკარგული იყო, მაგრამ მაინც რჩებოდა ტოტალიტარული სახელმწიფოს დევიზად: „სამშობლოს ცნებაში იგულისხმება არა მარტო საქართველო, არამედ მთელი საბჭოთა ხალხების მიწა-წყალი, სტალინური მეგობრობით შეკავშირებული საბჭოთა ხალხების მრავალერიანი სამშობლო“ (ს. ჭილაია). ეს უკვე იყო საბჭოთა პატრიოტიზმი – თვისობრივად ახალი მოვლენა, რადგანაც მასში იგულისხმებოდა მრავალეროვანი საბჭოთა ქვეყნის სიყვარული და თავდადება. მაშინ არავის უკვირდა ამ ტიპის აბსურდი. პირიქით, საბჭოთა პატრიოტიზმი სამშობლოს სიყვარულის უმაღლეს სახეობად გამოცხადდა, რადგანაც „ეს გარემოება (მრავალეროვნულობა – ს.მ.) კი საბჭოთა პატრიოტიზმს მატებს ინტერნაციონალიურ შინაარსს, საბჭოთა ხალხების ძმობისა და მეგობრობის შინაარსს. ამით და ამის საფუძველზე საბჭოთა პატრიოტიზმი მაღალი საფეხურია პატრიოტიზმის ძველ გაგებასთან შედარებით, რომელიც ერთეროვანი სახელმწიფოების მოქალაქეთა პატრიოტიზმს ახასიათებდა“ (ტ. კვანჭილაშვილი).

წმინდა ნინოს, შუშანიკის, თამარისა და ქეთევანის ფრესკული სახეების დახატვით ანა კალანდაძემ თანამედროვეობას არა მხოლოდ დაუბრუნა ისტორიული წარსული, არა მხოლოდ შეგვახსენა რწმენისა და მამულისათვის შეწირული დედანი, არამედ დაიწყო წარსულთან დიალოგი (ასე გაჩნდებიან მის ლექსებში მთაწმინდელნი, მოდრეკილი, მერჩული, თორნიკე ერისთავი, შალვა, ბიძინა და ელიზბარი,

გეზვა გაფრინდაული, ერეკლე მეორე, ბაგრატ მეოთხის ასული მარიამ დედოფალი, მარიამ ქართლის დედოფალი...). როგორც ვთქვით, მოგვიანებით დაიწერა „ფეხი დამადგით“, – დავით აღმაშენებლის უაღრესად ცოცხალი პორტრეტი. ამით პოეტმა შექმნა საარსებო გარემო, რომელშიც საკუთარ სულიერობას მისცა ასპარეზი. ეს არ იყო წარსულში დაბრუნება ან წარსულით ცხოვრება. ანა კალანდაძემ გასაგებად გვითხრა ის, რაც ასე მნიშვნელობდა მაშინაც და არ კარგავს სიმძაფრეს დღესაც, რომ წარსული ყოველთვის განგვსაზღვრავს, ის შემოდის ჩვენს ყოფაში, გვახსენებს თავს და გვიჩვენებს ჩვენგანვე მივიწყებულ თუ დაკარგულ ღირებულებებს. ამიტომაც პოეტისთვის წმინდანთა სახეებზე წერა სიმშვიდისა და სულიერი თავისუფლების კონტექსტი. აქვე გასათვალისწინებელია ერთი ნიუანსიც: „არასოდეს გაშინაურებია და არც მეთისმეტად შეუთამამებია იგი ქართველი ერის ისტორიას. მუდამ თავმოდრეკილი და ხშირად მუხლმოდრეკილიც მდგარა იმათი ხსოვნის წინაშე, ვინც ზნესრულობისა და მამულიშვილობის მაგალითად დაუსახავს“ (ი. ორჯონიკიძე). ნიშანდობლივია ისიც, რომ, როდესაც დავითსა და თამარს იხსენებს, ეხება არა „ძალაუფლების მეტაფიზიკას“, მათს წარმატებულ საბრძოლო დიდების ამსახველ ფაქტებს, არამედ მთავარ სულიერ ფასეულობებს. პოეტს კარგად ესმოდა საკუთარი ადგილისა და იმ დროის მნიშვნელობა, იმ პოლიტიკური ვითარების აბსურდულობა, იმ სულთამხუთავი რეჟიმის ტრაგიკული ირონია, რომელშიც უწევდა ცხოვრება, მაგრამ ეს არამდგრადობა, გარეგანი და შინაგანი წინააღმდეგობანი, უღმერთობა, თუნდაც ის უსამართლო კრიტიკა სულიერ და ყოფით დრამად არ გაუხდია. ანა კალანდაძემ დაგვანახვა, რომ, როცა პოეზია

ველარ მიმართავს მარადიულ ღირებულებებს, სიბრძნეს, კულტურას, როცა ყოფიერების ერთიან სტრუქტურაში ჩაერთვება სასტიკი და გამანადგურებელი ძალა, როცა ერთი „სიმართლის რწმენა“ ადგილს აღარ ტოვებს არანაირი სხვა სიმართლისათვის, უნდა დაუბრუნდე საკუთარ თავს, მოძებნო შენში ის ღვთაებრივი, რომელიც მიგაახლებს უზენაესს, რათა მოგეცეს „წყნარი სადგური, სულთ დასამკვიდრები“.

როგორც მერაბ მამარდაშვილი იტყვოდა: ტოტალიტარიზმი, უპირველესად, „ლინგვისტური დაბეჩავებაა“ (მ. მამარდაშვილი). ამ ფონზე ანა კალანდაძის პოეტური ენა რაღაც საკრალიზებულ სივრცეს ქმნიდა. მის ირგვლივ ჩამოწოლილ უღიმღამო ყოფითობაში შეიჭრა ზეციური პლანი დაპირისპირებული მიწიურთან (მიწიერისა და ციურის შესახებ იხ. ტ. კვანჭილაშვილი) და მკითხველი აღმოჩნდა რწმენისა და სიყვარულის სასწაულის პირისპირ. ძველი ქართული ლექსიკა, რელიგიური სახეები, გაქვავებული ბიბლიური ფორმები და კონცეპტები გაერთიანდა და, ყოველგვარი ყალბი პათოსისა და გამაღიზიანებელი ამპლიფიკაციების გარეშე, შექმნეს ახალი პოეტური ენა და, შესაბამისად, — მენტალობა: „უდაბნოს მწირი“, „ანგელოზი მარმარილოდან“, „მდუმარე ცრემლი და „სულთათანა“, „ლოცვა ბაგეთა თრთოლით“, „დავითნი — წიგნი ფსალმუნთა“, „ღმერთსა ვავაედრებ ჩემს სულს“, „ბიბლიური ნოეს კიდობანი“, „თეთრი ანგელოზი“, „შავთვალა ანგელოზი“, „სატანა“, „ნინოს ნათელი დაადგება საქართველოსა“, „ქვაბში ჩიურჩულით გადაიწერს პირჯვარს მოძღვარი“, „მეუფე“, „ჯვარცმული“, „აღდგა თავადი“, „ცისკრის ზარების რეკა“, „ცრემლი ღვთისმშობლის“, „ბრწყინვა კანდელთა“, „ბეთანია“, „მცხეთა“, „სამთავრო“, „კირიე ელეისონ“, „წამების

ჯვარი”, „ავაზაკი”, „ქვის მალალი ჯვარი”, „ფრდადაშვებული ანგელოზი”, „კაენი”...

ამ პერიოდის საბჭოთა იდეოლოგიისა და პროპაგანდის ენა კი სხვაგვარი იყო: დიდება სსრკ-ს; რწმენა ნათელი მომავლისა; წმიდათაწმიდა ომი; ხალხის მტერი; უკვდავი ბელადი და მასწავლებელი; საბჭოთა დოქტრინის რელიგიურ ორინეტაციას წარმოადგენდა „ახალი ცა და ახალი მიწა”. სერგეი ესენინმა, ფაქტობრივად, გაახმაურა მარქსიზმის ლენინური რედაქცია: *Да здравствует революция на земле и на небесах!* (ს. ესენინი). რადგანაც „სოციალისტურმა რეალიზმმა „ოპერატიული კრიტიკის შტაბის” მეშვეობით მიითვისა ლიდერის როლი, მაშინვე რეგლამენტაციის მარ-წუხებში მოაქცია მთელი ლიტერატურა და ხელოვნება, წინასწარ განუსაზღვრა მას განვითარების გეზი და მიმართულება” (გ. გვაზავა). საქმე იქამდეც კი მივიდა, რომ ხელოვანებს „გეზის მისაცემად” საორიენტაციო თემატიკა დაუგზავნეს. ერთი ასეთი დოკუმენტი ანა კალანდაძეს 1951 წელს მიუღია საქართველოს სსრ მინისტრთა საბჭოსთან არსებული კულტურულ-საგანმანათლებლო დაწესებულების საქმეთა კომიტეტისაგან. თემათა ჩამონათვალი ასეთია: 1. სამგორის შესახებ; 2. რუსთავის შესახებ; 3. ბრძოლა მარცვლეულისათვის (პურის აღება კომბაინით, პურის ბეღელი); 4. ბრძოლა მეცხოველეობისათვის (მწყემსები, მომთაბარეობა, ბინები და სხვა); 5. საკოლმეურნეო მგზავრული (კოლმეურნეთა სამუშაო ადგილებზე გასვლა); 6. ხვნა-თესვის შესახებ; 7. მალაროელთა სიმღერა; 8. სიმღერა სამშობლოზე (პატრიოტიზმი); 9. საყოფაცხოვრებო და სახუმარო (შაირები, გაბაასება); 10. სიმღერა ახალგაზრდობაზე და ახალგაზრდობისათვის; 11. სიმღერა პიონერებზე და ბავშვებზე,

ავრეთვე პიონერებისა და ბავშვებისათვის; 12. ხალხთა და ეროვნებათა სტალინურ მეგობრობაზე; 13. გმირობის, ვაჟკაცობისა და თავდადების შესახებ; 14. მთავლელთა სიმღერა; 15. სიმღერა ფიზკულტურელებზე; 16. სიმღერა რთველზე; 17. სიმღერა ბაღებისა და ხილის შესახებ; 18. კომუნისტების დიადი მშენებლობის შესახებ და ა.შ... სულ 37 მუხლია ჩამოთვლილი – ამბობდა ერთ-ერთ ინტერვიუში პოეტი.

ბუნებრივია, ასეთი თემატიკის დამუშავება შესატყვის ლექსიკასაც გულისხმობდა და არა იმას, რასაც ანა კალანდაძე ამკვიდრებდა ლირიკაში. მან თავისი პოეზიის უჩვეულო ლექსიკა ასე განმარტა: „ძველი ქართულისა და უმამაცეს მთიელთა სურნელი ნაზად ერწყმოდა ერთმანეთს და ჩემს პოეტურ ფანტაზიას აცხოველებდა... უნივერსიტეტში სრულად ვეზიარე მადლს ძველი ქართული ენისა და ლიტერატურისა, გამიცხოველდა ინტერესი მშობლიური ქვეყნის ისტორიისადმი“. თავად პოეტის დამოკიდებულებაში ქართული ენის მიმართ ჩანს გასაღები ანა კალანდაძის პოეზიისა, გნებავთ, მისი სულისა: „ჩემთვისაც ... ქართული სიტყვა მხოლოდ ზეციური წყალობაა ... ამაღლებული და სხივმოსილი“ – გაგვანდო პოეტმა.

ანა კალანდაძის შემოქმედება, ფაქტობრივად, ახალი ჰიმნოგრაფიაა. კლასიკურისაგან მას განასხვავებს ერთი მნიშვნელოვანი თვისება: წმინდანთა სახეებს პოეტი ქმნის არა საღვთო სახელებით (არსობრივით, ანუ „შეერთებული ღმრთისმეტყველება“ და ჰიპოსტასურით, ანუ „განყოფილი ღმრთისმეტყველება“, დონისე არეოპაგელის სახელებით, როგორც ჰიმნოგრაფიაშია), არამედ აცოცხლებს რეალისტური ხატებით, განაზოგადებს მათი ცხოვრების უმთავრეს

სულიერ ღირსებებს და ხატავს ცოცხალ, კონკრეტულ მაგალითს რწმენისა და სიყვარულისათვის შეწირული, თავგანწირული ადამიანისას. ამ გზით უნდა შეუერთდეს მკითხველი უმაღლეს ფასეულობებს, მან უნდა იგრძნოს, განიცადოს და გაიაზროს ის გზა, რომლის ბილიკებზეც პოეტმა გვატარა.

გარეკანზე: ჯანაშვილისეული ბიბლია. XV-XVI სს. (A 646)
დაცულია ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში.



გამომცემელი: ფასეულობათა კვლევის საზოგადოება
მისამართი: თავისუფლების მოედანი 4
email: StudyofValuesSociety@gmail.com

ჟურნალი გამოდის წელიწადში სამჯერ
ყველა უფლება დაცულია. © ფასეულობათა კვლევის საზოგადოება. 2019

ISSN 1512 – 3650
UDC (uak) 34 (051.2)
g – 942