

ფ დ ვ ა რ ი

მართლმადიდებლობა და მანამედროვეობა



N3(13) 2024

რედაქტორი:

დეკანოზი გიორგი წეროძე

სარედაქციო საბჭო:

ზურაბ ჯაში

თამარ გრძელიძე

არქიმანდრიტი ილია ჯინჯოლავა

ბექა მინდიაშვილი

ტექსტის რედაქტორი:

ანა ჭაბაშვილი

დიზაინი:

ელენე მინდიაშვილი



ჟურნალი მომზადდა „ლიტერატურული კლუბის“ მიერ, USAID-ის „ერთიანობა მრავალფეროვნებაში“ პროგრამის ფარგლებში, რომელსაც ახორციელებს საქართველოს გაეროს ასოციაცია, აშშ-ის საერთაშორისო განვითარების სააგენტოს ფინანსური მხარდაჭერით. ჟურნალში მოცემული შეხედულებები და მოსაზრებები ეკუთვნის პუბლიკაციის ავტორებს და არ უნდა აღიქმებოდეს ამერიკის შეერთებული შტატების საერთაშორისო განვითარების სააგენტოსა და საქართველოს გაეროს ასოციაციის ოფიციალურ პოზიციად.

© 2024, ყველა საავტორო უფლება დაცულია

სარჩევი

- 5 **ასკეტიზმი როგორც გზა თავისუფლებისკენ**
გურაბ ჟაშვი
- 24 **რეფლექსიები ქრისტიანული ასკეზის, როგორც დიალოგის რაობისთვის**
ნინო საძაგლიშვილი
- 32 **მართლმადიდებლური ასკეტიკა**
თეიმურაზ ბუაძე
- 40 **საღმრთოება – წმინდა სიბიჟე**
დავით თინიკაშვილი
- 48 **ჰომილია XL**
ნმ. მაკარი მეგვიპტელი
- 53 **ღვთის შემეცნების მთა**
მღვდელი გიორგი ცქიტიშვილი
- 63 **გიორგი ფლოროვსკი მართლმადიდებელი ეკლესიის**
სამონასტრო და ასკეტური ტრადიციის შესახებ
გურამ ლურსმანაშვილი
- 70 **თბილისელი დომინიკელების წერილი**
გიორგი მთაწმინდელის შესახებ
ბექა ჭიჭინაძე
- 80 **სხვადასხვადასხვა ასკეტური ეთოსი**
იოანე გიგულაშის ნიშნებიდან “Ascetic Ethos and Monasticism”
- 86 **ასკეტური იდეალი: წმ. ეფრემი და სამონასტრო ცხოვრების საწყისები**
სირიული „პროტოსამონასტრო“ ცხოვრება: დავიდუბელი ტრადიცია
სებასტიან ბროკი
- 96 **მორჩილება**
თომას შვიდლიკი
- 103 **ვითარ ვცხოვრობ? პატერიკი**



აუდიო ფაილის
მოსასმენად
დაასაანერეთ

„ზღვარის“ ეს ნომერი ქრისტიანული ასკეტიზმის საკითხებს ეძღვნება. ვიდრე ცათა სასუფეველი დადგება, ჩვენ გვჭირდება ვარჯიში, ასკეზა იმაში, თუ როგორ მოვერგებოთ ახალ და ნამდვილ ჩვენს მომავალ და საბოლოო არსებობას. წლების წინ ადამიანის კოსმოსში გაფრენა საყოველთაო ყურადღების ქვეშ ექცეოდა, ამიტომ კოსმონავტების უწონობისთვის შეგუების ამსახველი ვიდეოჩანაწერები კარგად მახსოვს. უწონობისა და ცათა სასუფეველის ანალოგია, რა თქმა უნდა, მოიკოჭლებს, მაგრამ იქნებ თვალსაჩინოებისთვის იმაში გამოგვაღდგეს, რომ დავრწმუნდეთ – შესაბამისი გამოცდილების, ახალი უნარების დაგროვების გარეშე სხვა, შეცვლილ რეალობაში ადამიანის არსებობა შეუძლებელია.

ქრისტიანებში გავრცელებული შეცდომაა მოწოდება ისეთი ასკეზისაკენ, რომელიც მიზნად ისახავს ადამიანის ამ ახლა არსებული ბუნების გაუმჯობესებას, შეცვლას ან სრულყოფას. ცალკე შეუთანხმებელ საკითხად დარჩება იმის დადგენა, თუ ვინ რას ჩათვლის სრულყოფილებად, მაგრამ, ამის მიუხედავად, მცდარი იქნება ყველა გზა, რომელიც არ მოდის ცათა სასუფეველიდან, მომავლიდან. დიახ, მომავლიდან განსაზღვრული და არა მხოლოდ განჭვრეტილი არსებობის „გემოს ხილვა“, გამოყენება, გამოცდილებაში შემოტანა მიმაჩნია ნამდვილი ასკეზის მიზნად. ჩვენ ვფლობთ კიდევ: ხორცი ქრისტესი მოვიღოთ და უკვდავებისა წყაროს გემო ვიხმიოთ. ხმევა სწორედ და მხოლოდ გამოყენებას, მოხმარებას ნიშნავს.

ცათა სასუფეველში სხვა და მეორე, ისევე როგორც მთელი სამყარო, ყველაფრით, რაც მასში გვხვდება და მთელი კოსმოსიც კი გახდება მიზანიცა და საშუალებაც იმისათვის, რომ მე ვიცნო, გამოვხატო ან სულაც დავინახო საკუთარი თავი. როგორც კოსმონავტები უწონობას, ისევე ჩვენც ახლავე უნდა „ვიასკეზოთ“ სიყვარულით და „უსიკვდილო მარადიულობით“ სუნთქვაში, რათა ბოროტებითა და სიძულვილით ნასუნთქმა „ფილტვებმა“ ტკივილი არ განგვაცდევინოს მწარედ სანანებლად.

დეკანოზი გიორგი წეროძე

შიო მღვიმელისა

ცასა ბეჭვითა ეკიდა, ვნახე, კაცი
და მასვე კაცსა
შუბის წვერს ედგნეს დარბაზნი,
მუმლსა ზედა ჯდა,
მინდორს სდევდა ქურციკთა,
და ზღვასა ზედა მოარბევდა ცხენითა,
და ესრეთ ღატადებდა:
ღმერთო, შენ კურთხეულ ხარ!

მეფე დემეტრე I

„სკეტიზმი“, – ამ სიტყვის გაგონებისას ხშირად თვალწინ წარმოგვიდგება შუა საუკუნეების მონასტრის ნახევრად ჩაბნელებული კელია, რომელშიც ბერი აკრძალული სურვილების დასათრგუნად თავს გამეტებით იშოლტავს, ყოველგვარ სიამესა და ბედნიერებას მოკლებული ცხოვრება. და რისთვის? მხოლოდ იმისთვის, რომ ამგვარად გაღებული მსხვერპლით ღმერთის გული მოიგოს და იმქვეყნად მიიღოს საზღაური მარადიული ნეტარების სახით. შემდეგ არ უნდა გაგვიკვირდეს, რომ ასეთი „სულიერი მოღვაწე“ არც სხვის ბედნიერებას მოუფრთხილდება. უფრო მეტიც, ის მთელი თავისი დათრგუნული ვნებების პროეცირებას მოახდენს განსხვავებული რწმენის ან უბრალოდ შეხედულების მექანე ადამიანებზე და მათ მიმართ ძალადობის სახით უკან ამოანთხევს. სამწუხაროდ, ასკეტიზმის ამგვარი დამახინჯებული გაგება არ არის მხოლოდ რელიგიისადმი უარყოფითად განწყობილი მოაზროვნეების აბსტრაქტული თეორეტიკების ნაყოფი, ის ხშირად რეალობაშიც ვლინდებოდა ამ სახით, ხოლო დღეს განსაკუთრებით აქტუალური გახდა საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის სასულიერო და საერო პირთა მნიშვნელოვანი ნაწილის არატოლერანტული ქადაგებების ასახსნელად. რა თქმა უნდა, მართლმადიდებელი ეკლესიისთვის უცხოა თავის გაშოლტვის პრაქტიკა, ისევე როგორც ზოგადქრისტიანული

სამონასტრო პრაქტიკისთვის¹, მაგრამ ზოგადად ძალისხმევა, მიმართული საკუთარი სურვილების დათრგუნვისკენ, ბევრისთვის მაინც ასკეტიზმის არსის გამომხატველად მიიჩნევა.

აქედან გამომდინარეობს ასკეტიზმის უარყოფითად დამახასიათებელი მეორე თვისება – უპირობო მორჩილება სულიერი ავტორიტეტებისადმი. რადგან ადამიანი ვერ ენდობა საკუთარ სურვილებს, მაშინ მხოლოდ სულიერი ავტორიტეტის ნება შეიძლება გახდეს ერთადერთი სანდო ხელმძღვანელი სულის გადარჩენის საქმეში. ვფიქრობ, ზედმეტია იმაზე მსჯელობა, თუ როგორ აზიანებს ადამიანის ფსიქიკას ასე გაგებული ასკეტიზმი სამონასტრო თუ საერო ცხოვრების პირობებში. რაც განხილვას საჭიროებს, არის ის, თუ რამდენად შეესაბამება ასკეტიზმზე ამგვარი წარმოდგენა მის ნამდვილ საღვთისმეტყველო შინაარსს და ისტორიულ საწყისებს მართლმადიდებელ ეკლესიაში, და თუ არ შეესაბამება, მაშინ რას წარმოადგენს მისი ნამდვილი არსი.

წინამდებარე სტატიაში ვეცდები, ძალიან მოკლედ ვაჩვენო, რომ ასკეტიზმი ატარებს ზემოთ წარმოდგენილი სურათის სრულიად საპირისპირო მნიშვნელობას. ის არათუ ემსახურება ადამიანის სურვილების დათრგუნვას და პიროვნების ავტორიტეტებისადმი დამორჩილებას, არამედ, პირიქით, მის სრულად გათავისუფლებას ძალაუფლებისგან.

ამ დებულების დასასაბუთებლად ჯერ განვიხილავ, თუ როგორ არის გადმოცემული ასკეტიზმის ემანსიპატორული ბუნება თანამედროვე ფილოსოფიურ თეორიებში. შემდეგ მოკლედ მოვხაზავ ქრისტიანულ სოტერიოლოგიურ ჩარჩოს, რომლის კონტექსტშიც შეგვიძლია გავიგოთ ასკეტური ღვაწლის მნიშვნელობა და პრაქტიკულად განვახორციელოთ მისი განმათავისუფლებელი შედეგი. ამ მსჯელობის დროს ასევე გამოიკვეთება ასკეტიზმის გადაგვარების მიზეზები, რომლებმაც შეიძლება მიგვიყვანოს ზემოთ აღწერილ მამოხისტურ პრაქტიკამდე.

ასკეტიზმის თემა თანამედროვე ფილოსოფიაში

პირველი თანამედროვე ფილოსოფოსი, რომელიც უნდა განვიხილოთ ასკეტიზმის მნიშვნელობის წარმოსაჩენად, არის პოლიტიკის თეორეტიკოსი ისაია ბერლინი. ის ერთმანეთისგან განასხვავებს თავისუფლების ორ გაგებას, უარყოფით და დადებით თავისუფლებას. პირველი სახის თავისუფლებას ის პოლიტიკური ბრძოლის გამართლებულ მიზნად მიიჩნევს. რადგან მისთვის „პოლიტიკური თავისუფლება არის არეალი, სადაც ადამიანს შეუძლია სხვისგან დაუბრკოლებლად მოქმედება“.² ამ სახის თავისუფლება არის უარყოფითი იმ თვალსაზრისით, რომ ის მიმართულია გარეშე პოლიტიკური ძალაუფლების მხრიდან ზეწოლისა და ძალადობის წინააღმდეგ. მისი მიზანია, ინდივიდი გაათავისუფლოს თავით მის მიერ დასახული მიზნის განხორციელების გზაზე სხვის მიერ შექმნილი დაბრკოლებებისაგან. მაგრამ მას არ აინტერესებს ამ მიზნის შინაარსი და თავისუფლების მიერ

ინდივიდისთვის მოტანილი სარგებლის ობიექტური ღირებულება. ეს თვითონ ინდივიდის განსასაზღვრია და, შესაბამისად, მხოლოდ მისი პირადი პასუხისმგებლობის საქმეა. პოლიტიკური რეჟიმი, რომელიც ინტერესდება ინდივიდის თავისუფლების შინაარსის შეფასებით, თავისი არსით შეიცავს ტირანიის საფრთხეს. ბერლინისთვის ამგვარის საფრთხის მატარებელი იყო, მაგალითად, ჟან ჟაკ რუსოს პოლიტიკური თეორია, რომელიც ინდივიდის ნებას უქვემდებარებდა „საზოგადო ნებას“. ეს უკანასკნელი აღჭურვილი იყო ფუნქციით, ინდივიდისთვის ეკარნახა, თუ რა უნდა სურდეს მას. ეს კი არის ყოველგვარი ძალაუფლების ბოროტად გამოყენების დასაბამი, როდესაც სხვა გეუბნება: „შენი სურვილები არ არის სწორი, რადგან შენ არ იცი, რა არის შენთვის სასარგებლო. მხოლოდ მე ვიცი, რა მოგიტანს სარგებელს და ამიტომ ის უნდა გინდოდეს, რასაც მე გეტყვი. ამიტომ მხოლოდ მე უნდა დამემორჩილო“. ვფიქრობ, საბჭოთა კავშირის სამოცდაათწლოვანი კომუნისტური იდეოლოგიის ბატონობა საკმარისი უნდა ყოფილიყო ამ სახის ძალაუფლების მანკიერების გასააზრებლად და მისგან ბერლინისეული „უარყოფითი თავისუფლების“ მოპოვების დასაფასებლად.

თუმცა ისაია ბერლინი არ ყოფილა ისეთი მიამიტი, რომ ეფიქრა, თითქოს ინდივიდმა ყოველთვის იცის, რას მოაქვს მისთვის სარგებელი და ყველა სახის მისი სურვილი გამართლებულია. ის განიხილავს მეორე სახის თავისუფლებასაც, დადებით თავისუფლებას, რომელსაც განსაზღვრავს შემდეგი სახით: „თავისუფლების პოზიტიური მნიშვნელობა გამომდინარეობს ადამიანის სურვილისგან, იყოს საკუთარი თავის ბატონი“.³ ადამიანი შეიძლება გარეშე ძალების ზემოქმედებისგან თავისუფალი იყოს, მაგრამ მაინც

ვერ აკონტროლებდეს საკუთარ თავს. ამ ვითარებას ბერლინი ასე განმარტავს:

„ადამიანებს ხომ აქვთ სულიერი მონობისგან ან ბუნებისადმი მონობისგან საკუთარი თავის გათავისუფლების გამოცდილება და ამ დროს ხომ აცნობიერებენ, ერთი მხრივ, საკუთარ თავს, რომელიც მართავს, და, მეორე მხრივ, ისეთ რაიმეს, რასაც იძულებით ვმართავთ? ეს მმართველი თვითი სხვადასხვაგვარად არის გაგებული, როგორც გონება, ან ჩემი „ამაღლებული ბუნება“, ჩემი მეობა, რომელიც აკეთებს გათვლას და მიზნად ისახავს იმას, რაც დიდი ხნის შემდეგ მოიტანს სარგებელს; ეს არის გაგებული როგორც ჩემი „რეალური“, „იდეალური“ ან „ავტონომიური“ თვითი, რომელიც შეპირისპირებულია ირაციონალურ იმპულსებთან, უკონტროლო სურვილებთან, ჩემს „დაბალ“ ბუნებასთან, უშუალო სიამოვნების განცდის მიღებვებთან, ჩემს „ემპირიულ“ და „ჰეტერონომიულ“ თვითთან, რომელიც წარიტაცება სურვილისა და ვნების ყოველი შემოტევით და საჭიროებს მკაცრ დისციპლინას „რეალურ“ ბუნებამდე მის სრულად ასამაღლებლად“.⁴

ამგვარად, ბერლინი აღიარებს ინდივიდში არსებულ შინაგან პრობლემას თავისუფლების მართებულ გაგებასთან დაკავშირებით. მაგრამ ის სახიფათოდ მიიჩნევს გარეშე ძალაუფლების შემოშვებას კერძო სფეროში ინდივიდისთვის თავისუფლების სწავლების „კეთილშობილური“ მიზნით. ძალაუფლებას ვერ ენდობი. მაგრამ აქ უნდა დავსვათ კით-

ხვა: რამდენად არის შესაძლებელი თუნდაც მხოლოდ უარყოფითი თავისუფლების მიღწევა, ანუ ინდივიდისთვის გარეშე ძალის მხრიდან ძალადობისა და შევიწროების წინააღმდეგ ბრძოლა ინდივიდის მიერ საკუთარი თავისუფლების არსის მართებულად გააზრების გარეშე?

ამ პრობლემის გასაანალიზებლად დავგეხმარება გასული საუკუნის მემარცხენე ფილოსოფოსის, მერაბ მამარდაშვილის მეგობრის, ლუი ალთუსერის კონცეფცია ინტერპელაციის შესახებ. ის ერთმანეთისგან განასხვავებს სახელმწიფოს რეპრესიულ აპარატს და სახელმწიფოს იდეოლოგიურ აპარატს:

„... ყოველი სახელმწიფო აპარატი, იქნება ეს რეპრესიული თუ იდეოლოგიური ხასიათის, „მუშაობს“ როგორც ძალადობის, ასევე იდეოლოგიის მეშვეობით, მაგრამ ერთი მნიშვნელოვანი განსხვავებით, რომელიც მოითხოვს, რომ არ ავურიოთ სახელმწიფოს იდეოლოგიური აპარატი სახელმწიფოს რეპრესიულ აპარატში. ეს არის ფაქტი, რომ სახელმწიფოს რეპრესიული აპარატი მუშაობს მასობრივად და უპირატესად ძალადობის მეშვეობით (მათ შორის ფიზიკური ძალადობის მეშვეობით), ხოლო დამატებით ასევე იდეოლოგიის მეშვეობითაც. არ არსებობს მხოლოდ ძალადობრივი აპარატი. მაგალითად, ჯარი და პოლიცია მუშაობს იდეოლოგიით, რომ უზრუნველყოს მისი ერთობა და არსებობის გახანგრძლივება, იმ ღირებულებებით, რასაც ისინი გარეთ ახორციელებენ“.⁵

ძალაუფლების მქონე ინსტიტუტის იდეოლოგიის მუშაობა „აყალიბებს კონკრეტულ ინდივიდებს, როგორც მასზე დამორჩილებულ სუბიექტებს“.⁶ შედეგად ვიღებთ ინდივიდის პარადოქსულ მდგომარეობას ძალაუფლებასთან მიმართებაში: ინდივიდი ყალიბდება „როგორც (თავისუფალი) სუბიექტი, თავისუფლად რომ დაემორჩილოს სუბიექტის ბრძანებებს, ანუ (თავისუფლად) რომ მიიღოს მისი მორჩილება, და რომ მან თვითონ გამოხატოს და განახორციელოს საკუთარი თავის დამორჩილება“.⁷ ასე რომ, არ არსებობს ინდივიდი თავისუფალი ნებით და ცნობიერებით, რომელიც არ იქნებოდა შექმნილი „კონფორმიზმის მოთხოვნის მიღების გზით კანონისადმი დამორჩილებით“.⁸ აქედან გამომდინარე, ადამიანის ინდივიდი და მისი თვითშეგნება, როგორც ძალაუფლების პროდუქტი, ვერ გახდება თავისუფლებისკენ მსწრაფველი სუბიექტი. მაშინაც კი, როცა მას სურს თავისუფლება, როცა იბრძვის თავისუფლების მისაღწევად, ის მოქმედებს ძალაუფლების მიერ მისთვის შექმნილი რეალობის შესახებ წარმოდგენების ჩარჩოებში და, შესაბამისად, მის მიერ მიზნად დასახული თავისუფლება იმავე ძალაუფლების მიერ განსაზღვრული კატეგორიაა და მისკენ სწრაფვაც სხვას არაფერს ემსახურება, თუ არა ისევ ამავე იდეოლოგიის კვლავწარმოებას. ამ რთული ვითარების გასააზრებლად დაგვეხმარება ფილმი „მატრიცა“, სადაც ადამიანებმა არც კი იციან, რომ ისინი მონობაში იმყოფებიან და, ამდენად, ვერც ხედავენ მათი დამმონებელი ძალაუფლების სტრუქტურას, თუმცა მისით სუნთქავენ და არსებობენ, რადგან სისტემა უშუალოდ ჩანერგავს მათში მათსავე წარმოდგენას როგორც საკუთარ „მე“-ზე ასევე გარეშე რეალობაზე. ამიტომ პირვე-

ლი, რაც უნდა გააკეთოს თავისუფლებისთვის მებრძოლმა, ეს არის საკუთარი ცნობიერების გარდაქმნა, რათა ძალაუფლების მიერ მისთვის თავს მოხვეული იდეოლოგიით წარმოდგენილი რეალობისგან და, პირველ რიგში, საკუთარი „მე“-ს რეალობისგან გათავისუფლდეს.

კონკრეტულად ის თვისება, რაშიც ვლინდება ადამიანის ფორმირება ძალაუფლებას დამორჩილებულ სუბიექტად, არის ძალაუფლების მიერ დისციპლინირებული სუბიექტის ჩვევა, როგორც ფრანკფურტის ფილოსოფიური სკოლის მესამე თაობის წარმომადგენელი, ქრისტოფ მენკე ამტკიცებს. ამიტომ მორჩილებაში ჩამოყალიბებული პიროვნების ცნობიერების გათავისუფლება არის „ჩვევისგან გათავისუფლება“.⁹ სწორედ ამ ჩვევისგან გათავისუფლების გზად უნდა დავსახოთ ასკეტობაში, როგორც თვითის გარდაქმნის გზა. გასული საუკუნის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფრანგი ფილოსოფოსის, მიშელ ფუკოს მიხედვით ასკეტობაში, ანუ, როგორც ის ზოგჯერ უწოდებს, „არსებობის ხელოვნება“ და „თვითის ტექნიკა“ არის „ის განზრახული და ნებაყოფლობითი ქმედებები, რომელთა მეშვეობით ადამიანები არა მხოლოდ უწესებენ საკუთარ თავს ქცევის წესებს, არამედ ასევე ესწრაფვიან საკუთარი თავის გარდაქმნას, საკუთარი თავის შეცვლას უნიკალურ არსებად, და აქციონ საკუთარი ცხოვრება ნამოღვაწევად, რომელიც საკუთარ თავში ატარებს გარკვეულ ესთეტიკურ ღირებულებებს და ჯდება გარკვეულ სტილისტურ კრიტერიუმში“.¹⁰ ფუკომ ამგვარი პრაქტიკის საკვლევად ანტიკური და გვიან ანტიკური ხანის ფილოსოფიურ ლიტერატურას მიმართა, სადაც ის „საკუთარ თავზე ზრუნვის“ (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) კონცეფციაშია გადმოცემული. ამ სახის საკუთარ თავზე

ზრუნვის მაგალითს წარმოადგენს დიდი სტოელი ფილოსოფოსის, ეპიქტეტეს შეგონება: „შენ ზრუნავ იმაზე, თუ როგორ იცხოვრო სასახლეში, როგორ გემსახურონ მონები და თავისუფალი პირები, როგორ ატარო მდიდრული მოსასხამი, როგორ იყოლიო მონადირეთა, მომღერალთა და მოთამაშეთა სიმრავლე. განა მე ვითხოვ რაიმეს აქედან? მაგრამ შენ, შენი მხრივ, გიზრუნია, თუ როგორ განსჯი მოვლენებს? შენ თვითონ გიზრუნია საკუთარ მოაზროვნე თვითზე?“¹¹ მართალია, ამგვარი შეგონებების მიზანი იყო ის, რომ ადამიანს

„ზურგი ექცია საზოგადო საქმეებისგან, შფოთისგან და ვნებებისგან, რომლებსაც ეს საქმეები აღძრავდა. მაგრამ გამყოფი ხაზი არ გადის საზოგადო საქმეებში მონაწილეობა-არმონაწილეობის შესახებ არჩევანზე; და ეს არ არის აქტიურ ცხოვრებასთან დაპირისპირება, რაშიც პოულობს ღირებულებას და მოქმედების არეალს თვითის კულტივირება. ის უფრო მეტად დაინტერესებულია საკუთარ თავთან მიმართების პრინციპის განსაზღვრით, რაც შეაძლებინებს, დააყენოს პირობები, რომელთა წიაღ პოლიტიკური მოქმედება, ძალაუფლების პოზიციებზე მონაწილეობა, ფუნქციების განხორციელება გახდება შესაძლებელი ან შეუძლებელი, მისაღები ან აუცილებელი“.¹²

ფუკოს აზრით, ბერძნულ-რომაული „თვითის კულტივირების“ ეს ფილოსოფიური ტრადიცია „პირველი საუკუნეების ქრისტიანულ ასკეტურ მიმდინარეობებში უკიდურესად ძლიერ არის აქცენტირებული“.¹³

ჩვენი დროის მეორე გამოჩენილი გერმანელი ფილოსოფოსი, პიტერ სლოტერდაიკი კიდევ უფრო მეტად ავითარებს ქრისტიანული ასკეტიზმის, როგორც განმათავისუფლებელი სულიერი პრაქტიკის გაგებას. მის ნაშრომში, რომელიც დასათავსებულია რილკეს ლექსიდან „აპოლონის არქაული ტორსო“ აღებული ბოლო ფრაზით „შენ უნდა შეცვალო შენი ცხოვრება“, ის მსჯელობს ასკეტიზმის ამბოხზე, რომელიც მიმართულია ადამიანის გამუდმებით ეგზისტენციალური ხელმოკლეობის მდგომარეობაში ყოფნისა და ამ ყოფაზე შეჩვევის წინააღმდეგ. ასკეტური ამბოხი გაშლილია სხვადასხვა „ფრონტზე“, რომელთა დეტალური განხილვა შორს წავიყვანდა. შევჩერდები მხოლოდ ორ მათგანზე. პირველი განიხილავს ასკეტიზმის მიმართებას სექსუალურ მოთხოვნილებებთან. ცივილიზაციების მიერ სექსუალური პრობლემების გადაულახაობით გამოწვეულ სასოწარკვეთას ასკეტიზმი უპასუხებს იმით, რომ

„გარდაქმნის [სექსუალური ლტოლვით გამოწვეული] სპეციფიკური წნეხის მუდმივ სიჭარბეს უმაღლესი მიზნისკენ მიმართულ არასპეციფიკურ ლტოლვად. ეს პროცედურა აღინიშნება თანამედროვე ტერმინით „სუბლიმაცია“. მისი სქემა პლატონმა აღწერა როგორც კიბე, რომელზეც ადის სულიერად მოტივირებული სექსუალური სურვილი – ერთი ლამაზი სხეულიდან მეორისკენ, და ლამაზი სხეულების სიმრავლიდან სილამაზის ერთიანობისკენ“.¹⁴

მართალია, „სექსუალობის ბერმონაზვნურ კრიტიკას აქვს თავიდანვე საკმაოდ ხისტი მიდგომა და ახდენს ფიზიკური სურვილის თითქმის დემონიზებას, მაგრამ იმ მიზნით,

რომ შექმნას მუდმივი სურვილი და ის დაიჭიროს შესაბამის ტემპერატურაზე“.¹⁵ ასკეტიზმის მიერ გახსნილი ჩვენთვის საინტერესო მეორე ფრონტი არის მიმართული „ბატონობისა და მტრობის წინააღმდეგ“:

„ამ ფრონტზე ასკეტური ამბოხი გაუცხოების წინააღმდეგ აჩვენებს, რომ ვერასოდეს აიძულებ ადამიანს, ჰყავდეს ბატონი და მტერი. აქაც, გათავისუფლების მეთოდი არის ბოროტების ნებაყოფლობითი გადამეტება: ასკეტი ნებაყოფლობით იმონებს საკუთარ თავს ისე რადიკალურად, რომ ვერც ერთი ამქვეყნიური დამონება ვერ შეეხება მას. ისინი ირჩევენ ბატონს ყველაზე აღმატებულ სიმაღლეზე, რათა თავი გაითავისუფლონ ყველა მეორეხარისხოვანი ბატონისგან. აბრაამი თავისუფლდება ხილული ღმერთებისგან, რომ ეთაყვანოს უხილავ ღმერთს; მსგავსადვე სტოელი ბრძენკაცი ემორჩილება კოსმოსურ კანონს, რომელიც მას ათავისუფლებს ადამიანის თვითნებური წესებისგან; ასევე, ქრისტე ირონიულად გვირჩევს მივცეთ კეისარს კეისარისა, რადგან მორწმუნის ერთგულება ეკუთვნის ღმერთს და ურთიერთობა კეისართან არის მხოლოდ გარეგნული. ამრიგად, პავლე შეახსენებს რომაელებს, რომ ისინი ოდესღაც იყვნენ ცოდვის მონები, მაგრამ ახლა, როგორც სიმართლის მონები, თავისუფალი არიან. შესავალში ის საკუთარ თავსაც წარადგენს როგორც ღმერთის რჩეულ მონას და სწორედ ამიტომ თავისუფალ ადამიანს . . . ამავე დროს, ასკეტი ათავისუფლებს საკუთარ თავს მტრის ყოლის იძულებისგან იმით,

რომ ის ირჩევს უნივერსალურ მტერს საკუთარ თავში, რომელიც გარეთ ვლინდება მხოლოდ მეორეხარისხოვანი პროექციების სახით. ვინც იცის, რომ ეშმაკი არის მასში, მას აღარ სჭირდება გარეგან სამყაროში ბოროტი მეტოქე. აქედან გამომდინარეობს მეორე ლოყის მიშვერა, და ბუდისტის გაფრთხილება, რომ წამების მსხვერპლმა არ უნდა შეწყვიტოს მტანჯველის მიმართ თანაგრძნობა. მორალური ასკეტიზმი თავიდან გვაცილებს მტრის ძალას, რომ დარტყმით ვუპასუხოთ. ვინც გადის მტერზე რეაქციის მიღმა, არღვევს ძალადობისა და საპასუხო ძალადობის მანკიერ წრეს – თუმცა ხშირად ტანჯულ მხარედ დარჩენის ფასად“.¹⁶

როგორც ფუკოს, ასევე სლოტერდაიკის ასკეტიზმის კონცეფციებში არის ერთგვარი თეთრი ლაქა, რომ საკუთარი თვითის შემოქმედი პირი, ასკეტი, ვინც უნდა გაათავისუფლოს საკუთარი თავი ასკეტური ღვაწლის მეშვეობით, არ ჩანს, თუ რა რეალობას ეყრდნობა და რას წარმოადგენს თვითონ ის, როგორც განსხვავებული იმ თვითისგან, რომელსაც ქმნის იდეოლოგია. ამიტომ ვითარება ემსგავსება მიუნჰაუზენის მიერჭაობიდან საკუთარი თავის მისივე ხელით თმებზე მოჭიდებით ამოყვანას. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ასეთი სახის ასკეტიზმში მოცემულია განთავისუფლების სატიროების მქონე პიროვნება მისი ფიზიკური და იდეოლოგიით განპირობებული სოციალურ-პოლიტიკური სხეულის სახით, მაგრამ არ ჩანს განმათავისუფლებელი პიროვნების ონტოლოგიური საფუძველი. ეს უკანასკნელი თითქოს ჰაერშია გამოკიდებული, და მაინც, სწორედ მას მიეწერება მთელი

განმათავისუფლებელი საქმის კეთება. ასე რომ, ორივე ფილოსოფოსის მიერ ასკეტიზმის ხედვა შეიცავს შინაგან წინააღმდეგობას. ამ წინააღმდეგობაზე ხაზგასმა მნიშვნელოვანია, რადგან ასე გაგებული ასკეტიზმი არა მხოლოდ ლოგიკურად არაკონსისტენტურია, არამედ პრაქტიკული განხორციელების თვალსაზრისითაც სახიფათო, როდესაც ის გადმოგვაქვს რელიგიური ცხოვრების კონტექსტში, რამაც ისტორიულად და, ასევე, ჩვენს დროში უკვე მრავალი ტრაგიკული შედეგი მოიტანა როგორც თვითონ ასკეტის, ასევე მის გარშემო არსებული საზოგადოებისათვის. ამ საფრთხის წარმოსაჩენად და მისგან თავდაცვის გზების საძიებლად უნდა დავუბრუნდეთ ზემოთ გაკვრით ნახსენებ ქრისტოვ მენკეს „გათავისუფლების თეორიას“.

მენკე განიხილავს ეგვიპტიდან მოსეს მიერ ისრაელის გამოყვანის ბიბლიურ ამბავს, როგორც რელიგიური ფორმის რადიკალური გათავისუფლების ნიმუშს. როგორც უკვე ვთქვით, მენკესთვის ადამიანის სოციალურ-პოლიტიკური მონობისგან გათავისუფლების პრობლემა არის ის, რომ ადამიანი ეჩვევა მონურ მდგომარეობას. ამიტომ მთელი მისი პიროვნული იდენტობა, სუბიექტი ყალიბდება ამ ჩვეულების მიერ. ეს კარგად ჩანს ბიბლიურ „გამოსვლაში“, როდესაც ყოველი ახალი საფრთხის პირისპირ დარჩენილი ებრაელი ხალხი უჯანყდება მოსეს და სურს კვლავ ეგვიპტის მონობაში დაბრუნება: „ნეტავ უფლის ხელით გავმწყდარიყავით ეგვიპტის ქვეყანაში, როცა ხორციით სავსე ქვაბებს ვუსხედით და გაძღომამდე ვჭამდით პურს! მოგვიყვანე ამ უდაბნოში, რომ შიმშილით ამოგვწყვიტო მთელი კრებული!“ (გამ. 16:3) იმისათვის, რომ ადამიანმა გადადგას გათავისუფლების მეტად სარისკო ნაბიჯი,

მან უნდა იგრძნოს განმათავისუფლებელი გამოცდილების ესთეტიკური ხიბლი, რისთვისაც უნდა განიცადოს მონობაში ჩამოყალიბებული იდენტობის მსხვერვის სიამოვნება, რასაც მენკე უწოდებს „დესუბიექტივიზაციის სიამოვნებას“ (Lust der Desubjektivierung).¹⁷ ამ სიამოვნების განცდა ხდება ღმერთის მიერ ადამიანის მოხმობის და მისი მცნებისადმი ადამიანის „უპირობო, სუფთა მორჩილების“ შედეგად.¹⁸ ეს არ ნიშნავს კანონის რაიმე წესებისადმი ადამიანის დამორჩილებას, რაზეც, სამწუხაროდ, ხშირ შემთხვევაში დაიყვანება რელიგიური ცხოვრება, არამედ არის მოწოდება, რომელიც „ათავისუფლებს სწორედ იმიტომ, რომ არ გვითვებს არჩევანს, რადგან ჩვენ შეიძლება გავხდეთ თავისუფალი მისი მიღებით, მასზე „დიახ“-ის თქმით“.¹⁹ მაგრამ, როდესაც ეს მოწოდება აღარ არის ცოცხალი გამოცდილება, არამედ იქცევა მოგონებად, მაშინ ვიღებთ მოწოდების კანონად ქცევას (Vergesetzlichung).²⁰ შედეგად კვლავ ვიღებთ ძალაუფლების ახალ ავტორიტარულ სტრუქტურას, რომელიც მორწმუნეს ახლა უკვე ღმერთის სახელით იმონებს და შესატყვის ჩვევებს და იდენტობას უყალიბებს. მენკეს ამ ხელახალი დამონებისგან გამოსავლად ესახება „მისტიკური ნიჭილიზმი“, რომელიც

„უბიძგებს რელიგიური პრაქტიკით დაკავებული აზრის განმათავისუფლებელ მოძრაობას რელიგიის მიღმა გადასვლისკენ ან, უფრო ზუსტად, უკან, რელიგიის დასაწყისისკენ, იმ მცნების უკან, რითაც ის დაიწყო. ნამდვილად განმათავისუფლებელი რომ იყოს, გახსენების გამეორება უნდა გადასწვდეს მცნების მიცემის და

მისი სმენის „წინაისტორიას“ (ფრანც როზენცვაიგი). მან უნდა მიიყვანოს განმათავისუფლებელი უნიკალური მოვლენა იმ წერტილამდე, სადაც ნორმატიულობის პირველადი სცენის არანორმატიული არსი გაცხადდება. მან უნდა აღმოაჩინოს ესთეტიკური ხიბლი (Faszination), რომლის გარეშეც ადამიანის თვითს არ ძალუძს მოწოდების მოსმენა და რომლის გარეშეც საერთოდ არ არსებობს მცნება“.²¹

როგორც ვხედავთ, ფუკოსა და ნაწილობრივ სლოტერდაიკისგან განსხვავებით, მენკეს-თვის ტრანსცენდენტური მოწოდება არის საყრდენი ადამიანის გათავისუფლების-თვის. ხსნა მოდის გარედან და ამიტომ არ გვჭირდება მიუნჰაუზენის თვითგადარ-ჩენის ოინის გამოგონება. მაგრამ შემდეგ იბადება ცდუნება, რომ მოვამინაუროთ ეს ადამიანის გამოცდილების მიღმიერი-დან შემოსული მოწოდების ხმა და ხიბ-ლი, და ის მოვაქციოთ კანონის იმანენ-ტურ ჩარჩოებში. ინსტიტუციონალიზებული რელიგია პრეტენზიას აცხადებს ღმერთის ნების ცოდნაზე და თვით მის ძალაუფლე-ბაზე და, ამგვარად, ადამიანი თვითონ იკა-ვებს ღმერთის ადგილს. ასე დამახინჯებულად გაგებული რელიგიურობა ბადებს ასკეტურ ღვაწლს, რომელიც, მართალია, ანგრევს „ძველ ადამს“, ანუ მონობაში ჩამოყალიბებულ „მე“-ს, მაგრამ არ ეყრდნობა და არ ენდობა რადიკალურ „სხვას“, ღმერთს, არამედ ისევ საკუთარ თავს მიაწოდებს საქმის ბოლომდე მიყვანას. ბოლოში კი სხვას არაფერს იღებს, თუ არა ისევ იმას, რასაც ასე გულმოდგინედ ანგრევდა – მონურ „მე“-ს, რადგან ის, რასაც ანგრევდა და ის, ვინც ანგრევდა, იყო ერთი და

იგივე „მე“, ხოლო „სხვისთვის“, ღმერთისთ-ვის ადგილი არც არასოდეს დაუთმია.

ასე ვიღებთ მონობის მანკიერ წრეს: ვანგრევთ ერთ საპყრობილეს და ამავე დროს ისევ საპყრობილეს ვაშე-ნებთ, ან ერთი საპყრობილის კედელში გაკეთებული ხვრელიდან გამოვრბივართ თავისუფლებისკენ, მაგრამ ისევ იმავე საპყრობილის სხვა საკანში ამოვყოფთ თავი. კიდევ უფრო დიდ პრობლემა კი ის არის, რომ ჩვენ მიერ მონობის ნგრევაში ჩადებული მთელი ძალისხმევა გვაბრმა-ვებს ამ სამწუხარო რეალობის მიმართ და ღრმად ვართ დარწმუნებული, რომ ჩვენს მიერ აშენებული საპყრობილე სხვა არაფერ-ია, თუ არა თავისუფლების სამოთხე. ამიტომ, როდესაც ვსვამთ კითხვას, თუ როგორ იქცა ქრისტიანობა – სიყვარულის სარწმუნოება გარეთ ჯვაროსნული ლაშქრობებით მახვი-ლის მომტანი, ხოლო შიგნით გაქრისტიან-ებულ საზოგადოებაში ინკვიზიციის კოცონე-ბის ამაგიზგიზებელი, როგორ ამართლებდ-ნენ საეკლესიო იერარქები სხვადასხვა ეპოქებში მონათმფლობელობას, ჩავვრას, ძალმომრეობას და დღესაც ამართლ-ებენ იმპერიულ დამპყრობლურ ომებს (როგორც დღეს აკეთებს რუსეთის ეკლესია), პასუხი ასკეტიზმის თვითგამართლებასა და თვითგამოხსნად გადაგვარებაში უნდა ვეძებოთ. მორწმუნეს, რომელიც საკუთა-რი ძალისხმევით სულიერ განწმენდასა და სრულყოფას ესწრაფვის, აღარ სჭირდება ქრისტეს გამომხსნელი მადლი და საერ-თოდ არ სჭირდება ღმერთი, პრაქტიკუ-ლად ის საკუთარ თავს მიაწერს გამოხსნის ღვაწლს, თუმცა ის ამას არც სიტყვით და არც ფიქრით არ აღიარებს, არამედ თავს ყველაზე მოშურნე ღვთისმოსავად წარმოგვიდგენს. ამ შემთხვევაში ყველა ადამიანური მანკიერება,

რაც ახასიათებს მის მონურ „მე“-ს, ინიღბება „ახალი ადამის“, ანუ გათავისუფლებული „მე“-ს სახით და ასე აგრძელებს ბოროტ საქმეებს, მაგრამ ახლა უკვე ყოველგვარი შეზღუდვისა და სინდისის ქენჯნის გარეშე, რადგან ის ამ ყველაფერს სწორედ სინდისის და ღმერთის სახელით სჩადის. ასეთი მორწმუნე ყოველგვარ კრიტიკას აღიქვამს ღმერთისა და ეკლესიის წინააღმდეგ ბრძოლად, რის მაგალითებსაც ასევე უხვად ვხედავთ ჩვენს დღევანდელ ქართულ ეკლესიაში. ამრიგად, ამ მანკიერი წრიდან გამოსავალი არის პიროვნების ასკეტური გათავისუფლების საფუძვლად სხვისი, ანუ ადამიანური კანონებისა და ინსტიტუციების მიღმა მყოფი ღმერთის მოწოდების დასახვა. ახლა ვნახოთ, თუ როგორ იაზრებდა ამ საჭიროებას ადრეული ეკლესიის ასკეტური სწავლებები და მას ქრისტიანის ცხოვრებისთვის პრაქტიკულ სახელმძღვანელოდ აქცევდა.

ასაკითხის მნიშვნელობა ადამიანის გამოსნის ქრისტიანულ მოძღვრებაში

ადრეული ხანის ქრისტიანობა არ მიიჩნევდა, რომ ასკეტიზმი მისი მთავარი დოგმატური მოძღვრებისგან მოკვეთილად უნდა ესწავლებინა, არამედ მას განიხილავდა როგორც სწორედ ადამიანის გამოსნის შესახებ დოგმატით ნაკარნახევ ცხოვრების წესს. ადამიანის ამქვეყნიური ყოფა სავსე ტკივილითა და განსაცდელებით ითვლებოდა ღვთის ხატად და მსგავსად შექმნილი ადამიანის ღირსებისთვის შეუფერებლად: „ვიცი, რომ ღვთისაგან ვართ, და მთელი ქვეყანა ბოროტებაშია დანთქმული“ (1 იოან. 5:19). ადამიანი იმყოფება ცოდვისა და სიკვდილის მონობის მდგომარეობაში, რომელსაც ის შეჩვეულია და ცდილობს, ამ

მდგომარეობაში მოიპოვოს კომფორტი, თვითგადარჩენის ინსტინქტს მიდევნებული. თუკი სიკვდილი, ტკივილი და ძალადობა არის ბოროტი ძალის მიერ გარე სამყაროში ჩვენ წინააღმდეგ შექმნილი რეპრესიული პირობები, ჩვენ მიერ ჩადენილი ცოდვები არის ამ პირობებით ჩამოყალიბებული ჩვენი ყალბი „მე“ და მის მიერ ამ პირობების მიღებითა და მათზე შეჩვევით ჩადენილი ნებაყოფლობითი ქმედებები. ალთუსერის ენით რომ ვთქვათ, ცოდვა არის ინდივიდის რეპრესიულ სისტემაში ინტერპელაციის, ანუ სისტემის ნებაყოფლობით მიღება. აქედან გამომდინარე, ცოდვასთან დაპირისპირება და ბრძოლა სხვა არაფერია, თუ არა ამ „მატრიცის“ მიერ სიმულირებული ყალბი „მე“-ს ნგრევისა და მისგან გათავისუფლების ძალისხმევა. ქრისტეს მიერ ადამიანის გამოხსნა მისი გულისთვის საკუთარი თავის ჯვარზე მსხვერპლად შეწირვით სწორედ ამ ბრძოლის წარმატებით დაგვირგვინებას გვიცხადებს. პავლე მოციქულისთვის ჯვარზე გაკრული „ძველი ადამიანი“ არის სწორედ ძალადობრივი სისტემის მიერ შექმნილი ყალბი „მე“, ხოლო ქრისტეს მკვდრებით აღმდგარი „ახალი ადამიანი“ არის ადამიანის ახალი სიცოცხლე, მისი სისტემისგან თავისუფალი „მე“, რომელიც ქრისტეს მიერ ებოძება ყველას, ვინც მას რწმენით მიიღებს: „ან იქნებ არ იცით, რომ ვინც მოვინათლეთ იესო ქრისტეს მიერ, მის სიკვდილში მოვინათლენით? მასთან ერთადვე დავიმარხეთ სიკვდილში ნათლისღებით, რათა, როგორც ქრისტე აღდგა მკვდრებით მამის დიდებით, ჩვენც ასევე ვიარებოდეთ ახალ სიცოცხლეში. რადგან, თუ სიკვდილის მსგავსებით მასთან თანაშემზრდილნი ვართ, აღდგომითაც დავემსგავსებით, რაკილა ვიცით, რომ ჩვენი ძველი კაცი ჯვარს ეცვა მასთან ერთად, რათა გადაგებულიყო ცოდ-

ვის სჯული და აღარასოდეს დავმონებოდით ცოდვას. რადგანაც მკვდარი ცოდვისაგან თავდასხნილია. ხოლო თუ ქრისტესთან ერთად მოვკვდით, გვწამს, რომ სიცოცხლითაც ერთად ვიცოცხლებთ“ (რომ. 6:3-8).

როდესაც ქრისტეში ხორციელდება ადამიანის გათავისუფლება კოსმოსური ბოროტების სისტემისგან („რადგანაც სისხლისა და ხორცის წინააღმდეგ კი არ ვიბრძვით, არამედ მთავრობათა და ხელმწიფებათა, ამ ბნელი საწყურთროს მპყრობელთა და ცისქვეშეთის უკეთურ სულთა წინააღმდეგ“ - ეფეს. 6:12), ადამიანი ამისთვის ძალას და საყრდენს საკუთარ თავში კი არ ეძებს, რომელიც, ასე ვთქვათ, ინფიცირებულია ამ სისტემის ბოროტების ვირუსით, არამედ ქრისტეში. მხსნელის პიროვნებასთან ერთობით ქრისტე შემოდის თითოეულ მორწმუნე პიროვნებაში და მასში აღასრულებს გათავისუფლებას: „ქრისტესთან ერთად ვეცვი ჯვარს, და მე კი აღარა ვცოცხლობ, არამედ ქრისტე ცოცხლობს ჩემში, ხოლო თუ ახლა ხორციელად ვცოცხლობ, რწმენითა ვცოცხლობ ღვთის ძეში, რომელმაც შემიყვარა მე და თავისი თავი მისცა ჩემთვის“ (გალ. 2:20). საკუთარი ყალბი „მე“-ს ნგრევის ქრისტესეული ჯვარცმის გზის მიბაძვით, რაშიც მდგომარეობს ასკეტური ღვაწლის არსი, თვით ქრისტე შემოდის და მკვიდრდება ადამიანში, როგორც მისი ახალი და ბოროტების ტირანიისგან თავისუფალი „მე“.

მესამე-მეოთხე საუკუნეებიდან ასკეტური ლიტერატურაში, განსაკუთრებით ევაგრე პონტოელის ასკეტური ნაშრომების წყალობით, მყარად მკვიდრდება პიროვნების სულიერი განვითარების სამსაფეხურიანი გზის კონცეფცია. პირველ საფეხურს ეწოდებოდა „პრაქტიკული ფილოსოფია“ (ზოგჯერ „ეთიკური ფილოსოფია“), რომე-

ლიც გულისხმობდა საკუთარ თავში მანკიერი სურვილებსა და ემოციებთან - ვნებებთან - დაპირისპირებას, ანუ საკუთარ ყალბ „მე“-სთან ბრძოლას. მეორე საფეხურს ეწოდება „ჭვრეტითი ფილოსოფია“, იგივე „განმანათლებლობითი“ საფეხური, რომლის მიღწევისას ბრძოლა წყდება, რადგან ყალბი „მე“ და მისგან გამომავალი ნეგატიური ემოციები წყვეტენ არსებობას და ადამიანს ძალუძს, დაინახოს რეალობა როგორც საკუთარი, ასევე გარშემო მყოფი ყოველგვარი იდეოლოგიური გამრუდებებისგან თავისუფლად. ბოლოს კი ადამიანი აღწევს „მისტიკური ღვთისმეტყველების“, ანუ „სრულყოფის“ საფეხურს, როდესაც ის შედის ღმერთთან უშუალო პიროვნული სიყვარულის ერთობაში, რაც არის ახალი „მე“-ს ცხოვრება.

მეშვიდე საუკუნის უდიდესი ღვთისმეტყველი და წმინდა მამა, მაქსიმე აღმსარებელი ასკეტური ცხოვრების ამ სამ საფეხურს უსადაგებს ქრისტეს ვნების, სიკვდილისა და აღდგომის სამ სოტერიოლოგიური თვალსაზრისით გადამწყვეტ ეტაპს:

„ვინც აღასრულა მეექვსე დღე, დღე შემზადებისა, სამართლიანობის საქმეებით, ის გადავიდა სულიერი ჭვრეტის განსვენებაში. ასეთი ჭვრეტის დროს გონება შეიმეცნებს შექმნილი არსებების შინაგან არსთ საღვთო წესით და წყვეტს ყოველგვარ მოძრაობას. ხოლო ვინც ჩვენ გამო ეზიარა ღმერთის განსვენებას მეშვიდე დღეს, ასევე ჩვენ გამო ეზიარება ღმერთის განმალმრთობელ ენერგიას მერვე დღეს, რაც არის საიდუმლო აღდგომა, და ტოვებს საფლავში მის ტილოს სამოსელს

და სუდარას, რომელიც იდო მის
თავთან (იოანე 20:6-7). ვისაც ესმის ამის
მნიშვნელობა, დარწმუნებულია, რომ
უფალი აღდგა“.²²

ამგვარად, ასკეტის ცხოვრების გზა არის
ქრისტეს გამომხსნელი ღვაწლის ქარგაზე
მოჭრილი, რითაც ის მთელ თავის ცხოვრე-
ბას ქრისტეს მიბაძვად წარმოაჩენს და ამ
გზაზე სვლით ახდენს ქრისტეს პიროვნე-
ბის საკუთარ ახალ პიროვნებად შეთვისებას.
ამ სახის იდენტიფიკაციის თავისებურების
შესახებ ბევრი რამის თქმა შეიძლება, რის
საშუალებაც ამ სტატიაში არ გვაქვს. მხო-
ლოდ იმაზე გავამახვილებ ყურადღებას,
თუ როგორ შეიცავს ეს სამსაფეხუროვან-
ი გზა ასკეტიზმის შინაგან კრიტიკას, რაც
მას იცავს გადაგვარების ზემოხსენებული
საფრთხეებისგან.

ეკლესიის მოძღვარი დედები და მამე-
ბი კარგად აცნობიერებდნენ, რომ, თუ
ადამიანი გაჩერდებოდა ასკეტური ღვაწლ-
ის პირველ საფეხურზე საკუთარ ემოციებ-
თან და სურვილებთან დაპირისპირების
მდგომარეობაში, ეს მიუნჰაუმენის ოინს
დაემსგავსებოდა, რადგან დათრგუნული
ემოცია არსად ქრება, არამედ კიდევ უფრო
დიდი ძალით და თან შენიღბულად ისევ
უკან ურტყამს ასკეტს. პავლე მოციქული
კარგად აცნობიერებს ამ მანკიერი წრის
გამოუვალ მდგომარეობას: „რადგანაც ვიცით,
რომ რჯული სულიერია, მე კი ხორციელი ვარ
და ცოდვას მიყიდული. ვინაიდან არ მეს-
მის, რას ვაკეთებ: იმიტომ, რომ იმას კი
არ ვაკეთებ, რაც მსურს, არამედ იმას, რაც
მძულს. ხოლო თუ იმას ვაკეთებ, რაც არა
მსურს, მაშასადამე, ვაღიარებ, რომ რჯუ-
ლი კეთილია. ასე რომ, მე კი არ ვაკეთებ
ამას, არამედ ცოდვა, რომელიც მკვიდრობს
ჩემში“ (რომ. 7:11-20).

ასკეტიზმის კლასიკური სახელმძღვანე-
ლოს, „სათნოებისმოყვარეობის“ ერთ-
ერთი მოძღვარი აბბა ფილიმონი ასე ხედავს
ამ პრობლემის მოგვარების გზას სამსაფეხუ-
როვანი სქემის მიხედვით:

„მაშ, მოდით ყველაფერი გავაკეთოთ
იმისათვის, რომ განვაკითხოთ
სათნოებანი, რადგან ამ გზით
მოვიპოვებთ ჭეშმარიტ ღვთისმოსაობას,
გონების სიწმინდეს, რომლის ნაყოფი
არის ბუნებითი და საღვთისმეტყველო
ჭვრეტა. როგორც დიდი ღვთისმეტყველი
გვასწავლის, სათნოების პრაქტიკის
მეშვეობით ჭვრეტამდე ავმალღლებით.
ამიტომ, თუ უგულვებელყოფთ
პრაქტიკას, დავკარგავთ სიბრძნეს.
რადგან, თუნდაც სათნოების მწვერვალს
მივალწიოთ, ასკეტური ღვაწლი კვლავ
საჭიროა, რომ შევაკავოთ სხეულის
უწესრიგო იმპულსები და ფხიზლად
დავაკვირდეთ საკუთარ აზრებს.
მხოლოდ ასე დაიმკვიდრებს ჩვენში
ქრისტე. რამდენადაც წარვემატებით
სიმართლეში, იმდენადვე წარვემატებით
სიმამაცეში. და როდესაც გონება სრულ
იქმნება, ის მთლიანად შეუერთდება
ღმერთს და გაბრწყინდება საღვთო
ნათლით, ყველაზე მეტად დაფარული
საიდუმლოებები განეცხადება მას
... ვიდრე ის ებრძვის ვნებებს, მას
არ ძალუძს ამ ყოველივეთი ტკობა.
რადგან სათნოებები და მანკიერებები
გონებას აბრმავენ: მანკიერებები
მას არ აძლევენ საშუალებას, რომ
დაინახონ სათნოებები, და სათნოებები
არ აძლევენ საშუალებას, რომ
დაინახონ მანკიერებები. მაგრამ,
როდესაც ბრძოლა დასრულდება

და გონება სულიერი ნიჭის ღირსი შეიქნება, მაშინ ის გახდება სრულიად ნათელი, მადლით გაძლიერებული და სულიერი საგნების ჭვრეტაში განმტკიცებული. ასეთი ადამიანი აღარ არის ამქვეყნიურ საგნებზე მიჯაჭვული, არამედ გადაინაცვლა სიკვდილიდან სიცოცხლისკენ“.²³

სათნოებების პრაქტიკა ნიშნავს ყალბი „მე“-ს მანკიერი სურვილებისა და ემოციების ჩანაცვლებას დადებითი სურვილებითა და ემოციებით. მაგრამ ავტორს ესმის, რომ ეს არც ისე ადვილად მისაღწევი საქმეა, არამედ საჭიროა მუდმივი სიფხიზლე, განსაკუთრებით საკუთარ აზრებზე მედიტაციური დაკვირვება. ყოველგვარი თავდაჯერებულობისგან თავის შორს დაჭერით ჩვენს ცნობიერებაში შემოდის ქრისტე, რათა შეგვეწიოს ამ ბრძოლაში და ის დაასრულოს პიროვნების ჭვრეტისა და სულიერ განათლების ზედა საფეხურზე აყვანით. აბბა ფილიმონი აკეთებს მეტად მნიშვნელოვან ფსიქოლოგიურ დაკვირვებას. ყალბ „მე“-სთან და მის მანკიერებებთან ბრძოლისას ადამიანი ვერ აცნობიერებს, თუ რას ებრძვის, და თვითონ რა პოზიციებიდან იბრძვის. მისთვის დაფარულია როგორც მანკიერებების, ასევე სათნოებების არსი. ალბათ იმიტომ, რომ სინამდვილეში საბრძოლო ველის ორივე მხარეს თვითონვე დგას. მთავარია ის, რომ ასკეტს უნდა ესმოდეს, ბრძოლა არ არის თვითმიზანი და მას მართო ადამიანი საკუთარი ძალეობით ვერასოდეს მოიგებს, არამედ მხოლოდ მასში დამკვიდრებული ქრისტე. ალბათ, აბბა ფილიმონი დაეთანხმებოდა ელიოტის ბრძნულ შეკონებას „ოთხ კვარტეტში“:

„ჩვენთვის მხოლოდ მცდელობაა. დანარჩენი

ჩი ჩვენი საქმე არაა“ (For us, there is only the trying. The rest is not our business).²⁴ დანარჩენი მხოლოდ ღმერთის გასაკეთებელი საქმეა. ღმერთს გაჰყავს ადამიანი საკუთარ თავთან და მის სურვილებთან დაპირისპირების დაუსრულებელი წრიდან, როდესაც მასში შობს საკუთარ სიტყვას, ქრისტეს, როგორც ადამიანის ახალ „მე“-ს. ამ ეტაპზე ადამიანი აღწევს სრულ თავისუფლებას, რაც გულისხმობს თავის დაღწევას არა მხოლოდ იდეოლოგიის მიერ შექმნილი თვითის ცნობიერი ხატ-სახისგან, არამედ ასევე მასთან დაპირისპირებისას წარმოქმნილი რესენტიმენტისგანაც, რაც სხვა არაფერია, თუ არა ისევ ამ იდეოლოგიური თვითის არაცნობიერი აჩრდილი. ძველი ადამისგან გათავისუფლება მიიღწევა ჭვრეტის საფეხურზე.

სულიერი განვითარების პირველი და მეორე საფეხურების მდგომარეობათა ეთიკის განსხვავება კარგად არის გამოკვეთილი სავარაუდოდ მეოთხე-მეხუთე საუკუნეების უცნობის სირიელი ავტორის ნაშრომში „საფეხურების წიგნი“:

„მაგრამ ნუთუ ბევრ შვილზე მზრუნველი დედა, ვისი ზოგი შვილი ოცდაათ წელს არის მიღწეული, ზოგი კი ოდენ ოცდაათ დღეს, ყველა მათგანს ერთსა და იმავე საკვებს მისცემს? თუ ის მხოლოდ მყარ საკვებს დაუდებს მათ, მაშინ ოცდაათი დღის ბავშვი მოკვდება, ხოლო ოცდაათი წლისა კიდევ გაიზრდება. მაგრამ, თუ ის მხოლოდ რძეს დაუდგამს, მაშინ ოცდაათი დღისა იცოცხლებს და გაიზრდება, ხოლო ოცდაათი წლისა შიმშილით მოკვდება. სწორედ ამიტომ უფალი და მისი მოძღვრები, როგორც წინამძღვრები,

ემსახურებიან რა ყველას, ოცდაათი დღის ბავშვს ასწავლიან: „არ ჭამო მრუშებთან ერთად და არ შეერიო მეძავეებს, ლოთებს და უზნეო ხალხს, ან მათ, ვინც სჩადის ბოროტებას“ (შდრ. 1 კორ. 5:9). მაგრამ ოცდაათი წლისას ისინი ეუბნებიან: „იყავი უძღურთათვის უძღური, და იყავი ყველასთვის ყველა (შდრ. 1 კორ. 9:22); არავის უწოდო წარმართი ან უწმინდური (შდრ. საქმე 10:28) ან ბოროტი, თუნდაც ასეთი იყოს. ყველა შენზე უმჯობესად მიიჩნიე (ფილ. 2:3), ასე წარმატები შენს გზაზე“.²⁵

ყოვლისმომცველი სიყვარული ყველა ადამიანის მიმართ, განურჩევლად ზნეობის, ეროვნების თუ სარწმუნოებრივი აღმსარებლობისა, ითვლებოდა ასკეტის წარმატების ნიშნად:

„ვისაც ღმერთი უყვარს, შეუძლებელია, არ უყვარდეს ყველა ადამიანი როგორც საკუთარი თავი, თუნდაც წუხდეს მისი არაწმინდა ვნებების გამო. როცა ისინი გამოასწორებენ საკუთარ ცხოვრებას, უსაზღვროა მისი სიხარული. სული აღსავსე ხორციელი სურვილით და სიძულვილით არის განუწმენდელი. თუ ჩვენ აღმოვაჩინეთ საკუთარ გულში სიძულვილის რაიმე კვალი ნებისმიერი ადამიანის მიმართ, ვინც სჩადის რაიმე დანაშაულს, ჩვენ გავუცხოვდებით ღვთის სიყვარულისგან, რადგან ღვთის სიყვარული გამოირიცხავს ვინმეს სიძულვილს. უფალი ამბობს, ვისაც მე ვუყვარვარ, დაიცავს ჩემს მცნებებს; და „ეს არის ჩემი მცნება, რომ გიყვარდეთ ერთმანეთი“ (იოან. 5:12). ასე რომ, ვისაც

არ უყვარს მოყვასი, არღვევს მცნებას და არ ძალუძს უფლის სიყვარული. კურთხეულია, ვისაც ყველა თანასწორად უყვარს“.²⁶

უფრო მეტიც, ჭკრეტის და ღმერთთან ერთობის საფეხურზე ასულ სულიერ მოღვაწეს არა მხოლოდ ყველა ადამიანი უყვარს, არამედ ყველა ქმნილება, ცხოველები, მწერები და თვით ჭეშმარიტების მტრების და დაცემული ანგელოზებიც:

„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 აეცოს 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 ქვეწარმავლებისთვისაც ისეთი უსასრულო სიბრალულით აღვსილი, როგორც შეიძლება სუფევდეს ღმერთს შეერთებული ადამიანის გულში“.²⁷

როგორც ვხედავთ, ასკეტიზმი არ გულისხმობს ადამიანური ემოციების მოკვეთას, არამედ მათ სუბლიმაციას სრულყოფილი უნივერსალური სიყვარულის სახით. ასკეტიზმის მიზანი არის ყველა ადამიანური სურვილისა და გულისთქმის არა-

თუ დათრგუნვა არამედ გარდაქმნა, რასაც შესანიშნავად აყალიბებს წმინდა გრიგოლ ნოსელის სულიერი მოძღვარი და მისი ხორციელი და, წმინდა მაკრინა:

„რადგან ახლახან განმარტებული მოსაზრების მიხედვით, შეუძლებელია ადამიანის მოაზროვნე უნარისთვის, რომ არსებობდეს სხეულებრივ ცხოვრებაში შეგრძნებების გარეშე, და რადგან შეგრძნება უკვე არის უხეშ ქმნილებაში ჩანერგილი, აუცილებელია, რომ ამ მდგომარეობის გამო ჩვენს სულს არ ჰქონდეს სხვა რამეც მასთან შერწყმული. და ეს არის ის, რასაც ჩვენ ვნებებს ვუწოდებთ, რომლებიც ადამიანის სიცოცხლეს არ მიეცა ცუდი განზრახვით (მაშინ შემოქმედი იქნებოდა ბოროტების მიზეზი, თუკი მათში, ჩვენს ბუნებაში ასე მყარად ჩანერგილებში, აღმოვაჩენდით ბოროტმოქმედების აუცილებლობას), არამედ ჩვენი თავისუფალი ნების გამოყენებით ვაქცევთ სულის ამ ემოციებს სათნოების ან მანკიერების იარაღებად. ისინი არის მსგავსი რკინისა, რომელსაც ხელოსანი გამოჭედავს თავისი ნების თანახმად და მიანიჭებს მას იმ ფორმას, რაც მას აქვს განზრახული, და ის ხდება ან მახვილი, ან მიწათმოქმედების რომელიმე იარაღი.“²⁸

ადამიანის თავისუფალი ნებით ვნებების, ანუ ძლიერი სურვილებისა და ემოციების ღმერთისკენ წარმართვის შედეგად თითოეული მათგანი განიცდის ტრანსფორმაციას და თავის დადებით როლს ასრულებს სულიერ ცხოვრებაში, ისე რომ ადამიანის მთლიანი კოგნიტიური და ფსიქო-ემოციური ბუნება არის მასში ბოლომდე ჩართული:

„დაე, ჩვენი გონება აღიძრას ღვთის საძიებლად; დაე, ჩვენი გულისთქმა აღიგზნოს მისდამი ლტოლვით; და დაე, ჩვენი მრისხანებითი ძალა იბრძოდეს მისდამი ერთობის დასაცავად. ან, უფრო ზუსტად, დაე, მთელი ჩვენი გონება წარიმართოს ღვთისკენ დაჭიმული მრისხანებითი ძალით, როგორც რამ ნერვით, და ჩვენი გულისთქმის ყველა მხურვალე ლტოლვით აელვარებული“.²⁹

და არა მარტო სურვილები და ემოციები, არამედ თვით ფიზიკური სხეულიც განიცდის სულიერ ფერიცვალებას უკვე ახლა ამქვეყნად. სულიერი განვითარების ბოლო მისტიკური ღვთისმეტყველების საფეხურზე, მორწმუნის ფიზიკური სხეული აღწევს ქრისტეს განღმრთობილ ადამიანურ სხეულთან სრული იდენტიფიკაციას და ერთობას. ამ ერთობაში ეს ორი სხეული და მათი ასოები ერთმანეთში გადადის, ერთმანეთს სრულად განმსჭვალავს:

„ჩვენ ვიქცევით ქრისტეს სხეულის ასოებად, და ქრისტე გახდა ჩვენი ასოები (1 კორ. 6:15). და ქრისტე ხდება ჩემნაირი უბადრუკის ხელი და ფეხი, და მე, უბადრუკი, ვხდები ქრისტეს ხელი და ფეხი. ვამოძრავებ ხელს და ჩემი ხელი არის მთლიანად ქრისტე. რადგან, სწორად გამიგე, ღმერთის ღვთიურობა დაუნაწილებელია. ვამოძრავებ ფეხს და ნახე, ის ანათებს როგორც თვით ის. ნუ მეტყვი, რომ ვმკრეხელობ, არამედ მიიღე ეს სწავლება და თავყანი ეცი ქრისტეს, რომელიც შენ ასეთად გაქცევს. რადგან, თუ ისურვებ, შენ გახდები მისი ასო, და ყოველი ჩვენი ასო გახდება ქრისტეს ასო, და ქრისტე – ჩვენი ასოები. და ის აქცევს

ყოველივე სასირცხვილოს პატიოსნად, თავისი ღვთაების მშვენიერებითა და დიდებით შეამკობს მათ. და როდესაც ჩვენ შევუერთდებით ღმერთს, ჩვენ გავხდებით ღმერთები, საერთოდ ზედ არ შევხედავთ ამ სხეულის უღირსებას, არამედ მთლიანად გავხდებით როგორც ქრისტე, მთელი სხეულით, და თითოეული ჩვენი ასო გახდება მთელი ქრისტე“.³⁰

ქრისტესთან ურთიერთობის ინტიმური მისტიკური გამოცდილება საფუძვლად იღებს ექვარისტის საკრამენტს, როგორც გარედან ინსტიტუციონალიზებული რიტუალის სახით მოცემულს და ითავისებს მის სულიერ შინაარსს, რითაც ის გადის ინსტიტუციის მიღმა მადლისმიერი თავისუფლებისკენ. ქრისტე, როგორც ადამიანის სიკვდილის მეუფებისგან მხსნელი ყველა პიროვნებას განურჩევლად სთავაზობს საკუთარ სხეულს ზიარების საეკლესიო საიდუმლოს აქტში. ეს გარეშე მოცემულობა მხოლოდ ყალბი „მე“-ს პოზიციიდან არის გარეშე და ჰეტერონომიული. მაგრამ, როდესაც ეს სხეული აღიქმება სიყვარულის საგნად, მაშინ ის იქცევა ადამიანის ახალი, ღვთის მიმართ ტრფობით ანთებული „მე“-ს ღმერთთან ზიარ სხეულად, რაც იწვევს მთლიანად ადამიანის პიროვნებისა და მისი სხეულის ყოველი ასოს ონტოლოგიურ ტრანსფორმაციას.³¹ ასე მკვიდრდება ადამიანი სიკვდილისგან თავისუფალი მარადიული ცხოვრების საუფლოში.



ეპოქალური მნიშვნელობის კითხვაზე „რა არის განმანათლებლობა?“ კანტი უპასუხებს: „განმანათლებლობა არის ადამიან-

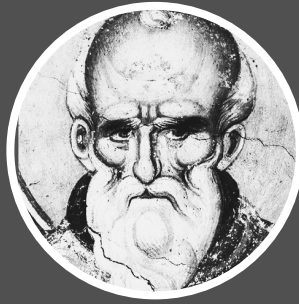
ნის გამოსვლა მის მიერვე საკუთარ თავზე მოხვეული უმწიფრობიდან. უმწიფრობა არის უუნარობა, გამოიყენო საკუთარი ამროვნება სხვისი ხელმძღვანელობის გარეშე“.³² ქრისტიანულ ასკეტიზმს ამგვარად განსაზღვრული განმანათლებლობის საწინააღმდეგო არაფერი შეიძლება ჰქონდეს. უფრო მეტიც, ის სწორედ ამავე მიზანს ემსახურება, რომ ადამიანის ამროვნება, როგორც მასზე აღბეჭდილი ღვთის ხატების გამოვლინება, გაათავისუფლოს ნებისმიერი სახის იდეოლოგიის დიქტატისგან. მაგრამ განმანათლებლობის თანამედროვე გაგებისგან განსხვავებით, განმანათლებლობის ასკეტური ტრადიცია ამ ამოცანის აღსრულებას ასე მარტივად მოცემულ ვითარებაში ხელმისაწვდომი კრიტიკული საამროვნო უნარების გამოყენებით შეუძლებლად მიიჩნევს. მისი კრიტიკა განმანათლებლობის კრიტიკის მიღმა გადის და სვამს კითხვას: რამდენად არის ჩემი კრიტიკული განსჯის უნარი და თვით საკუთარი „მე“-ს აღქმა ნამდვილად ჩემი და არა იდეოლოგიის მიერ თავს მოხვეული. ასეთი რადიკალური კრიტიკის გასაბედად ადამიანს უდავოდ სჭირდება ასეთივე რადიკალური ნდობა მისი სოციალურ-კულტურული გარემოს მიღმა არსებულ ძალაზე, რომელიც მას ამოიყვანს იდეოლოგიის ჭაობიდან. მაგრამ აქვე ჩნდება საფრთხე, რომ ეს ტრანსცენდენტური ძალა არ იქნეს იდეოლოგიის მიერ ნიღბად გამოყენებული და გაათავისუფლების ნაცვლად ადამიანი კიდევ უფრო ღრმად არ ჩაძიროს ჭაობში. სამწუხაროდ, ეს ხდება, როდესაც ეკლესიის მოძღვრები საკუთარ თავს მიაწერენ ღმერთის ძალაუფლებას, ხოლო თვითონ ღმერთს ადამიანის განმათავისუფლებელი მოსიყვარულე შემოქმედის ნაცვლად

თავიანთ ხატად და მსგავსად ადამიანის დამამონებელ ტირანად წარმოგვიდგენენ. ასეთი ტირანისთვის იდეალური ადამიანი არის მუდმივ უმწიფრობაში ჩარჩენილი უმწეო არსება, რომელიც მუდმივად საჭიროებს გარედან დახმარების მიღებას. ღმერთის ამგვარი წარმოდგენის საპირისპიროდ ქრისტიანული ღმერთი არის ადამიანის გამოსხნისთვის ჯვარცმული ღმერთი, რომელიც თმობს საკუთარ უზენაეს ძალაუფლებას, „წარმოიცარიელებს თავს“ და მონის ხატს შეიმოსავს (ფილ. 2:7), რათა ადამიანს მიანიჭოს მარადიული სიცოცხლის სისავსე და ის შემოსოს ღვთაებრივი თავისუფლების სამეფო ხატით. ამიტომ ასკეტიზმის რადიკალური ნდობა ღმერთისადმი ყოველთვის გულისხმობს ამ ნდობის გამოცდილებითად გამართლებას ღმერთის მიერ: სულიერი განვითარების გზაზე შემდგარი პიროვნება უკვე ახლა და აქ განიცდის მასში მადლის მოქმედებით თავისუფლების, ავტონომიის ზრდას „დიდებიდან დიდებისკენ“ (2 კორ. 3:18). მართლმადიდებელი ეკლესიის ამგვარი ასკეტური ტრადიციის გაცოცხლება არის ერთადერთი საშუალება, რომ ეკლესია განიწმინდოს სულიერების ყოველგვარი გაყალბებისგან და, ამავე დროს, მან თავისი ღირსეული წვლილი შეიტანოს თანამედროვე ინტელექტუალური კულტურის განვითარების საქმეში.



- 1 ამგვარი პრაქტიკა პირველად ისტორიაში ჩნდება 1259 წელს, როდესაც ჭირის გავრცელებისას იტალიაში უმბრიელმა განდევნილმა რანიერო ფასანიმ მოაწყო მსვლელობა მლოცველებისა, რომლებიც თავებს იშოლტავდნენ, რათა ასეთი ქცევით გამოეხატათ ღვთის წინაშე სინანული თავიანთი ცოდვების გამოდა ჭირის გავრცელებით დატეხილი მისი რისხვა დაეცხროთ. მოგვიანებით ამგვარი პრაქტიკა გავრცელდა გერმანიასა და სხვა ქვეყნებში, სანამ 1349 წელს პაპმა კლიმენტი VI-მ და, ასევე, 1414-18 წლებში გამართულმა კონსტანცის კრებამ არ დაგმო ეს პრაქტიკა.
- 2 Isaiah Berlin, *Liberty*, ed Henry Hardy (Oxford: Oxford University Press, 2007), 169.
- 3 იქვე, 178.
- 4 იქვე, 179.
- 5 Louis Althusser, *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*, trans. G. M. Gorshgarian (London, New York: Verso, 2014), 244.
- 6 Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971), 171.
- 7 Judith Butler, *Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Stanford: Stanford University Press, 1997), 107.
- 8 იქვე.
- 9 Christoph Menke, *Theorie der Befreiung* (Berlin: Suhrkamp, 2022), 63.
- 10 Michel Foucault, *The Use of Pleasure, Volume 2 of The History of Sexuality*, trans. Robert Hurley (New York: Random House, 1985), 10-11.
- 11 პიეტეტე, სიტყვები IV, 7, 37-39.
- 12 Michel Foucault, *The Care of the Self, Volume 3 of The History of Sexuality*, trans. Robert Hurley (New York: Random House, 1986), 86.
- 13 იქვე, 43.
- 14 Peter Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern: Über Anthropotechnik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2012), 661.
- 15 იქვე, 662.
- 16 იქვე, 663-664.
- 17 Christoph Menke, *Theorie der Befreiung* (Berlin: Suhrkamp, 2022), 128. შდრ. ბრიტანელი ფილოსოფოსის, საიმონ კრიჩლის მიერ აღწერილი შუა საუკუნეების დიდი მისტიკოსისა და ინკვიზიციის მიერ დასჯილი, მარგარეტ პორეტეს „დესუბიექტივირების“ ან, კრიჩლის ენით რომ ვთქვათ, „დივიდუალიზმის“ სულიერი გამოცდილება: „ნაცვლად იმისა, რომ პორეტე დავინახოთ, როგორც რამ ილუზორულ ინფანტილურ მდგომარეობაში რევრესირებული, ჩვენ შეგვიძლია განვიხილოთ სულის ანიჰილაციის პროცესი, როგორც თვითის მომწიფება და მუტაცია, როდესაც ის უკვე აღარ არის ორგანიზებული ინდივიდუალური იდენტობისდა მისი საკუთარი თავისკენ მიმართული ნებელობითი აქტის გარშემო, არამედ მიმართულია სურვილი არააღიზიანებელი მხარისკენ. ჩემი აზრით, პორეტე აღწერს სიყვარულის აქტის მეშვეობით თვითის ტრანსფორმაციას“. ამ შეხედულების დასტურად კრიჩლი მოიხმობს გასული საუკუნის გამოჩენილი ფრანგი ფსიქონალიტიკოსის ჟაკ ლაკანის შეფასებას, რომ მისტიკა არის „სერიოზული საქმე“ და არა არააღიზიანებელი განდევნილი სექსუალური ლტოლვის სახეცვლილი გამოვლინება (Simon Critchley, *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology* (London, N.Y: Verso, 2012), 139).
- 18 იქვე, 370.
- 19 იქვე, 417.
- 20 იქვე, 433.
- 21 იქვე, 519.
- 22 წმინდა მაქსიმე აღმსარებელი, პირველი ასეული ღვთისმეტყველების შესახებ, 59-60.
- 23 მეტად სასარგებლო სწავლება აბბა ფილიმონის შესახებ 2 (The Philokalia, vol II, tr. and ed. By G.E.H Palmer, Ph. Sherrard, Kallistos Ware (London: Faber and Faber, 1990), 355).

-
- 24 T.S. Eliot, *Collected Poems 1909-1962*
(London: Faber and Faber, 1963), 203.
- 25 უცნობი ავტორი, *საფეხურების წიგნი 1.5*
(Sebastian Brock, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*
(Florida: Cistercian Publications Inc., 1987), 51).
- 26 წმ. მაქსიმე აღმსარებელი, თავები
სიყვარულის შესახებ 1. 13-17.
- 27 წმ. ისააკ ასური, სიტყვა LXXIV.
- 28 წმ. გრიგოლ ნოსელი, დიალოგი
მაკრინასთან აღდგომისა და სულის
უკვდავების შესახებ 61. 5-13.
- 29 წმ. მაქსიმე აღმსარებელი, უფლის ლოცვის
შესახებ II. 298.
- 30 წმ. სვიმონ ახალი ღვთისმეტყველი,
გალობა XV. 140-159.
- 31 მართლმადიდებლურ სულიერ
ტრადიციაში ეროსის სუბლიმაციისა და
თვითის გარდაქმნის შესახებ უფრო
ვრცლად იხ. Nikolaos Loudovikos,
*Analogical Identities: The Creation of the
Christian Self* (Turnhout: Brepols,
2019). თუმცა, ავტორის გარკვეული
შეფასებები საჭიროებს კრიტიკულ
ანალიზს.
- 32 ემანუელ კანტი, პასუხი კითხვაზე: რა არის
განმანათლებლობა? (Kant, *Political
Writings*, tr. H.B Nissbet (Cambridge
University Press, 1970), 54).



ვისაც ღმერთი უყვარს, შეუძლებელია, არ უყვარდეს ყველა ადამიანი როგორც საკუთარი თავი, თუნდაც წუხდეს მისი არაწმინდა ვნებების გამო. როცა ისინი გამოასწორებენ საკუთარ ცხოვრებას, უსაზღვროა მისი სიხარული. სული აღსავსე ხორციელი სურვილით და სიძულვილით არის განუწმენდელი. თუ ჩვენ აღმოვაჩენთ საკუთარ გულში სიძულვილის რაიმე კვალს ნებისმიერი ადამიანის მიმართ, ვინც სჩადის რაიმე დანაშაულს, ჩვენ გავუცხოვდებით ღვთის სიყვარულისგან, რადგან ღვთის სიყვარული გამორიცხავს ვინმეს სიძულვილს. უფალი ამბობს, ვისაც მე ვუყვარვარ, დაიცავს ჩემს მცნებებს; და „ეს არის ჩემი მცნება, რომ გიყვარდეთ ერთმანეთი“ (იოან. 5:12). ასე რომ, ვისაც არ უყვარს მოყვასი, არღვევს მცნებას და არ ძალუძს უფლის სიყვარული. კურთხეულია, ვისაც ყველა თანასწორად უყვარს.

ნმ. მაქსიმე აღმსარებელი

რეფლექსიები ქრისტიანული ასკეზის,
როგორც დიალოგის რაობისთვის
წინო საძაგლიშვილი

„შენ მომდევდი მე და აცადენ მკუდარნი დაფლვად თვსთა მკუდართა“.
მათ. 8,22

წარმოიდგინეთ, რომ ერთ დღეს მთაზე ასვლა გადაწყვიტეთ და საქმეს პირდაპირ შეუდექით, ფიზიკური და ფსიქოლოგიური მომზადების გარეშე. მიდიხართ. გზა რთულდება, მერე ჟანგბადიც იშვიათდება. ასეთ დროს, სავარაუდოდ, ან შუა გზიდან გამოაკლდებით თქვენს ალპინისტ მეგობრებს და სამომავლოდ მთის გაგონებასაც აღარ ისურვებთ, ან ვაივავლახით ახვალთ, მაგრამ მთაზე ასვლის მთელ ამ დღესასწაულში მონაწილეობას ვერ შეძლებთ და ვერც წინ გადაშლილ მშვენიერებას შენიშნავთ. მთაზე ასვლას სათანადოდ შემზადება სჭირდება.

ეს ასკეზაა, როგორც საშუალება მიზნისკენ.

ახლა სხვა მაგალითი მოვიყვანოთ:

თქვენი საყვარელი ადამიანის მწუხარებაში ან სიხარულში მონაწილეობთ და იცით, რომ თქვენი მის გვერდით ყოფნა მნიშვნელოვანია. დიდი ალბათობით, ჭამა და ძილიც კი დაგავიწყდებათ¹ და რაც უფრო მეტად ხართ მისი ყოფის თანამონაწილე, მით მეტის გაკეთება გსურთ. ეს კი უკვე ასკეზაა, როგორც პროცესი და როგორც სიყვარულის ძღვენი

სწორედ ეს ორი მომენტი საშუალებისა და ძღვენისა, მნიშვნელოვანია ქრისტიანული ასკეზის არსის გასააზრებლად.

ორივე შემთხვევაში ქრისტიანული ასკეზის დანიშნულება მონაწილეობაა, ურთიერთობაა და არა თვითმიზნური თვითგვემა გარკვეულ უნართა დასაუფლებლად. ქრისტიანი თანამონაწილეობს (μετέχει) ღვთისა და მისი ქმნილი სამყაროს საიდუმლოში, მაგრამ არ ფლობს (κατέχει) ღვთის მადლსა და ჭეშმარიტებას. ამგვარად, თავად მონაზვნური, მარტოდმყოფური მოსაგრეობაც კი თავისი შინაარსით დიალოგია, მეორე პირისკენ არის მიმართული.

თუკი ასკეზა სიყვარულის ძღვენი², მაშინ ცხადი ხდება, რომ იგი მხოლოდ სამონაზვნო დასის მოწოდება არ ყოფილა და ადამიანის, როგორც ღმერთთან ურთიერთობის ინსტრუმენტი განწმენდისა და განღმრთობის³ გზაზე და პიროვნების ონტოლოგიური არჩევანის განცხადებაა ღვთის მიმართ, ადამისეული შეცოდების ყოველ ჯერზე ჩვენებურად, პირადად ჩვენი არჩევანისეულად დაყენება, ქრისტეს პერსპექტივაში.

ამდენად, ქრისტიანული ასკეზის არსი ბევრად სცდება ფიზიკურად აღსრულებულ მეტანიებს, მარხვასა და მიწაზე ძილს და ეკლესიოლოგიურ და ანთროპოლოგიურ განზომილებას იძენს.

თვით აპოკალიფსიც, განცხადება ღვთისა დიალოგია ადამიანსა და ღმერთს შორის. სამყაროს საზღვრებსა და ფარგლებში ადამიანი ხვდება ღმერთს და სამყარო, ვითარცა ძღვენი და ნაბოძარი ღმრთისა, ადამიანის სახლად და სამყოფლად იქცევა, რომელზეც მას პასუხისმგებლობა აკისრია. მთელი ისტორია ღმერთისა და ადამიანის თანამშრომლობაა. გამოხსნის ისტორიაში სრულად ვმონაწილეობთ.⁴

აღსანიშნავია, რომ პიროვნების ცნების ქრისტიანული განსაზღვრებაც შორს დგას განცალკევებული და განყენებული ინდივიდუალიზმისგან. ღვთის ხატება, რომელმაც მსგავსებას დინამიკაში უნდა მიაღწიოს ღმერთსა და მოყვასთან ურთიერთობის გზით, *πρόσωπο* გახლავთ, ანუ *προς αψ*, ვიღაცის თვალთა წინაშე მდგომი, ვიღაცისკენ მიმართული, ხოლო ლოცვა არ არის უბრალოდ *ευχή*, სურვილი, არამედ *προσευχή* (*Προς* – კენ)⁵, რაც იმას ნიშნავს, რომ ლოცვას აქვს მიმართულება და ის ვერ მიემსგავსება უპიროვნო მედიტაციას, ან უკიდევანო სამყაროში გაშვებულ

აფირმაციებს.

ასკეზა, როგორც *Modus vivendi*⁶ პირდაპირ არის დაკავშირებული საკრამენტოლოგიასთანაც⁷, როგორც დიალოგსა და სინერგიასთან: ადამიანი პირადი ღვაწლით მთელი კვირის განმავლობაში ემზადება წირვაზე წარსადგომად და საიდუმლო-თან განსაცდელად.⁸ შინაგანი დიალოგი, რომელიც საკუთარი თავის გამოკვლევასა და ღვთის წინაშე დაყენებას ახლავს, ლიტურგიაზე სინერგიაში, ღმერთსა და სხვა ადამიანებთან, პიროვნებებთან ქრისტესმიერ დიალოგში რეალიზდება და ადამიანი საიდუმლოთა მეშვეობით (თავისი სულიერი მდგომარეობის შესაბამისად) ხდება მიმღებელი საღმრთო მადლისა. ამგვარად, „ასკეზა არა ინდივიდუალისტური (*Ατομικό*) არამედ ეკლესიური მოვლენაა“⁹. მართლმადიდებლურ თეოლოგიაში მისტიკური კავშირი არის ერთგვარი დიალოგი ქმნილსა და უქმნელს შორის, ქმნილთა შეზიარება უქმნელ საღმრთო ენერგიებთან, პიროვნებათა კავშირი. თავის მხრივ, მჭვრეტელობითი გამოცდილებაც, ექსტაზური გამოცდილებაც შეხვედრაა ღმერთთან მისტაგოგიურ საღმრთო წყვდიადში¹⁰. ეს სავესებით რეალური, კონკრეტული სახის კავშირია ღმერთსა და ადამიანს შორის¹¹. „ამქვეყნად ეკლესიის მისტერიულ ცხოვრებაში მონაწილეობა წინაგემებაა მომავალი აღდგომისა“¹². თვით სამოთხე და ჯოჯოხეთიც, ცხოვნების საკითხიც წილის ქონისა და არქონის, თანაზიარებისა და შეუზიარებლობის¹³ საქმეა, ღმერთთან ურთიერთობის ამბავი. ამგვარად, სატანჯველი ღვთისგან სრული მოკლება და მასთან წილის არქონაა. უკვდავებაც უბრალოდ არსებობის გაგრძელება კი არ არის, არამედ ადამიანის სიცოცხლე ღმერთთან ზიარებასა და ურთიერთობაში¹⁴.

ნიშანდობლივია, რომ ჯერ კიდევ ძველ აღთქმაში მოსეს დიალოგს ღმერთთან და სინას მთაზე სჯულის დაფების გადაცემას ლოცვა და მარხვა უძღოდა წინ¹⁵, ხოლო უკვე ახალი აღთქმის ეკლესიაში ქრისტე ჯერ სულიწმიდას¹⁶ უბოძებს მოციქულებს და შემდგომ წარგზავნის საქადაგებლად:

„...რქუა მათ იესუ კუალად: მშვდობად თქუენ თანა! ვითარცა მომავლინა მე მამამან, მეცა წარგავლინებ თქუენ და ვითარცა ესე თქუა შეჰბერა მათ და რჰქუა: მიიღეთ სული წმიდაჲ. უკუეთუ ვიეთნიმე მიუტევნეთ ცოდვანი, მიეტევნენ მათ; და უკუეთუ ვიეთნიმე შეიპყრნეთ, შეპყრობილ იყვნენ“ (ინ.20,21-23). ასე ხდება სულთმოფენობის დღესაც, როდესაც ქრისტიანობის გავრცელება „ყოველსა სოფელსა“¹⁷, სულიწმიდის საყოველთაო მიღების შემდგომ ხდება. ბანზე¹⁸ ერთად შეკრებილი ქრისტიანებიც ლოცვითა და მარხვითვე ელიან სულიწმიდის გარდამოსვლას¹⁹. ეს პრაქტიკა მამათა ტრადიციაშიც გრძელდება: დაყუდებული ბერებიც კი კვირაობით კათოლიკონში²⁰ იკრიბებიან ერთობლივი ლოცვისთვის.

ქრისტიანული ასკეზის ისტორიული გამოხატულება მონაზვნობის ინსტიტუტია, რომელიც სამ მთავარ ფუნდამენტს ეფუძნება: ქალწულება, უბოვარება, მორჩილება.

თუმცა, უნდა ითქვას, რომ მონაზვნობის, როგორც ქრისტიანული მოსაგრეობის მწვერვალის ღირებულება სექსუალობის²¹, ან პირადი საკუთრების აკრძალვა როდია, არამედ სწორედ პიროვნული ურთიერთობების უმაღლეს საფეხურზე გადაყვანა, რისთვისაც სულიერი და ფიზიკური ძალების კონცენტრაციაა საჭირო და ამას სწორედ ხსენებული სამი ფუნდამენტი ეხმარება. რასაკვირველია, ასკეზის ინტენსივობა პიროვნების ცხოვრე-

ბის წესზეა დამოკიდებული, დამოკიდებულია იმაზე, თუ რა გარემოსა და პირობებში უწევს მას მოღვაწეობა, ერში ცხოვრობს თუ მონასტერში, თუმცა ასკეზა, როგორც ზრახვათა და გულისთქმათა ხელოვნება²², როგორც საკუთარ გულში ჩაღრმავება და შემდგომ ღვთის ქმნილი სამყაროსადმი გახსნა, ნებისმიერ შემთხვევაში აქტუალურია.

ასკეზის, როგორც დიალოგის გააზრებისთვის განსაკუთრებით უნდა აღვნიშნოთ VI საუკუნის ასკეტი მამის, ამბა დოროთეს სიტყვები იმის შესახებ, რომ ქრისტიანს უხმს, მართალი იყოს ღმერთთან, საკუთარ თავთან და საგნებთანაც კი²³, ხოლო აწ განსვენებული პერგამოსის მიტროპოლიტი იოანე ზიზიულასი მონაზვნობაზე საუბრისას ხაზგასმით იხსენიებს მღვიძარე²⁴ მამათა სწავლებას, რომ ჭეშმარიტი მლოცველი და ასკეტი ღმობიერებად აღიძვრის თვით ცხოველთა და ფრინველთა მიმართაც კი და გული სიყვარულით მოუღებება ღვთის ყოველი ქმნილებისადმი²⁵.

ეს მგრძნობელობა და თანაღმობა²⁶ ღვთის ქმნილებისადმი ეხმარება თანამედროვე სამყაროსთვის აქტუალურ საკითხებსაც, როგორიცაა ეკოლოგია, გარემოს დაცვისა და კლიმატური ცვლილებების პრობლემები, მინიმალისტური ცხოვრების წესი და პლანეტის რესურსების დაზოგვა.

თანამედროვე წმინდანი და ინტელექტუალი დედა მარია სკობცოვა ქრისტიანთა ნაწილში გავრცელებულ ტენდენციას იზოლაციისკენ და განმხოლოებისკენ, ეგოცენტრულ სულიერებას²⁷ უწოდებდა და სახარებისეულ სულისკვეთებასთან შეუთავსებლად მიიჩნევდა, ხოლო ქრისტოპოლის ეპისკოპოსი მაკარიოსი აღნიშნავს: „შეუძლებელია, მართლმადიდებელი იყო და დიალოგს თავს არიდებდე. დიალოგი და ერთობის

საქმე მართლმადიდებელი ეკლესიის არსებითი მახასიათებლებია.²⁸“ ამდენად, პასუხი გაეცემა კითხვასაც, რომელიც იბადება ჩვენი სტატიის დასაწყისში ქრისტეს სიტყვების²⁹ ამოკითხვისას: არის კი ქრისტეს შედგომა და მისი მცნებების დასაცავად მოსაგრეობა გულგრილობა მკვდრებზე, თუნდაც ისინი ახლობლები იყვნენ? და ვინ არის მკვდარი? არის კი მოსაგრეობა, ასკეზა მონოლოგისებური განმხოლოება და იზოლაცია?

რასაკვირველია, ქრისტიანული ასკეზა არავითარ შემთხვევაში არ მოიაზრებს სიყვარული-სგან დაცლილ ლიტონ წვრთნას და მკვდართა მიტოვება არის სიცოცხლის ჭეშმარიტი წყაროსგან, ერთადერთი რეალობისგან – ღვთისგან მოშორებულთა დატოვება და არა ღვთის ქმნილი სამყაროსადმი სტოიკური გულგრილობა და საკუთარ თავში ეგოცენტრული ჩაკეტვა.

წინამდებარე საკითხების აქტუალობა განსაკუთრებით შესამჩნევია დღევანდელი ვირტუალური გაფანტულობისა (და იზოლაციის!) პირობებში, როდესაც ინფორმაციის შემოღინება უკონტროლო გახდა, ხოლო სოციალურმა ქსელებმა პარალელური რეალობის ფუნქცია შეიძინა და ამან ღირებულებათა იერარქია, ყოფის ორიენტირები და თანამედროვე ადამიანის ზოგადად ცხოვრების წესი თავდაყირა დააყენა. ამდენად, ასკეზის, როგორც დიალოგის გააზრება დაეხმარება თანამედროვე ქრისტიანებს, თავი დაიცვან უკიდურესობათაგან და ფორმებიდან შინაარსის წვდომაზე გადასვლა შეძლონ მიუხედავად მათი ცხოვრების წესისა – სამონაზვნო თუ საერო – და ყოველდღიური გამოწვევებისა, რომელთაც თანამედროვე სამყარო გვიყენებს.



- 1 ტრფიალებასა და მის ალევგორიულ გააზრებაზე გავგახსენდება ქებათა-ქება სოლომონისა: „მე მძინავს, და გული ჩემი მღვდარე არს. სძალი მოვიდეს სიძისა მიმართ და ირეკდეს კარსა. სული ჩემი განვიდა სიტყუასა მისსა თანა. ვეძიებდ მას და არა ვპოვე იგი, უწმობდ მას და არა ჴმა-მცა.“ (5, 2.6).
უფრო ღრმა კვლევისთვის იხ. 1) თარგმანებაი ქებისა ქებათაისაი გრიგოლ ნოსელი, ხელნაწერთა ეროვნ. ცენტრი, თბილისის სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა, 2013.
2) კიკნაძე გ., გრიგოლ ნოსელის ნააზრევის ფილოლოგიური ასპექტებისათვის (თარგმანება ქებისა ქებათა საავს გიორგი მთაწმიდლისეული თარგმანის მიხედვით), ისტორიულ-ფილოლოგიური კრებული, თბ., 1997.
ასევე, როგორც ღვთის ძიებისა და მისდამი ვედრების გზა კი კარგად ჩანს დავით წინასწარმეტყველის სიტყვებშიც: „უფალო, ისმინე ლოცვისა ჩემისაი, და ღალადებაი ჩემი შენდა შევედინ. ნუ გარე-მიიქცევ პირსა შენსა ჩემგან; რომელსა დღესა მჭირდეს მე, მოყავ ჩემდა ყური შენი; და რომელსა დღესა გხადოდი შენ, მსწრაფლ შეგესემინ ჩემი. რამეთუ მოაკლდა ვითარცა კუამლსა დღეთა ჩემთა, და ძუალნი ჩემნი ვითარცა ქარქუეტი განხმეს. იწყლა ვითარცა თივაი და განხმა გული ჩემი, რამეთუ დავივიწყე მე ჭამად პური ჩემი. ხმითა სულ-თქუმისა ჩემისაითა შეჰხმეს ხორცნი ჩემნი ძუალთა ჩემთა. ვემსგავსე მე ვარხუსა მას უდაბნოისასა და ვიქმენ მე, ვითარცა ბუი ნატამალსა. უძილ ვიქმენ და ვიყავ, ვითარცა სირი მხოლოი სართულსა ზედა.“ (ფსალმ.101,1-7). ქრისტიანული ასკეზის მისტიკაზე, როგორც გონის წარტაცებასა (έκσταση) და ეროსზე საუბრობს ბერძენი პროფესორი ნიკოს მაცუკას (იხ. Δογματική και συμβολική θεολογία Β', έκθεση της ορθόδοξης πίστης σε αντιπαράθεση με τη δυτική χριστιανοσύνη, έκδ. Κυριακίδη, 2016, 517).
- 2 „არღარა გეტყვ თქუენ მონად, რამეთუ მონამან არა იცინ, რასა იქმნ უფალი მისი. ხოლო თქუენ გარქუ მეგობრად, რამეთუ ყოველი, რაოდენი მესმა მამისა ჩემისაგან, გაუწყე თქუენ.“ (ინ.15,15) შდრ. „თუ ტანჯვის შიშით ვმოქმედებთ, მონის ხარისხში ვართ, თუ მადლისათვის – მუშაკისა, და თუ სიკეთისთვის – ძის მდგომარეობაში.“ (ამბა დოროთე, სწავლა მეოთხე, ღვთის შიშის შესახებ).
- 3 იხ. Μητροπολίτης Ναυπάκτου και αγ. Βλασίου Ιερόθεος Βλάχος, «Χάρισμα και θεσμός: Ένα επίκαιρο ζήτημα». <https://www.pelagia.org/%CE%87%CE%B1%CF%81%CE%B9%CF%83%CE%BC%CE%B1-%CE%BA%CE%B1%CE%B9-%CE%B8%CE%B5%CF%83%CE%BC%CE%BF%CF%82-%CE%B5%CE%BD%CE%B1-%CE%B5%CF%80%CE%B9%CE%BA%CE%B1%CE%B9%CF%81%CE%BF-%CE%B6%CE%B7%CF%84%CE%B7%CE%BC%CE%B1.el.aspx> წვდომა საიტზე: 1/05/22.
ადამიანის განღმრთობა კი მიიღწევა არა ბუნებითად, არა ადამიანის კაცობრივი ბუნების ცვლილებით, არამედ საღმრთო მადლით. ნ.ს.
- 4 Σ. Γιαγκάζογλου, Μαθήματα δογματικής θεολογίας, ερμηνευτικά σχόλια στο Σύμβολο της Πίστεως, Εκδ. Δόμος 2021, 112. 718.
- 5 არქიმანდრიტი ემილიანე სიმონოპეტრელი, ღვთის შემეცნების შესახებ: სულიერი მოძღვრების რვა სიტყვა, გორი, 2020, 23.
- 6 ცხოვრების წესი.
- 7 ეკლესიის სწავლება წმინდა საიდუმლოთა შესახებ.
- 8 იხ. მიტროპოლიტ იეროთეოსის ვიდეოჩართვა 2022 წელს თბილისის ჯვართამაღლების ტაძრის სამრევლოში თემაზე „საღმრთო ევქარისტია და გონიერი ლოცვა“.
https://www.youtube.com/watch?v=oE_29GGP_9A
- 9 Σ. Γιαγκάζογλου, Μαθήματα δογματικής θεολογίας, 527.
- 10 აქ წყვედიდი გამოყენებულია ღვთის შეუცნობლობის მნიშვნელობით. შდრ. 2 რჯ.4,11.
- 11 Ν. Ματσούκας, Δογματική και συμβολική θεολογία Β', έκθεση της ορθόδοξης πίστης σε αντιπαράθεση με τη δυτική χριστιανοσύνη, έκδ.Κυριακίδη, 2016, 514. 515-516. 518.
- 12 Σ. Γιαγκάζογλου, Μαθήματα δογματικής θεολογίας, 719.
- 13 Μέθεξη και Αμεθεξία. არ ვიყენებთ სიტყვას „უზიარებლობა“, რათა ევქარისტიამე აღსრულებულ ზიარების საიდუმლოსთან აღრევა ავიცილოთ თავიდან.
- 14 Σ. Γιαγκάζογλου, Μαθήματα δογματικής θεολογίας, 719.720. Ν. Ματσούκας, Δογματική και συμβολική θεολογία Β', 721.723.

- 15 „რაჟამს აღვიდოდე მთასა მას მოლებად ფიცართა მათ ქვისათა, ფიცართა მათ შჯულისათა, რომელ-იგი მომცნა მე და ვიყავ მე მთასა მას ზედა ორმეოც დღე და ორმეოც ღამე, პური არა ვჭამე და არცა წყალი ვსუ.“ (2 რჯ.9,9). ახალ აღთქმაშიც „ნეტარ იყვნენ წმიდანი გულითა, რამეთუ მათ ღმერთი იხილონ.“ (მათ.5,8) – ღვთის ხილვასა და მასთან დიალოგს მოსაგრეობა და განწმენდა უძღვის წინ.
- 16 ასკეზა მართლმადიდებლურ ტრადიციაში სულიწმიდის მოხვეჭის საშუალებაა. შდრ. И.Концевич, Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. Оптиная Пустынь и ее время, Москва, Институт русской цивилизации 2009.
- 17 მათ. 26,13.
- 18 როგორც ზოგადად მსოფლიო არქეტიპულ აზროვნებაში, ისე ბიბლიური მსოფლმხედველობისთვის ბანი და მთა ამ სოფლიდან ამაღლების, განმყუდროების ადგილ-სიმბოლოდაც შეიძლება მივიჩნიოთ.
- 19 საქმე მოციქულთა 1. 2.
- 20 ეს ტრადიცია აისახა როგორც ქართულ, ისე ბერძნულ ჰაგიოგრაფიაში, მაგ. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება („ამას მონასტერსა შინა სენაკებსა თანა ეგვიტერსა ჟამის საწირვად ნუვინ აღაშენებს, რამეთუ უჯერობა არს. უკეთუ ერისა ნებად არა იყოს, თვინიერ დიდისა მის საეროდა ეკლესიისა, ამის მიზეზისათვის, რამეთუ ოდეს დეკანოზმან ჟამის წირვისათვის ჟამსა ჰრეკოს, მაშინ ყოველნი მღდელნი მუნ არა მივიდენ, არამედ თვისთა ეგვტერთა დადგენ ჟამის წირვად და დიდისავე ეკლესიისა სწორად აწყინებდენ კაცთა შესაწირავისა თხოვისათვის. და დეკანოზსა ყოვლადვე მათი ვედრებად უნდეს დიდად ეკლესიად მისღვისათვის ჟამისმწირველთა მღდელთადასა. და აწ ამის წესისა ჯერ არს დამტკიცებად, ვინ მიჩრილ იყოს სიტყვათა ჩემ – გლახაკისა გრიგოლისთა.“ (იხ.ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები, მე-2 გამოცემა, თბილისი, 2011, 400.)
- 21 ქრისტიანობამ ადამიანის ანატომიური სქესი და სქეობრივი იდენტობა სხვა სიმაღლეზე დააყენა: „ქმართა გიყუარდედ ცოლნი თვსნი, ვითარცა ქრისტემან შეიყუარა ეკლესიად.“ (ეფეს.5,25). შეიცვალა ცნება სატურისის დამაკანინებელი (მესიის მომლოდინე ებრაულ სოციალურ უნაყოფო, ბერწი, უსქესო ადამიანისადმი, რომელიც შთამომავლობას ვერ დატოვებდა, რთული დამოკიდებულება ჰქონდა) კონტექსტიც და მისტიკურ-ასკეტური განზომილება შეიძინა: „არიან სატურისნი, რომელთა გამოსატურისნეს თავნი თვსნი სასუფეველისათვს ცათადასა. რომელი შემძლებელ არს დატევნად, დაიტეინ.“ (მათ.19,12)
- რაც შეეხება მატერიის დემონიზებასა და ადამიანის სხეულის პურიტანულ სექსუალიზაციას, ეს გვიანდელი მოვლენაა. ამ საკითხზე დეტალურად საუბრობს თავის წიგნში არქიმანდრიტი ფილოთეოს ფაროსი. ამ თემაზე შეგიძლიათ იხილოთ ჩვენი სტატია-თარგმანი „მატერია, სხეული და სიყვარული ქრისტიანულ გარდამოცემაში.“ <https://lireusi.wordpress.com/2018/04/26/მატერია-სხეული-და-სიყვ/>
- 22 როგორც მას უწოდა ჩვენთან საღვთისმეტყველო საუბრისას მიტროპოლიტმა ნავაპეტოსა და წმინდა ვლასის მიტროპოლიტმა იეროთეოს ვლახოსმა.
- 23 სწავლა მესამე: კაცმა სინდისი უნდა დაიცვას ღვთის, მოყვასისა და ნივთების მიმართ. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 1991, 371-372.
- 24 ისიქასტი, მოსაგრე, დაყუდებული. ძირითადად იყენებენ სათნოებათმოყვარეობის (Φιλοκαλία) მამათა აღსანიშნავად.
- 25 Jean Zizioulas, Ascetic Ethos and Monasticism, ed. Vasilije Gavrilović, Contemporary Christian thought series number 85 (Alhambra, California: St. Sebastian Orthodox Press, 2024), 26.
- 26 ადამიანისა და სრულიად ქმნილი სამყაროს, ბუნებისა და გარემოს ურთიერთდამოკიდებულებაზე იხ. „რამეთუ თვთ იგიცა დაბადებული გან-ვე-თავისუფლდეს მონებისაგან ხრწნილებისა აზნაურებასა მას დიდებისა შვილთა ღმრთისათა. უწყით, რამეთუ ყოველი დაბადებული თანა-კუნესის და თანა-ელმის მოაქამდე“. (რომ. 8, 21-22).

-
- 27 Skobtsova, Maria. "Types of Religious Life." In *Mother Maria Skobtsova: Essential Writings*. Edited by Richard Pevear and Larissa Volokhonsky, 140–86. Modern spiritual masters series. Maryknoll N.Y.: Orbis Books, 2003, 172. უფრო ვრცლად იხ. ნ. საძაგლიშვილის სამაგისტრო ნაშრომი ქენევის უნივერსიტეტსა და ბოსეს ეკუმენურ ინსტიტუტში *Maria Skobtsova – Orthodox female witness to ecumenical commitment* (2024), 32.
- 28 Μακαρίου Αρχιεπισκόπου Αυστραλίας, Το Οικουμενικόν Πατριαρχεῖον: Εκκλησία Ἀρχουσα καὶ Πάσχουσα, Εκδ. Λιβάνη, 2023, 213.
- 29 შენ მომდევდი მე და აცადენ მკუდარნი დაფლვად თვსთა მკუდართა (მათ. 8,22).



თანამედროვე წმინდანი და ინტელექტუალი
დედა მარია სკობცოვა ქრისტიანთა ნაწილში
გავრცელებულ ტენდენციას იზოლაციისკენ და
განმხოლოებისკენ, ეგოცენტრულ სულიერებას
უწოდებდა და სახარებისეულ სულისკვეთებასთან
შეუთავსებლად მიიჩნევდა, ხოლო ქრისტოპოლის
ეპისკოპოსი მაკარიოსი აღნიშნავს: „შეუძლებელია,
მართლმადიდებელი იყო და დიალოგს თავს
არიდებდე. დიალოგი და ერთობის საქმე
მართლმადიდებელი ეკლესიის არსებითი
მახასიათებლებია.

ნინო საკაბლიშვილი

ართლმადიდებლურ ასკეტიკას თერაპევტული თერაპიის ? ფუნქცია აქვს. ის ადამიანის სხეულს, მის ხორციელ ბუნებას კი არ უპირისპირდება, არამედ მისი განკურნების საშუალებაა. ასკეტური პრაქტიკა წამალივით მოქმედებს - ებრძვის ავადმყოფობას და არა სხეულს, რომელიც ავადმყოფობის მსხვერპლია. თუმცა პატერიკებსა და ასკეტურ ტექსტებში არცთუ იშვიათად გვხვდება გამონათქვამები, სადაც ასკეტიზმის მიზნად „ხორცთან“ ან „სოფელთან“ ბრძოლაა დასახელებული. აქ, ამ დროს, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, იგულისხმება არა სხეული და ამსოფლიური ცხოვრება, როგორც ასეთი, არამედ ვნებები, რომლებიც ჩვენზე გაბატონებულ, უკონტროლო ხორციელ მოთხოვნილებებს ან ამა სოფლის სიკეთეებისადმი ზღვარგადასულ მისწრაფებებს და მიჯაჭვულობას განსაზღვრავს. ამით განსხვავდება მართლმადიდებლური ასკეტიკა ზოგიერთი რელიგიურ-ფილოსოფიური სისტემის სპირიტუალისტური ასკეტური პოზიციისგან, რომელიც ბოროტების სათავეს მატერიაში, კერძოდ, სხეულში ხედავს.

ათანასე ალექსანდრიელსაც დაცემული ადამიანური ბუნების უმთავრეს გამოვლინებად სწორედ ვნებები მიაჩნია. ვნება ცოდვის საფუძველი და მისი ნებელობითი გამოვლინებაა. მას წარმოშობს ჩვევად ქცეული ძლიერი, დომინანტური უმართებულო მისწრაფება და სიყვარული რაღაცისადმი.

ვნება აღარ ემორჩილება გონებას, სინდისის ხმას. იგი აყალიბებს ადამიანის ხასიათს და განსაზღვრავს მის ქმედებებსა და მთლიან ცხოვრებას. ვნება მასზე დამონებული ადამიანს ბედნიერებას ჰპირდება, თუმცა მისი საბოლოო შედეგია ტკივილები, ტანჯვა, შინაგანი სიმშვიდის, სიხარულისა და ცხოვრების სულიერი საზრისის დაკარგვა. ქართული ენა ინტუიციურად ამ ფაქტს თავად სიტყვა „ვნებით“ გამოხატავს. ვნება ნიშნავს ძლიერ დაუმორჩილებელ სურვილს, ტკივილს. ჩვენ ვიტყვით ხოლმე, რომ ვიღაცას პატივმოყვარეობის, სიხარბის, ალკოჰოლის, ქალების და ა.შ. ვნება აქვსო, ან ვიტყვით, რომ ესა და ეს მავნებელიაო, ვიღაც ევნოო და ა.შ.

ლათინური სიტყვა *passion* - ვნება ნიშნავს ძლიერ სურვილს, გატაცებას, ტანჯვას. ადამიანური ტანჯვის საფუძველი ვნებებია. არაერთი მართლმადიდებელი მამა აღნიშნავს, რომ უძლიერესი ვნებები ჯოჯოხეთური ტანჯვის საფუძველია. ადამიანის გარდაცვალების შემდეგ მისი მოუწანიებელი ვნებები ჩვენ, ამქვეყნად მცხოვრებთ, წარმოუდგენელ ტკივილებსა და ტანჯვას გვაყენებს. ამქვეყნად ცხოვრებისას სხეული ვნებას უკიდურესად გამძაფრების საშუალებას არ აძლევს, რადგან ცოცხალი ადამიანის სხეული იღლება. მას ძილი და დასვენება სჭირდება და სხვადასხვა ხორციელი მოთხოვნილებები მას საშუალებას არ აძლევს, რომ ყველგან და

ყოველთვის გამუდმებით ერთ რომელიმე ვნებას აჰყვებს. მაგალითად, ვინმე მექაღთანე კაცი, როგორი ვნებაც არ უნდა ჰქონდეს ქალებისადმი, ფიზიკურად ვერ შეძლებს, რომ მხოლოდ მათთან ურთიერთობაში გაატაროს თავისი მიწიერი არსებობის ყოველი წუთი. სამაგიეროდ მისი გარდაცვალების შემდეგ ეს მოუწინაველი ვნება ჩვენთვის წარმოუდგენელ ინტენსივობას აღწევს და სულს ჯოჯოხეთურ ტანჯვას აყენებს. ეს ეხება ყველანაირ ვნებას, მიუხედავად იმისა, სულიერია ის თუ ხორციელი, ანუ ისეთი, რომელთა გამოვლინებები მხოლოდ სხეულებრივად იჩენს თავს, რადგან უკლებლივ ყველა ვნება სულში იღებს სათავეს. ცხადია, რომ გამოთქმები „დაუშრეტელი ცეცხლი“ და „დაუძინებელი მატლი“, რომელთა საშუალებითაც წმინდა წერილი ჯოჯოხეთურ ტანჯვას გვიხატავს, სიმბოლური ხასიათისაა, რადგან სულს „ცეცხლი“ და „მატლი“ ვერაფერს დააკლებს და არც ღმერთს შეუქმნია კონკრეტული ადგილი სივრცეში ჯოჯოხეთისთვის, რომელთან მიახლოებაც შესაძლებელი იქნება ფიზიკურად. ჯოჯოხეთი და ცათა სასუფეველი სულიერი ფენომენებია მათი მოძებნა ადამიანის სულშია შესაძლებელი. მართლაც, ღმერთი სახარებაში ამბობს: „და აჰა ეგერა სასუფეველი ღმრთისად შორის თქვენსა არს“ (ლუკ. 17.21). წმინდა მამების სიტყვითაც, ადამიანი მიწიერი ცხოვრებიდანვე იწყებს ცათა სასუფეველის ან ჯოჯოხეთის ტარებას საკუთარ სულში, რაც იმაზეა დამოკიდებული, რამდენად უმკლავდება ადამიანი საკუთარ ვნებებს სინანულის დროს.

ქრისტიანული ასკეტიკის მიზანი სულიერი სრულყოფაა, რომელიც უკანონო ან გადაჭარბებული სიამოვნებისა და მისწრაფ-

ებების უარყოფის გზით მიიღწევა. ამ უკანასკნელზე თავად სიტყვა „ასკეტიზმი“ მიანიშნებს. ბერძნული სიტყვა ასკეზა, ასკეტიკოს (ασκησις, ασκητικός) ქართულად „ვარჯიშსა“ და „თავშეკავებას“ ნიშნავს. რელიგიურ ქრისტიანულ კონტექსტში ამ სიტყვამ მკაცრი, დისციპლინირებული ცხოვრების წესის მნიშვნელობა შეიძინა, რომელიც ვნებებთან ბრძოლის გზით შინაგან სულიერ განვითარებაზეა ორიენტირებული. ადამისა და ევას ცოდვით დაცემის ბიბლიური სწავლების კონტექსტში, სულიერი განვითარების ასკეტური ამოცანა ვნებებს დამორჩილებული შინაგანი მისწრაფებების პირვანდელ, დაცემამდელ მდგომარეობაში დაბრუნებას გულისხმობს. აქედან მოდის ასკეტიზმის თერაპევტული, ანუ განმკურნებელი ასპექტი. ამ გარემოებაზე დაყრდნობით აცხადებს ბევრი წმინდა მამა, რომ ვნებების წინააღმდეგ წარმატებული ბრძოლა სულაც არ არის მიუღწეველი, განუხორციელებელი ამოცანა, რადგან ვნებები ჩვენში ღვთის მიერ ჩანერგილი მისწრაფებებისა და უნარების დებორიენტაციის, დამახინჯების შედეგია და რომ ვნებებისგან განწმენდა ადამიანს მისთვის „ბუნებრივ“, ჯანმრთელ მდგომარეობაში აბრუნებს. ამ შეხედულებას განსაკუთრებული სიცხადითა და სიღრმით ვხედავთ ნეტარ ავგუსტინესა და წმინდა მაქსიმე აღმსარებელთან.

ნეტარი ავგუსტინეს მიხედვით, ღმერთმა ადამიანის შექმნისას მასში მისი შემოქმედისადმი ბუნებრივი მისწრაფება, ანუ კარიტასული (caritas) სიყვარული ჩანერგა. ადამიანური ეგოიზმით შეურყვნილი ღმერთის კარიტასული სიყვარული ყოველივე სხვის (ოჯახის წევრები, მეგობრები, სამშობლო, მოყვასი და ა.შ.) სწორ

სიყვარულს გულისხმობს. თავის ნაშრომში De Doctrina Christiana (ქრისტიანული მოძღვრების შესახებ) ნეტარი ავგუსტინე ამ „სწორი“ სიყვარულის არსში გასარკვევად იყენებს ორ ლათინურ ტერმინს: *frui* (ტკბობა) და *uti* (სარგებლობა). დიდი წმინდანის თანახმად, ღმერთი უნდა გვიყვარდეს როგორც თვითმიზანი, უმაღლესი ნეტარებისა და ტკბობის (*frui*) საგანი, ხოლო სხვა ყველაფერი უნდა გვიყვარდეს როგორც საშუალება (*uti*) ღმერთთან მისასვლელად. ნეტარი ავგუსტინე ამტკიცებს, რომ ცოდვით დაცემის შემდეგ ადამიანმა ღმერთის წმინდა კარიტასული სიყვარული მიწისკენ მიმართულ ეგოისტურ სიყვარულად აქცია, რომელსაც ის *cupiditas*-ს უწოდებს. კუპიდიტური სიყვარული ადგილებს უცვლის *frui*-სა და *uti*-ს. ის ზეცაში კი არა, მიწაზე ეძიებს ტკბობას (*frui*), ღმერთს კი საშუალებად (*uti*) მიიჩნევს უტოპიური ამქვეყნიური ნეტარებისა და ბედნიერების მისაღწევად. *Cupiditas* წარმართობის საფუძველი და ადამიანური ვნებების დედაა. სულის პლატონისეულ სამნაწილიან მოძღვრებაზე დაყრდნობით, რომელსაც ავგუსტინესთან ერთად ბევრი სხვა წმინდა მამა და ძველი ასკეტი ქრისტიანი ავტორი (გრიგოლ ნოსელი, იოანე ოქროპირი, თეოფილაქტე ბულგარელი, ორიგენე, ევაგრე პონტოელი და სხვ.) იზიარებს, დიდი აფრიკელი მღვდელმთავარი აცხადებს, რომ ვნებები, როგორც კუპიდიტური სიყვარულის გამოვლინებები, მათი მრავალფეროვნების მიუხედავად, განსხვავებული დოზით, მაგრამ მაინც შეიცავს ამპარტავნების, სიხარბისა და ხორციელი სიამოვნებებისადმი სწრაფვის ელემენტებს¹. ანალოგიურ აზრს ვხედავთ სხვა ავტორიტეტულ ქრისტიან ავტორებთანაც (მაგ. იოანე კასიანე,

გრიგოლ ნოსელი, გრიგორი დიდი, მაქსიმე აღმსარებელი, ევაგრე პონტოელი და სხვ.). ამ საკითხს ცოტა მოგვიანებით დავუბრუნდებით.

მართალია, ვნებები გადაგვარებული კარიტასული სიყვარულის გამოვლინებაა, მაგრამ მათი წარმოშობის საფუძველი მხოლოდ დემორიენტირებული ნებელობა და გრძნობები არაა. წმინდა მამების თანახმად, ვნებებს ღვთაებრივ ნათელს მოწყვეტილი გონება და არასწორი არჩევანიც წარმოშობს. ამიტომ მართლმადიდებლური ასკეტური ტრადიცია ადამიანის გულთან ერთად მისი გონების გაწმენდასაც ისახავს მიზნად. ეს აზრი განსაკუთრებული სიღრმითა და სისტემატური ფორმით გვხვდება მაქსიმე აღმსარებლის შრომებში. ადამიანში მისი შემოქმედისადმი თავიდანვე ჩანერგილი მისწრაფების გამოსახატად მაქსიმე აღმსარებელი, ნეტარი ავგუსტინეს მსგავსად, სიტყვა „სიყვარულს“ კი არ იყენებს, არამედ „ნებას“. იგი ამ მისწრაფებას აღნიშნავს ტერმინით *Οελημα φασικον*, რაც ქართულად ბუნებრივ ნებას ნიშნავს. აქ „ბუნებრივში“ დაცემამდე არსებული, შეურყვნილი, დაუმახინჯებელი ნება იგულისხმება. ცოდვით დაცემის შემდეგ, ადამიანს აღარ ძალუძს ღვთაებრივი ნებისადმი ერთგულება, რომელიც მასში ბუნებრივი ნების სახით არსებობდა და ის შეგნებულად ირჩევს სხვას, რომელიც მიწიერი პატივისა და სიამოვნებებისკენაა მიმართული. ამის გამოა, რომ მაქსიმე აღმსარებელი ამ ნებას არჩევითს უწოდებს. აქედან მოდის მისი ბერძნული სახელიც *Θελημα γυαμικον*. მაქსიმე აღმსარებლის მიხედვით, ადამიანი არჩევითი ნების მიყოლასთან დაკავშირებულ გადაწყვეტილებას წარმოსახვით ლოგოსზე (*λογος φανταστικός*)

დაყრდნობით იღებს. წარმოსახვითი ლოგოსი ადამიანის ფანტაზიის, ანუ არასწორი წარმოსახვის შედეგია. ის სპერმატული ლოგოსის (λογος σπερματικός) დამახინჯებით მიიღება. ბოროტების გარდა, ყველაფერს, რაც სამყაროში არსებობს, ღმერთმა მათი შექმნისას თავისი არსი და დანიშნულება მიანიჭა. სწორედ ამას აღნიშნავს სპერმატული ლოგოსი. უფრო გასაგებად რომ ვთქვათ, ბუნებრივი ნება სპერმატული ლოგოსის აქტუალიზაციას, განხორციელებას ემსახურება, მაშინ როდესაც წარმოსახვითი ლოგოსი დამახინჯებული, ანუ არჩევითი ნების, ასე ვთქვათ, თეორიულ „იდეოლოგიურ“ საფუძველს ქმნის. სწორედ ამიტომ აღნიშნავენ დიდი მართლმადიდებელი ასკეტები, მაგალითად წმინდა ისააკ ასური და წმინდა მაქსიმე აღმსარებელი, რომ ასკეტიზმი გულს ვნებებისაგან წმენდს, გონებას კი - არასწორი წარმოდგენებისაგან.

წმინდა ასკეტი მამები იმასაც აღნიშნავენ, რომ ყოველი კონკრეტული ვნება მისი შესაბამისი ცოდვის ხშირი განმეორების, ანუ ჩვევის შედეგია. ეს გარემოება განსაკუთრებული სიცხადით ჩანს სწავლებაში, რომელიც ადამიანზე გულისთქმის (ამ შემთხვევაში ცოდვილი აზრის) ოთხსაფეხურიან ზემოქმედებას უკავშირდება. ეს სწავლება არაერთ მამასთან გვხვდება. მათ შორის არიან, მაგალითად, წმინდა მაქსიმე აღმსარებელი, წმინდა იოანე კასიანე და ევაგრე პონტოელი. მამების თანახმად, ცოდვის განვითარების პირველი საფეხურია ე.წ. προσβολη, რომელიც ცოდვილი გულისთქმის, ანუ აზრის ჩვენს გულში პირველ გაელვებას ნიშნავს. ეს გულისთქმა ჩვენგან დამოუკიდებლად იბადება და მას ცოდვისკენ ბიძგის, ცოდვის პროვოცირე-

ბის ფუნქცია აქვს. რაკი ის უნებლიეა, ცოდვადაც არ ითვლება. მეორე საფეხურია ομυλια, რომლის დროსაც ადამიანი ამ გულისთქმასთან კავშირს ამყარებს ანუ მას გულში აჩერებს და მასზე ფიქრს იწყებს, რომლის დროსაც ის სურვილად გადაიქცევა. ცხადია, რომ ეს საფეხური უკვე ცოდვის დასაწყისია. მესამე საფეხური συγκαταθεσι ამ სურვილზე დათანხმების ეტაპია, ადამიანი გადაწყვეტს, გულისთქმის შესაბამისი ცოდვა ჩაიდინოს და, თუ შესაძლებლობა მიეცა, მას განახორციელებს კიდევ. მეოთხე საფეხური αιχμαλισια ამ გულისთქმისადმი დამონების, ანუ ვნების ეტაპია. ამ დროს ადამიანს ეს ცოდვა ჩვევად აქვს ქცეული მისი ხშირი ჩადენის გამო და ის მისი ხასიათისა და ცხოვრების წესის განმსაზღვრელი ხდება, რადგან მუდმივად ესწრაფვის ამ ცოდვის ჩადენას. ეს ცოდვის განვითარების უკიდურესი, ყველაზე ძნელად განკურნებადი სტადიაა, რომლის თავიდან აცილება ყველა ქრისტიანის მოვალეობაა.

წმინდა ასკეტი მამები ასწავლიან, რომ ცოდვის თავიდან ასაცილებლად ყველაზე ეფექტიანია, გულისთქმას პირველივე საფეხურზე, ანუ მისი გამოჩენისთანავე შეებრძოლო. ამ მიზნის მისაღწევად მართლმადიდებლები, განსაკუთრებით ბერმონაზვნები, საუკუნეების განმავლობაში იყენებდნენ ისიხაზმის ასკეტურ ტრადიციას. ტერმინი „ისიხაზმი“ ბერძნული ησυχιαდან მოდის, რაც „მდუმარებას“ ან „შინაგან სიმშვიდეს“ ნიშნავს, რომელიც ამსოფლიური მისწრაფებებისა და საქმეებისგან ლოცვითი განშორებით მიიღწევა. მართლმადიდებლურ ასკეტურ ტრადიციაში ისიხაზმს მჭიდროდ უკავშირდება იესოს ლოცვის პრაქტიკა. აქ სიტყვებში „იესოს ლოცვა“ იგულისხმება ლოცვითი მიმართვა:

„უფალო იესო ქრისტე, ძეო ღვთისაო, შემეწყალე მე ცოდვილი“ (ათონის მთა-სა და ბერძნულენოვან სამყაროში უფრო გავრცელებულია მისი შემოკლებული ვარიანტი: „უფალო იესო ქრისტე, შემეწყალე მე“), ხოლო „პრაქტიკაში“ – მისი რაც შეიძლება ხშირი განმეორება ყურადღებითა და ღვთისადმი მოწიწებით. მდუმარება ასკეტს საკუთარი ვნებების სწორად დანახვაში ეხმარება, იესოს ლოცვა კი მათ ძირფესვიანად აღმოფხვრავს.

ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ყველა ვნება ამპარტავნების, სიხარბისა და ხორციელი სიამოვნებებისადმი სწრაფვის ელემენტებს შეიცავს, ამასთან, ზოგ ადამიანს ამპარტავნებისადმი აქვს განსაკუთრებული მიდრეკილება, ზოგს – სიხარბისკენ, ზოგს კი ხორციელი სიამოვნებებისკენ. ეს მიდრეკილებები და ამ ელემენტების კომბინაციები ცალკეული ადამიანის განუმეორებელ, ასე ვთქვათ, შინაგან ვნებიან სამყაროსა და ვნებების მრავალფეროვნებას წარმოშობს. თუ ადამიანს თავმდაბლობა და სინანული არ გააჩნია, არც საკუთარი ვნებების ადეკვატური ხედვის უნარი აქვს, რადგან სწორედ საკუთარი ვნებების ხედვა და მათ წინააღმდეგ გულწრფელი ბრძოლაა თავმდაბლობის საფუძველი და სინანულის შინაარსი. როდესაც ის ამსოფლიურ ორომტრიალსა და ამაოებას შორდება, საშუალება ეძლევა, მართო დარჩეს საკუთარ თავთან და მასში მოქმედი ვნებები ცხადად დაინახოს. პირადი გამოცდილებიდან ყველას შეუძლია, დაამოწმოს, რომ ვნებებს მათადმი მორჩილება აძლიერებს, სისტემატური წინააღმდეგობა კი საგრძნობლად ამცირებს. მდუმარება საკუთარი ვნებების დანახვისა და მათი დასუსტების საუკეთესო გარემოს ქმნის. ამ ვნებების საბოლოოდ აღმოფხვრა

კი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, იესოს ლოცვითაა შესაძლებელი.

ისიხასტი მამები საკუთარ გამოცდილებაზე დაყრდნობით იესოს ლოცვის განვითარების რამდენიმე ეტაპზე საუბრობენ. სანამ ამ ეტაპების განხილვას დავიწყებთ, უნდა აღვნიშნოთ, რომ მამების თანახმად, ამ ეტაპების თანამონაცვლეობას ბუნებრივი კანონზომიერებები კი არ განაპირობებს, არამედ ღვთაებრივი მადლის მოქმედება. იესოს ლოცვაში წარმატების გარანტიას ვერ იძლევა ადამიანური ძალისხმევა და მეთოდურობა, ის მხოლოდ უფლის სასწაულებრივი დახმარებით მიიღწევა, რომლის წინაპირობა საკუთარი უძლურების განცდა და გულის შემუსვრილებაა.

იესოს ლოცვის განვითარების პირველ ეტაპზე ადამიანი მას სისტემატურად და, რაც მთავარია, ყურადღებით, გონების გაუფანტავად იმეორებს. წარმატების შემთხვევაში, ეს ლოცვა მუდმივი, „ავტომატური“ ხდება. ამ დროს ადამიანი ამჩნევს, რომ ეს ლოცვა მის გულში ყველგან და ყოველთვის, მიმდინარეობს, თვით ძილის დროსაც კი, მისგან ყოველგვარი ძალისხმევის გარეშე. ეს უკვე მეორე ეტაპია. მესამე ეტაპი მაშინ დგება, როდესაც, მამების ტერმინოლოგიას თუ გამოვიყენებთ, „გონება გულში ჩადის“ და იქ გონიერი თვალთ იკვლევს გულისმიერ რეალობებს. რაკი ეს მადლისმიერი ფენომენია, მისი ადამიანური სიტყვებით ადეკვატური აღწერა შეუძლებელია. ამ დროს ასკეტი გონების თვალთ ხედავს ყველა გულისთქმას, რომელიც ადამიანის გულში წარმოიშობა და თავიდანვე მადლისმიერად შეუძლია, ერთმანეთისგან განასხვავოს, რომელი მათგანია ღვთის ნების თანმხვედრი და რომელი – საწინააღმდე-

გო. ამ უკანასკნელებს ასკეტი იესოს ლოცვის საშუალებით განაგდებს გულიდან მათი წარმოშობისთანავე. ამ გზით ასკეტი არა მარტო ცოდვებს იცილებს თავიდან, არამედ გულს წმენდს ვნებებისგან, რადგან, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ვნებები გულისთქმებში იღებს სათავეს. გულისთქმების მუდმივი კონტროლის უნარს ისიხასტი მამები „გონების სიფხიზლეს“ (νῆψις) უწოდებენ, ანტონი დიდი მას სრულყოფილი ბერული ცხოვრების აუცილებელ ატრიბუტად მიიჩნევს. მეექვსე ნეტარება ქრისტიანებს ჰპირდება, რომ მას, ვინც გულს განიწმენდს, ღმერთის ხილვა შეეძლება, მართლაც ისიხასტური ტრადიციის თანახმად, იესოს ლოცვით განწმენდილ გულში სული წმინდა ივანებს და ასკეტი ადამიანური ენით გამოუთქმელი ღვთაებრივი ხილვების მოწმე ხდება. თუ ერთ-ერთი ყველაზე ავტორიტეტული ისიხასტი მამის, წმინდა გრიგოლ პალამას ტერმინოლოგიას გამოვიყენებთ, ასეთი ადამიანი ღვთაებრივი ენერგიების მოქმედების სრულყოფილი ინსტრუმენტი ხდება, რაშიც მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველება ΘΕΟΙΣ-ის ანუ „საღვთო ბუნების თანაზიარობის“ (2. პეტრ. 1:4), ღმერთთან ერთობის, განღმრთობის არსს ხედავს. ასე რომ, მართლმადიდებლური ასკეტიკის არსი ადამიანის ვნებებისგან განწმენდასა და მის განღმრთობაში მდგომარეობს. წმინდა ათანასე ალექსანდრიელის თანახმად კი „ღმერთი განკაცდა, რათა ადამიანი განღმრთობილიყო“. მართლმადიდებლური ასკეტური ტრადიცია ადამიანთან დაკავშირებული ღვთაებრივი გეგმის (განღმრთობის) განხორციელების საუკეთესო ინსტრუმენტი.



-
- 1 თავის „სახელმწიფოში“ პლატონი სულის სამ „ნაწილზე“, სამ ძალაზე საუბრობს: λογιστικον – სულის გონიერი, რაციონალური ნაწილი; θυμοειδეს – სულის ამბიციური, ენერგეტიკული ნაწილი, ესწრაფვის პატივს, ვლინდება მრისხანებაში, როდესაც წინ რაიმე ელოდება; επιθυμητικον – სულის აპეტიტური ნაწილი, ესწრაფვის სიამოვნებებს. სულის სამნაწილოვან პლატონისეულ მოძღვრებას, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, არაერთი წმინდა მამა იზიარებს და მისეულ ტერმინოლოგიას იყენებს. წმინდა მამების თანახმად, ცოდვით დაცემის შემდეგ ამ სულიერ ძალებს შორის იერარქიული წესრიგი დაირღვა და მოხდა მათი დემორიენტაცია, რამაც ისინი გადააგვარა სიხარბეში, ამპარტავნებასა და ხორციელ სიამოვნებათა მიმართ სწრაფვაში. ამ სამ ვნებას ემყარება ყველა სხვა ვნება, თუმცა მათი ძირითადი, ანუ „კარდინალური“ გამოვლინება არის რვა. ესენია: სიძვა, ნაყროვანება, ვერცხლისმოყვარება, შური, მრისხანება, მოწყინება, დიდებისმოყვარება და სიამაყე. ზოგი მამა შვიდ ასეთ ვნებას ჩამოთვლის, რადგან დიდებისმოყვარებას სიამაყის საწყის სტატიად მიიჩნევს (მაგალითად, წმინდა იოანე კლემაცსი).



ვნება ამპარტავნების, სიხარბისა და ხორციელი სიამოვნებებისადმი სწრაფვის ელემენტებს შეიცავს, ამასთან, ზოგ ადამიანს ამპარტავნებისადმი აქვს განსაკუთრებული მიდრეკილება, ზოგს - სიხარბისკენ, ზოგს კი ხორციელი სიამოვნებებისკენ. ეს მიდრეკილებები და ამ ელემენტების კომბინაციები ცალკეული ადამიანის განუმეორებელ, ასე ვთქვათ, შინაგან ვნებიან სამყაროსა და ვნებების მრავალფეროვნებას წარმოშობს. თუ ადამიანს თავმდაბლობა და სინანული არ გააჩნია, არც საკუთარი ვნებების ადეკვატური ხედვის უნარი აქვს, რადგან სწორედ საკუთარი ვნებების ხედვა და მათ წინააღმდეგ გულწრფელი ბრძოლაა თავმდაბლობის საფუძველი და სინანულის შინაარსი.

თეიმურაზ ბუაძე

სალოსობის რაობა

სალოსობა (ბერძ. *σολός* - სულელი, შეშლილი) ასკეტური მოღვაწეობის ერთ-ერთი ცნობილი ფორმაა და მას აღმოსავლეთის მართლმადიდებელი ქრისტიანობა კარგად იცნობს. სალოსები გამოირჩეოდნენ თავიანთი ექსცენტრიული და, ერთი შეხედვით, ირაციონალური ქცევით, რაც ემსახურებოდა ამქვეყნიური ცოდნისა და ცხოვრების წესის გამოწვევის წინაშე დაყენებას. სალოსს შეეძლო, ადამიანებში გამოეწვია პატივისცემა, შიში, ზიზღი თუ სიძულვილი, საკუთარი ნებით ირჩევდა რა თავის დაცინვის გზას ქრისტიანული თავმდაბლობის გამოსავლენად. სალოსი გაბედულად უარყოფს ამქვეყნიურ სიბრძნეს და ღვთის ჭეშმარიტებას უჩვეულო ფორმებით ავლენს, სადაც სიწმინდისკენ მიმავალი გზა, როგორც წესი, უგუნურებად ერვენებათ ამქვეყნიურთ.

სალოსის სიტყვა თუ ქცევა აშკარად და გამომწვევად ეწინააღმდეგებოდა ადამიანურ ლოგიკას. ეს უცნაური მოღვაწენი თავიანთი ქმედებებით ცდილობდნენ გარშემო მყოფთა თვალთმაქცობის, სულიერი სიბრძნის დამღუპველი ვნებების, მატერიალური მისწრაფებების გამოვლენას. სალოსები მორწმუნე საზოგადოებას სახარების ცოცხალ მოწმეებად ევლინებოდნენ,

რომლებიც სულში ატარებდნენ უკიდურეს თავმდაბლობას, სიგლახაკესა და კენოტურ (ბერძნ. „კენოზისი“ — თვითწარმოცარიელება, შდრ. ფილ. 2:7) სულისკვეთებას, რაც ქრისტიანული ცხოვრების გულისგულია.

სალოსური ღვაწლი გულისხმობდა არა მხოლოდ მატერიალურ საკუთრებაზე უარის თქმას, არამედ სოციალური სტატუსის, პიროვნული ღირსებისა და რაციონალური ქცევისადმი სრულ ზურგშექცევასაც. ამგვარი ღვაწლის ტვირთვით, ისინი ცდილობდნენ, მიებაძათ ქრისტესმიერი რადიკალური თავმდაბლობისთვის და ერვენებინათ, რომ ჭეშმარიტი სიბრძნე და სიწმინდე ამ უჩვეულო ფასადის მიღმა იმალება.

სალოსების ცხოვრება განსაკუთრებით გამოირჩეოდა ამქვეყნიური ფასეულობების, მათ შორის სიმდიდრის, ძალაუფლებისა და სოციალური სტატუსის რადიკალური უარყოფით. დაცინვის, უარყოფისა და ფიზიკური შეურაცხყოფის დათმენით სალოსებმა თავის თავში აღასრულეს ცნობილი ქრისტიანული იდეა, რომ „წუთისოფლის სიბრძნე უგუნურებაა ღვთის თვალში“ (1 კორ. 3:19). ისინი აჩვენებდნენ, რომ ჭეშმარიტი სიბრძნე და სიწმინდე წინააღმდეგობაშია ამქვეყნიურ წარმატებასა და ადამიანთა პატივდებულ მდგომარეობასთან.

სალოსობის ფენომენის საფუძველი ბიბლიაშიც შეიძლება იქნეს დანახული. ამ მხრივ მოციქულთა ციტატებზე უთითებენ: „ჩვენ სულელები ვართ ქრისტეს გულისთვის“ (1 კორ. 4:10). „ამ წუთისოფლის სიბრძნე უგუნურებაა ღვთის წინაშე“ (1 კორ. 3:19), „სიტყვა ჯვრის შესახებ სისულელეა მათთვის, რომლებიც იღუპებიან“ (1 კორ. 1:18), „რადგან ქვეყნიერებამ სიბრძნის მეშვეობით ვერ შეიცნო ღმერთი თავის ღვთაებრივ სიბრძნეში, ღვთისთვის სათნო იყო მორწმუნეთა გადარჩენა ქადაგების უგუნურებით“ (1 კორ. 1:21) და სხვ.

სალოსობის წარმოშობა

სალოსობის პრაქტიკა ბუნებრივადაა ამოზრდილი ქრისტიანული ბერმონაზვნობიდან, რომელიც ჩაისახა ეკლესიის მზარდი ინსტიტუციონალიზაციის პასუხად. იმპერიაში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებამ ხელი შეუწყო ეკლესიაში შემთხვევითი ადამიანების მოსვლამ, რომლებიც პრივილეგირებული მდგომარეობის მიღებას მიესწრაფოდნენ. ეკლესიის ამგვარი გამიწიერების ფონზე ნამდვილმა ქრისტიანებმა გადაწყვიტეს ქალაქებიდან უდაბნოებში გასვლა, აქცეეს რა ზურგი ამა სოფელს და მაშინდელი ქრისტიანული საზოგადოებისგან თავი შეგნებულად გარიყეს. ამ ადრეული ასკეტების მიზანი იყო ამქვეყნიური საზრუნავებისა და ღირებულებებისგან დისტანცირება, რაც მათ სულიერ ცხოვრებაზე მეტი კონცენტრირების საშუალებას აძლევდა. რაც შეეხება სალოსების გამოჩენას: პირველი სამი საუკუნის მანძილზე, როცა ქრისტიანობა იდევნებოდა, არ არსებობდა სალოსური ღვაწლის აუცილებლობა,

რადგან ქრისტიანები ისედაც უგუნურებად, სულელებად მიაჩნდათ. მაგრამ, როდესაც სახელმწიფო სტატუსმინიჭებულ ქრისტიანულ საზოგადოებაში გაჩნდა საფრთხე რელიგიური რწმენის პროფანაციისა, მაშინ გახდა საჭირო სალოსების ღვაწლი, რასაც ერთგვარად გამომაფხიზლებელი ფუნქცია უნდა ჰქონოდა.

სალოსები, სხვა ქრისტიანი ასკეტებისგან განსხვავებით, რომლებიც უდაბნოებში განცალკევებით ან მონასტრებში მოღვაწეობდნენ, ერში გამოდიოდნენ და ერისკაცთა შორის მსახურობდნენ. სალოსებს იმოღივრებული ცხოვრება არ აურჩევიათ. ისინი ადამიანთა შორის ცხოვრობდნენ არატრადიციული და ხშირად შოკისმომგვრელი „მონაზვნური“ ცხოვრების წესით, რაც ეწინააღმდეგებოდა დამკვიდრებულ სტანდარტულ სოციალურ და მორალურ ნორმებს. ასკეტიზმის ამ ურბანული ფორმისთვის დამახასიათებელი იყო სხვადასხვა სახის გამომწვევი საუბრები თუ ქმედებანი. ირაციონალური, შეურაცხმყოფელი ან აბსურდული ქცევით სალოსები აიძულებდნენ გარშემო მყოფებს, დაფიქრებულიყვნენ საკუთარ სულიერ ნაკლოვანებებზე და, ზოგადად, ცხოვრების საზრისზე.

სალოსობის კონცეფცია

სალოსობის ფენომენი ღრმად არის დაკავშირებული აპოფატურ თეოლოგიასთან, რომელიც აღმოსავლური ქრისტიანული სულიერების მახასიათებელია. მის მიხედვით, ღმერთი აღემატება ჩვენს გაგებას. მისი სრულად აღწერა შეუძლებელია ადამიანურ ენაზე. ღვთის არსი ტრანსცენდენტურია. მისი ადამიანური

ცნებებით განსაზღვრისა, და შესაბამისად, შეზღუდვის ნებისმიერი მცდელობა სრული მარცხისთვისაა განწირული. სალოსები თავისი ირაციონალური ქცევით, კარგად გამოხატავენ ამგვარ აპოფატურ მიდგომას. მათი ქმედებები ხშირად ეწინააღმდეგება ლოგიკურ ახსნას, უფრო მეტიც, ისინი ეწინააღმდეგება სიწმინდის სტანდარტულ, კონვენციურ გაგებასაც. უაზრო და წინააღმდეგობრივ ქმედებათა ერთ-ერთი მიზანი სწორედ ღვთაებრივი რეალობის მიუწვდომლობაზე მინიშნებაა. ღმერთს შეუძლია არატრადიციული, უჩვეულო და მოულოდნელი გზებით საკუთარი ნების გამოხატვა.

სალოსობის პარადოქსული ბუნება ასევე ირეკლავს ცხოვნების ტრადიციულ ქრისტიანულ გაგებასაც, რაც გულისხმობს ნათლისა და ბნელის, ცოდნისა და უცოდინრობის (შეუცნობლობის) ურთიერთმონაცვლეობას. ქრისტიანული მოძღვრებით, არსებობს ჯვარცმა, ტანჯვა, ტკივილი, მაგრამ ჯვარცმა არ არსებობს აღდგომის სიხარულის გარეშე. არც სრულყოფილებისადმი სწრაფვა და სულიერი კმაყოფილება, ბედნიერება გამორიცხავს ტანჯვას („უღელი ჩემი ტკბილია“). სალოსები ამ, ასე ვთქვათ, ინკლუზიურ პროცესს ნათლად განასახიერებენ საკუთარი ცხოვრებით.

ცნობილი მართლმადიდებელი თეოლოგის, მიტროპოლიტ კალისტოს უერის განსაზღვრებით, სალოსების მიზანი იყო: 1) ამა ქვეყნის დაცინვა; 2) საკუთარი თავის დამდაბლება; 3) სხვათა ხსნა. მორწმუნეების „ღვთისმოშიში“ თვითკმაყოფილებისგან განთავისუფლების მიზნით სალოსები შოკისმომგვრელ და სკანდალურ ტაქტიკას იყენებდნენ. მაგრამ მათი მიზანი არასდროს ყოფილა წმინდა წერილის, საიდუმლოებების, რიტუალებისა თუ ხატების დაცინვა და შეურაცხყოფა.

სალოსის სამიზნე შეიძლებოდა ყოფილიყვნენ გაყევილებული საეკლესიო ჩინოვნიკები, მშრალი რიტუალისტები და სხვადასხვა სახის უსამართლობის მოქმედნი. ასევე კონვენციური მორალის დაცინვითა და უკუგდებით, სალოსი ადამიანის, როგორც ღვთის ხატების, განუზომელ ღირებულებას უსვამდა ხაზს.

სალოსებს ბევრი ჰქონდათ საერთო ბავშვის ბუნებასთან, მის ხასიათსა და მისწრაფებებთან, რადგან ყველაზე კარგად გამოხატავდნენ იმას, რაც ჩვენში ბავშვურია და შეურყვნელი, რაც წლების მანძილზე კნინდება და ამიტომ თავიდან საჭიროებს აღდგენას, გაცოცხლებას. სალოსები ძალიან მგრძნობიარენი იყვნენ სხვადასხვაგვარი ტკივილისა და ტრაგედიებისადმი. ასევე საოცარი ფორმებით შეეძლოთ თავისი გულწრფელი სიხარულის გამოხატვა. სწორედ ამგვარი ბავშვური უმანკოების გამო სალოსები არა მხოლოდ სძულდათ ან ეშინოდათ მათი, არამედ გამორჩეულად უყვარდათ კიდეც ისინი.

სალოსი თავისი ღვაწლით კიდეც უფრო მეტად იმდაბლებს თავს, რადგან ერისკაცთაგან უმძიმესი შეურაცხყოფების გადატანა უწევს, განსხვავებით მონასტერში ან განდეგილობაში მცხოვრები ბერებისგან. ის შეგნებულად მიდის ამ მოწამებრივ გზაზე. სალოსები საკუთარი სიწმინდის დაფარვის გამოგნებულ ხერხებსაც მიმართავდნენ. მაგ., როდესაც ერთმა ერისკაცმა წმინდანად მიიჩნია სვიმეონ სალოსი და მისი თაყვანისცემა დაიწყო, სვიმეონმა ისე წარმოაჩინა თავი, თითქოს მას ამ ერისკაცის ცოლი გაეუპატიურებინოს. ამით მან კვლავ დაიბრუნა ადამიანთაგან შეურაცხყოფილი მდგომარეობა, რაც, ქრისტიანული ასკეტიკის თანახმად, პიროვნებას თავის

დამდაბლებაში ეხმარება.

სალოსის მოღვაწეობა, რომელიც ხშირად დადგენილ ნორმებს ეწინააღმდეგებოდა, ასე ვთქვათ, მკაფიო აღუზიებს შეიცავდა თავად ქრისტეს ამქვეყნიური ცხოვრებასთან. სალოსს შეეძლო, მარხვაში ხორცი ეჭამა ისევე, როგორც ქრისტე ხაზგასმულად არღვევდა იუდაური შაბათის წესებს (მკ. 2:23). ქრისტეს მსგავსად, სალოსებსაც ხედავდნენ საზოგადოებისგან გარიყულ ადამიანებთან ერთობაში, რომლებიც სძულდათ და ეზიზღებოდათ (მკ. 2:15-16; ლკ. 7:34). სალოსებიც, ქრისტეს მსგავსად, საეჭვო რეპუტაციის ქალებისადმი გულმოწყალებას იჩენდნენ, იქნებოდა ეს ცოდვილი ქალი ნელსაცხებლით (ლკ. 7:37), სამარიტელი ქალი ჭასთან (ინ. 4:7-26) თუ მრუშობაში მხილებული ქალი (ინ. 8:11). მიწიერი კრიტერიუმებით სალოსი თავისი ცხოვრებით ვერაფერს აღწევდა იმგვარს, რასაც პრაქტიკული ღირებულება ექნებოდა ისევე, როგორც ჯვარცმული ქრისტე დარჩა დამარცხებული და წაგებული ამა ქვეყნის თვალში. სალოსი მოწამეა, მაგრამ არა გარეგანი, არამედ შინაგანი გაგებით: ის გულისმიერი მოწამეა და არა სისხლისმიერი.

სალოსი მეტანოიის (ბერძ. *μετάνοια*, „გონების ცვლილება“, „შინაგანი გარდაქმნა“) ღრმად განმცდელია, რომელიც მაქსიმალურადაა გაუცხოებული ამა ქვეყნის და ამქვეყნად მცხოვრები ადამიანებისგან. სალოსი არავის მეგობარია, არავის ძმა ან დაა, არავის მამა და დედაა, არავის ნათესავია და არსად აქვს საკუთარი სახლი, სადაც „თავს მიიდრეკს“. ის მწირია, ყარიბია, მსხემია.

სვიმეონ სალოსი თავის თანამოღვაწეს ეკითხება: „რას შევიძენთ, ძმაო, თუკი ჩვენს დღეებს უდაბნოში განვლევთ? აბა, გავემართოთ სხვების სახსენლად!“.

სალოსისთვის არ კმარა სამყაროსთვის ღოცვა და ადამიანების სულიერ ხსნის პროცესში მხოლოდ ამგვარი წვლილის შეტანა, რადგან აუცილებლად მიაჩნია სულიერი ღვაწლის სხვა ფორმის არჩევა, როდესაც მისი მრავლისდამტევი სიტყვებისა და ქცევების უშუალო ადრესატები რეალური ადამიანები არიან.

სალოსობის მაგალითები

სალოსობის ერთ-ერთი ყველაზე ადრეული მაგალითია ზემოთ უკვე ნახსენები წმინდა სვიმეონ ემესელი. ეს ასურელი მოღვაწე მეექვსე საუკუნის ედესაში ცხოვრობდა. წმინდა სვიმეონმა, თავის თანამოღვაწე იოანესთან ერთად, დატოვა უდაბნო და გადავიდა ქალაქ ემესაში, სადაც სალოსური ცხოვრება დაიწყო. სვიმეონის სატყეილი შეგნებულად პროვოკაციული და აბსურდული იყო. ის უცნაურად და აღმაშფოთებლად იქცეოდა, მაგ., შეეძლო მკვდარი ძაღლის თრევით ქუჩებში სიარული, ბაზარში უაზროდ ცეკვა ან გამვლელებისთვის თხილის სროლა. მრავალი ადამიანი მას გიჟად თვლიდა, მაგრამ მისი გარეგნული ქცევის მიღმა ზოგიერთი ღრმა სულიერ სიბრძნეს ამოიცნობდნენ ხოლმე. სვიმეონის ქმედებები მიზნად ისახავდა გარშემო მყოფთა სიამაყის, თვალთმაქცობისა და მორალური ხრწნისა და სიშიშვლის წარმოჩენას, აიძულებდა მათ, დაენახათ საკუთარი სულიერი სიბრძნე და გაეცნობიერებინათ მონანიების, შინაგანი გარდაქმნის აუცილებლობა.

სხვა ცნობილი ბიზანტიელი სალოსია ანდრია, რომელიც მე-9 საუკუნის ბიზანტიაში ცხოვრობდა. გადმოცემით, მას სხვათა აზრების ამოცნობის უნარი და წინასწარმეტყველური ხედვებიც ჰქო-

ნდა, მაგ., კონსტანტინოპოლის დაცემის შესახებ. ცხადია, რომ სიცოცხლეში არც ის იყო პატივდებული, მაგრამ გარდაცვალების შემდეგ წმინდანად შერაცხეს.

ქრისტიანულ აღმოსავლეთში სალოსობის ტრადიცია არა მხოლოდ ბიზანტიაში, არამედ რუსეთშიც განვითარდა. აქ სალოსებს ეწოდებოდა *исподивый*, ანუ „სულელი“, „უგუნური“. მაგ., ნეტარი ბასილი და წმინდა ქსენია სანქტ-პეტერბურგელი რუსულ მართლმადიდებლობაში გამორჩეულად თაყვანსაცემ პირებად იქცნენ.

ნეტარი ბასილი, რომელიც მეთექვსმეტე საუკუნეში ცხოვრობდა, ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი რუსი სალოსია. იგი ცნობილი გახდა ძლევამოსილთა უშიშარი კრიტიკით, მათ შორის მეფე ივანე მრისხანისა. ბასილი ღიად დაუპირისპირდა ივანეს მისი სისასტიკისა და უსამართლობის გამო, რადგან სულელის ნილბით მეტი თავისუფლება ჰქონდა, სიმართლე ეთქვა ამა ქვეყნის ძლიერისთვის. ბასილის გამბედაობა ისეთ შთაბეჭდილებას ახდენდა ივანეზე, რომ სალოსს პატივს სცემდა, უფრო მეტიც, ეშინოდა კიდევ მისი. გარემოში, სადაც ხელისუფლების ღია კრიტიკა და ხელისუფალთა მკაცრი კიცხვა ძალზე სახიფათო იყო, სალოსის „სიგიჟე“ უზრუნველყოფდა ერთგვარ დაცულობას, რაც საშუალებას იძლეოდა, ხმამაღლა ელაპარაკათ უსამართლობის წინააღმდეგ, შურისძიების შიშის გარეშე.

სალოსები არაქრისტიანულ რელიგიურ ტრადიციებშიც გვხვდებიან. მაგ., სუფიზმში ისინი ასევე ირაციონალურად იქცეოდნენ, გამორჩეულად აჩვენებდნენ რა მოყვასის სიყვარულს. ინდუიზმში სალოსების მსგავსი მოღვაწენი უარს ამბობდნენ ამქვეყნიურ სიკეთეებზე და ხშირად ანიჭებდნენ უპირატესობას უკიდურეს ასკეტიზმს. ძენ-

ბუდიზმის მიმდევარი ბერები აბსურდული ქმედებებით ცდილობდნენ, საკუთარი მოწაფეები ჩვეული აზროვნებისაგან გადაეჩვიათ. ერთი სიტყვით, სალოსური ქცევის მიზანი ყველა რელიგიაში საერთო იყო: სტანდარტული ნორმების, მატერიალური რეალობის დაძლევა და სულიერი სამყაროსკენ ინტენსიური სწრაფვით საკუთარი თავის გარდაქმნა. მათი მოქმედება ასევე ყოველთვის გულისხმობდა იმის შესხენებას, რომ ღვთაებრივი სიბრძნე ადამიანურ ლოგიკასა და ცოდნას, გაგებას უსასრულოდ აღემატება.



გამოყენებული ლიტერატურა

1. Billington, Sandra. *A Social History of the Fool*. Brighton and New York: Harvester Press 1984, x+150p.
2. Behr-Sigel, Elizabeth. *Prière et sainteté dans l'Eglise russe*. 2nd ed. Bergolles: Abbaye de Bellefontaine 1982, pp. 98-108.
3. Besançon, Spencer. „*The Wise Fool (And the Foolish Wise)*“, *Novum Testamentum* 23:4, 1981, pp. 349-360.
4. Constantinou, Stavroula. „*Holy Actors and Actresses Fools and Cross-Dressers as the Protagonists of Saints' Lives*“, The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Vol. II. Ed. by S. Efthymiadis. Ashgate 2014, p. 343-362.
5. Fedotov, G. P. *Russian Religious Mind*. 2 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1946-1966, 2:316-343.
6. Feuerstein, Georg. *Holy Madness: The Shock Tactics and Radical Teachings of Crazy-Wise Adepts, Holy Fools and Rascal Gurus*. New York 1990, 296p.
7. Gorianoff, Irina. *Les fols en Christ dans la tradition orthodoxe*. Paris: Desclée de Brouwer, 1983, 200p.
8. Hunt, Priscilla and Svitlana Kobets (eds.). *Holy Foolishness in Russia: New Perspectives*. Bloomington: Slavica Publishers, 2012, xiii+405p.
9. Ivanov, Sergey. *Holy Fools in Byzantium and Beyond*. Translated by Simon Franklin. Oxford: OUP 2006, 479p.
10. Kobets, Svitlana. „*Foolishness in Christ: East vs West*“, Canadian-American Slavic Studies 34:3, 2000, pp. 337-363.
11. Kobets, Svitlana. „*The Russian Paradigm of Iurodstvo and its Genesis in Novgorod*“, Russian Literature 48, 2000, pp. 367-388.
12. Krueger, Derek. *Symeon the Holy Fool: Leontius's Life and the Late Antique City*. Berkeley, CA: University of California Press 1996, 214p.
13. Mango, Cyril. „*A Byzantine Hagiographer at Work: Leontios of Neapolis*“, Byzanz und der Westen – Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters. Edited by Irmgar Hutter. Vienna, 1984, pp. 25-41.
14. Mango, Cyril. „*The Life of St. Andrew the Fool Reconsidered*“, Rivista di studi bizantini e Slavi 2, 1982, pp. 297-314.
15. Petrovich, Michael. „*The Social and Political Role of the Muscovite Fools-in-Christ: Reality and Image*“, Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte 25, 1978, pp. 283-296.
16. Phan, Peter. „*The Wisdom of Holy Fools in Postmodernity*“, Theological Studies, 62, 2001, pp. 730-752.
17. Pope, Richard. „*Fools and Folly in Old Russia*“, Slavic Review 39:3, 1980, pp. 476-481.
18. Poulakou-Rebelakou, Effie et al. „*Holy Fools: A Religious Phenomenon of Extreme Behaviour*“,

Journal of Religion and Health 53:1, 2012, pp. 95-104.

19. Rotman, Youval. *Insanity and Sanctity in Byzantium: The Ambiguity of Religious Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press 2016, 256p.
20. Rydén, Lennart. «*The Holy Fool*», The Byzantine Saint: Papers from the Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies. (Studies Supplementary to Sobornost, Vol. 5). Edited by Serghei Hackel. London: The Bemrose Press 1981, pp. 106-113.
21. Rydén, Lennart (ed.). *The Life of St. Andrew the Fool*. II vols. Vol. I: Introduction, Testimonies and Nachleben. Indices. Vol. II: Text, Translation and Notes. Appendices. Uppsala: Almqvist & Wiksell 1995, 304+437pp.
22. Rydén, Lennart. „*The Life of St. Basil the Younger and the Date of the Life of St. Andreas Salos*“, Harvard Ukrainian Studies, vol. 7, 1983, pp. 568-586.
23. Saward, John. „*The Fool for Christ's Sake in Monasticism, East and West*“, One Yet Two: Monastic Tradition in East and West. Kalamazoo, MI: Cistercian Publication 1976, pp. 48-80.
24. Saward, John. *Perfect Fools: Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox spirituality*. Oxford: Oxford University Press, 1980, xii+247p.
25. Syrkin, Alexander. «*On the Behavior of the 'Fools for Christ's Sake'*», History of Religions, 22:2, 1982, pp. 150-171.
26. Thomas, Andrew. *The Holy Fools: A Theological Enquiry*. Thesis submitted to the University of Nottingham for the degree of PhD (2009). Accessed November 20, 2013. http://etheses.nottingham.ac.uk/797/1/The_Holy_Fools_A_Theological_Enquiry.pdf.
27. Thompson, Ewa. *Understanding Russia: The Holy Fool in Russian Culture*. Lanham, MD: University Press of America, 1987, xi+229pp.
28. Ware, Kallistos. «*The Fool in Christ as Prophet and Apostle*», Sobornost 6:2, 1984, pp. 6-28.
29. Дикарев, Алексей. „*Пророческое Служение Христа ради юродивых в Церквях Востока и Запада*“, Церковь и Время, 4 (73), 2015, сс. 98-122.
30. Толстой, Никита. „*Русское Юродство как Форма Святости*“, Folklor – Sacrum – Religia. Lublin, 1995, сс. 32-38.



სალოსის მოღვაწეობა, რომელიც ხშირად დადგენილ ნორმებს ეწინააღმდეგებოდა, ასე ვთქვათ, მკაფიო ალუზიებს შეიცავდა თავად ქრისტეს ამქვეყნიური ცხოვრებასთან. სალოსს შეეძლო, მარხვაში ხორცი ეჭამა ისევე, როგორც ქრისტე ხაზგასმულად არღვევდა იუდაური შაბათის წესებს (მკ. 2:23). ქრისტეს მსგავსად, სალოსებსაც ხედავდნენ საზოგადოებისგან გარიყულ ადამიანებთან ერთობაში, რომლებიც სძულდათ და ეზიზღებოდათ (მკ. 2:15-16; ლკ. 7:34). სალოსებიც, ქრისტეს მსგავსად, საეჭვო რეპუტაციის ქალებისადმი გულმოწყალებას იჩენდნენ, იქნებოდა ეს ცოდვილი ქალი ნელსაცხებლით (ლკ. 7:37), სამარიტელი ქალი ჭასთან (ინ. 4:7-26) თუ მრუშობაში მხილებული ქალი (ინ. 8:11). მიწიერი კრიტერიუმებით სალოსი თავისი ცხოვრებით ვერაფერს აღწევდა იმგვარს, რასაც პრაქტიკული ღირებულება ექნებოდა ისევე, როგორც ჯვარცმული ქრისტე დარჩა დამარცხებული და წაგებული ამა ქვეყნის თვალში. სალოსი მოწამეა, მაგრამ არა გარეგანი, არამედ შინაგანი გაგებით: ის გულისმიერი მოწამეა და არა სისხლისმიერი.

დავით თინიკაშვილი

ჩვენი წმინდა მამის, მაჰარი მეგვიპტიელის სულიერი
ჰომილიები, აღსავსე დიდი სარგებლით ქრისტიანთა
სავალდებულო და საშური სრულყოფილების შესახებ.¹

ჰომილია XL



საყვარელნო, გარეგნულად გაცხადებული ღვაწლისა და იმის შესახებ, თუ როგორი ცხოვრების წესი არის უფრო დიდი და მნიშვნელოვანი, უნდა იცოდეთ, რომ ყველა სათნოება ერთმანეთზეა დამოკიდებული, თითქოს არსებობს სულიერი რამ ჯატვი: თითოეული მათგანი მეორეზე არის მიმაგრებული. ლოცვა [მომდინარეობს] სიყვარულისგან, სიყვარული - სიხარულისგან, სიხარული - სიმშვიდისგან, სიმშვიდე - სიმდაბლისგან, სიმდაბლე - მსახურებისგან, მსახურება - სასოებისგან, სასოება - რწმენისგან, რწმენა - მორჩილებისგან, მორჩილება - უბრალოებისგან. ასევე, საპირისპირო მხარეს, ერთი ბოროტება მეორეზე არის დამოკიდებული: სიძულვილი [მომდინარეობს] რისხვისგან, რისხვა - მზავობრობისგან, მზავობრობა - პატივმოყვარეობისგან, პატივმოყვარეობა - ურწმუნოებისგან, ურწმუნოება - გულქვაობისგან, გულქვაობა - უზრუნველობისგან, უზრუნველობა - მცონარებისგან, მცონარება - სასოწარკვეთისგან, სასოწარკვეთა - მოუთმენლობისგან, მოუთმენლობა - სიამეთმოყვარეობისგან. ბოროტების დანარჩენი ასოებიც ერთმანეთზეა გადაჯატვული. ამგვარადვეა სიკეთის მხარეზეც სათნოებები გადაჯატვული და ერთმანეთზე დამოკიდებული. მაგრამ ყოველგვარი კეთილი ღვაწლის თავი და წამოწყების მწვერვალი არის დაუცხრომელი ლოცვა, რომლის მეშვეობითაც შევძლებთ, ყოველდღე მოვიხვეჭოთ დანარჩენი სათნოებები ღვთისადმი ვედრებით. რამეთუ აქედან წარმოიშობა ღირსეულთათვის ღვთის სიწმინდესა და სულიერ მოქმედებასთან თანაზიარება, და უფალთან გონების განწყობის კავშირი ენით უთქმელ სიყვარულში. ვინც ყოველდღე აიძულებს საკუთარ თავს, რომ დაუცხრომლად ილოცოს, სულიერი სიყვარულის მეშვეობით ღვთის მიმართ საღვთო ტრფიალებითა და მგზნებარე ვნებით აინთება და მიიღებს სულის წმინდამყოფელი სისრულის მადლს.

კითხვა: ზოგიერთებმა გაყიდეს ქონება, მონები გაათავისუფლეს და ასრულებდნენ მცნებებს, მაგრამ არ ეძებდნენ ამქვეყნად სულიწმიდის მიღებას, განა ასე მცხოვრებნი არ შევლენ ცათა სასუფეველში?

პასუხი: ეს რთული საკითხია. ზოგიერთები ამბობენ, რომ არის ერთი სასუფეველი და ერთი გეჰენა. მაგრამ ჩვენ ვამბობთ, რომ არის მრავალი სიღრმე, განსხვავება და საზომი ერთსა და იმავე სასუფეველში და ერთსა და იმავე

გეჰენაში. როგორც ერთი სული არის [სხეულის] ყველა ასოში, – ზემოთ, თავშიც მოქმედებს და ქვემოთ, ფეხებშიც ისევ ის მოძრაობს, – ამგვარადვე მოიცავს ღმრთეება ყველა ქმნილებას ცასა და ქვემოთ, უფსკრულში, და ყოველივეს ალავსებს ქმნილებაში, თუმცა ქმნილებების გარეთ არის მისი უზომოებისა და მიუწვდომლობის გამო. ასე რომ, ერთი და იგივე ღმრთეება ზრუნავს ადამიანებზე და განაგებს ყოველივეს მისი გონების მიხედვით. როდესაც ზოგი ლოცულობს და არ უწყის, რას ითხოვს, ზოგი კი მარხულობს, და სხვები მსახურებისთვის არიან დადგენილი, ღმერთი, როგორც სამართლიანი მსაჯული, თითოეულ მათგანს მიუზღავს რწმენის საზომის მიხედვით. რადგან რასაც აკეთებენ, ღვთის შიშით აკეთებენ, მაგრამ ყველა მათგანი არ არის ძე, არც მეფე, არც მემკვიდრე.

ამქვეყნად ზოგი არის მკვლეელი, ზოგი მეძავი და ზოგი ყაჩაღი. მაგრამ ასევე არიან ისინი, ვინც საკუთარი ქონება გლახაკებს დაურიგა. უფალი მათაც ხედავს. ქველმოქმედთ მიაგებს განსვენებას და საზღაურს. რადგან არსებობს ზეალმატებული საზომები და, ასევე, არის მცირე საზომები; ერთსა და იმავე ნათელში და დიდებაში არის განსხვავებები. ერთსა და იმავე გეჰენაში და სასჯელში აღმოჩნდებიან მომწამვლელები, მტაცებლები და, ასევე, სხვა წვრილი ცოდვის ჩამდენებიც. ისინი, რომლებიც ამბობენ, რომ „ერთი არის სასუფეველი და ერთი არის გეჰენა, და არ არსებობს სიღრმეები“, არასწორად ამბობენ. რადგან რამდენი ადამიანია ამქვეყნიურად მცხოვრები², რომელიც დადის სანახაობებზე და სხვა უწყსობებზე, და რამდენია, ვინც ლოცულობს და ეკრძაღვის ღმერთს. იმათაც და ამათაც ხედავს ღმერთი და, როგორც სამართლიანი მსაჯული, ამათ განუმზადებს განსვენებას, მათ კი – სასჯელს.

როგორც ადამიანები შეკაზმავენ ხოლმე ცხენებს და ეტლებს, და მათ მართავენ სადავეებით და ერთმანეთის წინააღმდეგ მიაგელვებენ (რადგან თითოეული მათგანი იბრძვის, რათა ჩამოაგდოს და დაამარცხოს მოწინააღმდეგე), ასეთივე სანახაობა არის გამართული მებრძოლთა გულში, როდესაც ბოროტი სულები ებრძვიან [ადამიანის] სულს, ხოლო ღმერთი და ანგელოზები უყურებენ ამ სანახაობას. სული ყოველ ჟამს ქმნის მრავალ ახალ აზრს³, მსგავსადვე ბოროტებას ნერგავს მასში [მრავალ აზრს]. სულს მრავალი დაფარული ზრახვა აქვს და ერთსა და იმავე დროს წარმოქმნის და შობს მათ. ასევე თვითონ ბოროტებას მრავალი ზრახვა და ჩვეულება აქვს, და ყოველ ჟამს შობს ახალ აზრებს სულის წინააღმდეგ. გონება არის მეეტლე, რომელიც შეაბამს სულის ეტლს და ხელთ უპყრია აზრთა სადავეები. და ასე მიაგელვებს სატანას ეტლის წინააღმდეგ, როდესაც მასაც შებმული აქვს სულის წინააღმდეგ.

კითხვა: თუ ლოცვა არის განსვენება, როგორ ამბობენ ზოგიერთები: „არ ძალგვიძს ლოცვა“? და ვერ ძლებენ ლოცვაში ყოფნას?

პასუხი: თვით ეს განსვენება იძლევა ჭარბ გულმოწყალებას და სხვა მსახურებებს, როგორიცაა ძმების მონახულება და სიტყვით მსახურება. თვით ბუნებას სურს წასვლა და ძმების მონახულება, და მათთან საუბარი. რამეთუ

ცეცხლში ჩაგდებულს არ ძალუძს, დარჩეს საკუთარ ბუნებაში, არამედ იძულებით ისიც ცეცხლად იქცევა. ამავე გზით, როდესაც ცეცხლში ჩაყვრით ქვიშას, ჩაუქრობელ ქვად იქცევა. ასევე, თუ ვინმე მოისურვებს ზღვაში ღრმად ჩაყვინთვას და შესვლას, შუა ზღვაში ჩაიძირება და გაუჩინარდება, მაგრამ სიღრმეში შესულს მას კვლავ სწადია ამოსვლა, გამოცურვა და ნაპირზე გადმოსვლა, და მიწაზე ადამიანების ნახვა. ამგვარადვე, თუ ვინმე შევა მადლის სულიერ სიღრმეში, კვლავ ახსოვს თავისი მეგობრები, და თვით ბუნებას სურს ძმებთან გამოსვლა, სიყვარულის აღსრულება და სიტყვით განმტკიცება.

კითხვა: როგორ არის შესაძლებელი, რომ ორი სახე⁴ არის გულში - მადლიც და ცოდვაც?

პასუხი: როგორც, როცა ცეცხლი სპილენძის ჭურჭლის გარეთ, შემდეგ თუ დაუმატებ შეშას, აჰა, ცეცხლოვანი გახდება [სპილენძი]; ჭურჭლის შიგნითაც, რაც არის, დულს და თუხთუხებს, მაშინ, როცა ცეცხლი გარედან არის მოდებული. მაგრამ, თუ ვინმე ყურადღებას არ მიაქცევს და არ დაუმატებს შეშას, ცეცხლი დაიწყებს განელებას და თითქოს ჩაქრობას. ასევე არის მადლიც: ციური ცეცხლი შენ შიგნითაც არის და შენ გარეთაც. შემდეგ, თუ ლოცვით და ქრისტეს სიყვარულისადმი აზრების მიძღვნით დაუმატებ შეშას, შენი აზრები იქცევიან ცეცხლად და შთაიფლობიან ღვთის მიმართ აღძრულ წადილში⁵. თუმც, სულიწმიდა გშორდება და თითქოს შენ გარეთ გამოდის, მაგრამ შენ შიგნით არის და ჩანს ისე, თითქოს შენ გარეთაა. მაგრამ, თუ ვინმე ზრუნვას მოაკლებს და საკუთარ თავს მიუძღვნის ამქვეყნიურ საქმეებს, ან ხეტიალს, ბოროტება კვლავ მოვა და ჩასახლდება სულში, და დაიწყება მთელი ადამიანის ტანჯვა. ასე რომ, სულს ახსოვს წინანდელი განსვენება, და იწყება მისი წვალება და გამუდმებით შევიწროება. მაგრამ გონება კვლავ მიმართავს ღმერთს და დაიწყება მასთან წინანდელი განსვენების მიახლოება, იწყება უფრო ძლიერი ძიება და ამბობს: „უფალო, მჭირდები“. ნელ-ნელა მოედება მას ცეცხლი და გაიზრდება სულის განსვენება, როგორც სათევზაო ნემსკავს ნელ-ნელა ამოჰყავს თევზი [წყლის] სიღრმიდან. რადგან, ეს რომ არ იყოს და [ადამიანმა] ისე იგემოს სიმწარე და სიკვდილი, როგორ შეძლებს ის სიმწარის სიტკბოსგან გარჩევას და სიკვდილის სიცოცხლისგან, და როგორ შესწირავს მადლს ცხოველმყოფელ მამას და ძეს და წმინდა სულს უკუნისამდე?! ამინ.

თარგმნა თეიმურაზ ჯაშმა

-
- 1 საეკლესიო ტრადიციაში მაკარი მეგვიპტელის ავტორობით ცნობილი, სავარაუდოდ, მეხუთე საუკუნის დასაწყისში სირიაში მოღვაწე უცნობიასკეტის ჰომილიის თარგმანი შესრულებულია ბერძნული დედნის შემდეგი კრიტიკული გამოცემიდან: Hermann Dörries, Erich Klostermann, Matthias Kroeger (Hrsg.), Die 50 geistliche Homilien des Makarios (Berlin: Walter De Gruyter 1964), 275-279.
- 2 κοσμικοῖς
- 3 λογισμοῖς
- 4 πρόσωπα
- 5 τὸν πόθον τοῦ Θεοῦ





ლოცვა [მომდინარეობს] სიყვარულისგან, სიყვარული - სიხარულისგან, სიხარული - სიმშვიდისგან, სიმშვიდე - სიმდაბლისგან, სიმდაბლე - მსახურებისგან, მსახურება - სასოებისგან, სასოება - რწმენისგან, რწმენა - მორჩილებისგან, მორჩილება - უბრალოებისგან. ასევე, საპირისპირო მხარეს, ერთი ბოროტება მეორეზე არის დამოკიდებული: სიძულვილი [მომდინარეობს] რისხვისგან, რისხვა - მზვაობრობისგან, მზვაობრობა - პატივმოყვარეობისგან, პატივმოყვარეობა - ურწმუნოებისგან, ურწმუნოება - გულქვაობისგან, გულქვაობა - უზრუნველობისგან, უზრუნველობა - მცონარებისაგან, მცონარება - სასოწარკვეთისგან, სასოწარკვეთა - მოუთმენლობისაგან, მოუთმენლობა - სიამეთმოყვარეობისაგან.

წმ. ბაქარი მეგვიპოქი

ღვთის შემეცნების მთა

სინის მთა, როგორც ასკეტური ცხოვრების საფუძველი
გრიგოლ ნოსელის შემოქმედებაში

მღვდელი გიორგი სპირიდონი

ნმინდა გრიგოლ ნოსელი, კაბადოკიელი მამათა შორის ყველაზე უმცროსი, მისტიკური ღვთისმეტყველების ერთ-ერთი გამორჩეული მოძღვარია. მისი ნაშრომებში უხვადაა სწავლებანი ასკეტურ ცხოვრებაზე, იმ ცხოვრებაზე, რომლის მეშვეობითაც ადამიანი შეაბიჯებს საღვთო წყვდიადში - „კაშკაშა წყვდიადში“, როგორც თავად უწოდებს თავის ერთ-ერთ ნაშრომში „მოსეს ცხოვრება“. მას სამართლიანად უწოდებენ „წყვდიადის პოეტს და დრამატურგს“, „მისტიკური ღვთისმეტყველების უდავო ფუძემდებელს“. მისი ნაშრომები და განაზრებები სულიერი სახელმძღვანელოა მათთვის, ვინც ეძიებს ღმერთთან ერთობას და მოწოდებულია დალაშქროს „ღვთის შემეცნების მთა“.

გრიგოლ ნოსელი „მოსეს ცხოვრებას“ წერს ვინმე კესარიუსის საპასუხოდ, რომელიც დაინტერესებული იყო, მეტი შეეტყო გრიგოლის სათნო ცხოვრების შესახებ. ტრაქტატი ორ ნაწილადაა გაყოფილი. პირველი წიგნი წარმოადგენს ბიბლიურ მონათხრობს, მოსეს ისტორიას (ιστορία) მის მიერ დართული კომენტარებით, ხოლო მეორე წიგნი სულიერი ჭვრეტაა (θεωρία) იმ მონათხრობისა, რომელსაც წიგნის პირველ ნაწილში გვთავაზობს. წიგნის მეორე ნაწილი არის ისტორიის საბურვლის ახდა „მასში არსებული ნამდვილი ჰიპოთე-

ზის (πρόθεσις) შესაბამისად“, როგორც თავად გრიგოლ ნოსელი აღნიშნავს. უნდა ჩავუღრმავდეთ სიტყვა ჰიპოთეზას - πρόθεσις, რომელსაც გრიგოლი ნაშრომში იყენებს თავისი განზრახვის საჩვენებლად. მისი ეტიმოლოგია მოდის სიტყვიდან πρότιμις, სადაც πρό ნიშნავს ქვეს, ხოლო τιμις - დადებას, განთავსებას. გრიგოლი თავიდანვე ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ ბიბლიურ მონათხრობში მოცემულია დაფარული მნიშვნელობა, რომელიც მიზანმიმართულად ქვეგანთავსებულია, რათა მკითხველმა მას საბურველი ახადოს.

არსებობს რამდენიმე მიზეზი, რის გამოც, შესაძლოა, ვიფიქროთ, რომ გრიგოლ ნოსელი თავის „მოსეს ცხოვრებაში“ აღწერს სინის მთაზე ყარბობას, მის თანმხლებ მოვლენებსა და თეოფანიებს, როგორც მარადიულ ფენომენს და არა მხოლოდ ისტორიულ მოვლენას.

უპირველესად, გრიგოლ ნოსელი არ გადმოცემს ბიბლიურ ისტორიულ მონათხრობს ზედმიწევნით ზუსტად, როგორც ეს აღწერილია გამოსვლათა წიგნში. თავის კვლევაში რიჩარდ ზალესკი წერს, რომ გრიგოლ ნოსელთან მოსეს თეოფანიები და პავლესადმი გამოცხადება (საქმე 9.1-19, 22.6-16, 26.12-23) დამასკის გზაზე აღრეულია შეგნებულად, როგორც ერთი საერთო მოვლენა. მისივე მტკიცებით, „გრიგოლი

თან ურთავს პავლესეულ ელემენტებს შეუწყველ მაყვალთან მომხდარ თეოფანიის მისეულ მონათხრობს“.⁴ ავტორი განზ-რახ აერთიანებს ამ ორ თეოფანიას, რათა გამოავლინოს უნივერსალური სახე შეუწყველ მაყვალთან აღსრულებული თეოფანიისა, რადგან ყოველი, რომელიც მისდევს ასკეტურ ცხოვრებას, თანამონაწილე ხდება ერთი უნივერსალური ისტორიისა, რომელსაც არა აქვს წარსული, ისტორიისა, რომელიც მარადიულ აწმყოშია დავანებული. ამ ორი მოვლენის გაერთიანებით გრიგოლ ნოსელი ცდილობს, დაგვანახოს, რომ ეს ერთი მარადიული რეალობაა და მომართულია ჩვენკენ და ჩვენში, აქ და ახლა, მკითხველისათვის მარადიულ აწმყოში. ამიტომაც, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ გრიგოლი აყალიბებს მარადიული სინის იდეას და წარმოაჩენს მას, როგორც ასკეტური ცხოვრების საფუძველს.

წარმატებულ ასკეტურ ცხოვრებას, გრიგოლ ნოსელის თანახმად, აქვს ტრაექტორია - ის იწყება ნათლით, მიედინება ღრუბლის გავლით და დაივანებს საღვთო წყვდიადში, როგორც ამას თავად წმინდა წერილი გადმოსცემს. ფილიპ კარიატისი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს ამ მოსაზრებაზე და ამბობს: მოსეს სამი თეოფანიის შესაბამისად, წმიდა გრიგოლ ნოსელი ასკვნის, რომ ადამიანის შეხვედრა საღვთო მისტერიასთან მოიცავს თანმიმდევრულ სვლას სინათლეში (φῶς), ღრუბელში (νεφέλη) და წყვდიადში (ὕψος).⁵ გრიგოლ ნოსელი არა მხოლოდ სტრუქტურულად ასახავს თავის ტრაქტატში სამნაწილოვან (ნათელი-ღრუბელი-წყვდიადი) მოძრაობას, არამედ თავის სხვა ნაშრომში აჯამებს კიდევ მას: [...] ღმერთის გამოცხადება დიდი მოსესადმი სინათლის საშუალებით დაიწყო, მაგრამ

შემდეგ ღმერთი მას ღრუბლის მეშვეობით ელაპარაკა და როდესაც ის უფრო ამაღლებული და სრულყოფილი გახდა, ღმერთი წყვდიადში იხილა.⁶

შესაძლოა, ეს ყოველივე პლატონისეულ ფილოსოფიასთან, როგორც ასკეტური ცხოვრების საფუძველთან, დაპირისპირების პირველ გააზრებულ მცდელობად ჩაითვალოს. მეოთხე საუკუნეში გავრცელებული ასკეტური ცხოვრების პლატონისეული საფუძვლების ნაცვლად, გრიგოლ ნოსელი ასკვბის პრინციპებს კვლავ წმინდა წერილში აბრუნებს და, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სინის მთას გარდაქმნის მის ფუნდამენტურ საფუძველად. ენდრიუ ლოუთი კაბადოკიელი მამების შესახებ თავის კვლევაში ადასტურებს, რომ ასკვბის გრიგოლ ნოსელისეული ნიმუში დაფუძნებულია სინურ, მოსესეულ სინათლიდან წყვდიადისკენ ყარიბობის გამოცდილებაზე. ამასთან, ლოუთი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ეს არის ნოსელის გააზრებული დაპირისპირება გამოქცეულის ალეგორიასთან, რომელსაც პლატონი განავითარებს თავის ნაშრომში „სახელმწიფო“ (Πολιτεία).⁷ ნათელი-ღრუბელი - სიბნელის სამნაწილოვანი მოძრაობა, მოსეს მთაზე ასვლის ფუნდამენტური პრინციპი ასკეტური ცხოვრების საფუძველი ხდება და, ამრიგად, ეს ყარიბობა მარადიული ნიმუშია, რომელიც ხელმისაწვდომია ყველასთვის, ვინც ღმერთთან ერთობას ეძიებს.

მარადიული სინა: ავტორის სამეცხველო ენის თავისაპურაებაი

როლან ბარტი აღნიშნავს, რომ „არ არის სხვა დრო, გარდა გამოთქმისა და

ყოველი ტექსტი მარადიულ წერაშია აქ და ახლა“.⁸ პავლეს თეოფანიის ისტორიული მონათხრობის მოსესთან დაკავშირების გზით წმინდა გრიგოლ ნოსელი ისტორიას ყველასთვის ათანამედროვეებს. მისთვის არ არსებობს მოსეს განყენებული ისტორია, არამედ ეს ერთი ისტორიაა ყველასთვის, ვინც ადის „ცოდნის მთაზე“.

მონათხრობს დაფარული ზრახვა აქვს, რომელსაც საბურველი უნდა აეხადოს მკითხველში. „მონათხრობი გაგებული უნდა იქნეს მისი ტემპარითი არსით“⁹, – ამბობს გრიგოლ ნოსელი და მოსეს შობაზე საუბრისას აგრძელებს: „როდესაც ჩვენ საბურველს ვხდით ისტორიის ფარულ მნიშვნელობას, წმინდა წერილი ასწავლის, რომ დაბადება [მოსესი], რომელიც აწუხებს ტირანს, არის სათნო ცხოვრების დასაწყისი [...]“¹⁰

წმინდანისთვის წმინდა წერილი თხზულია იმ სახით, რომ „ის გვმოძღვრავს ჩვენ“¹¹. ამგვარად, „რასაც ჩვენ ვიგებთ ისტორიის ფურცლებიდან, როგორც მომხდარს, ჩვენ სიტყვის [λόγος] ჭვრეტის მეშვეობით ვიგებთ, როგორც მარადიულ ხდომილებაში მყოფს.“¹² ამიტომ მოსეს ცხოვრება და სინის მთაზე ასვლა საყოველთაო ასვლაა ღვთის შემეცნების მთაზე. ის მიმართულია ყველასკენ. ის ასწავლის ყველას, ვისაც სურს ასკეტური ცხოვრება.

„წმინდა წერილი მიუძღვება ჩვენს ცნობიერებას ზევით, – ამბობს ნოსელი – სათნოებათა მაღალი საფეხურებისკენ [...]. წმინდა წერილი ამ მოვლენებით, მოვლენათა წყებით გვასწავლის, თუ რა უნდა აღასრულოს ადამიანმა ცხოვრებაში, სანამ ის გაბედავს, მიუახლოვდეს ღვთის შემეცნების მთას, გაიგოს საყვირის ხმა, შეაბიჯოს საღვთო

წყვედიადში, ამოტვიფროს ფიქლები საღვთო ნიშნებით და თუკი სინი უნდა დაიმსხვრეს რამე მიზეზის გამო, კვალად წარადგინოს ხელით ნაკვეთი ფიქლები ღვთის წინაშე, რათა ღვთის თითმა ამოტვიფროს ასოები, რომლებიც დაზიანდა თავდაპირველ ფიქლებზე.“¹³

შერეულ-შეკავშირებული თეოფანიები, როგორც მარადიულობის ნიშანი

გრიგოლ ნოსელის ისტორიულ მონათხრობს თან დაჰყვება გარკვეული თავისებურება. ამის კარგი მაგალითია ამონარიდი, სადაც წმინდანი მოსეს თეოფანიას აღწერს:

[...] მან [ითრომ] მიათხოვა მას თავისი ასული და შეუნარჩუნა რა მას ნებელობა (κατ' ἐξουσίαν), მისცა მოსეს უფლება, ეცხოვრა, როგორც მას სურდა. მოსე ცხოვრობდა განმარტოებით მთებში [...], უდაბნოში, სადაც უვლიდა თავის ცხვრის ფარას. მას შემდეგ, რაც განვლო გარკვეულმა დრომ ამგვარ ცხოვრებათაგან, ისტორია მოგვითხრობს შემადრწუნებელ თეოფანიაზე (θεοφάνεια). შუადღის სწორს (ἐν σταθερᾷ μεσημβρίᾳ), სხვა ნათელმა (φαιδὸς ἐτέρου), მზის სინათლეზე აღმატებულმა (πᾶρ τὸ ἥλιακὸν φᾶς) თვალებში შემოანათა. უცნაური სანახაობით გაოგნებულმა ახედა მთას და დაინახა ბუჩქი, საიდანაც მოედინებოდა ნათელი, ვითარცა ცეცხლის ალი. როდესაც დაინახა, ვითარცა კამკამა წყლიდან, ცეცხლიდან ამოზრდილი ბუჩქის ყლორტები, თავისთვის თქვა: წავალ და ვნახავ ამ საოცარ სანახაობას. როგორც კი ეს

თქვა, მყისიერად შეიქმნა არამართო ამ გასაოცარი ნათლის მხილველი, არამედ (რაც ყველაზე გასაოცარია) სინათლის სხივებით მისი სმენაც კი ნათლის მიმღები შეიქმნა. მადლი ნათლისა შეეხო ორივე გრძნობას, განწმინდა რა მხედველობა კაშკაშა ნათებით და მოჭვინა რა სინათლე შესმენის გზას უბიწო სწავლებით. ნათლიდან ხმამ (ἡ τοῦ φωτός ἐκείνου φωνή) აუკრძალა მოსეს, მიახლებოდა მთას უსიცოცხლო ფეხსამოსით. მან განიმოსა ფეხსამოსი და ამგვარად იდგა მიწაზე, რომელზეც მოფენილ იყო ღვთიური ნათელი (τὸ θεῖον φῶς).¹⁴

მონათხრობში აშკარად ჩანს რამდენიმე სხვაობა ისტორიულ ნარატივთან. მოსეს თეოფანიური გამოცდილება შეუწველ მაყვალთან გადმოცემულია გამოსვლათა წიგნის მესამე თავში, მაგრამ არ იყენებს არც მსგავს ტერმინოლოგიას და, მით უფრო, არც მსგავსი ისტორიული მოვლენები ახლავს, როგორსაც გრიგოლ ნოსელი გადმოგვცემს. ისტორიული მონათხრობში გამოსვლათა წიგნიდან ნახსენებია მხოლოდ გარემოება, სადაც თეოფანია აღესრულა, ამბობს რა: „მოსე მწყსიდა ცხოვართა იოთორ სიმაძრისა თვსისათა მღდელისა მის მადიამელთასა და მოჰყვანდეს ცხოვარნი იგი უდაბნოდ და მოვიდა მთასა მას ღმერთისასა ქორებად“ (გამ. 3:1). ხოლო გრიგოლი ურთავს თეოფანიის დროს, რომელიც ისტორიულ მონათხრობში არ არის მოხსენიებული და ამბობს, რომ აღესრულა ის შუადღისას (μεσημέρια).

მეორე მხრივ, გრიგოლი გვიყვება, რომ მოსე მოქმედებდა თავისუფალი ნებელობით (κατ' ἐξουσίαν) მას შემდეგ, რაც მან

იქორწინა ითროს ასულზე, მსგავსი მინიშნება კი წმინდა წერილში არ მოიძებნება. ასევე, წმინდა წერილი მოგვითხრობს, რომ უფლის ანგელოზია ის, ვინც ეჩვენა მოსეს: „ეჩვენა მას ანგელოზი უფლისა ცეცხლითა აღისათა მაყლოვანით გამო, და იხილა, ვითარმედ მაყლოვანსა მას აღატყდების ცეცხლი და მაყუალი იგი არა შეიწვების“ (გამ 3:2), ხოლო „მოსეს ცხოვრებაში“ გრიგოლ ნოსელმა ანგელოზი ჩაანაცვლა ნათლით (ქმც) და ეს ნათელი გააიგივა მაყლოვანიდან გამოსულ ცეცხლის ალთან. წმინდა წერილი არ მიუთითებს ნათლის თვისებებზე, გრიგოლი კი მას თავის მოვლენათა მონათხრობში ახასიათებს, როგორც ნათელს „აღმატებულს მზის სინათლეზე“ (ὑπὲρ τὸ ἡλιακὸν φῶς).

საღვთო წერილი მოგვითხრობს თეოფანიის შესახებ შეუწველ მაყვალთან და არ აღნიშნავს, რომ მოსე ისმენდა ღვთის ხმას. ის არ მიუთითებს ხმაზე, მიუხედავად იმისა, რომ ეს ღმერთი იყო, ვინც მოსეს ესაუბრა (გამ. 3; 18; 4: 8-9). გრიგოლ ნოსელი კი თავის მონათხრობში ხაზს უსვამს, რომ ეს იყო ხმა მაყლოვანიდან, რომელმაც აუკრძალა მოსეს, მიახლებოდა მთას, სანამ ის არ განიმოსავდა ფეხსამოსს. ხოლო მეექვსე სხვაობა, რომელსაც გრიგოლი გვთავაზობს, დაკავშირებულია ნათლის თვისებასთან. ბიბლიურ მონათხრობში მაყლოვანი მოცულია ცეცხლით, რომელიც გამოსცემს ნათელს, ხოლო ნოსელი ამ მონათხრობს ურთავს ნათლის დამატებით მახასიათებელს და ამბობს, რომ სინათლემ მოსეს თვალები გააცისკროვნა (τὰς ὀφθαλμοὺς περιεστράψαντος).

ამგვარად, გრიგოლ ნოსელი გვთავაზობს ექვს დამატებით ჩანართს ისტორიულ მონათხრობში, ესენია: ნათელი (ქმც), ხმა (φωνή), ნებელობითი თავისუფლება (ἐξουσία), შუადღე (μεσημέρια), მზის ნათელ-

ზე აღმატებული ნათელი (σὺπερ τὸ ἥλιακὸν φῶς), მოსეს თვალების გაცისკროვნება (περιαστράψαι). ზალესკი ერთ-ერთ თა-ვის ნაშრომში ამტკიცებს, რომ გრიგოლ ნოსელი მოსეს თეოფანიის თხრობისას ჩაურთავს მოვლენებს თეოფანიიდან, რომელიც პავლეს შეემთხვა დამასკის გზაზე და, ამგვარად, ის გარდაქმნის ისტორიულ თხრობას მეტაისტორიულ მოვლენად. იმისთვის, რომ თავისი არგუმენტი გაამყაროს, ზალესკი აკვირდება სიტყვათა წყობას, რომლითაც „საქმე მოციქულთა“ გადმოსცემს მონათხრობს პავლეს თეოფანიიდან და აჩვენებს, რომ ის იგივეობრივია ნოსელი-სეულ თხრობასთან. ზალესკი წერს:

„საქმე მოციქულთაში“ მოცემულია სამი მონათხრობი პავლეს თეოფანიისა (საქმე 9: 1-19, 22: 6-16, 26: 12-23). მოვლენები, რომლებსაც გრიგოლი ურთავს მოსესა და შეუწავი მაცვლის მონათხრობში, ამ სამ მონათხრობშიც გვხვდება: პირველი - აღწერილია, რომ პავლემ იხილა ნათელი (φῶς - Acts 9.3; 22.6; 26.13); მეორე - ხმა (φωνή: Acts 9.4; 22.7; 26.14) თან სდევს ნათელს; მესამე - პავლე აღწერილია როგორც ნებელობითი თავისუფლების (ἐξουσία: 26.10) მიმღები მღვდელმთავრისგან; მეოთხე - თეოფანია აღესრულება შუადღის სწორს (μεσημβρία: Acts 22.6; ἡμέρας μέσης: Acts 26.13); მეხუთე - ნათელი არის უფრო ელვარე, ვიდრე თავად მზის ელვარება (σὺπερ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου: Acts 26.13); მეექვსე - ნათელი მას აცისკროვნებს (περιαστράψαι: Acts 9.3; 22.6; περιλάμπαν: 26.13).¹⁵

ტექსტუალური მტკიცებულება არ ტოვებს ადგილს ეჭვისთვის, თუმცა შეგვიძლია არგუმენტის გასამყარებლად დამატებით აღვნიშნოთ გრიგოლის მიერ პავლეს ხშირი მოხმობა თავის ტრაქტატში, სადაც ის ეხება ყველა ეპისტოლეს და ტექსტის განვითარებისას მათ ციტირებას ახდენს. პავლე დიდი ავტორიტეტია გრიგოლისთვის და, როგორც ტექსტების სიტყვასიტყვითი შედარებისას ვიხილეთ, გრიგოლს არათუ პავლეს ციტირებას ახდენს, არამედ პავლესეულ თეოფანიურ გამოცდილებას ურთავს ბიბლიურ მონათხრობს მოსეს თეოფანიებზე, ქმნის რა ერთ საერთო მონათხრობს, რომელიც მიეკუთვნება არა მხოლოდ მოსეს ან პავლეს, არამედ გარდაქმნის ბიბლიურ თხრობას ერთ საერთო ტექსტად. ეს არ არის მოსეს ან პავლეს ისტორია, არამედ უჟამო ისტორიაა ყველასთვის, ვისაც სურს და ძალუძს, ჩაწეროს მასში საკუთარი სახელი, გახდეს თანამონაწილე და თანაავტორი, ან თუნდაც თავად ტექსტი.

ფორმაც კი, რომლითაც გამოსვლათა წიგნი მეტყველებს მოსეზე, თავის თავში მოიაზრებს მარადიულობის სიმბოლოებს, უჟამო მეტყველების ნიშნებს. მაგალითად, გამოსვლათა წიგნში ვკითხულობთ: „ხმა საყვირის იყო ხანგრძლივი და გაძლიერდა: ამბობს მოსე (‘Iἔλ) და პასუხს აძლევს ღმერთი (‘Υψῆ) მას ხმით.“¹⁶ მოსესა და ღმერთის დიალოგი არ არის მოცემული წარსულში, არამედ - აწმყოში, როგორც უჟამო დიალოგი მარადიულ აწმყოში, როგორც მარადიული დიალოგის ნიშანი.

გრიგოლ ნოსელი არა მხოლოდ შეარწყამს ერთმანეთს მოსესა და პავლეს ისტორიულ მოვლენებს, არამედ თავის ერთ-ერთ ნაშრომში ამბობს, რომ მოსეს აღსვლა სი-

ნის მთაზე და პავლეს აღსვლა მესამე ცაზე ერთი რეალობაა. ორივემ ერთი კარავი იხილა:

დიდი მოციქული [პავლე] ამბობს, რომ საფარველი მიწიერი კარვისა არის ხორცი [ქრისტესი], რამდენადაც ის აღჭურვილია მრავალი ფერით, როგორც ერთგვარი ოთხი ელემენტი. შესაძლოა, ამას ამბობს იმიტომ, რომ ისიც თავად [როგორც მოსე] იყო კარვის მხილველი (ταχὺ καὶ αὐτὸς ἐν ὁπτασίᾳ τῇ σκηνῇ) გეციურ შიდა საკურთხეველში (ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις ἁδύτοις), რომელშიც სულის მეშვეობით გამოვლინდა სამოთხის საიდუმლოებები.¹⁷

იმით, რომ მოსესეულ თეოფანიურ გამოცდილებას პავლეს თეოფანიურ ელემენტებს ურთავს, გრიგოლ ნოსელი კვლავ თხზავს¹⁸ წმინდა წერილს და ამგვარად ქმნის ზიარებლობას, ღია ტექსტს, რომელშიც ყველას ეძლევა შესაძლებლობა, თავისი ასკეტური მსვლელობა იპოვოს, იპოვოს თავისი თეოფანია. ნოსელი ტრაქტატის პირველ ნაწილს ასრულებს არა მოსეზე მინიშნებით, არამედ განაზოგადებს მას და უწოდებს „კაცს“. „მოვლენები, რომელიც ჩვენ შევიტყვეთ კაცის (ἀνὴρ) ზედმიწევნითი ისტორიიდან“, – ამბობს გრიგოლი და ამით უშვებს შესაძლებლობას, „კაცი“ ნიშნავდეს მოსეს, პავლეს ან ყველა იმ ადამიანს, რომლის ცხოვრება ყარიბობაა ღმერთთან შეხვედრისკენ.

სინის მთა, როგორც ასკეტური ღვთისმეტყველების საფუძველი: ნათელი ღრუბელი-წყვდიადი

მოსეს ცხოვრება გრიგოლ ნოსელამდეც დიდი ინტერესის და ინტერპრეტაციის

საგანი იყო. ფილონ ალექსანდრიელი, მსგავსად გრიგოლისა, წერს ორნაწილოვან ტრაქტატს მოსეს ცხოვრების შესახებ, სადაც ის ტრაქტატის პირველ ნაწილს უთმობს ისტორიულ თხრობას, რომელსაც ურთავს გარკვეულ ალეგორიებს, ხოლო ტრაქტატის მეორე ნაწილი, ძირითადად, ალეგორიულ თხრობას ეთმობა. შემდგომ, კლიმენტი ალექსანდრიელი, ისევე, როგორც ორიგენე, იყენებს მოსეს ცხოვრებას, როგორც გარკვეული სულიერი ცხოვრების გზის ერთგვარ განსახიერებას, მაგრამ „ის, რაც გამოარჩევს გრიგოლ ნოსელს ზოგადად სხვა ეკლესიის მამათაგან და ნიშანდობლივ კაბადოკიელებისაგან, არის ახლებური მიდგომა, მისი გაგება ღვთის ჭვრეტისა გამოთქმული წყვდიადის სახისმეტყველებით, ვიდრე მანამდე მიღებული ნათლის ხატებით.“¹⁹

გრიგოლ ნოსელი გამოყოფს სამ თეოფანიას, როგორც სულიერი ცხოვრების ნიმუშს: პირველი, მოსეს მიერ ღმერთის ხილვა ქორების მთაზე შეუწველ მაყვლოვანთან, სადაც ღმერთი ეუბნება, განიმოსოს ფეხსამოსი, რადგან ადგილი, სადაც ის იდგა, წმინდაა (გამ. 3:2); მეორე, მოსეს შეხვედრა ღმერთთან სინის მთაზე, სადაც ღვთის განცხადება ხდება ღრუბლებში, რომელიც ფარავს მთას (გამ. 19:18); მესამე, მოსეს თეოფანია „ჯანღში [νῆφος] – ნისლოვან წყვდიადში“, სადაც იყო ღმერთი“.²⁰

ფილიპ კარტიატლისი თავის კვლევაში ამბობს: ეს სამი თეოფანია იძლევა კონტექსტს წმიდა გრიგოლის ქრისტიანული ცხოვრების სამი ეტაპის შემდგომი განსაზღვრისთვის ან, უფრო კონკრეტულად, თუ როგორ შეუძლია ადამიანს, შეხვედრის ღმერთს და მიაღწიოს მასთან ერთობას.²¹ სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ადამიანის

სულიერი მსვლელობა ღმერთისკენ მოფარგლულია სინური ნიმუშის მიხედვით. უპირველესად, მსურველი მთაზე ზეაღსვლისა იხილავს ნათელს (φῶς). წადილი მიემართება ყოველთვის რაიმეს, რაიმე განსაზღვრულს. წადილში ყოველთვის მოცემულია გონებით შემოსაზღვრული ობიექტი, რომელიც მოიწადინებს მას. წადილი კი კავშირშია ნათელთან, რამდენადაც ნათელი, სინათლე იგივეა, რაც გონისმიერი თვალი, რომელიც გონისმიერად ხედავს წადილის ობიექტს. ნათელში ჩანს ობიექტი, ის ხილვადია, როგორც გონებისთვის ხილვადი და ხელშესახები წადილის საგანი. თუმცა, არავის ძალუძს, მიედევნოს სურვილს და შეუდგეს ყარიბობას მთის მწვერვალისკენ, სანამ არ განიმოსავს „ფეხსამოსს“. შეუწველი მაყვლის შესახებ ბიბლიურ მონათხრობზე მსჯელობისას, რომელსაც აკავშირებს საყოველთაო ასკეტურ ცხოვრების გზასთან, გრიგოლ ნოსელი წერს:

ფეხსამოსით შემოსილ ფეხებს არ ძალუძთ ზეაღსვლა სიმაღლეზე, სადაც ჭეშმარიტების ნათელი იხილება, არამედ კანის მკვდარი და მიწიერი საფარი, რომელიც შემოერთყა ჩვენს ბუნებას დასაბამიდან, როდესაც ჩვენ საღვთო ნების ურჩობის გამო შიშველი დავრჩით, უნდა განძარცვულ იქნეს სულის ფეხებიდან. როდესაც ჩვენ აღვასრულებთ ამას, ჭეშმარიტების შემეცნება თავად გამოამჟღავნებს თავს. ყოფიერების სრული შემეცნება მოდის არყოფნის შესახებ ცნობიერების განწმენდით.²²

ამკარაა, რომ გრიგოლ ნოსელისთვის სულიერი ზეაღსვლა გაიგივებულია თეოფანიასთან,

რომელიც აღესრულა შეუწველ მაყვალთან. წმინდანისთვის უმნიშვნელოვანესია თავისუფალი ნების საკითხი, როდესაც ის საუბრობს ღვთის ხილვის წადილზე. თავისუფალი ნება, რომლის მეშვეობითაც ადამიანი იშვება, შემოაბიჯებს ნათელში და საბოლოოდ ხედავს კიდეც მას. ამიტომაც ამბობს:

„როდესაც ჩვენ საბურველს ვხდით ისტორიის ფარულ მნიშვნელობას, წმინდა წერილი ასწავლის, რომ დაბადება, რომელიც აწუხებს ტირანს, სათნო ცხოვრების დასაწყისია. მე ვსაუბრობ ისეთ შობაზე, რომელშიც თავისუფალი ნება ბეზიქალია, რომელიც მოავლინებს ბავშვს დიდი ტკივილის პირობებში.“²³

სულიერი ზეაღსვლის ნოსელისეული მეორე ეტაპი შეკავშირებულია ღრუბელთან (νεφέλη). ამიტომაც ესაა ნაბიჯი მგრძნობელობითი შემეცნებიდან ღმერთის მისტიკურ ხილვამდე. ღრუბელში ნათელი და ბნელი თანამკვიდრობს, ბადებს რა გაურკვევლობას და კითხვებს, რთულად შესაცნობს ტოვებს ნისლში მყოფ ობიექტს. ღრუბელში მყოფი ხდება ახალი შემეცნების და წადილის ობიექტი, მაგრამ ის, ვინც მოიწადინა მისი ხილვა, ვერ დაეყრდნობა შეგრძნებებს. შეიძლება ითქვას, რომ „ადამიანი, ღვთის ნათლით განათლებული, იწყებს გაცნობიერებას, რომ საღვთო ბუნება ხელიდან უსხლტება ადამიანურ კონცეფციებს და, ამგვარად, მისი გრძნობისმიერი აღქმა იბურება ღრუბლით.“²⁴ რამდენადაც ნოსელი მიჰყვება ადამიანის სულის ღმერთისაკენ ზეაღსვლის სინურ ნიმუშს, მისთვის იწყება სულიერი ცხოვრების მეორე ეტაპი.

„საიდუმლოებების უფრო მჭიდრო შემცნებას და ამ გზით სულს, მიუძღვება შეგრძნებების ფონემის გავლით უხილავის სამყაროში. ეს [ახალი] ცნობიერება არის ერთგვარი ღრუბელი, რომელიც დაჩრდილავს ყოველგვარ გარეგნულს და ნელ-ნელა წარმართავს და წვრთნის სულს, რომ ჩაიხედოს იმაში, რაც დაფარულია.“²⁵

სულიერი ცხოვრების მესამე ეტაპს გრიგოლ ნოსელი უწოდებს წყვდიადს, როგორც საღვთო ცხოვრების სისრულეს, წყვდიადს, არა როგორც სიცარიელეს და არყოფნას, არამედ წყვდიადს, სადაც ღმერთი მყოფობს, რომელიც არსებობის და, შესაბამისად, შემცნების მიღმაა. რამდენადაც ადამიანი ბრმაა წყვდიადში და ვერშემძლე საგანთა ხილვის, ნოსელი აკავშირებს მას ალეგორიულად ადამიანის უუნარობასთან, შეიმცნოს ღმერთი და ამბობს, რომ მასთან შეხვედრა შეუცნობელი საიდუმლოა. როგორც კარტიატლისი წერს:

ღმერთისაკენ მისტიკური ზეაღსვლა, რომელიც დაიწყო ნათლით და შემდგომ გადაიზარდა გაურკვევლობის მზარდ გრძნობაში, როდესაც საქმე ღმერთის შინაგან არსებას ეხებოდა, აწ უკვე [სულიერი ცხოვრების მესამე ეტაპზე] კულმინაციას მიაღწია სრული წყვდიადით მოსილ რეალობაში.²⁶

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თეოფანიური მსვლელობა ადამიანის სულიერ ცხოვრებაში აღწევს წყვდიადს სახეგვარად ნიმუშისა, რომელიც ბიბლიურ მონათხრობში გვხვდება, როდესაც მოსეს სინის მთის მწვერვალს მიაღწევს.

გრიგოლ ნოსელის მიხედვით ღვთის შეუცნობლობის მოძღვრება ნიშნავს, რომ სუ-

ლის ამაღლება ღმერთთან არის ასვლა ღვთაებრივ სიბნელეში. [...] გრიგოლი ნათლად ასახავს დაბნეულობას, სასოწარკვეთას და ლტოლვას, რომელიც იპყრობს სულს, რომელიც ეძებს ღმერთს. წყვდიადში ჩვენ ვერ ჩამოვაცალიბებთ დასრულებულ წარმოდგენას იმის შესახებ, თუ რა არის იქ: ეს განცდა განიმარტება გრიგოლის მიერ როგორც ღმერთისადმი მარადიული ლტოლვა. ლტოლვა მარადცმაცოფილი, მაგრამ მუდამ მეტისკენ მსწრაფველი [...].²⁷

გრიგოლ ნოსელისთვის თეოფანიის უმაღლესი ფორმის მთლიანი სურათი გამოთქმულია უხილავის მისტიკურ ხილვაში, რადგან ღმერთი, რომელსაც სული ეძიებს, ყოველგვარ ცოდნას აღემატება.

მსვლელობა ნათელი(φάν) - ღრუბელი(νεφέλη) - წყვდიადი(νόθος) ის ნიმუშია, რომელსაც გრიგოლ ნოსელი იღებს ბიბლიური მონათხრობიდან და აფუძნებს როგორც საყოველთაო ასკეტური ცხოვრების სამნაწილოვან გზას, რომელიც უნდა განვლოს ყველამ ღვთის შემეცნების გზაზე. ადამიანი მსვლელობას იწყებს ნათელში, სადაც ხილვადობა ჯერ კიდევ შესაძლებელია და მიემართება წყურვილის ობიექტისკენ. შემდეგ მსვლელობა გრძელდება ღრუბელში, სადაც მიღმიერი ხდება შეცნობადი და ბოლოს, აღესრულება წყვდიადში, სადაც ადამიანი ხვდება, რომ ტრანსცენდენტური შეუცნობადია და, შესაბამისად, მსვლელობა მისკენ დაუსრულებელი და განუსაზღვრელი პროცესია.



- 1 Olivier Clément. *The Roots of Christian Mysticism: Text and Commentary*, trans. T. Berkley (New York: New City, 1993), 236.
- 2 Martin Laird. *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith: Union, Knowledge and Divine Presence*, Oxford Early Christian Studies (Oxford: Oxford University Press, 2004), 175.
- 3 Gregory of Nyssa. *The Life of Moses*, trans. Abraham J., Malherbe and Everett Ferguson (New York: Paulist Press, 1978), 155.
- 4 Richard A. Zaleski. "Moses's Damascus Road Theophany: Rewriting Scripture in Gregory of Nyssa's *Life of Moses*," *Journal of Early Christian Studies* 26, no. 2 (2018), 249.
- 5 Philip Kartiatlis. "Dazzling Darkness: The Mystical or Theophanic Theology of St. Gregory of Nyssa". *Phronema*, Vol. 27(2), 2012, 104.
- 6 Gregory of Nyssa. *Homilies on the Song of Songs*, trans. Richard A. Norris, Jr. Society of Biblical Literature. Atlanta, 2012, 339.
- 7 Andrew Louth. "The Cappadocians," *The Study of Spirituality*, Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, and Edward Yarnold, eds. (New York: Oxford University Press, 1986), 167.
- 8 Roland Barthes. *Image-Music-Text*, trans. Stephen Heath (London: Fontana Press, 1977), 145.
- 9 Gregory of Nyssa. *The Life of Moses*, op. cit., 55.
- 10 იქვე, 56.
- 11 იქვე, 79.
- 12 იქვე, 82.
- 13 იქვე, 93.
- 14 Gregory of Nyssa. *The Life of Moses*, trans. Abraham J. Malherbe and Everett Ferguson (New York: Paulist Press, 1978), 34-35.
- 15 Richard A. Zaleski. "Moses's Damascus Road Theophany: Rewriting Scripture in Gregory of Nyssa's *Life of Moses*". *Journal of Early Christian Studies* 26, no. 2 (2018), 254.
- 16 გამოსვლათა 19:19 (ავტორისეული თარგმანი).
- 17 Gregory of Nyssa. *The Life of Moses*, 99.
- 18 მოლი ზანის მიხედვით: [...] როგორც ჟანრი [კვლავთხზული წმინდა წერილი მოქმედებს გამოთარგმანებითად, რომ განახლოს (გათანამედროვოს, შეასწოროს) კონკრეტული ადრეული ტრადიციები
- ამავე ტრადიციების არსობრივი ნაწილის ფორმაცვლით ახალი ნაშრომის კონტექსტში, რომელიც თავსებადია იმავე დისკურსში,რამდენადაც ბიბლიური ნაშრომი მასკვლავთხზავს. რიტორიკული თვალ-საზრისით,ამგვარი ტექსტები გვაძლევს წარსული ტრადიციის ვერსიას, რომელიც უკეთ ასახავს მათი [კვლავთხზვის პერიოდის] საზოგადოების ინტერესებსა და იდეოლოგიას. ეს ჟანრი [კვლავთხზული წმინდა წერილი] უნარს სძენს ავტორიტეტულ ტრადიციას, გააგრძელოს მეტყველება უშუალოდ თანამედროვე საზოგადოებაში, ის გვაწვდის პრიზმას არსებული ტრადიციის გააზრებისთვის ამავე ტრადიციის შინაარსის განვითარებით.
- Molly M. Zahn. "Genre and Rewritten Scripture: A Reassessment". *Journal of Biblical Literature* (Vol. 131, No. 2, 2012), 286.
- 19 Philip Kartiatlis. "Dazzling Darkness: The Mystical or Theophanic Theology of St. Gregory of Nyssa", *Phronema*, Vol. 27(2), 2012, 100.
- 20 გამოსვლათა, 20:21. ავტორისეული თარგმანი.
- 21 Philip Kartiatlis. "Dazzling Darkness: The Mystical or Theophanic Theology of St. Gregory of Nyssa", *Phronema*, Vol. 27(2), 2012, 103.
- 22 Gregory of Nyssa. *Life of Moses*, op. cit., 60.
- 23 იქვე, 56
- 24 Philip Kartiatlis. "Dazzling Darkness: The Mystical or Theophanic Theology of St. Gregory of Nyssa", *Phronema*, Vol. 27(2), 2012, 108.
- 25 Gregory of Nyssa. *Commentary on the Song of Songs*. PG 44, 1000D.
- 26 Philip Kartiatlis. "Dazzling Darkness: The Mystical or Theophanic Theology of St. Gregory of Nyssa". *Phronem*, Vol. 27(2), 2012, 109.
- 27 Andrew Louth. "The Cappadocians" in Cheslyn Jones. Geoffrey Wainwright, and Edward Yarnold (eds.). *The Study of Spirituality* (London: SPCK, 1986), 167.



წმინდა წერილი მიუძღვება ჩვენს ცნობიერებას ზევით, სათნოებათა მაღალი საფეხურებისკენ [...]. წმინდა წერილი ამ მოვლენებით, მოვლენათა წყებით გვასწავლის, თუ რა უნდა აღასრულოს ადამიანმა ცხოვრებაში, სანამ ის გაბედავს, მიუახლოვდეს ღვთის შემეცნების მთას, გაიგოს საყვირის ხმა, შეაბიჯოს საღვთო წყვდიადში, ამოტვიფროს ფიქლები საღვთო ნიშნებით და თუკი ისინი უნდა დაიმსხვრეს რამე მიზეზის გამო, კვალად წარადგინოს ხელით ნაკვეთი ფიქლები ღვთის წინაშე, რათა ღვთის თითმა ამოტვიფროს ასოები, რომლებიც დაზიანდა თავდაპირველ ფიქლებზე.

ნმ. გრიგოლ ნოსელი

გიორგი ფლოროვსკი მართლმადიდებელი ეკლესიის სამონასტრო და ასკეტური ტრადიციის შესახებ

გურამ ლურსმანაშვილი

1893

წელს ოდესაში დაბადებული დეკანოზი გიორგი ფლოროვსკი, თანამედროვე მართლმადიდებლური თეოლოგიის გამორჩეული წარმომადგენელია. თავისი ენციკლოპედიური განათლების, ენების ცოდნის, დიალოგისკენ გახსნილი ხასიათისა და ორატორული ნიჭის წყალობით იგი სიცოცხლეშივე გახდა ისეთი ავტორიტეტი, რომელსაც მისი მოწინააღმდეგეებიც კი აღიარებდნენ და მის ციტირებას ახდენდნენ. თანამედროვე თეოლოგთაგან ფლოროვსკიმ ერთ-ერთი ყველაზე მრავალმხრივი და მოცულობითი წერილობითი მემკვიდრეობა დატოვა, რომელსაც არაერთ ქვეყანაში დღემდე იკვლევენ და სწავლობენ. წარმოდგენილი სტატია მართლმადიდებელი ეკლესიის სამონასტრო და ასკეტური ტრადიციის შესახებ დეკანოზ გიორგი ფლოროვსკის შეხედულებებსა და დამოკიდებულებებს ეხება.

გიორგი ფლოროვსკის შესახებ ნებისმიერი სტატიისა თუ მონოგრაფიის დაწერის დროს ყველა მკვლევარი ერთი მეთოდოლოგიური საკითხის წინაშე დგება. საქმე ისაა, რომ ფლოროვსკი თითქმის არ წერდა მონოგრაფიებს, მეორე მხრივ კი, იგი სხვადასხვა ენებზე აქტიურად აქვეყნებდა სტატიებს, კითხულობდა ლექციებს,

გამოდიოდა მოხსენებებით კონფერენციებსა თუ სიმპოზიუმებზე, რაც, ერთი მხრივ, ტოვებდა მოცულობით წერილობით მემკვიდრეობას, მეორე მხრივ კი ძალიან ართულებდა ამა თუ იმ საკითხის შესახებ ფლოროვსკის რეალური შეხედულების დანახვას. ენობრივი თუ მეთოდოლოგიური განსხვავება რომ არც ვახსენოთ, დეკანოზი თავისი სიცოცხლის განმავლობაში არ ერიდებოდა ამა თუ იმ საკითხის შესახებ პოზიციის საჯაროდ შეცვლას, რაც ძალიან აძნელებდა რეალური სურათის აღქმას. ამ პრობლემის მაქსიმალურად გადასაჭრელად, თავად პროფესორის სიცოცხლეშივე გადაწყდა, რომ შექმნილიყო მისი ნაშრომების ერთიანი კრებული, სადაც თემატურად იქნებოდა დალაგებული ფლოროვსკის სიცოცხლეში გამოცემული პუბლიკაციები, წაკითხული ლექციები, მოხსენებები თუ სხვა სახის წერილობითი მემკვიდრეობა. ამ მიზნით დაიწყო რუსულ, ბულგარულ, ჩეხურ, სერბიულ, გერმანულ და ფრანგულ ენებზე არსებული უზარმაზარი მოცულობის ნაშრომთა ინგლისურად თარგმნა და თემატურად დაჯგუფება, რამაც საბოლოოდ შედეგად მოგვცა მრავალტომიანი ერთიანი კრებული. ამ კრებულის მეათე ტომს ეწოდება: „ბიზანტიელი ასკეტი და სულიერი მამები“. ლოგიკური მიზეზების გამო, წინამდებ-

არე სტატიამე მუშაობისას უმთავრესად, ფლოროვსკის ნაშრომთა კრებულის სწორედ მეათე თავს დავეყრდენით. წიგნი თოთხმეტ თავადაა დაყოფილი და თითოეული საკითხი სხვადასხვა კუთხით უკავშირდება ასკეტიზმსა თუ მონასტიციზმს.

პირველ თავს ეწოდება „ასკეტური იდეალი და ახალი აღთქმა“, რომელიც უმთავრესად რეფორმაციის პერიოდის თეოლოგიის კრიტიკას ემყარება. როგორც ცნობილია, პროტესტანტული და რეფორმაციული თეოლოგია სკეპტიკურად უყურებდა ტრადიციული ტიპის სამონასტრო ცხოვრებას, რის მთავარ არგუმენტადაც ახალ აღთქმას იშველიებდა. ჩვენ მიერ დასახელებულ თავში ფლოროვსკი ცდილობდა, რომ სწორედ ახალ აღთქმაზე დაყრდნობით ეპასუხა რეფორმაციის პერიოდის თეოლოგებისთვის და დაესაბუთებინა მათთვის, რომ სამონასტრო ცხოვრებასთან დაკავშირებით ისინი ცდებოდნენ.

მეორე თავს ფლოროვსკიმ სათაურად დაარქვა „წინააღმდეგობა ასკეტიკისა და მონასტიციზმისადმი“, რომელშიც, იოვინიანიდან მოყოლებული, კალვინის ჩათვლით, განიხილავს მონასტიციზმის მოწინააღმდეგე ცნობილ საეკლესიო მოაზროვნეებს და ცდილობს, რომ მათი პოზიციების საწინააღმდეგო არგუმენტები წარმოადგინოს.

წიგნის მესამე თავს ავტორი უწოდებს „წმინდა ანტონი და ანაქორიეტული მონასტიციზმი“ და მასში მთავარ ყურადღებას სწორედ წმ. ანტონი დიდზე ამახვილებს. ამ თავში ფლოროვსკი საუბარს იწყებს მონასტიციზმის სულიერი იდეალის შესახებ, რასაც თან ურთავს უშუალოდ წმინდა ანტონის მიერ ჩამოყალიბე-

ბული ანაქორიეტული (მეუდაბნოე, განმარტოებული, განდევილური) ტიპის სამონასტრო ცხოვრების განხილვასა და მსჯელობას. ზემოთ დასახელებულ თავშივე ფლოროვსკი „Vita Antonii-ს“ შესახებაც მსჯელობს, ხოლო დასკვნით ქვეთავში კი წმ. ათანასე ალექსანდრიელის მეშვეობით, ეგვიპტური მონასტიციზმის დასავლეთში გავლენის შესახებ საუბრობს.

წიგნის მეოთხე თავს ფლოროვსკი მთლიანად უძღვნის პახომი დიდისა და კინოვიალური (ერთიანი, საერთო საცხოვრებელი წესი) მონასტიციზმის შესახებ მსჯელობას. კრებულის მეხუთე თავი საკმაოდ მოცულობითია და იგი არაერთ ქვეთავადაა დაყოფილი. პირველ ნაწილში იგი იწყებს ნეტარი ავგუსტინეს მიერ ეგვიპტური სამონასტრო ტრადიციის პოზიტიური განვითარებით და ამთავრებს იოანე მოსხით. წიგნის მეექვსე თავს ფლოროვსკი მთლიანად უთმობს კაპადოკიელ მამებს (ბასილი დიდს, გრიგოლ ღვთისმეტყველსა და გრიგოლ ნოსელს). მისი აზრით, ბასილმა თავისი პერიოდის მონასტიციზმის მიდგომები აიღო (შესაბამისად ანაქორიეტული და მკაცრი პახომიანური კინოვიალური მონასტიციზმი) და მათი სტრუქტურა შეცვალა. ამ დროიდან მოყოლებული, მონაზვნები უკვე ბავშვების განათლებაში, ავადმყოფთა მკურნალობასა და ობლებზე ზრუნვაში არიან ჩართულები.¹ გრიგოლ ნოსელზე საუბრის დროს, ფლოროვსკის მოჰყავს ერთი მკვლევრის ციტატა, რომლის თანახმადაც, მონასტიციზმის საზღვრებში გრიგოლმა მოახერხა და საბოლოოდ განავითარა ალექსანდრიული გნობისი (ცოდნა, შემეცნება), რომელიც საბოლოოდ ჩვენთვის ნაცნობ მისტიციზმამდე მივიდა.²

ნაშრომის მეშვიდე ნაწილში ფლორო-

ვსკი სულიერ ჰომილიათა არსსა და მას-თან დაკავშირებულ ისტორიულ პერიპეტებს განიხილავს. მერვე თავს ავტორი მთლიანად უთმობს ევაგრე პონტოელის პიროვნებასა და მის სწავლებებს. რაც შეეხება მეცხრე თავს, მას ავტორი ქრისტიანული ასკეტიკის ისტორიის სამ გამორჩეულ ფიგურას უთმობს, სახელდობრ: ნილოს მმარხველს (V), მარკოზ ასკეტსა (IV-V) და შენუდა ატრიპელს (IV-V). წიგნის მეათე თავი ისიდორე პელუზიელსა და დიადოხოს ფოტიკელს ეძღვნება, მეთერთმეტე ნაკლებად ცნობილ ასკეტ მწერლებს, ხოლო მეთორმეტე თავი კი სრულად უკავშირდება არეოპაგიტულ კორპუსს. რაც შეეხება ნაშრომის მეცამეტე და მეთოთხმეტე თავებს, ისინი შესაბამისად ისააკ ასურსა და იოანე კლემაცეს უკავშირდება.

წიგნის პირველ თავში, როგორც უკვე ვახსენეთ, ფლოროვსკი ცდილობს, დაასაბუთოს, რომ მართლმადიდებელ ეკლესიაში შემონახული სამონასტრო ტრადიცია არათუ არ ეწინააღმდეგება, არამედ ეყრდნობა კიდევ ახალი აღთქმის სულისკვეთებას. ჩვენ მიერ განსახილველ ნაწილში ფლოროვსკი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს ცნობილი ლუთერელი ეპისკოპოსისა და თეოლოგის, ანდერს თეოდორ სამუელ ნიგრენის (1890-1978), ნააზრევს და ცდილობს, არგუმენტირებულად უპასუხოს მის მიერ წამოყენებულ მოსაზრებებს. აღსანიშნავია, რომ, როგორც ტექსტიდან ირკვევა, ბევრ საკითხში ფლოროვსკი საკმაოდ დადებითად უყურებს ლუთერის თეოლოგიურ აზრებს, აფასებს მათ და საერთო წერტილების მოძებნასაც ესწრაფვის, მაგრამ ეს ყველაფერი არ ვრცელდება სამონასტრო და ასკეტური ტრადიციის შესახებ არსებულ მოსაზრებებზე. ფლოროვსკი წერს:

„არაერთ ასპექტში ლუთერის მოსაზრებები საინტერესო, დამაფიქრებელი და მართებულია, თუმცა, უფრო ხშირად, იგი ადრეული ქრისტიანობის მსგავსი ენით არ საუბრობს, რაც ეკუმენურ (მსოფლიო) დიალოგში დიდ განყოფას იწვევს. ეკუმენური დიალოგი რომ ნაყოფიერი იყოს, არ უნდა გავჩუმდეთ ეკლესიათა გამყოფ რეალურ დაპირისპირებებზე. პირიქით, პასუხისმგებლობით განმსჭვალულებმა ისინი სრულყოფილად, გულახდილად უნდა გავხსნათ და განვიხილოთ. მრავალი რამაა ლუთერის მოსაზრებებში, რის გამორჩეულად გადმოცემაც აღმოსავლეთის მართლმადიდებელ თეოლოგებს შეუძლიათ. თუმცა მონასტიციზმი არის სფერო, რომელშიც საერთოდ ვერ ვთანხმდებით“.³

ამის შემდეგ, ფლოროვსკი რიგრიგობით განიხილავს ახალი აღთქმის წიგნებს და გამოყოფს იმ განმასხვავებელ მოსაზრებებს, რომლებიც ასკეტიკასა და სამონასტრო ტრადიციასთან დაკავშირებით რეფორმაციამდელ და რეფორმაციის შემდგომ საეკლესიო ტრადიციებს მიეკუთვნება. ამ ნაწილში ავტორი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს პავლე მოციქულის ეპისტოლეებზე და ამბობს, რომ რეფორმაციის თეოლოგიის მიერ მონასტიციზმის უარყოფა პავლე მოციქულისა და მისი ნაშრომების არასწორმა ინტერპრეტაციამ გამოიწვია. იგი წერს:

„რეალურად, არ გავაზვიადებთ, თუ ვიტყვით, რომ ამ [რეფორმაციული] თეორიის მიხედვით, ქრისტიანობა

მხოლოდ პავლე მოციქულს ესმოდა სწორად. უფრო მეტიც, ეს არაა თავად პავლე მოციქული, არც ის პავლე, რომელსაც მისი ნაშრომებიდან ვიცნობთ, არამედ ესაა ისეთი პავლე, როგორადაც მას ლუთერი იაზრებდა.⁴⁴

ნაშრომის მეორე თავში ფლოროვსკი მიდის პირველი საუკუნის ეკლესიის ისტორიასთან და ცდილობს, სწორედ იქ ნახოს ის ძირითადი საყრდენები, რომლებსაც შემდგომში ლუთერი თუ კალვინი დაეყრდნენ, როდესაც სამონასტრო და ასკეტური ტრადიცია უარყვეს. ამგვარად, ფლოროვსკი საუბრობს იოვინიანზე (IV-V), ვიგილიანციუსზე (V-VI), ჰელვედიუსზე (IV), აერიუს სებასტიელზე (IV), მათ მიერ წამოყენებულ იდეებზე და იმ არგუმენტებზე, რომლითაც ეკლესია და მისი თეოლოგები, სამონასტრო და ასკეტური ტრადიციის შესახებ ზემოთ ჩამოთვლილ პირებს ეპაექრებოდა.⁵

ფლოროვსკისთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია წმ. ანტონი დიდი და მის მიერ ჩამოყალიბებული ანაქორეტული სამონასტრო ტრადიცია. სწორედ ამ ნაწილში, იგი პირდაპირ წერს, რომ სამონასტრო ტრადიცია იმ ფორმით, როგორითაც იგი ჩამოყალიბდა, უმთავრესად სწორედ სოციალური მოძრაობა იყო და სოციალურ საკითხებსვე მიემართებოდა. ამ მოძრაობის მიზანი იყო იმპერიისაგან, სამყაროსაგან განდგომა, ადამიანის მიერ შექმნილი მიწიერი ცხოვრების უარყოფა და არა საღვთო შესაქმნისა. ფლოროვსკის აზრით, სწორედ ეს ასპექტი ვერ გაიგორეფორმაციულმა თეოლოგიამ.⁶ ავტორი სხვაგანაც ეხება იმავე სულიკვეთებას და ხატუმებრძოლობის დაპირისპირებას

ალეგორიულად უწოდებს „დაპირისპირებას უდაბნოსა და იმპერიას შორის“.⁷ იგი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს წმ. ანტონის ბიოგრაფია „VITA ANTONII“-ზე. ერთი მხრივ, იგი საუბრობს ამ წერილობითი ძეგლის ღირსების, სტილისა და ისტორიული მნიშვნელობის შესახებ, მეორე მხრივ კი განიხილავს პროტესტანტი თეოლოგების მიერ მის მოიმართ გამოთქმულ კრიტიკას. ავტორის აზრით, ძალიან სახელოვანი პროტესტანტი თეოლოგები (განსაკუთრებით ადოლფ ფონ ჰარნაკი - 1851-1930 და გიბონი 1737-1794), მეთოდოლოგიურად არასწორი კუთხით მიუდგნენ ზოგადად ქრისტიანული ასკეტიკისა და მონაზვნობის ისტორიას, ხოლო კონკრეტულად კი „VITA ANTONII“-ს. იგი ემხრობა იმ მეთოდოლოგიას, რომ კონკრეტული ისტორიული წყარო თუ მოვლენა, მისი მოხდენისა და შექმნის ისტორიულ-კულტურული ეპოქისა თუ სულიკვეთების მიხედვით უნდა იქნეს განხილული და არა თანამედროვე ტენდენციებიდან გამომდინარე, იქნება ეს რაციონალიზმი, სეკულარიზმი თუ სხვა მსგავსი რამ და, ფლოროვსკის აზრით, სწორედ ეს ვერ მოახერხეს ჰარნაკმა, ნიგრენმა თუ გიბონმა. მათ პირველი საუკუნეების ქრისტიანობა და ასკეტური ტრადიცია საკუთარი ეპოქის სტანდარტების შესაბამისად განიხილეს და გააკრიტიკეს, რაც გაუმართლებელია:⁸

„მონასტიციზმის სულიერი იდეალის არსი, დასაბამითგანვე ქრისტიანობაშია. მონასტიციზმი დასაბამიერი, ავთენტური ქრისტიანობისგან განშორება თუ სახარების ან კერიგმატული სამოციქულო საძირკვლის დამახინჯება კი არ არის, არამედ,

ქრისტიანული სულიერების ერთი ფორმაა, რომლის არსებითი მახასიათებლებიც სახარებებში, ახალაღთქმისეულ ეპისტოლეებსა და ადრეული ეკლესიის ცხოვრებაში მოიპოვება. მეოთხე საუკუნეში უბრალოდ დაიწყო იმ იდეალების ორგანიზება და განვითარება, რაც ყოველთვის იყო ქრისტიანული უწყების ნაწილი“.⁹

ფლოროვსკი ქრონოლოგიურად მიჰყვება მართლმადიდებელი ეკლესიის სამონასტრო და ასკეტური ტრადიციის გამორჩეულ წარმომადგენლებს (ბასილი დიდს, გრიგოლ ღვთისმეტყველს, გრიგოლ ნოსელს...), განიხილავს მათ ნაშრომებს, სწავლებებს, ცხოვრების ძირითად ისტორიულ პერიპეტიებს და ჩერდება წმ. ნილოს ანკვირიელთან (დღევანდელი ანკარა). ნილოსის (IV-V) შემდეგ იგი განსხვავებული თვალსაზრისით განაგრძობს თხრობას. ამგვარი განყოფის მიზეზი ისაა, რომ ნილოსი მონაზვნური მოძრაობის „დაღმასვლის“ პერიოდში მოღვაწეობდა. თხრობის დასაწყისში ფლოროვსკის სურს, განსაკუთრებით გამოყოს მონაზვნობის ნილოსისეული ხედვა. მის მიერ დანახული ნილოსის თანახმად, სამონასტრო ცხოვრება არის: „სიბრძნისა და ფილოსოფიის [...], ერთადერთი ჭეშმარიტი და უტყუარი ფილოსოფიის სიყვარული. სიყვარული არა მხოლოდ აზროვნებითად, არამედ ცხოვრებისეულად. აუცილებელია, ვიყოთ ქრისტეს არა მხოლოდ „მოციქულები“, არამედ „მბაძველნი“.¹⁰ სწორედ ამგვარი ხედვის გაცოცხლებასა და დაწინაურებას ესწრაფოდა ნილოსი თავისი ცხოვრებისეული გზით.

დასკვნით ნაწილში ფლოროვსკი არეოპაგიტულ კორპუსზე საუბრობს. პირველი, რასაც იგი გადაჭრით აღნიშნავს, არის ამ კორპუსის ფსევდოეპიგრაფიკული ხასიათი. იგი პირდაპირ ამბობს, რომ შეუძლებელია, მისი ავტორი იყოს მოციქულთა საქმეების მეჩვიდმეტე თავში დასახელებული დიონისე. ფლოროვსკის აზრით, კორპუსს შესამჩნევად ეტყობა ნეოპლატონიზმის გავლენა, თუმცა მის ღირსებაზე მეტყველებს ის ფაქტი, რომ ამ გავლენას არ შთაუბნობს წიგნის არსი და, იმის მიუხედავად, რომ ფლოროვსკი ვერ ასაბუთებს, კორპუსის ავტორი მონაზონი იყო თუ არა, იგი აღნიშნავს, რომ ავტორი (რომელიც რეალურად კომპილატორია) აუცილებლად იყო სამონასტრო ცხოვრების მხარდამჭერი და მისი გულშემატკივარი და რომელმაც ქრისტიანული ცხოვრების მიზიდულობის ცენტრი ლიტურგიისა და საიდუმლოებებისკენ გადახარა.¹¹

ფლოროვსკი უყურადღებოდ არ ტოვებს მეშვიდე საუკუნის გამორჩეულ ასკეტსა და მონაზონს, ისააკ ასურს, რომელიც ადამიანის სულიერ ცხოვრებაში სამ ძირითად საფეხურს განარჩევს, სახელდობრ: ცოდვებისგან სინანულს ცოდვების გამო, ვნებებისგან განწმენდასა და სიყვარულში განსრულებას.¹² ეს ყველაფერი კი პირდაპირ უკავშირდება სამონასტრო ცხოვრებას.

ნაშრომის დასკვნითი, მეთოთხმეტე თავი ეხება VI-VII საუკუნეებში მოღვაწე იოანე სინელს, რომელიც მკითხველებისთვის (მათ შორის ქართველი) ცნობილია მისი ნაშრომით „კიბე, ანუ კლემასი“. ფლოროვსკი მოკლედ განიხილავს ამ წერილობითი ძეგლის საფეხურებს და თან საინტერესო შენიშვნებს ურთავს მათ. ავტორს ყურადღებიდან არ გამორჩენია ანდერს

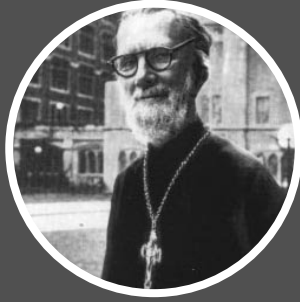
ნიგრენის მიერ ამ ნაშრომის უარყოფითი შეფასება და ცდილობს, არგუმენტირებულად უპასუხოს მის მოსაზრებებს. ფლოროვსკის თანახმად, ნიგრენი იგებს კლემაქსის გარეგნულ პერსპექტივას, მაგრამ მისი არსის გაგება უჭირს, რასაც მეთოდოლოგიური მიზეზი აქვს. ნიგრენი ადრეული ქრისტიანული ნააზრევისა და ცხოვრების წესის გაგებას ცდილობს მეთექვსმეტე საუკუნის რეფორმაციის გადმოსახედიდან, რაც შეუძლებელს ხდის მის წვდომას.

დასასრულ, როგორ შეიძლება შევავამოთ გიორგი ფლოროვსკის აზრები ასკეტიკისა და მართლმადიდებელი ეკლესიის სამონასტრო ტრადიციის შესახებ. უმთავრესი, რასაც ამ საკითხზე საუბრისას ხაზი უნდა გავუსვათ, ისაა, რომ მისთვის მონასტიციზმი მართლმადიდებელი, ქრისტიანული ეკლესიის განუყოფელი კომპონენტია, რომელიც ისეთივე უძველესია, როგორც საეკლესიო სისავსისთვის განუყოფელი სხვა ტრადიციები. ფლოროვსკისთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია პირველი საუკუნის ეკლესიის ასკეტური ტრადიციის შესწავლისას აუცილებელი მეთოდოლოგიური მიდგომის დაცვა, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ ესა თუ ის საკითხი განხილულ იქნეს კონკრეტული ეპოქის თანამედროვე სოციალური, თეოლოგიური თუ ისტორიული პერსპექტივიდან და არა მოგვიანო პერიოდის გადმოსახედიდან, რაც თვისობრივად შეცვლის საკითხის არსს. სწორედ ამ ასპექტის გამოა, რომ პროტესტანტ და რეფორმატორ თეოლოგებში ეკლესიის სამონასტრო და ასკეტური ტრადიციის შესახებ ფლოროვსკისთვის რადიკალურად მიუღებელი მოსაზრებები არსებობს. იგი დარწმუნებულია, რომ აუცილებელია ამ განსხვავებების

შესახებ ღია, გულწრფელი და გახსნილი საუბარი, წინააღმდეგ შემთხვევაში, მათზე თვალის დახუჭვა აუცილებლად დაამიანებს კონფესიებს შორის მიმდინარე დიალოგს.

- 1 St. Basil the Great and St. Gregory of Nyssa, in: Volume X in the Collected Works of Georges Florovsky, Vaduz 1987, 144 [შემდგომში აღვნიშნავთ როგორც: Florovsky, CW — X].
- 2 იქვე, 143-144.
- 3 The Ascetic Ideal and the New Testament. Reflection on the Critique of the Theology of the Reformation, in: Florovsky, CW — X, 21.
- 4 იქვე, 30.
- 5 ამ საკითხის შესახებ უფრო ვრცლად იხ. ჩვენი სტატია: Guram Lursmanashvili, Some aspects of the opposition of monasticism before Reformation according to Fr. Georges Florovsky, in: ΘΕΟΛΟΓΙΚΕΣ ΠΑΡΕΜΒΑΣΕΙΣ, 6, Cyprus 2022, 373-382.
- 6 St. Antony and Anchoritic Monasticism, in: Florovsky, CW — X, 105.
- 7 The Spread of Monasticism, in: Florovsky, CW — X, 133.
- 8 St. Antony and Anchoritic Monasticism, in: Florovsky, CW — X, 121.
- 9 The Spread of Monasticism, in: Florovsky, CW — X, 136.
- 10 Nilus, Mark the Hermit, and Shenoute, in: Florovsky, CW — X, 182.
- 11 The Corpus Areopagiticum, in: Florovsky, CW — X, 210.
- 12 St. Isaac the Syrian, in: Florovsky, CW — X, 231.





მონასტიციზმის სულიერი იდეალის არსი, დასაბამითგანვე ქრისტიანობაშია. მონასტიციზმი დასაბამიერი, ავთენტური ქრისტიანობისგან განშორება თუ სახარების ან კერიგმატული სამოციქულო საძირკვლის დამახინჯება კი არ არის, არამედ, ქრისტიანული სულიერების ერთი ფორმაა, რომლის არსებითი მახასიათებლებიც სახარებებში, ახალადთქმისეულ ეპისტოლეებსა და ადრეული ეკლესიის ცხოვრებაში მოიპოვება. მეოთხე საუკუნეში უბრალოდ დაიწყო იმ იდეალების ორგანიზება და განვითარება, რაც ყოველთვის იყო ქრისტიანული უწყების ნაწილი.

ლექანოზი ბიორგი ფლოროვსკი

თბილისელი დომინიკელების წერილი გიორგი მთაწმინდელის შესახებ

ბექა ჭიჭინაძე

(1240-იანი წლები) კონსტანტინოპოლელ დომინიკელებს და ქართულ-ევროპული
კულტურული ურთიერთობები

თბილისელი დომინიკელების უმნიშვნელოვანესი წერილი კონსტანტინოპოლელ თანამგზავს, რომელიც შეიცავს ორიგინალური და ნათარგმნი ქართული ლიტერატურის ლათინურ თარგმანებს, ჩვენს ისტორიოგრაფიაში ჯერაც უცნობი ძეგლია. თავდაპირველად ჩემთვის ცნობილი გახდა მისი ცალკეული ამონარიდები რამდენიმე ევროპელი მკვლევრის პუბლიკაციაში. მიუხედავად იმისა, რომ ტექსტი ლათინურად უკვე გამოქვეყნებული იყო დომინიკელი ბერის – ანტუან დონდენის მიერ, ეს იშვიათი გამოცემა არც ისე იოლი მოსაძიებელი აღმოჩნდა. საბოლოოდ წერილი მოვიძიე პარიზის ნაციონალურ ბიბლიოთეკაში, დომინიკელთა არქივის გამოცემაში და ვთარგმნე.

როგორც აღინიშნა, წერილის ავტორები თბილისის დომინიკელთა მისიის წევრები არიან. პირველი ურთიერთობები დომინიკელ ბერებს რუსუდანთან ჯერ კიდევ 1230-იან წლებში უნდა ჰქონოდათ, მაგრამ მისიის დაარსება საქართველოში 1240 წელს უნდა მომხდარიყო. ამავე წლით დათარიღებულ წერილში რუსუდანისადმი, პაპი გრიგოლ IX წუხს, რომ მონღოლთა წინააღმდეგ მისთვის სამხედრო დახმარების გაწევა არ შეუძლია. პაპის ეს წერილი სახელდებით გვაცნობს საქართველოში გამოგზავნილ დომინიკელებს: ჰუგუიკოს, იაკობს, ბენევენტოს, რუბინს, პეტრეს, ბერნარდს, ლამბერტის და გვიჩარდს.

დომინიკელთა ორდენის მეტაური, ჰუმბერტ დე რომანსი მათ მეცნიერებებსა და სათნოეებში გამორჩეულ პიროვნებებად მიიჩნევს.¹

ქართული ენისა და ლიტერატურის შესწავლის შემდეგ, თბილისელმა დომინიკელებმა კონსტანტინოპოლელ თანამგზავს გაუგზავნეს ფრაგმენტები ქართულენოვანი თეოლოგიური ლიტერატურიდან, რომელიც პოლემისტური მიზნებით უნდა გამოყენებულიყო ბერძენი თეოლოგების წინააღმდეგ. ეს გზავნილი თბილისიდან კონსტანტინოპოლის გავლით გავრცელდა დასავლეთ ევროპაში. სამწუხაროდ, წერილი არასრულადაა მოღწეული, მასში მოტანილია თეოფანე გრაპტოსის ერთ-ერთი საგალობლის ქართული თარგმანის ლათინური თარგმანი, რომელიც ადასტურებდა ბერძნებთან სადავო, ცნობილ კათოლიკურ პნევმატოლოგიურ დოქტრინას – ფილიოკუეს (სულიწმინდის გამოძავლობა არა მხოლოდ მამის, არამედ ძისგანაც), ამ ფრაგმენტს მოსდევს მოზრდილი, გადამუშავებული ამონარიდი გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრების ქართული ტექსტიდან. ლათინური თარგმანი შემოკლებით გადმოსცემს გიორგი მთაწმინდელის ცნობილ სიტყვას იმპერატორის წინაშე რომის და ბერძნული ეკლესიების სადავო თეოლოგიურ საკითხებთან დაკავშირებით.

ძირითადად, დომინიკელები გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრების ქართულ ტექ-

სტს ამოკლებენ, მაგრამ ერთ შემთხვევაში მათ ლათინურ ვერსიაში მოკლე ჩანართი აქვთ გაკეთებული, რომელშიც იმპერატორი გიორგის ცოდნის წყაროებად ასახელებს ბერძნულ და იბერიულ წიგნებს (libros grecos et hyberos). ეს ჩანართი კარგად თავსდება წერილის საერთო სულისკვეთებაში დომინიკელებისა, რომლებიც ქართული ენისა და ლიტერატურის შესწავლას შეუდგნენ. ჭეშმარიტი რწმენის საიდუმლოებათა ერთ-ერთი გასაღები, მათი აზრით, ქართულ წიგნებშია, რადგანაც, ერთი მხრივ, ქართველები არასოდეს მიქცეულან მართლმადიდებლური კათოლიკე რწმენისაგან, მეორე მხრივ კი თავიანთი წიგნები ძველთაგანვე აქვთ თარგმნილი.

უნდა აღინიშნოს, რომ ელგუჯა ხინთიბიძემ ქართულ სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოიტანა გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრების ამავე მონაკვეთის სხვა, 1270-იანი წლების ლათინური ვერსია, რომელიც დომინიკელი ბერის, ბონაქორს ბოლონიელის „რწმენის საუნჯეში“ შეტანილი. მკვლევარი ამასთან დაკავშირებით შენიშნავს: „ვფიქრობ, აღნიშვნას საჭიროებს ისიც, რომ ქართული მეცნიერებისათვის ამ უცნობი პუბლიკაციის მოძიება მოხერხდა იმ მნიშვნელოვანი საქმიანობით, რომელიც მიმდინარეობს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტთან არსებულ ქართველოლოგიური სკოლის ცენტრში. 1994-96 წლებში NATO-ს გრანტით ვმუშაობდი შესაქმნელად მონოგრაფიისა ქართული ლიტერატურის შესწავლა ევროპაში. პროექტის შესრულებაში ჩაება ცენტრის თანამშრომლებისა და უცხოელი ქართველოლოგების ძალზე დიდი ჯგუფი, 1975 და 1996 წწ. ვატიკანის სამოციქულო ბიბლიოთეკაში ახალგაზრდა კოლეგასთან, ჩემს ყოფილ სტუდენტ, ამჟამად სამოციქულო

ბიბლიოთეკის თანამშრომელ, დოქტორ გაგა შურღაიასთან ერთად იტალიურ მასალაზე მუშაობისას – Bibliotheka Sanctorum-ის ტომებში შეტანილ ქართველ წმინდანებზე ცნობების მოძიებისას – მივაგენით საკმაოდ არაზუსტ მითითებას გიორგი ათონელის ცხოვრების ქართული რედაქციის ნაწყვეტების ძველი ბერძნული და ლათინური თარგმანების შესახებ. დაზუსტებას საჭიროებდა, რასთან გვექონდა საქმე, ჩვენს მეცნიერებაში მოარულ აზრთან გიორგი ათონელის ცხოვრების ბერძნული თარგმანის არსებობის შესახებ თუ რაიმე ჩვენთვის უცნობ მასალასთან. დასმულ კითხვაზე პასუხის გაცემა მოვახერხე 1990 წლის მარტში, ოქსფორდში, ბოდლეს ბიბლიოთეკაში, იმავე მონოგრაფიის საკითხებზე მუშაობისას ზემოთ მოხმობილი პუბლიკაციის მოპოვებით. «²

„რა გზით უნდა მიეღწია ქართული ორიგინალური თხზულების ტექსტს „რწმენის საუნჯემდე“ ? ამ კითხვას სარწმუნო ფაქტების უქონლობის გამო მხოლოდ ვარაუდის სახით უნდა ვუპასუხოთ“.³

შემდეგ, მკვლევარი ვარაუდობს, რომ თარგმანი, შესაძლოა, განხორციელებულიყო ათონის მთაზე, სადაც ქართულ-ლათინური კულტურული თანამშრომლობის პრეცედენტი უკვე არსებობდა.

თბილისელი დომინიკელების წერილში დაცული გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრებისთვის ერთი თვალის შევლებაც კმარა იმის დასანახად, რომ ბონაქორსი სწორედ ამ წყაროს ემყარება გიორგის ცხოვრების გადმოცემისას. შეიძლება ითქვას, რომ თბილისელ დომინიკელთა წერილი გიორგი მთაწმინდელის შესახებ არის სწორედ ის „სარწმუნო ფაქტი“, რომლის არქონაც შესანიშნავ მკვლევარს, ელგუჯა ხინთიბი-

ძეს საშუალებას არ აძლევდა, გადაჭრით ეთქვა რაიმე ბონაქორსთან დაცული გიორგის ცხოვრების წარმომავლობის შესახებ. გადაუჭარბებლად შეგვიძლია ვთქვათ, თბილისელი დომინიკელების წერილი იძლევა საშუალებას, გადავჭრათ ევროპაში ქართული ლიტერატურული კვალის ძიების ამ დიდ პროექტში წამოჭრილი პრობლემა, რომლის ირგვლივაც უზარმაზარი ქართული და უცხოური სამეცნიერო პოტენციალი იყო მობილიზებული.

თბილისელ დომინიკელთა წერილის ბოლო ნაწილი განსაკუთრებით საგულისხმოა. აქ დომინიკელები აღნიშნავენ, რომ საქართველოში სარწმუნოებრივ ცდომილებას არასოდეს ჰქონია ადგილი, ანუ იმეორებენ საქართველოს ეკლესიის მთავარ, ასე ვთქვათ, ფუძემდებლურ მითს, რომლის თანახმადაც ქართლში მწვალებლობას არ უარსებია.⁴

დომინიკელების წერილიდან ვიგებთ იმასაც, რომ XIII საუკუნეში საქართველოს ეკლესიის ოფიციალური პოზიცია ბერძნულ-ლათინურ დავებთან დაკავშირებით განსაზღვრულია საქართველოს ეკლესიის მთავარი ავტორიტეტის, გიორგი მთაწმინდელის ეკლესიოლოგიით, რის შედეგადაც საქართველოსა და რომის ეკლესიებს შორის არ არსებობდა არცერთი ის დოქტრინული და საკრამენტული უთანხმოება, რომელიც დასავლური და აღმოსავლური ეკლესიების ურთიერთობებში სხვა შემთხვევაში გადაულახავ წინაღობებს ქმნიდა.

როგორც აღინიშნა, ტექსტი ფრაგმენტულია და თბილისელი დომინიკელების უფრო ფართო კულტურული მოღვაწეობის მხოლოდ ერთ მხარეს ასახავს. მათი აქტივობა რომ ქართული თეოლოგიური ტექსტების თარგმნით არ შემოიფარგლე-

ბოდა, დასტურდება ვინსენტ დე ბოვეს ერთი ცნობით, რომელიც ეხება შუა საუკუნეების ევროპის ერთ-ერთ ყველაზე პოპულარულ აპოკალიფსურ ლეგენდას ალექსანდრე მაკედონელის მიერ კავკასიის ქედს გადაღმა ებრაელების ჩაკეტვის შესახებ. გადმოცემის მიხედვით, ბოლო ჟამს მათ ზღუდე უნდა გამოერღვიათ და წაეღეკათ იერუსალიმი და ცივილიზებული სამყარო. ვინსენტთან შემონახული ცნობის თანახმად, თბილისელმა დომინიკელებმა აწარმოეს გულმოდგინე ძიება (*Diligenter inquisierunt*), რათა ადგილობრივ დაედასტურებინათ ევროპაში ფართოდ გავრცელებული ეს ცრურწმენა. ქართველმა ინფორმატორებმა მათ განუცხადეს, რომ ამის შესახებ მათ ისტორიაში არაა აღნიშნული (ჩანს, იგულისხმება „ქართლის ცხოვრება“), სამაგიეროდ, მათ სცოდნიათ ტექსტი, რომელშიც მოთხრობილი იყო ალექსანდრეს მიერ კავკასიის მთებისკენ განდევნილი ველური კაციჭამიების ამბავი.⁵ (უნდა იგულისხმებოდეს ფსევდოკალისტენეს რომანის, „ალექსანდრიანის« ძველქართული თარგმანი). ამდენად, შუა საუკუნეების ევროპის ამ ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული ანტისემიტურ-აპოკალიფსური ცრურწმენის გაქარწყლებაში არსებითი როლი შეასრულა თბილისელი დომინიკელების საგანგებო მოკვლევამ, რომელიც ქართულენოვან საისტორიო ტრადიციასაც მოიცავდა, რაც ჩვენთვის განსაკუთრებით საყურადღებოა.

თბილისელი დომინიკელების წერილი კონსტანტინოპოლელ დომინიკელებს

“Querite in libro Grecorum in quo
frequenter dicitur Pascha, Pascha,
Pascha, qui nominatur hiberice Zatichi,

Cantus Theophanos, qui cantatur secunda feria post Pentecosten, xvij versu, et invenies sic: “Veni Sancte Spiritus, etc. Quia tu es fluvius deitatis, procedens a Patre et Filio”.

Hoc testimonium perhibent fratres predicatorum, qui sunt in Hiberia, se sic s invenisse, nam libri Hyberorum de greco translati sunt antiquitus. Super sacrificio de azimo non contradicunt nobis Hyberi, nam scriptum est apud eos, in vita sancti Georgii de Monte Sancto, qui fuit interpret. Ille sanctus Georgius venit Constantinopolim coram imperatore. Et erant in curia principis Grecorum principes Romanorum et Armenorum, inter se conquirentes de diversitate que est inter Grecos, et Romanos et Armenos in sacrificio misse. Et nesciebant invenire rationem. Et dixit imperator ad illum sanctum Georgium: Venerande pater, doce nos de factis istis, nam nichil magis exigitur ab imperatore quam recta fides. Ego sum homo iuvenis, ex(er)citatus in armis et militaribus rebus, sed in spiritualibus inscius. Tu autem et libros grecos et hyberos profunde nosti; instrue igitur nos. Respondit ille: «O illustris imperator, postquam inter Grecos sepius intraverunt hereses et s[c]ismata, cure fuit antecessoribus tuis patribus imperatoribus congregare concilia, que diffiniebant quid tenendum et credendum. Inter ceteros autem hereticos, fuit quidam nomine Apolinaris episcopus Seulecie, qui asserebat Christum non habuisse animam neque spiritum, sed divinitas erat ei pro anima et vegetabat corpus amens. Ille Apolinaris. Et propter hoc congregatum fuit concilium quod dixit: «Confitemur Christum esse Deum verum et verum hominem». Verus autem homo non est nisi babeat corpus et animam. Ad destructionem igitur illius erroris instituerunt sancti patres, quod in dominico sacramento ponere-

tur fermentum quasi vivificum quid et motivum, et sal quasi in signum rationis, quod habuit veram animam rationalem, aquam autem in calice, quia de latere Christi exivit sanguis et aqua. Sed in Latinos nunquam subintravit error, et postquam semel fidem acceperunt, nunquam ad dexteram vel ad sinistram declinaverunt; sed sicut receperunt a beato Petros principe apostolorum sic tenent. Immo, sicut ipse beatus Petrus accepit a Christo in cenam, sic ipsi usque hodie consumant et faciunt. Et non est in hoc differentia aliqua dummodo sit vera fides». Quod cum audissent imperator et Romani principes, qui aderant, gavisus sunt vehementer. Sed Armeni confusi sunt multum quando dixit de eis: «Falsa fides nec nomen habet».

Armeni de azimo consecrant, sed aquam in calice non apponunt, nec selebrant diem Nativitatis Domini, nec dominicam Annuntiationem per Gabrielem factam eo tempore quo ceteri christiani faciunt, sed alio tempore. Nam in ceteris de facili consentiunt Latinis. Errant autem in hoc, quod idem esse dicunt in Christo naturam et personam; Latini autem dicunt unam personam et duas naturas, idest divinam et humanam.

Confitentur Hyberi, et scriptum habent «omnis error qui fuit per Romaum ecclesiam destructus est», et quod omnium conciliorum capud est papa romanus. Hyberi idcirco conficiunt de fermentato sicut Greci, non quia horror aliquando fuerit inter eos, sed quia translationem scripturarum habent a Grecis, et idcirco eorum ritus tenent. Latini idcirco non mutaverunt, quia ubi non est morbus non est necessaria medicina. Utique fermentatum illud et sal quasi medicamentum est datum per spirituales medicos contra heresim Apolinaris. Et idcirco concilia facta sunt ultra mare ubi erat infirmus”.⁶

„მოიძიეთ ბერძნულ წიგნში, რომელსაც ხშირად უწოდებენ პასქა, პასქა, პასქას, რომელსაც იბერიულად ჰქვია ბატიკი – თეოფანეს საგალობელი, რომელიც იგალობება ორშაბათს სულთმოფენობის შემდეგ, xviii მუხლი, და პოვებთ ამას: მოვედ, სულო წმიდაო, და ა.შ. რამეთუ შენ ხარ მდინარე ღმრთეებისა, მომდინარე მამისაგან და ძისა.

ეს მოწმობა წარმოგზავნეს მქადაგებელმა ძმებმა, რომლებიც არიან იბერიაში, ამგვარად პოვნიერი, რამეთუ იბერიული წიგნები ძველად არიან ნათარგმნი ბერძნულიდან.

ხმიადის შეწირვასთან დაკავშირებით იბერები არ გვიპირისპირდებიან, რადგან არის დაწერილი მათში, გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრებაში, რაც განმარტებულია. ეს წმინდა გიორგი წარემართა იმპერატორის წინაშე, და იყვნენ სამეფო კარზე ბერძენთა და რომაელთა მთავრები და სომეხნი, მაძიებელნი სხვაობისა ბერძენთა, რომაელთა და სომეხთა შორის [უსისხლო] მსხვერპლისა, და მათ არ იცოდნენ, როგორ ეპოვათ სიმართლე, და იმპერატორმა უთხრა ამ წმინდა გიორგის: ღირსო მამაო, განგვსწავლე ამ საკითხთან დაკავშირებით, რადგან ისე არაფერი მოეთხოვება იმპერატორს, როგორც სწორი სარწმუნოება. მე ყმაწვილი კაცი ვარ, გაწვრთნილი ლაშქრობაში და სამხედრო საქმეებში, სულიერ საკითხთა უმეცარი, შენ ღრმად იცი ბერძნული და იბერიული წიგნები, მაშ, განგვსწავლე ჩვენ. მან მიუგო: მ (ჰოი) ბრწყინვალე იმპერატორო, მას შემდეგ, რაც ერეტიკოსთა და სქიზმატიკოსთა შემოსვლა მომრავლდა ბერძენთა შორის, თქვენმა წინამორბედმა იმპერატორებმა იღვაწეს, რათა მოეწვიათ კრებები, რომლებიც განსაზღვრავდნენ რა უნდა ეპყრათ და

ერწმუნათ. ხოლო სხვა ერეტიკოსთა შორის იყო ვინმე აპოლინარი, სევლეკის სელევკიის? ეპისკოპოსი, რომელიც ამტკიცებდა რომ ქრისტეს არ ჰქონდა სამშვინველი და არც სული, და რომ ღვთაება იყო მისთვის სამშვინველი და ატარებდა უგონო სხეულს, [ამტკიცებდა] ეს აპოლინარი, ამ მიზეზისთვის, კრება შეიკრიბა და განაცხადა: აღვიაროთ ქრისტე ჭეშმარიტ ღმერთად და ჭეშმარიტ კაცად, მაგრამ ჭეშმარიტად კაცი ვერ იქნება, თუ მას არ აქვს სხეული და სული და ამიტომ ამ ცდომილების აღსახოცად წმინდა მამებმა განაწესეს, რომ საუფლო საიდუმლოებაში შეტანილ იქნას საფუარი, როგორც მაცოცხლებელი რამ და მძვრელი და მარილი, როგორც ნიშანი გონებისა, რომელიც აქვს ჭეშმარიტ გონიერ სულს, და წყალი სასმისში, რამეთუ სისხლი და წყალი გარდმოდინდა ქრისტეს ფერდიდან, მაგრამ ცდომილება არასოდეს შესულა ლათინებთან, და მას შემდეგ რაც რწმენა მიიღეს, ისინი არასოდეს მიქცეულან მარჯვნივ ან მარცხნივ, არამედ, როგორც მიიღეს ნეტარი პეტრესაგან, მოციქულთა მთავრისაგან, იმგვარადვე უპყრიათ. მეტიც, როგორც თავად ნეტარმა პეტრემ მიიღო ის ქრისტესაგან სერობისას, ისინიც [ლათინები] იხმევენ და აკეთებენ ამგვარად დღევანდლამდე, და ამაში არ არის არანაირი სხვაობა, თუკი სარწმუნოება არის მართალი. როცა იმპერატორს და იქ მყოფ რომაელ მთავრებს ეს ესმათ, დიდად გაიხარეს, მაგრამ სომხები დიდად შეცბუნდნენ, როდესაც მან მათზე თქვა: ცრუ რწმენას არ აქვს სახელი. / სომხები ხმიადით წირავენ, მაგრამ წყალს არ ურთავენ სასმისში და არ აღნიშნავენ უფლის შობას, არც საუფლო ხარებას წმინდა გაბრიელისაგან, მაშინ, როცა სხვა ქრისტიანები, არამედ

სხვა დროს, დანარჩენ, მარტივ საკითხებში თანხმდებიან ლათინებთან, მაგრამ ისინი შეცდომით ამბობენ, რომ ბუნება (naturam) და პიროვნება (personam) ქრისტეში იგივეა, ხოლო ლათინები ამბობენ ერთ პიროვნებას და ორ ბუნებას, ანუ ღვთაებრივსა და კაცობრივს. / იბერები ცნობენ და დაწერილი აქვთ, რომ ყოველი ცდომა, ქმნილი რომის ეკლესიისაგან, იქნა აღხოცილი და რომ რომის პაპი არის თავი ყველა ბერძნული კრებისა.⁷ იბერები ამრიგად აღასრულებენ [მღვდელმოქმედებას] მფუვნით, როგორც ბერძნები, მაგრამ არა იმის გამო, რომ ოდესმე ცდომა იყო მათ შორის, არამედ იმიტომ, რომ წიგნები ბერძნულიდან აქვთ ნათარგმნი, და ამის გამო მათი წესი უპყრიათ. ხოლო ლათინები არ გარდაქცეულან, რამეთუ იქ, სადაც არ არის სწეულება, არ არის წამლის საჭიროება. უპირატესად, ეს მფუვნა და მარილი სულიერ მკურნალთაგან მოცემული არის აპოლინარის ერესის წინააღმდეგ, ამიტომ, კრებები იქმნენ ზღვათა გადაღმა, იქ, სადაც იყო უძღურება.“

მეორე ცნობა ქართულ-ევროპული კულტურული კონტაქტების შესახებ, რომელსაც ამავე სტატიაში განვიხილავთ, ეკუთვნის ოლივერ სქოლასტიკოსს. მისი ცნობების საერთო ისტორიულ კონტექსტში ლოკალიზაციაში დაგვეხმარება ბერძენი ბერის, იკოდომოპულოსის წერილი ოჭრიდის არქიეპისკოპოსისადმი, რომელშიც მრავლისმეტყველადაა აღწერილი 1204 წელს ბიზანტიაში შეჭრილ ლათინებთან ქართველი ათონელი ბერების დამოკიდებულება: „ქართველები არ დაუპირისპირდნენ ლათინებს, როგორც მართებდათ, ისინი სამარცხვინოდ ეახლნენ პაპის კარდინალს თესალონიკში და ლათინთა ხელზე ხელების დადებით განგვეშორნენ

ჩვენ, ბერძნებს... პაპის ნებას დაჰყვნენ და ლათინური წესი აღიარეს“. ოჭრიდელმა არქიეპისკოპოსმა დიმიტრიოსმა მოუწოდა ბერძნებს, გაეწყვიტათ ყველა სახის კავშირი ქართველებთან, რამდენადაც მათ „ლათინთა ყველა დოგმა მიიღეს“.⁸

ყველაფერი ის, რასაც იკოდომოპულოსი და დიმიტრიოს ოჭრიდელი გადმოგვცემენ ქართველი ბერების ქმედებასთან დაკავშირებით, ბუნებრივად თავსდება რომის ეკლესიის წარმომადგენლებთან გიორგი და გაბრიელ ათონელების ურთიერთობების საერთო სულისკვეთებაში, რის შესახებაც ვრცლადაა მოთხრობილი ქართველ ათონელთა ცხოვრებაში.

ქართველი ათონელების ეს გადაწყვეტილება რომ მხოლოდ ლოკალური ტრადიციის შედეგი არ ყოფილა და წარმოადგენდა ეპოქის ქართული ინტელექტუალური ელიტის ერთგვარ პრორომაულ კურსს, დასტურდება ანტიოქიის შავი მთის ქართველი ბერების მსგავსივე გადაწყვეტილებით. ისინი ლათინი ეპისკოპოსის – რეიმონდის სულიერ ხელმძღვანელობაში შევიდნენ და გაერთიანდნენ ერთ საძმოში ბენედიქტელ ბერებთან ერთად.⁹

უფრო ადრე შავი მთის ქართველმა ბერებმა ანტიოქიასთან ბიზანტიელთაგან მიტოვებული ჯვაროსნები სურსათით მოამარაგეს.¹⁰

ქართველთა ეს მჭიდრო სულიერი ურთიერთობები დასავლეთევროპელებთან, რომელსაც ზოგჯერ საერთო სამონასტრო ორგანიზაციის სახეც კი ჰქონდა, ქმნიდა კულტურული შეხვედრების ასპარეზსაც, სწორედ ამ გარემოებამ მისცა საშუალება ოლივერს, საგულდაგულოდ დაეთვალიერებინა ანტიოქიის შავი მთის ქართული მწიგნობრული სკოლა, რომელსაც ქართული კულტურის ისტორიაში

უმნიშვნელოვანესი ადგილი უჭირავს.

ოლივერ სქოლასტიკოსი შუა საუკუნეების ერთ-ერთი ყველაზე ქარიზმატული და ინტელექტუალური ფიგურაა. მას სხვადასხვა დისციპლინებში საფუძვლიანი განათლება ჰქონდა მიღებული. იგი მრავალმხრივი ნიჭის მქონე კაცი იყო, თავისი დროის მათემატიკოსი, ფიზიკოსი და გამომგონებელი. სწავლის დასრულების შემდეგ პადერბონის მოძღვარი გახდა, 1213 წლიდან დაიწყო ქადაგება ჯვაროსნული ლაშქრობების მოსაწყობად და შესანიშნავი ორგანიზატორის უნარები გამოავლინა. 1219 წელს დამიეტის აღება, რასაც მაშინათვე დიდი აღფრთოვანებით გამოეხმაურნენ ქართველები, დიდწილად სწორედ ოლივერის გამოგონების დამსახურება იყო, რომელმაც ქალაქის ასაღები რამდენიმე ახალი მანქანა შექმნა. „ურჯულოთა“ წინააღმდეგ ჯვაროსნული ლაშქრობების ეს მგზნებარე მქადაგებელი სულთან ალ კამილს ტყვედ ჩაუვარდა. იგი მის მიმართ ტყვეობაში დიდ ადამიანობას იჩენდა. სულთანს და ჯვაროსანს მქადაგებელი დამეგობრდნენ, მათ შორის საინტერესო დიალოგები იმართებოდა. საბოლოოდ, ალ კამილმა ის საერთოდაც გაათავისუფლა. მაღლიერებით აღსავსე ამ გამოცდილებამ და სულთანთან საუბრებმა ოლივერს უბიძგა, ისლამის მიმართ თავისი ფანატიკური დამოკიდებულება გადაეხედა. შუა საუკუნეების სწორედ ეს დიდი ევროპელი პოლიტიკოსი და ინტელექტუალი ეწვია ქართული კულტურის უდიდეს კერას – შავი მთის ქართულ მონასტერს, სადაც, როგორც თვითონ აღნიშნავს, საგულდაგულოდ გადახედა მის წიგნებს. თავის აღწერაში ოლივერი ცდილობს იმ საერთო ლიტერატურული ტრადიციების ხაზგასმას, რომელიც, მისი აზრით, ქართ-

ველ და ევროპელ ქრისტიანებს აერთიანებს. წინამდებარე მონაკვეთში მოცემულია ოლივერის ცნობის ლათინური ტექსტი და ქართული თარგმანი, პერიფრაზირებულად მისი ცნობა ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში უკვე ცნობილი იყო.¹¹

ბაჰსტი

„Georgiani et Greci per omnia concordant in officiis divinis, sed Georgiani litteram habent propriam, quorum codices in monte sancti Symeonis in columpna, ubi propriam habent ecclesiam, diligenter inspicientes per interpretem intelleximus, eos eundem ordinem ewangeliorum habere, quem habent Latini, canones etiam ewangeliorum per columpnellas arcuatas sicut et nos. Epistolarum Pauli idem prorsus apud eos est ordo cum nostro, omnibus aliis epistolam Pauli ad Romanos premittunt“.¹²

თარგმანი

„ქართველები და ბერძნები საღვთო მსახურებაში ყველაფერზე თანხმდებიან, მაგრამ ქართველებს აქვთ თავიანთი დამწერლობა, რომლის წიგნებიც [მოიპოვება] წმინდა სვიმეონის სვეტზე, სადაც საკუთარი ეკლესია აქვთ. განმმართველის მეშვეობით საგულდაგულო დათვალიერებით შევიტყვეთ, რომ სახარებათა ისეთი რიგი აქვთ, როგორიც ლათინებს, მათი სახარებების კანონები თაღოვანი სვეტებითაა [შემკული],¹³ როგორც ჩვენი. პავლეს ეპისტოლეთა რიგიც სწორედ ისეთია,

როგორც ჩვენი, პავლეს ყველა სხვა
ეპისტოლეს წინ უსწრებს რომაელთა
მიმართ [ეპისტოლე]“.

წარმოდგენილი წყაროები მოწმობს, რომ
დასავლური სამყარო ქართული კულტუ-
რის და, უფრო კონკრეტულად, ქართული
ტექსტების მიმართ იჩენდა ცხოველ ინტე-
რესს, რომელიც არ ყოფილა ფრაგმენტულ-
ეპიზოდური და გამოირჩეოდა საფუძვლიანი
მიდგომებით, რის მაგალითებსაც გვაწვდი-
ან თბილისელი დომინიკელების „Diligenter
inspicientes“-ი (საგულდაგულო ძიება) თბილის-
ში და ოლივერ სქოლასტიკოსის „Diligenter
inquisierunt“-ი (საგულდაგულო გამოძიება)
ანტიოქიაში, სვიმონ საკვირველმოქმედის
ქართულ მონასტერში.



-
- 1 Chapotin M.-D., Histoire des dominicains de la province de France, Rouen, 1898, 486.
- 2 ხინთიბიძე ე., ქართული აგიოგრაფიული ტექსტის XIII საუკუნის ბერძნული და ლათინური თარგმანი <https://www.scribd.com/document/482231156/> [25.07.2024]
- 3 იქვე, 8.
- 4 საინტერესოა, რომ საკუთარი უმანკო სარწმუნოებრივი ტრადიციის შესახებ ასეთივე თვითრწმენა არსებობდა შუა საუკუნეების საფრანგეთშიც. გალიკანური ეკლესიის მოძღვრები ჩვენი მთაწმინდელების ენასთან მიახლოებული ტერმინებით ამტკიცებდნენ, რომ გალთა მიწა არ მოსწრებია ერესებს. მართალია, საფრანგეთის და საქართველოს ეკლესიის ისტორიებში ამ დროს უკვე შესაძლებელი იყო ერეტიკოსი მწყემსმთავრების პოვნაც კი, მაგრამ ორივე ეკლესიის მოძღვრები ერთნაირი რიხით ამტკიცებდნენ, რომ ისინი არასოდეს განდგომიან ჭეშმარიტების სამეუფეო გზას, რაც, ცხადია, იყო ერთგვარი ფორმა შუა საუკუნეების საეკლესიო ნაციონალიზმის დასაფუძნებლად.
- 5 Thomasset C., James-Raoul D., En quête d'utopies, Paris, 2005, 285.
- 6 Contra Graecos, Archivum Fratrum Praedicatorum, Premiers écrits polémiques des Dominicaines D'orient, par Antoine Dondaine, Istituto Storico Domenicano, 1951, 431-432
- 7 შეადარე თვალსაჩინო ძველი ქართველი მქადაგებლის, იოანე ბოლნელის სიტყვები: „ოდესცა იგი იყო კრება, პირველთა მამათა მათ ებისკოპოსთა დედა ქალაქსა მას ნიკიას სამას ათრვამეტა მათ წმიდათა მოძღვართა და მას წმიდასა კრებასა იყვნეს წინამძღოლვარი ივლიოს მთავარეპისკოპოსი ჰრომისა, ალექსანდროს მამად მთავარი ალექსანდრიისა, ევსტათი მთავარეპისკოპოსი ანტიოქიელი...“.
- იოანე ბოლნელ ეპისკოპოსის ქადაგებანი, X საუკუნის ხელნაწერებიდან, საეკლესიო მუზეუმის გამოცემა, N14, 1911, 1.
- 8 Chomatianos, *Analecta sacra et classica, Spicilegio Solesmensi parata*, VI, ed. J.B. Pitra, Paris-Rome, 1891, col. 245-250
- 9 Morray D.W., The Defences of the Monastery of St Simeon the Younger on Samundag, *Orientalia Christiana Periodica*, Vol. 60, 1994, 623.
- 10 Hamilton B., Latins and Georgians and the Crusader Kingdom, *Al-Masaq*, Vol. 23, No. 2, 2011, 119.
- 11 იხ. ჯავახია ბ., ჯვაროსანთა ეპოქის ლათინური წყაროები საქართველოს შესახებ, წიგნში: გივი ჟორდანია – 90, თბილისი, 2001, 230-236.
- 12 Die schriften des kölnner domscholasters, späteren bischofs von Paderbon und kardinal bischofs von S. Sabina Oliverus heraus- gegeben von dr. Hoogeweg kgl. Archivar in Hannover. Gedruckt für den litterarischen verein in Stuttgart, Tübingen, 1894, 265.
- 13 საყურადღებოა, რომ ოლივერ სქოლასტიკოსის თანამედროვის, ეპიფანე ქართლის კათალიკოსის ბრძანებით გადაწერილი იენაშის ოთხთავი, რომელიც იონამ მოხატა, შემკულია სწორედ თაღოვანი სვეტებით, კამარებით.



დასავლური სამყარო ქართული კულტურის და, უფრო კონკრეტულად, ქართული ტექსტების მიმართ იჩენდა ცხოველ ინტერესს, რომელიც არ ყოფილა ფრაგმენტულ-ეპიზოდური და გამოირჩეოდა საფუძვლიანი მიდგომებით, რის მაგალითებსაც გვაწვდიან თბილისელი დომინიკელების „Diligenter inspicientes“-ი (საგულდაგულო ძიება) თბილისში და ოლივერ სქოლასტიკოსის „Diligenter inquisierunt“-ი (საგულდაგულო გამოძიება) ანტიოქიაში, სვიმონ საკვირველმოქმედის ქართულ მონასტერში.

ბექა ჭიჭინაძე

სხვად ყოფნის ასკეტური ეთოსი

იოანე ზიზიულასის წიგნიდან “Ascetic Ethos and Monasticism”

სხვად ყოფნის ეთიკის ნებისმიერ გაგებას თან ახლავს გარკვეული სირთულეები. ერთობა და სხვად ყოფნა უნდა იყოს ჩვენი ცხოვრების განუყოფელი ნაწილი და ყოვლისმომცველი, არა უბრალოდ ეთიკად ან პრინციპთა ერთობლიობად არსებული, არამედ ხედვად, ეთოსად. მცდარია, თითქოს სხვად ყოფნის იდეა არ შეესაბამება ადამიანური ცხოვრების ყოველდღიურობას ან ზღუდავს მის გამოყენებას მხოლოდ ისეთი კონკრეტული ასპექტებით, როგორიცაა ეროსი ან საეკლესიო-საკრალური გამოვლინებები.

ეთიკა ეფუძნება სიკეთისა და ბოროტების პოლარულობას. ეთიკა ყოველთვის მოითხოვს განსაზღვრებას, თუ რა არის შესასრულებელი და რა – არა: ადამიანის გონება, როცა ვეღარ ახერხებს ქმედების ან პიროვნების კატეგორიზაციას, როგორც კარგის ან ცუდის, მართებულის ან არასწორის, მისთვის ეთიკის კონცეფცია ავტომატურად იშლება.

ახლა აქ ვამტკიცებ, რომ სხვას (Other) არ შეიძლება მიენიჭოს ონტოლოგიური სტატუსი მორალური კატეგორიების მიხედვით, რადგან ის შეწყვეტდა სხვად ყოფნას, თუ იქნებოდა ჩართული ერთ ჯგუფში ან კატეგორიაში, რომელიც სხვა სუბიექტებსაც ეხება. პიროვნების სახით „სხვა“ თავისთავად უნიკალურია და, შესაბამისად, არ შეიძლება კლასიფიცირებული იყოს. მხოლოდ ამ გზით შეიძლება „სხვა“ დარჩეს ჭეშმარიტად და აბსოლუტურად, ანუ ონტოლოგიურად „სხვად“.

„სხვად ყოფნის“ ცნების ამგვარი გაგება, შესაძლოა, აღიქმებოდეს ადამიანური ცხოვრების დემორალიზაციად ან ამორალიზაციად, თითქოს ის გულისხმობს ბოროტების რეალობის იგნორირებას ჩვენი დაცემული არსებობის პირობებში. აქ ჩნდება ორი მნიშვნელოვანი კითხვა: როგორ შეიძლება ავიცილოთ ამორალიზმი, როდესაც „სხვას“ აღვიქვამთ მორალურად არაკატეგორიზებად არსებად? და როგორ დავიცვათ „სხვის“ პიროვნული უნიკალურობა მორალური განსჯის გარეშე, ბოროტების რეალობის უარყოფის გარეშე?

ამ კითხვებზე საუკეთესო პასუხი ეკლესიის ასკეტ მამებთან უნდა ვეძიოთ, განსაკუთრებით კი მეუდაბნოე მამებთან. ისინი ისე სერიოზულად აღიქვამდნენ ბოროტებას, რომ მუდმივად ებრძოდნენ „დემონებს“ და ყოველივე დემონურს. თუმცა, ამავე დროს, დიდი ძალისხმევით ამტკიცებდნენ, რომ „სხვა“ უნდა გაგვეთავისუფლებინა მორალური განსჯისა და კატეგორიზაციისგან. ამ ყველაფერს კი აღწევდნენ არა ბოროტების უგულებელყოფით, არამედ მისი სხვისგან საკუთარ თავზე გადმოტანით.

„ხსნის დასაწყისი საკუთარი თავის დადანაშაულებაა“. ეს აქსიომა, რომელიც

ნილოს მირონმდინარესთან არის დაკავშირებული, უდაბნოს მამების ასკეტური ცხოვრების ფუნდამენტს წარმოადგენს. „მეს“ სიკვდილი არის ხსნის sine qua non (აუცილებელი) პირობა. საკუთარი თავის განკითხვა არ გულისხმობს ნეგატიურ დამოკიდებულებას; პირიქით, ის დაკავშირებულია „სხვის“ მიმართ პოზიტიურ დამოკიდებულებასთან: „სხვის“ გათავისუფლებასთან მისი ბოროტი თვისებებისგან, რათა ის თავისი მთლიანობით იყოს აღიარებული და მიღებული. ბოროტება იგნორირებული ან უგულებელყოფილი კი არ არის, არამედ ტრანსფორმირდება „სხვისგან“ საკუთარ „მედ“. „სხვა“ უპირატესი და აღმატებულია „მეზე“; ის არ უნდა განისაზღვროს; ის უნდა გათავისუფლდეს ყოველგვარი მორალური ნორმისაგან და შეიყვარონ ისეთად, როგორიც არის თავისი არსით.

ზემოთქმული პრინციპი თავის დადანაშაულებისა, შესაძლოა, სრულიად ირაციონალურად ან, უკეთეს შემთხვევაში, მორჩილების სათნოებაში წვრთნად მოგვეჩვენოს, რომელსაც არ აქვს ონტოლოგიური საფუძველი ან ჭეშმარიტი გამართლება. თუმცა, თუ ყურადღებით დავაკვირდებით, ეს მიდგომა მყარ თეოლოგიურ და ონტოლოგიურ საფუძვლებზე დგას. თეოლოგიური დასაბუთება ქრისტოლოგიურია: ქრისტე თავად ეცვა ჯვარს სხვისი ცოდვების გამოსასყიდად, რაც ახალისებს საკუთარი თავის დასჯის გზით სხვების გამართლებას. „ქრისტე გახდა დაწყევლილი ჩვენ ნაცვლად“ (გალატელთა 3:13). „ვინც ცოდვა არ იცოდა, ის გახდა ცოდვად ჩვენ გამო, რათა ჩვენ გავხდეთ ღმერთის სიმაღლეს მასში“ (2 კორინთელთა 5:21).

„სხვად ყოფნის“ ეთოსის უკან ქრისტოლოგიური კენოზისი დგას. თავგანწირვის თემის ასკეტურ ცხოვრებასთან დაკავშირება კარგად განავითარა მამა სოფრონმა. მისი სულიერი მოძღვრის, წმინდა სილუან ათონელის ცნობილმა გამონათქვამმა „ამყოფე გონება ჯოჯოხეთში და სასო არ წარიკვეთო“ შთააგონა მამა სოფრონი, განევითარებინა ასკეტური კენოზისის თეოლოგია ქრისტეს „ჯოჯოხეთში მოქცევის“ გავრცობით, იმ დონემდე, რომ ინდივიდმა საკუთარი თავი იმსხვერპლოს, რათა სხვებისთვის შეიქმნას სივრცე სრულყოფილი მიღებისთვის. კენოზისი, როგორც თვითგანსჯა, უნდა აღიქმებოდეს პოზიტიურ კონტექსტში, რადგან ის ავითარებს „ჰიპოსტატიკურ მოქმედების წესს - „მეს“ გადაცემას „სხვისთვის“ და „მოქმედების მიღების წესს - სხვის მიღებას მისი მთლიანობით“. ამიტომ, საკუთარი თავის განკითხვას აზრი არა აქვს, თუ არ გავიაზრებთ „სხვის“ უპირატესობას „მესთან“ შედარებით. ასკეტური ცხოვრება სუბიექტის „სულიერ“ განვითარებას კი არ ისახავს მიზნად, არამედ საკუთარი თავის მიძღვნას სხვისთვის ეროტიკულ ექსტაზში, ანუ სიყვარულში.

სხვების საკეთილდღეოდ ასკეტური თვითგანსჯის ეს თეოლოგიური დასაბუთება ღრმად არის ფესვგადგმული პატრისტიკულ აზროვნებაში, განსაკუთრებით წმინდა მაქსიმე აღმსარებლის სწავლებაში. მაქსიმე ბოროტების ფესვებს საკუთარი თავის სიყვარულში ხედავს, რომელიც ყველა ვნებისა და

ნაკლოვანების წყაროა. ამოა იქნება მათთან ბრძოლა, თუ საკუთარი თავისადმი სიყვარულს არ მოვსპობთ.

ამის გათვალისწინებით, მაქსიმე აღმსარებელი ასკვნის, რომ ასკეტური ძალისხმევის მთავარი მიზანი სიყვარულია. განღმრთობის ყველაზე სრული გამოვლინება სიყვარულშია, განსაკუთრებით მტრების სიყვარულში, მათთვის თავგანწირვაში. ლოცვა და „მისტიკური თეოლოგია“ ნიშნავს არა ყველაფრის, არამედ საკუთარი თავის დათმობას. ექსტაზი მხოლოდ სიყვარულს ისახავს მიზნად!

ასკეტური ცხოვრებისას მოსაპოვებელი სათნოებები ქრისტეს სათნოებებია და არა ჩვენი. თეოზისი ყოველთვის საჩუქარია და არა ინდივიდის მიერ მიღწეული მდგომარეობა. სწორედ ეს აკავშირებს ასკეტურ ცხოვრებას ევქარისტიულ ეთოსთან: ღმერთს შეგვიძლია შევთავაზოთ მხოლოდ ის, რაც მისგანვე გვაქვს მიღებული. ჩვენი არსებობა მთლიანად სხვისგან მიღებული მადლია. ასკეტური ცხოვრება სრულდება ევქარისტიაში. თეოზისი ევქარისტიის გარეშე არ არსებობს, რადგან მხოლოდ ევქარისტიაში მიიღწევა სხვად ყოფნის ერთობა და სრულყოფა.

ასე რომ, ასკეტური ცხოვრება არ ეხება ინდივიდის შინაგან ფსიქოლოგიურ გამოცდილებებს. მისი საფუძველი ონტოლოგიურია: ადამიანი რეალურად ხდება საკუთარი თავი იმდენად, რამდენადაც ის სხვაში სუბსტანცირდება (hypostasized) და აცარიელებს საკუთარ თავს, რათა სხვაც სუბსტანცირდეს მასში. ეს ჰიპოსტასური კავშირი ერთობის არსს წარმოადგენს: „მე უკვე აღარ ვცოცხლობ, არამედ ქრისტე ცოცხლობს ჩემში.“ (გალატელთა 2:20). წმინდა მაქსიმეს მიხედვით, პავლეს ეს ფრაზა თავისუფლების განადგურებას კი არა, არამედ გნომურ დათმობას მოიაზრებს ეროტიკული ექსტაზის კონტექსტში, რომელშიც ადამიანი საყვარელი პიროვნების ცხოვრებით ცხოვრობს, თავისუფლად და სრულად მასთან შეერთებული.

სხვასთან ამგვარი ურთიერთკავშირის გარეშე ვერცერთი არსება ვერ გადაურჩება სიკვდილს, ანუ ვერ იარსებებს ჭეშმარიტად. მაგრამ რა ვიციტ უშუალოდ ჭეშმარიტებაზე? განა არ ვარღვევთ მას და, შესაბამისად, ონტოლოგიას, როცა უდანაშაულონი ვისჯით თავს სხვის გამო? მიუხედავად იმისა, რომ ეთიკა ყოფს ადამიანებს კეთილებად და ბოროტებად, ასკეტური ეთოსი ეფუძნება დაშვებას, რომ ყველა ცოდვილია და თანაბრად მონაწილეობს დაცემაში. შეიძლება ადამიანს უშუალოდ არ უმრუშია, თუმცა „[...] ყველა, ვინც ქალს გულისთქმით უყურებს, უკვე იმრუშა მასთან თავის გულში“ (მათე 5:28). სწორედ ამ პრინციპით, მრუში ქალის ბრალმდებლები იესომ უუფლებოებად გამოაცხადა ამ უკანასკნელის განსჯაში. „ვინც უცოდველია თქვენ შორის, პირველმა მან ესროლოს ქვა!“ (იოანე 8:7).

სხვისი ბოროტების საკუთარ თავზე ტვირთვა ჭეშმარიტებას არ არღვევს. ადამიანი მხოლოდ მაშინ ხდება თავისი თვისებების მონა, როდესაც მას სწორედ ამ თვისებებით ვახასიათებთ. როდესაც ვინმე სჩადის სიძვას ან მკვლელობას,

ჩვენ ვამბობთ, რომ ის არის მრუში ან მკვლეელი. მაგრამ ამ გამოთქმის – „არის“ გამოყენება მათ თვისებებს სამუდამოდ გადააჯაჭვავს მათ არსებას. ეს მიტევებას უბრალოდ ფსიქოლოგიურ საკითხად აქცევს – ცოდვის დავიწყებად და არა მის მოშორებად, რაც არ არის ქრისტიანული მიტევების ნამდვილი არსი. აქედან გამომდინარეობს, რომ სხვად ყოფნის ქრისტიანული ეთოსი არ შეიძლება ეფუძნებოდეს ისეთ ეთიკურ ნორმებს, როგორიცაა სამართლიანობა და ბედნიერების ძიება. სინამდვილეში ქრისტეს სწავლებაში სამართლიანობის იდეა ისეთი ფორმითაა წარმოდგენილი, რომ ეთიკასაც კი პროვოკაციულად უპირისპირდება. მაგალითად, ის ადარებს ღმერთს ვენახის პატრონს, რომელიც მუშებს ერთნაირად უხდის გასამრჯელოს, განურჩევლად ნამუშევარი დროისა (მათე. 20:1-16); ეს ის ღმერთია, რომელიც „წვიმას უგზავნის მართალთაც და უსამართლოთაც“ (მათე 5:45) და „ცოდვილს ისევე ან უფრო მეტადაც კი უყვარს, ვიდრე მართალს“ (მთ. 9:13; ლუკ. 18:9-14 და სხვ.).

საბოლოო ჯამში, ქრისტიანული სხვად ყოფნის ეთოსი არ გვაძლევს უფლებას, მივიღოთ ან უარვყოთ ადამიანი მისი თვისებების, იქნება ეს ბუნებრივი თუ მორალური, საფუძველზე. შესაბამისად, არა მხოლოდ სხვისი უარყოფა, არამედ მათდამი მხოლოდ ტოლერანტობა შეუთავსებელია ქრისტიანულ ეთოსთან.

ცხადია, მსგავსი ეთოსი ვერ იარსებებდა მორალურად მოწესრიგებულ საზოგადოებაში. იგივე ეთიკა ვერ იქნებოდა გასაგები და მისაღები სოციალური ცხოვრების რეგულირებისას, რადგან არ იქნებოდა ადგილი კანონისა და წესრიგისთვის, თუ სხვა პიროვნებისადმი ასეთი მიდგომა ეთიკის პრინციპად იქცეოდა. საზოგადოებები მიიჩნევენ, რომ ბოროტება შეიძლება გაკონტროლდეს მხოლოდ მაშინ, თუ იგი გარკვეულად არის ასოცირებული ბოროტმოქმედთან. კანონიერების საკითხი არა ბოროტებას, როგორც ასეთს, არამედ იმ პიროვნებას ეხება, ვინც ბოროტი საქმე ჩაიდინა. იმის გათვალისწინებით, რომ სამართალი და ეთიკა სამართლიანობას ემყარება, მორალური პასუხისმგებლობის გადაცემა ბოროტმოქმედებიდან სხვა პიროვნებაზე სრულიად არაეთიკური იქნებოდა.

შედეგად, არ არსებობს ეთიკა, რომელიც სრულად თავისუფალი იქნება „სხვის“ შიშისგან. ფაქტი, რომ „სხვა“ იდენტიფიცირებულია თავის თვისებებთან, აჩენს თავისთავად შიშს, რომ ის შეიძლება იყოს ბოროტების წყარო „მესთვის“. საბოლოოდ, მივდივართ იქამდე, რომ მორალი წარმოადგენს აუცილებელ მექანიზმს „სხვისდამი“ შიშის დასაძლევად.

იმის გათვალისწინებით, რომ ქრისტოლოგიისა და პატრისტიკულ სწავლებაზე დაფუძნებული სხვად ყოფნის ეთოსი არ არის სოციალური ცხოვრებისთვის გამოსადეგი, შეიძლება დავფიქრდეთ, საერთოდ რამდენად აზრიანია ეკლესიის მიერ ამგვარი ეთოსის ქადაგება, რა აზრი აქვს ქადაგებას, როდესაც ის არის პრაქტიკულად და მორალურად გამოსადეგარი სოციალური ცხოვრებისთვის? უნდა განაგრძოს ეკლესიამ ამგვარი პრაქტიკულად და მორალურად შეუსაბამო ეთოსის სწავლება?

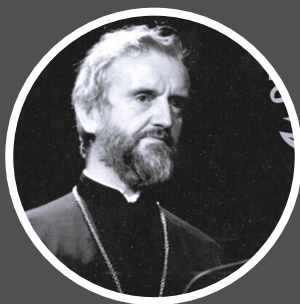
ექვეგარეშეა, რომ ეკლესიას არ შეუძლია დატოვოს ან დაამახინჯოს სახარება ან უღალატოს მას და საზოგადოებას ისეთი მორალური სისტემა წარუდგინოს, რომელიც განსხვავებული იქნება იმ ეთოსისაგან, რომელიც ქრისტეს ცხოვრებისაგან გამომდინარეობს. თუ ეს ეთოსი შეუთავსებელია სოციალურ ცხოვრებასთან, ეს უბრალოდ ნიშნავს, რომ ეკლესია ვერასდროს იქნება საზოგადოების ნაწილი; ის ცხოვრობს ამქვეყნად, მაგრამ არ ეკუთვნის ამქვეყნიურობას (იოანე 15:16). ის პრინციპები, რასაც ეკლესია ქადაგებს, ვერ მიიღებს რაციონალურად ან პრაქტიკულად მდგრადი ეთიკის სახეს. „სოციალური სახარების“ ოპტიმიზმი, რომელიც ისტორიის ღმერთის სამეფოდ გარდაქმნას გულისხმობს, თეოლოგიურად ვერ გამართლდება. საზოგადოება არასდროს გახდება ეკლესია და ისტორიას მოუწევს, დაელოდოს ესქატონს, რათა გათავისუფლდეს ანტინომიებისგან.

ამავდროულად, ეკლესია, როგორც ესქატოლოგიური საზოგადოების ნიმუში და ხატი, აგრძელებს ისტორიულად ნამდვილი „სხვად ყოფნის“ ეთიკის წარმოჩენას არა მხოლოდ ქადაგებითა და სწავლებით, არამედ, და განსაკუთრებით, საკრამენტული ცხოვრებითა და წმინდანებით. ეკლესია ის ადგილია, სადაც ნათლობისას „ძველი კაცი“, ანუ ბუნებისა და თვითმყოფადობის მონობა კვდება, და, სადაც სხვის შიშს – სხვისი მიღება ცვლის. ესაა კათოლიკობის მნიშვნელობა. წმინდანთა პიროვნებებით (მოწამეები, ასკეტები და ურიცხვი ანონიმური ქრისტიანები), რომლებიც ერთი ან სხვა ფორმით, თუმცა ყოველთვის არასრულყოფილად, თავს წირავენ სხვებისთვის. ეკლესია წარმოაჩენს ისტორიაში ერთადერთი ჭეშმარიტი წმინდანის, იესო ქრისტეს სიწმინდეს.

სხვად ყოფნის ეთოსი ყოველთვის დარჩება ცათა სასუფეველის ნიშან-ხატად, ისტორიულ და სოციალურ ცხოვრებაში მუდმივი ონტოლოგიური ფესვების გარეშე. სანამ სიკვდილი მეფობს დაცემულ ყოფიერებაში, სხვად ყოფნის ორი მტერი: თვითება და ბუნება – აცხადებენ ონტოლოგიურ პირველობას პიროვნებაზე. არსებობის სამობრივი მოდელი კი მხოლოდ მაშინ შეიძლება გახდეს რეალობა, თუ „უკანასკნელი მტერი“ (1 კორ. 15:26), რომელიც ყოფიერებებს ყოფს, შლის, და ამით წარმოქმნის ინდივიდუალიზმს, ეგოიზმსა და შიშს, საბოლოოდ დამარცხდება. სანამ ეს არ მოხდება, სხვად ყოფნის ეთოსი დარჩება თეოზისის წინასწარმეტყველებად, იმ ყოფიერების წესად, რომელიც ბუნებით მხოლოდ ღმერთს ეკუთვნის და რომელიც ქმნილებას ესქატონში მარადიულობას დაჰპირდება.



თარგმნა ნინო ხვადაგიანმა



ასკეტური ცხოვრებისას მოსაპოვებელი სათნოებები ქრისტეს სათნოებებია და არა ჩვენი. თეოზისი ყოველთვის საჩუქარია და არა ინდივიდის მიერ მიღწეული მდგომარეობა. სწორედ ეს აკავშირებს ასკეტურ ცხოვრებას ევქარისტით ეთოსთან: ღმერთს შეგვიძლია შევთავაზოთ მხოლოდ ის, რაც მისგანვე გვაქვს მიღებული. ჩვენი არსებობა მთლიანად სხვისგან მიღებული მადლია.

მიტროპოლიტი იოანე ზიზიულასი

ასკამტური იდეალი: წმ ეფრემი და
სამონასტრო ცხოვრების საწყისები
სირიული „პროტოსამონასტრო“ ცხოვრება:
დავინწყებული ტრადიცია¹

სებასტიან ბროჰი

წმ ეფრემ ასურის (გარდ. 373 წ.) მეექვსე საუკუნის ცხოვრება, და ზოგადად შემდგომი ტრადიცია, ეფრემს წარმოგვიდგენს როგორც ბერს. ეს მინიშნება უკვე ჩანს პალადიუსის ლავსაიკონში (419/420წ.), უფრო მკაფიოდ კი მეხუთე საუკუნის ისტორიკოსი სოზომონი ამბობს, რომ ეფრემმა „საკუთარი სიცოცხლე სამონასტრო ფილოსოფიას მიუძღვნა“. (III.16)

უფრო გვიანდელი ეპოქის მწერლები და მათი მკითხველები ეფრემს აკავშირებდნენ სამონასტრო ცხოვრებასთან, რომელიც ეგვიპტეში აღმოცენდა და მეოთხე-მეხუთე საუკუნეებში განსაცვიფრებელი სისწრაფით გავრცელდა ჩრდილოეთის მიმართულებით, სირიაში თუ სხვაგან. მეექვსე საუკუნეში შექმნილი ეფრემის ცხოვრების ავტორი გავლენიანი ეგვიპტური სამონასტრო ცხოვრების კარგად გაცნობის მიზნით ეგვიპტეში გაემგზავრა და ესტუმრა წმ. ბიშოპს.

ეს გვიანდელი ცნობა ორმხრივდაა შეცდომაში შემყვანი. პირველი, რომ ანაქრონისტულია, მეორეც (და არსებითად უფრო მნიშვნელოვანიც ესაა), ის უგულებელყოფს შეწირული ცხოვრების ადგილობრივ სირიულ ტრადიციას, რომელსაც შეიძლება „პროტოსამონასტრო“ ცხოვრება ეწოდოს. ეს ტრადიცია

მოგვიანებით უმეტესწილად ეგვიპტურ სამონასტრო ტრადიციას შეერწყა.

იმ უდიდესი გავლენის გამო, რომელიც ეგვიპტურმა სამონასტრო ცხოვრებამ სწრაფად მოიპოვა, შესაბამისმა სირიულმა ტრადიციამ პრინციპში დაივიწყა საკუთარი ფესვები, სირიული და შუამდინარეთის სამონასტრო ცხოვრების წარმომავლობა მთლიანად ეგვიპტურ წყაროებს დაუკავშირა. ორი საგულისხმო მაგალითია იმისა, თუ როგორ მიჰყიდა გვიანდელმა სირიულმა სამონასტრო ტრადიციამ საკუთარი წარმოშობა ეგვიპტეს. უპირველესად, „მაკარის ქადაგებები“², ქადაგებებისა და ტრაქტატების ავტორიტეტული კრებული სულიერი ცხოვრების თაობაზე, რომლის სირიულ-შუამდინარული წარმოშობა თანამედროვე მეცნიერებას თავიდან უნდა აღმოეჩინა, რადგან მას გამუდმებით მიაკუთვნებდნენ რომელიმე მაკარი მეგვიპტელს?.

მეორეც, გვიანდელი სირიული ტრადიცია სირიასა და შუამდინარეთში სამონასტრო ცხოვრების წარმოშობის შესახებ, რომლის მიხედვით, შუამდინარეთს სამონასტრო ცხოვრება გააცნო ეგვიპტელმა ბერმა სახელად მარ აუგენი (ევგენი) და მისმა სამოცდაათმა მიმდევარმა. მარ აუგენისა და მისი მიმდევრების ცხოვრების ციკლი

დეტალურად აღწერს, როგორ ჩაინერგა ეგვიპტური სტილის სამონასტრო ცხოვრება მეოთხე საუკუნის შუამდინარეთში. ყურადღებით გამოძიებისას ცხადი ხდება, რომ ადრეული არაბობის პერიოდამდე მსგავსი ტრადიციები არ დასტურდება, ხოლო თავად ცხოვრებებში მისი მხარდამჭერი არცერთი სანდო ისტორიული ფაქტი არ სახელდება (მიუხედავად იმისა, რომ მდიდარია ადგილობრივი გეოგრაფიული ინფორმაციით).

ამდენად, ერთ-ერთ მიზეზს იმისა, თუ რატომ გვხვდება გვიანდელ ტექსტებში ცნობები ეფრემის ბერობის თაობაზე, წარმოადგენს მომდევნო თაობებში მკვიდრი სირიულ-შუამდინარული პროტოსამონასტრო ცხოვრების არსებობის დავიწყება. მეორე მიზეზია ის ფაქტი, რომ ეგვიპტური სამონასტრო ცხოვრების ამსახველი ტექსტების გარკვეული რაოდენობა თავად ეფრემის სახელს უკავშირდება. თანამედროვე მკვლევრების ნაწილი უარყოფს, რომ ეფრემს ეკუთვნის ამ „სამონასტრო“ ტექსტების ნაწილი, თუ ყოველი მათგანი არა. მაგალითად, ართურ ვოლბუსი კიდევ უფრო ბრძის იმ ტექსტების რაოდენობას, რომელთაც ის სარწმუნოდ მიიჩნევს, განსხვავებით ედმუნდ ბეკისგან. ეს უკანასკნელი მეტად სარწმუნო ჩანს იმ მიზეზთა გამო, რომელთა შესახებაც ახლავერ ვისაუბრებთ.

თუ მხედველობაში მივიღებთ ეფრემის მხოლოდ იმ ნაშრომებს, რომელთა ავთენტურობა ეჭვს არ იწვევს, ვნახავთ, რომ ეფრემი მხოლოდ სიცოცხლის ბოლო წლებში ეცნობა ეგვიპტიდან ექსპორტირებულ სამონასტრო ტრადიციას, სავარაუდოა, რომ ბოლო ათი წლის მანძილზე ქალაქ ედესაში. ის თავად იყო ისეთივე ბერი (ამ სიტყვის

ფორმალური მნიშვნელობით), როგორიც იყო მისი უფროსი თანამედროვე აფრაჰატი, ცნობილი მონასტრის მარ მათთაის წინამძღვარი ჩრდილოეთ ერაყში (ფაქტების არარსებობის გამო ესეც წარმოსახვის კიდევ ერთი ნიმუში უნდა იყოს).

მაგრამ, რამდენადაც ეფრემს ეგვიპტურ სამონასტრო ცხოვრებასთან არაფერი ესაქმებოდა, იმდენადვე მიეკუთვნებოდა ის ადგილობრივ სირიულ ასკეტურ ტრადიციას, რომელსაც მე „პროტოსამონასტროს“ ვუწოდებ. სწორედ ამ ტრადიციის ზოგიერთ გამორჩეულ ასპექტზე შევაჩერებ თქვენ ყურადღებას.

იმისთვის, რომ ამ ტრადიციის ხასიათი და სიღრმე დავადგინოთ, აუცილებელი წინაპირობაა ჩვენი თვალსაწიერის გაფართოება ეფრემის ავთენტურად მიჩნეული შემოქმედების მიღმა, მისი წინამორბედი სირიელი ავტორებისთვის თვალის შევლება. განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ამ მხრივ მივაწერდი აფრაჰატის მეექვსე დემონსტრაციას.³

ამ ტექსტში მყისვე გვიწევს ტერმინოლოგიური სირთულისათვის თავის გართმევა. ტექსტის ინგლისურ თარგმანს სათაურად აქვს „ბერებზე“, ხოლო ლათინურ თარგმანში იკითხება *de monachis*. ეს თარგმანი ანაქრონისტულია და შეცდომაშიც შევყავართ. სირიული ორიგინალი ამბობს „*bnay qyama-ზე*“, რაც სიტყვასიტყვით ითარგმნება როგორც „*qyama-ს ბავშვებზე*“, ანუ „*qyama-ს წევრებზე*“, სადაც *qyama* ჩვეულებრივ „საძმოდ“ ითარგმნება (ზოგი ამ თარგმანს საკამათოდ მიიჩნევს).

წინამდებარე კვლევისთვის, შესაბამისად, საჭიროა ზოგიერთი სირიული ტერმინის განმარტება, რომლებიც ამა თუ იმ ფორ-

მით შეწირული ცხოვრების მისამართით გამოიყენება და ამ პროტოსამონასტრო ტრადიციის ტექნიკურ ტერმინოლოგიას წარმოადგენს. უმთავრესი მნიშვნელობა ენიჭება ოთხ ტერმინს. (1) Ihidaya - ყველაზე მნიშვნელოვანი და კომპლექსურია. ამ ეტაპზე უთარგმნელად ვტოვებ, თუმცა მოგვიანებით დავუბრუნდებით და დეტალურად განვიხილავთ. (2) Bthulta, bthula – „ქალწული“, როგორც მდებრობითი, ასევე მამრობითი სქესის, და აბსტრაქტული „ქალწულება“. ეფრემი ხშირად მიმართავს „ქალწულების“ მამრობით სქესს ისეთი პერსონების აღსანიშნავად, როგორიცაა ელია წინასწარმეტყველი და იოანე ნათლისმცემელი. (3) Qaddisha - სიტყვასიტყვით „წმინდა“ და აბსტრაქტული „სიწმინდეა“. თუმცა ადრეულ სირიელ ავტორებთან ამ ტერმინებს უფრო ვიწრო სპეციალიზებული დატვირთვა აქვს: qaddisha აღნიშნავს დაქორწინებულ ადამიანს, რომელიც სექსუალური ურთიერთობისგან თავს იკავებს. ერთი შეხედვით, qaddisha-ს ეს განმარტება, შესაძლოა, უცნაურად მოგვეჩვენოს, მაგრამ, თუ სინის მთაზე სჯულის სწავლების ეპიზოდს მოვინახვთ, მისი წარმომავლობა ცხადი ხდება: გამოსვლათას (19:10)⁴ ღმერთი ეუბნება მოსეს „qaddisha“, ხოლო იმავე თავის მე-15 მუხლში ვკითხულობთ, როგორ ეუბნება მოსე ხალხს „ნუ მიეკარებით ცოლებს“. Qaddishuta, ტექნიკური გაგებით ქორწინებაში სექსუალური ცხოვრებისგან თავის შეკავება, შესაძლოა, მუდმივი იყოს ან დროებითი. ეფრემისთვის ცნობილია იუდეური ტრადიცია, რომ კიდობანში, წარღვნის პერიოდში, ნოე და მისი ოჯახი, ყველა სხვა ცხოველთან ერთად, qaddishuta-ს იცავდა:

და უთხრა ღმერთმა ნოეს: „გამოდით

კიდობნიდან შენ და შენი ცოლი, და შენი ძენი თავიანთი ცოლებით“. (დაბ. 8:16) ისინი, ვინც ღმერთმა კიდობანში qaddishuta-ს დაცვის მიზნით დაუწყვილებლად შეიყვანა, აიძულა, რომ იქაურობა დაწყვილებულებს დაეტოვებინათ, რათა სამყაროში გამრავლებულნი და ნაყოფიერნი ყოფილიყვნენ. ასევე, კიდობანში qaddishuta-ს დამცველ ცხოველთა შესახებაც თქვა, ‘ყოველი ცხოველი, რომელიც შენთანაა, ...მოეფინონ მიწას, ინაყოფიერონ და გამრავლდნენ’. (დაბ. 8:17)

(დაბადების კომენტარი ნ:12)

ეფრემის დროინდელი quaddishe, სავარაუდოდ, სამუდამო აბსტინენციის აღმთქმელი ადამიანები იყვნენ, შესაძლოა, ნათლობისას მიცემული აღთქმის მიხედვით (ზრდასრულთა ნათლობის შემთხვევაში).

(4) Qyama - ხშირად წყვილდება სიტყვებთან „ვაჟ(ებ)ი“ და „ქალიშვილ(ებ)ი“, ანუ qyama-ს წევრები. ეს ტერმინი, ჩვეულებისამებრ, „საძმოდ“ ითარგმნება, ხოლო ამის გასამართლებლად ძველი აღთქმის პეშიტას მიუთითებენ, სადაც qyama, როგორც წესი, ებრაულ brith-ს, „საძმოს“ აღნიშნავს.

მიუხედავად იმისა, თუ რამდენად სწორია ეს გაგება, ნამდვილად შეგვიძლია, თავი ავარიდოთ ერთ თეორიას, რომელიც უპირატესობას ანიჭებს qyama-ს „საძმოდ“ თარგმნას; თითქოს ადრეულ სირიულ ტრადიციაში bnay qyama ქუმრანის თემთან პირდაპირ კავშირზე მიუთითებდა, რომელმაც საკუთარ თავს უწოდა როგორც brith, ასევე yahad (ეტიმოლოგიურად დაკავშირებული პირველ ტერმინთან, ihidaya). ქუმრანის თემთან არსებული კავშირის დამადასტურებელი არანაირი ფაქტი არ მოიპოვება, და მსგავსი კავშირ-

ის ძიება გაუმართლებელია.

ამ კონტექსტში *qyama*-ს გადმოსაცემად „საძმოს“ გარდა კიდევ რამდენიმე სხვა განმარტებაც არსებობს.

-ცნობილია, რომ ამ კონტექსტში მას კავშირი აქვს „აღდგომასთან“ და, ამდენად, *bnay qyama* მოიაზრებს მათ, ვინც აღდგომას მოეღოს. მართალია, აღდგომის მოლოდინით ცხოვრება მნიშვნელოვანი მოტივაციაა ადრეული სირიული ასკეტური იდეალისთვის, მაგრამ *qyama*-ს ეს თარგმანი პრობლემურია, რადგან იმავე ფუძიდან ნაწარმოები სიტყვა „აღდგომა“ მდებრობითი სქესისაა - *qyamta*, და არა *qyama*.

-მეორე მოსაზრების მიხედვით, *qyama* ნიშნავს „მდგომარეობას, პოზიციას, თვალსაზრისს“, კერძოდ, ანგელოზებისა, რომელთაც არ სძინავთ. მართალია, ანგელოზური სიცოცხლე სირიული პროტომონასტრული ცხოვრების მნიშვნელოვანი შემადგენელი ნაწილია, მაგრამ *qyama-s* ამ მნიშვნელობის მხარდასაჭერად საკმარისი საფუძველი არ ჩანს.

-მეოთხე მნიშვნელობაც „პოზიციამე/მდგომარეობამე/თვალსაზრისზე“ მიუთითებს, მხოლოდ ამჯერად სიტყვას უკავშირებენ ებრაულ *ma'amad*-ს და ლათინურ *statio*-ს. ორივე ტექნიკური ტერმინია. ერთი აღნიშნავს ადამიანების ჯგუფს, რომელთაც ლიტურგიკული მსახურება უნდა გასწიონ, ხოლო მეორე - „სიფხიზლეს, ყურადღებით ყოფნას“ (რომელმაც შემდეგ „მარხვის“ მნიშვნელობა შეიძინა).

-ამაზე მეტის თქმა საჭირო არ უნდა იყოს პრობლემისთვის თვალის გასასწორებლად, თუმცა აქვე უნდა ითქვას, რომ *qyama* ზოგჯერ გაგებული იყო როგორც აღთქმა, იქნება

ის *bthuluta* „ქალწულებისა“ თუ *qaddishuta* „ქორწინებაში სექსუალური ცხოვრებისგან თავის შეკავებისა“ - სავარაუდოდ, ზრდასრულთა ნათლობისას წარმოთქმული აღთქმა.

ყველა შემთხვევაში, *bnay qyama* იქნებოდა გარკვეული მიმართულებით შეწირული ცხოვრების აღმთქმელი ადამიანების ჯგუფის აღმნიშვნელი, რომელთა მთავარი დამახასიათებელი იქნებოდა უბიწობის, ქალწულების, ანუ *qaddishe*-ს აღთქმა. ეს ჯგუფი, რომლის მოხსენიება შესაძლებელია როგორც უბრალოდ *qyama*⁵, როგორც ჩანს, წარმოადგენდა ადგილობრივი ეკლესიის ბირთვს; მათგან უეჭველად გამოარჩევდნენ სამღვდელო პირებსა და ეპისკოპოსებს, მაგრამ ადრეულ ხანაში (ანუ ეფრემის სიცოცხლის პერიოდში) სამღვდელოება და *qyama* უდავოდ ერთსა და იმავეს აღნიშნავდა.

აფრაჰატისგან ვიგებთ, რომ *qyama*-ს წევრები პატარა ჯგუფებად ცხოვრობდნენ, ზოგჯერ შერეულად ქალები და კაცები (რასაც აფრაჰატი არ მიესალმებოდა), სახლებში ან არაფორმალურ რელიგიურ კომუნებში. ეს ჯგუფები დასახლებულნი იყვნენ როგორც სოფლად, ასევე ქალაქში, და ეგვიპტელი ანაქორეტებისგან - ქალაქიდან და სოფლიდან უდაბნოში გახიზვნისგან - სრულიად განსხვავებულ ცხოვრებას ეწეოდნენ, მიუხედავად იმისა, მისდევდნენ მარტოდყოფნის ანტონისეულ მოდელს თუ კომუნაში ცხოვრების პახომისეულ მოდელს.

დროა, დავუბრუნდეთ პირველ ტერმინს *ihidaye*, რომელიც ზემოთ უთარგმნელად დავტოვეთ. გვიანდელი სამონასტრო ტერმინოლოგიით, *ihidaye* ნიშნავს „მარტოდყოფას“, მას, ვინც განდევილის ან

ან ნახევრად განდეგილის ცხოვრებას ეწევა (და მიუხედავად ამისა, თემთან კავშირშია). ის ეწინააღმდეგება ტერმინს *dayraya*, მონასტერში მცხოვრებ ბერს. რადგან *ihidaye* ხშირად ბერძნული *monachos*-ის ნაცვლად გამოიყენებოდა, გვიანდელ ტექსტებში *ihidaye* შეიძლება *dayraya*-ს სინონიმადაც შეგვხვდეს. აფრაჰატსა და ეფრემთან მიმართებაში *ihidaya*-ს არაფერი აქვს საერთო *monachos*-თან ბერის მნიშვნელობით და არცერთმა მათგანმა ჯერ არ იცის ტერმინი *dayraya*.

მაშ რას უნდა აღნიშნავდეს *ihidaye* ადრეულ სირიულ პროტოსამონასტრო ცხოვრების კონტექსტში?

ამ ტერმინის უკან სამ ძირითად იდეას ვხედავთ: მარტოდმყოფი, ანუ ინდივიდუალური, უნიკალური; მიზანდასახული, გულში დაუნაწევრებელი; მარტოდმყოფი, ანუ დაუქორწინებელი, ცელიბატი.

ახალი აღთქმის სირიულ ტექსტში *ihidaye* ყველაზე ხშირად გამოყენებულია როგორც ქრისტეს სახელი, *Monogenes* - მხოლოდშობილი; თუმცა ეს ტერმინი ბიბლიის სხვა სირიულ თუ არამეულ ვერსიებშიც გვხვდება. ასე მაგალითად, სიბრძნე სოლომონისა 10:1, ეს ტერმინი მიემართება ადამს: „ეს იყო სიბრძნე... სამყაროში“. ამ თვალსაზრისით, ტერმინს მნიშვნელოვანი კავშირი აქვს იუდეურ-არამეულ თარგუმებთან, სადაც არა მხოლოდ პატრიარქები მოიხსენებიან როგორც *ihidaye*, არამედ ადამიც, მაგალითად, პალესტინურ თარგუმში დაბადება 3:22. აქ ებრაული ტექსტი (სეპტუაგინტასა და პეშიტასთან ერთად) ამბობს: „ადამი გახდა როგორც ერთი ჩვენთაგანი სიკეთისა და ბოროტის შეცნობაში“.

მაგრამ პალესტინური თარგუმი სულ სხვა

რამეს ამბობს: „აჰა, პირველი ადამი რომ შევექმენი, *ihiday-ა/მარტოდმყოფია* სამყაროში ისე, როგორც მე ვარ *ihiday* ცათა სასუფეველში“. ასე რომ, უკვე იუდაიზმში გვაქვს ტერმინი *ihidaya*, რომელიც ღმერთზეც ითქმის და კაცზეც, და იმის დაშვებაც სრულიად შესაძლებელია, რომ ქრისტიანულ ტექსტებში მეორე ადამიც იყოს *ihidaya*, პირველი ადამის მსგავსად.

მარტოდმყოფობა ასევე ნიშნავს, იყო მიზანდასახული, სხვა სიტყვებით, არ იყო გაყოფილი/გახლეჩილი, ადამის ნების მსგავსად, როდესაც მან აკრძალული ხილი მოიპარა და შეჭამა (ჯვარცმა 8:2); ესაა „გახლეჩილი გულიც“, რომელიც დაფარულ ღვთაებრიობას გამოიძიებს (რწმენა 66:7).

მესამე მნიშვნელობას - ცელიბატს - ასევე იუდეურ-არამეული ფესვები აქვს. სირიულად შესაძლოა აფრაჰატის ციტირება: „ჩემო საყვარელო *ihidaye*, ვინც ქორწინების გარეშე დარჩი...“ აფრაჰატის სხვადასხვა პასაჟი ცხადყოფს, რომ მათ, ვინც *ihidaye* - ა, უბიწოების აღთქმა მიუციათ, თუმცა გაურკვეველია, როგორ აღწევენ *bnay qyama*-ს ან *bthule*-ს.

ადრეულ ეკლესიაში, ცელიბატი და მიზანდასახულება ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირში განიხილება, ზოგჯერ პავლეს სიტყვების დამოწმებით (1 კორინთელთა 7:34), რომ დაქორწინებული ადამიანი იმთავითვე გახლეჩილია⁶: დაუქორწინებელი გაუხლეჩელია და შეუძლია ღმერთზე კონცენტრირება. აფრაჰატი ამ იდეას გამოხატავს დემონსტრაციის ცნობილ პასაჟში (18:10), სადაც ის კომენტარს აკეთებს დაბადების 2:24-ზე, „მიატოვებს კაცი თავის მამასა და თავის დედას“:

ვინ არის იგი, ვინც მიატოვებს მამასა და დედას, რომ ცოლი შეერთოს? ამის მნიშვნელობაა: ვიდრე კაცს ცოლი არ შეუ-

რთავს, მას უყვარს და თავყვანს სცემს მამა ღმერთსა და დედა სულიწმიდას, და სხვა სიყვარული არ გააჩნია. მაგრამ ცოლის შერთვის შემდეგ ის მიატოვებს მამასა და დედას.

აღსანიშნავია ტერმინ *ihidaya*-ს დამატებითი ნიუანსები. შეწირული ცხოვრების მაგალითების ძიებისას ბიბლიის ტექსტებსა და იუდაიზმში, რაც სამონასტრო ცხოვრების საფუძველია, მეოთხე საუკუნეში განსაკუთრებით ორ ეპიზოდზე აჩერებდნენ ყურადღებას: ფსალმუნის 68:6 მუხლსა და იუდეური თემის თერაპევტის სახელით ცნობილ ფილონიესულ აღწერაზე. 330 – 340 წლებით დათარიღებული ევსევის კომენტარი ფსალმუნზე ჩვენამდე მოღწეული პირველი ტექსტია, სადაც სიტყვა *monachos* ბერის მნიშვნელობითაა მოხსენიებული. ფსალმუნის ებრაული ვერსია იმავე ფრაზას გვთავაზობს როგორც: „ღმერთისგანაა, რომ *yahid*, მარტოდმყოფმა ადამიანმა, სახლში იცხოვროს; ევსევი კომენტარს აკეთებს *yahid*, „მარტო“-ს სხვადასხვა ბერძნულ თარგმანზე და ამბობს, რომ ეს მუხლი გულისხმობს მათ, ვინც ქრისტეში პროგრესი განიცადა, სახელდობრ, *monachoi*, ბერებს.⁷ სირიელი მკითხველისთვის ამ მუხლის შეწირულ ცხოვრებასთანაც დაკავშირება ადვილი იქნებოდა, *ihidaya* (რასაც მთარგმნელისთვის „ცელიბატის, დაუქორწინებლის“ მნიშვნელობა ექნებოდა).

ევსევი თავის ადრეულ ნაშრომში, ეკლესიის ისტორიაში, საუბრობს იუდეურ თერაპევტიაზე, რასაც ეკლესიის მამები სამონასტრო ცხოვრების წინაპირობად მიიჩნევდნენ. აქ ევსევი მხოლოდ ტერმინ *monasterion*-ს იყენებს და არა *monachos*-ს, თუმცა ადრეულ სირიულ თარგმანში, რომელიც ეფრემისთვის ცნობილი უნდა ყოფილიყო,

ihidaye გამოყენებულია თერაპევტიკის სათარგმნელად.⁸

ქრისტეს იმიტაცია ეფრემს ყველა ქრისტიანის მიზნად მიაჩნდა, თუმცა *ihidaya*-ს შეწირული ცხოვრებისთვის, ქრისტე *ihidaya* წარმოადგენს საუკეთესო მოდელს. იოანე ნათლისმცემელი არის უკვე *ihidaya*, *ihidaya*-ს მქადაგებელი (დიატესარონის კომენტარი 1:160). ნათლობისას, ვისაც შეწირული ცხოვრება განუზრახავს, შეიმოსება ქრისტე *ihidaya*-თი და თავადაც ხდება *ihidaya*:

იხილე, ხალხი ინათლება,
ხდებიან ქალწულები და *qaddishe*,
შთაფლნენ ემბაზში,
მოინათლნენ და
ერთადერთი *ihiday*-თი შეიმოსნენ.

(ნათლისღება 8:16)

აფრაჰატი კიდევ უფრო ადრე ამბობდა *ihidaya*-ზე [მარტოდმყოფობაზე] რომ მამის წიაღიდანაა გადმოსული და ყველა *ihidaye*-ს [მარტოდმყოფს] სიხარულს ანიჭებს (დემონსტრაცია 6:6). ამ პასაჟში საქორწინო ხატებაა გადმოცემული, რომელიც ეფრემისთვისაც საყვარელი ტროპია: „აღარ არსებობს არც იუდეველი და არც ბერძენი, არც მონა და არც თავისუფალი“ (გალატელთა 3:28), მაგრამ ყველანი უმაღლესის შვილები არიან, ყველანი ქრისტეზე დანიშნული უბიწო ქალწულები არიან, მათი სანათები მალლა ანათებს, როდესაც ისინი საქორწინო ოთახში სიძესთან ერთად შედიან“.

როგორც ვხედავთ, სირიული პროტოსამონასტრო ტრადიციის ამ ცენტრალურ ტერმინს სხვადასხვა კონოტაცია აქვს. ეს *ihidaya*

[მართოდმყოფობა] ქრისტეს ihidaya-ს [მართოდმყოფობის] სანიმუშო მიბაძვაა; ის მთლიანად ქრისტესკენაა მიმართული; მისი გული ეულია და გაუხლეჩელი; ის ისეთივე ეულია, როგორც ადამი იყო შექმნისას; ის ეულია ცელიბატის გაგებით.

მოთივასია

თუ ჩვენი მიზანია, შევაფასოთ ადრეული სირიული ქრისტიანობისთვის ნიშანდობლივი ასკეტური იდეალი, მოვიძიოთ ამ ადგილობრივი სირიული პროტოსამონასტრო ტრადიციის შემავალი ნებელი ძალები, ქალწულებასა და სექსუალური ცხოვრებისგან აბსტინენციაზე რომ ამახვილებდა ყურადღებას.

ზოგიერთი თანამედროვე მწერალი ვარაუდობს, რომ ეს იდეალი სამყაროს უკიდურესად დუალისტურ ხედვას გულისხმობდა, რომელიც ყოველივე ხორციელს ბოროტებად მიიჩნევდა. სხვები აქ მანიქეურ გავლენას ხედავენ. მიუხედავად იმისა, რომ ზოგჯერ ეს გავლენები, მართლაც, შესამჩნევია, ეს არ შეესატყვისება იმ ქრისტიანულ თემს, რომელსაც ეფრემი განეკუთვნებოდა (რომელიც, სავარაუდოდ, ihidaya უნდა ყოფილიყო, თუმცა დარწმუნებით ვერ ვიტყვით). ბევრჯერ ყოფილა, რომ ეფრემს საკუთარი თავი თუ თავისი თემი საგანგებოდ გაუმიჯნავს ქორწინების თაობაზე მარციონელებისა და მანიქეელებისთვის დამახასიათებელი „ბინძური“ შეხედულებებისგან.⁹

სირიული პროტოსამონასტრო ცხოვრების ასკეტურ იდეალს, ფაქტობრივად, სამი ფაქტი უდევს საფუძვლად:

– ქრისტე, როგორც სიძე, ვისზეც ცალკეული ქრისტიანები ნათლობისას ინიშნებიან;

– ნათლობა, როგორც სამოთხეში დაბრუნება (დაბადების წიგნში ადამი და ევა დაცემისა და სამოთხიდან გაძევების შემდეგ არ თანაცხოვრობენ);

– მონათლულის ცხოვრება დაუქორწინებელი ანგელოზების ცხოვრების მსგავსად (ლუკა 20:35-6)

რადგან პირველი მოდელი უკვე განვიხილეთ, არაფრის დამატება აღარ დაგვჭირდება, თუმცა კარგი იქნება ყურადღების მიქცევა თომას ეპიზოდზე სახარებაში, რომელიც, მკვლევრების აზრით, მეორე საუკუნის სირიიდან უნდა მომდინარეობდეს, შესაძლოა, სემიტურ ენაზე (თუმცა დღეს ის მხოლოდ კობტურ ენაზეა შემონახული და, ნაწილობრივ, ბერძნულზეც). ლოგიონ 75-ში ვკითხულობთ: „მართალია, კართან ბევრნი დგანან, მაგრამ საქორწინო ოთახში მხოლოდ „მართოდმყოფნი“ შევლენ“. „მართოდმყოფისთვის“ კობტური ენა იყენებს ბერძნულ monachos-ს, მაგრამ არა გვიანდელი გაგებით, როგორც „ბერს“; ის უფრო სირიულ ihidaya-ს შეესატყვისება.

რაც შეეხება მეორე კონცეპტუალურ მოდელს, ეფრემის აზროვნებისთვის ცენტრალური იდეაა ნათლობა, როგორ სამოთხეში დაბრუნება. ეს თემა ნამდვილად მეორდება ადრეულ სირიულ ტექსტებში და უდავოდ წმ. ეფრემთანაა დაკავშირებული.

ანგელოზების მსგავსი ცხოვრების იდეალი ისეთივე პოპულარული იყო სირიულ პროტოსამონასტრო ცხოვრებაში, როგორც ის მოგვიანებით სამონასტრო წრეებში გახდა. სავარაუდოდ, მისი ფესვებიც იუდეური წარმოშობის ასკეტური ჯგუფებიდან მომდინარეობს, ქრისტიანული ეპოქის საწყის პერიოდში. დანიელ წინასწარმეტყველის გავლენიანი წიგნის მიხედვით, ანგელოზები ხასიათდებიან როგ-

ორც ire, „მეთვალყურე“, „ფხიზლადმყოფი“ და როგორც qaddishin, „წმინდა“. სირიელი მკითხველისთვის „მეთვალყურე“ უმაღლეს ქალწულების ეპიზოდთან ასოცირდება მათეს სახარების 25-ე თავში, სადაც ხაზგასმულია სიფხიზლის აუცილებლობა (25:13). მაგრამ ეს არ წარმოადგენს მთავარ დამაკავშირებელ ხაზს ანგელოზთა მსგავს დაუქორწინებელ ცხოვრებასთან; ამისთვის არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება ლუკას სახარების 20:35-36 მუხლებს, რომლის ძველი სირიული თარგმანი ბერძნულ ვერსიაზე კიდევ უფრო მეტად უსვამს ხაზს ანგელოზების მსგავს დაუქორწინებელ ცხოვრებას, რომელსაც ამქვეყნად უნდა მოველოდეთ. ძველი სირიული თარგმანი ამბობს: „ის, ვინც ღირსია, ეზიაროს იმ სამყაროს (ანუ სასუფეველს) და სიკვდილიდან აღდგომას, ვერც იქორწინებს, ვერც მოკვდება, რადგან ანგელოზის თანასწორი გამხდარა“.

მაგრამ მხოლოდ ანგელოზები და მათი მიმბაძველები არ არიან ფხიზლად. თავად ქრისტეც „ფხიზლობს, რადგან დედამიწაზე ჩვენს გამოსაფხიზლებლად მოსულა“ (შობა 21:4). ეფრემი ყურადღებით ეკიდება სულიერ სიფხიზლესა და ცოდვის ძილს შორის ზღვარის გადებას:

ფხიზლადმყოფნი იხარებენ დღეს,
რადგან გამოსაფხიზლებელი მოსულა
ჩვენ გასალვიძებლად;
ვის ეძინება იმ ღამეს,
როდესაც მთელი შესაქმე ფხიზლობს?
რადგან ადამმა გააცნო სამყაროს
სიკვდილისა და ცოდვის ძილი,
გამოსაფხიზლებელი დაბლა
ჩამოსულა, რომ ცოდვაში ჩაფლვისგან
გამოგვაფხიზლოს.

ნათლობისას მოსანათლი „წყალში შეი-
მოსავს ფხიზლადმყოფელს“ (ნათლისღება
4:8) და თავადაც ხდება, პოტენციურად მაინც,
„ფხიზლადმყოფელი“; ხოლო ზიარებისას,
ცეცხლისა და სულიწმიდის მეშვეობით,
ყოველ ჯერზე ანგელოზის მსგავს არსე-
ბებად თავიდან იქმნებიან (რწმენა 10:9).
გარდა ამისა, სულიერი სიფხიზლე ნიშნავს
მარტოდმყოფობას, ჰარმონიულ ყოფას,
მაშინ როდესაც, თუ სული „მიძინებულია“, ის „გახლეჩილია“ (ერეტიკოსები 29:35).¹⁰

სიფხიზლის ეს იდეალი, რომელიც დამახასიათებელია როგორც ანგელოზების, ასევე ბრძენი ქალწულებისთვის, იმ მარტოდმყოფობასთან ერთად, მოტივაციის მიმცემი უნდა იყოს ადრეული სირიული ქრისტიანობის ასკეტური ხედვისა და ორიენტაციისთვის. ეფრემისთვის ეს ხედვა, როდესაც ის გათავისებულია, ყველა ქრისტიანს შეეფარდება, როგორც დაქორწინებულს, ასევე ცელიბატს, მაგრამ, ვინც შეწირულ ცხოვრებას ირჩევდა, ქრისტეს მარტოდმყოფობის მაგალითის მიმდევარი ihidaya- ebi, მისთვის ეს ხედვა ორმაგად მნიშვნელოვანი იყო. მაშ, ასეთია ზოგიერთი ძირითადი მახასიათებელი ადგილობრივი სირიული პროტოსამონასტრო ტრადიციისა, რომელსაც ეფრემი წარმოადგენდა. ეს იყო ეგვიპტური სამონასტრო ცხოვრებისგან საკმაოდ განსხვავებული და დამოუკიდებელი; ამასთანავე, რადგან ორივესთვის ბევრი რამ საერთო იყო, ადგილობრივი სირიული პროტოსამონასტრო ტრადიციის შერწყმა ეგვიპტურთან, ამ უკანასკნელის ფართო გაგებით, ძნელი არ იქნებოდა. თუმცა, ეფრემის სიცოცხლეში ეს ჯერ არ იყო მომხდარი.

-
- 1 მერვე თავი წიგნისა The Luminous Eye, The Spiritual World Vision of Saint Ephrem the Syrian, Cistercian Studies Series: Number One-Hundred Twenty-Four, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan, 1992.
 - 2 იგულისხმება მაკარი მეგვიპტელის (IV ს.) სახელით ცნობილი ქადაგებების კრებული, რომელიც მიეკუთვნება მეოთხე-მეხუთე საუკუნეების ავტორს, სიმეონს. დღეს მეცნიერები კრებულის ავტორს სირიულ სამყაროს უკავშირებენ.
 - 3 Aphrahat, Demonstration 6:1. English translation in J. Gwynn, ed. A Select Library of Nicene and Post-Nicene-Fathers, II, 13 (1898) pp.362-75.
 - 4 და უთხრა უფალმა მოსეს: „წადი ხალხთან და განწმიდე ისინი დღეს და ხვალ, და გაირეცხონ თავიანთი სამოსელი“.
 - 5 Church 17:8; Heresies 22:21
 - 6 მაგრამ ამ ფრაზას პეშიტა სხვაგვარად თარგმნის.
 - 7 E. A. Judge, 'The earliest use of monachos for the monk', Jahrbuch fur Antike und Christentum 20 (1977) , 71-89.
 - 8 Eusebius, Ecclesiastical History, II.17.
 - 9 იხილეთ მისი კომენტარი პავლეს პირველ წერილზე ტიმოთეს მიმართ.
 - 10 ეფრემი შობაში (1:77-8) წერს, რომ სიფხიზლეს ცუდი შედეგიც მოაქვს, თუ ის ცუდ მიზნებს ემსახურება.





ფხიზლადმყოფნი იხარებენ დღეს,
რადგან გამომაფხიზლებელი მოსულა ჩვენ
გასადვიძებლად;
ვის ეძინება იმ ღამეს,
როდესაც მთელი შესაქმე ფხიზლობს?
რადგან ადამმა გააცნო სამყაროს
სიკვდილისა და ცოდვის ძილი,
გამომაფხიზლებელი დაბლა ჩამოსულა,
რომ ცოდვაში ჩაფლვისგან გამოგვაფხიზლოს.

ნმ. ეფრემ ასური

მორჩილება ღმერთისა

ოდეს გამომხსნელი ღმერთის შესახებ ტიპური ბიბლიური იდეაა. ვისგან ან რისგან? ამის საპასუხოდ საჭიროა, წარმოვიდგინოთ ის, თუ რის შეიძლება ეშინოდეს ადამიანს.

ებრაელმა ერმა არაერთხელ სასწაულებრივად გამოცადა ღმერთი, რომელიც იხსნიდა მათ „ხელთაგან მტერთასა“ და ამის შესაბამისად ამ ერის კერძო პირებიც ფსალმუნებში ხშირად ითხოვენ ხნას მტრებისგან, მათგან, ვინც „ეძიებს მათ განადგურებას“.

ებრაელებისგან განსხვავებით, ძველ ბერძნებს, რომლებიც ამაყობდნენ იმით, რომ ცივილიზებულ და ორგანიზებულ საზოგადოებას ეკუთვნოდნენ, სხვა ადამიანების არ ეშინოდათ. ჟამთა სვლასთან ერთად მათ სულ უფრო და უფრო აკრთობდათ ის, რასაც აფასებდნენ, როგორც სამყაროში არსებულ წესრიგს. სხვა მხრივ ძნელი მისახვედრია, როგორ დარჩნენ ისტორიაში როგორც პიროვნული თავისუფლების დიდი ჩემპიონები, მაგალითად, სტოიკოსები, თავიანთი ფატალური ტენდენციებით.

მხოლოდ ქრისტე გვიხსნის ამ ორი დიდი შიშისგან. ამ გამოსხნის გამოსახულებას კი წარმოადგენს ქრისტე პანტოკრატორი – ყოვლისმპყრობელი. იკონოგრაფიაში იგი შემოსილია როგორც მეფე და ზის საიმპერატორო ტახტზე. მართლაც, მან დაიხ-

სნა დევნილი ეკლესია მდევნელი წარმართი იმპერატორებისაგან. როგორც წესი, პანტოკრატორის ფერხითი გამოსახულია წრეები, რომლებიც მიგვანიშნებენ კოსმოსურ წესრიგზე, მისი უცვლელი კანონზომიერებების აუცილებლობაზე.

მაშასადამე, უძველესი დროიდან, ქრისტიანები აღიარებდნენ თავიანთ რწმენას ღვთის განზრახულობაში: ღმერთის მორჩილება ნიშნავს გათავისუფლებას სხვა ყველა მორჩილებისაგან, ყოველი გარე ძალადობისაგან.

თუმცა მალევე ქრისტიანებმა დაიწყეს სხვაგვარი გამოცდილების მიღება: ღმერთის მორჩილება ადამიანს აძლევს შინაგან თავისუფლებასაც. ეს გამოცდილება განისაზღვრავს ერთ განსაკუთრებულ დისკუსიაში: ცნობილია, რომ ძველ ეკლესიაში, ძველი აღთქმის მსგავსად, ჩნდებოდა მრავალი წინასწარმეტყველი, რომლებიც ლაპარაკობდნენ (ან ეგონათ, რომ ლაპარაკობდნენ) ღმერთის სახელით. როგორ შეიძლებოდა გაერჩიათ, შთაგონება, რომელსაც ასეთი წინასწარმეტყველი განიცდიდა, ნამდვილად უფლისაგან მომდინარეობს, თუ, პირიქით, ეშმაკეული ილუზია იყო? ეკლესიის მამებისათვის ცრუ წინასწარმეტყველების კლასიკური მაგალითი იყო დელფოს მისანი, რომელიც წინასწარმეტყველებდა, მაგრამ თავადვე არ ესმოდა რას, რადგან იმყოფებოდა ექსტაზის მდგომარეობაში, რომელიც მას ართმევდა

თავისუფლებას. სავსებით განსხვავებულია ის შთაგონება, რომელსაც იღებდნენ წმინდა წერილის ავტორები: მათ ესმოდათ, რასაც წერდნენ, მათი გონება გაცისკროვნებული იყო და ისინი თავისუფალნი იყვნენ თავიანთი მისიის განხორციელებისას.

ღმერთის მორჩილება არის არა *hypótaxis* - ქვემდებარეობა, არამედ *hypakósē* - იმის მოსმენა, ვინც სიტყვას მოგვიგებს. ლათინურ ენაშიც *obedire* (მორჩილება) მომდინარეობს ზმნიდან *audire* (მოსმენა). ქრისტიანი მორჩილია, რადგან უსმენს ღმერთს, რომელიც მას ესაუბრება. ამის მაგალითი თავად იესო ქრისტეა, რომელიც გახდა მორჩილი მამისა, სიკვდილამდეც კი, მაგრამ ამავე დროს ეს წარმოადგენდა მისი თავისუფლების მწვერვალს. სწორედ ამიტომ არის, რომ მამამ მას მისცა ყოველი ხელმოწევა რათა მისი „სახელის წინაშე მუხლი მოიდრიკოს ყოველმა ზეციერმა, მიწიერმა და მიწისქვეშეთისამ“ (ფილიპ. 2:10).

ამ ერთი ძირეული პრინციპის კონკრეტული აპლიკაციის საკითხი მრავლობითია და ხშირად რთულიც. ღმერთი საუბრობს მოვლენების, ადამიანების მეშვეობით. ქრისტე მყოფობს თავის ეკლესიაში, მაგრამ მას აქვს განსხვავებული ფორმები და მისი წარმომადგენლები სხვადასხვა ტიპისანი არიან. ამიტომ ქრისტიანობის ისტორიაში გაჩნდა განსხვავებული ტიპის მორჩილებები. ვეცდებით, რომ ისინი სქემატურად გადმოვცეთ.

სამონასტრო მორჩილების ტიპები

1. მორჩილება სულიერი მამისა

IX საუკუნის მუსლიმი მწერალი მუჰამედ ალ ბრუნი თავის რელიგიას ქრისტიანების სარწმუნოებას ადარებს და გაკვირვებით

აღნიშნავს, რომ „მამის“ წოდება ქრისტიანთა შორის უდიდეს პატივია. ალ ბრუნიმ არ იცის, როგორი შეფასება მისცეს ამ აქტს და, საბოლოოდ, წყვეტს, რომ ის ისტორიული გარემოებებით ახსნას: „მათი რელიგიის საწყისები მომდინარეობს იმ ფაქტიდან, რომ ქრისტიანობა დასაწყისში არ იყო ჩაწერილი. მხოლოდ მოგვიანებით მასწავლებლებმა, განსაკუთრებით ყველაზე პატივსაცემებმა, დაწერეს ზოგიერთი წესი, გადმოცემული ზეპირად ქრისტესა და მოციქულების მიერ“.

თავისებურად, მუჰამედის მიმდევარმა გადმოსცა ნამდვილად დიდი ჭეშმარიტება. „სულიერი მამა“ ძველი მონაზვნებისა არის არა მუფთი, რომელიც გამოათარგმანებს ყურანის ტექსტს. პირიქით, ეგვიპტის უდაბნოებში გაბნეული სულიერი მოძღვრების უმეტესობამ კითხვაც კი არ იცოდა და, მიუხედავად ამისა, მრავალრიცხოვანი მიმდევრები დარწმუნებულები იყვნენ, რომ მოციქულებზე გადმოსული სულიწმინდა ეწეოდა მოუკლებელად მათი სულების მწყემსებსაც და სავსებით ემორჩილებოდნენ მათ.

ასეთი დიდი წინამძღოლები სულიერებისა აღმოსავლეთის საქრისტიანოში ატარებენ წინასწარმეტყველის სახელსაც. როგორ შეიძლება შეიცნო, თუ ასეთივინმე მართლაც არის? მიიჩნეოდა, რომ ამ ადამიანებს სულიწმინდა აძლევდა სამ ძირითად ნიჭს: *teologia*-ს - ღვთის საიდუმლოთა ცოდნას, *kardiognosía*-ს ადამიანის გულებში წვდომის შესაძლებლობას და *diákrisis*-ს - შესაძლებლობას, რომ მოქმედების აღმძვრელ ფიქრებშივე განასხვავონ ბოროტი და კეთილი. სამართლიანი იქნება აღინიშნოს, რომ თავიდან, „სულიერი მოძღვრის პედაგოგია“ იყო თითქმის ერთადერთი გზა სრულყოფილებამდე.

2. მორჩილება წმინდა წერილის სიტყვისა

დაახლოებით 356 წლისათვის, ათენის აკადემიიდან დაბრუნებული ბასილი დიდი გადაწყვეტს, რომ ინტენსიურად იცხოვროს სახარების სულით. მას სმენოდა დიდი ქება ეგვიპტელი მამებისა და სასწრაფოდ გაეშურა მათთან შესახვედრად და სასაუბროდ. თუმცა მისი შთაბეჭდილება, როგორც განათლებული კაცისა, უსიამოვნო აღმოჩნდა. იგი დიდად არ მიესალმებოდა განდევნილად ცხოვრების წესს, რომელიც ეგვიპტის უდაბნოებში ნახა. მოგზაურობის შემდეგ ღმერთის ხმის მოსმენის სურვილითიგი გადასახლდა მისი ოჯახის კუთვნილ სოფლის ვილაში. მაგრამ ვისგან?

ბასილი თავის მოსაზრებას გადმოსცემს წერილში, რომელსაც ამ ვილიდან უგზავნის თავის მეგობარს, გრიგოლ ნაზიანზელს: „ჭეშმარიტად ქმედითი საშუალება სრულყოფილების გზაზე დადგომისა არის ღვთის შთაგონებით შედგენილი წმინდა წერილების მედიტაცია. იქ ვპოულობთ ჩვენი ქცევის წესს... იქ, როგორც საყოველთაო აფთიაქში, მოიპოვება წამალი ყოველი ავადობისა“.

ახალბედა მორჩილი, რომელიც თავგადასავალს იწყებდა ეგვიპტის უდაბნოში, ცდილობდა, სულიწმიდით შთაგონებული ცნობილი მოძღვრის პირით მიეღო სიტყვა ხსნისა - *in* *gion*. ბასილი კი მრავალ ასეთ სიტყვას პოულობდა წმინდა წერილში: საკმარისია ის მიიღო სერიოზულად, როგორც ცხოვრების წესი. ბასილისეული მორჩილება შეიძლება შეფასდეს, როგორც „წერილისეული“, განსხვავებით უდაბნოს მამების „პერსონალური“ მორჩილებისაგან.

3. მორჩილება ტრადიციისა

ეგვიპტეში დაიწყეს ცნობილი სულიერი

მამების სიტყვების შეგროვება, რომლებიც გამოადგებოდა იმათ, ვისაც არ აღმოაჩნდა ილბალი, პირადად გაეცნო დიდი მნათობები პირველი მონაზვნობისა. ასე შეიქმნა ცნობილი კრებულები მამათა გამონათქვამების (*Apophthegmata Patrum*) და ბერების პასუხებისა (*Verba Seniorum*). როდესაც ახალ სულიერ მამებს რჩევას ეკითხებოდნენ, ისინი შემდეგ პასუხს აძლევდნენ: „ასეთ შემთხვევაში მამები ამბობდნენ...“ ტრადიციამ შეიძინა წმინდა წერილის ღირებულება და, რა თქმა უნდა, მოითხოვდა კიდევ მსგავსსავე მორჩილებას. კასიანე, რომელიც ცდილობდა, შეეგროვებინა ეგვიპტელი მამების ტრადიციული სწავლებები, შენიშნავს, რომ მრავალი გაუგებრობის წყაროა ის ფაქტი, რომ მარტოები ვცდილობთ, გადავჭრათ სულიერი პრობლემები, მამების გამოცდილების გამოკვლევის გარეშე.

სამონასტრო ცხოვრება, რომელიც დაიწყო როგორც ქარიზმატული მოძრაობა, უფრო და უფრო ტრადიციული ხდებოდა. ბასილი დიდს სურდა, რომ დამორჩილებოდნენ წმინდა წერილს. მოგვიანებით კი თეოდორე სტუდიელი თავად ბასილი დიდის ნაწერებს მიიჩნევს ბიბლიის სადარად: „ვინც ენდობა მის [ბასილის თხზულებების] წინამძღოლობას, ნამდვილად სულიწმინდის მიერ იქნება ნაწინამძღვრევი და ვინც არ ენდობა მას, არ ენდობა ქრისტესაც, რომელმაც მისი პირით ისაუბრა“.

4. მორჩილება საკუთარი სინდისისა

ტრადიციის ელემენტის გადაჭარბება ხშირად იწვევს საკუთარი სინდისის სასარგებლო რეაქციას. განა სინდისი არ არის ის ადგილი, სადაც, უპირველესად, საუბრობს ღმერთი და

განა მასაც არ ეკუთვნის მორჩილება? ეკლესიის ისტორიაში მრავლად იყვნენ ქრისტესთვის სულელნი (saloi - სალოსები), რომლებიც არაფრად აგდებდნენ გარეგან წესებს, ჩვევებს, მათ შორის საღვთისმოსაოსაც და ააშკარავებდნენ იმათ ფარისევლობას, ვინც ამ წესებს მისდევდა. ამათ შორის არიან წმინდანები, რომლებსაც ხალხი თავყვანს სცემს, როგორც წინასწარმეტყველებს. მაგრამ ასეთმა ძალმომრეობითმა რეაქციამ გარეგნული წესებზე ეკლესია აიძულა, პრობლემა საფუძველშივე გადაეჭრა: თუ რა ავტორიტეტი აქვს ეკლესიას სინდისის თავისუფლებისა და ინდივიდუალური ქარიზმების წინაშე?

5. მორჩილება იმარაქიისა

ხშირად ოფიციალურ ეკლესიას უწევდა თავისი ავტორიტეტის დაცვა კერძო ქარიზმებთან მიმართებაში. როდესაც ეს საკითხი არასწორად არის დასმული, არასწორ პასუხს ვიღებთ. შეცდომაა საკითხის ასე დასმა: აქვს თუ არა ადამიანურ ავტორიტეტს ხელმწიფება სულებზე, რომლებიც პირდაპირ სულიწმინდით არიან განათლებულნი? შეუძლებელია ვამტკიცოთ, რომ ნებისმიერ ადამიანს აქვს კადნიერება, გააკონტროლოს ან გადაეფაროს ღვთის სულს და მის ნიჭებს. სხვა საქმეა, როდესაც ვიწყებთ საკითხის დასმას იმის რწმენით, რომ სულიწმინდა არის „ეკლესიის სიცოცხლე“ და იერარქიული ფუნქციაც თავისთავად აღმატებული ქარიზმაა, სხვა კერძო ქარიზმებთან შედარებით უფრო საყოველთაო.

განსხვავებული სახის მორჩილებები, რომლებიც სქემატურად მიმოვიხილეთ, ისტორიულად ხშირად იწვევს კონფლიქტებს და კამათს, რომელი რომელზე უკეთესია. სა-

კითხის გადაწყვეტა მხოლოდ იმის რწმენაში მდგომარეობს, რომ ერთი და იგივე სიტყვად ღვთისა ხმოვანებს ხმათა სიმრავლეებში, „ღვთის მრავალფერი სიბრძნის“ (ეფ. 3:10) ჰარმონიაში. ცხადია, ერთ ხმას არ ძალუძს, უარყოს მეორე, წინააღმდეგ შემთხვევაში იკარგება ერთობა და იყოფა „ქრისტეს განუყოფელი კვართი“. ჭეშმარიტი მორჩილება, განხორციელებული რომელიმე კერძო ფორმით, ჰარმონიულად ჯდება ეკლესიის მიერ მისი თავის - იესო ქრისტეს მორჩილებაში.

საეკლესიო სწავლების მორჩილება

აქ არ არის სივრცე ეკლესიისადმი მორჩილების აუცილებლობისა და ღირსების შესახებ სასაუბროდ და არც მის საქმებრად. მხოლოდ ერთ მაგალითს შევხები, ადამიანისა, რომელიც ცდილობდა, ეცხოვრა მორჩილებით ისეთი დიდი კრიზისის დროს, რომელიც მასში შიშსაც კი აღძრავდა.

დასავლეთში, საკუთარი განსჯის ეკლესიისათვის დაქვემდებარების ფორმულა, რომელიც იგნატიუს ლოიოლამ გამოთქვა, ზოგისთვის გადაჭარბებულად, ზოგისთვის კი სკანდალურადაც ჟღერს: „იმისათვის, რომ თავდაჯერებულნი ვიყოთ ყველაფერში, უნდა ვიყოთ დარწმუნებულნი, რომ ის თეთრი, რომელსაც მე ვხედავ, შავია, თუ ასე ადგენს ეკლესია“.

ნებისმიერი აფორიზმი და გამონათქვამი მოითხოვს შესაბამის კონტექსტუალიზაციას. ამ შემთხვევაში - რწმენის კონტექსტს. უკეთ გასაგებად ჯობს განვიხილოთ სამი შემთხვევა:

პირველი არის შედარება ორი თანაბარი დონის რაციონალური განსჯისა,

ანუ, თუ გონიერი არგუმენტების წყალობით ჩამოყალიბდა ორი ერთმანეთისგან განსხვავებული დასკვნა. ასეთ შემთხვევაში არ შეიძლება საუბარი იყოს ერთი აზრის მეორისადმი დაქვემდებარებაზე, არამედ იგი უნდა იყოს გონივრულ დისკუსიაზე, არგუმენტების შედარებაზე. მორჩილების შესახებ წერილში იგნატიუს ლოიოლა მოითხოვს, რომ ასეთი დისკუსია უნდა გაიმართოს მოკრძალებით, მშვიდობით და ობიექტურობით, სხვადასხვა არგუმენტის შედარებით და ვნებებისაგან განთავისუფლებით, რომლებიც ხშირად ატყუებენ ჯანსაღ აზრს.

მეორე შემთხვევაში წარმოვიდგინოთ, რომ ორივე მხარისთვის თანაბრად კარგად ცნობილი საკითხის შესახებ დისკუსიაში ერთვება ორი ადამიანი, რომელთაგანაც ერთი ექსპერტია, მეორე კი დილეტანტი. ასეთ შემთხვევაში, გონივრული იქნება, უპირატესობა მიენიჭოს ექსპერტს, თუნდაც ჩვენი მსჯელობით ვერ ვახერხებდეთ მისი მსჯელობის მიდევნებას. ხშირად საეკლესიო მორჩილების აუცილებლობას სწორედ მსგავსი მოტივი აქვს: ცნობილია, რომ უნივერსალური ეკლესია აგროვებს სხვადასხვა ეპოქის წმინდანებისა და ბრძენი ხალხის გამოცდილებას და წინამძღოლთა ცოდნა აღემატება ნეოფიტების ცოდნას. ასეთ შემთხვევაში ეკლესიის დამორჩილება, მაშასადამე გონივრულია, მაგრამ დასაზღვრული, რადგან თავად გონივრულობას აქვს თავისი საზღვრები.

მესამე შემთხვევაში წარმოვიდგინოთ, რომ ერთმანეთს ეტოქება ორი დასკვნა, რომლებიც ეფუძნება ორი საკითხის ცოდნის ორ სხვადასხვა დონეს. ასეთ შემთხვევას - ამას ჯერ კიდევ ბერძენი ფილოსოფოსები ამბობდნენ - ყოველდღიურ ცხოვრება-

ში ვხვდებით: თვალები ან გრძნობის ორგანოები, აღიქვამენ რამეს, მაგრამ გონება ამტკიცებს რომ ეს შეუძლებელია. ასეთ შემთხვევაში ვაცხადებთ, რომ ვართ ილუზიის მსხვერპლი, და ისეთ ობიექტს ვხედავდით თეთრად, რომელიც თეთრი არ არის. პლატონი - და მასთან ერთად ყველა დიდი მეტაფიზიკოსი - გვმოძღვრავს, რომ ვერწმუნოთ არა გრძნობის ორგანოთა „აზრს“, რომელიც შეიძლება განსხვავებული იყოს, არამედ დავეყრდნოთ გონებრივ განმსჯელობას.

ქრისტიანულ ლიტერატურაშიც ვხედავთ მსგავს პრობლემას, მაგრამ უფრო მაღალ დონეზე აზიდულს. საღმრთო საკითხების შესახებ შეგვიძლია ვიმსჯელოთ ინტელექტზე დაყრდნობით და, იმავდროულად, გაგვაჩნდეს მოსაზრებები, მაგრამ ამავე დროს ვიცხოვროთ რწმენაში და ვაღიაროთ, რომ საღმრთო დოგმები აჭარბებს ყოველგვარ ინტელექტს. და დავრწმუნდებით რა, რომ ეს სულიერი ხედვა ჩვენ გვენიჭება ეკლესიის მეშვეობით, აღარ გვექნება სირთულე, დავუმორჩილოთ „ინტელექტუალური განსჯა“, ჩვენი მოსაზრება, გამოცხადებულ ჭეშმარიტებას.

სულიერი ჭეშმარიტება მეტალოგიკურია, გონების არგუმენტაციაზე აღმატებული, როგორც ხშირად ამბობენ აღმოსავლელი ღვთისმეტყველები. ამასთანავე არსებობდა ძველი სამონასტრო ტრადიცია, რომლის მიხედვითაც მონაზვნები უარს აცხადებდნენ, დისკუსიები ეწარმოებინათ რწმენის საკითხებზე, რადგან ასეთი დისკუსიები სულისთვის უსარგებლოდ და საზიანოდაც კი მიიჩნეოდა.

წმინდა გრიგოლ ნაზიანზელი თავს არიდებდა დისკუსიებს წმინდა სამების შესახებ. თავის დროზე იგნატიუს ლოიოლაც

მსგავსადვე მოიქცა პრედესტინაციის საკითხ-თან დაკავშირებით. ორივესთვის მოტი-ვი მსგავსია: „არ დაამდაბლონ რწმ-ენა პრესტიჟულ თამაშობამდე, წმინდად ადამიანური კონცეპტებით“ (გრიგოლ ნაზიანზელი). თავის მხრივ კი იგნატიუს ლოიოლა წერდა: „ყოველგვარი განსჯის მიღმა უნდა ვიქონიოთ სულის მზაობა, რომ დავემორჩილოთ ყველაფერში ჩვენი უფ-ლის, იესო ქრისტეს ჭეშმარიტ სასძლოს, რომელიც არის ჩვენი დედა ეკლესია“.

აქედან ვასკვნით, რომ მორჩილება არ-ის სათნოება, რომელშიც ძალიან მარტი-ვია სულიერულებიდან ადამიანურობაში გადასვლა. წმინდა წყლის ადამიანური მორჩი-ლება, მარტივად იქცევა კიდეც არაადამიანუ-რად. მაშინ, როდესაც მორჩილება რწმენაში ხსნის იმ ყურს, რომელიც იგივეა, რაც ღვთის ჭვრეტისთვის გახსნილი თვალი.

თარგმნა ლეონიდე აბრალიძემ

-
- 1 წინამდებარე თარგმანი არის პარაგრაფი წიგნისა „Il cammino dello Spirito - სულის გზა“ (გვ. 110-116), რომელიც 1995 წელს დაიბეჭდა რომში და წარმოადგენს ამავე წელს ავტორის მიერ რომის კურიაში ჩატარებული „სულიერი წვრთნების“, სულიერი ხასიათის მოკლე ლექციების სერიას.
 - 2 კარდინალი თომას შპიდლიცი (1919-2010) — ჩეხი ღვთისმეტყველი. აღმოსავლური ქრისტიანობის სულიერებისა და ასკეტიზმის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი მკვლევარი. ავტორი ათეულობით მონოგრაფიისა სულიერების, ასკეტიზმის, სამონასტრო ტრადიციებისა და სულიერი ცხოვრების ფორმების შესახებ.





განა სინდისი არ არის ის ადგილი, სადაც, უპირველესად, საუბრობს ღმერთი და განა მასაც არ ეკუთვნის მორჩილება? ეკლესიის ისტორიაში მრავლად იყვნენ ქრისტესთვის სულელნი (saloi - სალოსები), რომლებიც არაფრად აგდებდნენ გარეგან წესებს, ჩვევებს, მათ შორის საღვთისმოსაოსაც და ააშკარავებდნენ იმათ ფარისევლობას, ვინც ამ წესებს მისდევდა. ამათ შორის არიან წმინდანები, რომლებსაც ხალხი თაყვანს სცემს, როგორც წინასწარმეტყველებს.

თომას შაილიჩი

პითარ ვცხონდე?

ძმამან ჰკითხა მამასა მაკარის მეგვიპტელსა დიდსა, თუ ვითარ ვცხონდე?

მიუგო და ჰრქუა მას ბერმან: წარვედ საფლავებსა და აგინე მკუდართა. და წარვიდა ძმაი იგი და აგინა, ვითარცა უბრძანა მას ბერმან. და მოვიდა, უთხრა მას, ვითარმედ: ვაგინენ. ჰრქუა მას ბერმან: და არაი გარქუესა შენ? ჰრქუა მან: არაი.

და კუალად ჰრქუა მას ბერმან: წარვედ და ადიდენ იგინი. და წარვიდა ძმაი იგი და ეტყოდა მათ: მოციქულნო, წმიდანო და მართალნო! მოვიდა ბერისა და ჰრქუა: ვადიდენ. და ჰქრუა მას ბერმან: და არა გარქუესა შენ? და ჰრქუა მან, ვითარმედ: არა მრქუეს რა.

მაშინ ჰრქუა მას ბერმან: უწყია აწ, შვილო, ვითარმედ აგინენ და არა აღშფოთნეს, და ადიდენ და არა განმხიარულდეს? აწ უკუეთუ გნებავს ცხორება, შენ ეგრეთვე იქმოდე, ნუცა დიდებაი შეგირაცხიეს კაცთაი, ნუცა გინებაი, ვითარცა მკუდარსა, და სხცონდე

ქართული ჰაბერიკი.
ექვთიმე ათონელის თარგმანი

ღვანე

მართლმადიდებლობა და მატერიალიზმი

ISSN 2000-0275



0 77096 62190 6