

№8/2014

რელიგიურ-საგანმანათლებლო ჟურნალი

გული გონიერი

„მიგცე შენ გული გონიერი“
III მფ. 3.12

თბილისი
2014

მთავარი რედაქტორი: თეიმურაზ ბუაძე
მთავარი რედაქტორის მოადგილე: ირაკლი ორჭონია
რედაქტორი: ქეთევან მამასახლისი

სარჩევი

მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველება

5

- 7 მიტროპოლიტი ილარიონ ალფეევი – ადამიანის
განღმრთობა აღმოსავლეთის პატრისტიკულ
ტრადიციაში
- 29 გიორგი გვასალია – ერის რჩეულობის ბიბლიური
გააზრება
- 67 სტილიანოს პაპადოპულოსი – თეოლოგია და ენა

ქრისტიანობა და ფილოსოფია

115

- 117 თეიმურაზ ბუაძე – მოდერნულობის რელიგიურ-
ფილოსოფიური საფუძვლები

ქრისტიანული აკოლოგეტიკა

159

161 ირაკლი ორჭონია – ბიბლიური მოვლენების
უტყუარობის შესახებ

დასავლელი ქრისტიანი მოაზროვნეები

195

197 ზურაბ ეკალაძე – ტეიარ დე შარდენი

საქართველოს ეკლესიის ისტორია

213

215 ვახტანგ გურული – ვინ მოკლა რუსი ეგზარქოსი ნიკონი?

მართლმადიდებლური
ღვთისმეტყველება



ადამიანის განღმრთობა აღმოსავლეთის კათრისტიკულ ტრადიციაში

ინგლისურიდან თარგმნა გიორგი გველესიანმა

წმ. გრიგოლ ნაზიანზელის, წმ. სიმეონ ახალი
ღვთისმეტყველისა და წმ. გრიგოლ პალამას
სწავლებლებზე დაყრდნობით¹

ზანღმრთობის შესახებ სწავლება მართლმადიდებლური
ასკეტიზმისა და მისტიციზმის მთავარი თემაა. ის ბიბლიურ
სწავლებას ეფუძნება, თუმცა მსგავს ანალოგიებს ანტიკური
საბერძნეთის ფილოსოფიაშიც ვხვდებით.

1. Paper presented at ANZATS/ANZSTS conference, The glory of God: humanity fully alive held at Queen's College, Melbourne, July 2004. წინამდებარე პუბლიკაციის თარგმნისას ვიყენებთ ინტერნეტგვერდს: <http://colloquiumjournal.org/back-issues/Coll36.2/Hilarion.pdf>

ამ დოქტრინის ბერძნული ელემენტი მისსავე ლექსიკაში გვხვდება, როგორც ამას ი. ჰ. დალმაისი (Irenee Henri Dalmais) მიუთითებს და აღნიშნავს, რომ ის უცხოა ბიბლიისათვის. წმინდა წერილი ასწავლის ღვთის აბსოლუტურ ტრანსცედენტურობას², მაგრამ სახარებებსა და მოციქულთა ეპისტოლეებში არის მრავალი ადგილი, რომელიც განღმერთობის შესახებ სწავლების ჩამოყალიბების საფუძველი გახდა. ფაქტობრივად, 81(82) ფსალმუნის 6 მუხლის მიხედვით, თავად იესო ქრისტე ადამიანებს „ღმერთებს“ უწოდებს (იოან. 10.34). იოანეს სახარებაში საუბარია ჩვენს შვილობაზე (adoption, τέκνα θεῶν) (იოან. 1.12) და ღვთის მსგავსებაზე (1 იოან. 3.2). პეტრეს მეორე ეპისტოლეში მოციქული საუბრობს ადამიანზე, როგორც „ღმერთის ზიარზე“ (1.4). პავლესთან ვხვდებით სწავლებას ღვთის ხატებასა და მსგავსებაზე (რომ. 8.29, 1 კორ. 15.49, 2 კორ. 3.18, კოლ. 3.10), ასევე საღვთო უკვდავების თანაზიარებასა (1 კორ. 15.53) და ღვთის ძეობილობის იდეაზე (υἱοὶ θεοῦ, υἰοθεσία, გალ. 3.26; 4.5), ასევე ადამიანის ხატებაზე (εἰκὼν ἀνθρώπου, image of man), როგორც ღვთის ტაძარზე.

პავლე მოციქულის ესქატოლოგიურ ჩვენებაში ჩამოყალიბებულია იდეა აღდგომის შემდგომ ადამიანის აღმატებულ მდგომარეობაზე, როცა ხდება ფერისცვალება, განახლება ქრისტეში (რომ 8.18-23, ეფ. 1.10), რომელიც იმკვიდრებს „ყოველსა შინა“ (1 კორ. 15.28).

ახალი აღთქმის ეს შეხედულებები აქტუალური იყო მეორე საუკუნეში მოღვაწე მამებთან. წმინდა ეგნატე ქრისტიანებს უწოდებს „ღმერთშემოსილებს“ (Θεόφορος)³, რაც ქრისტესთან თანაზიარებაზე⁴ მიანიშნებს. წმინდა ირინე-

2. Dictionnaire de Spiritualité (Paris), vol.3, col.1376.

3. Ephesians 9.2.

4. Ephesians 4.2.

ოსთან ვხვდებით იდეას ცოცხალ ადამიანზე, როგორც ღვთის დიდებაზე და აპოკატასტასის (ἀποκατάστασις) კონცეფციას, რაც ნიშნავს კაცობრიობის დაბრუნებას თავდაპირველ მდგომარეობაში და ქრისტეში თანაზიარებას. განსაკუთრებული მნიშვნელობა წმინდა ირინეოსის შემდეგ გამოხატულებას აქვს:

„სიტყვა განკაცდა და ძე ღვთისა გახდა ძე კაცისა... რათა შეგვძლებოდა ღვთის ძეები გავმხდარიყავით“⁵.

განღმრთობა ადამიანს ღმერთის საშუალებით ენიჭება, რაც ნათლად არის ასახული მართლმადიდებელ ავტორებთან.

სიტყვა „განღმრთობა“ (θεοποίησιν) პირველად კლიმენტი ალექსანდრიელთან ჩნდება: „სიტყვა განღმრთობს ადამიანს თავისი საღვთო სწავლების მიხედვით“⁶. განღმრთობა კლიმენტისთან გაიგება, როგორც მორალური სრულყოფილება: თავის სრულყოფილ მდგომარეობაში ადამიანი ხდება „ღვთის მსგავსი“⁷. კლიმენტი განღმრთობას აღიქვამს ესქატოლოგიური თვალთახედვით: „ჩვენ გავხდებით წმინდანები ჩვენს გულებში ღვთის მარადიული მჭვრეტელობისთვის... ჩვენ დაგვერქმევა ღმერთები და დავდგებით სხვა ღმერთთა შორის“⁸.

განღმრთობის შესახებ სწავლება პატრისტიკულ თეოლოგიაში საბოლოოდ ჩამოყალიბდა მეოთხე საუკუნეში, არიანელობასთან პოლემიკაში. მისი კლასიკური ფორმუ-

5. Against Heresies 5 (preface). იქვე. 3,19,1. შდრ. იქვე 4,33,4

6. Protrepticus 11

7. Stromata 6,9. Cf. Pedagogue 1,12: „ჩვენ შევიმცნებთ ზეციურ ცხოვრებას, რომლითაც ამჟამინდელ ყოფაში განვიღმრთობით“. აღიქვა რა განღმრთობის იდეა მორალურ და ინტელექტუალურ ასპექტებში, კლიმენტი ალექსანდრიელმა განღმრთობის იდეა დაუკავშირა მორალურ და ინტელექტუალურ ასპექტებს და არა ონტოლოგიურს: „ჩვენ არ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ ადამიანი, როგორც ღმერთის ნაწილი ანდა საღვთო ბუნების მსგავსის მქონედ“; Stromata 2,16

8. Stromata 7,10

ლა ჩამოყალიბებულია წმინდა ათანასესთან: „ის განკაცდა, რათა ჩვენ განვღმრთობილიყავით“⁹ — (Αυτός γαρ ἐνυφραπίσεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν). მსოფლიო საეკლესიო კრებების მონაწილე მამებისთვის, ისევე როგორც წმინდა ათანასესთვის, სიტყვის განკაცება ადამიანის განღმრთობისათვის მთავარი საფუძველია. წმინდა ათანასე ხაზს უსვამს ონტოლოგიურ განსხვავებას, რაც ჩნდება ღვთის ძეობილობასა და განღმრთობას შორის: „ჩვენ ვხვდებით ღვთის ძეები, მაგრამ არა ისეთნი, როგორიც თავადაა ბუნებითად, არამედ მადლისმიერად“¹⁰.

განღმრთობის შესახებ საერთო სწავლება აქვთ კაბადოკიელ მამებს. მათ შორის წმინდა გრიგოლ ნაზიანზელი ყველაზე ხშირად იყენებს ტერმინ „განღმრთობას“, თუმცა ბასილი დიდი და გრიგოლ ნოსელი დიდ სიფრთხილეს იჩენდნენ არაბიბლიური ტერმინების გამოყენებისას¹¹.

წმინდა გრიგოლ ნაზიანზელი, თავის მხრივ, მიაწერს წმ. ბასილი დიდს საყურადღებო ფრაზას: „მე ქმნილება ვარ, მაგრამ მოწოდებული ვარ განღმრთობისთვის“¹². წმ. გრიგოლმა წინამორბედებთან შედარებით უფრო მეტად იმსჯელა განღმრთობის კონცეფციის შესახებ¹³. მან გამოიყენა სიტყვა განღმრთობა და სხვა ტერმინებიც, რომლებიც დაკავშირებული იყო ამ სწავლებასთან. როგორც წმ. ირინეოსთან და წმ. ათანასესთან, ისე წმინდა გრიგოლთან განღმრთობა არის ღმერთის განკაცება¹⁴. თავის პირველ სააღდგომო ჰომილიაში ის ამბობს:

9. On the Incarnation of God the Word 54,2. Cf. To Adelphios

10. Against the Arians 3,19

11. შდრ. I.-H. Dalmais in Dictionnaire de Spiritualité, vol.3, col.1382-1383

12. Discourse 43,48. სიტყვა წმინდა ბასილი დიდმა წარმოთქვა იმპერატორის წინაშე, რომელიც ოფიციალურად ბრალს სდებდა მას ხელისუფლის დაუმორჩილებლობაში და ემუქრებოდა დასჯით.

13. იხ. D. Winslow, The Dynamics of Salvation: A Study in Gregory of Nazianzus (Philadelphia: Catholic Univ. of America Press, 1979) 179

14. Discourse 30,14; იქვე. Discourse 30,21

„დაე, ვალიაროთ ჩვენი ღირსება, პატივი ვცეთ ჩვენს არქეტიპს, შევიცნოთ იმ მისტერიის ძალა, რისთვისაც ქრისტე მოკვდა.

დაე, მივემსგავსოთ ქრისტეს, რადგან ის გახდა ჩვენი მსგავსი. მოდით, გავხდეთ ღვთისანი, რადგან ის ჩვენ გამო განკაცდა. მან საკუთარ თავზე იწვნია უარესი, რათა ჩვენთვის მოენიჭებინა უმჯობესი. იგი გაღარიბდა, რათა ჩვენ გავემდიდრებინეთ; მან ხატი მონისა მიიღო, რათა ჩვენ გავეთავისუფლებინეთ; ის ჩამობრძანდა, რათა ჩვენ ავემაღლებინეთ; ის გამოიცადა, რათა ჩვენ გაგვემარჯვა; მან შეურაცხყოფა დაითმინა, რათა ჩვენ განვედიდებინეთ. ის მოკვდა, რათა ჩვენ გადავერჩინეთ; ის ამაღლდა ზეცაში, რათა ჩვენ ავემაღლებინეთ, რომლებიც მანამდე ცოდვაში ვიყავით შთაფლულნი. მოდით, მივუძღვნათ ყოველივე შესაწირავი მას, რომელმაც გაიღო საკუთარი თავი ჩვენს გამოსასყიდად და ჩვენს შესარიგებლად, მაგრამ ვერავინ შეძლებს ჩასწვდეს ამ საიდუმლოს, თუ რა მოიმოქმედა მან ჩვენ გამო“¹⁵.

წმინდა გრიგოლმა თავის მეორე ჰომილიაში განღმრთობის მიზანი შემდეგნაირად ჩამოაყალიბა: „კაცი უნდა გახდეს ღმერთი და სამოთხისეული ნეტარების მონაწილე“¹⁶. თავისი ვნებით ქრისტემ განაღმრთო ადამიანის ბუნება და ერთმანეთს დაუკავშირა ადამიანი და ზეციური ხატება¹⁷.

წმინდა გრიგოლის შრომებში სხვადასხვა სახეცვლილებით წმინდა ირინეოსისა და წმ. ათანასეს ფორმულირებების ზეგავლენა ჩანს: „განკაცდი და შეუერთდი მოკვდავებს, შენ იყავი დასაბამიდანვე ღმერთი და შემდგომ გახდი კაცი, რათა ჩვენ განგვეღმრთე“¹⁸. ქრისტემ... განგვალმრთო მოკვდა-

15. Disc. 1,4,9 – 5,12(SC 247, 76–78)

16. Disc. 2,22, 14–15(SC 247, 120)

17. Carm. 2,1,34 (PG 37, 1313)

18. Carm.2, 1, 1 (PG 37, 971)

ვის სახით (რომელიც მან თავის თავზე მიიღო)¹⁹. მამის სიტყვა იყო ღმერთი, მაგრამ გახდა კაცი, ისეთი, როგორიც ჩვენ ვართ, ამგვარად შეუერთდა მოკვდავებს, რათა მან შეგვაერთოს ღმერთთან...²⁰ „რამეთუ ერთ არს ღმერთი და ერთ არს შუამდგომელი ღმრთისა და კაცთა კაცი იესუ ქრისტე“²¹ და ახლაც შუამდგომლობს ჩემი ცხოვნებისათვის, რადგან აქვს სხეული, რომელიც მიიღო, რათა მე გავმხდარიყავი ღმერთი მისი განკაცების ძალით²².

წმინდა გრიგოლი არა მარტო იმეორებს განღმრთობის კლასიკურ ფორმულას, არამედ ამ სიტყვებით ავსებს მას: *tantum quantum (so far as — იმდენად, რამდენადაც)* და მისი სპეციფიკაა: „ღმერთი გახდა კაცი, რათა მე გავმხდარიყავი ღმერთი, იმდენად, რამდენადაც ის გახდა ადამიანი“²³ (*ὡς γένομαι τοσοῦτον θεός ὅσον εκείνος ἀνθρώπος*). ზემოთ აღნიშნულში უმთავრესი კავშირი მყარდება არა მხოლოდ ღმერთის განსხეულებასა და ადამიანის განღმრთობაში, არამედ ასევე იმ უდიდეს საზომში, რომლითაც ღმერთი გახდა კაცი და კაცი – ღმერთი. მოცემული განსაზღვრება აპოლინარის სწავლებას ეწინააღმდეგება:²⁴ თუკი ღმერთი არ გამხდარა სრული კაცი, მაშინ შეუძლებელია კაცისათვის, გახდეს სრული ღმერთი. აპოლინარის საწინააღმდეგოდ მიმართულ ერთ-ერთ ნაშრომში წმინდა გრიგოლი ავითარებს მოსაზრებას და ეკამათება მას ღვთის განკაცების თაობაზე, რომელიც პირდაპირ კავშირშია ადამიანის განღმრთობასთან: „ის იმავე ხარისხით განკაცდა,

19. Carm. 1, 2, 14 (PG 37, 762)

20. Carm. 1, 1, 11 (PG 37, 471)

21. 1 ტიმ. 2:5; Disc. 30, 14, 8–11 (SC 250, 256) = Wickham, 272

22. Carm. 1, 1, 11 (PG 37, 465)

23. Discourse 29, 19, 9–10

24. აპოლინარი მიიჩნევდა, რომ ღმერთი განკაცებული იყო მხოლოდ ადამიანური სხეულით, თუმცა გონება და სული მასში ჩანაცვლებული იყო ღვთის სიტყვით (ლოგოსით — Λόγος)

რომლითაც მე განმადმრთობს“²⁵. ქრისტეში სრული ადამიანური ბუნების აღიარება გულისხმობს ადამიანური პიროვნების განდმრთობას, რომელიც თავის თავში მოიცავს გონებას, სულსა და სხეულს.

ის, რომ ადამიანის სხეული მონაწილეობს განდმრთობაში, არის მთავარი იდეა, რაც განასხვავებს ერთმანეთისაგან ქრისტიანულ სწავლებასა და პლატონურ იდეებს. ამან გამოძახილი ჰპოვა პლოტინთან, რომელმაც მას „ღმერთად გახდომის“ იდეა უწოდა²⁶. შემდგომი ფილოსოფიური სისტემები ყოველივე საღვთოს საწინააღმდეგოა²⁷. წმინდა გრიგოლი, თავის მხრივ, აცხადებს, რომ ქრისტეს პიროვნებაში ხორცი სულიწმიდის მიერ იყო განდმრთობილი: „გახდა რა ერთი ორი ურთიერთსაწინააღმდეგოსაგან, ვამბობ, ხორცისა და სულიწმიდისაგან, რომელთაგან უკანასკნელი განადმრთობს პირველს“²⁸. იგივენაირად, ნებისმიერი ადამიანის სხეული, რომელიც განიდმრთობა, ქრისტეში ფერს იცვლის:

ვიწრო და რთული გზით, ვიწრო კარიბჭის გავლით,
რომელნიც მრავალთათვის გაუვალია,
რომელზეც ყველა ვერ გაივლის
და მიმიძღვის ღმერთთან მოზეიმე ამალით,
მე, მიწისაგან შექმნილს, ღმერთისაგან მიმიძღვება,
რომელიც გავხდი ღმერთი, თუმცა არ ვარ უვნები
სიკვდილისაგან,
ღვთის ხატებასთან და ჩემს სხეულთან ერთად,
რომელიც არის ჩემი დამხმარე,

25. Carm. 1, 1, 11 (PG 37, 471)

26. Enn. 1, 2, 6: „ჩვენ გვაღელვებს არა ის, რომ ვიყოთ უცოდველნი, არამედ ის, რომ გავხდეთ ღმერთი“.

27. იხ. Deck, Nature, 79.

28. Disc. 45, 9 (PG 36, 633)

მივილტვოდი ღმრთისაკენ, როგორც მაღნანტის ქვა
(μάγνησα λίθος)
მბრწყინავ ლითონისაკენ²⁹.

წმინდა გრიგოლი (ისევე როგორც უამრავი სხვა მამა) როცა საუბრობს ადამიანის საბოლოო განღმერთობაზე, ცათა სასუფეველში რომ აღსრულდება, განღმერთობას ესქატოლოგიის ჩარჩოში განიხილავს. ის ამბობს, რომ ამ ცხოვრებაში (ἐνταῦθα) ჩვენ ვემზადებით მაშინ, როდესაც „მიღმერთში“ ღვთისადმი მისწრაფებით განვიღმერთობით³⁰. წმ. გრიგოლი გვამცნობს, რომ ადამიანის საბოლოო განღმერთობა ცათა სასუფეველში ღვთიურ ნათელთან თანაზიარებით მოხდება: „იქ ნათელი ბრწინვალეაა მათთვის, ვინც აქ წმინდად ცხოვრობდა, როდესაც მართალნი გამობრწყინდებიან, ვითარცა მზე (მათ. 13.43) და ღმერთი დადგება ღმერთთა და მეფეთა შორის“³¹.

წმ. დიონისესა და წმ. მაქსიმე აღმსარებელთან, ისე როგორც წმ. გრიგოლთან, განღმერთობა გაიგება როგორც ღვთიური მოწყალების ძღვენი, ნათლისღებისა და ზიარების საიდუმლოთა მიღების შედეგი³². წმინდა დიონისე განღმერთობას განსაზღვრავს როგორც „ღვთის მსგავსებასა და მასთან თანაზიარებას, რამდენადაც ეს შესაძლებელია (ἀξέφικτόν)“³³.

წმინდა მაქსიმე აღმსარებელი განღმერთობის კონცეფციას აყრდნობს წმინდანების: ირინეოსისა და ათანასეს

29. Carm. 2, 1, 1 (PG 37, 1004–1005)

30. Discourse 38,11

31. Discourse 40,6

32. Dionysios the Areopagite, On Ecclesiastical Hierarchy 1; იქვე 2; იქვე 6; Maximos, Mystagogy 24; cf. Gregory Nazianzen, Discourse 31,28,10 (deification through Baptism)

33. On Ecclesiastical Hierarchy 1

ფორმულას³⁴, განსაკუთრებით გამოყოფდა იგი იმ ურთიერთ-კავშირს, რომელიც არსებობს განღმრთობასა და ღვთის განკაცებას შორის; ის არა მხოლოდ წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველის ფორმულას *tantum-quantum* იყენებს³⁵, არამედ მას სხვა კუთხითაც წარმოაჩენს, როდესაც საუბრობს ქრისტეს ორ ბუნებაზე: ღმერთი ხდება კაცი იმდენად, რამდენადაც კაცება განიღმრთობა ქრისტეს პიროვნებაში³⁶.

წმინდა მაქსიმე ბრძანებს: სიყვარულის სრულყოფილი ნაღვაწი და მისი ქმედითობის დასასრული არის უბრუნველყოფა იმ ურთიერთთანაზიარებისა, რომლითაც ისინი (ადამიანები) თავიანთი ინდივიდუალური მახასიათებლებით (იდიომატა) არიან მისით (ღმერთით) შემოსაზღვრულნი... და ადამიანი შექმნილია ღმერთისაგან და ღმერთი იწოდება და ჩნდება კაცად³⁷.

ორივე მოვლენა, ღმერთის განკაცება და ადამიანის განღმრთობა, გაიგება ღმერთისა და კაცის სინერგიის ნაყოფად.

წმინდა იოანე დამასკელი განღმრთობის პატრისტიკულ იდეას აჯამებს. ის თავის პირველ ჰომილიაში — „აპოლოგეტური სიტყვა წმინდა ხატების შესახებ“ ეყრდნობა ბიბლიურ და პატრისტიკულ შრომებს.

წმინდა იოანე ღვთისმეტყველი ბრძანებს: „საყუარელ-ნო, აწ შვილნი ღმრთისანი ვართ და არღარა გამოჩინებულ არს, რად ყოფად ვართ. გარნა ვიცით, რამეთუ უკუეთუ გამოცხადნეს, მსგავსად მისსა ვიყვნეთ...“ (1 იოან.3.2). რკინა შეერწყა ცეცხლს, მაგრამ არ გახდა ბუნებითად ცეცხლო-

34. მის საღვთისმეტყველო შრომებში (2,25): „სიტყვა ღვთისა და ძე მამა ღმერთისა, იქმნა ძე კაცისა, რათა გაეღმერთებინა კაცნი და ექცია ისინი ღვთის ძეებად“

35. იხ. Ambigua [PG 91, 1113 B]: „ადამიანის შესაძლებლობა, განიღმრთოს ღვთის სიყვარულის საშუალებით, შესატყვისია ღმერთის განკაცებასთან, რომელსაც გააჩნდა ადამიანისადმი თანაგრძნობა“.

36. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Lund, CWK Gleerup, 1965) 457-459

37. Epistle 2

ვანი, თუმცა ამ შეერთებითა [ცეცხლთან] და მონაწილეობით (μεθ᾽ξυ) განღმრთობილი (τῷθεοῦμενον, იგულისხმება ადამიანი) ხდება ღმერთი, მაგრამ არა თავისი ბუნებით, არამედ თანამონაწილეობით... განღმრთობის შედეგად წმინდანები ღმერთები ხდებიან, რაც ნათქვამია კიდევ: „ღმერთი დადგა შესაკრებელსა ღმერთთასა, ხოლო შორის ღმერთნი განიკითხნეს“ (ფს. 81.1), რაც შესაძლებელია მოხდეს მაშინ, როდესაც ღმერთი დადგება ღმერთთა შორის, როგორც ბრძანებს წმინდა გრიგოლი ღვთისმეტყველი³⁸.

ასკეტურ ლიტერატურაში, აღმოსავლური ტრადიციის მიხედვით, სწავლება ადამიანის განღმრთობის შესახებ წარმოდგენილია მნიშვნელოვან ასპექტში. წმინდა მარკოზ მეუდაბნოე (Marcus Eremita or Markus the Ascetic ხს. დღე — 5 მარტი) იმოწმებს წმინდა ათანასეს და ბრძანებს: „ღმერთი... გახდა ის, ვინც ჩვენ ვართ, ამგვარად ჩვენც უნდა გავხდეთ ის“³⁹. ნეტარი დიადოქოსი თავის ჰომილიაში გვმოძღვრავს: „ის, რაც ეკუთვნის ღმერთს, ეკუთვნის იმათაც, ვინც გახდებიან ღმერთები, მისი წყალობით, ღმერთისთვის ადამიანები ღმერთები ხდებიან“⁴⁰. წმინდა მაკარი ეგვიპტელის ჰომილიათა ავტორი ავითარებს მოძღვრებას საბოლოო აღდგომისა და მთელი კაცობრიობის ფერისცვალების შესახებ⁴¹.

სირიულ ტრადიციაში განღმრთობის კონცეფცია განსაკუთრებულად განვითარდა წმინდა ეფრემ ასურთან. მისი მოძღვრებით, ღმერთმა შექმნა კაცი იმ პერსპექტივით, რომ ის გამხდარიყო „ქმნილი ღმერთი“⁴². რადგანაც ადამიანს საკუთარი ძალებით არ შეეძლო ამის სისრულეში მოყვანა,

38. აპოლოგეტური სიტყვა წმინდა ხატების შესახებ; 1,19 Reference to Gregory Nazianzen, Discourse 40,6

39. Epistle to Nicholas the Monk 10

40. Sermon on Ascension 6

41. Homily 15.10

42. Sermon on Faith 3.31-32

იესო ქრისტემ აღასრულა: „ყოვლადძლიერმა იცოდა, რომ ადამს სურდა, გამხდარიყო ღმერთი, ამიტომაც მან გამოგზავნა თავისი ძე... რათა მისი სურვილი აღესრულებინა“⁴³. წმინდა ეფრემი საუბრობს ღმერთსა და კაცს შორის „გაცვლაზე“, იმოწმებს გამონათქვამს, რომელიც შეგვახსენებს წმინდა ათანასეს ფორმულირებას: „მან გვიბოძა ჩვენ ღვთიურობა, ჩვენ კი ძალგვიძს, მივცეთ ადამიანურობა“⁴⁴.

შენ განკაცდი, ქრისტე, რათა კაცი განგელმრთო⁴⁵.

დღეს ქრისტე თაბორის მთაზე ადამის დაბნელებულ ბუნებას ცვლის და აღავსებს მას ნათლით და ქმნის მას ღვთის მსგავსს⁴⁶.

„...მან შეცვალა [ადამის ბუნება] დიდებასა და ბრწყინვალებაში საკუთარი ღვთიურობით“⁴⁷.

„ჩემს სამეფოში... მე ვიქნები შენთან, როგორც ღმერთი ღმერთთა შორის“⁴⁸.

ამაში გამოიხატება ის, რომ განღმრთობის მართლმადიდებლური ქრისტიანული დოქტრინა არ არის უბრალო თეოლოგიური ჰიპოთეზა, არამედ — მუდმივი ლოცვითი მჭვრეტელობა.

ეს არის მცირე ჩამონათვალი პატრისტიკული სწავლებიდან ადამიანის განღმრთობაზე. იგი შეიძლება მოკლედ ითქვას შემდეგ ხუთ ასპექტში:

1. განღმრთობა ეკლესიის მამათაგან გაიგება ქრისტოლოგიური სწავლების ჩარჩოებში, რაც შესაძლებელია ღვთის სიტყვის განკაცების წყალობით;

43. Hymns on Nisibis 69,12

44. Hymns on Faith 5.17

45. მეშვიდე ხმა, ხუთშაბათის მწუხრი, სტიქარონი [რვახმათა, პარაკლიტონი] – Seventh Tone, Thursday evening, Stichiron [Oktoichos].

46. ფერისცვალება, მწუხრი, სტიქარონი მეორე ხმა [თვენი] – The Transfiguration of Christ, Vespers, Stichiron in Tone Two [Menaion].

47. ფერისცვალება, მწუხრი, სტიქარონი ხმა პირველი [თვენი] – Transfiguration, Vespers, Stichiron, Tone One [Menaion].

48. დიდი ხუთშაბათი, კოზმა მაიუმელის კანონი, მე-4 ანტიფონი [მარხვანი, ტრიოდონი] – Good Thursday, Canon by Kosmas of Maiuma, Canticle Four [Triodion].

2. ადამიანის სხეული, პატრისტიკული სწავლების თანახმად, სულთან ერთად განიღმრთობა;

3. საეკლესიო საიდუმლოებანი, ნათლისღება და ევქარისტია, განღმრთობის ყველაზე მნიშვნელოვანი საშუალებებია;

4. განღმრთობა მრავალ მამასთან გაიგება ესქატოლოგიური კუთხითაც: დასაწყისი იგულისხმება აქ, მიწაზე (ἐπί τῆς γῆς), მაგრამ სრულად რეალიზდება იმქვეყნად⁴⁹, მომავლის ჟამის ზეციურ სამეფოში;

5. განღმრთობა მჭიდროდაა დაკავშირებული პიროვნების მისტიურ გამოცდილებასთან, რომელსაც სწამს ქმედითად და ამ გზით ღვთიურ უქმნელ ნათელს განჭვრეტს.

ყველა ეს ტრადიციული პატრისტიკული სწავლება ალბეჭდილია წმინდა სიმეონ ახალი ღვთისმეტყველის თეოლოგიურ და მისტიკურ შრომებში. იგი წმინდა გრიგოლ პალამას უშუალო წინამორბედი გახლდათ. მისტიურ თეოლოგიაში წმ. სიმეონთან განღმრთობის კონცეფცია ცენტრალურ და გამორჩეულ ადგილს იკავებს. ეს დოქტრინა აგრეთვე, შეიძლება კარგად დავინახოთ მის შრომებში. ერთნი იტყვიან, რომ განღმრთობის შესახებ სწავლება არის ძირითადი თემა წმ. სიმეონის თეოლოგიურ მოსაზრებებში, სადაც იგი ახდენს სხვადასხვა ელემენტის სისტემურ ფორმირებას.

წმ. სიმეონი სიტყვასიტყვით იმოწმებს წმ. ათანასეს განღმრთობის ფორმულირებას, კითხვაზე: „რატომ განკაცდა ღმერთი?“ ის პასუხობს: „რათა კაცი გამხდარიყო ღმერთი“⁵⁰. ქრისტოლოგიური განზომილების ეს საწყისი მრავალ შემთხვევაში შეიძლება იყოს დანახული, სადაც წმ. სიმეონი საუბრობს განღმრთობაზე. „ღმერთს სურს, რომ ჩვენ

49. M. Lot-Borodine, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs (Paris: Cerf, 1970) 21.

50. Ethical Discourse 5.31–34

ადამიანურობიდან გვაქციოს ღმერთად... მას ეს იმდენად სურს, რომ ამ განზრახვით ჩამოდის მიწაზე“. წმ. სიმეონი ამბობს:⁵¹ „მე ვარ ღმერთი, რომელიც შენი გულისთვის გავხდი კაცი; მე შეგქმენი და მევე გავხდი ღმერთად“, როდესაც წმ. სიმეონი ამას წერს, საუბრობს ქრისტეს სახელით⁵². წმინდა ეფრემის მსგავსად, წმ. სიმეონი საუბრობს „საოცარ და ახალ ცვლილებაზე“ (συνάλλαγμα) ღმერთსა და ადამიანს შორის: ღმერთმა მიიღო ადამიანური სხეული ქალწულ მარიამისაგან და მას კი სანაცვლოდ თავისი ღვთიურობა უბოძა; ახლა კი უძღვნის თავის ხორცს წმინდანებს, რათა განაღმრთოს ისინი⁵³.

სხვა წმინდა მამათა მსგავსად, წმ. სიმეონი საუბრობს სიკვდილის შემდგომ ადამიანის განღმრთობაზე, როდესაც ქრისტეს მეორედ მოსვლისას საბოლოოდ აღდგება და შეიცვლება ქმნილებათა სახე⁵⁴. ესქატოლოგიური განზომილება, ადამიანის განღმრთობის შესახებ სწავლებისა, ვითარდება 27-ე ჰიმნში, სადაც წმ. სიმეონი აღწერს სიკვდილის შემდგომ წმინდანთა დიდებულებას:

არა მხოლოდ ღმერთი სუფევს წმინდანებში,

არამედ წმინდანები ცხოვრობენ და

მკვიდრობენ ღმერთში (შდრ. საქმ. 17:28)...

ჰოი, საოცრება! ანგელოზთა და ღვთის ძეთა მსგავსად,

სიკვდილის შემდეგ ღმერთები შეუერთდებიან ღმერთს

ისინი, რომელნიც ძეობილობის მადლით არიან

ღმერთები, მიემსგავსებიან

მას, ვინც არის ღმერთი თავისი ბუნებით⁵⁵.

51. Ethical Discourse 7.598-604

52. Ethical Discourse 5.314-316

53. Ethical Discourse 1.10,118-122

54. იბ.: Ethical Discourse 1,4,1ff

55. Hymn 27.90-95

წმინდა სიმეონი სხვა ნაშრომში აღნიშნავს წმინდანთა ნაწილების შესახებ, როგორც მოწმობას მათ საბოლოო განღმერთობაზე: მათი სხეულები, რომლებიც მანამდე შეერთებულები იყვნენ განღმერთობილ სულებთან, დამარხულნი გაუხრწნელად, ვიდრე საბოლოო განახლებამდე⁵⁶. ამ არგუმენტაციაში წმინდა სიმეონი ეყრდნობა წმინდა იოანე დამასკელს, რომელიც ასევე ბრძანებდა, რომ წმინდანები გახდებიან ღმერთები ძეობილობით, ის იმოწმებს წმინდანთა სხეულების გაუხრწნელობის მაგალითს.

ადამიანთა ბუნების საბოლოო აღდგომა ეკუთვნის მომავლის საუკუნეს, თუმცა განღმერთობა ამ ცხოვრებაში იწყება. „მერვე დღის“ მოლოდინი, სამოთხის გამოცდილება და ზეციური სასუფეველის საწინდარი აქ გვენიჭება⁵⁷ და მხოლოდ ისინი, რომელნიც გახდებიან „ზეციურნი და ღვთიურნი“ თავიანთ ამქვეყნიურ ცხოვრებაში, სიკვდილის შემდეგ დაიმკვიდრებენ ზეცას⁵⁸. წმინდა სიმეონის თანახმად, განღმერთობა მოიცავს როგორც ადამიანის ინიციატივას, ასევე ღმერთის გარდამოსვლას კაცზე: „მან, რომელმაც დაივიწყა ამქვეყნიური სიამეები, შეიძინა გონების პირველსაწყისი უბიწოება, შემდეგ ერთადერთი ღმერთი შეერთებს მასთან და ამ შეერთებით სრულად განაღმერთობს მას“⁵⁹.

წმინდა სიმეონის აზრით, განღმერთობა არის მუდმივი პროცესი, რომელიც მოითხოვს თანმიმდევრული სულიერი ეტაპების გავლას. მე-14 კატეხიზმურ სიტყვაში წმ. სიმეონი აღწერს, თუ როგორ აღწევს ადამიანი ამ საფეხურს თანდათანობით ღვთის მცნებათა დაცვით, როდესაც ცოდვილი

56. Ethical Discourse 1.3.112-119

57. ob. Hymn 1.73ff.; 17.851-854; 19.107-146 et al

58. Hymn 44.405-424

59. Hymn 29.254-285

ფიქრები განგდებულია გონებიდან და ვნებები დათრგუნული, მაშინ იგი მოიხვეჭს თავმდაბლობასა და სინანულს, როდესაც მისი სულისაგან ცოდვის კვალი წარიხოცება, მასზე სულიწმიდა გარდამოვა⁶⁰. რაც უფრო მეტად აღასრულებს ღვთის მცნებებს, უფრო მეტად განიწმინდება, განათდება⁶¹. იგი სულიწმინდისაგან მოიხვეჭს ახალ სახედველსა და ახალ სასმენელს, ანუ იგი დაინახავს და გაიგებს სულიერად. ასე რომ, ღმერთი მისთვის გახდება ყველაფერი ის, რაც მას სურდა და იმაზე მეტიც კი⁶². მას ყოველთვის ექნება საშუალება, განჭვრიტოს ღმერთი და შეიცნოს თავისი სულის დიდება, თუმცა ის განათლებული და შეცვლილი იქნება⁶³. წმ. სიმეონი აგრეთვე განავრცობს წმ. გრიგოლ ნაზიანზელის განმარტებას, რომ განღმრთობის პროცესს არ აქვს დასასრული:

სრულყოფილება დაუსრულებელია,
მისი დასაწყისი და დასასრული ერთია.
რა არის დასასრული?

როგორც წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი ამბობდა:

საღვთო ნათელი არის დასასრული მჭვრეტელობისა...⁶⁴

ასე რომ, როგორც წმ. სიმეონისთვის, ასევე წმ. გრიგოლისათვის განღმრთობა, უპირველეს ყოვლისა, საღვთო ნათელთან თანამონაწილეობაშია, რომელიც გახლავთ ყოველივე სასურველის ზღვარი (which is the limit of everything desirable). როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, წმ. სიმეონი ხშირად

60. Catechetical Discourse 14.60-94

61. Catechetical Discourse 14.117-119

62. Catechetical Discourse 14.123-144

63. Catechetical Discourse 14.177-194

64. Hymn 23 413-420; Sdr. Gregory Nazianzen, Discourse 39.8. სრულყოფილების დაუსრულებლობის კონცეფციას ავითარებს ასევე ჰიმნში 1,180-183: „საუკუნეთა მიჯნაზე არ ექნება დასასრული ამ პროგრესს იქ. ამ ზრდის პროცესის დაუსრულებელი დასასრულისკენ სწრაფვის დამთავრება იქნებოდა იმის შემცენება, რაც სრულიად შეუცნობელია“.

აკავშირებს ერთმანეთთან ორ თემას, კონკრეტულად — ღვთიურ ნათელსა და განღმრთობას, განიხილავს მათ, როგორც ორ ერთმანეთის შემავსებელ წყაროს. „რომელნიც ინანიებენ“, ამბობს წმ. სიმეონი, „ხდებიან შენი ღვთიური ნათლის ძეები, [ღვთიური] ნათლის წარმოშობით ისინი ხდებიან ნათელნი, ღვთის შვილები... და ღმერთები — მისი მოწყალებით“⁶⁵. სხვა ადგილას წმინდა სიმეონი მიმართავს მკითხველს: „ეცადეთ, შემეცნების (intelligible) ლამპარი გააღვივოთ თქვენს სულში იმისათვის, რომ იყოთ სამყაროში მანათობელი მზესავით, რათა გახდეთ ღვთის მსგავსნი“⁶⁶. „რაჟამს ღვთიური ნათელი განგვანათლებს, ჩვენ შევიქმნებით ღვთის მსგავსნი — ღმერთნი, რომელნიც ჭვრეტენ ღმერთს“⁶⁷. წმ. სიმეონი საუბრობს საკუთარი ნათლის ხილვაზე, რომლითაც ღმერთმა სრულად განაახლა, უკვდავყო და განაღმრთო იგი და შეიმოსა ქრისტე⁶⁸.

წმ. სიმეონისათვის საღვთო ნათლით გასხივოსნება გახდა საკუთარი გამოცდილება და ამიტომაც იგი ხშირად საუბრობს ამ საკითხზე. წმინდა სიმეონის ჰიმნებში უამრავი მაგალითია, რომლებშიც იგი განღმრთობაზე საუბრობს, როგორც პირად გამოცდილებაზე, მაგრამ ჩვენ შემოვიფარგლებით მხოლოდ მე-15 ჰიმნით, რომელიც ადამიანის ბუნების სრულ გარდაქმნას ეხება, თავისი სხეულითა და მისი „ასოთა“ ჩათვლით:

ჩვენ ვხდებით ქრისტეს ასონი⁶⁹ და ქრისტე — ჩვენი ასოები, ჩემი, საბრალოს, ხელი და ფეხი ხდება ქრისტე...

და მე, საბრალო, ვარ ქრისტეს ხელი და ქრისტეს ფეხი.

65. Hymn 8.10-12

66. Hymn 13.12-18

67. Hymn 15.105-108

68. Hymn 30.358-361

69. შდრ. ეგნატე ანტიოქიელის, ეფეს. 4.2: „თქვენ ხართ მისი [მამა-ღმერთის] ძის ასონი“.

გავამოძრავებ ჩემს ხელს და ეს არის დაურღვეველი
 ქრისტე
 და მისი ღვთაება.
 ნუ იტყვი, რომ მე ვპკრეხელობ, არამედ მიიღე ის,
 რაც ვთქვი
 და თაყვანი ეცით ქრისტეს, რომელმაც შენ
 შეგქმნა ასეთად!
 თუ შენ გსურს, მისი ასო გახდები
 და ასე, როდესაც ჩვენი ასონი გახდებიან ქრისტეს ასონი,
 როგორც თავად ის გახდა ჩვენი ასონი
 და ყველაფერი, რაც გვაქვს ნაკლული, მათ
 შეეცვლის მშვენიერად⁷⁰,
 შეამკობს რა მათ თავისი ღვთაებისა და
 დიდების სიმშვენიერით,
 და გავხდებით ღმერთები ღმერთთან ერთად
 და აღარ ვიხილავთ ჩვენს სხეულს ნაკლულევანს,
 არამედ ყველანი ვიქნებით მსგავსნი ქრისტეს
 მთელი სხეულისა
 და იქნება მთელი ქრისტე თითოეული ჩვენი ასო⁷¹.

წმ. სიმეონისთვის ადამიანის სხეულის ნაწილთა სრული
 გარდაქმნა საღვთო ნათლით ძალიან მნიშვნელოვანია.
 ამიტომაც ადამიანის განდმრთობა არის მისი ბუნების სრული
 გარდაქმნა და მოიცავს ყველა მის ასოს, თუნდაც იმათაც,
 რომელნიც, ჩვეულებრივ, ითვლებიან მიუღებლად.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, აღმოსავლური მართლ-
 მადიდებლური სწავლებისათვის განდმრთობაში სხეუ-
 ლის მონაწილეობა ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მახა-
 სიათებელია, რომელიც არ იყო მხოლოდ წმ. გრიგოლ ნა-

70. წმ. სიმეონი იყენებს პავლე მოციქულის ენას შდრ. 1 კორ 12.23-24

71. Hymn 15.141-157

ზიანზელისა და წმ. სიმეონ ახალი ღვთისმეტყველის სწავლება. მაკარი ეგვიპტელი საუბრობს წმინდანთა სხეულების საბოლოო გარდაქმნაზე, რომელიც იქნება განდიდებული გამოუთქმელი ნათლით⁷². წმ. იოანე სინელის განმარტებით, წმინდანთა სხეულები განიწმინდნენ მათი მიწიერი ცხოვრების ჟამს, მათ მოიმუშაკეს უხრწნელება სიწმინდის ცეცხლით⁷³, როდესაც სული საღვთო მადლმოსილებით ღმერთი ხდება. წმინდა მაქსიმე აღმსარებელი ბრძანებს: „განღმრთობის პროცესში სხეული სულთან ერთად განიღმრთობა“⁷⁴. წმინდანები, რომელნიც არიან ღმერთები, მეფეები და ბატონები, ეკუთვნიან ღმერთს, წმინდა იოანე დამასკელი ამას მაშინ აღნიშნავს, როცა საუბრობს წმინდანთა სხეულების თაყვანისცემაზე (I კორ. 6.19), „ტაძარი თქვენ შორის სულისა წმიდისანი არიან“. ის განმარტავს, რომ წმინდანთა სხეულები გარდაიქმნებიან „ღვთის განსუ-ლიერებულ ტაძრებად და სახლებად“⁷⁵.

წმინდა გრიგოლ პალამას ღვთისმეტყველებაში შეგვიძლია ვნახოთ, თუ როგორ უახლოვდება იგი განღმრთობის პატრისტიკულ დოქტრინას. კაცის განღმრთობა მასთან მჭიდროდაა დაკავშირებული განკაცებასთან. ისევე როგორც სიმეონ ახალი ღვთისმეტყველიც, წმინდა გრიგოლ პალამა თითქმის იმეორებს წმ. ათანასესა და წმ. ირინეოსის მოძღვრებას: „გახდა რა ძე კაცისა და ევნო რა ადამიანებისათვის, მან შეცვალა ადამიანები ღვთის ძე-

72. Homily 5.8-9: „ქრისტიანთა სხეულები განდიდებული იქნება ღვთიური ნათლით“, შდრ. იქვე 15.38: „სხეულის ყველა ნაწილი... გარდაიქმნება სინათლედ, ჩაეფლობიან ნათელსა და ცეცხლში და გარდაიქმნებიან“;

73. The Ladder of Divine Ascent 30

74. Theological Chapters 2.88. შდრ. ასევე შესაბამისი ფრაზა წმინდა მაქსიმესთან: „ადამიანი თავისი ბუნებით არის სრული კაცი თავის სულსა და სხეულში, მაგრამ ღვთის მოწყალებით იგი ხდება სრული ღმერთი თავის სულსა და სხეულში“; Ambigua [PG 91, 1088 C]

75. The Exact Exposition of the Orthodox Faith 4,15,13-34

ებად, რითაც ისინი აზიარა საღვთო უკვდავებასთან⁷⁶. წმინდა გრიგოლისათვის ქრისტეს განღმრთობილი სხეული ღმერთთან ჩვენი დამაკავშირებელია და თავად ქრისტეა, თავისი წყალობით, ჭეშმარიტი შუამავალი და განღმრთობელი⁷⁷. როგორც იოანე მეინდორფი (John Meyendorff) ამბობს: „განღმრთობის შესახებ სწავლება წმინდა გრიგოლ პალამასათვის ქრისტეს ისტორიული ნაღვაწის პირდაპირი შედეგია, ვის (მაცხოვრის) გარეშეც ღვთიური ცხოვრება მიუწვდომელი იქნებოდა კაცისთვის“⁷⁸.

წმინდა გრიგოლ პალამას თანახმად, სხეული მონაწილეობს განღმრთობაში. წმინდა იოანე დამასკელი ბრძანებს, რომ წმინდანთა განუხრწნელი სხეულებიც ამას ადასტურებენ: „პატივი მიაგეთ წმინდანთა საფლავებს და თუკი არის შემორჩენილი მათი ძვლები, მაშინ ღვთის მადლს არ მიუტოვებიათ ისინი, ისევე, როგორც თაყვანისცემულ ქრისტეს სხეულს სიკვდილის შემდგომ არ გაშორებია ღვთიურობა, რომლითაც ჩვენ მოგვენიჭა ცხოვნება“⁷⁹. წმინდა გრიგოლი ხაზს უსვამს, რომ ორივე, ქრისტეს სხეულიცა და სულიც, იზიარებს მის ღვთიურობას და ქრისტეს ხორცი სულის საშუალებით არის განღმრთობილი. ღვთის დიდება საერთოა კაცის სხეულისა და სულისათვის და ის გადაეცემა სხეულს სულის მეშვეობით⁸⁰.

წმინდა გრიგოლი ძლიერ კავშირს ხედავს განღმრთობასა და ეკლესიის საიდუმლოებებს შორის, განსაკუთრებით ნათლისღებასა და ევქარისტიას (ზიარებას) შორის. ევქარისტიით, ამტკიცებს იგი, ქრისტე „უერთდება თითოეულ

76. Homily 16 [PG 141, 189–220]; cited in J.Meyendorff, A Study of Gregory Palamas (NewYork, 1974) 158

77. Meyendorff, Gregory Palamas, 149

78. იქვე, გვ. 159

79. Decalogue [PG 141, 1093 A]

80. Triads 2,2,12

მორწმუნეს თავის წმინდა სხეულთან შეერთებისას, გარდაიქცევა ერთ სხეულად და გარდაგვექმნის ღვთის ტაძრად⁸¹. წმინდა გრიგოლის ჰომილიიდან შეგვიძლია მოვიყვანოთ საოცარი პასაჟი ევქარისტიით მორწმუნესა და ქრისტეს ერთობაზე. განღმრთობა ამ ერთობითაა შესაძლებელი, რომელიც შემდეგნაირად არის აღწერილი:

„ქრისტე გახდა ჩვენი ძმა, ის ჩვენეული სხეულის და სისხლის მიღებით გახდა ჩვენი მსგავსი... ის შემოგვიერთდა და ჩვენ დაგვაკავშირა თავისთან, როგორც ქმარმა თავისი ცოლი. იგი ასევე გახდება ჩვენი მამა ღვთიური ნათლისღებით, რომელიც მას მიგვამსგავსებს და ის გამოგვკვებავს ჩვენ თავისი სუნთქვით, როგორც მზრუნველი დედა შვილებს... მოვედით, ბრძანებს ის, სჭამეთ ხორცი ჩემი, სვით სისხლი ჩემი... ასე რომ, არა მხოლოდ ღვთის ხატება გავგაჩნია, არამედ ძალგვიძს, გავხდეთ ღმერთები და მეფენი მარადიულად ზეცაში“⁸².

სხვა წმინდა მამათა მსგავსად, წმინდა გრიგოლ პალამაც განღმრთობის მისტერიას ესქატოლოგიურ ფარგლებში ხედავს. გ. მანძარიდისი (Georgios Mantzaridis) წმინდა გრიგოლ პალამაზე დაყრდნობით, ასწავლის რომ განღმრთობას ესქატოლოგიური მნიშვნელობა გააჩნია. მკვლევარი ესქატოლოგიასთან აკავშირებს წმ. გრიგოლისეულ სწავლებას ევქარისტიის საშუალებით განღმრთობის თაობაზე:

ქრისტეს წმინდა ნაწილებთან თანამონაწილეობით ადამიანს ეძლევა იმ მომავალი ცხოვნების წინდი, რაც მოელის ქრისტესთან საუკუნო სიცოცხლეში. ამდენად, მორწმუნე ცხოვრობს ამქვეყნად, მაგრამ საუკუნო ცხოვნებისთვის მოქალაქეობს. ღვთის სასუფეველი არის სულიწმინ-

81. Triads 1,3,38

82. Homily 56; ed. Oikonomos (Athens, 1861), pp.206–208

დის კავშირი კაცთან, რაც ამქვეყნადვე ზიარების საშუალებით გვეძლევა. ზეციური საუკუნო დიდების დადგომა სრულყოფილად გამოიხატება ზიარებით, რაც დაფუძნდა სულიწმიდის მოქმედებით ქრისტესა და მორწმუნეს შორის⁸³.

საბოლოოდ, წმინდა გრიგოლის სწავლება განღმრთობის შესახებ ძალიან მჭიდროდაა დაკავშირებული თავის დოქტრინასთან უქმნელი ღვთიური ნათლის თაობაზე. ეს ნათელი მრავალი თაობის ასკეტებსა და მისტიკოსებთან იქნა განჭვრეტილი წმინდა გრიგოლ პალამამდეც და მის შემდგომაც. ეს ჩვენება იყო გამოცდილება ათონელ ბერთათვისაც, რომლებთანაც იგი იცავდა თავის შრომებს.

წმინდა გრიგოლ პალამასთან ღვთიური ნათელი იდენტიფიცირებულია, როგორც ღვთის წყალობა: ეს არის იმ წყალობის გამოხატვა, რომელიც განიჭვრიტება, როგორც შინაგანში, ისე გარეგანში, რომლებიც არიან ღირსეულნი⁸⁴. რაჟამს ასკეტები ამ ნათელს განჭვრეტენ თავისი ცხოვრების მანძილზე, ისინი სრულად მიიღებენ მონაწილეობას მასში (ნათელში), მომავალ საუკუნო სიცოცხლეში, სადაც ისინი არა მხოლოდ იხილავენ, არამედ თავად გარდაიქმნებიან სინათლედ. აი, ეს არის, რასაც ადამიანი საბოლოო განღმრთობით იმეპკვიდრებს:

ქრისტე მოვა მამის დიდებით... იმ დიდებაში „მართალნი გამობრწყინდებიან, ვითარცა მზე“ (მათ. 13.43); ისინი გახდებიან ნათელნი და დაინახავენ ნათელს, კურთხეულსა და წმინდა ჩვენებაში, რაც არის გულის განწმენდის ნაწილი. დღეს ეს ნათელი ბრწყინავს იმ ნაწილში, რომელიც მათთვის არის ბოძებული, რომელთაც უვნებობით უკან დატოვებს ყოველივე აკრძალული. იმ დღეს ნათლის ბრწყინვალეობა

83. G. Mantzaridis, *The Deification of Man* (New York, 1984) 55

84. B. Krivochéine, *The Ascetic and Theological Teaching of St Gregory Palamas* (London, 1954) 44–45

განაღმრთობს „აღდგომის ძეებს“ (ლკ. 20.36), რომელნიც მასთან მარადიული დიდებით განიხარებენ, ვინც ჩვენს ადამიანურ ბუნებას მიანიჭა ღვთიური დიდება და ბრწყინვალეობა⁸⁵.

*

ამ სტატიის ამოცანა არ იყო გრიგოლ ნაზიანზელის, სიმეონ ახალი ღვთისმეტყველის ან გრიგოლ პალამას განღმრთობის შესახებ სწავლების გადმოცემა. ჩვენი განზრახვა იყო, ფართოდ განგვეხილა წმინდა მამათა სწავლება განღმრთობაზე, რისთვისაც გამოვიყენეთ სამი წმინდა მამის სწავლება ტრადიციულ კონტექსტში. ჩვენ გვსურდა, წარმოგვეჩინა აღმოსავლეთის მართლმადიდებლური ქრისტიანული პატრისტიკული სწავლების უწყვეტი კავშირი ადრეულ ქრისტიან და გვიან ბიზანტიელ ავტორებთან. ამ სწავლებას ჯერ კიდევ იცავენ მართლმადიდებელ ეკლესიაში, როგორც მისი თეოლოგიის, ლიტურგიისა და სულიერების საყრდენს.

85. Triads 2,3,66

ერის რჩეულობის ბიბლიური გააზრება

გიორგი გვასალია

ღვთის მიერ ერის რჩეულობის საკითხთან დაკავშირებით საუბარი მეტად დიდ სიფრთხილეს მოითხოვს. ამის მიზეზი, უწინარეს ყოვლისა, ის შეიძლება იყოს, რომ ერის რჩეულობის დაფიქსირებამ მეორეს წყენა გამოიწვიოს, ან სულაც, მავანს თავი ან თავისი ერი მიაჩნდეს რჩეულად და წარმოდგენილი საკითხის გაშუქებისას სასურველი მოსაზრებები ვერ წაიკითხოს, შედეგად კი განაწყენებული დარჩეს. ისიც შესაძლებელია, რომ რჩეულობის კრიტერიუმი, რომელიც წინამდებარე პუბლიკაციაში იქნება წარმოდგენილი, ვერ (ან სულაც არ) დაემთხვეს სხვათა შეფასების ნიშნულებს და ეს გახდეს უკმაყოფილების საბაბი. ამიტომაც წინდაწინ გვსურს, განვმარტოთ, რომ წარმოდგენილ პუბლიკაციაში ვისაუბრებთ რჩეულობის ქრისტიანულ გააზრებაზე, რომელიც

უშუალოდ ბიბლიურ მოძღვრებასა და საეკლესიო განმარტებას ეფუძნება. დასახული მიზანი, ხსენებულ შეუძრავ ჭეშმარიტებაზე დაფუძნებით გავარკვიოთ რჩეულობის პრობლემა, უნებლიედ გვაზღვევს იმისაგან, რომ ვინმეს მიზანმიმართულად გავანაწყენებთ.

ბიბლიური თხრობის დასაწყისშივე ღვთისგან გამორჩევის ერთ-ისეთ უნიკალურ დეტალს ვხვდებით, რომელიც, ჩვენი აზრით, წარმოდგენილი საკითხის განსაზღვრისათვის უმნიშვნელოვანესი უნდა იყოს. საქმე ის გახლავთ, რომ სამყაროსეული ისტორიის დასაწყისშივე იკვეთება საღვთო სურვილი: ქმნილ სამყაროში არსებობდეს რჩეული, განსაკუთრებული არსება. როდესაც სამყაროს ქმნის ღმერთი, მას ორ, ხილულ და უხილავ, ნაწილებად ჰყოფს. აქედან უხილავი სამყარო, რომელიც გონიერ ძალთა სამყაროდაც იწოდება, წარმოდგენილია ანგელოზების სახით, რომლის შემოქმედების შესახებ ბიბლიური თხრობა არაფერს გვაშეცნობს. მეორე, ხილული სამყაროს შესახებ თხრობას ბიბლია ორგზის გადმოგვცემს, რომლის ცენტრშიც ღვთის ხატად და მსგავსად შექმნილ ადამიანს აყენებს. ბიბლიურ ენათმეცველებზე თხრობის წარმოდგენილი თავისებურება ამ ორი სამყაროდან მეორისაკენ, ხილულისაკენ, კერძოდ კი ადამიანისაკენ საღვთო მზრუნველობის განსაკუთრებულ მიპყრობას გულისხმობს. სამყაროში ღმერთმა მრავალი გონიერი არსება შექმნა, რომელთაგან გამოირჩია ადამიანი და ეს გამორჩეულობა ბიბლიურ თხრობაში პირველი გახლავთ. რა არის ის, რაც ამ დეტალის წარმოდგენისას ჩვენ ყურადღებას განსაკუთრებულად იქცევს? ეს გახლავთ ის, რომ ადამიანის გამორჩევა იმთავითვე გულისხმობს არა მხოლოდ მისი განსაკუთრებულობის ხაზგასმას, არამედ კონკრეტული მოვალეობის დაკისრებას: მიღებული დავალება სრულყოფილად შეასრულოს! ეს გახლავთ ერთადერთი პირობა, რაც, შეიძლება ითქვას, გაამარ-

თლებს ადამიანის რჩეულობას, აზრს დაუტოვებს მის გვირგვინმოსილებას ქმნილ სამყაროში. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თუკი რჩეულობა, ერთი შეხედვით, პატივისა და ღირსების მანიშნებელია (და ეს უდავოდ ასეცაა), მეორე მხრივ, საღვთისმეტყველო სფეროში ამ პატივისა და ღირსებას აუცილებლად, მარადიულ თანამეგზურად ყოველთვის ახლავს მოვალეობის ტვირთის მნიშვნელობა. სწორედ ამ კუთხით უნდა განვიხილოთ ჩვენც ღვთისაგან რჩეულობის საკითხი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, როდესაც ღვთისაგან რჩეულობის საღვთისმეტყველო მოტივებზე ვსაუბრობთ, უწინარეს ყოვლისა, ყურადღებას ვაქცევთ იმ მისიას, რაც რჩეულზეა დაკისრებული.

დასმული საკითხის განხილვა, გარდა აღნიშნული პრინციპისა, კიდევ ერთი დეტალის დაზუსტებით უნდა მოხდეს. ჩვენ უნდა დავსვათ კითხვა: როგორ ხდება იმ მისიის ამორჩევა, რომელიც რჩეულმა უნდა იტვირთოს? ზოგადად, საზოგადოებრივ აზროვნებაში რჩეული უკავშირდება ღვთისაგან ამორჩეულს, უზენაესის, მიღმიერის მიერ საზოგადოებისაგან თუ კაცობრიობისაგან გამოყოფილს, განსაკუთრებულს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ადამიანისათვის რჩეული იმთავითვე საკრალურთან განსაკუთრებულ მიმართებასაც გულისხმობდა. თუკი ბიბლიურ თხრობას გავადევნებთ თვალს, შევამჩნევთ რჩეულთა ორ ნაწილს: ერთნი ასრულებენ იმ დავალებას, რაც ღვთისაგან მიეცათ და, ამდენად, ისინი რჩეულობის ნიშნით არიან აღბეჭდილნი (საკითხის მეორე მხარეა, ეს რჩეულობა რამდენად არის თანამედროვე საზოგადოებისათვის დასანახი და მისაღები), ხოლო მეორე ნაწილი მისიას თვითონ განიკუთვნებს და ამ „მისიონერობას“ მიაწერს საღვთო განგებას. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ამ მეორე ნაწილში რჩეული ვლინდება მიწიერი კონკურენციის პირობებში. ვთქვათ, ვინც უფრო ძლიერია, ვინც სხვაზე უკეთ აგროვებს სიმდიდრეს, ან იცავს ოჯახსა თუ

მამულს, ის რჩეულობის, განსაკუთრებულობის ავტორიტეტით იწყებს სარგებლობას. იმისათვის, რომ ეს რჩეულობა მთელი თავისი პატივითა და მიწიერი პრივილეგიებით შეინარჩუნოს, ამ კონკურენციის პირობებში „რჩეული“ განუწყვეტლივ მიმართავს მიწიერ ზომებს ძალადობისა თუ სხვადასხვა ინტრიგის სახით, რაც, აღნიშნული პრივილეგიების შენარჩუნებასთან ერთად, მისი „რჩეულობის“ საღვთო ავტორიტეტით აღჭურვის მცდელობასაც გულისხმობს. პირველისაგან განსხვავებით, ბიბლიაში მეორე ნაწილი ცრუკრებულის ზოგადი ნიშნითაა დახასიათებული და უკვე მოსეს რჯულში ცალკე თავია განკუთვნილი მათთან ურთიერთობისათვის. ამდენად, წმინდა წერილისათვის თუკი რჩეულობა გულისხმობს გარკვეული მისიის მტვირთვლობას, იმავდროულად ის გულისხმობს ამ მისიის საღვთო წარმომავლობასაც. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, წმინდა წერილისათვის რჩეულია ის პირი და საზოგადოება, რომელიც ღვთისაგან მოცემულ დავალებას აღასრულებს. სწორედ ეს ორი დეტალი: გარკვეული მისიის ტვირთვა და ამ მისიის საღვთო წარმომავლობა განსაზღვრავს საღვთო რჩეულობას. თუმცა ამ ორ დეტალთან ერთად არის მესამე ელემენტიც, რომელიც ასევე გასათვალისწინებელია. საქმე ისაა, რომ რჩეული არ ნიშნავს ყოვლითურთ სხვაზე უკეთესს. პიროვნებისა თუ საზოგადოების რჩეულობა გულისხმობს მოწოდებას კონკრეტული მსახურებისათვის, თუმცა ეს მოწოდება მიჩქმალული არ არის სხვისთვის. რჩეულის გამოსვლა სამოღვაწეო სარბიელზე წრმოდგენილია საღვთო მოხმობის შეპასუხებით, ღმერთთან დიალოგის დამყარების სურვილის გამოხატვით და თუკი ზემოთ რჩეულობის საღვთო ელემენტზე მივუთითებდით, აქ უნდა დავძინოთ, რომ ზეციურ საწყისთან ერთად რჩეულობა გულისხმობს მიწიერ ელემენტთან აქტიურ შეხებასაც. შეჯამებულად რომ ვთქვათ, ბიბლიური სწავლებით, რჩეულობა რელიგიურ

სიღრმეებსა და იდუმალებას მოიცავს. აქვე დავძენთ იმასაც, რომ რჩეულობის თემა ბიბლიაში უწყვეტად მუსირებს და ის ამა თუ იმ ისტორიულ ეპოქაში სხვადასხვა რჩეულ პირთა და რჩეული ერის სახით არის წარმოდგენილი.

ზოგადად უნდა აღინიშნოს, რომ წმინდა წერილში რჩეულობა განეკუთვნება როგორც პიროვნებას, ასევე საზოგადოებასა და ერს (ეს უკანასკნელი მოვლენა, თავისი სპეციფიკიდან გამომდინარე, მთელი სისრულით მხოლოდ ძველი აღთქმის ფურცლებზე ჰპოვებს გამოვლინებას. ახალი აღთქმის ეპოქაში ერის რჩეულობა სხვა კუთხით განიხილება, რის შესახებაც ქვემოთ ვისაუბრებთ).

როგორც აღვნიშნავდით, ბიბლიური სწავლების თანახმად, რჩეული საღვთო მისიის აღმასრულებელია. იმისათვის, რომ ბიბლიური რჩეულობის საკითხი განვიხილოთ, ორიოდე სიტყვით უნდა აღვნიშნოთ, თუ რას გულისხმობს წმინდა წერილში საღვთო მისია ანუ ის დავალება, რასაც რჩეული იღებს ღვთისაგან. ეს დავალება ბიბლიის პირველივე ფურცლებზე გვხვდება, როდესაც წმინდა წერილი კაცობრიობის ისტორიის გარიჟრაჟის, ადამიანის სამოთხისეული ცხოვრების შესახებ მოგვითხრობს. ერთადერთი დავალება, რაც ამ დროს ადამიანს ღვთისაგან აქვს მიღებული, განდმრთობაა, ბიბლიურ ენათმეტყველებაზე ღმერთს მიმსგავსებაა. წინდაწინ უნდა აღვნიშნოთ, რომ კაცობრიობის ისტორიაში ყველა რჩეული, რომელსაც წმინდა წერილი შეეხება, სწორედ ამ დავალების რეალიზებისადმი მსახურებას ტვირთულობს და ყველა ნიშანი, რაც შეიძლება რჩეულმა კონკრეტულ ისტორიულ მომენტში გამოავლინოს, მხოლოდ ადამიანის უწინარესი დავალების აღსრულების საბოლოო რეალიზებას გულისხმობს და სხვას არაფერს. მას შემდეგ, რაც ადამიანმა შესცოდა და მისი მდგომარეობა სამოთხისეული გარემოსათვის პრინციპულად გაუცხოვდა, კაცობრიობამ ისტორია სამოთხის მიღმა გააგრძელა. სა-

მოთხის დაკარგვას იმთავითვე ახლდა საღვთო აღთქმა იმასთან დაკავშირებით, რომ ბოროტების თავი აუცილებლად დამარცხდებოდა და ადამიანი ცოდვამდელ ღირსებაში კვლავ აღდგებოდა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სამოთხეშივე გაისმა მესიანური წინასწარმეტყველება, რომელიც გულისხმობდა დროთა განმავლობაში მესიის მოსვლას და ბოროტების დამარცხებას. ამდენად, საღვთო ელემენტი რჩეულობისა, ანუ რჩეულის მიერ საღვთო დავალების შესრულება, ადამიანის დაცემის შემდეგ უკვე განისაზღვრება მესიანური წინასწარმეტყველებისადმი მსახურებით.

სამოთხის მიღმიერი კაცობრიობის ისტორია ჯერ კიდევ სამოთხეში დაპირებული ადამიანების გამრავლებითა და ქვეყნიერების ავსების კურთხევის რეალიზებით გრძელდება. ადამიანმა გამრავლება დაიწყო. ბიბლიის პირველივე თხრობა, რომელიც სამოთხის მიღმა მცხოვრებ ადამიანს უკავშირდება, მკვლელობის ისტორიაა. ამ ეტაპზე ყურადღებას არ გავამახვილებთ, თუ რა ნიშნით ხასიათდება წმინდა წერილში აღწერილი პირველი მკვლელობა. მხოლოდ იმას ვიტყვით, რომ ეს მკვლელობა სწორედ რჩეულობის ნიშნის განსაზღვრას უკავშირდება. კაენს, რომელიც მიწის მუშაკია, უფლის საკურთხეველთან მიაქვს მიწის ნაყოფი, ხოლო აბელი, რომელიც მწყემსია, უფლის საკურთხეველთან მიიყვანს საუკეთესო ცხვარს. მსხვერპლის უვარგისობის გამო უფალი კაენის შესაწირავს არ მიიღებს და პირიქით, მსხვერპლის იდეის სრული გაშინაარსების გამო ის აბელის მსხვერპლს ისათნოვებს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, გამოირჩევა ორიდან ერთი და ეს ამორჩევაც იმ ნიშნით მოხდება, რაზეც უკვე მივუთითებდით: თავისი მსხვერპლშეწირვით აბელი საღვთო მოწოდების მსმენელი გახდა, ხოლო კაენმა საღვთო მოწოდებაზე შეხმიანება საჭიროდ არ მიიჩნია, ანუ თავი თვითონვე განაყენა რჩეულობისაგან. შესაბამისად, რჩეული აღმოჩნდა

ის, ვისი მსხვერპლიც უფალმა შეიწირა. კაცობრიობის ისტორიაში დაფიქსირებული პირველი მკვლელობის შემდეგ ჩამოყალიბდა ორი ცივილიზაცია: პირველ ცივილიზაციას სათავეს უდებს კაცისმკვლეელი კაენი, ხოლო მეორე ცივილიზაციას — მოკლული აბელის წილ შობილი სეითი. თუკი კაენის ცივილიზაცია თავისი განვითარების მიწიერ გზას ადგას, სეითის ცივილიზაციისათვის დამახასიათებელია ღვთის დიდება და სწორედ ეს გახდება ნიშანი ამ ცივილიზაციის რჩეულობისა. აქედან მოყოლებული, ბიბლია გვესაუბრება როგორც რჩეულ პირზე, ასევე რჩეულ საზოგადოებაზე, მოდგმაზე. თუმცა, როგორც უკვე აღვნიშნავდით, ყველასათვის რჩეულობის ის ნიშნებია დამახასიათებელი, რომელზეც ზემოთ უკვე მივუთითეთ.

წარღვნამდელი კაცობრიობის ისტორიაში რჩეულობის მატარებელი ის ხაზია, რომელიც სეითის მოდგმას განეკუთვნება, თუმცა ეს რჩეულობა მხოლოდ შთამომავლობითი ნიშნით არ არის განსაზღვრული. მართალია, კაენის ცივილიზაციისგან განსხვავებით, სეითის ცივილიზაცია აიორჩია ღმერთმა (როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მათი ღვთისმსახურების გამო და არა იმისათვის, რომ ერთი მოდგმა მეორეს რაიმე მატერიალური, ხილული ნიშნით ჯობდა), მაგრამ ამ რჩეულობისადმი კუთვნილება ჯერ კიდევ გადასაწყვეტი აქვთ სეითის ცივილიზაციის ცალკეულ წარმომადგენლებს. ჩანს, ამ მოდგმის განსაკუთრებულობა თვითონ რჩეული მოდგმის წევრებმა დროთა განმავლობაში სხვაგვარი კუთხით გაიზარეს, რის შედეგადაც, საბოლოოდ, რჩეულთა რიგში მხოლოდ მართალი ნოე და მისი ოჯახი აღმოჩნდა. ამდენად, წმინდა წერილი წარმოდგენილ თხრობაშიც პირდაპირ მიუთითებს, რომ რჩეულობა არ არის შთამომავლობითი ნიშნით განსაზღვრული. შეიძლება გენეტიკურად რჩეულ მოდგმას ეკუთვნოდე, მაგრამ პიროვნულად ვერ სარგებლობდე ამ რჩეულობის პატივით. მე-

ტიც, ეს მოდგმა მხოლოდ მანამ ინარჩუნებს ღვთისაგან რჩეულობის პატივს, სანამ დაკისრებულ მსახურებას არ-
თმევს თავს. შემდეგ კი, როცა მისი რჩეულობა საღვთო
განაზრახის წინაშე შინაარსდაცლილი ხდება, აღნიშნული
პატივიც წარეხოცება მოდგმას. სწორედ ამას ვხედავთ
წარღვნის წინა პერიოდში, სადაც რჩეული მოდგმის შესახებ
ოდნავი მითითებაც კი არ ჩანს. თითქოსდა სადღაც გაქრა
ის რჩეული ცივილიზაცია, რომელიც კაცისმკვლელი კა-
ენის ცივილიზაციის პარალელურად ვითარდებოდა. ამ
დროისათვის რჩეული მხოლოდ ერთი ოჯახია, რადგან ის
აგრძელებს საღვთო განგებულებისადმი მსახურებას. შე-
საბამისად, ამ ოჯახს სწორედ ეს მსახურება უნარჩუნებს
რჩეულობის პატივს. უფალი ნოეს ეუბნება: „მართალ კაცად
გცანი ჩემ წინაშე ამ თაობაში“¹. აი, ის მიზეზი, რის გამოც
ნოე ღირსი გახდა კიდობანში მკვიდრობისა. სხვაგვარად
რომ ვთქვათ, სწორედ ეს სულიერი ელემენტი არ გააჩნდათ
დანარჩენებს, რომლებიც კიდობანში ვერ შევიდნენ. ნოე
რჩეული ხდება არა იმის გამო, რომ ის სეითის რჩეული
მოდგმის მკვიდრია (როგორც უკვე ვთქვით, ამ მოდგმამ ნოეს
დროისათვის რჩეულობის პატივი უკვე დაკარგა), არამედ იმ
მიზეზით, რომ ის მართალია უფლის წინაშე და ცხოვრობს
ისე, როგორც უფალს ესათნოვება.

ბიბლიური ისტორიის განვითარების შემდეგი საფეხური
გულისხმობს დიდი მამამთავრების: აბრაამის, ისააკისა და
იაკობის გამორჩევას. მათი გამორჩევის მიზეზი არაფრით
განსხვავდება იმისაგან, რაზეც უკვე ვსაუბრობდით. თა-
ვიდან მამამთავარი აბრაამის გამორჩევის მიზეზი მისი
საოცარი რწმენა იყო უფლისადმი, რის გამოც მის მიმართ
მესიანური კურთხევა წარმოითქმება. ჩვენ ზემოთ მივუ-
თითებდით, რომ წმინდა წერილში უფლის რჩეულის მიერ

1. შეს. 7.1.

საღვთო დავალების შესრულება მესიანური წინასწარმეტყველებისადმი მსახურებით განისაზღვრება. სწორედ მამამთავარ აბრაამთან დაკავშირებით ვხვდებით ამგვარ პიროვნულ გამორჩეულობას. აბრაამის რჩეულობის მიზეზი მისი პიროვნების გაცნობისთანავე ხდება საცნაური მკითხველისთვის. ის უკიდურესად წარმართულ გარემოში ცხოვრობდა და ღვთის რჩეულის გზაზე დადგომის გადაწყვეტილების მიღება მისთვის მით უფრო ძნელი იყო, რამდენადაც მისი მშობლიური გარემოც კი, მამამისი და უახლოესი სანათესაო, ამ წარმართული აზროვნების ფერხულში იყო ჩართული. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ აბრაამი გახლავთ ძველი აღთქმის ეკლესიის ერთადერთი წევრი, რომელიც ბიბლიის მიკითხველს თავიდანვე აცნობს თავს, როგორც უდიდესი მორწმუნე და, შესაბამისად, ღვთისაგან მისი გამორჩევა თავიდანვე გასაგები ხდება. ღმერთმა იგი გამოირჩია სწორედ იმ მიზეზით, რომ უარი თქვა იმაზე, რაც მისთვის ტრადიციული იყო, რაც წარმართულ აზროვნებასა და ცხოვრების წესს უკავშირდებოდა და დაადგა ღვთისმსახურების მძიმე გზას.

ერთი სტატიის ფარგლებში წარმოუდგენელია ამ მართლაც საოცარი მამამთავრის რჩეულობის სხვა მამტიკიცებლების შესახებ აღვნიშნოთ, რადგან, თამამად შეიძლება ითქვას, რომ მთელი მისი ცხოვრება, რომელიც ბიბლიური თხრობის უშესანიშნავესი ნაწილია, სწორედ მამამთავარი აბრაამის რჩეულობის მამტიკიცებელია. აღნიშნულს შესანიშნავად ადასტურებს მორიის მთის მისტერია, რაც აბრაამის საოცარი რწმენისა და, შესაბამისად, მისი რჩეულობის მაჩვენებლის მწვერვალია. აქ აბრაამმა, ბიბლიური მითითების თანახმად, შეძლო მისთვის ყველაზე ძვირფასის დათმობა სწორედ იმის გამო, რაც ბიბლიურ რჩეულობას ცხადად გვანახებს: მას ღმერთმა უბრძანა,

მამამთავარი კი მზად არის, მსხვერპლად მიიტანოს ის, ვინც სიცოცხლეზე მეტად ურჩევნია.

აბრაამის შემდეგ რჩეულთა რიგში დგება მისი ძე ისააკი, თუმცა არა აბრაამის ძეობის გამო, რადგან მამამთავარს სხვა ძეც ჰყავდა, არამედ ისააკის რჩეულობა მისმა განსაკუთრებულმა სულიერმა თვისებებმა განაპირობა. მორიას მთის მისტერია, რომელიც აბრაამთან ერთად ისააკმაც განიცადა, ამ უკანასკნელის რჩეულობის უდავო საფუძველია. ისააკის რჩეულობას ადასტურებს მისი საოცარი მორჩილება მამისადმი და ამ ნიშნით მორჩილება საღვთო ნებისადმი. ეს მორჩილება ცხადად გამოვლინდა ისააკის ქორწინებაში, რითაც ხსენებული მამამთავრის, როგორც მორწმუნის სახე, შესანიშნავად წარმოჩინდა წმინდა წერილში.

ისააკის შემდგომ რჩეულთა რიგში ისრაელად სახელდებული იაკობი დგას და ისიც რჩეული ხდება მისივე სულიერი თვისებების გამო. ძმისაგან განსხვავებით, იაკობს ღვთისადმი განსაკუთრებული დამოკიდებულება ჰქონდა და სწორედ ამან განაპირობა მისი რჩეულ მამამთავართა რიგში მოქცევა. მნიშვნელოვანია, რომ თავიდან იაკობი ისააკს რჩეულად არ მიიჩნევდა. ის თვლიდა, რომ სამამთავრო რჩეულობა უფროს ძეს, ესავს, უნდა რგებოდა. ამ უკანასკნელსაც თავი რჩეულად მიაჩნდა მხოლოდ იმის გამო, რომ თავის ძმასთან შედარებით ოჯახში უფროსი შთამომავლის პატივით სარგებლობდა. თავის მხრივ, წმინდა წერილი აშკარად წარმოაჩენს ესავისა და იაკობის შეპირისპირებით დახასიათებას. მისი მითითებით, სწორედ იაკობის ცხოვრების წესი და აზროვნების ფორმა არსობრივად განსხვავდებოდა ესავისაგან. თუკი ეს უკანასკნელი მარჯვე ველის კაცია, მისი ძმა სრულია და კარვებში მცხოვრებია². ესავს სწორედ მისთვის ნიშნეული მარჯვე

2. დაბ. 25.27.

კაცობა აფიქრებინებს იმას, რომ მას უნდა ერგოს რჩეული მამამთავრის პატივი. ეს თვისება წმინდა წერილში უპირატესად, იმ ადამიანებს მიესადაგება, რომლებიც საკუთარ ძალებზე დაყრდნობით ცდილობენ ამ ქვეყნად ცხოვრებას. ესავისაგან განსხვავებით კი იაკობი სრული კაცია, რაც წმინდა წერილის ენაზე სულიერად მაღალ საფეხურზე დგომას გულისხმობს. ამდენად, ღვთისაგან რჩეული იქნება არა ის, რომელიც მარჯვია და შეუძლია ამქვეყნიურ ცხოვრებას თავისი მოხერხებულობით გაუმკლავდეს, არამედ ის, ვინც სრულია და საკუთარ თავს ღვთისადმი მსახურებას განუკუთვნებს. წმინდა წერილის თხრობაში ნიშნულია ისიც, რომ იაკობის სამომავლო ხვედრი განისაზღვრება სწორედ მისი სურვილით — ემსახუროს ღმერთს. როგორც კი იაკობი რჩეულობის ამ პატივს განიკუთვნებს, მისი ცხოვრება აღსავსე იქნება მრავალი ტრაგედიითა და გასაჭირით. წმინდა წერილი ამით პირდაპირ მიგვითითებს იმაზე, რომ რჩეულობის პატივს აუცილებლად თან ახლავს მრავალი განსაცდელი და გასაჭირი, თუმცა რჩეულობა სწორედ ამ განსაცდელების გადალახვასა და სიცოცხლის ბოლომდე ღვთისადმი მსახურად დარჩენას გულისხმობს.

თუ ყურადღებას არ მივაქცევთ ისრაელის თორმეტ ძეს, რომელთაგან ერთი, იუდა, უშუალოდ მესიანური კურთხევის მემკვიდრე ხდება, მაშინ თამამად შეიძლება ითქვას, რომ სამამამთავრო ისტორია სწორედ ამ სამი რჩეული პატრიარქით ამოიწურება. ჩვენ ამ ეპოქაში ვხედავთ, რომ ოდნავადაც არ დარღვეულა რჩეულობის ის პრინციპი, რომლის შესახებაც სტატიის თავშივე მივუთითებდით. სამივე მამამთავარი რჩეულია იმის გამო, რომ თვითონ გადაწყვიტა ღვთისმსახურებისათვის თავის დადება; მათი ცხოვრება საღვთო განგებულების რეალიზების უშუალო გზა და საშუალებაა. ისინი აღასრულებენ იმ დავალებას, რაც მესიანური განგებულების რეალიზებისათვისაა აუცილებელი.

თუმცა, უკვე მამამთავართა პერიოდში, პირველივე მამამთავრის გამორჩევა გულისხმობს უფრო მეტს, ვიდრე ერთი პიროვნების რჩეულობას. მის კურთხევაში მოცემულია ის მსახურება, რამაც ხსენებულ მამამთავრებს რჩეულთა რიგი უნდა განუკუთვნოს. აქ ორი ელემენტია დასაფიქსირებელი:

I) მამამთავართა ამორჩევა გულისხმობს მომავალში მათგან, ამ რჩეულთაგან, მესიის მოსვლას, რაც წმინდა წერილში „ქვეყნიერების ყველა მოდგმის კურთხევითა“ გაცხადებული და პირველიდან გამომდინარე.

II) მამამთავართა მომავალი წარმოდგენს ერის სიმრავლეს, რომელმაც, მისი წინაპრების დარად, რჩეულობის პატივი უნდა იტვირთოს. სწორედ ეს უკანასკნელია ის უმნიშვნელოვანესი დეტალი, რომელიც ჩვენ უკვე პიროვნების რჩეულობიდან ერის რჩეულობის საკითხთან დაგვაკავშირებს.

სანამ უშუალოდ მამამთავართა მოდგმისაგან წარმოშობილ ერზე ვისაუბრებთ, რომელსაც უფალი სათავესოდ გამოირჩევს, ორიოდ სიტყვით იმის შესახებაც აღვნიშნოთ, რომ თავიდანვე ამ ერს წინაპართა იმგვარი ისტორია ჰქონდა, რაც იმთავითვე განსაზღვრავდა მათი რჩეულობის მთავარ პრინციპს. საქმე ისაა, რომ რჩეული ერის მამამთავარი აბრაამი ღმერთმა გამოირჩია მაშინ, როდესაც მას შვილი, მემკვიდრე, არ ჰყავდა და, ამასთან, სწორედ მას, ამ მემკვიდრის გარეშე დარჩენილს, მისცა აღთქმა ერის სიმრავლისა და მათზე შემდგომში ზრუნვისა. მეტიც, როდესაც მამამთავარ აბრაამს აღთქმის მემკვიდრე ისააკი, შეეძინება, მისი არსებობა, გადარჩენა მხოლოდ საღვთო ნების უშუალო რეალიზებას დაუკავშირდა მორიას მთაზე. ისააკის აღთქმის მემკვიდრის, იაკობის, საბოლოო ხვედრიც მხოლოდ ღვთის უშუალო მზრუნველობით გაცხადდა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მამამთავართა მთელი ისტორია ქმნის შთაბეჭდილებას, რომ ღმერთი ინახავს ამ

ადამიანებს და მათ მოდგმას და რომ არა უშუალოდ საღვთო მზრუნველობა, ისინი უბრალოდ ველარ იარსებებენ. სამამამთავრო ისტორიის ეს თავისებურება წმინდა ესაია წინასწარმეტყველის პირით უფალმა ასეთი რეზიუმირებით წაროგვიდგინა: „ჩემთვის გამოვსახე ეს ერი“³. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ბიბლიური მოძღვრებით, ისრაელის სამომავლო რჩეულება უშუალოდ საღვთო შემოქმედებას უკავშირდება და არა ნაციის სურვილს, მაღლა დადგეს სხვა ტომებზე. ღმერთია ამ ერის რჩეულობის წყარო. მან შექმნა ის, რჩეულად აქცია და არანაირი ღვაწლი ამ ერისა არ არის საფუძველი იმ ღირსებისა, რითაც რჩეულობის პატივით სარგებლობს იგი ძველი აღთქმის ეპოქაში.

მამამთავართა შთამომავლობა, წმინდა წერილში ისრაელად სახელდებული, ეგვიპტეში, მონობის ქვეყანაში, ძლიერ გამრავლდა. თითქოს მათ შთამომავლობით უნდა რგებოდათ პატივი რჩეულობისა, მაგრამ აღმოჩნდა, რომ ეს პატივი უნდა დაემსახურებინათ. საქმე ისაა, რომ ეგვიპტის ქვეყანა, როგორც სახლი მონობისა, ისრაელისათვის ამ რჩეულობის ერთგვარ გამოცდად იქცა. მთელი მისია ეგვიპტეში გამრავლებული ისრაელისა გახლდათ ხსოვნა იმ ღმერთისა, რომელმაც ისინი ასე გაამრავლა და რომელსაც ეს ერი აღთქმულ მიწაზე უნდა მიეყვანა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ისრაელს ეგვიპტეში უნდა შეენარჩუნებინა ეროვნული თვითმყოფადობა და შედეგად შეექმნა სახელმწიფო. ორივე საფეხური კი მხოლოდ იმ ღმერთის ხსოვნას (და, შესაბამისად, ერთგულებას) გულისხმობდა, რომელმაც გამოირჩია მათი მამამთავრები. ისრაელმა კი მონობის სახლი, ეგვიპტური ნაყოფიერი მიწა და იმ რიტუალების გარეგნული შესრულება არჩია, რომელიც მათ შთამომავლობით გადმოეცათ. სწორედ ესაა მიზეზი იმისა,

3. ეს. 43.21.

რომ ეგვიპტიდან გამოსვლამდე ისრაელიანები უმძიმესი ტანჯვის ქვეშ მოექცევიან. ეს ტანჯვა გახლდათ შეთავაზება ისრაელისათვის, გაეხსენებინათ მამათა ღმერთი და დაეწყოთ მისდამი მსახურება. ბიბლიაში თვალნათლივ არის მოცემული ის ჭეშმარიტება, რომ სანამ ისრაელი ღმერთს არ გაიხსენებს (ვგულისხმობთ ჭეშმარიტ ღმერთს, თორემ ათეისტს ბიბლის ფურცლებზე ვერსად ვხვდებით. მონობაში მოქცეული ისრაელი არის ჭეშმარიტი ღმერთის ხსოვნის დამვიწყებელი და არა, ზოგადად, არარელიგიური ისრაელი), მანამ ვერ დაადგება თავისუფლების გზას და ვერ მიიღებს რჩეულობის პატივს. აი, როდესაც ისრაელი თავის მისიას გააცნობიერებს, სწორედ მაშინ დაიწყება მისი სვლა ეგვიპტიდან სინას მთამდე და შემდეგ — სინას მთიდან აღთქმულ მიწამდე. ეს გზა სხვაგვარად გზაა მონობიდან რჩეულობამდე.

რა არის ის მისია, რაც უნდა ეტვირთა ისრაელს? ამ კითხვაზე პასუხი ისრაელის მამამთავართა ცხოვრებაში უკვე გაცხადებული გახლდათ და ამის შესახებ ჩვენც მივუთითებდით. საქმე ისაა, რომ საღვთო განგებულება, რომელიც დაცემული ადამიანის ხსნისაკენაა მიმართული, გულისხმობდა ამ ქვეყნად განსაკუთრებული წიაღის შექმნას, რომელსაც ჩვენ ძველი აღთქმის ეკლესიას ვუწოდებთ. ამ წიაღის არსებობა მნიშვნელოვანი იყო იმდენად, რამდენადაც უნდა ყოფილიყო ისეთი კრებული დედამიწაზე, სადაც, მსოფლიოს წარმართული ერებისგან განსხვავებით, იარსებებდა ჭეშმარიტი ღვთისმსახურება. ეს უკანასკნელი კი უნდა მომსახურობდა ქვეყნად მესიის მოსვლის განგებულებას. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სულიერი წყვდიადით მოცულ სამყაროში უნდა არსებულიყო წიაღი, სადაც ჭეშმარიტი ღმერთის ცოდნა ექნებოდა ადამიანს და სწორედ ამ წიაღიდან უნდა მოსულიყო სოფლის მაცხოვარი. ისრაელის რჩეულობაც თავისთავში გულის-

ხმობს მის მზაობას მესიანური მსახურებისათვის. ეს მსახურება განსაკუთრებულად კარგად არის გამოსახული იმ მიმართვაში, რომელიც მოსეს ბაგეთაგან გახმია და მონათმფლობელი ფარაონის წინაშე: გაუშვი ჩემი ხალხი, რომ დღესასწაული გამიმართონ უდაბნოში⁴. აქ ისრაელს ღმერთი პირდაპირ უწოდებს თავის ერს, თუმცა ამ გასაკუთრების მიზეზსაც ასახელებს: ეს არის თავისუფლების მოსაპოვებლად გამზადებული ხალხი, რომელსაც ევალება, იდღესასწაულოს უფლის წინაშე. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ისრაელის თავისუფლება იმთავითვე გულისხმობს უფლის წინაშე აღსასრულებელ ღვთისმსახურებას. ისრაელი თავისუფლება ღვთისმსახურებისათვის. მოცემულ შემთხვევაში მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ ის, რომ ეს ერი უფლის წინაშე წარდგება, არამედ ის, რომ მან შემოქმედის წინაშე უნდა იდღესასწაულოს. ამ ბიბლიურ თხრობაში პრინციპულად უნდა გავარჩიოთ ერთმანეთისაგან დღესასწაული, რომლის გამართვასაც ღმერთი ითხოვს თავისი ერისაგან და ზეიმი, რომელიც შეიძლება მარტივი რელიგიური რიტუალის დონეზე იქნას გაგებული. მაგალითად, როდესაც მოსე წინასწარმეტყველი სინას მთაზე ასული, რათა იქიდან ჩამოიტანოს აღთქმის ფიქალები, ხალხი მას არ დაუცდის და ორმოცი დღის შემდეგ კერპის წინ გამართავს რელიგიურ მსახურებას. ამ ხალხს წმინდა წერილში ზეიმით, ცეკვითა და სიმღერით გახელებული ეწოდება და ისინი შორს არიან იმ მდგომარეობისაგან, რასაც უფლის წინაშე დღესასწაულობა ჰქვია. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, საღვთო ერი მოწოდებულია არა მარტივი რელიგიური მსახურებისკენ, არამედ იმისაკენ, რომ ჭეშმარიტი ღმერთის წინაშე აღასრულოს მსახურება. ამ ერს გამორჩეულობა ავალდებულებს, ყველა სახის ზეიმი გაარჩიოს იმ დღესასწაულისაგან, იმ მსახურებისაგან, რომე-

4. გამ. 5.1.

ლიც უფლის წინაშე აღსასრულებელი. ხალხს, რომელიც რელიგიური ცეკვა-თამაშით არის გახელებული ოქროს ხბოს წინაშე, წმინდა წერილის მითითებით, უფლისაგან მოწყვეტა ელოდება, რაც რჩეულობის პატივისაგან განგდებასაც გულისხმობს. მართლაც, როდესაც უფალი მოსეს მთიდან გამოაბრუნებს რელიგიური ცეკვა-თამაშით დაკავებული ხალხისაკენ, პირდაპირ ეუბნება: „ძირს ჩადი, რადგან გაირყვნა შენი ხალხი, რომელიც ეგვიპტიდან გამოიყვანე“⁵. აქ უფლის სიტყვები აშკარად განსხვავდება იმისაგან, რაც მან მოსეს პირით ფარაონს უთხრა, როდესაც ეგვიპტიდან გამოსაყვან ხალხს თავის ხალხად იხსენიებდა. მართალია, ამ ხალხმა დატოვა ეგვიპტე და დაადგა თავისუფლების გზას, მაგრამ ამ ყველაფერს მხოლოდ გარეგნულად, გაუშინაარსებლად, ასე ვთქვათ, გარემოებათა კვალობაზე აღასრულებს. უფლისადმი ის კუთვნილება კი, რომელსაც მოსე ფარაონის წინაშე ამტკიცებდა, უწინარეს ყოვლისა, გულისხმობდა გააზრებულ მსახურებას ღვთისადმი და ამ ნიშნით თავისი რჩეულობის გაშინაარსებასაც. საინტერესოა ისიც, რომ ამ ხალხს, რომელიც რელიგიური გართობითაა დაკავებული, უკვე მიღებული აქვს სულირი კონსტიტუცია და ის ერად ჩამოყალიბების პირველ დღეებს ითვლის. თითქოსდა ყველაფერი იქითკენ უნდა მიდიოდეს, რომ ახლა ამ ერმა მამათა მიწა დაიკავოს, მაგრამ უკვე ერად ქცეული ხალხი გადაწყვეტს, საკუთარი, ეროვნული ღვთისმსახურება ჰქონდეს და არა ის, რასაც უფალი განუჩინებს მათ. სინას მთასთან შეკრებილ ხალხში ვხედავთ განსაკუთრებულობის პატივით თავბრუდახვეულ სზოგადოებას, რომლისათვისაც მართო ფაქტი იმისა, რომ ღმერთმა მათ მოუწოდა და მამათა მიწისაკენ წაიყვანა, რჩეულობისათვის საკმარისია. რა მოხდა ისტორიისათვის

5. გამ. 32.7.

ამ მცირე დროის, ორმოცი დღის, განმავლობაში ისეთი, რომ სათავისოდ გამორჩეულ ხალხს ღმერთი განადგურებას უპირებს და მასზე, როგორც თავის ერზე, აღარ საუბრობს? ეს ჩვენ უკვე ვთქვით: ხალხმა, რომელსაც ისრაელი ეწოდება, გადაწყვიტა, ემსახუროს იმ ღმერთს, რომელიც თვითონ გამოიგონა, რომელიც მისთვის არის მოსაწონი, რომელიც სასიამოვნო დოქტრინებს წარუდგენს მას. ამიტომ მან უარი თქვა იმ ღვთისმსახურებაზე, რისთვისაც ეგვიპტიდან იქნა გამოყვანილი. ესაა უნიშვნელოვანესი დეტალი. ეს ხალხი ეგვიპტიდან გამოდის იმის გამო, რომ ღმერთს ემსახუროს და არა იმისთვის, რომ იქადოდეს, ის ღმერთმა გამოირჩია. ცხადია, ღვთისაგან გამორჩევა სასიქადულოა, მაგრამ მხოლოდ ღვთისმსახურებაში და არა მისგან განყენებულად. სინას მთასთან ჩვენ ვხედავთ ისრაელს, რომელსაც შერჩა ღვთისაგან ხმობილი ერის სახელი, მაგრამ ამ პატივის შინაარსისაგან დაიცალა. კერპის წინაშე გახელებული ისრაელი მხოლოდ რჩეულობის სახელს ატარებს და ვერ პასუხობს იმ შინაარსს, მოვალეობას, რაც ღმერთმა რჩეულობის წილ დააკისრა მას. ამიტომაც ასეთი ხალხი ველარ ისარგებლებს ღვთისაგან გამორჩეული ერის პატივით.

ისრაელს, როგორც მემკვიდრეს ღვთისაგან გამორჩეული მამამთავრებისა, ევალება, იმემკვიდროს ის მესიანური მსახურება, რითაც მისი მამამთავრები — აბრაამი, ისააკი და იაკობი — გამოარჩია უფალმა. ეგვიპტეში მყოფი ისრაელი ვერ ხდება მემკვიდრე მამამთავართა რჩეულობისა სწორედ იმის გამო, რომ ის თავის მისიას ივიწყებს. მისი მყოფობა განპირობებულია მხოლოდ ამქვეყნიური არსებობის შენარჩუნებაზე ზრუნვით და არაფერია მასში სულიერი, ღვთისმსახურებისათვის განკუთვნილი, მესიანური. მათ მხოლოდ ის ახსოვთ, ვისი შთამომავლები არიან, მაგრამ დავიწყებული აქვთ მოვალეობა, რაც ამ მემკვიდრეობითობას ახლავს თან. სანამ ასეთ მდგომარეობაშია ისრაელი, ის ვერ გახდება

მამამთავართა რჩეულობის მემკვიდრე, ხოლო როდესაც ისრაელი გაიხსენებს თავის დანიშნულებას, ემსახუროს ღმერთს, მაშინ უკვე ღვთისაგან გაისმება სიტყვები: „ამიერიდან, თუ შეისმენთ ჩემს სიტყვას და დაიცავთ ჩემს აღთქმას, ჩემს საკუთრებად გამოგარჩევთ ყველა ხალხისგან, რადგან ჩემია მთელი ქვეყანა“⁶. აი, ის ფორმულა, რომელიც რჩეული ერისათვის არის დამახასიათებელი: მან უნდა შეისმინოს უფლის სიტყვა (შესმენა გულისხმობს არა მარტივ მოსმენასა და რიტუალების ბრმად აღსრულებას, არამედ მონასმენის გაშინაარსებას). ეს არის რჩეულობის შენარჩუნების გზაც: სმენა, აღსრულება უფლის სიტყვებისა, მსახურება მისი განგებულებისადმი.

ისრაელის ერად ჩამოყალიბება და მისი რჩეულობის განსაზღვრა სინას მთის კანონმდებლობის შემდეგ ხდება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ჩვენ წმინდა წერილის ფურცლებზე უკვე შევხვდით არა მარტო პიროვნებისა თუ საზოგადოების გამორჩევას, არამედ რჩეულ ერსაც, რომელიც ძველი აღთქმის ეპოქაში წარმოდგენილია ერთი ნაციის ფარგლებში. ერის რჩეულობის ეს თავისებურება ეპოქის კვალობაზეა ასახსნელი. საქმე ისაა, რომ ცოდვით დაცემული კაცობრიობისთვის ჭეშმარიტი ღმერთის საყოველთაო ხსოვნა შეუძლებელი გახდა. კაცობრიობას ჭეშმარიტი ღმერთის შესახებ ცოდნის დატევნა რომ შესძლებოდა, მაშინ მისი ერთიანობა რელიგიური ნიშნითაც განისაზღვრებოდა და, თამამად შეიძლება ითქვას, ქვეყნ ერების ისტორიასაც სხვა ელფერი მიეცემოდა. თუმცა ცოდვით დაცემულმა კაცობრიობამ ერთობა გადაწყვიტა არა ჭეშმარიტი რელიგიის ქვეშ, არამედ მისივე გამოგონილი დოქტრინების გათვალისწინებით. კაცობრიობამ მოისურვა, ერთობა ადამიანური საშუალებებით განეხორციელებინა

6. გამ. 19.5.

და ბაბილონის გოდლის შენების უტოპიურ გზას დაადგა. გოდლის მშენებლები შეპყრობილნი არიან ერთობის იმ იდეით, სადაც ღმერთი, ერთობის ეს ერთადერთი წყარო და გარანტი, ჩანაცვლებული ყავს ადამიანს. ამ იდეით გაერთიანებული საზოგადოება არ გახლავთ მარტივად რაღაც პოლიტიკური წყობის მშენებელი. ეს საზოგადოება რელიგიური საზოგადოებაც არის და მათი ერთობის იდეა მათივე შექმნილი რელიგიით არის ნასაზრდოები. ეს ის რელიგიაა, რომელიც საბოლოოდ მიმართულია ადამიანური ღირსების ხელყოფისკენ. სწორედ იმის გამო, რომ მათი მიზანია არა ღვთისაგან მოცემულ მცნებებზე დაფუძნებული ერთობა, არამედ ადამიანის მიერ მოგონილი კავშირის შექმნა, ღმერთი აბრკოლებს ჩანაფიქრის რეალიზებას. ბაბილონის გოდლის შენების შეჩერების შედეგად წარმოშობილი ერები იფანტებიან დედამიწის ზურგზე. ეს გაფანტულობა თავის თავში არ გულისხმობდა წარსულის სრულ დავიწყებას. ისინი იმავე რელიგიური წარმოდგენებით იფანტებიან, რაც გოდლის შენების უტოპიური ლოზუნგებისას გააჩნდათ. შესაბამისად, სამყაროში გაჩნდა მრავალი წარმათი ტომი, რომელმაც დასაბამი სხვადასხვა ერებს დაუდო. ცხადია, ამ ერების რელიგიური წარმოდგენები ისეთივე წარმართული იყო, როგორც მათი წინაპრებისა. ერთადერთი ტომი, რომელმაც შეინარჩუნა ჭეშმარიტი ღმერთის შესახებ ცოდნა და შემდგომ გამოცხადებათა მთელი წყებით განამტკიცა ის, მამამთავარი აბრაამის, ისააკისა და იაკობისგან წამოსული მოდგმაა, რომელიც ჩვენ უკვე ორი სახელით მოვიხსენიეთ. ეს გახლავთ, ერთი მხრივ, ისრაელი და, მეორე მხრივ, ძველი აღთქმის ეკლესია. ამდენად, ძველი აღთქმის ეპოქაში ჭეშმარიტი რწმენის მატარებელი ერი იმავდროულად გულისხმობს იმ ერთადერთ კრებულსაც, სადაც ჭეშმარიტი ღმერთი იდიდება და სწორედ ეს ერი, ეს კრებულია მოწოდებული მესიანური მსახურებისათვის. შესაბამისად, ეპოქის

თავისებურებიდან გამომდინარე, ჩვენ ძველი აღთქმის ფურცლებზე ერის რჩეულობას განვსაზღვრავთ, როგორც ღვთის ეკლესიის შემომსაზღვრელ გარემოს. მესიის მოსვლამდე კი ეკლესიის საზღვრები ემთხვევა ამ ერის სახელმწიფოებრივ საზღვრებს. წმინდა წერილში ძველი აღთქმის რჩეულ ერზე პირდაპირ არის ნათქვამი, რომ ის „ცხოვრობს... განმარტოებით და ხალხებში არ ირიცხება“⁷. ეს სიტყვები მხოლოდ იმას მიანიშნებს, რომ ისრაელის ამქვეყნიური მყოფობა მკაცრად უნდა იყოს ზღვარდადებული, უნდა განსხვავდებოდეს იმ ხალხის ცხოვრებისაგან, რომელიც რჩეულობის ნიშნით არ არის წარმოდგენილი. მათი ეს გამორჩეულობა, უწინარეს ყოვლისა, გულისხმობს ისრაელის რელიგიურ სხვაგვარობას, მათში აღმსარებლობის განსაკუთრებულობას. ამდენად, როდესაც რჩეული ერის შესახებ გვიწევს საუბარი, მასში იგულისხმება ეკლესია, თუმცა რამდენადაც ეპოქიდან გამომდინარე, ეს ეკლესია ერთი ერის საზღვრებშია მოქცეული, ამიტომაც რჩეულობის ნიშნითაც ერთი ნაციიაა წარმოდგენილი.

ძველი აღთქმის ეპოქაში ერის რჩეულობა არაფრით სხვაობს რჩეულობის იმ პრინციპებისაგან, რომელის შესახებაც ზემოთ მივუთითებდით. ერის რჩეულობა გულისხმობს ერთი ერის (როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ეს ერი ასევე ძველი აღთქმის ეკლესიაა და თამამად შეგვიძლია ვისაუბროთ როგორც ერის, ასევე ეკლესიის რჩეულობაზე) სხვათაგან გამორჩევას კონკრეტული ღვთისმსახურებისათვის და ის თავის თავში ღვთის მესიანური განგებულებისადმი მსახურებას იტევს. ამდენად, ერის რჩეულობა ნაციისათვის უდიდეს პასუხისმგებლობასაც გულისხმობს, რაც მისი მოწოდების ხსოვნასა და ერთგულებაში უნდა გამოიხატოს. გამორჩევის შემდეგ ისრაელის ისტორია უნდა წარიმართოს

7. რიცხვ. 23.9.

ორ სიბრტყეზე: ისტორიულ და სარწმუნოებრივ სფეროში. ისრაელის რჩეულობა მანამ არის ქმედითი, სანამ ის თავის მოვალეობას ასრულებს. აი, ის სიტყვები, რომელიც რჩეული ერის საზეპურობას განაპირობებს: „თუ ივლით ჩემს წესზე და დაიცავთ ჩემს მცნებებს და შეასრულებთ მათ... ვივლი თქვენ შორის და ვიქნები თქვენი ღმერთი, თქვენ კი ჩემი ერი იქნებით... თუ არ დამიჯერებთ და არ შეასრულებთ ამ ჩემს მცნებებს, თუ არად ჩააგდებთ ჩემს წესებს, თუ ისე შეიძულებთ ჩემს სამართალს, რომ არ შეასრულებთ არცერთ ჩემს მცნებას და დამირღვევთ აღთქმას... დაიღუპებით ხალხებში და შეგჭამთ თქვენი მტრების მიწა“⁸. უფლის ეს სიტყვები ისრაელის რჩეულობის უმტკიცესი ბაზისია. ისრაელის რჩეულობის ქარტია წინასწარმეტყველმა ამოსმა შემდეგი სიტყვებით განსაზღვრა: „მხოლოდ თქვენ გცანით მთელი ქვეყნის მოდგმათა შორის, ამიტომაც მოგვითხავთ ყველა თქვენს დანაშაულს“⁹, და თუ ყურადღებით გადავავლებთ თვალს ბიბლიურ თხრობას, ვნახავთ, რომ ეს საუფლო სიტყვები ზედმიწევნით შესრულდა. ისრაელის, როგორც რჩეული ერის, როგორც ძველი აღთქმის ეკლესიის ისტორია გახლავთ ისტორია ჭეშმარიტი რჩეულობიდან იმ რჩეულობისაკენ სვლისა და უკან მობრუნებისა, რომელსაც იგი ხშირად თვითონვე განუსაზღვრავდა თავის თავს. ჩვენ შესავალში, როდესაც რჩეულობის ძირითად პრინციპებს ვაყალიბებდით, აღვნიშნეთ, რომ ღვთისაგან რჩეულისათვის ნიშნეულია საღვთო დავალების შესრულება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, იმ დავალების შესრულება, რაც ღმერთმა განუგო მას და არა იმ მიზნისაკენ სვლა, რასაც თვითონ განუსაზღვრავს საკუთარ თავს. სწორედ ამ ხიბლის წინაშე

8. ლევ. 28. 3, 12, 14, 15, 38.

9. ამოს. 3.2.

არაერთხელ დამდგარა ისრაელი. საღვთო რჩეულობა ისრაელისათვის ხშირად გამხდარა იმისი მანიშნებელი, რომ ის რაღაცა ნიშნით განსაკუთრებული, სხვაზე აღმატებული იყო. ცხადია, სხვისაგან განსხვავებულობა და აღმატებულობა უქმნიდა მას რჩეულობის პატივს, მაგრამ ეს სხვაობა მხოლოდ სულიერების პლანში უნდა ყოფილიყო დანახული. როგორც კი ისრაელი ქადილს იწყებს თავის განსაკუთრებულობაზე მიწიერ პლანში (იქნება ეს სახელმწიფოებრივი, სამხედრო თუ ეკონომიკური ძლიერება), ჩნდება შიში იმისა, რომ ის უკვე უფლის მიერ არჩეული კი არ არის, არამედ თავისი დაუღალავი შრომით რაღაცა ისეთი განსაკუთრებული ნაციონალური თვისების მომპოვებელია, რაც მას სხვა ერზე აღმატებულად წარმოაჩენს. ეს იდეა თაობათა შორის ისრაელში ქმნიდა შეუძვრელი, ისრაელიანთა მიერ აშენებული სამეფოს მარადიულობის ილუზიას და ლოგიკურად ხდებოდა სულიერი დაცემა, იქნებოდა ის რელიგიური სინკრეტიზმითა თუ აშკარა კერპთაყვანისცემით გამოხატული. ამის შემდეგ საჭირო ხდებოდა თაობათა ცვლა და უდიდესი კრიზისის გადალახვა, რომ ისრაელს დაებრუნებინა ღვთისაგან რჩეულობის პატივი და უკუეგდო ის დიდებაშემოსილება, რასაც საკუთარ თავს უქმნიდა, რჩეულობით გატაცებული. ისრაელისათვის ღვთის მიერ გამორჩევა ყოველთვის უნდა ყოფილიყო იმ მისიის შემახსენებელი, რაც მესიანურ ელემენტს გულისხმობდა და არასოდეს უნდა დასულიყო ვიწრო ნაციონალურ დონემდე. ნებისმიერი გადახვევა ამ პრინციპიდან ისრაელს რჩეულობის პატივს წარხდიდა სწორედ იმდენად, რამდენადაც მასში შეიცვლებოდა ფასეულობათა სისტემა. თუკი ისრაელის რჩეულობა საღვთო განაზრახს ეხმიანებოდა, ეს მხოლოდ იმას გულისხმობდა, რომ მას ღმერთთან გარკვეული ვალდებულება აკავშირებდა, ხოლო როდესაც ამ ვალდებულებას ადამიანური ზრახვები,

ნაციონალური მისწრაფებები ჩაენაცვლებოდა, მაშინ თავად მესიანური მსახურება მახინჯდებოდა. ამისი შესანიშნავი მაგალითი გვაქვს თავად მესიის ამქვეყნიური მოღვაწეობა, როდესაც მისი უახლოესი მოწაფეებისათვისაც კი გაუგებარი იყო ის სამეუფო მსახურება, რასაც იესო ქრისტე აღასრულებდა. მოციქულთა გაუგებრობა გრძელდებოდა არა მარტო მაცხოვრის ჯვარცმამდე და აღდგომამდე, არამედ უშუალოდ ამაღლების წინა პერიოდშიც კი, როდესაც ისინი მკვდრეთით აღმდგარ მოძღვარს ეკითხებიან ისრაელისათვის სამეფოს აღდგენის შესახებ¹⁰.

შეიძლება ითქვას, რომ ძველი ისრაელის ზემოწარმოდგენილი მდგომარეობა ზედმიწევნითი ბიბლიური მაგალითია იმ ერებისა, რომელთათვისაც ნაციონალური არსებობა მიწიერი თვითგანდიდების ნიშნით განისაზღვრებოდა, ხოლო ერის არსებობის საღვთო დანიშნულება — მიჩუმათებული, შემდგომ კი აბსოლუტურად უგულვებელყოფილი რჩებოდა. შესაძლებელია, ისრაელის მიერ ღვთის რჩეულობიდან საკუთარ განდიდებაზე გადასვლის ბიბლიური მაგალითი ერთგვარ ფორმულადაც კი გამოგვადგეს იმ იმპერიული ზრახვების ასახსნელად, რაც კაცობრიობის ისტორიაში ამა თუ იმ იმპერიის აღზევებისას ფიქსირდებოდა. ადრეულ აზროვნებში იმპერია მოქმედების მსოფლიო პარამატრებს გულისხმობდა, მისი შექმნა კი გამართლებული იყო იმ აუცილებლობით, რაც კაცობრიობის ერთ სივრცეში გაერთიანების იდეას ეფუძნებოდა. მხოლოდ გამდიდრებისა თუ სახელის მოხვეჭის დაუძლეველი სურვილი არ უნდა ყოფილიყო ის მამოძრავებელი ძალა, რაც ეგვიპტის ფარაონებს, ასურეთის, ბაბილონისა თუ სპარსეთის მეფეებსა და ალექსანდრე მაკედონელის დარ მხედარმთავრებს უბიძგებდა მსოფლიო იმპერიების შექმნი-

10. საქმ. 1.6.

საკენ. ისინი დარწმუნებულნი იყვნენ იმაში, რომ იმპერია სახელმწიფოებრივი წყობის იდეალური ფორმა იყო. მათი მოსაზრებით, იმპერია უნივერსალურობის ნიშნით იყო აღზე-
ჭდილი და ამიტომაც მისი მასშტაბი მხოლოდ მსოფლიო
შეიძლებოდა ყოფილიყო. უდიდესი იმპერიებისათვის დაპ-
ყრობილთა ძარცვა არასოდეს ყოფილა პრიორიტეტული. ეს,
ასე ვთქვათ, ომის კანონით გათვალისწინებული რეალობა
გახლდათ, რაც დამპყრობლის ქვეყანას ეკონომიკური
ძლიერებისთვის წაადგებოდა. საფუძველშივე იმპერიის
უწინარესი დანიშნულება იყო, დაპყრობილი ხალხისათვის
თავს მოეხვია საკუთარი იდეოლოგია, ჩაეყენებინა ის სა-
კუთარი სახელმწიფოებრიობის სამსახურში და ამ ნი-
შნით გაეხადა მსახური მისი უნივერსალურობისა. დამ-
პყრობელის პოლიტიკური უპირატესობის აღიარება უკვე
თავისთავშივე გულისხმობდა იმპერიული მისიისადმი
ერთგულ მსახურებას. მაგალითად, სპარსეთის მეფე და-
რიოს I-ის რეფორმები გულისხმობდა დაპყრობილი ერე-
ბის თავისთავადობის შენარჩუნებასაც. მან ერებს შეუნა-
რჩუნა ადგილობრივი სოციალურ-სახელმწიფოებრივი
ინსტიტუტები. დარიოსს შესანიშნავად ესმოდა, რომ ძველ
ჩვეულებებთან კონფლიქტი მხოლოდ არეულობას მოი-
ტანდა. ამიტომაც მან უფლება მისცა ყველა ერს, საკუთარი
კანონებით ეცხოვრა და სპარსული სამეფო საკანონმდებლო
კოდექსი მხოლოდ განსაკუთრებულ შემთხვევებში გამოე-
ყენებინა¹¹. სხვადასხვა სახესხვაობით დარიოს I-ის ეს და-
მოკიდებულება ყველა იმპერიისათვისაა ნიშნეული. იმპე-
რიული მშენებლობის საბოლოო მიზანი, როგორც უკვე
ვთქვით, დამპყრობლის იდეოლოგიის საყოველთაობაში
იგულისხმებოდა, ეს იდეოლოგია კი სხვა არაფერი იყო,
თუ არა სხვადასხვა ხალხისათვის საკუთარი ღმერთის

11. Воробьев. С. М. Несколько замечаний к вопросу об историческом значении Персидской империи Ахеменидов // Имперское возрождение. № 1 (21) 2009, с. 76-79.

გაცნობა, საკუთარი რელიგიური შეხედულებების მსოფლიო მასშტაბებში მოქცევა და მისი ერთადერთობის აღიარება. ძველი ისრაელიც სწორედ ამ სიბლის წინაშე იდგა. თუკი რაიმე უნივერსალურობის შესახებ უნდა ეზრუნა მას, ეს იყო იმ ღმერთის ქადაგება, რომლის წინაშეც მისი რჩეულობა დასტურდებოდა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ისრაელის მისია, რომელიც ღვთის მესიანური განგებულებისადმი მსახურებას გულისხმობდა, გახლდათ ის, რომ მას უნივერსალური უნდა გაეხადა ის რელიგია, რომელიც მას ღმერთთან აკავშირებდა. ისრაელისთვის კი ხშირად მესიანური უნივერსალიზმი ეროვნულ განსაკუთრებულობამდე დადიოდა და მისი მცდელობაც მიმართული იყო არა იქითკენ, რომ წარმართი ხალხებისათვის უდიდესი მოლოდინის შესახებ მიეტანა ცოდნა, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, წარმართებისათვის ჭეშმარიტი ღმერთი გაეცნო, არამედ მისი უწინარესი მიზანი ხდებოდა, ეროვნული უპირატესობა ემტკიცებინა სხვებისათვის. ეს უპირატესობა, ცხადია, თავისი რჩეულობით უნდა წარმოედგინა და ემტკიცებინა და საბოლოოდ ისრაელის რელიგიური, სულიერი მხარე მხოლოდ საშუალება ხდებოდა იმისათვის, რომ მიწიერი დიდებისათვის მიეღწია. სინამდვილეში კი, მისი რჩეულობიდან გამომდინარე, პირიქით უნდა ყოფილიყო: ყველა მატერიალური საშუალება უნდა გამოყენებულიყო ჭეშმარიტების საქადაგებლად. შედეგი რჩეულობის პოლიტიკურ იდეალამდე დაყვანა გახლდათ, რასაც ღვთის მესიანური განგებულებისადმი მსახურების პოლიტიკური ნიშნით წარმართვა მოჰყვა. სწორედ ეს იყო მიზეზი იმისა, რომ ძველი აღთქმის ეკლესიაში დროთა განმავლობაში მესია სულ უფრო მატერიალური ინტერესების დამაკმაყოფილებელ და საბოლოოდ სახელმწიფოს უცხო, იმპერიული ძალისაგან გამათავისუფლებელ პიროვნებასთან გაიგივდა.

ისრაელის, როგორც რჩეული ერის, ისტორია აშკარად

გვიჩვენებს ერთ ბიბლიურ ჭეშმარიტებას: მთელი ძველი აღთქმის ეპოქის მანძილზე ღმერთმა „ვერ ნახა“ ერი, რომელიც მას ბოლომდე მოუსმენდა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ვერსად მოინახა ის ერი, რომელიც რჩეულობის ზეციურ შინაარსს ბოლომდე დაიტევდა და ღვთისმსახურების გზიდან არ გადაუხვევდა. ის მისია, რაც ნაციონალური ნიშნით შემოსაზღვრულ ძველი აღთქმის ეკლესიას გააჩნდა, ისევე შეუსრულებელი და, შედეგად, უარყოფილი დარჩა, როგორც უნაყოფო ლეღვის ხე, რომელიც მხოლოდ გასახმობად მიიჩნია ქრისტემ. აქედან გამომდინარე, ჟამთა სისავსისას, ბეთლემში, ერთ მშვიდ საღამოს მოდის მესია, რათა ტომობრივ-ნაციონალურიდან პიროვნულობამდე აღამაღლოს რჩეულობის იდეა. ცხადია, ამით არ გვსურს თქმა იმისა, თითქოს ძველი აღთქმის ეპოქაში რჩეულ პიროვნებებს არ ვხვდებოდეთ. უბრალოდ, ადრეულ ეპოქაში ადამიანი თავს აღიქვამდა როგორც მთლიანის ნაწილს. მას ნაკლებად ჰქონდა განცდა პიროვნული განსაკუთრებულობისა. ამ ეპოქაში რწმენისა თუ მოქმედების სუბიექტი ტომი ან პოლისი იყო. რწმენა არ გაიგებოდა სინდისის საქმედ. ის უფრო საზოგადოებრივი, სახელმწიფოებრივი კუთვნილების განმსაზღვრელი იყო. ამდენად, იმაზე გვინდა მივუთითოთ, რომ მაცხოვრის განკაცების შემდეგ ერის რჩეულობის იდეა პიროვნებაში ჰპოვებს სრულ რეალიზებას.

ერის რჩეულობა, რომელიც ძველი აღთქმის ეპოქაში ისრაელის სახით იყო წარმოდგენილი, პრინციპულად იცვლება ახალი აღთქმის ეპოქაში. ახალი აღთქმის დროისათვის ერის რჩეულობა უკვე ნაციონალური ნიშნით აღარ არის შემოფარგლული და ის იმ სულიერ შინაარსს გულისხმობს, რომელიც ძველ აღთქმაში ერთი ერის ფარგლებში იყო გასაიდუმლოებული. ისრაელზე საუბრისას ჩვენ ხაზგასმა გვიწევდა იმაზე, რომ მისი რჩეულობა არა ნაციონალური, არამედ ეკლესიოლოგიური ნიშნით არის

განსაზღვრული, თუმცა კი ერთი ერის წიაღში მოქცეული ეს ეკლესია მაინც გულისხმობდა ნაციონალურ საზღვრებს. ეკლესიის ეს ნაციონალური განსაკუთრებულობა კი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ხშირად საფრთხედ ექცეოდა ძველი აღთქმის ეკლესიას. მთელი სულიერი სიდიადე ძველი აღთქმის ეკლესიისა სწორედ ნაციონალური საფეხურიდან რელიგიურ საფეხურამდე ასვლით უნდა გამოხატულიყო. თუ ის მოახერხებდა და რელიგიურ რჩეულობას შეინარჩუნებდა, მაშინ უფლისაგან დაკისრებული დავალების აღმასრულებელი იქნებოდა და პირიქით, თუკი მისი რელიგიური რჩეულობა ნაციონალურ განსაკუთრებულობამდე დავიდოდა, მაშინ ის დაკისრებულ დავალებას ვეღარ შეასრულებდა. ახალი აღთქმის ეპოქაში სწორედ ეს ნიშანია მოხსნილი და წარმოდგენილია, ნაციონალურმა ელემენტმა რელიგიური წოდება დაირდილოს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სარწმუნოებრივი რჩეულობა ახალ აღთქმაში ვეღარ დაექვემდებარება ნაციონალურ ინტერესებს. ის ყოველგვარ კერძოობაზე მაღლა დგას.

როდესაც ახალი აღთქმის ეპოქაზე ვიწყებთ საუბარს და, ამასთან, ღვთის რჩეულობაზე ვმსჯელობთ, ცხადია, ცენტრალური ადგილი ეთმობა იმას, ვინც კაცობრიობა გამოიხსნა ცოდვის ტყვეობიდან და ერის რჩეულობის გაგების ძველი და ახალი აღთქმის გასაყარზე წარმოდგა. იესო ქრისტეში აღსრულდა ის, რაც დაიწყო ღმერთმა აბრაამისა და ისრაელის ამორჩევით. სწორედ მან წარმოგვიდგინა რჩეულობის ის სახე, რისადმი მსახურებისაკენ მოწოდებული იყო ძველი აღთქმის ეკლესია და რაც თავისი რწმენით უნდა დაადასტუროს ახალი აღთქმის ეკლესიამ. იესო ქრისტეს, როგორც თავად განკაცებული ღმერთის, განსაკუთრებული რჩეულობა, მის მიმდევრებს ამ რჩეულობის მემკვიდრეებად ჰყოფს, რამეთუ რჩეულობა მხოლოდ ქრისტეში გახდა შესაძლებელი. ის არის „როგორც ცოცხალი ღოდი, კაც-

თავან უარყოფილი, ღვთის მიერ კი რჩეული და ფასდაუდებელი“¹². სწორედ იესო ქრისტეს მესიანურმა ღვაწლმა მოხსნა რჩეულობის ნაციონალური საზღვრები და ის უნივერსალური გახადა. მისი გამომხსენელობითი ჯვარცმის შემდეგ ყველას შეუძლია გახდეს რჩეული, განურჩევლად ტომობრივი და სოციალური წოდებისა. ახალი აღთქმის ეპოქაში ძველი ისრაელის ნაცვლად რჩეულთა ასპარეზზე გამოდის ახალი ისრაელი, რომლის მკვიდრიც ეროვნული ნიშნით აღარ არის განსაზღვრული. ნაციონალური რჩეულობა, რომელმაც, როგორც აღვნიშნეთ, ვერ უპასუხა იმ მოწოდებას, რაც რჩეულობაში იგულისხმებოდა, დავიდა ისევ იმ საფუძვლამდე, საიდანაც, ეპოქის მოთხოვნილების შესაბამისად, ერის რჩეულობა მივიღეთ ძველ აღთქმაში. გველისხმობთ იმას, რომ მიუხედავად რჩეული ერისა, ძველი აღთქმის ეპოქაში ჩვენ რჩეული პიროვნებებიც გვხვდებიან, თუმცა ეკლესიოლოგიური კუთხით, მაინც რჩეულ საზოგადოებას, ძველი აღთქმის ეპოქაში კი რჩეულ ერს ექცევა დიდი ყურადღება (პიროვნებათა რჩეულობის უგულებელყოფის გარეშე). ახალი აღთქმის ეპოქაში უკვე წინა პლანზე გამოდის რჩეული, ღვთისაგან მოწოდებული პიროვნება და არა, ზოგადად ერი.

რას გულისხმობს ახალი ისრაელი და მისი რჩეულობა?

ქრისტიანული ეკლესიის მოძღვრების საფუძველი მისი დაარსებიდანვე იყო იესო ქრისტეს მესიანური ღირსების მტკიცება, მესიის მიერ აღსრულებული გამომხსენელობითი

12. პეტრ. 2.4.

ღვაწლის მახარებლობა და განკაცებული ღმერთის შესახებ მართებული სწავლების ქადაგება (რაც, მოგვიანებით, მსოფლიო კრებათა ეპოქაში ორი, ტრიადოლოგიური და ქრისტოლოგიური, საკითხის დოგმატური განსაზღვრებით გაცხადდა). თავიდანვე, როდესაც ეკლესიაში აპოლოგეტური ხანა იდგა, ქრისტიანი მოძღვრები მესიანური სწავლების გადმოცემას ცდილობდნენ იმის მტკიცებით, რომ ყველა წინასწარმეტყველება, რომელიც ძველი აღთქმის ეკლესიის წიაღში ისმოდა, სწორედ იესო ქრისტეს განკაცებით, ჯვარცმით, აღდგომით, ამაღლებითა და სულიწმინდის მადლის მოფენით აღსრულდა და ამით დასრულდა ძველი ეპოქა, რაც ახალი ეპოქის, ახალი აღთქმის პერიოდის დასაწყისად იქცა. აპოლოგეტებს აღნიშნული თემის წინა პლანზე წამოწევა, ძირითადად, მაშინ უხდებოდათ, როდესაც ისინი ქრისტიანული რელიგიის აპოლოგეტიკას იუდეველთა წინაშე ახორციელებდნენ. იმდენად, რამდენადაც სახარებისეული ქადაგება მხოლოდ იუდაური წიაღისაკენ არ იყო მიმართული და ის მთელი სამყაროს, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, წარმართული საზოგადოების არეალში ქადაგებასაც გულისხმობდა, საჭირო ხდებოდა, არა მხოლოდ ძველი აღთქმის ეკლესიაში ნათქვამი წინასწარმეტყველების აღსრულების შესახებ მითითება, არამედ ფილოსოფიური დებულებებითაც მსჯელობა; თუმცა, წარმართთა წინაშეც აპოლოგეტები გვერდს ვერ უქცევდნენ იესო ქრისტეს მესიანური, როგორც წინასწარმეტყველების აღსრულების დამადასტურებელი, მსახურების ხაზგასმას. ამიტომაც იყო, რომ ქრისტიან მწერლებთან ახალი აღთქმის ეკლესიის დასახასიათებლად ჩნდებოდა ისეთი ფრაზა, როგორიცაა „ახალი ისრაელი.“ ეს ტერმინი „ძველი ისრაელის“ განმარტების სახით წარმოდგებოდა. შეიძლება თამამად ითქვას, წარმოდგენილი ტერმინი ქრის-

ტიანი მწერლების ორიგინალური სიახლე არ იყო და ის უშუალოდ სამოციქულო მოძღვრებას ეყრდნობოდა. მაგალითად, როდესაც წმინდა პავლე მოციქული საუბრობს აბრაამის ძეების, ისმაელისა და ისააკის, შესახებ, აქცენტს აკეთებს ისააკის უმცროსობაზე, რომელიც რჩეული გახდა მიუხედავად იმისა, რომ ის უმცროსი იყო¹³. მსგავსად ამისა, ისააკს ორი ძე ჰყავდა, ესავი და იაკობი, თუმცა რჩეულობა უმცროსს, იაკობს, ხვდა წილად¹⁴. საეკლესიო ეგზეგეტიკურ თხზულებებში უფროსი ძეები, ისმაელი და ესავი, გაიგივებული არიან ძველი ათქმის ეპოქის რჩეულ ერთან — „ძველ ისრაელთან“, ხოლო უმცროსი ისააკი და იაკობი გულისხმობენ მეორე ერს — „ახალ ისრაელს“. უნდა ითქვას, რომ პირველი დაპირისპირება ქრისტიანულ და იუდაურ წიაღს შორის სწორედ ტერმინ „ისრაელს“ უკავშირდებოდა, რადგან თუკი პირველისათვის ეს სახელდება სიმბოლურად გაიგებოდა, რის უფლებასაც ისინი მაცხოვრის სიტყვებში ჰპოვებდნენ: „ნუ გგონიათ, რომ შეგიძლიათ უთხრათ თქვენს თავს: მამად გვივისო აბრაამი; რადგანაც გეუბნებით თქვენ: ღმერთს ხელეწიფება თვით ამ ქვათაგანაც აღუდგინოს ძენი აბრაამს“¹⁵; მეორეთათვის პრინციპულად მიუღებელი იყო, სხვა ტომის წარმომადგენელს ჭეშმარიტ ისრაელიანად მიეჩნია თავი. მართალია, ძველი აღთქმის ეკლესიაში პროზელიტობის ინსტიტუტი არსებობდა და მოქცეულებს ტაძართან მიახლების უფლებაც ჰქონდათ, მაგრამ მხოლოდ შეზღუდული „წესებით“. მიზეზი მარტივია; ძველი აღთქმის ეკლესიისათვის მესიანური მსახურება აღსრულებული არ იყო და ამიტომაც ასე იოლად არ დათმობდნენ თავიანთი სახელის — „ისრაელის“ წარმართათვის გადაცემას. ამის საწინააღმდეგოდ კი, ქრისტიანებისათვის იესო ნაზარეველს

13. რომ. 9. 7-8

14. შეს. 25.23; შდრ. რომ. 9.13.

15. მთ. 3.9.

სწორედ რომ მესიანური მსახურება აღესრულებინა და, ამდენად, მათთვის რელიგიური ნიშნით წარმოდგენილი ნაციონალური საზღვრები აზრს კარგავდა.

იესო ქრისტეს აღდგომის, ამაღლებისა და სულიწმინდის მოსვლის შემდეგ ქვეყნად დაარსდა ახალი აღთქმის ეკლესია, რომელსაც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ახალი ისრაელიც შეგვიძლია ვუწოდოთ. მაცხოვარი ამა ქვეყნად მოვიდა უდიდესი სიმდაბლით, მაგრამ მოვიდა როგორც მეფე, ძე დავითისა, რომელმაც თავისი სამეუფო დააარსა მიწაზე. ერთ-ერთი ბრალდება, რომელიც პროკურატორ პილატეს წინაშე წარადგინეს იესო ქრისტეს დასადანაშაულებლად, პოლიტიკური გახლდათ. ამ ბრალდებამ ყველაზე მეტად დააინტერესა (და დააფრთხო) პილატე. მან უშუალოდ ბრალდებულს ჰკითხა, იყო თუ არა მართლა იუდეველთა მეფე, რაზეც მაცხოვარმა მიუგო: „ჩემი მეუფება არ არის ამქვეყნიური“¹⁶. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მაცხოვარს არ უთქვამს, რომ ის მეფე არ არის, მან მხოლოდ მისი სამეფოს წარმომავლობაზე მიუთითა. ახალი აღთქმის ეკლესიის დაარსებით ქვეყნად დაფუძნდა სწორედ ის სამეფო, რომლის წყაროდაც კაცთა მაცხოვარმა ზეცა მიუთითა. სწორედ ამ სამეფოს წევრების მიერ შემდგარი კრებული გახლავთ ის ერი, რომელიც ახალ ისრაელად იწოდება და ახალი აღთქმის ეპოქის რჩეული ერის პატივითაა წარმომდგარი. ამ კრებულის წევრობა სულიერი მემკვიდრეობით გადადის და არა ხორციელთა. ამ სამეფოში შეკრებილი სულიერი ერი პრინციპულად ვერ გუობს რჩეულობის ნაციონალურ საზღვრებს. ამდენად, ახალი აღთქმის ეპოქაში რჩეული ერი უკვე ის ერია, რომლის ტომობრივი კუთვნილება სულიერი კუთხით უნდა იქნას გააზრებული. ახალი აღთქმის პერიოდში ეროვნული ნიშნით რჩეულობის დასრულება გულისხმობს

16. ივ. 18.36.

იმ უმნიშვნელოვანესი მოვლენის აღსრულებას, რაც ქვეყნად მესიის მოსვლითა და მესიანური განგებულების აღსრულებით გაცხადდა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ის მისია, რაც ძველი აღთქმის ეკლესიას ჰქონდა, იესო ქრისტეს შობით, აღდგომით, ამაღლებითა და სულიწმინდის მოფენით, უკვე წარსულის კუთვნილება გახდა. როგორც ზემოთ მივუთითებდით, ერის რჩეულობა ძველი აღთქმის პერიოდში მესიანური მსახურების საღვთო განგებულებამ განაპირობა. ამ განგებულების აღსრულების შემდეგ კი ეროვნული რჩეულობა (რომელიც ეკლესიოლოგიურ სიმაღლემდე იყო წარმოდგენილი) დასრულდა და ის მემკვიდრეობად მიიღო იმ ერმა, რომელმაც სულიერი რჩეულობა მოიპოვა. ძველი ისრაელის მემკვიდრე ახალი ისრაელი, მკვდრეთით აღმდგარი იესო ქრისტეს მიერ დაარსებული სამეუფოს წევრი კრებული გახდა. ახალი ისრაელი არის ის ახალი რჩეული ერი, რომელიც წმინდა პავლე მოციქულმა ასე წარმოადგინა: „აღარ არის იუდეველი, აღარც ბერძენი, აღარც მონა და აღარც თავისუფალი, აღარც მამრი და აღარც მდედრი, რადგანაც ყველანი ერთი ხარო ქრისტე იესოში“¹⁷.

ახალი ისრაელის წარმოშობის შესახებ ჯერ კიდევ ძველი აღთქმის ეკლესიის წარმომადგენლები მიუთითებდნენ. ესაია წინასწარმეტყველი ამ ახალი რჩეული ერის ფარგლებში ხედავს აბრაამის ხორციელ შთამომავლებს¹⁸, თუმცა აბრაამის ღმერთის მიერ შეკრებილ ერში სხვადასხვა წარმართული ერიდან მოსულებიც იქნებიან¹⁹. ეს კრებული ყოველთა მორწმუნეთა მამის, აბრაამის, სულიერ შთამომავლად უნდა იქცეს, რომელიც სიონის მთას სიმბოლურად „დედას“ უწოდებს²⁰. შესაბამისად, ქვეყ-

17. გალ. 3.28.

18. ეს. 41. 8, 15

19. ფს. 46.10.

20. ფს. 86.

ნიერების ყველა ხალხი კიდევ ერთხელ მოიპოვებს ერთობას. ეს ერთობა იქნება პრინციპულად განსხვავებული იმ ერთობისაგან, რომლის მიღწევასაც ბაბილონის გოდლის მშენებლები ცდილობდნენ. ამ ერთობის საძირკველი თავად ღმერთი იქნება და ამიტომაც, განსხვავებით ბაბილონის გოდლისაგან, ის არასოდეს დაიშლება.

საოცარია, მაგრამ ძველი და ახალი ისრაელის ისტორიაც ერთ საერთო ელემენტს შეიცავს. ჩვენ ზემოთ უკვე მივუთითებდით, რომ ძველი აღთქმის რჩეული ერი თავად უფალმა გამოარჩია, რაც თავიდან ამ ერის წინაპართა, მამამთავართა გამორჩევით გაცხადდა. წმინდა წერილში ძველ ისრაელთან დაკავშირებით პირდაპირ არის ნათქვამი: „შენ აგირჩია უფალმა, შენმა ღმერთმა“²¹. ახალი აღთქმის რჩეული ერის გამორჩევაც უშუალოდ ღვთის მიერ ხდება და ამ სულიერი ერის სულიერ წინაპრებსაც, მოციქულებს, უშუალოდ ქრისტე ირჩევს. მაცხოვარი მოციქულებს ეუბნება: „თქვენ კი არ აგირჩევით, არამედ მე აგირჩიეთ და დაგიდგინეთ“²². მოციქულებს თვითონ არ მოუნახავთ ღმერთი. უფალი მოვიდა და თავად მონახა ისინი. როგორც ძველი ისრაელი, ვითარცა რჩეული ერი, შედგებოდა თორმეტი ტომისაგან, ასევე ახალი ისრაელიც თორმეტი მოციქულისაგან შემდგარი კრებულით იწყება.

რამდენადაც ახალი აღთქმის ეპოქაში სულიერად რჩეულ ერზე ვსაუბრობთ, ლოგიკურად ჩნდება აზრი იმ სულიერი ერის შესახებ, რომელიც ამ რჩეულობის პატივით ვერ სარგებლობს. პარალელები ისევ ძველი აღთქმის ერის რჩეულობასთან უნდა გავავლოთ. გავიხსენოთ, რომ ძველი ისრაელის რჩეულობა თავის თავში გულისხმობდა მის რელიგიურ განსაკუთრებულობას. სხვაგვარად რომ

21. 2 რჯლ. 7.6

22. იბ. 15.16.

ვთქვათ, ძველი აღთქმის ეპოქაში ისრაელი რჩეულია იმდენად, რამდენადაც ჭეშმარიტი ღმერთის შესახებ აქვს ცოდნა და, შესაბამისად, ერის რჩეულობის პატივისაგან განწორებულნი არიან სხვა ტომები სწორედ იმის გამო, რომ აღნიშნულ რელიგიურ მსახურებას არიან განრიდებულნი. მსგავსი მდგომარეობაა ახალი ისრაელის შემთხვევაშიც. მისი მკვიდრი თუ ისაა, ვინც, მიუხედავად ეროვნული კუთვნილებისა, ჭეშმარიტი რელიგია მიიღო, ახალი ისრაელიანის წოდების პატივი ვერ ერგება იმას, ვისთვისაც რელიგიური ჭეშმარიტება რელიგიური სინკრეტიზმის დაბლა დგას, ან სულაც მას არავითარი მნიშვნელობა ენიჭება. ახალი აღთქმის ისრაელში ეს სხვაობა თითქოსდა წმინდა წერილშიც არის ასახული, სადაც ხალხის აღმნიშვნელ ტერმინებს შორის ერთგვარ დიფერენცირებას ვხვდებით. აქ ტერმინი **λαός** უფრო საღვთო ერს ნიშნავს, ხოლო კაცობრიობის ის ნაწილი, რომელიც ჭეშმარიტებაში ჯერ არ არის მოსული, გამოიხატება ტერმინით — **εθνῷ**. ამასთან, პირველი ტერმინი გულისხმობს არა მარტივად ერს, რომელიც ნაციონალური ნიშნით არის შემოსაზღვრული, არამედ იმ ერს, რომელიც ღვთისმსახურებისათვის არის შეკრებილი **εκκλησία**-ში (ეკლესიაში). ამასთან, როგორც ძველ ისრაელს ევალებოდა, დაემოწმებინა ჭეშმარიტი ღმერთი და ამნიშნით მესიანური მოლოდინი ექადაგა წარმართი ხალხებისათვის, ასევე ახალ ისრაელს ევალება, დაამოწმოს ჭეშმარიტი ღმერთი და სამყარო მასთან შესახვედრად მოამზადოს.

მიუხედავად ზემოთ წარმოდგენილი ერის რჩეულობის ბიბლიური გააზრებისა, დღემდე გვხვდება ერის რჩეულობის, განსაკუთრებულობის ნაციონალურ დონემდე დაყვანის მცდელობა. შეიძლება თამამად ითქვას, რომ არ არსებობს ქვეყნად ერი, რომელსაც სხვა ერებისაგან გამოცალკევების, განსაკუთრებულობის იდეა, რომელიმე ისტორიულ ეპოქაში მაინც, უმაღლეს წერტილამდე არ ჰყავდეს აყვანილი.

ცხადია, ერების არსებობა თავად ღვთის მიერ არის დაშვებული და შესაბამისად, არსებობს ეროვნული ხასიათი, გარკვეული ეთნოფსიქიკა, რომელიც ნაციის კულტურულ შემოქმედებაშია გამოხატული, თუმცა არ შეიძლება ეს ეროვნული თავისთავადობა სხვა ერის დამამცირებელ საშუალებად იქცეს. ნებისმიერი ერი დგას იმ ხიბლის წინაშე, რაც ერის ჭეშმარიტი სულიერი მისიის მიწიერ საზომში მოქცევას გულისხმობს. ერის ჭეშმარიტი მსახურება ღვთისა და კაცობრიობის წინაშე გახლავთ დამოწმება იმ ჭეშმარიტებისა, რაც ღმერთმა განუცხადა ადამიანს. ეს დამოწმება აუცილებლად უკავშირდება განსაცდელებსა და ტანჯვას, რასაც ღვთისაგან რჩეული მხოლოდ რწმენით, იმედითა და სიყვარულით გადალახავს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ღვთისაგან რჩეულობის იდეა თავიდანვე გაურბის ხიბლისა და ადამიანური გატაცების საცდურს, რადგან ის ამ რჩეულობაში არაფერს გულისხმობს ისეთს, რასაც ამქვეყნიურ ტკბობასა და შვებასთან ექნება საერთო. ამდენად, ტანჯვითა და განსაცდელებით აღსავსე ღვთისაგან რჩეულობა გულისხმობს არა უპირატესობას, არამედ მოვალეობას, არსებობის დასასრულამდე აღებულ ტვირთს – ამტკიცოს ჭეშმარიტება. შესაბამისად, ეროვნული განსაკუთრებულობა მხოლოდ რელიგიური კუთხით უნდა დავინახოთ. ქრისტიანული რელიგია, რომელიც, როგორც უკვე აღვნიშნავდით, ვერ გუობს ნაციონალური ნიშნით საზღვრის დადებას, თავისი არსით უნივერსალურია და მის მისაღებად ქვეყნიერების ყველა ერია მოწოდებული. ახალი ისრაელი, რომელიც ახალი აღთქმის ეკლესიის სახით არის წარმოდგენილი, ის კრებული გახლავთ, სადაც პრინციპულად მნიშვნელოვანია ერთობა ქრისტეში. ეს ერთობა არ ხდება რომელიმე ერის დამცრობის ან პირიქით, აღზევების ხარჯზე. ეს არის ის ერთობა, რომლის საფუძველიცა და თავიც თავად ღმერთია და სადაც არსობრივად გამორიცხულია

ნაციონალური ნიშნით რჩეულობა. ქრისტიანული ეპოქა ეს პიროვნებათა რჩეულობისა და მათი კრებულის ღვთისადმი მსახურების ეპოქაა და ეს რჩეულობაც მხოლოდ ქრისტეს სულიერი მემკვიდრეობით არის გაცხადებული. ამ ნიშნით საინტერესოა საქართველოს ისტორია, რომლის ქრისტიანულინაწილისწორედ იმწმინდანებითიწყება, რომლებიც, ნაციონალური თვალსაზრისით, არ ეკუთვნოდნენ ქართულ მოდემას. ამ ნიშნით, ჩვენმა ქვეყანამ ახალი ისრაელის, ერის რჩეულობის ახალი პრინციპი თავიდანვე გააშინაარსა და, თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მთელი მისი ქრისტიანული ისტორია სწორედ ამ პრინციპს ეყრდნობა. მნიშვნელოვანია, ერმა არ დაივიწყოს რჩეულობის ის იდეა, რომელიც მას ჭეშმარიტად რჩეულად დატოვებს. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რა პრინციპებს ეფუძნება რჩეულობის ბიბლიური გააზრება. აღნიშნულიდან გამომდინარე, ახალი აღთქმის ეპოქაში, როდესაც ახალი ისრაელია წარმოდგენილი ღვთის რჩეულ ერად, აუცილებელია, ცალკეულმა ერმა იზრუნოს, უწინარეს ყოვლისა, ჭეშმარიტების დამოწმებაზე, რაც მას ჭეშმარიტი რჩეულობის გზიდან გადახვევისაგან დაიცავს. ალბათ, ამ მისიის ერთობლივი რეალიზება შეიძლება გახდეს გარანტი იმ მშვიდობისა, რისკენაც მსოფლიო დღეს მიისწრაფვის. თუმცა, დღემდე, როდესაც თითქმის ყველგან, ყველა ენაზე მშვიდობის შესახებ საუბრობენ, მსოფლიოში მშვიდობის დამყარების პრობლემა უმწვავესი პრობლემის სახით დგას. ამ პრობლემის მოუგვარებლობის საფუძველი ისევ ბაბილონის გოდლის შენების მცდელობაა. მთელი პრობლემა ის გახლავთ, რომ ადამიანი კიდევ ერთხელ ცდილობს, დაამყაროს ერთობა ღმერთის გარეშე. ააშენოს რაღაცა საზოგადოება, რომლის ერთობის გარანტიც ადამიანის მიერვე მოგონილი და დადგენილი დოქტრინები იქნება. ერთგზის კაცობრიობამ უკვე ნახა, რომ ერთობა ღმერთის გარეშე ვერ შედგება. შესაძლებელია, მშენებლობა დაიწყოს

და ერთობისაკენ ნაბიჯების გადადგმა გადაწყვიტონ ადამიანებმა, მაგრამ ის აუცილებლად გაფანტვით დასრულდება, რადგან ეს მცდელობა მხოლოდ ადამინის მიერ მოგონილ დოქტრინებზე იქნება დაფუძნებული. ის ახალი ერი კი, რომელიც თავად ღმერთმა შექმნა, პრინციპულად მოწოდებულია ერთობისათვის და ამ ერთობას ის დღემდე აღასრულებს, რადგან მისი შემკრები არის არა ადამიანი, არამედ თავად განკაცებული ღმერთი, რომელიც წყაროა ერთობისა და სიყვარულისა. ეს გახლავთ რჩეულობის ქრისტიანული იდეა, სადაც ერთობა გულისხმობს არა მარტივად ერთად ყოფნას, არამედ რჩეულობაში ერთად წარდგომას ღვთის წინაშე. ეს რჩეულობა აღბეჭდილია კრავის სისხლით, რომელიც არის გზა, ცხოვრება და ჭეშმარიტება და ის კანონები, რომელიც ქრისტეს სამეუფეოში მოქმედებს, ამოწმებს უმყარეს ჭეშმარიტებას, მისი რჩეული ერის, ახალი ისრაელის, ახალი აღთქმის ეკლესიის აუცილებელი გადარჩენისა და გამარჯვების შესახებ.

სტილიანოს პაპადოპულოსი, ათენის უნივერსიტეტის პროფესორი

ბერძნულიდან თარგმნა გოჩა ბარნოვმა¹
(თარგმანი შესრულებულია წიგნიდან Στυλιανού Παπαδοπούλου,
Θεολογία και γλώσσα, Αθήνα 1997)

თეოლოგია და ენა

|

პირველი ფუნდამენტური განსხვავება, რომელიც სხვადასხვა კონფესიებს შორის არსებობს, თავს იჩენს თეოლოგიასა და ჰერმენევტიკაში იმ მიდგომებთან დაკავშირებით, რომლებითაც ისინი სახარებას განიხილავენ. რას წარმოადგენს სახარება ეკლესიაში ყოველი მორწმუნისათვის? რა არის ის პროტესტანტი განმმარტებლისათვის

1. ჟურნალის რედაქცია ბოდიშს უხდის მკითხველს წინა ნომერში გაპარული დაუდევრობის გამო. კერძოდ, არ აღგვინიშნავს, რომ სტატია – „ნილბიდან პიროვნებამდე“ (იხ. ჟურნალი „გული გონიერი“, №7, გვ. 25–66) ასევე ბატონ გოჩა ბარნოვის მიერ იყო თარგმნილი ბერძნულიდან.

(ჰერმენევტიკოსისათვის)? ესაა თავისთავად მარტივი მოტივაცია, ზოგადად მისაღები, რომელთაც, იმავდროულად, თან ახლავს ამ განსხვავებული გზების საცდური (σκανδαλον).

ა) პროტესტანტიზმი. პროტესტანტი განმმარტებლისთვის სახარება, უპირველესად, ღვთის სიტყვის (λόγος) გამოცხადებაა. ესაა გზავნილი-სიტყვა-მცნება. როგორც ძველ აღთქმაში ესაუბრებოდა ღმერთი ადამიანებს, ახალ აღთქმაშიც იგივე ღმერთი თავისი სიტყვის (Λόγος) მიერ გვაუწყებს სიტყვა-გზავნილს ადამიანთა გამოხსნისათვის. ბუნებრივია, სახარებაში სიტყვა (λόγος) – გზავნილი არის ავთენტური, სრული და ნამდვილი. უფლის ამ სიტყვის (λόγος) მიღებისა და ქადაგებისთვისაა მოწოდებული ყოველი ქრისტიანი.

ამრიგად, სიტყვა (λόγος) ყველაფერია. ჩვენზე კი დამოკიდებულია ამ სიტყვის ეგზისტენციური გაგება-განმარტება, subjektivismus-ის მოცემულობებით, სიტყვის არსის მოძიების ჩვეული პრინციპით ან უფრო პროგრესული ფილოსოფიურ-ჰერმენევტიკული მეთოდით. მარტინ ჰაიდეგერის მოგვიანებითი ხანის ფილოსოფიაში ენა ონტოლოგიურობას იძენს და ის წინ უსწრებს მყოფობას (τὸ εἶναι), რომლის გამოთქმის შესაძლებლობაც მას გააჩნია². ამიტომაც, არსებითად, მყოფობა (ადამიანი) არ გამოითქმება ენით. ენა უბრალოდ საუბრობს მყოფობის შესახებ³. ყველაფერი თავმოყრილია ენაში, ყველაფერი მასშია და მისით განისაზღვრება. ენაა გამოცხადება და მყოფობის მატარებელი⁴. ამიტომაც ადამიანის ჰიპოსტასი არის ენობრივი (ლინგვისტური).

ამ საკითხში ერთი ნაბიჯით წინ მიდის გადამერი, ჰაი-

2. M. Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt, 1949, გვ. 5.

3. M. Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt, 1949, გვ. 12-15.

4. M. Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt, 1949, გვ. 16.

დეგერის მოწაფე. ის ახდენს მყოფობისა და ენის იდენტურობას, რამდენადაც პირველი წვდომადია (გასაგებია), აქედან გამომდინარე, ის იგივეება სიტყვასთან. გაგებული მყოფობა არის ენა⁵, ხოლო ის, რისი გაგებაც არ ხდება, არ არის რეალობა. ფუხსი, რომელიც კარგად იცნობდა ზემოთ ხსენებულ ფილოსოფოსებს, ჭეშმარიტებას დამოკიდებულს ხდის ენაზე და აღიარებს რეალობა-მყოფობას, როცა და რამდენადაც ის ხდება ენა-სიტყვა⁶.

მისთვის ძნელი არ არის, გააიგივოს რეალობა — მყოფობა იმასთან, რასაც ენა-სიტყვა გამოთქვამს⁷. ის, ებელინგის მსგავსად, აიგივებს ღვთის სიტყვას (λόγος) ავთენტურ ენასთან. აქედან გამომდინარე, ცხონების მომენტს განსაზღვრავს, როგორც ენობრივს⁸ და ღმერთთან შეხვედრასაც, როგორც ენობრივ მომენტს, ხოლო ადამიანის ავთენტურობას დამოკიდებულს ხდის ენა-სიტყვაზე.

არსებითად, სიტყვა (λόγος) გვაძლევს ყველაფერს, რაც კი არსებობს, რასაც ვაღწევთ, ან რასაც მივაღწევთ მისი მეშვეობით. ამრიგად, საქმე გვაქვს გლოსომონიზმთან ან ლოგომონიზმთან მთელი თავისი შედეგებით.

რომაულ-კათოლიკურ სამყაროშიც ხშირად ვხვდებით ანალოგიურ მიმდინარეობებსა და მოსაზრებებს. რუდერს მიაჩნია, რომ ენა (სიტყვა-ქადაგება, λόγος) არის მყოფობის გამოცხადება (ἀποκάλυψις).

ყველა და ყველაფერი ენის გააბსოლუტურებისაკენ მიდის. მას მიაწერენ მყოფობას. სახარებისეული სიტყვა (λόγος) შეიცავს და განსაზღვრავს ჭეშმარიტების მყოფობას და ხშირად იგივეება კიდევ მასთან. ამით აიხსნება სწორედ, თუ რატომაა დასავლეთში გაბატონებული სახარების ჰერ-

5. H. G. Gadamer, *Kleine Schriften*, Tübingen 1967, გვ. 94.

6. E. Fuchs, *Hermeneutik*, 1964, გვ. 131–132.

7. E. Fuchs, *Hermeneutik*, 1964, გვ. 131–132.

8. E. Fuchs, *Gesammelte Aufsätze*, II, Tübingen 1965, გვ. 425.

მინია (განმარტება) და ჰერმენევტიკა. სიტყვა (λόγος) მხოლოდ განმარტებით გაიგება და მიეწოდება. და რადგანაც სიტყვას (λόγος) შეუძლია მოიცვას ჭეშმარიტება-რეალობა, მაშინ განმარტებაც აბსოლუტურ თვისებას იძენს, ხდება უმაღლესი მსახურება (λειτούργημα).

აქ მცირედს გადავუხვევთ თემიდან, რათა აღვნიშნოთ, რომ თანამედროვე განმმარტებლები, რომლებიც დაწინაურდნენ „ახალ“ მსოფლმხედველობებში, არ დაუწყიათ საკუთარი მოღვაწეობა, როგორც განმმარტებლებს. ყველამ a priori დაიწყო ფილოსოფიური მეთოდის აღიარებით, სახარების ან ქრისტეს პიროვნების და მისი საქმის პიროვნული შეფასებით. ამრიგად, მათი მოტივაციის საწყისი ნიშნები იყვნენ ფილოსოფოსები ან თეოლოგები, რომელნიც საკუთარი პრინციპების გამართლებისათვის სახარების განმარტებისა და ანალიზის ამ მეთოდს მისდევდნენ. ვშიშობთ, რომ აქ განმარტება, მიუხედავად საპირისპირო შთაბეჭდილებისა, წარმოიჩნდება, როგორც ეპიფენომენი (მეორადი ფენომენი, პირველადი ფენომენის, ანუ გამოვლენილი რეალობის შედეგი), რომელიც შეგნებულად თუ შეუგნებლად გადაფარავს ფილოსოფიურ ან თეოლოგიურ მოტივებს და წინაპირობებს.

სახარებისეული სიტყვა (λόγος), როგორც აღვნიშნეთ, სხვაგვარად განიმარტება. დემითოლოგიის მოწინააღმდეგენი (ქულმანი, იერემიასი, იასპერსი) განსაკუთრებულ ინტერესს იჩენენ „ისტორიული იესოსადმი“, ახალი აღთქმისეული მოვლენებისადმი, როგორც თავისთავად მოვლენებისადმი, უფლის ქმედებებისადმი და ა. შ., ანუ მოვლენებისადმი, რომლებიც ტიპურადაც აღემატებიან ენის საზღვრებს. და ეს განმმარტებლები მათ ისევ ენის მეშვეობით გამოიკვლევენ და განსაზღვრავენ, ან აღიარებენ მითიური ენის საჭიროებასა და კანონიერებას (მართლზომიერებას),

ან რეალობის სიმბოლოდ მიიჩნევენ ენას, ან მას გაიგებენ როგორც მაჩვენებელი ნიშნულები ან რიცხვები, chiffren⁹.

სტრუქტურალიზმი ახდენს ენის დემითოლოგიას იმ გაგებით, რომ მისი საზომი სტრუქტურების მოძიებისათვის, რომელნიც ბიბლიური ენობრივი ფორმულირებების მიღმაა, ისევ ენაა.

ბ) ეკლესიასა და მართლმადიდებლურ თეოლოგიაში. სახარება ეკლესიასა და მართლმადიდებლურ თეოლოგიაში, უპირველესად, არის იესო ქრისტეს პიროვნების მეშვეობით ცოდვილთა გამოსხნის შესახებ სასიხარულო უწყება. პეტრე მოციქული ამბობს, რომ მან თავის მსმენელებს სიტყვები კი არ ასწავლა, არამედ „იესო ქრისტეს ძალი და მოსვლად“¹⁰, ანუ ქრისტეს საიდუმლო. ეგნატე ღმერთშემოსილიც მოგვიანებით ამბობს, რომ სახარებაში „უაღრესი“ და უმთავრესი არის „მოსვლად იესუ ქრისტესი“¹¹, როგორც ისტორიული საღვთო პირისა. სახარება სწორედ ღვთის განკაცების მოვლენის აღწერაა „პონტოელი პილატეს დროს“ ღვთის ძის საქმეთა, ვნებისა და აღდგომისა. ქრისტე უსაზღვროდაა აღმატებული, ვიდრე ეს სიტყვა-გზავნილია, რადგან ქრისტე არა მისადმი უბრალოდ რწმენას (რასაც დემონებიც აკეთებენ), არამედ მისადმი მიმსგავსებას ითხოვს. ფერიცვალებისას მისი მოწაფეები სხვანაირნი გახდნენ¹², ქრისტემ ისინი საღვთო დიდების ხილვის შემძლებელნი გახადა. მან ფერი უცვალა ადამიანს, რაც ნიშნავს იმას, რომ ადამიანი გახდა შემძლებელი რეალურ მდგომარეობაში თანაზიარებისა, რასაც მანამდე, უფლის სიტყვებიც რომ ჰქონოდა მოსმენილი, ის ვერც კი გულისხმა-ჰყოფდა.

9. K. Jaspers, Wahrheit und Unheil der bultmanischen Entmythologisierung: Kerygma und Mythos, III, Hamburg, 1966, გვ.

10. 2 პეტრე 1. 16.

11. ფილად. 9. 2

12. მთ. 17. 2–5; ლკ. 9. 29–32.

ქრისტე გამოჩნდა როგორც მოძღვარი, რომელიც ქადაგებს საკუთარ თავზე იმ გაგებით, რომ მოუწოდებს ადამიანს მასში (ქრისტეში) თანაზიარებისაკენ. მისი სიტყვების მწვერვალია შემდეგი: „მე ვარ გზად და მე ვარ ჭეშმარიტებად და ცხოვრებად“¹³. მაგრამ ჭეშმარიტება არ არის რამე იდეა, არამედ საღვთო რეალობა ქრისტეს პიროვნებაში: „მიიღეთ და სჭამეთ ესე არს ჭორცი ჩემი... სუთ ამისგან ყოველთა ესე არს სისხლი ჩემი“¹⁴. პავლე მოციქულსაც, სწორედ იმიტომ, რომ საზრდოობდა ქრისტეს ხორცითა და სისხლით, შეეძლო ეთქვა: „ცხოველ არღარა მე ვარ, არამედ ცხოველ არს ჩემთანა ქრისტე“¹⁵. „ჭამებული“ არის ადამიანის განმრთობილი ბუნება, ის რეალობა, რომელიც მორწმუნეს გარდააქცევს ეკლესიად. უფლის სიტყვები და ქადაგება ხაზს უსვამენ სწორედ ამ თანაზიარებასა და გარდაქცევას, ანუ მოწოდებით სიტყვებს, უფრო ზუსტად, ქორწილზე მოწოდებას და არა თავად ქორწილს. ადვილი მისახვედრია, რომ პროტესტანტული ჰერმენევტიკა სწორედ ქორწილზე მოწოდებას ემსახურება და ამ მოწოდების ფაზაშივე იკარგება. მისი მხედველობიდან იკარგება ქორწილის საიდუმლო, ანუ ქრისტეში თანაზიარება.

მაშასადამე, უძველესმა ეკლესიამ გადმოგვცა სახარება, რათა ჩვენ თანავგზიაროთ ქრისტეში და გარდავიცეთ ქრისტეებად, ვიცხოვროთ მასში და ქრისტემ ჩვენში, პავლესეული რეალობის მსგავსად. მხოლოდ ამის შემდეგ შეიცვლება ყოვლიერება (სამყარო). უფლის ნეტარებები მხოლოდ ჭეშმარიტებასთან თანაზიარობის წინაპირობებით ხორციელდება, რათა იყოს ყოვლიერება მშვიდობასა და სამართლიანობაში.

მეტად ნიშანდობლივია ქრისტეს შესახებ პავლეს ის

13. იო. 14. 6.

14. მთ. 26. 26–28.

15. გალ. 2. 20.

სიტყვები, რომელიც მან წარმოთქვა იმაზე აღმატებულად, რაც თავად უფალმა თქვა საკუთარ თავზე და მახარებლებმა მის შესახებ. ერთადერთი გზა, რომლის მეშვეობითაც სახარებისეული სიტყვების გარდა შესაძლებელია ითქვას რამე ავთენტური, მართებული და აღმატებული ადამიანურ გონებრივ ძალებზედ მაღლა, არის ქრისტეში, ჭეშმარიტებაში პიროვნული თანაზიარება. პავლე მოწოდების შემდეგ უმაღლესად თანამონაწილე ქორწილისა (ქრისტეს საიდუმლოსი). პავლეს ორმაგი დადასტურება — „ცხოველ არღა მე ვარ, არამედ ცხოველ არს ჩემ თანა ქრისტე“ და „ვჰგონებ, ვითარმედ სული ღმთისაჲ მაქუს მე“¹⁶ — ნათელს ხდის, რომ ყოველივე არის ქრისტეში თანაზიარება-ცხოვრება, და რომ მხოლოდ ამგვარად (ჭეშმარიტების განცდით) ძალუძს ადამიანს ჭეშმარიტების შესახებ ისაუბროს.

ასევე შთაბეჭდავია ეგნატე ღმერშემოსილის ნათქვამი, სადაც ის ხაზს უსვამს სახარებისეული სიტყვების კავშირს ჭეშმარიტებასთან და, კერძოდ, ქრისტესთან. ეგნატესავე სიტყვებით, მისი თეოლოგია და განმარტებები ადგილობრივი ეკლესიების პრობლემებისათვის აიხსნება იმით, რომ „სულმან წმიდამან მიქადაგა ესე“¹⁷, და რომ კვლავ დაწერს ეპისტოლეს ეფესელებისადმი, ისევ იღვთისმეტყველებს, თუკი „მას რასმე გამოუცხადებს უფალი“¹⁸. ამ წინაპირობებით ღვთისმეტყველებისას ის იყენებდა იმ სიტყვებს და საუბრობდა ისეთ საქმეებზე, რომლებიც არ იყო „ძუელთა შორის“ (ანუ სახარებაში); ამიტომაც ბიბლიური წიგნების ზედმიწევნით დამცველნი ამგვარად მიმართავენ მას: „უკუეთუ არა ვპოვოთ წერილსა შინა, არა გუწამს“¹⁹. მისი მოწინააღმდეგეებისათვის სახარების სიტყვა და ენა იყო აბსოლუტური საზომი. ეგნატესათვის რთული იყო, დაერწმუნებინა ისინი მისი სიტყვების

16. 1 კორ. 7. 40.

17. ფილად. 7. 2.

18. ეფ. 20. 1.

19. ფილად. 8. 2.

ჭეშმარიტებაში, რომ შეუძლია ისაუბროს ჭეშმარიტების შესახებ ბიბლიური სიტყვების გარეშე (წიად). ეგნატე, რომელიც პავლეს სულისკვეთებით ცხოვრობდა, მათ გამოცხადებითად ეუბნება, რომ მისთვის სახარება თავად ქრისტეა და მთელი მისი საქმე²⁰. სახარებისეული სიტყვები ეგნატე ღმერთშემოსილისათვის იყო მოწოდება ქრისტეს საიდუმლოში, რასაც ის გადმოცემდა თავის ეპისტოლეებში, თუმცა სახარებისეული სიტყვების გარეშე (წიად), იყო ჭეშმარიტების ავთენტური გაცხადება და თანხმიერება იმავე სახარების სიტყვებთან. მაშასადამე, ყველაფერი სახარების რაობის გარკვევაზეა დამოკიდებული, თუ რა არის სახარება; ეგნატესათვის, ისევე როგორც პავლესათვის, „უაღრესი და აღმატებული“ არის „მოსვლაჲ მაცხოვრისა ჩუენისა იესუ ქრისტესი და ვნებაჲ და დაფლვაჲ და აღდგომაჲ“²¹.

შეჯამებისათვის: თანამედროვე დასავლურ ჰერმენევტიკაში სახარება, უპირველესად, არის სიტყვა (λόγος). მართლმადიდებელ ეკლესიაში კი სახარება, უპირველესად, ქრისტეა და მოწოდება ქრისტეს პიროვნებაში განცდითი თანაზიარებისა. დეონტოლოგიურად იქ უპირატესობს სიტყვა (λόγος), აქ კი თანაზიარება და ცვლილება (ტრანსფორმაცია).

ნათელია, თუ რატომ უპირატესობს ჰერმენევტიკა იქ და ჩვენთან თეოლოგია. სიტყვის განმარტებისას საქმე გვაქვს გარკვეულ ფორმულირებასთან და მისი განმარტებისათვის ყველა სახის მეთოდს ვიყენებთ. წარსულის სიტყვას ნამდვილადაც შეშვენის განმარტება. თანამედროვე დასავლეთი და პროტესტანტული აზროვნებაც, თანახმად მათი წინაპირობებისა, არის ჰერმენევტიკული. ამიტომაც შემთხვევითი არაა, რომ იქ ინტერესის ცენტრი არის სიტყვა (λόγος) – გზავნილი და არა საღვთო ევქარისტია-ქრისტესა

20. ფილად. 8. 2: „ჩემდა პირველ და დასაბამ და დაუსაბამო იესუ ქრისტე არს“.

21. ფილად. 9. 2.

და ეკლესიის საიდუმლო. ეკლესიაში სიტყვა (λόγος) არის თანაზიარებისა და განახლების წარმოჩენის საშუალება, მაგრამ მას წინ უსწრებს თეოლოგია, რადგან თეოლოგიის უმაღლესი გამოხატულება სწორედ თანაზიარება და განახლებაა. ესაა მარადიული მდგომარეობა დასასრულის გარეშე და ის არ შემოისაზღვრება ფრაგმენტსა და ფორმულირებებში, რომელნიც მხოლოდ აღმნიშვნელის ფუნქციას ასრულებენ.

განმღრთობის მდგომარეობისათვის, რაც ნამდვილად სცდება ადამიანის გნოსტიკურ (მეცნიერებით, ინტელიგიბელურ) საზღვრებს, მხოლოდ მას შეუძლია საუბარი, ვინც გამოსცადა ეს მდგომარეობა; და რამდენადაც ის, რაც გამოსცადა მორწმუნემ, არის ჭეშმარიტება, ამდენად მისი სიტყვა (λόγος) ჭეშმარიტებისათვის არის თეოლოგია და არა უბრალოდ ამ სიტყვის (λόγος) ჰერმენევტიკა.

II

პროტესტანტულ ჰერმენევტიკას, ცხადია, არ გააჩნია ჭეშმარიტების საიდუმლოს ჩვენ მიერ ზემოთ ხსენებული შეგრძნება და, ზოგადად, ის არც საუბრობს ამგვარ გამოცდილებასა და თანაზიარებაზე, რის გამოც თეოლოგია არ არის მისი ინტერესების სფერო.

მისი კვლევის ცენტრი არის სიტყვა (λόγος) — გზავნილი (რაც ჩვენთვისაც მნიშვნელოვანია), მაგრამ მისთვის უმნიშვნელოა ჭეშმარიტებასთან თანაზიარება და ამიტომაც ის მხოლოდ სიტყვებით ისაზღვრავს თავს და ახალი აღთქმის სიტყვის (λόγος) განმარტების მეთოდს ეგზისტენციალურ ფილოსოფიაში, სტრუქტურალიზმსა და ანალიტიკურ ფილოსოფიაში ეძიებს. ამდენად, ის უგულებელყოფს (ან უმეცარია) ჭეშმარიტების უსასრულობასა და ადამიანის ღმერთთან ახალ რეალისტურ კავშირს, რაც აღასრულა ქრისტემ და გამუდმებით აღასრულებს სულიწმიდა სულთმოფენობის შემ-

დევ. რა თქმა უნდა, პროტესტანტი არ არის იმ პოზიციაზე, თითქოს უფლის სიტყვა (ანუ სახარების სიტყვა) უბრალო სიტყვა იყოს მხოლოდ; ის მას გამომხსნელობითი ძალისა და ენერგიის ელფერსაც აძლევს. ეს ქების ღირსია, მაგრამ რა შეიძლება სიტყვას სხვა რამ ჰქონდეს ეთიკური ხასიათის გარდა, როცა მას ღმერთკაც ქრისტესთან რეალური თანაზიარება აკლია? ამ ძალის მომცემი საღვთო ჰიპოსტასი ხომ თავად ქრისტეა.

თუ ვინმე არ თანაზიარება ამ ჰიპოსტასში, მაშინ როგორ შეიძენს ის რაიმე ღირებულს მისი ძალისაგან? ახალი აღთქმა მხოლოდ უფლის სიტყვებს არ შეიცავს, არამედ ღვთივგანბრძნობილი მოციქულებისასაც, რაც მათი ქრისტესთან თანაზიარებისა და სულიწმიდისაგან განათლებულობის შედეგია. აქ საუბარია მათ ყოფასა და რწმენაზე.

ამგვარი ჰერმენევტიკის უუნარობა და უსაფუძვლობა კარგად ჩანს შემდეგ მაგალითებში, რომელთაც ჩვენ თეოლოგიისა და ენის ან ჭეშმარიტებისა და ენის პრობლემასთან მივყავართ:

ა) თანამედროვე ჰერმენევტიკის ყველაზე შთამბეჭდავი და ცნობილი არგუმენტი, რაც ფაქტობრივად დემითოლოგიზაციაა, მომდინარეობს რუდოლფ ბულტმანისგან. ამ გერმანელი მკვლევრის არგუმენტი სხვა არაფერია თუ არა ეგზისტენციალური ფილოსოფია. მტკიცე თეოლოგიური წინაპირობა, πᾶ στῶ²², არის ქრისტიანობის ელინიზაციის თეორია, რომელიც სისტემაში მოიყვანა მისმა თანამემამულემ ა. ჰარნაკმა. ამგვარად, როგორც IV და V საუკუნეებში თითქოს ადგილი აქვს ელინიზაციას, იმგვარადვე ახალი აღთქმის ეპოქაში საქმე გვაქვს ახალი აღთქმის მითოლოგიზაციასთან. დოგმატური სწავლების ელინიზაციას დეელინიზაციით უნდა ვუპასუხოთ, რათა

22. «δῶς μοι πᾶ στῶ καὶ τὰν γὰρ κινᾶσθαι», არქიმედეს ცნობილი სიტყვები.

გვქონდეს ქრისტიანული აზროვნება. ახალი აღთქმის მითიურ ენას კი ახალი ფილოსოფიური წანამძღვრებით უნდა ვუპასუხოთ. დემითოლოგიზაცია სიტყვასიტყვით ახალი აღთქმის ენისაგან მითიურობის მანტიის მოცილებას გულისხმობს მისი მიზნის უკეთ გაგებისათვის. მაგრამ რადგანაც არ მოხდა ელინისტური და იუდაური ელემენტებისაგან გათავისუფლება, ამიტომაც ვერ ვწვდებით ახალი აღთქმის ჭეშმარიტ სულისკვეთებას. როგორც ქრისტიანობის დეელინიზაციაა აუცილებელი ჭეშმარიტი ქრისტიანობის გაგებისათვის, ისეთივე აუცილებელია ახალი აღთქმის დემითოლოგიზაცია. მაგრამ, ნათელია, რომ როგორც დეელინიზაციის, ისე დემითოლოგიზაციის შემთხვევაში პროტესტანტიზმს ან არ ძალუძს, ან უარყოფს საღვთო განგებულებაში ცხოვრებას სულთმოფენობიდან და შემდეგ; მას არა აქვს ის თანაზიარება, რასაც ადგილი აქვს საღვთო ექვარისტისას, და, აქედან გამომდინარე, უარყოფს წმინდა გადმოცემას (Παράδοσις). სულთმოფენობის შემდგომი პერიოდის რეალობის უარყოფით ფაქტობრივად შეუძლებელია მისი წინმსწრები მოვლენების წვდომა. სულთმოფენობის შემდგომი მოვლენები ცენტრალური ნიშნულია იმ მოვლენათა მწკრივში, რომლებიც ღვთისმშობლის ხარებით დაიწყო. და რადგანაც საუბარია უწყვეტ წარსულზე, ამიტომაც წარსულის წვდომას მისივე უწყვეტელობიდან ვიწყებთ.

დავუბრუნდეთ ახალი აღთქმის ენას. უპირველესად, უნდა განვიხილოთ მისი ენის გამოთქმის ფორმა. ახალი აღთქმის ენა, თავისთავათად, არ არის მითიური, პირიქით, ის არის ენა მორალისტების (ἠθικιστῶν), ფილოსოფოსების, კოსმოლოგების, ძველი აღთქმის, იმ ეპოქის, რომელსაც უკვე გადალახული ჰქონდა მითის გავლენა. ის უფრო ცნებითია, კონცეპტუალურია (ἐπιστημονική, scientific), საკმაოდ მოქნილია ამაღლებული თემებისათვის.

ბუნებრივი იყო, ახალი აღთქმის მწერლებს გამოეყენებინათ ის ენა, რომლითაც ერთმანეთში ურთიერთობდნენ მაშინ ადამიანები და რომელიც, რაღა თქმა უნდა, ყოველთვის არ არის იდენტური დღევანდელ ენასთან.

ეს ყველასათვის მისაღები და გასაგებია. ამიტომ რასაც განმსაზღვრელი მნიშვნელობა აქვს, არის ის, თუ რა შინაგანი ხედვა (სინდისი, *συνείδησις*) ჰქონდათ მახარებლებსა და პავლეს, როდესაც იყენებდნენ იმ ეპოქის ენას. ეს უკანასკნელი ისედაც გარდაუვალი იყო. მაშასადამე, თუ მახარებლებს ამა თუ იმ ეპოქალურ ტერმინზე ჰქონდათ წარმოდგენა, რომ მათით ჭეშმარიტებას ადგენდნენ, მაშინ უსათუოდ შეცდომაც დაუშვიათ და, ამგვარად, დემითოლოგიაც საჭირო ყოფილა. მსგავსად, თუ მახარებლები ეპოქალურ ტერმინებს განმარტების გარეშე იყენებდნენ, ისევ საჭირო იქნებოდა მათი ტექსტების იმ ადგილების დემითოლოგიზაცია, სადაც ეს ტერმინები იყო გამოყენებული. მაგრამ მახარებლებთან ყველაფერი საპირისპიროდაა: მათ ჰქონდათ ღრმა შეგნებული იმისა, რომ ეპოქალური ტერმინების გამოყენებით გააცხადებდნენ უფრო განსხვავებულს, ვიდრე თავად ეს ტერმინები თავისთავათად გამოხატავდნენ.

მაგალითად, გამოიყენებოდა პოლიტიკური, კოსმოლოგიური და ფილოსოფიური ტერმინები, როგორც „სასუფეველი ღმრთისაჲ“ (*Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*)²³, „მესამე ცა“ (*τρίτος οὐρανός*)²⁴, „რომლისა — იგი ნათესავცა ვართ“ (*τοῦ γὰρ καὶ γένος ἑσμέν*)²⁵, „ქუესკნელი“ (*καταχθόνιον*)²⁶ და ა. შ. მაგრამ თავად უფალს და ახალი აღთქმის ავტორებს აქვთ ნათელი შეგნება, რომ არ არსებობს ანალოგია ან შესაბამისობა ზემოხსენებული ტერმინების ბუნებრივ შინა-

23. მთ. 12. 28.

24. 2 კორ. 12, 2.

25. საქ. 17. 28.

26. ფილ. 2. 10.

არსსა და ჭეშმარიტებას შორის, რომლის გაცხადებასაც განიზრახავდნენ ამ ტერმინებით. ამიტომაც ისინი ცდილობდნენ, განმარტონ, რომ ღვთის სასუფეველი არ არის ამსოფლიური, როგორც ეს იუდეველებსა და რომაელებს ესმოდათ; რომ ნეტარება უფრო სხვა რამეა და მას არაფერი აქვს საერთო მესამე ან მეხუთე ცასთან; რომ ყოველივე შეიქმნა არარსისაგან, ადამიანი კი, ღვთის ხატისებრად, და რომ არა ვართ ღვთის „ნათესავნი“, როგორც ეს სტოელებს ესმოდათ, რომელთაგანაც ისესხა პავლემ ეს ტერმინი. პავლე მოციქული ეპოქის ენას ერთგვარ ზღვარს ადებდა, როდესაც იყენებდა ტერმინს — „უცნაური ღმერთი“ (ἄγνωστος θεός)²⁷, რათა ესაუბრა ათენელებთან ჭეშმარიტ ღმერთზე. ამის მსგავსად, იოანე მახარებლის „ღვთის სიტყვა“ (Λόγος) ფილოსოფიური ტერმინია, მაგრამ მახარებელი აცნობიერებს, რომ საუბრობს არა ფილოსოფიურ „სიტყვაზე“, არამედ ღვთის ძის შესახებ, რომელიც „ხორციელ იქმნა“ და ა. შ.

III

ქრისტესა და ახალი აღთქმის ავტორთა ტაქტიკა დემითოლოგიზაციადაც შეიძლება იქნეს გაგებული, რადგან ისინი შეგნებულად ახალ აზრს, ახალ მნიშვნელობას აძლევენ მათ მიერ გამოყენებულ ტერმინებსა და სიტყვებს. მაშასადამე, მათ უკვე მოახდინეს ეს დემითოლოგიზაცია და ახალი აღთქმის მნიშვნელოვან ტერმინებს ამიერიდან აქვთ სწორი ქრისტიანული შინაარსი და სხვა რამ დემითოლოგიზაცია ზედმეტია. ზედმეტია ბულტმანისა და მისი თანამოაზრეების „დემითოლოგიზაციის პროგრამაც“. ასევე დიდად მნიშვნელოვანია, რომ ეკლესიას ჰქონდა ნათელი შეგნება იმ ფაქტისა, რომ ახალი აღთქმის ავტორებმა შეგნებულად აღა-

27. საქ. 17. 23.

სრულეს მათ მიერ გამოყენებული აღმნიშვნელი ტერმინების დემითოლოგიზაცია, ანუ ახალი შინაარსით დატვირთეს კლასიკური ტერმინები. ეს დასტურდება იქიდანაც, რომ ეკლესიის მამები, თეოლოგები მუდამ ხაზს უსვამდნენ იმას, რომ წმინდა წერილის სქემები, ტერმინები და ხატები გულისხმობენ სხვა რეალობას, იმისგან განსხვავებულს, რასაც თავისთავათად აცხადებდნენ²⁸. დემითოლოგიზაცია, ამ სიტყვის არაზუსტი მნიშვნელობით, უკვე მოხდა, რასაც მუდამ შეგვახსენებს ეკლესია. ბულტმანი თავისი მეთოდით მიზნად ისახავდა, ძირითადად, სახარებისეული იმ ელემენტების ამოღებას ან დავიწყებას, რომელნიც, მისი აზრით, მიუღებელი იყო, რადგან მათი გაგება ადამიანური სიტყვით შეუძლებელი იყო და თითქოს ისინი თანხვედრაში ვერ მოდიოდა ქრისტეს პიროვნულობასთან (προσωπικότης τοῦ Χριστοῦ).

აღვნიშნეთ, რომ არაზუსტი (გადატანითი) მნიშვნელობით ვიყენებთ ტერმინს – „დემითოლოგიზაცია“. თავისთავათად, იგი მცდარი ტერმინია, რადგან ახალი აღთქმის ავტორებს გაცნობიერებული ჰქონდათ, რომ ახალი აღთქმის ტერმინებით გააცხადებდნენ იმისგან განსხვავებულს, რასაც ბუნებრივად ეს სიტყვები ნიშნავდა. წმინდა მწერლები არ შემცდარან მათ მიერ გამოყენებული ტერმინებით ფილოსოფიური ან კოსმოლოგიური და ეთიკური შეხედულებების გამოთქმაში. ამიტომაც მათი ენა არ ყოფილა მითიური, არამედ, ერთის

28. „ოდეს იტყვი, ღვთის სიტყვის მიერ ყოველივე შეიქმნა, ადამიანისმიერ ქმნას ნუ იტყვი, რადგან არავინ ჩვენგანი არ ქმნის რაიმეს თავისი სიტყვებით...რასაც ქმნის ღმერთი თავისი სიტყვით ქმნის და მისი ენერგია არ არის ადამიანის მსგავსი“, გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 20, 9PG 35, 1076; „ნურავინ იფიქრებს ღმერთის შასახებ რამე სხეულებრივს, რადგან არ ვამბობთ, რომ ღმერთი მყოფობს რაიმე ადგილას. ღმერთი მარტივი და უსხეულოა, ის ყოველივეს აღავსებს. მაგრამ რადგან ის განისვენებს ზეციურ სულთა შორის, ამიტომაც ვამბობთ ზეცას მის ტახტად და ტაძრად“, კირილე ალექსანდრიელი, ესაიას მიმართ 5, 1, PG 70, 1392; იხ. აგრეთვე მისივე, მე-10 ფსალმუნის განმარტება, PG 69, 793; მისივე, იულიანეს წინააღმდეგ 2 და 5, PG 76, 608 და 764.

მხრივ, გარემოებითი, და მეორეს მხრივ, პირობითი (συντακτική). აქვე აღვნიშნავთ, რომ ახალი აღთქმის ავტორები ჭეშმარიტების გაცხადებისათვის იყენებდნენ „შესაფერის“ ტერმინებს, რათა მათი მეშვეობით ჩვენთვისაც გასაგები ყოფილიყო გაცხადებული ჭეშმარიტება. ის რაც უმთავრესად აუცილებელია გაცხადებული ჭეშმარიტების გულისხმისყოფისათვის, არის სულიერი გამოცდილება, რაც ჰქონდათ კიდევ ახალი აღთქმის ავტორებს, როდესაც ისინი ამ ტერმინებსა და, თუ გნებავთ, „მითებს“ (იგავებს, ხატებს) იყენებდნენ.

თუკი იქნებოდა სასურველი შესაბამისობა მიწიერ „სასუფეველსა“ და „ღვთის სასუფეველს“ შორის, მაშინ „სასუფევლის“ სტრუქტურის გაგების შესახებ ცოდნა ნაწილობრივ იკმარებდა იმის გასაგებად, რისი გაცხადებაც სურდა უფალს ამ სიტყვით. მაშინ დემითოლოგიზაცია იქნებოდა ნაწილობრივ კანონმზომიერი, ხოლო უფრო მეტად საჭირო დესტრუქტურალიზაცია (destructuralism). მაგრამ ახლა, როცა თავად უფალმა შეგნებულად გააცხადა, რომ მისი სასუფეველი „არ არს ამიერ სოფლით“²⁹ და, პირიქით, მანამდე სასუფევლის შესახებ არსებული გაგების საპირისპიროდ, „სასუფეველი ღმრთისაჲ შორის თქუენსა არს“³⁰, ნათლად გვიჩვენა, რომ არ უნდა ვეძიოთ ღვთის სასუფევლის ჭეშმარიტება იმაში, რასაც სიტყვა „სასუფეველი“ გულისხმობს ამა ქვეყნისათვის. მეტად მნიშვნელოვანია, როცა ვინმე ეგზეგეტი (ჰერმენევტი) განმარტავს ამ სიტყვის ძირეულ მნიშვნელობას, მაგრამ მხოლოდ ეს ვერ მიგვიყვანს იქ, სადაც ღვთის სასუფევლის ჭეშმარიტებაა. ღვთის სასუფევლამდე მიღწევისათვის საჭიროა სხვა წინაპირობები და სხვა გზები: ჭეშმარიტების წვდომა და სულიწმიდისეული განათლება.

29. იო. 18. 36.

30. ლკ. 17. 21.

თუკი ვინმეს არ აქვს სასუფევლის ჭეშმარიტების განცდა და იმავდროულად სასუფევლის მიწიერ გაგებას არ განაშორებს ტერმინ „ღვთის სასუფევლისაგან“, ამას იქნება მისი მცდელობა. თუკი ვინმეს არ სწამს, რომ ღვთის სიტყვა არის ღვთის ძე, როცა ის იოანე მახარებლის შესაბამისი ფრაზიდან არ განაშორებს სიტყვის ფილოსოფიურ შინაარსს, მისთვის გაუგებარი იქნება, თუ რისი თქმა სურდა მახარებელს. ყველა ანალოგიური შემთხვევებისას ეგზეგეტი დემითოლოგიზაციის გამოყენებით დარჩება სიცარიელესთან; ან ყველაზე მეტი იმასთან, რასაც ის თავად გამოირჩევს. ამიტომ გასაგებია, თუ რატომას დემითოლოგიზაცია ზედმეტი და რატომ იძენს ეგზეგეტიკაც სხვა მასშტაბებს. წმიდა წერილის „გაგების“ მოძიების ყველაზე ტრადიციული პროტესტანტული ჰერმენევტიკა, რომელიც კვლავ აქტუალური გახდა ბოლო ხანებში ეგზეგეტთა წრეებში, თავს არიდებს ბიბლიური ტექსტების დამახინჯებას, თუმცა კვლავ გაუგებრობაში ვარდება: მიიჩნევს, რომ ტექსტების ანალიზით შეძლებს გაცხადებულ ჭეშმარიტებამდე მისვლას. მაგრამ ეს შეუძლებელია მხოლოდ ანალიზით, რადგან არ არსებობს რეალური ანალოგია ბიბლიურ სიტყვებსა და გაცხადებულ ჭეშმარიტებას შორის, რადგან სიტყვა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ქმნილია, ჭეშმარიტება კი უქმნელი. სულიწმიდის ნათელი ხდის შესაძლებელს ამას ქრისტეს სხეულთან თანაზიარებით ეკლესიის წიაღში.

თუ თეოლოგები მოვისურვებთ, ვისარგებლოთ დემითოლოგიური, დესტრუქტურალისტური თუ ენათა ანალიტიკური მდიდარი და დეტალური მეთოდებით, შედეგი იქნება უარყოფითი, რადგან, როდესაც ვადგენთ სასუფევლის სტრუქტურასა და ენობრივ საფუძველს, რეალურად ვიგებთ იმას, რაც არ არის ღვთის სასუფეველი. ბუნებრივია, როდესაც შევიმეცნებთ იმას, რაც არ არის რაიმე, მაშინ რეალურად

შეუძლებელი ხდება მოსაძიებლის შეცნობა, რამდენადაც ის ჭეშმარიტებაა. თუმცა ეს გვეხმარება, თავიდან ავიცილოთ გაუგებრობები და უთავბოლო მსჯელობები, რაც ნამდვილად არის უმნიშვნელო.

დასანანი, რომ თანამედროვე ჰერმენევტური ცნობიერება ეფუძნება პრინციპს, რომლის თანახმადაც სიტყვა სასუფეველი არის მხოლოდ წმინდა წყლის მიწიერი სტრუქტურა და სქემა. რამდენადაც ჰერმენევტი არ ცხოვრობს ჭეშმარიტებაში, რაც გაცხადებულია წმიდა წერილში, იმდენად ის ბიბლიურ სიტყვებს განმარტავს პიროვნული მოსაზრებებით, რომელთაც ჭეშმარიტად მიიჩნევს. მას ჩვეულებრივ ამბად მიაჩნია, განსაზღვროს, თუ რა არის ახალ აღთქმაში ჭეშმარიტება და რა ადამიანური გაგება, რა არის ღვთის ავთენტური სიტყვა და რა ეპოქალური მიგნება. ეს დამახასიათებელია „იესოს ცხოვრების“ თვითნებური ჰერმენევტიკებისათვის დაწყებული რეიმარუსიდან შვეიცერამდე და ბულტმანიდან ფუსსამდე და მათ სხვა მიმდევრებამდე. თითოეული მათგანისათვის ავთენტურად ბიბლიური და ჭეშმარიტი არის თავად მათ მიერვე მოწონებული. შედეგი, რა თქმა უნდა, ქაოტური: თითოეული ჰერმენევტი საკუთარ „იესოს ცხოვრებას“ ქმნის, რომელიც არც სრულიად და არც ნაწილობრივ არ ეთანხმება იმ „ცხოვრებებს“, რომელთაც მათი მიმდევრები ქმნიან (ან ამჯობინებენ).

დემითოლოგიზაციას კიდევ ერთი მოჯადოებული წრე ახასიათებს: ის, რაც მითიური ენის ჭეშმარიტ გაგებად მიიჩნევა, არც მეტი არც ნაკლები ისევ მითიური ენა იქნება. „ჭეშმარიტი აზრი“ ისევ რაღაც ენობრივი სქემით გაცხადდება (გამოიხატება), რაც თანამედროვე ეპოქის სტრუქტურებსა და ფილოსოფიურ საფუძველს გულისხმობს. ამრიგად, აღმოვჩნდებით რემითოლოგიზაციის (Remythologisierung) საჭი-

როების წინაშე, როგორც ამას გვთავაზობენ პრენტერი და ცნობილი ფილოსოფოსი კარლ იასპერსი³¹. კითხვები და ფუნდამენტური ნაკლი რჩება: რას იძლევა რემითოლოგიზაცია ჭეშმარიტების გაგებაში? აკი არანაირ ენობრივ ფორმას არ გააჩნია ანალოგია ჭეშმარიტებასთან და არც თავისთავად მიგვიძღვის ჭეშმარიტებაში, რადგან, როგორც აღვნიშნეთ, სიტყვები მხოლოდ გააცხადებენ, მაგრამ არ შეიცავენ ჭეშმარიტებას³². ჭეშმარიტების მყოფობა არ იგივეა მის დესკრიპციასთან (ἔκφρασις), როგორც ეს პირიქით ესმოდა გადამარს. რას მოგვცემს ახალს რემითოლოგიზაცია, გარდა იმისა, რომ რემითოლოგიზირებული ჭეშმარიტების ენობრივი ფორმა უფრო ახლობელი იქნება ჩვენს ენობრივ გრძნობადობასთან და თანამედროვე კოსმოთეორიებთან? ბუნებრივია, ენობრივი მოდერნიზაცია საჭიროა და ვაი იმ თეოლოგს, რომელიც არ იყენებს მას გონივრულობის ზომამდე. მაგრამ არასოდეს ენობრივი მოდერნიზაცია, გნებავთ რემითოლოგიზაცია, არ არის და არც შეუძლია იყოს ჭეშმარიტების წვდომის შესაფერისი ფაქტორი, რადგან ჭეშმარიტების წვდომა საჭიროებს მასთან რეალურ თანაზიარებას. მოდერნიზაცია მხოლოდ მცირე დახმარებაა, მაგრამ უფრო მეტად ის ადამიანურ შესაძლებლობების ერთგვარი წვლილია (ძღვენი) თეოლოგ-ჰერმენევტის მხრიდან. ეს წვლილი მხოლოდ მაშინაა ნაყოფიერი რეალობა, როდესაც ჰერმენევტს სწამს და ცხოვრობს ამ ჭეშმარიტებაში. წინააღმდეგ შემთხვევაში ბიბლიური ჭეშმარიტების ენის მოდერნიზაციას აზრი არა აქვს. უფრო მეტიც, თუ არ ცხოვრობს ჭეშმარიტებაში, რომელსაც გააცხადებს ბიბლიური ენა, ვერასოდეს ვერ შეიცნობს, თუ რა (რომელი) ჭეშმარიტება შემოსოს თანამედროვე ენით, გამომდინარე

31. R. Prenter, Wahrheit und Unheil der bultmanischen Entmythologisierung, Kerygma und Mythos, Hamburg 1966, გვ. 11-46.

32. გრიგოლ ნოსელი, ევნომიოსის წინააღმდეგ, B' 291, Jaeger I, გვ. 312. PG 45, 1005.

იქიდან, რომ ჭეშმარიტების რწმენა — ცხოვრება საბოლოოდ იდენტურია ჭეშმარიტების რეალურ შემეცნებასთან.

ყველა ამ თანამედროვე ჰერმენევტიკული მცდელობების შესახებ, რომლებმაც თავიანთი ანალიტიკური მეთოდებით უდავოდ მდიდარი ფილოლოგიურ—ფილოსოფიური მასალა შექმნეს (თუნდაც ეს მცდელობები ჭეშმარიტების რეალური გაგებისათვის ნაკლებ მნიშვნელოვანი იყოს), შევნიშნავთ: ისინი ამკვიდრებენ ახალი აღთქმის ენის მითით თუ სიმბოლურ ხასიათს და ამ გზით ცვლიან ახალი აღთქმის ჭეშმარიტ ხასიათს, ძირითადად, ისტორიულიდან თეორიული და აბსტრაქტული ხასიათით. ხან შეგნებულად, ხანაც შეუგნებლად მას წარმოაჩენენ აბსტრაქტული აზრების წიგნად, მაშინ როცა ახალი აღთქმა, უპირველესად, არის მოვლენების, ისტორიული ფაქტების, მაგრამ იმავდროულად ჭეშმარიტების განცდის აღწერა. ეს ყველაფერი მოქმედებს, როგორც მტკიცებულობანი მომავლისათვის, როგორც სულიერი რეალობა ღვთის სასუფეველისათვის, რომელიც უკვე დაიწყო ისტორიაში, სადაც ღვთის სასუფეველი არის ხილვადი, რომელიც დასრულდება ესქატოლოგიურად. ახალი აღთქმის აპოკალიფსურ თვისებებს, რომელნიც ყველაზე ძნელად გასაგებია, მტკიცე და ფართო საფუძვლად ისტორიული მოვლენები (ιστορικά συμβάντα) აქვს, რომელნიც საბოლოო ანალიზით პირველნის „ჰერმენევტიკული“ განსაზღვრებებია.

სამწუხაროდ, უარყოფაც და უთანხმოებაც სწორედ ცხადი ისტორიული მოვლენებიდან დაიწყო, რაც დემონური „სიბრძნის“ შემცველი იყო, რადგან ისტორიული საფუძვლის (ბაზისის) უარყოფით თავიდან ვერ ავიცილებთ აპოკალიფსური ნაწილის თვითნებურ განმარტებას. ასე, უძველეს ეკლესიაში პრობლემას ქმნიდა ისტორიული ქრისტე მამასთან და ადამიანთან მიმართებაში. თანამედროვე ჰერმენევტიკის პრობლემაა, შეგვიძლია თუ არა საუბა-

რი ისტორიულ ქრისტეზე, ან საჭიროა თუ არა მის ისტორიულობაზე საუბარი, ან ახალი აღთქმის მოვლენები ისტორიულ იესოს წარმოაჩენენ თუ არა. ამიტომაც ისინი, ვინც ქრისტეს პიროვნების ფუნდამენტურ ისტორიულ მოცემულობებს საკამათოს ხდიან, უძველეს ერეტიკოსებზე უფრო რადიკალური ერეტიკოსები არიან (მაგ. რომელთაც უარყვეს ძის ბუნებითი კავშირი მამასთან, ან ქრისტეს ადამიანური ბუნება — არიანელები, აპოლინარისტები, მონოფიზიტები და ა. შ.). ამიტომაც თეოლოგს არ უკვირს რადიკალური ჰერმენევტიკების გულგრილობა ძის შესახებ სწავლასთან მიმართებაში — მიიღო მან სრული ადამიანური ბუნება თუ არა, რასაც დიდი მნიშვნელობა აქვს გამოხსნისათვის. როდესაც ვინმე სადავოს ხდის ქრისტეს ისტორიულობას, ის, ბუნებრივია, არც ინტერესდება მასში ორი ბუნების შეერთების ფორმით. მრავალი ნაშრომის ავტორმა და ცნობილმა ინგლისელმა თეოლოგმა სულ ახლახანს ინგლისში განაცხადა, რომ დღეს თეოლოგიას უფრო სერიოზული რამ აქვს საკეთებელი, ვიდრე ეს ქრისტეს ორი ბუნებაა, რომელსაც დღეს აღარანაირი მნიშვნელობა აღარ აქვსო. როგორც ჩანს, საქმე გვაქვს თეოლოგიაში რეგრესთან, რაც პროგრესის სახელით აღესრულება და ამ თეოლოგების მიერ საღვთო განგებულების მთელი მსვლელობის, ძველი აღთქმის მოვლენებისა და მათი მოლოდინის, ახალი აღთქმის პერიოდის მოვლენების, აპოკალიფსისა და ეკლესიაში სულიწმიდის მოქმედების უარყოფიდან მომდინარეობს.

IV

ის, რაც ბულტმანის და მისი სკოლის, ასევე ანალიტიკური ფილოსოფიის წარმომადგენლების (რომელთაც, სხვა მხრივ, მართლაც ფასდაუდებელი ღვაწლი გასწიეს ზედმიწევნითი ანალიტიკური კვლევების სფეროში, რაც აუცილებლად

უნდა ვაღიაროთ) მიერ სწორად არ იყო შეფასებული, არის შემდეგი: მოციქულები ბოლომდე ვერ იგებდნენ უფლის სიტყვებს, როცა ის მათ ღვთის სასუფეველსა და საკუთარ პიროვნებაზე ესაუბრებოდა, მიუხედავად იმისა, რომ ის საუბრობდა იმ ენაზე, რომელიც მოციქულებს შესანიშნავად ესმოდათ. ენა რამდენადაც არ უნდა განიმარტოს, დანაწევრდეს, ან განიცადოს დემითოლოგიზაცია, არ არის საკმარისი ჭეშმარიტების შესაცნობად. დიდი მნიშვნელობისაა ის ფაქტი, რომ უფლის სიტყვასაც, როგორც სიტყვას, არა აქვს დარწმუნებულობის თავისთავადი ძალა, რომელიც ადამიანებს მიაქცევს უფლისაკენ და შობს მათ სულებში რწმენას. უფლის სიტყვების მოსმენისას ადამიანს მისი პოზიტიური განწყობის გარდა უცილობლად სჭირდება განსაკუთრებული ნათელი (ილუმინაცია, *φαισμός*), რომელიც მისი გონების თვალეებს გზას გაუხსნის უფლის სიტყვების მიერ გამოხატული ჭეშმარიტების მისაღებად, შესაცნობად და მასთან თანაზიარებისათვის. ზემოხსენებული ნათლის საქმეს სულიწმიდა აღასრულებს ადამიანის მხრიდან სინერგიის მეშვეობით. საღვთო ევქარისტია, რომელიც უფლის მიერ იქნა შესრულებული, დღეს სულიწმიდის მიერ აღესრულება ზუსტად იმიტომაც, რომ სიტყვას თავისთავად არა აქვს შემოქმედებით — განმწმედებლობითი ძალა და ამიტომაც საჭიროა სულიწმიდის განსაკუთრებული მოქმედება (ჩარევა). გადამწყვეტი მნიშვნელობისაა ის, რომ საღვთო ევქარისტისას არ კმარა მხოლოდ უფლის სიტყვები, რომლითაც მან აღასრულა და დაადგინა ეს საიდუმლო³³, რადგან „სიტყვებში არა არის ღმერთის ჭეშმარიტი ძალა“³⁴. ახლა, ჩვენს დროში, საიდუმლოს შესასრულებლად აუცილებელია მღვდლის მიერ სულიწმიდის მოხმობა, რათა შეიცვალოს პური და ღვინო ქრისტეს ხორცად და სისხლად.

33. მთ. 26, 27–29; მკ. 14, 22–24; ლკ. 22, 19–20.

34. გრიგოლ ნოსელი, ევნომიოსის წინააღმდეგ, B' 291, Jaeger I, გვ. 312. PG 45, 1005.

სხვაგვარად, თუ არ იქნა მოხმობილი სულიწმიდა, მაშინ საღვთო ევქარისტია რჩება როგორც ერთჯერადი რამ საიდუმლო, ევქარისტია, რომელიც აღასრულა უფალმა და რომელიც მეტად აღარ აღესრულება. მაგრამ უფალმა ამ საიდუმლოს შესრულებისას მოგვიწოდა, რომ ის ისტორიაში განუწყვეტლივ შეგვესრულებინა³⁵. თავად უფალს არ დასჭირვებია სულიწმიდის მოხმობა, რადგან ის მოქმედებდა, როგორც ღმერთი საღვთო ენერგიებით ახალი აღთქმის ეპოქაში. მისი სიტყვებით, „ესე არს ჳორცი ჩემი“ და „ესე არს სისხლი ჩემი“³⁶, მიწის ეს ორი სტიქია (τὰ δύο στοιχεία) ქრისტეს განმღრთობილ ადამიანურ ბუნებად იქცა (ἡ θεαμένη ἀνθρώπινη φύσις τοῦ Χριστοῦ). მისი სიტყვები იყო შემოქმედებითი ძალის მატარებელი პირველ საღვთო ევქარისტიაზე იმ საღვთო ენერგიების წყალობით, რომლებითაც თავად უფალი მოქმედებდა და მსახურებდა. მას შემდეგ კი ეს საუფლო სიტყვები, წარმოთქმული არა უფლის, არამედ მღვდლის მიერ, არის საკმარისი პურისა და ღვინის უფლის ხორცად და სისხლად შეცვლისათვის. ეს მხოლოდ სულიწმიდის, სამების მესამე ჰიპოსტასის, მოხმობითაა შესაძლებელი. და რეალურადაც მისი მისტიური მოქმედებით პური და ღვინო იცვლება ქრისტეს ხორცად და სისხლად, როგორც ეს ქრისტეს მიერ აღესრულა საიდუმლო სერობაზე. ნათელია, თუ რამდენად უძლურია ენა და რამდენად საჭიროა ჭეშმარიტების გამოცდილება.

V

საუკუნის დასაწყისში არიოზი წმინდა წერილის განმარტებისას, ასწავლიდა, რომ ძე, წმიდა სამების მეორე პირი, არის ქმნილება და არა ჭეშმარიტი ღმერთი. ათანასე

35. ლკ. 22, 19.

36. მთ. 26, 27–28.

ალექსანდრიელი, რომელიც არიოზის მსგავსად საუბრობდა იმავე ენაზე, მრავალმხრივ წარმოაჩენდა, რომ ძე, რომელსაც აქვს მამის ბუნება, არის ჭეშმარიტი და ბუნებითი ღმერთი.

არიოზიც და ათანასეც ერთსა და იმავე ბიბლიურ ადგილებს კითხულობდნენ და განმარტავდნენ: „მე და მამად [ჩემი] ერთ ვართ“³⁷, „რომელმან მიხილა მე, იხილა მამად [ჩემი]“³⁸, მაგრამ თითოეულის გაგება რადიკალურად განსხვავდებოდა ერთმანეთისაგან. ათანასეს, რომელიც ცხოვრობდა მთელი საღვთო განგებულების მსვლელობით, ანუ ეკლესიის სულისკვეთებით და ჭეშმარიტების გამოცდილებით, მსგავსად გრიგოლ ნაზიანზელისა, სწამდა და ასწავლიდა, რომ ძისა და მამის ბუნება ერთია. ათანასემ, მრავალი ბიბლიური ადგილების დამოწმების მიუხედავად, ვერ შეძლო არიოზის დარწმუნება. არიოზს, რომელმაც იცოდა სიტყვები და მათი წყობა, წმინდა წერილის სქემები, არ ჰქონდა ათანასეს მსგავსად, ჭეშმარიტების გამოცდილება. ათანასე ცხოვრობდა იმ სინამდვილით, რომელსაც არიოზი ვერ წარმოიდგენდა. იმ სიტყვების ხმოვანება, რომელსაც ისინი იყენებდნენ, მათი ენობრივი დინამიკა იყო ერთნაირი, ანუ უფლის სიტყვები, მათი აღმნიშვნელი (σημαῖνον, significat), იყო ერთი და იგივე, მაგრამ სრულიად განსხვავებული იყო მათი აღნიშნული (σημαίνόμενο, signifie). ამიტომაც იყო ურთიერთობის ყოველი მცდელობა უშედეგო.

იგივე ხდება მოგვიანებითაც, როდესაც ბასილი დიდი ამხელს ევნომიოსს, რომელიც ერთმანეთთან აიგივებდა მამის უშობელობასა და მამის ბუნებას. ბასილიც, რომელიც ათანასეს მსგავსად, ეკლესიის სულისკვეთებითა და მისი გამოცდილებით ცხოვრობდა, ამაოდ ცდილობდა ევნომიოსის და მისი მომხრეების დარწმუნებას, რომ ყოველი

37. იო. 10. 30.

38. იო. 14. 9.

პიროვნული თვისება (მამის უშობელობა, ძის შობილობა) დაკავშირებულია თითოეული ამ პირის მყოფობასთან და არ იგივდება პირის ბუნებასთან. ევნომიოსისათვის, რომელსაც არ ჰქონდა ანალოგიური გამოცდილება, ძნელად დამარწმუნებელი იყო ბასილის არგუმენტები. არიოზისა და ევნომიოსის პრობლემა წმინდა წერილის უცოდინარობაში როდი მდგომარეობდა, არამედ იმაში, რომ, ისინი უარყოფდნენ უკვე გამოთქმული ჭეშმარიტების (გადმოცემის) ფუნდამენტურ საკითხებს და ისე ველარ განათლებოდნენ სულიწმიდის მიერ, რომ ერწმუნათ ძის ბუნებითი კავშირი მამასთან, როგორც ეს ათანასეს და ბასილს სწამდათ, რომელთაც გათავისებული ჰქონდათ მთელი მანამდე გამოთქმული ჭეშმარიტება.

ამასადამე, სულიწმიდის გარდამოსვლამდე მოციქულების უძღურება იმასთან მიმართებაში, რასაც მათ უფალი ასწავლიდა, ამასთანავე არიოზის, ევნომიოსისა და სხვა მწვალებლების მხრიდან მართლმადიდებლების გამონათქვამთა უარყოფა ადასტურებს, რომ ჭეშმარიტების შემეცნებაში ამ ჭეშმარიტების გამოცდილება წინ უსწრებს ენობრივ ფორმულირებას. ამგვარად ყალიბდება თეოლოგია. ზიარი რწმენისა და თეოლოგიისათვის თავდაპირველი განსაზღვრება არის ჭეშმარიტების ზიარი გამოცდილება, ან, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სულიწმიდისმიერი განათლება (ნათელი, *φαισιμὸς*). ერთნაირი თეოლოგია აქვთ არა მათ, ვინც ერთნაირ ფორმულირებებს იყენებს, არამედ მათ, ვინც ფლობს, ყოველ შემთხვევაში, იღებს ჭეშმარიტების ერთნაირ გამოცდილებას. ენობრივი ფორმულირება კი მოგვიანებითი ელემენტი, რეზულტატი და ეპიფენომენი. ბასილი დიდი, ათანასე დიდის მიდევნებით³⁹, ზუსტად განსაზღვრავს, რომ

39. ათანასე დიდი, არიანელთა წინააღმდეგ, II, 3, PG 26, 152.

საქმეების (ან საგნების) ბუნება წინ უსწრებს ამ საქმეების (ან საგნების) ბუნების შესახებ განსაზღვრებებს („სახელებს“) და არა პირიქით. ჭეშმარიტების საფუძველზე „იბადება“ სახელები და არა პირიქით, – იტყვის მოგვიანებით გრიგოლ პალამა⁴⁰.

VI

გამომდინარე იქიდან, რომ გამოცდილება ცხოვრება და დინამიკური რეალობაა, ის ვერ თავსდება ენობრივ სქემებსა და ფორმებში. გრიგოლ ღვთისმეტყველი ამ საკითხთან მიმართებაში გარკვეულია. ის აკრიტიკებს პლატონს, რომელიც „ტიმეოსში“ ამბობს, რომ თუმცა ღმერთის შეცნობა შესაძლებელია, მაგრამ ვერავის ძალუძს მისი გამოთქმა⁴¹. პლატონისეული ეს მოსაზრება მიუღებელი იყო გრიგოლისათვის, რომელიც ადასტურებს პრინციპულ სიძნელეებს ჭეშმარიტების შემეცნებისას და რომ თუ არსებობს ჭეშმარიტების ცოდნა, წვდომა, მაშინ უცილობლად მოიძებნება სიტყვა-ფორმულირება ამ ცოდნის გამოსათქმელად. თუმცა ეს სიტყვა-ფორმულირება იქნება ბუნდოვანი, ვიდრე თავად გამოცდილება⁴². ჭეშმარიტება არ გამოითქმის სიტყვასიტყვით (ზუსტად), მაგალითად, ტერმინები „ძე“ ან „გამომავლობა“. ამ გამოთქმებისას ვიყენებთ იმას, რაც დამახასიათებელია ადამიანისათვის: „არ არის შესაძლებელი, რომ ბევრი რამ, რასაც ღმერთის შესახებ მოვიაზრებთ, ჯეროვნად იქნეს გამოთქმული. შესაბამისად, იძულებული ვართ, რომ ჩვენზე უგემოესთა შესახებ ის ვთქვათ, რაც ჩვენეულია“⁴³.

40. გრიგოლ პალამა, წინააღმდეგომელი სიტყვა აკინდინოსისადმი 5, 17, 68, Συγγράμματα Γρηγορίου Παλαμά, Θεσσαλονίκη 1966, Γ', გვ. 337.

41. პლატონი, ტიმეოსი 28 E.

42. გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 28, 4 და 17, PG 36, 29-32 და 48.

43. იოანე დამასკელი, გარდამოცემა... 1, 2, PG 94, 792.

სიტყვა-ფორმულირება არასოდეს შეიცავს, არ განსაზღვრავს რეალობას. უფრო მეტიც, ჭეშმარიტება — რეალობა რომელიც გამოიცდება, არის უქმნელი, ხოლო სიტყვა-ფორმულირება კი ქმნილი ადამიანის გამოგონებაა. არ არსებობს ანალოგია უქმნელსა და ქმნილს შორის. მაშასადამე, შეუძლებელია მოიძებნოს ფორმა, სქემა, სახე ან სიტყვა, რომელიც შეესატყვისება ჭეშმარიტებას და მას გამოთქვამს, თუნდაც ნაწილობრივ.

სავსებით განსხვავებულია ერთმანეთისაგან ის, რისი გამოთქმაც გვსურს და მისი გამოთქმის სქემა. ცხადია, განსხვავება ამ საკითხში პლატონსა და გრიგოლ ღვთისმეტყველს შორის მდგომარეობს შემდეგში: თითოეული მათგანი მიისწრაფვის ღმერთის განსხვავებული ცოდნისაკენ განსხვავებული წინაპირობებით. გრიგოლი ითვალისწინებს რადიკალურ განსხვავებას ქმნილსა და უქმნელს შორის, ამიტომაც მიისწრაფვის წმიდა სამების მყოფობის, ჰიპოსტასის, ენერგიების, პირების შემეცნება — თანაზიარობისაკენ და არა საღვთო ბუნების შემეცნებისაკენ. საღვთო ჰიპოსტასების, მათი განსაკუთრებული თვისებების შემეცნებით შესაძლებელი ხდება მოიძებნოს რამე ენობრივი ფორმა ამ ცოდნის გამოსათქმელად. პლატონი უძლური იყო ღვთის შემეცნებაში, რადგან ის ვერ არჩევდა ერთმანეთისაგან ღმერთის ბუნებასა და მის მყოფობას. ის ღმერთის შემეცნებას მისი ბუნების შემეცნებასთან აიგივებდა. პლატონი ამჯობინებდა ეს უცნობელობა (ἀγνοια) გამოთქმითი საშუალებების უძლურებისათვის მიეწერა. გამოთქმითი საშუალებების ეს უძლურება მოქმედებს, მაგრამ მხოლოდ საღვთო ბუნებასთან მიმართებაში. საპირისპიროდ, შესაძლებელია საღვთო პირების ისტორიაში მოქმედების მშვეობით და განსაკუთრებით სულიწმიდის განათლებით საღვთო თვისებების შემეცნება და პირობითი ენით მათი გამოთქმა. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ფილოსოფიური

აპოფატიზმი, ღმერთის შემეცნების აპოფატური გზა ან მე-
 თოდი გაიგება მხოლოდ იმ წინაპირობით, რომ არ გუ-
 ლისხმობს განსხვავებას ბუნებასა და მყოფობას (სადაც
 თვისებებია) შორის. ეს მეთოდი უგულებელსჰყოფს ყველა
 ცნობილ ბუნებას ისე, რომ ის, რომელიც დარჩება, თუნდაც
 განუსაზღვრელი, მიიჩნევა როგორც საღვთო ბუნება.
 მაგრამ ადამიანი, ქმნილება, გარკვეული წინაპირობებით
 შეიცნობს ჭეშმარიტებას, ღმერთს, იძენს საკუთარ გა-
 მოცდილებას, ემპირიას. მხოლოდ მაშინ გრძნობს ის თავს
 განმტკიცებულად, ცხოვრობს დუმილში, ისიხიაში, ჭეშმა-
 რიტებით ჭეშმარიტებაში (με την ἀλήθεια στην ἀλήθεια). ეს
 არის ჩვეული რამ, რასაც უპირატესობას აძლევენ ისინი, ვინც
 ჭეშმარიტების თანაზიარებითა და გამოცდილებით ცხოვ-
 რობენ. ეს მდგომარეობა დუმილში, ისიხიაში მკვიდრობს.
 აქ არ არსებობს პრობლემა ჭეშმარიტების გამოცდილების
 დესკრიფციისათვის (აღწერისათვის).

ხშირად მცდარი სწავლებებისა და მორწმუნეთა გამო
 ჩნდება საჭიროება, რომ ჭეშმარიტების თანაზიარებამ და
 გამოცდილებამ სიტყვა შეიმოსოს, გამოითქვას. მაგრამ
 რომელი სიტყვა იქნება გამორჩეული, თუკი დესკრიპციულ
 (გამოთქმით) საშუალებებსა და ჭეშმარიტებას შორის არ
 არსებობს ანალოგია. მას, ვისაც აქვს გამოცდილება, იძუ-
 ლებითად გამოიყენებს ცნობილ დესკრიფციულ (აღწერი-
 ლობით) სქემას, ენას ან სტრუქტურას.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ყოველი თეოლოგიური
 ფორმულირება უცილობლად უნდა იყოს აბსოლუტურ კავ-
 შირში, ერთის მხრივ, იმასთან, რასაც უკვე ასწავლის და
 აღიარებს ეკლესია, და, მეორეს მხრივ, ეპოქის სულიერ
 გარემოსთან. ჭეშმარიტი ემპირიის ენობრივი ფორმულირე-
 ბა მუდამ ადეკვატურია (შესაბამისია, ὁμόλογη) ყველაფერ
 იმისა, რაც ეკლესიის ტრადიციაა (გადმოცემა). ნებისმიერი
 ახალი ელემენტის შემოტანისას კი აშკარად ჩანს უკვე ფორ-

მულირებულის შედეგი და მიმდევრობა (συνέχεια).

ენობრივი ფორმულირება, როგორც ფორმა, მუდამ დამოკიდებულია ყოველი ეპოქის ცნობილ ენობრივ სქემებზე, რომელთა მეშვეობითაც ადამიანებმა ისწავლეს ფიქრი, ფილოსოფიური, კოსმოლოგიური, ზნეობრივი და, თუ გნებავთ, მითოლოგიური აზროვნება. ამგვარი ენობრივი ფორმების გამოყენება გასაგებია არა იმიტომ, რომ საჭიროა ამა თუ იმ ეპოქის ადამიანებთან ურთიერთობის რაიმე ნიშნულის პოვნა, არამედ იმიტომ, რომ ამ ენას, ამ სქემებს იცნობს ის, ვინც ახდენს გამოცდილების ფორმულირებას.

მას, ვინც ასეთ ფორმულირებას ახდენს, აქვს ავთენტური კავშირი ჭეშმარიტებასთან. მისი გამოცდილება მიღმიერია, მაგრამ იმავდროულად ის მისი ეპოქის შვილია. მისი თეოლოგიური გამოთქმითი სქემები მისაღები იქნება, როგორც მართებული, მათ მიერ, ვისაც აქვთ ან ექნებათ ის გამოცდილება, რომელიც ჰქონდა ამ თეოლოგს ამ დესკრიფციული სქემების გამოყენებისას. მაშასადამე, მრავალთაგან ჭეშმარიტების მისაღებად გზა და უპირველესი წინაპირობა არის გამოცდილების იდენტობა და არა დესკრიფციული სქემების იდენტობა.

ნებისმიერი დესკრიფციული საშუალებები და სიტყვები არ მიემართება საღვთო ბუნებას, რომელიც არის და რჩება განუსაზღვრელი⁴⁴. თუ ენა, რომლითაც გამოითქმის ჭეშმარიტება, იქნებოდა გამოცხადება (ἀποκάλυψις), მაშინ უეჭველად უნდა მოგვეთხოვა ენისა და ჭეშმარიტების იდენტურობა ან ანალოგია ენასა და თეოლოგიას შორის. მაგრამ ამგვარი გაგება ჰქონდა ნეოპლატონურ აზროვნებასა (იამბლიქოსი) და ევნომიოსს, რომელიც ტერმინ „უშობე-

44. გრიგოლ ნოსელი, ევნომიოსის წინააღმდეგ, 1, 1, Jaeger II, გვ. 38; ბასილი დიდი, ევნომიოსის წინააღმდეგ, A', 5, PG 29, 580 და A', 11, PG 29, 537.

ლობას“ აიგივებდა მამა ღმერთის ბუნებასთან⁴⁵. დღესაც ზოგიერთი ფილოსოფოსი იმავეს აკეთებს, როდესაც აიგივებს აღმნიშვნელს და აღნიშნულს, მყოფობას იმ ენასთან, რომელიც ამ მყოფობას გამოთქვამს⁴⁶. თეოლოგიისათვის მყოფობის ენის საზომში შემოსაზღვრით ისინი აუფასურებენ მყოფობის არსს და ბრმად ააბსოლუტურებენ ენას. გრიგოლ ნოსელი აქაც ნათლად განმარტავს, რომ „სიტყვებში არა არის ღმერთის ჭეშმარიტი ძალა“⁴⁷. მისი მყოფობა არ თავსდება სიტყვებში, არც ბუნებითად იგივდება მათთან.

ის, რომ თანამედროვე ფილოსოფოსები აიგივებენ მყოფობას ენობრივ დესკრიფციებთან, ან იგებენ მყოფობას, როგორც ენობრივ მოვლენას, აქვს თავისი კანონიერი საფუძველი, რადგან ფილოსოფიაში არსებობს ანალოგია მყოფობასა (რომელიც, მათი აზრით, ჩაწვდომადია) და მის ენობრივ დესკრიფციას შორის (ანუ აღმნიშვნელსა და აღნიშნულს შორის), იმ მიზეზით, რომ ორივე ადამიანური აღმოჩენაა. მყოფობა, როგორც ფილოსოფიური იდეა, ჩაწვდომადია ადამიანური გონების მიერ.

ენობრივი დესკრიფცია, ანუ აღმნიშვნელი (*σημαῖνον*), ადამიანური გონების მონაპოვარია. არ არსებობს არანაირი მიზეზი, რათა უარვყოთ ზემოხსენებული იდენტობა ფილოსოფიისათვის, თუმცა თავს ვიკავებთ ამ იდენტობის აბსოლუტურობისაგან, რადგან შინაგანი ინტელექტუალური პროცესები გაცილებით უფრო ფართო რამაა, ვიდრე წერილობ-

45. ევნომიოს კვიზიკელი, წინააღმდეგომელი ბასილი დიდის თქმულისადმი 8, 12, PG 30, 841, 848; ევნომიოსი აიგივებდა არსებასა და ჰიპოსტასს და ამბობდა, რომ სიტყვა „უშობელობა“ მამისადმი „ნიშნავს“ და გამოავლენს მამის ბუნებას.

46. M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt 1949, გვ. 5; H. G. Gadamer, *Kleine Schriften, I: Philosophie-Hermeneutik*, Tübingen 1967, გვ. 94; K. Jaspers, *Wahrheit und Unheil der bultmanischen Entmythologisierung: Kerygma und Mythos III*, Hamburg 1966, გვ. 20; R. Prenter, *Mythos und Evangelium: Kerygma und Mythos II*, 1965, გვ. 74.

47. გრიგოლ ნოსელი, ევნომიოსის წინააღმდეგ, B' 291: Jaeger I, გვ. 312. PG 45, 1005.

ბითი სიტყვა. აზროვნების ენობრივი ფორმა ნამდვილად ვერ გამოთქვამს ამ აზრს აბსოლუტური ფორმით.

ეს შენიშვნები არ ეხება თეოლოგიასა და ჭეშმარიტებას. მეტად ნიშანდობლივია, რომ ანალიტიკური ფილოსოფიის მამამთავარი ვიტგენშტეინი ადასტურებს, რომ რასაც ამბობს ენის შესახებ, ემსახურება მხოლოდ ამქვეყნიურ ინტელექტუალურ რეალობას. ფილოსოფიური ენა და მისი ანალიტიკური მეთოდი არ მიემართება ღმერთს, ის წმინდა ექსოკოსმიურ სფეროს განეკუთვნება და ადამიანური შესაძლებლობების მიღმაა, არ ხდება მისი თვითგამოცხადება (მისი მყოფობის, τὸ εἶναι τοῦ)⁴⁸. ამგვარად, ამ ფილოსოფოსისათვის შეუძლებელია მართლზომიერი თეოლოგიური ენის არსებობა. ის ფაქტობრივად არღვევს ენის ლოგიკურობას და სტრუქტურას, რადგან საუბრობს იმის შესახებ, რასაც არ იცნობს და რისთვისაც დუმილი ჰპარ-თებს⁴⁹.

VII

ღვთისმეტყველებისას, პირველი, რასაც განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მივაპყროთ, არის ის, რომ ჭეშმარიტება არ იგივდება ენობრივ ფორმასთან (აღმნიშვნელთან). ჭეშმარიტება უქმნელია, ხოლო ენა ქმნილი. ჭეშმარიტება გამოცხადდება ღმერთისაგან ადამიანებისადმი ემპირიულად, ხოლო ენა, რომელიც გააცხადებს ჭეშმარიტების გამოცდილებას, გამოიგონება და გამოირჩევა ადამიანის მიერ. ბასილი დიდისა და გრიგოლ ნოსელის უპირველესი თეოლოგიური საზრუნავი სწორედ ეს იყო: ეჩვენებინათ, რომ თეოლოგიური ენა („სახელები“, ὀνόματα) არის თეოლოგების ქმნილება და არჩევანი. ღმერთი არის

48. L. Wittgenstein, Logisch-philosophische Abhandlung, გვ. 432.

49. L. Wittgenstein, Logisch-philosophische Abhandlung, გვ. 421.

ჭეშმარიტების გამომავლინებელი და „საქმეთა შემოქმედი“ და არა შემოქმედი „ლიტონი სიტყვებისა“, რომელიც იქმნება ადამიანის მიერ ადამიანისათვის, რადგან თავად ღმერთს ამის საჭიროება არ აქვს. „ჩვენ მიერ იქმნება სახელები (=ენა) და არა არსებების ბუნება“⁵⁰.

თეოლოგიური ენა, როგორც ადამიანური ქმნილება, თავისუფალია ლოკალური და რასული საზღვრებისაგან. ჭეშმარიტებას არ აქვს გამონაკლისი ენა. ის შეიძლება ეკუთვნოდეს ნებისმიერ ერს და ნებისმიერ ეპოქას. ებრაული ენაც კი, რომელიც ჭეშმარიტების გამოხატვის პირველი ენობრივი ფორმაა, არ შეიძლება მივიჩნიოთ როგორც ღვთის ენად⁵¹. გრიგოლ ნოსელის მიხედვით, ის იყო მოსეს ენა, რომელსაც ის იყენებდა, იყო მისი სულიერი გარემოსა და განათლების (აღზრდის, παιδεία) ენა⁵². იგივე მოქმედებს ყველა ენასთან მიმართებაში. ყველა ენა შეიძლება გახდეს ჭეშმარიტების გამოხატვის საშუალება და არც ერთი არ შეიძლება იყოს ჭეშმარიტების „განსაკუთრებული“ ენა.

თეოლოგიური ენა აუცილებლად უნდა იყოს „ჩვენეულიდან“⁵³, ის უნდა იყენებდეს იმ სიტყვებს, სქემებს, სახეებს და ფორმებს, რომელნიც განეკუთვნებიან ადამიანთა ცნობილ არეალს და სტრუქტურებს⁵⁴. იმავეს იქმს წმიდა წერილიც, რომელიც არ „ეძიებს“ რაიმე „ზეაღმატებულ“ და ზეციურ ენას, არამედ ის შეაკავშირებს და თანაშეაწყობს სიტყვას ხილვადი და გრძნობადი საგნების შესაბამისად⁵⁵. ბიბლიის მწერალი, რომელმაც იცის „საღვთო განზრახულობა“,

50. გრიგოლ ნოსელი, ევნომიოსის წინააღმდეგ, B' 283, B' 281: Jaeger I, გვ. 310, 309. PG 45, 1005; ბასილი დიდი, ევნომიოსის წინააღმდეგ, A', 5-12, PG 29, 521-541.

51. გრიგოლ ნოსელი, ევნომიოსის წინააღმდეგ, B' 257, B' 260, Jaeger I გვ. 301, გვ. 302, PG 45, 1000-1001.

52. გრიგოლ ნოსელი, ევნომიოსის წინააღმდეგ, B' 261, Jaeger I, გვ. 302, PG 45, 997.

53. იოანე დამასკელი, გარდამოცემა... 1, 2, PG 94, 792.

54. კირილე ალექსანდრიელი, მეფეთა მესამე წიგნი 3, PG 69, 689.

55. კირილე ალექსანდრიელი, იულიანეს წინააღმდეგ 3, PG 76, 672.

მას გამოთქვამს ისე, როგორც ეს მისთვისაა „ჯეროვანი“ (δυνατόν) და როგორც მას „მოუსმენენ“ (ἀκούσαι). საღვთო მწერალი იყენებს ეპოქის ადამიანებისათვის „საცნაურ“ და „ჩვეულებით“ სიტყვებს⁵⁶. გაუგებრობისთვის თავიდან აცილების მიზნით გრიგოლ ნოსელი იქვე განმარტავს, რომ ენა, რომელსაც იყენებს საღვთო მწერალი, არის „ენდიმიური“, ბუნებრივი (ἐπιχρισιάζουσα) ყოველ ერში“⁵⁷, თავისუფალი არქაულობისაგან⁵⁸. ყოველივე ზემოთქმულის დაუცველობის შემთხვევაში თეოლოგიის ადამიანური ასპექტი ვერ იქნება პრაგმატული, ის ვერ გაითვალისწინებს კონკრეტულ ადამიანს და იმავდროულად ვერ წარმოაჩენს კავშირს ჭეშმარიტებასთან.

მაშასადამე, თუ თეოლოგი არ ითვალისწინებს ყოველივე ზემოთქმულს, ის ცდება. ხოლო ის, ვინც აღწევს შესაბამის მიზანს, ანუ ჭეშმარიტებას, არასოდეს ცდება, არ უგულებელსჰყოფს გასაგებ ენასა და სტრუქტურას გამოყენებას. ამრიგად, სადაც არის ჭეშმარიტების უფრო ყოველმხრივი (ფართო) გამოცდილება, იქ აუცილებლად გამოიყენება გასაგები ენა. მაგრამ არ შეგვიძლია ვთქვათ საპირისპირო, რომ სადაც გამოიყენება გასაგები ენა, იქ გვაქვს ყოველმხრივი (ფართო) გამოცდილება.

VIII

თეოლოგის მცდელობა, ჭეშმარიტებისათვის შესაფერისი სიტყვების მოძებნისა, რამდენადაც გულმოდგინედ და დიდი მოწესრიგებულად არ უნდა ხდებოდეს, მუდამ მარცხით მთავრდება. იოანე დამასკელი ამბობს, რომ „ღვთის შესახებ ბევრი რამ არ არის შესაძლებელი, ჯეროვნად იქ-

56. გრიგოლ ნოსელი, ევნომიოსის წინააღმდეგ, B' 268, Jaeger I, გვ. 304–305, PG 45, 1002.

57. გრიგოლ ნოსელი, ევნომიოსის წინააღმდეგ, B' 270, Jaeger I, გვ. 305. PG 45, 1002.

58. გრიგოლ ნოსელი, ევნომიოსის წინააღმდეგ, B' 256, Jaeger I, გვ. 301. PG 45, 997.

ნეს გამოთქმული⁵⁹, რადგან ენას არ ძალუძს ზუსტი გამოხატვა (გამოთქმა). გრიგოლ ნაზიანზელი, რომელიც ათენში სწავლობდა და მოღვაწეობდა, ეძიებდა ქმნილ რეალობაში თუნდაც ერთ ხატს, რომელიც ჭეშმარიტების შესაფერისი და ცხადხენითი იქნებოდა, მაგრამ ამაოდ⁶⁰. ამიტომაც ის თუმცა ჭეშმარიტებისათვის იყენებს ხატებს — სქემებს (εἰκόνες-σχήματα), საბოლოო მტკიცებულებით ფაქტორად ყველაფერ იმისათვის, რასაც სულიწმიდის შესახებ ასწავლიდა, მიიჩნევდა იმ ნათელს (საღვთო მადლს, ἔλλαψις), რომელსაც თავად ჭეშმარიტებისაგან, სულიწმიდისაგან იღებდა: „ბოლოს, როგორც მგონია, უმჯობესია დავუტევო ყოველგვარი ხატები და აჩრდილები, რადგანაც ისინი საცდურნნი არიან და მეტად განშორებულნი ჭეშმარიტებისაგან; მჭიდროდ შევერთო კეთილმსახურებით აზრებს, დავჯერდე მცირედსიტყვაობას, წინამძღოლად გავიხადო სულიწმიდა, რომლისგანაც ნათელს მივიღებ, დავიმარხავ ბოლომდე, როგორც ჭეშმარიტ თანამოზიარესა და თანამოსაუბრეს“⁶¹.

ყველაზე უფრო უჯერო რამ სწორედ ის არის, რომ თეოლოგიური განსაზღვრებები ჭეშმარიტების ბუნებასთან ანალოგიურად მივიჩნიოთ. მაგრამ ეს პარალოგიზმი (აბსურდულობა) მიიღება, როგორც „იძულებითი“⁶², საკმარისია თეოლოგი აცნობიერებდეს, რომ ქმნილი რეალობის თვისებები არ შემოყავს უქმნელ რეალობაში⁶³.

59. იოანე დამასკელი, გარდამოცემა... 1, 2, PG 94, 792.

60. „ვფიქრობ, ჩემი მხრივ, ბევრი ვიზრუნე და ჩემმა გონებამაც დიდი შრომა გასწია; ჩემი ძიებებიც ყოველმხრივი იყო, მაგრამ ყველაზე მნიშვნელოვანი საქმის მსგავსების მოძიებისას ამქვეყნიურიდან ვერაფერი ვპოვე საღვთო ბუნებისათვის ჯეროვანი“: გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 31, 31, PG 36, 168.

61. გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 31, 33, PG 36, 172.

62. კირილე ალექსანდრიელი, იოანეს სახარების კომენტარები, PG 73, 21.

63. „ვამბობ ამათ არა იმიტომ, რომ ღმერთზე გადავითანო ქმნილებათა თვისებები... რაც ხდება ჩვეულებრივ სხეულებზე. ნურავინ წინაღმიდგება მე ამისათვის გამარჯვების სურვილით“: გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 31, 11, PG 36, 145.

თეოლოგს შეუძლია სიტყვა „შობა“, როგორც თეოლოგიური ტერმინი, გამოიყენოს ძე ღმერთთან მიმართებაში, მაგრამ იმ გაგებით, რომ ქმნილ რეალობაში შობის მცნება არ მიესადაგება ღვთის ძის შობას. ტერმინი „შობა“ ღმერთის ძისათვის „ღვთივშესაფერისად“ უნდა მოვიაზროთ და არა ბუნებითად; ეს ტერმინი გამოხატავს ბუნებით კავშირს სამების პირველი პირისას მეორე პირთან. ნებისმიერი ენობრივი განსაზღვრება არის ბუნებრივი ადამიანური „საზომი“, მაგრამ ჭეშმარიტებასთან ანალოგიის გარეშე. მაგრამ საზომი, რომელიც თავად ღმერთმა გამოიყენა (ძველ და ახალ აღთქმაში) თავისთან მიმართებაში, ხოლო შემდეგ დიდმა თეოლოგებმა სულიწმიდის წინამძღოლობით ღმერთთან დაკავშირებით⁶⁴.

ყველა გამოთქმა და სიტყვა, რომელიც უკავშირდება უფალს, მხოლოდ მის (ღმერთის) მყოფობას მიემართება და არა ბუნებას. ეს სიტყვები მიემართებიან იმას, რასაც შევიმეცნებთ ღმერთთან კავშირში და არა იმას, რისი უმეცარნიც ვართ. ბუნება განუსაზღვრელი, შეუცნობელი და მიუწვდომელი რჩება, ამიტომაცაა ის გამოუთქმელი. ადამიანის მხრიდან საღვთო ბუნების შეცნობის სრული უძლურებიდან გამომდინარეობს მისივე უძლურება, სიტყვებით გამოთქვას იგი. საღვთო ბუნების უმეცარი ადამიანი უძლურია მისი ბუნების დახასიათებისათვის: „ღვთაება, რომელიც მიუწვდომელია, უთუოდ უსახელოც იქნება. ამიტომ უმეცარნი ვართ მისი არსებისა, ნუ ვეძიებთ მის სახელს, რადგან სახელები საქმეთა განმაცხადებელია“⁶⁵.

მაგრამ უფალმა ადამიანს გამოუცხადა (და დღესაც გამოუცხადებს) თავისი მყოფობა (τὸ εἶναι). ეს ხორციელდება მისი საქმეებით და მოქმედებით ადამიანის მიმართ. და ეს

64. კირილე ალექსანდრიელი, იოანეს სახარების კომენტარები, 1, 9, PG 73, 132.

65. იოანე დამასკელი, გარდამოცემა... 1, 12, PG 94, 845.

საქმეები შეიცნობა, როგორც ენერგია, რომელიც აღწევს ადამიანამდე⁶⁶. გრიგოლ ნოსელი განმარტავს, რომ საღვთო ენერგიების შეცნობას მივყავართ თეოლოგიური სიტყვების, „სახელ-დებების“, არჩევამდე, რადგან „განვიცდით მრავალ-სახეობას საღვთო ენერგიებისას, მოვიგონებთ თითოეული ჩვენ მიერ განცდილი ენერგიისათვის შესაფერის სახელს“⁶⁷. ენერგია თითოეული ჰიპოსტასისაგანაა: მამისაგან, ძისაგან ან სულიწმიდისაგან. თითოეული საღვთო ჰიპოსტასის ენერგია, როგორც ის აღიქმება ადამიანის მიერ, ნაწილობრივ გამოაჩენს (*μερικῇ φανέρωσις*) ამ საღვთო ჰიპოსტასის მყოფობას ამ ენერგიაში თანამოზიარე ადამიანისათვის. საღვთო ჰიპოსტასი მოქმედებისას გამოავლენს რაიმეს მისი მყოფობიდან ან სხვა საღვთო ჰიპოსტასის მყოფობიდან (მაგ.: ძემ გამოავლინა ძველი აღთქმის მამა ღმერთი ან რაიმე საღვთო ჰიპოსტასების თვისებებიდან. ტერმინი „ძე“ გააცხადებს იმ ურთიერთობას (მიმართებას), რაც აქვს ღვთის სიტყვას მამასთან და არა სიტყვა ღმერთის ბუნებას. მსგავსად „შობა“ ძისათვის). ეს რაიმე მოქმედი საღვთო ჰიპოსტასის თვისებაა. ამრიგად, რამდენადაც მოქმედებს საღვთო ჰიპოსტასი ადამიანზე და რამდენადაც ადამიანი ემპირიულად ცხოვრობს ამ ენერგიაში, იმდენად შეიცნობს ემპირიულად ის მოქმედი საღვთო ჰიპოსტასის თვისებებს. ამდენად, ადამიანი შეიმეცნებს, რომ წმიდა სამების მეორე პირი არსებობს, როგორც ძე, რომელიც მოქმედებს ამას ან იმას ან სხვა რამეს ადამიანისათვის. საღვთო ჰიპოსტასების თუ რამდენ და რომელ თვისებებს შევიცნობთ, უპირველესად, დამოკიდებულია იმაზე, თუ რამდენს და რას მოქმედ-

66. „...მაგრამ ენერგიები მრავანაირია, ხოლო არსება მარტივი. ჩვენ ღმერთს მისი ენერგიებით შევიმეცნებთ, ხოლო მის არსებასთან მიახლებას ვერც კი ვიტყვით. მისი ენერგიები ჩვენამდე გარდამოდის, ხოლო მისი არსება მიუღწეველი რჩება“: ბასილი დიდი, 234-ე ეპისტოლე, PG 32, 869.

67. გრიგოლ ნოსელი, იმის შესახებ, რომ არაა სამი ღმერთი, PG 45, 121.

ბენ (გააცხადებენ) ისინი, რაც დამოკიდებულია ამასთანავე ადამიანის მიმღეობასა და მზაობაზე.

აქედან გამომდინარე, რა სიტყვებსა და სქემებსაც ვიყენებთ ღმერთის დახასიათებისათვის, ყველა მიემართება თითოეული საღვთო ჰიპოსტასის მყოფობის თვისებებს. ადამიანს მხოლოდ საღვთო მყოფობის თვისებები გამოუჩნდება გამოცხადებითად⁶⁸ და ამიტომაც შევიმეცნებთ საღვთო პირების მყოფობის სახეს (როგორც მამა, როგორც ძე, როგორც გამომავალი სულიწმიდა), და იმას, თუ რას მოქმედებენ. ამ ზღვარს იქით ადამიანი უძლურია, თუმცა საღვთო პირების გამოცხადებული თვისებები გულისხმობენ ზიარ ბუნებას, რომელიც არც გამოცხადდება, არც გამოი-სახება და არც განისაზღვრება⁶⁹.

იოანე დამასკელი ხაზგასმით ამბობს, რომ „რაც ღვთის შესახებ თქმულა, აღნიშნავს არა არსობრივს, არამედ ცხადყოფს იმას, თუ რა არ არის ღმერთი, ან აჩვენებს რამ მოთვისეობას მისას საპირისპიროთა მიმართ, ანდა კიდევ იმას, რაც თანმხლებია ბუნებისა, ან მის მოქმედებას“⁷⁰. გამონათქვამების (დესკრიფციების) სამი ჯგუფიც შესაძლებელია მხოლოდ იმიტომ, რომ ღმერთი მოქმედებს, მოქმედებს შემოქმედებითად ან გამოცხადებითად; ვადასტურებთ და გვწამს, რომ ის არის დაუსაბამო და შეუცნობელი (თავისი არსებით), რომ არის ის, „რომელიც არის“ (ὁ ὢν)⁷¹, ყოვლადძლიერი, შემოქმედი, წმინდა, სამართლიანი (მისი ბუნების „თანმხლები“ ან „ის, რაც მისი არსების შესახებაა“) და რომ ღმერთი არის მამა ან ძე (მოთვისეობა, σχέσις). რომ არ გვეჩონოდა მოქმედი ღმერთის რეალური შეგრძნება, ვერ დავრწმუნდებოდით და ვერც გამოვთქვამ-

68. ბასილი დიდი, ევნომიოსის წინააღმდეგ, B', 4, PG 29, 577, 580.

69. ბასილი დიდი, ევნომიოსის წინააღმდეგ, B', 28, PG 29, 637.

70. იოანე დამასკელი, გარდამოცემა... 1, 9, PG 94, 836.

71. გამოს. 3, 14.

დით, რომ ღმერთი არის „ის, რომელიც არის“ (არსი, ὁ ὢν), რომ ის არსებობს. თუ არ თანავგზიარებოდი მის ენერგიებს, თუ არ გვექნებოდა ღმერთისგან ის, რაც შეგვეძლო გვექნოდა, ვერ ვირწმუნებდით და ვერც გამოვთქვამდით, რომ ის არის დაუსაბამო, გამოუთქმელი და მიუწვდომელი (თავისი არსით). მხოლოდ ღმერთის ადამიანისადმი გამოვლენილი კეთილისმყოფელი და განმწმედელი ენერგიების გამო სახელვდებო მას კეთილად, წმინდად, სიყვარულად და ა. შ. წმინდა სამების გამოცხადებითი ენერგია (პირველი პირის, როგორც მამის, მეორე პირის, როგორც ძის, და მესამე პირის, როგორც სულიწმიდის) გვარწმუნებს, რომ არსებობს და მოქმედებს, როგორც მამა და როგორც ძე და როგორც სულიწმიდა, მიუხედავად იმისა, რომ ამ სამი აღმნიშვნელი სიტყვის შინაარსი (მამა-ძე-სულიწმიდა) არის ადამიანური საზომის მიღმა.

IX

ჰერაკლიტეს გმირი, დელფოსის ბრძენი მკითხავი, როგორც ღმერთ აპოლონის წარმომადგენელი, ამბობს, რომ „ბრძენი არც გამოთქვამს და არც მაღავეს, არამედ აღნიშნავს“ (σημαίνει)⁷². ბრძენი არ გამოაცხადებს, ან არ დამაღავეს ჭეშმარიტებას, საქმეს. ის მხოლოდ საცნაურ-ყოფს, მიაწინებებს, აღნიშნავს. რა თქმა უნდა, ჩვენთვის უცნობია, თუ რა მიზნით თქვა ეს ჰერაკლიტემ, მაგრამ ცხადია, რომ აშკარად კავშირშია თეოლოგიური ენის მნიშვნელობასთან. ის ფაქტი, რომ ერთი საღვთო ჰიპოსტასის მოქმედებით შევიმეცნებო მის ან სამების სხვა პირების თვისებებსაც, არ ნიშნავს, რომ გაქრება ის უფესკრული, რომელიც არსებობს თეოლოგიურ სიტყვებს, როგორც ქმნილ რეალობასა და საღვთო მყო-

72. ჰერაკლიტე, Fr 93, Diehls-Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, II, 1969, გვ. 172.

ფობას, როგორც უქმნელ რეალობას შორის⁷³. საღვთო მყოფობას არა აქვს თავისი არსი იმ სიტყვებში, რომელნიც მას გააცხადებენ⁷⁴. სიტყვები და გამონათქვამები ღმერთის არსთან არ იგივდებიან, არც მის შინაარსს შეიცავენ მთლიანად. ასე რომ ყოფილიყო, მაშინ საღვთო არსისთვის გამოყენებული სიტყვები და გამონათქვამები ავტომატურად საღვთო არსის ექვივალენტური იქნებოდა⁷⁵, რაც აშკარა მკრეხელობაა. ვერანაირი გამონათქვამი ან ხატი „ვერ წვდება საღვთო ჭეშმარიტებას“⁷⁶. თეოლოგი, საეკლესიო ცხოვრებისა და ჭეშმარიტების გამოცდილების მატარებელი, მოქმედებს სულიწმიდის მიერ და მისი სიტყვითი ორგანოა⁷⁷. სულიწმიდა აღძრავს და ამოძრავებს თეოლოგის გონებას, რომელიც გამოთქმითად და ინდუქციურად (ἐπαγωγικά) გამოხატავს ამ თეოლოგის გამოცდილება — თანაზიარებას ჭეშმარიტებასთან. უფრო ზუსტად, თეოლოგი გამოთქვამს სულიწმიდის მოქმედებას მის სულიერ მყოფობაში, ანუ მის გონებასა ან სიტყვაში ან გულში. ის სიტყვები, რომელთაც ირჩევს თეოლოგი, როგორც გამოთქმით ორგანოს, მხოლოდ ჭეშმარიტების აღმნიშვნელი და გამაცხადებელია. სიტყვები თეოლოგიაში აღნიშნავს ან გააცხადებს ჭეშმარიტებას, თუმცა არც შეიცავს და არც იგივდება მასთან არც ნაწილობრივ და არც მთლიანად. ასეთ შემთხვევებში სიტყვებისა და გრძნობადი რეალობის ხატების შესაძლებლობა მხოლოდ ჭეშმარიტების ემპირიულ გაცხადებას სწვდება.

ხდება ზუსტად ისე, როგორც მუსიკაში. ნევმას, რომელიც გააცხადებს ბგერას, თავისთავათად არ მიყვავართ ანა-

73. „ჩვენ, როგორც ადამიანებს და ამ განსშოებული ხორციით შემოსილთ, არ ძალგვიძს შევიცნოთ, ან გამოვთქვათ ღმრთეების საღვთო, მაღალი და უნიჭო მოქმედებანი, თუ არ ვისარგებლებთ ჩვენეული ხატებით, სახეებითა და სიმბოლოებით“; იოანე დამასკელი, გარდამოცემა... 1, 11, PG 94, 841.

74. გრიგოლ ნოსელი, ევნომიოსის წინააღმდეგ, B' 291, Jaeger I, გვ. 312. PG 45, 1009.

75. გრიგოლ ნოსელი, ევნომიოსის წინააღმდეგ, B' 291, Jaeger I, გვ. 312. PG 45, 1009.

76. გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 23, 11, PG 35, 1164.

77. გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 12, 1, PG 35, 844.

ლოგიურ მუსიკალურ ბგერამდე, რადგან ნევმას არ გააჩნია ანალოგია მუსიკალურ რეალობასთან, ის უბრალოდ არის ნევმა მუსიკის მცოდნეთათვის, მათთვის, რომელთაც აქვთ სმენა და ცოდნა მუსიკისა. ამის მსგავსად, თეოლოგიაშიც სიტყვები აღნიშნავენ ერთ მოვლენას, მაგრამ ისინი, ვინც შეიცნობენ, თუ რას მოასწავებს სიტყვები, არიან ადამიანები, რომელნიც თანაეზიარებიან და შეიცნობენ სიტყვების აღნიშნულს, ანუ თანაეზიარებიან ჭეშმარიტებას. მათთვის, რომელნიც არ თანაეზიარებიან და არ შეიცნობენ ჭეშმარიტებას, და, აქედან გამომდინარე, უგულებელსყოფენ ამ ჭეშმარიტებას, თეოლოგიური სიტყვები არ არის ჭეშმარიტების კონკრეტული მოვლენისათვის აღმნიშვნელი. სიტყვებსა და დესკრიფციებში და, აქედან გამომდინარე, აღნიშნულთან თანხმიერობის კრიტერიუმი ჭეშმარიტების თანაზიარება და შემეცნებაა. როდესაც არსებობს თანაზიარება და შემეცნება, მაშინ სიტყვა, თუნდაც მხოლოდ როგორც აღმნიშვნელი, ხდება ზიარი რწმენის ენობრივი ტერმინი, ანუ ხდება სარწმუნოების ენობრივი ტერმინის აღნიშნულის აღიარება.

სიტყვებისა და სქემების როლის პრობლემა თეოლოგიაში გადაიჭრა IV საუკუნეში, განსაკუთრებით კაბადოკიელთა თეოლოგიაში, რაც აღასრულა ბასილი დიდმა 364 წელს თავის ცნობილ ნაშრომში – „ევნომიოსის წინააღმდეგ“. კაბადოკიელმა თეოლოგმა პირველმა დააზუსტა და განმარტა, რომ „სახელები“, ტერმინი-სიტყვა, რომელსაც ვიყენებთ ღმერთთან მიმართებაში, არის მხოლოდ „აღმნიშვნელი და გამაცხადებელი“ ღმერთის შესახებ⁷⁸, უფრო ზუსტად, მისი თვისებების. იმავე ტერმინებს იყენებს გრიგოლ ნოსელიც⁷⁹, მაგრამ ამასთანავე ამატებს

78. ბასილი დიდი, ევნომიოსის წინააღმდეგ, B', 4, PG 29, 577; B', 5, PG 29, 580.

79. გრიგოლ ნოსელი, ევნომიოსის წინააღმდეგ, B' 270–272, Jaeger I, გვ. 305–308. PG 45, 1002–1004.

ახალს — „გამოსახვითი“, („ნიშნითი“, *σημειωτικά*), რაც მეტ ექსპრესიულობას აძლევს იმ ფაქტს, რომ თეოლოგიური ტერმინები (განსაზღვრებები) უბრალოდ ჭეშმარიტების მყოფობას აღნიშნავენ და არა მის არსს; ეს ტერმინები არ შეიცავენ მყოფობას იმ მიზეზით, რომ არ არსებობს არანაირი ანალოგია ენასა და ჭეშმარიტებას შორის. მოგვიანებით, VIII საუკუნეში, იოანე დამასკელი, ტერმინებს: მამის „უშობელობა“, ძის „შობილობა“ და სულიწმიდის „გამომავლობა“, სახელდება არა საღვთო არსის, არამედ საღვთო პირების თანამყოფობის გასაცხადებლად⁸⁰. მსგავსად განმარტავს იგი ღმრთეებასთან მიმართებაშიც, რომ თეოლოგიური ტერმინები „აღნიშნავენ“, მაგრამ არ შეიცავენ საღვთო ენერგიას⁸¹.

მსგავს კავშირში განმარტავს იოანე დამასკელი, რომ საღვთო წერილში ღვთის შესახებ „გამოთქმულნი სიმბოლურად არის ნათქვამი“, და რომ ეს მხოლოდ „ხატებით, სახეებით და სიმბოლოებით“ გამოითქმის⁸². აქ სიტყვას „სიმბოლო“ არ აქვს გარე ქრისტიანული რელიგიური სიმბოლიზმის გაგება, სადაც სიმბოლოს აუცილებლად რაღაცა აქვს სიმბოლიზირებული საგან, არამედ თვალის, პირის, ხმისა და ა.შ. წარმოდგენის გაგება, რომელიც (თვალი, პირი, ხმა და ა.შ.) ურთიერთობის საშუალებებია, რათა შევიძინოთ უფრო სრულყოფილი ცოდნა „არაანალოგიურად“ საღვთო რეალობის თვისებებისა⁸³.

X

თეოლოგიური ტერმინების არჩევა, რომელნიც საჭიროებისამებრ არიან ჭეშმარიტების აღმნიშვნელნი და გა-

80. იოანე დამასკელი, გარდამოცემა... 1, 10 და 12, PG 94, 837–840, 844–849.

81. იოანე დამასკელი, გარდამოცემა... 1, 9, PG 94, 836.

82. იოანე დამასკელი, გარდამოცემა... 1, 11, PG 94, 841.

83. იოანე დამასკელი, გარდამოცემა... 1, 11, PG 94, 841.

მაცხადებელნი (σημαντικοί και δηλωτικοί) და არავითარ შემთხვევაში ამ ჭეშმარიტების შემცველნი, ხდება ლოგიკური წესითა და თანმიმდევრობით. გარკვეული კონცეპტუალური შინაარსით დატვირთული სიტყვები და ბუნებრივი რეალობების ხატები გამოიყენება უქმნელი ჭეშმარიტების გაცხადებისათვის ისე, რომ არ გაუცხოვდნენ თავიანთი საწყისი აღმნიშვნელობისგან. მაგალითად, თეოლოგი, რომელიც ცხოვრობდა საღვთო ჭეშმარიტებით და IV საუკუნეში ცდილობდა ესაუბრა ძის კავშირზე მამასთან (და არა მისი არსების შესახებ), იყენებდა ტერმინს — „ერთარსი“ (ὁμοούσιος), რომელიც ფილოსოფიურად გულისხმობდა ერთ არსთა მყოფობას. ტერმინ „ჰომოუსიოსის“ გამოყენებამდე, რასაც თავს არიდებდა თავდაპირველად გარკვეული მიზეზების გამო, გამოიყენა იმავე მიზნისთვის ტერმინი „ჭეშმარიტი ძე“ (ἀληθινός Υἱός)⁸⁴. რაც, რა თქმა უნდა, ვერ გამოხატავდა ნათლად მამისა და ძის ბუნების იდენტობას. ათწლეულების მოგვიანებით, ღმერთში ბუნებისა და მყოფობის განსხვავებისათვის, რომ ჰიპოსტასი წინ უსწრებს ბუნება-არსებას (რაც გააკეთა ეგზისტენცურმა ფილოსოფიამ XX საუკუნის დასაწყისში), გამოჩნდა ტერმინი „ერთი ბუნება სამ ჰიპოსტასში“ და ეს ორივე ფილოსოფიური ტერმინი (ბუნება, ჰიპოსტასი) მიიღეს, რადგან მათით შესაძლებელი გახდა ლოგიკური თანმიმდევრობით გაცხადებულიყო, რომ მამა, ძე და სულიწმინდა, როგორც თანაარსნი, არიან ჰიპოსტასები ერთი ბუნებით.

თავად უფალმა თავისი თავი დაახასიათა, როგორ ჭეშმარიტება, ნათელი და გზა⁸⁵, პური⁸⁶ და ვენახი⁸⁷ ანუ გამოიყენ-

84. ალექსანდრე ალექსანდრიელი, ეპისტოლე ანტიოქიის კრებისადმი, ΒΕΠΕΣ 37, 124; მისივე ეპისტოლე 1, ΒΕΠΕΣ 37, 98.

85. იო. 8. 12 და 14. 6.

86. იო. 6. 51.

87. იო. 15. 1.

ნა ხატები, რომელთა მოქმედებაც მისი მსმენელისათვის გასაგები იყო, რათა მათი მეშვეობით გაეცხადებინა, თუ რას აღნიშნავდა მისი პიროვნება მორწმუნეებისათვის და როგორ მოქმედებდა იგი ადამიანებზე. რა თქმა უნდა, უფალი არ არის ნათელი, მაგრამ მაშინ და საუკუნეების განმავლობაში, მათ ვისაც მისი სწამდათ და მისით ცხოვრობდნენ, ჰქონდათ სიტყვა „ნათელი“, როგორც აღმნიშვნელი სულიერი ნათლისა და, მაშასადამე, ჭეშმარიტების შეცნობისა, რომელიც არის უფალი. უფლის ფერისცვალების დროს⁸⁸ მზე და ნათელი გამოიყენება, უპირველესად, როგორც „ბუნებრივი“ ფენომენები, რათა აჩვენოს მოწაფეებს საღვთო დიდება, და შემდეგ, როგორც თეოლოგიური ტერმინები საღვთო დიდების გაცხადებისათვის და მორწმუნეების თანხმობისათვის, როცა ისინი მოისურვებენ ანალოგიურ მდგომარეობებზე საუბარს. მსგავსად, არც პურია უფალი, მაგრამ მორწმუნეები, რომელთაც იციან პურის ბუნებრივი საჭიროება, იყენებენ ამ სიტყვას, როგორც იმ ფაქტის აღმნიშვნელს, რომ ისინი სულიერად იკვებებიან ქრისტესაგან, უპირველესად ჭეშმარიტებისაგან საღვთო ევქარისტიამზე.

ენობრივი ტერმინები და ხატები ზედმიწევნით ვერასოდეს გადმოცემენ ჭეშმარიტებას. ამიტომაც თეოლოგია და ეკლესია გამუდმებით ეზიდებიან თეოლოგიური ენის შექმნის ჯვარს. თუმცა იმავდროულად ენის უძლურება, სიღარიბე ვერ გადმოცემს ჭეშმარიტებას. აუცილებელია არ მოხდეს ამ ღარიბი ენის გააბსოლიტურება, არამედ გაგებულ იქნეს „ღვთივშესაფერისად“⁸⁹. სიტყვა „ნათელი“ უნდა გავიგოთ, როგორც აღმნიშვნელი უფლის განმანათლებლობითი ენერგიისა და არა როგორც მისი საღვთო ენერგიის დამტევი. და ამგვარად გაიგებენ სიტყვა „ნათელს“ ისინი, რომელნიც

88. მთ. 17, 2-3.

89. კირილე ალექსანდრიელი, იოანეს სახარების კომენტარები, 1, 9, PG 73, 132.

იცხოვრებენ და მიიღებენ უფლის განმანათლებლობით ენერგიას. ამიერიდან მათთვის სიტყვა „ნათელი“ უფალთან დაკავშირებით იქნება თეოლოგიური ტერმინი, რომელსაც გაიგებენ ისინი ღმერთის შესახებ საუბრისას. ამგვარად, იბადება თეოლოგიური ენა.

დადასტურება იმისა, რომ ღმერთისა და მისი ენერგიის ყოველი ნიშან-თვისება (დახასიათება) არის აღმნიშვნელი—განმაცხადებელი და, აქედან გამომდინარე, თეოლოგიური ენაც, მიგვიძღვის იმ გაბატონებული მოსაზრების უარყოფისაკენ, რომლის თანახმადაც, ენა თეოლოგიაში არის სიმბოლური. სიმბოლიზმი გულისხმობს ანალოგიას — დიდს ან მცირეს — სიმბოლოსა და სიმბოლიზირებულს შორის. ყველა არაქრისტიანულ რელიგიაში სიმბოლო იძენს სიწმინდეს იმ გაგებით, რომ ის თავისთავადად არის საღვთო ძალის მატარებელი ან იგივდება, ზოგადად, ან ნაწილობრივ საღმრთოსთან (θεῖο). ამიტომაც იქ სიმბოლო უცვლელია. მაგრამ ეკლესიის თეოლოგიურ ენაში არ არსებობს ანალოგია ენასა და ჭეშმარიტებას შორის, ამიტომაც, თავისთავად, ენა არ არის წმინდა სიმბოლო, საღვთო ძალის მატარებელი და, აქედან გამომდინარე, თაყვანსაცემი. თუ ენა იქნებოდა სიმბოლო—საღვთო ძალის მატარებელი, მაშინ ის თავისთავად იქნებოდა გამომხსენელობითი და საღვთო მადლის წყარო, რაც დაუშვებელია. სახარებისეული სიტყვები გააცხადებენ მხოლოდ ჭეშმარიტებას, რომლისთვისაც განათლდება სულიწმინდის მიერ მორწმუნე, რათა ამ ჭეშმარიტებაში იცხოვროს და სწამდეს იგი. უფლის სიტყვებს, თავისთავად, არ აქვს ძალა. აკი სახარებაში უფლის სიტყვები (გარდა ცალკეული შემთხვევებისა, როცა შეიძლება ისინი ბერძნულად ყოფილიყო, არ არიან ის სიტყვები, რაც უფალმა თქვა, არამედ თარგმანი არამეულ-გალილეურიდან, რაოდენ საუკეთესოდაც ეს შეეძლოთ, გაეკეთებინათ მახარებლებს). ზოგჯერ უფლის არამეული სიტყვები მსუბუქად სახეშეცვლი-

ლია. მსგავსად „სარწმუნოების სიმბოლოს“ („მრწამსის“) და ასევე მსოფლიო კრებების სიტყვები — ტერმინები. სიმბოლოებმა განიცადეს მრავალმხრივი მატება და თავიანთი თავდაპირველი ენობრივი ფორმების ცვლილება. ამ საქმეში წმინდა მამებს სულიწმინდის ნათელი მიუძღოდათ. მეტად ნიშანდობლივია 362 წლის კრებაზე მიღებული ათანასე დიდის ქმედება, რომლის თანახმადაც, ჰომიუსიანელებს ნება ეძლეოდათ, არ გამოეყენებინათ კრიტიკული თეოლოგიური ტერმინი „თანაარსი“ ძესთან მიმართებაში. საკმარისი იყო, ის გამოეყენებინათ ტერმინ „ბუნებითი ძის“ (φύσει Υἱός) შენაცვლებით, რომელიც, ათანასეს თანახმად, მიუხედავად ენობრივი განსხვავებისა, გააცხადებდა იმავე ჭეშმარიტებას. (აქ მცირედენ განმარტებას გავაკეთებთ, რადგან საუკუნეებიდან მოყოლებული სინოპტიკურ „სარწმუნოების ჰომოლოგიას“ (ჰომოლოგია ანუ აღმსარებლობა), რომელიც დამტკიცდა 325 წლის ნიკეისა და 381 წლის კონსტანტინოპოლის მსოფლიო კრებებზე, ეწოდა „სარწმუნოების სიმბოლო“. აქ სიტყვას „სიმბოლო“ არ ჰქონდა და არ აქვს რაიმე რელიგიური დატვირთვა. თავიდანვე ის აღნიშნავდა სარწმუნოების ნათელ და ეპიგრაფიკულ ჰომოლოგიას (აღმსარებლობას). პირველად სარწმუნოების ჰომოლოგიას სიმბოლო (symbolum) კვიპრიანე კართაგენელმა (258) უწოდა თავის ეპისტოლეში — Ad Magnum, სადაც სიმბოლოს აქვს ოფიციალური დადასტურების მნიშვნელობა⁹⁰. აღმოსავლეთში ამ ტერმინს ვხვდებით ლაოდიკიის ადგილობრივი კრების მეშვიდე კანონში და აქაც ჰომოლოგიური ტექსტების გაგებით. ლათინი საეკლესიო მწერალი რუფინუსი (410) სიმბოლოს განმარტავს, როგორც indicium ან signum (სახე, წერილი, ნიშანი) და collatio (შეერთება, შერევა). V საუკუნიდან ტერმინი სიმბოლო ჩნდება V მსოფლიო საეკლესიო კრე-

90. იხ. J. N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1971, გვ. 58.

ბაზე (553), როგორც ნიკეის სიმბოლო, თუმცა მაინც აუცილებელი და გამომხსენებლობითი ჰომოლოგიის გაგებით. ნიშანდობლივია, რომ ათანასესა და კაბადოკიელების შრომებში ნაცვლად „ნიკეის სიმბოლოსი“, ვხვდებით „ნიკეის სარწმუნოებას“ (πίστις Νικαίας)).

ათანასე დიდის ტაქტიკას მიჰყვნენ კაბადოკიელი თეოლოგებიც, რადგან მათთვისაც თეოლოგიური სიტყვები იყო მხოლოდ „საღვთო ნების“ ნიშანი, „სახე“⁹¹. და რადგანაც ჭეშმარიტება არ არის სიტყვათა „ხმოვანებაში“, არამედ ადამიანის „გონებაში“⁹², რადგანაც სიტყვები არ შეიცავენ ჭეშმარიტებას და არც იგივედებიან მასთან, არც ნაწილობრივ და არც სრულიად, ამიტომაც თეოლოგი სიტყვების არჩევაში ავითარებს საკუთარ ინიციატივას. იგი ამასთანავე შეიცნობს (ამოიცნობს) ჭეშმარიტებას იქ, სადაც გამოიყენება განსხვავებული სიტყვები იმავე ჭეშმარიტებისათვის. აბსოლუტური მხოლოდ ჭეშმარიტებაა, ენა კი განმაცხადებლობითი. პირველი, როგორც უქმნელი, არასოდეს იცვლება, მეორე კი, როგორც ქმნილი, შეიძლება შეიცვალოს. ამ ცვლილებას არ მივყავართ ჭეშმარიტების „დაკლებისაკენ“⁹³. ცნობისათვის გრიგოლ ნაზიანზელი აღრიდანვე სულიწმინდას სახელდება ღმერთად და თანაარსად, თუმცა კარგად ესმოდა, რომ უკვე 372/3 წლებიდან „სხვა სიტყვებითაც“⁹⁴ იყო შესაძლებელი სულიწმინდის ღმერთობის აღიარება. სწორედ ამის დამადასტურებელია ბასილი დიდის ტაქტიკა (გარკვეული მიზეზების გამო), თავი აერიდებინა სულიწმინდასთან დაკავშირებით თანაარსის გამოყენებისთვის. ზუსტად იგივე მოიმოქმედა II მსოფლიო კრებამაც 381 წელს, რომელმაც უწოდა სულიწმინდას „უფა-

91. გრიგოლ ნოსელი, ევნომიოსის წინააღმდეგ, B' 260, Jaeger I, გვ. 302. PG 45, 997.

92. გრიგოლ ნაზიანზელი, ეპისტოლე 58, PG 37, 116.

93. გრიგოლ ნაზიანზელი, ეპისტოლე 58, PG 37, 116.

94. გრიგოლ ნაზიანზელი, ეპისტოლე 58, PG 37, 116.

ლი“, რომელიც „თანაიდიდების მამისა თანა და ძისა თანა“. თანაარსი სულიწმინდა ვერ იქნებოდა უფალი (ჯემმარიტი ღმერთი და ჩვენი უფლის, იესო ქრისტეს, ძალის მქონე) და ვერ თანაიდიდებოდა ორ სხვა პირთან ერთად, თუ არ ექნებოდა მათთან ერთად იგივე არსება, იგივე ღმერთება.

360 წელს და მომდევნო ათწლეულში მკვეთრად უპირისპირდებიან ერთმანეთს დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ეკლესიები. პირველი არ მიჰყვებოდა მეორეს კაბადოკიელების ფორმულირებაში – „ერთი არსება, სამი ჰიპოსტასი“, რადგან მასში არიანელობის საშიშროებას ხედავდა. ჰიპოსტასის ნაცვლად მათ დაიწყეს ტერმინ პიროვნების გამოყენება. 377/8 წლებში დასავლელმა თეოლოგებმა ბასილი დიდის მოთხოვნით შეწყვიტეს არსებისა და ჰიპოსტასის გაიგივება და განაგრძეს პიროვნების გამოყენება⁹⁵. ამ პროცესში ჩაერთო გრიგოლ ღვთისმეტყველიც, რომელიც ნათლად ამბობდა, რომ დავა არ უნდა ყოფილიყო სიტყვების (სახელების) გამო⁹⁶. ის სასაცილოსა და სამწუხაროს უწოდებს სარწმუნოებაში „განსხვავების“ შემოტანას სხვადასხვა სიტყვების გამოყენების გამო (ჰიპოსტასი ან პირი). რამდენადაც ორივე მხარეს თეოლოგიური მსჯელობებისას შეეძლო დაედასტურებინა, რომ განსხვავებული სიტყვებით გააცხადებდნენ ერთი და იმავე ჯემმარიტებას⁹⁷. უმთავრესი მნიშვნელობა ჰქონდა მხოლოდ იმას, რომ ამ განსხვავებულ სიტყვებს განეცხადებინათ ერთი და იმავე ჯემმარიტება⁹⁸. მართლაც, დასავლელები, მას შემდეგ რაც შეწყვიტეს არსებისა და ჰიპოსტასის გაიგივება, წარმოიჩინდნენ მართლმადიდებლებად. სწორედ ეს

95. გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 21, 35, PG 35, 1124–1125.

96. გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 39, 11, PG 36, 344.

97. გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 21, 35, PG 35, 1124–1125.

98. გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 39, 11, PG 36, 344.

იყო გრიგოლ ღვთისმეტყველისა და სხვა აღმოსავლელი მამებისათვის უპირველესი მნიშვნელობის.

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე, რომელიც ენასა და მის ჭეშმარიტებასთან დამოკიდებულებას შეეხება, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ:

1. თეოლოგიას, ანუ გამოთქმითობას ან ჭეშმარიტების განმაცხადებლობას, წინ უსწრებს ჭეშმარიტების გამოცდილება.

2. თეოლოგიის ენა არის შეფარდებითი მაშინ, როცა ჭეშმარიტება აბსოლუტური ფაქტორია.

3. ენა, როგორც შეფარდებითი ფაქტორი, დამოკიდებულია ადგილზე, განათლებასა და ეპოქაზე, თუ სად და რა ვითარებაში იქმნება იგი.

4. ყველა ენა შეიძლება იყოს ჭეშმარიტების „გამაცხადებელი“, ანუ გამოთქვას ღვთის ნება, ან ჭეშმარიტების გამოცდილება.

5. არც ებრაული ენა, რომლის მეშვეობითაც ძველ აღთქმაში ღმერთი გაცხადდებოდა, არც უფლის არამეული ენა, არ გამხდარა წმინდა ენები. ორივე მათგანი გამოიყენებოდა გარემოებითი (ვითარებითი) მიზეზებისათვის.

6. ენა და თეოლოგიური სიტყვები არის ჭეშმარიტების აღმნიშვნელი და გამაცხადებელი. ისინი ამ ჭეშმარიტებას არ შეიცავენ, სიტყვებს აქვთ გამაცხადებლობითი და აღმნიშვნელობითი ფუნქცია, მას არ აქვს ანალოგია ჭეშმარიტებასთან.

7. აღმნიშვნელის (signifiant) და აღნიშნულის (signifié) ნაწილობრივი ან სრული იდენტობის ფილოსოფიურ სქემებს არ აქვთ შესაბამისობა თეოლოგიაში, რამდენადაც არ არსებობს ანალოგია ჭეშმარიტებასა და ენას შორის, რადგან ისინი განსხვავებული ცნებებია — უქმნელი ჭეშმარიტება და ქმნილი ენა.

8. თეოლოგიაში ენისა და სიტყვების არჩევა არის ადამიანის განსაკუთრებული პასუხისმგებლობის საკითხი.

9. ჭეშმარიტება, შესაძლოა, გაცხადდეს იმავე ენის ერთმანეთისაგან განსხვავებული სიტყვებითაც (მაგ. ბერძნულის).

10. ის სიტყვები, რომლითაც ქადაგებს უფალი, მოციქულები, ეკლესიის მამები და თანამედროვე თეოლოგები, არ მიგვიძღვებიან რწმენისაკენ, ჭეშმარიტებისაკენ, თუ ამ სიტყვების მსმენელი არ განათლდა სულიწმინდის მიერ.

(გაგრძელება იქნება)

ქრისტიანობა და ფილოსოფია

მოდერნულობის რელიგიურ- ფილოსოფიური საფუძვლები

თეიმურაზ ბუაძე

ჩვენ ხშირად გვესმის, ან ვკითხულობთ, რომ მოდერნულ, უფრო სწორად, პოსტმოდერნულ ეპოქაში ვცხოვრობთ. ეს კონსტატაცია ჩვენი ყოფიერების მხოლოდ ტექნოლოგიურ ასპექტს არ მიაწინებს, ცხადია, ის გულისხმობს ჩვენი მსოფლმხედველობის განმსაზღვრელ ფუნდამენტალურ ელემენტებს. აქ მხედველობაში გვაქვს გაბატონებული შეხედულებები ისეთ საკითხებთან დაკავშირებით, როგორებიცაა: პოლიტიკური ძალაუფლების წყარო, მისი უფლებამოსილების საზღვრები, ლიბერალური ღირებულებები, სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის ურთიერთობა, რელიგიის როლი სოციალურ ცხოვრებაში, ადამიანის იდენტობა, უფლებები, თავისუფლება, დანიშნულება, პრაქტიკული და შემეცნებითი შესაძლებლობების საზღვრები და ა. შ.

უნდა აღინიშნოს, რომ პოსტმოდერნული მსოფლმხე-

დველობა მოდერნულისაგან არსებითად არ განსხვავდება, პირველი მეორის მხოლოდ კორექციის, მოდიფიკაციის შედეგია; ორივეს საკუთარი რევოლუციური სიახლის, მომავლის აღმშენებლობის შემოქმედებითი ძალ-მოსილების ინტენსიური განცდა აერთიანებს. ისინი თავიანთი პათოსით მომავლისაკენ არიან მიმართულნი და წარსულს უგულვებელყოფენ, თუმცა მათ არსში კარგად გასარკვევად მოდერნულობის წარმოშობის ისტორიის შესწავლას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს. ამ დროს (აქ, უპირველეს ყოვლისა, მე-17 საუკუნის ახალი ფილოსოფიის და „განმანათლებლობის“ მთავარი ტენდენციების გამოკვლევა იგულისხმება) ცხადად იკვეთება რელიგიური და ფილოსოფიური საფუძვლები, რომლებიც მოდერნულობის და, აქედან გამომდინარე, პოსტმოდერნიზმის მაფორმირებელ ფაქტორებად გვევლინებიან. ადვილი მისახვედრია, რომ ჩვენი სტატიის სათაური და შინაარსი ზემოთ აღნიშნულმა მოსაზრებებმა განსაზღვრა.

ყოველდღიურ საუბარში სიტყვა „მოდერნული“ მოდურს, ამჟამინდელს, თანამედროვეს ნიშნავს, მაგრამ მისი ასეთი გამოყენება ჭეშმარიტებას არ ეწინააღმდეგება. ამ დროს ამ ტერმინის ღრმა აზრი და არსობრივი მნიშვნელობა ხშირად გაუაზრებელი რჩება. რეალურად, მოდერნულობისათვის დამახასიათებელი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი თავისებურება ჩვენ წინაშე მყოფ რეალიებზე განსაკუთრებული კონცენტრირება და წარსულზე უფრო ნაკლები მნიშვნელობის მინიჭებაა. ამ ტერმინის თანამედროვე, ყოფითი გაგება ჩვენი ეპოქისათვის დამახასიათებელ არსებით თავისებურებაზე მიანიშნებს — როდესაც საკუთარ თავს მოდერნულად აღვიქვამთ, მას დროსთან მიმართებაში, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ტემპორარულ (ის, რაც არსებითად დროითაა განპირობებული და მასთან ერთად იცვლება) ტერმინებში განვსაზღვრავთ.

ეს ყოველთვის ასე არ იყო. წინარე ეპოქებში ადამიანები საკუთარ თავს უფრო რასობრივ, ტერიტორიალურ, რელიგიურ და ეთნო-კულტურულ ტერმინებში განმარტავდნენ, ვიდრე ექსპლისიტურად ტემპორარულში. ცხადია, ყოველი თვითაღქმა აუცილებლად გულისხმობს დროსთან მიმართებას, მაგრამ წინამოდერნულ ხანაში, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ეს ტემპორარული ელემენტი უფრო იგულისხმებოდა, ვიდრე არსებითად განსაზღვრავდა ხალხისა და ადამიანების იდენტობას. მართლაც, ძველი ერები, ვთქვათ, ებრაელები, საკუთარ იდენტობას ბიბლიურ მოვლენებთან მიმართებაში განიხილავდნენ. აქ იგულისხმება, მაგალითად, აბრაამის ქალდეელთა ქვეყნიდან ქანაანში გამოხმობა, ეგვიპტიდან გამოსვლა, უდაბნოში ხანგრძლივი მოგზაურობა, წინასწარმეტყველთა და მეფეთა ისტორიები და ასე შემდეგ. ცხადია, ყველა ამ მოვლენას გარკვეულ დროში ჰქონდა ადგილი, მაგრამ, მაინც, რჩეული ხალხი საკუთარ რაობას ამ მოვლენებს უკავშირებდა და არა „თანამედროვე ეპოქას“, მისი წმინდა ტემპორარული გაგებით. იგივე შეიძლება ითქვას ძველ ბერძნებზე, რომაელებსა და ჩვენს წინაპრებზეც, ოღონდ ამ შემთხვევაში მითოლოგიაზე, ტროას ომზე, მარათონის ბრძოლაზე, რომის დაარსებაზე, პუნიკურ ომებზე, მეფე ფარნავაზზე, ქართლის გაქრისტიანებაზე, ხანძთასა და დიდგორზე მოგვიწევდა საუბარი.

თანამედროვე გაგებით, მოდერნული ნიშნავს „ახალს“, უპრეცედენტოს, თვისობრივად, თვით არსობრივადაც განსხვავებულს ყოველივე იმისაგან, რაც ადრე არსებობდა; მოდერნიზმი ეძებს შემეცნების, მოქმედების, ურთიერთობის ახალ ფორმებს, ის თავის შინაარსს უფრო მომავალ ყოფაში პოულობს, ვიდრე აწმყოში. მოდერნული ეპოქის „ახალი“ ადამიანი, რადიკალური აზრით, ავტონომიური, თავისუფალი და თვითშემოქმედი არსებაა, იგი არ იმართება ტრადიციით და დეტერმინირებული არ არის განგებულებითა

და ბედისწერით; ის თავად ახორციელებს ეგზისტენციალურ თავისუფლებას და ქმნის საკუთარ „მეს“. მოდერნული ადამიანი საკუთარი თავისუფლების პროდუქტია, რელიგია, კულტურა, ტრადიციები, სოციალური და პოლიტიკური ყოფა ამ თავისუფლების განხორციელების მხოლოდ გარემოებებია.

ბუნებრივად იბადება კითხვა, საიდან გაუჩნდა „ახალ“ ადამიანს ეს ტიტანური, პრომეთესეული პათოსი, რა არის ამ ჰიბრისტული¹ პრეტენზიის წყარო? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა არც ისე ადვილია, მაგრამ მოდერნულობის კონცეპტის გენეალოგიის, ანუ წარმომავლობის გამოკვლევას გარკვეული სინათლის შემოტანა შეუძლია ამ საკითხთან დაკავშირებით. უცხო სიტყვათა ლექსიკონები ტერმინ modern-ს და მისი დერივატივების (მისგან წარმოებული სიტყვები) ეტიმოლოგიას ლათინურ სიტყვა modernus-ს უკავშირებენ, რომელიც თავად modo-სგან წარმოდგება, რაც ითარგმნება, როგორც „ახლა“, „ამჟამად“. თანამედროვე აზრით — არა. ჩვენთვის საინტერესო კონტექსტში ეს ტერმინი გამოჩენილმა რომაელმა სწავლულმა კასიოდორემ გამოიყენა მე-6 საუკუნეში, რათა მისი და პატრისტიკული ავტორების დროება ერთმანეთისაგან განესხვავებინა. დასავლეთის ეკლესიის რეფორმებით მდიდარ მე-12 საუკუნეში არაერთი ავტორი იყენებს სიტყვა modernitas საკუთარ და წინა ეპოქებს შორის არსებულ განსხვავებებზე ხაზგასასმელად. მე-13 საუკუნის ბოლოდან მოყოლებული ეს ლათინური ტერმინი ადგილობრივ ნაციონალურ დიალექტებში გადადის. იტალიურ moderno-ს უკვე ვხვდებით დანტესთან. XIV-XV საუკუნეებში ფრანგები და ინგლისელებიც იწყებენ შე-

1. ბერძნული სიტყვა hubris უკიდურესი სიამაყისა და ამპარტავნების გამოხატულების აღსანიშნავად იხმარებოდა. ჰიბრისტული ადამიანი „ღმერთის ადგილს“ იკავებს; ის თავის თავზე იღებს მესიანურ მისიას ან სხვების უზენაეს მსაჯულად წარმოუდგენია თავი. ბერძნულ მითოლოგიაში ასეთი ადამიანი შემზარავი უბედურებებით ისჯებოდა.

საბამისად moderne და modern-ის გამოყენებას. ინგლისური ტერმინი modernity მე-17 საუკუნეში ჩნდება და მალე მისი სემანტიკა თანამედროვე გაგებას იძენს. მანამდე ადრე ჩამოთვლილ ტერმინებს უფრო ლიტერატურულ კონტექსტში ხმარობდნენ. მათი გამოყენებით თანამედროვე ავტორებს წინარე ეპოქების, განსაკუთრებით, ანტიკური დროის მწერლებისაგან განასხვავებდნენ².

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, „მოდერნულობამ“ თანამედროვე აზრი XVII-XVIII საუკუნეებიდან შეიძინა. ჩვენ მოგვიანებით უშუალოდ ვისაუბრებთ იმ მსოფლმხედველობრივ ცვლილებებზე, რომლებმაც ამ ტერმინის თანამედროვე აზრით ხმარება შესაძლებელი გახადა, ახლა კი იმ მიზეზებს შევეხებით, რომლებიც მანამდე შეუძლებელს ხდიდა მის ამგვარ გამოყენებას.

მართალია, ძველსა და ახალ დროებას ანტიკურ ეპოქაშიც განასხვავებდნენ, მაგრამ არა თანამედროვე გაგებით მათი განჩნევა დროის ციკლური კონცეფციის კონტექსტში ხდებოდა. ანტიკურ სამყაროში საყოველთაოდ გავრცელებული დროის ციკლურ ხედვას დასაბამი ძველმა ბერძნულმა კოსმოგონიურმა მითოლოგიამ მისცა, რაც შემდგომში ფილოსოფოსებმაც გაიზიარეს და ამ იდეას მეტაფიზიკური არტიკულაცია შესძინეს. ამ შეხედულების თანახმად, სამყაროში ყველაფერი გარკვეული პერიოდულობით მეორდება, აქედან გამომდინარე, მასში არაფერია უნიკალური, ფუნდამენტურად ახალი, რაც დროის გარკვეულ მომენტებს ისტორიულ განუმეორებლობას შესძენდა და ამით თავად დროს მეტაფიზიკური აზრით მისცემდა ისტორიულ განზომილებას.

მართალია, ანტიკურ სამყაროში დროს, მეტაფიზიკური

2. იხ. Robert Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*, Cambridge, Blackwell, 1991.

აზრით, ისტორიული განზომილება არ გააჩნდა, იმ დროს მაინც არსებობდა „ახლის“ ცნება მითოლოგიაში, ლიტერატურასა და ისტორიოგრაფიაში. ამასთან, „ახალი“, მორალური თვალსაზრისით, ყოველთვის დეგრადაციას უკავშირდება, როგორც ეს ნათლად ჩანს არისტოფანეს კომედიაში – „ღრუბლები“, სადაც იგი დეგრადირებული თანამოქალაქეების ზნეობას მარათონის ბრძოლაში მეომარი ათენელების მორალურ მდგომარეობას ადარებს. ამის თვალსაჩინო დადასტურებას მითოლოგიასა და ისტორიოგრაფიაშიც ვხვდებით: ძველი ბერძნული მითოლოგიური წარმოდგენებით, კაცობრიული დრო ოთხ: ოქროს, ვერცხლის, ბრინჯაოსა და რკინის ეპოქად იყოფა, სადაც ყოველი მომდევნო წინარეს რადიკალური გაუარესების შედეგია; ისტორიკოსი თუკიდიდეს თავის „პელოპონესის ომის ისტორიაში“ ათენელების დამარცხებას მათ ზნეობრივ დეგრადაციას უკავშირებს.

კაცობრიობის ისტორიული დეგრადაციის შეუქცევადი პროცესის ანტიკური სამყაროსეული აღქმა შემთხვევითი არ არის, ის ადამიანის დაცემული ბუნების ინტუიციური გაცნობიერების შედეგია. მაგრამ ამ ცოდნას იმ ეპოქაში სათანადო ფილოსოფიური არტიკულაცია არ შეუძენია. ადამიანის დაცემული ბუნების ღრმა მისტიური სიმბოლო ადამისა და ევას ცოდვით დაცემის ბიბლიური ისტორიაა. ამ ჭეშმარიტების სრულყოფილი გააზრება ქრისტიანული საღვთისმეტყველო და ასკეტური ლიტერატურის ძეგლებმა მოგვცა. ქრისტიანობაში ადამიანური ბუნების დაცემულობისა და ამასოფლის გარდაუვალი საბოლოო დეგრადაციის უმნიშვნელოვანესი გამოხატულება მომავალი აპოკალიპსის წმინდა წერილისეული სწავლებაა.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ადვილი დასანახია, რომ გაბატონებული ქრისტიანული მსოფლმხედველობის პირობებში, შუა საუკუნეებშიც, შეუძლებელი იყო ძველსა

და ახალს შორის სხვაობა თანამედროვე მოდერნული აზრით აღეჭვათ. ქრისტიანული თვალთახედვით, ისევე როგორც ანტიკურის შემთხვევაში, კაცობრიობის ისტორია საბოლოოდ მისი დეგრადაციის ისტორიაა, ამიტომ თავად ადამიანს „ახალ დროში“ რადიკალურად ახლის, კარგის მოტანა არ შეუძლია. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ დროის კონცეპტის გააზრებაშიც ქრისტიანობამ გარკვეული ცვლილებები მოიტანა, თუმცა რაღაც ელემენტებიც შეინარჩუნა ანტიკური თვალთახედვიდან. ქრისტიანულმა რელიგიამ დროის უსასრულო ციკლური კონცეფცია გააუქმა. მისი თვალსაზრისით, ისტორია უსასრულოდ, ანუ „უაზროდ“ არ იმეორებს თავის თავს; პირიქით, მასში ყველაფერი მხოლოდ ერთხელ ხდება, ყველაფერს თავისი უნიკალური აზრი და განგებულებითი მნიშვნელობა აქვს; გააჩნია დასაწყისი და ბოლო; ის ერთდროულად „წრფივიცაა“, ანუ თანმიმდევრულია, და „წრიულიც“, რაკი სამოთხით იწყება და მისკენვე მიისწრაფვის; კაცობრიობის ისტორიას გააჩნია თავისი მიზანიც — ღმერთთან დაბრუნება, რომელიც თავად ისტორიის პროცესში არ მიიღწევა, ანუ სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ჩვენი ისტორიის მიზანი „მეტაისტორიული“ კატეგორიაა. ანტიკურ სამყაროში „მეტაისტორია“, მაგალითად, პლატონის „აბსოლუტური სიკეთის იდეა“ ან არისტოტელეს „უძრავი მამოძრავებელი“, სამყაროს გარეთ მყოფი უპიროვნო ღვთაებრივი პრინციპებია, რომლებიც სამყაროზე პირდაპირ, განგებულებითად არ მოქმედებენ, თუმცა სამყაროსეულ პროცესებში აისახებიან. ქრისტიანობაში კი „მეტაისტორია“ თავად შემოდის ისტორიაში. მაგალითად, უფლის განკაცება. და ეს „შემოჭრა“, გარკვეული აზრით, ისტორიულ „ლოგიკას“ შეესაბამება. წმინდა წერილიდან ვიგებთ, რომ ღმერთი აშკარად ერევა ისტორიაში, როდესაც ამის „აუცილებლობა“ იბადება; ადამიანები დაცემული ბუნების ზემოქმედებით ისე შორდებიან უფალს, რომ მათ

„შემოსაბრუნებლად“ „გებუნებრივი“ ჩარევის აუცილებლობა დგება. ეს ასე მოხდა, როცა ღმერთმა წარღვნამდე ნოეს ოჯახი გამოირჩია, აბრაამი გამოიხმო ქალდეველთა ქვეყნიდან, ისრაელი გამოიყვანა ეგვიპტიდან, მისცა ებრაელებს სჯული და ტაძარი, უგზავნიდა მათ წინასწარმეტყველებს და ბოლოს, თავად განკაცდა, ჯვარს ეცვა და მკვთრეთით აღდგა. ყველა ამ ისტორიაში განხორციელებულ „მეტაისტორიულ“ მოვლენას ზნეობის ზომაგადასული დეგრადაცია უძღოდა წინ.

ყველაფერი ზემოთქმული კიდევ ერთხელ ცხადყოფს, რომ შუა საუკუნეებში გაბატონებული მსოფლმხედველობა საფუძველშივე ეწინააღმდეგება მოდერნულობის იდეოლოგიურ წანამძღვრებს, რომელთა მიხედვით, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, კაცობრიობა ავტონომიური, თვითშემოქმედი, რევოლუციური განახლების ძალის მქონე, საყოველთაო ჰარმონიისაკენ ორიენტირებული სოციალურ-პოლიტიკური ორგანიზმია. ამის საპირისპიროდ, შუა საუკუნეების ქრისტიანების უმთავრესი მისწრაფება სულაც არ ყოფილა ამქვეყნიური იდილიის დამკვიდრება. მათი აზრით, სახარებისეული სათნოებების სრულყოფილების გზა მიწიერი დიდების, ძალაუფლების, პატივის უარყოფაზე, საერთოდ, ამსოფლიურ ღირებულებებზე მიჯაჭვულობისაგან განთავისუფლებაზე გადიოდა. სწორედ ამის გამოა, რომ მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში მოდერნულობის კონცეპტი ჩვენგან განსხვავებული სპეციფიკური აზრით იხმარება. ახლა მისი ასეთი გამოყენების რამდენიმე კონკრეტულ მაგალითს მოვიყვანო.

უკვე აღვნიშნეთ, რომ დასავლეთში მე-12 საუკუნე ეკლესიური რეფორმების დროა. ამ ფაქტმა იმ ეპოქის ბევრ ადამიანს გაუჩინა განცდა, რომ ისინი ახალ დროებას უდებდნენ სათავეს. ბერნარდ შარტრელის სიტყვებით, მისი ეპოქის რეფორმატორები თავს გიგანტების ბეჭებზე დამდგარ ჯუჯებს ადარებდნენ. ბერნარდ შარტრელს ამ ფრაზით — რო-

მელიც მოგვიანებით ნიუტონმა გამოიყენა და შეცდომით მისი სახელით შემორჩა ისტორიას — იმის თქმა სურდა, რომ მისი ეპოქის რეფორმატორებს სხვათა შემწეობით უფრო მეტის დანახვა შეეძლოთ, ვიდრე მათ წინამორბედებს, მაგრამ სულიერი თვალსაზრისით, მათთან შედარებით ჯუჯებად მიაჩნდათ თავი. ამასთან, ისიც უნდა ითქვას, რომ სხვის ბეჭებზე დგომა მათ საყოველთაო კეთილდღეობისა და პროგრესისაკენ მიმავალი გზის ხილვას კი არ უქადდა, არამედ ისტორიის დასასრულის მოახლოებას. ეს ტენდენცია განსაკუთრებული რელიეფურობით იოაკიმე ფლორელის ნაწერებში გამოიკვეთა, რომელიც მილენარისტული მისტიციზმით აღბეჭდილი სიტყვებით სამყაროს მოახლოებულ დასასრულს და მთელი ქვეყნიერების ვრცელ მონასტრად გადაქცევას ქადაგებდა. ასე რომ, ამ დროს მოდერნულობა ისტორიის დასასრულთან ანუ მარადისობის დასაწყისთან დგომას ნიშნავდა.

შუა საუკუნეების ბოლოს მოდერნულობის კონცეპტმა არა ისტორიულ, არამედ ფილოსოფიურ კონტექსტში იჩინა თავი, როდესაც არისტოტელესა და პორფირის ლოგიკური შრომების ორ განსხვავებულ ინტერპრეტაციასა ანუ გზებზე (*via antica* და *via moderna*) გაამახვილეს ყურადღება. აქ საუბარია ფილოსოფიის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს საკითხზე — „უნივერსალიების შესახებ კამათზე“, რომლის დროსაც ერთმანეთს დაუპირისპირდნენ ეგრეთწოდებული რეალისტები და ნომინალისტები. ბევრი სპეციალისტი ფიქრობს, რომ სქოლასტიკური რეალიზმის ნომინალიზმით ჩანაცვლებამ დიდად შეუწყო ხელი რენესანსული ინდივიდუალიზმისა და ჰუმანიზმის განვითარებას.

ჩვენ ახლა შევეცდებით, უნივერსალიების პრობლემატიკა გამარტივებული, სქემატური სახით ჩამოვაყალიბოთ. არისტოტელე უნივერსალიებად მიიჩნევს ისეთ პრედიკატებს (ატრიბუტებს), რომლებიც შეიძლება უამრავ საგანს მიე-

წეროს. მაგალითად, წინადადებაში — „სოკრატე არის ადამიანი“, სოკრატე სუბიექტია, „ადამიანი“ კი — პრედიკატი. რაკი პრედიკატი „ადამიანობა“ უამრავ არსებას შეიძლება მიეწეროს, მას უნივერსალური ბუნება გააჩნია ანუ უნივერსალია. ადამიანობასთან ერთად უნივერსალიებად შეიძლება ჩაითვალოს ისეთი ზოგადი, აბსტრაქტული ცნებები, როგორებიცაა: მშვენიერება, სამართლიანობა, სითეორე, დედობა და ასე შემდეგ უსასრულოდ. ანტიკური დროიდანვე დაიწყეს ფიქრი იმის შესახებ, ამ უნივერსალებს სუბსტანციალური არსებობა გააჩნდათ, თუ ისინი მხოლოდ ინტელექტის ანუ გონების პროდუქტები იყვნენ.

შუა საუკუნეების უაღრესად ნიუანსირებულმა, სქოლასტიკურმა ფილოსოფიამ უნივერსალების პრობლემის გადაჭრის სამი განსხვავებული ვარიანტი შემოგვთავაზა:

1. რეალისტები ასწავლიან, რომ უნივერსალები კონკრეტული საგნებისა და მათი თვისებებისგან დამოუკიდებლად არსებობენ; უფრო მეტიც, არამატერიალური, ექსტრამენტალური (ის, რაც გონების პროდუქტი არ არის, ანუ გონებისაგან დამოუკიდებელია) უნივერსალები სუბსტანციალურად არსებობენ ყოველგვარი საგნის უწინარეს (ante rem) და რომ რეალური საგნები უნივერსალების კონკრეტული ინსტანციაციები ანუ კონკრეტული განხორციელებები არიან. რეალიზმის ყველაზე ცნობილ მაგალითს პლატონი იძლევა თავისი იდეების თეორიით. რეალისტებს შუა საუკუნეების დასავლელ ღვთისმეტყველებს შორისაც ვხვდებით. რეალიზმის გარკვეულ ელემენტებს ვხედავთ წმინდა გრიგოლ ნოსელთანაც, რომლის სწავლებით, კონკრეტული საგნები არამატერიალური პირველმიზეზების შეკავშირებით მიიღება.

2. ზომიერი რეალისტები (მათ კონცეპტუალისტებსაც უწოდებენ), რეალისტების მსგავსად, ასწავლიან, რომ უნივერსალები ნამდვილად არსებობენ, თუმცა მათგან განსხვა-

ვებით მიაჩნიათ, რომ ისინი თავად საგნებში (in re) და მათთან ერთად რეალიზდებიან; გონისმიერი კონცეპტუალიზაციის (ცნებად ჩამოყალიბების) შედეგად ისინი პრედიკატებად გვევლინებიან; აქედან მოდის ამ მიმართულების მეორე სახელწოდება — „კონცეპტუალიზმი“. ზომიერი რეალისტები იმასაც ასწავლიან, რომ უნივერსალები რეალური სამყაროს არქეტიპების სახით არსებობენ ღმერთის გონებაში. ეს მიმართულება არისტოტელესაგან იღებს სათავეს. მას ბევრი მიმდევარი ჰყავდა შუა საუკუნეებში. მათ შორის ყველაზე გამორჩეულები იყვნენ ალბერტ დიდი და თომა აკვინელი.

3. მესამე მიმართულება ნომინალიზმის სახელით არის ცნობილი. ეს ტერმინი სიტყვა — „სახელის“ ლათინური შესატყვისისგან წარმოდგება. ნომინალისტები ფიქრობენ, რომ უნივერსალები მხოლოდ საგნების შემდგომ (post rem) ადამიანის, როგორც აბსტრაქტული აზროვნების უნარის მქონე არსების, გონებაში არსებობენ; ადამიანი სამყაროში არსებულ საგნებს ერთმანეთს ამსგავსებს, ამ თვისებებს აბსტრაგირებას უკეთებს (ცალკე გამოჰყოფს), მათგან ქმნის კონცეპტებს და სახელს (nomen) არქმევს. აი, ამიტომ დაერქვა ამ მიმართულებას ნომინალიზმი. ესე იგი ნომინალისტების აზრით, უნივერსალები ადამიანის მიერ შექმნილი, გამოგონილი კონცეპტები, სახელებია და მეტი არაფერი. ამ მიმართულების ყველაზე ცნობილი წარმომადგენლები არიან როსცელინი და ოკამი. ეს უკანასკნელი იმასაც ფიქრობდა, რომ სქოლასტიკოსები მათ მიერ გამოგონილ უამრავ არააუცილებელ კონცეპტს იყენებდნენ, რომლებიც ადამიანს ხელს უშლიდნენ სწორ აზროვნებასა და შემეცნებაში.

შუა საუკუნეების ბოლოს გააქტიურებული ნომინალისტები რეალისტებს ღმერთის შესახებ არასწორ წარმოდგენებში ადანაშაულებდნენ. მათი აზრით, რეალისტური სწავლება ღმერთის ყოვლისშემძლეობასა და ნების თავისუფლებას აკნინებდა, რადგან უფალი უნი-

ვერსალებზე ანუ უნივერსალურ აბსტრაქტულ კონცეპტებზე, ლოგიკურ პრინციპებსა და ტელეოლოგიაზე (სამყაროში ღმერთის მიერ დადგენილი საბოლოო მიზნები, ნომინალისტების აზრით კი, ადამიანის მიერ წარმოდგენილი ანუ გამოგონილი „ღვთაებრივი გეგმები“) დამოკიდებული გამოჰყავდათ. ნომინალისტების თანახმად, სამყარო ღმერთის აბსოლუტურად მიუწვდომელი, განუპირობებელი, განუსაზღვრელი ნების შედეგი იყო; მას მოქმედ ღვთაებრივ განგებულებას საფუძვლად ედო არა რაიმე ეთიკური, ლოგიკური, რაციონალური პრინციპი, არამედ აბსოლუტურად შეუზღუდავი, ცოცხალი ღვთაებრივი ნება³.

სპეციალისტების აზრით, ნომინალისტების მიერ მთავარი ყურადღების ღმერთის ნებაზე გადატანამ ბიძგი მისცა სქოლასტიკური სქემებისაგან განთავისუფლებულ რენესანსის მოაზროვნეებს, უფრო „ვოლუნტარისტული თვალ-

3. ამ სტატიის მიზანი არ არის რამდენადმე სრულად და დეტალურად გააშუქოს უნივერსალების პრობლემის თეოლოგიური ასპექტები. აქ ისედაც დიდი ადგილი დავუთმეთ ამ საკითხს მისი უაღრესად დიდი მნიშვნელობის გამო შუა საუკუნეების თეოლოგიური და ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში. ეს საკითხი, კონცეპტუალური და ტერმინოლოგიური თვალსაზრისით, საკმად რთული, მდიდარი და მრავალწახნაგოვანია. ამასთან, მასთან დაკავშირებული სპეციალური ლიტერატურა ადვილად ხელმისაწვდომია დაინტერესებული მკითხველისთვის. ჩვენ მხოლოდ იმას შევნიშნავთ, რომ „რადიკალური“ რეალიზმი და ნომინალიზმი, გარკვეული აზრით, ერთნაირად „პრობლემატურია“ ქრისტიანული თვალსაზრისით. რაკი რეალისტები უნივერსალების ონტოლოგიურ პრიმატსა და დამოუკიდებლობას აღიარებენ კონკრეტულ საგნებთან მიმართებაში, რეალიზმის კონტექსტში კაცობრიობის გამოსხნა, უპირველეს ყოვლისა, „ადამიანობის“ და, აქედან გამომდინარე, ყველა ადამიანის ავტომატურ გადარჩენას ნიშნავს, ასევე საღვთო სამი ჰიპოტეზის საერთო ღვთაებრივი ბუნება შეიძლება ჰიპოტეზის მყოფობის „გარეშე“ არსებულ „უმაღლეს“ რეალობად გაიგებოდეს, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა ეგრეთწოდებულ „გერმანულ მისტიკაში“. რეალისტები იმასაც ამბობდნენ, რომ რეალისტურ კონტექსტში ღმერთს არ შეუძლია კონკრეტული საგანი გააქროს, რადგამ ეს მისი შესაბამისი უნივერსალების განადგურებასაც გამოიწვევს. მეორე მხრივ, თუ ყველა უნივერსალია, მათ შორის „ადამიანური ბუნება“, მხოლოდ სიტყვაა და მეტი არაფერი, როგორც ამას ნომინალისტები ამტკიცებენ, მაშინ გაუგებარია, რას ნიშნავს ცოდვით დაცემული ადამიანური ბუნება და როგორ გამოისყიდა იგი ქრისტემ ჯვარცმითა და მკვდრეთით აღდგომით.

თახედვით“ შეეხედათ ადამიანისთვის, ანუ წინ წამოეწიათ ადამიანური ნების თავისუფლება, თვითმოყოფადობა, მნიშვნელობა და თვით ავტონომიურობაც. ცხადია, ადამიანის ასეთ ხედვას დაეფუძნა რენესანსული ინდივიდუალიზმი და ჰუმანიზმი მისი დადებითი და უარყოფითი მხარეებით.

რენესანსის ინდივიდუალისტური და ჰუმანისტური ტენდენციების მიუხედავად, სიტყვა „modern“-ს ამ ეპოქაშიც არ შეუძენია თანამედროვე ჟღერადობა. ეს კარგად ჩანს პეტრარკას შემთხვევაში. იგი „ახალ დროზე“ შუა საუკუნეების „ბნელ დროებასთან“ დაპირისპირების კონტექსტში საუბრობს, რომელიც, მისი აზრით, თანამედროვე ეპოქას ანტიკურისაგან განაცალკავებდა⁴. ამ კონტექსტში მისთვის „ახალი“, მართლაც, რეალურად ახალს, მოდერნულს კი არ ნიშნავს, არამედ ანტიკური ეპოქის ხელახალ დამკვიდრებას. ლორენცო ვალა, ისევე როგორც მისი ეპოქის ჰუმანისტების უმრავლესობა, მთლიანად იზიარებს ამ მსოფლმხედველობას, თუმცა იგი სიტყვა „მოდერნს“ სხვა მოულოდნელი აზრით იყენებს. კერძოდ, მე-15 საუკუნის შუა წლებში ლორენცო ვალა ამტკიცებდა, რომ მისი დროება ჩამოშორდა უბადრუკ მოდერნულ ეპოქას, რომელშიც ადამიანები აქამდე ცხოვრობდნენ. იგი მოდერნული ეპოქით მომავალი ახალი ცხოვრების ტიპს კი არ აღნიშნავს, არამედ შუა საუკუნეების სამყაროს, რომელიც წარსულს ბარდებოდა⁵. ასე რომ, ვალაც თანამედროვე ეპოქაში რაიმე რეალურად ახალს, უპრეცედენტოს კი არა, არამედ მივიწყებული ანტიკური ფასეულობების გახსენებასა და დაბრუნებას ხედავდა.

მოდერნული ეპოქის, ან, უბრალოდ, მოდერნულობის, თანამედროვე გაგება ევროპელთათვის საკუთარი თვითაღქმის მნიშვნელოვან ნაწილად ბეკონისა და დეკარტეს

4. იხ. Theodore E. Mommsen, *Petrarch's Conception of the Dark Ages*, New York, 1942.

5. იხ. Rudolf Pfeiffer, *History of Classical Scholarship from 1300 to 1850*, Oxford, 1976.

დროიდან გვევლინება. ამ დროიდან მოდერნულობის იდეის არსებითი ცვლილება თავისუფლებისა და პროგრესის ახალ რევოლუციურ ცნებებს ეფუძნება.

პროგრესის ახალი იდეა განსაკუთრებით ბეკონთან იჩენს თავს. როდესაც ის მიუთითებს კოლუმბის და კოპერნიკის აღმოჩენების მნიშვნელობაზე, თამამად ასკვნის, რომ მისი ეპოქა უპირატესია ანტიკურთან შედარებით, რადგან ახლად აღმოჩენილი მეცნიერული მეთოდები საშუალებას აძლევს ადამიანს, ძველი სამყაროსათვის მიუწვდომელ ცოდნას დაეუფლოს და, აქედან გამომდინარე, უფრო მეტად დაიმორჩილოს ბუნება. ბეკონის აზრები, ცხადია, უცნაურად გამოიყურებოდა მის ეპოქაში. ეს რევოლუციური პოზიცია მიუღებელი იყო ბევრი მისი თანამედროვესთვის, რომელიც ძველ ბერძნებს, განსაკუთრებით არისტოტელეს, სრულყოფილების მიუღწეველ ეტალონად სახავდა და მათ ხანგრძლივი ტრადიციით განმტკიცებულ, თითქმის „საკრალურ“ ავტორიტეტს ანიჭებდა. ბეკონის „პროგრესისტული“ მსოფლმხედველობა ეყრდნობა არამართო მეცნიერული კვლევის ახალ, მის მიერ შემოთავაზებულ ინდუქციურ პარადიგმას, რომელზეც ქვემოთ ვისაუბრებთ, არამედ დროის ახალ კონცეფციასაც. მისთვის დრო აღარ არის არც ციკლური და არც სასრული, არამედ წრფივია და უსასრულო. ბეკონი ფიქრობს, რომ სამყაროში ყველაფერი ბუნებრივ ცვლილებას განიცდის. ამავდროულად, იგი დარწმუნებულია, რომ ახალი მეცნიერული მეთოდებითა და ცოდნით აღჭურვილ კაცობრიობას ხელეწიფება ამ ცვლილებების სწორი, პროგრესული მიმართულებით წარმართვა. აქედან კარგად ჩანს, რომ ბეკონი, ისევე როგორც ჩვენი თანამედროვე ადამიანების აბსოლუტური უმრავლესობა, პროგრესს, უპირველეს ყოვლისა, მეცნიერულ და ტექნოლოგიურ მიღწევებს უკავშირებს, რომლებიც ადამიანს არნახულ ძალაუფლებას

ანიჭებს ბუნებაზე, რაც სამყაროს კონტროლისა და მისი უფრო და უფრო კომფორტაბელურ არეალად გადაქცევის პერსპექტივას იძლევა.

ბეკონმა თავისი მეცნიერული მეთოდოლოგია ფაქტიურად არისტოტელესთან ოპოზიციის კონტექსტში ჩამოაყალიბა. არისტოტელეს ცნობილი ნაშრომის — „ორგანონის“ — საპირისპიროდ ბეკონმა დაწერა ასევე საყოველთაოდ ცნობილი თხზულება — „ახალი ორგანონი“ (Novum Organum უფრო სწორად Novum Organum Scientiarum, თუმცა ამ სრული სახელით ზემოაღნიშნულ წიგნს იშვიათად მოიხსენიებენ). ლათინური სიტყვა organon ქართულად ითარგმნება, როგორც „ინსტრუმენტი“. მაშასადამე, ბეკონი თავის ნაშრომს „ახალი მეცნიერული (scientiarum) ინსტრუმენტების“ ანუ ახალი მეცნიერული მეთოდოლოგიის ძიებას უძღვნის. ბეკონი ფიქრობს, რომ არისტოტელეს ეგრეთწოდებული „სილოგისტური ლოგიკა“, რომელსაც დიდი ბერძენი ფილოსოფოსი თავის „ორგანონში“ აყალიბებს, ძლიერ არაეფექტურია ახალი მეცნიერული ფაქტებისა და კანონზომიერებების აღმოსაჩენად.

სილოგიზმის საილუსტრაციოდ ფილოსოფიის სახელმძღვანელოებში ყველაზე ხშირად შემდეგი მაგალითი მოჰყავთ:

„ყველა ადამიანი მოკვდავია,

სოკრატე ადამიანია,

აქედან გამომდინარე, სოკრატე მოკვდავია“.

ამ მაგალითის სტრუქტურიდან კარგად ჩანს, რომ სილოგიზმის გამოყენებისას ადამიანი ზოგადი ბუნების წანამძღვრებს ეყრდნობა, რათა კერძო ხასიათის დასკვნები გამოიტანოს. მისი გამოყენებისას იგულისხმება, რომ მთაბროვნისთვის ცნობილია ზოგადი დებულება, ჩვენ შემთხვევაში ის, რომ ადამიანები მოკვდავი არსებები არიან, აქედან გონებას ლოგიკური ოპერაციით, რომელსაც „დე-

დუქციურს“ უწოდებენ, გამოაქვს მისთვის „უცნობი“ ფაქტი, სოკრატეს, ანუ კერძო ინდივიდის, მოკვდავობის შესახებ.

ბეკონი ფიქრობს, რომ დედუქციას უეჭველი ცოდნის მოცემა შეუძლია, მაგრამ იგი მხოლოდ იმას გვაძლევს, რაც უკვე ზოგად წანამძღვრებში იგულისხმება. არისტოტელეს დროს არ არსებობდა საათი, თერმომეტრი და სხვა ინსტრუმენტი, რომლებსაც შემდგომში მეცნიერები ექსპერიმენტების ჩატარებისას იყენებდნენ. ამიტომ არისტოტელეს ბუნების შესახებ თხზულებების წერისას ზოგადი დებულებები სპეკულატურად ანუ წმინდა თეორიული ფილოსოფიური მსჯელობით გამოჰყავდა. მის შემდგომ კი, გალილეის ეპოქამდე, ბუნების მკვლევრები ამ ზოგად პრინციპებს არისტოტელეს და სხვა ფილოსოფოსთა წიგნებში ეძებდნენ. სწორედ ამასთან დაკავშირებით ამბობდა ბეკონი, რომ ბუნების შესწავლა თავად ბუნებაზე დაკვირვებით უნდა ხდებოდეს და არა ძველი ავტორების წიგნების ტექსტუალური შედარებითა და ანალიზით.

ბუნების ექსპერიმენტული შესწავლისთვის ბეკონმა ინდუქციის მეთოდის მნიშვნელობას გაუსვა ხაზი. ინდუქცია განზოგადების პროცედურას ეფუძნება. მისი ილუსტრაცია შემდეგი მაგალითით შეიძლება: ვთქვათ, დაკვირვებით აღმოვაჩინეთ, რომ რკინა, სპილენძი და სხვა რამდენიმე მეტალი ელექტროგამტარია, ინდუქციის მეთოდი გვიბიძგებს, დავასკვნათ, რომ ყველა მეტალი ელექტროგამტარი უნდა იყოს. ბეკონი ზემოხსენებულ ნაშრომში — „ახალი ორგანონი“ — მართებული ინდუქციური განზოგადებების და მათ საფუძველზე ჩამოყალიბებული მეცნიერული ჰიპოთეზების შემოწმების მეთოდებს გვთავაზობს. როგორც მოსალოდნელია, ბეკონს მეცნიერებაში, უწინარეს ყოვლისა, მისი უტილიტარული ანუ გამოყენებითი ასპექტი იზიდავდა, მან წინ წამოწია ასევე ჯგუფური კვლევების მნიშვნელობა. მანამდე თვლიდნენ, რომ მეცნიერების წინსვლა ინდივიდუალური გენიოსების ხარჯზე ხდებოდა, ბეკონი პირველი

იყო, ვინც ამტკიცებდა, რომ ბუნების შემსწავლელი მეცნიერებების რეალური პროგრესი შეუძლებელი იყო ფართომასშტაბიანი მეცნიერული კოოპერაციის გარეშე. ამ თვალსაზრისითაც, იგი ძალიან თანამედროვედ გამოიყურება. ასევე უნდა ითქვას, რომ დაუმთავრებელ უტოპიურ ნაწარმოებში — „ახალი ატლანტიდა“ — იგი გასაოცარი შორსმჭრეტელობით გვიხატავს კვლევითი ინსტიტუტის არქეტიპს, რომელსაც „სოლომონის სახლს“ უწოდებს. ამ გამოგონებულ დაწესებულებებში მეცნიერები ჯგუფურად მუშაობენ მრავალ პროექტზე, მათ შორის თანამედროვე ტელეფონების, წყალქვეშა ნავებისა და აეროპლანების არქეტიპები შეიძლება ამოვიცნოთ. ხსენებულ ნაწარმოებში ბეკონი მეცნიერების ზოგად მიზნებსა და მეცნიერულ კვლევებთან დაკავშირებულ ბევრ საინტერესო საკითხებზე საუბრობს. მოგვიანებით, მისმა შეხედულებებმა მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ბრიტანეთის „სამეფო საზოგადოების“, ანუ მეცნიერებათა აკადემიის ჩამოყალიბების საქმეში. თავად ბეკონს საკუთარი მეცნიერული აღმოჩენები არ გაუკეთებია, თუმცა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მისმა წიგნებმა დიდი როლი ითამაშა ემპირიული კვლევის მეთოდების მნიშვნელობის წარმოჩენაში. ამ ასპექტით ბეკონის დამსახურებას ყველა აღიარებს, თუმცა ყველა არ იზიარებს მის პროგრესისტულ პათოსს, ანუ არ ფიქრობს, რომ მეცნიერულ და ტექნიკურ პროგრესს მხოლოდ სიკეთის მოტანა შეუძლია. ასეთი ეჭვები მალევე გაჩნდა. ამის საილუსტრაციოდ რუსოს მაგალითი გამოგვადგება.

ემპირიზმი, ანუ მოძღვრება, რომელიც ჩვენი ცოდნის ერთადერთ წყაროდ გამოცდილებას ასახელებს, გაბატონებული მსოფლხედველობა იყო განმანათლებლებს შორის. ვოლტერი თავის ცნობილ „ფილოსოფიურ წერილებში“ მისთვის დამახასიათებელი გონებამახვილობით ლოკსეული ემპირიზმის დეკარტისეულ რაციონალიზმზე

უპირატესობის დასაბუთებას ცდილობს. ამ მიზნით იგი ბევრს საუბრობს ნიუტონის ფიზიკასა და ჩუტყვავილას საწინააღმდეგო აცრის შემთხვევით აღმოჩენის ისტორიაზე. ვოლტერს იმის ჩვენება სურს, რომ დიდი მეცნიერული აღმოჩენები, რომლებიც რადიკალურად ცვლიან ჩვენს შეხედულებებს და ადამიანებს საშუალებას აძლევენ, საშინელი დაავადებები დაამარცხონ, უბრალო ემპირიული დაკვირვებებით იწყება და არა თანდაყოლილი იდეების ლოგიკური ანალიზით. აქ უნდა ითქვას, რომ ლოკისაგან განსხვავებით, დეკარტი ფიქრობდა, რომ ყველანაირი აზროვნება, მათ შორის მეცნიერული კვლევაც, რაციონალური, თავიანთი სიცხადითა და გარკვეულობით გამორჩეული, უეჭველი იდეებით იწყება. ეს იდეები ჩვენი გონების თანდაყოლილი საკუთრებაა და მთელი ჩვენი ცოდნა მათგან ლოგიკური დასკვნების შედეგად მიიღება. ვოლტერი და მასთან ერთად სხვა განმანათლებლები ლოკის შეხედულებებს უფრო ემხრობოდნენ, რომელსაც მიაჩნდა, რომ ჩვენს გონებაში არსებული ყველა იდეა გრძნობადი გამოცდილების, ემპირიის უშუალო შედეგი იყო. ზემოთქმული კიდევ ერთხელ რომ შევაჯამოთ, ვიტყვით, რომ დეკარტის მიხედვით, ყველანაირი ცოდნა ჩვენი გონების თანდაყოლილი უეჭველი აქსიომების დედუქციის შედეგია, ლოკის თანახმად კი ყველანაირი აღმოჩენა მარტივ ფაქტებსა და მათ შორის შემჩნეულ რეგულარულად განმეორებად კავშირებზე დაკვირვებით იწყება. ამ უკანასკნელი თვალსაზრისით, გონება ყველაფერს „ცარიელი დაფისგან“, ანუ არაფრისგან იწყებს. გასაკვირი არაა, რომ განმანათლებლებისთვის ეს თვალსაზრისი უფრო მისაღები იყო, რადგან ამ შემთხვევაში თავად ადამიანი გამოდიოდა მთელი მისი ცოდნისა და მისგან გამომდინარე ძალმოსილების ერთადერთი წყარო. განმანათლებლები და მანამდე ბეკონი „თანდაყოლილ იდეებს“ მხოლოდ

შეცდომების წყაროდ მიიჩნევდნენ. ეს უკანასკნელი მათ „იდოლებს“, ანუ გონებისეულ კერპებს უწოდებდა. განმანათლებლური მოძრაობის ფუძემდებელი ფრანგი ენციკლოპედისტები ერთ-ერთ თავიანთ უმთავრეს მიზნად ადამიანების სწორედ ასეთი „ვითომდა თანდაყოლილი ცრუ შეხედულებებისაგან“ განთავისუფლებაში ხედავდნენ. ამიტომ აღნიშნავდნენ ისინი თავიანთ მოძრაობას ფრანგული სიტყვით — *les lumières*, რაც ქართულად „ნათელს“, „სინათლეს“ ნიშნავს, თუმცა მისი ზედმიწევნით ზუსტი თარგმანი შეუძლებელია, რადგან ფრანგულად ეს სიტყვა მრავლობით რიცხვშია გამოყენებული. ენციკლოპედისტები მიზნად ისახავდნენ, მეცნიერული ნათელი შეეტანათ მათი თანამედროვე ადამიანების ცნობიერებაში არსებულ ვითომდა ბნელ კუნჭულებში. ჩვენი აზრით, ტერმინ „განმანათლებლობის“ (*Enlightenment*) ახლანდელი ფორმის და შინაარსის ჩამოყალიბებაზე განსაკუთრებული როლი ითამაშა გერმანულმა გავლენამაც. აქ მხედველობაში გვაქვს გერმანული სიტყვა „*Aufklärung*“ და ემანუელ კანტის ცნობილი ესე — „პასუხი კითხვაზე: რა არის განმანათლებლობა?“ (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*). კანტი ამ შრომის ძალიან ხშირად ციტირებულ პირველივე აბზაცში განმანათლებლობის ნაკლებობას განმარტავს, როგორც ადამიანების უუნარობას, დამოუკიდებლად, მხოლოდ საკუთარ განსჯაზე დაყრდნობით მიიღონ გადაწყვეტილება. იგი ამ „უმწიფრობას“ ინტელექტის ნაკლებობას კი არ მიაწერს, არამედ სიამამაცისას. კანტი განმანათლებლური ეპოქის დამყარების აუცილებელ წინაპირობად ხალხის, სახელმწიფოსა და ეკლესიის პატერნალისტური მეურვეობისაგან განთავისუფლებაში ხედავდა. იგი იმასაც ფიქრობდა, რომ ადამიანებს ეთიკური მცნებები რელიგიამ კი არ უნდა დაუწესოს, არამედ საკუთარმა თავმა.

კანტის სურვილი, ადამიანები სახელმწიფოსა და ეკ-

ლესიის პატერნალისტური მეურვეობისაგან განთავისუფლებულიყვნენ, შემთხვევითი არაა. საყოველთაოდ მიჩნეულია, რომ მოდერნული ფილოსოფია ძალაუფლებებისა და ავტორიტეტების, განსაკუთრებით, რელიგიური ავტორიტეტის კრიზისით დაიწყო. ამ ფილოსოფიას თავისი მამათავარი ჰყავს, ასეთად დეკარტეს მიიჩნევენ. დეკარტე პირველი იყო, რომელმაც საკუთარი ფილოსოფიური მოძღვრების აგება ყველაფრის, მათ შორის, ყველნაირი ავტორიტეტის ეჭვის ქვეშ დაყენებით დაიწყო.

ძველ დასავლურ რელიგიურ ტრადიციაში ლათინური სიტყვა *auctoritas* უფრო მოძღვრის ძალაუფლების ან ავტორიტეტის აღსანიშნავად იხმარებოდა, ვიდრე მეფის. ამრიგად, ის პედაგოგიურ კონტექსტში უფრო გამოიყენებოდა, ვიდრე პოლიტიკურში. შუა საუკუნეების განმავლობაში ეს სიტყვა მიემართებოდა ტექსტებს, რომელთა ავტორიტეტი მათი საკრალური, სულიერი ან ტრადიციული სტატუსით იყო განმტკიცებული; საკრალურ და სულიერ ავტორიტეტს წმინდა წერილი და წმინდა მამათა ნაწერები ატარებდნენ, არისტოტელეს საბუნებისმეტყველო შრომების შეუვალი ავტორიტეტი კი ხანგრძლივ ტრადიციულ პიეტეტს ეფუძნებოდა. აქედან გამომდინარე, ავტორიტეტების კრიზისი, რომელზეც ჩვენ ვსაუბრობთ, ეხება დასავლური რელიგიური და მეცნიერული ტრადიციის ავტორიტეტული ტექსტების არატრადიციულ ინტერპრეტაციას. ეს კრიზისი დასავლეთში სამმა ფაქტორმა განაპირობა: რელიგიურმა, მეცნიერულმა და სოციალურმა. რელიგიური ფაქტორი პროტესტანტულმა რეფორმაციამ წარმოშვა. პროტესტანტების დამოკიდებულება წმინდა მამათა ნაწერებისადმი და თვით წმინდა წერილის ინტერპრეტაციისადმი რადიკალურად შეიცვალა. მანამდე დასავლელი ადამიანი მემკვიდრეობით იღებდა ტრადიციულ კათოლიკურ რწმენას. რეფორმაციის წიაღში ჩამოყალიბებულმა მრავლრიცხოვანმა სექტამ

და მისმა პროგელიტურმა აქტიურობამ ქრისტიანებს საშუალება მისცა, თვითონ გაეკეთებინათ არჩევანი წმინდა წერილის განსხვავებულ ინტერპრეტაციებს შორის, ან თუნდაც თანაბრად სკეპტიკური პოზიცია დაეჭირათ ყველა ქრისტიანული აღმსარებლობების მიმართ, რომლის არაერთ მაგალითს ვხედავთ რენესანსის პერიოდში. მეცნიერულ ფაქტორს ნიუტონის ფიზიკამ მისცა დასაბამი. ეს უკანასკნელი ეფუძნებოდა ბუნებაზე ექსპერიმენტულ დაკვირვებას, მათემატიკურ გამოთვლებს და არა არისტოტელესეული ავტორიტეტული ტექსტების კითხვასა და რთული ფილოსოფიური კონცეპტების ლოგიკურ ანალიზს. შუა საუკუნეების დასასრულს ევროპულმა საზოგადოებამ დიდი სოციალური ცვლილებები განიცადა, რამაც მემკვიდრეობითი სოციალური იერარქიული ფასეულობებისა თუ ავტორიტეტების შესუსტება და ადამიანის ინდივიდუალური უნარებისა და თვისებების მნიშვნელობის წინ წამოწევა გამოიწვია. შუა საუკუნეების განმავლობაში უბრალო ადამიანი მთელ თავის ცხოვრებას, ფაქტიურად, ერთ ადგილზე ატარებდა. იგი მემკვიდრეობით იღებდა დაქვემდებარებულ სოციალურ სტატუსს, რომლის შეცვლა შეუძლებელი იყო. შუა საუკუნეების ადამიანების აბსოლუტური უმრავლესობა მემკვიდრეობითვე იღებდა პროფესიას. მკაცრი სოციალური იერარქია შეუძლებელს ხდიდა ყოველგვარ სოციალურ მობილობას. ამ მხრივ, ერთადერთი გამონაკლისი მხოლოდ სასულიერო წოდებისადმი კუთვნილება იყო. ფეოდალური ეპოქის დასრულებამ და ინდუსტრიალიზაციამ ადამიანებს სოციალური მობილობის, გამდიდრების, ინდივიდუალური უნარების ფართოდ გამოყენების და ყველაფერ ამასთან დაკავშირებული პრივილეგიებით სარგებლობის საშუალება მისცა. აი, ამ ძველი ტრადიციული ავტორიტეტების მსხვრევის კონტექსტში დაუდო სათავე დეკარტემ მოდერნულ ფილოსოფიას.

ადამიანების უმრავლესობისთვის დეკარტეს სახელი

მის, ერთი შეხედვით, უცნაურ ფრაზასთან — „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“ (cogito ergo sum) — ასოცირდება. იგი ასევე ცნობილია, როგორც „ეპისტემოლოგიური ინდივიდუალისტი“. დეკარტესთან დაკავშირებულ ამ ორ ფრაზას დიდი მნიშვნელობა აქვს ჩვენი თემატიკის თვალსაზრისით, ამიტომაც მათზე ცოტა ხნით შევჩერდებით. როგორც ცნობილია, ეპისტემოლოგია ფილოსოფიის დარგია, რომელიც ცოდნის მიღების ანუ შემეცნების თეორიას სწავლობს. აქედან გამომდინარე, „ეპისტემოლოგიური ინდივიდუალისტი“ ისეთ მოაზროვნეს აღნიშნავს, რომელიც მიღებული ცოდნის უეჭველობის საფუძველს საკუთარ თავში ეძიებს და არა გარეშე ავტორიტეტებში.

თავის ნაწარმოებში — „განაზრებანი მეთოდის შესახებ“ (Discours de la methode), სადაც ზემოხსენებული ფრაზა — „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“ — პირველად გვხვდება, დეკარტე მეცნიერული ცოდნის უეჭველობის დაფუძნებას ცდილობს. ამ უეჭველობის რწმენა არისტოტელესგან იღებს სათავეს და ის საყოველთაოდ იყო გაზიარებული შუა საუკუნეების განმავლობაში. დეკარტეს ამ საკითხისადმი მიდგომის სიახლე იმაში მდგომარეობს, რომ ის არ ფიქრობს, ეს უეჭველობა არისტოტელეს და შუა საუკუნეების ავტორების ავტორიტეტზე დააფუძნოს. მისი მიზანია, თავად ინდივიდუალურად დააფუძნოს მეცნიერული ცოდნის შესაძლებლობა და უეჭველობა. სწორედ ეს მიიჩნევა მოდერნულ პოზიციად, რომლის სიმბოლოთაც ის საყოველთაოდაა მიჩნეული.

დეკარტეს „მეთოდი“ იმას აყენებს ეჭვის ქვეშ, რაც მას სხვათაგან უსწავლია. ის ეჭვის თვალთ უყურებს საკუთარ გრძნობად აღქმებსაც, რადგან ისინი, მისი აზრით, ხშირად ატყუებენ ადამიანს. მაგალითად, შორიდან დანახული კუთხოვანი კოშკი მრგვალი გვეჩვენება, წყალში ნიჩბები „გადატეხილი“ ჩანს, ძილისას სიზმრისეული შეგრძნებები

თითქოს რეალურია და ა. შ. იგი ცდილობს, გაარკვიოს, მხოლოდ საკუთარ განსჯაზე დაყრდნობით შეუძლია თუ არა რაიმე უეჭველ ცოდნას მიაღწიოს. დეკარტე ფილოსოფიას ერთგვარი „აზრობრივი ექსპერიმენტით“ იწყებს, მას ეჭვი შეაქვს ყველაფრის, გარე სამყაროს და თვით საკუთარი სხეულის არსებობაში. ამ ტოტალური, ყოვლისმომცველი ეჭვის პირობებში დეკარტე ამჩნევს, რომ მას არ შეუძლია საკუთარი „მეს“ არსებობის უარყოფა, რადგან ეჭვობდე, ნიშნავს ფიქრობდე. ეს კი არსებობის უეჭველი გამოვლენაა. აქედან მოდის მისი ცნობილი ფრაზა — „ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ“. ამგვარად, იგი ფილოსოფიურ შემეცნებას, უეჭველი ცოდნის ძიებას საკუთარ, ინდივიდუალურ „მე“-ზე დაყრდნობით იწყებს.

დეკარტე ღმერთის არსებობასაც საკუთარ ინდივიდუალურ ცნობიერებაზე დაყრდნობით ამტკიცებს. იგი ამბობს, რომ მის ცნობიერებაში უსასრულო, სრულყოფილი ღმერთის იდეას ხედავს, რომელიც შეუძლებელია, რეალურად არსებული უსასრულო და სრულყოფილი ღმერთისგან არ მოდიოდეს. აქედან კარგად ჩანს, რომ დეკარტესეული მტკიცება ღმერთის არსებობის ეგრეთწოდებული ონტოლოგიური მტკიცებულებების ტიპს განეკუთვნება. ამის შემდეგ დეკარტე ძალიან საინტერესო ლოგიკურ სვლას აკეთებს. იგი წერს, რომ ჩვენ მიერ აღქმული გარე სამყარო რეალურად უნდა არსებობდეს და ის ჩვენს აღქმებს უნდა შეესაბამებოდეს, რადგან ღმერთს უყვარს თავისი ქმნილება და, აქედან გამომდინარე, ისეთი გრძნობათა ორგანოებით დააჯილდოვა ადამიანი, რომლებიც ადეკვატურ სურათს იძლევიან მის გარემომცველ რეალობებზე. დეკარტეს ეს ბოლო ლოგიკური სვლა ძალიან ნიშანდობლივია. იგი, როგორც მოდერნული ფილოსოფიის მამამთავარი, ღმერთის იდეისაგან დამოუკიდებლად ცდილობს თავისი ფილოსოფიური მოძღვრების აგებას, თუმცა ქვეცნობიერად მას

ღმერთის ქრისტიანულ იდეაზე აფუძნებს. ის, რომ „ღმერთს საკუთარი ქმნილება უყვარს“, დეკარტემ ქრისტიანობისაგან შეიტყო, რადგან სხვა რელიგიებში, მაგალითად, ბუდიზმში, და, საერთოდ, პანთეისტურ რელიგიებში, უფალს პიროვნება არ გააჩნია და არც არაფერს ქმნის ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით. ასევე ძველი ბერძენისთვისაც გაუგებარი იქნებოდა ეს ლოგიკა, რადგან მათი ღმერთები სულაც არ თაკილობდნენ ადამიანების შეცდომაში შეყვანას. ასეთ „უნებლიე“ შეცდომებს ბევრი თანამედროვე ფილოსოფოსი ჩადის. დასავლური სამყარო, მისი კულტურა და ცივილიზაცია უფრო მეტადაა გაჟღენთილი ქრისტიანული ღირებულებებით, ვიდრე ამას ბევრი თანამედროვე მოაზროვნე ისურვებდა.

დეკარტეს მსგავსად, ეპისტემოლოგიური თვალსაზრისით, ლოკიც ინდივიდუალისტია. ისიც ამტკიცებს, რომ ცოდნა ინდივიდუალისტური ძალისხმევით მიიღწევა და არა ტრადიციებსა და ავტორიტეტებზე დაყრდნობით. თუმცა, როგორც უკვე არაერთხელ აღვნიშნეთ, ლოკი დეკარტესაგან განსხვავებით, ემპირისტია, ანუ ფიქრობს, რომ ყველანაირი ცოდნა მხოლოდ გრძნობად გამოცდილებას ეფუძნება. ამასთან, ლოკი, არისტოტელესა და თომა აკვინელის საპირისპიროდ, კატეგორიულად უარყოფს საგნების არსის წვდომის შესაძლებლობას. არისტოტელე და აკვინელი ფიქრობდნენ, რომ გრძნობადი აღქმები საშუალებას აძლევს ადამიანს, გონების თვალთ საგნების ფორმა ანუ არსი დაინახოს, ლოკის აზრით კი ჩვენ მხოლოდ საგნებს შორის კავშირის და მათი თვისებების წვდომა ძალგვძის. ლოკს ყოველი ჩვენგანი „ბნელ შინაგან ოთახში“ (camera obscura) მყოფად წარმოუდგენია, საიდანაც გარე სამყაროს და ნივთების პირდაპირი აღქმა კი არ შეგვიძლია, არამედ მხოლოდ მათი ხატების. რაკი ლოკი საგნების არსის წვდომის შესაძლებლობას უარყოფს, დეკარტესგან განსხვავებით,

იგი აღარ ეძიებს უეჭველ ცოდნას. მისი აზრით, ადამიანი მხოლოდ ალბათური ანუ სავარაუდო ცოდნით უნდა დაკმაყოფილდეს. ამ მოსაზრებამ ლოკი ეგრეთწოდებული ევიდენციალისტური (რელიგიური შეხედულებების საფუძვლად მხოლოდ დამაჯერებელი ემპირული ფაქტების მიჩნევა) მოძღვრების აღიარებამდე მიიყვანა, რომელიც რელიგიურ რწმენასა და ეთიკას ეხება. ლოკი ზუსტად ისევე უდგება რელიგიას, როგორც მეცნიერებას. იგი ფიქრობს, რომ როგორც მეცნიერებას არ შეუძლია, გარე სამყაროს შესახებ უეჭველ ცოდნამდე მიგვიყვანოს, ასევე ბუნებაზე რაციონალურ დაკვირვებასაც, ანუ ნატურალურ თეოლოგიას არ ძალუძს, ღმერთის შესახებ უეჭველი ცოდნა მოგვცეს. თუ ჩვენ მეცნიერული კვლევისას ორი სავარაუდო თეორიიდან იმას ვირჩევთ, რომლის სასარგებლოდაც უფრო მეტი მტკიცებულება, მოწმობა არსებობს, ასევე უნდა მოვიქცეთ რწმენის შემთხვევაშიც, ანუ სხვადასხვა ქრისტიანული აღმსარებლობებიდან მხოლოდ ის უნდა ავირჩიოთ, რომლის სასარგებლოდაც უფრო მეტი რაციონალური არგუმენტი, მტკიცებულება (evidence) გაგვაჩნია. აი, აქედან მოდის ლოკის ევიდენციალიზმის თეორია. აქედან ჩანს, რომ ლოკი რელიგიაში, ზუსტად ისევე, როგორც მეცნიერებაში, უეჭველ ცოდნას კი არ ეძიებს, არამედ სავარაუდოს (probable), შესაძლებლობიდან ყველაზე გონივრულს. აქვე შევნიშნავთ, რომ შუა საუკუნეების განმავლობაში სიტყვა „probable“ აღნიშნავდა ხელისუფლებისაგან, ავტორიტეტებისაგან ნებადართულს, „ახალ დროში“ კი ის გონების მიერ „სანქცირებულს“ (გონების მიერ შესაძლებლად მიჩნეულს) ნიშნავს. უნდა ითქვას, რომ ამ სიტყვის სემანტიკური ისტორია მოდერნულობის მიერ მოტანილი ცვლილებების კარგ ილუსტრაციას იძლევა.

ლოკი, როგორც ეს თანმიმდევრულ ემპირისტს შეეფერება, კატეგორიულად უარყოფს ყოველგვარ „შინაგან

მოწმობას“ (inner evidence). ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ იგი ადამიანის „მეს“ ბნელ, „შინაგან ოთახად“ გვიხატავს. ამ კონცეფციას ძალიან ნიშანდობლივი წარმომავლობა აქვს. შინაგან „მე“-ზე ნეტარი ავგუსტინეც საუბრობს, ოღონდ მას ის იმ ადგილად წარმოუდგენია, საიდანაც ღვთაებრივი ნათელი იხილვება. ავგუსტინესეული „შინაგანი ოთახი“ ძველ რომაულ ატრიუმს, ანუ ანტიკური რომაული სასახლის შუაში მოთავსებულ გადაუხურავ შიდა ეზოს მოგვაგონებს, რომელშიც ზემოდან თავისუფლად იღვრება მზის ნათელი. არცთუ ისე ძნელი დასანახია, რომ აქ ნეტარი ავგუსტინე, წმინდა გრიგოლ პალამას მსგავსად, „თაბორისეულ ნათელში“ ღმერთთან შეხვედრის მისტიკურ გამოცდილებაზე მიანიშნებს. მართალია, დასავლელი ეკლესიის მამა ისიხასტი ბიზანტიელი წმინდანისაგან განსხვავებულ სიმბოლურ ენას იყენებს, მასთანაც ღვთაებრივი ნათელი გონიერი თვალთ იხილვება „შინაგანი გულიდან“.

ემპირისტი ლოკის ბნელ „შინაგან ოთახში“ მხოლოდ ის „ხატები“ (ლოკი მათ „იდეებსაც“ უწოდებს) აღწევენ, რომლებსაც გარე სამყარო ჩვენს გრძნობათა ორგანოებზე აღბეჭდავს. აქედან გამომდინარე, მისთვის არ არსებობს არავითარი „შინაგანი მოწმობა“ ღმერთის არსებობის ან მისი ბუნების შესახებ. ლოკის დროინდელ პროტესტანტულ ინგლისში ერთადერთი ხალხი, რომელიც საჯაროდ ლაპარაკობდა „შინაგანი ნათლის“ შესახებ, სექტანტი კვაკერები და სხვა მათი მსგავსი „ენთუზიასტები“ იყვნენ (ტერმინი „ენთუზიასტი“ იმ ეპოქაში მხოლოდ ქარიზმატული სექტანტური მოძრაობის წევრების აღსანიშნავად გამოიყენებოდა). ემპირიული მეცნიერებების არნახულმა წარმატებებმა, ადამიანის „მე“-ს შესახებ ზემოხსენებულმა შეხედულებებმა და პურიტანული მოძრაობის წიაღში გააქტიურებული ქარიზმატიული სექტების უარყოფითმა შთაბეჭდილებებმა ლოკს უბიძგეს, რელიგიური რწმენისადმი

ერთადერთ სწორ მიდგომად მეცნიერული ევიდენციალიზმი ჩაეთვალა.

რაკი ევიდენციალიზმი მხოლოდ საალბათო, სავარაუდო ცოდნას ესწრაფვის, ის ადვილად უხსნის გზას რელიგიურ სკეპტიციზმს, რომელმაც, დოქტრინალური თვალსაზრისით, განსაკუთრებული სიმწვავით ჰიუმთან იჩინა თავი. ამ სკეპტიციზმმა ძალიან ბევრი განმანათლებელი სრულათეიმამდე მიიყვანა (დიდრო, ჰოლბახი, ჰელვეციუსი და ა. შ.). რელიგიისადმი ემპირისტულ მიდგომას უკავშირდება ასევე რელატივიზმი და დეიზმი, რომლებიც „განმანათლებლობის“ დამახასიათებელ ნიშნებად იქცნენ. ჩვენ მოკლედ ამ საკითხებზე შევჩერდებით. ჯერ დეიზმზე ვისაუბროთ.

რაკი განმანათლებლები წმინდა ემპირიულ მიდგომას რელიგიაზეც ავრცელებდნენ, მათთვის „ლოგიკური“ იყო, ეფიქრათ, რომ ღმერთის შესახებ სწორი ცოდნის მიღების გზა მხოლოდ ბუნებაზე დაკვირვებაა. ეს დებულება, ცხადია, ღვთაებრივ განგებულებაზეც ვრცელდება. აქედან გამომდინარე, განმანათლებლები ფიქრობდნენ, რომ ღმერთის განგებულება მხოლოდ ბუნების და ისტორიის ზოგადი კანონზომიერებით მოქმედებს და, შესაბამისად, მხოლოდ მათში იხილვება. ისინი ასევე ფიქრობდნენ, რომ სამყაროში არსებული კანონზომიერებები გვაფიქრებინებს, რომ იგი ბრძენი და კეთილი ღმერთის შექმნილია. ამ აზრში ჩვენ უკვე შევეხეთ დეისტური მსოფლმხედველობის მნიშვნელოვან ასპექტებს. ფორმალური თვალსაზრისით, დეიზმი შეიძლება შემდეგი პუნქტების ერთობლიობად წარმოვადგინოთ:

1. სამყარო კეთილი, ყოვლადბრძენი ღმერთის მიერაა შექმნილი, რაც ბუნებაში დაკვირვებადი კანონზომიერებებით ცხადდება.

2. კარგად აწყობილი საათი არ საჭიროებს გამუდმებით შეკეთებას ანუ მესაათის ჩარევას. ასევე ღმერთი, რომელმაც

შექმნისთანავე დაუქვემდებარა სამყარო ბრძნულ კანონებს, აღარ ერევა ისტორიის მსვლელობაში. აქედან გამომდინარე, ის პიროვნული ნებით არც ცოდვების გამო სჯის ვინმეს და არც სიკეთის გამო აჯილდოვებს არავის. სამყაროში მხოლოდ „ზოგადი განგებულება“ მოქმედებს. ღმერთისთვის შეუფერებელია „კერძო განგებულება“ ანუ კერძო ადამიანების ცხოვრებაში ჩარევა.

3. ღმერთთან არ არსებობს ფავორიტიზმი, იგი სპეციალურად არ გამოარჩევს დროს, ადგილს და რომელიმე ერს, რათა ამ უკნასკნელს განსაკუთრებული ფორმით გამოუვლინოს თავი. ის ყველას ერთნაირად უცხადებს თავს მის მიერვე შექმნილი ბუნების საშუალებით. აქედან გამომდინარე, „გამოცხადებებზე“ დაფუძნებული ყველა რელიგიური ტრადიცია ერთნაირად მიუღებელია.

4. გაუმართლებელია სასწაულების რწმენა, რადგან ისინი ღმერთის მიერვე შექმნილ კანონებს ეწინააღმდეგებიან.

მე-18 საუკუნის დეიზმში ორ ასპექტს გამოყოფენ — „პოზიტიურს“ და „კრიტიკულს“. „პოზიტიური“ დეიზმი ათეიზმს ეწინააღმდეგება, თუმცა ღმერთის შესახებ ბევრი არაფრის თქმა შეუძლია. მათი აზრით, ღმერთი სამყაროს „ბრძენი არქიტექტორია“ და ამის შემდეგ რაც არ უნდა თქვან მასზე, ყველაფერი ამ უკანასკნელი აზრის პერიფრაზირება გამოვა. დეისტისთვის მიუღებელია ქრისტიანი ღმერთი, რომელიც ცოდვილი ადამიანების სიყვარულის გამო განკაცდა და ჯვარს ეცვა. აქედან გამომდინარე, მათ არც იმის თქმა შეუძლიათ, რომ „ღმერთი სიყვარულია“. ამიტომაც, რომ დეისტები რელიგიურ მოწიწებას მხოლოდ მეცნიერებასთან დამოკიდებულებაში ავლენენ, რადგან მხოლოდ ამ უკანასკნელში იხილვება ღმერთის განგებულება და მხოლოდ მისი განვითარება გამოდის მომავალი პროგრესის ერთადერთი გარანტი.

ადვილი მისახვედრია, რომ „კრიტიკული“ დეიზმი, დიდ-

წილად, ქრისტიანული რელიგიის კრიტიკაა. დეისტები კრიტიკული თვალთ უყურებდნენ ქრისტიანულ გამოცხადებას, როგორც ისტორიული, ასევე მორალური თვალსაზრისით, ეჭვის ქვეშ აყენებდნენ საეკლესიო გადმოცემებს, წყაროებს, ქრონოლოგიას, წმინდა წერილის ღვთივსულებებს, მის მორალურ ღირსებას და ა. შ. დეისტები, საზოგადოდ, ძალიან აგრესიული ანტიკლერიკალიზმით ხასიათდებოდნენ. ამ თვალსაზრისით, ვოლტერი განსაკუთრებით გამოირჩეოდა თავისი სარკაზმითა და ანტიქრისტიანული ნაწერების სიუხვით.

დეიზმი, გარკვეული თვალსაზრისით, ახლოს დგას ეპიკურეს რელიგიურ ფილოსოფიასთან. ამიტომ გასაკვირი არაა, რომ დეისტურ მორალსა და ეპიკურეს ჰედონისტურ ეთიკას შორის დიდი მსგავსება არსებობს. დეისტები, ისევე როგორც ეპიკურე, ყველას ასწავლიან, რომ ღმერთი მათ ცხოვრებაში არ ერევა, ამიტომ ადამიანს უფლის არც უნდა ეშინოდეს და არც იმედი ჰქონდეს მისი. ამასთან, დეისტები ასწავლიან, რომ პრინციპი, რომლის გამოყენებითაც ღმერთის „ზოგადი განგებულება“ კაცობრიობის ისტორიას წარმართავს, ადამიანში ჩადებული სიამოვნების განცდის და ტკივილის თავიდან აცილების თანდაყოლილი, საყოველთაო სურვილია. ამგვარად, დეისტებმა ეპიკურეს ჰედონისტურ პრინციპს (ბედნიერების და სიამოვნების გაიგივება) „საკრამენტალური“ ხასიათი შესძინეს. დეისტებმა ამქვეყნიური სიამოვნებებისაკენ „გონიერი“ სწრაფვა სათნოებად, ბედნიერებად და ღვთის ნების მორჩილებად გამოაცხადეს. ისინი ამტკიცებდნენ, რომ „ბუნებრივი ცოდნა“ ადამიანს ქრისტიანულ გამოცხადებაზე ადრე და მისგან დამოუკიდებლად მიუძღვებოდა სათნოებისაკენ, რადგან, მათი აზრით, ვინც სიკეთეს ესწრაფვის, კეთილდღეობას იმკვიდრებს. დეისტურად განწყობილი ჯოზეფ ბუტლერის თანახმად, რომელიც ამავე დროს ანგლიკანური ეკლესიის

ეპისკოპოსიც იყო, ქრისტემ დედამიწაზე მოსვლისას კიდევ ერთხელ შეახსენა ადამიანებს, არავითარი წინააღმდეგობა რომ არ არსებობდა ქრისტიანულ მორალურ ვალდებულებებსა და საკუთარი თავისადმი ბუნებრივად ჩანერგილ სიყვარულს შორის. იგი იმასაც ამტკიცებდა, რომ ვინც ბედნიერებას არ ესწრაფვოდა, რელიგიურ მოტივებზე ამბობდა უარს. დეისტი ტინდალის აზრით, სიამოვნების განცდის და ტკივილის თავიდან აცილების საყოველთაო სურვილი, სხვა უნივერსალურ ბუნებრივ კანონებთან ერთად ერთადერთი რგოლია, რომელიც ღმერთს კაცობრიობასთან აკავშირებს. დეიზმის გავლენით გამოაცხადა ასევე თომას ჯეფერსონმა, რომ ბედნიერებისაკენ სწრაფვა ადამიანის ფუნდამენტური, კონსტიტუციონალური უფლებაა, რომელიც მასში თავად შემოქმედმა ჩანერგა. აქედან კარგად ჩანს, რომ დეიზმმა დიდი ცვლილებები შეიტანა ასევე პოლიტიკურ ფილოსოფიაშიც. დეიზმის გავლენით მე-18 საუკუნიდან მოყოლებული საყოველთაოდ გავრცელდა შეხედულება, რომლის თანახმად, პოლიტიკურ ძალაუფლებას მხოლოდ მაშინ აქვს მორალური საფუძველი, თუ იგი საზოგადო კეთილდღეობის დამყარებას და გაჭირვებულთა ტანჯვის შემსუბუქებას ემსახურება. აქედან გამომდინარე, ეს უტილიტარული პრინციპი პოლიტიკური ძალაუფლების ლეგიტიმაციის ყველაზე რელევანტური ფაქტორი გახდა. მიუხედავად იმისა, რომ ეს პოლიტიკური პრინციპი კონცეპტუალური თვალსაზრისით აშკარად წინ გადადგმული ნაბიჯი იყო, ისტორიულად იგი არაერთი სისხლიანი რევოლუციის და გაუმართლებელი ტერორის საბაბი გახდა.

რელიგიისადმი ემპირიული მიდგომისას ჩვენ ზემოთ რელატივიზმიც ვახსენეთ. ახლა მცირედ ამ საკითხსაც შევეხოთ: ლოკის თანახმად, ადამიანის გონება დასაწყისში „ცარიელი დაფა“ (tabula rasa), ანუ გონებას არ დაჰყვება თანდაყოლილი იდეები, სულს კი — მორალური პრინციპები.

აქედან გამომდინარე, ადამიანი ყველანაირ ცოდნას და თვით რელიგიურ შეხედულებებს მხოლოდ გამოცდილებით იღებს. თუ ამას ვაღიარებთ, გამოდის, რომ ჩვენი რწმენა, მსოფლმხედველობა და ფასეულობები პირდაპირ ყოფილა განპირობებული ჩვენი კერძო გამოცდილებით და იმ კერძო კულტურული თუ ისტორიული გარემოებებით, რომლებშიც ვცხოვრობთ. ასეთ შემთხვევაში ყველა კერძო შეხედულება „თავისი ჭეშმარიტების“ მატარებელია, ანუ „რელატივისტური ლოგიკა“ თანაბარ ღირსებას ანიჭებს სხვადასხვა რელიგიურ და ეთიკურ ფასეულობას. XVI-XVII საუკუნეებში ევროპელი მოგზაურები და მისიონერები სხვადასხვა ხალხის ცხოვრებასა და შეხედულებებს გაეცნენ. ამ მონაცემებს განმანათლებელი ავტორები ფართოდ იყენებდნენ მათი რელატივისტური მოსაზრებების სასარგებლოდ. მაგალითად, ვოლტერი ქრისტიანულ ღირებულებებს სულაც არ აყენებს სხვა რელიგიებზე, მათ შორის წარმართულ ფასეულობებზე, მაღლა. ამის საილუსტრაციოდ იგი თავის ცნობილ ნაწარმოებს, „ესსე ჩვეულებათა შესახებ“ (*Essai sur les mœurs*), რომელიც კაცობრიობის ზოგად ისტორიას ეძღვნება, იწყებს არა ძველი აღთქმის მოვლენებზე საუბრით, რაც საყოველთაოდ იყო მიღებული მანამდე ევროპაში, არამედ ძველი ჩინეთის შესახებ თხრობით. რელატივისტურად განწყობილი ვოლტერი „ფილოსოფიურ მოთხრობებში“ გესლიანი სარკაზმით დასცინის „ფანატიზმისა“ და „არატოლერანტობის“ ყოველგვარ გამოხატულებას, რაშიც, უპირველეს ყოვლისა, ყველა აღმსარებლობის კლერიკალებს, განსაკუთრებით კი კათოლიკურ ეკლესიას ადანაშაულებს. ვოლტერის ნაწერებიდან კარგად ჩანს, რომ მისი „ტოლერანტობა“ სხვა რელიგიური ტრადიციების პატივისცემას კი არ ეფუძნება, არამედ ყველანაირი „კერძო“, ანუ არადეისტური რელიგიური მსოფლმხედველობებისა და წეს-ჩვეულებებისადმი რელატივისტურ გულგრილობას.

რელატივისტურ მოსაზრებებს, ცხადია, ხშირად ვხვდებით მონტესკიესთანაც. იგი, ვოლტერის მსგავსად, შენიშნავს, რომ ჩინელებმა, რომელთა ენაში „ღმერთის“ შესატყვისი სიტყვაც კი არ მოიძებნებოდა, ქრისტიანულზე არანაკლებად მიმზიდველი ეთიკური მოძღვრება შექმნეს. მისი აზრით, მორალური თვალსაზრისით, ევროპელები სულაც არ დგანან სხვა ხალხებზე მაღლა. თუ აზიაში ქალებს უფრო ნაკლები უფლებები აქვთ, ვიდრე ევროპაში, სამაგიეროდ პირველებთან მოხუცებს უფრო დიდი პატივით ეპყრობიან, ვიდრე ამ უკანასკნელებთან. მონტესკიეს „სპარსულ წერილებში“ მოგზაური სპარსელი ისევე გაკვირვებულია ევროპული „უცნაური“ შეხედულებებითა და წეს-ჩვეულებებით, როგორც ევროპელი მოგზაურები სხვა კულტურებთან შეხვედრისას. თვით მრავალრიცხოვანი ჰარამხანის მფლობელი „უბბეკი“ „აღშფოთებულია“ საფრანგეთში გამეფებული „დესპოტიზმით“ და ა. შ.

როგორც მოსალოდნელი იყო, „განმანათლებლების“ რელატივიზმი განსაკუთრებით რელიგიური ფასეულობებისადმი იყო მიმართული. ეს გასაკვირი არ არის, რადგან მათი წარმომადგენლები ან დეისტები იყვნენ, ან — ათეისტები. დეისტებიც და ათეისტებიც „რელიგიურ“ მოწიწებას მხოლოდ მეცნიერებისადმი ამჟღავნებდნენ, რადგან, როგორც ადრე აღვნიშნეთ, ის მიაჩნდათ საყოველთაო პროგრესისა და მომავალი კეთილდღეობის გარანტად. მომავალი საყოველთაო პროგრესისა და კეთილდღეობის გარდაუვალობის იმედს დეისტებს ყოვლადბრძენი, ყოვლისშემძლე და კეთილი ღმერთის რწმენაც უმაგრებდა. მათი აზრით, სამყაროში აღმოჩენილი კანონზომიერებები საკმარის საფუძველს აძლევდა ადამიანებს, ერწმუნათ, რომ ბრძენი შემოქმედის მიერ გონივრულად მოწყობილ სამყაროში მათ ბუნების მიბაძვით თავად შეეძლოთ საყოველთაო ბედნიერების და კეთილდღეობის მიღწევა. ჩვენ

ადრე ისიც ვთქვით, რომ ასეთ ოპტიმისტური შეხედულებების საწინააღმდეგოდ მალევე, თვით განმანათლებელთა შორის, გამოჩნდნენ სკეპტიკოსები. სკეპტიციზმის ელემენტების სარკასტულ, ლიტერატურულ გამოხატულებას ვხედავთ თავად ვოლტერთანაც. ლისაბონის საშინელი მიწისძვრის შემდეგ დაწერილი ფილოსოფიური ნოველა „კანდიდის“ მთავარ პერსონაჟზე თავდატეხილი უბედურებების აღწერით ვოლტერი ლაიბნიცის ოპტიმისტური დებულების — „ჩვენი სამყარო საუკეთესოა ყველა შესაძლებელთა შორის“ — გაბათილებას ცდილობს. თუმცა ამ სკეპტიციზმმა ყველაზე მკვეთრი ფილოსოფიური, ლოგიკურად თანამიმდევრული გამოხატულება ჰიუმთან და რუსოსთან ჰპოვა, პირველთან — რელიგიური თვალსაზრისით, მეორესთან კი — მორალურით.

როგორც თავად სათაური — „დიალოგები ბუნებრივ რელიგიასთან დაკავშირებით“ (Dialogues Concerning Natural Religion) — მიგვანიშნებს, დიალოგის ფორმით დაწერილი ეს თხზულება ჰიუმის ფილოსოფიურ შეხედულებებს გადმოგვცემს ეგრეთწოდებული „ბუნებრივი რელიგიის შესახებ“. „გამოცხადებითი რელიგიისაგან“ განსხვავებით, „ბუნებრივი“ ან „ნატურალური“ რელიგია მხოლოდ ბუნებაზე, სამყაროზე დაკვირვებას ეფუძნება. Dialogues ერთ-ერთი მონაწილე Philo ჰიუმის სკეპტიკური პოზიციის განსახიერებაა. იგი ხშირად ირონიის გამოყენებით ცდილობს დეისტური რელიგიური შეხედულებების გაბათილებას. ეს უკანასკნელნი, როგორც წესი, კარგად მომუშავე საათის ან ნავსაყუდელში სწორად მიმავალი გემის მაგალითებს იყენებდნენ სამყაროს „ბრძენი არქიტექტორის“ არსებობის დასამტკიცებლად. მათი აზრით, როგორც უნაკლოდ მომუშავე საათი ან სწორად მცურავი გემის შემყურე ადამიანს ეჭვი არ ეპარება მესაათის და კაპიტნის არსებობაში, ასევე ბუნებრივი რელიგია, ანუ სამყაროზე დაკვირვება, ცხადად მიუთითებს მისი ყოვლადბრძენი შემოქმედის არსებობაზე. Philo-ს ირონიული რეპლიკებისა და

არგუმენტების პერფორაცირება ასე გამოიყურება: ზემოთ მოყვანილი მაგალითები პოლითეიზმის სასარგებლოდ უფრო ლაპარაკობს, ვიდრე მონოთეიზმის (საათის შექმნას და გემის მართვას მრავალი ადამიანის თანამშრომლობა სჭირდება). საათის ცუდი მუშაობა შეიძლება მესაათის კომპეტენტურობაში ეჭვის შეტანის საბაბი გახდეს. აქედან გამომდინარე, სამყაროში „ბუნებრივი“ და მორალური ბოროტების სიმრავლე (ბუნებრივი კატაკლიზმები, ბოროტი ადამიანური საქმეები) ყოვლისშემძლე კეთილი შემოქმედის ჰიპოთეზის გვერდით სხვა ნაკლებად მიმზიდველი ალტერნატივების შესაძლებლობასაც გვაფიქრებინებს: ღმერთი ან გულგრილია ამქვეყნიური სიკეთისა და ბოროტების მიმართ (მაგალითად, პანთეისტების უპიროვნო ღვთაება), ან არც ისეთი ყოვლისშემძლეა, როგორც ბევრს წარმოუდგენია (კეთილ ღმერთს მისი „მეტაფიზიკური ოპონენტი“ — მანიქეური ბოროტი ღვთაება უპირისპირდება). ერთი სიტყვით, ჰიუმის სკეპტიკური პოზიცია ასე შეიძლება გამოიხატოს: გამოცხადებითი რელიგიისაგან განსხვავებით, ბუნებრივი რელიგია მყარ ლოგიკურ საფუძველს არ გვაძლევს, ვიფიქროთ, რომ სამყარო ჩვენდა სასიკეთოდაა „დაპროგრამებული“.

რუსოს „დისიდენტური“ სკეპტიციზმი სხვაგვარი ბუნებისაა. ფრანგი ენციკლოპედისტების განმანათლებლური ოპტიმიზმის საწინააღმდეგოდ იგი ამტკიცებს, რომ მეცნიერების, ხელოვნების, ზოგადად, კულტურისა და ცივილიზაციის პროგრესს „ბუნებრივი ადამიანის“ მორალური დეგრადაცია მოაქვს. რუსოს აზრით, „ბუნებრივი ველური“ ყველას მიმართ თანაგრძნობით, სიმპათიითაა განწყობილი; სოფლის მეურნეობის და ინდუსტრიის განვითარება, ზოგადად, ცივილიზაციის პროგრესი და კულტურის წინსვლა მას ეგოისტ, მესაკუთრე „ბურჟუად“ აქცევს. ამ უკანასკნელში ბუნებრივი თანაგრძნობა სხვების ეგოისტური გამოყენების

სურვილითაა ჩანაცვლებული; ცივილიზებულ ადამიანს, ანუ „ბურჟუას“, დაკარგული აქვს ბუნებრივი ავთენტურობა, საკუთარ „მეს“ არსებითად აიგივებს „სოციალურ როლთან“, ან, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მთლიანადაა დამოკიდებული შთაბეჭდილებაზე, რომლის სხვაზე მოხდენასაც მთელი არსებით ცდილობს.

მიუხედავად იმისა, რომ კანტს არასოდეს უცდია, პირდაპირ გაეკრიტიკებინა განმანათლებლობა, მისმა ფილოსოფიამ ეჭვის ქვეშ დააყენა ამ მოძრაობის მთავარი მიზნები. „წმინდა გონების კრიტიკაში“ იგი აცხადებს, რომ წმინდა გონებას არ შეუძლია ადამიანის თავისუფლება დაასაბუთოს; ის (ეს მეცნიერებასაც გულისხმობს) ყველგან: ბუნებასა და ადამიანშიც კაუზალურ (მიზეზ-შედეგობრივ) კავშირებს ხედავს. აქედან გამომდინარე, თუ ადამიანს წმინდა მეცნიერული თვალსაზრისით დავაკვირდებით, აღმოვაჩენთ, რომ მისი ყოველი აქტი (ერთი შეხედვით, თვით ყველაზე თავისუფალიც კი) რაღაც მიზეზითაა განპირობებული. ეს მიზეზი შეიძლება იყოს რაღაც რაციონალური არჩევანი, ან ირაციონალური თუ ქვეცნობიერი იმპულსი. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, რაკი წმინდა გონება ყველგან კაუზალურ კავშირებს ხედავს, იგი ვერ ასაბუთებს ადამიანის თავისუფლების აუცილებლობას. კანტი ფიქრობს, რომ ასეთი რამ მხოლოდ „პრაქტიკულ გონებას“ ძალუძს. წმინდა გონებისაგან განსხვავებით, პრაქტიკული გონება ადამიანის მორალურ მოტივებსა და ფასეულობებს განიხილავს. კანტის მიხედვით, ადამიანის თავისუფლების საკითხი (ისევე როგორც სულის უკვდავების და ღმერთის არსებობის) რელიგიის და პრაქტიკული გონების საქმეა და არა მეცნიერების და წმინდა გონების. კანტის ეს შეხედულება იმასაც ნიშნავს, რომ ადამიანი მთლიანად არ განეკუთვნება ჩვენს გარემომცველ ფენომენალურ (გრძნობათა ორგანოების მიერ აღქმად) სამყაროს. ის, რაც ადამიანს გა-

რემომცველ კოსმოსზე მაღლა აყენებს, თავისუფლება, ავტონომიურობაა. ამიტომ მეცნიერულ, ემპირიულ მიდგომას, აქედან გამომდინარე, განმანათლებლობას, არ შეუძლია ფილოსოფიურად დააფუძნოს ადამიანის ავტონომიურობა. ადამიანის თავისუფლების, ავტონომიურობის სრული აქტუალიზაცია კი მეცნიერულ პროგრესთან ერთად, როგორც ადრე აღვნიშნეთ, განმანათლებლობის და მოდერნულობის უმთავრესი მიზანია.

განმანათლებლობის ანუ მოდერნულობის „პროექტის“ (პროგრესი, ადამიანის ავტონომიურობა) ფილოსოფიურ კრიტიკას (ჰიუმი, რუსო, კანტი და სხვა) მისი ისტორიული რეალიზაციის წარუმატებელი მცდელობაც დაემატა. აქ ფრანგული რევოლუცია გვაქვს მხედველობაში. ფრანგი რევოლუციონერების სურვილი იყო, ადამიანური გონების ხელმძღვანელობით საყოველთაო თავისუფლება, თანასწორობა და ძმობა დაეფუძნებინათ, თუმცა მის მაგივრად საშინელი სისხლიანი ტერორი დაამყარეს. ზემოთქმულის მიუხედავად, პროგრესისა და თავისუფლების მიღწევისაკენ სწრაფვა მაინც არ შემცირებულა. პროგრესისადმი რწმენამ თავის აპოგეას მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში მიაღწია, რომლის შთამბეჭდავ გამოხატულებას თვით იმდროინდელ „მოდერნისტულ“ ხელოვნებაშიც ვხედავთ — ფუტურისტული მხატვრობა და ლიტერატურა, ახალ ტექნოლოგიებზე დაფუძნებული გიგანტური არქიტექტურული მონუმენტები, რომლის თვალსაჩინო მაგალითად ეიფელის კოშკი გამოდგება. ასეთი საყოველთაო ოპტიმიზმი, ცხადია, მეცნიერებისა და ინდუსტრიული ცივილიზაციის განვითარების არნახულმა ტემპმა მოიტანა, რაც ადამიანური ძალმოსილების შემდგომი ზრდისა და საყოველთაო კომფორტის მიღწევის იმედს იძლეოდა. მოდერნული „პროექტის“ წარმატებაში ეჭვი არ ეპარებოდა თვით მარქსაც,

რომელიც მეცხრამეტე საუკუნის ინდუსტრიული საზოგადოების დაუნდობელი კრიტიკით იყო დაკავებული. მარქსი ირწმუნებოდა, რომ მისი გულწრფელი სურვილი იყო, გარდაუვალი პროგრესის მიმზიდველი შედეგებით სარგებლობის შესაძლებლობა ყველას თანაბრად მისცემოდა.

პროგრესისადმი კვაზირელიგიური თაყვანისცემა პირველმა მსოფლიო ომმა შეარყია. ამ დროს ნათლად გამოჩნდა, რომ ტექნოლოგიურ წინსვლას ავტომატურად არც ადამიანთა კეთილდღეობა მოაქვს და არც მორალური პროგრესი. პირიქით, ომის დროს, განვითარებულმა ტექნოლოგიამ, ბოროტების გამოვლინებას მანამდე არნახული მასშტაბები მისცა; ადამიანებმა ახლადშექმნილი ძალმოსილება ერთმანეთის მასიური განადგურებისა და საყოველთაო დესტრუქციისთვის გამოიყენეს. ორი მსოფლიო ომის შუა პერიოდში არაერთი მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური შრომა გამოჩნდა, რომელშიც მოდერნულობისადმი სკეპტიკურმა პოზიციამ მთელი სიმძაფრით იჩინა თავი. უპირველეს ყოვლისა, მხედველობაში გვაქვს ოსვალდ შპენგლერის „დასავლეთის დაისი“ (The Decline of the West), ედმუნდ ჰუსერლის „ევროპული მეცნიერებების კრიზისი“ და მარტინ ჰაიდეგერის „ყოფიერება და დრო“. ასეთი სკეპტიციზმის მატარებელი იყო ასევე ევრეთწოდებული „დაკარგული თაობის“ (the lost generation) წევრთა ლიტერატურული ნაწარმოებები. მეოცე საუკუნის ოციან წლებში მსოფლიო ეკონომიკის აღდგენამ და იმ დროს ახალგაზრდა საბჭოთა კავშირის მოჩვენებითმა სოციალურმა და ეკონომიურმა განვითარებამ ბევრ ინტელექტუალს აფიქრებინა, რომ პირველი მსოფლიო ომი შემთხვევითი, დროებითი გადახვევა იყო კაცობრიობის კეთილდღეობისაკენ მიმართული პროგრესული გზიდან. მაგრამ მალევე დიდი დეპრესიის დაწყებამ, ფაშისტური და კომუნისტური დიქტატურის დამყარებამ და, ბოლოს,

მეორე მსოფლიო ომის დაწყებამ, კიდევ უფრო გააღრმავა ეჭვები მოდერნულობის მიზნების განხორციელებასთან დაკავშირებით. ამ ეჭვებს საკმაო საფუძველს უქმნიდა ასევე „ცივი ომის“ პერიოდის დაძაბულობა და ატომური ომის დაწყების საშიშროება. ყველასათვის ნათელი გახდა, რომ მე-17 საუკუნეში ჩასახული მოდერნულობის პროექტი მხოლოდ ნაწილობრივ განხორციელდა მომდევნო საუკუნეებში. კერძოდ, უსაზღვროდ გაიზარდა ადამიანის ძალაუფლება, ზუსტად ისე, როგორც ეს ბეკონს, დეკარტს და ჰობსს წარმოედგინათ, მაგრამ ამას არ მოჰყოლია მათ მიერვე ნაწინასწარმეტყველები მშვიდობა, თავისუფლება და კეთილდღეობა. სამაგიეროდ, მე-20 საუკუნის ბევრი მოაზროვნე ფიქრობდა, რომ ისტორია ბევრ მასალას იძლეოდა რუსოს მოსაზრების სასარგებლოდ, რომლის თანახმად, მეცნიერებისა და ცივილიზაციის განვითარებას თან საზოგადოების მორალური გადაგვარება მოსდევს.

მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ მოდერნულობის კრიტიკამ განსხვავებული ფორმები მიიღო. მათგან ბევრი შპენგლერის, ჰუსერლის და ჰაიდეგერის ზემოხსენებულ შრომებს ეყრდნობოდა. ზოგიერთი მათგანი, ჰუსერლის მსგავსად, მეოცე საუკუნეში მომხდარ კატასტროფებს გალილეოსა და დეკარტის მიერ შემოტანილ „დეფექტური რაციონალიზმის“ შედეგებად მიიჩნევს. მსგავს აზრს იზიარებდა, მაგალითად, ლეო შტრაუსი, რომელიც აცხადებს, რომ მოდერნულმა მსოფლმხედველობამ უარყო ძველი ტელეოლოგიური⁶ რაციონალიზმი და ბუნებრივი კანონის კონცეფცია, რომლის მაგივრად ბუნებრივი უფლებების დოქტრინა და ახალი ტექნოლოგიების კულტი შემოიტანა. პრემოდერნისტულ სი-

6. ტელეოლოგია ფილოსოფიური კონცეფციაა, რომლის თანახმად, სამყაროში ყველა საგანსა და მოვლენას, ადამიანური ქმედებების მსგავსად, წინასწარ დადგენილი მიზანი გააჩნია.

მპათიებს ამჟღავნებდნენ, აგრეთვე, ჰანა არენდტი და ერიკ ვოეგელინი. პირველი ფიქრობს, რომ თანამედროვე ეპოქამ ბევრი დაკარგა, როდესაც ძველი ათენური პირდაპირი დემოკრატიის პრინციპები უარყო, მეორე მოდერნულობის კრიზისის დაძლევის გზას ქრისტიანული პლატონიზმის აღდგენაში ხედავს.

გემოხსენებულ პრემოდერნისტულ ტენდენციებს უპირისპირდება პოსტმოდერნისტული მიმართულება, რომლის წარმომადგენლები სხვებთან ერთად არიან თეოდორ ადორნო, ჟაკ დერიდა და ჟილ დელუზი. ეს უკანასკნელნი მოდერნულობის კრიზისის მიზეზს თანამედროვე რაციონალიზმის ნაკლულევანებაში კი არ ხედავენ, არამედ მთელ დასავლურ ფილოსოფიურ ტრადიციაში, რომელიც, მათი აზრით, პლატონით იწყება და კულმინაციას ჰეგელთან აღწევს. მათივე თვალსაზრისით, ჩვენი კრიზისიდან გამოყვანა მხოლოდ პოსტმოდერნისტულ ფილოსოფიას შეუძლია.

არსებობს მესამე ჯგუფიც, რომლის წარმომადგენლები კრიზისის მიზეზად მოდერნულობის წიაღში შემორჩენილ, თუმცა მისი ბუნების საწინააღმდეგო ატავისტურ ელემენტებს ასახელებენ, პრობლემების გადაჭრის გზას კი ამ ელემენტებისაგან თავის დაღწევაში ხედავენ. ამ თვალსაზრისის თანახმად, ჰიტლერული ნაციონალ-სოციალისტური მოძრაობა ტევტონური წარსული-სა და ლუთერანული ფანატიზმის ატავისტური გადმონაშთების შედეგია. ისინი ორგანულად უცხონი არიან მოდერნულობისათვის, თუმცა, სამწუხაროდ, ამ უკანასკნელმა დროულად ვერ შეძლო მათგან განთავისუფლება. მსგავს შეხედულებას ვხვდებით რუსული ბოლშევიზმის ტოტალიტარიზმთან დაკავშირებით, რომელიც, ამ მიმართულების წევრთა აზრით, რუსული მართლმადიდებლობის სულიერი ავტორიტარიზმის ატავისტური გამოხატულებაა. ერთი სიტყვით, ამ მიმართულების თა-

ნახმად, მოდერნულობის კრიზისი მისი ბუნებისთვის უცხო რელიგიური გადმონაშთებითაა გამოწვეული, რომლისაგან განთავისუფლება მხოლოდ სეკულარიზმითაა შესაძლებელი. უნდა შევნიშნოთ, რომ ამ მოსაზრებებთან რადიკალურ წინაარმდეგობაშია შუა საუკუნეების ცნობილი მკვლევრის – ეტიენ ჟილსონის შეხედულება, რომლის თანახმად, თავად ახალი მოდერნული ფილოსოფიის ბევრი ფუნდამენტური იდეა სქოლასტიკოსთა რელიგიური ნააზრების პროფანაციის ანუ სეკულარიზაციის შედეგია⁷. იმავე მოსაზრებას იზიარებს კარ ლოვითი (Karl Löwith), რომელიც ამტკიცებს, რომ პროგრესის იდეა ისევე, როგორც მოდერნული მსოფლალქმის არაერთი ასპექტი, მილენარიზმის⁸ რელიგიური კონცეპტის სეკულარიზაცია⁹.

ცივი ომის დასრულებისა და კომუნისტური რეჟიმის რღვევის პროცესმა არაერთ დასავლელ მოაზროვნეს აფიქრებინა, რომ კოლექტივისტური ტოტალიტარიზმისაგან განთავისუფლებულ საზოგადოებას ინდივიდუალისტური ლიბერალიზმის პრინციპების საყოველთაო და ეტაპობრივი დანერგვით შეეძლო მოდერნისტული პროექტის განხორციელება. ამ კონტექსტში ბევრი საუბრობდა და საუბრობს გლობალიზაციაზე, ლიბერალიზმსა და მულტიკულტურალურ საზოგადოებაზე. ზოგიერთი იმასაც ფიქრობს, რომ ისტორიამ უკვე მიაღწია თუ მიაღწევს „დასასრულს“, ანუ ზო-

7. იხ. Etienne Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930.

8. მილენარიზმი ან ჰილიაზმი მცდარი რელიგიური მოძღვრებაა, რომელიც იოანეს გამოცხადების გარკვეული მუხლების არასწორ ინტერპრეტაციას ეფუძნება. ამ მოძღვრების თანახმად, მეორედ მოსვლის წინ ქრისტე ათასწლოვან, ხილულ „ღვთის სამეფოს“ დაამკვიდრებს დედამიწაზე, რომელშიც ხორციელად იმეფებს თავის წმინდანებზე. „მიწიერი სამოთხის“ ამ ათასწლოვან სამეფოს მეორედ მოსვლამდე არამგედონის ბრძოლა უძღვის წინ.

9. იხ. Karl Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1949.

გაღსაკაცობრიო იდეალების რეალურ განხორციელებას. ცხადია, რომ აქ „დასასრული“ ტელეოლოგიური თვალთახედვით განიხილება და არა ფაქტოლოგიურით¹⁰. როგორც მოსალოდნელია, ამ მოსაზრებებსაც გამოუჩნდნენ თავისი კრიტიკოსები. ისინი ფიქრობენ, რომ ინდივიდუალისტური ლიბერალიზმის პრინციპი, რომლის თანახმად, თანამედროვე ცივილიზაცია რაციონალურ კერძო ინტერესებს უფრო ეფუძნება, ვიდრე რელიგიურ რწმენას, რეალური ფაქტებით არ დასტურდება. საყოველთაო სეკულარიზაციის ყოველ მცდელობას შედეგად ყოველთვის რელიგიური ფუნდამენტალიზმის გააქტიურება მოსდევს.

ჩვენ არ ვაპირებთ მოდერნული პროექტისადმი კრიტიკულად განწყობილი თუ მისი მომხრე ყველა მნიშვნელოვანი დასავლელი მოაზროვნის შეხედულებების მოყვანას, რადგან ეს არსებითად არაფერი ახლის მომტანი არ იქნება. როგორც უკვე ნახსენები მაგალითებიდან ჩანს, ყველა მათგანს ერთი აზრი აერთიანებს: კაცობრიობის საყოველთაო კეთილდღეობა. ჰარმონიის დამყარებას, თავისუფლებისა და გონების წამყვანი როლის განმტკიცებას წინ მხოლოდ არასწორი მსოფლმხედველობრივი პოზიცია ან მოძველებული ფილოსოფიური შეხედულებები ეღობება. ამის გამოსასწორებლად ან ახალი ფილოსოფიური სისტემა უნდა შევქმნათ, ან კიდევ წარსულს უნდა მივმართოთ დავიწყებული ჭეშმარიტებების გასაცოცხლებლად. სინამდვილეში ისტორიული კატაკლიზმების ნამდვილი მიზეზი ფილოსოფიური შეხედულებების არასრულყოფილება კი არ

10. იხ. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York, Free Press, 1992. ფუკუიამა ისტორიის „დასასრულს“ პარლამენტარული დემოკრატიისა და კაპიტალისტური ლიბერალიზმის დამყარებაში ხედავს. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ მან მოგვიანებით გარკვეული კორექტივები შეიტანა საკუთარ შეხედულებებში. იხილეთ მისივე წიგნი – *Our Posthuman Future : Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 2002.

არის, არამედ ამქვეყნიური სიმდიდრის დაუფლებისა და სხვებზე ბატონობის დაუოკებელი გულისთქმა, რასაც ქრისტიანული ღვთისმეტყველება დაცემული ადამიანური ბუნების არსებით გამოხატულებად მიიჩნევს. თუ საკაცობრიო პრობლემების ნამდვილი მიზეზი ჩვენი დაცემული ბუნებაა და არა ფილოსოფიური სისტემები და სოციალური ინსტიტუტები, მაშინ საყოველთაო კეთილდღეობასა და ჰარმონიამდე ვერც ფილოსოფიურ სისტემათა რევიზია მიგვიყვანს და ვერც სოციალური რეფორმები. უფალი ამბობს, რომ ომებსა და კატასტროფებს ზუსტად მაშინ უნდა ველოდეთ, როცა ყველა მშვიდობასა და ურთიერთსიყვარულზე დაიწყებს საუბარს. ზემოთ ნათქვამი იმას კი არ ნიშნავს, რომ საზოგადოებამ საკუთარ კეთილდღეობასა და მშვიდობაზე არ იზრუნოს, მაგრამ ეს ძალისხმევა კონკრეტული მოყვასის სიყვარულით უნდა აღესრულებოდეს და არა პროგრესის, ადამიანური ძლევა-მოსილების, ავტონომიისა და აბსტრაქტული საყოველთაო კეთილდღეობის სახელით.

ქრისტიანული აპოლოგეტიკა

ბიბლიური მოვლენების უტყუარობის შესახებ

ირაკლი ორჟონია

წმინდა წერილში ბევრი ისეთი მოვლენაა აღწერილი, რომელიც, ერთი შეხედვით, ძნელად არის დასაჯერებელი და თითქოს ლოგიკურ მსჯელობას არ ექვემდებარება. სწორედ ამ მიზეზით ბიბლიისადმი კრიტიკულად განწყობილი მკვლევრების მიერ საუკუნეთა მანძილზე საეკლესიო სწავლებისგან განსხვავებული მრავალი მოსაზრება გამოითქვა, თუ როგორ უნდა გვესმოდეს ესა თუ ის შესაბამისი ეპიზოდი. მათი აზრით, სასწაულები წმინდა წერილში მითოლოგიური სამყაროდან შეჭრილი და დამკვიდრებული მოვლენებია, რომლებსაც რეალობასთან საერთო არაფერი გააჩნია. ამავდროულად, ზოგიერთი ბიბლიური წიგნის ავტორის ავთენტურობა საეჭვოდ იქნა მიჩნეული. ამიტომაც ისინი ცდილობდნენ, განსხვავებული ეგზეგეზა შეეთავაზებინათ საზოგადოებისთვის, რაც მხო-

ლოდ რაციონალურ განსჯაზე იქნებოდა დაფუძნებული და საღვთო სასწაულს, ფაქტობრივად, გამოორიცხავდა. აღნიშნულ საკითხს აქტუალობა დღევანდელ დღესაც არ დაუკარგავს, ვინაიდან ხშირად ტელევიზიისა თუ ბეჭდური პრესის საშუალებით მსმენელსა და მკითხველს ეკლესიის წიაღში დაუნჯებული მოძღვრების საპირისპირო სწავლება მიეწოდება.

ოსიას წინასწარმეტყველებაში ერთგან ვკითხულობთ: „ის გაგვაცოცხლებს ორი დღის შემდეგ, მესამე დღეს აღგვადგენს და ვიცოცხლებთ მის წინაშე“ (ოს. 6.2). აღნიშნული მუხლის განმარტებისას ნეტარი იერონიმე შენიშნავს: „ებრაელები მეორე დღეზე მსჯელობისას (იგულისხმება ციტირებულ ფრაზაში გადმოცემული სწავლება სამი დღის შესახებ, ი. ო.) ამბობენ, რომ მასში (ე.ი. მეორე დღეში, ი.ო.) მესიის წუთისოფლად მოსვლა მოიზარება, ხოლო მესამეში — სამსჯავრო, სადაც ისინი გადარჩებიან. მაგრამ თუ მათ სურთ, წარმოდგენილ განმარტებას ჩვენც დავეთანხმოთ, უნდა გვითხრან, რა იგულისხმება პირველ დღეში, ნუთუ მესამეცხოვრის პირველი მოვლინება დედამიწაზე? ვინაიდან მათ ამ კითხვაზე პასუხი არ გააჩნიათ, ჩვენ ვიტყვით, რომ პირველ დღეში მხსნელის სიმაღლით განკაცება მოიზარება, მეორეში — დიდებით მოსვლა, ხოლო მესამეში — საყოველთაო სამსჯავრო. ვინაიდან ებრაელები მხოლოდ მეორესა და მესამე დღეს აღიარებენ, ამით პირველის გაურკვევლობას წარმოაჩენენ, ხოლო სადაც დასაბამია გაუგებარი, იქ მომდევნოც ბორუსითაა მოცული“¹. ჩვენც ნეტარი იერონიმეს წარმოდგენილი სწავლებით ვიხელმძღვანელებთ და მკითხველს ვეტყვით, რომ წმინდა წერილის პირველივე წინადადება უაღმატებულესი სასწაულის შესახებ გვაუწყებს,

1. Блаженный Иероним Стридонский, толкование на книгу пророка Осии; Опубликовано: Творения, Ч. 12, Киев, 1894, ст. 227.

რაჟამს გვეუბნება: „დასაბამად შექმნა ღმერთმა ცა და ქვეყანა“ (დაბ. 1.1), ე. ი. სრული არაფრობიდან სამყარომ, კოსმოსმა მყისიერად შეიძინა მყოფობა (აღარაფერს ვიტყვით ექვსი დღის მანძილზე არარსებობიდან არსებობაში შემოყვანილი ქმნილებების შესახებ) და, შესაბამისად, როდესაც ბიბლიის სხვა გვერდებზე აღწერილ სასწაულებს ვეცნობით, ყოველთვის უნდა გვახსოვდეს, თუ როგორ ენით გამოუთქმელ საიდუმლოს უკავშირდება მათი დასაწყისი (რაც შემდგომი მისტიური მოვლენების უტყუარობის მადასტურებელიცაა), რომ ამოკითხულის ჭეშმარიტებაში არასოდეს შეგვეპაროს ეჭვი და ფსევდოქადაგებულთა მჭერმეტყველებით არ მოვიხიბლოთ.

ბუნებრივია, ერთი სტატიის ფარგლებში შეუძლებელია წმინდა წერილთან დაკავშირებული ყველა კრიტიკული მოსაზრების განხილვა, ამიტომაც მკითხველს ერთი კონკრეტული მოვლენის შესახებ მოვუთხრობთ.

ძვ. წ. აღ-ის XIII საუკუნეში ეგვიპტიდან გამოსულმა იუდეველმა ერმა აღთქმული მიწა დაიმკვიდრა. ორი საუკუნის შემდეგ ასპარეზზე ძველი აღთქმის ეპოქაში ერთ-ერთი უდიდესი მნიშვნელობის მქონე ადამიანების კრებული გამოჩნდა, რომლებსაც წინასწარმეტყველები ეწოდებათ. საეკლესიო სწავლების თანახმად, ხსენებული მოღვაწენი ორ ნაწილად განიყოფებიან: მწერალნი და არამწერალნი. არამწერალ წინასწარმეტყველებს, რამდენადაც ისინი მხოლოდ ზეპირსიტყვიერად ქადაგებდნენ, წერილობითი მეშვეობით არ დაუტოვებიათ, ხოლო მწერალი წინასწარმეტყველების რაოდენობა თექვსმეტია (ესენი არიან: ესაია, იერემია, ეზეკიელი, დანიელი, ოსია, იოელი, ამოსი, აბდია, იონა, მიქია, ნაუმი, ამბაკუმი, სოფონია, ანგია, ზაქარია, მალაქია) და მათ მიერ აღწერილი წიგნები წმინდა წერილის შემადგენლი ნაწილია. წინამდებარე სტატიაში სწორედ ერთ-ერთი მათგანის, კერძოდ, იონას შესახებ

ვისაუბრებთ. მოვლენები ასე განვითარდა: ისრაელის სამეფოში მცხოვრებ იონას (ძვ. წ. აღ-ის IX-VIII სს.) ღმერთი გამოეცხადა და ასურეთის იმპერიის დედაქალაქ ნინევიამი ქადაგება დაავალა². წინასწარმეტყველს არ სურდა, საუფლო ხმობას დამორჩილებოდა, ამიტომაც უარი თქვა მოწოდებაზე და თარშიში გაიქცა, რომ „უფლის პირისგან“ დამალულიყო. ხომალდში მყოფ იონას ზღვაზე უდიდესი განსაცდელი შეემთხვა, რითაც განისწავლა გეთხოფერელი წინასწარმეტყველი (ხმელთაშუა ზღვაზე განვითარებული მოვლენების შესახებ ოდნავ ქვემოთ უფრო დეტალურად ვიმსჯელებთ) და როდესაც მეორედ მოუხმო უფალმა და კვლავაც ზემოხსენებულ ქალაქში ქადაგება განუწესა, ამჯერად ყოველგვარი ურჩობის გარეშე, საკუთარი ნების უარყოფით ღვთის ნების აღმსრულებელი გახდა იგი³. ასურელთა დედაქალაქში ჩასული იონა ასეთი სიტყვებით ქადაგებდა: „კიდევ ორმოცი დღე და დაიქცევა ნინევია“ (იონ. 3.4). გავიდა ორმოცი დღე, მაგრამ ხსენებული ქალაქი შეუმუსრავი გადარჩა, რადგან ადგილობრივმა მოსახლეობამ, ჩამოსული უცხო ადამიანის შემადრწუნებელი უწყება რომ მოისმინა, უდიდესი სინანულით შეეცვდრა ღმერთს და საპასუხოდ წყალობა მიიღო.

მას შემდეგ, რაც მკითხველს მოკლედ გავაცანით წინასწარმეტყველთან დაკავშირებული ისტორია, ამჯერად ჩვენი მსჯელობის არსებით ნაწილზე გადავალთ. ვინაიდან უმდიდრეს ისტორიულ წყაროებში იონას ნინევიაში ქადაგების შესახებ ვერაფერი აღმოაჩინეს, მკვლევართა ნაწილმა წინასწარმეტყველი არარსებულ პიროვნებად მიიჩნია, ხო-

2. შდრ. „იყო უფლის სიტყვა იონაზე, ამითაის ძეგზე: ადექი, წადი ნინევიაში, დიდ ქალაქში, და ამცნე, რომ მომწედა მისი ბოროტების ამბავი“ (იონ. 1. 1-2).

3. შდრ. „იყო მეორედ უფლის სიტყვა იონაზე. ადექი, წადი ნინევიაში, დიდ ქალაქში, და იქადაგე საქადაგებელი, რასაც მე გეტყვი. ადგა იონა და წავიდა ნინევიაში, როგორც უფალმა უბრძანა“ (იონ. 3. 1-3).

ლო მასთან დაკავშირებული მოვლენები გაყალბებულად ჩათვალა. მათი აზრით, წიგნში გადმოცემული ამბავი რომ ნამდვილი ყოფილიყო, ასურელთათვის ესოდენ მნიშვნელოვანი მოვლენა, რომელიც თავისი არსით მართლაც რომ უნიკალურია, აუცილებლად აისახებოდა ისტორიოგრაფიაში. თხრობის თანახმად, შორეული ისრაელიდან ადამიანმა რამდენიმე ასეული კილომეტრი გაიარა, ნინევიასი ჩავიდა, გარდაუვალი დაღუპვის შესახებ აუწყა მოსახლეობას, მისი სიტყვების მოსმენისას ხალხმა არნახული სიწინაღობა გამოავლინა, ხოლო ქალაქი გადარჩა. ყოველივე ეს უეჭველი წინაპირობა უნდა ყოფილიყო იმისა, რომ ასეთი მოღვაწის შესახებ ცნობები ასურელთა მეხსიერებაში წარუშლელად დარჩენილიყო, ხოლო საუკეთესო საშუალება ყოველივეს წერილობითი სახით დაფიქსირება იქნებოდაო, – ამბობენ ხსენებული მეცნიერები.

უდავოა, რომ წარმოდგენილი მსჯელობა არაა ლოგიკას მოკლებული. როდესაც მნიშვნელოვანი ეპოქალური მოვლენა აღესრულება, როგორც წესი, უკვალოდ ასეთი რამ არასოდეს იკარგება და ისტორიული წყაროების საშუალებით გადაეცემა მომავალ თაობებს. სწორედ ასეთ განსაკუთრებულ მოვლენასთან გვაქვს საქმე იონას შემთხვევაში, რადგან ასურეთის დედაქალაქის მოსახლეობასთან მისი ურთიერთობა ნინევიელთა გადარჩენით დასრულდა, რაც, ბუნებრივია, რომ დიდად საყურადღებო ფაქტია.

ზემოხსენებული მკვლევრების მიერ მოხმობილი არგუმენტის საპირისპიროდ მეცხრამეტე საუკუნეში მოღვაწე ერთ-ერთი ღვთისმეტყველის, დეკანოზი იოანე სოლოვიოვის, შესაბამის შრომას დავიმოწმებთ: „ზოგიერთი ბიბლესტის აზრით, იონას მიერ გადმოცემული მოვლენები რომ ჭეშმარიტებას არ შეესაბამება, ამას მის თანამედროვე წინასწარმეტყველთა წიგნებში თუ შემდგომ პერიოდში მოღვაწე ასურელი და სხვა წარმართი ისტორიკოსების იმავე

ეპოქასთან დაკავშირებულ წყაროებში არსებული სრული დუმილი ცხადყოფს. თავად იუდეველმა ისტორიოგრაფმაც ისრაელისა და იუდეის სამეფოების აღწერილობისას (იგულისხმება წმინდა წერილის შემადგენელი „მეფეთა წიგნების“ ავტორი, ი. ო.) მხოლოდ ერთხელ ახსენა წინასწარმეტყველი და ისიც სრულიად სხვა კონტექსტში, სადაც იონა ისრაელის მეფე იორობოამის დროინდელ ამბებს იუწყებოდა⁴ ... საქმე ისაა, რომ ბერძენ და სხვა წარმართ ისტორიკოსებს, რომლებიც ასურელთა შესახებ წერდნენ, არც საჭიროება და არც აუცილებლობა ჰქონდათ იმისა, რომ იონას შესახებ ესაუბრათ. აზიის სამხრეთ-დასავლეთ ნაწილში მოგზაური ბერძენი ისტორიკოსების (ჰეროდოტე, ქსენოფონტე და სხვ.) ჩვენს საკვლევ საკითხთან დაკავშირებული დუმილი სრულიად გასაგებია, რადგანაც ისინი საკუთარ თხზულებებში იუდეველთა, ასურელთა და სხვათა საყოფაცხოვრებო მოვლენებს კი არ აღწეხსავენ, არამედ ფრაგმენტულად გვაწვდიან ზოგად ეთნოგრაფიულ-გეოგრაფიულ მასალას მათ შესახებ და ამ უკანასკნელთა თაობაზე მცირედს იუწყებიან. ამდენად, მათთან ჩვენთვის საჭირო მტკიცებულებების ძიებასაც არა აქვს რაიმე აზრი. ამ ვითარებაში სხვა ფასი აქვთ ასურელ მწერლებს. ნინევიის ნანგრევებში ბოლო დროს უმდიდრესი ბიბლიოთეკა აღმოაჩინეს და ბრიტანეთის მუზეუმში 10 000-მდე წარწერილი თიხის ცილინდრი თუ ალიბასტრის ფირფიტა ჩაიტანეს, რომლებშიც მითოლოგიის, კანონმდებლობის, ასტრონომიისა და სხვა სამეცნიერო თემების პარალელურად ასურეთის ისტორიასაც და საკუთრივ იონას დროინდელი

4. იონას შესახებ „მეფეთა წიგნებში“ მხოლოდ ერთგზის გვხვდება ცნობა: „მან (იგულისხმება ისრაელის მეფე იერობოამ II, ი. ო.) აღადგინა ისრაელის საზღვრები ხამათის ყელიდან უდაბნოს ზღვამდე, როგორც ნათქვამი ჰქონდა უფალს, ისრაელის ღმერთს, თავისი მორჩილის, გეთხოფერელი წინასწარმეტყველის, იონა ამითაის ძის პირით“ (4 მეფ. 14.25).

მოვლენების აღწერილობასაც ვხვდებით, მაგრამ მათში წინასწარმეტყველის მოუხსენიებლობა სულაც არ ნიშნავს, რომ საკითხი გადაწყვეტილია, რადგან 10 000-მდე საკვლევი წყაროდან ჯერჯერობით მხოლოდ მეოცედია შესწავლილი, რაც გამოუკვლეველ ნაწილში ჩვენთვის საინტერესო ცნობების არსებობის იმედებს იძლევა (ხსენებული მასალების გარკვეული რაოდენობა დაზიანების მიზეზით გამოკვლევა-წაკითხვას, სამწუხაროდ, აღარ ექვემდებარება, ი. ო.)...

როდესაც ებრაელთა ეგვიპტური მონობიდან გამოსხნის ჟამი დადგა, აღნიშნული მისიის შესასრულებლად უფალმა მოსე წინასწარმეტყველი მოიხმო. იუდეველები საღვთო სასწაულთქმედებათა შემდეგ აღთქმული ქვეყნისკენ გაემართნენ, მაგრამ ფარაონმა მათი დამორჩილება განიზრახა და უზარმაზარი ეგვიპტური ჯარით დაედევნა, თუმცა რჩეული ერის დამონების მოსურნე ეგვიპტელები, ბიბლიური თხრობის თანახმად, მეწამულ ზღვაში დაინთქნენ. მიუხედავად უმდიდრესი ისტორიოგრაფიული მემკვიდრეობისა, არც ერთ ეგვიპტურ წყაროში არ დაფიქსირებულა მსგავსი ამბავი და ამის თაობაზე მხოლოდ წმინდა წერილიდან ვიგებთ...

ასურულ წყაროებში, რიგ შემთხვევაში, ისეთი ცნობები გვხვდება, რომლებიც ბიბლიური მოვლენებისაგან სრულიად საპირისპირო ინფორმაციას გვაუწყებს. კერძოდ, სენაქერიმის ერთ-ერთი წარწერა იუდეველი მეფე ეზეკიას წინააღმდეგ ასურელთა ლაშქრობის შესახებ დეტალურ ცნობებს გვაწვდის, მაგრამ ბიბლიური უწყებისგან განსხვავებით, სადაც დამპყრობელთა კრაზხეა საუბარი (ერთ ღამეში სენაქერიმს 185 000 ჯარისკაცი გარდაიცვლება, რის შემდეგაც დამარცხებული მეფე წყვეტს საომარ მოქმედებებს და ნინევიაში ბრუნდება. შდრ. 4 მეფ. 18, ი. ო.), ხსენებული წარწერა სრულიად განსხვავებულ ცნობას გვაწვდის: ასურელებმა ბრწყინვალე გამარჯვებას მიაღწიეს, დაიმორჩილეს მეფე ეზეკია და სამშობლოში ძლევამოსილნი დაბრუნდნენ.

ამჯერად წარმოდგენილ ცნობებს ვიკმარებთ და შევნიშნავთ: განა ზემოთქმულის შემდეგ გვაქვს უფლება, ისტორიულ წყაროებს იონას ქადაგების უეჭველი მტკიცებულებანი მოვთხოვოთ?!...

ზოგიერთი იმასაც კითხულობს, თუ საკუთრივ „მეფეთა წიგნებში“ რატომ არაფერი თქმულა გეთხოფერელი წინასწარმეტყველის ასურეთის დედაქალაქში ქადაგების შესახებ? უპირველეს ყოვლისა, იმიტომ, რომ რაჟამს მეფეთა მეოთხე წიგნის ავტორი იერობოამ II-ის მეფობას წმინდა მათიანეში ასახავდა, იონას წიგნი, როგორც დამოუკიდებელი წყარო, უკვე არსებობდა. შესაბამისად, აღწერილი მოვლენის ხელახალი გამეორების აუცილებლობაც არ იყო. ამასთანავე, როდესაც მსგავს საკითხებზე ვმსჯელობთ, მთავარია, გვახსოვდეს, რომ იუდეველთა ისტორიული წმინდა წიგნები თავიანთი შემადგენლობითა და მიზანდასახულობით, როგორც თავად სათაურებიც გვიჩვენებს („მეფეთა წიგნები“, ი. ო.), სახელმწიფო მათიანეს წარმოადგენდა, რომლებშიც იუდეველი ერის, მეფეების დამოკიდებულება აისახებოდა იაჰვეს, ისრაელის მეუფისა, და მისი აღთქმებისადმი, განიხილებოდა იუდეველთა სახელმწიფოსა და ხალხში თეოკრატიის განვითარების პრინციპები. ამიტომაც, თუკი ხსენებულ წიგნებში ვინმე წინასწარმეტყველის შესახებ თქმულა რამ, მხოლოდ იმ კონტექსტში, ეს ადამიანები რამდენად ახდენდნენ გავლენას ერის ცხოვრებაში მიმდინარე თეოკრატიულ პროცესებზე. სწორედ ამ განზრახულობითაა მოთხრობილი მესამე და მეოთხე მეფეთა წიგნებში ელიასა და ელისეს შესახებ. ამავე მიზეზით იქვე იონა წინასწარმეტყველიც იხსენიება, რომელიც წინდაწინ იუწყებოდა იერობოამ II-ის მიერ ისრაელის სამეფო საზღვრების განვრცობის თაობაზე, ხოლო თავად იონას მიერ აღწერილ წიგნში მოთხრობილი მოვლენები წარმართულ სამყაროს-

თან იყო კავშირში და, როგორც ასეთი, არ შედიოდა მეფეთა წიგნების განსახილველ თემაში“⁵.

ტექსტი იონას შესახებ თხრობა მესამე პირშია წარმოდგენილი, რამაც განმმარტებელთა ნაწილს აფიქრებინა, რომ საწინასწარმეტყველო მოძღვრება არ ეკუთვნის უშუალოდ იონას და იგი სხვა, გარეშე პირის მიერ არის დაწერილი. აღნიშნულის საპირისპიროს ამტკიცებს უძველესი იუდაური ეკლესიის გადმოცემები, რაც, თავის მხრივ, იოსებ ფლავიოსმაც დაიმოწმა „სიძველეებში“, სადაც პირდაპირ მიუთითებს, რომ ნინეფიაში განხორციელებული სამოციქულო საქმიანობა იერობოამ II-ის დროს მოღვაწე იონას მიერ ჩაიწერა. წარმოდგენილ ცნობას ადრექრისტიანული ეპოქის მრავალი წყარო ეთანხმება. რაც შეეხება მესამე პირში საუბარს, ცალსახად შეიძლება ითქვას, რომ ბიბლიური წიგნების ავტორთა უდიდესი ნაწილი, განსაკუთრებით ისტორიული მოვლენების აღმწერელნი, როგორც წესი, საკუთარ თავზე მესამე პირში საუბრობენ, თუმცა მათი წიგნების ავტორობასთან დაკავშირებით ეჭვები არასოდეს გამოთქმულა. ძველი აღთქმის აღმწერთა ამგვარი ჩვეულება, რასაც ხსენებული ადამიანების თავმდაბლობა განაპირობებდა, მოვლენის ობიექტური შეფასების შესაძლებლობას იძლეოდა და, ამასთან, ისინი საკუთარი წიგნების ავტორად როდი მიიჩნევდნენ თავს, არამედ საღვთო სულით აღძრულნი, მოძღვრების შემოქმედად მხოლოდ უზენაესს სახავდნენ⁶.

მოტანილ მსჯელობას შევაჯამებთ და ვიტყვით, რომ, ერთი მხრივ, ასურულ ნარატივში იონას მოუხსენიებლობა სულაც არ არის უეჭველად დადასტურებული მოვლენა,

5. Протоиерей Иоанн Соловьев; О книге пророка Ионы; Опыт исагогико-экзегетического исследования, Магистерская диссертация, Москва, 2006, ст. 344-349.

6. შდრ. დასახ. შრომა, გვ. 200-201.

რადგან, მართალია, ნინევიაში აღმოჩენილი ისტორიული წყაროების უდიდესი ნაწილი ამჟამად ამოკითხულია და აღნიშნულ თემაზე კვლავაც სრული მდუმარებაა, მაგრამ, როგორც შევნიშნავდით, მთელი რიგი წარწერებისა და ზიანების მიზეზით ფიზიკურად აღარ ექვემდებარება წაკითხვას, რაც თეორიულად არ გამორიცხავს მათში ჩვენთვის საინტერესო ცნობების არსებობას. მეორე მხრივ, იმავე წყაროებში გვხვდება ისეთი სახის უწყებანი, რაც ბიბლიური მოვლენებისგან სრულიად განსხვავებულ შინაარსს გადმოგვცემს. ამდენად, როდესაც ადამიანი, ერთი შეხედვით, მსგავსი გაურკვევლობის წინაშე აღმოჩნდება, აღნიშნული საკითხის გარკვევის უტყუარი საშუალება შესაბამის ბიბლიურ საკითხთან დაკავშირებით ეკლესიის წმინდა მოძღვართა მიერ საუკუნეების მანძილზე შემოკრებილი განმარტებების გაცნობაა, რითაც ამომწურავ პასუხს მივიღებთ. რაც შეეხება იონას ნინევიაში ქადაგების მეფეთა წიგნებში მოუხსენიებლობას და საკუთარ თავზე მესამე პირში საუბარს, აღნიშნულის მიზეზი სრულიად გარკვევით იქნა განმარტებული.

ამჯერად თემიდან მცირედს გადავუხვევთ და მას შემდეგ, რაც ასურელთა ლეგენდარული დედაქალაქი ნინევია მრავალგზის ვახსენეთ, მისი ისტორიის შესახებაც ვიტყვით.

ძველი გეოგრაფიის გათვალისწინებით, მსოფლიო სავაჭრო საქმიანობაში მონაწილეობის მისაღებად და შორეულ სახელმწიფოებზე პოლიტიკური ზეგავლენის მოსაპოვებლად არ არსებობდა იმაზე უკეთესი ადგილი, სადაც ნინევია იყო განლაგებული. ასურელთა დედაქალაქი, ფაქტობრივად, ძველი მსოფლიოს ცენტრი იყო: ევფრატის გადასასვლელზე, ნინევიის მახლობლად, უძველეს დროში ევროპის, აზიისა და აფრიკის ყველა სავაჭრო თუ საომარი გზა იყრიდა თავს. სპარსეთის ყურესთან, ხმელთაშუა და შავ ზღვებთან სიახლოვე განუზომლად ზრდიდა ხსენებული ქალაქის

სიძლიერეს. ყოველივეს გათვალისწინებით, დედაქალაქში აღურიცხავი რაოდენობის სიმდიდრე დაგროვდა, რის შე-
სახებაც უძველესი ავტორები რიგ შემთხვევაში იგავური
ფორმით იუწყებიან.

თანამედროვე მეცნიერების ვარაუდით, ნინევია ოთხი
დამოუკიდებელი ქალაქისგან შედგებოდა: თავად ნინევია
(კიუნჯიკი), რექობოტი, ქალა (ქალახი) და რესენი, რომლებ-
საც გარედან, მთელ პერიმეტრზე კედელი შემოსაზღვრავდა.
სწორედ დამცავი ზღუდის შიგნით მოქცეული ზემოხსენებუ-
ლი ოთხივე ქალაქის კრებსითი სახელი იყო ნინევია. მისი
გარშემოწერილობა 97 კილომეტრს შეადგენდა, რაც სრულ
თანხმობაშია იონას წიგნთან, სადაც მითითებულია, რომ სამი
დღის სასიარულო მანძილზე იყო გაშენებული ქალაქი. ისტო-
რიული ცნობით, ნინევიის მშენებლობაზე 1 400 000 ადამიანი
რვა წლის მანძილზე მუშაობდა. ასურული ტრადიციის თა-
ნახმად, ყოველი ახალი მეფე საკუთარი სახელის უკვდავ-
საყოფად ახალ სასახლეს აგებდა. შესაბამისად, დრო-
თა განმავლობაში მრავალი სასახლე აშენდა, რაც არქე-
ოლოგიური გათხრების შედეგებმაც დაადასტურა. ირკვევა,
რომ თითოეული სასახლე საკმაოდ ხარისხიანად და მტკიცედ
აეგოთ, გარშემო დამცავი თხრილით შემოესაზღვრათ, ხოლო
მიმდებარე გარემო ულამაზესი ბაღებით გაემშვენებინათ.
ქალაქის მკვიდრნი დასახლებებს შორის მდებარე უკაც-
რიელ ველებს ამუშავებდნენ და მოსავალი მოჰყავდათ.
მთელ რეგიონს უზარმაზარი დამცავი კედელი მოიცავდა,
რომელიც პერიმეტრზე 1 500 კოშკით გაემაგრებინათ და
თითოეულის სიმაღლე 60 მეტრამდე აღწევდა. ქალაქის
დამცავი ზღუდის შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში ასე-
თი სახის ცნობები არსებობს: „ნინევია მდინარე ტიგროსის
აღმოსავლეთ სანაპიროზე, სამარიიდან, ჩრდილოეთის სა-
მეფოდან, დაახლოებით ცხრაასი კილომეტრის მანძილზე
მდებარეობდა. ეს იყო ორი გარშემომზღუდავი, შიგნითა

და გარეთა კედლებით დაცული დიდი ქალაქი, მსგავსად ბაბილონისა. შიდა კედელი სისქეში ოცს, ხოლო სიმაღლეში ორმოც მეტრამდე აღწევდა”⁷. ბუნებრივია, იმ ეპოქისთვის გიგანტური პოლისი უზარმაზარი ნაგებობებით უდიდეს გავლენას ახდენდა უცხოელ სტუმრებზე. „შემდგომში არასოდეს აგებულანინევის მსგავსი პოლისი, — ამბობს დიოდორე სიცილიელი, — რომელიც ესოდენ მასშტაბური იქნებოდა საკუთარი სიდიდით და დიდებული, გარშემომზღუდავი კედლებით“.

ასურელთა სიამაყე ქალაქი ნინევია, ბაბილონელ-მიდიელთა გაერთიანებული ძალების მიერ დაპყრობისა (ძვ. წ. აღ-ის 612 წ.) და სტიქიის მძვინვარების შედეგად საფუძვლებამდე დაქცეული, მოგვიანებით დავიწყებას მიეცა⁸. ჟამთა სვლის მიუხედავად მტერთაგან დარბეული მრავალი ქალაქი აღდგენილა, ნინევიასთან მიმართებით კი მსგავსი რამ აღარასოდეს მომხდარა. ტრაგიკული მოვლენებიდან, დაახლოებით, ორასი წლის შემდეგ ქსენოფონტე (ძვ. წ. აღ-ის V-IV სს.) ასურელთა ყოფილ დედაქალაქს ჩაუვლის, თუმცა აზრადაცარმოსდის, რომ მის წინმდებარე ნანგრევების გროვა ოდესღაც განთქმული ნინევია არის. ახ. წ. აღ-ის I საუკუნეში

7. Толкование ветхозаветных книг от книги Исаии по книге Малахии; Русское издание подготовлено для печати Славянским Миссионерским Издательством; Ашфорд, Коннектикут, США, 1996, ст. 470.

8. ისტორიული წყაროების თანახმად, ბაბილონელ-მიდიელთა მრავალრიცხოვან ჯარს საქმე ბუნებრივმა მოვლენებმაც გაუადვილა. დიოდორე სიცილიელის ცნობით, ასურელები ქალაქის მისადგომებთან გამართულ ორ უმნიშვნელოვანეს ბრძოლაში დამარცხდნენ. მოკლულთა სიმრავლის გამო ახლოს მდებარე მდინარე სისხლისფრად ქცეულიყო. ამავდროულად, ნინევიის ალყაში მოქცევიდან მესამე თვეს, უძლიერესი წვიმების შედეგად მცირე ზომის მდინარე კოსარი (Khosar), რომელიც ქალაქის შუაგულში უწყინარად მიედინებოდა, ისე აღიღდა, რომ ნინევიის ნაწილი დატბორა, ხოლო დამცავი კედლის გარკვეული მონაკვეთი ჩამოაქცია. ბერძენი ისტორიკოსი ქსენოფონტე წერდა, რომ ნინევიის დაცემას არნახული ჭექა-ქუხილი და წვიმა უძლოდა წინ. ბაბილონური ქრონიკების თანახმად, ალურიცხავი იყო ქალაქიდან გატანილი სიმდიდრე, ხოლო თავად ნინევია ნანგრევების გროვად იქცა.

მის ადგილზე ერთი უმნიშვნელო ციხე-სიმაგრე შემორჩა, რომელსაც ძველი ქალაქის საპატივცემლოდ ნინუსს უწოდებდნენ, ხოლო მოგვიანებით მისი ადგილსამყოფელიც დაიკარგა. მხოლოდ მეცხრამეტე საუკუნეში ევროპელი მეცნიერების მიერ წარმოებული არქეოლოგიური გათხრების შედეგად მიაკვლიეს ქალაქის ნაშთებს. მოვლენები ასე განვითარდა: მეცხრამეტე საუკუნის პირველ მეოთხედში ინგლისურ-ინდურმა კომპანიამ ბაღდადში პოლიტიკური წარმომადგენლის რანგში ვინმე რიჩი დანიშნა საკუთარი ინტერესების დასაცავად, რომელმაც ხსენებულ ქალაქთან ახლოს არქეოლოგიური გათხრები წამოიწყო. 1820 წელს, მოსულში ყოფნისას, ადგილობრივები წვიმის შედეგად მიწაში გამოჩენილი უზარმაზარი ალიბასტრისგან დამზადებული ფილების შესახებ მოუთხრობდნენ რიჩს, რომლებზეც გარკვეული გამოსახულებები მდებარეობდა. არქეოლოგიის მოყვარულმა რიჩმა მოსმენილი ამბავი უყურადღებოდ არ დატოვა. მით უმეტეს, რომ მოსულის ახლოს მდებარე რეგიონი ცნობილი ბერძენი და რომაელი ავტორების მიერ ნინევიის ადგილსამყოფელის შესახებ აღწერილ ცნობებს თანხვდებოდა. მან, შეძლებისამებრ, რამდენადაც დრო აძლევდა ამის საშუალებას, მითითებული მიდამო გამოიკვლია, მიაგნო რამდენიმე ფირფიტასა და აგურს, რომლებზეც ლურსმნისებრი დამწერლობით სიტყვები იყო ამოტვიფრული. რიჩმა აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით საკუთარი შეხედულებები შემდგომ წერილობით გამოაქვეყნა.

1842 წელს ფრანგულმა ხელისუფლებამ აღმოსავლელი ქრისტიანების თურქთაგან დაცვის მიზნით მოსულში საკონსულო გახსნა, რომლის ხელმძღვანელად „დიდად საიმედო ადამიანი“ (ასე უწოდებდნენ მას) – პოლ-ემილი ბოტტა, ცნობილი იტალიელი ისტორიკოსის – კარლ ბოტტას ვაჟი დანიშნა. ემილი ბოტტა აღმოსავლეთში, როგორც

ბუნებათმცოდნე, მოგზაურობდა. მეცნიერების ერთი დარგის შემეცნებას კი ადამიანი რიგ შემთხვევაში სხვა მეცნიერებამდე მიჰყვას, ბუნებათმცოდნე ბოტტა სამომსახურო ადგილებში არსებულმა გარემომ არქეოლოგად აქცია. ემილის მოსულში საქმიანობისას იმავე რეგიონში რუსი მეცნიერი, პროფესორი დიტელი, იმყოფებოდა და ნიმრუდში აწარმოებდა გათხრებს. მან მუშაობის პროცესში ახლად აღმოჩენილი გარემოებების შესახებ უამბო ბოტტას. 1842 წელს, ადგილობრივი ხელისუფლებისგან ნებართვის მიღებისთანავე, ემილი არქეოლოგიურ გათხრებს შეუდგა, თავდაპირველად კიუნჯიკში, შემდეგ კი ერთ-ერთი გლეხის მითითებით — კორსაბადში, მოსულიდან ჩრდილო-აღმოსავლეთით. 1843 წელს მითითებულ ადგილზე ბოტტამ მეფე სარგონის პირველი ასურული სასახლე აღმოაჩინა. ახალბედა არქეოლოგის მიერ საკუთარი მეგობრის, ცნობილი ორიენტალისტის — ჟიულ მოჰის სახელზე გაგზავნილმა წერილმა დიდი ზეგავლენა იქონია ფრანგ მეცნიერებზე, ხოლო შემდგომმა წერილებმა და აღმოჩენების შესახებ შესრულებულმა ჩანაწერებმა საფრანგეთის მთავრობა შთააგონა, რომ ემილი ბოტტასთვის არქეოლოგიური გათხრების საწარმოებლად დაფინანსება გამოეყო. ამასთან, სამუშაოს შესრულების ადგილზე მიავლინეს მხატვარი — ევგენი ფლანდენი, რომელსაც ყველა მონაპოვარი ტილოზე უნდა აესახა. სწორედ მისი ოსტატობის შედეგად გაეცნო ასურულ კულტურას პირველად მსოფლიო 1847 წელს გამოცემული ნინევიური ძეგლების აღწერილობით.

1846 წელს ზემოხსენებულ ადგილებში ჩასული ინგლისელი მოგზაური ლეიარდი ნიმრუდში არსებული დიდი ზომის ნანგრევებად ქცეული მთის გამოკვლევას შეუდგა, რომელიც არქეოლოგებს ამ დროისთვის ჯერაც არ ჰქონდათ შესწავლილი. მეცნიერი მალე მიწისქვეშ მოქცეული ოთახის ზედა კუთხეს წააწყდა და მცირეოდენ დროში მრავალი სხვა

ოთახიც აღმოაჩინა. აქედან მოყოლებული ფრანგმა და ინგლისელმა მკვლევრებმა ერთმანეთის მიყოლებით ათი სასახლე და ქალაქ ნინევიის ცენტრალური რეგიონი იპოვეს. 1855 წელს სხვადასხვა მიზეზის გამო მიმდინარე გათხრები შეაჩერეს როგორც ფრანგებმა, ასევე ინგლისელებმა, თუმცა დროის მცირე მონაკვეთში მიგნებული სიახლეები მსოფლიო სამეცნიერო წრეებისთვის შეუფასებელი მნიშვნელობის აღმოჩნდა⁹.

მას შემდეგ, რაც ნინევიასთან დაკავშირებული ცნობები მიმოვიხილეთ, კვლავ ჩვენს ძირითად თემას დავუბრუნდებით და შევნიშნავთ, რომ მკვლევართა ნაწილმა იონას წიგნის დაწერის დროდ არა ძვ. წ. აღ-ის მეცხრე საუკუნე, არამედ გაცილებით გვიანდელი, ბაბილონური ტყვეობის შემდგომი პერიოდი (ძვ. წ. აღ-ის V–IV სს.) მიიჩნია და, შესაბამისად, სხვა, ანონიმ ავტორს განუკუთვნა იგი. როდესაც პროტესტანტი მეცნიერები: ეიხგორნი, იანი, კრამერი, ფრიდრიხსენი, კლეინერტი, ბლეკი, ნელდეკე და სხვანი განმარტავენ იონას წიგნის ერთ-ერთ მუხლს (შდრ.: „დიდი ქალაქი იყო ღვთის წინაშე ნინევია, სამი დღის სავალი“. იონ. 3.3), განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევენ ზმნას — „იყო“. იგი წარსულ დროზე მიუთითებს და სწორედ მასზე დაყრდნობით ავითარებენ ეს მეცნიერები საკუთარ მოსაზრებას. სხვაგვარად, — ამბობენ ისინი, — ნინევია წიგნის შედგენისას რომ არსებულიყო, არ იქნებოდა მცდარი გამოთქმა — „არის“, როგორც იმავე ნინევიის შესახებ დაბადების წიგნშია თქმული (შდრ.: „ამ ქვეყნიდან გამოვიდა აშური და ააშენა ნინევია, რეხოხოტ-ქალაქი, ქალაქი და რესენი ნინევიასა და ქალახს შორის, ეს დიდი ქალაქი“ (დაბ. 10. 11–12). ჩვენებითი ნაცვალსახელი

9. ნინევიის შესახებ იხ. ვრცლად: Митрополит Митрофан (Симашкевич); Пророчество Наума о Ниневии; Эгзегетическое исследование с очерками истории Ассирийского государства и историко-критическим решением вопроса о происхождении книги пророка Наума; С.-Петербург, 1875.

„ეს“ სწორედ აწმყო დროზე მიუთითებს). საქმე ისაა, რომ წინასწარმეტყველი იონა ძვ. წ. აღ-ის IX-VIII სს-ის მოღვაწეა, ხოლო ნინევია, როგორც ისტორიული ფაქტებითაა ცნობილი, ძვ. წ. აღ-ის VII საუკუნეში, 612 წელს განადგურდა. შესაბამისად, წიგნის ავტორი ასურელთა დედაქალაქზე საუბრისას მიმართავს ზმნის წარსულ ფორმას – „იყო“, ამით ის ირიბად მიუთითებს, რომ აღნიშნული ჩანაწერის შესრულებისას ნინევია აღარ არსებობდა და სწორედ ეს მოვლენა ბუნებრივად გამორიცხავს იონას ავტორობას, რომლის დროსაც ხსენებული ქალაქი მსოფლიოს ერთ-ერთი უძლიერესი მეგაპოლისი იყო.

როგორც ვნახეთ, საკუთარი შეხედულებების დასამოწმებლად დასავლელი თეოლოგების ნაწილმა არგუმენტად ტექსტში გამოყენებულ ზმნაზე „იყო“ მიუთითა და მის წარსულ დროზე გაამახვილა ყურადღება. წარმოდგენილი მსჯელობის საპირისპიროდ ამჯერადაც ზემოხსენებულ დეკანოზ იოანეს დავიმოწმებთ: „მკვლევართა ნაწილმა „იყო“ ზმნაზე მითითებით იონას წიგნი გვიანდელ, ტყვეობის შემდგომ ეპოქას განუკუთვნა, რადგან, მათი თქმით, წიგნში გადმოცემული მოვლენების აღწერისას ასურეთის დედაქალაქი აღარ არსებობდა და, ბუნებრივია, მოძღვრების შემდგენელმა ქალაქის შესახებ საუბარში წარმოადგინა ზმნის წარსული ფორმა „იყო“, მაგრამ უსამართლოა ამგვარი მსჯელობა. საქმე ისაა, რომ მოცემულ შემთხვევაში გამოყენებულია შესაბამისი ფორმა *prateritum*, ანუ აწმყო, დაკავშირებული წარსულთან. აქ *prateritum* ფორმით მოხმობილი ზმნა „იყო“ გვიჩვენებს, რომ წინასწარმეტყველი ნინევიაზე მსჯელობას წარსულის სახით გვთავაზობს და საუბრობს იმის შესახებ, რაც თითქოს ოდესღაც მომხდარი ფაქტია, მაგრამ სინამდვილეში სწორედაც რომ აწმყოს გულისხმობს. ავტორმა უბრალოდ სხვა ზმნებთან შესაბამისობაში დაიმოწმა ნინევიის თაობაზე უწყება, რადგან იქვეა ნათქვამი: „ადგა“ და „წავიდა“ (შდრ. „ადგა იონა

და წავიდა ნინევიაში, როგორც უფალმა უბრძანა. დიდი ქალაქი იყო ღვთის წინაშე ნინევია, სამი დღის სავალი“). ამრიგად, განხილული ზმნის წარსულ ფორმას სინქრონული იმპერფექტი ეწოდება და მისი გამოყენებით წიგნის ავტორი საკუთარ თავს აწმყოზე ყოველგვარი მითითებისგან ათავისუფლებს. შესაბამისი ბიბლიური ციტატის პერიფრაზი იქნება: „დგება იონა და მიდის ნინევიაში, როგორც უფალმა უბრძანა. დიდი ქალაქი არის ღვთის წინაშე ნინევია, სამი დღის სავალი“¹⁰.

ერთ-ერთი პროტესტანტი თეოლოგი, რომელიც წიგნის გვიანდელ წარმომავლობასთან დაკავშირებით ზემოთ წარმოდგენილ მოსაზრებას იზიარებს, ამასთანავე, არგუმენტად საკუთრივ ნინევიის სიდიდის თაობაზე ცნობასაც იშველიებს (შდრ. „დიდი ქალაქი იყო ღვთის წინაშე ნინევია“). „იონას, — ამბობს იგი, — უეჭველია, რომ არ ჰქონდა აუცილებლობა, თანამედროვეთათვის მიენიშნებინა ასე, რადგან ქალაქის სიდიდე, რა თქმა უნდა, წინასწარმეტყველის მსგავსად, მშვენივრად უწყოდა ყველამ. არც იმ შემთხვევაში იყო სავალდებულო წარმოდგენილი მითითება, წიგნი არა იონას, არამედ სხვა ვინმეს რომ დაეწერა, ისეთ ადამიანს, ვინც, მართალია, მოგვიანებით, მაგრამ ნინევიის დაცემამდე ცხოვრობდა, რადგან სანამ ხსენებული ქალაქი არსებობდა, საკუთარი განსაკუთრებული სიდიდის გამოისობით ყველასთვის უნდა ყოფილიყო ცნობილი. შესაბამისად, თუკი ჩვენ არ გვსურს, რომ წიგნში არსებული შენიშვნა სრულიად ზედმეტი და არამიზნობრივი აღმოჩნდეს, შემდგენელად ისეთი ვინმე უნდა მივიჩნიოთ, ვინც ნინევიის დაცემის შემდეგ ცხოვრობდა“¹¹.

მოხმობილი არგუმენტისგან განსხვავებით, ეკლესიის

10. Протоиерей Иоанн Соловьев; О книге пророка Ионы; Опыт исагиогико-экзегетического исследования, Магистерская диссертация, Москва, 2006, ст. 158-159.

11. Iona, eine moralische Erzählung, Memorabilien 1, s. 145-148. შდრ. ზემოდასახელებული შრომა, გვ. 155.

მამათა განმარტებების თანახმად, ნინევიის დიდ ქალაქად დასახელებას საკუთარი სულიერი შინაარსი გააჩნია. კერძოდ, ის ორი მიზეზის გამო იწოდება ასე: 1. ასურელთა დედაქალაქში ყველა სახის უკეთურება აღესრულებოდა და ის მსოფლიო ცოდვებს შემოიკრებდა (ამიტომაც ეწოდა „დიდი“); 2. ღმერთმა დანაშაულებათა მიზეზით დასაღუპად განწირული ნინევიის მოსახლეობაზე უდიდესი წყალობა მოიღო და არ შემუსრა იგი (სწორედ განსაკუთრებული საღვთო მოწყალების გამოა ის „დიდი“). აი, ასე მარტივად, საინტერესოდ და გასაგებად განმარტავს ეკლესია იმას, რაშიც ზემოხსენებული მკვლევარნი უდიდეს სირთულეს ხედავენ და მოვლენის გარკვევის მიზნით ძნელადსაწვდომ ფილოლოგიურ-ისტორიულ წიაღსვლებს გვთავაზობენ.

ამჯერად იონას წიგნის იმ ნაწილზე გადავალთ, რომელმაც განსაკუთრებული ვნებათა ღელვა გამოიწვია მთელ რიგ სამეცნიერო წრეებში. მკითხველს შესაბამის ისტორიას მოკლედ შევახსენებთ: წინასწარმეტყველს ღმერთი გამოეცხადა და ნინევიაში ქადაგება დაავალა. იონა, რომელსაც არ სურდა აღნიშნულ მოწოდებას დამორჩილებოდა, ისრაელის საპორტო ქალაქ იოპეში ჩავიდა, საფასური გადაიხადა და ხომალდზე ავიდა. გემი ხმელთაშუა ზღვაში გავიდა და თარშიშისკენ დაიჭირა გემი. უეცრად ძლიერი გრიგალი ამოვარდა და ისეთი ღელვა დაიწყო, რომ გადარჩენის იმედი ყველას წარეკვეთა. მეზღვაურებმა, რომლებიც წარმართები იყვნენ, არნახული განსაცდელი საკუთარი ღმერთების მრისხანების შედეგად მიიჩნიეს და ამიტომაც თხოვნით შეჰღალადეს მათ¹², თუმცა ზღვა კვლავაც ბობოქრობდა. ბოლოს წილისყრას მიმართეს და

12. შდრ. „შეშინდნენ მეზღვაურები, ყველამ თავ-თავის ღმერთს შეჰღალადა. ზღვაში გადაყარეს, რაც რამ საქონელი ჰქონდათ ხომალდზე“ (იონ. 1.5).

დამნაშავედ იონა გამოვლინდა¹³. როდესაც ჰკითხეს, თუ რამ განაპირობა უბედურება, წინასწარმეტყველმა შემოქმედთან დაპირისპირება გულწრფელად აღიარა და განსაცდელის მიზეზად ღვთის წინაშე ჩადენილი ურჩობა დაასახელა, ხოლო გამოსავლად საკუთარი თავის ზღვაში გადაგდება შესთავაზა, რომ მისი მიზეზით სხვებიც არ დაღუპულიყვნენ¹⁴. საბოლოოდ გემბანიდან წყალში გადააგდეს იგი, ზღვამ კი მცისიერად მღელვარება შეწყვიტა¹⁵. აი, სწორედ ამ ეპიზოდის იწყება ჩვენთვის საინტერესო და, ერთი შეხედვით, დიდი უცნაურობით აღსავსე მოვლენა. კერძოდ, წმინდა წერილი გვაუწყებს, რომ ზღვაში აღმოჩენილი წინასწარმეტყველი თევზმა შთანთქა, რომლის წიაღშიც სამი დღე და ღამე იყო იგი (შდრ. „მოავლინა უფალმა დიდი თევზი და შთანთქმევინა იონა. სამი დღე და სამი ღამე დაჰყო იონამ თევზის სტომაქში“. იონ. 1.1). მესამე დღეს ზღვის ბინადარმა იონა სასწაულებრივად უკან ამოანთხია, რის შემდეგაც მეორედ გამოეცხადა ღმერთი და კვლავ ნინევიასში წასვლა დაავალა. ამჯერად, უდიდესი სასწაულთქმედებით განსწავლული, იგი ზეგარდამო მოწოდებას ემორჩილება, ჩადის ასურელთა დედაქალაქში და უფლის მოწოდებისამებრ, ქადაგებს.

უპირველეს ყოვლისა, ეკლესიის უდიდეს ავტორიტეტს, წმინდა კირილე ალექსანდრიელს, დავიმოწმებთ, რომელიც აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით შემდეგს გვაუწყებს: „ღმერთი თავისი ყოვლისშემძლე ძალით ვეშაპს ხომალდისკენ მიმართავს, რადგან საკმარისია, რომ მან

13. შდრ. „თქვა ერთმანეთში ხალხმა: მოდით, წილი ვყაროთ და გავიგოთ, ვის გამო ჩავცვივდით ამ განსაცდელში. ყარეს წილი და შეხვდა წილი იონას“ (1.7).

14. შდრ. „ჰკითხეს: რა უნდა გიყოთ, რომ ზღვა დაგვიწყნარდესო? რადგან ზღვა კვლავინდებურად ღელავდა. მიუგო: ამიღეთ, გადამაგდეთ ზღვაში და ზღვა დაგიწყნარდებათ, რადგან ვიცო, ეს დიდი ქარიშხალი ჩემ გამო დაგატყდათ თავს“ (იონ. 1. 11-12).

15. შდრ. „აიღეს და ზღვაში გადააგდეს იონა და ზღვამ შეწყვიტა ღელვა“ (იონ. 1.15).

მხოლოდ რამე ინებოს, რაც მცისვე აღესრულება. ჩვენ არ ვამბობთ, თითქოს ღმერთი ვეშაპს იმგვარად უხმობს, როგორც ადამიანებს ან ანგელოზებს, რადგან ამ უკანასკნელთ უზენაესი მათი გონიერების შესაბამისად ეურთიერთობება, ხოლო უსულო არსებებს, სტიქიებს, განსხვავებულად იმორჩილებს...

ვეშაპმა წინასწარმეტყველი გადაყლაპა და საკუთარი წიაღით სამი დღე-ღამე ატარა. მრავალი იკითხავს: როგორ შეიძლებოდა ადამიანი სამი დღის მანძილზე ასეთ ვითარებაში ცოცხალი დარჩენილიყო? ამგვარად ვუპასუხებთ მათ: ეს უდიდესი სასწაულია, რის არსშიც წვდომა და განჭვრეტა ადამიანის გონებისთვის შეუძლებელია, მაგრამ თუ ვიტყვით, რომ ღმერთმა აღასრულა, განა ვინმეს ძალუძს მასში ეჭვის შეტანა? ყოვლისშემძლე არსს ბუნებათა თვისებების ცვალებადობა ხელ-ეწიფება; მისი ნებით, ხრწნადი უხრწნელებით იმოსება და, პირუკუ, მყარი, უხრწნელი საპირისპირო მდგომარეობაში აღმოჩნდება, რადგანაც ყოველი ქმნილება იმგვარ ბუნებას ფლობს, როგორსაც ღმერთი ინებებს. ისიც უნდა აღვნიშნოთ, თუ როგორ ჰყვებიან ელინები თავიანთ მითებში, რომ ჰერაკლე, ზევსისა და ალკმენეს ძე, ვეშაპმა გადაყლაპა, მოგვიანებით კი მან თავი დაიხსნა, თუმცა ვეშაპის კუჭში არსებული სიმხურვალის მიზეზით მთლიანად დაკარგა თმები. დედის წიაღში ყოფნისას ჩვილიც მოკლებულია სუნთქვის ძალას, მაგრამ არაფერი მოსდის, პირიქით, იზრდება და ვითარდება ღვთის სასწაულქმედებით დაცული და არავის გამოუთქვამს ეჭვი ამის შესახებ მიუხედავად იმისა, რომ ვერც ამ მოვლენას სწვდება ადამიანის გონება...

იონა ქრისტე მაცხოვარს განასახიერებდა. უნდა აღვნიშნოთ, რომ მთელი სამყარო საფრთხის წინაშე იყო, კაცობრიობა ცოდვის წყვდიადსა და უკეთურებაში აბობოქრებული ტალღების მსგავსად დანთქმულიყო. ვნებები ზღვაზე

აზვირთებული ძლიერი ტალღების დარად ეკვეთებოდნენ ადამიანს და ძირფესვიანად ეუფლებოდნენ მას. ყოველივე ეს დემონისა და მისი ხელმწიფების ქვეშ მყოფი ადამიანის საქმეებია. ამგვარ მდგომარეობაში მყოფთ, შემოქმედი ღმერთი და მამა მოწყალე გვექნა და თავისი კურთხეული ძე გარდამოგვივლინა, რომელმაც ადამიანური ბუნება მიიღო, ქვეყნად მოვიდა, საკუთარი ნებით იტვირთა სიკვდილი, რითაც მყუდრო-ჰყო ტალღების მღელვარება, დააცხრო გრიგალი, ჩვენ კი თავისი სიკვდილით გამოგვიხსნა¹⁶.

როგორც ვხედავთ, ეკლესიის დიდი მოძღვარი, წმინდა კირილე, დარწმუნებულია იონასთან დაკავშირებული ისტორიის ჭეშმარიტებაში და მცირედენი ეჭვიც არ შეაქვს მასში. იგივე ვითარებაა ეკლესიის უკლებლივ ყველა მოძღვართან, თუმცა ვინაიდან თევზის სტომაქში იონას სამდღიანი ყოფნის თაობაზე ცნობა მაცხოვარმა საკუთარი გარდაცვალებისა და აღდგომის შესახებ ძველ აღთქმაში გაცხადებულ წინასწარმეტყველებად დაამოწმა¹⁷, აღნიშნულ ბიბლიურ მონაკვეთს განსაკუთრებით იუდეველი რაბინები დაუპირისპირდნენ და დამოწმებული ცნობის თავისებური განმარტებები შესთავაზეს საზოგადოებას. მათი თქმით, წინასწარმეტყველი ნამდვილად გაიგზავნა ნინევიაში საქადაგებლად, მაგრამ მან ურჩობა გამოიჩინა და თარშიში გაიქცა. მგზავრობისას ძლიერი გრიგალი ამოვარდა, ხომალდი დაიმსხვრა, ზღვაში აღმოჩენილი იონა კი მეორე ხომალდის გემბანზე აიყვანეს, რომელსაც სახელად „ვეშაპი“ ერქვა. სწორედ ამ „ვეშაპში“ იმყოფებოდა წინასწარმეტყველი სამი დღის მანძილზე. გემიდან ნაპირზე გადადის იგი, ხოლო მომხდართი შეძრწუნებული და

16. Святитель Кирилл Александрийский, толкование на пророка Иону; Опубликовано: Богословский вестник, 1893, 9; Прил., 19-50; 1893, 11; Прил., 34-37.

17. შდრ. „ვინაიდან, როგორც იონა იყო ვეშაპის მუცელში სამი დღე და სამი ღამე, ასევე იქნება ძე კაცისა ქვეყნის გულში სამ დღეს და სამ ღამეს“ (მთ. 12.40).

ღვთის ურჩობის გამო სინანულით აღსავსე ასურეთის დედაქალაქისკენ მიემართება.

არსებობს განსხვავებული მოსაზრებაც, რომ თითქოს იონა გემის დაღუპვის შემდეგ იქვე, ზღვაში მოტივტივე მკვდარ ვეშაპზე აცოცდა და ტალღებმა იგი ერთ-ერთ სანაპიროზე გარიყა. მორიგი რაბინული განმარტების თანახმად, იონა თარშიში მიცურავდა და გემის ქვედა ნაწილში განმარტოებულს ეძინა. სწორედ ამ დროს ამოვარდა ძლიერი ქარი. წინასწარმეტყველი რეაგირებს ბუნებრივ მოვლენებზე და სიზმრადაც სტიქიის შემოტევას განიცდის. სიზმარშივე ხედავს იონა, როგორ მიმდინარეობს გემზე წილისყრა და უბედურების მიზეზად სწორედ ის სახელდება. მას ზღვაში გადააგდებენ და იქვე მოცურავე ვეშაპი შთანთქავს, თუმცა, მისდა გასაკვირად, თევზის წიაღშიც აგრძელებს სიცოცხლეს, საიდანაც უზენაესს ხსნას შეჰღალადებს. უფალი შეისმენს ვედრებას და ვეშაპი იონას ერთ-ერთ ნაპირზე ამოსვამს. წინასწარმეტყველს ეღვიძება. იგი ხედავს, რომ რეალურად საფრთხე დიდია. სიზმარსა და ცხადში განცდილი შთაბეჭდილებებით შეძრწუნებული იონა ღვთის წინაშე აღიარებს საკუთარ შეცოდებას, უკან ბრუნდება და საუფლო მოწოდებას აღასრულებს... (ამჯერად მოხმობილ რაბინულ განმარტებებს ვიკმარებთ).

იონას ვეშაპის წიაღში ყოფნის შესახებ უწყების კრიტიკული განხილვა რაბინების მხარდამხარ შუა საუკუნეებში მოღვაწე მრავალმა ბიბლეისტმა დიდი გულმოდგინებით განაგრძო, რადგან არარეალურ მოვლენად მიიჩნია იგი. არგუმენტად იმ დროისთვის ვეშაპთან დაკავშირებული უბედულება დასახელდა: ვეშაპს ვიწრო საცლაპავი გააჩნია, ამიტომაც ადამიანის სიდიდის არსებას ის უბრალოდ ვერ გადაყლაპავს და სწორედ ამ მიზეზით იკვებება მცირე ზომის თევზებით. შესაბამისად, ბიბლიური ცნობის განსამარტად ხსენებულმა მეცნიერებმა საკუთარი ჰიპოთეზები ჩამოა-

ყალიბეს. ნაწილმა მიიჩნია, რომ იონას თევზის წიაღში ყოფნის ისტორია სხვა არაფერია, თუ არა ჰერაკლესთან დაკავშირებული ცნობილი ბერძნული მითის ერთგვარი ინტერპრეტაცია, რომელმაც შემდეგ წმინდა წერილში მყარად დაიმკვიდრა ადგილი.

მკითხველს ხსენებულ მითს შევასხენებთ: პოსეიდონმა და აპოლონმა ზეცის მბრძანებლის, ზევსის, დავალებით მეფე ლაომედეს ლეგენდარული ქალაქის, ტროას, გარშემო მძლავრი კედლები ააგეს. როდესაც ისინი სამუშაოს დაასრულებენ, ლაომედე დაპირებულ გადასახადზე უარს განაცხადებს, ხოლო პოსეიდონსა და აპოლონს საკუთარი სახელმწიფოდან გააძევენ. განრისხებულმა ღმერთებმა სამაგიეროს გადახდა გადაწყვიტეს: აპოლონმა მომაკვდინებელი წყლულებით შემუსრა ქალაქი, ხოლო პოსეიდონმა ზღვის სიღრმიდან ადამიანთა შთანთქმელი საშინელი ცხოველი მოავლინა. ორაკულის რჩევის თანახმად, ტროის მოსახლეობა მხოლოდ ერთი ხერხის გამოყენებით თუ დაიხსნიდა თავს: მეფე ლაომედეს ზღვის ურჩხულისთვის საკუთარი ქალიშვილი — გეზიონა უნდა გადაეცა. შეჭირვებულმა ხალხმა აიძულა ლაომედე, რომ შვილი მხეცისთვის შესატყმელად შეეწირა. და აი, გეზიონას ზღვის სანაპიროზე, ერთ-ერთ კლდეზე მიამაგრებენ. სადაცაა ძრწოლის მომგვრელი ზღვის ბინადარიც უნდა გამოჩნდეს და მშვენიერი ასული გადაყლაპოს, რომ უეცრად ტროაში არგონავტების მიერ მოწყობილი ლაშქრობიდან ჰერაკლე ჩამოდის. როდესაც სახელგანთქმული გმირი მშვენიერ ასულს იხილავს და მისი მოსალოდნელი ბედის შესახებ მოისმენს, გეზიონას გადარჩენის პირობას იძლევა, თუმცა სამაგიეროდ ტროელ მეფეს ზევსის მიერ ნაჩუქარ ცხენს მოსთხოვს. ლაომედე შემოთავაზებას თანხმდება. მახვილით შეიარაღებული ჰერაკლე ზღვის ურჩხულს ხახაში ჩაუხტება და სამი დღის მანძილზე მის შიგნეულობას მუსრს ავლებს,

რის შემდეგაც მოკლული ცხოველიდან გარეთ გამოდის. უშიშარ გმირს მხოლოდ ერთი ზიანი მიადგა: მას მხეცის წიაღში ყოფნისას წვერი და თმები მთლიანად დასცვივდა და გამელოტდა.

წარმოდგენილი მსჯელობის საპირისპიროდ შევნიშნავთ, რომსაკითხის სიღმისეული შესწავლის შედეგად მეცნიერებმა გემომოხმობილი მოსაზრების სრულიად საპირისპირო რეალობა დაადგინეს. კერძოდ, უწყება პერაკლეს მიერ ზღვის ურჩხულის წიაღში სამი დღისა და ღამის მანძილზე ყოფნის შესახებ პირველად წმინდა იუსტინე ფილოსოფოსის († 166 წ.) შრომაში — „შეგონება ელინებისადმი“ (თავი 14) აისახა, რაც შემდეგ სხვა წერილობით წყაროებშიც გამეორდა. „თუკი აღნიშნულ მოვლენას წარმართი მწერლები არ იცნობდნენ და იგი მხოლოდ ქრისტიან მოღვაწეებთან გვხვდება, საიდან უნდა აეღოთ ამ უკანასკნელთ მსგავსი თხრობა, თუ არა ბიბლიური ისტორიიდან?... მართალია, ეს ვარაუდია, მაგრამ სავსებით საფუძვლიანი. იუსტინე ჭეშმარიტების მაძიებელი ფილოსოფოსი იყო და როდესაც სინამდვილეს ქრისტიანობაში მიაკვლია, იგი ბუნებრივად დაუპირისპირდა წარმართობას და მისი უსუსურობის დადასტურებას შეეცადა. იუსტინეს ნაშრომებში გამოკვეთილია აზრი იმის შესახებ, რომ წარმართული ფილოსოფია ღვთაებრივი გამოცხადებიდანაა აღებული (გამოცხადებაში სინას მთაზე მოსე წინასწარმეტყველისთვის ბოძებული რჯული იგულისხმება, ი. ო.). შესაბამისად, ამავე ლოგიკით ბერძნული მითი პერაკლეს შესახებ სხვა არაფერია, თუ არა იონას ისტორიის გადაკეთებული ვერსია. როდესაც იუსტინე აღნიშნულ ორ მოვლენას შორის პარალელს ავლებდა, შესაძლოა, ურჩხულის მუცელში სამდღიანი ყოფნის თაობაზე თხრობა პერაკლეს ისტორიას თავად ბუნებრივად შეჰმატა, რაც ადრეულ წყაროებში არსად ასახულა, ხოლო შემდეგ იგივე ცნობა სხვებმაც გაიმეორეს...

გემოხსენებული მითის გამოკვლევისას დგინდება, რომ თავდაპირველ, ჰომეროსის დროინდელ შინაარსში ჰერაკლეს მიერ გეგეონას გათავისუფლების შესახებ თხრობა განსხვავებული სახით იყო წარმოდგენილი და არაფერი თქმულა უმამაცესი გმირის ურჩხულის წიაღში ყოფნის თაობაზე, პირიქით, ბრძოლა ჰერაკლესა და ზღვის მხეცს შორის ერთმანეთის პირისპირ მიმდინარეობდა¹⁸.

გემოთ ვახსენეთ, თუ რატომ არ მიიჩნიეს ჭეშმარიტებად ვეშაპის მიერ იონას შთანთქმის ისტორია. არგუმენტად ხსენებული ზღვის ბინადრის საცლაპავის მცირე ზომა დასახელდა, თუმცა მოგვიანებით, როდესაც მეცნიერების სხვადასხვა დარგის (მათ შორის ზოოლოგიის) მკვლევარებმა ახალი აღმოჩენების შედეგად ბევრი ადრეული სამეცნიერო დებულება განაახლეს, ვეშაპებთან დაკავშირებული შეხედულებებიც შეიცვალა. ერთ-ერთ სამეცნიერო შრომაში კვითხულობთ: „უნდა ითქვას, რომ მოსაზრება ვეშაპების ვიწრო საცლაპავის შესახებ კრიტიკას ვერ უძლებს, რადგან ვეშაპთა ისეთი სახეობების არსებობა, რომლებსაც საკმაოდ განიერი საცლაპავი გააჩნიათ და დაუბრკოლებლად ძალუძთ ადამიანის შთანთქმა, მეცნიერთა მიერ უეჭველად დადასტურებული მოვლენაა“¹⁹. გემოციტირებულ წინადადებას მითითებული ნაშრომის სქოლიოში ასეთი სახის შენიშვნა დაერთვის: „ლინეის ტერმინოლოგიის თანახმად, ეგრეთ წოდებული *Physeter Catodera*, ხოლო კიუვეს მიხედვით, *Cachalot Macrocephalus*. ვეშაპთა ხსენებული სახეობების სპეციალური მკვლევარი, ინგლისელი ტ. ბილი (Th. Beale) კვლევაში (*Observations on the Spermaceti Whale*, London, 1839 g.) პირდაპირ მიუთითებს, რომ «აღნიშნულ ვეშაპს საკმაოდ მოზრდილი საცლაპავი გააჩნია, რომელშიც თავისუფლად გაეტევა

18. Протоиерей Иоанн Соловьев; О книге пророка Ионы; Опыт исагогико-экзегетического исследования. Магистерская диссертация, Москва, 2006, ст. 94-97.

19. Александр Павлович Лопухин; Библейская история при свете новейших исследований и открытий; Ветхий Завет; Том 2, Москва, 2007, ст. 531.

ადამიანი და ამ კუთხით ხსენებული სახეობა გასაოცარ კონტრასტს გვთავაზობს ჩვეულებრივ გრენლანდიურ ვეშაპთან შედარებით». ვეშაპის მითითებული სახეობის არსებობა ხმელთაშუა ზღვაში საფუძვლიანადაა დადასტურებული კიუვეს შრომაში – Regne Animal, t. i. p. 342“.

პირველი ქრისტიანები იონასთან დაკავშირებულ სასწაულებრივ მოვლენას ხშირად გამოსახავდნენ კატაკომბების კედლებზე. ზღვის უფსკრულიდან ღვთისადმი აღვლენილი წინასწარმეტყველის ვედრება ახალი აღთქმის ეკლესიაში საცისკრო კანონთა მეექვსე გალობას დაედო საფუძვლად, რაც მოვლენის უტყუარობის კიდევ ერთი მადასტურებელია²⁰.

ამჯერად მკითხველს ისტორიულ წყაროებში არსებულ რამდენიმე საინტერესო ფაქტს გავაცნობთ: „1758 წლის ერთ ჩვეულებრივ დღეს მოვლენები ასე განვითარდა: ძლიერი ქარის მიზეზით გემბანიდან ერთი მეზღვაური ხმელთაშუა ზღვაში გადავარდა. მყისვე ზვიგენი გამოჩნდა და მეზღვაური თევზის ხახაში გაუჩინარდა. ტრაგიკულად განვითარებული მოვლენების თვითმხილველმა მენავეთმოძღვარმა ბრძანა, ზვიგენისთვის ყუმბარა ესროლა. გაშვებული ტყვია ზღვის ბინადარს ისეთი მოხერხებით მოხვდა, რომ მან მაშინვე უკან ამოანთხია ხახაში გაუჩინარებული მეზღვაური. იგი წყალში ჩაშვებულ ნავზე ცოცხალი ამოიყვანეს, მხოლოდ მცირეოდენი ჭრილობა და დაბეჭდილობა ჰქონდა. რაც შეეხება მონადირეებულ ზვიგენს, მისი სიგრძე 7 მეტრს აღწევდა, სიგანე – 3-ს და 380 კგ-მდე იწონიდა“²¹.

20. შდრ. „შთახდა იონად სიღმესა მას ზღვისასა და ლაღადებდა ღმრთისა მიმართ ვედრებით: «აღმომიყვანე დანთქმისაგან, უფალო!»“; სხვა: „შეპყრობილ ვარ მე ყოვლითურთ უზომოთა ვნებათაგან და ვეშაპისა მიმართ ბოროტთასა შთავყარდი, არამედ აღმომიყვანე მე, ღმერთო, განხრწნისაგან, ვითარცა იონად, და მომანიჭე უვნებელობად...“; სხვა: „ზღვასა შინა ცხოვრებისასა ღელვა-გვემული ვეშაპისა მიმართ ცოდვათასა მიგდებული, ვითარცა იონად, ხრწნილებისაგან აღმომიყვანე მე, უცოდველო ქრისტე...“; სხვა: „იონა, დანთქმულმან ზღვასა შინა, პირველ ვეშაპისა მის, წინასწარვე გამოსახა დაფლვად მხსნელისა სამისა დღისა და აღდგომად უხრწნელად...“ ... (რვა ხმათა ანუ პარაკლიტონი, გამომცემელი რედაქტორი – დეკანოზი ზაქარია ძინძიბაძე, 1998 წელი).

21. Протоиерей Иоанн Соловьев; О книге пророка Ионы: Опыт исагогико-экзегетического исследования. Магистерская диссертация, Москва, 2006, ст. 234-235.

არსებობს საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტი, როდესაც იონას მსგავსად, ვეშაპის მუცელში მყოფი ადამიანი ცოცხალი გადარჩა. აღნიშნული ცნობა ბრიტანული ადმირალიტეტის არქივებშია დაცული. საუბარია მეზღვაურ ჯეიმს ბარტლიმე, რომელიც მსახურობდა ხომალდზე, სახელწოდებით „აღმოსავლეთის ვარსკვლავი“. მოვლენები ხმელთაშუა ზღვაზე ვითარდება, დაახლოებით იმევე რეგიონში, სადაც იონას ცნობილი ისტორია გადახდა თავს: XIX საუკუნეში, 1891 წელს, ჯეიმსი მონაწილეობას იღებდა ვეშაპებზე გამართულ ნადირობაში. საარქივო მასალების თანახმად, მოულოდნელად იგი ხომალდიდან ღია ზღვაში გადავარდა და მცირე უზარმაზარი ვეშაპმა გადაყლაპა. მენავეთმოდვარმა, რომელმაც ეკიპაჟის დანარჩენ წევრებთან ერთად საკუთარი თვალებით იხილა მომხდარი ტრაგედია, ბრძანა, ხომალდით ზღვის ბინადარს დადევნებოდნენ, რომ თავიანთი მეგობრის ცხედარი დაეხსნათ და სამშობლოში ჩაესვენებინათ. დევნა რამდენიმე საათი გაგრძელდა. საბოლოოდ ვეშაპი მოაკვდინეს, უზარმაზარი არსება გემბანზე ამოიტანეს და მის გაკვეთას შეუდგნენ. ბუნებრივია, ჯეიმსი ყველას გარდაცვლილი ეგონა, მაგრამ მოულოდნელად საოცარი სურათის მომსწრენი შეიქმნენ: ვეშაპის წიაღში რამდენიმე საათის მანძილზე მყოფი ბრიტანელი მეზღვაური ცოცხალი აღმოჩნდა. ჯეიმს ბარტლიმ ამ ვითარებაში მხოლოდ მხედველობა დაკარგა. გარდაიცვალა იგი აღნიშნული შემთხვევიდან თხუთმეტი წლის შემდეგ საკუთარ სამშობლოში, ქალაქ გლოჩესტერში²².

22. ხმელთაშუა ზღვაში ბინადრობს ვეშაპის სახეობა, რომელსაც მეცნიერებმა რორკვალი - „ნაკეცებიანი ვეშაპი“ შეარქვეს. მისი განსაკუთრებულობა იმაში მდგომარეობს, რომ აღნიშნულ სახეობას ქვედა ყბის ქვეშ უზარმაზარი ზომის „ნაოჭებიანი ტომარა“ გააჩნია, სადაც შესაძლებელია საკმაოდ მოზრდილი სხეულების ისე განთავსება, რომ კუჭის წველის ზემოქმედებასა და გადამუშავებას ისინი არ ექვემდებარებიან. რორკვლები სიგრძეში ნშირად ოც მეტრს აღემატებიან, ხოლო მათი „ტომრის“ სიდიდე ოთხ მეტრამდე აღწევს, სადაც, ბუნებრივია, თავისუფლად განთავსდება ადამიანი.

ამჯერად საკუთრივ თევზის სახეობაზე ვისაუბრებთ, რომელმაც წინასწარმეტყველი შთანთქა. ებრაული და ბერძნული ბიბლიები სხვაობს ერთურთისგან. კერძოდ, ებრაულში ვკითხულობთ, რომ იონა „დიდმა თევზმა“ (dag gadol) გადაყლაპა²³, ხოლო სეპტანტაში იმავე ადგილზე დამოწმებულია ტერმინი „ვეშაპი“ (κητος)²⁴, რაც არ არის ებრაული ორსიტყვების (dag gadol) ზუსტი შესატყვისი, რადგან ებრაულ ენაში ვეშაპის აღსანიშნავად შესაბამისი ტერმინი არსებობს. ებრაულ ბიბლიაზე დაყრდნობით, მკვლევართა ნაწილმა მიიჩნია, რომ თევზი, რომელმაც შთანთქა წინასწარმეტყველი, არ იყო საკუთრივ ვეშაპი. ის ზვიგენის გვარს განეკუთვნებოდა და „კაცისმჭამელი ზვიგენის“ სახეობას წარმოადგენდა. ხსენებული სახეობა ხმელთაშუა ზღვაში მრავლად ბინადრობს. ისინი სიდიდით ათ მეტრს აღემატებიან და ერთი საინტერესო თვისება გააჩნიათ: საფრთხის მოახლოებისთანავე საკუთარ შვილებს ყლაპავენ, მოგვიანებით კი, საშიშროების გარდასვლისას, მსგავსად იონასი, უვნებლად კვლავ უკან ამოანთხევენ.

ებრაულსა და ბერძნულენოვან ბიბლიებს შორის არსებული განსხვავება მკვლევართა მიერ ამგვარად განიმარტა: როდესაც ბიბლიური წიგნები ბერძნულად ითარგმნებოდა, ამ დროისთვის ელინთა ენაზე ჯერაც არ არსებობდა ზღვის ბინადართა შორის ტერმინოლოგიური გამიჯნულობა (განსხვავებით ებრაულისგან) და ყველა დიდი ზომის თევზი ერთი შესატყვისით — κητος გადმოიცემოდა. მოგვიანებით, იმავე ელინურ ენაში, თევზის სახეობათა დამაჯგუფებელი ახალი ტერმინების გაჩენისას, საკუთრივ κητος ვეშაპის

23. შდრ. ბიბლიის ებრაულიდან შესრულებული თანამედროვე ქართული თარგმანი: „მოავლინა უფალმა დიდი თევზი და შთანთქმევინა იონა. სამი დღე და სამი ღამე დაჰყო იონამ თევზის სტომაქში“ (იონ. 2.1).

24. სეპტანტიდან თარგმნილი ბიბლიის ძველი ქართულ ტექსტი გვაუწყებს: „და უბრძანა უფალმან ვეშაპსა დიდსა შთანთქმად იონა და იყო იონა მუცელსა შინა ვეშაპისასა სამ დღე და ღამე“ (შდრ. Gr. Καὶ προσεταξεν κυριος κητει μεγαλην καταπιειν τον Ιωναν. και ην Ιωνας εν τη κοιλια του κητους τρεις ημερας και νυκτας).

აღმნიშვნელ სახელწოდებად იქცა. შესაბამისად, როდესაც წმინდა წერილის თარგმნისას ბერძნულენოვანი ბიბლიით მოსარგებლენი იონას წიგნში ამოიკითხავენ ამ დროისთვის უკვე მკაცრად განსაზღვრულ და ზღვის ბინადართა მხოლოდ ერთ სახეობასთან დაკავშირებულ ტერმინს — κητος, ბუნებრივად როგორც „ვეშაპს“ აღიქვამენ მას, რაც, სეპტანტადან მომდინარე, მრავალ თარგმანშიც ამგვარადვე აისახა (წარმოდგენილი მოსაზრება სულაც არ გამორიცხავს, რომ წინასწარმეტყველის შთანთქმელი ზღვის არსება ვეშაპი ყოფილიყო. ადრექრისტიანულ ეპოქაში მოღვაწე ეკლესიის უკლებლივ ყველა მოძღვარი იონას წიგნის განმარტებისას სწორედ ვეშაპზე საუბრობს).

ზემოგანხილულ თემას ნეტარი იერონიმეს სიტყვებით შევაჯამებთ: „წარმოდგენილი ისტორია, ერთი შეხედვით, თითქოს, ძნელად დასაჯერებელია, მაგრამ ჩვენ არაერთი მოწმობა გვაქვს წმინდა წერილში ამა თუ იმ სასწაულებრივი მოვლენის შესახებ. გავიხსენოთ სამი ყრმა — ანანია, აზარია და მისაელი, რომლებიც გახურებულ ღუმელში ჩააგდეს, მაგრამ გადარჩნენ. ორად გაყოფილი მეწამული ზღვა, რომელშიც იუდეველებმა, ვითარცა ხმელეთზე, ისე გაიარეს. მშვიერი ღომები, ხაროში ჩაგდებულ დანიელს რომ არაფერი ავნეს და, პირიქით, შიშით უმზერდნენ მას... რაჟამს იონა მიხვდება, რომ თევზის მუცელში მყოფს სიცოცხლე შეუნარჩუნდა, მხნეობამოკრებილი უფალს სასოებს და ღოცვით მიმართავს მას“²⁵.

წმინდა ეფრემ ასური იონას ნინევიაში ქადაგების შემდგომი მოვლენების შესახებ გვაუწყებს ცნობებს, რომლებიც წმინდა წერილში არსად ასახულია, და ამით კვლავაც ადასტურებს ეკლესიის მამათა უეჭველ რწმენას ბი-

25. Блаженный Иероним Стридонский, толкование на книгу пророка Ионы; Опубликовано: Творения. Ч. 13; Киев, 1896, ст. 223-224.

ბლიურ ისტორიასთან მიმართებით: ნინევიაში ქადაგების შემდგომ, მეორმოცე დღის მოახლოებისას, იონამ ქალაქი დატოვა და გარეთ დაბანაკდა, რომ თვალყური ედევნებინა, როგორ განვითარდებოდა მოვლენები. დათქმული ვადის გასვლის შემდეგ (ორმოცი დღე) ქალაქი შემუსრავი გადარჩა, მაღლიერების გრძნობით აღსავსე ნინევიის მოსახლეობა იონასთან მივიდა. ხალხმა სიყვარულით ხელში აიტაცა იგი, ვითარცა მეფე და ქალაქში შეიყვანა. დიდი თუ პატარა ცდილობდა, პატივი მიეგო მისთვის. როდესაც იონამ სამშობლოში წასვლა გადაწყვიტა, ნინევიელებმა მისი გაცილება განიზრახეს. მიუხედავად იმისა, რომ წინასწარმეტყველს არ სურდა მათი თანხლება, ასურელები მაინც გაჰყვნენ. რაჟამს აღთქმულ მიწას მიაღწიეს, იონამ თანამგზავრები გაუშვა და მშვიდობიანი მგზავრობა უსურვა, რადგან ეშინოდა, ისრაელში არსებული კერპთმსახურების ენითგამოუთქმელი სიმრავლე არ ენახათ და სინანულის გზით განწმენდილი ადამიანები კვლავ უკეთურებას არ ზიარებოდნენ. შიშობდა წინასწარმეტყველი, რომ ნინევიელთა ახლადშეხორცებული სულიერი წყლული კვლავაც არ გახსნილიყო. საზიანოა უკეთური მაგალითი მდაბალი ადამიანისა, მაგრამ რაოდენ დამღუპველია მაგალითი იმისა, ვისაც განვითარების მაღალი საფეხურისთვის მიუღწევია და შემდეგ დაცემულა. უსირცხვილო ცოდვილი თითქოსდა შეგნებულად საკუთარ საფუარს სხვის ცომს თანაშეურთავს და თავისი სიახლოვითა თუ თანაზიარებით სხვებსაც თავხედობამდე მიიყვანს...

როგორ უნდა დაემალა იონას თანატომელთა უკეთურება? იგივე ხერხი, რაც ზღვაზე გამოიყენა, ამჯერად ხმელეთზეც აამოქმედა. როდესაც გარბოდა, მეზღვაურები დაარწმუნა, ხომალდზე გამგზავრების უფლება მიეცათ მისთვის. მან ახლაც დააჯერა ნინევიელნი, რომ განშორებოდნენ, რადგან ამგვარად მიმართა: „დიდი დღესასწაულია ჩვენს მიწაზე,

სადაც შეუძლებელია წარმართების ყოფნა. ჩემი ერის ძეებს ზემო აქვთ, რომელშიც არც ერთი უცხოთომელი არ უნდა მონაწილეობდეს. დიდ ლხინს გადაიხდიან წინადაცვეთილები, ხოლო წინადაუცვეთელებს ეკრძალებათ მიახლება მათთან. თქვენ, მართალია, მონანულნი ხართ, მაგრამ არა წინადაცვეთილნი. ამიტომაც შეირყვნება წმინდა დღესასწაული წინადაუცვეთელთა მონაწილეობით. წადით მშვიდობით, დაუბრუნდით თქვენს სამშობლოს და რაჟამს დღესასწაული დასრულდება, მაშინ მობრძანდით. მიიღეთ რჩევა და არ უარყოთ ჩემი ვედრება”. ნინევიელებმა ირწმუნეს იონას სიტყვა, თაყვანი სცეს მას, კურთხევაც გამოითხოვეს და განშორდნენ. წუხდა მთელი საკრებულო, დამშვიდობებისას ყველა ტიროდა, რადგან დღესასწაული აღმოჩნდა ხელისშემშლელი აღთქმული მიწის მოსახილავად.

იონა ტყუილის თქმაზე მეტად იმას უფროთხოდა, რომ ასურელებს, შესაძლოა, მისი სიტყვა არ დაეჯერებინათ, — შორს წასულიყო წინასწარმეტყველი, ისინი კი კვლავაც საზღვართან რჩებოდნენ. უეცრად მოპირდაპირე მხარეს დიდი მთა შენიშნეს და გადაწყვიტეს, უმაღლესიყვანს მასზე, რომ თუნდაც მცირედი ნაწილი ენახათ იმ მიწისა, საითკენაც დიდი გულმოდგინებით მიემართებოდნენ და მთაზე ზეაღსვლა დაიწყეს. აი, მწვერვალსაც მიაღწიეს. მართალია, ეკრძალებათ ნინევიელებს შესვლა აღთქმულ მიწაზე, მაგრამ თვალთ მაინც მოიხილავენ მცირედს. მაღლიდან მგერა მათ მთელ პალესტინას მოათარეს. უეცრად ხალხი შეძრწუნდა და ძლიერ შეშინდა, საშინელმა სულიერმა ტკივილებმა განმსჭვალა ისინი, რადგან აი, მთებზე საკურთხევლებია აღმართული, სიმაღლეებზე — წარმართული კერპები, ჭაღლებში გაუკუდმართებული მსახურებები აღესრულება, ტყეებში მრუშობას მისცემიან ადამიანები. ურიცხვია შეცოდებანი, დაუთვლელია უკეთურებანი. თვალწინ გადაშ-

ლილმა სანახაობამ ძრწოლა მოჰგვარა ნინევიელებს და ასე მიმართავენ ერთმანეთს: „ნუთუ სიზმარია? აღთქმული მიწაა თუ სოდომი? ჩვენ წინაშე აბრაამის ძენი არიან თუ დემონები? მართლა ადამიანებს ვხედავთ? იქნებ სულები არიან, კაცთა გამოსახულებით? ნუთუ აქ გადმოინაცვლა ჩვენ მიერ ჩვენივე ქვეყნიდან განდევნილმა უკეთურებამ? ისეთ ურჯულოებას ვხედავთ, როგორიც ჩვენს სამშობლოშიც არ გვინახავს! ისეთი ცოდვები აღესრულება, რასაც ჩვენში ვერასოდეს გაიგებდი! არასოდეს შეგვიწირავს ბავშვები დემონებისთვის, აქ კი ვხედავთ, რომ ჩვილები დაიკვლიან! ჩვენში მსხვერპლად პირუტყვი იწირება, ამათთან საკუთარ ასულებს აღავლენს ხალხი!”

ამგვარად ბჭობდნენ ურთიერთში მონანული ნინევიე-ლნი და როგორი მძაფრი გულისთქმითაც სურდათ აქამდე აღთქმული ქვეყნის მოხილვა, ნანახით შეძრწუნებულებმა ზუსტად ისეთივე გულმოდგინებით მოიძულეს იგი, სირბილით უკუიქცნენ და ამბობდნენ: „მარადის იყოს ჩვენს ქვეყანაში ნეტარი წინასწარმეტყველის ხსოვნა, რადგან ისაა მიზეზი ჩვენი გადარჩენისა და სწორედ მისგან მივიღეთ ყოველივე სასარგებლო“²⁶.

დასასრულს, კვლავაც შევნიშნავთ, რომ ჩვენი მიზანი იყო, მკითხველის წინაშე შესაბამისი ისტორიული თუ ეგ-

26. იხ. ინტერნ. საიტი http://azbyka.ru/otechnik/Efrem_Sirin/tolkovanie-na-slova-iz-knigi-prorok-iony

უცნობია, თუ რა ენაზე მიმართავდა ნინევიის მოსახლეობას წინასწარმეტყველი. ასურული ენა, როგორც ძლევაძოსილი დამპყრობელი ერის ენა, ფართოდ იყო გავრცელებული აზიის დასავლეთ ნაწილში და, შესაძლოა, იონაც ფლობდა მას. დავუშვათ, რომ წინასწარმეტყველი მხოლოდ ებრაულ ენაზე საუბრობდა, მკვლევართა ვარაუდით, ამ შემთხვევაშიც ნინევიელებისთვის სრულიად გასაგები იქნებოდა მოსმენილი მოძღვრება, რადგან ასურული სემიტურ ენათა ჯგუფს მიეკუთვნება და დიდ სიახლოვეს ავლენს ებრაულთან არა მარტო გრამატიკულად, არამედ სინტაქსის დონეზეც. ასე რომ, ასურული გრამატიკა, კომპლექსური მეცნიერების აზრით, სხვა არაფერია, თუ არა ებრაულის კოპირებული ფორმა. აღმოჩენილია მთელი რიგი ასურული წერილობითი წყაროები, რომლებშიც არა მხოლოდ ცალკეული სიტყვები, წინადადებებიც სრულ იდენტურობას ინარჩუნებს ებრაულთან მიმართებით. სამეცნიერო ლიტერატურაში იონას სამეტყველო ენასთან დაკავშირებით ასეთი სახის განსხვავებულ მოსაზრებასაც ვკითხულობთ: „მოცემულ

ზეგეტიკური მასალა წარმოგვედგინა, რომელიც წმინდა წერილში გადმოცემული სასწაულების უტყუარობას დაამოწმებდა. ბუნებრივია, ერთი სტატიის ფარგლებში შეუძლებელია ყველა მსგავსი საკითხის განხილვა. სწორედ ამ მიზეზით შევარჩიეთ ერთი კონკრეტული პიროვნება — წინასწარმეტყველი იონა და მასთან დაკავშირებული ისტორია. წინამდებარე პუბლიკაციას კი სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული შეფასებითა და ეკლესიის ორი უდიდესი მოძღვრის სიტყვებით შევაჯამებთ:

„იონას წიგნში იმდენად მწირი და უმნიშვნელო მოვლენებია გახიანიებული «ვიწრო-პარტიკულარული» იუდაური აზროვნების წინააღმდეგ და ისე ბევრი რამაა ნათქვამი რელიგიური «უნივერსალიზმის» შესახებ, რომ არც ერთ გამყალბებელს აზრადაც არ მოუვიდოდა მსგავსი რამ დაეწერა, ვინაიდან არათუ წმინდა წიგნების ავტორთა შორის განაჩინებდნენ მას, არამედ, დიდი ალბათობით, ქვით განიტყვებოდა გაშმაგებულ თანამოქალაქეთა მიერ. მეორე მხრივ, აქ იმდენად მცირედი ცნობაა წარმოდგენილი იონას განსაზღვრებლად და, პირუკუ, მრავლადაა მისი ხასიათის მამხილებელი და ნინეველთა საქებარი უწყება, რომ ავტორი იუდეველთა წმინდა ისტორიის აღმწერებს მოგვაგონებს, რომლებიც დღემუდამ რისხავდნენ საკუთარ მეფეებსა და თანატომელებს. კონკრეტულ ქმედებებში იმდენად ბევრი ფსიქოლოგიური ჭეშმარიტებაა ნაჩვენები, რომ შეუძ-

შემთხვევაში... საუბარია, ერთი მხრივ, ასურულ ენაზე, ხოლო მეორე მხრივ, არა იუდაურ, არამედ ებრაული ენის გალილეურ დიალექტზე, რომელშიც იუდაურთან შედარებით გაცილებით მეტი არამეიზმებია. რა თქმა უნდა, გარკვეული თანხვედრის მიზეზით სამეტყველო ენის გავება და რთულად, მაგრამ გამოცდილების შედეგად ამ ენაზე ცალკეული სიტყვების მნიშვნელობისა და წარმოთქმული მოძღვრების საერთო შინაარსის შემცნება, ასევე, აზრთა ცოცხალი და თავისუფალი ურთიერთგაცვლა ერთმანეთისგან ორი ძლიერ შორს მყოფი მოვლენაა, მაგრამ, ამასთანავე, დასკვნა იმისა, რომ ნათესაური დიალექტების ადვილი და სწრაფი დაუფლება აუცილებლობის შემთხვევაში, ცხოვრებისეული რეალობიდან გამომდინარე, ადამიანს თავისუფლად ხელ-ეწიფება, სრულიად ბუნებრივია“ (Протоиерей Иоанн Соловьев; О книге пророка Ионы; Опыт исагогико-экзегетического исследования. Магистерская диссертация, Москва, 2006, ст. 307.).

ლებელია ობიექტურად მათი მოფიქრება და შეთხზვა. აქ ღრმა სინამდვილითა და წმინდა უბრალოებით, ცბიერების გარეშე, სუნთქავს ყოველივე“²⁷.

წმინდა კლიმენტი რომაელი (I-II სს.) წერს: „ჩაუკვირდით წერილებს (τας Γραφας, იგულისხმება წმინდა წერილი, ი. ო.), რომელშიც სულიწმინდის ჭეშმარიტი სიტყვებია. იცოდეთ, რომ არაფერი უსამართლო და არც ნაყალბევი არ წერია მასში“²⁸.

წმინდა კირილე ალექსანდრიელის თქმით (V ს.), „ისინი, ვინც ღვთივსულიერ წერილში გადმოცემულ თხრობას, თითქოსდა რაღაც ამაო საკითხს უგულებელყოფენ, ბუნებრივად აკლდებიან შესაძლებლობას, ჯეროვნად შეიმეცნონ მასში აღწერილი მოვლენები. მშვენიერია და სასარგებლო სულიერი ჭვრეტა, რომელიც განანათლებს გონების თვალს და ამ გზით ჩვენ სიბრძნეს გვანიჭებს, მაგრამ როდესაც ბიბლიაში ისტორიული ამბავია ნაუწყები, საჭიროა სწორედ მისგან მივიღოთ სარგებელი, რათა წერილი ყოველმხრივ მხსნელი და სარგებლის მომტანი გავვიხედეს“²⁹.

27. Павел Александрович Юнгеров, Введение в ветхий завет; Книга 2; Частное историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги; Москва 2007, ст. 254.

28. P.G. t. 1, του αγίου Κλημεντος Ρομης επισκοπου επιστολη προς κορινθιους Α, col. 300-301.

29. Творения святых отцов в русском переводе издаваемая при Московской духовной академии, творение Кирила Александрийского, часть шестая, Москва, 1887, т. 55, ст. 201.

დასავლელი ქრისტიანი
მოაზროვნეები

ტეიარ დე შარდენი

ზურაბ ეკალაძე

ჰიერ ტეიარ დე შარდენი XX საუკუნის ერთ-ერთი გამოჩენილი თეოლოგია, რომლის განსაკუთრებულობა იმით გამოიხატება, რომ მან თავის მოძღვრებაში ერთმანეთს დაუკავშირა თეოლოგია და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა მიღწევები, ამავე დროს რელიგიისა და მეცნიერების მჭიდრო ურთიერთკავშირის ჩვენება დაისახა მიზნად. მისმა მოღვაწეობამ და შემოქმედებამ დიდი რეზონანსი გამოიწვია კათოლიკურ სამყაროში და საერო მეცნიერთა დიდი ყურადღებაც მიიპყრო. ტეიარის სწავლების შეფასება უკიდურესად წინააღმდეგობრივი იყო: თუ ერთნი მასში ახალ თომა აკვინელს ხედავდნენ, მეორენი ტეიარდიზმს „მითოლოგიის“, „პანთეიზმისა“ და თვით „მატერიალიზმის“ სახელითაც კი ნათლავდნენ. ასეა თუ ისე, ტეიარდიზმი თა-

ნამედროვე მოდერნისტულ თეოლოგიაში ერთ-ერთ ყველაზე გავლენიან მიმდინარეობად გვევლინება¹.

მარი ჟოზეფ პიერ ტეიარ დე შარდენი (Teilhard de Chardin) 1881 წლის 1 მაისს დაიბადა საფრანგეთში (სარდენაში, კლერმონ-ფერანის მახლობლად), ინტელიგენტის ოჯახში. დედა (რომელსაც, სხვათა შორის, ვოლტერი პაპის ბიძად ერგებოდა), შვილს ქრისტიანულად ზრდიდა. 1892 წელს პიერი იეზუიტთა კოლეჯში შეიყვანეს. შვიდი წლის სწავლის შემდეგ იგი ორდენის წევრი გახდა, ერთი წლის შემდეგ ბერად აღიკვეცა. ტეიარი აგრძელებს სწავლას. იგი აკურთხეს, რომ საბუნებისმეტყველო საგნები ესწავლა.

ტეიარმა მონაწილეობა მიიღო ეგვიპტის ექსპედიციაში, ამ პერიოდში იგი საბოლოოდ გაიტაცა გეოლოგიამ და პალეონტოლოგიამ, რომელთა მიმართ სიყვარული სიცოცხლის ბოლომდე არ განელვბია. 1903 წელს საფრანგეთში სახელმწიფო და ეკლესია გაიყო. იეზუიტებმა ქვეყანა დატოვეს და ინგლისში გაიხიზნნენ, ტეიარს კ. ჯერსიზე მოუხდა სწავლის გაგრძელება. 1905-1908 წლებში იგი კაიროში, იეზუიტების კოლეჯში, ფიზიკას ასწავლიდა. 1911 წელს მღვდლად ეკურთხა. მისი იმდროინდელი პალეონტოლოგიური ნაშრომები ანთროპოგენების პრობლემასაც ეხება, წამყვან ფრანგ პალეონტოლოგთან — აბატ ანრი ბრეილთან მეგობრობის ზეგავლენით იგი ანთროპოგენების ევოლუციური გაგების მხარეს დადგა. პირველი მსოფლიო ომის დროს ტეიარი არმიაში სანიტრად მსახურობდა. ომით მიღებულმა შთაბეჭდილებებმა შთააგონა ესე — „ფრონტის ნოსტალგია“, (1917 წ.), რომელშიც იგი საუბრობს იმის თაობაზე, თუ რა გავლენას ახდენს სულზე საშიშროებასთან,

1. საინტერესოა, რომ ტეიარდინგმა განსხვავებული შეფასება გამოიწვია თვით მართლმადიდებლურ ღვთისმეტყველებაშიც. მაგ.: დეკანოზი ვასილი ზენკოვსკი მას ხელაღებით უარყოფს და აკრიტიკებს, დეკანოზი ალექსანდრე მენი კი, მიუხედავად გარკვეული შენიშვნებისა, აშკარა სიმპათიას ამაჟღავნებს ტეიარ დე შარდენის სწავლების მიმართ.

ტრაგედიასა და სიკვდილთან შეხება, თუ როგორ ამაღლებს ეს ყოველივე სიცოცხლის სიდიადის განცდას.

ომის შემდგომ ის სორბონაში ბუნებისმეტყველებას სწავლობდა. 1922 წელს მან წარმატებით დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია. იმავედროულად (1920-1923 წწ.) ტეიარი პარიზის კათოლიკურ ინსტიტუტში გეოლოგიის კათედრის თანამშრომელია. 1923 წლიდან იგი აზიურ ექსპედიციაში მიემგზავრება (მონღოლეთი, ჩინეთი, ბირმა იავა, ინდოეთი). ჩინეთში ტეიარმა ერთ-ერთმა პირველმა აღმოაჩინა სინანთროპი (ბლეტან და პეესთან ერთად). ამ მოგზაურობის დროს, პირველქმნილ ბუნებასთან კავშირში, ტეიარი ხშირად განიცდიდა კოსმიური ჭვრეტით აღსავსე წამებს. სამყარო მას სულ უფრო და უფრო მეტად წარმოუდგებოდა, როგორც ერთიანი ღვთაებრივი სხეული, რომელიც მონაწილე იყო იდუმალი საღვთო ქმედებისა. აქ დაწერა მან „სამყაროული ლიტურგია“, რომელიც შთაგონებითა და კოსმიური ნათელილავითაა აღბეჭდილი და სულისკვეთებით დიდ მისტიკოსთა ქმნილებებს ემსგავსება.

მოგზაურობისას ტეიარის გარშემო თავმოყრილი იყო რწმენისგან შორს მდგომი და რელიგიისადმი გულგრილი ხალხი. იგი შორს იყო კაბინეტური ატმოსფეროსაგან და, ამდენად, შეეძლო დისტანცირებულად შეეხედა კაცობრიობისთვის. თვით მეორე მსოფლიო ომის მოვლენებსაც და ევროპის ბედ-იღბალს იგი შორეული აზიიდან აკვირდებოდა. ეს, ერთი მხრივ, ხელს უშლიდა კარგად დაენახა ევროპის ტრაგედია, მაგრამ, მეორე მხრივ, საშუალება ჰქონდა, კაცობრიული ცხოვრებისათვის უფრო ცხადად ეცქირა.

1925 წელს ტეიარ დე შარდენს ორდენმა მსოფლმხედველობრივ საკითხებზე საჯარო მსჯელობა და ფილოსოფიური ნაშრომების გამოქვეყნება აუკრძალა, რადგან მისი ევოლუციონიზმი ერთობ სწორხაზოვნად და თეოლოგიისათვის საფრთხის შემცველად მიაჩნდათ. არა და, ეს

ის შრომები იყო, რომელთა გამოქვეყნება მისი გარდაცვალების შემდგომ დაიწყო და დღეს ამ შრომებით ამაყობს კათოლიკური ეკლესია. თუმცა ეს მარტივი პროცესი არ ყოფილა, მაგალითად, 1962 წელს, როცა ვატიკანის მეორე კრება დაიწყო, ტეიარის მოძღვრებას ჯერ კიდევ სიფრთხილითა და უნდობლობით ეკიდებოდნენ, კრების დასასრულს კი — 1965 წელს, იეზუიტების გენერალი არუპე სიამაყით აღნიშნავდა, თუ რა დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ტეიარის სწავლებას ჩვენი დროის ღვთისმეტყველებისათვის.

თეიარ დე შარდენმა თავისი ძირითადი ნაშრომი — „ადამიანის ფენომენი“ — 1938-1940 წლებში შექმნა, თუმცა ვატიკანმა გამოქვეყნებაზე უარი უთხრა. საქმეს არც 1948 წელს დართულმა ბოლოსიტყვაობამ უშველა, რომელშიც ავტორი მისი მოძღვრების ქრისტიანობასთან შესაბამისობას ამტკიცებდა. მას არც „კოლეჟ დე ფრანს“-ის მიერ შეთავაზებული კათედრის დაკავების უფლება მიცეს, მიუხედავად იმისა, რომ ტეიარი 1947 წელს მეცნიერებათა აკადემიის, ხოლო 1950 წელს საფრანგეთის ინსტიტუტის წევრად აირჩიეს. ამ დროს ის ნიუ-იორკის „კვლევის ასოციაციაში“ იწვიეს, სადაც სიკვდილამდე (1955 წ.) მოღვაწეობდა.

„ადამიანის ფენომენის“ გარდა, ტეიარ დე შარდენის სხვა ნაშრომთაგან აღსანიშნავია: „ადამიანის გამოჩენა“, „ადამიანის მომავალი“, „ღვთაებრივი გარემო“, „ადამიანური ენერგია“, „წარსულის ხედვა“, „მეცნიერება და ქრისტი“. ცნობილია, რომ ტეიარი თავის უშუალო მასწავლებლად სხვა ბევრი ფრანგი თეოლოგის მსგავსად, ა. ბერგსონს თვლიდა. ზოგიერთი მკვლევარი ტეიარის თეორიაში ე. წ. „ახალი მეტაფიზიკის“ ინგლისელი წარმომადგენლის — ს. ალექსანდერის (1859-1938) მიერ წამოყენებული „ემერჯენტული ევოლუციის“ კვალს ხედავს, ზოგიც — ნეოპლატონური პანთეიზმის გავლენას. მიუთითებენ მ. ეკჰარტზე, ფ.ვ. შე-

ლინგზე, ი. გ. ჰერდერსა (1744–1803) და ჰ. სპენსერზე (1820–1903). არის მცდელობა იმისა, რომ ტეიარის მოძღვრებასა და მარქსიზმს შორის გამონახონ რაიმე კავშირი, მაშინ როცა თვით ტეიარ დე შარდენი კატეგორიულად უარყოფდა მარქსიზმთან სიახლოვეს და საკუთარი თეორია სწორედ მის წინააღმდეგ მიმართულ და მასზე გამარჯვების ერთადერთ საშუალებად მიაჩნდა. თავად ტეიარიც აცნობიერებდა საკუთარ ადრეულ ნაშრომებში მოყვანილ ზოგიერთ არცთუ მთლად ზუსტ ფორმულირებას, ამიტომაც „ადამიანის ფენომენი“, რომლის შევსება და რედაქტირება ათგზის მოხდა, შეიძლება ტეიარის მსოფლმხედველობის ყველაზე ადეკვატურ გამოხატულებად ჩაითვალოს. წიგნის სათაური შემთხვევითი არ გახლავთ. ავტორი ამით ერთბაშად იცილებს თავიდან გონებითმჭვრეტელი თეორეტიკოსი ფილოსოფოსისა და თეოლოგის როლს, რათა მხოლოდ მოვლენებზე, ფენომენებზე ილაპარაკოს. იგი გვევლინება მეცნიერად, რომელიც ფაქტების საფუძველზე აგებს ჰიპოთეზას, ამიტომაც ისინი, ვინც მას თეოლოგიური პრობლემების უგულვებელყოფას სწამებენ, არ ითვალისწინებენ იმ საზღვრებს, რომლებიც ტეიარმა საკუთარ თავს დაუდგინა. იგი ევოლუციის იდეის განვითარებისას, ბოლოს და ბოლოს, თეოლოგიასთან მიდის, თუმცა თეოლოგი, ამ სიტყვის ვიწრო მნიშვნელობით, მაინც არ ხდება. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ტეიარი, ისევე როგორც ბევრი სხვა მოაზროვნე, ცნობილ ტერმინებს სხვა, თავისებური მნიშვნელობით იყენებს (მაგ.: ბერგსონის „ინტელექტი“ განსხვავდება სქოლასტიკოსთა „ინტელექტისაგან“). ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ტეიარს ემარჯვება სიტყვათქმნადობა და ძველ ცნებათა ახლებურად გააზრება. მისთვის ტერმინი „ფენომენი“ არ არის მოვლენა კანტისეული გაგებით. ესაა სინამდვილის ნაწილი, რომელიც ხელმისაწვდომია დაკვირვებისა და კვლევისათვის. მას ეკუთვნის როგორც გარე მოვლენები,

ისე ის ძალები, რომლებიც მათ მიღმა არიან და რომელთა შესახებაც მეტყველებს არა თეორიული კონცეფცია ან თეოლოგია, არამედ ჰიპოთეზა, რომელიც მეცნიერების მონაცემებს ეყრდნობა და მჭიდროდაა დაკავშირებული მეცნიერის შინაგან ინტუიციასა და სამყაროს მისეულ ხედვასთან.

თეიარ დე შარდენის მოძღვრების უმთავრესი ინტუიციის არსი სამყაროს, როგორც ცოცხალი ორგანიზმის, ხედვაა, იმ სამყაროსი, რომელიც ღვთის მიერაა განმსჭვალული და სრულყოფილებისკენ მიისწრაფვის. ამ მისწრაფების განსახორციელებად კი უნივერსუმის ევოლუცია გვევლინება, რომლის მწვერვალზეც ადამიანი იმყოფება. ევოლუციის ძირში თეიარი შემოქმედებით ძალებს ხედავს, რომლებიც ერთგვარ შეკუმშულ მდგომარეობაში არიან თანდათანობით იშლებიან და ვითარდებიან ევოლუციის პროცესში. როდესაც ადამიანის სახით ევოლუცია კრიტიკულ წერტილს მიაღწევს, იწყება გაერთიანება — კონვერგენცია და სამყარო უმაღლესი სინთეზისაკენ ისწრაფვის. განვითარების ეს სქემა (ერთობა, დიფერენციაცია, სინთეზი) ჰეგელისეულის მსგავსია (თება, ანტითება, სინთეზი), მაგრამ თეიარმა მას განსაკუთრებული ბიოლოგიური და კოსმიური ელფერი მისცა, ვინაიდან ბუნებისმეტყველება მისი აზრის ამ სქემას ყველაზე ცხადად ადასტურებს.

თეიარი არც წმინდა წყლის მატერიალიზმს უჭერს მხარს და არც წმინდა სპირიტუალიზმს. „ჩემი აზრით, ეს ორი თვალსაზრისი უნდა გაერთიანდეს“, — წერს იგი. მაგრამ გაურკვეველი რჩება, თუ რას გულისხმობს სპირიტუალიზმში, ხოლო ის „ფენომენოლოგია“, რომელსაც იგი სინთეზის სახით გვთავაზობს, ძნელად შეიძლება ორ მიმდინარეობას შორის არსებული დაპირისპირების გადასატრელად გამოდგეს. ერთ რამეში კი იგი მართალია — სამეცნიერო ჰიპოთეზები იდეოლოგიის მიღმა უნდა დარჩეს. მატერიის

სტრუქტურის კვლევისას ტეიარი თანდათანობით და ლოგიკურად მიდის პანფსიქიზმამდე. მატერია მისთვის განყენებული ფილოსოფიური კატეგორია კი არ არის, „ცოცხალი, დედობრივი გარემოა, რომელთანაც იგი გენეტიკურადაა დაკავშირებული“¹ და რომელიც საერთოა ადამიანის, ცხოველების, მცენარეებისა და არაცოცხალი ბუნებისათვის². ამ „შინაგანი საწყისის“ საფუძველს ტეიარ დე შარდენი „რადიალურ ენერგიას“ უწოდებს, რომელსაც მატერია უფრო რთულისკენ მიჰყავს. როცა ამ ტენდენციას (რომელსაც დეკანოზი ვასილი ზენკოვსკი მითს უწოდებს) ღვთის შემოქმედებით ძალასთან აკავშირებს, ტეიარი სრულიადაც არ უხვევს სამყაროს ბიბლიურ-ქრისტიანული გაგების გზიდან. იმ ფაქტში, რომ მატერიას ეძლევა შემოქმედებითი ძალა, ბიბლიური ბიოგენეზის არსი ძვეს („გამოიღეთ წყალთა სამშვინველთა ცხოველთა“. შესაქ. 1.20). მაგრამ ამ შემთხვევაში ტეიართან თავს იჩენს ორი სიძნელე (უზუსტობა). პირველი ისაა, რომ ზოგჯერ ისე მოჩანს, თითქოს იგი ამ შემოქმედებით ძალაში, ენერგიაში (თვით) ღვთაებისა და მატერიის იმმანენტურობას ხედავს, რაც ღმრთაებრივ და ქმნილ ენერგიებს შორის ზღვრის წაშლას ნიშნავს და რაც საშუალებას აძლევს დეკანოზ ვასილი ზენკოვსკის, ტეიარ დე შარდენს პანთეიზმსა და აკოსმიზმში დასდოს ბრალი³.

ასეა თუ ისე, ამ საკითხში ტეიარის აზრი მთლად ნათელი არ არის და კამათის საკმარის საფუძველს იძლევა. მეორე გაურკვევლობა იმასთანაა დაკავშირებული, რომ თითქოს მატერიის რადიალური ენერგია საკმარისი იყოს მთელი ევოლუციური პროცესისათვის, რაც ვერ ხსნის იმ თვისობრივ განსხვავებას, რაც ევოლუციის სამ საფეხურს – არაცოცხალ მატერიას, სიცოცხლესა და ადამიანს – შორის არსებობს.

1. Мень А. Истоки Религии Т.1.М. 1990. ст.228.

2. ამავე აზრს ავითარებდა შოპენჰაუერიც.

3. В. Зенковский Основны Христианской Философии Р.1965.ст.185.

თეიარი იმდენად ღრმადაა გამსჭვალული „საყოველთაო განსულიერების“ გრძნობით, რომ ერთი საფეხურიდან მეორეზე გადასვლას დიდ ყურადღებას არ აქცევს, რის გამოც კრიტიკოსთა (პირველ რიგში, ვ. ზენკოვსკის, ნაწილობრივ, ა. მენის) სამართლიან საყვედურს იმსახურებს.

მართალია, თეიარი არაფერს ამბობს სამყაროს დასაბამის თაობაზე (მისი „ფენომენოლოგიური“ მსოფლხედვიდან გამომდინარე), ის მაინც ემხრობა „აფეთქებისა“ და „გაფართოებადი სამყაროს“ თეორიებს. „აფეთქების მომენტში მყისიერი ტრანსფორმაციის გზით წარმოიქმნება ელემენტარული მატერიის მდგრადი ერთეულები. „წინარე სიცოცხლეს“, „რადიალურ ენერგიას“ მატერიალური სამყარო სირთულისაკენ მიყავს. ევოლუცია ცოცხალ ორგანიზმთა გამოჩენამდე დიდი ხნით ადრე იწყება. „უნივერსუმის ქსოვილი“ თავის თავში შეიცავს შინაგანი („ფსიქიკურის“) და გარეგანის, სტრუქტურულის („ტანგენციალურის“), კოორდინაციას. იმავდროულად, ურთიერთკავშირთა ცოცხალი სისტემა ელემენტთა ორგანული (და არა მექანიკური) ურთიერთგამსჭვალვაა.

თეიარ დე შარდენის თეორიის მიხედვით, სიცოცხლე ერთგზის და ერთ ადგილას ნახტომისებურად წარმოიშვა. ვ. ზენკოვსკის ბრალდების მიუხედავად, თეიარი წყვეტადობას აღიარებს. იგი წერს: „ეს ძალზე მიმზიდველი იდეა, ერთი ენერგიის მეორე ენერგიად გარდაქმნისა, უკუგდებულ უნდა იქნას“⁴. რა არის ამ აფეთქების, ნახტომის, რევოლუციის მიზეზი? მას თეიარი თვით რადიალური ენერგიის ბუნებაში ხედავს, იმ „ფსიქიკურში“, რომელიც „წინარე სიცოცხლეშია“ დაფარული. ქრისტიანული თვალთახედვით თუ შევხედავთ, ამ სიტყვებში მატერიაზე განსაკუთრებული, ღვთაებრივი შემოქმედებითი ძალის მოქმედება უნდა ვიგულისხმოთ. თეიარისათვის კი ეს ძალა საგანთა „შინაგანი“ თვისებაა (ეს

4. Теяр де Шарден, Феномен человека, М. 1965, ст. 140 2) იქვე, ст. 113.

საკითხი კიდევ უფრო პრინციპული ხდება ადამიანის წარმოშობაზე მსჯელობისას).

სიცოცხლის ქმნადობის მონოცენტრიზმის აღიარებისას, იგი წერს: „როცა ერთიანად აღებული ცოცხალი ნივთიერება განეფინება დედამიწას, თავისი ევოლუციის პირველსავე სტადიებზე მოხაზავს ერთიანი გიგანტური ორგანიზმის კონტურებს“⁵. ამასთან, როდესაც ცოცხალ არსებათა ევოლუციის პროცესზე საუბრობს, ტეიარი დიდ ყურადღებას აქცევს იმ ფაქტებს, რომლებიც სულ უფრო და უფრო მცირე ალბათობის მქონე სტრუქტურების წარმოშობას ადასტურებენ. ცნობილია, რომ სირთულის ზრდისა და სრულყოფილებისაკენ ორგანიზმთა მისწრაფება ევოლუციური პროცესის მიზანმიმართულების სასარგებლოდ მეთყველეს. ამ გართულების ტენდენციას, რომელიც ენტროპიის ზრდას ეწინააღმდეგება, ტეიარი კვლავ რადიალური ენერგიის შინაგანი ძალით ხსნის. როდესაც ევოლუცია იმ ზღვარს აღწევს, სადაც, ტეიარის თქმით, „მატულობს ფსიქიკური ტემპერატურა“, წყნარად და შეუმჩნევლად მზადდება ახალი პლანეტარული გადართილება. ადამიანი შემოდის სამყაროში. ანთროპოგენეზის ტეიარისეულ გაგებაში ბევრმა „წმინდა“ ევოლუცია, ცხოველიდან ადამიანზე თანდათანობით, „უნახტომო“ გადასვლა დაინახა. უნდა ითქვას, რომ ზოგიერთი მისი გამონათქვამი ამის საფუძველს მართლაც იძლევა. მაგრამ ისიც ცხადია, რომ ტეიარი კარგად ხედავს იმ უფსკრულს, რომელიც ადამიანს დანარჩენი სამყაროსაგან აშორებს. იგი მას უნივერსუმის ყველაზე განსაცვიფრებელ არსებად თვლის და წერს: „უმნიშვნელო მორფოლოგიური ცვლილება და დაუჯერებელი რყევა სიცოცხლის სფეროში — აი, ადამიანის მთელი პარადოქსი“⁶. მისი თქმით, აზროვნების წარმოშობა

5. დასახ. შრომა, გვ. 113.

6. დასახ. შრომა, გვ. 163.

ესაა ზღვარი, რომელიც ერთი ნაბიჯით უნდა გადაილახოს, ესაა ინდივიდუალური, მყისიერი ნახტომი ინსტინქტიდან აზროვნებისაკენ, რადიალურისა — უსასრულობაში.

ტეიარი კარგად ხედავს, რომ ნერვული სისტემის გართულება და სრულყოფა არასაკმარისია სულიერი არსების წარმოშობისათვის და ამ საკითხს თეოლოგიის გადასაწყვეტად მიიჩნევს. მასზე საუბარია პაპ პიუს XII-ის 1950 წელს გამოცემულ ენციკლიკაში — *Humani Generis* — (ადამიანის წარმოშობა), რომელშიც პოლიგენეზიაა დაგმოხილი. ამას ტეიარიც ეთანხმება, თუმცა რადგან ის რჩება „ფენომენის“ დონეზე, რასაკვირველია, გვერდს უვლის ცოდვითდაცემისა და პირველკაცის სულიერი ძალმოსილების ფაქტს.

ბევრს მიაჩნია, რომ ტეიარდიზმი პირველქმნილ ცოდვას საერთოდ არ ეხება. ისინი ეყრდნობიან პაპის ენციკლიკას, რომელიც უარყოფს „ადამს“, როგორც ტეიარისეულ ერთგვარ „პირველმამათა სიმრავლეს“. მაგრამ ტეიარი არ უარყოფს კაცობრიობის ერთიან საწყისს და არ გამოირიცხავს „ადამის“, როგორც „ყოვლადკაცების“, მნიშვნელობას, რომელიც ცოდვამ დააზიანა და ეს სულიერი წყლული ანთროპოლოგიურ განხილვას არ ექვემდებარება. მაგრამ მაინც უნდა ითქვას, რომ ტეიარ დე შარდენის თეორიაში ადამიანური ბუნების დამახინჯებულ სამყაროში ბოროტების პრობლემა, ფორმალურად თუ არა შინაარსობრივად მაინც, მიჩქმალულია (რის თაობაზეც ავტორს საგანგებო დამატების დაწერა მოუხდა).

ტეიარისათვის ბოროტება, უპირველეს ყოვლისა, სიცოცხლის თანმდევი ბუნებრივი პროდუქტია, რომელიც მის განვითარებას ახლავს თან, იგი რაღაც აუცილებელი და გარდუვალია. ამას ძნელად შეიძლება დაეთანხმო და ამიტომაც ტეიარი მაინც უშვებს „პირველადი წახდენისა თუ კატასტროფის განსაკუთრებულ ეფექტს“. ამრიგად, ბოროტება თუმცა სამყაროსადმი ერთგვარად „ზედ-

დართული“ აღმოჩნდა, მან მაინც იბოვა ადგილი ტეიარის თეორიაში, რომელიც ფორმალურად არ ეწინააღმდეგება მის ქრისტიანულ გაგებას.

და მაინც, მთლიანობაში ტეიარი გვერდს უვლის ადამიანის ცოდვილობის საკითხს, რაც ძლიერ ასუსტებს მის მოძღვრებას. ამ მხრივ, მას „დამატება“ კი არა, არსებითი შევსება ესაჭიროება.

ადამიანის წარმოშობასთან ერთად წარმოიშობა ნეოსფეროც, რომელიც არ არის ევოლუციის საბოლოო საფეხური, ისიც მისი ერთ-ერთი ეტაპია, მისგან იშვება აზრი, პიროვნება, ცნობიერების მრავალერთიანობა, მაგრამ ეს საკმარისი არ არის. ტეიარი „ფენომენის“ საზღვრებს მიღმა გადის და ევოლუციის ახალ საბოლოო ეტაპს ელოდება, რომელსაც კაცობრიობა „წერტილ ომეგაში“ შეერწყმის. როგორც ერთუჯრედიანი ცხოველების ორგანიზმში შერწყმა იყო შემდგომი პროგრესის დასაწყისი, ასევე კაცობრიობის სულიერი გაერთიანება მიიყვანს მას ზესიცოცხლემდე და ზეკაცობრიობამდე. ადამიანის აზრისა და ძალის დედამიწაზე გავრცელება, მისი „პლანეტიზაცია“ არის მომავლის საწინდარი. ტეიარს სწამს, რომ მეცნიერების, ტექნიკის, სოციალური სისტემების განვითარება კაცობრიობას უმაღლეს წერტილამდე მიიყვანს. XX საუკუნეში იგი დედამიწისა და სამყაროს ჰარმონიზაციას ხედავს. ტეიარი უფრო შორსაც მიდის და ამტკიცებს, რომ ამ ყოველივეს განსახორციელებლად უნდა რეალურად არსებობდეს რაღაც ზეადამიანური, ადამიანთაგან დამოუკიდებელი, რომელსაც ტეიარ დე შარდენი „წერტილ-ომეგას“ უწოდებს.

ომეგა, ერთი მხრივ, ისაა, რასაც აღმოსავლელი მამები „კრებითობას“ უწოდებენ. ესაა ერთიანობა ურთიერთშერყვის გარეშე, შერწყმა შთანთქმის გარეშე. მეორე მხრივ, ომეგა ერთდროულად არის „რაღაც“ და „ვიღაც“, რომელიც ევოლუციის დასაწყისამდე მოქმედებს. „ევოლუცია, — წერს

თეიარი, — არის ნაკადი, ქმნადობა, მოსპობა და დაბადება. ის, ვინც მას ამოძრავებს, დამოუკიდებელი უნდა იყოს⁷. ომეგა დროისმიღმიერია, ტრანსცენდენტური საწყისია, ზესამყაროულია. იგი ღმერთია, რომელმაც საიდუმლოდ განსმჯვალა და აავსო სამყარო თავისი ძალმოსილებით, გიგანტური სიცოცხლის ხის სახით განტოტა და თავის ყოფიერებას მიაახლოვა. ადამიანის მთელი შემოქმედებითი ძალა, მთელი კულტურა და ცივილიზაცია, მისი სიყვარული, ენერგია, მოღვაწეობა და, ბოლოს, მისი პიროვნული ინდივიდუალური უკვდავება — ღმრთაებრივ მიზანს ემსახურება.

ღმერთი თავს მუდმივად ავლენს და მისი ერთ-ერთი უდიდესი გამოვლინება ქრისტიანობაა⁸ — ძლევამოსილი პლანეტარული ძალა, ერთადერთი, რომელსაც ძალუძს კაცობრიობის გაერთიანება ღმერთის კოსმიური მიზნის განსახორციელებლად, მისაღწევად. თეიარის აზრით, ცნობიერი სიცოცხლის მამოძრავებელი აბსოლუტური ანუ ღმრთაებრივი არსება უნდა იყოს. რელიგია დამამშვიდებელი საშუალება — „ოპიუმი“ კი არ არის, მისი ჭეშმარიტი მიზანი სიცოცხლის პროგრესის ხელშეწყობაა. კაცობრიობის პროგრესის გზამკვლევი ვარსკვლავი მხოლოდ ის უსასრულო პერსპექტივა უნდა იყოს, რასაც აღმოსავლური ღვთისმეტყველება „თეოზის“ — განღმრთობას ეძახის.

თეიარის „წერტილ ომეგასა“ და „თეოზისის“ იდეის კავშირი მის მართლმადიდებლობასთან ერთგვარ სიახლოვედ მიაჩნიათ (მაგ.: დეკანოზ გ. კლინგერს), თუმცა თვით თეიარი მართლმადიდებლურ ღვთისმეტყველებას ცუდად იცნობდა.

მიუხედავად იმისა, რომ მთელი ყურადღება ადამიანისა და სამყაროს მომავალისაკენ ჰქონდა მიპყრობილი, თეიარი არ შეიძლება განყენებულ მოაზროვნედ მივიჩნი-

7. დასახ. შრომა, გვ. 256

8. საინტერესოა, რომ „ადამიანის ფენომენს“, როგორც პირველი (1965), ისე მეორე (1987) საბჭოთა (რუსულ) გამოცემებში თავი — „ქრისტიანობის ფენომენი“ არ შეუტანიათ.

ოთ. მისი ჭეშმარიტად ქრისტიანული ოპტიმიზმი ამოუწერავი შემოქმედებითი ენერგიითაა აღსავსე. მისი ნდობა ყოფიერებისადმი, ნდობა ღმერთისადმი, იმედს უნერგავს ადამიანს. ყოველივე მშვენიერი, შემოქმედებითი, სიყვარულით გამსჭვალული, რაც კი დედამიწაზე ხორციელდება, ტეიარს „დროის ნიშანსვეტად“, მომავალი ფერისცვალების მომასწავებლად მიაჩნია. იგი ღვთის სასუფეველისაკენ მიმსწრაფი პროგრესის წინასწარმეტყველია და ევოლუციასა და კაცობრიობის განვითარებას რწმენით უყურებს.

მისი აზრით, იმისათვის, რომ კაცობრიობამ ღმერთში „ზეგანსულიერებას“ მიაღწიოს, უნდა იშვას და გაიზარდოს მთელ იმ სისტემაში თანაარსებობითა და მასთან შესაბამისობით, რასაც ევოლუცია ჰქვია. დედამიწის საზრისი ღვთის საზრისში ცნაურდება და პირიქით, ღვთისა დედამიწის საზრისით საზრდოობს და მას ემყარება. ტრანცენდენტური, პიროვნული ღმერთი და ევოლუციონირებადი სამყარო ურთიერთსაპირისპირო მიზიდულობის ცენტრები კი არ არიან, არამედ ისინი იერარქიულ კავშირში იმყოფებიან და ამ კავშირით ხორციელდება კაცობრიობის ტრანსფორმაცია და უნივერსუმის განსულიერება. იგრძნობა ის ბიბლიური მოლოდინი, რომლის მიხედვითაც ისტორიის მთელი საზრისი, მნიშვნელობა, ღვთის სასუფეველისაკენ სწრაფვაში, მის დამკვიდრებაშია, როცა ღმერთი იქნება „ყველაფერი ყველაფერში“.

ასეთია ტეიარ დე შარდენის თეორიის ძირითადი ასპექტები. ზემოთქმულიდან კარგად ჩანს, რომ მასში ერთგვარი პანთეიზმის კვალია აღბეჭდილი. მეორე მხრივ, იგი საკმაოდ ახლოა მართლმადიდებლურ თვალსაზრისთან იმ გაგებით, რომ მთელი სამყარო თეოფანიად მიიჩნევა. დეკანოზ ვასილი ზენკოვსკის ჰქონდა საფუძველი საყვედურისა, რადგან ტეიარი არასაკმარისად მკაფიოდ მიჯნავს ყოფიერების

სხვადასხვა ფენას ერთმანეთისგან. მისი სუსტი მხარეა ბოროტების მისეული გაგებაც, რომელსაც იგი „ბუნებრივად“ მიიჩნევს. ყურადღების მიღმაა დარჩენილი სამყაროს ანტინომიურობა, მასთან ყველაფერში ნომიზმი ბატონობს — კანონები ერთმნიშვნელოვანი და მკაფიოა. მართალნი არიან ის კათოლიკე კრიტიკოსებიც, რომელნიც თეიარს იმაში დებენ ბრალს, რომ მისი მოძღვრება იძლევა საფუძველს ღვთისა და სამყაროს ბუნებრივისა და ზებუნებრივის ურთიერთაღრევისა. თუმცა თეიარს შეგნებული ჰქონდა თავისი სისტემის ნაკლოვანებანი და ცდილობდა მათ აღმოფხვრას. გარდა ამისა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, იგი იზღუდებოდა რა „ფენომენოლოგიით“, ადგილს ტოვებდა ფოლოსოფიური და თეოლოგიური აზრისათვის. ასე რომ, თეიარდიზმი მისი ნაკლოვანებების აღმოფხვრის შემდეგ შეიძლება თანამედროვე ქრისტიანობის სამსახურში ჩადგეს, მიაჩნია დეკანოზ ა. მენს⁹, ისე, რომ ეს არ ჩაითვალოს თეიარის თეორიის ხელყოფად. მიუხედავად რიგი მნიშვნელოვანი ხარვეზებისა, თეიარ დე შარდენის თეორიას აქვს ღირსებებიც, რომელნიც შეიძლება წაადგეს თანამედროვე ქრისტიანს: ის ფაქტიც, რომ იგი ეკლესიას თანამედროვე საზოგადოებაში მოქმედ აქტიურ საწყისად მიიჩნევს, ხელს უწყობს ჩვენი დროის ქრისტიანებს, დადებითი იდეალის განხორციელებაში. თეიარი მიუთითებს ღვთის სიყვარულზე, როგორც ნოოსფეროს ევოლუციის მამოძრავებელ ძალაზე, რაც უმჭიდროესადაა დაკავშირებული კაცთა ურთიერთსიყვარულთან, როგორც ბოროტებასთან აქტიური ბრძოლის წინაპირობასთან. თეიარი სამყაროსადმი სიყვარულით მოპყრობას გვასწავლის, ნაცვლად მტრულისა. მისი ნათელი შეხედულება მომავალზე იმედს უნერგავს ადამიანებს, რაც ეგზომ საჭიროა სამყაროს „მიგდებულობით“

9. Мень А История религий Т1,ст.241.М.1990.

გამოწვეული ეგზისტენციალური შიშისა და ძრწოლის ეპოქაში, რომელიც შეურიგდა მის განწირულობას. ტეიარი იმედით უყურებს მომავალს და ადამიანებსაც აქტიური ქმედებისკენ მოუწოდებს. მას არ აშინებს რეგრესის ძალები და მათგან გამოწვეული პასიურობა თუ მორჩილება. აი, ამ თვალსაზრისით, სჭირდება მისი მოძღვრება თანამედროვე ადამიანს.

საქართველოს ეკლესიის
ისტორია



ვინ მოკლა რუსი ეგზარქოსი ნიკონი?

არა არს დაფარული, რომელი არა გამოცხადნეს, არცა
საიდუმლო, რომელი არასაცნაურ იყოს და ცხადად მოვიდეს.
ლუკა 8.17

ვახტანგ გურული

1908 წლის 28 მაისს თბილისში ტერორისტმა მოკლა რუსი ეგზარქოსი ნიკონი. ოფიციალური ვერსიით, მკვლელობის შემკვეთად იმთავითვე დასახელდა ქართველი სამღვდელოება, კერძოდ, ქართველი ავტოკეფალისტები. ძიებაც სწორედ ამ ვერსიის დასაბუთებას ცდილობდა. სადღეისოდ სანდო დოკუმენტური მასალის საფუძველზე დადასტურებულია, რომ ეგზარქოს ნიკონის მკვლელობასთან ქართველ ავტოკეფალისტებს არანაირი კავშირი არ ჰქონიათ, მკვლელობა დაგეგმა და განახორციელა რუსეთის სოციალ-დემოკრატიული მუშათა პარტიის თბილისის კომიტეტმა. მკვლელობის დამკვეთი ვარაუდობდა, რომ შე-

ძლებდა ეგზარქოსის მკვლელობის ქართველი ავტოკეფალისტებისათვის გადაბრალებას. იმხანად სოციალ-დემოკრატებმა თავის მიზანს ნაწილობრივ მიაღწიეს, მაგრამ საბოლოოდ ჭეშმარიტება საცნაური გახდა. ქვემოთ მოტანილი დოკუმენტური მასალა ნათლად ადასტურებს, რომ ტერორისტული აქტი ქართველი სოციალ-დემოკრატების მიერ იყო ორგანიზებული და განხორციელებული.

1908 წლის 28 მაისს თბილისის გუბერნიის ჟანდარმერიის სამმართველოს უფროსი, პოდპოლკოვნიკი ერიომინი, პეტროგრადში ჟანდარმთა შეფს, პოლიციის დეპარტამენტის დირექტორსა და ჟანდარმთა ცალკე კორპუსის მეთაურს, ასეთი შინაარსის დეპეშას უგზავნის:

„დღეს, დღის 11 საათზე, სინოდალურ კანტორაში შესვლისას კიბეზე მაუზერის ოთხი ტყვიით სასიკვდილოდ დაჭრეს საქართველოს ეგზარქოსი, რომელიც რამდენიმე წუთის შემდეგ გარდაიცვალა. დაიჭრა ეგზარქოსის უკან მიმავალი მსახური. ორივე მკვლეელი, ტუზემცები, მიიმალნენ. მათი ნიშნები დადგენილია. ძებნა და ძიება მიმდინარეობს“ (სსცსა, ფონდი 94, აღწერა 1, საქმე 85, ფურცელი 4). 28 მაისსავე პოდპოლკოვნიკი ერიომინი იმავე ადრესატებს მეორე დეპეშასაც უგზავნის. ცნობა კვლავ საგანგაშო იყო: „დაახლოებით დღის ორ საათზე მძიმედ დაჭრეს თბილისის ოხრანკის უფროსი როტმისტრი კარაულოვი, რომელიც საქართველოს ეგზარქოსის მკვლელობის საქმის გამოძიებიდან (მკვლელობის ადგილიდან, ვ. გ.) ბრუნდებოდა ეტლით“ (იქვე, ფ. 5).

ნიკონის მკვლელობის შესახებ თბილისში გამოძიებას ერთი კვირის შემდეგაც კი სერიოზული ვერსია არ გააჩნდა. მოულოდნელად 1908 წლის 4 ივნისს რუსეთის იმპერიის შინაგან საქმეთა სამინისტროს პოლიციის დეპარტამენტის დირექტორისაგან თბილისის გუბერნიის ჟანდარმერიის სამმართველოს უფროსმა მიიღო დეპეშა,

რომელშიც აღნიშნული იყო შემდეგი: „პეტერბურგის სასულიერო წრეებში გამოითქვა ვარაუდი იმის შესახებ, რომ ეგზარქოსის მკვლელობა მოხდა არქიელ გრიგოლის წაქეზებით, რომელიც მნიშვნელოვან როლს თამაშობს განმათავისუფლებელ მოძრაობაში. შურისძიების საბაბად შეიძლება ქცეულიყო გარდაცვლილი ნიკონის ხელში ისეთი დოკუმენტების მოხვედრა, რომელიც ძლიერ უტეხდა სახელს გრიგოლს. დოკუმენტების ნაწილი ცოტა ხნის წინათ უნდა გამოგზავნილიყო და, ამდენად, შეიძლება აღმოჩნდეს ეგზარქოსის საქმეებში“ (იქვე, ფ. 13). პოლიციის დეპარტამენტის დირექტორი თბილისის გუბერნიის ჟანდარმერიის სამმართველოს უფროსს ავალებდა, ზემოთ მოყვანილი ვერსია „სიტყვიერად საიდუმლოდ ეცნობებინა“ თბილისის სასამართლო პალატის პროკურორისათვის (იქვე, ფ. 13). ამრიგად, თბილისში ძიებას ნიკონის მკვლელობის შესახებ არავითარი ვერსია არ გააჩნდა. ის უკარნახეს პეტროგრადიდან.

თბილისის გუბერნიის ჟანდარმერიის სამმართველომ, თბილისის ოხრანკამ და თბილისის საოლქო სასამართლოს პროკურორმა ნიკონის მკვლელობის საქმის ძიება ისე წარმართეს, რომ მკვლელობაში ბრალი დასდებოდა ქართველ ავტოკეფალისტებს. პოდპოლკოვნიკი ერიომინი სწრაფად მიხვდა, თუ რა მიმართულებით აპირებდა პეტროგრადი გამოძიებას. სწორედ ამიტომ მან ძიების მიერ მოპოვებული მასალის საწინააღმდეგოდ დაუყოვნებლივ უპასუხა პოლიციის დეპარტამენტის დირექტორის დეპეშას. ერიომინი აღნიშნავს, რომ ეგზარქოსის მკვლელობა ორგანიზებული იყო საქართველოს უმაღლესი სამღვდელოების — ავტოკეფალისტების — მიერ. უშუალოდ მკვლელობა კი განხორციელდა დაქირავებული მკვლელების ხელით (იქვე, ფ. 14).

ძიების ყურადღების ცენტრში თავიდანვე მოექცა ეპისკოპოსი კირიონი (ერში გიორგი საძაგლიშვილი), რომელიც,

იმხანად საქართველოდან განდევნილი, ხარკოვის ახლოს, კურიაჟის მონასტერში, ცხოვრობდა. ეპისკოპოსი კირიონი ძიების მიერ მიჩნეული იქნა ნიკონის მკვლელობის „ინტელექტუალურ ორგანიზატორად“ (იქვე, ფ. 120). დაიწყო სამხილის ძიება. თბილისის გუბერნიის ჟანდარმერიის სამმართველო და თბილისის ოხრანკა ცდილობდნენ, დაედგინათ, იყო თუ არა ეპისკოპოსი კირიონი ფარულად ჩამოსული საქართველოში ნიკონის მკვლელობის წინა ხანებში. გაიმართა მიმოწერა ხარკოვის გუბერნატორთან და ოხრანკასთან, რომელთაც ვერ დაადასტურეს ეპისკოპოს კირიონის ხარკოვიდან საქართველოში გამომგზავრების ფაქტი (იქვე, ფ. 32, 61–62, 116). სამაგიეროდ, ჟანდარმერიამ ხელში ჩაიგდო ეპისკოპოს კირიონის მიერ თბილისში წმინდა ბარბარეს ეკლესიის წინამძღვრის — იოსებ ჩიჯავაძისადმი გამოგზავნილი ორი წერილი (იქვე, ფ. 54–56, 58–60). ერთ-ერთი წერილიდან, რომელიც დათარიღებულია 1908 წ. 27 აპრილით, დგინდება, რომ ეპისკოპოსი კირიონი მართლაც ყოფილა თბილისში 1908 წლის აპრილში, თუმცა წერილიდან არ ჩანს, როდის ჩამოვიდა იგი თბილისში (იქვე, ფ. 58–59). აღნიშნული წერილის საფუძველზე ძიებამ დაადგინა, რომ ეპისკოპოსი კირიონი თბილისში იმყოფებოდა აღდგომამდე და სამი დღე ცხოვრობდა ავტოკეფალისტ იოსებ ჩიჯავაძის სახლში, ხოლო შემდეგ გაემგზავრა თავის მამულში, გორის მაზრის სოფელ ქვემო ნიქოზში (იქვე, ფ. 193). ეს იყო და ეს. ძიებამ ეპისკოპოს კირიონის რაიმე კავშირი ნიკონის მკვლელობასთან ვერ დაადასტურა.

1908 წლის 7 ივნისამდე ძიების მასალებში არ იყო არცერთი ყურადსაღები დოკუმენტი, რომელიც დაამტკიცებდა ქართველი ავტოკეფალისტების კავშირს ნიკონის მკვლელობასთან. 7 ივლისს ასეთი დოკუმენტიც გაჩნდა. წინასწარ ვიტყვი, რომ ეს დოკუმენტი აშკარად შეთიხნილია ან თვით ჟანდარმერიის მიერ, ან ჟანდარმერია

შეცდომაშია შეყვანილი დაინტერესებული პირის (პირების) მიერ. თუმცა ჟანდარმერია ამ უკანასკნელ შემთხვევაში დიდად არ დაზარალებულა, რადგან კარგა ხანია ძიება მიისწრაფოდა ისეთი მასალის ხელში ჩაგდებისაკენ, რომელიც დაადასტურებდა ნიკონის მკვლელობაში ქართველ ავტოკეფალისტთა მონაწილეობას.

ახლა თვით დოკუმენტის შესახებ: 1908 წლის 7 ივლისს ამიერკავკასიის რკინიგზის ჟანდარმერიის საპოლიციო სამმართველოს უფროსი თბილისის გუბერნიის ჟანდარმერიის სამმართველოს უფროსს აცნობებს შემდეგს: 2 ივნისს თბილისში, ალექსანდრეს ბაღში, საუბრობდა სამი პიროვნება: სიონის ეკლესიის მღვდელი თოთიბაძე, კიდევ ერთი მღვდელი, რომელიც ჟანდარმერიისათვის უცნობი დარჩა და მუშა მიშა შადინოვი. საუბარი შეეხებოდა ნიკონის მკვლელობის გამომწვევ მიზეზებს. სამთა საუბრიდან დგინდება, რომ თოთიბაძე ძლიერ უკმაყოფილო იყო იმის გამო, რომ რუსეთის ეკლესიის სინოდი საქართველოს ეკლესიას ავტოკეფალიას არ აძლევდა. ამაში იგი ადანაშაულებდა ყოფილ ეგზარქოს ნიკონსა და რუსული სამღვდელოების სხვა წარმომადგენლებს. თოთიბაძეს საუბრისას ისიც გაუხსენებია, რომ 1907 წელს ავტოკეფალიის მომხრე ქართველი სამღვდელოების კრება ეგზარქოსმა ნიკონმა კაზაკებს დაარბევინა. ის აღშფოთებას ვერ მალავდა ავტოკეფალიის მომხრეთა (ეპისკოპოსი კირიონი, ეპისკოპოსი ლეონიდე და სხვები) დასჯის გამო. საუბრის ბოლოს თოთიბაძეს უთქვამს: „ეხლა რუსები ქართველების უკმაყოფილონი არიან ეგზარქოსის მკვლელობის გამო, მაგრამ განა რუსებმა თვითონ არ მოჰკლეს დიმიტრი ყიფიანი, ილია ჭავჭავაძე, შიო ჩიტაძე და სხვები. რუსები ფიქრობენ, რომ ჩვენ, ქართველები, ამას ყურადღების გარეშე დავტოვებთ, არა, ჩვენც ასევე მოვკლავთ“ (იქვე, ფ. 80-81). ძიებას არ დაუდგენია არავითარი დეტალი: არ

დაუკითხავს დეკანოზი ანტონ თოთიბაძე და მიშა შადინოვი, არ დაინტერესებულა, ვინ იყო ის მეორე მღვდელი, რომელიც საუბარში მონაწილეობდა. მასალებიდან არ ჩანს, როგორ იქნა მოპოვებული ეს ინფორმაცია, სანდო იყო თუ არა დამსმენი, ცნობა აგენტურული იყო თუ შემთხვევითი ხასიათისა და სხვ. რაც მთავარია, გაურკვეველია 2 ივნისს გამართული საუბრის შინაარსი ჟანდარმერიის ერთმა უწყებამ (ამიერკავკასიის რკინიგზის) რატომ გადასცამეორეს (თბილისის გუბერნიის) ასე დაგვიანებით — 7 ივლისს. ძიებას ასეთი დეტალები არ აინტერესებდა. მთავარი აქ ის იყო, რომ დოკუმენტი ადასტურებდა ნიკონის მკვლელობის ოფიციალურ ვერსიას — მკვლელობის ორგანიზებას ქართველი ავტოკეფალისტების მიერ.

გარკვეული ხნის შემდეგ ნიკონის მკვლელობაში ბრალი დაედო ორ პიროვნებას — მღვდელ გიორგი პარკაძესა და გორის მაზრის სოფელ ურბნისის დიაკონის, გიორგი ირემაშვილის, ვაჟს — იოსებ ირემაშვილს (იქვე, ფ. 111). თბილისის ოხრანკამ დაადგინა, რომ მღვდელი გიორგი ვიქტორის ძე პარკაძე და ასოთამწყობი იოსებ გიორგის ძე ირემაშვილი ცხოვრობდნენ თბილისში. გიორგი პარკაძე 1906 წლის დამდეგიდან იძებნებოდა, როგორც გორის მაზრაში რევოლუციური მოძრაობის ერთ-ერთი წინამძღოლი. რაც შეეხება იოსებ ირემაშვილს, თბილისის ოხრანკას მის შესახებ ცნობები არ გააჩნდა. 1908 წლის 28 აგვისტოს პოლიცია მივიდა იოსებ ირემაშვილის ბინის გასაჩხრეკად. იოსებ ირემაშვილმა გაქცევა მოახერხა, მაგრამ 31 აგვისტოს იგი მაინც დააპატიმრეს (იქვე, ფ. 171-173).

ამრიგად, ძიების მიერ ნიკონის მკვლელებად მიჩნეული ორი პიროვნებიდან ერთი — მღვდელი გიორგი პარკაძე — რევოლუციური მოღვაწეობის აქტიური მონაწილე იყო, ხოლო მეორე — იოსებ ირემაშვილი — სოციალ-დემოკრატი.

მიუხედავად იმისა, რომ ნიკონის მკვლელობაში ქართველ

ავტოკეფალისტთა მონაწილეობის დამადასტურებელი მასალა ძიებას არ გააჩნდა, 1908 წლის აგვისტოში თბილისის საოლქო სასამართლოს განსაკუთრებულ საქმეთა გამომძიებელმა მალინოვსკიმ წინასწარი ძიების მიერ მოპოვებული მასალის საფუძველზე შეაჯამა შედეგები. თავისი მოცულობით ვრცელი დოკუმენტი თბილისის საოლქო სასამართლოს პროკურორმა 1908 წლის 19 აგვისტოს გადაუგზავნა თბილისის გუბერნიის ჟანდარმერიის სამმართველოს უფროსს (იქვე, ფ. 126-168). გამომძიებელი და პროკურორი ეგზარქოს ნიკონის მკვლელობაში ყოველგვარი ეჭვის გარეშე ბრალს სდებდნენ ქართველ ავტოკეფალისტებს. მკვლელობის მოტივი დოკუმენტში ასეა განმარტებული: ეგზარქოსი ნიკონი წინააღმდეგი იყო საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიისა, რის გამოც იგი თავიდან მოიცილეს ქართველმა ავტოკეფალისტებმა (იქვე, ფ. 156). პროკურორი ჟანდარმერიისაგან მოითხოვდა, რომ „დაედგინა უშუალო კავშირი ავტოკეფალურ მოძრაობასა და ეგზარქოს ნიკონის მკვლელობას შორის“ (იქვე, ფ. 157). ე. ი. ასეთი კავშირი 1908 წლის 19 აგვისტოსათვის, პროკურორისავე აღიარებით, ჯერ კიდევ არ იყო გარკვეული. პროკურორი საჭიროდ თვლიდა, აგენტურის საშუალებითა და ფარული მეთვალყურეობის გზით ჟანდარმერიას ავტოკეფალისტთა შორის მოეპოვებინა ისეთი მასალა, რომელიც „საშუალებას მისცემდა, აღმოეჩინა ამ ბოროტმოქმედების როგორც ფიზიკური, ისე ინტელექტუალური დამნაშავენი“ (იქვე, ფ. 157). დოკუმენტში ჩამოთვლილია 64 ავტოკეფალისტი, რომელიც ძიების ყურადღების ცენტრში უნდა ყოფილიყო. ძიებისათვის საინტერესოდ მიჩნეულია ორი მონასტერი — გელათისა და ბერთუბნისა (იქვე, ფ. 157-158). ავტოკეფალისტთა სიაში პირველია ეპისკოპოსი კირიონი, შემდეგ მოდიან გურია-სამეგრელოს ეპისკოპოსი ლეონიდე, გორის ეპისკოპოსი პეტრე, იმერეთის ეპისკოპოსი გიორგი,

ალავერდის ეპისკოპოსი დავითი, არქიმანდრიტი ამბროსი (ხელაია), მღვდლები: ქრისტეფორე ციცქიშვილი, ილარიონ ჯაში, კალისტრატე ცინცაძე, იოსებ ჩიჯავაძე, ვასილ კარბელაშვილი და სხვები (იქვე, ფ. 157-158).

ეგზარქოს ნიკონის მკვლელობის საქმის ძიება დიდხანს გრძელდებოდა. მიუხედავად იმისა, რომ ჟანდარმერია დიდი გულმოდგინებით ცდილობდა ნიკონის მკვლელობაში ქართველი ავტოკეფალისტებისათვის დაედო ბრალი, ძიების მიერ მოპოვებულ მასალებში სულ უფრო მეტი რაოდენობით ჩნდება ცნობები, რომლებიც აშკარას ხდის ეგზარქოსის მკვლელობის ორგანიზებას სოციალ-დემოკრატების მიერ (სსცსა, ფონდი 95, აღწერა 1, საქმე 29, ფ. 84-87, 89, 107-108, 119 და სხვ.).

მაინც ვინ მოკლა ეგზარქოსი ნიკონი? რა პოლიტიკურ მიზნებს ისახავდნენ მკვლელობის ორგანიზატორები?

ჩვენი ყურადღება მიიქცია ეგზარქოსის მკვლელობის საქმეში დაცულმა სამმა დოკუმენტმა. ეს დოკუმენტებია: ჟანდარმერიის ანონიმი აგენტის 1908 წლის 16 აპრილის, 10 მაისისა და 2 ივნისის დასმენები (სსცსა, ფონდი 94, აღწერა 1, საქმე 85, ფ. 1-3, 8-9, 17-19).

ანონიმი აგენტის პირველი დასმენა ეხება 1908 წლის 12 აპრილს თბილისის ერთ-ერთი მონასტრის მღვდელ-მონაზვნის, სამონასტრო ხაზინის გამგებლის, გავრილის მკვლელობას. ანონიმი აგენტი უარყოფს ვერსიას იმის შესახებ, რომ გავრილი ფულის გულისათვის მოკლეს. მისი მტკიცებით, გავრილის მკვლელობა ბრალად ედებოდა „დი-აკონთა და მეფსალმუნეთა თბილისის კომიტეტს“, რომელიც იმყოფებოდა თბილისის სოციალ-დემოკრატიული კომიტეტის გამგებლობაში (იქვე, ფ. 1). აგენტის ცნობით, კომიტეტში შედიოდნენ: მთავარანგელოზის ეკლესიის დიაკონი ტიმოთე ბაკურაძე, წმინდა თომას მისიონერთა ეკლესიის დიაკონი ალექსანდრე დავიდოვი, ანჩისხატის ეკლესიის

დიაკონი დავით ჩიკვაიძე, ამავე ეკლესიის ყოფილი მეფსალმუნე სიმონ გოგიაშვილი. კომიტეტის თავმჯდომარე იყო ტიმოთე ბაკურაძე, მდივანი – ალექსანდრე დავიდოვი. კომიტეტს ჰყავდა თავისი ტერორისტები: დათა, ალექსა და ლადო. კომიტეტის ბინა ავლაბარში მდებარეობდა, მისი ზუსტი მისამართი აგენტმა არ იცოდა. კომიტეტის მიზანი, აგენტის ცნობით, იყო სასულიერო და საერო წყობილების მოსპობა, კომიტეტის წევრთა ცხოვრების გაუმჯობესება (იქვე, ფ. 1-2).

1907 წელს „დიაკვნების და მეფსალმუნეთა თბილისის კომიტეტმა“ ბრძოლა გამოუცხადა ანჩისხატის ეკლესიის მღვდელს, პოლიევქტ კარბელოვს (კარბელაშვილს, ვ. გ.). კომიტეტის მაშინდელმა მდივანმა, მორჩილმა არსენ ლომიამ, ამასთან დაკავშირებით ქართულ სოციალ-დემოკრატიულ პრესაში წერილებიც კი გამოაქვეყნა (იქვე, ფ. 1-2). 1907 წლის 5-7 აგვისტოს კომიტეტმა ორგზის სცადა პოლიევქტ კარბელაშვილის მოკვლა. ის ორივეჯერ გადარჩა, გადარჩა მხოლოდ იმის გამო, რომ ტერორისტები: რაჟდენი და ანტონი თავდასხმამდე დააპატიმრეს. კომიტეტსა და პოლიევქტ კარბელაშვილს შორის ურთიერთობა განსაკუთრებით მაშინ დაიძაბა, როცა კარბელაშვილმა მეფსალმუნე სიმონ გოგიაშვილს სამუშაო აღარ მისცა და მისი საქციელის შესახებ აცნობა თბილისის გენერალ-გუბერნატორს (იქვე, ფ. 2). 1907 წლის შემოდგომაზე კომიტეტმა გაილაშქრა წმინდა მარინეს ეკლესიის დეკანოზის, ლაზარე ტურიევის (ტურიაშვილის, ვ. გ.), წინააღმდეგ. ტურიაშვილის მკვლელობა ვერ მოხერხდა იმის გამო, რომ დეკანოზი ავადმყოფობდა და მის მაგივრად ღვთისმსახურებას სხვები ეწეოდნენ, უფრო ხშირად კი მღვდელ-მონაზონი გავრილი. ამ უკანასკნელს ტომითე ბაკურაძემ აუკრძალა ღვთისმსახურება იმ მოტივით, რომ ეკლესიას ბოიკოტი ჰქონდა გამოცხადებული. მღვდელ-მონაზონი გავრილი არ შეშინდა, პირიქით, ტიმოთე ბაკურაძეს

დაემუქრა: ყველაფერს პოლიციას ვაცნობებო. ტიმოთე ბაკურაძეც, თავის მხრივ, დაემუქრა გავრილს და კიდევ აღასრულა მუქარა. 1908 წლის 12 აპრილს ტერორისტებმა: დათამ და ლადომ მოკლეს მღვდელ-მონაზონი გავრილი (იქვე, ფ. 2-3). ამავე დასმენაში ანონიმი აგენტი აღნიშნავდა, რომ კომიტეტის გეგმებში შედის პოლიექტ კარბელაშვილის, ლაზარე ტურიაშვილის და საქართველოს ეგზარქოსის — ნიკონის მოკლა. აგენტი საჭიროდ თვლიდა კომიტეტის წევრებზე გაძლიერებული ფარული მეთვალყურეობის დაწესებას. ის იქვე მიუთითებდა კვირაში ერთხელ მათი შეკრების სამ სავარაუდო ადგილს: ეგზარქოსის კანცელარია, სინოდალური კანტორა და წმინდა მარინეს ეკლესიის ეზო (იქვე, ფ. 3).

როგორც ვხედავთ, სახეზე იყო კონკრეტული ფაქტები: დანაშაულებრივი ორგანიზაცია მასში შემავალი წევრების ვინაობის ზუსტი მითითებით, ტერორის მცდელობის ორი შემთხვევა, სასულიერო პირის მკვლელობა, მოსალოდნელი ტერორის ობიექტების ვინაობის ზუსტი მითითება. მიუხედავად ამისა, ჟანდარმერიამ არავითარი ზომები არ მიიღო, მით უმეტეს, რომ აგენტის მიერ 1908 წლის 12 აპრილს შედგენილი დასმენა 19 აპრილს ჟანდარმერიას უკვე მიღებული ჰქონდა, ე. ი. ნიკონის მკვლელობამდე კიდევ რჩებოდა თვეზე მეტი. აგენტისადმი უნდობლობის დამადასტურებელი რაიმე დოკუმენტი ძიების მასალებში არ მოიპოვება. რა თქმა უნდა, თბილისის გუბერნიის ჟანდარმერიის სამმართველო, პროფესიული პრესტიჟის დაცვიდან გამომდინარე, ყოველნაირად შეეცდებოდა, ძიების მასალებისათვის არ დაერთო ანონიმი აგენტის 1908 წლის 12 აპრილის დასმენა. მით უმეტეს, რომ უკვე ძიების დასაწყისშივე (4 ივნისს) პეტროგრადიდან თბილისის გუბერნიის ჟანდარმერიის უფროსი სრულიად არაორაზროვნად მიახვედრეს, რომ ნიკონის მკვლელობაში

ქართველი ავტოკეფალისტები უნდა დაედანაშაულებინათ. ხსენებული დასმენა კი ხელისუფლებისათვის სრულიად მიუღებელ ვერსიას უდებდა საფუძველს.

ანონიმი ავტორის მეორე დასმენაში (1908 წლის 30 მაისი) აღნიშნულია, რომ თიმოთე ბაკურაძეს, ალექსანდრე დავიდოვსა და დავით ჩიკვაიძეს ეგზარქოს ნიკონის მკვლელობა განზრახული ჰქონდათ 1907 წლის 6 მაისს. მაგრამ იმის გამო, რომ ტერორისტი ვასო სოციალ-დემოკრატებმა კახეთში მიავლინეს, ეგზარქოსზე თავდასხმა გადაიდო (იქვე, ფ. 8). 20 მაისს სიმონ გოგიაშვილი დაბრუნდა კახეთიდან და თან ჩამოიყვანა ტერორისტი ვასოც. მკვლელობამდე ტერორისტს ორი ღამე ეძინა სიმონ გოგიაშვილისას და დავით ჩიკვაიძისას, ხოლო დანარჩენი დროის განმავლობაში თიმოთე ბაკურაძისას (იქვე, ფ. 8). აგენტის ცნობით, 1908 წლის 28 მაისს, 9 საათსა და 30 წუთზე, ტერორისტი ვასო სინოდალურ კანტორასთან ჩურჩულით ესაუბრებოდა თიმოთე ბაკურაძეს, დავით ჩიკვაიძესა და ალექსანდრე დავიდოვს. მათ უჩვენეს ვასოს კანცელარიის ყველა შესასვლელი, ასევე აცნობეს ეგზარქოსის მოსვლის დრო. ისინი ერთმანეთს დასცილდნენ 10 საათსა და 25 წუთზე. ეგზარქოსის მოკვლის შემდეგ ტერორისტები მიიმაღნენ. აგენტის ცნობიდან ჩანს, რომ მკვლელობის ადგილზე სულ ოთხი ტერორისტი იმყოფებოდა, რომელთაგან ისროლა მხოლოდ ორმა (იქვე, ფ. 9-10). ძიებას არც ანონიმი აგენტის 1908 წლის 30 მაისის დასმენა გაუთვალისწინებია, თუნდაც იმისათვის, რომ მკვლელობის ერთ-ერთი ვერსია დაემუშავებინა.

ანონიმი აგენტის მესამე დასმენა (1908 წლის 2 ივნისი) აზუსტებს ეგზარქოსის მკვლელობის მნიშვნელოვან დეტალებს. კერძოდ, აგენტი აღნიშნავს, რომ 28 მაისს, დილით, ნიკონის მკვლელობამდე სინოდალური კანტორის შესასვლელთან, მეორე დასმენაში მოხსენიებულთა გარდა, იმყოფებოდა კიდევ ერთი პიროვნება, რომელიც მე-

ორე დასმენაში აგენტმა არ მოიხსენია იმიტომ, რომ მისი ვინაობა უცნობი იყო. აგენტს დაუდგენია, რომ უცნობი იყო მღვდელი ობრაზცოვი, რომელიც 1906 წელს თანამშრომლობდა ი. ბრიხნევიჩის ჟურნალში — „ვსტან სპიაში“. დასმენიდან ჩანს, რომ ათეისტური და რევოლუციური განწყობილებით ცნობილი ობრაზცოვი იმხანად აგრძელებდა თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ ბრძოლას (იქვე, ფ. 17). როცა ტიმოთე ბაკურაძე და დავით ჩიკვაიძე ერთმანეთს დაშორდნენ და თავიანთ სახლებში წავიდნენ, ხოლო ტერორისტები (ოთხნი) სინოდალური კანტორის შესასვლელში შევიდნენ, სინოდალური კანტორის წინ დარჩა მღვდელი ობრაზცოვი, რომელიც თითქოს ეგზარქოსისათვის თხოვნის გადაცემას აპირებდა. ნიკონი მოსვლისას გაესაუბრა გენერალ-ლეიტენანტ გიორგი ყაზბეგს, ხოლო როცა ეს უკანასკნელი დასცილდა ეგზარქოსს, ნიკონთან მივიდა ობრაზცოვი. სწორედ მაშინ, როცა იგი ნიკონს ესაუბრებოდა, გაისმა გასროლა. ორი გასროლის შემდეგ ობრაზცოვი გაიქცა და შევარდა ეგზარქატის ეზოში (იქვე, ფ. 17-18). დასმენიდან ჩანს, რომ აგენტი შესაძლებლად თვლიდა ტერორისტებთან შეთანხმებით, ობრაზცოვის მიერ ნიკონის განგებ შეფერხებას შესასვლელთან, ამიტომაც ითხოვდა მის დაპატიმრებას (იქვე, ფ. 18). აგენტის დასკვნით, სწორედ ობრაზცოვი, ტიმოთე ბაკურაძე, დავით ჩიკვაიძე და მათი კამპანია, სოციალ-დემოკრატები, „დიაკონთა და მეფსალმუნეთა თბილისის კომიტეტი“ იყვნენ ეგზარქოს ნიკონის მკვლელობის ორგანიზატორები (იქვე, ფ. 18). ძიებას არც ჟანდარმერიის ანონიმი აგენტის მესამე დასმენა მიუღია მხედველობაში.

კიდევ ერთი დეტალი: აგენტი მესამე დასმენაში ითხოვდა ფულს, რომელიც, მისივე სიტყვებით, აგენტურული ცნობების მოპოვებისათვის სჭირდებოდა (ტრანსპორტის ხარჯები). თუ აგენტისათვის ფულის მიცემა გადაწყდებოდა,

ნდობით აღჭურვილი ჟანდარმი 3 ივნისს, საღამოს, 5 საათიდან 6 საათამდე უნდა მისულიყო ლორის-მელიქოვის ქუჩა №10-ში (იქვე, ფ. 19). ეტყობა, ჟანდარმერიამ აგენტი აღარ დააფინანსა, რადგან მის მიერ მიწოდებული ცნობები ხელს უშლიდა ნიკონის მკვლელობაში ქართველი ავტოკეფალისტებისათვის ბრალის დადებას. ყოველ შემთხვევაში, ძიების მასალებში ანონიმი აგენტის შემდეგი დასმენები აღარ გვხვდება.

სოციალ-დემოკრატები, რომელთაც პოლიტიკური მკვლელობისა და კვალის დაფარვის დიდი გამოცდილება ჰქონდათ, ახლაც დინჯად და დაბეჯითებით მიდიოდნენ დასახული მიზნისაკენ. სოციალ-დემოკრატიული გაზეთი „ნაპერწკალი“ ნიკონის მკვლელობის შემდეგ დღეებში (30 მაისი, 5 ივნისი, 7 ივნისი) მხოლოდ ისეთ მასალას აქვეყნებდა, რომელიც ხან აშკარად, ხან კი ფარულად მიანიშნებდა ეგზარქოსის მკვლელობაში ქართველი ავტოკეფალისტების მონაწილეობას (იხ. „ნაპერწკალი“, 1908, №4, №5, №8, №10). ქართველმა სოციალ-დემოკრატებმა უკვე 31 მაისს გამორიცხეს ნიკონის მკვლელობაში არა მარტო სოციალ-დემოკრატიული პარტიის, არამედ საერთოდ ყველა პოლიტიკური პარტიისა და მიმდინარეობის მონაწილეობა და ეგზარქოსის მკვლელობა „უგუნურთა კერძო შურისძიებად“ გამოაცხადეს („ნაპერწკალი“, 1908, №5) და ეს მაშინ, როცამთელიშავრამბელურირუსეთი,ოფიცოზები,„კავკაზი“ და „გოლოს კავკაზი“ ნიკონის მკვლელობას სწორედ ავტოკეფალისტთა შურისძიებად თვლიდნენ.

ზემოთ მოყვანილი მასალის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ:

1) თბილისის გუბერნიის ჟანდარმერიის სამმართველომ, თბილისის ოხრანკამ და თბილისის საოლქო სასამართლოს პროკურორმა, პეტროგრადიდან მიღებული მითითების თანახმად, შექმნეს ვერსია, თითქოს საქართველოს ეგზარქოსი

ნიკონი მოკლეს ქართველმა ავტოკეფალისტებმა. მიზანი ასეთი ვერსიისა ნათელი იყო: საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიისათვის მეზობლთა დარბევა, ამ მოძრაობის მოსპობა.

2) ჟანდარმერიის ანონიმი აგენტი ჯერ კიდევ 1908 წლის 16 აპრილს აცნობებდა თბილისის გუბერნიის ჟანდარმერიის სამმართველოს, რომ ეგზარქოსის მოკვლას აპირებდა „დიაკონთა და მეფსალმუნეთა კომიტეტი“, რომელიც თბილისის სოციალ-დემოკრატიული კომიტეტის ხელმძღვანელობით მოქმედებდა. სოციალ-დემოკრატებმა კარგად იცოდნენ, რომ ნიკონის მოკვლას ავტოკეფალისტთა დევნა მოჰყვებოდა, რაც უშუალოდ შედიოდა ქართველ სოციალ-დემოკრატთა გეგმებში. ქართველ ავტოკეფალისტთა მოძრაობა, როგორც ყველაზე წმინდა ნაკადი ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობისა, სულიერ საზრდოს აძლევდა, მორალურად ამხნევებდა იმ ძალებს, რომლებიც საქართველოს რუსეთიდან გამოყოფისათვის იბრძოდნენ. ამას კი ქართველი სოციალ-დემოკრატები ვერ დაუშვებდნენ. ცნობილია, რა დიდი რიხითა და შემართებით ებრძოდნენ ისინი საქართველოს ავტონომიის იდეასაც კი რუსეთის პირველი რევოლუციის წლებსა და შემდგომ ხანებში.

3) ავტოკეფალისტები ეგზარქოს ნიკონს არ მოკლავდნენ, რადგან მათ კარგად იცოდნენ, რომ ეს არ იყო გზა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის მოპოვებისა. არამართო პოლიტიკური მოსაზრებებით იყო ეს მკვლელობა მათთვის მიუღებელი (მკვლელობას ხომ ახალი რეპრესიები მოჰყვებოდა), არამედ, უპირველეს ყოვლისა, მორალური თვალსაზრისით. ეპისკოპოსი კირიონი და მისი თანამოაზრეები საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიისათვის ბრძოლაში ურყევად იცავდნენ უფლის მცნებას: „არა კაც ჰკლა; ხოლო რომელმან მოკლას, თა-

ნამდებ არს სასჯელისა“ (მათე, 5. 21). ის, ვინც ასე ხელა-ლებით სდებდა ბრალს ქართველ ავტოკეფალისტებს ნიკონის მკვლელობაში, პირველ რიგში, თავის მორალურ გადაგვარებას უსვამდა ხაზს.

ამრიგად, ეგზარქოს ნიკონის მკვლელობის ერთადერთი შესაძლო ორგანიზატორები შეიძლებოდა ყოფილიყვნენ ქართველი სოციალ-დემოკრატები.

და ბოლოს, მაინც ვისი ძალიხმევითაა შექმნილი ის დოკუმენტი, რომელშიც დაფიქსირებულია ალექსანდრეს ბაღში ანტონ თოთიბაძისა და მიშა შადინოვის შორის გამართული საუბარი? ეს ხომ ერთადერთი დოკუმენტია, რომელიც ნიკონის მკვლელობაში ქართველ ავტოკეფალისტთა მხილებისათვის გამოდგებოდა? მას, შესაძლო, ორი ავტორი ჰყავს: ქართველი სოციალ-დემოკრატები და ჟანდარმერია. არც ერთს და არც მეორეს ხელს არ აძლევდა ავტოკეფალისტთა მოძრაობის აღმავლობა, რაც უთუოდ შეუწყობდა ხელს ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის გაძლიერებას.

ეგზარქოს ნიკონის მკვლელობა არ ყოფილა ქართველი ერისათვის ტრაგედია. შემზარავი მთელ ამ ისტორიაში ისაა, თუ რა მზაკვრული გზა აირჩიეს ავტოკეფალისტთა მოძრაობის დარბევა-განადგურებისათვის. პოლიტიკურ ბრძოლაში მიზანი ამართლებს საშუალებას. აქ მიუღებელია სახარებისეული სიბრძნე: „ყოველმან, რომელმან ქმნეს ცოდვაჲ, მონაჲ არს იგი ცოდვსაჲ. და მონამან არასადა დამკვდროს სახლსა შინა უკუნისამდე“ (იოანე, 8. 34-35).

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



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

ჟურნალი გამოდის წელიწადში სამჯერ
ყველა უფლება დაცულია. © ფასეულობათა კვლევის საზოგადოება. 2014

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