

№9/2014

რელიგიურ-საგანმანათლებლო ჟურნალი

გული გონიერი

„მიგცე შენ გული გონიერი“

III მეფ. 3.12

თბილისი
2014

მთავარი რედაქტორი: თეიმურაზ ბუაძე
მთავარი რედაქტორის მოადგილე: ირაკლი ორჭონია
რედაქტორი: ნინო გაგოშაშვილი

სარჩევნი

ქრისტიანობა და საკაცობრიო ფასეულობები

5

7 **თეიმურაზ ბუაძე**
რენესანსი და ქრისტიანობა

53 **გიორგი გვასალია**
ქრისტიანობა და თანამედროვე ფასეულობები

ქრისტიანული ღვთისმეტყველების ენა

93

95 **ირაკლი ორჯონია**
წმინდა წერილის ენა, როგორც სიმბოლური
ღვთისმეტყველება

132 **სტილიანოს პაპადოპულოსი**
თეოლოგია და ენა

ქრისტიანული ანთროპოლოგია

173

175 **გიორგი გველესიანი**
ეკლესიის მამათა სწავლება ადამიანში არსებული
ღვთის ხატისებრობისა და მსგავსებისებრობის შესახებ

მართლმადიდებლობა და ხელოვნება

187

189 **თეა ინჭკირველი**
ახალი საეკლესიო მონუმენტური მხატვრობის
პირველი მცდელობა საქართველოში

დასავლელი ქრისტიანი მოაზროვნეები

213

215 **ზურაბ ეკალაძე**
კარლ ბართი

საქართველოს ეკლესიის ისტორია

233

235 **ვახტანგ გურული**
მცხეთის საპატრიარქო ტახტის გაუქმება

ქრისტიანობა და საკაცობრიო
ფასეულობები



რენესანსი და ქრისტიანობა

თეიმურაზ ბუაძე

უკვე დიდი ხანია, რაც სიტყვა „რენესანსი“ კულტურული საღორძინების სინონიმად იქცა. ცხადია, ეს იმის გამოა, რომ იტალიური რენესანსი კაცობრიობის კულტურული და არტისტიკული ძალმოსილების ყველაზე ინტენსიურ, ყველაზე კრეატიულ გამოვლინებად მიიჩნევა. ისევე, როგორც ყველა კულტურული მნიშვნელობის მქონე ისტორიულ ფენომენს, რენესანსსაც წინ უძღოდა და შემდგომში მის ხასიათს განსაზღვრავდა გარკვეული მსოფლმხედველობრივი და ისტორიული წანამძღვრები. ჩვენი სტატიის მიზანი თავად რენესანსული მსოფლმხედველობის და მისი ისტორიული წანამძღვრების ქრისტიანული თვალსაზრისით გაანალიზების მცდელობაა. ჩვენი მიზანია ასევე შევაფასოთ, რამდენად შეესაბამება რენესანსული ეპოქის თვითაქტმა და ჩვენს დროში მასზე გავრცელებული შეხედულებები რეალურ სინამდვილეს; გვინდა ასევე ვაჩვენოთ, რომ კულტურული

და, მით უმეტეს, სულიერი ცხოვრების არაერთი ასპექტით აღორძინების ეპოქამ გარკვეული რეგრესი განიცადა შუა საუკუნეებთან შედარებით.

ითვლება, რომ რენესანსი XIV საუკუნის იტალიაში, კერძოდ, ფლორენციაში დაიბადა. ჩვენ ამ ისტორიული პირობების სპეციფიკაზე ცოტა მოგვიანებით ვისაუბრებთ, მას შემდეგ, რაც ზოგადად მიმოვიხილავთ რენესანსული მსოფლმხედველობის რამდენიმე არსებით თვისებას. რაც შეეხება რენესანსულ მსოფლმხედველობას, ის მთლიანად ინდივიდუალიზმსა და ჰუმანიზმს ეფუძნება და მის ყველაზე ნიშანდობლივ გამოვლინებას ლიტერატურასა და ფერწერაში აღწევს. რენესანსულმა ჰუმანიზმმა და ინდივიდუალიზმმა ყველაზე სრულყოფილი გამოხატულება მისი ფუძემდებლის, მეთოთხმეტე საუკუნის დიდი იტალიელი პოეტისა და მოაზროვნის, პეტრარკას შემოქმედებაში ჰპოვა. რაც შეეხება რენესანსულ ფილოსოფიას, ორიგინალობის თვალსაზრისით, ის ბევრად ჩამოუვარდება იმ ეპოქის ლიტერატურასა და მხატვრობას, მაგრამ რაკი ნებისმიერი მსოფლმხედველობა ყოველთვის შეიცავს გარკვეულ ფილოსოფიურ ელემენტებს, რენესანსის ქრისტიანული ანალიზისას ჩვენ განსაკუთრებით გავამახვილებთ ყურადღებას მის ლიტერატურაზე, ფილოსოფიასა და მხატვრობაზე; თუმცა ამ უკანასკნელთან დაკავშირებით მხოლოდ რენესანსული რეალიზმის გარკვეულ პრინციპებს შევეხებით.

რენესანსული მოძრაობა დეკლარირებულად არასოდეს დაპირისპირებია ეკლესიას, თუმცა ძალიან მოკლე დროში მნიშვნელოვნად დაშორდა შუა საუკუნეების ქრისტიანობის არსებით მსოფლმხედველობრივ პრინციპებს. ჩვენ სტატიის დასაწყისშივე გვინდა მოკლედ შევეხოთ რენესანსული მსოფლმხედველობის სამ მნიშვნელოვან ასპექტს; ეს მოგვცემს კონტექსტს, რომელშიც რენესანსის ისტორიული წინამძღვრების გაანალიზებას ვაპირებთ:

პირველი, რენესანსული მსოფლმხედველობა, შუა საუკუნეების ქრისტიანობისაგან განსხვავებით, მკვეთრად გამოხატული „პელაგიანიზმით“ ხასიათდება. ჰუმანისტები არ აღიარებენ ქრისტიანულ სწავლებას ადამიანის დაცემული ბუნების შესახებ. მათში ძალიან ძლიერია ადამიანის თანდაყოლილი სიკეთის, ღირსებისა და მისი ყოვლისმომცველი ინტელექტუალური შესაძლებლობების რწმენა. ანტიკური ეპოქის მოაზროვნეების დარად, ჰუმანისტებს სწამთ, რომ ცოდვის ერთადერთი მიზეზი გაუნათლებლობაა და რომ ცრურწმენებისაგან გათავისუფლებული გონების წინამძღოლობით ადამიანს ყველა მიზნის მიღწევა შეუძლია. ისინი ადამიანის ღირსებას მის სიწმინდეში, ეთიკურ იდეალთან მიახლოებაში კი არ ხედავენ, არამედ მის განსაკუთრებულობასა და განუმეორებლობაში. ეს აღორძინების ეპოქის ინდივიდუალიზმის ერთ-ერთი საფუძველი გახდა. როგორც ცნობილია, ქრისტიანული სიწმინდე მიმბაძველობას ეფუძნება. ქრისტიანი ქრისტეს ან წმინდანის მიბაძვას ცდილობს. ამის საპირისპიროდ, პეტრარკა თავის მიმდევრებს ურჩევდა, არავისთვის მიეზიარებოდნენ, რათა საკუთარი უნიკალური ინდივიდუალობა არ ჩაეკლათ. თავად პეტრარკა წერს, რომ ის თავს აიძულებდა, არასოდეს მიეზიარებინათ ციცერონისთვის, მიუხედავად იმისა, რომ მისადმი (მისივე დამოწმებით) ყველგან დიდი თაყვანისცემით იყო განმსჭვალული (თვით ეს ფაქტიც მეტად ნიშანდობლივია ჰუმანისტური სეკულარული ტენდენციების დასანახავად, ქრისტიანული სულისკვეთებით გაჟღენთილ შუა საუკუნეებში შეუძლებელი იყო პეტრარკასავით ცნობილ ავტორს იდეალად წარმართი ადამიანი ელიარებინა).

მეორე, აღორძინების ეპოქაში თვალში საცემია კლასიკური ლიტერატურისა და ხელოვნების განსაკუთრებული თაყვანისცემა. ჰუმანისტები მთელი არსებით ცდილობდნენ ანტიკური მსოფლმხედველობრივი და კულტურული ღირე-

ბულებების აღორძინებას; დიდი ყურადღებით იკვლევდნენ და ბაძავდნენ ანტიკური ლიტერატურისა და ხელოვნების ნიმუშებს.

მესამე, წინა აბზაციც შეიძლება მიმანიშნებელი იყოს იმისა, რომ აღორძინების ეპოქა ყოვლისმომცველი მსოფლმხედველობრივი¹ სეკულარიზაციის პროცესით ხასიათდება. ამ დროს შუა საუკუნეების შემდეგ პირველად ხდება, რომ ინტელექტუალურ ცხოვრებას წარმართავენ არა საეკლესიო პირები, არამედ საერონი; ჰუმანიზმი თავისი ჩასახვისას დილეთანტური მოძრაობა იყო, ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით, რადგან ის არ წარმოშობილა პროფესიულ გარემოში, საუნივერსიტეტო პოზიციის მქონე პროფესიონალი ფილოსოფოსების წრეში, რომლებშიც სასულიერო პირები გადამწყვეტ როლს თამაშობდნენ; პირველი ჰუმანიტები იყვნენ მეცენატის (მაგალითად, მედიჩების ოჯახი) გარშემო შემოკრებილი ანტიკურ ლიტერატურაზე შეყვარებული ახალგაზრდები, რომლებიც უმეტესწილად კლასიკური ტექსტების თარგმნითა და შესწავლით იყვნენ დაკავებულნი. აღორძინების ეპოქაში პირველად გამოჩნდა ასევე ეკლესიისაგან დამოუკიდებელი საერო სკოლები, სადაც მოსწავლეები არსებითად ჰუმანიტურ ანუ ანტიკურ ტექსტებზე (humanitas) და არა წმინდა წერილზე დაფუძნებულ განათლებას იღებდნენ.

რენესანსული ეპოქის ძლიერი სეკულარული ტენდენციები გარკვეულმა რელიგიურმა და ისტორიულმა გარე-

1 აქ სიტყვა „მსოფლმხედველობრივი“ იმითომ გამოვიყენეთ, რომ ინსტიტუციური სეკულარიზაცია, ცხადია, რენესანსზე უფრო ძველი მოვლენაა. მისადმი მოწოდებას თავად უფალ იესო ქრისტეს ქადაგებებში ვხედავთ - „მიეციო კეისრისა კეისარსა და ღვთისა - ღმერთსა“ (მათ. 22, 21); ხოლო რაც შეეხება მსოფლმხედველობრივს, შუა საუკუნეების შემდეგ, რენესანსის ეპოქაში, პირველად იჩინა თავი მსოფლმხედველობრივი ღირებულებების ქრისტიანული გამოცხადების გარეშე დაფუძნების სურვილმა.

მოებებმა განაპირობა. ჩვენ ჯერ ისტორიულ ფაქტორებს განვიხილავთ და მერე შევეხებით რელიგიურს.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, რენესანსი იტალიის ქალაქ ფლორენციაში ჩამოყალიბდა XIV საუკუნეში. ცხადია, ისტორიაში შემთხვევით არაფერი ხდება, ამიტომ შემთხვევითი არაა არც წინა წინადადებაში ნახმარი სიტყვები: „იტალია“, „ფლორენცია“ და „XIV საუკუნე“. ჩვენ ზუსტად ამაზე გვსურს ახლა საუბარი. რაც შეეხება იტალიას, უნდა აღვნიშნოთ, რომ გვიანდელი შუა საუკუნეებიდან დაწყებული ის ყველაზე განვითარებული რეგიონი იყო ევროპაში ურბანული და კომერციული თვალსაზრისით. იმ დროს იტალიაში ყველაზე მეტად დასახლებული და მრავალრიცხოვანი ქალაქები არსებობდა. ეს ურბანისტული ასპექტი ძალიან აახლოვებდა მას ანტიკურ სამყაროსთან, რომლის ცივილიზაციაც ქალაქურ ცხოვრებაზე იყო დაფუძნებული. იტალიის ქალაქებიდან ბევრი დიდ როლს თამაშობდა ბიზანტიის იმპერიასა და დასავლეთ ევროპას შორის არსებულ კომერციულ ურთიერთობებში; ზოგიერთი მათგანი, მაგალითად, ვენეცია, თვით ბიზანტიის დედაქალაქ კონსტანტინეპოლსაც კი ეჯიბრებოდა სიმდიდრითა და კომერციული აქტიურობით. სხვა ევროპული ქვეყნებისაგან განსხვავებით, იტალიის ეკონომიკა უფრო მეტად იყო დამოკიდებული ფულზე, ვიდრე მიწათმფლობელობაზე, რამაც მის ქალაქებს სხვებზე მეტი ფინანსური და პოლიტიკური დამოუკიდებლობა მოუტანა. იტალიური ქალაქების თვითმმართველობამ და კომერციულმა აქტიურობამ კი ნოტარიუსების, მოსამართლეების, სახელმწიფო მოხელეებისა და, ზოგადად, ბიუროკრატიული აპარატის დიდი მოთხოვნილება გააჩინა, რამაც, თავის მხრივ, მკვეთრად გაზარდა წერა-კითხვის მცოდნეთა რაოდენობა. ამ უკანასკნელ გარემოებას უზარმაზარი მნიშვნელობა ჰქონდა რენესანსის ჩამოყალიბებასა და განვითარებისთვის, რა-

დგან, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ალორძინების მოძრაობა სეკულარული ბუნებისა იყო, მასში წინამძღოლი როლი საერო ფენას ეჭირა. ჰუმანისტური მოძრაობის სათავეებთან მოსამართლეები, ნოტარიუსები და რიტორიკის საერო მასწავლებლები დგანან. ამას თავისი ახსნა აქვს; მოსამართლეებსა და ნოტარიუსებს კანონებთან აქვთ საქმე. კანონის სწორი ფორმულირება და სასამართლო პროცესებზე კამათი კი დიდ ტერმინოლოგიურ სიზუსტეს მოითხოვს. ამან მოსამართლეები და ნოტარიუსები იძულებული გახადა, კარგად გაცნობოდნენ ძალიან მდიდარ და ტერმინოლოგიურად დახვეწილ ანტიკურ იურისპრუდენციას, რაც მათ ლათინური ენის კარგ ცოდნას აძლევდა და ანტიკური ლიტერატურის კითხვისკენაც უბიძგებდა. ეს ის ხალხი იყო, რომელიც კარგად იცნობდა და აფასებდა ანტიკურ ლიტერატურას. როგორც შემდგომში არაერთგზის ვნახავთ, ჰუმანიზმის ამ ასპექტებმა (სეკულარიზმი და დილექტანტობა) არსებითად განსაზღვრა ალორძინების ეპოქის მოღვაწეთა თვითაღქმა და სულისკვეთება.

იტალია სხვა ასპექტითაც იყო მნიშვნელოვანი. ევროპაში არსად გვხვდება ანტიკური სამყაროს კულტურული წარსულის იმდენი მატერიალური გადმონაშთი, რამდენიც იტალიაში. ეს გარემოება გამუდმებით მოაგონებდა იტალიელებს ანტიკური კულტურის მშვენიერებას და მათი ნაციონალური სიამაყის უმნიშვნელოვანეს ასპექტს წარმოადგენდა. ამან გადამწყვეტი მნიშვნელობა იქონია რენესანსული სულისკვეთების ფორმირებისას, რადგან, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამ მოძრაობის ერთ-ერთი არსებითი თვისება ანტიკური ლიტერატურისა და ხელოვნების თავიანთი ცნობა იყო. იტალია ანტიკური სამყაროს არა მხოლოდ მატერიალური გადმონაშთებით იყო მდიდარი; ბარბაროსების შემოსევებისა და ხალხთა დიდი გადასახლების ეპოქაში, იტალიის გარდა თითქმის ყველგან დაიკარგა

ანტიკური კულტურული ტრადიცია. ამასთან, რომი და, აქედან გამომდინარე, იტალია, ახლოს იდგა არა მარტო ძველ ლათინურ ლიტერატურულ სამყაროსთან, არამედ ბერძნულთანაც. საქმე ისაა, რომ ლიონის და ფლორენცია-ფერარის² უნიატური კრებების დროს და, შემდგომში კონსტანტინეპოლის დაცემის გამო, არაერთი ბერძნულენოვანი სასულიერო პირი და სწავლული ჩავიდა დასავლეთში და ზოგიერთი მათგანი იქ დასახლდა კიდევ. მათ თან ხშირად ძველი ბერძნული ხელნაწერებიც ჩაჰქონდათ. ალბათ ამანაც განაპირობა, რომ ცნობილი ბიბლიოფილისა და თავადაც ჰუმანისტის, პაპ ნიკოლოზ V-ის პირადი ბიბლიოთეკა ძველი ბერძნული ხელნაწერების იმ დროისთვის უმდიდრეს კოლექციას (დაახლოებით 1200 ეგზემპლარი) შეიცავდა (შემდგომში სწორედ ეს პირადი კოლექცია დაედო სათავედ ვატიკანის ცნობილ ბიბლიოთეკას). ალბათ, ანტიკურ სამყაროსთან კულტურული სიახლოვით გამოწვეული ეროვნული სიამაყე უნდა იყოს იმის მიზეზი, რომ როგორც ზოგიერთი მკვლევარი³ აღნიშნავს, იტალიაში, სხვა ევროპულ ქვეყნებთან შედარებით, გაცილებით ნაკლები იყო შუა საუკუნეების კულტურული და ესთეტიკური გავლენა. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ გოთური (ანუ ბარბაროსული) არქიტექტორული სტილით აგებული ტაძრები არსად გვხვდება იტალიაში, მილანის გარდა, რომელიც შუა საუკუნეებიდან მოყოლებული ჩამოსახლებული გერმანული ანგლობარდების ტომებით იყო დასახლებული. ზემოთქმულიდან კარგად ჩანს, რომ იტალიის მენტალური და

2 ლიონის (1274) და ფერარა-ფლორენციის (1438-1445) საეკლესიო კრებების დროს რომის პაპები - გრიგოლი X და ევგენი IV - სარგებლობდნენ რა ბიზანტიის იმპერიის რთული პოლიტიკური მდგომარეობით, თურქების წინააღმდეგ სამხედრო დახმარების სანაცვლოდ ცდილობდნენ აღმოსავლეთის მართლმადიდებლური ეკლესიის რომის წმინდა საყდარზე დაქვემდებარებას.

3 ob. Daileader P. The Late Middle Ages, NY 2007. p. 17.

მატერიალური გარემო ზედმიწევნით შეესაბამებოდა რენესანსულ სულისკვეთებას.

რაც შეეხება ფლორენციას, ის იყო უაღრესად მდიდარი, თავისუფალი, კლასიკური და თანამედროვე ხელოვნების მოყვარული ქალაქი. ამასთან, იქ XIV საუკუნეში ერთდროულად მოქმედებდა რენესანსის ხელშემწყობი რამდენიმე ფაქტორი. დავიწყოთ იმით, რომ 1375-1425 წლებში ფლორენციის კანცლერი იყო კოლუჩიო სალუტატი. ამ მდიდარ კაცს ახლო მეგობრობა აკავშირებდა პეტრარკასთან, თავადაც წერდა ლექსებს და საკუთარსა თუ ქალაქის ფინანსებს გულუხვად იყენებდა ჰუმანისტი ავტორებისა და არტისტების პატრონაჟისთვის. ამ ქალაქს უკავშირდება აგრეთვე ერთი თავისებურებაც. მიუხედავად იმისა, რომ ფლორენცია ადრევე გახდა ძალიან მდიდარი და გავლენიანი ქალაქი ბანკებისა და შალის წარმოების წყალობით, მასში იტალიის სხვა ქალაქებთან (ბოლონია, პადუა, ნეაპოლი და სხვა) შედარებით გვიან, XIV საუკუნის ბოლოს, დაარსდა უნივერსიტეტი. ამან გამოიწვია ის, რომ რენესანსის ჩასახვის პერიოდში ფლორენციაში არ არსებობდა სქოლასტიკური ტრადიცია, რომელიც ყოველთვის მხოლოდ საუნივერსიტეტო წიაღში ვითარდებოდა. სქოლასტიკოსი პროფესორებისა და სქოლასტიკური ტრადიციის არარსებობამ ფლორენციაში გზა გაუხსნა ჰუმანიზმის სწრაფ განვითარებასა და გავრცელებას.

დაბოლოს, რაც შეეხება XIV საუკუნეს: ერთი შეხედვით, დასავლეთ ევროპისათვის პრობლემატური XIV და XV საუკუნეები სულაც არ იყო შესაფერისი რენესანსული მოძრაობისთვის, თუ მისთვის დამახასიათებელ ზღვარდაუდებელ ოპტიმიზმსა და თვითდაჯერებულობას გავითვალისწინებთ. თუმცა ზოგიერთი ისტორიკოსი ფიქრობს, რომ შავი ჭირის შემდგომმა ეკონომიკურმა სიტუაციამ გადამწყვეტი როლი ითამაშა რენესანსული ჰუმანიზმის გა-

ნვითარებისა და გავრცელების საქმეში. ცხადია, აქ არ იგულისხმება არც ჰუმანიზმის წარმოშობა, რადგან ის შავი ჭირის ეპიდემიაზე ადრე ჩაისახა და არც მისი მსოფლმხედველობრივი ორიენტაცია, რადგან ის მნიშვნელოვანწილად პეტრარკამ განსაზღვრა. ჩვენ აქ მხედველობაში გვაქვს რიჩარდ გოლდვეითის⁴ მოსაზრება, რომელიც შემდეგში მდგომარეობს: შავი ჭირის პანდემიამ (1346-53) რამდენიმე წელიწადში ევროპის 30-დან 60 პროცენტამდე მოსახლეობა შეიწირა, რამაც არსებითად შეამცირა ბაზრები და თითქმის ყველა ეკონომიკური აქტივობა. რაკი კაპიტალის ფინანსური თვალსაზრისით მომგებიანი ინვესტირების საშუალება მკვეთრად შემცირდა, ძალიან მდიდარი ხალხი ცდილობდა ფული ხელოვნების ნაწარმოებების შექმნასა და კულტურული პროგრამების დაფინანსებაში დაეხარჯა. ამის მაგალითებს იძლევიან ზემოხსენებული სალუტატი და მედიჩების ოჯახი.

ჩვენ აქამდე რენესანსის წარმოშობის გარეგან ისტორიულ წანამძღვრებზე ვსაუბრობდით, ახლა უფრო მნიშვნელოვან რელიგიურ მიზეზებს შევეხებით. ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი შინაგანი ფაქტორი, რომელმაც რენესანსის წარმოშობასა და მის შემდგომ განვითარებას შეუწყო ხელი, XIV-XVI საუკუნეებში ეკლესიის ავტორიტეტის მკვეთრი დაცემა დასავლეთში, განსაკუთრებით კი იტალიაში. სწორედ ამან მისცა დასაბამი სეკულარულ ტენდენციას, რომელიც რენესანსული ჰუმანიზმის არსებით ასპექტს წარმოადგენს. იმ ეპოქაში ეკლესიის ავტორიტეტის დაქვეითება არაერთმა ფაქტორმა გამოიწვია, მათგან შეიძლება სამი უმთავრესი გამოვყოთ. პირველი უმნიშვნე-

4 Goldthwaite, Richard. *Wealth and the Demand for Art in Italy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993. p. 22-23.

ლოვანესი მიზეზი უდავოდ კათოლიკური ეკლესიის ბევრი მაღალი იერარქის წრეგადასული სიმდიდრე, ფუფუნებით ცხოვრება და თვალშისაცემი გარყვნილება იყო. ბუნებრივია, რომ რომის საყდარი ყოველთვის გამოირჩეოდა სიმდიდრითა და დიდებულებით, მაგრამ ინდულგენციებით ვაჭრობამ, რომლის შედეგად მთელი კათოლიკური სამყაროდან კოლოსალური თანხა მიედინებოდა იტალიაში და რომის კურიის წარმატებულმა საბანკო ოპერაციებმა (პაპის ფინანსურ საქმეებს, როგორც წესი, ფლორენციელი ბანკირები განაგებდნენ) წმინდა საყდარს აურაცხელი სიმდიდრე მოუტანა; სიმდიდრეს თან მოჰყვა ფუფუნებით ცხოვრება და გარყვნილება, რომლის მასშტაბებმა თავზარი დასცარომში ჩასულ მაშინ ჯერ კიდევ კათოლიკური ეკლესიის წევრს, ავგუსტინელ ბერ მარტინ ლუთერს და აფიქრებინა, რომ იტალიაზე გარყვნილი და უღმერთო ქვეყანა ევროპაში არ არსებობდა. მართალია, აქ უფრო გვიანდელ ეპოქაზე საუბარი (ლუთერი რომში 1510–11 წლებში იმყოფებოდა), მაგრამ ლუთერის მიერ ნანახი ცხოვრების წესი იქ გაცილებით ადრე ჩამოყალიბდა. ამის დასტურად შეიძლება გავიხსენოთ რამდენიმე ადრინდელი შემთხვევა, როდესაც ბერმონაზვნობა პროტესტს გამოთქვამდა ეკლესიაში დაგროვებული სიმდიდრისა და მისი მაღალი სასულიერო პირების მიერ არამართებული გამოყენების გამო. აქ მხედველობაში გვაქვს პაპ ბონიფაცი VIII-ის მიერ 1296 წელს ერეტიკოსებად შერაცხული ფრანცისკანელთა რადიკალური ჯგუფის ეგრეთ წოდებული ფრატინელების შემთხვევა, რომლებსაც სკანდალურად მიაჩნდათ მაშინდელი ეკლესიის სიმდიდრე და ცოტა მოგვიანებით, 1326 წლის საეკლესიო კრებაზე პაპ იოანე XXII-ის მიერ გამტყუნებული ფრანცისკანელთა ორდენის მეთაური მიქაელ კაზენელი (Michael of Casena), რომელიც თვით ფრანცისკ ასიზელის შესაფერი გულმოდგინებით ქადაგებდა სასულიერო პირთა

უპოვარების მკაცრ აუცილებლობას.

იტალიელების კათოლიკური ეკლესიისადმი უკმაყოფილებას მეორე, ასე ვთქვათ, პოლიტიკურ-ნაციონალური მიზეზიც ჰქონდა. საქმე ისაა, რომ რომის პაპებმა ნეგატიური როლი ითამაშეს იტალიის გაერთიანების მცდელობისას. XII-XV საუკუნეების განმავლობაში იტალიური ქალაქსახელმწიფოების პოლიტიკური ცხოვრება არსებითად განისაზღვრებოდა ორი პოლიტიკური პარტიის, გველფებსა და გიბელინებს შორის ბრძოლით; პირველი მხარს უჭერდა პაპების პოლიტიკურ ძალაუფლებას, მეორე კი – რომის წმინდა იმპერიის იმპერატორს. ამ საუკუნეების განმავლობაში პაპები ძალისხმევას არ იშურებდნენ, რათა იტალიის ცენტრალური ტერიტორიები წმინდა საყდრისთვის დაექვემდებარებინათ. ამან, რა თქმა უნდა, ხელი შეუშალა ქვეყნის პოლიტიკურად გაერთიანებელი ნაციონალური ძალისხმევის ჩამოყალიბებასა და განვითარებას. სწორედ ამას საყვედურობდა რომის საყდარს ჯერ მაკიაველი, მოგვიანებით კი – მაძინი. იტალიელების ამ განწყობას განსაკუთრებით ამძაფრებდა ფაქტი, რომ ის ეპოქა ეროვნული სახელმწიფოების წარმოშობის დრო იყო (ამ დროს ყალიბდება ესპანეთის, საფრანგეთისა და ინგლისის ეროვნული მონარქიები). ამასთან, ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ეროვნული სახელმწიფოების წარმოშობას თან ახლდა არცთუ უმნიშვნელო სეკულარული განზომილება. მდგომარეობა ასეთი გახლდათ: ეროვნულ სახელმწიფოებში (ინგლისი, საფრანგეთი, უფრო ნაკლებად – ესპანეთი) მაღალი იერარქების უმრავლესობა წარმოშობით „უცხო“, კერძოდ, იტალიელები იყვნენ, რომელთაგან ცოტა თუ გამოირჩეოდა სამაგალითო ზნეობით; ამას ემატებოდა ისიც, რომ ქვეყნიდან უზარმაზარი თანხები გაედინებოდა წმინდა საყდრის მიმართულებით, რაც არ მოსწონდა არც უბრალო ხალხს და არც დიდგვაროვნებს. ეს

გარკვეულ ოპოზიციურ განწყობილებას ბადებდა ეკლესიის მაღალი იერარქების მიმართ; ამავე დროს, ეროვნული მონარქია ნაციონალური თვითმყოფადობის გარანტიად აღიქმებოდა. იტალიის შემთხვევაში, ერთიანი ეროვნული მონარქიის და, აქედან გამომდინარე, ძლიერი ნაციონალური სახელმწიფოს არარსებობამ იტალიურ ინტელექტუალურ ელიტაშიც გააჩინა ოპოზიცია კლერიკალების წინააღმდეგ. ზემოხსენებულმა გარემოებებმა იტალიასა და ევროპის სხვა ქვეყნებშიც რენესანსულ მოძრაობას სეკულარული ორიენტაცია შესძინა.

დასავლეთში კათოლიკური ეკლესიის ავტორიტეტის დაცემის მესამე მიზეზი თავად პაპობის ინსტიტუტის იმდროინდელ პრობლემებს უკავშირდება. აქ მხედველობაში გვაქვს პაპების ეგრეთ წოდებული „ავინიონის ტყვეობა“⁵, დასავლეთის დიდი სქიზმა⁶ და კონსილიარიზმის⁷ მოძრაობა. პაპები მათთვის მეტად რთულ ამ ეპოქაში ხშირად არ თაკილობდნენ პოლიტიკურ ინტრიგებს, რასაც შეუძლებ-

5 პაპების „ავინიონის ტყვეობის“ პერიოდი 1309 წლიდან 1376 წლამდე გგრძელდა. ამ დროს პაპები საფრანგეთის ქალაქ ავინიონში ცხოვრობდნენ. საფრანგეთის მეფე ჰენრი IV-ის და პაპ ბონიფაც VIII-ის კონფლიქტის და ბენედიქტე XI-ის რამდენიმეთვიანი პაპობის შემდეგ, ფრანგი მონარქის უშუალო გავლენით, ახალ პაპად აირჩიეს ფრანგული წარმოშობის კლიმენტი V. მან პაპად გახდომის შემდეგ უარი განაცხადა რომში ცხოვრებაზე და რეზიდენციად ავინიონი აირჩია. მომავალი 67 წლის განმავლობაში პაპები იძულებულნი იყვნენ ამ ქალაქში დარჩენილიყვნენ. ამიტომაც მოიხსენიებენ ამ პერიოდს „პაპების ბაბილონის ტყვეობად“.

6 ეგრეთ წოდებული დასავლური „დიდი სქიზმა“ 1378–დან 1417 წლამდე გგრძელდებოდა. ამ პერიოდში ორი „პაპი“ ეცილებოდა ერთმანეთს რომის კათედრას. ამ სკანდალური სიტუაციის მიზეზი უფრო პოლიტიკურ ხასიათს ატარებდა, ვიდრე თეოლოგიურს. ამან ძალიან დააჩინა პაპების ავტორიტეტი. ეს პრობლემა საბოლოოდ კონსტანსის (1414–1418 წწ.) კრებამ გადაწყვიტა.

7 კონსილიარიზმის სახელით ცნობილია მოძრაობა კათოლიკურ ეკლესიაში, რომელიც პაპის ავტორიტეტზე მაღლა საეკლესიო კრებას აყენებდა. ამ მოძრაობამ XIV-XVI საუკუნეები მოიცვა. კონსილიარიზმის პოზიციები ძლიერი იყო პიზის (1409 წ.), კონსტანსის (1414–1418 წწ.) და ბაზელის (1431–1449 წწ.) კრებებზე, თუმცა ლატერანის მეხუთე კრებამ (1512–1517 წწ.) დაგმო ეს მოძრაობა. პაპიზმმა სრული გამარჯვება 1870 წლის ვატიკანის პირველ კრებაზე მოიპოვა.

ლია მათ პირად ავტორიტეტსა და, კათოლიკური ეკლესიის ბუნებიდან გამომდინარე, მთელი ეკლესიის ავტორიტეტზე უარყოფითად არ ემოქმედა.

ზემოხსენებულ ისტორიულ და მსოფლმხედველობრივ გარემოში ჩასახულ რენესანსულ ჰუმანიზმს ადრევე, XIV საუკუნის პირველ ნახევარშივე ჩამოუყალიბდა საკუთარი თავის რევოლუციურად ახალი, აღმატებული კულტურული ფენომენის თვითაღქმა. ამაში დიდი როლი მიუძღვის რენესანსული მოძრაობის ფუძემდებელ ფრანჩესკო პეტრარკას. იგი ნოტარიუსის ოჯახში დაიბადა (მისი ბაბუა და დიდი ბაბუაც ნოტარიუსები იყვნენ). თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ჰუმანიზმი იურისტების სეკულარულ წრეში ჩაისახა, ადვილი გასაგები გახდება პეტრარკას ცხოვრებისეული გზა და მისი მთავარი მსოფლმხედველობრივი მოტივები, რომლებმაც მისი ახალგაზრდობიდანვე იჩინა თავი. ჰუმანისტური ოჯახური გარემოს მიუხედავად, მან კარგი სქოლასტიკური განათლება მიიღო ჯერ მონპელიეს და მერე ბულონის უნივერსიტეტებში, რომლებიც მაშინდელი ევროპის საუკეთესო სასწავლებლებად ითვლებოდა. პეტრარკა კლასიკური ლიტერატურის მგზნებარე მკვლევარი იყო, გამუდმებით მოგზაურობდა და ეძებდა მანამდე უცნობ ძველ ხელნაწერებს. მან ამ მხრივ გარკვეულ წარმატებებს მიაღწია, აღმოაჩინა ციცერონის რამდენიმე უცნობი შრომა (მისივე სიტყვებს თუ დავეყრდნობით, პეტრარკას ყველაზე საყვარელი ავტორი ციცერონი იყო. ეს კიდევ ერთხელ წარმოაჩენს მის სეკულარულ სულისკვეთებას. იგი დიდ პატივს სცემდა ასევე ვერგილიუსს და ნეტარ ავგუსტინესაც, თუმცა ამ უკანასკნელის ქრისტიანული აზრის სიღრმე კი არ იტაცებდა, არამედ მჭერმეტყველური ტალანტი, რაც წმინდა მამას თავისი ცხოვრების საერო პერიოდში პროფესიონალი რიტორის წარმატებულმა კარიერამ დაუხვეწა). პეტრარკა სრულყოფილად ფლობდა ლათინურ

ლიტერატურულ ენას და ყველაზე მეტად კლასიკური ავტორების სტილის განუმეორებელი ელევანტურობა ხილავდა. იგი დარწმუნებული იყო, რომ შუა საუკუნეებმა ლიტერატურისა და, ზოგადად, ხელოვნების მნიშვნელოვანი დეკადანსი მოიტანა; არ მოსწონდა შუა საუკუნეების ავტორების, განსაკუთრებით, სქოლასტიკოსების აბსტრაქტული და მშრალ ლოგიკას დაქვემდებარებული წერის მანერა, ასევე ისიც, რომ ეს უკანასკნელნი წერისას აზრის სიზუსტეს უფრო დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ, ვიდრე მისი გამოხატვის ესთეტიკურ მხარეს; არ მოსწონდა შუა საუკუნეების სტილიზირებული მხატვრობაც, რომელიც გამოსახული წმინდანის იკონოგრაფიულ ასპექტებზე უფრო ამახვილებდა ყურადღებას, ვიდრე მის ინდივიდუალურ და ფსიქოლოგიურ თავისებურებებზე. უდავოდ ამ მოსაზრებებმა უბიძგა პეტრარკას, რომ კაცობრიობის ისტორიის ახალი, სამელემენტიანი პერიოდიზაცია შემოეტანა. პეტრარკასთან პირველი, ანუ კლასიკური პერიოდი ქალაქ რომის დაცემით მთავრდება, როცა ეს უკანასკნელი 410 წელს ბარბაროსებმა დაიპყრეს და გაძარცვეს (მანამდე ისტორიის ნეტარ ავგუსტინესეული პერიოდიზაცია იყო გავრეცელებული. ის ექვსი ელემენტისაგან შედგებოდა, რომლებიც ერთმანეთისაგან მნიშვნელოვანი რელიგიური მოვლენებით იყო განცალკევებული, კერძოდ: წარღვნა, აბრაამის გამოსხმობა, უფლის შობა და ა. შ. პატრარკამ კი სეკულარული პერიოდიზაცია შემოიტანა; მასთან ეპოქები მნიშვნელოვანი კულტურული მომენტებით განიყოფიან ერთმანეთისაგან). პეტრარკა აღფრთოვანებულია პირველი პერიოდით და აიდევალებს მას; ის გმირების, პატრიოტების, სამოქალაქო სათნოებების აყვავების, თვითრწმენისა და საკუთარი ღირსების სრული შეგრძნების ეპოქად მიაჩნია. მისი აზრით, ამ დროის ხელოვნება სახელოვანი საქმეების კეთებისკენ აღძრავდა ადამიანებს, ისინი დიდებისა და პატივის მოსაპოვებლად

სიცოცხლეს არ იშურებდნენ. ქრისტიან პეტრარკას მიაჩნია, როგორ უცნაურადაც არ უნდა მოგვეჩვენოს ეს, რომ ადამიანი არასოდეს ისე არ დამსგავსებია ღმერთს, როგორც ამ ეპოქაში (მართალია, აქ იგი ადამიანის კრეატიულობას გულისხმობს, მაგრამ მისგან მაინც მოულოდნელია ეს აზრი, რადგან წარმართობა ადამიანს ღმერთს კი არ ამსგავსებს, არამედ პირდაპირ უტოლებს მას, რამეთუ, პავლე მოციქულის აზრს თუ გავიმეორებთ, წარმართობა ქმილების შემოქმედის ადგილზე დაყენებას ნიშნავს).

მეორე, ანუ შუა საუკუნეების ეპოქას პეტრარკა ბნელ, წყვდიადის ეპოქას უწოდებს. პეტრარკა არასოდეს ყოფილა დისიდენტი, პირიქით, მას ძალიან ახლო მეგობრობა აკავშირებდა მის თანამედროვე ბევრ მაღალ საეკლესიო იერარქთან, მაგრამ ეს სულაც არ უშლიდა ხელს დაუფარავად ეწოდებინა წყვდიადის წლები იმ ეპოქისთვის, როცა ეკლესია რეალურად წინამძღოლობდა საზოგადოების სულიერ და ინტელექტუალურ ცხოვრებას. სავარაუდოდ, არამართო პეტრარკა, არამედ რენესანსული ჰუმანიზმით განმსჭვალული სასულიერო ფენის დიდი ნაწილიც ფიქრობდა, რომ შუა საუკუნეების ეკლესია ზედმეტად ამახვილებდა ყურადღებას ადამიანის დაცემულ ბუნებაზე; უქადაგებდა მორწმუნეებს, ამოდ არ ცდილიყვნენ ამსოფლიური ბედნიერების მიღწევას, არ მიჯაჭვოდნენ ამა სოფელს და მთელი ენერჯია ცათა სასუფევლის დამკვიდრებისთვის მოეხმარებინათ. პეტრარკას აზრით, ასეთი მოწოდებები ზღუდავდა ადამიანს და მისი შემოქმედებითი უნარის დათრგუნვას იწვევდა.

მესამე პერიოდი თავად პეტრარკას დროიდან იწყება. მისი აზრით, იგი თვითონ იყო ახალი ეპოქის წამომწყები. ამ ეპოქას მან Rinascimento დაარქვა, რაც იტალიურად „ხელახლა დაბადებას“ ნიშნავს; ზუსტად იგივე აზრს გამოხატავს სიტყვა „რენესანსი“, რომელიც ფრანგული renaissance-დან მომდინარეობს. პეტრარკა ფიქრობდა, რომ შუა საუკუნეების

მსოფლმხედველობრივი წნეხისაგან გათავისუფლების შედეგად კაცობრიობა „ხელახლა დაიბადა“. იგი იმედოვნებდა, რომ კლასიკური ავტორების ხელახლა აღმოჩენის, მათი ფასეულობების გაზიარების საშუალებით, კაცობრიობა ისევ დაიბრუნებდა ძველ ღირსებასა და კრეატიულობას.

პეტრარკასა და მომდევნო ჰუმანისტების პრეტენზია, თითქოს მათ ხელახლა „აღმოაჩინეს“ ან თუნდაც სათანადო პატივი დაუბრუნეს კლასიკურ ავტორებს, სინამდვილეს არ შეესაბამება. გაცილებით უფრო ადრე, VIII-IX საუკუნეებში, კაროლინგური ეპოქის სკოლებში დიდი გულმოდგინებით სწავლობდნენ კლასიკურ ტექსტებს; ამიტომაც ხმარობენ ზოგჯერ ამ ეპოქის აღსანიშნავად ტერმინ „კაროლინგების რენესანსს“. უფრო მეტიც, გაუმართლებელი იქნება იფიქრო, რომ მდიდარი მეცენატების გარშემო შემოკრებილი დილექტანტი ჰუმანისტები უფრო ღრმად იცნობდნენ და აფასებდნენ კლასიკური ეპოქის ავტორებს, ვიდრე პროფესიონალი სქოლასტიკოსები, რომლებიც უნივერსიტეტებში იკვლევდნენ და ასწავლიდნენ მათ ნააზრევს. ღიმილის მომგვრელი იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ლორენცო ვალა, ფიჩინო, მირანდოლა და მათზე უფრო ნაკლები გავლენის მქონე სხვა ჰუმანისტები უფრო ღრმად იცნობდნენ არისტოტელეს, პლატონს და ნეოპლატონიკოსებს, ვიდრე ერიუგენა, ალბერტ დიდი, თომა აქვინელი და ბონავენტურა. სინამდვილეში, სიახლე, რომელიც კლასიკურ ავტორებთან დაკავშირებით შემოიტანეს ჰუმანისტებმა, ისაა, რომ ისინი კლასიკური ტექსტების ცოდნას თავისთავად მიიჩნევენ ადამიანის ზნეობრივი სრულყოფის მიზეზად, მაშინ, როდესაც შუა საუკუნეების განმავლობაში ფიქრობდნენ, რომ ადამიანის სულიერი სრულყოფა რწმენისა და ღვთაებრივი მადლის ზემოქმედების გარეშე არ მიიღწევა, კლასიკური ავტორების ნაშრომების კითხვა კი მხოლოდ დამხმარე საშუალებაა ამ საქმეში.

პეტრარკას სიცოცხლეშივე და მის შემდეგაც, ჰუმანიზმი

ძალიან სწრაფად ვრცელდებოდა ევროპაში. ამას ხელი ვერ შეუშალა იმანაც, რომ ევროპის ქვეყნების უმრავლესობა, იტალიისაგან განსხვავებით, ფეოდალურ მონარქიებს წარმოადგენდა. ამას ძალიან შეუწყო ხელი ჰუმანიტარულმა სეკულარულმა განათლების სისტემამ (Studia Humanitatis), რომლის მთავარი პრინციპები პეტრარკას ნაწერებში იჩენს თავს. თვით აღორძინების ეპოქაშიც უნივერსიტეტებში სქოლასტიკა იყო გაბატონებული, ამიტომ ჰუმანიტარულმა სკოლებმა საშუალო განათლების სისტემაში მოიკიდა ფეხი. აქედან გამომდინარე, ჰუმანიტარულ განათლებას სქოლასტიკურზე უფრო ადრე იღებდნენ სტუდენტები, რაც სქოლასტიკის გავლენას ამცირებდა. ჰუმანისტური განათლება ამსოფლიურ ცხოვრებაზე იყო ორიენტირებული, ჰქონდა კონკრეტული და პრაქტიკული ხასიათი, იყო გაცილებით მარტივი, ვიდრე უაღრესად რაფინირებული, აბსტრაქტული და ლოგიკაზე დაფუძნებული სქოლასტიკა. ამან მალე განაპირობა ჰუმანისტური სკოლების პოპულარობა, იგი მიმიზიდველი გახდა ვაჭრებისა და თვით კეთილშობილთა შვილებისთვის.

ჰუმანისტური განათლების სისტემა, კლასიკური ენების და ლიტერატურის სწავლებაზე აქცენტირების გარდა, სამ ძირითად ელემენტს შეიცავდა. ესენია:

1. ეთიკა
2. ისტორია
3. რიტორიკა

ჰუმანისტების აზრით, ეთიკას ახალგაზრდებისთვის სიკეთისა და ბოროტების გარჩევა უნდა ესწავლებინა. პეტრარკა ფიქრობს, რომ ამისთვის სქოლასტიკა არ გამოდგება. წიგნში – „ჩემი და სხვათა უვიცობის შესახებ“ – იგი წერს, რომ სქოლასტიკა ლოგიკურად რთულ, ჩვეულებრივი ადამიანისთვის გაუგებარ, აბსტრაქტულ ჭეშმარიტებას ეძიებს, რომელიც არალერევანტულია ეთიკისთვის. პეტრარკა დარწმუნებულია ასევე, რომ სქოლასტიკოსების შრომების კი-

თხვა სურვილს არ აღუძრავს ადამიანს მოყვასისთვის იზრუნოს. ეს, მისი აზრით, ძალიან დიდი ნაკლია, რადგან ადამიანი სიკეთის საკეთებლადაა გაჩენილი. ამიტომ იგი ფიქრობს, რომ ჭეშმარიტების ცოდნაზე მნიშვნელოვანი სიკეთის კეთების სურვილია⁸. ასეთი სურვილის აღძვრისთვის საუკეთესო ინსტრუმენტად პეტრარკა წმინდა წერილისა და წმინდა მამების შრომათა კითხვას კი არ მიიჩნევს, არამედ კლასიკური ავტორებისას. იგი ფიქრობს, რომ ანტიკური ავტორების სტილის მომნუსხავი მშვენიერება გულგრილს არ დატოვებს მკითხველს და მათ მიერ აღწერილი სამოქალაქო სიქველის, უშიშარი გმირობის, თავგანწირული პატრიოტიზმისა და დიდსულოვანი მეგობრობის მაგალითები ადამიანებს უკეთესი ქცევისა და ცხოვრებისაკენ უბიძგებს. პეტრარკას არაერთი შრომიდან აშკარად გამოსჭვივის აზრი, რომ ანტიკური სამყაროს ლიტერატურა, ანუ წარმართული კულტურა, გაცილებით მაღლა დგას, ვიდრე ქრისტიანული მწერლობა ადამიანის მორალური ტრანსფორმაციის, მისი სულიერი გაკეთილშობილების თვალსაზრისით. ეს აზრი ნათლად იკითხება, მაგალითად, წიგნში „ბრწყინვალე ცხოვრებანი“ (*De viris illustribus*). მასში პეტრარკა გამოჩენილ ადამიანთა სამაგალითო ცხოვრებას გადმოსცემს, რომლებიც მისაბაძი უნდა გახდნენ ახალგაზრდებისთვის. ძალიან ნიშანდობლივია ის ფაქტი, რომ მათ შორის არც ერთი არაა ქრისტიანი. პეტრარკას ლივიუსისა და პლუტარქეს გავლენა ეტყობა. იგი ამტკიცებს, რომ გამოჩენილ ადამიანთა მიღწევები დიდების სურვილისა და სამოქალაქო სათნოებების შედეგია. პეტრარკა არა მარტო ამ წიგნში, არამედ სხვაგანაც ხშირად იმეორებს აზრს, რომ დიდი სახელის მოპოვების სურვილი სათნოებების შექმნისა და

8 On My Own Ignorance and That of many Others, NY, 1983, p. 105-6.

დიადი საქმეების აღსრულების მთავარი საფუძველია (მიუხედავად იმისა, რომ იგი დიდ პატივს სცემდა ნეტარ ავგუსტინეს, პეტრარკა ამ საკითხში არსებითად ეწინააღმდეგება წმინდა მამას, და არა მარტო მას. ნეტარი ავგუსტინეს აზრით, რომელსაც იგი „ღვთის ქალაქში“ არაერთხელ გამოთქვამს, სათნოებად არ შეიძლება ჩაითვალოს ისეთი აქტი, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ ღმერთისთვის არ აღესრულება. ამიტომ სათნოებებად არ მიიჩნევა ძველ რომაელთა სამაგალითო საქმეებს, რადგან ისინი ზუსტად სახელის დამკვიდრების სურვილის შედეგს წარმოადგენდა). უნდა ითქვას, რომ ასეთი მომენტები ბევრ სპეციალისტს აიძულებს კითხვის ქვეშ დააყენოს პეტრარკას ქრისტიანობა. ცნობილი მკვლევარი კენელმ ფოსტერი შენიშნავს, რომ გამოჩენილი პოეტის თხზულებების კითხვისას საფუძვლიანი ეჭვი უჩნდება მის მორწმუნეობასთან დაკავშირებით⁹. რენესანსული ჰუმანიზმის მეორე, ასევე უაღრესად გავლენიან მკვლევარ ჯორჯ ვოიგთან ვკითხულობთ: „ნამდვილად უნიკალურია ის ფაქტი, რომ პეტრარკა თავის ნაწერებში თითქმის არასოდეს საუბრობს წმინდანებზე, ერეტიკულ სწავლებებზე, სასწაულებზე და წმინდა ნაწილებზე, ხილვებსა და გამოცხადებებზე... ყველაფერი, რასაც ეკლესია ასწავლის და აკეთებს პირველი მამებიდან მოყოლებული, მასში სრული ინდიფერენციის გარდა სხვა დამოკიდებულებას არ აჩენს¹⁰. ანალოგიურ შეფასებებს ვხვდებით სხვა მკვლევარებთანაც. ჯონ ვილფილდის თანახმად, პეტრარკას კავშირი შუა საუკუნეების ქრისტიანობასთან იმდენად სუსტია, რომ იგი არაფერს ამბობს საიქიო ცხოვრებაზე; მასთან არაფერია ასევე ნათქვამი ლოცვის

9 Kenelm Foster, *Petrarch: Poet and Humanist*, Edinburg, Edinburg University Press, 1984, p. 160.

10 Georg Voight, *Pétrarque, Boccace et les débuts de l'humanisme en Italie d'après la Wiederbelebung des classsichen Altertums*, trans. Le Monnier, Paris, H. Welter, 1894, p. 71.

მნიშვნელობაზე, თვით ლოცვის აუცილებლობაზეც კი; იგი მთლიანად უგულებელყოფს ღვთაებრივ მადლს, სამაგიეროდ, პელაგიანისტური პათოსით განადიდებს სათნოებების მნიშვნელობას¹¹ (პეტრარკადან მოყოლებული თითქმის ყველა ჰუმანისტთან ვხედავთ საიქიო ცხოვრებისადმი გულგრილობას. სულის უკვდავებისადმი გულგრილობას უნდა მიეწეროს ის ფაქტიც, რომ თავიანთი ნახატების ხელმოწერა მხატვრებმა რენესანსის ეპოქაში დაიწყეს. ისინი თითქოს ხელოვნებაში იწყებენ უკვდავების ძიებას. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ პეტრარკასა და დანტეს შორის განსხვავება მხოლოდ ორმოცი წელია და რომ ამ უკანასკნელის „ღვთაებრივი კომედია“ მთლიანად ჯოჯოხეთსა და სამოთხეს ეძღვნება, თვალში საცემი ხდება, როგორი სისწრაფით ვრცელდებოდა მაშინდელ ევროპაში ჰუმანისტური იდეები და მსოფლმხედველობა). როგორც ზემოთ უკვე შევნიშნეთ, პეტრარკა ადამიანის მორალური სრულყოფის საქმეში სათნოებების მოპოვებას ანიჭებს უპირველეს მნიშვნელობას. თუმცა ამ კონტექსტში ქრისტიანულ სათნოებებს – სიყვარული, რწმენა და სასოება – კი არ ახსენებს, არამედ ნეოპლატონურს. იგი თავის ნაწარმოებში – „განმარტოებული ცხოვრება“ – სათნოებების პლოტინის მიერ ნახსენებ ოთხ კატეგორიას გვთავაზობს, ესენია: პოლიტიკური, პურგატორიული, განწმენდილი და ღვთაებრივი¹². ამათგან პირველი კეისრის და სციპიონის სათნოებებია; მეორე ტიპის სათნოებას ისეთი ადამიანები ფლობენ, რომლებიც პრაქტიკული ფილოსოფიისა და მშვენიერების დაუფლებით არიან დაკავებულნი; პეტრარკა თავის თავს ასეთი კატეგორიის ადამიანებს მიაკუთვნებს;

11 Whitfield J. Petrarch and the Renaissance, London, 1993, p. 39, პ. 85.

12 The Life of Solitude, University of Illinois Press, 1924, p. 139.

მესამე ტიპის სათნოებები სტოელ ბრძენს შეეფერება, მეოთხე კი – ანგელოზებს (როგორც მოსალოდნელი იყო, ქრისტიან წმინდანს აქაც ვერ ვხედავთ). მიუხედავად იმისა, რომ პეტრარკა ხშირად ახსენებს და აქებს სტოელ ბრძენს, მისი ეთიკა ეპიკურული ჰედონიზმის¹³ მნიშვნელოვან ელემენტს შეიცავს. ეს გასაკვირი არ უნდა იყოს, რადგან ღმერთისაგან „ემანსიპირებული“ ეთიკის ლოგიკური ბოლო ყოველთვის ეპიკურიზმის რაღაც ფორმას იღებს. ამ აზრს ადასტურებს ზემოხსენებული მკვლევარი ჯონ ვიტფილდი¹⁴. პეტრარკა წერს, რომ ადამიანის ცხოვრების საბოლოო მიზანი (*summum bonum*) სახელის (*honestas*) მოხვეჭაა. ერთი შეხედვით, ეს ეწინააღმდეგება ეპიკურეს შეხედულებას, რომელიც ცხოვრების აზრს სიამოვნების (*voluptas*) განცდაში ხედავს, მაგრამ ეს წინააღმდეგობა მოჩვენებითია. პეტრარკა ასწავლის, რომ ყველა ადამიანი სათნოებებს ინდივიდუალური, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი გზით აღწევს; ეს გზა კი ზომიერ სიამოვნებათა მიღების გონივრულ მცდელობას მისდევს. აქედან გამომდინარე, პეტრარკა ასკვნის, რომ *honestas* იგივეა, რაც *voluptas*¹⁵. ზემოხსენებული თხზულება – „განმარტოებული ცხოვრება“ – პეტრარკას ერთ-ერთი იმ იშვიათ ნაწარმოებთაგანია, რომელშიც ქრისტიან მამაზე, კერძოდ, ფრანცისკ ასიზელზე საუბრობს, თუმცა ამას უარყოფით კონტექსტში აკეთებს. პეტრარკას არ მოსწონს შუა საუკუნეების ქრისტიანული ასკეტური ცხოვრების პრაქტიკა. მისი აზრით, განდევილური და მონასტრული ცხოვრების ტრადიცია სიწმინდის ძიების სახელით ადამიანის ინდივიდუალურ თავისებურებებს

13 შეხედულება, რომლის მიხედვით, ცხოვრების მიზანი ზომიერი სიამოვნებების ძიებაში მდგომარეობს.

14 Whitfield, *Petrarch and the Renaissance*, p. 120.

15 *Ibid.*, p. 117.

თრგუნავს და მორწმუნეებს წინა ეპოქებში მცხოვრები წმინდანების მიბაძვისკენ მოუწოდებს. მისი შეხედულებით, განმარტოებული ცხოვრების მიზანი ქრისტიანული სიწმინდის მოპოვება კი არ უნდა იყოს, არამედ ადამიანში ბუნებრივად არსებული მიდრეკილებების სწორი და შეუფერხებელი განვითარება. პეტრარკა ფიქრობს, რომ განმარტოებული ცხოვრება, რომელიც მეგობრებთან ურთიერთობას არ გამორიცხავს, ადამიანს ხელოვნებისა და მეცნიერების სრულფასოვანი მსახურების საშუალებას აძლევს. აქედან კარგად ჩანს, რომ პეტრარკასეული განმარტოებული ცხოვრების მიზანი ინდივიდუალიზმია და არა ქრისტიანული სიწმინდე. პეტრარკას სხვა შრომა, რომელშიც, ქრისტიანი წმინდანი ფიგურირებს, „ჩემი საიდუმლოა“. ამ ნაწარმოებში იგი თავის შინაგან ცხოვრებაზე საუბრობს. ის ნეტარი ავგუსტინეს „აღსარებების“ გავლენითაა დაწერილი და სამი დიალოგისაგან შედგება, რომლებშიც იგი ნეტარ ავგუსტინეს ესაუბრება და ზოგჯერ კამათობს კიდევ მასთან. მეორე დიალოგში იგი ეწინააღმდეგება ნეტარი მამის სწავლებას დაცემული ადამიანური ნების უძღურებასთან დაკავშირებით (წმინდა მამა, პავლე მოციქულის მსგავსად ასწავლის, რომ კარგის ცოდნა საკმარისი არაა სიკეთის ჩასადენად) და ამტკიცებს, რომ ადამიანური ცოდვის ერთადერთი მიზეზი განუსწავლელობაა; ამ წარმართული სწავლების კვლავ აღიარებით პეტრარკამ ჰუმანისტურ ოპტიმიზმს დაუდო სათავე, რომლის თანახმად, დედამიწაზე სრული ბედნიერების, სიკეთის საბოლოო გამარჯვების მიღწევაა შესაძლებელი. ამისთვის საკმარისია ადამიანებს სიკეთის მნიშვნელობა და სარგებლიანობა დაანახო და ისინი ბოროტებას აღარ ჩაიდენენ. ასეთმა ოპტიმიზმმა, ცხადია, დიდად შეუწყო ხელი ჰუმანიზმის სწრაფად გავრცელებას. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ის გამონაკლისი შემთხვევაა, როცა პეტრარკა

აშკარად ეწინააღმდეგება ეკლესიის დოგმატურ სწავლებას. საზოგადოდ, იგი სრულიად უგულებელყოფს, არსად ახსენებს მას. იგი იმდენად გულგრილი იყო ეკლესიის დოგმატური სწავლების მიმართ, რომ ფიქრობდა, სისულელე იქნებოდა მის გამო სასულიერო იერარქიას დაპირისპირებოდა (განმანათლებლებისაგან განსხვავებით, ჰუმანისტები ქრისტიანობისაგან მხოლოდ გულით და არა დოქტრინალური თვალსაზრისით დაშორებას ავლენენ). პეტრარკა ერთ თავის ნაწარმოებში ამბობს, რომ მისი მიზანია ერთმანეთს დაუკავშიროს პლატონური სიბრძნე, ქრისტიანული დოგმა და ციცერონის მჭერმეტყველება¹⁶.

ახლა განვიხილოთ ჰუმანისტური განათლების მეორე ელემენტი – ისტორია. ამ უკანასკნელისადმი ჰუმანისტური და შუა საუკუნეებისეული დამოკიდებულება არსებითად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. შუა საუკუნეების განმავლობაში, უმეტესწილად, უნივერსალური ისტორიები იწერებოდა. მათი მიზანი იყო მკითხველს დაენახა, თუ როგორ მოქმედებდა ღმერთის განგებულება სამყაროს შექმნიდან მოყოლებული. იქ კაცობრიობის ისტორია აღიქმებოდა, როგორც ღვთის ნებით წარმართული ერთიანი უწყვეტი პროცესი. ამიტომ შუა საუკუნეების ადამიანებს არ გააჩნდათ მათსა და წინა ეპოქებს შორის არსებული განსხვავების დრამატული განცდა, რომლითაც რენესანსის ეპოქა ხასიათდება. შუა საუკუნეების მხატვრების მიერ დახატულ ანტიკური ხანის ადამიანებს მათი თანამედროვეებისაგან ვერ განასხვავებ. ამას ისინი განგებ აკეთებდნენ, რადგან, მათი აზრით, ეპოქებს შორის განსხვავება მხოლოდ მეორეხარისხოვან ასპექტებში მჟღავნდებოდა. ჰუმანისტებს მიაჩნდათ, რომ შუა საუკუნეების ისტორიკოსები ზედმეტ

16 On My Own Ignorance and That of many Others, p. 117.

აქცენტირებას აკეთებდნენ ღვთაებრივ განგებულებაზე. მათი აზრით, ისტორიულ პროცესში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა ალექსანდრე მაკედონელის, სციპიონის, იულიუს კეისარის მსგავს ადამიანებს. ამიტომ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ მათი ცხოვრებების აღწერას. ჰუმანისტებმა ლოკალური ისტორიების წერა დაიწყეს. პირველი ასეთი შრომა – „ფლორენციელი ხალხის ისტორია“ – 1444 წელს შექმნა ლეონარდო ბრუნომ. ამ ისტორიების მთავარი მიზანი წარსულში ჩადენილი შეცდომების მომავალში თავიდან აცილება იყო. ჰუმანისტების აზრით, მათსა და შუა საუკუნეების ეპოქას შორის უზარმაზარი უფსკრული არსებობდა. ამიტომ ყოველნაირად ცდილობდნენ ამ განსხვავების თვალნათლივ წარმოდგენას. ამან გააჩინა მათში გარეგნული დეტალებისადმი დიდი ყურადღება, რამაც რენესანსულ ხელოვნებას რეალისტური, ნატურალისტური ხასიათი შესძინა.

ჰუმანისტები რიტორიკას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ თავიანთი იდეების პროპაგანდირების მიზნით. ამიტომ მიაკუთვნეს მას მნიშვნელოვანი ადგილი ჰუმანისტური განათლების სისტემაში. ისინი ადამიანების გადარწმუნების უნარს უფრო აფასებდნენ, ვიდრე არაპრაქტიკული ჭეშმარიტების წვდომას. ამან გამოიწვია ისიც, რომ თავიანთი სასწავლო კურიკულუმიდან საერთოდ ამოიღეს ლოგიკა, რომელსაც დიდი ყურადღებით სწავლობდნენ შუა საუკუნეებში.

ახლა რენესანსული ეპოქის ფილოსოფიის განხილვაზე გადავიდეთ. სიმართლე რომ ითქვას, ამ კუთხით ბევრს ვერაფერს ვხედავთ ორიგინალურსა და სიღრმისეულს (აქ ალბათ ერთადერთი გამონაკლისი მაკიაველია, თუმცა იგი დიდი ავტორი უფროა, ვიდრე ფილოსოფოსი, ამ სიტყვის პირდაპირი გაგებით. მას ნაკლებად აინტერესებს წმინდად ფილოსოფიური პრობლემატიკა, როცა საქმე

თვით პოლიტიკურ ფილოსოფიასაც კი ეხება; ამ მხრივ იგი თვალშისაცემად განსხვავდება ანტიკური და შუა საუკუნეების ფილოსოფოსებისგან; მაკიაველი კარგად იცნობს ანტიკურ და თავისი ეპოქის პოლიტიკურ ისტორიას და ამ ერუდიციამე დაყრდნობით პრაქტიკულ, ხშირად გონებამახვილური ცინიზმით აღბეჭდილ პოლიტიკურ რეკომენდაციებს აყალიბებს). აღორძინების ეპოქის მოაზროვნეთაგან არც ერთი არაა პროფესიონალი ფილოსოფოსი; ისინი რიტორიკას გაცილებით მეტ პატივს სცემენ, ვიდრე ფილოსოფიას. ჰუმანისტები შუა საუკუნეების მონასტრულ და საუნივერსიტეტო მეტაფიზიკურ ტრადიციას, მის დოგმატიზმს, მისტიციზმს, სქოლასტიკოსების ყოვლისმომცველ ლოგიკურ სისტემურობას და ტერმინოლოგიურ სინატიფეს ადამიანის კრეატიულობის დამთგრუნველ, ბნელ ძალად მიიჩნევენ; უპირატესობის გრძნობით უყურებენ და დაუფარავად დასცინიან დიდ სქოლასტიკოსებს; თუმცა XIV-XVI საუკუნეებში, როცა მათგან (რენესანსული თავისუფლებით ფრთაშესხმული ჰუმანისტებისგან) არნახული ინტელექტუალური ძალმოსილების გამოვლინებას უნდა ველოდეთ, სინამდვილეში თვალშისაცემ რეგრესთან გვაქვს საქმე; ისინი ისე შეეფარდებიან დიდ სქოლასტიკოს მოაზროვნეებს (თომა აქვინელი, ბონავენტურა, ალბერტ დიდი, დუნს სკოტი, ოკამი და ა. შ.), როგორც კატა – ლომს.

ჰუმანისტების წრეგადასული პრეტენზიებისა და რეალური მსოფლმხედველობრივი ცვლილებების მიუხედავად, მაინც შეიძლება ითქვას, რომ მათი „კრეატიულობა“ უფრო ფილოლოგიური მიმართულებით გამოვლინდა. ჰუმანისტები ეთაყვანებოდნენ კლასიკურ ავტორებს, ცდილობდნენ მათ მიბაძვას, წერდნენ კომპილაციურ შრომებს, მაგრამ მათი ძალისხმევა უფრო თარგმნას (განსაკუთრებით პლატონი) და ანტიკური ავტორების კრიტიკული ტექსტების დადგენას ხმარდებოდა. ეს უკანასკნელი ამოცანა ისე

აქტუალური იყო იმ ეპოქაში, როგორც არასდროს, რადგან იმ დროს მხოლოდ ხელნაწერის სახით არსებული კლასიკური ტექსტები მრავალგზის გადაიწერებოდა საუკუნეების განმავლობაში. ამ პროცესში გადამწერები არცთუ იშვიათად უშვებდნენ შეცდომებს, ტოვებდნენ ან ამატებდნენ სიტყვებს, უნებლიედ ან ნებაყოფლობით, ვთქვათ, უფრო მეტი სიცხადის მიღწევის ან ავტორისეული ფრაზის უკეთესად ფორმულირების საბაბით ცვლიდნენ წინადადებებს და ა. შ. კრიტიკული ტექსტის დადგენის მიზნით, ჰუმანისტები დიდი მონდომებით აგროვებდნენ ხელნაწერებს და ქრონოლოგიური თანამიმდევრობით ადარებდნენ ერთმანეთს ხელნაწერების განსხვავებულ სიტყვებს, ფრაზებსა და ცალკეულ პასაჟებს. ამ საქმიანობამ მანამდე არნახული ლინგვისტური კომპეტენცია შესძინა ჰუმანისტებს, თვალწინ გადაუშალა რა მათ ლათინური ენის ტერმინოლოგიური და სინტაქსური მრავალსაუკუნოვანი ცვლილებების ვრცელი პანორამა. ასეთი ფილოლოგიური ერუდიცია, ცხადია, ნაკლებად რელევანტურია წმინდა მსოფლმხედველობრივი, ფილოსოფიური თვალსაზრისით, მაგრამ იგი ძალიან ეფექტური ლინგვისტური ექსპერტიზის საშუალებას იძლევა, რამაც ზოგიერთ ჰუმანისტს „დიდი მოაზროვნის“ დაუმსახურებელი რეპუტაცია და ქედმაღლობა შესძინა. ზუსტად ასეთ მოვლენასთან გვაქვს საქმე ცნობილი ჰუმანისტის – ლორენცო ვალას შემთხვევაში. ამ გამოცდილმა ფილოლოგმა სახელი ჯერ ლათინური კლასიკური მჭერმეტყველებისადმი მიძღვნილი წიგნით გაითქვა, რომელშიც დაუფარავად აკრიტიკებდა ლათინური კანონიკური ბიბლიური ტექსტის, ვულგატის ნეტარ იერონიმესეულ „მოუხეშავ“ სტილს, 1441 წელს კი ტერმინოლოგიური ანალიზის საშუალებით დაამტკიცა, რომ ეგრეთ წოდებული „კონსტანტინეს ძღვენი“ (Donatio Constantini) არ შეიძლება IV საუკუნეში ყოფილიყო შედგენილი და რომ ის

სინამდვილეში VIII საუკუნეში შექმნილი ყალბი დოკუმენტი იყო (თითქოსდა, IV საუკუნის ამ იმპერიული ედიქტის თანახმად, კონსტანტინე დიდმა პაპ სილვესტრ I-ს პოლიტიკური ძალაუფლება მიანიჭა რომის დასავლეთის იმპერიის დიდ ნაწილზე. ცხადია, ეს ყალბი დოკუმენტი მანამდე წმინდა საყდრის პოლიტიკური პრეტენზიების უმნიშვნელოვანესი იურიდიული დასაყრდენი იყო. XV საუკუნეში ჰუმანისტური სულისკვეთების საყოველთაო გავრცელების ნათელ მინიშნებად შეიძლება გამოდგეს ის ფაქტი, რომ პაპმა ნიკოლოზ V-მ ლორენცო ვალა საკუთარ მდივანად დანიშნა 1448 წელს). ამ ანაქრონიზმის აღმოჩენით ლორენცო ვალა თავისი ეპოქის ინტელექტუალურ ვარსკვლავად იქცა. იგი ფილოსოფიის მიმართაც ავლენდა გარკვეულ ინტერესს, თუმცა რიტორიკაზე ბევრად დაბლა აყენებდა მას; დასცინოდა თომა აქვინელს და ეპიკურეს ანიჭებდა უპირატესობას არისტოტელესთან შედარებით. ვალას ფილოსოფიური გემოვნება ტიპობრივია მისი ეპოქისთვის, რაც მაშინდელი ფილოსოფიური კულტურის დაქვეითების კარგი ინდიკატორია. აღორძინების ეპოქისთვის ტიპობრივია ასევე ფილოსოფიური პრობლემატიკა, რომელიც ვალას ინტერესების სფეროში მოექცა. მისი მთავარი ფილოსოფიური შრომის თემა ადამიანის ნების თავისუფლებაა. ვალას სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ ნების თავისუფლების პრობლემა ჰუმანისტური მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი ყველაზე ფუნდამენტური საკითხია, რადგან მხოლოდ მასზე (ნების თავისუფლებაზე) შესაძლებელი ინდივიდუალიზმის დაფუძნება. თუმცა პრობლემა კარგად აქვს შერჩეული, ვალა მის სათანადოდ გადაჭრას ვერ ახერხებს. მის ადგილზე ყველა თანამიმდევრული ჰუმანისტი, უპირველეს ყოვლისა, შეეცდებოდა ეჩვენებინა, რომ ადამიანის ნების თავისუფლება არ იზღუდება ღმერთის ყოვლისმცოდნეობით. ეს პრობლემა ბევრ თეოლოგს აინტერესებდა მანამდეც.

ვალამდე ის ძალიან საინტერესოდ გადაჭრა ორმა დიდმა მოაზროვნემ – VI საუკუნის ფილოსოფოსმა ბოციუსმა და XIII საუკუნის სქოლასტიკოსმა დუნს სკოტმა¹⁷. სავარაუდოდ, ვალა იცნობდა ორივეს არგუმენტაციას, თუმცა გაუგებარი მიზეზების გამო არც ერთ მათგანს არ ეთანხმება და თავის მოკლე შრომას ჰუმანისტური ლოგიკისთვის აბსოლუტურად მოულოდნელი პოზიციით ამთავრებს. კერძოდ, რომაელთა ეპისტოლედან მოჰყავს ის ადგილი, რომელშიც დედის მუცელშივე იაკობის გამორჩევასა და ესავის უარყოფაზეა საუბარი და კალვინისტის მსგავსად ღმერთის განგებულების შეუცნობლობაზე იწყებს მსჯელობას (ვალას ამ წარუმატებლობის კონტექსტში ძალიან კომიკურად გამოიყურება მისი და, ზოგადად, ჰუმანისტების ქედმაღლური და დამცინავი დამოკიდებულება სქოლასტიკოსებისადმი, რაც არ შეიძლება მათი ფილოსოფიური პოტენციის დრამატული რეგრესის თვალსაჩინო სიმპტომად არ ჩაითვალოს).

აღორძინების ეპოქის ფილოსოფიის მეორე ფავორიტული თემა პლატონის ფილოსოფია, ანუ ეგრეთ წოდებული „რენესანსული პლატონიზმია“. მანამდე სქოლასტიკოსები არისტოტელეს ანიჭებდნენ უპირატესობას პლატონთან შედარებით. ამას თავისი მიზეზები ჰქონდა. სქოლასტიკური ღვთისმეტყველება და ფილოსოფია უნივერსიტეტებში ყალიბდებოდა და ისწავლებოდა. ამან მათი ზედმიწევნითი სისტემატიზაციისა და ტერმინოლოგიური დახვეწილობის აუცილებლობა მოიტანა. ანტიკური ფილოსოფიის ბევრი სპეციალისტი აღნიშნავს, რომ არისტოტელეს თავისი იდეების მნიშვნელოვანი ნაწილი პლატონისგან აქვს აღებუ-

17 ამ საკითხებთან დაკავშირებით შეგიძლიათ იხილოთ ჩვენი სტატია: ფილოსოფიური შეხედულებები თავისუფალი ნების შესახებ, „გული გონიერი“, N5 (2013), გვ. 187–200.

ლი, თუმცა ამ უკანასკნელს გარკვეულწილად აღემატებოდა სისტემატიზაციისა და ტერმინოლოგიური კრეატიულობის თვალსაზრისით (პლატონი თავის გენიალურ ფილოსოფიურ შრომებს მხატვრული თვალსაზრისით უაღრესად მიმზიდველი დიალოგური ფორმით წერდა). არისტოტელესთან პლატონის და სხვათა იდეები მწყობრ სისტემურ ფორმასა და, ტექნიკური თვალსაზრისით, მოქნილ ტერმინოლოგიურ ექსპრესიას იძენს (ცხადია, მხოლოდ ეს არ შეიძლება იყოს არისტოტელეს, როგორც ფილოსოფოსის დამსახურება). შემდგომში სქოლასტიკოსებმა, განსაკუთრებით ალბერტ დიდიდან და თომა აქვინელიდან მოყოლებული, არისტოტელეს ფილოსოფია და მისი ტერმინოლოგია დიდი წარმატებით გამოიყენეს ქრისტიანული თეოლოგიისა და ფილოსოფიის გადმოსაცემად. ეს იყო ერთ-ერთი და არა ერთადერთი მიზეზი, რამაც არისტოტელე განსაკუთრებულად პოპულარული გახადა შუა საუკუნეებში. აღორძინების ეპოქის მოაზროვნეებს კი პირიქით, სქოლასტიკოსები და არისტოტელე არ მოსწონდათ სწორედ მათი ტერმინოლოგიური სირთულისა და მკაცრი ლოგიკური ფორმალიზმის გამო. სამაგიეროდ, პლატონი უფრო ხიბლავდა ჰუმანისტების გემოვნებას. ამას ორი მთავარი მიზეზი განაპირობებდა: პირველი, რიტორიკის მოყვარულნი გულგრილი ვერ რჩებოდნენ პლატონური დიალოგების მხატვრული მშვენიერების მიმართ და მეორე, პლატონის მიხედვით, ადამიანის სული ღვთაებრივი წარმოშობისაა. ადვილი მისახვედრია, რომ ეს მოსაზრება კარგად რეზონირებდა მათ ანტროპოცენტრულ მისწრაფებებთან.

რენესანსული პლატონიზმის ერთ-ერთ მთავარ ფიგურად კარდინალი ბესარიონი მიიჩნევა. მან პლატონის დასაცავად დაწერა შრომა – „პლატონის ცილისმწამებლების წინააღმდეგ“. ამ ნაშრომში იგი ეკამათება რამდენიმე ავტორს, რომლებიც არისტოტელეს ფილოსოფიის ზედმეტად

ქრისტიანიზირებულ ინტერპრეტაციას იძლევიან და მას ყველა ასპექტით უფრო მაღლა აყენებენ, ვიდრე პლატონის ფილოსოფიას. ბესარიონი თავის წიგნში ამტკიცებს, რომ სინამდვილეში არც ერთი მათგანი, არც არისტოტელე და არც პლატონი, არაა სრულ თანხმობაში ქრისტიანულ მოძღვრებასთან; ისინი ხშირად არ ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს და იქ, სადაც არისტოტელე თანხმობაშია ქრისტიანობასთან, ასევეა პლატონიც. ბესარიონის შრომამ ძალიან დიდი გავლენა მოახდინა თანამედროვეებზე. იგი ზედმიწევნით კარგად იცნობდა პლატონსაც და არისტოტელესაც, ამასთან, ბერძნული მისთვის მშობლიური ენა იყო. სანამ ბესარიონი დასავლეთის ეკლესიის კარდინალი გახდებოდა, ნიკეის მიტროპოლიტი იყო და აქტიურ მონაწილეობას იღებდა ფერარა-ფლორენციის კრებებში, სადაც დაუფარავად ამჟღავნებდა პროდასავლურ, უნიატურ ტენდენციებს. მანამდე კი, ახალგაზრდობაში, ბრწყინვალე კლასიკური განათლება მიიღო კონსტანტინეპოლში; კრების შემდეგ დასავლეთში დარჩა და კარდინალობას მიაღწია; კარგმა კლასიკურმა განათლებამ საშუალება მისცა, დიდი გავლენა მოეპოვებინა ჰუმანისტურ წრეებში.

იტალიის ქალაქთაგან პლატონიზმი ყველაზე მეტად ფლორენციაში აყვავდა. ეს უმეტესწილად საბანკო ოლიგარქიული დინასტიის, მედიჩების დამსახურებაა, განსაკუთრებით კი მათი წარმომადგენლების – კოზიმოსი და ლორენცო დიდებულის. პირველმა მათგანმა თავისი კარის ფილოსოფოს მარსელიო ფიჩინოს მთელი პლატონური კორპუსის გადმოთარგმნა დაავალა ლათინურ ენაზე. ფიჩინომ ეს საქმე წარმატებით დაასრულა 1469 წელს, მის გარშემო შემოკრებილი პლატონით გატაცებული ახალგაზრდების დახმარებით. ეს ჯგუფი თავს „პლატონურ აკადემიად“ მოიხსენიებდა. იქ პლატონს არა მარტო არისტოტელეზე მაღლა აყენებდნენ, არამედ მოსეზე

და თვით ქრისტეზეც კი. ფიჩინო ფიქრობდა, რომ მისი ეპოქის ინტელექტუალებისთვის ქრისტიანობის მხოლოდ პლატონიზირებული ფორმა იყო მისაღები. ამ პლატონიზირებული ქრისტიანობის პრინციპები მან წიგნ „პლატონურ თეოლოგიაში“ ჩამოაყალიბა. იქ, როგორც მოსალოდნელია, ის პლატონის შეხედულებებს გადმოსცემს სულის წარმოშობის, მისი უკვდავებისა და საიქიო ცხოვრების შესახებ. თუ რას წარმოადგენდა რეალურად ფიჩინოს მიერ პლატონიზირებული ქრისტიანობა, კარგად ჩანს იმ ფაქტიდან, რომ ლორენცო დიდებულმა სასიკვდილო სარეცელთან ფსალმუნების წაკითხვა კი არ მოინდომა, რასაც ყველა ქრისტიანი აკეთებდა იმ ეპოქაში, არამედ პლატონის დიალოგებისა.

პლატონიზირებული ქრისტიანობის სხვა ვარიანტს სთავაზობდა მის თანამედროვეებს ფიჩინოს „აკადემიის“, ანუ ფლორენციული პლატონიზმის მეორე მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი პიკო დელა მირანდოლა. იგი ახალგაზრდობიდანვე კარგად დაეუფლა ბერძნულ და ებრაულ ენებს, დაინტერესებული იყო მაგიით და საფუძვლიანად შეისწავლა ებრაული კაბალა და ჰერმეს ტრისმეგისტრის ოკულტური თხზულებები. მის შემთხვევაში ჰუმანიზმის სახელით ქრისტიანული სულის სრულ დეგრადაციასთან გვაქვს საქმე. ის ცდილობდა გაეერთიანებინა ბერძნული, ებრაული, ისლამური მაგია და ქრისტიანობა. მირანდოლამ 24 წლის ასაკში თავისი ოკულტური სინთეზი 900 თეზისად ჩამოაყალიბა და რომში გაემგზავრა, პაპის წინაშე მათ წარსადგენად და დასაცავად. რომში იძულებულნი გახდნენ მირანდოლას რამდენიმე თეზისი დაეგმოთ. ერთ-ერთი მათგანი ამტკიცებს, რომ ქრისტეს ღვთაებრიობაში დასარწმუნებლად ყველაზე კარგია მაგიასა და კაბალას მივმართოთ. ჰუმანისტები იყვნენ აგრეთვე პადუაშიც. რაკი პადუა დიდი საუნივერსიტეტო ქალაქი იყო, იქ არისტოტელესადმი სი-

ყვარულის ტრადიცია უფრო ძლიერი დარჩა, ამიტომ სტაგირელ ფილოსოფოსს გაცილებით უფრო დიდ პატივს სცემდნენ, ვიდრე ფლორენციაში. პადუელი ჰუმანისტების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელია პიეტრო პომპონაცი. მასთან დაკავშირებით მხოლოდ ერთ, მეტად ნიშანდობლივ ფაქტს აღვნიშნავთ. ამ კაცს არ სწამდა სულის უკვდავება, თუმცა თავს მაინც ქრისტიანად თვლიდა. სულის უკვდავების უარსაყოფად პომპონაცი არისტოტელეს სულის შესახებ კონცეფციებს იყენებს. ამ საკითხთან დაკავშირებით მან სპეციალური წიგნიც კი დაწერა – „სულის უკვდავების შესახებ“. პომპონაცი ამ შრომას არავითარი პროტესტი არ გამოუწვევია სხვა ჰუმანისტებს შორის, რაც ნათლად აჩვენებს მათ გულგრილობას ქრისტიანული მოძღვრებისა და საიქიო ცხოვრების მიმართ. ეს წიგნი საბოლოოდ ლატერანის კრებამ დაგმო 1512 წელს.

ჩვენი სურვილია, ჰუმანისტ მოაზროვნეთაგან კიდევ სამ ძალიან ცნობილ პიროვნებას შევხვით. ესენია – მაკიაველი, თომას მორი და ჯორდანო ბრუნო. სახელგანთქმულ ჰუმანისტთა სია, ცხადია, ამით არ ამოიწურება, მაგრამ ჩვენ ეს სამი ავირჩიეთ, რადგან თითოეული მათგანი, რაღაც აზრით, რენესანსის ეპოქის ფილოსოფიური აზრის რეგრესის ნათელ გამოხატულებას წარმოადგენს. ამ სამთაგან ყველაზე გამორჩეული – აზრის სიღრმით, ორიგინალობით და გავლენის დიაპაზონით, უდავოდ მაკიაველია. იგი თავადაც გრძნობს თავის ორიგინალობას. აცხადებს, რომ მისი პოლიტიკური ფილოსოფია ეფუძნება არა აბსტრაქტულ პრინციპებსა და გამოგონილ იდეალებს, როგორც ეს, მისი აზრით, მანამდე ხდებოდა, არამედ რეალური ადამიანური ბუნების კარგ ცოდნას, თუმცა, ჩვენი აზრით, მაკიაველის „რეალური პოლიტიკა“ სინამდვილეში სხვა არაფერია, თუ არა შუა საუკუნეების სულიერ ორიენტირებს მოკლებული ადამიანის ცინიზმამდე დასული პრაქტიკული რეკომენდაციები. მა-

კიაველის ორიგინალობის საფუძველი მისი სიახლე კი არაა, არამედ მისი გულახდილობა. მას სააშკარაოზე გამოაქვს ისეთი აზრები, რომლებიც ადრე ქალაქადზე არ გადაჰქონდათ. მაკიაველის მოკლე შრომა „მმართველი“ ძალიან განსხვავდება ანტიკური და სქოლასტიკური ეპოქის პოლიტიკური თხზულებებისაგან. იგი არ ცდილობს იდეალური სახელმწიფოს ბუნება და კარგი მმართველის თვისებები გაარკვიოს საწყის პრინციპებზე დაყრდნობით. ეფუძნება რა იტალიური ქალაქსახელმწიფოების მაშინდელ ისტორიასა და მრავალრიცხოვან მაგალითებს ძველი ბერძნებისა და რომაელების ისტორიიდან, იგი აჩვენებს, როგორ იძენდნენ ან კარგავდნენ მმართველები ტერიტორიებს, რა იყო ახალ ტერიტორიებზე მტკიცედ დამკვიდრების ან ახალი დინასტიური მმართველობის გამყარების საიდუმლო და ა. შ. მაკიაველი პოლიტიკური მოქნილობისა და სიბრძნის ეტალონებად სახავს ცეზარე ბორჯიასა და მის მამას – პაპ ალექსანდრე VI-ს, რომელთა ცხოვრება სავსე იყო უცხოთა და ახლო ნათესავთა საზარელი მკვლელობებით, ინცესტით, მუხანათური სიცრუით, თავზეხელაღებული გარყვნილებით, მეგობართა ღალატით და ა. შ. მაკიაველი პირდაპირ აცხადებს, რომ ცეზარე ბორჯიას პოლიტიკურ საქმიანობაში არაფერია დასაძრახი, უფრო სწორად, ვერც ერთი შეცდომა ვერ შენიშნა და მის დამარცხებას სრულ შემთხვევითობას მიაწერს. მაკიაველი სხვადასხვა ადგილზე, სხვადასხვა საბაბითა და სხვადასხვა ფორმით მუდმივად იმეორებს ერთსა და იმავე აზრს, რომლის თანახმად, მმართველმა ყველას თავი უნდა მოაჩვენოს ღვთისმოსავ, სამართლიან, მოწყალე, დიდსულოვან, გულღია და ა. შ. ადამიანად, მაგრამ სულაც არაა სავალდებულო, მართლაც ასე იქცეოდეს. აქედან მოდის ტერმინი „მაკიაველიზმი“, რომელიც უპრინციპო, უფრო სწორად, ერთადერთი პრინციპის – მიზანი ამართლებს საშუალებას – მქონე პოლიტიკის აღმნიშვნელია.

თომას მორი მაკიაველთან შედარებით უფრო სიმპათიურად გამოიყურება. იგი პრინციპების კაცი იყო და მათ შეეწირა კიდევ. კერძოდ, ჰენრი VIII-ს მხარი არ დაუჭირა რომის პაპთან ოპოზიციის დროს და კათოლიკური ეკლესიის ერთგული დარჩა. მას ამის გამო თავი მოჰკვეთეს. თომას მორი წიგნმა „უტოპიამ“ გახადა ცნობილი, რომელშიც უტოპიურ სახელმწიფო წყობილებას აღწერს. რა ღირსებითაც არ უნდა იყოს შემკობილი ეს ნაწარმოები, თავად მისი არსებობა აღორძინების ეპოქაში ქრისტიანული კულტურის თვალნათლივ დაკნინებაზე მიუთითებს. შუა საუკუნეების დროს ძნელი წარმოსადგენია ისეთი რელიგიური ბუნების მქონე ადამიანს, როგორც თომას მორი იყო, დედამიწაზე სამოთხის დამყარებაზე ეოცნება. შუა საუკუნეების განმავლობაში, როცა ინტელექტუალური ცხოვრება ქრისტიანულ მოძღვრებას ეფუძნებოდა, ყველამ იცოდა, რომ სამყაროში არსებული ბოროტების მიზეზი იმჟამად არსებული პოლიტიკურ-სოციალური ინსტიტუტები კი არ იყო, არამედ თავისუფალი ნების ბოროტად გამოყენება, ანუ ადამიანთა სიხარბე, სხვაზე დომინაციის სურვილი, შური, სიცრუე და ა. შ. როგორი პოლიტიკური და სოციალური რეფორმებიც არ უნდა განვახორციელოთ, ბოროტებას სრულიად მაინც ვერ ამოვძირკვავთ, რადგან ამ რეფორმებს თავად ადამიანის გულის შეცვლა არ შეუძლია. თომას მორი უტოპისტი იყო არა იმის გამო, რომ ადამიანური ყოფის გაუმჯობესება სურდა, რაც რეალურად მიიღწევა, არამედ იმიტომ, რომ მის მიერ დახატული სამოთხისეული ჰარმონიის ორგანიზებისა და მიწაზე სიკეთის სრული გამარჯვების შესაძლებლობა სწამს. თომას მორს ყოველგვარი ბოროტების სათავედ კერძო საკუთრება და რელიგიური შუღლი მიაჩნია. ამიტომ იგი კომუნისტური საზოგადოების მოდელს გვთავაზობს, სადაც ადამიანებს საკუთრება არ გააჩნიათ. უტოპიურ სახელმწიფოში ადამიანები ყოველ 10 წელიწადში ნებაყოფლობით

უცვლიან ერთმანეთს სახლებს, რათა ქონებისადმი მიდრეკილება არ გაუჩნდეთ. ქალი და კაცი უფლებრივად გათანაბრებულია. ისინი ერთნაირად შრომობენ, ერთნაირად იბრძვიან ომის შემთხვევაში და ორივე მათგანს შეუძლია სასულიერო პირი გახდეს. რელიგიური შეხედულებების სხვაზე ძალით თავზე მოხვევა, ანუ პრობელიტიზმი, მკაცრად ისჯება. ამით მორი რელიგიური შუღლის თავიდან აცილებას იმედოვნებს. თომას მორს არ შეიძლება სცოდნოდა, რომ დედამიწაზე კომუნისტური სამოთხის განხორციელების რეალურ მცდელობას ჯოჯოხეთი მოაქვს. სამაგიეროდ, უტოპიური მოდელების მართლაც რომ უტოპიური ბუნება კარგად ესმოდათ შუა საუკუნეებში, რაკი იმ დროს უფრო ადეკვატური ცოდნა ჰქონდათ დაცემული ადამიანური ბუნების შესახებ.

მიუხედავად იმისა, რომ ჯორდანო ბრუნო ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილ ჰუმანისტთაგანია, იგი სულაც არ არის დიდი მოაზროვნე. მისი სახელი უფრო სიკვდილით დასჯას უკავშირდება. ბევრს ჰგონია, რომ ბრუნო ახალი მეცნიერული აღმოჩენების გამო დასაჯეს, რომლებსაც ეკლესია არ იზიარებდა. სინამდვილეში იგი ერეტიკულ სწავლებებს შეეწირა. ჰუმანიზმის სახელით ბრუნომ ძველი პანთეისტური მოძღვრებები დააბრუნა, ასწავლიდა, რომ სამყარო იყო თავად ღმერთი. ბრუნო არ ფლობდა სამეცნიერო ინსტრუმენტებს; არასოდეს ჩაუტარებია ექსპერიმენტი, ამიტომ არც მეცნიერული აღმოჩენების გაკეთება შეეძლო. მისი შეხედულებები წმინდად სპეკულანტურ ხასიათს ატარებდა. ასწავლიდა, რომ სამყარო უსასრულო იყო, სადაც უამრავი მზის სისტემის არსებობას ვარაუდობდა. ძველი სტოელების დარად ფიქრობდა, რომ ყველაფერს სამყაროსული აერთიანებდა და აცოცხლებდა. გასაკვირი არაა, რომ ეკლესია მას ასეთი არაქრისტიანული რელიგიური მოსაზრებების გამო დაუპირისპირდა.

ახლა გადავიდეთ ჰუმანისტური მსოფლმხედველობის გამოვლინების მესამე ელემენტზე – მხატვრობაზე. რენესანსული მხატვრობის პიონერულ ფიგურად ჯოტო (Giotto di Bondone) გვევლინება. მართალია, იგი რენესანსის დასაწყისიდან მალე, 1337 წელს გარდაიცვალა და პირდაპირი გამგრძელებლები არ ჰყოლია, XV საუკუნიდან მოყოლებული მის მიერ შემოტანილმა სიახლეებმა გადამწყვეტი გავლენა მოახდინა რენესანსული ეპოქის მხატვრებზე. ჯოტომ პირველმა იხმარა შეუქრდილები, რათა გამოსახულებისთვის სივრცულობა, ანუ მეტი „რეალიზმი“ მიენიჭებინა. სწორედ ამ რეალიზმის მიღწევის თვალშისაცემმა მისწრაფებამ შთააგონა ჯოტოს მემკვიდრეებს პირდაპირი პერსპექტივის გამოყენება. ჯოტოს მიერ შემოტანილი ახალი რეალიზმი არ შეიძლება არტისტული ტექნიკის განვითარების უშუალო შედეგად მივიჩნიოთ, ის უფრო ახალი მიდგომის მიმანიშნებელია. ამას ის გვაფიქრებინებს, რომ შუა საუკუნეების მხატვრები განგებ უგულებელყოფდნენ ისტორიულ დეტალებს. მაგალითად, ამ ეპოქის ნახატებში ხშირად რომაელი ლეგიონერი შუა საუკუნეების აბჯარშია გამოწყობილი და ცხენზეა ამხედრებული ან ციცერონი სასულიერო პირის შესამოსელში გვევლინება. ცხადია, ასეთი ანაქრონისტული დეტალები არ შეიძლება შუასაუკუნეების მხატვრების არაკომპეტენტურობას მივაწეროთ (ანტიკური სამყაროს ისტორია ისწავლებოდა არა მხოლოდ რენესანსის ეპოქაში, არამედ შუა საუკუნეებშიც), ამის მიზეზი განსხვავებული მსოფლმხედველობრივი პოზიციაა. შუა საუკუნეების ფერმწერი ისტორიულ სცენებსა და სიუჟეტებში, უპირველეს ყოვლისა, უფლის განგებულების გამოხატვას ცდილობდა და არა მეორეხარისხოვანი ისტორიული დეტალებისას. ხანგრძლივი დროის განმავლობაში ხშირად თვალშისაცემად იცვლება ისტორიული მოვლენების გარეგანი გამოხატულებები, თუმცა მათი ფუნდამენტური

მიზნები და მიზნები იგივე რჩება. სწორედ იმის გამო უგულებელყოფდა შუა საუკუნეების ხელოვანი მეორეხარისხოვან დეტალებს, რომ მათზე ყურადღების გაფანტვის გარეშე უკეთ შეძლებოდა წარსული მოვლენების არსებითი, ანუ აქტუალური და თანამედროვე თვისებები გამოეხატა. უდავოდ მსგავს „ლოგიკას“ ვხედავთ ბიზანტიელ ხატმწერებთანაც, როდესაც ისინი განგებ უგულებელყოფენ წმინდა წერილისეული მოვლენების ქრონოლოგიურ და სივრცულ ურთიერთმიმართებას. მაგალითად, უფლის შობის ხატში ერთდროულად და ერთ „სივრცეშია“ გამოხატული თავად უფლის შობა, ანგელოზების გალობა, მოგვთა და მწყემსთა თაყვანისცემა და ზოგჯერ თვით ეჭვებით მოცული, ჩაფიქრებით ჩამომჯდარი წმინდა იოსებიც. ბიზანტიელი ხატმწერი ამ განსხვავებულ დროსა და ადგილებში აღსრულებულ მოვლენებს ერთად გამოსახავს, რადგანაც მათი საბოლოო, არსებითი აზრი უფლის განკაცებაში პოულობს განხორციელებას; ხატმწერი, უპირველეს ყოვლისა, ღვთაებრივი ჭეშმარიტების გამოხატვას ესწრაფვის და თავს ვალდებულად არ თვლის ისტორიულ ან ხილულ „სიმართლეს“ მისდიოს (მით უფრო, რომ ხილული სიმართლე ყოველთვის არ ემთხვევა ჭეშმარიტებას, მაგალითად, ვხედავთ, რომ მზე ჩვენ გარშემო ბრუნავს, თუმცა ეს ჭეშმარიტებას არ შეესაბამება). ასეთი მიდგომა მიუღებელია რენესანსული მხატვრობისთვის, მისთვის უმნიშვნელოვანესი ემპირიული რეალიზმის ერთგულებაა. აღორძინების ეპოქის მხატვრისთვის მთავარია ყველაფერი ზუსტად ისე გამოხატოს, როგორც მას წარმოუდგება თვალწინ ყოფითი გამოცდილებისას. სინამდვილეში „რენესანსული რეალიზმი“ „სუბიექტური რეალიზმი“, ეფუძნება არა საგანთა და მოვლენათა რეალურ აზრს, არამედ მათ გამოვლინებებს, ანუ ფენომენებს. მაშასადამე აღორძინების ეპოქის ფერწერის მთავარი პრინციპია: „რეალობა ზუსტად ისე გამოსახო, რო-

გორც ყოფით გამოცდილებაში გვევლინება“; არსებობს ასევე მეორე – „თანაგანცდის“ ან „თანაგრძნობის“ (ლათ. compassio) პრინციპი. ამ უკანასკნელის მიხედვით, მხატვარმა ისეთი ფაქტოლოგიური ნატურალიზმითა და ფსიქოლოგიური რეალიზმით უნდა გამოსახოს, მაგალითად, უფლის ჯვარცმა, უამრავი ისრით დაკოდილი წმინდა სებასტიანეს ტანჯული სახე ან აბრაამის მიერ შესაწირავად გამზადებული შეშინებული და თავზარდაცემული ისააკის ფიგურა, რომ მნახველს მათთან თანაგანცდის, თანაგრძნობის ცოცხალი, ინტენსიური განცდა გაუჩნდეს. სწორედ ამ ფსიქოლოგიური, ნატურალისტური სიმართლის ასახვას ემსახურება შექრჩილები და პირდაპირი პერსპექტივის ტექნიკა. ახლა ამ უკანასკნელზე გვინდა მცირედ შევჩერდეთ, რადგან ეს დასავლური და ბიზანტიური რელიგიური მხატვრობის შედარებით ანალიზს გაგვიადვილებს. პირდაპირი პერსპექტივის ტექნიკა მხატვარს საშუალებას აძლევს, მის მიერ აღქმული სამგანზომილებიანი რეალობა ისე გამოსახოს ორგანზომილებიან ზედაპირზე, რომ რეალური საგნებისაგან მიღებული სივრცული შთაბეჭდილება არ დამახინჯდეს მათი სურათზე გადატანისას. ესე იგი, ამ დროს ერთ-ერთი უმთავრესი ამოცანა სივრცულობის და სწორი პროპორციების შენარჩუნებაა. პირდაპირი პერსპექტივის კანონების თანახმად, რაც უფრო შორსაა ჩვენგან გამოსახატავი საგანი, ის მით უფრო პატარა იხატება და საპირისპიროდ, რაც უფრო ახლოა – მით უფრო დიდ ზომას იღებს. ასევეა ფერების შემთხვევაშიც, ჩვენგან შორს მყოფი საგნები მკრთალ, ახლომყოფი კი მკვეთრ, ცოცხალ ფერებში გამოიხატება. პირდაპირი პერსპექტივის მიხედვით შექმნილ სურათებს შეიძლება ერთი მნიშვნელოვანი ელემენტიც ჰქონდეს – ფოკუსირების წერტილი; რეალურ ცხოვრებაში, როდესაც ჩვენ წინ პირდაპირ მიმავალ გზას გავცქერით, მის გასწვრივ მყოფი ხეების წვეროები,

სახლების სახურავები და ა. შ. შორს, სადაც ჰორიზონტზე მყოფ წერტილში იკრიბება; ასევე, ნახატშიც არსებობს ფოკუსირების წერტილი, სადაც კომპოზიციის გარკვეული ხაზები იკრიბება. ეს წერტილი სურათს სივრცულობას, სიღრმეს აძლევს და მხატვარს ჰორიზონტის იმიტაციის შექმნაში ეხმარება. რენესანსული რეალიზმით დახატული სურათი თითქოს კარია ან ფანჯარა, რომელთა საშუალებითაც სურათში „შევდივართ“ ან „ვიმზირებით“, რათა მასზე გამოსახული ამბის „თანამონაწილე“, „თანაგანმცდელი“ გავხედეთ; მნახველმა ისევე უნდა თანაგანიცადოს სურათზე გამოხატული წმინდაწერილისეული ისტორია, როგორც საინტერესო რომანის კითხვის ან ფილმის ნახვისას განიცდის სიუჟეტურ პერიპეტეებს. სიმართლე რომ ითქვას, დასავლეთში „რელიგიური compassio-ნიშნის“ პრაქტიკა ალორძინების ეპოქაზე უფრო ადრე წარმოიშვა შუა საუკუნეებში. კათოლიკური სამყაროს ერთ-ერთი ყველაზე თავყვანისცემული წმინდანის, ფრანცისკ ასიზელის ცხოვრებიდან ცნობილია, რომ იგი ღმერთს სამყაროსადმი ქრისტეს სიყვარულისა და მის მიერ ჯვარცმის დროს გადატანილი ტანჯვის სრულ განცდას შესთხოვდა (მისი ცხოვრების თანახმად, სწორედ ასეთი ლოცვისას გაუჩნდა მას პირველად სტიგმატები ანუ სისხლმდინარე წყლულები ხელის გულებსა და ფეხის ტერფებზე, ზუსტად იმ ადგილებში, სადაც ლურსმნებმა გაიარა უფლის ჯვარზე გაკვრისას). მსგავს სურვილებსა და რეკომენდაციებს ვხვდებით სხვა კათოლიკე წმინდანების ცხოვრებასა და მეცხრამეტე საუკუნეში, რუსეთში საკმაოდ გავრცელებული დასავლელი ავტორის, თომას კემპიელის ცნობილ წიგნში „ქრისტეს მიბაძვა“. წმინდა ეგნატე ბრიანჩანინოვისა და არაერთი თანამედროვე მართლმადიდებელი საეკლესიო ავტორის მიხედვით, ქრისტესთან გატოლების ასეთი დაუფარავი სურვილი ხიბლის უეჭველი ნიშანია და

არსებითად ეწინააღმდეგება მართლმადიდებლური ასკეტური ცხოვრების პრინციპებს, რომელთა თანახმად, რაც უფრო უახლოვდება სრულყოფილებას წმინდანი, მით უფრო მეტად ხედავს და განიცდის საკუთარ ცოდვებს. ასეთი მოღვაწე არათუ ქრისტესთან გატოლებაზე იწყებს ოცნებას, არამედ გულწრფელადაა დარწმუნებული, რომ ქრისტიანის სახელის ტარების ღირსიც კი არ არის. წმინდა წერილისა და წმინდანთა ცხოვრების მართებული კითხვა, ცხადია, არ გულისხმობს უფლისა და სულიწმინდის მადლით გაღმრთობილი წმინდანების შინაგანი განცდების ამოცნობასა და მათი გამეორების მცდელობას (რაც თითქმის შეუძლებელია), არამედ საკუთარი ცოდვების, უძღურების უფრო მეტად განცდას. ზოგიერთი თანამედროვე მართლმადიდებელი ავტორის ტერმინოლოგიას თუ გამოვიყენებთ, წმინდა წერილის მართებული კითხვისას ის თითქოს ჩვენში „შემოდის“ და ჩვენს მხილებას იწყებს; წარმოვიდგინოთ, ვინმე მორწმუნე ბიბლიის იმ პასაჟს კითხულობს, რომელშიც აბრაამის მიერ ისააკის მსხვერპლად შეწირვის მცდელობაზეა საუბარი, ცხადია, არასწორი იქნებოდა (ამ ბიბლიური ისტორიის სულიკვებებასა და ფსიქოლოგიური წიაღსვლებისაგან თავისუფალ თხრობის მანერასაც თუ გავითვალისწინებთ – არაბუნებრივიც) მას აბრაამისა და ისააკის შინაგანი განცდების გამოცნობა და მათი თანაგანცდა რომ მოენდომებინა, როგორც ეს მხატვრული ლიტერატურის კითხვისას ემართებათ ხოლმე (რის მიღწევასაც რენესანსული ფსიქოლოგიური რეალიზმი ცდილობს); ამ პასაჟის კითხვისას უფრო სწორი იქნება ადამიანს, კირკეგორის მსგავსად, კითხვა გაუჩნდეს, მასაც შეუძლია თუ არა „საკუთარ ისააკზე“, ანუ მისთვის ყველაზე ძვირფასზე თქვას უარი ღმერთის გამო. ცხადია, მსგავსი რამ იგულისხმება, როდესაც წმინდა წერილის „ჩვენში შემოსვლასა და მხილებაზე“ საუბრობენ.

წმინდა წერილის მსგავსად და რენესანსული რელიგიური მხატვრობისაგან განსხვავებით, ძველ ბიზანტიურ ხატზეც შეიძლება ითქვას, რომ მის წინაშე დგომისას ის „ჩვენში შემოდის“ და ლოცვისკენ მოგვიწოდებს. ამას ბიზანტიელი ხატმწერები ეგრეთ წოდებული „შებრუნებული პერსპექტივის“ გამოყენების საშუალებით აღწევდნენ. როგორც თავად მისი დასახელება მიგვანიშნებს, შებრუნებული პერსპექტივა პირდაპირი პერსპექტივის საპირისპირო პრინციპებს ეფუძნება. ბიზანტიურ ხატებში არ განიცდება სივრცულობა; უფალი და წმინდანები არასოდეს გამოიხატებიან მლოცველისგან „შორსმყოფი“ პატარა ფიგურების სახით; პირიქით, ისინი მთლიანად „ავსებენ“ ხატს და პირით მლოცველისაკენ არიან მიმართულნი; მათთან შედარებით ხეები, შენობები და თვით მთებიც კი არაპროპორციულად პატარა ზომებით გამოიხატება; ეს ხატისთვის „ლოგიკურია“, რადგან ეფუძნება აქსიოლოგიურ და არა რეალისტურ პრინციპს; ფიგურის ზომა და ადგილი განისაზღვრება ღვთივშემოსილობით და არა რეალისტური სივრცული კონფიგურაციით (გავიხსენოთ წმინდა მაქსიმე აღმსარებლისა და იოანე დამასკელის ფერხთით გამოსახული შოთა რუსთაველის პატარა ფიგურა იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის ცნობილ ფრესკაზე). რენესანსული რეალისტური ნახატებისაგან განსხვავებით, ბიზანტიურ ხატზე არ გამოიხატება ჰორიზონტი და მასში არ გვხვდება ფოკუსირების წერტილი; ეს წერტილი ხატის გარეთაა, მის წინ, იქ, სადაც მის წინაშე სალოცავად დგებიან (ეს ეფექტი ასე მიიღწევა: თუ დავაკვირდებით, შევამჩნევთ, რომ ბიზანტიურ ხატებზე გამოსახული შენობები თითქოს „შეზნექილია“; მათი სამივე კედელი ერთდროულად იხილვება, რაც რეალურ ცხოვრებაში შეუძლებელია; ანალოგიურად, ტახტი, რომელზეც უფალი ზის, „რკალისებურად შეზნექილი“ გამოიხატება; მისი ორივე გვერდი ერთდროულად ჩანს; ხატი თითქოს „ფართოვ-

დება“, რაც უფრო „ვიმზირებით“ მის სიღრმეში; ამიტომ ფოკუსირების წერტილი ჩვენთან იმყოფება); ამის გამოა, რომ ხატი თავად „უახლოვდება“ და „შედის“ მლოცველში; ამ ასპექტით, ის სიმბოლური გამოხატულებაა უფლის სიტყვებისა: „აჰა ეგერა სასუფეველი ღმრთისა შორის თქვენსა არს“ (ლუკ. 17, 21), რადგან ხატი უფლისა და უკვე გაღმრთობილი წმინდანების წარმოსახვაა და ამით ცათა სასუფეველის ხატებას წარმოადგენს დედამიწაზე. ბიზანტიური ხატწერა შებრუნებული პერსპექტივის პრინციპს ფერების თვალსაზრისითაც იცავს. ძველ ხატებში ფონი გაცილებით მკაფიო ფერებით (უფრო ხშირად ოქროსფერით, რაც ღვთაებრივი ნათლის სიმბოლოა) გამოიხატება, ვიდრე წმინდანთა შესამოსელი; ეს ისეთ შთაბეჭდილებას ქმნის, რომ ნათელი ხატის სიღრმიდან, „ზემოდან“ იფრქვევა და შექრჩილების გარეშე, ანუ შინაგანად მსჭვალავს წმინდანთა ფიგურებს; წმინდანები ღვთაებრივი ნათლის მატარებლებად წარმოსახებიან. ბიზანტიური ხატწერის მისტიკური, სიმბოლური ენის შესახებ კიდევ ბევრი რამის თქმა შეიძლება, მაგრამ ვფიქრობ, ზემოთქმულიდან უკვე იკითხება მთავარი აზრი – ხატი ცათა სასუფეველის სიახლოვის და გაღმრთობილი ადამიანის გამოხატვის ენაა და, აქედან გამომდინარე, როგორც რელიგიური ექსპრესიის იარაღი, ბიზანტიური ხატწერა შეუდარებლად მაღლა დგას, ვიდრე რენესანსული რელიგიური მხატვრობა; პირველი გაღმრთობილ ადამიანს გამოხატავს, მეორე კი მიწიერ (ზოგჯერ მეტისმეტადაც, თვით ეროტიკული აურის მქონეთაც კი; გავიხსენოთ თუნდაც ტიციანის „მარიამ მაგდალინელი“) ადამიანებს, რომლებიც ბიბლიური სიუჟეტების გამოსახვის მხოლოდ გარეგნულ საშუალებად გვევლინებიან. ცხადია, ზემოთქმულით ჩვენ რენესანსული მხატვრობის, როგორც სეკულარული ხელოვნების დამცირებას არ ვაპირებთ; ეს შეუძლებელიც იქნებოდა მისი წმინდა არტისტიკული

სრულყოფილების გამო; აქ ხატწერისა და რენესანსული მხატვრობის შედარება გვსურს გამომსახველობითი შესაძლებლობების თვალთახედვით, როცა საქმე განკაცებულ ღმერთს, მის მკვდრეთით აღდგომას, წმინდანთა სულიერ სხივმოსილობას, ეკლესიის მისტიკურ გამოცდილებასა და მსგავს სულიერ რეალობებს ეხება. ამ თვალსაზრისით, რენესანსული რელიგიური მხატვრობის შემთხვევაში აშკარა რეგრესია ბიზანტიურ ხატწერასთან შედარებით. სიტყვა „რეგრეს“ იმითომაც ვიყენებთ, რომ აღორძინების ეპოქის დაწყებამდე დასავლეთი უკვე იცნობდა ბიზანტიურ ხატწერას. ამაში დასარწმუნებლად საკმარისია გავიხსენოთ თუნდაც ვენეციის წმინდა მარკოზისა და რავენის საკათედრო ტაძრებში შემონახული ბიზანტიური მოზაიკები და ხატები. ან როგორ შეიძლება სიტყვა რეგრესი არ ვიხმაროთ, თუ, მაგალითად, ბიზანტიურ ღვთისმშობლის ხატებსა და, ვთქვათ, რაფაელის საყოველთაოდ ცნობილ „სიქსტის მადონას“ შევადარებთ. ეს უკანასკნელი უდავოდ სწორუპოვარი შედეგია ესთეტიკური, თუნდაც შინაგანი ფსიქოლოგიური განცდების გადმოცემის თვალსაზრისით, მაგრამ მასზე გამომხატულ მადონას საერთოდ აღარ აქვს ზეციური მოქალაქეობის ის ორეოლი, რომელიც ასე თუ ისე კარგად შესრულებულ ღვთისმშობლის ყველა ბიზანტიურ ხატში იხილვება; ან როგორ შეიძლება სიქსტის მადონა ზეციური მოქალაქეობის ორეოლს ატარებდეს, როცა რაფაელმა მოდელად თავისი საყვარელი ფორნარინა გამოიყენა. თუ რაფაელის მხატვრულ გენიას გავითვალისწინებთ, ეჭვი არ უნდა შეგვეპაროს, რომ სიქსტის მადონას არამართო ფიზიონომია აქვს საერთო ამ ფორნარინასთან, არამედ ამ უკანასკნელის შინაგანი სამყაროს არაერთ შტრიხს ამზეურებს. უნდა ითქვას, რომ სიქსტის მადონას წინააღმდეგ კრიტიკა წმინდა რელიგიური ესთეტიკის თვალსაზრისით არაერთ ავტორს გამოუთქვამს, მათ შორისაა ლევ ტო-

ლსტოი და ცნობილი რუსი თეოლოგი, მამა სერგი ბულგაკოვი (ეს უკანასკნელი მას „პარფიუმერულ მადონას“ უწოდებდა). როდესაც რაფაელის ან ალორძინების ეპოქის სხვა გიგანტების, მაგალითად, მიქელანჯელოს ჩანახატებს ვათვალიერებთ, ცხადი ხდება, რომ ადამიანის სილუეტის ზედმიწევნით ზუსტად გამოხატვის მიზნით, ისინი ჯერ შიშველ სხეულებს ხატავდნენ და მერე „აცმევდნენ“ მათ შესაბამის შესამოსელს. ადვილი საფიქრებელია, რომ მოდელების როლს უმეტესწილად არცთუ ბრწყინვალე რეპუტაციის მქონე ქალბატონები ასრულებდნენ (უდავოდ ამიტომ, ტიციანის ზემოხსენებული „მარიამ მაგდალინელი“ ასეთი გამომწვევი). რაც შეეხება მიქელანჯელოს, როგორც სიქსტის კაპელის მოხატვის ისტორიიდანაა ცნობილი, იგი წმინდანების სულ შიშველად გამოხატვასაც არ ერიდებოდა (მიქელანჯელომ სიქსტის კაპელის ჭერი სრულიად შიშველი ფიგურებით მოხატა; მნახველთაგან ზოგმა ხუმრობა დაიწო, რომ კაპელაში შესვლისას თავი აბანოში ეგონა. იულიუს III-მ, თუმცა თვითონაც ჰუმანისტი იყო, მიქელანჯელოს სითამამე მეტისმეტად მიიჩნია და ვილაც მხატვარს დაავალა შიშველ ფიგურათა გარკვეულ ნაწილებზე საფარველები მიეხატა). ბევრს აღარ გავაგრძელებთ ამ საკითხებზე საუბარს, უბრალოდ შევნიშნავთ, რომ რენესანსის რელიგიური, უფრო ზუსტი იქნება, თუ ვიტყვით, წარმართული მხატვრობის ნახვისას, შთაბეჭდილება გვექმნება, რომ ალორძინების ეპოქამ სიწმინდის წინაშე მოწიწება, შეიძლება მისი აღქმის უნარიც კი დაკარგა და ქრისტიანობა მისთვის მხოლოდ რელიგიური სიუჟეტების წყაროდ იქცა. ამას, ცხადია, არ შეეძლო რელიგიური ხელოვნების რეგრესი არ გამოეწვია.

ჩვენ ამით დავასრულეთ რენესანსული მსოფლმხედველობის მთავარი გამოვლინებების რეგრესული ასპექტების განხილვა.

სტატიის ბოლოს გვინდა წარმოვაჩინოთ ის ფაქტი,

რომ რენესანსული მოძრაობის არსი ადამიანის სამყაროს ცენტრში დაყენების სურვილია. ეს ანტროპოცენტრული მისწრაფება ღმერთის ადგილის დაკავების, მასთან გატოლების ბიბლიაში ნახსენებ სურვილს მოიცავს. საეკლესიო გავლენისაგან ახლად გათავისუფლებულმა ევროპელმა ადამიანმა საკუთარი ავტონომიური ღირსების წარმოსაჩენად ანტიკური სამყაროსკენ მიმართა მზერა (ჰუმანისტების მემკვიდრე განმანათლებლებს ეს უკვე აღარ სჭირდებათ). თუ იტალიური რენესანსი გამიწიერებული ადამიანის რელიგიური წინებისაგან ემანსიპაციის სურვილის გამოხატულებაა, მაშინ უნდა ვაღიაროთ, რომ იტალიაში ჩასახული ეს მოძრაობა არ შეიძლება დაცემული ადამიანის ღმერთის ავტორიტეტისაგან თავის დაღწევის სეკულარული მისწრაფების ერთადერთი გამოვლინება იყოს. ასეთი პროცესები შეიმჩნევა სხვა ხალხებში და სხვა ეპოქებში. ამის მაგალითს ვხედავთ IX-XII საუკუნეების ისლამურ სამყაროში, რომელსაც „ისლამურ ოქროს ხანასაც“ უწოდებენ. ამ ეპოქის გამოჩენილი მუსულმანი ფილოსოფოსები - ალკინდი, ავიცენა, ავეროესი და მუტაზილების რაციონალური თეოლოგიური სკოლის წარმომადგენლები, ზოგი შეფარვით, ზოგი კი აშკარად, ზოგიერთი ანტიკური ფილოსოფოსის, განსაკუთრებით არისტოტელეს ავტორიტეტს უფრო მაღლა აყენებდნენ, ვიდრე წინასწარმეტყველებისას. მათი აზრით, ფილოსოფოსი უმაღლეს ჭეშმარიტებას კონცეპტუალურად, ანუ ცნებების საშუალებით შეიმეცნებს, წინასწარმეტყველი კი ხალხისთვის გასაგები სიმბოლოების დახმარებით. რაკი სიმბოლოების არაერთგვაროვანი ინტერპრეტაციაა შესაძლებელი, მათი აზრით, ფილოსოფოსები უფრო ზუსტად გადმოსცემენ ჭეშმარიტებას, ვიდრე წინასწარმეტყველები. ბიზანტიის იმპერიაში, ანტიკური ფილოსოფიის ეკლესიის აზრით, არამართებული წინწამოწევის (ეგრეთ წოდებული ბიზანტიური რენესანსი) მცდელობაზე მეთყველებს ალექსი

კომნენის XI საუკუნეში გამოცემული დეკრეტი, რომელიც იმ ეპოქის ფილოსოფიურ აზრს ცენზურას უწესებს და წმინდა წერილისა და წმინდა მამების ავტორიტეტზე მის დაქვემდებარებას მოითხოვს. ამ კონტექსტში მოხდა იოანე იტალოსის პლატონური და ორიგენისტული ნააზრვეის ოფიციალური დაგმობა. ამ მოვლენების მასშტაბზე ისიც შეიძლება ვთქვათ, რომ დიდი მარხვის პირველი კვირის, ანუ „მართლმადიდებლობის კვირის“ სინოდიკში შეტანილია იტალოსის წინააღმდეგ მიღებული ანათემა. მისი ერთ-ერთი მუხლის თანახმად, ძველი ბერძენი ფილოსოფოსების კითხვა არ იკრძალება, თუმცა მათი (განსაკუთრებით პლატონის) სრულიად მიღება გაუმართლებელია. შეიძლება საქართველოშიც ხდებოდა ანალოგიური მოვლენა. სავარაუდოდ, ქართულმა ეკლესიამ გადაჭარბებულად მიიჩნია იოანე პეტრიწის ანტიკური ფილოსოფიით გატაცება. ალბათ ამას უნდა მიანიშნებდეს იოანეს წუხილი, რომ მას თანამემამულეებმა საშუალება არ მისცეს ახალ არისტოტელედ მოვლენოდა თავის ქვეყანას.

ქრისტიანობა და თანამედროვე ფასეულობები

გიორგი გვასალია

საკითხი, რომლის შესახებ წარმოდგენილ სტატიაში გვექნება საუბარი, ერთი შეხედვით, ქრისტიანული მოძღვრებისა და თანამედროვე საზოგადოებაში ჩამოყალიბებულ ფასეულობათა სისტემის გარკვეულ შედარებას გულისხმობს. ბოლო პერიოდში აშკარად შეინიშნება ამ ორ სფეროს შორის ერთგვარი დაპირისპირება და, შესაბამისად, მრავლად გვხვდება მცდელობა ამ დაპირისპირების აპოლოგიისა, თუ პირიქით, შეუსაბამობის მტკიცებისა. ჩვენი სტატიის მიზანი არ იქნება რომელიმე პოზიციის მხარდაჭერა თუ დაცვა (მაგრამ, ალბათ, ვერც მკაცრად შუალედური პოზიციის დაკავებას შევძლებთ). უბრალოდ, ჩვენ გვსურს თანამედროვე ფასეულობათა სისტემის ძირითადი კომპონენტები ქრისტიანული მოძღვრების პრინციპებს შევუდაროთ და ამით წარმოვაჩინოთ ის შეუსაბამობა ან ურ-

თიერთშესაბამისობა, რომელთა შესახებაც უკვე მოგახსენებდით.

ცხადია, ჩვენს სტატიაში ყველა იმ მიმართულებას ვერ შევხვებით, რომლებიც თანამედროვე ეპოქის ფასეულობათა სისტემის ჩამოყალიბებისათვის არის ნიშნეული. ჩვენს ეპოქაში იმდენი ღირებულებათა სისტემის განმსაზღვრელი ფილოსოფიური, მათ შორის, მსოფლმხედველობრივი მიმართულებაა, რომ მათი ამომწურავი ჩამოთვლა და დახასიათება ერთი პუბლიკაციის ფარგლებში წარმოუდგენელია. ამიტომ ჩვენ მხოლოდ ძირითად ელემენტებს შევხვებით. თუმცა, რა არის აღნიშნულ ელემენტთაგან მნიშვნელოვანი, ამისი გამორჩევა შეიძლება მეტ-ნაკლებად სუბიექტურიც იყოს. ამდენად, სტატიაში ერთგვარად დავყვარდნობით უდიდესი ფილოსოფოსის – ედმუნდ ჰუსერლის მოსაზრებას იმასთან დაკავშირებით, რომ თანამედროვე ფილოსოფიურ შეხედულებებში, რომლებიც ფასეულობათა სისტემის ჩამოყალიბებას განსაზღვრავს, იკვეთება ოთხი ძირითადი ტენდენცია: რელატივიზმი, სკეპტიციზმი, ისტორიციზმი და პოზიტივიზმი. თუმცა, ერთი სტატიის ფარგლებში ოთხივე ტენდენციის განხილვა ვერ მოხერხდება და მიგვაჩნია, არც არის აუცილებელი ოთხივე ფილოსოფიური მოძღვრების აქ წარმოდგენა, რადგან მათგან ორი, რელატივიზმი და სკეპტიციზმი, კარგად გამოხატავს ქრისტიანული სწავლებისადმი იმ შეუსაბამობას, რომელიც თანამედროვე ეპოქაში ძლიერ შესამჩნევია.

თანამედროვე ეპოქაში სულ უფრო ხშირად საუბრობენ სეკულარიზმსა და მისთვის დამახასიათებელ პროცესებზე. ნაწილი სეკულარულ მოვლენებს თანამედროვეობისათვის ლოგიკურ პროცესად მიიჩნევს და დადებითად აღიქვამს მისთვის დამახასიათებელ პროცესებს. მეორე ნაწილისათვის აღნიშნული რეალობა უარყოფითად არის შეფასებული. უნდა აღინიშნოს, რომ ამ მეორე ნაწილის

მოსაზრებით, სეკულარული პროცესები პრინციპულად აგრძელებს ადამიანის, ვითარცა გონიერი არსების, ღმერთისაგან გაუცხოების, მისი ავტონომიური მყოფობის იდეის ქადაგებას. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ეს პროცესი ადამიანის მენტალურ გადაგვარებას გულისხმობს და მას უბიძგებს იაზროვნოს და იცხოვროს იმ კანონებით, რომლებიც პრინციპულად უცხო და მიუღებელია მისთვის, როგორც ზნეობრივი არსებისათვის. უმნიშვნელოვანესი ელემენტი, რომელიც ქრისტიანობისათვის არის ღირებული და რასაც ეს რელიგია ქადაგებს, გახლავთ ადამიანის ღმერთთან ერთობაში განხილვა. ქრისტიანული რელიგია მკაცრად გამიჯნავს ერთმანეთისაგან ღმერთთან ერთობაში მყოფსა და მისი ერთობისგან დაშორებულ ადამიანს. მართალია, ორივე შემთხვევაში საღვთო და ადამიანური თვისებები უცვლელი რჩება, მაგრამ რაც ქრისტიანობისათვის არის უმნიშვნელოვანესი, გახლავთ ორივე, პრინციპულად განსხვავებული მდგომარეობის შედეგი. თუკი პირველ შემთხვევაში ადამიანი თავის მისიას ასრულებს და ზნეობრივად წარმატება, მეორე შემთხვევაში ის უბრალოდ ვერ პასუხობს მისივე არსებობის უმთავრეს იდეას და, შესაბამისად, მისი ზნეობრივი წინსვლაც წარმოუდგენელია. თანამედროვე სამყარო, რომელიც ასე ხშირად საუბრობს მსოფლიოში ზნეობის ამალღებასა და ადამიანის ბედნიერებაზე, აქ უშვებს უმთავრეს შეცდომას. მას სურს, ზნეობრივი და ბედნიერი ადამიანი წარმოიდგინოს ღმერთისაგან შორს მდგარი, სულიერებას დაშორებული, შემძლებელი ოდენ თავისი ძალებით მიზნის მიღწევისა. შესაძლებელია ითქვას, რომ ქრისტიანული რელიგიის მოძღვრებასთან აქ გვხვდება პრინციპული წინააღმდეგობა. საქმე ის გახლავთ, რომ ქრისტიანობისათვის წარმოუდგენელია ზნეობრივი სისრულე იმ ძალის გარეშე, რომელსაც ღმერთი ანიჭებს ადამიანს.

წინააღმდეგ შემთხვევაში გაუგებარი ხდება მისი მოძღვრება იმასთან დაკავშირებით, რომ ადამიანი ტანჯვას სწორედ მას შემდეგ დაექვემდებარა, რაც ღვთისაგან განმარტოებით გადაწყვიტა ზნეობრივი სისრულისაკენ სვლის გაგრძელება. ქრისტიანული მოძღვრებისათვის ღმერთის განკაცების უმთავრესი ელემენტი პრინციპულად გულისხმობს ადამიანის ღმერთთან ერთობაში ყოფნას. იესო ქრისტეს განკაცების გარეშე წარმოდგენელია ადამიანის სულიერი სრულყოფილებისაკენ სვლა. ქრისტიანობა ამტკიცებს, რომ ღმერთის განკაცება სწორედ ადამიანის უძლურებას უკავშირდება. ქრისტიანული მოძღვრების საფუძველს იესო ქრისტეს განკაცება წარმოადგენს, რადგან ადამიანმა ამის გარეშე ვერ მიაღწია სულიერ სრულყოფილებას. სეკულარული პროცესების აქტიური მომხრეებისათვის კი სწორედ ეს უმთავრესი ქრისტიანული ელემენტია უკანა პლანზე გადაწეული და ამიტომაც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, პრინციპულად წარმოდგენელი ხდება ქრისტიანულ და სეკულარულ მსოფლმხედველობათა ურთიერთშეჯერება.

აღნიშნულიდან გამომდინარე, ერთ-ერთი უმთავრესი პრობლემა, რომელიც თანამედროვე ეპოქაში ქრისტიანულ სწავლებას უპირისპირდება, გახლავთ რელატივიზმი. რელატივიზმი, ერთი მხრივ, განიხილება როგორც ეპისტემოლოგიური, მეორე მხრივ, როგორც მეტაფიზიკური და მესამე მხრივ, როგორც ეთიკური კონცეფცია. ჩვენთვის, ამ ეტაპზე, წარმოდგენილთაგან სწორედ მესამე, ეთიკური, მორალური რელატივიზმი იქნება საინტერესო. მორალური რელატივიზმის ფილოსოფიური მიმდინარეობა კი ასე შეიძლება იქნეს გადმოცემული: რელატივიზმი ამბობს, რომ ყველაფრის საზომი ადამიანია. ჩვენი ცოდნა და, აქედან გამომდინარე, მსოფლმხედველობა და ჭეშმარიტება გამოცდილებას ემყარება. რაკი ყველა ადამიანს საკუთარი გამოცდილება აქვს, ამიტომაც ყველას თავისი ჭეშმარიტებაც

აქვს. ეთიკური რელატივიზმისათვის არ არსებობს აბსოლუტური კრიტერიუმები, რომლებიც ერთი ადამიანის აზრს მეორეზე მაღლა დააყენებდა იმგვარად, რომ ის არავისათვის ყოფილიყო საკამათო. ეს ნიშნავს, რომ ფასეულობანიც რელატიურია და ის ცალკეულ ადამიანზეა დამოკიდებული.

უწინარეს ყოვლისა აღვნიშნოთ ის, რომ მრავალი ადამიანი, რომლებიც რელატივიზმის მოძღვრებებს თითქოსდა ემიჯნება, როგორც რომელიმე ტრადიციული, კლასიკური მსოფლმხედველობის მიმდევარი, სინამდვილეში სწორედ რელატივიზმის აქტიური მხარდამჭერი გახლავთ რელიგიური ჭეშმარიტებისადმი თავისი ნიჰილისტური დამოკიდებულების კვალობაზე. გარდა ამ ჯგუფისა, ასევე არსებობენ ის ადამიანებიც, რომლებიც ბოლომდე ერთგულნი არიან რელატიური მოძღვრებისა და ერთგულადაც იცავენ მის პრინციპებს. ცხადია, ჩვენ ამ ორი არათანაბარი ჯგუფის დაყოფას არ დავიწყებთ, რადგან ის, რაც აღნიშნულ ფილოსოფიურ მიმდინარეობასთან დაკავშირებით უნდა ვთქვათ, შეიძლება თანაბრად ეხებოდეს ორივე მათგანს.

მორალურ რელატივიზმს, როგორც ფილოსოფიურ მოძღვრებას, შეიძლება დავუპირისპიროთ აბსოლუტიზმი, რომელიც ზნეობრიობას აფუძნებს უნივერსალურ პრინციპებზე. აბსოლუტიზმის ქრისტიანული გააზრება გულისხმობს იმას, რომ ადამიანის ზნეობრიობის წყაროს მხოლოდ ღმერთი წარმოადგენს იმ მარადიული და უცვალებელი სწავლებით, რომელიც იესო ქრისტემ მისცა ადამიანებს. ამისაგან განსხვავებით, რელატივიზმი, როგორც ზემოთ უკვე მივანიშნეთ, არ აღიარებს რაიმე ერთი აბსოლუტური სტანდარტის არსებობას ზნეობრიობის სფეროში.

რელატივიზმის მომხრეები თანამედროვე სამყაროში ცდილობენ ჩამოაყალიბონ ისეთი საზოგადოება, რომლისათვისაც ზოგადსაკაცობრიო ეთიკური იდეა ჩანაცვლებული იქნება მათ მიერვე შემოთავაზებული მორა-

ლური პრინციპებით. სხაგვარად რომ ვთქვათ, ადრე ადამიანისათვის ფასეულობათა სისტემა განისაზღვრებოდა მისივე რელიგიური შეხედულებებიდან გამომდინარე. ამიტომაც იყო, რომ ძველი აღთქმის ეკლესიაში მკაცრად კონტროლდებოდა უცხოტომელებთან კავშირები. ცხადია, ღმერთისათვის, რომელმაც სამყარო შექმნა და ამ შემოქმედებას ოდენ სიყვარულით ახორციელებდა, ღმერთისათვის, რომელიც თავად მოვიდა და ჯვარს ეცვა ადამიანის ცოდვის ტყვეობისგან გამოსახსნელად, უცხოა ყოველგვარი ტომობრივი თუ პიროვნული სიძულვილი; თუმცა ძველი აღთქმის ეკლესიაში ჭეშმარიტების იდეის შენარჩუნება და ფასეულობათა სისტემის შეურყვნელად დაცვა თავის თავში გულისხმობდა უცხოტომელებთან კავშირისაგან თავის შორს დაჭერას. ერთ-ერთი ძირითადი მცნება, რომელიც ისრაელს მიეცა, ამ უკანასკნელისაგან მოითხოვდა ისეთივე სიწმინდეს, როგორი წმინდაც თავად ღმერთი გახლდათ¹. ისმის კითხვა: რის გამო დასახა ღმერთმა სულიერი სიმაღლის იდეალად საკუთარი სიწმინდე? უპირველეს ყოვლისა, აქ ის არის აღსანიშნავი, რომ მოხმობილ მოწოდებაში იდეალად წარმოდგენილია ღვთაებრივი, ზეციური, წარუვალი ჭეშმარიტება და არა ის, რაც შეიძლებოდა შეექმნა თუ მოეაზრებინა ადამიანს, რადგან მის მიერ წარმოდგენილი ღირებულებები უცილობლად წარმავალობასა და ცვალებადობას დაექვემდებარებოდა. ამდენად, ქრისტიანული რელიგია თავიდანვე ჭეშმარიტების საზომს, რომლისკენაც მზერა უნდა ჰქონდეს მიმართული ადამიანს, წარუვალ, მარადიულ სფეროში ეძებს. იმ შემთხვევაში, თუ ღმერთი ადამიანის ზნეობრივი წარმატების

1 ცხადია, აქ ვერ ვისაუბრებთ ვერავითარ უტოპიურ იდეაზე, რადგან ღვთისაგან ეს მოწოდება გულისხმობს არა მიულწევლისაკენ სვლას, არამედ შეუქცევადი სულიერი წარმატებისაკენ მიმავალ გზაზე სიარულს.

იდეალად თავის სიწმინდეს არ დასახავდა, მაშინ მას უბრალოდ უნდა ეთქვა ადამიანისათვის: იყავი წმინდა! მაგრამ რას ნიშნავს წმინდა? რას წარმოადგენს საზომი, რის მიხედვითაც შეიძლება განისაზღვროს სიწმინდე? სიწმინდისაკენ სვლის აუცილებლობა მხოლოდ ძველ ისრაელში არ ყოფილა რელიგიურ იდეალად დასახული. ყველა რელიგია, რომელსაც კაცობრიობა იცნობს, სწორედ სიწმინდისაკენ მოუწოდებს ადამიანს. ეს რელიგიური მიზანი ამოძრავებდა ისრაელის მეზობლად დასახლებულ ტომებსაც, რომლებსაც სიწმინდის შესახებ, ისრაელიანთაგან განსხვავებით, პრინციპულად სხვაგვარი წარმოდგენა ჰქონდათ. მაგალითისათვის ასეთი დეტალი შეიძლება წარმოვადგინოთ: თუკი ისრაელის ღმერთი სასტიკად კრძალავდა მრუშობას, წარმართულ რელიგიებში ფართოდ იყო გავრცელებული ე. წ. „სატაძრო პროსტიტუცია“, რასაც თან ახლდა გარყვნილი ორგანოები. ეს მსახურება წარმართული რელიგიისათვის გულისხმობდა არა დანაშაულს, ცოდვას, არამედ ნაყოფიერების ღმერთისათვის გასამართ რიტუალს. ამდენად, წარმართული რელიგიის წარმომადგენელი ამართლებდა მისთვის დამახასიათებელი „გარყვნილებით“ მსახურებას და არ მიაჩნდა ის სიბილწედ. მაშინ, რატომ უნდა ჩაეთვალა ისრაელიანს ეს მსახურება ადამიანის ღირსებისათვის უკიდურესად შეურაცხმყოფლად? ერთადერთი პასუხი ამ კითხვაზე მოაზრებულია იმ პრინციპებში, რომელთა შესახებაც უკვე აღვნიშნავდით. ზემოთ უკვე ვთქვით, რომ ღმერთმა ისრაელს მოუწოდა სწორედ იმ სიწმინდისაკენ, რომელიც მისთვის, როგორც ღმერთისათვის, თვისობრივი იყო. წარმართული რელიგიური მსახურება კი მისი სიწმინდის პრინციპებს ეწინააღმდეგებოდა. სწორედ ამიტომ მიიჩნევა ისრაელიანი წარმართულ მსახურებას სიბილწედ. მისთვის ერთადერთი საზომი, რისი საშუალებითაც ის განსაზღვრავდა, თუ რა იყო წმინდა და რა

არა, გახლდათ ღმერთი. მონოთეიზმის იდეაც სწორედ ამ საწყისს უკავშირდება. მონოთეიზმისათვის, რადგან ღმერთი ერთია, ამიტომ მის მიერ გაცხადებული ჭეშმარიტებაც ერთია და უალტერნატივო. მისთვის წარმოუდგენელია რელატივიზმი ფასეულობათა სფეროში.

მორალური რელატივიზმის მომხრეები ამტკიცებენ, რომ ეთიკურობის პრინციპი სხვაობს ერთმანეთისაგან ამა თუ იმ ადამიანისათვის. უნდა ითქვას, რომ ეს არგუმენტი შეფარვით ერთმანეთში ურევს ინდივიდთა ქცევას (რას აკეთებენ ისინი) და აბსოლუტურ სტანდარტებს (უნდა აკეთებდნენ თუ არა ისინი ამას). თუკი კულტურა განსაზღვრავს, რა არის კარგი და რა – ცუდი, მაშინ რა კრიტერიუმით იგმობა ნაციზმი; ისინი ხომ თავიანთი კულტურის მორალური ასპექტებით ხელმძღვანელობდნენ? ნაცისტური მოძრაობა არამართებულად მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეგვიძლია შევაფასოთ, თუ დავუშვებთ, რომ ადამიანის მკვლელობა, ზოგადად, ძლიერ ცუდია. მიუხედავად იმისა, რომ მორალურობას სხვადასხვაგვარად განმარტავენ, მსოფლიოში ყველა ცდილობს ამ განმარტებებს შორის რაღაც ერთიანი, საკაცობრიო ღირებულებითი კონტექსტი მონახოს. მაგალითად, აბორტის მომხრეები და მოწინააღმდეგეები ერთმანეთს ედავებიან იმასთან დაკავშირებით, წარმოადგენს თუ არა აბორტი მკვლელობას, თუმცა ორივე მხარე თანხმდება იმაზე, რომ მკვლელობა არ შეიძლება.

რელატივიზმის ზოგიერთი მომხრე ამტკიცებს იმას, რომ სიტუაციის ცვლილება გავლენას ახდენს მორალურ კრიტერიუმებზე და უბიძგებს ამ უკანასკნელს თანამედროვეობის კვალობაზე ცვლილებისაკენ. ქრისტიანობისათვის ყოველთვის პრინციპულად უცხო იყო დრო-ჟამის ვითარების მიხედვით მორალური კრიტერიუმების ცვლა. იესო ქრისტეს არც ერთ სიტყვაში, არც ერთ დარიგებასა

თუ სწავლებაში ოდნავი მითითებაც კი არ არის იმაზე, რომ ის ღირებულებები, რომლებსაც ქრისტიანობა აყალიბებს, მხოლოდ გარკვეული დროითაა შემოსაზღვრული და ის ეპოქალურ გადახედვასა თუ რედაქტირებას ექვემდებარება. ადამიანისადმი განსაკუთრებული ყურადღება, რაც ქრისტიანობაში მართლა განუმეორებელ ელემენტს წარმოადგენს, უცვლელია ყველა სოციალური სფეროსა თუ ისტორიული დროისათვის. იესო ქრისტეს მიერ ჯვრიდან ნათქვამი სიტყვები ქრისტიანობაში არასოდეს, არც ერთ ეპოქაში არ გააზრებულა სხვაგვარად. ის, რაც ღირებულებათა სფეროში მიუღებელი იყო ქრისტიანობისათვის პირველი საუკუნეების განმავლობაში, ასევე მიუღებელია დღეს და მიუღებელი იქნება მარად. ქრისტიანობის მონოთეისტური ხასიათი, როგორც ზემოთ უკვე მივანიშნებდით, პრინციპულად გამორიცხავს ფასეულობათა ეპოქალურ ცვლილებს. აღნიშნულის პარალელურად, ერთ დეტალზე უნდა შევაჩეროთ ყურადღება – ადამიანის ქმედება სამი კრიტერიუმით შეიძლება აიხსნას: სიტუაციით, მოქმედებითა და განზრახულობით. მაგალითად, ჩვენ შეგვიძლია დავგმოთ ვინმეს საქციელი წინასწარგანზრახული მკვლელობისათვის (განზრახულობა) იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი მან ვერ მოახერხა თავისი ჩანაფიქრის სისრულეში მოყვანა (ქმედება). ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ სიტუაცია მხოლოდ ეთიკური გადაწყვეტილების ნაწილს წარმოადგენს, რადგან ის გარკვეულ ეთიკურ მოქმედებებს შორის არსებულ კონტექსტს ადგენს.

ერთ-ერთი მთავარი არგუმენტი, რომელსაც მორალური რელატივიზმის წარმომადგენლები ეყრდნობიან, გახლავთ ტოლერანტობა. მათი მოსაზრებით, ვუთხრათ სხვას ის, რომ მათი მორალური სტანდარტები მცდარია, შეუწყნარებლობის გამოვლინებაა. უწინარეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ ბოროტებას არასოდეს უნდა შეურიგდე (პრინციპულად

ვარჩევთ ამ შემთხვევაში ბოროტებასა და იმ ადამიანს, რომელიც ბოროტებას სჩადის, რადგან ქრისტიანობა ებრძვის ბოროტებას, ცოდვასა და მის საწყისს და არა იმ ადამიანს, რომელიც ბოროტების, ცოდვის გავლენის ქვეშაა). განა შეიძლება დავეთანხმეთ მოძალადის მოსაზრებას იმასთან დაკავშირებით, რომ ვთქვათ, ქალი მხოლოდ ტკბობის საგანს წარმოადგენს, რომელსაც როგორც გინდა ისე მოექცევი? გარდა ამისა, წარმოდგენილი არგუმენტი თვითონ მორალური რელატივიზმის მომხრეთა იდეებს ეწინააღმდეგება, რომლებიც უარყოფს ყოველგვარ არატოლერანტობას ან აბსოლუტუზმს, რადგან რა არის ტოლერანტული ძალადობაში ან სხვა რაიმე ფორმით გამოხატვაში? ამასთან, რელატივიზმი ვერ ხსნის, ადამიანი რის გამო უნდა იყოს ტოლერანტული. თვითონ ის ფაქტი, რომ ჩვენ უნდა ვიყოთ ტოლერანტულები იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი ეს არ გვსურს, ეფუძნება აბსოლუტური მორალური პრინციპის იდეას, რაც სხვებთან სამართლიან დამოკიდებულებას გულისხმობს, ეს კი მხოლოდ აბსოლუტიზმია. ამდენად, უნივერსალური მორალური პრინციპების გარეშე ფილოსოფია ვერ ახსნის, რა არის სიკეთე.

ტოლერანტობა, რომელსაც ასე მყარ არგუმენტად იყენებენ მორალური რელატივიზმის მომხრეები, პრინციპულად განსხვავდება იმ შემწყნარებლობისაგან, რომელიც ქრისტიანობისათვისაა დამახასიათებელი. საქმე ის გახლავთ, რომ თავიდანვე უნდა გავერკვიოთ, თუ რას წარმოადგენს ტოლერანტობა. აღსანიშნავია, რომ ამ ტერმინს სხვადასხვა განმარტება აქვს. მაგალითად, ფსიქოლოგიურ ლექსიკონებში იგი განიმარტება, როგორც ჰარმონია საკუთარ და გარე სამყაროსთან. ბროკჰაუზისა და ეფრონის ენციკლოპედია აღნიშნულ ტერმინს განმარტავს, როგორც სხვისი რელიგიური შეხედულებებისადმი შემწყნარებლობას. სოციალურ კულტურულ სიტყვათმარებაში ამ ტერმინს

ყველაფერი უცხოსადმი შემწყნარებლობის დატვირთვა აქვს მინიჭებული. საინტერესოა წარმოდგენილი ტერმინის სამედიცინო განმარტება. ამ უკანასკნელ სფეროში ტერმინი „ტოლერანტობა“ ორი მნიშვნელობით განიმარტება. პირველი მნიშვნელობა გახლავთ სხეულის მდგრადობა შხამის მოქმედებისადმი. მეორე მნიშვნელობით ტოლერანტობას უწოდებენ სხეულის იმუნური რეაქციის დაქვეითებას ან საერთოდ არარსებობას უცხო სხეულების მიმართ. ამკარად ჩანს, რომ სამედიცინო შეხედულებით, ტოლერანტობა (ამ ტერმინის სამედიცინო გააზრებით), ერთი მხრივ, საკმაოდ კარგ, ხოლო, მეორე მხრივ, საკმაოდ უარყოფით მოვლენას ახასიათებს. ჩვენთვის, ამ ეტაპზე, საინტერესოა წარმოდგენილი ტერმინის სოციალურ-რელიგიური გააზრება; თუმცა აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ტერმინი, როგორც სამედიცინო სფეროში, სოციალურ-კულტურულ სფეროშიც შეიძლება გულისხმობდეს როგორც დადებით, ასევე უარყოფით ელემენტს.

რელატივიზმის მომხრეების მიერ ტოლერანტობის მყარ არგუმენტად მოშველიება, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, გულისხმობს მათსავე წარმოდგენას იმასთან დაკავშირებით, რომ დაუშვებელია სხვათა მორალური სტანდარტების კრიტიკა და მიუღებლობა. უწინარეს ყოვლისა, აღვნიშნოთ ის, რომ ქრისტიანული რელიგია მკაცრად განარჩევს ერთმანეთისაგან უცხოთშემწყნარებლობასა და სარწმუნოებრივი თუ ზნეობრივი საკითხებისადმი გულგრილობას. თავიდანვე გვსურს აღვნიშნოთ, რომ მორალური რელატივიზმის წარმომადგენლები სწორედ ამ ორ დამოკიდებულებას ურევენ ან სულაც არ განარჩევენ ერთმანეთისაგან. ქრისტიანული რელიგიისათვის, რომელიც უარს ამბობს ყოველგვარ ძალადობაზე, ძალადობრივ რელიგიურ „ღვაწლზე“, სწორედ ტოლერანტობა, ამ ტერმინის უცხოთშემწყნარებლობის, სხვისი პატივისცემის

აზრით, არ არის უცხო. ამის დადასტურებას ჯერ კიდევ სახარებაში ვხვდებით, რომელშიც იესო ქრისტე არც ერთხელ არ შეურაცხყოფს სხვას, ვინც მის აზრს არ იზიარებს. აღნიშნულის კულმინაცია ქრისტეს, როგორც ყოვლადუდნაშაულოს ჯვარცმაა, როდესაც ის ჯვრიდან, სიკვდილის წინ თავის ჯვარმცმელებზე ლოცულობს და არ წყევლის იერუსალიმს, რომელმაც უარყო და სასიკვდილოდ გაიმეტა ის. სხვა საკითხია, როდესაც იესო ქრისტე შოლტით ტაძარს წმენდს ვაჭრებისაგან. ამ შემთხვევაში ხდება არა ზიზღის გამოხატვა მოვაჭრეებისადმი, არამედ სიწმინდის დაცვა, ტაძრის ფუნქციის მითითებითა და სიწმინდისაკენ სვლის მოწოდებით. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სახარებისათვის სხვისი პატივისცემა არ გულისხმობს მორალური თუ სარწმუნოებრივი ორიენტირების შეცვლას. მაგალითისათვის ასევე შეგვიძლია მოვიყვანოთ მამამთავარ აბრაამის ცხოვრება, რომელიც ქრისტიანული რელიგიისათვის უმნიშვნელოვანეს ისტორიულ რეალობას წარმოადგენს. მიუხედავად იმისა, რომ აბრაამი ბოლომდე პატივს სცემდა მეზობლად მცხოვრები წარმართი ტომების წარმომადგენლებს, მისთვის პრინციპულად უცხო იყო გაეთვისებინა ის მენტალური თავისებურებები, რომლებიც წარმართებისათვის იყო დამახასიათებელი. აბრაამის უცხოთშემწყნარებლობას ბიბლია პირდაპირ გადმოსცემს იმის მითითებით, რომ აბრაამი ხეთელებს მოლაპარაკებისას თავყვანს სცემს. საქმე ის გახლავთ, რომ „თავყვანისცემა“ ბიბლიაში რელიგიურ მოქმედებად განიხილება და თითქოს მოულოდნელია მონოთეისტი აბრაამისათვის ღმერთის გარდა სხვისთვისაც თავყვანისცემითი პატივის მიცემა, მაგრამ ამ შემთხვევაში აბრაამთან დაკავშირებით აღინიშნება, რომ ის თავყვანს სცემს უცხოს, როგორც ღვთის ხატად და მსგავსად შექმნილ არსებას. სხვაგვარად რომ

ვთქვათ, აბრაამისათვის არ განიყოფა ერთმანეთისაგან „სხვისიანი“ და „თავისიანი“ მაშინ, როდესაც საქმე ეხება ადამიანურ უცხოთმემწყნარებლობას. აღნიშნულის შესანიშნავ დადასტურებას წარმოადგენს ღვთის წინაშე აბრაამის ცნობილი მეოხება უგარყვნილესი ქალაქების გამო. როდესაც აბრაამი ამ ქალაქების დაცვას სთხოვს ღმერთს, ის სულაც არ გულისხმობს იმას, რომ მისი მოქალაქეების ცხოვრების წესი და აზროვნების ფორმა მისთვის მისაღებია. ის თავისი ლოცვისას ქალაქების დაცვას სწორედ მართალთა არსებობით ითხოვს და არა იმის გამო, რომ სოდომისა თუ გომორის მოსახლეობას უფლება აქვს იცხოვროს ისე, როგორც სურს და ამისათვის იგი არ უნდა ისჯებოდეს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მთელი ბიბლიური მოძღვრება ტოლერანტულობაში არ გულისხმობს ფასეულობებისადმი გულგრილობას. ტოლერანტობა მისთვის სხვათა პიროვნულ პატივისცემას მოიაზრებს და არა სარწმუნოებრივ გულგრილობას. როდესაც იესო ქრისტე თავის სწავლებას აძლევდა კაცობრიობას, იმავდროულად, მიუთითებდა, რომ მხოლოდ ის არის ცხოვრება, გზა და ჭეშმარიტება და არ უთქვამს, რომ არსებობს მრავალი გზა და მრავალი ჭეშმარიტება ცხოვრებასთან მისასვლელად.

ამგვარად, ტოლერანტობის მოშველიება მორალური რელატივიზმის მომხრეების მიერ პრინციპულად ეწინააღმდეგება ქრისტიანულ შეხედულებებს. ტოლერანტობის ის გააზრება, რომელსაც რელატივიზმის მომხრეთა შორის ვხვდებით, მათივე დოქტრინების საწინააღმდეგოდ მეთყველეს, რადგან თუკი სხვათა აზრის შეწყნარება, იმავდროულად, ამ აზრის მიღებასა და ჭეშმარიტების ჩარჩოში მოქცევას გულისხმობს, მაშინ როგორღა შეძლებენ ისინი ქრისტიანული, როგორც ერთ-ერთი შეხედულების მათ მიერვე დასახული საერთო ჭეშმარიტების სფეროში

მოთავსებას? როგორც უკვე აღვნიშნავდით, მორალური რელატივიზმის მომხრეებისათვის ტოლერანტობის თემა მშვიდობიანი თანაცხოვრების გარანტად არის აღიარებული. მათთვის ადამიანებს შორის მშვიდობა შეიძლება განხორციელდეს მაშინაც კი, თუ ერთი საერთო ჭეშმარიტება არ არსებობს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მათი ტოლერანტობა გულისხმობს ჭეშმარიტების გარეშე ცხოვრების შესაძლებლობას. აქ გამოცხადებითი ჭეშმარიტებით ხდება ადამიანური დოქტრინების ჩანაცვლება, რაც მშვიდობის გარანტადაა დასახული და ეს იმ დროს, როდესაც ქრისტიანობისათვის მშვიდობის ერთადერთი გარანტი ღმერთი და მის მიერ მოცემული ჭეშმარიტების უპირობო და უალტერნატივო მიღება გახლავთ. ქრისტიანობისათვის ცნობილია, რა შეიძლება გამოიწვიოს ოდენ ადამიანური დოქტრინებით, გამოცხადებითი ჭეშმარიტების გვერდის ავლით კაცობრიობის კეთილდღეობისათვის ზრუნვამ. ქრისტიანული რელიგიისათვის საამისოდ უცხადეს მაგალითს წარმოადგენს ბიბლიური თხრობა ბაბილონის გოდლის შენების შესახებ. ბიბლიაში მოყვანილი თხრობა გვთავაზობს მაშინდელ კაცობრიობაში გახმიანებულ საოცარ სურვილს – ადამიანები არ გაიფანტონ დედამიწის ზურგზე, იყვნენ და იცხოვრონ ერთად. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ერთი შეხედვით ეს გახლავთ კაცთა ერთობისაკენ მიმართული შესანიშნავი იდეა; თუმცა, სწორედ ეს იდეა ეწინააღმდეგება ადამიანთა შორის თანხმობის ბიბლიურ კონცეფციას. საქმე ისაა, რომ ბაბილონის გოდლის მაშენებელთა სურვილი, იყვნენ ერთად, ეფუძნება მათსავე დოქტრინალურ თეზისებს, სადაც ადგილი არ აქვს ღმერთს. ამ დროის კაცობრიობას სურს ერთობა ჭეშმარიტების გარეშე, შენება ღმერთის გარეშე და ბიბლიისათვის სწორედ ეს გახლავთ ის ჩიხი კაცობრიობის განვითარების ისტორიაში, რომელშიც აუცილებლად უნდა მოქცეულიყვნენ უტოპიური იდეებით

გატაცებულნი („ავიშენოთ ქალაქი და გოდოლი, და ცას მივუწვდინოთ მისი თხემი“)². სწორედ ამის გამო, ბიბლური თხრობით, გოდლის შენება ვერ დასრულდება (მისი თხემი ცას ვერ მისწვდება) და კაცობრიობა გაიფანტება მიწის პირზე. ბიბლიის თანახმად კი სწორედ ამ გაფანტული კაცობრიობისგან ირჩევს ღმერთი ერთ ადამიანს და მისით დაიწყებს ადამიანთა ერთად შემოკრებას. საღვთო განგებულების გზაზე ჩნდება აბრაამი, რომლისაგანაც მოვა იესო ქრისტე, განკაცებული ღმერთი და გააცხადებს იმ ჭეშმარიტებას, რომლის გარშემო შეკრებილ კაცობრიობას უკვე შეეძლება ცამდე ასვლა. ამასთან, უნდა აღინიშნოს, რომ თანამედროვე სამყაროში სულ უფრო ხშირად ისმის ტოლერანტობის არამართებული გააზრების სამართლიანი კრიტიკა. მაგალითისათვის შეგვიძლია მოვიყვანოთ პაპ ბენედიქტე XVI-ის სიტყვები, რომლის თანახმადაც, „ილუზია იმის შესახებ, რომ ზნეობრივი რელატივიზმი წარმოადგენს საშუალებას მშვიდობიანი თანამყოფობისა, სინამდვილეში გათიშვის წყაროა“.

აღნიშნულიდან გამომდინარე, შეგვიძლია თამამად ვთქვათ, რომ რელატივიზმისათვის პრინციპულად უმნიშვნელოა განსხვავება სიკეთესა და ბოროტებას, ჭეშმარიტებასა და სიცრუეს შორის. თითქოსდა, რელატივიზმი უარსაც კი აცხადებს ამ კატეგორიებზე სერიოზულად იმსჯელოს. აღნიშნული თემები რელატივიზმისათვის, ფაქტობრივად, კანონგარეშეა გამოცხადებული, რადგან ცალცალკე თითოეულში დევს ისეთი ელემენტი, რომელიც შეიძლება სხვის მოსაზრებას არ ეთანხმებოდეს და ეს იმ დროს, როცა რელატივიზმი ნებისმიერ მოსაზრებას თა-

2 შდრ. ძვ. ქართული: „ვიშენოთ თავთა თვსთათვს ქალაქი და გოდოლი, რომლისა თავი იყოს ვიდრე ცაღმდე“ (დაბ. 11.4).

ნაბრად არსებობის უფლებას ანიჭებს. რელატივიზმის პარადიგმაში უბრალოდ ვერ თავსდება ისეთი იდეა, რომელიც სიმართლესა და ჭეშმარიტებას უკავშირდება. მისთვის ყველაფერი ჭეშმარიტებაა, რაც ადამიანის გონებამ შეიძლება წარმოშვას და მართებულია ყველაფერი, რისი გამოთქმაც შეიძლება ადამიანმა შეძლოს.

შესაძლებელია, მორალური რელატივიზმი მისთვის დამახასიათებელი ნიშნებით, რომელიც ფასეულობათა სისტემის განსაზღვრისათვის არის ნიშნული, წარსულში არსებულ მეტრძოლ ათეიზმსაც შევადაროთ, რომლისათვისაც მნიშვნელობა არ ჰქონდა ღმერთზე არსებულ წარმოდგენათა შორის რომელი იყო მართებული და რომელი არა. მისთვის მნიშვნელოვანი მხოლოდ რელიგიისადმი მისებული ხედვა გახლდათ და ამიტომაც ის კატეგორიულად მოითხოვდა მხოლოდ ამ შეხედულებათა აღიარებას და ყველა სხვა რელიგიური მოსაზრების ერთ, უარყოფით დონემდე დაყვანას. საინტერესოა, რომ ათეიზმი, როგორც იდეოლოგია, კაცობრიობამ უკვე უკან მოიტოვა და თითქოს შიში ათეისტური მოთხოვნების წინაშე გადალახა, თუმცა ცოდვით დასნებოვნებულ კაცობრიობას თანამედროვე იდეოლოგიისადმი შიში მაინც შერჩა და ის ახლა რელატივიზმის მიერ წამოყენებული იდეების წინაშე იჩენს თავს. თუმცა, ათეიზმისაგან განსხვავებით, რელატივიზმი გაცილებით საშიშ სწავლებად გამოჩნდა, რადგან ეს უკანასკნელი თითქოს არაფერს ებრძვის, სინამდვილეში კი მისთვის პრინციპულად მიუღებელია ფასეულობათა ის სისტემა, რომელიც ერთადერთობის პრეტენზიით ჩნდება.

ისტორიას ახსოვს პერიოდი, როდესაც ის სახელმწიფოს მიერ იდევნებოდა, როგორც ქვეყნისათვის საშიში ძალა. რომის იმპერიის შემწყნარებლური დამოკიდებულება უცხო რელიგიებისადმი საკმაოდ კარგად არის ცნობილი. მისი ლოიალობა უცხო ტომის რელიგიებისადმი რომის

წარმართული რელიგიის ბუნებითაც შეიძლება იქნეს განსაზღვრული. რომს ნაკლებად აინტერესებდა ის რელიგიური ნიუანსები, რომლებიც შეიძლება მნიშვნელოვანი ყოფილიყო ქურუმთა დასისათვის. უმთავრესი, რასაც რომი რელიგიაში ხედავდა, გახლდათ სახელმწიფოებრივი ელემენტი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მოქალაქის რომის პანთეონისადმი კეთილგანწყობილება იმავდროულად აღიქმებოდა სახელმწიფოსადმი კარგ დამოკიდებულებად. როდესაც ქრისტიანობა რომს ცალკე რელიგიად გაეცნო, პირველი, რაც ამ იმპერიამ ნახა ახალ რელიგიაში, გახლდათ აბსოლუტური სიუცხოვე რომის ტრადიციებისადმი, კერძოდ: ქრისტიანობა არ გახლდათ ძველი რელიგია და, ამავე დროს, ის არც ნაციონალური აღმსარებლობის პრეტენზიით ცხადდებოდა. ამდენად, რომისათვის, რომელიც რელიგიისადმი თავის ტოლერანტულ დამოკიდებულებას აღმსარებლობის სიძველითა და ნაციონალური კუთვნილებით განსაზღვრავდა, ქრისტიანობა უბრალოდ მიუღებელ რელიგიად იქცა. ცხადია, გამოჩნდნენ ქრისტიანობის აპოლოგეტები, რომლებიც ქრისტიანულ რელიგიას არა მხოლოდ სარწმუნოებრივი ნიშნით, არამედ სახელმწიფოებრივ ელემენტებზე ყურადღების გამახვილებითაც იცავდნენ. შედეგად რომი უფრო დაინტერესდა ქრისტიანული რელიგიით და მის მიმდევრებს სახელმწიფოსადმი ერთგულება მოსთხოვა ზუსტად იმ ნიშნით, როგორც ამას ყველა თავისი ქვეშევრდომისაგან ითხოვდა: ქრისტიანებს უნდა ეღიარებინათ რომის იმპერატორის ღვთაებრივი წარმოშობა და მსხვერპლი შეეწირათ მისთვის. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ამ სახელმწიფოებრივი მოთხოვნის გათვალისწინების შემდეგ რომი მათ აღარ აღიქვამდა იმპერიისათვის საშიშ ძალად. აი, აქ, ეკლესიის წინაშე იდგა პრინციპული საკითხი: კერპისათვის ეკმია და ქრისტეს მსახურებაც გაეგრძელებინა თუ დარ-

ჩენილიყო ისევ დევნილ კრებულად. საქმე ის არის, რომ კერპისათვის კმევა ეკლესიისათვის მხოლოდ გარეგნულად გამოხატული მოქმედება არ გახლდათ. ეს ნაბიჯი, იმავდროულად, ეკლესიისათვის ნიშნავდა ქრისტეს, როგორც განკაცებული ჭეშმარიტების გვერდით სხვა ჭეშმარიტების არსებობის დაშვებასაც – ეს კი ეკლესიისათვის მხოლოდ ჭეშმარიტების ღალატად და თავისი ძირითადი მისიის უარყოფად იქნა განხილული. ქრისტიანული ეკლესიისათვის წარმოდგენილი აღმოჩნდა მულტიჭეშმარიტების შესახებ საუბარი და ამ კრებულს ეს ერთგულება ერთადერთი ჭეშმარიტებისადმი ათასობით მოწამის სისხლის ფასად დაუჯდა. ცხადია, იყვნენ ისეთებიც, რომლებმაც ჩათვალეს, რომ ქრისტიანობა თავისუფლად შესაძლებელია კერპ-მსახურებასთან ერთად, მაგრამ ეკლესიისათვის არასოდეს ყოფილა მისაღები ერთი ჭეშმარიტების გვერდით სხვა ჭეშმარიტების აღიარება.

ამდენად, რელატივიზმი თანამედროვე რელიგიური ადამიანისათვის იდეოლოგიურ კომფორტად წარმოდგება და მასზე უარის თქმა საკმაოდ დიდ გამბედაობს წარმოადგენს. ღვთის ხმამაღლა, პირდაპირ უარყოფა დღეს თითქოსდა პოპულარული აღარ არის. დღევანდელი რელატიური აზროვნების მქონე საზოგადოებისათვის ღმერთის არსებობის იდეა დასაშვებია მხოლოდ ერთი პირობით: ის განყენებულად უნდა არსებობდეს, როგორც რაღაც იდეა და არა როგორც რეალური პიროვნება. რელატივიზმისათვის დაუშვებელია ღმერთის პიროვნული მყოფობა იქნეს აღიარებული, რადგან ასეთ შემთხვევაში მასთან რეალური ურთიერთობა უნდა აღიარო, ეს კი მხოლოდ ერთ, საღვთო გამოცხადებაზე დაფუძნებულ ფასეულობათა სისტემის ერთადერთობის აღიარებას ნიშნავს, რაც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, რელატივიზმის სულისათვის აბსოლუტურად უცხო და მიუღებელია.

ამდენად, თანამედროვე ადამიანისათვის დასაშვებია ღმერთის არსებობის იდეის მიღება, მისი რწმენაც კი, მაგრამ ეს რწმენა არ უნდა იყოს მხურვალე და მტკიცე, რადგან ამ უკანასკნელის შემთხვევაში აუცილებლად მოხდება ერთმანეთისაგან სიკეთისა და ბოროტების, ჭეშმარიტებისა და სიცრუის გარჩევა.

რელატივიზმისათვის ძლიერ მიუღებელი და, თამამად შეიძლება ითქვას, საშიშია ეკლესია და ეკლესიური აზროვნება, ფასეულობათა ის სისტემა, რაც ეკლესიური ადამიანისათვის არის ძვირფასი, რადგან ამ უკანასკნელისთვის პრინციპულად მიუღებელია მულტიჭეშმარიტება. ქრისტიანულ სწავლებაში იდეა ღმერთის შესახებ აბსოლუტურად ცხადად არის გადმოცემული. ეკლესია ამოწმებს, რომ რამდენიმე საუკუნის უწინარეს ამქვეყნად კაცთა მხსნელი იშვა და, როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნავდით, მისი ეს მოწმობა დადასტურებულია ეპოქათა განმავლობაში დაღვრილი ათასობით მოწამის სისხლით. მოწამეთა მიერ გაღებული უდიდესი მსხვერპლი კიდევ ერთხელ წარმოაჩენს რელატივიზმისა და ქრისტიანული სწავლების პრინციპულ დაპირისპირებას. ეს დეტალი განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანია წარმოდგენილი თემის განხილვის დროს. საქმე ისაა, რომ ქრისტიანულ ეკლესიას, რომელიც რომის იმპერიაში ჯერ იუდაურ სექტად, შემდეგ კი დამოუკიდებელი, ცალკე მდგარი რელიგიური აღმსარებლობის კრებულად განიხილებოდა, თავიდანვე ერთადერთი მისია ამოძრავებდა. ეს გახლდათ ადამიანებისათვის იესო ქრისტეს გამომხსნელობითი ღვაწლის ხარება, რათა კაცობრიობას მიეღო მასთან მოსული მხსნელი და ეწამა მისი. ცხადია, რომის იმპერიას, რომელიც ზოგადად რწმენის შემწყნარებლობით გამოირჩეოდა, არაფერი უნდა ჰქონოდა საწინააღმდეგო ახალი რელიგიური კრებულისა, მაგრამ ქრისტიანობის შემთხვევაში ყველაფერი სხვა-

გვარად წარიმართა. ქრისტიანობას აკლდა ორი ნიშანი, რითაც ის იმპერიაში დასაშვებ რელიგიად შეიძლებოდა ქცეულიყო. ერთი გახლდათ რელიგიის სიძველე, ხოლო მეორე – რელიგიის ნაციონალური ხასიათი. ქრისტიანობა ვერც სიძველით დახასიათდებოდა (საკუთრივ რელიგიური კრებულის თვალსაზრისით) და ვერც ნაციონალურ ჩარჩოებში მოექცეოდა. ამას ემატებოდა მესამე ელემენტიც, რაც კიდევ უფრო მიუღებელს ხდიდა ქრისტიანობას რომის თვალში. ეს იყო ქრისტიანების დამოკიდებულება იმპერატორის რელიგიური კულტისადმი. წარმართული იმპერია, რომლისათვისაც იმპერატორის გენიის აღიარება პირდაპირ უკავშირდებოდა მოქალაქეთა პოლიტიკურ საიმედოობას, ვერ თანხმდებოდა ქრისტიანობასთან (ან სულაც, პირიქით, ქრისტიანული ეკლესია ვერ ეთანხმებოდა მას). ქრისტიანული კრებულისათვის რომის იმპერატორის ღვთებრიობის აღიარება სხვა არაფერი იყო, თუ არა იესო ქრისტეზე უარის თქმა, მისი უარყოფა. ამიტომაც, როდესაც ქრისტიანები უარს აცხადებდნენ იმპერატორისადმი მსხვერპლის შეწირვაზე, ეს აქტი იმპერიაში პოლიტიკურ ჭრილში განიხილებოდა და ქრისტიანთა დევნაც სახელმწიფოებრივ ინტერესებში თავსდებოდა. ცხადია, აპოლოგეტები, რომლებიც ქრისტიანობის ჭეშმარიტების დაცვით იყვნენ დაკავებული, იმასაც წარმოაჩენდნენ, რომ ქრისტიანები იმპერიის ყველაზე საიმედო და ერთგული მოქალაქეები იყვნენ. უნდა აღინიშნოს, რომ პირველი ქრისტიანები ამას თავიანთი ცხოვრებითაც ამტკიცებდნენ. დროთა განმავლობაში იმპერიამ ქრისტიანობის რელიგიური ხასიათი შედარებით უკეთ დაინახა და ისეთი დროც კი დადგა, როცა ქრისტეს ქანდაკება, აბრაამის გამოსახულებასთან ერთად, რომის პანთეონში შეიტანეს. ახლა უკვე უნდა შემდგარიყო შეთანხმება წარმართულ იმპერიასა და ქრისტიანულ ეკლესიას შორის, მაგრამ სწორედ აქ ნახა

რომმა ქრისტიანობის ისეთი პრინციპულობა, როგორც დღევანდელი რელატივიზმის მიმდევრებსაც ძლიერ აკვირვებთ. საქმე ისაა, რომ რომისათვის გაუგებარი დარჩა, თუკი ის ქრისტეს ღმერთად აღიარებდა (რაც ქრისტიანებისათვის სასიხარულოც კი უნდა ყოფილიყო), მაშინ ქრისტიანები იუპიტერსა და იმპერატორს რის გამო არ განუკუთვნებდნენ საღვთო ღირსებებს? თუკი წარმართობა შემხვედრ ნაბიჯს დგამდა ქრისტიანობისაკენ, რატომ არ იჩენდა იმავე ინიციატივას ქრისტიანული ეკლესია? საქმე ის გახლავთ, რომ ქრისტიანობისათვის პრინციპულად მიუღებელი და მისი მოძღვრებისათვის შეუთავსებელია „სხვადასხვა ჭეშმარიტების“ აღიარება. მისთვის ღმერთი ერთია და მის მიერ გაცხადებული ჭეშმარიტებაც მხოლოდ ერთადერთობის ნიშნით ხასიათდება. დღესაც გაუგებარი რჩება რელატივიზმის მომხრეებისათვის ის, რომ თუ ისინი ქრისტიანობასაც ერთ-ერთ ჭეშმარიტებად განიხილავენ, რის გამო ამბობს უარს ეს უკანასკნელი რელატიური ფასეულობების აღიარებაზე. ისე ჩანს, თითქოს ქრისტიანობისათვის დამახასიათებელი იყოს სხვათა შეუწარებლობა, მაგრამ აქ უფრო მნიშვნელოვანი და პრინციპულად საინტერესო ელემენტი გამოდის წინა პლანზე. ჩვენ ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ტოლერანტობის მართებული გაგება ქრისტიანობისათვის პრინციპულად მისაღებია და ის თავისი შინაარსით შორს დგას ყოველგვარი უცხოთმოძულებისა და ძალადობისაგან. ჩვენ ზემოთ იმასაც აღვნიშნავდით, რომ ქრისტიანობა ერთმანეთისაგან განარჩევს უცხოთშემწყნარებლობასა და სარწმუნეობრივი ფასეულობებისადმი გულგრილობას. მისი ეს დამოკიდებულება აღნიშნული საკითხისადმი გამოწვეულია იმიტომ, რომ ქრისტიანობისათვის ჭეშმარიტების წყაროს მხოლოდ ღმერთი წარმოადგენს. ქრისტიანობა გახლავთ ერთადერთი რელიგია, რომელიც ნაქადაგებია არა რომელიმე წინასწარმეტყველის, წმინდანისა თუ ანგელოზის,

არამედ უშუალოდ განკაცებული ღმერთის მიერ. ამაში ქრისტიანობა ხედავს ადამიანისათვის ყველაზე ფასეულსა და მნიშვნელოვანს. ქრისტიანობა თავიდანვე სვამს კითხვას: რა აუცილებლობით იყო გამოწვეული უშუალოდ ღმერთის მოსვლა და მის მიერ ადამიანის გამოსხნა? განა ღმერთს ცოტა ჰყავდა ამქვეყნად მიმდევარი და წმინდანი? და აი, აქ ქრისტიანობა იძლევა იმ პასუხს, რომელიც გაუგებარი იყო რომის წარმართული იმპერიისათვისაც და გაუგებარი რჩება იმ საზოგადოებისთვისაც, რომლისათვის ჭეშმარიტების ერთადერთობა მიუღებელია. ქრისტიანობისათვის ჭეშმარიტების წყაროს მხოლოდ ღმერთი წარმოადგენს და ზნეობრივი საზომი მხოლოდ ის სწავლებაა, რომელიც ღმერთმა მისცა კაცობრიობას. შესაბამისად, გარეშე ჭეშმარიტების ძიება ქრისტიანობისათვის სხვა არაფერია, თუ არა უცხო ღმერთის თაყვანისცემისაკენ მოწოდება და, შესაბამისად, მისთვის სხვა, ალტერნატიული რელიგიის დაარსების მცდელობა. როდესაც წარმართული რომი ქრისტიანულ ეკლესიას ერთგვარ რელიგიურ თანამშრომლობას სთავაზობდა, ამ შეთავაზებაში არსობრივად მოიაზრებოდა არა დათმობა ქრისტიანული ეკლესიის წინაშე, არამედ ერთგვარად სახეცვლილი (თუმცა, შინაარსობრივად იგივე) წარმართობის ჩამოყალიბება, სადაც მართებული იქნებოდა როგორც ქრისტიანული ჭეშმარიტება, ასევე წარმართული დოქტრინები. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ეკლესიას უარი არ უთქვამს სახელმწიფოსთან ურთიერთობაზე; მან უარი განაცხადა მხოლოდ სარწმუნოებრივი ფასეულობების ცვლილებაზე. მულტიჭეშმარიტება ქრისტიანობისათვის სხვა არაფერია, თუ არა მისი რელიგიური პრინციპების დარღვევა, რადგან მრავალი ჭეშმარიტების აღიარება ქრისტიანული რელიგიისათვის, იმავდროულად, ჭეშმარიტებათა სხვადასხვა წყაროს აღიარებას ნიშნავს, ეს კი მხოლოდ წარმართობაა.

საინტერესოა, რომ ერთმანეთის შესახვედრად სვლა ისევ წარმართობამ განაგრძო და საბოლოოდ მივიდა კიდევაც იმ დასკვნამდე, რომ ჭეშმარიტების სახით შეხვედრილი ქრისტიანობის წინაშე მას მუხლი უნდა მოედრიკა და მისი ერთადერთობა ელიარებინა.

ვოლტერის მიერ გაჟღერებული მოწოდება – „გასრისე საზარელი,“ მანამდეც არსებობდა, სანამ ის სახალხოდ გაჟღერდებოდა. რელატიური აზროვნება ყოველთვის ეწინააღმდეგებოდა ქრისტიანულ ცნობიერებას. ის მხოლოდ მოქმედების მეთოდებს იცვლიდა და სხვადასხვა ეპოქაში განსხვავებული სახით წარმოჩინდებოდა. თანამედროვე ეპოქაში ის უკვე პირდაპირ მოუწოდებს კაცობრიობას ქრისტიანული ეკლესია თანამედროვეობისათვის შეუსაბამოდ აღიაროს. ცხადია, ამ დროს ის ეყრდნობა ადამიანის თავისუფლებისა და სხვა ფასეულობების მისეულ განმარტებას და სრულიად უარყოფს იმ შეხედულებებს, რომელიც ეკლესიისათვის საუკუნეების განმავლობაში უცვლელ ჭეშმარიტებად და სარწმუნოებრივ საფუძვლად იყო და არის მიჩნეული. ეკლესიის ისტორიისათვის ძლიერ კარგად არის ცნობილი, რას ნიშნავს ქრისტიანული ეკლესიის დევნა. ცხადია, დღეს, როდესაც კაცობრიობა ზოგადად უარს აცხადებს ძალადობაზე, შუასაუკუნეობრივი მეთოდებით ეკლესიის დევნასაც არავინ დაიწყებს. ის დაპირისპირება, რაც ცხადად ჩანს ეკლესიის მთელი არსებობის განმავლობაში და რომელიც თავის დროზე ქრისტემაც უწინასწარმეტყველა თავის მიმდევრებს, დღეს რელატივიზმის აქტიური ქადაგებით ხორციელდება. მთავარია, ადამიანი დარწმუნდეს, რომ ეკლესია – ეს არის წარსულისათვის დამახასიათებელი რაღაც ინსტიტუტი, რომელიც თანამედროვე ეპოქაში, როგორც ერთადერთი შესაკრებელი ჭეშმარიტი მოძღვრების გადაცემისა, აღარ არის აუცილებელი. რელატივიზმი ცდილობს დაამტკიცოს,

რომ ქრისტიანულმა ეკლესიამ უკვე შეასრულა თავისი დანიშნულება კაცობრიობის წინაშე და დღეს ის იმ სახით, რა სახითაც საუკუნეების განმავლობაში არსებობდა, უბრალოდ, საჭირო აღარ არის. ცხადია, ეს იდეოლოგიური შეუსაბამობა ქრისტიანობისათვის ყოველთვის შეუსაბამოდ დარჩება და ის ვერასოდეს დაეთანხმება რელატივიზმის ძირითად პრინციპს, რაც ჭეშმარიტების ერთადერთობისა და, აქედან გამომდინარე, ჭეშმარიტების წყაროს უარყოფით ხასიათდება.

ზემოთ წარმოდგენილი მსჯელობის საფუძველზე რელატივიზმის ზოგადი მეთოდოლოგიური დახასიათება ასე შეიძლება: 1) რელატივისტი სხვას იღებს მათი ქმედებისა თუ მოტივაციის ყოველგვარი კრიტიკის გარეშე; 2) ადამიანებს ეთანხმება მათი მოსაზრებების სერიოზული შეფასების გარეშე და არც უჩნდება სურვილი, წარმოდგენილი მოსაზრებების შეცვლის აუცილებლობასთან დაკავშირებით (თითქოსდა, ამბობს, ყველას აქვს უფლება იფიქროს ის, რისიც და როგორც სჯერა); 3) ყველას აქვს უფლება იფიქროს ისე, როგორც ეს თვითონ სურს (ნუ მეხები და არც მე შეგეხები).

აღნიშნული მეთოდოლოგიური დამოკიდებულება არა მხოლოდ ეწინააღმდეგება ქრისტიანულ სწავლებას, არამედ პირდაპირ უპირისპირდება ჭეშმარიტების მტკიცების ნებისმიერ მცდელობას. თვითონ აბსოლუტური ჭეშმარიტების უარყოფა და მტკიცება იმისა, რომ ჭეშმარიტება შედარებითია, რელატივიზმის საფუძველს წარმოადგენს. ის, რაც ჭეშმარიტებაა ადამიანთა ერთი ჯგუფისათვის კონკრეტულ დროში, იგივე ჭეშმარიტება სხვათათვის, სხვა დროსა თუ გარემოში, შეიძლება მიუღებელი იყოს. შეიძლება ასეთ მიდგომას ხელს უწყობდეს მე-20 საუკუნეში კულტურათა შორის სულ უფრო მზარდი კონტაქტები. როდესაც სხვადასხვა კულტურაში რაიმე ფასეულობას ვეძებთ, იმავდროულად, მათ ღირებულებასაც ვაღიარებთ. ამ დროს

კი, ჩვენდა უნებურად, ჩნდება აზრი იმასთან დაკავშირებით, რომ ჭეშმარიტება განისაზღვრება გარემოსა და ადამიანური დამოკიდებულების მიხედვით.

აბსოლუტური ჭეშმარიტების უარყოფა გამომდინარეობს სხვადასხვა მსოფლმხედველობის ერთმნიშვნელოვან ჭეშმარიტებად მიღებისაგან, რომლის თანახმადაც, ნებისმიერი მსოფლმხედველობა თანაბრად ჭეშმარიტია, რაც პრინციპულად ეწინააღმდეგება ქრისტიანულ სწავლებას. ქრისტიანობისათვის ადამიანისადმი მიდგომა ეფუძნება ამ უკანასკნელის ღვთის ხატად შექმნის ჭეშმარიტებას. ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ქრისტიანობა ნებისმიერ ადამიანს განიხილავს, როგორც იმ ფასეულობის მატარებელ გონიერ არსებას, რომელიც ღმერთმა, განურჩევლად მისი წარმომავლობისა, თავიდანვე ჩადო მასში. ამდენად, ქრისტიანობისათვის თვითონ ადამიანია ფასეული და არა ის მენტალობა, რომელსაც შეიძლება ის ატარებდეს.

რელატივიზმისათვის დამახასიათებელი არ არის რწმენის უარყოფა, პირიქით, შეიძლება ითქვას, ის პატივს სცემს კიდევ რწმენას, მაგრამ ერთი პირობით: რელატივიზმისათვის ოდნავი მნიშვნელობაც კი არ აქვს რწმენის შინაარსს; სხვაგვარად რომ ვთქვათ, რელატივიზმისათვის მნიშვნელოვანი არ არის ვისი ან რისი გწამს. ის უბრალოდ აღიარებს რწმენის ფაქტს და, შეიძლება თქვას, თანაბარი „პატივისცემით“ ეპყრობა ადამიანთა იმ ჯგუფსაც, რომლისათვისაც რწმენა არაფერს წარმოადგენს. აქედან გამომდინარე, რელატივიზმისათვის იმასაც აზრი ეკარგება, თუ რა მნიშვნელობა აქვს ადამიანისათვის რწმენას. ეგზისტენციალური ფილოსოფიიდან ნასესხები ეს შეხედულება თანამედროვე მსოფლიოში ძლიერ დიდი პოპულარობით სარგებლობს.

თუკი სიღრმისეულად განვიხილავთ რელატივიზმს, მაშინ აღმოვაჩინებთ, რომ ის მცირედენ კრიტიკასაც კი ვერ

უძლებს. როგორც ლოგიკურად, ასევე ფაქტობრივად, რელატიურ შეხედულებებში საძირკველშივე შეიძლება დავინახოთ ფატალური ცდომილებები და წინააღმდეგობები. უარყოფს რა აბსოლუტური ჭეშმარიტების არსებობას, რელატიური მსოფლმხედველობა ერთ გამონაკლისს უშვებს და მის მიერვე შემოთავაზებულ პრინციპულ დებულებას აბსოლუტური ჭეშმარიტების ავტორიტეტით ნიღბავს. რას წარმოადგენს რელატივიზმის ეს პრინციპული დებულება, რომელიც მისთვის აბსოლუტური ჭეშმარიტების ავტორიტეტით სარგებლობს? ეს დებულება მოკლედ ასე გადმოიცემა: „არ არსებობს აბსოლუტური ჭეშმარიტება!“ თუკი ქვეყნად ყველა მსოფლმხედველობა ჭეშმარიტებას შეესაბამება, მაშინ ეს დებულებაც ჭეშმარიტება უნდა იყოს ყველა დროში და ყველა მიმართებით. ეს თუ მართლა ასეა, მაშინ ის აბსოლუტური ყოფილა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მორალური რელატივიზმის მხარდამჭერებისათვის სრულიად რეალურია, კაცობრიობა მისდევდეს იმ ეთიკურ სქემას, რომელიც მის მიერ არის წარმოდგენილი. ასეთი დამოკიდებულება კი უკვე აბსოლუტიზმია, რადგან ის გულისხმობს რაღაც ერთიანი, თუნდაც მორალური რელატივიზმისათვის დამახასიათებელი ეთიკის მიმდევრობას. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, რელატივიზმის მომხრეები თავიანთ თავს ეწინააღმდეგებიან, როდესაც ერთ საერთო სქემას გვთავაზობენ მორალურ ორიენტირად. მათი მოძღვრების საფუძველს ხომ ცვალებადობა, ერთიანი მორალური სისტემის არარსებობა წარმოადგენს, ამავე დროს კი მათი ეს ერთიანი ეთიკური სისტემის არარსებობა სავალდებულო ხდება ყველასათვის. გარდა ამისა, საინტერესოა, რომ თვითონ რელატივიზმის მომხრეები რელატიურობას მთელ რიგ შემთხვევაში უარყოფენ. მაგალითად, ისინი არ ეთანხმებიან მკვლელისა თუ მოძალადისათვის არსებულ

ეთიკურ სისტემას თუნდაც იმის გამო, რომ მკვლევლობისას თუ ძალადობისას მათ არ დაარღვიეს თავიანთი ეთიკური პრინციპი. ამდენად, რელატივიზმი, რომელიც აბსოლუტური ჭეშმარიტების არსებობას ამტკიცებს და უარყოფს კიდევ, ლოგიკურ წინააღმდეგობაში მოდის საკუთარ თავთან. წარმოდგენელია, ერთდროულად არსებობდეს რამდენიმე აბსოლუტური ჭეშმარიტება. გარდა ამისა, თავად ჭეშმარიტება გულისხმობს განსაკუთრებულობას, ერთადერთობას. ჭეშმარიტება ან ერთია ან ის საერთოდ არ არსებობს.

თანამედროვე ეპოქაში რელატივიზმის ფართო გავრცელების მიზეზი გახლავთ ის, რომ მას აქვს პრეტენზია, ადამიანებს შორის დაამყაროს ჰარმონიული ურთიერთობა, განურჩევლად მათი მსოფლმხედველობისა. ცხადია, ეს განცხადება მისაღებია, რადგან ის ადამიანების კეთილდღეობისათვის აუცილებელი ელემენტის მოპოვებას ისახავს მიზნად; თუმცა, ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, ამ მიზნის მიღწევა ქრისტიანობისათვის წარმოდგენელია ღმერთის, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მის მიერ გაცხადებული ჭეშმარიტების გარშემო შეკრების გარეშე. ამასთან, ქრისტიანული რელიგიისათვის ეს ჭეშმარიტება არ გახლავთ ერთ-ერთი. მისთვის საღვთო ჭეშმარიტება ერთადერთობის ნიშნით ხასიათდება და ამიტომაც წარმოდგენელი ხდება ქრისტიანული სწავლებისა და რელატივიზმის ურთიერთშეჯერება.

მიიჩნევენ, რომ რელატივიზმის გავრცელების საიდუმლო თანამედროვე ადამიანის ფსიქიკის ორიენტაციის ცვლილებასა და მოვლენათა სულ უფრო სწრაფ განვითარებაშია. სწრაფად განვითარებულმა ტექნოლოგიებმა ადამიანი ყურადღების ცენტრიდან პერიფერიისაკენ გადაისროლა. ჩვეულებრივი ადამიანი დღეს, შეიძლება ითქვას, იბრჩობა ინფორმაციულ ნაკადში. მიუხედავად იმისა, რომ, ერთი მხრივ, ის მრავალი ინ-

ფორმაციისაგან სარგებელს იღებს, მეორე მხრივ, ადამიანი იკარგება ამ ინფორმაციულ მორევში. ადამიანს არ სურს უბრალო ელემენტი იყოს ტექნოლოგიურ სამყაროში და იბრძვის თავისთავადობის შენარჩუნებისათვის, რამაც ის აქცენტების ცვლილებამდე მიიყვანა. თუკი ადრე ადამიანის დასარწმუნებლად ლოგიკურ არგუმენტებს პირველხარისხოვანი მნიშვნელობა ენიჭებოდა, დღეს წინა პლანზე უკვე ფსიქოლოგიური ფაქტორებია წამოწეული. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, აღნიშნული მდგომარეობის გათვალისწინებით ადამიანისათვის თავისი უნიკალურობის, განუმეორებლობის დეტალი უფრო მნიშვნელოვანი გახდა, ვიდრე ლოგიკურ მსჯელობაზე დაფუძნებული აზროვნება.

მეორე ფილოსოფიური შეხედულება, რომელიც პრინციპულად უპირისპირდება ქრისტიანულ სწავლებას და რომლის შესახებაც წარმოდგენილ სტატიაში გვსურს გავამახვილოთ ყურადღება, გახლავთ სკეპტიციზმი. სკეპტიციზმი ამბობს, რომ ადამიანს პრინციპულად არ შეუძლია ჭეშმარიტების შეცნობა. შეცნობაც რომ შესძლებოდა, მას ვერ გადმოსცემდა თავისი ენით. თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სკეპტიციზმი, მსგავსად უკვე განხილული რელატივიზმისა, უარყოფს საყოველთაო ჭეშმარიტების არსებობას, რის გამოც ადამიანი თავს უნდა იკავებდეს ამ ჭეშმარიტების ძიებისაგანაც კი.

თანამედროვე დროის მკვლევარები მიუთითებენ, რომ სკეპტიციზმი ერთადერთი იდეოლოგიაა, რომელიც არ უარყოფს სხვა იდეოლოგიათა მართებულობას. ამდენად, ერთი შეხედვით, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ არც ერთი იდეოლოგია არ არის ისე შემწყნარებლური სხვა სწავლებებისადმი, როგორც სკეპტიციზმი. მისი მიმდევრები არ უარყოფენ, რომ რისაც ადამიანს სწამს, შესაძლებელია მართებული იყოს, თუმცა იქვე დასძენენ, რომ ასევე შესაძლებელია ადამიანის ეს რწმენა მართებული არც

იყოს. ამდენად, გასაგები ხდება თანამედროვე სეკულარულ სამყაროში რის გამოა სკეპტიციზმი ძლიერ პოპულარული.

მოკლე ისტორიული მიმოხილვის შემთხვევაშიც კი აშკარად ჩანს, რომ სკეპტიციზმი იმ კაცობრიობის აზროვნების ისტორიის განვითარების ლოგიკურ ეტაპზე გადასვლაა, რომელსაც ადამიანური გონების გაღმერთების გარეშე ვერ წარმოუდგენია ეპოქალური პროგრესი. საქმე ისაა, რომ დასავლეთში საწარმოთა მომრავლებამ და წარმოების განვითარებამ შუა საუკუნეების უკანასკნელ ასწლეულში საბუნებისმეტყველო მეცნიერების განვითარებაც გამოიწვია. შედეგად, ბუნების სხვადასხვა კანონის აღმოჩენათა ეპოქა დადგა. აღნიშნული კანონების აღმოჩენა გარკვეული წრისათვის, რომელსაც სამეცნიერო წრესაც უწოდებდნენ, საბაბი გახდა რელიგიურ აზროვნებაზე, განსაკუთრებით კი ქრისტიანობაზე შეტევის წამოწყებისა. ამ პროცესს აქტიურად უჭერდა მხარს ბურჟუაზია, რომელიც დაინტერესებული იყო, განვითარებულიყო მეწარმეობა და ტექნიკა. ტექნოლოგიური განვითარების ეპოქაში, მოგვიანებით, იგივე ბურჟუაზია თავისთვის საკმაოდ დიდ საშიშროებას იგრძნობს იმ დასკვნების გამო, რომლებიც საბუნებისმეტყველო მეცნიერების განვითარების შედეგად წარმოიშობა სამეცნიერო წრეში, თუმცა აღნიშნულ ეპოქაში ის აქტიურად უწყობს ხელს აღნიშნული პროცესის განვითარებას. ბურჟუაზიის ანტისაეკლესიო მიმართულება იმითაც იყო განპირობებული, რომ ამით ის უპირისპირდებოდა სწორედ იმ ეკლესიას, რომელიც ფეოდალიზმისათვის ძლიერ ხელსაყრელი იყო. უნდა ითქვას, რომ ეკლესიის გაბატონებული მდგომარეობის რყევა რევოლუციური ბურჟუაზიის ერთ ერთი მთავარი მიზანი გახლდათ. სწორედ ამის გამო არ არის გასაკვირი, რომ დასავლეთში ბურჟუაზიის იდეოლოგიები იმ საბუნებისმეტყველო, ფილოსოფიურ, ისტორიულ და პოლიტიკურ კონცეფციებს ნერგავდნენ,

რომლებიც ეკლესიისა და ზოგადად რელიგიის წინააღმდეგ იყო მიმართული. შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ ეკლესიის წინააღმდეგ მიმართული იდეოლოგიური სწავლება აშკარად გამოხატული ათეისტური ხასიათის იყო, მაგრამ სინამდვილეში პროცესები სხვაგვარად მიმდინარეობდა. ის გავლენა და ძალა, რაც დასავლეთში ჰქონდა ეკლესიას, მრავალ მეცნიერსა თუ ათეისტურად განწყობილ ადამიანს საკუთარი აზრების შეფარვითა და მთელი რიგი ეჭვებით გამოხატვისაკენ უბიძგებდა (მაგალითად, ცნობილია, რომ ჯორდანო ბრუნოსა და გალილეო გალილეისთან დაკავშირებული მოვლენების გამო დეკარტმა უარი თქვა თავისი რამდენიმე ნაშრომის გამოქვეყნებაზე და ყოველნაირად ცდილობდა, შეენიღბა თავისი მოსაზრებები). ამდენად, წარმოდგენილი პროცესის დაძვრის შემდეგ გამოხატული ფილოსოფიური აზრები ერთგვარი საფეხურები გახლდათ, რომლებსაც ადამიანი სამომავლოდ ათეიზმისაკენ მიჰყავდა.

აღნიშნული ისტორიული ექსკურსი შეგნებულად მოვიყვანეთ. საქმე ისაა, რომ ფილოსოფიური სკეპტიციზმის გავრცელება XVI ს-ში სწორედ ზემომითითებული პროცესის ერთ-ერთი თანამდევი პროცესი გახლავთ. მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენ ზემოთ სკეპტიციზმის ფილოსოფიური განმარტება მოვიხმეთ, უნდა აღინიშნოს, რომ თავიდან ის იმდენად ადამიანის შემეცნების წინააღმდეგ არ იყო მიმართული, რამდენადაც რელიგიის საპირისპიროდ. ადრინდელ სკეპტიკოსებს მიაჩნდათ, რომ რასაც ეკლესია ქადაგებდა, თითქოს სარწმუნოებრივ მოძღვრებაში მას კონცეტრირებულად ჰქონდა ადამიანის გონებისათვის საწვდომი მთელი სიბრძნე. რამდენადაც სკეპტიციზმისათვის დამახასიათებელი იყო ზოგადად იმისი მტკიცება, რომ ადამიანს პრინციპულად არ შეუძლია

ჭეშმარიტების შეცნობა, ამდენად თავდაპირველად სკეპტიკური მოძრაობა სწორედ ეკლესიისა და რელიგიის წინააღმდეგ ჩამოყალიბდა. ადრინდელი და მოგვიანო პერიოდის სკეპტიკოსები პირდაპირ უარყოფდნენ საეკლესიო საიდუმლოთა სასწაულებრივ ბუნებას, თუმცა თავიდან ამის შესახებ ხმამაღალი განცხადებებისაგან თავს იკავებდნენ. სკეპტიკოსები უარყოფდნენ სულის უკვდავებას, აკრიტიკებდნენ ქრისტიანულ მორალს და აშკარად უპირისპირდებოდნენ სქოლასტიკურ თეოლოგიას. სკეპტიკოსები, მ. მონტენის სახით, პირდაპირ აცხადებდნენ, რომ სქოლასტიკური თეოლოგია არ ემსახურება ადამიანის ცოდნის გამდიდრებას, რადგან ის მხოლოდ ადამიანის დასაშინებლად არის მოწოდებული. სკეპტიციზმის ერთგვარ გაგრძელებად შეგვიძლია მივიჩნიოთ XVIII ს-ის ფილოსოფოსების – დ. იუმისა და ი. კანტის ფილოსოფიური მოსაზრებები, რომელთა თანახმადაც, ადამიანს არ აქვს უფლება იმსჯელოს იმის შესახებ, რაც მისი შეგრძნებების მიღმაა. აღნიშნული მოსაზრებები მოგვიანებით ღმერთის არსებობის შესახებ სკეპტიკური აზრების გამოხატვამდე მივიდა. ფილოსოფიური სკეპტიციზმის განვითარება გულისხმობდა საეკლესიო ღვთისმსახურების წინააღმდეგ შეტევასაც, რადგან აღნიშნული ფილოსოფიური მოსაზრებით, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ეკლესიის ეს მსახურება უბრალოდ უაზრო, უშინაარსო იყო. საეკლესიო მსახურება ადამიანური ფანტაზიის ნაყოფად გამოცხადდა, რაც ადამიანური შიშისა და ნუგეშის აუცილებლობით იყო ახსნილი.

სკეპტიციზმისათვის დამახასიათებელი ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანი – ეჭვის შეტანა ჭეშმარიტების ცოდნაში, ეწინააღმდეგება ქრისტიანული რელიგიის იმ უმყარეს მოძღვრებას, რომლის თანახმადაც, კაცობრიობას ჭეშმარიტება თავად ღმერთმა გამოუცხადა. თუმცა, ამ კუთხით მსჯე-

ლობა კიდევ უფრო უნდა დავაკონკრეტოთ. საქმე ისა, რომ შესაძლებელია ეჭვის ელემენტის შეტანა ცოდნაში დადებითი კუთხითაც იქნეს გაგებული და უარყოფითი კუთხითაც. ამასთან დაკავშირებით ძლიერ საინტერესო მსჯელობას გვთავაზობს ს. ბულგაკოვი, რომლის თანახმადაც, რაიმე საგნის განხილვისას დაეჭვება ზოგადად გულისხმობს საწინააღმდეგო მოსაზრების არსებობისათვის მოიძიო იმდენად მყარი საფუძველი, რომ მანამ ვერ დარწმუნდე მოცემული დებულების ჭეშმარიტებაში, სანამ საამისოდ საკმარისი საფუძველი არ გექნება. ზოგადად, ქრისტიანული მოძღვრებისათვის, დაეჭვება ცოდვით დაცემული ბუნებისათვის დამახასიათებელი გახდა. პირველი ეჭვის გაჩენის მცდელობა, რაც ბიბლიაში ფიქსირდება, ადამიანის დაცემის შესახებ თხრობაა, რომელშიც ადამიანთან მოსაუბრე დაცემული ძალა ადამიანზე გამარჯვებას საღვთო გამოცხადებით ჭეშმარიტებაში ეჭვის შეტანით ცდილობს. ადამიანის დაცემის შემდეგ დაეჭვება ჩვენი ბუნების მდგომარეობიდან გამომდინარეობს, რაც ზოგჯერ ჭეშმარიტებამდე მისასვლელად ძიების ვრცელი გზის გავლას გულისხმობს. კვლევისა და ძიების პროცესი ქრისტიანობისათვის უცხო არ არის და ის არც ეწინააღმდეგება მას, რადგან ამ გზით მიღებული ცოდნა ხშირად საკმაოდ მყარია და რწმენაც უფრო მტკიცეა. გარდა ამისა, როგორც ს. ბულგაკოვი აღნიშნავს, ჩვენთვის მოწოდებული მრავალი შესაცნობი ელემენტი საეჭვო წყაროდან მომდინარეობს, ზოგი თავისთავში ურთიერთსაწინააღმდეგო დეტალს შეიცავს და, შესაბამისად, დაეჭვება ამ შემთხვევაში სულაც არ განიხილება უარყოფითი კუთხით. უფრო მეტიც, ასეთ დროს ეჭვი ერთგვარი საშუალებაცაა ფილტრაციისა, რითაც შემეცნებისათვის მოწოდებული არამართებული ელემენტი იქნება უკუგდებული. თვითონ სამოციქულო მოძღვრებაც გულისხმობს ეჭვით ნაწინამძღვრებ მსგავს

სიფრთხილეს. მაგალითად, წმინდა იოანე ღვთისმეტყველი წერს: „საყვარელნო, ყველა სულს ნუკი ენდობით, არამედ გამოსცადეთ, ღვთისაგან არიან თუ არა“³. წმინდა პავლე მოციქული განაგრძობს იგივე შეგონებას სიტყვებით; „ყველაფერი გამოსცადეთ; მიენდეთ კეთილს“⁴. თუმცა, ის ეჭვი, რომელსაც სკეპტიციზმი ქადაგებს, პირდაპირ შეგვიძლია უარყოფითი კუთხით შევაფასოთ. საქმე ის გახლავთ, რომ, როგორც უკვე ზემოთ მივუთითებდით, სკეპტიციზმი უარყოფს ღვთის შემეცნების შესაძლებლობასაც კი. აბსოლუტურად მართებულად აღნიშნავს ს. ბულგაკოვი, როდესაც ბრძანებს, რომ სკეპტიციზმი არსებითად ეწინააღმდეგება ყოველგვარი რწმენისა და ჭეშმარიტების საფუძვლებს. ასეთი სკეპტიციზმი არის ან მიდრეკილება, ან ბოროტგანზრახულობა ჭეშმარიტების წინააღმდეგ შეიარაღებისა. ამავდროულად, სკეპტიციზმი ეწინააღმდეგება ზნეობრიობას და ეჭვის ქვეშ აყენებს ყოველგვარ მართებულ მოსაზრებას მხოლოდ იმისათვის, რომ შეეწინააღმდეგოს ჭეშმარიტებას და ოდენ ამ წინააღმდეგობის კვალობაზე საკუთარი პოზიციები განიმტკიცოს.

თუ ჭეშმარიტების შეცნობა საეჭვოა, მაშინ საეჭვო ხდება მყარ ფასეულობათა სისტემის ჩამოყალიბებაც, რადგან სკეპტიციზმი ვერასოდეს იქნება დარწმუნებული წარმოდგენილ ფასეულობათა სისტემის ჭეშმარიტებაში, ეს კი ადამიანს რელატივიზმისკენ უბიძგებს, სწორედ იმ რელატივიზმისაკენ, რის შესახებაც უკვე ვისაუბრეთ და რაც ქრისტიანული სწავლებისათვის პრინციპულად უცხოა. ჭეშმარიტების შეცნობისაკენ პირდაპირ მოუწოდა იესო ქრი-

3 შდრ. ძვ. ქართული: „საყუარელნო, ნუ ყოველი სული გრწამნ, არამედ გამოიცადენით სულნი, უკუეთუ ღმრთისაგან იყვნენ“ (1 იოან. 4.1).

4 შდრ. ძვ. ქართული: „ყოველივე გამოიცადეთ და უკეთესი იგი შეიკრძალებთ“ (1 თეს. 5. 21).

სტემ ადამიანებს, როდესაც ის თავისუფლების მიღების გარანტიად დასახა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ჭეშმარიტების შეცნობის მიღმა ქრისტიანული რელიგიისათვის ადამიანის თავისუფლება დგას. აქ კი ქრისტიანული სწავლებისა და სკეპტიციზმის კიდევ ერთ დაპირისპირებაზე მოგვიწევს საუბარი. საქმე ისაა, რომ ქრისტიანობა თავისუფლების შესახებ საუბრისას გვერდს უქცევს ამ ტერმინის სოციალურ გააზრებას. მისთვის თავისუფლება, უწინარეს ყოვლისა, მოაზრებულია როგორც ცოდვისაგან გათავისუფლება და საკუთარი თავის ფლობა. თავისუფლების ქრისტიანული გააზრება გულისხმობს უდიდეს ბრძოლას საკუთარი თავის წინააღმდეგ. სკეპტიციზმი, რომელიც ქადაგებს ჭეშმარიტების შეცნობის შეუძლებლობასა და, იმავდროულად, თამამად საუბრობს ადამიანის თავისუფლებაზე, ქრისტიანობისათვის სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანის მოწოდება იმ სახის თავისუფლებისაკენ, რომელიც ამ რელიგიისათვის პრინციპულად მიუღებელია. თავისუფლების ის გააზრება, რომელიც გულისხმობს ადამიანის სურვილების რეალიზებას და, ამასთან, არ უკვირდება ამ სურვილების წყაროს ზნეობრივ მხარეს, ქრისტიანობისათვის მხოლოდ მოწოდებაა მონობისაკენ. ადამიანის ტრაგედია ქრისტიანობისათვის სწორედ თავისუფალი ნების არამართებულ რეალიზებაა. სწორედ ამ ტრაგედიისაგან გასათავისუფლებლად დაუსახა ადამიანს იესო ქრისტემ ჭეშმარიტების შეცნობა, რომლის წყაროსაც თავად წარმოადგენს. ამდენად, სკეპტიციზმი უარს ამობობს იმ ურთიერთობის შესაძლებლობაზეც კი, რისკენაც იესო ქრისტემ მოუწოდა ადამიანს.

სკეპტიციზმი უარყოფს საყოველთაო, უეჭველი ღირებულებების არსებობას, ადამიანს მოუწოდებს თავი შეიკავოს ასეთი ფასეულობების ძებნისგანაც კი. ცხადია, ასეთი სწავლება მიუღებელია ქრისტიანული რელიგიისათვის, რადგან, მისი მოწმობით, ადამიანს ეძლევა გამოცხადებითი

ჭეშმარიტება, რაც დოგმატურ ფორმულებში არის გამოხატული. აღნიშნულის შესაბამისად, თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ეკლესიის ბრძოლა სარწმუნოებრივი სიწმინდისადმი თავის თავში გულისხმობდა მცდელობას, განეცხადებინა ის სარწმუნოებრივი ჭეშმარიტებანი, რომელთა უარყოფაც განაშორებდა ადამიანს ქრისტიანული კრებულისაგან. საოცარია, მაგრამ მოწამეთა ის სიმრავლე, რომელიც ქრისტიანულ ეკლესიაშია წარმოდგენილი, ქრისტიანობისათვის უეჭველი მტკიცებულებაა იმისა, რომ მათ თავი სწორედ მიღებული ჭეშმარიტების უბიწოდ დაცვას შესწირეს. ამდენად, ქრისტიანული სწავლება პრინციპულად გულისხმობს იმას, რომ ადამიანს გაცხადებული აქვს ჭეშმარიტება. ძლიერ საინტერესოა ის, რომ ჯერ კიდევ ნეტ. ავგუსტინე ეპაექრებოდა სკეპტიციზმის მომხრეებს და ცდილობდა ეჩვენებინა ის, რომ მათი შეხედულებები ოდნავ კრიტიკასაც ვერ უძლებდა. აი, ნეტ. ავგუსტინეს მიერ სკეპტიკოსების წინააღმდეგ წარმოდგენილი ერთ-ერთი არგუმენტი: მაშინაც კი, როცა გრძნობები გვატყუებს და ვამბობთ, რასაც ვგრძნობთ, საეჭვოაო, მაშინ ჩვენ უბრალოდ არ შეგვიძლია დავეჭვდეთ საკუთარ ეჭვებში, შესაბამისად კი ვერ დავეჭვდებით საკუთარ არსებობაშიც. რამდენადაც მე ვეჭვობ, ამდენად, როგორც ეჭვის მქონე, აუცილებლად ვარსებობ. ამდენად, ჩვენ ვფლობთ იმგვარ ჭეშმარიტებას, რომელიც განუქარვებელია და რომელიც მალლა დგას ყოველგვარ ეჭვზე: ის, ვინც ეჭვობს, აუცილებლად არსებობს. ამგვარად, ამ სფეროში არსებობს გარკვეული ცოდნა, რაც ჭეშმარიტების ცოდნის შეუძლებლობის შესახებ არსებულ სკეპტიკოსთა შეხედულებებს უარყოფს.

ნეტ. ავგუსტინე სკეპტიკოსებს მათემატიკის საშუალებითაც ეწინააღმდეგება. მისი მითითებით, ჩვენ ვაღიარებთ, რომ მტკიცება — $3 + 3 = 6$ — წარმოადგენს გარკვეულ ცოდნას. შესაბამისად, მათემატიკა შეიცავს იმ ჭეშმარიტებებს,

რომლებიც ეჭვს ვერ დაექვემდებარება. მათემატიკაში ჩვენ ვხვდებით ისეთ ჭეშმარიტებებს, რომლებიც აუცილებლობისა და უცვალელობის ნიშნით არის აღბეჭდილი, წინააღმდეგ იმისა, რაც შეიძლება გავიგოთ ჩვენი მაცდური გრძნობების საშუალებით.

სკეპტიციზმის განხილვისას კიდევ ერთი კითხვა უნდა დავსვათ. როგორც უკვე აღვნიშნავდით, სკეპტიციზმისათვის მიუღებელია რაიმე ერთი ჭეშმარიტებისადმი რწმენა. უნდა აღინიშნოს, რომ ადამიანი, თავისი ბუნებით, არა მხოლოდ რწმენასა თუ ეჭვს გამოხატავს, არამედ მოქმედებს კიდევ. მისთვის ჭეშმარიტების რწმენა ის ნიშნულია, რომლისკენაც ისე მიდის, როგორც უკუნ სიბნელეში მოხვედრილი აიღებს გეზს მისთვის მოულოდნელად გაჩენილი შუქურასაკენ. ჭეშმარიტების გაცხადება ადამიანის არსებობის საფუძველია და ამის გარეშე წარმოუდგენელია ადამიანის, როგორც გონიერი არსების, ფუნქციებზე ვილაპარაკოთ. ქრისტიანული რელიგიისთვის ადამიანის ღვთის ხატად გაჩენა, რომელსაც დაევალა მიმსგავსებოდა უზენაესს, უკვე გულისხმობს ჭეშმარიტების თავიდანვე ცოდნას, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში, ადამიანს ჭეშმარიტების ძებნა უნდა დაეწყოს და მხოლოდ ამის შემდეგ დაკისრებოდა განღმრთობის მისია. ქრისტიანული მოძღვრებით, ადამიანი თავიდანვე ჭეშმარიტებაში მყოფობს, იცის, რა არის ჭეშმარიტება, ხოლო დაცემის შემდეგ ამ ჭეშმარიტებისაკენ სავალ გზაზე დგას, რომელსაც ვერ მიაღწევს მანამ, სანამ თავად ეს ჭეშმარიტება არ განეცხადება მას განკაცებული ღმერთის პიროვნებაში. სახარებისეული თხრობა პრინციპულად მოითხოვს იმ ჭეშმარიტების ცოდნას, წვდომას, რომლის გარეშეც ადამიანი ვერ გათავისუფლდება ცოდვისაგან. ის სწავლება, რომელიც იესო ქრისტეს მიერ იქნა მიცემული ადამიანებისათვის, ქრისტიანებისათვის სწორედ ჭეშმარიტების ბოძებას გულისხმობს და, ამდენად, სკეპტიციზმთან დაკავშირებითაც თა-

მამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ის პრინციპულად ეწინააღმდეგება ქრისტიანული რელიგიის სწავლებას.

როგორც ზემოთ წარმოდგენილი პუბლიკაციიდან დავინახეთ, თანამედროვეობის ორი ძლიერ პოპულარული ფილოსოფიური მოძღვრება – რელატივიზმი და სკეპტიციზმი – პრინციპულად განსხვავდება იმ სწავლებისაგან, რომელიც ქრისტიანული რელიგიის საფუძველია. ამდენად, თამამად შეგვიძლია ვისაუბროთ ქრისტიანული და თანამედროვე ფასეულობების არსობრივ შეუსაბამობაზე. ამასთან დაკავშირებით უნდა ითქვას ის, რომ ტერმინი „ქრისტიანული ფასეულობა“ მე-20 საუკუნეში შემოიღეს, როდესაც დასავლურ ფილოსოფიაში ჩამოყალიბდა ფასეულობათა თეორია და რაც დღეს უკვე აქსიოლოგიის სახელით არის ცნობილი. ფასეულობა ჩვეულებრივ განიმარტება, როგორც რაიმე ობიექტის (იდეალურისა თუ მატერიალურის) მნიშვნელობა ადამიანის მიზანთან თუ მოთხოვნილებებთან მიმართებით. ფასეულობათა იმ სისტემამ, რომლის შესახებაც უკვე ვსაუბრობდით, მიუხედავად მათი მიზნებისა, ადამიანებისათვის შეექმნათ მშვიდობიანი თანაარსებობის სფერო, მხოლოდ გათიშვა და მტრობა მოიტანა. ჩვენ ამგვარი მდგომარეობის მიზეზებზე უკვე ვსაუბრობდით და აღვნიშნავდით, რომ მთელი პრობლემა წარმოდგენილი ფილოსოფიური სწავლებებისა ისაა, რომ ისინი საღვთო, გამოცხადებითი ჭეშმარიტების გარეშე სთავაზობენ ადამიანს იმ იდეალური ყოფის მიღწევას, რომელიც, ქრისტიანული რელიგიის თანახმად, მხოლოდ უზენაესთან კავშირით მიიღწევა. ქრისტიანობისათვის ფასეულობა აბსოლუტური სიკეთეა, რომელიც ურყევად არის წარმოდგენილი ნებისმიერ ვითარებაში ნებისმიერი სუბიექტისადმი. ქრისტიანული სწავლებით, ადამიანისათვის უდიდესი სიკეთეა, რომ მას შეუძლია ღმერთთან, როგორც აბსოლუტურ სიკეთესთან ერთობა. ქრისტიანულ რელიგიაში ღმერთი არა მარტო აბსოლუტური გონი და

ყოველსაშემდეგ არსებაა, არამედ აბსოლუტური სიკეთეც და სიყვარულიც. ეს ჭეშმარიტება, რომელიც ქრისტიანული რელიგიისათვის მრავალსაუკუნოვანი გამოცდილებით არის დადასტურებული, ფასეულობათა იერარქიულ საფეხურზე უმაღლეს ნიშნულს წარმოადგენს. ქრისტიანობაში სწორედ ეს გახლავთ იმ რწმენის წყარო, რომელიც ქრისტიანული მსოფლმხედველობის საფუძველია. ამ მსოფლმხედველობაში ღმერთთან ერთად განსაკუთრებული ადგილი უკავია ადამიანს, როგორც განსაკუთრებულ ქმნილებას სამყაროში. ქრისტიანული ფასეულობა ერთადერთი ღირებულებითი სისტემაა, რომელშიც ღმერთის ცენტრალურ ადგილას დაყენება არ თრგუნავს, არ ავიწროვებს ადამიანს. ქრისტიანული სწავლება ადამიანს მხოლოდ ღმერთთან მიმართებაში განიხილავს. უფრო მეტიც: ქრისტიანობისათვის ზნეობრივად სრულყოფილი ადამიანი მხოლოდ ღმერთთან ერთად გაიზრება და, თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, ამ ნიშნით ის ყოველთვის განსხვავებული იქნება იმ ფილოსოფიური შეხედულებებისაგან, რომელთა თანახმად ღმერთთან ერთობა არ არის აუცილებელი პირობა ადამიანის ზნეობრივი სრულყოფილებისა და ადამიანთა შორის მშვიდობიანი ურთიერთობისათვის. განხილული ფილოსოფიური მიმდინარეობისაგან განსხვავებით, რომლებიც ადამიანს დედამიწაზე ნეტარების უტოპიურ იდეას სთავაზობს, ქრისტიანული რელიგია ადამიანის არსებობის უზენაეს არსსა და მისი ცხოვრების უდიდეს მიზანს ღმერთთან ერთობით მიღებულ ნეტარებაში მოიაზრებს. ეს ნეტარება მხოლოდ განკაცებული ღმერთის მიერ გაცხადებული ჭეშმარიტების ერთადერთობის უპირობო აღიარებასა და მისი მცნებების შესრულებას გულისხმობს. ღირებულებათა იმ სისტემას, რომელიც ქრისტიანული რელიგიის მიერ არის აღიარებული, კაცობრიობის უდიდესი მონაპოვარი შეგვიძლია ვუწოდოთ (ცხადია, მოპოვებული

არა ადამიანის მეძიებლობით, არამედ უშუალოდ ღვთისაგან ბოძებით); თუმცა, ის უდიდეს ფასეულობას წარმოადგენს მხოლოდ მათთვის, ვისთვისაც ქრისტიანული ჭეშმარიტება შეუვალობისა და განუმეორებლობის ნიშნით არის აღბეჭდილი. ადამიანისათვის მინიჭებული თავისუფალი ნება არც აქ არის შეკვეცილი. მას შეუძლია აირჩიოს, უპირატესად მიიჩნიოს ის ფასეულობათა სისტემა, რომელსაც საუკეთესოდ ჩათვლის. რელატივიზმისა და სკეპტიციზმისაგან განსხვავებით, ქრისტიანობა სწორედ აქ ავლენს თავის ნამდვილად ტოლერანტულ ბუნებას: შემწყნარებლობას სხვა მოსაზრებებისადმი (რაც, როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნავდით, სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ქრისტიანული რელიგიისათვის უმნიშვნელოა მისივე რელიგიური ღირებულება და თითქოს ის ყველა ფასეულობათა სისტემას ერთნაირ მნიშვნელობას ანიჭებდეს). მისთვის ძლიერ ძვირფასია ადამიანი, რომელიც მის მოსასმენად არის განწყობილი და ადამიანისადმი ამ განსაკუთრებულ დამოკიდებულებას არჩევანის თავისუფლებისადმი ხელშეუხებლობით გამოხატავს. თუმცა, ქრისტიანული მოძღვრება არასოდეს ეტყვის ადამიანს, რომ არ აქვს მნიშვნელობა, რას იწამებს ის ან სულაც, ნურც ეცდება ჭეშმარიტების ძიებას, რადგან მისი თავი და ფუძე, განკაცებული ღმერთი, პირდაპირ ამბობს, რომ მხოლოდ ის არის გზა, ჭეშმარიტება და ნათელი. ამ ნათლისადმი მზერა შეუძლია ნებისმიერი დროის, ნებისმიერი სოციალური მდგომარეობის ადამიანს. როგორც თავის დროზე აღვნიშნავდა ბ. პასკალი: „არსებობს საკმარისი ნათელი მათთვის, ვისაც ხედვა სურს და არსებობს საკმარისი წყვილი მათთვის, ვისაც არ სურს ხედვა“. კაცობრიობა კი დღეს, პირობითად, კვლავინდებურად ორ ნაწილად შეგვიძლია დავყოთ. ერთი ნაწილი ბეთლემისაკენ მიმავალ მოგვებს შესდგომია, რათა იქ მივიდეს და განკაცებულ ჭეშმარიტებას შეუდგეს კვალში, ხოლო ნაწილი ისევ ეძებს ჭეშმარიტებასა და ადამიანურ ბედნიერებას იქ, სადაც უკვე რამდენი საუკუნეა ვერ უპოვია ნავსაყუდელი.

ქრისტიანული
ღვთისმეტყველების ენა

წმინდა წერილის ენა, როგორც სიმბოლური ღვთისმეტყველება

ირაკლი ორჭონია

წინამდებარე სტატიაში ეკლესიის მამათა განმარტებების მიხედვით ვიმსჯელებთ საკითხზე, რომელიც, გარკვეულწილად, წმინდა წერილში გადმოცემული მოძღვრების ენას გაგვაცნობს, თუ როგორია საეკლესიო სწავლება ბიბლიაში აღწერილ, ერთი შეხედვით, წმინდა წყლის ისტორიულ ფაქტებთან მიმართებით და თვალნათლივ დავინახავთ, რომ ბუკვალურად ამოკითხული შინაარსის მიღმა, ხშირ შემთხვევაში, ღრმა, სულიერი მოვლენები იფარება, რომელთა წვდომა და განჭვრეტა ღვთივგანბძნობილ მოძღვართაგან ბოძებული შესაბამისი ეგზეგეზის გააზრების გარეშე ყოვლადწარმოუდგენელი მოვლენაა. ბუნებრივია, ყველა მსგავსი საკითხი ჩვენ მიერ ერთი სტატიის ფარგლებში ვერ განიხილება, ამიტომაც მკითხველის ყურადღებას რამდენიმე მათგანზე შევაჩერებთ.

უპირველეს ყოვლისა, მსჯელობას ღვთის მიერ აღმოსავლეთით დანერგილი ედემის ბალისკენ მივმართავთ, სადაც უზენაესის მცნების დარღვევამდე მოქალაქეობდნენ ჩვენი პირველმშობლები (შდრ. „უფალმა ღმერთმა ბალი გააშენა ედემში, აღმოსავლეთით, და დასვა იქ ადამი, რომელიც გამოსახა“. დაბ. 3.8) და წმინდა იოანე დამასკელის შესაბამის სწავლებას დავიმოწმებთ: „რადგან აპირებდა ღმერთი, რომ ხილული და უხილავი შესაქმისგან შეექმნა ადამიანი¹ თავისი ხატისებრ და მსგავსებისებრ, როგორც მეფე ვინმე და მთავარი მთელი მიწისა და, აგრეთვე, ყოველივე იმისა, რაც მიწაზეა, წინდაწინ განუმზადა მას სამეფოს მსგავსი რამ, რომ იქ დამკვიდრებულს ნეტარი და ყოვლადბედნიერი ცხოვრება ჰქონოდა. ეს არის საღვთო სამოთხე, ღვთის ხელით დანერგილი ედემში, ყოველგვარი სიხარულისა და სიამის საუნჯე, რადგან ედემი „შვებად“ ითარგმნება. იგი მდებარეობს აღმოსავლეთით, მთელ დედამიწაზე უფრო მაღლა, არის კეთილშეგავებული, ირგვლივ ფაქიზი და უწმინდესი ჰაერით გაშუქებული, მარადყვავილოვანი მცენარეებით გამშვენებული, კეთილსურნელებით სავსე და სინათლით ავსებული, რაც აღემატება ყოველგვარი გრძნობადი მშვენიერებისა და სილამაზის შესახებ აზრს, არის ჭეშმარიტად საღვთო მხარე და ღირსეული სავანე მისთვის, ვინც ღვთის ხატისებრ დაიბადა. იქ არ მკვიდრობდა არარა უგუნურთაგანი, არამედ

1 მკითხველს შევახსენებთ, რომ წმინდა წერილის თანახმად, ადამიანი შეექმნა დღეს, ყველაზე ბოლოს შეიქმნა. შესაბამისად, ესაა ჟამი, როდესაც არარსებობიდან არსებობაში არიან შემოყვანილნი, როგორც არანივთიერი (უსხეულო) ბუნების მქონე ანგელოზები, ასევე მატერიალური სამყარო, ხოლო ორი ურთიერთსაპირისპირო (არამატერიალური და მატერიალური) ბუნების შეკავშირების შედეგად ღვთისაგან იქმნება ადამიანი, რომელიც საკუთარ თავში მთელ საღვთო შესაქმეს დაიტევს, ვითარცა უსხეულო სულისა და ნივთიერი სხეულის მქონე არსება.

– მართლდენ ადამიანი, შენაქმნი ღვთის ხელთაგან“². წა-
რმოდგენილი ბიბლიური თუ ეგზეგეტიკური მოძღვრება
თვალნათლივ გვაუწყებს, რომ სამოთხე დედამიწაზე მდებ-
არეობდა, ეს იყო გეოგრაფიულად შემოსაზღვრული კონ-
კრეტული ადგილი, რაც მისი ნივთიერი სახით გააზრების
შესაძლებლობას იძლევა. შესაბამისად, ისმის კითხვა:
როგორ უნდა გვესმოდეს ბიბლიური თხრობა ედემის ბა-
ღის შესახებ? ნუთუ ეს ადამიანისთვის შექმნილი ოდენ მა-
ტერიალური სამყოფელია?³

პასუხის გასაცემად კვლავაც წმინდა იოანე დამასკელს
დავიმოწმებთ: „ზოგმა გრძნობადად წარმოისახა სამოთხე,
ზოგმა – გონისეულად“⁴. როგორც მოხმობილი წინადადები-
დან ცნაურდება, სამოთხესთან დაკავშირებულ თხრობას
განმმართველთა ნაწილი მხოლოდ მატერიალური მნი-
შვნელობით გებულობდა (სწორედ ამას ნიშნავს „გრძნო-

2 წმინდა იოანე დამასკელი; „მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმი-
წევნითი გადმოცემა“; ძველი ბერძნულიდან თანამედროვე ქართულზე თარგმნა,
შესავალი და შენიშვნები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ. თბილისის სასულიერო
აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი, 2000, გვ. 357-358.

3 წმინდა წერილი მიუთითებს, რომ სამოთხე აღმოსავლეთით მდებარეობდა.
აღნიშნულთან დაკავშირებით ეკლესიის დიდი მოძღვარი, წმინდა იოანე ოქ-
როპირი უარესად საყურადღებო მოძღვრებას გვთავაზობს: „რატომაა სამო-
თხე აღმოსავლეთით და არა სხვა რომელიმე მხარეს? საიდანაც მნათობთა მო-
ძრაობა დაიწყო, იქიდანაა კაცთა სიცოცხლის დასაბამი. ღმერთი მომავალს წი-
ნავამოსახავს: აღმოსავლეთით სამოთხეში ადამიანს იმისთვის დაამკვიდრებს იგი,
რომ უჩვენოს, როგორც აღმომავალი მნათობნი დასავლეთისკენ მიემართებიან
და ჩაესვენებიან, ასევე ადამიანს მოუწევს, მნათობთა მსგავსად, სიცოცხლიდან
სიკვდილისკენ მიქცევა, სიკვდილში შთაფლვა და მიცვალებულთა აღდგომის
გზით კვლავ სხვა აღმოსავლეთამდე მიღწევა. ადამმა დასავლეთისკენ ისწრაფა
და სამარეში ჩაესვენა... მოვიდა ქრისტე და მიცვალებულს აღდგომა მიჰმადლა“
(Творения Святого Отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в русском
переводe; С.–Петербург, 1900, том 6, ст. 790. აქვე შევნიშნავთ, რომ მინის „პატროლოგია
გრეკაში“ ჩვენ მიერ დამოწმებული შესაქმის განმარტება (ექვსი სიტყვა) სვევრიანე
გაბალონელს მიეკუთვნება. იხ. PG, t. 56, col. 429-516).

4 წმინდა იოანე დამასკელი; „მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევ-
ნითი გადმოცემა“ გვ. 358.

ბადად წარმოსახვა“), ე. ი. ბუკვალურად აღიქვამდა წმინდა წერილში ამოკითხულ სწავლებას, ხოლო მეორენი, განსხვავებით პირველთაგან, იმავე უწყებას ოდენ ალევორიად („გონისეულად“) მიიჩნევდნენ, რაც, მათი შეხედულებით, ედემის ბაღზე მსჯელობისას გამორიცხავდა რაიმე სახის ნივთიერ გააზრებას⁵. ბუნებრივია, რომ წარმოდგენილი ორი მოსაზრება ურთიერთწინააღმდეგობრივია და მკითხველმა ან პირველი უნდა გაიზიაროს, ან მეორის ჭეშმარიტებას მიემხროს, რადგან ასეთი რადიკალურად საპირისპირო სწავლებანი, ერთი შეხედვით, უეჭველად ერთ-ერთი მათგანის სასარგებლოდ განგვაწყობს. თუმცა, სანამ რაიმე დასკვნას გამოვიტანდეთ, ჭეშმარიტების შესამეცნებლად ამაჯერადაც წმინდა მამის შესაბამისი სწავლება მოვისმინოთ: „მე კი მგონია, რომ, ადამიანის მსგავსად, რომელიც შეიქმნა როგორც ერთდროულად გრძნობადიც (ე. ი. სხეულებრივი; ი. ო.) და გონისეულიც (ე. ი. არამატერიალური სულის მქონე; ი. ო.), მისი ეს უწმინდესი სამყოფელიც ერთდროულად გრძნობადიცაა და გონისეულიც, აქვს რა ორმაგი გააზრება, რადგან ადამიანი, როგორც გაუწყეთ, სხეულით უსაღვთოეს და ზემშვენიერ მხარეში მკვიდრობდა, სულით კი უაღმატებულეს და შეუდარებლად უფრო გარემშვენიერ ადგილას იმყოფებოდა, სახლად ჰქონდა რა მასში თანამოსახლე ღმერთი და ღმერთივე ჰქონდა დიდებულ შესამოსელად, რა-

5 წმინდა იოანე ოქროპირი ედემის ბაღის შესახებ ასეთ მსჯელობას გვთავაზობს: „მამ, რცხვენოდეთ, ვინც ისტორიას ალევორიულად განმარტავს და ამტკიცებს, რომ სამოთხე ზეცაში მდებარეობდა და სულიერი იყო იგი. განა საჭიროა ცაში ლეღვი (აღამი და ევა დაცემის შემდეგ სამოთხეში აღმოცენებული ლეღვის ფოთლებით იმოსებან. სწორედ ამაზე მიუთითებს კონსტანტინოპოლელი მღვდელთმთავარი; ი. ო.)? ვთქვათ, ზეცაშია სამოთხე; მაშინ საიდან აღმოჩქეფენ მდინარეები (საუბარია დაბადების წიგნის მეორე თავში ჩამოთვლილ ოთხ მდინარეზე: ფისონი, გეონი, ეფრათი და ტიგროსი; ი. ო.)? ნუთუ მიწიდან არა? თუკი სამოთხე ცაში ყოფილა, ცხადია, მდინარეებიც ზეცაში მიედინება“ (Творения Святого Отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в русском переводе; С.-Петербург, 1900, том 6, ст. 810).

დგან შემოსილი იყო მისი მადლით, მარტოოდენ მისი ჭვრეტის უტკბილესი ნაყოფით ილხენდა (როგორც სხვა ვინმე ანგელოზი) და ამ ჭვრეტითვე საზრდოობდა⁶. როგორც ვხედავთ, წმინდა იოანე დამასკელის დამოწმებული მოძღვრება ორი, უკიდურესად განსხვავებული თვალსაზრისის ურთიერთავსებადობას გვთავაზობს და წამოჭრილი საკითხის ღრმა, საღვთისმეტყველო გააზრებას იძლევა. კერძოდ, როგორც ღვთისაგან შექმნილი ადამი საკუთარ ჰიპოსტასში აერთიანებდა უხილავსა და ხილულ ბუნებას, იგივენაირად მკვიდრობდა ედემის ბაღში ცოდვით დაცემამდე, რადგან სულიერად ცათა შინა მოქალაქეობდა იგი, როგორც ყოველგვარ მატერიალურ ქმნილებაზე აღმატებული, თუმცა სხეულებრივად დედამიწაზე აღმოსავლეთით მკვიდრობდა, ვითარცა ნივთიერი აგებულების მქონე.

იმავე სწავლებას ვხვდებით წმინდა სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველის მოწაფის, ნიკიტა სტითათის ნაშრომში, სახელწოდებით – „სამოთხისათვის“. აღნიშნული ძეგლი წმინდა არსენ იყალთოელმა თარგმნა ქართულ ენაზე და უაღრესად მნიშვნელოვან კრებულში შეიტანა, რომელსაც „დოგმატიკონი“ ეწოდა: „დაჰბადა რად ღმერთმან პირველითგანვე ორკეცად კაცი, ხილულისაგან, ვიტყვ, და უხილავისა ბუნებისა, ხილულად და უხილავად, გრძნობადად და საცნაურად, ცხად არს, ვითარმედ ესევითარივე სადმე შექმნა შემსგავსებული ბუნებისა მისისაჲ საყოფელი მისი – სამოთხე: გრძნობადი და საცნაური, ხილული და უხილავი“⁷.

6 წმინდა იოანე დამასკელი; „მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა“... გვ. 358.

7 დოგმატიკონი, II, ნიკიტა სტითათი, თხზულებანი, ხუთი პოლემიკური სიტყვა და ეპისტოლეუთა ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო მაია რაფაევამ; ტექსტები „აღსავალთათვის“, „სულისათვის“ და „სამოთხისათვის“ გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო მარიამ კასრაძემ; ლექსიკონი და საძიებლები მოამზადეს მაია რაფაევამ და ნანა ჩიკვატიამ, თბილისი, 2013, გვ. 326.

ნიკიტა სტითატი, მსგავსად წმინდა იოანესი, მკვეთრად წარმოაჩენს, რომ სამოთხე პირველქმნილი ადამიანის ბუნების „შემსგავსებული“ სამკვიდრებელია: „გრძნობადი“, „ხილული“ ე. ი. მატერიალური, გეოგრაფიული ადგილი დედამიწაზე (ხსენებული მოძღვარი სამოთხისეულ ხეებზე საუბრის დროსაც მკაფიოდ განაჩინებს, რომ „ამათგანნი რომელიმე დაჰნერგა აღმოსავალით ხილულისა ამის სოფლისადთ დასხმულსა შინა ედემსა“⁸), და „საცნაური“, „უხილავი“, რაშიც უნივთო სულით, დამასკელის სიტყვისებრ, „უაღმატებულეს და შეუდარებლად უფრო გარემშვენიერ ადგილას შემოქმედთან მყოფობა“, ცათა შინა მოქალაქეობა მოიაზრება⁹.

ამის შემდეგ წმინდა წერილი განსაკუთრებულ ყურადღებას სამოთხის შუაგულში მდებარე ორ ხეზე ამახვილებს, რომელთა სახელებიც ცნობილია ჩვენთვის. ესენია: ხე სიცოცხლისა და ხე კეთილისა და ბოროტის შეცნობისა

8 დასახ. შრომა, გვ. 326.

9 ნიკიტა სტითატიეული სამოთხის აღწერილობის ერთ ცალკეულ ეპიზოდს სრულად წარმოვადგენთ: „ამათგანნი რომელიმე დაჰნერგა აღმოსავალით ხილულისა ამის სოფლისადთ დასხმულსა შინა ედემსა, უმაღლესსა ყოვლისა ქუეყანისასა საშუებლად ადამისა, რამეთუ შუებად გამოითარგმანების ედემი, განბრწინვებულსა ჰაერთა წულილითა, კეთილადშეზავებულითა და წმიდითა, ნერგთა მიერ მარადისფურცლოანთა ვარჯოვანსა, აღსავსესა ნათლითა და სულნელებითა მიუთხრობელითა, რომელი მხედველობასა ყოვლისა გრძნობისასა და ყოველთა სიკეთეთასა აღმატებულ იყო მომგონებლობასა, ვითარი შეეცყუებოდა სავანე-ყოფად ხატად ღმრთისა დაბადებულისა მის“ (დასახ. შრომა, გვ. 326). მკითხველი, ალბათ, ყურადღებას მიაქცევდა, რომ ჩვენ მიერ ზემოთ დამოწმებული წმინდა იოანე დამასკელისა და წინამდებარე სამოთხისეული აღწერილობა ძლიერ ჰგავს ურთიერთს. საქმე ისაა, რომ სტითატი XI საუკუნეში ცხოვრობდა და მისი თხზულება „სამოთხისათვის“ უწინარეს ეპოქაში მოღვაწე ეკლესიის მამათა შრომების შესწავლის შედეგად შემაჯამებელი სახით დაწერილი მოძღვრებაა, რომელშიც, ბუნებრივია, დამასკელის „გარდამოცემაში“ აღწერილი შესაბამისი თავი აისახა, თუმცა, თავის მხრივ, წმინდა იოანეც (VII-VIII სს.) წინარე პერიოდის მამათა საღვთისმეტყველო ნააზრევებიდან დოგმატური ხასიათის სწავლებას გამოყოფს და სახელმძღვანელოში, სახელწოდებით: „მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნით გადმოცემა“ - აერთიანებს მას.

(შდრ. „აღმოაცენა უფალმა ღმერთმა მიწიდან ყოველი ხე, სანახავად საამო და საჭმელად ვარგისი, შუაგულ ბაღში კი - ხე სიცოცხლისა და ხე კეთილისა და ბოროტის შეცნობისა“. დაბ. 2.9). ადამსა და ევას ნება დაერთოთ, ყველა ხის ნაყოფი დაეგემოვნებინათ, მაგრამ, ამასთან, მცნების სახით ეუწყათ, რომ აკრძალვა ზემოხსენებული ორიდან ერთ, კერძოდ, კეთილისა და ბოროტის შეცნობის ხეს უკავშირდებოდა: „და უთხრა უფალმა ღმერთმა ადამს: «ბაღის ყოველი ხისგან შეგიძლია ჭამო, მაგრამ კეთილისა და ბოროტის შეცნობის ხიდან არ ჭამო, რადგან რა დღესაც შეჭამ ამ ხის ნაყოფს, სიკვდილით მოკვდებით»“ (დაბ. 2. 16-17)¹⁰. მოცემულ შემთხვევაშიც იგივე ვითარებაა: წმინდა წერილი აღმოსავლეთით მდებარე სამოთხის შუაგულში აღმოცენებული ხეების თაობაზე გვაუწყებს, რაც აღნიშნული

10 წმინდა ეფრემ ასური პირველმშობელთა ცოდვით დაცემის ერთ-ერთ მიზეზად სიკვდილის დავიწყებას ასახელებს. როდესაც უკეთური სული, დემონი, ედემის ბაღში ევასთან ურთიერთობაში შევიდა, ასე მიმართა მას: „არ მოკვდებით, რადგან უწყის ღმერთმა, რომელ დღესაც შეჭამო მაგ ნაყოფს, აგეხილებათ თვალები და იქნებით ღმერთივით კეთილისა და ბოროტის შემცნობელნი“ (დაბ. 3. 4-5). სწორედ სიკვდილის დავიწყებამ დაუღო დასაბამი მცნების დარღვევას. ევასა და ადამს ღვთისაგან უწინარეს თქმული სიტყვები რომ ხსომებოდათ (შდრ. „რა დღესაც შეჭამო ამ ხის ნაყოფს, სიკვდილით მოკვდებით“. დაბ. 2.17), მიღებულ შემოთავაზებას განსჯიდნენ და შესაბამის არჩევანს ადასრულებდნენ. შესაძლოა, ვინმემ იკითხოს, თუ რას ნიშნავს „სიკვდილით მოკვდებით“? თითქოს, ერთი შეხედვით, საკმარისი იყო პირველმშობელთათვის მითითება იმისა, რომ მცნების დარღვევის შემთხვევაში „მოკვდებით“, მაგრამ ღმერთი ურჩობის მოხალოდნელი შედეგის ზუსტ განსაზღვრებას იძლევა: ადამი და ევა სულიერსა და ფიზიკურ, ანუ ორმაგ სიკვდილს დაექვემდებარებიან. სულიერი სიკვდილი ცოდვის აღსრულებისთანავე, მყისიერად დადგა. სწორედ ამის შედეგი იყო სიშოშვლის განცდა, რაც სამოთხის მკვიდრებმა ნაყოფის დაგემოვნებისას განიცადეს (შდრ. „აეხილა თვალი ორივეს და მიხვდნენ, რომ შიშველნი იყვნენ“. დაბ. 3.7) და სურვილი, ყოვლისმცოდნე ღმრთის მზერას დამალვოდნენ, რაჟამს ხმა ესმათ მისი მოახლოებისა (შდრ. „მოესმათ ხმა უფალი ღმერთისა, რომელიც საღამო ხანს ბაღში მიმოდოდა, და დაემალნენ უფალ ღმერთს ადამი და მისი დედაკაცი ბაღის ხეებს შორის“. დაბ. 3.8); ხოლო ფიზიკურ მოკვდავობას, საღვთო დაშვებით, გარკვეული დროის შემდეგ უნდა დამორჩილებოდა მარადისობისთვის შექმნილი ადამიანი.

თხრობის კვლავაც პირდაპირი მნიშვნელობით გააზრების შესაძლებლობას იძლევა, თუმცა ზემომოხმობილი თვალსაზრისის გათვალისწინებით, ედემში მდებარე ორი ხე ამავე დროულად სიმბოლური მნიშვნელობისაცაა.

უპირველესად შევნიშნავთ, რომ წმინდა წერილში განხილულ საკითხთა შორის ერთ-ერთი ყველაზე დიდი საიდუმლოებითა და სირთულით მოცული მოვლენა სამოთხისეული ხეების შესახებ უწყება არის და ეს ბუნებრივია, ვინაიდან მსჯელობა ეხება ადამისა და ევას ცხოვრების იმ პერიოდს, როდესაც უცხო იყო მათთვის ცოდვისმიერი მდგომარეობა, ხოლო ჩვენთვის, დაცემული ბუნების მქონე ადამიანთათვის, სამოთხისეული ყოფაა მისტიკით აღსავსე, ვინაიდან პირველსამშობლოდან გარეგანდევნილნი მხოლოდ შორიდან, გონისმიერად თუ გავიაზრებთ უძველეს ისტორიას, რადგან პირადი გამოცდილების არმქონეთათვის (ე. ი. ჩვენთვის) უცხოა იგი.

სწორედ ხსენებულმა გარემომ შეუწყო დიდწილად ხელი იმას, რომ საეკლესიო ლიტერატურაში სამოთხისეულ ხეებზე მსჯელობისას მრავალი მოსაზრება გამოითქვა, თუმცა, მიუხედავად მათი სიჭარბისა, ეკლესიის მიერ შეწყყნარებული განმარტებები ერთურთს არასოდეს უპირისპირდება, ურთიერთს არ გამორიცხავს, პირიქით, ერთმანეთს ავსებს და სულიერად მდიდარ, ყოვლისმომცველ ეგზეგეზას გთავაზობს, რაც მათი ღვთივსულიერი წარმომავლობის მადასტურებელია.

ჩვენს არჩევანს მრავალმხრივი მოსაზრებიდან მხოლოდ ორ მათგანზე შევაჩერებთ და შესაბამისი კუთხით წარვმართავთ მსჯელობას. მაშ, როგორ განიმარტება კეთილისა და ბოროტის შეცნობის ხე, რომლის ნაყოფთა დაგემოვნების აკრძალვა მცნების სახით განეწესა ადამსა და ევას? აღნიშნულის შესახებ ნიკიტა სტითათთან ვკითხულობთ: „ხე ცნობადისაჲ, რომელ არს მცნობელობისა

კეთილისა და ბოროტისად, ბუნებად ჩუენი არს და აგებულებად კაცთად. რამეთუ კაცი არს კეთილისა და ბოროტისა მცნობელობასა მიმთუალველი. და რამეთუ ნამდვლვე იგი არს სამოთხესა შინა ყოვლისავე აგებულებისასა დანერგული მარადისყუავილოანი ხე ცნობადისად, შემდგომად არა-არსისაგან არსად მოყვანების არსთადსა, ვითარცა გალობს დავით ფსალმუნთა შინა: „და იყოს ვითარცე ხე, დანერგული თანაწარსადინელსა წყალთასა“¹¹. როგორც ვნახეთ, წარმოდგენილი სწავლების თანახმად, კეთილისა და ბოროტის შეცნობის ხე, სიმბოლური მნიშვნელობით, ადამიანური ბუნება, აგებულება ყოფილა, მაგრამ რას უნდა ნიშნავდეს მცნება, ადამს რომ განესაზღვრა, არ ეჭამა აკრძალული ხის ნაყოფი? კვალავაც სტითატის შრომას დავიმოწმებთ: „ხოლო ცნობადისა კეთილისა და ბოროტისა არს მრავალსახედ განფენილისა ხედვისა შემეცნებად, ვითარ-იგი სხუათა მიერცა უწინარეს ჩუენსა საგონებელ იქმნა და იფილოსოფოსა კეთილად. რომელ არს შემეცნებად თვისისა აგებულებისა და ბუნებისა ჩუენისა“¹². მოტანილი ციტატის თანახმად, ედემის ბაღის შუაგულში დანერგილი ცნობადის ხის ნაყოფის აკრძალვაში სულიერი მნიშვნელობით იგულისხმება, რომ ადამს (რა თქმა უნდა, ევასაც) ეკრძალებოდა საკუთარი აგებულებისა და ბუნების გამოკვლევა (შდრ. „შემეცნებად თვისისა აგებულებისა და ბუნებისა ჩუენისა“). წმინდა იოანე დამასკელიც იმავეს გვაუწყებს: „კეთილისა და ბოროტის ცოდნის ხე – ესაა მრავალსახოვანი მჭვრეტელობითი შემეცნებელობა. იგია საკუთარი ბუნების შემეცნობელობა (თავისი თავის მიერ

11 დოგმატიკონი, II, ნიკიტა სტითატი, თხზულებანი, ხუთი პოლემიკური სიტყვა და ეპისტოლეთა ტექსტები... გვ. 329.

12 დასახ. შრომა, გვ. 332.

13 წმინდა იოანე დამასკელი; „მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა“... გვ. 359.

საქვეყნოდ გამაცხადებელი შემოქმედის დიდი საქმისა)¹⁴.

მაგრამ რატომ ეკრძალებოდათ პირველმშობლებს შემეცნება კაცობრივი ბუნებისა? ახალი აღთქმის ეკლესიის უკლებლივ ყველა მოძღვარი პირიქით მიუთითებს და საუბრობს იმის შესახებ, რომ ადამიანმა სიღრმისეულად უნდა შეისწავლოს საკუთარი ბუნება თუ პიროვნება და ამგვარი ღვაწლის გარეშე სულიერ ცხოვრებაში წარმატება ყოვლადწარმოდგენელი, შეუძლებელი მოვლენაა (ეს იმდენად ცხადი ჭეშმარიტებაა, ვფიქრობთ, არც კი საჭიროებს შესაბამისი ციტატებით დამოწმებას). მაშ, როგორ გავიაზროთ ორი ურთიერთსაპირისპირო თვალსაზრისი? საქმე ისაა, რომ ედემის ბაღის გარეთ დაბადებული კაცობრიობის შემთხვევაში ადამიანური ბუნებისა და საკუთარი პიროვნების შემეცნებლობა ჩვენში არსებული სულიერი უძღურებების, ცოდვისმიერი მიდრეკილებების, მომაკვდინებელი ვნებების აღქმასა და მათ გააზრებას, საკუთარი თავის, როგორც სნეულის, დანახვას გულისხმობს, რის გარეშეც შეუძლებელია პიროვნება განიკურნოს; მსგავსად გონიერი ექიმისა, რომელიც ანამნეზის შემოკრებისა და შემდგომი ანალიზის გზით, უპირველესად, სწორი დიაგნოზის დასმას ცდილობს, რომ შესაბამისი მკურნალობა დაუნიშნოს სნეულს და თვინიერ ამისა იმთავითვე განწირული იქნება ნებისმიერი ქმედება¹⁴. მაგრამ სრულიად სხვა ვითარებაში იმყოფებოდნენ ადამი და ევა, ვინაიდან ღვთისაგან შექმნილნი ფლობდნენ რა ცოდვით დაუცემელ ბუნებას და პიროვნულად – მხოლოდ სათნოებებს, უცხო იყო მათ-

14 მოცემულ შემთხვევაში, ვსაუბრობთ რა ადამიანურ უძღურებებზე, მკვეთრად უნდა აღვნიშნოთ, რომ დაცემული ბუნების კურნება, მანკიერი პიროვნული ჩვევებისაგან გათავისუფლება, სულიერი გაჯანსაღება (ვნებებზე გამარჯვება) შეუძლებელია საკუთარი კაცობრივი ძალებით. სწორედ ამ მიზანდასახულობით დააფუძნა განკაცებულმა ღმერთმა დედამიწაზე ეკლესია და მასში არსებული შვიდი საიდუმლო.

თვის ნებისმიერი სახის უკეთურება, რასაც დოგმატური ღვთისმეტყველების სახელმძღვანელოები პირველქმნილ კაცობრივ ბუნებაში არსებული სამი მდგომარეობით აღგვიწერს: უვნებობა, უკვდავება და უხრწნელება (დაცემამ ჩამოთვლილი სამის საპირისპირო თვისებები შეგვძინა: უვნებობა ვნებულებით შეიცვალა, უკვდავება – მოკვდავობით, უხრწნელება – ხრწნადობით). ამასთან, ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ სამოთხეში დამკვიდრებული პირველმშობლები არ ყოფილან სათნოებებში სრულყოფილნი, ვინაიდან მათ, როგორც ღვთის ხატისებრ და მსგავსებისებრ შექმნილებს, განვითარებისა და განღმრთობის შესაძლებლობა მიეცათ უზენაესისგან. თავისუფალი ნებელობიდან გამომდინარე, პიროვნული არჩევანის გზით უნდა ამაღლებულიყვნენ ისინი სათნოებათა კიბეზე და გარკვეულ ჟამს მიეღწიათ სრულყოფილებისთვის. დედამიწაზე დანერგილი სამოთხე – ეს იყო სულიერი ასპარეზის ადგილი, რომელიც გარჯის გარეშე, ძღვნად ებოძა ადამიანს, ხოლო სწორი მოღვაწეობის შემთხვევაში, აღმატებულ, ამჯერად დამსახურებულ სიკეთეს მოიძუშაკებდა იგი, რომლის მწვერვალიც იმავე ედემის ბაღში აღმოცენებულ სიცოცხლის ხესთან ზიარება იქნებოდა.

გემოთქმულიდან გამომდინარე, თუკი ადამი და ევა საკუთარ ბუნებას იმაზე მეტად შეიმეცნებდნენ, რამდენის უფლებაც ღვთისაგან იყო მათთვის განწესებული, აღმოაჩენდნენ რა თავიანთ თავში მხოლოდ სათნოებებს (და სხვას არაფერს, სათნოებების გარდა, ვინაიდან უფლის ხატისებრ და მსგავსებისებრ შეიქმნნენ ისინი), ამასთან, გამოუცდელნი და სულიერ ყრმობაში მყოფნი (თუმცა განვითარების შესაძლებლობის მქონენი), საკუთარ თავს მიაწერდნენ „მოხილულს“ (სათნოებებს), რაც უეჭველად თვითკმაყოფილებას აღძრავდა მათში (რადგან ღვთისაგან დადგენილ შემეცნებლობის ზღვარს თანაწარხდებოდნენ), ხოლო თავმოძვრობა (ამპარტავნება) სხვა არაფერია,

თუ არა ცოდვა, რომელმაც ნათლის ანგელოზი შემოქმედს დააშორა და იგივე შეემთხვეოდათ მათაც (რაც მოხდა კიდევ).

სწორედ ამის შესახებ საუბრობს წმინდა იოანე დამასკელი, რაჟამს გვაუწყებს: „კეთილისა და ბოროტის ცოდნის ხე – ესაა მრავალსახოვანი მჭვრეტელობითი შემეცნებლობა. იგია საკუთარი ბუნების შემცნობელობა (თავისი თავის მიერ საქვეყნოდ გამაცხადებელი შემოქმედის დიდი საქმისა), რაც, ერთი მხრივ, კარგია სრულთათვის, – მათთვის, რომლებიც საღვთო მჭვრეტელობაში ცხოვრობენ და არ უფრთხიან დაცემას, რადგან დროთა განმავლობაში ჩვევად უქცევიათ ამგვარი ჭვრეტა, მეორე მხრივ კი, – კარგი არ არის მათთვის, რომლებიც ჯერ კიდევ ყრმები არიან, რადგან არ აქვთ მათ სიმტკიცე იმისა, რომ უმჯობესში მკვიდრობდნენ და მყარად იყვნენ დასაყდრებულნი მხოლოდ მშვენიერის სიახლოვეს“¹⁵.

ვინაიდან საკითხი უაღრესად რთულია, კვლავ აღვნიშნავთ, რომ წარმოდგენილი განმარტების თანახმად, პირველმშობლებს ჰქონდათ საკუთარი ბუნების შემეცნების უფლება, მაგრამ მოცემულ შემთხვევაში არსებითი ისაა, რომ ისინი შემეცნებლობის იმ საზღვრების მიღმა არ უნდა გასულიყვნენ, რომლებიც ღვთისაგან იყო მათთვის განწესებული. ღმერთმა, როგორც ყოვლისმცოდნე არსმა, ბუნებრივია, უწყოდა, თუ რამდენის დატევნა შეეძლო ადამიანს და სწორედ იმგვარი საზომით განუსაზღვრავდა მოქმედებას, რაც მისი სიტყვისადმი სრულად დამორჩილების შემთხვევაში ყველანაირად გამორიცხავდა დაცემას (გამპარტავნებას). რაც უფრო მეტი დრო გავიდოდა და სათ-

15 წმინდა იოანე დამასკელი: „მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა“... გვ. 359.

ნობელებში წარმატებასთან ერთად გამოცდილებას შეიძენდა გონიერი ქმნილება, საკუთარი ბუნების შემეცნებაში განწესებული საზღვრებიც თანდათან განივრცობოდა, საღვთო ხატებისა და მსგავსების განჭვრეტის გზით კი სიცოცხლის წყაროს (საკუთარ შემოქმედს – ხეს სიცოცხლისას) ცხოვლადვე თანაეზიარებოდა იგი და სწორედ ეს იყო გზა სრულყოფილებისკენ, რისთვისაც შექმნა ღმერთმა ადამიანი.

ამჯერად ნიკიტა სტითატის შესაბამის (მაგრამ საკმაოდ რთულად გასაგებ) მოძღვრებას (რასაც, გარდა შინაარსობრივი სიძნელისა, ძველი ქართული ენაც განაპირობებს) სრულად დავიმოწმებთ: „ხოლო ცნობადისა კეთილისა და ბოროტისა არს მრავალსახედ განფენილისა ხედვისა შემეცნებად, ვითარ-იგი სხუათა მიერცა უწინარეს ჩუენსა საგონებელ იქმნა და იფილოსოფოსა კეთილად. რომელ არს შემეცნებად თვისისა აგებულებისა და ბუნებისა ჩუენისა, რომელიცა კეთილ უკუე არს მამაკაცად სრულად და საბოლოად ჰასაკისა სავსებისა ქრისტესისა ყოვლისა უვნებლობისა და სულიერისა სიბრძნისა მიერ აღწევნულთათავს და ხედვისა და სიკეთისა მისისა მიერ დიდმოქმედებათა მიმართ დამბადებელისათა ამაღლებულთათვის; რომელთა შორის მრავალჟამეულობისა მიერ განმტკიცებულად გუარად სათნოებისა მოსრულობისათვის არა არს, არცა იქმნების კეთილისაგან ბოროტისა მიმართ ქცეულებად, ვითარცა საღმრთოსა ხედვასა ზედა უცთომელობით დამტკიცებულთად. ხოლო ჯერეთ ჩჩვლთათვის და ნებიითა უძღებთარე არა კეთილ არს ვერსრულებით განმაგრებულობისათვის სათნოებისა კუალათაჲსა სიმტკიცესა შინა და სიმყარესა კეთილთა მოქმედებათასა, რომელთათვის, ვითარცა განუმტკიცებელთა უაღრესისა დაწყნარებისა წარმართებასა შინა, არა უმჯობეს არს გუამისა თვისისა აგებულებათა განხილვად და განცდად; ვინაჲთგან თავისა თვისისა მიმართ

ძალ-უც მიზიდვად და მიმძლავრებად დაუმტკიცებელისა მის და უშუერთა მოგონებათა და მოძრავობათა და გულისზრახვათა შინა შეყვანებად მისი“¹⁶.

წარმოდგენილი მსჯელობის თანახმად, გარდა ზემო-დამოწმებული განმარტებისა, კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი იკვეთება. კერძოდ, ხაზგასმითაა ნაუწყები, რომ სულიერად ჩვილთათვის, რომლებიც არ არიან სათნოებებში განმტკიცებულნი და ამ მიზეზით, შესაძლოა, კეთილიდან ბოროტისკენ მიიქცნენ, არაჯეროვანია საკუთარი სხეულის აგებულების (გუამისა თვისისა აგებულებათა), გამოკვლევა (განხილვად და განცდად). საქმე ისაა, რომ სხეული საკუთარ თავში სტიქიონებს (ცეცხლს, წყალს, მიწასა და ჰაერს) შემოიკრებს; ე. ი. მატერიალურია იგი, ხოლო მატერია, როგორც უსულო ქმნილება, თავისი არსითაა უსახური. რაჟამს ღმერთმა უხილავი და ხილული (სულიერი და ნივთიერი) ბუნებისგან შექმნა ადამიანი, მათ შორის (აღნიშნულ ბუნებებს შორის) მკაცრი იერარქია დაადგინა, თუ რომელი რომელს უნდა ემორჩილებოდეს (რადგან ყველა ქმნილება უზენაესისგან განწესებულ იერარქიულობას ექვემდებარება¹⁷). სწორედ ამის შესახებ (ადამიანის სულისა

16 დოგმატიკონი, II, ნიკიტა სტითატი, თხზულებანი, ხუთი პოლემიკური სიტყვა და ეპისტოლეთა ტექსტები... გვ. 332.

17 საეკლესიო სწავლების თანახმად, გარკვეული იერარქიულობა თავად ყოვლადწმინდა სამებაშიც განიჭვრიტება, რადგან მამა არის მიზეზი ძის შობისა (მამა საკუთარი ჰიპოსტასიდან შობს ძეს) და მამა არის მიზეზი სულიწმინდის გამოძახების (მამის ჰიპოსტასიდან გამოდის სულიწმინდა) და არამც პირუკუ, რომ მამა იშვებოდეს ან გამოდიოდეს ძისა და სულიწმინდის ჰიპოსტასებისაგან. შესაბამისად, მამა, საეკლესიო ტერმინოლოგიის მიხედვით, მხოლოდ და მხოლოდ მიზეზობრივადაა აღმატებული ძისა და სულიწმინდის ჰიპოსტასებზე, ხოლო არსით, ბუნებით, პატივით, ხელმწიფებით, მეუფებით... ერთია ყოვლადწმინდა სამება. რაც შეეხება ჰიპოსტასებს შორის არსებულ განსხვავებას, ისინი ურთიერთისგან მხოლოდ თითო პიროვნული თვისებით განირჩევიან: მამის ჰიპოსტასი არის უშობელი (შესაბამისად, უშობელობაა მისი თვისება), ძის ჰიპოსტასი არის შობილი მამისაგან (ამიტომაც შობილობა არის მისი პიროვნული თვისება) და სულიწმინდის ჰიპოსტასი გამოდის მამისგან (ე. ი. გამოძახების თვისებით სხვაობს ის).

და სხეულის ურთიერთმიმართების თაობაზე) გვაუწყებს წმინდა გრიგოლ ნოსელი შრომაში „შესაქმისათვის კაცისა“: „უმშვენიერესის ხატად შექმნილი გონებაც (კაპადოკიელი ღვთისმეტყველი გონებას პნევმას – ადამიანის სულის მოაზროვნე ნაწილს უწოდებს), რამდენადაც შეუძლია, როცა მსგავსებას პირველსახისას (ე. ი. ღვთისას; ი. ო.) ეზიარება, თვითონაც მშვენიერსა შინა მყოფობს, ხოლო უკეთუ გარეშე მსგავსებისა დარჩა, მშვენიერებისგან, რომელშიც მყოფობდა, განიძარცვება. რადგანაც, როგორც ვთქვით, გონება, ვითარცა სარკე, რომელიც იმის თვისებებს ასახავს, რაც მასში ჩანს, პირველსახის სილამაზესთან მსგავსებითაა შემკული. ანალოგიურად ვასკვნით, რომ გონების მიერ მართული და მასთან დაკავშირებული ბუნება (იგულისხმება სხეული; ი. ო.) თვითონაც მისი სილამაზით იმკობა და ერთგვარად სარკე სარკისა ხდება. იგი იპყრობს და ინარჩუნებს ნივთიერს ჰიპოსტასისა (გვამისა), რომელსა შინა ბუნება განიჭვრიტება. ამიტომ ვიდრე ერთი მეორეს ფლობს, ჭეშმარიტ სილამაზეს (ღმერთს; ი. ო.) ყოველივე თანაზომიერად ეზიარება და მომდევნო უმაღლესისაგან გამშვენდება (ე. ი. ღვთისაგან – სული, სულისაგან – სხეული; ი. ო.). ხოლო უკეთუ ამ კეთილი შეერთების გაწყვეტა მოხდა, ან კიდევ, პირიქით, უმაღლესი უმდაბლესის მომდევნოდ იქცა, მაშინ ნივთიერება ბუნებისაგან განმხოლოებული, თავის უსახურობას თავადვე ცხადყოფს (ნივთიერება (მატერია) თავისთავად ხომ უსახურია და განუმზადებელი) და მისი უსახურობით თანაგანიხრწნება მშვენიერებაც ბუნებისა (სტიქიონებით შემტკიცებული სხეულისა; ი. ო.), რომელიც გონებით (სულით; ი. ო.) იმკობა“¹⁸. როგორც ვნახეთ, კაპადოკიელი თეოლოგი მკვეთრად წარმოაჩენს სულისა

18 წმინდა გრიგოლ ნოსელი, „შესაქმისათვის კაცისა“, სამი ქართული რედაქცია, ბერძნული ტექსტიურთ, თბილისი, 2010 წ. გვ. 325.

და სხეულის როგორი ურთიერთმიმართებაა ჯეროვანი და, ამასთან, ორივე მათგანის ღმრთისადმი სწორი დამოკიდებულების რაგვარობას განსაზღვრავს. აღნიშნულის მეტი თვალსაჩინოებისთვის წმინდა გრიგოლ აკრაკანტელის უაღრესად საყურადღებო მოძღვრებას დავიმოწმებთ: „...ჯორცნი მონა არიან სულისა, ვითარცა ყოვლისავე განმგებლობისა მისისა მრწმუნებელნი და მორჩილნი. ვინაჲცა უკუეთუ სული მიდრკეს სიბოროტისა მიმართ და გარდაიქცეს უაღრესთა გულისსიტყუათა და მოგონებათაგან, ვერ ძალ-უც ჯორცთა აღდგინებაჲ და უმჯობესისავე მიმართ კუალადგებაჲ მისი, რამეთუ უღონო არს. და კუალად, უკუეთუ ჯორცნი დაეცნენ და შთავარდენ საქმესა ცოდვისასა, არა თავით თვსით და თვთ აღძრვით დაეცემიან, არამედ ფრიად პირველვე უდარესთა გულისთქუმათა შინა დაცემულისა სულისა მიერ შეემთხუევის მათ ეგევითარი იგი დაცემაჲ ანუ სიძვისა, ანუ კაცისკლვისა, ანუ სხუათა რათმე სიბოროტისა საქმეთა შინა შებრკოლებითა, ვითარცა შედგომილთა ნებასა და განზრახვასა სულისასა... ვინაჲცა ორთავე დაცემულობასა შინა ვერ რომელი აღადგინებს მეორესა კეთილთამიმართსა შინა მდგომარეობასა, რამეთუ ჯორცთა არა აქუს ესევეითარი ძალი, ხოლო სულსა დაღათუ აქუს, არამედ პირველად თავსა თვსსა აღადგინებს მცოდველობითისა დაცემისაგან სინანულისა მიერ და მერმელა ჯორცნიცა თანააღდგენ უეჭუელად მორჩილებისა და მპყრობელობისა მისისა შედგომილნი უაღრესისა ანუ უდარესისა მიდრეკისა მიმართ“¹⁹. წმინდა გრიგოლ აკრაკანტელის ანთროპოლოგიური სწავლება, რომელშიც სიღრმისეულადაა განხილული მოძღვრება სულის შესახებ,

19 „თარგმანებაჲ ეკლესიასტისაჲ...“, ქართული ძეგლები, ტფილისის უნივერსიტეტის გამოცემანი, საეკლესიო მწერლობა N 1, პრ. ფ. კორნ. კეკელიძე, ტფილისი, 1920, გვ. 63.

სულისა და სხეულის ურთედამოკიდებულება, ცოდვისმიერი მდგომარეობიდან აღდგინება... ცალკე მსჯელობის საგანია, ამიტომაც წინამდებარე სტატიის ფორმატის გათვალისწინებით მხოლოდ მოხმობილი მაგალითით შემოვიფარგლებით.

ჩვენთვის ამჯერად განსაკუთრებით საყურადღებოა წმინდა გრიგოლ ნოსელის მატერიასთან დაკავშირებით ზემოდამოწმებული შეფასება, რომელშიც ცხადად არის გამოკვეთილი მისი, როგორც უსულო არსის, უსახურობა და განუმზადებლობა (შდრ. „ნივთიერება (მატერია) თავისთავად ხომ უსახურია და განუმზადებელი“), თუმცა, აღნიშნულ თვისებებთან ერთად (და მათგან გამომდინარე), მატერიას კიდევ ერთი თვისება ახასიათებს, ესაა ქვედამზიდველობა. როდესაც წმინდა იოანე დამასკელი დაცემულ ანგელოზთა სინანულის შეუძლებლობასა და, მათგან განსხვავებით, ხორცში მყოფი ადამიანის მრავალჯერადი მონანიების შესაძლებლობაზე საუბრობს, სწორედ სხეულის უძლურებით განმარტავს აღნიშნულ განსხვავებას: „იგი (ანგელოზი; ი. ო.), როგორც უსხეულო, სინანულის ვერმიძლება, მაშინ როცა ადამიანმა სხეულის უძლურების გამო ჰპოვა სინანული“²⁰. აქვე დავიმოწმებთ წმინდა ექვთიმე მთაწმინდელის მიერ შედგენილ კომპილაციურ შრომას, სახელწოდებით – „წინამძღვარი“: „ხოლო სინანულისა არა შემწყნარებელ არს ბუნებაჲ მათი (დაცემული ანგელოზებისა; ი. ო.), რამეთუ უჯორცო არიან. რამეთუ სინანული კაცთადა ოდენ მოცემულ არს უძლურებისათვის ჯორცთაჲსა“²¹.

მკვეთრად უნდა აღვნიშნოთ, რომ როდესაც მატერიის

20 წმინდა იოანე დამასკელი; „მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა“... გვ. 344.

21 წმინდა ექვთიმე ათონელის „წინამძღვარი“, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს თორნიკე ჭყონიამ და ნანა ჩიკვატიამ; გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ნანა ჩიკვატიამ, თბილისი, 2007, გვ. 184.

უსახურობაზე, განუმზადებლობასა და ქვედამზიდველობაზე (ზოგადად, უძლურებაზე) ვსაუბრობთ, ეს არ უნდა გავიგოთ ისე, თითქოს ღმერთმა შექმნა იგი, როგორც ბოროტების სათავე, ვინაიდან წმინდა წერილი ერთმნიშვნელოვნად გვაუწყებს, რომ ექვსი დღის განმავლობაში სრული არაფრობიდან არსებობაში შემოყვანილი ქმნილებანი ღვთის განუზომელი სახიერებით ღებულობენ კეთილ დასაბამს²².

ამჯერად ჩვენი მსჯელობის არსებით ნაწილს დავუბრუნდეთ. რაჟამს ადამსა და ევას ღვთისაგან კეთილისა და ბოროტის შეცნობის ხის ნაყოფთა დაგემოვნება აეკრძალათ, დამოწმებული განმარტებების თანახმად, მათ სწორედ წმინდა გრიგოლ ნოსელის მიერ ორი ბუნების შესახებ წარმოდგენილი იერარქიულობის დაცვა განესაზღვრათ, რომ გონიერ, უნივთო, მარტივ სულს, თავად საკუთარ შემოქმედს დაქვემდებარებულს, ნივთიერ სხეულზე უნდა ეხელმწიფა და არასოდეს დამორჩილებოდა მას (არ ეგემა მისი ნაყოფები: უსახურობა, განუმზადებლობა, ქვედა-

22 შდრ: „და ნახა ღმერთმა, რომ ნათელი კარგი იყო“ (ძვ. ქართული: „და იხილა ღმერთმან ნათელი, რამეთუ კეთილ“ დაბ. 1. 4) „ხმელეთს ღმერთმა უწოდა მიწა და შეგროვილ წყალს უწოდა ზღვა. დაინახა ღმერთმა, რომ კარგი იყო“ („და უწოდა ღმერთმან ჴმელსა ქუეყანად და შესაკრებელსა წყალთასა უწოდა ზღუებ. და იხილა ღმერთმან, რამეთუ კეთილ“ დაბ. 1.10) „დასხა ისინი (მზე, მთვარე და ვარსკვლავები) ღმერთმა ცის მყარზე, რომ გაენათებინათ მიწა, განევოთ დღე და ღამე, გაეყარათ ნათელი და ბნელი. დაინახა ღმერთმა, რომ კარგი იყო“ („და დასხნა იგინი ღმერთმან სამყაროსა ცისასა, რათა ჩნდენ ქუეყანასა ზედა. და მთავრობდენ დღესა და ღამესა და განწვალებდენ შორის ნათლისა და შორის ბნელისა. და იხილა ღმერთმან ნათელი, რამეთუ კეთილ“ დაბ. 1. 17-18); „შექმნა ღმერთმა დიდი თევზები და ყოველი სულდგმული, მცურავი თავ-თავისი გვარისდა მიხედვით, რაც-კი წყალში ფუთფუთებს, და ყველა ფრთოსანი თავ-თავისი გვარისდა მიხედვით. დაინახა ღმერთმა, რომ კარგი იყო“ („და შექმნა ღმერთმან ვეშაპნი დიდნი და ყოველი სული ცხოველთა ქუეწარმავალთაჲ, გამოიღეს წყალთა ნათესაობისაებრ მათისა ყოველი მფრინველი მფრინვალენი ნათესაობისაებრ. და იხილა ღმერთმან, რამეთუ კეთილ“ დაბ. 1.21) და ა. შ. ყოველი შესაქმის დასასრულს მკვეთრადაა მითითებული: „დაინახა ღმერთმა, რომ კარგი იყო“ („და იხილა ღმერთმან, რამეთუ კეთილ“), რაც გამორიცხავს რომელიმე მათგანში (ქმნილებებში) რაიმე სახის ბოროტების არსებობას.

მზიდველობა), ვინაიდან წინააღმდეგ შემთხვევაში, თუკი უმაღლესი (სული) უმდაბლესის (სხეულის) მომდევნო გახდებოდა, დაირღვეოდა კავშირი ღმერთსა და სხეულს დაქვემდებარებულ გონიერ სულს შორის და მატერიის ხელმწიფების ქვეშ აღმოჩენილი, მისი თვისებების (უსახურობის, განუმზადებლობის, ქვედამზიდველობის, რაც ბუნებრივია მატერიისთვის, მაგრამ უცხოა სულისთვის) შემწყნარებელი შეიქმნებოდა იგი.

რა თქმა უნდა, პირველმშობლებმა იცოდნენ, რომ არ შეიძლებოდა ღვთის მცნების დარღვევა, მაგრამ მაცდუნებელი ცოდვა შენიღბულად ეჩვენა ედემის მკვიდრებს, რადგან, როგორც წმინდა გრიგოლ ნოსელი აღნიშნავს: „ბოროტება ხომ უმოქმედო აღმოჩნდებოდა, არანაირი სიკეთით რომ არ შემკულიყო, რაც ცდუნებულს ბოროტების ნდობით წარიტაცებს. რადგანაც ბუნება ბოროტისა შერეულია, წარწყმედა, როგორც რაღაც დაფარული ცბიერება, სიღრმეში აქვს, ხოლო მატყუარა გარეგნობით მოჩვენებით სიკეთეს წარმოაჩენს. ვერცხლისმოყვარეთ ნივთიერების კეთილფეროვნება ეჩვენებათ მშვენიერებად, მაგრამ ყოველთა ბოროტთა ძირი ვერცხლისმოყვარებაა (შდრ. 1 ტიმ. 6.10); მყრალსა მწვირესა სიძვისა ვინ ჩაეფლობოდა, ტკბობა რომ სასურველ რამედ არ მიეჩნია ამ სატყუართ ვნებისკენ წარტაცებულს. ასევე სხვა ცოდვანიც, რომელთაც დაფარული ხრწნილება აქვთ, თავდაპირველად სასურველად ეჩვენებიან მათ, რომლებიც რაღაც ტყუილისაგან ცდუნდებიან, ნაცვლად სიკეთისა, მათკენ მიისწრაფვიან“²³. სწორედ ასეთი მოჩვენებითი სიკეთით (შდრ. „...როგორც კი შეჭამთ, თვალი აგეხილებათ და შეიქნებით ღმერთივით კეთილისა

23 წმინდა გრიგოლ ნოსელი, „შესაქმისათვის კაცისა“, სამი ქართული რედაქცია, ბერძნული ტექსტიურთ, თბილისი, 2010 წ. გვ. 351

და ბოროტის შემცნობელნი“. დაბ. 3.5) მოხიბლა გველმა (დაცემულმა ანგელოზმა) ადამი და ევა, ხოლო ნაცვლად მარადიული ცხოვრებისა, სიკვდილის ხელმწიფებას დაუმორჩილა ისინი.

რაც შეეხება სიცოცხლის ხეს, სამოთხისეულ მეორე ხესთან დაკავშირებული ზემოდამოწმებული ვრცელი მსჯელობის წილ, მოკლედ აღვნიშნავთ: „ხე ცხოვრებისად თავადი არს ღმერთი, დამბადებელი ყოვლისა“²⁴. ედემიდან განიდევნა ადამიანი, რომ სიცოცხლის ხის ნაყოფს განრიდებოდა იგი, რაშიც შემოქმედის გარეშე დარჩენა, მისგან განშორება მოიაზრება და არ ყოფილა ეს ძალმომრეობით ღვთისაგან თავსმობხვეული სასჯელი. უმაღლესი პირიქით, მოხდა ის, რაც უზენაესის ხატად და მსგავსად შექმნილმა თავადვე ირჩია, რადგან „მოესმათ ხმა უფალი ღმერთისა, რომელიც სალამო ხანს ბაღში მიმოდიოდა, და დაემალნენ უფალ ღმერთს ადამი და მისი დედაკაცი...“ (დაბ. 3.8), ხოლო დამალვა სხვა არაფერია, თუ არა სურვილი ურთიერთობის გაწყვეტისა მასთან, ვისაც იცნობ და ხვდები. შესაბამისად, ვინაიდან სიცოცხლის ხე, წარმოდგენილი განმარტების თანახმად, თავად ღმერთია, პირველმშობელთა არჩევანის შესაბამისად, ამ ხისაგან გარეგანიდევნებიან ისინი. მომხდარის შედეგს კი ძველი აღთქმის ისტორია თვალნათლივ ადასტურებს, რადგან სიცოცხლის ხესთან (ღმერთისადმი) გაუცხოების მიზეზით სულიერი წყვიადი მოეფინა ყოველივეს და რომ არა თავად უზენაესის ენით გამოუთქმელი წყალობა, სამარადჟამოდ ამ წყვიადში დამკვიდრდებოდა კაცობრიობა²⁵.

როგორც წარმოდგენილი განმარტებებით ვნახეთ, და-

24 დოგმატიკონი, II, ნიკიტა სტითატი, თხზულებანი, ხუთი პოლემიკური სიტყვა და ეპისტოლეა ტექსტები... გვ. 329.

ბადების წიგნის მეორე თავში ედემის ბაღის შესახებ გადმოცემული აღწერილობა, გარდა პირდაპირი გააზრებისა, სიმბოლურ ენაზე გამოთქმულ ღრმა, იდუმალებით მოცულ სულიერ მოძღვრებას გვთავაზობს, რომელშიც ყოველი კონკრეტული მოვლენა გრძნობადი აღქმის მიღმა გონისეულ შემქმენებლობას მოითხოვს, რომ შეძლებისაებრ, სრულად გავაცნობიეროთ ბიბლიური სწავლება.

სანამ მორიგ საკითხზე გადავიდოდეთ, კვლავაც ხაზგასმით აღვნიშნავთ, რომ გარდა ჩვენ მიერ მოხმობილი კომენტარებისა, საეკლესიო ლიტერატურაში იმავე საკითხთან დაკავშირებით განსხვავებული განმარტებებიც არსებობს, რის დასტურადაც საკმარისია ნიკიტა სტიტატის ხსენებული შრომა – „სამოთხისათვის“ დავიმოწმოთ, რომელშიც ედემის ხეთა შესახებ ეკლესიის მამათა შემოქმედებაში არსებული მრავალი შეხედულებაა შეჯამებული.

ამჯერად ძველათქმისეულ ცნობილ ისტორიას გავიხსენებთ. მოვლენები ასე ვითარდებოდა: ძვ. წ. აღ-ის 929 წელს ებრაელთა ერთიანი სახელმწიფო ორად, ისრაელისა და იუდეის სამეფოებად გაიყო. რამდენიმე ათეული წლის შემდეგ ისრაელის სამეფო ხელისუფლებაში ომრის დინასტია აღბევადა. წმინდა წერილი განსაკუთრებულ ყურადღებას მის ერთ-ერთ წარმომადგენელს, მეფე აქაბს მიაპყრობს. იმავდროულად, აღთქმული მიწის ჩრდილოეთით მდებარე ქალაქ-სახელმწიფო ტვიროსში, მეფე ხირა-

25 პირველმშობელთა შეცოდების თაობაზე წმინდა იოანე ოქროპირი აღნიშნავს: „რაჟამს შესაქმის აღმწერმა ევას შესახებ გვაუწყა, თუ როგორ „იხილა დედაკაცმა“, რომ ხე საამო იყო თვალისთვის და „კარგი – საჭმელად“ (დაბ. 3.6), ვინმეს რომ არ ეფიქრა, სხვა ხეებთან შედარებით, თითქოს მხოლოდ ის ერთი იყო მშვენიერი, მან ბრძანა, რომ იგივე თვისებით გამოირჩეოდა ყველა ხე, რომ თითოეული მათგანი საამო იყო და მშვენიერი, რათა იცოდე შენ, ადამიანმა მცნება არა ნაკულუევანების გამო დაარღვია, არამედ სრულ სისავსეში მყოფი დაეცა“ (Творения Святого Отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в русском переводе; С.–Петербург, 1900, том 6, ст. 793).

მის გარდაცვალებისას, ტახტის ხელში ჩაგდების მიზნით სისხლისმღვრელი დაპირისპირებები დაიწყო. საბოლოო გამარჯვება წარმართულ ღვთაება ასტარტას ბომონის ქურუმმა, ეტბაალმა, მოიპოვა. სწორედ მისი ქალიშვილია უკეთურებით სახელგანთქმული იეზაბელი, რომელზეც ომრის ვაჟი, ისრაელის მეფე აქაბი დაქორწინდა. ქმრის სამშობლოში ჩასულმა ახალმა დედოფალმა წარმართული კერპების სიმრავლე გაიყოლა და დიდად აცდუნა მთელი ისრაელი.

ათტომიანი სახელმწიფოს დედაქალაქი სამარია იყო, თუმცა სამეფო რეზიდენცია ქალაქ იზრეელშიც მდებარეობდა, რომელსაც ხშირად სტუმრობდნენ ადგილობრივი ხელისუფალნი. ერთხელაც იზრეელში მყოფმა აქაბმა სამეფო სასახლის სიახლოვეს უმშვენიერესი სავენახე შენიშნა და იმდენად მოიხიბლა, მთელი არსებით მოისურვა, მას დაუფლებოდა. მეფეს აუწყეს, რომ მისგან მოწონებული ბალი ადგილობრივ გლეხს, იზრეელელ ნაბოთეს ეკუთვნოდა. აქაბმა მაშინვე მოაყვანინა ნაბოთე და მისი სავენახის დათმობის წილ გარკვეული თანხის გადახდას ან, სურვილის შემთხვევაში, სხვა უმშვენიერეს ბაღს დაჰპირდა. ბუნებრივია, მეფე არ ელოდა წინააღმდეგობას, თუმცა უეცრად ნაბოთესგან საოცარი სიმტკიცით აღსავსე პასუხი მოისმინა: „უფალმა დამიფაროს, ჩემი მამების სამკვიდრო მოგცე“ (3 მეფ. 21.3). მოლაპარაკებები დასრულდა. აქაბმა იმდენად განიცადა მომხდარი, რომ სასახლეში დაბრუნებული ერთ-ერთ ოთახში ჩაიკეტა, უარი თქვა საკვებზე და მწარე გლოვასა და ცრემლთაღვრას მიეცა. როდესაც იეზაბელმა საკუთარი ქმრის უხასიათობა შეიტყო, მიზეზის გამოსარკვევად მასთან შევიდა და ასე მიმართა: „რამ დაგინაღვლიანა სული, რომ არა ჭამე?“ (3 მეფ. 21.5). საოცარი იყო მეფის პასუხი, რომელსაც ნებისმიერ საქმეში სხვათათვის მაგალითის მიმცემი მხნეობა უნდა გამოეჩინა:

„ველაპარაკე ნაბოთე იზრეელელს და ვუთხარი: «დამითმე შენი ვენახი ვერცხლად, ან თუ გინდა, სანაცვლოდ სხვა ვენახს მოგცემ». და თქვა: «არ მოგცემ ჩემს ვენახს»“ (3 მეფ. 21.6). წმინდა წერილი ხშირად პიროვნებას, მის საქციელს შეფასების გარეშე ტოვებს, მაგრამ ერთგვარ, ასე ვთქვათ, ფსიქოლოგიურ პორტრეტს გვთავაზობს, რითაც მკითხველს გარკვეული დასკვნების გამოტანა ძალუძს. აქ სწორედ ასეთ შემთხვევასთან გვაქვს საქმე. წარმოდგენილი ბიბლიური უწყება ერთი მნიშვნელოვანი აზრისკენ გვიწინამძღვრებს: აქაბი – ესაა ადამიანი, რომელიც ნომინალურად მართავს სახელმწიფოს და ყოვლითურთ საკუთარი მეუღლის ნებას ექვემდებარება. სწორედ იეზაბელია სამეფო კარის საქმიანობის წარმმართველი, მოვლენათა დამგეგმავი, მთავარი მამოძრავებელი ძალა (შდრ. „და უთხრა იეზაბელმა, მისმა ცოლმა: «ახლა დაამტკიცე, რომ ისრელის მეფე ხარ! ადექი, პური ჭამე და გული გაიმხიარულე, და მე მოგცემ ნაბოთე იზრეელელის ვენახს»“. 3 მეფ. 21.7), თუმცა მისი რჩევის გამზიარებელთა ყოვლითურთ უკეთურებისკენ მიმართული.

იეზაბელმა აქაბის სახელით წერილები დაწერა, სამეფო ბეჭდით დაბეჭდა და იზრეელელ უხუცესებს გაუგზავნა. წერილში მითითებული იყო, რომ მათ ერთ-ერთი დღე უნდა გამოერჩიათ, მარხვა გამოეცხადებინათ, ქალაქ იზრეელის მოსახლეობა ერთად უნდა შეკრებილიყო, მამაკაცები კი საერთო ტრაპეზთან მოიყრიდნენ თავს. დედოფლის მითითებით, იმავე მაგიდას, სხვებთან ერთად, ორი კაცი მიუსხდებოდა, „ძენი სჯულისა გარდამავალთანი“ (3 მეფ. 21.10), რომლებიც სუფრის დასრულებისას ნაბოთეს წინააღმდეგ იტყოდნენ, რომ თითქოს ესმათ მათ, როგორ აგინებდა იზრეელელი გლეხი ღმერთსა და მეფეს, ხოლო ბრალდებას, სახელმწიფო კანონების თანახმად, მყისვე ბრალდებულის ჩაქოლვა მოჰყვებოდა. ჩა-

ნაფიქრი ზედმიწევნით, გეგმის შესაბამისად აღსრულდა და ცილისწამების მსხვერპლი მართალი ნაბოთე ქვებით განიტვიჩა, ხოლო სავენახე აქაბის საკუთრებად იქცა (იხ. 3 მეფ. 21. 1-16).

აღბათ, მკითხველი ფიქრობს, თუ რა კავშირშია წარმოდგენილი თხრობა წინამდებარე პუბლიკაციასთან, რომელშიც წმინდა წერილის სიმბოლური ენის შესახებ ვსაუბრობთ. ფაქტია, რომ დიდი უსამართლობა აღასრულა სამეფო ოჯახმა, რაჟამს უდანაშაულო ადამიანის სისხლი ცრუ ბრალდებით დაღვარა. თუმცა, შესაძლებელია კი მონაცოლი რაიმე სახის ალევორიულ გააზრებას შეიცავდეს? საქმე ისაა, რომ რეალურად მომხდარი ისტორიის მიღმა საიდუმლოებით აღსავსე მესიანური წინასწარმეტყვება იფარება, რომელსაც ეკლესიის უდიდესი მოძღვარი, წმინდა კირილე ალექსანდრიელი გაგვიმხელს. ღირსი მღვდელთმთავრის თქმით, ებრაული სახელი „ნაბოთე“ „მომავალს“ ნიშნავს (წმინდა მამა, ბუნებრივია, ბერძნულ ტერმინს იყენებს: ნაბოთე – ἐρχόμενος²⁶), ხოლო წმინდა წერილის ენაზე „მომავალი“ კაცობრიობის გამოსახსნელად წუთისოფლად მოვლენილ მაცხოვარს ეწოდება. ეს რომ ჭეშმარიტად ასეა, შესაბამის ციტატებს დავიმოწმებთ. მაგალითად, დავითი ბრძანებს ფსალმუნში: „კურთხეულია მომავალი უფლის სახელით“. შდრ. Gr. εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου (ფსალ. 117.26). შესაძლოა, ერთი შეხედვით, ვინმემ იფიქროს, რომ ფსალმუნში გამოყენებული ტერმინი „მომავალი“ დროის გაგებას მოიცავს (კურთხეულია უფლის სახელით ის დრო, რომელიც ოდესღაც უნდა დადგეს), მაგრამ საქმე სხვაგვარადაა. ალექსანდრიელი მოძღვრის თქმით, რაჟამს

26 მომდინარეობს ზმნიდან ἔρχομαι (მოვდივარ) და მიმღეობურ ფორმაში ითარგმნება როგორც „მომავალი“.

ძველი აღთქმის ეპოქაში მცხოვრები დიდი მეფსალმუნე დამოწმებულ სიტყვებს წარმოთქვამდა, ის, როგორც ერთ-ერთი უდიდესი წინასწარმეტყველი, ტერმინ „მომავალში“ მესია-მხსნელს ჭვრეტდა (ე. ი. კურთხეულია უფლის სახელით ის, ვინც ზეციდან გარდამოვა და წუთისოფელს მოევლინება). მეორე მაგალითად ალექსანდრიელი მღვდელთმთავარი ძვ. წ. აღ-ის VII საუკუნეში მოღვაწე წინასწარმეტყველ ამბაკუმის წიგნს ასახელებს: „თუ დააგვიანდეს, დაელოდე, რადგან მომავალი მოვა და არ დაბრკოლდება“. შდრ. Gr. ἡσυχία ἡσυχία αὐτὸν ὅτι ἐρχόμενος ἦξει καὶ οὐ μὴ χρονίσῃ (ამბაკ. 2.3). მკითხველს ზედმეტი კომენტარებით აღარ გადავტვირთავთ, ვინაიდან ზედმიწევნით იგივე ვითარებაა, რაც წინარე შემთხვევაში. წარმოდგენილი ორივე მაგალითი ძველი აღთქმიდან არის მოხმობილი, თუმცა ხსენებული ტერმინის აღქმასთან დაკავშირებით იგივე მდგომარეობაა ახალი აღთქმის წიგნებშიც: მახერონის ციხეში დატყვევებულმა იოანე ნათლისმცემელმა, თავისკვეთამდე მცირეოდენი დროით უწინარეს, თავისი ორი მოწაფე ასეთი კითხვით მიავლინა მაცხოვართან: „შენ ხარ მომავალი, თუ სხვას მოველოდეთ?“ შდრ. Gr. σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκᾶμεν (მათ. 11.3; ლუკ. 7.19). უდავოა, რომ ნათლისმცემელი მომავალში (ნაბოთეში, ἐρχόμενος-ში) მხოლოდ და მხოლოდ მესია-მხსნელს მოიაზრებდა.

წმინდა კირილე მოხმობილი მსჯელობის დასტურად იზრეელში განვითარებული მოვლენებისკენ მიაპყრობს ყურადღებას: მარხვის გამოცხადების შემდეგ ნაბოთე საერთო ტრაპეზზე მიიწვიეს, სადაც მას ორმა ცრუ მოწმემ დასდო ბრალი, რომ „შეაგინა ნაბოთემ ღმერთსა და მეფესო“ (3 მეფ. 21.13). ამჯერად გავიხსენოთ, თუ რისთვის განიკითხეს კაცობრიობის გამოსახსნელად მოვლენილი ჭეშმარიტი ნაბოთე (მაცხოვარი) ჯერ სინედრიონის წინაშე: „მაშინ

მღვდელმთავარმა შემოიხია სამოსი და თქვა: რაღად გვიწმინდა მოწმენი? ხომ მოისმინეთ ღვთის გმობა? რას იტყვით? მაშინ ყველამ სიკვდილის ღირსად სცნო იგი“ (მარკ. 14. 63-64). „ხომ მოისმინეთ ღვთის გმობა?“ აი, რჯულმდებელთა მიერ წარმოთქმული არსებითი ბრალდება, რის შემდეგაც „ყველამ სიკვდილის ღირსად სცნო იგი“; მოგვიანებით კი პილატესთან მიყვანილ უფალს სინედრიონი ახალ ბრალდებას უყენებს: „თუ მას გაუშვებ, კეისრის მეგობარი არა ხარ, რადგან ვისაც მეფედ მოაქვს თავი, კეისარს ეურჩება“ (იოან. 19.12). ასეთი ცილისწამების გამხმოვანებელ რჯულისმოდვართა სიტყვებში აშკარაა საკითხის იმგვარად წარმოჩენის სურვილი, რომ პრეტორიაში რომაელ პროკურატორთან მათ მიერ მიყვანილი „ძე იოსებისა“ კეისრის მგმობელია, რადგან თავად არის მოსურნე მეფობისა (შდრ. „ვისაც მეფედ მოაქვს თავი, კეისარს ეურჩება“). მაცხოვრის ჯვარცმის საფუძველი სწორედ სახარებებიდან მოტანილი ორი ბრალდება აღმოჩნდა. ქალაქ იზრეელის მკვიდრებმაც იმავე შინაარსის სიტყვები მოისმინეს შორეულ წარსულში: „შეაგინა ნაბოთემ ღმერთსა და მეფესო“. ჩვენთვის ცნობილია, თუ როგორ განვითარდა ამ სიტყვების შემდეგ მოვლენები. იზრეელელი მართალი ქვებით ჩაქოლეს, მაგრამ წმინდა წერილი ერთ მნიშვნელოვან მინიშნებას გვთავაზობს: „და გაიყვანეს ქალაქის გარეთ. ჩაქოლეს და მოკვდა“ (3 მეფ. 21.13). ამჯერად გავიხსენოთ, სად მდებარეობდა გოლგოთა, იგი იერუსალიმის მიღმა არსებული მცირე ზომის მთა იყო, სადაც ჯვარცმა აღსრულდა და განკაცებული ღმერთი აღესრულა. კვლავაც თვალშისაცემია ცოცხალი პარალელი, რაც აღნიშნულ ორ მოვლენას, იზრეელელი ნაბოთესა და იესო ქრისტეს გარდაცვალების ადგილებს სულიერად აკავშირებს: ორივე მათგანი ქალაქის გარეთ მდებარეობს. ალექსანდრიელი წმინდანი თავად ბრალმდებელთა რაოდენობაზეც ამახვილებს ყურადღებას:

„მღვდელთმთავარნი და მთელი სინედრიონი ეძებდნენ ცრუმოწმობას იესოს წინააღმდეგ, რათა სიკვდილით დაესაჯათ იგი, და ვერ პოულობდნენ, თუმცა ბევრი ცრუმოწმე მოდიოდა. ბოლოს მოვიდნენ ორნი“, გვაუწყებს მახარებელი მათე (26. 59-60); ხოლო ნაბოთეს შემთხვევაში თქმულია: „და გამოვიდა ორი ბოროტი კაცი და წინ დაუსხდა. ცილი დასწამეს ამ ბოროტმა კაცებმა ნაბოთეს ხალხის წინაშე...“ (შდრ. ძვ. ქართული: „და მოვიდეს ორნი კაცნი, ძენი სჯულისა გარდამავალთანი, და დასხდეს პირდაპირ მათსა. და წამეს მას ზედა კაცთა გადამსვლელთა ნაბოთეზე წინაშე ერისა და იტყოდეს...“ 3 მეფ. 21.13).

აღექსანდრიელი მღვდელთმთავარი წარმოდგენილ მსჯელობაში წმინდა წერილზე დაყრდნობით გვიდასტურებს საკუთარი ღვთივსულიერი შეხედულების ჭეშმარიტებას და ცხადყოფს, თუ როგორი მისტიკით არის განმსჭვალული შორეულ წარსულში მომხდარი ისტორია, რაც ახალი აღთქმის თვალსაწიერიდან მისი ორმაგი გააზრების შესაძლებლობას იძლევა. ამჯერადაც ბიბლიის სიმბოლურ ენასთან გვაქვას საქმე, რომელიც ძველი აღთქმის ეპოქიდან (IX ს.) მომავალში (ახ. წ. აღ-ის I ს.) მოსახდენი მოვლენების შესახებ საიდუმლოს სულიწმინდის მაღლით გვაუწყებს.

ამჯერად ერთ-ერთი დიდი წინასწარმეტყველი იერემია გავიხსენოთ, რომელიც იუდეის სამეფოში ძვ. წ. აღ-ის VII-VI საუკუნეებში მოღვაწეობდა. იგი წარმოშობით იერუსალიმთან ახლოს მდებარე ქალაქ ანათოთიდან იყო და სამღვდელთა (ლევიტელთა) დასს განეკუთვნებოდა, თუმცა სატაძრო მსახურება არასოდეს აღუსრულებია, რადგან აღმატებული ღვაწლი, მომავლის გაცხადების მისია განეწესა მას. ანათოთში დაბადებული და გაზრდილი იერემია, ზეგარდამო მოწოდების შემდეგ, უფლის განჩინებით, იერუსალიმში მიემართება, სადაც უმკაცრესი მამხილებელი ქადაგებებით მიმართავს დედაქალაქელ საზოგადოებას.

იგი წინასწარმეტყველთა შორის ყველაზე ტრაგიკული პიროვნებაა, ვინაიდან თუკი სხვანი (წინარე ეპოქაში მცხოვრები წინასწარმეტყველები) იერუსალიმის დაცემას საზგასმით იუწყებოდნენ და მოსალოდნელი უბედურების შესახებ თამამად საუბრობდნენ, ამაქვეყნიდან გასულნი თავად არ შესწრებიან აღნიშნულ მოვლენებს, ხოლო ანათოთელი მოღვაწე, რომელიც ფაქტობრივად იმავეს ამბობდა, მაგრამ მეტი კონკრეტიკით ამდიდრებდა უწინარეს ეპოქაში გაცხადებულ ჭეშმარიტებას, ბაბილონელთა მიერ იერუსალიმის დაპყრობისას (ძვ. წ. აღ-ის 586 წ.) უშუალოდ ქალაქში იმყოფებოდა, საკუთარი თვალებით უმხერდა ნაბუქოდონოსორის შემმუსრველი მახვილის ძალას და მხოლოდ ღვთის განგებით გადაურჩა სიკვდილს. თუმცა ყოველივე ეს სხვა ისტორიაა, ჩვენ კი იერემიას მოწოდების ადრეულ წლებს დავუბრუნდეთ.

ანათოთიდან იერუსალიმში ჩასული წინასწარმეტყველი მცირე დროის შემდეგ ღვთისაგან ახალ დავალებას ღებულობს: მან ზემოხსენებული უბედურების მოახლოების მიზეზით საკუთარი ფეხით უნდა შემოიაროს მთელი იუდეის სამეფო და ყველა სოფელში, დაბაში, ქალაქში... ღვთის სიტყვა იქადაგოს, იქნებ ხალხმა შეისმინოს ჭეშმარიტება და უფლისგან განწესებული სასჯელი შეიცვალოს. ბუნებრივია, იერემია დამორჩილდა მისთვის უწყებულს და სულიწმინდით განცხოველებული სიტყვების ძალით მოსახლეობას უძძიმესი დაცემულობიდან გამოსწორებისკენ აწვევდა. ამგვარ მსჯელობას სხვათა გადარჩენის სურვილით განპირობებული უმკაცრესი მხილება უძღოდა წინ, რამაც მსმენელები ძლიერ გააღიზიანა. ჭეშმარიტად აღსრულდა სოლომონ მეფის სიტყვები: „ნუ ამხელ უკეთურთ (κακούς), რომ არ მოგიძულონ. ამხილე ბრძენი და შეგიყვარებს შენ“ (იგავ. 9.8). მათ წინასწარმეტყველს კატეგორიულად მოსთხოვეს, რომ მეტად აღარ გამოჩენილიყო ხალხში და საკუთარი

შემავიწყებელი სიტყვებით არავისთვის დაერღვია შინაგანი სიმშვიდე და თვითკმაყოფილება. იერემიამ, მიუხედავად გაფრთხილებისა, დაწყებული საქმე კვლავაც განაგრძო (მოციქულებმაც, სინედრიონის მოთხოვნას, აღარ ექადაგათ მაცხოვრის სახელით, ასე უპასუხეს: „განსაჯეთ, მართებულია განა ღვთის წინაშე, თქვენ უფრო გისმინოთ, ვიდრე ღმერთს?“ საქმ. 4.19). როდესაც ხალხმა ნახა, რომ იძულებამ შედეგი არ გამოიღო, ანათოთის მკვიდრებს უსაყვედურა და მათგან მოითხოვა სიტყვისგება, თუკი კვლავაც შეაწუხებდა წინასწარმეტყველი მოსახლეობას. თანამოქალაქეებმა (მათ შორის უახლოესმა ნათესავებმა) იერემიას მუქარანარევი სიტყვებით მიმართეს: „ნუ ქადაგებ უფლის სახელით და არ მოკვდები ჩვენი ხელით“ (იერემ. 11.21), რადგან შიშობდნენ, მისი მიზეზით თავად არ ეზღვიათ პასუხი²⁷. მაგრამ არაფერი შეცვლილა, რადგან უწყოდა წინასწარმეტყველმა, რომ „მორჩილებაჲ ჯერ-არს ღმრთისაჲ უფროდს, ვიდრე კაცთაჲ“ (საქმ. 5.29). ვითარება უკიდურესად დაიძაბა. ყველასთვის აშკარა გახდა, რომ ანათოთელი კაცების მოთხოვნა შეუსრულებელი დარჩებოდა. მაშინ თავად ისინი შეიკრიბნენ და იმსჯელეს, როგორ მოქცეულიყვნენ და რა მოემოქმედათ იუდეის სამეფოს განრისხებული მოსახლეობის დასამშვიდებლად. განსჯის შედეგმა არ დააყოვნა, რის შესახებაც იერემია გვაუწყებს: „უფალმა მაცოდნინა და ვიცი ეს. მაშინ მიჩვენე შენ მათი ნამოქმედარი. მე კი დასაკლვად

27 შედარებისთვის გავიხსენებთ, თუ როგორ ცდილობდნენ ბრმადშობილის მშობლები სინედრიონოს შიშით პასუხისმგებლობის არიდებას: „და ჰკითხეს მათ: ეს არის თქვენი ძე, რომელზედაც ამბობთ, ბრმა დაიბადაო? მაშ, ახლა როგორღა ხედავს? მიუგეს მისმა მშობლებმა და უთხრეს: ჩვენი ვიცით, რომ ეს ჩვენი ძეა და ბრმა დაიბადა, მაგრამ ახლა როგორღა ხედავს, არ ვიცით, და არც ის ვიცით, ვინ აუხილა თვალი. თავად ჰკითხეთ, სრულწლოვანია, თავისას თვითონ იტყვის. ასე თქვეს მისმა მშობლებმა, ვინაიდან იუდეველებისა ეშინოდათ, რადგანაც იუდეველებს პირი შეეკრათ: ვინც აღიარებს მას ქრისტედ, სინაგოგიდან მოკვეთთო“ (იოან. 9. 19-22).

მიყვანილი უბიწო კრავივით ვიყავი და არ ვიცოდი, რომ ჩემზე განიზრახეს ბნელი ზრახვა, რომ თქვეს: «მოდით და შევეურიოთ ხე მის პურს და მოვსპოთ იგი ცოცხალთა ქვეყნიდან, რომ აღარ იხსენიებოდეს მისი სახელი მეტად» (იერემ. 11. 18-19)²⁸. წარმოდგენილ ციტატას ნეტარი იერონიმე ასე განმარტავს: მას შემდეგ, რაც მრავალგზის გააფრთხილეს იერემია და მდუმარებისკენ მოუწოდეს, ხოლო მან, როგორც ვიცით, არ შეისმინა, ანათოთის მკვიდრებმა წინასწარმეტყველის მოკვდინება განიზრახეს, რისთვისაც შესაბამისი გეგმა დასახეს. კერძოდ, მის საკვებს (პურს) მოწამლულ მცენარეს (ხეს, ძელს, ξύλον-ს) შეურევინ, რომელიც მრავლად ხარობდა პალესტინაში, ხოლო რაჭამს იერემია შეჭამს მას, გარდაიცვლება (ცოცხალთა ქვეყნიდან მოისპობა) და მისი სახელის ხსენებაც აღარ იქნება მეტად. სამაგიეროდ წინასწარმეტყველის მოღვაწეობის შედეგად იუდეაში წარმოშობილი უსიამოვნება მიეცემა დავიწყებას და აღარავინ უსაყვედურებს ანათოთელებს იერემიასგან მოსმენილი შეუპოვარი მხილებების გამო. ასე ფიქრობდნენ ისინი.

როგორც ვნახეთ, საუბარია მოვლენებზე, რომლებიც საკუთრივ ერთი ადამიანის, იერემიას წინააღმდეგ მიმართული ქმედებების შესახებ გვაუწყებს, მაგრამ მოცემულ შემთხვევაში ნაბოთეს ისტორიის მსგავსი ვითარებაა და ძვ. წ. აღ-ის VII საუკუნეში მომხდარი ფაქტი, ნეტარი იერონიმეს სიტყვით, სიმბოლურად უდიდესი მესიანური ხასიათის წი-

28 შდრ. ძვ. ქართული: „უფალო, გულისხმა-მიყავ მე და ვცნა, მაშინ ვიხილენ სიმარჯვენი მათნი. მე, ვითარცა კრავმან უმანკომან მოყვანებულმან დაკლვად, არა ვცან. ჩემ ზედა ისიტყუეს გულისსიტყუა ბოროტი მეტყუელთა: მოდით და შეურიოთ ძელი პურსა თანა მისსა, აღვჯოცოთ იგი ქუეყანით ცოცხალთადთ, და სახელი მისი არა მოვსენებულ იქმნეს მერმე. უფალო საბაოთ, მსჯელო მართალო, გამომცდელი თირკმელთა და გულისაო, მიხილავსმცა შენ მიერი შურის-გება მათ ზედა, რამეთუ შენდა მიმართ განვაცხადე სამართალი ჩემი“.

ნასწარმეტყველებას გაგვიმხელს. სტრიდონელი მოძღვარი წარმოდგენილი ბიბლიური ეპიზოდებიდან განსაკუთრებულ ყურადღებას ორ მოვლენაზე ამახვილებს: „მე კი დასაკლვად მიყვანილი უბიწო კრავივით ვიყავი და არ ვიცოდი, რომ ჩემზე განიზრახეს ბნელი ზრახვა“, ამბობს იერემია და საკუთარ თავს უწყინარ კრავს ადარებს, რომლის წინააღმდეგაც, მისგან იდუმალ, შეთქმულება მზადდება. საქმე ისაა, წინასწარმეტყველს არაფერი უკეთებია, რომ მოკვდინების ღირსი ყოფილიყო. ამიტომაც, ყოვლადუსამართლოა გამოტანილი განაჩენი. შემთხვევითი როდია კრავის ხსენება, რადგან წმინდა წერილის ენაზე კრავი მესია-მხსნელის წინასახეა, რომელმაც საკუთარ თავზე აიღო კაცობრიობის ცოდვები. მსგავსადვე მოქმედებდა საზოგადოება მაცხოვრის წინააღმდეგ, რაჟამს იგი, ყოვლადმართალი, ყოვლადუცოდველი, სიკვდილის ღირსად შერაცხა. მოცემულ ვითარებაში საგულისხმოა ესაია წინასწარმეტყველის ცნობილი სიტყვები, სადაც ასევე სასიკვდილოდ განწირულ კრავზეა საუბარი: „კრავივით დასაკლავად მიიყვანეს და, როგორც ცხვარი დუმს მპარსველთა წინაშე, მასაც არ დაუძრავს ბაგე“ (შდრ. ძვ. ქართული: „ვითარცა ცხოვარი, კლვად მიიგუარა და, ვითარცა ტარიგი წინაშე მრისუველისა, უწმობელად დგა, ეგრეთ არა აღაღებს პირსა თვისსა“. ეს. 53.7). აშკარაა ორი დიდი წინასწარმეტყველის სიტყვაში წარმოჩენილი პარალელი. აქვე ძველი აღთქმის საბასეჟო კრავსაც გავიხსენებთ, რომელიც, ეკლესიის უკლებლივ ყველა მოძღვრის განმარტებით, მესიის წინასახეა, ვინაიდან, როგორც კარის წირთხლზე ცხებულმა კრავის სისხლმა მმუსვრელი ანგელოზისგან გამოიხსნა იუდეველთა ოჯახები, მაშინ, როდესაც ყველა ეგვიპტელის სახლში ფიზიკური სიკვდილი მეუფებდა, ასევე გოლგოთაზე დაღვრილმა მაცხოვრის სისხლმა სულიერი სიკვდილი (ჯოჯობეთი) შემუსრა და კაცობრიობას კურნება მიჰმადლა.

ამჯერად მეორე მნიშვნელოვან და ყველაზე არსებით საკითხს განვიხილავთ, რომელიც ანათოთელ კაცთა სამოქმედო გეგმას გვთავაზობს: „მოდით და შევეურიოთ ხე მის პურს და მოვსპოთ იგი ცოცხალთა ქვეყნიდან, რომ აღარ იხსენიებოდეს მისი სახელი მეტად“ (ძვ. ქართული: „მოდით და შეურიოთ ძელი პურსა თანა მისსა, აღვჯოცოთ იგი ქუეყანით ცოცხალთაჲთ, და სახელი მისი არა მოჴსენებულ იქმნეს მერმე“). ნეტარი იერონიმე წინამდებარე ციტატას (იერემ. 11.19) ძველი აღთქმის წიგნებში გაჟღერებულ მესიანურ უწყებათა შორის ერთ-ერთ ყველაზე გამორჩეულ წინასწარმეტყველებად მიიჩნევს, რომელშიც, ერთი მხრივ, ბუკვალური გაგებით, საკუთრივ იერემიასთან დაკავშირებული მოვლენები მოიაზრება (რაზეც ზემოთ ვისაუბრეთ), ხოლო, მეორე მხრივ, წმინდა წერილის სიმბოლური ენის თანახმად, გოლგოთის ტრაგედიაა წარმოჩენილი, რომ უფალს, ზეციდან გარდამოსულ პურს²⁹, ჯვარს მიაღწვალავენ (შდრ. „მოდით და შევეურიოთ ხე მის პურს“), რითაც, ჯვარმცემელთა აზრით (მსგავსად ანათოთელებისა), სამუდამოდ დაადუმებენ ჭეშმარიტების მქადაგებელს და მისი ხსენებაც აღარასოდეს იქნება (შდრ. „მოვსპოთ იგი ცოცხალთა ქვეყნიდან, რომ აღარ იხსენიებოდეს მისი სახელი მეტად“).

წარმოდგენილი განმარტება რომ ჭეშმარიტებაა და არა უბრალო შემთხვევითობა, ამას ნეტარი იერონიმე იერემიას ვედრების წილ („უფალო ცაბაოთ! სამართლიანო მსაჯულო, გამომცდელი თირკმლებისა და გულისა, დამანახე შენი შურისძიება მათზე, რადგან შენ მოგანდე ჩემი საქმე“. იერემ. 11.20) ღვთისაგან მისთვის ბოძებული პასუხის („ამიტომ ასე

29 შდრ. „მე ვარ პური სიცოცხლისა. თქვენმა მამებმა მანანა ჭამეს უდაბნოში და დაიხოცნენ. ეს არის პური, ზეციდან გადმოშვებული, რომ კაცმა შეჭამოს იგი და არ მოკვდეს. მე ცოცხალი პური ვარ, ზეციდან გადმოშვებული. ვინც ამ პურს შეჭამს, საუკუნოდ იცოცხლებს. პური, რომელსაც გავცემ, ჩემი ხორცია, რომელსაც სოფლის სიცოცხლისათვის გავცემ“ (იოან. 6. 48-51).

ამბობს უფალი ანათოთელ კაცებზე, შენი სულის მაძიებლებზე, რომლებიც ამბობენ: «ნუ წინასწარმეტყველებ უფლის სახელით და არ მოკვდები ჩვენი ხელით»... იერემ. 11. 21) კომენტირებისას შესაბამისი არგუმენტებით ადასტურებს. კერძოდ, სტრიდონელი წმინდანის სიტყვებით, საკმარისია გვესმოდეს, რას ნიშნავს ტერმინი ანათოთი, რომ ყოველივე თავის ადგილზე დალაგდება: იუდეის სამეფოში მდებარე ქალაქის ებრაული სახელი ანათოთი ითარგმნება როგორც „მორჩილება“, ძველი აღთქმის ეპოქაში კი ჭეშმარიტად ცოცხალი ღმერთის მორჩილებაში სინას მთასთან მიღებული რჯულების გზით მხოლოდ იუდეველი ერი იმყოფებოდა. ამიტომაც, რაჟამს წმინდა წერილი ანათოთელი კაცების მხრიდან იერემიას წინააღმდეგ მიმართულ განაზრახვს გვაუწყებს, აღნიშნულის მიღმა უდიადეს მოვლენას განჭვრეტს, რომ ძველი შკულის მორჩილებაში მყოფმა ადამიანებმა (სიმბოლურად ანათოთელებმა) განკაცებული ღმერთი უარყვეს და ზეციდან გარდამოსული „სიცოცხლის პური“ ჯვარს მიაშვალეს („ისინი უფრო ხმამაღლა აყვირდნენ: ჯვარს ეცვას!“ მათ. 27.3; შდრ. „მოდით და შევურიოთ ხე მის პურს და მოვსპოთ იგი ცოცხალთა ქვეყნიდან, რომ აღარ იხსენიებოდეს მისი სახელი მეტად“. იერემ. 11.19).

როგორია მუქარა, რომელსაც უზენაესი პირდაპირი და გადატანითი მნიშვნელობით ანათოთელების წინააღმდეგ გამოთქვამს? „ამიტომ ასე ამბობს უფალი ცაბაოთი: «ჰა, დავსჯი მათ, ჭაბუკები მახვილით მოკვდებიან, მათი ძენი და მათი ასულნი კი – შიმშილით. მათგან არავინ გადაარჩება, რადგან უბედურებას მოვაწევ ანათოთის კაცებზე მათი დასჯის წელს» (იერემ. 11.22-23). აღნიშნული მოვლენები, ნეტარი იერონიმეს განმარტებით, ერთი მხრივ, ძვ. წ. აღ-ის 586 წელს აღსრულდა, როდესაც იერუსალიმი წელიწადნახევრიანი ალყის შემდეგ მტერმა დაიპყრო. უმძიმესი ვითარება სუფევდა ნაბუქოდონოსორის ბაბილონური ჯარებით გარემოცულ იუდეველთა დედაქალაქში. მრავალი ადამიანი მართლაც

შიმშილითა და მახვილით გარდაიცვალა. იგივე ბედი გაიზიარა ქალაქ ანათოთის მოსახლეობამაც³⁰. ისტორიიდან ცნობილია, რომ მსგავსადვე, ტრაგიკულად განვითარდა მოვლენები მოგვიანებით, I საუკუნეში, როდესაც ტიტუსა და ვესპასიანეს ლაშქრობისას რომაელებმა სისხლის მდინარეები ადინეს იერუსალიმში. იოსებ ფლავიუსის ცნობით, იყო შემთხვევები, როდესაც ალყაში მოქცეულმა და შიმშილისაგან გონებაშემცდარმა დედებმა საკუთარი შვილები შეჭამეს.

ვფიქრობთ, კიდევ ერთხელ მკაფიოდ გამოიკვეთა, თუ

30 ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ებრაელთა ერთიანი სახელმწიფო ძვ. წ. აღ-ის 929 წელს ორ, ისრაელისა და იუდეის სამეფოებად გაიყო. ისრაელის ათტომიანმა სახელმწიფომ დაახლოებით ორი საუკუნე იარსება, 722 წელს ასურელებმა ის დაიპყრეს და მოსახლეობა იმპერიის სხვადასხვა კუთხეში გადაასახლეს. იუდეამ, ისრაელისგან განსხვავებით, თვითმყოფადობა ძვ. წ. აღ-ის 586 წლამდე შეინარჩუნა. 597 წელს ორტომიანი სახელმწიფოს (იუდეა იუდასა და ბენიამინის ტომებს აერთიანებდა) ხელისუფლებაში უკანასკნელი მეფე, სედეკია, ნაბუქოდონოსორის ხელდასხმით აღზევდა და, ბუნებრივია, ბაბილონელებს მორჩილება აღუთქვა, თუმცა მოგვიანებით პოლიტიკური სიმპათიები შეიცვალა, ბაბილონს ზურვი აქცია და ეგვიპტის ფარაონთან შეეცადა დაახლოებას. ძლევა მოსილმა ნაბუქოდონოსორმა, ურჩი იუდეველი მეფის დასჯის მიზნით, 589 წელს უზარმაზარი ქალღეერი ჯარი შეკრიბა და წინააზიური სახელმწიფოებისკენ დაიძრა. მოსახლეობის ნაწილმა იუდეის სამეფო დატოვა და მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეს მიაშურა, რომ განრისხებული ბაბილონელი მონარქის შურისძიებას განრიდებოდა. სწორედ ამ დროს ჩამოდიან დევნილი ებრაელები საქართველოში და მცხეთაში მკვიდრდებიან, რომლებსაც ცეცხლოვანი ეტლით ზეცად ამაღლებული ელია წინასწარმეტყველის ხალენი (ტყავის ზედა მოსასხამი) ჩამოაქვთ. 588 წელს იერუსალიმი ალყაში მოექცა. წელიწადნახევრიანი ბრძოლების დასასრულს ქალაქი დაეცა. ნაბუქოდონოსორის ბრძანებით, მეფე სედეკია, მისი ოჯახი და ებრაელ მაღალჩინოსანთა უდიდესი ნაწილი სირიის ქალაქ რიბლამი ჩაიყვანეს, სადაც თავად იმყოფებოდა ქალღეველი მონარქი და სასტიკად დასაჯეს ისინი: იუდეველთა უკანასკნელი მეფის თვალიწი ჯერ იერუსალიმელი იერარქები გამოასალმეს სიცოცხლეს, შემდეგ მისი ცოლ-შვილი მოაკვდინეს, ხოლო თავად სედეკიაზე ნაბუქოდონოსორმა ერთგვარი „წყალობა“ მოიღო - თვალები დასთხარა მას და ბორკილდადებული საკუთარ ხალხთან ერთად ბაბილონში გადაასახლა. სამეფომ არსებობა შეწყვიტა, ხოლო რჩეული ერის ორტომიანი სახელმწიფოს მიწა პირდაპირი მნიშვნელობით გავლურდა, ვინაიდან რამდენიმე ათწლეულის განმავლობაში გაუკაცრიელებული იყო იგი. ებრაელთა სასტიკად ნაბანჯი მეფე გასახლებიდან მცირე დროში გარდაიცვალა. სწორედ შუამდინარეთის ტერიტორიაზე გატარებულ პერიოდს ეწოდება იუდეველთა სა-

როგორი ცხოველი კავშირია ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებში გადმოცემულ მოვლენებს შორის, რაც მათი ერთ-მთლიანობის მადასტურებელია და ღვთივსულიერ წარმომავლობას ცხადყოფს.

ვინაიდან ჩვენი სტატია წმინდა წერილის სიმბოლურ ენას შეეხება, შეუძლებელია გვერდი ავუაროთ ეკლესიის დიდი მოძღვრის, წმინდა გრიგოლ ნოსელის შრომას, სახელწოდებით – „მოსეს ცხოვრება“, რომელშიც კაპადოკიელი თეოლოგი წინასწარმეტყველ მოსებზე, წმინდა წერილში აღწერილი მისი ცხოვრების სხვადასხვა პერიოდზე საუბრობს (სათაურიდანაც ცხადია) და ყველა მოხმობილი ეპიზოდის შესაბამის სიმბოლურ განმარტებას წარმოგვიდგენს. რადგანაც აღნიშნული შრომა (მისი მეორე ნაწილი) თავიდან ბოლომდე სიმბოლურ ღვთისმეტყველებას გვთავაზობს, ჩვენ ამჯერად მხოლოდ ერთ-ერთ საკითხზე შევაჩერებთ ყურადღებას, რომ კვლავაც წარმოვაჩინოთ ბიბლიური ენის რაობა: ეგვიპტის დატოვებიდან ორმოცდამეათე დღეს იუდეველმა ერმა სინას მთასთან საღვთო გამოცხადება იხილა, თუმცა სანახაობა იმდენად შემადრწუნებელი აღმოჩნდა, რომ ხალხმა ღმერთთან შუამდგომლობა მოსეს სთხოვა, ხოლო თავად წინასწარმეტყველისთვის ნაუწყების აღსრულების პირობა დადო. რჩეული ერის წინამძღოლი

მოცდაათწლიანი ბაბილონური ტყვეობა. შესაბამისად, ძვ. წ. აღ-ის 586 წელი რჩეული ერის ცხოვრებაში ერთ-ერთი ყველაზე ტრაგიკული თარიღია. ძვ. წ. აღ-ის 539 წელს სპარსულ-მიდიური გაერთიანებული ჯარების წინამძღოლმა, მეფე კიროსმა, ქალდეველთა დედაქალაქი ბაბილონი დაიპყრო, რაც ბაბილონის იმპერიის აღსასრულს ნიშნავდა, ხოლო 538 წელს გამოსცა ბრძანებულება: გადასახლებულ ებრაელებს სამშობლოში დაბრუნებისა და ნაბუქოდონოსორის თავდასხმისას დანგრეული სოლომონისეული ტაძრის აღდგენის ნება ეძლეოდათ, რითაც დასრულდა სამოცდაათწლიანი ტყვეობა და ძველი აღთქმის რჩეული ერი კვლავ მშობლიურ მიწაზე დასახლდა (მკითხველის საყურადღებოდ შევნიშნავთ, რომ ზემოჩამოთვლილ მოვლენებზე მსჯელობისას სხვადასხვა სამეცნიერო ლიტერატურაში განსხვავებული თარიღებია მითითებული. მოცემულ შემთხვევაში ჩვენ ერთ-ერთი მათგანით ვხელმძღვანელობთ).

შემოთავაზებას დათანხმდა და ღვთის მცნებების მისაღებად მთაზე ზეაღხვლა დაიწყო. სინას მწვერვალზე მარტო დარჩენილ მოსეს ღვთისაგან მრავალი განჩინება მიეცა, რაც მან შემდგომ „თორაში“ წერილობით აღნუსხა. სულიერი ხილვის შედეგად მიღებული ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მითითება ძველი აღთქმის მოძრავი კარვის აგებულებას უკავშირდებოდა. წმინდა გრიგოლ ნოსელის თქმით, მთაზე სულიერად ნანახი კარავი, რომელიც ზედმიწევნით ხილვის შესაბამისად აიგება შემდგომში, განკაცებული ღმერთის წინასახეა, ვინაიდან წინასწარმეტყველის სინაზე ყოფნისას იგი უხილავია და უნივთო, მაგრამ მოიხილავს რა მას მოსე, ამით შენივთებამდე მისი მისტიკური სახით არსებობა დასტურდება. ასევე ხორციელ თვალთაგან განუჭვრეტელი ძე ღვთისა, მიუხედავად ფიზიკური უხილავობისა, მამასთან ერთად თანამყოფობს. მოსე მთიდან ჩამოდის, ბესელიელისა და სხვათა ხელით კარავი ნივთიერ ფორმას ღებულობს და ამიერიდან ნებისმიერს ძალუძს მისი დანახვა. წმინდა გრიგოლის თქმით, მატერიალური კარავი ამჟერად განკაცებული ღმერთის სიმბოლოა. ესე იგი, კარავი ძე ღმერთის ორი ბუნების გამომსახველია: შენივთებამდე – განუკაცებელი ძე ღვთისას, მისი საღვთო ჰიპოსტასის საიდუმლოს გაგვიმხელს, ხოლო ბესელიელისგან აგების შემდეგ – ღმერთ-კაცს, მის ადამიანურ ბუნებას განასახიერებს (ასეთივე ღრმა შინაარსის ალევორიებს გვთავაზობს „მოსეს ცხოვრებაში“ კაპადოკიელი მღვდელთმთავარი სხვა საკითხების განხილვისას).

დაბოლოს, ვსაუბრობთ რა წმინდა წერილის ენაზე, როგორც სიმბოლურ ღვთისმეტყველებაზე, გემოაღნიშნულის კვლავაც დასამოწმებლად ეკლესიის უდიდესი მოძღვრის, წმინდა იოანე ოქროპირის შესაქმის წიგნზე წარმოთქმული განმარტებიდან ერთ ეპიზოდს გავიხსენებთ (რაც თვალნათლივ ადასტურებს ძველი და ახალი აღთქმის ერთმთლიანობას, მათ შორის არსებულ სულიერ კავშირს): ორი აღთქმა – ესაა ერთი მამისაგან შობილი

ორი და, – ბრძანებს კონსტანტინოპოლელი მღვდელთმთავარი, – ამიტომაც ერთ ხმაში მეტყველებენ ისინი, ამიტომაც გააჩნიათ სრული თანხმობა... როგორც ძველ აღთქმაში თავდაპირველად რჯულებითი და შემდეგ საწინასწარმეტყველო წიგნები გვხვდება, ახალ მადლისმიერ აღთქმაში სახარებები პირველობენ, ხოლო მორიგი ადგილი მოციქულთა წიგნებს უჭირავს. იქ თორმეტი წინასწარმეტყველია და გარდა თორმეტისა, კიდევ ოთხი: თორმეტი – ოსია და სხვანი, ხოლო ოთხნი – ესაია, იერემია, ეზეკიელი და დანიელი (დიდი წინასწარმეტყველები). ახალ აღთქმაში კი თორმეტი მოციქული და ოთხი მახარებელია. მსგავსადვე, იქ საღვთო ხმოვა ძმებისგან დაიწყო, რადგან უფალმა მართალთა შორის პირველ მქადაგებლებად მოსე და აარონი გამოირჩია, სახარების თანახმადაც, სხვათა უწინარეს მეუფემ პეტრე და ანდრია მოიხმო. იქ უბრალო (ἀπλῆ) მადლია, აქ კი მრჩობლი (ორმაგი, διπλάσιον); იქ უფალმა ღმერთმა ძმები – მოსე და აარონი აწვია, ხოლო აქ – ორ-ორი ძმა ორგზის – პეტრე და ანდრია, იაკობი და იოანე... პირველი სასწაული ძველ აღთქმაში – მდინარე სისხლად გარდაიქცა; პირველი სასწაული ახალში – ღვინოდ გარდაქმნილი წყალი³¹.

სტატიის დასასრულს კვლავაც შევნიშნავთ, რომ ვფიქრობთ, ჩვენ მიერ შესაბამისი განმარტებებითურთ დამოწმებული რამდენიმე ბიბლიური ეპიზოდი მკითხველს გარკვეულ წარმოდგენას შეუქმნის წმინდა წერილის ენის, როგორც სიმბოლური ღვთისმეტყველების რაობის შესახებ, თუ როგორ არის ერთ საკითხში ურთიერთშემსჭვალული ორი (ან მეტი), ერთმანეთისგან განსხვავებული მოვლენა და რომ ყოფითი ისტორიის მიღმა, ხშირ შემთხვევაში, ღრმა, ფიზიკურ თვალთაგან განუჭვრეტელი და ოდენ ეკლესიის სულიერი მზერით შესაცნობი საღვთისმეტყველო სწავლება იფარება.

31 Творения Святого Отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в русском переводе; С.-Петербург, 1900, том 6, ст. 736-737.

თეოლოგია და ენა (მეორე ნაწილი)

სტილიანოს პაპადოპულოსი

ბერძნულიდან თარგმნა გოჩა ბარნოვმა
(თარგმანი შესრულებულია წიგნიდან – Στυλιανού Παπαδοπούλου,
"Θεολογία και γλώσσα", Αθήνα, 1997)
დასაწყისი იხ. ჟურნალი „გული გონიერი“ N8/2014; გვ. 66-113

გემოხსენებული მტკიცებულებები აადვილებს თეოლო-
გიური ენის როლისა და ხასიათის ღრმა ანალიზს. ამ
ანალიზით ნათლად წარმოჩნდება, რომ თეოლოგიური ენა
პირობითია, რაც მის ფუნდამენტურ თვისებასა და მოქ-
მედების მუდმივ ფორმას (სახეს) წარმოადგენს.

ჭეშმარიტებასა და ენას შორის არ არსებობს ანალო-
გია ან თუნდაც შესაბამისობა, რაც მხოლოდ a priori გვავა-
ლდებულებს ამა თუ იმ სიტყვის გამოყენებას, რომელიც
თითქოსდა შეესატყვისება კონკრეტულ ჭეშმარიტებას.

ამიტომაც ისინი, ვისაც აქვთ **α** გამოცდილება ან ურთიერთობა ჭეშმარიტებასთან, დიდი ხნის მსჯელობის შემდეგ თანხმდებიან გამოთქვან ეს ჭეშმარიტება **α** ენობრივი ფორმით. თეოლოგიური ენის პირობითობის გამო ერთ კონკრეტულ ეპოქაში დასაშვები ხდება საღვთო ჭეშმარიტების გამოთქმის (დეკლარირების) ორი ან მეტი ფორმა (სახე). ასე მაგალითად ძის „ერთარსობას“ გამოთქვამდნენ სხვა ფრაზებითაც: „ბუნებითი ძე“ ან „ჭეშმარიტი ძე“. აღმოსავლეთში მიღებული ფორმულირება – „ერთი არსება – სამი ჰიპოსტასი“, დასავლეთში სხვაგვარად გამოითქმოდა – „ერთი არსება–სამი პიროვნება“. თავდაპირველად აღმოსავლელები „პიროვნებას“ (πρόσωπον) „ნილაბთან“ (προσωπεῖον) აიგივებდნენ, რის გამოც მისი გამოყენება სულიწმიდის ერთარსობასთან მიმართებით სარისკო იყო. მეორე მსოფლიო კრებაზე მას „უფალი“ უწოდეს, რომელიც „მამისა თანა და ძისა თანა... იღიდების“.

გრძელვადიანი თეოლოგიური მსჯელობები და ძიებები არ იყო მხოლოდ ცარიელი სიტყვები, როგორც ეს ზოგიერთს მიაჩნია, არამედ ის, თუ რას გააცხადებდა ეს სიტყვები. ნიშანდობლივია, რომ არიოზიც და ევნომიოსიც, რომელნიც ძეს ქმნილებად მიიჩნევდნენ, მასთან მიმართებით „ღმერთობასაც“ იყენებდნენ, თუმცა მათ მიერ გამოყენებული „ღმერთობა“ უფრო მეტად განსხვავებულ აზრს გამოხატავდა, ვიდრე მართლმადიდებლებისა. მაგრამ ასევე ნიშანდობლივია ისიც, რომ მართლმადიდებლები, ანუ ისინი, ვისაც ჰქონდა ჭეშმარიტების გამოცდილება, პოულობდნენ სხვა ფორმებსა და გზას საერთო ენობრივ ფორმულირებაში თანხმობის მისაღწევად, რადგან ორმხრივად დასტურდებოდა, რომ ერთი და იმავე გამოცდილებიდან იწყებდნენ. მათი გამოცდილების იდენტურობის წარმოჩენა აადვილებდა ნებისმიერ დათმობას ენობრივ ფორმებში, ანუ ისინი ადვილად თანხმდებოდნენ ამა თუ იმ თეოლოგიურ ტერმინ-

ზე. ეს ზიარი გამოცდილება ასევე ადვილად წარმოაჩენდა ენის პირობითობას.

გამოცდილების გარეშე ადამიანი იკეტება სიტყვების მწირ საზღვრებში და მათ აბსოლუტურად მიიჩნევს, მაგრამ ჭეშმარიტების გამოცდილებისას ადვილად აცნობიერებს ენის პირობითობასა და ნაკლებ მნიშვნელოვნებას.

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ თეოლოგიური ენა არის აღმნიშვნელი, მაგრამ ისმის კითხვა: რატომ ვირჩევთ ტერმინ „პირობითს“ და არა „აღმნიშვნელს“? მიზეზი მარტივია: ტერმინი „პირობითი“ საერთო განსაზღვრებაა, უფრო ძირითადი (მთავარი), რაც იმავდროულად „აღმნიშვნელსაც“ გულისხმობს. საპირისპიროდ ამისა, „აღმნიშვნელი“ არის უფრო კონკრეტული და ნაკლებ – ძირითადი. ის ენის კონკრეტულ მოქმედებას წარმოაჩენს. „პირობითი“ თანამედროვე ენაში უფრო შესაგრძნობია. ის გაცილებით ექსპრესიულად წარმოაჩენს ენის როლს ზოგადად თეოლოგიაში. მაგრამ ყველაზე მნიშვნელოვანი მიზეზი ისაა, რომ ტერმინ „პირობითით“ სტილისტურად უფრო ნათელი აღსაქმელია უქმნელ ჭეშმარიტებასა (როგორც აბსოლუტურსა და უცვლელს) და ქმნილ ენას (როგორც შემთხვევითს (συμπεφικός), ცვალებადსა და ფარდობითს) შორის შეხების წერტილის არსებობა.

ის, რომ თეოლოგიური ენა არის პირობითი, თეოლოგიის განვითარებას ეფექტურად განაპირობებს შემდეგი მიზეზებით: ა) თეოლოგი აცნობიერებს ჭეშმარიტების გამოცდილების აბსოლუტურობას. ყველაფერს ამ ჭეშმარიტების გამოცდილება-თანაზიარობაზე ხდის დამოკიდებულს. მისთვის უცხოა ჭეშმარიტების რელატიურობა (განსხვავებით ლიბერალიზმისაგან). აღიარებს ეკლესიის მამების თეოლოგიას, რადგან იცის, რომ სწორედ ესაა ჭეშმარიტების გამოცდილების დესკრიპცია-დეკლარირება, რომელიც მოქმედებს ყველა ადამიანისა და ეპოქისათვის. ბ) თე-

ოლოგისათვის მიუღებელია ფორმალიზმი. მისთვის უმთავრესი სულიწმიდის ნათელია, რადგან ცარიელ სიტყვებს იგი არ მიჰყავს ჭეშმარიტებასთან საზიარებლად. თეოლოგი არ არის სიტყვის „ბერწი დამცველი“, ის სრულიად ემიჯნება პირობითი ენის აბსოლუტიზაციას. გ) თეოლოგი, თუმცა დეტალურად იკვლევს ენობრივ ფორმულირებებს, არ რჩება უბრალო ფილოლოგად. ის თავის თეოლოგიურ და ჰერმენევტულ კვლევებში არ ამკვიდრებს უცვლელ ფილოსოფიურ მეთოდებს (რომელთაც მხოლოდ შერჩევით იყენებს), რადგან ენა არის პირობითი და არა ჭეშმარიტების დამტევი. დ) თეოლოგი, დარწმუნებული ენის პირობითობაში, მიისწრაფვის ჭეშმარიტების გამოცდილებისაკენ. ის წარმოჩნდება ჭეშმარიტების განმცდელად, ტრადიციის მატარებლად და მის დინამიკურ გამგრძელებლად. ჭეშმარიტების გამოცდილების ანალოგიური ხარისხის მიხედვით მას შეუძლია სულიწმიდის მადლით პასუხი გასცეს ეპოქის აქტუალურ პრობლემებს.

XI

და მაინც, მიუხედავად ენის პირობითობისა, ეკლესიაც და თეოლოგიაც მისადმი დიდ პატივისცემას ავლენენ. ეს განსაკუთრებით ჭეშმარიტების ეპიგრამატიკული ან წმინდა სამების პირების თვისებების დეკლარირებისას ხდება. ეკლესიას მრავალი მცდელობა ჰქონდა, რათა მისი თეოლოგები გარკვეული ენობრივ ფორმულირებებში შეთანხმებულიყვნენ. ეკლესია ამ ფორმულირებებს მუდამ იცავდა, თუმცა, იმავდროულად, არ ივიწყებდა მათ პირობითობას. მიზეზი ბევრია, მაგრამ მხოლოდ რამდენიმეს შევვებით:

ა) ეკლესიას, რომელიც თავისი თეოლოგიით თანაზიარებს ჭეშმარიტებასთან, კარგად ესმის ადამიანისა და მისი შესაძლებლობების რელატიურობა. რამდენადაც არ უნდა განვითარდეს ეს შესაძლებლობები, იგი მაინც ვერ გასცდება

გარკვეულ ზღვარს. რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, ადამიანი რამდენადაც არ უნდა წარემატოს, მაგალითად, ფსიქოლოგიაში, სამყაროსა და სოციოლოგიის კვლევაში, მისთვის მაინც მტკივნეული იქნება ზნეობისა და ბუნების, შიშისა და იმედის, შემეცნებისა და უარყოფის საკითხები. ის გამუდმებით იქნება იმის ძიებაში, თუ საიდან მოდის და სად მიდის. ადამიანმა თავის უსასრულო პრობლემებზე ფიქრი ადრეული დროიდან დაიწყო. ამ პრობლემების განსაზღვრაში განსაკუთრებული წვლილი შეიტანეს ხმელთაშუა ზღვის ცივილიზაციებმა, და, გამორჩეულად, ბერძნულმა, რომელთაც ფილოსოფიური და რელიგიური წინაპირობებით ენობრივი ფორმა მისცეს. ისინი საუბრობდნენ ადამიანისა და სამყაროს შესახებ. მათ ამ განსაზღვრებებს დიდი ისტორია აქვს, ისინი განუწყვეტლივ იცვლებოდა და უმჯობესდებოდა. ამრიგად, ჩამოყალიბდა ენა – მრავალფეროვანი და ასევე მრავალი დევიაციით (გადახრით), რისი საშუალებითაც ცივილიზებულ ადამიანებს ერთმანეთთან ურთიერთობა შეეძლოთ და, ამავდროულად, მეტ-ნაკლები წვლილიც შეჰქონდათ ამ ენის ჩამოყალიბებაში. ეკლესიის ენა ძირითადად ბერძნული სამყაროსა და ძველი აღთქმის ენაა.

აღორძინების ხანიდან მოყოლებული მრავალჯერ შეიცვალა შეხედულებები სამყაროს შესახებ. გარკვეული როლი შეასრულა ამ პროცესში ბირთვულმა ფიზიკამ, რაც, რა თქმა უნდა, განსაცვიფრებელია. მაგრამ, რამდენადაც ეს რეალობაა, იმდენადვე რეალობაა დღემდე ბერძნული სულის მქონე ფუნდამენტური ენის მოქმედება და გამოყენება. ძირითადი სიტყვა-გასაღებები (ადამიანი, ღმერთი, ჭეშმარიტება, ბუნება, არსება, ჰიპოსტასი, გული, გონება, აზრი, პიროვნება, შობა, უშობელობა, სული, გამომავლობა, ერთარსი, თანაარსი, შემოქმედი, შესაქმე, ნათელი, განათლება, ძე, მამა, ხატი, სიტყვა, ზიარება, საიდუმლო, მოციქული, ექვარისტია, ქადაგება, გამოსხნა, მხსნელი, უფალი და ა. შ.),

მიუხედავად მათი მრავალფეროვანი მნიშვნელოვნებისა IV საუკუნეში, და დღესაც, ნებისმიერი დატვირთვის შექენით, წარმოადგენს hic et nunc, 1988 წლამდე, მთელი სამყაროს ყოველდღიურ ლექსიკონს, განსაკუთრებით ფილოსოფიაში, მეცნიერებაში, სოციოლოგიაში, ლიტერატურასა და ფართო (არამასობრივ) საინფორმაციო სფეროში. უეჭველად, ის სიტყვა—განსაზღვრებები, რომლებზეც ზემოთ ვისაუბრეთ, თეოლოგიური ენის საფუძვლებს წარმოადგეს. მათ შეიძინეს ახალი აზრობრივი დატვირთვა (ეს პროცესი მომავალშიც გაგრძელდება), თუმცა კონცეპტუალური მრავალფეროვნება პირველ საუკუნეებშიც არსებობდა, როცა ამ სიტყვებს წარმატებით იყენებდნენ ჭეშმარიტებისა და ადამიანის ჭეშმარიტებასთან თანაზიარობის გამოსათქმელად.

ბ) IV და V საუკუნეებში აუცილებელი გახდა უბრალო ადამიანებისათვის თეოლოგებს ცნობილი და საერთო სიტყვების „აღნიშნული“ განემარტათ. ეს დღესაც აქტუალური მისიაა თეოლოგებისათვის. ადრეულ საუკუნეებში ისინი მუდამ განმარტავდნენ, რომ სხვაა ერთი რომელიმე სიტყვის ფილოსოფიური შინაარსი და სხვა – ჭეშმარიტება, რომელსაც თეოლოგიური ენა გამოთქვამს. ეს პრობლემა დღესაც არსებობს, თუმცა უფრო მსუბუქად, რადგან ადრეულ საუკუნეებში თეოლოგები ახალ წესს აყალიბებდნენ, ნერგავდნენ სიახლეს. ამ წესით სამყაროში ახალი რეალობა შემოვიდა, რომელიც ისტორიასთან ერთად არსებობს და იარსებებს. ჩვენ არ შეგვეშინდება იმის თქმის, რომ დიდი სიხარულით ვიხილავთ ახალ ენობრივ ფორმებსა და სქემებს, რომელნიც უფრო ზუსტად გამოთქვამენ ჭეშმარიტებას. მაგრამ იმ თეოლოგიურმა ტერმინებმა, რომელთაც უკვე გააცხადეს ჭეშმარიტება, მრავალმხრივ და მრავალწლიან გამოცდას გაუძლეს. რა თქმა უნდა, ვსაუბრობთ მხოლოდ ფუნდამენტურ ჰომოლოგიურ გამოთქმებზე ან ფუნდამენტურ ტერმინებზე, თორემ, სხვა მხრივ, ადრეც და დღესაც,

თეოლოგიური ენობრივი შეგრძნება წარმოდგენილად განსხვავებულია IV და V საუკუნეების ეპოქებისაგან, თუმცა ამას არასოდეს შეუქმნია პრობლემა თეოლოგიურ აზროვნებაში. ეკლესია არის ცხოვრება (ζαή), ამიტომაც მისი ენა საჭიროებისაებრ განიცდის ცვლილებებს. ახალი ენობრივი ფორმებისაკენ სწრაფვა ცხოვრებასა და ჭეშმარიტების სულიწმიდისეულ განცდაში უნდა პოულობდეს თავის ამოსავალ წერტილს. მხოლოდ ბიოლოგიური და სულიერი ცხოვრება მიგვიძღვის ავთენტური, ანუ შესაბამისი ენისაკენ, ცხოვრებიდან ენისაკენ – მხოლოდ ესაა მართლზომიერი, ჯანმრთელი მოძრაობა და არა პირიქით. მოძრაობა ენიდან ცხოვრებისაკენ (ჭეშმარიტების განცდისკენ) მუდამ გაუგებარი და საფუძველს მოკლებულია. ეკლესიის და თეოლოგიის თვითმარქვია „მხსნელები“ მანიაკალურად ეწევიან თეოლოგიური ენის „მოდერნიზაციას“, რათა აჩვენონ, თუ რამდენად ახლოს დგანან თანამედროვე ადამიანთან. მაგრამ რამდენადაც მათი მცდელობა მოწყვეტილია ჭეშმარიტების გამოცდილებას, იმდენად უშედეგოა იგი ადამიანებისათვის.

არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ფილოსოფია, მიუხედავად ძველი ფილოსოფიური მიღწევების უარყოფისა, დღესაც იყენებს მრავალ ტერმინს, რომლებიც ძველმა ბერძნებმა – პრესოკრატელებიდან (სოკრატეს წინანდელი ფილოსოფოსები) ნეოპლატონიკოსებამდე – შემოიღეს. ძალზე ნიშანდობლივია დღეს ჰერაკლიტეს (484 ძვ. წ. აღ-ით) დესკრიპციებისაკენ მიბრუნება და მათი, როგორც მრავალმნიშვნელოვან ტერმინებად გამოყენება.

გ) თეოლოგიას მუდამ კარგად ესმოდა ენის პირობითობა და ისიც, რომ მთელი მისი სიძნელები უპირველესად ჭეშმარიტების განცდაში, ხოლო შემდეგ ამ განცდის ენობრივი ფორმებით გამოთქმაში მდგომარეობდა. ამიტომაც ეკლესიის მამები – თეოლოგები – ამა თუ იმ სა-

კითხის განმარტებისას და ცრუ სწავლების წინააღმდეგ არგუმენტების მოხმობისას მუდამ აღნიშნავდნენ, რომ თანხმობა და ერთობა მხოლოდ ჭეშმარიტების განცდის შედეგია. თეოლოგებისათვის ეს სულიწმიდისაგან განათლებასა და ადამიანის განზრახვას (βούλησις) გულისხმობდა. ორივე მათგანი კი ლოცვასა და ასკეზს საჭიროებს, რომლებშიც თეოლოგები გაცილებით მეტს მოღვაწეობდნენ, ვიდრე საკუთარი თხზულებების შექმნაში. ეს პროცესი კი, ბუნებრივია, მხოლოდ ეკლესიაში აღესრულებოდა. ამგვარად, წარმოიშობოდა გარემო, ცხოვრების წესი, სულიერი მდგომარეობა, რომელიც ჰგავდა იმ მსვლელობას, სათავეს უფლის განკაცებიდან რომ იღებს და აღსასრულისაკენ მიემართება. ეკლესიურ გარემოს, ცხოველმყოფელსა და ჭეშმარიტს, გამომდინარეს ქრისტესთან რეალური კავშირიდან, აქვს საკუთარი საზომი და ცნობიერება, რომლებიც უპირველესად ქრისტესთან ზიარებითა და მრავალმხრივი ასკეზით ამ ზიარებაში ჩაღრმავებით განისაზღვრება, რაც ფაქტობრივად მორწმუნის განღმრთობას გულისხმობს.

თეოლოგიური ენის ინიციატორებს განსაკუთრებული დამოკიდებულება ჰქონდათ ამ პირობით ენასთან, რომელიც მათი თანხმობისა და მოღვაწეობის შედეგად დადგინდა. ისინი დარწმუნებულნი იყვნენ, რომ ამა თუ იმ სიტყვით იმ ჭეშმარიტებას გააცხადებდნენ, რომელსაც თავად ეზიარებოდნენ. მხოლოდ გაცხადებული ჭეშმარიტება და ამ ჭეშმარიტების განცდის გარემო იყო ის ერთადერთი მიზეზი, რომელიც მათ ამ პირობით ენასთან აკავშირებდათ. მომდევნო დროის თეოლოგები და მორწმუნეებიც იგივე გარემოთი ცხოვრობდნენ, ამიტომაც პატივს სცემდნენ ამ პირობით ენას, რომელიც მათთვის ჭეშმარიტად წინამძღოლური იყო. მორწმუნეები თანაეზიარებიან ერთსა და იმავე ჭეშმარიტებას და უსაზღვრო გარემოში ამოუწურავი

ფორმებით (საშუალებებით) ცხოვრობენ. ასე გაიგება პირობითი ენის რელატიური ავტორიტეტი და მისი ევოლუცია.

ამ ეპოქების თეოლოგების ინტერესი იყო გარემოს ენის ადაპტირება, როდესაც ამის აბსოლუტური საჭიროება არსებობდა, მაგალითად, მისიონერობის ან მსოფლმხედველობების ცვლილებისას. მაგრამ ეკლესიის ამ გარემოში მხოლოდ თეოლოგიურად წარმატებული მორწმუნეები როდი ცხოვრობენ, ანუ ისინი, ვინც გარკვეული მცდელობებით შეიცნობენ ჭეშმარიტებას, მრავალგვარი ენობრივი ფორმებით გამოთქმულს, რადგან ადამიანთა დიდ უმრავლესობას მცირედი თუ შეუძლია შეიცნოს. ეკლესია მუდამ ითვალისწინებდა მათ ამ უძღურებას, რაც ხშირად გამხდარა სკანდალებისა და გაუგებრობების მიზეზი. ამიტომაცაა, რომ ეკლესია განსაკუთრებით ზრუნავს და მიაწვდის ფუნდამენტური თეოლოგიური ტერმინოლოგიის მნიშვნელობაზე, მაგრამ არა იმიტომ, რომ აღიარებს ენობრივი ტერმინოლოგიის აბსოლუტურობას, არამედ იმისათვის, რომ დაიცვას უბრალო, არათეოლოგი მორწმუნე სხვადასხვა გაუგებრობისაგან და იმიტომაც, რომ ფუნდამენტურმა თეოლოგიურმა ტერმინებმა დროში კარგად აჩვენეს რელატიური გამძლეობა.

ენობრივი ტერმინების გამძლეობა, რამდენადაც ეს უცნაურად არ უნდა ჩანდეს, სწორედ მისი პირობითობიდან გამომდინარეობს. კონკრეტული ტერმინები, როგორც ფუნდამენტური ნიშნულები და ჭეშმარიტების გამაცხადებლები, გამოიყენება არა როგორც ზუსტი და მართებული, არამედ როგორც ყველაზე შესაფერისი ტერმინები. ჩვენ უარყოფთ ნებისმიერ ანალოგიას ენობრივ ტერმინსა და ჭეშმარიტებას შორის; უბრალოდ, ეს გამორჩეული ტერმინები ყველა სხვა ტერმინებზე უპირატესი და შესაფერისია. ადვილი გასაგებია, თუ რატომ არ ჩქარობს ეკლესია თავისი ფუნდამენტური ტერმინების გაუაზრებელ ცვლილებას, რადგან ნებისმიერი ახალი ტერმინი, რომელიც არ უნდა იქნეს შემოთავაზებუ-

ლი და არჩეული, მსგავსად წინა ტერმინებისა, პირობითი იქნება. ტერმინების ცვლილებას უდიდესი თეოლოგიური მსჯელობები და ძალისხმევები მოჰყვება, ვიდრე არ შეთანხმდებიან ჯერ თეოლოგები და შემდეგ მორწმუნეები ამა თუ იმ ახალი ტერმინის მართებულობაზე. ადვილი გასაგებია, რომ ამგვარ წამოწყებაზე, რაც რეალურად ეკლესიაში შფოთს გამოიწვევს, პასუხისმგებლობას არავინ აიღებს. მით უმეტეს, რომ ფილოსოფიისა და თანამედროვე ცხოვრების ენაში შესაფერისი ტერმინები არსებობს თეოლოგიისათვის. ნებისმიერი ეპოქის საშუალო განათლების მქონე ადამიანი მიჰყვება ფუნდამენტურ ტერმინოლოგიას, მაგრამ ზოგიერთ სიტყვასთან ან სქემასთან გაუცხოების შემთხვევაში მისთვის აუცილებლად უნდა მოიძებნოს სხვა შესაფერისი ენობრივი სიტყვები და სქემები.

XII

ვიდრე ვისაუბრებდეთ ჭეშმარიტებასთან თანაზიარობისა და გამოცდილების შესახებ, რომელსაც თეოლოგი იძენს, საჭიროა განვიხილოთ, თუ როგორ და რატომ ხდება თეოლოგია ჯეროვანი და რას მიემართება იგი საზოგადოდ.

წმინდა წერილი, უფალი და სულიწმიდა გაგვიცხადებენ, რომ თავისთავად ადამიანს არ ძალუძს შემეცნება და რწმენა: „რომელი თუალმან არა იხილა, და ყურსა არა ესმა, და გულსა კაცისასა არა მოუწდა, რომელი განუმზადა ღმერთმან მოყუარეთა თვსთა. ხოლო ჩუენ ღმერთმან გამოგვცხადა სულისა მიერ თვსისა“¹. ეს ყველაფერი მიემართება საღვთო რეალობას, წმინდა სამებას, მის მოქმედებას ადამიანთა გამოსხნისათვის, ადამიანის კავშირს წმინდა სამებასთან, ანუ მიემართება ჭეშმარიტებას, რომლის შეცნობაც ადამიანს საკუთარი ძალებით არ შეუძლია.

1 კორ. 2, 9–10.

ადამიანის ეს უძლურება გასაგებია, რადგან იგი ქმნილი რეალობაა, ხოლო ჭეშმარიტება – უქმნელი. შეუძლებელია რაიმე ანალოგია ქმნილსა და უქმნელს შორის. ადამიანს არა აქვს წვდომა ჭეშმარიტებისა, რომლისადმიც უსაზღვრო ნოსტალგიას განიცდის, ასევე არ აქვს შესაძლებლობა მისი (ჭეშმარიტების) დაფიქსირებისაც კი, არც საკუთარ თავში და არც გარე სამყაროში: „სიბრძნითა მით ღმრთისაჲთა ვერ იცნა სოფელმან სიბრძნითა თვისითა ღმერთი“², ანუ ღვთაებრივ სიბრძნეში ვერ იცნო ღმერთი წუთისოფელმა თავისი სიბრძნით. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, შევიცნობთ ჭეშმარიტებას. როგორ?

ძველი აღთქმა, თავისი წინასწარმეტყველებით, არის ჭეშმარიტების გამაცხადებელი საღვთო ენერგია, რომლის მიღებისა და აღიარების შემთხვევაში ადამიანი შეიცნობს ღმერთის უნიკალურობასა და შემოქმედობითობას. საუბარია ღმერთისა და მისი მცნებების შესახებ, რომლებიც წინასწარმეტყველების მიერ მოგვეცა. ძველი აღთქმის ეპოქაში ადამიანი ისმენს ღმერთის შესახებ ან ეცხადება იგი სხვადასხვა ხატებითა (εἰκόνας) და წინასწარმეტყველების საერთო სულიერი გარემოს ანალოგიური წარმოდგენებით. ეს მნიშვნელოვანი რამაა, რაც ქმნის ადამიანის ურთიერთობებს ღმერთთან. თუმცა საუბარია ურთიერთობის საწყის მდგომარეობაზე და არა პიროვნული განახლებით თანაზიარობაზე. სხვა რაიმეს მოსმენა ვინმესგან და სხვა – თანაზიარობა რამესთან ან ვინმესთან (ქრისტესთან).

სიტყვა ღმერთის განკაცება ხორცს ასხამს ადამიანის ღმერთთან თანაზიარობას. სიტყვა ღმერთი ახლა აღარ საუბრობს, როგორც უხილავი სული, ის ადამიანი ხდება, თანაზიარობს ადამიანთან, უშუალოდ და რეალურად. ადამიანი

2 კორ. 1,21.

ხედავს და შეიცნობს ქრისტეს ადამიანურ ბუნებას და, იმავდროულად, მის საღვთო დიდებასაც, ანუ მისი მყოფობის ენერგიებს: „სიტყუად იგი ჴორციელ იქმნა და დაემკვდრა ჩუენ შორის, და ვიხილეთ დიდებაჲ მისი, დიდებაჲ ვითარცა მხოლოდ შობილისაჲ მამისა მიერ“³. ადამიანის მყოფობაში (τὸ εἶναι) უკვე მკვიდრობს ქრისტე, რადგან ის ღვთისაგან მოწოდებულია ქრისტესთან ზიარებისათვის: „სარწმუნო არს ღმერთი, რომლისა მიერ იჩინენით ზიარებასა მის ძისა მისისა იესო ქრისტეს უფლისა ჩუენისა“⁴. ქრისტესთან თანაზიარობა წარმოდგენლად განსხვავდება იმ ურთიერთობისაგან, რომელიც ძველ აღთქმაში ჰქონდა ადამიანს ღმერთთან, რადგან დღეს ურთიერთობა სიტყვასიტყვით ნიშნავს ზიარებას ქრისტეში, ევქარისტიაში, რაც არის „ზიარება სისხლთა ქრისტესთა... და ზიარება ჴორცთა ქრისტესთა“⁵. ახალი ურთიერთობა ზიარებაა და არა უბრალო მეტაფორა. სახარება არის ღვთისაგან მოწოდება ევქარისტიისა, რომელშიც სულიწმიდის მიერ პური და ღვინო ქრისტეს ხორცი და სისხლი ხდება, ხოლო ქრისტეს ადამიანური ბუნება, განღმრთობილი და განუყოფლად შეერთებული საღვთო ბუნებასთან. ამიერიდან ადამიანის ღმერთთან ურთიერთობის ერთადერთი სახე ქრისტეს ადამიანურ ბუნებასთან ზიარებაა ევქარისტიის საიდუმლოში, რაც, იმავდროულად, აბსოლუტური წინაპირობაა ადამიანის მიერ საღვთო ენერგიების განცდისა იმ ხარისხითა და მასშტაბით, რომლებიც თავის მხრივ დამოკიდებულია ღმერთსა და ადამიანის თხოვნა-ასკეზზე.

განკაცების შემდეგ ადამიანები ჭეშმარიტებას შეიცნობენ მასთან თანაზიარობის და არა მის შესახებ მოსმენის

3 იოან. 1, 14.

4 1 კორ. 1, 9.

5 1 კორ. 10, 16–17.

შედევად. ახლა ერთადერთი საშუალება ზიარებაა, რაც შემეცნებით მთავრდება. ეს კი რადიკალურად განსხვავდება ძველალექსიკონური ადამიანის ღმერთთან ურთიერთობისაგან. ადამიანის ღმერთთან რეალისტური ზიარების შესახებ მრავალგზის მიუთითებს გრიგოლ ნაზიანზელი ფრაზით – „თანამეარსეობა, ზიარება“ (μετουσία)⁶ საღვთო ნათელთან. ნაზიანზელი თეოლოგის მიხედვით, სიტყვის მოსმენისაგან განსხვავებით, შეუძლებელია იმის სწავლა, რასაც ადამიანი განიცდის⁷. ტერმინები – „თანამეარსეობა, ზიარება“ და „განცდა“ (πάσχειν)⁸ – განსაკუთრებულ სიღრმისეულ დატვირთვას ანიჭებს და რეალისტურს ხდის გრიგოლ ნაზიანზელის გამოთქმებს, როგორც, მაგალითად, წმინდა სამების „ჭვრეტაში“ (θεωρία) ერთიანდება მთელი განწმედილი ადამიანური გონება⁹. მაშასადამე, ზიარებაში თანამონაწილეობს ადამიანის გონება. ამგვარად შეიცნობს ის ჭეშმარიტებას, რომელსაც „გაცხადებს“¹⁰, გამოთქვამს სიტყვა-ენით (λόγος-γλώσσα), რომელსაც აქვს (ლოგიკური) თანამიმდევრობა და შედეგი. წინააღმდეგ შემთხვევაში, თუ ზიარებაში არ იქნებოდა ჩართული გონება, მაშინ ჭეშმარიტების სიტყვით დეკლარირებას არ ექნებოდა თანამიმდევრობა, შედეგი და აზრი. უფრო მეტიც, ვერ მოხდებოდა ჭეშმარიტების შეცნობა, რადგან ადამიანის შემეცნების იარაღი არის გონება. აქვე უნდა გავიხსენოთ აპოლინარიოსის სწავლება, რომელმაც სერიოზული განსჯა გამოიწვია ეკლესიაში: ღმერთის სი-

6 გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 40, 3, PG 36, 361.

7 გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 26, 1, PG 35, 1228A; სიტყვა 28, 3, PG 36, 29A და სიტყვა 11, 4, PG 35, 836–838.

8 საზოგადოდ ეს ტერმინი ქართულად ითარგმნება როგორც „ვნებულება“, „ვნება“, „ტანჯვა“, „განცდა“.

9 გრიგოლ ნაზიანზელი, ეპისტოლე 101, PG 36, 188A და სიტყვა 16, 9, PG 35, 945.

10 გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 41, 5, PG 36, 437A და სიტყვა 12, 4, PG 35, 848.

ტყვამ მიიღო ადამიანური სხეული (ან სულიც), მაგრამ არა ადამიანური გონება. კაბადოკიელთა პასუხი იყო კატეგორიული, უმთავრესად ორი მიზეზის გამო. პირველი, თუ არ მიიღებდა გონებას, მაშინ ვერ გამოიხსნებოდა მთლიანი ადამიანი, და მეორე, ემპირიულად იცოდნენ, რომ გონება არის რწმენის, ნათლისა და განდმრთობის მდგომარეობაში და სწორედ მისით იღებს ჭეშმარიტება ენობრივ ფორმას, ხდება ფორმისეული შემეცნება. გრიგოლ ნაზიანზელი, რომელიც პირველი დაუპირისპირდა აპოლინარიოსის სწავლებას, ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ თავს სრულიად დაუმორჩილებს სულიწმიდას, რომელიც მას აღძრავს მეტყველებისაკენ ან სიჩუმისაკენ, ქმედებისაკენ ან უმოქმედობისკენ, ის ამოძრავებს მის ხელს, გონებას და ენას¹¹. მაშინ, როგორც თეოლოგი, ის ხდება „ღმერთის იარაღი, სიტყვიერი იარაღი“, და როცა სულიწმიდა მის გონებას აღძრავს, მაშინ „გაჟღერდება სიტყვა“ სასაუბროდ¹².

ჭეშმარიტების შემეცნების პროცესში გონების მოქმედება გულისხმობს მთელი ადამიანის თანაზიარობას ჭეშმარიტებასთან, ანუ გრიგოლ ნაზიანზელის სიტყვებით: „რამდენადაც განვიწმინდებით, იმდენად ვიხილავთ, რამდენადაც ვიხილავთ, იმდენად შევიყვარებთ, რამდენადაც შევიყვარებთ, იმდენად გონებით ვწვდებით“¹³. რა თქმა უნდა, გონების თანაზიარობა არ ხდება ინტელექტუალური წინაპირობებით, არამედ თეოლოგიურით. გონება რჩება დამოუკიდებელი და ის ხდება სხვა რამ, რამდენადაც თანაზიარობს ჭეშმარიტებასთან.

XIII

11 გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 12, 4, PG 35, 848.

12 გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 12, 4, PG 35, 848.

13 გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 40, 5, PG 36, 364

კაბადოციელი თეოლოგი გრიგოლ ნოსელი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ღმერთთან თანაზიარობის საკითხს, რაც მისი სიტყვებით ნიშნავს ჭეშმარიტების შემეცნებას ხატის, სარკისა და საღვთო მშვენიერების დახმარებით¹⁴. ადამიანი ღვთის „ხატისებრად“ შეიქმნა, რაც ზოგადად ადამიანისათვის და, განსაკუთრებით, სულისათვის არის წინასახე, „დასაბამიერი სიკეთე“ (ან „პირმო სიკეთე“). ტერმინით „სული“ (ψυχή), გრიგოლ ნოსელი გამოხატავს ადამიანის მთელ სულიერ მდგომარეობას (მყოფობას, τὸ εἶναι). პირველქმნილთა დაცემის შემდეგ „ხატისებრობა“ დაბნელდა და „მოიწყლა“. უფრო ზუსტად, სულს დაცემამდე ჰქონდა თანაზიარობა ღმერთთან, ანუ შეიცნობდა მას. რამდენადაც ადამიანი იყო მრთელი, სუფთა და ღვთის ხატისებრი, იმდენად აირეკლავდა საკუთარ თავში ღმერთის მყოფობას. მაშასადამე, სული წარმოადგენდა სარკის სახეს, რომელშიც აირეკლებოდა ღმერთი (არა მისი ბუნება), და ამგვარად, ადამიანი ფლობდა რელატიურ ნეტარებას და შეიცნობდა ღმერთს, ჭეშმარიტებას. მაგრამ ეს მდგომარეობა რადიკალურად შეიცვალა მას შემდეგ, რაც ადამიანი მიექცა საპირისპირო – არაჭეშმარიტი რეალობისაკენ, მისი სული დაბნელდა, რის გამოც ჭეშმარიტების არეკვლა შეუძლებელი გახდა.

სიტყვა ღმერთის მიერ ადამიანური ბუნების მიღება და მისი განღმრთობა სულის სიმრთელის დაბრუნებას ნიშნავდა, რათა უწინდებურად არეკლილიყო ადამიანის სულში ღმერთი-ჭეშმარიტება. ადამიანი ევქარისტიაში ქრისტეს განღმრთობილ ადამიანურ ბუნებას ეზიარება, ანუ სულიერი წინსვლისათვის იძენს ღმერთთან თანაზიარობის ახალ სახეს, ქრისტეს პიროვნებაში საღვთო ბუნების ადამიანურ

14 გრიგოლ ნოსელი, ქება ქებათა 5, PG 44, 868D–869A; ქება ქებათა 15, PG 44, 1093CD; მისივე, სულისა და აღდგომისათვის, PG 46, 89C–92A; შდრ. სიტყვა 20, 1, PG 35, 1065AB.

ბუნებასთან რეალური, განუყოფელი და შეურევნელი შეერთების წინაპირობით. ადამიანს ქრისტესთან ერთობა, რასაც თან ახლავს სულიწმიდის მადლი და ასკეზი, აძლევს შესაძლებლობას, რომ მასში აირეკლოს ჭეშმარიტება ისე, როგორც ქრისტეს ადამიანურ ბუნებაში, რომელშიც, ბუნებრივია, ეს აბსოლუტურ დონეზე ხდება განსაკუთრებული მდგომარეობის გამო. სულის განწმედით და მრთელ სარკეში აირეკლება საღვთო ბუნების თვისებები (და არა საღვთო ბუნება). IV საუკუნის მეორე ნახევარში ევნომიოსმა და მისმა მომხრეებმა მართლმადიდებლები ორგვარი დილემის წინაშე დააყენეს: თუ შეუცნობელია ღმერთის ბუნება, მაშინ შეუცნობელია თავად ღმერთიც; და თუ აღიარებთ მხოლოდ ღმერთის უსასრულობას, ეს ნიშნავს, რომ მის ერთ მხარეს შეიცნობთ, ხოლო მეორეს – არა; მაშინ, როცა ღმერთი ან სრულიად შესაცნობია (მისაწვდომი), ან სრულიად შეუცნობელი (მიუწვდომელი). მართლმადიდებელი თეოლოგების პასუხი¹⁵ მიმართულია იმ განსხვავებისაკენ, რომელიც არის საღვთო ბუნებასა (რომელიც არის შეუდგენელი, გამოუთქმელი, შეუცნობელი და უსასრულო) და მის მყოფობას შორის, რომელსაც აქვს თვისებები, როგორც, მაგალითად, სიყვარული, რომელიც ადამიანს შეუძლია რომ შეიცნოს. საღვთო ბუნების ენერგიები მზის სხივების დარად ეფინება ადამიანის სულს. საღვთო ბუნების მსგავსად, ისინიც უქმნელია, ამიტომაც მათით აღესრულება ნეტარება, განღმერთობა და ცხოვნება (გამოხსნა).

სულში ჭეშმარიტების არეკვლა მის თვითგამოჩინებას

15 გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 38, 7, PG 36, 317–320: „საღვთო ბუნება უსასრულოა და ძნელად შესაცნობი. ერთადერთი, რაც საცნობია, მისი უსასრულობაა, რაც არ უნდა იფიქროს ვინმემ – ღმერთი ბუნებით მარტივია, სრულიად შეუცნობელი თუ სრულიად შესაცნობი. რადგან, როგორ გამოვიკვლევთ რამეს, თუკი ის თავისი ბუნებით არის მარტივი? არ არის სიმარტივე მისი ბუნება, მსგავსად შედგენილი არსებებისა—მათი ბუნებაც მხოლოდ შედგენილობა როდია“.

წარმოადგენს ადამიანში, რაც ღვთისადმი უდიდესი შიშითა და სწრაფვით მიიღწევა. შედეგი არა მხოლოდ ჭეშმარიტების შემეცნებაა, არამედ საკუთარი თავისაც, რადგან რაც მეტად სუფთაა ადამიანის სარკე – მისი სულიერი მყოფობა, მით უფრო ნათლად ხედავს საკუთარ თავს – საკუთარ მყოფობას. მართებული ანთროპოლოგია ზიარებაზეა დამოკიდებული, რომელსაც მოაქვს ადამიანის სულში ჭეშმარიტების არეკვლა-გამოჩენა, რაც მხოლოდ ღმერთის ძის განკაცებით გახდა მისაღწევი.

სულის გაწმენდა ადამიანს თავის „ბუნებრივ“ მდგომარეობას უბრუნებს, როგორც ის დასაბამში შექმნა ღმერთმა. მისი სულიერი თვალეები სიმრთელეს იბრუნებს, რაც საღვთო ენერგიების, საღვთო ნათლის აღქმას ჩვეულებრივად შესაძლებელს ხდის, „დასნეულებული და სიბნელეს შეჩვეული თვალეები ვერ უძლებს ბუნებრივი მშის ნათებას. როდესაც [ვინმე] განიწმინდება ბიწიანობისაგან და მიუბრუნდება ბუნებრივ მშვენიერებას, მიაგებს სამეუფო ხატს პირვანდელ სახეს...ამგვარად განწმენდილი შეძლებს მიახლებას ნუგეშინისმცემელთან...“¹⁶. როგორც მრთელი თვალეები ბრწყინავს ნათელში, მსგავსად განწმენდილი სულიც, საღვთო ენერგიების, ჭეშმარიტების მიმღებელი, გაბრწყინებული ანათებს და ასხივებს თავის ჭეშმარიტ მდგომარეობას, როგორც ბრწყინვალებას (ἀπαύλασμα) გარშემო მყოფთათვის. „აქედანაა, – ამბობს ბასილი დიდი, – მომავლის წინასწარცნობა (πρόγνωσις), დაფარულთა წვდომა, იდუმალთა შემეცნება, ნიჭთა განყოფა, ზეციური ცხოვრება, ანგელოზთა თანა ცხოვრება, უსასრულო მხიარულება...ღმერთში მკვიდრობა და მასთან მიმსგავსება“¹⁷. ეს რეალური ზიარება ჭეშმარიტებასთან თავად სულსაც

16 ბასილი დიდი, სულიწმიდის შესახებ 9, 23, PG 32, 109BC.

ჭეშმარიტებად აქცევს. ამგვარად, ადამიანი განესრულება ავთენტურ ადამიანად, ჭეშმარიტ პიროვნებად ღმერთთან თანაზიარობაში.

„დაფარულთა წვდომა“, რაც ღვთისაგან თეოლოგის სულის განათლებით აღესრულება, ჭეშმარიტების განცდასაც შეეხება, რომელიც უკვე აღარაა დესკრიპციული. ამიტომაც ბასილი დიდი „დაფარულს“ უწოდებს ამ მდგომარეობას, გრიგოლ ნაზიანზელი კი „დაუნჯებულ (იდუმალ) მშვენიერებას“. თეოლოგია ყოველივე ამის სიტყვიერი გაცხადებაა. ეს გაცხადებული, გამოთქმული თეოლოგია ჰგავს მბრწყინავი საგნისაგან გამოცემულ სხივს, როცა მასზე შვის ნათელი მიეფინება¹⁸. ნაცვალნათება, რასაც ეს საგანი გამოსცემს, არ არის მისი ბუნებითი ნათელი, არამედ მზისაგან მიფენილი. ამ ნაცვალნათების ან ნათების, ანუ თეოლოგიის, გათავისება მოითხოვს ყოველი ადამიანის სულიერ განწმენდას და განათლებას სულიწმიდისაგან, რომელიც მოქმედებს სულთმოფენობის შემდეგ.

XIV

ხშირია განსაკუთრებული დაჟინებულობა „ღმერთის სიტყვისა“ და იგნორირება ან დაკნინება ღმერთთან თანაზიარობისა. უცნაურია, მაგრამ განსხვავება ამ ორ მოვლენას შორის ხშირ შემთხვევაში ძნელად შესამჩნევი და აღსაქმელია, მიუხედავად იმისა, რომ ეს განსხვავება აბსოლუტურად რადიკალურია. ეს ცალმხრივი დაჟინებულობა დამახასიათებელია პროტესტანტული ქრისტიანობისათვის, რაც გავლენას ახდენს როგორც რომაულ-კათოლიკურ, ისე მართლმადიდებლურ სამყაროზეც. ევქარისტიაში ღმერთთან რეალური ზიარების არარსებობის შემთხვევაში შეუძ-

17 ბასილი დიდი, სულიწმიდის შესახებ 9, 23, PG 32, 109BC.

18 ბასილი დიდი, სულიწმიდის შესახებ 9, 23, PG 32, 109BC.

ლებელია ადამიანს ჰქონდეს ჭეშმარიტების შემეცნების შესაძლებლობა.

ძველალთქმისეული ურთიერთობა უსასრულოდ ნაკლულევანია ზიარებით ურთიერთობასთან შედარებით. ამიტომაც ის დარჩა როგორც პირველი პერიოდი, პირველი ალთქმა ღვთის განგებულებაში ადამიანის გამოსახსნელად. ძველი ალთქმისა და ახალი ალთქმის ურთიერთმიმართება ანალოგიურია ქრისტეს შესახებ წინასწარმეტყველებისა და თავად ქრისტესი, ალთქმისა და მისი განხორციელებისა. პავლე მოციქული საკმაოდ ცხადად წერს: „სასუმელი ესე კურთხევისად (ზოგიერთ ხელნაწერში – „ევქარისტიისად“)¹⁹, რომელსა ვაკურთხევთ, არამე ზიარება სისხლთა ქრისტესთა არსა? პური ესე რომელსა განვსტეხთ, არა-მე ზიარებად ჳორცთა ქრისტესთად არსა? რამეთუ ერთ პურ და ერთ ჳორც ჩუენ მრავალნი ესე ვართ, რამეთუ ყოველსა ერთისა მისგან პურისა მოგუაქუს (ვეზიარებით)“²⁰. ღმერთთან ურთიერთობა სულთმოფენობის შემდეგ მასთან ზიარება ხდება, რადგან ევქარისტიის საიდუმლო არის რეალური, ქრისტეს განღმერთობილი ადამიანური ბუნება, რასაც ვეზიარებით.

როცა ქრისტიანი არ განიცდის (არ ცხოვრობს) საღვთო განგებულებას რეალური ევქარისტიითა და სულთმოფენობით, ის უარყოფს ღმერთის მოქმედებას სამყაროსა და, ზოგადად, ადამიანებზე; იგი ჰგავს ადამიანს, რომელიც, მიუხედავად ზრდადასრულობისა, მყარი საკვების ნაცვლად კვლავ მსუბუქი რძის მიღებას სჯერდება. აქ საუბარია უმწიფრობის სნეულებაზე, რაც ეკლესიაში მეტად მძიმე მოვლენაა; ფაქტობრივად, ესაა უარყოფა – არა მყოფობის – არამედ იმ ფორმის, რომლითაც ღმერთი ყველას გვა-

19 იხ. ახალი ალთქმის კრიტიკული XXXVII რედაქცია Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece, Stuttgart 1996, გვ. 457.

20 1 კორ. 10, 16–17.

ერთიანებს გამოსახსნელად; არც მეტი, არც ნაკლები, ადამიანი ღმერთის განმსჯელად წარმოჩნდება, რადგან უარყოფს ღმერთის მოქმედების ფორმას.

კერძოდ, პროტესტანტული ჰერმენევტიკისა და, ზოგადად, მისი თეოლოგიის შემთხვევაში, საქმე სწორედ უმწიფრობასა და იმ უარყოფასთან გვაქვს, რაზეც ზემოთ ვისაუბრეთ. ამიტომაცაა მათთან sola Scriptura, უსაფუძვლო დაჟინებულობა მხოლოდ წმინდა წერილის სიტყვაში, მაშინ, როცა წმინდა წერილი სწორედ „ქრისტეში ზიარებისთვისაა“²¹, რომლისთვისაც „ვიჩინენით“ (ანუ ვიყავით მოწოდებულნი)²². საკუთარ დოგმებზე მიჯაჭვულ პროტესტანტებს არ ძალუძთ ონტოლოგიურად ღვთისმეტყველება, რადგან არ თანაგზიარებიან ჭეშმარიტებას. წმინდა წერილის სიტყვაში ღრმა წვდომა მხოლოდ ჭეშმარიტებასთან ზიარებაზეა დამოკიდებული. მათთვის დიდი მნიშვნელობა აქვს ბიბლიური სიტყვის კულტს, ფენომენს, რომელსაც ეკლესია ნაწილობრივ იცნობს ორიგენეს მაგალითით. სულაც არაა გასაკვირი, რომ წმინდა წერილის სიტყვაში დაჟინებულობით, ორიგენემაც და პროტესტანტებმაც, ყოველ შემთხვევაში ნაწილობრივ, უარყვეს წმინდა გადმოცემა, ანუ ეკლესიის გამოცდილება. მათმა უძღურებამ, წარმატებულიყვნენ თეოლოგიაში და, იმავდროულად, ჩაკეტილობის შეგრძნებამ, მრავალი თეოლოგიურ-ფილოსოფიური შფოთი გამოიწვია, რამაც უფრო მეტად წარმოშვა პრობლემები, ვიდრე გადაჭრა. ისტორია მოწმობს, თუ როგორ ხდებოდა და ხდება ეს ყველაფერი. ორიგენემ, მიუხედავად იმისა, რომ ღვთისკულიერად მიიჩნევდა წმინდა წერილის უკანასკნელ ენობრივ ელემენტსაც კი, ფართოდ გამოიყენა ალევგორიული მეთოდი, რათა ზოგჯერ ბიბლიური სიტყვისათვის თითქოსდა უფ-

21 1კორ 1, 9.

22 1კორ 1, 9.

რო სიღრმისეული და საღვთო მნიშვნელობა მიეცა, მაშინაც კი, თუ ეს სიტყვა არ გამოხატავდა საღვთო რეალობას. პროტესტანტი ჰერმენევტიკებიც მუდამ გამოირჩევიან წმინდა წერილის სიტყვისადმი განსაკუთრებული ერთგულებით (*sola Scriptura*), მის გასაგებად იყენებენ ფილოსოფიურ მეთოდებს, რომელნიც თავდაყირა აყენებს როგორც სიტყვის, ისე წმინდა წერილის სულისკვეთებას. ამის დამადასტურებელია პროტესტანტული ჰერმენევტული არგუმენტები, რომლებსაც ხშირად წმინდა წერილის მნიშვნელოვან საკითხებზე (თუნდაც ეს ქრისტეს პიროვნებას შეეხებოდეს) განსხვავებულ დასკვნებამდე მიჰყავს მათი ავტორები. ყოველ დიდ ჰერმენევტულ არგუმენტს წმინდა წერილის მნიშვნელოვან საკითხთან მიმართებით, შეგნებულად თუ შეუგნებლად, თავისი მოტივაციის ნიშნად განსხვავებული ხედვა აქვს. განსხვავებული ხედვები საბოლოოდ იმ კრიტერიუმებად ყალიბდება, რომლებსაც წმინდა წერილის განხილვისას სხვა დანარჩენი ჰერმენევტიკებიც იყენებენ.

ეს მდგომარეობა, მიუხედავად მისი ტრაგიკულობისა, გასაგებია. პროტესტანტი ჰერმენევტი მისი თეოლოგიური მოღვაწეობისას ქმნის მრავალ უსაფუძვლო სქემას და თეორიას, რადგან მას აკლია უმთავრესი – თანაზიარობა ჭეშმარიტებასთან (რეალისტურ ევქარისტიაში), რომელიც ერთადერთი კრიტერიუმია მორწმუნე თეოლოგისათვის. მიუხედავად ამისა, ჭეშმარიტებასთან თანაზიარი თეოლოგიც შეიძლება შეცდეს, მაგრამ ჭეშმარიტების რაც უფრო სიღრმისეულ გამოცდილებას გაცხადებს იგი, მით უფრო მეტად აიცილებს თავიდან რაიმე გადახრას და მით მეტად დამაჯერებლად გაითავისებენ მორწმუნეები მის გამოცდილებას, ანუ თეოლოგიას. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, გაცხადებული, გამოთქმული ჭეშმარიტება წარმოადგენს იმ მიმზიდველ ძალას და მყარ საკვებს, რომლებიც ქრისტიანების მიერ განიცდება. მას, ვინც არ ცხოვრობს გამოცდილებით მიღებულ ჭეშმარიტებაში, აქვს ჭეშმარიტე-

ბის სანაცვლო სხვა რამ სისტემა, ფანტასტიკური ჭეშმარი-
ტება, ინტელექტუალური გამონაგონი. ეს მდგომარეობა მას
არ ასაზრდოებს სულიერად, ვერ აკმაყოფილებს, ამიტომაც
ის ადვილად ცვლის ჭეშმარიტების სანაცვლო სისტემებს.
მას შეუძლია სამომავლოდ ახალი ახსნა, ახალი მოსაზრება,
ახალი სისტემა შემოგვთავაზოს იმ მიზეზით, რომ მას აკლია
სულიერი დარწმუნებულობა და თვითმყოფადობა, რასაც
მხოლოდ ჭეშმარიტებასთან თანაზიარობა და გამოცდილე-
ბა იძლევა.

XV

ტერმინი თეოლოგია ნიშნავს სწავლებას ღმერთის შე-
სახებ, ანუ იმას, რაც არის მართებული, მაგრამ, ამასთანავე,
ამოუწურავი და უსასრულო. ცუდია, რომ ამ ტერმინმა
გედაპირული, ხალხურობის მნიშვნელობა შეიძინა, რაც
ყველაზე საუკეთესო შემთხვევაში წმინდა წერილის აზ-
რების ან სიტყვების მეთოდურ კლასიფიკაციას და მათ
ქადაგებას ნიშნავს. ჩვენს მიზანს არ წარმოადგენს ამ სა-
კითხის მრავალმხრივი განხილვა, ამიტომაც მხოლოდ ეპიგ-
რამატიკულ (ლაკონურ), საჭირო ანალიზებს გავაკეთებთ.

დასაწყისში ეკლესიის მამები ტერმინ თეოლოგიაში²³
უპირველესად წმინდა სამების პირებს, ხოლო შემდეგ ადა-
მიანის გამოსხნის შესახებ განგებულებას გულისხმობდნენ.
მოგვიანებით თეოლოგიად იწოდება კვლევის ყველა ის
მცდელობა, რაც ეკლესიის ცხოვრებას მიემართება. თეო-
ლოგია უკვე ყველაფერია – ქადაგება და კატეხიზაცია, დო-
ქსოლოგია და ჰიმნოლოგია, პოლემიკა ცრუ სწავლების წი-
ნააღმდეგ, სარწმუნოების დაცვა დამისი მეცნიერული კვლევა,
ღვთის სიტყვის განმარტება და მისი მიტანა თითოეულ

23 იხ. ნაშრომი ΣΚΟΥΤΕΡΗ Κ., Ἡ ἔννοια τῶν ὄρων «θεολογία» καὶ «θεολογεῖν» ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῶν ἑλλήνων Πατέρων καὶ ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων καὶ τῶν Καππαδοκῶν, Ἀθήνα 1972.

თანამედროვე ადამიანამდე, შეგონებითი თუ რჩევა-დარიგებითი სიტყვა. მართლმადიდებლურ გარემოში თეოლოგია უპირატესად არის მორწმუნის მცდელობა, ჩასწვდეს რეკაპიტულირებულ შესაქმეს, ეკლესიას, რომელიც ქრისტემ დააარსა და რომელშიც გამუდმებით მოქმედებს სულიწმიდა; გააცნობიეროს ახალი რეალობა, ახალი ურთიერთობა ღმერთთან, რომელიც ღვთის განკაცებით იწყება და გრძელდება სულთმოფენობიდან სულიწმიდის მსახურებით.

ადამიანი, როგორც ახალი ქმნილება, ღმერთთან შეერთებული რეალისტურ ევქარისტიაში, შეიცნობს ღმერთს და საკუთარ თავს. საღვთო განგებულებიდან გამომდინარე, ის ახალ რეალობაში ცხოვრობს – თანაზიარება ჭეშმარიტებას. ჭეშმარიტების მსგავსად, ეს ახალი რეალობაც უსასრულო და ამოუწურავია. ამოუწურავია ჭეშმარიტებასთან თანაზიარობაც. რამდენადაც ადამიანური პიროვნება თანაზიარებს ღმერთთან, ცხოვრობს ჭეშმარიტებაში და განიღმრთობა, იმდენად უფრო ფართოვდება თანაზიარობისა და განიღმრთობის საზღვრები (რამდენადაც ამის დამტკიცია ადამიანური ბუნება).

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ თუმცა ჭეშმარიტებასთან ზიარება ეკლესიის წიაღში ხდება, მაინც, ზიარება არის პიროვნული და ყოველი პიროვნება ეკლესიაში იცავს თავის განსაკუთრებულობასა და განუმეორებლობას, აქვს საკუთარი წარუმატებლობები და სულიერი წარმატებები. მიუხედავად იმისა, რომ ეკლესია და წმინდა გადმოცემა უკვე არსებობს, ყოველი მორწმუნე ხელახლა უნდა იშვას, მას უნდა ჰქონდეს საკუთარი სულიერი მსვლელობა (სულიწმიდის შემწეობით) ეკლესიურ ცხოვრებაში, ცხოვრების გზაზე. ჭეშმარიტება, რომლითაც ცხოვრობს და რომელსაც განიცდის – იდენტურია და უცვლელი. ჭეშმარიტების პიროვნული გამოცდილება არ არის ერთნაირი და განსაზღვრული, რადგან არ განისაზღვრება სულიწმიდის მოქმედება. წმინდა

გადმოცემის აღწერა სულაც არ ნიშნავს ჭეშმარიტების განსაზღვრულობას – ეს ჭეშმარიტების უარყოფის ტოლფასი იქნებოდა. პოზიტიურად ეს ჭეშმარიტების დაფიქსირება – წარმოჩენას ნიშნავს, ხოლო ნეგატიურად – იმ საფრთხეებზე მინიშნებას, რომელთა წინაშეც შეიძლება ვინმე აღმოჩნდეს, რომელიც არაა სრულიად მინდობილი ჭეშმარიტებას, იმ ჭეშმარიტებას, რომელიც იუწყება და იქადაგება წმინდა გადმოცემის სიტყვებითა და სქემებით.

ადამიანის ეკლესიის სულიერ ცხოვრებაში თანამონაწილეობისას უამრავი კითხვა წარმოიშობა ღმერთისა და ადამიანის შესახებ. მაგალითად, ადამიანი მოწოდებულია ღმერთის რწმენისაკენ, მაგრამ ვინ ან რა არის ღმერთი? სიტყვა ხორციელ-იქმნება, მაგრამ რა არის სიტყვა, როგორ იღებს მყოფობას (τὸ εἶναι)? რა მიმართება აქვს მამასთან? სიტყვა იღებს ადამიანურ ბუნებას და გამოიხსნის მას, მაგრამ როგორ იღებს ადამიანურ ბუნებას ან როგორაა საღვთო და ადამიანური ბუნება მასში? როგორ გამოვლინდებოდა ორივე მისი ამქვეყნიური ცხოვრების დროს და როგორ შეუძლია მიბაძოს ადამიანმა საღვთოსა და ადამიანურის შეერთებას? სულთმოფენობის შემდეგ ქრისტეს საქმეს სულიწმიდა აგრძელებს, მაგრამ რა არის სულიწმიდა, რა არის მისი მამისაგან გამომავლობა? რა მიმართება აქვს მამასთან და ძესთან? სულიწმიდა შეართებს ადამიანს ქრისტესთან, განანათლებს და მიუძღვის მას „ყოველი ჭეშმარიტებისაკენ“²⁴, მაგრამ როგორ აღესრულება ეს შეერთება? როგორ განანათლებს და მიუძღვის მას ჭეშმარიტებისაკენ? გამოიხსნა განმღრთობასა და ღმერთთან ერთობას ნიშნავს, მაგრამ რა განიღმრთობა ადამიანში? როგორ ხდება შერიგება უქმნელ ღვთივმოქმედებასა და ქმნილ განღმრთობილს შორის?

ადამიანმა უნდა მიბაძოს საღვთოსა და ადამიანურის შეერთებას, როგორც ეს ქრისტეშია, მაგრამ რა პოზიცია უნდა ჰქონდეს საპირისპირო სოციალურ გარემოსთან, რამდენადაც ადამიანს, თუმცა ცოდვისკენ მიდრეკილს, სურს ჭეშმარიტებასთან თანაზიარობა?

აი, ორიათასწლიანი თეოლოგიის განუსაზღვრელობა და ამოუხსნელობა. მიუხედავად ასეთი ხანგრძლივობისა, ამოუწურავია მისი სიღრმეები და არეალი, ცვალებას არ ექვემდებარება მისი არსი, რაობა და მსვლელობა. ეკლესიის დიდი თეოლოგები, რომელთაც უდიდესი წვლილი შეიტანეს თეოლოგიის შექმნასა და წინსვლაში, მაინც მის საწყისებთან დარჩენას ამჯობინებდნენ. მიაჩნდათ, რომ წმინდა წერილის სიტყვები „უნაკლულო“ იყო ადამიანის გამოსწისათვის. მოციქულთა უბრალო სიტყვას და ქადაგებას „უნაკლულობის“²⁵ თვისება აქვთ. იგივე ითქმის მსოფლიო კრებების გადაწყვეტილებების შესახებაც²⁶. მაგრამ ეკლესიის მამები წინ მიიწევდნენ ღვთისმეტყველებაში, რადგან გრძნობდნენ ვალდებულებას, პასუხი გაეცათ მორწმუნეთა გაუგებრობებსა და სხვადასხვა ბოროტ სწავლებებზე.

XVI

თეოლოგია, როგორც ეს ზემოთ ვიხილეთ, არ ექვემდებარება და არ განისაზღვრება ადამიანური ინტელექტუალური ძალებით. რამდენადაც ის ღმერთთან თანაზიარობას წარმოადგენს, ზეალმატებულია ადამიანურ ძალებსა და შესაძლებლობებზე. ესაა მდგომარეობა, რომელშიც თანამონაწილეობს ადამიანი და რომელსაც აღწერს ის საკუთარი ძალის შესაბამისად. როგორც ღმერთის უშუა-

25 ათანასე დიდი, წარმართთა წინააღმდეგ, 1, 3, PG 25, 4.

26 იხ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ ΣΤ., Ἀθανάσιος ὁ Μέγας καὶ ἡ θεολογία τῆς οἰκουμένης Συνόδου, Ἀθήνα 1980, გვ. 138–144.

ლო ჩარევით განხორციელდა ადამიანის თანაზიარობა ჭეშმარიტებასთან, ასევე მხოლოდ ღმერთის შემწეობით შეუძლია მას გამოთქვას ეს მდგომარეობა.

აღვნიშნეთ, რომ ღმერთთან, ჭეშმარიტებასთან თანაზიარობის წინაპირობა იყო და არის სიტყვის განკაცება. ქრისტემ გვიჩვენა, თუ როგორაა შესაძლებელი თითოეული მორწმუნის შეერთება მასთან, როგორ ხდება ადამიანის ახალი დაბადება. საიდუმლო სერობაზე, საღვთო ევქარისტიის აღსრულებით, მოციქულები თანაზიარდნენ მაცხოვრის განღმრთობილ ადამიანურ ბუნებას. ქრისტემ პური და ღვინო თავისი ხორციითა და სისხლით შეცვალა ისე, რომ მისი მიმღებელნი რეალურად ეზიარებიან ქრისტეს²⁷.

მაცხოვარი აღდგომისა და ამაღლების შემდეგ ჰპირდება თავის მოწაფეებს, რომ მის საქმეს „სხვა“ გააგრძელებს ამ სოფელში და „სხვა“ აღასრულებს ევქარისტიას ისტორიაში. და ეს იქნება სულიწმიდა, ნუგეშინისმცემელი, რომელიც: ა) შეცვლის პურსა და ღვინოს ქრისტეს ხორცად და სისხლად, რომელთა მიღებითაც მორწმუნეები რეალურად თანაზიარდებიან ქრისტეს განღმრთობილ ადამიანურ ბუნებას. მაშასადამე, სულიწმიდა აერთიანებს მორწმუნეს ქრისტეს სხეულთან – ეკლესიასთან. მისით ხორციელდება ეკლესია (ერთობა), რადგან ეკლესია სწორედ ადამიანის ქრისტესთან ერთობაა. ბ) სულიწმიდა გვასწავლის და მუდამ შეგვახსენებს იმას, რასაც ამაღლებამდე ქრისტე ასწავლიდა: „ამას გეტყოდე თქვენ, რამეთუ თქვენ თანა ვიყავ. ხოლო ნუგეშინისმცემელი იგი სული წმიდაა, რომელი მოავლინოს სახელითა ჩემითა მამამან, მან გასწაოს თქვენ ყოველი და მოგაჭსენოს თქვენ ყოველივე, რაოდენი გარქუ თქვენ“²⁸. ის, რომ სულიწმიდა ასწავლის და შეახსენებს მათ

27 1 კორ. 10, 16–17.

28 იოან. 14, 25–26.

უფლის სიტყვებს, რაც მანამდეც ცნობილი იყო, ნიშნავს, რომ ადამიანი უძლურია მხოლოდ კითხვით და საკუთარი სურვილით ჩაწვდეს მის აზრებს, გაითავისოს ისინი, იცხოვროს მათით. მაშასადამე, მისთვის სიტყვები რჩება უმნიშვნელოდ. სულიწმიდის მოქმედებისა და განათლების გარეშე შეუძლებელია ეკლესიის ჭეშმარიტებით ცხოვრება და მისი განცდა. ეს ვრცელდება როგორც საზოგადოდ, ისე ეკლესიის წევრებზეც²⁹. ევქარისტის დროს, სახარებისეული მონაკვეთის წაკითხვის წინ, მღვდელი განსაკუთრებული ლოცვით შესთხოვს უფალს მსმენელებისათვის, რათა მათ „გონების თვალნი“ გაეხსნას სახარებისეული სიტყვის „ჩასაწვდომად“. იოანე ოქროპირი ნათლად აღნიშნავს, რომ წმინდა წერილის ტექსტის გაგება არაა დამოკიდებული „ადამიანურ სიბრძნეზე“³⁰, მაგრამ რამდენადაც ის ფართოდ იყენებს ადამიანურ ცოდნას, უნდა ვიფიქროთ, რომ იოანე ოქროპირი ტერმინ „სიბრძნეში“ (σοφία) გულისხმობს უფრო ფილოსოფიის შიდა წყობას ან ფილოსოფიით მეტაფიზიკური პრობლემების ახსნას. ის, რაც „სიბრძნისგან“ ნამდვილად ვერ შეეწევა წმინდა წერილის გაგებას, არის არა იმდენად სიბრძნე, როგორც ცოდნა, არამედ პრობლემების ახსნის ავტონომიური მცდელობა, ბუნებრივი და სულიერი სამყაროს, ადამიანისა და ღმერთის განმარტების ავტონომიური სისტემა. თეოლოგისათვის წმინდა წერილის წვდომისას აუცილებელია სულიწმიდისმიერი „ნათელი“, „ზეგარდამო მაღლი“, „სულიწმიდისეული გამოცხადება“³¹. ამიტომაც

29 ნიშანდობლივია კირილე ალექსანდრიელის სიტყვები: „...ამიტომაც არავის ძალუძს ჭეშმარიტების შეცნობა სულიწმიდით განათლების გარეშე, არც საღვთო დოგმების ცოდნა, რა თქმა უნდა, ადამიანური საზომის შესაბამისად, რადგან ღვთივსულიერი წერილისეული საიდუმლოებები აღემატება ჩვენს გონებას...“, კირილე ალექსანდრიელი, იოანეს სახარების კომენტარები, PG 74, 537B.

30 იოანე ოქროპირი, დაბადებისათვის 21, 1, PG 53, 175.

31 იოანე ოქროპირი, დაბადებისათვის 21, 1, PG 53, 175.

სულიწმიდის დამოწმების გარეშე ვერავინ იქნება ჭეშმარიტი თეოლოგი.

ჭეშმარიტების უსასრულობასა და უსაზღვროებაზე და, ამასთანავე, ადამიანის ჭეშმარიტებასთან ზიარების საკვირველ ამპლიტუდაზე მეტყველებს უფლის დაპირება მოწაფეებისადმი: „ფრიადლა მაქუს სიტყუად თქუენდა, არამედ აწ არლარა ძალგიც ტვრთვად. ხოლო ოდეს მოვიდეს სული იგი ჭეშმარიტებისად, გიძლოდის თქუენ ჭეშმარიტებასა ყოველსა, რამეთუ არა იტყოდის თავით თვსით, არამედ, რაოდენი-რაჲ ესმეს, იტყოდის და მომავალი იგი გითხრას თქუენ“³².

„უფლის ამ სიტყვებით დასტურდება, რომ მან არ გამოაჩინა, არ გააცხადა მთელი ჭეშმარიტება, რომ მოავლენს სულიწმიდას, რომელიც წარუძღვება მათ „ყოველი ჭეშმარიტებისაკენ“, რომ რასაც იტყვის სულიწმიდა ჭეშმარიტების გამოჩენისას, ექნება ძისაგან, ისე, როგორც აქვს ძეს მამისაგან; რომ ყველაფერს, რასაც გამოაჩენს და ასწავლის სულიწმიდა, განეკუთვნება წმინდა სამების სამივე პირს, რადგან გამოჩინება მიემართება წმინდა სამების ცხოვრებასა (ζωή) და საქმეს (ἔργον). სულიწმიდა მსახურებს (διακονεῖ) სულთმოფენობიდან წმინდა სამების პირთა ზიარი მოქმედებით და ნებით, ასწავლის მას, რასაც ისმენს“³³.

სწორედ ამ საღვთო წესზეა (რომლის მიხედვითაც ძე ამბობს იმას, რაც მამისგან მიიღო და სულიწმიდა იმას, რაც ძისაგან მიიღო) დაფუძნებული თეოლოგიის აბსოლუტური ერთიანობა: რაც კი გამოჩნდება წმინდა სამების პირების მიერ, არის ზიარი საღვთო რეალობა. მაშასადამე, სამი გამოჩინების გამოხატულება (ძველ აღთქმაში მამის, ახალ აღთქმაში ძის და სულთმოფენობის შემდეგ სულიწმიდის)

32 იოან. 16, 12–13.

33 იოან. 16, 13.

არის თანხმიერი და თანმიმდევრული ერთმანეთთან მიმართებით.

უფალი მოვიდა ძველალექსისეული სწავლების „არა დაჯსნად, არამედ აღსრულებად“³⁴. მიუხედავად ძის საქმის, მისი განკაცებითა და აღდგომით რეკაპიტულაციურობისა, ძველი ალექსის სწავლება ერთი ღმერთის შესახებ, მისი წინასწარმეტყველებები მესიის მოსვლის შესახებ და მათი აღსრულება, რჩება ჭეშმარიტ სწავლებად. მაშასადამე, ძის საქმე არის ძველი ალექსის აღსრულება, რომლის აღსრულებაც თავისთავად რეკაპიტულაციას წარმოადგენს.

თუკი ძის საქმე იყო რეკაპიტულაციური, სულიწმიდისა არის ზიარებითი და წარმმართველი, რადგან როგორც სული „ზიარებისა“, ის ახორციელებს ყოველი ადამიანის ერთობას ქრისტესთან და, იმავდროულად, ის მიუძღვის მათ ჭეშმარიტებისაკენ, ის განანათლებს ადამიანს, რათა მან განჭვრიტოს და შეიცნოს ჭეშმარიტება³⁵.

ნიშანდობლივია, რომ გრიგოლ ნაზიანზელს სულიწმიდის საქმე ესმის, როგორც „განსრულება“ (აღვსება, სრულყოფა)³⁶ იმისა, რაც მოცემულია მამისაგან. იოანე ოქროპირი მკვეთრად აცხადებს, რომ სულიწმიდას „შემოაქვს სრული მეცნიერება“³⁷, რაშიც გულისხმობდა უფრო მეტ შემეცნებას, ვიდრე ეს იყო ძის შემთხვევაში. კირილე ალექსანდრიელი უფლის სიტყვების – „სული იგი ჭეშმარიტებისაჲ“, რომელმან „ჩემგან მიიღოს და გითხრას თქუენ“³⁸ – განმარტებისას ადასტურებს, რომ „ძეს არ დაუსრულებია (განუსრულებია) ჩუენდა გაცხადება (მისი საიდუმლოს შესახებ)“³⁹. წმინდა

34 მათ. 5, 17.

35 იოან. 16, 12–13.

36 გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 41, 5, PG 36, 436.

37 იოანე ოქროპირი, იოანეს სახარების კომენტარები, ჰომ. 78, 3, PG 59, 424.

38 იოან. 16, 14.

39 კირილე ალექსანდრიელი, იოანეს სახარების კომენტარები, 11, 12, PG 74, 576C.

ფოტიოსიც, მიჰყვება რა წმინდა მამათა აზრთა მსვლელობას, ამბობს, რომ ძემ „ნაწილობითი ჭეშმარიტება გამოგვიცხადა“⁴⁰, ხოლო სულიწმიდა მიგვიძღვის „ჭეშმარიტებასა ყოველსა“⁴¹. თუმცა ძე „მესაიდუმლოებს“, ჩვენ „მერმე ვითხოვთ სიბრძნეს, ძალასა და ჭეშმარიტებას“, რასაც „მოგვმადლებს“ სულიწმიდა; ის, რომ უფალმა გვასწავლა, არ ნიშნავს, რომ არ ვითხოვთ „უმეტესი“ სულიწმიდისაგან⁴².

„უმეტესი“, რასაც გააცხადებს და ასწავლის სულიწმიდა, ეკუთვნის ძესაც და მამასაც. ამიტომაცაა შეუძლებელი წინააღმდეგობა ძველი და ახალი აღთქმის ფორმულირებებს შორის. ეკლესიის თეოლოგები ყოველი მორწმუნისათვის სავალდებულოდ მიიჩნევენ იმის აღიარებასა და მიღებას, რაც გააცხადა ღმერთმა როგორც ძველ და ახალ აღთქმაში, ისე სულთმოფენობისას და შემდეგ, რადგან ეს ყველაფერი არის წმინდა სამების ზიარი მოქმედების შედეგი. ყველაფერი ერთი და იგივე უსასრულო ჭეშმარიტების მრავალგვარი მხარეა.

ყველაფერი, რაც ღმერთმა გააცხადა და ასწავლა, ყველას მიერ უნდა იქნეს დაურღვევლად დაცული მისი მთლიანობით. ჭეშმარიტების შერჩევითი მიღება საღვთო მადლის უარყოფა და მკრეხელობაა. ნაწილობრივი უარყოფა ჭეშმარიტების არასწორ გაგებას ნიშნავს, რაც ცრუ სწავლებისაკენ მიგვიძღვის. ამ მიზეზით აიხსნება წმინდა მამების დაჟინებულობა, ვიცხოვროთ ეკლესიის სრულ გადმოცემაში და სრული გადმოცემით, რაც თეოლოგიის მსახურთათვის მათივე მართლმადიდებლობის კრიტერიუმი და მათი თეოლოგიის ავთენტურობის დამცველია. ჭეშმარიტების კრიტერიუმი მხოლოდ ჭეშმარიტებაა.

40 ფოტიოსი, სულიწმიდის მისტაგოგიისათვის, PG 102, 305CD–308A.

41 იოან. 16, 13.

42 ფოტიოსი, სულიწმიდის მისტაგოგიისათვის, PG 102, 305CD–308A.

წმინდა გადმოცემაში ჭეშმარიტება არის დესკრიპციული, დეკლარირებული. რომელიმე თეოლოგის, ეკლესიის მამის მიერ სულიწმიდის წინამძღოლობით გამოთქმულის კრიტიკრიუმი ახალ აღთქმაშია გაცხადებული და გამოთქმული. თუკი პირველი მეორის თანმიმდევრული და ადეკვატურია, მაშინ თეოლოგის მიერ რომელიმე ეპოქაში „გამოთქმული“ – ჭეშმარიტად სულიწმიდის წინამძღოლობითაა. საპირისპიროდ ამისა, თუკი თეოლოგი რომელიმე ეპოქაში გამოთქვამს სწავლებას, რომელიც არაა თანმიმდევრული და ადეკვატური ახალი აღთქმისა, მაშინ მას არ წარუძღვება სულიწმიდა. შედეგად, ის ამკვიდრებს სწავლებას, რომელიც ეკლესიისას ეწინააღმდეგება. ჭეშმარიტება არის რეალობა, რომელთანაც თანაზიარობს ადამიანი მხოლოდ იმავე ჭეშმარიტების განმანათლებლობითი ენერგიით, ანუ სულიწმიდის მადლით. სულიწმიდის გარეშე თეოლოგი ყველაფერს მოიგონებს და განაჩინებს ჭეშმარიტების გარდა, რაც იქნება კიდევ ბოროტი სწავლება. სულიწმიდის მოქმედებით თეოლოგი უეჭველად ჭეშმარიტებას გამოთქვამს, თეოლოგიას, რომელიც თანმიმდევრული და ადეკვატური იქნება წმინდა წერილისა და შემდგომი წმინდა გადმოცემის მიერ გამოთქმული ჭეშმარიტებისა.

XVII

ჭეშმარიტების გამოვლენის პროგრესული და მზარდი (ამაღორძინებელი) მსვლელობის (ძველი და ახალი აღთქმა, სულთმოფენობა) შესახებ განსაკუთრებულად საუბრობენ იოანე ოქროპირი და გრიგოლ ნაზიანზელი. მაგალითად ოქროპირი პირდაპირ ამბობს: ჭეშმარიტება, რომ ძე არის მამის „თანასწორი“⁴³ – გაუგებარი იქნებოდა

43 იოანე ოქროპირი, საქმე მოციქულთა განმარტება 1, 2, PG 60, 16.

მისი მსმენელებისა და მოწაფეებისათვის ამგვარად რომ ესწავლებინა, რადგან მათთვის ჯერ კიდევ შეუცნობელი იყო ის უბრალო ჭეშმარიტება, რომ უფალი არის მამის ძე. უფრო ადრე გრიგოლ ნაზიანზელი შენიშნავს, რომ სწავლება, მაგალითად, სულიწმიდის ერთარსობისა, ღმერთობისა და თანასწორობის შესახებ თავად სულიწმიდისეული მადლის მოქმედების შედეგია⁴⁴. ათანასე ალექსანდრიელი და თავად ნაზიანზელი თეოლოგიც სწორედ სულიწმიდის მიერ განათლდებოდნენ, რომ გამოეთქვათ სულიწმიდის ღმერთობა⁴⁵, რაც, რა თქმა უნდა, მანამდეც ცნობილი იყო ეკლესიის მამებისათვის, რომლებიც მაშინ ჯერ კიდევ არ გააცხადებდნენ სულიწმიდის მამასთან ერთბუნებოვნების შესახებ. ზოგიერთი მათგანის სწავლებებში პირდაპირ თუ ირიბად აშკარა იყო ე. წ. Subordinatio, სწავლება იმის შესახებ, რომ სულიწმიდა იყო უდარესი, ვიდრე მამა და ძე. ეს გავრცელებული მოსაზრება (რომელმაც საეკლესიო ძალმოსილება ვერასოდეს შეიძინა) ძესთან მიმართებაშიც არსებობდა ნიკეის მსოფლიო კრებამდე. ამ კრების მამები იყვნენ პირველნი, რომელთაც „მიენიჭათ“ (ἐχαρίσθη)⁴⁶ ღვთისაგან ჭეშმარიტების მეცნიერება (შეცნობა), რომ ძეს აქვს მამის ბუნება და რომ ის არის მამის ერთარსი.

ნათელი, რომელსაც იღებს თეოლოგი, რათა მართებულად გამოთქვას, მაგალითად, სულიწმიდის ერთარსობა მამასთან, დაკავშირებულია იმ კრიზისთან, რომელიც ეკლესიაში ამ სწავლებასთან დაკავშირებით ხდებოდა. IV საუკუნეში გამოჩენილი პრობლემა მიემართებოდა ჭეშმა-

44 გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 31, 26, PG 36, 161CD–164AB.

45 გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 21, 33, PG 35, 1121D–1124A: „მრავალთაგან მხოლოდ მან ან მცირედთან ერთად, გაბედა დაეცვა ჭეშმარიტება, აღიარა რა წმინდა სამების ერთღმერთობა და ერთი არსება. და როგორც ურიცხვ მამასთან ერთად (იგულისხმება ნიკეის მსოფლიო კრება) მოგვცა სწავლება ძის შესახებ, მსგავსადვე მოგვიძღვნა სწავლება საღვთო შთაგონებით სულიწმიდის შესახებაც...“

46 გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 21, 33, PG 35, 1121D–1124A

რიტებას, და რამდენადაც მართალ სარწმუნოებაზეა დამოკიდებული ადამიანის ცხოვნება, ღმერთმა „უცხადესად“ გამოუჩინა საჭირო დროს მართებული სწავლება ადამიანებს. აი, რას ამბობს ნაზიანზელი თეოლოგი: საჭიროდ „არ მიიჩნია [ღმერთმა] შეგვჩეოდა ჩვენივე ნების საწინააღმდეგოდ, არამედ მხოლოდ ჩვენი ნების თანხმობის მიხედვით“⁴⁷. თეოლოგის მიერ სულიწმიდის განათლებით ახლად გამოთქმული აუცილებლად დაემატება იმას, რაც მანამდე იმავე ნათლით გამოითქმებოდა. ამგვარად, იქმნება და ყალიბდება წმინდა გადმოცემა (Παράδοσις). ამგვარი „დამატებებით“ წმინდა მსვლელობას გრიგოლ ნაზიანზელი „განსრულებას“ (აღვსებას, სრულყოფას, τελείωσις) უწოდებს⁴⁸. ასეთია „თეოლოგიის წესი“ სულთმოფენობიდან და შემდეგ. ამ წესის თანახმად, „ძველმა [აღთქმამ] ნათლად იქადაგა მამის შესახებ, ბუნდოვნად – ძის შესახებ. ახალმა [აღთქმამ] გამოაჩინა ძე და მიანიშნა სულიწმიდის ღმერთებაზე“. გრიგოლის ეპოქაში აღარაა საკმარისი სულიწმიდის შესახებ მინიშნება, „ახლა სულიწმიდა ჩვენშია დამკვიდრებული და ნათლად გაგვიცხადებს თავის შესახებ“⁴⁹. ამრიგად, თავად სულიწმიდა შეგვეჩევა ჩვენ, რათა უფრო ნათლად და გასაგებად შევიმეცნოთ მისი ერთარსობის შესახებ მამასთან და ძესთან.

ნაზიანზელი თეოლოგი კიდევ უფრო წინ მიიწევს. ის თეოლოგიურად ხსნის ჭეშმარიტების ფორმულირებას, რომ სულიწმიდა არის მამის და ძის ერთარსი, ერთ იმ ჭეშმარიტებათაგანს, რომელსაც, უფლისავე დამოწმებით, მა-

47 გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 31, 25, PG 36, 161AB.

48 გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 31, 26, PG 36, 161C.

49 გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 31, 26, PG 36, 161CD.

50 იოან. 16, 12–13.

51 იოან. 14, 26.

შინ მოწაფეები ვერ ჩასწვდებოდნენ⁵⁰. ესაა ერთი იმ ჭეშმარიტებათაგან, რომელთაც სულიწმიდა ასწავლის⁵¹. გრიგოლ ნაზიანზელის ეპოქა შესაფერისია ამ სწავლებისათვის, რადგან ნიკეის კრებაზე ძის ერთარსობის სწავლება უკვე ფორმულირებულია⁵².

გრიგოლ ნაზიანზელი თავის მეხუთე თეოლოგიურ სიტყვაში „სულიწმიდის შესახებ“ უამრავი ბიბლიური ადგილების დამოწმებით წარმოაჩენს სულიწმიდის ღმერთობას, თუმცა იქვე დასძენს, რომ წმინდა წერილის ეს ადგილები მხოლოდ მიანიშნებს სულიწმიდის ღმერთობას, რაც ახლა უკვე გაცხადებულიაო.

ამ წმინდა პრინციპს ეფუძნება თეოლოგიის წესი, რომელსაც თავისი შინაგანი პროგრესულობა აქვს და რომლის გასაგებადაც ადამიანი საეკლესიო ცხოვრებას უნდა მიჰყვებოდეს. ყველაზე საშიში კრიზისები სწორედ ჭეშმარიტებას შეეხებოდა: ეკლესიის იდენტურობას, ღმერთის სამპიროვნებას, ძეს, სულიწმიდას, ქრისტეს ორ ბუნებას, განღმრთობის გვარობას, საღვთო ენერგიებს. თეოლოგების მცდელობები მუდამ ამ პრობლემების მოგვარებისკენ იყო მიმართული. მათი მცირე ნაწილი თუ განათლდებოდა სულიწმიდის მიერ არსებული კრიზისების მოსაგვარებლად, ანუ ისინი, ვინც იძენდნენ ჭეშმარიტების აღორძინებით გამოცდილებას, რომლის გამოთქმითა და ფორმულირებით ქმნიდნენ და აყალიბებდნენ თეოლოგიას. სწორედ მათი თეოლოგიით ცხოვრობდნენ მორწმუნეები. ეს თეოლოგია გამოხატულებას ჰპოვებდა მსოფლიო კრებების სარწმუნოების სიმბოლოებში (დოგმებში).

თეოლოგიის „წესი“ და პროგრესულობა დასტურდება მსოფლიო კრებების დოგმატური ფორმულირებების ისტორიით. ამ ფორმულირებების წინაპირობები სწორედ ანა-

52 გრიგოლ ნაზიანზელი, სიტყვა 31, 27, PG 36, 164C.

ლოგიური თეოლოგია იყო. უფრო მეტი სიცხადისათვის გამოვყოფთ ქრისტოლოგიის აქტუალურ სტადიებს:

სარწმუნოების უძველესი სიმბოლოები ჯერ კიდევ ახალი აღთქმის წლებში მიემართებოდა ქრისტეს, როგორც მესიას, განკაცებულ მხსნელს⁵³. ეგნატე ანტიოქიელიც II საუკუნის დასაწყისში სწორედ სარწმუნოების მოკლე სიმბოლოს აყალიბებს, როდესაც იესო ქრისტეს გამომხსნელობით საქმეზე საუბრობს და მას უწოდებს „ძეს ღმრთისას, რომელი იშვა მარიამისაგან“⁵⁴.

მოგვიანებით (იუსტინე, ირინეოსი, ორიგენე) სარწმუნოების სიმბოლო, ძირითადად წმინდა წერილის ორ ადგილზე დაყრდნობით, უკვე წმინდა სამების სამივე პირს მიემართება: „წარვედით და მოიმოწაფენით ყოველნი წარმართნი და ნათელს-სცემდით მათ სახელითა მამისადათა და ძისადათა და სულისა წმიდისადათა“⁵⁵ და „რამეთუ სამნი არიან, რომელნი წამებენ ცათა შინა: მამად, სიტყუად და სული წმიდად“⁵⁶. ამ ფორმით წარმოდგენილი ბოლო ფრაგმენტი, როგორც ჩანს, არ ეკუთვნის ავტორის კალამს. მაგრამ სარწმუნოების ტრიადოლოგიური ჰომოლოგიის ამ ფრაგმენტებზე დაფუძნება ადასტურებს, რომ ეკლესიამ უძველესი დროიდანვე, უფრო მეტი სიცხადისათვის, ტრიადოლოგიური ადგილები დამატებებით შეავსო და წმინდა წერილშივე ძალმოსილყო ისინი, რადგან ეს ფრაგმენტები ზუსტად გამოხატავდა ეკლესიის სარწმუნოებას.

ჰომოლოგიის უძველესი ტექსტი, რომელიც ჭეშმარიტად სარწმუნოების (ნათლობის) სიმბოლო იყო, პირველად 1949 წელს გამოიცა კრიტიკულად და ცნობილია Dér-Balizeh-ის სიმ-

53 1ტიმ. 3, 16. 1 პეტ. 3, 18–22.

54 ეგნატე ანტიოქიელი, ტრალისელთა მიმართ 9, PG 5, 681BC.

55 მათ. 28, 12–20. შდრ. 2კორ. 13, 13.

56 1 იოან. 5, 7–8.

ბოლოს სახელწოდებით. სავარაუდოდ, იგი III საუკუნეში გამოიყენებოდა:

„მრწამს მამა ღმერთი ყოვლისმპყრობელი, და მისი მხოლოდშობილი ძე, უფალი ჩუენი იესო ქრისტე, და სული წმიდა, ჳორცის (სხეულის) აღდგომა, და წმიდა კათოლიკე ეკლესია“⁵⁷.

ცნობილი რომაული უძველესი ოფიციალური სიმბოლო საბოლოოდ III საუკუნეში ჩამოყალიბდა. ის მნიშვნელოვან ქრისტოლოგიურ დამატებებს შეიცავს, რომელნიც წმინდა წერილს ეფუძნება:

„მრწამს ღმერთი, მამა ყოვლისამპყრობელი, და ქრისტე იესო, მისი მხოლოდშობილი ძე, უფალი ჩვენი, შობილი სულისაგან წმიდისა და მარიამისაგან ქალწულისა, პონტოელი პილატეს დროს ჳვარცმული და დაფლული, და მესამე დღეს მკვდრეთით აღმდგარი, ამღლებული ცათა მიმართ, და მკდომარე მარჯვენით მამისა, საიდანაც მოდის ცოცხალთა და მკვდართა განსასჯელად, სულიწმიდა, წმინდა ეკლესია, ცოდვათა მიტევება, ჳორცის (სხეულის) აღდგომა, ამინ“⁵⁸.

ერთი საუკუნის შემდეგ, ნიკეის მსოფლიო კრებაზე (325), ეკლესიამ, გამომდინარე ახალი გამოჩენილი ერესებიდან, სარწმუნოების სიმბოლოში შეიტანა ახალი ქრისტოლოგიური დამატებები, რომლებიც ძის მამასთან ბუნებით ერთარსობას შეეხება:

57 ROBERTS C.H.–CAPELLE B., An early Euchologium. The Dér-Balizeh Papyrus enlarged and reedited, Louvain 1949: „Πιστεύω εἰς Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ Υἱὸν, τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον σαρκὸς ἀνάστασι[v] καὶ ἁγία[v] καθολικῆ[v] ἐκκλησία[v]“

58 KELLY J. N. D., Early Christian Creeds, London 1972, გვ. 102: „Πιστεύω εἰς Θεὸν, Πατέρα παντοκράτορα. Καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν Υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν Κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς, ὅθεν ἔρχεται κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς Πνεῦμα ἅγιον, ἁγίαν Ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασι, ἀμήν“

„...და ერთი უფალი იესო ქრისტე, ძე ღვთისა, მამისაგან მხოლოდშობილი, რომელ არს მამის არსებისაგან, ღმერთი ღმერთისაგან, ნათელი ნათლისაგან, ღმერთი ჭეშმარიტი ღმრთისაგან ჭეშმარიტისა, შობილი და არა ქმნილი, ერთ-არსი მამისა, რომლისა მიერ ყოველი შეიქმნა“...⁵⁹.

381 წელს კონსტანტინოპოლის მეორე მსოფლიო კრებაში, რომელიც ნიკეის კრების სიმბოლოს ერთგული დარჩა, სარწმუნოების სიმბოლოს დაუმატა ახალი მუხლები. ძისათვის დაურთო ახალი ფრაზა: „რომლისა სუფევისა არა არს დასასრულ“ და შეავსო მუხლები სულიწმიდის შესახებ, რათა ნათლად წარმოეჩინა სულიწმიდის ერთარსობა მამასთან და ძესთან მიმართებით:

„...და სულიწმიდა, უფალი და ცხოველსმყოფელი, რომელი მამისაგან გამოვალს, მამისა თანა და ძისა თანა თაყუანის—იცემების და იდიდების, რომელი იტყოდა წინასწარმეტყუელთა მიერ“...⁶⁰.

ამავე ეპოქიდან უკვე აშკარად შესამჩნევია „თეოლოგიის წესი“ და „დამატებებისმიერი განსრულება“, როგორც ეს ვნახეთ გრიგოლ ნაზიანზელთან. ყოველი კრება (როგორც ყოველი დიდი თეოლოგი) მოითხოვდა, უცვლელად დარჩენილიყო უკვე ძალმოსილი და გამოთქმული სარწმუნოება. ყოველი დამატება სულაც არ ნიშნავს არსებულის შეცვლას, არამედ ბასილი დიდის სიტყვებით, „ნაკლულის შევსებას“ (ამის შესახებ მომდევნო თავში ვისაუბრებთ). ესაა

59 KARMIRH I., Tà Dogmatikà kai Symbolikà Mnhmeia tēs Ōrthodōxou Katholikēs Ekklesiās, I, Athina 1960, გვ. 122–123: „...Kai eis ēna Kūrion Ihsoun Xriston, ton Yiōn tou Theou, genēthēnta ek tou Patros monogenē, toutēstīn ek tēs ousias tou Patros, Theōn ek Theou, φως εκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν εκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ, δι’ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο...“.

60 KARMIRH I., Tà Dogmatikà kai Symbolikà Mnhmeia tēs Ōrthodōxou Katholikēs Ekklesiās, I, Athina 1960, გვ. 131: „Kai eis tò Pneṓma tò ἅγιον, tò Kūrion tò ζωοποιόν, tò ek tou Patros ἐκπορευόμενον, tò σύν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλήσαν διὰ τῶν προφητῶν...“.

ჭეშმარიტების ფართო გამოცდილების შედეგი და რადგან ამას მოითხოვს დროითი გარემოება და ასეთი გამოცდილებაც არსებობს, ხდება მუხლების დამატება შესავსებად.

ეფესოს მესამე მსოფლიო კრებიდან (431) შემოდის სარწმუნოებისა და ჭეშმარიტების გამოცდილების დამატების ახალი წესი. ამიერიდან მამები აღარ განავრცობენ სარწმუნოების სიმბოლოს დამატებებით, ისინი ადგენენ დოგმატურ განსაზღვრებებს (ჰოროს, Ὁριος), რომლებიც ჭეშმარიტების უფრო ვრცელ დეკლარირებას წარმოადგენს, ანუ უფრო მეტ ახსნას იმისას, თუ როგორაა შეერთებული საღვთო და ადამიანური ბუნება ქრისტეს პიროვნებაში. ამაზე და მოკიდებული ადამიანის რეალური კავშირი ქრისტესთან და, აქედან გამომდინარე, მისი გამოხსნა და განღმრთობაც. ამგვარად, ეფესოს მესამე მსოფლიო კრება, რომელიც ნიკეის პირველი მსოფლიო კრების სიმბოლოს ერთგულია, ადგენს და ამატებს დოგმატურ „განსაზღვრებებს“:

„...ვაღიარებთ... სრულ ღმერთს და სრულ ადამიანს გონიერი სულისა და სხეულისაგან...მამის თანაარსს ღვთაებრიობით და ჩვენ თანაარსს ადამიანური ბუნებით. მასში ორი ბუნება სრულად შეერთებულია. (ვაღიარებთ) ერთ ქრისტეს, ერთ ძეს, ერთ უფალს... შეურევნელი შეერთების მიხედვით ვაღიარებთ წმინდა ქალწულს – ღვთისმშობელს...“⁶¹

ასევე ჭეშმარიტების უფრო მეტ ახსნას ემსახურება ქალკედონის მეოთხე მსოფლიო კრების (451) „განსაზღვრება“ და დამატება, რომლის მიხედვითაც ქრისტეს პიროვნებაში აღსრულდა ორი ბუნების „შეურევნელი შეერთება“, რაც მესამე კრებასაც ჰქონდა აღიარებული. ეკლესია კიდევ უფ-

61 KAPMIPH I., Tà Dogmatikà kai Συμβολικά Μνημεία τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας, I, Ἀθήνα 1960, გვ. 154–155.

რო სიღრმისეულად შედის ჭეშმარიტებაში და განასხვავებს ქრისტეში ბუნებას და პიროვნებას (ან ჰიპოსტასს), რათა გასაგები იყოს ორი ბუნების შეერთების ფორმა (სახე) ერთ პიროვნებაში – განუყოფლად და შეურევნელად. ამგვარად, ქალკედონის მეოთხე მსოფლიო კრება აღიარებს, დაურთავს და დაამატებს შემდეგს:

„...(ვაღიარებთ) ერთსა და იმავე ქრისტეს, ღვთის ძეს, მხოლოდშობილს, ორი ბუნებისაგან შემდგარს შეურევნელად, უცვალეველად, განუყოფელად, განუშორებლად. შეერთების შემდეგ მცირედადაც არ ირღვევა ორი ბუნების გარჩევა... ერთ ჰიპოსტასში გაერთიანებული ინარჩუნებს თითოეული ბუნების თვისებას...არა ორ პირად განყოფილს ან დანაწევრებულს, არამედ ერთსა და იმავე ძეს მხოლოდშობილს, სიტყვა ღმერთს“...⁶²

კონსტანტინოპოლის მეექვსე მსოფლიო კრება (680/681) არის ქრისტოლოგიური დოგმის ბოლო ფაზა. ადრინდელ განსაზღვრებებს, რომლებიც შეეხებოდა ძის ბუნებრივ ერთობას მამასთან, ქრისტეს პიროვნებაში საღვთო და ადამიანური ბუნების შეერთებას, ახლა დაემატა ქრისტეში ორი ბუნებრივი ნებელობისა და ბუნებრივი მოქმედების შესახებ სწავლება, რაც გამოწვეული იყო იმ დროს გამოჩენილი ერესებისაგან. კონსტანტინოპოლის მეექვსე მსოფლიო კრება აღიარებს წინა განსაზღვრებებს და საჭიროებისაებრ დაამატებს:

„ორ ბუნებრივ ნებელობას, ანუ ნებას მასში და ორ ბუნებრივ ქმედებას განუშორებლად, განუყოფლად, შეურეწყმელად...ორი ბუნებრივი ნება არ არის ურთიერთსაწინააღმდეგო, ნურც იქნება...მისი ადამიანური ნება მიჰყვება

62 ΚΑΡΜΙΡΗ Ι., Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας, Ι, Ἀθήνα 1960, σσ. 175.

63 ΚΑΡΜΙΡΗ Ι., Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας, Ι, Ἀθήνα 1960, σσ. 179–180.

და არ ეწინააღმდეგება... მის ღვთაებრივ და ყოვლისშემძლე ნებას.“⁶³

როგორც ვნახეთ, სარწმუნოების სიმბოლოში დამატებები და დოგმატური განსაზღვრებები აშკარაა, რაც მუდამ განპირობებულია მთელი გამოთქმული ჭეშმარიტების აღიარებით და მიღებით და წარმოადგენს ამ ჭეშმარიტების უწყვეტ გაგრძელებას. თეოლოგი მამები, რომლებიც გაცხადებული ჭეშმარიტებით ცხოვრობენ, აღწერენ ამავე ჭეშმარიტებას, როგორც გამოცდილებას. ამიტომ, რაც კი ახალი ფორმულირდება მსოფლიო კრებებზე, ეთანხმება წინა კრებების ფორმულირებებს. ეს არის სულიწმიდის წინამძღოლობის შედეგი და გამოცდილება, რაც მსოფლიო კრებების დადგენილებებში ღმრთივსულიერებად იწოდება.

მსოფლიო კრებების ეს პროგრესული და მზარდი (ამაღორძინებელი) მსვლელობა ანალოგიური და უზარმაზარი თეოლოგიური სამუშაოების სინოპტიკურ რეზონანსს წარმოადგენს, იმას, რასაც ფაქტობრივად ეკლესიის მამებისა და მწერლების ნაშრომებში ვხვდებით.

(გაგრძელება შემდეგ ნომერში)

ქრისტინული
ანთროპოლოგია

ეკლესიის მამათა სწავლება ადამიანში არსებული ღვთის ხატისებრობისა და მსგავსებისებრობის შესახებ

გიორგი გველესიანი

ადამიანის პიროვნებით სხვადასხვა დარგებია დაინტერესებული. მისი შესწავლა ყველა რელიგიის, ფილოსოფიის, ფსიქოლოგიისა და სხვა მეცნიერებათა ამოცანაა. თითოეული მათგანი, რელიგიის გარდა, რომელიც მასში სულიერ საწყისს განჭვრეტს, ადამიანის პიროვნებას კონკრეტულ კონტექსტში განიხილავს, რაც მისთვის (მეცნიერებისთვის) საინტერესოა. ამიტომაც საკვლევ თემაში ვეცდებით, ამომწურავად შევხებით ჩვენ მიერ დასმულ საკითხებს, თუ როგორ გაიგება პატრისტიკულ ტრადიციაში ადამიანისთვის ღვთისაგან ბოძებული ხატისებრობისა და მსგავსებისებრობის საკითხი.

ვიდრე უშუალოდ საკითხზე მსჯელობას შევუდგებოდეთ, აუცილებელია განისაზღვროს სიტყვა „ადამიანის“ ტერმინოლოგიური მნიშვნელობა, რომელიც, ებრაულ ენაზე დაყრდნობით, საინტერესო ეგზეგეზას გვთავაზობს. ტერმინ „ადამიანის“ განმარტებისას სულხან-საბა ორბელიანი გვაუწყებს, რომ იგი მომდინარეობს ადამიდან, ის არის „ადამისგამონი“¹. ქართულ ენაში ამ განსაზღვრებით მითითებულია, რომ კაცობრიობა პირველი ადამიანის შთამომავალია, რაც, ებრაულის გარდა, სხვა ენაში არ გვხვდება, მაგალითად: ინგლისურში – Human, რუსულში – Человек, ბერძნულში – ἄνθρωπος და სხვა. სიტყვით „ადამიანი“ ქართულ ენაში უშუალოდ ადამიდან ჩვენი მომდინარეობა გამოიხატა და, ამასთანავე, ცნებების – ადამისა და ადამიანის ტერმინოლოგიური მსგავსება გამოვლინდა. ამით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ქართულმა ენამ არ დაკარგა კავშირი პირველსაწყისთან, ადამთან. ეს კიდევ ერთხელ ცხადყოფს ჩვენს ენაში ბიბლიური პასაჟის მიერ ეტიმოლოგიური მნიშვნელობის დამკვიდრებას. რაც შეეხება ებრაულ ენას, ასევე ადამიდან მომდინარეობს ტერმინი ადამიანი Adam (ადამ) – Ben Adam (ბენ ადამ). პირველ შემთხვევაში ნაუწყები ტერმინი კონკრეტულად ადამსა და ასევე ადამიანსაც აღნიშნავს, ხოლო მეორე სიტყვა – ადამის ძეს, ანუ ბიბლიურ ტერმინს „ძე კაცისას“.

ადამის სახელის მნიშვნელობის განმარტებას პირველი საუკუნის ისტორიკოსი იოსებ ფლავიუსიც გვთავაზობს: „მოასწავებს ესე ებრაულთა ენისაებრ მეწამულსა, ვინაფთვან მეწამულისა ქუეყანისაგან აღზელილისა იქმნა, რამეთუ ესევითარ ქალწულ ქუეყანაჲ და მეწამული“². ამ შემთხვევაში

1 სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული*, ტ. I, თბილისი, „მერანი“, 1991, გვ. 39.

2 იოსებ ფლავიუსი, *მოთხრობანი იუდაებრივისა ძუელისსიტყუაობისანი*, 1,1, ტ. I, „მეცნიერება“, თბილისი, 1987, გვ. 93.

ებრაული ტერმინი Adom (ადომ) აღნიშნავს მეწამულს და იოსებ ფლავიუსი მსგავსებას ნახულობს ადამის სახელის მნიშვნელობასთან. იგი ზუსტად მიჰყვება ბიბლიის ტექსტს და აფიქსირებს თიხისაგან ადამის შექმნას, რის შემდეგაც ღმერთმა დაამკვიდრა იგი ჯერ კიდევ „ქალწულ“ (დაუსახლებელ) ქვეყანაში, თუმცაღა, ტერმინი Adam (ადამ) ჰგავს ასევე ებრაულ სიტყვებს Adama (ადამა) – მიწა და Adame (ადამე) – ვემსგავსები. ებრაულ ენაზე დაყრდნობით შეგვიძლია აღვნიშნოთ, რომ ადამიანის პიროვნებას ძალუძს მიწიდან, ანუ ქმნილებიდან ამაღლდეს შემოქმედის მსგავსებამდე.

ძველი აღთქმის უმთავრესი სწავლება ადამიანის შესახებ ჩამოყალიბებულია დაბადების წიგნის პირველივე თავში: „და თქუა ღმერთმან: ვქმნეთ კაცი ხატებისაებრ ჩუენისა და მსგავსებისაებრ. და მთავრობდეს თევზთა ზღუსათა და მფრინველთა ცისათა და პირუტყუთა და მჭეცთა ყოვლისა ქუეყანისა და ყოველთა ქუეწარმავალთა, მავალთა ქუეყანასა ზედა. და შექმნა ღმერთმან კაცი. ხატებად ღმრთისა შექმნა იგი. მამაკაცად და დედაკაცად ქმნა იგინი“ (დაბ. 1.26–27). ტერმინები „ხატისებრობა“ და „მსგავსებისებრობა“ ებრაულ და ბერძნულ ენებში გადმოიცემა ასე: b'tsalmenu (ბეცალმენუ) და κατ' εικόνα, kid'mutenu (კიდმუთენუ) და καθ' ὁμοίωσιν, თუმცაღა, თანამედროვე მკვლევართათვის Tselem და Demuth თითქმის იდენტურად მოიაზრება³.

„ხატებისებრობასა“ და „მსგავსებისებრობას“ შორის არსებითი განსხვავება არ არის, მაგრამ მათ შორის არსებული კავშირი „და“ მაინც გამოყოფს ორ სხვადასხვა გაგებას. მამათა უმრავლესობა ხატისებრობას მიიჩნევს როგორც ღვთის ძღვენს. ეს მიემართება გონიერებასა და

3 Skinner J. The International Critical Commentary: Genesis, Edinburgh, 1930, p. 32

თვითუფლებრიობას, რომლის მეშვეობითაც, საღვთო მად-
ლითა და თავისუფლებით, ადამიანის პიროვნებას შეუძლია
განსრულდეს, ანუ მიაღწიოს მსგავსებისებრობასაც⁴.

პირველად ორიგენემ განასხვავა ხატისებრობა (κατ'
εἰκόνα) და მსგავსებისებრობა (καθ'ομοίωσιν); იგი წერს:
„ხატისებრობის ღირსი ადამიანი შექმნისთანავე გახდა,
ხოლო სისრულეს მსგავსებისებრობის სრულყოფით მი-
აღწევს“⁵. წმინდა გრიგოლ ნოსელიც იმავეს ბრძანებს: „ხა-
ტისებრობა შექმნიდანვე გვაქვს და პირველივე დღიდან
მყოფობს ჩვენთან, ხოლო მსგავსებისებრობას არჩევანით
მივალწევთ“⁶. ბასილი დიდიც გვმოძღვრავს, რომ არჩევანს
განგვისაზღვრავს თავისუფალი ნება⁷; ანუ წმინდა მამათა
სწავლებლებზე დაყრდნობით შეგვიძლია შევავამოთ, რომ
ხატისებრობა ადამიანის პიროვნების ღირსებაზე მიაწინებს
და მას არჩევანის თავისუფლებით ძალუძს შემოქმედს მი-
ემსგავსოს.

წმინდა წერილში რამდენჯერმეა მოხმობილი ტერმინი
„ხატი“ სხვადასხვა მნიშვნელობით (შდრ. დაბ. 1.26-27, რომ.
8.29, II კორ. 4.4, კოლ. 1.15, ებრ. 1.3). ბიბლიის ტექსტში
მრავალგზის არის მოხმობილი ადგილები, რომლებშიც აშ-
კარა მითითებაა ადამიანის ღვთისგან წარმოშობის შესახებ,
რაც დასტურდება ადამის ღვთის „ხატისაებრ“ შექმნისა
და სეთის ადამისგან წარმოშობის მაგალითებით. „ხოლო
ცხოვნდა ადამ ორას ოცდაათ წელ და შვა სახოვნებისაებრ
თვისისა და ხატებისაებრ თვისისა. და სახელ-სდვა სახელი
მისი სით“ (დაბ. 5.3) და „ენოსისა, სეთისა, ადამისა და

4 Νέλα Π., "Η θεολογία του κατ'εἰκόνα", εν Κοινωνία, τ. 2, τευ. Β', Ιούλιος,
Θεσσαλονίκη 1970, σσ. 294-295.

5 ორიგენე, საწყისებისათვის 3, 61 PG 11, 333

6 გრიგოლ ნოსელი, სიტყვა ვქმნეთ კაცი I, PG 44, 237

7 ბასილი დიდი, ადამიანის შექმნისათვის I, 20, PG 30,29

ღმერთისა“ (ლუკ. 3.38)⁸, ანუ, როგორც ადამი იყო ღვთის „ხატებისაებრ“ შექმნილი, ასევე მისგან წარმომდგარ სეთსაც ბიბლია იმავეს სახელდებას. წმინდა გრიგოლ ნოსელი ბრძანებს: „ღმერთი ყოველთვის წარმოჩნდება იმ არქეტიპად, ხატებად, რომლის მიხედვითაც იქმნება ადამიანი“⁹, ასე რომ, ადამიანი არის შექმნილი წინარეხატის („პირმშობხატის“) მსგავსად, ის იქმნება ძე ღვთისას ხატებისაებრ. ამ სწავლებას კი პავლე მოციქული საკუთარ ეპისტოლეებში ავითარებს და აღნიშნავს, რომ ქრისტე არის „პირმშობხატი“ (არქეტიპი – ἀρχέτυπον). ამ იდეაზე დაყრდნობით შეგვიძლია დასაბუთებით ვთქვათ, რომ ადამის ძეობილობა არ არის მხოლოდ მეტაფორა, არამედ ეს არის ბიბლიური ფაქტის ცხადყოფა, ხატის მნიშვნელობა წმინდა წერილში სწორედ ღვთის სიტყვას (ძე ღმერთს) მიემართება, რომელიც მამა ღმერთის ბუნებითი ხატია (II კორ. 4.4, კოლ. 1.15), ხოლო ადამიანი კი ქრისტეს „ხატისებრ“ არის შექმნილი. მეორე ჰიპოსტასი მამის „ბუნებითი ძე“ არის, ხოლო ადამიანი – „მადლისმიერი“. სწორედ ქრისტეს საშუალებითა და საკუთარი არჩევანით ადამიანს ებოძება ძეობილობა, ამიტომ ბრძანებს მაცხოვარი: „მე ვარ კარი: ჩემ მიერ თუ ვინმე შევიდეს, ცხონდეს“ (იოან. 10.9); სხვაგან: „მე ვარ გზად და მე ვარ ჭეშმარიტებად და ცხორებად; არავინ მოვიდეს მამისა, გარნა ჩემ მიერ“ (იოან. 14.6).

პლატონთან გვხვდება სწავლება, რომ ღმერთი ბექდავდა არსებებს „წინასახის ბუნების შესაბამისად“¹⁰, ხოლო ფილონ ალექსანდრიელი ადამიანის შესახებ განმარტავდა: „ერთი მხრივ, ჩვენზე თქვა ღვთის ხატი, მაგრამ, მეორე მხრივ, ხატის ხატი უწოდა ადამიანს“¹¹.

8 Шпидлик Ф., *Духовная традиция восточного христианства*, Москва, 2000, ст. 68

9 გრიგოლ ნოსელი, ადამიანის შექმნისათვის, 6 PG 44, 140C

10 Burnet J., *Platonis opera*, vol. 4, 1968, ტიმეოსი 39e

11 ფილონ ალექსანდრიელი, მოსესმიერი შესაქმის შესახებ 25, COHN გვ. 7-8

ათანასე ალექსანდრიელი ადამიანს ღვთის ხატს არ უწოდებდა, არამედ „ხატისებრს“¹² (κατ' εικόνα). ორიგენეც ასხვავებდა ამ ორ ტერმინს — „ღვთის ხატი“ და „ღვთის ხატისებრ“. მისი განმარტებით, „ღვთის ხატი“ არის მხოლოდშობილი ძე, ხოლო ადამიანი არის ღვთის ხატისებრ შექმნილი¹³, თუმცაღა, ფილონ ალექსანდრიელი ადამიანს ხატს უწოდებს და ხატისებრობას იგი გონით ნაწილსა და თვითუფლებრიობას მიაწერს¹⁴. თვითუფლებრიობაზე მინიშნებს წმინდა გრიგოლ ნოსელიც: „ღვთის მიერ მინიჭებული თვითუფლებრიობა მას დედამიწის მეუფეობას ანიჭებს“¹⁵. წმინდა მამა აგრეთვე ბრძანებს: „თვითუფლებრიობა არის სულიწმიდის ბეჭედი, რომლის მეშვეობითაც ადამიანი სიკეთისაკენ მიიძრიკება“¹⁶. წმინდა ბასილი დიდი კი გვმოდღვრავდა: „დასაბამი, ცოდვის ფესვიცა და თვითუფლებრიობაც — ჩვენშია“¹⁷, ანუ ადამიანს ღვთის ხატისებრობა მიენიჭა, როგორც ძღვენი, ხოლო თვითუფლებრიობითა (αυτεξίστιος) და საკუთარი არჩევანით იგი უნდა მიესგავსოს შემოქმედს. წმინდა მამები, რომელნიც მოაზროვნეობასა და გონისეულობაზე ამახვილებენ ყურადღებას, ამით ხატისებრობის სულიერ საწყისზე მიუთითებენ, მაგალითად, ასეა ორიგენესთან: „ხატისებრობა თუკი სხეულს მიემართება, მაშინ სული დაკლებული ყოფილა მისგან და შემოსაზღვრული ყოფილა ხრწნად სხეულში, რომელსაც არც ერთი ჩვენგანი არ ამბობს, რადგანაც ღმერთი უსხეულო, განზომილების არმქონე და აღურიცხავია.

12 ათანასე დიდი, სიტყვა არიანელთა წინააღმდეგ, 3,10 PG 26, 344A

13 ორიგენე, კელსუსის წინააღმდეგ, 6, 63, PG 11, 1393C

14 ფილონ ალექსანდრიელი, მოსესმიერი შესაქმის შესახებ 25, COHN გვ. 7.14-17

15 გრიგოლ ნოსელი, ადამიანის შექმნისათვის, 4, PG 44, 136 BC, შდრ. მისივე ქალწულებისათვის 12, PG 46, 369 BC

16 გრიგოლ ნოსელი, ადამიანის შექმნისათვის, 4, PG 44, 137A

17 ბასილი დიდი, იმის შესახებ რომ ბოროტების მიზეზი არ არის ღმერთი 7, PG 31, 345

ფორმის გარეშე შეუძლებელია, უხრწნელი ხრწნადში იყოს, რომ იყოს ხრწნადი უხრწნელის ხატი ან მივამსგავსოთ მოკვდავი უკვდავს¹⁸. წმინდა იოანე დამასკელიც ხატისებრობას სულს მიაკუთვნებდა: „ადამიანები ატარებენ თავის თავში შემოქმედის ხატისებრობას, რადგანაც მიიღეს მისგან გონება და მოაზროვნეობა“¹⁹. კლიმენტი ალექსანდრიელის უწყებით ღვთის ხატისებრობა ადამიანის გონებას მიეწერება²⁰; ანუ ამ დოქტრინებზე დაყრდნობით შეგვიძლია განვმარტოთ, რომ მამათა გარკვეული ნაწილი ადამიანში ხატისებრობის მფლობელობის ძირითად ასპექტს აკუთვნებდა კაცობრიობის სულის მოაზროვნე ნაწილს (νοῦς), როგორც უხრწნად, აღმატებულ მდგომარეობას.

პირველქმნილი ადამიანი გახლდათ უცოდველი, სრულყოფილი და უკვდავი არსება, რასაც წმინდა წერილი და, ასევე, ღვთივგანბრძობილ მამათა შრომები გვიცხადებენ. ღმერთმა სამყაროს ქმნაღობა ადამით დაასრულა, რის შემდეგაც იგი (ადამი) გახდა სამყაროს მფლობელი და კოსმოსის მბრძანებელი, რომელსაც მიენიჭა მეუფება. ადამს სამყაროს ქმნაღობაში მონაწილეობა არ მიუღია, მაგრამ იგი მაინც მისი მბრძანებელი შეიქნა. მას სხვა შექმნილი არსებების შიში არ ჰქონია, პირიქით, ისინი მორჩილებდნენ მას. ადამი და ევა (ევა ღმერთმა ადამს შეუქმნა, მაშინ როცა ცხოველთა სახელებების შემდეგ მან თავი მარტოდ იგრძნო — შდრ. დაბ. 2.18-25). ანგელოზებზე აღმატებულნი იყვნენ იმით, რომ მათგან განსხვავებით სამყაროზე მბრძანებლობის უფლება ჰქონდათ.

ძველი აღთქმის სწავლებაში „ხატისებრობისა“ და „მს-

18 ორიგენე, კელსუსის წინააღმდეგ, 6, 63 PG 11, 1393C

19 იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, 2, 12 PG 94, 920

20 Τρεμπέλα Π., Δογματική Α', Αθήνα 1997, σσ. 489

გავსებისებრობის“ „შესახებ შემდეგ განმარტებას ვხვდებით XI საუკუნის მოღვაწე რაბინ რაშთან, რომელიც ხატისებრობაში ადამიანის სხეულის ფორმირებას გულისხმობს, ხოლო მსგავსებისებრობაში – მოაზროვნეობასა და ცხოველთა სამყაროზე მეუფებას²¹. თორაში არ გვხვდება „და“ კავშირი მათ შორის. ძველი აღთქმის ეს მონაკვეთი ებრაულ ტექსტში შემდეგია: „და თქვა ღმერთმა: შევქმნათ ადამიანი ჩვენი სახის მიხედვით, ჩვენი მსგავსებით“²². იოსებ ფლავიოსთან ადამიანის ამ საკითხთან დაკავშირებით მითითება საერთოდ არ გვხვდება. ქრისტიანული ეგზეგეზისთვის კი ეს სწავლება იმაზე ბევრად აღმატებულია, ვიდრე მხოლოდ სხეულის ფორმირება, მოაზროვნეობა და მეუფება.

ცნობილი მკვლევარი, კარდინალი თომას შპიდლიკი (Tomáš Špidlík) ხატისებრობასა და მსგავსებისებრობაში სამ ძირითად ასპექტს გამოყოფს:

1. თუ ადამიანი ღვთის ხატისებრია, მაშინ საკითხავია, ის [ხატისებრობა] ადამიანის რომელ ნაწილში მდებარეობს, როგორც მისი ჭეშმარიტი ბუნების აღმნიშვნელი?

2. მადლი თავდაპირველად მხოლოდ სულშია, რის შემდეგაც სხეულზეც ვრცელდება;

3. ადამიანი თავისი ხარისხით [თვისებით] ემსგავსება თუ არა ღმერთს?²³

ქრისტიანული ეგზეგეტიკის ტრადიციაში თავს იჩენს ამ ბიბლიური პასაჟის მრავალი განმარტება. კლიმენტი ალექსანდრიელის მოსაზრებით, „ხატისებრობის“ ფლობა მიემართება ადამიანის გონებას (νοῦς)²⁴, თუმცაღა, იგი

21 ჟურნალი ებრაული სამყარო, №12, 2014, გვ. 23

22 ხუმაში, ბერეშით, თელ-ავივი, 1988, გვ. 4

23 Шпидлик Ф., Духовная традиция восточного христианства, Москва, 2000, ст. 73

24 კლიმენტი ალექსანდრიელი, შეგონებით სიტყვა 10, PG 8, 212C-213A,

ნაშრომ „პედაგოგში“ იგივე თვისებას მიაწერს ადამიანის რეპროდუქციის უნარს²⁵.

წმინდა გრიგოლ ნოსელი თავის ნაშრომში „ქალწულე-ბისთვის“ აყალიბებს იმ მოსაზრებას, რომ მოაზროვნეობა და თავისუფალი ნება „ხატისებრობის“ აუცილებელი ატრიბუტია²⁶. ასევე ამ საკითხზე მსჯელობისას იგი სხვა ეგზეგეზას გვთავაზობს, კერძოდ, იგი ბრძანებს, რომ ღვთის ხატისებრობის საფუძველი ადამიანის სულია²⁷.

ალექსანდრიის ეკლესიის მამები და წმინდა გრიგოლ ნოსელი აყალიბებდნენ მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ რადგანაც ღმერთი სულია, ამიტომ ადამიანში ხატისებრობის საფუძველი მხოლოდ სული შეიძლება იყოს. ამის საპასუხოდ გამოჩენილი საეკლესიო მოღვაწე ეპიფანე კვიპრელი წერდა: „არ ეგების იმ ადგილის განსაზღვრა, თუ სად განსულიერდება ხატისებრობა“²⁸. ადამიანი არის შედგენილი არსება (სულისა და სხეულის მქონე) და ამიტომაც წმინდა ირინეოს ლიონელი ხატისებრობის მფლობელობაში ხორცსაც და სულსაც ერთად მოიაზრებდა: „იმის გამო, რომ ადამიანი შედგება სხეულისა და სულისაგან, ანუ მისი სრული მყოფობისაგან, აქედან გამომდინარე წარმოადგენს პიროვნებას, რომელიც წარმოაჩენს ადამიანურ ბუნებას“²⁹. ამავე მოსაზრებას ვხვდებით წმინდა გრიგოლ ნოსელთანაც, იგი გვაუწყებს, რომ ადამიანს, როგორც პიროვნულ მთლიანობას, მიემართება ხატისებრობა³⁰.

ალექსანდრიელი განმმართველები აქცენტს ადამიანის

25 კლიმენტი ალექსანდრიელი, პედაგოგი 2, 10, PG 8, 497B

26 გრიგოლ ნოსელი, ნეტარებების შესახებ 6, PG 44, 1272B

27 გრიგოლ ნოსელი, ადამიანის შესაქმისათვის 5 და 16, PG 44, 137AB

28 ეპიფანე კვიპრელი, ერესების წინააღმდეგ 70,2, 7; GCS 3 გვ. 234

29 ირინეოს ლიონელი, მხილება და დამხობა ცრუ ცოდნისა 5, 6, 1; 16, 1, 2 PG 7, 1137A

30 გრიგოლ ნოსელი, დიდი კატეხიტური სიტყვა 39, PG 45, 100 A

სულიერ სამყაროზე აკეთებდნენ, ხოლო ანტიოქიის ეკლესია უბირატესობას მეუფებას ანიჭებს და აღნიშნავს, რომ ადამიანი ღვთის მიერ მბრძანებლობს (მეუფებს) სხვა არსებებზე³¹ და ეს აზრი იუდეველთათვისაც საერთოა.

ალექსანდრიული საღვთისმეტყველო სკოლის ტრადიციით, მსგავსებისებრობას დინამიური ხასიათი აქვს. მათი გაგებით, ხატისებრობა არის განღმრთობის დასაწყისი, ეს არის ზეალსვლა ხატისებრობიდან მსგავსებისებრობამდე. ადამიანს მიეცა ხატისებრობა და მასზე აღიბეჭდა უფლის ტვიფარი, ხოლო რაც შეეხება მსგავსებისებრობას, ის მან პირადი ღვაწლით უნდა მოიპოვოს. ადამიანი შექმნილია ღვთის „ხატისებრად“ და არა „მსგავსებისებრად“, ანუ ღვთის ხატისებრობა შეადგენს მისი ბუნების თანდაყოლილ თვისებას, ღვთის მსგავსებისებრობა კი დამოკიდებულია ადამიანის უნარზე – თავის თავში ხატისებრობა თავისი პიროვნული არჩევანით განავითაროს.

ღვთის ხატისებრობის შემდეგნაირი განმარტებაც არსებობს, რომლის მიხედვითაც მასში პიროვნების „თავისუფალი ნება“³² მოიაზრება, ანუ ადამიანი შეიქმნა თავისუფალი ნების მქონედ, რომელსაც თავდაპირველად, თავის სამოღვაწეო ასპარეზზე, სამოთხეში, უფლის მცნება უნდა დაეცვა და თავისი მოღვაწეობით მის [ღვთის] მიერ ბოძებული მაღლი განევითარებინა. მკვლევარი ნონა ვერნა ჰარისონი (Nonna Verna Harrison) მართლმადიდებლურ კონცეფციას ადამიანის ხატისებრობისა და მსგავსებისებრობის შესახებ თავის სტატიაში – "The human person as image and likeness of God" – შემდეგნაირად აყალიბებს: „ეს [კონცეფცია] გახლავთ

31 Шпидлик Ф., Духовная традиция восточного христианства, Москва, 2000, ст. 74;

32 ბასილი დიდი, იმის შესახებ, რომ ღმერთი არ არის ბოროტების მიზეზი 6, PG 31, 344B; იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, 2, 12, PG 94, 920B

მრავალგანზომილებიანი და მრავალ ასპექტს მოიცავს: თავისუფლებას, პასუხისმგებლობას, სულიერ განვითარებას, დამოკიდებულებას ღმერთთან და მოყვასთან, ადამიანის ბუნების აღმატებულებას, სიწმინდეს, სამეფო ღირსებას, მღვდელმთავრობის ნებელობას შექმნილ სამყაროში, მოაზროვნეობასა და შემოქმედებითობას (ხელოვნებაში, კულტურასა და მეცნიერებაში)³³. მიტროპოლიტი ილარიონ ალფეევი ადამიანის შემოქმედებითობას შემდეგნაირად განმარტავს: „ადამიანს არ შეუძლია, არარადან (ex nihilo) რამე შექმნას, მაგრამ მას შეუძლია, ღმერთის მიერ შექმნილი მასალისაგან შექმნას, – მასალად კი მას მთელი ქვეყანა ემსახურება. იმდენად სამყარო კი არ საჭიროებს, რომ ადამიანმა ის გააუმჯობესოს, რამდენადაც თავად ადამიანს სჭირდება თავისი შემოქმედებითი უნარის გამოყენება ღმერთთან მისამსგავსებლად“³⁴.

პროფესორი გიორგი მანძარიდისი (Γεώργιος Ι. Μαντζαρίδης) თავის ნაშრომში იმოწმებს წმინდა გრიგოლ პალამას განმარტებას: „მსგავსად იმისა, რომ ღმერთი არის სამება ერთებაში, რაცაა გონება (νοῦς), ლოგოსი (λόγος) და სული (πνεῦμα), ასევეა ადამიანი ღვთის ხატისებრად შექმნილი და ადამიანური გონებიდან ლოგოსი იშვება, სული კი გამომავალია ისე, როგორც მამისაგან ძე იშვება და სულიწმიდა „გამოვალს“. ეს შედარება, რა თქმა უნდა, არაა აბსოლუტური, მაგრამ მასში სამება ღმერთის ანარეკლი იხსნება, რომელიც მის ხატისებრად არის შექმნილი“³⁵.

ადამიანი ღვთის „ხატისებრად“ იქმნება და ამ შემთხვევაში ქრისტიანული სწავლებით ეს მიემართება როგორც მამაკაცს, ისე ქალს: „შექმნა იგი“ – „ქმნა ივინი“. ამით

33 Theokritoff E. Orthodox Christian Theology, Cambridge University Press, 2009, p. 105

34 Алфеев И. Таинство веры, Издательство Московской Патриархии, Москва, 2012, ст. 80

35 Mantzaridis I. G. The Deification of man, New York, 1984, p. 18

წარმოჩენილია, ერთი მხრივ, მთელი კაცობრიობის ერთი საერთო ბუნება და, მეორე მხრივ, თითოეულ კონკრეტულ პიროვნებას შორის ჰიპოსტასური განსხვავება³⁶.

აპოკრიფულ თომას სახარებაში 118-ე ლოგიაში ვხვდებით შემდეგ პასაჟს, თუ როგორაა გნოსტიკოსი ავტორის მიერ დაკნინებული ქალი, როგორც ცათა სასუფეველის დამკვიდრებისთვის უღირსი ქმნილება, ავტორი შეგნებულად მიაწერს მაცხოვარს ამ მკრეხელურ სიტყვებს: „სიმონ პეტრემ უთხრა მათ: წავიდეს მარიამი ჩვენგან, რამეთუ ქალები არ არიან სიცოცხლის ღირსნი. იესომ თქვა: შეხედეთ, მე წარვმართავ მას, რომ გავხადო იგი კაცი, რათა ისიც გახდეს ცოცხალი სული, თქვენ, მამაკაცების მსგავსად. რამეთუ ყოველი ქალი, რომელიც გახდება კაცი, შევა ცის სასუფეველში“³⁷. ეს კი აშკარად ეწინააღმდეგება დაბადების წიგნში ნაუწყებ ბიბლიურ თხრობას იმის შესახებ, რომ ღმერთმა თავის „ხატისებრ“ შექმნა კაცობრიობა, როგორც მამაკაცი, ასევე ქალი. მოხსენიებული 118-ე ლოგია ასევე ეწინააღმდეგება პავლე მოციქულის უწყებას, რომ ღმერთში და აღთქმის შვილობის მფლობელობაში ყველა თანაბარია (გალ. 3.28-29).

ადამიანი არის იმ ხატისებრობის მატარებელი, რომლის საბოლოო მიზანი არის შემოქმედისადმი მიმსგავსება. ადამიანს არ ძალუძს ცოდვის ქმნადობით ღვთის ხატისებრობა დაკარგოს, რადგან ეს უფლის ონტოლოგიური³⁸ ძღვენია. ნებისმიერი პიროვნების მიზანი უნდა იყოს „ძე კაცისას“ მდგომარეობიდან „ღვთის ძედ“ გახდომა, რადგან ადამიანის ცხოვრებისეულ საზრისს სწორედ ეს უნდა წარმოადგენდეს.

36 Алфеев И. Таинство веры, Издательство Московской Патриархии, Москва, 2012, ст. 79

37 თომას სახარება [თარგმანი გ. კენჭოშვილის], თბილისი, 2011, გვ. 21

38 სიტყვა „ონტოლოგია“ ბერძნულია, იგი კომპოზიტია და შედგება ორი სიტყვისაგან: ἄν - მყოფი და λογία - მოძღვრება, ანუ ეს არის ადამიანის მყოფობის შემსწავლელი დარგი.

მართლმადიდებლობა
და ხელოვნება



ახალი საეკლესიო მონუმენტური მხატვრობის პირველი მცდელობა საქართველოში

თეა ინჭკირველი

მართლმადიდებლურმა ეკლესიამ ხატწერას განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიანიჭა – ხატთაყვანისცემის დაკანონებას „მართლმადიდებლობის ზეიმი“ უწოდა და მისი აღნიშვნა დიდმარხვის პირველ კვირადღეს დააწესა. ხატი, როგორც წმინდა გამოსახულება, მეშვიდე მსოფლიო საეკლესიო კრებამ ჯვარსა და სახარებას გაუთანაბრა. მაშინვე განისაზღვრა ის ერთადერთი მაჩვენებელიც, რომელიც ეკლესიას დღემდე აქვს განწესებული ხატწერისთვის, კერძოდ კი მისი ფუნქცია: ხატი მნახველში ისეთ განცდას უნდა აღძრავდეს, რომელიც გამოსახულის მიმართ თა-

ყვანისცემასა და მისი მიბაძვის სურვილს განაპირობებს¹; ამიტომაცაა, რომ საუკუნეების შემდეგ მას „ზეცის სარკმელი“² უწოდეს.

XXI საუკუნის გადასახედიდან კარგად ჩანს, რომ მხოლოდ ხატს აქვს უნარი ადამიანი იმქვეყნიურ – სასუფევლის სამყაროში „შეახედოს“ და ამ უნარს ის განაპირობებს, რომ ხატი სწორედ ამ მიზნით, ამ დანიშნულებით იქმნება; აღნიშნულ მოთხოვნას კი ხატს მხოლოდ მართლმადიდებლური ეკლესია უყენებს, მხოლოდ ეს ეკლესია განიხილავს ხატწერას ღვთისმეტყველების ერთ-ერთ ფორმად, რადგან ყველა სხვა ქრისტიანულ კონფესიაში გამოსახულება (ტაძრის კედელზე, წმინდა წიგნსა თუ დაფაზე) შინაარსის ილუსტრაციით ანდა გამამშვენებლ-დეკორატიული ფუნქციით კმაცოფილდება³. ამ ფუნქციათა შორის სხვაობა იყო მიზეზი იმ განსხვავებული ორიენტირებისა, რომლებიც კათოლიკური და მართლმადიდებლური საეკლესიო მხატვრობის შემდგომმა განვითარებამ აჩვენა. ასწლეულების განმავლობაში ჰუმანიზმის პრინციპებზე აღორძინებული დასავლური ხელოვნების გემოვნება ძლიერ გავლენით სარგებლობდა და უკვე XVII საუკუნიდან სულ უფრო მეტად იკიდებდა ფეხს ისედაც თვითმყოფადობაშერყეული რუსული და ბერძნული – უდიდესი მართლმადიდებლური ეკლესიების – მხატვრულ გემოვნებაში. ეს გავლენა იმდენად ძლიერი იყო რომ, მაგალითისთვის, რუსეთში, დღეს უკვე ხატწერის მწვერვალად შერაცხილ ანდრეი რუბლოვის ნამუშევრებს არაფრად აგდებდნენ, ხოლო ღვთისმშობლის გამოსახულების მწვერ-

1 დიდი სკულიკანონი. 1987 წლის საქართველოს ეკლესიის კალენდარი. გვ.126.

2 პავლე ფლორენსკი, „კანკელი“.

3 „ჩვენ უარყოფთ მხოლოდ გამოსახულების თაყვანისცემას და დასაშვებად მივიჩნევთ მათ ეკლესიაში არსებობას კედლების გასამშვენებლად და სათნო საქმეთა შესახებ მოვლენებისა და ხსოვნების მიზნით“; Ханс Белтинг, «Образ и культ». Москва. 2002. см. 592.

ვალად რაფაელის სიქსტის მადონას მიიჩნევდნენ⁴.

ამ ფონზე უკვე XX საუკუნის დასაწყისიდან გამოჩნდნენ ადამიანები, რომელთაც მივიწყებული რუსული საეკლესიო მხატვრობის ფესვების ძიება და მართლმადიდებლური ხატის თავისებურების შესწავლა დაიწყეს, რათა მათი თანამედროვე ხატმწერებისთვის აეხსნათ, თუ რა განსხვავებაა ხატსა და რელიგიურ სურათს შორის და რა ნიშნითაა უპირატესი მართლმადიდებლური ხატწერა ევროპული აღორძინების მხატვრობასთან შედარებით. ამ შინაარსის პუბლიკაციების ავტორი, სხვებთან ერთად, მღვდელი პავლე ფლორენსკიც გახლდათ, რომელმაც 1917-1922 წლებში ხატის ღვთისმეტყველების შესწავლას მთელი რიგი ნაშრომები მიუძღვნა. მან მართლმადიდებლური ხატის საკუთარ თვისებად „კანონიკური რეალიზმი“ და მისი „კანონიკური ფორმები“, ანუ გამოსახვის გარკვეული წესი დაასახელა. მის აზრს, რომ ხატი წმინდა რეალობის ამსახველია და ამისთვის ის საკუთარ მხატვრულ ენას ფლობს, ეკლესიის არაერთი გულშემატკივარი იზიარებდა, ზოგი კი პირიქით, საეკლესიო მხატვრობის თავიდან აღმოჩენისა და მისი განახლების დაჩქარებას შეცდომად თვლიდა...⁵ 1910-1930-იანი წლების პუბლიკაციები ნათლად მეტყველებს იმაზე, თუ რა მწვავედ იდგა საეკლესიო მხატვრობის საკითხი ჯერ კიდევ რევოლუციამდელ, შემდგომ კი უკვე გასაბჭოებულ

4 მხატვარი ვ. ვასნეცოვი 1917 წელს წერდა: „კაცობრიობის თანაგრძნობით და სიყვარულით აღვსილი მარადქალწულის თემა ჩვენს მართლმადიდებლურ ხელოვნებაში ჯერ იმ სისრულით ვერ აისახა, როგორც დასავლეთის მხატვრებმა მიწიერი დედა-ქალწულის ასახვა შესძლეს თავიანთ მადონებში. ეს, ვფიქრობ, მომავალი მართლმადიდებელი გენიალური მხატვრის ამოცანაა“; «Божественный смысл икона»; Православная икона. Канон и стиль. Москва, 1998. см. 124.

5 მაგ. 1914 წელს ჟურნალი „სოფია“ თანამედროვეებს ძველი რუსული ხატებისადმი „არაუნაგარო“ მიმართების – საჩქაროდ აჩვენოს გზა ახალი ხატწერისათვის – იმ საფრთხეზე მიუთითებს, რამაც, შესაძლოა, ეს ახალი ხელოვნება სწორი გზიდან ააციდინოს კიდევ (იხ. «Небезкорыстное»; «София» № 2; 1914. см. 62-63).

რუსეთში. მხოლოდ 1930-იანი წლებიდან, იმ რეპრესიების გამო, რომელთაც მრავალთა შორის მღვდელ პავლე ფლორენსკის სიცოცხლეს შეეწირა, ამ პროცესმა რუსი არისტოკრატიისა და მრევლის უდიდეს ტალღასთან ერთად პარიზში გადაინაცვლა.

უკვე 1927 წლიდან პარიზში რუს ემიგრანტთა საზოგადოება დაარსდა და მას „იკონა“ ეწოდა. ერთი მხრივ, ეს სახელი მართლაც იყო მისი საქმიანობის გამომხატველი, – ამ საზოგადოების შემქმნელნი მთავარ მიზნად ხომ რუსული ხატის შესახებ ცოდნის გავრცელებას ისახავდნენ; მეორე მხრივ კი სახელი „იკონა“, ისევე, როგორც თავად ხატწერა, რუსი ემიგრანტებისთვის საკუთარი იდენტობის შენარჩუნების საუკეთესო საყრდენად იქცა. ხატი („იკონა“), როგორც მართლმადიდებლობის ექსკლუზიური საკუთრება და, ამავე დროულად, რუსული კულტურის მწვერვალი, რელიგიისა და ხელოვნების დაისით შეწუხებულ ევროპაში მათ მშობელი რუსეთის თვითმყოფადობის ერთგვარ სიმბოლოდ დაინახეს. ამპირობებში კიდევუფრო მეტად და ახალი შემართებით გაიშალა როგორც თეორიული, ისე პრაქტიკული საქმიანობა საეკლესიო მხატვრობის, უფრო კი რუსული საეკლესიო მხატვრობის მიმართულებით. 1927-1950 წლებში წაკითხულ მოხსენებათა შორის შეხვდებით ბიზანტიური, რუსული, სერბული, ბულგარული, ათონური ხატწერის ანალიზს, ზოგიერთი ხატის იკონოგრაფიული თავისებურების, კანონიკის, სტილის, ტექნიკისა და ტექნოლოგიის საკითხებს... ამ ვითარებაში მეცნიერთა, სასულიერო პირთა, ხატმწერთა კრებულმა, რომელნიც რუსეთში დაწყებული ახალი თაობის ღვთისმეტყველთა გაკვალული გზით მიიწევდნენ მართლმადიდებლური ხატწერის ფენომენის აღმოჩენისკენ, შემუშავეს და ჩამოაყალიბეს კიდევ ის საფუძვლები, რომლებმაც განსაზღვრა ახალი ხატწერის პრინციპები. ფუნდამენტური ნაშრომი, რომელშიც თავმოყრილია ხსე-

ნებული გამოცდილება, ლეონიდ უსპენსკის ეკუთვნის და „მართლმადიდებლური ხატის ღვთისმეტყველება“ ეწოდება. ეს ნაშრომი დღემდე რჩება ხატის უმთავრეს სახელმძღვანელოდ და მასში მკაფიოდაა განსაზღვრული, თუ რა ანიჭებს ხატს ხატობას – ეს კი სიმბოლური რეალიზმის ენაა, ანუ გამოსახვის ხერხების გარკვეული სიმრავლე⁶. საბოლოოდ ლეონიდ უსპენსკიმ, პავლე ფლორენსკის კვალად, ახალი ხატწერის ეტალონად XIV–XV საუკუნეების რუსული საეკლესიო მხატვრობა დასახა და რუსული ხატწერის შემდგომი განვითარებაც ამ მიმართულებით წარიმართა – მისი გადარჩენა და განვითარება ხომ საბჭოთა ათეისტური რეჟიმის მძვინვარების პერიოდში სწორედ ემიგრაციაში მოხდა. თავად რუსეთში კი მხოლოდ ერთეული ხატმწერები, ფაქტობრივად იატაკქვეშეთში, ძველი კულტურული მემკვიდრეობის დაცვისა და რესტავრაციის საფარქვეშ თუ ახერხებდნენ მუშაობის გაგრძელებას, ვიდრე 1980–იან წლებამდე.

XX საუკუნის შუახანებში განსაკუთრებული სიმძაფრით იჩინა თავი დასავლეთ ევროპის ეკლესიებში მართლმადიდებლური ხატების, ე.წ. ბიზანტური სტილის ხატწერის ნიმუშების მომრავლებამ. ზემოხსენებულ პავლე ფლორენსკის ლექსიკონს თუ დავესესხებით, ალბათ „მართლმადიდებლური გემოვნება“ იყო ის საუცხოო რამ, რითაც „იკონამ“ ხელოვნების მოყვარულთა ყურადღება მიიპყრო. ამ საზოგადოების საქმიანობის ამსახველი ქრონიკა ადასტურებს, თუ რაოდენ ფართო ინტერესი არსებობდა მათი

6 „ხატობრიობა მდგომარეობს უპირატესად იმაში, თუ როგორ (ხაზგასმა ავტორისა; თ.ი.) გამოისახება ეს სიუჟეტი, ანუ იმ ხერხებში, რომლებიც მიუთითებს გამოსახვის სიწმინდეზე. ...ფერის, ფორმის, ხაზის, თავის მხრივ, ერთადერთი მხატვრული ენის, სიმბოლური რეალიზმის მეშვეობით ჩვენ წინ იშლება ადამიანის, როგორც ღმერთის ტაძრის სულიერი სამყარო“; Л. Успенский. «Богословие иконы православной церкви». Московский патриархат. 1989; გვ.138, 143.

აქტივობის მიმართ იმ დროის ხელოვნების მექაში – პარიზში. ამ მოვლენის მასშტაბის წარმოსადგენად იმის გახსენებაც კმარა, რომ რუსი მართლმადიდებელი ემიგრანტების მიერ ათეულობით ეკლესია მოიხატა და ასეულობით ხატი დაიწერა. ძნელი წარმოსადგენია, რომ ამ ფაქტის გამომწვევ მრავალ მიზეზთა შორის ერთი მაინც არ ყოფილიყო ევროპულ მრევლში არსებული საკრალური ხელოვნების მოთხოვნილება, მაგრამ, ვფიქრობთ, ხატის პოპულარობის მთავარ მიზეზად მაინც ის კულტურული პროცესები იქცა, რომელთაც განსაზღვრავს XX საუკუნის დასავლეთ ევროპის სახვითი ხელოვნებაცა და მისი სულიერი ცხოვრების სხვა ასპექტებიც; თუმცა, მოდერნიზმის ახალი ფორმებით მოხიბლულთა ინტერესის გარდა, მართლმადიდებლური ხატის ხელახალი აღმოჩენა და დაფასება საკვირველი სიზუსტით პასუხობდა იმ პრობლემებსაც, რაც მეორე უდიდესი მართლმადიდებლური ქვეყნის, – საბერძნეთის ხატწერას ჰქონდა.

საბერძნეთში ჯერ კიდევ 1837 წლიდან გახსნილმა სამხატვრო სასწავლებელმა დასავლური მხატვრობის დამკვიდრებას იმდენად შეუწყო ხელი, რომ ბერძნული ხატწერა (განსაკუთრებით, მხატვრული სტილით) მთლიანად გერმანული აკადემიური სკოლის გავლენით იმართებოდა; ამდენად, მუსლიმთა მრავალწლიანი უღლის ქვეშ ისედაც შეჭირვებული ქვეყნის ეკლესიასაც ასევე აწუხებდა ის ამსოფლიური სული, რომელიც მის ხატწერას შეჰპაროდა. ამ სენისაგან ბერძნული საეკლესიო მხატვრობის გაწმენდა და ნამდვილ, საკრალურ ხელოვნებასთან მისი დაბრუნება მხოლოდ რეფორმების გზით უნდა განხორციელებულიყო და ასეთ რეფორმატორად ბერძენი ხატმწერი ფოტის კონტუგლუ გამოჩნდა, რეფორმის მოტივაცია კი მასში ათონის მთის მონახულებამ და ძველი ბიზანტიური ხატების ხილვამ განაპირობა. ბიზანტიურ ხელოვნებას ის „ხელოვნებათა ხე-

ლოვნებას“ უწოდებდა, ხოლო ხატის ფერებსა და ფორმებს – „მისტიკურს“⁷. თანამედროვე ბერძენი მეცნიერები თავიანთი ქვეყნის ხატწერას პრე-კონტუგლუსა და პოსტ-კონტუგლუს ეპოქებად ჰყოფენ და მას ახალი ბერძნული ხატწერის მამამთავრად მიიჩნევენ.

ფოტის კონტუგლუმ ჯერ კიდევ 1948 წელს პარიზში პირველად დასტამბული ლეონიდ უსპენსკის შრომები თავად თარგმნა ბერძნულად და ორჯერ გამოსცა ათენში. ვფიქრობთ, ეს შემთხვევითი არაა, რადგან კონტუგლუს რეფორმატორული პრინციპები არსებითად ემთხვევა რუსული ხატწერის პარიზული სკოლის პრინციპებს, რაც, თავის მხრივ, ამ ორი მართლმადიდებლური ქვეყნის ხატწერის მთავარი და უმწვავესი პრობლემითაა განპირობებული. ამ პრობლემას ორივე შემთხვევაში ერთი ძირი აქვს: როგორც რუსეთში, ისე საბერძნეთში, დასავლური ხელოვნების გავლენამ საეროდან საეკლესიო მხატვრობაშიც შეაღწია, რითაც მართლმადიდებლური ეკლესიის ღვთისმსახურების ერთ-ერთ სახეს – ხატწერას – გადაგვარების საფრთხე დაემუქრა. ხატწერის, როგორც საეკლესიო ხელოვნების ფუნქციის წარმოჩენა და მისი შემდგომი განვითარების გზა, შესაბამისად, დასავლურ ხელოვნებასთან შეპირისპირებით, მასთან რადიკალური სხვაობის ნიშნით ყალიბდებოდა. ამიტომაცაა, რომ როგორც პავლე ფლორენსკის, ისე ლეონიდ უსპენსკისა და თავად ფოტის კონტუგლუს ნაშრომები ბიზანტიური ხატისა და რენესანსული სურათის დაპირისპირებაზეა აგებული; წარმოჩენილია ის მხატვრული ფორმები, რომლებიც ხატს სწორედ ამ მხატვრობისგან – „რენესანსული“ სურათისგან – განასხვავებს და სწორედ ამ ნიშნით დადგენილი ნორმები, ე.წ. „სიმბოლური რეალიზმის

7 „Byzantine Art in Greece“ by Constantine Cavarnos; New York, 1957. გვ. 24, 66.

ენა“, რუსული და ბერძნული ხატწერის კანონიკურობის კრიტერიუმად იქნა მიჩნეული XX საუკუნის შუახანებიდან, ვიდრე დღევანდლამდე.

საქართველოში, სადაც საეკლესიო მხატვრული შემოქმედება სათავეს მაცხოვრის ხელთუქმენელი ხატიდან ითვლის და უკლებლივ ყველა დარგს მოიცავს, ხატის რაგვარობის საკითხი ცალკე სამსჯელო საგნად არასოდეს გამხდარა. ზოგადად კი, თუ ერთმორწმუნე რუსი ელჩების ჩანაწერებით ვიმსჯელებთ, ქართული ეკლესიის ღვთისმსახურების ტრადიციაში გამოხატვის ამა თუ იმ კონკრეტულ ფორმას, როგორც ეტყობა, იმგვარი დატვირთვა არასდროს ენიჭებოდა, როგორც თავად ისინი, - მეზობელი მართლმადიდებლები განიცდიდნენ. ამიტომაც აკვირვებდათ ბევრი რამ და მიაჩნდათ კიდევ, რომ „სწორი“, მართებული, ნამდვილი მართლმადიდებლური ღვთისმსახურებისთვის სტილსა და ფორმას უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა. ალბათ ამიტომაც მათ მისიებს საქართველოში, რომლებიც XVII საუკუნიდან იწყება, „მართლმადიდებლური სარწმუნოების გამოსწორება“ (чтобы исправить веру православную) ევალებოდა; რაც, როგორც დღევანდელი გადასახედიდან მოჩანს, ის გახლდათ, რომ ღვთისმსახურებისა და, ზოგადად, საეკლესიო ცხოვრებისა თუ მოწყობის ყოველი დეტალი მათთვის ჩვეულ, რუსულ ყაიდაზე უნდა გამართულიყო. ამ მიზნით, ელჩების გარდა, რუსეთიდან იგზავნებოდნენ ხატმწერებიც; შესაბამისად, მათ შემოჰქონდათ თავიანთი სახატე მასალებიც და ტექნოლოგიაც. მალე ბევრი ქართული ტაძრის შუასაუკუნოვანი მოხატულობა თეთრად გადაღებეს, ახალი ტაძრები რუსული არქიტექტურით ააგეს, ხოლო ახალი მოხატულობები რუს ხატმწერებს შეასრულებინეს. მიუხედავად იმისა, რომ რუსეთის ეკლესიისგან საქართველოში, როგორც იმპერიის პროვინციაში, საერთოდ ნაკლები კვალიფიკაციის პირები იგზავნებოდნენ,

ზოგი მხატვარი, მაგალითად, გრიგოლ გაგარინი და მიხაილ ნესტეროვი, რომელთა ნამუშევრები ქართული მონუმენტური მხატვრობის ისტორიასაც შემორჩა, თავიანთ სამშობლოშიც დიდად იყვნენ სახელგანთქმულნი. შიომღვიმის ღვთისმშობლის მიძინების ტაძრისა (მხატვარი ნიკოლოზ ანდრეევი) და აბასთუმნის წმ. ალექსანდრე ნეველის სახელობის ტაძრის (მხატვარი მიხაილ ნესტეროვი) მოხატვით, 1904-1905 წლებში ფაქტობრივად დასრულდა ქართულ საეკლესიო მხატვრობაში რუსი მხატვრების მოღვაწეობის ხანგრძლივი ეტაპი.

თბილისის ქაშვეთის ტაძარი პირველია, რომლის პროექტი ქართულმა საზოგადოებამ თავად შეარჩია და, ეგზარქოსის დიდი წინააღმდეგობის მიუხედავად, ააგო კიდეც 1904-1910 წლებში. როგორც მანამდე, ისე ამ პერიოდში, თბილისში ტაძრები რუსული არქიტექტურით შენდებოდა (ღვთისმშობლის, ალექსანდრე ნეველის, იოანე ღვთისმეტყველის, მიხეილ ტვერელის), ქაშვეთი კი ქართული ხუროთმოძღვრების კლასიკური ნიმუშის, XI საუკუნის სამთავისის ტაძრის ასლს წარმოადგენს. მისი აღმართვა ეროვნული გამოღვიძების დასაწყისად იქცა; არც ტაძრის კურთხევის (სათფურების) ცერემონიას ჩაუვლია ინციდენტის გარეშე – რუსული და ქართული სამგალობლო გუნდების დაპირისპირება იმის ფაქტობრივ ილუსტრაციად იქცა, რომ მოვიდა დრო, ქართულ ეკლესიაში ღვთისმსახურება ქართული გალობით გამშვენებულიყო. ამდენად, ქაშვეთის მოხატვის საკითხმა პრინციპული მნიშვნელობა შეიძინა, – ის უსათუოდ ქართული უნდა ყოფილიყო. მოხატვა მშენებლობის დასრულებისთანავე ვერ მოხერხდა, რაც დიდად აწუხებდა ამ ტაძრის მღვდელმსახურსა და მშენებლობის აქტიურ მონაწილეს, კალისტრატე ცინცაძეს; თუმცა, გამოხდა ხანი და 1947 წელს, უკვე საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა კალისტრატემ ქაშვეთის მოხატვა ლადო გუდიაშვილს დაუკვეთა.

ძნელი წარმოსადგენია 1940-იან წლების საქართველოში სხვა მხატვარი, რომელიც ამ საქმეში გუდიაშვილს კონკურენციას გაუწევდა. მას საკუთარი თავი ძველი ქართველი ოსტატების მემკვიდრედ მიაჩნდა; ჯერ კიდევ ბავშვობაში, გელათის საკურთხეველში გამოსახული ღვთისმშობლის ნახვამ გადაწყვიტა მისი პროფესიული არჩევანიცა და შემოქმედების მთავარი თემაც: გუდიაშვილი უკვე საყოველთაოდ იყო აღიარებული, როგორც „მხატვრული ქართულობის“ მაძიებელი მხატვარი, რომლის შემოქმედებაც სათავეს ქართული ფრესკიდან იღებს, ხოლო მთავარ თემად ახალგაზრდა ქალის სახეს ირჩევს, რაც მთელი მისი ხანგრძლივი ცხოვრების ბოლომდე რჩება სიწმინდის, წარსულის, სამშობლოს, მშვენიერების, და ყოველივე ამადღებულის უცვლელ სიმბოლოდ. გუდიაშვილი ამ დროისთვის კარგად გამოცდილი მონუმენტალისტი იყო, ექვთიმე თაყაიშვილის თაოსნობით მოწყობილი ექსპედიციების დროს შუასაუკუნოვანი მოხატულობების შესწავლა და ასლების კეთება საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მისთვის უმთავრეს სკოლად იქცა; მას უკვე თავად ჰქონდა შესრულებული რამდენიმე დიდი ზომის ფრესკა და ასწავლიდა მონუმენტურ მხატვრობასა და კომპოზიციას სამხატვრო აკადემიაში, მაგრამ უმნიშვნელოვანესი, ალბათ, მაინც მისი ევროპული გამოცდილება გახდა; 1919-1926 წლებში, გუდიაშვილი, რამდენიმე სხვა მხატვართან ერთად, ცხოვრობდა და სწავლობდა პარიზში, სადაც დიდ წარმატებას მიაღწია, კერძოდ: ეზიარა ევროპული ხელოვნების შედეგებსა და კლასიკური მხატვრობის საფუძვლებს, გაეცნო თანამედროვე მხატვრობის ბოლო ტენდენციებს და ევროპულ სახელოვნებო სივრცეში თვითმყოფადი, ჩამოყალიბებული მხატვრის სახელი დაიმკვიდრა.

ქაშვეთის მოხატვა სრულად იყო დაგეგმილი. მხატვარს მთელი ტაძრის დეკორირების ესკიზები ჰქონდა გა-

მზადებული, რომელთა უმეტესობა, პატრიარქის სურვილის მიხედვით, საქართველოს ეკლესიის ისტორიას ასახავდა; საკურთხეველში კი „ღვთისმშობლის დიდებისა“ და „მოციქულთა ზიარების“ გამოსახვა გადაწყდა. ბემის⁸ კედლებზე ხარების კომპოზიცია გადანაწილდა, საკურთხევლის შუბლზე კი მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატის ამალღება დაიხატა, რაც, თავის მხრივ, ტაძრის დეკორირების დაკანონებულ პროგრამას სრულად ესადაგებოდა, ხოლო სტილის თვალსაზრისით, საყრდენ ნიმუშად ახტალის ტაძრის XIII საუკუნის მოხატულობიდან „მოციქულთა ზიარების“ კომპოზიცია შეირჩა, რათა დაცული ყოფილიყო მთავარი ამოცანა – ახალი მოხატულობის თვალსაჩინო კავშირი ქართული საეკლესიო მხატვრობის ტრადიციასთან.

მოხატვის პროცესი ცხრა თვეს გაგრძელდა. მოესწრო მხოლოდ საკურთხევლის მოხატვა. შემდეგ მხატვარს მუშაობა შეაჩერებინეს, მოხატულობას საბურველი ჩამოაფარეს, გუდიაშვილი მხატვართა კავშირიდან გარიცხეს, სამხატვრო აკადემიიდან დაითხოვეს, ყოველგვარი დაკვეთა შეუწყვიტეს და რამდენიმე წელი სრულ იზოლაციაში მოაქციეს. მხოლოდ 1970-იანი წლების ბოლოს ახლად აღსაყდრებულმა პატრიარქმა ილია მეორემ შესთავაზა მას, დაესრულებინა ქაშვეთის მოხატვა, მაგრამ ამის „უფლებას“ უკვე ასაკი აღარ აძლევდა.

დღეს დაბეჯითებით ძნელი სათქმელია, თუ როგორ მიიღო ეს მხატვრობა საზოგადოებამ. გუდიაშვილზე გამოქვეყნებული მონოგრაფიები და პუბლიკაციები იმ პერიოდს ეკუთვნის, როცა ამაზე ვერ საუბრობდნენ. ზეპირი გადმოცემით, მხატვრობას აზრთა სხვადასხვაობა გამოუწვევია.

8 ბემა – გუმბათქვეშა და საკურთხევლის ნახევარსფეროს შორის სივრცე ჯვარგუმბათოვან ტაძრებში.

ხელოვნებათმცოდნეთა შორის ყველაზე ყურადსაღები ვახტანგ ბერიძის აზრია: „გუდიაშვილი თავისუფლად მოეკიდა საუკუნეების მანძილზე შემუშავებულ სიუჟეტებსა და იკონოგრაფიულ კანონებს და „თავისი“ მხატვრობა შექმნა“⁹. უფრო მნიშვნელოვანი კი ის შეფასებაა, რომელიც პატრიარქ კალისტრატეს არქივში ინახება, კერძოდ, პატრიარქთან დაახლოებული პირის, თბილისში მცხოვრები რუსი მწერლის, ანატოლი ფოკინის ხელნაწერი, რომელშიც ქაშვეთის მოხატულობის ანალიზი და შეფასებაა მოცემული. მთავარი ისაა, რომ გადმოცემით, ეს ხელნაწერი სწორედ პატრიარქ კალისტრატეს პოზიციას გამოხატავს. მასში, ისევე როგორც ხელოვნების ისტორიკოსთა შეფასებებში, აღნიშნული და დაფასებულია ამ მოხატულობის ორიგინალური მხატვრული ხასიათი, მოწონებული და შექცეულია მხატვრის გამბედაობა, ახლებურად გადაწყვიტოს მოცემული ამოცანა და, რაც ყველაზე საგულისხმოა, სწორედ მართლმადიდებლური ეკლესიის ტრადიციად არის გააზრებული ის მიდგომა, რომ გუდიაშვილმა ე.წ. „ახალი მხატვრობა“ შექმნა. „წმინდა წერილის ჭეშმარიტება უცვლელია, ადამიანის ქმნილება – ტაძრები და ხატები კი მლოცველს მათთვის გასაგები ენითა და გამოსახულებებით ესაუბრებიან... გუდიაშვილის ფუნჯმა ბევრისთვის უჩვეულო ახალ ხელოვნებას გაუკვალა გზა ტაძარში. ისევე, როგორც ლოცვაში, საეკლესიო მხატვრობაშიც გვმართებს დავემორჩილოთ არა საკუთარი უძლურების, არამედ ღვაწლისკენ მოწოდების ძახილს და მარადისის ნათლით შევეგებოთ და შევურიგდეთ ახალ განსაცდელს. ეს ყოველთვის ასე იყო მართლმადიდებლურ ეკლესიაში. ამ თვალთახედვით გუდიაშვილის ნაშრომი ქაშ-

⁹ ვ. ბერიძე. „გუდიაშვილი“. ხელოვნება. თბილისი, კორვინა - ბუდაპეშტი. 1975. გვ. 50.

ვეთის ეკლესიაში სრულადაა გამართლებული“¹⁰.

მშენებლობის, მოხატვისა თუ ტაძრის მოწყობის საქმეში ქაშვეთის მოამაგენი სიცოცხლის ბოლომდე იყვნენ კალისტრატე ცინცაძე და დიმიტრი ლაზრიშვილი. იყო ეპიზოდი, როცა ქაშვეთს „ჭივიენის სახლად“ გადაკეთება ემუქრებოდა, რასაც ტაძარი პატრიარქ კალისტრატეს ძალი-სხმევის გარეშე, ალბათ, ვერც გადაურჩებოდა. ამიტომაც აზრი, რომ მათი სახეები მოხატულობაში ყოფილიყო აღბეჭდილი, ბუნებრივიცაა და კანონიკურიც, რადგან ქტიტორთა და იერარქთა გამოსახვა ტაძრის კედლებზე უძველესი ტრადიციაა. ბევრი მიზეზის არსებობაა დასაშვები იმის ასახსნელად, თუ რატომ მოხდა ამ მღვდელმთავართა სახეების გამოსახვა მოციქულთა ზიარების სცენაში. ეს სცენა ბოლოს შესრულდა. მაშინ, ალბათ, უკვე ყველა ხვდებოდა, რომ ქაშვეთის დეკორირებას დასრულება არ დასცალდებოდა და მღვდელმთავართა ცალკე, თავის შესაფერის ადგილზე გამოსახვა ვედარ მოხერხდებოდა. მოხატულობის ესკიზს გუდიაშვილმა ფანქრით მიაწერა: „შესრულების დროს ტიპაჟი შეცვლილი იყო. ფილიპეს სახის მაგიერ დავხატე კათალიკოს კალისტრატეს სახე. (...) ანდრიას მაგივრად — დეკანოზი დიმიტრი ლაზრიშვილის სახე. ეს იყო მათი წადილი. ლ.გ. ლადო გუდიაშვილი, 1947 წ.“ წარწერა ამბობს, ეს თავდაპირველი ჩანაფიქრი კი არ ყოფილა, უშუალოდ ადგილზე მუშაობისას გადაწყდა ტიპაჟის შეცვლა; და კიდევ, ეს თავად მღვდელმთავართა გადაწყვეტილება იყო და მხატვარი მათ ნებას დაჰყვა, რაც, ჩანს, მნიშვნელოვანი სათქმელია მისთვის, რაკი საგანგებოდ დაწერა ეს ტექსტი მხატვრულად დასრულებული ესკიზის მინდორზე, სადაც ფილიპე და ანდრია მოციქულების

10 კალისტრატე ცინცაძის არქივი. N116; „Новая живопись и традиции храмоукрашения“.

სახეები მართლაც განსხვავდება იმისგან, რაც ქაშვეთის საკურთხეველშია გამოსახული. ამ დეტალებით ჩანს, რომ ქაშვეთის მოხატულობა, რომელიც დღესაც მრავალთაგან ლადო გუდიაშვილის საავტორო ნაწარმოებად განიხილება, უფრო მეტად, უფრო მჭიდროდაა დაკავშირებული იმდროინდელი ქართული ეკლესიის საჭეთმპყრობელთა სურვილებთან. დღევანდელი გადასახედიდან საკვირველიც კია, XX საუკუნის შუახანებში, საეკლესიო ცხოვრებასა და განათლებას მოწყვეტილი, პოსტიმპრესიონიზმისა და მოდერნიზმის ღირებულებებით გაჯერებული ევროპული სახელოვნებო სივრციდან სამშობლოში დაბრუნებული, უკვე საერთაშორისო ასპარეზზე წარმატებული მხატვარი, როგორი სიხარულითა და მორჩილებით იღებდა ყველა რჩევას თუ კრიტიკას, რომლებიც დამკვეთი მღვდელმთავრებისგან მოდიოდა. ერთი მოგონების თანახმად, გუდიაშვილს ღვთისმშობლის ფიგურის ესკიზიც თავიდან დაუხატავს, რადგან პატრიარქს ის მეტისმეტად მიმზიდველი და მომხიბვლელი მოსჩვენებია¹¹.

ეს ის ეპიზოდებია, რომლებიც დამკვეთსა და შემსრულებელს შორის განსხვავებულ პოზიციას აღგვიწერს, რაც, როგორც წესი, პატრიარქის ნებისაებრ წყდებოდა. თავად მოხატულობა და მისი ანალიზი კი იმას გვიჩვენებს, თუ როგორი თანხმიერი იყო ეს კავშირი და რა შესძინა მან ქართულ მრავალსაუკუნოვან საეკლესიო მხატვრობას.

ფაქტი, რომ 1947 წელს, სტალინის მმართველობის ხანაში, დიდი სამამულო ომის დასრულებისთანავე, თბილისში, რუსთაველის გამზირზე ტაძარი მოიხატა, მართლაც იმდენად შესანიშნავი და უცნაურია, რომ ბოლო დრომდე ქაშვეთის მოხატულობის ლამის უმთავრეს ღირსებად სა-

11 ა. ვართავავა. როგორ ცხოვრობენ ფრესკები. თბილისი. 1991. გვ.75.

ზოგადობებისთვის მისი შესრულების თარიღი რჩებოდა. არადა, სხვა თუ არაფერი, ეს ერთადერთი მონუმენტური მხატვრობაა საქართველოში, რომელიც ენკაუსტიკის ტექნიკითაა შესრულებული (მიუხედავად იმისა, არის თუ არა ეს ე.წ. კლასიკური ენკაუსტიკა). ფაქტია, რომ გუდიაშვილმა მცდელობა არ დააკლო და მოხატვის ფაქტობრივად ახალი ტექნოლოგია შექმნა, რომლის შედეგად ფრესკის ისეთი ფაქტურა და ტექსტურა მიიღო, ანალოგი რომ არ მოეძებნება¹².

მხატვრული გადაწყვეტის მხრივ კი ეს მოხატულობა საინტერესო და მნიშვნელოვანი იმითაა, რომ საკურთხეველს იკონოგრაფიული პროგრამის ფარგლებში მოაქცევს და ასახავს იმ რელიგიურ განცდას, რომელსაც საკუთრი მოძებნილი სახვითი ხერხებით გამოხატავს ოსტატი, ხოლო საღვთისმეტყველო და ესთეტიკური მხრივ კი სრულადაა მისაღები ეკლესიის მესვეურთათვის.

როგორც აღვნიშნეთ, ქაშვეთის საკურთხეველში „ღვთისმშობლის დიდება“ და „მოციქულთა ზიარება“ გამოისახა. ეს ორი დამოუკიდებელი კომპოზიციაა და ტრადიციულად ორ რეგისტრადაა ხოლმე წარმოდგენილი. „ღვთისმშობლის დიდების“ სცენა აღსაყდრებული ჩვილედი ღვთისმშობლის გამოსახვას გულისხმობს, აქეთ-იქიდან მთავარანგელოზთა ფიგურებით. მიუხედავად იმისა, რომ ეს სქემა საუკუნეების განმავლობაში თითქმის უცვლელია

12 „ქაშვეთი ენკაუსტიკის წესით უნდა მოხატულიყო. ცხელი, ადუღებული ფერებით. იგი ბიზანტიელებმა გამოიგონეს... ძალიან კარგია იმ მხრივ, რომ საუკუნეებს უძლებს; მაგრამ როგორ უნდა გვეშოვნა საამისო სათანადო მასალა... ფერადი ფხვნილები, რომლებითაც სითხე ზავდება, ჩვენში მაშინ თითქმის სულ არ არსებობდა. ძებნა-ძებნით მივაკვლიეთ ძველ მღვებავებს, მათი დახმარებითა და რჩევით შევაზავეთ მცენარეთა ფერები... ზოგი ფხვნილი მწერებისგან მზადდება. ყველა ეს ფხვნილი ავურიეთ თაფლის ფიჭაში... გავალხვეთ და დავიწყეთ მუშაობა“. ლადო გუდიაშვილი. „მოგონებების წიგნი“. თბილისი. 1979. გვ. 86.

მთელი სამართლმადიდებლო სამყაროსთვის, ძველი ნიმუშების უმეტესობა საკუთარი, გამორჩეული მხატვრული ზემოქმედობით ხასიათდება, რაც ამა თუ იმ ეპოქის, ქვეყნისა თუ ოსტატის პრიორიტეტებით აქცენტების შერჩევაში გამოიხატება. სწორედ განსხვავებული მხატვრული შესაძლებლობები განაპირობებს, ჩვეულებრივ, იმ მრავალფეროვნებას, რომელიც ამ ერთი თემის – ზეცათა დედოფლად წარმოდგენილი ღვთისმშობლის – ესოდენ განსხვავებულ ვიზუალურ ინტერპრეტაციებს იძლევა.

გუდიაშვილმა, უპირველესად, მთელი საკურთხევლის მოხატულობა ერთ კომპოზიციად გაიაზრა, რაშიც ნამდვილად ევროპაში ნანახი მოხატულობები დაეხმარა; კონქში გამოსასახი ღვთისმშობელი მთლიანი მოხატულობის ცენტრად აქცია, სარეგისტრო გამყოფ ხაზებზე უარი თქვა და ორივე სცენას ერთიანი ფონი შეურჩია, ამიტომაც „ღვთისმშობლის დიდებას“ და „მოციქულთა ბიარებას“ მნახველი ერთ მთლიან თემად აღიქვამს. ეს თემა არის სამოთხე, რომელიც ყოვლადწმინდა ქალწულის საბრძანებელს წარმოდგენს. მისი სადედოფლო პატივის ატრიბუტის – ტრადიციული ტახტის – ნაცვლად მხატვარმა ყოვლადწმინდა ქალწული ღრუბლებზე გადაფენილ მოქარგულ ხალიჩებზე ფეხმორთხმით მჯდომი, ყრმასთან ერთად დახატა, რითაც სამოთხისმიერი შვებისა და ნეტარების განცდას გაუსვა ხაზი, ფონად კი თვალწარმტაცი ბუნების პეიზაჟი გადაშლილი, რომლის დეტალებშიც უმალვე ამოიცნობთ საქართველოს მთებს, ტაძრებს, ქალაქურ აივნებს... აქვეა ორნამენტული ხვიებითა და ბროწეულის ნაყოფებით დამშვენებული აყვავებული ფანტასტიკური მცენარეები; ამ სამოთხეს არც თავისი ფრინველები აკლია და არც ოქროსფერი ვარსკვლავები; ტრადიციული, ლორონიანი მთავარანგელოზების ნაცვლად კი გირლანდებიანი მფრინვალი ანგელოზები გარშემო უვლიან ღვთისმშობელს და ასე გა-

ნადიდებენ მას. ამ სცენის შემხედვარე მლოცველი უპირველესად იმას იფიქრებს, მხატვარმა ზედმიწევნით ზუსტად გამოსატაო ის პირველქმნილი ედემის ბაღი, რომელიც ღმერთმა ცოდვამდელი ადამიანისთვის შექმნა და წმ. იოანე დამასკელს ასე დაწვრილებით რომ აქვს აღწერილი: „ესე იგი, იყო დიდებული სამოთხე, ხელითა ღმრთისაჲთა დასხმული ედემს, ყოვლისა ნუგეშინისცემისა და შუებისა საუნჯე, /რამეთუ ედემი „შუებად“ ითარგმანების/ აღმოსავალით-კერძო უმაღლეს ყოვლისა ქუეყანისა მდებარე, კეთილად შეზავებული და ჰაერითა წულილითა და წმიდითა განბრწყინებული, ნერგთა მიერ მარადის ყუავილოანთა ვარჯოანი, სულნელებითა აღსავსე, ნათლითა გარდაცემული, ზესთა აღმატებული სიკეთესა ყოვლისა გრძნობადისა ხილვისა და მოგონებისასა“.¹³ გრძნობადი განცდის გამოწვევას არ მორიდებია გუდიაშვილი, მით უფრო, რომ ეს განცდა სამოთხისმიერი ნეტარების გამომხატველი უნდა ყოფილიყო; ამიტომაც „მოციქულთა ზიარების“ სცენაც, რომელიც მხატვრულად „ღვთისმშობლის დიდებას“ უერთდება, – ტრადიციული, მაცხოვრის გამომხსნელი მსხვერპლის ზიარების ნაცვლად, – „საიდუმლო სერობის“ განცდას უფრო გადმოსცემს, როცა მაცხოვარი მოციქულებს სასუფეველს აღუთქვამს, ისინი კი სასურველი ძღვენის მისაღებად კიბის საფეხურებით მისკენ მალლა ადიან და უკვე განიცდიან მომავალი ნეტარების მოლოდინს, რომლის კულმინაცია უფრო ზემოთ, ღვთისმშობლის გარემოში იხსნება; მესამე სცენაც, „ხარებაც“, მთავარ თემას პასუხობს: ღვთისმშობლის ნეტარებით სავსე სახე, დახუჭული თვალებითა და ღიმილნარევი ტუჩებით, იმ განცდას ასახავს,

13 წმ. იოანე დამასკელი. მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა. თბილისი. 2000. გვ.104.

მარიამი ცოტა მოგვიანებით, ელისაბედთან შეხვედრისას რომ გამოთქვამს: „ადიდებს სული ჩემი უფალსა, და განიხარა სულმან ჩემმან ღმრთისა მიმართ, მაცხოვრისა ჩემისა, რამეთუ მოხედნა სიმდაბლესა ზედა მხევლისა თვისისასა; რამეთუ აჰა ესერა ამიერთგან მნატრიდენ მე ყოველნი ნათესავნი“ (ლუკ. 1; 46-48).

ასე რომ, გუდიაშვილმა ქაშვეთის მთელი საკურთხეველი, პატრიარქის თანხმობითა და მონაწილეობით, სამოთხის ამსახველი მშენიერი, მიმზიდველი მხატვრობით გაავსო. უფრო ხელშესახები, გრძობიერი განცდის მისაღწევად ცვილის ფერები გამოიყენა, ტრადიციულ იკონოგრაფიულ სქემებს კი, ვახტანგ ბერიძისა არ იყოს, მართლაც თავისუფლად მოეკიდა; ოღონდაც, ეს თავისუფლება იმ საზღვრებს არ გასცდენია, რომ თავად ამ ტრადიციის პრინციპები დაერღვია. მაგალითად, ყველაზე თვალშისაცემი ღვთისმშობლის ირგვლივ „მფრინვალი“ გირლანდებიანი ანგელოზების ფიგურებია, რომლებიც არაფრით ჰგვანან სკიპტრიტა და კვერთხით აღჭურვილ, დიდებულ სამოსში გამოწყობილ ანგელოზთა მთავრებს, ატენის სიონიდან (XI ს.), ვიდრე თბილისის სიონამდე (XIX ს.), საკურთხეველებში რომ ვხედავთ, მაგრამ ძალიან ჰგვანან ამავე თემის სხვა, ასევე ტრადიციულ გამოსახულებებს ქართული ტაძრის საფასადო რელიეფებისა და ლითონმქანდაკებლობაში პოპულარული იკონოგრაფიიდან, სადაც ჩვილედ ღვთისმშობელს სწორედ ამგვარი, მფრინვალი ანგელოზები განადიდებენ გვირგვინებით ხელში. საინტერესო ისაა, რომ ძველი იკონოგრაფიის დაცვის ეს მიდგომა გუდიაშვილს არ მოუგონია, ის არსებობდა ქართულ (და არა მარტო) ტრადიციაში; როცა მკვლევრებმა ისტორიული საეკლესიო არტეფაქტების გარკვეული სიმრავლე გააანალიზეს, დაასკვნეს, რომ „ოსტატები მსგავსი იკონოგრაფიული რედაქციებით ხელმძღვანელობდნენ, თუმცა სხვადასხვა ვა-

რიანტით გადმოცემისთვის მათ გადაკეთებასა და ცალკეული ნაწილებისა თუ დეტალების კომბინირებას მიმართავდნენ¹⁴. ლადო გუდიაშვილიც სწორედ ასე მოიქცა: არსებული იკონოგრაფიული რედაქციები შეისწავლა და „თავისი“ ვარიანტისთვის მისაღები დეტალებისგან ახალი მხატვრობა შექმნა.

არც თავად სამოთხის თემის გადაწყვეტა ყოფილა ერთმნიშვნელოვანი; ტაძრის საკურთხეველი ხომ ის ადგილია, სადაც სიმბოლურად უფლის სამყოფელი – სასუფეველია და საითაცაა მიმართული მთელი ღვთისმსახურებაცა და ყოველი მომლოცველის თვალიც. აქ უსათუოდ ზეციური სამყარო უნდა გამოისახოს, სამყარო, რომლისკენაც ქრისტიანი სამუდამოდ დასამკვიდრებლად მიისწრაფვის. ამ გარემოს წარმოსადგენად ქართველი ოსტატები (სხვებს რომ აღარ შევეხოთ, რაც ძალიან შორს წაგვიყვანდა) ხან ოქროს იყენებენ, ხან აყვავებულ მიწას, ხან ანგელოზთა სიმრავლეს... მართლაცაა, აბა, როგორ დახატოს ადამიანმა ის სამყარო, რომელიც „თულმან არა იხილა, და ყურსა არა ესმა, და გულსა კაცისასა არა მოუხდა, რომელი განუმზადა ღმერთმან მოყუარეთა თვისთა?“ (1კორ. 2;9) ალბათ, ამიტომაც არ იყო მიუღებელი ეკლესიის მესვეურთათვის ის ვარიანტი, რომელიც მხატვარმა შესთავაზა: ედემის ბაღი – კოსმიური ციო, სამშობლოს პეიზაჟით, სიმბოლური ფრინველებითა და მცენარეებით, სადაც სიმშვიდე და ჰარმონიაა გამეფებული; ეს ის გარემოა, რომელიც მლოცველს მშობლიურ განცდას უღვიძებს და თავისი სილამაზით, თავისი მშვენიერებით მიიზიდავს; ეს კი განსაკუთრებით დამახასიათებელი და ახლობელი იყო თავად მხატვრისთვის, რომელიც ცალსახად იყო აღიარებული რომანტიკოს მხატვრად,

რაც მარტო მხატვრულ სტილს კი არ გულისხმობს, არამედ იმ მსოფლხედვასაც, რომელიც რელიგიურ განცდებს უკავშირდება: გუდიაშვილისთვის, როგორც ნამდვილი რომანტიკოსისთვის, იდეალური სამყარო ბოროტის უმცარი, წინააღმდეგობათაგან დაცლილი, პირველშობილი სიწმინდისა და მშვენიერების სამყაროა, მისი წვდომის სიამე კი – რწმენასთან წილნაყარი ნეტარება. ამიტომაცაა რომ, ერთი მხრივ, ქაშვეთის საკურთხეველის მოხატულობა, მხატვრული ღირსების თვალსაზრისით, მისი მრავალმხრივი და ძალიან ნაყოფიერი შემოქმედების მწვერვალად შეიძლება ჩაითვალოს, რადგან მთელი მისი შემოქმედების კონცეფციამ ყველაზე ადეკვატური და მასშტაბური გამოხატულება სწორედ აქ იპოვა. მეორე მხრივ, ქაშვეთის მოხატვა, როგორც ფაქტი და თავად მოხატულობა – როგორც სრულიად ახალი, დიდი ხნის მონატრებული, პროფესიულად გამართული, მაღალმხატვრული ქართული ფრესკა, ჩვენი ხატწერისთვისაც დიდი მნიშვნელობის მქონეა. ეს ყოველივე ეკლესიისა და ხელოვნების ისტორიის კუთვნილებაა, მაგრამ ამ მოვლენის მიღმა ის პროცესია, რომელიც ჩვენი წინაპრების დამოკიდებულებას, მათი მიდგომების თავისებურებებს ინახავს: მხატვრობის ეს ერთადერთი ნიმუში, რომელიც XX საუკუნის შუაწლებიდან შემორჩა ჩვენს ეკლესიას, იმას მოწმობს, რომ ჩვენში ხატწერის ტრადიციის გაგება საკმაოდ განსხვავდებოდა სხვა თანადროულ მართლმადიდებლურ ეკლესიებში მიღებული ნორმებისაგან. კერძოდ, ამ დროისთვის ჩვენი ხატწერა დასავლურ-რენესანსული და აკადემიური მხატვრობისგან შევიწროებას არ უჩიოდა. მიუხედავად იმისა რომ, როგორც აღვნიშნეთ, ჩვენი საეკლესიო მხატვრობა მთლიანად რუსეთიდან იმართებოდა და იქაურ ტენდენციებს მიჰყვებოდა, ამ მხატვრობის გამო უკმაყოფილებას არ გამოხატავდნენ, პირიქით, თავად ქაშვეთის ტაძრისთვის, რომლის ეროვნულ მნიშვნელობაზე ბევრი ვთქვით, კანკელის ხატები ევროპუ-

ლი აკადემიური სტილითაა შესრულებული (ჰ. ჰრინეცკის მიერ). ჩვენში „ეროვნული ფორმის ძიება“ 1910–1920-იანი წლების საერო მხატვრობაში მთავარი პრიორიტეტი იყო. ქაშვეთის მომხატველიც იმ ნიშნით შეირჩა, რომ წინაპართა გზა გაეგრძელებინა და გააგრძელა კიდევ, როგორც ესმოდა, – ამ გზის გაგრძელება მისთვის ახალი ნაწარმოების შექმნა იყო: „ჩემი წინაპრები თავის გენიალურ ნაწარმოებებს ქმნიდნენ გრძნობითა და ინტუიციით ნაკარნახევი ხერხითა და საშუალებით. ეს მაღალი პრინციპი, ჩემი აზრით, გასდევს და უდევს საფუძვლად „მხატვრულ ქართულობას“¹⁵. ასე ფიქრობდა გუდიაშვილი და, ჩანს, ამ აზრს იზიარებდა პატრიარქიც; ზემოხსენებულ ხელნაწერში ვკითხულობთ: „ყოველი ახალი მხატვრული გადაწყვეტის გაბედავა ამ სფეროში ჭეშმარიტი გმირობის ტოლფასია“.

დღეს, როცა დროის ინტერვალიც და თანამედროვე ტექნოლოგიებიც ჩვენს მხარეზეა, შეგვიძლია ის თავისებურებაც დავინახოთ, რომელიც XX საუკუნის შუაწლებში შექმნილმა ამ ნიმუშმა სხვა ქვეყნების თანადროული ხატწერის ფონზე გვაჩვენა: თუკი რუსული ხატწერის პარიზული სკოლისა და ბერძნული ხატწერის მოამაგენი საკრალური მხატვრობის გასაღებს გამოსახვის ხერხებში ეძებდნენ, ამ დროს ჩვენს ქვეყანაში ყველაზე თავისუფლად სწორედ მხატვრულ ფორმებს უდგებოდნენ; თუ დასავლეთ ევროპული მხატვრობის საპირისპიროდ, იქ მცხოვრები მართლმადიდებლები ხატწერის ტრადიციულ ტექნიკას – კვერცხის ტემპერას – განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ, გუდიაშვილი, ამოცანიდან და ვითარებიდან გამომდინარე, – მასალის მდგრადობისა და ტექნიკური შესაძლებლობების მიზნით – ახალ ტექნოლოგიას ქმნის; და–

15 „მშვენიერების ტყვეობაში“; „ქეგლის მეგობარი“. კრებული XIX. თბილისი. 1969. გვ.8–9.

ბოლოს, თუკი ლეონიდ უსპენსკისა და ფოტის კონტრულუს შემოქმედებითი მიდგომებით, ერთხელ ჩამოყალიბებული იკონოგრაფიული სქემების ერთგულება ტრადიციული კანონიკური ხატწერის აუცილებელი პირობაა, ქართველ ოსტატთა ნახელავზე დაკვირვებით, ტრადიციის გაგრძელება კარგად შესწავლილი ძველი სქემების კომბინირების საშუალებით ახალი ვარიანტების შექმნას გულისხმობს.

დასანანია, რომ სხვა ნიმუშები, გარდა ქაშვეთის საკურთხევლისა, არ დაგვიტოვა ისტორიის ამ პერიოდმა, რათა გვენახა, რას მოგვიტანდა ამ გზით მიმავალი, ახლად დასაფუძვლებული ქართული ხატწერა. ქაშვეთის შემდეგ ტაძრის მოხატვა მხოლოდ 1980-იან წლებში გახდა შესაძლებელი და ის უკვე სულ სხვა თაობამ, – საბჭოთა ქვეყანაში დაოსტატებულმა მხატვრებმა იტვირთეს. მათი შრომა და თავდადება ბევრად უფრო მძიმე აღმოჩნდა: მიუხედავად იმისა, რომ ამ დროს ქვეყანას ე.წ. „პერესტროიკის“ პერიოდი დაუდგა და ტაძრის მოხატვის გამო რეპრესიები აღარავის ემუქრებოდა, ეს ამოცანა მხატვართა ახალი თაობისთვის იმდენად რთული აღმოჩნდა, რომ საბოლოოდ ქაშვეთის მოხატულობა მომდევნოთა ფონზე შეუდარებელი უპირატესობით გამოირჩა.

იმ მიდგომებმა კი, რომლებიც უკვე 1940-იან წლებში ევროპაში შემუშავდა, ფართო გავრცელება ჰპოვა, თუმცა ამ გზით განვითარებული ხატწერის შესახებ უკვე სხვადასხვა აზრი არსებობს, რომელთა შორის წარმოჩენილი კრიტიკული შეფასებები სწორედ გამბედაობის ნაკლებობას უწუნებს ოსტატებს¹⁶.

დღეს უკვე ძალიან ბევრს მუშაობენ კანონიკური ხატწერისთვის ჩვენშიც, რუსეთშიც, საბერძნეთშიც და იმ ქვეყ-

16 კონსტანტინეპოლის პატრიარქი აფენაგორა ამბობდა: „როგორც მამათა აზროვნება, ასეა ხატიც: ხატწერის ძირითადი კანონებისა და ტრადიციის ერთგულებით უნდა გაბედო შემოქმედება, თორემ ღვთისმოსავი არქეოლოგიის ფარგლებს ვერ გასცდები“. И. Языкова. «Се творю всё новое». 2002. გვ. 168.

ნებშიც, სადაც ხატწერა ადრე სულ არ არსებობდა. ბევრგან ამ დარგის დანერგვა მიმდინარეობს, ზოგან – განახლება, ზოგან – რეფორმა. ქართულმა ეკლესიამ ხატწერის ტრადიცია ბევრ განსაცდელს გამოატარა. ამას ქვეყნის ისტორიაც ცხადყოფს, გამუდმებით მუსლიმებთან უთანასწორო ბრძოლებით, გადამწვარი და აოხრებული მონასტრებით, სამალავებში გახიზნული სიწმინდეებით რომაა სავსე. ჩვენგან და, თუნდაც, 1940-იანი წლებისგან განსხვავებით, ჩვენს შორეულ წინაპრებს, საუკუნეების წინ საუკეთესო ფრესკებს რომ ქმნიდნენ, ბევრად ნაკლებად მიუწვდებოდათ ხელი თუ თვალი სიძველეებზე – ხატწერის სხვადასხვა სანიმუშო მაგალითებზე; მაგრამ ბევრი მათგანი დაქირავებული მხატვარი კი არა, თავად იყო ღვთისმსახურიცა და ფრესკის ოსტატიც. ალბათ, ამიტომაც ცოცხლობდა მათში ასე ლაღად ხატშემოქმედების დაკანონებული პრინციპი – ფუძემდებელი წმინდა მამები განაწესებენ, მხატვარი კი მხოლოდ ასრულებს ხატს¹⁷. VII მსოფლიო კრებაზე გამოთქმული ეს აზრი ხატწერის მთავარ შემოქმედად ღვთისმეტყველებას ასახელებს; ამ მოცემულობის მხატვრობით გაშლა და ასახვა კი ოსტატის საქმეა, რომელიც მას, – როგორც ყველა მოცემულობა თუ დაკვეთა, – თავის მოთხოვნებს კარნახობს. სწორედ ასეთი, ჰარმონიული თანამშრომლობა შედგა ქაშვეთის საკურთხევლის მომხატველთა, – დამკვეთსა და მხატვარს შორის. ამ თანხმიერმა შემოქმედებამ განაპირობა ის ფაქტი, რომ ქაშვეთის საკურთხევლის მხატვრობა, ყველა წინააღმდეგობის მიუხედავად, შედგა, როგორც ახალი ქართული საეკლესიო მონუმენტური მხატვრობის პირველი, ორიგინალური და მაღალმხატვრული ნაწარმოები.

17 Деяния вселенских соборов. Казань. 1909. გვ.226.

დასავლელი ქრისტიანი
მოაზროვნეები



პარლ ბართი

ზურაბ ეკალაძე

XX საუკუნის პროტესტანტული თეოლოგია საკმაოდ მრავალფეროვნებით გამოირჩევა. ჯერ კიდევ XIX საუკუნეში წარმოშობილმა ნეოპროტესტანტულმა, ანუ ლიბერალურმა თეოლოგიამ (ფ. შლაიერმახერი, ბ. ბაუერი, რ. ტრიოლჩი, ა. ჰარნაკი) დასაბამი მისცა ე. წ. „კრიზისის თეოლოგიას“, რომელიც სხვადასხვა, ხშირად ერთმანეთთან დაპირისპირებული მოძღვრებების სახით არსებობს. ასეთებია: პ. ტილიხის „ეგზისტენციალური თეოლოგია“, რ. ბულტმანის „დემითოლოგიზირებული ქრისტიანობა“, დ. ბონჰოფერის „ურელიგიო ქრისტიანობა“, „მკვდარი ღმერთის თეოლოგია“ (ჯ. რობინსონი და სხვა). ამ მიმართულებათა სახელწოდებებიც კი მიგვითითებს, რომ ისინი საკმაოდ დასცილდნენ ტრადიციულ პროტესტანტიზმს. ამ უკანასკნელთან მჭიდრო კავშირისა და თავისებური განვი-

თარების ნიმუშს კ. ბართის (1886-1968) „დიალექტიკური თეოლოგია“ წარმოადგენს.

კ. ბართი (Barth) 1886 წელს დაიბადა ბაზელში, პასტორისა და საეკლესიო ისტორიის პროფესორის ოჯახში. სწავლობდა ბერნის, ბერლინის, ტაუბინგენისა და მარბურგის უნივერსიტეტებში. პასტორად მსახურობდა ჟენევაში, შემდგომ (1921 წლამდე) აარგაუს კანტონის პატარა ქალაქ ზაფენვილში. 1921 წლიდან დოგმატურ ღვთისმეტყველებას ასწავლიდა გეტინგენის უნივერსიტეტში; 1925 წლიდან მიუნსტერში, ხოლო 1930 წლის შემდგომ ბონში. 1935 წლიდან სიკვდილამდე ბაზელის უნივერსიტეტში მოღვაწეობდა.

სამოძღვრო მოღვაწეობის დროს კ. ბართი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ ლიბერალური საღვთისმეტყველო სკოლის დოქტრინა, რომლის წიაღშიც იგი აღიზარდა, ვერ პასუხობდა რეალური საეკლესიო ცხოვრების მიერ დასმულ კითხვებს. ამის გამო მან ს. კირკეგორისა და თ. დოსტოევსკის ნაწარმოებებს მიმართა, რომლებშიც იგი ადამიანისა და ღმერთის გაუცხოების ნამდვილ არსს ეძებდა. ამას გარდა, იგი ფ. ოვერბეკის ნაშრომებითაც დაინტერესდა, რომელიც აშკარად წარმოაჩენდა ქრისტიანობის ესქატოლოგიურ პერსპექტივას.

კ. ბართის მსოფლმხედველობაში ძირეული გარდატეხა პირველმა მსოფლიო ომმა მოახდინა. კერძოდ იმან, რომ ამ ომს მხარს უჭერდნენ ცნობილი გერმანელი ინტელექტუალები. ამის გამო განმანათლებლობის კრიზისი ბართისათვის ღვთისმეტყველების კრიზისად იქცა.

1922 წელს მეორედ გამოიცა „რომაელთა მიმართ ეპისტოლის კომენტარები“, რომელიც ღვთისა და ქრისტიანობის ლიბერალური პროტესტანტიზმის მიერ XX საუკუნეში განხორციელებული ანთროპოლოგიზაციისაგან გათავისუფლების მანიფესტად იქცა.

ამ ნაშრომში კ. ბართი იმ მრავალსაუკუნოვანი ტრადი-

ციის მქონე სწავლების წინააღმდეგ გამოვიდა, რომელიც ღვთის მადლის შეწევნის გარეშე ადამიანის რაციონალური ბუნების მიერ ღვთის შეცნობის შესაძლებლობას ამტკიცებდა. ბართი ილაშქრებდა განმანათლებლობის იდეოლოგიის წინააღმდეგ, რომლის მიხედვითაც, პიროვნებას აქვს უნარი, თავისი გონებით კრიტიკულად გამოიკვლიოს ნებისმიერი სინამდვილე, მათ შორის რელიგიური, რისი გამოვლენაც იყო სახარებისეული გამოცხადების კრიტიკა ნეოწარმართული „ბუნებითი რელიგიურობის“ პოზიციიდან. ეს უკანასკნელი კ. ბართმა კრიტიკის ქარცეცხლში სწორედ სახარებისეულ გამოცხადებაზე დაყრდნობით გაატარა, დაუპირისპირდა რა ლიბერალური თეოლოგიის მთელ ტრადიციას.

კ. ბართის უშუალო ანტაგონისტად ფ. შლაიერმახერი იქცა. მიუხედავად იმისა, რომ მას ბართი დიდად აფასებდა. შლაიერმახერი ქრისტიანობის იმგვარი გაგების სათავეებთან იდგა, რომლის მიხედვითაც ქრისტიანობა ადამიანის სრულყოფილი განვითარების უმთავრეს შემადგენელ ნაწილად განიხილებოდა და რომელიც აუცილებელია მისი რელიგიისადმი შინაგანი მოთხოვნების დასაკმაყოფილებლად. გარდა ამ მოსაზრების კრიტიკისა, კ. ბართი ასევე აკრიტიკებდა ი. კანტისეულ შეხედულებას რელიგიაზე, როგორც ადამიანის ზნეობაზე დამყარებულ ფენომენზე. ამრიგად, კ. ბართი არა მარტო ლიბერალურ-პროტესტანტული თეოლოგიის წინააღმდეგ გამოდიოდა, არამედ იგი ილაშქრებდა კათოლიკური ეკლესიის იმ თვალსაზრისის წინააღმდეგაც, რომელსაც ბუნებითი რელიგია ჭეშმარიტი რელიგიის პრელუდიად მიაჩნდა. სწორედ კათოლიკობას თვლიდა იგი ადამიანის კადნიერების უმაღლეს გამოვლინებად, რაც ღვთის გამოცხადების თვითნებურ განმარტებაში და, ამდენად, ეკლესიის უცდომელობაში გამოიხატებოდა რაც რომის

პაპში იყო პერსონიფიცირებული. სწორედ შუა საუკუნეების კათოლიკურ მისტიკაში ხედავდა კ. ბართი სათავეს საღვთო გამოცხადების ადამიანის რელიგიური გამოცდილებით ჩანაცვლებისა, რომელიც ჯერ რენესანსის ჰუმანიზმში გახშირდა, შემდეგ რ. დეკარტის მიერ პოსტულირებულ დებულებაში ღვთის ყოფიერების ადამიანის გონებაზე დამოკიდებულების შესახებ და პიეტიზმისა და რაციონალიზმის გავლით მივიდა XIX საუკუნის ლიბერალურ პროტესტანტიზმამდე.

„უსასრულო თვისობრივმა განსხვავებამ“, რომელიც გადაულახავად არსებობს, „ზეციურ ღმერთსა“ და „მიწაზე მყოფ ადამიანს“ შორის (რის შესახებაც ჯერ კიდევ ს. კირკეგორი მიუთითებდა), თავი იჩინა კ. ბართის მიერ საღვთისმეტყველო აზრის დიალექტიკურად ჩამოყალიბებულ მეთოდში.

კ. ბართი, როგორც პარადოქსს, ისე უპირისპირებს ერთმანეთს მარადიულ სიცოცხლესა და სიკვდილს, ღვთის ხატებას ადამიანში და მისავე ცოდვილობას, სულსა და ხორცს. იგი შეგნებულად იყენებს ღვთისა და ადამიანის ურთიერთდაპირისპირებულებას, რათა გამორიცხოს ადამიანურის ღვთაებრივისაკენ ევოლუცია, რომელშიც ღმერთი ადამიანის რელიგიური მოქმედების ობიექტია და ფაქტობრივად მისითაა განსაზღვრული. ღმერთი, კ. ბართის აზრით, არ შეიძლება საღვთისმეტყველო ცნობიერების ობიექტი იყოს. იგი თეოლოგიური ცოდნის სუვერენულ სუბიექტად რჩება. ამ უფსკრულის გადალახვის ერთადერთი საშუალება – ქრისტია. მასში ხდება ღვთაებრივისა და მიწიერის ურთიერთშეხება. კ. ბართის დიალექტიკური მეთოდი მისი თეოლოგიის მათემატიზირებელ, თანაყოფიერ ხასიათს წარმოაჩენს, როგორც ღვთისა და ადამიანის განუწყვეტელ დიალოგს. ქრისტიანულისა და ზოგადკაცობრიულის ურთიერთშერწყმის საპირისპიროდ (რაც ლიბერალურმა თეოლოგიამ მოახდინა), კ. ბართი ღვთის სუვერენიტეტის კალვინისტურ იდეას უბრუნდება

და ამტკიცებს, რომ ღმერთი ღმერთია და არა ადამიანი, რაგინდ მაღალი ღირსებაც არ უნდა მივანიჭოთ მას და რომ ძე ღვთისა არ დაიყვანება მის (ქრისტეს) შესახებ ადამიანურ მსჯელობამდე. იგი უარყოფს ადამიანის მიერ ღვთის წვდომის უნარსა და უფლებას, ვინაიდან, მისი აზრით, ღვთის შემეცნება მხოლოდ თვით ღმერთის მეოხებითაა შესაძლებელი, ანუ ღვთის შემეცნების ერთადერთი წყარო საღვთო გამოცხადებაა და არა *theologia naturalis*. იმავდროულად, ღმერთი რჩება აბსოლუტურად ტრანსცენდენტული, იგი ვერ თავსდება რელიგიისა და ეთიკის ჩარჩოებში. ქრისტიანობამ უნდა შეწყვიტოს რელიგიის სახით არსებობა, იგი აღარ უნდა იყოს ადამიანის რელიგიური სწრაფვისა და მისი განხორციელების უზრუნველყოფის ცენტრი და საშუალება, უნდა დაუბრუნდეს რწმენას, ანუ გახსნილობას საღვთო გამოცხადებისადმი. კ. ბართის შეხედულებათა მიხედვით, ადამიანი კი არ ისწრაფვის ღმერთისაკენ, არამედ, პირიქით, ღმერთი ისწრაფვის ადამიანისაკენ.

კ. ბართი არ იყო ერთადერთი, ვინც პროტესტანტული თეოლოგიის ცვლილებების აუცილებლობას ხედავდა. მის მთავარ კრიტიკულ იდეებს გარკვეულწილად წინ უსწრებდა პ. ფორსაიტის შეხედულებანი. XX საუკუნის 20-იან წლებში კ. ბართი დაუახლოვდა რ. ბულტმანს, ე. ბრუნერს, ფ. გოგარტენს, ე. ტურნეიზენს, მონაწილეობდა ჟურნალ „დროებათა შორის“ გამოცემაში, რომელიც დიალექტიკური თეოლოგიის რუპორად იქცა. კ. ბართმა ფაქტობრივად წინასწარ განჭვრიტა ამ საღვთისმეტყველო მიმართულების ძირითადი იდეები, რომლებიც ღმერთის ტოტალურ ტრანსცენდენტულობას, ცოდვილი კაცობრიობისაგან მის „კრიტიკულ“ გაუცხოებას წარმოადგენდა და რომელთა დაძლევა, გადალახვა მხოლოდ საღვთო გამოცხადების მადლით არის შესაძლებელი. სწორედ ეს იდეები გახდა კ. ბართის ღვთისმეტყველების განმსაზღვრელი. მის ნააზრევში

ნათლად განირჩევა ორი პირველსაფუძველი: გამოცხადება და ქრისტე. მხოლოდ გამოცხადებით იძენს ადამიანი ღმერთის შესახებ ჭეშმარიტ ცოდნას და არა „ისტორიული იესოსაკენ“ სწრაფვით, ასევე ისტორიის, კულტურის, ფილოსოფიის შესწავლით, როგორც ამას ლიბერალური პროტესტანტიზმი ცდილობს და რაც თავისთავად უაზრობა და ცოდვაა, ისევე, როგორც ცოდვაა მისწრაფება ღმერთის ბუნებრივი გამოცხადების მეშვეობით შეცნობისა, ვინაიდან ცოდნა ღვთისა ადამიანს გამოცხადების მადლით ეძლევა და არა ბუნების მიერ. გამოცხადებისადმი თავისი იმპერატიული მიდგომით კ. ბართი ცდილობდა იგი ადამიანის რელიგიურობაზე დაქვემდებარებისაგან გაეთავისუფლებინა, იმ რელიგიურობისაგან, რომელიც ქრისტეს დაუფლებას მისი ღვთაებრივი პირველსაწყისისაგან განცალკევებით ცდილობდა. ეს განცალკევება წმინდა წერილის აუცილებელი დინამიკურობით გადაილახება, რომელიც ღვთის ქმედების განუყოფელ შედეგს კი არ წარმოადგენს, არამედ მის გაგრძელებას, რომელიც მუდმივად საჭიროებს ღვთაებრივი მადლის თანამოქმედებას, როგორც მათქმულ-ლიბირებელი ძალისა.

მეორე მხრივ, ადამიანს ღმერთის შეცნობა მხოლოდ ქრისტეში შეუძლია, მხოლოდ ძე ღვთისაა მთელი საღვთო იკონომიის ყოვლისმომცველი საფუძველი. ქრისტოლოგია ბართთან, ისევე როგორც მისი მოძღვრება გამოცხადების შესახებ, დინამიკური ხასიათის მქონეა. ღმერთი ადამიანს მუდმივად უცხადებს თავს, როგორც „ქრისტეს თანამყოფი“ (Christ-Usgesnhehen), რაც ათავისუფლებს ღმერთს ადამიანის რელიგიური მცდელობისაგან – დაეუფლოს ღვთაებრივს, როგორც რაღაც უკვე აღსრულებულ, წარსულში გაყინულ ისტორიულ მოვლენას, რომელიც ადამიანური აღქმითაა განპირობებული.

წინარე საღვთისმეტყველო ტრადიციასთან კავშირის

გაწყვეტა თვალნათლივ გამოჩნდა კ. ბართის პოლემიკაში ა. ჰარნაკთან 1923 წ. რომლისთვისაც ქრისტიანობა განუყრელი გახლდათ კულტურისგან და მოწოდებული იყო მისი განვითარებისათვის ფეხი აეწყო. კ. ბართისათვის კი ქრისტიანობა კრიტიკულად გაუცხოვებულია სოფლისაგან (რის გამოც ა. ჰარნაკი მას, არც თუ მთლად უსაფუძვლოდ, კრიპტონესტორიანელობაში სდებდა ბრალს) და მის განვითარებამდე არ დაიყვანება).

თუმცა მომდევნო უახლოეს წლებში კ. ბართის საღვთისმეტყველო მეთოდმა არსებითი ცვლილებები განიცადა, რაც აისახება მის ნაშრომში – „რწმენა, რომელიც გაგებას ეძიებს: ღვთის არსებობის ანსელმისეული დასაბუთება მის საღვთისმეტყველო პროგრამასთან კავშირში“ (1931 წ.). ანსელმ კენტერბეროლის მაგალითით შთაგონებულმა ბართმა შეარბილა თავისი გნოსეოლოგიური შეურიგებლობა. კერძოდ, ადამიანის მიერ ღვთის შემეცნების აბსოლუტური შეუძლებლობის ნაცვლად, მან აღიარა ღვთის რწმენისა და გამოცხადების მადლის მეოხებით მისი შემეცნების პრინციპული შესაძლებლობა და, შესაბამისად, ღვთისმეტყველების, როგორც ღვთის გამოცხადების და გამოხატვის შესაძლებლობაც. ეს ფაქტი ჰ. უ. ფონ ბალთაზარმა შეაფასა, როგორც სვლა დიალექტიკის ღვთისმეტყველებიდან ანალოგიის ღვთისმეტყველებისაკენ, რომელიც ადამიანური წარმოდგენების ღვთის ყოფიერებასთან შესაბამისობას გულისხმობს. მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავდა კ. ბართის შერიგებას ბუნებრივი გამოცხადების იდეასთან, რომელთან შეხებაც მას სულ სხვა ვითარებაში მოუწია. საქმე ისაა, რომ გერმანიაში ნაცისტების მოსვლის შემდეგ ღვთისმეტყველთა ნაწილი გაბატონებულ იდეოლოგიას მიემხრო. მათ სცადეს ასი წლის წინანდელი ლიბერალური თეოლოგიის აღორძინება და ბუნებრივი გამოცხადება ფაქტობრივად ქრისტიანობაში

ამ იდეოლოგიის შემოჭრის წყაროდ აქციეს. ამის თაობაზე კ. ბართის პასუხი ერთდროულად თეოლოგიურად იყო და პოლიტიკურად. ცნობილ თხზულებში – „არა! პასუხი ემილ ბრუნერს“, მან უარყო ბუნებრივი ღვთისშემეცნების შესაძლებლობა, რომელსაც მისი ყოფილი თანამებრძოლი ემხრობოდა, ვინაიდან მიაჩნდა, რომ ეს ნაციზმის, როგორც ქრისტიანობის შემადგენელი ნაწილის ლეგალიზაციას ნიშნავდა, მით უმეტეს, რომ „კაცდმერთის“ თეოლოგიის დაბრუნების საფრთხე სავსებით რეალური იყო. 1935 წელს კარლ ბართი იძულებული გახდა დაეტოვებინა გერმანია. მეორე მსოფლიო ომის წლებში იგი ნაციზმის წინააღმდეგ მოწოდებით გამოდიოდა და შვეიცარიის არმიის რიგებშიც მსახურობდა.

საეკლესიო პოლიტიკური პოლემიკის გარდა, კ. ბართი იმ პერიოდში საკუთარი დოგმატური სისტემის შექმნაზეც მუშაობდა, რაც მის პირველ ფუნდამენტურ ნაშრომში – „ქრისტიანული დოგმატიკის ნარკვევი“ აისახა – (1927 წ.), მაგრამ მას არ აკმაყოფილებდა ეგზისტენციალიზმზე დამოკიდებული რომ იყო (ეგზისტენციალიზმი იმხანად აღმავლობის გზაზე იდგა) და ბართმაც ყოველივე თავიდან დაიწყო; მან გადაწყვიტა, დაყრდნობოდა მხოლოდ ღვთის სიტყვას, ადამიანის ეგზისტენციასთან ყოველგვარი შეხების გარეშე.

1932 წ. კ. ბართმა გამოსცა მონუმენტური ნაშრომი „საეკლესიო დოგმატიკა“ (Die Kirchliche Dogmatik), რომელიც 1967 წლამდე გამოდიოდა. პროტესტანტული თეოლოგიის ეს ერთგვარი Summa 12 ტომს და 9 ათას გვერდს მოიცავს. იგი 5 ნაწილისაგან შედგება, რომელთაგან თითოეული რამდენიმე წიგნს აერთიანებს. პირველი ნაწილი თეოლოგიის თეორიულ საფუძვლებსა და მეთოდს ეძღვნება. მეორეში ღვთის ქრისტიანული გაგებაა გადმოცემული, მესამეში განხილულია შესაქმე, მეოთხეში ქრისტოლოგია და გამოსყიდვა.

მეხუთე ნაწილი, რომელიც ესქატოლოგიისადმი უნდა ყოფილიყო მიძღვნილი, დაუწერელი დარჩა.

კ. ბართის საღვთისმეტყველო მეთოდი ეგზეგეზის საფუძველს ეყრდნობა. მას ფართო ისტორიული ექსკურსი უმაგრებს ზურგს და თან ერთვის ეთიკური დასკვნები, რომლებიც თითქმის ყველა ნაწილს ამთვარებს.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, „საეკლესიო დოგმატიკის“ I ნაწილში კ. ბართი ღვთისმეტყველების, როგორც ასეთის, დაფუძნების შესაძლებლობას ეხება. მისი აზრით, ღვთისმეტყველება მხოლოდ საღვთო გამოცხადების შედეგად შეიძლება არსებობდეს, როდესაც ღმერთი თავის თავს აცხადებს ღვთის სიტყვაში, რაც ორ ჰიპოსტასში ვლინდება: სიტყვა, გამოთქმული ძით, სამების ყოფიერების საიდუმლოში და როგორც გამოცხადების სიტყვა, ქრისტეში, რომელიც ადამიანისკენაა მიმართული და ასახავს ღმრთაებრივი სამების საიდუმლოს – გამოცხადების სიტყვის, წერილობითი სიტყვისა და წარმოთქმული სიტყვის სამერთიანობაში. ეს უკანასკნელი (წარმოთქმული სიტყვა) არსებობს და ვლინდება, როგორც ღვთის მოქმედება ადამიანზე, ღმერთის შესახებ ცოდნა ადამიანს ეძლევა არა მისი თანშობილი გონებრივი უნარების მეშვეობით, არამედ მხოლოდ ღმერთის რწმენის აღიარებით.

კ. ბართს დოგმატიკის ძირითად და ერთადერთ თემად სამპიროვანი ღმერთის გამოცხადების სიტყვა მიაჩნია. ღმერთის არსობრივი აღქმის საპირისპიროდ (რაც ტრადიციულია ევროპული აზროვნებისათვის), შვეიცარიელი თეოლოგი უარყოფს რაციონალურად მიღებული ღვთაების უპიროვნო აბსტრაქციას და აღიარებს ღმერთ-სამებას, რომელიც გვეცხადება როგორც შემოქმედი, შემრიგებელი და გამომსყიდველი ღმერთი და სამივე ამ ღმრთაებრივ ქმედება-მსახურებაში სამების სამივე ჰიპოსტასი თანაბრად მონაწილეობს. ღმერთი საკუთარ თავს განკაცებით აცხადე-

ბს. ეს ღვთის თავისუფალი თვითგანცხადების ობიექტური რეალიზაციაა. უბიწოდ შობის სასწაულით აშკარად ვლინდება ღვთის სუვერენიტეტი. იგი თვითმპყრობლურად ევლინება სოფელს, არღვევს მის ბუნებრივ კანონებს და ამით გამორიცხავს მის თანამონაწილეობას. მაგრამ ღვთის გამოცხადებაც სუბიექტურ პლანში ვლინდება – სულიწმიდის მადლით ადამიანური ბუნების განწმენდით, რითაც გამოირიცხება რელიგია, როგორც ადამიანის მისწრაფება ღმერთთან დამოუკიდებლად მისვლისა, მიახლოებისა, რაც კ. ბართისათვის ღვთის გამოცხადების რწმენის ტოლფასია.

ღვთის წერილობითი სიტყვის შესახებ სწავლებაში კ. ბართი სამ მთავარ ასპექტს გამოყოფს: 1) სიტყვა ღვთისა და ეკლესია; 2) სიტყვა ღვთისა და ეკლესიის ძალაუფლება; 3) სიტყვა ღვთისა და თავისუფლება ეკლესიაში. წერილობითი ღვთის სიტყვა, რომელიც ფორმით მიწიერია, მაგრამ შინაარსით ღვთაებრივი, შესაძლებელია განცხადდეს არა თავისი ღირსების, არამედ მხოლოდ ზეგარდმო მოწმობის მიერ. წმ. წერილი არ შეიძლება შეუმცდარი იყოს მისი მიწიერი ფორმის მიხედვით, ამიტომაც მას სულიწმიდის განმანათლებელი მოქმედება სჭირდება, რომლის მადლითაც ღვთის სიტყვა მუდმივად ეცხადება ადამიანს. კ. ბართის აზრით, მხოლოდ ცოცხალი ღვთის სიტყვაა დოგმატური სწავლების ერთადერთი წყარო, რომელიც განუზომლად აღემატება წმ. გადმოცემის ავტორიტეტს, რომლის დამოწმებას ის მაინც ხშირად მიმართავს.

ბართის მიხედვით, ღვთის წარმოთქმული სიტყვა გამოცხადების მნიშვნელობას მხოლოდ მაშინ იძენს, როდესაც ის ლოცვისა და წერილობითი სიტყვის სიწმიდისაგან გამოდინარეობს. კ. ბართი ხედავდა როგორც კათოლიკური, ისე ლიბერალურ-პროტესტანტული ქადაგების აშკარა არასრულყოფილებას, პირველი მას მეორეულად თვლიდა საიდუმლოებებთან მიმართებით, მეორე კი ღვთის სი-

ტყვის მოწმობაში ადამიანურ რელიგიურობას ურევდა. ღვთის სიტყვის ჭეშმარიტ ქადაგებას არა მარტო ღმერთის შეცნობამდე მივყავართ, არამედ მისი მცნებების აღსრულებამდეც. ამიტომაც იგი ეთიკურ დასკვნებსაც უნდა შეიცავდეს, თუმცაღა, საბოლოოდ, როგორც ქრისტიანული დოგმატიკა, ისე ქრისტიანული ეთიკა, ღვთის სიტყვის მსჯავრს ემორჩილება.

„საეკლესიო დოგმატიკის“ მეორე ნაწილი ღმერთზე მოძღვრებას ეძღვნება. მის პირველ თავში განხილულია პრობლემა ღვთისშემეცნებისა, რომელშიც ერთდროულად მონაწილეობენ როგორც ღმერთი, ისე ადამიანი. ღმერთი სთავაზობს ადამიანს გამოცხადებას და ისიც მზადაა, მიიღოს იგი. მაგრამ ეს მზაობა, კ. ბართის აზრით, არც ანთროპოგენული უნდა იყოს და არც ეკლესიოლოგიური, არამედ მხოლოდ ქრისტოლოგიური. გამოცხადებისადმი გახსნილობა ადამიანის გონების ძალმოსილებიდან კი არა, ქრისტეს მორჩილებიდან მომდინარეობს. მხოლოდ ქრისტე აკმაყოფილებს ადამიანის მზადყოფნას – მიიღოს გამოცხადება, რითაც გამოირიცხება ყოველგვარი ნატურთეოლოგია, რომელიც ღვთისშემეცნების საფუძველს თვით ადამიანში ეძიებს.

ცოდვით დამახინჯებული გონების მიერ მოხმობილი ცნებებით ღმერთის აღწერის არაადეკვატურობა უკვე იქიდანაა ცხადი, რომ მასში ცოდნა ღმერთზე მისავე დაფარულობაში ძევს და მისი ადამიანებისათვის გაცხადება თვით უფლის ნებაზეა დამოკიდებული.

ღმერთზე ჩვენს წარმოდგენებსა და საღვთო გამოცხადებას შორის შეუძლებელია სრული შეუსაბამისობა არსებობდეს, ამიტომაც გვიწევს ანალოგიებით საუბარი. ამ ანალოგიებში ბუნებრივი ღვთისშემეცნების ანალოგიებისაგან განსხვავებით (რომლებშიც ღმერთი ადამიანში არსებული ყოველივე საუკეთესოს პროექციად წარ-

მოჩინდება), სწორედ რომ შედარების ობიექტი (ღმერთი) წარმოადგენს ორიგინალს, პირველსაწყისს, ხოლო ჩვენი წარმოდგენები მხოლოდ მისი არასრულყოფილი ტვიფრია. Analogia entis (არსის ანალოგია), როგორც ბუნებისა და მადლის, ადამიანისა და ღმერთის ონტოლოგიური ურთიერთშეხება, ბართისთვის წარმოდგენელია ღვთის სამყაროსადმი სოტერიოლოგიური ქმედების გარეშე, ანუ ქრისტეში ღვთის განცხადების გარეშე. ბართი უშვებს მხოლოდ რწმენის ანალოგიას (analogia fidei), რომლის ერთადერთი წყარო საღვთო მადლია, რომელიც ადამიანისკენაა მიქცეული და გამორიცხავს მისი ბუნების მოქმედებას. ღმერთის არსი, ყოფიერება, აუცილებლად მისი მადლით გამოიხატება (მჟღავნდება), რომელიც უკვე აღარ არის ღმერთსა და სამყაროს შორის არსებული „მესამე ელემენტი“.

ღვთის შემეცნების შესაძლებლობა საშუალებას იძლევა დავსვათ კითხვა: საღვთო გამოცხადებისას რა ეცხადება ადამიანს ღვთის ყოფიერების შესახებ? უპირველესად, ესაა ღვთის სიყვარულის მოქმედება ადამიანზე, რომლის შემხვედრად ადამიანში ორი ძირითადი თვისება, მისწრაფება იხსნება – სიყვარული და თავისუფლება. მათ შესაბამისად კი ბართი ჩამოთვლის ღვთის კერძო სრულყოფილებათა ორ რიგს, კერძოდ: საღვთო სიყვარულს შეესაბამება – სიწმინდე, მოწყალება, სიმრთელე, მოთმინება, მიმტევებლობა და სიბრძნე, ხოლო საღვთო თავისუფლებას – ერთიანობა, ყოველგანმყოფობა, უცვალებლობა, ყოვლადძლიერება, მარადიულობა და დიდება ღვთისა.

კ. ბართის ღვთისმეტყველების ძირითადი თემა – ღვთის ადამიანისადმი მიმართება – ვლინდება მის მოძღვრებაში ღვთის მიერ „გამორჩევის“ შესახებ, რაც, მისი აზრით, სახარების კვინტენსეციას წარმოადგენს, ვინაიდან იგი თვით ღვთის არსისაგან მომდინარეობს და ჩვენზე საღვთო მადლის სახით მოქმედებს.

საღვთო გამორჩევა ძირეული სამებისეული გადაწყვეტილებაა ადამიანთან აღთქმის დადების შესახებ, რაც ხორციელდება ქრისტეს არჩევაში (გამორჩევაში), როგორც სუბიექტური, ისე ობიექტური აზრით: იესო ამომრჩევი ღმერთია. მასში ღმერთი საკუთარ თავს ხალხის მსახურებას განუკუთვნებს – წინასწარ განსაზღვრავს თავის თავს ხალხის მსახურებისათვის. იმავდროულად, იგი გამორჩეული ადამიანიცაა, ვინაიდან მასში კაცთა მოდგმა ღმერთთან ერთობისათვისაა მოწოდებული. ამ გამორჩევის ღვთაებრივი პირველობა, კ. ბართის აზრით, არის საფუძველი, რომ „გამორჩევა“ გონით მიუწვდომელი წინასწარგანზრახულობა კი არ არის, არამედ იგია ადამიანისათვის ქრისტეში ღიად გამოცხადებული ნება ღვთისა.

შესაბამისად, ორგვარი წინასწარგანზრახულობის თეოლოგიური ორმაგობის გადალახვას ბართი ქრისტოლოგიაში, როგორც ქრისტეს მიერ ადამიანის გამორჩევისათვის თვითუარყოფაში ხედავს. ხვედრი კაცისა მხოლოდ ხსნისათვის გამორჩევაა, რაც მისთვის ქრისტეში აღსრულებაა. განსჯისათვის გამოირჩევა ღმერთის პრეროგატივა, რომელიც უარყოფს თავს ქრისტეში ადამიანის ნაცვლად: ქრისტეში გამორჩევა ესაა აგრეთვე მორწმუნეთა თემის, ე.ი. ეკლესიის გამორჩევა. ღვთის მიერ გამორჩევაზე ადამიანის თანხმობას იგი ცხონებულთა წიაღში მიჰყავს.

ღმერთი არა მარტო ირჩევს ადამიანს, არამედ აღსასრულებლად მცნებასაც აძლევს, რომელიც ქრისტიანული ეთიკის დოგმატური საფუძველია.

კ. ბართის დოგმატიკის მესამე ნაწილი ღვთის არჩევანის აღსრულებას – მის ქმნილებას ეძღვნება, რომელიც მხოლოდ ქრისტეს რწმენით შეიმეცნება, ვინაიდან ქრისტეში მყოფობს შემოქმედი-ღმერთი, ქმნილება – ადამიანი და მათი ერთობის ფორმა (სახე). ქმნილება (სამყარო) სამებობრივი (სამებური) ქმედების შედეგია. იგი თვითმიზანი კი არ არის,

არამედ ტელეოლოგიურია. იგია გარემო, რომელშიც აღთქმა აღესრულება, რომელიც სრულყოფილებას ქრისტეში აღწევს, ვინაიდან ჭეშმარიტი ისტორია – ხსნის ისტორიაა. ბიბლიური თხრობა შესაქმისა (დაბ. 1) წარმოგვიდგება, როგორც აღთქმის გარეგნული რეალიზაცია და ქმნილებაც, როგორც ასახვა უფლის ქმედებისა, სიკეთეს წარმოადგენს.

შესაქმის მწვერვალი ადამიანია, მაგრამ ჭეშმარიტი ადამიანი მხოლოდ ღმერთკაცია, ამიტომაც კ. ბართისათვის ნამდვილი ანთროპოლოგია მხოლოდ ქრისტოლოგიურია – ადამიანის შესახებ სწავლებას გვაძლევს ახალი ადამი და არა ძველი.

ქრისტესთან თეოანთროპოლოგიურ შესაბამისობაში კ. ბართი ოთხ მიმართებას გამოყოფს, კერძოდ: მიმართებას ღვთისადმი, სხვა ადამიანებისადმი, საკუთარი თავისა და დროისადმი.

ქრისტეში ხდება ადამიანისა და ღმერთის შეხვედრა, ქრისტეა მაგალითი ადამიანთაშორისი ურთიერთობისა. ჭეშმარიტ ადამიანურობას, კ. ბართის აზრით, თანადადამიანურობა წარმოადგენს, ვინაიდან ადამიანი ურთიერთობაში ყოფნისკენაა მოწოდებული. მხოლოდ ქრისტეში პოულობს იგი თავის ცოდვით დამახინჯებულ ხატს და მხოლოდ ღვთისაგან ნაბოძებ დროში ძალუძს უპასუხოს ღვთის მიერ რჩეულობას, რომელიც არის აღთქმა არა დროის ფარგლებში, არამედ მარადისობაში.

ქმნილებისადმი ღმერთის დამოკიდებულება, საღვთო ჩანაფიქრის (განზრახვის) მიხედვით, მიმდინარე სამყაროს ისტორიაში აღესრულება იმ განზრახვით, რომელიც, კ. ბართის თქმით, (ავგუსტინეს მიბაძვით), საპირისპიროა ღვთისა, მაგრამ მისგან დაშვებულია ადამიანის თავისუფლებისათვის. ღმერთის თანამოქმედია ზეციურ ანგელოზთა იერარქია. ღმერთის ძალაუფლებაშია აგრეთვე ნეგატიურად აქტუალური, ბოროტების სამეფოც. ადამიანის მიმართების ზე-

მონახსენები ოთხი ტიპის შესაბამისად, მისი ზნეობრივი პასუხიც ოთხგვარია: პასუხი ღვთისადმი ადამიანისაგან სრულყოფილ საეკლესიო ცხოვრებას მოითხოვს. გარშემომყოფებთან ზნეობრივი დამოკიდებულება მთელ რიგ პრობლემებს მოიცავს: ესაა ურთიერთობები სქესებს, თაობებს, ნათესაობას, ერებს შორის. ასევე ფართოა ადამიანის ინდივიდუალობის ჩამოსაყალიბებლად საჭირო პრობლემების წრე, მას უკავშირდება ასკეტიზმის, თვითმკვლელობის, ომის, შრომის და სხვა საკითხები. დაბოლოს, მიწიერი ცხოვრების ზღვარდებულობა ადამიანს ავადდებულებს პასუხისმგებლობით ადასრულოს საკუთარი ამქვეყნიური მოწოდება ცხოვრებისეულ სიტუაციათა მთელი მრავალფეროვნების მიუხედავად.

„საეკლესიო დოგმატიკის“ ბოლო ნაწილი ცოდვით დაცემის შედეგად შემოქმედთან დაშორებული ადამიანის ღმერთთან შერიგებისადმია მიძღვნილი. ნიშანდობლივია, რომ ცოდვის ცნება შერიგების ცნებაშია ჩართული, ვინაიდან მას თავისთავად არსი არ გააჩნია და ამიტომაც მასზე ცალკე სწავლება ვერ ჩამოყალიბდება. იგი აქტუალურია მხოლოდ გამოსყიდვასთან კავშირში, არც ღვთის მადლით აღესრულება – ქრისტეს დაუსაბამო გამორჩევით ადამიანთა ხსნისათვის, უწინარეს ცოდვის დაცემისა და ადამიანისაგან დამოუკიდებლად. ტრადიციული საღვთისმეტყველო შეხედულების საპირისპიროდ, რომელიც შერიგების პროცესს ეტაპობრივად მოიაზრებს, კ. ბართი თვლის, რომ შერიგება ღვთის თავდაპირველი სურვილია. იგი ტელეოლოგიურია, თუმცა არა – ისტორიული, იგი წინ უსწრებს თვით შესაქმნეს. ქრისტე, როგორც „ეპისტემიოლოგიური პრინციპი“, აკავშირებს ღმერთსა და ადამიანს სამერთიან გამოცხადებაში: როგორც ჭეშმარიტი ღმერთი – გამართლების სამღვდლო მსახურებაში, როგორც ჭეშმარიტი კაცი – განწმენდის საეკლესიო მსახურებაში და როგორც

ჭემმარითი ღმერთკაცი – წინასწარმეტყველებაში.

სამღვდლო მსახურებით ქრისტე განაპირობებს მეუფეს, რომელიც გახდა მონა, იგი, ჭემმარითი მსაჯული, განკიცხვის ტვირთს ტვირთულობს, ცოდვის სიმძიმეს ადამიანის ნაცვლად საკუთარ თავზე იღებს. გამართლება ადამიანისა ღვთის თავდაპირველი კეთილი ნებიდან იღებს სათავეს ქრისტეთი და ქრისტეში აღესრულება. რეფორმაციის ბელადების კვალად კ. ბართიც თვლის, რომ ადამიანის გამართლება მხოლოდ რწმენითა და ქრისტეს მიერ აღსრულებული გამოსყიდვის მეოხებითაა შესაძლებელი.

თავის სამეუფეო მსახურებაში ძე კაცისა განასახიერებს მონას, რომელიც მეუფე გახდა. ამ შემთხვევაში ღმერთი კი არ ეშვება ადამიანში, არამედ ადამიანი მალღდება ღმერთამდე ქრისტეს მეშვეობით. ძე ღვთისა იღებს ადამიანურ ბუნებას ჰიპოსტასური ერთობით და აჰყავს იგი მასთან აღდგომითა და ამაღლებით.

ქრისტეს წინასწარმეტყველური მსახურების გადმოცემისას კ. ბართი უფრო მეტ ყურადღებას ამახვილებს ძველ აღთქმაში აღწერილ პირველსახეებზე, რომლებიც ძე ღვთისას მოვლინების თაობაზე იუწყებიან. ახალ აღთქმაში ეს მსახურება სულიწმიდის მსახურებით აღესრულება, რაც ქრისტოლოგიას ანთროპოლოგიასთან აკავშირებს. ქრისტეს, ვითარცა ჭემმარით მოწმეს, ეწინააღმდეგება ცოდვა, რომელიც ამახინჯებს და უარყოფს მის მოწმობას.

კ. ბართისათვის ყველაზე მნიშვნელოვან პრობლემად აპოკატასტასის საკითხი რჩება, როგორც შედეგი გამორჩევის შესახებ სწავლებისა, რომელშიც განსჯა წინასწარაა განსაზღვრული მხოლოდ და მხოლოდ ქრისტესათვის, ხოლო მთელი კაცობრიობა ხსნისთვისაა წინასწარ „განწირული“.

საღვთისმეტყველო ლოგიკის ამგვარი განვითარება საუბრებით რეალურია, ვინაიდან ადამიანის საბოლოო ხვედრი, კ. ბართის მიხედვით, უცილობლადაა დამოკიდებული იმა-

ზე, თუ როგორ უპასუხებს ცალკეული ადამიანი საღვთო გამორჩევას. კარლ ბართს ტრადიციულად ქრისტომონიზმში დებენ ხოლმე ბრალს – ესაა საღვთო განგებულების ქრისტეში კონცენტრაცია, ასევე მიუთითებენ ქრისტეს კაცობრივი ბუნების დამცრობაზე, რაც კ. ბართის მოღვაწეობის ადრეული პერიოდის ნაშრომებში შეინიშნება.

1948 წ. კ. ბართი ერთ-ერთი მომხსენებელი იყო ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოს პირველ ასამბლეაზე. ლექციებს კითხულობდა გერმანიაში, უნგრეთში, დაწერა ნაშრომები: „პროტესტანტული თეოლოგია XIX საუკუნეში“ (1947 წ.) და „დოგმატიკის ნარკვევი“ (1949 წ.). 1966 წელს იგი ეწვია რომს და შეხვდა პაპა პავლე VI-ს, კათოლიკურ ღვთისმეტყველებაში არსებული სიახლეების გაცნობის მიზნით.

კ. ბართის თეოლოგიურმა მოძღვრებამ მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა თანამედროვე დასავლეთის ქრისტიანულ აზრზე. უპირველეს ყოვლისა, მისი დამსახურება ისაა, რომ მან სცადა პროტესტანტული ღვთისმეტყველება დაებრუნებინა ღმერთთან, რომელიც ადამიანის რელიგიურობით იყო ჩანაცვლებული და დაჩრდილული, რაც კ. ბართის მიერ საკუთარი დოგმატური სისტემისა და გამოცხადების ეგზეტიკის ჩამოყალიბებით გამოიხატა. ამით კ. ბართს სურდა პროტესტანტული ღვთისმეტყველება ბიბლიური ცოცხალი ღმერთის დოგმატურად სრულყოფილ სახესთან დაებრუნებინა ღმერთისა, რომელიც ადამიანებს ქრისტეში ეცხადება. აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ კ. ბართის მისწრაფება დოგმატური სრულყოფილებისადმი ხშირად ტრადიციულ, განუყოფელ ქრისტიანობას ემყარება.

საქართველოს ეკლესიის
ისტორია



მცხეთის საპატრიარქო ტახტის გაუქმება

ვახტანგ გურული

ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმების (1801 წ.) შემდეგ რუსეთის საიმპერატორო კარის უმთავრეს ამოცანას წარმოადგენდა საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმება, უპირველეს ყოვლისა კი მცხეთის უძველესი საპატრიარქო ტახტის გაუქმება. მცხეთის საპატრიარქო ტახტის გაუქმების მიზნით პირველი ღონისძიებები გაატარა საქართველოს მთავარსარდალმა, გენერალმა პავლე ციციანოვმა (1802-1805). საბოლოოდ, მცხეთის საპატრიარქო ტახტის გაუქმების საქმე დაასრულა მთავარსარდალმა, გენერალმა ალექსანდრე ტორმასოვმა (1809-1811).

ალექსანდრე ტორმასოვმა საფუძვლიანად შეისწავლა მცხეთის საპატრიარქოში შექმნილი მდგომარეობა და რამდენიმე მოხსენებითი ბარათი წარუდგინა რუსეთის მარ-

თლმადიდებელი ეკლესიის უწმიდეს სინოდს. ამასთან ერთად, ალექსანდრე ტორმასოვმა მიაღწია იმას, რომ 1810 წელს კათოლიკოს-პატრიარქი ანტონ II პეტერბურგში გაიწვიეს. გაწვევის ფორმალური მიზეზი იყო სასულიერო დიკასტერიის დაარსებასთან დაკავშირებული საქმეების მოგვარება. სინამდვილეში კათოლიკოს-პატრიარქის პეტერბურგში გაწვევის შემდეგ ალექსანდრე ტორმასოვს მცხეთის საპატრიარქო ტახტის გაუქმება გაუადვილდებოდა. კათოლიკოს-პატრიარქ ანტონ II-ის პეტერბურგში გაწვევის შემდეგ მცხეთის საპატრიარქო ტახტის გაუქმებისათვის ალექსანდრე ტორმასოვი ენერგიულ მოქმედებას შეუდგა.

1811 წლის 18 თებერვალს ალექსანდრე ტორმასოვმა რუსეთის ეკლესიის უწმიდესი სინოდის ობერ-პროკურორს წარუდგინა ვრცელი მოხსენება თბილისში სასულიერო დიკასტერიის დაარსების თაობაზე. მოხსენებიდან ირკვევა, რომ დიკასტერიის შექმნის პროექტი არქიეპისკოპოს ვარლამს შეუდგენია, რომელიც ამ დროისათვის ოფიციალურად იწოდებოდა „სასულიერო ნაწილის თავმჯდომარედ“. არქიეპისკოპოს ვარლამის პროექტში გათვალისწინებული იყო ალექსანდრე ტორმასოვის მოსაზრებებიც. მოხსენების მიხედვით პროექტის შინაარსი ასეთი იყო:

ყოფილი ქართლ-კახეთის სამეფოს ტერიტორიაზე (აღმოსავლეთ საქართველოში) არსებული 13 ეპარქიიდან უნდა დარჩენილიყო 2 ეპარქია: მცხეთისა, ანუ ქართლისა და ალავერდისა, ანუ კახეთისა; 9 საარქიმანდრიტოდან უნდა დარჩენილიყო 5 საარქიმანდრიტო; სასულიერო დიკასტერიის შექმნამდე ეკლესიებისა და სამღვდელოების რიცხვი არ უნდა შემცირებულიყო; საეკლესიო გადასახადების ნატურით (ხორბლით, ღვინით, ხილით და ა. შ.) გადასახადის აღება რთული იყო, ამიტომაც ნატურით გადასახადი შეიცვლებოდა ფულადი გადასახადით. ეპარქიის მმართველი იერარქებსა და არქიმანდრიტებს სასულიერო დიკასტერიაში; საეკლესიო გლეხებს ხაზინის გადასახადი უნდა

გადაეხადათ სურსათით – ერთ კომლზე 3 კოდი ხორბალი, ან ფულით – ერთი კოდი ხორბლის სანაცვლოდ ერთი მანეთი; სასულიერო დიკასტერიის წევრები უნდა ყოფილიყვნენ: ქართლიდან – ქვათახევის მონასტრის არქიმანდრიტი დოსითეოზი და იკორთის მონასტრის არქიმანდრიტი გამალიილა, კახეთიდან – არქიმანდრიტი ელევთერი, მცხეთის სვეტიცხოვლის ტაძრის დეკანოზი იოანე მაღალაშვილი, დეკანოზი იოსებ წინამძღვრიშვილი და დეკანოზი დიმიტრი ალექსიშვილი; მცხეთის, ანუ ქართლის ეპარქიის მმართველი მღვდელმთავრის წოდება ასეთი იქნებოდა: „მიტროპოლიტი მცხეთისა და ქართლისა და უწმიდესი სინოდის ეგზარქოსი საქართველოში“ (კავკასიის არქეოგრაფიული კომისიის აქტები. ტომი IV, ტფილისი, 1870, გვ. 162 – რუსულ ენაზე). დიკასტერიის პროექტის წარდგენის შემდეგ თავის მოხსენებაში ალექსანდრე ტორმასოვი უწმიდესი სინოდის ობერპროკურორს წერდა, რომ კათოლიკოს-პატრიარქ ანტონ II-ს არ ძალუძდა სასულიერო მმართველობის ახალი სისტემის ჩამოყალიბება და სასულიერო უწყების (დიკასტერიის) ხელმძღვანელობა. საქართველოს მთავარსარდალი ალექსანდრე გოლიცინს აცნობებდა, რომ მისი აზრით „საქართველოში უწმიდესი სინოდის ეგზარქოსის, მცხეთისა და ქართლის მიტროპოლიტის“ ადგილი უნდა დაეკავებინა უწმიდესი სინოდის წევრს, არქიეპისკოპოს ვარლამს (ერისთავს), ხოლო ალავერდის, ანუ კახეთის ეპარქიის მმართველი მღვდელმთავარი უნდა გამხდარიყო ბოდბის ეპარქიის მმართველი მღვდელმთავარი მიტროპოლიტი იოანე (აქტები, ტ. IV, გვ. 162).

ალექსანდრე ტორმასოვი თავის მოხსენებაში შეეხო რუსეთში მყოფი კათოლიკოს-პატრიარქის ანტონ II-ის სარჩოს საკითხს. გენერალი უწმიდესი სინოდის ობერპროკურორს აცნობებდა, რომ ანტონ II-მ საპატრიარქოს შემოსავლებიდან 1808 წელს მიიღო 2.300 ვერცხლის მანეთი, ხოლო 1810 წელს საქართველოს შემოსავლებიდან

იმპერატორის ბრძანებით მიიღო 2.675 ვერცხლის მანეთი. ალექსანდრე ტორმასოვი შუამდგომლობდა, რათა ანტონ II-ს, თუ იგი რუსეთში დარჩებოდა, საქართველოს შემოსავლებიდან გარდაცვალებამდე ყოველწლიურად მიეღო 6.000 მანეთი პენსიის სახით. სამაგიეროდ, ანტონ II-ს არანაირი უფლება აღარ უნდა ჰქონოდა სასულიერო დიკასტერიის (ყოფილი საპატრიარქოს) შემოსავლებზე (აქტები, ტომი IV, გვ. 163).

ალექსანდრე ტორმასოვი უწმიდესი სინოდის ობერპროკურორის წინაშე აყენებდა კიდევ ერთ საკითხს. საეკლესიო აზნაურები, რომლებიც ეპარქიებსა და მონასტრებს ეკუთვნოდნენ, დღემდე ასრულებენ საეკლესიო მამულების მოურავების (მმართველების) ფუნქციას. ამ მოურავებმა ეპარქიის მმართველ მღვდელმთავრებთან ერთად გაძარცვეს საეკლესიო მამულები. ქართული კანონები არ ითვალისწინებს ეპარქიის მმართველი მღვდელმთავრების მიერ მეფის თანხმობის გარეშე საეკლესიო გლეხებისა და მამულების გასხვისებას (ბოძებას). არქივისკოპოს ვარლამის მოსაზრების საფუძველზე ალექსანდრე ტორმასოვი უწმიდეს სინოდს სთავაზობდა: ყოფილი ქართლ-კახეთის სამეფოს ტერიტორიაზე რუსული მმართველობის შემოღებამდე (საქართველოს უმაღლესი მთავრობის შექმნამდე; ვ. გ.) ეპარქიების მფლობელობაში არსებული მამულები დარჩეს ეკლესიის მფლობელობაში, ხოლო საეკლესიო აზნაურები და გლეხები მამულებითურთ გადაეცეს სახელმწიფო ხაზინას (აქტები, ტომი IV, გვ. 163).

მოხსენების დასასრულს საქართველოს მთავარსარდალი მადლიერებით იხსენიებდა სასულიერო ნაწილის მმართველს, არქივისკოპოს ვარლამს და იმედს გამოთქვამდა, რომ სასულიერო დიკასტერიის შექმნის შემდეგ ქართველი სამღვდლოების მდგომარეობა გაუმჯობესდებოდა (აქტები, ტომი IV, გვ. 164).

მოხსენებას ალექსანდრე ტორმასოვმა დაურთო სა-

ქართველოს (უფრო ზუსტად მცხეთის საპატრიარქოს) ეპარქიების სია. სიაში მითითებული იყო, თუ რომელ ეპარქიას რამდენი კომლი გლეხი ეკუთვნოდა. მოვიტანთ ზოგიერთ მასალას ამ დოკუმენტიდან: მცხეთის ეპარქიას ეკუთვნოდა 615 კომლი, თბილისის სიონის საკათედრო ტაძარს – 24, სამთავროს ეპარქიას – 35, რუისის ეპარქიას – 96, წილკნის ეპარქიას – 20, სამთავისის ეპარქიას – 30, ურბნისისა და ნიქოზის ეპარქიას – 70, ალავერდის ეპარქიას – 342, ნინოწმინდის ეპარქიას – 113, რუსთავის ეპარქიას – 58, ნეკრესის ეპარქიას – 86, ბოდბის ეპარქიას – 729. სულ ქართლისა და კახეთის ტერიტორიაზე არსებულ 13 ეპარქიას ეკუთვნოდა 2.218 კომლი გლეხი (აქტები, ტომი IV, გვ. 164).

მეორე დანართი წარმოადგენდა მცხეთის საპატრიარქოს არქიმანდრიტების სიას. სიაში მითითებული იყო, თუ რამდენი კომლი გლეხი ეკუთვნოდა თითოეულ საარქიმანდრიტოს. ამ დოკუმენტის მიხედვით სულ არსებობდა 9 საარქიმანდრიტო, რომლებიც ფლობდნენ 637 კომლ გლეხს. კომლების რაოდენობა საარქიმანდრიტოებზე ასე ნაწილდებოდა: ქვაბთახევის – 105, მღვიმევის – 27, იკორთის – 16, კახეთის – 122, დავითგარეჯის – 153, იონანე ნათლისმცემლის – 106, შუამთის – 65, ლარგვისის – 40, თირის – 3 (აქტები, ტომი IV, გვ. 164).

კიდევ ერთ დანართში წარმოდგენილია ეპარქიების წლიური შემოსავალი. მცხეთის ეპარქიის შემოსავალი შეადგენდა 9.560 მანეთს, სიონის საკათედრო ტაძრისა – 2.500 მანეთს, სამთავროს ეპარქიისა – 500 მანეთს, რუისის ეპარქიისა – 1.500 მანეთს, წილკნის ეპარქიისა – 1.000 მანეთს, სამთავისის ეპარქიისა – 600 მანეთს, ურბნისისა და ნიქოზის ეპარქიისა – 300 მანეთს. ეს შემოსავალი შემდგენიარად უნდა განკარგულიყო: უმაღლეს სასულიერო ხელისუფალს – 5000 მანეთი, სასულიერო დიკასტერიას – 1.500 მანეთი, გიმნაზიას – 1.500 მანეთი, სიონის საკათედრო ტაძრის სამრეკლოს ასაგებად – 1.000 მანეთი, ეკლესიის

შესანახად – 560 მანეთი. ამრიგად, სულ გამიზნული იყო 9.560 მანეთის დახარჯვა (აქტები, ტომი IV, გვ. 164).

მეტად საინტერესოა ალექსანდრე ტორმასოვის მოხსენების კიდევ ერთი დანართი. დანართში წარმოდგენილია მცხეთის საპატრიარქოში არსებული ეკლესიების, მღვდელმთავრების, მღვდლების, დიაკვნების, ეკლესიის მსახურთა სია. ამ დანართის მიხედვით: 1) მცხეთის ეპარქიაში იყო ერთი მღვდელმთავარი, 122 ეკლესია, 133 მღვდელი, 20 დიაკონი, 118 ეკლესიის მსახური; 2) თბილისის ეპარქიაში: ერთი მღვდელმთავარი, 12 ეკლესია, 25 მღვდელი, 4 დიაკონი და 20 ეკლესიის მსახური; 3) სამთავროს ეპარქიაში: ერთი მღვდელმთავარი, 82 ეკლესია, 60 მღვდელი, 8 დიაკონი და 70 ეკლესიის მსახური; 4) რუისის ეპარქიაში: მღვდელმთავარი არ იყო, 52 ეკლესია, 42 მღვდელი, 4 დიაკონი, 42 ეკლესიის მსახური; 5) წილკნის ეპარქიაში: ერთი მღვდელმთავარი, 80 ეკლესია, 75 მღვდელი, 11 დიაკონი, 45 ეკლესიის მსახური; 6) სამთავისის ეპარქიაში: მღვდელმთავარი არ იყო, 44 ეკლესია, 23 მღვდელი, 5 დიაკონი, 16 ეკლესიის მსახური; 7) ურბნისის ეპარქიაში: მღვდელმთავარი არ იყო, 40 ეკლესია, 40 მღვდელი, 6 დიაკონი, 38 ეკლესიის მსახური; 8) ნიქოზის ეპარქიაში: მღვდელმთავარი არ იყო, 11 ეკლესია, 10 მღვდელი, 3 დიაკონი, 7 ეკლესიის მსახური; 9) ბოდბის ეპარქიაში: ერთი მღვდელმთავარი, 100 ეკლესია, 116 მღვდელი, 32 დიაკონი, 88 ეკლესიის მსახური; 10) ალავერდის ეპარქიაში: მღვდელმთავარი არ იყო, 113 ეკლესია, 84 მღვდელი, 20 დიაკონი, 84 ეკლესიის მსახური; 11) ნინოწმინდის ეპარქიაში: ერთი მღვდელმთავარი, 67 ეკლესია, 66 მღვდელი, 9 დიაკონი, 68 ეკლესიის მსახური; 12) რუსთავის ეპარქიაში: მღვდელმთავარი არ იყო, 20 ეკლესია, 23 მღვდელი, 7 დიაკონი, 23 ეკლესიის მსახური; 13) ნეკრესის ეპარქიაში: ერთი მღვდელმთავარი, 56 ეკლესია, 49 მღვდელი, 17 დიაკონი, 42 ეკლესიის მსახური. სულ 1811 წლის 18 თებერვლისათვის ქართლ-კახეთის ყოფილი სამეფოს ტერი-

ტორიაზე (აღმოსავლეთ საქართველოში) 13 ეპარქიაში იყო 7 მღვდელმთავარი, 799 ეკლესია, 746 მღვდელი, 146 დიაკონი და 661 ეკლესიის მსახური (აქტები, ტომი IV, გვ. 165; მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე. საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია. თბილისი, 2009, გვ.1095). 13 ეპარქიის ტერიტორიაზე არსებულ მონასტრებში 75 ბერი იყო (აქტები, ტომი IV, გვ. 165).

ქართლ-კახეთის ყოფილი სამეფოს ტერიტორიაზე არსებული ეკლესიების, მონასტრების, შავი და თეთრი სამღვდელოების რაოდენობის დადგენის, ასევე საეკლესიო შემოსავლების გარკვევის შემდეგ 1811 წლის 21 ივნისს რუსეთის ეკლესიის უწმიდესმა სინოდმა „უქვეშემრდომილესი მოხსენება“ წარუდგინა რუსეთის იმპერატორ ალექსანდრე I-ს. 1811 წლის 30 ივნისს იმპერატორმა მოხსენება დაამტკიცა. დედანზე იმპერატორის ხელით გაკეთებულია ასეთი რეზოლუცია: „ასე აღსრულდეს. ალექსანდრე“ (აქტები, ტომი IV, გვ. 166-169). ამ დოკუმენტმა გადაწყვიტა მცხეთის უძველესი საპატრიარქო ტახტის, უძველესი სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიის კათოლიკოს-პატრიარქ ანტონ II-ის ბედი (მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე. საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია. თბილისი, 2009, გვ.1095; ელდარ ბუბულაშვილი. საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ანტონ მეორე. თბილისი, 2002, გვ. 72-74). ამის გამო შევეცდებით დოკუმენტის შინაარსი დაწვრილებით წარმოვადგინოთ. იმპერატორის მიერ დამტკიცებული უწმიდესი სინოდის მოხსენება ასეთი შინაარსისაა.

1811 წლისათვის მცხეთის საპატრიარქოს (ქართლისა და კახეთის) 13 ეპარქიაში 7 მღვდელმთავარი, 799 ეკლესია, 746 მღვდელი, 146 დიაკონი და 661 ეკლესიის მსახური, 9 საარქიმანდრიტო, 6 არქიმანდრიტი და 75 ბერია. 13 ეპარქიაში 2.213 კომლი საეკლესიო გლეხია, ხოლო 9 საარქიმანდრიტოში – 637 კომლი. საეკლესიო აზნაურები 470

კომლ საეკლესიო გლეხს ფლობენ. ეპარქიების საერთო შემოსავალი უდრიდა 26.360 მანეთს, საარქიმანდრიტოებისა – 13.224 მანეთს. არქიეპისკოპოსი ვარლამი რუსეთის ეკლესიის უწმიდეს სინოდს სთავაზობდა: 13 ეპარქიიდან უნდა დარჩენილიყო ორი – მცხეთის, ანუ ქართლისა და ალავერდის, ანუ კახეთისა; მცხეთისა და ქართლის მღვდელმთავარი, როგორც ქართველი სამღვდელოების უპირველესი იერარქი, იწოდება ასე: „მიტროპოლიტი მცხეთისა და ქართლისა, სინოდის ეგზარქოსი საქართველოში“; 9 საარქიმანდრიტოდან დარჩენილიყო 5 საარქიმანდრიტო; საქართველოს ეკლესიის მართვის მიზნით უნდა დაარსებულყო დიკასტერია, რომლის წევრები იქნებოდნენ არა მღვდელმთავრები, არამედ არქიმანდრიტები და დეკანოზები; სამღვდელოების შვილებისათვის განათლების მისაცემად თბილისში უნდა დაარსებულყო გიმნაზია, ხოლო მარტებში – სამაზრო სასწავლებლები (აქტები, ტომი IV, გვ. 166-167).

რუსეთის ეკლესიის უწმიდესი სინოდი თავის მოხსენებაში საგანგებო ადგილს უთმობდა საეკლესიო გადასახადების საკითხს. საეკლესიო გლეხებისაგან მიღებული შემოსავალი ასე უნდა განაწილებულიყო: მცხეთისა და ქართლის მღვდელმთავარს – 5.000 მანეთი, წილკნის ეპარქიის მღვდელმთავარ გერვასის – 1.000 მანეთი, ბოღბის ეპარქიის მღვდელმთავარ იოანეს და ალავერდის ეპარქიის მღვდელმთავარს – 2.500 მანეთი, სასულიერო დიკასტერიას – 1.500 მანეთი, გიმნაზიას – 3.400 მანეთი, სამაზრო სასწავლებლებს – 2.000 მანეთი (აქტები, ტომი IV, გვ. 167-168).

უწმიდესი სინოდის მოხსენებაში ყურადღებას იპყრობს კიდევ ერთი საკითხი. როგორც ცნობილია, ქართლ-კახეთის სამეფოში არსებობდა საეკლესიო აზნაურების ფენა. მცხეთის საპატრიარქოს გაუქმების შემდეგ ბუნებრივად

დაისმებოდა საეკლესიო აზნაურების საკითხიც. უწმიდესი სინოდის აზრით ეს საკითხი ასე უნდა გადაჭრილიყო: ყოფილი ქართლ-კახეთის სამეფოს ტერიტორიაზე რუსული მმართველობის შემოღებამდე (საქართველოს უმაღლესი მთავრობის შექმნამდე) ვინც საეკლესიო აზნაურის წოდებას ატარებდა გლეხებიანად უნდა გადარიცხულიყო სახელმწიფო ხაზინის გამგებლობაში (აქტები, ტომი IV, გვ. 168).

რუსეთის ეკლესიის უწმიდესი სინოდის მიერ იმპერატორისათვის მიროტმეული მოხსენების დასკვნით ნაწილში აღნიშნულია:

1. მცხეთის საპატრიარქოს 13 ეპარქიიდან შეიქმნას 2 ეპარქია: ა) მცხეთისა და ქართლისა, ბ) ალავერდისა და კახეთისა; გ) 9 საარქიმანდრიტოდან შეიქმნას 5 საარქიმანდრიტო.

2. ქართველი სამღვდელოების უმაღლესი იერარქი იქნება მცხეთისა და ქართლის მიტროპოლიტი, რომელსაც ყოველთვის ექნება წოდება: „უწმიდესი სინოდის ეგზარქოსი საქართველოში“.

3. შეიქმნას დიკასტერია, რომელსაც სათავეში ჩაუდგება ქართველი სამღვდლოების უმაღლესი იერარქი („მცხეთისა და ქართლის მიტროპოლიტი, უწმიდესი სინოდის ეგზარქოსი საქართველოში“). დიკასტერიის ხელმძღვანელის (უფროსის) გადაწყვეტილებით, სამაზრო ქალაქებში პირველდაწყებითი სასამართლო საქმის წარმოებისათვის შეიქმნას სასულიერო მმართველობები, რომლის წევრები იქნებიან დეკანოზები და მღვდლები. გარდა ამისა, მაზრებში სამღვდელოებზე მეთვალყურეობა დაევალოს ბლალოჩინებს.

4. სამღვდელოების შვილებისათვის სწავლა-განათლების მისაცემად გიმნაზიის ნაცვლად დაარსდეს სასულიერო სემინარია. სამაზრო სასწავლებლები გაიხსნას მას შემდეგ, რაც სასულიერო სემინარია ამ სასწავლებლები-

სათვის მოამზადებს მასწავლებლებს.

5. გლეხები, რომლებიც საეკლესიო გლეხების კატეგორიას განეკუთვნებოდნენ ქართლ-კახეთის ყოფილი სამეფოს ტერიტორიაზე რუსული მმართველობის შემოღებამდე (საქართველოს უმაღლესი მთავრობის შექმნამდე), დარჩებოდნენ სასულიერო უწყების დაქვემდებარებაში. რაც შეეხება საეკლესიო აზნაურებს, სასულიერო დიკასტერიის შექმნის გამო, მათი გამოყენება საეკლესიო მამულების მოურავებად არ იყო გათვალისწინებული. საეკლესიო აზნაურების საკითხს შეისწავლიდა უწმიდესი სინოდი და დასამტკიცებლად წარუდგენდა იმპერატორს (აქტები, ტომი IV, გვ. 166-169).

ასეთია იმ დოკუმენტის შინაარსი, რომელმაც, რუსეთის იმპერიის ინტერესებიდან გამომდინარე, გააუქმა მცხეთის უძველესი საპატრიარქო ტახტი და უძველესი სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიის თვითმწყემსობა (ავტოკეფალია) (მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე. საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია. თბილისი, 2009, გვ. 1094-1095).

ათი წელი (1801-1811 წწ.) ამზადებდა რუსეთის საიმპერატორო კარი მცხეთის უძველესი საპატრიარქო ტახტის, უძველესი სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიის თვითმწყემსობის (ავტოკეფალიის) გაუქმებას. მიუხედავად ამისა, გაუქმება მოხდა სრულიად უკანონოდ, საეკლესიო სამართლის უხეში დარღვევით.

ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმება და მისი რუსეთის იმპერიასთან შეერთება არ შეიძლება საფუძველი გამხდარიყო მცხეთის უძველესი საპატრიარქო ტახტისა და უძველესი სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიის თვითმწყემსობის (ავტოკეფალიის) გაუქმებისა. ეს ეწინააღმდეგებოდა ეფესოს წმიდა III მსოფლიო საეკლესიო კრების (431 წ.) მერვე კანონს. ამ კანონის მიღების საფუძველი

გახდა ანტიოქიის ეკლესიის მცდელობა, თავისი იურისდიქციისათვის დაემორჩილებინა კვიპროსის ეკლესია და, შესაბამისად, კვიპროსის ეკლესიისათვის ჩამოერთმია ავტოკეფალური უფლებები, რომელიც ძველთაგანვე ჰქონდა მინიჭებული. რადგან კვიპროსის ეკლესია ძველთაგანვე ავტოკეფალურად იყო აღიარებული, III მსოფლიო საეკლესიო კრებამ დაიცვა კვიპროსის ეკლესიის ავტოკეფალია (მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე. საქართველოს საეკლესიო კრებები. წიგნი I. თბილისი, 2003, გვ. 204-205).

მცხეთის უძველესი საპატრიარქოსა და უძველესი სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიის თვითმწყემსობის (ავტოკეფალიის) კანონიერად გაუქმებისათვის აუცილებელი იყო შემდეგი: 1) კათოლიკოს-პატრიარქ ანტონ II-ს უნდა მოეწვია საეკლესიო კრება, რომელსაც უნდა მიეღო განჩინება ავტოკეფალური უფლებების დათმობისა და ავტოკეფალიის გაუქმების თაობაზე. ასეთი საეკლესიო კრება მოწვეული არ ყოფილა; 2) გაუქმებული მცხეთის საპატრიარქოს რუსეთის ეკლესიის იურისდიქციაში შესვლაზე თანხმობა უნდა მიეცა რუსეთის საეკლესიო კრებას. რუსეთში საეკლესიო კრებას აღარ იწვევდნენ, ხოლო უწმიდესი სინოდი საეკლესიო კრებას ვერ შეცვლიდა; 3) მცხეთის უძველესი საპატრიარქოსა და უძველესი სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმებისათვის აუცილებელი იყო კონსტანტინეპოლის მსოფლიო პატრიარქისა და მსოფლიო მართლმადიდებელი პატრიარქების (იერუსალიმის, ანტიოქიის, ალექსანდრიის) თანხმობა. ასეთი თანხმობა რუსეთს არც უთხოვია და, ცხადია, არც მიუღია.

ამრიგად, 1811 წელს გაუქმდა მცხეთის უძველესი საპატრიარქოს ავტოკეფალია.

ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმების შემდეგ რომ იმერეთის სამეფოს ჯერი დადგებოდა, ამაში უკვე ეჭვი არავის ეპარებოდა. 1809 წელს საქართველოს მთავარსარდალმა გენერალმა ალექსანდრე ტორმასოვმა, პეტერბურგიდან მიღებული მითითების თანახმად, სოლომონ II ტახტიდან გადააყენა, ხოლო 1810 წელს მეფე შეიპყრო. იმავე წელს სოლომონ II ტყვეობიდან გაიქცა და ტახტის დაბრუნებას შეეცადა. რუსეთის ჯარი იმერეთში შეიჭრა. სოლომონ II დამარცხდა და ოსმალეთში გადაიხვეწა.

იმერეთის სამეფოს დაპყრობისა და სამეფო ხელისუფლების გაუქმების შემდეგ რუსეთის საიმპერატორო კარი ლიხთიმერეთისა და აფხაზთა საკათალიკოსოს გაუქმებისათვის იწყებს მზადებას. ლიხთიმერეთისა და აფხაზთა საკათალიკოსოს გაუქმებისათვის პირობებს ამზადებდა რუსეთის ეკლესიის უწმიდესი სინოდი და მისი ობერპროკურორი ალექსანდრე გოლიცინი. ამჯერად საქართველოში რუსეთის საეკლესიო პოლიტიკის გამტარებლად გვევლინება გორის ეპისკოპოსი დოსითეოზი. ეპისკოპოს დოსითეოზის მიერ შედგენილი პროექტი უწმიდეს სინოდში მოიწონეს და დასამტკიცებლად წარუდგინეს იმპერატორ ალექსანდრე I-ს. 1814 წლის 30 აგვისტოს იმპერატორმა პროექტი მოიწონა და დაამტკიცა. უწმიდესი სინოდის წარდგინებით 1814 წლის 30 აგვისტოს იმპერატორმა პროექტის შემდგენელ გორის ეპისკოპოს დოსითეოზს „თელავისა და საქართველო-კავკასიის არქიეპისკოპოსობა“ უბოძა (კავკასიის არქეოგრაფიული კომისიის აქტები. ტომი V, ნაწილი II, ტფილისი, 1873, გვ. 407).

მაინც, რას წარმოადგენდა გორის ეპისკოპოს დოსითეოზის მიერ შედგენილი პროექტი, რომელიც „რუსეთის სახელმწიფოს მიერ საქართველოსა და სხვა შემოერთებულ ოლქებში სასულიერო საქმეების მოწყობას“

ითვალისწინებდა? დოკუმენტი ვრცელია, მაგრამ, ვფიქრობთ, მისი შინაარსის დაწვრილებით გადმოცემა ინტერესმოკლებული არ იქნება (ისევე როგორც იმდროინდელ სხვა ოფიციალურ დოკუმენტებში, ამჯერადაც „საქართველო“ იხმარება მხოლოდ ქართლ-კახეთის (აღმოსავლეთ საქართველოს) აღსანიშნავად, „იმერეთი“, უმეტეს შემთხვევაში იხმარება ყოფილი იმერეთის სამეფოს ტერიტორიის აღსანიშნავად, ზოგჯერ კი მთელი დასავლეთ საქართველოს (ლხთიმერეთის) მნიშვნელობით. „საქართველო“ და „იმერეთი“ ერთად, უმეტეს შემთხვევაში, ნიშნავს მთელ საქართველოს).

1814 წლის 30 აგვისტოს იმპერატორ ალექსანდრე I-ის მიერ დამტკიცებული სასულიერო საქმეების მოწყობის პროექტი ასეთი შინაარსისა იყო: საქართველოსა და იმერეთში იქნებოდა უწმიდესი სინოდის ერთი ეგზარქოსი და იგი იწოდებოდა ასე: „საქართველოსა და იმერეთის ეგზარქოსი“; თბილისში არსდებოდა უწმიდესი სინოდის საქართველო-იმერეთის სინოდალური კანტორა, ხოლო ქუთაისში – დიკასტერია; საქართველო-იმერეთის სინოდალური კანტორის თავმჯდომარე უნდა ყოფილიყო საქართველოსა და იმერეთის ეგზარქოსი, ხოლო წევრები – თელავისა და საქართველო-კავკასიის არქიეპისკოპოსი, ორი არქიმანდრიტი და ორი დეკანოზი;

საქართველოში უნდა შექმნილიყო სამი ეპარქია – ქართლის, ოსეთისა და სიღნაღისა, პირველი ეპარქიის მღვდელმთავარი იქნებოდა საქართველოსა და იმერეთის ეგზარქოსი, ტიტულით: „მცხეთის, თბილისისა და ქართლის მიტროპოლიტი“, მეორისა – თელავისა და საქართველო-კავკასიის არქიეპისკოპოსი, მესამისა – სიღნაღისა და ქიზიყის ეპისკოპოსი (ამ კათედრაზე უკვე დამტკიცებული იყო ალავერდის ეპარქიის მღვდელმთავარი იოანე);

იმერეთში (დასავლეთ საქართველოში) არსებული ეპარქიები ხელუხლებლად უნდა დარჩენილიყო მღვდელმთავრების სიცოცხლის ბოლომდე; ეკლესიებზე, ღვთისმსახურებზე და ეკლესიის მსახურებზე თვალყურის დევნებისა და წესრიგის დაცვის მიზნით ყოველ 10 ეკლესიას უნდა ჰყოლოდა ერთი ბლალოჩინი; ქუთაისის დიკასტერია იმერეთის, სამეგრელოსა და გურიის ტერიტორიაზე არსებული ეპარქიების საქმეებს განხილვის შემდეგ დასამტკიცებლად წარუდგენდა საქართველო-იმერეთის სინოდალურ კანტორას; სასულიერო პირების ხელფასი უნდა განსაზღვრულიყო შემდეგნაირად (ვერცხლის მანეთებში): 1) საქართველოსა და იმერეთის ეგზარქოსს – 5.000 მანეთი, 2) თელავისა და საქართველო-კავკასიის არქიეპისკოპოსს – 3.000 მანეთი, 3) სიღნაღისა და ქიზიყის მღვდელმთავარს – 2.000 მანეთი, 4) გორის ეპისკოპოსსა და საქართველოს ქორეპისკოპოსს – 1.500 მანეთი, 5) შუამთის მონასტრის არქიმანდრიტს – 400 მანეთი (აქტები, V, II, გვ. 413-414).

საქართველო-იმერეთის სინოდალური კანტორის პროკურორის მიერ 1815 წლის 8 მაისის საქართველოს მთავარსარდალ, გენერალ ნიკოლოზ რტიშჩევისათვის წარდგენილი მოხსენებიდან ირკვევა, რომ იმპერატორის 1814 წლის 30 აგვისტოს ბრძანების შესაბამისად, საქართველო-იმერეთის სინოდალური კანტორა გახსნილა 1815 წლის 8 თებერვალს. ამ მოვლენის აღსანიშნავად თბილისის სინონის ტაძარში საზეიმო წირვა აღასრულა საქართველოსა და იმერეთის ეგზარქოსმა, მცხეთის, თბილისისა და ქართლის მიტროპოლიტმა, ალექსანდრე ნეველისა და წმ. ანას I ხარისხის ორდენების კავალერმა ვარლამმა (ერისთავმა). წირვის დასრულების შემდეგ მიტროპოლიტმა ვარლამმა აღავლინა ლოცვა იმპერატორ ალექსანდრე I-ისა და რომანოვთა სამეფო სახლის დღეგრძელობისათვის (აქტები, V,

II, გვ.414). საქართველო-იმერეთის სინოდალური კანტორა შეუდგა მუშაობას.

1815 წლის ოქტომბერში საქართველოსა და იმერეთის ეგზარქოსმა ვარლამმა იმოგზაურა იმერეთში, გურიასა და სამეგრელოში, შეხვდა მღვდელმთავრებსა და თავადაზნაურობას. 1815 წლის 26 ოქტომბერს ეგზარქოსმა ვარლამმა მოხსენება წარუდგინა საქართველოს მთავარსარდალ გენერალ ნიკოლოზ რტიშჩევს. ეგზარქოსი თვლიდა, რომ იმერეთის, სამეგრელოსა და გურიის საქმეები უმჯობესი იქნებოდა გადაწყვეტილიყო საქართველო-იმერეთის სინოდალურ კანტორაში. პრაქტიკულად ეგზარქოსი ვარლამი ქუთაისში დიკასტერიის არსებობას მიზანშეწონილად არ მიიჩნევდა (აქტები, V, II, გვ. 415-416).

ამრიგად, 1814 წელს გაუქმდა ლიხთიმერეთისა და აფხაზთა საპატრიარქოს ავტოკეფალია.

1811-1814 წლებში ჯერ მცხეთის საპატრიარქოს, ხოლო შემდეგ ლიხთიმერეთისა და აფხაზთა საპატრიარქოს გაუქმება იყო ქართლ-კახეთისა და იმერეთის სამეფოების გაუქმების ლოგიკური გაგრძელება. სახელმწიფოებრიობისა და ეკლესიის თვითმწყემსობის (ავტოკეფალიის) გაუქმებით რუსეთის საიმპერატორო კარი ცდილობდა სანუკვარი მიზნის ასრულებას – საქართველოს გადაქცევას რუსეთის იმპერიის განუყოფელ ნაწილად.

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 (უაკ) 34 (051.2)
გ – 942