

№14/2016

რელიგიურ-საგანმანათლებლო ჟურნალი

გული გონიერი

„მიგცე შენ გული გონიერი“

III მეფ. 3.12

თბილისი

2016

მთავარი რედაქტორი: თეიმურაზ ბუაძე
მთავარი რედაქტორის მოადგილე: ირაკლი ორჭონია

სარჩევი

ქრისტიანული ფასეულობები და თანამედროვეობა

5

7 **მიტროპოლიტი დანიელი (დათუაშვილი)**
ქრისტიანული ფასეულობები და თანამედროვეობის
გამოწვევები

ქრისტიანული ღვთისმეტყველება

15

17 **ირაკლი ორჯონია**
ძველათქმისეული წინასწარმეტყველებანი მაცხოვრის
ცხოველმყოფელი ვნების შესახებ

49 **გონა ბარნოვი**
თაბორის ნათლის შესახებ

ქრისტიანობა და ფილოსოფია

67

69 **თეიმურაზ ბუაძე**

ფილოსოფიურ-რელიგიური შეხედულებები სულისა და მისი უკვდავების შესახებ

98 **ზურაბ ეკალაძე**

ფენომენოლოგიისა და ექსისტენციალიზმის იდეები და XX საუკუნის კათოლიკური ფილოსოფია

ქრისტიანული ხელოვნება

117

119 **თეა ინჭვირველი**

ხატის წარმომავლობა და დანიშნულება

ქრისტიანობა და რელიგიური ფასეულობები

145

147 **ეკა კვაჭანტირაძე**

უძველესი ცივილიზაციური მოდელების ფასეულობათა სისტემა (აღმოსავლური და დასავლური ფენომენი)

ქრისტიანული ფასეულობები და
თანამედროვეობა



ქრისტიანული ფასეულობები და თანამედროვეობის გამონაკვეთი¹

მიტროპოლიტი დანიელი (დათუაშვილი)

XVIII ს-დან მოყოლებული ქრისტიანული ცივილიზაციის წიაღში გაჩნდა და განვითარდა ახალი მსოფლმხედველობრივი პარადიგმა – მოდერნი. ეს მიმდინარეობა საკუთარ თავს ქრისტიანობის ალტერნატივად აცხადებს. მიუხედავად ქრისტიანობასთან მოდერნის ფუნდამენტური სხვაობისა და შეურიგებლობისა, მათ შორის არის მეტად მნიშვნელოვანი გამაერთიანებელი ფაქტორი.

1 2015 წლის 21-22 ნოემბერს, მიუნხენის მახლობლად, შაიერნის მონასტერში ჩატარდა საერთაშორისო კონფერენცია თემაზე: „ქრისტიანობა და ევროპული ცივილიზაცია“, კონფერენციის ორგანიზატორები იყვნენ გერმანელ მეცნიერთა გაერთიანება „პროფესორთა ფორუმი“ და საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიასთან არსებული „ქრისტიანული კვლევის საერთაშორისო ცენტრი“. კონფერენციის მთავარი მიზანი იყო თანამედროვე მსოფლიოში ქრისტიანული ფასეულობების მნიშვნელობის წარმოჩენა და მათი დაცვა სეკულარული ჰუმანიზმის

მოდერნისტული ცნობიერება ქრისტიანულ მემკვიდრეობაზე აღმოცენებული ფენომენია. ფაქტობრივად იგი ქრისტიანობის შვილია, მაგრამ შვილი, რომელმაც არ ისურვა წინაპართა გზის გაგრძელება. იგი მოგვაგონებს სახარებისეული იგავის უძღვებ შვილს, რომელმაც დატოვა მამის სახლი და წავიდა უცხო ქვეყანაში. შვილის მამის სახლიდან წასვლა ნიშნავს ადამიანის მიერ საღმრთო სიბრძნის კაცობრივით ჩანაცვლებას. უძღვები შვილის იგავისაგან განსხვავებით მოდერნისტული ცნობიერება ახალ პარადიგმას გვთავაზობს. უძღვებმა შვილმა აღიარა თავისი დანაშაული და დაბრუნდა მამის სახლში. მოდერნისტული მსოფლმხედველობით მამის სახლიდან წასული შვილი არ არის უძღვები ანუ უმადური, არამედ უკეთესი ფასეულობების მაძიებელია და შემოქმედი. ამიტომ იგი ბრუნდება მამის სახლში არა სინანულით, არამედ მამის ადგილის ჩანაცვლების პრეტენზიით. ჩვენ წინაშეა ქრისტიანული მემკვიდრეობის არა ღვთაებრივი, არამედ კაცობრივი სიბრძნის საფუძველზე განკარგვის მცდელობა. ამ მოვლენას ეწოდება სეკულარული ჰუმანიზმი, ანუ ჰუმანიზმი, რომელიც მოწყვეტილია თავის ქრისტიანულ ფესვებს.

სეკულარიზმი, ისევე როგორც გლობალიზაცია, არ

ზეწოლისაგან. კონფერენციის მონაწილეები შეთანხმდნენ, რომ უნდა გაგრძელდეს თანამშრომლობა ამ ორგანიზაციებს შორის და ამ პროცესში მოხდეს ქრისტიანული ფასეულობების ერთგული საზოგადოების კონსოლიდაცია. „პროფესორთა ფორუმის“ წარმომადგენლები მიმდინარე წლის 4-8 აპრილს იმყოფებოდნენ თბილისში, მომავალი სამუშაო პროგრამის დადგენის მიზნით. ამავე დღეებში გერმანელი მეცნიერები შეხვდნენ ჩვენი საზოგადოების სხვადასხვა სფეროს წარმომადგენლებს (მეცნიერებს, კულტურის მოღვაწეებს, მეწარმეებს). ქართული საზოგადოება სრულად დაეთანხმა ამ პრობლემის აქტუალობას და გამოხატა მზადყოფნა, მონაწილეობა მიიღოს ქრისტიანულ ფასეულობათა დაცვისა და განმტკიცების საქმეში. ერთ-ერთ ასეთ შეხვედრაზე წარმოთქვა ჭიათურისა და საჩხერის მიტროპოლიტმა დანიელმა სიტყვა, რომელსაც წინამდებარე პუბლიკაციაში გთავაზობთ.

შეიძლება იყოს დადებითი ან უარყოფითი, რადგანაც ისინი მხოლოდ სოციუმის რეგულაციის ინსტრუმენტებია. დადებითი ან უარყოფითი შეიძლება იყოს მათი სწორი ან არასწორი გამოყენება. მაგალითად, გამიჯვნა სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის დადებითი მოვლენაა. როგორც სახელმწიფო არ შეიძლება იმართებოდეს საეკლესიო წესებით, ასევე ეკლესიაში არ შეიძლება პოლიტიკური მეთოდების გამოყენება. ამგვარი გამიჯვნა არათუ ეწინააღმდეგება თანამშრომლობას სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის, არამედ ხელს უწყობს ამ პროცესს, იცავს რა მას ინსტიტუციონალური აღრევისაგან. სულ სხვა შემთხვევაა საჯარო სივრციდან რელიგიური ცნობიერების გამიჯვნის მცდელობა. ასეთი სეკულარიზმი, ინსტიტუციონალურისაგან განსხვავებით, მსოფლმხედველობრივი ხასიათისაა და საკუთარ თავში ახალი ტიპის ტოტალიტარიზმის საფრთხეს შეიცავს.

XX და XXI ს-ის ცნობილი მოაზროვნეები გმობენ მსოფლმხედველობრივ სეკულარიზმს და აქტიურად მსჯელობენ პოსტსეკულარიზმის პროცესის დაწყებაზე ანუ საერო და სასულიერო ცხოვრების დაახლოების აუცილებლობაზე. ჯერ კიდევ XX ს-ის 60-იან წლებში ცნობილი მართლმადიდებელი საეკლესიო მოღვაწე, დეკანოზი ალექსანდრე შემეანი სეკულარიზმის შესახებ წერდა: „ამჟამად მთელი მსოფლიო სეკულარული გახდა. უკეთეს შემთხვევაში, იგი ადამიანს ეუბნება: „თუ გინდა, გწამდეს, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში არ ჩარიო რელიგია ცხოვრების არც ერთ სფეროში – არც მეცნიერებაში, არც ხელოვნებაში, არც პოლიტიკაში, არც მეურნეობაში. აქ არ არის რელიგიის ადგილი“. რელიგიის ბედზე ამ სეკულარულ მსოფლიოში, სადაც რელიგია იმდენად აკრძალული კი არაა (რადგან ბოლოს და ბოლოს, რწმენის, ლოცვის, ღმერთთან პირადი ურთიერთობის აკრძალვა

შეუძლებელია), რამდენადაც მოკვეთილია ცხოვრების ყველა გამოვლენისაგან, უნდა დაფიქრდნენ მორწმუნეებიც და ურწმუნოებიც. რატომ? გამიჯვნა, რაც საფუძვლად უდევს სეკულარიზმს და რაც რელიგიას განდევნის „კერძო“ სფეროში, ადრე თუ გვიან იწვევს ადამიანის დამონებას და დავამატებ, იმგვარ დამონებას, რომლის დროსაც ურწმუნო დამონებულია განუზომლად უფრო მეტად, ვიდრე მორწმუნე, რადგან ის, რასაც თანამედროვე ენაზე ეწოდება ტოტალიტარიზმი, არის სეკულარიზმის პირდაპირი და გარდაუვალი შედეგი“ (ა. შიმეანი, რელიგია და საზოგადოება: რელიგია საჯარო სივრცეში).

პიტერ ლუდვიგბერგერი, ცნობილი ამერიკელი სოციოლოგი, სეკულარიზმის ერთ-ერთი აპოლოგეტი წარსულში, თავის წიგნში „უკუქცეული სეკულარიზმი“ (1996 წ.) წერს: „ის, ვინც უგულბელყოფს რელიგიის მნიშვნელობას თანამედროვე ურთიერთობების ანალიზისას, ამას სჩადის თავისი შიშისა და რისკის გამო“.

2001 წლის 14 ნოემბერს იურგენ ჰაბერმასმა, როცა მას მშვიდობის პრემიას ანიჭებდნენ, ბრძანა: „სეკულარულმა უმრავლესობამ მნიშვნელოვან საკითხებზე არ უნდა მიიღოს გადაწყვეტილება მანამ, სანამ არ მოუსმენს ოპონენტებს, რომლებიც თავიანთი რელიგიური რწმენის გამო უფლებაშელახულად გრძნობენ თავს უმრავლესობის მხრიდან“.

წიგნში „სეკულარიზაციის დიალექტიკა“ იგი განავრცობს აზრს იმის შესახებ, რომ ხელისუფლების მიერ სეკულარული მსოფლმხედველობის ყველა ადამიანის მიმართ განვრცობა შეუთავსებელია სახელმწიფოს იდეოლოგიურ ნეიტრალურობასთან, რადგან იგი ვერ უზრუნველყოფს ყოველი მოქალაქის თანაბარ ეთიკურ თავისუფლებას. ამ მოსაზრების საფუძველზე იგი დაასკვნის:

„არარელიგიურმა ადამიანებმა, რამდენადაც ისინი სახელმწიფოს მოქალაქეები არიან, პრინციპულად არ უნდა უარყონ ჭეშმარიტების პოტენციაში სამყაროს რელიგიური აღქმა და არ უნდა წაართვან მორწმუნე მოქალაქეებს უფლება, რელიგიური ცნებების მეშვეობით თავიანთი წვლილი შეიტანონ საზოგადოებრივ დისკუსიაში“. იმავე წიგნში ავტორი აღნიშნავს: „პოსტსეკულარულ სოციუმში ყალიბდება განწყობა იმ გარემოების აღიარებისათვის, რომ „საზოგადოებრივი ცნობიერების მოდერნიზაცია“ ახალ ფაზაში გადასვლისას მოიცავს როგორც საერო, ისე რელიგიურ მენტალობას და რეფლექსურად სახეს უცვლის მას“.

2012 წელს მისი უწმიდესობის ილია II-ის აღსაყდრების 35 წლისთავისადმი მიძღვნილ კონფერენციაზე „შემობრუნება სულიერებისაკენ“ იგივე აზრი სეკულარიზმის შესახებ გამოთქვა საქართველოს პარლამენტის თავმჯდომარემ, ბატონმა დავით უსუფაშვილმა. „...არასწორი დასკვნა კეთდება, თითქოს ლიბერალური დემოკრატია გულისხმობს სეკულარიზაციას რელიგიისა და სახელმწიფოს შორის მსოფლმხედველობრივ დონეზე, სინამდვილეში, სეკულარიზაცია - ეს არის ინსტიტუციურ დონეზე, მსოფლმხედველობრივ დონეზე, რელიგიისა და სახელმწიფოს სეკულარიზაცია, ეს არის ახალი ტოტალიტარიზმის დასაწყისი, გარდაუვალი დასაწყისი“.

აგრესიული სეკულარიზმის კვლევისას აღმოვაჩინეთ, რომ მისი წარმოშობის მიზეზი არა მარტო ადამიანის უმადურობა და ამპარტავნებაა, არამედ არანაკლებად, თუ მეტად არა, რელიგიური ზედაპირულობა და ინდიფერენტობა. კიდევ ერთხელ მივუბრუნდეთ უძღები შვილის იგავს. მამის სახლში დაბრუნებულ შვილს იქ ხვდება მისი უფროსი ძმა, რომელიც შეცდომილია და მისი მოქცევით გამოწვეულ

სიხარულში ვერ მონაწილეობს. იგი საყვედურობს მამას იმის გამო, რომ მან დიდი ნადიმი გამართა ცოდვილი ვაჟის დაბრუნების აღსანიშნავად, მაშინ, როდესაც მისთვის, მისი ერთგული შვილისათვის, მსგავსი რამ არასოდეს გაუკეთებია.

ამ საქციელით უფროსი შვილი ამჟღავნებს ანგარებას მამისადმი დამოკიდებულებაში. მართალია, იგი მამის სახლიდან არ წასულა, მაგრამ მისი მორჩილება ეფუძნება არა სიყვარულს, არამედ მემკვიდრეობის კანონიერად დაუფლების სურვილს. უფროსი შვილი არის ღვთისადმი გარეგნული ანუ მოჩვენებითი ერთგულების სიმბოლო.

ძნელი სათქმელია, რა უფრო დიდი ბოროტებაა მემკვიდრეობის უკანონოდ მიტაცება თუ მისი მიღება კანონის ფარისევლური აღსრულებით. ბოლო საუკუნეებში ქრისტიანული საზოგადოების წიაღში სეკულარული და ათეისტური ტენდენციების გაჩენის ერთ-ერთი უმთავრესი მიზეზი სწორედ მორწმუნეთა შორის ფარისევლობისა და რელიგიური ინდიფერენტიზმის გამოვლენა და გამრავლებაა.

ფარისევლებს არ ანაღვლებთ მამის სახლს მოწყვეტილი შვილების ბედი. უძლებ შვილებს ისინი ამხელენ არა მათი მოქცევის მიზნით, არამედ საკუთარი თავის წარმოჩენისა და უპირატესობის საჩვენებლად. შესაბამისად, უძლებ შვილების მხრიდანაც მათ უბრუნდებათ აგრესია და რადიკალიზმი. რელიგიური რადიკალიზმი ისეთივე ბოროტებაა, როგორც სეკულარული. ორივე შემთხვევაში ამის მიზეზი გახლავთ პრობლემის გადაჭრის მცდელობა საზოგადოებაში მიმდინარე პროცესების ღრმა ანალიზის გარეშე. მხოლოდ საზოგადოებაში არსებული სულიერი და კულტურული ფასეულობების გათვალისწინებით მიიღწევა კონსენსუსი და ჰარმონია განსხვავებული მსოფლმხედველობის წარმომადგენლებს შორის.

პოსტსეკულარიზმი ნიშნავს წონასწორობის აღდგენას

სულიერ და მატერიალურ ფასეულობებს შორის. ამ პროცესში სეკულარული ჰუმანიზმის აგრესია უნდა განეიტრალოს არა საპირისპირო აგრესიამ, რისი მაგალითებიც, სამწუხაროდ, არსებობს რელიგიური საზოგადოების ზოგიერთი წარმომადგენლის მხრიდან, არამედ არგუმენტირებულმა საღვთისმეტყველო, ფილოსოფიურმა და სამეცნიერო ოპონირებამ. ამასთან ერთად, აუცილებელია ამ პრობლემატიკის გარშემო სამოქალაქო საზოგადოების კონსოლიდაცია.

მისი უწმიდესობა, საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II საპატრიარქო მოღვაწეობის დაწყებიდანვე დიდ ყურადღებას აქცევდა ამ საკითხს. 1995 წლის სააღდგომო ეპისტოლეში იგი წერს: „თუ სულიერებისა და ინტელექტუალური აზროვნების წარმომადგენლები ერთმანეთს არ დაუახლოვდებიან, მსოფლიო დადგება გაუთვალისწინებელი საბედისწერო კატაკლიზმების წინაშე. ...ინტელიგენციაში დიდი პოტენციური ძალაა. წარსული დროის უმძიმეს პერიოდებში მოაზროვნე ფენა ჩვენი ქვეყნის ხალხში ნერგავდა განათლებისა და პროგრესის მაღალ იდეალებს, ცდილობდა მიახლოებოდა ღრმა ფილოსოფიურ საკითხებს და აბსოლუტური ჭეშმარიტების პრობლემას. ერთადერთი, რაც მას აკლდა, ეს იყო ჭეშმარიტი სარწმუნოების სრული გააზრება. თავისი ფუნქციის სწორად შეფასებასა და შესრულებას ინტელიგენცია შეძლებს მხოლოდ მაშინ, თუ თავის ცოდნას რწმენას დაუკავშირებს“.

ქრისტიანული ფასეულობების დაცვისა და განმტკიცების უპირველესი ამოცანებია:

1. შევახსენოთ თანამედროვე საზოგადოებას, რომ ბოლო საუკუნეების არნახული მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი წარმოიშვა და განვითარდა ქრისტიანობის წყალობით და მის წიაღში.

II. ღრმად გავაცნობიეროთ ის სულიერი თუ მატერიალური კრიზისები, რაც მოჰყვა თანამედროვე საზოგადოების ქრისტიანული ფესვებისაგან მოწყვეტას.

III. უნდა წარმოვაჩინოთ, რომ სეკულარული ჰუმანიზმი არის პირდაპირი შედეგი ქრისტიანულ საზოგადოებაში ბოლო საუკუნეების განმავლობაში სულიერი ცხოვრების წესის შესუსტებისა.

IV. დავარწმუნოთ ჩვენი საზოგადოება, რომ სულიერ და მატერიალურ ფასეულობებს შორის წონასწორობის აღდგენა, უპირველეს ყოვლისა, ქრისტიანთა პასუხისმგებლობის დონის ამაღლებით არის შესაძლებელი.

ამ ამოცანების გადასაჭრელად საჭიროა მეცნიერულად დამუშავდეს და პოპულარულ ენაზე გამოიცეს:

I) ქრისტიანული ფასეულობების საღვთისმეტყველო და ფილოსოფიური საფუძვლები;

II) ქრისტიანული ფასეულობების როლი ქრისტიანული ფასეულობების განვითარებაში;

III) ქრისტიანული ფასეულობებისაგან გაუცხოების მსოფლმხედველობრივი ტენდენციები და მათი შედეგები;

IV) ქრისტიანულ საზოგადოებაში არსებული რელიგიური ზედაპირულობისა და ინდიფერენტიზმის ტენდენციები და შედეგები;

ამ მასალების შემუშავების შემდგომ მოხდეს მისი გავრცელება და ამ პრობლემების გარშემო ქრისტიანული ფასეულობების ერთგული საზოგადოების კონსოლიდაცია.

ქრისტინაშული
ღვთისმეტყველება



ძველალთქმისეული წინასწარმეტყველებანი მაცხოვრის ცხოველმყოფელი ვნების შესახებ

ირაკლი ორჯონია

სღვდომის დღესასწაულისადმი მიძღნილ წინამდებარე პუბლიკაციაში ეკლესიის მამათა შესაბამისი განმარტებების მიხედვით წმინდა წერილში გაცხადებული რამდენიმე წინასწარმეტყველების თაობაზე ვიმსჯელებთ და შევეცდებით წარმოვაჩინოთ, როგორ ზედმიწევნით განიტკვრიტებოდა კაცობრიობის გამომსყიდველი საიდუმლო ძველი ალთქმის წიგნებში, ხოლო სტატიის დასასრულს განკაცებული ღმერთის ჯვარცმასთან დაკავშირებით წმინდა იოანე ოქროპირის მიერ წარმოთქმულ განმარტებას დავიმოწმებთ.

ძველი ალთქმის ეკლესიაში დადგენილი მსხვერპლშეწირვის რჯულდება გოლგოთაზე განხორციელებული

გამოხსნის სახე-სიმბოლოს წარმოადგენდა. ერთ-ერთი გამორჩეული წინასახე ეგვიპტიდან გამოსვლისას აღსრულებული პასექის დღესასწაული იყო, რომელსაც იუდეველი ერი შემდგომში ყოველწლიურად იმეორებდა, რათა ერთი მხრივ, წარსულში გაცხადებული ღვთის განსაკუთრებული მოწყალება არ მისცემოდა დავიწყებას, ხოლო მეორე მხრივ, იმავე მოვლენაში სამერმისო გამოსყიდვის იდუმალ გაცხადებული წინასწარმეტყველება ყოფილიყო დანახული.

ეკლესიის დიდი მოძღვარი, წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველი 45-ე სიტყვაში ტერმინ „პასექის“ საყურადღებო განმარტებას გვთავაზობს. აი, რას ბრძანებს იგი: „ხოლო არა უჭმარ არს სწავლის მოყუარეთათჳს და კეთილისა გამომეძიებელთა მცირედი რაჲმე სახელისთჳსცა პასექისა თქუმად, რაჲთა უწყოდინ, თუ რაჲ არს. «პასექსა» მას, დიდსა დაპატიოსანსა, «ფასეკი» ეწოდების ებრაელთა ენითა, ხოლო გამოითარგმანების «გამოსლვად» და მოასწავებს ცხადად ეგვიპტით გამოსლვასა და ქუყანად ქანანისად მისლვასა, ხოლო სულიერად და ფარულად ქუყანისა საქმეთაგან განსლვასა და ზეცას მისლვასა, ქუყანასა მას მართალსა და წმიდათათჳს განმზადებულსა. ხოლო ვითარცა მრავალი სიტყუად წერილისად შეიცვალა დაფარულისაგან უცხადესისა მიმართ, ეგრეთვე ესე იქმნა. რამეთუ ვიეთმე სახელად «ცხოველსმყოფელისა ვნებისა» ჰგონიეს ესე და ამისთჳს გამოსთარგმანებდეს რაჲ ბერძულისა ენისა მომართ, შეცვალეს «ფარი» იგი «პარად» და «კანი» — «ქანად» და «პასექი» უწოდეს, რომელი გამოითარგმანების «ვნებად»¹.

1 Sancti Gregorii Nazianzeni opera; Versio Iberika I, Orationes I, XLV, XLIV, XLI, 1998, გვ. 62-64 (წმინდა ექვთიმე ათონელის თარგმანი).

დამოწმებული განმარტების მიხედვით, იუდეველთა მიერ ეგვიპტის დატევებასა და აღთქმული ქვეყნისკენ სწრაფვას ებრაულ ენაზე „ფასეკი“ (ბერძ. ტრანსკრიპციით **Φάσκα**) ეწოდება, რაც შინაარსობრივად „გამოსვლას“ ნიშნავს. თუმცა ღირსი გრიგოლ ღვთისმეტყველის თანახმად, ვინაიდან წმინდა წერილის სიტყვები საკუთარ თავში საიდუმლოთა დამმარხველია, საკუთრივ ებრაელ ერთან დაკავშირებული მოვლენა (ფასეკი, ე. ი. ეგვიპტიდან გამოსვლა და ქანაანისკენ სვლა) ჯოჯოხეთის დათრგუნვის შემდგომ მართალთა სულების ზეციურ სასუფევლში დამკვიდრებულობას მოასწავებდა. კაპადოკიელი მღვდელთმთავარი მსჯელობას განაგრძობს და ამბობს, რომ რადგან ძველი აღთქმის პირობებში იდუმალეებით მოცული მრავალი მოვლენა ახალი აღთქმისას გაცხადდა, ზოგიერთებმა ზემოხსენებული ებრაული ტერმინის შინაარსი განკაცებული ღმერთის ცხოველმყოფელ ვნებას დაუკავშირეს და ბერძნული ენის შესაბამისად გარდაქმნეს ის. კერძოდ, ებრაულ ტერმინ „ფასეკის“ შემადგენელი ასოებიდან „ფარი“ (ბერძ. **φῖ**) „პარით“ (ბერძ. **πῖ**) შეცვალეს, ხოლო „კანის“ (ბერძ. **κάπια**) ადგილი „ქანმა“ (ბერძ. **χῖ**) დაიკავა. შესაბამისად, ნაცვლად თავდაპირველი ებრაული ტერმინისა **Φάσκα** (ფასკა – „ფასეკი“), მივიღეთ ბერძნული **Πάσχα** (პასხა – „პასექი“), რომელიც მომდინარეობს ზმნიდან **πάσχω** და „ვნებას“ („ვევნები“), „ტანჯვას“ („ვითანჯები“) ნიშნავს, ხოლო საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში გოლგოთაზე აღსრულებული მაცხოვრებელი მსხვერპლშეწირვის გამომსახველი ტერმინია².

გარდა ზემოხსენებული მიზეზისა, ძველადღთისეული მსხვერპლშეწირვის დაწესებასთან დაკავშირებით საყურადღებო განმარტებას ვხვდებით წმინდა იოანე ოქრო-

2 შდრ. PG. t. 36, col. 636, B, C.

პირთან. კონსტანტინოპოლელი მღვდელთმთავარი ერთგან შენიშნავს: „რამეთუ ვინადგან ჩუეულებაჲ ქმნილ იყო შესაწირავთა და მსხუერპლთაჲ, რომელთა შესწირვიდეს კაცნი ეშმაკთა მიმართ, ენება ღმერთსა მოწყუედაჲ მათი ეშმაკთა მონებისაგან; და სიზრქისათჳს და უგულისწმობისაჲ ჰურიათადსა არა ჰრქუა სრულიად აკრებაჲ მსხუერპლისაჲ, არამედ ესე უბრძანა, რადთა მისა შესწირვიდენ, რადთა ეშმაკთა მონებისაგან მონებად ღმრთისა მოიქცენ და შესწირვიდენ მისა შესაწირავსა და საკუერთხსა ვერძთასა, ზუარაკთასა და ბევრეულსა კრავთა მართებულთასა“³.

იმავე საკითხზე მსჯელობს ეკლესიის დიდი მოძღვარი, წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველი 45-ე სიტყვაში და ბრძანებს: ღმერთი „ეძიებდა ღონესა, რომლითამცა განგუაახლნა და მისა მოგუაქცინა. ამისთჳს პირველად ფიცხლისა წამლისა დადებდა არა ინება წყლულებასა მას ზედა, რამეთუ უწყოდა, ვითარმედ ვერ შესაძლებელ იყო სიფიცხლისა განკურნებაჲ, არამედ უფროსად განფიცხლებაჲ წყლულებისა მისისაჲ იქმნებოდა, რომელ-იგი განსივებულ და დაძუელებულ იყო ჟამთა სიგრძესა, არამედ ლბილითა მით და ადვილითა კურნებითა განაგო. რამეთუ არცა შეშაჲ, მრუდი და ელამი, მყის მოზიდვითა ძლიერად განემართის, არამედ შეიმუსრის, არცა ცხენმან, მრავალჟამ უმწყსმან და ფიცხელმან, თავს-იდვის მეყსა შინა ლაგამთა მძლავრობისა მორჩილებაჲ თჳნიერ დამწყსისა ლბილად და ჴელისა დაჩუევისა ნელიად. ამისთჳს ღმერთმანცა მოგუცა პირველად შჯული შემწედ, ვითარცა შუაკედელი ოდენ შორის ღმრთისა და კერპთა – განმყოფელად კერპთაგან და შემწყნარებელად ღმრთისა. და შეუნდობს მსხუერპლთა შეწირვად, რადთა ღმერთი ოდენ იცნან და მისა მიმართ შესწირვიდენ კერპთა წილ, რომელთა

3 წმინდა იოანე ოქროპირი, მათეს სახარების განმარტება, წიგნი I, თბილისი, 2014, გვ. 99.

მიმართ ჩუელ იყვნეს კაცნი მსხუერპლისა შეწირვად. და მერმე ჟამსა თვისსა დაჰჴსნნეს მსხუერპლნიცა, რაჟამს ესრეთ მცირედ-მცირედ შეცვალებითა მოიყვანოს სიბრძნით სახარებისა მომართ, რაჟამს ეცნას ღმერთი ყოველთაჲ და ესწავოს მისი მორჩილებაჲ⁴.

დამოწმებული განმარტებების თანახმად, უკეთურებაში დასაძირკვლებულ კაცობრიობას ღმერთმა სულიერი წყლულების საკურნებლად განა მყისვე ახალაღთქმისეული რჯული უბოძა?! რადგან შეუძლებელია გამრუდებული ტოტი ერთი ხელის მოზიდვით განიმართოს ან გაუხედნავი ცხენი მაშინვე ლაგამს დაემორჩილოს; მსგავსადვე, ვერ იტვირთავდა ადამის მოდგმა უმაღლესი ზნეობრივი ნორმების დამტევ სწავლებას და ადრინდელი უძლურება უფრო მძაფრად განფიცდებოდა. ძველაღთქმისეული რჯული და მსხვერპლშეწირვა შინაგანი მდგომარეობის მიხედვით განეწესა ადამიანს. კერძოდ, ვინაიდან კაცობრიობა (მათ შორის, იუდეველი ერი) კერპების მსახურებისკენ იყო მიდრეკილი, ღმერთი, გამოირჩევს რა ებრაულ ეთნოსს, ისეთ მსახურებას განუკუთვნებს მას, რომ ერთი მხრივ, გარკვეული გარეგნული მსგავსება ჰქონდეს წარმართულ სამყაროში არსებულ მსხვერპლის აღვლენის ფორმებთან, რომ შებღალული ცნობიერებიდან გამომდინარე ერი სრულად არ გაუუცხოვდეს დაკისრებულ ვალდებულებას და, ამასთან, ნაბიჯ-ნაბიჯ შეიმეცნოს, თუ ვინ არის ჭეშმარიტი შემოქმედი და როგორია იგი.

ამჯერად ძველ აღთქმაში, კერძოდ, დანიელის წიგნში გაცხადებულ წინასწარმეტყველებას მიმოვიხილავთ, რომელიც სამოცდაათი შვიდეულის სახელით არის ცნობილი

4 Sancti Gregorii Nazianzeni opera; Versio Iberika I, Orationes I, XLV, XLIV, XLI, 1998, 33-72-74.

(შდრ. დან. 9) და შინაარსის გასააზრებლად მცირეოდენ ისტორიულ ექსკურსს წავუძღვარებთ.

ძველი წელთაღრიცხვით 539 წელს კიროსის ხელმძღვანელობით გაერთიანებულმა მიდიისა და სპარსეთის ჯარებმა ქალდეველთა იმპერიის დედაქალაქი ბაბილონი დაიპყრეს. ებრაელების სამოცდაათწლიანი გადასახლება დასასრულს უახლოვდებოდა, მაგრამ იუდეველი ერი კვლავაც ტყვეობაში რჩებოდა. ბაბილონში მცხოვრები დიდი წინასწარმეტყველი დანიელი ღრმა ფიქრებს მისცემოდა: ღმერთმა საკუთარი გადაწყვეტილება ხომ არ შეცვალა? იქნებ უწინარეს გაცხადებულის აღსრულება სხვა დროისთვის გადაიდო? იყო კი ასპარეზზე გამოჩენილი სპარსი მეფე ის კიროსი, ვისზეც ესაია მიუთითებდა (შდრ. ეს. 45.1): „ესრე იტყვს უფალი ღმერთი: ცხებულსა ჩემსა კვროსს, რომელსა უპყარ მარჯუენქ ჴელი მისი დამორჩილებად წინაშე მისსა წარმართნი და ძალი მეფეთად განვხეთქო, განვახუნე წინაშე მისსა ბჭენი, და ქალაქნი არა დაიწმენ“)? იერუსალიმელი წინასწარმეტყველი კიროსზე საუბრისას აღნიშნულ სახელს სიმბოლური შინაარსით ხომ არ მოიხმობდა (კიროსი განიმარტება როგორც „მზე“) და სინამდვილეში რაღაც სხვა იდუმალ მოვლენას მოიაზრებდა?⁵

იგივე სირთულე უკავშირდებოდა იერემიას წიგნს, რომელშიც იუდეველთა ტყვეობის ხანგრძლივობაზე ორი უწყებაა. ერთგან ანათოთელი მოღვაწე უფლის სახელით ასე მიმართავდა საზოგადოებას: „და იყოს ყოველი ქუეყანად განსარყუნელად და აღსაოჯრებელად, და ჰმონებდენ ნათესავნი ესე წარმართთა შორის მეფესა ბაბილოვნისასა

5 მკითხველის საყურადღებოდ შევნიშნავთ, რომ ასპარეზზე ძვ. წ. აღ-ის მერვე საუკუნეში გამოსული წინასწარმეტყველი ესაია ორი საუკუნით ადრე იუწყებოდა კიროსის შესახებ, რომ ღვთისაგან შთაგონებული სპარსი მეფე გადასახლებაში მყოფ იუდეველ ერს სამშობლოში დაბრუნების ნებას დართავდა.

სამეოცდაათ წელ, და რაჟამს აღესრულნენ სამეოცდაათნი წელნი, შური ვიძიო მეფესა ზედა ბაბილოვნისასა და ძიება-ვყო ნათესავსა ამას ზედა, თქუა უფალმან, ძიებით უშჯულობათა მათთა ქუეყანასა მას ქალდეველთასა და დავსხნე იგინი განსარყუნელად საუკუნოდ“ (იერემ. 25. 11-12). მეორეგან იმავე წიგნში აღნიშნულია: „რამეთუ ესრე თქუა უფალმან: რაჟამს აღასრულებდეთ ბაბილოვნს სამეოცდაათსა წელსა, მოგიძინე თქუენ და დავამტკიცნე თქუენ ზედა სიტყუანი ჩემნი კეთილნი მოქცევად თქუენდა ამას ადგილსა“ (იერემ. 29.10); მაგრამ როდის სრულდებოდა მითითებული სამოცდაათი წელი, მკაფიოდ არსად ჩანდა.

სწორედ ამ ბუნდოვანების ნათელსაყოფად საკუთარი ხალხის მომავლით დამწუხრებული დანიელი ლოცვით მიმართავს უფალს და ნაცვლად იუდეველი ერის შესახებ პასუხისა, კაცობრიობის გამოხსნის საიდუმლოს იმეცნებს, რაც სამოცდაათი შვიდეულის სახით გაუცხადა ღმერთმა წინასწარმეტყველს. წარმოდგენილი კითხვა-მიგება, ერთი შეხედვით, თითქოს არათანმიმდევრულია, მაგრამ სინამდვილეში ჩვენ წინაშეა წმინდა წერილის მისტიკური ენა, რომელიც პირდაპირი მნიშვნელობით ამოკითხული მოვლენების კვალდაკვალ, ღრმა სულიერ შინაარსს დაიტევს. სწორედ ასეთ ვითარებასთან გვაქვს საქმე მოცემულ შემთხვევაში. მართალია, დანიელი, ბიბლიური უწყების თანახმად, იუდეველი ერის ბედითაა დადარდიანებული, მაგრამ აღნიშნული კერძობითი საკითხის მიღმა გაცილებით მასშტაბური მოვლენა იფარება: საკუთარი ხალხის ყოფით ბედზე მოფიქრალი წინასწარმეტყველი უპირატესად კაცობრიობის ხვედრით ინტერესდება, ვინაიდან უწყის, რომ ადამის მოდგმა დემონის მძლევერებასა და ჯოჯოხეთის მეუფებას დაქვემდებარებია და სწორედ ამ ვითარებიდან ეძებს იგი გამოსავალს. სამოცდაათი შვიდეულის შესახებ

მოსმენილი უწყება გამომსყიდველ საიდუმლოზე ფიქრის შედეგია, რაც ანგელოზური ძალების მიერ იდუმალ გაენდობა დიდ წინასწარმეტყველს.

ამჯერად, შესაბამისი საკითხის განხილვაზე გადავიდეთ. მთავარანგელოზ გაბრიელისგან დანიელი იგებს, რომ ღვთის ენითგამოუთქმელი წყალობა სამოცდაათი შვიდეულის შემდეგ დადგება (შდრ. დან. 9.24): „სამეოც და ათნი შვიდეულნი აღესრულნენ ერსა შენსა ზედა და ქალაქსა მას წმიდასა აღსრულებად ცოდვისა, და დაბეჭდვად ცოდვათა, აღწოცად უშჯულოებისა და ლხინებად სიცრუეთა და მოწევნად სამართალისა საუკუნოვსა და დაბეჭდვად ხილვათა და წინაღსწარმეტყუელებათა და ცხებად წმიდასა წმიდათასა“).

ხსენებული დრო (სამოცდაათი შვიდეული), ბიბლიური ტექსტის მიხედვით, სამად იყოფა: 1. შვიდი შვიდეული; 2. სამოცდაორი შვიდეული; 3. და ბოლო, ერთი შვიდეული. სამოცდაათი შვიდეულის დროის ათვლა (ე. ი. დროის პირველი ნაწილის – შვიდი შვიდეულის დასაწყისი) იერუსალიმის აღდგენის ბრძანებას უკავშირდება. შემდეგ სამოცდაორი შვიდეული იწყება, რომლის დასასრულს (ჯამში სამოცდაცხრა შვიდეულის დასასრულს), ე. ი. სამოცდამეათე შვიდეულისას ცხებული, წინამძღვარი გამოჩნდება (შდრ. დან. 9.25): „და სცნა და გულისხმა-ჰყო გამოსლვისაგან სიტყვსა მიგებად და აღშწნებად იერუსალჴმისა ვიდრე ქრისტჴსამდე წინამძღურისა შვიდეულნი შვიდ და შვიდეულნი სამეოც და ორ“) და იმავე ბოლო სამოცდამეათე შვიდეულისას ზემოხსენებული წინამძღვარი მოიკვეთება (მოკლული იქნება), თუმცა დანაშაულის (ბრალეულობის) გარეშე (შდრ. დან. 9.26): „და შემდგომად შვიდეულისა სამეოც და ორთა მოისპოს ცხებად. და მსჯავრი არა იყოს მას შინა“).

ასეთია წინასწარმეტყველისთვის გაცხადებული მოვ-

ლენების არსი და სანამ თითოეული მათგანის შესაბამის განმარტებებს წარმოვადგენდეთ, ვიტყვი, რომ იუდეველთა შორის დროის ათვლა შვიდეულების მიხედვით ჩვეული მოვლენა იყო და აღნიშნულთან მიმართებით ძირითადად სამი გაგება არსებობდა: 1. კვირის შვიდი დღე; 2. შვიდი წელი (მეშვიდე წელს შაბათის წელი ეწოდებოდა); 3. შვიდი შვიდწლიანი დროის მონაკვეთი, ე. ი. ორმოცდაცხრა წელი, რომლის შემდგომი, ორმოცდამეათე წელი საიუბილეო წლის სახელითაა ცნობილი. ზემოხსენებული სამოცდაათი შვიდეული დროის ჩამოთვლილი მნიშვნელობებიდან სწორედ ერთ-ერთს უნდა მოიცავდეს. თუ სამოცდაათ შვიდეულს პირველ მნიშვნელობას დავუკავშირებთ, ჯამში ოთხას ოთხმოცდაათი დღე გამოვა, რაც დროის საკმაოდ მცირე მონაკვეთია და, ბუნებრივია, წმიდა წერილის ტექსტში გადმოცემული მოვლენები (იერუსალიმის აღდგენა, ცხებულის გამოჩენა, მისი მოკვდინება და თანამდევი შედეგები) ასეთ მცირე ჟამში ვერ აღსრულდებოდა. გამოსათვლელ რიცხვად საიუბილეო წლის მოხმობაც გამორიცხულია, ვინაიდან სამიათას ხუთას წელს ვიღებთ ($70 \times 50 = 3500$) და თუკი დანიელის სამოცდაათ შვიდეულს დროის ხსენებულ ოდენობას განვუკუთვნებთ, გამოდის, რომ წინასწარმეტყველების აღსრულებამდე დღევანდელი დღიდან ათვლის შემთხვევაში კიდევ არასრული ათი საუკუნე დარჩენილა. შესაბამისად, საეკლესიო განმარტებების თანახმად, შვიდეული შვიდ წელს მოიცავს, ხოლო დანიელისთვის გაცხადებული დროის სრული მოცულობა (სამოცდაათი შვიდეული) ოთხას ოთხმოცდაათ წელს გულისხმობს ($70 \times 7 = 490$). წარმოდგენილ მსჯელობას შევაჯამებთ და ვიტყვი, რომ ანგელოზის მიერ წინასწარმეტყველისთვის გაცხადებული სწავლების თანახმად, იერუსალიმის ქუჩებისა და გალავნის აღდგენასთან დაკავშირებული ბრძანების

გამოცემიდან (შდრ. დან. 9.25): „ალაშწნოს უბნები და ზღუდჭ“) ოთხას ოთხმოცდაათი წელი უნდა გავიდეს, რომ ნაუწყები ბოლომდე აღსრულდეს.

ამჯერად ხსენებული ბრძანებულების გაცემის წელი უნდა გამოირკვეს, რომ შევძლოთ გავგება იმისა, თუ როდის იწყება დანიელისთვის ნაუწყები დროის ათვლა. წმიდა წერილისა თუ ისტორიული წყაროების თანახმად, იუდეველთა დედაქალაქთან დაკავშირებული ოთხი განჩინებაა ცნობილი. პირველი მათგანი სპარს მეფე კიროსს ეკუთვნის (538 წ.); მაგრამ საქმე ისაა, რომ კიროსმა სამშობლოში დაბრუნებისა და ნაბუქოდონოსორის მიერ დაქცეული ტაძრის აშენების ნებართვა დართო ებრაელებს და არაფერი უთქვამს მას საკუთრივ ქალაქის დამცავი ზღუდის – გალავნისა თუ გზების განახლების შესახებ. ამიტომაც მისი დადგენილება მითითებული დროის საწყისად ვერ იქნება მიჩნეული. მეორედ იუდეველთა დედაქალაქის თაობაზე დარიოსი გამოსცემს განაწესს, თუმცა მოცემულ ვითარებაში ახალი არაფერია, რადგან დარიოსმა აღთქმულ მიწაზე დაბრუნებულ რეპატრიანტებს ტაძრის შეწყვეტილი მშენებლობის განახლების უფლება მიანიჭა, რაც ფაქტობრივად კიროსის ბრძანების გამეორება იყო. მესამე განჩინება ქსერქსეს ძეს – არტაქსერქსეს უკავშირდება. იგი ძვ. წ. აღ-ის 465 წელს გამეფდა. 458 წელს არტაქსერქსემ სპარსეთში მცხოვრებ ლევიტელ ეზრას სამშობლოში დაბრუნების ნება დართო, რაც თავად ეზრას ინიციატივით მოხდა, ვინაიდან უცხოობაში მყოფმა მოღვაწემ საკუთარი ხალხის მძიმე ხვედრის შესახებ შეიტყო და, მათი დახმარების მსურველმა, თხოვნით მიმართა სპარს ხელისუფალს. არტაქსერქსეს ოფიციალური მხარდაჭერით აღჭურვილი ეზრა იერუსალიმში ჩადის და უმნიშვნელოვანეს რელიგიურ რეფორმებს ახორციელებს, თუმცა ამ შემთხვევაშიც დედაქალაქის ქუჩებისა თუ

გალავნის შესახებ არაფერი თქმულა. მეოთხე დადგენილება იმავე არატაქსერქსეს ეკუთვნის. მან გამეფებიდან მეოცე წელს ებრაელებთან დაკავშირებული მეორე (და საერთო ჩამონათვალში მეოთხე) ოფიციალური განწესება გამოსცა და, ამჯერად, იერუსალიმში საკუთარი ღვინისმწდე, იუდეველი ნეემია გააგზავნა, რომელსაც ლეგიტიმური უფლება ებოდა, სხვა რეფორმებთან ერთად, იერუსალიმის გარშემო დამცავი გალავანი აეგო და ქალაქის იერუსახე მოეწესრიგებინა. განმმართველები სწორედ ჩვენ მიერ ხსენებულ ბოლო ბრძანებას მიიჩნევენ დანიელის წიგნში გახმოვანებული სამოცდაათი შვიდეულის (საკუთრივ შვიდი შვიდეულის) დასაწყისად.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ არატაქსერქსე სპარსეთის მეფე, მართალია, ძვ. წ. აღ-ის 465 წელს გახდა, მაგრამ საკუთარი მამის, ქსერქსეს, მიერიპერის თანამმართველად გაცილებით ადრე, 473 წელს გამოცხადდა და რვა წლის განმავლობაში მამა-შვილი ერთობლივად განაგებდა სახელმწიფოს.

გავიხსენოთ, რომ იერუსალიმთან დაკავშირებული რიგით მეოთხე განჩინება არატაქსერქსეს გამეფებიდან მეოცე წელს გამოიცა. როდესაც ზემოხსენებულ თარიღს (მამა-შვილის ერთობლივი მმართველობის დასაწყისს) ოც წელს მოვაკლებთ, მივიღებთ 453 ($473-20=453$). განმართველების მიხედვით, სამოცდაათი შვიდეულის დასაწყისი სწორედ ძვ. წ. აღ-ის 453 წელია. შესაბამისად, თუკი 453-ს გამოვაკლებთ 49-ს (შვიდ შვიდეულს), 404 წელს ვიღებთ. აქედან დროის მეორე მონაკვეთის, სამოცდაორი შვიდეულის ათვლა იწყება, რომელიც 434 წელს მოიცავს ($62 \times 70 = 434$). ძვ. წ. აღ-ის 404 წელს გამოკლებული 434 ახალი წელთაღრიცხვის 30 წელია. ამჯერად კვლავ გავიხსენებთ დანიელისთვის გაცხადებულ სიტყვებს: „გამოსლვისაგან სიტყვსა მიგებად და აღშწნებად

იერუსალქმისა ვიდრე ქრისტესამდე წინამძღურისა შუდე-
ულნი შუდ და შუდეულნი სამეოც და ორ“ (დან. 9.25).
წარმოდგენილი წინასწარმეტყველების თანახმად, ცხებული
წინამძღვარი⁶ ახალი წელთაღრიცხვის ოცდაათ წელს გა-
მოჩნდება ასპარეზზე და ეს სწორედ ის თარიღია, როდესაც
განკაცებული ღმერთი, იესო ქრისტე მდინარე იორდანეზე
მიდის და იოანე წინამორბედისაგან იღებს ნათელს⁷.

6 შევნიშნავთ, რომ ძველ ქართულ ტექსტში გამოყენებული ტერმინი „ქრისტე“
(შდრ. „ქრისტესამდე წინამძღურისა“) ბერძნული შესაბამისი ტერმინის - **χριστός** -
უთარგმნელად გადმოღებული ფორმაა, რაც „ცხებულს“ ნიშნავს.

7 საყურადღებო სწავლებას წარმოგვიდგენს წმინდა იოანე ოქროპირი
იმასთან დაკავშირებით, თუ რატომ მოინათლა უფალი საკუთრივ 30 წლის ასაკში.
აი, რას ბრძანებს იგი: „ვინაიდან უკუე ჟამსა სიჭაბუკისასა გუმძლავრობენ ჩუენ
ვნებანი, რამეთუ პირველისა მის ჰასაკისა ჟამსა გუმძლავრობს უგუნურება და
სულმოკლეობა, და მერმე, აღორძნდეს რად ჰასაკი, შემოვალს მძლავრებად
გულისთქუმათად, და განვმწესნით რად, მოგვჯდის სურვილი საფასეთად და ცუდისა
დიდებისად. ამისთვის არა მოვიდა უფალი ნათლის-ღებად, ვიდრემე ყოველნი იგი
ძნელოვანი ჰასაკნი წარვლნა და ყოველთავე შინა დაუკლებელად აღასრულა
წესი შეულისად, და არა იპოა ყოლადვე ბრალი მის თანა, არცა კუალი უდებებისად“
(წმინდა იოანე ოქროპირი, მათეს სახარების განმარტება, წიგნი I, თბილისი, 2014,
გვ. 149). წარმოდგენილ სწავლებაში კონსტანტინოპოლელი მღვდელთმთავარი
ადამიანის ასაკობრივი განვითარების შესაბამისად წარმოჩენილ უძღურებებსა
და ვნებიან მიდრეკილებებზე საუბრობს და სამ პერიოდს გამოყოფს. კერძოდ,
(1) სიჭაბუკეს უგუნურება და სულმოკლეობა ახასიათებს; (2) წლების მატებასთან
ერთად ცოდვისმიერი გულისთქუმები იწყებენ მძლავრებას; ხოლო (3) სრულყოფილ
ასაკში ვერცხლისმოყვარეობისა და დიდებისმოყვარეობის სურვილი იჩენს თავს.
მაცხოვარი კი იოანესგან მაშინ მოინათლა, როდესაც „ყოველნი იგი ძნელოვანი
ჰასაკნი წარვლნა“, თუმცა ოქროპირი იქვე აკონკრეტებს, რომ „არა იპოა ყოლადვე
ბრალი მის თანა, არცა კუალი უდებებისად“. მკითხველის საყურადღებოდ შევნიშნავთ,
რომ მესამე ასაკობრივ პერიოდზე საუბრისას წმინდა ექვთიმე ათონელმა მისთვის
დამახასიათებელ თავისუფალ თარგმანს, მატებას, მიმართა და, ერთი მხრივ,
გამოიყენა ტერმინი „განმწესება“, ხოლო მეორე მხრივ, სინტაგმა - საფასისა და
ცუდი დიდების სურვილი (შდრ. „განვმწესნით რად, მოგვჯდის სურვილი საფასეთად
და ცუდისა დიდებისად“. შდრ. Sept. ... **καὶ μετὰ ταύτην πάλιν ἢ τῶν χρισμάτων
ἐπιθυμία** (PG. t. 58, col. 185). ბერძნული წინადადების თარგმანი ასეთია: „... ამის
შემდეგ კი კვლავ - საფასეთა მიმართ გულისთქუმა“). ტერმინი „განმწესება“ წმინდა
წერილის ძველ ქართულ თარგმანებში რამდენიმეგზის გვხვდება. მოვიხილოთ ერთ-
ერთ შესაბამის ადგილს: „და იყო დღეთა მათ მრავალთა, განმწესნა (Sept. **μέγας
γυνόμενος** - დიდი გახდა, გაიზარდა; ი. ო.) მოსე და განვიდა ძმათა მისთა, ძეთა

ანგელოზი მხოლოდ ზემომოხმობილი უწყებით არ შემოფარგლულა და თანმდევი მისტიკური მოვლენებიც გაანდო წინასწარმეტყველს: „და შემდგომად სამეოც და ორთა შვდელთა მოისრას ცხებულებად“ (დან. 9. 26); ე. ი. აღნიშნული ქმედება (ცხებულების შემუსრვა) სამოცდაცხრა შვიდეულის დასრულებისას, სამოცდამეათე შვიდეულში აღესრულება. მოცემულ შემთხვევაში, ტერმინი „ცხებულებად“ („მოისრას ცხებულებად“), მართალია, სახელგმნაა (შდრ. Sept. ...**ἐξολεθρευθήσεται χρισμα**), თუმცა მასში რომ უეჭველად მესია მოიაზრება, ამას, ერთი მხრივ, თანმდევი მოვლენების მწყობრი და საეკლესიო ეგზეგეტიკა ცხადყოფს, ხოლო, მეორე მხრივ, წმიდა წერილის მრავალენოვან თარგმანთა ერთსულოვნება (შდრ. ლათ. „...occidetur Christus“; ფრანგ. „...Oint sera retranché“; ინგლ. „...Messiah be cut off“; გერმ. „...Gesalbte ausgerottet“; რუს. „...предан будет смерти Христос“; შევნიშნავთ, რომ ებრაულ ბიბლიაში გამოყენებულია ვნებითი გვარის მიმღეობა (შდრ. „მოიკვეთება ცხებული“ – **מִשְׁחָה תִּקָּח**), რომელშიც კონკრეტული პიროვნება იგულისხმება: **מִשְׁחָה** – maw-shee'-akh – ცხებული). უნდა აღინიშნოს, რომ დანიელის წიგნის თანახმად, ბოლო შვიდეული (შვიდი წელი) ორ ტოლ ნაწილად განიყოფება, ხოლო ცხებულის მოკვეთა ბოლო შვიდეულის პირველი მონაკვეთის, ე. ი. სამწელიწად-ნახევრის დასრულებისას განხორციელდება.

ისრაელისათა, ხილვად ჭირისათვის მათისა და იხილა კაცი მეგვიპტელი, სცემდა რად კაცსა ვისმე ებრაელსა, ძმათა მისთაგანსა, ძეთა ისრაელისათა“ (გამოს. 2.11). დამოწმებულ მუხლში ნაუწყები მოვლენის შემდეგ აღწერილია, თუ როგორ მოკლა მოსემ მზავრელი ეგვიპტელი და ქვიშაში იდუმალ დაფლა იგი. თუმცა მის მიერ განხორციელებული ქმედება ყველასთვის საცნაური იქნა. შედეგად წინასწარმეტყველმა ეგვიპტე დაუტევა და არაბეთის უდაბნოს შეაფარა თავი, რა დროსაც დიდი იუდეველი მოღვაწე ორმოცი წლის იყო. შესაბამისად, „განმწესება“ – ესაა ებრაელთა მიერ სრულყოფილ ასაკად მიჩნეული ოცდაათი და მისი უახლოესი თანმდევი წლები.

კვლავ გავიმეორებთ, რომ შვიდი შვიდეულისა და სამოცდაორი შვიდეულის შემდეგ (ჯამში სამოცდაცხრა შვიდეულის დასასრულს), დანიელის წიგნის მიხედვით, მოიკვეთება, მოკვდინებული იქნება ცხებული და იქვე უაღრესად მნიშვნელოვანი, დოგმატური მოძღვრებაა დამოწმებული: „მსჯავრი არა იყოს მას შინა“ (დან. 9.26). წინასწარმეტყველი იგებს, რომ მართალია, მესია მოკლული იქნება, თუმცა არა პირადი შეცოდებების მიზეზით, რადგან ყოვლადუდანაშაულოა იგი⁸. ამასთან, დანიელს განემარტება, რომ ბოლო შვიდეულის პირველი ნახევრის დასასრულს (ცხებულის ასპარეზზე გამოსვლიდან სამწელიწადნახევარში, მას მერე, რაც მოიკვეთება იგი), „...კერძოსა შუდეულისასა აღებულ იქმნეს მსხუერპლი ჩემი და შესაწირავი“; ე. ი. მესია დაასრულებს ძველალექსიკონურ მსხვერპლშეწირვასა და იერუსალიმის ტაძრისთვის ძღვნის შეწირვის რჯულდებას, ვინაიდან საკუთარი სიკვდილის შემდეგ, ბოლო შვიდეულის მეორე ნახევარში, ახალი აღთქმის ეკლესიას დააფუძნებს (შდრ. „და განუძლიეროს აღთქუმაჲ მრავალთა შუდეულ ერთ“), რომელშიც უსისხლო ლიტურგია აღევლინება და ადამიანს სხვა არაფერი მოეთხოვება, გარდა შემუსვრილი გულითა და დამდაბლებული სულით მისვლისა⁹.

8 დანიელის წიგნის ზემოდამოწმებული ადგილის საყურადღებო თარგმანს ვკთავაზობს ინგლისურენოვანი ბიბლია: „And after threescore and two weeks shall Messiah be cut off, **but not for himself**“ (დან. 9.26), რაც ნიშნავს: ცხებული, მართალია, მოიკვეთება, მაგრამ არა საკუთარი თავისთვის, ე. ი. არა პირადი დანაშაულებების მიზეზით.

9 ძველი და ახალი რჯულის ურთიერთმიმართების შესახებ უაღრესად საყურადღებო სწავლებას ვადმოგვცემს წმინდა გრიგოლ ნოსელი. კაპადოკიელი მოძღვარი ერთგან შენიშნავს: „ვიდრე ქრისტეს მოსლვადმდე ბრწყინვალედ იხილვებოდა იერუსალჴში და შუული მათი და სახელოვანი იგი ტაძარი; და განწესებულნი იგი მსხუერპლნი, და ყოველივე, რომელიცა შულისაგან სახედ და აზრდილად მიცემულ იყო მათდა. დაღაცათუ სხუასა ძალსა მოასწავებდა თითოეული მათი, გარნა საქმენი იგი განცხადებულად მუნ ჟამდამდე ყოველნივე ▶

გაბრიელ მთავარანგელოზი წინასწარმეტყველს აუწყებს, რომ დაღვრილი სისხლისთვის დამნაშავეებს პასუხი მოეკითხებათ: „ქალაქი და წმიდად განიხრწნას წინამძღურისათანა მომავალსა და მოიკუთვნენ წყლითრღუნასა შინა“ (დან. 9.26). ეკლესიის მამათა განმარტებებით, „მომავალ წინამძღუარში“ იერუსალიმის წინააღმდეგ მიმართული რომაული ჯარი დამისი მეთაური ტიტე მოიაზრება, რომელმაც, იოსეფ ფლავიუსის ცნობით, სისხლის მდინარეები ადინა იუდეველთა დედაქალაქში.

დანიელი ასევე იგებს, რომ „შორის ტაძრისა საძაგელი მოოჭრებისა იყოს“ (დან. 9.27). წარმოდგენილ წინადადებაში ყურადღებას იქცევს სიტყვები „საძაგელი მოოხრებისა“ (შდრ. Sept. *βδέλυμα τῶν ἐρημάσεων* – გაუდაბურებათა სი-საძაგლე). თეოდორიტე კვირელი მიიჩნევს, რომ მასში კეისრის ქანდაკება იგულისხმება, რომელიც რომაელმა მმართველმა პილატემ იერუსალიმის ტაძარში განათავსა; ორიგენესა და წმინდა იოანე ოქროპირის აზრით, აღნიშნული

ყუადღეს და აღმატებოდეს. ხოლო ვინაჲთგან იხილეს მოსალოდებელი იგი და რომლისათვის იტყოდეს შჯული და წინაჲსწარმეტყველნი, და უპატიოსნეს ყვეს გამოჩინებულისა მის სარწმუნოებისა ცთომილი იგი სიცბილი მათი, რომელი-იგი ბოროტად მოეპოვა, რეცა დამცველად შჯულისა მცნებათა, რომელნი-იგი არა შჯულსა, არამედ ჩუეულებასა ჰმონებდეს. ვინაჲცა არცა საღმრთოჲსა გამოჩინებისა მაღლი შეიწყნარეს და ყოვლისავე შჯულიერისა მსახურებისაგან უცხო იქმნეს და პატიოსანთა მათ საქმეთა დიდებულეჲად ვითარცა სიზმარი წარჲდა მათგან, და ვითარცა მტუერი განიზნია, რამეთუ ტაძრისა მის საჩინოჲსა არცაღა თუ კუალი დაშთომილ არს და ბრწყინვალე იგი ქალაქი ოჯერ და უშენ ქმნილ არს მათგან და პირველისა მის შჯულისდებისაგან არარაჲ დაშთომილ არს მათდა ყოვლაჲვე. გარნა ხოლო სახელი ღმრთისმკვლელობისაჲ, და მძლავრთაგან მოოხრებული ქალაქი“ (წმინდა გრიგოლ ნოსელი, „სიტყვაჲ სწალისა და მოძღურებისაჲ“; ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი; 1/2008, გვ. 112-113). ვფიქრობთ, განსაკუთრებით საგულისხმოა კაპადოკიელი მოღვაწის შეფასება, რომ ძველი აღთქმის რწეული ერი არათუ სინას მთაზე გაცხადებულ რჯულს ემორჩილებოდა, რომლის დანიშნულებაც მისდამო შედგომილთა მესია-მსხნელთან, განკაცებულ ღმერთთან მიყვანა იყო, არამედ ლიტონ ადამიანურ ჩვეულებებს მისდევდა (შდრ. „...რომელნი-იგი არა შჯულსა, არამედ ჩუეულებასა ჰმონებდეს“), რასაც უმძიმესი შედეგები მოჰყვა.

სიტყვები რომაულ ჯარს ეწოდა¹⁰. ევსები კესარიელი შენიშნავს, რომ ზემოხსენებული გამოთქმა თავად ძველალექსიკონულ ტაძარს მიემართება, რადგან მაცხოვრის ჯვარცმისას კრეტსაბმელი ორად გაიპო, რის შემდეგაც ხსენებული ადგილი „საძაგელად მოოჭრებისა“ იქცა¹¹.

ამჯერად მორიგი საკითხის განხილვაზე გადავალთ და წმინდა წერილში გაჟღერებული კიდევ ერთი წინასწარმეტყველების შესახებ ვიმსჯელებთ. მას შემდეგ, რაც ბაბილონურმა ჯარებმა ნაბუქოდონოსორის ხელმძღვანელობით ძვ. წ. აღ-ის 586 წელს იუდეის სამეფო დაიპყრეს და დედაქალაქი იერუსალიმი პირწმინდად შემუსრეს, საკუთარი სამშობლოს უბედურებით გულშემუსრვილმა წინასწარმეტყველმა იერემიამ სამგლოვიარო წიგნი დაწერა სახელწოდებით „გოდებანი იერემიადსნი“ (Sept. **Θρηγοι**), რომელშიც უდიდესი ტკივილით გადმოსცა ის უმძიმესი ხვედრი, რომელიც მისმა თანამემამულეებმა იწვნის.

10 შდრ. „ოდეს საძაგელი იგი მოოჭრებისად დადგეს ადგილსა წმიდასა, რომელ არიან მჭედრობანი იგი უესპასიანეს და ტიტესნი, მაშინ ძლიერად ივლტოდეთ, რამეთუ არღარა არს თქუნდა სასოებად ცხოვრებისად“ (წმინდა იოანე ოქროპირი, მათეს სახარების განმარტება, წიგნი II, თბილისი, 2014, გვ. 365).

11 მკითხველის საყურადღებოდ ხაზგასმით აღვნიშნავთ, რომ დანიელის სამოცდათი შვიდეულის შესახებ საეკლესიო ლიტერატურაში განსხვავებული განმარტებებიც არსებობს. მაგალითად, ხსენებული დროის დასასრულს ქრისტეშობას უკავშირებს ღირსი იოანე ოქროპირი (შდრ. წმინდა იოანე ოქროპირი, მათეს სახარების განმარტება, წიგნი I, თბილისი, 2014, გვ. 58). ასევე, ეკლესიის არაერთი მოძღვარი ზემოხსენებულ ჟამს რომაული ოლიმპიადების მიხედვით აღრიცხავს და ქრისტეშობის თარიღთან აიგივებს. ერთ-ერთი მათგანი წმინდა კირილე იერუსალიმელია, რომელიც ზემოთქმულისებრ განმარტავს დანიელის წინასწარმეტყველებას, ხოლო დასასრულს შენიშნავს: „მაშ, ჟამთა შესახებ გაქვს ჯერჯერობით ეს მტკიცებულება, თუმცა არსებობს დანიელის წელთა შვიდეულების, სხვა, განსხვავებული განმარტებაც“ (წმინდა კირილე იერუსალიმელი, კატეხიზმური და მისტაგოგიური ჰომილიები; ძველი ბერძნულად თარგმნა, წინასიტყვა და სქოლიოები დაურთო გიორგი ჯულაყიძემ. თბილისი, 2015, გვ. 170). ჩვენ მიერ დამოწმებული მსჯელობა სწორედ იერუსალიმის ეკლესიის წინამძღოლის მიერ მიითვებული განსხვავებული განმარტებაა. წინამდებარე განხილვისას შემდეგი გამოცემით ვიხელმძღვანელებთ: ინტერ. საიტი www.Word-BookShop.narod.ru; Святой Пророк Даниил, ст. 445–448.

ხსენებულ წიგნში ერთგან ასეთ სიტყვებს ვკითხულობთ: „სული პირისა ჩუენისა ქრისტჳ უფალი, შეიპყრა იგი გან-ბრწნილებათა შინა მათთა, რომლისად ვთქუთ: «საგრილსა ქუეშე მისსა ვცხოვნდებოდით შორის წარმართთა»“ (გოდებ. 4.20).

დამოწმებულ ქართულ ციტატაში ყურადღებას იქცევს სინტაგმა „ქრისტჳ უფალი“. მსგავსად დანიელის წიგნისა, მოცემულ შემთხვევაშიც ტერმინი „ქრისტე“ ბერძნული შესაბამისი ტერმინის - **Χριστός** უთარგმნელად გადმოღებული ფორმაა, რაც, ზემოთქმულისებრ, „ცხებულს“ ნიშნავს. შესაბამისად, წმინდა წერილის ქართული რედაქცია „ცხებული უფლის“ შესახებ გადმოგვცემს მოძღვრებას (დავიმოწმებთ ძველი ქართულის თანამედროვე ქართულ თარგმანს: „ჩვენი პირის სუნთქვა - ცხებული უფალი - მათ ხრწნილებაშია შეპყრობილი, რომელზეც ვამბობდით: «მის ჩრდილში ვიცოცხლებთ წარმართთა შორის»“). მაგრამ საქმე ისაა, რომ სეპტუაგინტას კრიტიკულად დადგენილი რედაქციის ძირითადი ტექსტი ზემოხსენებული სინტაგმის განსხვავებულ წაკითხვას გვთავაზობს: **Πνεῦμα προσώπου ἡμῶν χριστός κυρίου συνελήμφθη ἐν ταῖς διαφθοραῖς αὐτῶν, οὗ εἴπαμεν Ἐν τῇ σαίᾳ αὐτοῦ ζήσομεθα ἐν τοῖς ἔθνεσιν** (შდრ. „ჩვენი პირის სუნთქვა-უფლისცხებული-მათხრწნილებაშია შეპყრობილი, რომელზეც ვამბობდით: «მის ჩრდილში ვიცოცხლებთ წარმართთა შორის»“), რომელშიც არა ცხებულ უფალზე, არამედ უფლის ცხებულზე (**χριστός κυρίου**) არის საუბარი. უპირველესად შევნიშნავთ, რომ სეპტუაგინტას კრიტიკული პუბლიკაციის შესაბამისი სქოლიო ჩვენთვის საყურადღებო ხელნაწერულ მონაცემს წარმოგვიდგენს (**χριστός κυρίου - ცხებული უფალი**)¹².

12 ὁβ. Η ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ Ο (SEPTUAGINTA); ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ Prof. D. Dr. Alfred Rahlfs; ΒΙΒΛΙΚΗ ΕΤΑΙΡΙΑ ΟΔΟΣ ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ 3, ΑΘΗΝΑ, σ. 764.

გემოთქმულს შევაჯამებთ და აღვნიშნავთ, რომ ძველი მანუსკრიპტები იერემიას გოდების დამოწმებული მუხლის არაერთგვაროვან წაკითხვას გვთავაზობს. კერძოდ, ერთი მხრივ, წარმოჩენილია, რომ შეპყრობილი არის უფლის ცხებული, ხოლო მეორე მხრივ, ცხებულ უფალზეა ლაპარაკი (ნეტარი იერონიმეს მიერ თარგმნილი ვულგატა უკანასკნელ წაკითხვას უჭერს მხარს: *christus Dominus* – ცხებული უფალი. იგივე ვითარებაა მასორეთულ ტექსტში (*maw-shee'-akh yeh-ho-vaw'*): מָוֹשֵׁה אַחְיָהוּ). სეპტუაგინტას ძირითადი ტექსტის მონაცემთა გამზიარებელი ბიბლესტები მიიჩნევენ, რომ უფლის ცხებულში იუდეველთა უკანასკნელი მეფე სედეკია იგულისხმება.

საკითხში გასარკვევად მცირედენ ისტორიულ ექსკურსს წარმოვადგენთ: ბაბილონელთა მიერ იერუსალიმის წინააღმდეგ განხორციელებული წელიწადნახევრიანი ალყის დასასრულს, იოსებ ფლავიუსის თანახმად, ლოდსატყორცნი მანქანიდან შუალამისას გასროლილმა უზარმაზარმა ქვამ იერუსალიმის გარემომზღუდავი გალავნის დიდი ნაწილი ჩამოანგრია ჩრდილოეთის მხრიდან. ქალდეველი მეომრები მყისვე დედაქალაქში შეიჭრნენ და უმოწყალოდ ხოცავდნენ მოსახლეობას. როგორც კი მეფე სედეკია მიხვდა, რომ ებრაელები განწირულნი იყვნენ, ოჯახის წევრებთან და დიდებულებთან ერთად გაქცევას შეეცადა. ყველა კარიბჭეს გარედან მტრის ჯარისკაცები აკონტროლებდნენ. შესაბამისად, კარების გავლით ქალაქის დატოვება შეუძლებელი იყო. სედეკიამ, უახლოესი გარემოცვივით, გალავანში ჩაშენებული საიდუმლო გასასვლელით დააღწია თავი იერუსალიმს, თუმცა ბაბილონელებმა ლტოლვილები იერიქონთან დაატყვევეს და ნაბუქოდონოსორს წარუდგინეს სირიის ქალაქ რიბლაში. ძლევამოსილმა ქალდეველთა მეფემ სედეკიას მეუღლე და შვილები მამის თვალწინ და-

ახოცინა. იგივე ბედი ეწიათ წარჩინებულ იუდეველებს. თავად მეფეს, ნაბუქოდონოსორის ბრძანებით, თვალები დათხარეს და ბორკილდადებული ბაბილონში გაამგზავრეს.

ზემოხსენებული ბიბლიესტები ჩვენ მიერ მოთხრობილი ისტორიის იხსენებენ და ამბობენ, რომ ვინაიდან ძველი აღთქმის პირობებში ცხებულად სამი კატეგორიის ადამიანები მიიჩნეოდნენ (1. მეფეები, 2. მღვდელთმთავრები და 3. წინასწარმეტყველები), იერუსალიმის უმძიმესი ბედიტ გულშეძრული იერემია, საუბრობს რა უფლის ცხებულის შეპყრობის თაობაზე, სწორედ ებრაელი მონარქის – სედეკიას მძიმე ხვედრზე მიგვითითებს, რაჟამს ბრძანებს: „ჩვენი პირის სუნთქვა – უფლის ცხებული (ე. ი. სედეკია; ი. ო.) – მათ (ბაბილონელთა; ი. ო.) ხრწნილებათა ში შეპყრობილი, რომელმაც ვამბობდით: «მის ჩრდილში ვიცოცხლებთ წარმართთა შორის»“.

ნეტარი თეოდორიტე კვირელი „იერემიას გოდების“ ხსენებული ადგილის კომენტარებისას ზემოთქმულ მოსაზრებას არ იზიარებს და შესაბამის არგუმენტზე მიუთითებს. კერძოდ, თეოდორიტეს თქმით, დიდი იუდეველი წინასწარმეტყველის მიერ აღნიშნულ მუხლში მეფე სედეკიას მოაზრების შემთხვევაში სრულიად გაუგებარია, თუ რატომ უწოდა ანათოთელმა მოღვაწემ მას „სუნთქვა პირისა ჩვენისა“ (შდრ. Sept. Πνεῦμα προσηπτον ἡμῶν); მაშინ როდესაც წმინდა წერილში არასოდეს არც ერთი ადამიანის მიმართ მსგავსი სახის შეფასება არ გამოთქმულა. მით უმეტეს, თუკი იმასაც გავითვალისწინებთ, რომსაყოველთაოდ აღიარებულიაზრის თანახმად, ებრაელ მეფეთა შორის ხსენებული მონარქი ერთ–ერთი ყველაზე სუსტი მმართველი იყო, რომლის არათამიმდევრულმა პოლიტიკამ და იერემიას მხრიდან მისი მისამართით წარმოთქმულმა მრავალრიცხოვანი შეგონებების უგულებელყოფამ უმძიმესი განსაცდელი

აწვნია იუდეის სამეფოს, სრულიად გაუგებარი ხდება, რატომ უნდა მოეხსენიებინა წინასწარმეტყველს სედეკია სიტყვებით: „სუნთქვა პირისა ჩვენისა“. ნეტარი თეოდორიტე მსჯელობას განაგრძობს და „გოდებაში“ გაჟღერებული ფრაზის მესიანურ განმარტებას წარმოადგენს. კვირელი მოძღვრის თანახმად, იუდეის სამეფოზე მგლოვიარე წინასწარმეტყველმა, შესაბამისი წიგნის დაწერისას, აწმყოზე საუბრის კვალდაკვალ, საიდუმლო სახით გააცხადა მომავალში აღსასრულებელი მოვლენა, რომ დადგებოდა ჟამი, როდესაც ცხებული უფალი (χριστός κυριος; ან უფლის ცხებული - χριστός κυριου) კაცთა უკეთური ჩანაფიქრის შედეგად იქნებოდა შეპყრობილი და მისდამი ტრფიალებით აღსავსემ განკაცებულ ღმერთს „სუნთქვა პირისა ჩვენისა“ უწოდა¹³.

წმინდა გრიგოლ ნოსელი შრომაში „დიდი კატექეტური სიტყვა“ საყურადღებო სწავლებას გვთავაზობს, რითაც იერემიას სიტყვების გააზრების შესაძლებლობას გვაძლევს: „და რამეთუ არარად დაბადებულთაგანი შემძლებელ არს თავით თვისით დგომად არსებასა შინა, უკუეთუ არა ეგოს არსსა მას შინა დაუბადებელსა; ხოლო პირველი იგი და ჭეშმარიტი არსებად საღმრთოდ ბუნებად არს, რომლისა არსთა შინა გებასა არსთა დგომად და განგებად სარწმუნო ჰყოფს“¹⁴.

13 შევნიშნავთ, რომ ღვთის მიმართ მსგავსი სახის გამოთქმანი წმინდა წერილის ავტორთათვის დამახასიათებელი თავისებურებაა. მაგალითად, ესაია წინასწარმეტყველი ერთგან საკუთარ შემოქმედს „შეყვარებულს“ უწოდებს (შდრ. ეს. 5.1): „ვაქებდე საყურელსა ქებითა საყურელისა ჩემისადათა საყურძნესა ჩემსა; სავენაჴს იყო შეყვარებულისაჲ პატიოსანსა ადგილსა, პოხილსა“). „დაბადების“ წიგნში იაკობ მამათავარი იმავე ღმერთს როგორც „ისააკის შიშს“ მოიხსენიებს (შდრ. დაბ. 31.42): „არმცთუ ღმერთი მამაისა ჩემისა აბრაამისა იყო ჩემ თანა და შიში ისააკისი, აწ ცალიერიმცა გამომავლინე“ (შდრ. დაბ. 31.54): „და ფუცა იაკობ შიშსა მამაისა თვისისა ისააკისსა და შეწირა მსხვერპლი მთასა მას თანა...“).

14 წმინდა გრიგოლ ნოსელი, „სიტყვაჲ სწალისა და მოძღურებისაჲ“; დასახ. შრომა, გვ. 135.

წარმოდგენილი მოძღვრების თანახმად, ყოველი ქმნილი ბუნება საღვთო არსებაზეა დაფუძნებული, რადგან მისგან ღებულობს დასაბამს და მის მიერ შემტკიცდება და რომ არა ღმერთი, მყისვე განიხრწნებოდა, არარად იქცეოდა ყოველივე. სწორედ ამ მნიშვნელობით მოიხსენიებს განკაცებულ უფალს იერემია, როგორც „სუნთქვას (ე. ი. მაცოცხლებელს, ცხოველმყოფელს, სიცოცხლის მომნიჭებელს, არსებობის მბოძებელს, მხსნელს, მაცხოვარს...) პირისა ჩვენისა“.

იერემიას ზემოდამოწმებულ სიტყვებთან დაკავშირებით უაღრესად მნიშვნელოვან განმარტებას ვხვდებით ორიგენეს ცნობილ შრომაში – „საწყისთა შესახებ“. შესაბამის ადგილზე ნათქვამია, რომ „გოდების“ აღნიშნული მუხლი ღრმა მესიანურ-დოგმატურ სწავლებას გადმოგვცემს. ალექსანდრიელი ეგზეგეტი განსაკუთრებულ ყურადღებას წინადადების ბოლო ნაწილს მიაპყრობს: „მის ჩრდილში ვიცოცხლებთ წარმართთა შორის“ (გოდებ. 4.20). ორიგენეს თანახმად, წინასწარმეტყველმა აღნიშნული სიტყვებით განკაცებული ღმერთის კაცობრივი სულის ღმრთეებისადმი მიმართება წარმოაჩინა. კერძოდ, როგორც ჩვენი სხეულის ჩრდილია განუყოფელი სხეულისაგან და განუხრელად იმეორებს მის ყველა მოძრაობას, ასევე ადამიანური ნებელობის მქონე მაცხოვრის კაცება (ე. ი. კაცობრივი ბუნება), მსგავსად სხეულის ჩრდილისა, მარადის მორჩილებს ქრისტეს ღმრთეებას და არასოდეს მოხდება ისე, რომ ადამიანური ნებელობა საღვთოს დაუპირისპირდეს და, ორიგენეს თქმით, სწორედ ასეთი ღმერთის სარწმუნოებას შედგომილებს ძალგვიძს წარმართთა შორის წუთისოფელში ცხოვრება¹⁵.

15 შდრ. ორიგენ; O Началах, книга 2, глава шестая: O воплощении Христа; იხ. ინტერ. საიტ. http://azbyka.ru/otechnik/Origen/o_nachalah/; შდრ. PG. t. 11, **Περὶ ἀρχῶν**, col. 214–215.

გოლგოთაზე აღსრულებული მსხვერპლშეწირვის შესახებ წინასწარმეტყველებებს ვხვდებით მეფე სოლომონის, ესაიასა და იმავე იერემიას მიერ დაწერილ წიგნებში: „დავაბრკოლოთ მართალი იგი, რამეთუ განმაძნელებელ ჩუენდა არს და წინა-აღმიდგების საქმეთა ჩუენთა, და მაყუედრებს ჩუენ ცოდვათა შჯულისათა, და მიმომდებს ჩუენ ცოდვათათვს სწავლისა ჩუენისათა“ (სიბრძ. სოლომ. 2.12); ძვ. წ. აღ-ის მეშვიდე საუკუნეში ასპარეზზე გამოსული ესაია ბრძანებს: „ვად სულისა მათისა, რამეთუ ზრახეს ზრახვად ბოროტი თავისა თვისისად და თქუეს: შევკრათ მართალი იგი, რამეთუ განმაძნელებელ ჩუენდა არს“ (ეს. 3. 9-10); ანათოთელი იერემია კი ამბობს: „მოვედით და შეურიოთ ძელი პურსა მისსა და შევმუსროთ იგი ქუეყანით ცხოველთადთ, და სახელი მისი არღარა მოვიწესნოთ მერმე“ (იერემ. 11.19). შესაბამისი საეკლესიო განმარტებების თანახმად, სამივე შემთხვევაში ერთსა და იმავე მოვლენაზეა საუბარი: ერთი მხრივ, ებრაელმა მეფემ, ხოლო მეორე მხრივ, იუდეველმა წინასწარმეტყველებმა წინდაწინ განჭვრიტეს, რომ დადგებოდა ჟამი, როდესაც რჩეული ერის წიაღში შობილი მესია იმავე ერის მიერ იქნებოდა უარყოფილი, „ბოროტი ზრახვით“ შეპყრობილი და ჯვარზე გაკრული.

მაცხოვრის ცხოველმყოფელი ვნების შესახებ მრავალ მითითებას ვხვდებით იმავე ესაიას წიგნში. იერუსალიმელი მოღვაწე ერთგან პირველ პირში საუბრობს და შენიშნავს: „ზურგი ჩემი მისცე გუემად და ღაწუნი ჩემნი ყურიმლისცემად და პირი ჩემი არა გარე-მივიქციო სირცხვილისა მისგან ნერწყუსა“ (ეს. 50.6); შემდეგ მიმართვის ფორმას ცვლის და ამჯერად მეორე პირში წარმოგვიდგენს სათქმელს: „ვითარცა-იგი უკვრდა შენთვს მრავალთა, ეგრეთ უდიდებელ იყოს (Sept. **ἀδοξήσει**) ხილვად შენი კაცთაგან და დიდებად შენი ძეთაგან კაცთადასა; ესრეთ უკვრდეს თესლთა მრავალთა მის ზედა. და დაიყვნენ მეფეთა პირნი მათნი, რამეთუ რაოდენთა

არა თხრობილ იყოს მისთვის, იხილონ, და რომელთა-იგი არა ესმინოს, გულისხმა-ყონ“ (ეს. 52. 14-15).

ეკლესიის მამათა განმარტებების თანახმად, სამე-რმისოთა ცოდნით განმსჭვალული წინასწარმეტყველი ესაია, რომელსაც მესიანური უწყებების სიმრავლის მიზე-ზით ახალი აღთქმის ეკლესიამ ძველი აღთქმის ებოქაში მოღვაწე მახარებელი უწოდა, წვრილმანებში გადმოგვცემს უსამართლოდ მსჯავრდადებული მაცხოვრის თავს გა-დამხდარ მოვლენებს, რომ მათრახით გვემდნენ მას, ყვრი-მალში სცემდნენ, შეანერწყვავდნენ, თუმცა ყოველივე ეს არა იძულებით, არამედ საკუთარი ნებით, კაცობრიობის გამოხსნის მიზნით იქნებოდა აღსრულებული. წინამდებარე სტატიის ფორმატის გათვალისწინებით, აღარაფერს ვამბობთ ფსალმუნებში გადმოცემულ შესაბამის მითითებებსა და ესაიას წიგნის ორმოცდამეცამეტე თავზე, რომელსაც მა-ცხოვრის ცხოველმყოფელი ვნებების შესახებ ძველი აღთქმის წიგნებში გაცხადებული წინასწარმეტყველებების მწვერვალი ეწოდება საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში და, შესაბამისად, ვრცელ, მუხლობრივ განხილვას საჭიროებს.

ამჯერად ჩვენი სტატიის მეორე ნაწილზე გადავალთ და ღირსი მოძღვრის, გრიგოლ ნოსელის ჯვართან და-კავშირებულ სწავლებას წარმოვადგენთ. აი, რას გვაუწყებს დიდი მღვდელთმთავარი: „რამეთუ ვინაფთგან ესე არს საქმე ღმრთეებისად, რაფთა ყოვლით კერძო მისწუთებოდის და ბუნებასა არსთასა გარეშემოუწერელად გარე-შეი-ცვიდეს ... ესე ჟუარისა მიერ გუესწავების, რომლისა სახე ოთხკერძო განყოფილ არს, და საშუვალ შეკრებითა თავისა მიმართ თვისისა შეაერთებს ოთხკერძო განყოფილთა მათ ოთხკერძოფთა მით შენაწევრებითა. რამეთუ რომელი-იგი ჟამსა ჟუარცმისასა განირთხა მას ზედა, იგი არს, რომელმან ყოველნივე თავისა მიმართ თვისისა შეკრიბნა და შეამტკიცნა და ერთობად მოიყვანა; რამეთუ არსთა შორის ზე რაფმე

იხილვების ანუ ქუე, ანუთუ იმიერ და გინათუ ამიერ. ვინაჲცა გინათუ ზეცათაჲ მოიგონო, გინათუ ქუესკნელთაჲ, გინათუ იმიერ და ამიერ სივრცე გონებისაჲ, ყოვლით კერძო წინაშე შენსა შეგემთხუოდის საღმრთოდ იგი ბუნებაჲ, რომელი-იგი იგი ხოლო მხოლოდ შეიცავს ყოველთა არსთა და ყოველთა შორის იხილვების და ყოველთა არსებასა იპყრობს¹⁶.

წარმოდგენილ მოძღვრებაში კაპადოკიელი მოღვაწე ჯვრის სიმბოლურ ღვთისმეტყველებას გვთავაზობს. კერძოდ, ჯვარი, როგორც ვერტიკალურად და ჰორიზონტალურად განლაგებული ძელების თანხვედრა, საღვთო ბუნების ყველგანმყოფობის საიდუმლოს გვიცხადებს. საქმე ისაა, რომ ქმნილებანი, თავიანთი დანიშნულებიდან გამომდინარე, სხვადასხვა სივრცეში მდებარეობენ, მაგალითად, ზოგი ცაშია განთავსებული, ზოგიც დაბლა, დედამიწაზე, სხვა - ქვესკნელში (დედამიწის სიღრმეში), მაგრამ ღმერთი, როგორც ყველგანმყოფი, ყოველივეს გარემოიცავს; ხოლო სამყაროს ოთხივე მხრისკენ მიმართული ჯვრის დაბოლოებანი საღვთო ბუნებისთვის დამახასიათებელ ზემოხსენებულ თვისებებს - პანტოკრატორობას (ყოვლისმპყრობელობას), ყველგანმყოფობას, ყოვლისმომცველობას წარმოაჩენს.

მსჯელობას მაცხოვრის ჯვარცმასთან დაკავშირებით წმინდა იოანე ოქროპირის მიერ გამოთქმული უაღრესად საყურადღებო მოძღვრების განხილვით განვაგრძობთ. კონსტანტინოპოლელი მღვდელთმთავარი მათეს სახარების კომენტარებისას ერთგან შენიშნავს: „აღიძარცუნა რაჲ უფალმან სამოსელნი და განეწყო სიკუდილისა მიმართ, ხედვიდა ეშმაკი გულსმოდგინებასა მას მაცხოვრისასა. ხედვიდა კუალად თავსა თვსსა, ზეცით გარდამოვრდომილსა

16 წმინდა გრიგოლ ნოსელი, „სიტყვაჲ სწალისა და მოძღვრებისაჲ“; დასახ. შრომა, გვ. 135.

და ქუეყანისაგან ოტებულსა. ცნა, ვითარმედ იძლია მისგან და სრულიად ტყუე იქმნა, და უღონოებასა შინა იყო, დადგომად ვერ ეძლო და სივლტოლად ეშინოდა. მაშინ მოიგონა, ვითარმედ მიწისაგანნი, მო-რად-კუდენ, მიწადვე მიიქცევიან, ვითარცა წერილ არს, ვითარმედ: „მიწად ხარ და მიწადვე მიიქცე“ (დაბ. 3.19). ამისთვის ეშინოდა ქუეყანასა შინა ყოფად, ნუუკუე ეწიოს მას უფალი და შეიპყრას. დაელია ადგილი სივლტოლისად და ჰაერთა შინა ფრინვიდა, რადთა საუფლოდ იგი გუამი დაიდვას რად ქუეყანასა შინა, მას აქუნდეს ჰაერი თავისუფლებით. ხოლო უფალმან ამასცა ზედა აჩუენა კაცთმოყვარებად თვისი და არა მიიღო სიკუდილი ქუეყანასა ზედა, არამედ აღვიდა ჯუართა ჰაერად, რადთა მიერცა განდევნოს გუელი იგი, მთავარი ბნელისად, და სულნი იგი უკეთურებისანი დაამჭუნეს. გარნა არავე დაუტევა ქუეყანად უკურნებელად. რამეთუ დამოეკიდა რად ჯუარსა, ჰაერი წმინდა-ყო განპყრობითა ჴელთადთა, ხოლო ქუეყანად განბანა სისხლითა მით და წყლითა ცხოელსმყოფელისა გუერდისა მისისადთა¹⁷.

ოქროპირი გრიგოლ ნოსელისგან განსხვავებულ განმარტებას წარმოგვიდგენს და ნაცვლად ჯვრის სიმბოლიკისა, უკეთური ძალის შემუსვრის თაობაზე მოძღვრებას გადმოგვცემს. კონსტანტინოპოლელი მღვდელთმთავრის თანახმად, საკუთარი შემოქმედისგან განშორებულმა და ეშმაკად ქცეულმა ანგელოზმა ღვთის განკაცების შემდგომ დედამიწაზე ხელმწიფების ძალმოსილება დაკარგა, ამასთან, იმასაც უფრთხოდა, რომ ხორციელად მოსულ სამების მეორე ჰიპოსტასს არ შეეპყრო და არ შეემუსრა იგი; ამიტომაც, ოქროპირის თანახმად, სამყოფელად ჰაერი შეარჩია. ხო-

17 წმინდა იოანე ოქროპირი, მათეს სახარების განმარტება, წიგნი II, თბილისი, 2014, გვ. 493-494.

ლო უფალმა საკუთარი კაცთმოყვარება გამოაჩინა და არა საკუთრივ მიწაზე, არამედ ჯვარზე ამაღლებულმა და ხელებგანპყრობილმა იტვირთა სიკვდილი, რითაც ზენა სივრცეში მეუფების მსურველი „დასაბამიერი გველის“ ძალმოსილებისაგან ჰაერი განწმინდა, ხოლო ჭრილობიდან დაღვრილი სისხლითა და წყლით დედამიწას კურნება მიჰმადლა.

ღირსი მოძღვარი მსჯელობას განაგრძობს და საგულისხმო სწავლებას წარმოგვიდგენს: „ესე რად ესრეთ აღესრულა, უმეტესად უღონო იქმნა მაცთური: ზეცით გარდამოვრდომილ იყო, ქუეყანით ოტებულ იყო, ჰაერთაგან განდევნილ იყო და დიდსა სირცხვლსა შინა იყო, რამეთუ ფრიად იქადოდა და სრულიად მოუძღურდა. ვინაფთგან ყოველგნით დევნულ იყო და განქიქებულ და განთრეულ, განიზრახა, რადთა ბარე ჯოჯოხეთი დაიცვას, რამეთუ იგილა ოდენ დაპრჩომოდა, გარნა იწიწვოდა (შეძრწუნებული, შეშინებული იყო; ი. ო.), ნუუკუე მუნცა მივიდეს უფალი და განდევნოს და ყოველნი იგი მუნ შეყენებულნი განათავისუფლნეს. ამისთვის თითოსახეთა ღონეთა იქმოდა და მრავალთა შემწეთა მოიპოებდა, რადთამცა არა მივიდა მკუდართა თანა უფალი. რამეთუ იწყო ცნობად, ვითარმედ იგი არს, რომლისათვის წერილს არს: «აჴდა მაღალსა, წარმოტყუენა ტყუე და მისცა ნიჭები კაცთა» (ფსალ. 67.19). ამისთვის კუალად აღძრნა ჰურიანი კიცხევად და ყუედრებად უფლისა; და ეტყოდეს: «ეჴა რომელი დაჴჴსნიდ ტაძარსა მას და მესამესა დღესა აღაშენებდ, იჴსენ აწ თავი თჴსნი; უკეთუ ძე ხარ ღმრთისაჲ გარდამოჴედ მაგიერ ჯუარით!» (მათ. 27.40) და სხუასა მრავალსა ეგევითარსა იტყოდეს, რამდენსაცა ეშმაკი მოავონებდა, რადთამცა ყუედრებათა მათათვის გარდამოჴდამცა უფალი მაგიერ ჯუარით და არამცა მივიდა მკუდართა თანა, რადთა ესრეთ დაშთეს

მტერსა ჴელმწიფებაჲ მკუდართაჲ... . კუალად უკუე აღძრნა მზაკუვარმან მღდელმოძღუარნიცა და ფარისეველნი, და იტყოდეს: «გარდამოწყედინ აწ მაგიერ ჴუართ, და გურწმენეს იგი. სხუანი აცხოვნნა, თავი თვისი ვერ ძალ-უც ცხოვნებად» (მათ. 27.42)¹⁸.

კონსტანტინოპოლელი მღვდელთმთავრის თანახმად, რაჟამს უკეთურმა ძალამ ჴვარზე ამაღლებული უფალი იხილა, მყისვე განჭვრიტა, რომ ბეთლემში მაცხოვრის შობის შედეგად დედამიწაზე მეუფების დაკარგვას ამჴერად ჰაერისმპყრობელობის ძალმოსილების შემუსვრა მოჰყვა. საკუთარი გარდაუვალი მარცხით შეძრწუნებულმა, უკანასკნელი სამთავროს - ჴოჯოხეთის შენარჩუნება განიზრახა, რისთვისაც მზაკვრული გეგმა ჩაიფიქრა, რომლის მიხედვითაც, ჴვარზე გაკრული უფალი, მესიისადმი უდიდესი სიძულვილით გოლგოთასთან შეკრებილი ბრბოს ბაგეებიდან ზრახვისმიერი შთაგონებით აღმომხდარი შეძახილების მოსმენისას, სიკვდილის განუცდელად უნდა გარდამოსულიყო ჴვრიდან, რითაც ყოვლისშემძლეობის თვისებით გამდიდრებული მისი კაცობრივი სულის ჴოჯოხეთში შთასვლა და, შესაბამისად, გენიის შემუსვრა დაბრკოლდებოდა. მაგრამ როგორც ღირსი მღვდელთმთავარი შენიშნავს, „უფალმან, ჴემმართად მაცხოვარმან, რომელი არა თვისსა ეძიებდა, არამედ ჩუენსა, არა გარდამოსლვითა ჴუართ ინება გამოჩინებად მაცხოვარებაჲ თვისი, არამედ გამოწსნითა ჩუენითა კრულებათაგან ჴოჯოხეთისათა. რამეთუ მკურნალიცა არა ამისგან გამოჩნდეს ჴელოვნად, უკუეთუ თვთ მრთელად იყოს, არამედ უკუეთუ უძღურნი განკურნენს; და მგემან არა

18 დასახ. შრომა, გვ. 494.

ამით გამოაჩინის ბრწყინვალეობად თვისი, რადთამცა თავსა შორის თვისსა შეაყენა ნათელი, არამედ რაჟამს სოფელსა მიჰფინის ნათელი და ბნელი განაქარვის“¹⁹.

წმინდა იოანე ოქროპირი მსჯელობას განაგრძობს და მაცხოვრის მარჯნივ ჯვარცმული ავაზაკის შესახებ გადმოგვცემს სწავლებას: „ხოლო ეშმაკმან იხილა რად, ვითარმედ ავაზაკიცა გამოსტაცა უფალმან ჯელთავან მისთა ჟუარსავე ზედა, უმეტესად შეძრწუნდა და უღონო იქმნა; რამეთუ ხედვიდა, ვითარმედ შებღალული იგი სისხლითა ავაზაკობისადათა, რომელი პირველ მგმობარ იყო, მორწმუნე იქმნა, და მეორესა მას ავაზაკსა აბრალობდა, და უფროდსლა ეშმაკსა, რომელი პირითა მის ავაზაკისადათა ზრახვიდა. განცვობებულ იყო ამას ზედა მაცთური იგი, ბილწი და მყრალი, რამეთუ ყოველივე საჭურველი მისი და მახვლი, რომლითა ჰბრძოდა უფალსა, უჭმარ იქმნა“²⁰.

რაჟამს დაცემულმა ანგელოზმა უმძიმესი ცოდვების აღმსრულებელი და, ერთი შეხედვით, უპირობოდ მარადიული წარწყმედისთვის განკუთვნილი ავაზაკი სინანულით გულშემუსრვილი იხილა, მყისვე გულისხმაჰყო, რომ ჯვარზე მყოფმა უფალმა ისიც გამოსტაცა ხელიდან და, კონსტანტინოპოლელი მღვდელთამთავრის თანახმად, ახალი გეგმა დასახა, რომ საშინელ ტანჯვაში მყოფი მაცხოვრის ვნება კიდევ მეტად გამძაფრებულიყო, რისთვისაც ნაღველგარეული ძმრის მიწოდება შთააგონა უკეთურების მსახურებაში ჩამდგარ ადამიანებს. თუმცა „არა იცოდა ცოფმან მან, ვითარმედ ამასცა სავნებელად თავისა თვისისა იქმნოდა. რამეთუ სიმწარე იგი რისხვისაჲ მის, რომელი მოიწია ჩუენ ზედა გარდასვლითა მით მცნებისადათა, რომლისა მიერ

19 დასახ. შრომა, გვ. 495.

20 დასახ. შრომა, გვ. 495.

ყოველთა ზედა იქადოდა, მისცა მაცხოვარსა ჴელითა მით მტარვალთადათა“²¹.

წმინდა იოანე ოქროპირის მიხედვით, ჴვარცმამდე და ჴვარცმისას აღსრულებული მოვლენების შემფასებელმა დემონმა, მიხვდა რა, რომ მისი მოწინააღმდეგე არა ჩვეულებრივი, ლიტონი ადამიანი, არამედ განკაცებული ღმერთია, სულიერი ბრძოლის ველიდან გაქცევა განიზრახა. ჴოჯოხეთში დამკვიდრებულ მართალთა გამოსხნის მსურველმა უფალმა კი უკუქცეული უკეთურის მოსატყუებლად კაცობრივი უძღურების წარმომჩენი სიტყვები აღმოთქვა: „ელი, ელი! ლამა საბაქთანნი? – ესე არს: ღმერთო ჩემო, ღმერთო ჩემო, რადსათჳს დამიტევე მე?“ (მათ. 27.46)²², რითაც ცდუნდა ყოვლადბოროტი ძალა და კვლავ მოუხდა რა ჴვარზე ამაღლებულ მაცხოვარს, საბოლოოდ შეიმუსრა.

აი, რას ბრძანებს აღნიშნულის შესახებ კონსტანტინოპოლის ეკლესიის წინამძღოლი: „რამეთუ მიიღო რად უფალმან სასუმელი სიკუდილისად და უგუმირეს ლახურითა გუერდსა მას ცხოელსმყოფელსა, რომლისაგან გარდამოჴდა სისხლი და წყალი (რადთა ვითარცა პირველ შემოვიდა საცთური დედაკაცისა მისგან, ადამის გუერდით დაბადებულისადათ, ეგრეთვე გუერდისაგან მეორისა ადამისა გამოჴდეს ცხორებად და საჴსარი (გამოსასყიდი; ი. ო.) პირველისად მის, რამეთუ სისხლი იგი საჴსარი იყო, ხოლო წყალი – განსაწმედელი), მაშინ წარწყმდა სრულიად მტერი იგი ბოროტი; რამეთუ მოკუდა უფალი ბუნებითა მით კაცობრივითა, და ეშმაკი წარმოტყუენა და მკუდარ იქმნა. ჴგონებდა, რადთა ეუფლოს, ვითარცა კაცსა, და შეიმუსრა

21 დასახ. შრომა, გვ. 495.

22 შდრ. „ელი, ელი, ლამა საბაქთანნი? რომელ არს თარგმანებით: ღმერთო, ღმერთო ჩემო, რადსათჳს დამიტევებ მე?“ (მარკ. 15.34).

ძალი მისი, და ყოველთა გულისგმა-ყვეს ღმრთეებად უფლისა
ჩუენისა²³.

სწორედ ხსენებულ ჟამს აღსრულდა ოსესა და ესაიას
მიერ გამოთქმული ძველალექსიკონური წინასწარმეტყვე-
ლებანი: „სადა არს საშველი შენი, სიკუდილო? სადა არს
საწერტელი შენი, ჯოჯობეთო?“ (ოს. 13.14); „ჯოჯობეთი
ქუეშე-კერძო განმწარდა შემთხუევასა შენსა“ (ეს. 14.9) და
სიცოცხლის კლდეზე სიკდილის ნესტარი შეიმუსრა²⁴.

სტატიის ბოლოს წმინდა იოანე ოქროპირის სწავლებას
დავიმოწმებთ, თუ რატომ იქნა საღვთო განგებულებით
ჯვარცმის ადგილად შერჩეული საკუთრივ გოლგოთა: „და
ამისთვის არა სხუასა ადგილსა ჟუარს-ეცუა, არამედ თხემისა
ადგილსა, სადა-იგი თქუმულ არს პირველთა ჟამთაგან,
ვითარმედ საფლავი იყო ადამ მამისა ჩუენისა. რამეთუ
შემდგომად სამოთხით გამოსლვისა, მო-რად-კუდა, მას ად-
გილსა დაეფლა. ამისთვის ჟერ-იჩინა უფალმან მას ადგილსა
მიღებად სიკუდილისა, სადა-იგი მიიღო სიკუდილმან
დასაბამი უფლებისა თვისისა, რადთა დაჯსნადცა მისი მასვე
ადგილსა იქმნას, და რადთა მუნ განაქარვოს ცოდვა ადამისი
და ესრეთ აღიღოს იგი ყოვლისავე ნათესავისა მისისაგან. და
ვინადგან ესმა ადამს : „მიწად ხარ და მიწადვე მიიქცე“ (დაბ.
3.19), ამისთვის მასვე ადგილსა დაიდვა უფალი, რადთა პოოს
მუნ ადამი და იჯსნას წყევისაგან. და მის წილ, თუ: „მიწად
ხარ და მიწადვე მიხვდე“, ჰრქუა მას: „განიღვძე, რომელსა-

23 დასახ. შრომა, გვ. 496.

24 შდრ. „ვითარცა ბზიკმან, სცის რად კლდესა, კლდესა მას ვერად ავნის, არამედ
თვისი იგი საწერტელი შემუსრის, ეგრეთვე სიკუდილი შეიმუსრა, მოუჭდა რად კლდესა
მას ცხოვრებისასა, რომელ არს ქრისტე, და საწერტელი თვისი შემუსრა“ (დასახ.
შრომა, გვ. 497). შდრ. „ცხოვრებამან სიკუდილი მოაკუდინა, და შეცთომილთა
წინამძღუარმან შეცთომილნი მოაქცინა“ (წმინდა გრიგოლ ნოსელი, „სიტყვა
სწალისა და მოძღურებისა“; დასახ. შრომა, გვ. 123).

ეგე გძინავს, და აღდეგ მკუდრეთით“ (ეფეს. 5.14). აღდეგ და შემომიდეგ მე, რადთა არღარა დაიდვა მიწასა შინა, არამედ აღხვდე ზეცად“²⁵.

წმინდა იოანე ოქროპირისა და ბასილი დიდის წარმოდგენილი სწავლებების თანახმად, სამოთხიდან გამოდევნილი ადამი გარდაცვალების შემდეგ გოლგოთად წოდებულ ადგილზე დაიფლა. განკაცებულმა ღმერთმა საკუთარი სიკვდილისთვის განგებულებით სწორედ ის ადგილი შეარჩია, სადაც თავად სიკვდილმა მიიღო დასაბამი, რითაც შემუსრა ის, ხოლო ჩვენმა პირველმშობლებმა და, მათი სახით ჯოჯოხეთში მყოფმა ყველა მართალმა, წყალობა ჰპოვეს.

25 დასახ. შრომა, გვ. 485. მკითხველის საყურადღებოდ შევნიშნავთ, რომ ჟურნალ „გული გონიერი“ 2015 წლის აღდგომისადმი მიძღვნილ გამოცემაში გოლგოთაზე მაცხოვრის ჯვარცმის მიზეზის შესახებ წმინდა ბასილი დიდის მიერ გამოთქმული სწავლება დავიმოწმეთ, რომელსაც ზემოთ წარმოდგენილ მოძღვრებასთან შედარების მიზნით კვლავაც მოვიხმობთ: „არსებობს გარდამოცემა, რომელიც ეკლესიას დაუწერელი სახით შემორჩა, რომ თითქოს იუდეის პირველი მკვიდრი ადამი იყო. იგი, სამოთხიდან განდევნილი, იმ ქვეყანაში (იუდეაში; ი. ო.) საკუთარი დანაკარგის გამო, ნუგეშინისცემის მიზეზით დასახლდა. ამიტომაც სწორედ ხსენებულმა მიწამ განიკუთვნა პირველად ადამიანის ცხედარი, რაჟამს ადამზე მსჯავრი აღესრულა. იქ მცხოვრებმა [ადამიანებმა] სრულიად ახალი რამ იხილეს: თავის ქალა, რომელიც გარშემო მდებარე რბილი ქსოვილებისგან განიძარცვა. მათ ქალა იქვე განათავსეს და აღნიშნულ მიდამოს „თხემის ადგილი“ უწოდეს (შდრ. „და მოვიდეს ადგილსა მას, რომელსა ჰრქვან გოლგოთა, რომელ არს თხემისა ადგილი“; მათ. 27.33). სავარაუდოდ, არც ნოესთვის იქნებოდა უცხო ყოველ კაცთა პირველმიზეზის საფლავი, რომელმაც წარღვნის შემდეგ გაავრცელა ეს ხმა. განკაცებულმა უფალმა ადამიანის მოკვდავობის პირველსაწყისი მოიძია (ე. ი. გოლგოთა - ანუ ის გეოგრაფიული ადგილმდებარეობა, სადაც ღვთის ხატად და მსგავსად შექმნილ არსებაზე სიკვდილის მძლავრების შემდეგ პირველად იხილა კაცობრიობამ; ი. ო.) და ვნება სწორედ ე. წ. თხემის ადგილზე მიიღო, რადგან იქ, სადაც კაცის ხრწნილებას დაედო დასაბამი, სამეფო ცხოვრება დაწყებულიყო და ადამში განძლიერებულ სიკვდილს ქრისტეს გარდაცვალებით დაეკარგა ძალმოსილება. ამიტომაც „გორაკსა“ და „ნაყოფიერ ნიადაგზე“, ვითარცა მტრისაგან დაცულ ადგილზე, აღიმართა ქრისტეს ჯვარი, რომელსაც (გოლგოთას; ი. ო.) მზისქვეშეთში სამოთხის შემდეგ ყველაზე აღმატებული პატივი მიენიჭა“ (რელიგიურ-საგანმანათლებლო ჟურნალი „გული გონიერი“, N 11, თბილისი, 2015 წ. გვ. 75-76).

წინამდებარე პუბლიკაციას იმავე კონსტანტინოპოლელი მღვდელთმთავრის სამახარებლო სიტყვებით დავასრულებთ: „გულისწმა-ყავთ, რად უსაკვირველეს არს ანუ უმჯობეს სმენად წინამდებარეთა ამათ საიდუმლოთა: ვითარ გარდამოწდა ღმერთი ზეცით, ვითარ იშვა ქალწულისაგან და კაცთა შორის იქცეოდა, შთავიდა ჯოჯობეთად, შებმა-უყო ეშმაკსა; ვითარ წინა-განეწყო ეშმაკი ღმერთსა, დაფარულსა ჯორცთა შინა კაცობრივთა, განეწყო კაცისა მიმართ და მიემთხვა ძალსა ღმრთეებისასა, იძლია და დაეცა. მოითრია იგი მეუფემან, ვითარცა ვეშაპი სამჭედურითა, მოკლა, სიკუდილი სიკუდილითა განაქარვა, წყევად - წყევითა, აღმოიყვანა ბუნებად ჩუენი უფსკრულთაგან ჯოჯობეთისათა, აღიყვანა ზეცას და დასუა საყდართა დიდებისათა. ამის ყოვლისა რადმცა იყო უსაკვრველეს ანუ უსაწადელეს სმენად და ხილვად?!“²⁶

26 წმინდა იოანე ოქროპირი, მათეს სახარების განმარტება, წიგნი I, თბილისი, 2014, გვ. 31.

თაბორის ნათლის შესახებ

გოჩა ბარნოვი
(გაგრძელება)¹

პარლამენტების მწვალებლობის თანახმად, მოწაფეების მიერ თაბორზე ხილული ნათელი ქმნილი იყო; მთავარი არგუმენტი, რამაც მათ ამ დასკვნისაკენ უბიძგა, მოწაფეების მიერ საღმრთო ნათლის ხილვის ფაქტი გახლდათ: ის, რაც იხილვება, – ამბობდნენ ისინი, – ქმნილი და გრძნობადია; მაშინ როდესაც, პატერიკული ტრადიციის თანახმად, საღვთო ნათელი არის უქმნელი, უსხეულო, მიუაჩრდილებელი და მარადიული, გრძნობასა და გონებაზე აღმატებული, მოციქულებისა და თავად ქრისტეს მიერ

¹ დასაწყისი იხილეთ რელიგიურ-საგანმანათლებლო ჟურნალში „გული გონიერი“, N 13, თბილისი, 2016 წ. გვ. 79-96.

„ღვთის სასუფეველად“ წოდებული². ყველაზე აბსურდული კი ის იყო, რომ ისინი ამ ნათელს არ უწოდებენ არც საღვთო დიდებას და არც ღვთის სასუფეველს, არც მადლს და არც ბრწყინვალეობას, არამედ საღვთო არსებას; ანუ საღვთო არსებას გრძნობადად და ქმნილად მიიჩნევდნენ³, რითაც გამოდიოდა, თითქოს გრიგოლ პალამა ქმნილებასა და საღვთო არსებას აიგივებდა, ანუ თითქოს ღმერთს ორ არსებას ან ღმრთეებას მიაკუთვნებდა⁴. ვარლაამის მიხედვით, ყველა ღვთივგამოჩინება წარმოსახვითი სიმბოლოები იყო, რომლებიც ხან არსებობენ და ხანაც წყვეტენ არსებობას, ხან გამოჩნდებიან და ხანაც იკარგებიან⁵.

ეკლესიის მამათა სწავლებით, თაბორის ნათელი არც გრძნობადია, არც ღმერთის არსება და არც სიმბოლური მოჩვენება. ბასილი დიდი ამბობს, რომ ერთია სამჰიპოსტასოვანი ღმერთის ნათელი, რომელსაც მიუწვდომელს უწოდებს⁶ და იქვე დასძენს, რომ ყველაფერი მიუწვდომელი ჭეშმარიტიცაა, რაც იმას ნიშნავს, რომ თაბორის ნათელი, როგორც მიუწვდომელი, ჭეშმარიტი ღმერთის ნათელია და არა ამ ღმერთის „თვალთმაქცობა“; ის არა მხოლოდ ქრისტეს ნათელია, არამედ მამისაც და სულიწმიდისაც⁷. იოანე ოქროპირის სიტყვათა კომენტარებისას გრიგოლ პალამა შენიშნავს, რომ ქრისტემ თავის მოწაფეებს უჩვენა ის, რაც იყო და არა უცხო რამ, რაც არ ჰქონდა და მოგვიანებით

2 PG 151, 432CD.

3 PG 151, 445BC.

4 გრიგოლ პალამა, Χρήστου, ტ. 3, გვ. 286.

5 გრიგოლ პალამა, Χρήστου, ტ. 2, გვ. 450.

6 1 ტიმ. 6, 16: „რომელსა მხოლოსა აქუს უკუდავებაჲ და ნათელსა მყოფ არს მიუწვდომელსა“.

7 PG 29, 640A; გრიგოლ პალამა, Χρήστου, ტ. 2, გვ. 590.

შეიძინა. სხვაგან ის ამ ნათელს ჰიპოსტასურსაც უწოდებს (შდრ. *φῶς ὑποστατικόν*) იმ აზრის თავიდან ასაცილებლად, თითქოს თაბორის ნათელი ზმანება და მოჩვენება გახლდათ და არა ჭეშმარიტება⁸. თუ მივიჩნევთ, რომ თაბორის ნათელი იყო გრძნობადი, ანუ ცეცხლი და ხილვადი ნათელი, ჩნდება ერთგვარი საფრთხე იმისა, რომ მზის ხილვა საღვთო დიდების ხილვად აღვიქვათ. მართლაც, რადგანაც არსებობს მზე, რაც არის ბუნებითი ცეცხლი და ნათელი, მისი და მისი ნათლის მხილველი მზეს უფლის დიდებად მიიჩნევს. რა თქმა უნდა, არსებობს გრძნობადი მზე და ამ მზის ნათელი, რომელიც ყველა გრძნობადს მიეფინება, ვისაც კი ხილვა შეუძლია; მაგრამ არსებობს სხვა მზეც, „მზე სიმართლისა“ – ქრისტე, რომლის მხილველნიც მხოლოდ „წმიდანი გულისა“ არიან⁹. მაშასადამე, არის ნათელი ყველასათვის და ნათელი რჩეულთათვის. გრიგოლ პალამა ამბობს, რომ წმინდანებისაგან გამოჩენილი ნათელი ისეთივე წმინდაა, როგორც საღვთო ბუნების დიდება. ის მხოლოდ ღმერთშემოსილთა მიერ იხილვება. საღვთო ნათელი სრულიად განსხვავებულია ქმნილი სიმბოლური ნათლისაგან¹⁰. ქრისტეს მზეზე მეტად გაბრწყინებაც, ბუნებრივი მზის გარდა, სწორედ სხვა მზის – ქრისტეს – არსებობას მოასწავებს¹¹. მაშასადამე, არსებობს ორი მზე – ბუნებრივი მზე და ქრისტე. ბუნებრივი მზის დანახვა შესაძლებელია მათთვის, რომლებიც გრძნობადითა და გრძნობადისმიერით ცხოვრობენ. მსგავსად ამისა, იგივეა ქრისტე მათთვის, რომელნიც სულიწმიდაში ცხოვრობენ.

8 გრიგოლ პალამა, *Χρήστου*, ტ. 2, გვ. 166.

9 მათ. 5, 8.

10 გრიგოლ პალამა, *Χρήστου*, ტ. 2, გვ. 482.

11 PG 151, 429D.

ვარლაამის მომხრეები საღვთო ნათლის წარმომავლობას ქრისტეს ადამიანურ ბუნებას უკავშირებენ. იოანე დამასკელს გარკვევით აქვს განმარტებული, რომ ბუნებათა ნაცვალბოძების წესის გამო, ღვთაების დიდება სხეულის დიდებაც გახდა¹². ფერისცვალების ნათელი ქრისტესათვის არც ქმნილი იყო და არც უცხო. ეს იყო ღმერთის ჭეშმარიტი ნათელი, რომელიც მარადიულად ჰქონდა და აქვს მას. გრიგოლ პალამა ერთგვარ პარალელს ავლებს და განმარტავს, რომ მარადიულად არსებული ნათელი ქრისტეს ღვთაებას შეესაბამება, ხოლო მზის დისკოს ნათელი, მეოთხე დღეს შექმნილი, – ქრისტეს სხეულს, რომელიც მოგვიანებით მიიღო და განაღმრთო მან. საღვთო ნათელი უჟამო იყო, ხოლო სხეული (ე. ი. ის, რაც მიიღო ღვთის ძემ; იგულისხმება ადამიანური ბუნება), რომელიც ჩვენთვის შეიმოსა მოგვიანებით და რომელშიც წარმოჩნდა ღმრთის სავსება, ღმერთმყოფელი (θεοποιός) და ღვთივბრწყინვალე (θεοφειής) გახდა. ეს ნათელი, რომელიც მარადიულადაა მამასთან, ძესთან და სულიწმიდასთან, ქრისტეს სახისგან მზესავით გამობრწყინდა და ამგვარად წარმოჩნდა მარადიული ღვთაება; მისი სამოსელი კი არ გაბრწყინებულა მზესავით, უბრალოდ სპეტაკი (თეთრი) გახდა, როგორც ნათელი; და ეს იმიტომ, რომ სამოსელი ქრისტეს სხეულს ეხებოდა, მისი სისპეტაკის წყარო კი თავად ქრისტე გახლდათ¹³. მაშასადამე, იყო ღვთაების ნათელი, რომელიც ქრისტეს სხეულის ნათელიც გახდა, როგორც ეს ზემოთ აღვნიშნეთ, გაბრწყინდა ქრისტეს სახე, ხოლო მისი სა-

12 PG 96, 548D; PG 94, 1188B; ასევე ათანასე ალექსანდრიელი, PG 26, 989BC.

13 PG 151, 437D.

მოსელი სპეტაკი შეიქნა. განსხვავება ისაა, რომ ქრისტეს სახე „გაბრწყინდა, როგორც სიმაღლის მზე (რადგან ჰიპოსტასით იდენტური იყო არამატერიალურ ნათელთან), ხოლო მისი სპეტაკი სამოსელი თოვლივითაა იმის გამო, რომ ქრისტეს ემოსა, ანუ მოთვისეობითი კავშირის მიზეზით და არა ჰიპოსტასურად“¹⁴. პალამა ესქატოლოგიურად განიხილავს ამ საკითხს და ამბობს, რომ სამოსელი, რომლითაც მომავალ საუკუნეს შეიმოსებიან ღმერთს მიახლებულნი, ფერისცვალებისას ქრისტეს სამოსლის სისპეტაკის დარი იქნება¹⁵. თესალონიკელი მღვდელმთავარი განაგრძობს, რომ ის, ვინც არ აღიარებს ქრისტეს ნათლის მარადიულობასა და ერთიანობას, „ღვთისმგმობლობს“, რადგან სამი ბუნება შემოაქვს ქრისტეში – საღვთო, ადამიანური და თაბორის ნათლისა; მაგრამ ქრისტემ თაბორზე „არა სხვა, არამედ ის ნათელი წარმოაჩინა, რომელიც მარადიულად ჰქონდა უხილავად“¹⁶.

ანტიპალამისტების არგუმენტებს საღვთო ნათლის ქმნადობის შესახებ, პალამა და მისი მომხრეები ესაიას ხილვის მაგალითითაც პასუხობდნენ: თუ ესაიას ხილვა არ იყო საღვთო დიდება, არამედ რაღაც ქმნილი, მაშინ გაუგებარია, რატომ უწოდებს ესაია მას ღვთის დიდებას, უფალ საბაოთსა და მეუფეს? თუ ესაიას ხილვა არ იყო საღვთო დიდება, მაშინ საფუძველს მოკლებულია ყველა ის მახასიათებელი („ღვთაების დიდება“, „სიტყვის ღმრთების ბრწყინვალეობა“ და „ღმრთების უჟამო ნათელი“), რაც ამ ხილვის მიმართ ითქვა. მაშასადამე, ქრისტეს მოწაფეებმა

14 PG 96, 552CD.

15 PG 151, 438D.

16 PG 151, 431D.

საღვთო ნათელი მიიღეს, რაც უდავო ფაქტია; მაგრამ ეს საღვთო ნათელი მათ ანგელოზების მეშვეობით შეიმოსეს თუ უშუალოდ ღმერთისაგან, საღვთო ნათელი ამით არანაირ ცვლილებას არ ექვემდებარება და არც მისი საღვთო წარმომავლობა დგება ეჭვის ქვეშ¹⁷.

გრიგოლ პალამა მიჰყვება საღვთო ნათლის უქმნელობის შესახებ სწავლებას და განაგრძობს, რომ პეტრეს, იაკობისა და იოანეს ხორციელი თვალი უფლის დიდების სახილველად შეიცვალა, რაც სხვა არაფერია, თუ არა ცოდვით დაცემისაგან დახშულ თვალთა „აღხილვა“, რათა მათ უფლის ისეთი უქმნელი დიდების ხილვა შესძლებოდათ, როგორც ეს ადამმა იცოდა დაცემამდე. სულიწმიდის ენერგიით მოწაფეებმა მიიღეს ძალა თაბორის ნათლის სახილველად, რადგან ხორციელი თვალი თავისთავად უძლურია ამისათვის. პალამა ამბობს, რომ თაბორზე საღვთო ნათლის გამოჩენისას მოწაფეებთან ერთად რომელიმე უტყვი არსებაც რომ ყოფილიყო, ის ისევე ვერ იხილავდა ამ ნათელს, როგორც ცხვრის ფარამ ვერ იხილა საღვთო ნათელი უფლის შობისას¹⁸, რაც იმაზე მიანიშნებს, რომ გრძნობადი თვალი მხოლოდ გრძნობადს ხედავს. ფერისცვალების ნათელი კი, რომელსაც მღვიძარე მამებიც ეზიარებიან (სიმეონ ახალმა ღვთისმეტყველმაც ეს „გარდამეტებული“ ნათელი იხილა), არის სულიერი. ამასთან, არც ქრისტეს შობის ნათელი განსხვავდება რაიმით ფე-

17 არეოპაგიტული კორპუსის ავტორი საუბრობს საღვთო ნათლის ანგელოზების მეშვეობით გადაცემის შესახებ, რაც მათი იერარქიული წყობის მეშვეობით ხდება, ვიდრე ის ადამიანებამდე მიადწევდეს; ე. ი. საღვთო ნათელი დისციპლინირებული წესით, ანგელოზთა იერარქიის გავლით გადაეცემა ღვთისაგან ადამიანებს; იხ. PG 3, 300D.

18 გრიგოლ პალამა, Χρίστου, ტ. 2, გვ. 206.

რისცვალების ნათლისაგან, რამდენადაც საღვთო ნათელი ყველგან და ყოველთვის ერთია, რაც ქრისტეს ჰიპოსტასის მარადიულობიდან გამომდინარეობს. „ის, რომ – განაგრძობს პალამა, – მოწაფეები ღირსნი გახდნენ საკუთარი თვალით ეხილათ აღნიშნული ნათელი, ადასტურებს იმას, რომ ეს მათ სხვა ძალის მეშვეობით შეძლეს და არა თავიანთი გრძნობადი თვალთ“¹⁹. ეს ძალა სულიწმიდის მადლია, რომელმაც მოწაფეების ჩვეულებრივი მხედველობითი უნარი შეცვალა, ანუ სულიერი ნათელი სულიერი ძალით გახდა აღსაქმელი. მისთვის ის ძალაც, რომელმაც მოწაფეთა თვალები გარდაქმნა, ისეთივე უქმნელი იყო, როგორც თავად ეს ნათელი, რომელიც მხოლოდ ქრისტეს სხეულისაგან კი არ გამობრწყინებულა, არამედ იმ ღრუბლიდანაც, საიდანაც მამის ხმა გაისმა²⁰. მაგრამ ისევ გავიმეორებთ, რომ თაბორის ნათელი უხილავად დარჩა იქ სხვა ახლომყოფელთათვის²¹. აქედან გამომდინარე, გრიგოლ აკინდინოსმა საღვთო დიდების სრულობის ან არასრულობის თემაც წამოსწია. ამასთან დაკავშირებით პალამას მომხრე თეოფანე შენიშნავს, რომ განსხვავება საღვთო დიდებას როდი მიემართება, რომელიც სრულია, არამედ მხედველთა სხეულებას, რადგან არასრულობა მხედველობისაა და არა ხილულისა. აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ გაბრწყინებული უფლისა და მოწაფეების ურთიერთობაში წარმოჩნდება კავშირი თვისებასა²² (ხარისხსა) და მსგავსებას შორის. გამომდინარე იქიდან, რომ ყოველივეს ლოგიკური ბუნება თავის თავში

19 გრიგოლ პალამა, Χρήστου, ტ. 2, გვ. 208.

20 გრიგოლ პალამა, Χρήστου, ტ. 2, გვ. 226.

21 გრიგოლ პალამა, Χρήστου, ტ. 2, გვ. 606; 712.

22 თვისებაში ღმერთის ბუნებრივი მშვენიერება და სიკეთე მოიაზრება.

ღვთის მშვენიერებისა და სიკეთის ხატს ატარებს, ამიტომ ადამიანის ღმერთთან მიმსგავსების სიდიდე ანალოგიურია (გამოჩინებული) საღვთო დიდების თვისების სიდიდესთან²³. ქრისტე მიანიჭებს ენერგიას ადამიანებს, რათა ისინი მას მიემსგავსონ. თავად ამ მინიჭებაში კი ქრისტეს მათდამი გამოცხადება იგულისხმება. მაცხოვარი თავისი თავის უხილავ და მიუწვდომელ სიდიადეს უჩვენებს მათ, რომელნიც საღვთო მიმსგავსების ზეციურ სიმაღლემდე აღიან. მოწაფეებმაც სწორედ ეს მიუწვდომელი სიდიადე იხილეს, რომელმაც ისინი (მოწაფეები) „საკუთარი მსგავსებისაკენ“ შეცვალა. მოწაფეები შეიცვალნენ ნათლისადმი იმდენად, რამდენადაც შეიძლებოდა ის მათში დატეულიყო. ამასთან, თაბორის ნათელი არ იყო რაღაც ახალი ქრისტეს ღმერთობაში, არამედ მისი მარადიული დიდება, და მხოლოდ მოწაფეები გახდნენ ღირსნი მისი ხილვისა, როცა ისინი ამ ნეტარ მდგომარეობას მიემთხვივნენ; ეს ნათელი არ არის არც ზმანება და არც არაბუნებრივი სიმბოლო, არამედ ჭეშმარიტება და რეალობა²⁴. ის მაცხოვრის მეორედ მოსვლისას (პარუსიისას) წარმოსაჩენი ნათელიც არის, რომელსაც მაშინ უფრო სპეტაკად იხილავენ, ადამიანში მეტი დამტევნელობის შესაძლებლობის გამო. წმ. თეოფანე შენიშნავს, რომ წმინდანები გონებაზე აღმატებულის ჭვრეტის ღირსნი ხდებიან, თუმცა – საკუთარი ბუნების საზომის მიხედვით; და რომ საღვთო მადლი არ აუქმებს ბუნების ძალას, მაგრამ მოქმედებს ბუნებაზე აღმატებულად²⁵.

მარადიული და უცვლელი საღვთო ნათლის ხილული

23 PG 3, 260C.

24 გრიგოლ პალამა, Χρήστου, ტ. 2, გვ. 598.

25 თეოფანე ნიკეელი, სიტყვა IV, 87.

ცვალებადობა (ცეცხლის, ნათლის და ა. შ.) მის მხედველთა მიმღებლობის საზომის შესაბამისობაში მდგომარეობს. ამიტომაც საღვთო დიდებას ზოგი ცეცხლის, ზოგიც ნათლის სახით ხედავს. ისიხასტები განმარტავენ, რომ ეს ნათელი თავისთავად შეურევნელია და განშორებული მატერიალურობისაგან; ამიტომაცაა უხილავი, მაგრამ როდესაც ის სხვადასხვა მატერიას მიეახლება, ხილვადი ხდება; ის ყველა მატერიაში ერთნაირად როდი იხილვება, რადგან ყოველ მათგანს განსხვავებული თვისება აქვს, რაზეც დამოკიდებულია ნათლის გამოჩენის სახე. მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ნათლის ენერგია მრავალსახოვანია; ენერგია ერთია, თუმცა ის მრავალსახოვნად იხილვება მასში თანაზიართა განსხვავების გამო. მოსემ მაყვალში ღმერთი როგორც ცეცხლი, ისე იხილა, ხოლო მრავალი ტანჯვისა და ტკივილების, ორმოცდღიანი მარხვისა და სულის განწმენდის შემდეგ, რაც უდაბნოში მოგზაურობას ახლდა თან, მან არა მხოლოდ ამაღლებულად იხილა საღვთო ნათელი, არამედ ამ ნათელთან თანაზიარმა თავადაც ცვლილება განიცადა. რა თქმა უნდა, მოსესთან საღვთო ნათელი არ გამოჩენილა ისე, როგორც თაბორზე, არამედ „უფრო გრძნობითად“, როგორც ამას იოანე ოქროპირი შენიშნავს²⁶, რადგან ძველ აღთქმაში ყოველივე სახისმეტყველებითი და სიმბოლური იყო. წინასწარმეტყველთა მიერ დანახული უფრო გრძნობითია და ამ მიზეზით იწოდება სიმბოლოდ²⁷.

მაქსიმე აღმსარებელი სიმბოლოს უწოდებს მოციქულების მიერ ხილულ „უსხეულო“ ნათელს მის სისრულესთან

26 იოანე ოქროპირი, 56-ე ჰომილია მათეს სახარებაზე, PG 58, 554.

27 PG 3, 301C.

შედარებით²⁸. მას, როგორც აღვნიშნეთ, ესქატოლოგიურადაც განიხილავენ, რომ ის არის მომავალი საუკუნის დიდების სიმბოლო და დასაბამი: „ცეცხლის სახით იხილეს საღვთო დიდება მოსემ და ესაიამ (თუმცა უფრო ბუნდოვნად), რომელიც თაბორზე გამოჩინებული ნათლის სიმბოლოები და სახეებია, მსგავსად მაცხოვრის ბრწყინვალეობა გაცხადდება მთაზე, როგორც ღმერთის მომავალი დიდების დასაბამი და სიმბოლო“²⁹. აქვე შევნიშნავთ, რომ პალამასა და ვარლამის უმთავრესი უთანხმოება საღვთო ნათლის სიმბოლოდ გაგებასთან მიმართებით არის ის, რომ პალამა მას უქმნელ მადლს უწოდებს, რომელიც მომავალი საუკუნის მადლის სავსების წინასწარ გამომხატველია, ხოლო ვარლამს ეს ნათელი ქმნილებამდე დაჰყავს და მას უბრალო დამხმარე საშუალებას უწოდებს ადამიანის ღმერთამდე ამაღლების საქმეში. ანუ პალამა ღმერთსა და ადამიანს შორის პირდაპირ პიროვნულ კავშირს აღიარებს, ვარლამი კი ამგვარ კავშირთან მიმართებით ნებისმიერ მოსაზრებას უარყოფს და აკრიტიკებს. პალამა ამბობს, რომ თაბორზე სულიწმიდის ძალა მოქმედებდა. ამიტომაც მოწაფეებმა ამ ძალით იხილეს მოსეც და ელიაც, რომელნიც მანამდე ფიზიკურადაც კი არ ენახათ, განსაკუთრებით მოსე, რომელიც, პალამას განმარტებით, მხოლოდ სულით იყო თაბორზე და არა სხეულებრივად, რადგან ჯერ კიდევ არ დამდგარიყო სხეულთა აღდგომა, რაც პარუსიის დროს უნდა აღსრულდეს³⁰. სულიწმიდის ძალით აღესრულა მოწაფეთა გრძნობების შეცვლა და ამგვარად შეძლეს მათ „გამოუთქმელი“ ნათლის

28 PG 3, 592C.

29 გრიგოლ პალამა, Χρήστου, ტ. 3, გვ. 312.

30 PG 151, 436B.

ხილვა. მოწაფეების შეცვლა დროითი და წამიერი იყო. ეს გახლდათ მოვლენა თავისი „დასაწყისითა და დასასრულით“ და, შესაბამისად, შედეგი უქმნელი ნათლის მოქმედებისა არის ქმნილი. რაც შეეხება ქრისტეს სახის ბრწყინვალეობასა და მისი სამოსლის სისპეტაკეს შორის განსხვავებას, ეს მზისა და მთვარის ნათელს შორის განსხვავებას შეიძლება შევადაროთ, რადგან სხვაა მზის ნათელი და სხვა მთვარისა, თუმცა ეს ნათელი ერთია, მაგრამ მზის შემთხვევაში საქმე ბუნებრივ ნათელთან გვაქვს, ხოლო მთვარის შემთხვევაში – თანაზიარებითთან; აქედან გამომდინარე, ქრისტეს სახის ბრწყინვალეობა ჰიპოსტასური შეერთების შედეგია, ხოლო სამოსლის სისპეტაკე – მთვისებლობითი კავშირისა, – განმარტავს დამასკელი³¹. მსგავსადვე ამბობს გრიგოლ პალამაც, რომ ქრისტეს ფერისცვალების ნათელი თანაზიარია სამების სამივე ჰიპოსტასისათვის, თუმცა მასში თანაზიარებენ ანგელოზებიც და წმინდანებიც, მაგრამ იმ განსხვავებით, რომ „მამას, ძესა და სულიწმიდას ეს დიდება და მეუფება ბუნებითად აქვთ, ხოლო ანგელოზებსა და წმინდანებს – მადლისმიერად“³². არეოპაგიტული კორპუსის ავტორიც მომავალი საუკუნის ნათლად სახელდება თაბორის ნათელს³³. ასევე იოანე დამასკელი და გრიგოლ პალამაც მიანიშნებენ, რომ პარუსიის შემდეგ მარადიულად უფალთან ვიქნებით და მას მარადიულად საღვთო ნათლით გაბრწყინებულს ვიხილავთ³⁴, რომ წმინდანები ნათლით შეიმოსებიან მარადისობაში და რომ ამ დაუსაბამობისა და დაუსრულებლობის გამო აქვს ამ ნათელს პარუსიის

31 PG 96, 552C.

32 PG 151, 448AB.

33 PG 3, 592B.

34 1 თეს. 4, 17; PG 96, 567D.

ღირებულება³⁵. უტყუარი თუ უდავო დადასტურება იმისა, რომ თაბორის ნათელი არის საღვთო დიდება, თავად მოციქულთა უწყებებია: „რამეთუ არა სიბრძნისა ზღაპართა შეუდევით და გაუწყეთ თქვენ უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტეს ძალი და მოსვლად, არამედ თვთ-მხილველ ვიქმნენით მისისა მის დიდებულებისა“³⁶. ლუკა მახარებელი აღნიშნავს, რომ „პეტრე და მისთანანი დამძიმებულ იყვნეს ძილითა; ხოლო გან-რაგ-იღვიძეს, იხილეს დიდებაჲ მისი და ორნი კაცნი მის თანა მდგომარენი“³⁷. რა თქმა უნდა, მოწაფეებს არ უხილავთ უფლის მთელი დიდება. გრიგოლ ნაზიანზელი ფერისცვალებაზე საუბრისას ერთმანეთთან აკავშირებს მოწაფეთა აღსვლასა და უფლის გარდამოსვლას, და განმარტავს, რომ უფლის ნათელი შემოსაზღვრული ხარისხით მიეცათ მოწაფეებს, რათა მათ უქმნელ ნათელთან თანაზიარებით ზიანი არ მისდგომოდათ³⁸. იმავე სულისკვეთებით ასწავლის პალამა, რომ ღმერთი „გარდამოხდა“, რათა ადამიანი „მისი ბუნებრივი მონებრივი მდგომარეობიდან“ საღვთო ნათლის სახილველად აღემაღლებინა³⁹. მოწაფეებმა რომ ღმერთი შეიმეცნეს მისი ენერგიების მეშვეობით და არა არსისმიერად, იქიდანაც ჩანს, რომ მათ არ უხილავთ სრული ღმერთი (ე. ი. საღვთო ბუნება), არამედ მხოლოდ ის, რისი ხილვაც დაუშვა მათზე უფალმა⁴⁰.

იმისათვის, რომ თაბორის ნათლის ქმნილობა დაამტკიცოს, ვარლამი სხვა ხერხებსაც მიმართავს, კერძოდ

35 PG 151, 427D.

36 2 პეტრ. 1, 16.

37 ლუკ. 9, 32.

38 PG 36, 635D.

39 PG 151, 428D.

40 გრიგოლ პალამა, Χρήστου, ტ. 3, გვ. 344.

ამბობს, რომ ფერისცვალების ნათელი ქრისტეს სხეულის ნათელი იყო და, მაშასადამე, – ქმნილი. ჯერ კიდევ იოანე დამასკელისგანაა ცნობილი, რომ სხეულს არანაირი დიდება არ გააჩნია, რომ ნათელი, რომელიც ქრისტეს სახეს მოსავდა, მარადიული და უჟამო საღვთო დიდება იყო, რომელიც სხეულის დიდებაც გახდა⁴¹. მოძღვარი იქვე დასძენს, რომ ქრისტეს სხეულის განღმრთობა არ იწყება ფერისცვალების სასწაულიდან, არამედ ადამიანური ბუნების საღვთო ჰიპოსტასთან შეერთებისთანავე. უბრალოდ, ფერისცვალების დროს ქრისტეს სხეულის მეშვეობით ხდება საღვთო ნათლის გამოჩინება, და რომ სხეულის დიდება გარედან კი არ მოსულა, არამედ უფალში ორი ბუნების ჰიპოსტასური შეერთების შედეგად⁴². თაბორის ნათელს პატერიკულ ტრადიციაში სხვადასხვა ტერმინით მოიხსენებენ: „პირველითგან სრული“, „ზესთა სრული“, „ყოველთა უზესთაესი“, „ღვთის სასუფეველის მარადიული ნათელი“, „ღვთის სიტყვის უხილავი საღვთო დიდება“, „გამოუთქმელი და უშობელი განღმრთობა“ (ἀγέννητος θέναις), „ღმერთის უჟამო და ბუნებრივი ნათელი“⁴³. ბასილი დიდი ამ ნათელს უხილავს, წინარეკოსმიურსა და ზეკოსმიურს უწოდებს, რომელსაც წმინდანები თანაეზიარებიან და მიანიშნებს, რომ ეს ნათელი სხვა არაფერია, თუ არა თავად მარადიული ღმერთი⁴⁴. ამიტომაც მნიშვნელოვანია ამ ნათლის ესქატოლოგიური შინაარსი, რადგან ის ღმერთის „პირისპირ“ ხილვის საწინდარია. ლუკა მახარებლის სიტყვები – „სასუფეველი

41 PG 96, 564B.

42 PG 96, 548C.

43 PG 96, 548; 560; 572; გრიგოლ პალამა, Χρήστου, ტ. 3, გვ. 204.

44 PG 29, 40C.

ცათა შორის თქუენსა არს⁴⁵, სწორედ იმას აჩვენებს, რომ თაბორზე ღვთის სასუფეველი გაცხადდა, გაცხადდა იესო ქრისტეს მიერ და მიეცათ მოწაფეებს სულიწმიდის მიერ, ისევე როგორც ის მიეცემათ ღვთის მცნებებით მცხოვრებთ. ქრისტე თავის სხეულში დაფარული საღვთო ბუნების ბრწყინვალეებას ფერისცვალების დროს ნათლის სახით გააცხადებს მოწაფეების წინაშე⁴⁶, ანუ ქრისტეს საღვთო დიდება მისი სხეულის ზიარი იყო ჰიპოსტასური ერთიანობის გამო, რაც ნიშნავს, რომ მას ყოველთვის ჰქონდა განღმრთობილი სხეული; უბრალოდ, მან ფერისცვალებისას უჩვენა თავის მოწაფეებს საღვთო დიდება და მათი თვალები სულიწმიდის ძალით „აღჭურვა“ ამ ნათლის სახილველად⁴⁷.

გრიგოლ პალამა საღვთო ნათელთან კავშირში განმარტავს ღრუბლის ნათელს, რომელიც იყო იგივე ნათელი, რაც ქრისტეს სახიდან გამომავალი და ამბობს, რომ სხეულში (სიტყვ. ხორცში) ჩანს ძე, ხოლო ღრუბელში – მამა⁴⁸. ძე ფერს იცვლის თავისი საღვთო ნათლის გამოვლინებით, მამა ღრუბელში წარმოჩნდება და თავისი ძის იდენტურობას გააცხადებს: „ესე არს ძე ჩემი საყუარელი, რომელი მე სათნო-ვიყავ; მაგისი ისმინეთ“, ხოლო „სულიწმიდა აგრილობდა“ მოწაფეებს (ანუ ჩრდილავდა მოწაფეებს), რომელნიც „დავარდეს პირსა ზედა თვისსა და შეეშინა ფრიად“⁴⁹, რაც კიდევ ერთი დადასტურებაა სამების სამივე პირის ერთბუნებოვნებისა და ერთი ნებელობისა, – განმარტავენ იოანე დამასკელი და გრიგოლ პალამა⁵⁰. ეს მოვლენა

45 ლუკ. 17, 21.

46 PG 151, 431D.

47 PG 96, 564C.

48 გრიგოლ პალამა, Χρίστου, ტ. 2, გვ. 226.

49 მათ. 17, 5–6.

50 PG 96, 552C; PG 151, 424A.

იმდენად შეძრავს პეტრეს სულს, რომ ის მაცხოვარს სამი კარვის დადგმას სთხოვს თაბორზე⁵¹, რათა ამ საღვთო ნათლის განცდაში იყოს განუწყვეტლივ. პალამა განმარტავს, რომ ქრისტეს არ შეეფერებოდა ხელთქმნილ კარავში ყოფნა, რადგან მისი ბუნებრივი სამყოფელი მამის წიაღია⁵². ქრისტეს სახის ბრწყინვალეობისა და ღრუბლის ნათლის შედარებისას გრიგოლ პალამა მიანიშნებს, რომ ეს ორივე ერთი და იგივე ნათელია, მაგრამ მაცხოვრის სახის ნათელი მოწაფეებისათვის მისაღები და აღსაქმელი იყო, რადგან ის უფრო „დარე“ („წულილი“, αμυδρότερον) გახლდათ. ამიტომაც, როცა იგი მოგვიანებით უფრო დიდი „უხვებით“ გაბრწყინდა ღრუბლიდან, მოწაფეებმა ველარ შეძლეს ამ ბრწყინვალეობის ხილვა: „დავარდეს პირსა ზედა თვისსა და შეეშინა ფრიად“. პალამა განაგრძობს, რომ ამის მსგავსად, გრძნობადი მზეც თავისი სხივის მეშვეობით ხდის შესაძლებელს მისი ნათლის ხილვას, მაგრამ თუკი ვინმე უშუალოდ მზის დანახვას შეეცდება, ეს მხედველობის ძალებს აღემატება; თუმცა, აზუსტებს წმინდანი, გრძნობადი მზის სხივის ხილვა ყველას თანაბრად ძალუძს – ცოდვილსაც და მართალსაც, მაშინ, როდესაც სიმართლის მზის ხილვა მხოლოდ „გულით წმიდათა“ ხვედრია⁵³.

ქრისტე თაბორზე მხოლოდ სამ მოწაფეს – პეტრეს, იაკობსა და იოანეს აიყვანს თავისი საღვთო დიდების სახილველად. მაცხოვრის ამ ქმედებაში არ შეიძლება მისი მოწაფეებისადმი სიყვარულის იერარქიულობა, ანუ დაქვემდებარებულობა ვიგულისხმოთ, რადგან მას თორმეტივე მოწაფე თანაბრად უყვარდა. გრიგოლ პალამა გან-

51 ლუკ. 9, 33.

52 PG 151, 441B.

53 მათ. 17, 6; 5, 8; PG 151, 444AD.

მართავს, რომ მიზეზი უნდა ვეძებოთ იმაში, თუ თითოეული მოწაფე რამდენად იყო მაცხოვრის მათდამი სიყვარულის მიმკუთვნებელი ან რამდენად შეეძლო თითოეულ მათგანს მისი სიყვარულის სიმალლემდე ასვლა. პალამა განაგრძობს, რომ ამ ნიშანში ნამდვილად იყო განსხვავება მოწაფეებს შორის და ეს სამნი განსაკუთრებით აღმატებულნი იყვნენ „სულიერი ხედვისათვის“⁵⁴. მსგავსადვე განმარტავს იოანე დამასკელიც, რომლის მიხედვითაც მაცხოვრის მიერ სამი მოციქულის გამორჩევა გარკვეული ნიშნის მიხედვით მოხდა: პეტრესი – მისი აღსარებისათვის („შენ ხარ ქრისტე, ძე ღმრთისა ცხოველისაჲ“)⁵⁵, იაკობისა – მისი სამომავლო მოწამეობრივი ნათლობის მიზეზით, ხოლო იოანესი – მისი განსაკუთრებული „ქალწულებრივი ღვთისმეტყველების“ გამო; გარდა ამისა, იოანე დამასკელი სამი მოწაფის გამორჩევაში სამების პირთა რიცხვის საიდუმლოს გაცხადებასაც ხედავს⁵⁶. სხვაგან პალამა ამბობს, რომ პეტრე სარწმუნოების სიმბოლოა, იაკობი – სასოებისა, ხოლო იოანე – სიყვარულისა⁵⁷. იოანე დამასკელის თანახმად, მაცხოვარმა სხვა მოწაფეები იმის გამო არ წაიყვანა თაბორზე, რომ იმ დროისთვის მათ სრული თანაზიარება არ ჰქონდათ სულიწმიდასთან. ამიტომაც მწუხარებით რომ არ აღვსებულიყო მათი გულები და ამასთან, იუდაც არ „განცოფებულიყო“, ისინი ცალკე დაუტევა; „ჩვენ კი ჩვენი სიტყვა აქ დავასრულოთ“, – წერს დამასკელი⁵⁸. მაგრამ აქვე შევნიშნავთ, რომ თაბორზე არსებითი მნიშვნელობისა არ

54 გრიგოლ პალამა, Χρήστου, ტ. 2, გვ. 222.

55 მათ. 16, 16.

56 PG 96, 557-560.

57 გრიგოლ პალამა, Χρήστου, ტ. 2, გვ. 606.

58 PG 96, 557CD.

ყოფილა მოწაფეთა რაოდენობა, არამედ – ქრისტეს ბუნებითი საღვთო, მიღმიერი და ზესრული ნათლის გამოჩინება.

ასეთია ზოგადად გრიგოლ პალამას სწავლება თაბორის ნათლის შესახებ. მასში წარმოჩენილია ადამიანის გამოცდილებითი ცხოვრების ჭეშმარიტება, რომელიც შეიმცნებს და თანაფიარება არა რაღაც ქმნილ ენერგიას, როგორც ამას კალაბრიელი ბერი – ვარლაამი ასწავლიდა, არამედ უქმნელ საღვთო ნათელს. ქმნილების საზღვრების დაძლევა, რაც ადამიანური პიროვნების მისტიკურობის არსს წარმოადგენს, ადამიანის ამ ნათელთან თანაფიარებით მიიღწევა. ღმერთი სამყაროს ამ უქმნელი ნათლით ეცხადება, რომლის ფერმკრთალ ანარეკლს ამავე სამყაროს ქმნილი ნათელი და მშვენიერება წარმოადგენს. პალამასათვის ღმერთი არის არა მხოლოდ გონებით შეცნობადი რეალობა, არამედ ჭეშმარიტი მშვენიერების წყარო და პირველსახე. ქრისტეს ფერისცვალება ადამიანის მიერ ღმერთის „პირისპირ“ ჭვრეტის საწინდარია. ეს ჭვრეტა ადამიანისათვის შესაძლებელია, რადგანაც შემოქმედისა და სამყაროს ურთიერთობა ონტოლოგიური, პირდაპირი და ენერგისმიერია და არა ირიბი და ეთიკური. ქრისტესგან გამოსული თაბორის ნათელი არ ყოფილა რაღაც განუსაზღვრელი ან უპიროვნო რამ ძალა, არამედ განკაცებული სიტყვის კონკრეტული პიროვნული ენერგია. სწორედ ამ ნათელს ხედავდნენ ისიხასტები მისტიკური გამოცდილებისას. ამ ნათელს იხილავენ მომავალ საუკუნეში ქრისტეს მცნებათა შესაბამისად მცხოვრებნი. ქრისტეს ფერისცვალება არის „სარკე“, რომელშიც ონტოლოგიური ფერისცვალება აირეკლება ყველა ადამიანისა, რომელნიც, როგორც სულიწმიდისეული მადლის მიმღებნი, სულიერად და სხეულებრივად განიწმინდებიან უქმნელი ნათლის უქმნელ საბანელში.

ქრისტიანობა და
ფილოსოფია



ფილოსოფიურ-რელიგიური შეხედულებები სულისა და მისი უკვდავების შესახებ

თეიმურაზ ბუაძე

ყველა ძველ ფილოსოფოსთან ვხვდებით მოძღვრებას ადამიანის სულის შესახებ, რაც საკვირველი არაა, რადგან ის პირდაპირ უკავშირდება უკვდავების საკითხს; ეს უკანასკნელი კი ადამიანური ყოფის ცენტრალური ეგზისტენციალური პრობლემაა. ძველ ეპოქაში ადამიანთა აბსოლუტურ უმრავლესობას სწამდა, რომ ისინი გარდაცვალების შემდეგაც აგრძელებდნენ არსებობას; ხოლო ის, რაც არსებობას აგრძელებდა, ცხადია, სული იყო. ამიტომაც ეს სიტყვა თითქმის ყველა ძველ კულტურაში აღნიშნავს იმას, რაც ჩვენში არამატერიალურია, ხრწნას და დაშლას არ ექვემდებარება, ანუ იმას, რისი შეხება და შეხედვა არ შეგვიძლია, რაც უფორმოა და უსხეულო.

დასავლეთში პირველი ფილოსოფიური ხასიათის რე-ფლექსია სულისა და მისი უკვდავების შესახებ ძველ სა-ბერძნეთში გვხვდება. ეს ბუნებრივია, რადგან ფილო-სოფია პირველად სწორედ იქ წარმოიშვა. საზოგადოდ, ფილოსოფოსებთან ძალიან იშვიათად ვპოულობთ ერთ-სულოვნებას თვით ყველაზე ბაზისურ კითხვებზე. ამ მხრივ გამონაკლისი არც ძველი საბერძნეთი იყო. იქ უა-ღრესად განსხვავებულ შეხედულებებს ვპოულობთ ჩვენს განსახილველ საკითხებთან დაკავშირებით.

სოკრატეს წინარე ფილოსოფოსთა აბსოლუტური უმ-რავლესობა (იგულისხმებიან ძველი ნატურფილოსოფოსები) სულის, ისევე როგორც სამყაროს შესახებ მატერიალისტურ კონცეფციას აღიარებდნენ. ისინი სამყაროს საწყის ელემენტად მარადიულად არსებულ ბუნებრივ სტიქიებს მი-იჩნევდნენ. მაგალითად, ანაქსიმენე და ანაქსიმანდრე ასწავლიდნენ, რომ ადამიანის სული ფაქიზი ჰაერისაგან შედგებოდა, პარმენიდე და ჰერაკლიტე ჰაერის მაგივრად ცეცხლს ასახელებდნენ, თალესი – წყალს, ემპედოკლე – მიწას, წყალს, ჰაერსა და ცეცხლს ერთად, დემოკრიტე კი ატომებს და ა. შ.

სამყაროს მატერიალისტური კონცეფციის მიუხედავად, სოკრატეს უწინარესი ნატურფილოსოფოსებიდან ყველა ათეისტი არ ყოფილა. ისინი აღიარებდნენ ღმერთების არ-სებობას, მიაჩნდათ, რომ ღვთაებრივი არსებებიც მატე-რიალური, თუმცა ბევრად უფრო ფაქიზი ელემენტებისგან შედგებოდნენ. ამ მოაზროვნეთაგან ბევრი მკვეთრად გა-ნასხვავებდა ერთმანეთისგან სხეულსა და სულს და ამ უკა-ნასკნელის უკვდავებას აღიარებდა. ზოგიერთ მათგანთან მეტემფსიქოზის, ანუ სულთა გადასახლების სწავლებასაც ვხვდებით. ასეთები იყვნენ პითაგორა და ემპედოკლე. მო-გვიანებით იმავე შეხედულებას პლატონთან ვხვდებით.

რაკი პლატონური დიალოგების მთავარი პერსონაჟი მისივე მოძღვარი სოკრატეა, საფიქრებელია, რომ პლატონმა მეტემფსიქოზის კონცეფცია ამ უკანასკნელის გავლენით გაიზიარა.

თვით ძველი ავტორებიც მიიჩნევენ, რომ პითაგორა პირველი ბერძენია, რომელსაც დაერქვა ფილოსოფოსი, გამოიყენა ეს სიტყვა და შესაბამისი სკოლაც დააარსა. გამოდის, რომ პითაგორამ არათუ ფილოსოფიური აზრის ტრადიცია მოიტანა საბერძნეთში, არამედ მეტემფსიქოზის ფილოსოფიურ-მისტიკური კონცეფციაც. მანამდე ყველა ან თითქმის ყველა ბერძენს სჯეროდა, რომ სიკვდილის შემდეგ ადამიანის სული აჩრდილებით დასახლებულ საიქიო ჰადესში გადადიოდა, რადგან ძველი ბერძნული ტრადიციული რელიგია ასე ასწავლის. ჰესიოდესა და ჰომეროსის პოემებში, რომლებიც მაშინდელი ბერძნული რელიგიური რწმენის გამოხატულება და საფუძველია, სულთა გადასახლების შესახებ არაფერია ნათქვამი. იმ ეპოქაში ყველა რელიგიური ტრადიცია იმავეს არ ასწავლიდა და არც ყველა ხალხი ფიქრობდა ასე. მაგალითად, ინდოელებს (და არა მარტო მათ) სწამდათ, რომ გარდაცვლილის სული დედამიწაზე რჩებოდა და ახალ სხეულს იძენდა. ბერძენთათვის სწორედ ამ უცხო შეხედულების სწავლება დაიწყო პითაგორამ. მისი აზრით, გარდაცვლილის სული შეიძლება ჩასახლებულიყო არა მარტო ახალ ადამიანურ სხეულში, არამედ ცხოველურში და თვით მცენარეშიც კი.

პითაგორას უდიდესი ავტორიტეტის მიუხედავად, ყველა ბერძენი მოაზროვნე არ ეთანხმებოდა მის ამ მოსაზრებას. შემდგომი დიდი ფილოსოფოსი, რომელმაც მეტემფსიქოზის კონცეფცია გაიზიარა, ჩვენ მიერ უკვე ნახსენები ემპედოკლე იყო. მასთან კარგად ჩანს, რომ მეტემფსიქოზი ცოდვილთა სულების დასჯის ფორმაა, რადგან მართალთა სულები

ღმერთებს უერთდებიან. ემპედოკლესეული მეტემფსიქოზი უმეტესწილად ჯოჯოხეთის ფუნქციას ასრულებს. დასჯილი სული ათასობით წლის განმავლობაში დაეხეტება დედამიწაზე, ხან ადამიანის სხეულში სახლდება, ხან ცხოველისა და ხან მცენარისა. ამ დროს იგი ბევრ ტანჯვასა და ტკივილს გადაიტანს იმ ბოროტ საქმეთა საპასუხოდ, რომლებიც წინა ცხოვრებებში ჩაიდინა.

ბერძნული მეტემფსიქოზის ყველაზე სრულმა, ნიუნანირებულმა მოძღვრებამ ჩვენამდე პლატონური დიალოგების საშუალებით მოაღწია. აქ განსაკუთრებით მისი „სახელმწიფო“ იგულისხმება. არავინ იცის ზუსტად, აღიარებდა თუ არა ემპედოკლე ჰადესის ანუ ჯოჯოხეთის არსებობას, როცა მეტემფსიქოზს ასწავლიდა. აღმოსავლეთის რელიგიებში – ინდუიზმსა და ბუდიზმში – ჯოჯოხეთი არ არსებობს; მას სანსარა, ანუ იქაური სულთა გადასახლება ანაცვლებს. ამ რელიგიების თანახმად, ცოდვილი ხალხი სხეულებრივი ცხოვრების გაგრძელებით ისჯება. პლატონურ მიდგომაში ჯოჯოხეთი შენარჩუნებულია და ის მეტემფსიქოზთან კავშირში გვხვდება. „სახელმწიფოს“ ბოლოს სოკრატე ყვება ვილაც, წარმოშობით პანფილიელი ჯარისკაცის – ერის გარდაცვალების ისტორიას, უფრო სწორად, ლეგენდას, რომელშიც სულის საიქიო ყოფაზეა საუბარი. ერი რომელიღაც ბრძოლაში მოკლეს. 10 დღის შემდეგ, როცა ბრძოლის ველიდან გარდაცვლილ მეომართა გვამების გადმოსვენება დაიწყო, აღმოჩნდა, რომ მისი სხეული გაუხრჩნელი იყო. მე-12 დღეს დასაკრძალავად გამზადებული ერი გაცოცხლდა და ხალხთან იმ სოფლად ნანახი ამბების მოყოლა დაიწყო. ერი ყვება, რომ მისი სული სხვებთან ერთად სადღაც საიდუმლო ადგილას მოხვდა, სადაც ორი ხვრელი იყო ქვეშეთში ჩასასვლელად და ორიც – ზეცამდე ასასვლელად. ამ ადგილას სულებს მსაჯული

დახვდა, რომელიც მათ წინა ცხოვრებაში ჩადენილი საქმეების მიხედვით განსჯდა; ზოგს ათასი წლით ზეცაში უშვებდა ნეტარებისთვის, სხვებს კი ასევე ათასი წლით სატანჯველად ამწესებდა ქვესკნელში. ერმა იქ ათასწლოვანი ყოფნის შემდეგ იხილა როგორც ზეცის, ასევე ჯოჯოხეთიდან დაბრუნებული სულელები. მას ესმოდა, თუ რას ყვებოდნენ ისინი ადრე გადატანილი ნეტარებისა და ტანჯვის შესახებ. ამ ადამიანმა გაიგო, რომ განსაკუთრებულად სისხლისმსმელი ტირანები და უმძიმესი ცოდვილები სამუდამოდ ჯოჯოხეთში რჩებოდნენ. ერის მიხედვით, ათასწლიანი ნეტარების ან ტანჯვის გამოცდილების მქონე სულელებს ახალი გამოცდა ელოდებოდა. მათ ისევ უნდა შეიძინონ სხეულები და ხელახლა იცხოვრონ დედამიწაზე. სხეულის, საცხოვრებელი ადგილის, ცხოვრების წესისა და სოციალური მდგომარეობის არჩევა თავად სულელებზე დამოკიდებული. მომავალი ცხოვრების ფორმას ყველა სულეთში მიღებული გამოცდილებით ირჩევს. პლატონი ყვება, რომ ზოგ სულს ტირანთა ცხოვრების გარეგნული ბრწყინვალეობა და მათი ძალაუფლება აცდუნებს და ახალ ტირანად ევლინება ქვეყანას, უფრო დაბრძენებული სული კი უკეთეს არჩევანს აკეთებს, ამსოფლიურ საზრუნავთაგან შორს მდგომი ფილოსოფოსის მშვიდ ცხოვრებას ამჯობინებს. ხოლო წინა მიწიერ ცხოვრებაში ადამიანებზე გაბოროტებული ან ცხოველური მიდრეკილებების მქონე ზოგიერთი სული ცხოველის სხეულს ირჩევს; ხდება პირიქითაც, როცა ცხოველის სხეულში ნამყოფი სული ადამიანურ სხეულში გადადის და ა. შ. ერის მიხედვით, სულელებს არჩევანის გაკეთების შემდეგ დავიწყების მდინარიდან ასმევენ წყალს ყველაფრის დასავიწყებლად და ასე სახლდებიან ისევ დედამიწაზე.

პლატონის მაგალითზე კარგად ჩანს, თუ რა ფილოსოფიურმა არგუმენტებმა უბიძგა მას, მეტემფსიქოზის თეორია

მიეღო. პლატონის აზრით, ადამიანის გონებას იმიტომ შეუძლია ღვთაებრივი იდეების ჭვრეტა, რომ ჩვენი სული თავადაა ღვთაებრივი წარმოშობისა, რადგან მსგავსი მხოლოდ მსგავსით შეიმეცნება; ზეციური მშვენიერების ჭვრეტა ადამიანს ენით აღუწერელ ნეტარებას ანიჭებს, ამ სოფელში კი მას ამაში სულის საპყრობილედ ქცეული სხეული და მიწიერი მისწრაფებები უშლის ხელს. აქედან გამომდინარე, პლატონის მიხედვით, ჩვენი სხეული და მიწიერი ცხოვრება სასჯელია, რომელიც მანამდე გაგრძელდება რეინკარნაციების სახით, სანამ სული თავის ადრინდელ ზეციურ მყოფობას არ გაიხსენებს და გულგრილი არ გახდება მიწიერ სიამოვნებათა მიმართ.

ალბათ მსგავსი ფილოსოფიური არგუმენტაციით უნდა აიხსნებოდეს ის ფაქტი, რომ თითქმის ყველგან სულთა გადასახლების მოძღვრება მხოლოდ მას შემდეგ ჩნდება, რაც უძველეს რელიგიურ, საკრალურ ტექსტებზე ფილოსოფიურ რეფლექსიას, ეგზეგეზისს იწყებენ. ძველი საბერძნეთის ანალოგიურად მოხდა ეს ინდოეთში, ეგვიპტეში, თვით ისრაელშიც და სხვაგანაც. სპეციალისტების თანახმად, დასაწყისიდანვე არსად არ არსებობდა სულთა გადასახლების მოძღვრება. ეს გასაგები გახდება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ უძველეს ხალხებში რაღაც პერიოდი ბიბლიური შესაქმის ზეპირ, მითოლოგიზებულ ვარიანტებს უნდა ეარსება, რაც მოგვიანებით უნდა შეცვლილიყო სულთა გადასახლების კონცეფციით. სულთა გადასახლების, ანუ სანსარის (ან სამსარის) რწმენა ყველაზე მეტად ძველ ინდოეთში იყო გავრცელებული; მაგრამ იქაც კი, სპეციალისტების აზრით (M. W. Muesse, K. Werner, G. D. Flood, P. S. Jaini და სხ.), მის კვალს ვერ ვხედავთ უძველეს ვედურ ტექსტებში, სამაგიეროდ, ის თავს უპანიშადებში იჩენს (ვედური ტექსტები, რომლებიც ინდური რელიგიურობის საფუძველია, ლოცვების, ჰიმნებისა

და მსხვერპლშეწირვის რიტუალების აღწერებისგან შედგება. უპანიშადები კი ამ ტექსტების ფილოსოფიურ-რელიგიური განმარტების შედეგია). ანალოგიურ სურათს ვხედავთ ძველ ეგვიპტეშიც. უძველესი ტექსტები, ეგრეთ წოდებული „მემფისის“ და „სიკვდილის“ წიგნები, რომლებიც სულის საიქიო მოგზაურობაზე საუბრობენ, არსად მიაწინებენ რეინკარნაციულ ციკლზე. ამ უკანასკნელის მოგვიანებით გამოჩენა აშკარად ფილოსოფიური და სპეკულანტური მისტიკის გავლენებს უნდა მიეწეროს.

როგორც არ უნდა გაგვიკვირდეს, ფილონ ალექსანდრიელი და იოსებ ფლავიოსი წერენ, რომ ძველ ისრაელში საკმაოდ გავრცელებული ყოფილა სულთა გადასახლების შესახებ სწავლება¹. ფლავიოსის ცნობით, ამ მოძღვრების მიმდევრები თვით ფარისევლებსა და ესე-

1 ფილონ ალექსანდრიელი რეინკარნაციასთან დაკავშირებით შემდეგ შრომებში საუბრობს: სიზმართა შესახებ, 641; მონარქიაზე, 2; იოსებ ფლავიოსთან კი ამ საკითხზე საუბარი ჩვენამდე მოღწეულ მის სამივე ნაშრომში გვხვდება: იუდეველთა ომი, 8, 14; იუდეველთა სიძველენი, XVIII, 1, 3; აპიონის წინააღმდეგ, II, 30. ამ ორი ავტორიდან, ცხადია, ჩვენს კონტექსტში განსაკუთრებული მნიშვნელობა იოსებ ფლავიოსს ენიჭება, რადგან ის წმინდა ისტორიულ მოწმობას გვაძლევს ძველ ისრაელში არსებულ რელიგიურ შეხედულებათა შესახებ და, ფილონისაგან განსხვავებით, მის ნაწერებში საკუთარი ფილოსოფიური შეხედულებების გავლენის დანახვა ნაკლებად სავარაუდოა. | საუკუნის დიდი ელინისტური კულტურის მქონე იუდეველი ისტორიკოსი, რომელიც ქრისტიანობის წარმოშობის ეპოქაში ცხოვრობდა, უადრესად სანდო ისტორიკოსის რეპუტაციით სარგებლობდა არა მარტო იუდეველებთან, არამედ ქრისტიანებს შორისაც. ფაქტობრივად ფლავიუსის ტექსტების შემცველმა ხელნაწერებმა ჩვენამდე ქრისტიანული ეკლესიის პატრონაჟით უფრო მოაღწია, ვიდრე სინაგოგის ან იუდაური თემების საშუალებით. იოსებ ფლავიოსის საყოველთაოდ აღიარებულ ავტორიტეტზე მიუთითებენ ძველი ქრისტიანი ავტორები: თეოფანე ანტიოქიელი, კლიმენტი ალექსანდრიელი, ტერტულიანე, ევსევი კესარიელი და სხვ. რელიგიური თვალსაზრისით, მნიშვნელოვან ისტორიულ ცნობებს იოსებ ფლავიოსი არა მარტო იუდეველების შესახებ გვამცნობს, არამედ ქრისტიანებზეც. მაგალითად, იუდეველთა სიძველენში იგი საუბრობს იოანე ნათლისმცემლის თავისკვეთაზე, იაკობ მოციქულის თავისკვეთასა და მაცხოვრის ჯვარცმაზე.

ველებს შორისაც ყოფილან. ეჭვგარეშეა, რომ ბიბლიური სულისთვის ასე შეუფერებელი რწმენა ბერძნული, ელინისტური ფილოსოფიისა და კულტურის გავლენას უნდა მიეწეროს. თავად ფილონი და იოსები ელინიზირებული ებრაელები იყვნენ და, ალბათ, ამიტომაც გაუსვეს ხაზი ამ გარემოებას. ძველ ისრაელში მეტემფსიქოზის მოძღვრების გავრცელებაზე, ამ ავტორების გარდა, სხვა ფაქტებიც მიუთითებს. კერძოდ, ჩანს, რომ ჰეროდე ტეტრარქსაც სწამდა სულთა გადასახლების მოძღვრება, რადგან როგორც წმინდა წერილი გვაუწყებს, ის აცხადებდა, რომ მის მიერ თავმოკვეთილი იოანე ნათლისმცემლის სული იესო ნაზარეტელის სხეულში იყო ჩასახლებული და ისე აღასრულებდა სასწაულებს; წმინდა წერილისავე მოწმობით, ბრმადშობილი გლახაკის ხილვისას ზოგიერთი მოწაფე უფალს დაეკითხა, ვინ იყო ამ კაცის უბედურების მიზეზი – მისივე ცოდვები თუ მშობლების შეცოდებები. ეს კითხვა, ცხადია, იმას გულისხმობს, რომ მოწაფეები შესაძლებლად თვლიდნენ, ბრმადშობილ ადამიანს წინა სიცოცხლეში ჩაედინა ცოდვები. ამ მოძღვრების გავრცელებაზე ისიც უნდა მიუთითებდეს, რომ ის მოგვიანებით კაბალის მისტიკურ ტრადიციაში ცენტრალურ ადგილს იკავებს. ელინიზმის ამ მისტიკურ-ფილოსოფიური მოძღვრების ასე ადვილი შეღწევა ძველ ისრაელში მხოლოდ იმით შეიძლება აიხსნას, რომ ძველი აღთქმის რელიგია სრული სიცხადით არ საუბრობს სულთა საიქიო ყოფის შესახებ (ამ გარემოების პირდაპირი გამოხატულებაა ისიც, რომ წმინდა წერილისავე მოწმობით, სადუკეველების უდიდეს ნაწილს საერთოდ არ სწამდა სულთა საიქიო არსებობა). ამ სიცხადის ნაკლებობის მიზეზი, ცხადია ისაა, რომ ქრისტეს ჯვარცმასა და აღდგომამდე ყველა ადამიანის სული (თვით მართლთა სულებიც კი) ჯოჯოხეთში მიდიოდა. ამიტომ წმინდა პედაგოგიური

თვალსაზრისითაც გაუმართლებელი იყო, ძველი აღთქმის ეკლესიას ზედმიწევნითი სიცხადით ელაპარაკა იმის შესახებ, რომ ყველაზე ღვთის სათნო, ღვთისმოშიში მართლების სულები, დიდი სულიერი ღვაწლის მიუხედავად, ჯოჯოხეთში მიდიოდნენ. ამიტომაც, როდესაც ძველი აღთქმის წმინდა წერილი ღვთის კურთხევაზე საუბრობს, კურთხევის სიტყვები მართალს თითქმის ყოველთვის ამქვეყნიურ სიკეთეებს, კეთილდღეობას ჰპირდება. აბრაამის, ისააკის, იაკობისა და სხვათა შემთხვევაში ვხედავთ, რომ ლაპარაკია სახლეულის სიმრავლეზე, სიმდიდრეზე, მრავალრიცხოვან ფარაზე და ა. შ.

სულთა საიქიო ცხოვრებაზე ბიბლიურ სწავლებაში სრულყოფილი სიცხადე ახალი აღთქმის წმინდა წერილმა შეიტანა. ეკლესიის ზედმიწევნით მკვეთრმა და ნათელმა პოზიციამ ამ საკითხთან დაკავშირებით საბოლოოდ გამოაცალა ნიადაგი რეინკარნაციის მოძღვრების ქრისტიანობაში შემოტანის ყოველგვარ მცდელობას. მიუხედავად ამისა, ქრისტიანული ეკლესიის არსებობის პირველ საუკუნეებშივე გამოჩნდა ე. წ. გნოსტიციზმის რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრებები, რომელთა ზოგიერთი წარმომადგენელი ქრისტიანობაშიც ცდილობდა რეინკარნაციის სწავლების შემოტანას. უზარმაზარი ავტორიტეტის მქონე ძველ საეკლესიო ავტორთა არაერთი შრომა უპირისპირდება გნოსტიკური მოძღვრებების ეკლესიაში შემოღწევის მცდელობას. გარკვეული აზრით, გნოსტიკოსების ახლანდელ მემკვიდრეებად გვევლინებიან თანამედროვე თეოსოფიური და ანთროპოსოფიული მიმართულებები. ბლავატსკაიას, შტაინერის, ბეზანტის, ცოლქმარი რერიხების და სხვათა ნაწერებში ისევ გამოჩნდა ფანტასტიკური, ყოველგვარ საფუძველს მოკლებული შეხედულებები. ამ შეხედულებათა თანახმად, ქრისტიანობა არა მხოლოდ უთავსდება რეინკარნაციის მოძღვრებას, არამედ

თითქოს ავთენტური ქრისტიანობის მატარებელი ადრეული ეკლესია მხოლოდ ამ სწავლებას აღიარებდა. ეს ავტორები აცხადებენ, ვითომდა, ძველი და ახალი აღთქმის წმინდა წერილის გარკვეული პასაჟები ამკარად ლაპარაკობს სულთა გადასახლების მოძღვრების სასარგებლოდ და ეკლესიაში VI საუკუნემდე (მეხუთე მსოფლიო კრებაზე ორიგენიზმის დაგმობამდე) საყოველთაოდ იყო გავრცელებული რეინკარნაციის სწავლება. ცნობილი რუსი ღვთისმეტყველი და პუბლიცისტი დიაკონი ანდრეი კურაევი, მისთვის ნიშანდობლივი მახვილი ლოგიკისა და ფართო ერუდიციის გამოყენებით დეტალურად განიხილავს და ბოლომდე აბათილებს ამ ავტორების მცდარ შეხედულებებს².

ასევე უნდა ითქვას, რომ ისლამშიც, მისი გაჩენიდან ძალიან ცოტა ხანში წარმოიშვა სექტანტური მოძრაობა, რომელიც სულთა გადასახლების მოძღვრებას აღიარებდა. საუბარია ე. წ. რავენდიტების სექტაზე, რომელიც ბაღდადში ჩაისახა VIII-IX საუკუნეებში. როგორც ცნობილია, აბასიდებმა VIII საუკუნეში ამ ქალაქში სახელგანთქმული უნივერსიტეტი („სიბრძნის სახლი“) დააარსეს, სადაც ინტენსიურად მიმდინარებდა ძველი ბერძენი, სპარსელი და სირიელი ავტორების ნაწარმოებების თარგმნა. სავარაუდოა, რომ ისლამშიც რეინკარნაციის არაორთოდოქსული მოძღვრების ჩამოყალიბებას ბერძნულმა და ინდურმა ფილოსოფიურ-რელიგიურმა გავლენებმა მისცა ბიძგი.

ცხადია, მეტემფსიქოზის, როგორც ფილოსოფიური მოძღვრების დაფუძნება მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, როცა არსებობს ფილოსოფიური არგუმენტები, რომლებიც

2 Паннее христианство и переселение душ; иб. ინტერ. საიტი <http://predanie.ru/kuraev-andrey-protodiakon/book/71887-ranee-hristianstvo-i-pereselenie-dush/>

სულის უკვდავების დასასაბუთებლად გამოდგება. პლატონი პირველი ბერძენი ფილოსოფოსია, რომელმაც ასეთი არგუმენტები ჩამოაყალიბა. მანამდე ბევრი ბერძენი ფილოსოფოსი ფიქრობდა და ასწავლიდა, რომ ადამიანის სული უკვდავი იყო, მათ შორის ზოგი იზიარებდა მეტემფსიქოზის სწავლებას, ზოგი კი – არა. პლატონამდელი მოაზროვნეები სულის უკვდავებას ან რელიგიურ ჭეშმარიტებად აღიქვამდნენ, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა ძველ ებრაელებთან, ეგვიპტელებთან და ა. შ. ან მას კერძო მისტიკურ გამოცდილებაზე აფუძნებდნენ, როგორც ამას პითაგორას შემთხვევაში ვხედავთ. პლატონის მიერ ამ არგუმენტების ჩამოყალიბება უაღრესად მნიშვნელოვანია ზოგადად ფილოსოფიური თვალსაზრისით, რადგან რეალურად ფილოსოფია მხოლოდ იქ არსებობს, სადაც ჭეშმარიტების დასასაბუთებლად გონებისმიერ, რაციონალურ არგუმენტებს იყენებენ.

პლატონი სულის უკვდავების ფილოსოფიურ არგუმენტაციას ყველაზე სრულად „ფედონში“ ასახავს. ამ დიალოგში სოკრატე სიკვდილით დასჯამდე სულ ცოტა ხნით მასთან საკანში სტუმრად მისულ მეგობრებს ესაუბრება. სტუმრები გაოცებულნი არიან, როგორი სიმშვიდით, თითქოს სიხარულითაც კი ეგებება სოკრატე მოახლოებულ სიკვდილს. აი, ამ კონტექსტში უსაბუთებს სოკრატე თავის მეგობრებს სულის უკვდავებას და საიქიო ცხოვრების შესახებ ესაუბრება მათ. ეს დიალოგი საოცრად მიმზიდველია ბევრი თვალსაზრისით, მისი წერისას პლატონი გასაოცარ, თავისი ფილოსოფიური გენიის შესადარ ლიტერატურულ ტალანტს ამჟღავნებს, რომლის საშუალებითაც მთელი სისავსით ჩანს მისი და მისი მოძღვრის არა მარტო ფილოსოფიური, არამედ ღრმად რელიგიური ბუნება.

სოკრატე ამბობს, რომ ნამდვილ ფილოსოფოსს სიკვდილის არ უნდა ეშინოდეს, პირიქით, უნდა ისწრაფოდეს კიდევ მისკენ, თუმცა, როგორც ღვთის ქმნილებას, უფლება არ აქვს სიცოცხლე თავად მოისწრაფოს. ის დასაწყისიდანვე ავითარებს შეხედულებას, რომლის მიხედვითაც, ჩვენი სული სხეულის საპყრობილეშია დამწყვდეული. სხეული საპყრობილეა, რადგან მისი აზრით, ის სულს ხელს უშლის, თავისუფლად იფიქროს, რაც ამ უკანასკნელის ბუნებრივი მოქმედებაა. სოკრატეს აზრით, ფიქრი მაშინაა თავისუფალი და ღირებული, როცა საკუთარ თავშია კონცენტრირებული და ყურადღება არ ეფანტება სხვადასხვა სხეულებრივი მოთხოვნილებების გამო; არ აწუხებს ტკივილი, სიცივე, ხმაური და არც რაიმე ხორციელი სიამისკენ მიიდრიკება. ნამდვილი ფილოსოფოსი არათუ გულგრილად, არამედ უარყოფითად ეკიდება ხორციელ სიამოვნებებს, მაქსიმალურად იცავს თავს მათგან და ამით ცდილობს, სული მაქსიმალურად დამოუკიდებელი გახადოს სხეულისგან. თუ სიკვდილი სულისა და სხეულის განცალკავებაა, გამოდის, რომ ნამდვილი ფილოსოფოსი მთელი ცხოვრება მისთვის ემზადება და მას ესწრაფვის.

სოკრატეს მსჯელობამ დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა მის მსმენელებზე, თუმცა ერთ-ერთმა მათგანმა შენიშნა, რომ სოკრატეს სიტყვებმა შთამბეჭდაობასთან ერთად დამაჯერებლობაც რომ შეიძინოს, აუცილებელია ჯერ სულის უკვდავება დაასაბუთოს, რადგან ამის გარეშე, მისი აზრით, წინა მსჯელობას აზრი ეკარგებოდა.

აი, ამის შემდეგ იწყებს სოკრატე სულის უკვდავების სასარგებლოდ არგუმენტების ჩამოყალიბებას. საეჭვოა, ამ არგუმენტებმა ყველაზე ერთი და იგივე შთაბეჭდილება დატოვოს. ერთს ისინი შეიძლება ნაკლებ დამაჯერებლად მოეჩვენოს, მეორეს კი პირიქით. თუმცა ეს არაა მთავარი;

ფილოსოფიის ხანგრძლივი ისტორია აჩვენებს, რომ შეუძლებელია ღმერთის არსებობის ან სულის უკვდავების სასარგებლოდ ისეთი არგუმენტების მოძებნა, რომლებიც ერთნაირად დააკმაყოფილებდა ყველა ადამიანს. ზოგიერთი ფილოსოფოსი, მაგალითად კანტი, საერთოდ უარყოფს ასეთი მტკიცებების შესაძლებლობას. სოკრატესეული ფილოსოფიური არგუმენტების განსაკუთრებულობა ისაა, რომ ისინი გამოცხადებას კი არ ეფუძნება, არამედ რაციონალურ გონებას, ანუ ყველა დასკვნა აბსტრაქტულ ცნებებზე ლოგიკური ოპერაციების შედეგად მიიღება.

სულის უკვდავების პირველი მტკიცებისას სოკრატე საგნების მათთვის საპირისპირო რეალობებიდან წარმოშობის არგუმენტს ეყრდნობა. ის ასე ჟღერს: ორი დაპირისპირებული საგნიდან, ერთი მეორისგან წარმოიშობა; თუ ადამიანს ჩაეძინა, ეს ნიშნავს, რომ მღვიძარე იყო და პირიქით, გაღვიძება მხოლოდ ძილის შემდეგ შეიძლება. ასევე, თუ ერთი საგანი მეორეზე დიდი ან უკეთესი გახდა, ეს იმას ნიშნავს, რომ ადრე მასზე პატარა ან ცუდი იყო. ძველი ბერძნები ფიქრობდნენ, რომ არაფრისგან არაფერი არ წარმოიშობოდა, ამიტომ მათი აზრით, ყოველი საგანი მისი საპირისპიროდან იღებდა დასაბამს. სოკრატე ამბობს, რომ რადგან სიცოცხლე და სიკვდილი ერთმანეთის საპირისპიროა და სიკვდილი სიცოცხლის დასრულებისას იწყება, ასევე უნდა იყოს პირიქითაც, ე. ი. სიცოცხლე სიკვდილს უნდა მოსდევდეს. ადამიანის გარდაცვალების შემდეგ ჩვენ მის ახალ სიცოცხლეს ვერ ვხედავთ, რადგან ის სხვაგან, სხვა ფორმით გრძელდება.

სოკრატეს მეორე არგუმენტი უფრო მნიშვნელოვანია ფილოსოფიური თვალსაზრისით, რადგან ის პლატონის მოძღვრების არსებით ელემენტებს შეიცავს. სოკრატე ამ მსჯელობის დასაწყისშიც ცდილობს დაასაბუთოს, რომ

ადამიანის სული უსხეულოდ არსებობდა მანამდე, სანამ მიწიერ, ხორციელ ცხოვრებას დაიწყებდა. მართალია, მისი მიზანი უფრო იმის დასაბუთებაა, რომ სული გარდაცვალების, ანუ სხეულებრივი არსებობის შეწყვეტის შემდეგ აგრძელებს არსებობას და არა პირიქით, ის თავის მიზანს ასეთი ლოგიკით აღწევს: თუ სული სხეულის შექნამდე არსებობდა, ეს იმის მიმანიშნებელია, რომ მას სხეულისგან დამოუკიდებლად შეუძლია არსებობა და, აქედან გამომდინარე, მაშინაც გააგრძელებს ცხოვრებას, როცა სხეულს გაეყრება. სულის წინარე არსებობის დასაბუთებლად სოკრატე ამტკიცებს, რომ ფაქტობრივად სწავლის პროცესი ჩვენში ადრიდანვე არსებული, მაგრამ დავიწყებული ცოდნის გახსენებაა (ამ მოძღვრებას ანამნეზის თეორია ეწოდება, რაც „გახსენების“ შესატყვისი ბერძნული სიტყვისგან წარმოდგება). ეს ცოდნა, მისი აზრით, მიწიერი ცხოვრებისას არაა შექნილი, რაც მას სულების ხორციელ ცხოვრებამდე არსებობის მტკიცების საშუალებას აძლევს. ბუნებრივია, სოკრატე ისეთი ცოდნის მაგალითებსაც იძლევა, რომლებიც, მისი აზრით, ცხოვრებისეული გამოცდილებით არ მიიღება. იგი ამბობს, რომ ცხოვრებაში ყოველთვის განსხვავებული სიდიდის საგნებს ვხედავთ. რაც არ უნდა ზომით მიახლოებული იყოს ისინი ერთმანეთთან, გამოცდილებით ვიცით, რომ მათ შორის რეალური სხვაობა არსებობს. აქედან გამომდინარე, სოკრატე ასკვნის, რომ აბსოლუტური ტოლობის იდეა არ შეიძლება ამქვეყნიური გამოცდილების შედეგი იყოს, ის სულს წინარე ცხოვრებიდან ახსოვს, როცა მისი გონება ზენა სამყაროში ყოფნისას ღვთაებრივი იდეების ჭკრეტას მიეცემოდა. სოკრატეს აზრით, ერთმანეთთან ზომით ძალიან მიახლოებული საგნები ადამიანს აბსოლუტური ტოლობის იდეას ახსენებს. იმავეს ამბობს სოკრატე მშვენიერებასა და სიკეთესთან დაკავშირებით. როცა ცხოვრების გან-

მავლობაში გადავეყრებით ლამაზ ქალს, მომხიბლავ პეიზაჟს, ამაღელვებელ მუსიკას, შთამბეჭდავ ლიტერატურულ ნაწარმოებს და ა. შ. ყველა ამ საგნის დასახასიათებლად ვიყენებთ სიტყვა „მშვენიერს“, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი არსებითად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან. სოკრატეს აზრით, ეს იმიტომ ხდება, რომ ადრე თავად აბსოლუტური მშვენიერების იდეა გვაქვს განჭვრეტილი გონებით და ახლა გარკვეულ საგნებში ვაფიქსირებთ მის ანარეკლს. სიკეთის შემთხვევაშიც, კონკრეტული კეთილი საქმეები ხშირად ძალიან განსხვავდება ერთმანეთისგან, თუმცა ეს ხელს არ გვიშლის, ყველა მათგანის აღსანიშნავად ერთი სიტყვა – „სიკეთე“ გამოვიყენოთ. ეს სიტყვა რეალურად ადრე განჭვრეტილი სიკეთის აბსოლუტურ იდეას აღნიშნავს. პლატონი სიტყვა „იდეას“ მისი თანამედროვე მნიშვნელობისაგან განსხვავებულ აზრს ანიჭებს. იგი (იდეა) სიტყვა „ხილულის“ ბერძნული შესატყვისისგან მოდის. პლატონის აზრით, იდეა ჩვენი გონების პროდუქტი კი არაა, არამედ მხოლოდ გონებით იხილვება. მას „აბსოლუტურს“ იმიტომ უმატებს, რომ ყველა იდეა სრულყოფილი, უცვალებელი და გარეშე ფაქტორებისგან დამოუკიდებელია³.

სულის უკვდავების მესამე არგუმენტს სოკრატე სიმარტივის ცნებაზე აფუძნებს. ის ასწავლის, რომ ადამიანის

3 არაერთი ძველი საეკლესიო ავტორი და წმინდა მამა ცდილობდა, იდეების შესახებ პლატონური სწავლება ქრისტიანობასთან მიესადაგებინა. ისინი აცხადებდნენ, რომ პლატონური იდეები მარადიულად არსებობდა ღვთის გონებაში და მათ მიხედვით შექმნა უფალმა ხილული სამყარო. თუმცა სულთა წინარე არსებობის პლატონური მოძღვრება აბსოლუტურად მიუღებელია ქრისტიანული თვალსაზრისით. ცნობილი საეკლესიო მწერლის, ორიგენეს ეკლესიიდან განკვეთის ერთ-ერთი მიზეზი სულების მარადიული წინარე არსებობის პლატონური სწავლების გაზიარება იყო. მიუხედავად იმისა, რომ იდეებისა და სულთა მარადიული წინარე არსებობა პლატონის ფილოსოფიის ცენტრალური სწავლებაა, ამას მისი ყველა მოწაფეც კი არ იზიარებდა, რის დასტურად არისტოტელეც გამოდგება.

სული მარტივია, შეუდგენელი, ანუ ერთმანეთისაგან განშორებადი ნაწილებისგან არ შედგება. მისი აზრით, სიკვდილს, ხრწნასა და გაქრობას მხოლოდ ის ექვემდებარება, რაც რთულია, ანუ რაც განსხვავებული ნაწილებისგანაა შედგენილი. ასეთია ჩვენი სხეული. ადამიანის გარდაცვალების შემდეგ სხეული ხრწნას იწყებს, შემადგენელ ელემენტებად იშლება. ეს ელემენტები მიწას უერთდება და სხეული ასე ქრება. სულს არ შეიძლება ასეთი რამ დაემართოს, რადგან ის შეუდგენელია და ხრწნას არ ექვემდებარება.

„ფედონში“ სულის უკვდავების რამდენიმე სხვა არგუმენტიც გვხვდება, ყველა მათგანის განხილვა შორს წავვიყვანს, ამიტომ მათგან მხოლოდ ერთს მოვიყვანთ, მისი სიმარტივის გამო. ამ არგუმენტს სოკრატე საგნების „აუცილებელი“ და „არააუცილებელი“ თვისებების კონცეფციებზე აფუძნებს. სოკრატეს მსჯელობა უფრო ადვილი გასაგები გახდება, თუ თოვლის მაგალითს მოვიშველიებთ, კერძოდ: თოვლი რომ თოვლად დარჩეს, აუცილებელი არაა, თეთრი იყოს. თუ თოვლი დაისვრება და ჭუჭყისგან გაშავდება, ის მაინც თოვლად დარჩება. ასე არაა სითბოს შემთხვევაში, რადგან თუ თოვლს გავათბობთ, ის გადნება და გაქრება. აქედან გამომდინარე, სოკრატე ასკვნის, რომ სიცივე თოვლის აუცილებელი თვისებაა, თეთრი ფერი კი არა. ამის შემდეგ სოკრატე აცხადებს, რომ სულის აუცილებელი თვისება მისი ცხოველმყოფელობაა, მისი აზრით, სწორედ სული ანიჭებს სხეულს სიცოცხლეს. ეს საშუალებას აძლევს სოკრატეს ამტკიცოს, რომ სულის სიკვდილი ისევე შეუძლებელია, როგორც ცხელი თოვლის არსებობა.

პლატონის ერთ-ერთ ყველაზე ცნობილ დიალოგში „სახელმწიფო“ სოკრატეს სულის უკვდავების კიდევ ერთი მარტივი არგუმენტი მოჰყავს, რომელიც ეთიკური თვალ-

საზრისითაცაა მნიშვნელოვანი. ამიტომ სულის უკვდავების არგუმენტების გადმოცემას ამით დავასრულებთ. ამ დიალოგში სოკრატე აცხადებს, რომ ყველაფერს თავისი მომაკვდინებელი მტერი ჰყავს, მაგალითად: რკინის მტერი ჟანგია, ხის – ცეცხლი, ყინულის – სიცხე, ადამიანის – მომაკვდინებელი ავადმყოფობა და ა. შ. სოკრატე ამბობს, რომ სულის ყველაზე დიდი მტერი, მისი ყველაზე დამღუპველი დაავადება – ბიწიერებაა და რადგან თვით ბიწიერებასაც კი არ ძალუძს მისი მოკვდინება, სული უკვდავი გამოდის.

პლატონის „სახელმწიფოში“ ვხვდებით მის საყოველთაოდ ცნობილ სწავლებას სულის სამნაწილოვანი შედგენილობის შესახებ. ამ სწავლებასთან დაკავშირებულ პლატონურ ტერმინოლოგიასა და ცალკეულ შეხედულებებს ეკლესიის მამები ხშირად იყენებდნენ სულის შესახებ ქრისტიანული სწავლების ფორმულირებისთვის. სულ ახლახან აღვნიშნეთ, რომ პლატონი სულის უკვდავების ერთ-ერთ არგუმენტად სულის სიმარტივეს იყენებს, ანუ იმას, რომ იგი არ შეიძლება შემადგენელ ნაწილებად დაიშალოს. ამავე დროს, როგორც უკვე ვთქვით, „სახელმწიფოსა“ და სხვა რამდენიმე დიალოგში სულის „ნაწილებზე“ იწყებს საუბარს. გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად უნდა შევნიშნოთ, რომ სულის ნაწილებზე საუბრისას მას რეალურად მისი (სულის) განსხვავებული ფუნქციები, მისწრაფებები, უნარები აქვს მხედველობაში. სულის ნაწილების შესახებ სწავლება ყველაზე სრულად „სახელმწიფოშია“ გადმოცემული, თუმცა ამ საკითხზე ის უფრო ადრინდელ დიალოგში „ფედრუსი“ საუბრობს. ამ უკანასკნელში იგი დასაბამიდან უსხეულოდ შექმნილი სულის მიწაზე დამდაბლებისა და სხეულში, როგორც საპყრობილეში, გამომწყვდევის იგავს ყვება. სულის სტრუქტურის საილუსტრაციოდ პლატონს მეეტლისა და მის მიერ მართული ორი ცხენის ალეგორია მოჰყავს. მეეტლე

მალა, ზეციური წვეულებისკენ მიემართება, მაგრამ ამ ორი ცხენიდან ერთი კარგია, სულ მალა მიიწევს, მეორე კი ურჩი და ეტლს ქვემოთ ექაჩება. ამ წინააღმდეგობებით გადაღლილი მეეტლე ვერ ახერხებს წვეულებამდე მიღწევას, ხდება კატასტროფა და ყველანი მიწაზე ენარცხებიან. ამგვარი ანალოგიით სურს პლატონს ჩვენი სულის ახლანდელი მდგომარეობის ახსნა. მეეტლე გონებას განასახიერებს, ცხენები კი მასზე დაქვემდებარებული სულის ნებელობით და გრძნობად ნაწილებს.

სულის სამ ნაწილზე მსჯელობას პლატონი განსაკუთრებული სიცხადით „სახელმწიფოს“ IV თავში იწყებს. ამ სამი ნაწილის დახასიათებისას სოკრატე ამბობს, რომ პირველით შევიმეცნებთ, მეორით ვმრისხანებთ, მესამით კი სიამოვნებას ვეძიებთ. სოკრატე თავს ვალდებულად თვლის, სულის სხვადასხვა ნაწილზე ისაუბროს, რადგან მიაჩნია, რომ შეუძლებელია სულს ერთდროულად უნდოდეს და კიდევ არ უნდოდეს რამე. ამის საილუსტრაციოდ მას ასეთი მაგალითი მოჰყავს: წარმოვიდგინოთ მშვიერი ადამიანი, რომელსაც ჭამა სურს, მაგრამ, ამავე დროს, არ უნდა ექიმის მიერ დანიშნული დიეტის დარღვევა და უარს ამბობს საჭმლის მიღებაზე. ეს მაგალითი პლატონს საშუალებას აძლევს განაცხადოს, რომ სული მინიმუმ ორი ნაწილისგან მანც უნდა შედგებოდეს. პირველი სულის აპეტიტური ნაწილია (to epithymetikon), რომელშიც სხვადასხვა სხეულებრივი სურვილები წარმოიშობა; მეორე სულის გონიერი ნაწილია (to logikon), რომელიც ჩვენში აღძრული სურვილების აღსრულების მიზანშეწონილობას აფასებს და მათი განხორციელების გზებს ეძებს. პლატონის აზრით, სულს მესამე ნაწილიც უნდა ჰქონდეს. ამ აზრის საილუსტრაციოდ ის ვინმე ლეონიდეს ამბავს ყვება, რომელიც ისე განრისხდა საკუთარ უგუნურებაზე, რომ თავიც კი დაიწყველა. პლატონს

მიაჩნია, რომ მრისხანება შეუძლებელია სულის ადრე ნახსენებ ნაწილებს ეკუთვნოდეს. ამ უნარის სულის გონიერი ნაწილისთვის მიწერა სწორი არ იქნება, რადგან ბავშვები მანამდე ავლენენ მას, ვიდრე განსჯას დაიწყებდნენ და რაკი ჩვენ ხშირად ვმრისხანებთ ჩვენში გაჩენილი უგუნური სურვილების გამო, ეს უნარი სულის აპეტიტურ ნაწილს არ მიეკუთვნება. პლატონი მრისხანებასთან დაკავშირებულ სულის მესამე ნაწილს ტიმოთურს (to thymoeides) უწოდებს. ის ჩვენი გადაწყვეტილებებისა და სურვილების აღსრულებისთვის შინაგანი ენერჯით გვასაზრდოებს. ამის გამო მას ზოგჯერ სულის ენერჯეტიკულ ან ტემპერამენტულ ნაწილადაც მოიხსენიებენ.

პლატონი სულის სამნაწილიან კონცეფციას ისევ უბრუნდება „სახელმწიფოს“ IX თავში. აქ იგი სულის უმდაბლეს, აპეტიტურ ნაწილს სიხარბეს უკავშირებს, რადგან სიმდიდრე, კერძოდ ფული, ჩვენი სურვილების დაკმაყოფილების უმთავრესი საშუალებაა. ტიმოთური ნაწილი ესწრაფვის ძალაუფლებას, გამარჯვებასა და რეპუტაციას, ამიტომ პლატონი მას პატივმოყვარული ამბიციების წყაროდ მიიჩნევს. სულის გონიერი ნაწილი ჭეშმარიტების შეცნობისკენაა ორიენტირებული და ამ მიზნით სწავლას ეტანება. ცალკეულ ადამიანში სულის რომელიმე ნაწილი დომინირებს; ამისდა მიხედვით, პლატონი ადამიანებს სამ კატეგორიად ჰყოფს: ხარბი, ამბიციური და აკადემიური. ამ სამი ტიპის ადამიანს მათთვის შესაფერისი კარიერა იტაცებს, ხარბს – ბიზნესმენის, ამბიციურს – პოლიტიკოსის, აკადემიურს – ფილოსოფოსის, მეცნიერის ან რელიგიური მოღვაწის. „სახელმწიფოს“ IX თავის ბოლოს პლატონი სულის სამი ნაწილის სიმბოლურ გამოხატულებას იძლევა. აპეტიტურის სიმბოლო მრავალთავიანი მხეცია. ეს იმის გამოხატულებაა, რომ აქ ხშირად ერთმანეთის საპირისპირო სურვილები

იბადება, ცხოველთა მრავალი თავი, ანუ მრავალნაირი ნება, გუსტად ამ ერთმანეთისგან განსხვავებული სურვილების სახეა. სულის ამბიციური ნაწილის სიმბოლო ლომია, რადგან ცხოველთა მეფე ოდითგან სხვებზე ბატონობისა და სიამაყის სახედ მიიჩნევა. სულის გონიერ ნაწილს პლატონი ადამიანის სახით გამოხატავს, რადგან მხოლოდ მისთვისაა დამახასიათებელი გონიერება.

ჩვენ ადრე აღვნიშნეთ, რომ როცა ეკლესიის წმინდა მამები სულის შესახებ ქრისტიანულ მოძღვრებას გადმოსცემენ, ხშირად ძალიან უახლოვდებიან სულის სამნაწილოვან პლატონიესულ კონცეფციას. მაგალითად, ამ დებულების თვალნათლივ დადასტურებას ვხედავთ ტექსტში: „გრიგოლ ნოსელი ეპისკოპოსის კანონიკური ეპისტოლე მელიტელი ეპისკოპოსის წმინდა ლიტონისადმი“, რომელიც, მისი განსაკუთრებული მნიშვნელობის გამო, „დიდი სჯულის კანონში“ არის შეტანილი: „ჩვენი სულის ხილული ნაწილი სამია თავდაპირველი დაყოფისამებრ: ძალა სიტყვიერი (გონიერი), ძალა გულისთქმისა (სურვილისა) და ძალა გულისწყრომისა (გალიზიანებისა, გაბრაზებისა)“⁴. სულის სამნაწილოვან კონცეფციას ვხედავთ ასევე თეოფილაქტე ბულგარელთანაც, თუმცა ის „სულის ნაწილის“ მაგივრად „სულის ძალას“ იყენებს. „ყურადღება მიაქციე იმასაც, თუ პასუხში სჯულის მოძღვრის მიმართ, როგორ ჩამოთვალა მან ყველა ძალა სულისა“⁵– წერს წმინდანი, როცა მარკოზის სახარების იმ მუხლის განმარტებას იწყებს, რომელშიც ჩვენი რელიგიის უდიდესი მცნებაა გადმოცემული: „შეიყვარე უფალი, ღმერთი

4 დიდი სჯულის კანონი, თბილისი, 204, გვ. 271.

5 PG 123, 628C-629B

შენი მთელი შენი გულით, მთელი შენი სულით, მთელი შენი გონებით, მთელი შენი შეძლებით⁶. ეს არის პირველი მცნება“ (მარკ. 12.30). თეოფილაქტე ბულგარელი სულის „ყველა ძალის“ ჩამოთვლისას სამ მათგანს ასახელებს: „მკვებავი და მასაზრდოებელი ძალა“, რომელიც კვებას, გამრავლებას და ზოგადად სხვა სურვილებს უკავშირდება; ასევე „გალიზიანებისა და გულისთქმის ძალა“ და „სულის გონიერი ძალა, რომელსაც სჯული „აზრს უწოდებს“⁷.

ადრე მოყვანილ ციტატას, რომელშიც გრიგოლ ნოსელი პლატონური ტერმინებით გადმოგვცემს ქრისტიანულ მოძღვრებას სულის სამნაწილოვანი აგებულების შესახებ, პირდაპირ მოსდევს მნიშვნელოვანი აზრი, რომელზეც ახლა გვსურს შევჩერდეთ: „აქ არის სათნო მოღვაწეობის წარმართვის საშუალებაც და სიბოროტისკენ მიდრეკილთა დაცემაც. ამიტომ, ვინც შესაფერისი წამალი უნდა დაადოს სულის დასნეულებულ ნაწილს, მას მართებს პირველად იმის გარკვევა, რომელ ნაწილში მიიღო ვნებამ გამოკვეთილი სახე და შემდეგ – ვნებულისთვის შესატყვისი წამლის მომზადება, რათა მკურნალის ხელოვნების არცოდნის გამო სულის დაზიანებული ნაწილის ნაცვლად სხვა ნაწილს არ უმკურნალოს“⁸. როგორც ვხედავთ, ნისის სახელოვანი ეპისკოპოსი „სიბოროტისკენ მიდრეკილთა დაცემას“ პირდაპირ უკავშირებს სულის სამნაწილოვან სწავლებას და იგი

6 როცა მათე მახარებელი ამ ცნებას გადმოსცემს, მასთან სიტყვა „შეძლებით“ არ გვხვდება. იქ ვკითხულობთ: „მან უთხრა მას: „შეიყვარე უფალი, ღმერთი შენი, მთელი შენი გულით, მთელი შენი სულით და მთელი შენი გონებით“ (მათ. 22, 37). მამები ამ განსხვავებას ასე ხსნიან: სიტყვაში „შეძლებით“ ჩვენი მოქმედებები აღინიშნება, „გონება“, „სული“ და „გული“ კი სულის ძალებს, ანუ ნაწილებს გულისხმობს. ასე რომ, ორივე მახარებელი სულის სამ ნაწილზე მიუთითებს.

7 PG 123, 628C–629B

8 დიდი სჯულის კანონი, თბილისი, 204, გვ. 271.

„სულის დასნეულებულ ნაწილებს“ ახსენებს. ეს გასაგებია, რადგან თუ უმაღლესი სიკეთე, უპირველესი მცნება ღმერთის სიყვარულია, რაც სულის სამი ძალის ღმერთისკენ მთელი არსებით მიმართვას გულისხმობს, მაშინ ბოროტების, ცოდვის არსი ამ ძალების მიწიერი მიზნებისკენ არამართებული მისწრაფება იქნება. ზუსტად ამ აზრის დასაბუთებას ვხედავთ წმინდა წერილის ორ უაღრესად მნიშვნელოვან ადგილას, რომელშიც აღწერილია, თუ როგორ შეაცდენს ბოროტი ძალა სამოთხეში მყოფ უცოდველ ადამიანს და როგორ ცდილობს სატანა, უდაბნოში აცდუნოს მაცხოვარი. ორივე შემთხვევაში სატანა უცოდველი არსებების წინაშე დგას და ამ უცოდველობის ფონზე ნათლად ვლინდება ბოროტების, ასე ვთქვათ, „ავთენტური“ მანქანება. შესაქმის მესამე თავში ვკითხულობთ, რომ მას შემდეგ, რაც ევამ მაცდურის სიტყვებს დაუჯერა და ცდუნდა, დაინახა, რომ აკრძალული ნაყოფი „კარგი იყო საჭმელად“ და „თვალწარმტაცი და საამური“ – სანახავად. აქ ვხედავთ, რომ ევას სულის აპეტითური ნაწილი აკრძალული ნაყოფისკენ მიიქცა; სულის ტიმოთურმა, ამბიციურმა ნაწილმა მას (ევას) ღმერთთან თავის გატოლება ასურვებინა; სულის გონიერი ძალა კი უკანონოდ, ღმერთის მცნებების გვერდის ავლით შეეცადა კეთილისა და ბოროტის შეცნობას. უდაბნოშიც, ღმერთის გამოცდისას, სატანა უფლის ადამიანური სულის სამი ძალის ცდუნებას ცდილობს. აპეტითურ ნაწილს ქვების პურად ქცევას სთავაზობს, ტიმოთურს – მთელ სამყაროზე გაბატონებას, გონიერს კი – ღმერთის სასწაულებრივი ძალის გამოცდას, ცრუ ცნობისწადილის დაკმაყოფილებას.

„სახელმწიფოს“ X თავში პლატონი სულის გონიერ ნაწილზე საუბრისას მასში ორ უნარს გამოყოფს. პირველით ადამიანი ხილულ სამყაროში არსებულ საგნებს ერთმანეთს ადარებს, „ზომავს, ითვლის და წონის“ მათ, მოვლენებს ლო-

გიკურად აკავშირებს ერთმანეთთან. მეორე უნარს ადამიანი ზენა ჭეშმარიტებათა ფილოსოფიური, მისტიკური ჭვრეტისთვის იყენებს. ეს უნარი აუცილებელია, რათა ადამიანმა *theoria*-ს მიაღწიოს, რაც პლატონური აზრით, საგნების ინტელიგიბელური (მხოლოდ გონების თვალთ საწვდომი) არსის, იდეების ჭვრეტას გულისხმობს. მამების აზრით, გონების ეს უნარი ცოდვით დაცემის შემდეგ მოიწყლა. წმინდა წერილი გვეუბნება, რომ სანამ ადამი შეცოდავდა, მისთვის ბოძებული გონიერი ნათლით მას საგნების არსის ჭვრეტა შეეძლო. სწორედ ამის სიმბოლურ გამოხატულებას ხედავენ მამები ადამის მიერ ცხოველებისთვის სახელის დარქმევის ბიბლიურ სცენაში. როცა წმინდა გრიგოლ ნოსელი „ქებათა ქებისადმი“ მიძღვნილ ჰომილიებსა და „მოსეს ცხოვრებაში“ ადამიანის განღმრთობის სამ საფეხურზე საუბრობს, აღნიშნავს, რომ შუალედურ საფეხურზე მისტიკოსს საგანთა ინტელიგიბელური არსის ჭვრეტის უნარი უბრუნდება. ნორმან რასელი თავის ცნობილ წიგნში – „განღმრთობის მოძღვრება ბერძნულ პატრისტიკულ ტრადიციაში“ – ხაზს უსვამს გარკვეულ შესაბამისობას, რომელიც გრიგოლ ნოსელის მიერ აღწერილ განღმრთობის მეორე საფეხურსა და პლატონულ *theoria*-ს შორის არსებობს⁹.

პლატონის არასწორ სწავლებას სულის მარადიული წინარე არსებობის შესახებ შეცდომით იზიარებდა ჩვენ მიერ უკვე ნახსენები ძალიან ცნობილი ქრისტიანი ავტორი ორიგენე. ალბათ ამის გამოც იყო, რომ ბევრი წმინდა მამა სპეციალურად შეეხო ამ საკითხს და თავისი ავტორიტეტით ერთხმად დაამოწმა ეკლესიის დოგმატური

9 Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, 2006, გვ. 231.

სწავლება სულის ქმნადობის შესახებ, რაც ნიშნავს, რომ ყოველი ახლად დაბადებული ადამიანური სხეულისთვის ღმერთი ახალ სულს ქმნის. მაშინ, როდესაც ეკლესიის ყველა წმინდა მამა ერთნაირად ასწავლის სულის დროში ქმნადობის შესახებ, არსებობს განსხვავება მათ კერძო მოსაზრებებს¹⁰ შორის, რომლებიც ღმერთის მიერ ახალი სულის ქმნის სახეს უკავშირდება. მამათა ერთი ნაწილი ასწავლის, რომ ღმერთი ყოველ ახალ სულს არაფრისაგან – ex nihilo ქმნის. ამ მოსაზრებას „კრეაციონისტული“ ეწოდება. მართლმადიდებელი ეკლესიისგან განსხვავებით, კათოლიკურმა ეკლესიამ ეს სწავლება დოგმატურ ხარისხში აიყვანა¹¹. მეორე მოსაზრების მიხედვით, ღმერთი ყოველ ახალ სულს მშობლების სულებისგან ქმნის, უფრო სწორად, შობს. ეს შეხედულება „ტრადიციონიზმის“ სახელითაა ცნობილი.

პირველ კრეაციონისტულ შეხედულებას ბევრი მამა იზიარებს, მაგალითად, მათ შორისაა: კლიმენტი ალექსანდრიელი, ეფრემ ასური, იოანე ოქროპირი, ამბროსი მედიოლანელი, ნეტარი იერონიმე და ნეტარი ავგუს-

10 მამების კერძო მოსაზრებებს, რომლებიც ეკლესიას დოგმატურ ხარისხში არ აპყავს, თეოლოგუმენები ეწოდებათ და მათი რწმენა აუცილებელი არაა ქრისტიანისთვის. არცთუ ხშირად, თუმცა ზოგიერთ შემთხვევაში მაინც, მამებს ერთმანეთისაგან განსხვავებული მოსაზრებები აქვთ გამოთქმული რწმენასთან დაკავშირებულ კერძო საკითხებთან მიმართებით.

11 კათოლიკურ ეკლესიას ეს სწავლება ყოველდღე მინდა ღვთისმშობლის უბიწო ჩასახვის დოგმატის ლოგიკური დაფუძნებისთვის სჭირდებოდა. მართლმადიდებელი ეკლესიისთვის ამ უცნობი დოგმატის მიხედვით, იესო ქრისტეს მომავალი დამსახურების გამო, ღმერთმა, წინასწარ, დაბადებიდანვე გაათავისუფლა ღვთისმშობელი პირველყოფილი ცოდვის ყოველგვარი შედეგისგან, რაც გულისხმობს, რომ მას მშობლებისგან დაცემული ადამიანური ბუნება არ მიუღია.

12 თუმცა ნეტარ ავგუსტინესთან დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ ის, მისივე თქმით, ხან ერთი შეხედულების მხარეს იყო, ხან მეორისა. პელაგიაელების საწინააღმდეგოდ კამათისას, ბუნებრივია, რომ ის კრეაციონიზმს უჭერდა მხარს, ხოლო პირველყოფილი ცოდვის მისეული კონცეფციის ჩამოყალიბებისას –

ტინე¹². ჩვენ ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ აქ ჩამოთვლილი მამებთან, ავგუსტინეს გარდა, ვერსად ვნახავთ სპეციალურ ხაზგასმას სიტყვისა – „არაფრისგან“ (ex nihilo), იქ წარმოჩენილია სიტყვა „ქმნის“. ამ თვალსაზრისით, კრეაციონიზმის კონცეფცია სრულყოფილადაა ჩამოყალიბებული თომა აკვინელთან და მასთანვე ვპოულობთ თეოლოგიურ არგუმენტს ამ მოსაზრების დასასაბუთებლად. დასავლელი ღვთისმეტყველის თანახმად, რაკი სული მარტივი, ანუ შეუდგენელია, არ შეიძლება შვილის სული მშობლების სულების ნაწილებისგან შედგებოდეს. სიმართლე რომ ითქვას, ეს არგუმენტი არ შეიძლება ტრადიციონიზმის წინააღმდეგ გამოდგეს, რადგან ამ მოსაზრების მომხრე მამები, რომელთა შორის ვხედავთ, მაგალითად, ტერტულიანეს, მაკარი დიდს, ათანასე ალექსანდრიელს, ამტკიცებენ, რომ ახალი სული მშობლების სულის „ნაწილებისგან“ შედგება. ტრადიციონისტული შეხედულებების შესახებ არსებული და ჩვენამდე მოღწეული ყველაზე ძველი ტექსტი ტერტულიანეს შრომაა, რომელიც მან სულის შესახებ დაწერა. აქ ის ამტკიცებს, რომ ახალი სული მშობლების სულებისგან „იშვება“ (De anima. C.27). მაკარი დიდი თავის „სულიერ საუბრებში (კერძოდ, 30, 1) ასწავლის, რომ „ხორციელი მშობლები თავიანთი ბუნებიდან შობენ შვილებს, მათ სხეულსა და სულს“¹³. დოგმატურ სწავლებებაში, რომელიც ათანასე ალექსანდრიელს მიეწერება და რომელსაც მისი დიდი მნიშვნელობის გამო, ხშირად

ტრადიციონიზმს. „ego adhuc inter utrosque ambigo et moveor, aliquando sic, aliquando autem sic“, De genesi ad litteram libri XII, 21, 37. ტრადიციონისტული შეხედულების მომხრე მამების ჩამონათვალი შეიძლება ვნახოთ წიგნში: Хрестоматия по сравнительному богословию, М.: Подворье Свято-Тропцкой Сергиевой Лавры, 2005 г. 630.

13 Хрестоматия по сравнительному богословию, М.: Подворье Свято-Тропцкой Сергиевой Лавры, 2005 г. 689.

ფსალმუნს ურთავენ წინ, ნათქვამია, რომ ქრისტე არის სრულყოფილი კაცი, ადამიანური ხორცისა და სიტყვიერი სულის მქონე, რომლებიც მან დედისგან მიიღო¹⁴. ათანასე ალექსანდრიელი აპოლინარის წინააღმდეგ დაწერილი შრომის I წიგნის V თავში წერს, რომ უფალმა ქალწულისგან მიიღო ყველა ელემენტი, რისგანაც ღმერთმა ადამიანური ბუნება შექმნა¹⁵. ცხადია, აქ სული და სხეული იგულისხმება. იმავე წიგნის იმავე თავში, სხვა ადგილას, ათანასე ალექსანდრიელის მიხედვით, უფალმა ცხადად გვიჩვენა, რომ იგი ადამიანურ ხორცს, სისხლს, ძვლებსა და სულს შემოიკრებდა, რომელიც ქალწულისგან მიიღო¹⁶.

ტრდიციონიზის სასარგებლოდ არაერთი არგუმენტი არსებობს. თუ ჩვენ ჩავთვლით, რომ ღმერთი ყოველ სულს არაფრისგან ქმნის, მაშინ ძალიან ძნელი ასახსნელია, როგორ გადადის შთამომავლობით ადამიანური ბუნების დაცემულობა, რადგან დაცემული ადამიანური ბუნების ფუნდამენტური გამოხატულება ჩვენი სულების თანდაყოლილი ვნებიანობაა. ამ შემთხვევაში ისიც გამოდის, რომ უფალმა ღვთისმშობლისგან მხოლოდ სხეული მიიღო მემკვიდრეობით და არა სული. ბევრი მამა და ლიტურგიკული ტექსტი აცხადებს, რომ ღვთაებრივი განგებულება საუკუნეების, თაობების განმავლობაში ამზადებდა ღვთისმშობელს, როგორც ღმერთის ყოვლადწმინდა ჭურჭელს. განა ამ საიდუმლოების დაკნინება არ გამოვა, თუ ვიფიქრებთ, რომ აქ მხოლოდ წმინდა ქალწულის სხეული იგულისხმება?! ასეთი გაგება ალბათ ასევე დააკნინებს, მხოლოდ ხორციელ განზომილებას დაუტოვებს უფლის კურთხევას, რომ-

14 იქვე.

15 იქვე.

16 იქვე.

ლითაც კაცობრიობას გამრავლების ძალა მიენიჭა. ტრადიციონისტებს თავიანთი პოზიციის სასარგებლოდ ასევე „მეშვიდე დღის“ არგუმენტიც მოჰყავთ, რომელშიც ღმერთი „ისვენებს“ და ჩვენ ვცხოვრობთ, თუმცა ეს არგუმენტი ყველაზე სუსტია, რადგან მეშვიდე დღეს უფალი თვისობრივად ახალ, ახალი ბუნების მქონე რეალობას არ ქმნის. მეშვიდე დღეს უფლის „დასვენება“ მხოლოდ ამ აზრით შეიძლება იქნეს გაგებული, რადგან მშობლებისგან ახალი სხეულის შობაც, რაღაც აზრით, ღვთაებრივი შესაქმის გამოვლინებაა. თავად უფალიც ეუბნება ფარისევლებს: „მამად ჩემი მოაქამომდე იქმს, და მეცა ვიქმ“ (იოან. 5, 17).

მემკვიდრეობის თვალსაზრისით, გვსურს კიდევ ერთ საკითხს შევხებით. ჩვენ ვიცით, რომ ყოველი ქმნილება ერთდროულად შეიცავს მისთვის დამახასიათებელ ბუნებას და ინდივიდუალობას. მაგალითად, არსებობს ხის, ცხენის, ადამიანის ზოგადი ბუნება და არსებობს ამ ბუნებათა კონკრეტული გამოვლინებები: ინდივიდუალური ხე, ცხენი და ადამიანი. ინდივიდი ყველაფერს ბუნებისგან იღებს, მისი ინდივიდუალური თვისებები მემკვიდრეობით მიიღება და გადაიცემა. ამავე დროს, ყველა ინდივიდი სხვებისგან განსხვავებულად, განსხვავებული ინტენსივობით, მანერით ავლენს საერთო ბუნებრივ უნარებსა და თვისებებს.

ცხოველებისა და საგნებისგან განსხვავებით, ადამიანს არა მარტო ბუნება და ინდივიდუალობა აქვს, არამედ პიროვნულობაც. ქრისტიანული დოგმატიკა ინდივიდისა და პიროვნების (ჰიპოსტასი) ცნებებს შორის აუცილებელ განსხვავებას მოითხოვს; ჩვენ ვიცით, რომ ღმერთში სამი ჰიპოსტასი (პიროვნება) არსებობს: მამა, ძე და სულიწმინდა. ამავე დროს, სწორი არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ მამა, ძე და სულიწმინდა სამი ინდივიდია, რადგან ამ შემთხვევაში გამოვა, რომ სამების წევრები განსხვავებულად, ინდივიდუალურად ავლენენ ღვთაებრივ ბუნებას. ასევე ქალკედონის

მსოფლიო კრების დოგმატი აცხადებს, რომ როცა ლოგოსი განკაცდა და სრული ადამიანური ბუნება მიიღო, მას კერძო ადამიანური ჰიპოსტასი არ მიუღია, სამაგიეროდ ცხადია, რომ სამების მეორე პირმა ადამიანური ინდივიდი მიიღო, რადგან ქრისტე კონკრეტულ, ინდივიდუალურ სხეულსა და სულს ფლობდა. ინდივიდი და პიროვნება იმიტომ განსხვავდება ერთმანეთისგან, რომ ინდივიდი მთლიანად ადამიანურ ბუნებას ეკუთვნის, პიროვნება კი არა. ყოველი პიროვნება უნიკალური და განუმეორებელია და რაკი ის ბუნებას არ ეკუთვნის, პიროვნულობის მემკვიდრეობით მიღება შეუძლებელია.

ადამიანის გარდაცვალების შემდეგ მისი უკვდავი სული ან ცათა სასუფეველში მიდის, ან ჯოჯოხეთში. უფლის სასუფეველი სიყვარულის სამეფოა, იქ ისეთი სული ხვდება, რომელმაც მიწიერი ცხოვრებიდანვე ისწავლა ღმერთისა და მოყვასის სიყვარული. ამიტომაც, რომ მამათა თქმით, წმინდა ადამიანები ამ ცხოვრებაშივე ეზიარებიან მარადიულ ნეტარებას. მიწიერი ცხოვრებიდანვე ეცნობა ადამიანი სულის ჯოჯოხეთურ ყოფასაც. სიყვარულის ძალა, რომელიც ღმერთმა ნეტარების მისაღწევად გვიბოძა, თუ მხოლოდ მიწიერ სიამეთაკენ მიიდრიკა, ვნებად იქცევა და როგორც მისი სახელი მიუთითებს, ვნებას, ანუ ტანჯვას ანიჭებს ღმერთზე სასოებას მოკლებულ სულს. ჯოჯოხეთი ვნებიან სულთა სამყოფელია. გარდაცვალების შემდეგ ადამიანური ვნებები წარმოუდგენლად ძლიერდება და ენით აღუწერელ ტკივილებს ანიჭებს სულს. ცხოვრებისეული გამოცდილებიდან ყველამ ვიცით, რომ ვნებას დამონებულ ადამიანს საშინლად აღიზიანებს და კიდევ უფრო მეტად აბოროტებს ყველაფერი, რაც მის არასწორ ცხოვრებაზე მიუთითებს. სწორედ ამიტომ ეძლევა ჯოჯოხეთში ტანჯულ სულებს ღვთისგან შორს ყოფნის განცდა, რაც მათ მდგომარეობას უიმედობის სიმწარეს მატებს. სიტყვები – „ღვთისგან შორს ყოფნა“, ცხადია, მხოლოდ მორალური აზრით შეიძლება გამოიყენებოდეს, რადგან შეუძლებელია, რომ ზესივრცული

და, აქედან გამომდინარე, ყოვლის მომცველი და ყველგან მყოფი უფალი სადმე არ იყოს. წმინდა წერილიც არსად ამბობს, რომ ღმერთმა სპეციალურად შექმნა მისგანვე მიტოვებული ადგილი, სადაც სულები დაიტანჯებიან. ჯოჯოხეთი სულიერი მდგომარეობაა, რომლითაც უფლის სიყვარულის უნარს მოკლებული სულები იტანჯებიან.

სტატიის ბოლოს, დასკვნის სახით გვსურს შევნიშნოთ, რომ წმინდა წერილის სულს საიქიო ცხოვრებაზე მხოლოდ ისეთი წარმოდგენა უთავსდება, რომელიც საეკლესიო გადმოცემით მოგვეცა. სწორედ ამიტომაც, რომ მეტემფსიქოზის მოძღვრება მკაცრად იყო დაგმოხილი ეკლესიის მამების მიერ, როგორც შეუსაბამო არა მარტო წმინდა წერილთან, არამედ თვით საღ აზრთანაც კი. წმინდა წერილი არაორაზროვნად ასწავლის, რომ ადამიანი ერთხელ ცხოვრობს დედამიწაზე, რომ იგი თავისუფალი არსებაა და მისი მიწიერი ყოფის მორალურ არსს თავადვე განსაზღვრავს და არა უკვე დავიწყებული, დაბადებამდე ჩადენილი საქმეები. მიწაზე ცხოვრებისას ადამიანი მოწოდებულია და შეუძლია მთელი არსებით შეიყვაროს ღმერთი და მოყვასი, გულწრფელად ემსახუროს მათ და საკუთარი ცოდვები მოინანიოს. ამ შესაძლებლობათა კეთილად გამოყენების შემთხვევაში მისი სული ცათა სასუფეველში ხვდება და იქ მარადიულ ნეტარებას განიცდის სხვა წმინდანებთან ერთად, მოუნანიებელი ცოდვილის სული კი სხვა ცოდვილებთან ერთად იტანჯება ჯოჯოხეთში. წმინდა წერილი გამორიცხავს და საღი აზრი უარყოფს შესაძლებლობას, რომ ადამიანი გონებასა და თავისუფალ ნებას მოკლებულ ცხოველად გადაიქცეს, რადგან მასზე აღბეჭდილი ღვთის ხატების გამოვლინებები - უკვდავი სული, გონება, თავისუფალი ნება და სინდისი - არ შეიძლება აღმოიფხვრას, მთლიანად დაიკარგოს. ასევე გაუმართლებელია, რომ გონიერი, თავისუფალი არსება იმ ცოდვების გამო ისჯებოდეს, რომელიც წინა ცხოვრებაში ჩაიდინა და რომელთა შესახებ აღარაფერი ახსოვს.

ფენომენოლოგიისა და ექსისტენციალიზმის იდეები და XX საუკუნის კათოლიკური ფილოსოფია

ზურაბ ეკალაძე

კათოლიციზმისთვის დამახასიათებელ განმარტებულ მემორაობას მთელი თავისი ხანგრძლივი ისტორიის განმავლობაში არა მარტო ტრადიციული ქრისტიანული ფილოსოფია და თეოლოგია კვებავდა, არამედ იგი ხშირად მდიდრდებოდა მისი თანადროული იდეალისტური (ზოგჯერ არარელიგიური) ფილოსოფიური იდეებითაც; ეს კათოლიკურ ეკლესიას საშუალებას აძლევდა, თავისებური ინტერპრეტაციით აეხსნა ახალი ისტორიული პროცესები, კულტურის ახალი მოვლენები და გაერკვია მათდამი თავისი დამოკიდებულება. მეოცე საუკუნეში ამგვარ ფილოსოფიურ

მიმდინარეობებად ფენომენოლოგია და, გარკვეულწილად, მისი გავლენით წარმოშობილი ექსისტენციალური ფილოსოფია გვეკლინება, რომელთაც ყველაზე მეტი გავლენა მოახდინეს თანამედროვე კათოლიკურ (ასევე პროტესტანტულ) ფილოსოფიასა და, შესაბამისად, თეოლოგიაზეც. ყოველივე ამის მიზეზი კი ის იყო, რომ ბევრ კათოლიკე თეოლოგს არ აკმაყოფილებდა კათოლიკური დოგმატიკის ის ტენდენცია, რომელიც რწმენის საკითხში აქცენტს უპირატესად ღვთაებრივ ასპექტზე აკეთებდა, ნაკლებ მნიშვნელობას ანიჭებდა ადამიანურ მომენტს, წარმოაჩენდა ღმრთაებრივის ობიექტურობას, ტრანსცენდენტურობასა და აბსოლუტურობას და ჯეროვანი ყურადღების გარეშე ტოვებდა რწმენის სუბიექტურობას, იმანენტურობასა და ადამიანურობას. ამიტომაც მოსაძებნი იყო იმგვარი ახსნა რელიგიური რწმენისა, რომელიც მის წყაროდ არა იმდენად არაადამიანურ, ე. ი. ღვთაებრივ ობიექტურობას ჩათვლიდა, რამდენადაც მორწმუნის ინდივიდუალურ სუბიექტურობას, მისი პიროვნული ყოფიერების იდუმალებას.

სწორედ პიროვნების სუბიექტურობის პრობლემატიკა იყო ფენომენოლოგიური და ექსისტენციალური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა კვლევის უმთავრესი საკითხი. ფენომენოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური მიმდინარეობის, მამამთავარმა ედმუნდ ჰუსერლმა (1859-1938 წწ.) თავისი ფილოსოფია ცნობიერების იმ ფენომენტთა შესწავლისაკენ წარმართა, რომელიც ჭეშმარიტად ცხადი იყო: ცნობიერების ინტენციონალურობის, სუბიექტურობის ტრანსცენდენტალურობის ანალიზი. კვლევის დროს ჰუსერლი ფენომენოლოგიური რედუქციის, ანუ „ეპოხეს“ მეთოდით ხელმძღვანელობდა, რაც ცნობიერების ყოველგვარი ნატურალურ-საგნობრივი მიზანდასახულობის, სააზროვნო ფორმებისა და ფსიქოლოგიურ-სოციალური მა-

ხასიათებლისგან თანდათანობით ეტაპობრივ განწყმენდას გულისხმობს. კათოლიკე ავტორთა ყურადღება უმთავრესად არსის უშუალო განჭვრეტის ფენომენოლოგიურმა მეთოდმა მიიპყრო, რაც თეოლოგიაში მეთოდოლოგიური ძიებების შესაძლებლობას იძლეოდა.

ე. ჰუსერლის ფენომენოლოგიური დებულება ცნობიერების აქტების ობიექტისკენ მიმართულების (ინტენციონალურობის) თავდაპირველობის, ყოფიერებისგან ცნობიერების განუყოფლობის შესახებ, ექსისტენციალიზმში იმგვარ შეხედულებად ტრანსფორმირდება, რომლის მიხედვითაც ადამიანი ყოფიერებას აღიქვამს, როგორც ადამიანის „მე“-სა და სამყაროს, სუბიექტისა და ობიექტის განუყოფელი ერთიანობის განცდაში არსებულ უშუალო მოცემულობას. აქედან გამომდინარეობს ექსისტენციალისტების კრიტიკული დამოკიდებულება ინტელექტუალური, სპეკულაციური ფილოსოფიისა და მეცნიერული შემეცნებისადმი, რომელიც სუბიექტს ობიექტისაგან აცალკევებს. ყოფიერების საზრისი, ექსისტენციალისტთა აზრით, არ შეიმეცნება უპიროვნო რაციონალური ცოდნის კატეგორიებით, მასში წვდომა მხოლოდ პიროვნული გამოცდილების (ცდის) ინტუიციური გზითაა შესაძლებელი. ამიტომაც ყოფიერება, მისი ღრმა მნიშვნელობით, ადამიანისათვის მისაწვდომია მხოლოდ როგორც ადამიანის პიროვნული ყოფიერება, როგორც მისი ინდივიდუალური, დროებითი ექსისტენცია, „სამყაროში ყოფიერება“, „მუნყოფიერება“ (Dasein), რომლის სტრუქტურისა და ფუნდამენტური პირობების ანალიზი მათ ფილოსოფიის ჭეშმარიტ დანიშნულებად მიაჩნიათ. ექსისტენციალიზმის ეს იდეები, პირდაპირ თუ ირიბად, პასუხობდა კათოლიკე მოდერნისტების ძიებებს, რის გამოც მათ ნააზრევში გაძლიერდა იმანენტური და ანთროპოლოგიური ტენდენციები, რამაც კათოლიკე მოაზროვნეებს ინტელექტუალური სა-

შუალეების ფართო არჩევანი მისცა თანამედროვე კულტურასთან დიალოგისათვის.

ფენომენოლოგია და კათოლიკური ფილოსოფია

თავად ე. ჰუსერლი რელიგიურ საკითხებს სპეციალურად არ იკვლევდა. იგი მთელი თავისი სიცოცხლის განმავლობაში განზე იდგა რელიგიათმცოდნეობისა და რელიგიური ფილოსოფიის მიერ წამოყენებული საკითხებისაგან. თავისი მოღვაწეობის დასაწყისში იგი კლასიკური რაციონალიზმისათვის დამახასიათებელ პრობლემას – მკაცრი მეცნიერულობის პრინციპებსა და პირობებს არკვევდა. მისი მიზანი – „წმინდა მეცნიერების“ შექმნა – ჭეშმარიტი ცოდნის აბსოლუტური საფუძვლების გამოვლენა და ამით იმ კრიტერიუმების ჩვენება იყო, რომელთა საშუალებითაც შესაძლებელი იქნებოდა ჭეშმარიტი ცოდნის მოჩვენებითისაგან, ბრმა რწმენისა და რაციონალურად დაუსაბუთებელი მოსაზრებისაგან, მისტიკისაგან განსხვავება. ერთი შეხედვით, ე. ჰუსერლის განზრახვა სულ სხვა მიზანს ისახავდა, ირაციონალიზმისა და სუბიექტივიზმისაგან სრულიად განსხვავებულს, მაგრამ ფენომენოლოგიის განვითარებამ აჩვენა, რომ მისი პოზიტიური პროგრამა საპირისპირო ტენდენციასაც შეიცავდა. ფენომენოლოგიაში არსებული რაციონალიზმისა და ესენციალიზმის გვერდით თანდათანობით ირაციონალისტური ტენდენციაც გამოიკვეთა, ამან კი მეცნიერების დაფუძნების საკითხის მსოფლმხედველობრივ, ეთიკურ და ანთროპოლოგიურ საკითხებთან თანხვედრა გამოიწვია და ჭეშმარიტი ცოდნის მკაცრი განზრახვა ჭეშმარიტების განცდის აღწერის მცდელობად იქცა.

ფენომენოლოგიაში ირაციონალისტური მხარე უშუალო შემეცნების, ცნობიერების ინტენციონალურობის, „სასიცოცხლო სამყაროსა“ და „პირველადი სიცხადების“ კონცეფციებში ცნაურდება, რომელნიც ყველაზე მეტად გამოიყენება კათოლიკე ფილოსოფოსთა მიერ თავიანთი რელიგიური შეხედულებების მოდერნიზაციის დროს.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ფენომენოლოგიური მეთოდის არსებითი მეთოდი „ფენომენოლოგიური რედუქციის“, ანუ „ფენომენოლოგიური ეპოხეს“ პროცედურაა, რომელიც მოითხოვს წანამძღვრების არქონას, საკვლევე ობიექტის ბუნებასთან დაკავშირებული წინასწარი შეხედულებებისა და მსჯელობების უარყოფას¹. ამ მოთხოვნის თანახმად, ობიექტის კვლევის პროცესში მკვლევრის მხედველობის ველიდან ელიმინირებულ უნდა იქნეს ყოველგვარი კულტურულ-ისტორიული და ფსიქოლოგიური პირობა ობიექტის სუბიექტისადმი „მოცემულობისა“, ობიექტის წვდომა უნდა მოხდეს მისი არსის „წმინდა განჭვრეტის“ გზით. ამ მეთოდით ხელმძღვანელობენ ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის მიმდევრები, როდესაც რელიგიას იკვლევენ. ე. ჰუსერლის გარდა, მათ რიცხვს ეკუთვნიან ი. ჰერინგი, ა. რაინახი, კ. სტავენჰაგენი, ვ. კრისტენსენი, ლ. ვან ბრედა, რ. პეტაცონი, მ. შელერი და სხვ. მათ არ აინტერესებთ რელიგიის სოციალური მხარე, მისი ისტორიული განვითარება, ფსიქოლოგიური მომენტები, ამა თუ იმ კონფესიის თავისებურებანი. მათი აზრით, რელიგიური მოვლენების შინაარსი გაგებულ და ახსნილი უნდა იყოს მხოლოდ ფენომენოლოგიური ანალიზის გზით. ამგვარი

1 Husserl E. Ideen zu einer reinen Phanomenologie und Phanomenologische Philosophie. Halle 1913.

ანალიზი რელიგიური მოვლენის „შინაგანი ცდისადმი“ უწინამძღვრო მიდგომას, მისი არსის ინტუციურ განჭვრეტას გულისხმობს, რაც საშუალებას მოგვცემს, ნათელვყოთ ამ მოვლენათა აუცილებელი, საყოველთაო, მდგრადი ხასიათი, ფუნდამენტური სტრუქტურა მათი ერთობისა. ცნობილი იტალიელი ფენომენოლოგის რ. პენატონის აზრით, მხოლოდ და მხოლოდ სტრუქტურას შეუძლია განგვიცხადოს რელიგიური მოვლენის მნიშვნელობა დროსა და სივრცეში მისი მყოფობისა და რაიმე კულტურული გარემოსადმი მისი მიკუთვნებულობის მიუხედავად.

დგანან რა ანტიფსიქოლოგიზმის პოზიციაზე, ფენომენოლოგები ცნობიერების ანალიზის დროს მის აქტებს გამოყოფენ ამ აქტების ობიექტებისაგან. ამის შესაბამისად, რელიგიური ცნობიერების კვლევისას ამ უკანასკნელის აქტების ობიექტებს განასხვავებენ თვით აქტებისგან. აქედან გამომდინარეობს დასკვნა, რომ რელიგიური გამოცდილების ობიექტები მხოლოდ ცნობიერების მდგომარეობებს არ წარმოადგენენ, რწმენა არ შეიძლება აიხსნას სუბიექტური განცდის ფარგლებში, მაგრამ რწმენის ობიექტები მაინც არ ითვლება ცნობიერებისადმი გარეშე რეალობებად. ფენომენოლოგები თვლიან, რომ რწმენის აქტის ინტენციონალური (ცნობიერების მიზანმიმართული) ხასიათი იმ დასკვნის საფუძველს იძლევა, რომლის მიხედვითაც ამ აქტში ცნაურდება, როგორც ტრანსცენდენტური (სამყაროსადმი მიღმიერი), მაგრამ, იმავდროულად, არა როგორც ობიექტური, მორწმუნის ცნობიერებისაგან გაუცხოებული ყოფიერება, რომელსაც დაკარგული აქვს ხატებათა სახით წარმოდგენილი ყოველგვარი ატრიბუტი, თუმცა იგი კვლავ აგრძელებს ყოფნას, როგორც რეალობა. ფსიქოლოგიურად განუცდელი ღვთის ცოდნა მაინც ცნობიერების იმანენტური (ტრანსცენდენტურის საპირისპირო) არის, იგი არაა

დაკავშირებული ემპირიულთან, ცდისეულთან და არასახეობრივი, არაობიექტური ხასიათისაა, ის შეიძლება აღიწეროს, როგორც სიწმინდის (და ა. შ.) განცდა. ღმერთი, როგორც რწმენის ობიექტი, ფსიქოლოგიური ცდიდან გამომდინარე დასკვნის გზით კი არ იქმნება, ცნობიერების შემოქმედება კი არ არის, არამედ აუცილებელი ობიექტია, ცნობიერების აქტის კორელატია (ე. ი. ცნობიერების აქტის შესაბამისია, თანამდევია).

ღმერთის გაგების, წვდომის, შეცნობის უნარის ამგვარი ინტერპრეტაციის თეორიულ წანამძღვრებს შეიცავს ე. ჰუსერლის ფილოსოფია. წმინდა ცნობიერების ნაკადის სტრუქტურის კვლევის დროს იგი ვარაუდობდა, რომ ფენომენოლოგიურად გამოვლენილი რელიგიურობიექტები (ანუ მათი ნოემატიკა - აზრისმიერი შინაარსი), ტრანსცენდენტული „მე“-ს, ანუ აბსოლუტური სუბიექტურობის უღრმეს არსშია ფესვგადგმული. ამ წანამძღვრის საფუძველზე მოგვიანო ხანის ფენომენოლოგიამ განავითარა აზრი, რომლის თანახმადაც, ადამიანის მიერ ღმერთის წვდომა ყოფიერებაში თავისი „ინერციის“ ბუნებრივი გამოცდილების გზითაა შესაძლებელი, რაც აბსოლუტის საიდუმლოებისადმი ადამიანის გახსნილობას ცხადყოფს და საშუალებას აძლევს მას, გააცნობიეროს საკუთარი სასრულობა, დროულობა და შეზღუდულობა, აგრეთვე ის ფაქტი, რომ ადამიანური ექსისტენცია ფარდობითია და ამიტომაც აუცილებლად გულისხმობს აბსოლუტურ ყოფიერებას, ღმერთს.

კათოლიკური ფილოსოფიის მოდერნიზაციაზე ყველაზე დიდი გავლენა ე. ჰუსერლის ცნობილმა მიმდევარმა, მაქს შელერმა (1874-1928 წწ.) მოახდინა. შელერის ფილოსოფია არ შეიძლება მთლად კათოლიკურად ჩაითვალოს. მის რთულ შემოქმედებით ბიოგრაფიაში საკუთრივ კათოლიკურ პერიოდს შედარებით მცირე ადგილი უჭირავს. ყოფილი

კანტიანელი შელერი შემდგომში ჰუსერლის გავლენით ფენომენოლოგიის, ანთროპოლოგიისა და აქსიოლოგიის საკითხებს იკვლევდა. 1914 წელს მან კათოლიკობა მიიღო (მანამდე კი პროტესტანტი იყო) და ინტენსიური მუშაობა დაიწყო კათოლიკური რელიგიური მსოფლმხედველობის ფენომენოლოგიური მეთოდით რეფორმირებისათვის. ამ პერიოდის მისი მთავარი შრომაა: „ადამიანში მარადისობის შესახებ“ (vom ewigen menschen). თუმცა 1922 წელს მან გაწყვიტა კავშირი კათოლიციზმთან და იმედგაცრუებული დარჩა, ვინაიდან დარწმუნდა, რომ კათოლიკური დოგმატიკა განუყრელადაა დაკავშირებული თომისტურ მეტაფიზიკასთან. მისი აზრით, ცდებოდნენ მოდერნიზმის ის წარმომადგენლები, რომელთაც კათოლიციზმის სქოლასტიკისაგან გამიჯვნის იმედი ჰქონდათ. თავადაც დარწმუნებული იყო, რომ კათოლიკური ეკლესიის ავტორიტარული ორგანიზაცია ადამიანთა ზნეობრივ და სულიერ სრულყოფილებას უშლიდა ხელს. კათოლიკური მსოფლმხედველობის ბევრი მხარე შელერისთვის მიუღებელი იყო თეოლოგიის მრავალ საკითხში, იგი პროტესტანტიზმისაკენ იხრებოდა. მიუხედავად ამისა, როგორც მკვლევრები აღნიშნავენ, უდავოა მისი იდეების უზარმაზარი ზემოქმედება თანამედროვე კათოლიკური ფილოსოფიის სხვადასხვა მიმდინარეობაზე, რომელთაც ეყრდნობიან არა მარტო ფენომენოლოგიის მიმდევრები კათოლიციზმში (დ. ფონ ჰილდებრადნი, ე. შტაინი), არამედ კათოლიკე პერსონალისტები (მ. ნედონსელი, ე. მუნიე და რელიგიური ექსისტენციალისტები (გ. მარსელი).

კათოლიციზმით გატაცების პერიოდში მ. შელერი დარწმუნებული იყო, რომ ყველა არსებული ფილოსოფიური თეორიიდან რელიგიური მსოფლმხედველობის, როგორც „ბუნებითი თეოლოგიის“ დაფუძნებისათვის ყველაზე საუ-

კეთესო ფენომენოლოგია იყო, რომელსაც იგი ავგუსტინეს ტრადიციას უკავშირებდა და თომისტური სქოლასტიკის საპირისპიროდ იყენებდა ანთროპოლოგიური მოვლენების და, მათ შორის, რელიგიური კვლევისათვის. ყველაზე შესაფერის მეთოდად მ. შელერს ფენომენოლოგიური მეთოდი მიაჩნდა, რომელიც მოვლენის არსის უშუალო ჭვრეტის შესაძლებლობას იძლევა. იგი ვარაუდობდა, რომ ამ მეთოდის მოთხოვნილებანი ავგუსტინეს თვალსაზრისს ენათესავება, რომლის თანახმადაც, ზეგრძობადი არსი უშუალოდ, ინტუიციურად შეიმეცნება და არა აზროვნებით. მ. შელერი ამტკიცებდა, რომ რწმენის ობიექტი - ღმერთი - შეიმეცნება არა კონცეპტუალური სიმბოლური აზროვნებითა და ლოგიკური დასკვნებით, არამედ რელიგიური გამოცდილებით, რელიგიური აქტის გზით. აზროვნებას, რომელიც ბუნების ობიექტთა ცოდნას ემყარება, ღმერთი შეუძლია გაიგოს და ახსნას, როგორც სამყაროს მიზეზი, როგორც ყოფიერების საფუძველი, როგორც სხვა ობიექტთა შორის მყოფი ობიექტი, მაგრამ მას ღმერთის, ვითარცა სულიერი პიროვნების, გაგების ძალა არ შესწევს, ღვთაებრივი არსი მხოლოდ რელიგიურ აქტში განიჭვრიტება და განიცდება. რელიგიური გამოცდილება განსაკუთრებული, ადამიანისათვის თვისობრივი გამოცდილებაა, რომელიც განსხვავდება რაციონალური ცოდნის, ესთეტიკური განცდი-სა და მორალური შეფასებისაგან.

რელიგიური აქტის სტრუქტურის ანალიზისას მ. შელერი აღნიშნავდა, რომ ეს აქტი, ისევე როგორც ცნობიერების ყოველგვარი აქტი, ინტენციონალურია, თავის კორელატად საგანს გულისხმობს და ერთგვარ „პირველსაწყის მატერიაზე“ მიუთითებს. რამდენადაც რელიგიური აქტი არ შეესაბამება არც ბუნებრივ და არც კულტურულ რეალობას, მისი ინტენციის საგანი შეიძლება მხოლოდ სამყაროსადმი

ტრანსცენდენტური, ანუ ღვთაებრივი იყოს. მაგრამ რელიგიური აქტის ლოგიკის ფენომენოლოგიური ახსნა თვით რელიგიის ობიექტის ცოდნას არ იძლევა. ამ ცოდნას ცნობიერება გამოცხადებით იღებს, რელიგიური აქტის ლოგიკა კი მხოლოდ იმ გზებსა და საშუალებას გვიჩვენებს, რითაც რელიგიური ცნობიერება გამოცხადების ნათლის მისაღებად ემზადება. მაგრამ მაშინაც კი, როდესაც ჩვენ ამ ნორმებს მივდევთ, მათ მხოლოდ გამოცხადების ზღურბლამდე მიყვართ და არა ღმერთის რაიმენაირ სპონტანურ შეცნობამდე. ამგვარად, მ. შელერის კონცეფციის თანახმად, რელიგიური აქტი რეცეპციულია და არა სპონტანური და მისი ობიექტი გამოცხადებით გვეძლევა.

ფენომენოლოგიური მიმართულების კათოლიკურ ფილოსოფიაზე მნიშვნელოვანი გავლენა მ. შელერის სხვა დებულებებმაც მოახდინა, კერძოდ, პიროვნებისა და ღირებულებების მისეულმა გაგებამ. აგრძელებდა რა ავგუსტინესა და ბ. პასკალის ტრადიციებს, მ. შელერი პიროვნების აქტუალისტურ თეორიას ავითარებდა. იგი უარყოფდა პიროვნების თომისტურ სუბსტანციონალისტურ კონცეფციას და თვლიდა, რომ ადამიანი, როგორც პიროვნება, სულიერი ბუნების მქონე ინდივიდუალური სუბსტანცია, გონებისა და ნების მოქმედების უცვლელი წყარო კი არ არის, არამედ თვით ეს მოქმედება, ინდივიდის მიერ „განცდათა ერთობლიობის“ გაცნობიერებაა. ეს აქტები განსხვავდება ერთმანეთისაგან, მათ არ გააჩნია არავითარი სუბსტანციური საფუძველი, მაგრამ ერთ მთლიანობას წარმოადგენს. ყოველ ცალკეულ ქმედებაში, აქტში, მოცემულია მთელი პიროვნება და ყოველი მათგანის მეოხებით იგი ვარირებას განიცდის, თუმცა მისი არსი არ ქრება რომელიმე აქტის დროს და არ იცვლება დროის მდინარეებისას რაიმე სხვა საგნის მსგავსად. პიროვნების ამგვარი აქტუალისტური გაგება ორიგინალური

არ არის. თავის დროზე ანალოგიური იდეები გამოთქვეს გ. ლაიბნიცმა, ი. ფიხტემ და ვ. ვუნდტმა, მაგრამ კათოლიციზმში, რომელშიც XX ს-ში თომიზმი დომინირებდა, მ. შელერის იდეებმა ერთგვარი სიახლე შეიტანა. აქტუალისტური გაგება პიროვნებისა არა მარტო ნეოთომისტურ-სუბსტანციონალისტური გაგებისგან განსხვავდება, არამედ კათოლიკური მსოფლმხედველობის ზოგიერთი სხვა დებულებისგანაც, რომლებშიც ადამიანური ყოფიერების უცვლელობაა წარმოჩენილი. მ. შელერს მიაჩნდა, რომ კათოლიკურ ანთროპოლოგიაზე გადამეტებული გავლენა მოახდინა ძველი ბერძნული ფილოსოფიის რაციონალიზმმა, რის გამოც კათოლიციზმმა ზურგი აქცია ქრისტიანობის საწყისებს, რომელნიც ადამიანებს არა ესენციალურად, არამედ ექსისტენციალურად, აქტუალურად წარმოაჩენდა.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ჩვენი აზრით, მ. შელერმა თავიდან ვერ აიცილა პიროვნების აქტუალისტური კონცეფციისათვის ნიშანდობლივი სირთულეები და წინააღმდეგობანი, კერძოდ, როცა ის ამტკიცებს, რომ პიროვნება ცალკეული აქტის დროს არ ქრება, რომ პიროვნება არ არის აქტების ერთობლიობა და მათი მონაცვლეობა, იმავდროულად აცხადებს, რომ პიროვნებას მუდმივი სუბსტრატი არ გააჩნია, რის გამოც მ. შელერი ახსნას ვერ უძებნის იმ ფაქტს, თუ რას წარმოადგენს „ნაშთი“, რაც პიროვნების ცვალებად აქტებში მის ერთიანობასა და იგივეობრიობას უზრუნველყოფს. ზოგჯერ იგი წერდა, რომ უცვლელი არსის აღიარების თეორიული აუცილებლობა არ არსებობს, რომელიც უზრუნველყოფდა „ინდივიდუალური პიროვნების იგივეობას“. მ. შელერის აზრით, პიროვნება ზედროულია, თუმცა მისი აქტები დროულობით ხასიათდება. მაგრამ იგი საწინააღმდეგოსაც ამტკიცებდა, კერძოდ, იმას, რომ პიროვნება „აქტ-სუბსტანციას“ წარმოადგენს,

ხოლო მისი სტრუქტურის მუდმივი, უცვლელი „ნაშთი“ – სინანულია (მონანიება). მაგრამ ეს ვერ ამართლებს შელერისეული კონცეფციის წინააღმდეგობრიობასა და ცალმხრივობას, ვინაიდან მონანიებაც პიროვნების ერთ-ერთი, თუმცა განსაკუთრებული სულიერი აქტია, რომელიც სხვა აქტების მსგავსად განიცდის ცვალებადობას, ამიტომაც მონანიების განცდა არ იძლევა საშუალებას, დამაჯერებლად ახსნას პიროვნების სულიერი ცხოვრების იგივეობის საკითხი. მაგრამ, მეორე მხრივ, მონანიების, როგორც პიროვნების იგივეობის საფუძვლად აღიარებით, მ. შელერი ადამიანის სულიერ ცხოვრებას ქრისტიანული მორალის კატეგორიებით განსაზღვრავს. ცნობიერების სხვა აქტების ნაკადთა შორის მონანიების მნიშვნელობა იმაში მდგომარეობს, რომ იგი სპობს აწმყოსა და მომავალზე წარსულში ჩადენილი დანაშაულის მადეტერმინირებელ ზემოქმედებას და მას პიროვნების სრულყოფისა და სულიერი აღორძინების წყაროდ აქცევს. ეს სულიერი აღორძინება მოთხოვნილებიდან კი არ წარმოიშობა, არამედ თავისუფალი თვითგამორკვევის ძალმოსილებიდან, ღირებულებებისადმი თავისუფალი მისწრაფებიდან. მ. შელერი თვლის, რომ შემოქმედებით ძალას ფლობს არა აუცილებლობა, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ თავისუფლება.

მ. შელერის აზრით, მონანიებაში ინდივიდუალური ზნეობრივი აღორძინების ძალა დევს. გარდა ამისა, იგი საზოგადოებრივი, ისტორიული ფაქტორი და კაცობრიობის სულიერი აღორძინების წყაროცაა. „არა უტოპია, არამედ მონანიებაა ყველაზე რევოლუციური“ – წერდა მ. შელერი²

2 Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. Bern 1954, p. 50.

და ამტკიცებდა, რომ მხოლოდ ქრისტიანობას ძალუძს სულიერად მოამზადოს ადამიანები მონანიებისთვის, მხოლოდ ქრისტიანული მონანიებაა წყარო კაცობრიობის სულიერი აღორძინებისა. მონანიება სულიერად წმენდს ადამიანს და სულიერ აღორძინებათა ინტუიციური ჭვრეტისათვის ამზადებს მას. მონანიების უნარი, მ. შელერის აზრით, არ არის ადამიანის სულის ისტორიული, სოციალური ფენომენი, რომელშიც ადამიანის მსხნელი მოქმედების შესაძლებლობაა დაფარული.

შინაგანი წინააღმდეგობის მიუხედავად, პიროვნების აქტუალისტური კონცეფცია მ. შელერის ღირებულებათა თეორიისა და პერსონალისტური ეთიკის ერთ-ერთი წინამძღვარია. ამ თეორიის პრინციპების თანახმად, პიროვნება თავისი სულიერი მოღვაწეობის აქტებით უნივერსალური ღირებულებებისაკენ ისწრაფვის, ეს მისწრაფება კი პიროვნების ყოფიერების არა რაიმე ატრიბუტი, არამედ მისი ფუნდამენტური საშუალებაა, რომელშიც ადამიანი ვითარცა პიროვნება ვლინდება. ღირებულებითი მსჯელობანი და დასკვნები სავსებით დამოუკიდებელია როგორც ფსიქიკური მიზეზების, ისე კონკრეტული ისტორიული პირობებისაგან და თვითმყოფად რელიგიურ აქტებს წარმოადგენს.

მ. შელერი კანტის შემდგომი გერმანული ფილოსოფიის ტრადიციის კვალად (ა. შოპენჰაუერი, ფ. ნიცშე), პიროვნების სულიერი ცხოვრების სხვა კომპონენტთა შორის გადამწყვეტ მნიშვნელობას ემოციას ანიჭებს. ამ ტრადიციის დებულების ფენომენოლოგიური თვალთახედვის განხილვისას მ. შელერი ასაბუთებდა, რომ გრძნობა ცნობიერების მხოლოდ სუბიექტური მდგომარეობა არ არის, რომ მას აქვს ობიექტური რეფერენტებიც, ანუ გრძნობას, როგორც ღირებულებათა და შემეცნებელ აქტთა გამოცდილებას, აქვს

ინტენციონალურობა, საიდანაც გამომდინარობს, რომ იგი კორელატების სახით გარკვეულ ობიექტებსაც გულისხმობს. ამგვარმა მსჯელობამ მ. შელერი იმ დასკვნამდე მიიყვანა, რომლის მიხედვითაც აპრიორული გონების კანტიესული კონცეპტის გვერდით აპრიორული ემოციური ცხოვრების არსებობაც შესაძლებლად ითვლება და მას საფუძველი ცნობიერების ინტენციონალურობაში აქვს. შესაძლო ობიექტისადმი უპირველესად და სპონტანურად მსწრაფველ სულიერ ძალებად მ. შელერს სიყვარული და სიძულვილი მიაჩნდა. ამასთან, ამ გრძნობებს იგი განმარტავდა როგორც ყოველგვარი მისწრაფებისა და შემეცნების აპრიორულ ფორმებს. „სიყვარულისა და სიძულვილის აპრიორულობა ნებისმიერი აპრიორიზმის უკანასკნელი და ამიტომაც, ზოგადი საფუძველია; და ეს ხდება როგორც ყოფიერების აპრიორული შემეცნებისას, ისე ნების აპრიორული სწრაფვისას“³.

აზრი სიყვარულის, როგორც ადამიანის სულიერი მოღვაწეობის წყაროს თაობაზე ქრისტიანული ფილოსოფიის სხვადასხვა მიმდინარეობაში განსხვავებული სახით გვხვდება. თომიზმი, ისევე როგორც ძველი ბერძნული ფილოსოფია, სიყვარულის აქსიოლოგიურ პირველობას წამოწევს წინა პლანზე და ამტკიცებს, რომ სიყვარულის ძალა და სიღრმე სიყვარულის ობიექტის ღირებულებებზეა დამოკიდებული და რაც უფრო უკეთესი და ამაღლებულია ეს ობიექტი, მით უფრო ძლიერ სიყვარულს იწვევს ის. მ. შელერის კონცეფციის მიხედვით კი სიყვარულში სუბიექტის სპონტანური აქტივობაა საწყისი. სიყვარული ქმნის ღირებულებებს. „სიყვა-

3 Scheler M. *Vesen und Formen der Sympathie*. Bern 1954, p. 187.

რული მოძრაობს, რომელსაც ყოველი კონკრეტული, ინდივიდუალური, ღირებულებების მქონე საგანი იდეალური განსაზღვრების უმაღლეს საფეხურზე აჰყავს“, – წერს მ. შელერი⁴. ამის საპირისპიროდ, სიძულვილი არის ძალა, რომელსაც უმაღლესიდან უდაბლეს მდგომარეობაში გადაჰყავს ღირებულებები. ამ მოსაზრების თანახმად, სიყვარულის წყარო სულიერი სიმდიდრეა და არა სიღატაკე, ნაკლებლოვანება და ადამიანური მოთხოვნილება.

სიყვარულის ამგვარი გაგება ქრისტიანულ ხედვას შეესაბამება, რომელიც მოკეთისა და მტრის თანაბარ სიყვარულს ქადაგებს. ბევრი სხვა ქრისტიანი ფილოსოფოსის კვალად, მ. შელერიც იმგვარ თვალსაზრისს აყალიბებს, რომლის მიხედვითაც ჭეშმარიტი სიყვარული არაა დამოკიდებული სიყვარულის ობიექტის ღირსებაუღირსობაზე; იგი არა ეროსია, მებრძოლი სიყვარული, არამედ აღაპე, მბოძებელი სიყვარული. სიყვარულის ძალასა და სიღრმეზეა დამოკიდებული პიროვნების ღირებულებათა „ჰორიზონტის“ სიფართოვე. სიყვარულის სპეციფიკა, აღნიშნავს მ. შელერი, ისაა, რომ იგი მხოლოდ პიროვნებისკენ, როგორც ღირებულებათა მატარებლისკენ, არის მიმართული და არა თვით ღირებულებებისაკენ.

თავისთავად ის აზრი, რომ სიყვარული პიროვნების აქტიურობის ერთ-ერთი კომპონენტია, არავითარ ეჭვს არ იწვევს. პიროვნების ნებისმიერ სულიერ მოქმედებას, განსაკუთრებით, ღირებულებით მსჯელობებს, შემოქმედებით მოღვაწეობას – თან სდევს როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი გრძნობები, მაგრამ ეს არ ნიშნავს ადამიანის

4 Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. Bern 1954, p. 90.

სამყაროსთან მიმართებით რაციონალური მომენტის არქონას. მ. შელერის კონცეფციის თანახმად კი, ღირებულებითი ურთიერთობანი პირწმინდად ემოციურია. ამ დებულების საპირისპიროდ უნდა ითქვას, რომ ძნელია იმის გაგება, თუ როგორაა შესაძლებელი, რაიმე დადებითად შეფასდეს ან რაიმეს სურვილი აღიძრას შესაფასებელი ობიექტის წინასწარი რაციონალური ცოდნის გარეშე. მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანური მისწრაფების ინტენსიურობა, სიღრმე და შემოქმედებითი უნარი ბევრადაა დამოკიდებული მის ინდივიდუალურობასა და ემოციურობაზე, ეს მისწრაფებანი გარკვეულწილად მაინც რაციონალური ცოდნითაა გაშუალებული. ცნობიერების ყველა აქტი თავისთავად გულისხმობს ცოდნას. თვით ცნობიერებაც, უპირველეს ყოვლისა, ცოდნაა.

გარდა იმისა, რომ მ. შელერი სიყვარულს ადამიანის სულიერი მოღვაწეობის წყაროდ მიიჩნევს, მორალის ახსნასაც სიყვარულის საფუძველზე გვთავაზობს. მისი აზრით, მორალური ღირებულება მხოლოდ იმგვარ სიყვარულს აქვს, რომელიც პიროვნების ღირებულებისკენაა მიმართული. ესაა „პიროვნების მიერ თვით პიროვნების სიყვარული“. მ. შელერი მორალურ ღირებულებებს სპეციალურად არ გამოყოფს, რადგან თვლის, რომ პიროვნება ამ ღირებულებათა სხვადასხვა ხარისხით რეალიზებას მაშინ ახდენს, როდესაც სხვა ღირებულებებისაკენ (ვიტალური, სულიერი, რელიგიური) ისწრაფვის. რელიგიური ღირებულებანი („სიწმიდე“ და „არაწმიდება“) მ. შელერს უმაღლეს ღირებულებებად მიაჩნია და ამტკიცებს, რომ სხვა ღირებულებები „წმიდანობის“ სხვადასხვაგვარი გამოვლინებებია. რადგანაც პიროვნებამ თავის ღირებულებებით ორიენტაციაში პირველობა უმაღლეს ე. ი. რელიგიურს უნდა მიანიჭოს, – ამბობს მ. შელერი, ამიტომაც

სხვა დანარჩენი ღირებულებებიც რელიგიურს უნდა დაუქვემდებაროს. რელიგიურ აქტში ღმერთი შეიმეცნება და „განიცდება“, ვითარცა უმაღლესი ღირებულება. ინტუიციურად შემეცნებული ღვთაებრივი არსი აბსოლუტური სიწმინდეა.

ამ დებულების თანახმად, ქრისტიანული მორალის წყარო პიროვნების სპონტანური სიყვარულია და არა ის, რასაც საეკლესიო ავტორიტეტები მოითხოვენ. ამიტომაც ქრისტიანულ სარწმუნოებაში სხვა ყველაფერი მეორეხარისხოვანია და გადამწყვეტი როლი სიყვარულს ეკუთვნის, რამეთუ მხოლოდ მას მიჰყავს ადამიანი რელიგიურ რწმენამდე. „სიყვარულს მივყავართ აბსოლუტურ ყოფიერებამდე“, – წერს მ. შელერი⁵.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, კათოლიკური ფილოსოფიის სხვადასხვა მიმდინარეობების წარმომადგენლები, მათ შორის ნეოთომისტებიც, მ.შელერის ფენომენოლოგიის გავლენას განიცდიან. ყველაზე დიდ გავლენას ღირებულებათა განხილვის ფენომენოლოგიური მეთოდი და სიყვარულის აპრიორულობის კონცეფცია ახდენს.

მ. შელერის ბევრ შეხედულებასთან სიახლოვეს ამჟღავნებენ ის კათოლიკე ფილოსოფოსებიც, რომელთაც ე. ჰუსერლის ფენომენოლოგიური პრინციპები დამოუკიდებლად განავითარეს. მათ შორის, აღსანიშნავია გერმანელი ფილოსოფოსები დ. ფონ ჰილდებრანდი (1889–1977 წწ.), რომელიც ქრისტიანული ფილოსოფიის ეთიკურ ნაირსახეობას ავითარებდა; ჰ. კონრად-მარტიუსი (1888–1966 წწ.) ონტოლოგიის შემეცნების თეორიის (გნოსეოლოგიის) საკითხებს იკვლევდა; ე. შტაინი (1891–1942 წწ.) მგრძობელობის ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური პრობლემების

5 დასახ. შრომა, გვ. 90.

სფეროში მუშაობდა, და სქოლასტიკური მეტაფიზიკის პრობლემატიკაში ფენომენოლოგიური მეთოდის გამოყენების მომხრე იყო.

ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის იდეები და მეთოდები XX საუკუნის კათოლიკურ ფილოსოფიასა და თეოლოგიაში, ასევე, კათოლიციზმის მოდერნიზაციაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა. მათი გავლენით კათოლიკე ფილოსოფოსები აქცენტს მორწმუნეთა ქრისტიანული სიყვარულის აქტივიზაციასა და მათი ღირებულებითი ორიენტაციის გარდაქმნაზე აკეთებდნენ.

ეს იდეები და მეთოდები თანამედროვე კათოლიციზმში არსებითად ქრისტიანული მსოფლგაგების ძირითად დებულებათა ახლებური ინტერპრეტაციისათვის გამოიყენება. ეს უკანასკნელი ზოგადად რელიგიურ რწმენასაც ეხება, ფენომენოლოგიური მეთოდები, როგორც უკვე ითქვა, კათოლიკე თეოლოგებს საშუალებას აძლევს, თავიდან აიცილონ ან შეასუსტონ ის სიძნელები, რომელთა წინაშეც დღეს კათოლიკური მსოფლმხედველობა დგას. ამ თეოლოგთა და ფილოსოფოსთა გარკვეულ ნაწილთან ეს მეთოდები წმიდა სამეცნიერო მეთოდებთანაა შერწყმული, რაც მათ კიდევ უფრო მიმზიდველს ხდის. ისინი თანამედროვე კათოლიციზმში რაციონალიზმის უკანასკნელი ზედმეტი ელემენტებისაგან სარწმუნოების „გასაწმენდად“ და ამ გზით ფიდეიზმის ახლებური ინტერპრეტაციისათვის გამოიყენება.

კათოლიკური ფილოსოფიის ამგვარი მცდელობანი ერთგვარად მართლმადიდებლურ მსოფლმხედველობასთან დაახლოების ტენდენციას ამჟღავნებს, თუმცა მიუხედავად ხსენებული მცდელობისა, მათი მოძღვრება არსობრივ განსხვავებას კვლავ ინარჩუნებს. იგივე ვითარებაა ექსისტენციალიზმთან დაკავშირებით, რის შესახებაც ჟურნალის შემდეგ გამოცემაში ვისაუბრებთ.

გაგრძელება შემდეგ ნომერში

ქრისტინაშვილი
ხელოვნება



ხატის წარმომავლობა და დანიშნულება

თეა ინჭკირველი

*„... ვხედავთ აწ, ვითარცა სარკითა და სახითა,
ხოლო მაშინ – პირსა პირისპირ“.
1 კორ. 13.12*

სიტყვა „ხატი“ ჩვენს სასაუბრო ენაში დაზგური სურათის იმგვარ ნიმუშს აღნიშნავს, რომელზეც წმინდანი ან საეკლესიო დღესასწაულია გამოხატული და მართლმადიდებელი ეკლესიის კერძო თუ საზოგადო ღვთისმსახურებისთვისაა განკუთვნილი. ამგვარ გამოსახულებათა მრავალგვარობის გამო კი დღეს ამ სიტყვამ უფრო მეტი დაკონკრეტება მოითხოვა. ამიტომაც ნამდვილი, ზედმიწევნით სწორად, საეკლესიო სწავლებასთან შესაბამისობით შესრულებული ხატების აღსანიშნავად უკვე დამატებით დეფინიციას მიმართავენ და მათ „კანონიკურ

ხატებად“ მოიხსენიებენ, რითაც საღვთისმსახურო და-ნიშნულების წმინდანთა გამოსახულებებს არასაღვთის-მსახუროსაგან განასხვავებენ. უფრო ფართო გაგებით, ანუ რომლითაც დღეს სპეციალურ ლიტერატურაში სარ-გებლობენ, „ხატი“ ნიშნავს როგორც დაფაზე დახატულ, ისე ტაძრის კედელზე შესრულებულ ფრესკულ და ასევე, საეკლესიო წიგნის ილუსტრაციასა თუ საეკლესიო ჭურჭელზე გამოსახულ წმინდა გამოსახულებას. არადა, ძველ ქართულ ენაში ამ სიტყვით არა მარტო წმინდანის დახატული სახე ან ფიგურა აღნიშნებოდა, არამედ ფაქტობრივად ყველაფერი, რაც კი ადამიანის ვიზუალურ, - რეალურ, წარმოსახვით ანდა სიმბოლურ, - ხედვასთან იყო დაკავშირებული. საინტერესოა, რომ რუსულ ენაში დღესაც სიტყვა „образ“, რომელიც საეკლესიო ნივთის აღმნიშვნელი სიტყვა „икона“-სგან განსხვავებით, უშუალოდ წმინდანის გამოსახულების აღსანიშნად იხმარება, ამავდროულად ნიშნავს ნიმუშს, მაგალითს, მოქმედების წესს, ყოველგვარ ჩამოყალიბებულ, ცხადად გამოვლინებულ თუ სიმბოლურ ნიშანს, მეტიც, ეს სიტყვა არის ძირი აღზრდა-განათლების აღმნიშვნელი სიტყვისა „образование“, რაც მიგვანიშნებს, რომ ამ კულ-ტურაში ყოველივე განვითარებული და ზრდასრული სწო-რედ მკაფიოდ გამოვლენილს, ფორმირებულს, ცხადად გამოხატულს უნდა უკავშირდებოდეს.

თანამედროვე ადამიანისთვის, მეტადრე გასული სა-უკუნის ხელოვნების მცოდნისა და მოყვარულისთვის, გა-მოსახულების, მით უფრო, მხატვრობით გამოხატული გა-მოსახულების აზრი და დანიშნულება, ბევრად უფრო მრავალმნიშვნელოვანია და რაიმე კონკრეტული შინაარსის გაცხადება - სახვითი ხერხებით მნახველისათვის გადაცემა - სულაც აღარ არის მისი ერთადერთი ან თუნდაც ერთ-ერთი ამოცანა. პირიქით, ხელოვნების ისტორიკოსთა დახმარების

გარეშეც თვალსაჩინოა, რომ დახატულმა გამოსახულებამ ორ საუკუნეზე მეტი ხნის წინ ნელ-ნელა დაიწყო იმ ჩარჩოებისა და საზღვრების დატოვება, რომელიც მას ბუნების მიბაძვით ჰქონდა განსაზღვრული; ხელოვნებათმცოდნეები შენიშნავენ, რომ უკვე XVIII საუკუნის ბოლოს დაიწყო იმ ენის გაქრობა, რომელიც ხელოვნების მშვენიერებით ტკობას ეფუძნებოდა. საფრანგეთის რევოლუციის (1789 წ.) შემდეგ კი ბევრ ისეთ ღირებულებას დაესვა წერტილი, რომელიც მანამდე ეჭვქვეშ არავის დაუყენებია. მათ შორისაა ხელოვნების შესახებ შეხედულებათა ცვლილებაც. მალე ხელოვნების მესვეურებმა ყველაფერი გააკეთეს იმისათვის, რომ ცხადი გაეხადათ სხვაობა ხელოვნებას, როგორც ასეთსა, და ხელოსნურ საქმიანობას შორის... როდესაც ტრადიციის ერთიანობა გაქრა, დამკვეთსა და მხატვარს შორის ურთიერთობა გართულდა, დამკვეთის გემოვნება ერთი იყო, მხატვრისა კი სხვაგვარი, პირველის მოთხოვნას აცდენილი... მხატვრისა და საზოგადოების ურთიერთუნდობლობა ერთ-ერთი მთავარი ფაქტორი გახდა იმისათვის, რომ ხელოვნებამ ყველა სხვა მიზანი დაკარგა და გასაქანი მხოლოდ იმ იდეას დარჩა, რომ ხელოვნების ჭეშმარიტი მიზანი პიროვნების თვითგამოხატვაა...¹ სხვათა შორის, ალბათ, ამიტომაც იყო, რომ ის რეალურის, ფიგურაციულის მხატვრულ ასახვას აღარ დასჯერდა; მხატვრობაში გამოსახულების ფუნქცია ხან ოპტიკური ეფექტის გადმოცემა იყო, ხან სხვადასხვა განწყობილების ასახვა, ხანაც მოძრაობის, რიტმის, ზოგჯერ კი სოციალურ ან რომელიმე თანადროულ პრობლემატიკაზე რეაქციის, მაგალითად, პრო-

1 ე. ჰ. გომბრიხი, „ხელოვნების ამბავი“, ლოგოს-პრესი 2012, გვ. 476-503.

ტექსტის დაფიქსირება. ამ მიზნით შექმნილი მხატვრული ნაწარმოებების ავტორებისთვის კი გამოსახულებამ თვისობრივად ახლებური დატვირთვა შეიძინა. XIX-XX სს-ის დასავლეთ ევროპის მხატვრობაში აღმოცენებული ცალკეული მიმდინარეობების მიერ დასახული ამოცანები კი საბოლოოდ დაშორდა ძველი, თავდაპირველი ხელოვნების მიზანდასახულობას. ახალი თაობის მხატვრებისათვის ხშირად წმინდა მხატვრული პრობლემების – ფერის, ფორმის, ხაზის და ა. შ. გამომსახველობის შესწავლა და საკუთარ შემოქმედებაში გამოცდა უმთავრეს ამოცანას წარმოადგენდა. ამიტომაცაა, რომ სწორი, მართებული დამოკიდებულების შემუშავება კონკრეტული სახვითი ნაწარმოების აღსაქმელად და მის გასაცნობიერებლად დღეს მნახველისაგან სპეციალურ მომზადებასაც კი მოითხოვს. სადღეისოდ კი ის გამოსახულებები (ხატები), რომელთაც ქრისტიანული ეკლესია თავისი ღვთისმსახურების მნიშვნელოვან ნაწილად მოიაზრებს და საკუთარი სწავლების გამომხატველად მიიჩნევს, თანამედროვე ვითარებიდან გამომდინარე, სულ უფრო მეტად საჭიროებს მორწმუნეთაგან მართებული დამოკიდებულების შემუშავებას, კერძოდ, იმგვარი დამოკიდებულებისა, რომელიც ხშირად რადიკალურად განსხვავდება სხვა, დღევანდელ საერო მხატვრობათათვის საჭირო მიდგომისაგან და რომელიც თავის დროზე გაბატონებული იყო ლამის მთელ სამყაროში.

საგულისხმოა, რომ ხატისადმი ეს დამოკიდებულება – მისდამი ლოცვითი მიმართება – ქრისტიანულმა ეკლესიამ დიდი ბრძოლისა და ღვთისმსახურთა მთელი გუნდის მოწამეობრივი აღსრულების ფასად მოიპოვა. დღევანდელი გადასახედიდან შესაძლოა საკვირველიც კი იყოს – ნუთუ ქრისტიანული სწავლებისთვის ასეთი ფუნდამენტური მნიშვნელობისაა გამოსახულების თაყვანისცემა-ართა-

ყვანისცემის საკითხი? ნუთუ ისეთი საკითხების რიგში, როგორებიც პირველი ექვსი მსოფლიო საეკლესიო კრების მოწვევის მიზეზები იყო: ქრისტოლოგიური, ყოვლადწმინდა სამების, ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის შესახებ რჯულდებული დოგმატები, ასევე მოიაზრება გამოსახულებისადმი სათანადო მიმართების განჩინებაც? რატომ მოხდა, რომ სწორედ ამ გამარჯვებას - ხატებისა და წმინდა ნაწილების თაყვანისცემის დადგინებას ეწოდა მართლმადიდებლობის ზეიმი? არის თუ არა გამოსახულება დღევანდელი ეკლესიისთვის მხოლოდ გამამშვენებელი ფუნქციის მქონე? ადრე ხომ გამოსახულებით უსწავლელნი შეიმეცნებდნენ იმას, რასაც წერა-კითხვის მცოდნენი დაწერილიდან ამოიკითხავდნენ; ახლა კი, თანამედროვე სამყაროში, სადაც წმიდა წერილის წაკითხვა ყველასთვის შესაძლებელია, არის კი გამოსახულების, - ხატის თხრობითი ფუნქცია ძველებურად მნიშვნელოვანი? ანდა, მემორიალური დატვირთვა, რომელიც მაშინ მხოლოდ ხელით შექმნილ გამოსახულებას ეკისრებოდა, ხოლო დღეს, ახალი ტექნოლოგიების ეპოქაში, ფოტო და ვიდეო გამოსახულებამ ჩანაცვლა, აისახა თუ არა ხატის ფუნქციაზე? ჩვენ ხომ უკვე იმ წმინდანების ხატებთანაც ვლოცულობთ, რომელთა ფოტოსურათები მრავლადაა ციფრულ არქივებში და ზოგიერთ მათგანს, შესაძლოა, პირადადაც კი შევხვედრივართ. მაშ, არის თუ არა მათი ხატების არსებობა ჩვენთვის ისეთივე მნიშვნელოვანი, როგორც იმათი, ვისი გარეგნობაც საუკუნეებმა დაფარეს და მხოლოდ ხატებმა შემოგვინახეს?

კაცობრიობის ისტორიაში ნახატის ისტორია საფრანგეთისა და ესპანეთის მღვიმეებში გამოსახული განგმირული ცხოველებიდან იწყება და, როგორც თანამედროვე მეცნიერები ამტკიცებენ, ისინი ნადირობაში წარმატების მი-

საღწევად შეუქმნიათ ალტამირასა და ლიასკოს გამოქვაბულებში მცხოვრებ უდაოდ უნიჭიერეს მხატვარ-მონადირეებს. მას შემდეგ ხელოვნების ისტორია მრავალგვარი კულტურის ერთიმეორეზე მაღალმხატვრული ნიმუშებით ამყობს. ქრისტიანობამდელ ხელოვნებაში გამოსახულებას, ხშირად გასაოცარი ოსტატობით გამოსახულს პლასტიკასა თუ ფერწერაში, მკაფიოდ გამოკვეთილი საკულტო ფუნქცია აქვს, რაც, როგორც წესი, განაპირობებს კიდევ მის მხატვრულ სახეს.

ხელოვნების ისტორიკოსები ფიქრობენ, რომ გარკვეული თვალსაზრისით ძველად არარელიგიური ხელოვნება არც კი არსებულა. თვით ჟანრული ქანდაკებაც კი, რომელსაც, მაგალითად, მიცვალებულს საფლავში ატანდნენ, რელიგიური დატვირთვის მქონე გამოსახულებაა, რომელმაც იმქვეყნად გადასახლებული სულის ყოფა უნდა უზრუნველყოს. ეგვიპტური ღვთაებები, – ოსირისი ან ჰორი – თუ ფინიკიური ბაალი და სხვანი, – მათი შემქმნელებისა თუ მაყურებლებისთვის ხომ არც პორტრეტები იყო და არც ფიგურები, არამედ – ნამდვილი ღვთაებები. ამაზე, სხვა მონაცემთა გარდა, თავად ამ ნიმუშების ანალიზიც მეტყველებს; მათივე მხატვრული ფორმის ანალიზით შეიძლება იმის მიხვედრაც, რომ ქრისტიანობამდელ ხანაში როგორც აქაური, ისე მიღმიერი სამყაროს ამსახველი ხელოვნება ამქვეყნიურისაგან თვისობრივად განსხვავებულს არაფერს გულისხმობს. ცხადია, მრავალფეროვნება ქრისტიანობამდელი ხელოვნებისა განსხვავებულ რელიგიურ მსოფლხედვებს ეფუძნება და, შესაბამისად, სხვადასხვა მსოფლგანცდის გამომხატველი სახვითი ხერხებითა და სტილებით სარგებლობს, თუმცა ძალიან ზოგადი დახასიათებაც საკმარისია იმის გამოსაკვეთად, თუ რა არსებითი ცვლილება შემოიტანეს თავიანთი ხელოვნებით

ქრისტიანებმა: „წარმართული ხედვა ეპიკური ხედვაა. ესაა ფართო, დიდი სურათი, რომელსაც პოეტი შორიდან უყურებს. ამ სურათში ადამიანები გამოიყურებიან ჯაჭვის რგოლებად, რომელთა თავი და ბოლო არა ჩანს... ეპიკოსისთვის რაც ხდება, ასეც უნდა ხდებოდეს და ის მხოლოდ გვიჩვენებს ამას, თითქოს გვეუბნება: „მე გვიჩვენებ წუთისოფელს, როგორც ის არის“. ჩინურსა და იაპონურ კულტურაში ორი საპირისპირო საწყისის, ინისა და იანის დაპირისპირება ჩანს. ამას ისინი განიცდიან როგორც წრებრუნვას, მუდმივად ერთიმეორეში გარდამავალს და საბოლოო ჯამში, მათთვისაც სამყარო ასეთია (ხაზგასმა ავტორისაა; თ. ი), თუმცა შეფასება კი – განსხვავებული; ბუდას ღიმილი შემთხვევითი არ არის, ის მეტყველებს იმაზე, რომ მართალია, ეს სამყარო ისეთია, როგორც არის, მაგრამ ეს კი არ არის მნიშვნელოვანი, არამედ მთავარი სხვა რამეა, მთავარია ნირვანა, – ამიტომ იღიმება ბუდა. დამოკიდებულება, რომელიც ქრისტიანობამ მანამდე არსებულ მსოფლხედვათა შორის შემოიტანა, რადიკალურად განსხვავდება ინდუისტის მსოფლხედვისაგან იმით, რომ ქრისტიანისთვის სინამდვილე ნირვანა კი არაა, არამედ ღვთის სიტყვაში გაცხადებული ჭეშმარიტება; ხოლო წარმართისაგან განსხვავებით, მას არ შეუძლია მიიღოს რეალური სამყარო შეფასების გარეშე, რადგან ქრისტიანისთვის ამქვეყნიური რეალობის თანმდევი ბოროტება უწესობაა და ის არ უნდა არსებობდეს“². ზუსტად ამიტომაც, რომ როდესაც წმინდა მამები არა მარტო წმინდანთა, არამედ ზოგადად, ნებისმიერი გამოსახულების საზრისზე საუბრობენ, ვხედავთ იმ მიდგომას, რომელიც სწორედ ქრისტიანობის მიერაა დანერგილი და რომელიც

2 ნაწყვეტი ლექციების კურსიდან „ქრისტიანული ხელოვნების შესავალი“, დ. თუმანიშვილი, 1996-1997 წწ.

პრინციპულად უცხო იყო უწინარესი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ტოტალურად რელიგიური ხელოვნებისთვის:

წმინდა იოანე დამასკელი წერს: „პირველ რიგში ვიკითხოთ, რა არის გამოსახულება? უეჭველია, რომ გამოსახულება არის ანაბეჭდი, ნიმუში და მსგავსება იმისა, რასაც გამოსახავს; და მაინც, გამოსახული ადამიანი თუ საგანი აბსოლუტურად ყოველმხრივ არასოდეს ემთხვევა გამოსახავს (პროტოტიპს) და მათ შორის ყოველთვის შეინიშნება განსხვავება, რადგან ერთია გამოსახული და მეორე – ის, ვინც/რაც გამოსახულია. (...) მეორე კითხვაა, თუ რისთვის არსებობს გამოსახულება? ყოველი გამოსახულება დაფარულს გამოავლენს და ათვალსაჩინოებს მას. მაგალითად: რაკი ადამიანის სული სხეულითაა შემოფარგლული და ამის გამო დროითა და სივრცით არის შეზღუდული, და რაკი მას არ გააჩნია მკაფიო, ცხადი ცოდნა არც უხილავის შესახებ, არც იმის შესახებ, რაც მისგან მანძილითაა დაშორებული ან მოხდება მის შემდეგ, ამიტომაც ამგვარი ცოდნის გეზის მაჩვენებლად, განმმარტებლად და დაფარულის გამომცხადებლად არის კიდევ მოგონილი გამოსახულება. ზოგადად კი ის მოგონილია სარგებლობისათვის, ქველმოქმედებისა და ცხოვნებისათვის; მოგონილია იმისთვის, რომ ჩვენ შევიმეცნოთ და აღმოვაჩინოთ ის, რაც საგნებსა და საქმეებში, ჩვეულებრივ, დაფარულია, ხოლო მათი გამოსახულების მეშვეობით კი საზემოდ და საყოველთოდ გამოვლინდება და გაცხადდება და ჩვენ შევძლებთ, მათში მშვენიერი შევიყვაროთ და მივბაძოთ, ხოლო საპირისპიროსგან, ანუ საძაგლისაგან, პირი ვიბრუნოთ და მოვიძულოთ“³.

3 Преподобный Иоанн Дамаскин. «Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения», 1993, ст.100.

ეს ამონარიდი, ისევე როგორც მთელი სულისკვეთება იოანე დამასკელის წიგნისა – „სამი სიტყვა ხატების მგმობართა წინააღმდეგ“ და ნიკეის მე-7 მსოფლიო კრების წმინდა მამათა მსჯელობანი წმინდა გამოსახულებათა შესახებ, თანამედროვე ადამიანს შესანიშნავ საფუძველს აძლევს დაინახოს, თუ რა უმთავრესი მაჩვენებლებით ხასიათდება (გამოირჩევა) ქრისტიანული ხელოვნება ანდა, სხვანაირად თუ ვიტყვით, რისთვის სჭირდება საერთოდ სახვითი ხელოვნება ქრისტიანს. წმინდა იოანე დამასკელი გამოსახულებების (ძველქართულად, ხატების) განმარტებისას იმ სახე-ხატებსაც (წინასახეებს) გულისხმობს, რომლებიც ქრისტიანებს წმინდა წერილიდან მიეცათ; კერძოდ, სწორედ გეზის მაჩვენებლად, დაფარულის გამოსაცხადებლად და მომავლის მისანიშნებლად იყო ძველი აღთქმის მამამთავართა და წინასწარმეტყველთა, ხშირად კი მთელი ისრაელის თავს გადამხდარი ამბები, წინასწარმეტყველთა ხილვები, ასევე, პასექი, ზეციური პური – მანანა და მრავალი სხვა. როგორც წმინდა მამები ერთხმად განმარტავენ, ძველი აღთქმის ეს სახე-ხატები – პიროვნებები თუ მოვლენები – იმის წინასახეს, აჩრდილს, ანარეკლს, მინიშნებას გვთავაზობდნენ, რასაც გამოცხადება და განხორციელება მომავალში, კერძოდ, ახალი აღთქმის ეპოქაში მოუწია.

ვინც ეკლესიის სწავლებას იცნობს, კარგად იცის, რომ ჯერ კიდევ სამოთხეში ცოდვით დაცემულ ადამსა და ევას მიეცათ ღმერთისგან აღთქმა მესიის – იესო ქრისტეს მოვლინების შესახებ, ამიტომაც ძველი აღთქმის ხანაში ღმერთისგან მიცემული რჯული, მცნებები, მთელი ებრაელი ხალხის ისტორია მხოლოდ იმის მომზადებას ემსახურებოდა, რომ ადამიანებს შესძლებოდათ მესიის – ქრისტეს მიღება, სხვანაირად რომ ვთქვათ, გაქრისტიანება. ხოლო ახალი აღ-

თქმა კი უკვე განხორციელებულ მესიას გვიქადაგებს, უფალ იესო ქრისტეს, რომელიც აღუთქვამს მორწმუნეებს, რომ მეორედ მოსვლის შემდეგ ისინი თავიანთ პირველ მამულში – ზეციერი მამის სასუფეველში დამკვიდრდებიან სამუდამოდ. ამიტომაც თვით ახალი აღთქმის ხანაც, თავის მხრივ, მომავლის მოლოდინის ხანაა მორწმუნისათვის; „მომავალი“ კი იესო ქრისტეს ერთ-ერთი მეტაფორული სახელია, რადგანაც სწორედ მისი მოსვლით დასრულდება ამქვეყნიური ყოფა. ქრისტიანი კი სწორედ ამის მოლოდინშია: „რამეთუ არა მაქვს ჩუენ აქა საყოფელად ქალაქი, არამედ მერმისსა მას მოველით“ (ებრ. 13.14) – ნათქვამია წმინდა წერილში. სწორედ ეს მერმისი სამყოფელი, რომლის მოლოდინითაც ცხოვრობს ქრისტიანთა კრებული – ეკლესია, – არის კიდევ ის დაფარული, რომლის განსამარტავად და გასაცხადებლად, რომლის გეზისა და ცოდნის მაჩვენებლადაც არსებობს ყოველგვარი ხატი – ხელით ქმნილი გამოსახულებაც, ცოცხალი წინასახეებიცა და მხატვრული მეტაფორაც. სამყარო, რომელიც ახალი აღთქმით აღუთქვა უფალმა მორწმუნეებს და რომლის დასამკვიდრებლად ამქვეყნიური ცხოვრების პერიოდი გვაქვს მოცემული, იმდენად აღემატება ჩვენსას, რომ მისი წარმოსახვაც კი ადამიანისთვის პრაქტიკულად შეუძლებელია, ამიტომაც ცოდნას მის შესახებ მხოლოდ ღვთისმიერი გამოცხადებით – სულიწმინდის სწავლებით თუ მივიღებთ. პავლე მოციქული, რომელსაც წილად ხვდა, უშუალოდ ეხილა ის სამყარო, მას აღწერს როგორც აღუწერელს, შეუდარებელსა და გამოუთქმელს: „თუაღმან არა იხილა და ყურსა არა ესმა და გულსა კაცისასა არა მოუხდა, რომელი იგი განუმზადა უფალმან მოყუარეთა თვისთა, ხოლო ღმერთმან ჩუენ გამოგვიცხადა სულისა მიერ წმიდისა“ (1 კორ. 2. 9-10).

ცოდნა ზეციური სასუფეველის, მისი რავგარობის შე-

სახეებ რომ ადამიანური ძალებით ვერ მოიპოვება, და ამავედროულად, ადამიანისთვის არსებობს ამ ცოდნის საჭიროება, საუკეთესოდ იმით დასტურდება, რომ თავად მაცხოვრის ქადაგებათა დიდი ნაწილი, მისი პირველი სწავლებიდან მთაზე, ვიდრე უკანასკნელ საუბრამდე მოციქულებთან, სწორედ სასუფევლის შესახებ თხრობას ეძღვნება. ჩვენთვის კი ამჯერად განსაკუთრებით საგულისხმო სახარების ის ადგილია, რომელშიც მაცხოვარი იმ იგავების მოყოლას აპირებს, რომლითაც სასუფევლის თვისებები უნდა გამოხატოს და წარმოუდგინოს თავის მსმენელებს. თხრობის დაწყებამდე ის სვამს კითხვას: „რას ვამსგავსო სასუფეველი ცათა და ვისა მსგავს არს იგი?“ (ლუკ. 13.18) და „მერმე კუალად თქუა: რასა ვამსგავსო სასუფეველი ღმრთისაი?“ (ლუკ. 13.20). თავად იესო ქრისტე გვიჩვენებს, რომ ზეციური სამყაროს აღსაწერად ამქვეყნიური სამყაროდან უნდა მოისესხოს ხატები, – სახე-სიმბოლოები, რომლებიც ამ იგავურად მოთხრობილი სინამდვილის გამოსავლენად გამოდგება და ხაზგასმით მიგვანიშნებს, რომ ამ სახე-ხატების – იმქვეყნიურის გამომსახველი თუ მიმანიშნებელი მასალის შერჩევასა საგანგებო ყურადღება და დაკვირვებაა საჭირო. მახარებლები იმის შესახებაც მოგვითხრობენ, რომ იგავებით, ანუ ერთგვარი მხატვრულ-მეტაფორული ენით მაცხოვარი ფართო საზოგადოებას ესაუბრებოდა, რადგანაც მათთვის გასაგებად და მისაწვდომად მხოლოდ ამგვარი საუბარი ეგულებოდა, ხოლო მოციქულთათვის იგავებსაც ცალკე განმარტავდა ხოლმე⁴ და მათ შორის გამორჩეულნი, – რომლებიც მეტის მისაწვდომად უკვე მზად იყვნენ, თავისი

4 შდრ. „და ესევითარით იგავითა ეტყოდა მათ სიტყუასა, ვითარცა შემძლებელ იყუნეს იგინი სმენად. და თვინიერ იგავისა არარას ეტყოდა მათ; ხოლო თვისაგან მოწაფეთა გამოუთარგმანის იგი ყოველი“ (მარკ. 4. 33-34).

ღვთაებრივი დიდების ხილვის მოწმენიც კი გახადა. კერძოდ ის, რაც თაბორის მთაზე უფლის ფერისცვალების შედეგად სამმა მოციქულმა იხილა, წმინდა ეკლესიის სწავლებით, სწორედ ღვთაებრივის გამოვლინება იყო და მისი ხილვა და აღწერა, ანუ ჩვენთვის გადმოცემა, სწორედ იმაზე იყო დამოკიდებული, თუ რამდენად შეძლებდნენ მოციქულები მის აღქმას, გაცნობიერებასა და გამოთქმას. უფალმა მოციქულებს ღვთაებრივი დიდება იმდენად დაანახა, რამდენადაც მათ შეეძლოთ: „... და უჩვენე მოწაფეთა შენთა დიდებაი შენი, ძალისაებრ მათისა“, – ნათქვამია დღესასწაულის ტროპარში. ხელოვნების ისტორიკოსები კი ამბობენ, რომ ეს ფაქტი განსაკუთრებული მნიშვნელობისა აღმოჩნდა ხატწერისათვის და თაბორის ნათლის შესახებ სწავლებამ იმხელა გავლენა იქონია, რომ მკაფიო კვალი დატოვა საეკლესიო მხატვრობის ისტორიაში; „თაბორის ნათელი ამ სამყაროში ღმერთის გამოჩენის, მისი გამოცხადების ერთ-ერთი სახეა. ესაა ხელთუქმნელის თანამყოფობა ქმნილებაში, რომელიც ალეგორიულად კი არა, რეალურადაა მასში გამოვლინებული და წმინდანთა მიერ განიჭვრიტება როგორც გამოუთქმელი დიდება და მშვენიერება უფლისა“, – წერს ლეონიდ უსპენსკი⁵. ამავე ფაქტის დასტურად შეიძლება მივიჩნიოთ ისიც, რომ თაბორის ნათლის შესახებ მართლმადიდებლური მოძღვრების ავტორის, წმინდა გრიგოლ პალამას აზრით, ჭეშმარიტი ისიხასტი ღმერთს ხილული ხატის გარეშე ჭვრეტს, სხვებს კი თავიანთი სულიერი გამოცდილების შესაბამისი ხატები სჭრიდებათ: სხვანაირი ხატები – დამწყებთ, სხვა – ერისკაცებს

5 Л. Успенский, «Богословие иконы православной церкви», 1989.

და სხვა - ბერმონაზვნებს⁶. ეს ყოველივე კი იმის დასტურია, რომ გამოსახულება ან სახე-ხატი, რომელიც მომავალში თუ მიღმიერ, უდროო სამყაროში არსებული პირველსახის დახატულ, ცოცხალ ან სიმბოლურ წინასახეს წარმოადგენს, მართო იმით კი არ განისაზღვრება, რასაც ასახავს და გამოხატავს, არამედ იმითაც, თუ ვისთვისაა ის განკუთვნილი და, შესაბამისად, რამდენად ცხადად თუ შეფარულ-შემოსილად, უშუალოდ თუ მეტ-ნაკლებად გაშუალებულად არის შესაძლებელი ამა თუ იმ მზაობის მქონე მნახველისა თუ მსმენელისათვის სასურველი სათქმელ-სახილველის მიწოდება.

მაცხოვრის ფერისცვალების ეპიზოდის გარდა, რომელიც, რასაკვირველია, ყველაზე მყარი საფუძველია ზემოთქმულში დასარწმუნებლად, ეკლესიას კიდევ ბევრი მაგალითი აქვს იმისა, თუ როგორ ხდებოდა, რომ სულიწმინდის მოქმედების ამა თუ იმ გამოვლინებას ერთნი - სულიერად უფრო მომზადებულნი, კარგად ხედავდნენ, სხვები კი ვერა. ცნობილი მაგალითი რომ მოვიხმოთ, წმინდა სერაფიმ საროველის სულიწმინდით გაბრწყინებული სახე მოტოვილოვმა სწორედ იმიტომ დაინახა, რომ შინაგანი მზაობა ჰქონდა; ხოლო უფრო ძველ მაგალითს თუ გავიხსენებთ, ჯერ კიდევ ძველ აღთქმაში, როდესაც მოსე უფალთან საუბრის შემდეგ სინას მთიდან ბრუნდება, იძულებულია პირდაპირული ეჩვენოს თავის ხალხს, რადგან საღმრთო შუქით გაკაშკაშებული მისი სახე მოუზადებელ ადამიანებს თვალს ჭრის. ეს ღვთაებრივი სინათლე ახლავს ხშირად ანგელოზის ხილვასაც, რადგან, როგორც წმინდა წერილიდან და წმინდანთა ცხოვრებიდან ვიცით, მათი

6 И. К. Языкова. «Богословие иконы». 1995. ст. 17.

თანმდევნი ნათელი, როგორც წესი, აკრთობთ და ზოგჯერ აშინებთ კიდეც ხორციელ ადამიანებს.

თუმცა, ეს ღვთაებრივი ენერგია, როგორც მას წმინდა გრიგოლ პალამა უწოდებს, არ არის ერთადერთი ხილული გამოვლინება, რომელიც ამქვეყნიურში ზეციურის გამოცხადებას აჩვენებს. სასუფეველი, რომლის მოქალაქეობასაც მოელიან ქრისტიანები, ამქვეყნიური ყოფისგან განსხვავებული ზოგიერთი ისეთი ნიშან-თვისებითაც ხასიათდება, რომელთა შესახებ ჩვენთვის ჯერ კიდეც სახარებიდან გახდა ცნობილი და რომელთაც ეკლესია ესქატოლოგიის შესახებ სწავლებას უკავშირებს.

ეკლესია გვასწავლის, რომ ქრისტეს აღდგომის შემდგომ მისი სხეული თვისობრივად განსხვავდებოდა ჩვეულებრივი ადამიანური სხეულისაგან, რომელიც მანამდე ვიცით. მკვდრეთით აღმდგარი იესო, რომელიც ჯერ კიდეც არ ამადლებულიყო ზეცად, არამედ დედამიწაზე კიდეც 40 დღეს დარჩა, ჩვენთვის არის ერთადერთი მაგალითი და მაჩვენებელი იმისა, თუ როგორი იქნებოდა საბოლოოდ პირველქმნილი ადამიანის, ადამის, სხეული ცოდვით დაცემის გარეშე, - როგორად ჩაიფიქრა და მოიაზრა იგი ღმერთმა და როგორი იქნება სხეული უკვე ახალი აღთქმის აღსრულების შემდგომ განღმრთობილი კაცისა. ესაა არსებითი და უმნიშვნელოვანესი ნაწილი იმ გამოცხადებისა, რომელიც იესო ქრისტემ მომავალი სასუფეველის შესახებ გვამცნო და გვიჩვენა. ესაა ის დაფარული, უცნობი, მოსალოდნელი მდგომარეობა ყოველი ქრისტიანისა, რომლის საუწყებლად და თვალსაჩინო-საყოფადაც გვეუწყა მახარებელთა მიერ ის თავისებურებანი, რომლებზეც მიგვანიშნებს აღდგომის შემდგომი ზოგიერთი მოქმედება მაცხოვრისა და რომლის გამოწერა-გამოხატვასაც ესწრაფვის მოციქულთა, წმინდა მამათა თუ ხატმწერთა პირადი მოღვაწეობა, მათი სიტყვიერ-

მეტაფორული, სიმბოლური თუ ხელით ქმნილი მხატვრული შემოქმედება.

მასარებლები, მოგვითხრობენ რა აღდგომილი მაცხოვრის იმ თვისებებზე, რომლებითაც მისი გარეგნობის ცნობა შეიძლებოდა, ამავდროულად იმგვარ დეტალებსაც გვაწვდიან, რითაც მკვდრეთით აღმდგარი იესო, ჩვენთვის – ხრწნადი და მოკვდავი სხეულის მქონე და ასეთივე გარემომცველ სამყაროში მცხოვრები ადამიანებისთვის – მეტად საუცხოო, უჩვეულო ნიშან-თვისებებით წარმოგვიდგება. ასევე, საიდუმლო და ზოგჯერ აუხსნელიც კი რჩება ის მდგომარეობაც, რასაც განიცდიდნენ მისი მხილველი ადამიანები. კერძოდ, როდესაც საფლავიდან აღმდგარი უფალი ეცხადება თავისიანებს და ესაუბრება მათ, ისინი მის გარეგნობას თავიდანვე კი არა, მხოლოდ მოგვიანებით, გარკვეული ძალისხმევის შემდეგ აღიქვამენ ადეკვატურად. წმინდა წერილიდან ვიცით, რომ უფალი აღდგომის შემდეგ მხოლოდ იმათ შეხვდა, ვინც მას ჯვარცმამდეც კარგად იცნობდა. მიუხედავად ამისა, ჩანს, რომ ისინი მას უცხო, ჩვეულებრივ უცნობ ადამიანად აღიქვამენ და იმისთვის, რომ მასში ქრისტე დაინახონ და შეიცნონ, პირველი გარეგნული კონტაქტის გარდა, კიდევ სხვა, გულისხმიერი კავშირიც არის საჭირო, რაშიც მათ ისევ თვითონ ქრისტე ეხმარება. ეს დახმარება ზოგჯერ რადიკალურად განსხვავებული სახისაა, იქიდან გამომდინარე, თუ ვინ რა ვითარებაში, როგორი სულიერი განწყობითა და მზაობით დახვდება მის მოულოდნელ გამოჩენას.

ამგვარად, პირველად ის მარიამ მაგდალინელმა ნახა, როცა ცარიელ საფლავთან ტიროდა და მისი ცხედრის გაუჩინარებას შესჩიოდა იქ გამოცხადებულ ანგელოზებს. ქრისტე მას სხვა სახით გამოუჩნდა, ისე, რომ მარიამს იგი მებაღე ეგონა. შემდეგ კი თავი გამოუცხადა, როცა სახელით

მიმართა – „მარიამ!“ უფალს როცა ნებავს, სცნობენ მას და როდესაც მოისურვებს – დაფარულია – განმარტავს წმ. იოანე ოქროპირი; მარიამმა ხმით იცნო მაცხოვარი და მისკენ გაიქცა, რადგან სურდა, ისევე გამოეხატა სიხარული მისი ნახვისა, როგორც ჯვარცმამდე და ჩახუტებოდა, მაგრამ უფალი უკრძალავს: „ნუ შემომეხები!“ უფალს რომ ეთქვა, ძველებურად ნუ მეხები, რადგან საქმე სხვაგვარადაა და აღარ ვაპირებ თქვენთან დარჩენასო, მარიამი დაბრკოლდებოდა, ამიტომ ამგვარად უთხრა: „არ ავსულვარ ჩემს მამასთან“ და ამით მიანიშნა: „იქ მივდივარ, აღარ ვიქნები ადამიანებთან და არაა საჭირო, ისევე მიყურებდეთ (მხედვიდეთ) როგორც ადრე“⁷.

მარიამ მაგდალინელის შემდეგ მკვდრეთით აღმდგარი იესო ემშაოსის გზაზე დაემგზავრა ლუკასა და კლეოპას და მათაც სხვა გარეგნობით („სხვითა ხატითა“; მარკ. 16.12) გამოეცხადა, ამიტომაც ვერც მათ იცნეს იგი. მხოლოდ ხანგრძლივი საუბრის შემდეგ, ანუ მას შემდეგ, რაც მათ ჯვარცმულის შესახებ უამბეს, მისგან კი ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველებათა განმარტებანი მოისმინეს მესიის შესახებ, მას შემდეგ, რაც შევიდა მათთან სავანშმოდ, აკურთხა და მიაწოდა პური, – თვალი აეხილათ, იცნეს უფალი და ის მაშინვე გაუჩინარდა. ისინი კი დაფიქრდნენ იმაზე, რასაც განიცდიდნენ მასთან საუბრისას, – ამ დროს მათ გულებში სიტბო იღვრებოდა. აღნიშნული ადგილის განმარტებისას ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი ბრძანებს, რომ კლეოპასა და ლუკასთან საუბრისას ქრისტეს უკვე სულიერი სხეული ჰქონდა და „არღარა ბუნებითა სჯულთაებრ განაგებდა ხორცთა, არამედ ზესთა ბუნებისად და სულიერად“; ქრისტეს

7 „აღდგომა“, წიგნი 1, რჯული ქრისტესი, თბ. 2015, გვ.88.

გამოცხადება სხვა გარეგნობით ხდება, რათა მოწაფეებმა გააცნობიერონ, რომ მართალია იგივე სხეული აღსდგა, რომელიც ევნო, მაგრამ ის ისეთი კი აღარაა, რომ ყველამ დაინახოს, არამედ მხოლოდ მათთვის ხდება ხილული, ვისთვისაც თავად მოისურვებს; ასევე, რათა დაფიქრდნენ იმაზე, რომ აღდგომის შემდეგ იესოს ცხოვრება დიდად განსხვავდება ჩვეულებრივისაგან და ჩვენი მომავალი აღდგომის წინასახესაც გვიცხადებს: „არამედ სცნობენ, ვითარმედ ამისა შემდგომი ყოფადი იგი ცხოვრებისაი განახლებულითამე არს, და არა ზოგადი, არცა კაცშეუნიერი, არამედ უსაღმრთოესი. რომლისა სახე მოაქუს მერმისა მის აღდგომისა, რომელსა შინა ვითრცა ანგელოზნი ვიქცეოდეთ და ვითრცა ძენი ღმრთისანი. ამისთვის უკუე შეიპყრობოდეს თუალნი მათნი არა ცნობად მისა, რამეთუ რომელთა ენების, ხედვიდიან“⁸.

სწორედ ამ ამბავს უყვებოდნენ ლუკა და კლეოპა სხვა მოწაფეებს, როცა ქრისტე მათ შორის გაჩნდა მოულოდნელად და უთხრა: „მშვიდობა თქვენ თანა!“ (ლუკ. 24.36). ამ დამამშვიდებელი სიტყვების მიუხედავად, იქ მყოფნი შეშფოთდნენ და შეძრწუნდნენ, რადგან ეგონათ, მოჩვენებას ხედავდნენ. სწორედ ამიტომ, იმაში დასარწმუნებლად, რომ ნამდვილად ხორციელი იესოა, ნამდვილად ისაა, ვისაც ისინი თავიანთ მოძღვრად იცნობდნენ ჯვარცმამდე, მაცხოვარი მათ ზუსტად იმას უბრძანებს, რაც მარიამ მაგდალინელს არ დაანება: „იხილენით ხელნი ჩემნი და ფერხნი ჩემნი, რამეთუ მე თავადი ვარ. ხელი შემახეთ მე და იხილეთ, რამეთუ სულსა ხორც და ძუალ არა ასხენ, ვითარცა ესე მე მხედავთ, რამეთუ მასხენ“ (ლუკ. 24.39), ხოლო რვა დღის შემდეგ თომა

8 თეოფილაქტე ბულგარელი, თარგმანებაჲ ლუკას სახარებისაჲ, თბ. 2010, გვ. 419.

მოციქულს, რომელიც ამ შემთხვევას ვერ დაესწრო, უფრო მეტის უფლებას აძლევს, რათა ბოლომდე დაარწმუნოს: „მოყავნ თითონი შენნი და იხილენ ხელნი ჩემნი და მოიღე ხელი შენი და დამდეგ გუერდსა ჩემსა და ნუ იყოფინ ურწმუნო, არამედ გრწმენინ“ (იოან. 20.27) და მართლაც, ამის შედეგად წმ. თომა მოციქულმა ირწმუნა და აღიარა: „უფალი ჩემი და ღმერთი ჩემი!“ (იოან. 20.28).

სასწაული, რომელიც უფალმა ტიბერიის ზღვაზე უჩვენა მოციქულებს, ძალიან ჰგავს იმას, რაც თავდაპირველად, წმ. პეტრე მოციქულის დამოწაფებისას მოახდინა, როდესაც მისი მითითებით დაგებულ ბადეებს უამრავი თევზი ამოჰყვა. ეს უკვე მკვდრეთით აღმდგარი იესოს მესამე გამოცხადება იყო მოციქულების წინაშე, – წერს წმ. იოანე მახარებელი და მაინც, როგორც თავადვე გვამცნობს, „არავინ იკადრა მოწაფეთაგანმან კითხვად მისა, ვითარმედ „შენ ვინ ხარ?“ იცოდეს ყოველთა, რამეთუ უფალი არს“ (იოან. 21.12); ხოლო წმინდა იოანე ოქროპირი განმარტავს: „რამეთუ ესე იცოდეს, ვითარმედ იგი არს, არამედ სახესა ხედვიდეს და ფერსა საშინელსა და ენება კითხვად მისთვის და ვერ იკადრებდეს“⁹.

როგორც სახარებიდან, ისე წმინდა მამათა განმარტებებიდან კარგად ჩანს, რომ აღმდგარი მაცხოვრის ხილვა-ვერხილვა, მისი ცნობა-ვერცნობა იმაზეა დამოკიდებული, თუ როგორია თავად მისი ნება და განგებულება და თუ რამდენად ესაჭიროება ან მზადაა ამისათვის კონკრეტული ადამიანი, ვისთვისაც ეს გამოცხადება უნდა მოხდეს. ასევე, წმინდა მამები ერთხმად ამტკიცებენ, რომ თუკი განკაცებულ იესოს მოკვდავი ადამიანის ყველა თვისება

9 „აღდგომა“, წიგნი 1, რჯული ქრისტესი, თბ. 2015, გვ. 296

ჰქონდა (შიმშილი, წყურვილი, დაღლა, ტკივილი და სხვ.), მკვდრეთით აღმდგარს უკვე აღარ აწუხებდა ეს თვისებები, რადგან ადამიანური მოთხოვნები მისთვის აუცილებლობას აღარ წარმოადგენდა. მაგალითად, მას შეეძლო სურვილისამებრ მიეღო ან არ მიეღო საკვები, თუმცა ამის საჭიროებას მისი განსულიერებული სხეული უკვე აღარ განიცდიდა; ისევე, როგორც დაკეტილ კარში შესვლა იმიტომ აღარ წარმოადგენდა მისთვის დაბრკოლებას, რომ ამის საშუალებას სწორედ განახლებული სხეული აძლევდა; მაგრამ ეს მაინც ის სხეული იყო, რომლის შეხებით მოციქულები ნამდვილად, დამაჯერებლად შეიცნობდნენ თავიანთ მოძღვარსა და მასწავლებელს – სწორედ იმას, ვისაც ადრე იესოდ იცნობდნენ. ამ სხეულს ახალ აღთქმაში სულიერი სხეული ჰქვია. მასზე პავლე მოციქული საუბრობს კორინთელთა მიმართ ეპისტოლეში: „დაეთევის ხორცი მშვინვიერი და აღდგების ხორცი სულიერი. არს ხორცი მშვინვიერი და არს ხორცი სულიერი. ეგრეთცა წერილ არს: იყო პირველი იგი კაცი ადამ სამშვინველად ცხოველად, ხოლო უკუანადსკნელი ადამ – სულად განმაცხოველებლად. არამედ არა პირველად სულიერი იგი, არამედ მშვინვიერი, მაშინლა სულიერი. პირველი იგი კაცი ქუეყანისაგან მიწისად, ხოლო მეორე იგი კაცი უფალი ზეციით. ვითარცა-იგი მიწისაგანი, ეგრეთცა მიწისაგანნი, და ვითარცა იგი ზეცისად, ეგრეთცა ზეცისაგანნი იგი. და ვითარცა იგი შევიმოსეთ ხატი იგი მიწისაგანისად, შევიმოსოთ ხატიცა იგი ზეცისაგანისად“ (1 კორ. 15. 44-49). ეკლესიის სწავლებით, მშვინვიერი (ψυχή) სხეული ადამიანის ცხოველმყოფელობის, სულიერი (πνεῦμα) კი მისი არსების, მისი უმაღლესი საწყისის გამომხატველია. სული ზემოქმედებს მშვინვიერ სხეულზე,

რათა მისი განვითარება არსებობის უფრო დახვეწილი ფორმისკენ წარმართოს. სამშვიველი ასულდგმულებს სხეულს და მართავს მას, ხოლო სული უფრო მეტს აკეთებს – ის ანიჭებს მას სიცოცხლეს და განახლებულ ძალას¹⁰. წმინდა წერილი თვისობრივად გამიჯნავს პირველქმნილი დაცემული ადამისა და აღდგომილი მაცხოვრის სხეულთა თვისებებს და გვასწავლის: „ხორცად მშვივერად უწოდს აწინდელსა ამას გუამთა ჩუენთა სიზრქესა და სიმძიმესა, ხოლო ხორცად სულიერად – მერმესა აღდგომადსა მას გუამსა, ვითარცა უწულილესსა და უსუბუქესსა, რამეთუ ამათვე ხორცითა აღვდგებით, არამედ არა ესევეითარნივე ზრქელნი და მოკუდავნი და განხრწნადნი არიან ასონი ჩუენნი. (...) ხატ მიწისაგანისა ადამისა იყო ესე, ვითარცა „მიწად ხარ და მიწადცა მიიქცე“, ხოლო ხატ ზეცისა ქრისტესა – უხრწნელებად და აღდგომად მკუდრეთით“¹¹.

წმინდა მამები ცხადად განმარტავენ, რომ მკვდრეთით აღდგომილი სხეული საღვთო ყოვლისშემძლეობით განსხვავებულ თვისებებს შეიძენს, რისი წინასახე აქვე, დედამიწაზე, მრავალი წმინდანის ბიოგრაფიაში წარმოჩენილა. ამის წარმოსადგენად საკმარისია გავიხსენოთ, რომ ბევრი წმინდანის ცხოვრების წესი ჯერ კიდევ ამქვეყნიურ ყოფაში ავლენდა მსგავსებას იმგვარ სხეულთან, რომელსაც ბუნებრივი მოთხოვნები არ გააჩნია; მაგალითად, ჩვენ ვიცით, რომ ბევრი მათგანი იმდენად ცოტა საკვებს იღებდა, რომ მსგავსი ქმედება ჩვენთვის წარმოუდგენელია და სასწაულის ტოლფასი; ასევე, ბევრი მათგანი ლოცვისას გარკვეული მანძილით სცილდებოდა მიწის ზედაპირს ანდა

10 Толковая Библия, 3, Петербург, 1911-1913, "Послание к Коринфянам", стр. 127.

11 სამოციქულო განმარტება, 2, თბ. 2006. გვ. 329.

დაუბრკოლებლად გადადიოდა წყლის ზედაპირზე ისე, რომ ფეხიც კი არ უსველდებოდა და მრავალი სხვა. ამ ცოდნის მიუხედავად, მეტ-ნაკლებად კონკრეტული წარმოდგენა იმისა, თუ როგორ გამოიყურება სულიერი სხეული, ჩვენთვის შესაძლებელია მხოლოდ ბუნდოვნად, გამოცნობით და ისიც დიდი ძალისხმევით შედეგად. ეს ძალისხმევა გულისხმობს რეალურ-ამქვეყნიურის იმგვარ ტრანსფორმაციას, უფრო ზუსტად, ამქვეყნიური, მშვინვიერი სხეულის იმ ნიშან-თვისებებით გარდასახვას, რასაც სასუფეველზე სწავლებაში გვაწვდიან წმინდა მამები; თუმცა, თავადვე გვაფრთხილებენ, რომ ვიდრე ამქვეყნიური (ხორციელი) ადამიანები ვართ, სრულყოფილად მას ვერასოდეს დავინახავთ, არამედ მხოლოდ მისი ანარეკლებით და სუსტი, უფერული, მინიშნებითი ცოდნით უნდა ვიხელმძღვანელოთ და მუდმივად ვეცადოთ, მეტი სიცხადე მოვიპოვოთ ჩვენი მომავალი სამყოფელის შესახებ, რადგან, როგორც მოზარდობისას მიღებული ცოდნა და ინფორმაცია ხდება გამოუსადეგარი ზრდასრული ადამიანისთვის, რომელიც უკვე საკუთარი გამოცდილებით შეიძენს ხოლმე მას და მთელი სისრულით აითვისებს, ასევეა ზეციური სამყაროს ჩვენეული ხედვა – ახლა მხოლოდ ზეციურ რეალობასთან მეტ-ნაკლებად მიახლოებულ წარმოდგენებს ვიქმნით, მერე კი, როდესაც თავად მივიღებთ სულიერ სხეულს და შევუერთდებით ზეციურ სამყაროს, ახლანდელი, მოსამზადებელი ცოდნა-წარმოდგენები აღარაფერში დაგვჭირდება: „ხოლო რაჟამს მოიწიოს სრული იგი, მაშინ მცირედიცა იგი განქარდეს-ვე. ოდეს-იგი ვიყავ ყრმა, ვიტყოდე ვითარცა ყრმად, შერაცხილ ვიყავ, ვითარცა ყრმად; ხოლო ოდეს ვიქმენ მამაკაც, დაუტევე სიყრმისაჲ იგი. რამეთუ ვხედავთ აწ, ვითარცა სარკითა და სახითა, ხოლო მაშინ პირსა პირისპირ. აწ ვიცი მცირედ, ხოლო მერმე ვიცნა, ვითარცა შევემეცნე“ (1 კორ. 13. 10-12), – ამბობს

პავლე მოციქული; წმ. ეგნატე ბრიანჩანინოვი ბრძანებს, რომ მეორედ მოსვლის შემდეგ არა მარტო გული და სული, არამედ ადამიანის სხეულიც განიმსჭვალება საღმრთო სიხარულითა და ნეტარებით, რადგან სულიერ სხეულს აქვს ამის უნარი; ხოლო წმინდა მაკარი მეგვიპტელი შეკითხვაზე, თუ როგორი იქნება ადამიანთა ყოფა სასუფეველში, პასუხობს, რომ ყველაფერი, რაც ხილულია, საყოველთაო აღდგომისთვის თავის არსებობას დაასრულებს და რაკი ამ დროისათვის მიწიერი, ქმნილი სამყარო აღარაფერს აღმოაცენებს, ხოლო ზეცა მოგვეახლება მთელი თავისი სიდიადით, ცხადია, ადამიანებს მიენიჭებათ რაღაც სხვა, რაღაც ისეთი, რაც ხილულისა და უხილავის მიღმაა; ღმერთი, რომელიც უკვე ახლა აღავსებს სულებს თავისი ცეცხლით და მოსავს მათ თავისი დიდებით, იმ ნანატრი ჟამის დადგომისას სხეულებსაც ისეთივე დიდებით შემოსავს, როგორც მის საკუთარ სხეულს აქვს და მიანიჭებს მათ ზეციურ საზრდელს, ზეციურ შესამოსელს და ანგელოზებრივ უმწიკვლო ქმედებას¹².

იმ სწავლებიდან გამომდინარე, რასაც ერთხმად განაცხადებენ წმინდა მამები სულიერი სხეულისა და მისი უნარების აღწერისას, მასზე გარკვეული ცოდნის შექმნა ნამდვილად შესაძლებელია, თუმცა ყოველგვარი ასეთი ინფორმაცია, როგორც წმ. პავლე მოციქულის ზემო-ხსენებული ნათქვამიდანაც კარგად ჩანს, მხოლოდ ბუნდოვანი და მიახლოებითი შეიძლება იყოს.

ცნობილი და საყოველთაოდ მიღებულ აზრია, რომ ხატი ზეცის სარკმელია და წმინდანთა გამოსახულებანი სწორედ ასეთი ფანჯარისა თუ კარის ფუნქციას ასრულებენ

მორწმუნეთათვის, კერძოდ, გონებით გადაჰყავთ ისინი მიღმიერ სამყაროში და პირველსახესთან აკავშირებენ მათ. კანონიკური და მხატვრულად ღირებული საეკლესიო მხატვრობა სწორედ იმ ფუნქციის შესასრულებლად არის მოწოდებული, რომ სხვადასხვა დროსა და კულტურაში გამოზრდილ მორწმუნეს მისთვის შესაფერისი სიცხადითა და მიმზიდველობით წარმოუდგინოს თვალწინ და გამოუსახოს ის სულიერი სამყოფელი, რომლის დაბურული, ბუნდოვანი ხილვადობის მეტ-ნაკლები დაძლევა ყოველი ქრისტიანის მთავარი საზრუნავია.

სწორედ ამ მიზნის სიწმინდით დაცვას, ამ მთავარი ორიენტირის შენარჩუნებას, იმას, რომ მაცხოვრის მიერ აღთქმული სასუფეველი, მისი მემკვიდრეობის ხილული თვისებები, რომლებიც მკვდრეთით აღმდგარმა იესომ უჩვენა თავის მიმდევრებს, არ მიეცეს დავიწყებას, ამ ტრადიციის გამოხატულებას ემსახურება ხატწერა. შესაბამისად, წმინდა გამოსახულებები, რომლებიც ძველმა ხატებმა შემოგვინახეს, მართო იმით კი არ არის ჩვენთვის ძვირფასი, რომ მათზე მაცხოვრის, ღვთისმშობლის ან რომელიმე წმინდანის ამქვეყნიური ხორციელი სხეულისა და პირისახის ნაკვთებია გადმოცემული, არამედ უპირატესად იმით, რომ ამ გამოსახულებათა წყალობით ჩვენ იმ მომავალში ვიყურებით, სადაც ისინი უკვე სულიერი სხეულით დამკვიდრებულნი, ჩვენთან კავშირს განაგრძობენ; ამ კავშირის საწინდარი სწორედ მორწმუნის მხრიდან გამოხატული თაყვანისცემაა, რომელიც განღმრთობილი ადამიანის მიმართ ვლინდება და რომელიც, თავის მხრივ, სწორედ იმ აზრს ეფუძნება, რომ ჩვენ ხატის საშუალებით ამა თუ იმ წმინდა ადამიანის გარეგნობის იმგვარ სახეს ვჭვრეტთ, როგორც ის თავისი სულიერი სხეულით არსებობს. ამის დასტურად, თავად ხატწერის შესახებ მამათა სწავლების გარდა, ის ფაქტებიც

მეტყველებს, რომლებიც მრავლადაა ქრისტიანული ეკლესიის ისტორიაში და რომლებშიც მოთხრობილია იმის შესახებ, რომ ხილულად გამოცხადებულ წმინდანებს მორწმუნენი სწორედ ხატებზე ნანახი გამოსახულებებით სცნობდნენ. ესაა ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი ასევე იმისაც, თუ რატომ სარგებლობს ეკლესია ახლადშეარსებული წმინდანების იმ გამოსახულებებით, რომლებიც მათ სახის მართო ამქვეყნიურ ანაბეჭდს კი არ გვაჩვენებს, არამედ მიღმიერი, დაფარული, ხორციელი თვალთ შუემჩნეველი მათი სულიერი სხეულის ღვთაებრივ მშვენიერებაზე გვიქმნის გარკვეულ წარმოდგენას. საგულისხმოა, რომ ამ წარმოდგენის შექმნაში გამოსახულების როლი და მნიშვნელობა ძალიან მაღალ შეფასებას იმსახურებს წმინდა მამათაგან. ამის დასტურად წმინდა ბარლაამის შესახებ ბასილი დიდის ქადაგების გახსენებაც კმარა: „არამედ აღდეგით ჩემდად აწ, ჰოი, ბრწყინვალენო მოლუაწებითა წარმართებითა მხატვარნო, და მოწამისა ესე ჩემ მიერ შემოკლებული ხატი თქუენითა ხელოვნებითა განადიდეთ. და უჩინოდ თქუენ ჩემ მიერ გამოსახული ესე გვირგვინოსანი თქუენითა სიბრძნითა წამლებითა¹³ გამოაბრწყინვეთ. წარვიდე მე მოლუაწებათაგან მოწამისათა ძლეული თქუენ-მიერთა მით გამოხატვითა. ვიხარებდი ესევითარისა მისგან ძლიერებისა თქუენისა ძლეული“¹⁴. წმინდა ბასილი დიდი ხატით გადმოცემულ წმინდანის შესხმას გაცილებით მეტი ზემოქმედების, მეტი ძალის მქონე გამომსახველობად მიიჩნევს, ვიდრე სიტყვიერისას. მისი ეს გამონათქვამი თავის დროზე წმინდა იოანე დამასკელმა იმის არგუმენტად მოიტა-

13 საღებავებით (თ.ი.).

14 წმ. იოანე დამასკელი, სამი სიტყვა ხატთა შესახებ, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 2013, თბილისი 2012, გვ. 164.

ნა, რომ წმინდა გამოსახულება ნამდვილად ძველთაგანვე იყო ქრისტიანთა ღვთივსათნო ტრადიცია; მეტიც, თვით ძველ აღთქმაში, რომელშიც უფალი პირდაპირ კრძალავს ყოველგვარ გამოსახულებას, გვაქვს მისივე ბრძანებით შექმნილი სახვითი ხელოვნების პირველი ნიმუში. აღთქმის კიდობანი, – წინასახე მომავალი ეკლესიისა, უფალმა მოსეს სინას მთაზე გამოუცხადა, მისი შემოქმედი ოსტატები თავად დაუსახელა და ზომის, ფორმის, მასალის შესახებაც ზუსტი მითითებები მისცა; თუმცა, ჩვენთვის ამჟერად ყველაზე მნიშვნელოვანი ისაა, რომ უფალმა მოსეს ადამიანის ხელით გასაკეთებელი კიდობანი თავისი თვალთ დაანახა, როცა სინას მთაზე ღრუბლით დაფარულ ადგილას ესაუბრებოდა 40 დღე-ღამის განმავლობაში. ათი მცნება, რომელთა უდიდესი მნიშვნელობა ახსნას არავისთვის საჭიროებს, თავისი თითქვის ფიცრებზე ამოტვიფრული მისცა მოსეს, ხოლო რჯულის კიდობანი, რომლის ყოველი ცალკეული ნიუანსიც კი დეტალურად აუხსნა და აღუწერა, თავად კი არ შექმნა, არამედ ერთ-ერთ ხელოვან კაცს დაავალა, ხოლო მოსე მკაცრად გააფრთხილა: „იხილე, ვითარ-ძი ჰქმნე, მსგავსად მისა, რომელი გიჩუენე შენ მთასა მას ზედა“ (გამოსვლ. 25.40). ამდენად, უფლის მიერ გამორჩეულ ხელოვან კაცებს ზუსტად ისეთი, იმის მსგავსი ნიმუში უნდა შეექმნათ საკუთარი ხელით, რაც მოსემ იხილა თავისი თვალთ სინას მთაზე უფალთან საუბრისას. იმისთვის, რომ ეს საპატიო დავალება ზედმიწევნითი სიზუსტით შეესრულებინათ, უფალმა მათ მოუწოდა და, როგორც წმინდა წერილში წერია, ის უნარები მიანიჭა, რომლებიც ყოველი ცალკეული მოქმედებისთვის დასჭირდებოდათ: „აჰა-ესერა, უწოდა ღმერთმან სახელით ბესელიელს, ურისსა ძისწულსა, ტომისაგან იუდაისა. და აღავსო იგი სულითა საღმრთოთითა, სიბრძნითა და გულის-ხმისყოფითა ყოველსავე ზედა ხუროსმოძღურებასა მოძ-

ღურებად საქმედ ოქროდსა მას, და ვეცხლსა, და რვალსა და ანთრაქსა მას ხუროებად, და საქმედ ძელსა მას და ყოველსა საქმესა სიბრძნისასა. და წინაღსწარგანზრახვად მოსცა მას და ელიაბს, ძესა აქისმაქისსა, ტომისაგან დანისსა. და აღავსნა იგინი სიბრძნისა განზრახვითა და გულისხმისყოფად და საქმედ ქსოვასა, ჭრელსა ქსოვად და მეწამულსა და ზეზსა, საქმედ ყოველსავე მას საქმესა ხუროთმოძღურებისასა თითოეული“ (გამოსვლ. 35. 30-35).

სწორედ აღთქმის კიდობნის ხელოვანნი იყვნენ პირველნი, რომლებმაც დაუდეს საფუძველი უფლის მიერ გამოჩინებული, გამოცხადებული ნიმუშის მსგავსებისაებრ ადამიანის ხელით შექმნილ გამოსახულებას (უპირატესად კი ზეციურ ძალთა - ქერუბიმთა გამოსახულებებს); ხოლო როდესაც ღმერთი განკაცდა და იესო ქრისტე ხორციელად იხილეს ადამიანებმა, მან თავისი სახის ანაბეჭდი დაუტოვა ქრისტიანებს. ეს იყო მანდილიონი, იგივე ხელთუქმნელი ხატი მაცხოვრისა, რომელიც ახალი აღთქმის მიმღებელი კაცობრიობისათვის იმის საწინდრად იქცა, რომ მომავალში, ე. ი. იმ დროს, როდესაც ჩვენკენ მეორედ მომავალი მაცხოვარი მოვა, ვიხილავთ მას არა ანაბეჭდით, ანარეკლით ანდა მოკვდავი სხეულით, არამედ პირისპირ - მთელი ღვთაებრივი ბრწყინვალეობითა და დიდებით. მომავალი, ანუ ზეციური სასუფეველი სწორედ ის უკანასკნელი ჭეშმარიტი ხატია, რომლის ნახვის ღირსნი მხოლოდ ისინი გახდებიან, რომლებიც მისი ანარეკლით, წინასახით, აჩრდილით, ადამიანის ხელით ქმნილი თუ მოკვდავ სხეულში დაფარული სულიწმინდის დამნახავი და თაყვანისმცემელი აღმოჩნდებიან; რომლებიც მოახერხებენ და ისწავლიან უხილავის რწმენასა და მსახურებას ხილულის საშუალებით, რადგან როგორც მკვდრეთით აღმდგარი მაცხოვარი ბრძანებს: „ნეტარ არიან, რომელთა არა უხილავ და ვჰრწმენე“ (იოან. 20.29).

ქრისტიანობა და რელიგიური
ფასეულობები



უძველესი ცივილიზაციური მოდელების ფასეულობათა სისტემა¹

(აღმოსავლური და დასავლური ფენომენი)

ეკა კვაჭანტირაძე

ცივილიზაციის გაგება მრავალმხრივია. ეს არის ადამიანთა ერთობა გარკვეულ კულტურულ-ისტორიულ ტიპში, რომელიც ქმნის ფუძემდებლურ ფასეულობებს, სულიერ ღირებულებებსა და იდეალებს. ეს არის მენტალობის, მსოფლმხედველობის ერთიანობა, რომელიც განსაზღვრავს მთელი საზოგადოების აზროვნების, მოქ-

¹ ჟურნალი „გული გონიერი“ იწყებს ისტორიის რუბრიკას: „მსოფლიოს ფასეულობათა სისტემები ისტორიულ რეტროსპექტივაში“. მსოფლიო საზოგადოების განვითარების თანამედროვე ეტაპზე, როცა ერთი მხრივ, გლობალიზაციის

მედების სტერეოტიპებს. ცივილიზაცია ცნობიერების, მენტალიტეტის, რელიგიის, ცხოვრებისა და აზროვნების წესის ერთობლიობაა, რომლებიც განსაზღვრავს ერის, ეთნოსის, სოციუმის ჩამოყალიბების პროცესს. თანამედროვე ამერიკელი პოლიტოლოგის, სამუელ ჰანტინგტონის აზრით, ცივილიზაცია არის კულტურული იდენტიფიკაციის ცნება, რომელიც განისაზღვრება საერთო მარკერებით – ენა, ისტორია, რელიგია, სამართალი, ტრადიცია, წესწყობილება. ტერმინ „ცივილიზაციის“ დამამკვიდრებლის სტატუსს დღემდე ერთმანეთს ეცილებიან ფრანგები და ინგლისელები. შოტლანდიელმა ფილოსოფოსმა და ისტორიკოსმა, ადამ ფერგიუსონმა პირველმა გამოიყენა ცივილიზაციის ცნება მსოფლიო-ისტორიული პროცესის განსაზღვრული საფეხურის აღსანიშნავად.

ძვ. წ. აღ-ის IV ათასწლეულიდან იწყება ცივილიზაციების ჩამოყალიბება. პირველი ცივილიზაციები მდინარეული იყო (შუამდინარეთი, ეგვიპტე, ინდოეთი, ჩინეთი), მოგვიანებით

შუქცევადი პროცესი მიმდინარეობს, ხოლო მეორე მხრივ, ეროვნული სახელმწიფოები თვითდადგენის, თვითგანსაზღვრისა და თვითდამკვიდრებისათვის იღვწიან, ისტორიის, როგორც გამოცდილების, გააზრება, ვფიქრობთ, საინტერესო იქნება ჩვენი საზოგადოებისათვის. ამ რუბრიკის მიზანს არ წარმოადგენს ისტორიის ნარატივის მოთხრობა, არამედ ისტორიული გამოცდილების ფასეულობითი კუთხით გაანალიზება. გვინდა ვაჩვენოთ ჩვენს მკითხველს: რა გზა გაიარა მსოფლიო საზოგადოებამ დღემდე, რა უმთავრესი ფასეულობები ჰქონდა მას საუკუნეთა განმავლობაში, განვითარების რომელ ეტაპზე, რამდენად და როგორ იცვლებოდა ეს ღირებულებები, როგორ ვითარდებოდა საზოგადოება სხვადასხვა გეოგრაფიულ, პოლიტიკურ, სოციალურ თუ რელიგიურ გარემოში, რა გავლენა ჰქონდა მსოფლიოს განსხვავებულ რეგიონში შექმნილ ფასეულობათა სისტემებს საზოგადოების მენტალობაზე, ეთნოსების სულიერი ღირებულებების განვითარებაზე, პიროვნების ჩამოყალიბებაზე, სად იყო საქართველოს ადგილი საერთო ფასეულობათა სისტემაში. ისტორიის რუბრიკა სთავაზობს ჟურნალის მკითხველს სტატიების ციკლს, რომელშიც ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით იქნება წარმოდგენილი მსოფლიო და ქართული ფასეულობების სისტემის ძირითადი პარამეტრები ისტორიულ რეტროსპექტივაში.

(ძვ. წ. აღ-ის II ათასწლეული) საზღვაო ცივილიზაციების ხანაა (საბერძნეთი, რომი). ასე შეიქმნა აღმოსავლური და დასავლური ცივილიზაციური მოდელები. ამ ორმა ტიპოლოგიურმა მოდელმა განსაზღვრა მსოფლიოს მიერ გასავლელი გზა და ჩამოაყალიბა მსოფლიოს სახე.

ძველი აღმოსავლეთის მიღწევები მატერიალურ და სულიერ სფეროში კაცობრიობის კულტურულ ფუნდამენტს ქმნის. აღმოსავლურ ფასეულობათა სისტემის თავისებურებებია: მდგრადობა - დასავლეთი ნახტომისებურად ვითარდება, სადაც ყოველ ნახტომს (ანტიკურობა, შუა საუკუნეები) თან ახლავს ძველ ფასეულობათა სისტემის მსხვრევა, პოლიტიკური და ეკონომიკური სტრუქტურის ძირეული ცვლილება. აღმოსავლეთის განვითარება კი სწორხაზოვანია, სადაც ერთი ეპოქა მეორეში ბუნებრივად გადადის.

აღმოსავლური ცივილიზაციური მოდელის მახასიათებელია ბუნებასთან კავშირი. აღმოსავლეთის საზოგადოებამ არ დაკარგა ერთობა ბუნებასთან. დასავლეთმა კი თავი გამოყო ბუნებისაგან, მის ნაწილად არ გრძნობს თავს, მეტიც, ბუნება მისთვის მტრის სახეა, რომელიც უნდა დაამარცხოს, თავის მომსახურედ გაიხადოს. აღმოსავლეთის ადამიანი აღიქვამდა სამყაროს, როგორც ერთიან მთელს და მასში ადამიანი იყო არა ბატონი, როგორც დასავლურ მოდელში, არამედ ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილი. ამიტომ აღმოსავლეთის ადამიანის მიზანი იყო არა მტრობა ბუნებასთან, არამედ მისი კანონების ცოდნა და მასთან ჰარმონიულად თანაარსებობა. აღმოსავლელი ფილოსოფოსები ფიქრობენ, რომ ეთნოსები და სახელმწიფოები ბუნებრივი გზით უნდა განვითარებულიყვნენ. აღმოსავლური მოდელი კალკირებულია ბუნებისაგან, თუნდაც აღმოსავლური საბრძოლო ხელოვნების სტილი, რომლიდანაც შემდეგ სპორტის სახეობები შეიქმნა, სრულად აღებულია გარეული ცხოველების მოძრაობების დაკვირვებით.

ტრადიციებისადმი ერთგულება აღმოსავლური ცივილიზაციის ერთ-ერთი მთავარი მახასიათებელია. ტრადიციებს დასავლეთშიც სცემენ პატივს, მაგრამ აღმოსავლეთში ის სხვა დონეზეა აყვანილი და ერთგვარ მარკერად გასდევს აღმოსავლურ ცივილიზაციურ მოდელებს. ტრადიციისადმი პატივისცემა უფროსისადმი დამოკიდებულებაში გამოიხატა. ძველი ჩინური ფილოსოფიური მოძღვრება კონფუციონიზმი (ძვ. წ. აღ-ის VI ს.) წინაპრების პატივისცემასა და შვილის მამისადმი მორჩილებას ქადაგებდა. კონფუცი საყოველთაო კანონად მიიჩნევდა ასაკითა და სოციალური სტატუსით განსხვავებულ ადამიანებს შორის მკაცრად დაკანონებული ნორმებით დამყარებულ ურთიერთობებს. დასავლურ ცივილიზაციაში იშვიათია, როცა ხელქვეითები მმართველის მიმართ, როგორც მშობელი მამისადმი, ისე იყვნენ განწყობილები. ჩინეთში კი ეს იყო ქცევის ნორმა. თანამედროვე ჩინური კინემატოგრაფიის აქტუალური თემაა მოხუცი, რომელიც ასწავლის მთავარ გმირს არა მხოლოდ საბრძოლო ხელოვნების, არამედ უფრო ცხოვრების ფილოსოფიის სიბრძნეს. მთავარი გმირი კი დიდი მოწიწებით ეპყრობა მასწავლებლის ყველა სიტყვას. განსაკუთრებულია მასწავლებლისადმი, როგორც ტრადიციული ინსტიტუციისადმი, პატივისცემა იაპონურ ცივილიზაციაში. სენსეი იყო და რჩება იაპონელისათვის განსაკუთრებულ და პრივილეგირებულ პერსონად. ერთგულება ტრადიციისადმი გამოვლინდა იაპონიაში საკუთარი იდენტობრივი მარკერების ერთგულებითა და დაცვით. გლობალიზაციის პროცესში უკეთ ჩართვის მიზნით იაპონიას შესთავაზეს მათი იდენტობის ერთ-ერთი მთავარი მახასიათებლის – იეროგლიფური დამწერლობის გამარტივება. დამწერლობა ამ ქვეყნისთვის ეთნოსისადმი კუთვნილების უმთავრესი ნიშანია. იაპონელი მთელი ცხოვრება სწავლობს იეროგლიფებს და მისი განსწავლულობა დამწერლობის ცოდნითაც განისაზღვრება. იაპონიამ უარი განაცხადა დამწერლობის გამარტივებაზე, რადგან მათი აზრით, ვისაც სურს ჩასწავდეს იაპონელის სულს,

მან უნდა ისწავლოს იეროგლიფები. რამდენადაც გასაკვირი არ უნდა იყოს, სწორედ ამ უარის შემდეგ მსოფლიოში გაიზარდა ინტერესი იაპონიის მიმართ. ევროპისა და ამერიკის წამყვან უნივერსიტეტებში გაიხსნა იაპონისტიკის ფაკულტეტები, ინტერესი მის მიმართ დღემდე ძლიერია არა მხოლოდ იაპონური კულტურის, არამედ სწორედ იაპონური ენის შესწავლის თვალსაზრისით. იაპონიას ფართოდ გაულო კარები მსოფლიომ არა მისი მხრიდან საკუთარი მარკეტების დათმობის, არამედ უფრო მეტად იდენტობის დაცვის ხარჯზე. აღმოსავლური სიბრძნე ამბობს, რომ ჭალარას აქვს გადამწყვეტი ძალაუფლება სიყმაწვილის მხურვალე, მოგიზგიზე ცეცხლზე. იაპონიის ერთ-ერთი საინტერესო ფენომენი, რომელიც ტრადიციისადმი მდგრადობას გამოხატავს – სამურაის ინსტიტუტია. ღირსების განცდა, როგორც ტრადიციისადმი პატივისცემა, იყო სამურაის კოდექსის კრედო. კოდექსი „ბუშიდოს“ მთავარი პოსტულატი, რომელზეც ფიცს დებს სამურაი, ასე უღერს: ადამიანმა შეიძლება დაკარგოს სიცოცხლე, მაგრამ არასოდეს – ღირსება. ეს იმის მანიშნებელია, რომ თუკი სამურაი კარგავს ღირსებას, ის სიცოცხლეს თვითმკვლელობით ასრულებს, ანუ იკეთებს ხარაკირს. განსხვავებით დანარჩენი მსოფლიოსაგან, სადაც შეურაცხყოფის პასუხად აგრესიის გამოხატვა და საპასუხო შეურაცხყოფაა, იაპონელი სხვაგვარად აზროვნებს. ის საკუთარ თავს ადანაშაულებს და სჯის, რადგან ვერ მოახერხა თავიდან აეცილებინა ღირსების შელახვა. ერთი საინტერესო გამოთქმა აქვთ იაპონელებს მეგობრობის შესახებ, რომელიც ასევე ლოიალობის დამადასტურებელია: „არ არსებობს მეგობარი წარსულში, არამედ მხოლოდ აწმყოში და მომავალში“. ეს ნიშნავს, რომ იაპონელი ფაქტობრივად არ კარგავს მეგობარს. ის ცდილობს ეძიოს საკუთარი შეცდომა და არა მეგობრის ბრალეულობა, რაც მის ცხოვრებას უფრო მარტივს ხდის. ამრიგად, პატივისცემა ტრადიციისადმი მდგრადია აღმოსავლურ ცივილიზაციებში.

აღმოსავლური ცივილიზაციური მოდელის პოლიტიკუ-

რი ორგანიზაცია იყო დესპოტია – სახელმწიფოს ბატონობა საზოგადოებაზე, ადამიანზე. დესპოტია არეგულირებს ურთიერთობებს ოჯახში, საზოგადოებაში, სახელმწიფოში, ქმნის საზოგადოებრივ იდეალებს, გემოვნებას, სახელმწიფოს მეთაური (ფარაონი, ხალიფა) ფლობს უკონტროლო საკანონმდებლო, სამხედრო და სასამართლო ხელისუფლებას. დესპოტიის მთავარი მახასიათებელია ძალდატანების, ძალმომრეობის პოლიტიკა, რომლის მიზანია არა იმდენად დამნაშავეს დასჯა, არამედ უფრო მეტად ხელისუფლების მიმართ შიშის დანერგვა. მაგრამ დესპოტია სრულად არ ხორციელდებოდა აღმოსავლეთის ყველა ქვეყანაში. მაგალითად, შუმერში მმართველის ხელისუფლება იზღუდებოდა რესპუბლიკური მმართველობის ელემენტებით. ძველ ინდოეთში სამეფო მოხელეთა საბჭო ზღუდავდა მონარქის ხელისუფლებას. ამ მხრივ საინტერესოა ინდური საზოგადოების კასტებად დაყოფა. საზღვრები კასტებს შორის (ბრაჰმანები, ქშატრიები, ვაიშები, შუდრები) პრაქტიკულად გადაუღებელი იყო. თითოეული ადამიანი დაბადებიდანვე მიეკუთვნებოდა გარკვეულ კასტას და ეს განსაზღვრავდა მთელ მის შემდგომ ცხოვრებას. ქორწინება დაშვებულია მხოლოდ კასტის შიგნით და არა კასტებს შორის, დასაქმების სახეობა დამოკიდებულია წარმოშობაზე, სრულიად განსხვავებულია კასტების პასუხისმგებლობა კანონის წინაშე. ადამიანის ცხოვრების წესი, მისი საქმიანობა, თვით სიყვარულიც კი მკაცრად რეგლამენტირებულია.

აღმოსავლური ცივილიზაციების მახასიათებელია დასავლური მოდელისაგან განსხვავებული დამოკიდებულება რელიგიისადმი. ძველი ინდური რელიგიები: ბრაჰმანიზმი, ინდუიზმი, ბუდიზმი მაძიებლობითი რელიგიური სისტემებია, რომლებიც სთხოვენ მორწმუნეს, ეძიოს საკუთარი თავი, ეძიოს რაციონალიზმი და ჭეშმარიტება. ბუდა არ არის სახელი, არამედ შეგნების მდგომარეობა, რომლის მიღწევა ყველა მორწმუნისათვის შესაძლებელია. „ნუ გწამს მხოლოდ იმიტომ, რომ ყველას სწამს. იქეცი მკვლევრად,

თვითონ იპოვე ჭეშმარიტება. ამისათვის საჭიროა სუფთა გონება და გული“ - მოუწოდებს ბუდა. საინტერესო და პარადოქსულია იაპონელების დამოკიდებულება რელიგიისადმი, რაც აგრეთვე მაძიებლობას უკავშირდება. იაპონიაში გავრცელებული 3 რელიგიური მოძღვრების (სინტოიზმი, ბუდიზმი, ქრისტიანობა) შესახებ ასეთია საზოგადოების დამოკიდებულება: იაპონელი შეიძლება დაიბადოს სინტოისტად, იცხოვროს როგორც ქრისტიანმა და დაიკრძალოს როგორც ბუდისტი, რაც კარგად გამოხატავს სრულ თავისუფლებას რელიგიური კუთვნილებისადმი. ადამიანის მიერ თვითსრულყოფის გასაოცარი წესი, რომელიც შემდეგში იაპონიაში საზოგადოებრივი ფილოსოფიის რანგში იქნა აყვანილი, წარმოჩენილია დაოსური წიგნის ნაწყვეტში, რომელშიც ნათქვამია: სამყაროში არის გზა, რომლის წყალობითაც ყოველთვის, ყველა სიტუაციიდან გამარჯვებულები გამოდიან და არის გზა, რომლის მიდევნებითაც ვერასდროს იმარჯვებენ. პირველს ჰქვია სისუსტე, მეორეს - ძალა. ძლიერები ცდილობენ აჯობონ მათზე სუსტებს, ხოლო სუსტებს სურთ აჯობონ მათზე ძლიერებს. ადამიანი, რომელიც ცდილობს აჯობოს მასზე სუსტს, ხიფათში იგდებს თავს, როცა ხვდება მასზე ძლიერ ადამიანს. მაგრამ ადამიანს, რომელიც ცდილობს მასზე ძლიერის ძლევას, არავითარი საფრთხე არ ემუქრება. ამით შენ ამარცხებ შენს სხეულს და მას მსახურად იხდი; ამით შენ აიძულებ მთელ სამყაროს, რომ შენ გემსახუროს. სწორედ ასეთი მიდგომა აძლევს იაპონელთა მსოფლადქმას ძალას, დინამიკასა და თავისებურ მოქნილობას. უპრეცედენტო ორსაუკუნოვანი იზოლაციის ნიადაგზე ჩამოყალიბებულ იაპონურ ცივილიზაციას სწორედ აზროვნების ასეთმა სისტემამ მისცა საშუალება, ფართოდ გაეღო კარი მსოფლიოსათვის, მოეწოდებინა საზოგადოებისათვის: „მოდით, ვეძებოთ განათლება მთელ მსოფლიოში“ და ამასთან, დაეცვა თავისი კულტურული, ეროვნული და სულიერი ერთგვაროვნება. იაპონიამ დასავლეთთან დაამყარა არა მარტო პირდაპირი

კონტაქტი, არამედ მისგან კულტურისა და ცივილიზაციის უმნიშვნელოვანესი ელემენტებიც გადმოიტანა, თან საკუთარი იდენტობრივი მარკერების სრული დაცვა-შენარჩუნების ფონზე. იაპონიამ ზოგადი იდეები გადმოიღო დასავლეთიდან, ხოლო უმთავრესი ჩანაფიქრის რეალიზაცია ანდო თვით იაპონელებს. ამაშია, ჩვენი აზრით, მისი ცივილიზაციური წარმატების საიდუმლო.

აღმოსავლური ცივილიზაციური მოდელისაგან განსხვავებით, დასავლური ცივილიზაციის სამი მთავარი ფასეულობაა: ფული, ძალაუფლება, ადამიანის უფლებები. ახალ დროში ევროპელთა მსოფლხედვაში სამყაროს ცენტრში დგება ღმერთის ნაცვლად ადამიანი. დასავლური ცივილიზაციური სისტემა ხმელთაშუაზღვისპირეთში ჩამოყალიბდა, განვითარების პიკს კი ძველ საბერძნეთსა და ძველ რომში მიაღწია. დასავლური ცივილიზაციის ჩამოყალიბების ორი კონცეფცია არსებობს: ლეგენდარული და ისტორიული. ლეგენდარულის მომხრეები ბერძნული ცივილიზაციის საწყისად ტროას მიიჩნევენ, ისტორიულისა კი კრეტა-მიკენს. ბერძნულ-ლათინურმა ცივილიზაციამ პირველად დააყენა და გადაჭრა მნიშვნელოვანი საკითხი – საზოგადოებაში ჰარმონიის მიღწევისათვის საჭიროა კარგი კანონები, საზოგადოებაში, სადაც პიროვნება და მისი უფლებები ძირითადია, კოლექტივი, საზოგადოება კი მეორადი. ბერძნებმა, რომლებიც არც რიცხვითა და არც ძლევამოსილებით არ გამოირჩეოდნენ ძველი სამყაროს სხვა ხალხებისაგან, შექმნეს საზოგადოებრივი ცხოვრების სრულიად ახალ კონცეფციაზე დამყარებული ცივილიზაცია. მათ პირველებმა აჩვენეს ადამიანის, პიროვნების გონების ძალა, რაც კრიტიკული, მეცნიერული აზროვნების საფუძვლად იქცა. ცივილიზაციის ბერძნული მოდელი გვთავაზობს ტრადიციული, მითოპოეტური და ახალი, ანალიტიკური აზროვნების საოცარ შეზავებას.

ანტიკურ სამყაროში ჩაეყარა საფუძველი სამოქალაქო საზოგადოებას, რომელიც მმართველობაში ყველა მოქალაქის მონაწილეობას გულისხმობდა. სახელმწიფო არ

ერეოდა მოქალაქეთა პირად ცხოვრებაში ან ეს ჩარევა მინიმალური იყო. ისინი შეთანხმებულად იღებდნენ კანონებს და ასევე ერთად ასრულებდნენ. ბერძნული ცივილიზაციის ფასეულობათა სისტემაში ერთ-ერთი უმთავრესია მოქალაქის, როგორც თავისუფალი პიროვნების ფენომენი, რომელსაც ჰქონდა პოლიტიკური უფლებები და მათგან უმთავრესი არჩევნებში მონაწილეობა იყო. საბერძნეთში მოქალაქედ გახდომის ორი მოთხოვნა არსებობდა, რომელიც უპირობოდ უნდა შესრულებულიყო. ერთი მოთხოვნის მიხედვით, მოქალაქე უნდა ყოფილიყო ეთნიკურად ბერძენი და მეორის თანახმად, მას უნდა ჰქონოდა კერძო საკუთრება. არც ერთი ეს მოთხოვნა არ ირღვეოდა. ისინიც კი, რომლებიც დიდ ინვესტიციებს დებდნენ საბერძნეთის განვითარებაში, მონაწილეობდნენ დიდი პროექტების განხორციელებაში, გემთმშენებლობაში და არ იყვნენ ეთნიკურად ბერძენები, მოქალაქეობას ვერ იღებდნენ. მოქალაქეობის ინსტიტუტს უკავშირდება ორი საინტერესო ტერმინი. საკუთარი გამორჩეულობა ბერძნებს თვითონვე ჰქონდათ გაცნობიერებული. თავდაპირველად, ყოველგვარი ქედმაღლობის გარეშე, მხოლოდ ბერძნულად და არაბერძნულად მოლაპარაკეთა გასარჩევად გამოყენებული ტერმინები - „ელინი“ და „ბარბაროსი“ - უკვე კლასიკური ხანისათვის სულ სხვა დატვირთვას იძენს. ელინი პოლისებში მცხოვრები თავისუფალი და თავისუფლებისმოყვარე ხალხია, ბარბაროსი კი ყველა დანარჩენი, თუნდაც ბერძენთა მონათესავე. კენტისერის სხვადასხვა ფორმა, რომელშიც ყველა მოქალაქე მონაწილეობდა, ბერძნული დემოკრატიის გამოხატულება იყო.

ბერძნული ცივილიზაციური მოდელის ერთ-ერთი უმთავრესი მარკერი იყო ისეთი პოლიტიკური სტრუქტურა, როგორიცაა პოლისი, ქალაქსახელმწიფო. პოლისები მსოფლიოში პირველი რესპუბლიკებია. ბერძენები პოლისის თვლიდნენ ყველაზე დიდ ფასეულობად. შეიქმნა პოლისის ფასეულობათა სისტემა, რომელიც შემდეგი მახასიათებლებისაგან შედგებოდა: ავტონომია - საკუთარი

კანონებით ცხოვრება, რაც გამოიხატებოდა არა მარტო პოლისების მისწრაფებაში დამოუკიდებლობისაკენ, არამედ ცალკეულ მოქალაქეთა ძალისხმევაში, ეცხოვრათ თავიანთი შეხედულებისამებრ; ავტარქია – თვითუზრუნველყოფა, რაც გულისხმობდა სამოქალაქო ერთობის მისწრაფებას, ჰქონოდა ცხოვრების უზრუნველყოფელი პროფესიების კომპლექსი, აგრეთვე ცალკეული მცხოვრების ძალისხმევა, ჰქონოდა კერძო მეურნეობა; თავისუფლება – მოქალაქის პირად ცხოვრებაში ჩაურევლობა; პატრიოტიზმი – საკუთარი პოლისის დაცვა; თანასწორობა – პოლისის წევრების ინტერესების გათვალისწინება, საკუთარი ინტერესების პოლისის სხვა წევრთა ინტერესებთან შეთავსება; კოლექტივიზმი – პოლისის წევრთა ერთობა; ტრადიციონალიზმი – წინაპრების, ტრადიციების, ღმერთების პატივისცემა.

საბერძნეთი პოლისური სახელმწიფო იყო, ის დაახლოებით 250 პოლისს მოიცავდა. მათგან ორი მთავარი პოლისი გახლდათ – ათენი და სპარტა, ორი განსხვავებული ღირებულების მატარებელი ქალაქ-სახელმწიფო ერთი მთავარი და საერთო ნიშნით – პოლისის უპირველესობა. არა მხოლოდ პოლისი ზრუნავდა მოქალაქეთა კეთილდღეობაზე, არამედ პოლისის წევრთა უმთავრეს მისწრაფებას პოლისის დაცვა წარმოადგენდა. ბერძენი იყო სრულყოფილიანი მოქალაქე მხოლოდ თავის პოლისში, მეზობელ პოლისში გადასვლისთანავე ის უუფლებო მეტეკი ხდებოდა. ამიტომ აფასებდა ბერძენი საკუთარ პოლისს, როგორც თავისი პიროვნული თავისუფლების საფუძველს. პასუხისმგებლობა პოლისის წინაშე მოქალაქის უპირველესი უფლება და მოვალეობა იყო. ათენის არქონტი, დემოკრატიის ფუძემდებელი – სოლონი უარყოფდა თანასწორობის იდეას და ფიქრობდა, რომ მდიდარ მოქალაქეებს უფრო დიდი პასუხისმგებლობა აკისრიათ, ამიტომ აქვთ უფრო დიდი პატივი.

ათენური დემოკრატია და სპარტული ოლიგარქია ბერძნული ცივილიზაციური მოდელის ორი პოლუსია. ათენის

დემოკრატიული წყობის საფუძველს ხელისუფლების უმაღლესი ორგანო - სახალხო კრება წარმოადგენდა ფართო რწმუნებებით: ის იღებდა კანონებს, წყვეტდა ომისა და ზავის საკითხებს, დებდა და არღვევდა ხელშეკრულებებს სხვა პოლისებთან, ირჩევდა თანამდებობის პირებს და იბარებდა მათ ანგარიშებს. ათენში დაცული იყო დემოკრატიის მთავარი პრინციპი - ყველა თანამდებობის პირი ირჩეოდა კენჭისყრით, იყვნენ ანგარიშვალდებულნი და იცვლებოდნენ. სპარტული ოლიგარქია განსხვავებულ სახელმწიფო მოწყობას გულისხმობდა. მთავარი სახელმწიფო ინსტიტუტები იყო: აპელა - სახალხო კრება, რომელიც იშვიათად იკრიბებოდა. მას არ ჰქონდა კანონპროექტების განხილვის უფლება, არამედ მხოლოდ მიღებისა ან უარყოფისა; გერუსია - 30 წევრისაგან შემდგარი უხუცესთა საბჭო, მათგან 28 წევრი იყო 60 წელს გადაცილებული გერონტი და 2 მეფე. ისინი სპარტული არისტოკრატიისაგან ირჩეოდნენ და თანამდებობას სიცოცხლის ბოლომდე ფლობდნენ. აპელასაგან განსხვავებით, ის ყოველდღიურად იკრიბებოდა, შეუზღუდავი კომპეტენცია ჰქონდა, არ კონტროლდებოდა არავის მიერ, წყვეტდა სამხედრო, ფინანსურ, სასამართლო საკითხებს; ეფორები - ისინი ირჩეოდნენ აპელას მიერ 1 წლით, პასუხისმგებელნი იყვნენ სპარტას კანონმდებლობის სტაბილურობასა და სიმყარეზე, სპარტანული აღზრდის სისტემის ზედამხედველობაზე, აკონტროლებდნენ თანამდებობის პირებს და მეფეებს, ვალდებულნი იყვნენ, არ დაეშვათ სამეფო ხელისუფლების გაძლიერება და სპარტული ოლიგარქიის მონარქიაში გადაზრდა.

დასავლური ცივილიზაციის მეორე მოდელი ძველ რომში ჩამოყალიბდა. რომის 2 უმთავრესი ფასეულობა, რომელიც მან მისცა მსოფლიოს, არის რესპუბლიკა და სამართალი. ძველი რომაელი ისტორიკოსები გრძნობდნენ თავიანთი სახელმწიფოს თავისებურებას და მას ყველაზე სრულყოფილად თვლიდნენ. ერთ-ერთი მათ შორის იყო წარმომავლობით ბერძენი, რომის აპოლოგეტი ისტო-

რიკოსი პოლიბიოსი, რომელიც რომაელთა უპირატესობას სახელმწიფო წყობაში ხედავდა. რომში იყო მმართველობის საუკეთესო ფორმა - შერეული, რომელიც მოიცავდა დემოკრატიულს (სახალხო კრება), მონარქიულს (კონსულები) და არისტოკრატიულს (სენატი). არც ერთი ეს პრინციპი არ ჩაგრავდა მეორეს და ერთად აღებული ქმნიდნენ ჰარმონიულ მთლიანობას. რომაული ცივილიზაციის მეორე მნიშვნელოვანი მიღწევა არის სამართალი, კერძოდ, რომაული კანონმდებლობის მთავარი პოსტულატი - თანასწორობა კანონის წინაშე. ეს მიდგომა სრულიად განსხვავებულია აღმოსავლური მოდელისაგან.

მსოფლიოში პირველი კანონმდებლები შუემნები იყვნენ. ძველ აღმოსავლეთში ყველაზე ცნობილ კანონთა კრებულის ავტორის, ჰამურაბის მთავარი დამსახურება სამართლის ისტორიაში არის სისხლის ფასის შემოღება, როცა სხვადასხვა დონის დანაშაულზე განსხვავებული სიმძიმის სასჯელი დაადგინა მაშინ, როცა რომაულმა სამართალმა კანონის მიმართ თანასწორობა შესთავაზა მსოფლიოს.

ამრიგად, დასავლური ცივილიზაციის ფასეულობათა სისტემის ძირითადი მარკერებია: დინამიზმი - ორიენტაცია სიახლეზე; ადამიანის პიროვნებისა და ღირსების პატივისცემა; ინდივიდუალიზმი - პიროვნების ავტონომიის ჩამოყალიბება; თავისუფლების, თანასწორობის იდეალები; კერძო საკუთრების პატივისცემა; დემოკრატია - მმართველობის საუკეთესო ფორმა.

აღმოსავლური და დასავლური ცივილიზაციური მოდელები ერთი მთავარის შემეცნებისაკენ მიდის სხვადასხვა გზით. ეს არის ურთიერთობა ღმერთსა და ადამიანს შორის. იმის მიხედვით, თუ რომელ მხარეზეა მეტი ხვედრითი წონა, ანუ იერარქიის რა პრინციპია დაცული, რა განსხვავებული ცივილიზაციური მოდელები იქმნება. აღმოსავლურ მოდელში გადახრაა ფანატიზმისკენ, ღვთაებრივისკენ, აქ ავტორიტეტისადმი შიში უფრო ძლიერია. დასავლურ მოდელში უპირატესია ადამიანის, პიროვნების, ადამიანის

უფლებებისადმი ინტერესი, აქ კადნიერება მეტია. დასავლურ ცივილიზაციებში იერარქიულობა უფრო ადვილად ირღვევა, ვიდრე აღმოსავლეთში. იქ, სადაც იერარქია არ ირღვევა, ადამიანი აბსოლუტურად ჯანმრთელია, თავისუფალია. ორივე ცივილიზაციურ მოდელში ეს დამოკიდებულება უკიდურესობებში გადაიზარდა. შესაბამისად, აღმოსავლური მოდელი გადახრილია ადამიანის ბუნების დაკნინებისაკენ და ღვთაებრივის განდიდებისაკენ, დასავლური კი მიმართულია ღმერთთან გათანასწოებისაკენ. აღმოსავლური ცივილიზაციები ვითარდება ციკლურად, ანუ ჩამოყალიბება, გაძლიერება, დაცემა. განვითარების ახალ ეტაპზე ეს ციკლი მეორდება. ამისგან განსხვავებით, დასავლური ცივილიზაციისათვის დამახასიათებელია წინსვლითი განვითარება, ანუ მუდმივი სვლა საზოგადოების პროგრესული ფორმებისაკენ წინა ფორმის ნგრევის საფუძველზე. აღმოსავლური მოდელი ეს არის ტრადიციებისადმი მორჩილება, დასავლური კი კანონებისადმი მორჩილება. აღმოსავლური ცივილიზაციის მთავარი იდეაა - ღირსება მეტია სიცოცხლეზე, დასავლური ცივილიზაციის - თავისუფლება მეტია სიცოცხლეზე. დასავლურმა სამყარომ თავის განვითარებაში მიღწევები სხვადასხვა ხალხისაგან აიღო: იუდეველებისაგან - რელიგიური იმპულსები, ბერძნებისაგან - ფილოსოფია, რომისაგან - სამართალი. დასავლეთი ქრისტიანობის საფუძველზე ჩამოყალიბდა. დასავლური ცნობიერებისათვის იესო ქრისტე გახდა აზროვნების ღერძი. ქრისტიანობა ადამიანის სულიერების ორგანიზაციის უმაღლეს ფორმად იქცა. დასავლურ ცივილიზაციაში რენესანსმა შეცვალა განვითარების ღერძი, როცა ადამიანი გახდა ჭეშმარიტების საზომი და არა ღმერთი, როცა თეოცენტრიზმი ანთროპოცენტრიზმით ჩანაცვლდა. დასავლეთმა დაკარგა წონასწორობა, შესაბამისად, დაირღვა იერარქიულობა, რაც დღემდე გრძელდება დასავლეთის განვითარებაში. აღმოსავლეთმა მეტად შეინარჩუნა იერარქიულობა, რითაც თავისი ბუნებრივი განვითარების გზის გამგრძელებელია.

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



ფ ა ს ე უ ლ ო ბ ა თ ა
კ ვ ლ ე ვ ი ს საზოგადოება

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

ჟურნალი გამოდის წელიწადში სამჯერ
ყველა უფლება დაცულია. © ფასეულობათა კვლევის საზოგადოება. 2016

ISSN 1512 – 3650
UDC (უაკ) 34 (051.2)
გ – 942