



უმაღლესი პონტიფექსის
ბენედიქტე XVI-ის
ენციკლიკა

SPE SALVI
სასოებით ხსნილნი

ეპისკოპოსებს,
მღვდლებსა და დიაკვნებს,
ღმრთივმიძღვნილ მამაკაცებსა და ქალებს
და ყველა ქრისტეს მორწმუნე საეროს
ქრისტიანული იმედის შესახებ

© ამიერკავკასიის ლათინური წესის კათოლიკეთა
სამოციქულო ადმინისტრაცია, თბილისი, 2008

ISBN 978-9941-0-0699-9

შესავალი

I. «**S**^{PE SALVI facti sumus}» — სასოებით ვიქენით დახსნილნი, ეუბნება წმ. პავლე თავის წერილში რომაელებს და იგივეს გვეუბნება ჩვენც (რომ. 8, 24). ქრისტიანული რწმენის თანახმად, «გამოსყიდვა», ხსნა უბრალოდ ფაქტობრივი მონაცემი როდია. ხსნა იმ თვალსაზრისით მოგვეცა, რომ მოგვენიჭა იმედი, სარწმუნო იმედი, რომლის ძალითაც ძალგვიძს საკუთარ აწმყოს გავუსწოროთ თვალი: რთული აწმყოც კი მისაღები და გასაძლისი ხდება, თუკი მიგვიძღვის მიზნისკენ, რომელშიც დარწმუნებულნი ვართ, რომელიც თავისი სიღიადით ამართლებს მისკენ სავალი გზის სირთულეს. უმაღ იბადება კითხვა, თუ როგორია ეს იმედი, რომ მას ძალუძს გაამართლოს განცხადება, რომლის თანახმადაც, ამ იმედის ძალით და, უბრალოდ, მისი არსებობის ფაქტიდან გამომდინარე ვართ ხსნილნი? და რა უეჭველობაზეა საუბარი?

რწმენა იმედია

2. სანამ დღეს განსაკუთრებით აქტუალურ ამ კითხვებს დავუბრუნდებით, კიდევ ერთხელ, მეტი ყურადღებით მოვისმინოთ ბიბლიის დამოწმება იმედის შესახებ. მართლაც, «იმედი» ბიბლიური მრწამსის იმდენად მნიშვნელოვანი სიტყვაა, რომ ტექსტის სხვადასხვა მონაკვეთებში «რწმენა» და «იმედი» ურთიერთშემცვლელ ტერმინებად გვესახება. *ჭრავლთა მიმართ წერილში* «სრული რწმენა» (10, 22) და «სასოების მტკიცე აღსარება» (10, 23) უშუალოდაა ერთმანეთთან დაკავშირებული. აგრეთვე, როცა *წმ. პეტრეს პირველი წერილი* ქრისტიანებს მოუწოდებს, მარად მზად იყვნენ საკუთარი იმედის *ლოგოსის* — არსისა და მიზეზის — გამო განმარტების მისაცემად (შდრ. 3, 15), სიტყვა «იმედი» აქაც «რწმენის» შესატყვისია. თუ რამდენად გადამწყვეტი იყო პირველ ქრისტიანთა ცნობიერებისთვის ნიჭად სარწმუნო იმედის მიღება, ტექსტის იმ მონაკვეთებითაც დასტურდება, სადაც ქრისტიანული არსებობა რწმენის მიღებამდე ცხოვრებასთან ან სხვა რელიგიების მიმდევართა ყოფასთანაა შედარებული. *წმ. პავლე* შეახსენებს ეფესელთ, რომ ქრისტესთან შეხვედრამდე მათ «არ გააჩნდათ სასოება და უღმრთონი იყვნენ სოფელში» (*ეფეს. 2, 12*). ბუნებრივია, მოციქულმა იცის, რომ ეფესელები ღმერთებს ეთაყვანებოდნენ და რელიგია ჰქონდათ, მაგრამ მათი ღმერთები საკამათონი აღმოჩნდნენ,

მათი წინააღმდეგობრივი მითები კი იმედს არ იძლეოდა. მიუხედავად ღმერთების რწმენისა, ეფესელნი «უღმრთონი» იყვნენ და, შესაბამისად, ბნელთ მოცულ სამყაროში, გაურკვეველი მომავლის წინაშე არსებობდნენ. «*In nihil ab nihilo quam cito recidimus*» («არაფრიდან ძალიან სწრაფად არაფერში ვვარდებით»)¹, იუწყება იმდროინდელი ეპიტაფია. ამ სიტყვებში პირდაპირ იგულისხმება ის, რაზეც წმ. პავლე მიუთითებს. იმავე მნიშვნელობისაა მისი შემდეგი ფრაზა თესალონიკელთა მიმართ წერილში: «არ ინაღვლოთ სხვებივით, რომელთაც სასოება არ გააჩნიათ» (I თეს. 4, 13). როგორც ვხედავთ, აქაც ქრისტიანთა განმასხვავებელი ნიშანია ის, რომ მათ მომავალი აქვთ: დაწვრილებით კი არ იციან, თუ რა მოელოთ, მაგრამ უწყიან, რომ მათი სიცოცხლე სიცარიელეში არ სრულდება. როდესაც მომავალი უქვეყნელ დადებით რეალობად ისახება, მხოლოდ მაშინ ხდება შესაძლებელი აწმყოში ცხოვრებაც. ამგვარად, შეგვიძლია ვთქვათ: ქრისტიანობა არ ყოფილა მხოლოდ «კეთილი უწყება», იმდროინდელ უცნობი შინაარსის შეტყობინება. ჩვენს ენაზე თუ ვიტყვით, ქრისტიანული გზაენილი იყო არა მხოლოდ «ინფორმაციული», არამედ «პერფორმაციულიც», რაც ნიშნავს, რომ სახარება არა მხოლოდ იმის შეტყობინებაა, რისი ცოდნაც შესაძლებელია, არამედ ესაა უწყება, რომელიც მოვლენებს წარმოქმნის და ცხოვრებას ცვლის. ჟამ-

¹ *Corpus Inscriptionum Latinarum*, ტ. VI, ნ. 26003.

თასვლის, მომავლის ბნელი კარი ფართოდ გაიღო. ვისაც იმედი აქვს, იგი სწვაგვარად ცხოვრობს, მას ახალი სიცოცხლე ებოძა.

3. თუმცა ჩნდება კითხვა, თუ რაში მდგომარეობს ეს იმედი, რომელიც, როგორც ასეთი, არის «სსნა»? პასუხის არსი ჩვენს მიერ ზემოთ ციტირებულ *ეფესელთა მიმართ წერილშია* მოცემული: ქრისტესთან შეხვედრამდე ეფესელნი უსასოონი იყვნენ, რადგანაც «უღმრთონი იყვნენ სოფელში». ღმრთის, ჭეშმარიტი ღმრთის შეცნობა ნიშნავს იმედის მიღებას. ჩვენი ცხოვრება ოდითგანვე ღმრთის ქრისტიანული ცნების თანხლებით წარიმართება, მას შევეჩვიეთ და თითქმის ველარ შევიგრძნობთ, რომ ვფლობთ იმედს, რომელიც ამ ღმერთთან ნამდვილი შეხვედრიდან მომდინარეობს. ჩვენი დროის ერთი წმიდანი ქალის მაგალითი შეიძლება დაგვეხმაროს იმის გაგებაში, თუ რას ნიშნავს პირველად და რეალურად ამ ღმერთთან შეხვედრა. ვგულისხმობ პაპ იოანე პავლე II-ის მიერ კანონიზებულ აფრიკელ იოსებინა ბანიტას. ის დაახლოებით 1889 წელს დარფურში, სუდანში, დაიბადა. საკუთარი დაბადების ზუსტი თარიღი მან თავადაც არ იცოდა. ცხრა წლის იოსებინა მონებით მოვაჭრეებმა მოიტაცეს, სასტიკად სცემეს და ხუთჯერ გაყიდეს სუდანის ბაზრებზე. უკანასკნელად, როგორც მონა, ერთი გენერლის ცოლსა და დედას ემსახურებოდა.

მათ სახლში მას ყოველდღიურად შოლტავდნენ, რის შედეგადაც სიცოცხლის ბოლომდე 144 ნა-იარევი დარჩა სხეულზე. დაბოლოს, 1882 წელს ის ერთმა იტალიელმა მოვაჭრემ იყიდა იტალიის კონსულის კალისტო ლენიანისთვის, რომელიც მაჰდისტთა შემოტევის გამო იტალიაში დაბრუნდა. იმ საშინელი პატრონების შემდეგ, ვის საკუთრებასაც იგი მანამდე წარმოადგენდა, იტალიაში ბახიტამ სრულიად განსხვავებული «პატრონი» გაიცნო, რომელსაც მის მიერ შესწავლილ ვენეციურ დიალექტზე «პარონს» უწოდებდა — ცოცხალი ღმერთი, იესო ქრისტეს ღმერთი. ბახიტა მანამდე მხოლოდ ისეთ პატრონებს იცნობდა, ვინც მას უდიერად და უხეშად ექცეოდა, ან, უკეთეს შემთხვევაში, სასარგებლო მონად მიიჩნეოდა. ახლა კი მან გაიგო, რომ არსებობს ყველა პატრონზე აღმატებული «პარონი», ყველა პატრონის უფალი და რომ ეს უფალი კეთილია, თვით სიკეთეა. ბახიტამ გაიგო, რომ ეს უფალი მასაც იცნობდა, სწორედ მან შექმნა იგი და, მეტიც, მას უყვარდა ბახიტა. არსებობდა, ვისაც ბახიტაც უყვარდა, და იგი თვით უმაღლესი «პატრონი» იყო, ვის წინაშეც ყველა სხვა პატრონი მხოლოდ უბრალო მსახურია. მას უყვარდა ბახიტა, იცნობდა და ელოდა მას. მეტიც, ამ უმაღლეს პატრონს პირადად ჰქონდა განცდილი ცემა და უდიერი მოპყრობა და ახლა, «მჯდომარე მარჯვენით მამისა», უცდიდა მას. ამიერიდან ქალს «იმედი» გაუჩნდა: არა პატარა იმედი ნაკლებად

სასტიკი პატრონების პოვნისა, არამედ დიდი იმედი: მე მართლაც ვუყვარვარ უფალს და, რაც უნდა მოხდეს, ეს სიყვარული მელოდება. ამგვარად ჩემი ცხოვრება კარგია. ამ იმედის შეცნობამ «იხსნა» ბახიტა, იგი თავს მონად კი აღარ მიიჩნევდა, არამედ ღმრთის თავისუფალ შვილად. იგი სვდებოდა, თუ რას გულისხმობდა წმ. პავლე, როცა ეფესელთ შეახსენებდა, რომ ადრე უსასლონი და უღმრთონი იყვნენ სოფელში — უსასლონი, რადგანაც უღმრთონი. როცა ბახიტას სუდანში დაბრუნება გადაწყვიტეს, მან უარი განაცხადა, რადგანაც მას თავის «პარონთან» განშორება აღარ სურდა. 1890 წლის 9 იანვარს ბახიტა მოინათლა, მირონი იცხო და ვენეციის პატრიარქის ხელით პირველი წმიდა ზიარება მიიღო. 1896 წლის 8 დეკემბერს ვერონაში ბახიტამ კანოსელ დედათა კონგრეგაციაში აღთქმები დადო და იმ დღიდან, გარდა სამკვეთლოსა და მონასტრის მისაღებში საქმიანობისა, იტალიის სხვადასხვა კუთხეში მოგზაურობდა და უმთავრესად მისიონერული საქმიანობის ხელშეწყობას ცდილობდა: გრძნობდა, რომ იესო ქრისტეს ღმერთთან შეხვედრის მეშვეობით მიღებული გათავისუფლება მას სხვებისთვისაც, რაც შეიძლება მეტი ადამიანისათვის, უნდა გადაეცა. იმედს, რომელიც მისთვის აღმოცენდა და რომელმაც «იხსნა» იგი, მხოლოდ თავისთვის ვერ შეინახავდა, ამ იმედს უნდა მოეცვა მრავალი ადამიანი, ყველა.

რწმენაზე დამყარებული იმედის ცნება ახალ აღთქმასა და პირვანდელ ეკლესიაში

4. შეძლევი კითხვა ასე უღერს: შეიძლება თუ არა, რომ შეხვედრა ღმერთთან, რომელმაც ქრისტიეში თავისი სახე გვიჩვენა და თავისი გული გაგვიხსნა, ჩვენთვისაც იყოს არა მხოლოდ «ინფორმაციული», არამედ ასევე «პერფორმაციულიც», ანუ იმგვარად გარდაქმნას ჩვენი ცხოვრება, რომ ამ შეხვედრით გამოხატული იმედის მიერ ხსნილებად ვიგრძნოთ თავი? თუმცა სანამ ამ კითხვას ვუპასუხებთ, პირვანდელ ეკლესიას დაფუბრუნდეთ. ძნელი მისახვედრი არაა, რომ პატარა აფრიკელი მონის, ბახიტას, გამოცდილება ქრისტიანობის აღმოცენების ხანაში მცხოვრები მრავალი გვემული და მონობისთვის განწირული ადამიანის გამოცდილებაა. ქრისტიანობას არ გაუვრცელებია სოციალურ-რეგოლუციური იდეები, მსგავსი იმისა, რომელთაც სასტიკ ბრძოლებში დამარცხება მოუტანეს სპარტაკს. იესო არ იყო სპარტაკი, არ იყო პოლიტიკური განთავისუფლებისთვის მებრძოლი, როგორც ბარაბა ან ბარ-კოხბა. იესომ, ვინც თავად მიიღო სიკვდილი ჯვარზე, სრულიად განსხვავებული რამ მოიტანა: შეხვედრა ყველა ბატონის უფალთან, შეხვედრა ცოცხალ ღმერთთან და ამგვარად — იმედთან, რომელიც მონობის ტანჯვაზე უფრო ძლიერი იყო და ამიტომაც შიგნიდან გარდაქმნიდა ცხოვრებასა და სამყაროს. ეს სიახლე

ცხადადაა წარმოჩენილი წმ. პავლეს *ფილიმონის მიმართ წერილში*. ეს ძალიან პირადი წერილია, რომელიც მოციქულმა საპყრობილეში დაწერა და ფილიმონისთვის გადასაცემად მიანდო მისგანვე გამოქცეულ მონა ონისიმეს. დიას, პავლე კვლავ პატრონთან აბრუნებს მისგან გამოქცეულ მონას და ამას არა ბრძანებით, არამედ ვედრებით მოიმოქმედებს: «გთხოვ ჩემი შვილის, ონისიმეს, გამო, რომელიც ვშვი ჩემს ბორკილებში [...] გიბრუნებ შენ მას, იგია ჩემი გული [...] იქნებ იმიტომ დაგშორდა დროებით, რომ სამუდამოდ მიგელო იგი, უკვე არა როგორც მონა, არამედ მონაზე მეტი, საყვარელი ძმა» (*ფილ.* I, 10-16). სამოქალაქო სტატუსის მიხედვით ბატონებისა და მონების დამოკიდებულებაში მყოფი ადამიანები, როგორც ერთი ეკლესიის წევრები, ერთმანეთის დებად და ძმებად იქცნენ: ასე უწოდებდნენ ერთმანეთს ქრისტიანები. ნათლობის ძალით ისინი ხელახლა იშენენ, შესმული ჰქონდათ ერთი სულიწმიდისაგან და ერთად, ერთმანეთის გვერდით იღებდნენ უფლის სხეულს. გარეგანი სტრუქტურები იგივე რჩებოდა, მაგრამ ყოველივე ეს საზოგადოებას შიგნიდან ცვლიდა. თუკი *ჭრავლთა მიმართ წერილში* ნათქვამია, რომ ქრისტიანებს ამქვეყნად არ გააჩნიათ მუდმივი საცხოვრისი, არამედ ეძებენ მომავალს (*შდრ.* *ჭრ.* II, 13-16; *ფილიპ.* 3, 20), ეს სრულებითაც არაა უბრალოდ მომავლის იმედად ყოფნა: ქრისტიანები არსებულ საზოგადოებას არასწორ საზოგადოებად მიიჩნევენ.

თავად ისინი ახალს მიეკუთვნებიან, რომლისკენ მიმავალ გზასაც ადგანან და რომელიც წინასწარ განიცდება ამ გზაზე.

5. კიდევ ერთი ასპექტი უნდა დავამატოთ. *კორინთელთა მიმართ პირველი წერილი* (I, 18-31) გვიჩვენებს, რომ პირველ ქრისტიანთა დიდი ნაწილი დაბალ სოციალურ ფენებს მიეკუთვნებოდა და ამ მიზეზის გამო იყო განწყობილი ახალი იმედის გამოცდილების მისაღებად, როგორც ეს ბახიტას შემთხვევაში მოხდა. თუმცა ახალი რწმენა დასაბამიდანვე არისტოკრატიისა და სწავლულთა წრეებშიც მიიღეს, რადგანაც ისინიც «უსასლოდ და უღმრთოდ ცხოვრობდნენ სოფელში». მითოსმა დამაჯერებლობა დაკარგა, რომის სახელმწიფო რელიგია უბრალო ცერემონიებში გაქვავდა, რომელიც ზედმიწევნით კი სრულდებოდა, მაგრამ მხოლოდ «პოლიტიკურ რელიგიამდე» იყო დაყვანილი. ფილოსოფიურმა რაციონალიზმმა ღმერთები არარეალურის სფეროში მოაქცია. ღმერთებრივს სხვადასხვაგვარად ხედავდნენ კოსმოსურ ძალებში, მაგრამ ღმერთი, რომლის მიმართ ლოცვის აღვლენა იქნებოდა შესაძლებელი, არ არსებობდა. წმ. პავლე ძალზე ზუსტად გვიხატავს იმდროინდელი რელიგიის არსებით პრობლემას, როდესაც ერთმანეთს უპირისპირებს «ქრისტიანებრ» და «სამყაროს ელემენტების» ბატონობის ქვეშ ცხოვრებას (*კოლ.* 2, 8). ამ თვალსაზრისით მრავლისმეტყვე-

ლია წმიდა გრიგოლ ნაზიანზელის ერთი ტექსტი. იგი წერს, რომ როცა ვარსკვლავის კვალდაკვალ მიმავალმა მოგვებმა ახალ მეფეს — ქრისტეს — სცეს თავიანი, ასტროლოგიის აღსასრული დადგა, რადგან მას შემდეგ ვარსკვლავები უკვე ქრისტეს მიერ განსაზღვრულ ორბიტებზე მოძრაობენ.² ფაქტობრივად, აქ თავდაყირა დგება იმდროინდელი სამყაროს აღქმა, რომელიც თუნდაც განსხვავებული სახით — დღესაც ისევ ძალაშია. კოსმოსის ელემენტები და მატერიის კანონები კი არ განაგებენ ადამიანისა და ქვეყნიერების სიცოცხლეს: ვარსკვლავებს, ანუ სამყაროს, პიროვნული ღმერთი განაგებს. საბოლოო ინსტანციას წარმოადგენს არა მატერიისა და ევოლუციის კანონები, არამედ გონება, ნება, სიყვარული — პიროვნება. თუ ჩვენ ვიცნობთ ამ პიროვნებას, იგი კი ჩვენ გვიცნობს, მაშინ მატერიალურ ელემენტთა გარდაუვალი ძალაუფლება აღარაა საბოლოო ინსტანცია, და მაშინ აღარ ვართ სამყაროს და მის კანონთა მონები, ვართ თავისუფალნი. ეს შეგნება აღძრავდა ძველად წრფელ ადამიანებს ძიებისაკენ. ზეცა არაა ცარიელი. სიცოცხლე მატერიის კანონებისა და შემთხვევითობის უბრალო შედეგი როდია; ყოველივეში და, ამავე დროს, ყველაფერზე მაღლა არსებობს პიროვნული ნება, სული, რომელიც იესოში სიყვარულად გაცხადდა.³

2 შდრ. *დოგმატური პოემები*, ტ. V, 53-64: PG 37, 428-429.

3 შდრ. *კათოლიკე ეკლესიის კატეხიზმო*, ნნ. 1817-1821.

6. აღრექრისტიანული ხანის სარკოფაგები ხატო-
ვნად ასახავენ ამ ხედვას — სიკვდილის წინაშე,
რომლის პირისპირაც სიცოცხლის საზრისის სა-
კითხი გარდაუვალ ხასიათს იძენს. იმდროინდელ
სარკოფაგებზე ქრისტე უმთავრესად ორი ხატითაა
წარმოდგენილი: ფილოსოფოსისა და მწყემსის სა-
ხით. დღევანდელი წარმოდგენისაგან განსხვავებით,
იმ დროს ფილოსოფია ზოგადად რთულ აკადე-
მიურ დისციპლინას არ აღნიშნავდა. ფილოსოფო-
სად ითვლებოდა ადამიანი, რომელსაც არსებითი
ხელოვნების სწავლება შეეძლო: ეს იყო ღირსეულ,
სწორ ადამიანად ყოფნის, სიცოცხლისა და სიკვდი-
ლის ხელოვნება. რა თქმა უნდა, ადამიანები მა-
ლევე მისვდნენ, რომ ძირითადად ისინი, ვინც ფი-
ლოსოფოსებად და მასწავლებლებად ასალებდნენ
თავს, უბრალო თაღლითები იყვნენ და მხოლოდ
ფულის შოვნის სურვილი ამოძრავებდათ, ხოლო
ჭეშმარიტი ცხოვრების შესახებ კი არაფერი ჰქონ-
დათ სათქმელი. მით უფრო იყო საშური ნამდვილი
ფილოსოფოსის პოვნა, ვისაც ნამდვილად შესწევდა
უნარი, ეჩვენებინა ცხოვრების გზა. რომში ნაპოვნ
მესამე საუკუნის დასასრულის ბავშვის სარკოფაგზე
პირველად გვხვდება ლაზარეს მკვდრეთით აღდგი-
ნების კონტექსტში ქრისტეს, როგორც ჭეშმარიტი
ფილოსოფოსის გამოსახულება. ერთ ხელში მას სა-
ხარება უჭირავს, მეორეში — მოგზაურის ჯოხი,
რომელსაც ჩვეულებრივ ფილოსოფოსები ატა-
რებდნენ. ამ ჯოხით ქრისტე სიკვდილს ამარცხებს,

სახარებას კი ის ჭეშმარიტება მოაქვს, რასაც ამაოდ დაეძებდნენ მოხეტიალე ფილოსოფოსები. ეს გამო-სახულება, რომელიც შემდეგ ხანგრძლივი დროით დამკვიდრდა სარკოფაგების ხელოვნებაში, ცხად-ყოფს, თუ რას პოულობდნენ ქრისტეში როგორც სწავლული, ისე მდაბიო და უსწავლელი ადამიანები: ქრისტე გვეუბნება, თუ ვინაა სინამდვილეში ადამიანი და რა უნდა გააკეთოს მან იმისთვის, რომ ჭეშმარიტად ადამიანი იყოს. იგი გვიჩვენებს გზას და ეს გზა ჭეშმარიტებაა. თავადაა როგორც გზა, ასევე ჭეშმარიტებაც, და ამიტომაც იგი სიცოცხლეა, რომელსაც ყველანი ვეძიებთ. იგი გვიჩვენებს აგრეთვე გზას სიკვდილის შემდეგ და ვისაც ამის გაკეთება ძალუძს, მხოლოდ იგია ცხოვრების ჭეშმარიტი მასწავლებელი. იმავეს ვხედავთ მწყემსის გამოსახულებაშიც. როგორც ფილოსოფოსის გამოსახულების შემთხვევაში, მწყემსის ხატითაც პირვანდელი ეკლესია რომაული ხელოვნების უკვე არსებულ მოდელებს ეყრდნობა. რომაულ ხელოვნებაში მწყემსი ძირითადად მარტივი და მშვიდი ცხოვრების ოცნებას განასახიერებდა, რომელიც ასე ენატრებოდა დიდი ქალაქის აურზაურში მცხოვრებ ადამიანს. ახლა კი გამოსახულება ახალ კონტექსტში იკითხება, რომელიც მას უფრო ღრმა შინაარსს სძენს: «უფალი ჩემი მწყემსია, არაფერი მომაკლდება ... შავეთის ველზეც რომ ვიარო, ბოროტებისა არ მეშინია, რადგან შენა ხარ ჩემთან...» (ფსალმ. 23 [22], 1.4). ჭეშმარიტი მწყემსი იგია,

ვინც სიკვდილის ველზე გამავალ გზასაც იცნობს, იგი, ვინც უკანასკნელი მარტოობის გზაზეც კი, სადაც ვერაფერ იქნება ჩემი თანამგზავრი, ჩემთან ერთადაა და წინ მიმიძღვის, ამ ველის გადალახვაში მეხმარება: მან თავად გაიარა ეს გზა, ჩავიდა სიკვდილის საუფლოში, სძლია მას და დაბრუნდა, რათა ახლა ჩვენ გამოგვეყვოს თან და მოგვეცეს ურყეობა, რომ ამ გზას აუცილებლად მასთან ერთად გავივლით. სწორედ შეგნება იმისა, რომ არსებობს იგი, ვინც სიკვდილშიც ჩემს გვერდითაა და თავისი «კვერთხითა და საყრდენით მანუგეშებს», ისე რომ «ბოროტებისა არ მეშინია» (მდრ. *ფსალმ.* 23 [22], 4), იყო მორწმუნეთა ცხოვრების კაბადონზე ამობრწყინებული ახალი «იმედი».

7. კვლავ ახალ აღთქმას დაფუძრუნდეთ. *ებრაელთა მიმართ წერილის* მეთერთმეტე თავში (მუხლ. I) მოცემულია რწმენის ერთგვარი განსაზღვრება, რომელიც ამ სათნოებას მჭიდროდ აკავშირებს იმედთან. ამ ფრაზის მთავარი სიტყვის ირგვლივ ჯერ კიდევ რეფორმაციის დროიდან მიმდინარეობს ეგზეგეტიკა კამათი, რომელშიც დღეისთვის თითქოს გამოიკვეთა საერთო განმატრებაზე შეთანხმების პერსპექტივა. ჯერჯერობით ამ მთავარ სიტყვას უთარგმნელად დავტოვებ. ფრაზა ასე ჟღერს: «რწმენა არის *hypostasis* იმისა, რასაც ვიმედლოვნებთ, დადასტურება იმისა, რასაც ვერ ვხედავთ». ეკლესიის მამებისა და შუა საუკუნეების თეოლოგთათ-

ვის ცხადი იყო, რომ ბერძნული სიტყვა *hypostasis* ლათინურად უნდა თარგმნილიყო, როგორც *substantia*. ადრეულ ეკლესიაში შესრულებული ლათინური თარგმანი ასე ჟღერს: «*Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*» — რწმენა არის «არსი» იმისა, რასაც ვიმედოვნებთ, დადასტურება იმისა, რასაც ვერ ვხედავთ. თომა აკვინელი⁴, რომელიც იყენებს მისთვის ჩვეული ფილოსოფიური ტრადიციის ტერმინოლოგიას, ამას შემდეგნაირად განმარტავს: «რწმენა არის “*habitus*”, ანუ სულის მუდმივი განწყობა, რისი წყალობითაც მარადიული ცხოვრება დასაბამს იღებს ჩვენში და გონება იძენს უნარს, დაეთანხმოს იმას, რასაც ვერ ხედავს». ამგვარად, «არსის» ცნება სახეს იცვლის იმ თვალსაზრისით, რომ რწმენის წყალობით, საწყისი სახით (შეიძლება ითქვას, «ჩანასახში», ანუ «არსებითად») უკვე არის ჩვენში ის, რასაც ვიმედოვნებთ: ყველაფერი, ჭეშმარიტი სიცოცხლე. სწორედ იმის გამო, რომ მოლოდინის საგანი უკვე ჩვენშია, მომავალში მოსახდენის ახლავე აქ ყოფნა უეჭველობას ბადებს: ის, რაც უნდა დადგეს, ჯერ არაა ხილული გარე სამყაროში (არ «ჩანს»), თუმცა იქიდან გამოდინარე, რომ მას, როგორც საწყის და დინამიკურ რეალობას, ჩვენში ვატარებთ, უკვე ახლავე შეიძლება მისი ერთგვარი

4 *Summa Theologiae*, II-IIae, q. 4, a. 1.

აღქმა. ლუთერს, ვისაც ებრაელთა მიმართ წერი-
ლი, როგორც ასეთი, დიდად არ მოსწონდა, რწმე-
ნის მისეული ხედვის კონტექსტში «არსის» ცნება
არაფერს ეუბნებოდა. ამიტომაც ტერმინი *აზოსტა-
ზი/არსი* მას ესმოდა არა ობიექტური (როგორც
ჩვენში არსებული რეალობა), არამედ სუბიექტური
თვალსაზრისით, როგორც შინაგანი დამოკიდებუ-
ლების გამოხატულება. აქედან ბუნებრივად გამომ-
დინარეობს ტერმინის «*argumentum*», როგორც
სუბიექტის განწყობის, ლუთერისეული გაგებაც.
ეს ინტერპრეტაცია XX საუკუნეში კათოლიკურ
ეგზეგეზაშიც დამკვიდრდა, ყოველ შემთხვევაში,
გერმანიაში მაინც. ამგვარად, ეპისკოპოსთა მიერ
მოწონებული ახალი აღთქმის ეკუმენური თარგმა-
ნი გერმანულ ენაზე ასე ჟღერს: «*Glaube aber ist:
Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein
von dem, was man nicht sieht*» («რწმენა ნიშნავს,
იყო უდრეკი იმაში, რასაც იმედოვნებ, დაჯერე-
ბული იმაში, რასაც ვერ ხედავ»). თავისთავად ეს
ფრაზა მცდარი არაა, თუმცა არ გადმოსცემს ტე-
ქსტის აზრს, რადგანაც გამოყენებულ ბერძნულ
ტერმინს (*elenchos*) არა «დაჯერებულობის» სუბი-
ექტური, არამედ «მტკიცებულების» ობიექტური
მნიშვნელობა აქვს. ამის გამო პროტესტანტული
ეგზეგეზა ბოლო ხანს მართებულად მივიდა გან-
სხვავებულ დასკვნამდე: «თუმცა ახლა უეჭველია,
რომ კლასიკურად ქცეული ეს პროტესტანტული

ინტერპრეტაცია უსაფუძვლოა»⁵. რწმენა არაა ოდენ პიროვნული სწრაფვა იმისაკენ, რაც უნდა მოხდეს, მაგრამ რაც ჯერ სრულებით არ არსებობს. რწმენა რაღაცას გვაძლევს. ის უკვე ახლა გვაძლევს რაღაცას იმ რეალობიდან, რომელსაც ველით და ეს აქმყოფი რეალობა ხდება ჩვენთვის «დადასტურება» იმისა, რაც ჯერ არ ჩანს. რწმენა აწმყოში გამოიხმობს მომავალს და ამგვარად მომავალი უკვე აღარაა ოდენ «ჯერ არა». ამ მომავლის არსებობის ფაქტი ცვლის აწმყოს, აწმყოს ეხება მომავალი რეალობა და ამგვარად მომავალი მოვლენები ახლანდელში გადადის, ახლანდელი კი — მომავალში.

8. ამ განმარტებას კიდევ უფრო განამტკიცებს და კონკრეტულ ცხოვრებას უკავშირებს *ებრაელთა მიმართ წერილის* მეათე თავის 34-ე მუხლი, რომელიც შინაარსობრივად და ლინგვისტურად უკავშირდება იმედით გამსჭვალული რწმენის ამ განსაზღვრებას და ამზადებს მას. აქ ავტორი მიმართავს მორწმუნეებს, რომლებმაც დევნა განიცადეს: «ვინაიდან ჩემს ბორკილებსაც თანაუგრძნობდით და თქვენი ქონების (*hyparchonton* — ვულგ.: *bonorum*) დატაცებასაც სინარულით იღებდით, რაკი იცოდით, რომ ზეცაში გაქვთ უკეთესი და წარუვალვი საუნჯე (*hyparxin* — ვულგ.: *substantiam*)». ტერმინი *hyparchonta* აღნიშნავს ქონებას, სარჩო-

⁵ H. Köster: *ThWNT*, VIII (1969), 585.

საბადებელს, იმას, რაც მიწიერი ცხოვრებისთვის ძირეულია, «არსებითი». ეს «არსი», «არსებითი», ცხოვრებისთვის ჩვეული უზრუნველყოფა წაართვეს ქრისტიანებს ღვინის ღროს. მათ ეს აიტანეს, რადგანაც მატერიალური საარსებო სახსრები უმნიშვნელოდ მიაჩნდათ. მათ მატერიალურ სარჩოზე უარის თქმა შეეძლოთ, ვინაიდან არსებობის უკეთესი «საყრდენი» ჰქონდათ ნაპოვნი: მუდმივი, — ისეთი, რომლის წართმევაც არავის ძალუძს. შეუძლებელია, ვერ დავინახოთ კავშირი ამ ორი სახის «სახსარს» შორის — მატერიალურ საარსებო წყაროსა და რწმენის «საყრდენად», მარადიულ «სახსრად» აღიარებას შორის. რწმენა ცხოვრებას ახალ საფუძველს ანიჭებს, რომელზეც ადამიანს დაყრდნობა შეუძლია და ამით ჩვეული საფუძველი, ანუ მატერიალური სახსრების სანდოობა, ფარდობით ხასიათს იძენს. იქმნება ახალი თავისუფლება ცხოვრების იმ საფუძველთან მიმართებაში, რომელსაც მხოლოდ გარეგნულად ძალუძს ადამიანის უზრუნველყოფა, თუმცა ამით მისი ჩვეულებრივი მნიშვნელობის უარყოფა არ ხდება. ეს ახალი თავისუფლება, ჩვენთვის ბოძებული ახალი «არსის» გაცნობიერება გამოვლინდა არაოდენ მოწამეობაში, რომელიც ადამიანებმა დაუპირისპირეს იდეოლოგიისა და მისი პოლიტიკური ორგანოების ძალმომრეობას და საკუთარი სიკვდილის მეშვეობით განაახლეს სამყარო. მისი უმთავრესი გამოვლინება გახდა ყოველივეზე უარის თქმა იმ ადამიან-

თა მხრიდან — პირველი ბერ-მონაზვნებიდან წმ. ფრანცისკე ასიზელამდე და დღევანდელ ბერმონაზვნულ დაწესებულებებსა და მოძრაობებში გაერთიანებულ ჩვენს თანამედროვეებამდე — ვინც ქრისტეს სიყვარულით ყველაფერი მიატოვა ადამიანთათვის ქრისტეს რწმენისა და სიყვარულის მისატანად, ხორციელად თუ სულიერად ტანჯულთა დასახმარებლად. აქ ახალი «სახსარი» ნამდვილად გამოვლინდა როგორც «არსი»: იმ ადამიანთა იმედოდან, ვისაც ქრისტე შეეხო, წარმოიშვა იმედი დანარჩენთათვის, სიბნელეში, უსასოოდ რომ არსებობდნენ. აქ გამომჟღავნდა, რომ ეს ახალი სიცოცხლე ნამდვილად არის «არსის» მატარებელი და რომ ეს «არსი» აღმოაცენებს სიცოცხლეს სხვათათვის. ჩვენთვის, ვინც თვალს ვადევნებთ ამ პიროვნებებს, მათი ცხოვრება და ქმედებები მართლაც «მტკიცებულებაა» იმისა, რომ მომავალი სიცოცხლე, ქრისტეს დაპირება არაა ოდენ მომავალი რეალობა, არამედ ნამდვილად აქაა: ქრისტე ჭეშმარიტი «ფილოსოფოსი» და «მწყემსია», ვინც მიგვითითებს, თუ რა არის და სად არის სიცოცხლე.

9. უკეთ რომ ჩავწვდეთ ქონების ორი სახეობის — *hypostasis* და *hyparchonta* — და მათი მეშვეობით გამოხატული ცხოვრების ორი სტილის შესახებ მსჯელობას, მცირე ხნით ამ საკითხთან დაკავშირებული კიდევ ორი სიტყვის განსახილველად უნდა შევჩერდეთ. საუბარია *ებრაელთა მიმართ წერილის*

მეათე თავში მოცემულ სიტყვებზე *hypomone* (10, 36) და *hypostole* (10, 39). *hypomone* ჩვეულებრივ ითარგმნება, როგორც «მოთმინება» — გამძლეობა, სიმტკიცე. მოლოდინში განსაცდელთა მოთმინებით გადატანის ეს უნარი აუცილებელია მორწმუნისთვის, რათა «მიიღოს აღთქმული» (შდრ. 10, 36). ძველ იუდეურ სარწმუნოებაში ამ სიტყვით აღნიშნებოდა ისრაელისთვის დამახასიათებელი ღმრთის მოლოდინი: აღთქმის უეჭველობაზე დამყარებული ღმრთისდამი მტკიცე ერთგულება ღმრთის საწინააღმდეგოდ განწყობილ სამყაროში. ამგვარად სიტყვა აღნიშნავს ცხოვრებაში განცდილ იმედს, იმედის უეჭველობაზე დამყარებულ ცხოვრებას. ახალ აღთქმაში ღმრთის ეს მოლოდინი, მის მხარეს ყოფნა, ახალ მნიშვნელობას იძენს: ქრისტეში ღმერთმა თავისი თავი გამოავლინა. მან უკვე გადმოგვცა მომავალ მოვლენათა «არსი» და ამგვარად ღმრთის მოლოდინი ახალ უეჭველობას იძენს. ესაა მომავალ მოვლენათა მოლოდინი უკვე ბოძებული აწმყოს საფუძველზე. ესაა ქრისტეს თანამყოფობით, თანამყოფ ქრისტესთან ერთად მისი სხეულის აღსრულების მოლოდინი, მისი საბოლოო მოსვლის პერსპექტივით. ხოლო ტერმინი *hypostole*, პირიქით, აღნიშნავს იმ ადამიანის თავის არიდებას, ვინც პირდაპირ და გულწრფელად ვერ ბედავს სავარაუდოდ სახიფათო სიმართლის თქმას. ადამიანებთან მიმართებაში ამგვარი დამალვა მათ წინაშე შიშის მიზეზით საბოლოოდ «დალუპავს» იწვევს

(*ებრ.* 10, 39). «ღმერთმა ჩვენ მოგვცა არა სიმხდალის სული, არამედ ძალის, სიყვარულისა და სალი გონებისა» — ასე შესანიშნავადაა დახასიათებული *ტიმოთეაძემი მეორე წერილში* (1, 7) ქრისტიანის ძირეული განწყობა.

რა არის მარადიული სიცოცხლე?

10. აქამდე ჩვენი საუბრის თემა იყო რწმენა და იმედი ახალ აღთქმასა და ქრისტიანობის ჩამოყალიბების ხანაში. თუმცა ცხადია, რომ მხოლოდ წარსულზე არ ვსაუბრობთ; მთელი ჩვენი მსჯელობა ეხება ადამიანის სიცოცხლისა და სიკვდილის საკითხს, ზოგადად, და, აქედან გამომდინარე, ჩვენ, დღევანდელ ადამიანებსაც გვეხება. მიუხედავად ამისა, ახლა პირდაპირ უნდა დავუსვათ შეკითხვა საკუთარ თავს: ქრისტიანული რწმენა ჩვენთვისაც არის დღეს ის იმედი, რომელიც გარდაქმნის და რომელსაც ეფუძნება ჩვენი ცხოვრება? არის ის ჩვენთვის «პერფორმატიული», ანუ არის უწყება, რომელიც ახლებურად აყალიბებს ცხოვრებას, თუ ეს მხოლოდ «ინფორმაციაა», რომელიც გვერდზე გადავდეთ და გვეჩვენება, თითქოს ის უფრო ახალმა ცნობებმა დაჩრდილა? ამ კითხვაზე პასუხის ძიებისას მინდა ამოსავალ წერტილად ავიჩიო დიალოგის კლასიკური ფორმა, რომლითაც ნათლობის წესში გამოიხატებოდა ახალშობილის მიღება მორწმუნეთა საკრებულოში და ქრისტეში

მისი ხელახალი შობა. უპირველეს ყოვლისა, ღმრთისმსახური კითხულობდა, თუ რა სახელი ჰქონდათ შერჩეული მშობლებს შვილისთვის, შემდეგ კი სვამდა შეკითხვას: «რას სთხოვ ეკლესიას?», პასუხი იყო: «რწმენას». «და რას გაძლევს რწმენა?» — «მარადიულ სიცოცხლეს». ამ დიალოგის მიხედვით, მშობლები შვილისათვის ეძებდნენ რწმენასთან მისასვლელ გზას, მორწმუნეებთან თანაზიარებას, რადგანაც რწმენაში «მარადიული სიცოცხლის» გასაღებს ხედავდნენ. ფაქტობრივად, დღესაც, როგორც ადრე, ამის შესახებაა საუბარი ნათლობისას, როცა ადამიანი ქრისტიანი ხდება: და არა მხოლოდ საკრებულოში გაწევრიანებასა და ეკლესიაში მიღებაზე. მშობლები მეტს ელიან შვილისთვის, რომელსაც ნათლავენ: ელიან, რომ რწმენა, რომლის ნაწილიცაა ეკლესიისა და მის საიდუმლოთა ხორციელი განზომილება, მას მარადიულ სიცოცხლეს უბოძებს. რწმენა იმედის არსია. მაგრამ, იბადება კითხვა: ნამდვილად გვსურს, რომ მარად ვიცოცხლოთ? შესაძლოა, დღეს მრავალი ადამიანი იმ მიზეზით ამბობს უარს რწმენაზე, რომ მარადიული სიცოცხლე სასურველად არ მიაჩნია. მათ სრულებითაც არა სურთ მარადიული სიცოცხლე, ისინი ახლანდელს ესწრაფვიან, ამ მიზნისთვის კი მარადიული სიცოცხლის რწმენა უფრო დაბრკოლებად ეჩვენებათ. ცხოვრება მარად, უსასრულოდ უფრო განაჩენს ჰგავს, ვიდრე ნიჭს. თუმცა, რა თქმა უნდა, სასურველია, სიკვდილი შეძლებისდაგვარად

დიდი ხნით გადაიდოს. მაგრამ მუდმივად, დაუსრულებლად ცხოვრება, საბოლოო ჯამში, მხოლოდ მომბეზრებელი და გაუსაძლისი შეიძლება იყოს. ზუსტად ამას ბრძანებს, მაგალითად, ეკლესიის მამა წმ. ამბროსი გარდაცვლილი ძმის, სატირის დაკრძალვისას წარმოთქმულ გამოსათხოვარ სიტყვაში: «მართალია, სიკვდილი ბუნების ნაწილს არ წარმოადგენდა, მაგრამ ბუნების სინამდვილედ იქცა; მართლაც, ღმერთმა დასაბამიდან არ დაამკვიდრა სიკვდილი, ის წამლად მოგვცა [...]. ღმერთის ნების დარღვევის შედეგად ადამიანთა ცხოვრება დაკნინდა, ყოველდღიურ ტანჯვად და აუტანელ ვაებად იქცა. უბედურებას ბოლო უნდა მოღებოდა, რათა სიკვდილს დაებრუნებინა ის, რაც სიცოცხლემ დაკარგა. უკვდავება მიძიმე ტვირთი უფროა, ვიდრე სიკეთე, თუკი მაღლით არაა გასწივოსნებული».⁶ მანამდე ამბროსის ნათქვამი ჰქონდა: «სიკვდილის გამო გლოვა არ გემართებს, რადგან ის ხსნის მიზეზია...».⁷

II. რაც არ უნდა ეგულისხმა წმ. ამბროსის ამ სიტყვებში, აშკარაა, რომ სიკვდილის გაუქმება, ან თუნდაც მისი თითქმის შეუზღუდავი ვადით გადადება გაუსაძლის ვითარებას შეუქმნიდა დედამიწასა და კაცობრიობას და არც თავად ცალკეულ ადამიანს მოუტანდა სარგებელს. ნათელია, რომ

6 *De excessu fratris sui Satyri*, II, 47: CSEL 73, 274.

7 *იქვე*, II, 46: CSEL 73, 273.

ჩვენს ქცევებში წინააღმდეგობრიობა აღინიშნება, რომელიც ჩვენივე არსებობის შინაგან წინააღმდეგობრიობას უკავშირდება. ერთი მხრივ, არ გვსურს მოვკვდეთ; უპირველეს ყოვლისა, ჩვენთვის ახლობელ ადამიანებს არ სურთ ჩვენი სიკვდილი. მეორე მხრივ კი, არც დაუსრულებლად არსებობა გვინდა და არც დედამიწა შექმნილა ამგვარი არსებობისათვის. მაშ, სინამდვილეში რა გვსურს? ჩვენივე დამოკიდებულების ეს პარადოქსულობა უფრო სიღრმისეულ შეკითხვას იწვევს: რა არის სინამდვილეში «ცხოვრება»? და რას ნიშნავს სინამდვილეში «მარადისობა»? არის წუთები, როცა მოულოდნელად შევიგრძნობთ: დიახ, სწორედ ესაა ჭეშმარიტი «ცხოვრება», ასეთი უნდა იყოს ის. მასთან შედარებით ის, რასაც ყოველდღიურად ვუწოდებთ «ცხოვრებას» სინამდვილეში ცხოვრება არაა. შეძლებული რომაელი ქვრივისა და სამი კონსულის დედის, პრობასადმი მიწერილ თავის ვრცელ წერილში, რომელიც ლოცვას შეეხება, წმ. ავგუსტინე წერს: ბოლოს და ბოლოს, მხოლოდ ერთი რამ გვსურს — «ნეტარი ცხოვრება», ცხოვრება, რომელიც უბრალოდ ცხოვრებაა, უბრალოდ «ბედნიერება». საბოლოო ჯამში, ლოცვისას სხვას არაფერს ვითხოვთ. სხვას არაფერს ვესწრაფვით, მხოლოდ ამის შესახებაა საუბარი. თუმცა შემდეგ ავგუსტინე, აგრეთვე, ამბობს: თუკი უკეთ დაფუკვირდებით, სრულებით არ ვიცით, თუ რა გვსურს ნამდვილად, საკუთრივ რა გვინდა. საერთოდ არ ვიცნობთ ამ

სინამდვილეს და მაშინაც კი, როცა გვეონია, რომ ხელი შევახეთ, სწორედაც რომ ვერ ვწვდებით მას. «არ ვიცით, როგორ უნდა ვილოცოთ», აღიარებს ის წმ. პავლეს სიტყვებით (რომ. 8, 26). მხოლოდ ის ვიცით, რომ ეს ის არაა. თუმცა არცოდნაში ვიცით, რომ ეს სინამდვილე უნდა არსებობდეს. «ამგვარად, არსებობს ჩვენში, ასე ვთქვათ, სწავლული უმეცრება» (*docta ignorantia*), წერს წმ. ავგუსტინე. არ ვიცით, თუ რა გვსურს დანამდვილებით, არ ვიცნობთ ამ «ჭეშმარიტ ცხოვრებას» და მაინც ვიცით, რომ უნდა არსებობდეს რაღაც, რასაც ჩვენ არ ვიცნობთ და რისკენაც ვგრძნობთ სწრაფვას.⁸

12. ფეიქრობ, ავგუსტინე ძალიან ზუსტად და მართებულად აღწერს ადამიანის არსებით ვითარებას, ვითარებას, საიდანაც იღებს დასაბამს ყველა მისი წინააღმდეგობრიობა და იმედი. გვწყურია, გარკვეული სახით, თვით სიცოცხლე, ჭეშმარიტი სიცოცხლე, ისეთი, რომელსაც სიკვდილიც კი ვერ შეეხება, თუმცა, ამავე დროს, არ ვიცნობთ იმას, რისკენაც ვგრძნობთ სწრაფვას. არ შეგვიძლია მისკენ სწრაფვის შეჩერება, არადა ვიცით, რომ ყველაფერი, რაც შეიძლება განვიცადოთ ან განვახორციელოთ, ის არაა, რაც გვსურს. ეს უცნობი «რამ» ის ჭეშმარიტი «იმედია», რომელიც გვიბიძგებს და მისი უცნობი ბუნება, ერთსა და იმავე დროს, არის მიზეზი ყველა სასოწარკვეთისა, ისევე

8 შლრ. Ep. 130 *Ad Probam* 14, 25-15, 28: CSEL 44, 68-73.

როგორც ყველა დადებითი თუ გამანადგურებელი ძალისხმევისა ჭეშმარიტი სამყაროსა და ჭეშმარიტი ადამიანის მოსაპოვებლად. სიტყვები «მარადიული სიცოცხლე» ამ შეუცნობელი შეცნობილი სინამდვილისათვის სახელის დარქმევის მცდელობაა. ეს გამოთქმა უსათუოდ არასაკმარისია და გაუგებრობებს ქმნის. მართლაც, სიტყვა «მარადიული» ჩვენში დაუსრულებლის შეგრძნებას იწვევს და ეს გვაშინებს; «სიცოცხლე» ჩვენთვის ნაცნობი სიცოცხლის წარმოდგენას აღძრავს, რომელიც გვიყვარს და რომლის დაკარგვაც არ გვსურს და რომელიც უფრო ხშირად ჯაფაა, ვიდრე მოსვენება. ასე რომ, თუკი, ერთი მხრივ, მას ვეშურებით, მეორე მხრივ, ის არ გვსურს. შეგვიძლია მხოლოდ ვეცადოთ, გონებით გავცდეთ დროებითობას, რომლის ტყვეობაშიც ვიმყოფებით და რამენაირად წინასწარ შევიგრძნოთ, რომ მარადისობა არაა კალენდრის დღეთა გაბმული თანმიმდევრობა, არამედ კმაყოფილებით აღსავსე მომენტის მსგავსი რამ, რომელშიც მთლიანობა მოგვიცავს ჩვენ და ჩვენ მოვიცავთ მთლიანობას. ესაა უსასრულო სიყვარულის ოკეანეში ჩაძირვის მომენტი, სადაც დრო — «მანამდე» და «შემდეგ» — აღარ არსებობს. შეგვიძლია მხოლოდ წარმოვიდგინოთ, რომ ეს მომენტი არის სიცოცხლე სრული მნიშვნელობით, მუდამ ხელახალი ჩაძირვა ყოფნის სივრცეში, როცა სიხარული აღგვაფხვავებს პირთამდე. ასე გამოხატავს ამას იესო იოანეს სახარებაში: «კვლავ გიხილავთ და გიხი-

რებს თქვენი გული, და თქვენს სიხარულს ველა-
რაინ წაგართმევთ» (16, 22). ამ მიმართულებით
გვმართებს ფიქრი, თუ გვსურს გავიგოთ, რა მი-
ზანს ესწრაფვის ქრისტიანული იმედი, რას ველით
რწმენისაგან, ქრისტესთან ჩვენი ყოფნისაგან.⁹

ინდივიდუალისტურია

თუ არა ქრისტიანული იმედი?

13. ისტორიის მანძილზე ქრისტიანები ეცადნენ,
წარმოსადგენ ფორმებად გარდაესახათ ეს უცოდინ-
ნარი ცოდნა: განავითარეს «ზეცის» ხატები, რაც,
ყველა შემთხვევაში, დაშორებულია იმას, რასაც
ჩვენ მხოლოდ უარყოფითად — არცოდნის მეშვე-
ობით — ვიცნობთ. იმედის გამოსახვის ყველა ეს
მცდელობა საუკუნეთა მანძილზე მრავალ ადამიანს
უბიძგებდა რწმენაზე დაფუძნებული ცხოვრებით
ეცხოვრა და ამისათვის საკუთარ «hyparchota»-
ზე, ანუ მატერიალურ საარსებო სახსრებზე, ეთქვა
უარი. *ქრახლთა მიმართ წერილის* ავტორი მე-
თერთმეტე თავში იმედით მცხოვრები და გზად
მყოფი ადამიანების ერთგვარ ისტორიას გვიხატავს.
ეს ისტორია მოიცავს ხანას აბელიდან მის საკუთარ
დრომდე. იმედის ამ სახეობას ახალ დროში სულ
უფრო მკაცრი კრიტიკა დაუპირისპირდა: ის წმინ-
და წყლის ინდივიდუალისტულ მიიჩნევა, რომელმაც
სამყარო უბედურებაში მიატოვა და მხოლოდ პი-

⁹ შდრ. კათოლიკე ეკლესიის კატეხიზმო, ნ. 1025.

რადულ მარადიულ სსნას შეაფარა თავი. თავისი ფუნდამენტური ნაშრომის, «*Catholicisme. Aspects sociaux du dogme*» (კათოლიციზმი. დოგმის სოციალური ასპექტები), შესავალში ანრი დე ლიუბაკმა ამგვარი ნიშანდობლივი მაგალითები შეკრიბა, რომელთაგან ერთი-ერთის დამოწმება ღირს: “სინარული ვპოვე? არა [...]. მე ჩემი სინარული ვპოვე. და ეს შემადრწუნებლად განსხვავებული რამაა. [...] იესოს სინარული შეიძლება ინდივიდუალური იყოს. შეიძლება მხოლოდ ერთ ადამიანს ეკუთვნოდეს და იგი სსნილია. იგი მშვიდად ცხოვრობს [...] ახლა და მარადჟამს, მაგრამ მხოლოდ იგი. სინარულში მარტოობა მას არ აწუხებს. პირიქით: ისაა სწორედ რჩეული! თავის ნეტარებაში ბრძოლებს იგი ვარდით ხელში გაივლის”.¹⁰

14. ამის საპასუხოდ, ეკლესიის მამათა მთელ თეოლოგიაზე დაყრდნობით, დე ლიუბაკი ახერხებს იმის წარმოჩენას, რომ სსნა მუდამ საკრებულოს რეალობად განიხილებოდა. იმავე *ებრაელთა მიმართ წერილში* საუბარია «ქალაქზე» (შდრ. II, 10.16; 12, 22; 13, 14) და მამასადამე, ერთობლივ სსნაზე. შესაბამისად, ეკლესიის მამებს ცოდვა ესმით როგორც კაცთა მოდგმის ერთიანობის რღვევა, დაქსაქსვა და

10 Jean Giono, *Les vraies richesses* (1936), Préface, Paris 1992, pp. 18-20, წიგნში: Henri de Lubac, *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme*, Paris 1983, p. VII.

დაყოფა. ბაბილონი, ენათა აღრევისა და დაყოფის აღდგილი, წარმოგვიდგება განსახიერებად იმის, თუ რას წარმოადგენს ცოდვა სინამდვილეში. ამგვარად, «ხსნა» სწორედ იმ ერთიანობის აღდგენაა, რომელშიც კვლავ ერთად ვართ მორწმუნეთა მსოფლიო საკრებულოსთან ერთიანობაში. არაა აუცილებელი აქ ყველა ტექსტი განვიხილოთ, სადაც იმედის საზოგადოებრივ ხასიათზეა საუბარი. კვლავ პრობასადმი წერილს დავუბრუნდეთ, რომელშიც წმ. ავგუსტინე იმ უცნობი ნაცნობი სინამდვილის განმარტებას ცდილობს, ჩვენ რომ ვეძიებთ. ავგუსტინეს მსჯელობის ამოსავალი წერტილია გამოთქმა «ნეტარი [ბედნიერი] ცხოვრება», რომელსაც ურთავს ციტატას *ფსალმუნიდან*: «ნეტარ არს ხალხი, რომლის ღმერთიც უფალია!» (144 [143], 15). და აგრძელებს: «იმისათვის, რათა ამ ხალხს განეკუთვნებოდე და მიაღწიო [...] ღმერთთან მარადიულ სიცოცხლეს, “მცნების მიზანია წმიდა გულით, კეთილი სინდისითა და უთვალთმაქცო რწმენით სიყვარული“ (1 ტიმ. 1, 5)».¹¹ ეს ჭეშმარიტი სიცოცხლე, რომელსაც მუდამ ვესწრაფვით, უკავშირდება «ხალხთან» არსებით კავშირში ყოფნას და თითოეული ადამიანისათვის მხოლოდ ამ ერთობლიობის, ამ «ჩვენ»-ის ფარგლებში შეიძლება განხორციელდეს. ჭეშმარიტი სიცოცხლე სწორედ საკუთარი «მე»-ს

¹¹ Ep. 130 Ad Probam 13, 24: CSEL 44, 67.

ტყვეობიდან გამოსვლას გულისხმობს, რადგანაც მხოლოდ ამ საყოველთაო მიზნის გახსნილობაში იხსნება სიხარულის წყაროს, სიყვარულის — თვით ღმერთის ხედვა.

15. მართალია, საკრებულოზე ორიენტირებული «ნეტარი ცხოვრების» ამ წარმოდგენის მიზანი ამქვეყნიურს მიღმაა, მაგრამ სწორედ ამგვარად უკავშირდება ის სამყაროს შენებას — ძალიან განსხვავებული ფორმებით, ისტორიული კონტექსტისა და მის მიერ შემოთავაზებული თუ გამორიცხული შესაძლებლობების შესაბამისად. ავგუსტინეს დროს, როცა ახალ ხალხთა შემოსევები საფრთხეს უქმნიდა იმ სამყაროს ერთიანობას, რომელიც უფლებები-სა და სამართლებრივ საზოგადოებაში ცხოვრების ერთგვარ გარანტიას იძლეოდა, სამყაროს ცვალებადობის პირობებში გადასარჩენად საჭირო იყო სიცოცხლისა და მშვიდობის მატარებელი ამ საზოგადოების ძირეული საფუძვლების განმტკიცება. ცოტა ხნით შუა საუკუნეების ერთ-ერთ, გარკვეული თვალსაზრისით ემბლემურ ასპექტზე შეფჩერდეთ. საყოველთაო მოსაზრების თანახმად, მონასტრები სამყაროსაგან გაქცევისა («*contemptus mundi*») და პირადი ხსნის ძიებაში წუთისოფელზე პასუხისმგებლობისთვის თავის არიდების ადგილებს წარმოადგენდა. ბერნარდ კლერვოელს (მის მიერ ჩატარებული ორდენის რეფორმის წყალობით მრავალმა ახალგაზრდამ მიაშურა მონასტერს) განსხვავებუ-

ლი მოსაზრება ჰქონდა ამ საკითხზე. მას მიაჩნდა, რომ ბერებს მთელი ეკლესიის და, შედეგად, მთელი სამყაროს წინაშე ეკისრებათ ვალდებულება. მრავალ ნატებას იშველიებს იგი მთლიანად ეკლესიის, მეტიც, მთელი კაცობრიობის წინაშე ბერ-მონაზონთა პასუხისმგებლობის წარმოსაჩენად; იგი მათ უსადაგებს ფსევდო-რეფინუსის სიტყვებს: «კაცთა მოდგმა მცირერიცხოვანთა წყალობით არსებობს. რომ არა ისინი, სამყარო დაილუპებოდა...».¹² მჭვრეტელნი (*contemplantes*) მიწის მუშაკებად (*laborantes*) უნდა იქცნენო, გვეუბნება იგი. შრომის მიმართ პატივისცემა, რაც ქრისტიანობამ იუდაიზმიდან მიიღო მემკვიდრეობით, ჯერ კიდევ ავგუსტინესა და ბენედიქტეს სამონასტრო წესებში გამოიკვეთა. ბერნარდი კვლავ უბრუნდება ამ შეხედულებას. დიდგვაროვან ახალგაზრდებს, რომლებიც მრავლად მიდიოდნენ მის მონასტრებში, ფიზიკურად უნდა ეშრომათ. მართალია, ბერნარდი გარკვევით აცხადებს, რომ მონასტერსაც არ ძალუძს სამოთხის თავდაპირველი იერის აღდგენა, თუმცა მიიჩნევს, რომ მონასტერი — პრაქტიკული და სულიერი კულტივაციის ადგილი — ახალი სამოთხის მომზადებას ემსახურება. ველური ტყის ნაკვეთის ნაყოფიერ მიწად გადასაქცევად ერთდროულად იჭრება ქედმაღლობის ხეები, იძირკვება ყოველივე ველუ-

¹² *Sententiae* III, 118: CCL 6/2, 215.

რი, რაც სულებში ბუდობს და ამგვარად მზადდება ნიადაგი, რომელზეც სხეულისა და სულის საზრდო პური შეიძლება მოვიწიოთ.¹³ განა არ გვაქვს საბაბი, სწორედ თანამედროვე ისტორიის მაგალითზე დაყრდნობით, კიდევ ერთხელ დავასკვნათ, რომ სამყაროს არაავითარ დადებით სტრუქტურირებას არ ძალუძს წარმატებით განხორციელება იქ, სადაც ადამიანთა სულებია გავლურებული?

ქრისტიანული რწმენა-იმედის სახეცვლილება თანამედროვე სამყაროში

16. როგორ მოახერხა ჩამოყალიბება იმ მოსაზრებამ, რომლის თანახმადაც იესოს გზავნილი ვიწრო გაგებით ინდივიდუალისტური ხასიათისაა და მხოლოდ ცალკეული ადამიანისკენაა მიმართული? როგორ გახდა შესაძლებელი «სულის ხსნის» ინტერპრეტირება, როგორც გაქცევა ერთობლივ საქმეზე პასუხისმგებლობისაგან და, შედეგად, ქრისტიანობის სამოქმედო გეგმის წარმოჩენა ხსნის ეგოისტურ ძიებად, რომელიც უარს ამბობს სხვათა მსახურებაზე? ამ შეკითხვებზე პასუხის გასაცემად ახალი დროის არსებით ელემენტებს უნდა გადავავლოთ თვალი. ისინი განსაკუთრებით მკაფიოდ ჩანს ფრენსის ბეკონის მემკვიდრეობაში. ის, რომ დადგა ახალი ეპოქა — ამერიკის აღმოჩენისა და

¹³ შლრ. იქვე. III, 71: CCL 6/2, 107-108.

პროგრესის განმაპირობებელი ახალი ტექნიკური მიღწევების წყალობით — უდავოა. მაგრამ რას ეფუძნება ეს ეპოქალური გარდატეხა? ცდისა და მეთოდის ახალ ურთიერთდამოკიდებულებას, რომელიც ადამიანს შესაძლებლობას აძლევს, ბუნება მის კანონთა შესატყვისად განმარტოს და ამგვარად მიაღწიოს საბოლოოდ «მეცნიერების გამარჯვებას ბუნებაზე» (*victoria cursus artis super naturam*).¹⁴ სიახლე, ბეკონის თანახმად, მეცნიერებასა და პრაქტიკას შორის ახალ დამოკიდებულებაშია. ეს შემდგომში თეოლოგიასაც მიუსადაგეს: მეცნიერებასა და პრაქტიკას შორის ეს ახალი დამოკიდებულება თითქოს ღმრთის მიერ ადამიანისათვის ბოძებული და პირველქმნილი ცოდვით დაკარგულ სამყაროზე ბატონობის ხელახლა აღდგენას ნიშნავს.¹⁵

17. ვინც ამ მტკიცებებს ყურადღებით წაიკითხავს და ჩაუკვირდება, მასში ერთ განსაცვიფრებელ გადასვლას აღმოაჩენს: ამ დრომდე ადამიანები სამოთხიდან განდევნისას დაკარგულის აღდგენას იესო ქრისტეს რწმენისაგან ელოდნენ და მასში ხედავდნენ «ხსნას». ახლა კი ამ «ხსნას», დაკარგული «სამოთხის» დაბრუნებას რწმენისგან კი აღარ ელიან, არამედ მეცნიერებასა და პრაქტიკას შორის ახლახან აღმოჩენილი კავშირისგან. ეს რწმენის უბრალოდ უარყოფას კი არ ნიშნავს, ამით რწმენა

14 *Novum Organum* I, 117.

15 შდრ. *იქვე*, I, 129.

სხვა — მხოლოდ პირადისა და არაამქვეყნიურის — სიბრტყეში გადაანაცვლეს და ამასთან ერთად ის ერთგვარად უმნიშვნელო გახდა სამყაროსთვის. ამ პროგრამულმა ხედვამ განსაზღვრა თანამედროვე ეპოქის განვითარების გზა. ის გავლენას ახდენს, აგრეთვე, რწმენის ამჟამინდელ კრიზისზეც, რომელიც კონკრეტულად უმთავრესად ქრისტიანული იმედის კრიზისია. ამგვარად, ბეკონთან იმედიც ახალ ფორმას იძენს. ახლა მას პროგრესის რწმენა ეწოდება. ბეკონისთვის ნათელია, რომ ახალი აღმოჩენები და გამოგონებები მხოლოდ დასაწყისია და მეცნიერებისა და პრაქტიკის ერთობლივ მოქმედებას სრულიად ახალი აღმოჩენები მოჰყვება, რომ აღმოცენდება სრულიად ახალი სამყარო, ადამიანის საუფლო.¹⁶ ამგვარად მან წარმოადგინა კიდევც მოსალოდნელ გამოგონებათა სურათი, მათ შორის ივარაუდა თვითმფრინავისა და წყალქვეშა ნავის გამოგონება. პროგრესის იდეოლოგიის შემდგომი განვითარების პროცესში ადამიანის პოტენციურ შესაძლებლობათა აშკარა წინსვლით გამოწვეული სიხარული უცვლელად ამტკიცებდა პროგრესის, როგორც ასეთის, რწმენას.

18. ამავე დროს, სულ უფრო მკაფიოდ იკვეთება პროგრესის იდეის ორი ცენტრალური კატეგორია: გონება და თავისუფლება. პროგრესი უმთავრესად

¹⁶ შდრ. *New Atlantis*.

გონების მზარდი მბრძანებლობის პროგრესია და ეს გონება, რაღა თქმა უნდა, აღიქმება როგორც სიკეთისა და სიკეთისაკენ მიმართულ ძალად. პროგრესი ყოველგვარი დამოკიდებული მდგომარეობის გადალახვა, სრულყოფილი თავისუფლებისკენ სვლის პროგრესია. თავისუფლებაც მხოლოდ დანაპირებია, რომელშიც ადამიანი სისრულისკენ სწრაფვაში ხორციელდება. როგორც თავისუფლების, ისე გონების ცნებაში პოლიტიკური ასპექტია მოცემული. მართლაც, გონების საუფლოს მოელიან როგორც სრულიად გათავისუფლებული კაცობრიობის ახალ ვითარებას. მაგრამ გონებისა და თავისუფლების ამგვარი საუფლოს პოლიტიკური მდგომარეობა, თავდაპირველად, მკაფიოდ არაა განსაზღვრული. გონება და თავისუფლება თითქოს თავისთავად, შინაგანი სიკეთის ძალით უზრუნველყოფს ახალ სრულყოფილ ადამიანურ საზოგადოებას. თუმცა ორივე ამ საკვანძო ცნებაში ჩადებულია აზრი, რომელიც ფარულად მუდამ ეწინააღმდეგება რწმენისა და ეკლესიის წინაშე ვალდებულებებს, ისევე როგორც ვალდებულებებს იმდროინდელი სახელმწიფო მოწყობის წინაშე. ამგვარად, ორივე ეს ცნება უზარმაზარი ფეთქებადი ძალის რევოლუციური პოტენციალის მატარებელია.

19. თვალი გადავავლოთ ამ იმედის პოლიტიკური კონკრეტიზების ორ არსებით ეტაპს, რადგანაც ისინი ძალიან მნიშვნელოვანია ქრისტიანული იმე-

დის მიერ განვლილი გზის, მისი სწორი გაგებისა და არსებობისათვის. უპირველეს ყოვლისა, ესაა საფრანგეთის რევოლუცია, როგორც გონებისა და თავისუფლების ბატონობის დამყარების მცდელობა, ახლა უკვე პოლიტიკურად რეალური სახით. თავიდან განმანათლებლობის დროინდელი ევროპა აღფრთოვანებული ადევნებდა თვალს ამ მოვლენებს, თუმცა მათი შემდგომი განვითარების კვალდაკვალ ახლებურად მოუწია განსჯა გონებისა და თავისუფლების შესახებ. საფრანგეთში მომხდარის გააზრების ორი ფაზის დასასურათებლად ნიშანდობლივია ემანუელ კანტის ორი თხზულება ხსენებულ მოვლენათა შესახებ. 1792 წელს დაწერილ შრომაში «*Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden*» («კეთილი საწყისის გამარჯვება ბოროტზე და ღმრთის სასუფეველის დამყარება დედამიწაზე»), ვკითხულობთ: «თანდათანობითი გადასვლა საეკლესიო რწმენიდან წმინდა რელიგიური რწმენის ექსკლუზიურ ბატონობაზე ღმრთის სასუფეველის მოახლოებას წარმოადგენს».¹⁷ იქვე კანტი იმასაც აღნიშნავს, რომ რევოლუციებს საეკლესიო რწმენიდან რაციონალურ რწმენაზე ამ გადასვლის დაჩქარება შეუძლიათ. «ღმრთის სასუფეველმა», რომელზეც იესო საუბრობდა, აქ ახალი განსაზღ-

17 წიგნში: *Werke* IV, გ. ვაიშედელის რედაქციით (1956), 777.

ვრება და ახალი სახე შეიძინა. გაჩნდა, ასე ვთქვათ, ახალი «უშუალო მოლოდინი»: «ღმრთის საუფველო» იქ მკვიდრდება, სადაც «საეკლესიო რწმენას» «რელიგიური», ანუ უბრალო რაციონალური რწმენა სძლევეს და ენეცვლება. 1795 წელს, ნაშრომში «*Das Ende aller Dinge*» («ყოველივე არსებულის დასასრული») სახეცვლილი სურათი გვხვდება. ახლა კანტი ყველაფრის ბუნებრივ დასასრულთან ერთად აგრეთვე ბუნების საწინააღმდეგო, უკუღმართი დასასრულის დადგომის შესაძლებლობასაც ითვალისწინებს. ამასთან დაკავშირებით იგი წერს: «თუკი დადგება დღე, როდესაც ქრისტიანობა სიყვარულის ღირსებას დაკარგავს [...], ადამიანთა შორის მისი უარყოფისა და მასთან დაპირისპირების განწყობა გაბატონდება და ანტიქრისტე [...] დაამკვიდრებს თავის, თუნდაც ხანმოკლე (სავარაუდოდ, შიშსა და თავკერძობაზე დამყარებულ) რეჟიმს. შედეგად, იმის გამო, რომ ქრისტიანობის ხვედრი უნივერსალურ რელიგიად ქცევა იყო, მაგრამ ბედმა მას ამაში ხელი არ შეუწყო, ზნეობრივი თვალსაზრისით, ყოველივეს უკუღმართი დასასრული შეიძლება დადგეს».¹⁸

20. მეცხრამეტე საუკუნეს პროგრესის, როგორც ადამიანთა იმედის ახალი ფორმის, რწმენისათვის არ უღალატია. გონება და თავისუფლება კვლავაც

¹⁸ I. Kant, *Das Ende aller Dinge*, წიგნში: *Werke VI*, გ. ვაიშელის რედაქციით (1964), 190.

გზამკვლევე ვარსკვლავებად დარჩა იმედის გზა-ზე. თუმცა ტექნიკური განვითარების სულ უფრო სწრაფმა წინსვლამ და მასთან დაკავშირებულმა ინდუსტრიალიზაციამ მალე სრულიად ახალი სოციალური ვითარება შექმნეს: ჩამოყალიბდა წარმოებაში დასაქმებულ მუშათა კლასი და ეგრეთ წოდებული «ინდუსტრიული პროლეტარიატი», რომლის შემადრწუნებელი საარსებო პირობები ფრიდრიხ ენგელსმა ამაღლელებლად აღწერა 1845 წელს. მკითხველისთვის ნათელი უნდა გამხდარიყო: ამგვარად გაგრძელება შეუძლებელია, საჭიროა ცვლილება. მაგრამ ცვლილება ბურჟუაზიული საზოგადოების მთელი სტრუქტურის რყევასა და დაქცევას გამოიწვევდა. 1789 წლის ბურჟუაზიული რევოლუციის შემდეგ ახალი, პროლეტარული რევოლუციის ჟამი დადგა: პროგრესს არ შეეძლო უბრალოდ სწორხაზოვნად, მცირე ნაბიჯებით სვლა. საჭირო იყო რევოლუციური ნახტომი. კარლ მარქსმა შეიგრძნო დროის ეს მოთხოვნა და ნააზრევისა და სიტყვის ძალმოსილებით შეეცადა ისტორიის ამ ახალი და როგორც თავად მიაჩნდა, გადამწყვეტი დიდი ნაბიჯის მიმართვა ხსნისაკენ — იმისკენ, რასაც კანტმა «ღმრთის სასუფეველი» უწოდა. რადგანაც საიქიო ჭეშმარიტება გაქარწყლებულიყო, მხოლოდ სააქაო ჭეშმარიტების დამყარებლად იყო საჭირო. ზეცის კრიტიკა დედამიწის კრიტიკად გარდაიქმნა, თეოლოგიის კრიტიკა — პოლიტიკის კრიტიკად. უკეთესისკენ სვლა, ნამდვილად კეთი-

ლი სამყაროსკენ პროგრესირება უკვე უბრალოდ მეცნიერებიდან კი აღარ მოდის, არამედ პოლიტიკიდან — მეცნიერულად გააზრებული პოლიტიკიდან, რომელსაც ისტორიისა და საზოგადოების სტრუქტურის შეცნობა ძალუძს და ამგვარად მიუთითებს რევოლუციის, ყოველივეს შეცვლის გზას. მარქსმა ზედმიწევნითი გულმოდგინებით, თუმცა კი ცალმხრივად მიკერძოებულად, აღწერა თავისი დროის ვითარება და არა მხოლოდ თეორიულად, დიდი ანალიტიკური უნარით უჩვენა რევოლუციისაკენ სავალი გზები: 1848 წლის მანიფესტის შედეგად შექმნილ კომუნისტურ პარტიასთან ერთად მან კონკრეტულადაც წამოიწყო ეს რევოლუციური გზა. ანალიტიკური გამჭრიახობისა და რადიკალური ცვლილებებისთვის საჭირო საშუალებათა მკაფიო მითითების წყალობით მარქსის დაპირებამ აღფრთოვანება გამოიწვია და დღესაც იგივე განცდას იწვევს. ყველაზე რადიკალური სახით რევოლუცია შემდეგ განხორციელდა კიდეც, რუსეთში.

21. მაგრამ, რევოლუციის გამარჯვებამ მარქსის არსებითი შეცდომაც გამოამჟღავნა. მარქსმა ზუსტად მიუთითა გადატრიალების განხორციელების გზები, მაგრამ არ უთქვამს, თუ როგორ უნდა განვითარებულიყო მოვლენები ამის შემდეგ. მან უბრალოდ ივარაუდა, რომ დომინანტი კლასის ექსპროპრიაციის, პოლიტიკური ძალაუფლების და-

ცემის, წარმოების საშუალებათა სოციალიზაციის მეშვეობით ახალ იერუსალემს შეესხმებოდა სორცი. ამგვარად თავისთავად გაქრებოდა ყველა წინააღმდეგობა, ადამიანი და სამყარო ბოლოსდაბოლოს ცხადად აღიქვამდნენ საკუთარ თავს. ყველაფერი თავისთავად წარიმართებოდა მართებულად, რაკი ყველაფერი ყველას საკუთრება იქნებოდა და ადამიანებს ერთმანეთისათვის სიკეთე ენდომებოდათ. წარმატებულად განხორციელებული რევოლუციის შემდეგ ლენინს იმის გაცნობიერება მოუხდა, რომ მოძღვრის ნაწერები არავითარ მითითებას არ იძლეოდა შემდგომი მოქმედების თაობაზე. დიას, მარქსი საუბრობდა პროლეტარიატის დიქტატურის გარდამავალ ფაზაზე, როგორც აუცილებლობაზე, რომელიც შემდეგ თავად წარმოაჩინდა თავის დღემოკლებას. ამ «გარდამავალ ფაზას» მშენიერად ვიცნობთ და ისიც ვიცით, თუ როგორ განვითარდა ის შემდგომში: მან არა მხოლოდ ჯანსაღი სამყარო ვერ შვა, არამედ ნგრევა და განადგურება დატოვა მემკვიდრეობად. მარქსის ნაკლი მხოლოდ ის არაა, რომ ახალი სამყაროს მართვის წესები არ ჩამოაყალიბა; ახალ სამყაროში ეს წესები აღარც უნდა ყოფილიყო საჭირო. ამ თემაზე მარქსის დუმილი საკითხის მისეული დაყენების ლოგიკური შედეგია. მარქსის შეცდომა უფრო სიღრმისეულია. მან დაივიწყა, რომ ადამიანი მუდამ ადამიანად რჩება. მან დაივიწყა ადამიანი და მისი თავისუფლება. დაი-

ვიწყა, რომ თავისუფლება მუდამ თავისუფლებად რჩება, ბოროტებასთან მიმართებაშიც კი. მარქსს სჯეროდა, რომ ეკონომიკის მოწესრიგებით ყველაფერი მოწესრიგდებოდა. მისი ნამდვილი შეცდომა მატერიალიზმია: ადამიანი არაა მხოლოდ ეკონომიკურ პირობათა პროდუქტი და შეუძლებელია მისი მხოლოდ გარედან, ხელსაყრელი ეკონომიკური პირობების შექმნით, გაჯანსაღება.

22. ამგვარად, კვლავ დაისმება კითხვა: რისი იმედი შეიძლება გვქონდეს? აუცილებელია თანამედროვე ეპოქის თვითკრიტიკა ქრისტიანობასა და იმედის მისეულ კონცეფციასთან დიალოგში. ამგვარ დიალოგში ქრისტიანებმაც — თავიანთი ცოდნისა და გამოცდილების კონტექსტში — ხელახლა უნდა ისწავლონ, თუ რაში მდგომარეობს სინამდვილეში მათი იმედი, თუ რა შეუძლიათ შესთავაზონ სამყაროს, რისი შეთავაზება კი არ შეუძლიათ. ახალი დროის თვითკრიტიკას უნდა შეერწყას თანამედროვე ქრისტიანობის თვითკრიტიკაც, რომელმაც ხელახლა უნდა ისწავლოს საკუთარი თავის გაგება, საკუთარ ფესვებზე დაყრდნობით. ამის შესახებ აქ მხოლოდ რამდენიმე მინიშნების გაკეთება შეიძლება. უპირველეს ყოვლისა, უნდა დავესვათ კითხვა: რას ნიშნავს სინამდვილეში «პროგრესი», რას გვპირდება და რას არ გვპირდება ის? პროგრესის რწმენის კრიტიკა ჯერ კიდევ XIX საუკუნეში არსებობდა. XX საუკუნეში თეოდორ ვ. ადორნომ მკაცრად

ჩამოაყალიბა პროგრესის რწმენის პრობლემატურობა: პროგრესი, თუკი კარგად დაფაკვირდებით, შურდულიდან მეგაბომბამდე წინსვლაა. მართლაც, ეს პროგრესის ის მხარეა, რომელიც არ უნდა შევნიღბოთ. სხვაგვარად რომ ვთქვათ: აშკარა ხდება პროგრესის ორაზროვნება. ეჭვგარეშეა, პროგრესი ახალ სასიკეთო შესაძლებლობებს გვთავაზობს, თუმცა აგრეთვე იძლევა უსაზღვრო, მანამდე არარსებულ შესაძლებლობებს სიბოროტისათვის. ყველაფერი მოწმენი ვართ იმისა, თუ როგორ შეიძლება იქცეს და იქცა კიდევ უღირსთა ხელში პროგრესი ბოროტების საზარელ პროგრესად. თუ ტექნიკურ პროგრესს ადამიანის ეთიკური განვითარების, შინაგანი ზრდის პროგრესი არ შეესაბამება (მდრ. *ვეფს.* 3, 16; 2 *კორ.* 4, 16), მაშინ ეს პროგრესი კი არა, არამედ საფრთხეა ადამიანისა და სამყაროსათვის.

23. რაც შეეხება «გონებისა» და «თავისუფლების» ორ დიდ თემას, აქ მათთან დაკავშირებული კითხვების მხოლოდ მინიშნება შეიძლება. დიას, გონება ადამიანისთვის ღმრთისაგან ბოძებული დიდი ნიჭია, და ირაციონალურობაზე გონების გამარჯვება ქრისტიანული რწმენის ერთი-ერთი მიზანიცაა. მაგრამ როდის დომინირებს გონება სინამდვილეში? როდის დასცილდა ის ღმერთს? როდის დაბრმავდა ღმრთის მიმართ? ძალაუფლებისა და ქმედების გონება უკვე სრული გონებაა? თუკი პროგრესს, იმისათვის, რომ ის ნამდვილად პროგრესი იყოს, კაცობრიობის ზნე-

ობრივი ზრდა ესაჭიროება, მაშინ ძალაუფლებისა და ქმედების გონებაც ასევე სასწრაფოდ საჭიროებს შევსებას გონების გახსნილობით რწმენის მხსნელი ძალების, კეთილსა და ბოროტს შორის გარჩევის მიმართ. მხოლოდ ამგვარად გადაიქცევა გონება ნამდვილად ადამიანურად. გონება მხოლოდ მაშინაა ადამიანური, თუ ნებისთვის გზის მითითება ძალუძს, ეს კი მხოლოდ მაშინ შეეძლება, თუ საკუთარ თავს მიღმა იყურება. წინააღმდეგ შემთხვევაში, მატერიალურ შესაძლებლობებსა და შინაგან განსჯას შორის წონასწორობის დარღვევის პირობებში ადამიანის მდგომარეობა მისთვის და მთელი სამყაროსთვის საფრთხედ გარდაიქმნება. ამგვარად, თავისუფლების თემასთან დაკავშირებით უნდა გვახსოვდეს, რომ ადამიანის თავისუფლება სწვადასწვა თავისუფლებათა თანამონაწილეობას მოითხოვს. მაგრამ ეს თანამონაწილეობა ვერ შედგება, თუ არაა განპირობებული საერთო შინაგანი საზომი კრიტერიუმით, რომელიც ჩვენი თავისუფლების საფუძველი და მიზანია. იგივე უფრო ადვილად შეიძლება ითქვას: ადამიანს ღმერთი ესაჭიროება, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის იმედსაა მოკლებული. ახალი დროის განვითარების გათვალისწინებით, დასაწყისში ჩვენს მიერ მოყვანილი წმ. პავლეს სიტყვები (შდრ. *ეფეს.* 2, 12) ძალიან რეალისტური და უბრალოდ ჭეშმარიტია. ამიტომაც უეჭველია, რომ ღმრთის გარეშე განხორციელებული «ღმრთის სასუფეველი», ანუ მხოლოდ ადამიანის საუფლო,

გარდაუვალად კანტის მიერ აღწერილ ყოველივეს «უკუღმართ დასასრულში» პოვნებს გადაწყვეტას: ასეთი რამ უკვე ვიხილეთ და კვლავაც ვართ ამის მომსწრენი. თუმცა ისიც უეჭველია, რომ ღმერთი მხოლოდ მაშინაა ადამიანურ საქმეთა მონაწილე, თუ არაა მარტოოდენ ჩვენი ფიქრის ნაყოფი, არამედ, როდესაც იგი თავად მოდის ჩვენკენ და გველაპარაკება. ამიტომაც გონებას რწმენა ესაჭიროება, რათა სრულად იყოს ის, რაც არის. რწმენა და გონება ერთმანეთს საჭიროებენ თავიანთი ჭეშმარიტი ბუნებისა და მისიის განსახორციელებლად.

ქრისტიანული იმედის ჭეშმარიტი სახე

24. ხელახლა დავსვათ კითხვა: რისი იმედი შეგვიძლია გვქონდეს და რისი არა? უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ დაჯამებადი პროგრესი მხოლოდ მატერიალურ სფეროშია შესაძლებელი. მატერიის სტრუქტურათა უკეთ შეცნობა მოწინავე გამოგონებებთან კავშირში გვაძლევს პროგრესის განგრძობითობას ბუნების სულ უფრო მეტად დაუფლებს მიმართულებით. ხოლო ეთიკური შეგნებისა და ზნეობრივ გადაწყვეტილებათა სფეროში დაჯამების ამგვარი შესაძლებლობა არ არსებობს, იმ მარტივი მიზეზით, რომ ადამიანის თავისუფლება მუდამ ახალია და მუდამ ხელახლა უნდა მიიღოს თავისი გადაწყვეტილებები. გადაწყვეტილებები არასოდესაა უკვე მიღებული ჩვენთვის

სხვათა მიერ; ასეთ შემთხვევაში ხომ თავისუფლები აღარ ვიქნებოდით. თავისუფლება გულისხმობს, რომ ძირეულ გადაწყვეტილებებში ყოველი ადამიანი, ყოველი თაობა ახალი დასაწყისია. რა თქმა უნდა, ახალ თაობებს შეუძლიათ წინამორბედთა ცოდნისა და გამოცდილების საფუძველზე შენება, ისევე, როგორც მთელი კაცობრიობის ზნეობრივი საგანძურის გამდიდრება. თუმცა მათ ამაზე უარის თქმაც შეუძლიათ, რადგანაც ზნეობრივ საგანძურს მატერიალურ გამოგონებათა მსგავსი სიცხადე არ ახასიათებს. ის არაა სწავლასხვა იარაღის მსგავსად ხილვადი და ხელშესახები. ის არსებობს, როგორც თავისუფლებისკენ მოხმობა და თავისუფლების შესაძლებლობა. მაგრამ ეს ნიშნავს, რომ:

ა) ადამიანურ საქმეთა მართებული მდგომარეობა, სამყაროს ზნეობრივი კეთილდღეობა ვერასოდეს იქნება უზრუნველყოფილი უბრალოდ სტრუქტურათა მეშვეობით, რაოდენ ღირებულიც არ უნდა იყოს ეს სტრუქტურები. ამგვარი სტრუქტურები არა მხოლოდ მნიშვნელოვანი, არამედ აუცილებელიცაა, თუმცა მათ არ შეუძლიათ და არც უნდა განდევნონ ადამიანის თავისუფლება. საუკეთესო სტრუქტურებიც კი მხოლოდ მაშინაა ქმედითი, თუ საზოგადოებაში არსებობს დარწმუნებულობა, რომელსაც ძალუძს განაპირობოს ადამიანთა თავისუფალი მიმხრობა ერთობლივი საზოგადოებრივი

მოწყობისაკენ. თავისუფლებას დარწმუნებულობა ესაჭიროება; დარწმუნებულობა კი თავისთავად არ არსებობს, ის მუდამ ხელახლა, ერთობლივად უნდა იქნას მოპოვებული.

ბ) ვინაიდან ადამიანი მუდამ თავისუფალია და მისი თავისუფლება მუდამ სუსტია, ამქვეყნად ვერასოდეს იარსებებს საბოლოოდ განმტკიცებული სიკეთის სასუფეველი. მარადიული უკეთესი სამყაროს დაპირების მომცემნი ცრუ დაპირებას იძლევიან; ისინი ადამიანის თავისუფლებას უგულბებლყოფენ. თავისუფლება მუდამ თავიდან უნდა იქნას მოპოვებული სიკეთისათვის. სიკეთისადმი თავისუფალი მიმხრობა არასოდეს არსებობს თავისთავად. სამყაროს განსაზღვრული — კეთილი — მდგომარეობის უცვლელად დამაფიქსირებელი სტრუქტურები რომ არსებობდეს, ამით ადამიანის თავისუფლება შეილახებოდა და ამ მიზეზით ეს სტრუქტურები, საბოლოოდ, სულაც არ იქნებოდა კეთილი.

25. ზემოთქმულიდან გამომდინარეობს დასკვნა, რომ ადამიანურ საქმეთა მართებული მოწყობის მუდამ ახალი, რთული ძიება ყოველი თაობის ამოცანაა. ეს არასოდესაა უბრალოდ დასრულებული ამოცანა. თუმცა ყოველმა თაობამ საკუთარი წვლილი უნდა შეიტანოს თავისუფლებისა და სიკეთის დამაჯერებელი მოწყობის ჩამოსაყალიბებლად,

რომლებიც დაქმნალებიან მომდევნო თაობას ადამიანის თავისუფლების სწორად წარმართვაში და ამგვარად, ისევ და ისევ ადამიანურ შესაძლებლობათა ფარგლებში, მომავლისთვისაც შექმნიან ერთგვარ საწინდარს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ: კარგი სტრუქტურა ეხმარება ადამიანს, მაგრამ მხოლოდ ის საკმარისი არაა. შეუძლებელია ადამიანის გარედან ხსნა. ცდებოდნენ ფრენის ბეკონიც და მის მიერ შთაგონებული ახალი დროის მიმდევარნიც, როცა ამტკიცებდნენ, რომ ადამიანს მეცნიერება მისცემდა ხსნას. ამგვარი მოლოდინით მეცნიერებას ძალიან დიდ მოთხოვნებს ფუყენებთ. მსგავსი იმედი ფუჭია. მეცნიერებას მნიშვნელოვანი წვლილის შეტანა შეუძლია სამყაროსა და კაცობრიობის გაადამიანურებაში. თუმცა მას აგრეთვე შეუძლია ადამიანისა და სამყაროს განადგურება, თუკი მას მის გარეთ არსებული ძალები არ წარმართავენ. მეორე მხრივ, ისიც უნდა ვაღიაროთ, რომ სამყაროს პროგრესული სტრუქტურაციის თვალსაზრისით მეცნიერების წარმატებათა წინაშე თანამედროვე ქრისტიანობამ ძირითადად მხოლოდ ინდივიდუუმსა და მის ხსნაზე გაამახვილა ყურადღება. ამით მან თავისი იმედის თვალსაწიერი შეაფიწროვა და სათანადოდ ვერც საკუთარი ამოცანის სიღიადე ცნო. თუმცა, მაინც დიაღია მის მიერ დღემდე გაწეული შრომა ადამიანის ჩამოყალიბებისა და სუსტთა და ტანჯულთა მზრუნველობის საქმეში.

26. ადამიანს მეცნიერება ვერ მოუტანს ხსნას. ადამიანი ხსნას სიყვარულის მეშვეობით მოიპოვებს. ეს ამქვეყნიურ ცხოვრებაშიც ასეა. ცხოვრებაში დიდი სიყვარულის განცდა სწორედ «ხსნის» მომენტიანია, რომელიც ახალ აზრს ანიჭებს ადამიანის ცხოვრებას. თუმცა მალე ადამიანი იმასაც აცნობიერებს, რომ მისთვის ბოძებული სიყვარული მარტო ვერ ჭრის მისი ცხოვრების პრობლემას. ეს სიყვარული სუსტ სიყვარულად რჩება. მისი განადგურება სიკვდილს შეუძლია. ადამიანს აბსოლუტური, უპირობო სიყვარული ესაჭიროება. მას ესაჭიროება უექველობა, რომელიც ათქმევინებს: «მრწამს, რომ ვერც სიკვდილი და ვერც სიცოცხლე, ვერც ანგელოზები და ვერც მთავრობანი, ვერც ძალნი, ვერც აწმყო და ვერც მყოფადი, ვერც სიმაღლე და ვერც სიღრმე, ვერც ვერავითარი სხვა ქმნილება ვერ შეძლებს ჩვენს ჩამოშორებას ღმერთის სიყვარულისაგან ჩვენს უფალ ქრისტე იესოში» (რომ. 8, 38-39). თუ არსებობს ეს აბსოლუტური სიყვარული თავისი აბსოლუტური უექველობით, მაშინ და მხოლოდ მაშინ — არის ადამიანი «ხსნილი», რაც უნდა შეემთხვეს მას ცალკეულ ვითარებაში. ამას ვგულისხმობთ სწორედ, როცა ვამბობთ: იესო ქრისტემ «გვიხსნა». მისი მეშვეობით დავრწმუნდით ღმერთში, რომელიც არ წარმოადგენს სამყაროს შორეულ «პირველმიზეზს», რადგანაც მისი მხოლოდმობილი ძე განკაცდა და თითოეულ ადამიანს

შეუძლია თქვას მასზე: «რწმენით ვცოცხლობ ღმრთის ძეში, რომელმაც შემიყვარა და საკუთარი თავი გადასცა ჩემთვის» (გალ. 2, 20).

27. ამ თვალსაზრისით მართალია, რომ ვინც ღმერთს არ იცნობს, თუნდაც მრავალი იმედის მქონე, საბოლოო ჯამში უსასოოდ, იმედის გარეშე არსებობს, იმ დიდი იმედის გარეშე, რომელიც მთელ ცხოვრებას ეხილება (შდრ. *იფეს.* 2, 12). ადამიანის ჭეშმარიტი დიდი იმედი, რომელიც ყველა იმედგაცრუების მიუხედავად უდრეკი რჩება, მხოლოდ ღმერთი შეიძლება იყოს, ღმერთი, რომელმაც შეგვიყვარა და რომელსაც კვლავაც ვუყვარვართ «ბოლომდე», «საბოლოო აღსასრულამდე» (შდრ. *იოან.* 13, 1 და 19, 30). ვისაც ეს სიყვარული შეეხო, თანდათან შეიგრძნობს, თუ რა არის «სიცოცხლე», თუ რას ნიშნავს იმედის სიტყვა, რომელიც ნათლობის წესის შესახებ საუბრისას ვახსენეთ: რწმენისგან მოველი «მარადიულ სიცოცხლეს», სიცოცხლეს, რომელიც მთლიანად, საშიშროების გარეშე, მთელი თავისი სისაფისით უბრალოდ სიცოცხლეა. იესომ თქვა, რომ იმისთვის მოვიდა, რათა სიცოცხლე გვქონდეს და უხვად გვქონდეს (შდრ. *იოან.* 10, 10) და ისიც აგვიხსნა, თუ რას ნიშნავს «სიცოცხლე»: «ესაა საუკუნო სიცოცხლე, რომ გიცნობდნენ შენ, ერთ ჭეშმარიტ ღმერთს და მას, ვინც მოავლინე — იესო ქრისტეს» (*იოან.* 17, 3). სიცოცხლე, ამ სიტყვის ჭეშმარიტი მნიშვნელობით, არა გვაქვს ოდენ

ჩვენით და არც ოდენ ჩვენთვის: ის ურთიერთობაა. სიცოცხლეს თავისი მთლიანობით ესაა ურთიერთობა მასთან, ვინც სიცოცხლის წყაროა. თუ ურთიერთობა გვაქვს მასთან, ვინც არა კვდება, ვინც თვით სიცოცხლეს და სიყვარულია, მაშინ ვართ სიცოცხლესი. მაშინ «ცოცხლობთ».

28. მაგრამ იბადება კითხვა: ამგვარად ისევ ხსნის ინდივიდუალიზმს ხომ არ ვუბრუნდებით? იმავე იმედს მხოლოდ ჩემთვის, რომელიც სწორედ რომ არაა ჭეშმარიტი იმედი, რადგანაც სხვებს ივიწყებს და უგულვებელყოფს? არა. ღმერთთან ურთიერთობა იქსოსთან ზიარების მეშვეობით მყარდება: ჩვენ თავად, მხოლოდ საკუთარი ძალებით, ამას ვერ შევძლებთ. იქსოსთან ურთიერთობა კი მასთან ურთიერთობაა, ვინც საკუთარი თავი გასწირა ყველას გამოსახსნელად (მდრ. I ტომ. 2, 6). იქსო ქრისტესთან ზიარებაში ყოფნა ჩვენც გვაზიარებს მის «ყველასთვის» ყოფნას და ჩვენს ყოფნად აქცევს მას. ის გვაფალდებულებს, სხვათათვის გავისარჯოთ, თუმცა მხოლოდ მასთან თანაზიარებაში ხდება შესაძლებელი ნამდვილად სხვათათვის, ყველასთვის ყოფნა და არსებობა. ამ კონტექსტში ეკლესიის დიდი ბერძენი მოძღვრის, მაქსიმე აღმსარებლის, სიტყვები მინდა გავიხსენო († 662), რომელიც ჯერ მოგვიწოდებს, არაფერი დავაყენოთ ღმრთის სიყვარულზე და მის შეცნობაზე მალლა, შემდეგ კი ძალზე პრაქტიკულ მაგალითებს გვთავაზობს: «ვისაც ღმერთი უყვარს,

ფულის თავისთვის ვერ შეინახავს, მას “ღმრთაებრივად” გასცემს [...], სამართლიანობის საზომის თანახმად».¹⁹ ღმრთისადმი სიყვარულიდან გამომდინარეობს მონაწილეობა სხვათა მიმართ ღმრთის სამართლიანობასა და სიკეთეში; ღმრთის სიყვარული მოითხოვს შინაგან თავისუფლებას ნებისმიერი საკუთრებისა და ყოველივე მატერიალურის წინაშე; ღმრთისადმი სიყვარული სხვა ადამიანთა მიმართ პასუხისმგებლობაში მქლავნდება.²⁰ ღმრთისადმი სიყვარულსა და ადამიანთა წინაშე პასუხისმგებლობას შორის იგივე კავშირი ცხადად შეინიშნება წმ. ავგუსტინეს ცხოვრებაში. ქრისტიანულ რწმენაზე მოქცევის შემდეგ ავგუსტინეს, რამდენიმე თანამოაზრესთან ერთად, სიცოცხლე მთლიანად სურდა მიეძღვნა ღმრთის სიტყვისა და მარადიულ ღირებულებათათვის. ავგუსტინეს განზრახული ჰქონდა, ქრისტიანულ ღირებულებებზე დაყრდნობით განეხორციელებინა დიადი ბერძნული ფილოსოფიის მიერ დასახული ჭვრეტითი ცხოვრების იდეალი, და ამგვარად აერჩია «უკეთესი წილი» (შდრ. *ლუკ.* 10, 42). თუმცა მოვლენები სხვაგვარად განვითარდა. საპორტო ქალაქ ჰიპონში საკვირაო წირვაზე დამსწრე ავგუსტინე ეპისკოპოსმა ხალხიდან გამოიხმო და აიძულა იგი, იმ ქალაქში მსახურებისთვის სამღვდლო ხელდასხმა მიეღო. *აღსარებებში* ავგუსტინე

19 თავები სიყვარულის გამო, პირველი ასეული, თავი 1: PG 90, 965.

20 შდრ. იქვე: PG 90, 962-966.

ამგვარად აფასებს თავისი ცხოვრების ამ ეპიზოდს: «საკუთარი ცოდვებითა და უბადრუკობით განადგურებულს, გულში მედო ჩანაფიქრი, მარტოობისთვის შემეფარებინა თავი. მაგრამ შენ ამის ნება არ დამრთე და შენი სიტყვით მანუგეშე: “ქრისტე ყველასთვის მოკვდა, რათა ცოცხლებმა თავიანთთვის კი აღარ იცოცხლონ, არამედ იმისთვის, ვინც მათთვის მოკვდა” (შდრ. 2 კორ. 5, 15)».²¹ ქრისტე ყველასთვის მოკვდა. მისთვის ცხოვრება ნიშნავს გაიზიარო მისი ეს «სხვათათვის ყოფნა».

29. ავგუსტინესათვის ამით სრულიად ახალი ცხოვრება დაიწყო. თავად მან ამგვარად აღწერა თავისი ყოველდღიურობა: «დაუმორჩილებელთა გამოსწორება, მხდალთა გამხნეება, სუსტთა მხარდაჭერა, მოწინააღმდეგეთა გადარწმუნება, ბოროტთაგან თავდაცვა, უმეცართა განათლება, მცონარეთა წახალისება, მოჩხუბართა შეჩერება, ამპარტავანთა შეკავება, სასოწარკვეთილთა გამხნეება, მოქიშპეთა შერიგება, გაჭირვებულთა დახმარება, დათრგუნულთა გათავისუფლება, კეთილთა შექება, ბოროტთა ატანა და [აფსუს!] ყველას სიყვარული».²² «სახარება შიშს მგვრის».²³ ეს ის მარგებელი შიშია, რომელიც არ გვაძლევს საშუალებას, მხოლოდ

21 Conf. X 43, 70: CSEL 33, 279.

22 *Sermo* 340, 3: PL 38, 1484; შდრ. F. Van der Meer, *Augustinus der Seelsorger*, (1951), 318.

23 *Sermo* 339, 4: PL 38, 1481.

ჩვენთვის ვიცხოვროთ და გვიბიძგებს, სხვებს გადაეცეთ ჩვენი საერთო იმედი. სინამდვილეში, სწორედ ეს იყო ავგუსტინეს განზრახვა: რომის იმპერიაში არსებულ რთულ ვითარებაში, რომელიც რომს დაქვემდებარებულ აფრიკასაც უქმნიდა საფრთხეს და ავგუსტინეს სიცოცხლის ბოლოს გაანადგურა კიდევ ეს იმპერია, გადაეცა სხვათათვის რწმენიდან მიღებული იმედი. სწორედ ამ იმედმა მიანიჭა ავგუსტინეს თავის თავში ჩაკეტილი მისი ხასიათისთვის სრულიად საპირისპირო უნარი, მედგრად, მთელი ძალებით ჩართულიყო ქალაქის აღმშენებლობაში. აღსარებათა იმავე თავში, სადაც «ყველასადმი» მსახურების მისი ვალდებულების გადამწყვეტი მიზეზი ამოვიკითხეთ, ავგუსტინე წერს: «ქრისტე ჩვენთვის შუამდგომლობს. რომ არა ეს, სასოწარკვეთა დამეუფლებოდა. მრავალი და მძიმეა სისუსტე, მრავალი და მძიმე, მაგრამ მათზე უხვია შენი წამალი. ალბათ, დავიჯერებდით, რომ შენი სიტყვა შორსაა ადამიანთაგან და საკუთარი თავის მიმართ უიმედობა შეგვიპყრობდა, ეს სიტყვა რომ არ განკაცებულიყო და ჩვენს შორის არ დასახლებულიყო».²⁴ თავისი იმედის ძალით ავგუსტინე თავდაუზოგავად იღვწოდა უბრალო ხალხისა და ქალაქისთვის, უარი თქვა თავის სულიერ აღმატებულებაზე, რათა უბრალო ხალხისათვის უბრალოდ ექადაგა და ემოქმედა.

²⁴ Conf. X, 43, 69: CSEL 33, 279.

30. შევაჯამოთ ჩვენი მსჯელობის შედეგები. თავისი ცხოვრების სხვადასხვა ხანაში ადამიანს მრავალი დიდი თუ პატარა იმედი აქვს. ზოგჯერ იქმნება შთაბეჭდილება, რომ რომელიმე მათგანი სრულიად აკმაყოფილებს მას და რომ სხვა იმედი აღარ ესაჭიროება. ახალგაზრდობაში ეს შეიძლება იყოს დიდი სიყვარულის, პროფესიულ საქმიანობაში გარკვეული ადგილის დამკვიდრების, დანარჩენი ცხოვრებისთვის გადამწყვეტი ამა თუ იმ წარმატების მიღწევის იმედი. თუმცა ამ იმედების განხორციელების შემდეგ ცხადად ჩანს, რომ სინამდვილეში ეს არ ყოფილა ყველაფერი. აშკარა ხდება, რომ ადამიანს ესაჭიროება იმედი, რომელიც უფრო შორს მიდის. აშკარა ხდება, რომ ადამიანი შეიძლება დააკმაყოფილოს მხოლოდ რაღაც უსასრულოდ, მარად აღმატებულმა იმაზე, რისი მიღწევაც შეუძლია ადამიანს. ამ თვალსაზრისით ახალ დროში განვითარდა სრულყოფილი სამყაროს ჩამოყალიბების იმედი, რომლის განხორციელებაც, მეცნიერული ცოდნისა და მეცნიერულად დაფუძნებული პოლიტიკის წყალობით, თითქოს შესაძლებელი ჩანდა. ამგვარად ღმრთის სასუფეველის ბიბლიურ იმედს ჩაენაცვლა ადამიანის სასუფეველის იმედი, უკეთესი სამყაროს იმედი, რომელიც უნდა ყოფილიყო სწორედ ჭეშმარიტი «ღმრთის სასუფეველი». ეს თითქოს ის დიდი და რეალისტური იმედი იყო, ადამიანს რომ ესაჭიროება. მას ძალუძდა გარკვეული დროით ადამიანის მთელი ენერჯის მობილიზება; ისე ჩანდა, რომ

ეს დიადი მიზანი ყოველგვარ ძალისხმევას იმსახურებდა. თუმცა დროთა განმავლობაში ცხადად გამოძილავდა, რომ ეს იმედი სულ უფრო შორს სსლტება. უპირველეს ყოვლისა, ადამიანებმა გააცნობიერეს, რომ ეს, შესაძლოა, მომდევნო თაობათა, მაგრამ არა დღევანდელი ჩემი იმედია. და, თუმცა ეს «ყველასთვის» დიდი იმედის ნაწილს წარმოადგენს, — მართლაც, არ შემიძლია ბედნიერი გავხდე სხვათა წინააღმდეგ თუ მათ გარეშე — ისიც მართალია, რომ იმედი, რომელიც პირადად მე არ მეხება, სულაც არაა ნამდვილი იმედი. ამგვარად, ცხადი გახდა, რომ ეს იყო იმედი თავისუფლების წინააღმდეგ, რადგანაც ადამიანთა მდგომარეობა ყოველ თაობაში ხელახლაა დამოკიდებული ამ თაობის ადამიანთა თავისუფალ გადაწყვეტილებებზე. თუ, პირობათა და სტრუქტურათა მიზეზით, ეს თავისუფლება ადამიანებს წაერთმევა, სამყარო, საბოლოო ჯამში, არ იქნება კეთილი, რადგანაც სამყარო თავისუფლების გარეშე ნამდვილად არაა კეთილი სამყარო. ამგვარად, მიუხედავად იმისა, რომ საჭიროა სამყაროს გაუმჯობესებისკენ მიმართული მუდმივი ძალისხმევა, ხვალისდელი უკეთესი სამყარო ვერ იქნება ჩვენი იმედის თვისობრივი და საკმარისი შინაარსი. სწორედ ამასთან დაკავშირებით ისმება კითხვა: როდისაა სამყარო «უკეთესი»? რა აქცევს მას კეთილად? რა კრიტერიუმით შეიძლება მისი სიკეთის შეფასება? და რა გზებით მიიღწევა ეს «სიკეთე»?

31. და კიდევ: ჩვენ გვესაჭიროება მცირე თუ დიდი იმედები, რომლებიც ყოველდღიურად გვეხმარება ცხოვრების გზაზე. მაგრამ ყოველივე დანარჩენზე აღმატებული დიდი იმედის გარეშე პატარა იმედები საკმარისი არაა. ეს დიდი იმედი შეიძლება იყოს მხოლოდ ღმერთი, რომელიც სამყაროს მოიცავს და რომელსაც ძალუძს შემოგვთავაზოს და გვიბოძოს ის, რისი მიღწევაც თავად არ შეგვიძლია. ბოძებული ნიჭის მიღება იმედის ნაწილია. იმედის საფუძველი ღმერთია, არა რომელიმე ღმერთი, არამედ ღმერთი ადამიანური იერით, რომელსაც ბოლომდე ვუყვარვართ: თითოეული ჩვენგანი და მთელი კაცობრიობა. ამ ღმრთის სასუფეველი არაა წარმოსახვითი საიქიო, რომელიც იმ მომავალს ეკუთვნის, რომელიც არასოდეს დგება, მისი სასუფეველი იქაა, სადაც ღმერთი უყვართ და სადაც ღმრთის სიყვარული ჩვენამდე აღწევს. მხოლოდ ღმრთის სიყვარული შეგვაძლებინებს ზომიერად, დღითი დღე, იმედის იმპულსის დაუკარგავად გავნაგრძოთ გზა ბუნებით არასრულყოფილ სამყაროში. ამავე დროს, მისი სიყვარული ჩვენთვის საწინდარია, რომ არსებობს ის, რასაც მხოლოდ ბუნდოვნად შევიგრძნობთ და შინაგანად მაინც ველით: სიცოცხლე, რომელიც «ნამდვილად» სიცოცხლეა. ბოლო ნაწილში შევეცადოთ, კიდევ უფრო დავაკონკრეტოთ ეს იდეა და ჩვენი ყურადღება მივაპყროთ იმედის პრაქტიკული შეცნობისა და განხორციელების ცალკეულ «ადგილებს».

იმედის წვდომისა და განხორციელების «ადგილები»

I. ლოცვა როგორც იმედის სკოლა

32. იმედის წვდომის პირველი უმნიშვნელოვანესი «ადგილი» ლოცვაა. თუ აღარავის ესმის ჩემი, ღმერთი კვლავაც მისმენს. თუ ველარავის ვესაუბრები, ველარავის მოფუხმობ, ღმერთს კვლავაც შემიძლია ველაპარაკო. თუ აღარავინაა ჩემი დამხმარე, როცა ადამიანური იმედის შესაძლებლობებს აღმატებულ საჭიროებებსა თუ მოლოდინზეა საუბარი, ღმერთს შეუძლია ჩემი შეწევნა.²⁵ თუ სრულ მარტოობაში აღმოვჩნდი, ლოცვისას მაინც არ ვარ მარტო. დაუვიწყარმა კარდინალმა ნგუენ ვან თხუანმა ციხეში გატარებული ცამეტი წლის (აქედან ცხრა წელი მან სრულ მარტოობაში დაჰყო) ამსახველი ღირებული წიგნი დაგვიტოვა: «*იმედის ლოცვები*». ცამეტი წლის მანძილზე, ერთი შეხედვით, სრული სასოწარკვეთილების გარემოში, ღმერთის მოსმენა და მასთან საუბრის შესაძლებლობა იმედის მზარდი ძალა გახდა, რამაც, გათავისუფლების შემდეგ იგი მთელი მსოფლიოს ადამიანთათვის იმ დიდი იმედის მოწმედ აქცია, რომელიც მარტოობის ღამეებშიც არ ჩაესვენება.

33. *იოანეს პირველი წერილის* შესახებ თავის ჰომილიაში წმ. ავგუსტინემ შესანიშნავად წარმოაჩინა

²⁵ შდრ. კათოლიკე ეკლესიის კატეჩიზმო, ნ. 2657.

ნა შინაგანი კავშირი ლოცვასა და იმედს შორის. ლოცვას ის სურვილის გაწაფვას უწოდებს. ადამიანი დიადი სინამდვილისათვის, თვით ღმრთისათვის შეიქმნა, იმისთვის, რათა მისით აღივსოს. მაგრამ ადამიანის გული ძალზე ვიწროა მისთვის ბოძებული დიადი სინამდვილის დასატყუად. ეს გული უნდა გაფართოვდეს. «[თავისი ნიჭის] გადაღებით ღმერთი აფართოვებს ჩვენს სურვილს, სურვილის მეშვეობით აფართოვებს სულს, რითიც მას თავისი მიღების მეტ უნარს ანიჭებს». ავგუსტინე იშველიებს წმ. პავლეს ნათქვამს, ვინც აცხადებს, რომ ის ესწრაფვის იმას, რაც წინ არის (შდრ. *ფილიპ.* 3, 13). შეძლეგ კი მშვენიერი ხატების მეშვეობით აღწერს ადამიანის გულის გაფართოებისა და მომზადების პროცესს. «წარმოიდგინე, რომ ღმერთს თაფლით [ღმრთის სიფაქიზისა და სახიერების სიმბოლო] სურს შენი ავსება. მაგრამ თუ ძმრით ხარ საფსე, სადღა შეძლებ იმ თაფლის მოთავსებას?». ჭურჭელი, ანუ გული, ჯერ უნდა გაფართოვდეს და შემდეგ განიწმიდოს: გათავისუფლდეს ძმრისა და მისი სუნისგან. ეს ძალისხმევას მოითხოვს და მტკივნეულია, თუმცა მხოლოდ ასეა შესაძლებელი მისადაგება იმასთან, რაც ჩვენი ხვედრია.²⁶ ავგუსტინე უშუალოდ მხოლოდ ღმრთის მიღებაზე საუბრობს, თუმცა ცხადია, რომ შრომით, რომელსაც ძმრისა

26 შდრ. *In 1 Joannis* 4, 6: PL 35, 2008s.

და მისი სუნისგან გასაწმენდად სწევს, ადამიანი მხოლოდ ღმრთისთვის კი არ თავისუფლდება, არამედ სხვათა მიმართაც იხსნება. მართლაც, მხოლოდ ღმრთის შვილებად გახდომის შემდეგ შეგვიძლია ჩვენს საერთო მამასთან ყოფნა. ლოცვა ისტორიის სარბიელიდან გასვლას და პირადი ბედნიერების კუთხეში მიყუყუვას როდი ნიშნავს. სწორად ლოცვა შინაგანი განწმედის პროცესია, რომელიც ღმრთისთვის გახსნილებად გვაქცევს და ამგვარად ვხდებით გახსნილნი ადამიანთათვისაც. ლოცვაში ადამიანმა უნდა ისწავლოს, თუ რისი თხოვნა შეუძლია ღმრთისათვის, თუ რა არის ღმრთის საკადრისი. უნდა ისწავლოს, რომ სხვა ადამიანის წინააღმდეგ ვერ ილოცებს. უნდა ისწავლოს, რომ ვერ შესთხოვს ზედაპირულ რამეს, რის სურვილსაც აღძრავს მასში ღმრთისგან მისი შორს წამყვანი პატარა მცდარი იმედი. ადამიანს თავისი სურვილებისა და იმედების განწმედა მართებს. უნდა გათავისუფლდეს დაფარულ სიცრუეთაგან, რითიც თავს იტყუებს: ღმერთი ხედავს მათ და ღმერთთან პირისპირ დგომა აიძულებს ადამიანს, თავადაც დაინახოს ეს სიცრუენი. «ვინ გულისხმა-ჰყოს შეცდომანი? განმწმიდე მე დაფარულთაგან», ლოცულობს მეფესალმუნე (*ფსალმ.* 19 [18], 13). ბრალის არაღიარება, უცოდველობის ილუზია არ მამართლებს და არ მისხნის, რადგანაც სინდისის დაჩლუნგება, ჩემში ბოროტის, როგორც ასეთის, აღიარების უუნარობა ჩემი ბრალია. თუ ღმერთი არ არის, იქნებ სწორედ ასეთ

სიცრუეებს უნდა შევაფარო თავი, რადგანაც არავინაა ჩემი შემნდობი, არავინაა ჭეშმარიტი საზომი. ღმერთთან შეხვედრა კი აღვიძებს ჩემს სინდისს, რათა მან აღარ მომაწოდოს საკუთარი თავის გასამართლებელი საბუთები, აღარ იყოს ჩემი და ჩემზე გავლენის მქონე თანამედროვეთა ანარეკლი და თვით სიკეთის მოსმენის უნარად იქცეს.

34. იმისთვის, რათა ლოცვამ ეს განმწმედი ძალა განავითაროს, ის, ერთი მხრივ, უნდა იყოს ძალიან პიროვნული, ჩემი «მე»-ს ღმერთთან, ცოცხალ ღმერთთან პირისპირ დგომა. მეორე მხრივ კი, ლოცვა მუდამ ხელახლა უნდა წარმართოს და გაასხიფოსნოს ეკლესიისა და წმიდათა დიადმა ლოცვებმა, ლიტურგიულმა ლოცვამ, რომლითაც უფალი სწორად ლოცვას გვასწავლის. სულიერ სავარჯიშოთა თავის წიგნში კარდინალი ნგუენ ვან თხუანი მოგვითხრობს ცხოვრების მანძილზე განცდილი ხანგრძლივი პერიოდების შესახებ, როდესაც მას ლოცვა არ შეეძლო, როდესაც იგი ჩაეჭიდა ეკლესიის ლოცვათა სიტყვებს: «მამაო ჩვენო»-ს, «გინაროდენ მიმადლებულო»-ს, და ლიტურგიულ ლოცვათა სიტყვებს.²⁷ ლოცვაში მუდამ უნდა იყოს საზოგადო და პიროვნული ლოცვის ეს ურთიერთკავშირი. ამგვარად შეგვიძლია ღმერთთან საუბარი, ამგვარად გველაპარაკება ჩვენ ღმერთი. ამ გზით ხორციელდება ჩვენში განწმედა, რისი სა-

²⁷ Testimoni della speranza, Città Nuova 2000, 156s.

შუალეობითაც გახსნილნი ვხედებით ღმრთის მისა-
ღებად და ადამიანთათვის მსახურების უნარს ვი-
ძენთ. ამგვარად ვიძენთ დიდი იმედის უნარს და
ამგვარად ვიქცევით იმედის მსახურებად სხვათათ-
ვის: ქრისტიანული თვალსაზრისით, იმედი მუდამ
სხვათათვის იმედიცაა. ეს აქტიური იმედია, რომ-
ლითაც ვიბრძვით, რათა ყოველივე «უკუღმართი
დასასრულისაკენ» არ წარიმართოს. ეს აქტიური
იმედია იმ თვალსაზრისითაც, რომ ამგვარად სამ-
ყარო ღმრთის მიმართ გახსნილი რჩება. მხოლოდ
ასეა შესაძლებელი, რომ იმედი ჭეშმარიტად ადა-
მიანურ იმედად დარჩეს.

II. მოქმედება და ტანჯვა როგორც იმედის წვდომის «ადგილები»

35. ადამიანის ყოველი გააზრებული და მართებული
საქციელი ქმედითი იმედია, უმთავრესად იმ თვალ-
საზრისით, რომ ამგვარად ვცდილობთ, ავასრულოთ
ჩვენი დიდი თუ მცირე იმედები: გადავჭრათ ესა თუ
ის, ცხოვრების მომავალი გზისათვის მნიშვნელო-
ვანი ამოცანა; ჩვენი ძალისხმევით, მოწადინებით
შევიტანოთ წვლილი იმაში, რომ სამყარო უფრო
ნათელი და ადამიანური გახდეს და ამგვარად გაი-
ღოს მომავლის კარიც. მაგრამ ცხოვრების წინ-
სვლისა და საერთო მომავლისთვის ყოველდღიური
ძალისხმევა გვლლის ან ფანატიზმის სახეს იღებს,

თუ არ გვასხივოსნებს იმ დიდი იმედის ნათელი, რომლის განადგურება არ ძალუძს არც მცირე საქმიანობაში წარუმატებლობას და არც ისტორიული მნიშვნელობის მოვლენებში დამარცხებას. თუ იმაზე მეტის იმედოვნება არ შეგვიძლია, რასაც მოცემულ მომენტში დანამდვილებით შეგვიძლია მივალწიოთ და რასაც პოლიტიკური თუ ეკონომიკური ხელისუფალნი გვთავაზობენ, ჩვენი ცხოვრება ძალიან მალე იქცევა უსასოო არსებობად. მნიშვნელოვანია ამის ცოდნა: მე კვლავაც შემიძლია იმედი მქონდეს, მაშინაც, თუ ჩემს ცხოვრებაში ან მიმდინარე ისტორიულ ვითარებაში საიმედო აღარაფერია. ასეთ შემთხვევაში მოქმედებისა და გზის გაგრძელების სიმამაცის მოცემა შეუძლია მხოლოდ დიდ იმედ-უეჭველობას, რომ, ყველა დაცემის მიუხედავად, პირადად ჩემს ცხოვრებას და ისტორიას მთლიანად სიყვარულის დაუძლეველი ძალა იცავს და, მისი წყალობით, მისთვის მათ აზრი და მნიშვნელობა აქვს. ცხადია, არ ძალგვიძს ღმრთის სასუფეველის ჩვენი საკუთარი ძალებით «შენება». ის, რასაც ვაშენებთ, მუდამ ადამიანის საუფლოა, ადამიანის ბუნებისთვის ყველა სახასიათო შეზღუდულობით. ღმრთის სასუფეველი ნიჭია და ამიტომაა დიდი და მშვენიერი, ამიტომაა იმედზე პასუხი. კლასიკურ ტერმინოლოგიას თუ მოვიშველიებთ, შეუძლებელია ზეცის ჩვენი ღვაწლით «დამსახურება». ის მუდამ აღემატება იმას, რასაც ვიმსახურებთ, ისევე, როგორც მიღებული სიყვარული

არის არა რალაც «დამსახურებული», არამედ ნიჭი. თუმცა, ზეცის «ზეღირებულების» შეგნებასთან ერთად, ისიც მართალია, რომ ჩვენი ქმედებანი არაა სულერთი ღმრთის თვალში და, მაშასადამე, არც ისტორიის მსვლელობისთვისაა უმნიშვნელო. ძალგვიძს საკუთარი თავი და სამყარო გავხსნათ, რათა შემოვიდეს ღმერთი: ჭეშმარიტება, სიყვარული, სიკეთე. ეს გააკეთეს წმიდანებმა, რომლებმაც, როგორც «ღმრთის თანამოღვაწეებმა», სამყაროს ხსნაში შეიტანეს წვლილი (შდრ. *1 კორ.* 3, 9; *1 თქ.* 3, 2). საკუთარი ცხოვრებისა და სამყაროს იმ შხამისა და დაბინძურებისგან გათავისუფლება შეგვიძლია, რომელმაც, შესაძლოა, აწმყო და მომავალი გაანადგუროს. შეგვიძლია აღმოვაჩინოთ და სუფთად შევინარჩუნოთ ქმნილების წყაროები და ამგვარად, ნიჭის სახით ჩვენ წინმსწრებ ქმნილებასთან ერთად, ვაკეთოთ ის, რაც მართებულია მის შინაგან მოთხოვნათა და მიზანთა შესაბამისად. ამას გარეგნული წარუმატებლობისა თუ მტრულ ძალათა უპირატესობის პირისპირ ჩვენი უძლურების შემთხვევაშიც აქვს აზრი. ამგვარად, ერთი მხრივ, ჩვენი ქმედებები დასაბამს აძლევს იმედს ჩვენთვის და სხვათათვის; თუმცა, ამავე დროს, ესაა ღმრთის დანაპირებზე დაფუძნებული დიდი იმედი, რომელიც როგორც სიკეთის, ისე გაჭირვების ჟამს, სიმამაცეს გვაძლევს და ჩვენს ქმედებებს წარმართავს.

36. მოქმედების მსგავსად, ტანჯვაც ადამიანური არსებობის შემადგენელი ნაწილია. ერთი მხრივ, მას ჩვენი სასრულობა განაპირობებს, მეორე მხრივ კი, ბრალეულობის ის დიდძალი მასა, რომელიც ისტორიის მანძილზე დაგროვდა და აწმყოშიც შეუჩერებლივ განაგრძობს ზრდას. რა თქმა უნდა, ტანჯვის შესამცირებლად ყოველი ღონე უნდა ვიხმაროთ: შეძლებისდაგვარად უნდა აღვკვეთოთ უდანაშაულოთა ტანჯვა, დავაამოთ ტკივილი, დავცნმაროთ ადამიანებს ფსიქიკური ტანჯვის გადალახვაში. ამას როგორც სამართლიანობა, ისე სიყვარული გვავალდებულებს და ეს ვალდებულებანი ძირეულია ქრისტიანული არსებობისა და ყოველი ნამდვილად ადამიანური ცხოვრებისთვის. ფიზიკურ ტკივილთან ბრძოლაში მსოფლიოში მართლაც დიდი პროგრესია მიღწეული, უდანაშაულოთა და ფსიქიკურმა ტანჯვამ კი უკანასკნელ ათწლეულებში იმატა. დიან, ყველაფერი უნდა გავაკეთოთ ტანჯვის დასაძლევად, თუმცა სამყაროში მისი მთლიანად მოსპობა ჩვენს შესაძლებლობებს აღემატება, უბრალოდ იმიტომ, რომ არ შეგვიძლია ჩამოვიშოროთ ჩვენი სასრულობა და იმიტომ, რომ არც ერთ ჩვენგანს არ ძალუძს ბოროტების, ბრალეულობის ძალაუფლების განადგურება, რომელიც, როგორც ვხედავთ, მუდმივად რჩება ტანჯვის წყაროდ. ამის განხორციელება მხოლოდ ღმერთს ძალუძს: მხოლოდ ღმერთს, ვინც, განკაცებული, პირადად შემოდის ჩვენს ისტორიაში და იტანჯება მასში.

ჩვენ ვიცით, რომ ეს ღმერთი არსებობს და ამიტომ ძალა, რომელმაც «ალილო ცოდვანი სოფლისანი» (იოან. I, 29) იმყოფება სამყაროში. ამ ძალის არსებობის რწმენამ აღმოაცენა ისტორიაში სამყაროს გაჯანსაღების იმედი. თუმცა აქ ჯერ იმედზე საუბარი და არა მის განხორციელებაზე; იმედზე, რომელიც გვაძლევს სიმამაცეს, სიკეთის მხარეს დავდგეთ იქაც, სადაც საქმე უიმედო ჩანს, იმის შეგნებით, რომ, ისტორიის მსვლელობის გარეგნულ მხარეს თუ გავითვალისწინებთ, დანაშაულის ძალა მომავალშიც საშინელ რეალობად დარჩება.

37. ჩვენს თემას დაფუბრუნდეთ. შეგვიძლია ვეცადოთ, შევზღუდოთ ტანჯვა, ვებრძოლოთ მას, მაგრამ მისი მოსპობა არ ძალგვიძს. სწორედ მაშინ, როცა ტანჯვის თავიდან აცილების მცდელობაში, ადამიანები ესწრაფვიან, განერიდონ ყოველივეს, რაც შეიძლება ტანჯვას ნიშნავდეს, როცა სურთ, ჭეშმარიტების, სიყვარულის, სიკეთის ტვირთი და ტკივილი აირიდონ, სწორედ მაშინ აღმოჩნდებიან ისინი ცარიელი ცხოვრების პირისპირ, სადაც, შესაძლოა, ტკივილი თითქმის აღარ არსებობს, მაგრამ მით უფრო ძლიერად ბატონობს აზრის არქონისა და მარტოობის ბნელი შეგრძნება. ადამიანს ტანჯვისათვის თავის არიდება და ტკივილისგან გაქცევა კი არ კურნავს, არამედ ტანჯვის მიღებისა და მასში ზრდის უნარი, აზრის პოვნა ქრისტესთან

კავშირის მეშვეობით, ვინც უსასრულო სიყვარულით იტანჯა. ამასთან დაკავშირებით მსურს მოვიყვანო რამდენიმე ციტატა ვიეტნამელი წამებულის, პავლე ლე-ბაო-თინის († 1857) წერილიდან, სადაც ცხადად ჩანს ტანჯვის ეს გარდაქმნა რწმენიდან მომდინარე იმედის ძალის მეშვეობით. «მე, პავლეს, ქრისტეს სახელისთვის ტყვექმნილს, მსურს გამცნოთ ის ტანჯვა, რომელსაც ყოველდღიურად განვიცდი, რათა, ღმრთაებრივი სიყვარულით ანთებულებმა, ჩემთან ერთად აღავლინოთ ღმრთისადმი ქება: უკუნისამდეა მისი წყალობა (შდრ. *ფსალმ.* 136 [135]). ეს საპრობილე მართლაც მარადიული ჯოჯოხეთის განსახიერებაა: ყოველგვარ სასტიკ წამებას — ბორკილებს, რკინის ჯაჭვებს, თოკებს, ემატება სიძულვილი, შურისძიება, ცილისწამება, ბილწსიტყვაობა, ცრუ ბრალდებები, მუხანათობა, ფუჭი დაპირებანი, წყევლა-კრულვა და დასასრულ, კაემანი და მწუხარება. ღმერთი, რომელმაც სამი ყმაწვილი იხსნა ანთებული ღუმელიდან, მუდამ ჩემთანაა; მან მეც მიხსნა ამ ტანჯვათაგან და სინაზედ გარდაქმნა ისინი: უკუნისამდეა წყალობა მისი. ამ ტანჯვა-ვაებაში, რომელიც, ჩვეულებრივ, დრეკს და თრგუნავს სხვა ადამიანებს, ღმრთის წყალობით, აღსაფსე ვარ სიხარულითა და ნეტარებით, რადგანაც მარტო კი არა ვარ, არამედ ქრისტეა ჩემთან ერთად. [...] როგორ შეიძლება ამ საზარელი სანახაობის ატანა, როცა ყოველდღე მომსწრე ხარ იმისა, თუ როგორ აგინებენ იმპერა-

ტორები, მანდარინები და მათი კარისკაცები შენს წმიდა სახელს, უფალო, ქერუბიმებზე და სერაფიმებზე ამხედრებულს (შდრ. *ფსალმ.* 80 [79], 2)? აი, შენი ჯვარი წარმართთა ფეხით ითელება! სადაა დიდება შენი? ყოველივე ამის შემხედვარეს, შენი გულმოწყალების მსურველებში მიჩვენია, ამკუწონ და მოვკვდე შენი სიყვარულის მოწმედ. მიჩვენე, უფალო, შენი ძლიერება, მოდი ჩემს დასანმარებლად და მიხსენ, რათა ჩემს სისუსტეში გამოვლინდეს და განდიდდეს შენი ძალა ხალხთა წინაშე. [...] ძმანო საყვარელნო, ამის მოსმენით, გაიხარეთ და აღავლინეთ მარადიული სამადლობელი გალობა ღმრთის მიმართ, ვინცაა ყოველი სიკეთის წყარო, და აკურთხეთ ის ჩემთან ერთად: უკუნისამდეა წყალობა მისი. [...] ყოველივე ამას გწერთ, რათა თქვენი და ჩემი რწმენა ერთ მთლიანობად იქცეს. იმ დროს, როცა ქარიშხალი მძვინვარებს, ღუზას ჩაფუშვებ ღმრთის ტახტთან, ცოცხალ იმედთან, რომელიც ჩემს გულშია...».²⁸ ესაა წერილი «ჯოჯოხეთიდან». ის ცხადად გვიჩვენებს საკონცენტრაციო ბანაკის საშინელ ვითარებას, სადაც ტირანთა მხრივ წამებას ერთვის თვით მსხვერპლთა სულებში აღზევებული ბოროტება, რომელიც ზედამხედველთა სისასტიკის იარაღად აქცევს მათ. ესაა წერილი ჯოჯოხეთიდან, მაგრამ მასში ფსალმუნის სიტყვა მართლდება: «ზეცაში რომ ავიდე, შენ იქა ხარ, ქვესკნელში ჩავიდე — იქაც ხარ შენ.

28 რომაული ჟამნი, საკითხავთა ჟამი, 24 ნოემბერი.

[...] და ვიტყვი: “იქნებ ბნელმა დამიფაროს”, [...] სიბნელეც არაა წყვედიადი შენთვის და ღამე დღე-საფით განათდება» (*ფსალმ.* 139 [138], 8-12; *მდრ.* აგრ. *ფსალმ.* 23 [22], 4). ქრისტე «ჯოჯოხეთში» ჩავიდა და ამგვარად ახლოსაა მასთან, ვინც იქ ჩააგდეს და მისთვის ბნელს სინათლედ გარდაქმნის. ტანჯვა, წამება კვლავაც საზარელი და თითქმის აუტანელია. მაგრამ მაინც იმედის ვარსკვლავი აღმონდა — გულის ღუზამ ღმრთის ტახტს მიაღწია. ადამიანში ბოროტება კი არ გადაძალაფეს, არამედ ნათელი იმარჯვებს: ტანჯვა, რომელიც კვლავაც ტანჯვად რჩება, ყველაფრის მიუხედავად, სადიდებელ საგალობლად იქცევა.

38. ადამიანურობის საზომი არსებითად ტანჯვა-სთან და ტანჯულთან მიმართებაში განისაზღვრება. ეს მართებულია როგორც ცალკეული ადამიანის, ისე მთლიანად საზოგადოებისათვის. საზოგადოება, რომელიც ტანჯულთ ვერ იღებს და არ ძალუძს, თანალობის მეშვეობით ტანჯვის ასევე შინაგანად გაზიარება და ტვირთვა, სასტიკი და არაადამიანური საზოგადოებაა. მაგრამ საზოგადოება ვერ შეძლებს ტანჯულთა მიღებას და ტანჯვაში მათ თანადგომას, თუ ცალკეულ ადამიანებს არ ძალუძთ ეს. მეორე მხრივ, ცალკეულ ადამიანს არ შეუძლია სხვა ადამიანის ტანჯვის მიღება, თუ თავად არ ძალუძს, იპოვოს ტანჯვაში აზრი, განწმენდისა და ზრდის გზა, იმედის გზა. ტანჯული ადა-

მიანის მიღება ნიშნავს რამენაირად მისი ტანჯვის გათავისებას, ისე, რომ ეს ტანჯვა ჩემს ტანჯვადაც იქცევა. მაგრამ, სწორედ იმიტომ, რომ გაზიარებული ტანჯვად იქცა, რომელშიც სხვა ადამიანიც თანამონაწილეობს, ის სიყვარულის შუქითაა განმსჭვალული. ლათინური სიტყვა *con-solatio*, “ნუგეშისცემა”, მშვენივრად ასახავს თვალსაზრისს, რომ მარტოობაში თანაყოფნა უკვე აღარაა მარტოობა. მაგრამ სიკეთის, ჭეშმარიტებისა და სამართლიანობის სიყვარულით ტანჯვის მიღების უნარიც არსებითაა ადამიანურობის საზომად, რადგანაც, თუკი, საბოლოო ჯამში, ჩემი საკუთარი კეთილდღეობა და ხელშეუხებლობა ჭეშმარიტებასა და სამართლიანობაზე უფრო მნიშვნელოვანია, მაშინ უფრო ძლიერის ძალაუფლება სუფევს და ძალადობა და ტყუილი ბატონობს. ჭეშმარიტება და სამართალი ჩემს კომფორტსა და ფიზიკურ ხელშეუხებლობაზე უფრო მაღლა უნდა იდგეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში თვით ჩემი ცხოვრება იქცევა სიცრუედ. დაბოლოს, სიყვარულისთვის ნათქვამი «ჰო»-ც ტანჯვის წყაროა, რადგანაც სიყვარული მუდამ მოითხოვს ჩემი «მე»-საგან განძარცვას, რომელშიც ნებას ვრთავ გამსხლან და მომწყლან. სიყვარული ვერ იარსებებს ამ, თუნდაც ჩემთვის მტკივნეული განძარცვის გარეშე. წინააღმდეგ შემთხვევაში ის წმინდაწყლის ეგოიზმად იქცევა და, ამგვარად, ანადგურებს საკუთარ თავს როგორც ასეთს.

39. სხვასთან ერთად, სხვისთვის ტანჯვა; ჭეშმარიტებისა და სამართლიანობის სიყვარულისათვის ტანჯვა; სიყვარულის მიზეზით და იმ ადამიანად გადასაქცევად ტანჯვა, ვისაც მართლა უყვარს, ადამიანურობის არსებითი ელემენტებია, რომელთა გარეშეც თვით ადამიანის განადგურებაა გარდაუვალი. თუმცა კიდევ ერთხელ იბადება შეკითხვა: გვაქვს კი ამის უნარი? არის კი სხვა ადამიანი იმდენად მნიშვნელოვანი, რომ მისთვის ვიტანჯო? იმდენად მნიშვნელოვანია ჩემთვის ჭეშმარიტება, რომ ტანჯვის საზღაურად იქცეს? იმდენად დიდია სიყვარულის დაპირება, რომ საკუთარი თავის სხვისთვის მიძღვნა გაამართლოს? კაცობრიობის ისტორიაში ქრისტიანული სარწმუნოების დამსახურებაა სწორედ ის, რომ მან ახლებურად, ახალი სიღრმით გამოაჩინა ადამიანში ტანჯვის უნარი, რაც მისი ადამიანურობის ხარისხისათვის გადაძვევტი მნიშვნელობის მქონეა. ქრისტიანულმა რწმენამ გვიჩვენა, რომ ჭეშმარიტება, სამართლიანობა, სიყვარული უბრალოდ იდეალები კი არაა, არამედ უდიდესი ინტენსივობის მქონე სინამდვილეა. მან გვიჩვენა, რომ ღმერთმა თავად განხორციელებულმა ჭეშმარიტებამ და სიყვარულმა ჩვენთვის და ჩვენთან ერთად ტანჯვა ისურვა. ბერნარდ კლერვოელს საოცარი გამოთქმა ეკუთვნის: *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis*²⁹ — ღმერთისათვის უცნოა ღმობა, მაგრამ არა თანაღმობა.

29 *Sermones in Cant.*, Sermon. 26,5; PL 183, 906.

ადამიანი იმდენად მნიშვნელოვანია ღმრთისათვის, რომ ის თავად განკაცდა, რათა შესძლებოდა თანაეღმო ადამიანთან ერთად, ძალზე რეალურად, ხორცილად და სისხლით, როგორც ეს იესოს ვნების ამბავშია გადმოცემული. მას შემდეგ ყოველ ადამიანურ ტანჯვაში შემოვიდა ის, ვინც ტანჯვასა და მოთმინებას იზიარებს ადამიანთან ერთად; მას შემდეგ ყოველ ტანჯვაში ვრცელდება თანა-ღმობა (*con-solatio*) — თანამონაწილე ღმრთის სიყვარულის ნუგეში და ამგვარად აღმოხდება იმედის ვარსკვლავი. ცხადია, ჩვენს მრავალრიცხოვან განსაცდელსა და გაჭირებაში მუდამ გვესაჭიროება აგრეთვე სასურველი მნახველის მოსვლის, შინაგან თუ გარეგან ჭრილობათა მოშუშების, რომელიმე კრიზისის დაღებიტად გადაწყვეტის და სხვა დიდი თუ მცირე იმედები. ნაკლებად მნიშვნელოვანი გამოცდის ჟამს ამგვარი იმედი შეიძლება საკმარისიც იყოს. მაგრამ ნამდვილად რთულ ვითარებაში, როცა გადაჭრით უნდა გადაწყვიტო, რომ კეთილდღეობაზე, კარიერასა და საკუთრებაზე წინ ჭეშმარიტებას ვაყენებ, მაშინ აუცილებელი ხდება ნამდვილი, დიდი იმედის უეჭველობა, რომელზეც ვსაუბრობდით. მოწამენი, წამებულნი, რომელთაც ყოველივე გაიღეს, იმისთვისაც არიან აუცილებულნი, რომ ყოველდღე დაგვიდასტურონ ეს. მათი მაგალითი იმისათვის გვესაჭიროება, რომ ყოველდღიურობის პატარა არჩევანთა წინაშე მდგომებმა, კომფორტს სიკეთე ვამჯობინოთ, იმის შეგნებით,

რომ სწორედ ესაა ნამდვილი ცხოვრება. კვლავაც გავიმეოროთ: ჭეშმარიტების სიყვარულით ტანჯვის უნარი ადამიანურობის საზომია. თუმცა ტანჯვის განცდის ეს უნარი დამოკიდებულია იმედის სახესა და სიდიდეზე, რომელსაც ჩვენში ვატარებთ და რომელზეც ვაშენებთ. წმიდანებმა შეძლეს ადამიანად ყოფნის დიდი გზის ისე გავლა, როგორც ქრისტემ განვლო ის ჩვენამდე, რადგანაც დიდი იმედით იყვნენ აღვსილნი.

40. კიდევ ერთი მცირე, თუმცა დღევანდელ ვითარებაში არცთუ უმნიშვნელო შენიშვნის დართვა მსურს. დღეს ნაკლებად გავრცელებული, ხოლო ჯერ კიდევ ცოტა ხნის წინ ღმრთისმოსაობის ერთ-ერთი ფართოდ მოღებულ იფორმის თანახმად, შესაძლებელი იყო მეტ-ნაკლებად გამაღიზიანებელი, «ჩხვლეტებივით» შემაწუხებელი ყოველდღიური გარჯა-საზრუნავის «მიძღვნა» და ამგვარად მისთვის აზრის მინიჭება. რელიგიური თაყვანისცემის ეს ფორმა უეჭველად გადაჭარბებულ და შესაძლოა, არაჯანსაღ ელემენტებსაც შეიცავდა, თუმცა ჩნდება შეკითხვა, ხომ არ ყოფილა მასში რაიმე არსებითი, რაც შესაძლოა სასარგებლო გამოდგეს ჩვენთვის? რას ნიშნავს «მიძღვნა»? ეს ადამიანები დარწმუნებულნი იყვნენ, რომ ქრისტეს დიდ თანალმობაში საკუთარი ყოველდღიური საქმიანობის მცირე ძალისხმევათა ჩართვა შეეძლოთ და ამგვარად ყოველდღიური უსიამოვნებებიც კი აზრს იძენდა და

ადამიანთათვის საჭირო თანალმობის საუნჯის ნაწილად იქცეოდა. ამ გზით ყოველდღიურობის მცირე მოსაბეზრებელ საზრუნავსა თუ სადარდელსაც შეუძლია აზრის შექმნა და წვლილის შეტანა სიკეთის, ადამიანთა შორის სიყვარულის დამკვიდრების საქმეში. იქნებ მართლაც ღირს იმაზე დაფიქრება, ხომ არ შეიძლება, ამგვარი რამ ჩვენთვისაც ხელახლა იქცეს გონივრულ შესაძლებლობად.

III. სამსჯავრო როგორც იმედის

წვდომისა და განხორციელების «ადგილი»

41. ეკლესიის დიდი მრწამსის ცენტრალური ნაწილი, სადაც ლაპარაკია ქრისტეს საიდუმლოზე მამა ღმრთისაგან მისი მარადიული შობიდან და ღმრთისმშობლისგან ამქვეყნად შობიდან დაწყებული, ჯვრისა და მკვდრეთით აღდგომის გავლით მის დაბრუნებამდე, შემდეგი სიტყვებით სრულდება: «... კვალად მომავალ არს დიდებით განსჯად ცხოველთა და მკვდართა». სამსჯავროს პერსპექტივა დასაბამიდანვე აისახა ქრისტიანთა ცხოვრებაზე და ყოველდღიურ საქმიანობაშიც კი იქცა აწმყოს მოწყობის კრიტერიუმად, მათი სინდისისადმი მოხმობად და, ამავე დროს, ღმრთის სამართლიანობის იმედად. ქრისტეს რწმენა არასოდეს იყურებოდა მხოლოდ უკან ან მხოლოდ ზემოთ, ის აგრეთვე წინაც უმზერდა, უფლის მიერ მრავალგზის გამოცხადებული სამართლის ჟამისკენ. ქრისტიანო-

ბის მზერამ მომავლისკენ განაპირობა აწმყოსათვის მისი მნიშვნელობა. ქრისტიანულ საკულტო ნაგებობებში, რომლებიც ქრისტეს რწმენის მთელი ისტორიული და კოსმოსური სიგრძე-სიგანით გადმოცემას ემსახურებოდა, ჩვეულებრივ, აღმოსავლეთის მხარეს გამოსახავდნენ უფალს, რომელიც ბრუნდება როგორც მეფე, რაც იმედის ხატებაა, დასავლეთის მხარეს კი გამოსახებოდა სამსჯავრო როგორც საკუთარ ცხოვრებაზე პასუხისმგებლობის ხატება. სწორედ ეს გამოსახულება ახლდა თან მორწმუნეს ყოველდღიურობის გზაზე. იკონოგრაფიის განვითარების პროცესში თანდათან გაძლიერდა ყურადღება სამსჯავროს მრისხანე და ძრწოლით აღსავსე ხატების მიმართ, რომელიც, ბუნებრივია, მხატვრებს უფრო მეტად იზიდავდა, ვიდრე იმედის კამკაში, და ხშირად მომხდარა, რომ მუქარა ჩრდილავდა იმედს.

42. ახალ დროში საბოლოო სამსჯავროს იდეა ფერმკრთალდება: ქრისტიანული რწმენა ინდივიდუალიზებული ხდება და, უმთავრესად, სულის პიროვნული ხსნისკენაა მიმართული. მსოფლიო ისტორიაზე მსჯელობისას კი მეტწილად პროგრესის თემაა წამყვანი. მიუხედავად ამისა, სამსჯავროს მოლოდინის ფუნდამენტური არსი არ გამქრალა, მაგრამ ახლა მან სრულიად განსხვავებული ფორმა მიიღო. თავისი ფესვებითა და მიზნებით, XIX და XX საუკუნეების ათეიზმი მორალიზმია: ეს

არის პროტესტი სამყაროსა და მსოფლიო ისტორიის უსამართლობათა წინააღმდეგ. სამყარო, რომელშიც ამდენი უსამართლობა, უდანაშაულოთა ტანჯვა და ძალაუფლების ცინიზმი არსებობს, არ შეიძლება იყოს კეთილი ღმრთის ქმნილება. ღმერთი, რომელიც ამგვარი სამყაროს შექმნაზე პასუხისმგებელი, ვერ იქნება სამართლიანი და, მით უმეტეს, კეთილი ღმერთი. ასეთი ღმრთის წინააღმდეგ ზნეობის სახელით უნდა გავილაშქროთ. რადგანაც სამართლიანობის გამჩენი ღმერთი არ არსებობს, გამოდის, რომ ადამიანი თავადაა მოწოდებული სამართლიანობის დასამყარებლად. თუკი ამქვეყნიური ტანჯვის პირისპირ ღმრთის მიმართ პროტესტი გასაგებია, პრეტენზია იმისა, რომ კაცობრიობამ თავად უნდა გააკეთოს ის, რასაც არც ერთი ღმერთი არ აკეთებს და არც ძალუძს გააკეთოს, ამპარტავნული და თავის თავშივე ყალბია. ის, რომ ამგვარი წანამძღვარი უდიდესი სისასტიკისა და სამართლიანობის დარღვევის საწყისად იქცა, შემთხვევითი არაა და ამ პრეტენზიის თვისობრივ სიყალბეს ეფუძნება. სამყარო, რომელმაც თავად უნდა შექმნას თავისთვის სამართალი, არის სამყარო იმედის გარეშე. არაფინ და არაფერია პასუხისმგებელი საუკუნეთა მანძილზე განცდილ ტანჯვაზე. არაფინ და არაფერია გარანტი იმისა, რომ ძალაუფლების ცინიზმი, რა მომხიბვლელი იდეოლოგიური საბურველითაც უნდა წარმოგვიდგეს ის, კვლავაც არ გააგრძელებს სამყაროს თვითნებურ მართვას. ფრანკფურტის სკოლის დიდმა მოაზროვნეებმა

მაქს ჰორკჰაიმერმა და თეოდორ ვ. ადორნომ თანაბრად გააკრიტიკეს როგორც ათეიზმი, ისე თეიზმი. ჰორკჰაიმერი რადიკალურად გამორიცხავს ღმრთისათვის რამე იმანენტური შემცველების პოვნის შესაძლებლობას, თუმცა, ამავე დროს, უარს აცხადებს აგრეთვე კეთილი და სამართლიანი ღმერთის ხატებაზეც. ჰორკჰაიმერს უკიდურესობამდე მიჰყავს ძველი აღთქმისეული ხატებათა აკრძალვა და საუბრობს მარად მიუღწეველი «სრულიად სხვის ნოსტალგიაზე». ეს მსოფლიო ისტორიისადმი მიმართული სურვილის ძახილია. ადორნოც ემხრობა ყოველგვარი ხატების ამ უარყოფას, რომელიც სიყვარულის უნარის მქონე ღმრთის «ხატებასაც» გამორიცხავს. მაგრამ ადორნო მუდამ ხაზს უსვამს ამ «უარყოფით» დიალექტიკას და ამტკიცებს, რომ სამართალი, ნამდვილი სამართალი მოითხოვს ისეთ სამყაროს, «რომელშიც გაქრება არა მხოლოდ ამჟამად არსებული ტანჯვა, არამედ ისიც გაუქმდება, რაც შეუქცევადად წარსულს ჩაბარდა».³⁰ პოზიტიური და, მაშასადამე, ადორნოსთვის შეუსაბამო სიმბოლოებით თუ გამოვხატავთ, ეს, ნიშნავს, რომ სამართლიანობა ვერ იარსებებს მიცვალებულთა აღდგომის გარეშე. მაგრამ ამგვარი პერსპექტივა მოითხოვს «სხეულის მკვდრეთით აღდგომას, რაც სრულიად უცნობა იდეალიზმის, აბსოლუტური სულის სასუფევლისათვის».³¹

30 *Negative Dialektik* (1966), მესამე ნაწილი, III, II, წიგნში: *Gesammelte Schriften Bd. VI, Frankfurt/Main 1973, 395.*

31 *იქვე*, მეორე ნაწილი, 207.

43. ყოველგვარი ხატების მკაცრი უარყოფა, რაზეც ღმერთის პირველ მცნებაშია საუბარი (შდრ. *გამ.* 20, 4), ქრისტიანისთვისაც შეიძლება და უნდა იქცეს მუდამ ხელახალ გაკვეთილად. უარყოფითი თეოლოგიის ჭეშმარიტებას ხაზი გაუსვა ლატერანის IV კრებამ, რომელმაც აშკარად განაცხადა, რომ, რაოდენ დიდი მსგავსებაც არსებობს შემოქმედსა და ქმნილებას შორის, იმდენად განსხვავება მათ შორის მუდამ აღემატება ამ მსგავსებას.³² მიუხედავად ამისა, მორწმუნისთვის ყოველგვარ ხატებაზე უარი ვერ მივა იქამდე, რომ, როგორც თეიზმის, ისე ათეიზმის უარყოფაზე შეჩერდეს, როგორც ეს სურდათ ჰორკჰაიმერსა და ადორნოს. ღმერთმა თავად მოგვცა საკუთარი «ხატება»: ის ქრისტეში განკაცდა. მასში, ჯვარცმულში, ღმერთის მკდარ ხატებათა უარყოფა უკიდურესობამდეა მიყვანილი. ახლა ღმერთი თავის სახეს სწორედ იმ ტანჯულში ამჟღავნებს, ვინც ღმერთისგან მიტოვებული ადამიანის მდგომარეობას იზიარებს და თავის თავზე ირგებს. ეს უდანაშაულო ტანჯული იმედ-უეჭველობად იქცა: ღმერთი არის და ღმერთს ძალუძს სამართლის გაჩენა იმ გზით, რომლის წვდომა ჩვენს უნარს აღემატება, თუმცა რწმენით შეგვიძლია მივწვდეთ მას. დიანს, არსებობს აღდგომა ხორცისა.³³ არსებობს სამართლიანობა.³⁴ არსებობს წარსულის ტანჯვის «გაუქმება», გამო-

32 DS 806.

33 შდრ. *კათოლიკე ეკლესიის კატეხიზმო*, 66. 988-1004.

34 შდრ. *იქვე*, 6. 1040.

სწორება, რომელიც აღადგენს სამართალს. ამ მიზეზით უკანასკნელი სამსჯავროს რწმენა უმთავრესად და უპირველესად იმედია, ის იმედი, რომლის აუცილებლობაც სწორედ ბოლო მშფოთვარე საუკუნეთა მანძილზე გახდა ცხადი. დარწმუნებული ვარ, რომ სამართლიანობის საკითხი არსებითი, ყოველ შემთხვევაში, ყველაზე ძლიერი არგუმენტია მარადიული სიცოცხლის რწმენის სასარგებლოდ. მხოლოდ ინდივიდუალური საჭიროება მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისა, რომელიც ამქვეყნად არ მიგვიღია, უკვდავი სიყვარულისა, რომელსაც ველით, უეჭველად მნიშვნელოვანი მიზეზია იმისათვის, რომ გვწამდეს, რომ ადამიანი მარადისობისთვისაა შექმნილი; თუმცა ქრისტეს მეორედ მოსვლისა და ახალი სიცოცხლის აუცილებლობა სრულ დამაჯერებლობას იძენს მხოლოდ იმის აღიარებასთან კავშირში, რომ ისტორიის უსამართლობას ვერ ექნება ბოლო სიტყვა.

44. სამართლიანობის სახელით ღმერთის წინააღმდეგ პროტესტი ყოველად უსარგებლოა. უღმრთო სამყარო უსასოო სამყაროა (შდრ. *ეფეს.* 2, 12). მხოლოდ ღმერთს ძალუძს სამართლის განჩინება. და რწმენა გვაძლევს უეჭველობას: ღმერთი განაჩენს სამართალს. უკანასკნელი სამსჯავროს ხატება, პირველ რიგში, არა შემადრწმუნებელი, არამედ იმედის მომცემი ხატებაა, ჩვენთვის, ალბათ, სწორედაც

რომ გადამწყვეტი იმედის ხატება. მაგრამ განა ის, აგრეთვე, შიშის მომგვრელიც არაა? მე ვიტყვოდი, რომ ესაა ხატება, რომელიც ჩვენს პასუხისმგებლობას გამოიხმობს. მაშასადამე, ის იმ შიშის ხატებაა, რომლის შესახებაც წმ. ჰილარიუსი ამბობს, რომ ყოველი ჩვენი შიში სიყვარულშია მოთავსებული.³⁵ ღმერთი არის სამართალი და აჩენს სამართალს. ესაა ჩვენი ნუგეში და იმედი. მაგრამ თავისი სამართლით ღმერთი აგრეთვე მოწყალეცაა. ამას ვიგებთ, როცა ჯვარცმულ და მკვდრეთით აღმდგარ ქრისტესკენ მივმართავთ მზერას. ორივე — სამართალი და წყალობა — მათი სწორი შინაგანი ურთიერთკავშირის შესაბამისად უნდა განვიხილოთ. წყალობა არ გამოორიცხავს სამართალს. არ აქცევს დანაშაულს უფლებად. ეს არაა ღრუბელი, რომლის ერთი მოსმითაც ყველაფერი იშლება, ისე, რომ დედამიწაზე მომხდარს, საბოლოოდ, ყოველივეს მაინც ერთი ფასი ექნება. ამგვარი ზეცა და წყალობა სამართლიანად გააპროტესტა, მაგალითად, დოსტოევსკიმ თავის რომანში *«ძმები კარამაზოვები»*. დასასრულს, მარადიულ ნადიმზე ბოროტნი არ დასხდებიან სუფრასთან განურჩევლად თავიანთ მსხვერპლთა გვერდით, თითქოს არაფერი მომხდარიყოს. აქ პლატონის ერთი ტექსტი მინდა დავიმოწმო, სადაც სამართლიანი სამსჯავროს წინათგონობაა გამოხატული. ის მნიშვნელოვანწილად მართებული და სასარგებლოა ქრისტიანისთვისაც.

35 შდრ. *Tractatus super Psalmos*, Ps. 127, 1-3; CSEL 22, 628- 630.

პლატონი მითოლოგიურ ხატებებს მიმართავს, თუმცა მათი მეშვეობით ზუსტად გადმოსცემს ჭეშმარიტებას და ამბობს, რომ საბოლოოდ სულნი შიშველნი წარსდგებიან მსაჯულის წინაშე. აქ აღარა აქვს მნიშვნელობა იმას, თუ რანი იყვნენ ისინი ერთ დროს ისტორიაში, მხოლოდ ისაა მნიშვნელოვანი, თუ რანი არიან სინამდვილეში. «ახლა [მსაჯულის] წინაშე, შესაძლოა [...] მეფის ან მბრძანებლის სულია და მასში ის ვერაფერ ჯანსაღს ვერ ხედავს. ეს სული მრავალი უსამართლობისა და ფიცის გატყუვისაგან მიღებული იარებითა და წყლულებითა დაფარული, [...] ის მთლიანად გონჯი, სიცრუითა და ამპარტავენებითაა საესე, მასში არაფერია სწორი, რადგანაც იგი სიმართლის გარეშე გაიზარდა. მსაჯული ხედავს, თუ როგორაა დამძიმებული ეს სული უზომობითა და სირცხვილით, თვითნებობის, თავშეუკავებლობის, თავხედობისა და უგუნური ქმედების შედეგად. ამის შემხედვარე, მსაჯული სულს მაშინვე საპრობილეში აგზავნის, სადაც მას დამსახურებული სასჯელი ელის. [...] თუმცა ზოგჯერ მსაჯულის წინაშე განსხვავებული სული წარსდგება, რომელმაც სათნოდ და წრფელად განვლო ცხოვრების გზა [...], მსაჯული მოიწონებს ამ სულს და მას, უსათუოდ, ნეტართა კუნძულებზე მიუჩენს ადგილს».³⁶ მდიდრისა და ლატაკი ლაზარეს იგაფში (მდრ. *ლუკ.* 16, 19-31) იესო ჩვენს გასაფრთხილებლად წარმოგვიდგენს თავხედობითა და

36 გორგია 525a-526c.

ფუფუნებით გაჩანაგებულ ამგვარ სულს, საკუთარი ხელით რომ გათხარა გადაულახავი ორმო თავის თავსა და ლატაკს შორის: ესაა მატერიალურ სიამოვნებებში ჩაკეტვის ორმო, მეორე ადამიანის დავიწყების, სიყვარულის გაცემის უუნარობის ორმო, რომელიც მწვავე და უკვე დაუოკებელ წყურვილად გარდაიქმნება. აღსანიშნავია, რომ ამ იგავში იესო უკანასკნელი სამსჯავროს შემდეგ გამოტანილი საბოლოო განაჩენის შესახებ როდი საუბრობს, არამედ იყენებს ძველი იუდაიზმისთვის ტიპურ ერთ-ერთ ცნებას: სიკვდილსა და მკვდრეთით აღდგომას შორის მდგომარეობას, ვითარებას, სადაც საბოლოო განაჩენი ჯერ არაა გამოტანილი.

45. შუალედური მდგომარეობის ეს ძველებრაული ცნება გულისხმობს, რომ სულნი უბრალოდ ერთგვარ დროებით საპყრობილეში კი არ იმყოფებიან, არამედ უკვე იღებენ სასჯელს, რასაც მდიდრის იგავი გვიდასტურებს, ან ნეტარების დროებით ფორმებს განიცდიან. დაბოლოს, არსებობს აზრიც, რომ ამ შუალედურ მდგომარეობაშიც შესაძლებელია აგრეთვე განწმედა და გაჯანსაღებაც, რაც სულს ღმერთთან ზიარებისთვის ამზადებს. პირვანდელმა ეკლესიამ გაითავისა ამგვარი ხედვა, შემდეგ კი მის საფუძველზე დასავლეთის ეკლესიაში ნელ-ნელა ჩამოყალიბდა სწავლება განსაწმენდელის შესახებ. ჩვენ ამ დოქტრინის განვითარების რთული ისტორიული გზის განხილვა არ გვესაჭიროება. იმაზე

დავფიქრდეთ მხოლოდ, თუ რის შესახებაა სინამდვილეში საუბარი. სიკვდილთან ერთად ადამიანის ცხოვრებისეული არჩევანი საბოლოო სახეს იღებს. მისი ცხოვრება მსაჯულის წინაშე წარდგება. მისი არჩევანი, რომელიც მთელი ცხოვრების მანძილზე ჩამოყალიბდა, სხვადასხვაგვარი შეიძლება იყოს. ზოგიერთმა ადამიანმა, შესაძლოა, სრულიად განადგურა საკუთარ თავში ჭეშმარიტების წყურვილი და სიყვარულისთვის მზადყოფნა. ამ ადამიანებში ყველაფერი სიცრუედ იქცა, მათ სიძულვილით იცხოვრეს და საკუთარ თავში სიყვარული გათელეს. ეს შემაძრწუნებელი პერსპექტივაა, მაგრამ მსგავსი შემამოფრთხილებელი მაგალითების ამოცნობა ჩვენი ისტორიის ცალკეულ ფიგურათა ცხოვრებაშიცაა შესაძლებელი. ამგვარ პიროვნებებში, თითქოს, აღარაფერია, რისი გამოსწორებაც კიდევ შეიძლებოდა და განადგურებულ სიკეთეს უკვე ველარაფერი უშველის: ამას აღნიშნავს სწორედ სიტყვა *ჟოჟოხეთი*.³⁷ მეორე მხრივ, არიან ისეთი უმწიკვლო ადამიანებიც, ვინც სრულად განამსჭვალინა საკუთარი თავი ღმერთს და შედეგად, ისინი მთლიანად არიან გახსნილნი მოყვასის მიმართ. ღმერთთან თანაზიარება ახლავე განსაზღვრავს და წარმართავს მთლიანად ამ ადამიანთა არსებობას და ღმერთისკენ მათი სვლით მხოლოდ იმის სისრულისკენ მიდიან, რაც უკვე არიან.³⁸

37 შდრ. კათოლიკე ეკლესიის კატეხიზმო, ნნ. 1033-1037.

38 შდრ. იქვე, ნნ. 1023-1029.

46. თუმცა, ჩვენი გამოცდილებიდან გამომდინარე, არც ერთი და არც მეორე მაგალითი არაა ადამიანური არსებობის ჩვეულებრივი შემთხვევა. შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ უმეტეს შემთხვევაში სულის სიღრმეში ადამიანს ბოლომდე რჩება ჭეშმარიტებისათვის, სიყვარულისათვის, ღმრთისათვის შინაგანი გახსნილობა. მაგრამ კონკრეტულ ცხოვრებისეულ გადაწყვეტილებათა მიღებისას ის ბოროტებასთან სულ ახალ-ახალი კომპრომისებით იხშობა. ბევრი სიბინძურე ფარავს უმწიკვლოებას, რომლის წყურვილი მაინც რჩება და რომელიც, ყველა სიმდაბლის მიუხედავად, მუდამ განაგრძობს სულში არსებობას. რა ემართებათ ამგვარ ინდივიდუუმებს მსაჯულთან წარდგომისას? ნუთუ ცხოვრებაში მათ მიერ დაგროვებული სიბილწე უცებ დაკარგავს მნიშვნელობას? ან კიდევ რა მოხდება? *კორინთელთა მიმართ პირველ წერილში* წმ. პავლე გვიჩვენებს, თუ როგორ განსხვავებულად ვლინდება ღმრთის სამსჯავრო სხვადასხვა ადამიანთა მდგომარეობის შესაბამისად. ამისათვის ის მიმართავს რამდენიმე ხატებას, რითაც უხილავის ასახვა სურს. ჩვენ ამ ხატებებს ცნებებად ვერ გარდავქმნით, უბრალოდ იმის გამო, რომ საიქიო სამყაროსთვის თვალის შევლება არ ძალგვიძს და არც სიკვდილის შემდეგ არსებობის გამოცდილებას ვფლობთ. ქრისტიანული არსებობის შესახებ წმ. პავლე ამბობს, უპირველეს ყოვლისა, რომ ის საერთო საფუძველს ემყარება: იესო ქრისტეს. და ეს მყარი საფუძველია.

თუ მტკიცედ დავმკვიდრდით ამ საფუძველზე და მასზე ავაგეთ ჩვენი ცხოვრება, ვიცით, რომ ეს საფუძველი სიკვდილშიც არ წაგვერთმევა. შემდეგ პავლე განაგრძობს: «თუ ვინმე აშენებს ამ საძირ-კველზე — ოქროს, ვერცხლს, პატიოსან ქვებს, ძელს, თივას, ნამჯას — თითოეულის საქმე გამოიმუდგენდება. ვინაიდან უფლის დღე გამოაჩენს, რადგან ის ცეცხლით გამოცხადდება და თითოეულის საქმეს, როგორც არის, ცეცხლი გამოცდის. ვისი დაშენებულიც გაძლებს, ის მიიღებს საზღაურს. ვისი საქმეც დაიწვება ის იზარალებს. თვითონ კი გადარჩება, მაგრამ როგორც ცეცხლიდან» (3, 12-15). ეს ტექსტი, ყველა შემთხვევაში, ცხადყოფს, რომ ადამიანთა გადარჩენა სხვადასხვაგვარად შეიძლება მოხდეს, რომ ცეცხლმა შეიძლება მთლიანად გაანადგუროს ზოგი საქმე, რომ თავის სახსნელად ადამიანმა პირადად უნდა გაიაროს «ცეცხლი», რათა საბოლოოდ ღმრთის მიმართ გახსნილი გახდეს და მარადიული საქორწილო ნადიმის სუფრასთან ადგილის დაკავება შეძლოს.

47. ზოგიერთი თანამედროვე თეოლოგი მიიჩნევს, რომ ცეცხლი, რომელიც წვავს და ამასთანავე, იხსნის, თავად ქრისტეა — მსაჯული და მხსნელი. მასთან შეხვედრა სამსჯავროს გადამწყვეტი მომენტია. მისი მზერის წინაშე ყოველი სიყალბე დნება. სწორედ მასთან შეხვედრა გვწვავს და ამგვარად გარდაგვქმნის და გვათავისუფლებს, რათა ჭეშმმა-

რიტად საკუთარი თავი ვპოვოთ. და ამ დროს ცხოვრების მანძილზე აგებული ნაგებობა შეიძლება გამძმარი თივა, ცარიელი ბაქი-ბუქი აღმოჩნდეს და დაიშალოს. მაგრამ ამ მტკივნეულ შეხვედრაშია, — რომლის დროსაც ჩვენი ყოფნის უწმიდური და სწეული მხარეები ცხადდება, — ჩვენი ხსნა. იესოს მზერა, მისი გულისცემა გვაჯანსაღებს მართლაც მტკივნეული გარდაქმნის მეშვეობით, «როგორც ცეცხლისაგან». თუმცა ეს მაინც ნეტარი ტკივილია, რომელშიც იესოს სიყვარულის წმიდა ძალა აღის მსგავსად აღწევს ჩვენში და საბოლოოდ, გვაძლევს საშუალებას, ვიყოთ ის, რაც ვართ და, ამით, ვიყოთ მთლიანად ღმრთისანი. ამგვარად ცხადი ხდება წყალობისა და სამართლიანობის ურთიერთკავშირიც: ჩვენი ცხოვრების წესი მნიშვნელობას მოკლებული არაა, მაგრამ ჩვენი სიბილწე სამუდამოდ არ გვდაღავს, თუკი ქრისტესკენ, ჭეშმარიტებისა და სიყვარულისკენ მიდრეკა მაინც შევინარჩუნეთ. ბოლოს და ბოლოს, ეს სიბილწე უკვე დამწვარია ქრისტეს ვნებაში. სამსჯავროს მომენტში განვიცდით და ვიღებთ ქრისტეს სიყვარულის გამარჯვებას სამყაროში და ჩვენში არსებულ მთელ ბოროტებაზე. სიყვარულის ტკივილი ჩვენს ხსნად და სიხარულად იქცევა. გასაგებია, რომ ამ გარდამქმნელი წვის «ხანგრძლივობას» ამქვეყნიური ზომის ერთეულებით ვერ გამოვთვლით. ამ შეხვედრის გარდამქმნელი «მომენტი» მიწიერ ქრონომეტრაჟს არ ემორჩილება. ეს გულის დროა, ქრისტეს სხეულში

ღმერთთან თანაზიარებაზე «გადასვლის» დრო.³⁹ ღმერთის სამსჯავრო იმედი, იმიტომაც, რომ ის სამართლიანობაა, იმიტომაც, რომ ის წყალობაა. ის მხოლოდ წყალობა რომ იყოს, რომელიც უმნიშვნელოს ხდის ყოველივე ამქვეყნიურს, ღმერთი სამართლიანობის შესახებ კითხვის გაუცემელი პასუხის ვალში დაგვრჩებოდა, — იმ კითხვისა, რომელიც გადაძვევებულია ჩვენთვის ისტორიისა და თავად ღმერთის წინაშე. ხოლო სამსჯავრო რომ მხოლოდ წმიდა წყლის სამართლიანობა იყოს, საბოლოოდ, ის ყველა ჩვენგანისთვის მხოლოდ შიშის საბაბად იქცეოდა. ქრისტეში ღმერთის განკაცებამ იმდენად დააკავშირა ერთმანეთთან მსჯავრი და მოწყალება, რომ სამართლიანობამ მტკიცე საფუძველი ჰპოვა: ყველანი ველით ჩვენს ხსნას «შიშითა და ძრწოლით» (*ფილბ.* 2, 12). ამის მიუხედავად, წყალობა ყველას გვაძლევს საშუალებას, ვიქონიოთ იმედი და რწმენით აღვსილნი წარვდგეთ მსაჯულის წინაშე, რომელსაც ვიცნობთ, როგორც ჩვენს «დამცველს», *parakletos*-ს (*შდრ. I იოან.* 2,1).

48. აქ უნდა ვახსენოთ ქრისტიანული იმედის ქმედებისათვის მნიშვნელოვანი კიდევ ერთი მოტივი. ძველ იუდაიზმში არსებობდა მოსაზრება, რომ გარდამავალ მდგომარეობაში მყოფ გარდაცვლილთა დახმარება ლოცვის მეშვეობითაა შესაძლებელი (*შდრ. მაგ.: 2 მკ.* 12, 38-45; I საუკუნე ქრისტეს

39 შდრ. *კათოლიკე ეკლესიის კატეხიზმო*, 66. 1030-1032.

შობამდე). შესაბამისი წესი ქრისტიანებმა ძალზე ბუნებრივად გაითავისეს და ის როგორც დასავლეთის, ისე აღმოსავლეთის ეკლესიაშია მიღებული. აღმოსავლეთი არ ცნობს საიქიოს მყოფ სულთა განმწმედ და მომნანიებელ ტანჯვას, მაგრამ, დიანაც, რომ აღიარებს ნეტარებისა და ტანჯვის სხვადასხვა საფეხურებს გარდამავალ მდგომარეობაში. გარდაცვლილთა სულთათვის «მოსვენებისა და შვების» მიცემა ევქარისტის, ლოცვისა და მოწყალების გაღების მეშვეობითაა შესაძლებელი. საუკუნეთა მანძილზე ქრისტიანობის ძირეული მრწამსი იყო ის, რომ სიყვარული ამქვეყნიურის მიღმა სწვდება, რომ ურთიერთზიარი გაცემა და მიღება, სიყვარულის კავშირი შესაძლებელია სიკვდილის საზღვარს მიღმაც. ეს მრწამსი დღესაც მანუგეშებულ გამოცდილებად რჩება. ვის არ ესაჭიროება ამ ქვეყნიდან წასული ძვირფასი ადამიანებისათვის ხმის მიწვდენა მადლიერებისა და სიკეთის გამოხატვის ან პატიების თხოვნის მიზნით? აქ შემდეგი კითხვის დასმა შეიძლება: თუ «განსაწმედელი» უბრალოდ ცეცხლის მეშვეობით განწმედაა უფაღთან, მსაჯულთან და მხსნელთან შეხვედრისას, როგორ შეუძლია აქ ჩარევა მესამე პირს, თუნდაც განსაკუთრებულად ახლობელს? ამგვარი კითხვის დასმისას უნდა გავითვალისწინოთ, რომ არცერთი ადამიანი არაა საკუთარ თავში ჩაკეტილი მონადა. თითოეული ჩვენგანის არსებობა მრავალგზისი ურთიერთქმედებით გადაეჯაჭვება სხვა ადამიანთა

არსებობას და მჭიდრო კავშირშია მათთან. არაფინ ცხოვრობს მარტო. არაფინ ცოდაფს მარტო. არაფინ იქნება ხსნილი მარტო. ჩემს ცხოვრებაში გამუდმებით იჭრება სხვა ადამიანთა ცხოვრება, იქნება ეს ნააზრევი, ნათქვამი, საქმიანობა თუ ქმედება. და პირიქით, ჩემი ცხოვრება სხვათა ცხოვრებაში იჭრება, როგორც სიკეთით, ისე სიავით. ამგვარად, სხვა ადამიანისათვის ჩემი შუამდგომლობა სრულიადაც არაა მისთვის უცხო, გარეგანი რამ, თუნდაც სიკვდილის შემდეგ. ყოფნის ურთიერთკავშირთა მეშვეობით გამოხატული სხვის მიმართ ჩემი მადლიერება, მისთვის ჩემი ლოცვა შეიძლება მისი განწმედის მცირე უტაპად იქცეს. ამიტომაც არაა საჭირო ჩვენი ამქვეყნიური ღროის ღმრთის ღროზე გადაყვანა: სულთა თანაზიარებაში მიწიერი ღრო გადაილახება. არასოდესაა ძალიან გვიან სხვა ადამიანის გულთან შეხება და არასოდესაა ეს უსარგებლო. ამგვარად კიდევ უფრო გასაგები ხდება იმედის ქრისტიანული ცნების მნიშვნელოვანი ელემენტი. ჩვენი იმედი მუდამ არსებითად აგრეთვე სხვათათვის იმედიცაა; მხოლოდ ამგვარად იქცევა ის თითოეული ადამიანის ნამდვილ იმედად.⁴⁰ როგორც ქრისტიანებმა, არასოდეს უნდა ვიკითხოთ მხოლოდ ის, თუ როგორ შეგვიძლია საკუთარი თავის ხსნა. ამასთან ერთად, ისიც უნდა ვიკითხოთ, თუ რისი გაკეთება შეგვიძლია სხვათა ხსნისთვის, რათა მათთვისაც აღმოხდეს იმედის ვარსკვლავი. ამ

40 შდრ. კათოლიკე ეკლესიის კატეხიზმო, ნ. 1032.

შემთხვევაში ქრისტიანი თავისი პიროვნული ხსნი-სთვისაც ყველაზე უკეთესს აკეთებს.

მარიამი, იმედის ვარსკვლავი

49. არსებობს VIII-IX საუკუნეების, ანუ ათას-ზე მეტი წლის წინანდელი საგალობელი, რომლი-თაც ეკლესია მიმართავს ღმრთისმშობელ მარიამს, როგორც «ზღვის ვარსკვლავს»: *Ave maris stella*. ადამიანის ცხოვრება გზაა. რა მიზნისკენ? რო-გორ ვიპოვით მისკენ მიმავალ ბილიკს? ცხოვრება ისტორიის ზღვაზე მოგზაურობას ჰგავს. ეს ზღვა ხშირად ბნელი და ბოზოქარია, მოგზაურობისას კი ზეციურ სხეულებს ვაკვირდებით და ისინი მიგვი-თითებენ გეზს. ჩვენი ცხოვრების ჭეშმარიტი ვარ-სკვლავები ის ადამიანები არიან, რომლებმაც მარ-თებულად განვლეს საკუთარი გზა. ისინი იმედის შუქია. ცხადია, იესო ქრისტე თავადაა, ანალოგიის მიხედვით, ნათელი, ისტორიის ყოველ წყვედიადზე ამობრწყინებული მზე, მაგრამ მასთან მისასვლე-ლად გვესაჭიროება უფრო ახლოს მყოფი შუქებიც იმ ადამიანებისა, ვინც მისი ნათლიდან აღებულ სინათლეს გასცემს და ამგვარად გვიჩვენებს მიმარ-თულებას ჩვენს გზაზე. ვინ შეიძლება იყოს ჩვენ-თვის იმედის ვარსკვლავი მარიამზე უკეთ, ვინც თავისი თანხმობით თვით ღმერთს გაუხსნა ჩვენი სამყაროს კარი, ვინც იქცა ცოცხალ ალთქმის კი-

დობნად, რომელშიც ღმერთი განკაცდა, ერთ-ერთ ჩვენგანად იქცა, ჩვენს შორის დადგა თავისი კარავი (შდრ. იოან. 1, 14).

50. ამიტომაც მივმართავთ მას: წმიდაო მარიამ, შენ ისრაელის იმ დიდ და თავემდაბალ სულებს ეკუთვნობდი, ვინც, სიმეონის მსგავსად, «ისრაელის ნუგემს» (ლუკ. 2, 25) ელოდა და, ანას მსგავსად, მოელოდა «სხნას იერუსალემისას» (ლუკ. 2, 38). შენი ცხოვრება ღრმად იყო დაკავშირებული ისრაელის წმიდა წერილთან, რომელიც აბრაამისა და მისი მოდემისათვის მიცემული აღთქმის — იმედის შესახებ საუბრობდა (შდრ. ლუკ. 1, 55). ამგვარად, გვესმის ის წმიდა კრძალვა, რომელმაც შეგიაპრო, როცა უფლის ანგელოზი შენს ოთახში შემოვიდა და გითხრა, რომ იმას მოავლენდი ქვეყნად, ვინც ისრაელის იმედი და მთელი სამყაროს მოლოდინი იყო. შენი მეშვეობით, შენი თანხმობის წყალობით, ათასწლეულთა იმედი სინამდვილედ უნდა ქცეულიყო, ამ სამყაროში და მის ისტორიაში შემოსულიყო. შენ ქედი მოიხარე ამ ამოცანის სიდიადის წინაშე და თქვი «ღიას»: «აჰა, მხევალი უფლისა, მეყავნ მე სიტყვისაებრ შენისა» (ლუკ. 1, 38). როცა წმიდა სიხარულით აღვსილი, შენს ნათესავ ელისაბედთან მიიჩქაროდი იუდეის მთებზე, მომავალი ეკლესიის ხატებად იქეცი, რომელიც თავის წიაღში სამყაროს იმედს ატარებს ისტორიის მთებზე. თუმცა გარდა იმ სიხარულისა, რომელიც შენს სადიდებელ საგა-

ლობელში (*Magnificat*) სიტყვებითა და გალობით საუკუნეთა მანძილზე განაგრცე, შენს ცხოვრებაში განიცადე წინასწარმეტყველთა მძიმე სიტყვებიც სამყაროში ღმრთის მსახურის ტანჯვის შესახებ. ბეთლემის ბაგაში ჩვილის შობისას იელვა ანგელოზთა ბრწყინვალეობამ, რომელთაც მწყემსებს აუწყეს კეთილი ამბავი, თუმცა, ამავე დროს, მეტისმეტად ხელშესახები იყო ამქვეყნად ღმრთის სიღატაკე. მოხუცმა სიმეონმა გითხრა, რომ შენს გულს მახვილი განგმირავდა (მდრ. *ლუკ.* 2, 35), რომ შენი ძე სამყაროს წინააღმდეგობრიობის ნიშნად იქცეოდა. შემდეგ, როცა იესომ საზოგადო ცხოვრება დაიწყო, შენ გვერდზე გადგომა მოგიწია, რათა გაზრდილიყო ის ახალი ოჯახი, რომლის დასაფუძნებლადაც მოვიდა იესო და რომელიც იმათი დახმარებით უნდა განვითარებულიყო, ვინც მის სიტყვას მოისმენდა და დაიცავდა (მდრ. *ლუკ.* II, 27 და შემდ.). იესოს მოღვაწეობის დასაწყისის მთელი სიღიადისა და სიხარულის მიუხედავად, შენ ჯერ კიდევ ნაზარეთის სინაგოგაში განიცადე «წინააღმდეგობრიობის ნიშნის» შესახებ ნათქვამის მართებულობა (მდრ. *ლუკ.* 4, 28 და შემდ.). შენ იხილე მტრობისა და უარყოფის მზარდი ძალა, რომელიც სულ უფრო ძლიერდებოდა იესოს გარშემო და ასე გაგრძელდა ჯვარცმის ჟამამდე. მაშინ იხილე შენ, როგორ კვდებოდა სამყაროს მხსნელი, დავითის მემკვიდრე, ღმრთის ძე, დამარცხებულის მსგავსად, ავაზაკთა შორის დასაცინად გამოყვანილი; და ისმინე სიტყვა: «დედაკაცო, აი შენი ძე!» (მდრ.

იოან. 19, 26). ჯვრიდან მიიღე შენ ახალი მისია. ჯვარცმის ჟამიდან სხვაგვარად იქეცი დედად: ყველა იმ ადამიანის დედა გახდი, ვისაც სურს, ირწმუნოს შენი ძე იესო ქრისტე და გაჰყვეს მას. ტკივილის მახვილმა განგმირა შენი გული. ნუთუ იმედი მოკვდა? ნუთუ სამყარო ნათლის, ხოლო ცხოვრება კი მიზნის გარეშე დარჩა? იმ წუთებში გულის სიღრმეში, ალბათ, კვლავ მოგესმა ხარების ჟამს შენი კრძალვის პასუხად გაგონილი ანგელოზის სიტყვები: «ნუ გეშინია, მარიამ!» (*ლუკ.* 1, 30). რამდენჯერ უთქვამს უფალს, შენს ძეს, იგივე თავის მოწაფეთათვის: «ნუ გეშინიათ!». გოლგოთის ღამეს შენ კვლავ მოგესმა ეს სიტყვები. გაცემამდე უფალმა უთხრა მოწაფეებს: «გამაგრდით, მე ვძლიე სოფელს!» (*იოან.* 16, 33). «ნუ შეკრთება თქვენი გული და ნურც შეშინდება» (*იოან.* 14, 27). «ნუ გეშინია, მარიამ!». ნაზარეთში ანგელოსმა შენ ისიც გითხრა, რომ «მის მეფობას არ ექნებოდა დასასრული» (*ლუკ.* 1, 33). ყველაფერი მანამდე ხომ არ დასრულებულა, ვიდრე დაიწყებოდა? არა, ჯვართან, თვით იესოს სიტყვით, შენ მორწმუნეთა დედად იქეცი. ამ რწმენით, რომელიც დიდი შაბათის იმ წყვდიადშიც კი იმედის უეჭველობა იყო, შენ აღდგომის განთიადის შესახვედრად გაემართე. მკვდრეთით აღდგომის სიხარულმა შეარხია შენი გული და ახლებურად დაგაკაემირა მოწაფეებთან, რომლებიც რწმენის მეშვეობით იესოს ოჯახად უნდა ქცეულიყვნენ. ამგვარად შენ იმ მორწმუნეთა შორის იყავი, ვინც ცად ამალლების შემდგომ დღე-

ებში ერთსულოვნად ლოცულობდნენ სული წმიდის ნიჭისათვის (შდრ. *საქმ.* I, 14) და მიიღეს იგი სულთმოფენის დღეს. იესოს «სასუფეველი» განსხვავდებოდა იმისაგან, როგორადაც ადამიანებს შეეძლოთ მისი წარმოდგენა. ეს «სასუფეველი» იმ წუთიდან დაიწყო და მას არასდროს ექნება დასასრული. ამგვარად, შენ რჩები მოწაფეთა შორის, როგორც მათი დედა, როგორც იმედის დედა. წმიდაო მარიამ, დედაო ღმრთისაო, დედაო ჩვენო, გვასწავლე რწმენა, იმედი და სიყვარული შენთან ერთად. გვიჩვენე გზა სასუფეველისაკენ! ვარსკვლავო ზღვისა, იბრწყინე ჩვენს თავზე და გაგვიძიე ჩვენს გზაზე!

*იქმნა რომში, წმიდა პეტრესთან,
ჰალოემბერს, წმ. ანდრია მოციქულის
დღესასწაულზე, 2007 წელს,
ჩემი აღსაყდრების მესამე წელს.*

Benedictus PP. XVI

სარჩევი

შესავალი [I]	3
რწმენა იმედია [2-3]	4
რწმენაზე დამყარებული იმედის ცნება ახალ აღთქმასა და პირვანდელ ეკლესიაში [4-9]	9
რა არის მარადიული სიცოცხლე? [10-12]	22
ინდივიდუალისტურია თუ არა ქრისტიანული იმედი? [13-15]	28
ქრისტიანული რწმენა-იმედის სახეცვლილება თანამედროვე სამყაროში [16-23]	33
ქრისტიანული იმედის ჭეშმარიტი სახე [24-31]	45
იმედის წვდომისა და განხორციელების «ადგილები»	58
I. ლოცვა როგორც იმედის სკოლა [32-34]	58
II. მოქმედება და ტანჯვა როგორც იმედის წვდომის «ადგილები» [35-40]	62
III. სამსჯავრო როგორც იმედის წვდომისა და განხორციელების «ადგილი» [41-48]	74
მარიაში, იმედის ვარსკვლავი [49-50]	90

ქართული თარგმანი შესრულდა
ამიერკავკასიის ლათინური წესის
სამოციქულო ადმინისტრაციის მიერ

დაიბეჭდა თბილისში

2008 წლის აგვისტო