

ორიგინალური ალექსანდრიელის პოლიტიკური ფილოსოფიის შესახებ

ზურაბ ჯაში*

I. შესავალი

დღემდე გაბატონებული შეხედულების თანახმად, ადრეული ხანის ქრისტიანები არ იჩენდნენ განსაკუთრებულ ინტერესს პოლიტიკისადმი. ამ მხრივ, მეტად სიმბტომატურია ადრექრისტიანული ფილოსოფიური აზროვნებისადმი მიძღვნილი ჯორჯ კარამანოლის ნაშრომი. მიუხედავად იმისა, რომ ავტორი ადრეული ხანის ქრისტიანი მოაზროვნეების შესახებ არსებულ მრავალ სტერეოტიპულ შეხედულებას ამსხვრევს და წარმოგვიჩენს ამ მოაზროვნეთა საკმაოდ მდიდარ ინტელექტუალურ კულტურას, როდესაც ჯერი მიდგება მათ პოლიტიკურ შეხედულებებზე, ის აღნიშნავს: „ადრეული ქრისტიანი ფილოსოფოსები იჩენენ შეზღუდულ ინტერესს პოლიტიკური ფილოსოფიის მიმართ, ისევე როგორც მათი თანამედროვე წარმართი ფილოსოფოსები“¹.

ბუნებრივია, ქრისტიანები განიცდიდნენ მათ გარშემო არსებული ინტელექტუალური კლიმატის გავლენას. მაგრამ უნდა ვიკითხოთ, რამდენად შეესაბამება სიმართლეს, რომ თვითონ გვიან ანტიკური ხანის წარმართი ფილოსოფოსები გულგრილობას იჩენენ პოლიტიკური თეორიისადმი? ტრადიციულად, ამ კითხვაზე პასუხი დადებითია და ერთი შეხედვით, ის ისტორიულად დასტურდება. როგორც ვიცით, ამ ეპოქაში ბერძნული პოლისის როგორც პოლიტიკური ერთეულის დაკნინებისა და იმპერიის აღზევების კვალობაზე ფილოსოფოსებმა ყურადღება გადაიტანეს უფრო პიროვნული ეთიკის სფეროზე, რაც აისახა სტოიკური და ნეოპლატონიკური ფილოსოფიების განვითარებაში. აქ წინა პლანზე გამოვიდა პიროვნების შინაგანი სამყაროს, სულის

* თეოლოგიის დოქტორი.

¹ Karamanolis G., *The Philosophy of Early Christianity*, London, 2013, 230.

„პოლისის“ მოწესრიგების საკითხი. თავისუფლების ცნება კარგავს პოლიტიკურ დატვირთვას და ის გაიაზრება, როგორც პიროვნების უნარი, მართოს თავისი შეხედულებები და შეფასებები გარე სამყაროს შესახებ. ამრიგად, მარადიულად საკაცობრიო მნიშვნელობის კითხვაზე – „რა უნდა ვაკეთოთ?“ – ქრ.შ.-დან II საუკუნის დასაწყისში დიდი სტოიკოსი ეპიქტეტე გვპასუხობს: „გამოვიყენოთ საუკეთესო გზით ის, რაც ჩვენ ძალაუფლებაშია, დანარ-ჩენი კი მივიღოთ ისე, როგორც მოხდება“². თუკი რომელიმე ნერონის მსგავსი ტირანი გვემუქრება უსამართლო დატუსაღებით, იგივე ეპიქტეტე გვირჩევს, ამბოხის ნაცვლად, მშვიდად მივუგოთ: „რას მეუბნები, ბორკილებს დამადებ? შეგიძლია ჩემს ფეხებს დაადო ბორკილები, მაგრამ თვითონ ზევსსაც არ ძალუძს ჩემი არჩევანის დაძლევა“³. თავისუფალი არჩევანის უნარი გამოიყენება არა საზოგადოებაში და ზოგადად სამყაროში რაიმე ცვლილების შესატანად, არამედ საკუთარი წარმოდგენების შეცვლისა და ზნეობრივი გაკეთილშობილებისათვის. ამისათვის საჭიროა „შეხვიდე საკუთარ თავში“, როგორც გვირჩევს ნეოპლატონიზმის მამად წოდებული პლოტინე III საუკუნის მეორე ნახევარში; საჭიროა, შიგნით საკუთარი სულისკენ მიმართო შენი შემოქმედებითი უნარები: „არ შეწყვიტო შენი [სულის] ქანდაკების ძერწვა, სანამ არ შემო-განათებს მისი ღვთაებრივი სათნოების ბრწყინვალეობა“⁴.

მაგრამ ამით ჯერ ყველაფერი არ არის ნათქვამი გვიან ანტიკურ ხანაში ფილოსოფიასა პოლიტიკის სფეროს შორის ურთიერთ-მიმართების შესახებ. ამ თვალსაზრისით, მეტად საგულისხმოა მიშელ ფუკოს დაკვირვება: „მართალია, ზოგიერთი ფილოსოფიური მიმდინარეობა გვირჩევს, ზურგი ვაქციოთ საჯარო საქმეებს, მათგან მომდინარე განსაცდელებსა და ვნებებს. მაგრამ დაყოფის პრინციპული ხაზი არ გადის მონაწილეობის მიღებასა და უარის თქმას შორის არჩევანის გაკეთებაზე; თვით ის კულტივირების ღირებულებები და პრაქტიკა არ უპირისპირდება აქტიურ

² ეპიქტეტე, სიტყვები, I. 1.14.

³ იქვე, I. 1.23.

⁴ პლოტინე, ენნადეები, 6, 9, 13.

ცხოვრებას. ის უფრო დაინტერესებულია, განსაზღვროს საკუთარ თავთან მიმართების პრინციპი, რომელიც შესაძლებელს გახდის ისეთი ფორმებისა და პირობების შექმნას, რომლებიც გახდის პოლიტიკურ ქმედებას, ძალაუფლებაში მონაწილეობას და ფუნქციის შესრულებას შესაძლებელს ან შეუძლებელს, მისაღებს ან აუცილებელს“⁵. ამგვარი მიდგომა პოლიტიკური ქმედებისადმი აყალიბებს მართვის რაციონალურობის განსაკუთრებულ სახეობას, რომელიც ფორმულირდება შემდეგი სახით: „სხვების მართვის რაციონალურობა არის იგივე საკუთარი თავის მართვის რაციონალურობა“⁶.

ახლახანს ფილოსოფიის ისტორიკოსმა დომინიკ ო'მეარამ საკმაოდ დამაჯერებლად აჩვენა, რომ გვიან ანტიკური ფილოსოფოსების საკუთარი თავის მართვისა და სრულყოფის პრაქტიკა, რაც არის პიროვნების „განღმრთობის პროცესი, როგორც ეს ნეოპლატონიკოსებს ესმოდათ, შორს დგას პოლიტიკური ცხოვრების უარყოფისგან, არამედ მოიცავს მას. ფიქრი ადამიანის განღმრთობაში პოლიტიკური ცხოვრების როლზე არის შთაგონების წყარო პოლიტიკური თეორიისათვის“⁷.

ქვემოთ ვეცდებით, ვაჩვენოთ, რომ სწორედ ის მეთოდი, რასაც გვიანდელი პლატონიკოსები მიმართავდნენ ადამიანის განღმრთობასა და პოლიტიკური ცხოვრებას შორის კავშირის დასამყარებლად, გაზიარებული ხდება ადრეულ ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში მესამე საუკუნეში ორიგენეს ნაშრომებიდან მოყოლებული. მაგრამ ამავე დროს, დავამტკიცებთ, რომ წმინდა ნერილის მისეული წაკითხვის საფუძველზე ორიგენემ მოახდინა ამ მეთოდის შემოქმედებითი გარდაქმნა, რის შედეგადაც სათავეს დაუდო ახალ პოლიტიკურ თეორიას, – ქრისტიანულ პოლიტიკურ თეორიას.

⁵ Foucault M., *The Care of the Self*, Volume 3 of *The History of Sexuality*, Translated by R. Hurley, New York, 1986, 86.

⁶ იქვე, 89.

⁷ O'Meara D.J., *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press, 2003, 5.

ქრისტიანული ხედვის სიახლე გამოვლინდა პოლიტიკური ცხოვრების ორი მთავარი იდეის განვითარებაში: პირველი, თითოეული ადამიანის ღირსების ხელშეუხებლობა და ყველა ადამიანის თანასწორობა ღვთის წინაშე; მეორე, რელიგიური რწმენის გადატანა საზოგადოდან პიროვნულ სფეროში, რის საფუძველზეც ეკლესია, როგორც ნებაყოფლობითი გაერთიანება, განიხილება სახელმწიფოს, როგორც ბუნებრივ აუცილებლობაზე დაფუძნებულ საზოგადოებრივ ერთიანობისგან, გამოყოფილად. წინამდებარე სტატიის შეზღუდული სივრცის გათვალისწინებით ჩვენი მსჯელობა შემოიფარგლება შემდგომი კვლევისათვის მხოლოდ ზოგადი მეთოდოლოგიური მიმართულების მოცემით.

ჩვენი მსჯელობა განვითარდება სამ ნაწილად. პირველად, მოკლედ მიმოვიხილავთ გვიანდელი პლატონიზმის მეთოდის არსს, რისი მეშვეობითაც მყარდება კავშირი პიროვნების განღმრთობასა და პოლიტიკურ ცხოვრებას შორის. შემდეგ გადავალთ მესამე საუკუნის ალექსანდრიასა და კესარიაში მოღვაწე ქრისტიანი ღვთისმეტყველის ორიგენეს ნააზრევზე და გავაანალიზებთ მის მიერ როგორც პლატონური მეთოდოლოგიური ჩარჩოს ათვისების, ისე მისი გარდაქმნის თავისებურებებს.

II. პლატონიზმის პოლიტიკური თეოლოგია

ქრისტიანობის გავრცელების პერიოდში, რომის იმპერიაში ფილოსოფია მრავალფუნქციურ როლს ასრულებდა. ფილოსოფიური იდეები განმსჭვალავდა რომაულ საზოგადოებას სხვადასხვა სოციალურ დონეზე. შესაძლებელი იყო მათი მოსმენა როგორც ფილოსოფიურ სკოლებში, ისე სენატის სხდომებზე ორატორების გამოსვლებში, ქალაქის ბაზარზე, აგორაზე, თუ რომელიმე არისტოკრატის დაკრძალვაზე. ბუნებრივია, ისინი, აგრეთვე, გავლენას ახდენდნენ იმპერიის პოლიტიკურ ცხოვრებაზე, უფრო ზუსტად, პოლიტიკური მართვის ეთიკაზე⁸.

⁸ იოჰანეს ჰანი შემდეგ სახით აჯამებს ფილოსოფოსის ფიგურის გავლენის მნიშვნელობას გვიანდელ რომის იმპერიაში: „თუმცა გარეშე პირი

რომის იმპერიის პოლიტიკური წესრიგი იყო სამართლებრივი სახელმწიფოსა და ავტოკრატიის გარკვეული ნაზავი, რაც საჭიროებდა შესაბამის გააზრებასა და ლეგიტიმაციას ინტელექტუალურ დონეზე. ბერძენი და რომაელი ინტელექტუალები ცდილობდნენ, გამოეძებნათ სათანადო პოლიტიკური თეორია⁹. ჯერ კიდევ მაკედონელი მეფეების მიერ თავსმოსხვეულმა ავტოკრაციამ დააფიქრა ბერძენი ინტელექტუალები მონარქიის სიკეთეზე¹⁰. ამის შედეგად, ადრეული ელინისტური პერიოდიდან პლატონის მეცადინეობით მონარქიული პოლიტიკური ფილოსოფია ხდება განსაკუთრებით პოპულარული. არისტოტელეს მიერ *მეტაფიზიკაში* ერთსაწყისიანობის გონივრულობაზე მსჯელობისას ციტირებული ფრაზა „ილიადადან“ II. 204 – „ძალიან ბევრი მეფე ცუდია – დაე, იყოს ერთი“ – ვრცელდება როგორც წარმართ ფილოსოფოსებთან (მაქსიმე ტვიროსელი, კელსუსი), ისე იუდეველ (ფილონ ალექსანდრიელი) და ქრისტიან ღვთისმეტყველებთან (იუსტინე ფილოსოფოსი); ეს უკანასაკნელნი ამ ტექსტს მოუხმობოდნენ წარმართთა წინააღმდეგ ერთდმერთი-

და ძალაუფლებას მოკლებული ფილოსოფოსი აიძულებს კეისარს, გააცნობიეროს მისი ძალაუფლების ფიზიკური რესურსების საზღვრები და უმტკიცებს მას სულის დაუძლეველი ნებელობის უპირატესობას“. Hahn J., *Der Philosoph und die Gesellschaft: Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit*, Stuttgart, 1989, 188. ამიტომ ავტოკრატიული სისტემის პირობებში ძალაუფლების მქონეთადმი ფილოსოფოსის მიერ მიცემული „კეთილი რჩევა“, პიტერ ბრაუნის სიტყვებით, – „შეჯამებულად გადმოცემდა საზოგადო სწეულებათა განკურნების გვიან რომაულ იმედებს, ისევე როგორც დღეს ამას აკეთებს სიტყვა დემოკრატია“. Brown P., *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, The University of Wisconsin Press, 1992, 65.

⁹ მაგალითად, პოლიბიოსის „ისტორია“, სადაც რომი წარმოდგენილია შერეული კონსტიტუციის სახელმწიფოდ, რომელშიც მონარქიული, არისტოკრატიული და დემოკრატიული ელემენტები აღწევენ იდეალურ ბალანსს საზოგადო სიკეთის სასარგებლოდ.

¹⁰ Eckstein A.M., *Hellenistic Monarchy in Theory and Practice*, in: *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Edited by R.K. Balot, Wiley-Blackwell, 2009, 253.

ანობის დასაცავი პოლემიკის წარმოებისას¹¹. ჩანდა, რომ ერთი საწყისის მეტაფიზიკური პრინციპი და ერთი ღმერთის თეოლოგიური რწმენა შესანიშნავად გამოდგებოდა ერთი ავგუსტუსის ძალაუფლების გასამართლებლად.

მაგრამ პარალელის გავლება ღვთაებრივ კოსმიურ სფეროსა და სოციო-პოლიტიკურ სფეროს შორის არც ისე ზედაპირული ხასიათისაა, როგორც ეს ერთი შეხედვით ჩანს. მის უკან საკმაოდ ხანგრძლივი ტრადიცია და ღრმა სააზროვნო კულტურა დგას. დომინიკ ო'მეარას მიხედვით, „პოლიტიკურ-კოსმოლოგიური პარალელიზმი“ პლატონს საშუალებას აძლევს, „აღმოაჩინოს მსგავსი სტრუქტურები განსხვავებულ კონტექსტებსა და დონეებზე, იქნება ეს, მაგალითად, სამყაროში, ქალაქში თუ სულში“¹². პლატონი „სახელმწიფოში“ მსჯელობს, თუ როგორი უნდა იყოს საუკეთესო კონსტიტუცია. მისი დიალოგის პერსონაჟის, თრასიმაკეს შეხედულების წინააღმდეგ, რომლის მიხედვითაც, ძალაუფლება და გონიერება უსამართლო მმართველის ხელშია, სოკრატე ამტკიცებს: „თრასიმაკე, უსამართლობის, სიძულვილისა და შიდა კონფლიქტების შედეგი არის დაჯგუფებებს შორის დაპირისპირებები, სამართლიანობას კი მოაქვს ერთსულოვნება და სიყვარული“¹³. სახელმწიფოს შიგნით დაპირისპირებულ დაჯგუფებათა არსებობის პრაქტიკული შედეგის საილუსტრაციოდ სოკრატე გვთავაზობს, სახელმწიფო ინდივიდუალური ადამიანის სულს შევადაროთ: რა მოხდება, თუ სულის შინაგანი ძალები მსგავსადვე დაიყოფა ერთმანეთის წინააღმდეგ? ადამიანი გახდება „უუნარო მიაღწიოს რაიმეს მისი შიდა ამბოხისა და უთანხმოების გამო“ (στασιάζοντα καὶ οὐχ ὁμοσοῦντα αὐτὸν ἑαυτῷ)¹⁴.

¹¹ Daniélou J., *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. II)*, Tournai, 1961, 74-75.

¹² O'Meara D., *Cosmology and Politics in Plato's Later Works*, Cambridge University Press, 2017, ix.

¹³ სახელმწიფო I, 13, 351d.

¹⁴ იქვე, 352A.

სულთან ანალოგიის დამყარების გზით პლატონი ავითარებს ფილოსოფიურ არგუმენტს მეფე-ფილოსოფოსის მონარქიული კონსტიტუციის სასარგებლოდ. როგორც ჯანმრთელ სულში გონებას უნდა ემორჩილებოდეს მისი ირაციონალური ანუ ვნებითი ნაწილი, რომელიც შედგება გულისწყრომითი (ბერძ. „თიმოს“) და გულისთქმითი (ბერძ. „ეპითიმია“) ძალებისგან („*ფედროსში*“ ისინი არიან შავი და თეთრი ცხენის სიმბოლოებით წარმოდგენილი, რომლებსაც მართავს მეეტლე გონება), ისე ძლიერ სახელმწიფოში მეფე-ფილოსოფოსს (გონების სოციალური შესატყვისი) უნდა ემორჩილებოდნენ მცველები და მდაბიო მოქალაქეთა მასა. როგორც გონება ამყარებს ჰარმონიას სულში მის სხვადასხვა ძალას შორის, ისე მეფე-ფილოსოფოსი ამყარებს სამართლიანობას სახელმწიფოში, სადაც მისი „თითოეული ნაწილი აკეთებს იმ საქმეს, რაც მას ბუნებრივად შეეფერება“¹⁵.

მაგრამ ამგვარ პოლიტიკურ წესრიგში მოქალაქეთა უმრავლესობას – ხალხს, *დემოსს* – არ ძალუძს, ცნობიერად გაითავისოს მისთვის „ბუნებრივად შესაფერისი“ საქმიანობა, რადგან მისი ცნობიერება არ არის სათანადოდ განვითარებული, ეს მხოლოდ ფილოსოფოსს ძალუძს. აქ საზღვარი ედება ქალაქ-სახელმწიფოსა და სულის კონსტიტუციებს შორის ანალოგიის გამოყენებას: ქალაქში დამყარებული სამართლიანი კონსტიტუცია შეუძლებელია თანაბრად აირეკლებოდეს მისი თითოეული მოქალაქის სულში, რაც შექმნიდა ეგალიტარულ პოლიტიკურ წესრიგს. როგორც ბერნარდ უილიამსი აჩვენებს, ამის მიზეზი არის ინდივიდუალურ სულში არსებული გულისთქმითი ძალა (*ეპითიმია*), რომელსაც აქვს გონებისაგან და მისი დამხმარე გულისწყრომითი ძალისგან დამოუკიდებელი ფსიქოლოგიური საფუძველი¹⁶. ამიტომ, შეუძლებელია ინდივიდში სულის ძალთა შორის თანასწორობის დამყა-

¹⁵ Craut R., *Return to the Cave: Republic 519-521*, in: *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Edited by G. Fine, Oxford University Press, 1999, 243.

¹⁶ Williams B., *The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*, in: *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Edited by G. Fine, Oxford University Press, 1999, 264.

რება. გონებას ყოველთვის უკავია მმართველი პოზიცია, გულის-წყრომითი ძალა კი მას ემსახურება გულისთქმითი ნაწილის დამორჩილების საქმეში. შედეგად ვიღებთ სულიერ ძალთა იერარქიას, რომლის სათავეშია გონება, შემდეგ მოდის გულის-წყრომითი ძალა და ბოლოში მოთავსებულია გულისთქმითი ძალა. სულის ამ ფსიქოლოგიური იერარქიის პოლიტიკური ანალოგი არის მეფე-ფილოსოფოსის, მცველებისა და ხალხის მასის სოციალური იერარქია. თუ ეს ასეა, მაშინ ლოგიკურად შეუძლებელია, რომ სულის შინაგანი მართებული მოწყობა ჰქონდეს ფილოსოფოსის გარდა სხვა რომელიმე სოციალური კლასის წარმომადგენელს. მხოლოდ ფილოსოფოს-მეფის სულში მეფობს გონება, სხვა დანარჩენებში, შესაბამისად, – გულისწყრომითი და გულისთქმითი ძალები დომინირებს. აქედან გამომდინარე, ფილოსოფოსის გარდა ვერცერთი სხვა კლასის წარმომადგენელი შეძლებს მეფესთან თანასწორად საზოგადოების მართვას. დემოკრატიას გარდაუვლად მიეყვანართ მასებისთვის დამახასიათებელი გულისთქმითი ძალის აღზევებისკენ, რასაც მოაქვს გონების ძალაუფლების დამხობა და „ტირანული ეროსის“ გამეფება¹⁷. ამრიგად, პლატონის წარმოდგენით მონარქია არის ერთადერთი მმართველობის ფორმა, რომელიც ძალაუფლების ტირანული გამოყენებისაგან გვიცავს.

ამ თეორიას მრავალი ასპექტი და ნიუანსი აქვს, რომლებსაც აქ ვერ განვიხილავთ, მაგრამ ჩვენი სტატიის მიზნისთვის მნიშვნელოვანია მისი ეპისტემოლოგიური და რელიგიური მხარეების ანალიზი. თუკი ფილოსოფოსი-მეფის გარდა, სხვა არავის სულში არ მეფობს გონება, როგორ შეძლებენ მისი ქვეშევრდომები მეფის სუფთა რაციონალურ პრინციპებზე წარმოშობილი სახელმწიფოსათვის სასიკეთო განზრახვების შეცნობას და ამ განზრახვებზე დაფუძნებული კანონმდებლობის შეგნებულად ცხოვრებაში გატარებას? მათი გონება ხომ არ არის მეფის მსგავსად გულის-

¹⁷ სახელმწიფო, 573b, 6 - 573d, 5; 587a, 11-12, 290. რა თქმა უნდა, პლატონს, ასევე, ჰქონდა ტირანულის საპირისპირო სულიერი ეროსის ცნებაც, რაც განხილულია მის სხვა დიალოგებში, „ნადიმსა“ და „ფედროსში“.

ნყრომისა და გულისთქმის ირაციონალური ვნებებისგან თავისუფალი? „სახელმწიფოში“ პლატონი არ იძლევა გარკვეულ პასუხს, მაგრამ მის გვიანდელ დიალოგში – „კანონებში“ ის გამოსავლად სახავს „დარწმუნების“ მეთოდის გამოყენებას. საჭირო არ არის, რომ ქვეშევრდომებს ჰქონდეთ მეფის კანონების საფუძვლად არსებული მეტაფიზიკური და მორალური პრინციპების „ცოდნა“, მთავარია ისინი დარწმუნდნენ ამ კანონების სიკეთეში, რათა მათ ნებაყოფლობით დაემორჩილნენ. თუკი მათ არ შეუძლიათ ცოდნის მიღება იმის შესახებ, რაც მათთვის ჭეშმარიტად სასიკეთოა, მაშინ ისინი უნდა დავარწმუნოთ ამ სიკეთის მსახურებაში იმის საშუალებით, რაც მათ ჰგონიათ, რომ მათთვის სასიკეთოა. ანუ მოჩვენებითი სიკეთე უნდა ჩავყენოთ ჭეშმარიტი სიკეთის სამსახურში. პლატონის მიხედვით, ფილოსოფოსისგან განსხვავებით ადამიანთა უმრავლესობა არ დაეთანხმება, „ჩაიღინოს ისეთი ქმედება, თუკი ის მას არ მოუტანს უფრო მეტ სიამეს ვიდრე ტკივილს“¹⁸. შესაბამისად, მოქალაქეები უნდა დავარწმუნოთ, რომ სამართლიანობის დაცვა სასიამოვნოა. ეს იქნება „ყველაზე სასარგებლო სიცრუე (ψεῦδος)“, რომელიც „ყველა ადამიანს დაარწმუნებს, რომ ნებაყოფლობით და დაუბრკოლებლად იმოქმედოს, სამართლიანად ყველა საქმეში“¹⁹.

პლატონისთვის სიცრუის მეშვეობით სახელმწიფოს მოქალაქეთა დარწმუნების ფუნქციას იღებს საზოგადო რელიგიური კულტი, რომელიც, ამავე დროს, არის წარმართული პოლითეისტური კულტი, მისი შესაბამისი მითებით. სწორედ ეს რელიგიური კულტი ხდება ნაწილი იმისა, რასაც კარლოს ფრენკელი უწოდებს პლატონურ „პედაგოგიურ-პოლიტიკურ პროგრამას“, რომლის დანიშნულებაც „ფილოსოფიის მაგივრობის განწვევა ყველა მათთვის, ვისაც ბუნებით არ აქვს მოცემული მასზე წვდომა“²⁰.

¹⁸ კანონები, 663 B.

¹⁹ იქვე, 663 D.

²⁰ Fraenkel C., Integrating Greek Philosophy into Jewish and Christian Contexts in Antiquity: the Alexandrian Project, in: Vehicles of Translation, Transmission, Transformation in Medieval Textual Culture, Edited by C.

ამგვარ, იდეოლოგიზირებული მმართველობის ფორმას ერიკ დოდსი მოკლე ფორმულით აღწერს: „რაციონალიზმი უმცირესობისთვის, მაგია უმრავლესობისთვის“²¹. თუმცა, უსამართლობა იქნება პლატონს მივანეროთ მართვის მაკიაველისეული ტიპისადმი სიმპათიები. ის დგას ერთსა და იმავე დროს ეპისტემოლოგიური და ონტოლოგიური ხასიათის დილემის წინაშე, რომლის გადაჭრაც სხვაგვარად ვერ წარმოუდგენია.

რენდალ კლარკის დაკვირვებით, პლატონის ფილოსოფოსი-მეფის წინაშე იშლება „ვრცელი კოგნიტური და მორალური უფსკრული, რომელიც მას საკუთარი ქვემევერდომებისგან განაცალკევებს“²². მისი ამოცანაა, მიმართოს ადამიანის სულის ირაციონალურ ძალებს. ამ ამოცანას ემსახურება რიტორიკა, რომლის მიზანია „გონების მონესრიგება“ მსგავსად იმისა, როგორც წამალი აწესრიგებს „სხეულის კონსტიტუციას“²³. მაგრამ თვითონ რიტორიკული სიტყვა, თავისი ბუნებით, ასეთივე ირაციონალურია, როგორც მისი მიმართვის ობიექტი – სულის ვნებები. ის არის ერთგვარი „მტაცებლური ფარმაკოლოგია, მაგიური შელოცვები, მაცთუნებელი პოეზია“²⁴ – ყოველივე ის, რასაც პლატონი ანტიფილოსოფიად მიიჩნევდა. მაგრამ ამ საშუალებების გამოყენებით საუკეთესო პოლიტიკოსი, რომელიც ამავე დროს არის ფილოსოფოსი, მოქმედებს როგორც „ჰომეოპათი კორიბანტი ქურუმი“²⁵, რომელიც „იმორჩილებს მის ქვემევერდომთა სიშლეგეს

Fraenkel, J. Fumo, F. Wallis, R. Wisnowsky, *Cursor Mundi Series of the UCLA Center of Medieval Studies*, Brepols, 2012, 29.

²¹ Dodds E.R., *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, 1951, 211.

²² Clark R.B., *The Law Most Beautiful and Best: Medical Argument and Magical Rhetoric in Plato's Laws*, Lexington Books, 2003, 151.

²³ იქვე, 150.

²⁴ იქვე, 151.

²⁵ კორიბანტები იყვნენ მცირე ქალღმერთ კიბელეს კულტის აზიელი მსახურნი. მათი კულტმსახურება გამოირჩეოდა ორგიული ცეკვებით. *Lexikon der Antike*, Johannes Irmschere, Renate Johné (Hsgb.), VEB Bibliographisches Institut Leipzig, 1978, 296).

იმავე ნივთიერების ფრთხილად გამოზომილი დოზირების მეშვეობით²⁶.

მაგრამ მმართველ ფილოსოფოსსა და მის ქვეშევრდომებს შორის არსებული კოგნიტური და მორალური უფსკრული სათავეს იღებს კოსმიურ რეალობაში. პლატონისთვის ღვთაებრივი დემიურგის მიერ სამყაროს შექმნა დრამაა, ერთი მხრივ, ღმერთს, როგორც ინტელექტუალურ პრინციპსა და, მეორე მხრივ, უფორმო მატერიას შორის. ამ დრამის აღმწერ დიალოგ „ტიმეოსში“ მატერია, რომელსაც ის, ასევე, უწოდებს „აუცი-ლებლობას“ (ბერძ. „ანანკე“), წარმოგვიდგება „სახელმწიფოში“ აღწერილ ბრბოსა და მისი ფსიქოლოგიური ანალოგის, სულში არსებული გულისთქმითი ძალის მსგავსად, ინტელექტუალურ უნარებს მოკლებულად. შესაბამისად, არსებობს მკაცრი იერარქიული ურთიერთმიმართება კოსმიურ გონებას, დემიურგსა და მატერიას შორის: დემიურგი მართავს, ხოლო მატერია ემორჩილება მის მმართველობას. დემიურგი ღვთაებრივი ნიმუშის მიხედვით აფორმებს და აწესრიგებს მატერიის ქაოსურ ფლუქტუაციებს. შედეგად ვიღებთ კოსმოსს. მაგრამ აქაც – კოსმოსის მოწესრიგების საქმეში – ისევე როგორც ხალხის პოლიტიკური მართვის საქმეში, იბადება კითხვა: როგორ დავიმორჩილოთ ის ძალა, რომელსაც საფუძვლად უდევს მმართველისგან განსხვავებული საწყისი? თუკი პოლიტიკაში ასეთი საწყისი არის ბრბოს, მმართველის ინტელექტისგან ფსიქოლოგიურად განსხვავებული გულისთქმითი ძალა, აქ თვითონ მატერია, ანუ აუცილებლობა, არის ღმერთის ინტელექტისგან განსხვავებული ონტოლოგიური საწყისი.

პლატონი დემიურგს უსახავს იმავე გამოსავალს, რასაც პოლიტიკურ მმართველს – „დარწმუნება“: „გონებამ სძლია აუცილებლობას²⁷ იმიტ, რომ ის დაარწმუნა (τῷ πείθειν), სრულყოფისკენ წარემართა უმრავლესობა შექმნილი საგნებისა. და ასე შეიქმნა სამყარო თავდაპირველად, გონების დამარწმუნებელი

²⁶ Clark R.B., *The Law Most Beautiful and Best: Medical Argument and Magical Rhetoric in Plato's Laws*, Lexington Books, 2003, 148.

²⁷ იმავე მატერიას.

ძალის მიერ აუცილებლობის დამარცხების შედეგად²⁸. რასაც ამ ციტატაში უნდა მივაპყრათ ყურადღება, არის ამ უწყინარი ტერმინის – „დარწმუნების“, მიღმა განჭვრეტილი დაპირისპირება, შეიძლება ითქვას, ბრძოლა გონებასა და მატერიას შორის, როგორც ორ ერთმანეთის სანინალმდეგო საწყისებს შორის. აქ დარწმუნება არის ის იარაღი, რითაც გონება „ამარცხებს“ და იმორჩილებს მის მონინალმდეგეს, რათა შემდეგ მისგან შექმნას კოსმოსი. აქ შეუძლებელია არ გაგვახსენდეს სამყაროს წარმოშობის შესახებ ძველი ბერძნული და ახლო აღმოსავლეთის მითები, სადაც ყოველივე იწყება კოსმიური ბრძოლითა და ძალადობით, რომელიც მიმართულია ქაოსის განმასახიერებელი ღვთაებების ნინალმდეგ. მათგან განსხვავებით, შესაქმის ბიბლიური თხრობა არის „მშვიდი, სისტემური და მოწესრიგებული, არა აგონიური, აღრეული და ძალადობის შემცველი“²⁹. საზოგადოების მართვის ანალოგიც, შესაბამისად, გამორიცხავს დაპირისპირებას მმართველსა და მართვას დაქვემდებარებულთ შორის, როგორც ამას მოგვიანებით დავინახავთ.

პლატონისეული დაპირისპირება დემიურგსა და მატერიას შორის საფუძველი ხდება გვიანდელი პლატონიკოსი ფილოსოფოსებისათვის, ამ დაპირისპირებისგან სრულიად თავისუფალი და შესაბამისად მისთვის მტრულ მატერიასთან არანაირი შეხების მქონე უზენაესი ღმერთის პოსტულირებისათვის. ე.შ.-დან 100 წლიდან მოყოლებული, რომის იმპერიაში იწყება რელიგიურ-ფილოსოფიური ტენდენცია, რომელსაც ჯონ კენი „დემიურგის ჩამოქვეითებას“ უწოდებს. ეს ტენდენცია ხდება ერთ-ერთი ძირითადი დამახასიათებელი თვისება არა მხოლოდ ე.წ. შუა პლატონიზმისთვის, არამედ, ასევე, ჰერმეტიკული, გნოსტიკური

²⁸ ტიმეოსი, 48 A 4.

²⁹ Watkin Chr., *Thinking through Creation: Genesis 1 and 2 as Tools of Cultural Critique*, Phillipsburg, 2017, 51. იხ. აგრეთვე, Parry R.A., *The Biblical Cosmos: A Pilgrim's Guide to the Weird and Wonderful World of the Bible*, Cascade Books, 2001, 37.

და სხვადასხვა ქრისტიანული თეოლოგიისთვის³⁰. ახლა დემიურგის დანიშნულება ხდება „პირველი სანყისის იზოლირება მატერიისგან“³¹. ამიტომ დემიურგის ჩამოქვეითების მიზეზი არის ის, რომ ის „ისვრის ხელებს“ მატერიასთან შეხებით³².

ამ მხრივ, ჩვენთვის ყველაზე საინტერესო თეოლოგი არის სავარაუდოდ მეორე საუკუნის შუა წლებში მოღვაწე პლატონიკოსი ნუმენიუს აპამიელი³³. პირველი პრინციპის, ანუ „პირველი ღმერთის“ და დემიურგის ურთიერთმიმართებას ის აღწერს შემდეგი სახით:

თავის ადგილას მკვიდრი პირველი ღმერთი არის მარტივი და მყოფობს რა მხოლოდ საკუთარ თავთან, იგი ვერ დაიყოფა. მაგრამ მეორე და მესამე ღმერთი, სინამდვილეში, არის ერთი, თუმცა მატერიას, რომელიც არის ორება (ბერძ. „დიადა“), მასთან შეხებისას ანიჭებს ერთიანობას, მაგრამ თვითონ მის მიერ ხდება დაყოფილი, რადგან მატერია მიდრეკილია გულისთქმისაკენ. ასე რომ, გონისმიერთან კავშირის (რაც ნიშნავს საკუთარი თავისკენ შებრუნებას) განწყვეტით, მატერიისკენ მზერის მიპყრობითა და მასზე ფიქრით, ის ყურადღებას აღარ აქცევს საკუთარ თავს. იგი ეუფლება გრძნობით სფეროს და განაგებს მას. ამავე

³⁰ Kenney J.P., *Mystical Monotheism: A Study in Ancient Platonic Theology*, Brown University Press, 1991, 58.

³¹ O'Brien C.S., *The Demiurge in Ancient Thought: Secondary Gods and Divine Mediators*, Cambridge University Press, 2015, 304

³² Dillon J., *Plutarch and God: Theodicy and Cosmogony in the Thought of Plutarch*, in: *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath*, Edited by D. Frede and A. Laks, Leiden, 2002, 228.

³³ მისი მოღვაწეობის თარიღისა და ფილოსოფიის ზოგადი მომხილვა იხ., Edwards M., *Numenius of Apamea*, in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Vol. I, Edited by L.P. Gerson, Cambridge University Press, 2010, 115-125.

დროს, ის მას ანიჭებს საკუთარ ხასიათს მატერიისკენ
საკუთარი ლტოლვის შედეგად.³⁴

აქ კარგად ჩანს მიზეზი, რის გამოც სამყაროს გამგებელი დემიურგი მისი მამის პირველი ღმერთისგან განცალკევებით და მასზე დაბლა დგას. მატერიასთან შეხება მის გონისმიერ კონსტიტუციაზე ახდენს დრამატულ გავლენას: ის შინაგანად იყოფა ორად, მეორე და მესამე ღმერთებად მატერიის ორობით ანუ დაყოფად ბუნებასთან შეხებისას. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თავად დემიურგი იძენს მატერიის თვისებებს, ანუ გარკვეულწილად თვითონ განიცდის მატერიალიზაციას. თუმცა, მეორე მხრივ, მატერიასთან შეხების შედეგად თვითონაც ანიჭებს მატერიას მისი ღვთაებრივი ერთიანობის თვისებას, რის გამოც მატერია იძენს სტრუქტურულ მთლიანობას და იგი კოსმოსად იქცევა.

ნუმენიუსის მიერ წარმოდგენილი თვისებების ურთიერთ-გაცვლა დემიურგსა და მატერიას შორის შეუძლებელია არ გვაგონებდეს ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში ქრისტესა და მის მიერ შეთვისებულ ადამიანურ ბუნებას შორის დამყარებულ ნაცვალბოძების წესს (*communicatio idiomatum*). ისევე როგორც დემიურგი, სამყაროს შემოქმედი ლოგოსი ადამიანის გადასარჩენად „ხორცად იქცა“ (იოან. 1:14), შეიმოსა „მონის ხატი“ (ფილიპ. 2:7), მას ანიჭებს მარადიული ცხოვრების ღვთაებრივ თვისებას. რა თქმა უნდა, განსხვავებაც აშკარაა: ქრისტიანულ ლოგოსსა და მატერიას შორის თვისებების ურთიერთგაცვლა არ ხდება სამყაროს შექმნისას, არამედ მხოლოდ ადამიანის გამოსხნისას. ადამიანის დაყენება სამყაროს ცენტრში და მისი ქცევა საღვთო განგებულების გვირგვინად – სწორედ ეს განსხვავებაა ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წყალგამყოფი პლატონურსა და ქრისტიანულ პოლიტიკურ თეოლოგიებს შორის.

საინტერესოა, თუ როგორ აისახა ამგვარი თეოლოგიური დაყოფა პირველ და მეორე ღმერთებს შორის პლატონურ პოლი-

³⁴ ნუმენიუს აპამიელი, 15-ე ფრაგმენტი.

ტიკურ-პედაგოგიურ პროგრამაზე. თუკი კოსმოსში დემიურგია ის ფიგურა, რომელიც მატერიაში ნერგავს ტრანსცედენტული სიკეთის ხატ-სახეებსა და ანარეკლებს, *პოლიტიკას* სფეროში იგივე დემიურგი განიხილება ყველა იმ რელიგიური მითებისა და კულტების წყაროდ, რომლებიც შეიცავს საზოგადოებაში ხალხის მასების ორგანიზებისა და მართვისათვის აუცილებელ საკანონმდებლო ბაზისს – პლატონის „სასარგებლო სიცრუეს“. ამგვარად, იგივე ნუმენიუსი აცხადებს: „როგორც პლატონმა იცოდა, მხოლოდ დემიურგი არის ცნობილი ხალხში, მაგრამ პირველი გონება, რომელსაც ეწოდება თვითმყოფი (αὐτόον), მისთვის სრულებით შეუცნობელია“³⁵. II საუკუნეში შექმნილი ერთი უცნაური ტექსტი – „ქალდეური ორაკულები“³⁶, რომელიც მოგვიანებით პლატონიკოსების ბიბლია გახდება, ამ ვითარებას ხსნის შემდეგნაირად: „მამამ სრულყო ყოველივე და ის გადააბარა მეორე გონებას, რომელსაც ადამიანთა მთელი მოდგმა უწოდებთ პირველ გონებას“³⁷. აქ ჩვენ ნათლად ვხედავთ სხვა არაფერს, თუ არა პლატონის მიერ ფართო მასების მართვისათვის განკუთვნილი პოეზიისა და რელიგიური მითების, როგორც დარწმუნების საშუალებების, გამოყენებისთვის ონტოლოგიური და კოსმოლოგიური საფუძვლის მოძებნას. თუკი პირველი გონება ხელმისაწვდომია ფილოსოფოსებისთვის, მეორე გონება მხოლოდ მასების ისეთი დაბალი კოგნიტიური უნარებისთვის არის მისაწვდომი, როგორცაა წარმოსახვა.

ჰაინრიხ დიორის დაკვირვებით გვიანდელი პლატონიკოსები ფილოსოფოსთა აზროვნებისაგან განსხვავებით, რომელიც აღსრულდებოდა გონისმიერ (νοερός) საფეხურზე, წარმართული რელიგიის სახალხო კულტს განიხილავდნენ როგორც რეალიზებულს წარმოსახვითი (φανταστικός) „ცოდნის დაბალ საფეხურ-

³⁵ ნუმენიუს აპამიელი, 17-ე ფრაგმენტი.

³⁶ გადმოცემით, მისი ავტორი იყო ვინმე იულიანე. ტექსტისა და მის გარშემო შექმნილი გადმოცემების შესახებ დანვრილებით იხ., *The Chaldean Oracles, Text, Translation and Commentaries* by R. Majercik, Leiden, 1989.

³⁷ ქალდეური ორაკულები, ფრაგმენტი 7.

ზე“. სულიერი და ინტელექტუალური წინსვლა ხდებოდა დაბალი საფეხურიდან მაღალზე გადასვლით: „ისინი, ვინც მაღლდებიან **νοερόν**-ის საფეხურზე, უკან დახევა ეკრძალებათ, თუ ისინი წარმატებას მიაღწევენ შეგრძნებების დამხარებით, სხვა სიტყვებით, **φανταστικῶς μετέχει**. სახალხო რიტუალების **φαντασῖαι** არის ნებადართული და ამავე დროს ჩამოქვეითებული დაბალ საფეხურზე. მოაზროვნეს, **νοερόν**-ს, ის არ სჭირდება“³⁸. შეიძლება ითქვას, რომ რელიგიური კულტის წარმოსახვითი და ფილოსოფიური აზროვნების გონისმიერი საფეხურები შეესაბამება განღმრთობის ორ სახეობას, რომლებსაც დომინიკ ო'მეარა უწოდებს, შესაბამისად, – „სახელმწიფოს განღმრთობას“ და „პიროვნების განღმრთობას“³⁹.

მაგრამ ამ ორსაფეხურიან სქემაში პრობლემად რჩება პლატონის სახელმწიფოსთან დაკავშირებით ბერნარდ უილიამსის მიერ ზემოთ აღნიშნული საყოველთაოობის საკითხი: გვიანი პლატონიკოსების სახელმწიფოს განღმრთობის პოლიტიკურ-პედაგოგიურ პროგრამაში არ არის გათვალისწინებული სახელმწიფოს ყოველი მოქალაქის, როგორც ინდივიდის, განღმრთობა, რამდენადაც ისინი წარმოადგენენ ირაციონალური კოსმიური (უფრო ზუსტად წინარეკოსმიური) მატერიისა და გულისთქმითი ფსიქოლოგიური ძალის სოციო-პოლიტიკურ ანალოგს. სხვა სიტყვებით, სახელმწიფოს განღმრთობის პირველი საფეხურიდან ინდივიდუალურ განღმრთობის მეორე საფეხურზე გადასვლა არ არის სახელმწიფოსათვის საყოველთაო მოვლენა, ის მხოლოდ მისი რჩეული ფილოსოფოსებისთვის რჩება ხელმისაწვდომი.

სწორედ ამ პრობლემის გაცნობიერებით იწყება მესამე საუკუნის პლატონიკოსებს (პორფირისა და იამბლიხეს) შორის დავები უნივერსალური გამოხსნის გზის გარშემო. მათ დაიწყეს ძიება გზის, რომლის მეშვეობითაც ისინი საკუთარ აზროვნებას, რო-

³⁸ Dörrie H., Die Religiosität des Platonismus im 4. und 5. Jahrhundert nach Christus, in: De Jamblique à Proclus: neuf exposés suivis des discussions, Vandoeuves-Genève, 26-31 août 1974, Geneve, 1975, 260.

³⁹ O'Meara D.J., Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity, Clarendon Press, 2003, 116-117.

გორც საყოველთაო გამოხსნის მატარებელ საღვთო სიბრძნეს ხელმისაწვდომს გახდიდნენ ყველა სოციალური კლასის, სქესის, ეთნოსისა თუ ინტელექტუალური უნარის მქონეთათვის⁴⁰. მაგრამ ისინი აწყდებოდნენ პრობლემას, ეპოვათ „დამაკავშირებელი რგოლი ანუ გადამყვანი, რომელიც ადამიანებს შეაძლებინებდა ტრადიციული ნეოპლატონურ *scala virtutum*-ზე ზეასვლას“⁴¹. პრაქტიკულად, ეს პრობლემა, მაიკლ სიმონსის მტკიცებით, ფილოსოფიური აზროვნებისა და რელიგიური კულტის ერთმანეთთან შერიგების ფილოსოფიური მცდელობის „აქილევსის ქუსლი“ იყო.⁴² სწორედ ამ აქილევსის ქუსლის მკურნალად მოეწოდებინა ბერძნულ-რომაულ ფილოსოფიას და ზოგადად, კულტურას, ქრისტიანული ღვთისმეტყველება, რომლის განხილვაზეც ახლა გადავდივართ.

III. ორიგენეს პოლიტიკური თეოლოგია

ორიგენე წარმოგვიდგება ქრისტიანული პოლიტიკური თეოლოგიის (ისევე როგორც თეოლოგიის სხვა მრავალი საკითხის) პირველ სისტემატიკოსად. ის, ასევე, გამოირჩევა პლატონიზმისადმი გამოკვეთილი ინტერესით. ეს ინტერესი განპირობებული იყო როგორც მის მიერ მიღებული განათლებით,⁴³ ისე მის მიერ დასახული მიზნით ქრისტიანული რწმენა ჩაერთო დიალოგში მის თანამედროვე წამყვან ინტელექტუალურ მიმდინარეობებთან. ამავე დროს, ორიგენე იყო ავტორი, რომელმაც საფუძვლიანი პასუხი გასცა პლატონიკოსი კელსუსის მიერ ქრისტიანობის პირველ წერილობით ფილოსოფიურ კრიტიკას.

⁴⁰ Merlan P., Religion and Philosophy from Plato's Phaedo to the Chaldean Oracles, Journal of the History of Philosophy, 1:2, 1963, 163-176.

⁴¹ Simmons M.B., Universal Salvation in Late Antiquity: Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate, Oxford University Press, 2015, xii.

⁴² იქვე, 212.

⁴³ მისი ცხოვრების შესახებ ევსები კესარიელის მიერ მოწოდებული ცნობების მიხედვით, ის იყო იმ დროის გამოჩენილი პლატონიკოსი ფილოსოფოსის, ამონიოს საკასის, მონაფე პლოტინესთან ერთად (საკელესიო ისტორია, IV).

ორიგენე ისევე როგორც მანამდე წმინდა იუსტინე ფილოსოფოსი ლოგოსს უწოდებს „მეორე ღმერთს“⁴⁴. როგორც ეს სახელდება, ისე ლოგოსის მამასთან ურთიერთობის და მისი კოსმოლოგიური ფუნქციების აღწერა მიუთითებს იმაზე, რომ ორიგენე დიდად არის დავალებული დემიურგის შესახებ პლატონური ღვთისმეტყველებისგან. მაგრამ თავად დემიურგის ცნების გამოყენების ფაქტი არ არის იმდენად მნიშვნელოვანი, რამდენადაც ის, თუ როგორ იყენებს იგი მას. ორიგენეს ლოგოსი არის პლატონის დემიურგი, მაგრამ მისი ქცევა პლატონისთვის გაუგებარი იქნებოდა, როგორც ის გაუგებარი იყო მეორე-მესამე საუკუნის პლატონიკოსებისთვის: კოსმოსის შემოქმედი დემიურგი ეწვევა მის მიერ შექმნილი კოსმოსის „ერთ კუთხეს“, იუდეას და ამით მიზნად ისახავს ადამიანის მატერიალური სხეულისთვის მარადისობის მინიჭებას.

მკვდრეთით აღდგომის ქრისტიანული რწმენით აღშფოთებული კელსუსი მას „მატლების სასოებას“⁴⁵ უწოდებს და ქრისტიანთა მოდგმას „ხორციელ რასად“ მოიხსენიებს⁴⁶. მის წინააღმდეგ იგი შემდეგი სახის მსჯელობას ავითარებს: „რაც შეეხება სხეულს, რომელიც აღსავსეა ისეთი რამეებით, რისი ხსენებაც არ არის სასიამოვნო, ღმერთი არ ისურვებდა და ვერც შეძლებდა მის მარადიულ არსებობას; ეს იქნებოდა არაგონივრული. რამეთუ ის თვითონ არის გონება ყოველივე არსებულის; ამიტომ, მას არ ძალუძს რაიმეს კეთება გონების ან მისი საკუთარი ხასიათის წინააღმდეგ“⁴⁷.

ორიგენეს პასუხი ეჭვქვეშ აყენებს თვით ამ კოსმოლოგიური იერარქიის სტრუქტურას, რომელიც გაშლილია გონებისა და მატერიის ურთიერთდაპირისპირებულ პოლუსებს შორის. მისთვის ეს პოლუსები არ არის ამ დაპირისპირებაში გაქვავებული, არამედ მატერიის ქვედა პოლუსი იძლევა გონებამდე ამალღების საშუალებას. და ამაში მდგომარეობს ქრისტიანი დემიურგის –

⁴⁴ კელსუსის წინააღმდეგ 5.39.

⁴⁵ იქვე, 5.14.

⁴⁶ იქვე, 7.39.

⁴⁷ იქვე, 5.14.

განსხეულებული ლოგოსის სოტერიოლოგიური ღვანლი, რომლის ნაყოფითაც ქრისტიანები სარგებლობენ:

რადგან არსებობს მრავალი ეგრედ წოდებული ღმერთი, და ასევე უფალნი, ჩვენ ყველაფერს ვაკეთებთ იმისათვის, რომ ავმალღდეთ არა მხოლოდ მათზე, რომელთაც დედამინის სხვადასხვა ერები ემსახურებიან როგორც ღმერთებს, არამედ ასევე მათზე, რომლებსაც წმინდა წერილი უწოდებს ღმერთებს⁴⁸.

როგორც ვხედავთ, 1 კორ. 8:5-6 მუხლებზე დაყრდნობით, ორიგენე პლატონური კოსმოლოგიის საფუძვლიან კრიტიკას ავითარებს. ამგვარი ამალღების გზით მთელი კოსმიური იერარქიის გადაკვეთა და თვით უზენაეს მამა ღმერთთან ურთიერთობაში შესვლა ადამიანს ძალუძს „მხოლოდ ღვთის ძის შუამავლობით, რომელსაც ადამიანები მიჰყავს ღმერთთან“, და „რომელიც განსწავლის მისი მოძღვრებებით მათ, რომლებიც მას ემსახურებიან, რათა მათი აღზრდისა და ღვთის შესაფერის სამეფოდ ქცევის შემდეგ, მან ისინი წარუდგინოს მის ღმერთსა და მამას“⁴⁹. ადამიანის შესახებ ასეთი ამალღებული დანიშნულების წარმოდგენა მისი თანამედროვე ნებისმიერი პლატონიკოსისთვის (და არა მარტო პლატონიკოსისთვის) მკრეხელობად ჩაითვლებოდა.

იმის ასახსნელად, თუ რატომ ვერ ეგუება ამ უზენაესი ღმერთის თაყვანისცემა მის ქვემოთ მყოფ სხვა ღვთაებების მსახურებას, ორიგენე მოუხმობს პოლიტიკური ხასიათის შედარებას ჰეროდოტეს „ისტორიიდან“⁵⁰: „ცხადია, სპარტელმა ელჩებმა უარი განაცხადეს სპარსელთა იმპერატორის თაყვანისცემაზე მიუხედავად მისი მცველების მხრიდან დიდი ზენოლისა, რადგან მათ ეშინოდათ მათი ერთადერთი უფლის, ლიკურ-

⁴⁸ იქვე, 8.5.

⁴⁹ იქვე.

⁵⁰ ჰეროდოტე, ისტორია, 5.136.

გის კანონების. მაგრამ ქრისტეს გაცილებით უფრო აღმატებული და ღვთაებრივი საელჩოს ელჩები ვერ ემსახურებიან ვერც სპარსელების, ვერც ბერძნების, ვერც ეგვიპტელების ან სხვა რომელიმე ერის მმართველს, თუნდაც ამ მმართველთა მცველებმა, დემონებმა და ეშმაკის ანგელოზებმა მოინდომონ მათი იძულება და დარწმუნება უარყონ ის, ვინც ნებისმიერ მიწიერ კანონზე მაღლა დგას⁵¹. და ეს არ არის უბრალოდ შედარება, ორიგენეს პლატონურ კოსმოსში გადატრიალების შეტანით სათანადო რევოლუციური დასკვნები გამოაქვს ასევე პოლიტიკური თეორიისათვის იმავე პლატონური ანალოგიის პრინციპის გამოყენებით.

როგორც ზემოთ ვნახეთ, პლატონური პოლიტიკური თეორია პარალელურს ავლებდა კოსმიურ იერარქიასა და ადამიანისთვის ხელმისაწვდომი ცოდნის დონეების იერარქიას შორის, რის საფუძველზეც შემდეგ აყალიბებდა მმართველისა და მართვას დაქვემდებარებული სოციალური კლასების შესაბამის იერარქიას. ამ თეორიის მიხედვით, არსებობდა შემეცნების ორი ძირითადი სახე – მასებისთვის დამახასიათებელი რწმენა და ფილოსოფოსების ცოდნა. თითოეული მათგანი ვლინდებოდა შესაბამის სოციალურ ფორმაში: რწმენა (იგივე წარმოსახვის უნარი, ფანტაზია) – რელიგიური კულტის მითებში, ხოლო ცოდნა – ფილოსოფიურ განსაჯასა და ინტუიციურ ჭკრეტაში. პირველი მათგანი მუდამ ექვემდებარება მეორეს ისე, რომ მას არ ძალუძს შეურყვნელად ასახოს უზენაესი ჭეშმარიტება. რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები ყოველთვის ბუნდოვნად და ენიგმურად გამოხატავს ღვთაებრივ ჭეშმარიტებას. და მხოლოდ ფილოსოფოსს შესწევს უნარი, ამგვარ მითებში განჭვრიტოს ჭეშმარიტება მათი ალეგორიული წაკითხვის გზით⁵².

⁵¹ კელსუსის წინააღმდეგ 8.6.

⁵² იხ., Brisson L., *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, Translated by C. Tihanyi, The University of Chicago Press, 2004; Struck P.T., *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of their Texts*, Princeton University Press, 2004.

ტრადიციულად, ორიგენე ცნობილია წმინდა წერილის ალეგორიული წაკითხვის განსაკუთრებული სიყვარულით. მართლაც, მის მიერ შეტანილი წვლილი წმინდა წერილის სულიერი წაკითხვის საღვთისმეტყველო მეთოდის შემუშავების საქმეში ფასდაუდებელია, როგორც ეს კარგად იცოდნენ განსაკუთრებით წმინდა ბასილი დიდმა და წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველმა⁵³. ორიგენე, ასევე, ცნობილია საღვთისმეტყველო საკითხებისადმი მისი ელიტისტური მიდგომით, რაც მას პლატონიკოსების გვერდით აყენებს. როგორც გუნარ აფ ჰელსტრომი აღნიშნავს, ორიგენეს მიერ აღწერილი „ლიტონი რწმენის არაპირდაპირი ბუნება, რაც ვლინდება ლიტონად მორწმუნეს მოთხოვნილებაში ბიბლიის ცხადად ნათქვამი სიტყვებისა და მოძღვრისადმი, მსგავსებას პოულობს პლატონის შეხედულებაში *ἄνξα/πίστις*-ის შესახებ“⁵⁴. თუმცა, იმავე მკვლევრის დასკვნის თანახმად, „ორიგენეს არ სურს ქრისტიანობის დაყოფა ორ კლასად“⁵⁵. და სწორედ ეს განასხვავებს მკვეთრად ორიგენეს მისი თანამედროვე წარმართი ფილოსოფოსებისგან. მართლია, ქრისტიანი ფილოსოფოსი აღიარებს ცოდნის უფრო მაღალ ფორმებს, რომლებიც არ არის ლიტონ მორწმუნეთათვის ხელმისაწვდომი, მაგრამ, ამავე დროს, მას სწამს, რომ ლიტონ მორწმუნეთ მიცემული აქვთ შესაძლებლობა იმავე ბიბლიის სიტყვასიტყვითი კითხვისას, განჭვრიტონ ჭეშმარიტება და შესაბამისად, ამაღლდნენ ცოდნის ზედა საფეხურებზე. ამაში მდგომარეობს ორიგენესთვის ქრისტიანული რწმენისა და წმინდა წერილის უნივერსალური ბუნება.

სწორედ ამგვარი უნივერსალიზმის არგუმენტს იყენებს ორიგენე პლატონიკოსი კელსუსის წინააღმდეგ:

⁵³ მათ საგანგებოდ გამოკრიბეს ორიგენეს სახელგანთქმული (და მეტად სადავო) ნაშრომიდან საწყისების შესახებ თავები, რომლებიც ეძღვნებოდა წმინდა წერილის საღვთისმეტყველო ჰერმენევტიკას და ამ კრებულს უწოდეს „მშვენიერებისმოყვარეობა“ (ბერძ. „ფილოკალია“). ორიგენეს მეთოდის შესახებ იხ., Sheridan M., *Language for God in Patristic Tradition: Wrestling with Biblical Anthropomorphism*, IVP Academic, 2015.

⁵⁴ Hälström G.A., *Fides Simpliciorum according to Origen of Alexandria*, *Commentationes Humanarum Litterarum*, 76, 1984, 93.

⁵⁵ იქვე, 94.

ჩვენ ვამბობთ, ეს არის მათი ამოცანა, რომლებიც ასწავლიან ჭეშმარიტ მოძღვრებას, რომ დაეხმარონ რაც შეიძლება მეტ ადამიანს, რამდენადაც მათ ამის ძალა შესწევთ, გადაიყვანონ ჭეშმარიტების მხარეზე ადამიანთა მოდგმისადმი მათი სიყვარულით – არა მხოლოდ გონიერნი არამედ ასევე სულელნი, და არა-მხოლოდ ბერძნები, არამედ, ასევე, ბარბაროსები. ეს არის მშვენიერი რამ, თუ ვინმეს შეუძლია მოაქციოს თვით ყველაზე სულელი და გაუნათლებელი სოფლელი⁵⁶. ამიტომ, ცხადია, ასეთი მასწავლებლები იღვნიან, მათი საუბრისას ისეთი სიტყვების მარაგის გამოყენებისთვის, რომელიც ყველას დაეხმარება და გაავებინებს. მეორე მხრივ, ყველა ის, ვინც მიატოვა გაუნათლებელი მდაბიოები, რომლებსაც არ შესწევს უნარი, დააფასონ ლიტერატურული სტილის დახვეწილობა და მონესრიგებული აღწერა და ვინც ყურადღებას აქცევს მხოლოდ განათლებულსა და ნასწავლს, ასეთი ადამიანი ზღუდავს საზოგადოებისათვის სასარგებლოს ძალიან ვიწრო და შემოსაზღვრული წრით⁵⁷.

ფილოსოფოსებისგან განსხვავებით, ქრისტიანული რწმენა მიზნად ისახავს მთელი კაცობრიობის საყოველთაო მოქცევასა და თითოეული ადამიანის ზიარებას უზენაეს ჭეშმარიტებასთან ეთნიკური წარმომავლობის, სოციალური კლასისა და შესაბამისი განათლების დონისა თუ ინტელექტუალური უნარებისგან დამოუკიდებლად. ამიტომ, „მოქცევისა და ეკლესიაში შესვლის შემდეგ ყოველ პიროვნებას შეუძლია მისი უნარის მიხედვით ამაღლდეს დაბალი სტილით დაწერილ სიტყვებში დაფარულ ჭეშმარი-

⁵⁶ აქ ორიგენე გულისხმობს კელსუსის მიერ ქრისტიანების დახასიათებას.

⁵⁷ კელსუსის წინააღმდეგ, 6.1.

ტებამდე“⁵⁸. პოლითეისტური მითებისგან გასხვავებით წმინდა წერილში სხვადასხვა დონეებზე (ძირითადად სიტყვა-სიტყვით და ალეგორიულ დონეებზე) გადმოცემული ჭეშმარიტება არ კარგავს მთლიანობას, რადგან ქვედა დონეები არ არის ზედასგან გათიშული, არამედ მკითხველს განსწავლის საფეხურებრივად და უწყვეტად მიუძღვის შემეცნების მაღალი ფორმებისაკენ, ვიდრე არ შეიცნობს უზენაეს ჭეშმარიტებას. როგორც ვხედავთ, ზემოთ აღწერილ კოსმიურ ამალლებას ღვთაებათა იერარქიაზე ორიგენე უთავსებს ადამიანის შემეცნებით ამალლებას წმინდა წერილის ტექსტის გაგების დონეების იერარქიის გავლით.

შესაბამისად, ქრისტიანული რელიგიური კულტი იძენს წარმართობისგან რადიკალურად გასხვავებულ სახეს. ორიგენე ცდილობს, მისი თანამედროვე ინტელექტუალების ყურადღება გაამახვილოს ქრისტიანული კულტის ამ მხარეზეც: „ის [კელსუსი] ვერ ამჩნევს, რომ ჩვენი საკურთხევლები არის თითოეული მართალი ადამიანის გონება, საიდანაც აღვევლინება ჭეშმარიტი და გონისმიერი საკმეველი ტკბილი სურნელით, რაც არის წმინდა სინდისით აღვლენილი ლოცვები“⁵⁹. აქ აშკარად იკვეთება თითოეული ინდივიდის სინდისისა და თავისუფალი არჩევანის გადამწყვეტი როლი რელიგიური რწმენის საკითხში, რაც სრულებით გაუგებარი იყო წარმართული ბერძნულ-რომაული სამყაროსთვის, რომლისთვისაც რელიგია თავსდებოდა საჯარო და არა კერძო სფეროში, თუ რომაული რეალობისათვის ამ ანაქრონისტულ დაყოფას გამოვიყენებთ.

ამ რადიკალურად ახალი ვითარების შექმნის მიზეზი არის გზის გახსნა განურჩევლად ყველასათვის შემეცნების დაბალი დონიდან – რელიგიური კულტის რიტუალი, მითის წარმოსახვითობა – ამალლებულისაკენ – ფილოსოფიური ჭვრეტა, დიალექტიკური მსჯელობით მიღებული ცოდნა. პლატონიკოსების უფორმო და უსახო ხალხის მასა (მსგავსად უფორმო მატერიისა) ორიგენესთან განიცდის კრისტალიზებას უნიკალურ პიროვნებათა კრებულად,

⁵⁸ იქვე, 6.2.

⁵⁹ იქვე, 8.17.

რამდენადაც ამ მასის ყოველ უჯრედს შესაძლებლობა ეძლევა, ამაღლდეს მის უზენაეს ჭეშმარიტებასთან ზიარების გზით. სწორედ ამგვარი კრებულია ორიგენესთვის ეკლესია, რომელიც ამ თვალსაზრისით განსხვავდება სახელმწიფოს მაიძულებელი ბუნებისაგან, იმავე პლატონის *პოლიტიკიას*გან. თავის ფუნდამენტურ კვლევაში ჯერარდ კასპარიმ აჩვენა, რომ ორიგენეს პოლიტიკურ თეოლოგიაში „სახელმწიფო ისე მიემართება ეკლესიას, როგორც მის ეგზეგეზაში სიტყვა მიემართება სულს“⁶⁰. ამაღლება წმინდა წერილის სიტყვიდან – ლიტონი რწმენიდან, გარეგნული რიტუალიდან – მის სულამდე – ცოდნამდე, გონისმიერ საკურთხევლამდე – სხვა არაფერს ემსახურება თუ არა ადამიანის გათავისუფლებას, ემანსიპაციას პოლიტიკური ელიტის მართვას დაქვემდებარებული მასის უსახო მდგომარეობიდან და ამაღლებას თავისუფალი პიროვნების მდგომარეობამდე. ამიტომ ორიგენესთან, ამაღლების არისტოკრატიული მონოდების გვერდით, პარადოქსულად თანაარსებობს ასეთი ამაღლების საყოველთაოობის, ანუ კათოლიკურობის იმპერატივი: არისტოკრატია ყველასათვის. აქედან გამომდინარე, სულიერ განათლების მისი არისტოკრატია ამავე დროს აუცილებლად გულისხმობს მის „უნივერსალიზაციას ანუ დემოკრატიზაციას“⁶¹.

ინდივიდის ერთდროულად პოლიტიკური და ეგზისტენციური ამაღლებისკენ გზის გახსნას კი აქვს შესაბამისი საღვთისმეტყველო საფუძველი: მხსნელი ლოგოსის განკაცება მიზნად ისახავს ყველა ადამიანის გადაყვანას მატერიალური სფეროდან ტრანსცენდენტული მამა ღმერთის სასუფეველში. ეს, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს ორიგენესთვის ინდივიდის საზოგადოებრივი ურთიერთობებისაგან გამოთიშვას და მის ატომიზაციას. ადამიანის გამოხსნის დრამა მასთან იღებს ჭეშმარიტად კოსმიურ მასშტაბებს. ორიგენესთვის ქრისტეს მიერ ადამიანის სიყვარულით გაღებულ მსხვერპლი არის მისი რწმენით გამოხსნილი

⁶⁰ Caspary G.E., *Politics and Exegesis: Origen and the Two Swords*, Berkeley: University of California Press, 1979, 9.

⁶¹ Vogt H.J., *Origenes als Exeget*, Paderborn, 1999, 179.

პიროვნებების, „წმინდანების“ მიერ მთელი ადამიანთა მოდგმის მიმართ თანაგრძნობისა და სიყვარულის პარადიგმა.

ამგვარად, მთ. 26:29-ის განმარტებისას ორიგენე ავითარებს შემდეგი სახის მსჯელობას:

როგორ ძალუძს მას, ვინც არის ქომაგი ჩემი ცოდვებისათვის, შესვას სიხარულის ღვინო, როდესაც მე ვამწუხრებ მას ჩემი ცოდვებით? როგორ შეუძლია მას, ვინც „წარდგება საკურთხევის წინაშე“ (ლევ. 10:9) ჩემი ცოდვებისთვის მსხვერპლის შესაწირად, უხაროდეს, როდესაც ჩემი ცოდვების მწუხარება აღწევს მას? ის ამბობს: „აღარ ვსვამ ამიერიდან ვაზის ამ ნაყოფისაგან, ვიდრე იმ დღემდე, როცა თქვენთან ერთად შევსვამ ახალს მამაჩემის სასუფეველში“ (მთ. 28:29). ვიდრე ჩვენ არ ვიქცევით ისე, რომ ავმალღდეთ მის სასუფეველამდე, მას არ შეუძლია მარტო შესვას ღვინო, რომელიც დაგვპირდა, რომ ჩვენთან ერთად შესვამდა. ამიტომ, თუ მისი მოციქული გლოვობს მათთვის, „რომელთაც უნინ სცოდეს, მაგრამ არ მოინანიეს“ (2 კორ. 12:21), რა უნდა ვთქვა მის შესახებ, ვისაც ეწოდება „სიყვარულის ძე“ (შდრ. კოლ 1:13), ვინც „თავი წარმოიცარიელა“ (ფილ. 2:7) ჩვენს მიმართ მისი სიყვარულით?⁶²

თუ დაყოვნებულია თვით ქრისტე მის სიხარულში შესასვლელად, სრულიად ბუნებრივია, რომ, ასევე, წმინდანები, „როდესაც ისინი ტოვებენ ამ ადგილს, დაუყოვნებლივ არ მოიპოვებენ მათი ღირსების შესაფერის ფილდოს. ისინი, ასევე, გველოდებიან, თუმცა ჩვენ აქ ვრჩებით. რადგან მათ არ გააჩნიათ სრულყოფილი სიხარული, ვიდრე ისინი სწუხან ჩვენი შეცდომებისათვის და გლოვობენ ჩვენი ცოდვების გამო“⁶³.

⁶² ჰომილიები ლევიანებზე, 7.2.

⁶³ იქვე, 7.8.

თითოეული ქმნილების პიროვნული თავისუფლება, როგორც აუცილებელი მოთხოვნილება ქმნილებების ერთმანეთზე ზრუნვისა და სიყვარულისმიერი თანაზიარებისათვის, ორიგენეს წარმოდგენილი აქვს შემდეგი კოსმიური სურათის სახით:

ამიტომ ვფიქრობ, ღმერთმა და ყოველივეს მამამ ყველა მისი ქმნილების გამოსახსნელად, მისი ლოგოსისა და სიბრძნის გამოუთქმელი გეგმის მიხედვით, ისე მოაწყო თითოეული საგანი, რომ ყოველი გონება ან სული, ანთუ სხვა რამ გონიერი არსება, არ უნდა იყოს იძულებული, მისი ნების თავისუფლების წინააღმდეგ სხვა რაიმეს გაკეთებისათვის, გარდა იმისა, რისკენაც მას მიმართავს მისი გონების მოძრაობა (რადგან ამ შემთხვევაში თავისუფალი ნების თვისება გაუქმდებოდა, რაც ბუნებრივია შეცვლიდა თვითონ ბუნების თვისებას) და მათ ნებათა განსხვავებული მოძრაობები შესაფერისად და სასარგებლოდ იქნებოდა შეზავებული ერთი სამყაროს ჰარმონიაში. რომელიმე მათგანს დასჭირდებოდა შენევნა, ხოლო სხვებს ექნებოდათ მისი შენევნის უნარი; ზოგიერთი მათგანი შეუქმნიდა ბრძოლებსა და წინააღმდეგობებს მათ, ვინც წარემატება, ვისი სიფხიზლეც უფრო მეტად დაფასდება და ხარისხის სიმაღლე უფრო მყარი იქნება გამარჯვების მოპოვების შემდეგ, რამდენადაც ის განმტკიცდა მცდელობათა სიძნელეების გადალახვის მეშვეობით⁶⁴.

როგორც ვხედავთ, ორიგენე სისტემური თანმიმდევრულობით გარდაქმნის პლატონურ თეოლოგიურ-კოსმოლოგიურ მატრიცას და მის ანალოგიაზე დაფუძნებულ რელიგიურ-პოლიტიკურ პროგრამას, საიდანაც შეგვიძლია გამოვიტანოთ მისი ეპოქის და

⁶⁴ სანყისების შესახებ, 2.1.2.

არა მარტო მისი ეპოქის, აზროვნებისათვის რევოლუციური მნიშვნელობის დასკვნები.

IV. დასკვნა

რომაული საზოგადოება საკმარისად შემწყნარებელი იყო კერძო სფეროში განსხვავებული რელიგიური თუ მსოფლმხედველობრივი შეხედულებების მიმართ, მაგრამ როდესაც ქალაქში იმართებოდა რომელიმე ღვთაებისადმი მიძღვნილი დღესასწაული, დაუნერვლი კანონი იყო, მასში ყველას მიელო მონაწილეობა: ეს საჭირო იყო ღმერთებისგან საზოგადოებაზე წყალობის მოსაზიდად. ჩვენამდე მოღწეულია რელიეფი, რომელზეც გამოსახული იმპერატორი მარკუს ავრელიუსი, კაპიტოლიუმის ტაძრის წინ წარმართავს მსხვერპლშენირვის რიტუალს. საეჭვოა, მას როგორც სტოიკოს ფილოსოფოსს, ჰქონოდა იმის რწმენა, რომ ეს რიტუალი მართლაც განამტკიცებდა რომის კეთილდღეობას *sub auspiciis deorum*. მაგრამ ის, როგორც უზენაესი ქურუმი, მოვალე იყო, განემტკიცებინა რომის საზოგადოების ერთიანობა რელიგიური კულტით ნასაზრდოები მორალური ფასეულობების გარშემო. ამიტომ მისთვის ქრისტიანობა იყო რომაული რელიგიისა და ცხოვრების წესისადმი განეული „უსაფუძვლო წინააღმდეგობა (ψιλή παράτασις)“⁶⁵. ართურ ნოკის დაკვირვებით, რომაელებისთვის კერძო რელიგიური რწმენა და ფილოსოფიური მსოფლხედველობა „როგორც წესი იყო უფრო დამატება წინაპართა ღვთისმოსაობაზე, ვიდრე მისი ალტერნატივა“⁶⁶. ამის საპირისპიროდ კი ქრისტიანები უარს ამბობდნენ „ოჯახისა და უფრო ფართო სოციალური ჯგუფების (ქალაქის, გილდიის, და სხვა ჯგუფების) ტრადიციულ რელიგიურ

⁶⁵ მარკუს ავრელიუსი, ფიქრები, 11.3.

⁶⁶ Nock A.D., *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, University Press of America, 1988, 12.

მსახურებაში მონაწილეობაზე⁶⁷. ქრისტიანები ერთადერთი რელი-გიური თემი იყო, რომელსაც ყოველგვარი წინასწარ განსაზღვრული საზოგადოებრივი პირობებისგან დამოუკიდებელი და თავისუფალი არჩევანით მიღებული რწმენა აჰყავდა ადამიანის ცხოვრების ყოველსმომცველი წესის მნიშვნელობამდე. და ორიგენე გახლდათ პირველი ღვთისმეტყველი, რომელმაც ეს ქრისტიანული ცხოვრების გზა გადათარგმნა მისი თანამედროვე ინტელექტუალური კულტურის, ელინური კულტურის ენაზე და ამავე დროს, ამ ენას ახალი განზომილება შესძინა.

განკაცებული ლოგოსის მიერ ტრანსცედენტურ ღმერთამდე ეროვნების, სქესის, სოციალური კლასისა და შესაბამისი განათლების დონის განურჩევლად, ადამიანთა მთელი მოდგმისათვის გახსნილი უნივერსალური გზა ამაღლებისა რწმენიდან ცოდნისაკენ, წმინდა წერილის სიტყვიდან სულისაკენ, გარეგნული რიტუალიდან გონისმიერ ჭვრეტამდე, მისი ეპოქის აზროვნების ენაზე ნიშნავდა სხვა არაფერს, თუ არა თავისუფალი პიროვნების საღვთისმეტყველო კონცეფციის შექმნას. მეორე მხრივ, ის სივრცე, სადაც ადამიანის ამგვარი ამაღლება და შესაბამისად, მისი პიროვნებად ფორმირებაა შესაძლებელი, არ შეიძლება იყოს ადამიანზე იძულებით თავს მოხვეული. ეს იქნებოდა შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველი რწმენა. ამიტომ ეკლესია, როგორც ასეთი, სივრცე, ორიგენესთვის არ შეიძლებოდა სახელმწიფოსთან, როგორც იძულების საშუალებით მოქმედ ინსტიტუტთან, გაიგივებულიყო. მისთვის მხოლოდ თავისუფალ სივრცეში შეიძლებოდა ადამიანი ჩამოყალიბებულიყო თავისუფალ პიროვნებად და თავის მხრივ, თვითონაც გამხდარიყო ქრისტეს თავისუფალი სიყვარულით გაღებულ მსხვერპლის თანამეუშაკი სხვა დანარჩენთა გამოსახსნელად ქრისტეს სხეულში, ეკლესიაში.

როგორც გასული საუკუნის დიდმა ღვთისმეტყველმა ფონ ბალთაზარმა აღნიშნა, „ეკლესიაში არ ყოფილა არცერთი მოაზროვნე, ვინც ასე უხილავად ყოფილიყო ყველა დროის თანმხლე-

⁶⁷ Larry W. Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God?: Historical Questions about Devotion to Jesus*, William B. Eerdmans Publishing Company, 2005, 61.

ბი, როგორც იყო ორიგენე“⁶⁸. მართლაც, ეკლესიაში მის წარუვალ მემკვიდრეობაზე მოწმობს მისი გარდაცვალებიდან რვა საუკუნის, ხოლო ანათემაზე გადაცემიდან ხუთი საუკუნის შემდეგ გამოჩენილი ბიზანტიელი თეოლოგის, ნიკიტა სტითატოსის შემდეგი სიტყვები: „ის, ვინც ამაღლდა კანონების მუქარებსა და დაპირებებზე და შევიდა ისეთ ცხოვრებაში, რომელიც არ ექვემდებარება კანონს, თავად გახდა ეკლესიის კანონი და ის აღარ იმართება კანონის მიერ. თავისუფალი ცხოვრება არ ექვემდებარება კანონს და ამიტომ მალდება ყოველგვარ ბუნებრივ აუცილებლობასა და ცვლილებაზე“⁶⁹.

⁶⁸ von Balthasar H.U., Einführung, Origenes: Geist und Feuer, Ein Aufbau aus seinen Schriften, Salzburg, 1952, 12.

⁶⁹ გნოსტიკური თავები, 3. 91.