

რატომ უნდა შობილიყო მესია ისრაელში?

სლავენ ი. კნეჟევიჩი



ძველი ფილოსოფიის, კოსმოლოგიის, რელიგიის, ანთროპოლოგიისა და
ასტრობიოლოგიის საზოგადოება

სლავენ ი. კნეჟევიჩი

რატომ უნდა შობილიყო მესია ისრაელში?

ბანია-ლუკა, 2026.

ნაწარმოების სახელწოდება:

რატომ უნდა შობილიყო მესია ისრაელში?

ავტორი:

სლავენ ი. კნეჟევიჩი

გამომცემელი:

ძველი ფილოსოფიის, კოსმოლოგიის, რელიგიის,
ანთროპოლოგიისა და ასტრობიოლოგიის საზოგადოება —
SAPCRAA

რედაქტურა:

დოქტორი დრაგან ივეტიჩი

დამუშავება და დაკაზმონება:

კატარინა პუხალო

ISBN: 978-99997-51-08-7

ელექტრონული გამოცემა

სარჩევი

წინასიტყვაობა.....	5
პარტიკულარობის სკანდალი და კითხვის ფორმა	9
1.1 კითხვის ოთხი აცდენილი ფორმა.....	11
1.2 ლესინგი, კანტი, ჰეგელი: კითხვის წინამორბედი	16
1.3 ობიექტური და სუბიექტური პრინციპი	21
1.4 საცდელი შემთხვევა: ბიწი და ბრალი	28
1.5 არგუმენტის ფორმა და თეზისის გამოთქმა.....	32
2. ობიექტური პრინციპი და თეოგონიური პროცესი	35
2.1 მითოლოგიური პროცესის შელინგისეული ცნება.....	37
2.2 ინდოეთი: ჩამოსვლა შობის გარეშე.....	41
2.3 საბერძნეთი: თეოფანია, გარდასახვა, ამაღლება	46
2.4 ეგვიპტე და მესოპოტამია: განსხეულება როგორც თანამდებობა	51
2.5 ირანი: უახლოესი მიახლოება და გაჩერების წერტილი	55
2.6 ტიპი და მოვლენა	59
3. სახელი როგორც ცნება: სუბიექტური პრინციპის გენეალოგია.....	60
3.1 შედავება არაგანმასხვავებლობის შესახებ: ნასესხები ფორმა და გადანაცვლებული ადგილი.....	62
3.2 სახელი როგორც ცნება.....	68
3.3 აღთქმა როგორც ორი ნების მიმართება	70
3.4 ხატის აკრძალვა და დესაკრალიზაციის ფასი	73
3.5 წინასწარმეტყველი და სამართალდავა	77
3.6 სხეული, თესლი, მიწა: გამოიჯვნა გნოსისისგან.....	79
3.7 რა არის ნაჩვენები და რა — არა	81
4. განსხეულების შესაძლებლობის პირობები	83
4.1 ოთხი ორეული და ცნება, რომელიც რჩება	83
4.2 გამოყვანის ფორმა და მისი საზღვრები	87
4.3 პირველი პირობა: ღმერთი როგორც სუბიექტი და არა როგორც სუბსტანცია.....	90
4.4 მეორე პირობა: დაპირისპირება და მისი სკოლა	93
4.5 მესამე პირობა: შეუქცევადი დრო	94
4.6 მეოთხე პირობა: სხეული, რომელიც მიიღება	96
4.7 მეხუთე პირობა: თანხმობა.....	97

4.8 ქალწულება როგორც ცნებითი ნიშანი.....	105
4.9 პირობათა თანხვედრა.....	107
5. სუბიექტურობის ფასი: უარი, ჯვარცმა და ერთი დასკვნის აკრძალვა	110
5.1 თანხმობის ორგანო უარის ორგანოა	112
5.2 ჯვარცმა როგორც პიროვნებათა შორის შეხვედრის ფორმა	115
5.3 უარის საფუძვლები	118
5.4 რატომ არ გამომდინარეობს სუპერსესიონისტური დასკვნა	122
5.5 ნესტორიანობის შედავება და არგუმენტის საზღვარი	126
5.6 პირობის უნივერსალიზაცია და მარკიონის საცდელი შემთხვევა	129
5.7 დასკვნა	131
6. არსება, რომელსაც უარის თქმა შეუძლია.....	133
7. დანართი A — ისლამი: კონფიგურაცია ოთხი პირობით	146
A.1 რა არის შესრულებული.....	147
A.2 უარი	149
A.3 რატომ არ არის უარი ობიექტური პრინციპის შედეგი	151
A.4 სად განსხვავდება კონფიგურაცია მაინც	152
A.5 რას ამტკიცებს დანართი	155
7. ბიბლიოგრაფია.....	157
8. ავტორის ბიოგრაფია.....	170

წინასიტყვაობა

არსებობს კითხვა, რომელსაც არავინ სვამს, რადგან ორივე მხარეს ჰგონია, რომ იგი მეორეს ეკუთვნის. თეოლოგიას ჰგონია, რომ მას უკვე გაეცა პასუხი, ვინაიდან ისრაელის რჩეულობა გამოცხადებულ მასალას განეკუთვნება, გამოცხადებული მასალა კი მიიღება და არ გამოიყვანება. რელიგიის ფილოსოფიას კი ჰგონია, რომ იგი სულაც არ არის ფილოსოფიური, ვინაიდან ერთ ცალკეულ ფაქტს ეხება, ცალკეული ფაქტები კი ისტორიკოსის საქმეა. ასე რომ, კითხვა *რატომ სწორედ იქ* ორი ათასი წლის განმავლობაში იმ ნაპრალში ვარდებოდა, რომელიც ორ დისციპლინას შორის იღება და რომელთაგან თითოეული მას სხვის საქმედ თვლიდა; ეს წიგნი ამტკიცებს, რომ იგი არც თეოლოგიურია და არც ისტორიოგრაფიული, არამედ მკაცრად ფილოსოფიური, და რომ მასზე გაცემული პასუხი ისეთ რასმე ეხება, რაც შორს სცილდება ქრისტოლოგიას: პიროვნების ცნებას, თავისუფლების ცნებას და მოვლენის ცნებას.

თეზისი ერთი წინადადებით შეიძლება ითქვას. განსხეულება მხოლოდ იქ არის გამოთქმადი, სადაც რელიგიურ მიმართებას ორ სუბიექტს შორის მიმართების ფორმა აქვს და არა იმ ფორმა, რომლითაც სუბიექტი ერთი აღმატებული ობიექტურობითაა მოცული; ისრაელი არის ის ხალხი, რომელშიც ამ ფორმამ უპირატესობას მიაღწია; ამიტომ მესიის შობის ადგილი წმინდა გეოგრაფიის კონტინგენტურობა კი არ არის, არამედ თავად ცნების შესაძლებლობის პირობა. ანდა იმ სახით, რომლითაც მას მკითხველი მეოთხე თავის ბოლოს იპოვის და რომელიც, ვაღიარებ, თავად წიგნის დაწერის საბაზიც გახდა: **ღმერთი მხოლოდ იქ შეიძლებოდა შობილიყო, სადაც მას შეიძლებოდა უარი ეთქვათ.**

სუბიექტური პრინციპის უპირატესობის ცნება ვლადიმერ სოლოვიოვისგან არის აღებული, რომელმაც 1884 წელს ებრაული ეროვნული ხასიათის სამი ნიშანი გამოყო — თავგანწირვამდე მისული რელიგიურობა, პიროვნული ენერგია, რომელიც

წინააღმდეგობას უწევს საერთოში გახსნას, და რწმენა, რომ სული მატერიაში უნდა განხორციელდეს — და დაასკვნა, რომ ასეთი ხალხი *შესაფერისი* იყო იმისთვის, რაც მასში მოხდა. სოლოვიოვის თხზულება, ამასთან, თავისი დროის ანტისემიტიზმის წინააღმდეგ არის დაწერილი და მთავრდება მტკიცებით, რომ ებრაული საკითხი ებრაელთა შესახებ კითხვა კი არ არის, არამედ ქრისტიანთა შესახებ. იმას, რაც მან პორტრეტის დონეზე დატოვა, ეს წიგნი სტრუქტურის ენაზე გადათარგმნას ცდილობს: ცხადყოფს, რომ ეს სამი ნიშანი ფსიქოლოგიური თვისებები კი არ არის, არამედ ცნებითი პირობები, და რომ მათ კიდევ ორი ერთვის, რომელთა გარეშე დანარჩენი სამიც ვერ დგას. ამ თარგმნის ცნებითი ხელსაწყო გვიანდელი შელინგისგან არის აღებული — იმდენად, რამდენადაც საჭირო იყო, და იმის მკაფიო აღიარებით, თუ სად წყდება გადმოღება.

ამ ჟანრის წიგნებს შეჩვეულ მკითხველს, თუმცა, ვალად მმართვეს იმის ნუსხა, რაც აქ არ მტკიცდება, ვინაიდან გამოყვანის სერიოზულობა უკეთ იზომება იმით, რასაც იგი უარყოფს, ვიდრე იმით, რასაც იგი ჰპირდება. არ მტკიცდება, რომ განსხვავლება მოხდა. დგინდება მხოლოდ ის, თუ სად შეიძლებოდა იგი მომხდარიყო; ცნება ათავსებს და არა აწარმოებს. არგუმენტი პირველიდან უკანასკნელ გვერდამდე პირობითია და არავის მოაქცევს — იგი მორწმუნესა და ურწმუნოს ერთსა და იმავე სტრუქტურას უჩვენებს, და ამას მის ძლიერ მხარედ მივიჩნევ და არა ნაკლად. არავითარი დამსახურება არ მტკიცდება. სტრუქტურა სათნოება არ არის, და იმ ადგილად ყოფნა, სადაც რაღაც შესაძლებელია, იგივე არ არის, რაც კეთილად ყოფნა. განსხვავება მტკიცებას „საუკეთესო“ და მტკიცებას „ერთადერთი შესაძლებელი“ შორის მთელ წიგნს ატარებს, და სწორედ მას წაუბორმიკა, ჩემი აზრით, ამ საგნის შესახებ არსებულმა თითქმის მთელმა ძველმა ლიტერატურამ. არაფერი მტკიცდება ერთი ხალხის ბუნების შესახებ, როგორც ბუნებრივი მონიჭებულობისა. ხასიათის ცნება, რომელსაც აქ ვიყენებ, ბუნებრივი ცნება კი არ არის, არამედ გადაწყვეტილებათა ერთი ისტორიის ნაღვეი —

რაც ისეთი, რაც აღზრდით მოიპოვება და არა დაბადებით, რისი დაკარგვაც შესაძლებელია და რომელშიც განუწყვეტლივ ხდებოდა დაცემა. მეცხრამეტე საუკუნე ასეთი მტკიცებებისგან ბიოლოგიას აკეთებდა, მეოცემ კი ანგარიში გაისტუმრა, და წიგნი, რომელიც დღეს ამ დათქმის გარეშე მიმართავს მათ, არ იმსახურებს, რომ წაიკითხო.

და ბოლოს, არავითარი დასკვნა არ გამოიყვანება იმის შესახებ, თითქოს ადგილი, ერთხელ გამოყენებული, უკვე დათხოვნილი იყოს. პირიქით: ამ წიგნის უმნიშვნელოვანესი შედეგი ნეგატიურია და მას ბოლო თავი ეძღვნება. თუ განსხეულების მეხუთე პირობა თავისუფალი თანხმობაა, მაშინ უარი რეალურ შესაძლებლობად უნდა დარჩენილიყო; დათანხმების უნარი და უარის თქმის უნარი კი ერთი და იგივე უნარია. აქედან გამომდინარეობს, რომ უარი გამოყვანის უარყოფა კი არ არის, არამედ იმის მტკიცებულება, რომ სუბიექტურობის მოთხოვნილი ხარისხი მიღწეული იყო — და რომ სუპერსესიონისტური დასკვნა არა მხოლოდ დაუშვებელია, არამედ თვითდამარცხებელიც, ვინაიდან უკუგდების საფუძვლად სწორედ იმას იღებს, რამაც მოვლენა შესაძლებელი გახადა. ამ სტრიქონების ავტორი მიიჩნევს, რომ ამ არგუმენტის ბოროტად გამოყენება უფრო მძიმე რამ იქნებოდა, ვიდრე მასში დაშვებული შეცდომა, და წიგნი ისეა დაწერილი, რომ ეს ბოროტად გამოყენება წინასწარვე გამორიცხოს.

გადმოცემის წესის შესახებ ორი შენიშვნა. პირველი: შესავალი თავის ბოლოს მკაფიოდ არის ნათქვამი, რა დაამხოდა თეზისს, და ორივე ასე დასახელებული უარყოფის პირობა შემდეგ გამოკვლეულია — ერთი მოწინააღმდეგის წინააღმდეგ, მეორე თავში, მეორე კი ჩემივე თავის წინააღმდეგ, მესამეში. მეორე: ურთულესი კონტრმაგალითი დაფარული არ არის: კონფიგურაცია, რომელიც ხუთი პირობიდან ოთხს აკმაყოფილებს და განსხეულებაზე მაინც მკაფიოდ ამბობს უარს, დანართში არის განხილული და განხილულია იმ ყოველივეს აღიარებით, რაც მას გააჩნია. ვინც იმ ადგილს ეძებს, სადაც წიგნს შეიძლება შეუტეოს,

იქიდან დაიწყოს. წიგნი ერთი დარგის სპეციალისტისთვის არ არის დაწერილი, ვინაიდან მისი საგნის ასეთი სპეციალისტი არ არსებობს — საკითხი რელიგიის ფილოსოფიის, ბიბლესტიკისა და დოგმის ისტორიის სამიჯნაზე დევს, და ვინც კი მას მიუდგება, ერთი მხრიდან მიუდგება, დანარჩენი ორის მხრიდან კი დაუფარავი დარჩება. იგი დაწერილია იმ მკითხველისთვის, ვინც მზადაა ერთ კითხვას ბოლომდე გაჰყვეს და აიტანოს, რომ პასუხი მანუგეშებელი არ იქნება.

რადგან პასუხი მანუგეშებელი არ არის. სანამ იგი „რატომ იქ“ იკითხებოდა, კითხვა ერთ ადგილსა და ერთ ხალხს ეხებოდა და ისტორიულ ცნობისმოყვარეობად შეიძლებოდა წაკითხულიყო. პასუხგაცემული, იგი წყვეტს ადგილის შესახებ კითხვად ყოფნას — და მიემართება იმას, ვინც იგი დასვა.

პარტიკულარობის სკანდალი და კითხვის ფორმა

*At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum,
factum ex muliere, factum sub lege.*

სარწმუნოების სიმბოლო — დასავლური ცივილიზაციის ერთადერთი ტექსტი, რომელიც ერთდროულად მეტაფიზიკურად და იურიდიულად სავალდებულოა — ერთი რომელიც მოხელის სახელს შეიცავს. „ჯვარს ეცვა ჩვენთვის პონტოელ პილატეს ჟამს“ — იმ აღსარების შუაგულში, სადაც ითქმის უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა შობილზე, ნათელზე ნათლისაგან, მამის თანაარსზე, დგას ადმინისტრაციული პროზის ერთი ნატეხი, დათარიღება მცირე პროვინციის მმართველის მიხედვით.¹ ეს წინადადება არც რედაქტორის დაუდევრობაა და არც ისტორიული ცნობისმოყვარეობისადმი დათმობა: იგი სიმბოლოს ყველაზე სერიოზული ადგილია, ვინაიდან სწორედ მასში თანხმდება მარადიული იმაზე, რომ დათარიღდეს. ქრისტიანობა ერთადერთი რელიგიაა, რომელიც თავის ჭეშმარიტებას ერთ კალენდარულად ჩასაწერ წამსა და ერთ გეოგრაფიულად მოსაძებნ ადგილს უკავშირებს და ამით იმ რისკზე თანხმდება, რომელიც არცერთ ფილოსოფიას არასოდეს დასჭირვებია საკუთარ თავზე აელო: იმისა, რომ ფაქტმა უარყოს იგი. სწორედ ამ ნიშნიდან იშვება კითხვა, რომელსაც ეს ნაშრომი სვამს. იგი მარტივად ჟღერს — *რატომ იქ?* — და სწორედ ეს სიმარტივე იყო მიზეზი იმისა, რომ

¹ პილატეს შესახებ კლაუზულა დგას არა 325 წლის ნიკეის სიმბოლოში, არამედ 381 წლის ნიკეა-კონსტანტინოპოლისისაში, სადაც ის ასე იკითხება: *σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου*; ძველრომაულ ნათლობის სიმბოლოში, რომელიც ეგრეთ წოდებული მოციქულთა სიმბოლოს საფუძველია, იგი გაცილებით უფრო ძველია. ჩვენი მიზნისთვის მნიშვნელოვანი მისი ტექსტური ისტორია კი არ არის, არამედ მისი ლოგიკური უჩვეულობა: პროვინციის გამგებლის სახელი ერთარსობის შესახებ დებულების შიგნით. მდრ. Kelly (1972).

ორი ათასი წლის განმავლობაში მასზე პასუხის გაცემა საჭიროდ არ მიიჩნეოდა. თეოლოგიას ეჩვენებოდა, რომ პასუხი უკვე რწმენაშია მოცემული, ვინაიდან ისრაელის გამორჩევა გამოცხადებულ მასალას განეკუთვნება, გამოცხადებული მასალა კი მიიღება და არა გამოიყვანება. რელიგიის ფილოსოფიას, პირიქით, ეჩვენებოდა, რომ კითხვა საერთოდ არ არის ფილოსოფიური, ვინაიდან იგი ერთეულ ფაქტს ეხება, ერთეული ფაქტი კი ისტორიოგრაფიის საგანია. ასე ჩავარდა კითხვა იმ ორ დისციპლინას შორის არსებულ ნაპრალში, რომელთაგან თითოეული მას სხვისი საქმედ თვლიდა. წიგნი ამტკიცებს, რომ იგი არც თეოლოგიურია და არც ისტორიოგრაფიული, არამედ მკაცრად ფილოსოფიური, და რომ მასზე პასუხი იმას ეხება, რაც ქრისტოლოგიას შორს სცილდება: პიროვნების ცნებას, თავისუფლების ცნებას და მოვლენის ცნებას.

თეზისი, რომელიც აქ არის დაცული, ერთი წინადადებით შეიძლება ითქვას, თუმცა მთელი ნაშრომი დასჭირდება იმას, რომ იგი მზიდი გახდეს. *განსხეულება მხოლოდ იქ არის გამოთქმადი, სადაც რელიგიურ მიმართებას ორ სუბიექტს შორის მიმართების ფორმა აქვს და არა იმ ფორმა, რომლითაც სუბიექტი ერთი აღმატებული ობიექტურობითაა მოცული; ისრაელი არის ის ხალხი, რომელშიც ამ ფორმამ უპირატესობას მიაღწია; ამიტომ მესიის შობის ადგილი წმინდა გეოგრაფიის კონტინგენტურობა კი არ არის, არამედ თავად ცნების შესაძლებლობის პირობა.* სუბიექტური პრინციპის უპირატესობის ცნება, რომელიც აქ მთელ სიმძიმეს ზიდავს, ვლადიმერ სოლოვიოვისგან არის აღებული, მაგრამ მასთან იგი ერთი ხალხის პორტრეტად დარჩა, ხასიათოლოგიად სიტყვის საუკეთესო გაგებით — ამოცანა კი, რომელსაც საკუთარ თავს ვუსახავ, ის არის, რომ ეს ხასიათოლოგია სტრუქტურად გარდავსახო, ესე იგი ვცხადყო, რომ ის ნიშნები, რომლებიც სოლოვიოვმა ჩამოთვალა, ფსიქოლოგიური თვისებები კი არ არის, არამედ ცნებითი პირობები.²

² სოლოვიოვი (1884). ეს თხზულება სოლოვიოვის თეოკრატიულ პროექტზე მუშაობის ხანაშია შექმნილი და უნდა იკითხებოდეს *თეოკრატიის*

მეთოდურად, თავი სამ ურთიერთგამჭოლ დონეზე მოძრაობს. *დიაგნოსტიკის* დონეზე იგი გამოყოფს ოთხ ფორმას, რომლებშიც ჩვეულებრივ ისმება კითხვა განსხეულების ადგილის შესახებ, და აჩვენებს, თუ რატომ აცდენს თითოეული მათგანი მიზანს — არა იმიტომ, რომ მცდარ პასუხს იძლევა, არამედ იმიტომ, რომ წინასწარვე ანადგურებს კითხვას. *ფილოსოფიის ისტორიის* დონეზე იგი აღადგენს სამ კლასიკურ პოზიციას — ლესინგისას, კანტისას და ჰეგელისას — რომლებმაც განსაზღვრეს ის წესი, რომლითაც თანამედროვე აზრს საერთოდ შეუძლია პარტიკულარულობას მიუდგეს, და აჩვენებს, რომ ჰეგელი გადაწყვეტასთან უფრო ახლოს იდგა, ვიდრე ეს ჩვეულებრივ ჰგონიათ, მაგრამ რომ ზუსტი დიაგნოზიდან მცდარი განაჩენი გამოიტანა. *ცნებითი დამუშავების* დონეზე იგი შემოაქვს და ზუსტად განსაზღვრავს წყვილს ობიექტური/სუბიექტური პრინციპი, მიჯნავს მას მონათესავე, მაგრამ არაზუსტი წყვილებისგან, რომლებთანაც მას გამუდმებით ურევენ, და ბოლოს გამოთქვამს იმ არგუმენტის ფორმას, რომელიც მომდევნო ოთხ თავში გაიშლება.

1.1 კითხვის ოთხი აცდენილი ფორმა

კითხვა *რატომ ისრაელში* ჩვენს ლიტერატურაში, თუკი საერთოდ ისმება, ოთხი ფორმით ისმება. არცერთი მათგანი არ არის გულუბრყვილო; თითოეულს თავისი დიდი დამცველები ჰყავს; და თითოეული, სხვადასხვა მიზეზით, შეუძლებელს ხდის სწორედ იმას, რასაც, საკუთარი პრეტენზიით, შესაძლებელს ხდის.

ვოლუნტარისტული ფორმა. პირველი და უძველესი პასუხი ასე ჟღერს: ღმერთმა ასე გამოირჩია, საღვთო არჩევანს კი თავის გარეთ პირობა არ გააჩნია, ვინაიდან სხვაგვარად რაღაც მასზე მაღლა იდგებოდა. ამ ფორმაში კითხვა კი არ წყდება, არამედ

ისტორიისა და მომავლის პარალელურად; ებრაული საკითხის ადგილის შესახებ მისი აზროვნების მთლიანობაში შდრ. Kornblatt (1997) და Valliere (2000).

დაუშვებლად ცხადდება. მისი ცნებითი წყაროა მოძღვრება *potentia Dei absoluta*-ის შესახებ, რომელიც გვიან სქოლასტიკაში, განსაკუთრებით კი ოკამისტურ ხაზში, იმ მტკიცების ფორმას იძენს, რომ ღმერთს შეეძლო სრულიად სხვაგვარადაც ემოქმედა, ვიდრე იმოქმედა, მათ შორის ისიც, რომ სიტყვას შეეძლო ნებისმიერი ბუნება მიეღო, არაადამიანურიც კი.³ ამ მტკიცების თეოლოგიური მოტივი პატიოსანია: იგი საღვთო თავისუფლებას ყოველგვარი ცნებითი წნეხისგან იცავს. მაგრამ მისი ფასი გადაუხდელია. თუკი განსხეულების ადგილი ნებისმიერი შეიძლებოდა ყოფილიყო, მაშინ ალთქმა სამკაულის მეტი არაფერი ყოფილა: აბრაამის, გამოსვლის, რჯულისა და წინასწარმეტყველთა ისტორია მომზადება კი არ არის, არამედ კულისი, ხოლო ღმერთი, რომელიც ორი ათასი წლის განმავლობაში ერთ ხალხს ზრდის იმ შეხვედრისათვის, რომელიც ნებისმიერ ადგილას შეეძლო შემდგარიყო, ისე იქცევა, როგორც ვინმე, ვინც გზას აშენებს იმ ადგილამდე, სადაც ისედაც დაეშვებოდა. მაშასადამე, ვოლუნტარიზმი საღვთო თავისუფლებას კი არ იხსნის, არამედ მისი ისტორიის სერიოზულობას ანადგურებს. და ამას ისე აკეთებს, რომ დამახსოვრება ღირს, ვინაიდან განმეორდება: *თვითნებობა არა მხოლოდ კითხვას აუქმებს, არამედ ცნებასაც*. ალთქმა, რომელიც ნებისმიერთან შეიძლებოდა დადებულყო, ალთქმა კი არ არის, არამედ შემთხვევითი ადრესატისადმი მიმართული ბრძანება.

ისტორიციზმური ფორმა. მეორე პასუხი ამბობს: მესია ისრაელში დაიბადა იმავე მიზეზით, რომლითაც ბუდა ინდოეთში

³ განსხვავება *potentia absoluta* / *potentia ordinata* გვიანსქოლასტიკური ზოგადი აპარატის ნაწილია და თავისთავად ვოლუნტარისტული არ არის; ვოლუნტარისტული ის მხოლოდ მაშინ ხდება, როდესაც ორდინირებული წესრიგი გაიგება როგორც წმინდა არჩევანი შინაგანი საზომის გარეშე. მსჯელობისთვის იმის საზღვრების შესახებ, რისი მიღებაც სიტყვას შეეძლო, შდრ. თომა აქვინელი, *Summa theologiae* III, q. 4, aa. 1–3, სადაც საკითხი ბუნებათა „*assumabilitas*“-ის შესახებ სწორედ როგორც შემშვევნების და არა შიშველი ძალაუფლების საკითხი განიხილება. კლასიკური მიმოხილვა: Courtenay (1990).

დაიბადა, ხოლო მუჰამედი — არაბეთში, ვინაიდან რელიგიები იქ იბადებიან, სადაც მათ პირობები შობს. ეს არის რელიგიურ-ისტორიული სკოლის პოზიცია და, თავის ყველაზე სერიოზულ სახეში, ერნსტ ტრელჩის პოზიცია, რომელმაც ყველაზე ნათლად დაინახა, რომ თანმიმდევრულად გატარებული ისტორიული ცნობიერება არცერთ რელიგიას არ აძლევს ნებას, თავი გამოაკლოს მოვლენათა რიგს.⁴ ტრელჩის პატიოსნება სამაგალითოა და მისი პრობლემა ჩვენს პრობლემად რჩება. მაგრამ ზუსტად უნდა დავინახოთ, რას უშვრება ისტორიციზმი ჩვენს კითხვას: იგი მას პასუხს კი არ სცემს, არამედ თარგმნის. კითხვა „რატომ არის განსხეულება მხოლოდ აქ შესაძლებელი“ ითარგმნა კითხვად „რატომ გაჩნდა განსხეულების რწმენა აქ“, ეს კი ორი კითხვაა, რომელთაც მხოლოდ სიტყვები აქვთ საერთო. პირველი ერთი ცნების შესაძლებლობის პირობას ეხება, მეორე — ერთი რწმენის გენეალოგიას. პირველიდან მეორეზე გადასვლა სიფხიზლეს ჰგავს, სინამდვილეში კი საგნის შეცვლაა.

ევოლუციონისტური ფორმა. მესამე პასუხი ამბობს: ისრაელი რელიგიური ცნობიერების უმაღლესი მიღწეული საფეხური იყო და განსხეულებაც ამ კიბის მწვერვალზე მოხდა. ეს არის, უხეშად რომ ითქვას, ის ფორმა, რომელსაც კითხვა ჰეგელის რელიგიის ფილოსოფიაში იძენს და მთელ იმ ხაზში, რომელიც მისგან გამომდინარეობს. მას აქვს ის დიდი ღირსება, რომ საერთოდ პასუხობს — და ყველა ის ნაკლი, რაც ამ პასუხისთვის გადასახდელია. პირველი სუპერსესიონიზმია, რომელიც მისგან არა როგორც გადაცდომა, არამედ როგორც შედეგი გამომდინარეობს: თუ ისრაელი საფეხურია, მაშინ იგი

⁴ Troeltsch (1902); მეთოდური ჩარჩო უკვე Troeltsch (1898)-შია დადგენილი, ისტორიული მეთოდის სამი პრინციპით — კრიტიკით, ანალოგიით და კორელაციით — რომელთაგან ანალოგიის პრინციპი, თანმიმდევრულად გატარებული, წინასწარვე გამორიცხავს ნებისმიერი მოვლენის უნიკალურობას. ტრელჩის პოზიცია ამ ნაშრომში კი არ უკუიგდება, არამედ საკუთარ კანონიერ სფეროზე შემოიფარგლება: იგი ძალაშია რწმენის წარმოშობის საკითხებისთვის და არ ეხება ცნების *პირობების* საკითხებს.

გადალახული საფეხურია, ხოლო მისი გაგრძელება გადალახვის შემდეგ მხოლოდ ჩამორჩენად შეიძლება აღიწეროს.⁵ მეორე უფრო დახვეწილია და ჩვენთვის უფრო მნიშვნელოვანი: ევოლუციონისტური პასუხი *ღირებულებითა* იქ, სადაც *სტრუქტურული* უნდა ყოფილიყო. იგი ამბობს „საუკეთესოს“, უნდა ეთქვა კი „ერთადერთი შესაძლებელი“; ეს კი სხვადასხვა რიგის მტკიცებებია. იმის თქმა, რომ რომელიმე ადგილი საუკეთესოა, ნიშნავს მის დაყენებას იმ რიგის სათავეში, რომელშიც სხვა ადგილებიც იმავე სახის საგნებია, ოღონდ უფრო დაბლა; იმის თქმა კი, რომ იგი ერთადერთი შესაძლებელია, ნიშნავს იმის მტკიცებას, რომ სხვაგან აკლია რაღაც, რის გარეშეც ეს ცნება ვერც კი წარმოითქმება. პირველი მტკიცება სხვებს ამცირებს; მეორე მათ მხოლოდ განასხვავებს. მთელი ეს ნაშრომი ამ ორ წინადადებას შორის განსხვავებას ეყრდნობა.

ხასიათობრივ-რასობრივი ფორმა. მეოთხე პასუხი ის არის, რომელიც მეცხრამეტე საუკუნეს ყველაზე მეტად უყვარდა და რომლისთვისაც მეოცემ გადაიხადა. ის ასე ჟღერს: არსებობს სემიტური სული და მონოთეიზმი მისი ბუნებრივი პროდუქტია. მისი ყველაზე სახელგანთქმული ფორმულირება ერნესტ რენანს ეკუთვნის: „უდაბნო მონოთეისტურია.“⁶ რენანი პირველი რიგის ფილოლოგი იყო და მისი წინადადება კულტურულ მორფოლოგიად იყო ნააზრევი, და არა ბიოლოგიად; მაგრამ

⁵ ჰეგელი (VPR, II ნაწილი, „ამაღლებულობის რელიგია“). იმ აუცილებლობის შესახებ, რომლითაც სუპერსესიონისტური დასკვნა საფეხურებრივი სქემიდან გამომდინარეობს, შდრ. Fackenheim (1967) და Yovel (1998); Yovel სამართლიანად შენიშნავს, რომ ჰეგელის დამოკიდებულება ებრაელობისადმი ორმაგია და ლექციების გვიანდელ ციკლებში იცვლება, მაგრამ სქემის ფორმა უცვლელი რჩება.

⁶ Renan (1855, შესავალი თავი): „Le désert est monothéiste.“ ეს წინადადება მორფოლოგიურად იყო ნაგულისხმევი — როგორც დებულება პეიზაჟის, ენისა და აზროვნების ფორმის ურთიერთმიმართების შესახებ — მაგრამ მისი ფორმა უშვებდა იმ ნატურალიზაციას, რომელიც მომდევნო საუკუნემ განახორციელა. რენანის ადგილის შესახებ ორიენტალისტური ქარაქტეროლოგიის გენეალოგიაში შდრ. Said (1978, II ნაწილი).

მტკიცების ფორმა — ხალხის სული როგორც ბუნებრივი ნიჭიერება, რომელიც რელიგიურ შინაარსებს ისევე წარმოქმნის, როგორც ნიადაგი მცენარეებს — სწორედ ის ფორმა იყო, რომლის ნატურალიზებაც მის შემდეგ ადვილი აღმოჩნდა, ნატურალიზებული კი მკვლელობითი გახდა. ამიტომ აქ უნდა წარმოითქვას წინადადება, რომელიც ამგვარ ნაშრომში ნაგულისხმევად არ უნდა დარჩეს: *ხალხის ხასიათის ის ცნება, რომელსაც ამ ნაშრომში ვიყენებ, ბუნებრივი ცნება არ არის*. ხასიათი იმ გაგებით, რომლითაც მას ვიღებ, ნიჭიერება კი არ არის, არამედ ნაღვე: ერთი გადაწყვეტილებათა ისტორიის დანაღვეი შედეგი, რომელიც აღზრდით გადაეცემა და არა დაბადებით, რომელიც შემენადიცაა და დასაკარგიც, და — რაც გადამწყვეტია — ისეთი, რომ ხალხმა მასში შეიძლება ვერ გაამართლოს. ის, რაც ამ ნაშრომში ისრაელზე ითქმის, არ ითქმის ისრაელიანებზე როგორც ადამიანთა სახეობაზე, არამედ ითქმის რელიგიური ურთიერთობის ერთ ფორმაზე, რომელმაც ამ ისტორიაში ისეთ სიწმინდეს მიაღწია, როგორსაც სხვაგან არსად მიუღწევია. ეს ფორმა ბუნებრივი საკუთრება რომ იყოს, მას ამ საგვარეულოს გარეთ ვერავინ დაიმკვიდრებდა — მთელი აზრი კი იმ მოვლენისა, რომელზეც არის ლაპარაკი, სწორედ იმაშია, რომ იგი ყველასთვის მემკვიდრეობით მისაღები გახდა.⁷

ამ ოთხ ცდომილებას, ერთად რომ შევხედოთ, ერთი საერთო ნიშანი აქვს: ოთხივე პასუხობს კითხვას *მიზეზის შესახებ* იმის ნაცვლად, რომ უპასუხოს კითხვას *პირობის შესახებ*. ვოლუნტარიზმი მიზეზს საღვთო ნებაში პოულობს, ისტორიციზმი

⁷ ხალხის სულის ცნება (*Volksgeist*) თანამედროვე ფილოსოფიაში ჰერდერთან ერთად შემოდის და მასთან ჯერ კიდევ გამოკვეთილად კულტურულ-ისტორიული და არა ბიოლოგიური აზრი აქვს; მისი ნატურალიზაცია მეცხრამეტე საუკუნის ნამოქმედარია. ამ ნაშრომში ცნება მხოლოდ პირველი მნიშვნელობით იხმარება და, ყოველგვარი ორაზროვნების თავიდან ასაცილებლად, შემდგომში, როგორც წესი, ჩანაცვლებული იქნება გამოთქმით *რელიგიური მიმართების ფორმა*, რომელიც დაბადებით მატარებელს არ გულისხმობს.

— გარემოებებში, ევოლუციონიზმი — განვითარების საფეხურში, ხასიათოლოგია — ხალხის ბუნებაში. მაგრამ კითხვა, რომელსაც აქ ვსვამ, მიზეზობრივი არ არის. ის არ კითხულობს, რამ წარმოქმნა მოვლენა, არამედ იმას, რა უნდა ყოფილიყო ძალაში, რომ მოვლენას საერთოდ აზრი ჰქონოდა — ისევე, როგორც კითხვა დაპირების შესაძლებლობის პირობების შესახებ არ ეკითხება, ვინ ვის აიძულა დაპირება, არამედ იმას, რა უნდა იყოს ძალაში, რომ წარმოთქმული სიტყვა საერთოდ დაპირება იყოს და არა ხმა.

1.2 ლესინგი, კანტი, ჰეგელი: კითხვის წინამორბედნი

იმისათვის, რომ დავინახოთ, რამდენად წინასწარ არის დატვირთული კითხვის ფორმა თანამედროვე ფილოსოფიაში, საკმარისია თვალი გავადევნოთ იმ სამ ნაბიჯს, რომლითაც იგი სინამდვილეში შეუძლებელი გახდა მანამდე, სანამ დაისმებოდა.

პირველი ნაბიჯი ლესინგისაა. 1777 წლის ნაშრომში *სულისა და ძალის მტკიცებულების შესახებ* დგას წინადადება, რომელმაც ორი საუკუნის კამათი განსაზღვრა: „შემთხვევითი ისტორიული ჭეშმარიტებები ვერასოდეს გახდებიან აუცილებელი გონებისეული ჭეშმარიტებების მტკიცებულება“, ერთსა და მეორეს შორის კი იღრიჭება „მახინჯი, განიერი თხრილი“, რომლის გადალახვაც ლესინგს, როგორც თავად ამბობს, არ ძალუძს, რამდენჯერაც არ უნდა და რაოდენ სერიოზულადაც არ უნდა ეცადოს.⁸ ეს ხატი იმდენად მოხერხებული აღმოჩნდა, რომ

⁸ Lessing (1777): „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden“; და შემდგომ: „Das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe.“ კირკეგორის *ფილოსოფიური ნამცეცები* (1844) მთლიანად ამ თხრილზე პასუხად არის დაწერილი, თანაც ისეთ პასუხად, რომელიც მას კი არ ავსებს, არამედ ამწვავებს: თუ მარადიული ცნობიერება მართლაც ისტორიულ ამოსავალ წერტილზეა დაფუძნებული, მაშინ აქ საქმე ეხება არა მტკიცებულების ნაკლებობას, არამედ რწმენის სტრუქტურას. შდრ. Kierkegaard (1844, შესავალი და თავები IV–V).

ანალიზი ჩაანაცვლა. ამიტომ უდიდესი სიზუსტით უნდა დადგინდეს, რა არის ლესინგის თხრილი, ვინაიდან მის განურჩევლობაში მთელი ერთი კითხვის შესაძლებლობა დაიკარგა. ლესინგის პრობლემა *მტკიცებულებითაა*: იგი კითხულობს, როგორ შეუძლია უეჭველობას, რომელიც წარსულ მოვლენებს ეხება და რომელიც საქმის ბუნებით მხოლოდ ალბათურია, უპირობო ვალდებულების ტვირთი ზიდოს. ეს ეპისტემოლოგიური პრობლემაა და იგი ნამდვილია. მაგრამ ის ონტოლოგიური არ არის. იქიდან, რომ ისტორიული ჭეშმარიტება აუცილებლობით ვერ მტკიცდება, არ გამომდინარეობს, რომ მას აუცილებელი პირობები ვერ ექნება. თხრილი ჰყოფს *შემეცნების გზას*, და არა *საგანთა სტრუქტურას*. კითხვა, რომელსაც აქ ვსვამ, მთლიანად თხრილის იმ მხარეს ვითარდება, იმ ნიადაგზე, რომელსაც ლესინგის წინადადება არ ეხება: იგი არ კითხულობს, საიდან ვიცით, რომ ეს მოხდა, არამედ იმას, რა უნდა იყოს ჭეშმარიტი ერთი სამყაროს შესახებ, რომ მასში მსგავსი რამ საერთოდ მომხდარიყო. ვინც ამ ორ დონეს არ არჩევს, ის პარტიკულარული მოვლენის აზროვნების ყოველ ცდას წინასწარვე მტკიცების ცდად გამოაცხადებს — და ასე, კრიტიკულობის სახელით, საგნის გარეშე დარჩება.

მეორე ნაბიჯი კანტისაა და იგი უფრო რადიკალურია. ნაშრომში *რელიგია მხოლოდ გონების საზღვრებში* კანტი გამოთქვამს მსჯავრს, რომელიც ჩვენი თემისთვის გადამწყვეტია: ებრაული რწმენა, თავისი თავდაპირველი წყობით, მხოლოდ სტატუტარულ კანონთა კრებული იყო, რომელზეც ერთი სახელმწიფოებრივი წყობილება იყო დაფუძნებული, მაშასადამე პოლიტიკური წარმონაქმნი და არა რელიგია საკუთრივი გაგებით.⁹

⁹ Kant (1793; AA VI, 125): ებრაული რწმენა არის „seiner ursprünglichen Einrichtung nach ein Inbegriff bloß statutarischer Gesetze“. ეს მსჯავრი კანტთან ფუნქციონალურია და არა პოლემიკური: იგი მას სჭირდება იმისათვის, რომ მორალური რელიგია გამიჯნოს ყოველგვარი ისტორიული სტატუტისაგან, საეკლესიოს ჩათვლით. ეს, თუმცა, მას ნაკლებად მცდარს ვერ ხდის საგნის

აქედან გამომდინარეობს კანტის ქრისტოლოგიაც: ის, რასაც ქრისტიანულ რელიგიურ ღირებულება აქვს, არ არის ისტორიული ადამიანი, არამედ *ღვთისთვის სათნო კაცობრიობის იდეალი*, ზნეობრივი სრულყოფილების პირველსახე, რომელიც ჩვენს გონებაშია და რომელსაც არავითარი ისტორიული მაგალითი არ სჭირდება იმისათვის, რომ ძალა ჰქონდეს; ისტორიული იესო უკეთეს შემთხვევაში ილუსტრაციაა, არასოდეს — საფუძველი.¹⁰ კანტის პოზიცია, უნდა ვაღიაროთ, სრულიად თანმიმდევრულია და იგი იმ პოზიციის ყველაზე სუფთა შესაძლო ფორმაა, რომელსაც ეს ნაშრომი უარყოფს. თუ რელიგია თავის არსში ზნეობრივი განწყობაა, მაშინ არცერთი ადგილი არ არის პრივილეგირებული, ვინაიდან პირველსახე ყველგან თანაბრად ახლოსაა — ყოველ გონიერ არსებაში. ამიტომაც კანტთან კითხვა „რატომ იქ“ ვერც კი წამოიჭრება: მას უკვე გაეცა პასუხი იმ მტკიცებით, რომ ადგილს მნიშვნელობა არა აქვს. სწორედ ამის გამო არის კანტის პოზიცია ჩვენთვის ძვირფასი: იგი ის წერტილია, რომელზეც გადაწყვეტა უნდა მოხდეს. ან რელიგიური დამოკიდებულება არის გონების დამოკიდებულება იმ კანონისადმი, რომელსაც იგი საკუთარ თავში პოულობს — და მაშინ ადგილის შესახებ ყოველი კითხვა ცრურწმენაა; ან რელიგიური დამოკიდებულება პიროვნების პიროვნებისადმი დამოკიდებულებაა — და მაშინ ადგილი ყველაფერია, ვინაიდან პიროვნებები საკუთარ თავში კი არ იპოვებიან, არამედ ერთმანეთს ხვდებიან.

მესამე ნაბიჯი ჰეგელისეულია და იგი ყველაზე რთულია, ვინაიდან ამ საქმეში ჰეგელი ერთდროულად ჩვენი უდიდესი

მიმართ: აღთქმა სტატუტი არ არის, რადგან სტატუტმა ერთგულების კატეგორია არ იცის.

¹⁰ Kant (1793; AA VI, 60 და შემდ.), „ღვთისათვის სათნო კაცობრიობის იდეალის“ შესახებ და იმის შესახებ, რომ პრაქტიკული გამოყენებისათვის არავითარი ისტორიული მაგალითი არ გვჭირდება, რადგან პირველსახე ჩვენს გონებაშია ჩადებული. ეს არის იმ თეზისის უწმინდესი შესაძლო ფორმა, რომელსაც წინამდებარე ნაშრომი უარყოფს, და ამიტომაც მოჰყავს იგი ყოველგვარი შერბილების გარეშე.

წინამორბედიცაა და ჩვენი მოწინააღმდეგეც. რელიგიის ფილოსოფიის ლექციებში ებრაული რელიგია განსაზღვრულია როგორც *ამაღლებულობის რელიგია*, და ეს განსაზღვრება ზუსტ დიაგნოზს შეიცავს, რომელსაც შემდგომ ლიტერატურაში იშვიათად აფასებენ ისე, როგორც იგი იმსახურებს.¹¹ ჰეგელი ხედავს, რომ აქ პირველად ღვთაებრივი მოიაზრება როგორც *სუბიექტი* და არა როგორც *სუბსტანცია* — როგორც ერთი, რომელიც თავისთვის არის და რომელიც ბუნება არ არის; და ხედავს, რომ ამ განსაზღვრების უშუალო შედეგი სამყაროს დესაკრალიზაციაა — ბუნება წყვეტს ღმერთებით სავსე ყოფნას და ხდება ქმნილი, ესე იგი ხდება საგანი. ღმერთი სუბიექტია, მაშასადამე სამყარო ობიექტია: ჰეგელმა ეს კავშირი გამოთქვა და იგი მისი რელიგიის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ყველაზე ღრმა ადგილია. მაგრამ მან სწორედ აქედან გამოიტანა განაჩენი. *ამაღლებულობა* მისთვის *ცალმხრივობაა*: ღმერთი იმდენად განცალკევებულია, რომ მისდამი დამოკიდებულება მსახურებისა და შიშის ფორმას იღებს, ადამიანი კი შერიგების გარეშე რჩება; ეს *ცალმხრივობა* უნდა მოიხსნას, და იგი იხსნება ბერძნულ სილამაზეში და, საბოლოოდ, ქრისტიანულ შერიგებაში, სადაც სუბსტანცია და სუბიექტი ერთიანდება.

ჩვენი ნაბიჯი იმაში მდგომარეობს, რომ ჰეგელის დიაგნოზი მივიღოთ, მისი განაჩენი კი უარვყოთ. ის, რასაც ჰეგელი *ცალმხრივობას* უწოდებს, არის *პირობა*. განცალკევება, რომელსაც იგი ცნობიერების უბედურებად განიცდის, სწორედ ის დამორებაა,

¹¹ Hegel (VPR, II ნაწილი). განსაზღვრება „ამაღლებულობის რელიგია“ დაპირისპირებულია ბერძნულ „მშვენიერების რელიგიასთან“ და ეგვიპტურ „გამოცანის რელიგიასთან“; გადამწყვეტია ის, რომ ჰეგელს *ამაღლებულობა* გამოჰყავს იქიდან, რომ ღმერთი აქ პირველად არის მოაზრებული როგორც სუბიექტი, რომელიც თავისთვის არსებობს, რითაც ბუნება კარგავს ღვთაებრივობას და ქმნილი ხდება. ამ კავშირს — ღმერთი როგორც სუბიექტი, აქედან სამყარო როგორც ობიექტი — მისი რელიგიის ფილოსოფიის ერთ-ერთ უღრმეს ადგილად ვთვლი და დათქმის გარეშე ვიღებ; უარვყოფ მხოლოდ იმ განაჩენს, რომელიც მისგან ჰეგელთან გამომდინარეობს.

რომლის გარეშეც არ არსებობს ორი პიროვნება, არამედ მხოლოდ ერთი, გაფართოებული; ორი პიროვნების გარეშე კი არც აღთქმაა, არც დაპირება, არც თანხმობა, მაშასადამე არც ის, რაც განსხვავების ქრისტიანულ ცნებაში მტკიცდება. ჰეგელი ცალმხრივობას ხსნის, ვინაიდან იმ სქემაში აზროვნებს, რომელშიც განსხვავება უნდა დაიდლოს, რათა ჭეშმარიტებამდე მისვლა მოხერხდეს. ჩვენ კი აქ იმ სქემაში ვაზროვნებთ, რომელშიც განსხვავება უნდა *შენარჩუნდეს*, რათა ჭეშმარიტებამდე საერთოდ იყოს შესაძლებელი მისვლა, ვინაიდან ჭეშმარიტება, რომელზეც არის ლაპარაკი, ერთი შეხვედრის ჭეშმარიტებაა, ხოლო შეხვედრა ორისა, რომლებიც ისე რიგდებიან, რომ ორად ყოფნას წყვეტენ, შეხვედრა კი არა, არამედ ერთმანეთში გახსნაა. აქედან გამომდინარეობს ისრაელისადმი განსხვავებული დამოკიდებულება: ჰეგელთან იგი საფეხურია, ჩვენთან — პირობა; პირობა კი არ დაიდლება, იგი ძალაში რჩება მანამ, სანამ გრძელდება ის, რაც მისით გახდა შესაძლებელი.¹²

სწორედ ამ წერტილში ხდება ცხადი, თუ რატომ არის ამ ნაშრომის ცნებითი საყრდენი შელინგი და არა ჰეგელი. განსხვავება ნეგატიურ და პოზიტიურ ფილოსოფიას შორის, როგორც მას შელინგი მიუნხენისა და ბერლინის ლექციებში გადმოსცემს, არის განსხვავება იმ ფილოსოფიას შორის, რომელიც გამოყვანით ადგენს, რა არის რაღაც — არსი, შესაძლებლობა, ცნება — და იმ ფილოსოფიისა, რომელიც ამოდის იქიდან, რომ რაღაც არის: ნამდვილიდან, იმისგან, რაც არ ექვემდებარება გამოყვანას, არამედ

¹² როზენცვაიგის შედავება ჰეგელისადმი, განვითარებული *გამოხსნის ვარსკვლავში* (1921), იმავე მიმართულებით მიდის, თუმცა სხვა მოტივებიდან: ტოტალობას, რომელიც ყველა მომენტს საკუთარ თავში იღებს, არ შეუძლია არც შესაქმის, არც გამოცხადების, არც გამოხსნის მოაზრება როგორც *მოვლენებისა*, რადგან მისთვის ყველაფერი უკვე გაშუალებულია. ამ ნაშრომის დამოკიდებულება როზენცვაიგისადმი დაწვრილებით იქნება გადმოცემული 5.3 თავში.

მხოლოდ შეხვედრას.¹³ ჰეგელის სისტემა, შელინგისეული ბრალდებით, ნეგატიური ფილოსოფიაა, რომელიც თავს მთელად მიიჩნევს, და ამიტომაც იძულებულია ყოველი ფაქტი ცნების მომენტად ჩაყლაპოს. პოზიტიური ფილოსოფია, პირიქით, აღიარებს, რომ არსებობს ის, რაც ცნებას ეძლევა და მისგან არ გამოიყვანება — და მხოლოდ ამით ხსნის სივრცეს მოვლენის აზროვნებისათვის. ეს ნაშრომი ზუსტად შუაში თავსდება: იგი განსხეულებას ცნებიდან არ გამოჰყავს, ვინაიდან ეს ჰეგელთან დაბრუნება იქნებოდა და ამით — თავად მოვლენის ხასიათის მოხსნა; მაგრამ იგი მოვლენას მუნჯ ფაქტობრიობაშიც არ ტოვებს, არამედ მისი პირობების შესახებ კითხულობს. ეს, თუ გნებავთ, ნეგატიური ფილოსოფიაა, პოზიტიური მოცემულობის სამსახურში დაყენებული: იმის შესაძლებლობის პირობათა განსაზღვრა, რაც დედუქციას არ ექვემდებარება. ფილოსოფიურად ეს ჰეგელისეულზე მოკრძალებული ამბიციაა, მაგრამ ერთადერთი, რომელსაც წინასწარ არ სჭირდება საკუთარი საგნის გაცემა.

1.3 ობიექტური და სუბიექტური პრინციპი

ცნებათა წყვილი, რომელსაც ეს ნაშრომი ეყრდნობა, უკიდურესი სიფრთხილით უნდა განისაზღვროს, ვინაიდან ჩვენს ფილოსოფიურ ხმარებაში მას მთელი რიგი მონათესავე, მაგრამ არაზუსტი წყვილი ახლავს, რომლებთანაც იგი ადვილად ერევა. საქმე არ ეხება სუბიექტ-ობიექტის გნოსეოლოგიურ წყვილს, შემმეცნებელი ცნობიერებისა და მისთვის მოცემული საგნის მიმართებას; საქმე არც შინაგანისა და გარეგანის დაპირისპირებას

¹³ შელინგი, *გამოცხადების ფილოსოფია* (SW II/3), განსაკუთრებით შესავალი ლექციები ნეგატიური და პოზიტიური ფილოსოფიის განსხვავების შესახებ; შდრ. აგრეთვე *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (SW I/10). ფორმულა, რომელსაც აქ ვიყენებ — ნეგატიური ფილოსოფია განსაზღვრავს რას, პოზიტიური ამოდის რომ-იდან — შელინგისეულია სიტყვასიტყვითაც (*das Was / das Daß*). უფრო ახალი მსჯელობისათვის შდრ. Tillich (1910), Habermas (1954), Frank (1975) და Hutter (1996).

ეხება და არც ინდივიდუალურისა და ზოგადისას. საქმე ეხება ორ წესს, რომლითაც ღვთაებრივი ცნობიერებას მიემართება, და ორ ფორმას, რომელსაც რელიგიური დამოკიდებულება აქედან იძენს.

როდესაც ვლაპარაკობ *ობიექტური პრინციპის უპირატესობაზე*, ვგულისხმობ იმ კონფიგურაციას, რომელშიც ღვთაებრივი ცნობიერებაში წარმოდგენილია როგორც ძალა — როგორც პოტენცია, რომელიც მოქმედებს *სუბიექტში* და არ დგას *მის პირისპირ*. ცნობიერება თავის ღმერთებს კი არ ირჩევს, არამედ ითმენს მათ; იგი მათში იმყოფება როგორც სტიქიაში, ისევე როგორც იმყოფება ენაში ან წელიწადის დროებში. ეს დამოკიდებულება გარემოცულობის დამოკიდებულებას, და მისი შესატყვისი რელიგიური აქტი შეწყობის აქტია: იპოვო საკუთარი ადგილი წესრიგში, შეასრულო რიტუალი სათანადო დროს, არ დაარღვიო ზომა. შესატყვისი ცნებებია კოსმოსი, რიტუალი, ბედისწერა, გვარი, სიწმინდე და შებღალვა. ღმერთი არ არის ვინმე, ვისი შეურაცხყოფაც შეიძლება, არამედ არის წესრიგი, რომელიც შეიძლება დაირღვეს, ხოლო დარღვევა კი არ მიეტევება, არამედ სწორდება.

როდესაც ვლაპარაკობ *სუბიექტური პრინციპის უპირატესობაზე*, ვგულისხმობ იმ კონფიგურაციას, რომელშიც ღვთაებრივი ცნობიერების პირისპირ დგას როგორც ვიღაც სხვა — არა როგორც სხვა რამ, არამედ როგორც სხვა ვინმე. ეს დამოკიდებულება მიმართვისა და პასუხის დამოკიდებულებას, და მისი შესატყვისი რელიგიური აქტი გადაწყვეტილების აქტია: თანხმობა ან უარი. შესატყვისი ცნებებია აღთქმა, დაპირება, სახელი, მცნება, ბრალი და მიტევება. ღმერთი აქ არა წესრიგია, არამედ პიროვნება: მისი შეურაცხყოფა შეიძლება, მასთან მოლაპარაკება შეიძლება, მის წინაშე დუმილი შეიძლება და მისკენ ლაღადებაც შეიძლება — და ეს ყოველივე დამოკიდებულების ის ფორმებია, რომლებსაც პიროვნებათა შორის აზრი აქვს, ადამიანსა და წესრიგს შორის კი არავითარი.

სამი გამიჯვნა დაუყოვნებლივ უნდა გატარდეს, ვინაიდან მათ გარეშე ეს წყვილი გამოუყენებელი რჩება.

პირველი, ეს განსხვავება არ არის განსხვავება მრავალღმერთიანობასა და ერთღმერთიანობას შორის. ეხნატონის რეფორმა აღთქმის გარეშე მონოთეიზმია: ერთი ღმერთი, მაგრამ ღმერთი როგორც კოსმიური ფუნქცია, მზის დისკო, რომლის ქველმოქმედება ყოველივე ცოცხალს მოიცავს და რომლის მიმართებას ადამიანისადმი არა აქვს ისეთი მოთხოვნის ფორმა, რომელიც ვინმეს მიემართება, ვისაც უარის თქმა შეუძლია.¹⁴ პირიქით, მრავალღმერთიან რელიგიებში შეიძლება მოიძებნოს გამოკვეთილად პირადი მიმართებანი ცალკეული ღვთაებისადმი. ღმერთების რიცხვი აღრიცხვის საკითხია; მიმართების ფორმა კი — სტრუქტურის საკითხი.

მეორე. ეს განსხვავება არ არის განსხვავება განვითარებულსა და პრიმიტიულს შორის და არავითარ საფეხურთა კიბეს არ ქმნის. ობიექტური პრინციპის უპირატესობა მოუმწიფებლობა კი არ არის, არამედ რელიგიურად ყოფნის სხვაგვარი წესი, და მას აქვს ისეთი წვდომები, რომლებიც სუბიექტური პრინციპისათვის მიუწვდომელი რჩება — მათ შორის ისიც, რომელიც თანამედროვე ევროპაში მტკივნეულად აღიქმება დანაკარგად: უნარი, სამყარო დაინახო როგორც აზრით სავსე და არა როგორც მასალის მარაგი. ბუნების დესაკრალიზაცია, რომელსაც სუბიექტური პრინციპი გარდაუვლად მოაქვს, ფასია, და ეს ფასი მცირე არ არის. ეს არ არის ნაშრომი, რომელიც ამტკიცებს, რომ ერთი პრინციპი მეორეზე

¹⁴ ატონის დიდი ჰიმნი (ეიეს აკლდამა, ამარნა) აქებს ღმერთს, რომლის ქველმოქმედება ყველა ხალხზე და ყოველ ცოცხალ არსებაზე ვრცელდება; მაგრამ მისადმი მიმართებას აქვს არა ფორმა მოთხოვნისა, მიმართული ვინმესადმი, ვისაც უარის თქმა შეუძლია, არამედ ფორმა კოსმიურ ქველმოქმედებაში მონაწილეობისა, მეფის მიერ გაშუალებულია. შდრ. Assmann (1984; 1997). ასმანმა მოგვიანებით, Assmann (2003)-ში, არსებითად დიფერენცირებული სახე მისცა თავის თეზისს „მოსესეული დისტინქციის“ შესახებ იმ შედავების ზეწოლით, რომ ეს თეზისი მონოთეიზმს ძალადობას სტრუქტურულ ნიშნად მიაწერს; მისი ცნებითი სვლა — ქეშმარიტის/მცდარის განსხვავების შემოტანა რელიგიაში — მაინც გამოსადეგი რჩება და აქ 3.3 თავში გამოიყენება.

უკეთესია; იგი იმას ამტკიცებს, რომ მხოლოდ ერთი მათგანი ხდის გარკვეულ ცნებას გამოთქმადს.

მესამე, ორივე პრინციპი ყველგან არის მოცემული. არ არსებობს რელიგია პირადი მიმართვის გარეშე, არც რელიგია წესრიგის გარეშე. ის, რასაც ამ ნაშრომის სათაურში უპირატესობა ეწოდება — და ეს სიტყვა შემთხვევით არ არის შერჩეული — არის პასუხი კითხვაზე, თუ რომელი პრინციპი აძლევს *ფორმას* რელიგიურ მიმართებას მაშინ, როდესაც ისინი ერთმანეთს დაუპირისპირდებიან. როდესაც ეგვიპტეში ადამიანი დაუმსახურებელ უბედურებაში აღმოჩნდება, იგი ეძებს, სად დაარღვია წესრიგი; როდესაც იგივე ემართება იობს, იგი სარჩელს ეძებს. ორივე ადამიანი ღვთისმოსავია, თანაბრად; მაგრამ როცა საქმე გამწვავდება, ერთი ზომას მიმართავს, მეორე კი სამართალს, და სწორედ აქ ჩანს, რა რას ექვემდებარება.

ახლა უკვე შეიძლება ზუსტად ითქვას, სად მდგომარეობს სოლოვიოვის წვლილი და სად — მისი ზღვარი. 1884 წლის ნაშრომში *ებრაელობა და ქრისტიანული საკითხი* სოლოვიოვი ებრაული ეროვნული ხასიათის სამ ნიშანს გამოყოფს: ღრმა რელიგიურობას, რომელიც თავგანწირვამდე მიდის; ძლიერ პიროვნულ თვითშეგნებას, ენერგიასა და მოქმედებითობას, რომლებიც წინ აღუდგებიან საერთოში გახსნას; და იმას, რასაც იგი მატერიალიზმს უწოდებს, მაგრამ მაშინვე ყოველგვარი ვულგარული მატერიალიზმისგან განასხვავებს — რწმენას, რომ სული მატერიაში უნდა განხორციელდეს, რომ სხეული, მიწა და შთამომავლობა სიწმინდის დაბრკოლება კი არა, არამედ მისი ველია.¹⁵ სოლოვიოვის განზრახვა ამასთან აშკარად პოლემიკური იყო საუკეთესო გაგებით: ნაშრომი მზარდი ანტისემიტიზმის

¹⁵ სოლოვიოვი (1884, I–III). მესამე ნიშანს სოლოვიოვი გარკვევით განასხვავებს მატერიალიზმისაგან როგორც ფილოსოფიური დოქტრინისაგან და მას, გვიანდელ თხზულებებში, „წმინდა სხეულებრიობას“ უწოდებს; შდრ. სოლოვიოვი (1877–1881), *საკითხავები ღმერთკაცობის შესახებ*, განსაკუთრებით X–XII ლექციები, სადაც სულის მატერიაში განხორციელების იდეა სისტემატურად არის გამოყვანილი.

წინააღმდეგ დაიწერა და მისი დამასკვნელი ნაბიჯი ისაა, რომ ებრაული საკითხი ებრაელთა შესახებ კი არა, არამედ ქრისტიანთა შესახებ საკითხია — იმის შესახებ, იქცევია თუ არა ისინი ქრისტიანულად.¹⁶

ეს სამი ნიშანი, თუმცა, სოლოვიოვთან ერთმანეთის გვერდით დგას როგორც თვისებები, და მათი კავშირი განსხეულებასთან შესაფერისობის დონეზე რჩება: ასეთი ხალხი *შესაფერისი* იყო. ჩემი მტკიცება ისაა, რომ ისინი თვისებები კი არა, არამედ ერთადერთი სტრუქტურის ფუნქციებია, და რომ ეს სტრუქტურა ცნებითად შეიძლება გამოითქვას. თავგანწირვამდე მისული რელიგიურობა არის სუბიექტი, რომელიც მიმართებაში მთელი თავისი არსებით შევიდა, ე. ი. ისე, რომ არ დარჩა ნაშთი, რომელიც უკან შეიძლებოდა წაეღო; პიროვნული ენერგია და წინააღმდეგობის უნარი არის სუბიექტი, რომელსაც შესწევს უნარი, იყოს *დაპირისპირება*, ესე იგი დარჩეს ვინმედ მაშინაც, როცა მის წინაშე უსასრულოა; ხოლო ეგრეთ წოდებული მატერიალიზმი არის სუბიექტი, რომელიც *სხეულშესხმულობა*, რომელმაც თავისი სუბიექტურობა მატერიისგან გაქცევით არ იყიდა. ეს სამი განსაზღვრება სამი მშვენიერი ნიშანი კი არა, არამედ სამი პირობაა: უნაშთობა, დაპირისპირებადობა და სხეულშესხმულობა. პირველის გარეშე თანხმობა კი არა, გარიგება გვექნება; მეორის გარეშე — აღთქმა კი არა, ბრძანება; მესამის გარეშე — შობა კი არა, მოჩვენება.

შელინგი იძლევა აპარატს, რომლითაც ეს სტრუქტურა რელიგიის ისტორიაში შეიძლება განთავსდეს. *მითოლოგიის ფილოსოფიაში* მითოლოგიური პროცესი ღმერთების გამოგონება

¹⁶ სოლოვიოვმა 1890 წელს შეადგინა რუს ინტელექტუალთა კოლექტიური პროტესტი პრესაში გაჩაღებული ანტისემიტური კამპანიის წინააღმდეგ, რომლის გამოქვეყნებაც ცენზურამ აღკვეთა; მისი ბიოგრაფის მოწმობით, სიკვდილის სარეცელზე იგი ებრაელი ხალხისათვის ლოცულობდა. შდრ. S. M. Solovjov (1977) და Kornblatt (1997). ეს ბიოგრაფიული ფაქტი მორთულობა არ არის: იგი გვიჩვენებს, რომ კარაქტეროლოგია სოლოვიოვთან იყო არგუმენტი *სასარგებლოდ* და არა *საწინააღმდეგოდ*, და ეს არის ერთადერთი გამოყენება, რომლითაც იგი აქ გადმოიღება.

კი არა, არამედ პროცესია, რომელიც ცნობიერებაში აუცილებლობით ხდება: კაცობრიობა თავის ღმერთებს არ ქმნის, იგი მათ *განიცდის*, და მითოლოგიურ სახეთა თანმიმდევრობა იმ პოტენციების მონაცვლეობის გამოხატულებაა, რომლებსაც ცნობიერება ვერ აკონტროლებს.¹⁷ ამიტომ არის შელინგისთვის მითოლოგია ჭეშმარიტი — არა იმ გაგებით, რომ ღმერთები ისაა, რადაც თავს ასაღებენ, არამედ იმ გაგებით, რომ პროცესი ნამდვილია, რომ იგი მართლაც მოხდა ცნობიერებაში და რომ იგი ცალკეულ ადამიანთა ცდომილება არ არის. გამოცხადება, პირიქით, თავისუფლების წესრიგს ეკუთვნის: იგი პროცესის მომდევნო საფეხური კი არა, არამედ წყვეტაა, რომელშიც მიმართება ნებათა მიმართებად მყარდება. ეს განსხვავება — პროცესი, რომელსაც განიცდიან, და მიმართება, რომელშიც შედიან — ჩვენს ენაზე გადათარგმნილი, სწორედ ობიექტური და სუბიექტური პრინციპის განსხვავებაა.¹⁸

¹⁷ შელინგი, *მითოლოგიის ფილოსოფია* (SW II/1–II/2), განსაკუთრებით „ისტორიულ-კრიტიკული შესავალი“ და პირველი ათი ლექცია: მითოლოგია არც გამონაგონია (პოეტურად), არც დამახინჯებული ისტორია (ევჰემერიზმი), არც ალეგორია, არამედ იმ პროცესის ნაყოფი, რომელიც ცნობიერებაში აუცილებლობით მიმდინარეობს. აქედან მოდის შელინგის ფორმულა, რომ კაცობრიობას მითოლოგია კი არ შეუქმნია, არამედ *გადაუტანია*, და აქედანვე — მისი დაჟინებული მტკიცება, რომ მითოლოგიის ღმერთები ცნობიერებაზე მოქმედი *ნამდვილი* ძალები იყვნენ, რაც მას მკვეთრად განაცალკევებს რელიგიის განმანათლებლური კრიტიკისაგან.

¹⁸ ტერმინოლოგია „ობიექტური/სუბიექტური პრინციპი“ შელინგისეული არ არის; იგი პოტენციებზე ლაპარაკობს და ცნობიერებაში რეალური და იდეალური პრინციპის მიმართებაზე. გადმოღება, მაშასადამე, ადაპტაციაა, და ეს აქ გარკვევით აღიარებულია, რათა თავიდან იქნას აცილებული ისეთი ერთგულების შთაბეჭდილება, რომელიც არ არსებობს. ის, რაც გადმოიღება, არის შელინგის ძირითადი განსხვავება პროცესს შორის, რომელსაც *იომენენ*, და მიმართებას შორის, რომელშიც *შედიან*; თავად ტერმინთა წყვილი უფრო ახლოს დგას სოლოვიოვისეულ ხმარებასთან და შენარჩუნებულია იმიტომ, რომ ამ ხმარებაში იგი უკვე დაკავშირებულია ებრაულ საკითხთან.

რჩება, რომ ამ სტრუქტურას მისი ყველაზე შემჭიდროებული ფორმულა მიეცეს, და ბიბლიური მასალა მას სწორედ იმ ადგილას გვთავაზობს, რომელიც ჩვეულებრივ მხოლოდ ღვთისმოსაობის ფორმულად იკითხება. ძველი სამყაროს ღვთაებები ადგილის ან ფუნქციის მიხედვით იცნობიან: ამა თუ იმ მთის ღმერთი, ამა თუ იმ ქარიშხლის ბატონი, ამა თუ იმ ქალაქის მფარველი, ის, ვინც მოსავალს იძლევა. ისრაელის ღმერთი სხვაგვარად წარმოგვიდგება — როგორც *აბრაამის, ისაკისა და იაკობის ღმერთი*.¹⁹ ღვთაებრივი იდენტობა აქ სახელდებულ ცალკეულ პიროვნებებთან მიმართებით არის განსაზღვრული; არა სივრცით, არა ბუნების ძალით, არა მსახურებით, არამედ სამი კაცით, რომელთაგან თითოეულის შესახებ ცნობილია, რა ერქვა, ვინ უყვარდა და სად შეცდა. ძველი ახლო აღმოსავლეთის არც ერთი სხვა რელიგია თავის ღვთაებას ამგვარად არ აიგივებს. ამ ერთ სიტყვათშეხამებაში შემჭიდროებული სახით მთელი ამ ნაშრომის თეზისია მოცემული: სადაც ღმერთი ადამიანთა სახელებით წარმოგვიდგება, იქ ადამიანებთან მიმართება იმაში შევიდა, რაც ღმერთი ჩვენთვის არის — და იქ, და მხოლოდ იქ, აზრი აქვს იმის თქმას, რომ იგი შესაძლოა შესულიყო იმაშიც, რაც ღმერთი თავისთავად არის.

¹⁹ გამ. 3,6.15; შდრ. დაბ. 28,13; 31,42.53. კლასიკური გამოკვლევა Alt (1929) სწორედ ამ განსხვავებას წარმოაჩენს: მამათა ღმერთები იდენტიფიცირებულია პიროვნებასთან ან კლანთან მიმართებით („აბრაამის ღმერთი“, „ისაკის შიში“, „იაკობის ძლიერი“), განსხვავებით ადგილობრივი ელ-ღვთაებებისაგან, რომლებიც საწმინდარსა და ადგილს უკავშირდებიან. ალტის რეკონსტრუქცია დეტალებში სადავო გამხდარა — შდრ. Cross (1973, თავი 1) და უფრო ახალი მსჯელობა Köckert (1988)-თან — მაგრამ განმასხვავებელი ნიშანი, რომელიც მან შენიშნა, ძალაში რჩება, და ჩვენი მიზნისათვის საკმარისია მისი ფენომენოლოგიური და არა რელიგიის ისტორიისეული მზიდუნარიანობა.

1.4 საცდელი შემთხვევა: ბიწი და ბრალი

წინა ქვეთავში შემოტანილი ცნებითი წყვილი სქემატური დარჩებოდა, მასალაზე რომ არ შემოწმებულიყო. ამ შემოწმებისთვის ყველაზე შესაფერისი ადგილი ისაა, სადაც რელიგიური ცნობიერება ყველაზე დიდი წნეხის ქვეშ ექცევა — დაუმსახურებელი ტანჯვა — რადგან სწორედ იქ, თითქოს დატვირთვის ქვეშ, ჩანს, რომელი პრინციპი აძლევს ფორმას.

პოლ რიკიორმა *ბოროტების სიმბოლიკაში* აჩვენა, რომ ბოროტების გამოცდილება რელიგიურ ცნობიერებაში სიმბოლოთა სამი ფენით გამოითქმის, რომლებიც განვითარების საფეხურებივით კი არ ენაცვლებიან ერთმანეთს, არამედ ერთი მეორეზე ილექებიან: *ბიწი*, *ცოდვა* და *ბრალი*.²⁰ ბიწი უძველესი ფენაა: ბოროტება არის რაღაც, რაც მიეკრა, მატერია, რომელიც ბილწავს, და მას განზანვის წესი შეესატყვისება. გადამწყვეტი ისაა, რომ ბიწი განზრახვას არ ეკითხება — შებღალვა შესაძლებელია უნებლიედაც, ძილშიც, შეხებითაც და იმის გამოც, რომ სხვა ვინმე შეიბღალა. ცოდვა უკვე სხვაგვარი ფენაა: იგი ვინმესთან მიმართებას გულისხმობს და ბოროტება აღიწერება როგორც ამ მიმართების გაწყვეტა, როგორც გზის აცდენა, როგორც აღთქმიდან გასვლა. ბრალი უახლესი და ყველაზე შინაგანი ფენაა: იგი ბოროტებას თავისუფლებას მიაწერს, ინდივიდუალიზებს მას და განზრახვის მიხედვით ზომავს. რიკიორის დასკვნა, რომელიც აქ გვაინტერესებს, ისაა, რომ ბიწიდან ბრალისკენ გადასვლა მორალური წინსვლა კი არა, არამედ *მიმართების ფორმის*

²⁰ Ricoeur (1960), განსაკუთრებით I ნაწილი, თავები 1–3. რიკიორის ტრიადა *souillure – péché – culpabilité* განვითარების კიბე არ არის: იგი გარკვევით უსვამს ხაზს, რომ უფრო ძველი შრეები კი არ უქმდება, არამედ უფრო ახალთა ქვეშ მოქმედნი რჩებიან, რაც ხსნის, თუ რატომ გვხვდება განვითარებულ რელიგიებში ბრალის რიტუალური და პიროვნული გრამატიკა ყოველთვის ერთმანეთში არეული. ჩვენი მიზნისათვის არსებითი ის არის, რომ შრეთა შორის გადასვლა გულისხმობს მიმართების ფორმის შეცვლას და არა მორალური მგრძნობელობის ზრდას.

ცვლილება: იმისათვის, რომ ბოროტება ბრალი იყოს, უნდა არსებობდეს ვინმე, ვინც პასუხს აგებს, და ვინმე, ვის წინაშეც აგებს პასუხს.

ეს გადასვლა შეიძლება დავინახოთ ერთ შედარებაში, რომელიც ჩვენი თემისათვის გადამწყვეტია და რომელიც ფილოსოფიურ ლიტერატურაში დაუმსახურებლად იშვიათად მიიყვანება ბოლომდე. მესოპოტამიურმა მწერლობამ იცის ტექსტი, რომელსაც სამართლიანად უწოდებენ ბაბილონურ იობს: *Ludlul bēl nēmeqī*, „ვადიდებ სიბრძნის უფალს“. ²¹ მისი გმირი მართალი კაცია, რომელსაც ყოველგვარი უბედურება დაატყდა თავს: ღმერთებმა მიატოვეს, სხეული უფუჭდება, მეგობრებმა უარყვეს. მისი გოდება იმ წერტილს აღწევს, რომელიც რელიგიური სკეფსისის მწვერვალად გამოიყურება: იგი ჩამოთვლის ყოველივეს, რაც სწორად აკეთა, და დანაშაულს ვერ პოულობს, და ამიტომ ასკვნის, რომ ღვთაებრივი საზომები ადამიანისათვის შეუცნობელია — ის, რაც ადამიანს კარგად ეჩვენება, ღმერთისათვის შეურაცხყოფაა, ხოლო რაც ადამიანს ეზიზღება, ღმერთისათვის სასიამოვნოა. ²² მაგრამ ყურადღება მივაქციოთ იმას, *საით* მიჰყავს ეს წინადადება. იგი სარჩელში კი არ მიჰყავს, არამედ უცოდინრობის აღიარებაში: თუ საზომები შეუცნობელია, მაშინ ადამიანი არაა იმ მდგომარეობაში, რომ რაიმე მოითხოვოს, და ერთადერთი, რაც მას

²¹ კრიტიკული გამოცემა და თარგმანი: Lambert (1960, გვ. 21–62); უფრო ახალი გამოცემა — Annus და Lenzi (2010). პოემა შუაბაბილონური ხანიდან მომდინარეობს, ხოლო მისი გმირი, შუბში-მეშრე-შაქანი, პირად სახელსა და კარისკაცის თანამდებობას ატარებს, რაც ტექსტს გამოკვეთილად ინდივიდუალურ ტონს ანიჭებს და იობთან შედარებას მით უფრო ლეგიტიმურს ხდის.

²² *Ludlul II*; აგრეთვე Lambert (1960, გვ. 40–41): რაც ადამიანს კეთილად ეჩვენება, მისი ღმერთისათვის შეურაცხყოფაა, ხოლო რაც საკუთარ გულში მოძულეებულია, ღმერთისათვის სათნოა. ეს წინადადება ხშირად არის ციტირებული როგორც ძველი თეოდიცეური სკეფსისის მწვერვალი, და სამართლიანადაც; ჩვენ აქ მხოლოდ მისი *მიმართულება* გვაინტერესებს, ესე იგი ის, რომ საზომის მიუწვდომლობიდან მოთხოვნა კი არ გამომდინარეობს, არამედ მოთმინება.

რჩება, ისაა, რომ გაუძლოს, ვიდრე ძალაუფლება არ შეიბრალებს. კვანძის გახსნა ნამდვილად აღდგენაა: მარდუქი მობრუნდება, სნეულება მიდის, გმირი ტაძრის ჭიშკრებში გაივლის და მადლობას სწირავს. წესრიგი აღდგენილია, და ეს ყველაფერია, რაც შესაძლებელი იყო, ვინაიდან წესრიგი ერთადერთია, რაც აქ მოქმედებს.

იოზის წიგნი იმავე მასალით იწყება და პირველივე მოძრაობით სხვა მხარეს უხვევს. იოზიც ჩამოთვლის თავის უდანაშაულობას, მაგრამ იგი შეუცნობლობიდან დუმილს კი არ გამოიყვანს, არამედ *სამსჯავროს მოთხოვნას*. იგი ითხოვს, რომ ბრალდება გამოუცხადონ, ითხოვს პროცესს, ითხოვს შუამავალს, რომელსაც ორივეზე ხელის დადება შეეძლებოდა; მისი ენა კულტის ენა კი არაა, არამედ სამართალდავის ენა.²³ მისი მეგობრები, რომლებსაც ტრადიცია აცდენილ ნუგეშისმცემლებად კითხულობს, სინამდვილეში ობიექტური პრინციპის პოზიციას იცავენ იმ საუკეთესო სახით, რომლითაც კი შეიძლება მისი დაცვა: არსებობს წესრიგი, წესრიგი სანდოა, ვინც იტანჯება, მას წესრიგი უნდა დაერღვია, მაშასადამე, ეძებე, სად შესცოდე. ეს სისულელე კი არაა, არამედ თანმიმდევრულობა, და სწორედ ამიტომაც მათი დამარცხება მნიშვნელოვანი. ვინაიდან წიგნი მათ უარყოფს — და ეს ბოლოს პირდაპირაა ნათქვამი — იოზს კი, რომელიც ღმერთის წინააღმდეგ ლაპარაკობდა, აცხადებს იმად, ვინც *სწორად* ილაპარაკა.²⁴

²³ იოზ. 9,32–33 (შუამავალზე, რომელიც ორივეს ხელს დაადებდა); 13,3.18–22; 23,3–7; 31,35 (ხელმოწერა სარჩელზე და მოთხოვნა, რომ ყოვლისშემძლემ უპასუხოს). წიგნში სამართლებრივი ფორმების შესახებ შდრ. Richter (1959) და Habel (1985); საპირისპირო შეხედულებას, რომლის მიხედვითაც ძირითადი ჟანრი გოდებაა და არა სამართალდავა, იცავს Westermann (1956). ეს დავა ჩვენი თეზისისთვის გადამწყვეტი არ არის: მაშინაც კი, თუ სამართლებრივი ენა გოდებიდან არის ნასესხები, მისი გამოყენება გულისხმობს ადრესატს, რომლის წინააღმდეგაც სარჩელის აღძვრა შეიძლება.

²⁴ იოზ. 42,7–8. ეს წინადადება მთელი ბიბლიის ერთ-ერთი ყველაზე უჩვეულო ადგილია: ის, ვინც ღმერთს იცავდა, უკუგდებულ იქმნება, ხოლო ის, ვინც მას

მაგრამ ყველაზე მნიშვნელოვანი განსხვავება სარჩელში კი არა, პასუხშია. ბაბილონელი მოტანჯული აღდგენას იღებს; იოზი იღებს *სიტყვას*. გრიგალიდან ვიღაც მიმართავს მას, მოიხმობს, ეკითხება, ირონიით ელაპარაკება, გარეულ ვირებს, სირაქლეშებსა და ბეჰემოთს უხატავს — და მის შეკითხვას არ პასუხობს. ეს ფაქტი ჩვეულებრივ იკითხება როგორც იოზის მოთხოვნის დამარცხება. მე კი პირიქით მეჩვენება სწორად: შეკითხვა უპასუხოდ რჩება, მაგრამ *მოსარჩელე მიღებულია*. ის, რასაც იოზი იღებს, საქმის გადაწყვეტა კი არა, მხარის სტატუსია. მხარის სტატუსი კი ერთადერთია, რისი მოპოვებაც ღმერთთან დავაში საერთოდ შეუძლებელია ისე, რომ დავა დავად დარჩეს, ვინაიდან მის სასარგებლოდ გამოტანილი განაჩენი გააუქმებდა განსხვავებას მასა და ღმერთს შორის, მის წინააღმდეგ გამოტანილი განაჩენი კი მის სუბიექტურობას გააუქმებდა. ამრიგად, იოზი წიგნიდან გამოდის როგორც ის, ვინც ღმერთს ესაუბრა — და ეს ისეთი დასასრულია, რომელიც შესაძლებელია მხოლოდ იქ, სადაც რელიგიური მიმართება ორი პიროვნების მიმართებაა.

იმავე დასკვნას ადასტურებს წესრიგის ორი საკვანძო ცნების შედარებაც. ეგვიპტური *ma'at* არის ჭეშმარიტება, სამართალი და კოსმიური წესრიგი ერთდროულად: იგი ნაბრძანები კი არაა, არამედ არის; ფარაონი მას ინარჩუნებს და არა აღდგენს, ხოლო მისი დარღვევა არეულობაა, რომელიც სწორდება.²⁵ ებრაული *mišpat* კი, პირიქით, განაჩენია — სამსჯავროს სიტყვა, რაღაც ისეთი, რასაც ვიღაც *წარმოთქვამს* და რისი მოთხოვნაც, გასაჩივრებაც და შეხსენებაც ამიტომ შესაძლებელია: „განა მთელი ქვეყნიერების

ბრალს სდებდა, დადასტურებულია, როგორც ის, ვინც სწორად ლაპარაკობდა. ყოველი თეოლოგია, რომელიც ღვთისმოსაობას თანხმობასთან აიგივებს, ამ ადგილს აუცილებლად წამოედება.

²⁵ Assmann (1990). გადამწყვეტია, რომ *ma'at* ნაბრძანები კი არ არის, არამედ არის, და რომ ფარაონის როლი მისი *შენარჩუნებაა* (აქედან ფორმულა „*ma'at*-ის ქმნის“ შესახებ) და არა მისი დადგენა; აქედან მომდინარეობს ის ფორმა, რომლითაც დარღვევა სწორდება — აღდგენა და არა მიტევება.

მსაჯული სამართლიანად არ განსჯის?“²⁶ აბრაამი ამ წინადადებას ღმერთს პირში ეუბნება, სოდომისათვის ისე ვაჭრობს, როგორც ბაზრის ვაჭარი, და ფასს ორმოცდაათიდან ათამდე ჩამოაქვს. ობიექტური პრინციპის არცერთ რელიგიას არ აქვს ადგილი ამ სცენისათვის — არა იმიტომ, რომ სითამამე აკლია, არამედ იმიტომ, რომ მის ცნებით წყობაში წესრიგთან ვაჭრობას მნიშვნელობა არ აქვს, ისევე როგორც არ აქვს მნიშვნელობა გრავიტაციასთან მოლაპარაკებას.

საცდელი შემთხვევიდან გამომდინარეობს დასკვნა, რომელიც ყოველივე შემდგომს განსაზღვრავს. სუბიექტური პრინციპის უპირატესობა იმაში კი არ ვლინდება, რომ ღმერთზე პიროვნებად ლაპარაკობენ — ამას ყველა აკეთებს, ვინაიდან ანთროპომორფული გრამატიკა რელიგიური ენის საერთო საკუთრებაა. იგი იმაში ვლინდება, *რა ხდება, როცა მიმართება იბზარება*. სადაც უპირატესობა ობიექტურ პრინციპს აქვს, ბზარი აღიწერება როგორც არეულობა და იკურნება წესით; სადაც სუბიექტურს — იგი აღიწერება როგორც ღალატი და იკურნება შენდობით. წესი და შენდობა ერთი და იმავე საქმის ორი ტექნიკა როდია: წესი აღადგენს მდგომარეობას, შენდობა კი ცვლის მიმართებას, და ამათგან მხოლოდ მეორე გულისხმობს, რომ მეორე მხარეს დგას ვინმე, ვისაც გადაწყვეტა შეუძლია.

1.5 არგუმენტის ფორმა და თეზისის გამოთქმა

ამ ნაშრომის არგუმენტს კვაზიტრანსცენდენტალური ფორმა აქვს. იგი არც ღმერთიდან ამოდის, რათა ისტორია გამოიყვანოს, არც ისტორიიდან, რათა ღმერთი დაამტკიცოს, არამედ ამოდის *ცნებიდან* — იქიდან, რაც ქრისტიანულ ტრადიციაში სიტყვით

²⁶ დაბ. 18,25; ვაჭრობის სცენა 18,22–33. გადამწყვეტია, რომ აბრაამი გამოწვევის კი არ ითხოვს, არამედ იმ საზომზე მიუთითებს, რომელსაც თანამოსაუბრისთვისაც სავალდებულოდ მიიჩნევს — მაშასადამე, ისეთ რამეზე, რისი ღმერთისთვის *წარდგენაც* შეიძლება. შდრ. ამ ნაშრომის მესამე თავი, ქვეთავი 3.2.

„განსხეულება“ მტკიცდება — და კითხულობს, რა პირობებში შეიძლება საერთოდ იქნეს ეს ცნება წარმოთქმული ისე, რომ არც წინააღმდეგობრივი იყოს და არც ცარიელი. ამრიგად, პროცედურა იმის მონათესავეა, რომლითაც ისმის კითხვა, რა უნდა იყოს ძალაში იმისათვის, რომ დაპირება იყოს დაპირება, ან რომ შენდობა იყოს შენდობა და არა გრძნობების უბრალო გადანაწილება. თვით ცნების ანალიზიდან, მეოთხე თავში, ხუთი პირობა გამოიყვანება:

პირველი, რომ ღვთაებრივი მოაზრებულია როგორც სუბიექტი და არა როგორც სუბსტანცია, ვინაიდან ის, რაც არავინაა, ვერ გახდება ვინმე;

მეორე, რომ არსებობს თემი, მოწყობილი როგორც კონტრსუბიექტი, ღმერთთან ორი ნების მიმართებაში შესვლის შემძლე, ვინაიდან სხვაგვარად ვერც დაპირება მოხერხდება და ვერც მისი დარღვევა;

მესამე, რომ დროს შეუქცევადი ფორმა აქვს, ვინაიდან წრიულ დროში „ერთხელ და სამუდამოდ“ არაფერს ნიშნავს, ამის გარეშე კი განსხეულება პერიოდულ გამოჩენად იქცევა;

მეოთხე, რომ სხეული სულის შესაძლო მატარებლად ითვლება და არა მის საპყრობილედ, ვინაიდან საპყრობილეში არ იბადებიან, არამედ იქიდან გარბიან;

მეხუთე, რომ არსებობს კონკრეტული ცალკეული ადამიანის თავისუფალი თანხმობის შესაძლებლობა, ვინაიდან სხეული, რომელსაც ღმერთი იღებს, მიცემული უნდა იყოს მისთვის, ხოლო ძღვენი, რომელიც ძალით ერთმევა, ძღვენი აღარაა.

ეს პირობები მტკიცდება როგორც *აუცილებელი*, და არა როგორც *საკმარისი*, და ეს განსხვავება ხმამაღლა უნდა იყოს გამოთქმული, ვინაიდან მასზეა დამოკიდებული მთელი წამოწყების პატიოსნება. აქედან სამი უარის თქმა გამომდინარეობს. არგუმენტი არ ამტკიცებს, რომ განსხეულება მოხდა; იგი მხოლოდ იმას აჩვენებს, სად შეიძლებოდა მომხდარიყო, ისევე როგორც იმ პირობების აღწერა, რომლებშიც საუბარია შესაძლებელი, არ ამტკიცებს, რომ ვინმემ ალაპარაკდა. არგუმენტი არ ამტკიცებს, რომ ისრაელს უნდა მიეღო ის, რაც მასში მოხდა; პირიქით, მისგან

გამომდინარეობს — და ეს მეხუთე თავის საგანი იქნება — რომ უარი რეალურ შესაძლებლობად უნდა დარჩენილიყო, ვინაიდან სხვაგვარად პირობა აღსრულების წამსვე გაუქმდებოდა. და არგუმენტი არაფერს ამტკიცებს დამსახურების შესახებ; სტრუქტურა სათნოება არაა, და იყო ადგილი, სადაც რაღაც შესაძლებელია, იგივე არაა, რაც იყო კარგი.

ამას ერთვის ის მოვალეობაც, რომელიც სერიოზულ ნაშრომს თავისი მკითხველის წინაშე ეკისრება: თქვას, რა დაამხოვდა მას. ამ ნაშრომის თეზისი უარყოფილი იქნებოდა, თუკი ორიდან ერთი გამოჩნდებოდა. პირველი, თუკი ობიექტური პრინციპის თვალსაჩინო უპირატესობის მქონე რომელიმე კონფიგურაციაში აღმოჩნდებოდა განსხეულების განვითარებული ცნება მკაცრი გაგებით — მაშასადამე, არა თეოფანია, არა აპოთეოზი, არა ავატარა, არა შეპყრობა, არამედ ღვთაებრივის შობა როგორც ერთი და განუმეორებელი პიროვნებისა შეუქცევად დროში — ვინაიდან მაშინ ის პირობა, რომელსაც ვამტკიცებ, ცხადია, პირობა აღარ იქნებოდა. მეორე, თუკი გამოჩნდებოდა, რომ ისრაელის რელიგიის აღთქმისეული სტრუქტურა განმასხვავებელი კი არა, არამედ ძველი მახლობელი აღმოსავლეთის საერთო ადგილია, ესე იგი, რომ ორი ნების ურთიერთობა თანაბრად სხვაგანაც გვხვდება; ამ შემთხვევაში თეზისი მცდარი კი არა, ცარიელი იქნებოდა, ვინაიდან იგი ისეთ პირობას ამტკიცებდა, რომელიც არაფერს გამოარჩევს. ორივე ეს საკითხი დაისმება და გამოკვლეული იქნება — პირველი მეორე თავში, მეორე კი მესამეში — და გამოკვლეული იქნება სერიოზულად და არა ფორმალობის გულისთვის, ვინაიდან თეზისი, რომელიც თავს საფრთხეში არ იგდებს, არ იმსახურებს, რომ მიღებულ იქნეს.

ნაშრომის დანარჩენი ნაწილი ამ გეგმას მიჰყვება. მეორე თავი იკვლევს კონფიგურაციებს, რომლებშიც ობიექტური პრინციპი სჭარბობს — ინდურს, ბერძნულს, ეგვიპტურ-მესოპოტამიურსა და ირანულს — და აჩვენებს, რომ ისინი ღმერთკაცს მხოლოდ და მხოლოდ *ტიპის* მოდუსში წარმოქმნიან და არასოდეს — *მოვლენის* მოდუსში. მესამე თავს გამოჰყავს სუბიექტური პრინციპის

გენეალოგია ისრაელში: იაკობის ჭიდილიდან და აღთქმიდან, ხატის აკრძალვისა და არარაისგან შექმნის გავლით, ვიდრე წინასწარმეტყველებსა და იობის სამართალდავამდე. მეოთხე თავს გამოჰყავს ხუთი პირობა და აჩვენებს, რომ ისინი მხოლოდ ერთ ადგილას იყრიან თავს, ხოლო მისი კულმინაცია თანხმობის ანალიზია. მეხუთე თავს გამოჰყავს ის შედეგი, რომელიც მთელ ნაშრომს იცავს ტრიუმფალიზმისგან და რომელიც, ჩემი შეხედულებით, მისი უმნიშვნელოვანესი წვლილია: თანხმობის ორგანო სწორედ უარის ორგანოა, ამიტომ უარი უარყოფა კი არა, არამედ სუბიექტურობის მიღწეული საფეხურის დადასტურებაა — და აქედან ამ თეზისიდან არავითარი სუპერსესიონისტური დასკვნა არ გამომდინარეობს, პირიქით, სწორედ მისგან გამოიყვანება მისი აკრძალვა.

2. ობიექტური პრინციპი და თეოგონიური პროცესი

პირველი თავი მოვალეობით დასრულდა. ითქვა, რომ კვლევის თეზისი დამხობილი იქნებოდა, თუკი ობიექტური პრინციპის თვალსაჩინო უპირატესობის მქონე რომელიმე კონფიგურაციაში აღმოჩნდებოდა განსხეულების განვითარებული ცნება მკაცრი გაგებით — არა თეოფანია, არა აპოთეოზი, არა ავატარა, არა შეპყრობა, არამედ ღვთაებრივის შობა როგორც ერთი და განუმეორებელი პიროვნებისა შეუქცევად დროში. ეს თავი სწორედ ამ მოვალეობას ასრულებს და ასრულებს ისე, რომ მოწინააღმდეგეს საუკეთესო იარაღს აძლევს, რაც კი გააჩნია.

თვით პროცედურა ერთ წინასწარ შენიშვნას მოითხოვს თავმდაბლობის შესახებ. აქ არ იწერება რელიგიათა შედარებითი ისტორია, არც ავტორი აცხადებს პრეტენზიას ინდოლოგიაზე, ეგვიპტოლოგიასა და ირანისტიკაზე; იგი ეყრდნობა აღიარებულ ლიტერატურას და მსჯელობს სტრუქტურის დონეზე და არა ფილოლოგიურ წვრილმანთა დონეზე. ეს შეზღუდვა საბაზი კი არაა, არამედ საგნის განსაზღვრა: საკითხი ის კი არაა, რა სწამდათ ინდოელებს ან ეგვიპტელებს, არამედ ის, რა ფორმა აქვს რელიგიურ

ურთიერთობას იმ კონფიგურაციებში, რომლებიც მათ ააგეს, და დაუშვებს თუ არა ეს ფორმა იმ ცნებას, რომელზეც არის ლაპარაკი. არგუმენტი აქედან გამომდინარე ზუსტად განსაზღვრული სახით არის მოწყვლადი: თუკი გამოჩნდება, რომ ამ კონფიგურაციათაგან რომელიმე სტრუქტურულად მცდარად აღვწერე, ტვირთის ნაწილი ეცემა. ამის საპირისპიროდ, იგი მოწყვლადი არაა ჩამონათვალის არასრულობის შესახებ შენიშვნის მიმართ, ვინაიდან არ მტკიცდება, რომ გამოკვლეულია ყველა რელიგია, არამედ ის, რომ გამოკვლეულია ისინი, რომლებიც, თითოეული თავის ღერძზე, უძლიერესი კონტრმაგალითი იქნებოდა.²⁷

ოთხი ზონდი სწორედ ასე შეირჩა. ინდოეთი უძლიერესი კონტრმაგალითია *ღვთაებრივის ხორცში ჩამოსვლის* ღერძზე, ვინაიდან არცერთ სხვა ტრადიციას არ გააჩნია განკაცებათა შესახებ ასე განვითარებული მოძღვრება. საბერძნეთი უძლიერესი კონტრმაგალითია *ღმერთთან პირადი შეხვედრის* ღერძზე, ვინაიდან არსად ღმერთები არ არიან ასე თანამყოფნი, სხეულებრივნი და სასაუბროდ ხელმისაწვდომნი. ეგვიპტე და მესოპოტამია უძლიერესი კონტრმაგალითია *ღმერთკაცის* ღერძზე, ვინაიდან მათში ადამიანი ჭეშმარიტად არის ღმერთი. ირანი უძლიერესი კონტრმაგალითია *ისტორიული ესქატოლოგიის* ღერძზე, ვინაიდან მასში ვპოულობთ სწორხაზოვან დროს, საბოლოო სამსჯავროს, ხორცთა აღდგომას და ქალწულისგან შობილ მხსნელს — მაშასადამე, ყოველივე იმას, რაც ჩვეულებრივ ბიბლიური რწმენის განმასხვავებელ ნიშნად მიიჩნევა. თუ თეზისი

²⁷ ზონდების შერჩევა ამომწურავობაზე კი არ აცხადებს პრეტენზიას, არამედ *ყველაზე უარეს შესაძლო შემთხვევაზე*. მეთოდი ნასესხებია ცნებითი მტკიცებების განხილვის ჩვეული პრაქტიკიდან: „X-ის გარეშე არ არის Y“ ფორმის თეზისი მოწმდება არა ყველა შემთხვევის აღწუსებით, არამედ ისეთი შემთხვევის ძიებით, რომელშიც ყველაზე მეტია Y-ისგან და ყველაზე ნაკლები X-ისგან. ამავე მიზეზით გამოტოვებულია კონფიგურაციები, რომლებიც თეზისს ხელს შეუწყობდნენ და ამით ვერაფერს დაამტკიცებდნენ — მაგალითად, შორეული აღმოსავლეთის გამოკვეთილად არაპერსონალური კოსმოლოგიები.

მეოთხე ზონდსაც გაუძლებს, მან უარესს გაუძლო — ერთი გამონაკლისის გარდა, რომელიც აქვე უნდა ვამცნოთ. ყველაზე რთული შემთხვევა ყველას შორის არა წინაქრისტიანულია, არამედ პოსტქრისტიანული, და სწორედ ამიტომ ამ თავში ვერ იქნება გამოკვლეული: ისლამი ერთადერთი კონფიგურაციაა, რომელშიც შესრულებულია მეოთხე თავში გამოყვანილი ხუთი პირობიდან ოთხი, განსხეულებაზე კი მაინც აშკარად ითქმის უარი. მას ეძღვნება დანართი A, და მკითხველი, რომელსაც ეჭვი ეპარება, რომ ზონდები მოხერხებულობის მიხედვით შეირჩა, მაშინვე იქით მიემართება.

მეთოდურად, თავი ორ დონეზე მოძრაობს. *ცნებითი მომზადების* დონეზე იგი უპირველესად შელინგისეულ მითოლოგიური პროცესის ცნებას გადმოსცემს, ვინაიდან ეს ერთადერთი ჩემთვის ცნობილი ცნებითი ინსტრუმენტია, რომელიც ობიექტურ პრინციპს დამცირების გარეშე აღწერს — დამცირებისგან კი სწორედ ეს არგუმენტი დაზარალდებოდა პირველი, ვინაიდან შედარება, რომელიც წინასწარ ამცირებს მოწინააღმდეგეს, არაფერს ამტკიცებს. *გამოკვლევის* დონეზე იგი ატარებს ოთხ ზონდს, თითოეულს ერთი და იმავე სქემით: რა აქვს კონფიგურაციას, სად უახლოვდება და ზუსტად რომელ წერტილში ჩერდება — ამასთან, ყოველ ჯერზე ცდილობს აჩვენოს, რომ შეჩერება ნაკლი კი არა, ფორმის შედეგია.

2.1 მითოლოგიური პროცესის შელინგისეული ცნება

შელინგისეული მითოლოგიის ფილოსოფიის ღირებულება ჩვენი მიზნისთვის უპირველესად იმაში მდგომარეობს, რასაც იგი უარყოფს. „ისტორიულ-კრიტიკულ შესავალში“ შელინგი რიგრიგობით ამხობს სამ განმარტებას, რომლებიც მითოლოგიას იმით ხდიდნენ გასაგებს, რომ მას არარად აქცევდნენ.²⁸ პირველი

²⁸ შელინგი, *ისტორიულ-კრიტიკული შესავალი მითოლოგიის ფილოსოფიაში* (SW II/1), განსაკუთრებით ლექციები 1–5. შესავალი მიუხედავად იყო წაკითხული და წარმოადგენს შელინგის ყველაზე

პოეტურია: მითები გამოწვანა, წარმოსახვის თავისუფალი ქმნილებანი. შელინგი პასუხობს, რომ არც ერთ ხალხს თავისი ღმერთები გამოგონილად არ განუცდია, ხოლო რელიგია, რომელიც საკუთარ თავს გამოგონილად იცოდა, რელიგია კი არა, მწერლობა იქნებოდა; გარდა ამისა, მითოლოგია ცალკეული ქმნილება არ არის, არამედ ენის სავალდებულობით ჩნდება — ენისა, რომელიც ასევე არავის გამოუგონია.²⁹ მეორე ევჰემერიტულია: ღმერთები გაღმერთებული ადამიანები არიან, მითი კი დამახინჯებული ისტორია. შელინგი შენიშნავს, რომ ეს ახსნა სწორედ იმას გულისხმობს წინასწარ, რაც უნდა აიხსნას — მიდრეკილება, ვინმე გაღმერთდეს, უკვე რელიგიური ფაქტია.³⁰ მესამე ალეგორიულია: მითი მოძღვრების სამოსელია და საკმარისია მისი გახდა. აქ შელინგი თავის ყველაზე ცნობილ ნაბიჯს დგამს: მითოლოგია ალეგორიულად კი არ უნდა

საფუძვლიან ანგარიშსწორებას მითოლოგიის მისდროინდელ ინტერპრეტაციებთან; მისი სტრუქტურა გამოკვეთილად პოლემიკურია, და საკუთარი პოზიცია მხოლოდ უკუდებული პოზიციებიდან შეიცნობა.

²⁹ SW II/1, ლექცია 2. ენასთან შედარება შელინგთან ილუსტრაციაზე მეტია: ენა მისთვის მეორე დიდი მაგალითია ისეთი წარმონაქმნისა, რომელიც ადამიანურია, მაგრამ ცნობიერი განზრახვის ნაყოფი არ არის, და მითოლოგია მას სწორედ ამ თვისებით ედარება და არა ფუნქციით. არგუმენტს, რომ რელიგია, რომელიც საკუთარ გამოგონილობას იცნობდა, რელიგია აღარ იქნებოდა, შელინგი ავითარებს როგორც *reductio*-ს: პოეტურმა თეორიამ უნდა დაუშვას ხალხი, რომელსაც სწამს ის, რის შესახებაც იცის, რომ თავადვე მოიგონა.

³⁰ ევჰემერიზმი სახელს ატარებს ევჰემეროს მესენელისა (დაახლ. ძვ. წ. 300 წ.) და მისი *წმინდა ჩანაწერის* მიხედვით, რომელიც ცნობილია ენიუსის ლათინური თარგმანით და, პოლემიკურ ხმარებაში, ლაქტანციუსის მეშვეობით. შელინგის შენიშვნა მკაცრია და, ჩემი აზრით, საბოლოო: თეორია, რომელსაც ღმერთები გაღმერთებული ადამიანებისგან გამოჰყავს, წინასწარ გულისხმობს გაღმერთების მიდრეკილებას, ეს მიდრეკილება კი უკვე ის რელიგიური ფაქტია, რომელიც უნდა ახსნილიყო. შდრ. SW II/1, ლექცია 3.

იკითხებოდეს, არამედ *ტავტეგორიულად* — ღმერთები სხვა რასმე კი არ ნიშნავენ, ისინი თავად არიან ის, რასაც გამოთქვამენ.³¹

ამ სამმაგი უარყოფიდან დადებითი თეზისი გამომდინარეობს. თუ მითოლოგია არც გამოგონილია, არც დამახინჯებული და არც დაშიფრული, მაშინ იგი *პროცესის ნაყოფია*, და თანაც ისეთი პროცესისა, რომელიც თავად ცნობიერებაში და აუცილებლობით ხდება. შელინგი მას თეოგონიურ პროცესს უწოდებს: მითოლოგიურ სახეთა თანმიმდევრობა ღმერთების შესახებ აზრთა თანმიმდევრობა კი არა, არამედ იმ პოტენციათა მონაცვლეობაა, რომლებსაც ცნობიერება არ აკონტროლებს, არამედ განიცდის.³² აქედან მომდინარეობს ჩვენთვის გადამწყვეტი ფორმულა: კაცობრიობას თავისი ღმერთები არ შეუქმნია, მან ისინი *განიცადა*. მითოლოგია ჭეშმარიტია — არა იმ გაგებით, რომ ღმერთები ისაა, რადაც თავს ასალებენ, არამედ იმ გაგებით, რომ ძალა, რომელიც ცნობიერებას იპყრობდა, ნამდვილი იყო და რომ მისგან გამოსვლა განმანათლებლობის საქმე კი არა, გათავისუფლებისა იყო.³³ ეს არის

³¹ გამოთქმას *ტავტეგორიული* შელინგი კოლრიჯისგან იღებს, რომელმაც იგი ესკილეს პრომეთეს შესახებ ესეში (1825) შექმნა, და ამ სესხებას გამოკვეთილად აღიარებს. მნიშვნელობა ზუსტია: ალეგორია ერთს ამბობს და სხვას ნიშნავს (*allo-agoreuein*), ტავტეგორია კი ამბობს იმას, რაც არის. მითოლოგიისთვის ეს იმას ნიშნავს, რომ ღმერთები არც ბუნების ძალების, არც ზნეობრივი დარიგებების და არც ისტორიული მოგონებების შიფრია, არამედ მათში ითქმის სწორედ ის, რაც მათში ხდება. შდრ. SW II/1, ლექცია 8.

³² SW II/2, განსაკუთრებით ლექციები 10–15. ტერმინი *თეოგონიური პროცესი* შელინგთან აღნიშნავს პროცესს, რომელშიც ცნობიერებაში პოტენციები ენაცვლებიან ერთმანეთს, ამასთან „ღმერთი“ ყოველ ჯერზე მოცემულ მომენტში გაბატონებული პოტენციის სახელია; პროცესი აუცილებელია, რადგან ცნობიერება მასში მოქმედი კი არ არის, არამედ შეპყრობილი.

³³ აქედან შელინგის ფორმულა, რომ მითოლოგია კაცობრიობამ *გადაიტანა*, და მისი დაჟინებული მტკიცება, რომ მითოლოგიური ღმერთები ცნობიერებაზე მბატონებელი ნამდვილი ძალები იყვნენ. ეს მტკიცება მას მკვეთრად აშორებს რელიგიის განმანათლებლური კრიტიკისგან, რომლისთვისაც მითოლოგია გასაფანტავი ცდომილებაა, და აახლოებს — რაც

იმის ყველაზე ზუსტი შესაძლო აღწერა, რასაც ამ ნაშრომში ობიექტური პრინციპის უპირატესობას ვუწოდებ, და ამავე დროს მისი ყველაზე სერიოზულად აღება. ამ უპირატესობის ქვეშ ღვთაებრივი არ არის რაღაც, რის წინაშეც ცნობიერება დგას, არამედ ძალაა, რომლის შიგნითაც იგი თავს აღმოაჩენს, როგორც ენაში ან სხეულში აღმოაჩენს; მიმართება მიმართვა კი არა, შეპყრობილობაა; და რელიგიურ ცხოვრებას რიტუალის ფორმა აქვს, რომლითაც ეს შეპყრობილობა წესრიგდება, და არა პასუხის ფორმა, რომლითაც მას ეთანხმებიან.³⁴ შელინგის დამსახურება სწორედ იმაშია, რომ ეს ფორმა ნამდვილობად და არა ცდომილებად აღწერა — და ამით, პარადოქსულად, სწორედ იმის ზუსტად დანახვა გახდა შესაძლებელი, თუ რა აკლია მას.

მკაფიოდ უნდა ითქვას, თუმცა, თუ სადამდე მიდის ეს გადმოღება. წინამდებარე ნაშრომი არ იზიარებს შელინგისეულ პოტენციათა კონსტრუქციას როგორც მეტაფიზიკურ დედუქციას, არც მისეულ მითოლოგიურ ხანათა პერიოდიზაციას, რომელიც მისი დროის მეცნიერების მდგომარეობაზეა მიბმული და დღეს უმეტესწილად გაუმართლებელია.³⁵ გადმოღებულია ერთი:

იშვიათად შეუნიშნავთ — რელიგიის გვიანდელ ფენომენოლოგიასთან, განსაკუთრებით ოტოსთან და ელიადესთან, რომლებიც ასევე დაჟინებით მიუთითებენ რელიგიური მოცემულობის დაუყვანადობაზე. შდრ. Otto (1917) და Eliade (1949).

³⁴ განსხვავებას რიტუალს, როგორც შეპყრობილობის მოწესრიგებას, და პასუხს, როგორც თანხმობას, შორის ამ ნაშრომის 1.4 ქვეთავში ვამუშავებ, ბაბილონური *Ludlul*-ისა და იობის წიგნის შედარებაზე; აქ იგი მხოლოდ შელინგის ცნებაზეა გამოყენებული.

³⁵ შელინგის პერიოდიზაცია ეყრდნობა მეცხრამეტე საუკუნის ორმოციანი წლების ინდოლოგიასა და ეგვიპტოლოგიას და დღეს დეტალებში ვეღარ დაიცვება; იგივე ითქმის საბეიზმის ცნების მისეულ გამოყენებაზე და იმ ქრონოლოგიებზე, რომლებსაც მაშინდელი სახელმძღვანელოებიდან იღებდა. მსჯელობა იმის შესახებ, თუ რა გადაურჩება მითოლოგიის მისეულ ფილოსოფიაში მისი მასალის კრახს, ისეთივე ძველია, როგორც თავად რეცეფცია: შდრ. Tillich (1910), Jaspers (1955), Fuhrmans (1940) და, უფრო ახალი შეფასებისთვის, Hutter (1996).

ფენომენოლოგიური განსხვავება პროცესს, რომელიც განიცდება, და მიმართებას შორის, რომელშიც შედიან. ეს განსხვავება არ არის დამოკიდებული შელინგისეული რელიგიათა ისტორიის სისწორეზე, ვინაიდან იგი ფორმას ეხება და არა თანმიმდევრობას, და ყოველ ცალკეულ შემთხვევაზე შემოწმებადია — რასაც სწორედ ეს თავი აკეთებს.

2.2 ინდოეთი: ჩამოსვლა შობის გარეშე

არც ერთ რელიგიურ ტრადიციას ღვთაებრივი ჩამოსვლის ცნება ისე არ დაუმუშავებია, როგორც ინდურს, და ჩვენი კითხვის ყოველი სერიოზული დასმა აქ უნდა დაიწყოს. *Avatāra*, სიტყვასიტყვით „ქვემოთ გადასვლა“, ვიშნუს ქვეყნად მოსვლის სახელია, ხოლო კლასიკური ფორმულა დგას *ბჰაგავადგიტაში*: როდესაც კი სამართლიანობა დასუსტდება და უსამართლობა გაძლიერდება, ამბობს კრიშნა, მაშინ თავს ვქმნი — და დასძენს, ჩვენთვის გადამწყვეტ სტრიქონში, რომ იშვება *საკუთარი maja-თი*, საკუთარ ბუნებას რომ ეყრდნობა.³⁶ შემდეგ მოჰყვება ის, რაც კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია: „ხანიდან ხანაში“, *juge juge*.³⁷

ამ ციტატის ორი სიტყვა ატარებს მთელ დასკვნას. პირველია *maja*. როდენ განსხვავებულიც უნდა იყოს მისი მნიშვნელობა სკოლების მიხედვით — განსხვავება კი დიდია და მასზე მაშინვე

³⁶ *ბჰაგავადგიტა* 4,6: „ვბატონობ რა საკუთარ ბუნებაზე, საკუთარი მაიით ვიბადები“ (*prakṛtiṃ svām adhiṣṭhāya sambhavāmy ātmamāyayā*); 4,7: როდესაც კი სამართლიანობა სუსტდება და უსამართლობა ძლიერდება, „მაშინ ვქმნი საკუთარ თავს“ (*tadātmānam sṛjāmy aham*). ციტატები კრიტიკული ტექსტის მიხედვით; აგრეთვე Zaehner (1969) და van Buitenen (1981).

³⁷ *ბჰაგავადგიტა* 4,8: *sambhavāmi yuge yuge*. ათი ავატარას კლასიკური ჩამონათვალი (*daśāvatāra*) გვიანდელი დროისაა; *ბჰაგავატ-პურანა* 1,3 ოცდაორს ჩამოთვლის, იმ გამოკვეთილი შენიშვნით, რომ ჰარის განსხეულებანი ისევე ურიცხვია, როგორც ამოუწურავი ტბიდან გამომდინარე ნაკადულები — რაც, ჩვენი მიზნისთვის, ყველაზე ექსპლიციტური შესაძლო გამონათქვამია იმისა, რომ ეს ცნება ტიპს ეკუთვნის და არა მოვლენას.

ვიტყვით — ჩამოსვლა აღიწერება როგორც უკვე არსებულის თვითგამოვლენა, საკუთარი მოჩვენებითის შექმნის ძალით განხორციელებული, და არა როგორც იმ ბუნების მიღება, რომელიც ჩამოსვლელს არ ჰქონდა. სტრუქტურა, ტექნიკურად რომ ვთქვათ, დოკეტურია: ღვთაებრივი ფორმაში ვლინდება, მაგრამ ფორმას არ ეკუთვნის.³⁸ მეორე სიტყვაა *juge juge*. ჩამოსვლა ერთჯერადი კი არა, პერიოდულია; მას თავისი დრო აქვს ისევე, როგორც წელიწადის დროებს აქვთ, და მისი აზრი დასუსტებული წესრიგის აღდგენაა. ეს ნიშნავს, რომ ავატარა თავისი ლოგიკური სტატუსით არის შემთხვევა — ერთი სახეობის ეგზემპლარი, რომლის ეგზემპლარებიც უკვე ყოფილა და კვლავაც იქნება — და არა მოვლენა, რომელსაც გვარი არ აქვს.³⁹

ორივე დასკვნის უკან დრო დგას. ინდური დრო წრიული და წარმოუდგენლად დიდია: იუგები ერთმანეთს ენაცვლებიან, კალპები ბრუნდებიან, და ის, რაც ამ მსოფლიო ხანაში მოხდა, კვლავ მოხდება.⁴⁰ ასეთ დროში გამოთქმას „ერთხელ და

³⁸ მტკიცება დოკეტური სტრუქტურის შესახებ არ არის დამოკიდებული სიტყვა *māyā*-ს თარგმნაზე როგორც „მოჩვენებითობა“, რაც ამ კონტექსტში სადავოა და, ალბათ, მცდარიც: გიტას ტექსტში *māyā* უფრო შემოქმედი, საკვირველი ძალაა, ვიდრე მოტყუება. მაგრამ ამ უფრო ძლიერი, პოზიტიური მნიშვნელობითაც კი ჩამოსვლა რჩება მისი თვითგამოვლენა, ვინც უკვე და სრულად არის, აღსრულებული საკუთარი ძალით — და არა ისეთი ბუნების მიღება, რომელიც მას არ ეკუთვნოდა. განსხვავება სწორედ ის არის, რომელიც ქრისტიანულმა ტრადიციამ წყვილით *phanerōsis* / *sarkōsis* დააფიქსირა. ავატარას შესახებ მოძღვრების განვითარებისთვის შდრ. Hacker (1960) და Matchett (2001).

³⁹ ტიპი/მოვლენის ტერმინოლოგიას 2.6 ქვეთავში ვამუშავებ. აქ საკმარისია იმის შენიშვნა, რომ პერიოდულობა ავატარას გარეგანი განსაზღვრება კი არ არის, არამედ მისი საფუძველი: ჩამოსვლა ხდება იმიტომ, რომ წესრიგი შესუსტდა, ესე იგი — სამყაროს მდგომარეობის ფუნქციის სახით, და განმეორდება ყოველთვის, როგორც კი ეს მდგომარეობა განმეორდება.

⁴⁰ იუგებისა და კალპების წყობის შესახებ შდრ. Gonda (1960–1963) და Biarreau (1981). ელიადემ მარადიული დაბრუნების მითში აჩვენა, რომ წრიული დრო ინდური თავისებურება კი არ არის, არამედ არქაული რელიგიური

სამუდამოდ“ მნიშვნელობა არ აქვს. სწორედ ეს კი არის ის გამოთქმა, რომელსაც ქრისტიანული ცნება ეყრდნობა: *ephapax*, ერთგზის და სამარადისოდ — სიტყვა, რომლითაც ებრაელთა მიმართ ეპისტოლე და რომაელთა მიმართ ეპისტოლე მოვლენის სტატუსს განსაზღვრავენ და რომელიც, მკაცრი გაგებით, წრიულ დროში გადაუთარგმნელია.⁴¹

არასერიოზული იქნებოდა, თუმცა, აქ გაჩერება, ვინაიდან ეს ინდოეთის ადვიატამდე დაყვანას ნიშნავდა, ადვიატა კი არ არის ინდოეთი. შანკარას არაორობითობაში სულისა და აბსოლუტის განსხვავება მართლაც არ არის საბოლოო — ატმანი არის ბრაჰმანი — და აქედან გამომდინარეობს ყველაფერი, რაც ჩვენი თემისთვის არახელსაყრელია: თუ უკანასკნელ ინსტანციაში ორი არ არის, მაშინ არც ის არსებობს, ვინც თანხმდება, და არც ის, ვისაც ეთანხმებიან, ავატარა კი ემპირიული და არა საბოლოო ჭეშმარიტების სფეროს ეკუთვნის.⁴² მაგრამ რამანუჯას *viśiṣṭadvaita*

ცნობიერების საერთო ფორმა, და რომ „ისტორია“, როგორც შეუქცევადი რიგი, მხოლოდ იქ ჩნდება, სადაც ეს ფორმა ირღვევა; შდრ. Eliade (1949, თავები 2–3). მისი თეზისი ხშირად გაუკრიტიკებიათ მეტისმეტი განზოგადების გამო — შდრ. Smith (1978) — მაგრამ ჩვენი არგუმენტისთვის იგი საკმარისია შეზღუდული სახით, ცალკეულ შემთხვევებზე მისადაგებული.

⁴¹ *Ephapax*. ებრ. 9,12.26; 10,10; რომ. 6,10; შდრ. აგრეთვე *hapax* 1 პეტ. 3,18-ში. ეს სიტყვა ებრაელთა მიმართ ეპისტოლის მთელი ლოგიკის მატარებელია — ეპისტოლისა, რომელსაც სწორედ მისგან გამოჰყავს მსხვერპლის განმეორების გაუქმება, ესე იგი ერთჯერადობიდან გამოჰყავს კალენდარული კულტის დასასრული. ეს შინაგანი კავშირი ერთჯერადობასა და რიტუალის შეწყვეტას შორის ჩვენი თემისთვის გადამწყვეტია და მას 4.3 ქვეთავში ვუბრუნდები.

⁴² შანკარას ჭეშმარიტების ორმაგი დონისთვის — *vyāvahārika* (ემპირიული) და *pāramārthika* (საბოლოო) — შდრ. მისი კომენტარი *ბრაჰმა-სუტრებზე* და, მიმოხილვისთვის, Halbfass (1991). ავატარას სტატუსი ადვიატაში ამიტომ ორაზროვანია იმგვარად, რომ შესატყვისი არა აქვს ქრისტიანულ ქრისტოლოგიაში: იგი ისეთივე ნამდვილია, როგორც სამყარო, ესე იგი ნამდვილია იმისთვის, ვისაც ჯერ არ განუჭვრეტია.

— შეზღუდული არაორობითობა — სწორედ საპირისპირო ნაბიჯს დგამს: სულები რეალურია და მარადიულად განსხვავებული ღვთისგან, მიმართება პიროვნებათა მიმართებაა, ხსნა კი ცოდნით არ მიიღწევა, არამედ მადლითა და თავის მინდობით.⁴³ აქ, მაშასადამე, გვხვდება პიროვნული ღმერთი, რომელსაც უყვარს და რომელსაც პასუხს უბრუნებენ; და სწორედ აქ, შრივიშნუიტურ სკოლაში, მიმდინარეობს კამათი, რომელსაც ჩვენს კონტექსტში აღელვება უნდა გამოეწვია: დავა კატისა და მაიმუნის შესახებ. ხსნის ღმერთი სულს ისე, როგორც კატა, რომელიც კნუტს კბილებით ატარებს, ისე რომ კნუტი არაფერს აკეთებს, თუ ისე, როგორც მაიმუნი, რომელსაც ნაშიერი თავად უნდა ჩაებლაუქოს? ეს არის, სიტყვასიტყვით, კამათი იმის შესახებ, ეკუთვნის თუ არა თანხმობა ქმნილებას.⁴⁴

აღიარება, მაშასადამე, გარკვევით უნდა ითქვას: პიროვნული მიმართების ღერძზე ინდოეთი ძალიან ახლოს მოდის — უფრო ახლოს, ვიდრე ამას ქრისტიანული განუმეორებლობის შესახებ შედარებითი ლიტერატურა ჩვეულებრივ უშვებს. სად ჩერდება იგი მაინც? ორ წერტილზე, და ორივე სტრუქტურულია და არა

⁴³ რამანუჯა, *შრიბჰაშია* და *ვედართასამგრაჰა*; მიმოხილვისთვის შდრ. Carman (1974) და Lipner (1986). არსებითი ის არის, რომ რამანუჯასთან სულები ღმერთისგან მოჩვენებითად კი არ განსხვავდებიან, არამედ ნამდვილად, და რომ ეს განსხვავება ხსნაშიც რჩება; ამით, ფორმალურად რომ ვიმსჯელოთ, შესრულებულია პირობა, რომელსაც ამ ნაშრომში დაპირისპირებულობას ვუწოდებ.

⁴⁴ დავა რამანუჯას შემდგომ ხანას განეკუთვნება და მიმდინარეობს *tenkalai* და *vadakalai* სკოლებს შორის, რომელთა მთავარი სახელებია პილაი ლოკაჩარია და ვედანტა დეშიკა (13–14 საუკუნეები). პირველი იცავს *māṛjāra-nyāya*-ს, „კატის წესს“; ნაშიერი არაფერს აკეთებს, დედა თვითონ ატარებს მას; მეორე — *markata-nyāya*-ს, „მაიმუნის წესს“; ნაშიერი თვითონ უნდა მოეჭიდოს. ფორმალური ნათესაობა დასავლურ თეოლოგიაში მადლისა და თავისუფალი ნების შესახებ გამართულ კამათთან — ავგუსტინესა და პელაგიუსიდან მოლინასეულ კონტროვერზამდე — იმდენად ახლოა, რომ იმსახურებდა უფრო მეტ შედარებით ნაშრომს, ვიდრე არსებობს; შდრ. Carman (1974, თავი 8) და Mumme (1988).

ღირებულებითი. პირველი: ბჰაქტის ღვთისმოსაობაშიც კი ავატარა არ ხდება ის, რაც არ ყოფილა: იგი ცხადდება და არ იბადება იმ აზრით, რომლითაც იბადება ის, ვინც აქამდე ამ ადამიანად არ არსებობდა.⁴⁵ მეორე, და უფრო მძიმე: სხეული რჩება იმად, რისგანაც ხსნა ხდება. მიზანია *mokṣa* — განთავისუფლება დაბადებათა წრიდან, დაბადება კი სწორედ ის არის, რასაც ხსნა აუქმებს.⁴⁶ განსხეულება, ამ წყობაში, ღვთაებრივის ჩამოსვლას ნიშნავდა იმაში, რის დატოვების გულისთვისაც არსებობს რელიგია. იგი აკრძალული კი არ არის — იგი უსაგნოა.

ამ ადგილას უნდა გავავლოთ შედარება, რომელიც, ჩემი აზრით, მთელი თავის ყველაზე ძლიერი ცალკეული არგუმენტია. ქრისტიანობას ჰქონდა შესაძლებლობა, ცნება, რომელსაც აქ ვაღწერ, მაიას მიმართულებით განვეითარებინა, და მან ეს უარყო — შეგნებულად, გარკვევით და განხეთქილების ფასად. დოკეტიზმი სწორედ ცდაა იმისა, რომ განსხეულება ობიექტური პრინციპის საშუალებებით იქნეს გააზრებული: ღვთაებრივი ადამიანის სახით გამოჩნდა, იტანჯებოდა *მოჩვენებითად*, ვინაიდან ღვთაებრივი ვერ დაიბადება და ვერ მოკვდება ისე, რომ ღვთაებრივად ყოფნა არ შეწყვიტოს. ეგნატე ანტიოქიელი, მეორე საუკუნის დასაწყისში წერისას, ამის წინააღმდეგ ზედიზედ აწყობს ზმნიზედებს ისეთი სიჯიუტით, რომელიც ეპისტოლეებში თითქმის უხეშად ჟღერს: ჭეშმარიტად შობილი, ჭეშმარიტად ჭამდა და სვამდა, ჭეშმარიტად

⁴⁵ სწორედ ეს არის საფუძველი იმისა, რომ ქრისტიანული ქრისტოლოგია ვერ დაკმაყოფილდა ცნებით *phanerōsis*: ის, რაც გამოცხადდება, უკვე იყო, ის კი, რაც იბადება — არა. იხ. ოთხი ცნების გამიჯვნა 4.1 ქვეთავში.

⁴⁶ შდრ. *samsāra-mokṣa* მიმართებისთვის: Halbfass (1991) და Biardeau (1981). შენიშვნის აზრი ის კი არ არის, რომ ინდური ტრადიცია სხეულს უგულებელყოფს — ტანტრული და ბჰაქტის მიმდინარეობები საპირისპიროს გვიჩვენებენ — არამედ ის, რომ განთავისუფლება განსაზღვრულია როგორც დაბადებიდან გამოსვლა. ამიტომ დაბადებაში ჩამოსვლას არ შეიძლება ჰქონდეს ის სოტერიოლოგიური ღირებულება, რომელიც მას ქრისტიანობაში აქვს, ვინაიდან იგი სწორედ იქით წაიყვანდა, საიდანაც ხსნას გამოვყავართ.

ჯვარცმული, ჭეშმარიტად მოკვდა — და არა „მოჩვენებით“.⁴⁷ ეს *ჭეშმარიტად* არის ის წერტილი, სადაც ქრისტიანობა გამოეყო ერთადერთ გადაწყვეტას, რომელსაც მას ობიექტური პრინციპი სთავაზობდა, და ამ გამოყოფის ფასი ქრისტოლოგიურ დავათა ხუთი საუკუნე იყო. ტრადიციას დოკეტიზმი რომ აერჩია, გვექნებოდა ავატარა; მაგრამ როცა აირჩია *alétheia sarkós* — სხეულის ჭეშმარიტება — მან აირჩია ის, რაც წრიულ დროსა და მოჩვენებათმქმნელ ონტოლოგიაში ვერ წარმოითქმებოდა.

2.3 საბერძნეთი: თეოფანია, გარდასახვა, ამაღლება

ბერძნული შემთხვევა ერთი შეხედვით ჩემი თეზისისთვის არახელსაყრელი ჩანს, ვინაიდან არსად ღმერთები იმდენად თანამოფნი არ არიან. ისინი მოდიან, სუფრასთან სხდებიან, ბრძოლის ველზე იბრძვიან, აცდუნებენ, ბრაზობენ და შველიან; ჰომეროსის პოემა სავსეა შეხვედრებით, რომლებსაც რელიგიის ყოველი ფენომენოლოგია პიროვნულს უნდა უწოდებდეს.⁴⁸ და მაინც, ამ შეხვედრათა ფორმა ზუსტად განსაზღვრულია, და ის განსხეულების ფორმა არ არის. ღმერთი მოდის *ბატიო*: ათენა მენტორის იერს იღებს, ზევსი გედის იერს იღებს, დიონისე *ბაკხ*

⁴⁷ ეგნატე ანტიოქიელი, *ტრალელთა მიმართ* 9–10 და *სმირნელთა მიმართ* 1–4. *სმირნელთა მიმართ* 2-ში პირდაპირ წერია: მან ეს ყველაფერი ჩვენთვის დაითმინა, და არა — როგორც ზოგიერთი ურწმუნო ამბობს — „მოჩვენებითად“ (*to dokein*); *ტრალელთა მიმართ* 10-ში ეგნატეს დასკვნა ბოლომდე მიჰყავს: თუ მოჩვენებითად ევნო, მაშინ მისი ბორკილებიც მოჩვენებაა, თვითონ კი ამაოდ კვდება. დოკეტიზმისთვის შდრ. Brox (1984) და Goulder (1999).

⁴⁸ ბერძნული ეპიფანიის კლასიკური დამუშავება: Otto (1929); უფრო ახალი ნაშრომებია Versnel (2011) და Petridou (2016). გადამწყვეტი ის არის, რომ ბერძნული ეპიფანია იშვიათი გამონაკლისი კი არ არის, არამედ ღვთისმოსაობის სტრუქტურული ელემენტი, რაც ამ შემთხვევას პიროვნული შეხვედრის ღერძზე ყველაზე ძლიერ კონტრმაგალითად აქცევს.

ქალებში ადამიანის სახით მოდის და ამ სახეს ნიღაბს უწოდებს.⁴⁹ გარდასახვა არის მისი გამოჩენის ცვლილება, ვინც რჩება იმად, რაც არის; არაფერი იცლება, არაფრის უარყოფა ხდება, არაფერი მიიღება საკუთარ თავზე ისეთი, რაც შეიძლებოდა დაკარგულიყო. ბერძნულ ენას აქვს სიტყვა მოვლინებისთვის — *epifáneia* — და ფორმის შეცვლისთვის — *metamórphōsis*; მას არ აქვს სიტყვა იმისთვის, რასაც ფილიპელთა მიმართ ეპისტოლე ზმნით *ekénōsen* გამოთქვამს — დაიცალა თავისი თავისგან.⁵⁰

მეორე ბერძნული ფიგურა, რომელსაც ხშირად ადარებენ განსხეულებას, ადამიანთა გაღმერთებაა: ჰერაკლე, დიოსკურები, მოგვიანებით — მმართველის კულტი და იმპერატორთა სიკვდილის შემდგომი აპოთეოზი.⁵¹ მაგრამ მიმართულება შებრუნებულია. აპოთეოზი ამაღლებაა დამსახურებით ან გადაწყვეტილებით; განსხეულება ჩამოსვლაა საბოძვრით. შედარებითი რელიგიათმცოდნეობა ამ ორ ფიგურას საუკუნეების განმავლობაში ერთმანეთში ურევდა, და ამ არევამ წარმოშვა

⁴⁹ ათენა მენტორის სახით: *ოდისეა* 2,267 და შემდ.; დიონისე — *ბაკქი ქალები*, 4–5 და 53–54, სადაც თვითონვე ამბობს, რომ ღვთაებრივი ფორმა მოკვდავზე გაცვალა და მიიღო *სახე*. სიტყვა, რომელსაც ევრიპიდე ამ ქმედებისთვის ხმარობს, ფორმის შეცვლის სემანტიკურ ველს განეკუთვნება და არა ბუნების მიღებისას — და სწორედ ამ განსხვავებაზე გარდატყდება აქ ყველაფერი.

⁵⁰ ფილიპ. 2,6–7: *heautòn ekénōsen, morphēn doulou labōn*. კამათმა ამ ზმნის მოქმედების ფარგლების შესახებ — აღნიშნავს იგი ღვთაებრივ თვისებებზე უარის თქმას თუ მათ ხმარებაზე — მთელი თანამედროვე კენოტიკური ქრისტოლოგია აღბეჭდა თომაზიუსიდან მოყოლებული; შდრ. Hengel (1976) და, დავების მიმოხილვისთვის, Evans (2006). ჩვენი მიზნისთვის საჭირო არ არის, ამ დავაში მხარე დავიჭიროთ: საკმარისია, რომ აქ გამოითქმის ქვევითი მოძრაობა, რომლისთვისაც რელიგიის ბერძნულ ენას დამკვიდრებული გამოთქმა არ გააჩნია.

⁵¹ მმართველის კულტისა და აპოთეოზისთვის შდრ. Price (1984) და Bowersock (1965). რომაული *consecratio* სენატის სამართლებრივი აქტია; ბერძნული აპოთეოზი ქველმოქმედების საზღაურია. ორივე ფორმა აღმავალია და ორივე გულისხმობს, რომ საზღვარი ადამიანურსა და ღვთაებრივს შორის ქვევიდან გავალია — რაც სწორედ საპირისპიროა განსხეულების წანამდღვრისა.

ლიტერატურის უდიდესი ნაწილი „მომაკვდავ და მკვდრებით აღმდგარ ღმერთებზე“, რომელზეც მომდევნო ქვეთავში იქნება საუბარი.

გადამწყვეტი, თუმცა, ის არის, რომ ბერძნული ფილოსოფია ჩამოსვლას არათუ არ იაზრებს, არამედ მას *გარკვევით კრძალავს*, და ეს ხდება მიზეზით, რომელიც ობიექტური პრინციპისთვის შინაგანია. *სახელმწიფოს* მეორე წიგნში პლატონი ღმერთებზე საუბრის წესს ადგენს: ღმერთი სრულყოფილია, სრულყოფილი კი არ იცვლება, ვინაიდან ყოველი ცვლილება ან უკეთესობისკენ იქნებოდა, ან უარესობისკენ — უკეთესობისკენ არ შეიძლება, რადგან უკვე სრულყოფილია; მაშასადამე, ყოველი ცვლილება უარესობისკენ იქნებოდა, ხოლო არავინ ირჩევს, უარესი გახდეს.⁵² წინადადება პოეტური ცენზურის სახითაა წარმოთქმული, მაგრამ მისი წვდომა მეტაფიზიკურია: იგი წინასწარვე გამორიცხავს სტრუქტურას, რომლის მიხედვითაც ღვთაებრივი საკუთარ თავზე ნაკლებს იღებს. ყველაფერი, რისი აგებაც მოგვიანებით ქრისტიანულ აზროვნებას მოუწევს — კენოზისის ცნება, ნებაყოფლობითი დამდაბლების ცნება, ღვთაებრიობის დაუკარგავად ვნების ცნება — უნდა აიგოს ამ წინადადების *წინააღმდეგ*, იმ ნიადაგზე, რომელიც მან უკვე აკრძალა.

არისტოტელეს იგივე დასკვნა მეორე მხრიდან გამოჰყავს. პირველი მამოძრავებელი ამოძრავებს როგორც ის, რასაც ეტრფიან — *kineî hōs erōmenon* — მაშასადამე, მიზიდვით და არა

⁵² პლატონი, *სახელმწიფო* 380d–381c, განსაკუთრებით 381b–c: ღმერთი საუკეთესოა, ხოლო ის, რაც საუკეთესოა, ყველაზე ნაკლებად იცვლება; ცვლილება მხოლოდ უარესისკენ თუ იქნებოდა, საკუთარი ნებით კი არავინ აირჩევს გაუარესებას. კონტექსტი პოეტური ცენზურაა, მაგრამ მოქმედების არე ონტოლოგიურია და ასეც იმოქმედა — მთელი შემდგომი მსჯელობა ღვთაებრივი უცვლელობისა და უვნებობის (*apátheia*) შესახებ იმ ჩარჩოში მოძრაობს, რომელიც აქ არის დადგმული. შდრ. Gerson (1990) და, იმ სიძნელეთა შესახებ, რომლებიც ამ ჩარჩომ ქრისტიანულ ქრისტოლოგიას შეუქმნა, Gavriluk (2004).

მოქმედებით, და, რა თქმა უნდა, არა პასუხისმგებით.⁵³ ხოლო *ნიკომაქეს ეთიკაში* დგას წინადადება, რომელსაც იშვიათად უკავშირებენ ქრისტოლოგიას, თუმცა მისი მუდმივი ადგილი სწორედ იქ უნდა იყოს: მეგობრობა ღმერთებთან შეუძლებელია, ვინაიდან დაშორება მეტისმეტად დიდია; სადაც ერთი მხარე განუზომლად აღემატება მეორეს, იქ მეგობრობა არ არსებობს.⁵⁴ ამით პირობა, რომელსაც ეს ნაშრომი დაპირისპირებულობას უწოდებს, ძირშივეა უარყოფილი, და ეს არა ღვთისმოსაობის, არამედ თანმიმდევრულობის გამო: ვინც მიმართებას თანაზომიერების საზომით იაზრებს, მას აღთქმის გააზრება არ შეუძლია, ვინაიდან აღთქმა იმას ემყარება, რომ არათანაზომადი მხარეები თანხმდებიან, ვალდებულება იკისრონ როგორც თანასწორებმა.

და ბოლოს, აქ არის ყველაზე ხელშესახები საბუთიც, და ის ისტორიულია. როდესაც პავლე ათენში, არეოპაგზე ლაპარაკობს, მას უსმენენ მანამ, სანამ მკვდართა აღდგომას არ ახსენებს — მაშინ კი ზოგი დასცინის, ზოგი კი ამბობს, რომ სხვა დროს მოუსმენს.⁵⁵

⁵³ არისტოტელე, *მეტაფიზიკა* Λ 7, 1072b3: *kinei dè hōs erōmenon*. ეს ფორმულა არასიმეტრიული მიმართების უმოკლესი შესაძლო გამოხატულებაა: პირველი მამოძრავებელი ამოძრავებს იმით, რომ სწრაფვის საგანია, ესე იგი ისე, რომ არაფერს აკეთებს და არაფრით პასუხობს.

⁵⁴ არისტოტელე, *ნიკომაქეს ეთიკა* VIII 7, 1158b33–1159a5. არისტოტელე განიხილავს მეგობრობას არათანასწორთა შორის და ასკვნის, რომ იგი წყდება, როდესაც დაშორება მეტისმეტად დიდი გახდება, უკიდურეს შემთხვევად კი ღმერთებს ასახელებს. ეს წინადადება ქრისტოლოგიურ მსჯელობებში იშვიათად მოჰყავთ, უნდა კი მათი მუდმივი ადგილი იყოს, ვინაიდან იგი გამოთქვამს სწორედ იმას, რასაც აღთქმის ბიბლიური ცნება უარყოფს: რომ არათანაზომიერ მხარეებს არ ძალუძთ, ერთმანეთის წინაშე თანასწორთა მსგავსად იკისრონ ვალდებულება.

⁵⁵ საქმ. 17,32. პავლეს არეოპაგზე წარმოთქმული სიტყვის სტრუქტურა — უცნობი ღმერთის სამსხვერპლოდან ბერძენ პოეტთა ციტატების გავლით განკითხვამდე და აღდგომამდე — გვიჩვენებს, რომ მოსაუბრე თანხმობაზე ითვლიდა ბოლო პუნქტამდე; შდრ. Barrett (1998) ამ ადგილთან დაკავშირებით.

წყვეტა არ დამდგარა არც ერთღმერთიანობაზე, არც სამსჯავროზე, არც მორალზე; ის სხეულზე დადგა. განათლებული ათენელისთვის სულის უკვდავება გასაგები და ამაღლებული აზრი იყო, ხოლო ხორცის აღდგომა — დაბრუნება იმ საპყრობილეში, საიდანაც სიკვდილმა გაათავისუფლა.⁵⁶ ჩვენი გამოყვანის მეოთხე პირობა აქ, მაშასადამე, ემპირიულად დადასტურებულია როგორც რღვევის წერტილი.

რჩება იმ უსამართლობის აცილება, რომელსაც ამგვარ შედარებებში ჩვეულებრივ სჩადიან. ქრისტიანულმა აზრმა თავისი ცნებითი ენა — *ousía*, *hypóstasis*, *phýsis*, *lógos* — სწორედ ბერძნული ფილოსოფიისგან მიიღო, და ამ ენის გარეშე ქალკედონი შეუძლებელი იქნებოდა.⁵⁷ ამ ქვეთავის დასკვნა, მაშასადამე, ის კი არ არის, რომ საბერძნეთმა ნაკლები მოგვცა, არამედ ის, რომ მან მოგვცა *გრამატიკა* და *არა წინადადება*: ობიექტური პრინციპის საშუალებებით ითქვა ის, რისი თქმაც თავად ამ პრინციპს არ შეეძლო. ეს აზროვნების ისტორიის ერთ-ერთი ყველაზე უჩვეულო მოვლენაა და ის იმსახურებს, სწორედ ასეც იწოდებოდეს, ნაცვლად იმისა, რომ — როგორც „ქრისტიანობის ელინიზაციის“ შესახებ ლიტერატურის ნაწილში ხდება — პირვანდელი მოძღვრების ღალატად განიმარტოს.⁵⁸

⁵⁶ სხეულის ბერძნული გაგებისათვის შდრ. პლატონი, *კრატილი* 400c (*sóma-séma*) და *გორგია* 493a; სულის უკვდავებასა და სხეულის აღდგომას შორის კონფლიქტის ხანგრძლივი ისტორიისათვის შდრ. Cullmann (1958) და Bynum (1995). კულმანის მიერ გავლებული მკვეთრი დაპირისპირება მოგვიანებით ზომიერდებოდა, მაგრამ ათენში მომხდარი გარდატეხის წერტილისა იგი დღემდე ყველაზე ნათელი აღწერაა.

⁵⁷ ქრისტოლოგიური ცნებითი აპარატის ჩამოყალიბების შესახებ და იმის შესახებ, თუ რამდენად არის ქალკედონური ფორმულა ბერძნული ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის მოვალე, შდრ. Grillmeier (1975) და Daley (2018). ცნებების — *hypóstasis* და *phýsis* — გამიჯვნას, აგრეთვე ენჰიმეროპოლიტიკის ცნებას, ვუბრუნდები 5.4 ქვეთავში.

⁵⁸ ქრისტიანობის ელინიზაციის თეზისი თავისი ყველაზე გავლენიანი ფორმით ჰარნაკს ეკუთვნის (1886–1890). მისი სისუსტე დაკვირვებაში კი არ მდგომარეობს — ცნებითი ენა მართლაც ბერძნულია — არამედ იმ დაშვებაში,

2.4 ეგვიპტე და მესოპოტამია: განსხეულება როგორც თანამდებობა

თუ განსხეულებას ყველაზე უხეშად განვსაზღვრავთ — როგორც ღვთაებრივის მყოფობას ერთ ადამიანში — მაშინ ის ძველ ახლო აღმოსავლეთსაც აქვს, თანაც ინსტიტუციური ფორმით. ეგვიპტის მეფე ტახტზე ჰორია და სიკვდილში — ოსირისი, რას ძე, ღმერთი ადამიანთა შორის; მისი გაღმერთება მეტაფორა კი არ არის, არამედ კონსტიტუციური პრინციპი, და სახელმწიფოც მის გარშემოა მოწყობილი, როგორც იმ ადგილის გარშემო, სადაც ღვთაებრივი მიწას ეხება.⁵⁹ აქ, მაშასადამე, გვყავს ღმერთკაცი, თანაც არა როგორც გამონაკლისი, არამედ როგორც მუდმივი დაწესებულება.

სწორედ ამიტომ გვასწავლის ეგვიპტური შემთხვევა ყველაზე მეტს. რადგან ღვთაებრივი არის არა *ეს ადამიანი*, არამედ *ეს ადგილი*: ღვთაებრიობა თანამდებობას ეკუთვნის, და როცა მისი მატარებელი კვდება, ის შემდეგზე გადადის. ფარაონი ის ღმერთი კი არ არის, რომელიც დაიბადა, არამედ ის ადამიანია, რომელიც ტახტზე აიყვანეს; გამეფების წესები სწორედ ის წესებია, რომლებითაც თანამდებობის ღვთაებრიობა ცალკეულ პირს ედება.⁶⁰ აქედან გამომდინარეობს ყველაფერი დანარჩენი.

რომ ენის გადმოღება შინაარსის გადმოღებასაც ითრევს. წინამდებარე თავი სწორედ საპირისპირო აღწერას გვთავაზობს: გრამატიკა გადმოღებულ იქნა იმისათვის, რომ წარმოთქმულიყო წინადადება, რომლის წარმოქმნა თავად ამ გრამატიკას არ შეეძლო.

⁵⁹ Frankfort (1948, I ნაწილი); Assmann (1984). ეგვიპტის მეფე არის „სრულყოფილი ღმერთი“ (*neter nefer*) „დიდი ღმერთისაგან“ (*neter aa*) განსხვავებით, და თავად ეს განსხვავება გვიჩვენებს, რომ საქმე ეხება საფეხურებრივ და არა იგივეობრივ ღვთაებრიობას.

⁶⁰ ფარაონის ღვთაებრიობის საზღვრების შესახებ შდრ. Posener (1960), რომელმაც კლასიკური სურათი არსებითად შეარბილა და აჩვენა, თუ რამდენად კარგად იცნობს ეგვიპტური მასალა მეფის მოკვდავობასა და სისუსტეს; უფრო ახალი მიმოხილვაა Baines (1995). ჩვენი არგუმენტისათვის

ღმერთკაცი, რომელიც ფუნქციაა, განსაზღვრებისამებრ განმეორებადია, რადგან ფუნქცია ივსება; ის *ეგზემპლარია*, როგორც ავატარია ეგზემპლარი; ხოლო ის, რაც განმეორებადია, მოვლენა ვერ იქნება, რადგან მოვლენა ის არის, რაც არ ივსება.

მესოპოტამია იმავე გაკვეთილს უფრო მკაცრი სახით იძლევა. იქ მეფე, წესისამებრ, ღმერთი კი არ არის, არამედ ღმერთების რჩეული და მათი ნაცვალი, გამონაკლისებით — ნარამ-სინი, შულგი და ურის III დინასტიის რამდენიმე მმართველი — რომლებშიც გაღმერთება გვევლინება როგორც *გადაწყვეტილება*, ზოგჯერ წერილობით საბუთებში აღნუსხული და სახელის წინ ღვთაების დეტერმინატივით შესამჩნევი.⁶¹ ღმერთად, მაშასადამე, ბრძანებულებით ხდებიან. ძნელად თუ მოიძებნება უფრო წმინდა საბუთი იმისა, რომ აქ წესრიგი მოქმედებს და არა პიროვნება: ის, რაც გადაწყვეტილებით ენიჭება, პიროვნება კი არ არის, არამედ სტატუსი.

ისრაელთან შედარება ამ წერტილში მკვეთრია და არავითარ აპოლოგეტიკაზე არ არის დამოკიდებული. ისრაელის მეფე იცხება, მედ იწოდება — „მე ჩემი ხარ შენ, მე დღეს გშობე შენ“ — და ეს ენა უეჭველად ახლო აღმოსავლეთის საერთო სამეფო-კარის ფრაზეოლოგიიდანაა ნასესხები.⁶² მაგრამ ის რჩება *შვილად აყვანის*

ეს შერბილება მისასაღმებელია, რადგან იგი დასკვნას აძლიერებს: ღვთაებრივი არის სამსახური და არა მისი მატარებელი.

⁶¹ მესოპოტამიელ მმართველთა გაღმერთება გამონაკლისად რჩება და უმთავრესად აქადურ და ურ III-ის პერიოდებს უკავშირდება — ნარამ-სინი, შულგი და მისი მემკვიდრეები — და აღინიშნება სახელის წინ დასმული ღვთაების დეტერმინატივით. შდრ. Michalowski (2008) და Brisch (2008). გადამწყვეტია ის, რომ ღვთაებრიობა *შემოიღება*, მაშასადამე, გადაწყვეტილების საგანია.

⁶² ფს. 2,7; შდრ. 2 სამ. 7,14 და ფს. 110,3. ეს ფორმულა უეჭველად ზოგადი ახლოაღმოსავლური სამეფო კარის ფრაზეოლოგიის ნაწილია; სადავო ის არის, თუ რამდენად ჰქონდა იუდას სამეფო იდეოლოგიას საკრალური ნიშნები. მაქსიმალისტურ პოზიციას იკავდნენ Engnell (1943) და, უფრო ზომიერად, Mowinkel (1956); კრიტიკისათვის შდრ. Frankfort (1948, ეპილოგი) და, უფრო ახალი მსჯელობისათვის, Day (1998).

ენად: მეფე ძე ხდება გადაწყვეტილებით და არა შობით, და არასოდეს წყვეტს იმად ყოფნას, ვისაც წინასწარმეტყველმა შეიძლება საჯაროდ დასდოს ბრალი. ნათანი დავითის წინაშე და ელია აქაბის წინაშე ის სცენებია, რომლებსაც ეგვიპტურ სამყაროში შესატყვისი ადგილი არ გააჩნიათ, და არა იმიტომ, რომ ეგვიპტემ ხელისუფლების კრიტიკა არ იცოდა, არამედ იმიტომ, რომ ტახტზე მჯდომი ღმერთისადმი მიმართულ კრიტიკას ცნებითი ფორმა არ აქვს.⁶³ თანაც, სწორედ ეს კონტრასტი იყო ფრანკფორტის კლასიკური გამოკვლევის საგანი, და მისი დასკვნა — რომ ებრაული აზროვნება მითოპოეტურ წყობას სწყდება იმიტომ, რომ მეფის დესაკრალიზაციას ბუნებასთან ერთად ახდენს — ყველა გვიანდელი შესწორების მიუხედავად, სწორი რჩება იმაში, რაც ჩვენთვის არსებითია.⁶⁴

რჩება ამ წრის ყველაზე მძიმე შედავება, ის, რომელსაც მეცხრამეტე და მეოცე საუკუნეების შედარებითი რელიგიათმცოდნეობა გადამწყვეტად თვლიდა: მომაკვდავი და აღდგომადი ღმერთები. ღუმუზი და თამუზი, ოსირისი, ადონისი, ატისი — განა მათში არ გვაქვს ღვთაება, რომელიც კვდება და ბრუნდება, ესე იგი სწორედ ის ნიმუში, რომელსაც ქრისტიანობა

⁶³ 2 სამ. 12,1–15 (ნათანი დავითის წინაშე); 1 მეფ. 21 (ელია ნაბოთის ვენახის გამო). საყვედურის აზრი ის კი არ არის, რომ ეგვიპტე ხელისუფლების კრიტიკას არ იცნობდა — იცნობდა, თანაც განვითარებულ ლიტერატურულ ფორმებში, *გლების ჩივილებიდან* მოყოლებული — არამედ ის, რომ მეფისადმი *როგორც ღმერთისადმი* მიმართულ კრიტიკას, იმ უმაღლესი სამართლის სახელით, რომელიც მას ავალდებულებს, ამ წყობილებაში ცნებითი ადგილი არ გააჩნია.

⁶⁴ Frankfort და სხვ. (1946), დასკვნითი თავი „აზროვნების განთავისუფლება მითისაგან“; Frankfort (1948). ებრაულ და ახლოაღმოსავლურ აზროვნებას შორის მკვეთრი დიქტომია მოგვიანებით სამართლიანად რბილდებოდა — შდრ. განსაკუთრებით Machinist (1991), რომელიც აჩვენებს, რომ თავად განსხვავებულობის ცნობიერებაც ისრაელის ლიტერატურული სტრატეგიის ნაწილია — მაგრამ ის ხაზი, რომელიც ჩვენთვის არსებითია, მეფის დესაკრალიზაცია ბუნებასთან ერთად, ძალაში რჩება.

თავისად აცხადებს?⁶⁵ აქ ჩვეულებრივის საპირისპიროდ უნდა მოვიცეთ: ნაცვლად იმისა, რომ ნიმუში სადავო გავხადოთ, მას უნდა მივცეთ ყველაფერი, რასაც ითხოვს. ფრეიზერის კონსტრუქცია მართლაც დაშალეს მეოცე საუკუნეში, თანაც კარგი მიზეზებით; მაგრამ მეტინგერმა უახლეს გამოკვლევაში მასალის ნაწილის რეაბილიტაცია მოახდინა და აჩვენა, რომ ამ ფიგურათაგან ზოგიერთისთვის სიკვდილისა და დაბრუნების ნიმუში ნამდვილად არსებობს, თანაც ქრისტიანობაზე ადრე.⁶⁶ მივიღოთ, მაშასადამე, შედავების მაქსიმალური ვერსია — და ვნახოთ, რა გამომდინარეობს მისგან.

გამომდინარეობს ზუსტად ის, რასაც ეს თავი ამტკიცებს. ეს ღმერთები კვდებიან და ბრუნდებიან *ყოველ წელს*. მათი სიკვდილი თესლის სიკვდილია, მათი დაბრუნება — გაღვივება, და მათთვის განკუთვნილი წესი კალენდარს უკავშირდება, რადგან მკას უკავშირდება.⁶⁷ თუ შედავებას უძლიერესი ფორმით ავიღებთ, ის იმას კი არ აჩვენებს, რომ ქრისტიანული ცნება ახალი არ არის, არამედ, პირიქით, სრული სიზუსტით ამახვილებს იმას, რაშიც ის

⁶⁵ Frazer (1890–1915). ამ კონსტრუქციის გავლენა შედარებით რელიგიათმცოდნეობაზე და, მისი მეშვეობით, რელიგიის ფილოსოფიაზეც, ძნელად თუ გადაფასდება; იგი დღესაც დგას პოპულარულ ლიტერატურაში „წარმართული პარალელების“ შესახებ თითქმის ყოველი მტკიცების უკან.

⁶⁶ ამ სქემის დაშლა-გაბათილება Smith-ს (1987) ეკუთვნის; ნაწილობრივი რეაბილიტაცია, უგარიტული და ფინიკიური მასალის საფუძველზე — Mettinger-ს (2001), რომელიც ასკვნის, რომ ზოგიერთი ფიგურისათვის — დუმუზი, მელქართი, ადონისი, ეშმუნი — სქემა არსებობს და წინაქრისტიანულია. წინამდებარე ნაშრომში მეტინგერის დასკვნა მიღებულია, და არგუმენტი ისეა აგებული, რომ მისი მიღება მას საფრთხეს არ უქმნის.

⁶⁷ კალენდარზე მიბმულობა ყველაზე ნათლად დუმუზისთან ჩანს, რომელიც *ინანას ჩასვლაში* წელიწადის ნახევარს ქვესკნელში ატარებს, მეორე ნახევარს კი — მისი და; მისი გლოვის წეს-ჩვეულებები განსაზღვრულ თვეზეა მიბმული. შდრ. Mettinger (2001, თავი 8) და Jacobsen (1976). სწორედ ეს მიბმულობა — და არა მსგავსების ნაკლებობა — არის ის, რაც ფიგურას ტიპად აქცევს.

ახალია: ობიექტური პრინციპის მომკვდავი ღმერთი კვდება როგორც *ბუნება*, ციკლურად, და მისი აღდგომა წესრიგის განახლება; აქ კი მტკიცდება ერთი ადამიანის სიკვდილი სახელით დასახელებული მმართველის დროს, ერთხელ, და აღდგომა, რომელიც წესრიგს კი არ ანახლებს, არამედ აპობს მას. ტიპი მოვლენის პირისპირ — არსად არის ეს განსხვავება უფრო თვალსაჩინო, ვიდრე აქ, და მის საუკეთესო საბუთს სწორედ უძლიერესი კონტრმაგალითი იძლევა.

2.5 ირანი: უახლოესი მიახლოება და გაჩერების წერტილი

რჩება ის ზონდი, რომელიც ჩემი თეზისისთვის ყველაზე საშიშია, და მას ყოველგვარი შეღავათის გარეშე უნდა მოვეპყროთ. ზოროასტრიზმს აქვს ის, რასაც სახელმძღვანელოებში ჩვეულებრივ ბიბლიური რწმენის განმასხვავებელ ნიშნებად ასახელებენ. ჰყავს პიროვნული ღმერთი, რომელიც კეთილია და რომელიც ადამიანს სახელით მიმართავს. აქვს სწორხაზოვანი დრო, ხანებად დაყოფილი, დასასრულით, რომელიც დასაწყისისკენ დაბრუნება არ არის. აქვს ცალკეული ადამიანის მორალური პასუხისმგებლობა და სამსჯავრო საქმეთა მიხედვით. აქვს *frašo-kereti*, „საკვირველქმნა“ — სამყაროს საბოლოო გარდასახვა, რომელიც ხორცთა აღდგომას მოიცავს, ესე იგი არა მატერიისგან გაქცევას, არამედ მის განკურნებას. და ჰყავს საომიანტი, დროის დასასრულს მომავალი მხსნელი, ჩასახული ქალწულისგან, რომელმაც იბანავა იმ ტბაში, სადაც ზარატუსტრას თესლია დაცული.⁶⁸

⁶⁸ საომიანტისა და ესქატოლოგიისათვის შდრ. *იაშთი* 13,62 და 19,89–96; *frašo-kereti*-სათვის („საკვირველქმნა“) — *იაშთი* 19 და, შუასპარსული დამუშავების სახით, *ბუნდაჰიშნი* 34. გადმოცემა ქალწულის შესახებ, რომელიც ჩასახავს კანსაოიას ტბაში განბანვის შემდეგ — ტბაში, რომელშიც სასწაულებრივ არის დაცული ზარატუსტრას თესლი, — სრული სახით მხოლოდ შუასპარსულ ტექსტებში გვხვდება. მიმოხილვისათვის: Boyce (1975–1991) და Hultgård (1998).

ეს, ღიად უნდა ითქვას, გასაოცრად ახლოსაა. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ ჩვენი გამოყვანის მეოთხე პირობა — სომატური რეალიზმი, სხეული როგორც შესაძლო მატარებელი და არა როგორც საპყრობილე — აქ შესრულებულია, თანაც ბრწყინვალედ: ირანული ესქატოლოგია გამოკვეთილად სხეულებრივია და მისი ხსნა მატერიის ხსნაა.⁶⁹ აქედან გამომდინარეობს დასკვნა, რომელიც ამ ნაშრომმა უნდა მიიღოს და რომელიც მას, სხვათა შორის, გამარტივებისაგან იცავს: განსხვავება ობიექტურ და სუბიექტურ პრინციპებს შორის არ *ემთხვევა* განსხვავებას სულიერსა და მატერიალურს შორის. არსებობს მაღალგანვითარებული სხეულებრივი ესქატოლოგია, რომელიც მაინც არ მიდის განსხეულებამდე.

სად არის, მაშ, გაჩერების წერტილი? იგი სამგვარია.

პირველი: საოშიანტი არ არის ღმერთი, რომელიც ადამიანი ხდება, არამედ ადამიანია, რომელსაც ღმერთი აღადგენს. სტრუქტურა წინასწარმეტყველურ-ესქატოლოგიურია: იგი უკანასკნელია მწკრივში, ზარატუსტრას შთამომავლობიდან შობილი, და მისი როლი ის არის, რომ აღასრულოს განახლება, რომელიც ოპრმაზდმა განსაზღვრა.⁷⁰ „ღმერთი აგზავნის მხსნელს“ და „ღმერთი თავად არის მხსნელი, რომელიც იშვა“ — ამ ორს შორის ძვეს მთელი ის განსხვავება, რომელზეც აქ არის საუბარი, და

⁶⁹ *ბუნდაჰიშნი* 34 გამოკვეთილი კონკრეტულობით აღწერს — იმის ჩათვლით, რომ ხელახალ შედგენამდე ძვლები მიწას უბრუნდება, სისხლი წყალს, სუნთქვა კი ქარს. ირანული ესქატოლოგია, მაშასადამე, სრული აზრით სხეულებრივია, და ყოველი გამოყვანა, რომელიც ობიექტური და სუბიექტური პრინციპის განსხვავებას მატერიალურისა და სულიერის განსხვავებასთან გააიგივებდა, ამ მასალაზე უნდა დაიმსხვრეს.

⁷⁰ გადმოცემა იცნობს სამ მხსნელს, რომლებიც ათას-ათასწლიანი შუალედებით მოდიან — უშედარი, უშედარმაჰი და საოშიანსი — და რომელთაგან უკანასკნელი საბოლოო განახლების აღმსრულებელია. უკვე ეს საშობა გვიჩვენებს, რომ აქაც რიგზეა საუბარი და არა ერთჯერადობაზე; შდრ. Boyce (1975–1991, ტ. 1) და Hultgård (1998).

ირანული მასალა, რაგინდ ახლოც იყოს იგი დეტალებში, ამ საზღვარს არსად კვეთს.

მეორე: დუალიზმი ჩამოსვლას ცნებითად განუხორციელებელს ხდის. სამყარო შერეული მდგომარეობაა, *gumēzišn*, ბრძოლის ველი, რომელზეც კეთილი ქმნილება თავდასხმას ებრძვის; მატერია ბოროტი არ არის, მაგრამ დაპყრობილია, და ღვთაებრივი მასში ვერ შევა ისე, რომ შერევაში არ შევიდეს.⁷¹ განსხეულება აქ იმას ნიშნავდა, რომ ოჰრმაზდმა საკუთარი თავი გამოუფინოს იმას, რის წინააღმდეგაც მთელი წესრიგი იბრძვის, — რაც არა ამაღლებული, არამედ უაზროა: თითქოს მხედართმთავარი გამარჯვებას იმით ეძიებდეს, რომ დანებდეს.

მესამე, და ჩვენი თეზისისთვის უმთავრესი: ადამიანსა და ოჰრმაზდს შორის ურთიერთობის ფორმა არის *მოკავშირეობა ომში* და არა ორი ნების აღთქმა. ადამიანი თანამებრძოლია, მისი არჩევანი მხარის არჩევანია, და მისი ერთგულება სამართლიანი საქმის ერთგულებაა.⁷² ეს ფორმა ამაღლებულია და აქვს ისეთი მიღწევები, რომლებიც ბიბლიურ ფორმას არ გააჩნია. მაგრამ მან არ იცის ის, რაც ისრაელში ცენტრალურია: ორგულობა როგორც *მრუშობა*, და მიტევება როგორც ორგული მხარის ხელახლა მიღება. ოჰრმაზდის მიმართ ორგული ვერ იქნები ისე, როგორც ისრაელის ღმერთის მიმართ შეიძლება იყო, რადგან აქ მოწინააღმდეგის მხარეზე გადადიან და არა სიყვარულს ღალატობენ; ხოლო სადაც

⁷¹ სამი მდგომარეობის სქემის შესახებ — *bundahišn* (დასაბამი), *gumēzišn* (შერევა), *wizārišn* (განცალკევება) — შდრ. Shaked (1994) და de Jong (1997). გადამწყვეტია ის, რომ მატერია შერეულ მდგომარეობაში ბოროტი კი არ არის, არამედ დაკავებული, რაც ცნებითად განსხვავდება მატერიის გნოსტიკური გაუფასურებისაგან და ამდენად უფრო ახლოს დგას ბიბლიურ პოზიციასთან — და მაინც არასაკმარისია.

⁷² *იასნა* 30 აყენებს როგორც არჩევანს, რომელიც ყველამ უნდა გააკეთოს; ურთიერთობის ფორმა აქ, ამიტომ, არის მხარის დაჭერა იმ კონფლიქტში, რომელიც ამ გადაწყვეტისაგან დამოუკიდებლად არსებობს. შდრ. Boyce (1979, თავი 2).

ღალატი შეუძლებელია, იქ მიტევებაც შეუძლებელია, და ურთიერთობა რჩება ლაშქრის ურთიერთობად და არა ქორწინებისა.⁷³

ამას ერთვის ვალდებულება, რომელსაც ისტორიული კეთილსინდისიერება გვაკისრებს. თუ რამდენად წინაქრისტიანულია ირანული ესქატოლოგია იმ სახით, რომლითაც მას ვიცნობთ, სადავო საკითხია: ავესტა მრავალშრიანია, ხოლო უკანასკნელ საგანთა ყველაზე სრული აღწერები მეცხრე საუკუნის საშუალო სპარსულ ტექსტებში გვხვდება, ესე იგი ხანგრძლივი შეხების შემდეგ ებრაელობასთანაც, ქრისტიანობასთანაც და ისლამთანაც.⁷⁴ ბოისი ამ მასალის დიდ სიძველეს იცავდა; სხვები გაცილებით უფრო ფრთხილები არიან. ჩვენი მიზნისათვის ეს დავა, საბედნიეროდ, შედეგს არ ცვლის: თუნდაც მივიღოთ ყველაზე ადრეული შესაძლო დათარიღება და ყველაზე დიდი შესაძლო ირანული გავლენა ებრაულ აპოკალიპტიკაზე, დასკვნა იგივე რჩება, რადგან განსხვავება,

⁷³ აღთქმისათვის როგორც საქორწინო ურთიერთობისა და ორგულობისათვის როგორც მრუშობისა შდრ. ოს. 1–3; იერ. 2,1–3,5; ეზეკ. 16 და 23; დაწვრილებითი განხილვა მოჰყვება 3.2 ქვეთავში. მტკიცება ის კი არ არის, რომ ირანული ღვთისმოსაობა სინანულს არ იცნობს, არამედ ის, რომ მან არ იცის *მიტევება როგორც ორგული მხარის ხელახალი მიღება იმავე ურთიერთობაში*, რადგან ურთიერთობას არა აქვს ფორმა, რომელიც ამას დაუშვებდა.

⁷⁴ უკანასკნელ საგანთა ყველაზე სრული აღწერანი გვხვდება მეცხრე საუკუნის შუა სპარსულ თხზულებებში, მაშასადამე, ებრაელობასთან, ქრისტიანობასთან და ისლამთან ხანგრძლივი შეხების შემდეგ; თუ რამდენია აქედან წინაქრისტიანული, ხანგრძლივი კამათის საგანია. მაღალ სიძველეს იცავდა Boyce (1975–1991); უფრო ფრთხილნი არიან, სხვათა შორის, de Jong (1997) და Hultgård (1998). ამ ნაშრომისათვის კამათის შედეგი გადამწყვეტი არ არის, რადგან მტკიცება ეხება არა ესქატოლოგიის შინაარსს, არამედ რელიგიური მიმართების ფორმას; მაგრამ უფრო პატიოსანია ითქვას, რომ, მტკიცება შინაარსს რომ ეხებოდეს, პრიორიტეტები გაცილებით ნაკლებად ნათელი იქნებოდა, ვიდრე ეს აპოლოგეტიკურ ლიტერატურაში ჩვეულებრივ წარმოდგება.

რომელსაც ვამტკიცებ, არის განსხვავება არა ესქატოლოგიის შინაარსში, არამედ რელიგიური ურთიერთობის ფორმაში.

2.6 ტიპი და მოვლენა

ოთხი ზონდის მონაპოვარი შეიძლება ერთ განსხვავებაში შეიკრიბოს, და ეს განსხვავება ამ თავის ცნებითი მონაგებია.

ტიპი მეორდება, მოვლენა ერთხელ ხდება. ავატარი ეპოქიდან ეპოქაში მოდის, ფარაონი ყოველ თაობაში ტახტზე ადის, თამუზი ყოველწლიურად კვდება, საომიანტი უკანასკნელია იმ მწკრივში, რომელიც მას ამზადებს. განსხეულებას, როგორც მას ქრისტიანობა ამტკიცებს, მრავლობითი რიცხვი არ აქვს; ცდა, რომ მას მრავლობითობა მიეწეროს — და ასეთი ცდები ყოფილა — მაშინვე სხვა რამედ აქცევს მას.

ტიპი ხორციელდება, მოვლენას ხვდება. გვარის ეგზემპლარი გაიგება იმით, რომ წესს დაექვემდებარება; იგი წესის შემთხვევაა, და ვინც წესი იცის, მასაც იცნობს. მოვლენა არაფერს ექვემდებარება, და ამიტომ მის შესახებ არა მეცნიერება არსებობს, არამედ მოწმობა.

ტიპი სამყაროს ხსნის, მოვლენა მას წყვეტს. ციკლურად მომაკვდავი ღმერთი გასაგებს ხდის წელიწადის დროთა მონაცვლეობას; გაღმერთებული მეფე გასაგებს ხდის ხელისუფლების წესრიგს; ავატარი გასაგებს ხდის სამართლიანობის განახლებას. ისინი ყველანი სამყაროს განამტკიცებენ. განსხეულება, თუ იგი მოხდა, არაფერს ხსნის — იგი თავად არის ის, რაც ახსნას მოითხოვს.

ამ სამი განსხვავების უკან ერთი ერთადერთი საფუძველი დგას, და იგი ყოველთვის იგივეა. სადაც რელიგიურ ურთიერთობას მონაწილეობის ფორმა აქვს და არა მიმართვისა, ღვთაებრივს შეუძლია გამოჩნდეს, ჩამოვიდეს, შეიპყროს, ტახტზე დასვან იგი და დაბრუნდეს — მაგრამ არ შეუძლია *იშვას*, რადგან შობა გულისხმობს, რომ სხეული მას მიეცა, ხოლო მიცემა გულისხმობს ვინმეს, ვისაც შეეძლო უარი ეთქვა. ეს არის,

უმოკლესად, ამ ნაშრომის თეზისი, და ამ თავმა იგი მისი ნეგატიური მხრიდან შეამოწმა: ნაჩვენებია, რომ ნაკლი შემთხვევითი არ არის, არამედ ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში ფორმიდან გამოიყვანება.

ამით 1.5 ქვეთავიდან უარყოფის პირველი პირობა შემოწმებულია და, ჩემი აზრით, მოხსნილი. რჩება მეორე, და იგი უფრო მძიმეა, რადგან არა მოწინააღმდეგეს, არამედ მე მეხება: არის თუ არა ისრაელის აღთქმისეული სტრუქტურა მართლაც განმასხვავებელი, თუ ისიც მხოლოდ ახლო აღმოსავლეთის საერთო მასალის ერთი ვარიანტია, და მაშინ თეზისი — არა უარყოფილი, არამედ დაცარიელებული — ამტკიცებდა პირობას, რომელიც არაფერს გამოარჩევს. ამას ეძღვნება მომდევნო თავი.

3. სახელი როგორც ცნება: სუბიექტური პრინციპის გენეალოგია

წინა თავმა მოხსნა შედავება, რომელიც მოწინააღმდეგეს ეხებოდა. ეს თავი უპირისპირდება შედავებას, რომელიც მე მეხება, და იგი უფრო საშიშია. თუ აღმოჩნდებოდა, რომ ისრაელის რელიგიის აღთქმისეული სტრუქტურა განმასხვავებელი კი არ არის, არამედ ახლო აღმოსავლეთის საერთო მასალის ვარიანტია, ამ ნაშრომის თეზისი იქნებოდა არა უარყოფილი, არამედ *დაცარიელებული*: იგი ამტკიცებდა პირობას, რომელიც არაფერს გამოარჩევს, და კითხვა განსხეულების ადგილის შესახებ დაუბრუნდებოდა იმ კონტინგენტურობას, საიდანაც მისი გამოყვანა მიწოდდა.

შედავება, უფრო მეტიც, დამატებით უნდა გავამძაფროთ, ვინაიდან მას მეორე, მეთოდურად კიდევ უფრო უსიამო მხარეც აქვს. მეოცე საუკუნის ბიბლიური თეოლოგიის მთელი ერთი ჟანრი ებრაული აზროვნების უნიკალურობის შესახებ მტკიცებებს ეფუძნებოდა, და ეს ჟანრი დაინგრა. ბოძანისეული შედარება ებრაული და ბერძნული აზროვნებისა, რომლის მიხედვითაც პირველი დინამიკურად აზროვნებს, მეორე კი — სტატიკურად, და

რაითის თეოლოგია ისტორიაში მოქმედი ღმერთისა გარემომცველ ბუნების რელიგიათა საპირისპიროდ, ჩამოინგრა ბარის კრიტიკის ქვეშ, რომელმაც აჩვენა, რომ ეს დასკვნები ისეთი ენობრივი მასალიდან გამოჰყავდათ, რომელიც მათ ვერ იტევს, და რომ განსხვავება ებრაულ და ბერძნულ „აზროვნებას“ შორის დიდწილად ორ გრამატიკას შორის განსხვავება იყო, მეტაფიზიკაზე დაპროექტებული.⁷⁵ ბარის კრიტიკა მართებულია და ეს ნაშრომი მას მუდმივ გაფრთხილებად იღებს. მას ერთვის მაკინისტის შენიშვნაც, რომელიც კიდევ უფრო ღრმად ჭრის: თვით განმასხვავებლობის ცნობიერება ისრაელის ლიტერატურული სტრატეგიის ნაწილია, ამიტომ მკვლევარი, რომელიც ამ განმასხვავებლობას ადგენს, იმ საფრთხის წინაშე დგას, რომ მხოლოდ საკუთარი წყაროს მტკიცებას იმეორებდეს.⁷⁶

ამიტომ ამ თავისთვის წინასწარაა გამორიცხული ორი პროცედურა. პირველი ლექსიკონიდან გამოყვანაა: აქ არაფერი დაასკვნება ებრაულ ძირთა სემანტიკიდან, ზმნის ასპექტთა განსხვავებიდან, არც სემიტური აზროვნების სავარაუდო

⁷⁵ Boman (1952) და Wright (1952) ამ ჟანრის ყველაზე გავლენიანი წარმომადგენლები არიან; გამანადგურებელი აღმოჩნდა Barr (1961), რომელმაც აჩვენა, რომ ენობრივი თვისებებიდან — ზმნის სისტემიდან, ძირეული მორფოლოგიიდან, ზოგიერთი აბსტრაქტული არსებითი სახელის უქონლობიდან — აზროვნების წესის შესახებ დასკვნების გამოტანა არ შეიძლება, და რომ ეტიმოლოგიზირებამ თეოლოგიაში უეჭველად მცდარ მტკიცებათა მთელი რიგი წარმოშვა. „ბიბლიური თეოლოგიის“ მოძრაობის კრიტიკისათვის მთლიანობაში შდრ. Childs (1970). ბარის დასკვნა აქ არ რბილდება: იგი მიღებულია, და თავი მეთოდურად ისეა აგებული, რომ მის მიმართ მოწყვლადი არ აღმოჩნდეს.

⁷⁶ Machinist (1991). მისი შედაგება ბარისაზე უფრო სახიფათოა, რადგან ის იმ მკვლევარსაც სწვდება, რომელიც ენობრივ მახეს გადაურჩება: ისრაელის ტექსტები თავიანთ განსხვავებულობას გამოკვეთილად ამტკიცებენ („ხალხებში ასე არ არის“), ასე რომ, მკვლევარი, რომელიც განსხვავებულობას დაადგენს, შესაძლოა, მხოლოდ წყაროს იდეოლოგიას გადმოსცემდეს. პასუხს, რომელსაც აქ ვიძლევი — რომ მტკიცდება ნიშნის ფორმალური თვისება და არა ტექსტის თვითაღწერა — 3.1 ქვეთავის ბოლოს გადმოვცემ.

კონკრეტულობიდან. მეორე ორიგინალურობიდან გამოყვანა: არ ითქმის, რომ ისრაელმა რაღაც გამოიგონა. პირიქით, ყოველი ნასესხობა აღიარებული იქნება, თანაც იმ უძლიერესი სახით, რომლითაც მას მეცნიერება ამტკიცებს. ის კი, რაც დამტკიცდება, ეხება მხოლოდ და მხოლოდ *აქტის ფორმას*: რა კეთდება მოცემულ კონფიგურაციაში, რა ითვლება ღვთისმოსაობად, ღმერთისადმი მიმართვის რომელი ფორმებია დაშვებული — ვინაიდან მიმართების ფორმა იმაში კი არ ვლინდება, თუ როგორ ლაპარაკობენ ღმერთზე, არამედ იმაში, თუ რისი გაკეთება შეიძლება მის წინაშე.

მეთოდურად ეს თავი მოსალოდნელის საპირისპირო წესრიგით მიდის. იგი შედავებითა და ნასესხების აღიარებით იწყება (3.1), და მხოლოდ ამის შემდეგ ეძებს განსხვავებას — და პოულობს მას ერთადერთ, მაგრამ სტრუქტურულად გადამწყვეტ ადგილას. შემდეგ ეს განსხვავება მიიღვენება იმ ხუთი ფორმის გავლით, რომლებშიც იგი ისტორიულად მოქმედებდა: ხალხის სახელის გავლით (3.2), აღთქმის, როგორც ორი ნების მიმართების, გავლით (3.3), ხატის აკრძალვისა და ბუნების დესაკრალიზაციის გავლით (3.4), წინასწარმეტყველური სამართალდავის გავლით (3.5) და სხეულისადმი მიმართების გავლით, რომელიც ნაშრომს იცავს სუბიექტური პრინციპის გნოსტიკურთან გაიგივებისაგან (3.6). დასკვნა (3.7) ზუსტად განსაზღვრავს, რა დამტკიცდა და რა — არა.

3.1 შედავება არაგანმასხვავებლობის შესახებ: ნასესხები ფორმა და გადანაცვლებული ადგილი

მეოცე საუკუნის შედარებითმა მეცნიერებამ აჩვენა, რომ ბიბლიური აღთქმა ფორმალურად მიჰყვება მახლობელადმოსავლური სახელმწიფოებრივი ხელშეკრულების ნიმუშს. მენდენჰოლმა 1954 წელს შეადარა დეკალოგისა და სინაის ტექსტები მეორე ათასწლეულის ხეთურ ვასალურ ხელშეკრულებებს და დაადგინა შემადგენელ ნაწილთა

თანხვედრა: პრეამბულა მბრძანებლის სახელით, ისტორიული პროლოგი ვასალისადმი გაწეული ქველმოქმედების შესახებ, დებულებები, დოკუმენტის შენახვისა და მისი საჯარო კითხვის განკარგულება, მოწმეთა ჩამონათვალი, აგრეთვე კურთხევანი და წყევლანი.⁷⁷ ბალცერმა ეს მიგნება „აღთქმის ფორმულარის“ სახით სისტემატიზებულად წარმოადგინა, მაკარტიმ იგი კრიტიკულად გადასინჯა და წვრილმანებში შეარბილა, ვაინფელდმა კი აჩვენა, რომ ვასალური ხელშეკრულების გვერდით არსებობს მეორე ნიმუშიც — „საჩუქრის ხელშეკრულება“, რომელიც უკეთ ხსნის აბრაამისა და დავითისადმი მიცემულ უპირობო დაპირებებს.⁷⁸ შემდგომმა კვლევებმა ახალასურული განშტოებაც დაუმატა: შტაიმანსისეულმა შედარებამ მეორე რჯულის 28-ისა ასარჰადონის ტახტის მემკვიდრეობის ხელშეკრულებებთან ისეთი ხარისხის თანხვედრები აჩვენა, რომ რიგ სტრიქონებში უშუალო ლიტერატურული დამოკიდებულება უნდა ვივარაუდოთ.⁷⁹

⁷⁷ Mendenhall (1954). ახალი სამეფოს ხანის ხეთური ვასალური ხელშეკრულებები ყველაზე სრულ მასალას იძლევა; თანხვედრა ნაწილთა თანმიმდევრობასაც მოიცავს, რაც დამოკიდებულების დასამტკიცებლად უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე ცალკეული ფორმულირებები. მასალის მიმოხილვისათვის შდრ. Beckman (1996).

⁷⁸ Baltzer (1960); McCarthy (1978), რომელმაც მენდენჰოლის დასკვნა მკაცრ კრიტიკას დაუქვემდებარა და აჩვენა, რომ სინაის მასალაში თანხვედრები ნაკლებ მტკიცეა, ვიდრე მეორე რჯულში; Weinfeld (1970), რომელსაც ვასალურ ხელშეკრულებასთან ერთად შემოაქვს „ბოძების ხელშეკრულება“ (*land grant*) როგორც აბრაამისა და დავითისადმი მიცემულ უპირობო დაპირებათა ნიმუში. ორ ნიმუშს შორის განსხვავება აღთქმის თეოლოგიისათვის შორსმიმავალია — ერთი პირობითია, მეორე არა — მაგრამ ჩვენი მიზნისათვის გადამწყვეტი არ არის, რადგან ორივეში ღმერთი მხარედ დგას.

⁷⁹ Steymans (1995); შდრ. აგრეთვე Otto (1999) და Levinson (2010). მეორე რჯ. 28,20–44-ის მსგავსება ასარჰადონის მემკვიდრეობის ხელშეკრულებათა (*adē*) შესაბამის მონაკვეთებთან იმდენად დიდია, რომ არაერთ სტრიქონში უშუალო ლიტერატურული დამოკიდებულება ივარაუდება, წყევლათა იმ თანმიმდევრობის ჩათვლით, რომელიც ასურული პანთეონის წესრიგს მიჰყვება. ჩვენი თემისათვის ეს დამოკიდებულება მისასალმებელია: იგი

იმისათვის, რომ ამ დათმობის სიდიდე ერთბაშად და არა აღწერის გზით გამოჩნდეს, ნიმუშის შემადგენელი ნაწილები აქ პარალელურად მოგვყავს. მარცხენა სვეტში დგას ის განლაგება, რომელიც ახალი სამეფოს ხეთურ ვასალურ ხელშეკრულებებში გვხვდება — მაგალითად აღებულია მურსილი II-ის ხელშეკრულება ამურუელ დუპი-თემუბთან, რომელსაც მენდენჰოლიც იყენებდა;⁸⁰ მარჯვენაში კი — მეორე რჯულის ის ადგილები, რომლებიც ამ განლაგებას შეესატყვისება.

ნიმუშის ნაწილი	ხეთური ვასალური ხელშეკრულება	მეორე რჯული
პრემბულა	დიდი მეფის ტიტულატურა: „ასე ამბობს მზე მურსილი, დიდი მეფე, ხათის ქვეყნის მეფე...“	სათაური და მოლაპარაკე (მეორე რჯ. 1,1-5); „მე ვარ უფალი ღმერთი შენი“ (5,6a)
ისტორიული პროლოგი	ვასალისა და მისი შთამომავლობისადმი გაწეული ქველმოქმედებანი; როგორ დაისვა ვასალი ტახტზე	ზორებიდან მოაბამდე გზის მიმოხილვა (1,6-4,49); „რომელმაც გამოგიყვანე ეგვიპტის ქვეყნიდან“ (5,6b)
ძირითადი დებულება	განუყოფელი ერთგულება: არავითარი ურთიერთობა სხვა დიდ მეფეებთან	განუყოფელი ერთგულება: „უფალი ერთია... შეიყვარე უფალი ღმერთი შენი“ (6,4-5); უცხო ღმერთების აკრძალვა (5,7)
ცალკეული დებულებები	ვალდებულებანი ჯარის, ლტოლვილთა, ხარკისა და გადაცემის შესახებ	კანონთა კრებული (12-26)

აძლიერებს იმის აღიარებას, რომ ფორმა ნასესხებია, და ამით აზუსტებს იმ ადგილს, სადაც განსხვავება ნამდვილად ძვეს.

⁸⁰ მურსილი II-ის ხელშეკრულება ამურუელ დუპი-თემუბთან (დაახლ. ძვ. წ. 1300 წ.) ის კლასიკური მაგალითია, რომელზეც მენდენჰოლმა (1954) შედარება ააგო; ტექსტი იხ. Beckman (1996, № 8). ნაწილთა განლაგება ყველა ხეთურ ხელშეკრულებაში ერთნაირი არ არის — ზოგი ისტორიულ პროლოგს ტოვებს, ზოგი მოწმეთა ჩამონათვალს შემოკლებული სახით იძლევა — ამიტომ ცხრილი წარმოადგენს სრულ ნიმუშს და არა თითოეული ცალკეული დოკუმენტის სავალდებულო თანმიმდევრობას.

შენახვა და საჯარო კითხვა	დაფა ინახება ტაძარში; პერიოდულად იკითხება ვასალის წინაშე	დაფები კიდობანში (10,1–5); კითხვა ყოველ მეშვიდე წელს (31,9–13); წიგნი კიდობნის გვერდით (31,24–26)
მოწმეები	ორივე მხარის ღმერთები სახელდებით, შემდეგ მთები, მდინარეები, წყაროები, ცა და მიწა	ცა და მიწა (4,26; 30,19; 31,28; 32,1) — არცერთი ღვთაება
კურთხევანი და წყევლანი	კურთხევანი ერთგულებისთვის, წყევლანი დარღვევისთვის, რიგრიგობით წარმოთქმული	გარიზიმი და ებალი (27); კურთხევანი (28,1–14) და წყევლანი (28,15–68)
ფიცი და რატიფიკაცია	ფიცის წესი, რომლითაც ვასალი ხელშეკრულებას იღებს	აღთქმასა და წყევლაში შესვლა (29,9–14); ორმხრივი განაცხადი (26,16–19)
ღვთაების ადგილი	სხვისი ფიცის მოწმე და თავდები — მესამე ინსტანცია	ხელშეკრულების მხარე

ამ ცხრილის რვა რიგი თანხვედრაა, თანაც ისეთი თანხვედრა, რომელიც თანმიმდევრობამდეც აღწევს.⁸¹ მეცხრე — არა. იგი ერთადერთი განმასხვავებელია და, როგორც ეს ახლავე გამოჩნდება, საკმარისიც.

მაშასადამე, აღიარება უნარჩენოდ უნდა მოხდეს: *აღთქმის ფორმა ნასესხებია*. არა მხოლოდ ცალკეული გამოთქმები, არამედ მთელი სამართლებრივი ნიმუში, მისი ყველაზე საზეიმო ნაწილის

⁸¹ ცხრილს ორი დათქმა ახლავს, რომლებიც დათმობის პატიოსნებისათვის აუცილებელია. ჯერ ერთი, თანხვედრა ყველაზე ნათელია მეორე რჯულში და საგრძნობლად სუსტია გამოსვლის სინაის პერიკოპაში, რაზეც McCarthy (1978) მიუთითებდა მენდენჰოლის დასკვნათა ნაწილის უარყოფისას; ამიტომაც არის აქ აღებული მეორე რჯული. მეორეც, მეორე ათასწლეულის ხეთურ და პირველი ათასწლეულის ახალასურულ ნიმუშს შორის განსხვავებიდან დათარიღების შესახებ დასკვნებსაც გამოჰყავდნენ — Kitchen (2003) უფრო ძველ ნიმუშთან თანხვედრიდან ადრეულ დათარიღებას გამოჰყავს, მაშინ როცა მკვლევართა უმრავლესობა, ასარკადონის ხელშეკრულებებთან შტაიმანსისეულ შედარებაზე დაყრდნობით, მიიჩნევს, რომ საყრდენი წინასახე უფრო გვიანდელია. ამ ნაშრომის არგუმენტი ამ დავის მიმართ გულგრილია: იგი ეხება ღვთაების პოზიციას ნიმუშში, ეს პოზიცია კი ერთი და იგივეა როგორც ხეთურ, ისე ასურულ შტოში.

— წყევლების — ჩათვლით. ყოველი გამოყვანა, რომელიც ამ ნიმუშის ორიგინალურობას დაეყრდნობოდა, სახელმძღვანელოს პირველსავე გვერდზე დაეცემოდა.

მაგრამ სწორედ აქ, ნასესხებში, დევს ის ერთადერთი განსხვავება, რომელიც ამ ნაშრომს სჭირდება, და ეს განსხვავება შინაარსში კი არა, არამედ *პოზიციაშია*. ხეთურ და ახალასურულ ხელშეკრულებაში მხარე ორია: დიდი მეფე და ვასალი. ღმერთებს ამ დოკუმენტში ზუსტად განსაზღვრული და ძალიან მნიშვნელოვანი როლი აქვთ — ისინი *მოწმეები* არიან. ისინი სახელდებით ჩამოითვლებიან, მოუხმობენ, რომ ფიცი მოისმინონ და წყევლა აღასრულონ, თუ იგი დაირღვევა; მათი ძალა იძლევა იმ ხელშეკრულების გარანტიას, რომელიც ადამიანებმა დადეს.⁸² ისრაელის აღთქმაში ეს ფიგურა გადანაცვლებულია: ღმერთი მოწმეთა სიაში კი არ დგას, არამედ ხელშეკრულების ერთ-ერთი მხარეა. მოწმეები სხვაგან უნდა მოინახოს, და მოინახა კიდევ — ცა და მიწა, მთები და ქვეყნიერების საფუძვლები, მაშასადამე სწორედ ის, რაც მიმდებარე რელიგიებში ღვთაებრივი იყო, ახლა კი ნოტარიუსის როლამდეა დაყვანილი.⁸³

ეს გადანაცვლება, ჩემი აზრით, ყველაზე მოკლე შესაძლო ფორმულირებაა იმისა, რასაც ეს ნაშრომი სუბიექტური პრინციპის უპირატესობას უწოდებს, და მას სამი შედეგი მოსდევს, რომლებსაც შემდგომში მაფივით შეიძლება მივყვეთ.

⁸² ღვთაებრივ მოწმეთა ჩამონათვალები ხეთურ ხელშეკრულებებში ათეულობით სახელს მოიცავს, სიის ბოლოში მთების, მდინარეების, წყაროების, ცისა და მიწის დამატებით. შდრ. Beckman (1996) და McCarthy (1978, I ნაწილი). გადამწყვეტი ის არის, რომ ღმერთები იქ *სხვისი ფიცის თავდებნი* არიან, მაშასადამე, მესამე ინსტანცია და არა მხარე, რომელიც ვალდებულებას იღებს.

⁸³ მეორე რჯ. 4,26; 30,19; 32,1; ეს. 1,2; მიქ. 6,1–2; ფს. 50,4. ის, რომ ცა და მიწა ამ ფორმულებში სახელშეკრულებო ნიმუშის მოწმეთა ჩამონათვალის ნაშთია, ჯერ კიდევ Huffmon (1959) აღნიშნავდა; გადამწყვეტი, თუმცა, ის არის, რასაც ჩვეულებრივ ხაზს არ უსვამენ — რომ სწორედ ეს ცა და მიწა გარემომცველ რელიგიებში ღვთაებებია, ასე რომ, მათი მოწმეებამდე დაყვანა ერთდროულად სამართლებრივი და კოსმოლოგიური ნაბიჯია.

პირველი: თუ ღმერთი მხარეა, მაშინ მის მიმართ შეიძლება იყო *ერთგული* ან *ორგული* — ესენი კი ისეთი განსაზღვრებებია, რომლებსაც მოწმის მიმართ აზრი არა აქვს. ორგულობა ცენტრალურ რელიგიურ კატეგორიად იქცევა, და მასთან ერთად, როგორც მისი ერთადერთი შესაძლო გამოსავალი — მიტევება.

მეორე: თუ ღმერთი მხარეა, მაშინ მას *ავალდებულებს* ის, რაზეც დათანხმდა. აქედან იზადება შესაძლებლობა, რომ მას საკუთარი ვალდებულება წარუდგინონ — ხერხი, რომელსაც აბრაამთან, მოსესთან, წინასწარმეტყველებთან და ფსალმუნთმგალობელთან ვნახავთ და რომელსაც იმ რელიგიებში, სადაც ღვთაებრივი მოწმეა ან წესრიგი, ცნებითი ადგილი არა აქვს.

მესამე: თუ ღმერთი მხარეა, მაშინ ხელშეკრულებას თან მოაქვს თავისი სამართლებრივი აპარატი — სარჩელი, მოწმეები, სასამართლოში მოხმობა. აქედან გამომდინარე, წინასწარმეტყველური სამართალდავა ლიტერატურული სამკაული კი არ არის, არამედ გადმოღებული ფორმის უშუალო შედეგი: ისრაელმა სამართლებრივი ნიმუში ისესხა და ამით მიიღო გრამატიკა, რომლითაც ღმერთთან დავის წარმოებაა შესაძლებელი.⁸⁴

მაკინისტის შედავებაზე პასუხი, მაშასადამე, შემდეგია. მართალია, რომ ისრაელური ტექსტები საკუთარ თავს განმასხვავებლად წარმოადგენენ და რომ ეს თვითწარმოდგენა მათი სტრატეგიის ნაწილია. მაგრამ ის, რაც აქ მტკიცდება, მათი თვითწარმოდგენა კი არ არის, არამედ *ღვთაების პოზიცია ნასესხებ ნიმუშში*, ეს კი ტექსტის ფორმალური თვისებაა, რომლის დადგენაც მისი თვითგამონათქვამებისგან დამოუკიდებლად შეიძლება — როგორც საბუთზე ხელმოწერის ადგილი დგინდება იმისდა მიუხედავად, თუ რას ამბობს საბუთი საკუთარ თავზე.

⁸⁴ ეს, ჩემი აზრით, სამართლებრივი ნიმუშის გადმოღების ყველაზე მნიშვნელოვანი ცალკეული შედეგია, და იგი გადმოღების განზრახვის მიმართ თანამდევია: ვინც ხელშეკრულება ისესხა, მან სასამართლოც ისესხა. დამუშავება იხ. 3.5 ქვეთავში.

3.2 სახელი როგორც ცნება

ხალხი, რომელზეც არის საუბარი, ატარებს სახელს, რომელიც განსაზღვრებაა. დაბადების 32-ში იაკობი მარტო რჩება ნაკადულის გაღმა და ვიღაც მასთან ჭიდაობს გათენებამდე. ვითარებანი სკანდალამდე უჩვეულოა: ის მეორე ვერ ერევა, ამიტომ თედოს სახსარში ურტყამს და ამოსცილებს მას; ითხოვს, გაუშვან, რადგან თენდება; იაკობი კი პასუხობს წინადადებით, რომელსაც რელიგიათა ისტორიაში ბადალი არა ჰყავს — არ გაგიშვებ, ვიდრე არ მაკურთხებ. კურთხევა იძულებით არის მოპოვებული, და მასთან ერთად მოდის ახალი სახელი: აღარ გერქმევა იაკობი, არამედ ისრაელი, ვინაიდან ღმერთთან და ადამიანებთან იბრძოდი და სძლიე.⁸⁵

ფილოლოგიურად, სახალხო ეტიმოლოგია, რომელსაც ტექსტი გვთავაზობს, თითქმის ნამდვილად არ არის სწორი. სახელში *Jisra'el* ღვთაებრივი სახელი, სავარაუდოდ, ზმნის *სუბიექტია*, ასე რომ სახელი თავდაპირველად ნიშნავდა „ელი იბრძვის“ ან „ელი მბრძანებლობს“.⁸⁶ ეს ცოდნა, თუმცა, არ ასუსტებს არგუმენტს, არამედ ერთი მოსმით აძლიერებს მას. ვინაიდან ეს ნიშნავს, რომ გადმოცემამ, საკუთარი წაკითხვის არჩევით, *გრამატიკა შეაბრუნა*: იქ, სადაც ენა ღმერთს სუბიექტის პოზიციაში აყენებდა, განმარტებამ სუბიექტად ადამიანი აქცია. ვერცერთი ფილოლოგიური მიგნება ვერ დაამოწმებდა უფრო

⁸⁵ დაბ. 32,23–33 (თარგმანებში, რომლებიც ინგლისურ ნუმერაციას მიჰყვება: 32,22–32). მოთხოვნა „არ გაგიშვებ, ვიდრე არ მაკურთხებ“ დგას 27-ე მუხლში, ახალი სახელი — 29-ე მუხლში. განმარტებებისათვის შდრ. Westermann (1981) და Fokkelman (1975); ეგზეგეზის ისტორიის მიმოხილვა იხ. Wenham (1994).

⁸⁶ ამ ტიპის თეოფორულ სახელებში ღვთაებრივი სახელი, წესისამებრ, ზმნის სუბიექტია (შდრ. *Jišma'el*, „ელი ისმენს“; *Jisra'el* ამგვარად ნიშნავდა „ელი იბრძვის“ ან „ელი მბრძანებლობს“). შდრ. Noth (1928) და, უახლესი მსჯელობისათვის, Hess (2007). ხალხური ეტიმოლოგია 29-ე მუხლში ზუსტად საპირისპიროს აკეთებს — ადამიანს ხდის სუბიექტად — და ეს, ამ ნაშრომის თემისათვის, უფრო მჭევრმეტყველი მონაცემია, ვიდრე ნებისმიერი სწორი ეტიმოლოგია.

მჭევრმეტყველად, თუ რომელ პრინციპზეა საუბარი. ხალხმა თავისი სახელი საკუთარ ბრძოლად წაიკითხა — და ამ წაკითხვას შერჩა, ვინაიდან ოსია სამი საუკუნის შემდეგ იმეორებს და აძლიერებს მას: ებრძოდა ანგელოზს და სძლია, ტიროდა და წყალობას შესთხოვდა.⁸⁷

ამ სცენის სამი ნიშანი უნდა გამოიყოს, ვინაიდან თითოეული მათგანი ამ ნაშრომში შემდგომაც გამოიყენება.

პირველი, კურთხევა *იძულებით არის მოპოვებული*, მაგრამ მოპოვებული სიმტკიცით და არა უპირატესი ძალით. იაკობი ძალით არ იმარჯვებს — იგი უკვე დაჭრილია — არამედ იმით, რომ არ უშვებს. ის, რაც აქ განდიდებულია, გმირობა კი არ არის, არამედ იმ მხარის სიჯიუტე, რომელსაც თავისი მოთხოვნის დათმობა არ სურს; ეს კი, რელიგიური ფორმით, სწორედ ისაა, რაც წინასწარმეტყველურ ტექსტებში სარჩელის სახეს მიიღებს.

მეორე, სუბიექტურობა *სხეულით* არის გადახდილი. იაკობი კოჭლობით მიდის, და მთხრობელი ამ ადგილას აღნიშნავს იმ რიტუალურ წესს, რომელიც აქედან წარმოიშვა.⁸⁸ ნაიარევი ნიშანია: შეხვედრა სულიერი გამოცდილება კი არ იყო, არამედ რაღაც ისეთი, რაც თემოს დაემართა. აქ უკვე ჩანასახშია სოლოვიოვის მესამე ნიშანი — სუბიექტი, რომელსაც თავისი სუბიექტურობა მატერიისგან გაქცევით არ უყვია — და მასზე ქვეთავ 3.6-ში გვექნება საუბარი.

⁸⁷ ოს. 12,4–5 (ზოგ თარგმანში 12,3–4): დედის საშოში ძმას ქუსლი ჩაავლო, ხოლო თავისი ღონით ღმერთს ეჭიდებოდა; ეჭიდებოდა ანგელოზს და სძლია, ტიროდა და მას წყალობას ევედრებოდა. ოსიას გამეორება აჩვენებს, რომ სახელის წაკითხვა ადამიანის ბრძოლად მთხრობელის იზოლირებული მიგნება კი არ არის, არამედ დამკვიდრებული გადმოცემა. შდრ. Wolff (1974) ამ ადგილის შესახებ.

⁸⁸ დაბ. 32,33. საწესო დადგენილება თემოს ძარღვის შესახებ ერთადერთია ამ სახისა, რომელიც წინაპრის შესახებ თხრობიდან არის გამოყვანილი, და მისი ფუნქცია სწორედ მნემოტექნიკურია: ერთი ადამიანის ნაიარევი ხალხის მუდმივ პრაქტიკად იქცევა.

მესამე და გაუგებრობისგან თავდაცვისთვის ყველაზე მნიშვნელოვანი: მიმართება რჩება *ასიმეტრიულად*. იაკობი ითხოვს თავისი მოქიშპის სახელს და ვერ იღებს მას — „რად მეკითხები ჩემს სახელს?“⁸⁹ ადამიანი ახალ სახელს იღებს, ღმერთი კი თავისას არ ამხელს. ეს ნაშრომი, მაშასადამე, არ ამტკიცებს, რომ ალთქმა მხარეებს ასწორებს. იგი მხოლოდ იმას ამტკიცებს, რომ მხარე *ორია*, ეს კი სულ სხვა რამაა: თანასწორობა ხელშეკრულების პირობა არ არის, ვალდებულობა კი — არის.

3.3 ალთქმა როგორც ორი ნების მიმართება

თუ ღმერთი მხარეა, მაშინ მიმართება იმ ფორმებით შეიძლება აღიწეროს, რომლებიც პიროვნებათა შორის მოქმედებს, და ბიბლიური ტექსტი სწორედ ამას აკეთებს, თანაც ისეთი თანმიმდევრულობით, რომელიც საუკუნეების მანძილზე უხერხულობას იწვევდა განმმართველთათვის.

უპირველესად, ალთქმა *იკვეთება*. გამოთქმა *karat berit*, სიტყვასიტყვით „ალთქმის გაკვეთა“, უკავშირდება რიტუალს, რომელშიც ცხოველებს შუაზე კვეთენ, მხარეები კი ნახევრებს შორის გაივლიან და ამით საკუთარ თავზე მოუხმობენ დანაწევრებულის ხვედრს, თუ ფიცს დაარღვევენ; იერემია ამ რიტუალს პირდაპირ განმარტავს.⁹⁰ დაბადების 15-ში, თუმცა, გვხვდება სცენა, რომელსაც შედარებით მასალაში შესატყვისი არ მოეპოვება: ნახევრებს შორის გაივლის *მხოლოდ* ჩირაღდანი და

⁸⁹ დაბ. 32,30. სახელის დაფარვა უნდა წავიკითხოთ გამ. 3,14-თან ერთად, სადაც სახელი ეძლევა ისეთი ფორმით, რომელიც ერთდროულად გამოცხადებაა და უარი — განკარგვის შესაძლებლობაზე. ამ ორმაგობის შესახებ შდრ. Buber (1946) და Levinas (1963).

⁹⁰ იერ. 34,18–20, სადაც რიტუალი პირდაპირაა განმარტებული: ისინი, ვინც ხბოს ნახევრებს შორის გაიარეს და ფიცი დაარღვიეს, თავადვე იქნებიან ასე ქცეულნი. შედარებითი მასალისათვის — მათ შორის, საწესო წყევლანი სფირესა და ალაღახის ხელშეკრულებებში — შდრ. McCarthy (1978, II ნაწილი).

მხოლავი ქურა, მაშასადამე მხოლოდ ღმერთი. ის, ვინც პოზიციით დიდი მეფეა, თავის თავზე იღებს იმ სააფიცო როლს, რომელიც ვასალს ეკუთვნის.⁹¹ როგორც არ უნდა წაიკითხოვ ცალკეული სცენა, მისი ფორმალური ნაბიჯი ცალსახაა: მხარე, რომელსაც არაფერი მართებს, თავად იკისრებს ვალდებულებას.

შემდეგ, მიმართება აღიწერება როგორც *ქორწინება*. ეს პოეტური ფიგურა კი არაა, არამედ მთელი წინასწარმეტყველური წიგნების მზიდი ცნებაა: ოსია ორგულ ცოლზე წერდა, იერემია — ყრმობის სიყვარულსა და შემდგომ სიძვაზე, ეზეკიელი კი მეთექვსმეტე თავში იმავე სახეს ატანის ზღვრამდე ავითარებს.⁹² ამ მეტაფორის მნიშვნელობა ჩვენი თემისთვის იმაშია, რასაც იგი გულისხმობს და რასაც სხვა სახე ვერ შეძლებდა: ქორწინების ღალატი შესაძლებელია, ხოლო ნაღალატევეს შეუძლია აპატიოს და ხელახლა მიიღოს. ჰალბერტალმა და მარგალიტმა კერპთაყვანისმცემლობის მთელი თავიანთი ანალიზი სწორედ ამ დასკვნაზე ააგეს — რომ სხვა ღმერთების აკრძალვა ბიბლიურ გრამატიკაში მრუშობის აკრძალვაა და არა წესრიგის წინააღმდეგ ჩადენილი დანაშაული.⁹³ იქ, სადაც ღვთაებრივი წესრიგია,

⁹¹ დაბ. 15,17. ის, რომ ნახევრებს შორის მხოლოდ ღვთაებრივი ნიშანი გადის და არა აზრაბიცი, განმმარტებლებს ადრეული ეგზეგეზიდან მოყოლებული აქვთ შენიშნული; ამ დაკვირვების თეოლოგიურ წონას, უახლესთა შორის, Levenson (1993) გამოკვეთს. საჭირო არ არის რომელიმე ცალკეული განმარტების მიღება, რათა დავინახოთ ფორმალური სვლა: ის, ვინც მდგომარეობით დიდი მეფეა, თავად დგება ვასალის საფიცო მდგომარეობაში.

⁹² ოს. 1–3; იერ. 2,1–3,5; ეზეკ. 16 და 23. ეზეკიელის მეთექვსმეტე თავი იმ ზღვრამდე მიდის, რომელთანაც ებრაული ლიტურგიკული პრაქტიკა ამ ტექსტს მოგვიანებით საჯარო კითხვისაგან გამორიცხავდა — ცნობა, რომელიც თავისთავად მოწმობს იმას, თუ რამდენად სიტყვასიტყვით იყო გაგებული ეს ხატება.

⁹³ Halbertal და Margalit (1992), განსაკუთრებით თავი 1: კერპთაყვანისმცემლობა ბიბლიურ გრამატიკაში უპირველეს ყოვლისა ღალატია ცოლქმრული აზრით და არა საწესო შეცდომა ან ცნებითი ცთომილება, და ამიტომ მას ექვიანობის ენა შეესაბამება. მათი ანალიზი ამ

ორგულობა არ არსებობს; არსებობს დარღვევა. დარღვევა სწორდება, მრუშობა კი მიეტევება — და მხოლოდ მეორე გულისხმობს პიროვნებას.

და ბოლოს, ყველაზე მკვეთრი: ღმერთის *დაყოლიება* შესაძლებელია. გამოსვლის ოცდამეთორმეტე თავში, ხბოს ამბის შემდეგ, ღმერთი მოსეს ამცნობს, რომ ხალხს მოსპობს და თავად მისგან შექმნის დიდ ხალხს. მოსე არ ემორჩილება. იგი ორ საბუთს წამოაყენებს, ორივეს სამართლებრივს და არა ემოციურს: პირველია *რეპუტაცია* — რას იტყვიან ეგვიპტელები, — რომ იმიტომ გამოიყვანა, რათა მთაში დაეხოცა; მეორეა *ადრინდელი კალდებულება* — გაიხსენე აბრაამი, ისააკი და ისრაელი, რომელთაც შენივე თავით შეჰფიცე. ტექსტი კი წინადადებით სრულდება, რომელსაც ყველა შემდგომ სისტემას როგორმე უნდა გვერდი აევილო: და შეინანა უფალმა ის ბოროტება, რომელსაც თავის ხალხს დამართებდა.⁹⁴

აქ სიფრთხილეა საჭირო, ვინაიდან შესაგებელი თავისთავად ისმის: მესოპოტამიური ღმერთებიც იცვლიან გადაწყვეტილებას, მათაც იყოლიებენ. ეს მართალია.⁹⁵ მაგრამ განსხვავება იმაში კი არ

ნაშრომისათვის ძვირფასია, რადგან წესრიგსა და პიროვნებას შორის განსხვავებას თავად სასჯელის ლოგიკიდან გამოჰყავს და არა ზოგადი მტკიცებებიდან აზროვნების შესახებ.

⁹⁴ გამ. 32,7–14. მოსეს ორი არგუმენტი დგას მე-12 მუხლში (სახელი ეგვიპტელთა წინაშე) და მე-13 მუხლში (ადრინდელი ფიცი აბრაამის, ისაკისა და ისრაელის მიმართ); დასკვნა — მე-14 მუხლში. წინადადება ღვთის მონაწილეობის შესახებ გვიანდელ რეცეფციაში მუდმივი შერბილებების საგანი იყო; შდრ. აგრეთვე 1 სამ. 15,29, სადაც პირდაპირ საწინააღმდეგო მტკიცდება — რომ ისრაელის დიდება არ ინანიებს — რაც აჩვენებს, რომ ეს დამაბულობა თავად კანონის შიგნით იყო ნაგრძნობი.

⁹⁵ შდრ. *ატრახასისი* და *გილგამეშის ეპოსი* XI, სადაც გადაწყვეტილება წარღვნის შესახებ იცვლება სხვა ღვთაებათა ზეწოლითა და ენლილისადმი მიმართული საყვედურებით. განსხვავება, რომელსაც აქ ვამტკიცებ, მაშასადამე, ღვთაებრივი გადაწყვეტილების ცვალებადობაში კი არ არის — ის საერთო ადგილია — არამედ იმაში, თუ ვინ არწმუნებს და რით: იქ ღმერთი ან რიტუალი, აქ კი ადამიანი, რომელიც მიცემულ სიტყვას იმოწმებს.

არის, იცვლება თუ არა გადაწყვეტილება, არამედ იმაში, თუ *რას მოიშველიებს* ის, ვინც იყოლიებს. მესოპოტამიურ მასალაში ღმერთს ძღვენით, რიტუალთა ან სხვა ღვთაების შუამდგომლობით იღობენ; მოსე კი არაფერს სთავაზობს და არავინ შუამავლობს — იგი ღმერთს მისსავე სიტყვას შეახსენებს. ეს დავაში მდგომი მხარის ქმედებაა და იგი გულისხმობს, რომ მეორე მხარე ვალდებულია იმით, რაც თქვა. იეხეზკელ კაუფმანმა მსგავსი დაკვირვებებიდან ისრაელური რელიგიის სრული განსხვავებულობის თეზისი გამოიყვანა, რომელიც დღეს ზედმეტად მკვეთრად ითვლება; იეჰოშუა მუფსმა კი, ჩემი აზრით, უფრო ზუსტად, იგივე დასკვნა აღწერა როგორც *სამართლებრივი წარმომადგენლობის* გამოჩენა ღვთისმოსაობაში — წინასწარმეტყველი როგორც ხალხის დამცველი სამსჯავროს წინაშე.⁹⁶

3.4 ხატის აკრძალვა და დესაკრალიზაციის ფასი

მეორე მცნება კრძალავს არა მხოლოდ სხვა ღმერთებს, არამედ იმ ღმერთის ხატსაც, რომელმაც აღთქმა დადო, ხოლო მიზეზი, რომელსაც მეორე რჯული ამისთვის ასახელებს, ზუსტად იმას ეხება, რაზეც აქ არის ლაპარაკი: ხორებზე არავითარი ხატი არ გიხილავთ, მხოლოდ ხმა გესმოდათ.⁹⁷ მაშასადამე, აკრძალვა

⁹⁶ Kaufmann (1960) იცავს მაქსიმალისტურ თეზისს ისრაელის რელიგიის სრული განსხვავებულობის შესახებ, რომელიც დღეს ზედმეტად მკვეთრად მიიჩნევა, მაგრამ რომლის დამკვირვებლური სიმახვილე კვლავაც უდავოა. Muffs (1992), განსაკუთრებით ნარკვევი წინასწარმეტყველზე როგორც წარმომადგენელზე, იმავე მასალას უფრო ზუსტად აღწერს: წინასწარმეტყველი ღმერთის წინაშე დგას დამცველის სამართლებრივი როლით და არა მავედრებლის როლით. შდრ. აგრეთვე Heschel (1962) ღვთაებრივი პათოსის ცნების შესახებ, იმ დათქმით, რომ ჰეშელის ცნება უფრო შორს მიდის, ვიდრე ამ ნაშრომს სჭირდება.

⁹⁷ გამ. 20,4-5; მეორე რჯ. 4,12.15-18. დასაბუთებას მეორე რჯ. 4,15-ში („არავითარი ხატი არ გინახავთ“) აკრძალვა თავად გამოცხადების ფორმიდან გამოჰყავს და არა აკრძალვიდან თავისთავად — რაც ჩვენი არგუმენტისათვის გადამწყვეტია.

ხელოვნებასთან ანგარიშსწორება კი არ არის, არამედ გადაწყვეტილება *თანამყოფობის წესის* შესახებ.

ამ გადაწყვეტილების ფილოსოფიური მნიშვნელობა მაშინ ცხადდება, როცა ორ გრძნობას იმ მიმართების ფორმის მიხედვით შევადარებთ, რომელსაც თითოეული განაპირობებს. ჰანს იონასმა მხედველობის კეთილშობილებისადმი მიძღვნილ ნარკვევში აჩვენა, რომ მხედველობას სამი თვისება აქვს, რომლებმაც იგი დასავლურ ფილოსოფიაში წამყვან გრძნობად აქცია: იგი იძლევა ერთდროულობას, ვინაიდან ყველაფერს, რაც მხედველობის ველშია, ერთბაშად ვხედავთ; იძლევა დისტანციას, ვინაიდან არ ეხება იმას, რასაც აღიქვამს; და საგნისგან არავითარ მოქმედებას არ მოითხოვს, ვინაიდან ჩანს ისიც, რაც უძრავად დგას, და ისიც, რომელმაც არ იცის, რომ მას ხედავენ.⁹⁸ სწორედ ეს სამი თვისება ხდის მხედველობას *ობიექტის* გრძნობად: ის, რაც ჩანს, ჩვენ წინაშე დგას და იქ თავისი თანხმობის გარეშეა. სმენა სამივე პუნქტში საპირისპიროა: იგი დროითია და არა ერთდროული, ვინაიდან სიტყვა უნდა დასრულდეს; იგი დისტანციას კი არ ამყარებს, არამედ იმას იღებს, რაც გამოგზავნილია; და არაფერი ისმის, თუ სხვა არ ამეტყველდა. ვინც ხმით ცხადდება, იგი ისე ცხადდება, რომ საკუთარი გამოცხადების ბატონად რჩება.

ხატის აკრძალვას თან ახლავს მეორე ნაბიჯიც, რომელიც მისი კოსმოლოგიური მხარეა. დაბადების პირველ თავში მზე და მთვარე სახელით არ არის დასახელებული, არამედ მნათობებად იწოდებიან, დიდად და მცირედ; ზღვის ურჩხულები კი, რომლებიც მეზობელ მითოლოგიებში ღმერთთა მოწინააღმდეგეების სახელს

⁹⁸ Jonas (1954). მხედველობის სამ თვისებას — ერთდროულობას, დისტანციასა და საგნის მოქმედებისაგან დამოუკიდებლობას — იონასი იმის ასახსნელად გამოჰყოფს, თუ რატომ ააგო დასავლურმა მეტაფიზიკამ თეორია ხედვის მოდელზე (*theoria* მომდინარეობს *theorein*-ისგან). მისი ნარკვევი ბიბლიური ხატის აკრძალვის გათვალისწინებით არ დაწერილა, და ამდენად ჩვენთვის მით უფრო ღირებულია, რადგან მიგნება დასკვნაზე არ არის მორგებული.

ატარებენ, ქმნილებათა შორის არიან ჩარიცხულნი.⁹⁹ ბუნება დესაკრალიზებულია. აქ, თუმცა, უნდა ავირიდოთ ჩვეული შეცდომა და ტექსტში გვიანდელი დოგმა არ შევიტანოთ: არარაისგან შექმნა მნიშვნელოვნად გვიანდელი დროის ცნებითი ნაწარმოებია, ხოლო დაბადების პირველი თავი მოწესრიგებასა და გამიჯვნაზე ლაპარაკობს და არა არარასგან წარმოქმნაზე.¹⁰⁰ ჩვენთვის არსებითი დასკვნა ამ დავაზე არ არის დამოკიდებული: როგორც არ უნდა წავიკითხოთ პირველადი მატერიისადმი მიმართება, ციურმა სხეულებმა და ზღვამ ვიღაცად ყოფნა შეწყვიტეს და რაღაცად იქცნენ.

აქ კი დგება ადგილი, სადაც წინამდებარე ნაშრომი მოწინააღმდეგე მხარის მიმართ პატიოსანი უნდა იყოს, თორემ აპოლოგიას დაწერდა და არა ფილოსოფიას. ბუნების დესაკრალიზაციას ფასი აქვს, და ეს ფასი ის არის, რასაც ვებერმა სამყაროს ჯადოსგან განთავისუფლება უწოდა.¹⁰¹ სამყარო, რომელიც აღარ არის ღმერთებით სავსე, არის სამყარო, რომელშიც გამოთვლა შესაძლებელია, მაგრამ ამავე დროს სამყარო, რომელიც მზერას არ გვიბრუნებს. გრძელი ხაზი, რომელიც დაბადების

⁹⁹ დაბ. 1,16 (მზე და მთვარე როგორც „დიდი მნათობი“ და „მცირე მნათობი“, სახელების გარეშე, რომლებიც მეზობელ ენებში ღვთაებათა სახელებიც იქნებოდა) და 1,21 (*tanninim*, ზღვის ურჩხულები, როგორც ქმნილებანი). შდრ. von Rad (1972) ამ ადგილებთან დაკავშირებით და Levenson (1988).

¹⁰⁰ არარაისგან შექმნის ფორმულა პირველად ჩნდება 2 მკ. 7,28-ში, ხოლო როგორც დოგმატური ცნება მხოლოდ ადრექრისტიანულ პოლემიკაში მკვიდრდება პლატონიზმთან. Levenson (1988) აჩვენებს, რომ დაბადების პირველი თავი ქაოსის დაუფლებასა და გამიჯვნაზე ლაპარაკობს და არა არარასგან წარმოებაზე, და რომ გვიანდელი დოგმის შეტანა ამ ტექსტში მთელი რიგი გაუგებრობების წყაროა. ეს ნაშრომი ამ თეზისს იღებს; მიგნება ბუნების დესაკრალიზაციის შესახებ მასზე დამოკიდებული არ არის.

¹⁰¹ Weber (1919); შდრ. აგრეთვე Weber (1920–1921) ანტიკური ებრაელობის შესახებ, სადაც იგივე პროცესი აღწერილია როგორც ისტორიული და არა როგორც ცნებითი. ვებერის ტერმინი *Entzauberung* ჩვეულებრივ ითარგმნება როგორც „განჯადოება“ და აღნიშნავს სამყაროს დაყვანას იმაზე, რისი გამოთვლაც შესაძლებელია.

პირველი თავის მნათობებიდან ბუნებამდე მიდის, როგორც განკარგვად მასალის მარაგამდე, არც შემთხვევითია და არც უსამართლოდ მიწერილი.¹⁰² წინამდებარე ნაშრომი არ ამტკიცებს, რომ სუბიექტური პრინციპი დანაკარგის გარეშე მოგებაა; იგი ამტკიცებს, რომ იგი ერთი განსაზღვრული ცნების პირობაა. დანაკარგი უნდა დასახელდეს, ვინაიდან მას მეოცე საუკუნის ყოველი სერიოზული რელიგიის ფილოსოფია გრძნობს.

ამას ერთი სამეცნიერო დათქმაც ერთვის. ისრაელური ანიკონიზმი არც ისე ადრეული და არც ისე სრული იყო, როგორადაც მას კანონიკური ტექსტი წარმოადგენს; არქეოლოგიური მასალა უფრო რთულ სურათს გვიჩვენებს, ხოლო უახლესი კვლევები აჩვენებს იმასაც, რომ ბიბლიური ღმერთი ხორციელებას მოკლებული არ არის იმ გაგებით, რა გაგებითაც მისი ქონა გვიანდელ ფილოსოფიურ თეოლოგიას სურდა.¹⁰³ ჩვენი არგუმენტისთვის ეს შესწორებები დამანგრეველი არ არის — პირიქით, ისინი სწორედ იმ იდეალიზებულ სურათს აშორებენ მას, რომელიც მას აპოლოგეტურად აქცევდა — ვინაიდან მტკიცება არქეოლოგიურ დონეს კი არ ეხება, არამედ იმ ფორმას, რომელიც

¹⁰² ბრალდება, რომ ბუნების ბიბლიური დესაკრალიზაცია ეკოლოგიური კრიზისის სათავეში დგას, ყველაზე მწვავედ ჩამოყალიბებულია White-თან (1967) და ვრცელი კამათი გამოიწვია; შდრ. პასუხები: Barr (1972) და Bauckham (2010). ეს ნაშრომი ამ კამათში მხარეს არ იკავებს, მაგრამ მიაჩნია, რომ არაგულწრფელობა იქნებოდა დესაკრალიზაციის მონაპოვართა ხსენება და იმის დადუმება, რომ არსებობს სერიოზულად ჩამოყალიბებული მტკიცება მისი ფასის შესახებ.

¹⁰³ ისრაელური ანიკონიზმისა და მისი საზღვრების შესახებ შდრ. Mettinger (1995), რომელიც „de facto“ ანიკონიზმს პროგრამულისაგან განასხვავებს და აჩვენებს, რომ ეს უკანასკნელი გვიანდელი და ბრძოლით მოპოვებული პოზიციაა; ბიბლიური ღმერთის სხეულებრიობის შესახებ შდრ. Sommer (2009), რომლის თეზისი — რომ ბიბლიური გადმოცემები იცნობენ ღვთაებრივ სხეულს და მის მრავლობითობას — პირდაპირ დამაბულობაშია გვიანდელ ფილოსოფიურ თეოლოგიასთან. ორივე შესწორება აქ მიიღება; ორივე აშორებს არგუმენტს იდეალიზებულ სურათს, რომელიც მას არ სჭირდება.

გადმოცემამ, დაპირისპირებებისა და მარცხების გავლით, ბოლოს სავალდებულოდ აქცია.

3.5 წინასწარმეტყველი და სამართალდავა

თუ ერთადერთი მტკიცებულება იძებნება იმისა, რომ ისრაელში სუბიექტურმა პრინციპმა უპირატესობა მოიპოვა, იგი ღვთის შესახებ მოძღვრებაში კი არ უნდა ვეძებოთ, არამედ იმაში, თუ ღმერთის მიმართ მეტყველების რომელი ფორმები შევიდა კანონში.

უპირველესად, კანონიზებულია საკუთარ კულტზე თავდასხმა. ამოსი ღვთის სახელით ლაპარაკობს: მძულს, უარყოფ თქვენს დღესასწაულებს და არ მინდა თქვენი საზეიმო შეკრებების სუნი; მოაშორეთ ჩემგან თქვენი სიმღერების ხმაური; არამედ სამართალი წყალივით იდინოს.¹⁰⁴ ეს წინადადება იმ რელიგიის შიგნით არის წარმოთქმული, რომლის რიტუალებზეც არის ლაპარაკი, და მის წმინდა წიგნებში შევიდა. რელიგიამ, რომელიც თავის კანონში იღებს ტექსტს, რომელიც მის რიტუალს ფარდობითად აქცევს, აღასრულა ის, რასაც ობიექტური პრინციპის ფარგლებში ადგილი არ აქვს, ვინაიდან იქ რიტუალი თავად არის მიმართება და, მამასადამე, რიტუალზე თავდასხმა რელიგიაზე თავდასხმა იქნებოდა.

შემდეგ, კანონიზებულ იქნა *სამართალდავა*. მიქეა ხსნის სამსჯავროს და მოუწოდებს მთებსა და მიწის საფუძვლებს, რომ ისმინონ; ესაია იმავე მოწოდებით იწყებს — ცისა და მიწისადმი.¹⁰⁵

¹⁰⁴ ამოს. 5,21–24. შდრ. აგრეთვე ეს. 1,11–17; იერ. 7,21–23; ფს. 50,8–13; მიქ. 6,6–8. ყველა მათგანთან საქმე ეხება არა კულტის გაუქმებას, არამედ მის დაქვემდებარებას, მაგრამ ჩვენი მიზნისათვის ესეც საკმარისია: ის, რაც დაქვემდებარებულია, თავად მიმართება არ არის.

¹⁰⁵ მიქ. 6,1–8; ეს. 1,2. წინასწარმეტყველური სამართალდავის (*rib*) ნიმუშს აღწერს Huffmon (1959); დამუშავებისა და კრიტიკისათვის შდრ. Nielsen (1978) და Daniels (1987), რომელიც აფრთხილებს, რომ ეს ნიმუში ლიტერატურაში ზედმეტად ფართოდ გამოიყენებოდა. ეს დათქმა მიიღება: არგუმენტისათვის

ახლა ჩანს, საითკენ მიემართება ძაფი 3.1 ქვეთავიდან: ესენი ხელშეკრულების მოწმეები არიან, ფორმულარის წესებით მოხმობილნი, ხოლო მხარეები მათ წინაშე ღმერთი და მისი ხალხია. ბრალმდებელი, მართალია, უმეტესად ღმერთია. მაგრამ ფორმა დამყარებულია, და როგორც კი სამსჯავრო ერთხელ არსებობს, მასზე ლაპარაკი ორივე მხრიდან შეიძლება.

და მართლაც ლაპარაკობენ. იერემია მეთორმეტე თავს ხსნის მსჯელობით, რომელიც პირად საჩივრად გადაბრუნებული სამართლებრივი ფორმულარია: მართალი ხარ, უფალო, როცა შენთან ვდავობ — და მაინც სამართალზე მინდა შენთან საუბარი: რატომ არის უღვთოთა გზა წარმატებული?¹⁰⁶ რამდენიმე თავის შემდეგ იგივე წინასწარმეტყველი ხმარობს ზმნას, რომელსაც მთარგმნელები საუკუნეების განმავლობაში არბილებენ: შენ დამიყოლიე, და მეც დავყევი; ჩემზე ძლიერი ხარ და მძლიე.¹⁰⁷ ამბაკუმი წიგნს იმ კითხვით იწყებს, თუ როდემდე უნდა ღაღადებდეს, ღმერთი კი არ ისმენდეს. ფსალმუნისტი აღვიძებს ღმერთს: გაიღვიძე, რატომ გძინავს, უფალო.¹⁰⁸ იოზი, რომელზეც

საჭირო არ არის, რომ ყოველი წინასწარმეტყველური ტექსტი სამართალდავა იყოს, არამედ მხოლოდ ის, რომ სამართალდავა დაშვებული ფორმა იყოს.

¹⁰⁶ იერ. 12,1. ებრაული გამოთქმა სამართლებრივ ლექსიკონს ეკუთვნის და სიტყვასიტყვით ნიშნავს „სამართლებრივი საქმის წარდგენას“, ასე რომ იერემიას ქმედება ფორმალურად სარჩელის შეტანაა სასამართლოს იურისდიქციის წინასწარი აღიარებით — რაც, როგორც ჟესტი, ზუსტად ის არის, რასაც ეს ნაშრომი დაპირისპირებულობას უწოდებს.

¹⁰⁷ იერ. 20,7. ზმნა *pātā* გამოიყენება გამოუცდელი ქალიშვილის შეცდენისათვის (შდრ. გამ. 22,15) და მოტყუებისათვის; მეორე ზმნა იმავე მუხლში (*hāzaq*) ძალით დამორჩილების ლექსიკონს ეკუთვნის. მთარგმნელები მას საუკუნეთა განმავლობაში „შენ დამარწმუნე“-მდე არბილებენ, და ეს შერბილება თავად არის საინტერესო ცნობა ასატანის საზღვრების შესახებ. შდრ. Holladay (1986) ამ ადგილთან დაკავშირებით.

¹⁰⁸ ამბაკ. 1,2-4; ფს. 44,24-25. 44-ე ფსალმუნი ჩვენი მიზნისთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, რადგან საჩივარი არა ბრალის, არამედ უდანაშაულობის პოზიციიდან არის წარმოთქმული: ტანჯვა გამოკვეთილად

პირველ თავში იყო საუბარი, ითხოვს პროცესს და შუამავალს, და ბოლოს ის ცხადდება იმად, ვინც სწორად ლაპარაკობდა.

ის, რაც ამ ტექსტებს მტკიცებულებად აქცევს, მათი სითამამე კი არ არის — თამამი ინდივიდები ყველგან მოიძებნებიან — არამედ ის ფაქტი, რომ ისინი *შემონახული* და *წმინდად შერაცხულია*. ბრალდებები ღმერთის წინააღმდეგ დგას იმ წიგნებში, რომლებიც ღვთისმსახურებაზე იკითხება. ჩემთვის ცნობილ არც ერთ ტრადიციას საკუთარი ბრალმდებლების კანონიზაცია არ მოუხდენია. ეს ინსტიტუციური და არა ფსიქოლოგიური მონაცემია, და მისი ახსნა ხალხის ტემპერამენტით შეუძლებელია; იგი აიხსნება მხოლოდ ურთიერთობის იმ ფორმით, რომელშიც ბრალდება ღვთისგმობა კი არ არის, არამედ მხარის დაშვებული საპროცესო მოქმედება.¹⁰⁹

3.6 სხეული, თესლი, მიწა: გამიჯვნა გნოსისისგან

რჩება ის, რომ სუბიექტური პრინციპი გაიმიჯნოს თავისი უახლოესი ორეულისგან, რადგან ამ გამიჯვნის გარეშე მთელი ნაშრომი მცდარად იქნებოდა გაგებული — და, რაც უარესია, მცდარიც იქნებოდა.

ბიბლიური კურთხევა ხორციელი და ამქვეყნიურია: შთამომავლობა, მიწა, დღეგრძელობა, ფარები, სახელი, რომელიც

უარიყოფა როგორც დამსახურებული, და ამით სამართლებრივი ყალიბი ბოლომდე ნარჩუნდება.

¹⁰⁹ ფორმულირება მკაცრი მნიშვნელობით უნდა გავიგოთ: მტკიცდება ინსტიტუციური და არა ფსიქოლოგიური განსხვავება. რომ ცალკეული ადამიანები სხვა ტრადიციებშიც განიცდიდნენ რისხვას საკუთარი ღვთაებების მიმართ, ეჭვგარეშეა; მაგრამ რომ ეს გამონათქვამები სავალდებულო კანონში შესულიყოს და საღვთისმსახურო კითხვის საგნად ქცეულიყოს — ეს, ჩემი ცოდნით, არსად სხვაგან არ დასტურდება. ბაბილონური გოდებანი მართლაც შემონახულია, მაგრამ როგორც მწერალთა სკოლების ლიტერატურა და შემწყალებლობის სავედრებელი ლოცვები, და არა როგორც სიტყვა, რომელიც თავად ღვთაებას მიეწერება ან სწორად საკითხავად ითვლება.

არ ქრება. მკვდრები არ აქებენ ღმერთს, ამბობს ფსალმუნისტი, და ეს რეზიგნაცია კი არ არის, არამედ მტკიცება, რომ ურთიერთობა სიცოცხლეში, ესე იგი სხეულში მიმდინარეობს.¹¹⁰ აღდგომა ბიბლიურ მწერლობაში გვიან ჩნდება, და როცა ჩნდება, ხორციელი სახით ჩნდება — რაც, გარემომცველი ელინისტური სამყაროს გათვალისწინებით, რომელიც სულის უკვდავებას მზა გადაწყვეტად სთავაზობდა, არჩევანია და არა ჩამორჩენა.¹¹¹

ამის საპირისპირო მრავალღმერთიანობა კი არ არის, არამედ გნოსისი. გნოსტიკურ სისტემებში სუბიექტურობა მიყვანილია ისეთ უკიდურესობამდე, როგორსაც ისრაელი არ იცნობს: ნაპერწკალი ადამიანში მონათესავეა უცნობი ღმერთისა, რომელიც ამ სამყაროსთვის უცხოა; კოსმოსი უმდაბლესი დემიურგის ქმნილებაა, ხოლო სხეული — საპყრობილე, საიდანაც ცოდნით გამოდიან.¹¹² აქ, მაშასადამე, გვხვდება *სუბიექტურის მაქსიმუმი* — მე სამყაროს წინააღმდეგ, ინდივიდი, რომელიც მთელ წესრიგს უცხოდ აცხადებს — და სწორედ აქ არის განსხეულება უფრო აკრძალული, ვიდრე ნებისმიერ წარმართულ კონფიგურაციაში.

¹¹⁰ ფს. 6,6; 88,11–13; 115,17; ეს. 38,18–19. ურთიერთობა, მაშასადამე, სიცოცხლეში მიმდინარეობს, და სიკვდილი მისი შეწყვეტაა — რაც ზუსტ დაპირისპირებაშია სიკვდილის, როგორც განთავისუფლების, გაგებასთან.

¹¹¹ დან. 12,2; ეს. 26,19; 2 მაკ. 7. ცნების ისტორიისთვის შდრ. Levenson (2006) და Wright (2003). გადამწყვეტი ის არის, რომ სამყაროში, სადაც სულის ელინისტური უკვდავება ხელმისაწვდომი და ინტელექტუალურად უფრო პრესტიჟული იყო, არჩევანი სხეულებრივ ფორმაზე კეთდება.

¹¹² Jonas (1958) რჩება საუკეთესო ფილოსოფიურ განხილვად; შდრ. აგრეთვე Rudolph (1977) რელიგიურ-ისტორიული მხარისთვის და Williams (1996) თავად „გნოსტიციზმის“ კატეგორიის, როგორც კვლევითი კონსტრუქციის, კრიტიკისთვის. ეს კრიტიკა აქ სერიოზულად არის მიღებული: ის, რასაც ვამტკიცებ, ეხება არა ერთიან ისტორიულ მოძრაობას, არამედ რელიგიური გადაწყვეტის ტიპს — სამყაროზე უარის თქმის ფასად ნაყიდ სუბიექტურობას — რომელიც მრავალი სახით ვლინდება და რომელთანაც, სადაც არ უნდა გამოვლინდეს, განსხეულება მოჩვენებითობად იქცევა. მანდეველთა თემი, როგორც ამ წრის დღემდე გადარჩენილი ერთადერთი ტრადიცია, ამის ცოცხალ მაგალითსაც იძლევა.

გნოსტიკური ქრისტე ვერ იბადება; ის ჩნდება, გაივლის სამყაროში ისე, რომ არ იღებს მას, და მისი სხეული ან მოჩვენებაა, ან დათმობა. დოკეტიზმი შემთხვევით არ არის გნოსტიკური და არა წარმართული მოვლენა.

აქედან გამომდინარეობს დასკვნა, რომელიც ამ ნაშრომის სტრუქტურისთვის გადამწყვეტია: *სუბიექტურობა თავისთავად საკმარისი არ არის*. მესამე პირობა — რომ სხეული სულის შესაძლო მატარებლად ითვლებოდეს — მეორისგან დამოუკიდებელია, და შეიძლება დაიკარგოს სწორედ მეორის ზეწოლის ქვეშ, რადგან სუბიექტისთვის სამყაროსგან განთავისუფლების უადვილესი გზა ის არის, რომ სამყარო უცხოდ გამოაცხადოს. ისრაელი, ამ მხრიდან დანახული, გადაკვეთის წერტილია, უფრო იშვიათი, ვიდრე ჩვეულებრივ ჰგონიათ: სუბიექტურობა, ღმერთთან სამართალდავამდე მიყვანილი, ისე, რომ ამასთან მატერიისადმი მორჩილება არ არის უარყოფილი.¹¹³ იაკობი მიდის კურთხევით და ღრმობილი ბარძაყით; გნოსტიკოსი წავიდოდა კურთხევით და ბარძაყის გარეშე.

3.7 რა არის ნაჩვენები და რა — არა

1.5 ქვეთავში დასმული უარყოფის პირობა ახლა უკვე შეიძლება შეფასდეს. იმტკიცებოდა, რომ თეზისი დაცარიელდებოდა, თუ ალთქმის სტრუქტურა განმასხვავებელი არ იქნებოდა. ნაჩვენებია, რომ ალთქმის *ფორმა* მთლიანად ნასესხებია, მაგრამ რომ *ღვთაების ადგილი ამ ფორმაში* გადანაცვლებულია მოწმეთა რიგიდან მხარეთა რიგში, და რომ ამ გადანაცვლებიდან გამომდინარეობს ფორმათა მთელი რიგი — ორგულობა და

¹¹³ ეს გადაკვეთა, რამდენადაც ვხედავ, სავსებით უნიკალური არ არის — ადრე ნაჩვენები იყო, რომ ირანული ესქატოლოგია სხეულებრიობას პიროვნულ ღვთაებასთან აერთებს (ქვეთავი 2.5) — მაგრამ უნიკალურია იმით, რომ სხეულებრიობას აქ სრული სახის დაპირისპირებულობაც უკავშირდება, მამასადამე — დავის შესაძლებლობა. ეს არის, მოკლედ რომ ვთქვათ, პირველი სამი თავის მთელი დასკვნა.

მიტევება, ვალდებულების წარდგენა, სამართალდავა, კანონიზებული ბრალდება — რომლებსაც მეორე თავის კონფიგურაციებში შესატყვისი არ მოეპოვებათ. შედავება ამით, ჩემი მსჯელობით, მოხსნილია; მაგრამ მოხსნილია ფორმის დონეზე და არა პირველადობაზე მითითებით, და ამ განსხვავების შენარჩუნებას ვთხოვ მკითხველს, რადგან მასზე ფორხილობს თითქმის მთელი ძველი ლიტერატურა.

ასევე უნდა ითქვას ისიც, რა არ არის ნაჩვენები, რადგან ეს ნაშრომი იმედოვნებს, რომ მას მეორე მხრიდანაც წაიკითხავენ.

არ არის ნაჩვენები, რომ ისრაელი ზნეობრივად აღემატება იმ ხალხებს, რომლებთანაც შედარებულია. სტრუქტურა სათნოება არ არის, და იყო ადგილი, სადაც რაღაც შესაძლებელია, არ არის იმის დამსახურება, ვინც ამ ადგილზე დგას.

არ არის ნაჩვენები, რომ სხვა ტრადიციებში ინდივიდებს პირადი ურთიერთობები არ ჰქონიათ თავიანთ ღვთაებებთან; ნაჩვენებია მხოლოდ ის, რომ ამ ურთიერთობებს იქ არ ჰქონია მხარეთა შორის ხელშეკრულების ინსტიტუციური ფორმა, და, მაშასადამე, არც მისი შედეგები.

და არც ის არის ნაჩვენები, რომ უპირატესობა, რომელზეც აქ არის საუბარი, მშვიდი მფლობელობა იყო. თავად ბიბლიური ტექსტები, დიდწილად, წარუმატებლობათა ანგარიშია: ხატებთან დაბრუნებაზე, კულტზე, რომელიც სამართლიანობას ყლაპავს, მეფეებზე, რომლებიც მეზობლების ნიმუშით მოქმედებენ. სუბიექტური პრინციპის უპირატესობა თვისება კი არ არის, რომელიც ხალხს ჰქონდა, არამედ *ამოცანა, რომელშიც ის გამუდმებით ეცემოდა* — რაც ზუსტად ხასიათის ის განსაზღვრებაა, რომელიც 1.1 ქვეთავში ერთადერთ დასაშვებად იყო დადგენილი, და რაც, სხვათა შორის, ერთადერთი ხსნის კიდევ, რატომ უნდა ყოფილიყვნენ საერთოდ წინასწარმეტყველები.

ამით ნაშრომის მოსამზადებელი ნაწილი დასრულებულია. დადგენილია, სად ვერ წარმოითქმის ეს ცნება და სად შედგა პირობები იმისა, რომ იგი წარმოთქმულიყო. რჩება ის, რაც

თავიდანვე ნამდვილი ამოცანა იყო: თავად განსხეულების ცნების გამოყვანა, მისი გამიჯვნა თავისი ორეულებისგან და იმის ჩვენება, თუ რომელი პირობები ატარებს მას. ამას ეძღვნება მომდევნო თავი, რომლის მწვერვალზე ორი ბუნების მოძღვრება კი არ არის, არამედ ერთი ქალიშვილის ერთი წინადადება.

4. განსხეულების შესაძლებლობის პირობები

აქამდელი სამი თავი მომზადება იყო. პირველმა განსაზღვრა კითხვის ფორმა, მეორემ აჩვენა, სად ვერ წარმოითქმის ეს ცნება, მესამემ — სად შედგა პირობები იმისა, რომ წარმოთქმულიყო. ეს თავი თავად არგუმენტს ავითარებს, და მისი პროცედურა ორმაგია: ჯერ ანალიზით განისაზღვრება, რას ამტკიცებს სინამდვილეში მტკიცება განსხეულების შესახებ, ხოლო შემდეგ ამ მტკიცებიდან გამოიყვანება, რა უნდა იყოს ძალაში, რომ მას საერთოდ ჰქონდეს აზრი.

თანმიმდევრობა შემთხვევითი არ არის. ამ სფეროში გაუგებრობათა უდიდესი ნაწილი სწორედ იქიდან მომდინარეობს, რომ ცნება ცნობილად მიიჩნევა და შემდეგ იმ ფიგურებს ედარება, რომლებიც მას მხოლოდ ჰგვანან. ამიტომ პირველი ქვეთავი განსხეულებას მისი ოთხი ორეულისგან მიჯნავს, და ეს გამიჯვნა გარედან კი არ განხორციელდება, შედარებითი რელიგიათმცოდნეობიდან, არამედ შიგნიდან — იქიდან, რაც ქრისტიანულმა ტრადიციამ თავად, ხუთსაუკუნოვან დავათა მანძილზე, უნდა უარეყო, რათა შეენარჩუნებინა ის, რასაც ამტკიცებს. თავის მწვერვალზე, თუმცა, ორი ბუნების მოძღვრება არ არის; იგი მეხუთე პირობაშია და ერთი წინადადების ანალიზში მდგომარეობს.

4.1 ოთხი ორეული და ცნება, რომელიც რჩება

თეოფანია გამოჩენაა. ღვთაებრივი რომელიმე სახით ვლინდება — ცეცხლში, მგზავრის სახით, ადამიანურ

გამოვლინებაში — და ეს სახე ჩვენების საშუალებაა და არა მატარებელი. შემოწმება მარტივია და, თუ თანმიმდევრულად ჩატარდება, გამანადგურებელია ყოველგვარი აღრევისთვის: თეოფანიის სახე არ იზრდება, არ ბერდება, არ სწავლობს და არ კვდება. სამნი, აბრაამთან რომ მიდიან, ჭამენ, მაგრამ არ შიათ; ცეცხლი ბუჩქში ანთია, მაგრამ არ ილევს.¹¹⁴ ის, რაც თეოფანიაში ვლინდება, ბიოგრაფიას მოკლებულია, და სწორედ ეს არის განსხვავება: განსხეულება მტკიცდება ვინმეზე, ვისაც ბავშვობა ჰქონდა.

აპოთეოზი ამაღლებაა. ადამიანი ღმერთი ხდება დამსახურებით, გადაწყვეტილებით ან სიკვდილისშემდგომი განკარგულებით, და შედეგი მოპოვებული ღვთაებრიობაა.¹¹⁵ მიმართულება საპირისპიროა იმისა, რაზეც აქ არის საუბარი, ხოლო შებრუნებულ მიმართულებასთან ერთად ყველაფერი დანარჩენიც იცვლება: აპოთეოზი ჯილდოა, განსხეულება — ძღვენი; აპოთეოზი გულისხმობს, რომ საზღვარი ქვემოდან გავალია, განსხეულება კი — რომ იგი ზემოდან არის გადაღებული.

დამკვიდრება ანუ შეპყრობა ყველაზე საშიში ორეულია, რადგან ყველაზე ახლოსაა. ღვთაებრივი ადამიანში მკვიდრდება, ავსებს მას, მისი პირით მეტყველებს; წინასწარმეტყველი მისგან არის შეპყრობილი, ტაძარი მისით არის აღვსილი. მაგრამ ორი სუბიექტი ორად რჩება: მას, ვინც მკვიდრობს, შეუძლია

¹¹⁴ დაბ. 18,1–8 (სამი კაცი მამრესთან) და გამ. 3,2 (მაყვლოვანი, რომელიც იწვის და არ იწვება). გამოჩენასა და ბუნების მიღებას შორის განსხვავებისთვის პატრისტიკულ ხმარებაში შდრ. Grillmeier (1975, I ნაწილი); ძველდოქმისეული მასალისთვის — Savran (2005). შემოწმება, რომელსაც ვთავაზობ — აქვს თუ არა ფიგურას ბიოგრაფია — თვითნებური არ არის: იგი მხოლოდ იმ ნიშნის თარგმანია, რომელსაც შემდგომში ნამდვილ სიახლეს ვუწოდებ.

¹¹⁵ შდრ. ქვეთავი 2.3 და იქ მითითებული ლიტერატურა (Price 1984; Bowersock 1965). ამაღლებისა და ჩამოსვლის განსხვავებისთვის ქრისტიანული მტკიცების ანტიკურ რეცეფციაში სასწავლებელია კელსოსის პოლემიკა, რომელშიც სწორედ ჩამოსვლა ითვლება უღირსად; შდრ. ორიგენე, *Contra Celsum* IV, 2–5.

განერიდოს, ხოლო ის, ვისშიც მკვიდრდებიან, იგივე ადამიანი რჩება — მანამდეც და მას შემდეგაც.¹¹⁶ რომ ეს მოდელი ქრისტიანული მტკიცებისთვის მუდმივი ცდუნება იყო, იქიდან ჩანს, რომ ტრადიციას იგი სახელდებით უნდა უარეყო: ანტიოქიური ქრისტოლოგია ლაპარაკობდა *სათნოებისამებრ დამკვიდრებაზე*, და სწორედ ეს ფორმულა გახდა განკითხვის საგანი, რადგან იგი ერთიანობას ორის აღთქმად აქცევდა.¹¹⁷

ავატარა პერიოდული თვითგამოვლენა; მასზე საუბარი იყო 2.2 ქვეთავში და აქ მხოლოდ ის შეხსენდება, რომ მისი განმასხვავებელი ნიშანი სიმრავლეა.

რა რჩება, როცა ეს ოთხი გამოაკლდება? მტკიცება, რომელიც ხუთი ნიშნით შეიძლება გამოითქვას, და თითოეული მათგანი აუცილებელია.

პირველი, სუბიექტის იგივეობა: ის, ვინც იშვა, და ის, ვინც უკუნისიდან არის, ერთი და იგივე ვინმეა და არა ორნი აღთქმაში. *მეორე*, შეუწყვეტლობა: იმის მიღებით, რაც არ ყოფილა, არ შეუწყვეტია ყოფნა იმად, რაც არის. *მესამე*, ნამდვილი სიახლე: ის, რაც მიღებულია, მოჩვენებითი კი არ არის, არამედ ჭეშმარიტად

¹¹⁶ კლასიკური მაგალითია სული, რომელიც „ეუფლება“ მსაჯულებსა და წინასწარმეტყველებს (მსაჯ. 6,34; 1 სამ. 10,6.10) და რომელიც უკან იხევს (1 სამ. 16,14). დამკვიდრება, მაშასადამე, ბიბლიურ მასალაში კარგად ცნობილი და დადებითად შეფასებული ფორმაა — რაც მას საშიშ ორეულადაც აქცევს: განსხვავება განსხეულებასთან არის განსხვავება არა ჭეშმარიტსა და ყალბს, არამედ ორ სხვადასხვა ურთიერთობას შორის.

¹¹⁷ ფორმულა *enōikēsis kat' eudokian* — შესახლება კეთილნებელობით — ანტიოქიურ ტრადიციას ეკუთვნის, განსაკუთრებით თეოდორე მოფსუესტიელს და მისი გავლით ნესტორს; იგი დაგმოვილ იქნა ეფესოს კრებაზე 431 წელს და, ირიბად, კონსტანტინოპოლის მეორე კრებაზე 553 წელს. ამ ქრისტოლოგიის პოლემიკური დამახინჯებების გარეშე რეკონსტრუქციისთვის შდრ. Norris (1963), McGuckin (1994) და Fairbairn (2003). ეს ნაშრომი არ განიხილავს საკითხს, იცავდა თუ არა ნესტორი პირადად იმას, რაც მას მიეწერება — საკითხი, რომელიც *ჰერაკლიდეს წიგნის* აღმოჩენის შემდეგ საგრძნობლად გართულდა — არამედ დაგმოვილ ფორმულას ცნებით ტიპად იღებს.

არის მიღებული, ყველაფრით, რაც ამას ახლავს — ზრდით, უცოდინარობით, დაღლილობით, სიკვდილით. *მეოთხე*, შობით გაშუალებულობა: კი არ გამოჩნდა, არამედ იშვა, მაშასადამე, სხეული ვიღაცისგან მიიღო. *მეხუთე*, ერთჯერადობა: სიმრავლე არ არსებობს.

ღირს იმის შენიშვნა, თუ როგორ მიემართება ეს ნიშნები დოგმის ისტორიას, რადგან ეს დაკვირვება ცვლის იმ წესს, რომლითაც კრებები საერთოდ იკითხება. ყოველი დიდი ქრისტოლოგიური ერესი არის ცდა, ცნება *შემსუბუქდეს* ხუთი ნიშნიდან თითოეს გამოტოვებით. დოკეტიზმი მესამეს იშორებს, არიანელობა — პირველს, აპოლინარიზმი — მესამეს მის ანთროპოლოგიურ ნაწილში, ნესტორიანობა — პირველს, მონოფიზიტობა — მეორეს, მონოთელიტობა კი — რომელსაც 4.7 ქვეთავში ვუბრუნდები — მესამეს მის ყველაზე მგრძნობიარე მხარეში.¹¹⁸ კრებები, მაშასადამე, შეიძლება წავიკითხოთ როგორც *ცნების გამარტივებაზე უართა* მწკრივი, და მათი ფილოსოფიური ღირებულება სწორედ აქ ძვეს: ისინი, არსებითად, იმ პირობათა ხანგრძლივი და ძვირად დამჯდარი გამოყვანაა, რომელთა ქვეშაც ერთი მტკიცება რჩება იმად, რასაც ამტკიცებს. ეს ნაშრომი იმ ისტორიას არ გადმოჰყვება; იგი მისგან მხოლოდ დასრულებულ ცნებას იღებს, რადგან სწორედ ეს ცნებაა ის, რაც უნდა განთავსდეს.

მაშინვე უნდა ითქვას ისიც, თუ რას არ ამტკიცებს ეს. ცნების ანალიზი იმის დამტკიცება არ არის, რომ მას რაღაც ნამდვილი შეესაბამება; იგი მხოლოდ იმას ადგენს, თუ რა უნდა იყოს ძალაში, თუ შეესაბამება. გამოყვანა, რომელიც შემდეგ მოდის, პირობითია

¹¹⁸ სქემა, რა თქმა უნდა, გამარტივებულია და არც ერთი ერესი მხოლოდ ეს არ ყოფილა; მაგრამ როგორც ცნებითი დიაგნოსტიკა იგი გამოსადეგია და ის უპირატესობა აქვს, რომ გასაგებს ხდის, რატომ უარყოფდნენ კრებები გადაწყვეტებს, რომლებიც უფრო მარტივი და ინტელექტუალურად უფრო მიმზიდველი იყო, ვიდრე ის, რაც მათ მიიღეს. ისტორიისთვის შდრ. Grillmeier (1975; 1987) და Daley (2018); ფილოსოფიური დამუშავებისთვის — Coakley (2002).

მკაცრი აზრით, და მისი დასკვნა არის არა „ეს მოხდა“, არამედ „ეს მხოლოდ აქ შეიძლებოდა მომხდარიყო“.

4.2 გამოყვანის ფორმა და მისი საზღვრები

სანამ პირობები გამოიყვანება, ზუსტად უნდა ითქვას, თუ რა სახის მტკიცებას იძლევა გამოყვანა, რადგან ამგვარ მსჯელობებში ყველაზე მეტად სწორედ ამაში ცდებიან — თანაც ორივე მხარეს: მათთან, ვინც მისგან მეტისმეტს მოელის, და მათთან, ვინც ამ მოლოდინის გამო მას უკუაგდებას.

არგუმენტს აქვს ფორმა: *X შესაძლებელია მხოლოდ თუ C*. ეს ტრანსცენდენტალური არგუმენტის ფორმაა ფართო აზრით, და მისი ფილოსოფიური კარიერა კანტით იწყება, რომელმაც იკითხა, რა პირობებში არის შესაძლებელი გამოცდილება.¹¹⁹ მაგრამ მაშინვე უნდა განვასხვაოთ ორი ხმარება, რომლებიც ხშირად ერევა ერთმანეთში. ერთი ეძებს *გამოცდილების* შესაძლებლობის პირობებს, ესე იგი რაღაცას შემეცნებელი სუბიექტის შესახებ; მეორე ეძებს *საგნის* შესაძლებლობის პირობებს, ესე იგი რაღაცას თავად ნივთის შესახებ. არგუმენტი, რომელსაც აქ გამოვიყვან, ამ ორიდან არც ერთს არ ეკუთვნის წმინდა სახით: იგი ეძებს პირობებს, რომელთა ქვეშაც ერთ განსაზღვრულ *ცნებას* საერთოდ აქვს გამოყენება, და ამდენად ორივეზე უფრო მოკრძალებულია.

ეს მოკრძალებულობა განზრახულია, და მისი მიზეზი ერთი ცნობილი შედავებაა. სტროუდმა 1968 წელს აჩვენა, რომ ტრანსცენდენტალური არგუმენტები, ძლიერი ფორმით აღებული, იმაზე ნაკლებს ამტკიცებენ, ვიდრე გვპირდებიან: იქიდან, რომ რაღაც აუცილებლად უნდა ვიფიქროთ, არ გამომდინარეობს, რომ

¹¹⁹ კანტი, *წმინდა გონების კრიტიკა*, B 25, სადაც „ტრანსცენდენტალური“ ეწოდება ყოველ შემეცნებას, რომელიც არა საგნებს ეხება, არამედ საგანთა შემეცნების ჩვენს წესს, რამდენადაც იგი შესაძლებელია *a priori*. ამ გამოთქმის შემდგომი ხმარება ანალიტიკურ ფილოსოფიაში საგრძნობლად უფრო ფართოა და მოიცავს ყოველ არგუმენტს ფორმისა „B აუცილებელი პირობაა A-სთვის, A ძალაშია, მაშასადამე B“; შდრ. Stern (რედ.) (1999, შესავალი).

ასეც არის, არამედ მხოლოდ ის, რომ სხვაგვარად არ შეგვიძლია.¹²⁰ ეს შედავება გამანადგურებელია ყოველი ხმარებისთვის, რომელიც აზროვნების აუცილებლობიდან სინამდვილეს გამოიყვანდა. აქ იგი, თუმცა, მიზანს ვერ არტყამს, და ეს მარტივი მიზეზის გამო: დასკვნა, რომელსაც გამოვიყვან, თავადაც პირობითია და ცნებას ეხება და არა სამყაროს. კი არ მტკიცდება — „სამყარო ასეთი უნდა იყოს“, არამედ — „თუ იმას, რასაც ეს ცნება ამტკიცებს, საგანი აქვს, ეს საგანი მხოლოდ იქ შეიძლება იყოს წარმოშობილიყო, სადაც ეს პირობები ერთად იყო თავმოყრილი“. მტკიცება ადგილის შესახებ, მაშასადამე, არ გადადის იმ საზღვარს, რომელსაც სტროუდი ავლებს.

ამ თავმდაბლობის ფასი, თუმცა, ღიად უნდა იქნეს გადახდილი. ამ ნაშრომის არგუმენტი არავის მოაქცევს და არ უნდა მიეწეროს მას აპოლოგეტიკური ძალა, რომელიც მას არ გააჩნია. იგი არ ამტკიცებს, რომ განსხეულება მოხდა; არ ამტკიცებს, რომ ღმერთი არსებობდა მანამ, სანამ აირჩევდა; და არც რწმენა გამოჰყავს ცნებიდან. ის, რასაც იგი იძლევა, სხვა რამ არის და, ჩემი აზრით, ფილოსოფიურად უფრო ღირებულიც: იგი მორწმუნესა და ურწმუნოს უჩვენებს *ერთსა და იმავე სტრუქტურას*. ვინც მიიჩნევს, რომ ეს მოხდა, იღებს საფუძველს, თუ რატომ უნდა მომხდარიყო იგი სწორედ იქ, სადაც მოხდა; ვინც მიიჩნევს, რომ არ მომხდარა, იღებს ზუსტ აღწერას იმისა, თუ რა არის მტკიცება, რომელზეც იგი მსჯელობს, და რატომ ვერ წარმოიშობოდა იგი ნებისმიერ

¹²⁰ Stroud (1968). მისი შედავება, მოკლედ, ასეთია: ამგვარი არგუმენტები საუკეთესო შემთხვევაში ადგენენ, როგორ უნდა ვიფიქროთ ან რა უნდა გვწამდეს, და არა — როგორ არის სინამდვილეში, თუკი არ დავუშვებთ ვერიფიკაციის რაღაც პრინციპს, რომელიც ამ უფსკრულს გადალახავდა — მაგრამ მაშინ ეს პრინციპი თავად შეასრულებდა მთელ საქმეს. მას შემდეგ ამ კამათმა წარმოშვა „ძლიერი“ და „მოკრძალებული“ ტრანსცენდენტალური არგუმენტების განსხვავება; შდრ. Strawson (1985) და Stern (1999). ამ ნაშრომის არგუმენტი მოკრძალებულ სახეობას ეკუთვნის და, უფრო მეტიც, იმდენსაც არ ამტკიცებს, რამდენსაც ის სახეობა ჩვეულებრივ ამტკიცებს, რადგან მისი დასკვნა პირობითია.

ადგილას. მხოლოდ ამ დონეზე წყვეტს საუბარი რწმენათა გაცვლად ყოფნას.

ამას ერთვის სამი გამიჯვნა, რომლებიც ადრე უკვე იქნა დადგენილი და რომლებიც აქ თავიანთ ადგილს იკავებენ პროცედურაში.

პირველი, პირობა არ არის მიზეზი. საკითხი ის კი არ არის, თუ რამ წარმოშვა მოვლენა, არამედ ის, თუ რა უნდა ყოფილიყო ძალაში, რათა მომხდარი ის ყოფილიყო, რადაც იგი ცხადდება. ეს განსხვავება, რომელიც 1.1 ქვეთავში იქნა შემოტანილი, აქ ოპერატიულია: როდესაც შემდგომში ითქმის, რომ რომელიმე პირობა არ არის შესრულებული, ეს არ ნიშნავს, რომ რაღაც აღკვეთილ იქნა, არამედ იმას, რომ ნათქვამი აზრს მოკლებული დარჩა.

მეორე, პირობები აუცილებელია და არა საკმარისი. მათი შესრულებულობა არ წარმოშობს მოვლენას, ისევე როგორც ხელშეკრულების დადების პირობათა შესრულებულობა არ წარმოშობს ხელშეკრულებას. აქედან გამომდინარეობს ისიც, რაც მეხუთე თავში გადამწყვეტად წარმოჩნდება: იქ, სადაც ყველა პირობა შესრულებულია, შედეგი მაინც არ არის უზრუნველყოფილი — რადგან მათგან უკანასკნელი სწორედ თავისუფლებაა.

მესამე, არგუმენტი არის ნეგატიური ფილოსოფია პოზიტიური მონაცემის სამსახურში, იმ აზრით, რომელიც 1.2 ქვეთავში იქნა გადმოცემული. მას სინამდვილე ცნებიდან კი არ გამოჰყავს — ეს იქნებოდა დაბრუნება იმ პოზიციაზე, რომელსაც შელინგი სამართლიანად ესხმოდა თავს — არამედ, პირიქით, გამომდინარეობს რა იქიდან, რაც მომხდარად ცხადდება, ადგენს იმ ცნებით სივრცეს, რომელიც ამისთვის იყო საჭირო. ფილოსოფია აქ ფაქტს კი არ უსწრებს წინ, არამედ თან სდევს მას, და ეს არის ერთადერთი მიმართება, რომელშიც იგი ფაქტს არ ღალატობს.

დაბოლოს, გამოყვანა მკითხველის წინაშე იმ ვალდებულებასაც კისრულობს, რომელიც იშვიათად სრულდება: წინასწარ თქვას, თუ როგორ შეიძლება მისი დამხობა. რაკი ხუთი

პირობა თავისუფლად კი არ ირჩევა, არამედ წინა ქვეთავში დადგენილი ცნების ხუთი ნიშნიდან გამოიყვანება, არსებობს არგუმენტის დამხობის ზუსტად ორი გზა. პირველია იმის ჩვენება, რომ ხუთი ნიშნიდან რომელიმე ცნებას არ ეკუთვნის — მაშასადამე, რომ განსხეულებაზე აზრიანად ლაპარაკი მის გარეშეც შეიძლებოდა. მეორეა იმის ჩვენება, რომ ხუთი პირობიდან რომელიმე არ გამომდინარეობს იმ ნიშნიდან, რომელიც მას შეესაბამება. ორივე გზა ღიაა და ორივე განხორციელებადია ჩვეულებრივი ფილოსოფიური მსჯელობის საშუალებებით; ვინც მათ არ გაივლის, მას არგუმენტი კი არ უარუყვია, არამედ მხოლოდ უარი უთქვამს მასზე.

4.3 პირველი პირობა: ღმერთი როგორც სუბიექტი და არა როგორც სუბსტანცია

პირველი ნიშანი — სუბიექტის იგივეობა — გულისხმობს, რომ ღმერთზე საერთოდ შესაძლებელია ლაპარაკი როგორც *ვიღაცაზე*. წინადადება, რომელიც ამ პირობას გამოხატავს, მარტივად ჟღერს: *ის, რაც ვიღაც არ არის, ვიღაც ვერ გახდება*.

ამ წინადადების მოჩვენებითი ტრივიალურობა ქრება, როგორც კი შევხედავთ, თუ რას ამტკიცებდა ღმერთის შესახებ ფილოსოფიური თეოლოგიის უდიდესი ნაწილი. პლოტინისტის ერთი არ არის ყოფიერი, არამედ ყოფიერების ზემოთ დგას; იგი არ წყვეტს, არ ირჩევს და არავის მიმართავს, რადგან ყოველი ასეთი აქტი მასში ორადობას შეიტანდა.¹²¹ არისტოტელესთვის პირველი მამოძრავებელი საკუთარ თავს აზროვნებს და ამოძრავებს როგორც ის, რაც საყვარელია. კლასიკური მეტაფიზიკის დიდი ნაწილისთვის ღმერთი არის *საფუძველი, საწყისი, თავად*

¹²¹ პლოტინი, *ენეადები* VI 9, ერთის შესახებ, რომელიც ყოფიერებაზეც მაღლა დგას და აზროვნებაზეც; V 1 და V 3 იმის შესახებ, რომ ყოველ აზროვნებას ორობა შემოაქვს. ამიტომ პლოტინთან შექმნაც კი არა აქტია, არამედ გამომდინარეობა: ერთი არ წყვეტს, რომ ემანირებდეს, ისევე როგორც მზე არ წყვეტს, რომ ანათებდეს. შდრ. Gerson (1994) და Hadot (1994).

ყოფიერება — და თითოეულ ამ განსაზღვრებაში ის, რაც განისაზღვრება, არის რაღაც და არა ვიღაც. საფუძვლიდან გამოჰყავთ, საწყისიდან გამომდინარეობს, ყოფიერებას ეზიარებიან; მაგრამ საფუძველი დაპირებას არ იძლევა, საწყისი არ ინანიებს, ხოლო თავად ყოფიერება სტუმრად ვერ მოვა.

სიძნელე დასავლურ ტრადიციაში ყველაზე მწვავედ იმ კითხვაში ვლინდება: იცვლება თუ არა ღმერთი განსხეულებით? თუ იცვლება, სრულყოფილი არ არის; თუ არ იცვლება, არაფერი მომხდარა. კლასიკური პასუხი თომასეულია და იგი ცნებითად უზადოა: ქმნილების მიმართება ღმერთისადმი რეალურია, ღმერთის მიმართება ქმნილებისადმი კი — მიმართება გონების მიხედვით, ასე რომ, შეერთება ხდება როგორც ახალი სინამდვილე ადამიანურ ბუნებაში, ღმერთს კი არაფერს ჰმატებს.¹²² ამით უცვლელობა გადარჩენილია. მაგრამ ფასი ის არის, რომ მოვლენა მხოლოდ ერთ მხარეს ხდება — და სწორედ ეს ფასია ის, რისი გადახდაც სუბიექტური პრინციპის ფილოსოფიას არ შეუძლია, რადგან მაშინ შეხვედრა კვლავ ის იქნებოდა, რაც ობიექტური პრინციპის ქვეშ იყო: რაღაც, რაც ადამიანს ემართება და არა ის, რაც ორთა შორის ხდება.

აქ არგუმენტში შემოდის შელინგი, თანაც სწორედ იმ ადგილას, სადაც იგი შეუცვლელია. მისი გვიანდელი ფილოსოფიის ძირითადი აზრი ის არის, რომ ღმერთი არ ამოიწურება თავისი აუცილებლობით: იგი მხოლოდ ის კი არ არის, რაც არსებით არის, არამედ არის *ყოფიერების მბრძანებელი*,

¹²² თომა აქვინელი, *Summa theologiae* I, q. 13, a. 7 (ღმერთის მიმართება ქმნილებასთან როგორც მიმართება გონების მიხედვით, *relatio rationis*); III, q. 2, a. 7 (შეერთება როგორც რაღაც შექმნილი). გადაწყვეტა ცნებითად უზადოა და, არისტოტელური ჩარჩოს შიგნით, თითქმის გარდაუვალი. შედავება, რომელსაც აქ გამოვთქვამ, ის კი არ არის, რომ იგი არათანმიმდევრულია, არამედ ის, რომ ძვირი ჯდება: მოვლენა ცალმხრივად ხდება. ღვთაებრივი უცვლელობისა და მისი ფასის შესახებ უახლესი მსჯელობისთვის შდრ. Gavriluk (2004) და Weinandy (2000), რომლებიც თომას ჩარჩოს იცავენ, აგრეთვე Moltmann (1972), რომელიც მას უარყოფს ამის საპირისპირო მიმართულებით.

თავისუფალი საკუთარი საფუძვლის მიმართ, და სწორედ ამ თავისუფლებით განსხვავდება ფილოსოფოსთა ღმერთი იმ ღმერთისაგან, რომელსაც შეუძლია რაღაც დაიწყოს.¹²³ ამ აზრს თავისი ფასი და თავისი საფრთხეები აქვს — მას შემოაქვს ღმერთში განსხვავება საფუძველსა და ეგზისტენციას შორის, და მისგან თეოგონიამდე გზა მოკლეა, რაც შელინგს საყვედურადც ედებოდა.¹²⁴ მაგრამ მხოლოდ ის იძლევა შესაძლებლობას, განსხვავება ვიაზროთ როგორც აქტი და არა როგორც მიმართება გონების მიხედვით. ჩვენი მიზნისთვის საჭირო არ არის შელინგის მთელი კონსტრუქციის გაზიარება; საჭიროა მხოლოდ ის, რასაც იგი უზრუნველყოფს: ღმერთის ცნება, რომლისთვისაც „რაიმე ახლის ქმნა“ წინააღმდეგობა არ არის.

ამით ისიც განიმარტა, თუ რატომ არ არის პირობა შესრულებული იქ, სადაც ობიექტური პრინციპი ბატონობს. საქმე ის კი არ არის, რომ ამ ტრადიციებს ამაღლებულობა აკლიათ — მათ აკლიათ *ადრესატი*. სადაც ღვთაებრივი წესრიგია, იგი ვერ დაიბადება, რადგან მას ვერც კი მიმართავენ.

¹²³ შელინგი, *გამოცხადების ფილოსოფია* (SW II/3), განსაკუთრებით ლექციები ღმერთის თავისუფლების შესახებ საკუთარი ყოფიერების მიმართ; შდრ. აგრეთვე *Weltalter* (SW I/8), სადაც საფუძვლისა და ეგზისტენციის განსხვავება ღმერთში დასაბამთა შესახები თხრობის სახით არის გადმოცემული. ფორმულა „ყოფიერების მბრძანებელი“ (*Herr des Seins*) აჯამებს ძირითად ჩანაფიქრს: ღმერთი კი არ ემორჩილება საკუთარ აუცილებლობას როგორც კანონს, არამედ ზემდგომია მასზე, როგორც ის, ვინც თავად არის იგი.

¹²⁴ შედავება, რომ შელინგისეულ განსხვავებას საფუძველსა და ეგზისტენციას შორის ღმერთში პროცესი შემოაქვს და, ამდენად, თეოგონია, ისეთივე ძველია, როგორც თავად ტრაქტატი თავისუფლების შესახებ; შდრ. Heidegger (1971) და, უფრო ახალი შეფასებისთვის, Frank (1975) და Hutter (1996). ეს ნაშრომი შელინგის კონსტრუქციას მთლიანობაში კი არ ითვისებს, არამედ მხოლოდ იმ ღმერთის ცნებას, რომელიც აუცილებლობით ამოწურული არ არის; ეს ცნება, სხვათა შორის, კლასიკური თეოლოგიის საშუალებებითაც შეიძლება იქნეს დაცული, თუ თავისუფლებას სრულყოფილებას კი არ დავუპირისპირებთ, არამედ მასში ჩავრთავთ.

4.4 მეორე პირობა: დაპირისპირება და მისი სკოლა

მეორე ნიშანი — რომ სხეული ვიღაცისგან არის მიღებული — მიგვიყვანს პირობამდე, რომელიც ადვილად რჩება შეუმჩნეველი: საჭიროა *ვიღაც*, *ვისაც შეუძლია მოცემა*. მაგრამ პირობა უფრო მომთხოვნია, ვიდრე ჩანს, და მისი ნამდვილი სახე მაშინ ვლინდება, როდესაც დაისმის კითხვა: რატომ არის საჭირო *ხალხი* და რატომ არ იქნებოდა საკმარისი ერთი გამორჩეული ინდივიდი.

პასუხი ის არის, რომ თანხმობა მოითხოვს *უნარს*, უნარი კი შეძენას საჭიროებს. წინადადება, რომლითაც ამგვარ რამეზე თანხმდებიან, გრძნობის სპონტანური აფეთქება არ არის; იგი გულისხმობს, რომ არსებობს ენა, რომელშიც ასეთი წინადადების წარმოთქმა შეიძლება, და რომ არსებობს თემი, რომელშიც იგი რაღაცას ნიშნავს. ვისაც არასოდეს სმენია, რომ ღმერთთან მოლაპარაკება შეიძლება, იგი ღვთის შემოთავაზებას ვერც „ჰო“-თი უპასუხებს და ვერც „არა“-თი — მას მხოლოდ პირქვე დამხობა ან გაქცევა შეუძლია.

ამიტომ მეორე პირობა ფსიქოლოგიური კი არ არის, არამედ ინსტიტუციური: საჭიროა თემი, რომელიც დაპირისპირებაში *გაიწვრთნა* და იგი შემდგომ გადასცა. სამი თავით ადრე აღწერილი იყო ამ წვრთნის შინაარსი: აზრაბი, რომელიც სოდომზე ვაჭრობს; იაკობი, რომელიც არ უშვებს, ვიდრე კურთხევას არ მიიღებს; მოსე, რომელიც ღმერთს საკუთარ ფიცს ახსენებს; წინასწარმეტყველები, რომლებიც სარჩელს აღძრავენ; მეფსალმუნეები, რომლებიც ღმერთს აღვიძებენ; იოზი, რომელიც სამართალწარმოებას ითხოვს. ეს ყველაფერი გამონაკლისები კი არ იყო, არამედ *სწავლება*. ნაზარეთელ ასულს იმიტომ შეუძლია თქვას ის, რასაც ამბობს, რომ თხუთმეტი საუკუნით ადრე ვიღაცამ არ გაუშვა, ვიდრე კურთხევა არ მიიღო.

რომ ეს რიტორიკული მტკიცება არ არის, ამას თავად ის ტექსტი გვიჩვენებს, რომელზეც ყველაფერი გარდატყდება. როდესაც მარიამი, თანხმობის შემდეგ, უფრო ვრცლად ალაპარაკდება — საგალობელში, რომელსაც გადმოცემა

განდიდებას უწოდებს — იგი საკუთარი სიტყვებით კი არ ლაპარაკობს, არამედ ანას, სამუელის დედის, სიტყვებით: აგებულება, სახეთა თანმიმდევრობა, თვით ის შემობრუნებებიც კი დამხოზილ ძლიერთა და აღზევებულ დამდაბლებულთა შესახებ სამუელის პირველი წიგნიდან არის აღებული.¹²⁵ ეს ფილოლოგიური მონაცემია, მისი ფილოსოფიური მასშტაბი კი დიდია: ის, ვინც თანხმდება, მემკვიდრეობით მიღებული ენით ლაპარაკობს. თანხმობა მისით არ დაწყებულია; მან ერთი გრძელი სჯა-ბაასის უკანასკნელი წინადადება წარმოთქვა.

აქედან მომდინარეობს საბოლოო პასუხიც კითხვაზე, თუ რატომ მოითხოვს პირობა ხალხს. ცალკეულ მისტიკოსს შეიძლება ჰქონდეს შეხვედრა, მაგრამ შეხვედრა მასთან ერთად კვდება; ის, რაც საჭიროა, არის *მიმართების ერთი ფორმის გადაცემა*, ფორმა კი მხოლოდ ინსტიტუციებით გადაიცემა — ენით, კანონით, ღვთისმსახურებით და, უწინარეს ყოვლისა, ღმერთთან ადრინდელი საქმეების ხსოვნით. აღთქმა, ამ მხრიდან დანახული, თანხმობის სკოლაა.

4.5 მესამე პირობა: შეუქცევადი დრო

მეხუთე ნიშანი — ერთჯერადობა — მოითხოვს დროს, რომელშიც „ერთხელ“ რაღაცას ნიშნავს. ამის შესახებ ითქვა 2.2 ქვეთავში და აქ მხოლოდ ცნებითი მხარე გამოიყვანება.

წრიულ დროში ყოველი მოვლენა ნიმუშის ცალკეული შემთხვევაა, და მისი ჭეშმარიტება ნიმუშშია და არა მასში; ის, რაც

¹²⁵ ლუკ. 1,46–55; შდრ. 1 სამ. 2,1–10. თანხვედრა მოიცავს საწყის ფორმულას, მდგომარეობათა შებრუნების თემას (მამღრები პურის გულისთვის ქირაობენ თავს, მშვირები ძლებიან; ძლიერნი ეცემიან, დამდაბლებულნი მალღებნიან) და დასკვნით მზერას შთამომავლობისკენ. შდრ. Brown (1993) და Fitzmyer (1981) ამ ადგილთან დაკავშირებით. ჩვენი არგუმენტისთვის არსებითი ის კი არ არის, აღებულია თუ არა საგალობელი უფრო ადრეული ებრაულ-ქრისტიანული ლიტურგიკული მასალიდან — რაც სავარაუდოა — არამედ სწორედ ის, რომ თანხმობის ენა მემკვიდრეობით იყო მიღებული.

წელს მოხდა, მომავალ წელსაც მოხდება, ასე რომ ცალკეული მოვლენა თავისთავად უწონოა. შეუქცევად დროში კი, პირიქით, ის, რაც გაკეთდა, გაუკეთებელი ვეღარ გახდება, და სწორედ ეს შეუძლებლობა ანიჭებს ქმედებებს სერიოზულობას. შეუქცევადობა, მაშასადამე, თავისუფლების ონტოლოგიური ფორმა: სადაც ყველაფერი ბრუნდება, იქ არაფერი წყდება.¹²⁶

ამ დროის ბიბლიური ფორმა არის *დაპირება*. დაპირება ხსნის მომავალს, როგორც იმას, რაც ჯერ არ არის განსაზღვრული და მაინც შეკრულია — შეკრული სიტყვით და არა აუცილებლობით — და ამით ამყარებს დროს, რომელშიც ელოდებიან, რომელშიც შესაძლებელია ღალატი და რომელშიც აღსრულებას აზრი აქვს.¹²⁷ შემთხვევითი არ არის, რომ ხალხები, რომლებშიც ობიექტურმა პრინციპმა უპირატესობა მოიპოვა, ღვთაებრივთან თავიანთ ურთიერთობებს კალენდრით აწესრიგებდნენ, ისრაელი კი თავისას — დაპირების ხსოვნით.

კირკეგორმა ცნებითი წერტილი ყველაზე ზუსტად ამოიცნო. თუ მარადიული დროს არ შეხებია, მაშინ ყოველი წამი ყოველ სხვა წამს უტოლდება და ისტორია მხოლოდ ხანგრძლივობაა; ხოლო თუ შეეხო, მაშინ არსებობს *წამი*, რომელიც გადამწყვეტია, და დროს

¹²⁶ იგივე დაკვირვება, სხვა საფუძვლიდან გამოყვანილი, უდევს საფუძვლად არენდტისეულ ანალიზს დაპირებისა და მიტევებისა, როგორც ორი წამლისა ადამიანური მოქმედების შეუქცევადობისა და წინასწარგანუჭკვრეტელობის წინააღმდეგ; შდრ. Arendt (1958, თ. V). მისი განხილვა გამოკვეთილად არარელიგიურია და სწორედ ამდენად უფრო სასარგებლოა ჩვენთვის, რადგან აჩვენებს, რომ კავშირი შეუქცევად დროსა და ვალდებულების აღების შესაძლებლობას შორის თეოლოგიური წანამდვარი კი არ არის, არამედ მოქმედების ზოგადი სტრუქტურა.

¹²⁷ დაპირების, როგორც ბიბლიური დროის ფორმის, შესახებ შდრ. von Rad (1960, II ნაწილი) და Moltmann (1964); „ისტორიულისა“ და „ციკლურის“ გადაჭარბებული დაპირისპირების მიმართ კრიტიკულია Barr (1962), რომლის დათქმაც აქ მიღებულია ისევე, როგორც 3.1 ქვეთავში — მტკიცდება მიმართების ფორმა და არა დროის ებრაული წვდომის თავისებურება, როგორც ასეთი.

ამით ბუნება შეეცვალა.¹²⁸ აქედან მომდინარეობს მისი ფორმულა, რომ ქრისტიანობა დგას ან ეცემა იმ მტკიცებასთან ერთად, რომ მარადიულმა ცნობიერებამ ისტორიული ამოსავალი წერტილი მიიღო — რაც, ჩვენს ენაზე გადმოტანილი, იმის მტკიცებაა, რომ მესამე პირობა გარეგანი გარემოება კი არ არის, არამედ თავად საქმის ნაწილი.

ამას დათქმაც ერთვის, რადგან მის გარეშე პირობა მეტისმეტად ძლიერად იქნებოდა გაგებული: სწორხაზოვანი დრო საკმარისი არ არის. ირანულ ესქატოლოგიას იგი აქვს, განსხეულება კი არა აქვს. შეუქცევადობა აუცილებელია, მაგრამ არა საკმარისი — ისევე, როგორც ხუთი პირობიდან ყოველი სხვა, რაზეც მსჯელობა 4.9 ქვეთავშია.

4.6 მეოთხე პირობა: სხეული, რომელიც მიიღება

მესამე ნიშანი — ნამდვილი სიახლე, მიღებული სხეული ყველაფრითურთ, რაც მას ახლავს — მოითხოვს, რომ სხეული საერთოდ ითვლებოდეს ისეთ რამედ, რისი მიღებაც ღვთაებრივს შეუძლია ისე, რომ ამით არ დამდაბლდეს. ამ საჭიროების ემპირიული დადასტურება უკვე მოყვანილია: არეოპაგზე წარმოთქმული სიტყვა აღდგომაზე შეწყდა და არა უფრო ადრე.¹²⁹ ცნებითი მხარე გამოყვანილია 3.6 ქვეთავში: გნოსისი გვიჩვენებს, რომ სუბიექტურობა შეიძლება უკიდურესობამდე იქნეს მიყვანილი და ამასთან სხეული დაიკარგოს, ასე რომ ეს პირობა სხვა პირობისგან კი არ არის გამოყვანილი, არამედ მის გვერდით დგას.

¹²⁸ Kierkegaard (1844), განსაკუთრებით თ. I-II და „ინტერლუდიუმი“ ქმნადობისა და აუცილებლობის შესახებ; შდრ. აგრეთვე Kierkegaard (1850) თანადროულობის შესახებ. კირკეგორისეული წამის ცნება (*Øieblikket*) გამოკვეთილად უპირისპირდება სოკრატესულ გახსენებას: თუ ქეშმარიტება ჩვენშია, წამი შემთხვევითია; თუ არ არის — წამი გადამწყვეტია.

¹²⁹ საქმ. 17,32; შდრ. 2.3 ქვეთავი და იქ მითითებული ლიტერატურა.

აქ მხოლოდ ის უნდა დაემატოს, რაც ჩვეულებრივ მხედველობიდან რჩება და რაც მთელ არგუმენტს მისი მწვერვალისკენ შემოაბრუნებს. სხეული არ კეთდება; სხეული *მიიღება*. საკუთარი სხეული საკუთარი თავისთვის არავის მიუცია, და ამაშია ადამიანური მიღებულობის ყველაზე ხელშესახები ფორმა საერთოდ. აქედან გამომდინარეობს, რომ მეოთხე პირობა უკვე შეიცავს მეხუთეს: თუ განსხეულება ხდება შობით და არა გამოჩენით, მაშინ იგი აუცილებლად არის *ვინმესგან მიღება*, ხოლო სადაც იღებენ, იქ ვიღაც იძლევა.

ეს კავშირი მორალური კი არ არის, არამედ ლოგიკური, და ღირს მისი სრული სახით წარმოთქმა, რადგან მასში იყრის თავს ყველაფერი, რაც აქამდე ითქვა: თანხმობა იმიტომ კი არ არის შემოტანილი, რომ უზრდელობა იქნებოდა სხეულის უკითხავად აღება, არამედ იმიტომ, რომ სხეული დედისგან მოდის, დედობა კი ბუნებრივი პროცესი კი არ არის, რომელიც ვინმეს თავს ხდება, არამედ მიმართებაა, რომელშიც ვინმე შედის. ვინც შობას ითხოვს, ის თანხმობას ითხოვს — არა თავაზიანობის გამო, არამედ თავად საქმის სტრუქტურის ძალით.

4.7 მეხუთე პირობა: თანხმობა

ეს სცენა გაცვეთამდეა ნაცნობი და ამიტომ ისე უნდა წავიკითხოთ, თითქოს პირველად ვკითხულობდეთ.¹³⁰

ასულს მაცნე ეცხადება და ესალმება; იგი შეკრთება და ფიქრობს, რა მისალმება არის ეს. მოსდევს ხარება. შემდეგ იგი სვამს კითხვას: როგორ იქნება ეს, როცა ქმარს არ იცნობს. მხოლოდ პასუხის შემდეგ მოდის წინადადება, რომელიც ამ ქვეთავის

¹³⁰ ლუკ. 1,26–38. ეგზეგეზისთვის შდრ. Brown (1993), Fitzmyer (1981) და Bovon (2002). სცენის თხრობითი ფორმა — მოსვლა, შემრწუნება, უწყება, შედავება თუ შეკითხვა, ნიშანი, პასუხი — შობის უწყების დამკვიდრებულ ძველათქმისეულ ნიმუშს ეკუთვნის (შდრ. დაბ. 16; მსაჯ. 13), რაც მხოლოდ აძლიერებს იმ ადგილთა მნიშვნელობას, სადაც ლუკა ამ ნიმუშს გადაუხვევს.

საგანია: მეყოს მე შენი სიტყვისამებრ. და მერე — რაც ამ სცენის ფორმისთვის გადამწყვეტია — მაცნე *მიდის*.

პირველი, რაც უნდა შევნიშნოთ, ის არის, რომ ტექსტი ორ კითხვას განასხვავებს. რამდენიმე მუხლით ადრე, იმავე თავში, იგივე მაცნე ეცხადება მღვდელ ზაქარიას, რომელიც ეკითხება — რით გავიგებ ამას — და დამუწეხებული რჩება აღსრულებამდე.¹³¹ მარიამიც ეკითხება, მაგრამ საყვედურს კი არ ისმენს, არამედ პასუხს იღებს. ამ ორ კითხვას შორის განსხვავება გაბედულებაში კი არ არის, არამედ მიმართულებაში: ერთი საწინდარს ითხოვს, სანამ დათანხმდებოდეს; მეორე ეკითხება, როგორ აღსრულდება ის, რაზეც უკვე თანხმდება. მთხრობელი, მაშასადამე, განასხვავებს კითხვას, რომელიც უარს ამბობს, კითხვისგან, რომელიც თანხმდება — და ამით გვიჩვენებს, რომ მისთვის სწორედ ის არის მნიშვნელოვანი, რაც ჩვენთვის არის მნიშვნელოვანი.

მეორე საკითხი პასუხის გრამატიკული ფორმაა. ბერძნული *génoitó moi* პასიური რეზიგნაცია კი არ არის, არამედ სურვილის ოპტატივი: არა „დამემართოს“ — მინებების აზრით, არამედ „მეყოს“ — იმის ნდომის აზრით, რომ იყოს.¹³² ლათინურმა *fiat*-მა ეს ფორმა ერთგულად შემოინახა. საქმე გვაქვს, მაშასადამე, ნებელობით აქტთან, და გარდამოცემასაც უადრესი დროიდანვე სწორედ ასე ესმოდა იგი: ირინეოს ლიონელი მარიამს ევას უპირისპირებს სწორედ *მორჩილების* მიხედვით, ესე იგი — ნების

¹³¹ ლუკ. 1,18 ლუკ. 1,34-ის პირისპირ. ზაქარიას შეკითხვა ასე ჟღერს: „რით გავიგებ ამას?“ — და საწინდარს ითხოვს; მარიამისა ასე: „როგორ იქნება ეს?“ — და წესს ეკითხება. რომ ეს განსხვავება მოგვიანებით ჩაკითხული არ არის, თავად ტექსტი აჩვენებს, რადგან ერთ შეკითხვას სასჯელი მოჰყვება, მეორეს — განმარტება. შდრ. Brown (1993, გვ. 280 და შემდ.).

¹³² ლუკ. 1,38: *génoitó moi katà tò rhêma sou*. ოპტატივი აქ მინდობილობის გამოხატულება კი არ არის, არამედ სურვილისა — ის ფორმა, რომლითაც ბერძნულში ითქმის ის, რისი მოხდენაც მოლაპარაკეს სურს. ლათინური *fiat* ამ ფორმას ინარჩუნებს. თარგმანები, რომლებიც მას ვნებითად გადმოსცემენ — „დაე, დამემართოს“ — კარგავენ სწორედ იმას, რაც ამ სცენაში არსებითია; შდრ. Blass-Debrunner (1961, § 384) სურვილის ოპტატივის შესახებ.

აქტით და არა მდგომარეობით; ბერნარდ კლერვოელი სახელგანთქმულ ქადაგებაში ამ ჭკრეტას დრამატულ უკიდურესობამდე ავითარებს და მთელ ქმნილებას პასუხის მომლოდინედ წარმოგვიდგენს — უპასუხე, ქალწულო, სწრაფად, ანგელოზი ელოდება.¹³³ თომა აქვინელი, რომელიც პათეტიკისკენ არ არის მიდრეკილი, იმავე დასკვნას იურიდიული ენით გამოთქვამს: ხარება საჭირო იყო იმის საჩვენებლად, რომ საქმე ერთგვარ სულიერ ქორწინებას ეხება, ქორწინება კი თანხმობას მოითხოვს.¹³⁴

მესამე საკითხი მაცნის წასვლაა. სცენას აქვს დასასრულამდე მიყვანილი საქმის ფორმა: მოსვლა, შეთავაზება, შეკითხვა, დასაბუთება, თანხმობა, წასვლა. ეს მოლაპარაკების ფორმაა, და ის ზუსტად ის ფორმაა, რომელსაც მესამე თავი მთელი ერთი ისტორიის მანძილზე მიჰყვებოდა — სოდომზე ვაჭრობიდან წინასწარმეტყველურ სამართალდავამდე. ამ ისტორიის უკანასკნელი აქტი დავა კი არ არის, არამედ თანხმობა; მაგრამ თანხმობა მხოლოდ იმავე ფორმის შიგნით არის შესაძლებელი: დათანხმება მხოლოდ იქ ხდება, სადაც არდათანხმებაც შეიძლებოდა.

აქედან მოდის წინადადება, რომელიც ამ ნაშრომს ატარებს და რომლის წარმოთქმაც ახლა, ოთხი თავის შემდეგ, ყოველგვარი

¹³³ ირინეოსი, *Adversus haereses* III 22,4 და V 19,1: ევას ურჩობას მარიამის მორჩილება შეესატყვისება, თანაც როგორც *მიზეზი* — ფორმულირება, რომელმაც მოგვიანებით მრავალი კამათი გამოიწვია და რომელსაც აქ ვიღებ იმ შეზღუდული აზრით, ქვემოთ ტექსტში რომ არის გადმოცემული. ბერნარდ კლერვოელი, *Homiliae super „Missus est”* IV, 8–9, სადაც მთელი ქმნილება გამოსახულია პასუხის მომლოდინედ: „მიუგე სიტყვა და მიიღე სიტყვა.“ რეცეფციისთვის შდრ. Gambero (1999) და Graef (1963).

¹³⁴ თომა აქვინელი, *Summa theologiae* III, q. 30, a. 1: ხარება საჭირო იყო, სხვათა შორის, იმის საჩვენებლად, რომ ძე ღმერთსა და ადამიანურ ბუნებას შორის ერთგვარი სულიერი ქორწინება არსებობს, ქორწინებისთვის კი სასძლოს თანხმობა მოითხოვება. სამართლებრივი ლექსიკა აქ თომასია და არა ჩემი, და ამ არგუმენტისთვის ის ყოველგვარ ღვთისმოსავ განვრცობაზე უფრო ძვირფასია.

დათქმის გარეშე შემიძლია: ღმერთი მხოლოდ იქ შეიძლება და შობილიყო, სადაც მასზე უარის თქმა შეიძლება. უარის თავისუფლება რისკი კი არ არის, რომელიც განსხვავლებას თან ახლდა, არამედ პირობაა, რომლის გარეშეც ის ვერ იქნებოდა ის, რაც არის. მაღლი, რომელიც აიძულებს, მაღლი არ არის; ძღვენი, რომელსაც ძალით იღებენ, ძღვენი არ არის; ხოლო სხეული, რომელიც წართმეული იქნებოდა, მიღებული კი არ იქნებოდა, არამედ დაყადაღებული — და მაშინ საქმე გვექნებოდა არა შობასთან, არამედ იმასთან, რასაც 4.1 ქვეთავში შეპყრობა ეწოდა.

კირკეგორმა ეს პირობა ამბის სახით გამოიყვანა, და ეს ამბავი, ჩემი მსჯავრით, საუკეთესო ფილოსოფიური ტექსტია, რაც კი ოდესმე მასზე დაწერილა. მეფეს ღარიბი ქალიშვილი შეუყვარდა. სიმძნელე ის კი არ არის, თუ როგორ მოიპოვოს იგი — ის ხომ მეფეა — არამედ ის, რომ მისი მოპოვება არ შეუძლია ისე, რომ ამით არ დაკარგოს ის, რაც სურს. თუ თავისამდე აღაზევებს, ქალიშვილი სამუდამოდ მისი ქველმოქმედების ჩრდილში დარჩება და ვერასოდეს გაიგებს ვერც ის და ვერც თვითონ მეფე, უყვარს მას იგი თუ საკუთარი ზედნიერება; ხოლო სიყვარული, რომლის შემოწმებაც არ შეიძლება, სიყვარული კი არ არის, არამედ მაღლიერება. თუ კი მას სრული ბრწყინვალეობით გამოეცხადება, ის თავყანს სცემს — მაგრამ თავყანისცემა პასუხი არ არის. რჩება, ასკვნის კირკეგორი, ერთადერთი გზა: ჩამოვიდეს და იყოს ის, რაც არის, იმ სახით, რომლითაც ქალს მასზე უარის თქმა შეუძლია.¹³⁵

ეს ამბავი იმისთვის არის მოთხრობილი, რომ აეხსნა, რატომ არის თავდამდაბლება აუცილებელი, მაგრამ გზადაგზა ის ჩვენს მეხუთე პირობასაც ამტკიცებს, თანაც უფრო მკაცრად, ვიდრე ნებისმიერი ცნებითი გამოყვანა. უთანასწორობა უმდაბლესის

¹³⁵ Kierkegaard (1844, თ. II), „პოეტური ცდა“ მეფისა და ღარიბი ქალიშვილის შესახებ. კირკეგორის დასკვნა — რომ ერთობა შესაძლებელია მხოლოდ ჩამოსვლით, რადგან ამაღლება მოატყუებდა როგორც სატრფოს, ისე მოყვარულს — გამოყვანილია სიყვარულის ანალიზიდან და არა დოგმატური ვალდებულებიდან, და სწორედ ამდენად უფრო მტკიცებულებითი ძალა აქვს ჩვენთვის: იმავე პირობამდე სულ სხვა მხრიდანაც მივდივართ.

ამაღლებით კი არ გადაიღახება, არამედ უმაღლესის ჩამოსვლით — რადგან მხოლოდ ჩამოსვლა უტოვებს უმდაბლესს მის თავისუფლებას. ამ ნაშრომის ენაზე გადმოთარგმნილი: ყოვლისშემძლეობას არ შეუძლია თანხმობა მოიპოვოს როგორც *ყოვლისშემძლეობამ*, რადგან ყოვლისშემძლეობის წინაშე თანხმობა კი არ არსებობს, არამედ მხოლოდ დანებება. ამიტომ ეს პირობა ქმნილებისადმი გარეგანი ანგარიშის გაწევა კი არ არის, არამედ ერთადერთი გზა იმის მოსაპოვებლად, რისი მოპოვებაც სურდა.

აქვე ჩნდება შედავებაც, რომელიც პირველი უნდა მოუვიდეს აზრად ყველას, ვინც გამოყვანას ყურადღებით ადევნებს თვალს. რატომ იყო საერთოდ საჭირო თანხმობა — განა ღმერთს არ შეეძლო უბრალოდ შეექმნა სხეული, როგორც, იმავე გარდამოცემით, პირველი ადამიანი შექმნა მიწისგან — დედის გარეშე და კითხვის გარეშე? შედავება სერიოზულია და მასზე პასუხი მთელ თეზისს ამახვილებს. უშუალოდ შექმნილი სხეული იქნებოდა *სხეული*, მაგრამ არ იქნებოდა *შობა*; ის, ვინც მას ატარებდა, ადამიანურ ბუნებას იქონიებდა, მაგრამ ადამიანთა მოდგმას არ ეკუთვნოდა — ის იქნებოდა მეორე ადამი განმეორებული დასაწყისის აზრით და არა გაგრძელებული შთამომავლობის აზრით. ის, რასაც განსხეულებაში ამტკიცებენ, მხოლოდ ის კი არ არის, რომ ღვთაებრივმა სხეულებრიობა მიიღო, არამედ ის, რომ იგი შევიდა *რიგში*. რომ ჰყავს წინაპრები, თანაც სახელდებულნი — თავიანთი ქორწინებებით, ღალატებითა და სირცხვილებით.¹³⁶ ამიტომ ორივე სახარება, რომელიც შობაზე საერთოდ ლაპარაკობს, გენეალოგიით იწყება — ტექსტის იმ ნაწილით, რომელსაც მკითხველები

¹³⁶ მათ. 1,1–17; ლუკ. 3,23–38. მათეს გენეალოგიაში გამოკვეთილად ოთხი ქალი დასახელებული — თამარი, რახაბი, რუთი და „ურთას ცოლი“ — და თითოეულ მათგანს რაღაც უწყესობა უკავშირდება, რაც, განმმარტებელთა საერთო აზრით, განზრახ არის ასე; შდრ. Brown (1993, გვ. 71–74). ჩვენი არგუმენტისთვის არსებითი ის არის, რომ გენეალოგია სამკაული კი არ არის, არამედ მტკიცება რიგისადმი კუთვნილების შესახებ — მისი მთელი შინაარსით, სირცხვილის ჩათვლითაც.

გამოტოვებენ ხოლმე და რომელიც სინამდვილეში მტკიცებულებაა. პირობა, მაშასადამე, ასე კი არ ჟღერს: „საჭიროა სხეული“, არამედ ასე: „საჭიროა სხეული, მიღებული იმ შთამომავლობისგან, რომელიც თანხმობაში იყო გაწვრთნილი“; ეს კი ზუსტად მეოთხე და მეორე პირობის შენაერთია და მიზეზი იმისა, თუ რატომ არ შეიძლება მათი განცალკევება.

ორი შედავება უნდა იქნეს მიღებული, რადგან მათ გარეშე ეს ქვეთავი ღვთისმოსავი იქნებოდა და არა ფილოსოფიური.

პირველი ბრალდებად შემობრუნებული პელაგიანური შედავება: ხდის თუ არა ეს გამოყვანა ადამიანურ თანხმობას განსხეულების მიზეზად? არა, არ ხდის. მიზეზი მეორე მხარესაა; თანხმობა პირობაა იმისა, რომ ის, რაც მოხდა, ძღვენი იყოს და არა მიტაცება. განსხვავება იგივეა, რაც საჩუქრის მიზეზსა და იმ პირობებს შორის, რომელთა ქვეშაც რაღაც საერთოდ შეიძლება საჩუქარი იყოს: მიმღების მიერ აღება საჩუქარს არ წარმოშობს, მაგრამ მის გარეშე საჩუქარი აღარ არის — რჩება მხოლოდ მიტოვებული ნივთი.

მეორე უფრო მძიმეა და წრიულობას ეხება. თუ ის, ვინც თანხმდება, წინასწარვე მადლით არის აღვსილი — მაცნის მისაღება ხომ სწორედ ამას ამბობს — განა თანხმობა იმის ნაწარმოები არ არის, რასაც თანხმდება, და ამდენად მოჩვენებითი?¹³⁷ პასუხი, რომელსაც აქ ვიძლევი, ასეთია: მხოლოდ მაშინ, თუ მადლი გაიაზრება როგორც ძალა, რომელიც სძლევს. თუ, პირიქით, ის გაიაზრება როგორც ის, რაც თავისუფლებას აკონსტიტუირებს და არა თრგუნავს, წრე აღარ არის, რადგან შესაძლებელქმნილი თავისუფლება ნაკლები თავისუფლება არ არის — ისევე, როგორც ენა, რომელიც სხვებისგან მივიღეთ, ჩვენს წინადადებებს სხვისას არ ხდის. ეს დავა ძველია და გადაუჭრელი; დასავლურ თეოლოგიაში იგი მიმდინარეობდა როგორც დავა

¹³⁷ ლუკ. 1,28: *kecharitōménē*, ის, ვინც მადლმოსილ იქმნა. ეს შედავება ძველია და დასავლურ ტრადიციაში წარმართული იყო როგორც საკითხი წინმსწრებ მადლსა და თავისუფალ ნებას შორის მიმართებისა.

შეწევნათა შესახებ მოლინისტებსა და ბანეზიანელებს შორის, მკითხველს კი ახსოვს, რომ ფორმალურად იგივე დავა ინდოეთში შეგვხვდა — კატისა და მაიმუნის შესახებ კითხვის სახით.¹³⁸ ეს ნაშრომი მისი გადაჭრის პრეტენზიას არ აცხადებს. ის უფრო ნაკლებს ამტკიცებს, მაგრამ საკმარის: თუ თანხმობა ნამდვილი არ არის, მაშინ განსხეულება ძღვენი არ არის — ასე რომ, ვინც ერთს იცავს, ის მეორესაც იცავს.

ბოლოს რჩება იმ დასკვნის გამოტანა, რომელიც მთელი ნაშრომის სტრუქტურისთვის ყველაზე მნიშვნელოვანია და რომელიც, ჩვეულებრივ, ღვთისმოსავ ლიტერატურას ეთმობა. სუბიექტური პრინციპის მწვერვალი წინასწარმეტყველი კი არა, ქალწულია. წინასწარმეტყველი სიტყვის მიმდებლობა: ის იღებს იმას, რასაც იტყვის. აქ კი მოითხოვება მიმდებლობა *სხეულით* — საკუთარი მატერიის მიცემა — და ეს ის აქტია, რომელსაც წინასწარმეტყველი თავისი მსახურების ძალით ვერ შეასრულებს. ამიტომ იმ გრძელი რიგის უკანასკნელი წევრი, რომელშიც იდგნენ აბრაამი, იაკობი, მოსე და წინასწარმეტყველები, მხოლოდ ის შეიძლებოდა ყოფილიყო, ვინც სხეულს იძლევა; და ამიტომ ერთი ხალხის მთელი ისტორია, ამ წერტილიდან დანახული, ერთი უნარის აღზრდას ჰგავს — უნარისა, რომელიც ბოლოს ერთ პიროვნებას მოეთხოვება.¹³⁹

¹³⁸ დავა *de auxiliis* მოლინისტებსა და ბანიესელებს შორის მიმდინარეობდა მეთექვსმეტე საუკუნის მიწურულსა და მეჩვიდმეტის დასაწყისში და დასრულდა პაპის გადაწყვეტილებით, რომ არც ერთი მხარე არ დაგმობილიყო — რაც, გარკვეული აზრით, იმის აღიარებაა, რომ პრობლემა ღიად დარჩა. შდრ. Molina (1588) და, მიმოხილვისთვის, Matava (2016). ფორმალურად მონათესავე ინდური დავისთვის შდრ. 2.2 ქვეთავი და იქ მითითებული ლიტერატურა (Carman 1974; Mumme 1988). გზადაგზა შევნიშნავ, რომ ეს ნათესაობა, რამდენადაც ვიცი, შეუსწავლელია და საკუთარ მონოგრაფიას იმსახურებდა.

¹³⁹ სოლოვიოვმა ეს სოფიას შესახებ მომღვრების სახით გამოიყვანა, და ამ სახით მომღვრება როგორც აღტაცების, ისე დაგმობის საგანი გახდა; შდრ. Solovjov (1877–1881) და, განვრცობისთვის, Bulgakov (1927). ეს ნაშრომი სოფიოლოგიას არ ითვისებს, რადგან ის არ სჭირდება: მტკიცება, რომელსაც

რომ ეს სტრუქტურა თავად დოგმის შიგნითაც იყო გაგებული, ამას აჩვენებს დავა, რომელიც ექვსი საუკუნის შემდეგ გაიმართა და რომელიც, ჩვეულებრივ, სპეციალისტებს ეთმობა. მონოთელიტური ფორმულა ამტკიცებდა, რომ განსხვავებულში ერთი ნება არსებობს — ღვთაებრივი — და ის უარყოფილ იქნა.¹⁴⁰ უარყოფილ იქნა იმიტომ, რომ, მასში ადამიანური ნება ნამდვილი ნება რომ არ ყოფილიყო, ის, რაც გეტსიმანიაში მოხდა, წარმოდგენა იქნებოდა; ხოლო წარმოდგენა რომ ყოფილიყო, მაშინ თანხმობაც წარმოდგენა იქნებოდა. მაქსიმე აღმსარებელმა ეს არგუმენტი იმ სიზუსტით გამოიყვანა, რომელიც დღესაც გვავალდებულებს: ბუნებრივი ადამიანური ნება მოქმედი უნდა დარჩეს, რადგან სხვაგვარად არ იხსნება ის, რაც მიღებული არ არის.¹⁴¹ დოგმატური ისტორია, მაშასადამე, თავის ყველაზე აბსტრაქტულ ადგილას სწორედ იმას იცავს, რასაც ეს ნაშრომი — თავის ყველაზე კონკრეტულზე: რომ ადამიანური მხრიდან ვილაცას მართლაც სურდა.

გამოვიყვან, სტრუქტურულია — რომ რიგის უკანასკნელი წევრი უნდა იყოს ვინმე, ვინც სხეულს იძლევა — და ის მარადიული ქალურობის შესახებ ყოველგვარი მოძღვრებისგან დამოუკიდებლად დგას. ვინც სოფიოლოგიას იღებს, აქ დადასტურებას მიიღებს; ვინც უარყოფს, არგუმენტს არ კარგავს.

¹⁴⁰ კონსტანტინოპოლის მესამე კრებამ (680–681) დაგმო მონოთელიტობა და დაადგინა, რომ ქრისტეში ორი ბუნებითი ნება და ორი ბუნებითი მოქმედება არსებობს, ისე რომ ადამიანური ნება ღვთაებრივს მიჰყვება და არა მისგან უქმდება. დავის პოლიტიკური ფონი მნიშვნელოვანი იყო — იმპერატორთა ცდები მონოფიზიტურ პროვინციებთან შერიგებისა — და მისი მიზნათება არ ეგებოდა; მაგრამ ცნებითი საკითხი მისგან დამოუკიდებელია. შდრ. Bathrellos (2004) და Hovorun (2008).

¹⁴¹ მაქსიმე აღმსარებელი, *Disputatio cum Pyrrho* და *Opuscula theologica et polemica*; გეტსიმანიის ლოცვა („ნუ ჩემი ნება, არამედ შენი“) მისი გამოყვანის ცენტრში დგას, რადგან რეალური ადამიანური ნების გარეშე ეს წინადადება ცარიელი იქნებოდა. პრინციპი, რომ არ იხსნება ის, რაც არ არის შეთვისებული, გრიგოლ ღვთისმეტყველისგან მომდინარეობს, *ეპისტოლე* 101, და მაქსიმე მას ნებაზე ავრცელებს. შდრ. Bathrellos (2004, თავები 4–5) და Larchet (1996).

4.8 ქალწულება როგორც ცნებითი ნიშანი

გარდამოცემა აქამდე ნათქვამ ყველაფერს ქალწულებრივი ჩასახვის მტკიცებასაც უკავშირებს, და მასზე ზუსტად იმდენი უნდა ითქვას, რამდენის თქმის უფლებაც ამ ნაშრომს აქვს — არც მეტი, არც ნაკლები.

ჯერ დათქმა. აქ ისტორიული საკითხი არ განიხილება და არავითარი მტკიცებულება არ არის გამოყვანილი. ეს მტკიცება ახალადთქმისეულ მასალაში შობის ორ მოთხრობაში გვხვდება და სხვაგან არსად; მისი დაკავშირება ესაიას წინასწარმეტყველებასთან ემყარება ბერძნულ თარგმანს, რომელიც ახალგაზრდა ქალის აღმნიშვნელ ებრაულ სიტყვას გადმოსცემს სიტყვით, რომელიც ქალწულს ნიშნავს — ეს ფილოლოგიური მონაცემია, რომლის გვერდის ავლა შეუძლებელია.¹⁴² ვინც ამის საფუძველზე მტკიცებას უარყოფს, ის ამ თავს არ ეწინააღმდეგება, რადგან აქ მხოლოდ იმას ვეკითხებით, თუ რას *აკეთებს* ეს მტკიცება ცნების შედგენილობაში — რა ცნებით ფუნქციას ასრულებს იმ მთლიანობაში, რომელსაც ვაანალიზებთ.

ხოლო მისი ფუნქცია ზუსტია და, რამდენადაც ვხედავ, შეუცვლელი. ის აღნიშნავს ადგილს, სადაც ერთმანეთს ხვდება ორი მოთხოვნა, რომლებიც, ერთი შეხედვით, ერთმანეთს გამორიცხავენ.

პირველი მოთხოვნაა *მიღებულობა*: მოვლენა მიღებული უნდა იყოს რიგის გავლით, შტოს გავლით, ერთი ქალის სხეულის გავლით, რომელიც იმ ხალხს ეკუთვნის, რომელზეც მესამე თავში

¹⁴² მათ. 1,22–23 ეს. 7,14-ს სეპტუაგინტის მიხედვით იმოწმებს, რომელიც ებრაულ *ʾalmā*-ს (გასათხოვარ ასაკს მიღწეული ახალგაზრდა ქალი) ბერძნული *parthénos*-ით (ქალწული) გადმოსცემს. ებრაული ტექსტი ამ ადგილას იმას არ ამტკიცებს, რასაც ბერძნული გვაფიქრებინებს, და ეს ეგზეგეზის ისტორიის ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი მაგალითია; შდრ. Brown (1993, დანართი) და Fitzmyer (1981). ამ ნაშრომს ამ ფაქტიდან არავითარი დასკვნა არ გამოაქვს არც ერთი მიმართულებით, რადგან იგი მტკიცების ფუნქციას ეხება ცნებით წყობაში და არა მის დასაბუთებას.

იყო საუბარი. ამის გარეშე იკარგება ის, რაც ეს-ესაა ვაჩვენეთ — მოდგმისადმი კუთვნილება — და რჩება უშუალო ქმნილება, ესე იგი მეორე ადამი და არა აბრაამის შთამომავალი.

მეორე მოთხოვნაა *რიგზე დაუყვანადობა*: მოვლენა არ უნდა იყოს იმის ნაწარმოები, რაც მას წინ უსწრებს. ის შტოდან რომ გამოიყვანებოდეს — როგორც მისი მწვერვალი, როგორც ალზრდის ნაყოფი, როგორც ის, რაც ისტორიას ბოლოს უნდა ეშვა — მაშინ ის რიგის უკანასკნელი წევრი იქნებოდა, ესე იგი ის, რაც მეორე თავში ტიპად იწოდა, და მთელი განსხვავება პერიოდულ ჩამოსვლასთან დაიკარგებოდა. მოვლენა *რიგში* უნდა მოვიდეს და არა *რიგიდან* გამოვიდეს.

ქალწულებრივი ჩასახვის მტკიცება სწორედ ეს ორმაგი განსაზღვრებაა, ერთ სახეში გამოხატული: მიღებულია შტოს გავლით, მაგრამ არ არის შტოს მიერ ნაწარმოები. აქედან მომდინარეობს მისი ფილოსოფიური ნათესაობაც იმასთან, რაც 1.2 ქვეთავში პოზიტიურ ფილოსოფიად იწოდა. შელინგის ძირითადი შენიშვნა ნეგატიური ფილოსოფიის მიმართ ის იყო, რომ მას ნამდვილის ცნებიდან გამოყვანა სურს, მაშინ როცა ნამდვილს მხოლოდ შეხვედრა შეიძლება; ქალწულებრივი ჩასახვა, ცნებითად დანახული, სწორედ უარია იმაზე, რომ მოვლენა წინმსწრები რიგიდან იქნეს გამოყვანილი — ისე, რომ ამასთანავე იგი ამ რიგიდან არ არის გადანაცვლებული.¹⁴³

ღირს იმის შენიშვნაც, თუ რა გამომდინარეობს აქედან ისრაელისადმი დამოკიდებულებისთვის, რადგან ამას უკანასკნელ თავში შევხებით. თუ მოვლენა შტოს ნაწარმოები არ არის, მაშინ შტოს დამსახურებაც არ არის; თუ ის მისი გავლით არის მიღებული,

¹⁴³ შდრ. ქვეთავი 1.2 და შელინგისეული განსხვავება ნეგატიურ და პოზიტიურ ფილოსოფიას შორის (SW II/3). დამთხვევა, რომელსაც აქ ვამტკიცებ, ფორმალურია და მისი გადატვირთვა არ არის საჭირო: ნათქვამი ის კი არ არის, რომ გადმოცემა შელინგისებურად აზროვნებდა, არამედ ის, რომ მტკიცება ქალწულებრივი ჩასახვის შესახებ ცნებით წყობაში იმავე საქმეს ასრულებს, რომელსაც შელინგთან ასრულებს უარი ნამდვილის ცნებიდან გამოყვანაზე.

მაშინ არც გვერდავლილია იგი. ეს ორი ერთად გამორიცხავს ორივე უკიდურესობას, რომლებიც განმარტების ისტორიამ წარმოშვა — გაგებას, რომლის მიხედვითაც ისრაელი უბრალო იარაღია, რომელსაც გამოყენების შემდეგ გვერდზე დებენ, და გაგებას, რომლის მიხედვითაც მოვლენა ხალხის განვითარების გვირგვინია. არც ერთი და არც მეორე; რაღაც მესამე, რომლისთვისაც სიტყვას მოვძებნით.

4.9 პირობათა თანხვედრა

ხუთი პირობა ახლა შეიძლება შემოწმდეს მეორე თავის მასალაზე. შემოწმება თვალსაჩინოებისთვის ტარდება, იმ გამოკვეთილი დათქმით, რომელიც უშუალოდ მას მოსდევს.

ინდოეთი. პირველი პირობა შესრულებულია ბჰაქტის მიმდინარეობაში, თანაც სრულად: რამანუჯას ღმერთი პიროვნებაა, რომელსაც უყვარს და რომელსაც სიყვარულითვე პასუხობენ. მეორე ნაწილობრივ არის შესრულებული — არსებობს ურთიერთობა, მაგრამ არა სახელშეკრულებო ფორმა მისგან გამომდინარე შედეგებით. მესამე შესრულებული არ არის: დრო წრიულია და „ერთხელ“ მნიშვნელობა არ გააჩნია. მეოთხე შესრულებული არ არის: შობა ის არის, საიდანაც გამოდინან. მეხუთე, საინტერესოა, თეორიულად დამუშავებულია — დავა კატასა და მაიმუნზე სწორედ დავაა თანხმობაზე — მაგრამ ის ეხება თანხმობას *ხსნაზე* და არა სხეულის მიცემაზე.

საბერძნეთი. პირველი პირობა შესრულებული არ არის: ღვთაებრივი ან წესრიგია, ან ძალთა სიმრავლე, ხოლო ფილოსოფიური ღვთაებრივი — აზროვნება, რომელიც საკუთარ თავს აზროვნებს. მეორე შესრულებული არ არის, თანაც გამოკვეთილად — არისტოტელეს წინადადებით, რომ მეგობრობა ღმერთებთან შეუძლებელია. მესამე შესრულებული არ არის. მეოთხე შესრულებული არ არის, და ეს ის წერტილია, სადაც არეოპაგზე წარმოთქმული სიტყვა შეწყდა.

ეგვიპტე და მესოპოტამია. პირველი პირობა შესრულებულია შეზღუდული ფორმით — ღმერთები მართლაც პიროვნებები არიან — მაგრამ მათდამი ურთიერთობას წესრიგისა და სამსახურის ფორმა აქვს. მეორე შესრულებული არ არის: ადამიანი ქვეშევრდომია და არა მხარე. მესამე შესრულებული არ არის. მეხუთე უსაგნოა, რადგან ღმერთკაცობა თანამდებობას ეკუთვნის, თანამდებობას კი თანხმობას არ ეკითხებიან — მას უბრალოდ იკავებენ.

ირანი. პირველი პირობა შესრულებულია. მესამე შესრულებულია. მეოთხე შესრულებულია, თანაც ბრწყინვალედ. მეორე ნაწილობრივ არის შესრულებული — არსებობს პიროვნული ურთიერთობა, მაგრამ ომში მოკავშირეობის ფორმით და არა ხელშეკრულებისა იმ მხარეთა შორის, რომლებსაც ერთმანეთის ღალატიც შეუძლიათ და პატიებაც. მეხუთე დასმულიც კი არ არის, რადგან მხსნელი არის არა ღმერთი, რომელიც სხეულს იღებს, არამედ ადამიანი, რომელსაც ღმერთი აღადგენს.

ისრაელი. ხუთივე.

ჩამონათვალს უნდა დაემატოს ის შემთხვევაც, რომელიც ქრონოლოგიურად ამ მიმოხილვას არ ეკუთვნის, სტრუქტურულად კი ასრულებს მას. ისლამი პირველ, მესამე და მეოთხე პირობას სრული ფორმით ასრულებს, მეორეს — მნიშვნელოვანწილად, მეხუთე კი წინადროული აღთქმის ფორმით აქვს — და განსხეულებაზე მაინც უარს ამბობს, თანაც გამოკვეთილად. ეს შემთხვევა ერთადერთი დასტურია, რომელიც მაქვს იმისა, რომ პირობები მართლაც აუცილებელია და არა საკმარისიც, და მას ეძღვნება დანართი A.

დათქმა, რომელიც წინასწარ გამოვაცხადე, ასე ჟღერს. ეს ჩამონათვალი ქულების დარიცხვად არ უნდა წავიკითხოთ, რადგან პირობები დამოუკიდებელი ცვლადები არ არის, რომელთა შეკრებაც შეიძლებოდა. ისინი შინაგან კავშირში დგანან, და ამ კავშირს სახელი აქვს: აღთქმის ფორმა. თუ ღმერთი ხელშეკრულების მხარეა, მაშინ ის პიროვნებაა (პირველი პირობა); მაშინ არსებობს თემი, რომელიც მეორე მხარეა და რომელიც ამ

როლს თაობებს გადასცემს (მეორე); მაშინ დროს დაპირებისა და აღსრულების ფორმა აქვს, მაშასადამე, შეუქცევადია (მესამე); მაშინ ხელშეკრულების საგანი მიწა, შთამომავლობა და სხეულია, და მატერია ის კი არ არის, რისგანაც გარბიან (მეოთხე); და მაშინ ის უმთავრესი, რაც მეორე მხარისგან მოეთხოვება, თანხმობაა (მეხუთე). პირობები, მაშასადამე, შემთხვევით კი არ იყრიან თავს; ისინი ერთი ერთადერთი ფორმის სახეებია. ეს არის პასუხი ყველაზე სერიოზულ შედავებაზე, რომელსაც ამგვარ გამოყვანებს უყენებენ ხოლმე — რომ სია უკუღმა, ცნობილი შედეგის მიხედვით არის შედგენილი.¹⁴⁴

რჩება, რომ დასკვნის ფარგლები უდიდესი სიმკაცრით განისაზღვროს, რადგან სწორედ აქ არის გადაჭარბება ყველაზე ადვილი.

გამოყვანა ადგენს ადგილის აუცილებლობას და არა მოვლენის აუცილებლობას. ის აჩვენებს, რომ, თუ განსხეულება მოხდა, ის მხოლოდ იქ შეიძლებოდა მომხდარიყო, სადაც ეს პირობები ერთად იყო თავმოყრილი; ის არ აჩვენებს, რომ ის აუცილებლად უნდა მომხდარიყო. ცნება ადგილს მიუჩენს — ის არ წარმოშობს.

გამოყვანა არც დამსახურებას ადგენს. პირობები სათნოებები არ არის, და პირობათა შესრულებულობა ჯილდო არ არის. იმის თქმა, რომ ერთი ადგილი ერთადერთი შესაძლებელი იყო, იგივე არ არის, რაც იმის თქმა, რომ ის საუკეთესო იყო — განსხვავება, რომელიც 1.1 ქვეთავში დაიდგა და რომელმაც მთელი ეს ნაშრომი ევოლუციონისტური სქემისგან შორს დაიჭირა.

¹⁴⁴ შედავება სერიოზულია და ამ ტიპის ბევრ გამოყვანას ხვდება ნიშანში: პირობებს ისე ადგენენ, რომ ისინი სწორედ იმ შემთხვევამ დააკმაყოფილოს, რომლის მიღებაც სურდათ. დაცვა, რომელსაც ვთავაზობ, მიუკერძოებლობაში დარწმუნება კი არ არის, არამედ სტრუქტურა, გადმოცემული 4.2 ქვეთავში: ხუთი პირობა დამოუკიდებლად შერჩეული კი არ არის, არამედ ცნების ხუთი ნიშნიდან არის გამოყვანილი, ეს ნიშნები კი ჩემი კი არ არის, არამედ ისტორიულად არის დადგენილი იმ დავებში, რომელთა შედეგი ამ საკითხზე არ ყოფილა დამოკიდებული.

და გამოყვანა არც იმას ადგენს, რომ შედეგი უზრუნველყოფილი იყო. პირიქით: მეხუთე პირობიდან საპირისპირო გამომდინარეობს. თუ თანხმობა ნამდვილი უნდა ყოფილიყო, მაშინ უარი ნამდვილ შესაძლებლობად უნდა დარჩენილიყო — არა მხოლოდ ცნებით, არამედ ისტორიულ შესაძლებლობად. პირობა, რომელმაც შესაძლებელი გახადა, რომ წარმოთქმულიყო „მეყოს მე“, იგივე პირობაა, რომელმაც შესაძლებელი გახადა, რომ სხვაგან წარმოთქმულიყო „არა“. ამით მომზადებულია მთელი ნაშრომის დასკვნა, და მას ეძღვნება უკანასკნელი თავი: თანხმობის ორგანო უარის ორგანოა, და ამ იგივეობიდან გამომდინარეობს როგორც ის ფასი, რომელიც მოვლენას ჰქონდა, ისე ყოველი იმ დასკვნის აკრძალვა, რომელიც ამ ფასს იმ ხალხს გადაახდევინებდა, რომელზეც ყოველივე ეს გათამაშდა.

5. სუბიექტურობის ფასი: უარი, ჯვარცმა და ერთი დასკვნის აკრძალვა

ეს თავი წყვეტს, მთელი ეს ნაშრომი ფილოსოფიაა თუ აპოლოგეტიკა. აქამდე გამოყვანილი ყოველივე, კერძოდ, ერთ წერტილამდე მიდის, სადაც გამოყვანის გამოყენება ორი გზით შეიძლება — და ამ ორი გზიდან ერთი, ჩემი განსჯით, არა მხოლოდ მორალურად დაუშვებელი იქნებოდა, არამედ ლოგიკურადაც მცდარი, რაც ფილოსოფიისთვის უფრო მძიმე ბრალდებაა.

დასკვნა, რომელიც თავს გვახვევს, ასე ჟღერს. თუ ისრაელი ის ადგილი იყო, სადაც განსხეულების პირობები შეიყარა, ხოლო განსხეულება მოხდა, და თუ ხალხი, რომელზეც ის მოხდა, თავის უმრავლესობაში თავისას დარჩა — მაშინ, როგორც ჩანს, ადგილმა თავისი დანიშნულება შეასრულა და შეიძლება გათავისუფლდეს. ეს არის სუპერსესიონისტური დასკვნა თავის ყველაზე სუფთა ფორმაში, და ამ ტიპის არგუმენტებიდან მას საუკუნეების

მანძილზე გამოჰყავდათ.¹⁴⁵ მე ვამტკიცებ, რომ აშარგუმენტიდან ის არ გამომდინარეობს, და არა იმიტომ, რომ თავაზიანობის გამო მისი თავიდან აცილება მინდოდეს, არამედ იმიტომ, რომ მას თავად არგუმენტი კრძალავს.

საფუძველი წინა თავში უკვე ითქვა და ახლა მისი განვითარებაა საჭირო: მეხუთე პირობა მოითხოვს, რომ უარი ნამდვილი შესაძლებლობა ყოფილიყო. უნარი, რომლის გამოყენებაც ვერც ერთი და ვერც მეორე მიმართულებით ვერ მოხერხდებოდა, უნარი კი არ არის, არამედ მექანიზმი.¹⁴⁶ აქედან გამომდინარეობს ამ თავის თეზისი: *თანხმობის ორგანო უარის ორგანოა*, და ის, რაც ისტორიაში მოხდა, გამოყვანის უარყოფა კი არ არის, არამედ იმის დასტური, რომ სუბიექტურობის ის ხარისხი, რომელსაც ის მოითხოვს, მართლაც მიღწეული იყო.

თავი ექვსი ნაბიჯით მიდის. ჯერ ეს თეზისი ფორმალურად გამოიყვანება და მაშინვე ემიჯნება სამ მცდარ გამოყენებას (5.1). შემდეგ ნაჩვენებია, რომ თავად ის ფორმაც, რომლითაც მოვლენა

¹⁴⁵ ამ ლიტერატურის — *adversus Iudaeos* — ისტორიისთვის შდრ. Simon (1948), რომელიც ფუძემდებლურ გამოკვლევად რჩება, და Ruether (1974), რომელმაც (მიუხედავად ყველა შედაგებისა მისი თეზისის მიმართ „ქრისტოლოგიის მარცხენა ხელის“ შესახებ) საკითხი გარდაუვალი სიმკვეთრით დასვა; იმ ხანგრძლივი ისტორიისთვის, რომელშიც თეოლოგიური და არათეოლოგიური ფორმები გამუდმებით ეხლართებოდა ერთმანეთს, შდრ. Nirenberg (2013). გარემოება, რომელიც აქ მხედველობაში უნდა გვქონდეს, ის არის, რომ დასკვნა, რომელზეც ვმსჯელობ, განაპირა კი არ იყო, არამედ ძირითადი ნაწილი, და რომ ფილოსოფიური არგუმენტი, რომელიც მას დღეს გაიმეორებდა, უმეცრებაზე ვეღარ მიუთითებდა.

¹⁴⁶ სქოლასტიკური დისკუსია ამ მოთხოვნას გამოთქვამს ცნებით *potentia ad opposita*: თავისუფალი ძალა ის არის, რომელსაც, ერთი და იმავე პირობებში, შეუძლია განისაზღვროს როგორც ერთისკენ, ისე მეორისკენ. დუნს სკოტი მას ამაფრებს ერთდროული შესაძლებლობის მოძღვრებით — ნებას, რომელსაც A სურს *t* მომენტში, სწორედ იმავე მომენტში შეუძლია A არ ისურვოს, და არა მხოლოდ რომელიმე სხვაში. შდრ. Knuuttila (1993, თავი 4) და Vos (2006). ეს დამუშავება ჩვენი არგუმენტისთვის ძვირფასია, რადგან იგი თავისუფლებას მიჯნავს გარეგანი იძულების უბრალო არარსებობისგან.

დასრულდა — სასამართლო პროცესი — ის ფორმა, რომელიც მხოლოდ პიროვნებათა შორის არის შესაძლებელი (5.2). მესამე გადმოსცემს საფუძვლებს, რომელთა გამოც უარი გონივრული იყო, თანაც ყველაზე ძლიერი ფორმით, რომლითაც კი მათი წარმოდგენა შემიძლია (5.3). მეოთხე გამოიყვანს სუპერსესიონისტური დასკვნის აკრძალვას, თანაც სამი დამოუკიდებელი გზით (5.4). მეხუთე იცავს გამოყვანას ყველაზე სერიოზული თეოლოგიური შედავებისგან, რომელიც შეიძლება მას წაეყენოს — ნესტორიანობის შედავებისგან (5.5). მეექვსე აჩვენებს, თუ რა მოუვიდა პირობას მოვლენის შემდეგ, და ამით წრეს კრავს (5.6). დასკვნა მთელ ნაშრომს აჯამებს (5.7).

5.1 თანხმობის ორგანო უარის ორგანოა

ფორმალურად გამოყვანა მოკლეა. მეხუთე პირობა ასე ჟღერს: საჭიროა თავისუფალი თანხმობა. თანხმობის თავისუფლება ნიშნავს, რომ არდათანხმება შესაძლებელი იყო — არა მხოლოდ ლოგიკურად წარმოსადგენი, არამედ რეალურად ხელმისაწვდომი მისთვის, ვინც თანხმდებოდა, და მათთვის, ვინც მას გარს ერტყა. უნარი კი თვისება არ არის, რომელსაც აბსტრაქტული ფორმით ფლობენ: ის არსებობს მხოლოდ როგორც უნარი, რომ მოიქცე ასე ან ისე. არ არსებობს ნება, რომელსაც მხოლოდ „დიახ“-ის თქმა შეუძლია; ასეთი ნება ბუნებრივი ძალა იქნებოდა ადამიანური სახით.¹⁴⁷

¹⁴⁷ ფორმულირება განზრახ მკვეთრია და მიმართულია ლაპარაკის ერთი გავრცელებული წესის წინააღმდეგ, რომლის მიხედვითაც სრულყოფილი ნება განისაზღვრება როგორც ისეთი, რომელსაც შეცოდება არ შეუძლია. თუ ეს სიტყვასიტყვით მივიღეთ, სრულყოფილი ნება ნებად ყოფნას წყვეტს; თუ სიტყვასიტყვით არ მივიღეთ, მაშინ სრულყოფილ ნებაშიც შენარჩუნებულია ის ორმიმართულებიანობა, რომელზეც არის ლაპარაკი. დისკუსია ძველია და მიმდინარეობს, სხვათა შორის, ნეტართა თავისუფლებისა და ქრისტეს ადამიანური ნების თავისუფლების საკითხთა გარშემო; შდრ. Bathrellos (2004, თავი 5).

აქედან გამომდინარეობს, რომ თემს, რომელსაც შეეძლო თანხმობის წარმოთქმა, იმავე უნარით უარის წარმოთქმაც შეეძლო. უნარი ერთია; შედეგი — ორი. ხოლო აქედან გამომდინარეობს ის მიგნებაც, რომელიც ამ თავს სახელს აძლევს: ის, რაც ისტორიაში მოხდა, იმას კი არ აჩვენებს, რომ პირობები არ იყო შესრულებული, არამედ, პირიქით, ამტკიცებს, რომ იყო — რადგან უარი იქ ვერ წარმოითქმის, სადაც არ არსებობს ის, ვისაც ის უნდა ეთქვას.

ამ მიგნების სამი მცდარი გამოყენება მაშინვე უნდა გამოირიცხოს, თანაც გამოკვეთილად, რადგან სამივე ლიტერატურაში გვხვდება.

პირველი შებრუნებულნიშნაღი დეტერმინიზმია: მტკიცება, რომ უარი *აუცილებელი* იყო, რომ ის უნდა მოსულიყო, რადგან დრამა თავის მსვლელობას მოითხოვდა. ეს მტკიცება სწორედ იმას ანადგურებს, რაც უნდა დაეცვა. თუ უარი აუცილებელი იყო, ის თავისუფალი არ ყოფილა; თუ თავისუფალი არ იყო, მაშინ არც თანხმობა იყო თავისუფალი, რადგან საქმე ერთსა და იმავე უნარს ეხება; ხოლო თუ თანხმობა თავისუფალი არ იყო, მეხუთე პირობა შესრულებული არ არის და მთელი ნაშრომი ეცემა. შესაძლებლობიდან, მაშასადამე, აუცილებლობა არ უნდა გამოვიყვანოთ — შეცდომა, რომელსაც ფილოსოფია არისტოტელედან მოყოლებული იცნობს და რომელიც აქ განსაკუთრებით მაცდუნებელი სამოსით გვევლინება.¹⁴⁸

მეორე როლის მინიჭებაა: შეხედულება, რომლის მიხედვითაც ხალხს, შრომის ერთგვარი დანაწილების წესით, ის ჰქონდა განკუთვნილი, რომ უარი ეთქვა, რათა აღსრულებულიყო

¹⁴⁸ შესაძლებლობიდან აუცილებლობაზე დასკვნა ტრადიციულად განიხილება არისტოტელეს საზღვაო ბრძოლის მაგალითთან (*განმარტების შესახებ* 9) და მომავალ შემთხვევით მოვლენათა შესახებ გამონათქვამების საკითხთან დაკავშირებით. ჩვენს შემთხვევაში ამ შეცდომას განსაკუთრებით მაცდური ფორმა აქვს, რადგან იგი შედეგის შემდეგ ჩნდება: ის, რაც მოხდა, ადვილად წარმოგვიდგება იმად, რაც აუცილებლად უნდა მომხდარიყო, და მით უფრო ადვილად, რამდენადაც ამასობაში აგებულია თეორია, რომელიც მას აზრს ანიჭებს. შდრ. Hintikka (1973) და Knuuttila (1993).

ის, რაც უნდა აღსრულებულიყო. ეს არის სუპერსესიონიზმი, რომელსაც დიალექტიკის სამოსი მოუსხამს, და ის ღია სუპერსესიონიზმზე უარესია, რადგან თავს გაგებად წარმოაჩენს.¹⁴⁹ ამ ნაშრომის არგუმენტი ამტკიცებს, რომ უარი *შესაძლებელი* იყო; ის არავის აკისრებს მის აღსრულებას. განსხვავება იგივეა, რაც იმ მტკიცებას შორის, რომ ხელშეკრულება შეიძლებოდა მოშლილიყო, და იმ მტკიცებას შორის, რომ ვინმეს ევალებოდა მისი მოშლა.

მესამე ისტორიული უზუსტობაა, რომელიც იმდენ ხანს მეორდება, რომ მეტყველების ჩვევად იქცა: რომ „ხალხმა უარი თქვა“. პირველები, ვინც ირწმუნეს, ებრაელები იყვნენ; თემი, რომელიც აქედან წარმოიშვა, საუკუნეების განმავლობაში ებრაული თემი იყო; გაყოფა ხანგრძლივი იყო, რეგიონულად არათანაბარი, და დასრულდა მხოლოდ მაშინ, როდესაც ორივე მხარემ საკუთარი მიზეზებით საბოლოო გახადა იგი.¹⁵⁰ წინადადება „ხალხმა უარი თქვა“, მამასადამე, შეჯამება კი არ არის, არამედ დამახინჯება, და მას ისტორიაში ჰქონდა შედეგები, რომლებიც აღემატება იმას, რასაც უზუსტობა ჩვეულებრივ წარმოშობს.

ამ გამორიცხვათა შემდეგ რჩება ზუსტად იმდენი, რამდენსაც არგუმენტი ზიდავს: გაყოფილი პასუხი. ერთი ნაწილი დათანხმდა — და სწორედ ის ნაწილი, რომელზეც ყველაფერი გადაწყდა, ერთ პიროვნებამდე.¹⁵¹ მეორე ნაწილი — არა. ერთიც და მეორეც

¹⁴⁹ ამ „დიალექტიკური“ სუპერსესიონიზმის ყველაზე გავლენიანი ფორმა ჰეგელისეულია, რომელზეც 1.2 ქვეთავში იყო ლაპარაკი: ისრაელი როგორც გადალახული საფეხური, რომლის აზრიც ის არის, რომ მან შესაძლებელი გახადა ის, რამაც იგი გააუქმა. ეს ფორმა ღია პოლემიკაზე უფრო საშიშია, რადგან მას არ სძულს — მას ესმის, და სწორედ ამ გაგებით ართმევს მეორეს უფლებას, თავისთავად იყოს რაღაც. შდრ. Yovel (1998) და Fackenheim (1967).

¹⁵⁰ პრობლემის კლასიკური ფორმულირება Dunn-თან (1991); რევიზია, რომელიც აჩვენებს, რომ გაყოფა არც ერთჯერადი ყოფილა და არც ყველგან ერთდროული, Becker-სა და Reed-თან (2003); თეზისისთვის, რომ საზღვრები დიდწილად შემდგომ არის გავლებული, შდრ. Boyarin (2004).

¹⁵¹ ის, რომ პირველი მორწმუნეები ებრაელები იყვნენ და დიდხანს სწორედ ასე ესმოდათ საკუთარი თავი, ელემენტარული ფაქტია, რომელიც საყოველთაო ლაპარაკში იკარგება. ადრეული თემის ჩამოყალიბებისთვის

მხოლოდ იქ იყო შესაძლებელი. ეს არის ყველაფერი, რაც მტკიცდება, და ეს, ვფიქრობ, საკმარისია.

5.2 ჯვარცმა როგორც პიროვნებათა შორის შეხვედრის ფორმა

თუ დავაკვირდებით *ფორმას*, რომლითაც მოვლენა დასრულდა, წინა ქვეთავის დასკვნა დადასტურებას მოულოდნელი მხრიდან იღებს.

ობიექტური პრინციპის უპირატესობის პირობებში ღვთაებრივი შეიძლება უგულებელვყოთ, შეიძლება მცდარი გზით მოვიღბოთ, უმეცრებით შეურაცხვყოთ და მხედველობიდან დავკარგოთ. ერთი რამ კი შეუძლებელია: შეუძლებელია მისი *სამსჯავროზე წარდგენა*. განსჯა გულისხმობს, რომ ის, ვისაც ასამართლებენ, ჩამდენია, მაშასადამე ვინმე, ვინც საქმეებზე აგებს პასუხს; ამ აზრით, განსჯა პატივია, რომელიც მხოლოდ პიროვნებას მიეგება. ცხოველს არ ასამართლებენ — ან, უფრო ზუსტად, ასამართლებდნენ იმ ეპოქებში, როდესაც მიაჩნდათ, რომ ის პასუხისმგებელი იყო, და ამ პროცესების ისტორია სწორედ იმიტომ არის დამრიგებლური, რომ გვიჩვენებს, როგორ უკავშირდება სამართლებრივი ფორმა სუბიექტურობის მიწერას.¹⁵² წესრიგს არ სჯიან; ქარიშხალს პასუხისგებაში არ იბარებენ.

მოვლენა, რომელზეც არის საუბარი, სამართლებრივი პროცედურით დასრულდა. რამდენადაც არ უნდა

შდრ. Fredriksen (2018) და Boyarin (2004); ეს უკანასკნელი განსაკუთრებით გვაფრთხილებს, რომ საზღვრები „ებრაულსა“ და „ქრისტიანულს“ შორის დიდწილად ორივე მხარის შემდგომი გამიჯვნის მუშაობის ნაყოფია.

¹⁵² სასამართლო პროცესები ცხოველთა წინააღმდეგ შუა საუკუნეებისა და ადრეული ახალი დროის ევროპაში — ღორების, ვირთხების, კალიების წინააღმდეგ — კარგად არის დოკუმენტირებული და გვიჩვენებს, როგორ ებმის სამართლებრივი ფორმა პასუხისმგებლობის მიწერას; შდრ. Evans (1906) და, უფრო ახალი დამუშავებისთვის, Girgen (2003). მათ მოვიხმობ არა როგორც კურიოზს, არამედ როგორც მტკიცებულებას *a contrario*. სადაც ასამართლებენ, იქ სუბიექტს გულისხმობენ — იქაც კი, სადაც ეს დაშვება აშკარად მცდარია.

განსხვავდებოდნენ ცნობები დეტალებში და რამდენადაც ძნელიც არ უნდა იყოს ისტორიული რეკონსტრუქცია, ფორმა ერთმნიშვნელოვანია: იყო ბრალდება, იყო დაკითხვა, იყო იურისდიქცია და იყო განაჩენი, აღსრულებული რომაული პროცედურით, სასჯელით, რომელიც რომაული იყო და რომელიც ამბოხებულთათვის და მონათათვის იყო განკუთვნილი.¹⁵³ პროცესის ისტორიული რეკონსტრუქცია ხანგრძლივი და გადაუჭრელი კამათის საგანია, რომელშიც ეს ნაშრომი არ შედის.¹⁵⁴

ამ ფორმის ფილოსოფიური მნიშვნელობა იმაში მდგომარეობს, რაც მესამე თავში იქნა ნაჩვენები. იქ გამოყვანილ იქნა, რომ ისრაელმა, ხელშეკრულებითი ყალიბის სესხებასთან ერთად, სასამართლოც მიიღო, და რომ წინასწარმეტყველური სამართალდავა სწორედ ამ სასამართლოს გამოყენება იყო — ადამიანი უჩივის ღმერთს. აქ იგივე ფორმა მოქმედებს, მაგრამ მხარეები შეიცვალნენ: ახლა ღმერთი დგას როგორც ბრალდებული. სიმეტრია გასაოცარია და, რამდენადაც ვხედავ, შემთხვევითი არ არის: ფორმა, რომელიც ერთადერთი იძლეოდა იმის შესაძლებლობას, რომ ღმერთთან დავა წარმართულიყო, ერთადერთიც იყო, რომელშიც დავა შეიძლებოდა

¹⁵³ ჯვარცმის, როგორც რომაული სასჯელის, და მისი საზოგადოებრივი მნიშვნელობის შესახებ შდრ. Hengel (1977); მმართველის უფლებამოსილების სამართლებრივი ჩარჩოსთვის — Bond (1998).

¹⁵⁴ დისკუსია მოიცავს სინედრიონის უფლებამოსილების საკითხს სასიკვდილო სასჯელზე, ღამის სხდომის შესახებ ცნობის ისტორიულ ღირებულებას და მიმართებას სახარებისეულ ცნობებსა და ჩვენთვის ცნობილ რომაულ პროცედურას შორის. შდრ. Winter (1961), Cohn (1968) — რომლის ავტორი ისრაელის უზენაესი სასამართლოს მოსამართლე იყო და რომელიც ებრაული წილის უკიდურეს შემცირებას იცავს — და ყოვლისმომცველი დამუშავება Brown-თან (1994) და Sanders-თან (1985). ამ ნაშრომის არგუმენტისთვის ამ დისკუსიის შედეგი არც ერთი მიმართულებით არ არის საჭირო, და ამას საგანგებოდ ვუსვამ ხაზს, რათა მოხმობილი ლიტერატურა მხარის ფარულ დაჭერად არ იქნეს გაგებული.

შებრუნებულიყო. ვინც სარჩელში გაიწაფა, ის პროცედურაშიც გაიწაფა.¹⁵⁵

ამ ადგილას უნდა ითქვას ის, რისი დადუმებაც არ შეიძლება. ღმერთის მკვლევლობის ბრალდება, ამ მოვლენიდან გამოყვანილი და თაობების განმავლობაში მთელი ხალხისადმი მიმართული, ერთ-ერთი უმძიმესი მოვლენაა ქრისტიანული აზრის ისტორიაში, და მისი შედეგების აღწერა არ სჭირდება მას, ვინც მეოცე საუკუნეს იცნობს. ეს ბრალდება ფორმალურად და მკაფიოდ იქნა უარყოფილი — რომის კათოლიკურ ეკლესიაში 1965 წლის დეკლარაციით, რომელიც უარყოფს, რომ ქრისტეს სიკვდილისთვის ბრალი შეიძლება დაედოს მაშინდელ ხალხს მთლიანობაში ან დღევანდელ ებრაელებს, ხოლო შემდეგ — დოკუმენტების მთელი რიგით, რომლებიც ამ დებულებას ავითარებენ; პროტესტანტულ ეკლესიებში სინოდალურ გადაწყვეტილებათა რიგით, რომელთაგან ყველაზე ცნობილია 1980 წლის რაინლანდისა; მართლმადიდებლურ სამყაროში სურათის შეჯამება უფრო ძნელია, რადგან შესაბამისი ცენტრალური ინსტანცია არ არსებობს, მაგრამ ამავე მიმართულების განცხადებები მრავალრიცხოვანია.¹⁵⁶ ამ ნაშრომის

¹⁵⁵ სიმეტრია ფორმალურ დაკვირვებად უნდა მივიღოთ და არა თეოლოგიურ მტკიცებად როლების გაცვლის შესახებ; იგი იმას კი არ ამბობს, რომ სამსჯავრო ღმერთზე მართებული იყო ან წინასწარ განსაზღვრული, არამედ მხოლოდ იმას, რომ იგი *შესაძლებელი იყო იმავე გრამატიკაში*, რომელშიც შესაძლებელი იყო წინასწარმეტყველური სარჩელიც. შდრ. ქვეთავი 3.5.

¹⁵⁶ *Nostra aetate* (1965), № 4: ის, რაც ქრისტეს ვნების ჟამს ჩაიდინეს, არ შეიძლება განურჩევლად მიეწეროს არც მაშინდელ ყველა ებრაელს და არც დღევანდელ ებრაელებს; დაუშვებელია ებრაელთა წარმოდგენა უარყოფილებად ან დაწყევლილებად. ეს დებულება განვრცობილია პაპის კომისიის დოკუმენტებში, განსაკუთრებით 2015 წლის დოკუმენტში, რომელიც უკვე სათაურშივე იმოწმებს რომ. 11,29-ს. პროტესტანტულ სამყაროში შდრ. რაინლანდის სინოდის 1980 წლის გადაწყვეტილება ქრისტიანთა და ებრაელთა ურთიერთობის განახლების შესახებ, რომელიც პირდაპირ ადასტურებს ისრაელის მუდმივ რჩეულობას. მართლმადიდებლურ სამყაროში შესაბამისი ცენტრალური ინსტანცია არ

არგუმენტისთვის ბრალის მიწერა, სხვათა შორის, საერთოდ არ არის საჭირო. ის, რაც მტკიცდება, ეხება მხოლოდ *ფორმას*: რომ მოვლენას ჰქონდა სასამართლო პროცესის ფორმა და არა ბუნებრივი უბედურების ან ღვთაებრივი რისხვის ფორმა. ვინც არ უნდა განესაჯა — განსჯა შედგა, და ეს არის ყველაფერი, რაც გამოყვანას სჭირდება.

5.3 უარის საფუძვლები

გამოყვანა ფორმალური დარჩებოდა და, ამდენად, არადამაჯერებელიც, უარი რომ განხილულიყო მხოლოდ როგორც ლოგიკური შესაძლებლობა, რომელიც რაღაც შემთხვევით განხორციელდა. თუ მტკიცდება, რომ უარი სუბიექტის აქტი იყო, მაშინ მას უნდა მივაგოთ ის, რაც სუბიექტს ეკუთვნის: საფუძვლები. ეს ქვეთავი მათ გადმოსცემს უძლიერესი ფორმით, რომლითაც კი მათი გადმოცემა შემიძლია, თანაც არა როგორც დასამხობ ცდომილებათა ჩამონათვალს, არამედ როგორც იმას, რაც ისინი სინამდვილეში არიან — არგუმენტებს, რომლებმაც ორი ათასი წელი გაუძლეს და რომელთა გვერდის ავლის უფლება არც ერთ პატიოსან გამოყვანას არ აქვს.¹⁵⁷

პირველი საფუძველი მსოფლიოს მდგომარეობაა. მესიანური მოლოდინი, როგორიც წინასწარმეტყველებში ჩამოყალიბდა, არ იყო ცალკეულ ადამიანთა შინაგანი ცვლილების მოლოდინი,

არსებობს, ამიტომ სურათი არაერთგვაროვანია; ურთიერთობის მთლიანი მიმოხილვისათვის იხ. Kessler (2010).

¹⁵⁷ ხერხი, რომელსაც აქ ვიყენებ — მოწინააღმდეგის საბუთის წარმოდგენა იმ სახით, რომლითაც მას თავად მისი დამცველი წარმოადგენდა, და არა იმ სახით, რომლითაც მისი დამხობა ყველაზე ადვილია — ამ საკითხში მხოლოდ ზრდილობის საქმე კი არ არის, არამედ მტკიცების ნაწილია: თავის თეზისი ამტკიცებს, რომ უარი სუბიექტის აქტი იყო, სუბიექტი კი მექანიზმისგან სწორედ იმით განსხვავდება, რომ საფუძვლები აქვს. საუკუნეთა განმავლობაში გამოთქმულ ებრაულ შედავებათა მიმოხილვისათვის შდრ. Lasker (1977) და Berger (1979); უახლესი მსჯელობისათვის — Novak (1989) და Kessler (2010).

არამედ მსოფლიოს საჯარო, შემოწმებადი ცვლილებისა: გაფანტულთა შეკრება, ომების დასასრული, აღდგენა, ღვთის შემეცნება, რომელიც ავსებს დედამიწას, როგორც წყალი ავსებს ზღვას.¹⁵⁸ თუ ეს არის საზომი, მაშინ შედავება მარტივია და მიზანში ხვდება: მსოფლიო არ არის გამოხსნილი. ნაჰმანიდმა ის 1263 წლის ბარსელონას დისკუტზე მოუბრუნებლად წარმოთქვა — იესოს დროიდან დღემდე დედამიწა სავსეა ძალადობითა და მიტაცებით, წინასწარმეტყველებები კი იმ დროზე ლაპარაკობენ, როდესაც მახვილები გადაიჭედება.¹⁵⁹ ბუბერმა იგივე აზრი მეოცე საუკუნეში იმ ფორმით გამოთქვა, რომლის უარყოფაც ნებისმიერ სილოგიზმზე უფრო ძნელია: ჩვენ იმაზე ღრმად ვიცით, ვიდრე ამის თქმა შეიძლება, რომ მსოფლიო ისტორია საფუძვლიდან არ გადატრიალებულა, და ვგრძნობთ მსოფლიოს გამოუხსნელობას.¹⁶⁰

¹⁵⁸ ეს. 2,2–4; 11,6–9 (ღვთის შემეცნება, რომელიც ისე აღავსებს დედამიწას, როგორც წყალი — ზღვას); იერ. 31,31–34; ეზეკ. 37,21–28; ზაქ. 8. გადამწყვეტია ის, რომ ეს დაპირებები საჯარო და შემოწმებადია: ისინი აღწერენ არა ცალკეულ ადამიანთა შინაგან მდგომარეობას, არამედ სამყაროს მდგომარეობას, და საზომი, რომელიც მათგან გამომდინარეობს, ამდენად გარეგანია.

¹⁵⁹ ბარსელონის დისკუტი 1263 წელს გაიმართა ხაიმე I არაგონელის წინაშე, ნახმანიდსა (მოშე ბენ ნახმანი) და გაქრისტიანებულ პაბლო კრისტიანის შორის. ნახმანიდის ცნობა — ერთადერთი ვრცელი და, რასაკვირველია, მიკერძოებული — მოხმობილ არგუმენტსაც შეიცავს: მშვიდობის შესახებ წინასწარმეტყველებანი არ აღსრულებულა, რადგან იესოდან მოყოლებული სამყარო ძალადობით არის სავსე, ქრისტიანებმა კი — დასძენს იგი ამ მდგომარეობისათვის უჩვეულო გამბედაობით — სხვა ხალხებზე მეტი სისხლი დაღვარეს. შდრ. Chazan (1992) და Maccoby (1982).

¹⁶⁰ ბუბერმა ეს წარმოთქვა კარლ ლუდვიგ შმიტთან საუბარში, შტუტგარტში, 1933 წლის იანვარში — ესე იგი იმ მომენტში, რომელმაც ამ წინადადებას ისეთი წონა შესძინა, რომლის განჭვრეტაც მის ავტორს მაშინ არ შეეძლო. ტექსტი შესულია კრებულში *Der Jude und sein Judentum*; შდრ. აგრეთვე Buber (1950), სადაც რწმენის ორი ტიპის — *emuna* და *pistis* — განსხვავება სისტემატურად არის განვითარებული, იმ თეზისითურთ, რომელიც თავადაც სადავოა და რომელსაც აქ არ ვიზიარებ.

პასუხი, რომელსაც ქრისტიანული თეოლოგია ამაზე იძლევა — რომ გამოხსნა დაიწყო, მაგრამ არ დასრულებულა, რომ არის „უკვე“ და „ჯერ არა“ — შემდგომ არ არის მოგონილი და თავისი შინაგანი ლოგიკა აქვს.¹⁶¹ მაგრამ უნდა დავინახოთ, რა კეთდება ამ პასუხით: საზომი შემოწმებადიდან შეუმოწმებადზე გადაინაცვლებს. ვინც ამ გადანაცვლებას არ იღებს, ის უგუნური არ არის; ის უბრალოდ იმ საზომს იცავს, რომელიც მემკვიდრეობით მიიღო, და იცავს მას სწორედ იმ ტექსტისადმი ერთგულების გამო, რომლიდანაც მეორე მხარემაც გამოიყვანა თავისი მოლოდინი.

მეორე მიზეზი თავად განსხეულების მტკიცებაა. ებრაული მხრიდან ამ მტკიცებისადმი დამოკიდებულება ცალსახა არ არის და მისი ისტორია უფრო რთულია, ვიდრე ამას ჩვეულებრივ წარმოადგენენ, მაგრამ მისი ცნებითი ბირთვი ასეთია: თუ ღმერთი ერთია და უსხეულო, მაშინ მტკიცება შობილი ღმერთის შესახებ ან წინააღმდეგობრივია, ან კერპთაყვანისმცემლური. მაიმონიდმა უსხეულობა რწმენის პრინციპად დაადგინა და მას უჩვეულო სიმკაცრით ეპყრობოდა.¹⁶² ჩვენი არგუმენტისთვის მნიშვნელოვანია, რომ ეს შედავება არ არის ობიექტური პრინციპის შედავება: იგი იქიდან კი არ მოდის, რომ ღვთაებრივი წესრიგია, არამედ, პირიქით, იქიდან, რომ იგი იმდენად პიროვნებაა, რომ არ

¹⁶¹ „უკვე და ჯერ არა“-ს დამაბულობა მეოცე საუკუნის ახალდათქმისეულ თეოლოგიაშია დამუშავებული ქრისტიანული ესქატოლოგიის ძირითად ფორმად; შდრ. Cullmann (1946) და Dodd (1935), ამ დამაბულობის გადამეტებული მოსწორების კრიტიკისათვის კი — Käsemann (1964). შენიშვნა, რომელსაც აქ გამოვთქვამ, ამ დამუშავებას კი არ ედავება, არამედ მხოლოდ აღნუსხავს მის ფასს მტკიცების სიბრტყეზე.

¹⁶² მაიმონიდი, *მიშნე თორა*, ჰილხოთ იესოდე ჰა-თორა I; *დაბნეულთა გზამკვლევი* I,35 და I,55; რწმენის ცამეტ პრინციპთაგან მესამე ღვთის უსხეულობას გამოთქვამს. თუმცა გამარტივებას უნდა ავერიდოთ: ებრაული სამართლის დამოკიდებულება ქრისტიანული მტკიცების მიმართ ერთგვაროვანი არ არის, და დავა იმის თაობაზე, არის თუ არა იგი არაებრაელთათვის *šituf* — თანაზიარობა — და არა უბრალო კერპთაყვანისმცემლობა, საუკუნეთა განმავლობაში სხვადასხვა შედეგით მიმდინარეობდა. შდრ. Katz (1961) და Novak (1989).

შეიძლება შეენაცვლოს არაფერს, რისი დანახვაც შესაძლებელია. ხატის აკრძალვა, რომელზეც 3.4 ქვეთავში იყო საუბარი, აქ თავის უკიდურეს შედეგამდე მიდის — და მიდის მასთან თანმიმდევრულად.

ეს, სხვათა შორის, უძველესი ჩაწერილი შედავებაცაა. იუსტინე მოწამე ტრიფონთან საუბარში თავის თანამოსაუბრეს პირში უდებს შენიშვნას, რომელიც, სავარაუდოდ, სანდოა: თქვენ თქვენს იმედს ადამიანზე ამყარებთ.¹⁶³ მიუხედავად იმისა, რამდენად ისტორიული პიროვნებაა ტრიფონი, შედავება ზუსტად არის მიზანში მოხვედრილი და ამ მხრიდან იგი სავსებით გასაგებია.

მესამე მიზეზი ალთქმისადმი ერთგულებაა. თუ ალთქმა ის არის, რაც მესამე თავში იქნა გამოყვანილი — მავალდებულებელი ურთიერთობა შესასრულებელი დებულებებით —, მაშინ მისი მიტოვება შეხედულების საქმე კი არ არის, არამედ ორგულობა სამართლებრივი აზრით. ის, რაც ერთი მხრიდან აღსრულებას ჰგავდა, მეორე მხრიდან ხელშეკრულების გაწყვეტას ჰგავდა; და ეს განსხვავება გულქვაობიდან კი არ გამომდინარეობდა, არამედ იქიდან, რომ ერთი მხარე მიიჩნევდა, რომ ხელშეკრულება ძალაში რჩება.¹⁶⁴

¹⁶³ იუსტინე, *დიალოგი ტრიფონთან* 8: იმედს ადამიანზე ამყარებთ. რამდენად ისტორიული პიროვნებაა ტრიფონი, სადავოა, და მეცნიერთა უმრავლესობა მიიჩნევს, რომ საქმე ლიტერატურულ ქმნილებასთან გვაქვს; მაგრამ შედავებანი, რომლებსაც იუსტინე მას პირში უდებს, ამოსაცნობი უნდა ყოფილიყო, რათა თხზულებას აზრი ჰქონოდა, ამიტომ მათი, როგორც იმდროინდელ შედავებათა მოწმობის, ღირებულება მნიშვნელოვანია და ამ საკითხისაგან დამოუკიდებელი. შდრ. Skarsaune (1987).

¹⁶⁴ ეს, ჩემი აზრით, სამ საფუძველთაგან ყველაზე ნაკლებად გაგებულია, რადგან ქრისტიანულ ლიტერატურაში მას, წესისამებრ, „კანონისმიერობად“ აღწერენ. მაგრამ მესამე თავში განვითარებული თვალსაზრისიდან იგი ზუსტად ის არის, რასაც უნდა ველოდეთ: მხარე, რომელიც გაწვრთნილია, ხელშეკრულება სავალდებულოდ მიიჩნიოს, მის დებულებებს უწყების საფუძველზე არ ცვლის, რადგან ამით შეწყვეტდა იმ მხარედ ყოფნას, რომელიც არის. შდრ. Wyschogrod (1983) და Novak (1989).

ახლა ჩანს, რატომ დგას ეს ქვეთავი აქ და არა დანართში. სამივე მიზეზი გამოყვანილია *იმავე მასალიდან*, საიდანაც არის გამოყვანილი აქამდე ნათქვამიც: წინასწარმეტყველური საზომიდან, ხატის აკრძალვიდან, აღთქმიდან. უარი, მაშასადამე, არ ყოფილა განდგომა იმ ფორმისგან, რომელიც ამ ნაშრომმა აღწერა, არამედ მისი თანმიმდევრული გამოყენება იყო. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ამ თავის თეზისი არა მხოლოდ ფორმალურად არის სწორი, არამედ შინაარსობრივადაც: უარი არა მხოლოდ იმიტომ იყო შესაძლებელი, რომ არსებობდა უნარი, არამედ იგი განხორციელდა ამავე უნარის *საშუალებებით*. იმავე წინასწარმეტყველებმა, რომლებმაც შესაძლებელი გახადეს მოლოდინი, შესაძლებელი გახადეს გაზომვაც; იმავე რჯულმა, რომელმაც თანხმობა გაწვრთნა, გაწვრთნა ისეთი ერთგულებაც, რომელიც პირველსავე უწყებაზე არ იცვლება.

აქედან გამომდინარეობს ამ ქვეთავის უკანასკნელი შენიშვნაც, რომელიც უფრო კამათის ეთიკას ეკუთვნის, ვიდრე არგუმენტს. ვინც თვლის, რომ ეს სამი მიზეზი სუსტია, ვალდებულია ისინი გააქარწყლოს; ვინც თვლის, რომ ძლიერია, ვალდებულია აღიაროს, რომ ისინი წამოაყენეს ადამიანებმა, რომლებიც იმის ერთგულნი დარჩნენ, რაც მათ გადაეცათ. რაც არ შეიძლება, მესამეა: მათი მიღება უუნარობის საბუთად. უუნარო უარს არ ამბობს — უუნარო ვერ იგებს, რაზეც არის საუბარი. იგივე დასკვნა, სხვა მასალაზე და სხვა მიზეზებით გამოყვანილი, ისლამური უარისთვისაც ძალაშია; შდრ. დანართი A, ქვეთავი A.3.

5.4 რატომ არ გამომდინარეობს სუპერსესიონისტური დასკვნა

ახლა შესაძლებელია გამოყვანილ იქნეს თავის დასაწყისში გამოცხადებული აკრძალვა. იგი სამჯერ გამოიყვანება, სამი დამოუკიდებელი მიზეზიდან, და თითოეული მათგანი დანარჩენი ორის გარეშეც დგას.

პირველი, ცნებითი მიზეზი: პირობა არ წყდება, როცა ხორციელდება ის, რაც მან შესაძლებელი გახადა. აქ შეცდომას

უშვებენ ერთი სურათის გამო, რომელიც შეუმჩნევლად ენაცვლება საქმეს — საშუალების სურათისა. საშუალებას ხმარების შემდეგ გვერდზე დებენ; კიბე, როცა ავძვრებით, შეიძლება გადაიგდოს. მაგრამ პირობა საშუალება არ არის. ენა არ წყვეტს საჭიროდ ყოფნას მაშინ, როცა მასში წინადადება უკვე წარმოთქმულია¹⁶⁵ — და არა მხოლოდ იმიტომ, რომ შემდგომაც ვილაპარაკებთ, არამედ იმიტომ, რომ მის გარეშე წინადადება უკუქცევითაც შეწყვეტდა გასაგებად ყოფნას. ის, რასაც ეს ნაშრომი ისრაელის შესახებ ამტკიცებს, არის ის, რომ იგი პირობა იყო — მაშასადამე, ის, რაც ძალაში რჩება მანამ, სანამ გრძელდება ის, რაც მან შესაძლებელი გახდა. რჩეულობა, გავიმეოროთ პირველი თავის ფორმულირება, სტრუქტურული პრედიკატია და არა მორალური, სტრუქტურული პრედიკატები კი ყოფაქცევის გამო არ უქმდება.¹⁶⁶

მეორე, მიზეზი თავად ტრადიციიდან. დასკვნა, რომელსაც აქ უარვყოფ, პირდაპირ არის აკრძალული იმ ტექსტში, რომელსაც ქრისტიანობა თავისად მიიჩნევს. პავლე რომაელთა მიმართ ეპისტოლის მეცხრედან მეთერთმეტე თავამდე სვამს ზუსტად ჩვენს კითხვას — ხომ არ განაგდო ღმერთმა თავისი ხალხი — და უარყოფითად პასუხობს; აფრთხილებს მიერთებულთ, არ აღზევდნენ ტოტებზე, რადგან ფესვს კი არ ატარებენ ისინი, არამედ ფესვი ატარებს მათ; და ამთავრებს წინადადებით, რომელიც ჩვენი თემისთვის გადამწყვეტია: ღვთის ნიჭნი და მოწოდება

¹⁶⁵ ენასთან შედარება შემთხვევით არ არის შერჩეული: ეს იგივე ფიგურაა, რომლითაც 4.4 ქვეთავში აიხსნა, თუ რატომ მოითხოვს თანხმობა თემს, და იგივე, რომლითაც 4.7-ში გაეცა პასუხი შედავებას მადლისა და თავისუფლების წრიულობის შესახებ. ის, რომ მემკვიდრეობით მიღებული ამით ნაკლებ ჩვენი არ ხდება — აი, იმ პასუხის ზოგადი ფორმა, რომელსაც ეს ნაშრომი სამ სხვადასხვა ადგილას იძლევა.

¹⁶⁶ სტრუქტურული და მორალური პრედიკატის განსხვავება 1.1 ქვეთავში შემოვიტანე და იგი მთელ ნაშრომს ატარებს. მისი შედეგია, სხვათა შორის, ისიც, რომ რჩეულობა ამ გამოყვანაში ქება ვერ იქნება: იგი მდგომარეობის აღწერაა, მდგომარეობა კი დამსახურებით არ მოიპოვება.

გაუუქმებელია.¹⁶⁷ საქმე, მაშასადამე, არ ეხება მოგვიანებით შერბილებას თანამედროვე მგრძნობელობისადმი ანგარიშის გაწევის გამო; საქმე ის არის, რომ აკრძალვა ჩადებულია ფუძემდებლურ ტექსტში, და რომ განმარტების ისტორია ამ აკრძალვას საუკუნეების განმავლობაში გვერდს უვლიდა. იმას, რომ ეს გვერდის ავლა ჰერმენევტიკული ძალადობა იყო, დღეს სერიოზული თეოლოგიის უდიდესი ნაწილიც აღიარებს.¹⁶⁸ ამასთან, სასარგებლოა სუპერსესიონიზმის რამდენიმე ფორმის ერთმანეთისგან გარჩევა, რადგან ისინი ერთი და იმავე საშუალებებით არ უარიყოფა.¹⁶⁹

მესამე, და ამ ნაშრომისთვის ყველაზე მნიშვნელოვანი: სტრუქტურული მიზეზი, რომელიც სუპერსესიონიზმს თვითდამარცხებულს ხდის. თუ, როგორც გამოყვანილ იქნა, თანხმობის უნარი უარის უნარის იგივეობრივია, და თუ სწორედ ეს უნარი იყო ის, რაც ადგილს შესაძლებელ ადგილად ხდიდა, მაშინ

¹⁶⁷ რომ. 11,1 (ნუთუ უარყო ღმერთმა თავისი ხალხი — არამც და არამც); 11,17–24 (შინაური და ველური ზეთისხილი, გაფრთხილებითურთ: შენ კი არ ატარებ ფესვს, არამედ ფესვი — შენ); 11,29 (ღვთის ნიჭნი და მოწოდება გამოუთხოვადია). ეგზეგეზისათვის შდრ. Dunn (1988) და Wright (2013); ამ თავების ზემოქმედების ისტორიისათვის, რომელიც უმეტესწილად მათი განეიტრალების ისტორიაა, შდრ. Soulen (1996).

¹⁶⁸ შდრ. Soulen (1996); Kessler (2010); van Buren (1980–1988). ცვლილება, უნდა ითქვას, ახალი დროისაა და დიდწილად მეოცე საუკუნის მოვლენებით არის გამოწვეული — რაც თავისთავად იმაზე დაფიქრებას იმსახურებს, თუ რამდენი დრო დასჭირდა თეოლოგიას საკუთარი ტექსტის წასაკითხად.

¹⁶⁹ Soulen (1996) განასხვავებს სადამსჯელო სუპერსესიონიზმს (ისრაელი უარყოფილია ურწმუნოების გამო), ეკონომიურს (მისი როლი აღსრულებით ამოიწურა) და სტრუქტურულს (ბიბლიური თხრობა ისეა გადმოცემული, რომ ისრაელი მასში არსებით როლს ვერც კი თამაშობს — შესაქმიდან და დაცემიდან პირდაპირ ქრისტესა და ეკლესიაზე გადადის). პირველი ორი ტექსტიდან და ცნებიდან აღებული არგუმენტებით უკუიგდება, როგორც აქ გაკეთდა; მესამე უფრო ვერაგია, რადგან იგი კი არ გამოითქმის, არამედ მასალის განლაგებით ხორციელდება. ეს ნაშრომი მესამისაგან საკუთარი კომპოზიციითვე იცავს თავს: მესამე თავის გარეშე მეოთხეს საგანი არ ექნებოდა.

უარის დაგმობა იმ უნარის დაგმობაა, რომელმაც მოვლენა შესაძლებელი გახადა. ვინც უარს განგდების მიზეზად იღებს, ის მიზეზად იღებს სწორედ იმას, რაც პირობა იყო. უმოკლესად რომ ითქვას: *სუპერსესიონიზმი განაგდებს იმას, რაზეც თავად დგას*. ეს მორალური კი არა, ლოგიკური შენიშვნაა, და იგი ძალაშია იმის მიუხედავად, თუ ვინ როგორ განეწყობა რწმენის საკითხების მიმართ.

რჩება, თუმცა, კითხვა, რომელზეც ამ ნაშრომს პასუხის გაცემა არ შეუძლია, და ჯობს ეს ითქვას, ვიდრე თავი ისე მოვაჩვენოთ, თითქოს შეეძლოს. აკრძალვა ნეგატიურია: იგი ამბობს, რა არ გამომდინარეობს. იგი არ იძლევა პოზიტიურ მოძღვრებას იმის შესახებ, თუ როგორია ორი გარდამოცემის ურთიერთობა მოვლენის შემდეგ, და ყოველი მცდელობა, გამოყვანილიდან ასეთი მოძღვრება ამოვიღოთ, გადააჭარბებდა იმას, რასაც არგუმენტი იტევს.

არსებობს სერიოზული მცდელობები და ისინი უნდა დასახელდეს. როზენცვაიგმა შემოგვთავაზა ორი გზის მოდელი: ისრაელი უკვე მამასთანაა და გზა არ სჭირდება, ქრისტიანობა კი ის გზაა, რომლითაც ხალხები მოდიან — მარადიული სიცოცხლე და მარადიული გზა, ვარსკვლავი და მისი სხივები.¹⁷⁰ მოდელს აქვს თავისი სილამაზეც და თავისი ფასიც: მოვლენას, რომელზეც აქ არის საუბარი, იგი ერთი მხარისთვის უსაფუძვლოს ხდის, ხოლო ებრაული მხრიდან მას იმას საყვედურობდნენ, რომ ქრისტიანობას აკისრებს როლს, რომელიც მას არ უთხოვია, და პირიქით.¹⁷¹

¹⁷⁰ Rosenzweig (1921, III ნაწილი): მარადიული სიცოცხლე და მარადიული გზა; ისრაელი როგორც ვარსკვლავის ცეცხლი, ქრისტიანობა — როგორც მისი სხივები. მოდელი განვითარებულია ფილოსოფიური სისტემის შიგნით, რომლის წარმოდგენა აქ შეუძლებელია; შდრ. Mendes-Flohr (1988) და Pollock (2009).

¹⁷¹ ებრაული მხრიდან შედავება ყველაზე მოკლედ ასე გამოითქმის: მოდელი ქრისტიანობას საღვთო ეკონომიაში ისეთ პოზიტიურ როლს აკუთვნებს, რომლის მინიჭების საფუძველი ებრაულ გადმოცემას არ გააჩნია; ქრისტიანული მხრიდან კი — რომ მოდელი განსხეულებას ისრაელისათვის

ვიშოგროდმა, სულ სხვა კუთხიდან, გამოიყვანა მტკიცება, რომელიც ამ ნაშრომისთვის უფრო მონათესავეა, ვიდრე ერთი შეხედვით ჩანს: რომ ისრაელის რჩეულობა *ხორციელია*, რომ იგი შთამომავლობას ეხება და არა შეხედულებას, და რომ ყოველი მცდელობა, იგი სულიერ კატეგორიად გადაკეთდეს, აუქმებს სწორედ იმას, რასაც ამტკიცებს.¹⁷² ვინც ამ გამოყვანის მესამე და მეოთხე პირობას თვალი მიადევნა, დაინახავს, რამდენად ახლოსაა ეს იმასთან, რაც აქ სხეულის შესახებ ითქვა — და რამდენად დამოუკიდებელია, იმავდროულად, ქრისტიანული წანამძღვრებისგან.

ეს ნაშრომი ამ მოდელებს შორის არ ირჩევს. იგი ამტკიცებს მხოლოდ იმას, რაც გამოიყვანა: რომ დასკვნა დათხოვნის შესახებ დაუშვებელია, და რომ დაუშვებელია იმ მიზეზთა გამო, რომლებიც თავად გამოყვანის შიგნით დგანან და არა მის გვერდით.

5.5 ნესტორიანობის შედავება და არგუმენტის საზღვარი

თეოლოგი, რომელიც ამ ნაშრომს წაიკითხავს, თითქმის უეჭველად ერთსა და იმავე შედავებას წამოაყენებს, და ეს შედავება სერიოზულია. მთელი წიგნი ორი სუბიექტის შეხვედრის ცნებას ეყრდნობა. მაგრამ ქალკედონური რწმენა ამტკიცებს, რომ განსხეულებულში არის ერთი პიროვნება და ორი ბუნება, და რომ ადამიანური ბუნება ცალკე მატარებელი არ არის. ქალკედონური

უსაფუძვლოს ხდის, რითაც, საპირისპირო მიმართულებით, კვლავ შემოდის ადამიანთა მოდგმის ორ რეჟიმად გაყოფა. შდრ. Novak (1989) და Wyschogrod (1983).

¹⁷² Wyschogrod (1983), განსაკუთრებით მე-3 თავი: რჩეულობა სხეულებრივია, იგი აბრაამის შთამომავლობას ეხება როგორც *სხეულს* და არა შეხედულებას, და ყოველი მცდელობა, რომ იგი სულიერ ან მორალურ კატეგორიად გადაკეთდეს, სწორედ იმას აუქმებს, რასაც ამტკიცებს. ნათესაობა ამ გამოყვანის მეოთხე პირობასთან აშკარაა და ღირს მისი ხმამაღლა თქმა, რადგან ის აჩვენებს, რომ მტკიცება „განწმენდილი სხეულებრიობის“ შესახებ ქრისტიანული პროექცია კი არ არის ებრაელობაზე, არამედ ის, რასაც ებრაული თეოლოგია საკუთარ თავზე დამოუკიდებლად ამტკიცებს.

განსაზღვრება უარყოფათა მწკრივადაა ჩამოყალიბებული — შეურევნელად, შეუცვლელად, განუყოფელად, განუშორებლად¹⁷³ — ხოლო გვიანდელი დამუშავება ამას ენჰიმოსტასირებულობის ცნებით გამოთქვამს — ადამიანური ბუნება არსებობს, მაგრამ არა როგორც საკუთარი ჰიმოსტასი, არამედ სიტყვის ჰიმოსტასში.¹⁷⁴ თუ ასეა, სად არის მაშინ მეორე სუბიექტი? ხომ არ იქცევა ეს გამოყვანა, თავისი ავტორის ნების საწინააღმდეგოდ, ნესტორიანობად — ორის აღთქმად ერთის ერთიანობის ნაცვლად?

პასუხი ისაა, რომ შედავება სხვა საკითხს ეხება. კონტრასუბიექტი, რომელსაც ეს ნაშრომი ეძებს, ქრისტეს ადამიანური ბუნება კი არ არის, არამედ ადგილი: ხალხი, რომელმაც გაიწვრთნა მიმართების ფორმა, და, იმ წერტილში, სადაც ყველაფერი გარდატყდა, ერთი პიროვნება, რომელიც თანხმდება. თანხმობა, რომელსაც გამოყვანა მოითხოვს, მარიამისაა, ხოლო მარიამი ყოველგვარი ექვსის გარეშე ცალკე სუბიექტია, საკუთარი ჰიმოსტასით, რომელიც არავითარ შეერთებას არ ეკუთვნის.¹⁷⁵ პირობა, მაშასადამე, შესრულებულია მანამ, სანამ კითხვა ქრისტეს პიროვნების აგებულების შესახებ

¹⁷³ ქალკედონის განსაზღვრება (451) ორი ბუნების ერთობას ერთ ჰიმოსტასში ოთხი ზმნიზებით განსაზღვრავს: *asynchýtōs, atréptōs, adiairétōs, achōrístōs*. ის, რომ ოთხივე განსაზღვრება ნეგატიურია, ამ ფორმულის უმნიშვნელოვანესი ფორმალური ნიშანია: კრება კი არ განმარტავს, თუ როგორ, არამედ კრძალავს განმარტების ოთხ ხერხს. შდრ. Grillmeier (1975) და Coakley (2002), რომელმაც ფორმულის ეს „აპოფატიკური“ ხასიათი ყველაზე ნათლად წარმოაჩინა.

¹⁷⁴ ცნებისა და მისი ისტორიისთვის შდრ. Grillmeier (1975; 1987) და Daley (2018); თანამედროვე დოგმატიკური ხმარებისთვის — Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/2, § 15.

¹⁷⁵ სხვათა შორის, სწორედ აქ ჩანს, თუ რატომ იყო ამ ნაშრომისთვის მნიშვნელოვანი, რომ თანხმობა ყოფილიყო *მარიამისა* და არა ქრისტეს ადამიანური ბუნებისა: ეს უკანასკნელი რომ ყოფილიყო მოთხოვნილი, ნესტორიანობის ბრალდება საფუძვლიანი იქნებოდა, რადგან იგი სუბიექტს ეძებდა იქ, სადაც დოგმა მას უარყოფს. მეხუთე პირობა, მაშასადამე, სრულდება შეერთების გარეშე, და სწორედ ეს არის მიზეზი, რის გამოც მთელი გამოყვანა რელიგიის ფილოსოფიის ნიადაგზე რჩება.

საერთოდ დაისმებოდა, და იგი ამ აგებულების შესახებ არაფერს ამტკიცებს.

ამით კომპეტენციაც არის გამიჯნული. ეს ნაშრომი ლაპარაკობს პირობებზე, რომელთა ქვეშაც მოვლენას შეეძლო ადგილი ჰქონოდა; იგი არ ლაპარაკობს იმის შინაგან აგებულებაზე, ვინც მოხდა. პირველი რელიგიის ფილოსოფიის საკითხია, მეორე — დოგმატიკისა, და ამ ორის აღრევას ამ სფეროში იმაზე მეტი არეულობა წარმოუშვია, ვიდრე ყველაფერ დანარჩენს.

ამას ერთვის ორი შენიშვნა, რომლებიც შემდავებელს ხელს აძლევს, და მათ იმიტომ მოვიყვან, რომ სერიოზული მკითხველი მათ ისედაც იპოვიდა.

პირველი: ენჰიპოსტასირებულობის ცნება, როგორც იგი სახელმძღვანელოებში მოიხსენიება, მნიშვნელოვანწილად თანამედროვე დოგმატიკის ქმნილებაა. უახლესმა ფილოლოგიურმა კვლევებმა აჩვენა, რომ ბერძნული გამოთქმა *enypóstatos* იმ ავტორებთან, რომლებსაც მას მიაწერენ, არ ნიშნავს იმას, რაც მას მეცხრამეტე საუკუნემ მიაწერა, და რომ ჩვეული სქემა ანჰიპოსტასია–ენჰიპოსტასია გვიანდელი კონსტრუქციაა.¹⁷⁶ ეს ჩვენი არგუმენტისთვის არსებითი არ არის, მაგრამ არსებითია იმ სერიოზულობისთვის, რომლითაც შედავება ისმის.

მეორე: ის, რაც მართლაც არსებითია, უკვე ითქვა 4.7 ქვეთავში — მეშვიდე საუკუნის კრებამ უარყო მონოთელიტობა და ამით დაიცვა ადამიანური ნების რეალობა განსხეულებულში, მეორე პიროვნების შემოტანის გარეშე. დოგმატურმა ტრადიციამ, მაშასადამე, თავად განასხვავა კითხვა *ნების* შესახებ კითხვისგან *მატარებლის* შესახებ, და სწორედ ეს განსხვავებაა ის, რაც ამ

¹⁷⁶ Gleede (2012) აჩვენებს, რომ *enypóstatos* ლეონტისთან და მის თანამედროვეებთან უპირველეს ყოვლისა ნიშნავს „ნამდვილად არსებულს“, წმინდა მოჩვენებითობის საპირისპიროდ, და არა „სხვა ჰიპოსტასში არსებულს“; ანჰიპოსტასია–ენჰიპოსტასიის ჩვეული სქემა მეცხრამეტე საუკუნის დოგმატიკიდან მომდინარეობს, განსაკუთრებით ლოოფსიდან (1887), და ბართის გზით შევიდა საყოველთაო ხმარებაში. შდრ. აგრეთვე Da-ley (2018, თავი 5).

ნაშრომს სჭირდება: რომ იყოს რეალური ადამიანური ნება, და რომ არ იყოს ორი.

5.6 პირობის უნივერსალიზაცია და მარკიონის საცდელი შემთხვევა

მოვლენის შემდეგ პირობას ემართება რაღაც, რაც გამოყვანამ უნდა ახსნას, რადგან სხვაგვარად იგი დაუსრულებელი დარჩებოდა. თუ განსხეულებას სჭირდებოდა თანხმობაში გაწვრთნილი თემი, რა ემართება ამ მოთხოვნას, როდესაც იმის ქადაგება, რაც ერთხელ მხოლოდ იქ იყო შესაძლებელი, ყველგან იწყება?

პასუხი ისაა, რომ პირობა კი არ ქრება, არამედ ფუნქციას იცვლის: ის, რაც იყო *ერთჯერადის პირობა*, ხდება *ყოველდღიურის ფორმა*. კითხვა, რომელიც ერთხელ ერთ პიროვნებას დაესვა, მას შემდეგ ყველას ესმება, და ეს არის, მკაცრი აზრით, ის, რასაც ქრისტიანობაში რწმენა ეწოდება — არა მტკიცებებისადმი დასტური, არამედ იმ სახის თანხმობა, რომელიც წინა თავში იყო აღწერილი. კირკეგორმა აქედან გამოიყვანა თანადროულობის ცნება: არ არსებობს მოწაფე მეორე ხელიდან, რადგან ყოველი თაობა იმავე კითხვის წინაშე დგას იმავე გაურკვევლობაში, და თვრამეტი საუკუნის დაშორება არაფერს აადვილებს.¹⁷⁷

რომ ეს უნივერსალიზაცია თავისთავად ცხადი არ იყო, ამას გვიჩვენებს ერთი საცდელი შემთხვევა მეორე საუკუნიდან, რომელიც ამ ნაშრომის თეზისისთვის ყველა დოგმატურ განსაზღვრებაზე უკეთესი მტკიცებულებაა. მარკიონმა განახორციელა ყველაზე თანმიმდევრული შესაძლო მცდელობა, რომ უწყება თავისი ადგილისგან გამოცალკევებულიყო:

¹⁷⁷ Kierkegaard (1850, I ნაწილი); შდრ. აგრეთვე Kierkegaard (1846) „თანადროულობის“ შესახებ და იმის შესახებ, რომ თვრამეტი საუკუნის დაშორება ვერაფერს შველის, რადგან იმავე კითხვის წინაშე ადამიანი ისევე დაურწმუნებლად დგას, როგორც პირველ დღეს.

მთლიანად უარყო ებრაული წერილები, ამტკიცებდა, რომ ღმერთი, რომელიც მათში ცხადდება, იესოს მამა კი არ არის, არამედ სამყაროს დაბალი შემოქმედი, და შეადგინა კანონი, გაწმენდილი ყველაფრისგან, რაც ისრაელზე მიუთითებდა.¹⁷⁸ მისი უდიდესი თანამედროვე მკვლევარი, სხვათა შორის, თვლიდა, რომ ეკლესიას მეცხრამეტე საუკუნეში უნდა გაეკეთებინა ის, რაზეც მეორეში სამართლიანად თქვა უარი.¹⁷⁹ ეკლესიამ ამ მცდელობაზე უარი თქვა, და უარი დიდი ფასის სანაცვლოდ თქვა, რადგან მარკიონის გადაწყვეტა ინტელექტუალურად მიმზიდველი იყო და წყვეტდა მთელ რიგ სიძნელეებს, რომლებიც მის გარეშე ღია დარჩა.¹⁸⁰

ამ უარის მნიშვნელობა ჩვენთვის გადამწყვეტია. თუ უარიყოფა აღთქმისეული გრამატიკა — ხელშეკრულება, დაპირება, ერთგულება, სარჩელი, მიტევება — ის, რაც რჩება, გაწმენდილი ქრისტიანობა კი არ არის, არამედ ამბავი ღვთაებრივი არსების

¹⁷⁸ მარკიონის მომღვრებისა და მისი კანონის რეკონსტრუქციისთვის შდრ. Harnack (1921), რომელიც გვერდაუვლეელი რჩება საგნისადმი თავისი მიდრეკილების მიუხედავად, აგრეთვე Lieu (2015) და Moll (2010) — უახლესი, ფრთხილი დამუშავებისთვის, რომელიც გვაფრთხილებს, თუ რაოდენ ცოტა ვიცით სანდოდ, ვინაიდან მარკიონი თითქმის მხოლოდ მისი მოწინააღმდეგეების თხზულებებიდან რეკონსტრუირდება.

¹⁷⁹ Harnack (1921, დასკვნა): ძველი აღთქმის უკუგდება მეორე საუკუნეში შეცდომა იყო, რომელიც ეკლესიამ სამართლიანად უარყო; მისი შენარჩუნება მეთექვსმეტეში ბედისწერა იყო, რომლისგანაც თავის დაღწევა არ შეეძლო; მაგრამ მისი დაცვა მეცხრამეტე საუკუნეში კანონიკურ წიგნად, მისი მსჯავრით, რელიგიური და საეკლესიო დამბლის შედეგია. ეს წინადადება ამ ნაშრომისთვის ძვირფასია იმიტომ, რომ თავისი საუკუნის ყველაზე გავლენიანი დოგმის ისტორიკოსი რეკომენდაციის სახით გამოთქვამს სწორედ იმ ნაბიჯს, რომლის შედეგებსაც ეს თავი აღწერს.

¹⁸⁰ მარკიონის გადაწყვეტა აცილებს ძველი აღთქმის თეოდიცეურ პრობლემას, უნაშთოდ ათავისუფლებს ქრისტიანობას რჯულისგან და მარტივ ქრისტოლოგიას იძლევა; ფასი, რომელსაც ეკლესია მასზე უარის თქმით იხდის, ის არის, რომ ყველა ეს სიძნელე ღია რჩება. აქედან ჩემი მტკიცებაც, რომ ეს უარი ძვირი დაჯდა: იგი იოლი გზის არჩევანი არ ყოფილა. შდრ. Lieu (2015) და, კანონის ჩამოყალიბებაზე მოხდენილი შედეგებისთვის, Metzger (1987).

შესახებ, რომელიც მისთვის უცხო სამყაროში გამოჩნდა, რათა მისგან გამოეყვანა ისინი, ვინც მას ეკუთვნოდა. ესე იგი, რჩება ავატარი; და ისიც, როგორც 3.6 ქვეთავში იქნა ნაჩვენები, გნოსტიკური და არა ინდური ტიპის ავატარი. მარკიონმა, თავად რომ არ იცოდა, ჩაატარა ექსპერიმენტი, რომელიც ამ ნაშრომის თეზისს ადასტურებს: როდესაც ადგილი მოცილდება, ცნება იშლება იმ ფორმად, რომელიც მეორე თავში აღწერილი იყო როგორც ერთადერთი ხელმისაწვდომი ობიექტური პრინციპის უპირატესობის ქვეშ.

აქედან გამომდინარეობს პასუხი იმ კითხვაზეც, რომელიც იშვიათად ისმება როგორც ფილოსოფიური, თუმცა სწორედ ასეთია: რატომ არის ქრისტიანულ კანონში ებრაული წერილები? არა ისტორიული პიეტეტის გამო და არა წინასწარმეტყველური ციტატების გამო. იმიტომ, რომ მათ გარეშე ის, რაც მტკიცდება, გამოუთქმელია. მიზეზი, რის გამოც ძველი აღთქმა ბიბლიაშია, იგივე მიზეზია, რის გამოც მესია ისრაელში უნდა დაბადებულიყო.

5.7 დასკვნა

კითხვა, რომლიდანაც ეს ნაშრომი დაიძრა, ასე ჟღერდა: რატომ უნდა დაბადებულიყო მესია ისრაელში — და იგი დაისვა როგორც ფილოსოფიური და არა როგორც თეოლოგიური კითხვა: არა — რატომ აირჩია ღმერთმა ასე, არამედ — რა უნდა ყოფილიყო ძალაში, რომ იმას, რაც მტკიცდება, საერთოდ ჰქონოდა აზრი.

პასუხი ხუთ ნაბიჯად იქნა გამოყვანილი. დადგინდა, რომ კითხვა უნდა დაისვას როგორც კითხვა პირობის და არა მიზეზის შესახებ, და რომ ხალხის ხასიათის ცნება ამასთან შეიძლება მივიღოთ მხოლოდ როგორც გადაწყვეტილებათა ერთი ისტორიის ნაწილი, არამც და არამც — როგორც ბუნებრივი ნიჭი. ნაჩვენები იქნა, რომ ობიექტური პრინციპის უპირატესობის ქვეშ ღვთაებრივს შეუძლია გამოჩნდეს, ჩამოვიდეს, შეიპყროს, ტახტზე დაბრძანდეს და დაბრუნდეს — მაგრამ ვერ დაიბადება, რადგან დაბადება მოითხოვს, რომ მას სხეული მიეცეს, მიცემა კი მოითხოვს ვინმეს,

ვისაც შეეძლო არ მიეცა; და რომ ამიტომ ამ კონფიგურაციებმა ღმერთკაცი მხოლოდ ტიპის მოდუსში იციან, არასოდეს — მოვლენის მოდუსში. ნაჩვენები იქნა, რომ ისრაელის აღთქმისეული ფორმა მთლიანად არის ნასესხები, მაგრამ რომ მასში ღვთაება მოწმეთა რიგიდან მხარეთა რიგში არის გადანაცვლებული, და რომ ამ ერთი გადანაცვლებიდან გამომდინარეობს ყველაფერი დანარჩენი — ორგულობა და პატიება, ვალდებულების წარდგენა, სამართალდავა, კანონიზებული სარჩელი. გამოყვანილ იქნა განსხეულების ცნება ხუთ ნიშანში და მათგან — ხუთი პირობა, რომელთაგან უკანასკნელი თავისუფალი თანხმობაა, და ნაჩვენები იქნა, რომ ეს პირობები ერთმანეთს შემთხვევით კი არ ხვდება, არამედ — როგორც ერთი ფორმის წახნაგები. და ბოლოს გამოყვანილ იქნა ის შედეგი, რომელიც მთელ ნაშრომს იცავდა იმ გამოყენებისგან, რომლისაც ავტორს შეცდომაზე მეტად ეშინოდა: რომ თანხმობის უნარი იგივეობრივია უარის უნარისა, ასე რომ უარი გამოყვანის უარყოფა კი არ არის, არამედ დასტური იმისა, რომ პირობები შესრულებული იყო — და რომ ამიტომ სუპერსესიონისტური დასკვნა არა მხოლოდ დაუშვებელია, არამედ თვითდამარცხებელიც.

რა რჩება დამტკიცებელი — ეს ყოველ ნაბიჯზე ითქვა და აქ თავმოყრილად მეორდება. არ დამტკიცებულა, რომ განსხეულება მოხდა; დადგინდა მხოლოდ ის, თუ სად შეიძლებოდა მომხდარიყო. არ დამტკიცებულა, რომ იგი აუცილებლად უნდა ყოფილიყო მიღებული; გამოყვანიდან საპირისპირო გამომდინარეობს. არ დამტკიცებულა არავითარი დამსახურება; სტრუქტურა სათნოება არ არის. და არაფერი დამტკიცებულა ორი გადმოცემის ურთიერთმიმართების შესახებ მოვლენის შემდეგ; გამოყვანილ იქნა მხოლოდ ერთი დასკვნის აკრძალვა.

რჩება წინადადება, რომელსაც მთელი ნაშრომი ეყრდნობოდა და რომელიც ახლა, ბოლოს, სრული სახით უნდა წარმოითქვას. ღმერთი მხოლოდ იქ შეიძლებოდა დაბადებულიყო, სადაც მისთვის უარის თქმა შეიძლებოდა. დაბადების ადგილი, მაშასადამე, წმინდა გეოგრაფიის დეტალი კი არ არის, არამედ ერთი

უნარის სახელი — უნარისა, რომ უსასრულოს წინაშე ვინმედ დარჩე, რომ საფუძველი მოითხოვო, რომ არ გაუშვა, ვიდრე არ გაკურთხეხს, და რომ, როცა ჟამი დადგება, თქვა „დიახ“, რომელიც რაღაც ღირს, რადგან შეიძლებოდა ყოფილიყო „არა“.

და აქედან — უკანასკნელი შედეგი, რომელიც ამავე დროს ის მიზეზია, რის გამოც ეს კითხვა საერთოდ ღირდა დასმად. ვიდრე იგი ასე ჟღერდა — „რატომ იქ“, — კითხვა ერთ ადგილსა და ერთ ხალხს ეხებოდა და შეიძლებოდა წაკითხულიყო როგორც ისტორიული ცნობისმოყვარეობა. პასუხგაცემული კი, იგი შეწყდა ყოფილიყო კითხვა ადგილის შესახებ. რადგან თუ პირობა უარის თქმის უნარი იყო, მაშინ ყველა, ვისაც ამის შესახებ სმენია, იმავე ადგილას არის მიყვანილი — და კითხვა, რომელიც გალილეაში ერთ ასულს მიემართა, მას შემდეგ მკითხველს მიემართება.

6. არსება, რომელსაც უარის თქმა შეუძლია

არგუმენტი წინა თავში დასრულდა და ეს თავი მას არაფერს უმატებს. იგი სხვა რამეს აკეთებს: აბრუნებს მას. ხუთი პირობა გამოყვანილ იქნა იმისთვის, რომ პასუხი გაცემოდა კითხვას ერთი ადგილის შესახებ, მაგრამ ამ პირობებს ჩვენკენ მოქცეული მხარეც აქვთ, და ამ მხრიდან ისინი პასუხობენ კითხვებს, რომლებიც ყოველდღიურად ისმება, მაგრამ რომლებზეც იშვიათად და ცუდად პასუხობენ. აქ არავითარი ახალი მასალა არ შემოდის და არაფერზეა მითითება, რაც უკვე გამოყვანილი არ არის; გამოიყენება მხოლოდ ის, რაც აშენდა, და იმზირება, რა ჩანს ამ ადგილიდან. თავს ქვეთავები არ აქვს, რადგან კითხვები, რომლებზეც აქ არის საუბარი, ერთმანეთის გვერდით კი არ დგანან, არამედ ერთი მეორისგან გამომდინარეობს, და თითოეულ მათგანს აზრი მხოლოდ მაშინ აქვს, როცა წინა ამოწურულია.

დავიწყეთ იმ კითხვით, რომელიც ყველაზე ხშირად ისმება და ყველაზე ცუდად პასუხობენ: *რატომ დუმს ღმერთი*. ჩვეული პასუხი სამია და სამივე ცუდია. პირველი ამბობს, რომ ღმერთი კი არ დუმს, არამედ ჩვენ არ ვუსმენთ — რაც სიმართლეა მხოლოდ

მაშინ, თუ წინასწარ ვიცით, რომ ის ლაპარაკობს, ესე იგი წინასწარ უშვებს იმას, რაც სწორედ საჩვენებელი იყო, და ამასთან ბრალს გადააკისრებს იმას, ვინც კითხულობს. მეორე ამბობს, რომ მისი გზები ჩაუწვდომელია — რაც პასუხი კი არ არის, არამედ კითხვის აკრძალვა, და თანამოსაუბრეს ზუსტად იქ ტოვებს, სადაც იყო. მესამე ამბობს, რომ დუმილს აღმზრდელობითი მიზანი აქვს, რომ ის გვასრულყოფს — რაც სამთაგან ყველაზე ცუდია, რადგან ტანჯვას პედაგოგიურ საშუალებად აქცევს და ამით ამართლებს მას. ამ წიგნის გამოყვანიდან მეოთხე პასუხი გამომდინარეობს, და ის ნუგეშისმცემელი არ არის, მაგრამ ზუსტია. მეორე პირობა მოითხოვს ისეთ ერთობას, რომელიც არის *დაპირისპირება* — მხარეს, რომელიც პირისპირ დგას, რომელსაც შეუძლია ითხოვოს და ვერ მიიღოს, დათანხმდეს და უარი თქვას. ახლა წარმოვიდგინოთ, ცდის გულისთვის, ღმერთი, რომელიც ყოველ მოხმობას პასუხობს: რომელიც, როცა უხმობენ, გამოეხმაურება, თანაც ისე გამოეხმაურება, რომ ეჭვი არ რჩება. რა დაემართებოდა ურთიერთობას? საიმედო გახდებოდა. საიმედოობა კი, როგორც მეორე თავში იქნა ნაჩვენები, წესრიგის ნიშანია და არა პიროვნებისა: სადაც გამოხმაურების გამოთვლა შეიძლება, იქ საქმე გვაქვს მექანიზმთან, რაგინდ ამაღლებულიც უნდა იყოს იგი.¹⁸¹ ღმერთი, რომელიც ხმობისთანავე გამოეხმაურებოდა, ობიექტური პრინციპის ქვეშ იქნებოდა დაბრუნებული — იქნებოდა ძალა, რომელიც წესისამებრ მოიხმობა, ესე იგი სწორედ ის, რისი შეუძლებელიყოფაც ხატის აკრძალვას სურდა.

დუმილი, მაშასადამე, არყოფნა კი არ არის, არამედ დაშორების ფასი. იგი იგივე ფაქტია, რაც ადამიანის თავისუფლება, ოღონდ

¹⁸¹ შდრ. 2.1 ქვეთავი და იქ გამოყვანილი შელინგის მითოლოგიური პროცესის ცნება: ობიექტური პრინციპის უპირატესობის პირობებში ღვთაებრივი ის ძალაა, რომელშიც ცნობიერება უკვე მყოფად პოულობს თავს, ხოლო მისადმი მიმართებას აქვს შეწყობის, მაშასადამე, საიმედო პროცედურის ფორმა. რიტუალური საიმედოობა ამ რელიგიების ნაკლი კი არ არის, არამედ მათი ღირსება; აქ მხოლოდ ის მტკიცდება, რომ იგი შეუთავსებელია ორ პიროვნებას შორის მიმართების ფორმასთან.

მეორე მხრიდან დანახული. აქაც სიფრთხილეა საჭირო, რომ არ გადავსრიალდეთ იმ მესამე ცუდ ნუგეშში: არ ითქმის, რომ ღმერთი დუმს *იმისათვის, რომ ჩვენ თავისუფალნი ვიყოთ* — ეს ისევ პედაგოგია იქნებოდა, თანაც სასტიკი. ითქმის რაღაც უფრო მოკრძალებული და უფრო მკაცრი: რომ სიტყვას, რომელიც მსმენელს არსმენის უნარს უტოვებს, უნდა ჰქონდეს ისეთი ფორმა, რომლის აცდენაც შესაძლებელია, და რომ ეს ფორმა მაშინ იქნა არჩეული, როდესაც უარყოფილ იქნა ხატი და არჩეულ იქნა ხმა.¹⁸² ის, რაც ჩანს, ჩანს, გვინდა ეს ჩვენ თუ არა; ის, რაც ისმის, შეიძლება ყურს გამოეპაროს. იოხს, სხვათა შორის, პასუხი არ მიუღია. მან მიიღო სიტყვა გრიგალიდან, რომელშიც მის კითხვაზე არაფერი ითქმის, არამედ ჩამოთვლილია გარეული ვირები და სირაქლელები და წვიმა, რომელიც მოდის უდაბნოში, სადაც ადამიანი არ არის. გადმოცემა ამას, ჩვეულებრივ, დადუმებად კითხულობს. მე ვიტყვოდი, რომ ეს ერთადერთი იყო, რისი მოცემაც შეიძლებოდა ისე, რომ დავა დავად დარჩენილიყო: არა განაჩენი, არამედ მყოფობა; არა საქმის გადაწყვეტა, არამედ მხარის სტატუსი.¹⁸³ მან, ვინც სამართალწარმოებას ითხოვდა, თანამოსაუბრე მიიღო. ეს

¹⁸² შდრ. 3.4 ქვეთავი და იქ მოყვანილი იონასის ანალიზი (Jonas 1954): მხედველობა იძლევა ერთდროულობას, დისტანციასა და საგნის მოქმედებისგან დამოუკიდებლობას, ამიტომ ის ობიექტის გრძნობაა; სმენა დროითია, იღებს გამოგზავნილს და მოითხოვს, რომ მეორემ ხმა ამოიღოს. აქედან მოდის იმის შესაძლებლობაც, რომ ნათქვამი მოუსმენელი დარჩეს — რაც მხედველობის შემთხვევაში გამორიცხულია. რომ ეს განსხვავება ბიბლიურ წყობაში განზრახ არის არჩეული, ნაჩვენებია მეორე რჯ. 4,12.15-ზე დაყრდნობით.

¹⁸³ იოხ. 38–42; შდრ. 1.4 ქვეთავი. განმარტება, რომლის მიხედვითაც გრიგალიდან გამოთქმული სიტყვა დადუმებაა, ყველაზე გავრცელებულია და საფუძველს მოკლებული არ არის; ის, თუმცა, ვერ ხსნის დასკვნით განცხადებას 42,7–8-ში, რომლის მიხედვითაც იოხი მართებულად ლაპარაკობდა, მისი ნუგეშისმცემლები კი — არა. წაკითხვა, რომელსაც აქ ვთავაზობ — თანდასწრება განაჩენის ნაცვლად — ამ განცხადებას უკეთ ეთანხმება.

ნაკლებია, ვიდრე ის ითხოვდა, და მეტი, ვიდრე ამას ჩვეულებრივ ამჩნევენ.

იმავე დაშორებიდან გამომდინარეობს პასუხი შემდეგ კითხვაზეც, რომელიც უფრო მძიმეა: *რატომ არ არის ბოროტება გაუქმებული*. აქ, სანამ ვუპასუხებდე, დათქმა უნდა გავაკეთო, რადგან ეს ის ადგილია, სადაც ფილოსოფია ყველაზე ხშირად სცილდება იმის საზღვრებს, რისი უფლებაც აქვს. ის, რაც ამ წიგნის გამოყვანიდან გამომდინარეობს, ეხება მხოლოდ *ბოროტებას, რომელსაც ადამიანები სჩადიან*, და არ ეხება არც ბავშვის ავადმყოფობას, არც მიწისძვრას და არც იმას, რასაც ლიტერატურაში ბუნებრივ ბოროტებას უწოდებენ. ვინც არგუმენტს იქითაც გადაიტანს, ბოროტად გამოიყენებს მას. მეხუთე თავში უკვე ითქვა, რომ ბოროტად გამოყენებას შეცდომაზე უფრო მძიმე საქმედ ჩავთვლიდი; აქ ამას ვიმეორებ, რადგან ეს წიგნის ყველაზე დაუცველი ადგილია.¹⁸⁴

ამ შეზღუდვის გათვალისწინებით, გამოყვანა შემდეგს იძლევა. მეხუთე პირობა მოითხოვს, რომ უარი ნამდვილ შესაძლებლობად უნდა დარჩენილიყო, და ნაჩვენებია, რომ თანხმობის უნარი და უარის უნარი ორი უნარი კი არ არის, არამედ ერთი. აქედან გამომდინარეობს, რომ სამყარო, რომელშიც უარი შეუძლებელი იქნებოდა, იქნებოდა სამყარო, რომელშიც არც თანხმობა იქნებოდა შესაძლებელი — მაშასადამე, სამყარო, რომელშიც ის, რაც, მტკიცების თანახმად, მოხდა, ვერ მოხდებოდა.

¹⁸⁴ განსხვავება მორალურ და ბუნებრივ ბოროტებას შორის აქ ჩვეული მნიშვნელობით მიიღება. რომ თავისუფალი ნების დაცვა ბუნებრივ ბოროტებას ვერ წვდება, ამას მისი ყველაზე სერიოზული დამცველებიც აღიარებენ; შდრ. Plantinga (1974), რომელიც თავის დაცვას გამოკვეთილად ლოგიკური თანმიმდევრულობით ფარგლავს და არა ახსნით, აგრეთვე Rowe (1979) — დასაბუთებისთვის, თუ რატომ რჩება ბუნებრივი ბოროტება ხელუხლებელი. Adams (1999) აჩვენებს, რომ ვერცერთი ზოგადი დაცვა ვერ წვდება იმას, რასაც იგი საშინელ ბოროტებებს უწოდებს, და რომ მათი გააზრების მცდელობა თავად არის უსამართლობის ერთგვარი ფორმა ტანჯულთა მიმართ.

ეს მტკიცება თავისუფალი ნების ჩვეულებრივ დაცვაზე ვიწროა და სწორედ ამიტომ — უფრო ძლიერი. ჩვეულებრივი დაცვა ამბობს, რომ თავისუფლება თავის ფასად ღირს; მაგრამ ამ შეფასების სხვისი სახელით გაკეთება არავის შეუძლია, და მას, ვისაც ეს ფასი გადაახდევინეს, სრული უფლება აქვს, უარყოს იგი.¹⁸⁵ აქ არაფერი ფასდება. ითქმის მხოლოდ ის, რომ საქმე ერთსა და იმავე უნარს ეხება, და რომ ერთ მხარეზე უარის თქმა ორივეზე უარის თქმაა. რას აძლევს ეს მას, ვინც გასაჭირიდან კითხულობს? არცთუ ბევრს, და უმჯობესია ამის აღიარება. იგი არ ხსნის, რატომ შეემთხვა ეს სწორედ მას; არ ანიჭებს აზრს იმას, რასაც აზრი არა აქვს; და არ ართმევს მას სარჩელის უფლებას — პირიქით, მთელმა მესამე თავმა აჩვენა, რომ სარჩელი ღვთისმოსაობის ნებადართული ფორმაა და რომ ერთადერთი ტრადიცია, რომელმაც თავის მოსარჩელეთა კანონიზაცია მოახდინა, სწორედ ის არის, რომელზეც აქ არის საუბარი. სიმონა ვეილი უბედურების შესახებ წერდა, რომ იგი მოწამეებს კი არ ქმნის, არამედ არარად აქცევს, და რომ მისი მიზნის შესახებ ლაპარაკი უღირსია; მისი გაფრთხილება აქ თავის ადგილზეა და არ უნდა შერბილდეს.¹⁸⁶ ის, რასაც გამოყვანა იძლევა, მხოლოდ ეს არის: მოთხოვნა სამყაროსი, რომელშიც შეცოდება შეუძლებელია, უკეთესი სამყაროს მოთხოვნა კი არ არის, არამედ სხვა გვარის არსების მოთხოვნა.

¹⁸⁵ ეს საყვედური კლასიკური სახით ივანე კარამაზოვთან არის გამოყვანილი — ბილეთის დაბრუნება — და მისი ძალა იმაში კი არ არის, რომ თავისუფლების ღირებულებას უარყოფს, არამედ იმაში, რომ უარს ამბობს, ვინმემ იგი მსხვერპლის სახელით შეაფასოს. ეს შენიშვნა აქ მთლიანად მიიღება, და ამიტომ არის არგუმენტი დაყვანილი უნართა იგივეობის მტკიცებამდე, რომელიც არავითარ ღირებულებით შეფასებას არ საჭიროებს.

¹⁸⁶ Weil (1950), ნარკვევი „ღვთის სიყვარული და უბედურება“: უბედურება (*malheur*) კი არ აკეთილშობილებს, არამედ ანადგურებს, და ის, ვისაც იგი შეეხო, კარგავს უნარსაც კი, რომ იგი წარმოთქვას. ვეილის გაფრთხილება ამ თავისთვის არსებითია, რადგან ის სწორედ იმ სახის ნუგეშს ხვდება, რომელსაც აქ უარყოფ.

მესამე კითხვა უფრო ადვილია და მისი პასუხი თითქმის ტექნიკურია: *რატომ არ მეორდება სასწაული*. იგი შედავების ფორმით დაისმის — თუ ღმერთი ერთხელ დაეხმარა, რატომ არ ეხმარება ყოველთვის; თუ ერთხელ გამოჩნდა, რატომ აღარ ჩნდება — და ეს შედავება ძლიერი ჩანს მანამ, სანამ არ დავაკვირდებით, რას ნიშნავდა მისი შესრულება. მესამე პირობა შეუქცევადი დროა, ხოლო ცნების მეხუთე ნიშანი — ერთჯერადობა; ნაჩვენებია, რომ ის, რაც მეორდება, ხდება *ტიპი*, ხოლო ტიპი სამყაროს განმარტავს, ნაცვლად იმისა, რომ შეწყვეტოს იგი.¹⁸⁷ ამ კითხვაზე რომ გადავთარგმნოთ: დახმარება, რომელზეც ანგარიშის გაწევა შეიძლება, საჩუქარი კი არ არის, არამედ მომსახურება, ხოლო ღმერთი, რომელიც რეგულარულად კურნავს, პიროვნება კი არ არის, არამედ ბუნებრივი კანონი, რომელსაც სახელი ჰქვია. სასწაულის იშვიათობა, მაშასადამე, სიძუნწე კი არ არის, არამედ იმის პირობა, რომ იგი ვინმეს მიემართებოდეს. ის, რაც ყველას ყოველთვის ემართება, არავის მიემართება. ამ კითხვას ახლავს მისი უფრო მკაცრი ფორმაც, რომელიც რელიგიის თანამედროვე ფილოსოფიაში ცალკე შედავებად იქცა: *რატომ არ არის მტკიცებულება*. თუ ღმერთს სურს, რომ ცნობილი იყოს, კეთილი ნების მქონე გონიერი ადამიანებისთვის კი დაფარული რჩება, მაშინ, ამბობს შედავება, ან არ სურს, ან არ არსებობს.¹⁸⁸ შედავება

¹⁸⁷ შდრ. 2.6 და 4.5 ქვეთავები. ტიპისა და მოვლენის განსხვავება აქ ცალკეულ შემთხვევაზე გამოიყენება: ის, რაც წესის მიხედვით იქნებოდა მოსალოდნელი, წესრიგს ეკუთვნის და არა მიმართებას.

¹⁸⁸ ეს საყვედური თანამედროვე ანალიტიკურ რელიგიის ფილოსოფიაში ჩამოყალიბებულია როგორც „არგუმენტი ღვთაებრივი დაფარულობიდან“; კლასიკური ფორმა მას მიეცა Schellenberg-თან (1993), და დავა, რომელიც აქედან აღმოცენდა, დღემდე გრძელდება. აქ მის დეტალებში არ შევდივართ; წარმოდგენილია მხოლოდ ის პასუხი, რომელიც ამ წიგნის გამოყვანიდან გამომდინარეობს, და იგი სადავოდ ხდის არა საყვედურის წანამძღვრებს, არამედ მის წინაპირობას — რომ საცნაურობა ფასის გარეშე მონაპოვარი იქნებოდა.

სერიოზულია და იგი არ უნდა გადაიჭრას იმის შეხსენებით, რომ რწმენას დამსახურება აქვს — ეს ისევ პედაგოგიაა, და ისევ ცუდი.

ამ წიგნის გამოყვანა აძლევს მას პასუხს, რომელიც წინა პასუხთან ერთი და იგივეა, ოღონდ შემეცნების წესრიგში გადატანილი. მტკიცებულება თავისი ბუნებით *იძულება*: ვინც მტკიცებულება გაიგო, ის თავისუფალი აღარ არის, არ მიიღოს დასკვნა, და სწორედ ამით განსხვავდება მტკიცებულება დარწმუნებისგან. მაშასადამე, რომ არსებობდეს იმ გვარის მტკიცებულება, რომელსაც შედავება ითხოვს, თანხმობა შეუძლებელი იქნებოდა — არა იმიტომ, რომ იგი აკრძალული იქნებოდა, არამედ იმიტომ, რომ ზედმეტი იქნებოდა. ის, რასაც თანხმობა ეძლევა, ისეთი უნდა დარჩეს, რომ მისი არმიღებაც შესაძლებელი ყოფილიყო; ეს კი ნიშნავს, რომ იგი უნდა დარჩეს იმ მდგომარეობაში, რომელსაც კირკეგორმა ობიექტური გაურკვეველობა უწოდა.¹⁸⁹ პასკალმა იგივე აზრი უფრო მშვიდად გამოთქვა: საკმარისი სინათლე მათთვის, ვისაც დანახვა სურს, და საკმარისი სიბნელე მათთვის, ვინც სხვაგვარად არის განწყობილი — ამასთან მნიშვნელოვანია, რომ ეს ორი ზომა ერთმანეთისგან ვერ გაიმიჯნება, რადგან საქმე სინათლის ერთსა და იმავე რაოდენობას ეხება.¹⁹⁰ აქედან გამომდინარეობს საზომი იმ გვარის აპოლოგეტიკისთვისაც, რომელიც მტკიცებულებებს გვპირდება. იგი იმიტომ კი არ ცდება, რომ ვერ აღწევს წარმატებას; იგი მაშინაც

¹⁸⁹ Kierkegaard (1846): ჭეშმარიტება როგორც ობიექტური გაურკვეველობა, დაჭერილი ყველაზე ვნებიანი შინაგანობის მითვისებაში. კირკეგორის ეს ფორმულირება ხშირად იკითხება როგორც ირაციონალურობის განდიდება; ის კი, რასაც იგი სინამდვილეში ამტკიცებს, არის, რომ იმგვარი უეჭველობა, რომელსაც შედავება ითხოვს, თავად ურთიერთობის ბუნებას შეცვლიდა და არა მხოლოდ მისი დარწმუნებულობის ხარისხს.

¹⁹⁰ პასკალი, *აზრები*, ფრ. 149 (Lafuma) / 430 (Brunschrivic); შდრ. აგრეთვე ადგილები დაფარული ღმერთის შესახებ, ეს. 45,15-თან ერთად. გადამწყვეტია ის, რაც ჩვეულებრივ მხედველობიდან რჩება: საქმე ეხება არა ორ საზომს, არამედ ერთს — სინათლის ერთი და იგივე რაოდენობა ერთათვის საკმარისია და მეორეთათვის არასაკმარისი, რადგან განსხვავებას მჭვრეტელის განწყობა ქმნის.

შეცდებოდა, წარმატებას რომ მიაღწევდეს, რადგან წარმატებით გააუქმებდა იმას, რისი დაცვაც სურდა. ეს, სხვათა შორის, ამ წიგნის შინაგანი საზღვარიცაა, გამოთქმული 4.2 ქვეთავში და აქ სხვა ადგილას გამეორებული: გამოყვანა, რომელიც არავის მოაქცევს, დაუსრულებელი გამოყვანა კი არ არის, არამედ ერთადერთი გამოყვანა, რომელიც საგანს არ ვნებს. აქედან გადავდივართ კითხვაზე, რომელიც აქ განხილულთაგან ყველაზე სადავოა თავად თეოლოგიის შიგნით: *ცვლის თუ არა ლოცვა რამეს*.

კლასიკური პასუხი ამბობს, რომ ლოცვა ღმერთს კი არ ცვლის, არამედ მლოცველს. ამ პასუხს აქვს თავისი ღირსება — ღვთაებრივ სრულყოფილებას იცავს — და თავისი ფასიც, რომლის გადახდაზეც მეოთხე თავში უარი ვთქვი. თუ ღმერთის მიმართება ქმნილებასთან გონებისმიერ მიმართებად გაიაზრება, ნამდვილი მიმართება კი მხოლოდ ჩვენს მხარეს არსებობს, მაშინ არაფერი ხდება *შუაში*, არამედ მხოლოდ ჩვენში; და მაშინ ლოცვა მიმართვა კი აღარ არის, არამედ ვარჯიში, და თანამოსაუბრე მას, მკაცრად რომ ვთქვათ, აღარც სჭირდება.¹⁹¹ მესამე თავის მასალა აქ ისეთ წინააღმდეგობას გვიწევს, რომლის მოცილებაც შეუძლებელია. მოსე გამოსვლის ოცდამეთორმეტე თავში საკუთარ თავს კი არ ცვლის, არამედ ორ სამართლებრივ საბუთს წარმოადგენს — სახელს და ადრინდელ ფიცს — და ტექსტი დაასკვნის, რომ უფალმა შეინანა ის ბოროტება, რომლის ქმნასაც ამბობდა. აბრაამი ვაჭრობს და ფასს დაბლა სწევს. წინასწარმეტყველს სარჩელი შეაქვს. არც ერთი ამათგანი არ არის აღწერილი როგორც იმის

¹⁹¹ თომა აქვინელი, *Summa theologiae* I, q. 13, a. 7; შდრ. ქვეთავი 4.3 და იქ გამოტანილი შენიშვნა, რომ ეს გადაწყვეტა ცნებითად უზადოა, მაგრამ ძვირად ჯდება. აღვნიშნავ, რომ თომისტურ ტრადიციას ამ ადგილისათვის დამუშავებული პასუხი აქვს — ლოცვა მარადიულ გადაწყვეტილებაშია ჩართული როგორც მისი მიზეზი და არა როგორც მისი შეცვლა — და რომ ეს პასუხი ძალას მოკლებული არ არის; აქ მხოლოდ ის მტკიცდება, რომ იგი არ აღწერს იმას, რაც, მესამე თავის ტექსტების მოწმობით, ხდება.

შინაგანი პროცესი, ვინც ლაპარაკობს.¹⁹² ის, რაც აქ მოქმედებს, 3.1-ში გამოყვანილი აღთქმისეული მდგომარეობის შედეგია: თუ ღმერთი *მხარეა*, მაშინ მეორე მხარის სიტყვა შედის იმაში, რაც ხდება. ეს არ ნიშნავს, რომ ღმერთი ისე აღიმკვრება, როგორც ადამიანი აღიმკვრება, არც იმას, რომ მისი ბუნება იცვლება; ნიშნავს, რომ მან დატოვა ადგილი, სადაც სხვის სიტყვას რაღაც ფასი აქვს — ხოლო ასეთი ადგილის დატოვება სწორედ ის არის, რასაც საკუთარი თავის დავალდებულება ნიშნავს.

ღირს ამ მტკიცების შებრუნებული მხარის შენიშვნაც, რადგან იმაზე მეტს გვასწავლის, ვიდრე ერთი შეხედვით ჩანს. ვისაც *სურს* ღმერთი, რომელზეც ზემოქმედება შეუძლებელია, მას ობიექტური პრინციპის ქვეშ მყოფი ღმერთი სურს. აბსოლუტური უცვლელობის მოთხოვნა, ბოლომდე რომ მივიყვანოთ, წესრიგის მოთხოვნაა პიროვნების ნაცვლად — მაშასადამე, იმის მოთხოვნაა, რაც მეორე მცნებამ აკრძალა, ოღონდ ცნებითი ფორმით და არა ხატის ფორმით. ფილოსოფიური თეოლოგია საუკუნეების განმავლობაში ღვთისმოსავი მოშურნეობით იცავდა ღმერთს ცვლილებისგან და ვერ ამჩნევდა, რომ ამით მას მიმართებისგანაც იცავდა.

მეხუთე კითხვა ასე ჟღერს: *თუ მადლი საჩუქარია, რატომ ეთვლება რწმენა დამსახურებად*. ეს კითხვა ძველია, ეკლესიებს ჰყოფდა და გადაჭრილი არ არის; მეოთხე თავში მის გადაჭრაზე უარი ვთქვი და ამ უარს აქაც ვიმეორებ. მაგრამ გამოყვანა იძლევა ერთ გამიჯვნას, რომელიც დავას სულ მცირე უფრო ნათელს მაინც ხდის. თანხმობა საჩუქრის *მიზეზი* კი არ არის, არამედ პირობა იმისა, რომ მოცემული საჩუქარი იყოს და არა მიტაცება. განსხვავება ყველაზე ჩვეულებრივ მაგალითზე ჩანს: როცა ვინმე ვინმეს რამეს ჩუქნის, საჩუქარს მიმღების მიერ მისი აღება კი არ

¹⁹² გამ. 32,7–14; დაბ. 18,22–33; შდრ. ქვეთავი 3.3. ის, რომ ეს ტექსტები განმარტების ისტორიაში მუდმივად რბილდებოდა, თავად არის საგულისხმო ცნობა: არბილებენ იმას, რაც ხელს უშლის, ხოლო ხელს სწორედ ის უშლიდა, რომ მეორე მხარეს რაღაც ღირს ღირსად.

წარმოშობს — საჩუქარი მეორე მხრიდან მოდის — მაგრამ ამ ალბის გარეშე გვაქვს არა საჩუქარი, არამედ მიტოვებული ნივთი. ალბა, მაშასადამე, არაფერს იმსახურებს და მაინც აუცილებელია.¹⁹³ აქედან გამომდინარეობს საზომი ხშირად გასაგონი ღვთისმოსავი მეტყველებისთვისაც. არავინ არის გადარჩენილი იმიტომ, რომ საკმარისად ჭკვიანი იყო დასათანხმებლად; მაგრამ არავინ არის გადარჩენილი ისე, რომ არ ეკითხათ. ამ წინადადების პირველი ნახევარი ყოველგვარ დამსახურებას ანგრევს, მეორე — ყოველგვარ იძულებას, და ისინი ერთმანეთს კი არ გამორიცხავენ, არამედ ერთმანეთს იჭერენ. ახლა შეიძლება დაისვას კითხვა, რომლის გამოც ეს თავი საერთოდ დაიწერა და რომელსაც მთელი წიგნი გულისხმობდა, მაგრამ არსად წარმოთქვამდა: *მაშ, რა არის ადამიანი*. ამ წიგნში ყოველი გამოყვანა ერთ ანთროპოლოგიურ წანამძღვარს ეყრდნობოდა, რომელიც არ ჩამომიყალიბებია, რადგან არგუმენტისთვის არ მჭირდებოდა. ახლა კი მჭირდება, რადგან მის გარეშე არ ჩანს, რა არის სინამდვილეში ნაჩვენები. წანამძღვარი ასეთია: ადამიანი არსებაა, რომელსაც შეუძლია საკუთარ საფუძველზე უარის თქმა.

სხვა განსაზღვრებებთან შედარება გვიჩვენებს, რაზეა ლაპარაკი. გონიერი ცხოველი, იარაღის მკეთებელი არსება, მოლაპარაკე არსება, არსება, რომელმაც იცის, რომ მოკვდება — ყველა ეს განსაზღვრება სამყაროსკენ მიმართულ უნარს ასახელებს. ეს კი წყაროსკენ მიმართულ უნარს ასახელებს. ის არ ამბობს, რომ ადამიანი რიგში უმაღლესია, არამედ იმას, რომ ის მიმართებაში დგას იმასთან, საიდანაც არის, და რომ ამ მიმართებაში შეუძლია თქვას „არა“. ბუნებაში ამას სხვა ვერაფერი ახერხებს; ქვა გრავიტაციაზე უარს არ ამბობს, ცხოველი კი — საკუთარ სახეობაზე. აქედან, სხვათა შორის, სიყვარულის ისეთი განსაზღვრებაც მიიღება, რომელიც სენტიმენტალური არ არის.

¹⁹³ შდრ. ქვეთავი 4.7 და იქ გატარებული გამიჯვნა პელაგიანური შედაგვისაგან, აგრეთვე შენიშვნა *de auxiliis* დავისა და მისი ინდური პარალელის შესახებ.

სიყვარული ერთადერთი მიმართებაა, რომელსაც საკუთარი უსაფრთხოების ყიდვა არ შეუძლია ისე, რომ საკუთარი თავი არ გააუქმოს: ვინც იმას უზრუნველყოფს, რომ უყვარდეთ, მან საყვარლად ყოფნა შეწყვიტა. ეს არის კირკეგორის ამბის გაკვეთილი მეფესა და ღარიბ ქალიშვილზე, გამოყვანილი 4.7 ქვეთავში, და ის მხოლოდ ღმერთთან მიმართებაზე არ ვრცელდება. ყოველ ადამიანურ ურთიერთობაში იგივე მოქმედებს: უსაფრთხოება და სიყვარული ერთმანეთის ხარჯზე იზრდება, და ვინც ორივეს სრული მოცულობით ეძებს, ის შეუძლებელს ეძებს. ვინც ამას მიიღებს, მან მიიღო ის, რომ დაუცველად იცხოვროს — და ეს არის, ყოველივე ამ წიგნში გამოყვანილის მიხედვით, ერთადერთი ფორმა, რომლითაც საერთოდ შეიძლება ვინმესთვის რაღაც იყო. ეს განსაზღვრება ჩემი ქმნილება არ არის, და ღირს ითქვას, ვინ მივიდა მასთან სულ სხვა გზით. მაქს შელერმა ადამიანი განსაზღვრა როგორც *Neinsagenkönnner*, „არას“ თქმის შემძლე — სიცოცხლის ასკეტი, მარადიული პროტესტანტი თვით სინამდვილის წინააღმდეგ — და ამ განსაზღვრებამდე ის ფილოსოფიური ბიოლოგიიდან მივიდა და არა თეოლოგიიდან.¹⁹⁴ როცა ორი გზა, რომელთაც საერთო წანამდევრები არ გააჩნიათ, ერთსა და იმავე წინადადებაზე ხვდება ერთმანეთს, ეს, ჩვეულებრივ, იმის ნიშანია, რომ წინადადება რაღაც ნამდვილს ხვდება მიზანში.

სანამ შედეგებს გამოვიყვანო, უნდა დაისვას კითხვა, რომელიც ამ განსაზღვრებიდან თავისთავად წამოიჭრება და

¹⁹⁴ Scheler (1928): ადამიანი არის *Neinsagenkönnner*, „ის, ვისაც არას თქმა შეუძლია“, სიცოცხლის ასკეტი და მარადიული პროტესტანტი ყოველგვარი უბრალო სინამდვილის წინააღმდეგ. შელერის ეს განსაზღვრება გამოყვანილია გარემოსადმი ცხოველური დამოკიდებულების შედარებიდან და ფილოსოფიურ ბიოლოგიას ეკუთვნის და არა თეოლოგიას; შდრ. აგრეთვე Plessner (1928) ექსცენტრული პოზიციონალურობის შესახებ, რომელიც მონათესავე დასკვნამდე მესამე გზით მიდის. სამი დამოუკიდებელი გამოყვანის თანხვედრა დებულებას ვერ დაამტკიცებს, მაგრამ მის უკუგდებას აძნელებს.

რომელიც მთელ წიგნში ყველაზე ბნელია: *შეიძლება თუ არა ამ უნარის დაკარგვა*. პასუხი ისაა, რომ შეიძლება, და გარდამოცემამ, რომელზეც აქ არის ლაპარაკი, ეს უკეთ იცის, ვიდრე ჩვეულებრივ შეიმჩნევა. გამოსვლის ამბავი ამას უჩვეულო გულდასმით ითვალისწინებს: ადგილთა ერთ რიგში ფარაონი თავად ისასტიკებს გულს, მეორეში კი უფალი უსასტიკებს მას, და თანმიმდევრობა შემთხვევითი არ არის — ჯერ თავად ისასტიკებს, და მხოლოდ ამის შემდეგ ხდება გასასტიკებული.¹⁹⁵ როგორც უნდა წყდებოდეს ეს ადგილი თეოლოგიურად, მისი ანთროპოლოგიური დასკვნა ნათელი და საშინელია: უარის უნარი შეიძლება უარითვე გაცდეს. ვინც საკმარისად დიდხანს არ პასუხობს, ის წყვეტს იმად ყოფნას, ვისაც შეიძლება ჰკითხო.

იგივე, და ეს ჩვენთვის უფრო მნიშვნელოვანია, გარედანაც შეიძლება მოხდეს. მეოცე საუკუნემ წარმოშვა წესრიგები, რომელთა მიზანი ის კი არ იყო, რომ ადამიანი მორჩილებისკენ ეიძულებინათ — მორჩილება შიშითაც მიიღება, და შიში მოშიშს სუბიექტად ხელუხლებელს ტოვებს — არამედ ის, რომ ის ექციათ არსებად, რომელსაც უარსაყოფი აღარაფერი აქვს. ჰანა არენდტმა ეს ტოტალიტარული ხელისუფლების განმასხვავებელ ნიშნად ამოიცნო: მისი საგანი ქცევა კი არ არის, არამედ სპონტანურობა, და მისი იდეალი საიმედო რეაქციად ქცეული ადამიანია.¹⁹⁶ იმ

¹⁹⁵ გამ. 7,13.22; 8,15.32; 9,7 (ფარაონი თავად იფიცებს გულს) 9,12; 10,1.20.27; 11,10-ის საპირისპიროდ (უფალი უფიცებს ფარაონს გულს); წინასწარი გამოცხადება ამისა 4,21-სა და 7,3-ში ორივე რიგს წინ უსწრებს. თანმიმდევრობისა და განმარტების ისტორიის შესახებ შდრ. Childs (1974) ამ ადგილებთან. არგუმენტისთვის საჭირო არ არის ორი რიგის ურთიერთმიმართების თეოლოგიური საკითხის გადაწყვეტა; საკმარისია თხრობითი მოწინააღმდეგე, რომ გულის გაფიცება ჯერ საკუთარ ქმედებად ჩნდება.

¹⁹⁶ Arendt (1951, III ნაწილი): ტოტალური ძალაუფლება მიზნად ისახავს არა ქცევას, არამედ სპონტანურობას, და მისი უკიდურესი საგანია თავად ადამიანური ბუნების გადაკეთება საიმედო რეაქციად. არენდტის ანალიზი დაწერილია ამ წიგნის საკითხებთან ყოველგვარი კავშირის გარეშე, და სწორედ ამდენად უფრო ძვირფასია იგი როგორც დადასტურება.

განსაზღვრებიდან თუ შევხედავთ, რომლამდეც მივედით, ეს ერთი ბოროტება კი არ არის სხვათა შორის, არამედ თავდასხმაა თვით ადამიანურის ფორმაზე: ნადგურდება სწორედ ის, რაც ერთადერთი ანიჭებდა აზრს ამ არსებასთან საერთოდ საუბარს.

და ბოლოს, იგივე უნარი შეიძლება დაიკარგოს ისეთი გზითაც, რომელიც კეთილმოსურნედ გამოიყურება, და ეს ფორმა დღეს იმ ორზე უფრო გავრცელებულია. წყობები, რომლებიც თანხმობას წინასწარვე გულისხმობენ, ნაცვლად იმისა, რომ ითხოვდნენ მას; მზრუნველობა, რომელიც გამოსავალს არ ტოვებს; ზრუნვის ყოველი ფორმა, რომელშიც ადამიანის სიკეთე წინასწარ იციან და შესაბამისად უმზადებენ მას. არაფერი ამათგან ძალადობად არ განიცდება, და სწორედ ამიტომ გადის. ამ განსაზღვრებიდან სამი რამ გამომდინარეობს, და ამით ეს თავი სრულდება. *პირველი*, მისით ადამიანის ღირსება და საფრთხე ერთი წყაროდან გამოიყვანება და არა ორიდან. ჩვეული ენა მათ ჰყოფს: სიდიადე ერთ მხარეს, დაცემა — მეორეზე, როგორც ორი ბუნება ერთსა და იმავე არსებაში. აქ ჩანს, რომ საქმე ეხება ერთ უნარს, ორი მხრიდან დანახულს, და რომ ეს იგივე დასკვნაა, რომელიც მეხუთე თავში თანხმობისა და უარის შესახებ იქნა გამოყვანილი. ვერცერთი ანთროპოლოგია, რომელიც ამ ორს ერთმანეთისგან ჰყოფს, ვერ ახსნის, რატომ ჩაიდინეს ისტორიაში უდიდესი ბოროტებანი უდიდესი სიკეთის უნარის მქონე ადამიანებმა. *მეორე*, მისგან გამომდინარეობს ერთი ეთიკური პრინციპი, უფრო ფართო, ვიდრე ყველაფერი, რაზეც ამ წიგნში იყო საუბარი, თუმცა სწორედ მისი მასალიდან არის გამოყვანილი. ვისაც სურს, ადამიანი უარის თქმის უუნაროდ აქციოს, ის სწორედ იმას დაესხა თავს, რის გამოც ღირდა მისთვის მიმართვა. ეს ეხება იძულებას რწმენაში, მაგრამ არა მხოლოდ მას: ეხება ქველმოქმედების ყოველ ფორმას, რომელიც უარის შესაძლებლობას სპობს, ყოველგვარ „შენივე სიკეთისთვის“-ს, რომელიც გამოსავალს არ ტოვებს, და ყოველ წყობას, რომელიც თანხმობას გულისხმობს იმის ნაცვლად, რომ ითხოვდეს მას. მეხუთე თავმა ამავე პრინციპიდან ერთი თეოლოგიური დასკვნის

აკრძალვა გამოიყვანა; აქ ჩანს, რომ ეს აკრძალვა კერძო შემთხვევა კი არ იყო, არამედ გამოყენება. *მესამე*, და ბოლოს, მისგან გამომდინარეობს პასუხი იმისთვის, ვინც ეს წიგნი წაიკითხა, მაგრამ არაფერი სწამს იმისა, რაზეც ის ლაპარაკობს. მას პასუხი ემართება, რადგან ბოლომდე გაუძლო ისეთ გამოყვანას, რომელიც მისთვის უცხო იყო.

პასუხი ასეთია: სტრუქტურა, რომელიც აქ იქნა აღწერილი, არცერთი რელიგიის საკუთრება არ არის. დაპირება, რომლის დარღვევაც შეიძლება; ერთგულება, რომლის ღალატიც შეიძლება; მიტევება, რომელიც დავიწყება არ არის; თანხმობა, რომელიც იმიტომ ღირს რაღაცად, რომ შეიძლებოდა არ ყოფილიყო — ეს ის ფორმებია, რომლებშიც მიმდინარეობს ყოველი ურთიერთობა პიროვნებათა შორის, და ვინც მათ მოსპობს, ურთიერთობის გარეშე რჩება და არა რელიგიის გარეშე. ალექსანდრე დუმას მოსაოაბის ცნება არ არის; ალექსანდრე დუმას იმისა, რაც ხდება, როცა ორნი თანხმდებიან, სიტყვით იყვენენ შეკრულნი. ვინც მიიჩნევს, რომ ის, რასაც ეს წიგნი აღწერს, არასოდეს მომხდარა, კვლავაც იმ გრამატიკაში ცხოვრობს, რომელშიც ეს შეიძლებოდა მომხდარიყო, და ეს გრამატიკა ერთადერთია, რაც მას აქცევს ვინმედ, ვისაც სხვები შეიძლება მოეპყრონ როგორც ვინმეს. ამიტომ კითხვა, რომლიდანაც გამოვედით, არასოდეს ყოფილა მხოლოდ კითხვა ერთი ადგილის შესახებ. ის პირველივე გვერდიდან იყო კითხვა იმაზე, თუ რა უნდა იყოს ჭეშმარიტი ვინმეს შესახებ, სანამ საერთოდ შესაძლებელი გახდებოდა მისთვის რაიმეს შეთავაზება. პასუხი ორივე შემთხვევაში ერთი და იგივეა, და ის არის ერთადერთი წინადადება, რომლის დარჩენასაც ამ წიგნისგან ვისურვებდი: *შეთავაზება მისთვის მხოლოდ მაშინ შეიძლება, თუ მას უარის თქმა შეუძლია.*

7. დანართი A — ისლამი: კონფიგურაცია ოთხი პირობით

მეორე თავმა ოთხი კონფიგურაცია განიხილა, და ოთხივე წინაქრისტიანულია. ამ არჩევანს თავისი გამართლება აქვს —

იძებნებოდა ისეთი გარემოები, რომლებშიც ცნება ვერ წარმოითქმებოდა, სანამ არ წარმოითქვა — მაგრამ ის ტოვებს შთაბეჭდილებას, რომელიც ამგვარი ნაშრომისთვის საშიშია: თითქოს განხილულ იქნა მხოლოდ ის შემთხვევები, რომლებიც ხელსაყრელი იყო. ყველაზე მძიმე შემთხვევა, კერძოდ, არცერთი ამ ოთხთაგანი არ არის. ყველაზე მძიმე შემთხვევა მოვლენის შემდეგ მოდის, და ამიტომ არის ის აქ მოთავსებული და არა იქ. ისლამი ერთადერთი ჩემთვის ცნობილი კონფიგურაციაა, რომელშიც შესრულებულია მეოთხე თავში გამოყვანილი ხუთი პირობიდან ოთხი, ხოლო მეხუთე ისეთი ფორმით ჩნდება, რომელიც ცალკე ანალიზს იმსახურებს — და რომელშიც განსხეულება მაინც უარიყოფა, თანაც არა გამოტოვებით, არამედ გამოკვეთილი, დოქტრინულად განმტკიცებული აკრძალვით. თუ ამ ნაშრომის თეზისის დამხობა შესაძლებელია, აქ არის ის ადგილი, სადაც ეს უნდა ვცადოთ. დანართი ხუთი ნაბიჯით მიდის: რა არის შესრულებული (A.1), როგორ ჟღერს უარი (A.2), რატომ არ არის ეს უარი ობიექტური პრინციპის უპირატესობის შედეგი (A.3), სად განსხვავდება კონფიგურაცია მაინც (A.4) და რა გამომდინარეობს ამ ყველაფრიდან წიგნის არგუმენტისთვის (A.5).

A.1 რა არის შესრულებული

პირველი პირობა — ღმერთი როგორც სუბიექტი და არა როგორც სუბსტანცია — შესრულებულია, თანაც უფრო წმინდა ფორმით, ვიდრე ქრისტიანული სასკოლო თეოლოგიის მნიშვნელოვან ნაწილში. ყურანის ღმერთი მიმართავს, ბრძანებს, ჰპირდება, ემუქრება, მიუტევებს და განსჯის; ის სახელებით შეიცნობა და არა დეფინიციით; ადამიანთან უფრო ახლოს არის, ვიდრე მისი სამილე არტერია.¹⁹⁷ ის არ არის საწყისი, საიდანაც

¹⁹⁷ ყურანი 50,16 (ყელის ვენაზე უფრო ახლოს); „უმშვენიერესი სახელების“ შესახებ — 7,180 და 59,22–24. მიმოხილვისათვის შდრ. Rahman (1980, თავი 1) და Neuwirth (2010).

რადაც გამოიყვანება, არც არსება, რომელშიც მონაწილეობენ, არამედ ვიღაც, ვინც მეორე პირში ლაპარაკობს. იზუცუმ აჩვენა, რომ მთელი ყურანისეული სამყარო კომუნიკაციური მიმართების გარშემოა აგებული — რომ ამ ტექსტის ძირითადი ცნებები მეტყველების, მოწოდების, პასუხისა და ურჩობის ცნებებია — და ეს დასკვნა ჩვენთვის გადამწყვეტია.¹⁹⁸

მესამე პირობა — შეუქცევადი დრო — შესრულებულია უნაშთოდ. დროს დასაწყისი აქვს შესაქმეში, მიდის შუამავალთა მწკრივის გავლით და მთავრდება ჟამით, რომელიც ერთხელ დგება; არაფერი ბრუნდება, და რაც ჩადენილია, ჩაწერილი დგას განკითხვის დღემდე.¹⁹⁹

მეოთხე პირობა — სხეული როგორც შესაძლო მატარებელი — შესრულებულია უფრო ხაზგასმულადაც კი, ვიდრე ბიბლიურ მასალაში, რადგან გამოკვეთილი პოლემიკის საგანია. მექელთა შედავებას, რომ დაშლილი ძვლების გაცოცხლება არ შეიძლება, ყურანი გვერდს კი არ უვლის, არამედ იმოწმებს მას და პასუხობს: ვინც ისინი პირველად შექმნა, მეორედაც გააცოცხლებს.²⁰⁰ მკვდრეთით აღდგომა სხეულებრივია, სამსჯავრო სხეულებრივია, და სამოთხე გრძნობადად აღიწერება. მატერიის მიმართ არავითარი ზიზღი აქ არ არის.

¹⁹⁸ Izutsu (1964; შდრ. აგრეთვე Izutsu 1966) აჩვენებს, რომ ყურანისეული სამყაროს სურათის მზიდი ცნებები სამეტყველო ურთიერთობის ცნებებია — მოწოდება, გამოხმაურება, მორჩილება, უარყოფა — და რომ ადამიანი მასში უწინარეს ყოვლისა *თანამოსაუბრეა*. მისი სემანტიკური მეთოდი დღეს ცალკეულ დეტალებში სადავოა, მაგრამ ძირითადი დასკვნა ძალაში რჩება და ჩვენი არგუმენტისთვის საკმარისია.

¹⁹⁹ დროის ესქატოლოგიური სტრუქტურის შესახებ შდრ. Rahman (1980, თავი 6) და Smith და Haddad (1981).

²⁰⁰ ყურანი 36,78–79: „ვინ გააცოცხლებს ძვლებს, როცა ისინი დამპალი იქნება? უთხარი: გააცოცხლებს მათ ის, ვინც ისინი პირველად შექმნა.“ შდრ. აგრეთვე 75-ე სურა (*al-Qiyāma*) მთლიანად. ამ ადგილების პოლემიკური ფორმა აჩვენებს, რომ სხეულებრივი აღდგომა სადავო იყო იმ გარემოში, რომელსაც სიტყვა მიემართება, და რომ იგი ამის მიუხედავად იქნა არჩეული — იგივე ნიშნულში, რომელიც ქვეთავ 3.6-ში ბიბლიური მასალისთვის არის აღწერილი.

მეორე პირობა — აღთქმისეული გრამატიკა — მნიშვნელოვანწილად შესრულებულია, და ეს უფრო ზუსტად უნდა ვაღიაროთ, ვიდრე ჩვეულებრივ ხდება. ყურანმა იცის აღთქმის ცნება, *mīśāk* და *'ahd*, და იყენებს მას როგორც ადრინდელი თემების, ისე კაცობრიობასთან, როგორც ასეთთან, ღმერთის მიმართების აღსანიშნავად.²⁰¹ მეტიც — და ეს ჩვენი თემისთვის ყველაზე მნიშვნელოვანი ადგილია მთელ დანართში — ღმერთი საკუთარ თავს *ავალდებულებს*: „საკუთარ თავს დაუწერა წყალობა“.²⁰² ვინც 3.3 ქვეთავს ადევნებდა თვალს, ამ ფორმულაში იმავე სვლას ამოიცნობს, რომელიც იქ დაბადების მეთხუთმეტე თავზე იყო აღწერილი: მხარე, რომელსაც არაფერი მართებს, საკუთარ თავს ბოჭავს.

და ბოლოს, მეხუთე პირობა — თანხმობა — ჩნდება, მაგრამ იმ ფორმით, რომელზეც A.4-ში იქნება საუბარი, რადგან სწორედ ეს ფორმა ატარებს განსხვავებას.

A.2 უარი

განსხეულებაზე უარი ისლამში არც ნაგულისხმევია და არც ნაწარმოები; იგი გამოკვეთილია, განმეორებული და დოგმატურად ცენტრალური. ღმერთი არ შობს და არც შობილა; არ შეჰფერის მას, შვილი აიყვანოს; ნუ იტყვით „სამიო“.²⁰³ თანაზიარის მიჩენა — *შირქი* — ერთადერთი ცოდვაა, რომელზეც ნათქვამია, რომ არ

²⁰¹ აღთქმის ცნებისათვის (*mīthāq*, *'ahd*) ყურანში შდრ. სტატია „Covenant“ *Encyclopaedia of the Qur'ān*-ში (Böwering) და Rahman (1980, თავი 2).

²⁰² ყურანი 6,12 და 6,54: *kataba 'alā nafsīhi al-rahma* — „თავის თავს დაუწერა წყალობა“. ფორმალურად ეს თვითდავალდებულებაა, და თეოლოგიურად სწორედ ამიტომ იყო დავის საგანი: აშარიტულ მხარეს უნდა აეხსნა, როგორ უწესებს ღმერთი საკუთარ თავს ისე, რომ ამით დავალდებულებული არ ხდება. შდრ. Gimaret (1980) და Frank (1994).

²⁰³ ყურანი 112,3 (*lam yalid wa lam yūlad*); 19,35; 4,171; შდრ. აგრეთვე 5,72–75 და 5,116.

მიეტევება.²⁰⁴ საქმე, მაშასადამე, ეხება აკრძალვას, რომელიც აღმსარებლობის თვით ცენტრში დგას, და არა აქცენტის განსხვავებას.

ჩვენი თემისთვის, თუმცა, კიდევ უფრო დამრიგებლურია ერთი სხვა ადგილი. იქ, სადაც ყურანი იესოს აღსასრულზე ლაპარაკობს, ის არ ამბობს, რომ ჯვარს ეცვა და აღდგა, არც იმას, რომ არაფერი ყოფილა, არამედ ამბობს: არ მოუკლავთ იგი და არც ჯვარს უცვამთ, არამედ მათ *მოეჩვენათ*.²⁰⁵ ამ წინადადების განმარტებანი ისლამურ ტრადიციაში მრავალრიცხოვანია — სხვა პირით ჩანაცვლების თეორიებიდან თანამედროვე წაკითხვებამდე, რომლებიც მასში მოწინააღმდეგის გამარჯვების უარყოფას ხედავენ და არა სიკვდილის უარყოფას — და მათზე დღესაც კამათობენ.²⁰⁶ მაგრამ გადაწყვეტის ფორმა ერთმნიშვნელოვანია და ის სწორედ ისაა, რომელიც ამ ნაშრომმა 2.2 ქვეთავში აღწერა: იქ, სადაც განსხეულებაზე უარს იტყვიან, ხელახლა ჩნდება *მოჩვენება* მოვლენის ნაცვლად. ეს იგივე სვლაა, რომელიც დოკეტიზმმა შეასრულა — შესრულებული დამოუკიდებლად და სხვა მიზეზით. ვიტყვოდი, რომ ეს არის ამ ნიმუშის ყველაზე ძლიერი ცალკეული

²⁰⁴ ყურანი 4,48 და 4,116: ღმერთი არ პატიობს იმას, რომ მას თანაზიარს უდგენენ, ხოლო ყველაფერ დანარჩენს პატიობს, ვისაც ინებებს. ის, რომ *širk* ერთადერთი მიუტევებელი ცოდვაა, არის გამონათქვამი, რომელიც ამ აკრძალვას რწმენის თვით ცენტრში ათავსებს და არა მის კიდეზე.

²⁰⁵ ყურანი 4,157: *wa mā qatalūhu wa mā šalabūhu wa lākin šubbiha lahum*.

²⁰⁶ განმარტების ისტორიისათვის შდრ. Lawson (2009), რომელიც აჩვენებს, რამდენად უფრო ფართო იყო წაკითხვათა დიაპაზონი, ვიდრე ჩვეულებრივ წარმოადგენენ ხოლმე, და Reynolds (2009), რომელიც იმ წაკითხვას იცავს, რომლის მიხედვითაც უარიყოფა მოწინააღმდეგეთა წარმატება და არა თავად სიკვდილი. ადრეული ისლამური და ქრისტიანული თეოლოგიის ურთიერთმიმართებისათვის ამ ნიადაგზე შდრ. Griffith (2008). გამოკვეთილად აღვნიშნავ: აქ არ მტკიცდება, რომ ყურანისეული გამონათქვამი განზრახვით დოკეტურია, არამედ ის, რომ *გადაწყვეტის ფორმა* — მოჩვენება მოვლენის ნაცვლად — იგივე ფორმაა, რომელსაც ყველაგან ვხვდებით, სადაც კი განსხეულებაზე უარი ითქმის.

დადასტურება, რომელიც წიგნს საერთოდ გააჩნია, და ის მოდის იმ ადგილიდან, სადაც მას არ ვეძებდი.

A.3 რატომ არ არის უარი ობიექტური პრინციპის შედეგი

ახლა დგება წერტილი, სადაც შეცდომა ყველაზე ადვილი იქნებოდა და სადაც შეცდომა ერთდროულად მცდარიც იქნებოდა და შეურაცხყოფელიც. მცდარი იქნებოდა იმის თქმა, რომ ისლამი განსხეულებაზე უარს იმიტომ ამბობს, რომ მასში ობიექტური პრინციპი ჭარბობს. ის მასზე უარს იმიტომ კი არ ამბობს, რომ ღვთაებრივი წესრიგია — არ არის — და არც იმიტომ, რომ ადამიანი მოცულია და არა მიმართული, რადგან მიმართული უფრო მკვეთრად არის, ვიდრე თითქმის სადმე სხვაგან. ის მასზე უარს ამბობს მიზეზით, რომელიც სუბიექტური პრინციპის *შეგნით* მდებარეობს, თანაც მისი უკიდურესი შედეგიდან: თუ ღმერთი პიროვნებაა სიტყვის სრული მნიშვნელობით, მაშინ იგი არ უნდა შეერიოს არაფერს, რაც ის არ არის, და ყოველი თანაზიარის მიჩენა შეურაცხყოფაა სწორედ მისი პიროვნებისა. ეს იგივე მიზეზია, რომელიც 5.3 ქვეთავში ებრაული უარის მეორე მიზეზად იყო დასახელებული, და მას იგივე ფესვი აქვს: ხატის აკრძალვა. ის, რაც მესამე თავში აღწერილი იყო როგორც გადაწყვეტილება დასწრების წესის შესახებ — ღმერთი ცხადდება ხმით და არა ხატით, სიტყვით და არა სახით — ისლამში ბოლომდეა გატანილი და გამონაკლისის გარეშე გამოყენებული. ყურანი არის *მოვლინებული სიტყვა*, და ღმერთის მიმართებას სამყაროსთან აქვს ფორმა წიგნისა, რომელიც ჩამოდის, და არა სხეულისა, რომელიც იზადება.²⁰⁷

²⁰⁷ ჩამოსვლის (*tanzīl*), როგორც გამოცხადების ძირითადი ფორმის, შესახებ შდრ. Rahman (1980, თავი 5) და Madigan (2001). შედარება, რომელიც აქ არის შემოთავაზებული, ძველია და, ჩემი მსჯელობით, ზუსტი: ის, რაც ქრისტიანობაში სხეულია, ისლამში წიგნია — ამიტომ ყურანისადმი დამოკიდებულებაც, მისი შექმნილობის თუ შეუქმნელობის შესახებ დავის

დასკვნა, რომელიც აქედან ამ ნაშრომისთვის გამოდინარეობს, მცირე არ არის და ის შერბილების გარეშე უნდა ითქვას: *ხუთი პირობა აუცილებელია, მაგრამ არა საკმარისი*. ეს მეოთხე თავიდან მოყოლებული იმტკიცებოდა, მაგრამ აქ პირველად არის ნაჩვენებიც, თანაც კონფიგურაციაზე, რომელსაც ხუთიდან ოთხი აქვს. პირობათა შესრულებულობა შედეგს არ წარმოშობს; ის მხოლოდ იმას ახდენს, რომ შედეგს აზრი ჰქონდეს. დანარჩენი თავისუფლებას ეკუთვნის, და ეს, ბოლოს და ბოლოს, სწორედ ისაა, რასაც მეხუთე თავი ამტკიცებდა უარის შესახებ საერთოდ.

A.4 სად განსხვავდება კონფიგურაცია მაინც

რჩება იმის განსაზღვრა, თუ არა ობიექტური პრინციპის უპირატესობა, მაშ რა განასხვავებს მაინც ამ კონფიგურაციას მესამე თავში აღწერილისგან. სამი განსხვავებაა და სამივე სტრუქტურულია და არა ღირებულებითი.

პირველი: თანხმობა, რომელიც ახსოვთ, და არა თანხმობა, რომელიც ეძლევა. ყურანს აქვს თანხმობის თავისი სცენა, და ის დიდებულია. დროზე უწინარეს ღმერთს ადამის ძეთაგან გამოჰყავს მათი შთამომავლობა და იღებს მათგან მოწმობას: „განა მე არ ვარ თქვენი უფალი?“ — ხოლო ისინი პასუხობენ: „ხარ, ვმოწმობთ.“²⁰⁸ ეს არის ალასთის დღე, და ის ერთ-ერთია ღმერთისა და ადამიანის ურთიერთობის შესახებ იმ უღრმეს ტექსტთაგან, რომლებიც რელიგიურ მწერლობას შეუქმნია; სუფიურმა ტრადიციამ იგი თავისი ანთროპოლოგიის ცენტრად აქცია.²⁰⁹ მაგრამ მივაქციოთ

ჩათვლით, სტრუქტურულად ქრისტოლოგიურ დავებს ედარება. შდრ. Wolfson (1976, ნაწილი ღვთის სიტყვის შესახებ).

²⁰⁸ ყურანი 7,172: *alastu bi-rabbikum? qālū balā šahidnā*.

²⁰⁹ ალასტის დღის ადგილისათვის სუფიურ ანთროპოლოგიაში შდრ. Böwering (1980) და Schimmel (1975, თავი 4). დროისწინარე აღთქმა იქ სულის შესახებ მთელი მოძღვრების საფუძველი ხდება: ყველაფერი, რასაც ადამიანი

ყურადღება ფორმას. თანხმობა არის *დროისწინარე, ყოვლისმომცველი და ერთხმიანი* — ყველამ თქვა „ხარო“. აქედან გამომდინარეობს, რომ ადამიანის ამოცანა ისტორიაში ის კი არ არის, რომ უპასუხოს კითხვას, რომელიც ჯერ კიდევ ღიაა, არამედ ის, რომ *გაიხსენოს* ის, რაზეც უკვე დათანხმდა; აქედან მოდის ცნება *ზიკრის* — გახსენებისა და ხსენების — ცენტრალური მნიშვნელობაც.²¹⁰ პირობა, რომელიც 4.7 ქვეთავში იყო გამოყვანილი, სხვა რამეს მოითხოვს: ისტორიაში მიცემულ თანხმობას, იმ წამში, როცა პასუხი შეიძლებოდა სხვაგვარიც ყოფილიყო. ალასთი არის თანხმობა, რომელიც უთანხმოების შესაძლებლობას წინ უსწრებს; ნაზარეთი არის თანხმობა, რომელიც შეიძლებოდა არ შემდგარიყო. ორივე თანხმობაა; მხოლოდ მეორეა რისკი.

მეორე: სამართალდავა არ არის. მესამე თავში ნაჩვენები იყო, რომ ისრაელმა, სახელშეკრულებო ნიმუშის სესხებასთან ერთად, სასამართლოც მიიღო, და რომ სარჩელი ღმერთის წინააღმდეგ ღვთისმოსაობის დაშვებულ ფორმად იქცა — იმ ზომამდე, რომ კანონიზებულ იქნა. შესაბამისი ფორმა აქ არ არსებობს. ყურანს, მართალია, აქვს ჩივილის ერთი სახელგანთქმული სცენა: სურას სახელიც კი იმ ქალის მიხედვით ჰქვია, რომელიც მოციქულს ეპაექრება და ღმერთს შესჩივის თავის ქმარზე, და ღმერთმა ისმინა.²¹¹ მაგრამ ის ჩივის *ღმერთთან*, და არა *ღმერთზე*, ის არის

ისტორიაში აკეთებს, არის ერთგულება ან ორგულობა ერთხელ უკვე გაცემული პასუხისადმი.

²¹⁰ ტერმინ *zikr*-ის, როგორც ცენტრალური ცნების, შესახებ შდრ. Schimmel (1975) და Gardet *Encyclopaedia of Islam*-ში, s. v. „dhikr“. სტრუქტურა, რომელსაც აქ აღვწერ — დავალება როგორც უკვე მიცემული თანხმობის გახსენება და არა როგორც თანხმობის მიცემა — ჩემი კონსტრუქცია კი არ არის, არამედ ამ ტრადიციის საერთო ადგილი; ჩემი მხოლოდ ის დასკვნაა, რომელსაც მისგან მეხუთე პირობისათვის გამოვიყვან.

²¹¹ ყურანი 58,1; სურას ჰქვია *al-Mujādila*, „ის ქალი, რომელიც დავობს“. განსხვავება, რომელსაც ხაზს ვუსვამ, ზუსტია და ამ ადგილის ძალას არ აკნინებს: ქალი დავობს მოციქულთან და შესჩივის *ღმერთს*; ღმერთი არის ის, ვინც ისმენს, მაშასადამე — ინსტანცია და არა მოპასუხე მხარე.

ინსტანცია, რომელსაც მიმართავენ, და არა მხარე, რომლის წინააღმდეგაც სარჩელი შეაქვთ. გაბედული სიტყვა სუფიურ ტრადიციაშიც არის, იმ გამონათქვამებში, რომლებსაც *შათაჰათი* ეწოდება და რომლებიც ღვთისგმობის ზღვრამდე მიდიოდა — და მის იქითაც, თუ გავიხსენებთ, რა შეემთხვა ჰალაჯს — მაგრამ სწორედ ის, რაც ჰალაჯს შეემთხვა, აჩვენებს, რომ ეს სიტყვა ზღვარზე იდგა და არა კანონში.²¹²

მესამე, და ყველაზე გადამწყვეტი: ღმერთი არ არის ვალდებული ქმნილების წინაშე. აქ გარეგან განსჯას კი არ ვეყრდნობი, არამედ იმ დავას, რომელსაც ისლამური თეოლოგია საკუთარ თავთან აწარმოებდა და რომელიც ჩვენი თემისთვის ნებისმიერ გარედან მოტანილ შედარებაზე ძვირფასია. მუთაზილიტები ამტკიცებდნენ, რომ არსებობს სიკეთე და ბოროტება, რომლებსაც გონება გამოცხადებისგან დამოუკიდებლად არჩევს, და რომ ღმერთი *ვალდებულია* აკეთოს ის, რაც სამართლიანია — რომ ადამიანს, მაშასადამე, ღმერთის მიმართ მოთხოვნა აქვს.²¹³ აშარიტებმა უპასუხეს, რომ სიკეთე ის არის, რასაც ღმერთი ბრძანებს, რომ ის არავის არაფრის მოვალე არ არის და რომ არავითარი ვალდებულება ქმნილების მიმართ არ

²¹² რაც შეეხება *šatahat*-ს — „ექსტატიკურ გამონათქვამებს“ — შდრ. Ernst (1985); ჰალაჯისა და 922 წელს მისი სიკვდილით დასჯის შესახებ იხ. Massignon (1975). არგუმენტისთვის არსებითია, რომ ეს გამონათქვამები გაგებული იყო როგორც მთქმელის გამონაკლისი მდგომარეობა და არა როგორც მიმართვის ნებადართული სამართლებრივი ფორმა, და რომ ისინი განკიცხვის და არა კანონიზაციის საგანი გახდა. შედარება იმ ფაქტთან, რომ იოზის წიგნი კანონში შევიდა, თავისთავად წარმოდგება.

²¹³ მუთაზილიტური ეთიკისა და ობიექტური სიკეთისა და ბოროტების ცნების (*ḥusn wa quḥ*) შესახებ შდრ. Hourani (1971; 1985), განსაკუთრებით ‘აბდ ალ-ჯაბარის ანალიზი. მუთაზილიტებს მტკიცება, რომ ღმერთი ვალდებულია საუკეთესო მოიმოქმედოს, მისი სამართლიანობიდან გამოჰყავდათ, რომელიც მათთვის ხუთ პრინციპთაგან ერთ-ერთი იყო.

შეიძლება მასზე მაღლა იდგეს.²¹⁴ ეს დავა სუნიტურ ორთოდოქსიაში აშარიტულმა მხარემ მოიგო.

ამ შედეგის მნიშვნელობა ჩვენი თეზისისთვის ზუსტად უნდა გამოითქვას. ის არ ნიშნავს, რომ ურთიერთობამ პიროვნულობა შეწყვიტა — არ შეუწყვეტია. ნიშნავს იმას, რომ მისგან ამოვარდა ის ელემენტი, რომელიც მესამე თავში სახელშეკრულებო ფორმის შედეგად იყო გამოყვანილი: შესაძლებლობა, რომ ღმერთს *წარედგინოს მისივე საკუთარი ვალდებულება*. მოსე ღმერთის წინაშე გამოსვლის ოცდამეთორმეტე თავში კი არ ევედრება, არამედ მიცემულ ფიცს იმოწმებს; იოზი ნუგუმს კი არ ითხოვს, არამედ სამართალწარმოებას. კონფიგურაციაში, რომელზეც აქ არის საუბარი, ამ ფიგურას ადგილი არა აქვს — არა იმიტომ, რომ წარმოუდგენელია, არამედ იმიტომ, რომ თეოლოგიურად უარყოფილია როგორც ღმერთის აღმატებულების დაკნინება.

A.5 რას ამტკიცებს დანართი

სამ რამეს, და სამივე წიგნის უფრო ფრთხილი წაკითხვის სასარგებლოდ მეტყველებს და არა მისი ტრიუმფისა.

პირველი, იგი ამტკიცებს იმას, რაც მტკიცდებოდა, მაგრამ ნაჩვენები არ ყოფილა: რომ პირობები აუცილებელია და არა საკმარისი. კონფიგურაციას შეიძლება ხუთიდან ოთხი ჰქონდეს, მეხუთეც — მისთვის მონათესავე ფორმით — და მაინც არ მოგვცეს

²¹⁴ აშარიტული პოზიციის შესახებ შდრ. Frank (1994), Gimaret (1980) და Wolfson (1976). ფორმულა ცნობილია: ღმერთს არავისი არაფერი მართებს, და რომ დაესაჯა მორჩილი და დაეჯილდოებინა ურჩი, უსამართლობას არ ჩაიდენდა, რადგან არ არსებობს ინსტანცია მასზე მაღლა. აღვნიშნავ, რომ სუნიტური ტრადიციის შიგნითაც არსებობდა უფრო ზომიერი დამუშავებანი, განსაკუთრებით მატურიდიტული, და რომ თანამედროვე ისლამური აზროვნება ამ დავას ხელახლა ხსნის; მაგრამ ის შედეგი, რომელიც საუკუნეთა განმავლობაში ორთოდოქსულად ითვლებოდა, სწორედ ის არის, რომელსაც აქ მოვიხმობ.

შედეგი. ამითვეა შემოსაზღვრული მთელი გამოყვანის ფარგლებიც: იგი ათავსებს, მაგრამ არ აწარმოებს — რაც 4.9 ქვეთავში ითქვა და რაც აქ ყველაზე მძიმე შესაძლო მაგალითზე დასტურდება.

მეორე, იგი მეორე თავის სქემას მეორე მხრიდან ადასტურებს. იქ ნაჩვენები იყო, რომ ობიექტური პრინციპის უპირატესობის ქვეშ შობის ნაცვლად მოჩვენება წარმოიქმნება. აქ ჩანს, რომ იგივე ჩანაცვლება იქაც ჩნდება, სადაც განსხეულებაზე უარი სუბიექტური პრინციპის საფუძვლით ითქმის: *მოეჩვენათ*. ჩანს, მამასადამე, რომ მოჩვენება ის ზოგადი ფორმაა, რომელშიც ცნება იშლება ყოველთვის, როცა მას უარყოფენ — იმის მიუხედავად, თუ რა საფუძვლით არის იგი უარყოფილი.

მესამე, იგი აქარწყლებს ეჭვს მაგალითის შერჩევის მიმართ. ყველაზე მძიმე შემთხვევა გამოტოვებული არ არის; იგი შემოწმებულია, და შემოწმებულია ყოველივე იმის აღიარებით, რაც მას გააჩნია.

რჩება ითქვას ის, რაც შეიძლებოდა თავისთავად ნაგულისხმევი ყოფილიყო, მაგრამ უმჯობესია, ნაგულისხმევობისთვის მინდობილი არ დარჩეს. ეს დანართი ორი რწმენის ღირებულებათა შედარება არ არის და არავითარ მსჯავრს არ გამოაქვს მათ შესახებ. უარი, რომელზეც აქ არის საუბარი, ინტელექტუალურად სერიოზული და რელიგიურად თანმიმდევრულია, ხოლო საფუძველი, რომლიდანაც იგი არის გამოყვანილი — ღმერთის შეუთანაზიარებლობა — იგივე საფუძველია, რომელსაც დეკალოგის მეორე მცნება იცავს. აქ მხოლოდ ის მტკიცდება, რომ ამ თანმიმდევრულობას თავისი სტრუქტურული ფასი აქვს, და რომ ეს ფასი ზუსტად არის განსაზღვრული: სადაც ღმერთის წინააღმდეგ სარჩელის აღძვრა არ შეიძლება, იქ მისგან არც იმის მოთხოვნა შეიძლება, რომ იშვას.

7. ბიბლიოგრაფია

1. Alt, A. (1929). *Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion* (BWANT III/12). შტუტგარტი: Kohlhammer.
2. Annus, A. და Lenzi, A. (2010). *Ludlul bēl nēmeqi: The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer* (SAACT 7). ჰელსინკი: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
3. Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. ზიკაგო: University of Chicago Press.
4. Assmann, J. (1984). *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. შტუტგარტი: Kohlhammer.
5. Assmann, J. (1990). *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. მიუნხენი: C. H. Beck.
6. Assmann, J. (1997). *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. კემბრიჯი, MA: Harvard University Press.
7. Assmann, J. (2003). *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. მიუნხენი: Hanser.
8. Baines, J. (1995). *Kingship, Definition of Culture, and Legitimation*. in: D. O'Connor და D. P. Silverman (რედ.), *Ancient Egyptian Kingship* (გვ. 3–47). ლაიდენი: Brill.
9. Baltzer, K. (1960). *Das Bundesformular*. ნოიკირხენი: Neukirchener Verlag.
10. Barr, J. (1961). *The Semantics of Biblical Language*. ოქსფორდი: Oxford University Press.
11. Barr, J. (1962). *Biblical Words for Time*. ლონდონი: SCM Press.
12. Barr, J. (1972). *Man and Nature: The Ecological Controversy and the Old Testament*. *Bulletin of the John Rylands Library*, 55(1), გვ. 9–32.
13. Barrett, C. K. (1998). *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, ტ. II (ICC). ედინბურგი: T&T Clark.
14. Barth, K. (1938). *Die kirchliche Dogmatik I/2*. ციურიხი: Evangelischer Verlag.
15. Bathrellos, D. (2004). *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*. ოქსფორდი: Oxford University Press.
16. Bauckham, R. (2010). *The Bible and Ecology: Rediscovering the Community of Creation*. უეიკო: Baylor University Press.
17. Becker, A. H. და Reed, A. Y. (რედ.) (2003). *The Ways That Never Parted*. ტიუბინგენი: Mohr Siebeck.

18. Beckman, G. (1996). Hittite Diplomatic Texts. ატლანტა: Scholars Press.
19. Berger, D. (1979). The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages. ფილადელფია: Jewish Publication Society.
20. ბერნარდ კლერვოლი. Homiliae super „Missus est“. in: Sancti Bernardi Opera, ტ. IV (რედ. J. Leclercq და H. Rochais). რომი: Editiones Cistercienses, 1966.
21. Biardeau, M. (1981). L'hindouisme: anthropologie d'une civilisation. პარიზი: Flammarion.
22. Blass, F., Debrunner, A. და Funk, R. W. (1961). A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature. ჩიკაგო: University of Chicago Press.
23. Boman, T. (1952). Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen. გეტინგენი: Vandenhoeck & Ruprecht.
24. Bond, H. K. (1998). Pontius Pilate in History and Interpretation. კემბრიჯი: Cambridge University Press.
25. Bovon, F. (2002). Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50 (Hermeneia). მინეაპოლისი: Fortress Press.
26. Böwering, G. (1980). The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'ānic Hermeneutics of the Šūfī Sahl at-Tustarī. ბერლინი: de Gruyter.
27. Bowersock, G. W. (1965). Augustus and the Greek World. ოქსფორდი: Clarendon Press.
28. Boyarin, D. (2004). Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity. ფილადელფია: University of Pennsylvania Press.
29. Boyce, M. (1975–1991). A History of Zoroastrianism, ტ. I–III. ლაიდენი: Brill.
30. Boyce, M. (1979). Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices. ლონდონი: Routledge & Kegan Paul.
31. Brisch, N. (რედ.) (2008). Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond. ჩიკაგო: The Oriental Institute.
32. Brown, R. E. (1993). The Birth of the Messiah (გადამუშავებული გამოცემა). ნიუ-იორკი: Doubleday.
33. Brown, R. E. (1994). The Death of the Messiah, ტ. I–II. ნიუ-იორკი: Doubleday.
34. Brox, N. (1984). Dokerismus — eine Problemanzeige. Zeitschrift für Kirchengeschichte, 95, გვ. 301–314.
35. Buber, M. (1946). Moses. ოქსფორდი: East and West Library.
36. Buber, M. (1950). Zwei Glaubensweisen. ციურიხი: Manesse.

37. Buitenen, J. A. B. van (1981). *The Bhagavadgītā in the Mahābhārata*.
 ზიკაგო: University of Chicago Press.
38. Bulgakov, S. (1927). *Kupina neopalimaja*. პარიზი: YMCA-Press.
39. Buren, P. van (1980–1988). *A Theology of the Jewish-Christian Reality*, ტ.
 I–III. ნიუ-იორკი: Seabury Press (ტ. I–II) / სან-ფრანცისკო: Harper &
 Row (ტ. III).
40. Bynum, C. W. (1995). *The Resurrection of the Body in Western
 Christianity, 200–1336*. ნიუ-იორკი: Columbia University Press.
41. Carman, J. B. (1974). *The Theology of Rāmānuja: An Essay in Interreligious
 Understanding*. ნიუ-ჰეივენი: Yale University Press.
42. Chazan, R. (1992). *Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and Its
 Aftermath*. ბერკლი: University of California Press.
43. Childs, B. S. (1970). *Biblical Theology in Crisis*. ფილადელფია:
 Westminster Press.
44. Coakley, S. (2002). What Does Chalcedon Solve and What Does It Not? in:
 S. T. Davis, D. Kendall და G. O’Collins (რედ.), *The Incarnation* (გვ. 143–
 163). ოქსფორდი: Oxford University Press.
45. Cohn, H. (1968). *Mišpato u-moto šel Ješu ha-Nocri*. თელ-ავივი: Dvir.
 (ინგლისური თარგმანი: *The Trial and Death of Jesus*. ნიუ-იორკი:
 Harper & Row, 1971.)
46. Courtenay, W. J. (1990). *Capacity and Volition: A History of the Distinction
 of Absolute and Ordained Power*. ბერგამო: Pierluigi Lubrina.
47. Cross, F. M. (1973). *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. კემბრიჯი, MA:
 Harvard University Press.
48. Cullmann, O. (1946). *Christus und die Zeit*. ციურხი: Evangelischer
 Verlag.
49. Cullmann, O. (1958). *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*
 ლონდონი: Epworth Press.
50. Daley, B. E. (2018). *God Visible: Patristic Christology Reconsidered*.
 ოქსფორდი: Oxford University Press.
51. Daniels, D. R. (1987). Is There a „Prophetic Lawsuit” Genre? *Zeitschrift für
 die alttestamentliche Wissenschaft*, 99(3), გვ. 339–360.
52. Day, J. (რედ.) (1998). *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*.
 შეფილდი: Sheffield Academic Press.
53. Dodd, C. H. (1935). *The Parables of the Kingdom*. ლონდონი: Nisbet.
54. Dunn, J. D. G. (1988). *Romans 9–16 (WBC 38B)*. დალასი: Word Books.
55. Dunn, J. D. G. (1991). *The Partings of the Ways*. ლონდონი: SCM Press.
56. Eliade, M. (1949). *Le mythe de l’éternel retour*. პარიზი: Gallimard.

57. Engnell, I. (1943). *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*. უფსალა: Almqvist & Wiksell.
58. Ernst, C. W. (1985). *Words of Ecstasy in Sufism*. ოლბანი: SUNY Press.
59. Evans, C. S. (რედ.) (2006). *Exploring Kenotic Christology: The Self-Emptying of God*. ოქსფორდი: Oxford University Press.
60. Evans, E. P. (1906). *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*. ლონდონი: Heinemann.
61. Fackenheim, E. L. (1967). *The Religious Dimension in Hegel's Thought*. ბლუმინგტონი: Indiana University Press.
62. Fairbairn, D. (2003). *Grace and Christology in the Early Church*. ოქსფორდი: Oxford University Press.
63. Fitzmyer, J. A. (1981). *The Gospel According to Luke I–IX (Anchor Bible 28)*. ნიუ-იორკი: Doubleday.
64. Fokkelman, J. P. (1975). *Narrative Art in Genesis*. ასენი: Van Gorcum.
65. Frank, M. (1975). *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. მაინის ფრანკფურტი: Suhrkamp.
66. Frank, R. M. (1994). *Al-Ghazālī and the Ash‘arite School*. დარემი: Duke University Press.
67. Frankfort, H. (1948). *Kingship and the Gods*. ჩიკაგო: University of Chicago Press.
68. Frankfort, H., Frankfort, H. A., Wilson, J. A., Jacobsen, T. და Irwin, W. A. (1946). *The Intellectual Adventure of Ancient Man*. ჩიკაგო: University of Chicago Press.
69. Frazer, J. G. (1890–1915). *The Golden Bough*. ლონდონი: Macmillan.
70. Fredriksen, P. (2018). *When Christians Were Jews: The First Generation*. ნიუ-ჰეივენი: Yale University Press.
71. Fuhrmans, H. (1940). *Schellings letzte Philosophie: Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*. ბერლინი: Junker und Dünnhaupt.
72. Gambero, L. (1999). *Mary and the Fathers of the Church*. სან-ფრანცისკო: Ignatius Press.
73. Gavrilyuk, P. L. (2004). *The Suffering of the Impassible God*. ოქსფორდი: Oxford University Press.
74. Gerson, L. P. (1990). *God and Greek Philosophy*. ლონდონი: Routledge.
75. Gerson, L. P. (1994). *Plotinus*. ლონდონი: Routledge.
76. Gimaret, D. (1980). *Théories de l’acte humain en théologie musulmane*. პარიზი: Vrin.

77. Girgen, J. (2003). The Historical and Contemporary Prosecution and Punishment of Animals. *Animal Law*, 9, გვ. 97–133.
78. Gleede, B. (2012). The Development of the Term *ἐνυπόστατος* from Origen to John of Damascus. *ლაიფენი*: Brill.
79. Gonda, J. (1960–1963). *Die Religionen Indiens*, ტ. I–II. შტუტგარტი: Kohlhammer.
80. Goulder, M. (1999). Ignatius' „Docetists”. *Vigiliae Christianae*, 53(1), გვ. 16–30.
81. Graef, H. (1963). *Mary: A History of Doctrine and Devotion*, ტ. I: From the Beginnings to the Eve of the Reformation. *ლონდონი*: Sheed and Ward.
82. Griffith, S. H. (2008). *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. *პრინსტონი*: Princeton University Press.
83. Grillmeier, A. (1975). *Christ in Christian Tradition*, ტ. I (მე-2 გამოცემა). *ლონდონი*: Mowbrays.
84. Grillmeier, A. (1987). *Christ in Christian Tradition*, ტ. II/1. *ლონდონი*: Mowbrays.
85. Habel, N. C. (1985). *The Book of Job: A Commentary*. *ვილადელფია*: Westminster Press.
86. Habermas, J. (1954). *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken* (სადოქტორო დისერტაცია). *ბონი*.
87. Hacker, P. (1960). Zur Entwicklung der Avataralehre. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, 4, გვ. 47–70.
88. Hadot, P. (1997). *Plotin ou la simplicité du regard*. *პარიზი*: Gallimard.
89. Halbertal, M. და Margalit, A. (1992). *Idolatry*. *კემბრიჯი, MA*: Harvard University Press.
90. Halbfass, W. (1991). *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought*. *ოლბანი*: SUNY Press.
91. Harnack, A. von (1886–1890). *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ტ. I–III. *ფრაიბურგი*: Mohr.
92. Harnack, A. von (1921). *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*. *ლაიფციგი*: Hinrichs.
93. Hegel, G. W. F. (1983–1985). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (რედ. W. Jaeschke), ტ. 3–5 სერიაში *Vorlesungen*. *Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. *ჰამბურგი*: Meiner. [VPR]
94. Heidegger, M. (1971). *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809). *ტიუბინგენი*: Niemeyer.
95. Hengel, M. (1976). *The Son of God*. *ლონდონი*: SCM Press.

96. Hengel, M. (1977). *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*. ლონდონი: SCM Press.
97. Heschel, A. J. (1962). *The Prophets*. ნიუ-იორკი: Harper & Row.
98. Hess, R. S. (2007). *Israelite Religions: An Archaeological and Biblical Survey*. გრანდ-რაპიდსი: Baker Academic.
99. Hintikka, J. (1973). *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*. ოქსფორდი: Clarendon Press.
100. Holladay, W. L. (1986). *Jeremiah 1 (Hermeneia)*. ფილადელფია: Fortress Press.
101. Hourani, G. F. (1971). *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbār*. ოქსფორდი: Clarendon Press.
102. Hourani, G. F. (1985). *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. კემბრიჯი: Cambridge University Press.
103. Hovorun, C. (2008). *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*. ლაიდენი: Brill.
104. Huffmon, H. B. (1959). The Covenant Lawsuit in the Prophets. *Journal of Biblical Literature*, 78(4), გვ. 285–295.
105. Hultgård, A. (1998). Persian Apocalypticism. in: J. J. Collins (რედ.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, ტ. I (გვ. 39–83). ნიუ-იორკი: Continuum.
106. Hutter, A. (1996). *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*. მაინის ფრანკფურტი: Suhrkamp.
107. Izutsu, T. (1964). *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. ტოკოი: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.
108. Izutsu, T. (1966). *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*. მონრეალი: McGill University Press.
109. Jacobsen, T. (1976). *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. ნიუ-ჰეივენი: Yale University Press.
110. Jaspers, K. (1955). *Schelling: Größe und Verhängnis*. მიუნხენი: Piper.
111. Jonas, H. (1954). The Nobility of Sight: A Study in the Phenomenology of the Senses. *Philosophy and Phenomenological Research*, 14(4), გვ. 507–519.
112. Jonas, H. (1958). *The Gnostic Religion*. ბოსტონი: Beacon Press.
113. Jong, A. de (1997). *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. ლაიდენი: Brill.
114. Kant, I. (1781/1787). *Kritik der reinen Vernunft*. რიგა: J. F. Hartknoch.
115. Kant, I. (1793). *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. კენიგსბერგი: F. Nicolovius. (ციტირებულია გამოცემის მიხედვით:

- Kant's gesammelte Schriften, პრუსიის მეცნიერებათა აკადემიის გამოცემა, ტ. VI; შემდგომში: AA.)
- 116.Käsemann, E. (1964). Exegetische Versuche und Besinnungen, ტ. II. გეტინგენი: Vandenhoeck & Ruprecht.
 - 117.Katz, J. (1961). Exclusiveness and Tolerance. ოქსფორდი: Oxford University Press.
 - 118.Kaufmann, Y. (1960). The Religion of Israel (თარგმნა და შეამოკლა M. Greenberg). ჩიკაგო: University of Chicago Press.
 - 119.Kelly, J. N. D. (1972). Early Christian Creeds (მე-3 გამოცემა). ლონდონი: Longman.
 - 120.Kessler, E. (2010). An Introduction to Jewish–Christian Relations. კემბრიჯი: Cambridge University Press.
 - 121.Kierkegaard, S. (1844). Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi. კოპენჰაგენი: C. A. Reitzel.
 - 122.Kierkegaard, S. (1846). Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift. კოპენჰაგენი: C. A. Reitzel.
 - 123.Kierkegaard, S. (1850). Indøvelse i Christendom. კოპენჰაგენი: C. A. Reitzel.
 - 124.Knuuttila, S. (1993). Modalities in Medieval Philosophy. ლონდონი: Routledge.
 - 125.Köckert, M. (1988). Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben. გეტინგენი: Vandenhoeck & Ruprecht.
 - 126.Kornblatt, J. D. (1997). Vladimir Solov'ev on Spiritual Nationhood, Russia and the Jews. The Russian Review, 56(2), გვ. 157–177.
 - 127.Lambert, W. G. (1960). Babylonian Wisdom Literature. ოქსფორდი: Clarendon Press.
 - 128.Larchet, J.-C. (1996). La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. პარიზი: Cerf.
 - 129.Lasker, D. J. (1977). Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages. ნიუ-იორკი: Ktav.
 - 130.Lawson, T. (2009). The Crucifixion and the Qur'an: A Study in the History of Muslim Thought. ოქსფორდი: Oneworld.
 - 131.Lessing, G. E. (1777). Über den Beweis des Geistes und der Kraft. ბრაუნშვაიგი.
 - 132.Levenson, J. D. (1988). Creation and the Persistence of Evil. სან-ფრანცისკო: Harper & Row.

133. Levenson, J. D. (1993). *The Death and Resurrection of the Beloved Son*. ნიუ-ჰეივენი: Yale University Press.
134. Levenson, J. D. (2006). *Resurrection and the Restoration of Israel*. ნიუ-ჰეივენი: Yale University Press.
135. Levinas, E. (1963). *Difficile liberté*. პარიზი: Albin Michel.
136. Levinson, B. M. (2010). Esarhaddon's Succession Treaty as the Source for the Canon Formula in Deuteronomy 13:1. *Journal of the American Oriental Society*, 130(3), გვ. 337–347.
137. Lieu, J. M. (2015). *Marcion and the Making of a Heretic*. კემბრიჯი: Cambridge University Press.
138. Lipner, J. (1986). *The Face of Truth: A Study of Meaning and Metaphysics in the Vedāntic Theology of Rāmānuja*. ოლბანი: SUNY Press.
139. Loofs, F. (1887). *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*. ლაიფციგი: Hinrichs.
140. Maccoby, H. (1982). *Judaism on Trial: Jewish–Christian Disputations in the Middle Ages*. ლონდონი: Associated University Presses.
141. Machinist, P. (1991). The Question of Distinctiveness in Ancient Israel. in: M. Cogan და I. Eph'al (რედ.), *Ah, Assyria... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography (Scripta Hierosolymitana 33)*, გვ. 196–212). იერუსალიმი: Magnes Press.
142. Madigan, D. A. (2001). *The Qur'ān's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*. პრინსტონი: Princeton University Press.
143. მაიმონიდი (1963). *The Guide of the Perplexed (Dalālat al-ḥā'irīn / More nevuḥim; თარგმ. S. Pines)*. ჩიკაგო: University of Chicago Press. — მიმწე თორა ციტირებულია წიგნის, განყოფილებისა და თავის მიხედვით.
144. Massignon, L. (1975). *La passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj (მე-2 გამოცემა)*, ტ. I–IV. პარიზი: Gallimard.
145. Matava, R. J. (2016). *Divine Causality and Human Free Choice: Domingo Báñez, Physical Premotion and the Controversy de Auxiliis Revisited*. ლაიდენი: Brill.
146. Matchett, F. (2001). *Kṛṣṇa: Lord or Avatāra?* რიჩმონდი: Curzon.
147. McCarthy, D. J. (1978). *Treaty and Covenant (მე-2 გამოცემა)*. რომი: Biblical Institute Press.
148. McGuckin, J. A. (1994). *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy*. ლაიდენი: Brill.
149. Mendenhall, G. E. (1954). Covenant Forms in Israelite Tradition. *The Biblical Archaeologist*, 17(3), გვ. 50–76.

150. Mendes-Flohr, P. (რედ.) (1988). The Philosophy of Franz Rosenzweig. ჰანოვერი: University Press of New England.
151. Mettinger, T. N. D. (1995). No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context. სტოკჰოლმი: Almqvist & Wiksell.
152. Mettinger, T. N. D. (2001). The Riddle of Resurrection: „Dying and Rising Gods” in the Ancient Near East. სტოკჰოლმი: Almqvist & Wiksell.
153. Metzger, B. M. (1987). The Canon of the New Testament. ოქსფორდი: Clarendon Press.
154. Michalowski, P. (2008). The Mortal Kings of Ur. in: N. Brisch (რედ.), Religion and Power (გვ. 33–45). ჩიკაგო: The Oriental Institute.
155. Molina, L. de (1588). *Liberi arbitrii cum gratiae donis... concordia*. ლისაბონი: Antonius Riberius.
156. Moll, S. (2010). The Arch-Heretic Marcion. ტიუბინგენი: Mohr Siebeck.
157. Moltmann, J. (1964). *Theologie der Hoffnung*. მიუნხენი: Kaiser.
158. Moltmann, J. (1972). *Der gekreuzigte Gott*. მიუნხენი: Kaiser.
159. Mowinckel, S. (1956). *He That Cometh*. ოქსფორდი: Blackwell.
160. Muffs, Y. (1992). Love and Joy: Law, Language and Religion in Ancient Israel. ნიუ-ორკი: Jewish Theological Seminary.
161. Mumme, P. Y. (1988). *The Śrīvaiṣṇava Theological Dispute*. მადრასი: New Era.
162. Neuwirth, A. (2010). *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang*. ბერლინი: Verlag der Weltreligionen.
163. Nielsen, K. (1978). Yahweh as Prosecutor and Judge (JSOTSup 9). შეფილდი: JSOT Press.
164. Nirenberg, D. (2013). *Anti-Judaism: The Western Tradition*. ნიუ-ორკი: W. W. Norton.
165. Norris, R. A. (1963). *Manhood and Christ: A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*. ოქსფორდი: Clarendon Press.
166. *Nostra aetate* (1965). კათიკანის მეორე კრების დეკლარაცია არაქრისტიანული რელიგიების მიმართ ეკლესიის დამოკიდებულების შესახებ.
167. Noth, M. (1928). *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*. შტუტგარტი: Kohlhammer.
168. Novak, D. (1989). *Jewish-Christian Dialogue: A Jewish Justification*. ოქსფორდი: Oxford University Press.
169. Origen. *Contra Celsum* (თარგმ. H. Chadwick). კემბრიჯი: Cambridge University Press, 1953.

170. Otto, E. (1999). *Das Deuteronomium: Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*. ბერლინი: de Gruyter.
171. Otto, R. (1917). *Das Heilige*. ბრესლაუ: Trewendt und Granier.
172. Otto, W. F. (1929). *Die Götter Griechenlands*. ბონი: Friedrich Cohen.
173. Petridou, G. (2016). *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*. ოქსფორდი: Oxford University Press.
174. Plotin. *Plotini opera* (რედ. P. Henry და H.-R. Schwyzer), ტ. I–III (Oxford Classical Texts). ოქსფორდი: Clarendon Press, 1964–1982.
175. Pollock, B. (2009). *Franz Rosenzweig and the Systematic Task of Philosophy*. კემბრიჯი: Cambridge University Press.
176. Posener, G. (1960). *De la divinité du pharaon*. პარიზი: Imprimerie Nationale.
177. Price, S. R. F. (1984). *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. კემბრიჯი: Cambridge University Press.
178. Rad, G. von (1960). *Theologie des Alten Testaments*, ტ. II. მიუნხენი: Kaiser.
179. Rad, G. von (1972). *Genesis: A Commentary* (გადამუშავებული გამოცემა). ფილადელფია: Westminster Press.
180. Rahman, F. (1980). *Major Themes of the Qur'ān*. მინეაპოლისი: Bibliotheca Islamica.
181. Renan, E. (1855). *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*. პარიზი: Imprimerie Impériale.
182. Reynolds, G. S. (2009). The Muslim Jesus: Dead or Alive? *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 72(2), გვ. 237–258.
183. Richter, H. (1959). *Studien zu Hiob. Der Aufbau des Hiobbuches, dargestellt an den Gattungen des Rechtslebens*. ბერლინი: Evangelische Verlagsanstalt.
184. Ricoeur, P. (1960). *La symbolique du mal (Finitude et culpabilité, II)*. პარიზი: Aubier.
185. Rosenzweig, F. (1921). *Der Stern der Erlösung*. მაინის ფრანკფურტი: J. Kauffmann.
186. Rudolph, K. (1977). *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. ლაიფციგი: Koehler & Amelang.
187. Ruether, R. R. (1974). *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*. ნიუ-იორკი: Seabury Press.
188. Said, E. W. (1978). *Orientalism*. ნიუ-იორკი: Pantheon Books.
189. Sanders, E. P. (1985). *Jesus and Judaism*. ფილადელფია: Fortress Press.

- 190.Savran, G. W. (2005). Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative. ლონდონი: T&T Clark.
- 191.Schelling, F. W. J. (1856–1861). Sämmtliche Werke (რედ. K. F. A. Schelling), ტ. I/1–10 და II/1–4. შტუტგარტი-აუგსბურგი: Cotta. [SW]
- 192.Schimmel, A. (1975). Mystical Dimensions of Islam. ჩეპელ-ჰილი: University of North Carolina Press.
- 193.Shaked, S. (1994). Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran. ლონდონი: School of Oriental and African Studies.
- 194.Simon, M. (1948). Verus Israel: Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain. პარიზი: de Boccard.
- 195.Skarsaune, O. (1987). The Proof from Prophecy. ლაიპცი: Brill.
- 196.Smith, J. I. და Haddad, Y. Y. (1981). The Islamic Understanding of Death and Resurrection. ოლბანი: SUNY Press.
- 197.Smith, J. Z. (1978). Map Is Not Territory. ლაიპცი: Brill.
- 198.Smith, J. Z. (1987). Dying and Rising Gods. in: M. Eliade (რედ.), The Encyclopedia of Religion, ტ. IV (გვ. 521–527). ნიუ-იორკი: Macmillan.
- 199.Solovjov, S. M. (1977). Žizn' i tvorčeskaja evoljucija Vladimira Solovjova. ბრიუსელი: Žizn' sa Bogom.
- 200.Solovjov, V. S. (1877–1881). Čtenija o bogočelovečestve. (in: Sobranie sočinenij, ტ. III.)
- 201.Solovjov, V. S. (1884). Evrejsstvo i hristianskij vopros. (in: Sobranie sočinenij, ტ. IV.)
- 202.Sommer, B. D. (2009). The Bodies of God and the World of Ancient Israel. კემბრიჯი: Cambridge University Press.
- 203.Soulen, R. K. (1996). The God of Israel and Christian Theology. მინეაპოლისი: Fortress Press.
- 204.Stern, R. (რედ.) (1999). Transcendental Arguments: Problems and Prospects. ოქსფორდი: Clarendon Press.
- 205.Steymans, H. U. (1995). Deuteronomium 28 und die adē zur Thronfolgeregelung Asarhaddons (OBO 145). ფრაიბურგი-გეტინგენი: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht.
- 206.Strawson, P. F. (1985). Skepticism and Naturalism: Some Varieties. ლონდონი: Methuen.
- 207.Stroud, B. (1968). Transcendental Arguments. The Journal of Philosophy, 65(9), გვ. 241–256.
- 208.Tillich, P. (1910). Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien. ბრესლაუ: Fleischmann.

209. Toma Akvinski. Summa theologiae. (ციტირებულია ნაწილის, საკითხისა და მუხლის მიხედვით.)
210. Troeltsch, E. (1898). Über historische und dogmatische Methode in der Theologie. in: Gesammelte Schriften, ტ. II. ტიუბინგენი: Mohr, 1913.
211. Troeltsch, E. (1902). Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. ტიუბინგენი: Mohr.
212. Valliere, P. (2000). Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key. გრანდ-რაპიდსი: Eerdmans.
213. Vos, A. (2006). The Philosophy of John Duns Scotus. ედინბურგი: Edinburgh University Press.
214. Weber, M. (1919). Wissenschaft als Beruf. მიუნხენი–ლაიფციგი: Duncker & Humblot.
215. Weber, M. (1920–1921). Das antike Judentum. in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, ტ. III. ტიუბინგენი: Mohr.
216. Weinandy, T. G. (2000). Does God Suffer? ნოტრ-დამი: University of Notre Dame Press.
217. Weinfeld, M. (1970). The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East. Journal of the American Oriental Society, 90(2), 184–203.
218. Wenham, G. J. (1994). Genesis 16–50 (WBC 2). დალასი: Word Books.
219. Westermann, C. (1956). Der Aufbau des Buches Hiob. ტიუბინგენი: Mohr.
220. Westermann, C. (1981). Genesis 12–36 (BKAT I/2). ნოიკირხენი: Neukirchener Verlag.
221. White, L. (1967). The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. Science, 155(3767), 1203–1207.
222. Williams, M. A. (1996). Rethinking „Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category. პრინსტონი: Princeton University Press.
223. Winter, P. (1961). On the Trial of Jesus. ბერლინი: de Gruyter.
224. Wolff, H. W. (1974). Hosea (Hermeneia). ფილადელფია: Fortress Press.
225. Wolfson, H. A. (1976). The Philosophy of the Kalam. კემბრიჯი, MA: Harvard University Press.
226. Wright, G. E. (1952). God Who Acts: Biblical Theology as Recital. ლონდონი: SCM Press.
227. Wright, N. T. (2003). The Resurrection of the Son of God. მინეაპოლისი: Fortress Press.
228. Wright, N. T. (2013). Paul and the Faithfulness of God. მინეაპოლისი: Fortress Press.

229. Wyschogrod, M. (1983). *The Body of Faith: Judaism as Corporeal Election*.
ნიუ-იორკი: Seabury Press.
230. Yovel, Y. (1998). *Dark Riddle: Hegel, Nietzsche, and the Jews*. კემბრიჯი:
Polity Press.
231. Zaehner, R. C. (1969). *The Bhagavad-Gītā*. ოქსფორდი: Clarendon Press.

შენიშვნა წყაროების შესახებ: ბიბლიური ციტატები მიჰყვება მასორეტულ ტექსტსა და მის ნუმერაციას, ხოლო ახალი აღთქმისა — მის კრიტიკულ გამოცემას (*Nestle-Aland*); სადაც სეპტუაგინტა ან ინგლისურენოვანი თარგმანების ნუმერაცია არსებითად განსხვავდება, განსხვავება შენიშვნაშია აღნიშნული. ყურანი ციტირებულია სურისა და აიათის მიხედვით, კაიროს გამოცემის შესაბამისად; არაბული გამოთქმების ტრანსლიტერაცია ტექსტში გამარტივებულ, დიაკრიტიკის გარეშე სისტემას მიჰყვება, ხოლო შენიშვნებში, სადაც ფორმა არგუმენტის ნაწილია, — სრულ ტრანსლიტერაციას. საეკლესიო კრებები ციტირებულია დამკვიდრებული სახელწოდებისა და წლის მიხედვით, ხოლო მათი განსაზღვრებანი — დენცინგერ-ჰიუნერმანის ცნობარის მიხედვით იქ, სადაც ზუსტი ტექსტია საჭირო; უახლესი საეკლესიო მოძღვრების დოკუმენტები — სათაურისა და გამოქვეყნების წლის მიხედვით. შელინგის თხზულებები ციტირებულია *Sämmtliche Werke*-ს მიხედვით (*Cotta*), სერიისა და ტომის აღნიშვნით, ხოლო მითოლოგიის ფილოსოფიისა და გამოცხადების ფილოსოფიის ლექციები — აგრეთვე ლექციის ნომრის მიხედვითაც; ჰეგელის ლექციები რელიგიის ფილოსოფიაში — იეშკეს კრიტიკული გამოცემის მიხედვით, კანტის თხზულებები — აკადემიური გამოცემის მიხედვით. ბერძენი და რომაელი ავტორები ციტირებულნი არიან დამკვიდრებული დაყოფის მიხედვით (წიგნი, თავი, სტრიქონი), ბჰაგავადგიტა — კარისა და სტროფის მიხედვით, ავესტური ტექსტები — იაშთებისა და იასნას დამკვიდრებული ნუმერაციის მიხედვით. ლურსმული სახელშეკრულებო ტექსტები ციტირებულია ბეჰმანის გამოცემის მიხედვით, ანდა იმ აღნიშვნების მიხედვით, რომლებიც ახალასურული adē-ს შესახებ ლიტერატურაშია მიღებული.

8. ავტორის ბიოგრაფია

სლავენ ი. კნეჟევიჩი (1998) არის სერბი იურისტი, ფილოსოფოსი, პოლიტოლოგი, ეკონომისტი, მწერალი, გამომგონებელი და პილოტი. მისი ექსპერტიზა მოიცავს საერთაშორისო ურთიერთობებს (იუგოსლავიის ომები, ახლო აღმოსავლეთი, სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზია), სისხლის სამართალს, ომის ეკონომიკას, მეტაფიზიკასა და კოსმოლოგიას. იგი ავითარებს ომის რეინდუსტრიალიზაციის ფაქტორების კონცეფციას და აფუძნებს ტრანსცენდენტურ კოსმოლოგიას, როგორც დამოუკიდებელ დისციპლინას. იგი არის წიგნების *დემონოლოგიის ფილოსოფია* და *პირველმიზეზი* ავტორი და ფლობს პატენტს მოდიფიცირებული თერმობირთვული (ფუზიური) რეაქტორის დიზაინზე. ახალი წიგნი: *ტრანსცენდენტური კოსმოლოგიის საფუძვლები*.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна и универзитетска библиотека
Републике Српске, Бања Лука
27:1(0.034.2)
141.4(0.034.2)

KNEŽEVIĆ, Slaven, 1998-

რატომ უნდა შობილიყო მესია ისრაელში? / სლავენ ი.
კნეჟევიჩი. - Onlajn izd. - Ел. књига. - Бანია-ლუკа : ძველი
ფილოსოფიის, კოსმოლოგიის, რელიგიის, ანთროპოლოგიისა
და ასტრობიოლოგიის საზოგადოება SAPCRAA, 2026

Системски захтјеви: Нису наведени. - Način pristupa
(URL): <https://sapcraa.com/> . - Превод дјела: Zašto je Mesija morao
biti rođen u Izraelu? / Slaven J. Knežević. – Електронска
публикација у ПДФ формату опсега 175 стр. - Насл. са насл.
екрана. - Опис извора дана 1.9.2026. - Напомене и библиографске
референце уз текст. - Библиографија: стр. 157-169.

ISBN 978-99997-51-08-7
COBISS.RS-ID 144746497

