

ფილოსოფია. ღვთისმეტყველება. კულტურა. პრობლემები და პერსპექტივები.
საიუბილეო კრებული მიძღვნილი გურამ თევზაძის 75 წლისთავისადმი, “ნეკერი”/
“არხე”, თბილისი 2007, 18-29.

თინა დოლიძე

ომონიმია - ორიგენეს ჰერმენევტიკის სტრუქტურული ელემენტი

თუ ორიგენეს ჰერმენევტიკული სემანტიკის შიდა სტრუქტურაზე დაავფიქრდებით, აღმოვაჩინებთ, რომ პატრისტიკული ჰერმენევტიკის ფუძემდებელს მნიშვნელოვანი ძალისხმევა გაუწევია მისი თეორიული დამუშავებისათვის. ამ ინტენციის ძირითადი აზრი აპოლოგეტური იყო: საჭირო იყო საღვთო წერილის დაცვა გნოსტიკოსთა, მარკიონელთა თუ პლატონიკოსთა წინაშე, რომლებიც მას ფილოსოფიური აპოდიქტიკისა და რიტორიკული ენის ნორმათა მხრიდან იწუნებდნენ. საკუთარ პოზიცია ბიბლიის ნარატიული და ენობრივი ასპექტების მიმართ ალექსანდრიელ ღვთისმეტყველს არაერთხელ გამოუხატავს პავლე მოციქულის სიტყვებით – „ ხოლო გუაქუს ჩუენ საფასე ესე კეცის ჭურებითა.“¹ მოციქულის ეს თავისთავად ჰერმენევტიკული ხასიათის გამონათქვამი თავისუფლად შესაძლოა ორიგენეს ეგზეგეზის თეორიის ამოსავლად მივიჩნიოთ. მისი განმარტებით, პავლე მოციქულის სიტყვები გულისხმობს საღვთო წერილში არსებულ სხვაობას ნათქვამსა და ნაგულისხმევს შორის და აქედან გამომდინარე ღვთივგანბრძნობილი ტექსტის დაფარულობას. ამ პარადოქსს² ბიბლიის ჰერმენევტიკოსი ხედავს როგორც კონტექსტურ სიბრტყეზე, ე.ი. ცალკეულ ადგილთა შორის არსებულ მოჩვენებით შეუსაბამობებში, ასე ერთი სიტყვის, ერთი სახის, თუ ერთი სიუჟეტის, ე.ი. ერთი ენობრივი მთლიანობის ფარგლებშიც. პარადოქსის ამ მეორე სახეობას წარმოადგენს ომონიმია, როგორც მოულოდნელი კავშირი ვერბალურ არტიკულაციასა და მის შინაარსს შორის.³ ეს თემა ყველგან არის წარმოდგენილი, სადაც კი ორიგენე ბიბლიური ენის ძირითად თავისებურებაზე – სულიერი ნააზრვეის სიუხვესა და სიტყვის ფაქტიური მნიშვნელობის შეხედულობაზე მსჯელობს.

ომონიმის საკითხს ორიგენე ეხება „ რომაელთა მიმართ ეპისტოლეს განმარტებაში“, რომელშიც ვრცლად განიხილავს პავლე მოციქულის ლექსიკის

¹ 2 Cor. 4, 7.

² ორიგენე სიტყვა "paradoxo"-ს ასხენებს მაშინ, როცა ის „არაჩვეულებრივზე“, ბუნებრივი კანონისგან განსხვავებულზე, მიუთითებს, როგორცაა, მაგალითად, მუცლადღება სულიწმიდისგან, ან ელისაბედის ფეხმძიმობა (*Comm. in Luc.* 406,11; 414,3 გამოცემაში: *In Lucam homiliae*, hrsg., übers. und eingel. von H.-J. Sieben, Fontes Christiani 4/2, Freiburg u.a. 1992, Bd. 2).

³ ორიგენეს ჰერმენევტიკის ძირითადი ელემენტების მონახაზი იხ. M. Harl-ის წერილში *Origène et la sémantique du langage biblique* (M. Harl, *Le Déchiffrement du Sens. Études sur l’hermeneutique chrétienne d’ Origène à Grégoire de Nysse, Collection des Études Augustiniennes. Serie Antiquité* 135, Paris 1993, **61-88**). სხვა ფასეულ დაკვირვებებთან ერთად ორიგენეს ჰერმენევტიკის ეს თვალსაჩინო მკვლევარი განსაკუთრებულ ყურადღებას ორ ზემოხსენებულ ენობრივ ნიშანს უთმობს. ავტორი უფრო მეტად იმითაა დაინტერესებული, ორიგენეს მუშაობის ფილოლოგიური ასპექტის ზოგადი მონახაზი წარმოადგინოს, ვიდრე მის შემადგენელ ცალკეულ ელემენტთა საღვთისმეტყველო ფუნქციის კვლევა. წინამდებარე წერილი ყურადღებას გაამახვილებს სწორედ ამ კუთხით ომონიმის მიმართ – მასზე, როგორც ვერტიკალურ სტრუქტურულ ელემენტზე, და მის ანაგოგიურ ფუნქციაზე ორიგენეს ჰერმენევტიკაში.

პოლისემანტიურობას.⁴ კომენტარის შესავალში ის აცნობს მკითხველს, რომ ეპისტოლეს გაგებას, სხვა სირთულეთა გარდა, ისიც განაპირობებს, რომ პავლე მოციქული ერთსა და იმავე სიტყვაში სხვადასხვა მნიშვნელობას დებს.⁵ ამ თვალსაზრისით ორიგენე განსაკუთრებით გამოყოფს სიტყვა „რჯულის“ პავლესეულ გამოყენებას. ის გასდევს პავლეს ტექსტს და ცხადყოფს, რომ მოციქული ყოველგვარი განმარტების გარეშე გადადის სიტყვა „რჯულის“ ერთი მნიშვნელობიდან მეორეზე.⁶ სხვა სარწმუნოებრივი სიტყვებიც, როგორცაა „წინადაცვეთა“, „ისრაელი“, „სიკედელი“, „სული“, „რისხვა“, „გული“, „წოდებული“ და სხვ., ასევე ასახინობენ ენის სპეციფიკას, ერთი სიტყვით ასახოს სხვადასხვა აზრობრივი საგანი და ხშირად სემანტიკურად დაპირისპირებული უკიდურესობანიც. მრავალმნიშვნელოვნება არსებითად ბიბლიური სიტყვის სემანტიკურ ორმაგობაზე დაიყვანება ანუ მის სიტყვასიტყვით (*secundum litteram*) და სულიერ მნიშვნელობაზე (*secundum spiritum*). თუ „რომაელთა მიმართ“ ეპისტოლეს ამ ორმნიშვნელოვნებას არ გავითვალისწინებთ, – გვაფრთხილებს ორიგენე, – შეიძლება მცდარად ვიფიქროთ, რომ მოციქული ამ ეპისტოლეში საკუთარ თავს ეწინააღმდეგება.

Locus classicus, რომელიც ენის ომონიმურობასთან დაკავშირებით გვახსენება, არის ომონიმური სიტყვების განსაზღვრება არისტოტელეს „კატეგორიებში“.⁷ ამ მოძღვრების რელევანტურობაზე ორიგენესთან მოწმობს მისი თითქმის სიტყვასიტყვითი ციტირება “განმარტებაში *იერემიაზე*”.⁸ ნაწარმოებში არისტოტელესეული დეფინიცია, ავტორიტეტული მტკიცებულების სახით, მოსდევს მეტად საგულისხმო საკითხის განხილვას: როგორ უნდა გავიგოთ ღვთის ანთროპომორფული სახე ბიბლიაში? ამ მეტაფიზიკურ კითხვას ორიგენე შემდეგ პასუხს უძებნის: უნდა ვიფიქროთ იმგვარად, როგორც შესაფერი იქნება კეთილი ღვთაებისათვის. ეს იმას მიზნავს, რომ ღვთის ანთროპომორფიზმები სულიერად უნდა იქნეს გააზრებული, სახელდობრ ისე, რომ მათ არაფერი აქვთ საერთო კაცობრივ ნიშან-თვისებებთან, არამედ მათთან მხოლოდ თანამოსახედედ ითქვიან.⁹

არისტოტელესეული დეფინიციის დადასტურება ორიგენესთან უფრო მეტად იმიტომაა საინტერესო, რომ ის არ წარმოადგენს არისტოტელეს ომონიმის ცნების მარტივ რეცეფციას „კატეგორიებიდან“. ითვალისწინებს რა ამ გარემოებას, M. Harl-ი ორიგენესეულ ომონიმას არისტოტელესთან მოცემულ ომონიმის სხვა სახეს უკავშირებს, კერძოდ, ომონიმიაზე დამყარებულ

⁴ თუმცა თავად ტერმინს მხოლოდ ორჯერ ახსენებს.

⁵ *Comm. in Rom. 70,6* (*Commentarii in Epistolam ad Romanos*, hrsg., eingel. und übers. von T. Heither = *Fontes Christiani* 2/1, B. I).

⁶ *Comm. in Rom. Bd. 2, 214,16*. სიტყვა „რჯულის“ პოლისემანტიზმისათვის „რომაელთა მიმართ“ ეპისტოლეში იხ. R. Roukema წიგნში *The Diversity of Laws in Origen's Commentary on Romans*, Amsterdam 1988; იხ. აგრეთვე M. Harl, *Origène et la sémantique du langage biblique*, 62-65.

⁷ Aristoteles, *Cat. 1,1a*: οJmwnuma levgetai w|n ο[noma movnon koinovn, οJ de; kata; tou[noma lovgo" th'" oujsiva" e}tero", οi|on zw'/on ο{ te a[nqrwpo" kai; to; gegrammevnon. შდრ. Plat. *Soph.* 218 c.

⁸ οJmwnuma dev ejstin, w|n ο[noma movnon koinovn, οJ de; kata; tou[noma th'" oujsiva" lovgo" e}tero" (*Comm. in Jer. 20,1: 177,17*, hrsg. von E. Klostermann, GCS 3, Leipzig 1901). E. Schadel-ი უარყოფს იმ მოსაზრებას, რომ ეს განსაზღვრება იერემიას კომენტარის ტექსტში გვიანდელი სქოლიოა. იხ. *Origenes. Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien*, engl., übers. und erläut. von R. Schadel, Stuttgart 1980, 330, შენ. 258.

⁹ აპორია და მისი გადაწყვეტა პირველად გვხვდება იუდეურ-ელისიტური ალგორიის წარმომადგენელთან არისტობულოსთან. იხ. R. Göglér, *Zur Theologie des Biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963, 93-94.

ანალოგიას, რომლის რეცეფციასაც გვიანანტიკურ სასკოლო პრაქტიკაში პოულობს.¹⁰

მიუხედავად აშკარა ფორმალური მსგავსებისა არისტოტელესეულ ანალოგიურ ომონიმიასა და ორიგენეს ჰერმენევტიკული მეთოდის ომონიმიას შორის, არსებობს არსებითი ნიშნი, რომლითაც ისინი ერთმანეთისგან სხვაობენ. ომონიმის ეს სახეობა არისტოტელესთან, სხვა ომონიმის მსგავსად, წმინდად მენტალურ-ლინგვისტურია და ასეთივე მნიშვნელობით გვხვდება ის ომონიმთა სასკოლო კლასიფიკაციაში. მეორე მხრივ, ანალოგიით ნათქვამი ომონიმურობა „რომაელთა მიმართ ეპისტოლეს განმარტებასა“ თუ „განმარტებაში იერემიაზე“, როგორც ვნახეთ, გრძნობად-კონკრეტულსა და სულიერ-აბსტრაქტულს შორის იწინს თავს, თანაც იმგვარად, რომ ანალოგიურ მიმართებაში მყოფთაგან ერთი ფიზიკურ, ხოლო მეორე მეტაფიზიკურ სფეროს განეკთვინება. ომონიმის ეს „ვერტიკალური“ გააზრება ომონიმიაზე დამყარებულ ალეგორიას უფრო პლატონური ტრადიციის ონტოლოგიურ დიალექტიკას უკავშირებს. მართლაც პლატონი მიმართებას მარადიულ, უცვლელ არსებასა და მათ გრძნობად, ცვალებად ხატებს შორის ზოგჯერ ომონიმურს უწოდებს.¹¹ პლატონური იდეის დაყოფის კონტექსტში გვხვდება სიტყვა „ომონიმი“ ალკინოსის (იგივე ალბინოსის) „პლატონის მოძღვრების სახელმძღვანელოში“, როცა ის სხვადასხვა სათნოების (ajretaiiv) ომონიმურობაზე მსჯელობს, რომელთაგან ზოგი ნამდვილი სათნოებაა, ზოგიც მსგავსების გამო ითქმის მათ თანამოსახელედ.¹² მაგრამ, პლატონის ონტოლოგიურ მოდელთან მსგავსებისდა მიუხედავად, არც იდეისა და საგნის ომონიმური სახელდება და არც იდეის პლატონური დიერესისი განმარტავს ორიგენესეული ომონიმის თავისებურებას, სადაც, ერთი მხრივ, მიმართება ფიზიკურსა და მეტაფიზიკურს შორის საკუთრივ ონტოლოგიურ ჭრილშია განსახილველი, ხოლო, მეორე მხრივ, ომონიმური სახელდება, გრძნობადის მიერ სულიერის ახსნას ემსახურება და არა პირიქით.

ორიგენეს თხზულება „საუბარი ჰერაკლიდესთან“ თვალნათლივ ასაჩინოებს, რომ ორიგენეს ომონიმური ალეგორიის ონტოლოგიური ასპექტი არა იმდენად პლატონიზმში, არამედ ქრისტიანულ ანთროპოლოგიაში უნდა ვეძიოთ.

ალექსანდრიელ ღვთისმეტყველს განზრახული აქვს, განმარტოს ბიბლიური უწყება ორი შესაქმის შესახებ.¹³ რასაც ის ამ საკითხის გარშემო მოიაზრებს,

¹⁰ M. Harl, *Origène et la sémantique du langage biblique*, 64-65, შენ. 13-14. Harl-ს მოჰყავს ადგილი “ნიკომაქეს ეთიკიდან” (*Eth. Nic.* 1, 6, 1096 b26), სადაც არისტოტელე შემდგენაირად მსჯელობს: თვალი და გონება ანალოგიით იწოდება სიკეთედ, რადგან რა თვალია სხეულისთვის, იგივეა გონება სულისთვის.

კლემენს ალექსანდრიელის მიერ (*Strom.* 8, 8, PG IX, 592ab) წარმოდგენილ ომონიმთა სასკოლო კლასიფიკაციაში გამოყოფილია ომონიმის სამი სახე: 1) შემთხვევითი ომონიმია (ორი აიაქსი – ლოკრელი და სალამინელი), 2) აზრისმიერი ომონიმია, რომელშიც შემოდის (ა) მსგავსებაზე დამყარებული თანამოსახელობა (აღამიანი ითქმის ცოცხალზეც და დახატულზეც), (ბ) შედარებაზე დამყარებული თანამოსახელობა (povde§ #Idh§ და oiJ hJmevteroi povde§) და თანამოსახელობა მოქმედების მიხედვით (pou;§ ploivou და pou;§ oJ hJmevtero§) 3) თანამოსახელობა მიზეზისა და მიზნის მიხედვით (‘სამკურნალო’ ეწოდება წიგნსაც და სამედიცინო დანასაც).

¹¹ *ib. Phaed.* 78c, *Parm.* 133d, *Tim.* 41c, 52a. სიტყვა οJmwvnuma -ს პლატონი მეტად იშვიათად ახსენებს. შეიძლება ითქვას, რომ მას ფაქტობრივად არ აქვს პლატონთან ტექნიკური ტერმინის მნიშვნელობა. საგულისხმოა, რომ ანალოგიაზე დამყარებული ომონიმის ცნება არისტოტელესთან პლატონური იდეის კრიტიკისას იწინს თავს. “ნიკომაქეს ეთიკის” ზემომოყვანილი ადგილის (1, 6, 1096 b26) სრული აზრობრივი კონტექსტი ამგვარია: სხვადასხვა საგნები ერთსახელებად ითქმიან – მაგ., გონიერებას, მხედველობას, განსაზღვრული სახის სიამოვნებას თუ პატივს სიკეთე ეწოდება – არა იმის გამო, რომ ასახვა არიან „სიკეთის“ თავდაპირველი მეტაფიზიკური იდეისა, არამედ „სიკეთედ“ იწოდებიან ანალოგიით, მაგ., როგორიცაა თვალი სხეულისათვის, ისეთივეა გონება სულისთვის (1096b9-29).

¹² Alcinoos, *Didask.* 30,183,17 (*Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon*, ed. J. Whittaker, Paris 1990).

¹³ *Gen* 1,26; 2,7.

მისთვის ღრმად საკრალური და ეზოთერულია. მიუხედავად ამისა, ქრისტიანული თვითცნობიერება, საყოველთაოდ გაამქლავნოს მისთვის საწვდომი ჭეშმარიტება, უბიძგებს ეგზეგეტიკოსს ამ მეტად რთული ტექსტობრივი რეალიის განმარტებისკენ. ორიგენე ბიბლიის ჰომოგენურობას იცავს, რის გამოც მკითხველს ორივე ბიბლიური უწყების ჰარმონიას სთავაზობს. მათი შეთანხმების შესაძლებლობა მიკვლეულია პავლე მოციქულის ანთროპოლოგიაში, რომელიც შიდა და გარე ადამიანს განარჩევს:

„დაბადებაში“ „...უსხეულო იმავე სახელით (οὐμνωσινωμω) გამოითქმის, როგორც სხეულიანი; სხეულის მქონე გარე ადამიანს შეესატყვისება, ხოლო სხეულის მქონის თანამოსახელე (οὐμνωσινωμω) – შიდა ადამიანს“.¹⁴

ამ სიტყვებს მოჰყვება ავტორისეული მსჯელობა იმის შესახებ, თუ როგორ არის შესაძლებელი გარე ადამიანის სხეულის ნაწილებისა და სულის ნაწილებისა და აფექტების იდენტური სახელდება.¹⁵

საგანგებო ყურადღებას იმსახურებს ომონიმის გამნარტება ორიგენეს ვრცელ კომენტარში „ქებათა ქებაზე“. ორიგენეს ამჯერად ისეთი ბიბლიური ტექსტის „თარგმანება“ აქვს განზრახული, რომელიც ჯერ კიდევ იუდეურ ეგზეგეტიკაში ბიბლიის წმინდათა წმინდა წიგნად იყო შერაცხული. სოლომონის ამ თხზულებაში, ორიგენეს თანახმად, ენობრივი ქსოვილი და მასში იმპლიცირებული აზრი უკიდურესად დაპირისპირებულ ზღვრებს შეადგენს, რომელთა დაკავშირება ომონიმურმა ალგორიამ უნდა იტვირთოს.

საქმე ეხება მძლავრი ხორციელი ტრფობის ამსახველი საქორწინო ჰიმნის – ეპითალამიუმის საკრალურ აზრს, რომელიც ერთობლივად მოიცავს ორიგენეს მეტაფიზიკური ეთიკის ორ ასპექტს – ინდივიდუალურსა და უნივერსალურს: ნაწარმოები ასახავს მისტიკურ ქორწინებას განწმენდილ სულსა და ღვთის სიტყვას შორის და, ამასთანავე, წმინდა ეკლესიის ქორწინებას ქრისტესთან.¹⁶ „ქებათა ქების“ კომენტარის პროლოგშივე ორიგენე მიმართავს პავლესეულ დაყოფას შიდა და გარე ადამიანად. აქვე აღნიშნავს, რომ ადამიანის ორმაგი ბუნება თავდაპირველად მოსეს მიერ ორმაგი დაბადების ამბავშია მინიშნებული, ხოლო იგივე მთელი სიცხადით შემდეგ პავლე მოციქულმა გააცხადა.¹⁷ ამ მსჯელობას უშუალოდ ერთვის ომონიმის შემდეგი აღწერილობითი დეფინიცია:

„ამით ის გვინდა ვთქვათ, რომ წმინდა წიგნებში ომონიმთა, ე.ი. თანასახელთა მეშვეობით, მართლაც რომ ერთიადიმავე სიტყვებით, აღინიშნება გარე ადამიანისა და შიდა ადამიანის ნაწილები და აფექტები, და ეს იმგვარად, რომ ისინი არა მარტო სიტყვებით, არამედ

¹⁴ J. Scherer (ed.), Sources Chrétiennes 67, Paris 1990, 78-80.

¹⁵ მეტად საინტერესოა E. Schadel-ის მიერ ორიგენეს ამ ნაწარმოებში წარმოდგენილი ომონიმის თემის დაკავშირება ბიბლიურ დიალექტიკასთან, რომელსაც ის „იერემიას“ კომენტარში ასხენებს (In Jer.1,10). ორიგენე მოუწოდებს აქ მკითხველს „დაბადების“ ტექსტის ორივე მონაკვეთი დიალექტიკურად გაიაზროს. Schadel-ის ვარაუდით, ამ შემთხვევაში “ცნება ‘დიალექტიკა’ ისეთ მეთოდს გულისხმობს, რომლის მეშვეობითაც ორიგენეს ეგზეგესას შეუძლია ცნებითი დატვირთულობის მეშვეობით მკითხველი საწყის ცოდნამდე მიიყვანოს” (244, შენ. 13). E. Schadel-ის აზრით, სწორედ გარე და შიდა ადამიანს შორის არსებული სხვაობის შემეცნება, ამ მიმართების დიალექტიკური განსაზღვრება ქმნის დიალექტიკის ხელოვნებას, რომელმაც ჩამოაყალიბა ორიგენეს ბიბლიური ეგზეგესა (Origenes. Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien, 244-245, შენ. 14).

¹⁶ შდრ. ქორწინების თემა Paul. Ephes. 5, 22-33.

ცხადია, ამავე კონცეფციურ პრინციპს ეფუძნება ორიგენეს მოღწეული ჰომილიებიც სოლომონის „ქებათა ქებაზე“, თუმცა შემორჩენილ ნაწილში არსად გვხვდება ომონიმის ხსენება.

¹⁷ Comm. in Cant. 63,31-64,16, hrsg. von W.A. Bachrens, GCS 8, Leipzig 1925.

სავნობრივადაც არიან ერთმანეთს შედარებული (*sed et rebus ipsis invicem comparantur*).¹⁸

რასაც ორიგენე ამ განსაზღვრებაში ომონიმას უწოდებს, კიდევ უფრო შორდება ომონიმის გაგების არისტოტელურ და პლატონურ ვერსიებს. სიტყვები *sed et rebus ipsis invicem comparantur* ენაცვლება არისტოტელესეული დეფინიციის *kata; tou[noma lovgo" th" oujsiva" e{tero"-ს*. როგორც ცნობილია, ომონიმის არისტოტელესეულ განსაზღვრებაში აღნიშნულ ამ განსხვავებას პლატონიკოსებიც სავსებით იზიარებდნენ. თუმცა მხედველობაში ისიცაა მისაღები, რომ ომონიმის „ვერტიკალური“ გააზრება პლატონიზმში, როგორც ცნებისა, რომელიც ორი სამყაროს რეალიათა ონტოლოგიურ სხვაობასა და ლექსიკურ იდენტურობას ასახავს, თავისთავად რელატიურობას სძენს არსობრივ განსხვავებას.¹⁹ პლატონური ყაიდის ეს ონტოლოგიური დისტანცია ძალზე მნიშვნელობანია ორიგენესთვის და, ჩვეულებრივ, დაცულია ყველგან, სადაც კი ქმედებაშია ალევგორიული ინტერპრეტაცია.

„ქებათა ქების“ კომენტარში მოცემული განსაზღვრების დამასრულებელი ფრაზა „... *sed et rebus ipsis invicem comparantur*“ არსობრივი განსხვავების პრინციპს არსობრივი მსგავსების პრინციპს უნაცვლებს, რითაც ეს დეფინიცია, ფორმალურად მაინც, არისტოტელესეულ სინონიმთა გაგებას უახლოვდება.²⁰

ასე ჩანს, თითქოს ორიგენეს დიდად არ აფიქრებს, გაჰყვება ის თუ არა ომონიმის კლასიკური დეფინიციის კვალს. მას განუზრახავს ბიბლიის ერთ-ერთი ყველაზე მისტიკური ტექსტის განმარტება და ამ ეგზეგეტიკურ ღვაწლში ის თავს უფრო მეტად „ქებათა ქების“ ხანგრძლივი ებრაული ეგზეგესის კონცეფციურ გარემოში გრძნობს. იქ შემუშავებული ალევგორიული განმარტების თანახმად კი, სოლომონის თხზულების მოქმედება „წმიდათა წმიდაში“ ვითარდება ანუ იმ ზეაღმატებულ „ალაგს“, სადაც ისრაელის რჩეული ერი თავის ღმერთს მისტიკურ ერთობაში ერწყმის.²¹ ორიგენესთვისაც „ქებათა ქების“ ეპოპტიკური დრამა *sancta sanctorum*-ში მიმდინარეობს, ზეციური იერუსალიმის მიღმა – იქ, სადაც, მისი თქმით, ადამიანის სული ღვთის სიტყვას ერთვის და მასთან ერთ სულად იქცევა.²² ებრაული სამყაროდან იმემკვიდრა ქრისტიანმა ეგზეგეტიკოსმა აზრი ბიბლიის ენის ღვთივსულიერობის შესახებაც. ალექსანდრიელ ქრისტიან სწავლულთა დიდი ავტორიტეტის ფილონის თანახმად, ბიბლიის წიგნები სხვა არა არის რა, თუ არა ბიბლიის ავტორთა ექსტაზის შედეგი. ისინი, – ამბობს ფილონი და ამით საერთო ებრაულ თვალსაზრისს იზიარებს, – თავის მხრივ, არაფერს გვამცნობენ, არამედ ოდენ ფონეტიკურ უღერადობას სძენენ მას, რასაც ღვთით შეპყრობილებს, მათში დავანებული ღვთის სული განუცხადებს.²³ ექსტაზისა და ენთუზიაზმის სხენებული კონცეფცია ფართოდ გაიზიარა ორიგენემ ბიბლიური ჰერმენევტიკის თეორიაში. მის გამოძახილს, ბუნებრივია, „ქებათა ქების“ კომენტარშიც ვპოულობთ, რომელსაც ორიგენე რჩეულ ინსპირირებულ ტექსტებს განაკუთვნებს: სოლომონის ამ ნაწარმოებში ღვთის სიტყვა მთელი სიმძლავრით (*in virtute sua*)

¹⁸ *Comm. in Cant.* 64,17: Ostendere enim ex his volumus quod scripturis divinis per homonymas, id est per similes appellationes, immo per eadem vocabula et exterioris hominis membra ei illius interioris partes affectusque nominantur eaque non solum vocabulis, sed et rebus ipsis invicem comparantur.

¹⁹ შდრ., მაგალითად, *Plot. Enn.* III 6, 17, 23; VI 1, 8, 7; 10, 19; 12, 48; VI 3, 3, 26; 16, 5.8

²⁰ *Arist., Cat.* 1a 6: sunwvnuma de; levgetai w|n tov te o[noma koino;n kai; oJ kata; tou[noma lovgo" th'" oujsiva" oJ aujtoV", oi|on zw'/on o{ te a[nqrwpo" kai; oJ bou'".

²¹ *Origén, Homélies sur le Cantique des cantiques*, intr. trad. et notes de O. Rousseau (*Sources Chrétiennes* 37^{bis}, 2e Éd.) Paris 1966, p. 12-13.

²² *Comm. in Cant.* 83,20-85,25; *Hom. in Cant.* 1,66,2.

²³ იხ., მაგალითად, *Phil. Spec. leg.* IV. 49. *Quis rer. Div. her.* 259. ასეთ ღვთით შეპყრობილ სულს ფილონი ღმერთსაც უწოდებს (*Migr.* 84).

ქედრს და ადამიანის ენით უზენაეს ჭეშმარიტებას განაცხადებს კაცობრიობას²⁴ ჰერმენეტიკული ალეგორიის ამ ექსტრემულ ფორმაში ხედავს ორიგენე ცოცხალ კავშირს ადამიანის სიტყვასა და ღვთის სიტყვას შორის.

ჩვენ შეგვიძლია „ქებათა ქების“ მიმართ განვაზოგადოთ და ვთქვათ, რომ ორიგენე ამ ტექსტში შეგნებულად გაუბრუნებს იმ სკეპტიკურ გამონათქვამებს ენის შესაძლებლობათა შესახებ, რომელსაც „საწყისთა შესახებ“ მეოთხე წიგნში, ბიბლიური ჰერმენეტიკის ძირითად თეორიულ გამოკვლევაში, ვხვდებით. ძნელია ვუსაყვედუროთ ალექსანდრიელ მოაზროვნეს, რომ ის არაანმიმდევრულია ენის სპეციფიკის განმარტებაში. ომონიმია, რომელიც მან თავისი ჰერმენეტიკული თეორიის შიდა სტრუქტურაში მოათავსა, თავისი ბუნებით ამბივალენტურია. ის მობილური ტექნიკური საშუალებაა დიალექტიკური ურთიერთმიმართებისა განსხვავებასა და მსგავსებას შორის, რაც სტრუქტურულად შესაძლებელს ხდის ერთმანეთს შეუთავსდეს ენის ფილოსოფიური სკეპსისი და იუდეური აზრი ბიბლიური ენის საკრალურობის შესახებ.

ომონიმური ალეგორიის საკითხი ორიგენეს ჰერმენეტიკაში, მისი წინარე ისტორია და მოდიფიკაციის ფორმები შემდგომ კვლევას მოითხოვს. მაგრამ წყაროთა ძიების თუ კონცეფციური პარალელების თვალსაზრისით აშკარაა კიდევ ერთი პლატონური ფილოსოფემის გავლენა ორიგენეს „ქებათა ქების განმარტებაზე“. პლატონი „ფედროსში“, როგორც ცნობილია, დიდ ადგილს უთმობს გრძნობადი და საღვთო ტრფობის განსაზღვრებას. ის განარჩევს მდაბიო, ხორციელ და ამაღლებულ, ღვთაებრივ ეროსს და ამასთან მიმართებით შენიშნავს, რომ ისინი ერთმანეთის თანამოსახელე არიან, ხოლო არსით სხვადასხვა ტრფობას გამოხატავენ.²⁵ ეტიმოლოგიური წიაღსვლებით პლატონი, *ἔρω*-ს, ერთი მხრივ, *ῥῥωμῆ*-ს (ძალას) უკავშირებს, ვინაიდან ეს გრძნობა გასაოცრად ძლიერია (*εἰρρῳμηνῶν ῥῥωσειῶσα*)²⁶ ხოლო, მეორე მხრივ – *πτεῖρῶ* –ს (ფრთოსანი), რამეთუ ის არის სულის აღმაფრენა, მისი დაუოკებელი ლტოლვა ზეციური მშვენიერებისადმი და, ამასთანავე – სწრაფვა სატრფოსდმი, რომელიც ღმერთისადმი ტრფობის ასახვაა.²⁷

„ფედროსი“ გვიანანტიკური ეპისტემოლოგიისა და ფილოსოფიური მისტიკის აღიარებული ტექსტი იყო. მას ფართოდ იყენებდნენ არა მხოლოდ პლატონური მიმართულების წარმართი ფილოსოფოსები, არამედ ისინიც, ვინც პლატონიზმს ბიბლიის მეცნიერული ახსნისთვის იყენებდა. ასე, პლატონის ხსენებული დიალოგი სახეთა და მოტივთა უშუალო რეცეფციისა თუ აღუზიის სახით არაერთხელ იჩენს თავს იუდეველობისა და პლატონური ფილოსოფიის ისეთ შემაკავშირებელთან, როგორიც ფილონ იყო. ექსტაზის განმარტება როგორც ღვთით პერობილობისა თუ საღვთო სიგიჟისა ფხიზელ მთერალობაში, აგრეთვე, სულის ატყორცნა ეთერის მიღმა ღვთის სიყვარულში საღვთო ეროსის ის სახეებია „ფედროსიდან“, რომლებიც „ქებათა ქების“ ორიგენესულ სახისმეტყველებას განეკუთვნებიან. მთელი ეს აზრობრივი სინთეზი თავისთავად ახდენს აქცენტირებას არსობრივ მსგავსებაზე კაცობრივ სულსა და ღვთაების სულს შორის.²⁸

²⁴ შდრ., მაგალითად, *Comm. in Cant.* 63,29; 87,10; 159,13; 208,1.

²⁵ *Phaedr.* 266a.

²⁶ *Phaedr.* 238c

²⁷ *Phaedr.* 252b-c

²⁸ შდრ. *Phaedr.* 246b, 249a-d; *Phil. Opif.mund.* 70-71, *Mos.* I, 277; *Spec. leg.* 1, 37 და სხვ.

ორიგენეს ჰერმენეტიკული ალეგორია, მსგავსად პლატონური ალეგორიისა, მეტაფიზიკური ალეგორიაა, რის გამოც მას ვერ ვუწოდებთ კატაფატიკურ ალეგორიას. ნიშუშისა და ხატის ქრისტიანული ვერსია უფრო მეტად ზრდის ონტოლოგიურ დისტანციას მეტაფიზიკური ანალოგიის წვერთა შორის, რადგან ქრისტიანული ანტროპოლოგიის მიხედვით, დაცემული ადამიანი მხოლოდ პოტენციურად არის ღვთის მსგავსი. ხსენებული სტრუქტურა თავს იჩენს ორიგენეს ბიბლიურ ჰერმენეტიკაშიც: ღმერთსა და ადამიანს შორის არ შეიძლება არსებობდეს

ორიგენესეული ომონიმია კიდევ ერთ თავისებურებას ავლენს მის ტრადიციულ გაგებასთან შეპირისპირებით. ომონიმებად ორიგენეს ბიბლიურ ჰერმენევტიკაში აღინიშნება არა თანამოსახელე, ანალოგიის მიმართებაში მყოფი საგნები ანუ ომონიმის ორივე წევრი, არამედ შედარებისას მხოლოდ ერთი წევრია წარმოდგენილი, რომელიც მეორეზე, ძირითადად მისგან რადიკალურად განსხვავებულზე მიუთითებს. ასე გარდაისახა ბერძნული ფილოსოფიის ტრადიციული ომონიმია მისტიკურ მეტაფორად, რომელიც თავის სტრუქტურიდან გამომდინარე არა ექსპლიციტურ წევრზე, არამედ მუდამ იმპლიციტურ წევრზეა ორიენტირებული.

ამგვარად, ორიგენემ ბერძნული ფილოსოფიიდან ფართოდ ცნობილი ომონიმია ბიბლიის ალეგორიული განმარტების სტრუქტურას დაუქვემდებარა. საგნებით გამართლებული და გასაგები ჩანს ბიბლიურ ჰერმენევტიკაში ამ ცნების შემოღებისთვის ადამიანის პავლესეული დიქოტომიის გამოყენება. მაგრამ რისთვის უნდა დასჭირებოდა ორიგენეს ბიბლიის განმარტებაში ამ ჰეტეროგენული ელემენტის შემოღება? ვფიქრობ, რომ ამაში მნიშვნელოვანი წილი სწორედ პლატონიზმს (და არა არისტოტელიზმს) უდევს, რომელშიც ენის ომონიმურობის იდეა, თუმცა არა თავად ცნება, ტრანსცენდენტული იდეის დიალექტიკისათვის მეტად მნიშვნელოვანი სტრუქტურული ელემენტია. ორიგენემ სწორად განჭვრიტა ამ ცნების ეპისტემოლოგიური რელევანტურობა მის მიერ შექმნილი ბიბლიური მეცნიერებისათვის და, განსაკუთრებით კი, მისი მნიშვნელოვანი განმარტებითი ფუნქცია ანაგოგიურ ეგზეგეზაში.

ამ უთუოდ ავთენტურმა ორიგენესეულმა ინიციატივამ – ომონიმის ცნებით აეხსნა რელიგიური გამონათქვამის ვერტიკალური სტრუქტურა – პროდუქტიულ, შთამაფონებელ სინთეზში შეაკავშირა პავლესეული ღვთისეტყველება პლატონური მეტაფიზიკასთან. მიუხედავად აზრობრივ სისტემათა განსხვავებისა, ამგვარი სინთეზის შესაძლებლობა ცალკეულ იდეათა და აზრობრივ სტრუქტურათა განსაცვიფრებელმა მსგავსებამ განაპირობა. ორიგენეს პათეტიკური სიტყვები: „რა არის გრძნობადის თხრობა, თუ ის არ მიგვიძღვის სულიერისკენ?!“²⁹ შეიძლება თანაბრად ეთქვა პავლეს მიმდევარსაც და იმასაც, ვინც პლატონის ფილოსოფიას დაემოწაფა. თუმცა, უდავოა, რომ სხვადასხვა კონცეფციური ფორმებისა და მიმდინარეობების შეხვედრა ორიგენეს ჰერმენევტიკაში შორს სცდება ამ ორ, განსაკუთრებული რელიეფურობით გამორჩეულ სააზროვნო მემკვიდრეობას: დიდი ალექსანდრიელის შემთხვევაში, მართლაც რომ, მრავალშრიან რეცეფციაზე ვგმართებს საუბარი.

დოლიძე თ.18
Dolidze T. 29
არისტოტელისი 20
ფილონი 25-26
Philo 25

პირდაპირი ანალოგია, არამედ არსებობს მხოლოდ არსობრივად აპოფატეკური ანალოგია. ამიტომ სიტყვები *rebus ipsis invicem comparantur* გულისხმობს, რომ იდენტურ სახელწოდებებთან ერთად აუცილებლად საგულებელია ანალოგიაში წარმოდგენილ წევრთა სხვაობაც. შდრ. *Comm. in Cant.* 66,14.

²⁹ *Comm. in Joh.* 1,8: 13,14 (hrsg. von E. Preuschen, GCS 4, Leipzig 1903): ti; " ga;r hJ dihvghsi" tou' aijsqhtou', eij mh; metalambavnoito eij" pneumatikovn

პლატონი 21, 24, 26, 27, 28
 Plato 20, 29
 აიაქსი 20
 ალკინოზი (ალბინოსი) 20
 არისტოტელე 20, 21, 24
 Aristoteles 20, 24
 ὀრიგენე 18-28
 Origenes 20, 23, 5, 29
 Plotinus 19
 პავლე მოციქული 18, 22, 23, 27,28
 Paulus 23, 29
 კლემენს ალექსანდრიელი 20
 სოლომონი 23
 მოსე 23

Harl, M. 18-19
 Sieben, H.-J.
 Heither, T. 19
 Roukema, R. 19
 Klostermann, E. 20
 Preuschen, E. 28
 Gögler, R. 20
 Scherer, J. 22
 Baehrens, W.A. 23
 Schadel E. 20, 22
 Whittaker J. 21