

გული გონიერი

„მიგცე შენ გული გონიერი“
III მფ. 3.12

გ: სინო... სინო... ყინდეს. სოფეანი. ესე. წინაჲ. ყოფიას.
 ლმირუ. ითხუ: სოლოამან: სოფე: ესე. გ: ლქუ. მს:
 ყქლომან. ამის თს. ლმირუ. ითხუ: ში: სოფე. ესე.
 ჩიბვან: გ: არს. ითხუ: თიუს: შიის. დორი. მრიალანი..
 გ: არს. ითხუ: სიმდიტუ: გ: არს. ითხუ: თიფი. მ
 ტერიო: ში^წ არმეა. ითხუ: თიუს: შიის: უკოს წი
 ს ყოფ: შიყან. სმაროლის. აჲ. უფე. მხეფან. სი
 ტეჲ: შიის. გ: მივეყ. ში: უკოი: უბნიორი. გ:
 ჭირი. გ: შიქტუ. არს. უბ. იყ. ყინბარე. შიის.
 გ: შიის. შიქტომან. არს. თლდეეს. მხეფანი. შიის.

№24/2019

რელიგიურ-საგანმანათლებლო ჟურნალი

გული გონიერი

„მიგცე შენ გული გონიერი“

III მეფ. 3.12

თბილისი
2019

მთავარი რედაქტორი – თეიმურაზ ბუაძე
მთავარი რედაქტორის მოადგილე – ირაკლი ორჟონია

სარჩევნი

ქრისტიანული ღვთისმეტყველება

5

- 7 **ზურაბ კვიციანი**
ქრისტიანობის არსი (ძირითადი ასპექტები)
- 63 **თეიმურაზ ბუაძე**
ქრისტიანობის განსაკუთრებული ბუნება
- 84 **ირაკლი ორჯონია**
თვითუფლებრივობის (თავისუფალი ნებელობის) შესახებ
- 110 **გიორგი გვასალია**
სინანული და პოსტმოდერნული სამყაროს კერპი
- 129 **მღვდელ-მონაზონი ლეონიდე ებრაელიძე**
განკაცების საიდუმლო და ცეკვის ლიტურგიკული დანიშნულება

ლიტერატურა

143

- 145 **საბა მეტრეველი**
რწმენის არსი აკაკი წერეთლის პუბლიცისტიკისა და პირადი წერილების მიხედვით

ქრისტიანული
ღვთისმეტყველება



ქრისტიანობის არსი (ძირითადი ასპექტები)

ზურაბ კვიციანიძე

ქრისტიანის წინაშე არ დგას კითხვა ღვთის არსებობის შესახებ. ქრისტიანისთვის შეკითხვა – გწამს თუ არა ღმერთი – უადგილოა. არიან განსაკუთრებული ტიპის მორწმუნენი, რომელთაც არ სწამს ღმერთი, მაგრამ სწამს ბუნების ძალა, უპიროვნო რამ, როგორც ბედისწერა... ქრისტიანი პასუხობს კითხვაზე, თუ როგორი ღმერთი სწამს მას. მას სწამს ის ღმერთი, უფრო სწორად, სწამს იმ ღმერთისა, ანუ ერწმუნება იმ ღმერთს, რომელიც მას ხედავს, ცნობს პიროვნულად, უსმენს, პასუხობს ან დუმს... არათუ ქრისტიანი, უბრალოდ ადამიანი ვერ ერწმუნება ბრმა, უპიროვნო ძალას, რომელიც მას ვერ ცნობს, რომელთანაც იგი ვერ დაამყარებს პიროვნულ ურთიერთობას. ქრისტიანის

ღმერთი კი პიროვნებაა, რომელსაც ის „შენობით“ მიმართავს, უმჯლავნებს გულის საიდუმლოს, წუხილს, ცოდვებს, ევედრება ხსნას გასაჭირში იმ სასოებით, რომ ყოვლისშემძლე ღმერთი იხსნის მას. „შენ დამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა... ცოდვათა შესუბუქება მუნ თანა წასატანისა“. ქრისტიანი ფიქრობს, რომ ღმერთი, რომელიც სწამს და რომლისაც სწამს, მისი საკუთრივი ღმერთია, და ის ცნობს მას პიროვნულად და ზრუნავს მასზე, როგორც მამა ზრუნავს შვილებზე (ფსალმ. 102:13). ეს არის გამონათული ძველი აღთქმის მრწამსის ლაკონურ ფორმულაში: „ღმერთი აბრაამისა, ღმერთი ისაკისა და ღმერთი იაკობისა“ – ღმერთი პიროვნებაა. ღმერთისთვის ადამიანი არა მხოლოდ როგორც არსებაა ღირებული, როგორც მეფსალმუნე ამბობს, თუ „რაჲ არს კაცი, რამეთუ მოიჭსენე მისი, ანუ ძე კაცისა, რამეთუ მოხედავ მას?“ (ფსალმ. 8:4), არამედ თითოეული ინდივიდუუმი, პიროვნება, კაცობის ჰიპოსტასი, კონკრეტული ძე კაცისა. აქედან გამომდინარე, ღმერთის მიმართ ადამიანის დამოკიდებულების სამი სახიდან – როგორც არის მონური, როცა ადამიანი სასჯელის შიშით ასრულებს ღვთის მცნებას, როგორც არის მოჯამაგირული, როცა ადამიანის გასამრჯელოს მოლოდინით ასრულებს მცნებას; მესამე სახეს, როგორც ურთიერთობის უმაღლეს საფეხურს, როცა შვილი მამის სიყვარულით მოქმედებს, ღირსი მაქსიმე აღმსარებელი ქრისტიანული ღვთისმოსაობის ტიპს განუკუთვნებს.

ბუდას უთქვამს, როგორც ზღვის წყალს აქვს ერთი გემო, მარილი გემო, ჩემს რელიგიასაც ერთი გემო აქვს, ხსნის გემო. ქრისტესაც შეეძლო ეთქვა თავის მოძღვრებაზე, რომ ის ხსნის მოძღვრებაა, თუმცა მის ლოგიებში, რომლებითაც მახარებელნი სარგებლობდნენ, ამგვარი გამონათქვამი

არ იპოვება, მაგრამ ქრისტიანული მოძღვრების ძირითადი არსი სწორედ ხსნაა. ეს სიტყვა-ცნება „ხსნა“, ბერძნ. *σωτηρια*, ქრისტიანობის საკვანძო სიტყვაა, რომელიც ქრისტიანობის არსებითი სახელწოდება შეიძლება ყოფილიყო. ზედწოდება ქრისტე (ბერძნ. *χριστος*), რომელიც უდიდესი სასოებით იყო შემოსილი ებრაელთა ცნობიერებაში, სხვას არაფერს ნიშნავდა, თუ არა „ცხებულს“, ხოლო ცხებულნი, ებრ. *משיח* (მაშიახ) მრავლად იყვნენ ძველი აღთქმის პერიოდში: ცხებულად იწოდებოდნენ მღვდლები, წინასწარმეტყველნი, მეფენი, მსაჯულნი, როგორც ერის ქარიზმატული წინამძღოლები, რომელთა ცხებულება უშუალოდ ღვთისგან არჩეულობას ნიშნავდა. ხოლო ძველი აღთქმის გარკვეულ ხანაში, სახელდობრ, ბაბილონის ტყვეობაში, იყო მოლოდინი ცხებულისა, ღვთის ძისა, რომელსაც ერის ხსნა უნდა ეტვირთა. ხსნა – *იეშუცა*, ბერძნ. *სოტერია*, იყო ერთადერთი ცხებულის – *მაშიახის*, ქართულად მესიის, უპირველესი მოწოდება, რისთვისაც ის უნდა მოვლენოდა ქვეყანას. *მაშიახ*, ბერძნ. *ქრისტოს* („ცხებული“), იმავდროულად არის მოშია (მხსნელი). იესო ძე ღვთისა, რომ არის ქრისტე ანუ ცხებული *par excellenace*, ეს ძველადღთისეული კონცეფტია, რომელიც ახალ აღთქმაში გადმოვიდა, რადგან ძლიერი იყო მისი მოსვლის მოლოდინი მოსახლეობის ყველა ფენაში, რიგითი ისრაელიანიდან დაწყებული მღვდელმთავრებამდე (ლუკ. 3:15). ეს მოლოდინი ორგზის არის აღნიშნული სახარებაში იოანესაგან. ერთგან, როცა ანდრია ამცნობს თავის ძმას სიმონს: „ჩვენ ვიპოვეთ მესია“ (იოან. 1:41), მეორეგზის სამარიელი ქალისგან: „ვიცი, რომ მოდის მესია, რომელსაც ჰქვია ქრისტე“ (იოან. 4:25). ამ მოლოდინის საფუძველზე ეკითხება მღვდელმთავარი იესოს: „გვითხარი, შენ ხარ

ქრისტე, ძე ღვთისა?“ (მათ. 26:23), ანუ ის მაშიახი, რომელსაც მოველით ჩვენ? ხოლო არსებითი ზედწოდება იესოსი რომ არის მხსნელი¹ (ბერძნ. **σωτηρ**), ესეც ნათქვამია: „თქვენთვის იშვა დღეს მაცხოვარი, რომელიც არის ქრისტე უფალი“ (ლუკ. 2:11)², ოღონდ ხსნის სპეციფიკური გაგებით, რასაც ქართული „მაცხოვარი“, რომელიც ბერძნული „სოტერის“³ ზუსტი შესატყვისია, გამოხატავს. არც ერთ ქრისტიანულ ენაში ეს სიზუსტე, ეტიმოლოგიური შესატყვისობა დაცული არ არის. დასავლურ ენებში ლათინურიდან *salvator* „მხსნელი“ მომდინარე სიტყვები (*saviour, sauveur...*) ზოგადად ხსნას გულისხმობს ნებისმიერი გასაჭირისგან, საფრთხისგან და ა. შ. ქრისტესეული ხსნა კი უნიკალურია.

ბუდას კვალზე ქრისტიანიც იტყვის, რომ ქრისტიანობას ხსნის გემო აქვს. მაგრამ ისმის კარდინალური კითხვა: ხსნა რისგან? ქრისტეს პასუხში ქრისტიანობა ბუდიზმს უსასრულოდ შორდება. ბუდას მოძღვრების თანახმად, ფიზიკური სხეული ადამიანის საპყრობილეა და, რაც შეიძლება მალე უნდა გათავისუფლდეს მისგან. ასე ფიქრობდა პლატონიც, რომელიც ამ შეხედულებას ბერძნული სიტყვების თამაშით გამოხატავდა: **σωμα** „სხეული“//**σημα** „საფლავი“. სხეული საპყრობილე და საფლავია სულისა, რომელშიც მოქცეულია იგი (რა მიზეზით – ამაზე პასუხი არ არის), ანუ სხეულებრივი მდგომარეობა არ არის ადამიანისთვის ბუნებრივი მდგომარეობა, ამიტომაც თავი უნდა დააღწიოს მას. ბუდიზმი უფრო შორს მიდის: ადამიანის

1 თავად სახელი იესო, ებრ. *იეშუა*, ნიშნავს „ხსნას“.

2 ეს არის ერთ-ერთი ილუსტრაცია ნეტ. ავგუსტინეს ცნობილი გამოთქმისა, რომ ძველ აღთქმაში დაფარულია ახალი აღთქმა, ახალში გაცხადებულია ძველი.

3 ამ სიტყვის დრმა ეტიმოლოგიაში სიცოცხლის ძირი „ძო“ იგულისხმება: *სოტერ* <*ძო-სტერ.

ხსნა არა მხოლოდ სხეულებრივი სამოსელის განძარცვაში მდგომარეობს, არამედ თავის დაღწევაში ამ სოფლისგანაც, რომლის წრებრუნვაშიც იგი მოექცა. ადამიანი განწირულია დაბადებათა და სიკვდილთა განუწყვეტელი ჯაჭვისთვის (სამსარა), თუ არ ეცადა ამ ჯაჭვის გაწყვეტას და ნირვანაში გადასვლას.

ბუდიზმის ამოცანაა ადამიანის ხსნა ამსოფლისგან, ქრისტიანობა კი აღუთქვამს ადამიანს, რომ იხსნის მას ამსოფელთან ერთად, რადგან ორივენი (ადამიანი და სოფელი) ბოროტების ტყვეობაში არიან („ვიცი, რამეთუ ღმრთისაგან ვართ და ყოველი სოფელი ბოროტზე დგას“; 1 იოან. 5:19). არ ჩანს, რომ ამსოფლის, რომელიც არის მხოლოდ ილუზია (მაია), გულისტკივილი ჰქონდეს ბუდას. ქრისტე კი ფიქრობს, რომ არა მხოლოდ ადამიანს, არამედ ყოველ ქმნილებას, მთელ სოფელს, ხსნა ესაჭიროება. სახარებაში ნათქვამია, რომ ღმერთმა ისე შეიყვარა ეს სოფელი, რომ თავისი მხოლოდშობილი ძე გაწირა მისი ხსნისათვის. მაგრამ ქრისტე ამასაც ამბობს: ნუ შეიყვარებთ სოფელს, რადგან სოფელი წარმავალია და ამაო, და ნუ ჩაეფლობით ამაოებაში. აქ წინააღმდეგობა არ არის: სოფელი დასნეულებულია ცოდვებითა და ამაოებით, და სწორედ ცოდვილს და სნეულს ესაჭიროება ხსნა და განკურნება ღვთიური სიყვარულით. პავლე მოციქული ამბობს:

„როცა ვერ კიდევ უძღურნი ვიყავით, ქრისტე განწესებულ ჟამს მოკვდა უკეთურთათვის. ძნელად თუ ვინმე მოკვდება მართლისათვის, ხოლო კეთილისთვის, შესაძლოა, ვინმემ კიდევ გაბედოს სიკვდილი. მაგრამ ღმერთი თავის სიყვარულს ჩვენდამი ამტკიცებს იმით, რომ ქრისტე მოკვდა ჩვენთვის, როცა ვერ კიდევ ცოდვილნი ვიყავით“ (რომ. 5:6-9).

ეს ამაო და „ბოროტსა ზედა მდგარი“ სოფელი არც თავისთავად წარმოშობილა და არც ღმერთს შეუქმნია ასეთად. ბიბლია გვეუბნება, რომ რაც ღმერთმა შექმნა, ყოველივე კეთილად შექმნა (დაბ. 1:31). ღმერთმა შექმნა ადამიანი თავის ხატად, შექმნა არა მხოლოდ მისი სული, არამედ სხეულიც სულთან ერთად; არა ისე, თითქოს ღვთისგან შექმნილი სული როგორღაც სხეულის საპყრობილეში მოექცა, თითქოს სხეული, გნოსტიკოსების კვალზე, სხვა, ბოროტი ღმერთისგან ყოფილიყო შექმნილი. აი, რას ამბობს ღირსი იოანე დამასკელი (VII ს):

მე ვაღიარებ, რომ მატერია ღვთის შექმნილია და მშვენიერია... მე არ ვეთავყვანები მატერიას, მაგრამ თავყვანს ვცემ მატერიის შემქმნელს, რომელიც ჩემი გულისათვის მატერიალური გახდა და მატერიის მეშვეობით ჩემი ხსნა მოიმოქმედა.

ქრისტიანობა აღიარებს, რომ სხეული და მთელი ნივთიერი სამყარო, სულის მსგავსადვე ღვთის გაჩენილია და, თუ ქრისტიანობა ხსნის რელიგიაა, ხსნა სულთან ერთად სხეულსაც და ნივთიერ სამყაროსაც მოელის. მკვდრეთით აღდგომა, ქრისტიანობის ძირითადი დოგმატი, სწორედ სულთან ერთად სხეულის აღდგომას და ნივთიერი სამყაროს განახლებას გულისხმობს. მეორედ მოსვლისას არა მხოლოდ ადამიანის სულიერ-ხორციელი ერთიანობა აღდგება, არამედ მიწის, მთელი მატერიალური სამყაროს, ფერისცვალებაც მოხდება, რაზეც წინასწარმეტყველებდნენ ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველნი, განსაკუთრებით ესაია, და ახალ აღთქმაში – იოანე ღვთისმეტყველი: „ვიხილე ახალი ცა და ახალი მიწა, რადგან ძველი ცა და პირველი მიწა გადაეგნენ...“ (გამოცხ. 21:1).

ადამიანი სულისა და სხეული ერთიანობაა და ორივე ერთად მთლიანობაში სიკეთის ნიშნით შეიქმნა. კითხვა ისმის ამგვარად და ეს კითხვა ქრისტიანული თეოდიციის საკვანძო კითხვაა: რამ მიიყვანა ეს სოფელი იქამდე, რომ იგი ბოროტში წევს (ამგვარად არის დედანში: **ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται**)? ქრისტიანობას ამ კითხვაზე ზუსტი, დოგმატურად ჩამოყალიბებული პასუხი აქვს: ადამიანის (ჯერ ადამის, მის კვალზე *ადამიანის*) გამრუდებულმა ნებამ უარყო ღვთის შეგონება და ცხოვრების საკუთარი, *ადამიანური* გზა აირჩია. აკრძალული ნაყოფის გემებამ ანუ ურჩობამ ადამიანი ღმერთს დააშორა, ადამიანმა დაკარგა *მამა* და ბუნების სტიქიებში ამაოდ დაუწყო მას ძებნა. იგი მოშორდა სიცოცხლის წყაროს და მასში სიკვდილმა დაისადგურა. ბიბლია სიკვდილს იმ პირველცოდვის, ღვთისგან განდგომის, შედეგში ხედავს. სიკვდილი, როგორც ბოროტება, ღმერთს არ შეუქმნია. სიკვდილი ადამმა თავად დაიტეხა თავს; ეს ცოდვის პირველი კატასტროფული შედეგი იყო; ცოდვამ ადამიანსა და ბუნებას შორის, სიცოცხლის მატარებელ და თუნდაც უსულო ქმნლებათა შორის, გაუცხოება გამოიწვია. რაკი ადამი ღვთის ქმნილებათა პატრონად შეიქმნა (დაბ. 1:26), მისმა დაცემამ, მისი საპატრონებელი ბუნებაც დასცა მასთან ერთად, კერძოდ, შინაური პირუტყვი, როგორც ადამიანთან ახლო მყოფი, მისი დანაშაულისა და სასჯელის თანამდები შეიქნა (იესო, 7:24) და მთელმა სოფელმა, რომელიც ადამიანთა ურთიერთობის ძაფებით არის მოქსოვილი, ადამიანის ბედი გაიზიარა. მარადიული სოფელი, რომელიც ელოდა ადამს, წუთისოფლად გადაიქცა. ვინ არის ბრალეული ამ პროცესში? კითხვა რიტორიკულია, მაგრამ დღემდე, ქრისტიანულ საუკუნეში გაისმის ეს

კითხვა, როგორც ბრალდება ღვთის მიმართ პირველი მბრალმდებლის, ადამის, კვალზე, რომელმაც ღმერთი, მამა და შემოქმედი, თავისი ადამიანური ლოგიკური მსჯელობით დაადანაშაულა (დაბ. 3:12). ეს ლოგიკა გასდევს დღემდე კაცობრიობას. მაგრამ ქრისტიანი ასე არ ფიქრობს.

ბიბლიური ამბავი ცოდვით დაცემისა მიგვანიშნებს ადამიანის ტრაგიკულ ისტორიასა და მის დღევანდელ მდგომარეობაზე, თუ რა უნდა ვყოფილიყავით და რად ვიქეცით. ნაცვლად იმისა, რომ ადამიანი ღვთის ბუნების ზიარი გამხდარიყო, ბოროტების ზიარი გახდა. კაცობრიობის წინაპრის ცოდვა შესაძლებელი გახდა თავისუფალი ნების წყალობით, რომელიც ადამიანს შექმნისთანავე მიენიჭა. ღვთის ხატობა გულისხმობს თავისუფალ ნებას, რომელიც უდიდესი მადლია, მაგრამ ის გარკვეულ რისკსაც შეიცავს. შემოქმედმა ეს რისკი გაითვალისწინა, მაგრამ მაინც დაუშვა. ღმერთმა თავისუფალი ნებით დაჯილდოებული არსება შექმნა, არა თოჯინა, რომელიც მისი ნებით მოთამაშე იქნებოდა. ღმერთი ადამიანის თავისუფალი ნების წინააღმდეგ ვერ მიდის: ერთადერთი რამ, რის წინაშეც მისი ყოვლისშემძლეობა უკან იხევს, ადამიანის თავისუფალი ნებაა.

ცოდვა, როგორც მოციქული ამბობს, ღვთის კანონის დარღვევაა (1 იოან. 3:4). იგავურად ეს გამოიხატა აკრძალული ნაყოფის გემოსხილვაში, მაგრამ ზნეობრივი, პიროვნული ასპექტი ცოდვისა უფლის ნებისადმი ურჩობაში, მამის უარყოფაში მდგომარეობს. ღვთის მცნება მიუთითებდა ადამიანის ნებას გზისკენ, რომლითაც მას უნდა ევლო, რათა ღვთის მგავსებისთვის მიეღწია. ნაცვლად იმისა, რომ ადამიანს უარეყო ყველაფერი, რაც ღმერთი არ არის, რაც ღმერთის საწინააღმდეგოა, მან საპირისპირო გზა

აირჩია: განშორდა ღმერთს და მის გარეშე საგნებისკენ მიმართა სურვილი, სატანის ნებას დაემორჩილა. მარტივი და ადვილი მცნება მიეცა ადამს: ღვთის მორჩილება და თავშეკავება. მაგრამ ადამი საკუთარ ნებას დაჰყვა და სატანისეული ამპარტავნობით გაწყვიტა კავშირი ღმერთთან, რათა საკუთარი დამოუკიდებელი გზით ევლო. ადამიანი ნებაყოფლობით (თავისი ნებით) დაემორჩილა ყველა სურვილს, როგორც მოციქული ამბობს, „ხორცის გულისთქმას, თვალთა გულისთქმას და ქონებით სიამაყეს, რაც მამისაგან კი არა, სოფლისაგან არის“ (1 იოან. 2:16).

ცოდვით დაცემის შედეგები კატასტროფული იყო ადამისთვის. მას არა მხოლოდ წაერთვა ნეტარება და სამოთხის სიტკბო, არამედ თავადაც შეიცვალა. დამახინჯდა ადამის ბუნება, რამაც კაცობრიობაში იჩინა თავი. ადამიანის სული ხორციელი ინსტიქტების ტყვეობაში მოექცა. სხეულმა, თავის მხრივ, დაკარგა თავდაპირველი სიმსუბუქე და გადაიქცა ცოდვებით დამძიმებულ, ქვედაზიდულ ხორცად. ადამიანის ცხოვრებაში შემოვიდა სნეულებანი, სატანჯველნი და მწუხარებანი. იგი მოექცა სიკვდილის ტყვეობაში, რადგან მოესპო სიცოცხლის ხის ნაყოფის გემოსხილვის საშუალება.

ადამიანის სული, რომელსაც უნდა ებატონა სხეულზე, დაემორჩილა სხეულს და ხორციელ მოთხოვნაზე. უგუნური ხორცი ამიერიდან ბატონობს გონებაზე, გონება ხორცის სურვილებით ცხოვრობს (ამაში მდგომარეობს ნაყოფის გემოსხილვის იგავი). სულიერი არსებიდან ადამიანი ხორციელ არსებად გადაიქცა, ნაცვლად იმისა, რომ ღმერთს დამსგავსებოდა, ცხოველს დაემსგავსა, და შიშმა მოიცვა იგი: „შემემინდა, რადგან შიშველი ვარ და დავიმაღლე“ (დაბ. 3:10). სიშიშვლის გრძნობამ დაანახა მას „ნათესაობა“ ცხოველთან,

წმიდაწყლის ხორციელ არსებასთან, გაშიშვლდა მისი ხორციელი ბუნება და პირველი, რაც ამ დაცემის შემდეგ მან მოიმოქმედა, დამალვა იყო. დაცემულმა ადამმა, ღვთის ხატების დაკარგვის შიშით, თავი დაუმალა ღმერთს; აქ პირველად განიცადა ადამმა განსხვავება მასა და ცხოველს შორის. მის ცნობიერებაში მოხდა განყოფა კეთილსა და ბოროტს შორის, უფრო სწორად, სიკეთის გვერდით გაჩნდა მისი საპირისპირო რეალობა, ამიტომ ეწოდა აკრძალულ ხეს ხე კეთილისა და ბოროტის გარჩევისა. ამიერიდან ადამიანი გარშემო სამყაროს ამ ორი კატეგორიის ასპექტით აღიქვამს. და რაკი ედემის სამოთხეში ბოროტებას ადგილი არა აქვს, ამგვარად გაორებული ცნობიერების ადამისთვის შეუძლებელი გახდა მასში დარჩენა.

ცოდვის უთუო და უთუმცაო არსებობა, რომლის განცდა დაკარგულია სეკულარულ საზოგადოებაში, არის მთავარი რეალობა, რამაც პრობლემა შეუქმნა არა მხოლოდ ადამიანს, არამედ ღმერთსაც... ქრისტიანი გრძნობს, რომ ყველაფერი წესრიგში არ არის ამ სოფელში. ბერძნული სიტყვა *κοσμος*, რომელიც მშვენიერ და სიკეთით შემკულ რეალობას გამოხატავდა, ქრისტიანის აღქმაში საპირისპირო მნიშვნელობას იძენს. იოანე მახარებლის ნაწერებში (სახარებასა და ეპისტოლეებში) ამ სიტყვის ხმარების აბსოლუტური უმრავლესობა ნეგატიურია. ამ სოფელში, რომელიც ბოროტებაშია ჩაფლული, არაფერია სიყვარულის ღირსი (1 იოან. 2:15). ქრისტე შეაგონებს და თან ამხნევებს თავის მიმდევრებს, ქრისტიანებს, და საზოგადოდ, ადამიანებს: „სოფელში გასაჭირი გექნებათ, მაგრამ გამაგრდით: მე ვძლიე სოფელს“ (იოან. 16:33). ბუნებრივია, სოფელს ქრისტიანი სძულდეს, რადგან პირველად ქრისტე

შეიძულა. „თქვენ რომ სოფლისანი ყოფილიყავით, სოფელს ეყვარებოდა თავისიანები. და რაკი არ ხართ სოფლისანი, არამედ მე გამოგირჩიეთ სოფლიდან, ამიტომ სძულხართ სოფელს“ (იოან. 15:19).

დავუბრუნდეთ ცოდვილ ადამიანს. კვლავ ისმის კითხვა: ცოდვით დაცემის შემდეგ ადამიანი რომ დამძიმდა, რომ რაღაც სხვა, არაორგანული რამ დასადგურდა მის არსებაში, ნუთუ წაშალა ამ დაცემამ მასში ღვთისხატობა? არამც და არამც. ღვთის ხატი, შესაძლოა, გამკრთალდა, მაგრამ ღმერთი მაინც კითხულობს ბეჭედს, რომლითაც მან აღბეჭდა ადამიანი გაჩენის წამიდან. ეს ბეჭედი სამუდამოდ წაშლილი რომ იყოს, ხსნაზე ლაპარაკი ზედმეტი იქნებოდა. ადამიანის ხსნა გულისხმობს ადამიანის, როგორც ღვთის ხატის, ხსნას და, თუ ღვთის ხატი აღარ არსებობს მასში, ის დაღუპულია სამარადისოდ: ღმერთი მეორედ არ განახორციელებს თავის ჩანაფიქრს, არ აღუდგენს ადამიანს ღვთის ხატებას, რომელიც მან დროჟამს მიანება წასაშლელად. ღმერთს შეუძლია მხოლოდ იხსნას ადამიანი, თუ ის კვლავ ღვთის ხატად რჩება. ეს მის ნებაზეა. ხსნა ადამიანის თავისუფლ ნებასაც გულისხმობს: იძულებით ხსნა თუ ადამიანური ლოგიკით მისაღებია, ღვთიური ლოგიკა ამას გამოორიცხავს.

ქრისტიანული სოტერიოლოგია არის მოძღვრება ხსნის შესახებ, რომელიც ღვთის ძემ, სამების მეორე პირმა, განახორციელა თავისი განკაცებით. წმ. კირილე ალექსანდრიელი ამბობს: „ჩვენ რომ არ შეგვეცოდა, ღმერთი არ განკაცდებოდა“; ტერტულიანე კი, დასავლელი აპოლოგეტი: „გავბედავ ვამტკიცო: ხორცს რომ ეს უბედურება [ცოდვა>სიკვდილი] არ შემთხვევოდა, ის სიკეთე, წყალობა, თანაგრძნობა, კეთილისმყოფელი ძალა ღვთისა, რომელიც

მან თავისი განკაცებით მოუტანა ადამიანებს, საჭირო არ გახდებოდა“.

ამრიგად, თუ ღვთის განგებაში ჩაწერილია დაცემული ადამიანის ხსნა, ღვთის განკაცება ამ ხსნის, სოტერიის, აუცილებელი საშუალება და უებარი სახსარია. სამების მეორე პირმა თავი საშუალებად აქცია თავისი განკაცებით, თავისი მოვლინებით იმ არსებაში, რომელიც მის ხატად შეიქმნა. პროვიდენციამ იბრუნა, რომ ადამიანის სახსნელად მოსულიყო არა ანგელოზი, არა მთავარანგელოზი, არა სერაფიმ-ქერუბიმთაგან ვინმე, არამედ ის, ვის ხატსაც ატარებს ადამიანი. განკაცების აქტს სხვანაირად ბერძნული სიტყვით კენოზისით (κένωση) გამოხატავენ, რაც ნიშნავს „წარმოცარიელებას“, ქართულ ტექსტებში — „დაგლახაკებას“. კენოზისი, როგორც საღვთისმეტყველო ტერმინი, აღნიშნავს ქრისტეს ღვთიურ თვითდამცირებას განკაცების გზით. მოციქული პავლე წერს: „(ქრისტე იესომ) წარმოიცარიელა (ἐκένωσεν) თავი და მიიღო მონის ხატება, კაცთა მსგავსი გახდა და კაცის სახე მიიღო, დაიმდაბლა თავი და მორჩილი გახდა თვით სიკვდილამდე, ჯვარზე სიკვდილამდე“ (ფილ. 2:7-8). კენოზისს დაექვემდებარა არა ღვთის ბუნება, არამედ პიროვნება, რადგან მხოლოდ პიროვნებას შეუძლია ნებაყოფლობით გასცეს საკუთარი თავი, ხოლო ღვთიური ბუნება, რომელიც ძეს საზიარო აქვს მამა ღმერთთან, უცვლელი რჩება (კენოტიკური სახე ქრისტესი იხ. ესაია 53).

ძე ღვთისა, სამების მეორე ჰიპოსტასი, ორი ასპექტით მოდის: მოდის, როგორც სოფლის შემოქმედი, რომელმაც სოფელი, თავისი ქმნილება, უნდა იხსნას; და მოდის თავისიანებთან, თავის ხატად შექმნილების სახსნელად. მაგრამ „იყო სოფლად და სოფელი მის მიერ შეიქმნა,

და სოფელმა ის ვერ იცნო. თავისიანებთან მოვიდა და თავისიანებმარმიილესიგი“ (იოან. 1:10-11). არათუარმიილესიგი თავისიანებმა, არამედ სასიკვდილოდ გაწირეს. ღვთის განგებაში ესეც გათვალისწინებულია. მესიას, ქრისტეს, ცხებულს, რომელსაც საუკუნობით მოელოდნენ, კლავენ. ქრისტე სწორედ ამ ადამიანებისთვის მოვიდა, რომელთაც არ უწყიან, რას იქმან (ლუკ. 23:34). ხომ ამბობს მოციქული, რომ ქრისტე განწესებულ ჟამს მოკვდა უკეთურთათვის, ძნელად თუ ვინმე მოკვდება მართლისათვისო. მოვიდა სწორედ იმიტომ, რომ ყოველი სოფელი ბოროტებაშია ჩაფლული, სოფელი ისეა დაცემული, რომ თორმეტ რჩეულშიც კი აღმოჩნდა ისეთი, როგორც იუდაა. ამრიგად, ძე ღვთისა, არა მხოლოდ განკაცდა, შეიმოსა რა ადამიანის ხორცი, არამედ დაექვემდებარა სიკვდილსაც. „ჩვენ, ადამიანები, ვკვდებით, რადგან ვიბადებით; იესო ქრისტე კი დაიბადა, რათა მომკვდარიყო“ (წმ. ათანასე ალექსანდრიელი).

ასე რომ, სოტერიოლოგიური აქტი აუცილობლობით გულისხმობს სიკვდილსაც, მაგრამ რაკი უცოდველი იესო ბუნებრივი სიკვდილით ვერ მოკვდებოდა, იგი „მსხვერპლის სიკვდილით უნდა მომკვდარიყო“ (წმ. ათანასე ალექსანდრიელი). ოღონდ მსხვერპლშეწირვამ სასჯელის სახე მიიღო. იგი დაისაჯა, როგორც ბრალეული, ადამიანის ცოდვებისთვის, რომლებიც იტვირთა მან (იოან. 1:29) და, საბოლოოდ, ფიგურალურად რომ ვთქვათ, თავის სხეულთან ერთად ჯვარზე მიაღურსმა კაცობრიობის ცოდვები. „მიიღო სიკვდილი ადამიანებისაგან, რათა ეს სიკვდილი, რომელიც შეეხო მის სხეულს, საბოლოოდ განადგურებულიყო, როგორც ჩალა ცეცხლში“ (კვლავ წმ. ათანასე ალექსანდრიელი).

ქრისტიანობის მეორე დიდი სიტყვაა ღვთის განკაცება.

ხსნა რისგან – ვიცით, მაგრამ არის მეორე კითხვა – როგორ? რაში მდგომარეობს სოტერიოლოგიური აქტი? პროფანული თვალსაზრისი იესო ქრისტეს მიიჩნევს დაბადებულთა შორის ზნეობრივად სრულყოფილ არსებად, რომელმაც ადამიანებს სრულყოფილი მორალი მოუტანა. ეს ჭეშმარიტებაა, მაგრამ როგორც ქრისტიანობა ვერ მოთავსდება მორალის ცნებაში, ასევე ქრისტე უსასრულოდ მეტია, ვიდრე მორალის მქადაგებელი. მართალია, იესო ქრისტეს ქადაგებამ დააფუძნა მოძღვრება, რომელიც მისი სახელით იწოდება, მაგრამ მხოლოდ ზნეობის მქადაგებელი, თუნდაც ღვთიური წარმოშობის, ვერ გამოისყიდის კაცობრიობის ცოდვებს. იესო ქრისტეს პიროვნება არსებითად განსხვავდება სხვა რელიგიების დამფუძნებელთა პიროვნებისგან. არც ერთ რელიგიაში დამფუძნებელ პიროვნებას ისეთი მნიშვნელობა და ადგილი არა აქვს, როგორც ქრისტეს ქრისტიანობაში. იესო ქრისტეს უნიკალური თავისებურება ის არის, რომ თავად მისი პიროვნება წარმოადგენს მოძღვრებას. ქრისტეშია და თავად ქრისტეა ქრისტიანული მოძღვრება. არც ბუდა, არც ზარათუსტრა, არც მოსე, არც მუხამედი პიროვნულად არ გამოხატავენ მათ მიერ ნაქადაგები რელიგიის მოძღვრებას. ქრისტიანული თეოლოგიის დარგი, სახელწოდებით ქრისტოლოგია, მოძღვრება ქრისტეს პიროვნების შესახებ, – თუმცა ერთ-ერთია სხვა დარგთა შორის, მაგრამ იგი თავის თავში მოიცავს სხვა დარგებსაც – სოტერიოლოგიას (რაკი მისი ცენტრალური ფიგურა ქრისტეა), ეკლესიოლოგიას (რადგან ეკლესიის თავი ქრისტეა), ანთროპოლოგიას (რამდენადაც ქრისტე მომავალი ადამიანის არქეტიპია), ესქატოლოგიას (რამდენადაც სოფლისა და ადამიანის საბოლოო ბედი ქრისტესთან არის დაკავშირებული).

რიგითი, ღვთისმეტყველებაში ჩაუხედავი ქრისტიანის-თვისაც ცნობილია ქრისტეს ორბუნებოვნება, რომ იესო ქრისტეს პიროვნებაში ორი ბუნებაა - ბუნება ღვთისა და ბუნება კაცისა. ორბუნებოვანი ქრისტე ერთი უნიკალური პიროვნებაა. იესო ქრისტე, როგორც ძე ღვთისა, როგორც საღვთო ბუნების მატარებელი, მამა-ღმერთის ერთარსია ანუ მისი თანაარსია; ხოლო როგორც ძე კაცისა, ადამის (კაცის) ერთარსია, ანუ მისი თანაარსი.

სახარებები ორ ბუნებას და ერთ პიროვნებას ქრისტეში ცხადად აჩვენებენ. იესოს მიერ მოციქულებისადმი დასმულ კითხვაზე „ვინა ვარ მე“ (მათ. 16:15), პეტრე (და ეს ყველა მოციქულის პასუხი უნდა იყოს) პასუხობს: „შენ ხარ ქრისტე, ძე ცოცხალი ღვთისა“ (16:16). ხოლო როცა იესო თავის გაცემას წინასწარმეტყველებს, თავის თავს კაცებრივი ბუნებით მოიხსენიებს: „ძე კაცისა კი მიდის...“ (მათ. 26:24).

თაბორის მთაზე სამ მოციქულს იესო საღვთო ბუნებით გამოეცხადა, რომელიც მათ წამიერად იხილეს თავიანთი ფერნაცვალი ფიზიკური თვალით (ეს იყო არამქვეყნიერი ნათლით გასხივოსნებული იესო). ხოლო გეთსიმანიის ლოცვისას იმავე სამმა მოციქულმა იხილა სატანჯველად გამზადებული სახე კაცის ძისა (მათ. 26:38; ლუკ. 22:44). სასწაულებს იესო საღვთო ბუნების ძალით ახდენდა, ხოლო ჯვარზე გაკრულის სიტყვები „ღმერთო ჩემო, ღმერთო ჩემო, რად მიმატოვე“ (მათ. 27:46) კაცის ძის ბუნებიდან იყო ნათქვამი. მაგრამ ყველა ამ შემთხვევაში ორბუნებოვანი ერთი და იგივე პიროვნება მოქმედებდა და წარმოთქვამდა. მაგრამ როგორია რეალურად ორი ბუნების ერთმანეთთან დამოკიდებულება იესო ქრისტეში? ქალკედონის კრებამ (451 წ.) გამოაცხადა, რომ ქრისტეს პიროვნებაში არის ღვთიური

და კაცებრივი ბუნება, სხვანაირად, სრული ღმერთი და სრული კაცი ერთ პიროვნებაშია წარმოჩენილი.

როგორ გავიგოთ სრული ღმერთი და სრული კაცი? სისრულე მის ორივე ბუნებას ახასიათებს. მაგრამ ისინი ხომ ერთმანეთის მიმართ შეუწონადია? სად ღმერთი და სად კაცი? ქრისტეში, როგორც პავლე მოციქული ამბობს, მოქცეულია „მთელი სავსება ღვთაებისა ხორციელად“ (კოლ. 2:9). როგორ არის ეს შესაძლებელი?

განხორციელებისას საღვთო ბუნების მქონე ყოვლადწმინდა სამების მეორე ჰიპოსტასმა, რომელსაც ძეს ვუწოდებთ, ადამიანური ბუნება შეიერთა, ანუ განკაცებულის ერთ პიროვნებაში ურთიერთდამტევნელობით მყოფობს სრული ღმერთი და სრული კაცი: ღმერთი მისი სისავსით, მთელი მისი ყოვლისშემძლეობით, და კაცი ღვთის ხატით – თავისი ნებით და გონებით, და თავისი მორჩილებით მამის წინაშე, როგორადაც ადამი შეიქმნა [მაგრამ ადამი ეურჩა ღვთის ნებას, იესომ კი – აღასრულა, იხ. გეთსიმანიის ლოცვა: „თუ გსურს, ამაცდინე ეს სასმისი, მაგრამ არა ჩემი, არამედ იყოს ნება შენი“, ლუკ. 22:42]. ქრისტეს, როგორც კაცის, ნება, არ უქმდება მამის ნებისადმი მორჩილებისა გამო, ის რჩება მის ნებად. კაცის ძის ნება ჰარმონიაშია ღვთის ნებასთან. ორბუნებოვნების დოგმატში გადამწყვეტი არის ის, რომ ადამიანის არც ბუნება და არც ნება არ შეეზავება ღვთიურ ბუნებასა და ნებას, ინარჩუნებს თავისთავადობას, არც იცვლება მასთან მყოფობისას, მუდამ მასთან ჰგვიეს განუყრელად. ქალკედონის კრებაზე ორბუნებოვნების დოგმატმა ამგვარი ზუსტი, ლაკონური სიტყვიერი სახე მიიღო: იესო ქრისტეში ორი ბუნება ჰგვიეს

- (1) შეურევნელად,
- (2) უცვალებელად,
- (3) განუყოფელად,
- (4) განუყრელად.

თავისთავად, ორი ბუნების ამგვარი მყოფობა ერთ ჰიპოსტასად ერთ პიროვნებაში საიდუმლოობრივი და შეუცნობელია, ამდენად, გამოუთქმელია, და ამ გამოუთქმელობის ნიშნად ამ დოგმატის ენა მთლიანად აპოფატიკურია ანუ უარყოფითი, უკუთქმითი (შე-უ, უ-, გან-უ, გან-უ).

გავშალოთ ეს დოგმატი:

1. შეურევნელად ნიშნავს, რომ კაცობრივი ბუნება და ღვთიური ბუნება არ ერწყმიან ერთმანეთს, არ ითქვიფებიან ერთმანეთში (როგორც წყალი დ ზეთი არ აღირევიან ერთმანეთში).

2. უცვალებელად ნიშნავს: ერთ ჰიპოსტასში ურთიერთდამტევნელობის შედეგად არ იცვლება არც ღვთიური, არც კაცობრივი ბუნება - ისინი დამოუკიდებლობას ინარჩუნებენ როგორც განსხვავებული ბუნებანი (როგორც ცეცხლში გავარვარებულ რკინა არ იცვლის ბუნებას, ცეცხლიც ცეცხლადვე რჩება, რკინაც - რკინად).

3. განუყოფელად ნიშნავს: რომ ორმა ბუნებამ ორად არ გაყო ქრისტეს პიროვნება, ის არის ერთი შედგენილი ჰიპოსტასი.

4. განუყრელად ნიშნავს: რომ ისინი მის პიროვნებაში ჰგიეს სამარადისოდ ერთად, განუყრელად. ასე იყო სახარების ხანაში, იესო ქრისტეს ამქვეყნიური ცხოვრების პერიოდში და ასე რჩება, რაც მრწამსის სიმბოლოში გამოხატულია სიტყვებით: „...და მჯდომარე არს მარჯვენით მამისა“.

აღდგომა და განღმრთობა

ქრისტეს აღდგომა ყველაზე მეტად დოკუმენტირებული ხდომილებაა სახარებებში. ვინ შეესწრო იესოს შობას ბეთლემში? მწყემსები, რომელთა სახელები უცნობია, და ანგელოზები. მათგან მოდის ჩვენამდე ეს უწყება? სახარებებში ამის შესახებ არაფერია ნათქვამი. აპოკრიფული პროტოსახარება იაკობისა ცდილობს შობის უჩვეულობის გადმოცემას ბუნების წამიერი გარინდებით, მაგრამ ეს ეპიზოდი სახარებებისთვის უცნობია. თავად აღდგომის წამი არავის უხილავს, მაგრამ აღდგომის ფაქტის ნივთიერი შედეგების – გადმოგორებული ლოდის, ცარიელი საფლავის და დაგორგლილი სუდარის მოწმენი სახარების ცნობილი ადამიანები არიან: ორი მენელსაცხებლე დედა – ორი მარიამი და ორი მოციქული – პეტრე და იოანე. მეტიც: მარიამმა ადგილზე იხილა აღდგომილი იესო, თუმცა ვერ იცნო. ემაუსის გზაზე მიმავალ მოწაფეებს აღგზავრა აღდგომილი, მაგრამ მათაც ვერ იცნეს, სანამ პურის გატეხით ნიშანი არ მისცა. რატომ ვერ იცნეს? შეცვლილი იყო იესოს სახე და სხეული? არა. ვერ იცნეს ან თავად აღდგომილის განგებულობით ან იმ ფსიქოლოგიური მიზეზით, რომ არც ერთ მათგანს მოძღვრის აღდგომის მიმართ განწყობა არ ჰქონია. იესო კი აღდგა არასხვა, გამოცვლილი, არამედ იმავე ნივთიერი სხეულით, რომელსაც ის ატარებდა ქვეყნიური არსებობისას. მისი სხეული გარდაიქმნა, გათავისუფლდა მატერიისთვის ჩვეული შეზღუდულობისგან, თუმცა მას შერჩა ჯვარცმის დაღი – ნალურსმნები ხელ-ფეხზე, ფერდის ჭრილობა, რომელთაც ფიზიკურად ეხებიან. აღდგომილი იღებს საკვებს, როგორც ყოველი სხეული (ლუკ. 24:42-43), მაგრამ ამ სხეულს შეუძლია კარდაგმანულ სახლში შესვლა

(იოან. 12:19), მოულოდნელად გაუჩინარება (ლუკ. 21:34)... აღდგა იგივე პიროვნება - იესო, სრული კაცი და სრული ღმერთი, რომელშიც ორი ბუნება ეგო იმგვარად, როგორც ეს ქალკედონის კრებამ დაადგინა. მართალია, ქალკედონის დოგმატის თანახმად, ადამიანის ბუნება უცვალელებელია, მაგრამ ერთ პიროვნებაში ღვთის ბუნებასთან მყოფობით ადამიანის სხეული (ხორცი და ძვალი) ღვთაებრივ თვისებას იძენს. აღდგომილმა იესომ თავისი გარდაქმნილი სხეულით აჩვენა განღმრთობილი ადამიანის სახე და მდგომარეობა. ქრისტეს აღდგომამ წამიერად განაღმრთო ადამიანი? არა, მან მხოლოდ წინდი ჩადო მისი განღმრთობისთვის, როგორც ღვთიური საფუარი ადამიანის ცომაში, მიიღო რა ადამიანური ბუნება, არა კერძო, ერთეული ადამიანის, არამედ მთელი კაცთა მოდგმის, კაცობრიობის, როგორც ერთი ჰიპოსტასის, ბუნება ღვთიურის გვერდით. ამ ჰიპოსტასური ერთიანობით მთელი კაცობრიობა ქრისტეს მიერ გამსჭვალულია ღვთიურობით. მეტიც, არა მხოლოდ: ქრისტეს, როგორც თავის ქმნილებაში განხორციელებულ ღმერთს, აკრეფილი აქვს მთელი ქმნილების, კოსმოსის სხეული, რომელიც, როგორც პავლე მოციქული გვაუწყებს, ღვთის ძეობას მოელის (რომ. 8:19). ამაშია ქრისტეს მოვლინების კოსმიური მასშტაბი.

როგორც ვხედავთ, სოტერიოლოგიური აქტი - ხსნა საბოლოო მიზნად არ გულისხმობს ადამიანის პირვანდელ, სამოთხისეულ მდგომარეობაში დაბრუნებას. ადამიანს მოეხსნა ადამის ცოდვის ტვირთი, სხვა სიტყვებით, ადამიანი გათავისუფლდა ეშმაკის ტყვეობიდან, რომელსაც, ფიგურალურად რომ ვთქვათ, მიეყიდა ბოროტისა და კეთილის გარჩევის ხესთან; ადამიანი დაუბრუნდა საწყის

მდგომარეობას, რომელშიც უცოდველი ადამი იმყოფებოდა იმ პერსპექტივით, რომ ღვთის მსგავსებას მიაღწევდა. ღვთის ხატება ადამს მიეცა, როგორც მადლი, ცხადია, დაუმსახურებლად, მაგრამ ამის შემდეგ მას თავისი სულიერი ღვაწლით ღვთის მსგავსება უნდა მოეპოვებინა. დიადი სიტყვა-ცნება ქრისტიანობაში, როგორც არის განღმრთობა (θεωσις), არ გულისხმობს ადამიანის გაღმერთებას. თუ რამ უცხოა ქრისტიანობისთვის, ეს ადამიანის ღმერთად ქცევაა. ადამიანი ვერ გახდება ღმერთი, რადგან მის არსებობას დასაბამი აქვს, ღმერთი კი დაუსაბამოა. ადამიანის განღმრთობა არც ადამიანობის ღვთაებაში გათქვეფას, ადამიანობის დაკარგვას, როგორც ბუდისტურ ნირვანაში ადამიანის ცნობიერების ჩაქრობას გულისხმობს, არამედ ცხოვრებას ღმერთთან და ღმერთში ადამიანურად (გავიხსენოთ ნოე, რომელიც „ღმერთთან დადიოდა“), როცა ადამიანის პიროვნება კი არ ქრება, არამედ რჩება თავისთავადად.

ადამიანი თავისი ღვთისხატობით არა მხოლოდ თავად არის მოწოდებული განღმრთობისკენ, არამედ მისი საშუალებით მთელი ქმნილების განსაღმრთობად, რეალობის მაღალ საფეხურზე ასაყვანად იმ დაცემული მდგომარეობიდან, რომელშიც ადამიანის დაცემის მიზეზით აღმოჩნდა. პავლე მოციქული განღმრთობის პირობად ღვთის ძეობას მიიჩნევს; სოფელში დატყვევებული ადამიანი, სოფლის მონად ქცეული, ძე შეცდომილის იგავისამებრ, მამასთან დაბრუნებით და შერიგებით ძეობას მიემთხვევა.

რადგან ქმნილების სასოება ღვთის შვილთა გამოცხადების მოლოდინშია. რადგან ქმნილება თავისი ნებით კი

არ დაემორჩილა ამაოებას, არამედ მისი დამმორჩილებლის მიერ სასოებით, რომ თვით ქმნილებაც გათავისუფლდება ხრწნილების მონობისაგან ღვთის შვილთა დიდების თავისუფლებისათვის. რადგან ვიცით, რომ მთელი ქმნილება ერთად კვნესის და იტანჯება აქამდე. და არა მარტო ის, არამედ ჩვენც, რომელთაც სულის პირველნაყოფები გვაქვს, ჩვენ თვითონაც ვკვნესით გულში, რადგან მოველით შვილებას და ჩვენი სხეულის გამოსყიდვას (რომ. 8:19-23).

ყოველი ადამიანი, ადამის კვალზე, ღვთის ხატია, მაგრამ ის არ არის ღვთის მსგავსი, რადგან ჯერ არ არის ძე, რაც უნდა იყოს უფლის განგებით. ძეობით ის მიაღწევს მსგავსებას, რადგან ძე მამის მსგავსებას ატარებს. „ძე ღვთისა განკაცდა, რათა კაცი განიღმრთოს“ (ათანასე ალექსანდრიელი). განღმრთობა არის ღვთის შვილება: ძე კაცისა ძე ღვთისა უნდა გახდეს.

როგორ გავიგოთ „მრწამსის“ სიმბოლოს მე-6 მუხლი: „და ამაღლდა ზეცად და მჯდომარე არს მარჯვენით მამისა“? ეს არის დოგმატი, რომლის სიღრმეს და რეალობას ადამიანი ვერ წვდება. ვუპასუხოთ კირილე ალექსანდრიელის სიტყვებით: „ავიდა ცაში ღვაწლით დაგვირგვინებული და დაჯდა მამის მარჯვენით. ნუ გამოვიკვლევთ იმ ტახტს, სადაც ზის, რადგან ეს ჩვენთვის მიუწვდომელია და ასევე დარჩება. მაგრამ ის კი ვიცით, რომ მან იქ აიტანა ჩვენი ბუნება...“ რომ აიტანა ჩვენი ბუნება, რომელიც ძეში ღვთის ბუნებასთან განუყრელად მყოფობდა და მყოფობს, გვწამს, მაგრამ როგორ, რა სახით მყოფობს იგი ტახტზე ამ ტვირთით, ეს მიუწვდომელი საიდუმლოა და რჩება საიდუმლოდ. რჩება დოგმატი, მაგრამ მასში ნაგულისხმევი რაგვარობა მიუწვდომელია.

გამოსყიდვა

ამ სიტყვით, ზოგადად, აღინიშნება ქრისტესმიერი სოტერიული აქტი, მაგრამ მისი სიტყვასიტყვით, მისი ყოფითი მნიშვნელობიდან გამომდინარე, გამოყენება ამ აქტის სიღრმისეული საზრისის გადმოსაცემად არ უნდა იყოს მთლად მართებული. სასყიდელი, ბერძნ. ლუტროსის, სხვა არაფერია, თუ არა იურიდიული ტერმინი იმ თანხის აღსანიშნავად, რომელიც მონის გამოსასყიდად გაიცემა. გაიცემა არა თავად მონის ხელიდან, არამედ იმისგან, ვინც ამის შემძლეა. სოტერიოლოგიურ ასპექტში თუ გადმოვიტანთ ამ ცნებას (გამოსყიდვას), გამოსასყიდელი (ლუტროსის), რომელიც გამომსყიდველმა უნდა გაიღოს, მსხვერპლის სახეს იღებს. გამოსყიდვა მხოლოდ მინიშნებაა იმის მიახლოებით წარმოსადგენად, თუ რა მოხდა რეალურად. როცა იესო ამბობს თავის თავზე, რომ ძე კაცისა მოვიდა, რათა თავისი სიცოცხლე (ψυχή) გაიღოს მრავალთა გამოსასყიდად (მათ. 20:28; მარკ. 10:45), იგი ძველი აღთქმის ენით ლაპარაკობს, სახელდობრ, მსხვერპლშეწირვის ტერმინოლოგიით. ამასვე ვკითხულობთ 1 ტიმ. 2:6-ში: ქრისტე იესომ, როგორც შუამავალმა ღმერთსა და კაცთა შორის „თავი გაწირა ყველას გამოსასყიდად“. და უფრო მკაფიოდ ებრ. 9:12 - „არა ვაცთა და ზვარაკთა სისხლით, არამედ საკუთარი სისხლით შევიდა ერთხელ წმიდაში და მოგვიპოვა საუკუნო გამოსყიდვა“. თუ გამოსასყიდის იურიდიულ ცნებაზე დავრჩებით, ისმის კითხვა, თუ ვის გადაუხადა ფასი ქრისტემ ადამიანთა გამოსასყიდად, ვინ შეიწირა მისი სიცოცხლე? თუ ეშმაკის ტყვეობიდან ადამის გამოსყიდვაზეა საუბარი, ბუნებრივად იზადება აზრი, რომ ქრისტემ ეშმაკს გადაუხადა გამოსასყიდი საკუთარი სიცოცხლით. ამ აზრს ავითარებდა

ორიგენი, მაგრამ უარყოფილ იქნა, როგორც ქრისტეს წმინდა სისხლის შეურაცხმყოფელი აზრი.

არის სხვა პასუხიც, რომელიც აგებულია მეთევზის გამოცდილებაზე. ქრისტემ თავისი ღვთიური ბუნება, როგორც ანკესი, დაფარა ადამიანური მოკვდავი ხორციით, როგორც საქნიერით; ეშმაკი დააცხრა მსხვერპლს, მაგრამ ვერ გადაყლაპა, ანკესი გაეჩხირა ყელში და განადგურდა. ეშმაკი ვერ გაბედავდა ქრისტეს მკვდარი სხეულის მიკარებას, რომ სცოდნოდა, თუ ვინ იყო იგი. ამგვარი წარმოსახვის საფუძველი პავლე მოციქულის ეს სიტყვები უნდა ყოფილიყო: „სად არის, სიკვდილო, შენი ნესტარი? სად არის, ჯოჯოხეთო, შენი ძლევა?“ (1კორ. 15:55). ცოტა არ იყოს, მემამიტურ კითხვაზე, ხომ არ არის ეს „ტყუილი“ ღვთაებისთვის შეურაცხმყოფელიო, გრიგოლ ღვთისმეტყველი პასუხობს, რომ რაკი თავად ეშმაკმა მოტყუებით დაიმონა ადამი, სავსებით გამართლებული იყო ღვთის მხრიდან მისი მოტყუება.

ცხადია, ეს ხატოვანი „კონსტრუქცია“ ანუ იგავი ანკესზე, საქნიერსა და მის შთანმთქმელ სიკვდილზე დოგმატად ვერ ჩაითვლება. იგი უფრო „სამუშაო“, დროებითი თეოლოგუმენია, რომელსაც ბევრი ღვთისმეტყველი არ იზიარებს. არსებობს სხვა თეოლოგუმენიც, რომელიც ასევე ნაკლებ გასაზიარებელია. იგი ამგვარად ჟღერს იმავე წმ. კირილე ალექსანდრიელის ფორმულირებით: „ქრისტემ ჩვენი ცოდვები აიტანა ჯვარზე თავისი სხეულით, შეიტანა რა ამით გამოსასყიდი და დააცხრო ღვთის რისხვა“. თუ ერთი გაგებით, ეშმაკმა უნდა მიიღოს გამოსასყიდი ტყვეობიდან ადამის გასათავისუფლებლად, მეორე მხრივ, გამოსასყიდი განკუთვნილია მამა-ღმერთის რისხვის დასაცხრობად.

ადამის საქციელით შეურაცხყოფილი ღმერთი მძვინვარებს, სანამ ძე ღმერთი არ გაიღებს თავს ჯვარზე მსხვერპლად. აქ გამოყენებულია მსხვერპლის გავრცელებული სახეობა, რომელიც ღმერთის მოსალმობიერებლად იწირება. მაგრამ არსებობს სხვა სახეობის მსხვერპლი, რომელიც იწირება არა ღვთის რისხვის დასაცხრობად, არამედ ცოდვათა მისატევებლად, წარსახოცად. საღ და უმწიკვლო სამსხვერპლო პირუტყვზე მღვდელმთავრის ხელის დადებით გადადის ხალხის ცოდვები, რომლებიც პირუტყვთან ერთად მისი მსხვერპლშეწირვისას კვდება. ამაშია განტევების ვაცის საზრისი. მსხვერპლის ეს სახეობა პირველად ესაიას განჭვრეტაში გამომსყიდველის ფიგურას დაუკავშირდა. ესაიას 53-ე თავი, რომელზეც ნეტ. იერონიმუსი ამბობს, რომ მისი ავტორი უფრო მახარებელია, ვიდრე წინასწარმეტყველიო, ნათლად წარმოგვიდგენს გამოსყიდვის ღვთიურ განგებულებას.

„შესაზიზღი იყო ის და კაცთაგან მიტოვებული, გატანჯული და სნებაშეყრილი. და ჩვენ სახეს ვარიდებდით მას, შესაზიზღი იყო და არაფრად ვაგდებდით. მაგრამ მან იტვირთა ჩვენი სნებანი და ჩვენი ტკივილებით გაიტანჯა. ჩვენ კი ვფიქრობდით, რომ ნაგვემი იყო ღმერთის მიერ, ნაცემი და წამებული. მაგრამ ის დაჭრილი იყო ჩვენს დანაშაულთა გამო, დაღეწილი – ჩვენი უკეთურების გამო; ჩვენი სასჯელი მასზე იყო; და მისი ჭრილობებით ჩვენ განვიკურნეთ. ჩვენ ყველანი ცხვრებივით გზას ავცდით და თითოეული ჩვენგანი თავის გზას დაადგა. და უფალმა მას დააკისრა ყველა ჩვენგანის უკეთურება. შევიწროვებული იყო და თავისი ნებით წამებული, მაგრამ არ გაუხსნია ბაგე, როგორც კრავს, დასაკლავად რომ მიჰყავთ...“.

ამ თავში, თუ ეს არ მართლაც შეგვიძლია მივიჩნიოთ სახარებად ესაიასგან, მკაფიოდ, თუმცა ძველი აღთქმის ენით, არის გადმოცემული ყველაფერი, რაც იესოს შეემთხვა. თითქოს ამ სიტყვებს ის ბრბო ლაპარაკობს, რომელმაც ზიზღით ზურგი აქცია და „ჯვარს აცვის“ ძახილით სასჯელი გადაუწყვიტა. „ღმერთო ჩემო, ღმერთო ჩემო, რად მიმატოვე“ (მათ. 27:46). განა ეს წამიერი შეძახილი, რომელიც მეცხრე ჟამს ჯვრიდან გაისმა, როგორც განსაცდელი კულმინაცია, ესაიას „კაცთაგან მიტოვებული“ უბრალოდ ტანჯულის მდუ-მარებას არ ახმოვანებს?

უარი უნდა ეთქვას ღვთის რისხვის დაცხრობის, ეშმაკისგან გამოსყიდვის და გამოსყიდვა-სასყიდლის იურიდიულ თემას ხსნის ღვთიურ „ტექნოლოგიაში“, ან ამ იურიდიულ ცნებებს გადატანითი მნიშვნელობა მიენიჭოს. გამოსყიდვა გაგებულ იქნეს არა სიტყვასიტყვითი, არამედ გადატანითი მნიშვნელობით, ღმერთთან ადამიანის შერიგების და ღვთის-ძეობის აზრით. საუბარი უნდა იყოს არა იურიდიული, არამედ სიყვარულის ენით, კერძოდ, გამოსყიდვაზე, როგორც ღვთის სიყვარულის გამოვლენაზე ადამიანის მიმართ. ეს თვალსაზრისი საფუძველს იღებს იოანე მოციქულის სიტყვებიდან: „ისე შეიყვარა ღმერთმა ეს სოფელი, რომ მისცა თავისი მხოლოდშობილი ძე...“ (იოან. 3:16), მისცა არა რისხვის დასაცხრობად, არამედ დაკარგულის მო-საძიებლად და მამის წიაღში დასაბრუნებლად. არა მამის რისხვა, არამედ სიყვარულია ძის მსხვერპლად შეწირვისა ადამიანთა ხსნისთვის. სიმონ ახალი ღვთისმეტყველის თქმით, ქრისტემ მამას ძღვნად მიუტანა მის მიერ ეშმაკის ტყვეობიდან საბოლოოდ განთავისუფლებული კაცობრიობა. გამოსყიდული, - მივმართოთ მის სინონიმს, - მოძიებული

(იხ. ეს. 62:12) კაცობრიობა, როგორც ერთიანი ჰიპოსტასი და როგორც არსებათა შორის უნიკალური სახეობა, იმაზე უფრო ძვირფასი ხდება, ვიდრე დაკარგვამდე იყო (იხ. დაკარგული და მოძიებული ცხვრის, და შეცდომილი ძის იგავი). ისევე, როგორც ცის სასუფეველი გაცილებით ძვირფასია, ვიდრე პირველქმნილი დაკარგული სამოთხე. რაში მდგომარეობს ეს სიძვირფასე? უთუოდ იმაში, რომ ქრისტეს, ღვთის ძეს, მამასთან ძღვნად სამებაში მიჰყავს უკვე თავისი მსგავსი, ძეობის საფეხურზე აყვანილი განახლებული ადამი.

შენიშვნა. ებრ. გო'ელ („გამომსყიდველი“), რომელსაც LXX თარგმნის როგორც λυτρουμενος, ასევე სამართლებრივი სფეროდან არის, მაგრამ მისი მნიშვნელობა სპეციფიკურია: ბერძნული ტერმინისგან განსხვავებით, გო'ელ გამოსასყიდი პირის უახლოესი ნათესავი უნდა იყოს, რომელსაც გამოსყიდვის ეკსკლუზიური უფლება აქვს. ესაიასთან სოტერიოლოგიურ კონტექსტში მხოლოდ ეს ტერმინია გამოყენებული, რაც ისრაელიანთა და უფლის „ნათესაობაზე“ მიუთითებს. უფალი, როგორც ისრაელის ღმერთი და მისი გამჩენი (ეს. 43:14), მოვალეა იხსნას ისრაელი, რადგან ეს მისი ხალხია. სხვა მხსნელი მას არ ჰყავს. „ნუ გემინია, მატლო იაკობ, ერთი ბეწო ისრაელ, მე შეგეწევი შენ!“ – ამბობს უფალი და შენი გამომსყიდველი (გო'ელ) ისრაელის წმიდა!“ (ეს. 41:14). კაცობრიობასაც არ ჰყავს სხვა გამომსყიდველი, გარდა ქრისტესი და, აჰა, ახალი აღთქმის ეპოქაში ღმერთი არა მხოლოდ ხელს უწვდის გადასარჩენად თავის ხალხს, არამედ ადამიანად განხორციელებული „თავისიანებთან მოდის“ და, ვინც მიიღებს მას, ღვთის შვილებად გახდომის ხელმწიფებას აძლევს (იოან. 1:11-12).

ყოვლადწმინდა სამების ღოგმატი

ქრისტიანული ღვთისმეტყველება არ არის მარტივი დისციპლინა. იგი მრავალი დარგისგან შედგება, რომლებიც საბოლოოდ ერთ ძირითად საღვთისმეტყველო პრობლემაში იყრის თავს. ქრისტიანული თეოლოგია არ ეხება მხოლოდ საკუთრივ ღმერთის იდეას. ჩვენ ვიცით, რომ ღმერთი, როგორც დაუსაბამო და უსასრულო, ყოვლისმომცველი, ყოვლისშემძლე და აბსოლუტური არსება, პრინციპულად შეუცნობადია. ადამიანი ვერ წვდება მის ბუნებას, ადამიანის შეზღუდულ გონებაში მისი სიღრმე და სისრულე ვერ თავსდება; ღმერთის შესახებ ცოდნა ადამიანს შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ მისი ენერგიების, მისი ძალის გამოვლინებების მიხედვით, მის მიერ შექმნილ სამყაროში არსებული ძალებისა თუ კანონების მიხედვით; ჩვენ მხოლოდ მისი ენერგიები ვიცით, რომელთაც ღვთის გამოუკვლეველი ბუნება აცხადებს სხვადასხვა სახით მის მიერ შექმნილ სამყაროში. და თავად ეს ხილული სამყარო, რომლის შეცნობის ძალი შესწევს ადამიანის გონებას, არის მისი ნივთიერი სახით გამოვლენა. მაგრამ ნივთიერი სამყარო ღვთის შინაგანი ბუნების მხოლოდ სიმბოლო შეიძლება იყოს, როგორც მისი გარეგამოხატულება. შექმნილი სამყარო არაფრით ჰგავს მის შემოქმედს, მისი ჩრდილია მხოლოდ. მისი სახით ჩვენ მხოლოდ შემოქმედის ძალას და ყოვლისმომცველობას ვგრძნობთ, შინაგანი არსება, ბუნება კი მიუწვდომელი რჩება.

ღმერთი შეუცნობელია, მისი ბუნება, მისი სიღრმეები მიუწვდომელია. თეოლოგიის ცალკეული დარგები ღმერთს სხვადასხვა ასპექტით წარმოგვიდგენს, თუმცა ჩვენ მაინც მისი ბუნების პერიფერიაზე ვრჩებით. აი, ეს სფეროები,

რომლებსაც მეტ-ნაკლები სისრულით მივყავართ ქრისტეს მიერ გამოცხადებული და ნაქადაგები ღმერთის იდეამდე ზოგადად, და მის მიერ შექმნილი სამყაროსა და ადამიანის მიმართ მის დამოკიდებულებაზე. ეს ის დოგმატებია, რომლებიც საფუძვლად უდევს მოძღვრების ცალკეულ სფეროებს და მის მთლიანობაში ისინი ყალიბდებოდა მსოფლიო საეკლესიო კრებებზე ოთხსაუკუნენახევრის განმავლობაში (325-787).

ღვთისმეტყველთა მთავარი ამოცანა მე-4 საუკუნეში ის იყო, რომ ზუსტ ცნებებში გამოეთქვათ ეკლესიის მოძღვრება სამების, ან ღვთის სამერთობის შესახებ, რაც არსებითად არის ღვთისმეტყველება. ბიბლიურ ტექსტში, როგორც აღმოჩნდა, არ იპოვება შესატყვისი სიტყვა-ცნებები სამების საიდუმლოს გამოსახატავად. პირველად ეს «ხარვეზი» მთელი სიმწვავეით იქნა გაცნობიერებული არიანელებთან კამათში პირველ მსოფლიო კრებაზე. არიანელები აღიარებდნენ სამებას, მაგრამ თავისებურად ესმოდათ მისი არსი. მათი შეხედულებით, ძე სამების მეორე პირია, მაგრამ უარყოფდნენ მის ბუნებით ღვთიურობას. არიანელებმა ყველა ბიბლიური გამონათქვამი ძის ღვთიურობის შესახებ თავიანთი შეხედულებისამებრ გარდათქვეს, რათა დაემტკიცებინათ, რომ ძე არ არის ღმერთი, არამედ ქმნილებაა. მაგალითად, მართლმადიდებლებს სურდათ, რომ კრებას ძის განსაზღვრებაში შემოეტანა გამოთქმა „მამისაგან“, მაგრამ არიანელებმა თქვეს, რომ ყველაფერი ღვთისგან არის, რადგან „ჩვენ ერთი მამა ღმერთი გვყავს, რომლისგანაც არის ყველაფერი“ (1 კორ. 8:6; იხ. აგრეთვე 2 კორ. 5:18). კოლოსელთა მიმართ ეპისტოლის სიტყვებზე, რომ ძე არის „უხილავი ღვთის ხატი“ (კოლ. 1:15), არიანელები

პასუხობდნენ, რომ ადამიანიც არის ხატი ღვთისა (1 კორ. 1:6), მაგრამ ადამიანს ხომ ღმერთად არ ვაღიარებთ? და ა. შ. აუცილებელი იყო სამების რწმენის ისეთი სიტყვებით გამოთქმა, რომ მწვალებლებს თავიანთი მოძღვრების კვალზე არ განემარტათ. ამისათვის კრების მამებმა არა ბიბლიური, არამედ ფილოსოფიური ცნებები გამოიყენეს.

სამების სამი პირისთვის საერთო ღვთიური ბუნების აღსანიშნავად წმინდა მამებმა გამოარჩიეს სიტყვა „არსება“ (ბერძნ. *ουσια* უსია). იმ მიზნით, რომ გამორიცხულიყო არასწორი ვარაუდები, რომ თითქოს ეს არსება უპირატესად ეკუთვნის რომელიმე პირს სამებაში (მაგალითად, მამას), ან არსება თანაბრად არ არის განაწილებული პირთა შორის, საჭირო გახდა შემოღებულიყო კიდევ ერთი ცნება „ერთარსი“ (ბერძნ. *ομοουσιος* ჰომოუსიოს). ეს საშუალებას იძლეოდა, უკიდურესი სიმკვეთრით ყოფილიყო გამოხატული ღვთაების სამერთობის საიდუმლო. „ერთარსი“ აღნიშნავს იგივეობრივს, არსებით იგივეს, თანა-არსს. მრწამსის სიმბოლოში შეტანით სიტყვამ „ერთარსი“ განსაზღვრა ძე, როგორც ღმერთი, იმავე არსების (უსიას) მქონედ, რომელიც აქვს მამას. ამასთანავე, ამ ცნებას კიდევ ის ღირსება აქვს, რომ ირიბად მიუთითებს პირთა განსხვავებაზე, რადგან ერთარსი ან თანაარსი შეიძლება იყოს მხოლოდ ვინმე სხვასთან, მისგან განსხვავებულთან, მიმართებით და არა თავის თავთან.

რათა უფრო გარკვევით მიეთითებინათ ერთი არსების მქონე ღვთაებრივ პირთა შორის რეალურ განსხვავებაზე, ბერძენმა ღვთისმეტყველებმა შემოიღეს „ჰიპოსტასის“ ცნება (ბერძნ. *υποστασις*), რომელიც ბერძნულ ლიტერატურაში უსიას (არსების) ცნების სინონიმად იხმარებოდა. მათ

შეცვალეს ჰიპოსტასის მნიშვნელობა, დააკისრეს რა მას პიროვნების ცნების აღმნიშვნელი ძალა. ამ სიტყვა-ცნებამ შესაძლებელი გახადა აღნიშნულიყო სამების პირთა განუმეორებლობა, სამების თითოეული პირის პიროვნული ხასიათი.

წმ. ბასილი დიდის თანახმად, უსია „არსება“ მიუთითებს იმ საერთოზე, რაც აერთიანებს ერთი ტიპის საგნებს, ხოლო ჰიპოსტასი – კერძოს, კონკრეტულს. მაგალითად, პეტრეს, პავლეს და ტიმოთეს ერთი და იგივე „ადამიანური არსება“ აქვთ, მაგრამ თითოეული მათგანი, გარკვეული აზრით, განუმეორებელია, თითოეული მათგანი უნიკალური პიროვნებაა, ანუ ჰიპოსტასი. ერთმანეთისგან ისინი განსხვავდებიან სწორედ ამ ჰიპოსტასური უნიკალობით და განუმეორებლობით. სახელებით პეტრე, პავლე და იოანე ჩვენ აღვნიშნავთ ამ ადამიანების პიროვნებებს, რათა განვასხვავოთ ისინი ერთმანეთისგან, ხოლო სიტყვით „ადამიანი“ აღვნიშნავთ მათ არსებას (ადამიანობას), რომელიც საერთოა ყველასათვის.

და ისევე, როგორც „ადამიანობა“, როგორც ასეთი, არსებობს მხოლოდ ჰიპოსტასების (ცალკეული პიროვნებების – პეტრეს, პავლეს, იოანეს) სახით, ასევე ღვთაებას, როგორც ასეთს, არსებობა სამი ჰიპოსტასის – მამის, ძისა და სულიწმინდის – სახით აქვს. მაგრამ ღვთაების სამი ჰიპოსტასი ერთმანეთთან ურღვევ ერთიანობაშია, არა ერთმანეთისგან ისე განცალკევებულად, როგორც ადამიანები.

ყოვლადწმინდა სამების პირთა ჰიპოსტასური თვისებები

მამა-ღმერთი. პირველი ჰიპოსტასის განმასხვავებელი თვისება უშობელობა იმაში მდგომარეობს, რომ მამა არ წარმოიშობა არავითარი სხვა რაიმე საწყისისგან. იგი შეი-

მეცნება როგორც პიროვნება, რომელსაც „აქვს სიცოცხლე თავის თავში“ (იოან. 5:26). „მამა არის ერთადერთი მიზეზი, ფესვი და წყარო ძეში და სულიწმიდაში განჭვრეტილი ღვთაებისა... უპირატესია ძესა და სულზე როგორც მხოლოდ მათი მიზეზი... სხვა მხრივ, მათი თანასწორია“ (გრიგოლ პალამა). „მამას თავით თვისით აქვს არსებობა და, რაც აქვს, არავისგან არ აქვს. პირიქით, იგი თავად არის ყველასთვის სათავე... ყველაფერი, რაც აქვთ ძეს და სულს, მამისგან აქვთ, თავად არსებობაც კი, ოღონდ არა დროის მიხედვით, არამედ მარადიული წარმოშობით“ (იოანე დამასკელი).

აღმოსავლელი მამების გამოთქმით, „ერთია ღმერთი, როგორც ერთია მამა“. ერთი წყარო კი ნიშნავს, რომ სამების პირებს (ჰიპოსტასებს) ერთი და იგივე ბუნება (არსება) აქვთ, რომელიც მამიდან მომდინარეობს. მისგანვე მომდინარეობს განსხვავება პირთა შორის: ერთი შობა აქვს ძეს, მისგან განსხვავებული – სულიწმიდას. როგორც ერთია სამივე პირისთვის ბუნება (არსება) ძალით და ღირსებით, ასევე თანაბარი ღირსებისაა ჰიპოსტასური განსხვავებები: მამის უშობლობა, ძის შობილობა მამაში, სულიწმიდის გამომავლობა მამისაგან. სამებაში ადგილი არა აქვს უთანაბრობას და სუბორდინაციას – ერთმანეთზე დამოკიდებულებას. სამივესთვის ერთია არსებობის დაუ-საბამოება, მარადიულობა; მამა, როგორც წყარო, ნიშნავს, რომ იგი მარადიულად ანიჭებს არსებობას და არსებას (ბუნებას) როგორც ძეს, ისე სულიწმიდას; ასევე მისგან მიენიჭება, ოღონდ განსხვავებულად, ძეს და სულიწმიდას, ერთს – შობილობა, მეორეს – გამომავლობა. მამა, ძე და სულიწმიდა სამი განსხვავებული, მაგრამ ერთნაირად სრულყოფილი პირებია. ერთმანეთზე არც მეტი, არც ნაკლები

არიან ღირსებით, არც ღროის მიხედვით, რადგან ორივეს მამის მარადიულობაში აქვს წილი. ამრიგად, მარადიულობა თანაბრად ეკუთვნის როგორც მამას (არ ითქმის, რომ პირველ რიგში), ისევე ძეს და სულიწმიდას.

ძის შობა მამაში და სულიწმიდის გამომავლობა მამისა-ბნ. დაუსაბამო მამისგან შობა ძის საკუთრივი თვისებაა და განსაზღვრავს მისი მარადიული მყოფობის სახეს (მოდუსს). მრწამსის სიმბოლოში ძეზე ნათქვამი „შობილი უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა“ მიუთითებს, რომ ძე მარადიული მამისაგან ღროის გარეშე, მარადიულობაში და მარადიულად არის შობილი, ანუ არ იყო „მომენტი“, „დრო“, როცა ძე „ჯერ კიდევ“ არ იყო შობილი. ანუ ძის შობა უდროო და უდასაბამოა. ძე და სულიწმიდა არსებობდნენ მაშინაც, როცა დრო არ იყო. მამა უძეოდ არასოდეს არსებულა, ე. ი. ძე და მამა თანამარადიულნი არიან. ძის მარადიულ შობაზე მიუთითებს ფსალმუნის სიტყვები: „განთიადამდე გშობე შენ“ (ფსალმ. 109:3). [შენიშვნა: განთიადი - აქ: დროჟამის დასაბამი]. ამიტომაც თავის შობაში ძე განუყრელია მამისაგან, იგი სულმუდამ ჰგვის მამის წიაღში, სულმუდამ იბადება (იოან. 1:18); მამა ძეშია და ძე მამაში: „იცოდეთ, რომ ჩემშია მამა და მე მამაში ვარ“ (იოან. 10:38). რადგან ღმერთი მარადიულია, მისი მამობაც მარადიულია, მამა (ეს სიტყვა-ცნება) კი ნიშნავს იმას, რომ მას აუცილებლად ჰყავს თანამარადიული ძე; მამის მარადიულობიდან ძის მარადიულობაც გამომდინარეობს, რადგან თავად სიტყვა-ცნება ძე თავისთავად გულისხმობს მამის არსებობას. და თუ მამა მარადიულია, ძეც მარადიულია, მარადიულად იშვება მისგან უდროჟამობაში.

იოანე დამასკელის თქმით, როგორც ერთად, განუყრე-

ლად არსებობენ ცეცხლი და მისგან წარმოშობილი სინათლე. არა ჯერ ცეცხლი და მერე სინათლე, არამედ ორივე ერთდროულად, – ასევეა ძის შობა მამისაგან: განუყოფლად, მუდმივად მასთან მყოფად. არიანელების პროვოკაციულ კითხვაზე, როდის დაიბადა ძე, გრიგოლ ღვთისმეტყველი პასუხობდა: „როდისამდე“ (ანუ: „მანამდე, ვიდრე როდის“). ვრცელი პასუხი: ძე იშვა მაშინ, როცა მამა იშვა. მამა კი როდისღა იშვა? არც როდის შობილა. არ იყო „დრო, როცა“ არ არსებობდა მამა. ძე მამისგან იშვება, მაგრამ არა მამის შემდეგ.

სულიწმიდის საკუთრივი თვისება იმაში მდგომარეობს, რომ იგი არ იშვება, არამედ გამოდის მამისაგან. აქ მყოფობის განსხვავებული სახეა (მოდუსი), რომელიც ისევე მიუწვდომელი და შეუცნობელია, როგორც ძის შობა. როგორც მეორე ჰიპოსტატის შობა, ასევე დაუსაბამოდ, დაუსრულებლად, მამისაგან გამოდის სულიწმიდა. სამი ღვთიური ჰიპოსტასი ისევე განუყოფელია, როგორც მზე და მისგან გამომავალი ნათელი და სითბო. ისინი თანამარადიულნი არიან.

როგორც ძის შობა, ასევე სულიწმიდის გამომავლობა მამისაგან არ არის მამის ნებაზე დამოკიდებული, უფრო ზუსტად, მამის ნებით არ ხდება, არ არის ნებელობითი აქტი. იოანე დამასკელი განარჩევს ღვთიური ნების მოქმედებას ანუ შექმნას შობისგან და გამოსვლისგან. ვამბობთ, რომ შობა ნებით არ ხდება, მაგრამ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ძის შობა და სულიწმიდის გამოსვლა მამის უნებური, არაცნობიერი აქტებია. ღმერთში არაფერია უნებური და გაუცნობიერებელი. ყველაფერი, რაც ნებელობითი აქტით არ ხდება, ნების საწინააღმდეგო არ არის. ღმერთი რომ

კეთილია, მისი ნების გამო კი არ არის კეთილი, არამედ მისი ბუნების გამოა, მას ნება არ ესაჭიროება იმისათვის, რომ ასეთი იყოს. სიკეთე მისი ბუნების თვისებაა. მხოლოდ ადამიანს ესაჭიროება ნების ძალისხმევა სიკეთის ქმნად, რადგან სიკეთე მისი ბუნების თვისება კი არ არის, არამედ ღვთისაგან არის მომადლებული. ამიტომაც ძის შობა და სულიწმიდის გამოსვლა უსასრულოდ უძღვის წინ ნების ყოველგვარ გამოვლინებას. დავსძენთ: თუ ძის შობა და სულიწმიდის გამოსვლა მარადიული, უდროჟამული და, ამავე დროს, ბუნებითი აქტებია, სამყაროს შექმნა დროში ხდება და ნებელობითია, ნების გამოხატულებაა. ნების მოქმედება დროსთან არის დაკავშირებული, დროში ხდება, შედეგი დროშია... სამყარო ღვთის ნების შედეგია და არა მისი ბუნებისგან გამომდინარე...ამიტომ არის იგი ღვთისგან უსასრულოდ სხვა.

სამება არაფრით არის განპირობებული, იგი თავდაპირველი, უფრო სწორად, დაუსაბამო მოცემულობაა. ოდესღაც სამყარო არ არსებობდა, მაგრამ ღმერთი მუდამ სამება იყო. მამაც არსებობდა, ძეც და სულიწმინდაც...

იოანე დამასკელი ამბობს, რომ ჩვენ ვიცით (ვხვდებით), რა განსხვავებაა შობასა და გამოსვლას შორის, მაგრამ რა სახე აქვს ამ განსხვავებას, ვერ ვწვდებით. ჰიპოსტასური თვისებები (მამის დაუბადებლობა, ძის შობადობა და სულის გამოსვლა) მიუთითებს მხოლოდ სამების პირთა არსებობის განსაკუთრებულ სახეს, მაგრამ არ გვიხსნის ჰიპოსტასების არსებობის საიდუმლოს. ამ საიდუმლოს შესახებ ჩვენ მხოლოდ აპოფატიკურად, უარყოფის მეშვეობით, შეგვიძლია ვილაპარაკოთ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი ამბობს:

შენ კითხულობ, რა არის წმიდა სულის გამოსვლა? ჯერ შენ

მითხარი, რა არის მამის დაუბადებლობა და მე, ჩემი მხრივ, ბუნებისმეტყველებით დავიწყებ ძის შობასა და სულიწმიდის გამომავლობაზე მსჯელობას და ჩვენ ორივენი ჭკუაზე შევიშლებით, ღვთის საიდუმლოებაში რომ ჩავიხედეთ.

ჰიპოსტასური თვისება არ შეიძლება დაეკარგოს სამების პირს ან სხვა პირს გადაეცეს, რადგან პიროვნული თვისებები უცვალელებელია. „როლები“ არ იცვლება: ანუ, ძე არ შეიძლება იყოს სულიწმიდის ჰიპოსტატის წყარო, რადგან ერთი წყაროა სამებაში – ეს არის მამის ჰიპოსტასი. წმიდა წერილი ცხადად მოწმობს, რომ მხოლოდ და მხოლოდ მამა არის სულიწმიდის წყარო. თავის უკანასკნელ საუბარში მოწაფეებთან ქრისტე ამბობს: „როცა მოვა ნუგეშისმცემელი, რომელსაც მე მოგივლენთ მამისაგან – ჭეშმარიტების სული, – რომელიც მამისაგან გამოდის, ის დაამოწმებს ჩემზე“ (იოან. 15:26).

ქრისტე აღდგომის შემდეგ ამაღლდა და წმინდა სამებაში აამაღლა კაცობრიული ბუნება. უსასრულოდ განშორდა დედამიწის მკვიდრთ. მაგრამ მისი ბოლო სიტყვები იყო: „აჰა, მე თქვენთანა ვარ დღენიადაგ საუკუნის აღსასრულამდე“ (მათ. 18:20). როგორ გავიგოთ ეს ანდერძი? ქრისტე-ღმერთი, როგორც ყველგანმყოფი, ჩვენთანაც არის, თუ მზად ვართ მის მისაღებად გულებში. მაგრამ ქრისტეს სიტყვებში მხოლოდ ეს არ იგულისხმება. ქრისტემ დედამიწაზე დატოვა თავისი ეკლესია, ქრისტე რჩება ადამიანებთან თავისი ეკლესიის სახით, რომელიც პირველად ახსენა მან მოციქულებთან საუბარში. პირველი და ერთადერთი ხსენება ამ სიტყვისა სახარებების ტექსტში (ახალ აღთქმის ხსენებებათა უმეტესი წილი პავლეს ეპისტოლეებზე მოდის) ქრისტეს ეკუთვნის, და ეს მისგან პირველი და ერთადერთი ხსენება ფუძემდებლურია.

როცა ქრისტემ პეტრესგან მისდამი რწმენის აღიარება მოისმინა – პეტრემ ერთადერთი სწორი პასუხი გასცა მოძღვრის კითხვაზე: „ვინ ვარ მე“? — „შენ ხარ ქრისტე, ძე ღვთისა ცხოველისა“ (მათ. 16:17), – იგი ამბობს ისტორიულად ფუძემდებლურ (და ამასთანავე, მარადიულ) სიტყვებს:

„შენ ხარ პეტრე (Πετρος) და ამ კლდეზე (πετρα) დავაშენებ ჩემს ეკლესიას და ჯოჯობეთის ბჭენი ვერ შემუსრავს მას“ (მათ. 16:18). შესაძლოა, მოციქულის სიმტკიცე არ დადასტურდა რამდენიმე ხნის შემდეგ, მისი ადამიანური სისუსტე ამხილა მამლის ყვილმა, მაგრამ პერსპექტივაში, რასაც ქრისტე განჭვრეტს, სიმონს ნამდვილად შეეფერება მეტსახელად **πετρα**-ს (კლდის) მამრობითი ფორმა – **Πετρος**. ქრისტე მოციქულის კლდესავით მტკიცე რწმენაზე აფუძნებს ეკლესიას. ეს რწმენაა, რომელიც ქმნის ეკლესიას – მორწმუნეთა კრებულს. ეკლესიას აფუძნებს ძე ღვთისა და, ამდენად, ეკლესია ღვთიური და არა ადამიანური წარმოშობისაა, მაგრამ ის რამდენადაც რწმენაზეა დამყარებული (რწმენა კი მხოლოდ ადამიანური შეიძლება იყოს), ადამიანური საწყისი არსებითად მონაწილეობს მასში. ამდენად ქრისტეს მიერ ადამიანთა რწმენაზე დაფუძნებული ეკლესია ღმერთკაცებრივი დაწესებულებაა. „მრწამს ერთი... ეკლესია“ – აცხადებს კონსტანტინოპოლის მრწამსის სიმბოლო.

ქრისტეს ზემოთმოყვანილ ფუძემდებლურ ფრაზას ვიღებთ როგორც დოგმატს, როგორც ჭეშმარიტებას ეკლესიის წარმოშობაზე, მაგრამ მას ესაჭიროება განშლა-გაცხადება როგორც საიდუმლოს.

ეკლესია საიდუმლოა. ეფესელთა მიმართ ეპისტოლეში

პავლე ამბობს: „დიდია ეს საიდუმლო, მე ვამბობ ქრისტეზე და ეკლესიაზე“ (ეფეს. 5:32). ანუ, მოციქული ამბობს, რომ ქრისტე და ეკლესია ერთი საიდუმლოა. ანუ, თუ ვიცით ქრისტე, ვიცით ეკლესიაც. მაგრამ დებულება არ გულისხმობს მათ იგივეობას. ცხადია, მათი (ეკლესიისა და ქრისტეს) სიღრმეები არ ფარავენ ერთმანეთს, მაგრამ მაინც მათ შორის კავშირი სიღრმისეულია და არსობრივი. მოციქული პავლე ცდილობს ამ კავშირის ჩვენებას ყოფით მაგალითზე, რომელიც შემდგომ მისი წყალობით მისტიკურ განზომილებას იძენს. მისთვის ქრისტე და ეკლესია ჭეშმარიტ და წრფელ ცოლქმრულ ურთიერთობაში ანუ ქორწინებაში პოულობს ასახვას. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ მოციქული ეკლესიის სახეს ხედავს მამაკაცისა და დედაკაცის ურთიერთობაში, რომელიც ჯერ კიდევ სამოთხეში იქნა ღვთის მიერ დაწესებული, სახელდობრ: „მიატოვებს კაცი თავის მამას და თავის დედას და მიეკრობა თავის ცოლს, და ორივენი ერთ ხორცად იქნებიან“ (დაბ. 2:24). მამაკაცი ქრისტეს სახეს გვიმხელს, დედაკაცი – ეკლესიისას.

საიდუმლოა ცალკე ქრისტე, ცალკე ეკლესია, და საიდუმლოა მათი ურთიერთობა. პავლე განმარტავს ამ ურთიერთობის საიდუმლოს, რომელიც განმარტების შემდეგაც კვლავ საიდუმლოდ რჩება, დაქორწინებულთა გასაგებ ენაზე, კვლავ ცოლ-ქმრობის მაგალითზე: „როგორც ეკლესია ემორჩილება ქრისტეს, ასევე ცოლებიც – თავიანთ ქმრებს ყველაფერში“ (ეფეს. 5:24). ანუ – რა გამოდის? ეკლესია ემორჩილება ქრისტეს, როგორც ცოლი ქმარს – ასეთია მათი ურთიერთობა. მაგრამ მამაკაცი და დედაკაცი ამ ქორწინების, ერთობის, წყვილი ხომ საერთო ბუნებისაა (დედაკაცი მამაკაცის ფერდის სიღრმიდან არის გამოღებული), ასევე

ეკლესია ქრისტეს ბუნების თანაზიარია. აქ გავიმეორებთ: თუ ვიცით ქრისტე, ვიცით ეკლესიაც.

ქრისტეს ორი ბუნება და ეკლესიის ორი მხარე

რადგან ეკლესია ქრისტეს მოძღვრებას შეიცავს, იგი ისევე ორბუნებოვანია, როგორც ქრისტე. ერთი მთლიანი ეკლესია არის ღვთიური და კაცებრივი, უხილავი და ხილული, უჟამო და ჟამიერი, უცვლელი და ცვალებადი, მეტაფიზიკური და ემპირიული... ეკლესია ამ ორი მხარის წონასწორობაა. გადახრა ან ერთი (ღვთიური) ან მეორე (ადამიანური) მხარისკენ ბადებს ქრისტოლოგიური მწვალებლობის ანალოგიურ ეკლესიოლოგიურ ერესს.

ეკლესიას განვიხილავთ დოგმატური თვალსაზრისით ქრისტესთან მიმართებით და ემპირიულად – ადამიანებთან მიმართებით, რომელთა მეშვეობით ეკლესია ენათესავება სოფელს. მისტიკურად ეკლესია ატარებს ქრისტეს წარუშლელ ნიშნებს, ემპირიულად – იმ ადამიანთა ნიშნებს, რომლებიც შედიან მასში. როგორც ქრისტე არის ზეისტორიული და, იმავდროულად, ისტორიული ანუ, „უჟამო ჟამიერი“ (ანუ გარკვეულ ჟამს, კერძოდ, იმპერატორ ავგუსტუსის ხანაში განხორციელებული), ასევე ეკლესია არის ზედროულ-დროულის სინთეზი. მარადიული ზეისტორიული ეკლესია შემოდის წარმავალ სოფელში ანუ ისტორიის მსვლელობაში და, გარკვეულწილად, ისტორიის სუბიექტი ხდება და ექვემდებარება მის ცვალებადობას.

ამიტომ არსებობს, შეიძლება ითქვას, პროვიდენციული დაპირისპირება, ერთგვარი დაძაბულობა ეკლესიასა და სოფელს შორის, სადაც მყოფობს იგი. წუთისოფლის ბნელში ეკლესია ატარებს ქრისტეს ნათელს და მასზე შეიძლება

გავრცელდეს იოანეს სახარების სიტყვები:

იყო ნათელი ჭეშმარიტი, რომელი განანათლებს ყოველსა კაცსა, მომავალსა სოფლად. სოფელსა შინა იყო და სოფელი მის მიერ შეიქმნა და სოფელმან იგი ვერ იცნა. თვისთა თანა მოვიდა და თვისთა იგი არა შეიწყნარეს. ხოლო რაოდენთა-იგი შეიწყნარეს, მოსცა მათ ხელმწიფება შვილ-ღმრთისა ყოფად, რომელთა ჰრწამს სახელი მისი (იოან. 1:9-12).

ამ პასაჟში ლაპარაკია განხორციელებულ ლოგოსზე ანუ ქრისტეზე, ღვთის ძეზე, რომელიც თავის მორწმუნეთ ღვთის-შვილობას აღუთქვამს, მაგრამ ღვთის-შვილად დაბადება ხორციელდება არა სოფელში, არამედ სოფელში მყოფ ეკლესიაში, რომელსაც არ იწყნარებს სოფელი. ამის დასტურია ადრეული დევნილებანი და უკანასკნელ საუკუნეთა გულგრილობა მის მიმართ, რაც, შესაძლოა, მტრულ დამოკიდებულებებზე უარესია.

„სოფელი მის მიერ შეიქმნა“ - ქრისტე-ლოგოსზე ნათქვამი ეს სიტყვები როგორ მივუსადაგოთ ეკლესიას? მხოლოდ სახეობრივად, როგორც ეს წარმოდგენილია ადრექრისტიანულ აპოკრიფულ დოკუმენტში (ჰერმას „მწყემსი“, II ს.). ჰერმას ხილვაში ეკლესია მოხუცი ქალის სახით ეცხადება და აძლევს წიგნს. რატომ მოხუცის? ანგელოზი პასუხობს: „რადგან ის შეიქმნა უწინარეს ყოველთა, ამიტომ არის ის მოხუცი. და მისთვის არის შექმნილი სოფელი“ (ხილვა II, 1,4). ანუ: ეკლესია სოფელში ისტორიული განვითარების შედეგი კი არ არის, არამედ წინ უსწრებს სოფელს.

სოფელი ლოგოსის მიერ შეიქმნა, ხოლო ეკლესია სოფლისთვის შეიქმნა უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა. ეკლესია ლოგოსში იყო იმთავითვე და ატარებს მის სახეს

ანუ, შეიძლება ითქვას, რომ იგი მის ხატად და მსგავსებად შეიქმნა. ეკლესია არის სოფლის საზრისი, რომელსაც ატარებს ის სოფელში შემოსვლისას, მაგრამ ის შემოდის მასში როგორც უცხო, ანუ მას არ იღებს სოფელი და ეკლესიას უხდება მსხემობა, უარეს შემთხვევაში, დევნილება (მსხემობის გაძლიერებული სახე). სწორედ მსხემად და უცხოდ წარმოდგინათ საკუთარი თავი ადრექრისტიანულ ხანაში ეკლესიის შვილებს. ეკლესიის მსხემობა და უცხოობა დაღს ასვამს მის შვილებსაც. „ქრისტიანები, ვკითხულობთ დიოგენეტესადმი ეპისტოლეში, თავიანთ სამშობლოში ცხოვრობენ როგორც მწირნი... მათთვის ყოველი უცხო ქვეყანა სამშობლოა და ყოველი სამშობლო – უცხო ქვეყანა... მყოფობენ დედამიწაზე, მაგრამ ცის მოქალაქენი არიან“.

მისთვის არსად მყარი ადგილი არ არის. ვერსად შევხვდებით ადგილს, სადაც მას შეეძლება დამკვიდრება. მისი უცხო წარმოშობის აღიარების დასტურია, რომ ძველი ქრისტიანების შეგნებაში არსებობს არა რომელიმე ადგილის ეკლესია (რომის, კორინთოს...), არამედ ეკლესია, რომელიც მსხემობს აქა და აქ, როგორც, მაგალითისთვის, კლიმენტი რომაელი ეპისკოპოსი (I ს-ის II ნახ.), რომელიც ამგვარად იწყებს თავის ეპისტოლეს კორინთელი ქრისტიანთა მიმართ: „ეკლესია, რომელიც მსხემობს (ბერძნ. *παροικουσα*) რომში, ღვთის ეკლესიას, რომელიც მსხემობს კორინთოში...“ ანუ არსებითი აზრით, ეკლესია არ შეიძლება იყოს კორინთოსი, რომის, საქართველოსი, სერბიის და ა. შ., არამედ ის არის, როგორც პავლე მოციქულის მეტყველებამ დაამკვიდრა, „ღვთის ეკლესია“ (1 კორ. 1:2 და ბევრგან მის ეპისტოლეებში) და „ქრისტეს ეკლესია“ (რომ. 16:16) ან ორივესი ერთად: „მამა ღვთისა და იესო ქრისტეს ეკლესია“ (1 თეს. 1:1).

როგორც სული არ ეკუთვნის სხეულს, არამედ შთაბე-
რილია მასში, ასევე ღვთისა და ქრისტეს ეკლესია არ ეკუ-
თვნის რომელიმე ადგილს, ქალაქს თუ ქვეყანას, არამედ
მადლით მყოფობს მასში, როგორც სტუმარი („სტუმარი
ღვთისაა“), თუკი იქ ჰპოვებს წმიდებს (**αγιοί**), როგორც ქრის-
ტეს მორწმუნეები იწოდებოდნენ ქრისტიანობის გენეზისში,
რადგან ეკლესია, მის მიწიერ განზომილებაში „წმიდათა
ეკლესიაა“ – **ἐκκλησία τῶν αγίων** (1 კორ. 14:23).

ქრისტეს ეკლესია არის ყველა წმიდის თავშესაფარი
ამ სოფელში, როგორც ნოეს კიდობანი, რომელმაც შე-
იფარა ისინი, ვინც უნდა გადარჩენილიყვნენ, როგორი
ცხოვრებაც მათ აირჩიეს („მხოლოდ ნოეს ეპოვა მადლი
უფლის თვალში“, „მართალი, სრული კაცი იყო ნოე თავის
თაობაში“, დაბ. 6:8-9). ეკლესია ხომალდია, რომელიც
დასცურავს წუთისოფლის მღელვარე და აბოლოქრებულ
ზღვაში, ამაოებაში, და იფარებს თავის წიაღში მორწმუნეებს,
რომელთაც თავისუფალი ნებით აირჩიეს თავიანთი ხვედრი,
რომ ასულიყვნენ ხომალდში და გადარჩენილიყვნენ.
ამიტომაც ადრექრისტიანული წარმოდგენით, ეკლესიის
შენობის არსის განმსაზღვრელი ტიპი ბაზილიკაა, რომელსაც
გემის ფორმა აქვს იმის ნიშნად, რომ ის მიაპობს ამაოების
ტალღებს. არსად ის არ მკვიდრობს, მისი მკვიდრობა
მხოლოდ გზაშია, და გზას აქვს მიზანი – ღვთის სასუფეველი
და თავად გზა არის, საბოლოო აზრით, თვითმიზანი (რადგან
ის დაუსრულებელია, გრძელდება სასუფეველშიც, როგორც
ამას ასწავლიდა გრიგოლ ნოსელი), როგორც ქრისტე
ამბობს, რომ „მე ვარ გზა“ (და სწორედ გზა ეწოდებოდა
ქრისტიანობას მის საწყის ხანაში, საქმე, 19:23).

თუ ეკლესია სადმე მკვიდრობს, ეს არის ცა, მაგრამ მას,

ცის მკვიდრს, სოფელშიც ჰყავს თავისი შვილები (ავგუსტინეს პრეფიგურატივით: აბელი კაენიანთა შორის). ამ აზრით, „ეკლესია არის მიწიერი ცა, სადაც ზეციერი ღმერთი მყოფობს და მოძრაობს“ (გერმანე კონსტანტინოპოლელი). ცაში მკვიდრობის ამ იდეას გამოხატავს ცენტრალურგუმბათოვანი ეკლესიები, რომელთა გუმბათი მდგრადობის, უძრაობის, თითქოს ციური გუმბათის მიწაზე გარდამოსვლის და მასზე დავანების განცდას ბადებს. VI საუკუნიდან ბაზილიკების გუმბათებით დაგვირგვინებამ თითქოს შეაჩერა ბაზილიკა-ხომალდის სვლა და მყარად დაამკვიდრა ერთ ადგილზე. ამით აღინიშნა დევნილებისგან თავდაღწეული და გამარჯვებული ეკლესიის სტატუსი, რაც არანაირად არ აუქმებს ეკლესიის, როგორც წუთისოფელში მსვლელი ხომალდის და მასთან დაკავშირებული საგნების (აფრა, ნიჩაბი, შუქურა), სიმბოლიკას. ის საძირკვლიანი სახლიც არის და ხომალდიც. თუმცა ხომალდის ცურვას თავისი საბოლოო მიზანი აქვს – სასუფეველი, რასაც ძველქრისტიანულ სიმბოლიკაში ღუზა გამოხატავს. „შეუძლებელია ზღვის გადალახვა ხომალდის გარეშე. ქრისტეს ეკლესია იგივეა, რაც ხომალდი ზღვაში“ (წმ. იოანე ოქროპირი).

ეკლესიოლოგია, რომელიც ჩანასახოვან მდგომარეობაში იყო თვით პავლე მოციქულის ეპისტოლეებშიც კი, IV საუკუნის დოგმატშემოქმედებით ხანაში ოთხი არსებითი ნიშნით ყალიბდება. ეს ოთხი ნიშანი ნიკეა-კონსტანტინოპოლის „მრწამსის“ სიმბოლოშია გაცხადებული. ესენია: 1) ერთი, 2) წმინდა, 3) კათოლიკე, 4) სამოციქულო.

ეკლესიის რა რეალობას აცხადებს თითოეული მათგანი? მართი. ქრისტემ შექმნა მხოლოდ ერთხელ ერთი ეკლესია, ეს ეკლესია, რაზეც ლაპარაკობს მრწამსი. კიდევ სხვა, მეო-

რე ეკლესია ქრისტეს არ შეუქმნია. როგორც ერთია ღმერთი, როგორც ერთია ძე ღვთისა ქრისტე, ქრისტეს ერთი სხეული, ასევე ერთია ეკლესია.

წმინდა. რაკი ეკლესია ქრისტეს დაფუძნებულია მის-
დამი რწმენაზე და ის არის მისი სხეული, იგი წმიდაა. ის
წუთისოფელშია, მაგრამ განრიდებულია მისგან (წმიდის –
კადომ – ძველადთქმისეული მნიშვნელობით). ეკლესია არის
წყარო ყოველი სიწმიდის. ეკლესია წუთისოფელშია, მაგრამ
წუთისოფლის სიბილწე არ ეხება მას. ეკლესია წმინდაა არა
იმიტომ, რომ მისი წევრები არიან წმინდები, თუმცა ძველი
ქრისტიანები წმინდებად იწოდებოდნენ, იმ აზრით, რომ
ისინი სიწმიდის გზაზე იყვნენ შემდგარნი, ანუ წუთისოფელს
განრიდებულნი. ეს არის განღმრთობის პროცესი, რომე-
ლიც ეკლესიაში ხორციელდება. ეკლესიის ამოცანაა,
განწმიდოს თავისი წევრები – შვილები და შეიყვანოს ღვთის
სასუფეველში. ამ აზრით, ეკლესიის შვილები სამშობლოშიც
(ეკლესიაში) არიან და გზაშიც. ყველანი – წმინდებიც და
ცოდვილებიც – ღვთის უსასრულო სიწმიდის წინაშე. თავად
ეკლესიაც არის გზა, როგორც ქრისტე: მე ვარ გზა. მგზავრების
მხსნელი, როგორც ნოეს კიდობანი, ღვთის სასუფეველში
გადამყვანი. ქრისტიანთა სიწმიდე ტრანსცენდენტურობის,
წუთისოფლისგან მიღმურობის აზრით დამოწმებულია
ქრისტეს სიტყვებით თავის მოწაფეთა მიმართ: „...არ ხართ
სოფლისანი, არამედ მე გამოგარჩიეთ სოფლიდან...” (იოან.
15:19), „ისინი სოფლისანი არ არიან, როგორც მე არა ვარ
სოფლისა” (იოან. 17:16).

კათოლიკე. ბერძნ. **καθολικη** „მთლიანი“, „მრთელი“. იგი
შეიქმნა და არსებობს როგორც მთლიანი, დაუნაწევრებელი,
როგორც ქრისტეს სხეულია მთლიანი. ყოველი მისი „ნაწილი“

ადგილობრივი (ხილული) ეკლესიების სახით მთლიანია. ის ერთი და წმინდა ყველა ცალკეულ ეკლესიაშია მთლიანად, არა ფრაგმენტულად, არა დანაწილებულად. ცალკეული ეკლესია არა უბრალოდ უკუთვნის მთლიანს, არამედ თავად არის მთლიანი. ამ მთლიანობის მანიფესტაციაა ყოველი ადგილობრივი ეკლესია. ეკლესია, რომელიც მსხემობს ადგილობრივ, მთლიანი რომ არ იყოს, მის წიაღში ვერ შესრულდებოდა საღვთო ლიტურგია და ვერ შედგებოდა ევქარისტიული აქტი – ეკლესიის მიზანი ამ სოფელში. არსით, მაღლის ქმედითობით არ არის განსხვავება ადგილობრივ ეკლესიებს შორის, სად სრულდება ლიტურგია, სად ეზიარება მორწმუნე, სად ინათლება სული – სვეტიცხოველში თუ თუ, სადმე სოფლის „მიყრუებულ“ საყდარში, რადგან სადაც ქრისტე და მისი ნათელია, სადაც წარმოითქმის: „ესე არ ხორცი ჩემი და ესე არს სისხლი ჩემი“, იქ არის ხსნა და სამყაროს შუაგული.

ეს არის კათოლიკეს ერთი მნიშვნელობა.

მეორე მნიშვნელობა: ეკლესია საყოველთაო, უნივერსალური. ის აერთებს ყველა ქრისტიანს, მთელს მსოფლიოში გაფანტულთ; ყველა წმიდანს და ყველა განსვენებულს, განურჩევლად ეთნიკურ-ენობრივი, კულტურული, სოციალური კუთვნილებისა.

„აურაცხელია რიცხვი ადამიანთა – მამაკაცთა და დედაკაცთა, რომლებიც ძალზე განსხვავდებიან ერთმანეთისგან წარმოშობით და შესახედაობით, ეროვნებით და ენით, ცხოვრების წესით და ასაკით, ჩვეულებებით, თვისებებით, უნარებითა და მდგომარეობით საზოგადოებაში, ასევე ბედითა და ხასიათით. მაგრამ როცა ეკლესიაში ხვდებიან, ისინი გარდაიქმნებიან სულიერად; ეკლესია ანიჭებს მათ, ყველას

თანაბრად, ერთ ღვთიურ სახეს და სახელწოდებას – ყველანი ქრისტიანებად იწოდებიან...” (მაქსიმე აღმსარებელი, „მისტაგოგია“ II).

ეკლესიის კათოლიკეობას (როგორც მთლიანობის, ისე საყოველთაობის აზრით) უპირისპირდება ე. წ. ფილეტურობა ანუ ეკლესიის გააზრება ეთნიკური პრინციპით. ფილეთიზმი უგულვებელყოფს პავლე მოციქულის თეზისს: „უკვე აღარ არსებობს არც იუდეველი და არც ბერძენი... თქვენ ყველანი ერთნი ხართ ქრისტე იესოში” (გალ. 3:28; აგრეთვე, კოლ. 3:11). ამ აზრით, როგორც საბოლოო საზრისით, არ არსებობს იუდეველთა ეკლესია, ბერძენთა ეკლესია, ქართველთა ეკლესია, რუსების ეკლესია და ა. შ. ეთნიკურ-ფილეტური დაყოფით, არამედ ქრისტეს ეკლესია თავის უნივერსალურ მთლიანობაში, ყველა მოდგმისათვის ქრისტეს ერთნაირად განტეხილ-დათხეული, მაგრამ მაინც მთლიანი ხორციით და სისხლით. ამ აზრით ამბობს პავლე მოციქული, რომ ქრისტეში განსხვავება არ არის იუდეველსა და ბერძენს შორის, წინადაცვეთილსა და წინადაუცვეთელს შორის, მონასა და თავისუფალს შორის – ქრისტეში ყველა ტომი და მოდგმა ერთია (კოლ. 3:11).

და თუ რაიმე ზიანი მიადგა კაცობრივი პოლიტიკით ეკლესიას, ეს ფილეტური ზიანია. სამწუხაროდ, დღეს ქრისტიანები სხვაგვარად ვერ იაზრებენ ქრისტიანობას, თუ არა ფილეტურად, სხვაგვარად ვერ ერთიანდებიან, თუ არა ეთნიკურად, ყოველი ქრისტიანი ერი თავ-თავის „ეროვნულ” ეკლესიაში, ბერძენი ბერძნულში, რუსი რუსულში და ა. შ.

სამოციქულო. აქაც ორი მნიშვნელობაა: პირველი ნიშნავს, რომ ეკლესიის სათავეში ისტორიულად მოციქულები დგანან. ანუ პირველ ეკლესიას მოციქულები შეადგენდნენ.

ისინი ალაპარაკდნენ სხვადასხვა ენაზე სულთმოფენობისას (აღდგომიდან ორმოცდამეათე დღეს) და მათი ერთობლივი სათქმელი გამოხატა პეტრე მოციქულმა, როდესაც მიმართა იერუსალიმში შეკრებილ ხალხს „კაცნო ჰურიანო“ (საქმე, 2:14) და მისი მსმენელნი, სხვადასხვა მხრიდან ამოსულნი, იქ გარდაიქმნენ ერთ სამოციქულო ეკლესიად.

მეორე: სამოციქულო გულისხმობს, რომ ეკლესიაში არსებობს განუწყვეტელი მოდენილობა მოციქულთაგან, როგორც მოძღვრებაში, ისე ხელდასხმაში. ეკლესიის მოძღვრება ქრისტეს მოძღვრებაა, როგორც ის გადმოსცეს მოციქულებმა: „ისინი გამუდმებით მოციქულთა მოძღვრებაში... იყვნენ“ (საქმე, 2:42). მოციქულებიდან ქრისტემდე მივდივართ. სამოციქულო ხელდასხმის სათავეში თავად ქრისტეა - თავი ეკლესიისა, პირველი ხელდამსხმელი. ფიქრობენ, ჩვენში განსაკუთრებით, თითქოს ეკლესიასთან მიმართებით სამოციქულო ნიშნავს, რომ ამა თუ იმ ხალხის (ქვეყნის) მოქცევაში ისტორიულად მოციქული მონაწილეობს, მაგალითად, ჩვენში ანდრია, სიმონი (ამ ორს უმატებენ ბართლომეს და მათათას). ეს ძირშივე მცდარი წარმოდგენაა. სამოციქულოა ყოველი ადგილობრივი ეკლესია არა რომელიმე მოციქულის წილით მის დაარსებაში, არამედ სულთმოფენობის დღიდან მომდინარე მადლით.

საღვთო ლიტურგია

მე-2 ს-ის თეოლოგი აპოლოგეტი ირინევს ლიონელი წერს: „ჩვენი მოძღვრება თანხმობაშია ლიტურგიასთან, ლიტურგია - მოძღვრებასთან“. ეს ე. წ. ჰერმენევტიკული წრე პროფანულ საგანთა მიმართ შეიძლება უბრალო ტავტოლოგიად ჩაითვალოს, მაგრამ, როცა ლაპარაკია

ქრისტიანული რელიგიის ისეთ ფუნდამენტებზე, როგორც არის მოძღვრება და საღვთო ლიტურგია, მათი ჭეშმარიტების გამოხატვა მხოლოდ ამგვარი წრით თუ არის შესაძლებელი. ბერძნული სიტყვა **εκκλησια** მომდინარეობს ზმნიდან **εκκαλεω** „მოვუხმობ“, „მოვუწოდებ“, მაშასადამე, ეკლესია მოწოდებულთა კრებულია. ხოლო მოწოდებულნი არიან ისინი, მარტივად რომ ვთქვათ, ღვთისმსახურებისთვის, სხვანაირად, საღვთო ლიტურგიის შესასრულებლად. ეკლესია მხოლოდ სალოცავად არ არის გამიზნული. ლოცვა არსებითად ინდივიდუალური ქმედებაა, მისი აღსრულება მორწმუნეს ყოველ ადგილას შეუძლია, შინ (მათ. 6:6) და გარეთ, - არსებობს საგანგებო სამლოცველოები, ეკვდერები, სახატეები - მაგრამ საღვთო ლიტურგიის, როგორც საზოგადო ქმედების (რასაც ნიშნავს სწორედ ბერძნული ძველი სიტყვა **λειτουργია**), აღსრულება ეკლესიის ანუ მოწოდებულთა - მრევლის, მონაწილეობით მხოლოდ ეკლესიის შენობაში, ტაძარშია შესაძლებელი. ლიტურგიული რიტუალი სიტყვიერი ტექსტების - საკითხავების, საგალობლების და მრევლის რწმენის დამადასტურებელი ამინების - თანხლებით, ასევე ტაძრის კედლების მოხატულობა ხილულად გამოხატავენ ქრისტიანულ საღვთო ისტორიას და ქრისტეს მოძღვრებას. როგორც ძე ღვთისა განხორციელდა და ხილული შეიქნა ქრისტე იესოს სახით, ანალოგიურად, ლიტურგიულ პროცესში მოძღვრების სული, რომელიც არის იგივე ქრისტე, ხორციელდება მრევლის თანდასწრებით და მონაწილეობით. ეკლესიოლოგიის არსებითი განსაზღვრებით, ეკლესია არის ქრისტეს სხეული, ასევე ქრისტე არის ეკლესიის თავი. ლიტურგიის მთელი პროცესი სიმბოლურად წარმოადგენს ქრისტეს ქვეყნიურ ცხოვრებას

ბეთლემში შობიდან იერუსალიმში საფლავად დადებამდე. ლიტურგიის პროცესში მზადდება შემოწირული პურისა და ხორცის გარდაქმნა ქრისტეს ხორცად და სისხლად, რომელსაც ლიტურგიის დასასრულს მორწმუნენი მადლობით (ევქარისტიით) ეზიარებიან. ამ საბოლოო აქტისთვის – ზიარებისთვის, რომელიც ლიტურგიის მიზანი და დაგვირგვინებაა, ლიტურგიას მეორენაირად ბერძნულად ევქარისტია „მადლობა“ ეწოდება. ევქარისტია, ევქარისტული ერთობა, აკავშირებს ერთმანეთთან კათოლიკე ეკლესიებს, რამდენადაც ყველა ადგილობრივი ეკლესია ქრისტეს სხეულია და ქრისტე, როგორც მოძღვრება, სრულად ჰგიეს მასში. მოძღვრება, რომელიც დოგმატურად მსოფლიო კრებებზე ჩამოყალიბდა ისევე უცვალელებელია, როგორც ეკლესიის არსი, მაგრამ ცვლილებას მისი ლიტურგიული გამოხატვა ექვემდებარება. ლიტურგიის სიტყვიერი სამოსელი ცვალებადია დროსა და სივრცეში, სხვადასხვა ტრადიციისა და კულტურის ქვეყნებში. სხვა სახე ჰქონდა ლიტურგიას მოციქულთა ხანაში, კონკრეტულად როგორი, ჩვენთვის უცნობია, მაგრამ მთავარი ნიშანი დღემდე მოდის: ეს არის პურის განტეხა იესო ქრისტეს სიტყვების თანახმად, როგორც მან უკანასკნელ სერობაზე აიღო პური, აკურთხა, დატეხა და მისცა მოწაფეებს „მიიღეთ, ჭამეთ, ესე არა ხორცი ჩემი“ (მათ. 26:26). (ლიტურგიის ტექსტში ემატება: „... მრავალთათვის განტეხილი მისატევებელად ცოდვათა...“). დროთა ვითარებაში ეკლესიის ცხოვრება შეივსო დღესასწაულებით, წმინდათა ხსენებებით, მარხვებით, ახალი საგალობლებით, შეიცვალა შესამოსელი და სხვა. ეკლესია მარადიულია, ღვთიური დაწესებულებაა, ბასილი დიდის განჭვრეტით, ეკლესიას წარმოშობა სამების წიაღში აქვს,

მაგრამ ის დროში არსებობს და მისი სამოსელი, როგორც ისტორიული კულტურის ფენომენი, ცვლილებადია. ბუნებრივია, სახარებისდროინდელი კულტურის ჩარჩოში ეკლესია ვერ დარჩებოდა. პროტესტანტობა კათოლიკე ეკლესიის გარეგან სიახლეებს სახარების სულიდან გადახვევად მიიჩნევს. ვლადიმირ სოლოვიოვის თქმით, სიახლეთა უარმყოფელნი იმ ადამიანს ჰგავს, ვინც რკოს აბსოლუტურ რეალობად მიიჩნევს, მისგან ამოზრდილ მუხას კი არ იწყნარებს. ლიტურგიულმა ღვთისმსახურებამ ზღვრულ დიდებულებას ბიზანტიის ეკლესიაში, კერძოდ, წმინდა სოფიის ტაძარში მიაღწია, და სწორედ ამ სახით გავრცელდა საქართველოში, ბულგარეთში, ბალკანეთის ქვეყნებში, კიევის რუსში (Киевская Русь), რომლის ქრისტიანული ორიენტაცია სწორედ ლიტურგიის ბრწყინვალეობამ განაპირობა. რთული, პოლიფონიური ღვთისმსახურება წარმოადგენს ხელოვნებათა სინთეზს, ადამიანი ღმერთს ემსახურება ყველა თავისი შემოქმედებითი შესაძლებლობით – სიტყვით, მხატვრობით, ვოკალური და ინსტრუმენტული მუსიკით, პლასტიკით, ნელსურნელებით. მაგრამ ის უბრალო სახიობად დარჩებოდა, რომ არა მისი თეოლოგიური განზომილება, რომელიც დროთა ვითარებაში, არეოპაგითიდან და მაქსიმე აღმსარებლიდან დაწყებული (მე-7 ს.), ღრმავდება და, ბოლოს, ცალკე საღვთისმეტყველო დარგად, „ლიტურგიულ ღვთისმეტყველებად“ ყალიბდება. ევქარისტია, ლიტურგიული ღვთისმეტყველების თანახმად, საიდუმლოთა საიდუმლოა, იგი აგვირგვინებს ლიტურგიის პროცესს. ევქარისტის, როგორც დამაგვირგვინებელი ქმედების, შემდეგ სხვა მსახურებანი გამორიცხული უნდა იყოს. ლოცვების დამატება მის შემდეგ ლიტურგიული საზრისის დაქვეითების შედეგია (დეკ. იოან მეიენდორფი).

დამატება

ორგვარი ღვთისმეტყველება -

კატაფატიკური და აპოფატიკური

ღმერთი ერთდროულად სამყაროს მიმართ ტრანსცენდენტურიც (მიღმიერი) არის და იმანენტურიც (შიგნით-მყოფი). ამის გამო შესაძლებელია ღვთისშემეცნების (ღვთისმეტყველების) ორი გზა: კატაფატიკური (დადებითი, პოზიტიური) და აპოფატიკური (უარყოფითი, ნეგატიური).

პატარაობა. ღმერთი ამ სამყაროში თავისი ქმნილებების სახით იმყოფება. შეგვიძლია წარმოდგენა ვიქონიოთ ღმერთზე იმ საგნებისა თუ მოვლენების მიხედვით, რომლებითაც მის მიერ შექმნილი სამყარო ხასიათდება. მაგრამ არც ერთ მათგანს არ შეუძლია სრულყოფილად (თუნდაც მიახლოებით) გამოხატოს ღმერთის შინაგანი ბუნება. როდესაც ვლაპარაკობთ ღმერთის თვისებებზე, იმასაც ვითვალისწინებთ, რომ ვერც ცალკეული მათგანი და ვერც მათი ერთიანობა ვერ ქმნის ღმერთზე არათუ სრულყოფილ, არამედ რამდენადმე ადეკვატურ წარმოდგენას. ღმერთი აღემატება ნებისმიერ სახელს: თუ ვუწოდებთ მას არსებობას, იგი აღემატება არსებობას, მეტია, ვიდრე არსებობა, ის ზე-არსებობაა, რისი გამოცდილებაც ადამიანს ცდაში ეძლევა. თუ ვუწოდებთ მას მართალს და სამართლიანს, ის აღემატება ყოველ (ადამიანურ) სიმართლეს და სამართლიანობას, ის ზე-მართალი და ზე-სამართლიანია. თუ ვიტყვით, რომ ღმერთი არის სიყვარული, ღმერთი ადამიანური გაგების სიყვარულზე განუზომლად მეტია - ის ზე-სიყვარულია. და ა. შ. და ა. შ. ბოლოს ჩვენ მივდივართ იმის გაგებამდე, რომ ღმერთზე ვერაფერს დადებითს ვერ ვიტყვით, ვერც ერთი ემპირიული საგნით თუ მოვლენით მას სრულყოფილად

ვერ დავახასიათებთ. ყოველი დახასიათება მისი აბსოლუტურობის და მიღმიერობის (ტრანსცენდენტულობის) წინაშე მხოლოდ მკრთალი აჩრდილი იქნება იმისა, რასაც ის სინამდვილეში წამოადგენს. გვაქვს ჩვენ ამ ზერეალობის წამიერი წინათგრძნობა, მაგრამ ის ჩვენ გონებას „ხელიდან უსხლტება“. სიყვარული, სამართლიანობა, არსებობა, სიწმიდე – ეს კატეგორიები, რომლებსა ჩვენ ადამიანურ ცხოვრებაში ვიყენებთ, მხოლოდ ჩრდილია იმისა, რასაც ისინი ღმერთში წარმოადგენენ. ამრიგად, ყველაფერი, რითაც ღმერთს ვახასიათებთ, მხოლოდ სიმბოლური მნიშვნელობისაა და შორს არის ღვთის რეალობისგან. სიმბოლო მხოლოდ მიანიშნებს მასზე (ეს არის სწორედ სიმბოლოს საზრისი).

აპოფათიკა. საბოლოოდ, იმ დასკვნამდე მივდივართ, რომ ღმერთზე ძნელია ითქვას, თუ რა არის იგი. მხოლოდ იმის თქმა შეგვიძლია, თუ რა არ არის იგი. თავისი არსით ღმერთი გამოუცნობია. ეს ზოგადი დებულებაა, რომელიც ღმერთის უზოგადესი დეფინიციიდან გამომდინარეობს, სახელდობრ, იქიდან, რომ ღმერთი ქმნილებისგან აბსოლუტურად განსხვავებულია და, ამდენად, მიუწვდომელი. ის ჩვენი გონებრივი შესაძლებლობების მიღმა არსებობს. ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ ვთქვათ, თუ რა არ არის ღმერთი. აპოფათიკური ან უკუთქმითი ღვთისმეტყველება არეოპაგეტიკამ გააცნობიერა, რომ ღმერთი ყოველივე სახელისა და განსაზღვრების მაღლა დგას. მართლაც, თუ მოვახერხებთ ღმერთის განსაზღვრება და ადამიანურ სახელში მისი მოქცევა, ის ღმერთიც არ ყოფილა, ანუ დაუსაზღვრელი, უსასრულო „არსება“. არეოპაგეტიკა ამბობს, რომ ღმერთი არ არის არც გონება, არც სიტყვა, არც

აზრი, არც რიცხვი, არც ოდენობა, არც ძალა, არც ნათელი, არც სიცოცხლე, არც არსება, არც დრო, არც მარადისობა, არც ჭეშმარიტება, არც სიბრძნე... ეს სიტყვა-ცნებები ადამიანური წარმოშობისაა და მიესადაგება მხოლოდ ქმნილებას, რის შეცნობასაც ცდილობს ადამიანი. ღმერთის მოქცევა ამ კატეგორიებში, რომლებითაც ჩვენ სახელ-ვდებთ ქმნილებას და განვსაზღვრავთ მას, შეუძლებელია, ღმერთის იდეის წინააღმდეგობრივია. ამიტომაც ღვთის ბუნების, არსების, მისაწვდომად ღვთისმეტყველება ირჩევს აპოფატიკურ გზას, რომელიც თავისთავად ღვთის შესახებ ერთი არსებითი ჭეშმარიტების შემცველია. ეს ჭეშმარიტება ამგვარად გამოითქმის: ღმერთი შეუცნობადია. რამდენადაც ღმერთი აბსოლუტურად მიღმიერია, მასზე არ შეგვიძლია ვთქვათ რაიმე დადებითი, მივაწეროთ მას რაიმე თვისება, შემოვფარგლოთ დროითა და სივრცით, გავხადოთ ჩვენი შეზღუდული წარმოდგენების ობიექტი, როდესაც ის სრულიადაც არ არის ობიექტი, რადგან ის არ იმყოფება ობიექტურ სამყაროში.

აპოფატიკური შემეცნება ერთგვარად პროცესია – ზეაღსვლა ქვემო საფეხურებიდან მაღალი საფეხურებისკენ. ღვთისმეტყველნი (გრიგოლ ნოსელი, არეოპაგელი) ღვთის-შემეცნებას ფიგურალურად გამოხატავს მოსეს აღმასავლით სინაის მწვერვალისკენ, სადაც ღმერთი იმყოფება. მაგრამ როგორია მისი მყოფობა? ბიბლიაში ნათქვამია, რომ მოსე შედის ნისლში, წყვდიადში, სადაც ღვთის პირისპირ წარდგება; მაგრამ ეს მხოლოდ პირობითი გამოთქმაა; მხოლოდ სიმბოლოა. ნისლი, რომელშიც მოსე შედის, სიმბოლურად ღვთის შეუცნობლობას და უხილავობას გამოხატავს. ანუ, ღმერთი იმყოფება იქ, სადაც ჩვენს ცოდნას, ჩვენი

შემეცნების უნარს წვდომა არა აქვს. ერთადერთი ცოდნა, რაც შეიძლება გამოიტანოს წყვილიდან ადამიანმა, ეს არის ის, რომ ღმერთი უხილავია და, ამდენად, შეუცნობელი. ეს არის ღვთისმეტყველების დასაწყისი და საბოლოო შედეგი. კლიმენტი ალექსანდრიელი ამბობს, რომ ჩვენ შეგვიძლია მივწვდეთ ღმერთს არა იმით (ან იმაში), რაც ის არის, არამედ იმით, რაც არ არის.

ამგვარად, რათა მივწვდეთ ღმერთს, ამისათვის აუცილებელია განვერიდოთ ობიექტურ სამყაროს, მოვიშორით, დავივიწყოთ ყოველი ცოდნა გარესამყაროს შესახებ და უცოდინარობით თუ შეგვეძლება ღვთის საიდუმლოებაში შესვლა, ისეთ არეში, რომელიც არაფრით ჰგავს ჩვენს სამყაროს. უნდა ჩამოვიფერთხოთ ყველაფერი, რაც დავაბრკოლებს საიდუმლოს მიწვდომას. უნდა გავიდეთ არა მხოლოდ ქნილების გარეთ, არამედ ჩვენის თავის მიღმაც. ეს არის ექსტაზი (ბერძნ. ექს-ტასის, „მდგომარეობიდან განსვლა“). ეს შემეცნების ასკეტური გზაა: განწმედა ამა სოფლის დანაშრევებისგან და განსვლა. განწმედა გონებისა და გულის ვნებებისგან, ყოველი ამაო, ქმნილებაზე მიჯაჭვული ფიქრებისგან. გავიხსენოთ, რა სიტყვები ესმის აალებული მაცვლოვანიდან მოსეს: გაიძრე ფეხზე, რადგან, სადაც შენ დგახარ, წმიდა ადგილია. მოსემ უნდა ჩამოიფერთხოს წუთისოფლის მტვერი, რომელიც აბრკოლებს მას აალებული მაცვლოვანის საიდუმლოსთან მიახლებისგან. წმ. ათანასე ალექსანდრიელის სიტყვები – „არც ერთი ქმნილება არა ჰგავს ბუნებით თავის შემოქმედს, რადგან ქმნილება წარმოიშვა არარადან და შეუძლებელია ატარებდეს მსგავსებას თვითარსებულთან“ – თითქოს არა მხოლოდ გვაეჭვებს ღვთისმეტყველების შესაძლებლობაში,

არამედ მისი არსებობის ლეგიტიმურობაშიც კი ეჭვს ბადებს. მართლაც, თუ ღმერთი თავის ქმნილებათაგან არაფერს ჰკავს, რა პოზიტიური ცოდნა შეიძლება ვიქონიოთ მასზე? როგორც მის გარეთ საყრდენის არარსებობის გამო დედამიწის აწევა შეუძლებელია, ასევე შეუძლებელია ღვთის ბუნების წვდომა ჩვენს რეალობაში საიმედო საყრდენის გარეშე. მართლმადიდებელი თეოლოგიური აზრი იქამდე მიდის, რომ ღვთაების შესატყვისი ერთადერთი ღვთისმეტყველება მხოლოდ აპოფატიკური შეიძლება იყოს. ამიტომაცაა, რომ ქრისტიანობის უპირველესი დოგმატი ქრისტეს ორბუნებოვნების შესახებ უარყოფითი ტერმინებით არის გამოხატული: შე-უ-რევენლად, უ-ცვალებელად, გან-უ-ყოფელად, გან-უ-ყრელად. არ ვიცით, როგორ, მაგრამ ვიცით როგორ არ - და ეს არის სწორედ ცოდნა. ხოლო თუ როგორ - ამას მხოლოდ განღმრთობილი ადამიანის გონება მისწვდება - იმ მომავალში, რაზეც პავლე მოციქული ლაპარაკობს: „ახლა ჩვენ ვხედავთ სარკით, ბუნდოვნად, მაშინ კი პირისპირ. ახლა ვიცი მცირეოდენი, ხოლო მაშინ შევიცნობ ისე, როგორც თავად ვარ შეცნობილი“ (1კორ. 13:12). აპოფატიკა აღმოსავლური წარმოშობისაა. უპანიშადების ღვთისმეტყველება აპოფატიკაზეა აგებული. ასეა დაო დე ძინიც. სამყაროს პრინციპზე, როგორიც არის დაო, ნათქვამია: „სიტყვით გამოთქმული დაო არ არის დაო“. წმ. გრიგოლ ნოსელის მთელი ღვთისმეტყველება ამ იდეით არის განსჭვალული. შეუძლებელია ღმერთის შეცნობა რაციონალური საშუალებებით. არსებობს გადაუღახავი ზღვარი, როგორც უფსკრული, ღმერთსა და იმ ყველაფერს შორის, რაც ღვთის შექმნილია და მის გარეშეა. ადამიანური ენა მხოლოდ და მხოლოდ ქმნილებებს არის მისადაგებული,

ის ვერ წვდება დაუსაბამო და შეუქმნელ არსს. კაპადოკიელი მამა ფიქრობს, რომ ანგელოზებსაც კი, როგორც ქმნილებათ, არ შესწევთ ღვთის ადეკვატური შემეცნების ძალი. მას აპოფათიკის მეტაფორად მიჩნეული აქვს ის წყვილი, რომელში შევიდა მოსე ღმერთთან შესახვედრად და რა დახვდა იქ? აბსოლუტური უხილავობა. და ეს იყო მისთვის ღვთისშემეცნების გამოცდილება. აქედან ეძლევა დასაბამი ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში უკუთქმით თეოლოგიას, რომელიც ღირს იოანე დამასკელთან ასეთ პარადოქსულ სახეს იღებს: „ერთადერთი რამ არის ღმერთში წვდომადი – მისი მიუწვდომლობა“. XV ს–შინიკოლას კუზელმა (Cusanus), რომელმაც მთელი ტრაქტატი მიუძღვნა ღვთისშემეცნების აპოფათიკურ მეთოდს (De docta ignorantia „სწავლული უმეცრებისთვის“) ეს ფორმულა ენის ერთგვარი გასატეხის სახით ჩამოაყალიბა: *Attingitur inattingibile inattingibiliter* „მიიწვდომება მიუწვდომელი მიუწვდომლობით“.

კუზელის ფორმულა პარადოქსულია და აპოფათიკის არსიც სწორედ ეს არის. აზრის გადმოცემის პარადოქსულ ხერხს მიმართავდნენ აპოლოგეტები, რომლებსაც წარმართ პოლემიკოსებთან ქრისტიანობის დაცვა უხდებოდათ. ტერტულიანეს (Quintus Septimius Florens Tertullianus, II-III სს.) მიეწერება სიტყვები *credo, quia absurdum* („მწამს, რადგან აბსურდია“), მაგრამ რეალურად მას ეკუთვნის უფრო შთამბეჭდავი გამონათქვამი, რომელშიც პავლე მოციქულის ფორმულის – „ჩვენ კი ვქადაგებთ ჯვარცმულ ქრისტეს: იუდეველთათვის საცდურს, ელინთათვის – უგუნურებას“ (1კორ. 1:23) – განშლას ვხედავთ. აქ ჩანს ქრისტიანობის სიახლე და უნიკალობა, რომელიც ანგრევს ყოველგვარ რაციონალიზს რელიგიაში. კუზელი წერს: „წმინდა უმეცრება

მასწავლის, რომ ის, რაც ჩემს გონებას არარად ეჩვენება, მიუწვდომელი მაქსიმუმია“. სწორედ ეს მაქსიმუმი, რომელიც პირველ საუკუნეში მოხდა, გრიგოლ რობაქიძის გამოთქმით, „კანტის თავში ვერ შევა“. მაგრამ იმანუელ კანტმა, წმინდა გონების აპოლოგეტმა, რომელმაც კარგად უწყოდა გონების შესაძლებლობანი, მას სფერო და საზღვარი დაუდგინა. ტერტულანე კი, რწმენის აპოლოგეტი, ამგვარი პარადოქსით პასუხობდა დამცინავ წარმართ რაციონალისტებს.

Crucifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est.

Et mortuus est dei filius; credibile prorsus est,
quia ineptum est.

Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile.

„ჯვარცმულ იქნა ძე ღვთისა – არ მრცხვენია, რადგან სასირცხოა;

მოკვდა ძე ღვთისა – უცილობლად სარწმუნოა, რადგან უგუნურებაა;

დამარხული აღდგა – ნამდვილია, რადგან შეუძლებელია“.

ქრისტიანობის განსაკუთრებული ბუნება

თეიმურაზ ბუაძე

ქრისტიანული სულიერებისგან შორს მყოფ რელიგიურ ადამიანებს შორის, და არა მხოლოდ სეკულარულ წრეებში, ხშირად გაიგონებთ მცდარ მოსაზრებას, რომ ყველა რელიგია საბოლოოდ ერთსა და იმავე ჭეშმარიტებაზე საუბრობს და რომ მათ შორის, თითქოსდა, არსებითი სხვაობის ილუზორულ აღქმას ის განსხვავებული ტერმინოლოგია და საკულტო პრაქტიკა განაპირობებს, რომლებსაც საკუთარი მოძღვრებებისა და საკრამენტული ცხოვრების გამოსახატავად იყენებენ. ამ მოსაზრების მომხრეები თავიანთი პოზიციის გასამყარებლად აღნიშნავენ, რომ სამყაროს არსებობის საფუძველი - პიროვნული ღმერთი იქნება ის თუ ღვთაებრივი პრინციპი -

ჩვენთვის მიუწვდომელი, ერთადერთი მეტაფიზიკური რეალობა შეიძლება იყოს. ამ მიუწვდომლობის, ანუ ტრანსცენდენტულობის გამო ადამიანებს მხოლოდ მის ცალკეულ ასპექტებზე სასაუბროდ მიუწვდებათ ხელი. მათი აზრით, ბუნებრივია, რომ სხვადასხვა რელიგიური-ფილოსოფიური ტრადიცია და მათი წარმომადგენლები მიუწვდომელი ღვთაებრივი რეალობის სხვადასხვა ასპექტზე კონცენტრირდებიან, რადგან ამ ასპექტების არჩევანსა და მათი გამოხატვის ფორმებს კულტურული, ისტორიული, ეპოქალური და ა. შ. თავისებურებები განსაზღვრავს. ამ შეხედულების საილუსტრაციოდ მათ განსხვავებული ენების არსებობის ფაქტი მოჰყავთ. ისინი ამბობენ, რომ თვით მიწიერი რეალობის გამოსახატავადაც კი სხვადასხვა ხალხი განსხვავებულ ენებს, სიტყვებსა და გრამატიკულ სტრუქტურებს იყენებს, თუმცა ეს რეალობა ყველასთვის საერთო და ერთნაირად ხელმისაწვდომია. აქედან გამომდინარე, ისინი ასკვნიან, რომ ტერმინები, რომლებსაც განსხვავებული რელიგიურ-ფილოსოფიური ტრადიციები იყენებს ღვთაებრივ ჭეშმარიტებათა გამოსახატავად, არა მარტო ფონეტიკურად განსხვავდება ერთმანეთისგან, არამედ კონცეპტუალურადაც.

ეს რელატივისტური კონცეფცია მართალი იქნებოდა, რელიგიური ჭეშმარიტებების წვდომა მხოლოდ ადამიანურ ძალისხმევაზე რომ ყოფილიყო დამოკიდებული. მაგრამ უმაღლეს ჭეშმარიტებებს თავად განკაცებული ღმერთი გვიცხადებს და წმინდა წერილი და წმინდა გადმოცემა ზუსტად განსაზღვრავს იმ ტერმინების შინაარსს, რომლებიც მათ გამოხატავს. ამიტომ, სინამდვილეში, რეალობა იმ აზრის საპირისპიროა, რომელიც სტატიის დასაწყისში ვახსენეთ

და სხვადასხვა რელიგიურ-ფილოსოფიური ტრადიცია ერთსა და იმავე მთავარ ტერმინებს იყენებს, თუმცა მათში რადიკალურად განსხვავებულ შინაარსს დებს. ყველა რელიგია იყენებს სიტყვებს: „ღმერთი“, „სული“, „საიქიო ცხოვრება“, „მისტიკური გამოცდილება“ და ა. შ., მაგრამ მათში, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სრულიად განსხვავებულ მნიშვნელობას დებს. ჩვენ, ადამიანებს, ფიქრი მხოლოდ სიტყვების გამოყენებით შეგვიძლია. მსჯელობისას სიტყვებს ლოგიკურად ვაკავშირებთ ერთმანეთთან. არასწორი მსჯელობის მიზეზი, როგორც წესი, ალოგიკური აზროვნება კი არა, არამედ არაადეკვატური ტერმინებია, რომლებსაც შეიძლება ფორმალური ლოგიკის თვალსაზრისით სწორად ვაკავშირებდეთ ერთმანეთთან. ამიტომაცაა, რომ არცთუ იშვიათად რაციონალური მსჯელობა ლოგიკურად გამართულია, მაგრამ რელიგიურ ჭეშმარიტებამდე ვერ მივყავართ. რელიგიურ თემებზე მსჯელობისას შეცდომების უმთავრესი მიზეზი სწორი სულიერი გამოცდილების ნაკლებობაა, რომელიც ყველაზე ხშირად გამოხატულებას ტერმინების არასწორ, არაადეკვატურ გამოყენებაში პოულობს.

სულიერი რეალობა მკვეთრად განსხვავდება მიწიერისგან, რაც სულიერი და მიწიერი გამოცდილების განსხვავებასაც იწვევს. წმინდა წერილი და ქრისტიანი ავტორები ამ განსხვავებულ გამოცდილებებზე დაფუძნებულ აზროვნებას, შესაბამისად, ღვთაებრივ ან ადამიანურ „ზრახვად“, „გონიერებად“ ან „ლოგიკად“ მოიხსენიებენ. ეს ორი „ლოგიკა“ შეიძლება პირდაპირ უპირისპირდებოდეს ერთმანეთს. მართლაც, მათეს სახარების მე-16 თავის 23-ე მუხლში იესო ქრისტე ასე მიმართავს პეტრეს: „წარვედ ჩემგან, სატანა, საცდურ ჩემდა ხარ, რამეთუ არა ჰზრახავ ღმრთისასა,

არამედ კაცთასა“. სიტყვა „სატანა“ ეტიმოლოგიურად „მოწინააღმდეგისგან“ მოდის. როდესაც კაცობრივი ნება ღვთაებრივ განგებულებას ეწინააღმდეგება, პირველი (ნება) როგორი ბუნებრივი ან ლოგიკურიც არ უნდა გვეჩვენებოდეს ადამიანური თვალსაზრისით (პეტრეს საყვარელი მოძღვრის სასიკვდილო საფრთხისგან გარიდების სრულიად გასაგები სურვილი ამოძრავებდა), მას მცდარ მოქმედებამდე, სულიერ გამოცდილებასა და რელიგიურ შეხედულებებამდე მივყავართ.

ღვთაებრივი ჭეშმარიტება ერთადერთია, ადამიანური გონებისთვის მიუწვდომელი და მხოლოდ ღვთაებრივ გამოცხადებას შეიძლება ეფუძნებოდეს. რადგან დაცემული ადამიანური ბუნების შესაბამისი კაცობრივი ზრახვა ღვთაებრივისგან განსხვავდება, ფუნდამენტური ქრისტიანული ჭეშმარიტებანი მადლისმიერ, სულიერ ცხოვრებას მოკლებულ ადამიანს ალოგიკურად, სრულიად წარმოუდგენლად ეჩვენება. მართლაც, პავლე მოციქულის კორინთელთა მიმართ ეპისტოლეში ვკითხულობთ: „ხოლო ჩვენ ვქადაგებთ ქრისტესა ჯუარ-ცმულსა: ჰურიათა სამე საცდურ, და წარმართთა სისულელე“ (1, კორინთ. 1. 23). ორიგინალში სიტყვა „საცთურის“ ადგილზე ბერძნულ σκάνδαλον-ს ვხედავთ¹, რომელიც საცდურის გარდა, ქართული „სკანდალურის“ მსგავსად, ძალიან წარმოუდგენელს, მიუღებელსაც ნიშნავს².

ამ სტატილაში გვსურს ქრისტიანული რელიგიის იმ არ-

1 "ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίους μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μαρίαν" (1 კორ. 1:23)

2 ამაში გასაკვირი არაფერია, რადგან ის, რაც საცდურია, რალაცისადმი არასტანდარტული დამოკიდებულებისკენ გვიბიძგებს.

სებით თავისებურებებზე ვისაუბროთ, რომლებიც მას ადამიანური ლოგიკით წარმოუდგენელს, სკანდალურს ხდის. რაკი ქრისტიანობა ღვთაებრივი წარმომავლობისაა, მისი განსაკუთრებული ბუნება, მისი ზეკაცობრივი სულიერი არსი სწორედ რომ ადამიანური თვალსაზრისით მის სკანდალურობაში, წარმოუდგენელ ხასიათში ვლინდება.

ადამიანურ გონებას სკანდალურად ორი რამ ეჩვენება: ის, რაც უაზროა ან ის, რაც კაცობრივ გონებაზე აღმატებულ საზრისს ატარებს. მათგან პირველი მიუღებელია, მეორე კი – წარმოუდგენელი. ცხადია, რომ ქრისტიანული რელიგიის ღვთაებრივი ჭეშმარიტება კაცობრივი გონებისთვის უაზრო და მიუღებელი კი არაა, არამედ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, – წარმოუდგენელი. ეს უკანასკნელი ნიშნავს, რომ კაცობრივ გონებას დამოუკიდებლად არ შეუძლია ღვთაებრივ ჭეშმარიტებათა წვდომა, მაგრამ მას შემდეგ, რაც მას გამოცხადებით ეზიარება, მთელი სიცხადით ხედავს მის გონიერებასა და ადამიანურ სიბრძნეზე აღმატებულ ბუნებას. გამოცხადებითი ნათელი კაცობრივ გონებას მისთვის მანამდე უცნობი ღვთაებრივი „ლოგიკით“ აღჭურავს და ზეგონიერ ჭეშმარიტებათა რაციონალური, ლოგიკური წვდომისა და დაცვის უნარს აძლევს. ამის თვალსაჩინო მაგალითებს აღმოსავლეთის ეკლესიის დოგმატური ღვთისმეტყველება, აპოლოგეტიკა და დასავლური სქოლასტიკური ტრადიციის გარკვეული წარმომადგენლები იძლევა.

ადამიანური რაციონალური გონებისთვის წარმოუდგენელი ანუ უჩვეულო არა მარტო ღვთაებრივი ჭეშმარიტების ცალკეული ასპექტები შეიძლება იყოს, არამედ მეცნიერული თეორიებიც, რომლებიც ჩვეულებრივ ყოფით გამოცდილებას ეწინააღმდეგება. ამ მოსაზრების ალბათ ყველაზე მეტყვე-

ლი და ცნობილი მაგალითები კვანტური მექანიკა და აინშტაინის კერძო და ზოგადი ფარდობითობის თეორიებია. ამ თეორიების წარმოშობამდე არა მარტო ჩვეულებრივი ადამიანებისთვის, არამედ მეცნიერთა აბსოლუტური უმრავლესობისთვისაც წარმოდგენელი იყო, რომ დრო და მასა სიჩქარეზე დამოკიდებული, სივრცე გრავიტაციაზე და რომ, როცა საქმე ელემენტარულ ნაწილაკებზე მიდგება, მათი მოძრაობის და მდგომარეობის აღსაწერად ჩვეულებრივი მიზეზ-შედეგობრივი კატეგორიები არ გამოდგება. ამ თეორიების დებულებათა წარმოდგენლად მოულოდნელი ხასიათი იმან გამოიწვია, რომ ისინი სწავლობს ფენომენებს, რომლებიც, ჩვეულებრივ, ყოფით გამოცდილებას სცილდება. როგორი უჩვეულოც არ უნდა ჩანდეს ეს თეორიები, არავინ მიიჩნევს მათ უაზრობად, მათ ავტორებს (აინშტაინს, ბორს, ჰაიზენბერგს, დირაკს და სხვ.) კი შეშლილებად. ასე იმიტომ ხდება, რომ მეცნიერებას ახასიათებს თვისებები, რომლებიც მის მიერ მოწოდებულ ცოდნას დამაჯერებლობას ანიჭებს. ამ თვისებათაგან შეიძლება სამი მთავარის გამოყოფა:

1. მეცნიერება ეფუძნება ფაქტებს, რომლებსაც ერთდროულად ამოწმებს არაერთი შინაგანი წინააღმდეგობისგან თავისუფალი, ობიექტური წყარო;

2. მეცნიერების ყოველი კონკრეტული დარგისთვის არსებობს მკაცრად დადგენილი კვლევის მეთოდები, ჭეშმარიტების კრიტერიუმები და მისი შედეგების გადამოწმებანებისმიერ პროფესიონალს შეუძლია.

3. მეცნიერების ყველა დარგი რაღაც პოსტულატებს ეფუძნება (მაგ. ევკლიდური გეომეტრიის აქსიომები; დაშვება, რომ ფიზიკური კანონების ე. წ. „კონსტანტები“ დროში არ იცვლება და ა. შ.). ეს ის ჭეშმარიტებებია, რომელთა

დასაბუთება თავად მეცნიერების ამ დარგის კომპეტენციაში არ შედის. ეს პოსტულატები განსაკუთრებული სიცხადით, დამაჯერებლობით უნდა გამოირჩეოდეს, მათი ჭეშმარიტების ალბათობა დიდი უნდა იყოს და წინააღმდეგობაში არ უნდა მოდიოდეს მომიჯნავე მეცნიერული დარგების შედეგებთან.

მიუხედავად იმისა, რომ ქრისტიანული რელიგია არ არის მეცნიერება, ის, გარკვეული აზრით, მაინც აკმაყოფილებს ზემოხსენებულ სამ თვისებას. ამიტომ თვით რაციონალური თვალსაზრისით ქრისტიანული მოძღვრება ისევე დამაჯერებელი უნდა იყოს, როგორც მეცნიერება. ამ საკითხზე, მისი განსაკუთრებული მნიშვნელობის გამო, უფრო დაწვრილებით ვისაუბრებთ მანამ, ვიდრე უშუალოდ ქრისტიანული რელიგიის უნიკალურ ბუნებას განვიხილავდეთ.

მიუხედავად იმისა, რომ ქრისტიანული ღვთისმეტყველება წმინდად მეცნიერულ ცოდნასაც მოიცავს (მაგ. ეკლესიის ისტორია, პატროლოგია, ბიბლიური არქეოლოგია და ა. შ.), ქრისტიანობა, როგორც რელიგია, არ არის და არ შეიძლება იყოს მეცნიერება. ცხადია, ეს ასე იმიტომაა, რომ ქრისტიანული ღვთისმეტყველება მეცნიერებისგან განსხვავებით ისეთ ცოდნასაც შეიცავს, რომელიც მხოლოდ გამოცხადებით მიიღება და მეცნიერული მეთოდებით (ზოგადად, მხოლოდ ადამიანური ინტელექტუალური ძალისხმევით) არ მიიღწევა. მეცნიერებისგან განსხვავებით ქრისტიანული რელიგია პასუხს გვაძლევს ფუნდამენტურ მეტაფიზიკურ საკითხებზე, რომლებიც ჩვენი ყოფის უმაღლეს საზრისს განსაზღვრავს და, აქედან გამომდინარე, მის გარეშე ღირსეული ცხოვრება შეუძლებელია. ეს მეტაფიზიკური კითხვები ეხება ღმერთის არსებობას; სულის არსებობასა

და მის უკვდავებას; საიქიო ცხოვრებას; გზას, რომელსაც მარადიული ნეტარებისკენ მივყავართ და ა. შ. რაკი ამ მსოფლმხედველობრივ საკითხებზე პასუხი ადამიანური გონებით არ მიიღწევა, მათი ჭეშმარიტება მეცნიერულ გადამოწმებას არ ექვემდებარება, ამიტომ ადამიანი თავისი მსოფლმხედველობის უმნიშვნელოვანეს ელემენტს რწმენითა და მორალური გრძნობის კარნახით ირჩევს.

ცხოვრებისეულ საზრისთან და ღირებულებათა სისტემასთან დაკავშირებული მსოფლმხედველობრივი საკითხები ის უმნიშვნელოვანესი ელემენტებია, რომლებიც რელიგიას მეცნიერებისგან განასხვავებს. მსოფლმხედველობრივი ელემენტი რელიგიას მეცნიერებაზე უფრო ღირებულს ხდის, სამაგიეროდ, მას ართმევს თვისებას, რომელიც ამ უკანასკნელს ახასიათებს: მეცნიერების საყოველთაო ავტორიტეტი მისი კვლევის მეთოდების ობიექტურ ხასიათს ეფუძნება და საკუთარ ჭეშმარიტებათა აღიარებას ყველას აიძულებს. მოკლედ რომ ვთქვათ, რელიგია მსოფლმხედველობრივი ორიენტირების (როგორ ვიცხოვროთ) თავისუფალი რწმენითი არჩევანის საშუალებას გვაძლევს, მეცნიერება კი საკუთარ ფაქტოლოგიურ ჭეშმარიტებებს (სად ვცხოვრობთ) ლოგიკური აუცილებლობით აღიარებას გვაიძულებს. რელიგია მსოფლმხედველობრივი და ღირებულებითია, მეცნიერება კი ფაქტოლოგიური, პრაქტიკული და ობიექტური.

მეცნიერების „საამაყო“ ობიექტური ჭეშმარიტება ორ ელემენტს ეფუძნება: ემპირიული (ექსპერიმენტით და უშუალო დაკვირვებით დადგენილი) ფაქტების უეჭველობას და მეცნიერულ თეორიათა რაციონალურ დამაჯერებლობას. ემპირიული ფაქტების უეჭველობა უცვლელია, დროს არ

ექვემდებარება, სამაგიეროდ, გამუდმებით იცვლება თეორიები, რომლებიც ამ ფაქტების მეცნიერულ ახსნას იძლევა. დროთა განმავლობაში ახალი ფაქტების ახსნის აუცილებლობა ძველი თეორიების ახლით ჩანაცვლებას ითხოვს. თეორიათა განუწყვეტელი ცვალებადობა მიაწინშნებს, რომ ისინი ჩვენი გონებისთვის უეჭველნი კი არ არიან, არამედ რაციონალურად დამაჯერებელნი. ეს უკანასკნელი კი ნიშნავს, რომ მეცნიერების ავტორიტეტს ფაქტობრივად მეცნიერულ თეორიათა რაციონალური დამაჯერებლობა განსაზღვრავს (რაციონალურად დამაჯერებელია ის, რაც რეალობასთან, ანუ საღ აზრთან „ყველაზე ახლოსაა“. მეცნიერი ზუსტად ისევე ქმნის თეორიას, როგორც გამომძიებელი საგამომძიებლო ვერსიას. ორივე შემთხვევაში თეორიული მოსაზრებები უნდა ეთანხმებოდეს ცნობილ ფაქტებს, ახლოს იყოს საღ აზრთან, რაც მათი სისწორის ალბათობას გაზრდის).

ქრისტიანული ღვთისმეტყველება არ ეფუძნება ემპირიულ ფაქტებს, სამაგიეროდ, ის იყენებს ადამიანურ გონებას და, აქედან გამომდინარე, შეიძლება წმინდად რაციონალური თვალსაზრისით ისევე დამაჯერებლად გამოიყურებოდეს, როგორც მეცნიერება, თუნდაც ამ უკანასკნელის ემპირიულ უეჭველობას არ ფლობდეს.

1. ქრისტიანული გამოცხადების ლოგიკური დამაჯერებლობის საილუსტრაციოდ შეგვიძლია მეცნიერების ზემოხსენებულ სამ ძირითად თვისებას დავუბრუნდეთ და ქრისტიანობის მათთან თავსებადობა ვაჩვენოთ. ამ თვისებათაგან პირველად ის აღვნიშნეთ, რომ მეცნიერება ეფუძნება ფაქტებს, რომლებიც რამდენიმე შინაგანი წინააღმდეგობისგან თავისუფალი ობიექტური წყარო-

ებიდან მომდინარეობს. ეს განსაკუთრებით ისტორიულ მეცნიერებებს ეხება, რადგან ძველი წმინდად ისტორიული ფაქტების დადგენა ხშირად სხვაგვარად შეუძლებელიც კია. მაგალითად, იმისთვის, რომ გავიგოთ - სად დაიბადნენ, რამდენი ბრძოლა გადაიტანეს ან როგორ გარდაიცვალნენ ალექსანდრე მაკედონელი ან იულიუს ცეზარი, სანდო ისტორიულ წყაროებს უნდა დავვეყრდნოთ. ახლა წარმოვიდგინოთ მიუკერძოებელი ისტორიკოსი, რომელსაც სურს ობიექტურად შეისწავლოს ისტორიული მოწმობები, რომლებიც იესო ქრისტეზე საუბრობს. ამ თვალსაზრისით ყველაზე მნიშვნელოვანია ახალი აღთქმის 27 წიგნი, რომლებიც 8 ავტორის (4 მახარებელი და 4 მოციქული) სახელით მოვიდა. ცხადია, მათგან ყველაზე მნიშვნელოვანი 4 სახარებაა. მახარებლები ერთნაირად და გასაოცარი სიზუსტით საუბრობენ ქრისტეს სიტყვებზე, საქმეებზე, ისტორიულ გარემოებებზე და ა. შ. კარგადაა ცნობილი, რომ მათ მოწმობებს შორის მხოლოდ რამდენიმე, მეორეხარისხოვანი განსხვავება არსებობს, რომლებიც, წმინდა იოანე ოქროპირის აზრით, კიდევ უფრო ზრდის მათ დამაჯერებლობას, რადგან ეს უმნიშვნელო განსხვავებები იმის მიმანიშნებელია, რომ სახარებები ავტორთა შორის წინასწარი შეთანხმებების გარეშე დაიწერა. იესო ქრისტეს მოძღვრების, სიტყვებისა და სასწაულების შესახებ ზედმიწევნით ზუსტად ამოწმებენ ასევე ე. წ. „სამოციქულო მამები“. ქრონოლოგიურად ისინი ძალიან ახლოს იყვნენ მაცხოვრის მიწიერი ცხოვრების პერიოდთან, გახლდნენ მოციქულების უშუალო მოწაფეები და მათგან ხელდასხმული სასულიერო პირები. ზოგიერთი მათგანი, მოციქულების გარდა, ბევრ ისეთ ადამიანს იცნობდა, რომლებსაც პირადად

ჰყავდათ ნანახი იესო ქრისტე და მის მიერ აღსრულებული სასწაულების მოწმენიც გამხდარან. ერთ-ერთ ასეთ კარგად ცნობილ მაგალითად პაპიას ჰიეროპოლელი შეიძლება მოვიხმოთ.

იესო ქრისტეზე, როგორც რეალურ ისტორიულ პიროვნებაზე, საუბრობს არა მხოლოდ ქრისტიანული წყაროები, არამედ ავტორები, რომლებიც ეჭვქვეშ აყენებდნენ მის ღვთაებრივ წარმომავლობას, მტრულად ეკიდებოდნენ ქრისტიანულ მოძღვრებასა და მის მიმდევნებს. ეს ავტორებიც ძალიან ახლოს დგანან ქრისტიანობის წარმოშობის ეპოქასთან, ისინი გვამცნობენ, რომ იუდეველებს შორის გამოჩნდა ახალი მქადაგებელი და მას აქ (იუდეველებში) მიმდევრები გამოუჩნდა. თალმუდი იესოს სასწაულებზეც საუბრობს, თუმცა მას „ცრუ სასწაულებად“ მოიხსენიებს. მეორე მთავარი იუდაური წყარო ცნობილი ისტორიკოსი – იოსებ ფლავიოსია. რომაელ ისტორიკოსთაგან, რომლებიც იესო ქრისტეზე საუბრობენ, გვხვდება ტაციტუსი, პლინიუს უფროსი და სვეტონიუსი.

ორი ათასი წლის წინანდელ პიროვნებასა და მის საქმეებზე ასე მრავალრიცხოვანი, უშუალოდ თანამედროვე წყარო რომ ამოწმებდეს, არათუ ძალიან იშვიათია, არამედ თითქმის არ გვხვდება. უძველესი მრავალრიცხოვანი ქრისტიანული ტექსტები, რომლებიც წმინდა წერილს ციტირებენ, გარანტიას გვაძლევს, რომ ჩვენამდე ახალი აღთქმის ავთენტურმა ტექსტმა მოაღწია და მათში იესო ქრისტეს მოძღვრება და სიტყვები დაუმახინჯებლადაა გადმოცემული. იდეოლოგიური კლიშეებისგან თავისუფალმა, მიუკერძოებელმა ისტორიკოსმა ასეთი მრავალრიცხოვანი დამაჯერებელი მოწმობების წინაშე შეუძლებელია ეჭვი შეიტანოს

იესო ქრისტეს ისტორიულ რეალურობასა და იმ სიტყვების ავთენტურობაში, რომლებიც მას მიეწერება (შედარებისთვის: სოკრატესა და მისი ფილოსოფიური მოძღვრების შესახებ, ფაქტობრივად, მხოლოდ მისი სამი თანამედროვე ავტორი ამოწმებს, თუმცა მის არსებობაში ეჭვი არავის შეაქვს).

2. მეცნიერებისთვის დამახასიათებელ მეორე მთავარ თვისებაზე მინიშნებისას ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ ყველა მეცნიერული დარგი მისთვის დამახასიათებელ მკაცრად განსაზღვრულ კვლევის მეთოდოლოგიასა და ჭეშმარიტების კრიტერიუმებს გვთავაზობს და ამ კვლევის შედეგების გადამოწმება ნებისმიერ პროფესიონალს შეუძლია. ამ თვალსაზრისითაც კი მეცნიერებასა და ქრისტიანულ რელიგიას შორის გარკვეული ანალოგია არსებობს. ქრისტიანული რელიგიის „პროფესიონალებად“ წმინდა მართლმადიდებელი ასკეტი ბერმონაზვნობა უნდა ჩაითვალოს, რადგან მათ სრულად მიუძღვნეს საკუთარი ცხოვრება წმინდად რელიგიურ მიზნებს. საუკუნეების განმავლობაში სხვადასხვა ეროვნების, კულტურის, განათლების, სოციალური წარმომავლობისა და ა. შ. ასკეტი მამები ერთნაირი დამაჯერებლობით ამოწმებენ წმინდა წერილში გადმოცემული სულიერი რეალობის ჭეშმარიტებას. აქამდე ისინი მკაცრად განსაზღვრულმა „მეთოდოლოგიამ“, ანუ ხანგრძლივ მართლმადიდებლურ ასკეტურ ტრადიციაზე დაფუძნებულმა მისტიკურმა გამოცდილებამ მიიყვანა. ქრისტიანი მოწამეები იმდენად იყვნენ დარწმუნებულნი ქრისტიანულ რელიგიურ ჭეშმარიტებებში, რომ მზად იყვნენ სიცოცხლის ფასადაც კი დაეცვათ ისინი. რამ შეიძლება რაიმე მოწმობას მეტი დამაჯერებლობა შესძინოს, ვიდრე მისთვის თავგანწირვამ?! წმინდა მამები სიცრუეს უდიდეს ცოდვად მიიჩნევდნენ.

ამასთან, უაღრესად მნიშვნელოვანია ისიც, რომ სულიერი ასკეტური ცხოვრების „მეცნიერული მეთოდოლოგია“ გამორიცხავს ხიბლს, რომელიც თანამედროვე ენაზე ილუზიად, მცდარ თვითშთავგონებად ითარგმნება. წმინდა ანტონი დიდი ბერმონაზვნობის უმთავრეს სათნოებად „სიფხიზლეს“ ასახელებს. „სიფხიზლე“ ასკეტ მამას აიძულებს, სიფრთხილით მოეკიდოს ფსიქო-სომატური წარმომავლობის ფენომენებს და ისინი მადლისმიერ, სულიერ რეალობებად არ მიიჩნიოს. მეცნიერებისგან განსხვავებით, რელიგიური ჭეშმარიტებები ექსპერიმენტებით კი არ შეიძინება, არამედ ვნებებისგან განწმენდილი გულის გამოცდილებით. გულის სიწმინდე მეცნიერულ კვლევით მეთოდებზე არანაკლებ ეწინააღმდეგება ილუზიებს, მცდარ თვითშთავგონებას, სულიერ აბერაციებს და ა. შ. ასე რომ, ასკეტური ცხოვრებით მიღებული გამოცდილება თავისი „ობიექტურობით“ (მიუკერძოებლობა, წინასწარ აკვიატებული მოლოდინებისგან, გადახრებისგან თავისუფლება) არათუ ჩამოუვარდება, არამედ თავისი სანდოობით აღემატება კიდევ ჩვეულებრივ ისტორიულ მოწმობებს, ისტორიულ მეცნიერებაში აღიარებულ ფაქტებს, რადგან კარგადაა ცნობილი, რომ ისტორიკოსები, არცთუ იშვიათად, თავისუფალი არ არიან პოლიტიკური, ნაციონალური, იდეოლოგიური, ყოველი ეპოქისთვის დამახასიათებელი კულტურული ტენდენციებისა და ა. შ. გავლენებისგან.

3. როდესაც ჩვენ მეცნიერული ცოდნის მესამე თვისებაზე ვსაუბრობდით, რომელიც პოსტულატებს (აქსიომებს) უკავშირდება, აღვნიშნეთ, რომ მეცნიერების ყველა დარგი რაღაც პოსტულატებს ეფუძნება, რომელთა ჭეშმარიტების დასაბუთება თავად ამ დარგის ფარგლებში შეუძლებელია;

და მათი ჭეშმარიტების აღბათობა დიდი რომ იყოს, საღ აზრთან სიახლოვე მართებთ. ამის ანალოგიით, შეგვიძლია განვაცხადოთ, რომ ქრისტიანული რელიგიის ფუნდამენტური „პოსტულატი“ ეკლესიური დოგმა იესო ქრისტეს ღვთაებრიობის შესახებ და რომ ის განკაცებული ღმერთია. ამ დოგმატურ დებულებას მეცნიერულ პოსტულატთან ის ამსგავსებს, რომ მის აღიარებას წმინდა წერილის სხვა დოგმატური დებულებების ჭეშმარიტება ეფუძნება და თავად მისი დასაბუთება ადამიანურ გონებას არ ძალუძს; ის, მეცნიერული პოსტულატის მსგავსად, დაუმტკიცებლად მიიღება. ქრისტიანული რელიგია აკმაყოფილებს მეცნიერებისთვის დამახასიათებელ მესამე თვისებას, რადგან თუ დებულებას – „იესო ქრისტე განკაცებული ღმერთია“ – ქრისტიანობის „პოსტულატად“, მის სასაფუძვლედ ჰიპოთეზად მივიღებთ, ის გაცილებით უფრო დამაჯერებელი იქნება, ვიდრე საპირისპირო. ამის საფუძველი ისაა, რომ სხვა რელიგიებისგან განსხვავებით, ქრისტიანული წმინდა წერილი ისტორიულ ხასიათს ატარებს და შესაძლებელია ისტორიული კუთხით გადამოწმება. ქრისტიანული გამოცხადებითი ჭეშმარიტების თანახმად, ღმერთი განკაცდა – დროში, ისტორიაში შემოვიდა, ამიტომ ღმერთს ისტორიული განზომილება გაუჩნდა; და ამის გამოა, რომ ყველა სხვა რელიგიის წმინდა ტექსტებისგან განსხვავებით, რომლებიც მხოლოდ მითოლოგიურ და პოეტურ ხასიათს ატარებს, ქრისტიანულ წმინდა წერილს წმინდად ისტორიული თხრობის ხასიათიც აქვს და ისტორიული მეთოდებით და ისტორიული ლოგიკით გადამოწმდება. კერძოდ, ძველი აღთქმის წმინდა წერილი საუკუნეებით ადრე მომავალი მესიის გამოსაცნობად, ისტორიულად

გადამოწმებად ნიშნებს გვთავაზობს: მესია უნდა შობილიყო ბეთლემში, მეფე დავითის შთამომავალთაგან; დანიელის წინასწარმეტყველებიდან 470 წლის შემდეგ, მაშინ, როდესაც იუდეის ტახტზე იუდას შთამომავალი აღარ იჯდებოდა; მას ჯვარს აცვამდნენ; მკერდში მახვილს გაუყრიდნენ, საიდანაც სისხლი და წყალი გადმოვიდოდა; მისი ძვალი არ გადატყდებოდა; სამოსელზე წილს იყრიდნენ; მისი გამცემი 30 ვერცხლს მიიღებდა, ამ ფულით იყიდნენ მიწას, რომელსაც „აკლდამა“ დაერქმეოდა და ა. შ. მსგავსს ვერაფერს ვხედავთ სხვა რელიგიების დამფუძნებლებთან. სხვა რელიგიებისგან განსხვავებით, ეს გარემოება ქრისტიანული რელიგიის ღვთაებრივი წარმომავლობის ერთ-ერთი თვალსაჩინო არგუმენტი. აღნიშნული წინასწარმეტყველებები სრულად ისტორიულ იესო ქრისტეზე აღსრულდა და მათ ვერც ერთი სხვა კანდიდატი ვეღარ დააკმაყოფილებს (როგორც ამას შეცდომით იმედოვნებენ იუდეველები), ვინაიდან ერთ-ერთი ასეთი წინასწარმეტყველების თანახმად, მესია მეორე ტაძარში უნდა შესულიყო. მეორე ტაძარი რომაელებმა დაანგრიეს, თუ იუდეველები ახალ ტაძარს ააშენებენ იქ თავიანთი მაშიახის (משיח) შესაყვანად, ის მესამე იქნება, რაც იუდეველ და ყველა სხვა შესაძლო პრეტენდენტს ჭეშმარიტ მესიასთან თავის გაიგივების საშუალებას ართმევს.

ახლა ქრისტიანული რელიგიის იმ სრულიად „წარმოუდგენელი“ თვისებების განხილვაზე გადავიდეთ, რომლებიც მის ღვთაებრივ წარმომავლობას აშკარას ხდის. სხვა რელიგიები, ქრისტიანობისგან განსხვავებით, თავიანთი მიმდევრებისგან მხოლოდ რელიგიური კანონების, მცნებების ზედმიწევნით აღსრულებას ითხოვს. კარგი იუდეველი ისაა, ვინც ზედმიწევნით აღასრულებს მოსეს

სჯულს, კარგი მუსულმანი ისაა, ვინც ზედმიწევნით აღასრულებს შარიათის მოთხოვნებს და ა. შ. ქრისტიანული რელიგია კი ყველაზე მაღლა მცნებების აღსრულებას, ანუ ადამიანურ საქმეებს კი არ აყენებს, არამედ იმას, რისი დანახვაც და მიცემაც მხოლოდ ღმერთს შეუძლია – გულის სიწმინდესა და სიმდაბლეს. ამაზე პირდაპირ საუბრობს იგავი ფარისეველსა და მეზვერებზე; იგავი უძღებ შვილზე; მრუში ქალის ჩაქოლვის მცდელობის ისტორია; ზოგადად, უფლის დამოკიდებულება ფარისევლებისადმი, რომლებიც ფორმალურად ზედმიწევნით აღასრულებდნენ რჯულის საქმეებს; ცათა სასუფეველში ყველაზე პირველად ავაზაკის შეყვანის ახალღოთქმისეული მოწმობა და ა. შ. რაკი ქრისტიანობა ღვთაებრივი წარმომავლობისაა, მასში უფლის მცნებების აღსრულება და ყველა სხვა რელიგიური ძალისხმევა საბოლოოდ ერთ უმთავრეს მიზანს ემსახურება – ღვთაებრივ მყოფობასთან მაღლისმიერ ზიარებას. ადამიანის გულში დამკვიდრებული მაღლი მათში ჭეშმარიტ მაღლისმიერ სიმდაბლესა და სინანულს წარმოშობს. წმინდა წერილი ამბობს, რომ ადამიანის გულს მხოლოდ ღმერთი იცნობს, მხოლოდ ღმერთს შეუძლია გულში საიდუმლოდ დამკვიდრებულ სულიერ ნაყოფთა ცოდნა და მათი საშუალებით ადამიანის შეფასება, სხვა რელიგიები კი მორწმუნეს ადამიანური, ხილული საქმეების მიხედვით განსჯის. სწორედ ამით აიხსნება წმინდა წერილის ზემოხსენებული „წარმოუდგენელი“ ადგილები: ღმერთი ეკლესიაში მლოცველ ცოდვილ მებაჟეს უფრო მაღლა აყენებს, ვიდრე რჯულის დამცველ ფარისეველს (ფარისეველი მართლაც აღასრულებდა სჯულის საქმეებს, წინააღმდეგ შემთხვევაში, რა აზრი ექნებოდა ყოვლისმცოდნე ღვთის

წინაშე მის მიერ აღსრულებული საქმეების ჩამოთვლას?!); მამა საზეიმო საკლავს უკლავს და ახალ ტანსაცმელსა და ბეჭედს აძლევს მფლანგველ უძღვებ შვილსა და არა მასთან მუდმივად მყოფ და მორჩილ უფროს ძმას; უფალი ემუქრება ფარისევლებს, მძიმე ცოდვილებს კი მოწყალე, იმედის მომცემი ხმით ელაპარაკება და ა. შ.

იესო ქრისტე „რწმენაში“ ღვთის არსებობის დაჯერებას კი არ გულისხმობს, არამედ იმის ცოცხალ რწმენას, რომ ადამიანს მადლის მოქმედებით ღვთაებრივი საქმეების აღსრულება ძალუძს. ქრისტე მორწმუნეებისგან მადლისმიერ განდმრთობას ითხოვს, იმას, რისი მიცემა მხოლოდ ღმერთს ძალუძს. იგი „მცირედმორწმუნედ“ მოიხსენიებს და ტუქსავს მას, ვინც ღმერთივით არ მოქმედებს: უფალმა გააკცხა პეტრე, როცა მან „მცირედმორწმუნეობის გამო“ წყალზე ვერ გაიარა; უსაყვედურა მართასა და მარიამს, როცა მათ ოთხი დღის მკვდარი და ხრწნადაწყებული ძმის, ლაზარეს მკვდრეთით აღდგომაში ეჭვი შეეპარათ. სამაგიეროდ, უფალმა შეაქო პეტრე, როცა იგი ღვთის ძედ აღიარა და თან დაურთო, რომ ეს „სისხლმა და ხორცმა კი არ გამოუცხადა, არამედ მამამ“ და ამით განაცხადა, რომ ასე გაკეთება ადამიანს მხოლოდ მადლისმიერად ანუ მასში ღვთის მოქმედებისას შეუძლია. ასე რომ, სხვა რელიგიები თავინთი ადეპტებისგან ღმერთის სახელით აღსრულებულ ადამიანურ საქმეებს ითხოვს, ქრისტე კი მორწმუნისგან ისეთ საქმეებს ელოდება, რომელთა გაკეთება ამ უკანასკნელში მოქმედ ღვთაებრივ ენერგიას, ანუ თავად ღმერთს შეუძლია. ასეთი წარმოდგენელი მოლოდინი მორწმუნისგან მხოლოდ ღვთაებრივი წარმომავლობის რელიგიას შეიძლება ჰქონდეს.

ბუნებრივი (ღვთაებრივი მადლით არგარდაქმნილი)

რელიგიური გრძნობა ღმერთს, უპირველეს ყოვლისა, წარმატებულ, ძლიერ მეუფედ აღიქვამს და მისგან სოციალური სამართლიანობის დამყარებას ელის, ფიქრობს, რომ სახელმწიფო, როგორც ყველაზე დიდი ძალის მქონე სოციალური ინსტრუმენტი, ღვთის საქმეთა მიწაზე აღსრულების მთავარი იარაღი უნდა იყოს (ამის გამოა, რომ რომის, ჩინეთის და იაპონიის იმპერატორებს, ეგვიპტის ფარაონებს და, ზოგადად, მონარქებს წარმართული მენტალიტეტი ღვთაებრივ სტატუსს ანიჭებდა); ასეთი რელიგიურობა ერთმანეთისგან არ განასხვავებს წმინდასა და წესრიგს, საკრალურსა და პოლიტიკურს. ქრისტიანობა არსებითად უპირისპირდება ასეთ რელიგიურ მოლოდინებს: უფალმა ფარისევლებს უთხრა, რომ კეისრის კეისრისთვის მიეცათ და ღვთისა ღვთისთვის. ამით იესო ქრისტე მკვეთრად განასხვავებს ერთმანეთისგან საკრალურსა და პოლიტიკურს. ღმერთი ადამიანებისგან სიწმინდეს ითხოვს, კეისარი – წესრიგს; მაცხოვარმა პილატეს უთხრა, რომ მისი ძალაუფლება არაამსოფლიურია, წინააღმდეგ შემთხვევაში, თავისი მსახურები მას მისი დასჯის შესაძლებლობას არ მისცემდნენ. ამით უფალმა გამოაცხადა, რომ ეკლესიამ სახელმწიფო რელიგიური მიზნების განსახორციელებლად არ უნდა გამოიყენოს; იესომ უარი უთხრა ორ ძმას. მათი ქონებრივი დავა გადაეწყვიტა. ამით გამოაცხადა, რომ რელიგიის საქმე არაა მიწიერი სამართლიანობის დამყარება; ქრისტე კაცობრიობას მიწიერი ძლევამოსილებით აღჭურვილ ფიგურად არ მოვლენია. მან სიცოცხლე სამარცხვინო სიკვდილით – ჯვარცმით დაასრულა; თავის მიმდევრებს ეუბნება, რომ მათაც ისე მოექცევიან, როგორც მას, შეიძულებენ და დევნას დაუწყებენ; იმასაც ბრძანებს, რომ

ისტორიის ბოლოს ძე კაცისა მორწმუნესაც კი ვერ იპოვის დედამიწაზე და რომ სამყაროს წარმატების მაგივრად აპოკალიფსი ელოდება. ფსიქოლოგიურად შეუძლებელია მიწიერი წარმომავლობის რელიგია ასეთ პერსპექტივას უსახავდეს საკუთარ მომავალს.

ღვთაებრივი წარმომავლობის გამო ქრისტიანული რელიგია დალდასმული არაა იმ ეპოქისათვის დამახასიათებელი შეზღუდულობით, რომელშიც წარმოიშვა (ისლამის შემთხვევაში ეს შარიათია, ინდუიზმის შემთხვევაში — სოზოგადოების კასტური სისტემა და ა. შ. ამ რელიგიებში შარიათი და კასტური სისტემა საკრალური ხასიათისაა). ქრისტიანულ რელიგიაში საკრალურ ხასიათს არ ატარებს არც ერთი პოლიტიკური და ეკონომიკური სისტემა. ის მკვეთრად განასხვავებს ერთმანეთისგან კანონიკურ და სამოქალაქო სამართალს. ამან საშუალება მისცა ქრისტიანულ სამყაროს, უმტკივნეულოდ მიეღო რომის იმპერიის ძალიან დახვეწილი სამართლებრივი და პოლიტიკური სისტემა.

ქრისტიანობა ადამიანური ცხოვრების საბოლოო მიზანს განღმრთობაში ანუ მადლისმიერ ღმერთად ქცევაში ხედავს. ადამიანის მოვალეობაა ამაღლდეს არა მხოლოდ მის ხორციელ ბუნებაზე, არამედ სულიერზეც. ეს ასე არაა სხვა რელიგიების შემთხვევაში. მაგალითად, ისლამი საერთოდ არ იცნობს ადამიანის შინაგან, მადლისმიერ გარდაქმნას. ამიტომ, რომ მუსლიმური სამოთხე მიწიერ სიამოვნებათა უსასრულო გაგრძელებაა მხოლოდ. ბუდიზმი და სხვა სპირიტუალისტური რელიგიური სისტემები კი ადამიანურ „დონეზე რჩება“, რადგან ისინი ცხოვრების მიზანს ადამიანური ფსიქიკური ძალების ხორციელზე გაბატონებაში ხედავს მხოლოდ. ამის გამოვლინებაა ისიც, რომ ბუდისტური

ასკეტური გზა იოგას ფსიქოსომატურ ვარჯიშებზე გადის და არ სულდგმულობს ღვთაებრივი მადლით, რომელიც ღვთის წყალობით მიიღება და არა ადამიანური ასკეტური ძალისხმევით. ადამიანური ძალისხმევა ისევ ადამიანური ბუნების ფარგლებში გვტოვებს, ღვთაებრივი მადლი კი ამ ბუნებაზე აღგვამადლებს. ამიტომაცაა, რომ პავლე მოციქული „ახალ კაცზე“ საუბრობს, მაშინ როდესაც სხვა რელიგიები მხოლოდ „მართალს“ ანუ მცნებების მორჩილ ადამიანს იცნობს.

უდიდესი ფილოსოფოსი ემანუელ კანტი „წმინდა გონების კრიტიკაში“ სამართლიანად ამტკიცებს, რომ როდესაც ადამიანური გონება ფენომენალური სამყაროს ანუ გამოცდილებაში მოცემული სფეროს გარეთ გადის, წინააღმდეგობებში ანუ ანტინომიებში ვარდება. ანტინომია არ უნდა აგვერიოს პარადოქსში. პარადოქსი ლოგიკური შეუსაბამობის შედეგია, ანტინომია კი მაშინ იხადება, როცა გონება მისთვის მიუწვდომელ საკითხებზე იწყებს მსჯელობას. ქრისტიანულ მოძღვრებაში ანტინომიების მაგალითებია სამების დოგმატი და ქრისტოლოგიური სწავლება ქრისტეს ერთდროული ღვთაებრიობისა და ადამიანობის შესახებ. ადამიანური გონება ვერ ეგუება ანტინომიებს და მის რაციონალიზაციას ანუ „მისებურად გაგებას“ ცდილობს. ამიტომაცაა, რომ ქრისტიანობის წიაღში წარმოშობილი ერესები იესო ქრისტეში ან სრულყოფილ ღვთაებრიობას უარყოფდა ან სრულყოფილ ადამიანობას და არიოზიდან მოყოლებული, გამუდმებით ამახინჯებდა ყოვლადწმინდა სამების ეკლესიურ, დოგმატურ სწავლებას. ქრისტიანულ რელიგიაში ანტინომიების არსებობა მისი ღვთაებრივი წარმომავლობის პირდაპირი ნიშანია, რადგან რაციონალურ

გონებას, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ბუნებრივად არ შეუძლია ანტინომიებთან შეგუება (ამიტომაცაა, რომ ვითომდა ძველ და ახალ აღთქმაზე დაფუძნებული ისლამი იესო ქრისტეს ღვთაებრიობას უარყოფს და მას უბრალო წინასწარმეტყველად მიიჩნევს, ინდუსტური ტრიმუტრი ანუ სამება სამგვამოვანი ერთი ღმერთის ანტინომიური რეალობა კი არაა, არამედ ერთი ღვთაებრივი პრინციპის სამსახოვანი გამოვლინება, რომელშიც ასევე არაფერია ანტინომიური).

ცხადია, რომ ერთ სტატიაში შეუძლებელია (თუ ეს საერთოდ შესაძლებელია) ქრისტიანული რელიგიისთვის დამახასიათებელი ყველა განსაკუთრებული თავისებურების წარმოჩენა. სტატიას ქრისტიანობის ერთ-ერთი ყველაზე წარმოდგენელი და განსაკუთრებული თავისებურებით დავასრულებთ: ეს ზედროული, ზესივრცული, ტრანცენდენტური ღმერთის მუდმივი ფიზიკური მყოფობაა დედამიწაზე; ესაა ღვთაებრივი ლიტურგია, რომელშიც მორწმუნეები ღმერთს, ღვთაებრივ ცხოვრებას ფიზიკური რეალობის, მისი სისხლისა და ხორცის საშუალებით ეზიარებიან. ქრისტიანობა ქრისტოცენტრულია, რადგან ღმერთს შეშვენის დედამიწაზე ისეთი უმაღლესი რეალობა მოიტანოს, რომლის არათუ მოტანა, არამედ წარმოდგენაც კი სხვას არავის შეეძლო. ეს თავად ღმერთია, რომელთანაც ლიტურგიკული ზიარების გარეშე არასწორია ადამიანი „ქრისტიანის“, ქრისტეს მიმდევრის სახელს ატარებდეს, თუ ამ სიტყვას მისი ჭეშმარიტი მნიშვნელობით გამოვიყენებთ და არა ჩვეულებრივი კულტურულ-მსოფლმხედველობრივი გაგებით.

თვითუფლებრივობის (თავისუფალი ნაბელობის) შესახებ

ირაკლი ორჭონია

ძველი აღთქმის «გამოსვლათა» წიგნში აღწერილია, თუ როგორ დატოვა ებრაელმა ერმა მრავალწლიანი მონობის შემდეგ ეგვიპტე და აღთქმულ მიწას – ქანაანის ქვეყანას მიაშურა. საეკლესიო ეგზეგეტიკის თანახმად, სწორედ ხსენებული მსვლელობის ორმოცდამეათე დღეს განეცხადება ღმერთი სინას მთასთან აღმოჩენილ ებრაელებს. ამასთან, იმავე სინაიზე მოსე წინასწარმეტყველი ძველი აღთქმის საღვთო რჯულს შეიმეცნებს და ფიქალებზე სასწაულებრივად ამოტვიფრულ მცნებებს მიიღებს. საგულისხმოა, რომ სწორედ ძველადღთქმისეული ერგასის (ე. ი. ზემოხსენებული ორმოცდაათეულის) დღესასწაულზე აღესრულა სულიწმინდის გარდამოსვლა და ახალი აღთქმის

ეკლესიის დაფუძნება, რაც, თავისთავად ცხადია, არა შემთხვევითი მოვლენა, არამედ საღვთო განგებულებით განსაზღვრული იდუმალებაა. აი, რას გვაუწყებს აღნიშნულის შესახებ საეკლესიო ეგზეგეტიკა: „დღისა მისთვის მეერგასისა მრავალნი შეკრებულ იყვნეს მუნ (იერუსალიმში; ი. ო.), ვინადგან დიდი იყო ჰურიათა შორის დღესასწაული ესე, ვინადგან ამას მეერგასესა დღესა მოეცა ძუელი იგი შჯული მთასა ზედა. ამისთვის მასვე დღესა მოჰფინა მადლი იგი სულისად, რადთა ცხად იქმნეს უფლებად სულისა წმიდისად და გამოთარგმანებულ – გამოჩინებად ღმრთისად, და იქადაგოს განუყოფელი ერთობად სამ-გუამოვნისა ღმრთეებისად, ვითარმედ ერთი და იგივე არს ძუელისა და ახლისა შჯულისა მომცემელი“¹.

წარმოდგენილი განმარტების თანახმად, იუდეველთა ერგასის დღესასწაულზე (ე. ი. რჯულის მიღების გასახსენებლად დაწესებულ დღეს) გარდამოვიდა მოციქულებზე სულიწმინდა, რითაც წარმოჩნდა, რომ სწორედ ძველი აღთქმის ეპოქაში სინაური თეოფანიისას გაცხადებული ერთარსი ღმერთია ახალი აღთქმის ეკლესიის დამფუძნებელი უფალი.

საგულისხმოდ აღგვიწერს იმავე მოძღვრებას კლარჯულ მრავალთავში დაცული სევერიანე გაბალოვნელის ერთ-ერთი ჰომილია: „დღეს ესე მარტვლიისად (=ერგასის; ი. ო.) დღეს არს სინარულისად მრავალსადიდებელი, დღეს არს დღესასწაულისად თავთა დღესასწაულთად, რომელ არს ერთი სამთა მათ დღესასწაულთაგანი ბრწყინვალეთად, რომელი წერილ არს ძუელსა შჯულსა და ახალსა, რომელსა

¹ განმარტება სამოციქულოსი, გამოკრებული იოვანე ოქროპირისა და სხვა წმიდა მამათა თხზულებებიდან, თარგმნილი ეფრემ მცირის (კარიჯის ძის) მიერ, I; ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და წინასიტყვა დაურთო ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა; თბილისი, 2000, გვ. 39.

შინა ქრისტე იქადაგების². ამას დღესა მეერგასესა მოეცა ძუელი იგი მცნებად მოსეს მთასა მას ზედა სინასა. და ამასვე დღესა მოეცა მცნებად ახალი მოწაფეთა სიონს შინა. ამას დღესა მოიხუნა მოსე წინაწარმეტყუელმან ფიცარნი იგი ქვისანი მთასა ზედა სინასა და მასვე დღესა შეიწყნარა კრებულმან მოციქულთამან მოსლვად სულისა წმიდისად, ნაცვალად ფიცართა მათ ქვისათა...“³.

აზრი ამ შემთხვევაშიც სრულიად მკაფიოდ არის გამოთქმული და აღნიშნული მოვლენის მიზეზად საღვთო განგებულებაა დასახელებული, რაც მონოთეისტურ რჯულდებას (ღვთის მხოლოობას) წარმოაჩენს, რადგან ასეთი მოქმედებით საცნაური ხდება, რომ სინაური თუ იერუსალიმური თეოფანიის აღმსრულებელი ერთი და იგივე ღმერთია, რომელმაც მყოფობაში მოიყვანა რა ორი სახის გონიერი არსება, – ანგელოზი და ადამიანი, – ყველა სხვა ქმნილებისგან განსხვავებით საკუთარი ხატისებრიობა – მოაზროვნება და თავისუფალი ნებელობა (თვითუფლებრივობა) – მიჰმადლა მათ⁴.

2 ყოველწლიურად აღსასრულებელ იუდაურ დღესასწაულებს შორის განსაკუთრებული მნიშვნელობით სამი გამოირჩეოდა: პასეჟი, ერგასი და კარვობა, რომელთა შესახებ ძველი თუ ახალი აღთქმის წიგნებში მრავალი ცნობა გვხვდება. სწორედ მათ მოიაზრებს ღირსი სევერიანე «ბრწყინვალე დღესასწაულებში», რადგან ისინი ქრისტეშობამდელ ეპოქაში უცხადებდა კაცობრიობას სოტერიოლოგიურ საიდუმლოს.

3 ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები XII1, კლარჯული მრავალთავი; ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო თამილა მგალობლიშვილმა; თბილისი, 1991, „საკითხავი თქუმილი წმიდისა სებერიანე გაბალოვნელ ეპისკოპოსისად მარტვილისათვის“, გვ. 336-337.

4 საყურადღებოა, რომ წმინდა წერილში არ გვხვდება დაზუსტებული ცნობა იმის თაობაზე, ეგვიპტის დატოვების შემდეგ მერამდენე დღეს მივიდნენ იუდეველნი სინაისთან. ბიბლია ზოგად უწყებას გვთავაზობს, რომლის მიხედვითაც ხსენებული მოვლენა მესამე თვეს აღსრულდა: „თთუესა მესამესა გამოსლვითგან ძეთა ისრაჲლისათაჲთ ქუეყანით ეგვიპტით, ამას თთუესა მოვიდეს იგინი უდაბნოსა მას

წმინდა მამათა სწავლების თანახმად, სწორედ ზემოხსენებულ ხატისებრიობა (მასში ნაგულისხმევი დასახელებული ორი თვისება) არის ის შეუფასებელი საუნჯე, რომლითაც მარადისობის შემმეცნებელი და თანაზიარი ხდებიან დროში შექმნილი და გარკვეულ ჟამს მყოფობაში შემოყვანილი გონიერი არსებანი (ანგელოზები და ადამიანები). იმავე საეკლესიო სწავლებით, არასოდეს ძალმომრეობს სახიერი

სინაღსა. და წარმოიძრნეს რაფიდინით და მოვიდეს უდაბნოსა მას სინაღსა და დაიბანაკეს ისრაჰლთა მუნ, წინაშე მთასა მას“ (გამოს. 19. 1-2). აღნიშნულ გაურკვევლობას გაბალის ეკლესიის ხსენებული მღვდელთმთავარი უაღრესად საგულისხმო ეგზეგეტიკით ეხმიანება. აი, შესაბამისი ადგილი: „და აწ ჯერ-არს ჩუენდა, რაჲთა გამოვიძიოთ, უკუეთუ ამას დღესა მეერგასესა მოცა შუელი, რამეთუ არა წეირდ არს გამოჩინებით წიგნსა მას დაბადებისასა, ვითარმედ მეერგასესა დღესა მოცა შუელი. არამედ რომელნი გამოეძიებენ წიგნთა ზედა მიწევნით საუნჯითა მეცნიერებისაჲთა, სულიერად გულისხმა-ჰყოფენ. იხილე აწ, საყურალო, და ცან, რაჲ-იგი თქუა მოსე, ვითარმედ: «თუესა მესამესა გამოსლვითგან ძეთა ისრაჰლისათა ეგვპტით, ჰრქუა მას ღმერთმან: გარდავედ და განაკრძალე ერი, რაჲთა განწმიდნენ დღეს და ხვალე და მესამესა დღესა თუესა მის მესამისასა გამოვეცხადო მათ» (შდრ. გამოს. 19. 1-2). გულისხმა-ყათე აწ, რამეთუ თუესა პირველსა, ათოთხმეტსა იყო გამოსლვაჲ ძეთა ისრაჰლისათაჲ ეგვპტით. აწ უკუე იყარ აჩვდმეტი მის თთვისაჲ და იყარ მეორისა მის თთვისაჲ ოცდაათი და სამი დღჳ და მესამისა მის თთვისაჲ, ვითარ-იგი ჰქრუა უფალმან მოსეს: «ამცენ ძეთა ისრაჰლისათა, რაჲთა განწმიდნენ დღეს და ხვალე და მესამე დღესა გამოვეცხადო მათ» (შდრ. გამოს. 19. 10-11). და მით გამოაჩინა, ვითარმედ მეერგასისესა დღესა დაკლვითგან პასექისაჲთ, რომელ არს აღვსებაჲ, მათ გამოეცხადა უფალი მთასა ზედა სინასა. და ესრჳთვე, განსრულებასა მეერგასისა დღისა გამოეცხადა სული წმიდაჲ“ (Ibid. გვ. 337). სევერიანე გაბალოვნელის დამოწმებული განმარტების თანახმად, მეერგასე (ორმოცდამეათე) დღე ასე გამოითვლება: პირველი პასექის დღესასწაული ებრაელებმა ნისანის თოთხმეტ რიცხვში აღასრულეს და იმავე დღეს (ღამე) დატოვეს საკუთარი საცხოვრისები, ნისანის თვის დასრულებამდე კი ჩვიდმეტმა დღემ განვლო (შდრ. „ათოთხმეტსა იყო გამოსლვაჲ ძეთა ისრაჰლისათაჲ ეგვპტით. აწ უკუე იყარ აჩვდმეტი მის თთვისაჲ“), რასაც თანმდევი იარის თვის ოცდაათი დღე შეემატა (შდრ. „იყარ მეორისა მის თთვისაჲ ოცდაათი“), ხოლო მორიგი ახალი თვის, სივანის, მესამე დღეს სინაური თეოფანია აღესრულა (შდრ. „განწმიდნენ დღეს და ხვალე და მესამე დღესა გამოვეცხადო მათ“). შესაბამისად, ნისანის თვეში ნაზეიმები პირველი პასექის შემდგომი ჩვიდმეტი დღე, მეორე თვის ოცდაათი და მესამე თვის სამი დღე ჯამში ორმოცდათი დღეა (შდრ. „მეერგასისესა დღესა დაკლვითგან პასექისაჲთ, რომელ არს აღვსებაჲ, მათ გამოეცხადა უფალი მთასა ზედა სინასა“).

ღმერთი ხსენებული ორი ქმნილების მოაზროვნეობასა და ნებელობაზე, რადგან ეკლესიის მამათა შეუძრავი რჯულებების თანახმად, ის რაც იძულებითია, შეუძლებელია სათნოებად იწოდებოდეს⁵.

და მიუხედავად აღნიშნულისა, წმინდა წერილში გვხვდება გარკვეული ადგილები, რომლებიც, ერთი შეხედვით, თუკი შესაბამის განმარტებებს არ გაეცნო მკითხველი, ზემოთქმულის საპირისპიროს გვაგულვებინებს. ერთ-ერთი ასეთი უწყება «გამოსვლათა» წიგნშია აღწერილი და ვრცლად

5 აღნიშნულის დასტურად ღირსი იოანე დამასკელის მიერ შედგენილი დოგმატური სახელმძღვანელოდან დავიმოწმებთ შესაბამის ადგილებს: (1) „არ არის სათნოება ის, რაც იძულებითია“ (წმინდა იოანე დამასკელი, „მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა“, ძვ. ბერძნულიდან თანამედროვე ქართულზე თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ. თბილისის სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი, 2000, გვ. 361); შდრ.: ძვ. ქართული (ეფრემ მცირის თარგმანი): „იძულებით ქმნილი რაღაც არა სათნოება არს“ (Ibid. 112); (არსენ იყალთოელის თარგმანი): „არა სათნოებად არს იძულებით ქმნილი“ (Ibid. იქვე); კიდევ: (2) „იძულებით ნამოქმედარი არც მოაზროვნეობითია, არც სათნოება“ (Ibid. 378); შდრ.: ძვ. ქართული (ეფრემ მცირის თარგმანი): „იძულებით ქმნილი რაღაც არა სიტყვერ არს, არცა სათნოება“ (Ibid. 144); (არსენ იყალთოელის თარგმანი): „იძულებით ქმნილი რაღაც – არა სიტყვერისად, არცა სათნოებად არს“ (Ibid. იქვე); კიდევ: (3) „ყოველივე ეს უნდა აღვიქვათ არა როგორც ღვთისგან ნამოქმედარი, არამედ როგორც დაშვებული მისგან, რადგან რაც კარგია, თვითუფლებრივია და ძალდაუტანებელი“ (Ibid. 452); შდრ.: ძვ. ქართული (ეფრემ მცირის თარგმანი): „ამას ყოველსა ნუ მოქმედებად ღმრთისა, არამედ მიუხედავად გულისწმა-ვპყოფდეთ, ვინაიდან მიუშუებს თვთმფლობელობისთვისა და რამეთუ უიძულებელცა არს კეთილი“ (Ibid. 279); (არსენ იყალთოელის თარგმანი): „ესე ყოველნი არა ვითარცა ღმრთისა მიერ მოქმედებულნი მოიხუმიან, არამედ მიუხედავად ღმრთისადა ქმნილნი თვთმფლობელობისათვის და უიძულებელ ყოფისათვის კეთილისა“ (Ibid. იქვე). იმავე საკითხთან დაკავშირებით დიდი კაპადოკიელი მღვდელთმთავრის, წმინდა გრიგოლ ნოსელის მიერ გამოთქმულ შესაბამის მოძღვრებას წარმოვადგინოთ: „სათნოებად თავისუფალი არს და უუფლოდ და ნეფსით მოსაპოვნებელი, ხოლო პატიუებული (ე. ი. სასჯელის შიშით აღსრულებული; ი. ო.) და იძულებული სათნოებად არა იწოდების, არცა შესაძლებელ არს სათნოებად წოდებად მისი“ (წმინდა გრიგოლ ნოსელი, „დაბადებისათვის კაცისა“, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და წინასიტყვა დაურთო ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა; ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი, თბილისი, 2/2009, გვ. 157).

არის გადმოცემული თხრობა, თუ როგორ უსასტიკებს ღმერთი ფარაონს გულს, რომ ებრაელებს სათანადო დრომდე ეგვიპტის დატოვების შესაძლებლობა აღუკვეთოს (შესაბამის ბიბლიურ მუხლებს ქვემოთ წარმოვადგენთ).

აღნიშნულ საკითხში გარკვევის მიზნით ცნობილი ალექსანდრიელი ეგზეგეტის, ორიგენეს შრომით „საწყისთა შესახებ“ ვიხელმძღვანელებთ⁶. უპირველესად, შევნიშნავთ, რომ ხსენებული განმმარტებელი სახელდებით არის ანათემირებული (დოგმატური ცდომილებების შემცველი საკუთარი შრომებითურთ) მეხუთე მსოფლიო კრების აქტებში. კერძოდ, მერვე სხდომაზე მიღებული ერთ-ერთი განჩინება გვამცნობს: „თუკი ვინმე ანათემას არ გადასცემს არიოზს, ევნომიოსს, მაკედონიოსს, აპოლინარის, ნესტორს, ევტიქისა და ორიგენეს, მათი უკეთური შრომებითურთ, და ყველა სხვა ერიტიკოსს, რომლებიც განკანონებულნი და ანათემირებულნი იყვნენ წმინდა კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიისა და ხსენებული ოთხი კრების მიერ, ასევე იმათ, ვინც ზემოხსენებული ერეტიკოსების მსგავსად ბრძნობდა ან ბრძნობს და საკუთარ უპატიობაში რჩება სიკვდილამდე – დაე, ანათემა მას“⁷.

საგანგებოდ აღვნიშნავთ, რომ მიუხედავად გაუკუღმართებული მოძღვრების სიმრავლისა, ორიგენეს წერილობითი მემკვიდრეობისთვის ეკლესიის მამებს ცალსახად

6 იხ. PG. t. 11, *Ἐπιτέλειος Περὶ ἀρχῶν*; col. 115–414.

7 შტრ.: «Если кто не анафематствует Ария, Евномия, Македония, Аполлинария, Нестория, Евтихия и Оригена, с нечестивыми их сочинениями, и всех прочих еретиков, которые были осуждены и анафематствованы святою кафолическою и апостольскою Церковию и святыми четырьмя помянутыми соборами, и тех, которые мудрствовали или мудрствуют подобно вышесказанным еретикам, и пребыли в своем нечестии до смерти: тот да будет анафема» (Деяние вселенских соборов, изданные в русском переводе при Императорской Казанской духовной академии, том 5, Казань, 1913, ст. 214).

უარყოფითი შეფასება არასოდეს განუკუთვნიათ, რასაც ცხადად ადასტურებს ბასილი დიდისა და გრიგოლ ღვთისმეტყველის მიერ შედგენილი შრომა სახელწოდებით „ფილოკალია“ („მშვენებებისმოყვარეობა“), რომელშიც კაპადოკიელმა წმინდანებმა ალექსანდრიელი ღვთისმეტყველის შემოქმედებაში დაცული ღირსეული სწავლებანი შემოკრიბეს და, მოძღვრების გადმოცემისას, თავადაც არაერთგზის იხელმძღვანელებს მისი არგუმენტაციით (იხ. *The Philocalia of Origen: The Text Revised, With a Critical Introduction and Indices*, by J. Armitage Robinson, Norrisian Professor of Divinity in the University of Cambridge, Cambridge at the University Press, 1893). აღნიშნულის ერთ-ერთი საუკეთესო წარმომჩენია ძე ღმერთის ჰიპოსტასში თანამეკავშირებული ორი ბუნების ურთიერთდამტევნელობის განსახილველად ღირსი იოანე დამასკელის მიერ მოტანილი მაგალითი, თუ როგორ მდიდრდება საპირისპირო თვისებით (სიმხურვალით) ცეცხლში აღმოჩენილი რკინა და, ამასთან, კვლავ ინარჩუნებს საკუთარი ბუნებისთვის მახასიათებელ თვისებას (სიგრილეს)⁸. მითითებულ სწავლებას ვხვდებით ორიგენეს ზემოხსენებულ შრომაში – „საწყისთა შესახებ“, კერძოდ, ქვეთავში სახელწოდებით „ქრისტეს განკაცების შესახებ“ (იხ. PG. t. 11; *De incarnatione Christi*; col. 213-214).

დასახელებული პუბლიკაციის მესამე წიგნის პირველი თავის სათაურია „თავისუფალი ნების შესახებ“ (შდრ. PG. t. 11, *De arbitrii libertate*; col. 249-303)⁹, რომელშიც ალექსანდრიელი განმმარტებელი თანამედროვეთა შორის

8 იხ. წმინდა იოანე დამასკელი, «გარდამოცემა» გვ. 409-410.

9 ქვემოთ წარმოდგენილი განხილვა სწორედ მინიშნებული ნაწილიდან იქნება დამოწმებული.

არსებულ ცრუ შეხედულებებს უპირისპირდება და ეკლესიისგან შეწყნარებულ უაღრესად საგულისხმო და ღრმა ეგზეგეტიკას გადმოგვცემს.

ორიგენეს თანახმად, ზოგიერთები (იგულისხმებიან გნოსტიკოსები) კაცობრიობას ორ ნაწილად – მიწიერი და სულიერი ბუნების მქონე ადამიანებად ყოფენ. ამიტომაც, მათი თქმით, ის, ვინც საკუთარ ჰიპოსტასში სულიერ ბუნებას ფლობს, გადარჩენისთვისაა მოწოდებული, ხოლო მიწიერი ბუნების მქონენი მარადიულ დაღუპვას ექვემდებარებიან და ასეთი ადამიანების თავისუფალ ნებელობაზე ძალმომრეობს ღმერთი. ხსენებული პირები საკუთარი შეხედულების დასამოწმებლად წმინდა წერილის შესაბამის მუხლებზე მიუთითებდნენ. ერთ-ერთი ასეთი უწყება მოსეს ხუთწიგნულს უკავშირდება, რომელშიც გადმოცემულია, თუ როგორ ასასტიკებს ეგვიპტელი მმართველის გულს უფალი.

«გამოსვლათა» წიგნში აღნიშნულთან დაკავშირებით რვა დამოწმება გვხვდება, რომელთაგან ხუთი პირველი პირითაა წარმოდგენილი: (1) „ჰრქუა უფალმან მოსეს: მირაჲ-ხვდოდი შენ და მიიქცე ეგვიპტედ, იხილე ნიშები იგი ყოველი, რომელი მიგეც ჴელსა შენსა, ქმენ წინაშე ფარაოჲსსა, ხოლო *მე განვაფიცხო (σκληρυσῶ) გული ფარაოჲსი* და არა გამოუტევოს ერი ჩემი“ (გამოსვ. 4.21); (2) „ეტყოდა უფალი მოსეს და ჰრქუა: აჰა-ეგერა, მიგცე შენ ღმრთად ფარაოს, და აჰრონ, ძმაჲ შენი, იყოს შენდა წინაჲსწარმეტყუელად... *მე განვაფიცხო (σκληρυσῶ) გული ფარაოჲსი* და განვამრავლნე სასწაულნი და ნიშნი ჩემნი ქუეყანასა ეგვიპტისასა“ (გამოსვ. 7. 1, 3); (3) „თქუა უფალმან: *მე განვაფიცხო (σκληρυσῶ) გული ფარაოჲსი* და დევნა-უყოს კუალსა მათსა. და ვიდიდო მე ფარაოჲს ზედა და ყოველსა ერსა მისსა და გულისხმა-ყონ

მეგვპტელთა, რამეთუ მე ვარ ღმერთი“ (გამოსვ. 14.4).

სანამ დანარჩენ ორ ციტატას მოვიხმობდეთ, შევნიშნავთ, რომ ბიბლიური თხრობის მიხედვით, უფალი არა მარტო ფარაონის გულს ასასტიკებს («განაფიცებს»), არამედ იგივე სიტყვები მის მსახურებს და, ზოგადად, მთელი ეგვიპტის მოსახლეობას მიემართება: (4) „ეტყოდა უფალი მოსეს და ჰრქუა: მივედ შენ ფარაოჲსა, ხოლო მე განვაფიცხო (**ἐσκήρσνα**) გული ფარაოჲსი და მსახურთა მისთაჲ, რადთა შემდგომითი–შემდგომად მოვიდენ სასწაულნი ესე მათ ზედა“ (გამოსვ. 10. 1-2); (5) „ჰრქუა უფალმან მოსეს: ... მე განვაფიცხო (**σκληρυνῶ**) გული ფარაოჲსი და ყოველთა მეგვპტელთაჲ და შევიდენ შემდგომად მათსა და ვიდიდო მე ფარაოს ზედა და ყოველსა ერსა მისსა ზედა და ეტლებსა მისსა ზედა და ჰუნეებსა მისსა ზედა“ (გამოსვ. 14. 15, 17).

დანარჩენი სამი ციტატა იმავე მოვლენას მესამე პირში აღწერს: (6) „განუფიცხა (**ἐσκήρσυνεν**) უფალმან გული ფარაოს და არა გამოუტევნა ძენი ისრაჳლისანი“ (გამოსვ. 10.20); (7) „განუფიცხა (**ἐσκήρσυνεν**) უფალმან გული ფარაოს და არა ინება გამოვლინებაჲ მათი“ (გამოს. 10.27); (8) „მოსე და აჰრონ ქმნეს ესე ყოველი ქუეყანასა ეგვპტისასა წინაშე ფარაოჲსსა. და განუფიცხა (**ἐσκήρσυνεν**) უფალმან გული ფარაოს და არა გამოუტევნა ძენი ისრაჳლისანი ქუეყანით ეგვპტით“ (გამოსვ. 11.10).

წმინდა წერილიდან მოხმობილი მუხლების საფუძველზე გემოხსენებელი გნოსტიკოსები ამბობდნენ, რომ ბიბლიაში გაცხადებული მოვლენა უეჭველი მტკიცებულებაა იმისა, თუ როგორ ძალმომრეობს ღმერთი გონიერ ქმნილებათაზე.

გნოსტიკოსთა საწინააღმდეგოდ და ადამიანისთვის ბოძებული თავისუფალი ნების წარმოსაჩენად ორიგენე

წმინდა წერილიდან იმოწმებს შესაბამის ადგილებს: „მი-
გეთხრა შენ, კაცო, რად-იგი არს კეთილ, ანუ რასა ეძიებს
უფალი შენგან? არამედ ყოფად სიმართლისა და რადთა
გიყუარდეს წყალობად და განმზადებულ იყო ყოფად, რადთა
ჰხვდოდი ღმრთისა შენისა თანა“ (მიქ. 6.8); კიდევ: „აჰა-
ესერა, მიმიცემიეს თქუენ წინაშე დღეს ცხოვრებად და
სიკუდილი. ისმინნე თუ მცნებანი უფლისა ღმრთისა შენისანი,
რომელთა-ესე მე გამცნებ შენ დღეს, და შეიყუარო შენ
უფალი ღმერთი შენი და ხვიდოდი ყოველთა გზათა მისთა და
დაიმარხნე ყოველნი მცნებანი მისნი და სამართალნი მისნი
და მშჯავრნი, სცხოვნდეთ და განმრავლდეთ და გაკურთხნეს
თქუენ უფალმან ღმერთმან თქუენმან ქუეყანასა მას ზედა,
რომელსა შეხვდეთ დამკვდრებად მუნ“ (2 რჯულ. 30. 15-
16); კიდევ: „და უკუეთუ გინდეს და ისმინოთ ჩემი, კეთილსა
ქუეყანისასა შტამდეთ; უკუეთუ არა ინებოთ, არცა ისმინოთ
ჩემი, მახვლმან შეგჭამნეს თქუენ, რამეთუ პირი უფლისად
იტყოდა ამას“ (ეს. 1. 19-20); კიდევ: „უკუეთუმცა ერსა ჩემსა
ესმინა ჩემი და ისრაჱლი თუმცა გზათა ჩემთა სრულ იყო,
ვითარცა არარდთამცა მტერნი მათნი დამემდაბლნეს და
მაჭირვებელთა მათთა ზედა და-მცამედგა ჴელი ჩემი“ (ფსალ. 80. 15-16); კიდევ: „ხოლო მე გეტყვ თქუენ, რამეთუ რომელი
განურისხნეს ძმასა თვსსა ცუდად, თანამდებ არს საშჯელისა“
(მათ. 5.22); კიდევ: „ხოლო მე გეტყვ თქუენ, რამეთუ ყოველი,
რომელი ხედვიდეს დედაკაცსა გულისთქუემად მას, მუნვე
იმრუშა მის თანა გულსა შინა თვსსა“ (მათ. 5.28); კიდევ:
„ხოლო მე გეტყვ თქუენ: არა წინააღდგომად ბოროტისა,
არამედ რომელმან გცეს შენ ყურიმალსა შენსა მარჯუენესა,
მიუპყარ მას ერთკერძოიცა“ (მათ. 5.39); კიდევ: „ყოველმან,
რომელმან ისმინნეს სიტყუანი ესე ჩემნი და ყვნეს იგინი,

ვამსგავსო იგი კაცსა გონიერსა, რომელმან აღაშენა სახლი თვისი კლდესა ზედა“ (მათ. 7.24).

ორიგენეს თანახმად, მოხმობილ ციტატებში გადმოცემული შინაარსი კაცობრიობისკენ მიმართული საღვთო მოწოდებაა, რაც არ გვაძლევს შესაძლებლობას, ადამის მოდგმა, ზემოთქმულისებრ, ორ ნაწილად გავყოთ. დამოწმებული სიტყვების საყოველთაოობა უპირობო დასტურია იმისა, რომ ადამიანს თავისუფალი ნება აქვს; საპირისპირო შემთხვევაში სრულ აბსურდთან გვექნება საქმე, რადგან გამოდის, თითქოს მართალია, ღმერთი ყველას ემზადება და მთელ კაცობრიობას მოუწოდებს, თუმცა მის მიერ გაცხადებულის აღსრულება მხოლოდ ცალკეულ პირებს ძალუძთ.

ალექსანდრიელი ეგზეგეტი საკუთრივ ფარაონის გულის გასასტიკებასთან დაკავშირებული უწყების მიმოხილვაზე გადადის და უაღრესად საყურადღებო განმარტებას გვთვამობს. მისი თქმით, ყოვლადსამართლიანი ღმერთის მზრუნველობა, სახიერება და მოწყალება ყველა ადამიანს თანაბრად მიეფინება და ვინმესადმი მიკერძოებას შემოქმედის განზრახულობაში ვერსოდეს აღმოვაჩინთ. აღნიშნულში გარკვევის მიზნით ორიგენე ებრაელთა მიმართ ეპისტოლედან ციტატას მოიხმობს: „რამეთუ ქუეყანამან, რომელმან სუს მრავალგზის მის ზედა მოსრული წვამა და გამოიღის მწუანვილი, სარგებელი მათთვის, რომელთათვისცა იქმნების, მიიღებს კურთხევასა ღმრთისა მიერ. ხოლო უკუეთუ მოიღის ეკალი და კუროდსთავი ურგები და წყევისა მახლობელი, რომლისა უკუანადსკნელი დასაწუველად არნ“ (ებრ. 6. 7-8).

მოციქულის წარმოდგენილ სიტყვებში ნაჩვენებია, რომ ერთი და იმავე მოქმედების შედეგად, რაც მოცემულ

შემთხვევაში ზეციდან გარდამოსული წვიმის სახითაა აღწერილი, მიწა განსხვავებულ ნაყოფს, – მწვანილს და უსარგებლო ეკალსა თუ კუროსთავს, – იძლევა და თუკი ვინმე წვიმას მეტყველების უნარს განუკუთვნებდა, ორიგენეს თანახმად, მას შეეძლო ასეთი რამ აღმოეთქვა: „მე, წვიმამ, კეთილი ნაყოფი აღმოვაცენე და, ასევე, ეკალ-კუროსთავი ამოვზარდე“. აღნიშნული სიტყვები სრული ჭეშმარიტებაა, რადგან წვიმა რომ არ ყოფილიყო, არც კარგსა თუ უსარგებლო აღმონაცენს არ მივიღებდით, ხოლო წვიმის შედეგად სინოტივის შემწყნარებელი მიწა ნაყოფთა განსხვავებულ სახეობას გვთვაზობს. დამოწმებულ მაგალითში არსებითი ისაა, რომ, მართალია, მიწამ სწორედ წვიმის საშუალებით ამოზარდა მცენარეები, მაგრამ ვერავინ იტყვის, თითქოს ხსენებულ მცენარეთა შორის არსებული განსხვავების მიზეზი წვიმაა. ალექსანდრიელი განმმარტებლის მიხედვით, უსარგებლო ნაყოფთა სიმრავლე სინამდვილეში ადამიანთა უღებების შედეგია, რომელთაც გულისხმიერების გამოჩენით ძალუძდათ, მიწა ღრმად დაეზარათ, ამოეტრიალებინათ, ნიადაგის სიღრმეში გადგმული ყველა უვარგისი ფესვი ჩაეჭრათ და ძირიანად ამოეგდოთ, რითაც საუკეთესო მოსავალს მივიღებდით. წვიმის ზემოქმედების ძალა ნებისმიერ ნიადაგს თანაბარი ღირსებით მიემადლებს, თუმცა მიღებული შედეგი ნოტიო სტიქიონის შემწყნარებელ მიწაზეა დამოკიდებული, თუ როგორი მომზადებული ხვდება ის ხსენებული ელემენტის სიცოცხლის მიმნიჭებელ ძალას. შესაბამისად, შრომისმოყვარე და გულმოდგინე მოღვაწეთა მიერ დამუშავებული ნიადაგი კეთილ ნაყოფს გამოიღებს, ხოლო მიწისმოქმედთა სიზარმაცის შედეგად ეკალი და კუროსთავი აღმოცენდება. ორიგენე მსჯელობას

განაგრძობს და წარმოდგენილი მაგალითის სიმბოლურ განმარტებას გვთავაზობს. მისი თქმით, კაცობრიობის ისტორიაში ღვთისაგან აღსრულებული სასწაულები და ქმედებანი უზენაესის მიერ დედამიწაზე გარდამოვლენილ წვიმად უნდა მივიჩნიოთ; ჩვენეული მზაობა და სურვილები კი ისეთ ნიადაგს შევადაროთ, რომელიც გულმოდგინე ადამიანთა შრომის შედეგად სადღაც დამუშავებულია, ხოლო სხვაგან, უგულისხმო კაცთა მიზეზით, დაუმუშავებელი დარჩა. სწორედ მოხმობილი სახე-სიმბოლოების მიხედვით შეიძლება გავერკვეთ, რომ ქმნილებისადმი საღვთო მოქმედების შედეგად თითოეული ჩვენგანის ნებეღობა, თუკი უყურადღებოდ მიტოვებული და გაუწვრთნელია ის, კიდევ უფრო უხეში და ველური ხდება, ან ბოროტებათა უგულებელყოფის გზით, სათნოებათა დაუსრულებელ გზაზე შედგომილი და ყოველდღიური მოღვაწეობით კეთილ არჩევანში გამოცდილების მიმღები, მეტად დამდაბლდება და სრულად დაემორჩილება უზენაესს.

ალექსანდრიელი ეგზეგეტი საკითხში გარკვევის მიზნით, თუ რას გულისხმობს წმინდა წერილი, რაჟამს ფარაონის გულის გასასტიკების შესახებ მოძღვრებას გადმოგვცემს, ახალ მაგალითს გვთავაზობს. ორიგენეს თანახმად, თუკი ვინმე იტყოდა, რომ მზე საკუთარი მხურვალეობით აშრობს და ალღობს კიდევ (ე. ი. განსხვავებულ შედეგს იძლევა), ჭეშმარიტი იქნება ამგვარი შეფასება, მიუხედავად იმისა, გამოშრობა და გაღღობა ერთმანეთის საპირისპირო მოვლენებია, რადგან ერთი და იმავე ძალით – მხურვალეობით – მოქმედი მზე ცვილს ადნობს, ხოლო ჭაობს აშრობს. მსგავსად ზემოთქმულისა, მზესაც ძალუძს, პირობითად, ასეთი სიტყვები წარმოთქვას: «*მე გაღღობ და მე გაშრობ*»,

თუმცა, ბუნებრივია, ვერავინ იტყვის, რომ მზის ძალა სხვანაირად ზემოქმედებს ცვილზე, ხოლო განსხვავებულად – ჭაობზე და თითქოს ამან განაპირობა საწინააღმდეგო შედეგები (გადნობა და გაშრობა), არამედ ყველა ერთხმად დაეთანხმება, რომ ორივე შემთხვევაში მათი (ცვილისა და ჭაობის) თვისობრივი მდგომარეობის შესაბამისად წარიმართა მოვლენები.

მოსმობილი მაგალითის თანახმად, ღმერთის მიერ მოსე წინასწარმეტყველის შუამავლობით განხორციელებული სასწაულები ღვთის სიტყვასთან დაპირისპირებაში მყოფ ფარაონსა თუ მის გარემოცვას და თანამოაზრე ეგვიპტელებს, მსგავსად მზის ზემოქმედების შედეგად ამომშრალი ჭაობისა, კიდევ უფრო მეტად განაფიცებდა; მაშინ როდესაც იმავე ქვეყანაში მცხოვრები შეგნებული ეგვიპტელების უკეთურებისკენ მიმართული თავისუფალი ნებელობა, რაჟამს ღვთისაგან მოვლენელი ნიშნები იხილეს, მხურვალეობით გაღლობილი ცვილის დარად, ადრინდელი გაუხეშების წილ სათნოებისკენ მიიდრიკება. ამიტომაც ისინი რჩეულ ერთან ერთად ტოვებენ საკუთარ სამშობლოს და აღთქმული ქვეყნისკენ მსვლელობენ¹⁰.

ორიგენე მსჯელობას განაგრძობს და დასტურად იმისა, რომ ფარაონი მიღებული გადაწყვეტილებებისას თავისუფალი ნებით ხელმძღვანელობდა, წმინდა წერილის შესაბამის მუხლებზე ამახვილებს ყურადღებას, რომლებშიც ნაჩვენებია, თუ როგორ ცვლიდა დროდადრო ეგვიპტელი

10 შდრ.: „წარმოვიდეს ძენი ისრაჴლისანი რამჴსით სოქოთად ექუსას ათასი მამაკაცი მკვრცხლი (შდრ. ბერძ. **πεζῶν** - «ქვეითი», «ფეხით მოსიარულე»; ი. ო.) გარეშე ჭურჭრისა მათისა. და მწირი გამოჰყვა მათ მრავალი, ცხოვარი და ზროხად და კაპრაული ფრიად“ (გამოსვ. 12. 37-38).

იერარქი საკუთარ განჩინებებს. კერძოდ, მას შემდეგ, რაც მოსესა და აარონის ხელით რამდენიმე სასწაული აღსრულდა, ეგვიპტელმა მმართველმა ასეთი სიტყვებით მიმართა მათ: „ილოცეთ ჩემთვის უფლისა მიმართ და აღიღეთ ჩემგან მყუარნი ესე და ერისა ჩემისაგან, და განუტეო ერი ეგე და ჰმსახურებდით უფალსა“ (გამოსვ. 8.8); გარკვეული დროის გასვლისას, „ვითარცა იხილა ფარაო, რამეთუ ეცა მას ლხინება, განიფიცხა გული მისი და არა ისმინა მათი, ვითარცა ეტყოდა უფალი“ (გამოსვ. 8.15). თუმცა მას შემდეგ, რაც კვლავ შემადრწუნებელი სასწაულების ზემოქმედების ქვეშ აღმოჩნდა, „თქუა ფარაო: *მე განგიტევნე თქუენ* და ჰმსახურეთ უფალსა ღმერთსა თქუენსა უდაბნოს, არამედ არა შორად განსწურთეთ უდაბნოდ განსლვად“ (გამოსვ. 8. 28); და ასე, მრავალგზის.

ორიგენეს თქმით, ბუნებრივია, ფარაონის ამგვარი ცვა-ლებადობა მის თავისუფალ ნებას ამოწმებს და რომ არა თვითუფლებრივობა, არცადრე მიღებული გადაწყვეტილების მოგვიანებით შეცვლის შესაძლებლობა ექნებოდა მას. იგივე უნდა ითქვას ფარაონის გარემოცვასა და ეგვიპტელებზე. წმინდა წერილში, მართალია, ნათქვამია სიტყვები: „ჰრქუა უფალმან მოსეს: ... *მე განვაფიცხო გული ფარაოღსი და ყოველთა მეგვპტელთაღ* და შევიდენ შემდგომად მათსა და ვიდიდო მე ფარაოს ზედა და ყოველსა ერსა მისსა ზედა და ეტლებსა მისსა ზედა და ჰუნეებსა მისსა ზედა“ (გამოსვ. 17. 15,17), მაგრამ შემდეგ იმავე წერილში გადმოცემულია, თუ როგორ ტოვებს ადგილობრივი მოსახლეობის მცირე ნაწილი საკუთარ სამშობლოს და რჩეულ ერთან ერთად მიემართება ქანაანისკენ. შესაბამისად, «ყველა ეგვიპტელი», ვისაც უფალი «გულებს განუფიცხებს», მხოლოდ და მხოლოდ ის ხალ-

ხია, ფარაონის თანაზიარნი რომ იყვნენ ებრაელებთან დაკავშირებულ გადაწყვეტილებებში, და სწორედ მათთან მიმართებით არის გამოყენებული გამოთქმა «ყველა» (შდრ. «მე განვაფიცხო გული ფარაოჲსი და ყოველთა მეგვპტელთაჲ»), რითაც ღვთის საწინააღმდეგო უკეთურ ჩანაფიქრში ერთნება და ერთსულქმნილი საზოგადოების კრებისითი სახე წარმოაჩინა წინასწარმეტყველმა მოსემ. შესაბამისად, საუბარია რა იმის შესახებ, თუ როგორ «ასასტიკებს» ღმერთი ფარაონისა თუ სხვა ადამიანთა გულებს, წმინდა წერილისთვის მახასიათებელ სახეობრივ ენასთან გვაქვს საქმე და ასეთ შემთხვევაში, მოძღვრების სწორად შემეცნების მიზნით, საეკლესიო განმარტებას უნდა გავეცნოთ¹¹.

გემოთქმულს შევაჯამებთ და აღვნიშნავთ, რომ ალექსანდრიელი ეგზეგეტის დამოწმებული განმარტებების თანახმად, წვიმის ძალმოსილებით ბალახი ან ყოვლადუსარგებლო ეკალ-კუროსთავი აღმოცენდება, ხოლო მზის მხურვალეობა ალღობს ან აშრობს და ახმობს, მაგრამ კონკრეტული შედეგის დადგომა წვიმისა თუ მზის მოქმედებას კი არ განეკუთვნება, არამედ ამ გემოთქმედების ქვეშ აღმოჩენილთა მდგომარეობის შესაბამისად ხდება, რადგან გულმოდგინედ

11 ფარაონთან დაკავშირებით იმავეს განაჩინებს დიდი კაპადოკიელი მოძღვარი, წმინდა გრიგოლ ნოსელი ეგზეგეტიკურ შრომაში „მოსეს ცხოვრება“. აი, რას ბრძანებს იგი: „განფიცებაჲ ღმრთისა მიერ მეგვპტელისა მის მძლავრისაჲ არათუ ამას მოასწავებს, თუ სიფიცხე სულსა შინა ფარაოჲსსა ნებამან ღმრთისამან დაამკვდრა, არამედ ამას გამოაჩინებს, ვითარმედ გონებაჲ მისი ბოროტისა მიმართ მტკიცედ მიდრეკილებითა მომაღლობელსა მას სიფიცხისა მისისასა სიტყუასა არა შეიწყნარებდა, არამედ უფროჲსად განფიცებდებოდა“ (თამარ აფციური, დისერტაცია ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, „წმინდა გრიგოლ ნოსელის «მოსეს ცხოვრება» და მისი ძველი ქართული თარგმანი“, თბილისი, 2004 წ., იხ. დანართი, გვ. 34).

დამუშავებული ნიადაგი სასარგებლო ნაყოფს იძლევა, მოუვლელი კი – უვარგისს. ასევე ცვილი, ბუნებრივია, გაღვება, ხოლო ჭაობი დაშრება. შესაბამისად, უსარგებლო აღმონაცენის გამო ვერავინ დასდებს მსჯავრს წვიმას, არც ცვილის დნობისა და ჭაობის ამოშრობის მიზეზით არ დადანაშაულებს მზე. მსგავსადვე, ადამიანის მიერ აღსრულებული ნებისმიერი ქმედება ღვთისაგან მოცემული უნარ-შესაძლებლობებით ხორციელდება, მაგრამ შედეგი პიროვნების თავისუფალ ნებელობაზეა დამოკიდებული, სიკეთისკენ მიიძრიკება თუ ბოროტებას დაუქვემდებარებს იგი საკუთარ თავს¹².

ზემოგანხილულ საკითხთან დაკავშირებით საყურადღებო განმარტებას გვთავაზობს კესარია-კაპადოკიელი მღვდელთმთავარი, წმინდა ბასილი დიდი. კერძოდ, ქადაგებაში სახელწოდებით «ჰომილია, რომ არ არის ღმერთი ბოროტებათა მიზეზი»¹³, ხსენებული მოძღვარი ერთგან ასეთი სახის ეგზეგეტიკას წარმოგვიდგენს: ფარაონის გულის გასასტიკების მიზეზი არათუ ღმერთის ძალმომრეობით აღსრულებული იძულებაა, არამედ მისი სულგრძელება და სამართლიან სასჯელთა დაყოვნება. სწორედ ამიტომ უმცირესი განსაცდელებით დაიწყო მან ეგვიპტეში მოქმედება, მაგრამ უგულისყუროთა შეუსმენლობის გამო დროში გაამრავლა წყლულები. თუმცა კი, ვერც ამან მოდრიკა

12 აქვე დავიმოწმებთ წმინდა გრიგოლ ნოსელის ზემოთითთებულ შრომაში «მოსეს ცხოვრება» ხსენებულ საკითხთან დაკავშირებით გაუღერებულ უმნიშვნელოვანეს სწავლებას: „უკუეთუმცა უნდა ღმერთსა, ყოველთამცა ზედა ერთი ნებაჲ დაამტკიცა, რაჲთა ყოველნი ერთმცა იყვნეს და არცა ერთიმცა იყო განყოფილებაჲ კაცთა შორის. არამედ არა ინება ესრეთ ღმერთმან, გარნა თითოეული თვისსა ნებასა ზედა შეუნდო სლვად, და რომელნიმე გამოირჩევენ კეთილსა და რომელნიმე – ბოროტსა. და არარას მიზეზსა ვის სცემს ღმერთი ბოროტისა მიმართ, არამედ თითოეულსა აქუს თვისი ნებაჲ“ (Ibid. გვ. 34).

13 იხ. PG. t. 31; col. 329-353.

ფარაონისა (და მის თანაგანმზრახთა) უკეთურებაში გაკერპებულობა. პირიქით, აღმოჩნდა, რომ ის (ფარაონი) ღვთის სულგრძელებას არაფრად მიიჩნევდა და ზეგარდამო მოვლენილ განსაცდელებსაც ჩვეულებრივ მოვლენებად აღიქვამდა. და მიუხედავად აღნიშნულისა, არც ამის შემდეგ დაუსჯია იგი მოწყალე ღმერთს სიკვდილით, სანამ თავად არ გადასცა საკუთარი თავი ზღვის ტალღებს, რადგან ამპარტავანი გულით მოინდომა რა, რომ უკეთურებაში მყოფს სინანულის გარეშე ესრბოლა მართალთა გზით და, მსგავსად ღვთის რჩეული ერისა, მეწამული ზღვის ფსკერით საპირისპირო ნაპირზე გადასულიყო, საკუთარი თავისუფალი ნებელობით ისიც და მისი მიმყოფიც (ე. ი. უკეთურებაში ერთზრახვა და თანაზიარი ეგვიპტელები) წყლით დაინთქმებიან და სიკვდილით შეიმუსრებიან¹⁴.

ვსაუბრობთ რა გონიერ ქმნილებაში არსებული თავისუფალი ნებელობის შესახებ, რომელზეც არასოდეს ძალმომრეობს ყოვლისშემძლე ღმერთი, მკითხველის ყურადღებას ამჯერად ერთი უმნიშვნელოვანესი მოვლენისკენ მივაპყრობთ. საკითხში უკეთ გასარკვევად ასეთ შეკითხვებს დავსვამთ: მართალია, თვითუფლებრივნი (ე. ი. ნებელობის მქონენი) არიან ანგელოზები და ადამიანები, მაგრამ არის თუ არა რაიმე სახის განსხვავება მათ (ანგელოზისა და

14 შდრ. PG. t. 31; col. 341 AB. ადამიანისთვის მინიჭებული თვითუფლებრივობის (თავისუფალი ნებელობის) შესახებ საგულისხმო განმარტებას გვთავაზობს წმინდა ბასილი დიდი იმავე შრომაში. დავიმოწმებთ შესაბამის ადგილს: „სათნოება არჩევანისგან და არა იძულების მიერ წარმოიშობა, ხოლო არჩევანი დამოკიდებულია იმაზე, რაც ჩვენშია, ჩვენში კი თვითუფლებრივობაა. ამიტომაც, თუკი ვინმე გაკიცხავს შემოქმედს, რომ არ შევიქმნით ჩვენ ბუნებითად უცოდველნი, არაფერია სხვა, გარდა იმისა, რომ მას მეტყველის წილ უტყვი, არჩევანისმიერისა და მოქმედის მაგივრად უძრავი (τὴν ἀκίνητον) და ნებელობის არმქონე ბუნება აურჩევია“ (PG. t. 31; col. 345 BC).

ადამიანის) ნებელობათა მოქმედებებს შორის? და კიდევ: ერთნაირია (ერთი და იგივეა) უსხეულო ზეციური ძალებისა და ორბუნებოვანი გონიერი ქმნილების (ადამიანის) თვითუფლებრივობათა (ნებელობათა) დინამიკა?

პასუხის გასაცემად წმინდა იოანე დამასკელის შესაბამის მოძღვრებას დავიმოწმებთ. კერძოდ, «გარდამოცემის» თავში, რომელსაც ხსენებული მოძღვარი ასე ასათაურებს: „ჩვენი უფლის იესო ქრისტეს ნებათა და თვითუფლებრივობათა შესახებ“, ერთგან ვკითხულობთ:

„საჭიროა ვიცოდეთ, რომ თვითუფლებრივობა ომონიმურად ითქმის. კერძოდ, სხვაგვარად – ღმერთთან დაკავშირებით, სხვაგვარად – ანგელოზებთან დაკავშირებით და სხვაგვარად – ადამიანებთან დაკავშირებით. ღმერთთან დაკავშირებით ზეარსულად ითქმის იგი, ანგელოზებთან დაკავშირებით – იმ აზრით, რომ მათი ნათვისობის¹⁵ თანამსრბოლია მათი ამოქმედება, რაც არ შეიცავს დროის არანაირ შუალედს (რადგან ანგელოზი თვითუფლებრივობას ბუნებითად ფლობს და ამიტომ დაუბრკოლებლად იყენებს მას, არ აქვს რა სხეულისმიერი წინააღმდეგობა და არ ჰყავს რა მოპირისპირე), ადამიანებთან დაკავშირებით კი იმგვარად, რომ მათი ნათვისობა¹⁶ მათი ამოქმედების უწინარეს მოაზრება დროში, რადგან თუმცა თვითუფლებრივია ადამიანი და ბუნებითად აქვს მას თვითუფლებრივობა, განიცდის იგი როგორც ეშმაკისგან შემოტევას, ასევე სხეულის აღძრულობას. ამიტომ, ამ შემოტევისა და სხეულის სიმძიმის

15 დამოწმებული ტექსტის მთარგმნელი ედიშერ ჭელიძე მითითებულ ტერმინს სქოლიოში განმარტებას დაურთავს, რომლის თანახმადაც, აღნიშნულ სიტყვაში იგულისხმება თვისობრივად ნასურვები.

16 ე. ი. თვისობრივად ნასურვები.

გამო, მისი ამოქმედება ნაგვიანევია მის ნათვისობაზე (ე. ი. თვისობრივად ნასურვები წინ უსწრებს შესაბამის მოქმედებას; ი. ო). ამიტომ, რადგან ადამმა ჯერ ინება და შემდეგ გახდა იგი მორჩილი, ან კიდევ, ინება რა მან, ჭამა, ცხადია, რომ პირველვინებულა ჩვენში ნებელობა¹⁷.

დამოწმებულ განმარტებაში რამდენიმე უაღრესად ღრმა და საგულისხმო საკითხი იკვეთება. წმინდა იოანე დამასკელის მიხედვით, მართალია, ღმერთთან დაკავშირებით ითქმის «თვითუფლებრივობა», მაგრამ არა იმ გაგებით, რომ არჩევანის წინაშე დგას იგი, რადგან ყოვლისმცოდნეს არც იმის განმრჩევლობა სჭირდება, რა უნდა აღასრულოს მან, თუმცა კი თვითუფლებრივობით მოქმედებს ის.

თვითუფლებრივი არიან ანგელოზები, მაგრამ მათი ნებელობის საქმედ გარდაქმნას არანაირი დროის შუალედი არ ესაჭიროება, ე. ი. როგორც კი სურვილით აღიძვრიან ისინი, მყისვე (ყოველგვარი დაყოვნების გარეშე) ეს სურვილი მეყსეულად ყოვლითურთ მოიცავს შესაბამის უსხეულო ძალებს და ამ სურვილის სათანადო მოქმედებას იწყებენ. წმინდა იოანე დამასკელის თანახმად, ამგვარი მდგომარეობის მიზეზით ანგელოზი «არის ის, ვინც ბუნებითად ფლობს თვითუფლებრივობას» (შდრ. ბერძ. **ἐχων γὰρ φυσικῶς τὸ αὐτεξίστιον**¹⁸ - სიტყ. «თვითუფლებრივობის ბუნებითად მფლობელი»). დამასკელი მოღვაწე იქვე იძლევა შესაბამის განმარტებას: რადგან უკეთური არჩევანის განხორციელებისას, ადამიანისაგან განსხვავებით, არც გარეგანი მოწინააღმდეგე (ცოდვისკენ მიმდრეკი) ჰყოლიათ ანგელოზებს და არც სხეულისმიერი მოთხოვნილებები იჩენს

17 წმინდა იოანე დამასკელი, «გარდამოცემა», გვ. 400.

18 იხ. PG. t. 94; col. 1041 C.

მათში თავს, სწორედ აღნიშნული მოვლენები განაპირობებს ნასურვების საქმისმიერ მეცხეულობას, ე. ი. დაუყოვნებლივ აღსრულებას, ვინაიდან გონით ქმნილებებში აღმოშობილი სურვილი საკუთრივ პიროვნულია (ჰიპოსტასურია) და მხოლოდ და სწორედ საკუთარი მოაზროვნეობისა თუ თვითუფლებრივობის შედეგად, ყოველგვარი სხვა, ზემო-სხენებული ფაქტორების ზემოქმედების გარეშე მოდის დინამიკაში.

საკითხის სირთულიდან გამომდინარე, საგანგებოდ გავიმეორებთ: წმინდა იოანე დამასკელის თქმით, «თვითუფლებრივობის ბუნებითად მფლობელნი» ოდენ უსხეულო ძალები არიან და ესაა მდგომარეობა, როდესაც გარეგანი ფაქტორისა (ე. ი. მაცდუნებელი ძალის) თუ სხეულებრივი ქვედამზიდველობის გარეშე ნებელობაში გაჩენილი სურვილი მყისვე მოიცავს ანგელოზს *ყოვლითურთ სრულად* (ე. ი. შესაბამისი სურვილით მყისიერად ყოვლადი განმსჭვალულობა ხდება ანგელოზის პიროვნებისა) და სხვაგვარად, ე. ი. ნანებების საპირისპიროდ მოქმედება აღარ ძალუძს მას, რაც თავის მხრივ ანგელოზური ბუნების სიმარტივით არის განპირობებული.

თვითუფლებრივად ითქმის ადამიანიც, თუმცა კი არსებითად განსხვავდება ის ანგელოზისაგან. კერძოდ, ადამიანის შემთხვევაში, ეშმაკის შემოტევისა და ნივთიერი სხეულით განპირობებული ქვედამზიდველობის გამო, ჯერ უკეთური სურვილი ჩნდება, მაგრამ ვინაიდან აღნიშნული სურვილი გარეგანი მიზეზით (ე. ი. დემონის კვეთებით) და მატერიალური ფაქტორით (ე. ი. სხეულის ზემოქმედებით) არის განპირობებული, არ ხდება ადამიანის პიროვნების მყისიერად ყოვლადი განმსჭვალულობა (მსგავსად ან-

გელოზისა) და გარეგანი ფაქტორისა (ეშმაკის ზრახვით) თუ საკუთარი შედგენილობიდან გამომდინარე (ე. ი. სულისა და სხეულის ერთობლიობის გამო) კონკრეტულ ინდივიდს შესაძლებლობა აქვს, სანამ აღასრულებს, გონიერი განსჯის შედეგად უარი თქვას ნანებებზე და ამგვარად გაემიჯნოს, მართალია, თვითუფლებრივობით აღმოშობილ, თუმცა კი ზემოხსენებული ფაქტორებით ნასაზრდოებ სურვილს, მაგრამ ამასთან, იგივე თვითუფლებრივობა შესაძლებლობას უტოვებს იმავე ადამიანს, რომ თავდაპირველად ნებელობაში გამოვლენილი აღძრულობა შემდეგ პიროვნულად გაითავისოს და საქმედ გარდაქმნას მან.

ვინაიდან საკითხი უაღრესად რთულია, კვლავ გავიმეორებთ: წმინდა იოანე დამასკელის თანახმად, ადამიანის ნებელობაში აღმოცენებულ უკეთურ სურვილსა და მის ჰიპოსტასურ გათავისებას შორის გარკვეული დროითი შუალედი, ამგვარი გამიჯნულობა კი ყოველითურთ უცხოა ანგელოზისთვის, რადგან უსხეულო ძალაში ჩენილი მოსურნეობა მყისვე მთელი პიროვნების განმსჭვალავი ხდება, ხოლო ადამიანის შემთხვევაში მოქმედება სხვაგვარად წარიმართება, კერძოდ, თავდაპირველად ნება მიიდრიკება ცოდვისკენ (როგორც, მაგალითად, ჩვენს პირველმშობლებს შეემთხვათ ეს სამოთხეში, როდესაც ეშმაკის შეთავაზება გარეგანი მაცდური ძალის სახით შეეზრახა მათ, რასაც სხეულის არსებობით განპირობებული ნაყოფის დაგემოვნების ნდომა შეემსჭვალა და ხსენებულმა ორმა

19 მითითებული მიზეზების გამო წმინდა იოანე დამასკელი ადამისა და ევას შესახებ საუბრისას პირველმშობელთა ნებელობას ტერმინით «პირველვინებელი» მოიხსენიებს. დავიმოწმებთ შესაბამის ადგილებს: „თუკი ადამმა ინება და გახდა მორჩილი, ან კიდევ, ინება და ჭამა, ცხადია, რომ პირველვინებელია (πρωτοπαθής) ▶

მოვლენამ ნებელობა ცოდვისკენ მიდრეკი¹⁹), თუმცა კი მოაზროვნეობის უნარის (განმსჯელობის) ჯეროვნად გამოყენებისას სურვილის სახით გარედან (ეშმაკის შემოთავაზებით) შემოსული და ნივთიერი ბუნების (სხეულის) ქვედამზიდველობით ნასაზრდოები წადილის უკუგდების ხელმწიფება გააჩნია ადამიანს (რადგან ამგვარი სურვილი, ზემოთქმულისებრ, გარკვეული ფაქტორებით არის განპირობებული და, ასე ვთქვათ, პიროვნების გარეგანია), მაგრამ ამასთან, თვითუფლებრივობიდან გამომდინარე იმის ხელმწიფებასაც ფლობს ადამიანი, რომ დაეთანხმოს და თავისავე ჰიპოსტასის საკუთრებად აქციოს სხენებული უკეთური აღძრულობა. ამდენად, ნებელობაში წარმოჩენილი ამგვარი დინამიკა, თავისთავად ცხადია, დროში მიმდინარე პროცესია (ანგელოზთან დაკავშირებული იმავე შემთხვევი-

ჩვენში ნებელობა. მაგრამ თუ ნებელობა პირველვინებულია (**πρωτοπαθής**), ის კი ხორცშესხმულ სიტყვას ბუნებასთან ერთად არ მიუღია, მაშ, არც ცოდვისგან დაგვიღწევია თავი“ (წმინდა იოანე დამასკელი, «გარდამოცემა» გვ. 400; შდრ. ბერძ. PG. t. 94; col. 1041 D). აქვე მოვიხმობთ იმავე ადგილის არსენ იყალთოელისეულ თარგმანს: „აწ უკუე უკუეთუ შესმენად განზრახვისად ინება ადამ და ინება რად, ჭამა, პირველვინებული (**πρωτοπαθής**) სადმე არს ჩვენ შორის ნებად. ხოლო უკუეთუ პირველვინებული (**πρωτοπαθής**) არს ნებად და ესე არა მიიღო ბუნებისა თანა განჯორციელებულმან სიტყუამან, არა სადმე უცხო ვიქმნენით ცოდვისაგან“ (Ibid. გვ. 185; ეფრემ მცირესთან აღნიშნული ადგილი თავისუფალი თარგმანითაა წარმოდგენილი. კერძოდ, არაა დაცული შესაბამისი ბერძნული ტექსტის არც სინტაქსი, არც ტერმინოლოგია; იხ. იქვე). მოტიანილი მაგალითები სწორედ ზემოთქმულ ეგზეგეტიკას ეხმიანება და სამოთხის ბაღში დამკვიდრებული ადამისა და ევას სულიერ სამყაროში მიმდინარე ცოდვისადმი მიდრეკის მიზეზ-შედეგობრივ პროცესს წარმოაჩენს, რომლის თანახმადაც ჯერ თავისუფალი ნების ვნებულება ხდება (ამიტომაც «პირველვინებული» ეწოდება მას), თავად ვნებული ნება კი გარკვეულ დროში ყოვლითურთ განმსჯვალავს ჩვენი პირველშობლების პიროვნებას (ე. ი. უკეთურებისკენ მიდრეკილი ნებელობა სრულად იქვემდებარებს მოაზროვნეობის უნარს და სწორედ აღნიშნული მდგომარეობაა ადამიანისთვის ღვთისაგან ბოძებული ხატისებრიობის (მოაზროვნეობისა და თვითუფლებრივობის) სრული დაბნელება და, შესაბამისად, ცოდვის პიროვნული გათავისება).

20 ადამიანის შედგენილ (ორბუნებოვან) ჰიპოსტასში სულსა და სხეულს შორის არსებული ურთიერთმიმართების შესახებ საგულისხმო გამოხატულებას ვხვდ-

ბით წმინდა გრიგოლ ნოსელის შორომში „თარგმანებად ქებისა ქებათადას“. კაპადოკიელი მოძღვარი ერთგან შენიშნავს: „რამეთუ ვინაფთვან მჩრობლ არს ჩვენ შორის ბუნებად, რომელთაგანი ერთი (სული; ი. ო.) არს წულილი და გონიერ და სუბუქ, ხოლო მეორე (სხეული; ი. ო.) - ზრქელ და ნივთიერ და მძიმე, უცილობელ არს და საჭირო, რაფთა მოუზავებელ (**ἀσύμβατον**) იყოს თითოეული ამათი მეორისა მიმართ და განთვსებული აქუნდეს ნებად და მიმართებად და ცხობებად, რამეთუ გონიერსა მას და სუბუქსა (ე. ი. სულს; ი. ო.) განთვსებული აქუს ზეცად მიმართ ამაღლებად, ხოლო მძიმესა მას და ნივთიერსა (ე. ი. სხეულს; ი. ო.) - დამართ დაზიდვად და დამდაბლებად სამარადისოდ. და ვინაფთვან ბუნებით იქნების მათ შორის (სულსა და სხეულს შორის; ი. ო.) წინააღმდეგობად ძრვისად, ვერ ეგების პირველისა (ე. ი. სულს; ი. ო.) წარმართებად, არა თუ მოუძღურდეს მეორე იგი (ე. ი. სხეული; ი. ო.) ბუნებითისა ძრვისა თვისსაგან. ხოლო ორთავე შორის მდგომარე არს თვთმფლობელი (**ἡ ἀυτεξουσία**) ძალი და ჯერჩინება (**πρωιείτις**) ჩუენი და თავისა მიერ თვისსა მისცემს ძალსა მოუძღურებულსა მას და მოაუძღურებს განძლიერებულსა, რამეთუ რომელსაცა კერძსა მიიქცეს, მასცა მისცემს ძლევასა მეორისასა“ (წმინდა გრიგოლ ნოსელი, „თარგმანებად ქებისა ქებათადას“, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო გულნაზ კიკნაძემ, თბილისი, 2013, გვ. 303; შდრ. ბერძ. PG. t. 44; col. 1017 CD). დამოწმებულ განმარტებაში გრიგოლ ნოსელი ერთმანეთისაგან ონტოლოგიურად განსხვავებული სულისა და ხორცის წინააღმდეგობრივი კავშირის თაობაზე საუბრობს. საგანგებოდ გვაძაბავილებთ ყურადღებას კაპადოკიელი მღვდელთმთავრის მიერ წარმოდგენილ ეგზეგეტიკასა და ტერმინოლოგიაზე: ნებელობა - ესაა სულიერ და ხორციელ ბუნებას შორის მდებარე «თვითმფლობელი (თვითუფლებრივი) ძალი» (ბერძ. **αυτεξουσία δύναμις**) და «არჩევანი» (ძვ. ქართულით «ჯერჩინებად») (ბერძ. **πρωιείτις**). ამდენად, რომელი ბუნებისკენაც მიიღრეკება ის, გამარჯვებას მოაპოვებინებს მეორეზე. შევნიშნავთ, რომ სულისა და სხეულის წინააღმდეგობრივი ურთიერთმიმართების შესახებ ეკლესიის მამათა შრომებში მრავალი მსგავსი სწავლება გამოთქმულა. მაგალითისთვის აქვე დავიმოწმებთ პეტრე ახლის ცხოვრებაზე წმინდა იოანე დამასკელის მიერ წარმოთქმული სიტყვის შესაბამის ადგილს. კერძოდ, მას შემდეგ, რაც სხენებული მოღვაწე (მარტვილი პეტრე) საღვთო სიტყვას დაემოწაფა, ზეციური ტრფიალით აღსავსემ საკუთარი ორი მცირეწლოვანი ასული ერთ-ერთ დედათა მონასტერში განამწყესა, სადაც სამაგალითო ასკეტური ცხოვრების წესით მოქალაქეობდა რვა მონაზონი. სწორედ მათი ღვაწლის აღწერისას იოანე დამასკელი შემდეგს გვაუწყებს: „... განღვეითა და ქეწვითა ჳორცთაფთა სულთა განაძლიერებდეს, რამეთუ სული და ხორცი ურთიერთას წინააღმდგომ არიან და იცის ერთისა მოკლებამან მეორისა მიცემად ძლევისად“ (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ოქტომბრის მეტაფრასები, ძველი ქართული თარგმანები, კრიტიკული ტექსტი დაადგინეს, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის თანამშრომლებმა: ნინო შალამბერიძემ (1-16 ოქტომბერი), ნარგია გოგუაძემ (18-24 ოქტომბერი), ნინო ნატრაძემ (25-31 ოქტომბერი), „წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა იოანე მონაზონისა და ხუცისა დამასკელისა სიტყუად ცხოვრებისა და ღუაწლთა ყოვლად დიდებულისა პეტრე ახლისა მღვდელმოწამისა კაპეტოლელთა ქალაქსა შინა წამებულისათა“, თბილისი, 2014, გვ. 50); კიდევ: „ჳორცთა გული უთქუამს სულსა ზედა და სულსა - ჳორცთა ზედა და ესენი ურთიერთას წინააღმდგომ არიან, რამეთუ ჳორცნი ვინაფთვან განხრწნადნი არიან, ხრწნილებისათვის სურის, ხოლო სული, ვითარცა უკუდავი, სულიერთათვის და უხრწნელთა და დადგრომადა წადიერ არს. სული მეუფედ ჳორცთა დადგინებულ არს. ნუმცა ჰმონებს უვადრესი უდარესსა“ (Ibid. გვ. 52).

საგან განსხვავებით)²⁰.

ზემოდამოწმებულ წყაროებს შევაჯამებთ და აღვნიშნავთ, რომ წმინდა წერილისა და საეკლესიო ეგზეგეტიკის თანახმად, არასოდეს ძალმომრეობს ღმერთი საკუთარი გონიერი ქმნილებების მოაზროვნეობასა და თავისუფალ ნებაზე. ამასთან, ორივე მათგანში (ანგელოზსა და ადამიანში) თვითუფლებრივობის მოქმედება განსხვავებულად წარიმართება. კერძოდ, ანგელოზის ნებელობაში აღძრულმა ცოდვის სურვილმა მყისვე განმსჭვალა მისი პიროვნება, რადგან უსხეულო ძალის შეცოდებისას არ არსებობდა გარეგანი ფაქტორი (ე. ი. ისეთი ვინმე, ვის მიერაც უკეთურებისკენ მიიღრეკებოდა იგი) და არც ნივთიერი სხეულისთვის მახასიათებელი მოთხოვნილებები (ამ შემთხვევაში, მაგალითად, ნაყოფანება) აღეძვროდა მას. სწორედ ამიტომ წმინდა იოანე დამასკელი ანგელოზს «თვითუფლებრივობის ბუნებითად მფლობელს» უწოდებს²¹. რაც შეეხება ჩვენს პირველმშობლებს (ადამსა და ევას), ისინი, ცოდვის აღსრულებისას, ერთი მხრივ, დემონისმიერი შთაგონების, მეორე მხრივ, სხეულებრივი ქვედამზიდველობის გავლენის ქვეშ მოექცნენ, რა მიზეზითაც

21 აქვე წარმოვადგენთ წმინდა დიადოქოს ფოტიკელის განმარტებას, თუ რა იგულისხმება ტერმინში «თვითუფლებრივობა» (ძვ. ქართულით «თვითმფლობელობა»): „თვითუფლებრივობა ესაა მოაზროვნეობითი სულის ნებელობა, მზადყოფნით მოძრავი იმისკენ, რისკენაც კი ინებებს, რომელიც უნდა დავემორჩილოთ მხოლოდ სიკეთისადმი მზაობას, რომ კეთილი აზრებით მარადის განვაქარებდეთ ბოროტის ხსოვნას“ (წმინდა მღვიძარეთა მშვენიერებათმოყვარეობა, I, III, წმინდა დიადოქოს ფოტიკელი, ასკეტიკონი, ბერძნულიდან თარგმნა და სქოლიოები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ, თბილისი, 2013, გვ. 7); შდრ. წმ. ეფრემ მცირის თარგმანი: „თვითმფლობელობად არს ნებებად სულისა სიტყვერისაჲ, მზად მოძრავი, ვინაჲკერძოცა უნდეს, რომელსა ვარწმუნოთ მხოლოდ კეთილთათჳს ოდენ მზაყოფად, რაჲთა მარადის კეთილთა მოგონებათაგან განვლიოთ წსენებაჲ ბოროტისაჲ“ (Ibid. გვ. 492).

ნებელობა გახდა პირველვინები და ბოროტებისკენ მიიდრიკა, თუმცა კი, რადგან ორივე ფაქტორი, ასევე ვთქვათ, პიროვნების გარეგანია, ხსენებული სურვილი, ანგელოზისგან განსხვავებით, მეყსეულად და ყოვლითურთ სრულად ვერ გარემოიცავდა მათ. ამიტომაც ჰქონდათ შესაძლებლობა, რომ მოაზროვნეობის უნარის ჯეროვნად გამოყენების შემთხვევაში უკეთურ მიდრეკილებაზე გამარჯვება მოეპოვებინათ და, ერთი მხრივ, უკუეგდოთ გარედან კვეთებული მაცდური ძალის შემოთავაზება, თავად ღმერთს დაქვემდებარებულებს კი, მეორე მხრივ, სხეული ჰყოლოდათ საკუთარი პიროვნების (წინამდებარე შემთხვევაში ვგულისხმობთ მოაზროვნე და თვითუფლებრივ სულიერ ბუნებას) სრულ მორჩილებაში.

სინანული და კოსტომდერნული სამყაროს კერპი

გიორგი გვასალია

*„გრცხვენოდეს ცოდვის ჩადენის,
მაგრამ სინანულის ნუ შეგრცხვება“
წმ. იოანე ოქროპირი*

თანამედროვე ეპოქაში სულ უფრო ხშირად საუბრობენ სხვადასხვა საშუალებით ჯანსაღი საზოგადოებრივი გარემოს შექმნის შესახებ. მიზნის მიღწევას კი, უმეტესწილად, თავისუფლების იდეაზე ორიენტირებით ცდილობენ, როდესაც, შეიძლება ითქვას, გზადაგზა, საჭიროებათა მიხედვით, ყალიბდება რელატივიზმზე დაფუძნებული ღირებულებათა სისტემა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მთელ რიგ შემთხვევებში თანამედროვე საზოგადოებას მონიშნული არ აქვს ფასეულობათა სისტემა, რომელსაც მიზნის მისაღწევად უნდა დაეყრდნოს და სწორედ იმას აცხადებს ხოლმე

ფასეულად, რაც ამ მიზნისაკენ მის სვლას გაამართლებს. ამიტომაც რელატივიზმი დღეს თანამედროვეობის უწინარეს მახასიათებლად შეიძლება ჩავთვალოთ. ჩვენ წინაშეა იმგვარი სურათი, რომ საზოგადოება ხდება არა ღირებულებათა სისტემის მსახური და დამცველი, არამედ პირიქით, ცდილობს დაამკვიდროს ის ფასეულობები, რომლებიც მის მოქმედებას გაამართლებს, თანამედროვე „პროგრესულობის“ ჩარჩოში მოაქცევს და „რეგრესის“ ყველა ნიშანს მოასპობინებს.

სწორედ აქედან გამომდინარე, თანამედროვე ადამიანისათვის ხშირად გაუგებარი ან, უკეთეს შემთხვევაში, თავისებურად და რთულად აღსაქმელი ხდება ის ფასეულობები, რომლებიც ტრადიციული საზოგადოებისათვის უდავო ორიენტირს წარმოადგენდა და მის მსოფლმხედველობას განსაზღვრავდა.

რამდენადაც ადამიანის აზროვნება მის რელიგიურ შეხედულებებზეა დაფუძნებული (ათეისტის შემთხვევაშიც კი), ამდენად ფასეულობათა სისტემა, რომელსაც თანამედროვე საზოგადოება თავისი რელატიური შეხედულებების ფონზე იგონებს და აკოწიწებს, სინამდვილეში ახალი რელიგიის შექმნის მცდელობას უკავშირდება. ცხადია, ახალი რელიგიის შექმნისას ახალ ღმერთსაც ქმნის ადამიანი, რის გამოც მისი მსოფლმხედველობაც ამ შექმნილი ღმერთის, ანუ კერპის წინაშე წარმოდგენილი მსახურების ნიშნით არის გაცხადებული.

აღნიშნული რეალობა სხვადასხვა პრობლემის წინაშე გვაყენებს, რომლებსაც ასე ერთბაშად, ერთი სტატიის ფარგლებში ვერ შევხებით, თუმცა ერთ-ერთ მთავარზე კი გვსურს საუბარი. საქმე ის გახლავთ, რომ

თანამედროვე ადამიანისათვის სულ უფრო უცხო ხდება ღმერთთან ერთობის ქრისტიანული იდეა და ის სამომავლო ხვედრს ათეისტური შეხედულებებით ჩამოყალიბებული ჰედონისტური ტკბობის საზომით ზომავს. უკეთეს შემთხვევაში, ყალბი რელიგიურობით გატაცებული, ქმნის ერთგვარ ილუზორულ გარემოს და მიაჩნია, რომ მხოლოდ ზოგადი რელიგიური შეხედულებებით არის შესაძლებელი ადამიანის საბოლოო ხსნა და დაუსრულებელ სიხარულში დამკვიდრება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ის კერპი, რომელიც დღეს პროგრესულობის სახელს ატარებს, თანამედროვე ადამიანს თავისავე გამოგონილ საკრამენტულ გარემოს უქმნის და ამ გარემოში მის მიერვე მოქცეულ ღმერთთან ერთობის თავისებურ იდეას სთავაზობს. სწორედ ამ ილუზორულ სამყაროში მოქცეული „ღმერთი“ ადამიანის აზროვნებაში სპობს იმგვარ რამეს, რომელიც ქრისტიანული თვალსაზრისით ჭეშმარიტ ღმერთთან ერთობის რეალიზების ერთ-ერთ უმთავრეს ელემენტს – სინანულს გულისხმობს.

თუკი უფრო ღრმად დავუკვირდებით, მაშინ მივხვდებით ადამიანური აზროვნების სრულიად ლოგიკურ მიმართულებას. თანამედროვე ადამიანმა ღმერთი თავისი სურვილების სფეროში მოაქცია და, შესაბამისად, მასთან ურთიერთობისა და ერთობისათვის რაც სჭირდება, მხოლოდ იმას მიიჩნევს ფასეულად და მნიშვნელოვნად. ჩვენ ქვემოთ ვნახავთ, რომ ამ ურთიერთობისათვის მას არაფერში სჭირდება სინანული, როგორც ჭეშმარიტი ღმერთისაკენ მიბრუნების გზა და საშუალება, რადგან დამახინჯებული ღირებულებებით შექმნილი რელიგიური სისტემა მას სრულიად არწმუნებს, რომ ის თავის ღმერთთან სრულ ერთობაშია. თანამედროვე გარემოში შექმნილი

ღმერთი ხომ ღირებულებითად დებორიენტირებული ჯგუფის სურვილების უპირობო შემსრულებელად ხასიათდება. ამდენად, თუკი ადამიანი საკუთარი შეხედულებებისა და სურვილების მიხედვით ქმნის ფასეულობებს და მასზე ამყარებს თავის აზროვნებას, მაშინ მის მიერვე შექმნილი ღმერთიც ხომ ისეთივეა, როგორც ადამიანს სურს. ხოლო ასეთ შემთხვევაში ამ „ღმერთთან“ ურთიერთობისათვის სინანულის იდეაც კი სრულიად ზედმეტი და უცხოა.

ჩვენ არაერთხელ აღვნიშნავდით, რომ ადამიანი, თავისი არსით, რელიგიური არსებაა (მათ შორის, ათეისტიც) და ადამიანის მსოფლმხედველობა მისი რელიგიური შეხედულებებიდანაა ამოზრდილი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, როგორი რელიგიაც აქვს და როგორი ღმერთიც ჰყავს ადამიანს, ისეთივე მსოფლმხედველობა უყალიბდება. მსოფლმხედველობისათვის კი ნიშნეულია იდეალის დასახვა და ადამიანიც სწორედ ამ იდეალისაკენ ისწრაფვის. ღირებულებითად დებორიენტირებულ და ქრისტიანულ ფასეულობათა მქონე ადამიანს აერთიანებს ის, რომ ორივეს აქვს მისივე მსოფლმხედველობის შესაბამისი იდეალი და მას ორივე თავისივე რელიგიით თავისავე ღმერთში მოიაზრებს. ალბათ ბევრი მსჯელობა აღარცაა საჭირო იმის საჩვენებლად, თუ რამდენად სხვაობს ერთმანეთისაგან ქრისტიანული მსოფლმხედველობით და თანამედროვე ყალბი ღირებულებებით მონიშნული იდეალი. სწორედ ამიტომ თანამედროვე ყალბ ღირებულებებზე ორიენტირებული ადამიანისათვის საჭირო აღარ არის სინანული, რადგან მას აზრი აქვს დაკარგული. სინანული, რომლის გააზრებასაც მოცემულ მსჯელობაში ვხედავთ და რაც გონების სასიკეთოდ გამოცვლას გულისხმობს, ყოვლად უშინაარსოა ჭეშმარიტი ღირებულებადაკარგული ადამიანისათვის, რადგან მას

მიაჩნია, რომ არაფერი აქვს შესაცვლელი საკუთარ მსოფლმხედველობაში. ქრისტიანობისათვის კი სინანული ეს არის დაუბრკოლებელი სულიერი ზრდისათვის აუცილებელი საშუალება¹.

ახლა ვნახოთ, რას საუბრობს წმინდა წერილი სინანულის შესახებ და რა მნიშვნელობას ანიჭებს მას ქრისტიანობა ადამიანის აზროვნების სფეროში.

წინდაწინ უნდა აღინიშნოს, რომ ტერმინი სინანული (μετάνοια – მეტანოია) სიტყვასიტყვით გულისხმობს „აზრის შეცვლას.“ ამ ნიშნით, ქრისტიანობისათვის სინანული უკავშირდება არა მარტივად დანანებას რაიმეს გამო, ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით, არამედ იმგვარ რამეს, რომლის შედეგადაც ხდება შეხედულებათა რადიკალური ცვლილება – რაც სინანულამდე მისაღები და დასაშვები იყო, ის სინანულის შემდეგ დაუშვებელია. აზრის ეს ცვლადობა უკავშირდება ცხოვრების წესისა და მსოფლმხედველობის გამოცვლას ან კორექტირებას, რის შედეგადაც ადამიანი ახლებურად იწყებს მოვლენათა შეფასებას. უფრო ცხადი რომ გავხადოთ ნათქვამი, მოვიშველიოთ სახარებისეული თხრობა. გავიხსენოთ სახარებისეული მაგალითი მდიდარი ჭაბუკისა, რომელიც მაცხოვარს მიმართავს კითხვით, თუ რა უნდა გააკეთოს იმისათვის, რომ საუკუნო ცხოვრება დაიმკვიდროს, ანუ ახალი აღთქმის ეკლესიის ენაზე რომ ვთქვათ, ღმერთთან უმჭიდროვეს ერთობაში შევიდეს². მაცხოვართან საუბრისას გაირკვა, რომ ეს ჭაბუკი ღვთისგან მიცემულ მცნებებს იცავდა, თუმცა იესო ქრისტემ ეს საკმა-

1 Преподобного и богоносного отца нашего Марка Подвижника Нравственно-подвижнические Слова. Сергиев Посад, 1911. С. 67–72;

2 მათ. 19: 16 30;

რისად არ მიიჩნია. მაცხოვრის მითითებით ახალგაზრდა უნდა გამოცვლილიყო, განეცადა ახლიდან შობის საიდუმლო და მხოლოდ ამის შემდეგ შეძლებდა წადილის შესრულებას – მიეღო საუკუნო სიცოცხლე. სახარებისეული თხრობა გვეუბნება, რომ ჭაბუკი დაშორდა ქრისტეს და მხოლოდ იმის გამო, რომ არ ისურვა *μετάνοια* (მეტანოია), ანუ შინაგანი ცვლილება. აქ აშკარად ჩანს, რომ ცვლილება, რომელსაც ქრისტე ითხოვს ადამიანისაგან, გულისხმობს არა ზნეობრივ აქტს, არამედ წარმოადგენს ონტოლოგიური შინაარსის მოვლენას. ეს ჭაბუკი, რომელიც ღვთისაგან მოცემულ ყველა მცნებას აღასრულებს, ანუ ცხოვრობს ღვთის მცნებების მიხედვით, უარს ამბობს აღასრულოს უფლის უმნიშვნელოვანესი მცნება – შეიცვალოს. სწორედ ამ ცვლილებას, ძველი კაცის სიკვდილსა და ახლის შობას, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ძველი მსოფლმხედველობის დატევებასა და ახალი, ღვთისაგან მოცემული აზროვნების შეთვისებას გულისხმობს ტერმინი მეტანოია.

ცხადია, საუბრის კონტექსტიდან გამომდინარე, ცვლილებაში იგულისხმება ის, რომ ადამიანი სინანულის შემდეგ უარყოფს ღვთისათვის მიუღებელ ცხოვრების წესს და დგება ღვთისაკენ მიმავალ გზაზე. საინტერესოა, რომ წმინდა წერილში სინანულის ერთ-ერთი გამომხატავი ტერმინი გულისხმობს „მოქცევას“, „მობრუნებას.“ მაგალითად, ბიბლიაში ვკითხულობთ: „ახლა ასე გამოუცხადე იუდაელებს და იერუსალიმის მკვიდრთ: ასე თქვა უფალმა: აჰა, გიმზადებთ ბოროტს, განზრახვა მაქვს თქვენს წინააღმდეგ. მოიქცეს თითოეული თავის ბოროტი გზიდან და გამოისწოროს ზნე და საქციელი“³. ზოგადად, აღვნიშნოთ, რომ წმინდა წერილში სინანულის შესახებ საუბარი სხვა-

დასხვა დოზითაა გადმოცემული და ყოველთვის გათვალისწინებულია ისტორიული ფონი. ამასთან, რაღაცა ერთი სპეციალური ტერმინით სინანული არ აღინიშნება⁴. თუმცა, თვალში საცემი და აუცილებლად საყურადღებო გახლავთ ის, რომ სინანულის აუცილებლობისა და მნიშვნელობის შესახებ ბიბლიაში საუბარი გამუდმებით მიმდინარეობს.

ამდენად, სინანულის იდეა ბიბლიაში უკავშირდება ცვლილებას, კარდინალური განსხვავებულობის ფიქსირებას. ბიბლიაში სინანული ერთგვარი წყალგამყოფი ხდება ადამიანის ცხოვრებაში, რომლის მეორე მხარესაც უკვე სხვა ადამიანს ვხედავთ, რადიკალურად განსხვავებულს წინასაგან. ცვლილება, რომლითაც სინანულის შედეგად ხასიათდება ადამიანი, გულისხმობს უარის თქმას რაღაცა ისეთზე, რაც მას ადრე ხელს უშლიდა ღმერთთან ერთობის გზაზე სიარულში. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ბიბლიაში სინანულამდე ვხედავთ ადამიანს, რომელსაც აქვს გარკვეული ფასეულობათა სისტემა, რაც მას ავტონომიურ, ღმერთისაგან გამიჯნულ სამყაროს უქმნის, ხოლო სინანულის შემდეგ უჩნდება ის ღირებულებები, უყალიბდება ის სააზროვნო სისტემა, რითაც მისი სამყარო ღმერთთან უმჭიდროვეს ერთობაში მოიაზრებენ. ცხადია, „სინანულის ერთგვარი სხვა“ მაგალითებიც გვხვდება ბიბლიაში. მაგალითად, ესავი დაინანებს, რომ პიმშობა მიჰყიდა თავის ძმას. იუდა ისკარიოტელი ინანებს, რომ 30 ვერცხლად გაყიდა ქრისტე და სხვ. მოყვანილი მაგალითები არ ახასიათებს სინანულის იმ გააზრებას, რომლის შესახებაც აქ გვაქვს საუბარი. „სინანულის“ ეს სერია ორიენტირებულია სოციალური ხელმოცარულობის აღირებაზე და სულიერ სამყაროსთან მას არაფერი აკავშირებს. სინანული, რომლის

4 Покаяние, обращение // Словарь библейского богословия. Под ред. К. Леон-Дюфура и др. Пер. с франц. Брюссель, 1990;

შესახებაც ვსაუბრობთ, სწორედ სულიერ სამყაროში ცვლილებას გულისხმობს. ესავისა თუ იუდას სინანულის შემთხვევაში მათი ცნობიერება არ იცვლება, რადგანაც მათი უკმაყოფილება დისტანცირებულია სინანულისაგან. ისინი რჩებიან იმგვარადვე დებორიენტირებულები ღირებულებით სფეროში, როგორც „სინანულამდე“ იყვნენ. ჭეშმარიტი სინანული კი სწორედ სულიერ სფეროში იწვევს კარდინალურ ცვლილებებს, რაც ცხოვრების წესისა და აზროვნების ფორმის გამოცვლაში მჟღავნდება. ცხადია, საინტერესოა ამ ყალბი სინანულისა და ჭეშმარიტი სინანულის ერთგვარი შეპირისპირებითი დახასიათება, მაგრამ ეს უფრო სხვა მსჯელობის თემა შეიძლება იყოს. ამ სტატიაში კი ერთ საგულისხმო დეტალზე გავამახვილოთ ყურადღება, რაც თანამედროვე რელატიურ ღირებულებებზე ორიენტირებული საზოგადოებისათვის არის დამახასიათებელი და რაც მას ჭეშმარიტი ღმერთისაგან აშორებს და, შესაბამისად, იმ ფასეულობებისაგან, რომლებიც ქრისტიანულ რელიგიაზეა დაფუძნებული.

სინანულის რეალიზების გზაზე ადამიანს, უპირველეს ყოვლისა, უჩნდება გრძნობა იმისა, რომ მის ცხოვრებაში რაღაცა არამართებულად მიმდინარეობს, რაღაცა მის საზოგადო სისტემაში მოუწესრიგებელია და მისი ფასულობათა სისტემა ნაკლულევანია ძალიან მნიშვნელოვანი ელემენტით. ამ რეალობის გააზრება ხელს უწყობს იმას, რომ ადამიანი იწყებს ამ ნაკლულევანებათა გამოსწორების გზების ძიებას, რისი რეალიზებისათვისაც ღმერთს მიმართავს. ამის შემდეგ ადამიანი იაზრებს, თუ რამდენად დამღუპველია მდგომარეობა, რომელშიც ის სინანულამდე იმყოფებოდა და ღმერთს სთხოვს, მთელი გულით შეიწყალოს და გააძლიეროს იგი, რათა აღარ დაუბრუნდეს

წინანდელ მდგომარეობას. სწორედ ეს სურვილი, აღარ მოხდეს წინანდელ მდგომარეობაში დაბრუნება, დაიწყოს მოძულეობა დაცემულობისა იმ მიზნით, რომ ადამიანი ახალი, საღვთო რეალობის წინაშე წარდგეს, ქრისტიანობაში ახლიდან შობის საიდუმლოდ სახელიდება. ზოგადად, უნდა ითქვას, რომ მეორედ შობის იდეას ქრისტიანობა ნათლისღების საიდუმლოს განუკუთვნებს, როდესაც ადამიანში ხდება ძველი კაცის სიკვდილი და ახლის შობა, თუმცა, ქრისტიანული ლიტურატურისათვის სინანულის საიდუმლოც, როგორც წამოდგომა დაცემულობიდან, დაწყება ახალი სიცოცხლისა, ასევე თავიდან, ხელახლა შობის სიმბოლოს იტევს⁵; ამ ხელახალ შობას თავისი ტკივილები ახლავს, რადგან ძალიან მძიმეა ადამიანმა თავი დააღწიოს ვნებებს, მაგრამ ის ნაყოფი, რომელსაც ადამიანი სინანულის შედეგად ღმერთთან მიახლოებით იღებს, ამ ტკივილებზე გაცილებით მაღლა დგას და ღირებულია. უნებლიეთ გვახსენდება მაცხოვრის სიტყვები: „ქალი შობისას წუხს, ვინაიდან მოაწია იმისმა ჟამმა; მაგრამ ყრმას რომ შობს, სიხარულისგან აღარ ახსოვს ტანჯვა, რადგანაც ადამიანი იშვა ამქვეყნად“⁶. იესო ქრისტეს ამ სიტყვებს ეხმიანება წმინდა გრიგოლ ნოსელი. საინტერესოა მისი ხედვა ადამიანში სათნოებათა შობის შესახებ, რასაც ადამიანის ღვთისათვის სათნო გზაზე სვლა მოჰყვება, ანუ სათნოებათა შობა ადამიანს აძლევს ძალასა და უნარს, იაზროვნოს ჭეშმარიტი ღირებულებების შესაბამისად. წმინდა გრიგოლ ნოსელი თავის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ნაშრომში „მოსე რჯულმდებლის შესახებ“ სიმბოლურ გააზრებას გვთავაზობს

5 Катанский А. Л. Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших Отцов и писателей Церкви до Оригена включительно. М., 2003. С. 395;

6 იბ. 16: 21;

ფარაონის ბრძანებისა, მოიკლას ყოველი ახალშობილი ძე, ხოლო ასული ცოცხლად იქნეს დატოვებული⁷. წმინდა მამის მითითებით, ვაჟის შობა სიმბოლოა ადამიანში სათნოებათა გაჩენისა, ხოლო ასულის შობა სიმბოლოა ადამიანში ვნებების შობისა. ფარაონი, რომელიც სულიერი ტირანის, ანუ დაცემული ძალის სიმბოლოს წარმოადგენს, ემტერება ადამიანს მაშინ, როდესაც მასში სათნოება ჩნდება (ანუ ფარაონს ახალშობილი ვაჟების მოკვლა სურს), ხოლო არ ერჩის მას, როდესაც ადამიანში ვნებები ისადგურებს (ანუ ფარაონს არ სურს ახალშობილი ასულების მოკვლა). აღნიშნული აზრი საეკლესიო ლიტურატურის ერთ-ერთ უმთავრეს თემატიკას წარმოადგენს, რაც ჩვენთვის ამ ეტაპზე ძლიერ საინტერესოა. სწორედ აღნიშნულიდან გამომდინარე იკვეთება ქრისტიანობაში სწავლება სინანულის შესახებ, რადგან სწორედ სინანულია ის აუცილებელი რამ, რის შემდეგაც ადამიანში მზადდება გარემო სათნოებათა შობისა და მკვიდრობისათვის. ამ ნიშნით განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანია ის, რომ ასკეტურ ლიტურატურაში სინანულს უმთავრესი ადგილი უკავია, როგორც სათნოებათა მოხვეჭის აუცილებელ საშუალებას. სინანული, ქრისტიანული გააზრებით, სათნოებათა გზაზე სვლის დასაწყისშივეა მოქცეული. იმისათვის, რომ ადამიანმა დაიწყოს ახალი ცხოვრება, საჭიროა დაუტევოს წინანდელი ცხოვრების წესი, რაც მხოლოდ სინანულის შედეგად შეიძლება მოხდეს. ამ ნიშნით სინანული წარმოდგენილია როგორც ადამიანის სულიერი ზრდის ფუნდამენტი, რომელსაც ახალი ადამიანი უნდა დაემყაროს⁸.

აღნიშნულზე რომ შევჩერდეთ და თანამედროვე ლი-

7 გაბ. 1: 22;

8 Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 546–547;

რებულებებზე გადაგებულ ადამიანზე გადავიტანოთ ზემოთქმული, ვნახავთ იმას, რაც უკვე აღვნიშნეთ. რელატიურ შეხედულებებზე ორიენტირებულ ადამიანს, რომელსაც ის ფასეულობები აურჩევია, რომლებიც მასვე აძლევს ხელს და მისი ვნებების დაკმარებას გაამართლებს, აზრადაც არ შეიძლება მოუვიდეს, რომ აუცილებელია სინანული, როგორც შინაგანი ცვლილების, ახალი ცხოვრების დაწყების უმთავრესი საშუალება, რის შემდეგაც ის შეიცვლება, საკუთარი ვნებების წინააღმდეგ გაილაშქრებს და მასში სათნოებები დაიწყებს დავანებას. იმ დროს, როდესაც ქრისტიანობა ახალი სიცოცხლის დასაწყისისაკენ მოუწოდებს ადამიანს, ღირებულებითად დებორიენტირებული ადამიანისათვის სრულიად გაუგებარია, რის გამო უნდა დაუტევოს მან უწინდელი, ვნებებით სავსე ცხოვრება და დაიწყოს ახალი, სადაც ვნებისმიერი და იმპულსური სურვილების აღსრულებაზე ბევრჯერ მოუწევს უარის თქმა საკუთარი თავისათვის.

ახლა ყურადღება მივაქციოთ სახარებისეული უწყების ორ დეტალს. ერთი გახლავთ წმინდა იოანე ნათლისმცემლის ქადაგება, ხოლო მეორე – მაცხოვრის ქადაგება. უფრო სწორედ, ჩვენთვის საინტერესოა ამ ქადაგებათა დასაწყისი და არა მთელი ქადაგება. ორივე ქადაგება (რომელთა მიზანიც სხვადასხვაა) იწყება სინანულისაკენ მოწოდებით. საინტერესოა, რომ წმინდა ბასილი დიდი ამ ორივე ქადაგების წანამძღვარს ერთ მთლიანობაში აქცევს, როდესაც ბრძანებს, რომ ადამიანი სინანულის გზაზე უნდა დგებოდეს იოანე ნათლისმცემლისა და მაცხოვრის ქადაგების შესაბამისად⁹. ჯერ მოკლედ მიმოვიხილოთ მიზეზი იმისა, თუ რის გამო იწყებს ქადაგებას სინანულისაკენ მოწოდებით წმინდა იოანე

9 Творения иже во святых отца нашего Василия Великого Архиепископа Кесарии Каппадокийской. Ч. III. М., 1846. С. 359;

ნათლისმცემელი.

საქმე ის გახლავთ, რომ მაცხოვრის განკაცების პერიოდში იუდეის რელიგიური ცხოვრება გაცხოველებული მესიანური მოლოდინის ნიშნით ხასიათდება. მესიას ელის ყველა, რადგან ყველა ნიშანი მისი მოსვლისა უკვე აღსრულებულია. თუმცა, მესიას ელოდებიან პოლიტიკური ნიშნით, რადგან მიაჩნიათ, რომ მესია, ძე დავითისა, იერუსალიმს მოუტანდა ნანატრ თავისუფლებას. ამიტომაც მოლოდინი, რომელიც პოლიტიზირებული რელიგიის ყველა ნიუანსით იყო გაჯერებული, ვერ აკეთებდა მთავარ რამეს: არ იყო ორიენტირებული შინაგან ადამიანზე, რაც აუცილებელი იყო მესიის შესაცნობად. წმინდა იოანე ნათლისმცემლის სინანულის ქადაგება სწორედ აქეთკენ არის მიმართული: თუკი იუდეა ელის მესიას, მაშინ ის უნდა იცნოს კიდევ, რისთვისაც აუცილებელია ადამიანის შინაგანი ცვლილება. სწორედ ამას ვერ ახერხებს პოლიტიზირებული რელიგიურობა. და აი, უცებ უდაბნოში ისმის სინანულის ქადაგება იოანე ნათლისმცემლისა, რადგან სწორედ სინანულის შედეგად ხდება ადამიანში შინაგანი ცვლილება და ამის შემდეგ ის უკვე მზად იქნება მესიასთან შესახვედრად. სწორედ ეს გახლავთ მიზეზი იმისა, რომ იოანე ნათლისმცემელი სინანულის მქადაგებლად არის წარმოდგენილი სახარებაში. ამით წმინდა წერილი თავიდანვე მიუთითებს იმას, რაც უკვე არაერთგზის აღვნიშნეთ: სინანული არის ადამიანის შინაგანი ცვლილების, სულიერი ზრდის და ამდენად, ღმერთის შეცნობისა და მასთან მისვლის აუცილებელი საშუალება.

აღნიშნულიდან გამომდინარე, სრულიად გასაგებია, თუ რის გამო იწყებს მაცხოვარი თავის ქადაგებას სინანულისაკენ მოწოდებით. ახალი ადამიანი, რომელიც მაცხოვრის გამომხსნელობითი ღვაწლის შედეგად უნდა წამოდგეს, და,

რაც მთავარია, თავისი ნებით დაიწყოს ღვთისაკენ სიარული, ამას მხოლოდ სინანულის, ანუ გარე პროცესებისადმი შინაგანი დამოკიდებულების გამოცვლით განახორციელებს. წმინდა გრიგოლ პალამა ჩვენ მიერ აღნიშნულ პრინციპულ ცვლილებაზე აკეთებს აქცენტს, როდესაც აღნიშნავს, რომ სინანული ეს არის ის აუცილებელი საშუალება, რომლითაც ადამიანი მისთვის ღვთისაგან ბოძებულ ცათა სასუფეველს მიეახლება. თუკი აქამდე მისთვის ეს შეუძლებელი იყო, ახლა, როდესაც ღმერთმა ის დაიხსნა ცოდვისა და სიკვდილის ტყვეობისაგან, შესაძლებელი ხდება სინანულის საშუალებით¹⁰. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ადამიანს დაუბრუნდა შესაძლებლობა ღმერთთან ერთობისა, მაგრამ ღმერთს ის იძულების ქვეშ არ მოუქცევია. ადამიანი თავისუფალი დარჩა თავის არჩევანში და ამ ერთობას ეზიარება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი მას ეს სურს. თუმცა, იმისათვის, რომ ღმერთთან ერთობის ეს სათნო სურვილი გაჩნდეს, ადამიანში უნდა დაიწყოს შინაგანი ცვლილება და სწორედ ამ ცვლილების საწყისში იხილვება სინანული. საოცრად ეხმიანება სინანულის, როგორც შინაგანი ცვლილებისა და პრინციპულად ახლის დაწყების იდეას წმინდა იოანე ოქროპირი, როდესაც ბრძანებს, რომ სინანულით ადამიანი უუცხოვდება დაცემულ ძალას და უშინაურდება ქრისტეს სამწყსოს¹¹.

საინტერესოა, რომ ქრისტიანობისათვის სინანულის დაწყების ერთ-ერთ საშუალებად ღვთის სიყვარული და შიშია დასახული¹². მაგალითად, წმინდა იოანე კი-

10 Святитель Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский. Беседы. Т. II. М., 1994. С. 60;

11 Полное собрание творений святителя Иоанна Златоуста. Т. II. Кн. 1. М., 1993. С. 314;

12 ცხადია, აქ ვგულისხმობთ არა ძრწოლას ღვთის წინაშე, არამედ იმ შიშს, რომელიც დასაბამია სიბრძნისა და გულისხმობს ღმერთთან მართებული ურთიერთობის დაკარგისათვის მოშიშრობას;

ბისალმწერელი პირდაპირ მიუთითებს, რომ სინანული შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ადამიანში ღვთის სიყვარულისა და შიშის ოდნავი ნაპერწკალი მაინცაა დარჩენილი, რადგან უამისოდ ის არ შეუდგება სულიერ ღვაწლს¹³. ამის ფონზე შევხედოთ იმ ადამიანს, რომელსაც თანამედროვე რელატივიზმზე დაფუძნებული ღირებულებების მიხედვით ჰყავს თავისი ღმერთი გამოგონილი. რისი უნდა ეშინოდეს მას ან რას ნიშნავს მისთვის იმ ღმერთის სიყვარული? მას ხომ თავისი ღმერთი ჰყავს შექმნილი, რომელთანაც სრულ იდილიაშია მოქცეული, რომელიც მის ყველა ქმედებას ამართლებს და იწონებს. ცხადია, მულტიჭემმარიტებით შემოსაზღვრულ გარემოში, სადაც ღმერთი ადამიანის ყველა შეკვეთას იღებს და ასრულებს, შიში მხოლოდ იმისი შეიძლება იყოს, რომ ადამიანმა ვერ შეძლოს დაიკმაროს თავისი ვნებებით ნასაზრდოები იმპულური სურვილები, რის გამოც მისთვის დღეს სიტყვა „უფლებები“ თითქმის საკრალური შინაარსის გახდა და მას, სრულიად დამახინჯებული ფორმითა და შინაარსით, როგორც რელიგიურ მცნებას, ისე ქადაგებს. ეს ხომ მისი რელიგიაა... ქრისტიანისათვის კი ღვთის შიში გულისხმობს მასთან შეხვედრისათვის მარადის მზადყოფნასა და სიფხიზლეს საიმისოდ, რომ არ დაკარგოს ერთობა იმასთან, რომელიც განკაცდა და ჰვარს ეცვა ადამიანისათვის.

კიდევ ერთ მნიშვნელოვან დეტალზე გავამახვილოთ ყურადღება.

რამდენადაც ერთმანეთს ვადრით (ან, თუნდაც, ვუპირისპირებთ) ქრისტიანულ ფასეულობებზე ორიენტირებულ

და თანამედროვე მცდარ ღირებულებებზე დაფუძნებულ აზროვნებას, ალბათ, მხედველობაში უნდა მივიღოთ ის, რაც ზემოთ რამდენჯერმე ვახსენეთ. ღმერთი, რომელიც თანამედროვე ადამიანმა შექმნა და რომლის წინაშეც ის გამალებულ მსახურებას ეწევა, ამ მსახურების წილ ადამიანს სთავაზობს ტკობასა და განცხრომას. ნებისმიერი ვნების სურვილისაებრ რეალიზება ამ ღმერთის ერთ-ერთი უბემოესი მსახურებაა. ბუნებრივია, ყველა რელიგია ადამიანს ბედნიერებას სთავაზობს და ეს რელიგიაც თანამედროვე ადამიანმა თავისი ბედნიერებისათვის შექმნა. მთელი ტრაგედია კი ის არის, რომ ღირებულებითად დეზორიენტირებული ადამიანისათვის ბედნიერება მხოლოდ ამქვეყნიურობით არის განსაზღვრული. ქრისტიანობა კი სულ სხვა ბედნიერებაზე აკეთებს აქცენტს. მისთვის ჭეშმარიტი ბედნიერება, მართალია, იწყება აქ, ამქვეყნადვე, მაგრამ არაამქვეყნიურია. სხვაობაც ეს არის. პირველ შემთხვევაში ბედნიერება იწყება აქ და აქვე სრულდება, ხოლო მეორე შემთხვევაში ბედნიერება იწყება აქ და მარადიულობაში გრძელდება. მთელი არსი კი ამ განსხვავებისა გახლავთ ის, რომ ამქვეყნიური ბედნიერება მხოლოდ ხორციელებასა და მისთვის მამებლური ვნებების დაკმაყოფილებაზეა ორიენტირებული, ხოლო ქრისტიანული ბედნიერება სულიერების საზომით იზომება. ბედნიერების ქრისტიანული გააზრების შესახებ საუბარი საკმაოდ შორს წაგვიყვანს, მაგრამ აქ ამის შესახებ იმის გამო დავძარით სიტყვა, რომ ქრისტიანობისათვის ბედნიერება, მოქცეულია რა სულიერების სფეროში, სინანულს უკავშირდება. წმინდა საბა განწმენდილის ლავრაში მე-7 საუკუნეში მოღვაწე

ერთ-ერთი ბერი თავის ნაშრომში სინანულს „ტკბილსა“ და „სიცოცხლის აბს“ უწოდებს¹⁴. ამასთან, უნდა აღინიშნოს, რომ ქრისტიანულ ლიტერატურაში, კერძოდ, წმ. სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველის შემოქმედებაში ვხვდებით პა-საჟს, სადაც სიხარული გააზრებულია როგორც ნაყოფი სინანულისა¹⁵. თანამედროვე ღირებულებებზე მორგებული აზროვნებისათვის კი სიხარული და ბედნიერება სრულიად ნაკლებია იმ გააზრებისა, რის შესახებაც ზემოთ აღვნიშნავდით და ესეც გახლავთ ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, თუ რატომ არის მისთვის სინანული უცხო. მას არ სჭირდება სინანული, რადგან სათნოებათა შესახებ საკუთარი შეხედულებები აქვს შექმნილი და ამ შეხედულებების მიხედვით წყვეტს, რა არის მისაღები და რა არა, რის გამოც ადამიანური ბედნიერება ვნებების რეალიზებად მოიაზრება და ამით ის არსობრივად ეწინააღმდეგება ქრისტიანულ შეხედულებას ადამიანის ბედნიერებასთან დაკავშირებით. ამდენად, ამ შემთხვევაშიც სინანული გახლავთ ის მახასიათებელი, რომლითაც თანამედროვე ყალბი ღირებულებების მქონე ადამიანი ქრისტიანულ ფასეულობებზე ორიენტირებული ადამიანისაგან განიხილავს.

საკუთარი ღმერთის გამოგონებამ და ამ ღმერთის მიერ შეთავაზებულმა ბედნიერებამ ადამიანში დაამახინჯა შინაგანი გარემო და ყალბი და წარმავალი ემოციების ტყვეობაში დატოვა. ამიტომაც ის ძლიერ არასახარბიელო მდგომარეობაში აღმოჩნდა. ალბათ სრულიად ლოგიკურია ის, რომ თანამედროვე პრობლემებს შორის ნევროზული დაავადებების სულ უფრო მზარდი სტატისტიკა ერთ-ერთ

14 Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных Отцов. Сергиев Посад, 1993. С. 151;

15 Иеромонах Иларион (Алфеев). Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. М., 1998. С. 344–345;

გადაუჭრელ საკითხად არის აღიარებული. ამისი მიზეზი ადამიანის სულისათვის საკვების სრული მოკლება გახლავთ. თანამედროვე ადამიანისათვის სრულიად მისაღებია ეფლობოდეს ვნებათა მორევში და ეს მდგომარეობა ბუნებრივად მიაჩნდეს. ამიტომაც მას არაფერში ჭირდება სინანული, რაც მას ვნებათა ტყვეობიდან გაათავისუფლებს. ქრისტიანობა კი ტრაგედიად აღიქვამს ადამიანის ცხოვრებას ვნებებში, რომლისგან მობრუნებაც მხოლოდ სინანულითაა შესაძლებელი. წმინდა იოანე დამასკელი საოცარი სიტყვებით, სინანული არის მობრუნება იმისაგან, რაც ეწინააღმდეგება ადამიანურ ბუნებას და მოქცევა მისი ბუნებისათვის შესაბამის მდგომარეობაში¹⁶. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ თანამედროვე ადამიანს თავი სულიერად სრულიად ჯანმრთელად მიაჩნია, ქრისტიანობისათვის კი ადამიანი აუცილებელ სულიერ მკურნალობას საჭიროებს და ამ მკურნალობის აუცილებელი საშუალება სწორედ სინანულია¹⁷; თანამედროვე ეპოქა, სადაც ადამიანის მიერ შექმნილი ღმერთი განსაზღვრავს ღირებულებით ორიენტირებს, ადამიანი სრულიად მოკლებულია ამ სამკურნალოდ აუცილებელ საშუალებას.

თანამედროვე საზოგადოებისათვის სულ უფრო უცხო და გაუგებარი ხდება სულიერი ხსნის პრობლემა. ადამიანის ზრუნვა, მაქსიმალურად იყოს დაკმარებული ხორციელი ვნებები და საამისოდ ყველა პირობა იყოს შექმნილი, შესაბამის სააზროვნო წანამძღვარს იძლევა, სადაც ოდნავადაც არ ეთმობა ადგილი სულიერი საკითხებისა და პრობლემების განხილვას. ამ ნიშნითაც სრულიად გასაგებია, რის გამო გაურბის სინანულის, როგორც სულიერი

16 Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002. С. 232;

17 Полное собрание творений святителя Иоанна Златоуста. Т. II. Кн. 1. М., 1993. С. 367;

მკურნალობის აუცილებელი საშუალების შესახებ მსჯელობას თანამედროვე საზოგადოება. ათანასე დიდი კი პირდაპირ მიუთითებს, რომ სინანული ადამიანის ხსნის დასაწყისია¹⁸. წმინდა ათანასე საუბრობს ადამიანის სულიერ ხსნაზე, თანამედროვეობას კი ადამიანის ხსნა მხოლოდ სოციალური პრობლემების მოგვარებამდე აქვს დაყვანილი, სადაც სრულიად მივიწყებულია აზრი ხსნისა და აუცილებლობა სინანულისა.

ამდენად, ქრისტიანობა საუბრობს ადამიანისათვის ახალი ცხოვრების დაწყების აუცილებლობაზე, რომლის თავშიც სინანულს აყენებს. თანამედროვე ადამიანისათვის კი ახალი ცხოვრება ახალი კომფორტისა და იმპულსური სურვილების რეალიზების ახალი საშუალებების მიგნებასა და მოპოვებას გულისხმობს. თანამედროვე ადამიანი ახალ ეპოქას ქმნის სინანულის გარეშე, ქრისტიანობა კი მას ახალ სამყაროში შესვლის საშუალებად სახავს¹⁹. ეს ახალი სამყარო, როგორც ამას უკვე აღვნიშნავდით, იწყება ადამიანის შიგნით და მას ონტოლოგიური მნიშვნელობა აქვს. შესაბამისად, ჩვენ წინაშეა აშკარა მსოფლმხედველობრივი დაპირისპირება, ერთი მხრივ, ქრისტიანული ფასეულობებისა და, მეორე მხრივ, თანამედროვე ნეოწარმართული ღირებულებების მიხედვით აზროვნებას შორის. ამ დაპირისპირების წყალგამყოფად სინანულის იდეაა წარმოდგენილი. თანამედროვე ყალბი ღირებულებები ადამიანს აძლევს ყველაფერს ხორციელი ტკბობისათვის, მაგრამ ართმევს სულზე ფიქრის საჭიროების შეგრძნებას. თუმცა, უფრო მძიმე მდგომარეობას ვხედავთ, როდესაც არა მხოლოდ სულზე ფიქრის საჭიროებაზე აღარ ფიქრობს თანამედროვე ადამიანი, არამედ სულიერი

18 Святитель Афанасий Великий. Творения. Т. IV. М., 1994. С. 367;

19 Творения преподобного Макария Египетского. М., 2002. С. 295;

სიჯანსაღამდემისვლისაუცილებელიაშუალების,სინანულისაუცილებლობის გააზრება აღარ არსებობს მასში, რადგან მის გამოგონილ ღმერთს ურთიერთობისათვის სინანული არაფერში სჭირდება. ქრისტიანობისათვის კი დაცემული ადამიანის მობრუნებისა და ღმერთთან ერთობისათვის სინანული უმნიშვნელოვანესია, როგორც შინაგანი სამყაროს ცვლილების აუცილებელი საშუალება. ამდენად, ადამიანთან დაკავშირებული მრავალი პრობლემა, რომლებიც ჯერ კიდევ გადაუჭრელია, მოგვარდება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი აქცენტი გაკეთდება არა ადამიანური მყოფობის სოციალურ ან მატერიალურ ასპექტზე, არამედ მის სულიერ მხარეზე, ადამიანის ონტოლოგიურ ცვლილებაზე. ამისათვის კი აუცილებელია ადამიანში მკვიდრდებოდეს სათნოებები, რომლებსაც სინანულის გარეშე ვერავინ მოიხვეჭს და ამასთან, ასე ზედმეტია თანამედროვე ადამიანისათვის.

განკაცების საიდუმლო და ცეკვის ლიტურგიკული დანიშნულება

მღვდელ-მონაზონი ლეონიდე ებრალიძე

ქრისტიანობის უნიკალური ბუნება განსაკუთრებული სი-
ცხადით ვლინდება „ამა სოფლის“ დუალისტურ იდე-
ოლოგიასთან ჭიდილში. მატერიისა და იმატერიის გა-
მუდმებული კონფლიქტი, რომელიც ასეთი სახასიათოა
ადამიანის რელიგიური ცნობიერებისთვის, ერთბაშად
სრულდება განხორციელების საიდუმლოსთან ერთად,
რადგან „ღმერთი გამოჩნდა ხორცში“ (1ტიმ. 3:16). დუა-
ლიზმის ეს გადალახვა მკვეთრად აისახა ქრისტიანული
საღვთისმეტყველო აზრის განვითარებაზე – ამიერიდან
სხეული აღარ ითვლება არც ჰედონისტური აბსოლუტიზმის
ინსტრუმენტად, და არც პლატონური „სულის საპყრობილედ“:
სწორედ ღმერთის epefánia en sarki აძლევს ქრისტიანებს
საშუალებას, დაახასიათონ საკუთარი სხეული შემდეგი
ტერმინებით:

„სხეული, არსებითად, – ეს არის ჩემი მიმართება ქვეყნიერებისადმი, სხვისადმი, ესაა ჩემი ცხოვრება, – როგორც ურთიერთობა და როგორც ურთიერთკავშირი. ყველაფერი, უთუმცაოდ ყველაფერი, სხეულში, ადამიანის ორგანიზმში შექმნილია ამ კავშირისათვის, ამ ურთიერთობისათვის, თითქოსდა, საკუთარი თავიდან გამოსასვლელად. რა თქმა უნდა, შემთხვევითი არ არის, რომ სწორედ სხეულში პოულობს განხორციელებას სიყვარული, ურთიერთობის უმაღლესი ფორმა; სხეული, ესაა ის, რაც ხედავს, რასაც ესმის, გრძნობს და, ამგვარად, ჩემს „მე“-ს მარტოობიდან გამოვყავარ“.

ხორცში ღმერთის გამოჩენის თემა ცენტრალურია არა მხოლოდ თეოლოგიური ანთროპოლოგიისა და ქრისტიანული ჰუმანიზმისათვის, არამედ უმნიშვნელოვანეს ადგილს იკავებს ქრისტიანული ცხოვრების პრაქტიკაშიც – ლიტურგიასა და ასკეზაში, მიუხედავად იმისა, რომ საღვთისმეტყველო აზრის ნაკლებობის პირობებში ხშირად ხდება ამ ორი სფეროს რელიგიური დიუალიზმით გაჯერება.

როგორც ვთქვით, ღმერთის ხორცში გამოცხადების თემა უმნიშვნელოვანესია ქრისტიანული ლიტურგიისათვის, და ამ მნიშვნელობას, ადამიანის რელიგიური ცნობიერებისათვის მატერიისა და იმატერიის ესოდენ პარადოქსულ შერიგებას, შესანიშნავად გადმოსცემს ეპიფანიის (განცხადების) დღესასწაულის ბიზანტიური ჰიმნი:

„ღმერთი სიტყვა გამოსჩნდა ჯორციითა (*Theós Logos epetáni en sarkí*) ნათესავისა–თჳს კაცთასა, მღვთმარე ნათლის–ღებად იორდანესა შინა, და იტყოდა მისა მიმართ წინა–მორბედი, ვითარ განვიპყრა ჯელი და შეგახო თხემსა, რომელსა ვი-

1 შემანი ა., „უკანასკნელი მტერი“, ცოცხალი რწმენის შესახებ (შრომები, ქადაგებები, სტატიები), თარგმ. ზოიძე ო., საყვარელიძე ფ., თბილისი 2011, 156.

პერიეს ყოველივე, დაღათუ მარიამისაგან ჩჩვილ-იქმენ, არამედ გიცი შენ ღმერთად საუკუნოდ, ქუჭყანასა ზედა მავალად, რომელი იგალობები სერაფიმთაგან, და მონა ნათლის-ცემად მეუფისა არა მისწავიეს, მიუწთომელო უფალო, დიდება შენდა².

ცხადია, epefania en sarkī აისახა ლიტურგიაზე არა მხოლოდ როგორც დოქტრინალური მოცემულობა, არამედ თავად ადამიანის მხრიდან ამავე ლიტურგიაში მონაწილეობის ფორმის მსაზღვრელიც – ღმერთმა შეიძინა სხეული, ამიტომ მასთან ურთიერთობის დამყარება სწორედ სხეულის მეშვეობით არის შესაძლებელი. ანუ ღმერთთან ურთიერთობა არის არა მხოლოდ სულის ან მხოლოდ სხეულის პრეროგატივა, არამედ პიროვნებისა, ინტეგრარული ადამიანისა – სულისა და სხეულის ერთობისა, სადაც ორივე ნაწილს აქვს თავისი შეუცვლელი მნიშვნელობა.

ლიტურგიაში, როგორც პიროვნული ღმერთისა და ადამიანის შეხვედრის სივრცეში, ადამიანის სხეულის მონაწილეობის ფორმები მრავალსახოვანია, მათ შორის კი განსაკუთრებული ყურადღების საგანია ისეთი მივიწყებული, ხშირად კი მარგინალიზებული აქტივობა სხეულისა, როგორც ცეკვა³.

ცეკვის მარგინალიზაცია ქრისტიანულ კულტმსახურებაში ადრეული ეპოქიდან იწყება, რამდენადაც ხშირად ის უკავშირდებოდა წარმართულ რიტუალებს, რომლებიც დაკავშირებული იყვნენ ციკლური დაბადებისა და ნაყოფიერების კულტთან, შესაბამისად, შეიცავდა ამორალური პრაქტიკის

2 „თუქსა იანვარსა ვ. შემდგომად ნ ფსალმუნებისა. დასდებელი თვთ ჳმოვანი, ჳმა ვ“, სადღესასწაულო, მოსკოვი 1865, 892.

3 ადრექრისტიანულ და ბიზანტიურ ლიტურგიაში ცეკვის თემისათვის იხ. Ebraldze L. B., „La danza nella celebrazione Cristiana, con esempi dall'ufficiatura bizantina“, in Mysterion 11(2018), 7-29.

ნიშნებს, იეროგამიას და ა.შ., რაც იმას ნიშნავდა, რომ იშლებოდა საზღვარი საკულტო და ხალხურ ფორმებს შორის; ამის გამო ეკლესიის მესვეურებს ხშირად უწევდათ მკაცრი პოზიციის დაკავება⁴.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ცეკვის აკრძალვა არ უკავშირდებოდა მხოლოდ და მხოლოდ ეთიკურ საკითხებს, ის ხშირად გამოწვეული იყო სხეულებრიობის მცდარი კონცეფციით, სადაც სხეული არის საწყისი ყოველივე სიბოროტისა. ასეთი მცდარი ასკეტური პოზიცია, რომელშიც სხეულის როლი ღმერთთან ურთიერთობაში უგულებელყოფილი ან ნეგატიურია, შეიძლება შეფასდეს, როგორც ლატენტური მონოფიზიტობა⁵ - ის, რაც იმატერიალურია (სული), სრულიად შეიწირავს და განაქარვებს იმატერიალურს (სხეული), რადგან სული აღიქმება ღვთაებრივ საწყისად, ხოლო სხეული - არაღვთაებრივად.

ძირითადად, ამ ორმა ფაქტორმა განსაზღვრა საეკლესიო პრაქტიკიდან ცეკვის, როგორც სხეულის მოძრაობის უგულებელყოფა, თუმცა ეს უგულებელყოფა, როგორც ვნახავთ, გაქრობას არ ნიშნავს და არც ეკლესიის პოზიცია ყოფილა ოდესმე ცალსახა, რადგან, თუ ერთი მხრივ, იონანე ოქროპირი მკაცრად აფრთხილებს მსმენელს, რომ „სადაც ცეკვაა (*orchèsis*), იქვეა დემონიც“⁶, მეორე მხრივ, გრიგოლ ნოსელი გვარწმუნებს, რომ „ცეკვა (*orchèsis*) გამოხატავს ადამიანური სიხარულის ინტენსივობას“⁷.

ცეკვა იმდენად ავთენტური გამოხატულებაა ადამიანის

4 იხ. Rahner H., Der spielende Mensch, Einsiedeln 1952, trad. italiana, L' homo ludens, Brescia 1969, 74.

5 იხ. Meyendorff J., „Doctrine of Grace in St. Gregory Palamas“, in Saint Vladimir's Seminary Quarterly, 2 (1954), 17-26

6 Rahner H., L' homo ludens, 71.

7 Ferro Garel G., Gregorio di Nissa, L' esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale, Torino 2004, 213.

სხეულებრიობისა, რომ უძველეს ქრისტიანებს თავად ინკარნაციის საიდუმლოც კი სწორედ ცეკვის ტერმინებში ესმოდათ, მაგ. „ქება ქებათას“ (2:8) კომენტარისას იპოლიტე რომაელი შენიშნავს, რომ ეს მთებსა და გორებზე ქურციკივით ხტომა და შვლის ნუკრივით სირბილი, მსგავსად სიძის სწრაფვისა თავისი სატროფოსკენ, არის ხტომა (ცეკვა) ლოგოსისა, რომელიც ჩამოხდა ზეციდან დედის მუცელში, დედის მუცლიდან ჯვარზე, ჯვრიდან ჯოჯოხეთში, ჯოჯოხეთიდან მიწაზე და მიწიდან ზეცაში, ამაღლდა მარჯვენით მამისა და კვლავაც ჩამოხდება (ჩამოიცეკვებს) დედამიწაზე მთელი თავისი დიდებულებით და სამართლიანობას დაამყარებს⁸.

ლოგოსის ეს წრიული მოძრაობა, ზეციდან დედამიწაზე და დედამიწიდან კვლავაც ზეცაში, რომელსაც იპოლიტე ლოგოსი ცეკვას უწოდებს, წარმოადგენს ქრისტოლოგიური „პერიხორების“ დიდებულ, დინამიკურ ხატს. არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ტერმინი „პერიხორების“ – ურთიერთდამტევნელობა, სწორედ ცეკვის სახელწოდება იყო: ერთი ცეკვავს მეორის გარშემო, მეორე კი პირველის გარშემო⁹.

ამ დიდ ანგელოზურ და კოსმოდამიანურ მოძრაობას თავისი გამოვლინება აქვს ბიზანტიურ ლიტურგიაში, განსაკუთრებით კი ათონის მთაზე, სადაც დიდი სადღესასწაულო ღვთისმსახურებებისა და განსაკუთრებული შემთხვევების დროს ტაძრის ცენტრში, კანკელის წინ ჩამოკიდებულ დიდ სასანთლე გვირგვინს (ზეციური იერუსალიმის სიმბოლო) და მის ცენტრში მოთავსებულ დიდ შანდალს (ლოგოსის სიმბოლო) ანთებენ და ატრიალებენ. ამ დროს წრიული მოძრაობით სანთლების გვირგვინი მოძრაობს ცენტრალური

8 ob. Rahner H., *L'homo ludens*, 71.

9 ob. Hemmerle K., *Leben aus der Einbeit*, Freiburg 1995, trad. italiana, *Partire dall'Unità, la Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, Roma 1998, 39.

შანდლის გარშემო, რომელიც, თავის მხრივ, მოძრაობს ამ გვირგვინის მიმართულებით; ამდენად, ეს ლიტურგიული აქტი წარმოადგენს ლოგოსის გარშემო ცეკვის, „პერიხორების“, ნამდვილ დინამიკურ ხატს. მთელი ეს პროცესი მიდის ორ გუნდს შორის განაწილებული საგალობლების ფონზე და, შეიძლება ითქვას, რომ გუნდი არა მხოლოდ გალობს, არამედ ცეკვავს კიდევ, რამდენადაც თავად ანტიფონური გალობა „მიმოგდებით“ უკვე არის ერთგვარი ცეკვა სიტყვისა. ამ შეგრძნებას აძლიერებს ასევე კანონარქიც, სპეციალურად დადგენილი მგალობელი, რომელიც გამუდმებით მოძრაობს ორ გუნდს შორის და კარნახობს მათ საჭირო საგალობელს¹⁰.

სწორედ წრიულობა, როგორც სხეულის ჰარმონიული მოძრაობის აქტი, იქცევა ქრისტიანული ცეკვის ტრაექტორიად. ეს წრიული ცეკვა ხდება ქრისტიანული საწყისების, ახალი ქმნილების ლიტურგიის უმნიშვნელოვანესი ნაწილი: ეკლესია გალობს „რაოდენთა ქრისტეს მიერ, ნათელ-გვილებიეს, ქრისტე შეგვიმოსეის“ (შდრ.: კოლ. 3:10) მაშინ, როდესაც ემბაზის, როგორც სტაბილური ცენტრის გარშემო ხელჩაკიდებული მსვლელობა (ლიტურგიული „ფერხული“) მღვდლისა, ნეოფიტისა და ნათლიებისა, წარმოადგენს საეკლესიო თემში, ქრისტეს მისტიკურ სხეულში, ახალი წევრის ინკორპორაციის პროცესის ხილულ გამოხატულებას: „პრაგმატული თვალსაზრისით, უნდა შევნიშნოთ ამ მოქმედების გუნდური მნიშვნელობა [...] ცეკვის რიტუალი არის ერთგვარი ინტეგრაცია, გაერთიანება, პირველი მოძრაობა ახალი სისტემისაკენ [...] საგალობელი კი, რომელიც მას ახლავს, ძალიან მკაფიოა, სადაც „ის“ მონათლული „ჩვენ“ მონათლულად გადაიქცევა“¹¹.

10 იბ. Ebralidze L. B., „La danza nella celebrazione Cristiana“, 20.

11 Scarlat P., *Liturgia Ortodossa in dialogo con le scienze cognitive*, Assisi 2014, 105.

აქვე არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ გუნდური მოძრაობა, ცეკვა, არის აბსულუტურად ჰარმონიული და არა ქაოტური აქტი, რამდენადაც ის წრიულია და ყოველთვის აქვს თავისი ცენტრი, ამიტომაც ამ ცეკვის გადმოსაცემად გრიგოლ ნოსელი იყენებს უძველეს ტერმინს chorostasia¹². იგი აღესრულება ორ ძირითად სივრცეში – ხილული და უხილავი სამყაროს მოძრაობად ლოგოსის გარშემო. ამ მხრივ საინტერესოა სვეტიცხოვლის ცნობილი ფრესკა: ცენტრში მოთავსებული განკაცებული ლოგოსის გარშემო ორ წრეში გამოსახულია ანგელოზები და ზოდიაქოს ნიშნები. წრიულობა თავისთავად სძენს გამოსახულებას დინამიკურობას, პირველი წრე, ანგელოზებისა, მიგვანიშნებს ლოგოსის გარშემო უხილავი სამყაროს მოძრაობას, ხოლო მეორე წრე, ზოდიაქოსი, მიგვანიშნებს, ერთი მხრივ, ხილული სამყაროს, კოსმოსის ლოგოსის გარშემო chorostasia-ზე, მეორე მხრივ კი საეკლესიო სხეულის ცეკვაზე¹³, რამდენადაც უადრესი პერიოდიდანვე ქრისტიანულ აზროვნებაში თორმეტი ზოდიაქოს ნიშანი დაუკავშირდა იესო ქრისტეს თორმეტ მოციქულს¹⁴. ამდენად, სვეტიცხოვლის ფრესკა წარმოადგენს უნივერსალურ chorostasia-ს, რომელზეც მთელი ქმნილება, ანგელოზები და ადამიანები, მოძრაობენ ერთადერთი ცენტრის გარშემო და ცენტრში მყოფ ღვთის ხორცშესხმულ ლოგოსს ადიდებენ.

როგორც ხარების დღესასწაულის ერთი ჰიმნი გვანიშნებს, მთელი ბუნება მონაწილეობს ამ ცეკვაში, რომლის ცენტრიც და რომლის მიზეზიც განხორციელებული ძე ღვთისაა:

„საკუწითგან დაფარული საიდუმლო განცხადების და

12 Ferro Garel G., Gregorio di Nissa, L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale, Torino 2004, 215.

13 იხ. Ebralidze L. B., "La danza nella celebrazione Cristiana", 16.

14 იხ. Daniélou J., Les symboles chrétiens primitifs, Paris 1961, trad. italiana, I simboli cristiani primitivi, Roma, 1990, 145.

ძე ღმერთისა მამისა – ძე კაცისად იქმნების, რათა უდარესისა მიღებითა მოსცეს უაღრესი, პირველ მოიკიცხა ადამ, რამეთუ ვერ იქნა ღმერთ, ვითარცა ეოცნა, აწ კაც-იქმნების ღმერთი, რათა ღმერთ-ჰყოს ადამ, იშვებდეს სოფელი და კაცთა ბუნება განცხრებოდენ [ბერძ. იშვებდეს ქმნილება და ცეკვავედეს (choreuetō) ბუნება] და იხარებდენ, დღეს მთავარი ანგელოზთა, ქალწულისა წინაშე მოწიწებით მდგომარე ჰყმობს გიხაროდენსა, წყევლისა და მწუხარებისა პირველისა დამწსნელად და განმაქარვჭბელად; რომელი მოწყალებით განკაცენ ჩუენ-თვს, მეუფეო და ღმერთო ყოველთაო, დიდება შენდა”¹⁵.

იესო ქრისტეს ფიგურას კოსმიური ცეკვისა და მოციქულთა ცეკვის ცენტრში წარმოგვიდგენს ასევე II საუკუნით დათარიღებული აპოკრიფული ძეგლი „საქმენი წმინდა იოანესი“, რომლის თანახმადაც, იესო ქრისტე, რომელიც მოცეკვავე მოციქულების ცენტრში დგას, ამბობს, რომ ის, ვინც არ შეუერთდება მოციქულთა ამ ცეკვას, არ ექნება წილი მასთან¹⁶. ამდენად, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეს ცეკვა არის სიმბოლური გამოხატულება გამოსხნილი ადამიანისა, ეკლესიის მონაწილეობისა/თანაზიარებისა საღმრთო გამომხსნელობით გეგმაში, როგორც ამას ამბროსი მილანელი შენიშნავს: „ისმინე სიტყვანი სახარებისა. ამბობს ძე ღვთისა: „სალამურს გიკრავდით, მაგრამ თქვენ არ იცეკვეთ“. იუდეველები ჩამოშორდნენ ღმერთს, რადგან მათ არ იცეკვეს, რადგან არ იცოდნენ ტაშის დაკვრა, და შეირჩნენ

15 „თთუქსა მარტა კე, აქებდითსა ზედა, დიდება აწ და, ჳმა ბ, თეოფანესი“ სადღესასწაულო 931.

16 იხ. Luersen J., The Evolution of Sacred Dance in the Judeo-Christian Tradition, Illinois 1967, 27-28.

წარმართი ხალხები, რომლებიც ღმერთს უკრავდნენ ტაშს, რწმენით”¹⁷.

როგორც ვნახეთ, ეს მოძრაობა, რომელიც მისტიკურია და, ამავე დროს, ხილული/შესახები, გარდა იმისა, რომ აღბეჭდავს ახალ ქმნილებას (ნათლისღებაში), ამოწმებს მასში მთელი კოსმოსის, ხილული და უხილავი სამყაროს, „ცანი და ცანი ცათანის“ (შდრ. 2 ნეშტ. 6:18) მონაწილეობასაც. სადღესასწაულო გუნდური ლიტურგია არის ანგელოზთა მოძრაობა ღვთის გარშემო, მაგალითად, განკაცების, განხორციელების საიდუმლოს გამო:

„ღღეს იხარებენ ძალნი ზეცისა ანგელოზთანი [ბერძ.: იხარებენ და ფერხულში გალობენ (*choreuousin*)] და იშუჭბს ყოველი სოფელი, და განსცხრებიან დაბადებულნი, ბეთლემს შინა შობისა-თვს ქრისტეს ღვთისა მაცხოვრისა ჩვენისა, რამეთუ წმიდითა შობითა მისითა, ყოველი საცთური კერპთა ამაოთა ქუეყანისაგან განიდევნა, ხოლო იგი მეუფებს და იდიდების უკუნისამდე“¹⁸.

შობის ეს საგალობელი უფრო გასაგები გახდება, თუ გავიხსენებთ, რომ გრიგოლ ნოსელისათვის ადამიანის მიერ ვნებებზე გამარჯვება წარმოადგენს ანგელოზთა გუნდურ ცეკვასთან შეერთებას, რაც არ მიემართება აუცილებლობითად ქვეყნიერების აღსასრულს, როდესაც კაცობრიობა ანგელოზებრივ მდგომარეობას დაუბრუნდება¹⁹. ადამიანის ამ ფერხულში ჩართვა დაკავშირებულია მოწამეებისა და მოღვაწეების ღვთის წინაშე წარდგომასთანაც²⁰.

ინკარნაციის თემას პირდაპირ უკავშირდება ცნობი-

17 Rahner H., *L'homo ludens*, 72-73.

18 "თთუშსა დეკემბერსა კე, ლიტსა ზედა, აწ და, ჳმა ვ, გერმანესი", სადღესასწაულო 582.

19 იხ. Ferro Garell G., Gregorio di Nissa, *L'esperienza mistica, il simbolismo*, 211.

20 იხ. Ebralidze L. B., "La danza nella celebrazione Cristiana", 16.

ლი საგალობელი „ესაია მხიარულ იყავ“ ან უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, „ესაიას ცეკვა“ (*choros tou Èsaia*), რომელიც საუკეთესო ნიმუშია იმისა, რაც ზემოთ ითქვა – არაეთიკური ცეკვების შიშით ქრისტიანულმა თემმა დაიწყო ზოგადად ცეკვის თემასთან ფრთხილი დამოკიდებულება, ამის გამო ის, რაც ბერძნულ ორიგინალში არის „ცეკვა“, ქართულად ითარგმნა, როგორც „მხიარულება“:

„ესაია, მხიარულ-იყავ [ბერძ. Èsaia choreue – ესაია იცეკვე] –, ქალწულმან მუცლად-ილო, და შვა ძეი დაუსაბამო ევმანუელ, ღმერთი და კაცი, აღმოსავალ სახელი მისი. მას ვადიდებდეთ, და რომელმან შვა იგი, ვნატრიდეთ“.

განხორციელების ამ საგალობელში ესაია ცეკვავს, რადგან ქალწულმა მუცლად ილო, ხოლო გამეორება ზაქარიასეული ფრაზისა – „აჰა კაცი, რომლის სახელიც აღმოსავლეთია“ (ზაქ. 6:12) – მიგვანიშნებს ლიტურგიულ მსახურებაში ლოგოსის მუდმივ მყოფობაზე. მოცემული ჰიმნი იგალობება განსაკუთრებულ სადღესასწაულო მნიშვნელობის მსახურებებზე, როგორც არის ჯვრისწერა და ხელდასხმა, ტროპარის გალობის პარალელურად ამ მსახურებებისას გარშემოუვლიან ტრაპეზს (ანალოგიას სახარებით) ხელჩაკიდებული სამღვდლოება და ხელდასხმის მიმღებნი ან მექორწინეები. ეს არის ნათლისღების მსგავსი პროცესია, რომელშიც ხელების ჩაკიდების წყალობით იქმნება ერთგვარი ჯაჭვი ფერხულისა, ანუ იქმნება chorostasia. ამგვარად, ტრაპეზზე დასვენებული სახარების (ლოგოსის) ირგვლივ წრიული მოძრაობით (მარადიულობისაკენ სვლით), ცეკვით, ეკლესია სხეულებრივ ფორმებში გამოხატავს თავის სიხარულს ახალი ცხოვრებისაკენ სვლის გამო, ახალი ცხოვრება კი არ არსებობს ეგოისტურ, ინდივიდუალურ განზომილებაში – ის თავისი ბუნებით ეკლესიურია, კრებსითია,

სწორედ ამიტომ არის მნიშვნელოვანი ფერხულში სხვათა მონაწილეობაც.

ესაიას გარდა, ბიზანტიური საღვთისმსახურო ტექსტები იხსენებენ უამრავ ბიბლიურ პერსონაჟს, რომლებიც მონაწილეობენ ამ საკულტო, მისტიკურ ცეკვაში, მათ შორის ყველაზე ხშირად იხსენიებიან მეფსალმუნე დავითი, მოსეს და – მარიაში, ადამი და ევა, იოაკიმე და ანა, ცეკვავენ ასევე ისტორიული ადგილები, როგორც გამოხსნელობითი ისტორიის უეჭველობის მოწმენი, კერძოდ, – იერუსალიმი, ბეთანია, სიონ²¹... – რადგან, როგორც ამალლების დღესასწაულის ერთი ჰიმნი გვიხსნის, ცეკვა არის გამოხსნილი, გადარჩენილი ადამიანის გამოცდილების ლიტურგიული გამოხატულება:

„მისცეთ ღმერთსა დიდება და ქება და ერთობით უგალობდეთ, და ვაქებდეთ ხმითა სასმენელითა [ბერძნ. ვიმღეროთ, ვიცეკვოთ გუნდში *choreusōmen* და დავუკრათ ტაში] და ღვთივ-ბრწყინვალედ ვიტყოდეთ, ამალლდი დიდებით ყოვლად-ძლიერო უფალო, და შეწნიერებითა შენითა დაჰფარენ ცანი და აღავსე ყოველი ქუჩყანა“²².

ბიბლიაში გვაქვს უარყოფით კონტექსტში ცეკვის მოწმობაც – ყველაზე ცნობილი და, შეიძლება ითქვას, ტრაგიკული ცეკვა, რომელიც კი ოდესმე შერულებულა, ალბათ, ჰეროდისას ქალიშვილს ეკუთვნის: „ჰეროდეს დაბადების დღეს კი შეკრებილთა წინაშე იცეკვა ჰეროდისას ასულმა და აამა ჰეროდეს“ (მათ. 14:3). ბიზანტიური საღვთისმსახურო ტექსტები ამ ცეკვას შესაბამის შეფასებას აძლევენ:

„როკვიდა (*ōrchēsato*) მოწაფე ყოვლად-ბოროტისა ეშმა-

21 იხ. Ebralidze L. B., "La danza nella celebrazione Cristiana", 21-23.

22 „ხუთ-შაბათსა ვ შუდელისასა შემდომად პასექისა, ცისკრად, გალობა ლ, სხუა სძლის-პირი“, ტრიოდლიონი ზატიკი, თბილისი 1868, 254.

კისა, და თავსა შენსა, წინა-მორბედო, სასყიდლად მიიღებდა, ჰოი, ცილობა სავსე სისხლითა, ჰე-თუმცა არა გეფიცა, იროდი უსჯულოო, ტყუილისა შვილის წულო, ხოლო ჰფიცე თუ არა, მართალ-ფიცე, რამეთუ უმჯობეს-იყო მტყუარ-ქმნილისა მიმთხუჭვად ცხოვრებისა, ვიდრე მჭეშმარიტებელისაგან მოჰკუჭთა თავსა წინა-მორბედისასა, არამედ ჩუენ ნათლის-ცემელსა ვითარცა ნაშობსა შორის დედათასა უფროსსა ღირსად პატივის-მცემელი ვნატრიდეთ²³.

რა განასხვავებს ჰეროდეას ასულის ცეკვას ყველა სხვა პერსონაჟის ცეკვისაგან? - იგი ცეკვავს არა ლოგოსის, სამყაროს ცენტრის, არამედ საკუთარი ინტერესების, საკუთარი სურვილების გარშემო, მისი ცეკვა არის არა გუნდური ფერხული - *chorostasia*, არამედ საკუთარი თავისკენ მიმართული, აბსოლუტურად ეგოისტური მოძრაობა, მსგავსი ოქროს ხბოს წინაშე გამართული ებრაელთა ცეკვისა, ეგვიპტიდან გამოსვლის შემდეგ²⁴.

მართალია, საკითხი ძალიან ვრცელია, მაგრამ მოკლედ მიმოხილული მასალა საშუალებას გვაძლევს გავიაზროთ, რომ ჰეროდეას ასულის ცეკვის საპირისპიროდ, ეკლესიის მისტიკური ცეკვა არის ინკარნაციის ძალით, ლოგოსის გარშემო ანგელოზებრივ ლიტურგიაში ადამიანის სხეულებრივი მონაწილეობის ფორმა და ეს აქტი იმდენად მნიშვნელოვანი მისტიკური გამოცდილებაა, რომ გრიგოლ ნაზიანზელი მსმენელს შეაგონებს: „თუ ცეკვა გსურს, რატომ გიყვარს დღეობები და ზეიმები? იცეკვე კიდევ, მაგრამ ნუ იცეკვებ ჰეროდეას სამარცხვინო ცეკვას, რომელმაც

23 „თთუქსა აგვისტოსა კე, დიდს მწუხრსა ზედა, უფალო ღალად-ვყავსა ზედა, წმა ვ“, სადღესასწაულო 1312.

24 იხ. Ratzinger J., *Teologia della liturgia, la fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana*, Opera Omnia Vol. II, Città del Vaticano 2010, 36.

ნათლისმცემლის სიკვდილი გამოიწვია, არამედ იცეკვე დავითით, სჯულის კიდობანის წინაშე²⁵. ამდენად, მნიშვნელოვანია კიდევ ერთხელ აღვნიშნოთ, რომ ეკლესიას ცეკვასთან დაკავშირებით არ აქვს მკვეთრად უარყოფითი დამოკიდებულება, პირიქით, ცეკვა მისი ლიტურგიულ-მისტიკური ცხოვრების მნიშვნელოვანი ელემენტია, მაგრამ არა ნებისმიერი ფორმით.

25 Rahner H., *L'homo ludens*, 72.

ლიტერატურა



რწმენის არსი აკაკი წერეთლის კუბლიცისტიკისა და პირადი წერილების მიხედვით

საბა მეტრეველი

აკაკი წერეთელი ლიტურგიული ცნობიერების მართლმადიდებელი ქრისტიანი იყო. ეკლესიური ცხოვრების წესით აღზრდილი პოეტი ბავშვობიდანვე ჯერ სავანეში, უბრალო გლეხის ოჯახში, და შემდეგ სხვიტორში იზრდებოდა ღვთისმოშიშებით, სიკეთის მსახურების აუცილებლობითა და იმისი შეგრძნებით, რომ ქართველობის ძალა ქრისტიანობისა და ეროვნულობის ერთიანობაშია.

ქრისტიანული რელიგია არ არის მხოლოდ მოძღვრება-ქადაგება, იგი ცხოვრება, სიცოცხლის ძალა და მადლია - ეს ის გარდაუვალობაა, რომელიც აღიბეჭდება პიროვნების სულში, შეცვლის აზროვნებისა და ცხოვრების წესს და

მისი გამოვლენა შესაძლებელია ყოველ ეტაპზე და ყოველ წვრილმანში. ამის გათვალისწინებით, თვალი მივადევნოთ პოეტის ცხოვრება-შემოქმედებას, რათა დავრწმუნდეთ იმაში, რომ აკაკის პიროვნული და შემოქმედებითი განუყოფელია, ერთი მთლიანობაა, რომ ეროვნული იმთავითვე ქრისტიანულს გულისხმობს და ეს უკანასკნელი კი მისი აზროვნების რაგვარობის განმსაზღვრელია. აკაკი წერეთლის ცნობიერების ლიტურგიულობის გამოსავლენად ამჯერად გვერდს ავუვლით მხატვრულ მემკვიდრეობას და პუბლიცისტური თუ პირადი წერილების მიხედვით გამოვკვეთთ საქართველოს უგვირგვინო მეფის სულიერ პროფილს, უაღრესად რთულსა და წინააღმდეგობებით აღსავსეს.

ჩვენმა წინაპრებმა ძალიან კარგად იცოდნენ, რომ ადამიანის ჩამოყალიბება ბავშვობიდან იწყება და, როგორი ზნეობრივი პრინციპებითაც აღზრდი, ისეთ მომავალს მიიღებ. შემეცნების ამ რთულ პროცესში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ყოველთვის ენიჭებოდა პიროვნულ მაგალითს. უბრალოების, ერთგულებისა და სიკეთის ცოცხალ გაკვეთილებს იღებდა აკაკი სოფელ სავანეში. აკი თავადაც წერდა: „არ შემიძლია, არ გამოვტყდე, რომ, თუკი რამ დარჩა ჩემში კარგი და კეთილი, უფრო იმის წყალობით, რომ მე სოფელში ვიყავი გაბარებული და გლეხების შვილებთან ერთად ვიზრდებოდი“¹. გარდა ამისა, მძლავრობდა დედის ფაქტორიც, რომელიც კეთილშობილებისა და შრომისმოყვარეობის მაგალითი იყო პოეტისთვის: „კეთილი საქმე იგივე ლოცვა, ვედრებააო, - იტყოდა ხოლმე - სულ სხვებზე ფიქრობდა და სხვებისთვის,

1 წერეთელი ა. ჩემი თავგადასავალი. ბათუმი, გამომცემლობა „საბჭოთა აჭარა“, 1986, გვ. 6.

თითქოს თავის საკუთარ პირადობაზე ხელაღებული ყოფილიყოს”². სწორედ დედის შემწეობით შეისწავლა მგოსანმა, როგორც თვითონ იგონებს, „წმიდა მამებისაგან შედგენილი” ლოცვები; ერთ თვეში ზეპირად ისწავლა „მრწამსი”, „მიწყალე” ანუ 50-ე ფსალმუნი, „მამაო ჩვენო”, „წმიდაო ღმერთო”. წერა-კითხვის სწრაფად შესწავლის დაუოკებელი წყურვილი მაშინ გაუჩნდა, როცა მისმა ძმამ წირვაზე „სამოციქულო” წაიკითხა. ამ დღიდან „ერთ წელიწადსაც არ გაუვლია, რომ მე მღვდელს ვეხმარებოდი”, – წერს პოეტ³.

სწორად წარმართულმა აღზრდამ, ქრისტიანული პრინციპების გათავისებამ შედეგად გამოიღო ის, რომ ბავშვობიდანვე „დილას, გამოვიღვიძებდით თუ არა, ქვეშაგებშივე უნდა გვეთქვა ეს ლოცვა: „გმადლობ შენ, უფალო, ყოვლითა გულითა“ და მერე ხელ-პირს დავიბანდით, ჩავიცვამდით, წავდგებოდით ხატის წინ, საზეპირო ლოცვებს ვიტყოდით და ზედაც დაუჯდომელს მოვაბამდით”⁴.

ყოველივე ამის შემდეგ აღარ უნდა გაგვიკვირდეს, რომ ეკლესიური ცხოვრება აკაკის არსებობის განმსაზღვრელი იყო, რომ იგი, ბავშვობიდან მოკიდებული, ღრმად მორწმუნე ქრისტიანია, მუდამ ესწრება წირვა-ლოცვას, მონაწილეობს საეკლესიო საიდუმლოებებში, ისმენს ქადაგებებს... სიცოცხლის უკანასკნელ წუთებამდე მარხულობს და ლოცულობს: „მისი გარდაცვალებისას ოთახში ესვენა ძველი ღვთისმშობლის ხატი და ქრისტე გეტსიმანიის ბაღში, ხატის წინ – დაუწვავი ერთი სანთელი და პატარა შანდალი... მგო-

2 იქვე, გვ. 20

3 იქვე, გვ. 38.

4 წერეთელი ა. ჩემი თავგადასავალი. ბათუმი, გამომცემლობა „საბჭოთა აჭარა“, 1986, გვ. 39.

სანი სანთელს ამ ხატების წინ ანთებდა”⁵.

რადგან აკაკი წერეთელი თავიდანვე ღვთის მოშიშ, კეთილმსახურ და ეკლესიური მადლმოსილებით აღსავსე ოჯახში იზრდებოდა, უფლის სწავლითა და მოძღვრებით, ამიტომ მის სულსა და გონში თავისუფლად მოედინებოდა ღვთაებრივი ნაკადი სიკეთის, რწმენის, სიყვარულის, მორჩილებისა და თავმდაბლობისა. წმინდა წერილი გვაფრთხილებს: „მამანი ნუ განარისხებთ შვილთა თქუენთა, არამედ განზარდენით იგინი სწავლითა და მოძღვრებითა უფლისადათ“ (ეფეს. 6,4). ამისი ყველაზე საიმედო აღსრულება იწყება ეკლესიის წიაღში. წმინდა იოანე ოქროპირი ასეთ შეგონებას იძლევა: „გავზარდოთ ჩვენი შვილები უფლის სწავლითა და მოძღვრებით, ვუჩვენოთ მათ ღვთისმსახურების მაგალითი, სიყრმიდანვე ვუკითხოთ წმიდა წერილი”⁶. აკაკი ეკლესიაში მოსმენილ და მიღებულ მოძღვრებას შინ საქმით აღასრულებდა. ამიტომაც იყო ქრისტეს ცხოვრება მისთვის „გზა, ჭეშმარიტება და სიცოცხლე”, ანუ ის ძალა და მადლი, ადამიანს ღმერთს რომ დაუახლოებს და უნივერსალიებს აზიარებს.

აკაკი წერეთლის ლიტურგიული ცნობიერების ჩამოყალიბებას, უპირველესად, იმან შეუწყო ხელი, რომ იგი პატარაობიდანვე ეკლესიურად ცხოვრობდა, არა მარტო მონაწილეობას იღებდა საეკლესიო საიდუმლოებებში (ზიარება, აღსარება), მარხულობდა, ლოცულობდა, არამედ

5 მინდიაშვილი ა. ქრისტიანულ-რელიგიური ნაკადი აკაკის შემოქმედებაში. თბილისი, 2003, გვ.117.

6 წმინდა იოანე ოქროპირი, როგორ გავზარდოთ შვილები უფლის სწავლითა და მოძღვრებით, წიგნში სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, შემდგ.: გელა აროშვილი, ზურაბ აროშვილი, გიორგი გაბაშვილი, III, თბილისი: გამომცემლობა „მერანი“, 1991, გვ. 106-107.

იყო სტიქაროსანი, საღვთო მსახურების თანამონაწილე და მოძღვრის დამხმარე. მისი ნათქვამი – „მე მღვდელს ვეხმარებოდი“, – მრავლისმთქმელია და, სხვა ასპექტებთან ერთად, იმასაც მიანიშნებს, რომ პოეტმა ზედმიწევნით იცოდა ტიპიკონი მწუხრის, ცისკრისა და წირვისა, რომ საღვთო ლიტურგია მისთვის არ იყო ფორმა თვითკმაყოფილებისა და თავმოწონებისა.

რწმენა უნათებს ადამიანს გონებას და აყენებს სწორ გზაზე. მხოლოდ ეკლესიის წიაღშია შესაძლებელი სულის გადარჩენა – ეს კარგად იცის აკაკიმ და ამიტომ წუხს, ხალხმა რწმენა არ დაკარგოს, ქართველები წირვა-ლოცვის მადლს არ მოაკლდნენ. ქუთაისელთა ლოტოს თამაშით გატაცების შესახებ დასძენს: „ეს თამაში არის ეშმაკის მანქანებით დაბუდებული მათში, რომლისა მიზეზით აკლდებიან იგინი წირვას და ლოცვას“⁷.

თავის ერთ წერილში, რომელსაც „ცხელ-ცხელი ამბები“ ჰქვია, პოეტი გულისტკივილით წერს: „ხალხმა დაკარგა ზნეობა და ქრისტიანობისაც მხოლოდ გარეგანი ფორმა შეგვრჩა და შინაარსი კი დაკვარგეთ“⁸. როდესაც რელიგიური ცხოვრება ერის უპირველესი საზრუნავი აღარ არის, ზნეობაც მოირყევა და გადაგვარების სენიც ფითრივით მოედება ყოველივეს. სწორედ ამიტომ წუხს აკაკი: „დღეს სარწმუნოებაზე თანდათან გულგრილდება ქართველი ხალხი. ამას, რასაკვირველია, მიზეზი აქვს... წრეულ კახეთის

7 წერეთელი ა. ლოტოთი ლოტობა ქუთაისში. პუბლიცისტური წერილები, ტ. IX, 1867-1880, თბილისი: გამომცემლობა „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტი“, 1960, გვ. 11.

8 წერეთელი ა. თხზულებათა სრული კრებული თხუთმეტ ტომად, ტ. IV, თბილისი: სახელმწიფო გამომცემლობა, 1955, გვ. 227.

ერთ სოფელში, ახმეტაში, აღდგომა, კვირის მაგივრად, სამშაბათს გაუთენებიათ”⁹. „დიახ, ყველაფერმა იცვალა ფერი და დაჰკარგა უწინდებური ხასიათი!.. სრულმა უბრდელობამ იჩინა თავი: აღარც ძველებური უფროს-უმცროსობა, აღარც დიდ-პატარობა და აღარც სქესობა... აქაოდა, თანასწორობა შემოვიდაო და აღარც მღვდელი იციან და აღარც – ერი”.

სხვა მრავალ ფაქტორთან ერთად, რომლებმაც ხელი შეუწყო სარწმუნოებრივი გულგრილობის აღმგებლას, ერთ-ერთი გამომწვევითი რუსიფიკატორული პოლიტიკა იყო. ჩვენში წირვა-ლოცვა მშობლიურ ენაზე აღარ აღესრულებოდა. ამის გამო, შეშფოთებული აკაკი წერდა: „ქართველები ტაძარში აღარ დადიან და ვისთვის არის საჭირო ქართული წირვა-ლოცვაო – ასეთი იყო ტაძრის წინამძღვრის პასუხი. ალავერდის ტაძარში კი... ვაჭრობაა გახურებული, ტაძარს სახურავი გაფუჭებია და წვიმა ჩამოდის”. სხვათა შორის, ქართული საეკლესიო ტრადიციის დავიწყებაზე „ჩემს თავგადასავალშიც” არის მითითებული: „რუსულ წესზე აშენდა ჩვენი საყდრები... ქალები და კაცები არეულად შედიან საყდარში. ნახევრად ტიტველი ქალები თვალს იტაცებენ კაცებისას და მლოცველებსაც ზეციური სასოება ქვეყნიურ იმედებზე გადააქვთ, სისხლი უღელავთ და გულისთქმა ებილწებათ”¹⁰.

ადამიანის უპირველესი მიზანი ჭეშმარიტების შეცნობაა. თავისუფლებას იგი ამ გზით მოიპოვებს: „და სცანით

9 წერეთელი ა. თხზ., ტ. XI, თბილისი: გამომცემლობა „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტი”, 1962, 318.

10 წერეთელი ა. ჩემი თავგადასავალი. ბათუმი, გამომცემლობა „საბჭოთა აჭარა”, 1986, გვ. 31.

ჭეშმარიტი და ჭეშმარიტებამ განგათავისუფლნეს თქვენ” (იოან. 8,32), თავისუფლება სრულყოფილებისაკენ სწრაფვაა. ამიტომ სჭირდება ქართველ ერს მტკიცე რწმენა და ეკლესიური ცხოვრება. თუ ქართველობა ქრისტეს გზაზე შეუორგულებლად დადგება, თუ ეგოიზმი და გურღგრილობა არ დაძლევს, მაშინ ბევრ რამეს უშველება. აკაკი წერეთლის იმედი ასეთ სახეს იღებს: ძლიერი ეკლესია ერის ძლიერებაა: „ჩვენი ეკლესიაც ისევ ძველებურად ამალღდება, იმედია, და ხალხიც აღარ დაჰკარგავს სარწმუნოებას, რომ ღმერთიც აღიდოს და მფარველიც მოიხსენიოს”¹¹.

ქრისტიანული სარწმუნოება აყალიბებდა ქართველის ფსიქიკას, ქმნიდა ქართულ კულტურას, მას ეფუძნებოდა ცხოვრების წესი და ეს ყველაფერი ახლობელი იყო ქართველი ადამიანისათვის ისე, რომ ყველაფერს გასწირავდა, ყველაფერს მიიტანდა სამსხვერპლოდ უფლის საკურთხეველზე. ასე იყო XIX ს.-შიც. ეს ისტორიული ტრადიცია ისევ ჩქეფდა ქართველთა ძარღვებში და ერის საუკეთესო შვილებიც ყოველთვის შეგვახსენებდნენ რწმენის სიმტკიცის აუცილებლობას. აკაკი საგანგებოდ შენიშნავს: „საღმრთო მოთხრობიდან ვიცით, რომ საქართველო ღვთისმშობლის წილხვედრია... ანდრია მოციქულმა შემოიტანა „სიტყვა ქრისტესი” პირველი საუკუნის დასაწყისში ჩვენს საქართველოში, მაგრამ მისმა მოძღვრებამ ფესვი ვერ გაიდგა, სანამ IV ს.-ში არ გამოუჩნდა საქართველოს წმიდა ნინო განმანათლებელი – მაშინ კი ამ

11 წერეთელი ა. თხზ., ტ. XI, თბილისი: გამომცემლობა „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტი“, 1962, გვ. 320.

ღირსმა ქალწულმა, ნანა დედოფლის შემწეობით, მოჰფინა ჭეშმარიტება კერპთა მხარეს... მამულისა და ქრისტიანობის გულისთვის თავგანწირვა თითქმის აუცილებელი კანონი იყო ქართველებისთვის”¹². სხვათა შორის, ამ მოტივს ასე განავრცობს პოეტი პოემა „ომში“:

„ხორცს შევსწირავთ რჯულისათვის,
მაგრამ მტკიცედ ვიპყრობთ სულსო,
მივენდობით ქრისტე ღმერთსა
და იმისგან სასწაულსო”.

მართლმადიდებელი აღმსარებლობა იქითკენაა მიმართული, რომ დაიცვას ჭეშმარიტი და უცდომელი რწმენა, სიყვარულის, სიკეთის, თავმდაბლობის აღზევებას შეუწყოს ხელი. ისტორიულად ქრისტეს გზაზე მდგარი ქართველი ერი, ქრისტეს ნათელს ზიარებული და ქრისტესთვის ჯვარცმული, როგორც წმინდა ილია მართალი (ჭავჭავაძე) იტყოდა, თანდათან წინ მიიწევდა სათნობათა კიბეზე. აკაკის აზრით: „IV საუკუნიდან დაწყებული აქამდე, რიგიანად შესწავლილმა და მტკიცედ დაცულმა ქრისტეს მოძღვრებამ და მასთანაც ზოგიერთმა ისტორიულმა მდგომარეობამ ისე გაასპეტაკეს ქართველი ერი, რომ ყოველივე მხეცური მიდრეკილებები ამოუფხვრეს”¹³.

ქრისტიანული სარწმუნოება ზნეობის საძირკველია და, როდესაც ეს საფუძველი მოიშლება, ზნეობაც მოირყევა, ერის გადაგვარება დაიწყება, მისი დაკნინება–დეგრადაცია სულიერ კვდომას გამოიწვევს და ხორციელად დააუძლურებს. აკაკი წერეთელი ასეთ ფორმულას გვთავაზობს:

12 „ლოტოთი ლოთობა ქუთაისში”. პუბლიცისტური წერილები, ტ. IX, 1867-1880, თბილისი: გამომცემლობა „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტი”, 1961, გვ. 308.

13 იქვე, გვ. 484.

„სანამდი სარწმუნოება
ქართველთ ექნება ხელშიო
და არ მოკვდება ზნეობით,
ხელს ვერ წაუჭერ ყელშიო”.
(პოემა „რაჭა-ლეჩხუმი“)

თავის წერილებში აკაკი ბევრს საუბრობს მემთვრა-
ლეობის შესახებ, რომელიც ნიაღვარივით მოედო ქართვე-
ლობას. გძულდეს ცოდვა და გებრალეობდეს ცოდვილი!
– ეს პრინციპი უდევს საფუძვლად მის დამოკიდებულებას
ამ მძიმე სენისადმი. ბიბლია გარკვევით მიუთითებს: „არცა
მემთვრალეთა, არცა მაგინებელთა, არცა მტაცებელთა
სასუფეველი ღვთისა ვერ დაიმკვიდრონ” (1 კორნ. VI, IX).

„ღვინოჲ სიხარულად მოგვეცა, ვითარცა იტყვის და-
ვით: „ღვინო ახარებს გულსა კაცისასა”, ხოლო შენ, ჰოი,
მემთვრალეო, ესე ვითარი ესე საქმე მისი განჰრყვენ...
იტყვის მოციქული პავლე: „ნუ დაითვრებით ღვინითა, რო-
მელ არს სიბილწე”, რამეთუ მომთვრანელნი დაითვრნეს რა,
იმწუშებიან, ვითარცა ღორნი სიმყრალესა შინა” – ბრძანებს
წმ. იოანე ოქროპირი¹⁴.

აკაკი თავის წერილებში საუბრობს მემთვრალეობა-
ნაცროვანების შესახებ და მიუთითებს იმას, რომ ადამიანმა
ზომიერების შეგრძნება არ უნდა დაკარგოს, თვითკონტრო-
ლი ისევე აუცილებელია, როგორც – ჟანგბადი არსებობის-
თვის: „მე ლხინის წინააღმდეგი არა ვარ... ხორცმესხმულმა
ადამიანმა დიახაც უნდა იმხიარულოს ხანდახან, მაგრამ

14 წერეთელი ა. თხზ., ტ. XI, თბილისი: გამომცემლობა „საქართველოს სსრ მეცნი-
ერებათა აკადემია, რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის
ინსტიტუტი“, 1962, გვ. 397-398.

ამასაც ზომა უნდა, რომ კეთილად შეერგოს, თორემ გადაჭარბებულს ნაყროვანება ჰქვია, რომელსაც არც ძველი და არც ახალი აღთქმა კეთილად არ იხსენიებს... მაგრამ დღეს ვინლა დაეძებს ამ აღთქმებს?"¹⁵.

ცოდვა სენია, სენს მკურნალობა სჭირდება, მკურნალი ეკლესიაა, მტკიცე და შეუვალი რწმენა ღვთისა, მაგრამ ეს „მკურნალი“ დავიწყებით აკაკის საქართველოში და ამიტომაა შეშფოთებული პოეტი: „ტოლუმბაში ცდილობს, ყველას გრძნობა-გონება დააკარგვინოს ღვინოს საშუალებით, დაავიწყოს ყველაფერი და მიტომაც აძალებს ღვინოს. ამგვარ ნაძალადევ ლხინს, რასაკვირველია, კარგი შედეგი არ მოაქვს ხოლმე. ბევრი ილანძღება, ბევრი მტრობა და შური ითესება, სისხლი იღვრება და ბევრი კვდება. იშვიათია ჩვენში მისთანა ლხინი და დღესასწაული, უჩხუბრად გათავდეს, ვინმე არ დაიჭრას ან არ მოიკლას“¹⁶.

ბილწსიტყვაობა, მტრობა, შური, შფოთი და არეულობა, გარყვნილება, უტიფრობა და სისხლი მოაქვს მემთვრალეობას. გარდა ამისა, ადამიანი არაფხიზელ მდგომარეობაში თანდათან კარგავს ღვთის ხატებას, ფიქრის სიყვარულს და სიბრალულის განცდასაც. აკაკის აზრით: „დრო აღარ გვრჩება, რომ ჩვენს გულში ჩავიხედოთ!.. ვინ იცის, იმ დროს, როდესაც ჩვენ ნაყროვანებას ვეძლევი, ერთმანეთს ღვინოს ვაძალებთ და კისერში ვასხამთ, რამდენი გაჭირვებული სიმშილ-წყურვილით გაბოროტებულია“¹⁷.

მოწყალების გაცემა, უპოვართა, მშვიერ-მწყურვალთა

15 იქვე, გვ. 303.

16 იქვე, გვ. 483, 485.

17 იქვე, გვ. 42.

განკითხვა რწმენის აღსრულებაა და, როგორც იაკობ მოციქული იტყვის, „სარწმუნოება თვინიერ საქმეთასა მკვდარ არს“. „აკაკი წუხს თავის წერილებში, რომ უზომო სმა და ნაცროვანება, გამუდმებული ლხინები და ნადიმები ქართველებს არა მარტო სულიერად, ინტელექტუალურად და ზნეობრივად აკნინებს, არამედ ფიზიკურად, ანთროპოლოგიურადაც კი ცვლის და ამახინჯებს“¹⁸.

თუ ადამიანი მომავალზე ფიქრობს, დიდი ყურადღება ახალგაზრდობას უნდა მიაქციოს. ეს თაობა კი პიროვნული მაგალითით ყალიბდება და, როცა ირგვლივ ასეთი დამთრგუნველი გარემოა, როცა სულიერობა და მშვენიერება, რწმენა და სიყვარული, მამული და ენა ღვინოსა და ნაცროვანებაში „გაიყიდა“, უიმედობის, უსასობის სევდა შეიპყრობს: „ის ახალგაზრდობა, რომელიც „მრავალჟამიერის“ ბღავილით აყრუებს არემარეს და უსაქმურობით ღვინოში იხრჩობა, ჩვენ არასოდეს გამოგვადგება“ – გულისტკივილით წერდა პოეტი.

ქვეყანას ვერც უგულო ადამიანები წაადგებიან. თავის წერილებში აკაკი წერეთელი გულის კულტურას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს. ერთგულება არის ყველაზე დიდი ნიჭი, რომელიც შეიძლება, ადამიანს გააჩნდეს. ეს არის უნარიც, შესაძლებლობაც, რომელიც მოითხოვს მთელ ადამიანურ ძალისხმევას. გულთამხილავი ღმერთია, მხოლოდ მას შეუძლია განჭვრიტოს ჩვენი ზრახვანი, ამოიცნოს გულისნადები. გული არის ცენტრი ადამიანის ორგანიზმისა და ცხოვრებისა, გული არის ადგილი, საიდანაც გამოდიან

18 მინდიაშვილი ა. ქრისტიანულ-რელიგიური ნაკადი აკაკის შემოქმედებაში. თბილისი, 2003, გვ. 88.

კეთილი და ბოროტი განზრახვანი, გული სიყვარულისა და სიძულვილის ადგილია. წმიდა მეფე და წინასწარმეტყველი დავითი ასე შესთხოვს არსთა გამრიგეს: „გული წმიდა და ჰბადე ჩემ თანა, ღმერთო“ (ფს. 50,10), ხოლო ბრძენი სოლომონი „გონიერ გულს“ ევედრება უზენაესს. პოეტმა უნდა იცოდეს, რომ მკითხველი მხოლოდ გულწრფელობას ენდობა. პოზა, მანერა, მოჩვენებითობა მკითხველის გულისკენ გზას ვერ გაიკვლევს. აკაკი ასე განმარტავს: „გული წმიდა და ბადე ჩემ თანა, ღმერთო, და სული წრფელი განმიახლე გვამსა ჩემსა“ – აი, რას დამღერის თავის უბიწო და უკვდავ ქნარს წმიდა წინასწარმეტყველი, დიდი პოეტი დავით.. დავითის მსგავსად უნდა იგონებდეს იმ ჭეშმარიტ სიტყვებს ყოველი პოეტი, როდესაც ის იწყებს წერას – თვინიერ ამისა ვერ იხილავს ის „ზეგარდმო შთაგონებას“ და მისი მწერლობა იქნება ძალდატანებითი სიტყვების რახარუხი“¹⁹.

ადამიანი სპეტაკი სულითა და განწმენდილი გულით უნდა ემსახუროს ღმერთს, სამშობლოს, მოყვასს – ესეც ლიტურგიული ცნობიერების გამოვლენაა აკაკის პიროვნებაში. პოეტი ანტონ ფურცელაძეს მისწერს: „ჩემს გულში არც შური, არც მტრობა, არც სხვა რაიმე უგვანო საქმე არ გასახულა ჯერ. ის მქონდა და მაქვს აღვსილი: მამულის ერთგულებით, მოძმის სიყვარულით, მომავლის იმედით, პატიოსნებით და ყოვლისკაცობრივის გრძნობით“²⁰.

ეკლესიის მამები განმარტავენ, რომ ცოდვა თვალიდან

19 წერეთელი ა. თხზ., ტ. XI, თბილისი: გამომცემლობა „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტი“, 1962, გვ. 43.

20 წერეთელი ა. პირადი წერილები. ტ. XV, თბილისი: გამომცემლობა „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტი“, 1963, გვ. 44.

შემოდის, გადადის გონებაში და ჩადის გულში. ამ გზაზე მთავარია, გულში არ შევიდეს, იქ არ განიმზადოს სავანე, თორემ მისი განდევნა საკმაოდ რთულია. ამდენად, გულის სიწმინდეს გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს მართალი კაცისათვის. აკაკი წერს: „მე ჩემს გულს ტაძრად ვინახავ, გრძნობის ლოცვად ვხმარობ და გონება გულისადმი მყავს მიჩენილი სამრეკლოდ“²¹. ერთ თავის პირადს წერილში პოეტი აცხადებს: „საჭიროა კარგი გული!“.

პიროვნება მთლიანი და გაუბზარავი უნდა იყოს. ასე სწამს აკაკი წერეთელს, ამიტომ მისთვის მიუღებელია გაორება, ფორმალიზმი, მოჩვენებითობა, სიყალბე, ტყუილი, გულგრილობა. ადამიანმა რომ სრულყოფილებისკენ სავალი გზა აირჩიოს, ეკლესიის წიაღში უნდა დაბრუნდეს: „სარწმუნოების დაცვისათვის რამდენი სისხლი დაუთხევიათ ჩვენს წინაპრებს!“²² – წერს პოეტი და სრულიად გასაგებია მისი გულისტკივილი იმის გამო, რომ ქრისტიანობის მხოლოდ გარეგანი ფორმა შეგვრჩა და შინაარსი კი დაკვარგეთ: „(კნენია კვარკვალიტა) დიდის მოწიწებით ინახავს მარხვას... წირვა–ლოცვას არ აკლდება და ისეთის ყურადღებითაც ისმენს, რომ არა თუ მღვდლის სიტყვები, ერის წაჩურჩულებაც არ გამოეპარება ხოლმე იმ წირვის დროს. სანამ შუა წირვა დაიწყებოდეს, იმან სულ იცის, ვის რა ფერი ტანისამოსი აცვია და როგორ არის შეკერილი“.

გადის საუკუნეები, იცვლება ეპოქები და ქართველი კაცის

21 წერეთელი ა. პირადი წერილები. ტ. XV, თბილისი: გამომცემლობა „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტი“, 1963, გვ. 232.

22 წერეთელი ა. თხზ., ტ. XI, თბილისი: გამომცემლობა „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტი“, 1962, გვ. 63.

რწმენას ცრურწმენა ენაცვლება. არ იქნა და არ დაიძლია წარმართული გადმონაშთი! იქნებ ეს გაუნათლებლობის ბრალიც იყოს?! აკაკი დაბეჯითებით მოითხოვს: „ღირსი დედა წვრთნის შვილს და ზრდის მის სულიერ მხარესაც, რომელსაც საფუძვლად უდებს უმეტესად, სხვათა შორის, ქრისტეს მოძღვრებას ნამდვილს და არა ფანატიკობით ზღაპრულად გადაქცეულ ოცნებებს“.

სწორედ ფანატიზმის შედეგია ის რელიგიური სიბნელე, რომლის ზოგიერთ რუდიმენტზე მიუთითებს პოეტი: „ამაოდ მორწმუნება ჯანაბეთის ქვეყანაში უკიდურეს ხარისხამდეა მიწევნილი... მაგალითად ავიღოთ „ნადირის პირის შეკვრის“ შელოცვა“ ან უფრო უარესი, – მკვდრის სულის მოძებნა. აი, რას წერს ამის შესახებ აკაკი: „ჩვენის ქვეყნის სხვადასხვა სადღესასწაულო ჩვეულებანი გვიმტკიცებენ, რომ ჩვენი ხალხი ბევრჯელ ყოფილა სხვადასხვა სარწმუნოების გავლენის ქვეშ: კერპთ, ცეცხლთაყვანისცემის, მაჰმადიანის და შემდეგ ქრისტიანობისა. დღეს კი ამ სარწმუნოების დამახინჯებულ ლიტონიებს სხვადასხვა კუთხეებში შეუფარავთ თავი და არ იკარგებიან. სამეგრელოს ერთს სოფელში ერთი ძლიერ ახირებული ჩვეულებაა: „მკვდრის სულის მოძებნა“, რომელსაც მდიდრები ასრულებენ ერთის წლის შემდეგ მიცვალებულის დამარხვისა და ღარიბები კი – ოთხისა“²³.

სასულიერო წოდების უმთავრესი საზრუნავი მრევლისთვის ქრისტეს მოძღვრების შესისხლხორცებაა. ამასთანავე, ეს აღზრდის პრობლემაცაა. ამ საქმეში დედას გადამწყვეტი

23 წერეთელი ა. პირადი წერილები. ტ. XVI, თბილისი: გამომცემლობა „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტი“, 1963, გვ. 240.

როლი ენიჭება, რათა შვილის მომავალს საფუძვლად დაუდოს ქრისტეს ჭეშმარიტი მოძღვრება და არა „ფანატიკობით ზღაპრულად გადაქცეული ოცნებები“.

განათლება, უპირველესად, სულიერ ნათელს გული-სხმობს. ამის გარეშე ცხოვრება ნამდვილ აზრს კარგავს. სწავლა სწორედ ისე ესმის ა. წერეთელს, როგორც საეკლესიო ტრადიცია განსაზღვრავს და, რომელიც, სხვათა შორის, დავით გურამიშვილმა ასე ჩამოაყალიბა: „ყმაწვილი უნდა სწავლობდეს/ საცნობლად თავისადაო,/ ვინ არის, სიდამ მოსულა,/ სად არის, წავა სადაო“²⁴. აკაკი დედისათვის მიწერილ წერილში ასეთ აზრს ავითარებს: „სწავლა სულ სხვა არის... მხოლოდ საჭირო ყოფილა კაცისათვის ერთი მხოლოდ სწავლა, სწავლა ნამდვილი, რომელიც კაცს დაუახლოებს ღმერთს, აყენებს კეთილ ხასიათზე და აცნობიერებს, თუ რა დანიშნულებით არის კაცი შექმნილი“.

ეს სიტყვები დიდი ქრისტიანის, ლიტურგიული ცნობიერების მქონე ადამიანის დაწერილია და, საერთოდ, ძალიან უხერხულია ამტკიცო, აკაკი ათეისტი იყო. რბილად რომ ვთქვათ, ეს არის გაუთვალისწინებლობა მთელი მისი მემკვიდრეობისა.

პოეტის პირადი წერილები დედისადმი, ახლობლებისადმი სავსეა ასეთი გამონათქვავებით: „ღმერთსა ვთხოვ; გახლავარ ღვთითა და თქვენის ლოცვით; ღვთის იმედი მაქვს, ღმერთს ვმადლობ თქვენის მშვიდობისათვის; მადლობა ღმერთს; ღვთის წყალობა; ღმერთმა შეუნდოს“ და მისთ.

ასეთი რელიგიური ჰუმანიზმით გამთბარი წერილები

24 გურამიშვილი დ. დავითიანი. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1964, გვ. 23.

შემთხვევით არ იწერება. აკაკი წერეთლის ლიტურგიული ცნობიერების დამადასტურებელია ისიც, რომ პოეტისთვის ყველგან და ყოველთვის უფალი სუფევს, რომ ამქვეყნად ყოველივე ღვთის ნებით ხდება: „ცხადად ვხედავ, რომ ყოველ ჩვენს საქმეში ღმერთი ურევია, ჩვენით არც ავი და არც კარგი არ კეთდება“.

აკაკი წერეთლის ცხოვრებისა და შემოქმედების ლაიტ-მოტივი ქრისტიანული მოძღვრებაა, აზროვნებისა და ქმნადობის ის წესია, რომელსაც იგი ბავშვობიდანვე ეზიარა და, რომელიც ასე ახლობელი იყო მისთვის: „თუ მივბაძავთ ჯვარცმულის მაგალითს, – სწერს რედაქტორს, – უნდა მხოლოდ ვილოცოთ მათთვის და ვევედროთ ღმერთს მათს უგუნურებიდან გამოყვანას, რადგანაც მათ არ იციან, რას შვრებიან“²⁵.

მორჩილება არის საფუძველი ქრისტიანად ცხოვრებისა. ადამიანი უნდა აიტანოს და დაითმინოს დევნა-შეურაცხყოფა: „ნეტარ იყვნეთ თქვენ, რაჟამს გყუედრიდნენ და გდევნდენ და თქუან ყოველი სიტყუა ბოროტი თქუენდა მომართ სიცრუით ჩემთვის“ (მათ. 5,11), – შეგვაგონებს მაცხოვარი. ამ სულისკვეთებით აღზრდილ და ჩამოყალიბებულ აკაკის ჰყოფნის სულიერი ძალები იმისათვის, რომ პირადი შეურაცხყოფა მიიღოს, როგორც ნებისყოფის გამოცდა: „დეე, ჩემი პირადობა დაიჩაგროს ცილისწამებით, ოღონდ კი საზოგადო საქმე გაკეთდეს“²⁶ – სწერს ნიკო ნიკოლაძეს.

25 წერეთელი ა. თხზ., ტ. XI, თბილისი: გამომცემლობა „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტი“, 1962, გვ. 72-73.

ასევე, საინტერესოა მისი ერთი წერილიც, რომელიც კიდევ უფრო დააზუსტებს ზემოთქმულს: „მე სუსტი ვარ და ყოველს შერჩენია დღემდი ჩემი დაჩაგვრა, მაგრამ მერწმუნე, მე ეს ნაცარქექიობით არ მომსვლია! მე საზიზღრად და არა საკადრისად მჩვენებია იმათთან შეხლა-შეტაკება“.

ქრისტიანული მოთმინებით იტანდა პირადად შეურაცხყოფას, დამცირებას, გაჭირვებას, შიმშილს, სიცივეს, უგულობას, უსიყვარულობას, ამასვე სთხოვდა სხვასაც: „შენი ვალია, – სწერს დავით ხელთუფლიშვილს, – როგორც დედას, ისე დებს ჭირი აატანინო ქრისტიანულის მოთმინებით“. მაგრამ აკაკი დაუნდობელი იყო საზოგადო ბოროტების მიმართ. თუ პიროვნულ წყენას ადვილად დათმობდა, ქართველი ერის, ჩვენი მამულის, ენისა და სარწმუნოების შებლაღვას არავის აპატიებდა, არავის შეარჩენდა. სახარებაც ხომ ორგვარ ბოროტებას განარჩევს: პიროვნულს (როცა მარჯვენა ლოყაში გაგართყამენ, მარცხენა უნდა მიუშვირო) და საზოგადოს (რომელსაც არ უნდა შეურიგდე, თავად ქრისტემ შოლტით გამორეკა ვაჭრები ეკლესიიდან). ამიტომ ნურავის გაუკვირდება და ათეისტად ნუ მონათლავს პოეტს იმის გამო, რომ ხმალამოღებული იცავდა ეროვნულ-სახელმწიფოებრივს. შემთხვევით არ სწერდა გ. წერეთელს: „ჩემი ქონება, ჩემი შეძლება, სიმართლე და სიცოცხლე შევწირე საზოგადო საქმეებს“²⁷.

აკაკი წერეთლის ყველაზე დამახასიათებელი პი-

26 წერეთელი ა. პირადი წერილები. ტ. XV, თბილისი: გამომცემლობა „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტი“, 1963, გვ. 67.

27 წერეთელი ა. პირადი წერილები. ტ. XV, თბილისი: გამომცემლობა „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტი“, 1963, გვ. 94.

როვნული თვისება პირდაპირობა იყო. თავადაც ასე აფასებდა: „*მე ყოველთვის ვეჯავრებოდი ჩემს ამხანაგებს პირდაპირობისათვის*“²⁸. ესეც წმინდა ქრისტიანული სულიკვეთებაა: კი არ უნდა განიკითხო, უნდა ამხილო, პირში მიახალო სიმართლე, რაგინდ მწარე იყოს იგი. აკაკის პირადს წერილებში ყველაზე გამორჩეული მაინც ის ბარათია, რომელიც ნიკო ნიკოლაძეს მისწერა. ეს არის ჭეშმარიტი მეგობრის, დიდი პიროვნების, ნამდვილი ქრისტიანის განცდისა და ფიქრის უსათუთესი გამოვლენა. ახლობელი ადამიანი ყველაზე სწორ, კორექტულ და საჭირო გაფრთხილებას იძლევა: „ყოველ შენს მოქმედებას პირადი ეგოიზმის ბეჭედი აზის და არა საზოგადო კეთილის სურვილისა. შენ გინდა მხოლოდ, რომ გაჰკიოდე, მე ვარ და ჩემი ნაბადიო... სანამ პირში სული მიდგას, ჩემს გულში შენგვარ კაცებს წმინდა ადგილი ექნება და დღესაც ის მიზგბია, რომ მე მსურს მოგაგონო შენი გული და ჩაგახედო შინ. დეე, აღიმართოს ამითი აქ ჩემდამი პირადი მტრობა, ოღონდ კი შენს უფერო თავმოყვარეობას აუხილოს თვალი“.

ჩვენ შეგნებულად ავუარეთ გვერდი ლიტურგიული ცნობიერების გამოვლენას აკაკის ბრწყინვალე მხატვრულ შემოქმედებაში. მისი პროზა და პოეზია საამისოდ მდიდარ მასალას იძლევა. პოეტს მხოლოდ „ცოდვილის სინანული“ რომ დაეწერა, ესეც საკმარისი იქნებოდა ამის ნათელსაყოფად. აკაკი წერეთლის ქრისტიანული სულისკვეთება არაერთგზის ყოფილა ყურადღებული ქართველ მეცნიერთაგან. ი. ზურაბიშვილის მოგონებებში, ი. ევგენიძის,

ლ. ხაჩიძის, გ. ალიბეგაშვილის, ნ. ფრუიძის, მ. ნინიძის, ჯ. გაბოძისა და სხვა ავტორთა ნარკვევებსა და სტატიებში გარკვეულად წარმოჩნდა აკაკის მრწამსიც, აზროვნების სპეციფიკა და მხატვრული ოსტატობაც. ჩვენი მხრივ, პოეტის პუბლიცისტიკაზე დაყრდნობით, ფაქტობრივი მასალა წინ წამოვწიეთ იმის ნათელსაყოფად, რომ გაგვერკვია, რას ეყრდნობოდა აკაკი წერეთლის მრწამსი, როგორი იყო მისი მენტალობა. ზედმეტად მიგვაჩნია იმისი მტკიცება, რაც ასე აშკარაა. აკაკის სიტყვებითვე რომ ვთქვათ: „იკარგება დრო და არა ჭეშმარიტება, არ შეიძლება, რომ სიმართლემ ოდესმე თავი არ იჩინოს“²⁹.

29 იქვე, გვ. 168.

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



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

ჟურნალი გამოდის წელიწადში სამჯერ
ყველა უფლება დაცულია. © ფასეულობათა კვლევის საზოგადოება. 2019

ISSN 1512 – 3650
UDC (uak) 34 (051.2)
g – 942

ISSN 1512 - 3650



9 771512 365000