

№12/2015

რელიგიურ-საგანმანათლებლო ჟურნალი

# გული გონიერი

„მიგცე შენ გული გონიერი“

III მეფ. 3.12

თბილისი  
2015

მთავარი რედაქტორი: თეიმურაზ ბუაძე  
მთავარი რედაქტორის მოადგილე: ირაკლი ორჭონია  
კორექტორი: ქეთევან მამასახლისი



## სარჩევნი

---

ადამიანი და ქრისტიანული ფასეულობები

5

- 7 **თეიმურაზ ბუაძე**  
ადამიანის ადგილი სამყაროში

---

მართლმადიდებლური ანთროპოლოგია

45

- 47 **ირაკლი ორჟონია**  
ქრისტიანული ანთროპოლოგია
- 69 **გონა ბარნოვი**  
ნებელობა და განზრახულობა
- 94 **ნანა ბაღათურია**  
მამაკაცი და ქალი მართლმადიდებლურ  
ღვთისმეტყველებაში

---

დასავლური ქრისტიანული ანთროპოლოგია

111

113 **ზურა ეკალაძე**

კათოლიკური და პროტესტანტული  
ანთროპოლოგიის ძირითადი ასპექტები

---

ქრისტიანული ხელოვნება

135

137 **თეა ინჭვირველი**

ხატმწერი - შემოქმედი თუ ხელოსანი?  
ირაკლი ფარჯიანი და ლევან ჭოლოშვილი

ადამიანი და ქრისტიანული  
ფასეულობები





## ადამიანის ადგილი სამყაროში

თეიმურაზ ბუაძე

სტატიის დასაწყისიდანვე გვინდა შევნიშნოთ, რომ ჩვენ გვინტერესებს არა ადამიანის იერარქიული მდგომარეობა სამყაროში, არამედ პასუხი კითხვაზე – ეკუთვნის თუ არა ის მთლიანად ამ სამყაროს, თუ არის მასში რაღაც ისეთი, რის გამოც იგი ამ უკანასკნელზე მაღლა დგას? აზრი, რომ ადამიანი სამყაროზე მაღლა დგას და შეიცავს კიდევ მას, ბუნებრივია, ბევრს პარადოქსულად მოეჩვენება, მაგრამ ამ შეხედულებას დიდი ხნის ისტორია აქვს და მას ძველთაგანვე გამოუჩნდნენ თავისი მომხრეები, კერძოდ, ეკლესიის მამები. მანამდე ბერძენი ფილოსოფოსები სხვაგვარად ფიქრობდნენ. ძველი ბერძნები სამყაროს „მაკროკოსმოსს“ უწოდებდნენ. ეს ტერმინი ორი ბერძნული სიტყვისაგან – „მაკროს“ და „კოსმოს“ – შედგება. პირველი ნიშნავს დიდს, მთლიანს, მეორე კი – წესრიგს. როგორც ვხედავთ, ძველი ბერძენი სამყაროს, უპირველეს ყოვლისა,

როგორც წესრიგს, კანონზომიერებას აღიქვამდა და ამ თვალსაზრისით, მისთვის ადამიანი „მიკროკოსმოსი“ ანუ სამყაროსთან შედარებით გაცილებით პატარა, მაგრამ ასევე მოწესრიგებული, ჰარმონიული რეალობა იყო. ძველი ბერძენი ფიქრობდა, რომ ადამიანი იმავე ელემენტებისაგან შედგებოდა, რისგანაც მთელი სამყარო, და ამავედროულად მინიატურულად ასახავდა მასში გამეფებულ წესრიგს. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, წმინდა მამები არ იზიარებდნენ ამ შეხედულებას. მაგალითად, ადამიანთან მიმართებაში ტერმინი „მიკროკოსმოსი“ არ მოსწონდათ წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველსა და გრიგოლ ნოსელს. მათი აზრით, მხოლოდ ცხოველი, მცენარე ან უსულო ნივთი იყო სამყაროს ნაწილი, ადამიანი კი, მართალია, სამყაროსეული ელემენტებისაგან შედგებოდა, მაგრამ იგი ასევე შეიცავდა გონებით, თავისუფლებითა და სინდისით დაჯილდოებულ სულს, რითაც იგი სამყაროზე მაღლა იდგა. შესაქმნის ბიბლიური თხრობა ამ ჭეშმარიტებას თავისებური ფორმით გადმოგვცემს. იქ ნათქვამია, რომ ღმერთმა ჯერ მიწის მტვერისაგან გამოძერწა ადამიანის სხეული და შემდეგ მასში სული შთაბერა. ეს ბიბლიური მონათხრობი მიუთითებს, რომ ადამიანის სხეული მთლიანად ამ სამყაროსეული ელემენტებისაგან შედგება, მაგრამ სული არაამქვეყნიურია, ღმერთისაგან მომდინარეობს, თუმცა ეკლესიის სწავლებით, ადამიანის სული ქმნილია და, აქედან გამომდინარე, არც ღვთაებრივი ბუნების მატარებელია. ამ წმინდა მამების აზრით, ადამიანის სული სამყაროზე მაღლა რომ დგას, იქიდანაც ჩანს, რომ მთელი სამყარო გადაივლის, მოისპობა ქალაქები, ცივილიზაციები, კულტურები, ღმერთი ახალ ცასა და მიწას შექმნის, ადამიანის უკვდავი სული კი მარადიულად დარჩება. ადამიანი მხოლოდ ამ სამყაროს რომ არ ეკუთვნის, იქიდანაც ჩანს, რომ იგი მთლიანად



არაა განსაზღვრული ამ სამყაროში გამეფებული მიზეზ— შედეგობრივი კანონებით, მასში ჩანერგილი თავისუფლება მას გარკვეულ ავტონომიურობას ანიჭებს ამ სამყაროსთან მიმართებაში. ტერმინი „ავტონომიაც“ ორი ბერძნული სიტყვისაგანაა შედგენილი. პირველია „ავტოს“, რაც ნიშნავს თვითონ, თავად, მეორეა „ნომოს“ ანუ კანონი. ადამიანი ავტონომიური არსებაა, რადგან იგი სინდისის და გონების კარნახით თვითონაც უწესებს თავის თავს კანონებს. ამ მოსაზრების ილუსტრაცია შეიძლება ასეთი მაგალითითაც მოვახდინოთ: წარმოვიდგინოთ ჩვენს ქვეყანაში მცხოვრები უცხო ქვეყნის დიპლომატი. მიუხედავად იმისა, რომ ეს დიპლომატი საქართველოს ტერიტორიაზე ცხოვრობს, იგი ვალდებული არაა, საქართველოში მოქმედ ყველა კანონს დაემორჩილოს, რადგან იგი სხვა ქვეყნის მოქალაქეა. წმინდა მამების აზრით, ყველა ადამიანი ამ დედამიწაზე ცხოვრობს, თუმცა დიპლომატის მსგავსად, რეალურად სხვა ქვეყნის – გეციური სამეფოს მოქალაქეა, უფრო სწორად ამისთვის არის შექმნილი.

ადვილი მისახვედრია, რომ ასეთ აზრს ეწინააღმდეგებიან ფილოსოფოსები, რომლებსაც ან არსწამთ ღვთის არსებობა, ან კიდევ არსებით განსხვავებას ვერ ხედავენ ღმერთსა და სამყაროს შორის. ანტიკურ სამყაროში სოკრატემდელი ფილოსოფოსების აბსოლუტურ უმრავლესობას ადამიანის სული ისეთივე ნივთიერ რეალობად მიაჩნდა, როგორც სხეული. მათი აზრით, სულის და თვით ღმერთების შემადგენელი ელემენტები (წყალი, ჰაერი, ცეცხლი და მიწა) ან ატომები უფრო ფაქიზი იყო, ვიდრე სხეული. მხოლოდ ეს იყო სულიერ და ფიზიკურ რეალობებს შორის არსებული განსხვავება. ასეთ კონტექსტში შეუძლებელი იყო ადამიანის სამყაროსაგან დამოუკიდებელ ავტონომიურ არსებად წარმოდგენა. ადამიანის, როგორც

სამყაროსაგან დამოუკიდებლის, თავისუფალი არსების უარყოფამ ფეხი განსაკუთრებით მე-17, მე-18 საუკუნეების ევროპაში, კერძოდ, ფრანგ ე.წ. „ფილოსოფოსებში“, ანუ „ენციკლოპედისტებში“ მოიკიდა. ფრანგული განმანათლებლობის ცნობილ წარმომადგენლებს – დიდროს, დელამბერს, ჰოლბახს, ჰელვეციუსს და სხვ. საერთოდ არ სწამდათ სულის არსებობა. მათი აზრით, ადამიანისთვის დამახასიათებელი ყველა მენტალური და ფსიქიური მოვლენა გარკვეული მექანიკური პროცესების შედეგი იყო და მეტი არაფერი (იმ ეპოქაში ადამიანს რთულ მექანიკურ არსებად უფრო აღიქვამდნენ, ვიდრე ბიოლოგიურ ორგანიზმად, ამ სიტყვის თანამედროვე გაგებით). უნდა აღინიშნოს, რომ ყველა განმანათლებელი ფილოსოფოსი ასე არ ფიქრობდა. ამ ფაქტის საილუსტრაციოდ დიდი გერმანელი ფილოსოფოსი იმანუელ კანტიც გამოდგება, რომელმაც სპეციალური შრომაც კი დაწერა განმანათლებლობის არსის შესახებ. კანტი სამყაროს ორ ნაწილად ყოფს, ერთია ე.წ. „ფენომენალური“ ანუ გამოვლენილი სამყარო. ეს სამყარო ფენომენოლოგიურია, რადგან ის ჩვენს გრძნობად აღქმებში, ანუ გამოცდილებაში გვეძლევა. ადამიანის გონება ფენომენალურ სამყაროში ყველგან მიზეზ-შედეგობრივ კავშირებს ხედავს, აქ ყველაფერი აუცილებელ კანონებს ექვემდებარება. კანტის აზრით, არსებობს „ნოუმენალური“ სამყაროც, რომელიც გამოცდილებაში არ გვეძლევა, ეს სამყარო მიუწვდომელია ჩვენი გრძნობათა ორგანოებისთვის, ის ღმერთის და თავისუფლების საუფლოა. ადამიანი ერთდროულად ორივე სამყაროს განეკუთვნება. აქედან გამომდინარე, კანტი წმინდა მამათა მსგავსად ამტკიცებს, რომ ადამიანი ჩვენს გარემომცველ სამყაროზე მაღლა დგას, რადგან მის „გარეთაც“ მყოფობს. ფილოსოფოსთაგან ზუსტად კანტი იყო, რომელმაც განსაკუთრებულად გა-

უსვა ხაზი ადამიანის ავტონომიურობას, მის მორალურ დამოუკიდებლობას სამყაროსაგან. ამ საკითხს ჩვენ მოგვიანებით დავუბრუნდებით.

წარსული თუ თანამედროვე ფილოსოფოსების აბსოლუტური უმრავლესობა პირდაპირ თუ არაპირდაპირ ეხება ადამიანის ადგილს სამყაროში და მათ შორის არსებულ ურთიერთმიმართებას. ეს ასეც უნდა იყოს, რადგან ადამიანი ფილოსოფიის ერთ-ერთი ცენტრალური თემაა. ამ თვალთახედვით, ფილოსოფოსები შეიძლება სამ კატეგორიად, სამ მიმართულებად დაიყოს. თითოეულ კატეგორიაში სამ-სამ ფილოსოფოსს ავირჩევთ, რომლებიც, ჩვენი აზრით, ყველაზე თვალსაჩინოდ წარმოადგენენ თავიანთი მიმართულების არსს და ამავე დროს, ისე ავსებენ ერთმანეთის ნააზრევს, რომ თითოეულ კატეგორიაზე სრულყოფილ წარმოდგენას გვიქმნიან.

პირველ მიმართულებას ათეისტი ფილოსოფოსების კატეგორია ქმნის. ისინი არა მარტო ღმერთის, არამედ არამატერიალური სულის არსებობასაც უარყოფენ. ჩვენი აზრით, ასეთი ფილოსოფოსების წარმოდგენა ადამიანზე ყველაზე დეფექტური და ნაკლულევანია. ეს შემთხვევითი არაა, მონოთეისტურ რელიგიებსა და რელიგიურ-ფილოსოფიურ სისტემებში ღმერთი მორალური ან მეტაფიზიკური (ან ორივე ერთად) თვალსაზრისით, სრულყოფილი არსებაა, რომლის მიბაძვისა ან რომელთანაც საბოლოო გაერთიანებისთვისაა მოწოდებული ადამიანი<sup>1</sup>. რაც უფრო ამაღლებულია ღმერთის ცნება მეტაფიზიკური და მორალური თვალსაზრისით, მით უფრო ამაღლებულია პერსპექტივა, საიდანაც ადამი-

---

1 თვით წარმართულ რელიგიებშიც, სადაც ღმერთის ცნება უაღრესად შერყვნილია, სამყაროს შემოქმედი უმაღლესი ღვთაება ასე თუ ისე მაინც ინარჩუნებს გარკვეულ იდეალურ სახეს.

ანი თავის თავს უყურებს. როდესაც ღმერთის რწმენა არ არსებობს, გარემომცველი სამყარო ერთადერთი სარკეა, რომელშიც ადამიანი თავის თავს აირეკლავს. ამ დროს ადამიანი მასში ჩაბუდებული ყველაზე მდაბალი ირაციონალური იმპულსების გამოვლინებად ან მის გარეშე მოქმედი მატერიალური კანონების პროდუქტად გვევლინება. ამ მოსაზრების საუკეთესო ილუსტრაციას სამი თანამედროვე ფილოსოფოსი – ნიცშე, ფროიდი და მარქსი იძლევა. ეს სამი ფილოსოფოსი მრავალი ასპექტითაა მნიშვნელოვანი. მე-20 და 21-ე საუკუნეების ბევრი გავლენიანი მოაზროვნე (ფუკო, ალთუსერი, ონფრეი და სხვა) აღიარებს, რომ ამ სამმა მოაზროვნემ ყველაზე დიდი დალი დაასვა თანამედროვე საზოგადოების კულტურასა და მსოფლმხედველობას. სამივე მოაზროვნე ეგრეთ წოდებული „ეჭვის ფილოსოფიის“ (*Philosophy of Suspicion*) წარმომადგენლად მიიჩნევიან. ამ უკანასკნელის თანახმად, არასოდეს არ უნდა ენდო ადამიანს, როდესაც ის საკუთარ თავზე, საკუთარ არსზე საუბრობს, რადგან ამ დროს უნებლიედ თავს იჩენს ჩვენგან დამოუკიდებელი გარეშე ფაქტორები, რომლებსაც უფრო გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ჩვენი არსის ჩამოყალიბებაზე და არსზე, ვიდრე თავად ცნობიერებას. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, დიდი ინტუიცია არაა საჭირო, რათა ადრე ნახსენები სამი ფილოსოფოსის „მთავარ სათქმელს“ ჩავხვდეთ. სამივე ერთნაირად ამტკიცებს, რომ მათზე ადრე ვერავინ შეძლო ადეკვატურად ესაუბრა ადამიანის შესახებ და რომ მათ აღმოაჩინეს ძალები და გარემოებები, რომლებიც არსებითად განსაზღვრავენ ჩვენს რაობას.

შეიძლება ითქვას, რომ ნიცშე, ფროიდი და მარქსი მართლაც საუბრობენ ძალებზე, რომლებიც მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრავენ ცოდვით დაცემული, ღვთისაგან

დაშორებული ადამიანის ცნობიერებას, გრძნობებსა და საერთოდ ცხოვრებას. ქრისტიანული ასკეტური ლიტერატურის თანახმად, ცოდვას დაქვემდებარებულ ადამიანურ ბუნებაზე სამი ფუნდამენტური ვნება ბატონობს. ესენია: სიამაყე, რომელიც სხვებზე ბატონობის, სხვაზე აღმატების სურვილში გამოიხატება; სიხარბე ანუ მომხვეჭელობისადმი დაუსრულებელი სწრაფვა და სიამოვნებისაკენ ლტოლვა, რომელიც ყველაზე ხშირად სექსსა და ჭამაში პოულობს დაკმაყოფილებას. ეს სამი ფილოსოფოსიც ამ სამ ვნებათაგან ერთ-ერთთან აიგივებს ადამიანს. ნიცმე ამბობს, რომ ადამიანის განმსაზღვრელი ერთადერთი ძალა სხვაზე ბატონობისაკენ სწრაფვაა; ფროიდი აცხადებს, რომ მთელი კულტურა, თვით რელიგიაც ადამიანის სექსუალური ენერჯის ანუ ლიბიდოს<sup>2</sup> სუბლიმაციაა და მეტი არაფერი (სიტყვა „სუბლიმაცია“ ლათინური წარმოშობისაა და ამალღებას, გაკეთილშობილებას ნიშნავს). ფროიდის წარმოდგენით, ადამიანში არსებული ენერჯია მხოლოდ სექსუალური ხასიათისაა და ის თავისუფალ გამოხატულებას ითხოვს. საზოგადოება ამის საშუალებს არავის აძლევს. თუ ადამიანმა მოახერხა, ეს ენერჯია ხელოვნებაში, რელიგიაში, კულტურასა და საერთოდ საზოგადებისთვის მისაღებ ფორმებში გამოხატა, ძალიან კარგი, თუ არადა იგი ნევროზების, ფსიქოზების, ზოგადად ფსიქო-მენტალური აშლილობების მსხვერპლი ხდება. მარქსი ძალიან ჰგავს ფროიდს. იგი უარყოფს ღმერთისა და იდეალური სამყაროს არსებობას; ასწავლის, რომ ადამიანის ცნობიერება, მეტაფიზიკური

2 ფროიდამდე გაცილებით ადრე სიტყვა „ლიბიდოს“ ციკერონთან ვხვდებით. იგი ნებას გააზრებულ, გონებაზე დაქვემდებარებულ, მასთან შეთანხმებულ სურვილს ეძახის, ლიბიდოს კი გაუცნობიერებელ მისწრაფებას, რასაც ფროიდი ირაციონალურად მოიხსენიებს. ციკერონისაგან განსხვავებით, ფროიდს ადამიანის ირაციონალური სფერო მთლიანად სექსუალურ ენერჯიაზე დაჰყავს.

პრინციპები, კაცობრიობის მთელი კულტურული, პოლიტიკური და ცივილიზაციური ისტორია „ზედნაშენი“ ანუ მეორადია თავისი ბუნებით; თურმე ყველაფრის რეალური საფუძვლები პირწმინდად ეკონომიური კანონზომიერებები და ადამიანების ცხოვრებაში მრავალგვარად გამოვლენილი ვნება – მატერიალური დოვლათის დაგროვებისაკენ სწრაფვაა.

მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, რომ წმინდა მამები ვნებებს არაკონტროლირებად, ძლიერ სურვილებს უწოდებენ. ყოველ ადამიანს თითქოს დაბადებიდან დაჰყვება გარკვეული „ხასიათი“ ანუ ძალაუფლების ან ნივთების ფლობის სიყვარული, ან კიდევ რომელიმე კონკრეტული სიამოვნებისაკენ განსაკუთრებით გამოხატული მისწრაფება. ეს მიდრეკილებები ჩვენში გამუდმებით ბადებს ძლიერ სურვილებს. ამას ემატება ცხოვრების მანძილზე შექმნილი ძლიერი, ჩვევად ქცეული სხვა სურვილებიც. როდესაც ადამიანი წინააღმდეგობას აღარ უწევს ამ სურვილებს და უკანმოუხედავად მიჰყვება მათ, ისინი ჩვენზე გაბატონებულ, უკონტროლებელ ვნებებად იქცევიან და მთლიანად განსაზღვრავენ, წარუშლელ დაღს ასვამენ ჩვენს ცხოვრებას. ნამდვილი ქრისტიანული ცხოვრების, ქრისტიანული ასკეზის მიზანი ამ ვნებების წინააღმდეგ ბრძოლა, მათი დაძლევა, შესუსტება და აღმოფხვრაა. როდესაც ადამიანი მოკლებულია ჭეშმარიტ სულიერ ცნობიერებას, ის არათუ ებრძვის ამ ვნებებს, არამედ საკუთარ თავს აიგივებს მათთან. ზუსტად ასე დაემართა ზემოხსენებულ სამ ფილოსოფოსს. თითოეული მათგანი იმ ვნებასთან აიგივებს საკუთარ თავს, ადამიანის არსს და კაცობრიული ისტორიის განმსაზღვრელ, მამოძრავებელ ძალას, რომელსაც ყველაზე ძლიერს პოულობს საკუთარ თავში. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ნიცშესთვის ეს იყო ძალაუფლება ანუ სიამაყე, ფროიდისთვის

– სექსი და მარქსისტების – სიმდიდრისაკენ სწრაფვა ანუ სიხარბე. წარმოვიდგინოთ ადამიანი, რომელიც კოჭლი დაიბადა და მთელი ცხოვრების მანძილზე კოჭლების მეტი არავინ უნახავს, იგი ადვილად დაიჯერებს, რომ კოჭლობა ნორმალური მდგომარეობაა და ყველა ადამიანი ასეთი იყო და ასეთი უნდა იყოს ყოველთვის. მართლაც, ნიცშე აცხადებს, რომ ის, ვინც სხვაზე ძალაუფლების მოპოვების „ბუნებრივ“ სწრაფვას აკრიტიკებს, დეგრადირებული, სუსტი და თვალთმაქცია და მონური, ანუ ქრისტიანული მორალის გამოგონებით ცდილობს, ჯანსაღ ძლიერ ადამიანებზე გაბატონდეს; მარქსი ასწავლის, რომ პროლეტარიატი ყველაფერზე უნდა წავიდეს, არ უნდა მოერიდოს რევოლუციების მიერ დაღვრილ სისხლს, რათა დიქტატორული ძალაუფლება ჩაიგდოს ხელში და წარმოების საშუალებებს დაეუფლოს. ის, ვინც პროლეტარიატის ამ „ბუნებრივ“, „კანონზომიერ“ ძალადობას არ თანაუგრძნობს, დამარცხებისთვის განწირული „კლასობრივი მტერია“. ფროიდს კი ნორმალურად, თანდაყოლილ, უნივერსალურ კანონზომიერებად მიაჩნია ბიჭის სექსუალური ლტოლვა დედისაკენ, გოგოსი კი – მამისაკენ; თურმე დედისაკენ მიმართულმა ეროტიულმა ლტოლვამ და მამის, როგორც სექსუალური კონკურენტის, მოკვდინების დაფარულმა სურვილმა წარმოშვა და განსაზღვრა რელიგიების, კულტურების, ცივილიზაციების მრავალფეროვნება და სიმდიდრე. როგორც ადრე უკვე აღვნიშნეთ, ღმერთი ის სარკეა, რომელშიც ადამიანი თავის ყველაზე ამაღლებულ, საუკეთესო ნაწილს აირეკლავს. ამიტომ ის, ვინც ღმერთის არსებობას უარყოფს, სინამდვილეში უარყოფს ყოველივეს, რაც ადამიანში არაცხოველური წარმოშობისაა, რაც იდეალურია, რაც, ქრისტიანული თვალსაზრისით, სპეციფიკურად ადამიანურია. მართლაც, ნიცშე უარყოფს სიკეთისა და ბოროტე-

ბის გარჩევის ანუ სინდისის ხმის აუცილებლობას, იმას, რაც ჭეშმარიტი მორალის არსებობის აუცილებელი პირობაა; მარქსს შეუძლებლად მიაჩნია საზოგადოების მაღალ და დაბალ, მდიდარ და ღარიბ ფენებს შორის სოლიდარული, არამეტრული დამოკიდებულება. იგი მხოლოდ კლასობრივ იდენტობას ხედავს და უარყოფს ნაციონალურს, ეროვნულს, ეთნიკურს, რელიგიურს და ასე შემდეგ. ფროიდი შეგნებულად ცდილობდა, მაქსიმალურად მიეჩქმალა განსხვავება ადამიანებსა და ცხოველებს შორის. იგი სიამაყით და ადამიანებისადმი მისთვის დამახასიათებელი ცინიკური და ზიზღნარევი დამოკიდებულებით აცხადებს, რომ სამმა ეპოქალურმა მოაზროვნემ განუკურნებელი ჭრილობა მიაცენა ადამიანის განსაკუთრებულობის პრეტენზიას<sup>3</sup>. ამ სამ მოაზროვნეში ფროიდი საკუთარ თავს, კოპერნიკსა და დარვინს გულისხმობს. მისი აზრით, კოპერნიკამდე ყველა ფიქრობდა, რომ ადამიანის, როგორც შესაქმის გვირგვინის, სახლი ანუ დედამიწა სამყაროს ცენტრში იყო მოთავსებული და ყველაფერი მის გარშემო ტრიალებდა, მაგრამ ამ დიდმა ასტრონომმა ბოლო მოუღო ამ ცრურწმენას. ამის შემდეგ დარვინმა აჩვენა, რომ ადამიანში არაფერია ღვთაებრივი, რომ მისი წინაპარი მაიმუნია და შემთხვევითი ევოლუციის წყალობით ჩამოყალიბდა ამ უკანასკნელისაგან. ბოლოს თავად ფროიდმა საბოლოო მახვილი ჩასცა ადამიანის სიამაყის უმთავრეს საგანს – გონებას, აღმოაჩინა რა, რომ ეს უკანასკნელი ჩვენი ცხოვრების მხოლოდ უმნიშვნელო ნაწილს განაგებს, მისი უდიდესი ნაწილი კი, ცხოველების

3 იხილეთ: Michel Onfray, *Le Crepuscule D'Une Idole: L'Affabulation Freudienne, Livre de Poche, Paris, 2011* (მიშელ ონფრეი, კერპის დაისი, ფროიდისტული მითი). ონფრეი თავადაც ათეისტია, მაგრამ მიუხედავად ამისა, კარგად ხედავს ფროიდის ფსიქოანალიზის დაუსაბუთებელ, თითქმის რელიგიური ბუნების მქონე პრეტენზიებს.



მსგავსად, ირაციონალური, სექსუალური იმპულსებით იმართება. ფროიდმა მართლაც უკიდურესად დასცა ადამიანური ღირსება. ამის გასაცნობიერებლად კარგი იქნება თუ მის მოძღვრებას სხვა მანამდე არსებულ შეხედულებებს შევადარებთ. მაგალითად, ქრისტიანობა ასწავლის, რომ ადამიანის დანიშნულება საკუთარ თავზე ამალღება, ღმერთთან უსასრულო მიახლოება და მიმსგავსება; პლატონი და არისტოტელე ფიქრობდნენ, რომ ადამიანს გონების გამოყენებით ბედნიერი, სრულყოფილი, ღირსეული ცხოვრების მიღწევა შეუძლია; ფროიდი კი შთაგვაგონებს, რომ ადამიანი ფაქტობრივად იმავე ირაციონალური იმპულსების მიხედვით ცხოვრობს, რითაც ცხოველი და როდესაც ყველაფრის გონების კონტროლზე დაქვემდებარებას ცდილობს, ფსიქიურ ტრამვებს ვერ ასცდება.

ამ სამი ფილოსოფოსის ნააზრევი სხვა ასპექტითაც არის საინტერესო. მიუხედავად იმისა, რომ სამივე ღმერთის არსებობას უარყოფდა, ამ ფონზე, მათ შეგნებულად თუ უნებლიეთ, თავად დააარსეს ახალი, სეკულარული ანუ უღმერთო რელიგია. აქ იმის თქმა გვსურს, რომ ეს ფილოსოფოსები თავიანთ ნააზრევში ღმერთის ადგილზე აყენებენ ქმნილ რეალობას. მათ მოძღვრებებში, მოლოდინებში, რეკომენდაციებსა და პრეტენზიებში მეტ-ნაკლები სიცხადით იკვეთება რელიგიური რწმენის, დოქტრინის და კულტის გარეგნული ნიშნები. ეს ზოგადად სულიერი ცხოვრების კანონია, იქ, სადაც ჭეშმარიტ ღმერთს უარყოფენ, მის ადგილს ცრუ ღმერთები ანუ კერპები იკავებენ. ზუსტად ასეთ გაწარმართების პროცესს ვხედავთ ამ ფილოსოფოსებთანაც.

დავიწყოთ მარქსიზმით, კერძოდ, მისი თვალში საცემი, შეიძლება ითქვას, გამაოგნებელი გარეგნული მსგავსებით ძველი და ახალი აღთქმის რელიგიასთან. მარქსიზმსა

და ბოლშევიზმში ვხედავთ მესიას (პროლეტარიატი), ცათა სასუფეველს (კომუნიზმი), პირველყოფილ ედემს (პირველყოფილი თემური წყობილება), ცოდვით დაცემას (კერძო საკუთრების გაჩენა), სატანას (განსხვავება ნივთის ღირებულებასა და ფასს შორის), ფარაონს და ეგვიპტის ტყვეობას (იმპერიალიზმი და კაპიტალიზმი), მოსეს (თავად მარქსი), ეკლესიას (კომუნისტური პარტია), საეკლესიო კრებებს (კომუნისტური პარტიის ყრილობები), საკუთარ დოგმატიკას, ერესიარქებს, მოწამეებს და სხვა. ნიკოლოზ ბერდიაევის თქმით, მარქსმა იუდაიზმის ეთნო-რელიგიური მესიანიზმი პროლეტარიატის პოლიტიკურ და ეკონომიურ მესიანიზმად გადააქცია<sup>4</sup>. მარქსმა უარყო რელიგია, მაგრამ ადამიანში ჩადებული რელიგიური მისწრაფებების დასაკმაყოფილებლად მის ადეპტებს რწმენის სუროგატი შეაჩეჩა. შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ რევოლუციები, მიტინგები, სადაც მონაწილეებს არისტოტელეს, დეკარტის, კანტის და სხვა. სურათები და მათი ნაწერების მიხედვით შედგენილი პლაკატები მოაქვთ. მაგრამ ამას აკეთებდნენ და აკეთებენ მარქსის შემთხვევაში, აქედანაც კარგად ჩანს, რომ მარქსიზმი არ არის მხოლოდ ფილოსოფიური მოძღვრება, ის რელიგიურ და იდეოლოგიურ ხასიათს ატარებს, აქ მიწაზევე ჰპირდება ადამიანებს უღმერთო სამოთხეს.

მარქსიზმის, როგორც რელიგიის სუროგატის, ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი გამოვლინება მისი დოგმატიზმია და რაკი ეს უკანასკნელი რელიგიური წარმომავლობის არაა, შეუძლებელია პათოლოგიად არ ჩაითვალოს. ქრისტიანულ და მარქსისტულ დოგმატიზმს შორის პარალელის გავ-

---

4 იუდეველები მესიას პოლიტიკურ ლიდერად აღიქვამდნენ, რომელიც მათ რომაელების ბატონობისაგან გაათავისუფლებდა და ისრაელს ყველა ხალხსა და სახელმწიფოებზე გააბატონებდა.

ლება არ შეიძლება. მართლმადიდებელი ეკლესია დოგმატებად აცხადებს მხოლოდ და მხოლოდ გამოცხადებით ჭეშმარიტებებს, ანუ ისეთს, რომელთა დამოუკიდებლად აღმოჩენა ადამიანის გონებას არ ძალუძს. ასეთი დოგმები ბევრი არაა, რადგან ისინი არსებითად მხოლოდ ტრიადოლოგიურ (სამებასთან დაკავშირებული სწავლება) და ქრისტოლოგიურ ჭეშმარიტებებს ეხება. ქრისტიანული დოგმატები იმდენად მცირერიცხოვანია, რომ ისინი მრწამსის მოკლე ტექსტში შეიძლება ჩაეტიოს<sup>5</sup>. ქრისტიანული დოგმატები ადამიანის გონების თავისუფლებას არ ზღუდავს, რადგან ის მხოლოდ იმ სფეროს ეხება, რომელიც ადამიანის გონების კომპეტენციის გარეთ არის, არც ერთი მათგანი არ იჭრება რომელიმე კერძო მეცნიერების სფეროში. აბსოლუტურად სხვაგვარადაა საქმე მარქსიზმის შემთხვევაში, რადგან ის დოგმატებად ანუ უცვალეებელ ჭეშმარიტებებად კერძო ადამიანების შეხედულებებს აცხადებს, რომელიც მეცნიერულ და ფილოსოფიურ კრიტიკას უნდა ექვემდებარებოდეს.

ნიცშეს, ასე ვთქვათ, სავიზიტო ბარათად იქცა მისი ერთ-ერთი ყველაზე სკანდალური ფრაზა: „ღმერთი მოკვდა“. იგი თვლიდა, რომ თავის თანამედროვე ნიჰილისტურ საზოგადოებაში შეუძლებელი იყო ქრისტიანული ღმერთის რწმენა და ქრისტიანობის მიერ დანერგილი ღირებულებებით ცხოვრება, ამიტომაც – ამბობს იგი – ღმერთი თანამედროვე ადამიანებმა მოკლეს. ნიცშემ თავისი ფილოსოფიით მიზნად დაისახა მართლაც რელიგიური მისია – არსებულ

5 ეკლესიის საკრამენტალური წესები და კანონიკური დადგენილებები დოგმატებს არ განეკუთვნება, ამიტომაც, რომ ისინი ცვლილებებს ექვემდებარება.

6 ამ შესიანურ-რელიგიური მისიის აღსანიშნავად ნიცშემ პირველად იხმარა ფილოსოფიურ კონტექსტში სიტყვები – „ღირებულებათა გადაფასება“, მანამდე ტერმინები: „ღირებულება“ და „ფასეულობა“ მხოლოდ ეკონომიკის სფეროში იხმარებოდა.

ღირებულებათა გადაფასება<sup>6</sup>. ნიცშემ მოინდომა გამოესწორებინა ის, რაც, მისი აზრით, ქრისტიანობამ გააფუჭა. როგორც უკვე არაერთხელ აღვნიშნეთ, ნიცშე თვლის, რომ ადამიანის არსი ძალაუფლებისკენ სწრაფვაშია. ეს ნება ზოგში ჯანსაღად ვითარდება, ზოგში კი დეგრადირდება. მისი აზრის საილუსტრაციოდ ასეთი მაგალითი მოვიყვანოთ: წარმოვიდგინოთ ძღვევამოსილი, წარმატებული, პატრიცული წარმომავლობის რომელიმე მხედართმთავარი, რომელიც მძიმე სამუშაოთი დაკავებულ მონას უყურებს. ნიცშეს წარმოდგენით, ამ მხედართმთავარს ბუნებრივად გაუჩნდება აზრი: „მე ვარ ძლიერი, კეთილშობილი, კურთხეული, კარგი, ეს მონა კი მდაბალი, უბედური, დაქვემდებარებული და ცუდია. ნიცშე აცხადებს, რომ სანამ ძველი ებრაელები და ქრისტიანები აურევდნენ ადამიანებს გონებას, ყველა ასე უყურებდა სამყაროს (მისი აზრით, ამ შეხედულებას ადასტურებს ის ფაქტი, რომ თითქმის ყველა ენაში სოციალური წარმომავლობის აღმნიშვნელი ტერმინები: „კეთილშობილი“ და „მდაბალი“, „კარგის“ და „ცუდის“ სინონიმებია. ასევე ძველ ბერძნულ ტრაგედიებშიც ყველაფერს ბედისწერა განაგებს, რომელიც ხშირად აბსოლუტურად აუხსნელია. იქ არავინ სვამს კითხვას – კეთილია თუ ბოროტი ბედისწერა, პერიპეტიები „უბრალოდ“ ხდება). ადამიანების, მათი ქმედებების შესაფასებლად ადრე არსებობდა მხოლოდ ორი სიტყვა: „კარგი“ და „ცუდი“ და არა – „კეთილი“ და „ბოროტი“. „კარგი“ იყო კეთილშობილური წარმომავლობის, ძლიერი ადამიანი, რომელიც დაუფარავად ცდილობდა სხვაზე გაბატონებას, პატივს სცემდა ღირსებას, ეძიებდა ღირსეულ, სახელოვან მტრებს, რათა მათში უკეთესად არეკლილიყო მისი ძალა,

ამბიციები და შეუდრეკელობა. ასეთი ადამიანი არ ერიდება, ტკივილი მიაყენოს სხვას და საკუთარ თავსაც, რათა დიდი საქმეები აღასრულოს. „კარგმა“ ადამიანმა იცის, რომ რაც უფრო ძლიერია მისი მტერი, მით უფრო სახელოვანი და გამაძლიერებელია მასზე გამარჯვება, ამიტომ ის გამარჯვების მისაღწევად არაფრის გამო არ იხევს უკან.

ახლა ვნახოთ, ნიცშეს მიხედვით, როგორ იქცევა სუსტი, დაჩაგრული ადამიანი. მასში, ისევე როგორც ყველაში, სხვაზე გაბატონების ნება მოქმედებს. მაგრამ რაკი საკუთარი ძალებით არ შეუძლია ამ სურვილის აღსრულება, მის გულში ბოღმა<sup>7</sup> ივანებს. ნიცშე აცხადებს, რომ თურმე ამ გულღრძო მონას სურს, ვერაგულად გადაუხადოს სამაგიერო ძლიერ ადამიანს, რომელიც მასზე ბატონობს და მხოლოდ ამიტომ იგონებს სიტყვებს: „სიკეთე“ და „ბოროტება“. ამის შემდეგ მონა ამბობს: „ჩემი ბატონი არის „ბოროტი“, რადგან შეუბრალებელი, ამაყი, ეგოისტი და მჩაგვრელია. მე კი „კეთილი“ ვარ, რადგან სხვა ჩაგრულებს თანავუგრძნობ, ვეძიებ მათთან სოლიდარობას, არ მიყვარს უსამართლობა, მოთმინებით და თავმდაბლობით ვიტან ჩემს მძიმე მდგომარეობას“. ნიცშე „მონური მორალის“ გავრცელებას საყოველთაო დეგრადაციის ფაქტორად მიიჩნევს, რადგან ეს, მისი აზრით, ასუსტებს ძლიერს და სუსტს კიდევ უფრო უიმედო მდგომარეობაში აგდებს. დეგრადაციის უმთავრეს მექანიზმს ნიცშე „მონური მორალის“ მატარებელთათვის დამახასიათებელ ზნეობრივ

7 ამ გრძნობის აღსანიშნავად ნიცშე სპეციალურად იყენებს ძალიან მეტყველ ფრანგულ სიტყვას – **ressentiment**, რომელიც ფრანგულ ენაში განსაკუთრებული ემოციონალური გამომსახველობითაა გამორჩეული.

თვითკრიტიკასა და საკუთარი თავის დადანაშაულებაში ხედავს. ნიცშე თვითონ დეტერმინისტი იყო; ფიქრობდა, რომ სამყაროში ყველაფერი აუცილებლობით ხდებოდა, ყველაფერი წინასწარ იყო განპირობებული, ამიტომ გაუმართლებლად მიაჩნდა ვინმეს რაიმეში დადანაშაულება. ნიცშე ამბობდა, რომ მისთვის გასაგები იყო, თუ ვინმე სხვას რაიმეში ადანაშაულებდა, რადგან ამ საბაბით მასზე გაბატონებას ცდილობდა, მაგრამ აბსოლუტურად მიუღებელი იყო საკუთარი თავის დადანაშაულება. ამაში იგი მხოლოდ ადამიანის დეგრადაციის ნიშანს ხედავდა. მისი აზრით, მორალური თვითკრიტიკის „ბაცილა“ კაცობრიობის ისტორიაში იუდეველმა ღვთისმსახურებმა შემოიტანეს; ისინი ებრაელებს გამუდმებით ასწავლიდნენ, რომ ღვთის რჩეული, ყველაზე აღმატებული ხალხი იყო და რომ ღმერთს მათთვის განსაკუთრებული ბრწყინვალე მომავალი ჰქონდა გამიზნული. ყველა ებრაელი ხედავდა, რომ ყოველდღიური რეალობა ბევრად ჩამორჩებოდა აღთქმულს, რადგან სხვა, უფრო განვითარებული, ძლიერი მეზობლები განუწყვეტლივ ავიწროებდნენ და იმონებდნენ ებრაელებს. აღთქმულსა და რეალურს შორის განსხვავების ასახსნელად სამღვდელოებამ და ერმა საკუთარი თავის დადანაშაულება დაიწყეს ღვთის წინაშე, მათი აზრით, ღმერთი ცოდვების გამო არ უსრულებდა ებრაელ ხალხს დანაპირებს. ნიცშე „მონური მორალის“ ყველაზე ნათელ, ყველაზე მავნებლურ გამოვლინებად ქრისტიანობას მიიჩნევდა. ის წერდა, რომ ქრისტიანობამ დიდებული, ამაყი რომაელები საზიზღარ გერმანელ ბიურგერებად გადააქცია. ნიცშე წერს, რომ კაცობრიობის ისტორიაში ორი „ნარკოტიკი“ ყველაზე მეტად ასუსტებდა ადამიანებს, ეს იყო ალკოჰოლი და ქრისტიანობა.

წარუმატებელი სუსტი ადამიანები ალკოჰოლში ახშობდნენ ფსიქოლოგიურ დისკომფორტს, ქრისტიანული რელიგია კი ღარიბებს ეუბნებოდა, რომ სიმდიდრის სიყვარული ცოდვაა, წარუმატებლებს ჩასჩინებდა არაამსოფლიურობას, სუსტებს და დაჩაგრულებს – ყველაფრის თვინიერებითა და მადლიერებით გადატანას და ა. შ. ნიცშემ ზუსტად ქრისტიანობის მიერ დანერგილი „მონური მორალის“ შეცვლა მოინდომა. მისი სურვილი იყო აქლემს დამსგავსებული ადამიანი (მორალური პასუხისმგებლობების, ზნეობრივი კანონების ტვირთით დამძიმებული) ჯერ ამბიციურ, ამპარტავან ლომის მსგავს არსებად ექცია, შემდეგ კი ბავშვივით სიკეთისა და ბოროტების არ მცოდნე, სამყაროთი მოთამაშე ზეადამიანად. ნიცშე უარყოფდა რელიგიას, მაგრამ საკუთარ თავს ზუსტად რელიგიური მისია – ახალი ადამიანის ჩამოყალიბება, ღირებულებათა რადიკალური გადაფასება – დააკისრა.

ფროიდის შემთხვევაშიც ანალოგიურ სიტუაციასთან გვაქვს საქმე. პირველი, იგი უარყოფს რელიგიას და მეორე, რელიგიის უარყოფის ფონზე, თავის შექმნილ ფსიქონალიზს რელიგიური საიდუმლოებებისათვის ნიშანდობლივ ძალას და ფუნქციას ანიჭებს. ფროიდს წინასწარმეტყველების, შამანების, მაგების და სხვადასხვა ჯურის ოკულტისტების მსგავსად, პრეტენზია ჰქონდა, რომ მხოლოდ სიტყვის ძალის გამოყენებით შეეძლო განეკურნა უმძიმესი ფსიქიური აშლილობები. ახლა უფრო დაწვრილებით შევცხოთ ფროიდის ნააზრევს ამ ორ ასპექტს. იგი აცხადებს, რომ რელიგია სხვა არაფერია თუ არა უნივერსალური, ობსესიური (ავადმყოფურად აკვიატებული) ნევროზის გამოვლინება. ამ გამოვლენის მექანიზმზე ჩვენ უკვე მოკლედ ვისაუბრეთ:

ყველა ადამიანს დაბადებიდანვე დაჰყვება სექსუალური ლტოლვა მოწინააღმდეგე სქესის მქონე მშობლისადმი, მეორე მშობელს კი კონკურენტად აღიქვამს და მისი სიკვდილი სურს. ფროიდის მიხედვით, შვილმა, რომელმაც მამა მოკლა, რათა საკუთარ დედასთან დასაწოლად ხელის შემშლელი არ ჰყოლოდა, გვიანდელი სინდისის ქენჯინს გამო გააღმერთა მოკლული მამა. ფროიდი ყველა რელიგიის საფუძველს მხოლოდ ამ ინცესტური ოჯახის სიმბოლურ ისტორიაში ხედავს. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ცხადია, რომ ფროიდს არ სწამს რეალური ღმერთის არსებობა. სამაგიეროდ მტკიცედ სწამს, რომ საკუთარი დედისაკენ ეროტიული ლტოლვა უნივერსალური ფენომენია. იგი ამ ორ, ინცესტურ და პერიციდულ (მამისმკვლელ) მისწრაფებებს ეგრეთ წოდებულ *id*-ში ათავსებს. ფროიდის აზრით, ადამიანის მენტალური და ფსიქიური ცხოვრება სამი სფეროსაგან შედგება. პირველია უკვე ნახსენები *id*. ეს ადამიანის ენერგეტიკული, გონების კონტროლს დაუქვემდებარებელი, ირაციონალური ნაწილია. აქ წარმოიშობა გაუცნობიერებელი მისწრაფებები, სურვილები, რომლებიც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, არსებითად ეროტიული ხასიათისაა. *id*-ის შემდეგ, ასე ვთქვათ, „მენჯერის“ საფეხური მოდის. ეს გონება ანუ ჩვენი ცნობიერების ცენტრი *ego*-ა. *ego*-ს ფუნქციაა განსაზღვროს სად, როდის და როგორ შეიძლება ცალკეული სურვილის განხორციელება. ცხადია, ის ხშირად იძულებულია, უარი თქვას რომელიმე სურვილის აღსრულებაზე. ადვილი მისახვედრია, რომ ჩვენი სექსუალური სურვილების შეუფერხებელ დაკმაყოფილებას არც ერთი საზოგადოება არ დაუშვებს. ამის გამო ფროიდი *ego*-ს არსებითად *id*-ის შემავიწროებელ, მოწინააღმდეგე



ძალად აღიქვამს. ამ საწინააღმდეგო ძალათა კონფლიქტს, ანუ დაუკმაყოფილებელ სურვილებს გარკვეული პრობლემები მოაქვს. საქმეს უფრო მეტად ართულებს კიდევ ერთი ინსტანცია, რომელსაც ფროიდი *superego*-ს უწოდებს. *superego* უფრო სინდისის ხმაა. ის ბავშვობაში ყალიბდება, მის ფორმირებაში გადამწყვეტი როლი მშობლიურ აკრძალვებს ეკუთვნის. *ego*-სა და *superego*-ს შორის სხვაობა ისაა, რომ *ego* პრაქტიკული მოსაზრებებით და საზოგადოებაში მიღებული წესებით ხელმძღვანელობს, *superego* კი – ბავშვობის დროს ჩამოყალიბებული ზნეობრივი პრინციპებით. *ego*-ს და *superego*-ს კონტროლი მძიმე ტვირთად აწევს *id*-ს, რაც მენტალურ და ფსიქიურ აშლილობებს იწვევს. ეს აშლილობები მჟღავნდება აკვიატებულ აზრებში, ფროიდისტულ პარაპრაქსებში, ანუ წაცდუნებსა<sup>8</sup> და სიზმრების სიმბოლურ შინაარსში. სიზმრების ინტერპრეტაციის საყოველთაოდ დადგენილი, მით უმეტეს, მეცნიერული მეთოდი არ არსებობს. თავად ფროიდი პაციენტების სიზმრების ახსნისას საკუთარ ინტუიციას, ლიტერატურულ სახეებს, მითოლოგიას და სხვა რელიგიურ სიმბოლოებს იყენებდა. არაერთი ავტორი აღნიშნავს, რომ ფროიდი საკუთარი თეორიის ჭეშმარიტების დასაბუთებისას უფრო მის ლიტერატურულ და ფილოსოფიურ ერუდიციას ეყრდნობა, ვიდრე წმინდად მეცნიერულ ფაქტებს. მაგალითად, იგი ფიქრობდა, რომ მისი თეორიის სისწორე ძველ ბერძნულ მითოლოგიაშიც დასტურდება. თურმე ძველმა

8 ფროიდის მიხედვით, ჩვენი თითქოსდა „უნებლიე“ წამოცდენები სინამდვილეში ჩვენში, ჩვენს ქვეცნობიერში ჩარჩენილი, გონების მიერ დათრგუნული სურვილების გამოხატულებაა.

ბერძნებმა გაუცნობიერებლად, სიმბოლური მითოლოგიური ენით გადმოსცეს მისი მოძღვრების მთავარი ასპექტები. აქ იგი მეფე ოიდიპოსის მითს გულისხმობს. ამ მითის მიხედვით, ოიდიპოსის დაბადებისას წინასწარმეტყველმა განაცხადა, რომ ის საკუთარ მამას მოკლავდა და დედას შეერთავდა ცოლად. ამის გამგონე მშობლებმა მისი მოკვლა განიზრახეს, თუმცა იგი ცოცხალი გადარჩა და ახალი მშობლებიც შეიძინა. როდესაც მოზრდილობისას თავის შესახებ არსებული წინასწარმეტყველება შეიტყო, სახლიდან გაქცევა გადაწყვიტა, რათა ნაწინასწარმეტყველები საშინელება თავიდან აეცილებინა. ზუსტად ამ გონიერი გადაწყვეტილების დროს ის შემთხვევით გადაეყრება ნამდვილ მამას, კონფლიქტის მიზეზით მოკლავს მას და მერე საკუთარ დედას შეერთავს ცოლად (ცხადია, მან ამ დროს არ იცოდა ნამდვილი მშობლების ვინაობა). სანამ ოიდიპოსი საკუთარ დედას შეერთავს, სფინქსის ამოცანას გამოიცნობს, რომლის გამოცნობა მანამდე ვერავინ შეძლო. ამ გამოცანის პასუხი სიტყვა „ადამიანია“. როდესაც საბოლოოდ ოიდიპოსი გაიგებს, უნებლიედ რა საშინელება ჩაიდინა, საკუთარი თავის დასჯის მიზნით თვალებს დაიბრმავეს და ქვეყანაზე ხეტიალს იწყებს. ფროიდი თვლის, რომ ეს მითი მისი თეორიის ღრმა სიმბოლოა. ოიდიპოსს ამ ქვეყანაზე გაჩენისთანავე დაეხედა საკუთარი მამის მოკვდინება და დედის ცოლად შერთვა. ფროიდის აზრით, ეს ჩვენში ჩაბუდებულ ინცესტურ და პერიციდულ მისწრაფებებს განასახიერებს. ოიდიპოსი ზუსტად მაშინ ჩაიდენს ამ საშინელ ცოდვას, როცა გონებით გადაწყვეტს ამ საშინელი პერსპექტივის თავიდან აცილებას. ეს სიმბოლოა იმისა, რომ ირაციონალური იმპულსები გონების კონტრო-

ღს და მათ რეგულაციას არ ექვემდებარება. სფინქსის ამოცანა, რომლის ამოცნობა ადამიანის სიღრმისეული ცოდნის სიმბოლოა, ვერავინ შეძლო ოიდიპოსის გარდა, რომელმაც არ იცის საკუთარი სახელი, არ იცის, ვინ არიან მისი ნამდვილი მშობლები, სად დაიბადა და ა. შ. ოიდიპოსს არ შეუძლია განსაზღვროს თავისი იდენტობა, ანუ იგი ადამიანის ქვეცნობიერი ნაწილის სიმბოლოა. ადამიანებმა, რომლებმაც იციან, სად დაიბადნენ, იციან მშობლების ვინაობა და საკუთარი სახელი, საკუთარი იდენტობის დამაფიქსირებელ რაციონალურ გონებას განასახიერებენ. მათ არ შეუძლიათ სფინქსის ამოცანის ამოხსნა. ეს კიდევ ერთხელ სიმბოლურად მიუთითებს, რომ ადამიანის არსს განსაზღვრავს მისი ირაციონალური ნაწილი და არა რაციონალური გონება. ფროიდს სიზმრების სიმბოლური ენა დიაგნოზის დადგენაში ეხმარებოდა, თავად მკურნალობა პირწმინდად სიტყვიერ თერაპიას ეყრდნობოდა. ფროიდის ვერბალური სეანსების დროს დივანზე წამოწოლილი პაციენტი უმეტეს შემთხვევაში ბავშვობის დროინდელ მოგონებებს ყვებოდა, დივანის უკან მჯდომი ფროიდი უმეტესად დუმდა. ჩვენ მიერ უკვე ადრე ნახსენებ უაღრესად პოპულარულ წიგნში – „კერპის დაისი: ფროიდისტული მითი“ მიშელ ონფრეი თავად ფროიდის წერილებზე დაყრდნობით წერს, რომ მას ხშირად ეძინებოდა ამ სეანსებისას, თუმცა ძალიან მაღალ ჰონორარებს მაინც იღებდა, რადგან მიაჩნდა, რომ თვით მთვლემარე ფსიქოანალიტიკოსსაც დიდი სარგებელის მოტანა შეეძლო პაციენტისთვის. აქედან ჩანს, რომ მარქსისა და ნიცშესაგან განსხვავებით, ფროიდის მიერ შემოთავაზებული სუროგატული რელიგიური პრაქტიკა უფრო მშვიდობიან, შეიძლება ითქვას, კომიკურ ხასიათს

ატარებს, ვიდრე მეამბოხე ლუციფერიანულს.

ახლა გადავიდეთ ფილოსოფოსთა მეორე კატეგორიაზე, რათა გავეცნოთ, როგორია მთავარი პრინციპები, რომლებიც მათ შეხედულებებს განსაზღვრავენ სამყაროსა და ადამიანზე. ამ კატეგორიაშიც სამ ფილოსოფოსს ავირჩევთ. ესენია: პლატონი, არისტოტელე და პლოტინი.

სოკრატეს წინამორბედი ბერძენი ფილოსოფოსების უმრავლესობას მიაჩნდა, რომ ადამიანის სული გარე სამყაროსავით ნივთიერი, თუმცა უხილავი რეალობა იყო. ასე არ ფიქრობდა თავად სოკრატე და მისი დიდებული მოწაფე პლატონი. პლატონი ასწავლის, რომ ადამიანის სული ღვთაებრივი წარმოშობისაა, ადრე ღმერთებთან ერთად ცხოვრობდა და იდეალური სამყაროს მშვენიერების ცქერით ტკბებოდა. იდეალური სამყარო პლატონის იდეების საუფლოა. ეს იდეები გონების პროდუქტებს არ წარმოადგენენ, როგორც ეს შეიძლება თანამედროვე ადამიანს ეგონოს. პლატონის „იდეა“ ეტიმოლოგიურად ბერძნული ზმნა *eido*-დან მომდინარეობს, რაც ქართულად ჭვრეტას, მზერას ნიშნავს. პლატონის იდეები ინტელიგიბელური რეალობებია, ანუ ისინი მხოლოდ გონების თვალთი იხილვებიან და არა ხორციელთ. პლატონის იდეები ჩვენს ხილულ სამყაროში არსებული რეალობების შეურყვნელი იდეალური არქეტიპებია. პლატონი ასწავლის, რომ ჩვენი ხილული სამყარო იდეალურის დამახინჯებული, სახეცვლილი ხატია. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ღმერთთან წილნაყარი ადამიანის სული ადრე ამ იდეალურ სამყაროში ცხოვრობდა, მაგრამ შემდეგ კატასტროფა მოხდა, სული დაეცა, ამ სამყაროში ჩამოვარდა და სხეული შეიმოსა. დიდი ბერძენი ფილოსოფოსის ამ მოძღვრების ქრისტიანობაში

არამართებული გადმოტანა მოინდომა ორიგენემ. ის პლატონის მიბაძვით ასწავლიდა, რომ სულები (ეონები) მარადიულად არსებობდნენ ღმერთთან და მისი ჭკრეტით იყვნენ დაკავებულნი. შემდეგ ეს „მოსწყინდათ“, დაეცნენ და ღმერთს დაშორდნენ. ამ სულებიდან – იმისდა მიხედვით თუ რამდენად დაშორდნენ ღმერთს ამ დაცემისას – ერთნი ანგელოზებად გადაიქცნენ, მეორენი – ადამიანებად, მესამე ნაწილი კი – დემონებად. ორიგენეს ეს შეცდომა შეიძლება იმის გამოც მოუვიდა, რომ პლატონის მოძღვრება რაღაც აზრით ძალიან ჰგავს ქრისტიანულს. ქრისტიანობაშიც ადამი ჯერ სამოთხეში იყო, შემდეგ დაეცა, სამოთხიდან დედამიწაზე გამოაძევეს და ღმერთმა ნატიფი სულიერი სხეულის მაგივრად უხეში მატერიალურით შემოსა. ამ გარეგნული მსგავსების მიუხედავად ქრისტიანობასა და პლატონიზმს შორის არაერთი ფუნდამენტალური სხვაობაა. მათგან მხოლოდ რამდენიმეს აღვნიშნავთ: პლატონის მიხედვით, სულმა მხოლოდ დაცემის გამო შეიმოსა სხეული და ეს უკანასკნელი პირველის საპყრობილეა. პლატონი იმასაც ფიქრობს, რომ ცოდვის, ბოროტების მიზეზი ადამიანში მისი სხეულია. ქრისტიანობა არც ერთ ამ დებულებას არ ეთანხმება. წმინდა წერილისეული სწავლებით, ღმერთმა ხილული სამყარო თავისი ნებით და კეთილად შექმნა. ეს ადამიანის დაცემამდე მოხდა. ადამიანს სხეული დაცემამდეც ჰქონდა და ამასთან ერთად, ფუნდამენტალურ დონეზე ადამიანის ცოდვის, მასში ჩაბუდებული ბოროტების სათავე სულიერი ვნებებია და არა მატერიალური სხეული. პლატონის ცნობილი ფრაზა – „სხეული სულის საპყრობილეა“, იმას ნიშნავს, რომ მატერიალური სხეულის გისოსებში მოქცეულ სულს აღარ შეუძლია, თავის „სახლში“ ანუ იდეათა სამყაროში

იცხოვროს და მას ავიწყდება ყველაფერი, რასაც ღმერთის გვერდით ყოფნისას ხედავდა. პლატონის აზრით, ჭეშმარიტი ფილოსოფიის და ზოგადად ადამიანური ცხოვრების მთავარი მიზანი სხეულისაგან საბოლოო განთავისუფლებაა. ეს მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, როდესაც ადამიანი (სული) მისთვის ადრე ნაცნობ ჭეშმარიტებებს გაიხსენებს (ანამეზღი). სანამ ადამიანი ამას არ მიაღწევს, გარდაცვალების შემდეგ მისი სული ერთი სატუსალოდან მეორეში, ანუ ერთი სხეულიდან მეორეში გადავა. პლატონი და მისი მოძღვარი სოკრატე ფიქრობდნენ, რომ დავიწყებული იდეალური სამყაროსეული ჭეშმარიტებების გასახსენებლად აუცილებელია, შეეცადო პასუხი გასცე სწორად დასმულ ფილოსოფიურ კითხვებს. პლატონურ ფილოსოფიურ დიალოგებში სოკრატე სწორედ ამითაა დაკავებული. იგი განუწყვეტლივ უსვამს კითხვებს თავის თანამოსაუბრეებს მნიშვნელოვან ფილოსოფიურ საკითხებთან დაკავშირებით. სოკრატე ფიქრობს, რომ ჭეშმარიტება საკუთარ თავში ჩაღრმავებით, ცრუ შეხედულებათაგან განთავისუფლებით მიიღწევა და არა ცოდნის, ერუდიციის დაგროვებით. ის დარწმუნებულია, რომ ყოველი ადამიანი თავის თავში მთვლემარე ფილოსოფოსს ატარებს, რომლის გამოღვიძებაა საჭირო. ამიტომ ადარებდა იგი თავის თავს ხან კრაზანას, რომელიც გაწუხებს და საშუალებას არ გაძლევს, მთელი არსებით მიეცე ამსოფლიურ ყოფით ამოცანას, ან კიდევ ბებიაქალს, რომელიც შენს წიაღში (სულში) უკვე არსებული ჭეშმარიტების „მობაში“, ანუ გამოთქმაში გეხმარება.

როგორც ვხედავთ, პლატონის შემთხვევაში ადამიანი (ანუ სული, რადგან დიდი ბერძენი ფილოსოფოსი ადამიანს მის სულთან აიგივებს) ზესამყაროსეული რეა-

ლობაა, რომლის მთავარი მისწრაფება სწორედ ამ სამყაროსაგან განთავისუფლება და ღმერთთან მყოფობაა. წინა კატეგორიის ფილოსოფოსთაგან განსხვავებით პლატონი თითქოს უსასრულოდ აღამაღლებს ადამიანს, მას სამყაროზე მაღლა და ღმერთის გვერდით აყენებს, თუმცა სინამდვილეში ის მისთვის ყველაზე მნიშვნელოვან ასპექტს – პიროვნულობას კარგავს. პლატონის მიხედვით, იდეალური სამყაროს ფორმები (იდეები), ადამიანის სული, თვით ღმერთიც მოკლებულნი არიან პიროვნულობას.

პლატონისაგან განსხვავებით, მისი გენიალური მოწაფე არისტოტელე სულის სხეულისაგან დამოუკიდებელ სუბსტანციალურ არსებობას არ აღიარებს. არისტოტელეს მიხედვით, სული სხეულის ფორმაა. საკუთარი აზრის საილუსტრაციოდ თავად არისტოტელეს შემდეგი მაგალითი მოჰყავს: თუ წარმოვიდგენთ, რომ თვალი სხეულია, მაშინ მისი სული ხედვის პროცესი იქნება. ანალოგიურად, თუ ჩავთვლით, რომ ღირსა სხეულია, მაშინ მისი სული მისგან გამომავალი ჰარმონიული ჟღერადობა იქნება. ჩვენ შეგვიძლია თანამედროვე და ბევრად უფრო „ანთროპომორფული“ ილუსტრაცია მოვიყვანოთ: ეს იქნება რობოტი, რომლის „სული“ მასში ჩაწერილი პროგრამა გამოვა. პლატონის და არისტოტელეს კონცეფციებს შორის სხვაობა არსებითია. პლატონთან ყოველი კონკრეტული ადამიანი უპიროვნო, იდეალური არქეტიპის დამახინჯებული ეგზემპლარია, არისტოტელესთან კი ყოველი კონკრეტული ინდივიდი მთელი სისავსით შეიცავს ადამიანურ „ფორმას“, ანუ ადამიანობას. ამასთან არისტოტელისეული კონცეფციიდან ლოგიკურად გამომდინარეობს, რომ სიკვდილის შემდეგ სხეულის გახრწნასთან ერთად სულიც

უნდა მოისპოს. თუმცა ეს მთლად ასე არაა. არისტოტელესთან, ისევე როგორც პლატონთან, ადამიანის გარდაცვალების შემდეგ „დარჩენილი“ უკვდავი ელემენტი წარმოშობით ღვთაებრივია და არა ადამიანური. ადამიანის გარდაცვალების შემდეგ, პლატონის აზრით, მისგან ღვთაებრივი წარმოშობის სული რჩება, არისტოტელეს მიხედვით კი – გონება, კერძოდ, „აქტიური გონება“, რომელიც ღვთაებრივია და არა ადამიანური. თუ ისევ თანამედროვე, თუმცა არცთუ იდეალურ მაგალითს მოვიშველიებთ, კაცობრივი გონება შეიძლება რადიომიმლეს შევადაროთ, რომელიც რადიოსადგურის (ღვთაებრივი გონების) ტალღებს აღიქვამს. არისტოტელეს მიხედვით, „აქტიური ინტელექტი“ საგნების არსს წვდება. თუ არისტოტელისეულ ტერმინოლოგიას გამოვიყენებთ, აქტიური ინტელექტი საგნების „ფორმებს“ ხედავს, ანუ საგნების კონცეპტებს ქმნის. ბიბლიური ენა ამ ინტელექტუალურ ოპერაციას „სახელის დარქმევით“ მოიხსენიებს. აქ მხედველობაში გვაქვს ბიბლიური თხრობა, რომლის მიხედვით, ღმერთმა ადამს წინ ყველა ცხოველი დაუყენა და მათთვის სახელის დარქმევა ანუ მათი არსის წვდომა უბრძანა. ჩვენგან განსხვავებით, ადამს სამოთხისეული ყოფისას მისთვის ბოძებული ბუნებრივი ნათლით, ანუ გონებით საგნების არსის ჭვრეტა შეეძლო. არისტოტელეს ღმერთი არის გონება, თუმცა როგორც არ უნდა გაგვიკვირდეს, იგი ინდივიდუალობას და პიროვნულობასაა მოკლებული. ასე რომ, მის ფილოსოფიაში ადამიანი გარდაცვალების შემდეგ ვერაფერს ინდივიდუალურს ვედარ ინარჩუნებს.

როგორც ადრე აღვნიშნეთ, ამ კატეგორიის მესამე ფილოსოფოსად პლოტინი ავირჩიეთ. იგი ნეოპლატონიზმის



ფუძემდებლად ითვლება, რომელსაც ზოგიერთი ავტორი ელინისტური, უფრო მეტიც, ანტიკური ფილოსოფიის მწვერვალად მიიჩნევს, თუმცა მასთან ადამიანური ინდივიდუალობა ყველაზე ენერგიულადაა უარყოფილი. პლოტინმა პლატონის და არისტოტელეს ფილოსოფიების სინთეზი მოახდინა სტოელების პანთეისტურ სისტემასთან. პლატონი ღმერთად აბსოლუტური სიკეთის იდეას მიიჩნევს, რომელიც ყველა სხვა იდეაზე, ფორმაზე ამაღლებული და გონებისთვის მიუწვდომელია. არისტოტელეს „უძრავი მამოძრავებელი“, ანუ ღმერთი არის უმაღლესი გონება, რომელიც თავის თავს შეიმეცნებს. სტოელები პანთეისტები არიან, ანუ ღმერთსა და სამყაროს ერთმანეთთან აიგივებენ. სტოელების ღმერთი სამყაროსეული უპიროვნო სული ან პრინციპია, რომელიც ყველაფერს წარმართავს და აწესრიგებს.

თავად პლოტინის ღმერთი ტრიადისაგან შედგება. პირველი არის ერთი. ის პიროვნულობას მოკლებული, გონებისთვის აბსოლუტურად მიუწვდომელი, განუმარტავი რეალობაა. ის ფაქტობრივად პლატონის ღმერთია. მისგან „გადმოიღვრება“ (ემანაცია) ტრიადის მეორე წევრი გონება, რომელიც არისტოტელეს ღმერთს მოგვაგონებს. პლოტინის მიხედვით, ერთი აბსოლუტური სისავსე, ანუ პლერომაა. ის თავის თავში ვერ იტევს სიკეთესა და მშვენიერებას, ამიტომაც გადმოედინება. გონება პლატონურ იდეებს უჭვრეტს. გონება ერთზე უფრო დაბლა დგას, რადგან მასში პლატონური იდეების გზით სიმრავლე შემოდის. პლოტინის, ისევე როგორც ანტიკური ფილოსოფიის მიხედვით, სიმარტივე სიმრავლეს, ანუ შედგენილობას აღემატება. გონება ერთისაგან ემანაციის დროს სიმარტივეს კარგავს, მაგრამ მის მარადიულობასა და უცვლელობას ინარჩუნებს. გონებისგან

გადმოიღვრება ტრიადის მესამე წევრი სული, რომელიც სტოელების ღმერთს მოგვაგონებს. სული გონების იდეებს უჭვრეტს და ასე ქმნის სამყაროს. ამას მასში ცვალებადობა შემოაქვს, რის გამოც ის გონებაზე დაბლა დგას. პლოტინის მიხედვით, ადამიანის სული არსობრივად ღვთაებრივი სულის იდენტურია. ადამიანებს ჰგონიათ, რომ ერთმანეთისაგან განსხვავებული ინდივიდუალობის, პიროვნულობის მატარებელი არსებები არიან. ნეოპლატონიზმის მიხედვით, ეს ილუზია გონების დაბნელების, ხედვის არასწორი მიმართულების არჩევის ბრალია. თავისი შეხედულების საილუსტრაციოდ პლოტინს ხორუმის ცნობილი მაგალითი მოყავს. წარმოვიდგინოთ ხორუმის მოცეკვავეები, რომლებიც ხელმძღვანელის გარშემო ცეკვით წრეს უვლიან და მღერიან. როცა ისინი ხელმძღვანელს უყურებენ, ჰარმონიულად, ხმაშეწყობილად მღერიან და ცეკვავენ და ერთიანი მოძრავი ორგანიზმის მძაფრი განცდა აქვთ. როცა მოცეკვავეები ხელმძღვანელის საპირისპირო მხარეს იხედებიან, მათ სიმღერასა და მოძრაობებში დისჰარმონია შემოდის და საკუთარი ინდივიდუალობის ილუზორული განცდა უძლიერდებათ. პლოტინის მეორე შედარების თანახმად, ადამიანები ფოთლებს ჰგვანან, რომლებსაც თავი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელ ინდივიდებად წარმოუდგენიათ. სინამდვილეში კი ერთი ხის ნაწილები არიან, რომელიც მათ კვებავს და აცოცხლებს. პლოტინი იმასაც ასწავლის, რომ ჩვენი გონების უმაღლესი ნაწილი არც არასოდეს დაშორებია ერთს. ამიტომ როდესაც ჩვენი გონება განთავისუფლდება ინდივიდუალობის ილუზიისაგან, ჩვენი სული ისევ გაერთიანდება ერთთან, ანუ მის საწყისს დაუბრუნდება. აქაც მსგავს სურათს ვხედავთ, რასაც ამ

კატეგორიის სხვა ფილოსოფოსებთან. პლოტინი პირდაპირ უტოლებს ადამიანს ღმერთს, თითქოს მას (ადამიანს) უსასრულოდ აღამაღლებს, მაგრამ სინამდვილეში ერთთან გაერთიანების შემდეგ ართმევს იმას, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, კერძოდ, პიროვნულობას, ინდივიდუალურ გონიერებას და ზნეობას, ნების თავისუფლებას, აფექტაციის უნარებს, სიყვარულს, თანაგრძობას, თავგანწირვას და ა. შ.

ახლა ფილოსოფოსების მესამე კატეგორიაზე გადავიდეთ. აქ ისეთი მოაზროვნეები შევარჩიეთ, რომელთა შეხედულებები ადამიანის შესახებ ან იდენტურია შესაბამის ქრისტიანულ სწავლებასთან, ან ძალიან ახლოს დგას მასთან. ესენია: ნეტარი ავგუსტინე, კანტი და კირკეგორი.

ნეტარი ავგუსტინეს სწავლება ადამიანის შესახებ ქრისტიანული ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი ყველაზე ღრმა და შთამბეჭდავი გამოხატულებაა. ავგუსტინეს გავლენა აღმოსავლურ ქრისტიანობაზე მნიშვნელოვანია, დასავლურზე კი – განმსაზღვრელი, შეიძლება ითქვას, განუმეორებელი. ბევრი იცნობს ავგუსტინეს ცნობილ ფრაზას, რომელიც დაახლოებით ასე ჟღერს: „ადამიანის გულს ღმერთის გარდა ვერაფერი დააკმაყოფილებს“. ალბათ ყველა ჩვენგანს აქვს გამოცდილება, რომელიც ნეტარი ავგუსტინეს ამ გამონათქვამის სისწორეს ადასტურებს. ჩვენ მთელი არსებით მივისწრაფვით რაიმე მიზნისკენ, და თუ მას მივალწევთ, მალე ვკარგავთ მისადმი მძაფრ ემოციონალურ დამოკიდებულებას და ჩვენი გული ახალი მიზნის ძებნას იწყებს. ამ ფაქტის უკან ღრმა ანთროპოლოგიური ჭეშმარიტება იმალება. ქრისტიანული რელიგია ასწავლის, რომ ღმერთი სიყვარულია და რომ ეს მისი ყველაზე ადეკვატური, სრულყოფილი სახელია. სრულყოფილი სი-

ცვარული კი სიყვარულის საგანს ეძიებს, უნდა მას სრულად გაუზიაროს თავისი სიმდიდრე და ნეტარება. ამიტომაც შექმნა ღმერთმა ადამიანი, რომელსაც განღმრთობა, ღმერთთან უსასრულოდ მიახლოების უნარი უბოძა. განღმრთობის მისაღწევად შემოქმედმა პირველ ადამიანში ღვთისადმი დაუოკებელი მისწრაფება, სიყვარული ჩანერგა. აქედან ნეტარ ავგუსტინეს ერთი შეხედვით პარადოქსული ჭეშმარიტება გამოჰყავს. იგი ამბობს, რომ ადამში ღმერთმა თავისუფალი ნება ჩადო, თუმცა ეს ნება არასოდეს ყოფილა და არც არასოდეს იქნება ნეიტრალური. ამ აზრის ნათელსაყოფად წმინდანი პარალელს ავლებს ნებელობასა და ხედვის უნარს შორის. ჩვენ გვაქვს თვალი, რომელსაც ხედვის უნარი გააჩნია. ამ უნარისაგან განსხვავდება თავად ხედვის პროცესი, რომელიც ამ უნარის შინაარსი, მისი კონკრეტული გამოყენებაა. ზუსტად ასევე, ადამიანს ნებელობის უნარი გააჩნია, მისი შინაარსი და კონკრეტული გამოვლინება კი რალაცისადმი სიყვარული, მისწრაფებაა. ჩვენი ნება თავისუფალია იმდენად, რამდენადაც ჩვენ შეგვიძლია გვიყვარდეს ან არ გვიყვარდეს რაიმე საგანი, მაგრამ ის არასოდეს არაა ნეიტრალური, რადგან ჩვენ ყოველთვის გვიყვარს რალაც. სანამ ადამი დაეცემოდა, მას ღმერთი უყვარდა, დაცემის შემდეგ კი ეს სამყარო შეუყვარდა. ჩვენ ან ღმერთი გვიყვარს, ან ეს სამყარო, ნეიტრალური პოზიცია არ არსებობს. ნეტარი ავგუსტინე ამბობს, რომ ღვთაებრივი მადლის შეწევნის გარეშე შეუძლებელია ადამიანის გაუკუღმართებული ნების გასწორება. ეს კი ზუსტად იმას ნიშნავს, რომ მადლის მოქმედების გარეშე ადამიანს ღმერთის ჭეშმარიტი სიყვარული აღარ ძალუძს, ვერ აკეთებს იმას, რისთვისაცაა შექმნილი, ანუ ვერ „ადამიანობს“ ამ

სიტყვის ჭეშმარიტი გაგებით; ხოლო როდესაც ადამიანზე მადლი იწყებს მოქმედებს, იგი ღმერთის სიყვარულით ივსება და ეს სიყვარული თვითონვე, თავისი ძალით აღასრულებს საქმეებს, რომლებსაც უფალი ითხოვს მისგან (ამიტომაც ეუბნება წმინდა სერაფიმე საროველი ცნობილ საუბარში თავის მოწაფე მოტივილოვს, რომ ადამიანის უპირველესი დანიშნულება ღვთაებრივი მადლის მოპოვებაა). ნეტარი ავგუსტინე დაცემულ ადამიანს დაავადებულ თვალს ადარებს, რომელსაც დღის სინათლე ტკვილს აყენებს და ნათელს გაურბის. მადლს მისი განკურნება ძალუძს და განკურნებულ თვალს არა მარტო ქმნილი ნათლის ხილვა შეუძლია, არამედ, წმინდანის აზრით, ღვთის ხელთუქმნელი ნათლის ჭკრეტაც ხელეწიფება. სამოთხიდან გამოძევებული ადამიანი დამბლადაცემულ ათლეთს ჰგავს, რომელიც ძველი უნარების გამოყენებას ვეღარ ახერხებს. მართლაც, წმინდა წერილიდან ვიცით, რომ ადამი სამოთხეში „შინაგან სიტყვას“ ფლობდა; მისი საშუალებით უშუალოდ ესაუბრებოდა ღმერთს და დაცემულ ანგელოზს; მას შემოქმედის „ფეხის ხმა ესმოდა“, ანუ მთელი არსებით გრძნობდა მის სიახლოვეს; შეეძლო ქმნილებათა არსს ჩასწვდომოდა და სახელი დაერქმია მათთვის; მის სიტყვას ემორჩილებოდა სამოთხის ყველა ბინადარი. დაცემის შემდეგ ადამიანმა არათუ ეს უნარები დაკარგა, იგი მასზე დაბლა მდგომ სტიქიებს დაექვემდებარა და ამ სამყაროს მონა გახდა. მამის მარჯვენით დაჯდომით ქრისტემ ღმერთამდე აღამაღლა ადამიანის ბუნება. ყოველი ქრისტიანის მოვალეობაა, საკუთარ ბუნებაზე ამაღლდეს და ღვთაებრივ ბუნებას ეზიაროს, მაგრამ ამ დროს ადამიანი მთლიანად ინარჩუნებს თავის კაცობრივ ბუნებას და ადამიანურ პიროვნებას. ეს არსებითი სხვაობაა ქრის-

ტიანობასა და ზემოთ ნახსენებ ანტიკურ ფილოსოფიურ სწავლებებს შორის.

მიუხედავად იმისა, რომ კანტი კაცობრიობის ისტორიაში, ალბათ, ერთ-ერთ ყველაზე ძალუმ ინტელექტს ფლობდა, ღმერთთან მიახლოების საშუალებად მას უფრო მორალური გრძნობა მიაჩნდა, ვიდრე ინტელექტუალური. ასეთი აზრის ჩამოყალიბებას, ალბათ, კანტის ბავშვობის პიეტისტურმა გარემომ შეუწყო ხელი. პიეტიზმი ისეთი პროტესტანტული დენომინაციაა, რომელიც პირწმინდად უარყოფს ყველა რიტუალის, საეკლესიო იერარქიის და დოგმების მნიშვნელობას. მისი აზრით, რელიგია მხოლოდ ღვთისმოსავ (*pietas*) გრძნობებსა და სათნო მორალურ იმპულსებზე დაიყვანება. კანტი აცხადებს, რომ ადამიანს „წმინდა გონებაზე“, ანუ მხოლოდ მკაცრ ლოგიკურ აზროვნებაზე დაყრდნობით არ შეუძლია ღმერთის არსებობის, სულის უკვდავების დასაიქიოცხოვრების რეალურობის დასაბუთება, მაგრამ იგი მათ აღიარებამდე მივა, თუ მასში ჩანერგილი მორალური გრძნობის „პრაქტიკულ“ ლოგიკას ბოლომდე მიჰყვება. თუ კანტის საფლავის ქვაზე გაკეთებულ წარწერას დავუჯერებთ, მას მთელი ცხოვრების მანძილზე ალაფრთოვანებდა და აოცებდა ორი რამ: ვარსკვლავებიანი ცა და მასში (ადამიანში) მოქმედი მორალური გრძნობა. კანტის მიხედვით, მორალური გრძნობა ადამიანს სიკეთის კეთებისაკენ მოუწოდებს და ამავე დროს შთააგონებს, რომ კეთილის მოქმედი ადამიანები ბედნიერებას იმსახურებენ; მაგრამ რაკი ამ ცხოვრებაში არცთუ იშვიათად ბოროტი ადამიანი მძლავრობს კეთილზე, მორალური გრძნობა გვაფიქრებინებს, რომ უნდა არსებობდეს საიქიო ცხოვრება, სადაც ყველა თავის ნამდვილ საზღაურს მიიღებს, ეს გულისხმობს სულის

უკვდავებას და სამართლიანი, ყოვლისმცოდნე მსახულის, ანუ ღმერთის არსებობას. როგორც ვხედავთ, კანტის აზრით, ადამიანი ღმერთამდე მორალურ გრძნობას მიჰყავს და არა მკაცრ ლოგიკურ მსჯელობას. კანტის ეს აზრი თანხმობაშია წმინდა წერილთან, რომელიც ურწმუნობას ცოდვად მიიჩნევს, ამბობს რა, რომ ურწმუნობეს ღმერთის არსებობა არ აწყობთ. გონებას ღმერთის არსებობის უეჭველი დასაბუთება რომ შეძლებოდა, მაშინ ურწმუნობა ცოდვის გამონათულება კი არ იქნებოდა, არამედ ინტელექტუალური ჩამორჩენილობის. კანტი იმასაც ამტკიცებს, რომ წმინდა გონებას ადამიანის თავისუფლების დასაბუთებაც არ შეუძლია. წმინდა გონება ყველგან მიზეზ-შედეგობრივ კავშირებს ხედავს, ამიტომ მისი თვალთახედვით, ადამიანი მთლიანადაა განპირობებული ამ სამყაროსეული კანონებით, მთლიანად ამ სამყაროს ეკუთვნის. კანტი თვლის, რომ ადამიანის თავისუფლების დანახვა მხოლოდ „პრაქტიკულ გონებას“ შეუძლია, ანუ ის საცნაური მხოლოდ მორალური პერსპექტივით შეხედვისას ხდება. ეს ასე უნდა გავიგოთ, მორალური გრძნობა ადამიანს აიძულებს მის მიერვე დადგენილ ეთიკურ პრინციპებს დაემორჩილოს, ამით იგი ამ სამყაროში გაბატონებული უპიროვნო, აუცილებელი კანონების სფეროდან გადის, რადგან ბუნების მიერ დადგენილ კანონებს კი არ ემორჩილება, არამედ საკუთარ პრინციპებს. კანტის მთავარი აზრი შეიძლება ასე ჩამოყალიბდეს: თუ ჩვენ ადამიანს მხოლოდ მეცნიერული თვალსაზრისით ვუყურებთ, იგი მთლიანად ამ სამყაროს ეკუთვნის, მასზე მორალური, რელიგიური თვალთახედვით ცქერისას აღმოვაჩინოთ, რომ იგი ამ სამყაროს კანონების სრული მორჩილებიდან გადის და ამით მასზე მალლა დგება.

ახლა ამ კატეგორიის ბოლო ფილოსოფოსზე – კირკე-გორზე გადავიდეთ. ჩვენ კანტზე საუბრისას ვნახეთ, რომ მისი აზრით, ადამიანი თავისუფლებას მხოლოდ მაშინ ავლენს, როდესაც მის მიერვე დადგენილ მორალურ პრინციპებს ემორჩილება. ამ თვალსაზრისით, კირკეგორი კანტს ჰგავს, რადგან აცხადებს, რომ ადამიანი ინდივიდად, პიროვნებად მხოლოდ მაშინ ყალიბდება, როდესაც შინაგან მორალურ და რელიგიურ პრინციპებს ეყრდნობა. კირკეგორი პიროვნებად, მკვეთრად გამოხატულ ინდივიდად ჩამოყალიბების გზაზე სამ ეტაპს გამოყოფს. პირველს ესთეტიკურს უწოდებს. ესთეტიკური ადამიანების მთავარი ცხოვრებისეული მოტივი სიამოვნების მიღებაა, ამიტომ ისინი მოკლებულნი არიან ეთიკურ პრინციპებსა და ინდივიდუალობასაც. ასეთ ადამიანებს არ აქვთ შინაგანი მორალური პრინციპები, რაზე დაყრდნობითაც შეეძლებოდათ ბრბოს დაპირისპირებოდნენ და თავიანთი ინდივიდუალობა გამოემჟღავნებინათ, რასაც, მაგალითად, ალუდა ქეთელაური ან ვაჟას სხვა პერსონაჟები ან იბსენის დრამატული გმირები აკეთებენ. კირკეგორის მიხედვით, მეორე ეტაპი ეთიკური საფეხურია. ეთიკური ადამიანი თავის ცხოვრებას პასუხისმგებლობაზე აფუძნებს, ცდილობს, კეთილსინდისიერად შეასრულოს ყველა მოვალეობა და დაემორჩილოს ეთიკურ პრინციპებს, არაფრად აგდებს, მასზე ბრბო რას ფიქრობს და ძლიერი ინდივიდუალობის გამო თავისუფალია მისი გავლენისაგან.

მესამე ეტაპი რელიგიური საფეხურია. რელიგიური ადამიანი თავისი ქმედებისას უფრო რწმენას ეყრდნობა, ვიდრე რაციონალურ, ყველასათვის გასაგებ ეთიკურ პრინციპებს. რწმენითი აქტი ზოგჯერ წინააღმდეგობაში მოდის რაციონალურ – ეთიკურ ნორმასთან, ამ დროს რელიგიურ



ადამიანს „რწმენის ნახტომის“ გაკეთება ევალება. ამ აზრის საილუსტრაციოდ განვიხილოთ კირკეგორის საყვარელი გმირის, ბიბლიური აბრაამის მაგალითი. ღმერთმა აბრაამს გამოსაცდელად საკუთარი შვილის მსხვერპლად შეწირვა მოსთხოვა. უდანაშაულო, საყვარელი შვილის მოკვლა ყველა მორალურ, ადამიანურ, რაციონალური გონებისათვის გასაგებ პრინციპს ეწინააღმდეგება. კირკეგორის აზრით, აბრაამმა ამ დროს „რწმენის ნახტომი“ გააკეთა. მან შეძლო, მისთვის ყველაზე ძვირფასი არსება ღმერთისთვის მიეძღვნა და ამავე დროს შეინარჩუნა რწმენა იმისა, რომ ღმერთი შეასრულებდა აღთქმას და მკვდრეთით აღადგენდა ისააკს, რათა მისი შთამომავლობა ისეთი მრავალრიცხოვანი გამხდარიყო, როგორც ცაზე ვარსკვლავები. აქაც, კირკეგორის ფილოსოფიაშიც, ვხედავთ, რომ აბრაამი რწმენის საშუალებით ბუნებრივ კანონებსა და ყველა ტიპის კონვენციონალურ მორალზე მაღლა დადგა.

სტატიის ბოლოს გვსურს, მისი მთავარი იდეის მოკლე რეზიუმე გავაკეთოთ. ეკლესიის წმინდა მამები ადამიანს ქმნილებისა და ღმერთის შემაერთებელ რგოლად მიიჩნევენ. ეს თავისთავად გულისხმობს ორ შედეგს. პირველი: ადამიანი მთლიანად ამ სამყაროს საკუთრებას არ წარმოადგენს; და მეორე: იგი არც ღვთაებრივი არსის პირდაპირი გამოვლინებაა. ასეთი პოზიცია მხოლოდ ეგრეთ წოდებულ „აბრაამისტულ“ რელიგიურ სისტემებს ახასიათებს, რომლებშიც იუდაიზმი, ქრისტიანობა და ისლამი იგულისხმება. ყველა სხვა რელიგიური ან ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა ზემოხსენებული ორი დებულებიდან ერთ-ერთის საწინააღმდეგოს ამტკიცებს. მაგალითად, ათეისტები ასწავლიან, რომ ადამიანი მთლიანად ამქვეყნიურ

ძალებს ექვემდებარება; პანთეისტები და შესაქმნის მანიფესტაციური მოდელის წარმომადგენლები კი თვლიან, რომ ქმნილება ღვთაებრივი არსის მრავალფეროვანი გამოვლინებაა. შესაქმნის მანიფესტაციური მოდელი, კრეაციონისტულისაგან განსხვავებით, ამტკიცებს, რომ ღმერთი სამყაროს თავისი თავისაგან ქმნის (*creatio ex Deo*). მოცემულ ვითარებაში, ცხადია, რომ მთელი სამყარო და მათ შორის ადამიანიც ღმერთის გამოვლინებაა, რადგან ამ შემთხვევაში ღმერთი არ განსხვავდება მისი გამოვლინებისაგან. ადამიანს არ შეიძლება რეალურად გააჩნდეს თავისუფლება და მისი ცხოვრების მიზანი საკუთარი ღვთაებრივი იდენტობის მისტიკურ-ინტელექტუალური გაცნობიერების მიღწევა ან კერძო ინდივიდუალური ელემენტებისაგან განთავისუფლების მცდელობაა. ამას ასწავლის, მაგალითად, ნეოპლატონიზმი, ბუდიზმი და რელიგიურ-ფილოსოფიური აზრის სხვადასხვა პანთეისტური მიმართულება. შესაქმნის კრეაციონისტული მოდელი გვეუბნება, რომ ღმერთმა სამყარო არაფრისაგან შექმნა (*creatio ex nihilo*). ამ შემთხვევაში ქმნილება, კერძოდ, ადამიანი, არსებითად განსხვავდება შემოქმედისაგან. რაკი ადამიანი არსებითად განსხვავდება ღმერთისაგან, მას, როგორც გონიერ არსებას, შეიძლება სხვადასხვანაირი დამოკიდებულება ჰქონდეს ღმერთისა და სხვა ქმნილებების მიმართ. ეს განაპირობებს არჩევანის შესაძლებლობას, რაც ადამიანის თავისუფლების საფუძველია. თავად თავისუფლება კი ადამიანის ავტონომიურობის საფუძვლად გვევლინება. თავისუფალი არჩევანის გაკეთების უნარი ადამიანს მორალურ არსებად აქცევს, მას შეუძლია თავად დაუწესოს მორალური კანონები საკუთარ თავს. ეს უკანასკნელი ზუსტად ავტონომიურობას ნიშნავს

და, ამასთან, ნიშნავს იმასაც, რომ ადამიანი მთლიანად არ ეკუთვნის ამ სამყაროს. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, შესაქმის კრეაციონისტულ მოდელს იუდაიზმი, ქრისტიანობა და ისლამი განეკუთვნება. მაგრამ რაკი იუდაიზმი და ისლამი განკაცებულ ღმერთს არ იცნობს, ქრისტიანობისაგან განსხვავებით, მათთან ღმერთსა და ადამიანს შორის გადაულახავი უფსკრულია და შეუძლებელია, მათ წიაღში განღმერთობის ქრისტიანული კონცეპცია მოიაზრებოდეს. არსებობს შესაქმის მესამე მოდელიც (*ipsum creatio*), რომელსაც ათეისტი მატერიალისტები იზიარებენ. მათი თვალთახედვით, მთელი სამყარო შემთხვევით შეიქმნა საკუთარი მატერიალური ელემენტებისაგან. ამ დროს, ცხადია, რომ ადამიანის არსებობაც მატერიალური ძალების და ელემენტების შემთხვევითი ურთიერთქმედების შედეგია. ამ დროს ადამიანი თავისუფლებას, მორალურ იმპულსებსა და გონებას მოკლებული ფსიქოსომატური ძალების გამოვლინებას და, არსობრივი თვალსაზრისით, მხოლოდ მათ ინდივიდუალურ ერთობას წარმოადგენს. ცხადია, ადამიანის შესახებ ასეთი შეხედულება რადიკალურად დეფექტურია ქრისტიანულთან შედარებით. აქედან გამომდინარე, დავძენთ, რომ ადამიანის მთელი ღირსების, მისი საბოლოო დანიშნულების, ამ სამყაროში მისი ადგილის ადეკვატური დანახვა მხოლოდ ჭეშმარიტი რელიგიური პერსპექტივიდან ცქერისას არის შესაძლებელი.



მართლმადიდებლური  
ანთროპოლოგია





## ქრისტიანული ანთროპოლოგია<sup>1</sup>

ირაკლი ორჯონია

**ნ**ინამდებარე სტატიაში მსჯელობა გვექნება მართლ-მადიდებლური ანთროპოლოგიის თაობაზე, თუ როგორია საეკლესიო სწავლება ადამიანისა და პირუტყვის სამშვინველთა შესახებ<sup>2</sup>. საქმე ისაა, რომ წმინდა წერილის თანახმად, მეხუთე და მეექვსე დღეს შექმნილ უტყვ არსებებსა თუ ადამიანს ცხოველმყოფელობას (სიცოცხ-

1 *Anthropologia* – წარმოდგენილი ტერმინი კომპოზიტია. იგი ორი ბერძნული სიტყვისგან არის ნაწარმოები: *ἄνθρωπος* – ადამიანი და *λόγος* (ფორმით *λογία*), კონტექსტის გათვალისწინებით, – მოძღვრება, სწავლება. შესაბამისად, ანთროპოლოგია (*Anthropologia*) – ესაა მოძღვრება, სწავლება ადამიანის შესახებ.

2 მკითხველის საყურადღებოდ შევნიშნავთ, რომ ანთროპოლოგიურ საკითხებთან დაკავშირებულ საეკლესიო სწავლებაზე მსჯელობა გვექონდა „გული გონიერის“ ერთ-ერთ ნომერში (იხ. „გული გონიერი“, N 7, თბილისი, 2014 წ. „წმინდა გრიგოლ ნოსელის ანთროპოლოგია“, გვ. 86-111). მითითებულ გამოცემაში განხილულ თემათაგან ერთ-ერთს ამჯერად კვლავ მივუბრუნდებით და უფრო ვრცელ, შესაბამის წყაროებზე დაფუძნებულ სწავლებებს წარმოვადგენთ.

ლის უნარს) ღვთისაგან ბოძებული სამშვინველი ანიჭებს. წყლის ბინადრებისა და ფრინველების შესახებ ნათქვამია: „და თქუა ღმერთმან: გამოიღედ წყალთა ქუეწარმავლები სამშუნელთა ცხოველთა და მფრინველნი მფრთოვანენი ქუეყანასა ზედა სამყაროსაებრ ცისა“ (დაბ. 1.20). შემდეგ ბიბლია მეექვსე დღის მოვლენებს აღგვიწერს: „და თქუა ღმერთმან: გამოიღედ ქუეყანამან სამშუნველი ცხოველი ნათესაობისაებრ ოთხფერჯთა და ქუეწარმავალთა და მჴეცთა ქუეყანისათა ნათესაობით“ (დაბ. 1.24). იმავე დღეს აღსრულებული ბოლო შესაქმე ასეა წარმოდგენილი: „და შექმნა უფალმან ღმერთმან კაცი, მტუერისა მიმღებელმან ქუეყანისაგან, და შთაბერა პირსა მისსა სული სიცოცხლისა და იქმნა კაცი სულად ცხოვლად“ (დაბ. 2.7).

წარმოდგენილ ციტატებში ყურადღებას იქცევს ბერძნული ტერმინი ἡ ψυχή (psyche), რომლის ქართულ შესატყვისად შემოღამოწმებულ ბიბლიურ მუხლებში უტყვ არსებებთან მიმართებით გვხვდება „სამშვინველი“ (ძვ. ქართ. „სამშუნელთა ცხოველთა“ – ψυχῶν ζωῶν; „სამშუნველი ცხოველი“ – ψυχῆν ζωῶν), ხოლო ადამინის შემთხვევაში – „სული“ („სულად ცხოვლად“ – ψυχῆν ζωῶν).

უპირველესად შევნიშნავთ, რომ ქართული მთარგმნელობითი ტრადიცია ψυχή-ს ორ მნიშვნელობას გვთავაზობს. ესაა: „სამშვინველი“ და „სული“; მაგრამ როგორც კი ბიბლიურ წინადადებაში შემოხსენებულ ტერმინთან (ἡ ψυχή) ერთად მეორე ბერძნული სიტყვა (τὸ πνεῦμα) აისახება, ἡ ψυχή „სამშვინველად“ ითარგმნება, ხოლო ტერმინი „სული“ τὸ πνεῦμα-ს განეკუთვნება. მაგალითისთვის პავლე მოციქულის ეპისტოლედან წარმოვადგენთ ციტატას: „ხოლო თავადმან ღმერთმან მშვიდობისამან წმიდა გყვენინ თქუენ ყოვლითა სრულებითა და ყოვლითა სიცოცხლითა, სული თქუენი, სამშუნელი და გუამი უბიწოდ მოსლვასა მას უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესსა დაჰმარხენინ“ (1 თესალ. 5.23); შდრ. Αὐτὸς



δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ἡμᾶς ὀλοτελεῖς, καὶ ὀλόκληρον ἡμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθείη. მსგავს დაყოფასა და ტერმინოლოგიურ შესატყვისებს ვხვდებით ებრაელთა მიმართ ეპისტოლეში: „რამეთუ ცხოველ არს სიტყუად ღმრითსაჲ და ძლიერ და უმკუეთელეს უფროდს ყოვლისა მახვლისა ორპირისა და მისწუდების იგი ვიდრე განსაყოფელადმდე სამშვნელისა და სულისა, ნაწევართა და ტვნთა...“ (ებრ. 4.12); შდრ. Ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργίης καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δι’ στομον καὶ δίκνουςμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος, ἀρμῶν τε καὶ μυελῶν...

მოხმობილი ბიბლიური მუხლები ცხადად მიგვითითებს, რომ მოცემულ შემთხვევებში „სულს“ ბერძნული τὸ πνεῦμα შეესაბამება, „სამშვინველს“ (ძვ. ქართ. სამშვნელი) – ἡ ψυχή (ხოლო სხეულის შესატყვისად გამოყენებულია ტერმინი τὸ σῶμα).

ამჯერად ზემოთ წარმოდგენილ მსჯელობას შევაჯამებთ და ვიტყვი, რომ საეკლესიო სწავლების თანახმად, რაჟამს ღმერთმა შექმნა ადამიანი, ცხოველი სული შთაბერა მას და ამ სულს ბერძნულენოვანი ბიბლია წარმოგვიდგენს ტერმინით – ἡ ψυχή (სამშვინველი), მაგრამ წმინდა წერილის მიხედვით, გონიერი არსების უწინარეს არარსებობიდან მყოფობაში მოყვანილ ქმნილებებშიც ცხოველმყოფელობას სწორედ მათში არსებული ἡ ψυχή განაპირობებს. შესაბამისად, ისმის კითხვა, თუ რა განსხვავებაა ადამიანისა და პირუტყვის სამშვინველს (ἡ ψυχή) შორის? პირველის გარდაცვალებისას მისი სამშვინველი მარადისობაში გადაინაცვლებს, ხოლო მეორეს სიკვდილისას ψυχή უკვალოდ განქარდება. რა უნდა იყოს ამგვარი განსხვავების მიზეზი? იმავე საკითხით საუკუნეების უწინარეს ებრაელთა სახელგანთქმული მეფე სოლომონი დაინტერესდა და უფრო მძაფრად წარმოაჩინა ჩვენ მიერ ხსენებული მოვლენა: „მუნ ვთქუ მე გულსა ჩემსა

სიტყვსათვის ძეთა კაცთადასა: ვითარმედ განიკითხნეს იგინი ღმერთმან და აჩუენოს, რამეთუ იგინი პირუტყუნი არიან. რადთამე ჰმატს კაცი პირუტყუსა? არარადთ, რამეთუ ყოველივე ამო. და ყოველივე ერთსა ადგილსა მივაღს; ყოველივე შეიქმნა მიწისაგან და ყოველივე მიიქცევის მიწადვე“ (ეკლეს. 3. 18-20).

ზემოთ დასმულ შეკითხვებზე პასუხის გაცემას მეშვიდე საუკუნეში მოღვაწე, ეკლესიის მიერ წმინდანად შერაცხილი გრიგოლ აკრაკანტელის შესაბამისი ეგზეგეზით დავიწყებთ. ღირსი მღვდელთმთავარი „ეკლესიასტეს“ წიგნზე დაწერილ განმარტებაში თითქოსდა საყვედურნარევი კილოთი მიმართავს მეფე სოლომონს: „ვითარ უკუე განუწერტელად განაჩინე ყოველთა ერთსა ადგილსა მიმავალობად და მიწად მიქცევალობად? რამეთუ უკუეთუმცა განწერტით გეთქუა კაცობრივთა ჯორცთა ბუნებისა პირუტყუთასავე თანა მიწად მიქცევაად, არარადსმცა საკვრველისა და ბუნებისაგან უცხოდას პოვნილ იყავ წარმომაჩინებელად. ხოლო აწ თუნიერ სათანადოდას მის კერძო წერტილისა საყოველთაოდ მჭუმეველი განსაზღვრებისად უწესოებისა მიმართ მისდრეკ სარბიელსა სიტყვასა“<sup>3</sup>. მართლაც, თუკი მეფე სოლომონი მიწისკენ მიქცევას არა, ზოგადად, ადამიანს, არამედ სხეულს განუკუთვნებდა, მაშინ ყველაფერი გასაგები გახდებოდა, რადგან რაც მიწიდან არის შექმნილი (ე.ი. ხორციელი ბუნება), ცოდვით დაცემის შემდეგ, საღვთო განაჩენის შედეგად, კვლავ მიწას უნდა დაბრუნებოდა (იგულისხმება ადამისთვის თქმული სიტყვები (დაბ. 3.19): „მიწად ხარ და მიწად-ცა მიიქცე“). ის კი (ძე დავითისა) ზემოთქმულს

3 თარგმანებად ეკლესიასტიისად მიტროფანე ზმვრნელ მიტროპოლიტისად, ქართული ძეგლები, ტფილისის უნივერსიტეტის გამოცემანი, საეკლესიო მწერლობა N 1, პროფ. კორნელი კეკელიძე, ტფილისი, 1920, გვ. 50.

დასძენს: „და ვინ იცის სული ძეთა კაცთა, უკუეთუ აღვალს იგი ზე, და სული პირუტყუთაჲ, უკუეთუ შთავალს იგი ქუეყანად?“ (ეკლეს. 3.21). თუმცა აკრაკანტელმა მღვდელთმთავრმა, უწყის რა დაფარული სწავლება „წერილისა“ და რომ მიუხედავად ზემოთქმულისა, იუდეველი მეფე სულაც არ აიგივებდა პირუტყვისა და ადამიანის აღსასრულსა თუ სამერმისო ბედს, საკუთარ ეგზეგეზაში სოლომონი, პირველ პირში, ამგვარად აამეტყველა: „უწყი და მეცა განცხადებულად განყოფილებად თითოეულისაჲ“<sup>4</sup> (ე. ი. ადამიანსა და პირუტყვს შორის არსებული განსხვავება).

დასმული შეკითხვები („რადთამე ჰმატს კაცი პირუტყუსა?; „და ვინ იცის სული ძეთა კაცთა, უკუეთუ აღვალს იგი ზე, და სული პირუტყუთაჲ, უკუეთუ შთავალს იგი ქუეყანად?“), ერთი მხრივ, რიტორიკულია და ღვთის ხატად შექმნილი გონიერი ქმნილების გაუკუღმართებას ცხადყოფს, რომელმაც სახიერების წილ უგუნურებაში ჰბაძა უტყვ არსებებს; ამასთან, მეორე მხრივ, შეუნანებელ კაცთა მამხილებელია, ვინაიდან მიუხედავად დაცემისა, ღმერთმა წყალობა მოიღო საკუთარ ქმნილებაზე და სინანულის გზით განახლების შესაძლებლობა მისცა მას. შესაბამისად, თუკი ადამიანისთვის ბოძებული თავისუფალი ნება („წინააღრჩევად თვთმფლობელობითი სიტყვერისა სულისაჲ“<sup>5</sup>) პირუტყვთა სურვილებსა და მოთხოვნილებებს შეემოყვსა, განა იხილვება კი რაიმე განსხვავება ადამიანსა და ცხოველს შორის?! სწორედ სურვილთა განურჩევლობისას, აღძრული გულისთქმების გამოუკვლეველობისას, ღვთისაგან ბოძებული გონების, შესაბამისად, აზროვნების უნარის გამოუყენებლობისას ემსგავსება კაცი პირუტყვს და ასეთ დროს ისმის შეკითხვა:

4 დასახ. შრომა, გვ. 50.

5 დასახ. შრომა, გვ. 50.

„რადთამე ჰმატს კაცი პირუტყუსა?“ და იქვეა გაცემული პასუხი: „არარადთ“ (ეკლეს. 3.19).

რაც შეეხება ჩვენ მიერ ზემოხსენებულ საკითხს, თუ რით სხვაობს ურთიერთისგან ადამიანისა და პირუტყვის სამშვინველი, პასუხის მისაღებად წმინდა გრიგოლ აკრაკანტელი ადამიანის შექმნის ბიბლიური უწყებაზე მიგვითითებს, რომელშიც ნათქვამია: „და შექმნა უფალმან ღმერთმან კაცი, მტუერისა მიმღებელმან ქუეყანისაგან, და შთაბერა პირსა მისსა სული სიცოცხლისა და იქმნა კაცი სულად ცხოვლად“ (დაბ. 2.7). სწორედ წარმოდგენილი მუხლით ხდება საცნაური, თუ რა განსხვავებაა ადამიანსა და პირუტყვს შორის. აი, რას გვაუწყებს ღირსი მღვდელთმთავარი: „განმჩინებელმან და მეტყუელმან, ვითარმედ: «ყოველნი (ე. ი. ადამიანები და პირუტყვები; ი. ო.) მივლენ ადგილსა ერთსა და ვითარმედ ყოველნი შეიქმნეს მიწისაგან და ყოველნი მიიქცევიან მიწადვე» (ეკლეს. 3. 20), იხილა რად აღმოჩენილად წინააღმდეგომ მეტყუელებად დამარღუეველი განჩინებათა მისთად, წინაღსწარ ინება აღწსნად სიტყვსა მეტყუელებისად, თუ ვითარ სთქვო მიწით ქმნილებად ყოველთად? რამეთუ უკუე ვითარცა ოთხფერჯთა და ქუეწარმავალთა და მჯეცთა ქუეყანისათა შობად, ვითარცა იტყვს მოსე: «და თქუა ღმერთმან: გამოიღე ქუეყანამან საშუმინველი ცხოველი ნათესავობითი ოთხფერჯთა და ქუეწარმავალთა და მჯეცთა და ქუეყანისათად ნათესაობითი და საცხოართად ნათესაობითი» (დაბ. 1.24); ესრეთვე ჰგონება და იოცნებ ქუეყანით შობასა კაცისაცა სულისასა, რადთა მსგავსად საცხოართადსა იგიცა მიიქცეს მიწადვე? ანუ არა ირწმუნება დიდისა და ღმრთივ-ჭმონისა მოსესსა, იტყოდის რად, ვითარმედ: «დაჰბადა ღმერთმან კაცი მიწისა მიმღებელმან ქუეყანისაგან და შთაჰბერა პირსა მისსა სული ცხორებისად და იქმნა კაცი სულად ცხოველად» (დაბ. 2.7)? ჰხედავა, საცხოართა სულისაგან განყოფილებასა

სულისა კაცობრივისასა? რამეთუ მათა უკუე სადადთ იგი გუამთა შემტკიცებულებად აქუს, მიერვე მიუღებეს ყოფადცა სულიერებითი, ესე იგი არს მიწისაგან, და სამართლად და ჯეროვნად მიიქცევიან კუალად დედისა მიმართ მათისა და მშობელისა; ხოლო სული კაცისა, საღმრთოდას შთაბერვისა მადლითა არსებად მოყვანებული და მიმღებელი გუამოვნებისად და ყოფისად, თანაშეუსწორებელობისა მქონებელად ჰგავს აღმატებულობითა უაღრესობისადათ, რამეთუ რადოდენ მადლი და ძალი შთაბერვისა ღმრთისად ჰმატს ბუნებასა და ძალსა ქუეყანისასა, ესოდენსა უაღრესობასა ჯერ-არს გონებად სიტყვერისა და გონიერისა სულისა კაცობრივისა პირუტყუთა სულისა მიმართ, ვითარ-იგი თვთ მათ საქმეთა გამოცდილებისაგანცა განვისწავლებით და მივსწუთებით, რამეთუ კაცი ვიდრემე გონიერისა მის და სიტყვერისა სულისა მიერ მთავრებრივად მთავრად და მეუფედ იპოების სხუასა ყოველთა ცხოველად, ხოლო სხუანი იგი ყოველნი მონა და მორჩილ არიან კაცისა“<sup>6</sup>.

წმინდა გრიგოლის წარმოდგენილ სწავლებაში რამდენიმე მნიშვნელოვანი საკითხი იქცევს ყურადღებას. კერძოდ, ბიბლია გვაუწყებს, რომ ადამიანს საღვთო შთაბერვის მიერ ებოძა სამშვინველი (ή ψυχή), რაც მას განსაკუთრებულ, შეუდარებელ პატივს განუკუთვნებს (შდრ. „ხოლო სული კაცისად, საღმრთოდას შთაბერვისა მადლითა არსებად მოყვანებული და მიმღებელი გუამოვნებისად და ყოფისად, თანაშეუსწორებელობისა მქონებელად ჰგავს აღმატებულობითა უაღრესობისადათ“), მაშინ როდესაც ცხოველთა სამშვინველი (ή ψυχή), სხეულთან ერთად, მიწისგანაა შექმნილი (სწორედ ესაა პირველი არსებითი განსხვავება). ამიტომაც უტყვი არსების სიკვდილისას, აკ-

6 დასახ. შრომა, გვ. 49.

რაკანტელი მოძღვრის სიტყვებით, ცხოველის სხეული სამშვიინველითურთ კვლავ მშობელი მიწისკენ მიიქცევა (შდრ. „მათა (ე. ი. ცხოველთა; ი. ო.) უკუე სადადთ იგი გუამათა შემტკიცებულეზად აქუს, მიერვე მიუღებებს ყოფადცა სულიერებითი, ესე იგი არს მიწისაგან, და სამართლად და ჯეროვნად მიიქცევიან კუალად დედისა მიმართ მათისა და მშობელისა“); ხოლო სული კაცისა, უფლისგან შთაბერილი, დაურღვეველად და მარადიულად ნარჩუნდება.

სრულიად გარკვევით, ორაზროვნების გარეშე წარმოაჩენს წმინდა გრიგოლ აკრაკანტელი გონიერი ქმნილების გარდაცვალების შემდგომ ხვედრს „ეკლესიასტეს“ სხვა მუხლების კომენტირებისას. დავიმოწმებთ წმინდა წერილის შესაბამის ციტატას: „რამეთუ წარვიდა კაცი სახლად საუკუნოვსა თვისისა და მოიცვეს უბანთა ზედა მტყებართა. ვიდრე არა განირღუეს საბელი ვეცხლისა და შეიმუსროს საყუავილე ოქროვსა, და შეიმუსროს სარწყული ჯურღმულსა ზედა, და თანად მოიქცეს ბორბალი მღვმესა ზედა. და მიიქცეს მიწად ქუეყანად, ვითარცა იყო, და სული მიიქცეს ღმრთისა, რომელმან მოსცა იგი“ (ეკლეს. 12. 5-7).

მოცემულ ვითარებაში საყურადღებო ბოლო მუხლია, რომელშიც ადამიანის ორი, ხორციელი და სულიერი, ბუნების შესახებ სწავლებაა ნაჩვენები. გემოდამოწმებული ბიბლიური ციტატის ბოლო ნაწილის კომენტირებისას აკრაკანტელი მღვდელთმთავარი შენიშნავს: «ხოლო საკვრველად სახოან ყო სიტყუად თვისი თქუმითა, ვითარმედ „მიიქცეს ქუეყანად, ვითარცა იყო“ (ეკლეს. 12.7); ესე იგი არს, ვითარ-იგი იყო პირველ უწინარეს ესევითარად აგებულებად შემზადებისა მისისა შემოქმედისა მიერ, ვითარცა იტყვს დიდი მოსე: „და შექმნა ღმერთმან კაცი მიწისად ქუეყანისაგან“ (დაბ. 2.7). ხოლო განიცადენ ყოველნივე მნებებელმან, თუ ვითარ ჯოცთა ვიდრემე, ესე იგი არს მიწისად, ქუეყანად მიქცევა თქუა განთვსებულად, ხოლო სულისად – ღმრთისა

მიმართ, ვითარცა უეჭუელობასა უკუდავებისა მისისასა წარმომარჩინებელმან, და რამეთუ თქუა: «ხოლო სული მიიქცესო ღმრთისა, რომელმან მოსცა იგი» (ეკლეს. 12.7), ღმრთივგზმონისა მოსეს სულისათვის განწესებულისა შჯულისა დამამტკიცებელმან, რომელი იტყვს: «და შექმნა ღმერთმან კაცი მიწისად ქუეყანისაგან და შთაჰბერა პირსა მისსა სული ცხორებისად და იქმნა კაცი სულად ცხოვლად» (დაბ. 2.7). აწ უკუე მადლითა საღმრთოდსა შთაბერვისა მიწით დაბადებულსა მის კაცისა მიმართ ქმნილისადთა მინიჭებულსა მას მისდა ცხოველყოფასა «სულად» სახელსდვა. აწ ეკლესიასტე, რომელიცა განთვსებულად დადვა ქუეყანად მიქცევადისა მის მიწისაგან, ღმრთისა მომცემელისა მისისა მიმართ მიქცევად წარმოაჩინა. ამისთვის სათანადოდ გვჯმს შესწავებად, ვითარმედ უსამართლოდ და ამოდ იოცნეს ვიეთმე ზემოთა სიტყუათა შინა იგივეყოფისსა წარმომარჩინებლობად ბრძნისა ეკლესიასტეს მიერ კაცისა და პირუტყუთა სულეებისად ესრეთ ვითამე თქუმითა, ვითარმედ «შემთხუევად ძეთა კაცისათად და შემთხუევად პირუტყვსად, შემთხუევა ერთ მათი. ვითარცა სიკუდილი ამისი, ეგრეთვე სიკუდილი მისი და სული ერთ ყოველთად. და რადთა ჰმატს კაცი პირუტყუთა? არარადთ, რამეთუ ყოველნი ამოდ, ყოველნი მივლენ ერთსა ადგილსა; ყოველნი შეიქმნეს მიწისაგან, ყოველნი მიიქცვიან მიწად და ვინ უწყის სული ძეთა კაცისათად, უკუეთუ აღვალს იგი ზე, და – პირუტყვსად, უკუეთუ შთავალს იგი ქუეყანად ქუე?» (ეკლეს. 3. 19-21), რამეთუ აწ მოსპობს ყოველსავე ესევითარსა იჭუსა და ამხილებს ესევითარისა ამოცნობისა იჭუსა მომგონებელთა ესრეთ თქუმითა აწ: «და მიიქცეს მიწად ქუეყანად, ვითარცა იყო, და სული მიიქცეს ღმრთისა, რომელმან მოსცა იგი», რამეთუ საკვრველი და განსაკრთომელი ურთიერთს განყოფილებად თითოეულისა მათისად წარმოაჩინა მიწისა ვიდრემე ქუეყანად მიმართ განმჩინებელმან; ხოლო სულისა – არღარა

ვითარცა მიწისამან ქუეყანად, არამედ ღმრთისა მიმართ შემოქმედისა და მიმცემელისა მისისა უგრძობელისა მის და უსულოდსა მიწით შესახულისა ანდრიანტისა მადლითა თვისისა შთაბერვისადათა. აწ უკუე ჰრცხუენოდედ სირცხული მაჩემებელთა ჭეშმარიტებისათა და პირნი მათნი აღივსნენ უპატიოებითა, ხედვიდენ რად ბრძენსა ეკლესიასტეს მიწისა ვიდრემე, რომელ არიან ჴორცნი სიმდაბლისა ჩუენისანი [ქუეყანისა] მიმართ, რომლისაგან მიღებულ იქმნეს კუალადქცევისა წარმომეტყუელსა, ხოლო სულისა უაღრესისა დაწყნარებისა მიერ წარმომაჩინებელსა. რამეთუ განიცადელა გულსმოდგინებით, თუ ვითარ განთხსებით დადვა თითოეული და მიწად უკუე თანამონათესავესა ქუეყანასა ჴეროვნად შემსგავსებულად კუალად აგო თქუმითა ესრეთ: «და მიიქცეს მიწად ქუეყანად, ვითარცა იყო»; მისგან მიღებულობისათვს და ქმნისა და ყოფისა და ქუეყანი-მქონებელობისათვს, ხოლო სულისა არღა ეგრეთვე – მსგავსად მიწისა მიქცევაჲ ქუეყანისა მიმართ, არამედ რომლისა იგი ხატებად და მსგავსებად მადლისა საღმრთოდსა შთაბერვისადათა ცხოელობით დასახულ იყო, მისა მიმართ კუალად ქცევაჲ<sup>7</sup>.

წარმოდგენილ განმარტებაში აკრაკანტელი მოძღვარი შენიშნავს, რომ „ეკლესიასტეს“ ავტორის მიერ გამოთქმული აზრი, თითქოს არაფრით სხვაობს კაცი პირუტყვისგან (შდრ. (ეკლეს. 3. 19-20): „და რადთამე ჰმატს კაცი პირუტყუსა? არარაფთ, რამეთუ ყოველივე ამაო. და ყოველივე ერთსა ადგილსა მივალს; ყოველივე შეიქმნა მიწისაგან და ყოველივე მიიქცევის მიწადვე“), ზოგიერთმა პირდაპირი მნიშვნელობით გაიგო, რაც, ბუნებრივია,

7 თარგმანებაჲ ეკლესიასტისაჲ... პროფ. კორნელი კეკელიძე, ტფილისი, 1920, გვ. 172-173.



საეკლესიო მოძღვრების სრულ გაუკუღმართებას ნიშნავს. თუმცა დამოწმებული სიტყვები რომ მეფე სოლომონმა ოდენ გადატანითი მნიშვნელობით წარმოთქვა, გარდა ზემოდამოწმებული ეგზეგეზისა, ამას თავად „ეკლესიასტეს“ წიგნიც უცხადესად გვიმოწმებს, რადგან ამჯერად სრულიად გარკვევითაა გადმოცემული ბიბლიური ანთროპოლოგიური სწავლება ადამიანის ორნაწილედობის შესახებ, რომ სულად და სხეულად განიყოფება იგი, რომელთაგან პირველი (სხეული) მიწისგან იქმნება, ხოლო მეორე (სული) საღვთო შთაბერვის მიერ ებოძება მას. შესაბამისად, ის, რაც მიწისაგანაა, ცოდვით დაცემის შემდგომი მდგომარეობის თანახმად, მიწას უბრუნდება, ღვთისაგან ბოძებული უნიკთო სული კი კვლავ ღმერთისკენ მიიქცევა.

„ეკლესიასტეს“ ზემოგანხილულ მუხლებთან დაკავშირებით, გვსურს, ნეტარი იერონიმეს საყურადღებო განმარტება შევთავაზოთ „გული გონიერის“ მკითხველს: „არაფერია საკვირველი, რომ არ განირჩევა ამ ცხოვრებაში მართალი და უკეთური, რომ მნიშვნელობა არ გააჩნია სათნოებას, რომ ყოველივე არამდგრად მდგომარეობაში მიმოიქცევა, რადგანაც აღარაა განსხვავება პირუტყვსა და ადამიანს შორის სხეულის უძღურების მიზეზით, რადგან ერთია პირობები მათი შობისა და ერთია ხვედრი – სიკვდილი; ჩვენ (ე. ი. ადამიანები და ცხოველები; ი. ო.) ერთურთის მსგავსად მოვევლინებით სამყაროს და ერთნაირად მიწად მივიქცევით. თუკი ის განსხვავება გვაიმედებს, რომ ადამიანის სამშვინველი ზეცად აღიწევა, ხოლო სამშვინველი ცხოველისა მიწად მიიქცევა, განა რომელი სანდო წყაროს მიერ გვეცნობა ამის შესახებ? უწყის კი ვინმემ, ჭეშმარიტებაა თუ სიყალბე ის, რაც სასოებას ემსახურება? (მოცემულ შემთხვევაში, ნეტარი იერონიმე, განმარტავს რა „ეკლესიასტეს“ შესაბამის მუხლებს, ძველი აღთქმის სულიერ მდგომარეობას (ჯოჯობეთისგან ძლეულ ადამიანს)

წარმოაჩენს და სწორედ ამ კონტექსტში რიტორიკულ კითხვას სვამს: განა არის კი სანდო წმინდა წერილის სწავლება ადამიანის უკვდავების შესახებ, მაშინ როდესაც ყოველი დაბადებული კაცი წარწყმედას ექვემდებარება? მისი ამგვარი დამოკიდებულება ერთადერთ მიზანს ემსახურება: „ეკლესიასტეს“ მკითხველმა მეფე სოლომონის თქმული სიტყვები ძველი აღთქმის რეალობის გათვალისწინებით უნდა განიხილოს, რომ სწორად შეიმეცნოს „წერილში“ გადმოცემული მოძღვრება; ი. ო.); მაგრამ განა იმიტომ ხმობს ამას „ეკლესიასტე“, რომ სულის სხეულთან ერთად განქარვებას ფიქრობდა, ან ცხოველთა და კაცთათვის ერთი ადგილია განმზადებული, არამედ საქმე ისაა, ქრისტეს მოსვლამდე ყველანი ერთნაირად ჯოჯოხეთში მიემართებოდნენ. ამიტომ ამბობს იაკობი, რომ შავეთში ჩავა<sup>8</sup>. იობიც მწუხარებს მართლისა და უკეთურის ჯოჯოხეთში ყოფნას? ... სანამ ქრისტემ ცეცხლოვანი იარაღი და აალებული მახვილი არ განარიდა და ავაგკს სამოთხის კარები არ განუღო, დახშული იყო ზეცა, ცხოველისა და ადამიანის სამშვინველს კი ერთნაირი უძღურება ამძიმებდა. მართალია, ერთი (სამშვინველი ცხოველისა) ნადგურდებოდა, ხოლო მეორე (სამშვინველი კაცისა) – ნარჩუნდებოდა, მიუხედავად ამისა, მცირედი იყო განსხვავება, სხეულთან ერთად

8 შდრ. „შთავიდე ძისა ჩემისა თანა გლოვით ჯოჯოხეთად“ (დაბ. 37.35).

9 შდრ. „ვერ განმიცდის მე თუალი ჩემი ხილვად ჩემდა, თუალი შენნი ჩემგედა, და არღარა ვარ, ვითარცა ღრუბელი რა გარდაწმდის ცით. უკუეთუ შთავიდეს კაცი ჯოჯოხეთად, არღარა აღმოვდეს. არცა მოიქცეს სახლსა თვისსა მერმე, არცაღა იცნას იგი ადგილმან თვსმან“ (იობ. 7. 8-10). „დღენი ჩემნი წარვდეს მყრალობასა შინა და განსთქდა აჰკად გულისა ჩემისა. ღამე იგი დღედ დავდე; ნათელი ახლოს არს პირსა წინაშე ბნელისასა. და-და-თუ-ვითმინო, ჯოჯოხეთივე არს სახლ ჩემდა და წყუდიადსა შინა დარეცილ არს სარეცილი ჩემი. სიკუდილსა ვხადე მამად ჩემდა და დედად და დად ჩემდა საძაგელებასა. სადა უკუე არს სასოება ჩემი? ანუ კეთილი ჩემი ოდესმე ვიხილო? ანუ ჩემ თანა ჯოჯოხეთად შთავიდენ, გინა თუ ერთბამად მიწად დაჰვდეთ“ (იობ. 17. 11-16).

განქარდებოდა [სამშვინველი ცხოველისა] თუ ჯოჯოხეთის სიბნელეში იქნებოდა იგი (ე. ი. სული კაცისა; ი. ო.) დატყვევებული“<sup>10</sup>.

ნეტარი იერონიმეს წარმოდგენილი სწავლება იუდეველი მეფის სიტყვებში დაფარული იდუმალი მოძღვრების შესახებ გვამცნობს. სტრიდონელი წმინდანის თანახმად, „ეკლესიასტეს“ უწყება, რომ არაფრით სხვაობს კაცი პირუტყვისაგან, არათუ პირადაპირი მნიშვნელობით არის გამოთქმული, არამედ ძველი აღთქმის სულიერ ვითარებას გაგვიხელს, რომ მარადიული ცხოვრებისთვის შექმნილი გონიერი არსება, საკუთარი არჩევანის შედეგად ჯოჯოხეთსა და წარწყმედას დაქვემდებარებული, საღმრთო მშვენიერებასა და სულიერ ნეტარებას დააკლდა, რასაც მსგავსად უტყვი არსების განქარვებადი სამშვინველისა, ადამიანის არარად ქცევა შეიძლება ეწოდოს.

ამჯერად ბასილი დიდის ჰექსემერონულ კომენტარებს დავიმოწმებთ, რომელშიც კაპადოკიელი მღვდელთმთავარი წმინდა გრიგოლ აკრაკანტელის მოძღვრების ანალოგიურ სწავლებას გადმოგვცემს. კაპადოკიელი მამა ასეთ კითხვას სვამს: „რადსათვის გამოიღებს ქუეყანა და სულსა?“ (იგულისხმება წმინდა წერილში წარმოდგენილი სწავლება (დაბ. 1.24): „გამოიღედ ქუეყანამან სამშვინველი ცხოველი“) და თავად იქვე პასუხობს: „რადთა სცნა განყოფილებაჲ პირუტყუთა სულისაჲ სულისაგან კაცთაჲსა“. ბასილი დიდი განხილვას განაგრძობს და ცხოველთა სამშვინველთან დაკავშირებით უაღრესად საყურადღებო მსჯელობას გვთავაზობს: „ხოლო აწ ისმინე სულისათვის პირუტყუთაჲსა. ვინაჲთგან მსგავსად წერილისა, ყოვლისა ცხოველისა სული სისხლი არს მისი

10 Библиотека творений Святых отцов и учителей Церкви западных, издаваемое при Киевской Духовной Академии; книга 11. Творения блаженного Иеронима Стридонского, часть 6, Киев, 1880, ст. 40-41.

(შდრ. ლევ. 17.11), და განყინდეს რაღ სისხლი, შეიცვალეების იგი ჴორცად (მოცემულ შემთხვევაში ცხოველის სიკვდილით განპირობებული სისხლის შედედება იგულისხმება, ი. ო.); ხოლო ჴორცი რაღ განიხრწნეს, შეერთვის იგი მიწასა, ვინაღცა ჳეროვნად წოდებულ არს მიწისაგანად სული პირუტყუთად. „გამოიღენ ქუეყანამან სული ცხოველი“ – იხილელა შეწყობილებად საქმეთად: სული – სისხლად და სისხლი – ჴორცად და ჴორცი – ქუეყანად. და კუალად დაჰჴსენ და იგივე საქმენი აღმართ მეტყუელენ: ქუეყანიო – ჴორცად, ჴორცთაგან – სისხლად, სისხლიო – სულად, და ჰჴოვო, რამეთუ მიწა არს სული პირუტყუთა“<sup>11</sup> (აქვე შევნიშნავთ, რომ კესარია-კაბადოკიელი მღვდელთმთავარი წარმოდგენილ მსჯელობაში ცხოველებთან მიმართებით იყენებს ტერმინს – „სული“, რომლის შესატყვისადაც არაერთგზის ხსენებული **ψυχή** გვხვდება ბერძნულ დედანში. ბუნებრივია, ამგვარი გამოთქმა პირობითი არის და უტყვი არსების სამშვინველს მხოლოდ გადატანითი მნიშვნელობით ეწოდება „სული“).

ბასილი დიდის წარმოდგენილ სწავლებას მეტი კონკრეტიკა და გარკვეულობა შემოაქვს განსახილავ საკითხში. კერძოდ, რაჴამს ღმერთმა მეექვსე დღეს მიწისგან შექმნა პირუტყვული ბუნება, თითოეულ მათგანს იმავე მიწისგან უბოძა გულისთქმისა და გულისწყრომის, ინსტინქტების ამამოქმედებელი სამშვინველი (**ψυχή**). კაბადოკიელი მოძღვარი აღნიშნული სწავლების წარმოთქმისას წმინდა წერილის შემდეგ მუხლზე მიგვითითებს: „გამოიღედ ქუეყანამან სამშვინველი ცხოველი“ (დაბ. 1.24), ე. ი. ცხოველის სამშვინველს საღვთო ბრძანებით მიწა წარმოშობს, ხოლო ამ სამშვინველის სამკვიდრებელი კი სისხლია, რასაც კვლავ

11 მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 2(25): ექუსთა დღეთად / ბასილი დიდი; გიორგი მთაწმინდელის თარგმანი; ტექსტი გამოსცა მ. კახაძემ, თბილისი, 1947, გვ. 92.

„წერილი“ გვიმოწმებს და აქ კაბადოკიელი მოძღვარი ბიბლიური ციტატის პერიფრაზს გვთავაზობს: „ყოვლისა ცხოველისა სული სისხლი არს მისი“ (შდრ. ლევ. 17.11)<sup>12</sup>. როგორც კი უტყვი არსება მოკვდება, მისი სისხლი შედედდება და მიწად გარდაიქმნება, ხოლო მიწა მიწას შეერთვის და ამით ყველაფერი სრულდება.

აქვე შევნიშნავთ, რომ წმინდა ბასილი თავად პირუტყვულ ბუნებაში არსებულ განსხვავებაზეც მიუთითებს. წმინდანის თქმით, მეექვსე დღეს მიწისაგან შექმნილი ცხოველები გაცილებით მაღალგანვითარებული არსებანი არიან, ვიდრე წინარე, მეხუთე დღეს არარსებობიდან არსებობაში შემოყვანილი წყლის ბინადრები. აი, შესაბამისი მოძღვრება: „ბუნებად მცურავთაჲ რეცა თუ უსრულ არს ცხოვრებისა ზიარებასა შინა ამისთვის, რამეთუ სიზრქესა შინა წყლისასა იქცევიან და მის მიერ არს არსებად მათი. და რამეთუ სასმენელიცა მათი მძიმე არს, და სახედველნი ბრყვლ, რამეთუ წყლისა მიერ ხედვენ, და არცა ხსენებად რადმე არს მათ შორის, არცა უცნებად, და არცა თვისებისა ცნობად... ხოლო ხმელისათა, ვითარცა უსრულესთა ცხოვრებითა, ყოველივე

12 უნდა აღინიშნოს, რომ მითითებული ბიბლიური მუხლის ბერძნული ტექსტის ძველი ქართული თარგმანები გარკვეულ ტერმინოლოგიურ სხვაობას ავლენს: **ἡ γὰρ ψυχὴ πάσης σαρκὸς αἷμα αὐτῶν ἐστὶν** (ლევ. 17.11). შდრ. „რამეთუ სამშინველი ყოვლისა ჯორციელისა სისხლი თვის არს“ (OAKSB); „რამეთუ სული ყოვლისა ჯორცისად სისხლი მისი არს“ (Ga). პირველ შემთხვევაში **ψυχὴ** „სამშინველად“ არის თარგმნილი, ხოლო მეორეგან – როგორც „სული“. ტერმინი **σαρξ** ერთგან გაგებულია, როგორც „ხორციელი“ (შდრ. „ყოვლისა ჯორციელისა“), სხვანაირად – ვითარცა „ჯორცი“ (შდრ. „ყოვლისა ჯორცისად“). ასევე უნდა აღინიშნოს, რომ წმინდა ბასილი დიდმა ნაცვლად ტერმინისა **σαρξ** (**σαρξ** – „ხორცი“, „სხეული“; შდრ. **πᾶσης σαρκὸς**), საკუთარ ჰომილიაში სხვა ტერმინი – **ζῷον** (**ζῷον** – „ცოცხალი არსება“, „ცხოველი“; შდრ. **πᾶσης σαρκὸς**) გამოიყენა: „ყოვლისა ცხოველისა სული სისხლი არს მისი“; შდრ. **παντὸς ζῷου ἡ ψυχὴ τὸ αἷμα αὐτῶν ἐστὶν** (PG. t. 29; col. 168, A). საზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ წმინდა წერილის დამოწმებულ ნაწილსა თუ ბასილი დიდის მიერ სულის (სამშინველის) სამკვიდრებელთან დაკავშირებით წარმოდგენილ მითითებებში, კონტექსტის გათვალისწინებით, უეჭველია, მხოლოდ და მხოლოდ პირუტყვზეა საუბარი.

მთავრობად ცხორებისა მათისად სულსა მიენიჭა. ვინადთგან საცნობელითაცა უფროჲს მგრძნობელ არიან და მახვლ არიან იგი მოწევნულთა საქმეთა კრძალულებისათჳს. და უმეტესთა ოთხ-ფერჯთა გონებელ არს, წყლისა ქუეწარმავალთა ჳორცნი დაიბადნეს მშვნვიერნი (რამეთუ ქუეწარმავალნი სამშვნველთა ცხოველთად წარმოაჩინა წყალთაგან), ხოლო ჳმელეთისა სულსა ებრძანა შექმნად განმგებლად გუამისა<sup>13</sup>.

წარმოდგენილი სწავლებით ერთი ფრიად მნიშვნელოვანი მოძღვრება დასტურდება. არა მხოლოდ ადამიანისა და ცხოველის სამშვნველი სხვაობს ერთურთისგან, არამედ უტყვ არსებებშიც იხილვება მნიშვნელოვანი განსხვავება. კერძოდ, მეხუთე დღეს არარსებობიდან მყოფობაში შემოყვანილი ქმნილებების (ჰომილიაში ზღვის ბინადრებზეა საუბარი) სხეულია მშვნვიერი (ე. ი. წყლისაგან შექმნილი სხეული საკუთარ თავში მოიცავს სამშვნველს), რასაც გარკვევით გვიმოწმებს „წერილი“: „და თქუა ღმერთმან: გამოიღედ წყალთა ქუეწარმავლები სამშვნველთა ცხოველთა და მფრინველნი მფრთოვანენი ქუეყანასა ზედა სამყაროსაებრ ცისა“ (დაბ. 1.20); ხოლო ხმელეთის ბინადართა (ე. ი. ცხოველთა) სამშვნველი მიწისგან არის ქმნილი და სისხლთან ერთად მიმოიქცევა (რაზეც ზემოთ ვრცლად ვისაუბრეთ).

საღვთო შესაქმესთან დაკავშირებით წმინდა წერილში გადმოცემული სწავლების შეჯამების შედეგად ფრიად მნიშვნელოვანი მოძღვრება დასტურდება იმის შესახებ, რომ ბიბლიური ექვსი დღის მანძილზე ხილული

13 მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 2(25): ექუსთა დღეთად / ბასილი დიდი; გიორგი მთაწმინდელის თარგმანი; ტექსტი გამოსცა მ. კახაძემ, თბილისი, 1947, გვ. 91.

სამყარო განვითარების პროცესს სრული წესრიგითა და თანმიმდევრულობით გაივლის და უმდაბლესიდან უმაღლესისკენ ზეაღიწევა: მესამე დღეს პირველი ცოცხალი ორგანიზმები, მცენარეები, აღმოცენდებიან, რომლებსაც მხოლოდ ზრდადობითი, მასაზრდოებლობითი და თესლოვანებითი (ანუ მსგავსის მშობელობითი) ძალა გააჩნიათ. მეხუთე და მეექვსე დღეს პირუტყვი ბუნება იქმნება, ისინი გარდა ხსენებული ძალებისა, გრძნობებით ხელმძღვანელობენ და გულისთქმისა და გულისწყრომის უნარს ფლობენ (რისგანაც უცხოა ნაკლებად განვითარებული მცენარეული ბუნება). ბოლოს ადამიანი იქმნება, რომელიც საკუთარ თავში ყველა ზემოხსენებულ თვისებას აერთიანებს (ე. ი. მცენარეებში არსებულ ზრდადობით, მასაზრდოებლობითსა და თესლოვანებით ძალებს, ცხოველურ გულისთქმასა და გულისწყრომას) და, ამასთან, ღვთის ხატისებრ და მსგავსებისებრ არის შექმნილი, რადგან გონიერი და თავისუფალი ნების მქონეა იგი.

ზემოდამოწმებული განმარტებანი ნათლად გადმოგვცემს საეკლესიო სწავლებას კაცთა და პირუტყვთა სამშვინველის შესახებ, მაგრამ აღნიშნულ საკითხში რომ სრულად გავერკვეთ, დიდი მღვდელთმთავრის, წმინდა გრიგოლ პალამას ანთროპოლოგიურ მოძღვრებას უნდა გავეცნოთ. თესალონიკელი მოღვაწე კაცობრივი სულის თაობაზე საუბრისას ღრმა და ყოვლისმომცველ მსჯელობას გვთავაზობს: „თითოეული ადამიანის სამშვინველი მის მიერვე განსულიერებული სხეულის სიცოცხლეა და სხვის მიმართ (აღნიშნულ „სხვაში“ ხორციელი ბუნება, სხეული იგულისხმება; ი. ო.) მისდამი აღძრული მაცოცხლებელი მოქმედება გააჩნია, ცხადია, თავისთავად განმაცხოველებელი. მაგრამ ის არა მხოლოდ მოქმედებით, არამედ არსობრივადაც ფლობს სიცოცხლეს, როგორც საკუთარი თავის ცხოველმყოფელს. ჩანს, რომ მას გონიერი

და სულიერი ცხოვრება აქვს, სხეულისა და სხვადასხვა სხეულებრივი მოვლენებისგან მკვეთრად განსხვავებული და ამიტომაც არ განიხრწნება თავად სხეულის დაშლისას მასთან ერთად. ამასთან, დაურღვეველი და უკვდავი რჩება, არა როგორც სხვისგან აღძრული (აღნიშნულ „სხვაში“ კვლავაც სხეული იგულისხმება და ამ „სხვისგან“ აღუძვრელია სული იმ გაგებით, რომ მისი ცხოველმყოფელობა თვითუფლებრივია და არა სხეულის მიერ მინიჭებული; ი. ო.), არამედ სიცოცხლის, ვითარცა არსების, თავისთავად მფლობელი“<sup>14</sup>.

თესალონიკელი მღვდელთმთავრის თქმით, სიცოცხლე ღვთისაგან შთაბერილი სულის (ადამიანური სამშვინველის) უცვალებელი ონტოლოგიური (და არა აქსიოლოგიური) თვისებაა, რადგან შემოქმედის მიერ იქნა ამგვარად განგებული და არ სჭირდება მას (სულს) კავშირი „სხვასთან“ (სხეულთან), რომ მყოფობა შეინარჩუნოს, ვინაიდან დაუსრულებლად განცხოველებულ თავისთავად ძალას ფლობს საკუთარ თავში. რაც შეეხება „სხვას“ (სხეულს), მისი ცხოველმყოფელობა აქსიოლოგიურია (ღირსებითია, გამდიდრებითია), ე. ი. „სხვა სხვისგან“ (სხეული სულისაგან) არის ცხოველყოფილი (სიცოცხლით განმსჭვალული) და რა წამს დაირღვევა კავშირი ამ მაცოცხლებელ ძალასთან, განიძარცვება რა, მყისვე ხრწნილების ჟამი უდგება მას.

ცხოველთა სამშვინველის თაობაზე წმინდა გრიგოლი შემდეგს ბრძანებს: „ყოველი უგუნური ცოცხალი არსების სამშვინველი მის მიერვე განსულიერებული სხეულის სიცოცხლეა და ამ სიცოცხლეს განა არსობრივად, არამედ მოქმედებით ფლობს იგი, როგორც არსებას სხვასთან მიმართებით, მაგრამ არა თავისთავადს (ცხოველის სამშვინველს, მართალია, მაცოცხლებელი ძალა აქვს, მაგრამ



ეს ძალა არა არსობრივად ებოძა მას, არამედ ოდენ სხვასთან (პირუტყვის სხეულთან) მოქმედებაში ვლინდება. შესაბამისად, თუ არ იქნება ეს „სხვა“ (სხეული ცხოველისა), ვის მიმართაც მოქმედება განესაზღვრა სამშინველს, ცხოველმყოფელი თავისთავადობის, ცხოვლადი მყოფობის შესაძლებლობის არმქონეს დამოუკიდებლად არსებობა ბუნებრივად არ ხელეწიფება მას, რადგან სწორედ იმ „სხვასთან“ (სხეულთან) კავშირზეა დამყარებული; ი. ო.). ამ სამშინველს სხვა არაფერი ძალუძს, იხილოს, გარდა სხეულის საშუალებით ამოქმედებული [მოძრაობებისა], რის გამოც ცხოველის აღსასრულისას აუცილებლად თანაგანიხრწნება (ე. ი. მსგავსად სხეულისა, სიკვდილს არის დაქვემდებარებული ცხოველური სამშინველი და სხეულთან ერთად თანაგანქარდება იგი; ი. ო.). ვინაიდან სხეულზე არანაკლებ მოკვდავია [სამშინველი], ყოველივე, რაც არის იგი, ასევე სიკვდილისკენ არის მიმართული და მოკვდავად მიიჩნევა. შესაბამისად, მოკვდავობის მიზეზით თანაგანქარდება ისიც<sup>15</sup>.

წმინდა გრიგოლ პალამას დამოწმებული ღრმა ეგზეგეტიკაკაცთა და ცხოველთა სამშინველს შორის არსებულ განსხვავებას ახალი კუთხით წარმოაჩენს (რის შესახებაც ბასილი დიდსა და წმინდა გრიგოლ აკრაკანტელს არ უმსჯელიათ). თესალონიკელი მღვდელთმთავრის თანახმად, მიუხედავად იმისა, რომ ცხოველის სული (სამშინველი) მაცოცხლებელია სხეულისა, აღნიშნული უნარი არაა მისი არსობრივი, დამოუკიდებლად მოქმედი უნარ-შესაძლებლობის მქონე თვისება და მხოლოდ მაშინ იჩენს თავს, როდესაც სხვასთან (ე. ი. სხეულთან) არის კავშირში. მაგრამ საკმარისია ეს კავშირი დაირღვეს (ე. ი. დადგეს ჟა-

მი პირუტყვის სიკვდილისა), არ გააჩნია რა სამშვინველს თავისთავადი მყოფობის უნარი, სხეულთან (შესაბამისი ცხოველის სხეულთან) ერთად განქარდება იგი. ხოლო სული კაცისა, როგორც ზემოთ შევნიშნავდით, საღვთო შთაბერვის მიერ სიცოცხლის, როგორც თვითმყოფადი არსის მქონე და თუნდაც უმნიშვნელო რამ მიზეზით სხვისგან (ე. ი. სხეულის მიერ) ცხოველმყოფელობისთვის შეწევნის საჭიროების არმქონე, სამარადჟამო უხრწნელებით მოსილი უკვდავად სუფევს.

აქვე დავიმოწმებთ ანგელოზებსა და ადამიანებს შორის არსებულ განსხვავებასთან დაკავშირებით წმინდა გრიგოლ პალამას მიერ გამოთქმულ სწავლებას: „ყოველი გონიერი და სულიერი ბუნება, იქნება ეს ანგელოზური თუ ადამიანური, არსობრივად ფლობს სიცოცხლეს, რომლის წყალობითაც უკვდავი და ხრწნილებას დაუქვემდებარებელი რჩება. თუმცა სულიერი და გონიერი არსება, რომელიც ჩვენშია (ე. ი. ჩვენი სული; ი. ო.), არა მხოლოდ არსობრივად ფლობს სიცოცხლეს, არამედ – მოქმედებითაც, ვინაიდან თავისთან შეკავშირებულ სხეულს განაცხოველებს, რის გამოც მის სიცოცხლედ ითქმის. სიცოცხლედ სხვასთან (სხეულთან; ი. ო.) მიმართებით ითქმის სული და მისი მოქმედება არის; ხოლო სხვაზე (ე. ი. სხეულზე; ი. ო.) არასოდეს ითქმის თავისთავადი არსება (იგულისხმება, რომ არ შეიძლება სხეულს თავისთავადი არსება ეწოდოს, რადგან სულის გარეშე მყოფობა არ ხელეწიფება; ი. ო.). რაც შეეხება ანგელოზთა სულიერ ბუნებას, სიცოცხლის ამგვარი მოქმედება არ გააჩნია მას, ისევე როგორც არც თანაშეკავშირებული ქვეყნიური სხეული არ მიუღია ღვთისაგან, რომ სხეულთან ერთად მისი განმაცხოველებელი მოქმედებაც შეეწყნარებინა“<sup>16</sup>.

წარმოდგენილი მოძღვრების თანახმად, მიუხედავად იმისა, რომ ანგელოზური თუ ადამიანური სულებისთვის ღვთისაგან ბოძებული სიცოცხლის უნარი უცვალელებელი ონტოლოგიური თვისებაა, რითაც მარადისობას ეზიარებიან ისინი, ადამიანური სამშვინველი, მეორე მხრივ, აღნიშნული თვისების მოქმედებაში წარმომჩენია (ე. ი. უკავშირდება რა სხეულს, მისდამი გამოვლენილი მოქმედების გზით განაცხოველებს მას), რისგანაც უცხოა ანგელოზური ბუნება სხეულის უქონლობის მიზეზით.

გარდა ზემოხსენებული საკითხებისა, საეკლესიო განმარტებებში ადამიანისა და ცხოველის სამშვინველთა განმასხვავებელი კიდევ ერთი მოძღვრება წარმოჩინდება. საქმე ისაა, რომ წმინდა წერილის თანახმად, ადამიანის **ή ψυχή** (სამშვინველი) ორნაწილედია. აი, რას გვაუწყებს პავლე მოციქული (1 თეს. 5.23): „ხოლო თავადმან ღმერთმან მშვდობისამან წმიდა გვყენინ თქუენ ყოვლითა სრულებითა და ყოვლითა სიცოცხლითა, **სული** თქუენი, **სამშვნელი** და გუამი უბიწოდ მოსლვასა მას უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესსა დაჰმარხენინ“. შდრ. **Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὀλοτελεῖς, καὶ ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχή καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖν**<sup>17</sup>. უხილავ ბუნებაზე საუბრისას წარმოდგენილ ციტატებში მოციქულმა „სული“ (τὸ πνεῦμα) და „სამშვინველი“ (ή ψυχή) ახსენა, რითაც სულიერი ბუნების ორნაწილელობა წარმოაჩინა. საეკლესიო განმარტებების თანახმად, ადამიანის **ή ψυχή** (სამშვინველი) თავის თავში მოიცავს τὸ

17 ასევე იხ.: „რამეთუ ცხოველ არს სიტყუად ღმრთისად და ძლიერ და უმკუეთელეს უფროეს ყოვლისა მახვლისა ორპირისა და მისწუდების იგი ვიდრე განსაყოფელადმდე **სამშვნელისა** და **სულისა**, ნაწევართა და ტვნთა...“ (ებრ. 4.12); შდრ. **Ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργῆς καὶ τομώτερος ἢ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον καὶ δῦκνοίμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος, ἡρῶν τε καὶ μυελῶν...**

πνεῦμα-ს (სულს, რომელსაც ეკლესიის მამები მოაზროვნე ნაწილს უწოდებენ), თუმცა ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ პირობითია ამგვარი დაყოფა, რადგან სხეულისგან განსხვავებით, სული (სამშვინველი) არანივთიერია. ამიტომაც შეუძლებელია მისი გამიჯვნა-დანაწევრება მსგავსად სხეულისა, მაგრამ რაჟამს წმინდა წერილი ან ეკლესიის მამები სულის დიხოტომიაზე (ორნაწილედობაზე) საუბრობენ, მხოლოდ და მხოლოდ იმ მიზანდასახულობით, რომ დაინტერესებულ პირებს გაუადვილდეთ მოძღვრების აღქმა სულის თვისებების, უნარების, მასში არსებული ძალების შესახებ. რაც შეეხება ცხოველის სამშვინველს (ἡ ψυχή-ს), იგი არ მოიცავს საკუთარ თავში სულს (პნევმას), შესაბამისად, პირუტყვს არც მოაზროვნეობის უნარი გააჩნია და მხოლოდ სამშვინველისთვის დამახასიათებელ გულისთქმისა და გულისწყრომის თვისებებს ავლენს იგი ინსტინქტურად.

დასასრულს ზემოდამოწმებულ ვრცელ მსჯელობას შევჯამებთ და არსებით დებულებებს, თუ რა განსხვავებაა ადამიანისა და ცხოველის სამშვინველთა შორის, მოკლედ ჩამოვთვლით: 1. კაცთა სამშვინველი ღვთისაგან არის შთაბერილი, ხოლო უტყვი არსების ფსიხე (სამშვინველი) მიწისაგან იქმნება; 2. ადამიანთა სული შემოქმედისაგან ბოძებულ თავისთავად ცხოველმყოფელ ძალას ფლობს, რითაც სიცოცხლის ზიარად ხდის სხეულს, მაშინ როდესაც ცხოველთა შემთხვევაში მათი სამშვინველი მხოლოდ სხეულთან კავშირში ავლენს ცხოველმყოფელ უნარს და მისგან დამოუკიდებლად თავისთავადი მყოფობა არ ძალუძს; 3. ადამიანის სამშვინველი ორნაწილედია (სამშვინველი საკუთარ თავში მოიცავს მოაზროვნე სულს), მაშინ როდესაც უტყვი არსებების ფსიხე ოდენ ფსიხეა (მხოლოდ სამშვინველია), გარეშე პნევმური მოაზროვნე ნაწილისა.

## ნებელობა და განზრახულობა

გოჩა ბარნოვი

მონოთელიტიზმისა და მონოენერგეტიზმის წარმოშობა V მსოფლიო საეკლესიო კრების მიერ კირილე ალექსანდრიელისეული თეოლოგიის, როგორც ქალკედონის მსოფლიო კრების ჰოროსის უცდომელ განმარტებად აღიარებას უკავშირდება. ფაქტობრივად, როგორც მონოთელიტიზმი, ისე მონოენერგეტიზმი მონოფიზიტობის გაგრძელებაა. ყველა მონოფიზიტი თავისთავად მონოთელიტიც იყო და მონოენერგისტიც, რა თქმა უნდა, მათი განსხვავებული მიმდინარეობების შესაბამისად იყვნენ ზომიერი და უკიდურესი მონოფიზიტები. აქედან, პირველნი, თუმცა ქრისტეში ერთ ნებელობასა და ერთ მოქმედებას აღიარებდნენ, არ აიგივებდნენ მას მხოლოდ საღვთო ნებელობასა და ენერგიასთან. მათთვის მისაღები იყო ტერმინები: „შედგენილი ნებელობა“ და „შედგენილი მოქ-

მედება“, მსგავსად ეკლესიის მიერ აღიარებული განსაზღვრებისა — „შედგენილი ჰიპოსტასი“. ზომიერი მონოფიზიტებისათვის ქრისტეს ნებელობა და მოქმედება ერთია, რადგან ერთია მნებებელიცა და მოქმედიც—სიტყვა ღმერთი, რომელიც ერთდროულად მოქმედებს, როგორც ღმერთ-კაცი. უკიდურესი მონოფიზიტებისათვის კი ქრისტეში ერთი ნებელობა და ერთი მოქმედებაა და ისიც საღვთო.

გარეგნულად მონოთელიტობა და მონოენერგიზმი ქრისტეს ორ ბუნებას არ უარყოფდა (ყოველ შემთხვევაში ამ საკითხზე არც მსჯელობდა), მაგრამ მასში ერთი ნებელობისა და ერთი მოქმედების აღიარებით ნათლად წარმოაჩენდა თავის ნამდვილ არსს — იესო ქრისტეში ორი ბუნების უარყოფას. ეს ერესი გარკვეულწილად გვხვდება მეოთხე და მეხუთე საუკუნის ცნობილ ერესებში. არიოზელობა ქრისტეში ერთ ნებელობასა და ერთ მოქმედებას აღიარებდა, რადგან განკაცებული სიტყვა, თუმცა არ იყო ბუნებითად ჭეშმარიტი ღმერთი, შეუერთდა არასრულ ადამიანურ ბუნებას (უსულო სხეული), რომელსაც სულის გარეშე არ გააჩნდა საკუთარი ნებელობა და მოქმედება. ანალოგიური მონოთელიტიზმი და მონოენერგიზმია აპოლინართან, რომლის მიხედვით, განკაცებულმა სიტყვამ, რომელიც ბუნებითად სრული ღმერთი იყო, მიიღო არასრულყოფილი ადამიანური ბუნება (გონების გარეშე), რის გამოც მას არ ჰქონდა საკუთარი ნებელობა და მოქმედება. ნესტორიანიზმი კი, თავის მხრივ, აღიარებდა როგორც საღვთო, ისე ადამიანური ბუნების სრულყოფილებას, მაგრამ უარყოფდა ქრისტეში ორი ბუნების რეალურ შეერთებას, ანუ აღიარებდა ორი პიროვნების (და არა ორი ბუნების) ზნეობრივი სახის შეერთებას ზიარი ნებელობისა და ზიარი მოქმედების მქონე ერთ პიროვნებაში, ანუ ნესტორიანიზმი პირობით მონოთელიტიზმსა და ზნეობრივ მონოენერგიზმს აღიარებდა, გამომდინარე იქიდან,

რომ ორივე სრულყოფილი ბუნება ფლობდა საკუთარ ბუნებრივ ნებელობასა და ბუნებრივ მოქმედებას. მაგრამ, ნესტორის თანახმად, ადამიანური ნებელობა უმოქმედო იყო ყოვლადღლიერი საღვთო ნებელობისა და მოქმედების წინაშე, რომელიც (ადამიანური ნებელობა) მოქმედებდა ზიარი ნებელობისა და ზიარი მოქმედების მქონე ერთი პიროვნების მიერ. მონოთელიტებისა და მონოენერგიტების თანახმად, ადამიანურ ბუნებას იგივე კავშირი აქვს სიტყვა ღმერთთან, როგორც ზოგადად ადამიანურ სხეულს მის სულთან, რომლის მიერაც ეს სხეული იმართება; ანუ ადამიანური ბუნება ღმერთის სიტყვაში ნებელობისა და მოქმედების უბრალო და განუზრახველი (განზრახვის გარეშე) იარაღი იყო. ამიტომაც ერთ ნებელობასა და ერთ მოქმედებას ერთ ჰიპოსტასს უკავშირებდნენ (ამ მიზეზით ამბობდნენ ჰიპოსტასურ ნებელობასა და ჰიპოსტასურ მოქმედებას). ერთი ნებელობის ერთ ჰიპოსტასთან დაკავშირება ფაქტობრივად საფუძველი იყო როგორც მონოთელიტობის, ისე მონოენერგიზმისთვის. ქრისტეს ერთ ნებას ისინი „განზრახულებით ნებას“ უწოდებდნენ, რათა თავი აერიდებინათ წინააღმდეგობისათვის ორი ბუნების სრულყოფილების საკითხში. მაქსიმე აღმსარებლის, და ზოგადად მართლმადიდებლების პოზიცია ცნობილი იყო, რომ ნებელობა და მოქმედება ბუნების თვისებებია და არა პიროვნების. ქრისტეში ორი ბუნების აღიარება თავისთავად განაპირობებდა ორი ნებელობისა და ორი მოქმედების არსებობას; მათთვის ბუნების, ნებელობისა და მოქმედების ურთიერთკავშირი განუყოფელი იყო. ერთი ნებელობა და ერთი მოქმედება, რომელიც ერთ პიროვნებას მიეძღვნება, მაქსიმე აღმსარებლის მიერ შესაბამისი ტერმინების (ნებელობა – *θελουσα*, განზრახულება – *γωμη*, მოქმედება, ენერგია – *ενεργεια*, ბუნებითი და განზრახულებითი ნება –

φυσικό και γνῶμικὸ θῆλημα) გამოყენებისა და „განზრახველობითი ნებელობის“ შესახებ სწავლების ჩამოყალიბების მიზნით გახდა. VIII საუკუნის ამ უდიდესი თეოლოგის მრავალფეროვანი მოღვაწეობის მწვერვალი სწორედ მონოთელიტობისა და მონოენერგიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაა, რომელიც თავისი ვერაგული ფორმითა და შინაარსით ფაქტობრივად უდიდეს საფრთხეს უქმნიდა, ერთი მხრივ, ეკლესიის ერთობასა და სიმშვიდეს, და, მეორე მხრივ, თავისუფლებისა და ადამიანის ცხოვრების უმთავრესი ღირებულებების შესახებ მართებულ სწავლებას.

634 წელი მაქსიმე აღმსარებლისათვის მონოთელიტობის წინააღმდეგ ბრძოლის დაწყების თარიღია, თუმცა წმინდანი ამ ერესის წინააღმდეგ აშკარა ბრძოლას 638 წელს იწყებს. თავდაპირველად მისი მთავარი სამიზნე სევიროსის მონოფიზიტობა იყო, როგორც მონოთელიტობის საფუძველი<sup>1</sup>. მაქსიმე მცდარად მიიჩნევდა ქრისტეს ბუნებათა განსაზღვრისათვის რიცხვის გამოყენების მისეულ წესს; და განმარტავს, რომ რიცხვი არ განყოფს ბუნებებს, როგორც ამას სევიროსი ამბობდა, რომ მას მხოლოდ განსაზღვრებითი მნიშვნელობა აქვს სხვადასხვა საგნებისათვის: განსხვავების მიმანიშნებელი და არა განყოფის. მაქსიმე აღმსარებლის ადრეულ შრომებში ვერ ვხვდებით მონოთელიტური დავების შესახებ ცხად ცნობებს. მისი ეტაპობრივი მონაწილეობა ხსენებული ერესის წინააღმდეგ ბრძოლაში მოგვიანებით იწყება. ზემოხსენებული ტერმინებიც წმინდანის გვიანდელ შრომებში უფრო დახვეწილი ფორმისა და შინაარსისაა.

ცნობილია, რომ ნებელობისა (θῆλιος) და განზრახულო-

1 სევიროსის სწავლების პირველი უარყოფა წმინდა მაქსიმეს მე-12 ეპისტოლეში ჩანს, რომელიც იოანე კუბიკულაროსისადმია მიწერილი. იხ. PG 91, 460-509.



ბის (γνώμη) ტექნიკურ ტერმინებად ჩამოყალიბება სწორედ მაქსიმეს დამსახურებაა როგორც ფილოსოფიის, ისე პატერიკული აზროვნების სფეროში. უფრო მეტად, ის ამ ტერმინებს თეოლოგიურ და პოლემიკურ შრომებში იყენებს, ასევე, პიროსთან საუბრისას, მაგრამ ნაკლებად სხვა შრომებში. წინამდებარე სტატიის მიზანი არაა ამ ტერმინების შესახებ ვრცელი საუბარი; უბრალოდ, აღვნიშნავთ, რომ მკაფიო განსხვავება ნებელობასა და განზრახულობას შორის მაქსიმესთან მონოთელიტობასთან ბრძოლის პერიოდის შრომებში გვხვდება, სადაც კარგად ჩანს ამ ტერმინების მკაფიო გამოყვანა. პარალელურად გამოიყენება ეს ტერმინები მის მეორე ეპისტოლეში: „ბუნების ლოგოსის თანახმად, ყველას შეუძლია ჰქონდეს ერთი განზრახულობა და ერთი ნებელობა ღვთისა და ურთიერთისადმი; და ამდენად, არ გვქონდეს განყოფა არც ღვთისაგან და ურთიერთისგან მადლის არჩევისას, რომელიც განაახლებს განზრახულების მიერად ბუნების რჯულს (νόμον τῆς φύσεως)“<sup>2</sup>. პარალელურად ეს ორი ტერმინი გამოიყენება, როგორც ღმერთთან შეერთების, ისე მისგან განშორების წარმოსახენად. მაქსიმე აღმსარებლის იმ შრომებში, რომელიც მონოთელიტური დავების უწინარეს დაიწერა, ნებელობა ადამიანის თვითუფლებრივობას (ანუ ავტონომიურობას) მიემართება როგორც ცხოვნებაში წარმატების, ისე წარუმატებლობის შემთხვევაში: „ჩვენს ნებაშია ჩვენივე ცხოვნება“<sup>3</sup>. ნებელობის მოქმედებაა, რაც წარმართავს ადამიანის მსვლელობას მისი ცხოვრების დასაწყისიდან ვიდრე მარადიულ მყოფობაში გადასვლამდე. ეს მსვლელობა განისაზღვრება, როგორც ენერგია, მოძრაობა, რომელიც ადამიანის ნებელობიდან მისი საბოლოო მიზნისაკენ – გან-

2 PG 91, 396C.

3 PG 90, 953B.

ღმრთობისკენაა მიმართული, ანუ ბუნებისმიერი მოძრაობა მისი დაწყებიდან ვიდრე განღმრთობამდე არის ბუნებრივი ნებელობის სრულყოფა.

მაქსიმე აღმსარებელი ზოგადად ნებელობას (θελουც) ბუნებრივი ნების (φυσικὸς θελουμα) იგივეობრივად მიიჩნევს: ბუნებრივი ნება ბუნების მოსურვეობითი ძალაა, რომელსაც ამ ბუნების ყველა თვისება აქვს. ამიტომაც ამისაგან შემტკიცებულ არსებას, სურს რა განსრულებული ყოფიერება, აქვს სურვილი, არსებობდეს, ცოცხლობდეს და მოძრაობდეს, როგორც გრძნობითად, ისე გონებითად; რადგან ბუნებას სურს თავისი ყველაფერი, რაც კი შემყარებული აქვს და რაც მის ლოგოსს ეფუძნება<sup>4</sup>.

აქმცირეოდენ განმარტებას გავაკეთებთ წმინდა მაქსიმეს ლოგოსების შესახებ სწავლებაზე. პატერიკული სწავლებით, შესაქმე ღმერთის ნებელობის საქმეა. მაქსიმე აღმსარებელი ხშირად მიაჩნებდა იმ მტკიცე კავშირზე, რომელიც არსებობს უქმნელსა და ქმნილ ბუნებას შორის. ეს კავშირი ნათლად ჩანს იმ მიმართებაში, რომელიც არსებობს არსებების ლოგოსებსა და სამჰიპოსტასოვანი ღმერთის ნებას შორის. ჯერ კიდევ არეოპაგიტული კორპუსიდანაა ცნობილი ლოგოსებისა და საღვთო ნებათა ურთიერთმიმართება. რა თქმა უნდა, მაქსიმესათვის ცნობილია ეს სწავლება, თუმცა ის, განმარტების თვალსაზრისით, მას მნიშვნელოვანსქოლიოებს დაურთავს<sup>5</sup>. მაქსიმე თავის დატვირთვას აძლევს ლოგოსების შესახებ წარმოდგენებს და პარალელურად ორიგენეს პლატონურ შეხედულებებსაც ამხობს. ორიგენე ღმერთის მყოფობაში სულების მთელ სამყაროს განათავსებს, რო-

4 PG 91, 12C-13A.

5 PG 91, 1328A: „ყველაფერი როგორც კი შეიქმნა ან შეიქმნება არსების მიხედვით, წინასწარაა ნებებული, განზრახული და ცნობილი (ღმერთის მიერ)“.

მელნიც დაცემის შემდეგ უხეში მატერიალური სხეულებით შეიმოსებიან. მაქსიმუმ სამყაროს გარდა არ იცის სხვა რამ მყოფობა, გარდა ღმერთისა. ქმნილებების მარადიულ ლოგოსებს არა აქვთ ჰიპოსტასი ღმერთის მყოფობაში, ანუ არსებები არ არსებობენ წინასწარ. ლოგოსები ღმერთის სამყაროს შესახებ მარადიულ ცოდნასთან იგივდება. მეცნიერთა შორის სხვადასხვა მოსაზრებებიც კი არსებობს მაქსიმესეულ ლოგოსებთან მიმართებაში. მხოლოდით რიცხვში ლოგოსი ღმერთის სიტყვას ნიშნავს და ამასთან, ის შესაქმნის მიზეზსაც გამოხატავს<sup>6</sup>. მაქსიმესთან ამგვარ გამოთქმასაც ვხვდებით: „ბუნებისეული ლოგოსი“, რაშიც ბუნების სტრუქტურა იგულისხმება<sup>7</sup>. მრავლობით რიცხვში, ლოგოსებში, ღმერთის ქმნილებების შესახებ ცოდნა და იმავდროულად, ამ ლოგოსების სიტყვა ღმერთთან ერთობა იგულისხმება. ღმერთი თავის თავში ნებელობით მოიცავს არსებების ლოგოსებს მათი განსრულებული სახით<sup>8</sup>. როგორც აღვნიშნეთ, მაქსიმე ქმნილებების ლოგოსებს ღმერთის სამყაროს შესახებ მარადიულ ცოდნას უკავშირებს. ამიტომაც ლოგოსები ცვლილებას არ განიცდიან. მაქსიმე ამით ორიგენეს არასწორ მოსაზრებას ამხელს, რომ, თითქოს, გრძნობადისა და მატერიალურის ქმნა იმ მიზეზით მოხდა, რომ ღმერთისაგან განშორებულ სულებს სიზრქელე შეემოსათო. მაქსიმე აღმსარებელი მიანიშნებს, რომ შესაქმეს არა აქვს სრულყოფილი სახე და არც ქმნილებები შემოდინ მყოფობაში განსრულებული სახით (სრულყოფილი მხოლოდ ღმერთია). შემოქმედს მარადიულად ნებავს თავის სრულყოფილებაში ქმნილებების

6 PG 91, 1132C.

7 PG 91, 1116C.

8 PG 91, 1340A.

წილმქონეობა მათივე ლოგოსის შესაბამისად. ამიტომაც მიაჩნია მაქსიმეს ლოგოსები ქმნილებების მტკიცე და მყარ საფუძვლად. ქმნილებებს აქვთ ნიჭიც და მადლიც თავისუფალი წინსვლისათვის<sup>9</sup>. ყოველი არსების შინაგანი სტრუქტურა სამყაროს შექმნისათვის ღმერთის ნებელობის შინაარსის შესატყვისია. ამიტომაც არსებების ლოგოსების შეცნობას საღვთო ნების შეცნობისაკენ მივყავართ. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, საღვთო ნება შენივთებული სახით არსებობს ყოველი არსების ლოგოსში. შესაბამისად, შესაქმნესა და შემოქმედს შორის არსებობს თვისობრივი და მადლისმიერი (არა არსებისმიერი) ურთიერთობა. შესაქმემდე არსებების ლოგოსები საღვთო განზრახვაში არსებობდა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არა პლატონური იდეების მსგავსად, არამედ როგორც ღმერთის „ნებანი“ (θέληματα). ეს ლოგოსები უხილავი და ერთიანია უქმნელ ღვთაებაში<sup>10</sup>. ლოგოსები არსებობს ღმერთის ნებელობაში, როგორც ყოველი არსების მყოფობის მიზეზი და სტრუქტურა. არეოპაგიტულ კორპუსში ლოგოსები შესაქმის პარადიგმებად იწოდება. ყოველ შემთხვევაში, ლოგოსებს არ აქვთ ავტონომია და არც არსებების დამოუკიდებელ არქეტიპს წარმოადგენენ. ლოგოსები არსებობენ ისე, როგორც ისინი ნებავს ღმერთს მარადიულად<sup>11</sup> (სიცოცხლის „პარადიგმატული ლოგოსი“, დიმიტრი სტანილოაეს თანახმად, არის თვით სიცოცხლე; რომ არა არსისგან შექმნა, არ ნიშნავს ონტოლოგიურად გაურკვეველი „არაფრისგან“ ქმნას, არამედ შესაქმეს, რომელიც არის შედეგი ღმერთის ნებელობითი ენერჯიისა

9 არსებობს განსხვავება, რომელიც არის ლოგოსსა და მოძრაობის გვარს შორის: არსებები თავისი მყოფობის ლოგოსის მიხედვით უცვლელნი არიან, მაგრამ მოძრაობის გვარის მიხედვით ისინი ცვალებადობენ და ეცემიან.

10 PG 90, 293D–296A.

11 PG 3, 824.

ლოგოსების წინასწარარსებული განწყობების მიხედვით. არარსისაგან ქმნა ახალ მყოფობას ნიშნავს, რომელსაც არანაირი არსებისმიერი მსგავსება არ აქვს შემოქმედთან). ღმერთის ყველა ქმნილებას, თავის შინაგან წყობაში აქვს ეს ლოგოსები, რომელნიც რაღაცნაირად გამოხატავენ „საღვთო კანონზომიერებას“. მაქსიმე აღმსარებლის თანახმად, ის, ვინც „ჯეროვანი სიბრძნით“ ჭკრეტს სამყაროს, აუცილებლად შეიცნობს შემოქმედის ლოგოსებს, რომელთა მიხედვითაც შეიქმნა ეს სამყარო<sup>12</sup>. ამიტომაც მოაზროვნეობითობა (გონისმიერი მჭკრეტელობა) სიტყვა ღმერთის პიროვნებისაკენ მიისწრაფვის, რომელიც არის წყარო მოაზროვნეობითობისა და ყოველგვარი მყოფობის. გრძნობადისა და გონისეულის ერთობა ღმერთის მიერაა და, საბოლოოდ, მოაზროვნეობითობაა გამაერთიანებელი ელემენტი. იქ, სადაც არ არის მოაზროვნეობითობა როგორც პიროვნულ, ისე არაპიროვნულ არსებებში, არა-მოაზროვნეობითობა ბატონობს, რაც იწვევს კიდევ ქმნილებასა და შემოქმედს შორის კავშირის დარღვევას<sup>13</sup>. ლოგოსები ყველაზე არსებითი ელემენტები არიან შესაქმნეში. ისინი წარმოაჩენენ ღმერთის სიდიადეს და მიჰყავთ ქმნილებები ღვთის შემეცნებისაკენ.

ნებელობის რაობის ზუსტი განსაზღვრისათვის ორი რამაა მნიშვნელოვანი: ბუნება და წადიერება (აზროვნებითი და ცხოველობითი, ოქსეი). წადიერება, ანუ სურვილი სიცოცხლისათვის (არსებობა, მოძრაობა), ბუნებითად ეკუთვნის ადამიანს, ანუ წადიერობითი ძალა არის ის მნიშვნელოვანი ელემენტი, რომელიც შეამტკიცებს ადამიანის პიროვნულ ცხოვრებას. არ არის ის შემდგომი განსჯის

12 PG 90, 296A.

13 PG 90, 877BC.

ნაცოფი. ნებელობა „ბუნებითად აქვს ადამიანს, რაც ნიშნავს იმას, რომ ნებელობა არის არასწავლისმიერი, რადგან არავინ სწავლობს იმას, რომ ნებავდეს. მაშასადამე, ადამიანი ბუნებითად არის ნებელობითი<sup>14</sup>. ამასთანავე, ადამიანი ბუნებითად არის მოაზროვნე და ბუნებითად მოაზროვნე ბუნებითად თვითუფლებრივია; ხოლო თვითუფლებრივობა, მამების თანახმად, არის ნებელობა. ესე იგი, ადამიანი ბუნებითად არის ნებელობითი“. ადამიანის განმასხვავებელი ნიშანი დანარჩენი ქმნილებებისაგან არის ხელმწიფებრივი ნებელობა – ბუნებრივი წადიერება, რომელიც პიროვნულად სხვადასხვა მიმართულებით შეგვიძლია მივმართოთ. თავისუფლება არის მოაზროვნე ბუნების მოძრაობა. აქ განსაკუთრებით საყურადღებოა ადამიანის, როგორც მოაზროვნე არსების, კავშირი სიტყვა ღმერთთან. მოაზროვნეობა (გონისმიერი მჭვრეტელობა) უბრალო ძღვენი როდია ადამიანისათვის, არამედ სიტყვა ღმერთთან შეხვედრის წერტილი; ანუ მოაზროვნეობა არ არის ბუნების უპიროვნო რამ ძღვენი, არამედ ადამიანური მყოფობის უპიროველესი ნიშანი. შეუძლებელია მოაზროვნე ბუნება არ იყოს ნებელობითი, რადგან აზრი და გარჩევა თავისი ბუნებით არის ხელმწიფებრივი. ადამიანის თავისუფლება არის ღვთის ხატის თავისუფლება, მაგრამ არა თავად მისი არქეტიპისა. ეს თავისუფლება იწყებს მოქმედებას ახალი ადამიანური ჰიპოსტასის შექმნისთანავე. ამ თავისუფლებით ეძლევა ადამიანს შესაძლებლობა, დაუბრკოლებლად უპასუხოს ღმერთის მოწოდებას.

პიროსთან საუბრისას მაქსიმე აღმსარებელი ნებელობის თავისუფლებას ადამიანურ პიროვნებას განუკუთვნებს,

ხოლო მის ბუნებას – აუცილებლობას<sup>15</sup>. მაგრამ ნებელობის, როგორც მოაზროვნე ბუნების, თვისებად წარმოჩენა გარკვეულახსნასსაჭიროებს, ზემოთქმულიდან გამომდინარე. მონოთელიტური დავის უმთავრესი კითხვებიც სწორედ ეს იყო: რას განეკუთვნება ნებელობა: ბუნებას თუ პიროვნებას? ხასიათდება თუ არა ნებელობა არჩევანის თავისუფლებითა და მეძიებლობით? მაქსიმე აღმსარებელი არ იღებს თვითუფლებრივი ნებელობის გამომხატველად კეთილსა და ბოროტს შორის არჩევანის შესაძლებლობას. არჩევანის ამ თავისუფლებას ის განზრახულებას განუკუთვნებს და არა ადამიანის ბუნებრივ ნებელობას<sup>16</sup>.

ნებელობაც და მოქმედებაც ბუნებრივი ძალებია, რომელიც არსობრივად აქვს ბუნებას შექმნისთანავე. ამ ძალების მეშვეობით ადამიანი ბუნებრივად მიისწრაფვის იმისკენ, რაც სიცოცხლეს შობს და განეშორება იმას, რაც ამ სიცოცხლეს ხრწნის და ანადგურებს<sup>17</sup>. სიცოცხლისათვის დამახასიათებელია ყველაფერი ბუნებრივი და, აგრეთვე, უყვედრელი ვნებულებები: მყოფობა, სიცოცხლე, მოძრაობა, კვება. ქრისტოლოგია აქაც ჯეროვან ახსნას იძლევა ანთროპოლოგიასთან მიმართებაში: „მაცხოვარს, როგორც ადამიანს, ჰქონდა ბუნებრივი ნება, რომელიც განისაზღვრებოდა მისი საღვთო ნებელობის მიერ და ამიტომაც არ ეწინააღმდეგებოდა მას“<sup>18</sup>. ნებელობის, როგორც ბუნებრივი მოქმედების, ყველაზე თვისობრივ მაგალითად მაქსიმეს უფლის ლოცვა მიაჩნია: „მამაო ჩე-

15 PG 91, 293B.

16 PG 91, 308D: „ჩვენ მარტივად გვაქვს ბუნებრივი ნებელობა ბუნებითი სიკეთისადმი, ხოლო კონკრეტული სიკეთის გამოცდილებას ძიებითა და განზრახულებით შევიძინებთ“.

17 PG 91, 297BC.

18 PG 91, 48D.

მო, უკუეთუ შესაძლებელ არს, თანაწარმევი ჩემგან სასუმელი ესე; ხოლო არა ვითარ მე მნებავს, არამედ ვითარცა შენ<sup>19</sup>. გეთსიმანიის ბაღში ლოცვისას ადამიანური ნება ავლენს სიკვდილისა და ვნებისადმი უარყოფით და- მოკიდებულებას, რადგან ერთიცა და მეორეც სიცოცხლეს ანადგურებს<sup>20</sup>. მაქსიმე აღმსარებელი ხშირად მიანიშნებს სხეულის ვნებადობაზე, რომელიც მაცხოვარმა შეიმოსა და იქვე განმარტავს, რომ სულისა და სხეულის განყოფილად განხილვა არ შეიძლება, რადგან ისინი ერთ მთლიანობას წარმოადგენენ<sup>21</sup>.

სხეულის სნეულება პირველქმნილი ცოდვით გამოწვე- ულ შედეგებს უკავშირდება. თუმცა მაქსიმე აღმსარებელი სხვა, განსხვავებულ „სნეულებაზეც“ მიანიშნებს. ეს „სნე- ულება“ ქმნილი ბუნების ცვალებადობას მიემართება, რომელიც არა არსისაგან ქმნილი სამყაროს ბუნებრივი მდგომარეობაა. ამიტომაც განღმრთობისათვის ადამიან- ნურ ბუნებას და მის ნებისმიერ მოქმედებას სიტყვა ღმე- რთთან შეერთების აუცილებელი საჭიროება აქვს. ნე- ბელობის ღმერთთან შეერთების შედეგებზე საუბრისას განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანია ბუნებრივი ნებელობისა და განზრახულებითი ნების ურთიერთმიმართების ანალი- ტიკური განხილვა.

ნებელობა, ზოგადად, განისაზღვრება, როგორც „ბუნე- ბრივი წადიერებითი ძალა“, განზრახულება კი არის „შინაგანი სურვილი (წადიერება) ყველაფერ იმისათვის, რაც ჩვენზეა დამოკიდებული“. მაშასადამე, განზრახულება

19 მთ. 26.39.

20 PG 91, 224C: „აბსოლუტური აუცილებლობაა, განზრახულება ბუნებასთან თანავიდოდეს და ბუნებას არ ნებავდეს სიკვდილი“.

21 PG 91, 165B: „რათა აჩვენოს, რომ მრავალგნებული სხეული შეიმოსა, ამბობს: „შეწუხებულ არს სული ჩემი...“.



არის ძიებითი სურვილი, რომელიც მიემართება ყველაფერს, რისი აღსრულებაც ადამიანს შეუძლია<sup>22</sup>. ბუნების ამ მოქმედებებში შემაკავშირებელი რგოლი აუცილებლად ბუნების წადიერებითი ძალაა. მაგრამ ადამიანური ბუნება არ არის უპიროვნო, ანუ ის არ არსებობს პიროვნებების გარეშე. ამიტომაც ბუნებისეული ნებელობა პიროვნების მიერ გამოვლინდება, ანუ როგორ ნებავს პიროვნებას, როგორ იყენებს პიროვნება ბუნებით ნებელობას. სწორედ ნებელობის გამოყენების ეს გვარი არის კიდევ განზრახულება (γνώμη) და განზრახულებითი ნება (γνωμικόν θέλημα), რომელიც დამახასიათებელია ადამიანის ჰიპოსტასისათვის<sup>23</sup>. ნებელობა ადამიანურ ბუნებაში არის მხოლოდ ერთი – ბუნებითი. შეუძლებელია, ვთქვათ განზრახულების ნებელობა. განზრახულება არის ის ნიშანი, რითაც ერთი ადამიანი განსხვავდება სხვებისაგან და ღმერთისაგან. სამოთხეში ეშმაკის მოქმედების შედეგიც სწორედ ესაა, რომ მან განზრახულებისმიერად განყო ღმერთისა და ერთმანეთისაგან ადამიანები; შედეგად ადამიანური ბუნება ნაწილობითი გახდა სხვადასხვა აზრებისა და წარმოსახვების (ფანტაზიების) გამო<sup>24</sup>. რა თქმა უნდა, განზრახულება, როგორც ბუნების გამოყენების გვარი, არ არის თავისთავად ცოდვა, მაგრამ არის ის ელემენტი, რომელიც უბიძგებს ადამიანს ცოდვისაკენ<sup>25</sup>. ეგოიზმი, როგორც უპირველესი ცოდვა, ადამიანის განზრახულებას მისივე ბუნების წინააღმდეგ წარმართავს.

განზრახულება, როგორც ადამიანური პიროვნების გა-

22 PG 91, 12–17.

23 PG 91, 53C.

24 PG 91, 396D–397A.

25 PG 91, 56B.

მოხატულება ბუნების მოაზროვნეობის გამო, თვითუფლებრივად მოქმედებს და, ჩვეულებრივ, ბუნების წინააღმდეგაა მიმართული. ეს კი ბუნების დანაწილებას იწვევს განსხვავებულ განზრახულებებად. ეს განყოფა ადამიანურ ბუნებას შეეხება, რომელიც ზიარია ყოველი ადამიანისათვის; ამიტომაც განყოფილი არიან ადამიანები ერთმანეთისაგან. პიროვნება ხდება ინდივიდი, რომელიც საკუთარ ღირსებას მხოლოდ თავის პრეტენზიებსა და განზრახულებებში ეძებს. პიროვნული ცხოვრება, ნაცვლად იმისა, რომ ამდიდრებდეს ადამიანურ ბუნებასა და მთელ შესაქმნეს, სინამდვილეში მისი დაშლისა და განადგურებისაკენაა მიმართული.

ყოველი განზრახვის ეგოიზმს დაცემისაკენ მიყავს ადამიანი, რაც, თავის მხრივ, მის არსებობაში ახალ ვნებებს წარმოშობს. რა არის განზრახულება? დაცემის შედეგი თუ პირიქით, განზრახულება იწვევს დაცემას თავისი განცალკავებულობით? ადამს, როგორც უბოროტოს, არ ჰქონდა ბუნებითი ნებისაგან განსხვავებული განზრახვა, როცა ის ცოდვის გარეშე იყო. სამოთხისეულ ცხოვრებაში ბუნებისეული ნებელობა ბატონობდა. მაგრამ ადამის, როგორც პიროვნების მიქცევა არჩევანისაკენ (ანუ ბუნებითი ნებელობის „რა“ და „როგორ“), სწორედ განზრახულებითი ნებელობის გამოყენებას ნიშნავს. ყოველ შემთხვევაში, დარწმუნებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ განზრახულება თავის თავში მოიცავს უმეცრებას, ეჭვს, ძიებასა და ურთიერთსაპირისპიროთა შორის არჩევანს<sup>26</sup>. მხოლოდ ცოდვილი და უძლური ნებელობა ყოყმანობს, ცვალებადობს და ირჩევს, – წერს ცნობილი თეოლოგი გიორგი ფლოროვსკი. მაქსიმე აღმსარებლის

თანახმად, ნებელობის დაცემა სწორედ მთლიანობისა და სპონტანურობის დაკარგვაში მდგომარეობს, რომ ნებელობა ინტუიციურიდან სილოგისტურში (მსჯელობითში) გადადის. ეს განხილვა საკმარისია იმისათვის, რომ გავაცნობიეროთ, თუ რამდენად აღარ ვიმყოფებით სამოთხისეულ მთლიანობასა და ერთობაში. ცვალებადობა არჩევანის აუცილებელი შედეგი ხდება; იმ არჩევანის, რომელიც მუდამ სხვადასხვა მისწრაფებისკენ მოძრაობს<sup>27</sup>. დავუბრუნდეთ ჩვენს შეკითხვას: არის თუ არა ეს მდგომარეობა ცოდვის შედეგი? მაქსიმე აღმსარებელი სწორედ ბუნების აწინდელ გაბატონებულ წესზე საუბრობს, როცა ადამიანი იძულებულია, ორ ურთიერთსაპირისპიროს შორის გააკეთოს არჩევანი. სხვა რამ წესი არ არსებობს — „განზრახულება არის არსებულთა ქმნადობის შედეგი“. ქმნადობა, როგორც დენადი და ცვალებადი, წარმოშობს მრავალ დიფერენციაციას ორ განსაზღვრულ არჩევანს — განსრულებისაკენ მსვლელობასა და განადგურებისაკენ მოძრაობას შორის, ამიტომაც ბატონობს განზრახულების ფაქტორი. განზრახულება განხეთქილებასა და ვარიაციებს წარმოშობს ყოველი ქმნილების ბუნებრივ მსვლელობაში. თვითუფლებრივობის მოძრაობა ორი მიმართულებით ქმნილებობის ფაქტორითაა განპირობებული. ამიტომაც მაქსიმე ესქატოლოგიურ სრულყოფილებაზე საუბრობს, სადაც გამოჩნდება საგნების ჭეშმარიტება. ესქატოლოგიურად განზრახულების არსებობა და მოქმედება დასრულდება<sup>28</sup>. ადამიანი მოწოდებულია სრული თავისუფლებისა და ღმერთთან ერთობისაკენ. ეს ერთობა თავად ღმერთს შემოყავს ისტორიაში ღვთის ძისა და სიტყვის პიროვნების განკაცებით. ამიტომაც გასაგებია,

27 PG 91, 24BC.

28 PG 91, 24C.

თუ რატომ უარყოფს მაქსიმე აღმსარებელი ზემოთქმულის საფუძველზე ქრისტეში განზრახულებითი ნებელობის არსებობას. რამდენადაც განზრახულების მოქმედება ბუნების ცვალებადობას ადასტურებს და, აქედან გამომდინარე, ცოდვის შესაძლებლობასაც, იმდენად შეუძლებელია ის ახასიათებდეს ქრისტეს ადამიანურ ბუნებას: „ღმერთის ადამიანური ბუნება ჩვენს მსგავსად როდი მოძრაობს არ-ჩევანისაკენ, რათა არ ვიფიქროთ, რომ თავისი ბუნებით იცვლება არჩევანისაკენ“, – ამბობს წმინდანი<sup>29</sup>; წინააღმდეგ შემთხვევაში ქრისტე თავშეკავებული იქნებოდა და არა უვნებელი<sup>30</sup>. გარდა ამისა, ქრისტე საკუთარ თავთან მებრძოლი იქნებოდა და იმავდროულად გაუცხოებული მამისა და სულიწმიდის ნებელობისაგან, რომელიც ზიარია წმინდა სამების სამივე პიროვნებისათვის. ადამიანური ბუნება სიტყვის ჰიპოსტასთან შეერთების შემდეგ განიღმრთო იმგვარად, რომ არ ნებავს მას ღმერთის ნებელობისაგან განსხვავებული რამ. წინააღმდეგობა, რომელიც განყოფს და ანაწილებს ბუნებას, ადამიანის განზრახულების მიერ ბუნების არაწესისმიერ გამოხატვას შემოაქვს. ეგოიზმის გამო ბუნების ლოგოსის დამახინჯებას პიროვნებების განყოფა მოსდევს. მაგრამ შეუძლებელია განზრახულებითი ნება მხოლოდ განყოფის მიზმად მივიჩნიოთ. სწორედ განზრახულება ხდება ადამიანის ღმერთისაკენ სწრაფვის დასაწყისი, როცა ის თანხვდება ბუნების ლოგოსს, რადგან არაფერი ბუნებისმიერი (არც განზრახულება) არ ეწინააღმდეგება ღმერთს<sup>31</sup>. ღმერთთან წინააღმდეგობა ბუნებრივი ნებელობით არაა განპირობებული, არამედ

---

29 PG 91, 32A.

30 PG 91, 308B.

31 PG 91, 48D, 80A.

მისი გამოყენების პიროვნული გვარით, რაც, როგორც აღვნიშნეთ, არის კიდევ განზრახულებითი ნებელობა<sup>32</sup>. ჩნდება კითხვა: ხომ არ ნიშნავს განზრახულების პიროვნული თანხმობითი მოქმედება ბუნების ლოგოსთან ამავე ბუნებასთან იდენტურობას? მაქსიმე აღმსარებლის თანახმად, თავისუფლება არის დათანხმება (გნებავთ, სიმფონია) ბუნების ზიარ ლოგოსთან. ლოგოსის კონცეპტი არ გულისხმობს ბუნების უპიროვნო ძალებთან ბრმა დაქვემდებარებას; ის აუცილებლად უკავშირდება ბუნებრივ ნებელობას და არა იზოლირებული ადამიანის განცალკევებულ აზროვნებას. მაქსიმე აღმსარებლის თანახმად, მათ, ვისაც წილად ჰხვდათ სიტყვიერების ნიჭი, ბუნებრივიცაა ერთი განწყობილება ჰქონდეთ. იგივეობრივ განწყობილებას ქცევისა და ცხოვრების მსგავსი წესები შემოაქვს, რაც იმას მიანიშნებს, რომ ისინი ერთი თანხმიერი განზრახულებით ბუნების ზიარი ლოგოსისაკენ მიემართებიან, სადაც სრულებით არ არსებობს ბუნების ეგოიზმით გამოწვეული განყოფა<sup>33</sup>. მაშასადამე, საღვთო ნების მთელი არსი არაა უპიროვნო – აბსტრაქტულ ბუნებაში ერთობაა, არამედ ამ ბუნებაში არსებული პიროვნებების მათ ჭეშმარიტ ლოგოსსა და ცხოვრების გვარში გამოვლინება. განსხვავებული განზრახულებებით გამოწვეული განყოფის დაძლევა და იმავდროულად ამ განზრახულების განწმენდა, ბუნების ლოგოსთან თანხმიერობით, აუცილებელი პირობაა მორწმუნის განღმრთობისაკენ სვლაში<sup>34</sup>. ამგვარად შეამზადებს ადამიანი განზრახულებას წყლისა და სული-

32 PG 91, 292A.

33 PG 90, 724-725.

34 ეს მსვლელობა არასოდეს განსრულდება, რადგან ის ჩვენი ბუნებრივი ნებელობის უფრო აღმატებულ თანხმობას გულისხმობს საღვთო ნებელობასთან. ეს თანხმობა, საბოლოო ჯამში, ფერს უცვლის ადამიანურ ბუნებას.

წმიდის ენერგიების მისაღებად<sup>35</sup>. განზრახულების ფაქტორი განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მორწმუნის ღვთისაკენ მსვლელობის პირველ, განწმენდით სტადიაში. სათნოებების აღსრულება არის ადამიანის განზრახულებისა და საღვთო ნებელობის თანხვედრის ნიშანი. ამ მსვლელობას ადამიანი კეთილად არსებობისაკენ (εὖ εἶναι) მიჰყავს, რაც ადამიანის პირადი არჩევანის მართებულობაზეა დამოკიდებული<sup>36</sup>.

ადამიანური ნებელობა თავის ჭეშმარიტ მისიას მხოლოდ ქრისტეს პიროვნებაში აღწევს. ადამიანური ბუნების ნებელობა, რომელიც სხვადასხვა პიროვნებების განზრახულებებით გამოიხატება, საღვთო ნებასთან თანხვედრის გარეშე ვერ აღწევს ბუნების ლოგოსისმიერ მდგომარეობას. მაგრამ ხომ არ ნიშნავს ადამიანის ნებელობის ქრისტეს პიროვნებაში ერთობა და განღმერთობა ადამიანური ნებელობის იგნორირებას? ან როგორ შეეწყობიან ადამიანური და საღვთო ნებელობები თავად ქრისტეს ერთ პიროვნებაში? თუკი განკაცებულ ღმერთს არა აქვს განზრახულება, მაშინ როგორ მოქმედებს ეს საღვთო პიროვნება? ზოგადად, როგორ გამოჩნდება თავისუფლება ადამიანურ პიროვნებებში, რომელნიც ქრისტესადმი მიბაძველობისკენ არიან მოწოდებულნი? ესაა ის კითხვები, რომელსაც პასუხს სცემს მაქსიმე აღმსარებელი თავის თეოლოგიურ და პოლემიკურ თხზულებებში. ცნობილია, რომ მონოთელიტებისათვის მიუღებელია ქრისტეში ორი ნებელობის არსებობა ადამიანურისა და საღვთოს ურთიერთდაპირისპირების გამო. მაქსიმეს პასუხი ამგვარია, რომ არაფერი ბუნებითი, ისეთი, როგორიც ის შემოქმედმა

35 PG 90, 281B: „როცა ძეობილობის მომნიჭებელ სულიწმიდას არ მივანდობთ განზრახულებას, მიდრეკილებისა და ცვალებადობის მიზეზით ნებელობით ვცოდავთ“.

36 PG 91, 1116B და 1140B.

შექმნა, არ შეიძლება იყოს ცოდვილი. განყოფას ბუნებრივი ნებელობის განზრახულებისმიერი გამოვლინება იწვევს. ამიტომაც ქრისტეს პიროვნებაში შეუძლებელია განზრახულების არსებობა. ადამიანური ნებელობა ქრისტეში არ არის საღვთო ნებელობის საწინააღმდეგო, რადგან არაა ეს განზრახულებითი, არამედ ბუნებითი, მისი ღმერთების მიერ განსაზღვრული და აღძრული<sup>37</sup>. ადამიანი ღვთის სიტყვის ხატად შექმნილი არსებაა. პირველი ადამიანის ცოდვა მისი ნებელობის მარცხია (გნებავთ, წარუმატებლობა, ან უფრო ზუსტად მიზნის აცდენა, *ἄστοιχία*). ამიტომაც ეს ნებელობაა პირველვინებული და სწორედ ის საჭიროებს განკურნებას<sup>38</sup>. ქრისტეს მიერ ადამიანური ბუნების მიღება არ ხდება თავისუფლების გარეშე – რაიმე აუცილებლობით, ისე, როგორც ადამიანებს აქვთ აუცილებლობით ადამიანური ბუნება უყვედრელი ვნებულებებით. ბუნების ეს თავისუფლება არ არის უბრალოდ ბუნებითი კვალადგება ანუ აღდგენა, არამედ ბუნებრივი წესის დაძლევა და გადასვლა განღმრთობის გებუნებრივ მდგომარეობაში<sup>39</sup>. განკაცებულ სიტყვას, როგორც ადამიანს, ჰქონდა „ბუნებრივი ნებელობა, რომელიც აღიძვრებოდა (ამოძრავდებოდა) და განიწესებოდა საღვთო ნების მიერ“<sup>40</sup>. ადამიანური ნებელობის ეს თანხმობა საღვთო ნებასთან კარგად ჩანს გეთსიმანიის ბაღში ლოცვისას. თუმცა აქ ასევე ნათლად წარმოჩნდება ადამიანური ნებელობის ორმხრივი გამოხატულება. ადამიანური ბუნებრივი ნება,

37 PG 91, 81C.

38 გრიგოლ ნაზიანზელის ცნობილი ფრაზის მსგავსად, „არ მიღებული უკურნებელი იქნებოდა“. PG 37, 181C.

39 PG 91, 1280C: „ამგვარად არღვევს ის, ვინც არის ღმერთი, ბუნების წესს (რჯულს), იმსახურებს რა ადამიანურ ბუნებას ბუნებაზე აღმატებულად“.

40 PG 91, 48AB.

რომელიც გამოიხატება, როგორც წადიერობითი ძალა, თავდაპირველად, თავს არიდებს იმას, რაც ანადგურებს სიცოცხლეს – ესაა უარი ვნებასა და სიკვდილზე. მაგრამ, მეორე მხრივ, გამოხატავს „ნებელიობას ადამიანის შესაფერისად, ის, ვინც არის ბუნებითი ღმერთი“<sup>41</sup>, უარს ამბობს ბუნებრივ ადამიანურ ნებაზე და ემორჩილება საღვთო ნებელიობას – „არა ვითარ მე მნებავს, არამედ ვითარცა შენ“ (მთ. 26, 39). რა თქმა უნდა, ეს გამოხატულება არ არის თავისუფლება თვითუფლებრივობასთან გაიგივებული, რომელიც დაასრულებს ადამიანური ნების გამოხატვას. ქრისტეში ადამიანური ნებელიობის სუბიექტის ძიება სერიოზულ საფრთხეებს შეიცავს. თუკი ადამიანური ნებელიობის არსებობის გვარს თვითუფლებრივობას (თუნდაც გამოხსნილს) განვუკუთვნებთ, მაშინ საღვთო პიროვნებასთან ერთად მეორე პიროვნებაც უნდა ვთქვათ ქრისტეში. ადამიანური ნებელიობა განიღმრთობა, რადგან ის გამოიხატება ერთი საღვთო პიროვნების მიერ, რომელიც მოქმედებს ადამიანზეც, მაგრამ ჩვენგან განსხვავებული გვარით<sup>42</sup>.

ადამიანური ბუნების მორჩილება და თანხმობა საღვთოსთან ონტოლოგიური აუცილებლობაა განღმრთობისათვის. ადვილი მისახვედრია, რომ განკაცებული სიტყვის შემთხვევაში ამგვარ ონტოლოგიურ აუცილებლობას არ აქვს ადგილი. ქრისტეს პიროვნებაში არ არის არჩევანის თავისუფლება<sup>43</sup>, არამედ ადამიანური ნებელიობის ნებისითი

41 არ არის საუბარი პირდაპირი გაგებით ქრისტეს ადამიანურ ნებაზე, რომელიც ეთანხმება და მიჰყვება მამის ნებას ვნებისათვის, არამედ ადამიანური ნების გამოთქმის გვარზე.

42 PG 91, 48A.

43 ქრისტეს პიროვნება არის ერთადერთი გამოვლინება ღმერთის სრულყოფილი თავისუფლებისა ადამიანური სახით. ღმერთი, რომელიც არის აბსოლუტურად



დაქვემდებარება და დამორჩილება საღვთო ნებასთან. მისი ადამიანური ნებელობის მოძრაობა არ არის ღვთისა და სხვა ადამიანების საპირისპირო, არამედ მოძრაობა განსრულებულად განსაზღვრული ღმერთისა და სხვა ადამიანებისაკენ. სიკვდილისადმი შიში განკაცებული სიტყვის პიროვნებაში განიკურნება. მაქსიმეს თანახმად, ბოროტება ადამიანის ნებელობის საღვთო ნებისაგან განზრახულებისმიერი განსხვავების გამო შემოვიდა; ხოლო ამ ცოდვისმოყვარე განზრახულების ჩვეულებით – ბუნების სნეულება. ამიტომაც ქმნილებამ განღმრთობისათვის თავისი ნებელობა საღვთო ნებელობისკენ უნდა წარმართოს. განზრახულებითი ნებელობა, რამდენადაც არ ეწინააღმდეგება ბუნების ლოგოსს, იმდენად აღარ მოდის დაპირისპირებაში ღმერთთან<sup>44</sup>. ქრისტეში განღმრთობილი ადამიანური ბუნების ნებელობა ყველა ადამიანში გავლით განკურნავს ამ ნებელობას.

ამრიგად, ქრისტე „შეგვარიგებს მამასთან და ურთერთთან, რადგან აღარ არის ჩვენში განზრახულება, რომელიც წინ აღუდგებოდა ადამიანის ბუნების ლოგოსს. ვხდებით უცვლელნი როგორც ბუნებასთან, ისე განზრახულებასთან მიმართებაში“<sup>45</sup>. „ადამიანი განზრახულების გულმოდგინებით ხდება კეთილი“. სათნოებითი მდგომარეობა უცილობლად „საღვთო განწყობილებისა და განზრახულების თანხმობას გულისხმობს, რომელმაც (განზრახულებამ) სიკეთის თვისობრიობას მიაღწია, უცვლელად განმტკიცდა

თავისუფალი და რჩება ადამიანად, ასევე, აბსოლუტურად თავისუფლად. ის მყოფობს ამ აბსოლუტური თავისუფლებით არა მხოლოდ როგორც ღმერთი, არამედ როგორც ადამიანი. არის ადამიანი და დაითმენს ყველაფერს, რაც ადამიანურია აბსოლუტურ თავისუფლებასა და სიყვარულში.

44 PG 91, 53.

45 PG 90, 880A.

ღმერთში და წინააღმდეგობრივთა შორის დაიცვა საკუთარი იდენტურობა<sup>46</sup>.

ადამიანის ნებელობის განღმრთობა ქრისტეს პიროვნებაში აღესრულა<sup>47</sup>. ადამიანისა და ღმერთის ნებელობების ამ ერთობასა და განზრახულების ღმერთთან შერთვა – შეერთებას მაქსიმე თვისობრივ შეერთებას უწოდებს, რადგან წმინდა მამას არ სურს, შერთვა გაგებულ იქნას, როგორც ადამიანური პიროვნებების გაქრობა. ღმერთთან ადამიანური ნებელობის შერთვა არ ნიშნავს ადამიანური პიროვნულობის გაქრობასა და გაუქმებას, არამედ მის ბუნებრივ ადგილსა და წესს.

ქრისტეს პიროვნებაში მყოფობის ახალი გვარი, რაც იცავს კიდევ ბუნების ლოგოსს, არის ადამიანური პიროვნების ნებელობის განღმრთობა; გაცილებით უფრო აღმატებული მდგომარეობა, ვიდრე ეს პირველი შესაქმის დროს იყო.

მაქსიმე აღმსარებელი განღმრთობასან მიმართებაში იყენებს ტერმინს – ურთიერთდამტევნელობა. ის ხშირად მიმართავს გავარჯარებული მახვილის მაგალითს, რათა ნათლად წარმოაჩინოს სრული შეერთება, ისეთი, სადაც დაცულია ორივე ბუნების თვისებები, ურთიერთშორის დამტევნელობისა და ნაცვალბოძების წესის შესაბამისად. ამ ცხოვრებისაგან განსხვავებით, რომლისთვისაც დამა-

46 PG 91, 372B.

47 დიმიტრი სტანილოაეს თანახმად, ქრისტეს არ შეუცვლია თავისი ადამიანური ბუნება; მან ის განაღმრთო. განღმრთობა აშკარად შეცვლის საპირისპიროა. ის უფრო ბუნების განვითარებაა. მან განაღმრთო ბუნება, რადგან რეალურად განაღმრთო მისი ნებელობა და განაღმრთო ნებელობა, რადგან ჰიპოსტასი, რომელსაც ნებავდა კონკრეტულად ადამიანური ნებელობის მიხედვით, იყო ღვთის სიტყვა. ნებელობა, ზოგადად, ბუნებას ახასიათებს, ხოლო „როგორ“ ნებავს კონკრეტულ ადამიანს, ანუ კონკრეტულ შემთხვევაში ჰიპოსტასს. ნებელობის განღმრთობა, რაც საღვთო ჰიპოსტასის მიერ ხდება, სხვა არაფერია იყო, თუ არა ნებელობის დადასტურება თავის ბუნებრივ მოძრაობაში, ანუ მის თანხმიერ მოძრაობაში საღვთო ნებელობასთან.

ხასიათებელია არჩევითობა, და, აქედან გამომდინარე, განზრახვლებით გამოწვეული ტანჯვა და ვაება, სამოთხისეული მდგომარეობა თავისუფალი იქნება ამგვარი დილემებისაგან. ეს იქნება ჭეშმარიტი თავისუფლების მდგომარეობა, რომელიც ბუნებრივ ძალებს საღვთო ნეტარებაში განათავსებს. თავისუფლების უმაღლესი საზომი საუფლო ლოცვის სიტყვებშია – „იყავნ ნება შენი“; ესაა აბსოლუტური თავისუფლების განხორციელება. საღვთო ნება არაა უცხო ადამიანური ნებელობისათვის; ის არის მისი წყარო, დასაწყისი და დასასრული, რადგან ადამიანური ბუნება ღმერთის ქმნილებაა, მისი ნების განხორციელებაა. რასაკვირველია, ამ მდგომარეობაში კვლავინდებურად იქნება სურვილი ბუნების მოძრაობისა, თუმცა განსხვავებული ტრაექტორიით. მოძრაობის გვარი მაქსიმესათვის არის განზრახვება, რომელიც მხოლოდ პიროვნებას ახასიათებს, თუმცა ამკონკრეტული მდგომარეობისათვის ის თავსარიდებს ამ ტერმინის გამოყენებას იმ მიზეზით, რომ ადამიანური პიროვნების მოქმედება უნაკლო და უბიწო იქნება, რადგან მომავლისაკენ მსვლელობა არაა გაუცნობიერებელი და ბუნდოვანი. სიტყვა ღმერთის პიროვნებამ კაცობრიობას საუკუნეთა განსრულებისაკენ გაუხსნა გზა. ამიტომაც ყოველი ადამიანი მოწოდებულია განზრახვისმიერიდან საღვთო მსგავსებისაკენ ფერიცვალებისათვის<sup>48</sup>.

დასასრულს შევნიშნავთ, რომ მონოთელიტიზმის წინააღმდეგ მაქსიმე აღმსარებლის დაუღალავი და შეუპოვარი ბრძოლის შედეგად, ე. წ. საღვთო დეტერმინიზმისგან ქრისტიანული ცხოვრების უმთავრესი პრინციპი – თავისუფლება – იქნა დაცული, რომელიც ფაქტობრივად ადამიანის, როგორც ღვთის ხატისებრი და

მსგავსებისებრი ქმნილების უმთავრესი ღირსებაა. ჭეშმარიტ თავისუფლებას მაქსიმე აღმსარებელი მხოლოდ სიტყვის განკაცების საიდუმლოს პრიზმაში განიხილავს. ამიტომაც მონოთელიტიზმის წინააღმდეგ ბრძოლის პერიოდში ქრისტეში ადამიანური თავისუფლების საკითხზე საუბრისას წმინდა მაქსიმე ადამიანის ღმერთთან კავშირის თემას ეფუძნება. მხოლოდ ღმერთს, როგორც აბსოლუტურად თავისუფალ მყოფობას, ძალუძს, ასაზრდოოს ადამიანური თავისუფლება. მაქსიმე ხშირად ეხება საღვთო მადლისა და ადამიანის თავისუფლების ურთიერთდამოკიდებულების თემას; რომ არ არსებობს რაიმე წინააღმდეგობა ამ ორ ფენომენს შორის. პირიქით, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მადლი ადამიანის თავისუფლების უშრეტი წყაროა. ქრისტეში საღვთო თავისუფლება და თავის მხრივ, ადამიანური თავისუფლება სრულ ერთობაში ვლინდება. საღვთო ჰიპოსტასი აძლევს მყოფობას ადამიანურ თავისუფლებას, რათა ისიც მისეული გახდეს. ამ მიზეზით საღვთო პიროვნება ადამიანური ბუნების პიროვნებაც ხდება. ქრისტეს ადამიანური ბუნება არ იყო ბუნებრივი შობის შედეგი, არამედ სიტყვა-ღმერთის ენერგია, ამიტომაც ქრისტეს ადამიანურ ბუნებასთან ერთად მისი ადამიანური ნებელობაც სიტყვა-ღმერთის თანხმიერი იყო, რაც ფაქტობრივად საღვთო თავისუფლების იდენტურია.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ადამიანური თავისუფლების უძღურება ცოდვაში წარმოჩნდება. სიტყვა-ღმერთის ჰიპოსტასის მიერ ადამიანური ბუნების მიღება ამავე ბუნების თავისუფლების აღდგენაა, რაც იმას ნიშნავს, რომ ის მუდამ საღვთო თავისუფლებასთანაა სრულ ჰარმონიაში<sup>49</sup>.

ადამიანთა გამოხსნაც სწორედ საღვთო თავისუფლებაში ადამიანური თავისუფლების აღდგენითაა განპირობებული, რადგან მხოლოდ ამგვარად განახლებულ ადამიანის ბუნებას ძალუძს საღვთო თავისუფლების განცდა<sup>50</sup>. მონოთელისტური ერესის მიმდევრები გამუდმებით იმეორებდნენ, რომ ქრისტეს ადამიანური ნებელობა საპირისპიროა საღვთო ნებელობის და ამიტომაც საღვთო ნებელობა მუდამ ადამიანურის წინააღმდეგიაო. რეალურად კი გეთსიმანიის ბაღში წარმოთქმული ლოცვის სიტყვებში დაცემის შემდგომ ვნებადობისაგან დაუძღურებული ადამიანური ნებელობა წარმოჩნდება, რომელი ვნებადობისგანაც გამოიხსნის მას ქრისტე; მაგრამ ქრისტეს ადამიანურ ნებელობასაც სურს ის, რაც მის საღვთო ნებას (რადგან ადამიანური ბუნებისათვის სიკვდილი არაა ბუნებრივი მდგომარეობა). მონოთელიტები ან წარმოუდგენლად მიიჩნევდნენ საღვთო და ადამიანური ნებელობების თანაარსებობას, ან ასეთ თანაარსებობას ადამიანური ნებელობის გაქრობასთან აიგივებდნენ. ამის საპირისპიროდ მაქსიმე აღმსარებელი განმარტავს, რომ ადამიანური ბუნება მხოლოდ მაშინაა მის ჭეშმარიტად ბუნებრივ მდგომარეობაში, როცა ის ღმერთთან თანხმობაში მოქმედებს<sup>51</sup>. საბოლოო ჯამში, ადამიანის ჭეშმარიტი ნებელობა და თავისუფლება მხოლოდ საღვთო ნებელობასა და თავისუფლებასთან ერთობასა თუ ჰარმონიაში ვითარდება და აქედან გამომდინარე, ადამიანის ღვთისადმი მსგავსებისებრობაც ამ ნებელობასა და თავისუფლებასთან ერთობაში აღწევს საბოლოო განსრულებას.

---

50 PG 91, 236C.

51 PG 91, 77BC.

## მამაკაცი და ქალი მართლმადიდებლურ ღვთისმეტყველებაში

ნანა ბალათურია

ის, რომ ღმერთმა კაცობრიობა ორ სქესად: „მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა“, ჭეშმარიტად ღრმა საიდუმლოებაა. წმინდა წერილში ვკითხულობთ, რომ ღმერთის შემოქმედებითი აქტი დაუსრულებელი იყო, არ იყო „კეთილი“ (დაბ. 2.18) მანამ, სანამ კაცობრიობის არსებობის ორივე ფორმა, მამაკაცური და ქალური, არ შეიქმნა. და მაინც, არის თუ არა სქესი და სექსუალობა ადამიანის ბუნების არსებითი ელემენტი? რატომ შექმნა ღმერთმა ადამიანი მამაკაცად და დედაკაცად და არა მხოლოდ მამაკაცად ან ორ მამაკაცად? აქვს თუ არა სქესსა და სექსუალობას ონტოლოგიური მნიშვნელობა და სულიერი განზომილება?

როგორია ტრადიციული მართლმადიდებლური სწავლება სქესისა და სექსუალობის შესახებ? ამ კითხვებს პასუხი რომ გავცეთ, უნდა დავვეყრდნოთ წმინდა წერილსაც და პატრისტიკულ სწავლებასაც, რადგან ეს ორი ერთმანეთს ავსებს, როგორც საეკლესიო ტრადიციის შემადგენელი ნაწილები.

### „მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა იგინი“

ბიბლიის თხრობა ადამიანის შექმნის შესახებ ძალიან ზუსტია და შინაარსით დატვირთული. შესაქმის განვითარება დროში კულმინაციას აღწევს, როდესაც იქმნება ლოგიკურად მოაზროვნე, გონიერი არსება – ადამიანი. წმინდა წერილში ვკითხულობთ: „და თქუა ღმერთმან: ვქმნეთ კაცი ხატებისაებრ ჩუენისა და მსგავსებისაებრ... და შექმნა ღმერთმან კაცი. ხატებად ღმრთისა შექმნა იგი. მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა იგინი“ (დაბ. 1. 26-27). ამ ტექსტში რამდენიმე ჭეშმარიტება ვლინდება: ღმერთის ნებაა, შექმნას ადამიანი თავის ხატებად და მსგავსებად. ის ქმნის ადამიანს, როგორც ერთიან ადამიანურ ბუნებას (შექმნა კაცი, **Anthropos**). ერთ ბუნებას, პიროვნებათა სიმრავლეში განჭვრეტილს. თუმცა ამას მოჰყვება განსხვავება და მრავალგვარობა: „მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა იგინი“.

კვლავ დავუბრუნდეთ შესაქმის თხრობას: „და თქუა ღმერთმან: არა კეთილ არს ყოფად კაცი მარტო. უქმნეთ მას შემწე მისებრი. და შექმნა უფალმან ყოველნი მხეცნი ველისანი და მფრინველნი ცისანი და მოიყვანა იგინი ადამისა ხილვად, რა უწოდოს მათ... ხოლო ადამისი არა იპოვა შემწე მსგავსი მისი“ (დაბ. 2. 18-20). ეს სიტყვები გამოხატავენ პირველი ადამიანის მწუხარებას, რომელიც

იაზრებს თავის მართლობას დედამიწაზე და ძლიერ სურვილს, შეივსოს ის, რაც მას აკლია. სხვა ყველაფერი ედემის ბაღში იყო კეთილი, მაგრამ არ იყო კეთილი ადამის მართო ყოფნა. ადამიანს თავისი ბუნების სისრულე არა მხოლოდ თავის თავში, არამედ სხვა ადამიანში უნდა ეპოვნა.

შესაქმის მეორე თავში აღწერილია ევას შექმნა: „და დასდვა ღმერთმან განკვრვებაჲ ადამს ზედა და დააძინა და მოიღო ერთი გუერდთა მისთა და აღავსო ჴორცითა მის წილ. და აღუშენა უფალმან ღმერთმან გუერდი, რომელი მოიღო ადამისგან, ცოლად და მოიყვანა იგი ადამისა. და თქუა ადამ: ესე აწ ძუალი ძუალთა ჩემთაგან და ჴორცი ჴორცთა ჩემთაგან. ამას ეწოდოს ცოლ, რამეთუ ქმრისა მისისაგან მოღებულ იქმნა იგი“ (დაბ. 2. 21-23).

ამის შესახებ წმინდა იოანე ოქროპირი წერს: „ახლა, როცა ყველა ცხოველი შექმნილი იყო და მიცემული ჰქონდათ სახელები პირველი კაცისაგან, მოსიყვარულე ღმერთმა იბრუნა, რომ შეექმნა მისი მსგავსი შემწე. ღმერთმა დასდვა ძილქუში ადამს და დააძინა. გამოუღო ერთ-ერთი ნეკნი და შეუვსო გვერდი იმ ადგილას. ღმერთმა შექმნა ამ ნეკნისგან ქალი და მიუყვანა ის ადამს. მან აიღო მცირე ნაწილი იმ ფორმისა, რაც უკვე შექმნილი ჰქონდა და მისგან შექმნა სრულყოფილი არსება. მამაკაცის სანუგეშოდ შეიქმნა ქალი, ქმნილება, რომელსაც შეეძლო საუბარი და ნუგეშისცემა მამაკაცისა იმით, რომ მისი არსებობის მოზიარე გამხდარიყო“ (წმინდა იოანე ოქროპირის მე-15 ჰომილია შესაქმის შესახებ).

სიტყვა „შემწეს“ ამ ციტატაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს, ბევრად უფრო მნიშვნელოვანი, ვიდრე ჩვეულებრივი, ყოველდღიური დახმარების გაწევაა. სიტყვა „შემწეს“ აქვს ებრაული ძირი – **eser kenegdo**. ამ ებრაული ფრაზის მნიშვნელობას გამოხატავს ფრანგული



ტერმინი **Vis-à-vis**, რაც ნიშნავს ორეულს, ასლს, სარკეს, პიროვნებას, შექმნილს იმისათვის, რომ მამაკაცმა თავისი თავი აღმოაჩინოს. აქედან გამომდინარე, წმინდა წერილი გულისხმობს, რომ ქალი არა პასიური ან ნაკლებ მნიშვნელოვანი არსებაა, არამედ მამაკაცის მეორე ნახევარია და მასთან ურთიერთობა აუცილებელია მამაკაცისათვის. ცხადია, ეს ნიშნავს, რომ მამაკაცი და ქალი შეიქმნენ იმისათვის, რომ ერთმანეთი ფიზიკურად შეევესოთ, მაგრამ არა მხოლოდ ფიზიკურად. ღმერთმა შექმნა არა სხვა კაცი, არც ქალი მხოლოდ გამრავლებისათვის, არამედ ქალი, ვისი არსებობის ფორმაც შეავსებდა მამაკაცს და მისი მამაკაცური არსებობის ფორმას.

ადამი ევაში ხედავს პიროვნებას, ვინც არის „ძვალი ძვალთა მისთაგან და ჴორცი ჴორცთა მისთაგან“. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ისინი ერთიანდებიან ერთ ხორცში და ჩანს, რომ მათი სქესობრივი განსხვავება ჩაფიქრებულია იმისათვის, რომ ისინი იყვნენ ერთნი ერთ ხორცში, ერთ ბუნებაში. სიტყვები – „მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა ივინი“ – ნიშნავს, რომ ევა არსებობდა ადამში შესაქმის დასაწყისიდანვე და იყო მისი სხეულის ნაწილი. შესაქმის თხრობა სქესობრივ განსხვავებას მოიხსენიებს, როგორც ღმერთის „კეთილ“ შემოქმედებას [„და იხილა ღმერთმან ყოველნი, რაოდენნი ქმნა და აჰა კეთილ ფრიად“ (დაბ. 1.32)].

ადამიანური ბუნება გამოხატულია ორი სახით: თანაბრად ადამიანურით, მაგრამ განსხვავებულით. წმინდა წერილი და მასზე დაყრდნობით მართლმადიდებლური ქრისტიანული ღვთისმეტყველება გვასწავლიან, რომ მამაკაციც და ქალიც თავისთავად სრული ადამიანები არიან, ერთიდაიგივე ადამიანური ბუნება აქვთ და შეუძლიათ განიცადონ ერთიდაიგივე ემოციები. ორივე ფლობს ყველა ადამიანურ,

პიროვნებისათვის დამახასიათებელ თვისებებს<sup>1</sup>. ორივეს ერთნაირად შეუძლია ცხოვრდეს, ფლობდეს სულიწმიდის ნაყოფსა (გალ. 5. 22-23) და სულიწმიდის ნიჭს (1 კორ. 12. 7-10).

შესაქმის მეორე თავში აღნიშნულია, რომ ევა (ქალი, როგორც სრული ჰიპოსტასი) გამოდის ადამისგან და ამავე დროს არ განსხვავდება მისგან ეგზისტენციალურად. ჯერ შეიქმნა ადამი, როგორც კაცი ჰიპოსტასი, შემდეგ ევა, როგორც ქალი ჰიპოსტასი (შესაქმის ორივე თხრობა ამბობს ამას). ამავე დროს ევა ადამის შემდეგ იქმნება ადამისგან და მისგან იღებს თავის ადამიანურ ბუნებას, თავისი ჰიპოსტასის საფუძველს. ამის გამო მას ვერავითარი აზრით ვერ განვიხილავთ ადამისაგან განცალკევებულად. ამის შესახებ პავლე მოციქული წერს: „არა არს მამაკაცი დედაკაცისაგან, არამედ დედაკაცი მამაკაცისაგან, და რამეთუ არა დაებადა

1 მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ საერთო ადამიანური ბუნება წაშლის სქესთა შორის განსხვავებას. მართლმადიდებელი ქრისტიანი ვერ იტყვის, რომ მამაკაცსა და ქალს შორის მხოლოდ ბიოლოგიური განსხვავებაა და სიკვდილის შემდეგ ეს განსხვავება წაიშლება. მართლმადიდებლურ ღვთისმეტყველებაში ქალურობა და კაცურობა ითვლება ღვთისაგან ბოძებულ საჩუქრად, რომელიც ადამიანს საკუთარი თავის გამოსახატავად ეძლევა. რაც შეეხება პავლე მოციქულის სიტყვებს (გალ. 3. 27-28): „რამეთუ რაოდენთა ქრისტეს მიერ ნათელ იღეთ, ქრისტე შეიმოსეთ. არა არს ჰურიანება, არცა წარმართება, არა არს მონება, არცა აზნაურება, არა არს რჩევა მამაკაცისა, არცა დედაკაცისა, რამეთუ თქვენ ყოველნი ერთ ხართ ქრისტე იესუსს მიერ“, - განმარტებულია, რომ ნათლისღებით, ქრისტეს მისტიერ სხეულთან თანაზიარებით ქრისტიანებს საშუალება ეძლევათ, გასცდნენ კულტურულად განპირობებულ განსხვავებებს თავიანთი სოციალური და ფსიქოლოგიური შედეგებით. ჩვენ საერთო ადამიანური ბუნება გვაქვს, რომელიც განკაცებულმა ღმერთმა მიიღო, ამიტომ ადამიანების შეფასება შეხედულებებითა და ეთნოსით, სოციალური სტატუსითა და სქესით უადგილოა ეკლესიაში. ყველა ადამიანს ერთი კაცობრივი ბუნება გააჩნია და ღირსებით თანაბარია. სასუფეველში აღარ არის სოციალური და სქესთა შორის უთანასწორობა. საუბარია სქესთა შორის თანასწორობაზე და არა სქესის გაუქმებაზე. სასუფეველში სქესობრივი განსხვავება კი არ გაუქმდება, არამედ ამ განსხვავების სხვადასხვა შედეგები, რაც მოიცავს სექსუალურ აქტივობასა და ბატონობისა და დაქვემდებარების ურთიერთობას.

მამაკაცი დედაკაცისათვის, არამედ დედაკაცი მამაკაცისათვის, ... ხოლო არცა მამაკაცი თვნიერ დედაკაცისა, არცა დედაკაცი თვნიერ მამაკაცისა უფლისა მიერ...” (1 კორ. 11. 8-12). ამ ციტატას წმინდა იოანე ოქროპირი ასე განმარტავს: „უფალმა ღმერთმა შექმნა ქალი ადამის ნეკნისაგან და მიჰგვარა ის ადამს. ამით აჩვენა, რომ ქალი მისთვის იყო შექმნილი. ამ დროს ადამი ამბობს, რომ ეს არის მისი ძვალი ძვალთაგანი და ხორცი ხორცთაგანი. თავიდან ქალი მართლაც შეიქმნა მამაკაცისაგან, თუმცა შემდეგ ეს ასე აღარ ხდება. პირიქით, მამაკაცი იშვება ქალისაგან, ან უფრო სწორად, არა მართო ქალისაგან, არამედ ქალისა და მამაკაცის ერთობლივი მოქმედებისაგან. მოციქულის ციტატა: „არცა მამაკაცი თვნიერ დედაკაცისა, არცა დედაკაცი თვნიერ მამაკაცისა უფლისა მიერ“, – გვასწავლის, რომ შემდეგ ადამიანის შექმნა მოხდება ორივესგან, მამაკაცისაგანაც და ქალისგანაც მათი სქესობრივი ურთიერთობის შედეგად“ (წმინდა იოანე ოქროპირის მე-15 ჰომილია შესაქმნის შესახებ). ანუ მოციქულის ეს ციტატა იმის მცდელობა კი არ არის, რომ მამაკაცის უპირატესობა დაამტკიცოს, არამედ მარტივი დადასტურებაა თავდაპირველი ურთიერთობისა. ორივე სქესი თანასწორია პატივსა და ღირსებაში და ამავე დროს აქვს ერთიდაიგივე ადამიანური ბუნება. ეს ნიშნავს, რომ მამაკაცი შეიქმნა დედაკაცისათვის და დედაკაცი მამაკაცისათვის, რაც სქესთა შორის სიყვარულით ურთიერთობაა და ადამიანური ბუნების სიდიადეს გამოხატავს. ევა შეიქმნა ადამისგან ისე, რომ მათ შესძლებოდათ ერთმანეთის სიყვარული ერთდროულად, აბსოლუტურ სიახლოვეში, მთლიანად მიეცათ საკუთარი თავი ერთმანეთისათვის. სწორედ ასეთი ცხოვრება უნდა ყოფილიყო სამოთხეში მათი ყოფნისას, ცოდვით დაცემამდე. შესაქმნის თხრობის მიხედვით, მართლმადიდებლური ტრადიცია ასწავლის, რომ ღმერთი ქმნის კაცს (Anthropos)

და მაშინვე განაცხადებს, რომ მისი მართო ყოფნა კარგი არ არის. შემდეგ ღმერთი ქმნის ქალს მამაკაცის სუბსტანციიდან და ამით ადასტურებს მის იგივეობასა და თანასწორობას მამაკაცთან, როგორც სრულყოფილი ადამიანისა, ვის გარეშეც მამაკაცი ვერ განახორციელებს თავის ადამიანურობას. დედაკაცი და მამაკაცი, ადამი და ევა ერთმანეთისათვის არიან შექმნილები. მათი დაშორება შეუძლებელია, ერთად ისინი ქმნიან ადამიანს (**Anthropos**), რომელიც, როგორც წმინდა ბასილი დიდი ამბობს, არის **zoon koinonikon** (ანუ არსება, რომლის ბუნება შექმნილია ისე, რომ იცხოვროს ზიარებაში სხვა ადამიანებთან და ღმერთთან).

საფუძველი და მიზეზი ადამიანური არსებობის ასეთი სტრუქტურისა ისაა, რომ ადამიანი ღმერთის ხატებაა და შექმნილია იმისათვის, რომ ჰქონდეს საღმრთო ცოდნა და სიყვარული. მამაკაცმა და ქალმა მონაწილეობა უნდა მიიღონ იმ ცოდნასა და სიყვარულში, რომელსაც მამა ღმერთი უზიარებს თავის ძეს, იესო ქრისტეს, სულიწმიდაში უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა. როგორც მიტროპოლიტი კალისტე უეარი წერს თავის წიგნში („მართლმადიდებლობის გზა“), ღმერთი მხოლოდ ერთი კი არ არის, არამედ ერთია სამში, რადგან იმ პირების ურთიერთობაა, რომლებიც ერთმანეთს სიყვარულს უზიარებენ. თუმცა საღმრთო სიყვარულის წრე ჩაკეტილი არ დარჩენილა. ღმერთის სიყვარული, ანუ მისი „გახელებული“ (**ecstatic**) სიყვარული საკუთარი თავიდან გამოსვლისა და მისგან განსხვავებული ქმნილებების შექმნის მიზეზია. სიყვარული კი ნიშნავს გაზიარებას.

ადამიანი შექმნილია არა მხოლოდ ღმერთის ხატებად, არამედ სამება ღმერთის ხატებად. ადამიანი, ისევე როგორც ღმერთი, თავის ჭეშმარიტ ბუნებას სხვასთან ურთიერთობაში ახორციელებს. ხატება ნიშნავს ურთიერთობას არა მხოლოდ ღმერთთან, არამედ სხვა ადამიანებთანაც. ისევე, როგორც

სამი საღმრთო პირი ერთმანეთში და ერთმანეთისთვის ცხოვრობს, ასევე ადამიანიც, რომელიც სამების ხატებადაა შექმნილი, ნამდვილი პიროვნება ხდება მაშინ, როდესაც სამყაროს სხვისი თვალთ ხედავს, როდესაც სხვის სიხარულსა და მწუხარებას ითავისებს. თითოეული ადამიანი უნიკალურია და შექმნილია სხვებთან ურთიერთობისათვის. „არ არსებობს ცხოვნების სხვა გზა გარდა იმისა, რომელიც მოყვასზე გადის“ (წმინდა მაკარი ეგვიპტელის ჰომილია XXXVII, 3).

წმინდა წერილის მიხედვით, ადამს აქვს კაცის (ადამიანის, Anthros) სახელი მაშინაც კი, როდესაც ის ჯერ კიდევ მარტოა. ადამი – მამაკაცი არის ევას, ქალის „თავი“ ისევე, როგორც „ყოვლისა მამაკაცისა თავ ქრისტე არს, ხოლო თავ დედაკაცისა – ქმარი, და თავ ქრისტესა – ღმერთი“ (1 კორ. 11.3). თუმცა ის, რომ მამაკაცი „თავი“<sup>2</sup> დედაკაცისა, არ ნიშნავს მის აღმატებულებას ქალზე არც ონტოლოგიურად და არც მასთან ურთიერთობაში. ღმერთი ქმნის ევას ადამის სუბსტანციიდან, რომ იყოს მისი „შემწე“, ანუ ქალი, ვის გარეშეც მამაკაცი ვერ იქნება ადამიანი, ღმერთის ხატება, ვის გარეშეც ვერ იცხოვრებს, ვერ ეყვარება ღმერთის მსგავსად და ვერ იქნება მასთან ზიარებაში.

სწორედ ქალი აძლევს მამაკაცს ძალას, იყოს ადამიანი, პიროვნება და უყვარდეს. მამაკაცი ვერ იარსებებს ქალის გარეშე, ვერც ქალი – მამაკაცის გარეშე. ქალი მამაკაცის

2 ცოლქმრულ თანასწორობაში წესრიგაცაა (ეფეს. 5. 20-33). ქმარი უნდა ემსახუროს ღმერთს, როგორც ცოლის თავი, ისევე, როგორც ქრისტეა თავი ეკლესიისა. ცოლი უნდა დაემორჩილოს ქმარს ისე, როგორც ეკლესია ემორჩილება ქრისტეს. საქორწინო კავშირი ქმარსა და ცოლს შორის თანასწორობის სისავსეცაა და წესრიგიც, სადაც ქმარი ქრისტეს ხატია, ცოლი კი – ეკლესიისა. მოციქული სამ წინადადებას სწერს ცოლებს, მაგრამ უფრო მეტს სწერს ქმრებს, რომ უყვარდეთ თავიანთი ცოლები. ცოლი უნდა დაემორჩილოს ქმარს, როგორც „თავს“, ხოლო ქმრის მორჩილება გამოიხატება იმაში, რომ თავი გაწიროს ცოლისათვის.

ცხოვრებაა. ეკლესიის მამებისთვის ქალი უპირველესი გამოხატულებაა ადამიანური სიყვარულისა და იმ სათნოებებისა, რომლებიც ერთად წარმოშობენ სიყვარულს. სწორედ ამ სიყვარულის მეშვეობით უნდა შეუერთდნენ მამაკაცი და ქალი ერთმანეთს და ღმერთს. ქალი მამაკაცის აუცილებელი შემწეა, რადგან სწორედ ამ სიყვარულის მეშვეობით შეაძლებინებს ქალი მამაკაცს, იპოვნოს თავისი თავი, გამოხატოს თავისი პიროვნულობა და შეასრულოს თავისი საღმრთო მოწოდება.

ასეთი იყო ღმერთის ჩანაფიქრი ცოდვით დაცემამდელი კაცობრიობის შესახებ. ადამისა და ევას ცოდვით დაცემის შემდეგ კი ადამიანის ბუნება მიიდრიკა საკუთარი თავის სიყვარულის, საკუთარი თავით დაინტერესებისა და თვითგანდიდებისაკენ.

### ცოდვით დაცემის შემდეგ

ქრისტიანული ტრადიცია მოწმობს, რომ მამაკაცმა და ქალმა თავიდანვე ვერ შეძლეს თავიანთი მოწოდების შესრულება. მართლმადიდებლურ სწავლებაში „პირველქმნილ ცოდვას“ უწოდებენ ადამისა და ევას ცოდვას. ქალმა შეიძლება დაარღვია მცნება, მაგრამ მამაკაცი არ იყო იძულებული, დაეჯერებინა თავისი „შემწისათვის“. მათ ერთად შესცოდეს. აზრი არა აქვს იმაზე საუბარს, „პირველქმნილი ცოდვა“ უფრო მამაკაცის ბრალია თუ ქალის. „თავმა“ თავის „შემწესთან“ ერთად ვერ შეასრულა ერთობლივი მოწოდება.

აკრძალული ნაყოფის მიღების არსი ღვთის რწმენისადმი ამბობია, მასში დაურწმუნებლობაა და უფრო უარესი, წარმოდგენაა იმისა, რომ ღვთისაგან მოცემული ნიჭი, ინტელექტი და გონება შეიძლება ისე მოვიხმაროთ, რომ ისინი ღვთისაგან დამოუკიდებლები და მის ძალასა და დიდებასთან

დაპირისპირებულებიც კი გახდნენ.

შედევად მივიღეთ ის, რომ მამაკაცი და ქალი უანგარო, არაეგოისტური ერთობის ნაცვლად ერთმანეთს ღრმად დაშორდნენ და გაწყვიტეს ერთობა ღმერთთან. მამაკაცისა და ქალის ურთიერთობა დამახინჯდა და წარმოიშვა საკუთარი თავის ეგოისტური სიყვარული. იმის მაგივრად, რომ ღმერთთან ერთობის აღდგენას ცდილიყვნენ, მამაკაციცა და ქალიც ეგოისტური ბედნიერების ძიებაში მთლიანად საკუთარ თავში ჩაბრუნდნენ.

ცოდვით დაცემის შემდეგ კაცობრიობა მიდრეკილია, ეძიოს საკუთარი თავის დიდება და არა ღმერთისა. ადამიანები ცდილობენ ერთმანეთზე უპირატესობის მოპოვებას და ერთმანეთზე გაბატონებას. მამაკაცი საწინააღმდეგო სქესს უყურებს არა როგორც შემავსებელს, არამედ როგორც საკუთრებასა და მოწინააღმდეგეს, ცდილობს, იბატონოს ქალზე, უხეშად მართოს, არ უყვარდეს, პატივს არ სცემდეს და არ ჰქონდეს მასთან არაფერი საერთო. ამის საპასუხოდ ქალიც ცდილობს ბატონობას მამაკაცზე, ან მისგან დამოუკიდებლობის მოპოვებას მაინც.

ცოდვით დაცემამდე ევამ არ იცოდა სხვა მდგომარეობა, გარდა მის მიმართ ადამის სიყვარულისა და თავისი საპასუხო სიყვარულისა ადამის მიმართ. ცოდვით დაცემის შემდეგ კი ადამი ოდესღაც საყვარელ ევას აღიქვამს, როგორც საკუთრებას და ეგოიზმის გამო მასზე მეტად საკუთარი თავი უყვარს. ცხადია, რომ ცოდვიან სოციალურ სტრუქტურაში ქალი ვეღარ გრძნობს, რომ უყვართ იმ სისრულით, როგორც შეეფერება მამაკაცის თანაბარ ქმნილებას ღვთისას.

როგორც პირველი ევას დაუმორჩილებლობამ მოიტანა შედეგად ადამიანური არსებობის ბუნებრივი წესრიგის დარღვევა, მეორე ევას, ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის, მორჩილება ამ ბუნებრივი წესრიგის აღდგენის მხურვალე

გამოხატულება იყო. საღვთო ნებისადმი ნებაყოფლობითი დამორჩილებით მან აღადგინა ადამიანების მოსიყვარულე ერთობა ერთმანეთთან და ღმერთთან. სიტყვა ღვთისა განკაცდა მის წიაღში და მთლიანად მისგან მიიღო თავისი ადამიანური ბუნება. პირველი ევა შექმნილი იყო იმისათვის, რომ გამხდარიყო კაცობრიობის დედა (ევა ნიშნავს ყოველთა დედას), მაგრამ ღვთისადმი თავისი დაუმორჩილებლობის გამო სიკვდილი წარმოიშვა. ყოვლადწმიდა ღვთისმშობელი ნებაყოფლობით გახდა მეორე ევა, განკაცებული სიტყვის დედა იმით, რომ შეარიგა ერთმანეთთან და ღმერთთან ადამიანური ქმნილება, ის გახდა მთელი ქრისტიანული ოჯახის დედა, ხელახლა აღდგენილი კაცობრიობის დედა.

იესო ქრისტე გვიხსნის გზას განღმრთობისაკენ, რისი მიღწევაც თანაბრად შეუძლიათ მამაკაცსაც და ქალსაც, როდესაც ეძიებენ მას და ქმნიან სინერგიას.

### სქესი, სექსუალობა და ქორწინება

შესაქმნის თხრობა სქესობრივ განსხვავებას იხსენიებს, როგორც ღმერთის „კეთილ“ შემოქმედებას<sup>3</sup>. სქესი ადამიანის ბუნების არსებითი ფუნქციაა და იძლევა გამრავლების საშუალებას „თავიდანვე“ და არა როგორც ცოდვით დაცემის შედეგი. ის კურთხეულია ღვთისაგან და აძლევს საშუალებას ადამიანებს, მონაწილეობა მიიღონ ღმერთის შემოქმედებით

3 ბიბლიური და პატრისტიკული ტრადიცია სექსუალობას და სექსუალურ სიამოვნებას ყოველთვის დადებით კონტექსტში არ იხსენიებს, რადგან მას უდიდესი ძალა აქვს ცოდვაში ჩაგვადოს და არა იმიტომ, რომ სექსუალობა, როგორც ასეთი, ცოდვა ან ბოროტებაა. ეკლესიის ლიტურგიკული ტექსტებიც გვაფრთხილებენ სექსუალობასთან დაკავშირებულ შესაძლო საცდურებზე. თუმცა ისინი მხოლოდ ხაზს უსვამენ სექსუალური საცდურების ძალას, რომელიც ცოდვის ჩადენამდე მიგვიყვანს, მაგრამ არ გმობენ სექსუალობას, როგორც ასეთს.



საქმიანობაში: „მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა იგინი და აკურთხნა იგინი ღმერთმან, მეტყუელმან: აღორძინდით და განმრავლდით და აღავსეთ ქუეყანა და ეუფლენით მას... და თქუა ადამ: ესე აწ ძუალი ძუალთა ჩემთაგან და წორცი წორცთა ჩემთაგან. ამას ეწოდოს ცოლ, რამეთუ ქმრისა მისისაგან მოღებულ იქმნა იგი. ამისთვის დაუტეოს კაცმან მამა თვისი და დედა თვისი და შეეყოს ცოლსა თვისსა და იყვნენ ორნივე ერთ წორც“ (დაბ. 1.28; 2. 23-24). ორივე ციტატა ცოდვით დაცემამდელია. სქესი და სექსუალობა მოცემულია ღვთისაგან და კურთხეულია მის მიერ შესაქმნის თავდაპირველ აქტში. მას აქვს ონტოლოგიური მნიშვნელობაც და ღრმა სულიერი განზომილებაც. ის აძლევს მამაკაცსა და ქალს საშუალებას, შეავსონ ერთმანეთი ორმხრივი სიყვარულით და ასევე შეასრულონ საღმრთო ბრძანება: „გამრავლდით და აავსეთ ქვეყანა“. შესაქმნის 2.24 ციტატაში ზმნა „შეეყოს“ ებრაულად გადმოცემულია სიტყვით – **Dabak**, რაც ნიშნავს შთანთქმას, შეთვისებას და მიუთითებს არა მხოლოდ ფიზიკურ კავშირზე, არამედ უფრო მეტად სულიერ ერთობაზე მამაკაცსა და ქალს შორის. ეს ერთობა იმდენად მჭიდროა, რომ წარმოადგენს არა ორ, არამედ ერთ პიროვნებას. ასეთი ერთობა შეიძლება იყოს მხოლოდ ქრისტიანული ქორწინების კონტექსტში. ღმერთმა შექმნა ორი ურთიერთშემავსებელი სქესი თავიდანვე და ამას უწოდა „კეთილი“ (დაბ. 1. 27-31). მან შექმნა სქესთა ურთიერთმიზიდულობა იმისათვის, რომ ადამიანმა იპოვოს თავისი ბუნების სისრულე არა მხოლოდ თავის თავში, არამედ სხვა ადამიანში. „დასაბამიდანვე ღმერთმა თავისი განგებულებით დაგეგმა მამაკაცისა და დედაკაცისა ერთობა და საუბრობს ორზე, როგორც ერთზე (დაბ. 2.24). არ არსებობს ადამიანებს შორის სხვა ურთიერთობა, იმაზე ახლო, ვიდრე ცოლისა და ქმრისა. ამ სიყვარულის ძალა სხვა ნებისმიერ

ვნებაზე ძლიერია, ის არასოდეს ქრება... ეს სიყვარული (*eros*) ღრმადაა ჩანერგილი ჩვენს შინაგან არსებაში. ის იზიდავს მამაკაცისა და ქალის სხეულებს ერთმანეთისაკენ, რადგან თავიდანვე ქალი შეიქმნა მამაკაცისაგან. ხედავ, როგორ ახლოა ეს ერთობა და როგორ შექმნა ის ღმერთმა თავისი განგებულებით ერთი ბუნებისაგან? მან დაუშვა, რომ ადამი ევაზე დაქორწინებულიყო. ღმერთმა შეუძლებელი გახადა, რომ მამაკაცი და ქალი თვითკმარები ყოფილიყვნენ“ (იოანე ოქროპირის მე-20 ჰომილია ეფესელთა მიმართ ეპისტოლეს შესახებ).

წმინდა წერილსა და მამათა შრომებში ქმრისა და ცოლის ეს მჭიდრო ერთობა სახეა ქრისტესა და ეკლესიის ერთობისა: „ამისთვის დაუტეოს კაცმან მამად თვისი და დედად თვისი და შეეყოს ცოლსა თვისსა და იყვნენ ორნივე იგი ერთ ჯორც. საიდუმლოდ ესე დიდ არს; ხოლო მე ვიტყვ ქრისტესთვის და ეკლესიისა“ (ეფეს. 5. 31-32). ქორწინება ერთადერთი კონტექსტია, რომელიც სქესსა და მის სექუალურ გამოხატულებას ნამდვილ საიდუმლოებრივ მნიშვნელობას ანიჭებს. მამაკაცისა და ქალის შეერთება, რომ შექმნან ერთი ხორცი, ღრმა საიდუმლოა, – ამბობს პავლე მოციქული და ადარებს მას მისტიურ ერთობას, თავგანწირულ სიყვარულს ქრისტესა და მის სხეულს, ეკლესიას, შორის. ქრისტეს სიყვარული თავისი სხეულის წევრებისადმი არის მეუღლეობრივი სიყვარულის მოდელი. იმისათვის, რომ გახდნენ „ერთხორცი“ იმ აზრით, როგორც ეს ღმერთმა ჩაიფიქრა, მამაკაცსა და ქალს ერთმანეთის მიმართ ისეთივე ერთგულება და თავგანწირვა უნდა ჰქონდეთ, როგორც ქრისტეს აქვს თავისი ეკლესიის წევრების მიმართ. წყვილი, რომელიც ერთგულია „მცირეში“, ანუ ქორწინებაში, თავიანთი ერთობისაგან ქმნის ჯვარცმული და გამომხსნელი სიყვარულის საიდუმლოებას, რომლის მწვერვალია მათი

შესვლა ღმერთის სასუფეველში. მათი მეუღლეობრივი ერთობა ღმერთთან მარადიული ერთობის წინასახეცაა და ამავე დროს ამზადებს მათ მარადიული ზიარებისათვის უფალთან. უმაღლესი მიზანი ცოლქმრული ერთობისა არც მხოლოდ მათი პიროვნული განხორციელებაა და არც გამრავლება, არამედ მეუღლეების ცხოვრების მიღწევა.

მართლმადიდებლური ქრისტიანობა ქორწინებას უყურებს როგორც ქრისტიანულ მოწოდებას, ერთობას ქრისტეში და ქრისტესთან. ამ მოწოდების უმაღლესი მიზანი იგივეა, რაც მონასტრული ცხოვრებისა – განღმრთობა, ანუ მარადიული მონაწილეობა საღმრთო ცხოვრებაში. ისევე როგორც მონასტრული ცხოვრება, ქორწინებაც მოითხოვს მუდმივ ასკეტურ ღვაწლს, სულიერ ბრძოლას, დაფუძნებულს მუდმივ სინანულზე. ცოლქმრულ სიყვარულს აქვს პოტენციალი თვითუარყოფისა და არაეგოისტური სიყვარულისა, რომელიც „არ ეძიებნ თავისსა“ (1 კორ. 13.5). ეს არის გზა თვითუარყოფისა ჯვარზე, რომელიც გვირგვინებითაა სიმბოლიზებული მართლმადიდებლური ქორწინების მსახურებაში. ეს გვირგვინები გამარჯვებისადაა და მოწამეობისაც. „წმიდანო მოწამენო“, – იგალობება ჯვრისწერის მსახურებაზე, – „ვინც იბრძოლეთ კეთილი ბრძოლით და მიიღეთ გვირგვინები, ევედრეთ უფალს, რომ შეიწყალოს ჩვენი სულები“.

ყველა ადამიანი, დაქორწინებული თუ მონაზონი, მოწოდებულია, უარყოს საკუთარი ეგო და ნაბრძანები აქვს, „უყვარდეს მოყვასი, როგორც საკუთარი თავი“ (მარკ. 12.33). იმ სიყვარულის ბუნება, რომელიც „არ ეძიებს თავისასა“, ერთი და იგივეა მონასტერშიც და ქორწინებაშიც. თუ ქმარი და ცოლი მიაღწევენ არაეგოისტურ სიყვარულს და საკუთარი თავის უარყოფას ერთმანეთისათვის, მიუხედავად იმისა, ჰყავთ თუ არა მათ შვილები, გახდებიან უსისხლო მოწამეები.

წმინდა წერილი მდიდარ ხატოვან შედარებებს იყენებს ქორწინებასთან მიმართებაში და ცოლქმრულ სიყვარულს იყენებს, როგორც მეტაფორას ეროსისთვის, ანუ სრული და ორმხრივი სიყვარულისათვის ქრისტესა და მის სძალს, ეკლესიას შორის: „რამეთუ გაშურებ თქვენ ღმრთისა შურსა, რამეთუ მიგათხოვენ თქვენ ერთსა მამაკაცსა ქალწულად წმიდად წარდგინებად ქრისტესა“ (2 კორ. 11.2). „ქმართა გიყუარდედ ცოლნი თვისნი, ვითარცა ქრისტემან შეიყუარა ეკლესიამ და თავი თვისი მისცა მისთვის... ესრეთ ჯერ არს ქმართა ცოლთა თვისთა სიყუარული, ვითარცა ჯორცთა თვისთა... რამეთუ არავინ სადა თავი თვისი მოიძულის, არამედ ზრდინ და ჰფუფუნებნ მას, ვითარცა ქრისტე ეკლესიასა, რამეთუ ასონი ვართ გუამისა მისისანი, ჯორცთა მისთაგანნი და ძუალთა მისთაგანნი“ (ეფეს. 5. 25, 28-32).

წმინდა იოანე ოქროპირი წერს: „პავლე მოციქული სულიერ ერთობას იყენებს იმისათვის, რომ ხორციელი ერთობის ილუსტრირება მოახდინოს. ძემ დატოვა მამა, ჩამოვიდა ჩვენთან და დაქორწინდა თავის სძალზე, ეკლესიაზე... მოციქული ამას უდიდეს საიდუმლოებას უწოდებს და ქრისტეს ადარებს კაცს, რომელიც ტოვებს თავის მშობლებს იმისათვის, რომ შეუერთდეს თავის ცოლს“ (იოანე ოქროპირის მე-20 ჰომილია ეფესელთა მიმართ ეპისტოლეს შესახებ).

ქრისტე, როგორც სიძე, რომელიც ჯვარს ეცმევა თავისი სძლის, ეკლესიისათვის, ვნების კვირიაკეს მთავარი თემაა. ეს თემა გრძელდება აღდგომის კვირიაკეშიც. აღდგომილი მხსნელი, რომელიც ამოდის საფლავიდან, შედარებულია სიძეს, რომელიც გამოდის საქორწინო პალატიდან, კვდება სძლისათვის და მიდის მასთან იქ, სადაც სძალი სიკვდილის ტყვეობაშია. საფლავში სიძე ამარცხებს სიკვდილს, ათავისუფლებს სძალს, მიჰყავს ის თავისთან და უერთებს მას

თავის გამარჯვებულ სხეულს ისე, რომ სძალს შეუძლია ეზიაროს მის მარადიულ სიცოცხლესა და სიყვარულს (კვირის ცისკრის სტიქარონი; მენელსაცხებლე დედების კვირიაკის დიდი მწუხრის ლიტია).

„აღორძინდით და გამრავლდით  
და აღავსეთ ქუეყანა“

ღმერთის კურთხევა ყველა ადამიანს ეძლევა. „გამრავლდით და აავსეთ ქუეყანა“ (დაბ. 1.28) მხოლოდ სქესობრივ გამრავლებას რომ შეეხებოდეს, წარმოიდგინეთ, რა მძიმე ცოდვა ექნებოდათ მათ, ვინც ისე გაივლის მთელ ცხოვრებას, რომ უარს ამბობს ამ ბრძანების შესრულებაზე. მათ შორის არიან არა მხოლოდ უშვილო წყვილები<sup>4</sup>, არამედ ბერ-მონაზვნები და ყველა დაუქორწინებელი, ვინც ინარჩუნებს ქალწულებას.

წმინდა მამები ამბობენ, რომ გონიერ ქმნილებებს ეძლევათ სხვა საშუალებებიც, რომ აღორძინდნენ და გამრავლდნენ და ამ ბრძანების შესრულება მხოლოდ შვილიერებას არ გულისხმობს. „აღორძინდით“ ნიშნავს ზრდას, ღმერთში სრულყოფას, შინაგანი ადამიანის სრულყოფას. „გამრავლდით“ – სრულყოფას ეკლესიის კურთხევაში, მაღლში.

„დაე, ღმერთის შესახებ ცოდნა მხოლოდ ერთ პიროვნებაში არ დარჩეს და დაე, სახარება ექადაგოს მთელ დედამიწას. ვინ უნდა გამრავლდეს? ისინი, ვინც სახა-

4 ჯვრისწერის მსახურებაზე სხვა თხოვნებთან ერთად ღმერთს ვევედრებით ნაყოფისათვის და კარგი შვილებით გახარებისათვის. ყველა წყვილს ვერ ეყოლება შვილები, რადგან ზოგი უნაყოფოა, ზოგი ავადაა, ზოგიც ასაკგადასულია. მიუხედავად ამისა, ყველას ერთნაირად ფარავს ღმერთის მოსიყვარულე განგებულება.

რებაში იშვნენ. აავსეთ ქვეყანა? აავსეთ თქვენთვის მოცემული ხორცი კეთილი საქმეებით... რადგან იგივე სიტყვები არაგონიერ ქმნილებებსაც ებრძანათ (დაბ. 1.22), არაგონიერი ქმნილებები უნდა გაიზარდნონ რიცხოვნობად მაშინ, როდესაც ჩვენ სულიერად უნდა გავიზარდოთ. როდესაც ისინი ითვისებენ დედამიწას რაოდენობით, ჩვენ ვავსებთ მას კეთილი საქმეებით“ (წმინდა გრიგოლ ნოსელის I და II ჰომილიები შესაქმის 1.28 შესახებ).

დასავლური ქრისტიანული  
ანთროპოლოგია







## კათოლიკური და პროტესტანტული ანთროპოლოგიის ძირითადი ასპექტები

ზურა ეკალაძე

ქრისტიანული ანთროპოლოგია ღვთისმეტყველების ნაწილია, იგი არის ქრისტიანული მოძღვრება ადამიანის წარმოშობის, შედგენილობის, მისი მეტაფიზიკური დანიშნულებისა და მომავალი ხვედრის შესახებ. ჩვენი მიზანია, წარმოვაჩინოთ დასავლური (როგორც კათოლიკური, ისე პროტესტანტული) ანთროპოლოგიის ძირითადი ასპექტები, ვაჩვენოთ ის ნიშნები, რომლებიც მას მართლმადიდებლური ანთროპოლოგიისაგან განასხვავებს.

### კათოლიკური ანთროპოლოგია

რომის კათოლიკური ეკლესიის ავტორიტეტული თეოლოგების (კ. რანერი, რ. პ. მაკბრაიენი და სხვ.)<sup>1</sup> აზრით, კათოლიციზმში ანთროპოლოგია არასაკმარისადაა დამუშავებული: იგი მადლის შესახებ სწავლების ნაწილია, რომელშიც ადამიანი უპირველესად განიხილება როგორც ხსნის ობიექტი, ვიდრე თეოლოგიური კვლევის სუბიექტი. ნაწილობრივ ამის გამო და ნაწილობრივ კათოლიკური ღვთისმეტყველების პარადიგმების ცვალებადობის გამო, თეოლოგიური ანთროპოლოგია პოპულარული ფილოსოფიური კონცეპციების ზეგავლენას განიცდიდა და იმისდა მიხედვით იცვლებოდა, თუ რომელი ახალი ფილოსოფიური მიმდინარეობა ცვლიდა წინამორბედს. ვატიკანის II კრებას (1962-1965) არ წარმოუდგენია ანთროპოლოგიის მთლიანი კონცეფცია. პაპ იოანე-პავლე II-ის მიერ ხელმოწერილი (1992) „კათოლიკური ეკლესიის კატეხიზმო“ კათოლიკური ეკლესიის ნორმად ითვლება, რომელიც ცდილობს, გაემიჯნოს ფსიქოლოგიურ, ევოლუციონისტურ, ფემინისტურ და სხვა კონცეპციებს, რომელნიც ეკუთვნით როგორც ცალკეულ კათოლიკე თეოლოგებს, ისე თეოლოგიურად ორიენტირებულ მრავალრიცხოვან ჯგუფებს და სურს, თომიზმისა და წმინდა მამებისეულ ტრადიციას დაუბრუნდეს.

კათოლიკური ანთროპოლოგიის წყაროებს, გარდა წმ. წერილისა და პატრისტიკული მემკვიდრეობისა, წარმოადგენენ: V მსოფლიო საეკლესიო კრება (553), ბრავის კრება (561), პაპ ინოკენტი III-ის „რწმენის აღსარება“ (1208), ლატერანის IV კრება (1215), ვიენის (1311-1312), ფლორენციის

1 McBrien R.P. Catholicism L.1980 vol. 1

(1442), ლატერანის (1512-17) V კრებები, ვატიკანის I კრების (1864) *Syllabus errorum*-ი, პაპ პიუს XII-ის ენციკლიკა: *Humani generis*, ვატიკანის II კრების „სამოძვრო კონსტიტუცია თანამედროვე სამყაროში ეკლესიის შესახებ“, პაპ იოანე-პავლე II-ის ეპისტოლე *Redemptor hominis* (1979).

ადამიანის შესახებ კათოლიკური მოძღვრების ამოსავალი თეზისი ისაა, რომ ადამიანი გონიერი, შეუზღუდავი, განუზომელი და მიუწვდომელი საიდუმლოა. იგი ღვთის თანამებრძოლია, ყველა ქმნილებაზე უფრო ახლოა მასთან და წარმოადგენს საიდუმლოს, რომელში ჩაწვდომა და სამეცნიერო ენით გამოთქმა მეცნიერებას არ ძალუძს. ადამიანის საიდუმლოს შესახებ ადეკვატური მსჯელობა მხოლოდ თეოლოგიას ხელეწიფება. რადგან ადამიანი საბოლოოდ მაინც აბსოლუტურად ღმერთზეა დამოკიდებული, როგორც მის საწყისსა და შემოქმედზე. იგი, რასაკვირველია, ქმნილებაა. მას გააჩნია სული, რომლის მეშვეობით იგი სწვდება და განიცდის საკუთარ თავს, როგორც ქმნილებას. სულის საშუალებით იგი იმეცნებს საგნებსა და გარშემომყოფ პირებს; გაურკვევლობის, ტრანსცენდენტულობის, სიკვდილის, აბსოლუტური სიკეთის, სიყვარულის და სიხარულის გამოცდილება ვერ თავსდება ადამიანის რაციონალურ შესაძლებლობებში.

კათოლიკური ანთროპოლოგიის ბიბლიური საფუძველი პრაქტიკულად მართლმადიდებლურის ანალოგია, მაგრამ კათოლიციზმში ადამიანის საღვთისმეტყველო ხედვა კაბადოკიურ სკოლაზე მეტად (მართლმადიდებლური ანთროპოლოგიის უმთავრესი წყარო) წმ. ირინეოს ლიონელის ნააზრევს ემყარება, რომლის მიხედვითაც იესო ქრისტე (მეორე ჰიპოსტასი) ადამიანის არქეტიპია. ამდენად კათოლიკური ანთროპოლოგია ქრისტოლოგიიდანაა ამოზრდილი. ღმერთმა შექმნა კაცობრიობა, რათა იგი გამხდა-

რიყო მისი (ღვთის) ხატი და მსგავსი. მამისა და მისდამი სიყვარულის საიდუმლოს გამოცხადებაში ქრისტე ადამიანს სრულიად უჩვენებს მის (ადამიანის) უმაღლეს მოწოდებას.

ქრისტეში, რომელიცაა „ხატი უხილავი ღმერთისა“ (კოლ. 1.15; 2 კორ. 4.4.), ადამიანი შემოქმედის „ხატად და მსგავსადაა“ შექმნილი. ცოდვით დაცემის შემდეგაც ხატება ღვთისა ადამიანში თავისი თავდაპირველი მშვენიერებით და ღვთის მადლითაა გარემოსილი (კეკ. 1701).

ადამიანს უნიკალური ადგილი უჭირავს ქმნილ სამყაროში: თავისი ბუნებით იგი სულიერ და მატერიალურ სამყაროებს აერთიანებს (კეკ. 355). ეყრდნობა რა ვიენის კრების დოკუმენტებს, თანამედროვე იფიციალური კათოლიციზმი ემხრობა ადამიანის არისტოტელესეულ განსაზღვრებას, რომლის თანახმადაც ადამიანი არის სულისა და სხეულის კავშირი, სული სხეულის „ფორმაა“, სული და სხეული-მატერია ორი ბუნების ერთობა კი არაა, არამედ ერთიანი ბუნება (კეკ. 365). ამგვარი განსაზღვრება უარყოფს ფართოდ გავრცელებულ ავგუსტინესეულ მოსაზრებას ადამიანის ქრისტეს ორ ბუნებასთან მსგავსების შესახებ, ასევე უარყოფს თანამედროვე ფსიქოლოგიურ შეხედულებებს, რომელთა თანახმადაც სული (ფსიქიკა) მატერიალური სხეულისაგან წარმოიქმნება.

კათოლიკურ თეოლოგიაში ადამიანის ერთბუნებიანობა ერთგვარად „აქვეითებს“ მის ღვთისმსგავსებულებას მართლმადიდებლურ ანთროპოლოგიურ კონცეფციასთან შედარებით, რომელიც უპირატესად ადამიანის განღმრთობაზე საუბრობს. ადამიანური პიროვნება მხოლოდ და მხოლოდ „თანაზიარია ღვთაებრივი სულის ნათლისა და ძალისა“ (კეკ. 1704). „თავისი სულის და სულიერი უნარების – გონებისა და ნების – წყალობით, ადამიანი თავისუფლებასა ნაზიარები“ (კეკ. 1705). ჩასახვიდანვე მისი პიროვნება

მარადიული ნეტარებისთვისაა მოწოდებული (კეკ. 1703). როგორც ვხედავთ, მართლმადიდებლური ტრადიციისაგან განსხვავებით, კათოლიციზმში ნარჩუნდება „დიდი დისტანცია“ შემოქმედ ღმერთსა და ადამიან-ქმნილებას შორის და ამ უკანასკნელის საბოლოო დანიშნულებაც უფლის საყდართან ანგელოზებრივი მყოფობაა.

მართლმადიდებლურ ღვთისმეტყველებაში ადამიანის დინამიკა იმ ველის ფარგლებში მიმდინარეობს, რომელიც შემოქმედ ლოგოსსა და ქრისტეს ხატებას, როგორც ადამიანური ყოფიერების მიზანს შორის იშლება. განუხრელი გეალსვლა პირველხატისაკენ – აი დაუსრულებელი და აბსოლუტური ამოცანა ადამიანისა. კათოლიკური (და მის კვალად პროტესტანტულიც) თეოლოგია ანთროპოლოგიურ დინამიკას ადამიანის დაცემული ბუნების გადალახვაში ხედავს. „ისტორიის დასაწყისში ბოროტებისაგან ცთუნებულმა ადამიანმა ბოროტად გამოიყენა საკუთარი თავისუფლება“ (ვატიკანის II კრების „სამოძღვრო კონსტიტუცია“). ადამიანმა ჩაიდინა ბოროტება, მაგრამ შეინარჩუნა სიკეთის სურვილი, თუმცაღა მისი ბუნება პირველცოდვის წყლულითაა დაღდასმული. იგი ბოროტებისკენაა მიდრეკილი და ცთომილებაშია ჩავარდნილი: „ადამიანი გაორებულია, მთელი ადამიანური ცხოვრება, როგორც ინდივიდუალური, ისე კოლექტიური, სიკეთესა და ბოროტებას, სინათლესა და სიბნელეს შორის ბრძოლის სახით ვლინდება“ (კეკ. 1707). ვისაც ქრისტე სწამს, ის ძეა ღვთისა და ეს ძეობილობა ფერს უცვლის მას, უნარს აძლევს, იმოქმედოს მართლად და ქმნას სიკეთე. „ზნეობრივი ცხოვრება, რომელიც მწიფდება მადლში, მარადიულ სიცოცხლეში, გეციურ დიდებაში იფურჩქნება“ (კეკ. 1707).

კათოლიკური ანთროპოლოგიის ისტორიაში პიროვნების ასპექტი ცალკე არ განხილულა და იგი მუდამ ადამიანის

„შედგენილობისა“ და „ბუნების“ სახით წარმოჩინდება. „კათოლიკური ეკლესიის კატეხიზმომში“ (1992 წ.) პირველადაა შეტანილი განყოფილება ადამიანი – პიროვნების შესახებ. მის ძირითად წყაროდ ვატიკანის II კრების დოკუმენტი ითვლება, რომელიც ახდენს ადამიანის მდგომარეობის კონსტატირებას თანამედროვე სამყაროში, მასში ადამიანის ღირსების საპირისპირო შეხედულებები ბატონობს. კატეხიზმომში ადამიანის ღირსება წარმოდგენილია, როგორც: 1) ღვთისმსგავსება, 2) მარადიული ნეტარებისათვის მოწოდება, 3) არჩევანის თავისუფლება (ღვთისგან ბოძებული სიკეთის მიღება-არმიღება) (კეკ. 1700). რომაულ-კათოლიკური ღვთისმეტყველება ადამიანის პიროვნების თავისებურ გაგებას ჩვეულებრივ განმარტავს, როგორც ადამიანის ქნილი არსისა და მასში *imago Dei*-ს (ღვთის ხატის) დაპირისპირებას. ეს ურთიერთდაპირისპირება გადაიჭრება *finitum capax infiniti* (სასრულის უსასრულოსადმი ღიაობაში). „კაცობრიობის მოწოდება ღვთის ხატის გამოვლენა და მამის მხოლოდშობილი ძის ხატისაებრ გარდაქმნაა. ეს მოწოდება პიროვნული ფორმითაა შემოსილი“ (კეკ. 1877).

კათოლიკურ საღვთისმეტყველო ტრადიციაში ადამიანის „შედგენილობის“ დიქტომიური განსაზღვრება დომინირებს, რომელიც თომა აკვინელიდან მომდინარეობს და ოფიციალურ ეკლესიას იგი ხელახლა არ განუხილავს. ადამიანი არის ერთდროულად სულიერიც და ხორციელიც, ეს რეალობა სიმბოლურად გადმოცემულია დაბადების 32-ე თავის მე-7 მუხლში. ღვთისთვის მთელი ადამიანია სათნო. ჰოლიმორფიზმის დოქტრინის თანახმად, სული ფორმაა სხეულისა, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, სული ქმნის სხეულს, ეს კი, თავის მხრივ, ნიშნავს, რომ სული და სხეული ერთადერთი სუბსტანციაა. სხეული უსულოდ, თავისთავად, სხეული არაა. თუმცა ადამიანის სული აგრძელებს

სიცოცხლეს სიკვდილის შემდეგ. სხეულთან გაყრის შემდეგ არ შეიძლება ლაპარაკი ადამიანის პიროვნებაზე – სხეული (ხორცი) მონაწილეობს „ღვთის ხატის“ ღირსებაში, ვინაიდან იგი განსულიერებულია (1 კორ. 15. 44-45) და ადამიანური პიროვნება მთლიანობაში მოწოდებულია, იქცეს ქრისტეს სხეულში სულიწმინდის ტაძრად (1 კორ. 6. 19-20). სულით და სხეულით ერთიანი ადამიანი სხეულებრივი მდგომარეობით თავის თავში მოიცავს მატერიალური სამყაროს ელემენტებს, მის მიერ აღწევენ ეს ელემენტები თავის უმაღლეს დონეს. შესაბამისად ადამიანს არ უნდა სძულდეს საკუთარი სხეული, პირიქით, მოვალეა აფასებდეს მას, როგორც ღვთის მიერ შექმნილსა და უკანასკნელ დღეს აღდგომისათვის მოწოდებულს.

დასავლური თეოლოგიის ისტორია სულის ბუნების შესახებ განსხვავებული შეხედულებებით ხასიათდება. რენესანსის ეპოქის ზოგიერთი მოაზროვნე (მაგ. პ. პომპონაცი), მიიჩნევდა, რომ ადამიანებს საერთო რაციონალური სული აქვთ და მხოლოდ ისაა უკვდავი. ეს მოსაზრება დაგმო ლატერანის V კრებამ (1512-17). სულის წარმოშობის შესახებაც სხვადასხვა მოსაზრება არსებობდა: 1) ორიგენესაგან მომდინარე სულის წინასწარ არსებობის (პრეეგზისტენციის) თეორია, რომლის მიხედვითაც სული დასაბამიერად არსებობდა ღმერთთან ადამიანის დაბადებამდე; 2) ემანაციური თეორია, რომელიც გნოსტიკურ და სხვა დუალისტურ სისტემაში ჩაისახა და გაგრძელება პანთეიზმში ჰპოვა. ამ თეორიის მიხედვით, ადამიანი და განსაკუთრებით მისი სული, ანუ ინტელექტი, „გაგრძელება“, „გამოვლინება“ თავად ღვთაებრივი ყოფისა. ეს თვალსაზრისი ვატიკანის I-მა კრებამ დაგმო. 3) გენერაციონიზმი ანუ შეხედულება, რომლის მიხედვითაც მშობელთა სულები სიცოცხლეს აძლევენ შვილის სულს, ანუ ახალშობილის სული მშობელთა სუ-

ლებიდან წარმოიშობა. ეს აზრი პირველად ტერტულიანემ გამოთქვა. იგი უარყო რამდენიმე პაპის დოკუმენტით, მათ შორის: პიუს XII-ის „*Humani generis*“. პაპმა ინოკენტი XI-მ 1679 წელს დაგმო სწავლება, რომ თითქოს სული ადამიანის შობის მომენტში იქმნებოდა. ეს აქტი აბორტების წინააღმდეგ იყო მიმართული.

ცოდვით დაცემის კათოლიკური კონცეფცია მუდამ კრიტიკულად იყო გააზრებული. ალექსანდრიული საღვთისმეტყველო სკოლის მომხრეები (ორიგენე და მისი სკოლა) ბიბლიურ უწყებას ცოდვით დაცემის შესახებ კაცობრიობის ოდინდელ, მიწიერ ცხოვრებამდე მომხდარის შესახებ თხრობად თვლიდნენ. შუა საუკუნეებში კი ცოდვით დაცემის ბიბლიური ისტორიის პირდაპირი გააზრება დომინირებდა. ტერტულიანეს დროიდან მოყოლებული, პირველცოდვის მემკვიდრულობის მექანიზმს განიხილავდნენ. პირადად იგი ფიქრობდა, რომ ცოდვა მშობლებიდან შვილებზე ფაქიზი, ნატიფი მატერიის მქონე დაზიანებული სულის მეშვეობით გადადის მემკვიდრეობით (ე.წ. „ტრადიციონიზმის“ თეორია).

XVII საუკუნიდან განიხილებოდა ადამიანთა ადამამდელი მოდგმის საკითხი („პოლიჰემია“), რომელიც, როგორც ერეტიკული სწავლება, 1950 წელს დაგმო პაპმა პიუს XII-მ ენციკლიკაში – „*humani generis*“. უფრო თანამედროვე ახსნისათვის სამი მიმართულება ჩამოყალიბდა: 1) ისტორიულ-კრიტიკული მეთოდი, რომელიც ბიბლიური ტექსტის ანალიზის შედეგად ამტკიცებს, რომ ცოდვით დაცემის ის-

2 Dubarle A.M – The biblical doctrine and original sin. L 1964

3 Hang H. – Is original sin in scripture? N.Y 1969

4 Condon K – the biblical doctrine of original sin. Irish theological quarterly 1967. N.34, p. 20-36



ტორიულად ჩამოყალიბებულ განმარტებებს ცოტა რამ აქვთ საერთო წმ. წერილის კრიტიკულ გაგებასთან. ამ სკოლის წარმომადგენლები არიან: ა.მ. დიუბრალი<sup>2</sup>, ჰ. ჰაარდი<sup>3</sup>, კ. კონდონი<sup>4</sup>. 2) პატროლოგიური გამოკვლევები, რომლებიც ჩაატარა ა. რონდელმა, ამტკიცებს, რომ ნე-ტარი ავგუსტინეს თეოლოგია, კერძოდ, მისი კონცეფცია, რომელიც საფუძვლად დაედო ტრიდენტის კრებას, სხვა არაფერია, თუ არა იმ ეპოქისადმი გაღებული ხარკი. ეს კი „ტრიდენტის ნორმის“ რევიზიის საფუძველს იძლევა<sup>5</sup>. 3) ცოდვით დაცემის ხელახლა გააზრება XIX საუკუნის პროტესტანული ღვთისმეტყველების სულისკვეთებით, რათა ის XX-XXI საუკუნეების აზროვნებისათვის მისაღები გახადოს. ამ მიმართულების თეოლოგები არიან: უ. ჰამილტონი<sup>6</sup>, ჯ. ლ. კონორი<sup>7</sup>, გ. ვანდერველდე<sup>8</sup>, ბ. მაკდერმოტი<sup>9</sup>, კ. დიუკოკი<sup>10</sup>, რ. ჰაიტი<sup>11</sup> და მრავალი სხვა. ამგვარი გააზრების მაგალითად შეიძლება პ. შონენბერგის<sup>12</sup> კონცეფცია მოვიყვანოთ, რომელიც ამტკიცებს, რომ ცოდვით დაცემა უნდა გავიგოთ იმ ცოდვის კონტექსტში, რომელშიც ეს სოფელი იმყოფება. ყოველი დაბადებული ადამიანი უნებურადაა ჩართული ცოდვილ გარემოებათა ერთობლიობაში, რომელიც იპყრობს მას.

კონსერვატორული ყაიდის თეოლოგები ამტკიცებენ, რომ ევოლუციის თეორიამ დამაკმაყოფილებლად ვერ გა-

- 
- 5 Rondel H. – original sin: the patristic and theological background. Shannon 1972  
 6 Hamilton W. – new thinking on original sin. herdem correspondence 1967, N.4. P.135-141.  
 7 connor I.L – original sin contemporary approaches. eheol. stud. 1968, N.29. p. 215-240  
 8 vandervelde G – original sin: two major tuendsin contemporary roman catholic reinterpretation wash. 1981.  
 9 McDermott B. – the theology of original sin theol. stud. 1977, N38 p.478-512  
 10 Duquoc Ch. – new approaches to original sin. sross carrents 1978 N28. p.189-200  
 11 height R – Sin and grace. systematic theology Minneapolis 1991 p. 75-143  
 12 Schoonenberg D. – man and sin: a Theological vew. notre dame (ind). 1965, p.104-105

დაჭრა ადამიანის მორალური არჩევანის უნარის საკითხი, უნარისა, რომელიც უმაღლეს ცხოველებს არ გააჩნიათ, ადამიანის განვითარების საწყის სტადიაზე იწყება ღვთივბოძებული არჩევანის თავისუფლების ბოროტად გამოყენება. ეს შემობრუნება ბიბლიაში ალევგორიული და ანთროპომორფული ენითაა გადმოცემული. პოსტტრიდენტული პერიოდის ნორმატულ კათოლიციზმში დაბადების 2.17-ის და 3.1-ის ბუკვალური განმარტებაა მიღებული და ადამისა და ევას ცოდვის საფუძვლად „ურჩობა“ (რომ. 5.19) და „ამპარტავნება“ (ტობ. 4.13) არის მიჩნეული, ხოლო „გენეტიკური“ ახსნის ნაცვლად „ისტორიული“ ინტერპრეტაციაა მიცემული (კეკ. 386). გადაიხედა, აგრეთვე, თვით პირველცოდვის ხასიათიც: ესაა ღვთისაგან განდგომა და მისდამი ურჩობა. „იმ ცოდნის გარეშე, რომელსაც ღვთის შესახებ იძლევა გამოცხადება, შეიძლება ცხადად შევიცნოთ ცოდვა, და გვიჩნდება სურვილი, ავხსნათ, განვმარტოთ იგი, როგორც განვითარების დეფექტი, ფსიქოლოგიური სისუსტე, შეცდომა, არასრულყოფილი საზოგადოებრივი წესრიგის გარდაუვალი შედეგი და ა. შ.“ (კეკ. 387).

სექსისა და ქორწინებისადმი კათოლიკური ეკლესიის თეოლოგიური მიდგომა მცირედ განსხვავდება მართლმადიდებლურისაგან. მიუხედავად ლიბერალ ღვთისმეტყველთა ძლიერი ზეწოლისა, აგრძელებს რა ტრადიციულ ხაზს, კათოლიკური ეკლესია გმობს სიძვას, განქორწინებას, პოლიგამიას, თავისუფალ სექსუალურ კავშირებს, სქესობრივ უმცირესობათა შორის ქორწინებას, რაც კვალიფიცირებულია, როგორც სერიოზული დანაშაული ქორწინების ღირსების წინააღმდეგ (კეკ. 2400). ქორწინება შვილიერებისათვის არსებობს. შობადობის რეგულირება, „ღირსეული და მოწესრიგებული შვილირება“ მამობისა და დედობის პასუხისმგებლობის ერთ-ერთ ასპექტადაა აღიარებული (კეკ. 1399). თუმცაღა, ამასთან ერთად, არაა

გამართლებული ზნეობრივად მიუღებელი მეთოდების გამოყენება.

### პროტესტანტული ანთროპოლოგია

ჩვენს სტატიაში პროტესტანტიზმის არაერთგვაროვნების გამო განხილული იქნება მისი კლასიკური, ლუთერანული ვარიანტი. კალვინიზმი ანთროპოლოგიაში მხოლოდ თავისი უკიდურესი პრედესტინაციონიზმით<sup>13</sup> გამოირჩევა, ის გაზვიადებულად განმარტავს ნეტარი ავგუსტინეს სწავლებას წინასწარგანზრახულობის შესახებ. დღეისათვის კალვინისტურ თეოლოგიაში ამგვარი პრედესტინაციური კატეგორიები ნაკლებად გამოიყენება და ორ უდიდეს პროტესტანტულ მიმდინარეობას შორის განსხვავება ძნელად შეიმჩნევა.

ადამიანის შესახებ პროტესტანტული მოძღვრების წყაროს ბიბლიის გარდა წარმოადგენენ სარწმუნეობრივი აღსარების დოკუმენტები XVI საუკუნისა, რომლებიც შეკრებილია ე. წ. „თანხმობის წიგნში“ (*liber concordiae*). სხვადასხვაგვარი თეოლოგიური განხილვები თან სდევს მიმდინარე ფილოსოფიურ პარადიგმებსა და თემებს (ფემინიზმი, ადამიანის უფლებები და სხვ.).

### ადამიანის მიმართება ღმერთისა და სამყაროსადმი:

პროტესტანტული ანთროპოლოგიის თანახმად, ადამიანი სხვა ქმნილებებისადმი მიმართებით კი არ განისაზღვრება,

13 პრედესტინაციური მოძღვრების თანახმად, ღმერთი თითქოსდა წინასწარ, ადამიანის დაბადებამდე განსაზღვრავს, თუ სად უნდა მოხვდეს მისი სული გარდაცვალების შემდეგ, სამოთხესა თუ ჯოჯოხეთში.

არამედ ღვთისადმი, რომელიც (მიმართება) იესო ქრისტეში მოიაზრება. კლასიკური პროტესტანტიზმი თვლის, რომ სიტყვა ღვთისა ბიბლიაში არის სიტყვა მსჯავრისა და იმავდროულად მადლისა. სახარების სიტყვა გმობს ადამიანის უწინდელ შეხედულებას საკუთარ თავზე, მაგრამ იმავდროულად სიმართლესაც გვაუწყებს ამის შესახებ. სჯული და სახარება, მსჯავრი და მადლი ერთობლივად მოქმედებენ გამომსყიდველობითი თვალსაზრისით. ამ ქმედებით ღმერთი იესო ქრისტეში წმ. წერილის სიტყვის მეოხებით, წმ. ნათლისღებისა და წმ. ზიარების საიდუმლოთი ადამიანს ახალ სიცოცხლეს აზიარებს, რაც, თავის მხრივ, ადამიანს ახალ წარმოდგენას უქმნის საკუთარ თავზე.

### ღვთის ხატი ადამიანში

ლუთერის მიხედვით, ადამიანში ღვთის ხატი ცოდვით დაცემამ მთლიანად გაანადგურა<sup>14</sup>, ამიტომაც რეალურად საქმე გვაქვს მხოლოდ ღვთის ხატისადმი ადამიანის მიმართებასთან, რომლის განსასაზღვრად გამოიყენება „რწმენისა“ და „ურწმუნოების“ კატეგორიები, ანუ ეს გულისხმობს ღვთის სიტყვის მიღებას, ან არ მიღებას. ამ არჩევანის შუქზე ადამიანი განიხილება, როგორც ქმნილება და ცოდვილი. „ქმნილება“ და „ცოდვილობა“ ადამიანურობის ატრიბუტებს წარმოადგენს სრულყოფილი ღმერთის წინაშე. ეს მდგომარეობა არ ასახავს არც ფსიქოლოგიურ ანალიზს და არც მორალურ შეფასებას ადამიანის საქციელისა, იგი საღმრთო გამოცხადების შუქზე აღწერს ეგზისტენციალურ კატეგორიას. ბიბლიის თანახმად, ადამიანი ცოდვით დაცემასა და მკვდრეთით აღდგომას შორის არსებული დროის

14 Niebuhr R – the nature and destiny of man: a Christian interpretation N.Y 1964, vol.1. human nature p.161

მონაკვეთში ცოდვილიანობით ხასიათდება. ცოდვით დაცემამდე იგი პირველქმნილი მთლიანობით ცხოვრობდა (ლათ. **Status integritatis**). აღდგომის შემდგომ მორწმუნეები განდიდდებიან (**status gloriae**), თუმცა მიწიერი ცხოვრების დროს ისინი წამხდარ მდგომარეობაში (**status corruptionis**) იმყოფებიან და თვით მორწმუნეც იცის, რომ ვიდრე ამქვეყნად ცხოვრობს, ცოდვისგან თავისუფალი არ არის (1 იოან. 1.8). შესაქმისას ბოძებული სიმართლე ცოდვით დაცემით დაიკარგა. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი ღვთის ხატებას ატარებს მხოლოდ ცოდვით დაცემამდე და შემდეგ მკვდრეთით აღდგომის შემდგომ. მხოლოდ იესო ქრისტეა უცოდველი (ებრ. 4.15) და იგია ერთადერთი ჭეშმარიტი ხატი ღვთისა.

ადამის დაცემა, რის შედეგადაც ადამიანმა ღვთის ხატება დაკარგა, ურჩობის ერთეულ აქტს არ წარმოადგენს. ეს არაა ღვთის წინააღმდეგ ერთი ადამიანის ჯანყი, ამბოხი. ადამის ცოდვამ შეცვალა კაცობრიობის ეგზისტენციალური ისტორია. როგორც ადამმა გამოხატა უკმაყოფილება თავისი მდგომარეობის გამო, ასევე ადამიანიც კაცობრიობის ისტორიის მანძილზე უკმაყოფილოა ღვთის სიტყვაში გადმოცემული ნათელი მოძღვრების მიმართ და გასაგები საღვთო ბრძანებისა და ღვთივდადგენილი საზღვრების გარეთ გაქცევას ლამობს, რათა თავისი შემოქმედისაგან „გათავისუფლდეს“, მასზე აღარ იყოს დამოკიდებული. ადამიანს სურს, „იყოს ვითარცა ღმერთი“, ამიტომაც იგი აღარ ემორჩილება საღვთო მითითებებს, ცდილობს სამყაროში თვითნებურად იმოქმედოს და ამის საფუძველზე აგებს თავის მიმართებას დანარჩენ ქმნილებასთან. ცოდვილი ისე მოქმედებს, თითქოს საღვთო დადგენილების, საღვთო ბრძანების შესახებ არაფერი უწყოდეს. ღვთის ნებისაგან განდგომით იგი იმ ქმნილების ტყვეობაში ექცევა, რომელზეც

მას უნდა ებატონა. ამგვარი გზის არჩევისას ადამიანი ყურს უგდებს ბუნებიდან და ისტორიიდან მომდინარე „ხმებს“. ასეთი საქციელით იგი ქმნილებას შემოქმედის ადგილზე აყენებს და ამგვარად ქმნილების მიერ მართული ხდება. იგი კერპებს ქმნის ქმნილებიდან და ქმნილი სამყაროს მოვლენებიდან. ლუთერი წერდა, რომ ადამიანი **fabricators deorum**-ად („ღმერთების შემქმნელად“) იქცა. აქ ლაპარაკია იმაზე, რომ მორალური მოთხოვნები, რომლებიც ადამიანებისადმია წაყენებული (მაგ. ადამიანთა თანაცხოვრების სხვადასხვა ნორმა, გარეგანი რელიგიური წეს-ჩვეულებები და ადათ-წესები), თვითმიზნადაა ქცეული და უფრო დიდი გულმოდგინებითა და მოშურნეობით აღესრულება, ვიდრე ღვთის მცნებები. ამის ანალოგიურია მრავალი ადამიანის მისწრაფება თვითდამკვიდრებისაკენ, რათა თავის ცხოვრებისეული ფოლოსოფიაში ეგზისტენციალური უსაფრთხოება და სიცოცხლის სრულყოფილება ჰპოვოს.

ისტორიულად ადამიანს არ ძალუძს, ატაროს თავისი სასრულობა, ბოლოვადობა, ღვთისგან განდგომის შედეგად რომ რგებია, ამიტომაც იგი ემორჩილება რა შინაგან აუცილებლობას, საკუთარ რელიგიას ქმნის. ამპარტავნება კერპებს წარმოშობს, რომელთა მსახურებაც უწევს ადამიანს. ასეთია ის პირობები, რომელშიც ისტორიული ადამიანი აღმოჩნდება დაბადების მომენტში. ეს წარმოდგენები დოგმატიკის ენაზე გამოიხატება მოძღვრებით, რომლის თანახმადაც ცოდვა ადამისაგან მემკვიდრეობით გადმოგვეცემა. აქ ყოველგვარი ვარაუდი და მინიშნება ცოდვის ბიოლოგიურ მემკვიდრეულობაზე გამორიცხულია. ადამიანის, როგორც ქმნილებისა და იმავდროულად ცოდვილის, განსაზღვრება მხოლოდ რწმენითა და ღვთის მყოფობის აღიარებითაა შესაძლებელი.

თეოლოგიურად ეს ყველა ადამიანს ეხება, იმის მი-

უხედავად, აღიარებს თუ უარყოფს იგი ღმერთს. თვით ღვთის უარყოფელი ადამიანიც საღვთო სჯულის ქვეშ იმყოფება იმ მარტივი მიზეზის გამო, რომ იგი ადამიანია. ამას მას სინდისი შეახსენებს. ადამიანი მთლიანად არასოდეს კარგავს მოთხოვნილებას, ისარგებლოს თავისი თავისუფალი ნებით, როგორი შეზღუდულიც არ უნდა იყოს ეს უკანასკნელი. „ადამიანი გარკვეულწილად ფლობს თავისუფალ ნებას, რომელიც საშუალებას აძლევს მას, პატიოსანი ცხოვრებით იცხოვროს და გონიერი არჩევანი გააკეთოს“, ნათქვამია „აუგსბურგის აღსარებაში“ (confession Augustana XVIII 1). ადამიანი თავისი ისტორიული არსებობით არა მარტო სჯულის საფარველის ქვეშ იმყოფება (თან იმგვარად, რომ მას საღვთო სჯულად ვერ აღიქვამს), არამედ ქმნილებასთან ერთად ცხოვრობს, რომელშიც ღმერთი თავის ღმრთაებრიობას ამოწმებს, თუმცა ადამიანი ღმერთის შესახებ ჭეშმარიტ ცოდნას მაინც ვერ იძენს. ლუთერი ამბობს: „გონებამ იცის, რომ ღმერთი არსებობს, მაგრამ ვინ არის და რა არის იგი, გონებამ ეს არ იცის“. ისტორიულ პერსპექტივაში პროტესტანტიზმმა ოდნავ გადაუხვია ლუთერისეული რადიკალიზმიდან – მისი გარდაცვალების შემდეგ ლუთერანთა მიერ მიღებული ტექსტებში (**Liber concordiae**) „ღვთის ხატი“ გაგებულია უპირატესად იმ აზრით, რომ ადამიანს აქვს უნარი ღმერთის შესახებ ცოდნის მიღებისა, რომ მას მიეცა ნიჭი და შესაძლებლობა ღვთის შემეცნებისა, მისდამი შიშისა და მისი იმედისა.

ცოდვილობა არ აუქმებს იმ ფაქტს, რომ ადამიანი ღვთის ქმნილებაა. კლასიკური პროტესტანტიზმი თავისი წარმოშობის ადრეულ ეტაპზე ადამიანს სქოლასტიკური კატეგორიებით განიხილავდა და თვლიდა, რომ ადამიანში სუბსტანცია არის მისი ღვთის მიერ ქმნილობა, ხოლო აქციდენცია – პირველქმნილი ცოდვა, სატანის ნამოქმედარი. ადამიანს,

ვითარცა ღვთის ქმნილებას, საღვთო მაღლი ეძლევა, მაგრამ მას, როგორც ცოდვილს, ღვთის მსჯავრიც ერგება მემკვიდრეობად. მას საკუთარი ძალებით არ შეუძლია ჩაწვდეს არც თავის ქმნილებრიობას და არც ცოდვილობას. მას არ გააჩნია ბუნებრივი უნარები, რომ გაარკვიოს, თავისი გამოცდილება ღვთის სიყვარულის გამოხატულებაა თუ ღვთის რისხვისა. ეს მხოლოდ ღმერთისგან შეიძლება ეუწყოს.

ქმნილებრიობის ცნების განმარტებისას პროტესტანტი თეოლოგები ცდილობენ, ემპირიული მოსაზრებანი აიცილონ: კონკრეტულ რეალობაში შეუძლებელია ქმნადობისა და ცოდვილიანობის განცალკევება. როგორც ქმნილება, მთელი ქმნილი სამყაროს მსგავსად, ადამიანი ღვთის სიტყვით არაფრისაგან შეიქმნა. მიუხედავად იმისა, რომ იგი ქმნილების გვირგვინია, ის მაინც მის ნაწილს წარმოადგენს (*aliqua portio ereaturae Dei*). სუბსტანციურად მას არა აქვს კავშირი ღმერთთან (ღვთისგან არაა შობილი), იგი უფრო ორგანულსა და არაორგანულ ბუნებას მიეკუთვნება, ადამიანი სასრული და შეზღუდულია, როგორც ღვთის ქმნილება. მას თავისი დამოუკიდებლობის მხოლოდ წარმოდგენა ძალუძს და არა მისი რეალურობის მიღწევა. იგი, ისევე როგორც მთელი ქმნილი სამყარო, მოწოდებულია ღვთის მიერ: „რამეთუ კეთილად იქმნა“. ადამიანს, მიუხედავად იმისა, რომ იგი დანარჩენ ქმნილ ყოფიერებასთან სუბსტანციურ ერთობაში იმყოფება, სამი უპირატესობა აქვს მინიჭებული: მას სამფლობელოდ ეძლევა ქვეყანა, ღმერთი განსაკუთრებული სახით მიმართავს ადამიანს (დაპირება და გაფრთხილება) და იგი ღვთის ხატად არის შექმნილი. ზოგიერთი თანამედროვე პროტესტანტი თეოლოგი, ლუთერის კვალად, ცოდვით დაცემის შემდგომ ადამიანში ღვთის ხატობის ყოველგვარ



არსებობას უარყოფს, მაგრამ ზოგიერთი (მაგ. რ. ნიბური), ადამიანში მის არსებობას აღიარებს.

ბიბლიური თხრობის სუბიექტი და ცენტრი მოქმედი და მოლაპარაკე ღმერთია (სამება) და არა ადამიანი, მაგრამ სწორედ ეს უკანასკნელი წარმოადგენს ყველაზე მნიშვნელოვან ობიექტსა და მუდმივ თემას წმინდა ისტორიისა. იმის გამო, რომ ბიბლიას ამჩნევია კვალი კონკრეტული ადამიანური მყოფობისა (სხვადასხვა ისტორიული ეპოქებისა, ავტორთა პიროვნებისა და ა. შ.), მასში განსხვავებული ფსიქოსომატური სტრუქტურის მქონე ადამიანები გვხვდებიან. რწმენისათვის (ასევე ღვთისმეტყველებისათვის) მნიშვნელობა არა აქვს, დიქტომიურია (სული და სხეული) ადამიანის შედგენილობა, თუ ტრიქტომიური (სული, სამშვიინველი და სხეული). წმ. წერილი ხაზს უსვამს არა ადამიანის გარკვეულ შემადგენელ ნაწილებს, არამედ მის მთლიანობას. ბიბლია, რასაკვირველია, გვაუწყებს სულსა და სხეულს შორის არსებულ განსხვავებასა და ურთიერთდაპირისპირებაზე, მაგრამ პროტესტანტული თეოლოგიის თვალსაზრისით, ეს დაპირისპირება არანაირად არ განაპირობებს ადამიანის გადაწყვეტილებასა და მოქმედებას.

თავდაპირველად პროტესტანტული ღვთისმეტყველება არ ცდილობდა, შესაქმის საზრისს ჩასწვდომოდა, როგორც მიუწვდომელი ღმერთის (*Deus absconditus*) ქმედებას. თეოლოგიის ამოცანა, ლუთერის განმარტებით, ადამიანის ცოდვილობის შემეცნება და „ჯვრის თეოლოგია“ იყო, რომელშიც მორწმუნეს ვნებული ქრისტე უნდა განეჭვრიტა. ამიტომაც კლასიკურ პროტესტანტიზმში ადამიანის დანიშნულება ან საერთოდ არ განიხილებოდა, ან შესაქმის მიუწვდომელი საიდუმლოს ნაწილად მოიაზრებოდა.

ცოდვით დაცემის შესახებ პროტესტანტული შეხედულებები გადმოცემულია სარწმუნოების აღმსარებლობის ლუთერანულ ტექსტებში: „ხორცის კონფლიქტი და ომი სულის წინააღმდეგ რჩეულებსა და ჭეშმარიტად ხელახლაშობილებშიც გრძელდება“; „ჩვენი არასულიერი ბუნება მუდმივად გვთავაზობს ცოდვილ სურვილებს, თუმცაღა სული ამას ეწინააღმდეგება“; ცოდვა და ქმნილებრიობა მხოლოდ კონცეპტუალურად შეიძლება განვასხვავოთ და არა ემპირიულად. ორივე ცნებას ადამიანური ყოფიერების მთლიანობასთან აქვს კავშირი. მხოლოდ ღმერთმა უწყის, სად გადის ზღვარი „ჩვენი ბუნების დაცემულობასა“ და „საკუთრივ ბუნებას“ შორის. თუ რამდენად ღრმად და სერიოზულად დაზიანდა ადამიანური ბუნება, ამაში ჩაწვდომა შეუძლებელია, მაგრამ ამის მიღწევა წმ. წერილის გამოცხადებითაა შესაძლებელი.

ადამიანური ბუნების წახდენილობა ყოვლისმომცველია: ხორცი მაშინაც კი სცოდავს, როდესაც იგი საქებარ და ღირსეულ ქმედებებს სჩადის. პირველქმნილი ცოდვა ადამიანში თავს იჩენს როგორც ღვთის შიშის არარსებობა, მისდამი სასოების არარსებობა და როგორც გულისთქმები. ეს უკანასკნელი მუდმივი ლტოლვაა ადამიანურისაკენ და მუდმივი უარყოფაა ღმერთისა. თავისთავად, ღმერთის შეწევნის გარეშე ადამიანს არ შეიძლება ჭეშმარიტი რწმენა გააჩნდეს. მისი *incurvatio in semetinsum* (საკუთარ თავზე დაყრდნობა) ამის საშუალებას არ იძლევა.

შრომისა და შემოქმედებისადმი პროტესტანტიზმის დადებითი დამოკიდებულება მ. ლუთერიდან იღებს სათავეს. მან შრომას „მოწოდება“ (გერმ. *Beruf*; ლათ. *Vocatio*) უწოდა, რადგან ადამიანი მოწოდებულია, თავისი პროფესიით ემსახუროს ღმერთს. უფრო ფართო გაგებით,

შრომა მსგავსია ლოცვისა. ლუთერი მკაცრად გმობდა რელიგიურ მოშურნეობას, რომელიც გაუთავებელი ლოცვით, მომლოცველობითა და სხვა სულიერი ღვაწლით გამოიხატებოდა. კალვინიზმი ცალკეული მუშაკის წარმატებას მის სამოქმედო ასპარეზზე იმის ნიშნად მიიჩნევდა, რომ ღვთისთვის სათნოა ამ მუშაკის ლოცვა-შრომა და ამიტომაც წინასწარგანზრახულობის კონტექსტში მას შეეძლო ცხოვნების იმედი ჰქონოდა.

ზოგადად, პროტესტანტული თეოლოგია და, კერძოდ, ანთროპოლოგია ადამიანის ცხოვნებისა და აღდგენის საკითხის როგორც მართლმადიდებლური, ისე კათოლიკური სწავლებისაგან განსხვავებულ კონცეფციას გვთავაზობს. „*Formula concordiae*“-ში ვკითხულობთ: „თავისი ბუნების ცოდვით დაზიანების გამო, ადამიანს არ ძალუძს, გამოავლინოს საკუთარი ნება და იღვაწოს ცხოვნებისათვის“ (Art. 477). ადამიანს შეუძლია ხსნის შესაძლებლობა ირწმუნოს იესო ქრისტეს რწმენით, იმის რწმენით, რომ მაცხოვარი მის მორწმუნეებს ცოდვებს მიუტევებს. ღმრთაებრივი სიყვარული ადამიანს აქცევს *simul Justus et peccator* (ერთდროულად მართლად და ცოდვილად). ადამიანი თავისუფლდება საკუთარი თვითობისაგან და ამით იმის აუცილებლობისგანაც, რომ საკუთარი ძალებით ეძიოს ღმერთის კეთილგანწყობა კეთილი საქმეების მეშვეობით. ის უკვე აღარ იმყოფება ცდომილებაში, რომ კეთილი საქმეებით ღმერთთან „ვაჭრობას“ შეძლებს. ამის ნაცვლად იგი აღიარებს სიყვარულის ღვთაებრივი კანონის სიწმინდეს. ღმერთი თავად სთავაზობს ყოველივეს, რაც მისი განათლებისთვისაა საჭირო, ადამიანმა მხოლოდ უნდა მიიღოს იგი. ლუთერის სწავლება გამართლების შესახებ გულისხმობს, რომ ცოდვილის გამართლება, ანუ მის მიერ

სიწმინდის მოპოვება, საღვთო მადლზეა დაფუძნებული და რწმენით მიიღება. ღმერთი ყოველივე აუცილებელს იქმნის ხსნისათვის. თვით რწმენაც ღვთის საჩუქარს წარმოადგენს. ლუთერისეული კონცეპცია „*iustitia Christi aliena*“ (ქრისტეს სიწმინდისათვის უცხო) ცხადად მეტყველებს, რომ განმამართლებელი სიწმინდე ადამიანის მიღმა იმყოფება, იგი გარეგანია და არა შინაგანი, როგორც ამას კათოლიკური ღვთისმეტყველება აღიარებს (ტრიდენტის კრებამ დაგმოეს პროტესტანტული სწავლება). გამართლების მოდელი, რომელიც კალვინმა შეიმუშავა გვიანდელი რეფორმაციის დროს, თავს არიდებს ადამიანის გამართლებაში ქრისტეს როლის შინაგან გაგებას, ასევე იმ შეხედულებას, რომ გამართლება ზნეობრივ აღორძინებას იწვევს. კალვინის მიხედვით, რწმენა მორწმუნეს ქრისტესთან „მისტიკური კავშირით“ აერთებს (ლუთერის მსგავსად, აქცენტი აქაც მორწმუნესთან ქრისტეს პირადულ მყოფობაზე კეთდება). ამგვარ კავშირს მივყავართ: 1) მორწმუნის გამართლებასთან – ქრისტეს მიერ მორწმუნე გამართლებულად ცხადდება ღვთის წინაშე; 2) მორწმუნე იწყებს ხელახლა შობას ქრისტეს ხატისაებრ. მ. ბუცერი ვარაუდობდა, რომ ხელახლა შობა გამართლებითაა გამოწვეული. კალვინის მიხედვით, როგორც ერთი, ისე მეორე ადამიანის ქრისტესთან კავშირის შედეგია.

რადგანაც ქრისტიანი რწმენით მოქმედებს, ღმერთი მას ისე უყურებს, როგორც მართალს, მაგრამ ამასთან ერთად ადამიანმა ყოველდღიურად უნდა აღიაროს, რომ ის ცოდვილია, რომ იგი გათავისუფლებული არაა მონანიების აუცილებლობისაგან. „ნების მონობა“ ადამიანური ბუნების ცოდვილობის შედეგია, აქედან გამომდინარე, თავისუფალი ნება არ შეიძლება ჯერ კიდევ აღუდგენელი ადამიანის მიერ

განმტკიცდეს, ეს მხოლოდ ღმერთთან ურთიერთობით არის შესაძლებელი.

ქრისტიანული სასოება აღდგომასა და მარადიულ სიცოცხლეში ზიარების მოლოდინში ძევს. პროტესტანტული ღვთისმეტყველება ასწავლის, რომ აღდგება ჩვენი სხეულის ცოდვით დაუზიანებელი სუბსტანცია და შენარჩუნდება ჩვენი სული ცოდვის გარეშე. რაც შეეხება საიქიო ცხოვრების შესახებ სწავლებას, იგი, პროტესტანტული თეოლოგიის მიხედვით, არის *totaliter aliter*, ანუ აბსოლუტურად არ შეესაბამება მიწიერ, ამქვეყნიურ წარმოდგენებსა და განზომილებებს, ამიტომაც ეს სფერო შემეცნების მიღმა რჩება და მისი გააზრება ჩვენ არ ძალგვიძს.



ქრისტიანული ხელოვნება







## ხატმწერი – შემოქმედი თუ ხელოსანი?

ირაკლი ფარჯიანი და ლევან ჭოლოშვილი

თეა ინჭკირველი

*„ყოვლითავე სახითა, გინა თუ მიზეზით, გინა თუ ჭეშმარიტებით, ქრისტე იქადაგების და ამისთვის მიხარის და მიხაროდისცა“.*

*ფილიპ. 1.18*

თანამედროვე ქართული საეკლესიო მხატვრობის პრობლემებისა თუ წარმატებების გასააზრებლად და სამომავლო გზების დასასახად, პირველ რიგში, იმ ძირების შესწავლაა აუცილებელი, რომლებიც მას ასაზრდოებს. არადა ამ კულტურის „დაფესვიანება“ და სიცოცხლისუნარიან „ჩითილებად“ გამოზრდა ქართულმა ეკლესიამ სულ ახლახან, რამდენიმე ათწლეულის წინ დაიწყო. აქ, ცხადია, იმას ვგულისხმობთ, რომ ქართული ხატწერის სკოლა ჯერ რუსე-

თის და შემდგომ საბჭოთა იმპერიების პირობებში მთლიანად განადგურდა. რასაც დღეს ჩვენი თვალი ახალი ტაძრების ფრესკებსა თუ ხატებზე ხედავს, იმ ახლად დაფუძნებული სკოლის შედეგია, რომელიც, მართალია, უშუალოდ იმ უნიკალური კულტურის ფესვებით ველარ საზრდოობს, უძველესი დროიდან რომ კვებავდა ქართულ საეკლესიო მხატვრობას, მაგრამ მისი ნიმუშების იდეალებს მიჰყვება და დედაეკლესიის ძალით, მის განახლებას იმედოვნებს. თანამედროვე ხატმწერთა უმრავლესობა ფიქრობს, რომ მათი ნაღვაწი წინაპართა გზის გაგრძელების მცდელობაა, თუმცა ხარისხით ახლოსაც ვერ მივა თუნდაც საშუალო დონის ძველ ნიმუშებთან. ამის მიზეზად კი ჩვენი ხატმწერები ახალი დროის გამოწვევებსა და სულიერების დეფიციტს ასახელებენ, რაც თანამედროვეობის საზოგადო პრობლემაა და ადვილად გასაგებია, რომ ფესვებს ძალმომრეობით მოწყვეტილი ქართული ხატწერის აღორძინებასაც აფერხებს.

ჩვენი რუბრიკის წინა სტატიები<sup>1</sup> იმ მხატვრების შესახებ მოგიხსობდათ, ვინც მეოცე საუკუნეში ტაძრების მოხატვა გაბედეს. თუმცა ისიც აღვნიშნეთ, რომ ამ პროცესის მთავარი მოქმედი პირი საქართველოს ეკლესია იყო; ამიტომაცაა, რომ ამ მოხატულობების წარმატებაცა და ნაკლულოვნებაც, გარკვეულწილად, ხატწერის შემდგომ ბედზეც აისახა. ტაძრის მოხატვა – დაკვეთა, რომელმაც მოწიფულ და წარმატებულ მხატვრებსაც კი მკაცრი გამოცდა მოუწყო, თავის დროზე წარმოდგენლად საპასუხისმგებლო ეჩვენათ იმ ახალგაზრდა მხატვრებს, რომელთა შესახებაც აქ გვინდა

---

1 იხ. „გული გონიერი“ N 9, „ახალი საეკლესიო მონუმენტური მხატვრობის პირველი მცდელობა საქართველოში“, გვ. 189; „გული გონიერი“ N 11, „ხატმწერი – შემოქმედი თუ ხელოსანი? საბჭოთა საქართველოს ეკლესიის მხატვრები“, გვ. 145.

მოგიტხროთ. 70-80-იან წლებში, ეკლესიის მესვეურთა აზრით, ირაკლი ფარჯიანს და ლევან ჭოლოშვილს ასევე ხელეწიფებოდათ ძველი ტაძრების ახალი ფრესკებით შემკობა. მათი გამორჩევა შემთხვევითი არ ყოფილა, ისინი პირველები იყვნენ, ვინც საკუთარ საავტორო ნაწარმოებებად ქრისტიანული მხატვრობა აირჩიეს და სულ რაღაც 20-25 წლის ასაკში ისეთი ხარისხის ხელოვნება შექმნეს, რომ მისი ძალა ჯერ კიდევ საბჭოთა ცენზურით ტაბუდადებული სახელოსნოებიდანაც კი ახერხებდა გემოქმედებას საზოგადოების საკმაოდ შთამბეჭდავ ნაწილზე. ისინი ქართული ეკლესიის საპატიო სამსახურში ამიტომაც მოიაზრებოდნენ, რომ მათ, წინამორბედებისა და მასწავლებლების გარეშე დარჩენილებმა, უფროსი თაობებისგან განსხვავებით, გადაწყვიტეს, თავის მხატვრულ შემოქმედებაში სულიერი და რელიგიური განცდები აე-სახათ. ცხადია, მართო გადაწყვეტა არ კმაროდა, რაკი მათ, მე-20 საუკუნის 50-იან წლებში დაბადებულებს, ასეთივე ამოცანის მქონე მხატვარი თვალის გაწვდენაზეც კი არ ეგულებოდათ, ორივე თავისებურად ცდილობდა – ძველი ნიმუშებიდან, სხვადასხვა ლიტერატურიდან, ნაცნობ-მეგობრების ოჯახებიდან, ერთი სიტყვით, მისხალ-მისხალ ნაგროვები მასალებიდან – იმ ამოცანის მხატვრულ ფორმაში გადაწყვეტას, რომელიც, როგორც მოგვიანებით აღმოჩნდა, მივიწყებული საეკლესიო მხატვრობის ანარეკლი უნდა ყოფილიყო. ამ მხრივ, ირაკლი ფარჯიანისა და ლევან ჭოლოშვილის შემოქმედებითი ყოფა ერთგვარად წააგავდა კიდევ ხატწერის ახლად დასანერგი სკოლის მდგომარეობას – ათწლეულობით დაგროვილი, დიდ წარსულს მოწყვეტილი სახვითი ღვთისმსახურების მოთხოვნილება გამოხატვის საკუთარ გზებს, საკუთარ ფორმებს ეძებდა.

თანამედროვე ხატმწერებს დღევანდელი გადასახედიდან ალბათ უკვე რიტორიკულიც კი მოეჩვენებათ ჩვენი შეკითხვა – რამ შეუშალა ხელი ამ წამოწყებას? თუკი უფროსი თაობის ოსტატებმა სიამოვნებით აიტაცეს ძველი ნიმუშებისა და სასულიერო პირების დახმარებით ტაძრების მოხატვის საქმე, ახალგაზრდები რას ერიდებოდნენ? კიდევ რას ეძებდნენ ან რაღას ელოდნენ იმისთვის, რომ ამ სასურველი დაკვეთისთვის მზადყოფნა განეცხადებინათ?

მას შემდეგ, რაც თბილისში სამხატვრო აკადემია დაარსდა (ის კი უკვე საუკუნოვან იუბილეს უახლოვდება), შესანიშნავი პედაგოგების დამსახურებით იყო, თუ სხვა პირობების გამოისობით, მის კურსდამთავრებულთა წარმატებები უცილობელ ფაქტად იქცა. 1940-იანი წლებიდან მოყოლებული, სამხატვრო აკადემიამ ყოველ თაობაში არა ერთი და ორი, არამედ, სულ ცოტა, რამდენიმე ისეთი ხელოვანი გამოზარდა, რომელთა შემოქმედებას არათუ ჩვენი ქვეყნის, საერთაშორისო ასპარეზზეც ვერავინ დასდებდა წუნს. ჩვენდა სავალალოდ, ამაზე საუბარი დიდი დაგვიანებით და ისიც მხოლოდ ვარაუდით გვიწევს, რადგან საბჭოთა იმპერიის „რკინის ფარდამ“ ქართველი მხატვრები საერთაშორისო ასპარეზზე არათუ გამოსვლას, არამედ ყოველგვარ ინფორმაციასაც კი მოსწყვიტა. მიუხედავად ამისა, თამამად შეიძლება ითქვას, რომ საბჭოთა იმპერიის ტერიტორიაზე ქართველები უმაღლეს შეფასებას იმსახურებდნენ; მათ საუკეთესო დაკვეთების შესასრულებლად იწვევდნენ და მაღალი წოდებებით აჯილდოებდნენ, ხოლო სსრ კავშირის დაშლის შემდეგ ევროპელებიც და ამერიკელებიც დარწმუნდნენ, რომ საქართველოში სახვითი ხელოვნების ნიჭმა და შესანიშნავმა სკოლამ ბევრი კარგი მხატვარი

გამოზარდა, რომლებიც მსოფლიოს საუკეთესო გალერეების ერთგვარ აღმოჩენებად იქცნენ.

საბჭოთა ხანის ქართველ მხატვრებს კომუნისტური იდეოლოგიის წნეხი ათწლეულების განმავლობაში აწვათ და მათი შემოქმედების არა მარტო თემატიკას, არამედ ფორმასაც სრულად აკონტროლებდა. შესაბამისად, მხატვრების უკვე იმ თაობიდან მოყოლებული, ვინც 1930-იანი წლების რეპრესიებს შეწირულ ხელოვანთა შემდეგ გამოვიდა ასპარეზზე, ყველა იმას ცდილობდა, როგორმე საკუთარი შემოქმედება სახელმწიფოს ტოტალიტარული მანქანისგან ნაწილობრივ მაინც გადაერჩინა. კომუნისტური იდეოლოგია ხელოვნებას სოციალისტური რეალიზმის ასახვას ავალებდა. ამ კატეგორიულ მოთხოვნას მხატვართა პირველმა თაობამ იმით უპასუხა, რომ შეეცადა, სახელმწიფოსთვის ერთგვარი ხარკი გადაეხადა – ისინი ცდილობდნენ, სოცრეალიზმის თემაზე ეხატათ, ოღონდ ამავდროულად, საკუთარი შემოქმედებაც ეკეთებინათ<sup>2</sup>; მაგრამ ამ გულუბრყვილო მიდგომამ სასურველი შედეგი ვერ გამოიღო; სტალინის გარდაცვალების და ე.წ. „დათბობის“, ანუ რეჟიმის ოდნავი შემსუბუქების შემდეგ, როცა ტერორი შედარებით შესუსტდა, მხატვრებმა გადაწყვიტეს, სურათის

2 ამგვარი ხარკის საუკეთესო მაგალითი დავით კაკაბაძის სურათია „დემონსტრაცია იმერეთში“; 1942 წელს შესრულებულ ამ მოზრდილ ტილოზე მთიანი იმერეთის პეიზაჟი ზუსტად იმგვარადაა გამოსახული, მხატვრის სავიზიტო სტილს რომ წარმოადგენს, ოღონდ წინა პლანზე, სულ მცირე მონაკვეთზე, წითელი დროშებით და ბელადების პორტრეტებით დამშვენებული აღლუშია გამოსახული. როგორც გაირკვა, მუზეუმის მესვეურებმა დროთა განმავლობაში, პოლიტიკური კონიუქტურის შესაბამისად, სამიდან მხოლოდ ერთი ბელადის – ლენინის პორტრეტი „დაუტოვეს“ აღლუმის მონაწილეებს, თუმცა ამით ფერწერულ ტილოს არაფერი დაჰკლებია. ასევე მეტად ხელოვნური აღმოჩნდა ლადო გუდიაშვილის მცდელობა, – ის კოლმეურნე ქალების დახატვას ცდილობდა, მაგრამ ლამაზმანების პორტრეტები გამოსდიოდა, რასაც, ცხადია, ჩინოვნიკებიც ამჩნევდნენ.

შინაარსზე სულაც უარი ეთქვათ; მათ გეზი მხატვრული ენის – გამოსახვის საშუალებებისკენ აიღეს და თავიანთი შემოქმედების მთავარ საგნად წმინდა ფერწერული ამოცანები დაისახეს. ამით მათ არა მარტო საბჭოთა ცენზურის მიერ დაძალებული თემებისგან სცადეს თავის დაღწევა, არამედ, გარკვეულწილად, იმ მისწრაფებებსაც უპასუხეს, რაც ბოლო დროინდელი ევროპული მხატვრობისთვის იყო დამახასიათებელი. მიუხედავად იმისა, რომ კრიტიკოსთა შეფასებით ეს მხატვრობა წმინდა ფორმისმიერის გარდა, სხვა მხატვრულ ღირსებებსაც ფლობს, მათ პირობითად „ფორმალისტები“ შეარქვეს.

ამას გარდა, საბჭოთა ხანაში ქართველი მხატვრები ცდილობდნენ, ერთგვარი შემოქმედებითი თავშესაფარი მოენახათ თეატრის, კინოსა და წიგნის მხატვრობაში, სადაც თემატიკა მოცემულობით იქნებოდა განსაზღვრული; ამიტომაც მოხდა, რომ ჩვენში ეს დარგები განსაკუთრებულად მაღალი ხარისხითაა გამორჩეული და ხშირად იმ შემოქმედებით პოტენციალსაც ასახავს, რასაც დაზგურსა თუ მონუმენტურ ხელოვნებაში რეალიზაციის საშუალება არ ეძლეოდა.

კიდევ ერთი სივრცე, სადაც მხატვრული შემოქმედება არსებობას განაგრძობდა, ე. წ. „იატაკქვეშეთი“ ანუ მხატვრების კერძო სახელოსნოები იყო. სწორედ ამ სახელოსნოებსა თუ საკუთარ ბინებში იქმნებოდა ის ხელოვნება, რომელიც ნამდვილად ცოცხალი შემოქმედებითი პროცესის შედეგად, ყოველგვარი დაბრკოლებისა და ცენზურის გარეშე იშლებოდა სასურათე სიბრტყეზე, ოღონდ იმის გათვალისწინებით, რომ გალერეაში საჯარო ექსპონირებას ვერასოდეს ეღირსებოდა. უფროსი ასაკის ხალხს ეს ვითარება ალბათ ჯერ კიდევ კარგად ახსოვს, რადგან მაშინ

„იატაკვეშეთი“ მართო მხატვრობას კი არა, მუსიკას, ლიტერატურას, ფილოსოფიას, რელიგიას და ყველა იმ სფეროს მოიცავდა, რასაც საბჭოთა რეჟიმი კრძალავდა. უკვე 1970-იანი წლებიდან, ფაქტობრივად, მასიური ხასიათი მიიღო იმ პროცესმა, რომ საზოგადოების ერთი, ალბათ, სულიერად ყველაზე წარმატებული ნაწილი, სწორედ ამ, ე.წ. „იატაკვეშეთის“, ხელისუფლებისგან მალულად მოპოვებული და შექმნილი კულტურით საზრდოობდა. სავარაუდოდ, ეს თავად ხელისუფალთაც კარგად უწყოდნენ, ოღონდაც მთელი რიგი მიზეზების გამო, აშკარა ბრძოლას აღარ აპირებდნენ.

სახვით ხელოვნებაში ასეთი, ოფიციალური აკრძალული მხატვრობის კეთება, ძირითადად, ორი მიმართულებით წარიმართა: ერთი, აბსტრაქტული მხატვრობით დაწყებული, სხვადასხვა ფერწერული ექსპერიმენტებით გაგრძელებული შემოქმედებითი პროცესი აღ. ბანძელაძემ ჯერ კიდევ 1950-იანი წლების ბოლოდან დაიწყო და მოგვიანებით ახალგაზრდებთან ერთად განაგრძო; ეს ჯგუფი თანამედროვე დასავლური მხატვრობის მიღწევებზე – გამომსახველობის ახალი ფორმების ათვისება-დანერგვაზე იყო ორიენტირებული; ხოლო მეორე მიმართულების მიმდევართ, რომელთაც მხატვრობაში დიდწილად შინაარსობრივი საზრისი აინტერესებდათ და უფრო სულიერ-რელიგიური, მიღმიერი სამყაროს განსახიერებისკენ, ჩანაფიქრის გამოხატვისკენ ჰქონდათ მიმართული თავისანთი ოსტატობა, კრიტიკოსებმა პირობითად „ნეორომანტიკოსები“ შეარქვეს. მათთვის, წინა თაობებისგან განსხვავებით, მხატვრობის სიუჟეტს, თემას, სათქმელს გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა, რითაც ისინი ერთგვარად უპირისპირდებოდნენ კიდევ თავიანთი მამების თაობას და ერთგვარად უახლოვდებოდნენ იმ,

უფრო შორეულ წინაპრებს, ვისთვისაც ხელოვნება ჯერ კიდევ აღმატებულ ღირებულებებთან, სულ ცოტა, იდეათა სამყაროსთან ზიარების საშუალება იყო. ამასთანავე, „ნეორომანტიკოსთა“ სახელით მოაზრებული მხატვრები: ირაკლი ფარჯიანი, ლევან ჭოლოშვილი, მერაბ აბრამიშვილი, გია ბულაძე და სხვანი, აშკარად რელიგიური ორიენტაციის მხატვრობას ქმნიდნენ და ამავდროულად, უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდნენ ეროვნულის, ქართული მხატვრობის ტრადიციის გაგრძელებას. მათი მეგობარი და თანამოაზრე, ხელოვნებათმცოდნე დიმიტრი თუმანიშვილი ამ პერიოდს ასე იხსენებს: „ჩვენ ნამდვილად იმ ქართული ტრადიციის გამგრძელებლებად ვგრძნობდით თავს, ჩვენ ვკითხულობდით იმ ძველ ადამიანებს; ჩვენ მათი სახელები, მათი სახეები, მათი ნაფიქრი გვქონდა ყოველთვის თვალწინ, ყურში, მესხიერებაში... ჩვენთვის ყველაფერი ნამდვილად ქართული ნიშნავდა იმას, რაც წილნაყარია ყველაფერ საუკეთესოსთან, რაც კი იცის ხილულთა და არახილულთა მომცველმა ქვეყნიერებამ; თუ არა და, მას ჩვენთვის ღირებულება არა ჰქონია. ჩვენთვის საქართველოს დამოუკიდებლობა იყო შესაძლებლობა აი, ამ, ჩვენ მიერ განცდილი უნივერსალურის განხორციელებისა, ხოლო საბოლოო ნატვრაში – რომელიც ყველას გვქონდა – იმგვარ სახელმწიფოდ განხორციელებისა, რომელიც მხოლოდ ჩვენი სახელმწიფო შეიძლება იყოს“<sup>3</sup>. ამ ერთი მოგონებიდანაც ცხადია, რომ საბჭოეთში ამგვარი მსოფლხედვის ადამიანთა შემოქმედების მშის სინათლეზე გამოსატანად რაღაც გარ-

3 დიმიტრი თუმანიშვილი „80-იანელთა თაობის ხელოვნება“; სამხატვრო აკადემიის რადიო „მელომანი“, აუდიო N 21, 2015 წ.



დამტეხი ისტორიული ცვლილება უნდა მომხდარიყო. ასეთი ცვლილება მხოლოდ 1985-1986 წლებში მოხდა. ეს იყო „პერესტროიკა“ – საბჭოთა იმპერიის დასასრულის დასაწყისი.

ირაკლი ფარჯიანი 1950 წელს მესტიაში დაიბადა. მამა პარტიული მუშაკი იყო, დედა – გერმანული ენის მასწავლებელი. აქვე დაამთავრა საშუალო სკოლა, შემდეგ კი თბილისის სამხატვრო აკადემიაში ჩააბარა. ბავშვობიდან ხატავდა, მისი უფროსი ძმები მხატვრები იყვნენ, მამაც თვისუფალ დროს ხეზე კვეთას უთმობდა. მამის ხელობამ და დედის პროფესიამ მასზე ერთგვარი კვალიც დატოვა, ის მოგვიანებით თვითონაც ქმნიდა ხისგან გამოკვეთილ მცირე ზომის ფიგურებს, რომელიც გერმანულ ნიმუშებს მოგაგონებდათ; თუმცა მისი ხანმოკლე ცხოვრება იმდენად მრავალმხრივი და პროდუქტიული შემოქმედებითაა დატვირთული, რომ გერმანული კულტურის და ლიტერატურის სიყვარული მისი მხოლოდ ერთი მხარეა. ირაკლი ფარჯიანი მხოლოდ 41 წელი იცოცხლა. ბოლო დროს ბევრს ავადმყოფობდა და ფაქტობრივად, მუდმივი მკურნალობის პირობებში ცხოვრობდა; მიუხედავად ამისა, მისი მეგობრები ადასტურებენ, რომ ის პრაქტიკულად შეუჩერებლად მუშაობდა, ამბობენ, რომ დროს უფროსი ილდებოდა.

ფარჯიანის მხატვრობა ფერწერისა და გრაფიკის თითქმის ყველა ჟანრს მოიცავს – პორტრეტიდან აბსტრაქციამდე, მაგრამ მის რჩეულ თემატიკად რელიგიური მხატვრობა სახელდება. მისი ხელოვნების მხატვრული ხარისხის შესაფასებლად ხელოვნებათმცოდნე ნინო ლალანიძის – მისი შემოქმედების მკვლევრის აზრი – გამოგვადგება: „ყველა თაობის ადამიანი პოულობს ფარჯიანის ნახატებში იმას,

რასაც ის ზოგადად მხატვრობაში ეძებს – სულიერებას, დიდ ხელოვნებას, ანუ იმ მარადიულ კატეგორიებს, რასაც ირაკლი ემსახურებოდა. იმაზე ნამდვილად აღარავინ კამათობს, რომ ირაკლი XX საუკუნის ქართული მხატვრობის მთავარი ნიშან-სვეტია<sup>4</sup>. მართლაც, XX საუკუნის ქართულ მხატვრობას, თვით ფიროსმანიდან მოყოლებული, ბევრი შეუდარებელი ფიგურა ჰყავს, მაგრამ ფარჯიანის შემოქმედებას ის მრავალფეროვნება გამოარჩევს, რომლის წყალობითაც ნებისმიერი მხატვრული, ესთეტიკური, სულიერი თუ ტექნიკური ამოცანა, რომელიც კი ქართველ მხატვართა წინაშე გასულ საუკუნეში დამდგარა, აუცილებლად პოულობს გარკვეულ გამოძახილს ფარჯიანის ხელოვნებაში და რომელიღაც ნიშნით მაინც ენათესავება მას. მკვლევრებს ზოგჯერ უჭირთ კიდევ მისი შემოქმედება ერთიანად დაახასიათონ, რადგან რაც უნდა თქვან, რაღაც არსებითი მაინც რჩება უთქმელი; ეს კი ნაწილობრივ იმის ბრალიცაა, რომ ფარჯიანი მეტად თავისუფლად ეკიდებოდა წმინდა მხატვრულ ამოცანებს – ამბობდა კიდევ: „მე მეჩვენება, რომ ფერწერის პრობლემები გაცილებით უფრო იოლია, ვიდრე ჩვენ მას წარმოვისახავთ“<sup>5</sup>. საინტერესოა, რომ ამ „იოლი“ პრობლემების გადასაჭრელად ის არა მარტო საკუთარი ხელით ამზადებდა სახატავ მასალას და იგონებდა ახალ-ახალ ტექნოლოგიებს, არამედ ყოველი ცალკეული დაზგური სურათის შექმნისას მის მიერ მოპოვებულ და ათვისებულ ყველა საშუალებას ერთდროულად იყენებდა. ამიტომაცაა, რომ უბრალო მნახველისთვისაც ისეთივე

---

4 „ახალი თაობა“, 25 მაისი, 2009 წელი.

5 <https://burusi.wordpress.com> 1988. 20 იანვარი. კარლო კაჭარავა.

ადვილად გასაგები და მისაღებია მისი სტილი, როგორც სპეციალისტებისთვის, რომლებიც მათთვის ცნობილ ლამის ყველა ტექნიკას პოულობენ ფარჯიანის ფერწერულ ენაში: „მხატვარი ერთ სურათში სხვადასხვა საგნებს ხშირად სხვადასხვა მიდგომით ასრულებს და ამუშავებს. ერთი რომელიმე გამოსახულება შეიძლება იყოს მოცულობითი, ხელშესახები, ძალიან რეალისტური, მის გვერდით მეორე კი სიბრტყობრივი ან დეკორაციული ხასიათის, ან აბსტრაქტული ლაქის მსგავსი. სურათის ერთ ნაწილში შეიძლება გაიშალოს სივრცე და უცებ, იქვე სიბრტყედ გადაიქცეს, ფონი გადაიზარდოს გარემოში, მოულოდნელად შეიცვალოს რაკურსი და ბოლოს ძალზე დამაჯერებლად შეიკრას ერთიან ჰარმონიულ დასრულებულ ნაწარმოებში, სადაც ყველაფერი ურთიერთგაწონასწორებისა და მოწესრიგებულობის პრინციპზეა დამყარებული“<sup>6</sup>, – ამბობენ მისი მხატვრობის ანალიტიკოსები. ამგვარი ანალიზი იმას ნიშნავს, რომ ავტორი მისთვის ცნობილ, თავისსავე თუ ძველ ოსტატთა მოხელთებულ ყველა ტექნიკას, ყველა სახვით საშუალებას იმ მიზნის, ისეთი იდეის განხორციელებისთვის მოიხმარს, რომლის გადმოსაცემად რომელიმე ერთი, თუნდაც კარგად გამოცდილი ტექნიკით, ფონს ვერ გავა. ეს კი, თავის მხრივ, იმის ნიშანია, რომ მისი სათქმელი – აზრი, რომლის გამოხატვასაც მხატვარი სურათზე ცდილობს, უკვე არსებულ, ერთხელ ადაპტირებულ ფერწერულ ენაზე ბოლომდე ვედარ გამოითქმის და ახალ, ორიგინალურ, საკუთრივ მის გადმოსაცემად შექმნილ გამომსახველობას მოითხოვს.

„ნიჭიერი კაცი არასოდეს ფიქრობს, ესა თუ ის რა

ტექნიკით გავაკეთო, არ შეიძლება ამ საქმეში წინასწარი რეცეპტები<sup>7</sup>, – წერდა ფარჯიანი; მისი ნამუშევრების ანალიზი აჩვენებს, რომ ის ყოველ ჯერზე, ყოველი ახალი სურათისთვის, თემატიკიდან გამომდინარე, თავად მუშაობის პროცესში ქმნიდა იმ ახალ მხატვრულ ფორმებს, რომლებიც ამ კონკრეტული შინაარსის გადმოსაცემად სჭირდებოდა. საგულისხმოა, რომ ის თავისებური, ინდივიდუალური მხატვრული სტილი, რომელსაც დღეს ირაკლი ფარჯიანის ხელწერა ჰქვია, მან სწორედ ქრისტიანული მხატვრობის შექმნით შეიმუშავა და ამიტომაცაა, რომ მისი შემოქმედების მთავარ მახასიათებლად „რელიგიურობა“ სახელდება. ეს მართო იმიტომ კი არ ხდება, რომ ფარჯიანის მხატვრობის უდიდეს ნაწილს ქრისტიანულ თემაზე შექმნილი სურათები წარმოადგენს, არამედ, პირველ რიგში, იმიტომ, რომ მისი პორტრეტებიც, პეიზაჟებიცა და ნატურმორტებიც იმგვარადაა დახატული, მათი გარეგნული სახე ისეა მოწოდებული, რომ მნახველმა მათში საკუთარი თვალით ნანახი სინამდვილის უკან კიდევ სხვა, უფრო დახვეწილი, უფრო კეთილშობილი არსება ამოიცნოს; ასეთი მხატვრობა იმ ელემენტარული ჭეშმარიტების გახსენებისკენ მოგვიწოდებს, რომლის დავიწყება, როგორც ჩანს, ჯერ კიდევ გასაბჭოებამდე საქართველოში სამარცხვინო უმეცრებად ითვლებოდა. ზუსტად ამას შეახსენებდა თავის დროზე ქართველებს უცხოეთიდან გრიგოლ რობაქიძე: „ყოველი შინაარსი თავისგანვე ქმნის გარსს, გარე არსს, სახეობას, ფორმას“<sup>8</sup>. ფარჯიანის ხე-

7 ირაკლი ფარჯიანი პირადი წერილები გია გოკიელს. 04.04. 1985; „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1998, N 2.

ლოვნება ამის საუკეთესო მაგალითია; განსაკუთრებით თვალსაჩინო კი მისი „ხარება“, თემა, რომელსაც ის 1970-იანი წლებიდან სიცოცხლის ბოლომდე გამუდმებით ხატავდა<sup>8</sup>. ეს ორფიგურიანი კომპოზიცია ფორმატის, მასალის, მხატვრული გადაწყვეტის განსხვავებული ვერსიებით თვალსაჩინო ილუსტრაციას იმისა, თუ რაოდენ ამოუწურავი შესაძლებლობა იმალება, თუნდაც ერთი შეხედვით მარტივ იკონოგრაფიულ სქემაში, თუკი ოსტატს მისი საკრალური შინაარსის მიმართ ნამდვილად შემოქმედებითი მიდგომა აქვს. კიდევ უფრო საგულისხმო ისაა, რომ მნახველი ფარჯიანის „ხარების“ ყოველი სურათიდან უპირობოდ აღიქვამს მხოლოდ სიწმინდის, სინათლის, სიხარულის, კონცენტრირებული ენერჯის გადმოცემის მცდელობას. ეს იმის გამო ხდება, რომ ის სურათის შინაარსს სწორედ იმ მხატვრის თვალთ უყურებს, ვინც ამ მოვლენაში თვითონაც ზუსტად იმას ხედავს, რასაც ქრისტიანული ეკლესია; ამიტომაცაა, რომ „ხარება“ (და არა მარტო ეს თემა) იმგვარივე ტექნიკით, იმავე ტიპის ხერხებით გადმოიცემა, რომლებიც საეკლესიო მხატვრობას ახასიათებს. მიუხედავად იმისა, რომ ეს ტექნიკა და ტექნოლოგია მხატვარს ძველი ნიმუშებიდან არ უსესხებია, საბოლოო ეფექტი მაინც ტრადიციული ხატწერის მსგავსია. კერძოდ, სპეციალისტები ფერმწერ ფარჯიანს „შუქმწერ“ მხატვრად მოიხსენიებენ, რადგან როგორც ნათელი, ისე მუქი ფერებიც კი ისევე „ანათებს“ მისი სურათებიდან, როგორც

8 გრიგოლ რობაქიძე – „მიმართვა ქართველ ხალხს“.

9 „გადაწყვეტივთ ვაკეთო „ხარებები“ და შევინარჩუნო და მერე იქნებ გამოვფინო. ეს თემა ისე არ მოთავდება, სულ გავიძახი, მორჩა, აწი აღარ გავაკეთებ მეტი და ხელი ისევ მიდის“. ირაკლი ფარჯიანი, პირადი წერილებიდან, „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 2002, N 1.

ამას ბუნებრივი მინერალების კრისტალებით მომუშავე შუასაუკუნოვანი ოსტატი აღწევდა.

ცხადია, ირაკლი ფარჯიანის ქრისტიანულ თემაზე შექმნილი სურათები მხოლოდ სახლების ან სხვადასხვა დარბაზებში ექსპონირებისთვისაა განკუთვილი, მაგრამ მისი ხელოვნების მკვლევარნი ფიქრობენ, რომ ეს მონაპოვარი, შესაძლოა, გარკვეული ნიშნით ახალი ხატწერის მომავალსაც წაადგეს: „მისი რელიგიური განცდით აღსავსე სურათები არაა ხატები, მაგრამ მორწმუნე ადამიანის სულის ცოცხალი ანარეკლია. ამ სიცოცხლეში კი არათუ საერო, თანამედროვე საეკლესიო ხელოვნებამაც უნდა ეძიოს აწ თითქმის დაკარგული შემოქმედებითი იმპულსი, რათა მხოლოდ ძველი ხელოვნების სპირიტუალურ ფორმათა ამარა არ დარჩეს, იმ იმედად, რომ მხოლოდ სიბრტყე-ხაზის ერთგულება გააღვივებს მასში მინავლულ ღვთაებრივ ნაპერწკალს“<sup>10</sup>. მართლაც, გარემომ, რომელშიც ირ. ფარჯიანმა თავისი ღვთისმადიებელი ცხოვრება და შემოქმედება განვლო, აიძულა ის, ქრისტიანული განცდის ახალი მხატვრობით გამოსახვის გზები ეძებნა. ამ გზაზე ირ. ფარჯიანმა საკუთარი სვანური, ქართული, გერმანული თუ კლასიკური კულტურისა და მხატვრობის შესწავლით ნამდვილად შექმნა ახალი, ორიგინალური მხატვრობა, თუმცა ეს მისი თვითმიზანი სულაც არ ყოფილა; პირიქით, მან ჯერ კიდევ მაშინ, როცა ამ ძველ ხელობას არავინ მისდევდა, 26 წლის ასაკში, იმ დროს სასტიკად აკრძალულ, წინაპარი ხატმწერების საქმეს – სახარების გადაწერა-მოხატვას მოჰკიდა ხელი. დაზგური სურათებისგან განსხვავებით, რომლებიც საბოლოოდ ფერ-

10 ნინო ლალანიძე, „სახულიერო თემატიკა ირაკლი ფარჯიანის შემოქმედებაში“, თბილისი, 2005.

წერის მოყვარულთა სახლის კედლებზე დაიდებდა ბინას, სახარების ხელით გაკეთება, მეტადრე 1976 წელს, მართლაც საკვირველი აქტივობა იყო. მან დაახლოებით იმავე ზომის ფორმატზე, შუა საუკუნეებში რომ ამზადებდნენ, გააკეთა ჯერ მარკობის, შემდეგ იოანე და ლუკა მახარებელთა წიგნები, თუმცა ოთხთავის დასრულება არ დასცალდა. სახარების ეს ფერადი, შუქმფენი, დიდთვალეა ფიგურებით დასურათებული ხელნაწერები წიგნის დეკორირების ყველა წესის დაცვითაა განხორციელებული. ტექსტი ძველქართული რედაქციით, მხედრული შრიფტითაა შესრულებული, მინიატურები კი შემოქმედებითი სიახლისა და ტრადიციის საკვირველი სინთეზის ნიმუშია. თავად საილუსტრაციო პასაჟების შერჩევა, განაწილება და შესრულება აშკარად მოწმობს, რომ ირ. ფარჯიანს ამ მდიდარი ტრადიციის მიმართ უკვე საკუთარი მიდგომა ჰქონდა ჩამოყალიბებული: მისთვის კანონიკური იკონოგრაფიული სქემები არც შემზღუდველ გარემოებას წარმოადგენდა და არც ერთადერთ საყრდენს; ხშირად, როცა არსებული სქემა მის ჩანაფიქრს ესადაგებოდა, ის უცვლელად იყენებდა მას (ფერისცვალება, ნათლისღება), ზოგჯერ კანონიკური სქემის ფარგლებში საკუთარ ვარიაციას (სულთმოფენობა, ლაზარეს აღდგინება), ზოგჯერ კი მის ნაცვლად ახალს გვთავაზობდა (ფეხთბანა, ჯვარცმა, აღდგომა); ხანდახან სახარების ამა თუ იმ ეპიზოდის ილუსტრირებისას საკუთარ განცდებსაც გახსნილად გამოხატავდა; სხვა ახსნა ძნელია მოუძებნო განკურნებულის ფართო ღიმილს „განრღვეულის განკურნების“ მინიატურაში ანდა ერთგვარ „ენერგეტიკულ ქარშხალს“ მოვაჭრეთა ტაძრიდან განდევნის სცენაში; და კიდევ, მინიატურებში, როგორც მხატვრობის ნაწილი, რამდენიმე საკვანძო სიტყვა ჰქონდა ხოლმე ჩართული. ამ ხერხს ის მხოლოდ ოთხთავის

დასურათებისას მიმართავდა.

ეს ნამუშევარი ავტორმა მხოლოდ პირადი ინიციატვით, ასე ვთქვათ, უმისამართოდ, გარკვეული რისკის ფასად, საკუთარი სულის მოთხოვნის პასუხად შექმნა. ამიტომ, შესაძლოა, ის მის შემოქმედებაში ყველა სხვა, უფრო მაღალმხატვრული სურათების ფონზეც კი ყველაზე მნიშვნელოვან ნიმუშად მივიჩნიოთ, რადგან სახარების ეს გადაწერილი და მოხატული წიგნები საუკეთესოდ გამოხატავს მთელი მისი ხელოვნების მთავარ კონცეფციას, მთავარ მამოძრავებელ იმპულსს, იმას, რასაც ირ. ფარჯიანი გამუდმებით ეძებდა თავისი გონების თუ მხატვრის თვალით და რასაც, როგორც მისი წერილებიდანაც ჩანს, ყველაზე მეტად განიცდიდა: „მაცხოვარი როცა დადიოდა მიწაზე, მას ვერ ამჩნევდნენ; იგი ვერ შეამჩნია ისტორიამ, იგი ვერ აღწერეს, თითქოს არც ყოფილა, ისე. მას ამჩნევდნენ ისინი, ვისაც ჰქონდა ის ნაპერწკალი, ის, ასევე მისი რაღაც ნაწილი და ისინი არ იყვნენ ბევრნი. წარმოგიდგენია, ღმერთი დადიოდა მიწაზე, ღმერთი გვიყურებდა თვალებში და ჩვენ ისე ჩავუვლიდით გვერდს...“<sup>11</sup>. ზუსტად ეს – ღვთაებრივი ძალის მნიშვნელოვნება, მისი აღმოჩენის და სხვათათვის გაზიარების ვალდებულება იყო ის, რისთვისაც ირ. ფარჯიანი თავის ხანმოკლე სიცოცხლეს იზოგავდა: „რეალურად ვხედავ თითქოს რაღაც ისეთს, რომ შემძლია გავაკეთო და გავუკეთო სხვას და ბედი არ მაპატიებს, ვხედავ, ოდნავ გვერდზე გადადგმულ ნაბიჯებს“<sup>12</sup>, – წერდა ის საავადმყოფოდან თავის საუკეთესო მეგობარს.

ლევან ჭოლოშვილი ირაკლი ფარჯიანზე ზუსტად 3

11 ირაკლი ფარჯიანი, პირადი წერილებიდან, „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 2002, N 1.

12 დასახ. შრომა.



წლით გვიან დაიბადა, მაგრამ სამხატვრო აკადემიის დასრულება ორივეს ერთად, თანაც დიდი გაჭირვებით მოუწიათ. პროფესორთა საბჭომ ირ. ფარჯიანს თითქოს უწყინარ თემამზე (ოჯახური პორტრეტი) შექმნილი სადიპლომოდ ნამუშევრის დაცვაზე უარი უთხრა, ხოლო ლ. ჭოლოშვილის ტილო „ვახტანგ მეექვსე ტოვებს სამშობლოს“ პოლიტიკურად საეჭვოდ მიიჩნია. დღეს უკვე თამამად შეიძლება ითქვას, რომ იმჯერად საბჭოთა ჩინოვნიკებს ალლომ არ უმტყუნა – სულ მალე დადასტურდა, რომ ლევან ჭოლოშვილი თავისი მხატვრობით სწორედ იმათ სამსახურში აპირებდა ჩადგომას, ვინც, ისტორიულად თუ ფიგურალურად, საბჭოეთის მთავარი მტერი იყო. მართალია, სამხატვრო აკადემიის კურსდამთავრებულ ლევან ჭოლოშვილს, ირაკლი ფარჯიანთან ერთად, ბოლოს და ბოლოს, მხატვრის დიპლომი მაინც გადასცეს, მაგრამ მის შემოქმედებით კარიერას „ნათელი მომავალი“ უკვე აღარ უჩანდა.

ახალგაზრდა მხატვარი, რომელსაც 1970-იან წლებში საბჭოთა საქართველოში მოუწია ცხოვრება და არ სურდა კომპარტიის დაძალებული სოცრეალიზმი ეხატა, თვითგამორკვევისა და შემოქმედებითი გზის მაჩვენებლად მხოლოდ ხელოვნების ისტორიასა და ახლობელთა გამოცდილებას თუ გამოიყენებდა. ლევან ჭოლოშვილს ამ მხრივ გაუმართლა; როგორც თავად იგონებს, თბილისში მაშინ სულ რამდენიმე მორწმუნე ოჯახი იყო დარჩენილი, მათ შორის ერთადერთი ადამიანი, ვინც ქრისტიანულ თემამზე სურათებს ქმნიდა – მეცნიერი გივი თუმანიშვილი, მის ახლობელთა შორის აღმოჩნდა: „ეს იყო ნამდვილად გამონაკლისი შემთხვევა, რომ ადამიანი ხატავდა რელიგიურ სიუჟეტებზე და თვითონ იყო მართლა, გააზრებულად მორწმუნე; ამავდროულად, მისი მხატვრობა განიცდიდა

თანამედროვე პროფესიონალი მხატვრების გავლენას. ეს უნიკალური იყო იმ დროს, იმიტომ რომ ასეთი რამ არ ხდებოდა და ეს სტიმულს იძლეოდა, რომ საერთოდ, ასეთი რაღაცის ხატვა შეიძლება“. ამას გარდა, ლევან ჭოლოშვილი ხელოვნებათმცოდნეების იმ ჯგუფთან მეგობრობდა, ვინც ძველი საეკლესიო მხატვრობის შესწავლით იყო დაკავებული და, შესაბამისად, ქრისტიანული ხელოვნების საფუძვლებისა და ისტორიის კარგად ცოდნა ევალებოდა. 1977 წლიდან, როცა საქართველოში ძველთა დაცვის შესახებ კანონი მიიღეს და სამმართველო დააარსეს, მეცნიერებს ძველი ფრესკების ფიქსაციისა და ასლების გაკეთების საშუალება მიეცათ. მალე ამ მიზნით რუსეთიდან ჩამოსული ცნობილი ოსტატის, ადოლფ ოფინნიკოვის<sup>13</sup> ხელმძღვანელობით მოწყობილ ექსპედიციებს ხელოვნებათმცოდნეებთან ერთად ლევან ჭოლოშვილიც შეუერთდა. მისი ექსპედიციებში ჩართვა, სხვა წევრებისგან განსხვავებით, პირადი შემოქმედების, ერთგვარად, საკუთარი თავის ძიებამ განაპირობა. ლ. ჭოლოშვილს ჯერ კიდევ ბევრად ადრე ჰქონდა მცდელობა, რელიგიურ თემაზე რამდენიმე სურათი დაეხატა; ჰქონდა დახატული პორტრეტები, რომელთათვისაც ძველ ფოტოებს იყენებდა – ძირითადად, გასული საუკუნის ქართველ არისტოკრატთა საოჯახო ფოტოალბომიდან შერჩეულ ტიპებს, რომელთა უმეტესობა საბჭოთა რეპრესიების დროს დახვრიტეს, მოღალატეებად შერაცხეს, ოჯახები გადაუსახლეს და უსახლკაროდ დაუ-

13 ადოლფ ოფინნიკოვი - საბჭოთა მხატვარ-რესტავრატორი (დაბ. 1931წ.), ქრისტიანული სიმბოლოებისა და შუა საუკუნეების ქრისტიანული მხატვრობის ტექნოლოგიის მკვლევარი, ახლა ცნობილი ხატმწერი, ძველი ქრისტიანული მხატვრობის ექსპერტი, კომისიტი. 1971-83 წწ. ასწავლიდა კობირებას საქართველოში, ქართული ხელოვნების ისტორიის ინსტიტუტში.

ტოვებს... მხატვრის ოჯახის ისტორია დიდწილად თავად ინახავდა ამგვარი ტრაგიკული ბედის მქონე უახლოესი წინაპრების ისტორიებს და ფოტოსურათებს. ის ხშირად თავის ახლობლებსაც ხატავდა: მამის, შვილის, მეუღლის, მეგობრების პორტრეტები ისეთ ინტერესს აღძრავდა, რომ ხელოვნებათმცოდნე მეგობრები ურჩევდნენ, მოეწყო მათი გამოფენა და პორტრეტისტად წარმდგარიყო ფართო საზოგადოების წინაშე. თუმცა პირველი დიდი გამოფენა, რომლითაც საზოგადოებამ ლევან ჭოლოშვილი გაიცნო, მხოლოდ 1985 წელს, გია ბულაძესთან ერთად, „მხატვრის სახლში“ შედგა. ამ გამოფენაზე, სათაურით – „ისტორიიდან“, ლ. ჭოლოშვილმა გრემის მუზეუმის დაკვეთით შესრულებული მეფეთა პორტრეტები წარმოადგინა, რომლებიც რამდენიმე წლის წინ ჰქონდა შესრულებული. როგორც ამ გამოფენით გაირკვა, მხატვრობამ, რომელსაც თავის დროზე ლევან ჭოლოშვილი „იატაკევეშეთში,“ მხოლოდ ვიწრო სამეგობრო წრისთვის „ამზადებდა“, ფართო საზოგადოების ნამდვილი აღფრთოვანება დაიმსახურა. დღეს თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ეს გამოფენა ქართული მხატვრობის ისტორიაში მნიშვნელოვან მოვლენად და ახალი ეტაპის მაუწყებლად იქცა. ამის შემდეგ ლ. ჭოლოშვილის მხატვრობამ შთამბეჭდავი წარმატება არა მარტო საქართველოში, არამედ ევროპაშიც მოიპოვა. დღემდე ძალზე იშვიათად მოწყობილი მისი სურათების გამოფენები, როგორც წესი, მნახველს ვერ იტევს.

საინტერესოა, რომ სტუდენტობიდან მოყოლებული, აკადემიის თუ საგამოფენო სამხატვრო საბჭოს წარმომადგენლებს ლევან ჭოლოშვილის სურათების მიმართ არასოდეს გამოუთქვამთ პრეტენზია წმინდა მხატვრული ხარისხის – პროფესიული ოსტატობის გამო; პირიქით,

მხატვრული გადაწყვეტის და შესრულების მაღალი დონე, მიუღებელი კონცეფციის მიუხედავად, მათგან ყოველთვის უდავო მოწონებას იმსახურებდა. კიდევ უფრო საგულისხმოა, რომ ქრისტიანული ფრესკის ექსპერტმა, საკუთარმა მასწავლებელმა, ადოლფ ოვჩინნიკოვმა, კაცმა, რომელმაც თავად აზიარა ლევან ჭოლოშვილი მონუმენტური მხატვრობის საფუძვლებს და თვითონ ამ საქმის, სულ ცოტა, ერთ-ერთ საუკეთესო სპეციალისტად ითვლებოდა, მას ტაძრის ერთობლივად მოხატვის საქმეში დახმარება ან შეგირდობა კი არ შესთავაზა, არამედ იმ ოსტატის ფუნქცია, რომელიც მოხატულობის უკანასკნელ დეტალებს ასრულებს და რომლის ნახელავი განსაზღვრავს კიდევ მოხატულობის საბოლოო იერსახეს. ამ აზრამდე მასწავლებელი იმან მიიყვანა, რაც ძველ ფრესკებზე მუშაობის გარდა, მოსწავლის პირად შემოქმედებაში აღმოაჩინა.

სერია, რომელიც დღეს „განადგურებული არისტოკრატიის“ სახელით ვიცით და რომელიც, ქართულ მეფეთა და პატრიარქთა პორტრეტებთან ერთად, ლ. ჭოლოშვილის მხატვრობის სავიზიტო ბარათად იქცა, საუკეთესოდ გამოხატავს იმ კონცეფციას, რომელსაც, ალბათ, უახლეს ქართულ ხელოვნებაში მხოლოდ მისი მხატვრობა გვთავაზობს: თანამედროვე ხელოვანი, რომელიც არა მარტო ფერწერასა და გრაფიკაში, არამედ ვიდეო არტით, ინსტალაციითა თუ სხვა ახალი მედიებით შექმნილი არაერთი წარმატებული ნამუშევრის ავტორია, ფიქრობს, რომ ხელოვნება ადამიანის ტკივილზეა დამყარებული, რომ ხელოვანის ფუნქცია უდანაშაულო მსხვერპლის ქომოგობაა, რომ ხელოვნების აზრი წამებულის, თვით უფლის, მისთვის დაღუპულების დატირებას, მათ შესახებ მესხიერების გადარჩენას გულისხმობს; ის ფიქრობს, რომ

ხელოვნება მხოლოდ მაშინაა ნამდვილი ხელოვნება, როცა მნიშვნელოვანი და წრფელი განცდიდან გამოდის და ცხადად ავლენს იმ ტკივილს, რაც მის ქვეყანას აწუხებს; ამიტომაც, რომ ქართველი მხატვრები, პოეტები, მწერლები, ავანგარდისტები, ნოვატორები – ყველა, ვინც რაიმე ღირებული შექმნა, უპირატესად საზოგადოზე: ეროვნულის, ქრისტიანულის დაკარგვის ტრაგედიაზე ფიქრობდნენ; ამიტომაც, რომ მხატვარი, რომელსაც სიახლის ძიება სურს, ტრადიციას უნდა მიუბრუნდეს, რადგან სიახლე განუყოფელია ტრადიციისგან. ასე ხედავს ლ. ჭოლოშვილი მხატვრის საკუთარ მისიას და ამიტომაცაა, რომ ანალიტიკოსები მისი შემოქმედების მთავარ მახასიათებლად ზოგადად ქრისტიანულ მხატვრობას კი არა, უშუალოდ ხატწერას ასახელებენ.

ტექნიკა, რომლითაც ის თავის ფერწერულ სურათებს ქმნის, კარლო კაჭარავას შეფასებით, კომბინირებულია და როგორც ძველი, ისე საავტორო გამომსახველობითი ხერხების შეჯერებითაა მიღებული: „საკუთარი სურათებისთვის ის სახვითი მემკვიდრეობის განსხვავებულ შრეებს მიმართავს და სხვადასხვა ტრადიციის ნიმუშებს იყენებს; ქართული შუა საუკუნეების ფრესკებს, განსაკუთრებით ქტიტორების პორტრეტებს, შუა საუკუნეების სომხურ მინიატურებს, აგრეთვე, პიკასოს, კონცეპტუალისტების თუ საკუთარი ბავშვობის ნახატების მეთოდების შეერთებით ის სინკრეტულ მხატვრულ ენას იღებს“<sup>14</sup>. ამ ახალ სახვით ენაზე გამოსახვი ამბები და ადამიანები კი ისტორიული პირები არიან, რომლებსაც მხატვარი განსხვავებულ სამყაროში, რეალურის

მსგავს, მნახველისათვის ნაცნობ, თუმცა უჩვეულო სივრცეში ათავსებს.

„ზეთის, გუაშისა თუ აკვარელის ფერებით გამოსახული ჭაბუკები თუ ბერიკაცები, ბავშვები და მანდილოსნები ხან ბინდ-ბუნდში ილანდებიან, ხანაც ფარდაგებიდანა და კრეტსაბმელებიდან ჩნდებიან, აღარც პერსპექტივის კანონებს ემორჩილებიან; მათ სხეულებსა და სახეებს ალაგ რაღაც ჩვენთვის უხილავი ჰკვეთს, ფიგურებს შორის კი ხშირად წარწერებია გადაქსოვილი. (...) ეს ადამიანები – „ჩვეულებრივია“, მიწიერი, ამასთან კი, სივრცესა თუ დროში მიმონაცვლებას გამორიდებულნი; ჩვეულებრივი ადამიანები – ოლონდაც, მხატვრის ნებით, მარადისობას თუ არა, არადროითობას შეზიარებულნი. მაინც კი რისთვის მიმართავს ლ. ჭოლოშვილი ამ, ასე ვთქვათ, „დროის გაუქმებას“? ვგონებ, იმისთვის, რომ ისინი პარადოქსულად ჩვენ, და – პოტენციურად! – მომავალთა ჩვენთა უფრო დაგვიახლოვოს. არადროითი ხომ თავისი ბუნებით მუდმივიცაა, ამდენად კი მას ღირსებულნი ჩვენი თანამედროვე-თანადროულნიც არიან და ჩვენი რაგინდარა შორეული შთამომავლობისაც. ასე რომ, დროითი დაცილება წარხოცილია და ჩვენც უშუალოდ წარსულის პირისპირ ვდგავართ“<sup>15</sup>. „ლევანისთვის, როცა ის ხატავს დოკუმენტურ ფოტოებს, ეს იმიტომ კი არ არის, რომ მას არ შეუძლია რაღაც გამოიგონოს, მას უნდა დაინახოს სწორედ ნამდვილ ფაქტში ის ღირებული, ამ ფაქტში ჩაბუდებული ღირებულების უწყება უნდა ადამიანებისთვის და არა რაღაც აბსტრაქტულის“<sup>16</sup>

15 დ. თუმანიშვილი, „ლევან ჭოლოშვილის მხატვრობის გამო“, „წერილები, ნარკვევები“, თბილისი, 2001, გვ. 201-202.

– ეს მისი ნამუშევრების ანალიზია; ასეთ სამყაროში ამოგზაურებს მხატვარი მნახველს, რომელსაც მხატვრობის ენაზე გამოთქმულის გაგონება შეუძლია.

საინტერესო და მნიშვნელოვანია ამბავი, თუ როგორ მოხდა, რომ ისტორიული და მითოლოგიური პერსონაჟების მოყვარული მხატვარი ყმაწვილი XX საუკუნის ტერორის მსხვერპლის, უმსჯავროდ დასჯილი ქართული არისტოკრატის მებოტბედ იქცა. მხატვარი თავად მოგვითხრობს, როგორ „აღმოჩნდა“, რომ მისი განცდები საკუთარი წინაპრების მიმართ სწორედ იმგვარი ბუნების, როგორც მორწმუნენი იტყვიან, „იმ სულისა“ ყოფილა, რასაც ეკლესია თავის წიაღში გულისხმობს და აკანონებს: „მე ამ პორტრეტებს იმიტომ ვხატავდი, რომ მომწონდა ისინი. ვხატავდი ძველი ჟურნალებიდან ან საოჯახო ალბომებიდან, მაგრამ ეს კონცეფცია არ შეიქმნებოდა, რომ არ ყოფილიყო ჩემი გატაცება აღმოსავლეთქრისტიანული მხატვრობით. ვუყურებდი ძველ ფოტოზე ქართველ თავად-აზნაურებს – ფრონტალურად რიგში ჩამწკრივებულ ფიგურებს და ვხედავდი, რომ ძალიან ჰგავდნენ ქტიტორებს, რომლებიც ძველ ფრესკებზე არიან გამოსახულნი. მერე ვფიქრობდი: ისინი ხომ მართლაც ქტიტორები არიან! და რა ბედი ეწიათ მათ? – ისინი დახოცეს, მათი სურათები კი აკრძალეს... იმაზეც ვფიქრობდი, რომ ძველი აღმოსავლეთ საქრისტიანოს ხელოვნებას ბევრი საერთო აქვს ახალ მხატვრობასთან: ორივე უარყოფს მატერიალურს, ორივე ძალიან თავისუფალია ფორმის მხრივ, ორივეგან მსგავსი ძიებები და პრობლემებია

---

16 დიმიტრი თუმანიშვილი „80-იანელთა თაობის ხელოვნება“; სამხატვრო აკადემიის რადიო „მელომანი“, აუდიო N21, 2015 წ.

და ეს არაა შემთხვევითი... მე დავიწყე მათი დაკავშირება და ეს ჩამოყალიბდა უკვე კონცეფციად, რომელსაც თითქმის 10 წელი ვერავის ვაჩვენებდი, რადგან აკრძალული იყო; და როდესაც საჩვენებლად გამოვიტანე, ზოგი ბოლომდე ვერც კი მიხვდა, რომ ეს „ხატებია“ - ცხადია, არა იმ გაგებით, რომ მის წინაშე მორწმუნემ უნდა ილოცოს, არამედ „სახე-ხატი“ ქრისტიანობის გამო დაჩაგრული, წამებული ადამიანებისა. მაშინ, როცა მათ ვხატავდი, ანდა როცა საქართველოს XX საუკუნის პატრიარქების პორტრეტებს ვაკეთებდი, რომლებსაც პატრიარქმა ილია მეორემ ჯერ კიდევ მაშინ, თავის რეზიდენციის კედლებზე მიუჩინა ადგილი, ზუსტად ვიცოდი, რომ ეს ნამდვილად ჩემი საქმეა. ჩემ გარდა ამის კეთების არც სურვილი და არც შესაძლებლობა სხვას არავის ჰქონია მაშინ; მე კი მქონდა განცდა, რომ ეს რაღაც კარგი, სწორი და მნიშვნელოვანია; პირველ რიგში, იმიტომ, რომ ამით მაშინ გამეფებულ ათეიზმს ვეწინააღმდეგებოდი და იმ ქრისტიანობას ვიცავდი, რომელსაც დევნიდნენ; კიდევ იმის გამო, რომ ეს ეროვნულობის ნიშნითაც იკრძალებოდა და ამიტომ ამის ხატვა ეროვნული კუთხითაც იყო მნიშვნელოვანი და ბოლოს, ეს იყო თვითონ ჩვენი ოჯახების ამბავი, რომლებიც გაანადგურეს; ჯერ კიდევ ახალი, თუმცა უკვე არსებობდა ერთგვარი დისტანციაც. ეს იყო ის ქრისტიანული მხატვრობა, რომელიც ნამდვილად შემეძლო, რომ მე გამეკეთებინა“.

მართლაც, საკვირველია, ამ მხრივ, ლ. ჭოლოშვილის მხატვრობა: უყურებთ მის სურათებს და გგონიათ, რომ კარგად ნაცნობი ადამიანების წრეში აღმოჩნდით - ისინი ჩვენს წინაპრებს ჰგვანან: სახის ნაკვთებით, გამომეტყველებით, თავდაჭერის მანერით, სამოსით, ატრიბუტებით, ხშირად იმგვარი ინტერიერის, ავეჯის თუ ხალიჩების



ფონზე, ისეთი დეტალების ფრაგმენტით, ფერთა შეხამებით და მოხაზულობით, ზოგიერთ ჩვენგანს ჯერ კიდევ რომ შემორჩენია ოჯახში. ისინი თითქოს სწორედ იმისთვის გამოუსახავს მხატვარს, რომ ჩვენ წინაშე წარმდგარიყვნენ; რომ ჩვენ, მნახველებმა, მათ თვალებში ჩავხედოთ, მათი სახელები და რეგალიები აქვე, საურათზე დაწერილი წარწერებიდან ამოვიკითხოთ, რათა ამოვიცნოთ და ეგებ მათი ამბავიც გავიხსენოთ, მათ წარმოსადევ გარეგნობას და ჩაფიქრებულ გამომეტყველებას რაღაცით ვუპასუხოთ კიდევ, რადგან აშკარაა, რომ როგორც ძველ ფოტოებზე, რომლებსაც ჩვენი წინაპრები ჩვენთვის, შთამომავლებისთვის, დასატოვებლად იღებდნენ, ისე ლ. ჭოლოშვილის სურათებზეც, ისინი ჩვენგან რაღაცას ელიან. მორწმუნე, რომელსაც ხატთან ურთიერთობის – ლოცვის გამოცდილება აქვს, უთუოდ დაუკავშირებს ამ განცდას სურათებიდან მიღებულ იმპულსს, რადგან ეს სურათებიც ზუსტად იმავე განწყობისთვისაა შექმნილი, რისთვისაც ხატი – „მათი მაცქერალნი შეუდგებიან ღვაწლს – მოიგონონ და უყვარდეთ ხატზე გამოსახულთა პირველსახენი“<sup>17</sup>.

პირველსახენი, რომელთა გახსენებას და სიყვარულს ლ. ჭოლოშვილი მნახველს სთავაზობს, ზოგჯერ საქართველოს პატივდებული მეფე-დედოფლებია, ზოგჯერ დახატვიდან მალევე წმინდანად შერაცხილი საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქები, ზოგჯერ კი უცნობი, უფრო სწორად, ძველი ქართული საზოგადოების განზოგადებული პორტრეტები. ამით მხატვარი იმას აღწევს, რომ მის გამოფენაზე რაღაც უფრო მეტი ხდება, ვიდრე ამას თუნდაც საუკეთესო ექსპოზიციან გულსხმობს ხოლმე: აქ მოსული დამთვალიერებლები

17 „დიდი სჯულისკანონი“. 1987 წლის საქართველოს ეკლესიის კალენდარი. გვ. 126.

– მხატვრის მონდომებითა და კონცეფციით – უკავშირდებიან და პატივს მიაგებენ თავისსავე უახლოეს წინაპრებს, რომლებიც მათ გამოფენის კედლებიდან, უფრო სწორად კი (როგორც მხატვარმა თავის პირველ გამოფენას უწოდა), „ისტორიიდან“ შემოსცქერიან.

როგორ გამოსდის ეს ლევან ჭოლოშვილს? როგორ მოახერხა ამ ოსტატმა იმ ეფექტის მიღება ფერწერულ ტილოზე, რომლის ძალითაც ისტორიული პირების სახე-ხატები თანამედროვეთათვის ასე დამაჯერებლად „ცოცხლდებიან“? თითქმის 20 წლის წინ, როცა დამწყებმა ხატმწერებმა ძველი ნიმუშების კოპირება დაიწყეს, ლ. ჭოლოშვილმა მათ საკუთარი გამოცდილება გაუზიარა: „გადმოხატვის პროცესში უშუალოდ შენარჩუნებისას საქმე გვაქვს თავისუფალ და მეტყველ, გამომსახველ ხელოვნებასთან. ამ თავისუფლებასა და გამომსახველობას განაპირობებს გარკვეული დამოკიდებულება ნიმუშისადმი. შუა საუკუნეების ოსტატი ნიმუშს გაიაზრებდა არა როგორც ადამიანის მიერ შექმნილ ნივთს, როგორც მხატვრულ ნაწარმოებს, არამედ როგორც პირველსახის გრძნობად ხატს. ამიტომ იგი სურათიდან სურათს არ იხატავდა, მას სტილისტურად, ფორმალურად არ ბაძავდა. (...) იგი იხატავდა არა ნიმუშს, არამედ რასაც ნიმუში გამოსახავდა, არა სხვის მხატვრულ მიგნებას, არამედ რასაც ეს მიგნება გადმოსცემდა. ანუ იხატავდა ნიმუშიდან, როგორც პირველსახის ხატიდან, სადაც ამ ხატის შემქმნელი აბსოლუტური იკონოგრაფიული და ესთეტიკური კანონიკური სისტემა იყო დაცული და მისი საშუალებით თავად პირველსახის ახალ ხატს ქმნიდა. (...) მხატვარმაც, გადმოხატვისას, თავისი გემოვნების, პიროვნების, ეპოქის ჭრილში უშუალოდ უნდა გაიაზროს ყოველივე, ყველაფერს შემოქმედებითად უნდა მიუდგეს“<sup>18</sup>.

პირადი დამოკიდებულება ნიმუშისადმი – მიდგომა ხელოვანისა, რომელიც მას საკუთარი ეპოქის, გემოვნების, თანამედროვე მსოფლგანცდის ჭრილში გაიაზრებს, არის კიდევ შემოქმედებითი მიდგომა, – ამბობს მხატვარი. ზუსტად ეს მიდგომა განაპირობებს იმ შესაძლებლობას, რომლის მეშვეობით ისტორიული ამბის მთხრობელი მხატვარი ერთგვარი შუამავლის, დესპანის, მაკავშირებლის როლს ასრულებს თავის დანახულ ნიმუშს, თუ პერსონაჟს და თავის თანამედროვე, მისი სურათების დამთვარიელებელ ადამიანთა შორის. ამ შემოქმედებითი მიდგომის ძალით შესაძლებელია ერთი შეხედვით შეუძლებელი: შესაძლებელია დაკავშირება წარსულთან. ლ. ჭოლოშვილი – ათეისტურ სახელმწიფოში დაბადებული, მხატვრის ნიჭით დაჯილდოებული ყმაწვილი საკუთარი წინაპრების ფოტოებმა და ხელოვნების ისტორიის სიყვარულმა იმ გზაზე დააყენა, რომლის გააზრება და გამოცდილების გაზიარება ყველასთვის სასარგებლო იქნება, ვინც ძველისა და ახლის, გამქრალისა და ხილულის, წინაპრისა და შთამომავლის, ცოდვილისა და წმინდანის შეთანხმება-შერიგებას მხატვრობის ძალითა და შესაძლებლობებით აპირებს.

XX საუკუნის ბოლოდან დღემდე საქართველოს ეკლესიაში იმდენი რამ შეიცვალა, რასაც ზოგჯერ ისტორია საუკუნეებზე მეტ დროს ანდომებს: ავტოკეფალიის აღდგენა, დაცარიელებული ტაძრების მრევლით გავსება, ეკლესიამონასტრებისა და სასულიერო სასწავლებლების დაარსება მთელ ქვეყანაში და მის ფარგლებს გარეთ, ეს ყოველივე

18 ლ. ჭოლოშვილი. განმეორების ხელოვნებისათვის. ლიტერატურა და ხელოვნება 5-6, 1992. გვ. 162-163.

ისტორიული პროცესების, ხალხში რწმენის გამოღვიძებისა და ეკლესიის მესვეურთა ძალისხმევის გარდა, იმ მოვლენებამაც დააჩქარა, რაც, ზოგადად, ჩვენი დროის მდინარებას ახლებური და გამომცდელი რიტმით წარმართავს. ეკლესიის წევრებმა კარგად იციან, რომ „ყოველთათვის ჟამი არს და ჟამი ჩანს ყოვლისა საქმისა ცისა ქუემე“ (ეკლ. 3,1). ისევე როგორც ყველა სხვა საქმეში, ხატწერაშიც დრო განსაზღვრავს საჭირო ქმედებას. ამიტომაც ის, ვინც ამ საქმის ერთგული მსახურია, სწორად მიხვდება იმ მოთხოვნებს, რასაც ეს დარგი ამ ეტაპზე, დროის ამ მონაკვეთში განიცდის. ხატწერის განახლება პატრიარქებმა გასულ საუკუნეში მოიწადინეს. დღეს ჩვენ ვართ მომსწრე და მონაწილე იმ პროცესისა, რომელიც ქართული ხატწერის საბოლოო დაფუძნების წინაპირობაა; ჩვენს ხელთაა, გავიაზროთ და ვიტვირთოთ ის პასუხისმგებლობა, რომელსაც ჩვენმა წინაპრებმა ისეთი მაღალი თამასა დაუწესეს, როგორცაა ათასწლეულის წინანდელი ქართული ფრესკებისა და ხატების ხარისხი; ამ რთულ პირობებში კი დიდი სიფრთხილე გვმართებს, რადგან ჩვენმა დრომ საკმარისად დააგროვა ისტორიის გაკვეთილები, რომლის გამოცდილება გვავალდებულებს, შევამჩნიოთ და გამოვიყენოთ ყველაფერი, რაც დღევანდელ მოთხოვნას – ხატწერის სკოლის დამკვიდრებას და აღორძინებას გამოადგება. საერო მხატვრობის გამოცდილების სესხების მაგალითები საეკლესიო ხელოვნების ისტორიაში არაერთია და მისი შედეგები ცალსახა არ არის. მართლმადიდებელ ეკლესიას მწარედ ახსოვს რენესანსული მხატვრობის გავლენა, როცა მხატვრულ ფორმებთან ერთად ამ მართლაცდა უდავოდ მაღალმხატვრულმა გემოვნებამ მართლმადიდებლურ ტაძარში ანთროპოცენტრული ღირებულებების ხელოვნება

შემოიტანა. მისგან გაწმენდის მტკივნეული პროცესის შედეგებს დღემდე იმკიან ხატმწერები; თუმცა არსებობს სხვა გამოცდილებაც, რომელიც ხატწერამ სულ ადრე, თავის დამკვიდრების პროცესში გამოიარა: ქრისტიან მხატვრებს მაშინაც ნამდვილ საუნჯესთან – ანტიკური ხელოვნების მაღალმხატვრულ ნიმუშებთან – ჰქონდათ საქმე; მათ კი საკმაოდ ადვილად მოახერხეს, რომ არა მარტო თავისთვის საჭირო ოსტატობა გადმოეღოთ უმტკივნეულოდ, არამედ ისეთ ხელოვნებას ჩაუყარეს საფუძველი, რომელმაც პირიქით იქონია გავლენა მთელ წარმართულ მხატვრულ სამყაროზე.

საბჭოთა ეპოქის უკანასკნელი თაობის მხატვრები – ირაკლი ფარჯიანი და ლევან ჭოლოშვილი ქართულ მხატვრობაში ქრისტიანული ხელოვნების ოსტატებად არიან მიჩნეულნი. მათი შემოქმედება მაღალმხატვრული, ექსპრესიული, ფართო საზოგადოებაში საყოველთაოდ მიღებული და შეყვარებული სურათებით გამოირჩევა. გასული საუკუნის მიწურულს მათ ჰქონდათ შესაძლებლობა, თავიანთი ქრისტიანული მხატვრობა ტაძრის კედლებზე გადაეტანათ, თუმცა თავად ჩათვალეს, რომ მათი მხატვრული ძიებები ამისთვის საკმარისი არ იყო. მათ არ მოისურვეს ტაძრის კედლები ძველი ნიმუშების ნაოსტატარი ასლებით, ანდა ახალი მხატვრობის გამოუცდელი ექსპერიმენტული ფორმებით დაეფარათ. მათ ვერ გაბედეს, სალოცავი საკრალური სივრცის დეკორირება იმ გამოსახულებებით შეეცდნენ, რომლის სიახლე და ტრადიციულობა ვერაფრით იქნებოდა დამაჯერებელი ახლადმოქცეული, ვიზუალურ ღვთისმეტყველებას ისედაც შეუჩვეველი მრევლისთვის. თუმცა შთამომავლობა გამბედაობას მათ ნამდვილად ვერ დაუწუნებს. პირიქით, ეროვნულ და მოქალაქეობრივ

სიმტკიცეს რომ თავი დავანებოთ, რომელიც საბჭოთა აკრძალვებისადმი შეუპოვრობას გულისხმობდა, წმინდა შემოქმედებითი და სულიერი თვალსაზრისით, ამ ახალგაზრდა ხელოვანებმა სწორედ რომ გაბედეს და უფროსი თაობების, მოდური ტენდენციების, მაშინდელი საზოგადოების მზაობის, ინფორმაციული ვაკუუმისა და კიდევ სხვა, არაერთი დაბრკოლების მიუხედავად, საკუთარ თავს უარი არ უთხრეს იმ ბედნიერებაზე, რაც მათი რელიგიური და შემოქმედებითი მოთხოვნილების განხორციელებას გულისხმობდა და რაც, მეორე მხრივ, მათ, – არც თუ სახარბიელო პირობებში აღზრდილებს, – აძლევდა საშუალებას, პირველებს ეტვირთათ ახალი ქრისტიანული მხატვრობის გზის გამკვალავის საპატიო მისია.

მათი მაგალითი გვასწავლის, რომ საეკლესიო მხატვრობის განვითარების გზაზე ფიქრისას გულდასმით მოვუსმინოთ თავად მაცხოვრის გზის გამკვალავსა და წარმმართველს, რომელიც გვაფრთხილებს, რომ მხოლოდ წინაპრების ნაღვაწით ფონს ვერ გავაღოთ: „ყავთ უკუე ნაყოფი, ღირსი სინანულისად; და ნუ ჰგონებთ და იტყვით თავით თვისით: მამად გვივის ჩუენ აბრაჰამი, რამთუ გეტყვი თქუენ, ვითარმედ შემძლებელ არს ღმერთი აღდგინებად ქვათა ამათგან შვილად აბრაჰამისა“ (მათ. 3. 8-9).



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



ფასეულობათა  
კვლევის საზოგადოება

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

ჟურნალი გამოდის წელიწადში სამჯერ  
ყველა უფლება დაცულია. © ფასეულობათა კვლევის საზოგადოება. 2015

ISSN 1512 – 3650  
UDC (უაკ) 34 (051.2)  
გ – 942