№13/2016

რელიგიურ–საგანმანათლებლო ჟურნალი

გული გონიერი

„მიგცე შენ გული გონიერი“
III მეფ. 3.12

თბილისი
2016

მთავარი რედაქტორი: თეიმურაზ ბუაძე
მთავარი რედაქტორის მოადგილე: ირაკლი ორჯონია

სარჩევი

მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველება

5

7 **გიორგი გველესიანი**
განღმრთობის შესახებ სწავლება ქრისტიანულ ტრადიციაში

28 **ირაკლი ორჭონია**
ძველაღთქმისეული წინასწარმეტყველებანი ძე ღმერთის განკაცების შესახებ

56 **გიორგი გვასალია**
„ჩვენთვის იშვა ყრმა ახალი, პირველსაუკუნეთა ღმერთი“

79 **გოჩა ბარნოვი**
თაბორის ნათლის შესახებ

დასავლური ქრისტიანობის მთავარი წარმომადგენლები და მიმართულებები

97

99 **თეიმურაზ ბუაძე**
არამართლმადიდებლური მისტიკური მიმართულებები

125 **ზურაბ ეკალაძე**
ჰანს კიუნგი

ქრისტიანული ხელოვნება

147

149 **თეა ინწკირველი**
ხატმწერი – შემოქმედი თუ ხელოსანი?
შემოქმედებითი მიდგომის პრობლემა

5

მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველება

განღმრთობის შესახებ სწავლება ქრისტიანულ ტრადიციაში

გიორგი გველესიანი

ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში უდიდესი ადგილი უჭირავს განღმრთობის შესახებ სწავლებას, რადგან მართლმადიდებლისათვის ღმერთში თანამკვიდრობა უმთავრეს მიზანს წარმოადგენს. ბიბლიის თანახმად, ადამიანი უფლის „ხატად და მსგავსად“ არის შექმნილი (დაბ. 1:26–27) და მას ძალუძს, ღმერთი გახდეს მადლისმიერად, რაც ონტოლოგიურად ჩვენს გარდაქმნას არ გულისხმობს. ეს სწავლება ეყრდნობა როგორც ძველი, ასევე ახალი აღთქმის მუხლებს (ფსალმ. 82:6; იოან. 10:34; II პეტრ. 1:4).

განღმრთობა არის საღვთო მოქმედებით ჩვენი მდგომარეობის გარდაქმნა (ტრანსფორმაცია). ტერმინები **θέωσις** და **θεοποιώ** წმინდა წერილში არ გვხვდება, თუმცა ბერძენი მამები ამ სიტყვებით გამოხატავდნენ იმ უდიდეს სულიერ მიზანს, რომელიც ღვთის შემწეობით უნდა აღსრულდეს.

ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში განღმრთობა დაკავშირებულია სოტერიოლოგიასთან (ხსნის შესახებ სწავლებასთან), რადგან მართლმადიდებლური ტრადიცია გვაუწყებს, რომ ადამიანი საჭიროებს ცოდვისაგან გამოხსნასა და საბოლოო ცხონებას. გამოხსნით ჩვენ მყოფობის ახალ, ზეაღმატებულ საფეხურზე აღვიწევით, რაც განღმრთობასთან არის დაკავშირებული.

განღმრთობასთან დაკავშირებული ტერმინია **θέωσις**, რუსულში მას შეესაბამება Обожение, ინგლისურ ენაში კი Divinization, Deification. განღმრთობა თავის თავში მოიცავს **κένωσις**-ის[1] შესახებ სწავლებას, რომლის თანახმად, ქრისტემ საკუთარი თავი დაიმდაბლა და მონის ხატი მიიღო (შდრ. „არამედ თავი თჳსი დაიმდაბლა და ხატი მონისაჲ მიიღო და მსგავს კაცთა იქმნა და ხატითა იპოვა ვითარცა კაცი“; ფილ. 2:7). კენოტიკური ეთიკა არის ქრისტესმიერი ეთიკა, რომელიც მსხვერპლშეწირვას გულისხმობს. თავისთავად, განღმრთობის შესახებ სწავლება უშუალო კავშირშია ქრისტეს განკაცებასთან.

ვიდრე უშუალოდ ვისაუბრებდეთ, თუ როგორ ჩამოყალიბდა განღმრთობის შესახებ სწავლება ქრისტიანულ ტრადიციაში, გვსურს ჯერ შევეხოთ საკითხს, როგორ ესმოდა ეს სწავლება ანტიკურ საზოგადოებასა და იუდეველ ხალხს. განღმრთობის შესახებ პრეცენდენტები გვხვდება წარმართულ საზოგადოებაში, რომლისთვისაც ეს დოქტრინა გაღვთიურებას უკავშირდებოდა. ძველბერძენთათვის, პოლითეისტური აზროვნების ხალხისათვის, დამახასიათებელი

1 **Κένοω** – ზმნა – ითარგმნება როგორც დაცარიელება, ჭუება, სიღრმე (იხ. ყაუხჩიშვილი ს., *ბერძნულ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონი*, ტ. III, თბილისი, 2005, გვ. 326).

იყო სწავლება **ἀποθέωσις**-ის[2] შესახებ, რაც მკვლევართათვის როგორც ტერმინოლოგიურ, ასევე თეოლოგიურ მსგავსებას პოულობს **θέωσις**-ის შესახებ სწავლებასთან, თუმცა ქრისტიანული ღვთისმეტყველებისათვის ძირეული განსხვავების მქონეა.

ელინისტური ხანის ეპოქაში *Apotheosis*-ის კულტი უკავშირდებოდა იმპერატორებს, ხოლო ეგვიპტეში, ახალი სამეფოს ხანაში[3], ფარაონებს[4]. საბერძნეთის მმართველთა შორის პირველი, ვინც საკუთარ თავს ღვთაებრივი ღირსებანი მიაკუთვნა, გახლდათ ფილიპე II (ძვ. წ. 382–336 წწ.), რომელსაც სამხედრო წარმატებების გამო აღმერთებდნენ. „მისი მაგალითი ეგიაში სანიმუშო გახდა მაკედონელ მეფეთათვის, რომელთაც მის შემდეგ ბერძნულ აზიაში (ე. ი. ელინისტურ ხანაში დაპყრობილ ტერიტორიაზე) აღმერთებდნენ. შემდეგ ამათ მოჰყვათ იულიუს კეისარი და რომის იმპერატორებიც კი“[5]. ელინისტურ ეპოქაში, მაგალითად, ალექსანდრე მაკედონელი ღმერთს იყო გატოლებული, რადგანაც თავისი

2 **ἀποθέοω** — ლამპეს თანახმად, ეს ზმნა აღნიშნავს წარმართ ღმერთთა განღმრთობას (deification of pagan gods); ქრისტიანული საზრისით, ეს ტერმინი გვხვდება კლიმენტი ალექსანდრიელთანაც (სტრ. I.21) — იხ. Lampe G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon,* Oxford, Clarendon Press, 1961, p. 192. Apotheosis, როგორც ჟანრი, ასევე არსებობს ხელოვნებაშიც, რაც გულისხმობს რაიმე საგნისადმი (ჯგუფის, მდებარეობისა თუ მოტივისადმი) ღვთაებრივ მიდგომას.

3 ახალი სამეფო — ძველი ეგვიპტის ისტორიის ერთ-ერთი ეტაპი, რომელიც გრძელდებოდა ძვ. წ. 1570–1080 წლებში. იგი მოიცავს ეგვიპტის XVIII, XIX და XX დინასტიებს.

4 შესაძლოა, სწორედ ამას გადმოგვცემდეს წმინდა წერილი, როდესაც ფარაონთან მისულ წინასწარმეტყველ მოსეს ხელისუფალი განუცხადებს, რომ არ იცის ებრაელთა ღმერთი (იაჰვე), ანუ არ აღიარებს მას: „ვინ არს იგი, რათა ვისმინო ჴმისა მისისა, ვითარმედ განუტევნე ძენი ისრაჱლისანი? არა ვიცი უფალი, არცა განუტეო ისრაჱლი“ (გამ. 5:2). შესაძლოა, ფარაონს ამ კადნიერებას ის თვითდარწმუნებლობა აძლევდა, რომ თავადაც ღვთაებრივი იყო და „მონების ღმერთისთვის“ დათმობას არ აპირებდა.

5 Fox R.L., *Alexander the* Great, London, Allen Lane, 1973, p. 20.

დროისათვის ზეადამიანური შეძლო, დაიპყრო რა უდიდესი ტერიტორია. არაჩვეულებრივი მოვლენა ყოველთვის აფიქრებინებდა წარმართ საზოგადოებას, რომ ამის ჩამდენი ადამიანი კაცობრივი იერის მქონე ღმერთი იქნებოდა. ეს ნათლად ჩანს ახალი აღთქმის უწყებაში: როდესაც მოციქული პავლე და ბარნაბა ლუსტრაში საქადაგებლად ჩადიან, ადამიანის განკურნებისას ბარნაბა ზევსად, ხოლო პავლე ჰერმესად გამოაცხადეს (შდრ. „ღმერთნი მსგავსებულ არიან კაცთა და გარდამოსრულ არიან ჩუენდა“ (საქმ. 14:11). პავლე მოციქული ასევე გააღმერთეს, როდესაც ის შხამიანი გველის ნაკბენს გადაურჩა (შდრ. საქმ. 28:1-6).

ἀποθέωσις-ი ძველ რომში იყო ის პროცესი, როდესაც მმართველი ღვთაებრივად ირაცხებოდა მემკვიდრეთა მიერ ან სენატის განჩინების საფუძველზე. ცნობილია იმპერატორ ვესპასიანეს (ძვ. წ. 9 – 79) სიტყვები: „Vae, puto deus fio“ („ძვირფასო, ვფიქრობ, ღმერთი ვხდები“)[6]. ამიტომაც ქრისტიანი ავტორები ემიჯნებოდნენ რა წარმართობას, ტერმინ **ἀποθέωσις**-ის ნაცვლად უმეტესად იყენებდნენ **θέωσις**-ს; ამათგან პირველი ერთგვარად ღვთაებად გარდაქცევასთან ასოცირდებოდა, ხოლო ქრისტიანთათვის განღმრთობა ონტოლოგიურად ღმერთად გახდომას არ ნიშნავდა, თუმცა რიგ შემთხვევებში, როდესაც ისინი იყენებდნენ ტერმინ **ἀποθέωσις**-ს, მასში ქრისტიანულ საზრისს დებდნენ.

სწორედ ამიტომ ქრისტიანებისთვის ყოვლად შეუწყნარებელი იყო მონაწილეობის მიღება წარმართთა რიტუალებში, რომლებიც მოიცავდა როგორც პოლითეიზმისთვის დამახასიათებელ კულტმსახურებას, ასევე იმპერატორის ღვთაებად აღიარებას. ავგუსტუსის სახელს უკავშირდება

6 ციტატა აღებულია: Russell N., *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition,* Oxford, New York, 2004, p. 23.

ღვთიური იმპერატორისა და რომის, როგორც ქალღმერთისადმი დაწესებული კულტმსახურება, რაც მან იმპერიის ერთიანობისათვის მოიმოქმედა. მკვლევრის უწყებით: „ძველ რომში ღვთიური ღირსება მეფეებს მიეწერებოდათ, დემოკრატიის ხანაში კი – კონკრეტულ პიროვნებებს, არაჩვეულებრივი სიძლიერის პატრონები უმეტეს შემთხვევაში ვერ განერიდებოდნენ ღვთიურ პატივს. ეს მიდგომა ხშირად ჩნდება გმირების მემორიალებსა და ცნობილ პიროვნებათა ქანდაკებებზე, რომლებიც გაფორმებულია გვირგვინით. თავდაპირველ ეტაპზე ავგუსტუსს ეთაყვანებოდნენ, როგორც ღვთაებას და მისი სულის მსახურება დომინანტი გახდა გალიაში, ესპანეთსა და აფრიკაში, ხოლო ძვ. წ. 12 წლის შემდეგ აღმოსავლეთ ეპარქიებიც მოიცვა“[7]. პ. ქრისტუს შეფასებით, მიუხედავად იმისა, რომ ფილოსოფოსთათვის, ისევე როგორც ქრისტიან განმანათლებელთათვის, იმპერატორის გაღმერთების კულტი დასაძრახი იყო, მათი გაღვთიურების პროცესი არათუ გაუქმდა, არამედ კიდევ უფრო გაძლიერდა კიდეც[8].

იმპერატორთა გაღმერთების იდეის წინააღმდეგ აპოლოგეტები აქტიურად იღვწოდნენ. წარმართთა კულტმსახურების აღუსრულებლობის ერთ-ერთი პირველი დამცველი გახლდათ წმინდა იუსტინე მარტვილი, რომელიც წარმართებს ეკითხება, თუ უხილავთ მათ მკვდრეთით აღმდგარი კეისარი (I აპოლ. 21). ქრისტიანი ფილოსოფოსი თავის მსჯელობას იქითკენ მიმართავს, რომ იმპერატორები ისევე გარდაიცვალნენ, როგორც კვდება ყოველი კაცი (I აპოლ. 18). იუსტინე მარტვილის მოწაფე ტატიანე სირიელი მიმართავდა

7 Chrestou P.K., *Greek Orthodox Patrology,* Rollinsford, New Hampshire, [Tr. Dragas G.D.], 2005, p. 46-48

8 დასახ. შრომა, გვ. 48.

იმპერატორ მარკუს ავრელიუსს, რომ ქრისტიანები მისი მშვიდობიანი მეფობისათვის ლოცულობენ, იხდიან ბაჟს და აღიარებენ მას, როგორც მხოლოდ ადამიანს.

იმპერატორის გაღმერთების იდეა ასევე მიუღებელი იყო ანტიკური ფილოსოფიისთვისაც. არისტოტელე ღმერთს აღწერს, როგორც არამატერიალურ, მარადიულ სუბსტანციას (იხ. არისტოტელე, მეტაფიზიკა, XII.6–7). მოაზროვნეთათვის ყოვლად მიუღებელი იყო მსგავსი პრეცენდენტი. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, წარმართებისათვის განღმრთობა მხოლოდ საიმპერატორო კულტის გაღვთიურება იყო, რაც მაჩვენებელია იმისა, რომ იმპერიისათვის კონკრეტული მოქალაქე პიროვნულად ღირებულს კი არ წარმოადგენდა, არამედ მხოლოდ იმპერატორის თაყვანსაცემ სუბიექტს. ხოლო ქრისტიანობამ რევოლუციურად განაცხადა, რომ თითოეული ადამიანი პიროვნებაა და მადლისმიერი განღმრთობა ძალუძს, რომ მხოლოდ ხელისუფალი კი არა, არამედ ნებისმიერი ადამიანი ცათა სასუფევლის მატარებელია (ლუკ. 17:20–21).

კეისარ ავგუსტუსის დროიდან მოყოლებული ყველა იმპერატორის სახელზე იგებოდა ტაძარი და ღმერთად ცხადდებოდა სიკვდილის შემდეგ, ხოლო დომიციანეს შემდეგ, კონსტანტინე დიდამდე, Apotheosis–ის კულტი რომის იმპერატორებში, მათ სიცოცხლეშივე, ჩვეულებრივი მოვლენა იყო, რაც ხელისუფლის პერსონის განმტკიცებას ემსახურებოდა.

Apotheosis–ი ანტიკური სამყაროს იმპერატორებს ღვთაებრივ სტატუსს განუკუთვნებდა; მიუხედავად იმისა, რომ უკვდავება ღმერთების სტატუსი გახლდათ, დელფოსის ტაძრის ფრაზა ჩვეულებრივ მოსახლეობას მაინც საკუთარი თავის შეცნობისაკენ მოუწოდებდა: „შეიცან თავი შენი“ (**Γνῶθι σεαυτόν**). მკვლევარ გროსის დასკვნით, უკვდავება გახლდათ

ღმერთსა და ადამიანს შორის ძირითადი ონტოლოგიური განსხვავების მანიშნებელი, რაც ჩანს კიდეც ჰომეროსთან[9], მაგალითად, როდესაც ღმერთი აპოლონი გმირ დიომედეს აფრთხილებს:

> *„გონს მოდი, შესდექ! არ გაივლო გულში ფიქრადაც,*
> *ღმერთს გაუტოლდე! არასოდეს დაემსგავსება*
> *ქვემეთრევ კაცთა ჯილაგს მოდგმა უკვდავ ღმერთების!“*[10]

მიუხედავად ღმერთსა და ადამიანს შორის არსებული ფუნდამენტური ონტოლოგიური განსხვავებისა, ძველბერძენთა ორფეულ, მისტიკურ ტრადიციაში განვითარდა შემდეგი სახის უწყება, რომ სული ღვთაებრივია, რაც თავისთავად ნიშნავდა სულის უკვდავების შესახებ სწავლების ჩამოყალიბებას, რამაც ასახვა პლატონთანაც ჰპოვა. დიდი ფილოსოფოსის უწყებით, სული ღმერთს ჰგავს (პლატონი, *ფედროსი,* 247c-e) და ღვთის მიმსგავსების მიზანს მხოლოდ მცირედნი, ფილოსოფოსნი, აღწევენ (პლატონი, *ფედროსი,* 278d), ანუ ბერძნულმა აზროვნებამ, როგორც მისტიკურ, ასევე ფილოსოფიურ ტრადიციაში, სულის ღვთიურად გამოცხადების შემდეგ გამყოფი ზღვარი ღმერთებსა და „ქვემეთრევ კაცთა ჯილაგს“ შორის მოშალა.

საინტერესოა განვიხილოთ, თუ როგორ ესმოდა იუდაურ ტრადიციას ფსალმუნის ციტატა: „მე ვთქუ: ღმერთნი სამე ხართ და შვილნი მაღლისანი თქუენ ყოველნი“ (ფსალ. 82:6). ტერმინი „ღმერთნი“ მიემართება სინას მთაზე რჯულმდებე-

9 Collins P.M., *Partaking in Divine Nature, Deification and Communion,* t&t clark, 2010, p. 13

10 ჰომეროსი, ილიადა [თარგმ. რ. მიმინოშვილი], 1979, 5:440-443, გვ. 141

ლთან მყოფ ხალხს; ანუ ამით წარმოჩენილია შემდეგი: მიუხედავად იმისა, რომ შემდეგში ისრაელიანები ღვთისადმი ურჩობის გამო დაისაჯნენ, ეს ხალხი წინასწარმეტყველმა მოსემ, სიმამრის რჩევით, ისრაელის განმსჯელებად დაადგინა (შდრ. გამ. 18:3–27), ისინი ღვთის მსგავსნი შეიქნენ, რადგან უფლის დიდება განიცადეს. მკვლევარ ტომასის შეფასებით, ამ განმარტებაში ჩანს განღმრთობის საპირისპირო რამ, კერძოდ, ისრაელის მხოლოდ განმსჯელობითი ფუნქცია და არა მადლისმიერი ღმერთობის იდეა, რაც გულისხმობდა ისრაელიანთათვის არა ანგელოზებრივ ცხოვრებას, არამედ მხოლოდ საღვთო განჩინების აღსრულებას.

ქრისტიანული მსოფლმხედველობა 86–ე ფსალმუნის მე-6 მუხლის განმარტებაში მხოლოდ ღვთის რჯულის დაცვას არ გულისხმობს, არამედ ეს არის მართლმადიდებლური სწავლება ადამიანის განღმრთობის შესახებ. ღმერთთან თანაზიარება ამქვეყნადვე იწყება, ადამიანის მონაწილებით საკრამენტულ ცხოვრებაში, რომელიც მთელი სისავსით ქრისტეს მეორედ მოსვლის შემდეგ დადგება ცხონებულთათვის.

ახალ აღთქმაში ქრისტე იუდევლებთან საუბრისას წარმოთქვამს: „მე და მამაჲ ჩემი ერთ ვართ“ (იოან. 10:30). ისინი ჩასაქოლად ქვებს მოიმარჯვებენ, უფალი კი უპასუხებს ფსალმუნის ზემოაღნიშნული ციტატით და ამით წარმოაჩენს თავის საღმრთო ბუნებასაც და ადამიანის განღმრთობის იდეასაც. ებრაული განმარტებით, „ღმერთნი“ მოსეს დამხმარენი იყვნენ, ხოლო ქრისტეს უწყებით, ისინი არიან უფლის სიტყვის მიმღებელნი, რომლებიც თანაზიარი შეიქნენ ღვთის სიტყვის აღსრულებისა. ქრისტეს შემეცნებით საკუთარ თავს არსებობის ახალ საფეხურზე შევიცნობთ, რაც უწინ ჩვენთვის სრულიად საკვირველი იყო და ღვთის ძენი და ასულნი

გავხდებით[11], როგორც მკვლევარი ტომასი გვაუწყებს, იუდაიზმის პოზიციაა – „ვერ იხილავ ღმერთს“, ხოლო მართლმადიდებლობისა – „ვერ შეიმეცნებ ღვთის არსებას“. ძველი აღთქმის თეოლოგიაში ვხვდებით აპოფატური[12] ღვთისმეტყველების ნიმუშებს, რომლებიც მოსეს შესახებ გვაუწყებს, რომ ის პირისპირ ესაუბრებოდა უფალს, თუმცა, ასევე ღმერთი წინასწარმეტყველს უცხადებდა: „ვერ ძალგიც პირისა ჩემისა ხილვად, რამეთუ არა არს კაცი, რომელმან იხილა პირი ჩემი და ცხონდა“ (გამ. 33:20).

ადამიანის განღმრთობის (**θέωσις**) შესახებ სწავლება დაკავშირებულია ძეობილობის იდეასთან, რაც ძველ აღთქმაში ჩანს კიდევაც „შვილებისადმი“ მოწოდებად (ეკლ. 4:10; სიბრძნ. 5:5). ღმერთის, როგორც მამის იდეა, საერთო იყო როგორც ძველბერძენთათვის, ასევე ებრაელთათვის, თუმცაღა, ზევსი სახელდებული გახლდათ „ღმერთებისა და ადამიანთა მამად“, ხოლო იუდაიზმი გამორიცხავდა მრავალღმერთიანობას, ამიტომ იაჰვე ისრაელიანთა მამად იყო მიჩნეული (ის. 63:16). ქრისტიანული ტრადიციისათვის კი მამა ღმერთის ბუნებითი ძეა ქრისტე, ძე ღვთისა, ხოლო კაცობრიობა – მადლისმიერია, ისევე როგორც ქრისტე ბუნებითად არის უფალი, ხოლო ის, ვინც საღმრთო ასპარეზზე დაუღალავად მუშაკობს, განიღმრთობა და მადლისმიერი ღმერთი გახდება.

θέωσις ეტიმოლოგიურად ასევე აშკარა მსგავსებას პოუ-

11 Thomas S., *Deification in the Eastern Orthodox Tradition,* Gorgias Press, 2008, p. 10-14

12 **ἀπόφασις** – „უკუთქმას“ ნიშნავს; იხ. ყაუხჩიშვილი ს., ბერძნულ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონი, ტ. III, თბილისი, 2005, გვ. 689. აპოფატური თეოლოგია ასევე ცნობილია როგორც via negativa, ანუ აპოფატური, ნეგატიური თეოლოგია არის დარგი, რომელიც ცდილობს, ღმერთი უარყოფის გზით აღწეროს.

ლობს ნეოპლატონიკოსთა ტერმინ ἕνωσις-თან[13]. ფილოსოფიური საზრისით, ჰენოზისის მიზანი არის ფუნდამენტურ რეალობასთან ერთობა, რომელიც გახლავთ ერთი (Τὸ Ἕν)[14]. ქრისტიანული სწავლება განღმრთობის შესახებ როგორც ტერმინოლოგიური, ასევე თეოლოგიური მნიშვნელობითაც ემიჯნება ἀποθέωσις-ს, იმპერატორთა გაღვთიურების კულტს და ასევე ἕνωσις-ს, რადგან პირველ შემთხვევაში მხოლოდ კონკრეტული ადამიანის გაღვთიურება მოიაზრება, ხოლო მეორეში — ადამიანის შერწყმა (შერთვა) ფუნდამენტურ რეალობასთან. ქრისტიანულ ტრადიციაში განღმრთობის სინონიმებად ხშირად გვხვდება ისეთი ტერმინები, როგორებიცაა: თანაზიარება ღმერთთან, ცხონება, ძეობილობა და წყალობა.

განღმრთობა არის ჩვენი ბუნების გარდაქმნა და ის სამ ეტაპს მოიცავს: 1) ხსნას, გამოსყიდვას; 2) საღვთო ენერგიებთან თანაზიარებას; წმინდა გრიგოლ პალამას უწყებით, ეს ის მდგომარეობაა, როდესაც ადამიანი საღვთო ენერგიებს თანაეზიარება და სრულად თანხვდება მის მოქმედებას (გრიგოლ პალამა, *აკინდინოსის წინააღმდეგ,* 5.24 – იხ. Meyendorff J., *Study of Gregory Palamas,* SVSP, 2010, p. 177; 3), ეს ეტაპი გახლავთ სასუფეველში სიკვდილის შემდეგ ნეტარი ცხოვრება, რაც თავისთავად გულისხმობს სიკვდილზე გამარჯვებას, ქრისტესთან, ღვთისმშობელთან, წმინდანებთან და ანგელოზებთან მკვიდრობას. სიკვდილის

13 ἕνωσις აღნიშნავს ერთობას, ერთქმნას, შეერთებას, ერთებრიობას — იხ. ყაუხჩიშვილი ს., *ბერძნულ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონი,* ტ. II, თბილისი, 2003, გვ. 679. ლიდლისა და სკოტის ლექსიკონის განმარტებით - შეერთება ერთ კავშირში (combination into one union), — იხ. Liddell H. G., Scott R., *A Greek-English lexicon,* New York, Harper, 1883, p. 579.

14 Stamatellos G., *Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads,* SUNY Press, 2007, p. 37.

შემდეგ სასუფეველში დაცემის შესაძლებლობა აღარ იქნება, თუმცა, ეს არ ნიშნავს, რომ ნეტარი მდგომარეობა სტატიკურია[15].

ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრება წარმოადგენს ერთგვარ ასკეტურ წვრთნას, რაც სხეულის განმწენდელია. განღმრთობა გულისხმობს მკვდართა საყოველთაო აღდგომას, როდესაც კაცობრიობას ექნება „განსულიერებული სხეული“ (I კორ. 15:44), მსგავსად ქრისტეს აღმდგარი და განდიდებული სხეულისა. მკვდრეთით აღმდგარი მაცხოვრის გამოცხადება მოციქულებისადმი იმის დადასტურებაა, რომ ჩვენი მიზანი უნდა იყოს სრულყოფილების მიღწევა ქრისტეს საშუალებით. მკვდართა საყოველთაო აღდგომა კი არის სიკვდილზე გამარჯვების სასოება.

ქრისტიანულმა რელიგიამ სამყაროში ჭეშმარიტება მოიტანა, რაც მოიცავს სხვა რელიგიური მიმდინარეობისაგან განსხვავებულ სწავლებებს. ქრისტიანობის მთავარი უწყება გახლდათ პიროვნების, სამოთხისა და განღმრთობის შესახებ სწავლებანი. ნ. ბერდიაევის უწყებით, ინდივიდუმისთვის პიროვნება არის მიზანი[16]. ჩვენ კი შეგვიძლია ამ კონცეფტს დავუმატოთ შემდეგი: განღმრთობა პიროვნებისათვის არის მიზანი (τέλος[17]). რაც შეეხება სწავლებას, რომ ადამიანს ძალუძს დაიმკვიდროს სასუფევლი, ეს ცალსახად ქრისტიანობის მონაპოვარია, რისი პრეცენდენტიც არც ძველ აღთქმასა და არც საბერძნეთის პოლითეისტურ რელიგიაში არ მოიძებნება; ამიტომ ვიდრე უშუალოდ განღმრთობის შესახებ სწავლებაზე ვისაუბრებდეთ, აუცილებლობად მიგვაჩნია ამ საკითხსაც შევეხოთ.

15 Thomas S., *Deification in the Eastern Orthodox Tradition,* Gorgias Press, 2008, p. 24-26.

16 Бердяев, Н., *О назначений человека,* Париж, 1931, ст. 60-61

17 Τέλος ქართულად ითარგმნება, როგორც „სასრული“, „მიზანი“.

ძველ აღთქმაში გარდაცვალების შემდგომ ადამიანის ხვედრი ერთგვარად ბუნდოვანი გახლდათ და იმ სულიერ სიღრმეს ვერ წარმოაჩენდა, რომელიც განკაცებულმა ღმერთმა ახალ აღთქმაში გააცხადა. ძველი აღთქმა სიკვდილის შემდეგ ადამიანის ხვედრზე ერთგვარად დუმს, მას არ გააჩნია სასოება ახალაღთქმისეულ სამოთხის ნეტარებაზე, ანუ ძველი აღთქმის ტელეოლოგიისათვის[18] სამოთხე და განღმრთობა უცხოა.

ებრაულ ბიბლიაში ქვესკნელს, გარდაცვლილთა სამყოფელს – „შეოლი“[19] ეწოდებოდა. მაგალითად, როდესაც მამამთავარი იაკობი დასტირის თავის შვილს, მოთქვამს, რომ ის სიმწრით ჩავა შეოლში[20] (დაბ. 37:35). ტერმინი „შეოლი“ მეფეთა წიგნშიც გვხვდება: „უფალი აკვდინებს და აცოცხლებს; შავეთში (შეოლში) ჩაჰყავს და ამოჰყავს“ (I მეფ. 2:6). იობი აშკარად ერთგვარ უიმედობასაც კი იჩენს სამომავლო ხვედრის მიმართ: „განქარდება ღრუბელი და მიდის, ასე ჩადის შავეთში (შეოლში) და აღარ ამოდის“ (იობ. 7:9). ბიბლიაში ადამიანის აღსასრული ხშირად სახელდებულია მამა-პაპასთან შერთვად (იხ. დაბ. 15:15; 25:8; რიცხვ. 20:24). შავეთისათვის სახასიათოა მდუმარება (ფსალმ. 94:17; 115:17), ის ერთგვარად მივიწყებული ადგილი (ფსალმ. 88:13) და აჩრდილთა სამყოფელია (იობ. 26:5; ის. 14:9; 26:14).

---

18 ტელეოლოგია – „იდეალისტური მოძღვრება, რომლის მიხედვითაც ყოველი განვითარება არის განსაზღვრული მიზნის განხორციელება“. იხ. ჭაბაშვილი მ., *უცხო სიტყვათა ლექსიკონი,* განათლება, თბილისი, 1989, გვ. 63-68.

19 შეოლი აღნიშნავს ქვესკნელს (underworld) იხ. Brown F., Driver S. R., Briggs C. A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament,* Oxford, Clarendon Press, 1906, p. 982; „შეოლი“ ქართულად ასევე ითარგმნება როგორც „შავეთი“.

20 ახალქართულ რედაქციაში, რომელიც მასორეთულ ტექსტს მისდევს, აღნიშნული მუხლი შემდეგნაირად ჟღერს: „მგლოვიარე ჩავალ ჩემს შვილთან შავეთში“ (დაბ. 37:35) – იხ. ბიბლია, საპატრიარქოს გამოცემლობა, 1998, ხოლო მცხეთური ხელნაწერის თანახმად, „შეოლს“ ჯოჯოხეთი შეესატყვისება.

ებრაული აზროვნებისათვის უცხო იყო მორალურად გამართლებული ცხოვრებისათვის ზეციური საზღაურის მიღების საკითხი, რასაც ვხვდებით კიდეც ბიბლიურ თხრობაში, როდესაც გადამწყვეტი ბრძოლის წინ მეფე საული აენდორელ მკითხავ ქალთან მიდის, რათა წინასწარმეტყველ სამოელის სული გამოიძახოს და ბრძოლის ხვედრი შეიტყოს, რაზეც ის უპასუხებს: „ხვალვე ჩემთან იქნებით შენ და შენი შვილები“ (I მეფ. 28:18).

ელინურ მითებშიც მსგავსი წარმოდგენა გვხვდება. მაგალითად, როდესაც ოდისევსი ჰადესში ჩადის, რათა მოხუც ტირეზიას სახლში დასაბრუნებელი გზა ჰკითხოს, იქ მისული საბერძნეთის ერთ-ერთი უდიდესი გმირი იხილავს აქილევსს და მიმართავს: „ცოცხალი იყავ და ღვთისადარ პატივს გცემდნენ არგოსელნი, ახლა კი ჰადესს ჩამხდარი მკვდართა სულებზე ბატონობ“, რაზეც აქილევსი პასუხობს: „ჰადესის აჩრდილებზე ბატონობას მირჩევნია ვინმე ღატაკ მდაბიოს ვუდგე მოჯამაგირედ“[21]. ჰომეროსმა აქ წარმოაჩინა კაცობრიობის უდიდესი პრობლემა, რომ მიუხედავად გმირის, აქილევსის, პიროვნული ღირსებისა, სული გარდაცვალების შემდეგ მაინც ისევე იტანჯება, როგორც სხვა ცოდვილი და მას არ აქვს კეთილი საზღაური. ეს აზრი ლაიტმოტივად გასდევს ეკლესიასტეს წიგნსაც: „ცოცხალი ძაღლი მკვდარი ლომის უმჯობესია“ (ეკლ. 9:4).

აღნიშნულიდან გამომდინარე, არც ბერძნულ და არც ებრაულ სამყაროს არ გააჩნდა ცხონების შესახებ სასოება. ქრისტიანობამ კი ადამიანს ჭეშმარიტად საკუთარი ღირსების შეცნობის შესაძლებლობა მიანიჭა და დაანახა. განღმრთობა

21 ჰომეროსი, *ოდისეა* [თარგმ. ზ. კიკნაძე, თ. ჩხენკელი], თბილისი, ნაკადული, 1986, გვ. 150–151.

არის სწორედ ყველაფრის მიზეზი, რისთვისაც ცხოვრობს ადამიანი. განღმრთობა მოიცავს მადლისმიერ ღმერთობას, ძეობილობასა და ცხონებას.

განღმრთობის სწავლების ფორმულირება უკავშირდება წმინდა ირინეოს ლიონელის სახელს, რამაც, თავის მხრივ, შემდგომ უკვე ასახვა ათანასე დიდთანაც ჰპოვა. ლიონიის მთავარეპისკოპოსის უწყებით: „თუ ლოგოსი გახდა კაცი, ეს იმიტომ, რათა კაცნი ღმერთნი გაეხადა“[22]. ირინეოს ლიონელის ეს განმარტება ერთგვარ მსგავსებას პოულობს პეტრე მოციქულის II ეპისტოლესთან, რომლის თანახმადაც, ადამიანი საღვთო ბუნების თანაზიარი უნდა გახდეს: „რომელთაგან დიდ-დიდნი და პატიოსანნი აღთქუმანი ჩუენ მოგუანიჭნა, რაჲთა ამის მიერ იქმნეთ საღმრთოჲსა მის ზიარ ბუნებისა და ევლტოდით სოფლისა ამის გულის თქუმისა ხრწნილებასა“ (II პეტრ. 1:4).

ათანასე ალექსანდრიელი პირდაპირ ციტირებს ირინეოს ლიონელის უწყებას: „სიტყვა განკაცდა, რათა ჩვენ განვეღმრთეთ“[23]. ამ განმარტებამ განსაზღვრა კიდეც მართლმადიდებლური თეოლოგიის საფუძველი და ის ცნობილია როგორც წმინდათა ირინეოს-ათანასეს ფორმულა[24]; ამ ფორმულამ ასახვა უკვე სხვა დიდ მოძღვრებთანაც ჰპოვა.

წმინდა ათანასე დიდის სწავლება განღმრთობის შესახებ უშუალო კავშირშია ქრისტეს განკაცების დოგმატთან. განკაცების მოტივი წმინდად სოტერიოლოგურია[25]: „ის გა-

22 ირინეოს ლიონელი, *ერესების წინააღმდეგ*, 5, PG 7, 1120.

23 ათანასე ალექსანდრიელი, *სიტყვის განკაცებისათვის*, 54, PG 27, 192.

24 წმ. ირინეოს-ათანასეს უწყებას „გაცვლით ფორმულას“ (Exchange formula) უწოდებს მკვლევარი კოლინსი. იხ. Collins P.M., *Partaking in Divine Nature, Deification and Communion,* 2010, p. 60, 62.

25 Архимандрит Киприан Керн, *Антропология Св. Григория Паламы,* Москва, 1996, ст. 142.

ნამრთელებს და აღადგენს კაცობრიობას უფრო აღმატებული მადლით, ვიდრე თავდაპირველად (ე.ი. ადამთან), რადგანაც ჩვენ, რომელნიც აღვდგებით მკვდრეთით, აღარ შევძრწუნდებით სიკვდილით, არამედ მარადის ვიმეუფებთ ქრისტესთან ერთად ზეცაში“[26].

ათანასე დიდი ერთმანეთისაგან მიჯნავს მადლისმიერ ძეებსა და ბუნებით ძეს. მაგალითად, ნაშრომში „არიოზის წინააღმდეგ“ ლოგოსს უწოდებს θεος αληθινος-ს, ხოლო წმინდა წერილისეულ ღმერთებში მადლისმიერს გულისხმობს (სიტყვა არიანელთა წინააღმდეგ, 1,9). სერაპიონისადმი მიწერილ ეპისტოლეში ხსენებული მოღვაწე აღნიშნავს: „თუკი ვინმე წოდებულია ღმერთად, ეს არის არა ბუნებითი, არამედ ძესთან თანაზიარებით“[27]. ათანასე დიდის მსგავსი მოწადინება განპირობებულია იმით, რომ არიანელები ცდილობდნენ ტერმინ „ღმერთის“ ადამიანზე განფენილობა ქრისტეზეც გადაეტანათ, რადგან როგორც წმ. წერილი უწოდებს ადამიანს ძე ღვთისას, ასეთივე მიდგომა უნდა ასახულიყო ქრისტეზე და მისი ბუნებითი ღმერთობა რაღაც ტიტულარული ტერმინით ჩანაცვლებულიყო. სწორედ მათდა საპასუხოდ ათანასე ალექსანდრიელი ბრძანებს: „მსგავსი ღმერთები განღმრთობით არ უნდა იქნენ მიჩნეულნი ღმერთად; უფალი მოგვიწოდებს, ვიყოთ სრულნი, ვითარცა ჩვენი ზეციური მამა (მათ. 5:48), მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ჩვენ მამის მსგავსნი გავხდებით, რადგან ქმნილებანი ვართ, რომელნიც არარასაგან შეგვქმნეს. არის მხოლოდ ერთი ძე ბუნებითი, ხოლო ჩვენ ძეებად და ღმერთებად მადლისმიერად შევიქნებით[28]. განღმრთობის

26 ათანასე ალექსანდრიელი, *სიტყვა არიანელთა წინააღმდეგ,* 2, 67, PG 26, 289.
27 ათანასე ალექსანდრიელი, *ეპისტოლე სერაპიონისადმი,* 2, 4 PG 26, 613 A.
28 ათანასე ალექსანდრიელი, *სიტყვა არიანელთა წინააღმდეგ,* 3. 19.

ესქატოლოგიური ბუნება არ ნიშნავს, რომ ის ამქვეყნად, ამ ცხოვრებაშივე არ იწყება. მკვლევარ რასელის შეფასებით, ათანასე ალექსანდრიელისათვის განღმრთობა ონტოლოგიურად და ეთიკურად ვითარდება. წმინდანი განღმრთობის სინონიმებად იყენებს შემდეგ სიტყვებს: ძეობილობას, ხსნას, განწმენდას, მადლს, განათლებასა და ცხონებას (vivification). კაცობრიობა შეიქნა, რათა ეცხოვრა როგორც „ღმერთს“ (ფსალმ. 82:6)[29]. ღმერთში დინამიკური მკვიდრობა იწყება, როდესაც ნათლისღებისას სულიწმინდის მადლს იღებს ადამიანი და ხდება ძეობილი, მადლისმიერი ღმერთი[30]. ათანასე ალექსანდრიელმა დიდი ყურადღება დაუთმო საიდუმლოებებთან თანაზიარების სწავლებას და განსაკუთრებით ევქარისტიასთან, რაც მომდევნო პერიოდის განღმრთობის შესახებ სწავლების თეორიზაციის საფუძველი გახდა[31].

განღმრთობის შესახებ სწავლება ბასილი დიდის მოღვაწეობაში უდიდეს ადგილს იკავებს, ისევე როგორც დანარჩენ დიდ კაპადოკიელ მამებთან. საკითხზე – შეიძლება თუ არა, ადამიანს ეწოდოს ღმერთი? – ბასილი დიდი გვაუწყებს: „წმინდა წერილში ბრძენს ეწოდება სულელი, ისევე როგორც მათ, რომელნიც არ არიან ბუნებითი ღმერთნი, ღმერთები ეწოდებათ“[32]. წმინდა მამა თავის ერთ-ერთ გამორჩეულ შრომაში „სულიწმინდის შესახებ“ გვაუწყებს: „ყველას „უმაღლესი მიზანი არის ღმერთად გახდომა“ (τὸ ἀκρότατον τῶν ὀρεκτῶν Θεὸν γενέσθαι)[33]. ბასილი დიდისათვის

29 Russell N., *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition,* Oxford, New York, 2004, p. 184-185.

30 Russell N., *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition,* p. 191.

31 Collins P.M., *Partaking in Divine Nature, Deification and Communion,* 2010, p. 62.

32 ბასილი დიდი, *ფსალმუნთა ჰომილია* 48, 6 PG 29. 445A.

33 ბასილი დიდი, *სულიწმინდის შესახებ* 9, 23 PG 32. 109BC.

განღმრთობა არის „მიმსგავსება ღმერთთან იმ საზომით, როგორც ადამიანის ბუნებას ძალუძს“(**Θεοῦ ὁμοίωσις κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον ἀνθρώπου φύσει**)[34]. აღნიშნულიდან გამომდინარე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მსგავსებისებრობა თავის თავში მოიცავს მიზანს, ადამიანი იყოს სრული, ვითარცა მისი ზეციური მამა, რაც წარმოადგენს კიდევაც განღმრთობას.

ბასილი დიდი 233-ე ეპისტოლეში გვაუწყებს, რომ ღვთის მჭვრეტელობისას გონებაში (nous) არსებობს ორი წადილი: I – ბოროტი, რომელიც ადამიანს ურწმუნოებაში შთააგდებს; II – სახიერი ან საღვთო წადილი, რომელსაც აღვყავართ ღვთის მსგავსებისებრობამდე. შემდეგ კაპადოკიელი მამა იუწყება, რომ ღვთის მჭვრეტელობა შესაძლოა დაიწყოს ამ ცხოვრებაშივე, როგორც მოსესა და სამი მოციქულის შემთხვევაში (*ექვსთა დღეთა* 1, 1 PG 29, 5C; 44.5, *ფსალმუნთა ჰომილია* 44.5 PG 29, 400CD)[35].

ბასილი დიდის უწყებით: „სულიწმინდით შემოსილი სულებიც, სულიწმინდისაგან განათლებულნი, თავადაც სულიერებად იქცევიან და მადლს სხვებსაც გადასცემენ. მისგანაა წინასწარ ცნობა მომავლისა, გულისხმისყოფა საიდუმლოთა, წვდომა დაფარულთა, გაცემა ნიჭთა, ზეციური მოქალაქობა, ანგელოზთა დასების თანადგომა, დაუსრულებელი სიხარული, ღმერთსა შინა ყოფა, მსგავსება ღმრთისა და *უკიდურესი ბღვარი სასურველისა* – განღმრთობა“ (ბასილი დიდი, *სულიწმინდის შესახებ,* PG 32, 109; ქართ. ტექსტ. იხ. – 2014 წლის საეკლესიო კალენდარი, ბასილი დიდი, *სულიწმინდის შესახებ* 9. 23 [თარგმ. გ. კოპლატაძე], თბილისი, 2013, გვ. 29). ბასილი დიდისათვის განღმრთობა ღვთის

34 PG 44. 273D.

35 Russell N., *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition,* Oxford, New York, 2004, p. 212.

მსგავსებისებრობა და სულიერი ცხოვრების უმთავრესი მიზანია (ტელეოლოგიურია). მისი უწყებით, სრულყოფის გზა არის გონების განათლება, როდესაც ადამიანი მუდმივად მიისწრაფვის, ვიდრე არ მიაღწევს ნეტარ დასასრულს, რასაც უფალი თავის მორწმუნეებს ანიჭებს. XV თავში დიდი კაპადოკიელი მამა გვაუწყებს, რომ სულიწმინდის მიერ გვებოძება ცათა სასუფეველში დავანება, ღვთის ძეობილობა, ქრისტეს მადლისა და საუკუნო დიდების გაზიარება და ღვთის კურთხევის მთელი სისავსით მოპოვება.

კაპადოკიელთა საღვთისმეტყველო ტრადიციაში გრიგოლ ნაზიანზელთანაც მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია განღმრთობის შესახებ სწავლებას. დიდი ნაზიანზელი ღვთისმეტყველი თავის შრომებში აღგვიწერს, რომ ქრისტე არის ორივე – განმაღმრთობელი და განღმრთობილი, ხოლო ღმერთსა და ადამიანს შორის თანაზიარებას ის განმარტავს სტოელტა krasis თეორიით, რაც გულისხმობდა ორი არსების (სუბსტანციის) ერთობას, როდესაც თითოეულ მათგანს მეორისაგან განსხვავებული იდენტობა აქვს (Russell, 2004: 223).

გრიგოლ ნაზიანზელმა იულიანე განდგომილის წინააღმდეგ მიმართულ შრომაში – „განმაქიქებელი სიტყვა იულიანესადმი“ – გააკრიტიკა იმპერატორის მორალი. გრიგოლ ნაზიანზელი იუწყება, რომ ქრისტიანობა სიყვარულითა და მოთმინებით სძლევს ისეთ უზნეო მმართველს, როგორიცაა იულიანე, რაც ღვთისმეტყველის მიერ აღწერილია, როგორც განღმრთობის პროცესის საჯარო წარმოჩინება (Thomas 2008: 67).

ჩვენი მსჯელობა შეგვიძლია წავმართოთ ქრისტიანობაში განღმრთობის შესახებ სწავლებისკენ, როგორც ტელეოლოგიური მოძღვრებისკენ. ფილოსოფოს პლოტინის უწყებით, „ადამიანის ცხოვრების მიზანი არის არა უცოდველობა,

არამედ განღმრთობა“[36]. ამ სწავლებას განსაკუთრებული ადგილი უკავია გრიგოლ ნოსელის, მაქსიმე აღმსარებლის, გრიგოლ პალამასა და სიმონ ახალი ღვთისმეტყველის შრომებში.

გრიგოლ ნოსელი ნაშრომში „ქალწულებისათვის“ საუბრობს ქალწულებაზე, როგორც საღვთო, აღმატებულ მდგომარეობაზე, რომელიც განაღმრთობს ამ წესით მცხოვრებთ. ქალწულება აღნიშნავს სიწმინდესა და უხრწნელებას[37]. წმინდანი ბრძანებს: „რა უნდა იყოს იმაზე აღმატებული საფასე ქალწულებისა, ვიდრე ის, რომ წარმოვაჩინოთ განმაღმრთობლად ისინი, რომელნიც იზიარებენ მას წმინდა მისტერიებში“ (**Θεοποιοῦσαν τρόπον τινὰ τοὺς τῶν καθαρῶν αὐτῆς μιστηρίων**)[38]. გრიგოლ ნოსელის სწავლების თანახმად, ქალწულება არის არა მხოლოდ ფიზიკური მდგომარეობა, არამედ სულიერი, რომელიც ადამიანს განღმრთობისაკენ მიუძღვის.

გრიგოლ ნოსელის თხზულებაში „მოსეს ცხოვრება“ ვხვდებით მსჯელობას პავლე მოციქულის შესახებ: „საღვთო მოციქული, რომლის გონებაც სათნოების სარბიელზე რბოდა მარადის, არასოდეს დამცხრალა წინ სწრაფვისაგან (ფილ. 3:13), რადგანაც საფრთხედ შეერაცხა მას სრბოლის შეყოვნება... როგორც ჩანს, ადამიანური ბუნებისათვის სრულქმნა ესაა მარადიულად მეტი და მეტი ზიარება კეთილთან“[39]. გრიგოლ ნოსელი განღმრთობის ნაცვლად ხშირად იყენებს ტერმინს „თანაზიარება“ — „ის, ვინც მიისწრაფვის ჭეშმარიტი

36 პლოტინი, *ენეადა,* I, II, 6. Edited „Les Belles Letters“, Paris, 1924, p. 57.

37 გრიგოლ ნოსელი, *ქალწულებისათვის,* 1 PG 46, 321C

38 გრიგოლ ნოსელი, *ქალწულებისათვის,* 1 PG 46, 320 D.

39 სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, ტ. I, გრიგოლ ნოსელი, *მოსეს ცხოვრება* [თარგმ. ე. ჭელიძე], გვ. 97-98.

სათნოებისაკენ, სხვა არავისი თანაზიარია, თუ არა ღვთისა“[40].

გრიგოლ ნოსელს განღმრთობისაკენ სავალ სათნოებით გზაზე მსვლელობის მსურველთათვის სანიმუშოდ მოჰყავს აბრაამი და სარა (ეს. 51:2): „ორივე ნაწილი მისთვის მონათესავეს ეშურება, მამაკაცი – აბრაამს, დედაკაცი – სარას, და ერთიცა და მეორეც თვისობრივად შესატყვისი სახეების კვალზე სათნოებითი ცხოვრებისაკენ მიმავალ მართალ გზას ადგება“[41].

წმინდა გრიგოლ ნოსელი განღმრთობის სამ საფეხურს წარმოგვიდგენს:

1. სინათლის;

2. ღრუბლის;

3. წყვდიადის (Russell, 2004: 231);

წმინდანი სიმბოლურად გადმოსცემს სინას მთაზე აღმავალ მოსეს გზას და მის ცალკეულ ეტაპებს განღმრთობის საფეხურებთან აკავშირებს. „სინათლის გზა“, წმინდანის მიხედვით, განწმენდის საფეხურია, როდესაც სული უკუაგდებს გრძნობად საცდურებს, ილუზიებს და ყოვლითურთ ღვთისაკენ მიიდრიკება. ასეთი ადამიანი საღვთო სიბრძნეს იძენს, ანუ საღვთო ნათელში იმყოფება და უფლისაგან წყალობად უვნებობასა (ἀπάθεια) და საღვთო ჭეშმარიტებათა ცხადად გამოთქმის უნარს (παρρησία) იღებს. „ღრუბლის გზა“ პლატონისეულ ჭვრეტას (θεωρία) შეესაბამება, რომელიც აქ „ინტელიგიბელური რეალობების“ ჭვრეტაა და, ცხადია, წმინდა მაქსიმე აღმსარებლისეულ ლოგოსების წვდომას ნიშნავს. მესამე საფეხური „წყვდიადის გზაა“. იგი ასე იმიტომ იწოდება, რომ ადამიანისათვის

40 გრიგოლ ნოსელი, *მოსეს ცხოვრება,* 1, 7 PG 44, 301 A.

41 სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, ტ. I, გრიგოლ ნოსელი, *მოსეს ცხოვრება* [თარგმ. ე. ჭელიძე], გვ. 99.

აბსოლუტურად მიუწვდომელია ღვთაებრივი არსის ჭვრეტა, თუმცა ყოველგვარი ცოდვისმიერი ხრწნილებისაგან განწმენდილი ადამიანის სული სარკედ გადაიქცევა, რომელშიც წმინდა სამების სრულყოფილება აღიბეჭდება. ესე იგი, სრულყოფილების საფეხურზე ადამიანი საკუთარ ქმნილ, მაგრამ მადლისმიერად განღმრთობილ სულში უჭვრეტს შეუქმნელი სამების ანარეკლს[42].

ქრისტიანული ღვთისმეტყველების ტრადიციაში განღმრთობა ნიშნავს მსგავსებისებრობას (ბასილი დიდი, PG 44. 273D), რაც, მამათა მსგავსად, ასევე განავითარა წმინდა მაქსიმე აღმსარებელმაც: „რწმენის *საბოლოო მიზანი* არის ხსნა, რომელიც განღმრთობის საშუალებას აძლევს მას (ადამიანს) და მსგავსებისებრობის მიღწევით ცვლის მის ბუნებას“ (*კითხვა-მიგებანი* 59, CCSG 22. 53. 1040-1043)[43].

სიმეონ ახალი ღვთისმეტყველის უწყებით: „ვინც სათნოებათა გზას დაადგება, მართებს ერთ მიზანს ესწრაფოს, რათა სხვადასხვა ადგილიდან და სხვადასხვა ქვეყნიდან წამოსულებმა შეაღწიონ ერთ ქალაქში – ცათა სასუფეველში, შეუვრდნენ იქ ერთ მეუფეს, ღმერთსა და მამას, და ქრისტესთან თანამეუფების ღირსად იჩინონ“[44].

განღმრთობა ადამიანის საბოლოო მიზანია (telos), რომლისკენაც ის ისწრაფვის, რადგან ადამიანის განღმრთობით გარეშე სამყაროც განიღმრთობა, რაც მთელი სამყაროს ახალი სულიერი შობის მანიშნებელი იქნება და რაც „ახალ ცასა და ახალ მიწას“ (აპოკ. 21:1) გულისხმობს.

42 ჟურნ. „გული გონიერი“, № 6, თბილისი, ბუაძე თ., *პიროვნების ცნების ეთიკურ-რელიგიური საფუძვლები,* 2014, გვ. 80.

43 Russell, 2004: 290.

44 სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, II, სიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი, *სიყვარულის შესახებ,* თბილისი, 1991, გვ. 265.

ძველაღთქმისეული წინასწარმეტყველებანი ძე ღმერთის განკაცების შესახებ[1]

ირაკლი ორჟონია

სანამ წინამდებარე სტატიის სათაურში გაჟღერებული თემის მიმოხილვას შევუდგებოდეთ, მთავარ სათქმელს მცირეოდენ შესავალს წავუმძღვარებთ, რომ განკაცების საიდუმლოსთან დაკავშირებული უმნიშვნელოვანესი საკითხები, შეძლებისაებრ, სრულად წარმოვაჩინოთ. ეკლესიის მამათა სწავლების თანახმად, ზეკეთილმა ღმერთმა საკუ-

1 მკითხველის საყურადღებოდ შევნიშავთ, რომ ჟურნალ „გული გონიერის“ 2015 წლის შობის დღესასწაულისადმი მიძღვნილ გამოცემაში გამოვაქვეყნეთ სტატია სახელწოდებით — „ძველაღთქმისეული წინასწარმეტყველებანი მაცხოვრის შობის შესახებ“ (იხ. „გული გონიერი“, N10, თბილისი, 2015 წ. გვ. 155–192). წინამდებარე პუბლიკაციით განვაგრძობთ განკაცების საიდუმლოსთან დაკავშირებით ძველი აღთქმის წიგნებში გაცხადებული უწყებების მიმოხილვას.

თარი აღმატებული სახიერებით უმყოფობიდან არსებობაში მოიყვანა უხილავი თუ ხილული სამყარო, ხოლო განსაკუთრებული პატივით ანგელოზები და ადამიანები შეამკო, რადგან დანარჩენი ქმნილებებისგან განსხვავებით, მოაზროვნეობის უნარითა და თავისუფალი ნებელობით გაამშვენა ისინი.

საეკლესიო სწავლების თანახმად, ზეცაში მომხდარი წინააღდგომა არ ყოფილა საყოველთაო, რადგან ანგელოზთა მხოლოდ გარკვეული რაოდენობა დაუპირისპირდა ქვეყნიერების მეუფეს, ხოლო დანარჩენი წესთმთავრობა, ზენა სავანის მადლმოსილებით განმტკიცებული, კვლავაც განადიდებს და ემორჩილება ყოვლისმპყრობელ ღმერთს. შესაბამისად, შეცოდების შემდეგ უსხეულო არსებათა შორის ორი ერთმანეთისგან განსხვავებული ძალა განიჭვრიტება: ერთნი — განდგომის მიზეზით დაცემული მდგომარეობისა და შესაბამისი თვისებების მქონენი, ხოლო მეორენი, წმინდა გრიგოლ პალამას სიტყვების თანახმად, ბუნებითი სინათლის მიერ განათლებულნი და საღვთო სათნოებათა მიმართ ტრფიალით აღსავსენი. მაგრამ უცხოა რა ანგელოზთათვის ნივთიერ სხეულთან დაკავშირებული შობის შესაძლებლობა, ამიტომაც ვერასოდეს მოხდება ისე, რომ მათგან სხვა სულებმა მიიღონ დასაბამი და ზეციურ დიდებაში მყოფნი თუ ქვეყანაზე გარდამოყრილნი რაოდენობრივად მარადის უცვლელნი რჩებიან.

რაც შეეხება ადამიანს, ის სულიერი და ხორციელი ბუნებით არის წარმოდგენილი, ხოლო სხეულის არსებობა, ანგელოზთაგან განსხვავებით, ურთიერთშობადობის გზით განაპირობებს კაცობრიობის გამრავლებას. მოცემულ შემთხვევაში არსებითი ისაა, რომ ადამსა და ევას ცოდვით დაცემის შემდგომ შეეძინებათ შვილები, მაგრამ ვინაიდან ღვთის სიტყვის დაუმორჩილებლობამ ცვალებადობა განაპირობა მათში, პირველმშობელთაგან გამრავლებული

შთამომავლობაც იმავე დაცემული ბუნების მქონე შეიქნა. შესაბამისად, თუკი ანგელოზთა გარკვეული ნაწილის შეცოდების მიუხედავად, სათნო ნებელობას შედგომილი ზეციური ძალები კვლავაც სიწმინდით არიან შემოსილნი, ედემის ბაღში საღვთო მცნებათა უგულებელმყოფელმა ადამიანმა მოწყვლადობის, ხრწნადობისა და მოკვდავობის თვისებათა მქონე კაცობრიობას დაუდო დასაბამი. შემოქმედის მცნებათა უგულებელყოფის შედეგი არა მხოლოდ ხორციელ ბუნებაზე აისახა (ჩამოთვილი სამივე თვისება, – მოწყვლადობა, ხრწნადობა, მოკვდავობა, – სხეულს უკავშირდება), არამედ ყველაზე მძაფრად სულიერ ბუნებასთან მიმართებით წარმოჩნდა, რაჟამს მარადისობისთვის შექმნილი ადამიანი გარდაცვალების შემდგომ ჯოჯოხეთის მეუფებას (სულის წარწყმედას) დაექვემდებარა.

ვსაუბრობთ რა გონიერი ქმნილებების ღვთისაგან განდგომის შესახებ, უნდა აღინიშნოს, რომ ზეციური დიდების დამტევებელი უსხეულო ძალები, პირველწინააღდგომის კვალად, შეუნანებლად განაგრძობენ ამბოხებას უზენაესის წინააღმდეგ და ეს მათი უცვალებელი ნებაა, მაშინ როდესაც ადამიანს, მიუხედავად შეცოდებისა, სინანულის გზით განახლების შესაძლებლობა ებოძა. ბუნებრივია, ჩნდება კითხვა: რატომ არ ძალუძს ერთს, შენანებით შეცვალოს საკუთარი მდგომარეობა, ხოლო მეორეს, მიუხედავად მრავალგზის შეცოდებისა, სანამ ხორცშია, ხელეწიფება, დანაშაულის გულწრფელი აღიარებით მიიღოს მიტევება?

აღნიშნულ საკითხზე მსჯელობისას ეკლესიის მოძღვარნი ზემოხსენებული განდგომის ორ განსხვავებულ ვითარებაზე ამახვილებენ ყურადღებას და ადამიანის შემთხვევაში ცოდვით დაცემის რამდენიმე ფაქტორის ერთობლიობაზე მიუთითებენ. კერძოდ, ესაა: (1) ცოდნაში ნაკლებობა, (2) ხორციელი ქვედამზიდველობა და (3) გარეგანი მაცდუნებელი ძალა.

(1) ცოდნაში ნაკლებობაზე საუბრისას უნდა აღინიშნოს, რომ ღვთის ხატად შექმნილი და ედემის ბაღში დამკვიდრებული პირველმშობლები, მართალია, უცოდველნი იყვნენ, მაგრამ არასრულყოფილნი, რადგან უზენაესისაგან ბოძებული მოაზროვნეობისა და თვითუფლებრიობის უნარ-შესაძლებლობებით განღმრთობისთვის უნდა მიეღწიათ მათ, რისი უმაღლესი გამოვლინება, ერთი მხრივ, ღმერთისა და ადამიანის ნებელობათა სინერგია (თანამოქმედება), ე. ი. ადამიანის ნების საღვთო ნებისადმი განუხრელად დაქვემდებარება იქნებოდა, რაც თავისთავად გამორიცხავდა დაცემას. მეორე მხრივ, აღნიშნული გზით დასაბამშივე სათნოებებით შემოსილი ადამი და ევა, საღვთო თვისებებით გამდიდრების დაუსრულებელ გზაზე სრბოლას შედგომილნი და მუდმივად განახლებადნი[2], წმინდა გრიგოლ ნოსელის სიტყვების თანახმად, მარადის საკუთარ თავზე აღმატებულის წვდომას შეძლებდნენ, რითაც მათ მიერ აღსრულებული გონიერი ღვაწლის შედეგი წარმოჩნდებოდა. ცოდნაში ნაკლებობაზე მითითებისას სწორედ ზემოხსენებული ვითარება იგულისხმება: ვინაიდან ედემის ბაღში მყოფი ადამიანები ღვთის ხატისებრ იყვნენ შექმნილნი, ხოლო ხატება მოაზროვნეობასა და თავისუფალ ნებელობაში გამოვლინდება, საღვთო განგებულებით, ჩვენი პირველმშობლები ცოდნაში ნაკლებობას განიცდიდნენ, რაც, ერთი მხრივ, ქმნილებისთვის დამახასიათებელი კანონზომიერებაა, მეორე მხრივ კი მხოლოდ ცოდნისა და გამოცდილების თანდათანობითი შეძენის გზითა და თავი-

2 დავიმოწმებთ ეკლესიის დიდი მღვდელთმთავრის, წმინდა ირინეოს ლიონელის მიერ გამოთქმულ სწავლებას: „ღმერთის შემეცნება განაახლებს ადამიანს“ (ლათ. Agnitio enim Dei renovat hominem; იხ. PG. t. 7. Ειρηναίος της Λυών. Ελέγχου και ανατροπης της ψευδωνύμου γνώσεως. Βιβλια πεντε, col. 1155, 4).

სუფალი ნებით აღსრულებული მოქმედება შეიძლება იწოდებოდეს სათნოებად. ამასთან, წმინდა ეფრემ ასური „დაბადების“ წიგნის კომენტირებისას შემდეგს გვაუწყებს: „საღვთო განჩინებით, მიწამ მეყსეულად წარმოქმნა ცხოველები, ველის მხეცები, გარეული მხეცები და პირუტყვი, რამდენიც დასჭირდებოდა იმას, *ვინც იმავე დღეს გარდავიდა საკუთარი შემოქმედის მცნებას“*[3]. წარმოდგენილ სწავლებაში საყურადღებოა, რომ მეექვსე დღეს შექმნილი პირველმშობლები, ასურელი მოძღვრის სიტყვების თანახმად, იმავე მეექვსე დღეს არღვევენ მცნებას[4]. თუკი მოხმობილ განმარტებასთან ერთად იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ეკლესიის მამათა სწავლების თანახმად (წმ. ბასილი დიდი, წმ. ეფრემ ასური, ნეტარი ავგუსტინე), შესაქმის თითოეული დღე-ღამე ოცდაოთხსაათიანი ხანგრძლივობისა იყო[5], წმინდა ეფრემ ასურის ზემოდამოწმე-

3 Святой Ефрем Сирин. Творения, том 6, издательство „Отчи дом“, 1995, ст. 225-226.

4 მკითხველის საყურადღებოდ შევნიშნავთ, რომ წმინდა სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი განსხვავებულ მოძღვრებას გვთავაზობს. თესალონიკელი მღვდელთმთავრის თანახმად, მართალია, ღმერთმა მეექვსე დღეს გამოსახა ადამიანი, მაგრამ ედემის ბაღი, რომელშიც უნდა დამკვიდრებულიყო იგი, მხოლოდ მეშვიდე, შაბათის დღის შემდგომ შეიქმნა. შესაბამისად, წმინდა სვიმეონის სწავლების მიხედვით, მეექვსე დღეს ადამის დაცემა ვერაფრით მოხდებოდა, რადგან ხსენებულ ჟამს ჩვენი პირველმშობელი სამოთხის გარეთ იმყოფებოდა და მისთვის განკუთვნილი საცხოვრისის აღმოსავლეთით დანერგვას მოელოდა. ამასთან, ღვთისმეტყველად წოდებული დიდი მოძღვარი მოხმობილი განმარტების სახისმეტყველებით მნიშვნელობაზე მიუთითებს. კერძოდ, შესაქმის დღეები, მეშვიდე, შაბათის დღითურთ, იმ წარმავალი ჟამის სიმბოლოა, რომელშიც ჩვენ ვიმყოფებით, ხოლო ედემის ბაღის მოგვიანებითი ქმნადობა და მასში ადამიანის დამკვიდრება საღვთო მოწოდებას წარმოაჩენს, რომ მარადიული, უვნებო, ნეტარი ცხოვრებისთვის შექმნა ღმერთმა იგი და ღვთის მცნებათა ერთგულად აღმსრულებელნი მაცხოვრის მეორედ მოსვლისას საუკუნო მისაგებელს ეზიარებიან.

5 აღნიშნულთან დაკავშირებით იხილეთ საღვთისმეტყველო-სამეცნიერო შრომები, ტ. VI, თბილისის სასულიერო აკადემიისა და სემინარიის გამომცემლობა, თბილისი, 2015; სტატია: „წმინდა ბასილი კესარიელისა და წმინდა გრიგოლ ნოსელის ჰექსემერონული კომენტარები“.

ბული ეგზეგეზა თვალნათლივ წარმოაჩენს ედემის ბაღში მომხდარ მოვლენებს, დროის რაოდენ მცირე მონაკვეთში აღესრულა ყოველივე, და ამ ფონზე გასაგები ხდება ცოდნაში ნაკლებობის შესახებ გამოთქმული აზრი იმის თაობაზე, რომ გამოცდილების არმქონე და უზენაესისაგან განწესებული მცნების უარმყოფელმა ადამიანმა შექმნის დღესვე შესცოდა.

(2) რაც შეეხება დაცემის განმაპირობებელ მეორე ფაქტორს, – ხორციელ ქვედამზიდველობას, – მოცემულ ვითარებაში ადამიანის ორბუნებოვნებაზე მახვილდება ყურადღება. აი, რას გვაუწყებს აღნიშნულთან დაკავშირებით წმინდა წერილი: „და დაჰბადა ღმერთმან კაცი – მიწაჲ ქუეყანისაგან, და შთაჰბერა პირსა მისსა სული სიცოცხლისაჲ და იქმნა კაცი იგი სულად ცხოველად“ (დაბ. 2.7). წარმოდგენილი ციტატის თანახმად, ხორციელი ბუნება მიწისაგან არის შექმნილი, ხოლო სულიერი – შთაბერვით ბოძებული. საქმე ისაა, რომ სხეული საკუთარ თავში სტიქიონებს (ცეცხლს, წყალს, მიწასა და ჰაერს) შემოიკრებს, ე. ი. მატერიალურია იგი, ხოლო მატერია თავისი არსითაა უსახური, მაგრამ არა იმიტომ, რომ ღმერთმა ბოროტების წყაროდ შექმნა ის, არამედ გონიერების, მოაზროვნეობის, განსჯის უნარს არის მოკლებული და სწორედ ამ მნიშვნელობით ეწოდება მას „უსახური“. რაჟამს ღმერთმა უხილავი და ხილული (სულიერი და ნივთიერი) ბუნებისგან შეაგვამოვნა ადამიანი, მათ შორის (აღნიშნულ ბუნებებს შორის) მკაცრი იერარქია დაადგინა, თუ რომელი რომელს უნდა მოთავეობდეს. ღვთის მცნებათა ერთგულების შემთხვევაში მოაზროვნე, უნივთო, მარტივი სული, საკუთარ შემოქმედს დაქვემდებარებული, ნივთიერ სხეულზე იხელმწიფებდა და არასოდეს დაემორჩილებოდა მას. წინააღმდეგ შემთხვევაში, თუკი უმაღლესი (სული) უმდაბლესის (სხეულის) მომდევნო გახდებოდა, დაირღვ-

ეოდა კავშირი ღმერთსა და გონიერ სულს შორის და მატერიის ხელმწიფების ქვეშ აღმოჩენილი, მისი თვისების (უსახურობის) შემწყნარებელი შეიქნებოდა, რაც ბუნებრივია მატერიისთვის, მაგრამ უცხოა მოაზროვნე სულისთვის. მოცემულ ვითარებაში არსებითი ისაა, რომ ღმერთმა ანგელოზსა თუ ადამიანს გულისთქმის თვისება მიანიჭა, რომ მარადის სათნოებისკენ ჰქონოდათ მათ სწრაფვა; მაგრამ ვინაიდან ხსნებული ორი გონიერი ქმნილება აგებულებით განსხვავდება ერთმანეთისგან (ე. ი. სულიერი ბუნების მქონე ანგელოზი მარტივი ჰიპოსტასით არის წარმოდგენილი, მაშინ როდესაც ორი (ხორციელი და სულიერი) ბუნების დამტევი ადამიანი შედგენილი ჰიპოსტასია), ღვთისაგან ბოძებული გულისთქმის ონტოლოგიური თვისება თითოეულ მათგანში აგებულების შესაბამისად მოქმედებს. კერძოდ, არასოდეს თქმულა ანგელოზისთვის, რომ „ყოვლისაგან ხისა, რომელი არს სამოთხესა, ჭამით შჭამო“ (დაბ. 2. 16), მაშინ როდესაც მოხმობილი სიტყვები საკუთრივ ადამიანს განესაზღვრება: „ყოვლისაგან ხისა, რომელი არს სამოთხესა, ჭამით შჭამო, ხოლო ხისა მისგან ცნობადისა კეთილისა და ბოროტისა არა შჭამოთ მისგან...“ (დაბ. 2. 16–17). ამასთან, სწორედ სხეულებრიობას უკავშირდება ედემის ბაღში დამკვიდრებული პირველმშობლებისთვის გამრავლებასთან დაკავშირებით ღვთისაგან მიცემული კურთხევა (შდრ. „და აკურთხნა იგინი ღმერთმან და თქუა: აღორძნდით და განმრავლდით და აღავსეთ ქუეყანაჲ“. დაბ. 1.28). საეკლესიო სწავლების თანახმად, ცოდვით დაუცემელობის შემთხვევაშიც გამრავლდებოდა კაცობრიობა, თუმცა გამრავლების რა გვართან (ფორმასთან) გვექნებოდა საქმე, წმინდა გრიგოლ ნოსელის თანახმად, იდუმალებით არის მოცული. ბუნებრივია, მოცემულ შემთხვევაშიც სხეულის არსებობა განაპირობებდა დროში

განგრძობილად გამრავლების შესაძლებლობას, მაშინ როდესაც ანგელოზური ბუნება, სხეულის არარსებობის მიზეზით, მყისიერად იქმნება (და არა ურთიერთშობადობის გზით). უპირველესად შევნიშნავთ, რომ სამოთხის შესახებ წმინდა წერილში გადმოცემული სწავლება, გარდა პირდაპირი გააზრებისა, ღრმად სიმბოლურ შინაარს მოიცავს და სწორედ ესაა არსებითი, თუმცა აღწერილი მოვლენები თვალნათლივ ცხადყოფს, რომ სხეულებრიობიდან გამომდინარე განესაზღვრებათ ჩვენს პირველმშობლებს ზემოხსენებული მითითება სამოთხის ხეთა ნაყოფის მიღებისა თუ გამრავლების შესახებ, რაც არსობრივად განასხვავებს ზეციურ, უხორცო ქმნილებასა და დედამიწაზე დამკვიდრებულ ადამიანს. სწორედ აგებულებიდან გამომდინარე ადამიანში არსებული ანგელოზთათვის უცხო გულისთქმის ბუნებრივი სურვილი გამოიყენა დაცემულმა ძალამ საცდუნებლად, რასაც წმინდა წერილი ასე აღგვიწერს: „და იხილა დედაკაცმან მან, რამეთუ კეთილ არს ხჱ ჭამად და სათნო თუალთათჳს ხილვად და შუენიერ განცდად, და მოიღო ნაყოფისაგან, ჭამა და მისცა ქმარსაცა თჳსსა მის თანა და ჭამეს“ (დაბ. 3.6).

(3) გარეგან მაცდურ ძალაზე საუბრისას კვლავ ბიბლიური სწავლება უნდა გავიხსენოთ: ედემის ბაღში დამკვიდრებული პირველმშობლები გველის სახით დემონისაგან იღებენ ღვთის მცნების დარღვევასთან დაკავშირებულ შთაგონებას. წმინდა გრიგოლ პალამა უსხეულო ძალების შეცოდების მიზეზად ანგელოზის ზრახვას ასახელებს, რომ ღვთისაგან შექმნილ არსებებზე მეუფების სურვილი გაუჩნდა მას, რაც, იმავე წმინდანის თანახმად, მხოლოდ ადამიანისთვის ბოძებული პატივია და არასოდეს ყოფილა ზეციურ მხედრობათა ხვედრი და დანიშნულება. შესაბამისად, არაჯეროვნის მოსურნეობით ქმნილება შემოქმედს დაუპი-

რისპირდა და ამასთან, ღვთის ხატების მქონე ადამიანიც მსგავსადვე მოიძულა. მოვიხმობთ შესაბამის ციტატას: „სატანამ შემეცნებაზე აღმატებული განიზრახა და სურდა, ქმნილებაზე ემთავრა, თუმცა თანაგანდგომილ ანგელოზებთან ერთად საკუთარი დანიშნულება დაუტევა. ამიტომაც სამართლიანად გამოაკლდა ჭეშმარიტ სიცოცხლესა და სინათლის წყაროს და სიკვდილითა და საუკუნო წყვდიადით შეიმოსა. ადამიანი კი არა მხოლოდ ექვემდებარება, არამედ დედამიწაზე ყოველივე ქმნილს მოთავეობს“[6]. აქვე დავიმოწმებთ კაპადოკიელი მოძღვრის, წმინდა გრიგოლ ნოსელის შესაბამის სწავლებას შრომიდან „დიდი კატექეტური სიტყვა“: „... იყო ერთი ანგელოზთაგანი, კერძოთა ქუეყანისათა მპყრობელად დაწესებული ყოვლისა-მპყრობელისა ძლიერებისა მიერ, და თჳთ მებრ ამისთჳს დაბადებული, რომელი-იგი პირველვე განდგომილ იყო ღმრთისაგან, და მერმე, ვინაჲთგან შეიქმნა კაცი მობაძავად ზეცისა ძალთა და ხატად და მსგავსებად ღმრთეებისა, და უხილავითა და ხილულითა შუენიერებითა გამოუთქმელად განშუენდა, მძიმედ და მოუთმენლად აღუჩნდა ესე ქუეყანისა განმგებელსა მას ძალსა, ოდესმე ანგელოზსა, ხოლო აწ ბოროტსა ეშმაკსა, რაჲთამცა ფლობასა მისსა ქუეშე მყოფისა ბუნებისაგან ესევითარი არსებაჲ დაიბადა, რომელიმცა თავადისა მის დამბადებელისა მსგავს იყო. ... ვინაჲთგან უკუე ერთგზის სიბოროტედ მიდრკა, რომელმან-იგი გარე-მიქცევითა კეთილისაჲთა თავსა შორის თჳსსა შუა შური, და ვითარცა კლდე რაჲ თხემისაგან მთათაჲსა გამოეხეთქის, თჳსისა სიმძიმისაგან მძაფრიად შთაგორავნ შთასაქანელსა, ეგრეთცა იგი კეთილისა შეერთებისაგან რაჲ

6 PG. t. 150; **Κεφάλαια φυσικά, θεολογικά, ἠθικά τε καί πρακτικά**. col. 1152, C.

გამოსთქდა და უკეთურებისა მიერ დამძიმდა, უკეთურებისა საზღვართა მიწევნული, სიღრმედ ბოროტთა შთაექანა და განდგომილებისა თანა ვნებაჲცა იგი შურისაჲ შეიწყნარა და გულისჴმისყოფისა იგი ძალი (ე. ი. მოაზროვნეობის უნარი; შდრ. **τὴν διανοητικην δύναμιν**[7]), რომელი შემწედ კეთილისა დათესულ იყო მის შორის ღმრთისა მიერ, იგი მომპოვნებელად სიბოროტისა იჴუმია და თანაშემწედ უკეთურებისა და მრავალღონითა სიჴელოვნითა ეკუეთა კაცსა მას და ტყუილით ცთუნებითა ყო იგი თჳთმკლველ თავისა თჳსისა"[8]. წარმოდგენილი სწავლების თანახმად, დედამიწის მფარველად დადგენილი ანგელოზი ჯერ თავისსავე შემოქმედს დაუპირისპირდა, ხოლო რაჟამს საკუთარი განმგებლობის ქვეშ მყოფი არსების მშვენიერება (ღვთის ხატად შექმნილი ადამიანი) იხილა, მთის მწვერვალიდან მოწყვეტილი ზვავის მსგავსად უკეთურებაში შთაკვეთებულმა, შურითა და სიძულვილით აცდუნა იგი[9].

რაც შეეხება ეშმაკს და, ზოგადად, დაცემულ სულებს, ადამიანთაგან განსხვავებით, არც ერთი ზემოხსენებული ფაქტორი მათთან მიმართებით არ მოქმედებდა, რადგან, მართალია, ცოდნაში ნაკლებობა ქმნილებისთვის დამახასიათებელი თვისებაა, მაგრამ ზენა სავანეში დამკვიდრებული ძალების სიმრავლე, ერთი მხრივ, საკუთარი შემოქმედისგან უშურველად განისწავლება საღვთო სათნოებებში,

7 PG. t. 45; **Λογος κατηχετικος ο μεγα**. col. 29, A

8 ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი; 1/2008; წმინდა გრიგოლ ნოსელი, „სიტყვაჲ სწალისა და მოძღურებისაჲ"; გვ. 83-84.

9 აქვე დავიმოწმებთ მეშვიდე საუკუნეში მოღვაწე ეკლესიის დიდი მოძღვრის, წმინდა ანასტასი სინელის შესაბამის სწავლებას: „დაჰბადა რაჲ ღმერთმან ხილული ესე სოფელი, ვიტყჳ უკუე ცასა და ქუეყანასა და შორისთა, ჰგონა ეშმაკმან, ვითარცა იტყჳს ვინმე მოძღვართაგანი, ვითარმედ მისი ჰგულავს დადგინებაჲ ღმერთსა მეფედ და უფლად ხილულისა აგებულისად. ხოლო რაჟამს იხილა ადამ, შექმნულად და დადგინებულად ღმრთისა მიერ მეფედ ქუეყანისზედათად, ტკივნეულ იქმნა ▶

ხოლო, მეორე მხრივ, ერთურთის მიმართ ტრფიალით აღსავსე ზეციური წესთდასაბამობის განუსაზღვრელი რაოდენობა (აპოკალ. 5.11: „ბევრნი ბევრთანი და ათასნი ათასთანი“) იერარქიული მდგომარეობის მიხედვით მოთავეობს და ზრუნავს ქვემდგომ დასებზე (სერაფიმები მღვდელთმთავრობდნენ ქერუბიმებს, ქერუბიმები იმღვდელთმთავრებიან სერაფიმთაგან, ქერუბიმები მღვდელთმთავრობდნენ საყდართ, საყდარნი იმღვდელთმთავრებიან ქერუბიმთაგან...). ბუნებრივია, არც ხორციელი ქვედამზიდველობა იქნებოდა ანგელოზის დაცემის განმაპირობებელი იმ მარტივი მიზეზის გამო, რომ უცხოა მათთვის ნივთიერი სხეული. არც გარეგანი მაცდური ძალა არსებობდა პირველამბოხებისას, რადგან მანამდე სრული ჰარმონია და წესრიგი სუფევდა კოსმოსში. შესაბამისად, ვინაიდან ანგელოზები ღვთის ხატად არიან შექმნილნი, ხოლო ხატება მოაზროვნეობასა და თავისუფალ ნებელობაში ვლინდება, ღმერთთან დაპირისპირების სურვილი სრული შეგნებითა და გააზრებით, ყოველგვარი გარეგანი ფაქტორის ზემოქმედების გარეშე მიღებული, წმინდა კირილე იერუსალიმელის სიტყვების თანახმად, შეუნანებელი გადაწყვეტილებაა, რომელსაც არასოდეს შეცვ-

და შურად აღუდგა კაცსა ბოროტი იგი, აცდუნა ევაჲს მიერ და ძელისა, გინათუ მიშვებითა ღმრთისაჲთა, გინათუ სხჳთა რაჲთამე უსაიდუმლოესითა სახითა, ღმრთისადა საცნაურითა. რამეთუ არა გვიღირს ჩუენ გამოძიებაჲ დადუმებულთა საღმრთოჲსა წერილისათა, ვიტყჳ უკუე სამოთხისა და ძელისა-ძლითთა და შიშლოებისა და სამოსელთა და სხუათა რათმე ეგევითართა, არა განცხადებულად ცხადქმნილთა საღმრთოთა წიგნთა შინა“ (დოგმატიკონი I, ანასტასი სინელი, „წინამძღუარი“, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს ნ. ჩიკვატიამ, მ. რაფავამ და დ. შენგელიამ; გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთეს ნ. ჩიკვატიამ და დ. შენგელიამ, თბილისი, 2015, გვ. 124). წმინდა ანასტასის წარმოდგენილი სწავლება ცხადად წარმოაჩენს ანგელოზის დაცემის მიზეზს. ამასთან, ღირსი მოძღვარი უაღრესად საყურადღებო განჩინებას გვთავაზობს იმის შესახებ, რომ წმინდა წერილში გაუცხადებელი მოვლენების გამოძიება არაჯეროვანი საქმეა.

ლიან დაცემული სულები. ამიტომ მარადის დახურულია მათთვის სინანულის კარი[10].

ზემოდამოწმებულ მოძღვრებას შევაჯამებთ და აღვნიშნავთ, რომ ანგელოზთაგან განსხვავებით, პირველმშობელთა დაცემა სამი ფაქტორის ერთობლიობამ განაპირობა (ცოდნაში ნაკლებობამ, ხორციელმა ქვედამზიდველობამ, გარეგანმა მაცდუნებელმა ძალამ), რაც ობიექტური რეალობაა და არა თავის მართლების საბაბი, რადგან მიუხედავად მიზეზებისა, ადამიანის შემთხვევშიც, რა თქმა უნდა, შეცოდებისას მოაზროვნე არსების შეგნებულ გადაწყვეტილებასთან გვაქვს საქმე. თუმცა აღნიშნული ორი მოვლენა ერთმანეთისგან ხარისხობრივად განსხვავდება (ზეციური ძალების ამბოხი შეუდარებლად აღემატება ედემის ბაღში აღსრულებულ წინააღმდეგობას). ამიტომაც ერთნი, სრული შეგნებით ნამოქმედარი უკეთურებისა და საკუთარი უცვლელი ნებელობის მიზეზით, სინანულის გარეშე რჩებიან, მეორენი კი ფლობენ შესაძლებლობას, გარდაცვალებამდე შენანების გზით მიიღონ ცოდვათა შენდობა.

მოხმობილი მსჯელობა შესაძლებლობას გვაძლევს, განკაცების საიდუმლოს არსი შევიმეცნოთ. კერძოდ, ყოვლადწმინდა სამების მეორე ჰიპოსტასი ორი დაცემული გონიერი ქმნილებიდან ადამიანურ ბუნებას შეიწყნარებს და ისე ევლინება წუთისოფელს, რადგან ხსნის საიდუმლოს მხოლოდ დანაშაულის გულწრფელი აღიარების მსურველი და მონანული ქმნილება დაექვემდებარა, ხოლო უკეთურ

10 შდრ. „ეშამკიც გარდაისახება სინათლის ანგელოზად (2. კორ. 11.14), არა იმისთვის, რომ იქ დაბრუნდეს, სადაც იყო (რადგან მოიგო განუჯედელი გული, როგორც გრდემლი (იობ. 41.15), და *აქვს შეუნანებელი არჩევანი*, არამედ იმისთვის, რომ ანგელოზთასწორი ცხოვრებით მოქალაქეებს სიბრმავის წყვდიადი და ურწმუნოების წყლულებითი მდგომარეობა გარეშეარტყას“ (წმინდა კირილე იერუსალიმელი, კატეხიზმური და მისტაგოგიური ჰომილიები; ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, წინასიტყვა და სქოლიოები დაურთო გიორგი ჯულაყიძემ, თბილისი, 2015, გვ. 61).

ნებელობაში გაკერპებული უსხეულო ძალების გამოხსნა საღვთო სამართლიანობის საპირისპირო მოქმედება იქნებოდა, რადგან წმინდა გრიგოლ ნოსელის სიტყვების თანახმად: „სათნოებაჲ თავისუფალი არს და უუფლოჲ და ნეფსით მოსაპოვნებელი, ხოლო პატიჟებული (ე. ი. სასჯელის შიშის მიზეზით აღსრულებული; ი. ო) და იძულებული სათნოებად არა იწოდების, არცა შესაძლებელ არს სათნოებად წოდებაჲ მისი“[11].

ამჯერად ჩვენი სტატიის ძირითად ნაწილზე გადავალთ და რამდენიმე მესიანურ წინასწარმეტყველებას მიმოვიხილავთ. უპირველესად აღვნიშნავთ, რომ ძველ აღთქმაში, განსაკუთრებით საწინასწარმეტყველო წიგნებში, მრავალი მითითება გვხვდება ღმერთის განკაცების შესახებ, თუმცა ყველა მათგანისთვის საერთო დამახასიათებელი ნიშანი მოძღვრების დაფარული სახით გადმოცემაა. წმინდა იოანე ოქროპირი აღნიშნულ საკითხზე მსჯელობისას მიუთითებს, რომ თუკი ყოვლადწმინდა სამების მეორე ჰიპოსტასის ადამიანად მოვლინების საიდუმლო შეუფარავად იქნებოდა გაცხადებული, საღვთო სიტყვათა შეუმეცნებლობით გონებადაბნელებული საზოგადოება მყისვე მოაკვდინებდა ჭეშმარიტ მოღვაწეებს. ამიტომაც მათ დასაცავად, საუფლო განგებულებით, იმგვარად გამოითქმოდა სწავლება, რომ მსმენელსა თუ მკითხველს ნაქადაგების მარტივად გაგების შესაძლებლობა არ ჰქონოდა. მესიანური უწყებების გასაიდუმლოების მეორე მიზეზს წმინდა კირილე ალექსანდრიელი გვამცნობს. ღირსი მღვდელთმთავრის თანახმად, ღვთისაგან მოწოდებული წინასწარმეტყველები შეგნებულად გაურკვევლობის რიდეს ჩამოაფარებდნენ ხოლმე მსგავს

11 ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი, „დაბადებისათვს კაცისა“, თბილისი, 2/2009; გვ. 157.

მოძღვრებებს, რათა ბიბლიაში გადმოცემული უდიადესი მოვლენის არსი დემონურ ძალას არ ამოეხსნა, რითაც უმეცრებაში რჩებოდნენ ზეციური დიდების უარმყოფელი უკეთური სულები.

შესაბამისი საეკლესიო განმარტებების გაცნობისას ზემოხსენებული სიძნელე ადვილად დასაძლევი ხდება და მკითხველის წინაშე ერთიანი, მწყობრი, გასაოცარი თანმიმდევრულობით დალაგებული და გამშვენებული სწავლებები წარმოჩნდება. ამასთან, უტყუარი განცდა გეუფლება — მიუხედავად იმისა, რომ ხსენებული წინასწარმეტყველებები სხვადასხვა საუკუნეში სხვადასხვა ადამიანის მიერ იყო გამოთქმული, ყველა მათგანი ერთი და იმავე სულით არის შთაგონებული და განბრძნობილი.

პირველი განსახილველი საკითხი საწინასწარმეტყველო წიგნებში გაცხადებული რამდენიმე უწყება იქნება. საუბარს ძვ. წ. აღ–ის მერვე საუკუნის პირველ ნახევარში ასპარეზზე გამოსული თეკოიელი მწყემსის, ამოსის წიგნით დავიწყებთ. ხსნებული მოღვაწე ებრაელთა ერთიანი სამეფოს ორად გაყოფის შემდგომი პერიოდის წინასწარმეტყველია. იგი წარმოშობით იუდეის სამეფოდან იყო, თუმცა უფალმა ისრაელში მიავლინა თანატომელთა შორის საქადაგებლად, რადგან ჩრდილოეთის სახელმწიფოში უმძიმესი ზნეობრივი დაცემულობა სუფევდა. ბასილი დიდის თანახმად, ისრაელის მოსახლეობა ისეთ ცოდვებს აღასრულებდა, რომ მეფეთა წიგნების ავტორები დუმდნენ მათ შესახებ, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში შეირყვნებოდა წმინდა წერილის ფურცლები. ქალაქ ბეთილში ჩასული ამოსი უმკაცრესი მამხილებელი შეგონებებით მიმართავდა ადგილობრივებს და ყველა ხერხსა და ღონეს იყენებდა, რომ მდგომარეობის სიმძიმე შეემეცნებინა საზოგადოებას. წიგნი ცხრა თავისგან შედგება და განხილული მთავარი თემების მიხედვით, პირობითად, სამ ნაწილად იყოფა: 1. წინასწარმეტყველება რვა სახელმწიფოს მომავალი ხვედრის შესახებ (თავები

1, 2); 2. ისრაელის სამეფოში არსებული სოციალური უსამართლობის მხილება (თავები 3, 4, 5, 6); 3. ამოსის მიერ ნანახი ხუთი ხილვა (თავები 7, 8, 9). ჩვენთვის განსაკუთრებით საყურადღებო სწორედ წიგნის ბოლო ნაწილია. თეკოიელი მოღვაწე გამოცხადებებს აღგვიწერს, რომელთაგან რიგით მესამე შემდეგს გვაუწყებს: „ესრეთ მიჩუენა მე უფალმან და, აჰა-ესერა, მდგომარჱ ზღუდეთა ზედა ადამანტიანისათა და ჴელსა მისსა – ადამაჲ. და მრქუა მე უფალმან: „რასა ჰხედავ შენ, ამოს?“ და ვთქუ: „ადამასა“. და თქუა უფალმან: „აჰა-ესერა, მე დავდვა ადამაჲ შორის ერისა ისრაჱლისა“ (ამოს. 7. 7-8). ამოსი მხოლოდ წარმოდგენილი მოკლე უწყებებით შემოიფარგლა და ზემოხსენებული მიზეზების გამო სხვა არაფერი უთქვამს. ეკლესიის მოძღვარნი მოხმობილ ბიბლიურ მუხლებში რამდენიმე მოვლენაზე ამახვილებენ ყურადღებას და განკაცების საიდუმლოს შესახებ დაფარულად გადმოცემული სწვალების თაობაზე საუბრობენ. საქმე ისაა, რომ იუდეიდან ბეთილში ჩასულმა მქადაგებელმა კედელზე მდგომი უფალი იხილა; ე. ი. გამოცხადებაში განჭვრეტილი ღმერთი გარკვეული სხეულებრივი ფორმით არის წარმოდგენილი, რასაც კედელზე დგომა მიუთითებს, მაგრამ წინასწარმეტყველი წინარე მუხლში გაჟღერებულ ზოგად ცნობას აკონკრეტებს და საკითხის ნათელსაყოფად უზენაესის ხელს ახსენებს (შდრ. „*ჴელსა მისსა* – ადამაჲ“). თუკი იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ თეოდორიტე კვირელის თანახმად, ძველი აღთქმის წიგნებში აღწერილი გამოცხადებები ყოვლადწმინდა სამების მეორე ჰიპოსტასს უკავშირდება[12], შეიძლება დავას-

12 მოვიხმობთ ნეტარი თეოდორიტეს შესაბამის ციტატას: „ხოლო განკაცდა, რომ ცოდვისაგან გახრწნილი ბუნება განეახლებინა. ამის გამო მთელი შეცოდებული [ბუნება] (ცოდვით დაცემული კაცება; ი. ო.) მიიღო, რომ მთელივე განეკურნა. ღმრთეების საფარველად არ შეუწყნარებია მას სხეულის ბუნება, როგორც გონე- ▶

კვნათ, რომ წინასწარმეტყველმა ამოსმა ძე ღმერთი ადამიანური გარეგნობით იხილა და ამით მომავალში განსახორციელებელი იდუმალი მოვლენა ასევე საიდუმლოდ გაანდო სამყაროს იმის შესახებ, რომ დადგებოდა ჟამი, როდესაც ძვ. წ. აღ-ის მერვე საუკუნეში კაცობრივი გარეგნობით შემეცნებული უფალი (კერძოდ, სამების მეორე პირი) ჭეშმარიტად შეიმოსავდა ადამიანურ ბუნებას და როგორც სრული ღმერთი და სრული კაცი მოევლინებოდა ქვეყნიერებას.

ძვ. წ. აღ-ის მერვე საუკუნის მეორე ნახევარში, განსაკუთრებული მესიანური უწყებების მიზეზით, ეკლესიის მიერ ძველი აღთქმის მახარებლად წოდებული ესაია გამოდის ასპარეზზე. საკუთარი საწინასწარმეტყველო დადგინების შესახებ იგი წიგნის მეექვსე თავში მოგვითხრობს: „და იყო, წელსა მას, რომელსა მოკუდა ოზია მეფჱ, ვიხილე უფალი მჯდომარე საყდართა ზედა მაღალთა და აღმატებულთა, და სავსე იყო ტაძარი იგი დიდებითა უფლისაჲთა“ (ეს. 6.1). აღნიშნული მუხლის კომენტირებისას წმინდა იოანე ოქროპირი შენიშნავს: „წინასწარმეტყველება შემდეგი სიტყვებით იწყება: „მეფე ოზიას სიკვდილის წელს ვიხილე უფალი, მჯდომარე...“ ქრისტე კი ბრძანებს: „ღმერთი არასოდეს არავის უნახავს; მხოლოდშობილმა ძემ, მამის წიაღში მყოფმა, გამოაცხადა“ (იოან. 1.18); და კვლავ: „არათუ მამა უნახავს ვინმეს, არამედ ვინც ღვთისგანაა, მან იხილა მამა“ (იოან. 6.46); მოსესაც უთხრა ღმერთმა: „ვერ შეძლებ ჩემი სახის დანახვას, რადგან არ ძალუძს ადამიანს,

ბაშემცდარი არიოზი და ევნომიოსი აცხადებენ, რადგან შეეძლო, ხორცის გარეშეც წარმოჩენილიყო, როგორც ძველად ეცხადებოდა აბრაამს, იაკობსა და სხვა წმინდანებს..“ (PG. t. 83; col. 489-492).

მიხილოს და ცოცხალი დარჩეს“ (გამოს. 33.20). მაშ, რატომ ამბობს წინასწარმეტყველი, რომ უფალი განჭვრიტა? „ვიხილე“, – ბრძანებს, – „მჯდომარე“. განა ქრისტეს სიტყვის საწინააღმდეგოს ამბობს, არამედ ყოვლითურთ თანხმობაშია მასთან. მაცხოვარი ღვთის სრულ შემეცნებაზე საუბარობს, რასაც ვერავინ შეძლებს. არავის უნახავს საღვთო ბუნება და არსი, გარდა მხოლოდშობილისა. წინასწარმეტყველი კი ადამიანური შესაძლებლობების ფარგლებში იმეცნებდა საიდუმლოს. მას არ ძალუძდა განეჭვრიტა, თუ ვინაა ღმერთი, არამედ სახეობრივად ხედავდა უფალს, ზეგარდამო იმგვარად დამდაბლებულს, რამდენადაც შემმეცნებლის უძლურებას ძალუძდა ამაღლება. არც ესაიას და არც სხვას ღვთაებრივი ბუნება ჭეშმარიტად რომ არ უხილავს, თავად ნათქვამიდანაც ცნაურდება: „ვიხილე უფალი მჯდომარე...“, მაგრამ ღმერთისთვის უცხოა „ჯდომა“, რადგან ეს სხეულებრივი მდგომარეობაა. ამასთან, დასძენს, რომ არა მარტო „მჯდომარე“, არამედ „ტახტზე მჯდომარე“ იხილა, მაგრამ შემოქმედს არაფერი სჭირდება საყრდენად. განა შესაძლებელია, ყველგანმყოფისა და ყოველივეს აღმავსებელის მიმართ ითქვას ასე, ვის „ხელშიც“ არიან „კიდენი ქვეყანისანი“ (ფსალ. 94.4)? ცხადია, აღნიშნული ხილვა ღმერთის „გარდამოსვლა“ იყო... ეცხადებოდა არა ისეთი, როგორიც არის, არამედ იმგვარ ხატებას ღებულობდა, რისი დანახვაც შემმეცნებლებს ძალუძდათ. ამიტომაცაა, რომ ზოგჯერ მჯდომარე, აღჭურვილი, ზოგჯერაც ჭაღარა ან ნელ სიოში, ანდაც ცეცხლში მყოფი გამოუჩნდებოდა იგი, ხან ზურგს უჩვენებდა, ხან ცაში თუ საყდარზე, ანთუ ქერუბიმებზე ამხედრებული იხილვებოდა... უფალი კაცობრივი შემეცნებისთვის მახასიათებელ ფორმას მიმართავს, რადგან ადამიანებს განეკუთვნება მისი სიტყვები... „საყდარზე ჯდომა“, როგორც დავითი ბრძანებს ფსალმუნში, სამსჯავ-

როს მიმანიშნებელია: „რადგან აღასრულე ჩემი სამართალი და მსჯავრი ჩემი, საყდარზე დაჯექი, სიმართლის მსაჯულო“ (ფსალ. 9.5)[13].

წმინდა იოანე ოქროპირის ზემოდამოწმებულ ეგზეგეზაში გარკვევითაა ნათქვამი, რომ ხილვაში საყდარზე დაბრძანებული სამების მეორე ჰიპოსტასი სხეულებრივი მდგომარეობის მქონეა. აღნიშნულ მოსაზრებას მეტი სიცხადით ნეტარი იერონიმე წარმოაჩენს, რაჟამს ესაიას მიერ განჭვრეტილი ღმერთის გარშემო მდგომი სერაფიმების შესახებ საუბრობს (შდრ. ეს. 6.2): „და სერაბინნი დგეს გარემო მისა; ექუსნი ფრთენი ედგნეს ერთსა და ექუსნი ერთსა; და ორითა იფარვიდეს პირთა მათთა და ორითა იფარვიდეს ფერჴთა მათთა და ორითა ფრინვიდეს“). სტრიდონელი მოძღვრის თანახმად, ებრაული ტექსტის შინაარსი იმდენად რთული გასაგებია, რომ ორმაგი გააზრების შესაძლებლობას იძლევა, რადგან ისეც შეიძლება აღიქვა, რომ სერაფიმები ფრთებით საკუთარ ხელებსა და ფეხებს მალავდნენ, თუმცა, მეორე მხრივ, იგივე ებრაულენოვანი ციტატა ზეციური

13 Творения Святого Отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в русском переводе; С.-Петербург, 1900, том 6, ст. 74–76. კონსტანტინოპოლელი მღვდელთმთავრის მოხმობილი სწავლებიდან ერთი უმნიშვნელოვანესი საკითხი იკვეთება. საქმე ისაა, რომ არასოდეს ძალუძს ქმნილებას თუნდაც მცირედით განჭვრიტოს უქმნელი საღვთო ბუნება, რადგან ყოველივეზე შეუდარებლად აღმატებული, უხილავი და შეუმეცნებელია იგი (ე. ი. გამოუკვლეველია ღმრთეება). ამასთან, ვინაიდან ძის ან მამის, ან სულიწმინდის ჰიპოსტასები ყოვლადი სისავსით წარმოაჩენენ საღმრთო არსებას, ბუნებრივია, მსგავსად ღმრთეებისა, არც მათი ხილვა ძალუძს ანგელოზსა თუ ადამიანს. როდესაც წმინდა წერილსა და საეკლესიო ეგზეგეტიკაში გვხვდება მითითება, თუ როგორ ეცხადება საღმრთო პირი ამა თუ იმ მოღვაწეს, მსგავსი სახის გამოთქმანი მხოლოდ და მხოლოდ სახეობრივია, წინამოსწავებითია, რადგან სახარების თანახმად: „ღმერთი არავინ სადა იხილა“ (იოან. 1.18), მაგრამ ვინაიდან საეკლესიო სწავლების მიხედვით, ძე ხატია მამისა, „მხოლოდშობილმან ძემან, რომელ არს წიაღთა მამისათა, მან გამოთქუა“ (იოან. 1.18).

ძალების ფრთებით ხილვაში განჭვრეტილი უზენაესის ხელებისა და ფეხების დაფარვას გვაუწყებს[14]. თუკი ესაიას უწყებას საყდარზე სხეულებრივად მჯდომი უფლის შესახებ ნეტარი იერონიმეს გამოთქმული მოსაზრებაც შეემატება, რომ ზეციური ძალები, შესაძლოა, ყოვლისმპყრობელის კიდურებს დიდი მოწიწებით მიეახლებიან და ამასთან, წმინდა ანასტასი სინელის საყურადღებო სწავლებასაც გავითვალისწინებთ, რომ „...ესაია სახესა შინა და შესახედავსა სახოვნებითსა კაცობრივისა პირისასა ჩუენებით იხილა უფალი, მჯდომარე საყდართა ზედა მაღალთა და აღმატებულთა“[15], ცხადი ხდება, როგორი გამოსახულებით შეიმეცნა იუდეველმა წინასწარმეტყველმა ღმერთი (ყოვლადწმინდა სამების მეორე პირი). შესაბამისად, მსგავსად ამოსის წიგნისა, მოცემულ შემთხვევაში იგივე ვითარებასთან გვაქვს საქმე: ღვთისგამომეტყველი მოღვაწე მოძღვრების გადმოსაცემად ბიბლიისთვის დამახასიათებელ იდუმალ ენას მიმართავს და ჭვრეტს კაცებას იმისას, ვინც შვიდი საუკუნის შემდეგ ადამიანური ბუნებით მოევლინება სამყაროს. აღნიშნულის ჭეშმარიტებას ესაიას წინასწარმეტყველებათა სიმრავლეც ცხადყოფს, რომლებშიც ქალწულისაგან ძის შობა (ეს. 7.14), მესიის მიერ განხორციელებული ღვაწლი (ეს. 8. 1–4), განკაცებული ღმერთის სახელთა ჩამონათვალი (ეს. 9. 6–7), ჯვარცმის საიდუმლო (ეს. 53) და მრავალი სხვა გამომხსნელობითი სწავლებაა წარმოდგენილი.

ძვ. წ. აღ–ის 627 წელს უფალმა რჩეული ერის წიაღიდან

14 აღნიშნულის შესახებ იხ. Библиотека творений Святых Отцов Церкви западных, издаваемое при Киевской Духовной Академии; книга 13; Творения блаженного Иеронима Стридонского, часть 7, Киев, 1882, ст. 110.

15 დოგმატიკონი I, ანასტასი სინელი, „წინამძღუარი“, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს ნ. ჩიკვატიამ, მ. რაფავამ და დ. შენგელიამ, თბილისი, 2015, გვ. 162.

ახალი მქადაგებელი გამოიხმო, რომელსაც სახელად იერემია ჰქვია. „მოტირალი წინასწარმეტყველი“ – ასე მოიხსენიებენ მას განმმარტებლები, რადგან საკუთარი ხალხისა და სამშობლოს უახლოესი ტრაგიკული ბედის სულიერად განმჭვრეტი ანათოთელი მოღვაწე საზოგადოების წინაშე სიტყვების წარმოთქმისას ცხარე ცრემლებით დასტიროდა რჩეული ერის მოსალოდნელ განსაცდელებს. მისი საწინასწარმეტყველო დადგინების შესახებ წიგნის პირველი თავიდან ვიგებთ. როდესაც ღმერთმა თანატომელთა შორის საქადაგებლად მოუხმო მას, იერემიამ ასე მიუგო: „... უფალო, აჰა-ესერა, არა ვიცი სიტყუაჲ, რამეთუ ყრმა ვარი მე“ (იერემ. 1.6). ყოველივეს გულთამხილავი მყისვე საკუთარი განგებულების გარდაუვალობაში დაარწმუნებს წინასწარმეტყველს, რის შემდეგაც იერემია ჩვენთვის საყურადღებო აღწერილობას გვთავაზობს: „და მოყო უფალმან ჴელი მისი ჩემდა და შემახო პირსა ჩემსა და მრქუა მე უფალმან: აჰა-ესერა, მიგცენ სიტყუანი ჩემნი პირსა შინა შენსა“ (იერემ. 1.9). კვლავ ამოსისა თუ ესაიას წიგნში აღწერილი მოვლენების მსგავს შემთხვევებთან გვაქვს საქმე: ხილვაში განჭვრეტილი ღმერთი წინასწარმეტყველს ბაგეებზე ხელით ეხება („მოყო უფალმან ჴელი მისი ჩემდა და შემახო პირსა ჩემსა“), რითაც მომავლის შესახებ მოძღვრებას გააცხადებს, რომ ანათოთელი მოღვაწის მიერ მოხილული თეოფანია (ღვთის გამოცხადება) განკაცებასთან დაკავშირებულ ღრმა მესიანურ უწყებას მოიცავს.

სანამ მორიგი საკითხის განხილვაზე გადავალთ, შევნიშნავთ, რომ სოტერიოლოგიური საიდუმლოს მოახლოების კვალდაკვალ, ზეგარდამო ხმობილი მოღვაწენი მეტი სიცხადით საუბრობენ მომავლის შესახებ და წინარე ეპოქაში დაფარულ სწავლებას განსაკუთრებულ გამომსახველობას სძენენ, რითაც განკაცების იდუმალებას წარმოაჩენენ.

ძვ. წ. აღ-ის 597 წელს ნაბუქოდონოსორმა ათი ათასი იუდეველთან ერთად ოცდახუთი წლის ეზეკიელიც გაუყენა გზას ბაბილონისკენ. საკუთარი ხალხისა და სამშობლოს მიმართ ტრფიალით აღსავსე ახალგაზრდა ტყვე გადასახლებიდან ხუთი წლის თავზე (592 წელს) მდინარე ქობარის სანაპიროსთან განმარტოვდა და უმძიმეს მდგომარეობაში აღმოჩენილი თანატომელების წარსულზე, აწმყოსა თუ მომავალზე ფიქრობდა. უპირველესად შევნიშნავთ, რომ ეზეკიელის წიგნში აღწერილი საღვთო გამოცხადება ყველა დანარჩენი ბიბლიური თეოფანიისაგან მოვლენათა ხანგრძლივობით დიდად განსხვავდება, რადგან ღვთის გამოჩინების შესახებ თხრობას პირველი სამი თავი ეთმობა. ამასთან, ყოველივე ნანახი ისეთი ღრმა მისტიკითა და სიმბოლიკითაა განმსჭვალული, რომ იუდევლთა შორის არსებული უძველესი ტრადიციის თანახმად, მხოლოდ სრულყოფილი ასაკის მქონე ადამიანს ეძლეოდა ეზეკიელის წიგნის წაკითხვის უფლება.

ქობარის სანაპიროზე მყოფმა მოღვაწემ უეცრად ჩრდილოეთის მხრიდან მოახლოებული გრიგალი, დიდი ღრუბელი და აელვარებული ცეცხლი იხილა, საიდანაც ოთხი უცნაური არსება გადმოვიდა (შდრ. ეზეკ. 1. 1–5). ისინი ერთურთთან ისე განლაგებულიყვნენ, რომ შუაში გარკვეული სივრცე რჩებოდა. თითოეული მათგანის სხეულზე ოთხი ფრთა იხილვებოდა, რომელთაგან ორით ფრენდნენ, ხოლო დანარჩენი ორით შუაში დარჩენილ ადგილს აჩრდილებდნენ. ამასთან, ქვეყნის ოთხივე მხარეს იმზირებოდნენ, რადგან ყველა მათგანს ოთხ-ოთხი სახე ჰქონდა — ადამიანის, ლომის, ხარისა და არწივისა (ხსენებული არსებები ანგელოზები, კერძოდ, ქერუბიმები არიან). ნანახით შეძრწუნებული ეზეკიელი უეცრად უსხეულო ძალებს შორის დარჩენილი სივრციდან მომდინარე ხმას მოისმენს, რაც ბუნებრივად

მიიპყრობს მის ყურადღებას და ამჯერად ხსენებული შიდა სივრცის აღწერილობას გვთავაზობს: ქერუბიმების მაღლა მყარი (**στερέωμα**) მდებარეობდა, ხოლო მყარს ზემოთ – საყდრის მსგავსი რამ (შდრ. „მსგავსებაჲ საყდრისაჲ“; Gr. **ὁμοίωμα θρόνου**). თუმცა მოვლენები ამაზე არ შეჩერებულა. უდიდესი იდუმალებით მოცული გამოცხადების მხილველი იუდეველი მოღვაწე მზერას აამაღლებს და ქერუბიმების მიერ ნატვირთ ტახტზე დაბრძანებულ ღმერთს იხილავს, რომლის აღწერილობას ასე წარმოგვიდგენს: „ტახტის მსგავსზე, ზემოთ – მსგავსება, როგორც ხატი კაცისა“ (შდრ. ძვ. ქართ. (ეზეკ. 1.26): „და მსგავსებასა მას ზედა საყდრისასა მსგავსებაჲ ხატისა კაცისაჲ ზედა-კერძოსა მას“; Gr. **καὶ ἐπὶ τοῦ ὁμοιώματος τοῦ θρόνου ὁμοίωμα ὡς εἶδος ἀνθρώπου ἄνωθεν**). მკითხველი, ალბათ, ყურადღებას მიაქცევდა, რომ ეზეკიელის მიერ აღწერილი თეოფანია ამოსის, ესაიასა და იერემიას ზემოდამოწმებული ხილვებისგან არსებითად განსხვავდება: ქობარის ნაპირზე მყოფი წინასწარმეტყველი გამოცხადებაში სხეულებრივად ნანახ ღმერთზე საუბრობს, თუმცა იქვე აკონკრეტებს, რომ მან უზენაესი იხილა, „როგორც ხატი კაცისა“, რითაც უწინარეს ეპოქაში გამოხსნის შესახებ არაერთგზის ნათქვამ წინასწარმეტყველებას საფარველი დიდი სიფრთხილით შემოაძარცვა, რადგან უგულისხმოთა გაღიზიანების თავიდან ასარიდებლად ბოლომდე არც ის უთქვამს, რომ ღმერთს უპირობოდ ადამიანად ჭვრეტდა, თუმცა არც ამის გარეშე დაუტევა მარადიული სიცოცხლის მაძიებელი გონიერი საზოგადოება, რაჟამს სამერმისოთა ცოდნით ზეგარდამო გამდიდრებულმა ბრძანა, ვნახეო „მსგავსება, როგორც ხატი კაცისა“.

იმავე ეპოქაში ასპარეზზე კიდევ ერთი დიდი იუდეველი წინასწარმეტყველი დანიელი გამოდის, რომლის სამოღვაწეო არეალი, მსგავსად ეზეკიელისა, ბაბილონის იმ-

პერია, კერძოდ, დედაქალაქი ბაბილონია. ტყვე ებრაელი ყრმის განსაკუთრებულმა სიბრძნემ და გონიერებამ თავად ძლევამოსილი დამპყრობლის, ნაბუქოდონოსორის ყურადღება მიიპყრო, რის შემდეგაც დანიელი ღრმა სიბერემდე აქტიურად მონაწილეობდა ბაბილონელთა სახელმწიფო საქმეების წარმართვაში. მის მიერ დაწერილი წიგნის კანონიკური ნაწილი თორმეტი თავისგან შედგება და არაერთ მესიანური ხასიათის უწყებას გადმოგვცემს[16]. მეშვიდე თავში აღწერილი გამოცხადება ასეა წარმოდგენილი: წინასწარმეტყველმა იხილა ზღვა, საიდანაც ერთმანეთის თანმიმდევრობით ოთხი ცხოველი ამოვიდა. პირველი ლომს ჰგავდა და ორბის ფრთები ჰქონდა. მეორე დათვის გარეგნობის იყო. მესამე – ვეფხვის მსგავსი, ოთხი ფრთითა და ოთხი თავით (შდრ. დან. 7. 1–6). ამის შემდეგ მეოთხე არსება გამოჩნდა, რომელიც ვერაფერს მიამსგავსა დანიელმა. ცხოველის თავზე ათი რქა ჩანდა. მოგვიანებით ერთი მომცრო რქა ამოიზარდა, რომელმაც სამი რქა ამოაგდო. პატარა რქას თვალები და ამპარტავნულად მეტყველი ბაგეები ჰქონდა (შდრ. დან. 7. 7–8). დანიელმა იხილა, რომ ზეცაში საყდარი დაიდგა, რომელზეც ძველი დღეთა (შდრ. „ძუელი იგი დღეთაჲ“; Sept. **παλαιὸς ἡμερῶν**) დაბრძანდა. მისი სამოსი თოვლივით თეთრი იყო, თმები – სპეტაკი, საყდარი – ცეცხლის ალის, საყდრის ბორბლები – ასევე ცეცხლის. დღეებით ძველს ანგელოზთა სიმრავლე ემსახურებოდა (შდრ. დან. 7.10): „ათასნი ათასთანი ჰმსახურებდეს მას და ბევრნი ბევრთანი დგეს წინაშე

16 ერთ-ერთი მათგანის შესახებ იხ. რელიგიურ-საგანმანათლებლო ჟურნალი „გული გონიერი”, N 10, თბილისი, 2015 წ. გვ. 181–186.

მისსა“), ხოლო მის წინ უზარმაზარი ცეცხლოვანი მდინარე მიედინებოდა. მეოთხე ცხოველი, რომლის თავზე რქები იყო ამოზრდილი, მოიკლა, ხოლო მისი სხეული ცეცხლის მდინარეში ჩააგდეს. ამასთან, ცის ღრუბლებზე გამოჩნდა იდუმალებით მოცული ცოცხალი არსება. მისი გარეგნობა იყო, როგორც ძე კაცისა (შდრ. დან. 7.13): „აჰა, ღრუბელთა თანა ცისათა, ვითარცა ძე კაცისა მომავალი“; Sept. **ἰδοὺ μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος ἦν**). დღეებით ძველთან მივიდა იგი და ხელმწიფება, დიდება და ძალაუფლება მიიღო მისგან და ყველა სამეფო, ტომი თუ ხალხი დაექვემდებარა, ხოლო თავად მისი სამეფო საუკუნო ძლიერებამ განმსჭვალა.

მკითხველი, ალბათ, ხვდება, რომ დანიელის მიერ ნანახი გამოცხადების ბოლო ნაწილი აპოკალიპტური შინაარსისაა და ყოველი სიტყვის გასააზრებლად შესაბამისი საეკლესიო განმარტებების შესწავლა არის საჭირო, რაც წინამდებარე სტატიაში განსახილველი თემის შინაარსს ცდება. ამიტომაც მხოლოდ ჩვენთვის მნიშვნელოვანი საკითხით შემოვიფარგლებით. კერძოდ, საქმე ისაა, რომ ჭეშმარიტი ღმერთი, ქვეყნიერებაზე ჭეშმარიტ ადამიანად მოვლენილი, ნეტარი იერონიმესა და ნეტარი თეოდორიტე კვირელის თანახმად, ძველაღთქმისეული უწყებებიდან სწორედ დანიელის წიგნში გაცხადებული სახელით – „ძე კაცისა“ (**υἱὸς ἀνθρώπου**) მოიხსენიებს საკუთარ თავს[17], რადგან თუკი ზემოგანხილულ მესიანურ უწყებებს შევაჯამებთ (ამოსი, ესაია და იერემია ხილვაში ნანახი ღმერთის ადამიანურ

17 მეტი თვალსაჩინოებისთვის რამდენიმე შესაბამის ადგილს მოვიხმობთ: „მელთა ჴურელი უჩნს და მფრინველთა ცისათა საყოფელი, ხოლო ძესა კაცისასა არა აქუს, სადა თავი მიიდრიკოს“ (მათ. 8.20); „ამენ გეტყჳ თქუენ: ვერ დაასრულოთ ▶

გარეგნობაზე ირიბად მიუთითებენ, ეზეკიელი აღნიშნულ საიდუმლოს უფრო ცხადად გამოთქვამს, რაჟამს ამბობს, რომ იხილა „მსგავსება, როგორც ხატი კაცისა“), ყველაზე სრულყოფილად განკაცების არსს სწორედ დანიელის წინასწარმეტყველებაში გამოყენებული ორსიტყვედი ტერმინი დაიტევს, რითაც უცვალებელი საეკლესიო დოგმატია გამოთქმული ყოვლადწმინდა სამების მეორე ჰიპოსტასის — ძე ღვთისას ძე კაცისად მოვლინების შესახებ.

ამჯერად წმინდა ირინეოს ლიონელის უაღრესად საყურადღებო რამდენიმე სოტერიოლოგიურ სწავლებას განვიხილავთ. აი, რას ბრძანებს დიდი მღვდელთმთავარი: „ღვთის ხატი არის ძე, ვის ხატადაც შეიქმნა ადამიანი. უკანასკნელ ჟამს კი იმიტომ განხორციელდა იგი, რომ ადამიანის ხატების საკუთარ თავთან მსგავსება ეჩვენებინა“[18]. წარმოდგენილ ციტატაში რამდენიმე მნიშვნელოვანი საკითხი იკვეთება. კერძოდ, ლიონელი მოღვაწის თანახმად, წმინდა წერილის სიტყვები — „ვქმნეთ კაცი ხატებისაებრ ჩუენისა და მსგავსებისაებრ“ (დაბ. 1.26) — საიდუმლოდ გაგვიმხელს მოძღვრებას იმის შესახებ, რომ ადამიანი ძე ღმერთის (ყოვლადწმინდა სამების მეორე

ქალაქები ისრაჱლისაჲ, ვიდრემდის ძე კაცისაჲ მოვიდეს“ (მათ. 10.23); „ხოლო რაჲთა უწყოდით, რამეთუ ჴელმწიფებაჲ აქუს ძესა კაცისასა ქუეყანასა ზედა მიტევებად ცოდვათა, და ჰრქუა განრღუეულსა მას...“ (მარკ. 2.10); „ვინაჲცა უფალ არს ძე კაცისაჲ შაბათისაცა“ (მარკ. 2.28); „ნეტარ იყვნეთ, რაჟამს მოგიძულნენ თქუენ კაცთა, და ოდეს გამოგასხნენ თქუენ და გაყუედრებდენ და განჴადონ სახელი თქუენი ვითარცა ბოროტთაჲ *ძისათჳს კაცისა*“ (ლუკ. 6.22); „მოვიდა *ძე კაცისაჲ,* ჭამს და სუამს, და იტყვთ: აჰა კაცი მჭამელი და მსუმელი ღუინისაჲ და მეგობარი მეზუერეთა და ცოდვილთაჲ“ (ლუკ. 7.34); „ამენ, ამენ გეტყჳ თქუენ: იხილნეთ ცანი განხუმულნი და ანგელოზნი ღმრთისანი, აღმავალნი და გარდამომავალნი *ძესა ზედა კაცისასა*“ (იოან. 1.51); „და არავინ აღჴდა ზეცად, გარნა რომელი-იგი გარდამოჴდა ზეცით — *ძე კაცისაჲ,* რომელი არს ზეცათა შინა“ (იოან. 3.13)

18 Ириней Лионский. Доказательство апостольской проповеди, 22; ინტერ. საიტი http://krotov.info/acts/02/irineу_lionsky/irineу_ap_prop.html.

ჰიპოსტასის) ხატად არის შექმნილი (ხოლო თავად ძე მამის ჰიპოსტასის ხატია[19]). ამასთან, იგივე ადგილი მესიანური სწავლების იდუმალებას წარმოაჩენს. საქმე ისაა, რომ აშკარად გაცხადებული უწყება წუთისოფლად მხსნელის მოვლინების შესახებ პირველად ედემის ბაღში გახმოვანდა, რაჟამს ადამმა და ევამ ცოდვით დაცემის შემდეგ თავად უზენაესი ღმერთის მიერ გველის (დაცემული ანგელოზის) მისამართით წარმოთქმული სიტყვები მოისმინეს: „და მტერობაჲ დავდვა შორის შენსა და შორის დედაკაცისა, და შორის თესლისა შენისა და შორის თესლისა მისისა. იგი შენსა უმზირდეს თავსა და შენ უმზირდე მისსა ბრჭალსა“ (დაბ. 3.15). თუმცა, ლიონელი მოძღვრის მიხედვით, წმინდა წერილი სოტერიოლოგიური მოვლენის არსს დაფარულად პირველივე თავში წარმოაჩენს, როდესაც საღვთო ბჭობას

19 ბუნებრივია, აღნიშნული მოსაზრების გამოთქმისას ხსნებული მოღვაწე წმინდა წერილის სწავლებას ეფუძნება. მოვიხმობთ შესაბამის ციტატებს: „ხოლო უკუეთუ არს დაფარულ სახარებაჲ ესე ჩუენი, წარწყმედულთა მათ შორის არს დაფარულ, რომელთანი-იგი ღმერთმან ამის სოფლისათა დაუბრმნა გონებანი ურწმუნოთანი, რაჲთა არა გამოუბრწყინდეს მათ ნათელი იგი სახარებისა დიდებისა ქრისტესი, *რომელი-იგი არს ხატი ღმრთისა უხილავისაჲ*“ (2 კორ. 4. 3-4); „რომელმან მიჴსნნა ჩუენ ჴელმწიფებისა მისგან ბნელისა და მიმცვალნა ჩუენ სასუფეველსა ძისა მისისა საყუარელისასა, რომლისაგან მაქუს ჩუენ გამოჴსნაჲ და მოტევებაჲ ცოდვათა ჩუენთაჲ, *რომელი-იგი არს ხატი ღმრთისა უხილავისაჲ,* პირმშოჲ ყოველთა დაბადებულთაჲ“ (კოლას. 1. 13-15); *„რომელი-იგი ხატი ღმრთისაჲ იყო,* არა ნატაცებად შეირაცხა ყოფად იგი სწორებად ღმრთისა“ (ფილიპ. 2.6); „რომელი-იგი არს ბრწყინვალებაჲ დიდებისაჲ და ხატი ძლიერებისა მისისაჲ, უტჳრთავნ ყოველნივე სიტყჳთა მით ძლიერებისა მისისაჲთა, თავისა მიერ თჳსისა განწმედაჲ ცოდვათა ჩუენთაჲ ყო“ (ებრ. 1.3). აქვე შევნიშნავთ, რომ საეკლესიო მოძღვრების თანახმად, კაცობრივი ბუნება, ერთი მხრივ, ყოვლადწმინდა სამების, ე. ი. საღვთო ბუნების ხატად არის არარსებობიდან მყოფობაში შემოყვანილი, მაგრამ ამასთან, ყოველი კონკრეტული ადამიანი, ჰიპოსტასური მნიშვნელობით, საკუთრივ ძე ღმერთის ხატისებრ არის შექმნილი (წარმოდგენილი მოძღვრება ვრცელ და შესაბამისი არგუმენტებით დამოწმებულ მსჯელობას მოითხოვს, რისი შესაძლებლობაც წინამდებარე სტატიის ფორმატის გათვალისწინებით არ გვეძლევა. ამიტომაც მხოლოდ შემაჯამებელი დასკვნით შემოვიფარგლებით).

ასეთი სიტყვებით აღგვიწერს: „ვქმნეთ კაცი ხატებისაებრ ჩუენისა და მსგავსებისაებრ“, რადგან გონიერი ქმნილების შეუსაბამო არჩევანის საღვთო მცოდნეობით განმჭვრეტი ყოვლადწმინდა სამება, წინასაუკუნოდ იზრახავდა რა დაცემული მონანულის აღდგინებას, განკაცების საიდუმლოს სწორედ იმ ჰიპოსტასზე (ძე ღმერთზე) აღასრულებს, რომლის ხატადაც შეგვამოვნდა ადამიანი (ე. ი. ის, ვის ხატადაც შეიქმნა გონიერი არსება, უკანასკნელ ჟამს ქმნილების ხატებას შეიმოსავდა და ასე მოევლინებოდა წუთისოფელს).

წმინდა ირინეოსს ასევე ეკუთვნის სწავლება რეკაპიტულაციის შესახებ (ლათ. Recapitulatio; Gr. ἀνακεφαλαίωσις – შემოკრება). ლიონელი მოძღვრის თანახმად, კაცობრიობის გამოსახსნელად ქვეყნიერებაზე მოვლენილმა ღმერთმა, შეიერთა რა ქმნილი ბუნება, ყველა ასაკობრივი პერიოდი გაიარა, რომ არავინ დაეტევებინა კურნების გარეშე. შრომაში, სახელწოდებით – „მხილება და დამხობა ცრუ ცოდნისა“ – დიდი მღვდელთმთავარი ხუთ ტერმინს მოიხმობს: ჩვილები (infantes), ყრმები (parvulus), მოზარდები (pueros), ახალგაზრდები (juvenes) და მხცოვანნი (seniores). მაცხოვარმა ყველა ჩამოთვლილი ასაკი განვლო, რომ ჩვილისთვის - ჩვილი ყოფილიყო, ყრმისთვის – ყრმა, ახალგაზრდისთვის – ახალგაზრდა, მხცოვანისთვის კი ასაკოვანი[20]. ამასთან, ლიონის ეკლესიის წინამძღოლი ლუკას სახარებაში აღწერილ გენეალოგიაზე მიუთითებს და ბრძანებს, რომ ჩამო-

20 შდრ. PG. t. 7. Ειρηναίος της Λυών. Ελέγχου και ανατροπης της ψευδωνύμου γνώσεως. Βιβλια πεντε, col. 784, 4. წმინდა ირინეოსის აზრი, რომ უფალმა ყველა დანარჩენთან ერთად მოხუცებულობის ჟამიც განვლო (ლათინური ტერმინი senior წინამდებარე კონტექსტის გათვალისწინებით ითარგმნება როგორც „ასაკოვანი“, „მოხუცი“, „მხცოვანი“), რაც, ერთი შეხედვით, შეიძლება, გაუგებარი აღმოჩნდეს მკითხველისთვის, მარტივად აიხსნება. საქმე ისაა, რომ იუდაური ტრადიციის თანახმად, სრულყოფილი ასაკის მქონედ მხოლოდ მაშინ მიიჩნეოდა პიროვნება, რო- ▶

თვლილი სამოცდათორმეტი თაობა (შდრ. ლუკ. 3. 23–38) სიმბოლურად კაცთა მოდგმას განასახიერებს[21]. როგორც ედემის ბაღში დამკვიდრებული ჩვენი პირველმშობლები საკუთარ თავში შემოიკრებდნენ მთელ კაცობრიობას და მათი ცოდვით დაცემის შედეგი უკლებლივ ყველა ადამიანში აისახა, ასევე ქვეყნიერებაზე მოვლენილმა უფალმა ყველა მოდგმა, ტომი და ეთნოსი, ყოველი ასაკის ადამიანი თანაშეიკრიბა და კურნება მოგვანიჭა[22] (სწორედ აღნიშნულ მოვლენას უწოდებს წმინდა მამა რეკაპიტულაციას).

სტატიას წმინდა ირინეოს ლიონელის განკაცებასთან დაკავშირებული ორი უმნიშვნელოვანესი შემაჯამებელი სწავლებით დავასრულებთ: „თუკი ადამიანი არ გაიმარჯვებდა ადამიანის მოწინააღმდეგეზე, მტერი (**ἐχθρός**) სამართლიანად ვერ დაიძლეოდა. და კვლავ, გამოხსნა რომ ღმერთს არ მოებოძებინა, არ იქნებოდა ის (ხსნის საიდუმლო; ი. ო.) შეურყეველი. თუ ღმერთს არ თანაშეუკავშირდებოდა ადამიანი, უხრწნელების წილმიმღეობა არ ძალუძდა მას“[23]. „იმისთვის იქნა სიტყვა ადამიანი და ძე ღვთისა – ძე კაცისა, რომ სიტყვასთან შეერთებული და ძეობილობის მიმღები ადამიანი ღვთის ძე გამხდარიყო“[24].

დესაც მას ოცდაათი წელი შეუსრულდებოდა. შესაბამისად, ჯვარცმისას ოცდაცამეტი წლის მაცხოვარი, ლიონელი მოძღვრის თანახმად, მხცოვან ადამიანთა თანაზიარად ითქმის.

21 მკითხველის საყურადღებოდ შევნიშნავთ, რომ ახალი აღთქმის მთაწმინდელისეულ თარგმანში (კერძოდ, ლუკ. 3. 23–38) მართალი იოსებიდან ადამის ჩათვლით სამოცდათხუთმეტი სახელია წარმოდგენილი.

22 PG. t. 7, col. 933, 1.

23 PG. t. 7, col. 937, 7.

24 PG. t. 7, col. 939, B.

„ჩვენთვის იშვა ყრმა ახალი, პირველსაუკუნეთა ღმერთი“

გიორგი გვასალია

Არსად, არც ერთ რელიგიაში ისე განსაკუთრებულად არ არის წარმოდგენილი ადამიანისა და ღმერთის ურთიერთობა, როგორც ქრისტიანულში. ქრისტიანული რელიგიის მთელი განსაკუთრებულობა გახლავთ ის, რომ აქ საუბარია არა აბსოლუტისა და გონიერი ქმნილების მარტივ ურთიერთობაზე, რაც შესაძლებელია ლოცვით კავშირსაც გულისხმობდეს ან სულაც ყველა რელიგიის საბოლოო მიზანს წარმოადგენდეს, არამედ ღმერთის განკაცებაზე ანუ იმ მოვლენაზე, რომლის ახსნა თუ გაანალიზება აღემატება როგორც კაცობრივ, ასევე ანგელოზურ გონებას. ქრისტიანული სწავლება ღმერთის განკაცების შესახებ არსობრივად მოითხოვს მსმენელისაგან სრულ ნდობას, რწმენით დამოკიდებულებას, რადგან ის იმგვარი საიდუმლოს რეალიზების შესახებ საუბრობს, რომლის ლოგიკური ახსნა

პრინციპულად წარმოუდგენელია.

ყურადღებას თუ მივაქცევთ იმ თქმულებებს, რომლის მიხედვითაც წარმართთა რელიგიური ცნობიერება ყალიბდებოდა, მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ ღმერთის შობის იდეა მათთვის რაიმე სიახლეს არც წარმოადგენდა. მაგალითად, ანტიკური ღმერთები იბადებოდნენ და ეს პროცესი წარმართული რელიგიისათვის სრულიად ბუნებრივი იყო. წარმართულ რელიგიურ შეგნებაში ღმერთების ქორწინებაც კი აბსოლუტურად დასაშვებ პროცესს წარმოადგენდა. მაგალითად, ჰერა ზევსის მეუღლეა და ა. შ. საინტერესოა, რომ ადამიანისათვის ისეთ მნიშვნელოვან სფეროში, რომელშიც რელიგიური წარმოდგენები აისახება, წარმართის რელიგიურ აზროვნებაში ისეთი უხეში, საკრამენტული რეალობისათვის აბსოლუტურად შეუსაბამო ელემენტები გვხვდება, რომლებიც რელიგიას არსობრივად უკარგავს თავის ძირეულ დანიშნულებას. ჩვენთვის მნიშვნელოვანი რამ, რაც წარმართული ღმერთების შესახებ თხრობაშია მოაზრებული, გახლავთ არა მათი ჭეშმარიტ ადამიანად ქცევა, არამედ მოჩვენებითი, პირობითი გაადამიანურება, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ბერძნული მითოლოგიის ღმერთების არსობრივი განკაცება არ ხდება. ამიტომაც ამ ღმერთების მოქმედებას ადამიანის სამომავლო ხვედრის განსაზღვრისათვის პრინციპული მნიშვნელობა არ გააჩნია. ეს ღმერთები უფრო თავიანთი სურვილებისა თუ მიზნების რეალიზატორები არიან, რაშიც შეიძლება ადამიანმა რაიმე სახის სარგებელი შემთხვევით იპოვოს კიდეც, თუმცა, არსობრივად, მის ყოფაში არაფერი იცვლება. ღმერთი რომ სრული ადამიანური ბუნებით ვერ წარმოდგება, ამის შესახებ ძველ ბერძნულ ფილოსოფიაში არც დაობდნენ. ცნობილია ეპიკურეს სიტყვები იმასთან დაკავშირებით, რომ ღმერთები არასოდეს გახდებოდნენ ნამდვილი ადამიანები,

უბრალოდ, ისინი ამ ნაბიჯს არ გადადგამდნენ. ეპიკურესა და, ზოგადად, ძველი ბერძნული ფილოსოფიისათვის ეს ხედვა რელიგიური აზროვნების პროდუქტს წარმოადგენდა, რადგან ანტიკური ფილოსოფიისათვის ადამიანის სხეული იმ საპყრობილედ განიხილებოდა, რომელშიც სული დროებით იყო გამოკეტილი. ამდენად, თვითონ ადამიანის სხეულებრივი მყოფობა ერთგვარი ტრაგედია და სასჯელის ფორმა იყო, რასაც, ცხადია, ანტიკური ღმერთები ვერ და არ დაექვემდებარებოდნენ. ღმერთების განსხეულების დაუშვებლობა გულისხმობს არა მარტივად ამ მოქმედების პრინციპულ შეუძლებლობას, არამედ ღმერთების ღირსების მოფრთხილებასაც. უბრალოდ, ანტიკური ღმერთები არ „იკადრებდნენ“ ის დისკომფორტი განეცადათ, რომელიც ადამიანებისთვის შეუქცევადი ხვედრი იყო.

აღნიშნულისაგან განსხვავებით, იუდაური რელიგია მაქსიმალურად გაურბოდა ღმერთისადმი ადამიანური ნიშნების მიწერას. ღმერთი მისთვის ძლიერ საკრალური გახლდათ. იუდაიზმისათვის წარმოუდგენელი იყო ადამიანს ეხილა ღმერთი ან შეხებოდა მას. როდესაც მოსე წინასწარმეტყველს უჩნდება ენით აუწერელი სურვილი, იხილოს ღმერთი, ის მხოლოდ მისი დიდების ანარეკლის ხილვის ღირსი ხდება[1] და სახელი, რომლითაც მოსე მამათა ღმერთს გააცნობს ეგვიპტის მონობიდან გამოყვანილ ისრაელს, ძლიერ საკრალიზებულია. ამ სახელის ყოველდღიური გამოყენება სასულიერო დასის უმაღლეს საფეხურზე მდგომ პირსაც კი ეკრძალება. ძველი აღთქმის ეკლესიისათვის წარმოუდგენელი ხდება ღმერთისა და ადამიანის ის ურთიერთობა, რომელიც ასე ახლობელი და ასე

1 გამ. 33. 18-23.

ჩვეულებრივი იყო წარმართებისთვის. ამდენად, შესაძლებელია ვივარაუდოთ, რომ ძველი ისრაელისათვის ღმერთი იმდენად მიღმიურია, რომ მას ქმნილ სამყაროსთან არანაირი შემხებლობა არ გააჩნია, მაგრამ სწორედ აქ იჩენს თავს ძველი აღთქმის ისრაელის რელიგიის კიდევ ერთი თავისებურება, რაც, ვფიქრობთ, ჩვენი საკითხისათვის ძალიან საინტერესოა. საქმე ისაა, რომ ისრაელის რელიგიაში საკრალური და აბსოლუტურად მიღმიური ღმერთი, იმავდროულად, არის ღმერთი, რომელსაც უშუალო და აქტიური შემხებლობა აქვს ისტორიასთან, იმ ისტორიასთან, რომელიც განუშორებელ ნაწილად გაიხადა ადამიანმა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ძველი აღთქმის ისრაელისათვის ღმერთი, მიუხედავად თავისი აბსოლუტური მიღმიურობისა და მიუწვდომლობისა, არის ღმერთი, რომელიც უკავშირდება, შეეწევა, აფრთხილებს, ანუგეშებს, სჯის და ხსნას მოუვლენს ადამიანს — ერთი სიტყვით, აქტიურად მოქმედებს ადამიანურ ისტორიაში. ძველი აღთქმის ეკლესიაში ღმერთის ისტორიასთან აქტიური ურთიერთობის იდეა ფორმირდება იმდენად, რამდენადაც ამ რელიგიისათვის დამახასიათებელია ღმერთის, როგორც პიროვნების, გააზრება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ისრაელის ღმერთი პიროვნული ღმერთი გახლდათ. სწორედ ღმერთთან, როგორც პიროვნებასთან ურთიერთობის გამოცდილებამ, ისრაელიანთა რელიგიურ შეგნებაში აბსოლუტურად დასაშვებად და ბუნებრივად მიიჩნია ზედროულის პიროვნული მოქმედება ადამიანურ ისტორიაში. ღმერთის, როგორც პიროვნების, გააზრება ძლიერ მნიშვნელოვანია ჩვენი საკითხისათვის, რადგან ქრისტიანულ რელიგიაში ადამისთვის აღთქმული გველისთვის თავის შემუსრვა ხორციელდება არა ბუნებრივი კანონების განვითარების შედეგად, არამედ პიროვნული ღვაწლით. ასე

იყო გააზრებული ეს ძველი აღთქმის ეკლესიაშიც.

გარდა ამისა, ღმერთთან ურთიერთობის ორი ფორმა — მისი მიუწვდომლობა და, იმავდროულად, მისი სიახლოვე ქმნილებასთან, — ძველი აღთქმის ეკლესიაში სამყაროს შემოქმედს თავიდანვე წარმოადგენს სრულიად განსხვავებულ ღმერთად. ცხადია, ქრისტიანობისთვის ეს იდეა აბსოლუტურად გამართლებულია მაცხოვრის შობით, მაგრამ ძველი ისრაელისათვის იგივე იდეა ჯერ კიდევ რეალიზდებოდა. ისრაელის ღმერთი, რომელსაც ადამიანის ისტორიასთან აქვს შეხება, წარმოჩნდება იმ ღმერთად, რომელიც არა მარტო ზრუნავს თავის ერზე, არამედ მოქმედებს კიდეც მის გადასარჩენად. ამიტომაც ძველი აღთქმის ეკლესიაში ეს ღმერთი, რომელმაც სამყაროს გარდა, უშუალოდ თავისი ერი ანუ ისრაელიც შექმნა, აღიქმება იმ ღმერთად, რომელიც იხსნის თავის ერს. ამდენად, ამ თავისებურების გათვალისწინებით, ისრაელიანის რელიგიურ შეგნებაში ღმერთი ხსნის, გადარჩენის იდეას უკავშირდება. სწორედ მზრუნველობისა და თავის ერთან სიახლოვის ეს იდეა ისრაელიანის რელიგიურ ცნობიერებაში ღმერთს, რომელიც აბსოლუტურად საკრალური და მიუწვდომელი გახლდათ, წარმოადგენს ისტორიულად მოქმედ აბსოლუტად. შესაბამისად, ძველი აღთქმის ეკლესიისათვის გაცხადებული ყველა მესიანური წინასწარმეტყველება სწორედ ამ მზრუნველი, ადამიანურ ისტორიაში შემოსული ღმერთის წყალობის იდეამდე დადის, რაც ადამიანის საბოლოო და უპირობო ხსნას ითვალისწინებდა. სწორედ ეს იდეა წარმოდგება ყველა იმ მესიანურ წინასწარმეტყველებაში, რომელიც ძველი აღთქმის ეკლესიას ესმოდა და რაც მაცხოვარმა თავისი შობითა და მესიანური ღვაწლით დაადასტურა.

აღნიშნულის უფრო ნათლად წარმოსაჩენად ყურადღება უნდა მივაქციოთ წინასწარმეტყველთა საოცარ მოღვ-

აწეობას, რომლებიც, თავის მხრივ, ღმერთის ისტორიაში აქტიურად შემოსვლას ადასტურებდნენ. ისინი თავიანთი სიტყვით ისრაელს ახსენებდნენ ისტორიას, რომელიც წარმოუდგენელია ღმერთის აქტიური ჩარევის გარეშე რეალიზებულიყო. წინასწარმეტყველთა მოღვაწეობა ხშირად არის დანახული როგორც წინასწარმაუწყებლობა საღვთო ნებისა და ეს ასეც არის, მაგრამ შეუძლებელია მათი მოღვაწეობის გააზრება მხოლოდ წინასწარმაუწყებლობით შემოიფარგლებოდეს. ბიბლიური ტექსტებიდან აშკარად ჩანს, რომ ისინი, უწინარეს ყოვლისა, არიან მოსეს რჯულის ერთგვარი ეგზეგეტები. მათი ვალია, ისრაელს შეახსენონ არა მარტო ის, თუ რა დაწერა მოსემ, არამედ ისიც, თუ რატომ დააფიქსირა რჯულში ესა თუ ის დეტალი ამ უდიდესმა მოღვაწემ. აქედან გამომდინარე, მათ ხშირად უწევდათ საზოგადოების მხილება რჯულის აღუსრულებლობის გამო. ამ ნიშნით წინასწარმეტყველები უდიდესი სოციალური მოღვაწეებიც იყვნენ, რომლებიც ხშირად საუბრობდნენ ისტორიაში აბსოლუტურად საკრალურისა და მიღმიური ღმერთის შემოსვლაზე. განსხვავებული მდგომარეობა დგება მაშინ, როდესაც წინასწარმეტყველთა სიტყვებს ისრაელში ჩაენაცვლება ე. წ. აპოკალიპტური ლიტერატურა. აღნიშნული მოვლენა უშუალოდ მაცხოვრის განკაცების წინა ეპოქაში დგება და ის ერთგვარად განსაზღვრავს იმ საზოგადოების მენტალურ ფორმას, რომლის წიაღშიც უნდა განკაცებულიყო ღმერთი. ეს იყო განსაკუთრებული ეპოქა ისრაელის ისტორიაში, რადგან ამ დროს, ისე როგორც არასდროს, ძველი აღთქმის ეკლესია მომლოდინეა აღთქმული მესიისა. საქმე ისაა, რომ როდესაც ძველი აღთქმის ეკლესიაში საწინასწარმეტყველო სიტყვა დაცხრა, რაც ყოველთვის ერთგვარ სასჯელად თუ არა, საღვთო მრისხანებად იყო გააზრებული, მორწმუნეებმა დაიწყეს

იმ ლიტერატურის კითხვა, რომელშიც ავტორებიც კი სხვადასხვა ფსევდონიმით იყვნენ წარმოდგენილნი და თვითონ ნაშრომიც აწმყოში დამდგარი ტანჯვის სამომავლოდ განქარვებას იუწყებოდა. თუკი საღვთისმეტყველო აზრი წინასწარმეტყველთა წიგნებში თავს დასტრიალებდა ღვთის ცოცხალ სიტყვას, აპოკალიფსთა ავტორები ცდილობდნენ, მკითხველის ხედვა მიემართათ არა მარტო მომავლისაკენ, არამედ ეს მომავალი უპირობო ხსნის ხანად დაემკვიდრებინათ. ამასთან, ნაკლები ყურადღება ექცეოდა ადამიანის ცოდვასთან ურთიერთობის ელემენტს. თუკი წინასწარმეტყველი საზოგადოებას ამხელდა და სამომავლო მესიანურ ეპოქას იუწყებოდა, როგორც ცოდვათა და მანკიერებათაგან განთავისუფლების ხანას, აპოკალიფსის ავტორები ყურადღებას უფრო მტრებისადმი განსახორციელებელ ნაცვალგებაზე ამახვილებდნენ. საწინასწარმეტყველო უწყება გულისხმობდა ადამიანის აქტიურ ასპარეზზე გამოსვლას და ამ ნიშნით ღმერთთან მართებული ურთიერთობის განსაზღვრას, აპოკალიფსური ლიტერატურის ავტორები კი მკითხველს ხსნის პასიური მოლოდინის წინაშე აყენებდნენ. წინასწარმეტყველთა სიტყვები ადამიანს მოუწოდებდა, გაგებებოდა მისკენ მომავალ მხსნელს, აპოკალიპტური ლიტერატურა კი ჩაგრულთა და დევნილთა შემწეზე საუბრობდა, რომელიც აუცილებლად დაამარცხებდა უსამართლობას. ამდენად, წინასწარმეტყველთა უწყებაში ღმერთი უმეტესად წარმოდგენილი გახლდათ, როგორც ისტორიაში აქტიურად მოქმედი, რომელიც ადამიანისაგან თანამოქმედებას ითხოვდა. ეს თანამოქმედება კი, უწინარეს ყოვლისა, გულისხმობდა მომავალი მხსნელის რწმენით მოლოდინსა და მანკიერებათა ჩამოშორებას. წინასწარმეტყველთა ლიტერატურაში ამ თემის წინა პლანზე წამოწევა გახლავთ

ერთგვარი განმარტება, ახსნა იმისა, თუ რატომ იწყებს წინასწარმეტყველთა შორის ყველაზე აღმატებული – წმინდა იოანე ნათლისმცემელი[2], რომელსაც ისრაელიანები მესიასთან შესახვედრად უნდა მოემზადებინა, თავის ქადაგებას საზოგადოების სინანულისაკენ მოწოდებით[3] და რა მიზეზით დასტრიალებს თავს მთელი მისი სამქადაგებლო სიტყვა, მესიის მოსვლის ჟამის მოახლოებასთან ერთად, სინანულის თემას. წინასწარმეტყველთა სიტყვები ისეთი სიცხადითა და სრულყოფილებითაა აღსავსე, რომ სამომავლო ხსნა და მესიასთან შეხვედრის სურვილი მძაფრად უნდა აღძრულიყო ძველი აღთქმის ეკლესიაში. წინასწარმეტყველთა სიტყვები ძველი აღთქმის ეკლესიაში ამკვიდრებდა იმ მესიანურ შეხედულებებს, რომლებიც, ერთი მხრივ, ისრაელს, როგორც ძველი აღთქმის ეკლესიას, მთელი დანარჩენი მსოფლიოსაგან გამოჰყოფდა და განსაკუთრებულს ხდიდა. მეორე მხრივ კი თავად ისრაელს ამზადებდა მესიასთან შესახვედრად. ისტორია, რომელიც მაცხოვრის განკაცებით გრძელდება, გვარწმუნებს, რომ მესიანური საწინასწარმეტყველო უწყება ძველი აღთქმის ეკლესიის საზოგადოებისათვის იმდენად მისაღები არ გახდა, რამდენადაც აპოკალიფსური იმედები. ძველმა ისრაელმა თავისი ყურადღება უფრო იმ უწყებას მიაქცია, რომელშიც მტრის დათრგუნვასა და სამართლიანობის გამეფებაზე იყო აქცენტი გადატანილი. ამას თან ერთვოდა იუდეაში რელიგიური ცნობიერების ძლიერ გამიწიურება და რელიგიურ წარმოდგენებში პოლიტიკური ელემენტების მძლავრად შეტანა. ამის შედეგად მესიანური მოლოდინი

2 მათ. 11.11;

3 ლუკ. 3.3; მათ. 3.2;

პოლიტიკური მხსნელის მოლოდინად გარდაიქმნა და შედეგად მოხდა ის, რომ კრებულმა, რომელიც მოწოდებული იყო და, ამასთან, ყოველმხრივ მომზადებული უნდა ყოფილიყო მესიასთან შესახვედრად, ვერ იცნო იგი. ამას თავისი მიზეზები ჰქონდა, რაც, უწინარეს ყოვლისა, ადამიანის სულიერი მდგომარეობის ძლიერ დამცრობასა და არამართებულ რელიგიურ შეხედულებებშია საძიებელი. გარდა ამისა, რელიგიური ცნობიერების არამართებულმა ფორმირებამ გამოიწვია ის, რომ მაცხოვრის შობის წინა პერიოდში მაქსიმალურად ცდილობდნენ რიტუალური წესები დაეცვათ და ამით მოეპოვებინათ ღვთის წინაშე ის სიმართლე, რომელიც შემდეგ მესიის მიერ მათი გამოხსნის საფუძველი უნდა გამხდარიყო. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ამ ეპოქისათვის მხოლოდ რიტუალური მხარე იძენს მნიშვნელობას და, ზოგადად, რელიგიური მსახურება შინაარსისაგან დაცლილი ხდება. ამიტომაც იყო, რომ განკაცებული ღმერთი ვერ იცნო იმ რელიგიურმა საზოგადოებამ, რომელიც ღვთის წინაშე თავს მართლად მიიჩნევდა; ერთადერთი, რასაც ისინი მესიისაგან მოელოდნენ, იყო მტრებისაგან გათავისუფლება და მათთვის სამართლიანი ნაცვალგება. ეს გახლავთ საზოგადოება, რომელიც თავს არ მიიჩნევდა ცოდვისაგან დასახსნელად, ცოდვით დაავადებულად და ამიტომაც აღარ არის გასაკვირი, რატომ უახლოვდებიან იესო ქრისტეს ის ადამიანები, რომლებიც თავს ცოდვილად თვლიან და რის გამო ვერ უგებენ მას ისინი, ვისაც რიტუალური პურიტანიზმის[4] კვალობაზე თავი მართალ ადამიანიად წარმოუდგენია.

წარმართული შეხედულებებისაგან განსხვავებით, ქრი-

4 პურიტანიზმი — ესაა ანგლიკანური ეკლესიის წიაღში აღმოცენებული სექტანტური მოძრაობა, რომელიც განსაკუთრებით უსვამდა ხაზს რწმენის გარეგნულ გამოვლინებას.

სტიანული სწავლება წარმოაჩენს, რომ ღმერთი ჭეშმარიტად განკაცდა, ანუ მან ადამიანური ბუნება სრულად მიიღო და ანარეკლიც კი რაიმე პირობითობისა ღმერთის მიერ ადამიანური ბუნების მიღებაში არ არსებობს. იესო ქრისტეს განკაცებისას ყურადღება მახვილდება იმაზე, რომ ღმერთი, რომელიც თავისი თვისებებით ყველგან მყოფი და დაუტევნელია, გარეშემოწერილი სხეულით მოვა ამქვეყნად და თავად დაუტევნელი ქმნილ ბუნებას შეიწყნარებს. ცხადია, ეს გონებისათვის სრულიად მიუწვდომელი ანტინომიური მოვლენა ადამიანში, როგორც მოაზროვნე არსებაში, იწვევს რაღაც დიდის, საკრალურის მოძიებისა და წვდომის სურვილს, თუმცა, საეკლესიო ისტორიამ გვიჩვენა, რომ ყველა მცდელობა, ადამიანს გონებით აეხსნა ღმერთის განკაცების საიდუმლო, კრახით დასრულდა. ეკლესიამ თავისი ღვთისმეტყველების ბაგეებით სამყაროს წინაშე ღვთის განკაცების საიდუმლოსადმი ოდენ რწმენითი დამოკიდებულება განსაზღვრა და ზღვარი დაუდო ყოველგვარ რაციონალურ მეძიებლობას. თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ სწავლება ღვთის განკაცებასთან დაკავშირებით იმდენად მნიშვნელოვანია ქრისტიანობისთვის, რომ მის გარეშე ამ რელიგიის არსებობა წარმოუდგენელია. ამდენად, ზემოთ აღნიშნული სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ ეკლესიას იესო ქრისტეს განკაცების შესახებ არ უმსჯელია ან ამასთან დაკავშირებით სარწმუნოებრივი სწავლება არ გადმოუცია. ჩვენ უბრალოდ იმისი თქმა გვსურს, რომ თავად საიდუმლოს წვდომა მიიჩნია ეკლესიამ შეუძლებლად. მთელი ქრისტიანული რელიგია სწორედ ღმერთის განკაცების საიდუმლოს გარშემო ტრიალებს. ნებისმიერი სწავლებითი მხარე ამ რელიგიაში უკავშირდება ღმერთის განკაცების დოგმატის მართებულ გააზრებას და ამ დოგმატის მცირეოდენ განსხვავებულ განმარტებას დიამეტრულად განსხვავებულ

დასკვნებამდე მიჰყავს ადამიანი. ერთ–ერთი მიზეზი, ალბათ, ესეც გახლდათ საიმისოდ, რომ მსოფლიო კრებებზე, რომლებზეც ქრისტოლოგიური საკითხები ირჩეოდა, სწორედ იესო ქრისტეს განკაცების შესახებ დამტკიცებული დოგმატი წარმოდგებოდა საფუძვლად ყველა სადავო საღვთისმეტყველო საკითხის გადაწყვეტისას. ქალკედონის მსოფლიო საეკლესიო კრება ამ ნიშნით აშკარად გამოირჩევა ყველა კრებისგან, რადგან მან აბსოლუტური სისრულითა და ჭეშმარიტებით განკაცებული ღმერთის შესახებ გადმოსცა ის სწავლება, რომელიც საფუძვლად დაედო ყველა შემდგომი ქრისტოლოგიური საკითხის გადაწყვეტას.

ქრისტიანული რელიგიისათვის მაცხოვრის შობა გახლავთ საღვთო განგებულების რეალიზება, რაც ადამიანის განღმრთობის გარდაუვალობას გულისხმობს. ქრისტიანული შეხედულებით, საღვთო შემოქმედება, რომელიც სამყაროში გონიერი სხეულებრივი არსების, ადამიანის გაჩენით გვირგვინდება, უწინარეს ყოვლისა, გულისხმობს არა საღვთო საჭიროებას (რამეთუ ღმერთი, რომელიც ყოვლიერების შემოქმედი და აბსოლუტურად სრულყოფილი არსებაა, ყოველგვარ საჭიროებაზე მაღლა დგას), გააჩინოს გონიერი არსება, არამედ ადამიანის უმყოფობიდან მყოფობაში გამოხმობას განიხილავს როგორც საღვთო წინარესაუკუნო სურვილის რეალიზებას – ქმნილ სამყაროში მყოფობდეს ორი, ხილული და უხილავი სამყაროს შემომკრები გონიერი არსება, რომელიც ზიარი იქნება იმ ნეტარებისა, რომელიც ღმერთს აქვს თავის თავში. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ღვთის მიერ შექმნილი სამყარო, რომელიც უხილავისა და ხილულისაგან შედგება, თავს იყრის ერთ არსებაში, ერთ გონიერ ქმნილებაში, რომელიც ღვთის ხატად იქმნება და სწორედ მას დაევალება, მიემსგავსოს ყოვლადსახიერ შემოქმედს. ამდენად, უმყოფობიდან მყო–

ფობაში გამოხმობილი ადამიანი გახლავთ ის არსება, რომელიც თავის თავში იტევს მთელ შესაქმეს და ღმერთთან მიმსგავსების კვალობაზე ქმნილ სამყაროს ღმერთისკენ მიმართავს. სწორედ ადამიანი გახლავთ ის, ვისითაც საღვთო შემოქმედება განიმარტება და შინაარსდება.

თუმცა, როდესაც ადამიანზე ვსაუბრობთ, მხედველობაში უნდა მივიღოთ ის რეალობა, რომ მიუხედავად ქმნილ სამყაროში განსაკუთრებული ადგილისა, ის მაინც ქმნილებაა და, შესაბამისად, მისი სახით, განღმრთობა ქმნილებას ევალება. ქმნილება კი, თავისი ბუნებითი მდგომარეობის შესაბამისად, წარმოდგენილია ცვალებადობითა და შეზღუდული შესაძლებლობებით. წმინდა გრიგოლ ნოსელის თქმით, შეუძლებელია ქმნილება არ ექვემდებარებოდეს ცვლილებას, რადგან თვითონ მისი არსებობა ამქვეყნად უდიდესი ცვალებადობის შედეგია: ის უმყოფობიდან მყოფობაშია მოსული[5]. შესაბამისად, როდესაც ქმნილების განღმრთობაზე ვსაუბრობთ, მხედველობაში უნდა მივიღოთ სწორედ ის რეალობა, რომ ადამიანის განღმრთობა გულისხმობდა ამ ცვალებადობას დაქვემდებარებული გონიერი არსების მიმსგავსებას ყოვლადუცვალებლისადმი. განღმრთობის შემთხვევაში ადამიანი წარმოდგებოდა, ვითარცა ქმნილება, რომელიც ნაზიარები იქნებოდა მარადიულ, ცვალებადობისაგან აბსოლუტურად დაცილებულ ღმერთთან. ღმერთთან ამ ზიარებას ადამიანი, ვითარცა გონიერი ქმნილება, ახალ საფეხურზე აჰყავდა. ამ საფეხურისაკენ სვლა კი საღვთო მადლით უნდა ყოფილიყო რეალ-

5 წმ. გრიგოლ ნოსელი, *კაცისა შესაქმისათვის*, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა და შენიშვნები დაურთო გვანცა კოპლატაძემ, საქართველოს ეკლესიის 2010 წლის კალენდარი, გვ. 33.

იზებული, რაშიც ადამიანის თავისუფალი ნების ქმედითი მონაწილეობაც იგულისხმებოდა. ადამიანის განღმრთობა გულისხმობდა ქმნილების იმ შეუქცევად გზაზე დგომას, რომელიც უხრწნელების, მარადიული ნეტარებისა და სიხარულის საუფლოში ამყოფებდა ადამიანს. გონიერ ქმნილებას, რომელსაც შემოკრებილი ჰქონდა ხილული და უხილავი სამყარო, ამ გზაზე სიარული თავისი შეზღუდული შესაძლებლობებით არ შეეძლო და ერთადერთი საშუალება, მიეღწია დასახული მიზნისათვის, ანუ გადაელახა ქმნილებისათვის დამახასიათებელი თვისობრივი მდგომარეობა, ისევ შეუქმნელთან განუწყვეტელი კავშირი იყო. როდესაც ადამიანის მიერ ქმნილებისათვის დამახასიათებელი თვისებების გადალახვაზე ვსაუბრობთ, ცხადია, არ ვგულისხმობთ იმას, რომ ადამიანი ამ თვისებებს გაემიჯნებოდა. მას, ვითარცა ქმნილებას, ყოველთვის ექნებოდა თავისი საკუთრივი თვისებები და მხოლოდ განღმრთობის შემთხვევაში მოხდებოდა მათი სახეცვლილება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ადამიანის განღმრთობა გულისხმობდა არა რაიმე კონკრეტული ნიშნულის გადალახვას, არამედ მარადიულ კავშირს ღმერთთან. იმდენად, რამდენადაც ღმერთი, თავისი თვისებების შესაბამისად, მიუწვდომელია და შემოუსაზღვრელი, სწორედ ამიტომ მასთან მისვლა დაუსრულებელი პროცესის სახით უნდა გაცხადებულიყო. ამდენად, ადამიანის განღმრთობა, ანუ ის ერთადერთი დავალება, რომელიც მას მიეცა უმყოფობიდან მყოფობაში გამოხმობის ჟამს, გულისხმობდა მის დაუსრულებელ სვლას ღმერთისკენ და სწორედ ამ სვლის პროცესში ადამიანი, როგორც ქმნილება, დაუსრულებლად გადალახავდა უკიდურეს დაშორებას ღმერთთან.

ბიბლიური უწყება გვიდასტურებს რეალობას, რომ ადამიანმა, ამ ერთადერთმა გონიერმა არსებამ, რომელიც

განღმრთობისათვის იყო მოწოდებული, თავისი დანიშნულება ვერ შეასრულა და ცოდვით დაეცა. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ადამიანმა, რომელმაც თავისუფალი ნება არამართებულად მოიხმარა, შეწყვიტა ღვთის მსგავსობისაკენ მიმართულ გზაზე სიარული და სხვა, ალტერნატიულ გზაზე სიარულს შეუდგა. სწორედ მისი ეს არჩევანი გახლდათ გამოხატულება იმ ბოროტებისა, რომელიც თავისი პარაზიტული მყოფობის კვალობაზე, ადამიანის ცხოვრების შემადგენელ ნაწილად იქცა[6]. ამას გულისხმობს ბიბლიური უწყება, როდესაც ის წარღვნის შემდეგ ნოესთან გაცხადებულ საღვთო სიტყვებს ასე გადმოგვცემს: „ამიერიდან აღარ დავწყევლი მიწას ადამიანის გამო, რადგან ბოროტისკენაა მიდრეკილი ადამიანის გულისთქმა მისი სიყრმიდანვე"[7]. ცოდვით დაცემაში აღმოსავლეთის ეკლესია ყოველთვის მოიაზრებდა არა იმდენად ადამიანის დანაშაულს, რამდენადაც გონიერი არსების ცოდვით დაავადებას. ეს სასიკვდილო ნესტარი, რომელიც ხილული გონიერი არსების ბუნებაში შეიჭრა, გადაულახავ წინააღმდეგობად აღუდგა მას ღმერთის მსგავსებისკენ სავალ გზაზე. სნეულება, რომლითაც ცოდვის ჩადენის გამო ადამიანი დაავადდა, იმ დაბრკოლებად იქცა, რაც მისივე ყოფნის მისიას აბსოლუტურად ემიჯნებოდა: ცოდვასთან ნაზიარებ ადამიანს აღარ შეეძლო ზიარებოდა, მიმსგავსებოდა უცოდველ

6 ბოროტების ქრისტიანული გააზრების შესახებ ჩვენ უკვე ვისაუბრეთ ერთერთ წინა ნომერში (რელიგიურ-საგანმანათლებლო ჟურნალი „გული გონიერი", N6, თბილისი, 2013 წ. „ბოროტების ქრისტიანული გააზრება," გვ. 111-136), სადაც მივუთითებდით, რომ ბოროტება ადამიანის, ვითარცა გონიერი არსების, მიერ განხორციელებული სიკეთის საპირისპირო არჩევანია.

7 დაბ. 8.21;

ღმერთს, რადგან ცოდვისმიერმა სნეულებამ მას სრულად წაართვა საამისო ძალები. ადამიანის ეს სნეულება კი, უწინარეს ყოვლისა, გამოხატულია იმით, რომ ცოდვით დასნეულების შედეგად ის ეზიარა არა უკვდავებას, არამედ მოკვდაობას. თუკი ღმერთთან ზიარება ადამიანს უკვდავად ტოვებს, მისგან განშორება ამ გონიერ, ცვალებადობას დაქვემდებარებულ არსებას სიკვდილთან აზიარებს. ამდენად, ცოდვა, რაც სიკვდილით გამოიხატა ადამიანის ბუნებაში, გახლავთ ის სნეულება, რომელიც გარდაუვალ კურნებას საჭიროებდა. კურნების შედეგი კი ადამიანური ბუნების სიკვდილის ბორკილებისგან დახსნა გახლდათ. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ქრისტიანული შეხედულებით, თუკი ცოდვის სნეულებით ადამიანი სიკვდილით დაავადდა, მაშინ მისი განკურნება სიკვდილისაგან გათავისუფლებას გულისხმობს.

ადამიანის ცოდვით დაცემის კონტექსტი კიდევ ერთ საყურადღებო ფაქტზე მიგვანიშნებს. ცხადია, ადამიანის ცოდვით დაცემა არ ნიშნავს იმას, რომ ამ მოვლენით საღვთო განაზრახი შეიცვალა ქმნილებასთან დაკავშირებით. ღმერთი, რომელიც თავისი ბუნებითი თვისებით მარადუცვალებელია, უცვალებლად ინახავს თავისსავე წინარესაუკუნო განაზრახს: ადამიანური ბუნება, ვითარცა დამტევი ხილულისა და უხილავისა, განიღმრთოს და, შესაბამისად, მთელი ქმნილება მიმართოს ღვთისაკენ. ეს არის ის საბოლოო მიზანი, რისთვისაც შეიქმნა ადამიანი და ეს მიზანი განსაზღვრულია არა ცვალებადობას დაქვემდებარებული ქმნილების, არამედ მარადუცვალებელი ღმერთის მიერ. შესაბამისად, ადამიანის მიერ არამართებულად გამოყენებული ნებელობა ვერ შეცვლის ადამიანთან დაკავშირებით არსებულ მარადიულ საღვთო განაზრახს. გარდა ამისა, ადამიანი, რომელიც განღმრთობისთვის იყო მოწოდებული, ვერ ვიტყვით, რომ ცოდვით დაცემის შემდეგ სხვა, ახალი მოწო-

დების წინაშე დადგა. ადამიანი, ვითარცა ხილული და უხილავი სამყაროს თავის თავში შემკრები, კვლავ პირველი მოწოდების რეალიზების წინაშე დგას, მხოლოდ ის არის გასათვალისწინებელი, რომ ახლა ადამიანი ცოდვითაა დაავადებული. ადამიანი უნდა განიღმრთოს, მაგრამ ცოდვით დაცემის შემდეგ მან განღმრთობა თავისი დაავადებული ბუნების განკურნებით უნდა მოახერხოს. როდესაც ადამიანის ამგვარ მდგომარეობაზეა საუბარი, ქრისტიანული რელიგია ნათლად ამბობს, რომ ვერც ერთმა ადამიანმა ვერ შეძლო ამ მისიის რეალიზება. ვერც ერთმა დიდმა მოღვაწემ ძველი აღთქმის ეკლესიაში ვერ შეძლო უმთავრესი რამ შეესრულებინა განღმრთობის გზაზე: ვერ განკურნა ცოდვისაგან თავისი ბუნება. სწორედ აქ იჩენს თავს მაცხოვრის განკაცების შესახებ ქრისტიანული სწავლების მთელი სისავსე. სწორედ ამ კონტექსტში ხსნის ქრისტიანობა ღმერთის განკაცების საკითხს: რაც ვერ შეძლო ადამიანმა, ამის გაკეთებას თავს იდებს ღმერთი; რაც ვერ განახორციელა პირველმა ადამმა, მას სისრულეში მოიყვანს მეორე ადამი ანუ ღმერთი, რომელმაც ადამისეული ბუნება სრულად მიიღო. ტერმინი „მეორე ადამი“ უკავშირდება პავლე მოციქულს, რომელიც იესო ქრისტეს განკაცების შესახებ საუბრობს და ის ამ ტერმინში სწორედ განკაცებულ ღმერთს მოიაზრებს[8]. ჯერ კიდევ მე-2 საუკუნეში მოღვაწე წმინდა მამა ირინეოს ლიონელი მიუთითებდა იმაზე, რომ იესო ქრისტეს ამქვეყნიური ცხოვრება ადამისეული ცხოვრების განმეორებაა, მხოლოდ უკუთანმიმდევრობით. ამ სწავლების არსი იგივეა, რაც უკვე აღვნიშნეთ: რაც ვერ მოახერხა პირველმა ადამმა, ამას აღასრულებს განკაცებული ღმერთი.

8 1 კორ. 15. 45-49;

თუკი ადამი, ვითარცა ქმნილი არსება, შეუქმნელისკენ უნდა წასულიყო ანუ განღმრთობილიყო, მისი ცოდვით დაცემის შემდეგ საპირისპირო რამ მოხდა: თავად ღმერთმა ინება განკაცება. საქმეთა ის ჩამონათვალი, რომლებიც ადამს უნდა აღესრულებინა, მან ვერ განახორციელა, სწორედ ამის სისრულეში მოყვანა ხდება ახალი ადამის, ანუ განკაცებული ღმერთის მიერ უკუმიმართულებით. მსგავს მოსაზრებას ავითარებს წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველიც, რომელიც მეორე ადამის მიერ იმის აღსრულებაზე საუბრობს, რაც პირველმა ადამმა ვერ შეძლო[9].

გავიხსენოთ, რომ ზემოთ ვსაუბრობდით ისტორიაში აქტიურად მოქმედი ღმერთის შესახებ და მივუთითებდით, რომ წინასწარმეტყველთა მიერ უწყებული მხსნელი ისტორიაში ღმერთის შემოსვლის იდეით იძენდა შინაარს. სწორედ წინასწარმეტყველთა მიერ გაჟღერებულ მესიანურ წინასწარმეტყველებათა რეალიზებაა კაცობრიობის ისტორიის ის გაგრძელება, რომელიც იესო ქრისტეს შობით გაცხადდა. იესო ქრისტე, რომელიც იშვება ქალწული მარიამისაგან, როგორც ამას უკვე მივუთითებდით, მოყოლებული წმინდა პავლე მოციქულის სწავლებიდან, ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში მეორე ადამის ეპითეტითაა ცნობილი და ეს მეორე ადამი სწორედ რომ იშვება ქმნილებისაგან და პირველი ადამის მსგავსად არ შეგვამოვნდება მიწის მტვრისაგან[10]. ღვთის განკაცება რომ ასეთი გზით მომხდარიყო (ანუ ადამიანური ბუნება, პირველი ადამის მსგავსად, მიწის მტვრისაგან შექმნილიყო და მასში განკაცებულიყო

9 http://krotov.info/libr_min/01_a/lf/3_15.html#21a; Свт. Григорий Богослов. Сл. 2,23,8-25,9; SC 247,120-122 = 1.32-33. PG 37,534-535 = 2.136-137; Пер. епископа Илариона (Алфеева).

10 დაბ. 2.7.

ღმერთი), მაშინ ის ადამიანი, რომელიც ცოდვით დაეცა და სულიერი სნეულებით დაავადდა, ისევ განსაკურნებელი ანუ გამოსახსნელი დარჩებოდა. ღმერთი, რომელიც სწორედ დაცემული ადამიანის ისტორიაში შემოდის, აუცილებლად ქალწულისაგან უნდა იშვას, რათა იხსნას ის ადამიანი, რომელიც დაეცა, ცოდვით დაავადდა. სწორედ ქალწულისაგან შობით შემოდის მარადიული ღმერთი დროს დაქვემდებარებული ადამიანის ისტორიაში და ამ ისტორიაში შეაქვს უდიდესი ცვლილება, რომლითაც ცოდვისაგან განკურნებული ადამიანური ბუნება საღვთო დიდებაში აღდგება. ეს ცვლილება, სხვა უმნიშვნელოვანეს ელემენტებთან ერთად, გულისხმობს ადამიანისათვის მიცემული სწავლების მარადიულობასა და უცვალებლობას, რაც ყოველთვის ახსოვდა და ემახსოვრება ქრისტეს ეკლესიას. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ეკლესია არის არა მარტო ის კრებული, რომლის თავიცაა ქრისტე, არამედ კრებული, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში უცვლელად ინახავდა და სამომავლოდაც უცვლელად შეინახავს იმ სწავლებას, რომელიც ქალწულისაგან შობილმა უბოძა კაცობრიობას. ქალწულ მარიამისაგან მაცხოვრის შობა გახლავთ სწორედ იმ ღმერთის განკაცება, რომელიც წინასწარმეტყველთა მიერ იყო ნაუწყები და ძველი აღთქმის ეკლესიაში ნაქადაგები, როგორც ისტორიაში მოქმედი ღმერთი. ღმერთის ეს შემოსვლა დროით სივრცეში ძველი აღთქმის ეკლესიაში სხვადასხვა გამოცხადებით დასტურდებოდა და მიუთითებდა ყველაზე მნიშვნელოვანი მოვლენის შესახებ: დადგებოდა დრო, როდესაც ზედროული შემოვიდოდა დროში. ამ მოვლენის პირველი წინასწარგანცხადება ხდება ჯერ კიდევ მაშინ, როდესაც პირველი ადამიანები ცოდვით დაეცემიან. სწორედ მაშინ გაიჟღერებს უწინარესი უწყება, რომ დედაკაცის თესლისაგან მოსული თავს შეუმუსრავდა

გველს[11]. თვითონ უწყება დედაკაცის თესლის შესახებ ძველი აღთქმის ეკლესიას განსაკუთრებულის მოლოდინში ამყოფებდა, რადგან ის, ვისგანაც ადამის მოდგმის მტრის დათრგუნვა განხორციელდებოდა, უდიდესი საიდუმლოთი უნდა მოვლენოდა ქვეყნიერებას. აქედან მოყოლებული, მთელი ძველი აღთქმის ეკლესია, თავისი ლიტურგიკული და მისიონერული მსახურებით, სწორედ ამ საიდუმლოს რეალიზების მოლოდინით არის წარმოდგენილი. ადამისა და ევას გასაგონად გველისათვის ნათქვამი სიტყვები ამ უკანასკნელის საბოლოო დამარცხების შესახებ, სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა ფორმით მეორდება და დასტურდება ძველი აღთქმის ეკლესიის წიაღში. და აი, დროთა სისავსის ჟამს, როდესაც კაცობრიობის ისტორიის ერთი ეპოქის მიმწუხრი დგება, ნაზარეთში, ღვთისაგან რჩეული ქალწულის წინაშე წარსდგება მთავარანგელოზი გაბრიელი და მისი სახით მთელ კაცობრიობას აუწყებს ადამიანის გამოხსნის ეპოქის დასაწყისს. და აი, აქ, ხსენებულ ჟამს, ქალწული მარიამის მიმართ ისმის გონებისათვის მიუწვდომელი საიდუმლოს მსახურების შეთავაზება, როდესაც კაცთა და ანგელოზთა შორის ყველაზე საკვირველმა უნდა გადაწყვიტოს (იმ თავისუფალი ნებით, რომლითაც ადამიანი აღჭურვა ღმერთმა), მოემსახურება თუ არა საღვთო საიდუმლოს, საღვთო განგებულების რეალიზებას. ახლა, საუკუნეების შემდეგ, შეიძლება ვთქვათ, რომ მთელი სამყარო გარინდებულია და უსმენს იმ პასუხს, რომელიც ქალწულმა უნდა მიუგოს მთავარანგელოზს. ეს პასუხი, გადამწყვეტი კაცობრიობის ისტორიისათვის, ყველაზე დიდი სიმდაბლითა და, ამავდროულად, თავისი მნიშვნელობის შე-

11 1 კორ. 15. 45-49;

საბამისად, ყველაზე ხმამაღლა ისმის ადამიანის არსებობის მთელი ისტორიის განმავლობაში. ამაზე დიდი, ამაზე ღრმა და ყოვლისდამტევნელი სიტყვა კაცთაგან ვერავინ თქვა. ყოვლადწმინდა ქალწული, მოცული სულიწმინდის მადლით, ანგელოზს თანხმობას უცხადებს და ისმის კაცთათვის მარადის სასიხარულო სიტყვები: „აჰა მჴევალი უფლისაჲ; მეყავნ მე სიტყჳსაებრ შენისა“[12]. ქალწულ მარიამის ეს სიტყვები კაცობრიობის ისტორიაში ხდება დასაწყისი ახალი ერისა და სწორედ ამიტომ ქრისტიანული ეკლესია განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს იმ მოვლენას, რომელიც მის სადღესასწაულო ციკლში ხარების სახელითაა ცნობილი. ქრისტიანული ეკლესიისათვის ქალწული მარიამისათვის ხარება მოაზრებულია როგორც თავი, დასაწყისი ყოველგვარი მხიარულებისა, იმ მხიარულებისა, რომელიც ღმერთმა დაუბრუნა ცოდვით დაავადებულ ადამიანს. აი, ის სიტყვები, რომლებითაც ქრისტიანული ეკლესია ხარების დღესასწაულის შემკობას იწყებს: „დღეს ცხოვრებისა ჩვენისა თავი არს, და საუკუნითგან დაფარულისა მის საიდუმლოისა გამოცხადება“[13]. სწორედ ქალწულის ეს გადაწყვეტილება, რომელსაც საღვთო სულით მოცული ყოვლადწმინდა დედოფალი გააცხადებს, ხდება დასაწყისი იმ ხანისა, ახალი აღთქმის ეპოქად რომ იწოდება ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში. ამიტომაც ქრისტიანული ეკლესია განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა ქალწულ მარიამისათვის განკუთვნილ ყველა ეპითეტს და უწინარესი ტერმინი, რომელიც მის მიმართ იქნა დადგენილი, გახლავთ „ღვთისმშობელი“. სწორედ ამ ტერმინის მართებული გააზ-

12 ლუკ. 1.38;
13 ხარების დღესასწაულის ტროპარი.

რება იქცევა V საუკუნეში ქრისტიან ღვთისმეტყველთა შორის დავის საბაბი, რაც ღვთისმშობლის შესახებ საუკუნოდ უცვალებელი სწავლებით დაგვირგვინდება ეკლესიაში.

მაცხოვრის შობის მნიშვნელობაზე საუბრისას უდიდესი წმინდა მამა გრიგოლ პალამა ცხადყოფს იმ გარემოებას, რომ ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელი წარმოადგენს ერთგვარ ერთადერთ ზღვარს ქმნილსა და შეუქმნელს შორის. ამდენად, წმინდა გრიგოლ პალამას მითითებით, ღვთისმშობელი გახლავთ დაუტევნელის დამტევნელი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სწორედ ღვთისმშობელი ხდება ის, ვისითაც შეუქმნელსა და ქმნილებას შორის არსებული ენით უთქმელი დაშორიშორება გადაილახება და ერთ პიროვნებაში წარმოდგება. აქ, ადამიანისა და ანგელოზის გონებისათვის მიუწვდომელ ამ საიდუმლოში, ხორციელდება ქმნილების შეუქმნელთან ერთობა და ამით ქმნილება იმასთან შედის სრულ ერთობაში, ვისითაც მარადიულად გადალახავს მისთვის დამახასიათებელ შეზღუდულობას. სწორედ ამიტომ, წმინდა გრიგოლ პალამას მითითებით, ღვთისმშობელი გახლავთ მიზეზი ყველა იმ კურთხევისა, რომლებიც მის ამქვეყნად ყოფნამდე ჰქონდა ღვთისაგან ადამიანს; იგივე გახლავთ აწმყოში ადამიანისათვის კურთხევის მიმცემელი და ასევე, ის არის მეოხი წინაშე ღვთისა ადამიანის სამომავლო მარადიული კურთხევისა[14]. ღვთისმშობელში, როგორც განკაცებული ღმერთის, როგორც შეუქმნელისა და ქმნილების დამტევნელში, ხდება წარსულის, აწმყოსა და მომავლის შემოკრება. სწორედ ღვთისმშობელი გახლავთ ის, ვინც ჩვენ დაგვანახებს ისტორიაში შემოსულ ღმერთს, რომელმაც უნდა აღასრულოს ის, რაც ვერ აღასრულა პირვე-

14 Св. Григорий Палама. *Гомилии*. Монреаль. 1865. С. 144;

ლმა ადამმა და ვერც ერთმა მისი მოდგმიდან.

ამდენად, ღმერთის განკაცებით, მაცხოვრის შობით, კაცობრიობის ისტორიაში იწყება ხანა, როდესაც ადამიანს კვლავ ეძლევა საშუალება, საკუთარი ნების მართებული რეალიზებით მივიდეს ღმერთთან ანუ განიღმრთოს. ამ ეპოქის დასაწყისი წარმოდგენილია მარადუცვალებელი ღმერთის მიერ ცვალებადობას დაქვემდებარებული ქმნილების ბუნების მიღებით და რაც ძლიერ მნიშვნელოვანია, ადამიანური ბუნების მიღება ღმერთის მიერ ხდება არა პირობითად ან დროებით, არამედ არსობრივად და მარადიულად. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ღმერთმა არა მარტო სრულად, არამედ მარადიულად მიიღო ადამიანური ბუნება. სწორედ ეს ბუნებაა მკვდრეთით აღდგომის შემდეგ, ამაღლებისას, მამისეულ წიაღში დავანებული და ამით ქრისტიანული რელიგია ადამიანს კიდევ ერთხელ მიუთითებს იმაზე, რომ ის კვლავინდებურად დადგა არა იმ მარადიულობის წინაშე, რომელიც ერთგვარი ხვედრი იყო მისთვის, როგორც ღვთისაგან შექმნილი გონიერი არსებისათვის, არამედ იმ მარადიულობისა, რომელიც ადამიანს სიხარულით უნდა ავსებდეს. მარადიულობის წინაშე წარმდგარი ქმნილება ყოველთვის დგას მისთვის რაღაც უცხოს წინაშე და ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ამ სიუცხოვიდან გამომდინარე ის ერთგვარი ბარიერის წინაშეც დგება დაუსრულებელი სიხარულისაკენ სავალ გზაზე, თუმცა, ქრისტიანული რელიგია ამ ბარიერის გადალახვის შესაძლებლობას ხედავს და ეს შესაძლებლობა ადამიანისათვის მიცემული აქვს არა რაიმე ქმნილებას, თუნდაც ის ყველაზე დაწინაურებული გონიერი არსება იყოს, არამედ თავად ღმერთს. ქრისტიანული სწავლება ადამიანს განიხილავს როგორც მარადიულ სიხარულთან ზიარებისათვის შექმნილ არსებას, რომელსაც ამ მიზნის მიღწევა მხოლოდ ღმერთთან განუწყვეტელი კავშირით შე-

უძლია და ეს სწავლება ქრისტიანობაში არ გახლავთ ერთერთი რიგითი რელიგიური დებულება. ქრისტიანობისათვის ეს არის სწავლების არსი, რაც არა მხოლოდ თეორიული მსჯელობით, არამედ ისტორიული რეალობითაა დანახული, რამეთუ ის ღმერთი, რომელსაც ქრისტიანული რელიგია ამოწმებს, თავად განკაცდა და მიიღო სრული ადამიანური ბუნება. ეს ისტორიული ფაქტი კი ადამიანს ეუწყა ბეთლემში, ერთ მშვიდ საღამოს, როდესაც ანგელოზთაგან გაისმა უდიდესი სიხარულის მაუწყებელი სიტყვები: „დიდება მაღალთა შინა ღმერთსა, ქუეყანასა ზედა მშვიდობა და კაცთა შორის სათნოება“[15]. ყოვლადწმინდა ქალწულისაგან იშვება ყრმა იესო, რომელიც, იოანე ნათლისმცემლის მოწმობის თანახმად, სოფლის ცოდვებს იტვირთავს[16], ანუ გამოიხსნის მას ცოდვისმიერი სნეულების ტყვეობისაგან, რაც მის სიკვდილზე გამარჯვებასა და დაუსრულებელი სიხარულისაკენ სვლას გულისხმობს.

15 ლუკ. 1.38;
16 იოან. 1.29;

თაბორის ნათლის შესახებ

გოჩა ბარნოვი

XIV საუკუნეში წარმოშობილი ისიხასტური დავა, გარკვეულწილად, მიზეზი გახდა ამ დავიდან გამომდინარე სხვადასხვა მნიშვნელოვანი თეოლოგიური თემების განვითარებისა. ისიხაზმი, რა თქმა უნდა, არ იყო ახალი მოვლენა; მისი ფესვები გაცილებით უფრო ადრეული საუკუნეებიდან იღებს სათავეს. ევაგრე პონტოელი განმარტოებული ასკეტური მოღვაწეობის პირველი მოძღვარი იყო. ისიხაზმის ნიშნებს ვხვდებით დიადოქოს ფოტიკელის, მაქსიმე აღმსარებლის, იოანე კლემაქსისა და დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილ შრომებში.

ისიხასტური დავები განსაკუთრებულ მასშტაბებს კალაბრიელი ბერძენი ბერის, ვარლაამის (1290–1350 წწ.) თხზულებების გავრცელების შემდეგ იღებს, რაც, თავის მხრივ, XIV საუკუნის თეოლოგიურ ასპარეზზე გრიგოლ პალამას გამოჩენის მიზეზიც ხდება. ბარლაამმა შესანიშნავად იც-

ოდა არისტოტელეს ფილოსოფია. ნაკლებად იცნობდა აღმოსავლეთის ასკეტურ ტრადიციას და, მით უმეტეს, ისიხასტურ ასკეზას. ამიტომაც ბოლომდე გაუგებარი დარჩა მისთვის ისიხაზმის სიღრმისეული ღირებულება. ის უგულებელყოფდა რწმენისა და მადლის ღირსებას და განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ფილოსოფიასა და დიალექტიკურ მსჯელობებს განუკუთვნებდა, რომელთაც აუცილებელ საშუალებად მიიჩნევდა საღვთო ჭეშმარიტების შესამეცნებლად. ამიტომ მისი თეორიები და ტაქტიკა მართლმადიდებლობის საპირისპირო მხარეს აღმოჩნდა.

ათონის მთის ისიხასტ მოღვაწეებს, ამასოფელს განშორებულთ, ღვთისადმი საკუთარი თავის მიძღვნის განზრახვით სწამდათ, რომ შესაძლებელი იყო ღმერთის ჭვრეტა და მისი ნათლის ხილვა, რისთვისაც ისინი უმთავრესად საღვთო მცნებას ეყრდნობოდნენ (შდრ. „ნეტარ იყვნენ წმიდანი გულითა, რამეთუ მათ ღმერთი იხილონ“[1]), ანუ მათთვის შესაძლებელი იყო ამქვეყნიური ცხოვრებისას ღმერთთან ერთობა და მისი ნათლის ხილვა სულიწმიდასთან ზიარების მეშვეობით. ამიტომაც გრიგოლ პალამა კალაბრიელ ბერთან კამათისას განმარტავდა, რომ მყუდროებასა და სიწმინდეში განუწყვეტლივ მლოცველი ისიხასტები (ფაქტობრივად, გონებაზე აღმატებულად), სულიწმიდის მეშვეობით ღმერთთან მრავალთათვის სასურველ მისტიკურ ერთობასა და საღვთო ნათელთან თანაზიარებას აღწევდნენ. ამიტომაც ისიხასტურ დავებში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს თაბორის ნათლის შესახებ სწავლებას, რომელიც გრიგოლ პალამას შემოქმედების განუყოფელი ნაწილია.

1 მათ. 5, 8.

„თაბორის ნათელი“, რომელიც მოწაფეებმა მაცხოვრის ფერისცვალებისას იხილეს, გარკვეულწილად გახდა გრიგოლ პალამას თეოლოგიური მოღვაწეობის განვითარების განმაპირობებელი, თუმცა, იმავდროულად, ნათლის შესახებ ისიხასტური სწავლების გაგების გასაღებსაც წარმოადგენს. აქვე აღვნიშნავთ, რომ თესალონიკელი მღვდელმთავრის თეოლოგიის საწყისი და ცენტრი ქრისტოლოგიაა, რომლის ეგზისტენციურ შინაარსს იგი ბიბლიური და პატერიკული ტრადიციის ფონზე განმარტავს. რას წარმოადგენს თაბორის ნათელი და როგორია ქრისტესმიერი კავშირი ქმნილსა და უქმნელს შორის? რას განეკუთვნება ადამიანური ბუნების განღმრთობა, საღვთო მადლი და ენერგიები? – ქმნილ რეალობას თუ უქმნელ ღმრთეებას? როგორ წილმქონეობს ყოველი ადამიანური მყოფობა ქრისტეს ფერისცვალების საიდუმლოში?

ეს კითხვები და მასზე თესალონიკელი წმინდანის ან როგორც მას უწოდებენ – ნათლის თეოლოგისა და საღვთო უქმნელი მადლის მქადაგებლის პასუხები წარმოადგენს იმ მშფოთვარე ეპოქის თეოლოგიის ერთ-ერთ მთავარ დოგმატურ სწავლებას. გრიგოლ პალამასათვის თაბორის ნათელი არ არის ქმნილი; ის ღმერთის უქმნელი ენერგიაა (და არავითარ შემთხვევაში არ არის მისი არსი – უხილავი და უზიარებელი), რომელიც არა ხორციელი თვალით, არამედ „განწმენდილი და მიმადლებული“ გულის გონიერი თვალით იხილვება[2]; ის არის ნათელი, რომელიც არეოპაგიტული შრომების თანახმად, ღვთის სასუფეველია.

პალამასაგან განსხვავებით, ვარლაამი დაჟინებით ამტკიცებდა, რომ თაბორის ნათელი გრძნობადია, „ჰაერის

2 გრიგოლ პალამა, ***Χρήστου***, ტ. 2, გვ. 230.

მეშვეობით ხილული... და განლევადი“[3]. თაბორის ნათლის შესახებ კალაბრიელი ფილოსოფოსის ეს შეხედულება უყურადღებოდ არ დარჩენილა მართლმადიდებელთა მხრიდან, რომელთა მოსაზრებების ღირსეული გამომხატველი, როგორც აღვნიშნეთ, გრიგოლ პალამა იყო. „საღვთო მამათა მთელ კრებულს მინდობილი“[4] წმინდანი ზუსტ სურათს ქმნის ამ თემასთან მიმართებით. გრიგოლ პალამა მაცხოვრის ფერისცვალებაზე საუბრისას ეყრდნობა მაქსიმე აღმსარებლის სწავლებას, რომელიც თაბორის ნათელს მართლაც სიმბოლოს უწოდებს, მაგრამ არა გრძნობად სიმბოლოს, არამედ უზესთაესს, რომლის სრულყოფილი წვდომა და შემეცნება შეუძლებელია ადამიანური გონებისათვის. სწორედ მაქსიმეს ამ ფრაგმენტს იყენებენ ანტიპალამისტები, განსაკუთრებით კი გრიგოლ აკინდინოსი, ქრისტეს მოწაფეების მიერ თაბორზე ხილული ნათლის ქმნილად წარმოსაჩენად. როგორც ჩანს, ანტიპალამისტების დაბრკოლების მიზეზი მათ მიერ სიმბოლოს არასწორი გაგება იყო. სიმბოლო, საზოგადოდ, რაღაც რეალობაზე მიანიშნებს, რომელი რეალობაც სიმბოლიზებულად იწოდება. რა თქმა უნდა, სიმბოლო თავისი ბუნებით განსხვავდება სიმბოლიზებულისაგან, ანუ იმისაგან, რასაც გამოსახავს. მართლაც, ამ თემაზე საუბრისას გრიგოლ პალამას თანამოაზრე თეოფანე ყურადღებას მიაპყრობს ამ განსხვავებას, რომელიც სიმბოლოსა და სიმბოლიზებულს შორის არსებობს. ეს განსხვავება შესამჩნევია როგორც ორი ობიექტის (რეალობის), ისე ერთი ობიექტის არსებობისას. ორი ობიექტის შემთხვევაში ერთი გამოსახავს მეორეს, ხო-

3 გრიგოლ პალამა, ***Χρήστου***, ტ. 2, გვ. 586.
4 გრიგოლ პალამა, ***Χρήστου***, ტ. 2, გვ. 593.

ლო მეორე შემთხვევისას ჩვენ წინაშეა ერთი და იგივე ობიექტი, რომელიც ერთდროულად სიმბოლოცაა და სიმბოლიზებულიც. ორ ობიექტს შორის განსხვავება ამ ობიექტების არსებობის მიზეზსა და მათ სხვადასხვაობაშია, ხოლო ერთი ობიექტის დროს – ამ ობიექტის არსებობასა (τὸ εἶναι) და მის გამოვლინებაში (δοκεῖν), ანუ როგორია რეალურად ეს სუბიექტი და როგორ წარმოჩნდება ის ადამიანებისათვის.

ორი ობიექტის მაგალითი უამრავია ძველ აღთქმაში: წამების კარავი, აღთქმის კიდობანი, ოქროს ტაკუკი და სხვ. ეს და სხვა მაგალითები ცხადად მიუთითებს, რომ გრძნობითად ხილული ნივთები ზებუნებრივ და ზეგრძნობით საღვთო ჭეშმარიტებათა სიმბოლოებია; ანუ ამ შემთხვევაში არის ორი ობიექტი, რომელთაგან ერთი გრძნობითია, ხოლო მეორე – სულიერი, რომელიც გრძნობადი სიმბოლოთი ანუ ობიექტით გამოისახება. გრძნობითი ობიექტები, როგორც სულიერ ობიექტთა სიმბოლოები, ქმნილიცაა და გრძნობადიც, რადგან ბუნებით ისინი აბსოლუტურად განსხვავდებიან სიმბოლიზებულისაგან. გრიგოლ ნაზიანზელი ამბობს, რომსხვაა ტაძარში სანთლის სინათლის ბრწყინვალება (φωτοχυσία) და სხვა – მისით სიმბოლიზებული საღვთო ნათელი. ამიტომაც შეუძლებელია საღვთო ნათლის სიდიადე სანთლის ნათლის ბრწყინვალებას მიეწეროს, ისევე, როგორც საღვთო ჭეშმარიტებები, რომელნიც საეკლესიო სიმბოლოებში იმალება[5]. მაშასადამე, სიმბოლოს ბუნება და იდენტობა განსხვავებულია სიმბოლიზებულის ბუნებისა და იდენტობისაგან.

ერთი ობიექტის შემთხვევაში განსხვავება შინაგანია, რაც იმას ნიშნავს, რომ არსებობს განსხვავება „მყოფობა-

5 PG 36, 360.

სა“ და „გამოვლინებას“ შორის, სადაც „გამოვლინებას“ სიმბოლოს ადგილი უკავია, ხოლო „მყოფობას“ – ჭეშმარიტებისა. აქვე აღვნიშნავთ, რომ როგორც „მყოფობა“, ისე „გამოვლენა“, ერთსა და იმავე არსს უკავშირდება, თუმცა, ეს გამოვლინებები სხვადასხვა ფორმით წარმოჩნდება ადამიანებისათვის. ამრიგად, ორი ობიექტის შემთხვევაში სხვაა სიმბოლოს ძალა და სხვა სიმბოლიზებულის, ხოლო ერთი ობიექტის დროს – ერთი და იგივე. სხვადასხვაგვარად წარმოჩნდება საღვთო ძალა მოსესთან, სხვაგვარად ელიასთან და სხვაგვარად პავლესთან. იგივე საღვთო ნათელი მოქმედებდა მოციქულებზე ცეცხლოვანი ენების მეშვეობით; ეს ნათელი იყო პავლესთან დამასკოს გზაზე – „ბრწყინვალებაჲ ნათლისაჲ ზეცით გარდამო“, როცა პავლე „დაეცა ქუეყანასა ზედა... და ძრწოდა და განცვფრდებოდა...“[6], რადგან სხეულის მხედველობამ ვერ დაიტია საღვთო ნათლის ძალა. ეს ნათელი იხილა მოსემ მაყვლოვანთან[7], ელიამ – ცეცხლოვან ეტლში[8]; ეს ნათელი ათბობდა კლეოპასა და მისი თანამგზავრის გულებს[9]; ეს არის თაბორის ნათელი და, იმავდროულად, განწმენდილი სულის მიერ ხილული ნათელი, პალამას მიერ მომავალი საუკუნის ნათლად წოდებული[10].

ეს სიმბოლოები ხან გრძნობასა და გონებაზე აღმატებულს მიანიშნებს, ხანაც მომავალს. მაგრამ უმთავრესი შემდეგია: ისინი არსით მარტივნი არიან, გრძნობებსა და გონებრივ წვდომაზე უსაზღვროდ აღმატებულნი, როგორც ის ნათელი, რომელზეც ზემოთ ვისაუბრეთ; მაგრამ იგივე სიმბოლო-

6 საქმ. 9, 5-6.
7 გამ. 3, 2.
8 4 მეფ. 2, 11.
9 ლუკ. 24, 32.
10 გრიგოლ პალამა, ***Χρήστου***, ტ. 2, გვ. 240.

ები გამოვლენის მიხედვით მრავალგვარია და შედგენილი. მაშასადამე, არის იდენტურობა არსის მიხედვით, მაგრამ მრავალგვარობა და ცვალებადობა გამოვლენის მიხედვით. აქვე აღვნიშნავთ, რომ მრავალგვარობა და შედგენილობა სულაც არ ნიშნავს, რომ საღვთო ნათელი ცვალებადია, რომ ის იცვლება სხვადასხვა გამოვლენის შესაბამისად, არამედ სულიწმიდის მიერ მხედველთა თვალი (ხედვა), წარმოსახვა და გონება იმგვარად შემზადდება და ფორმირდება, რომ მათმა თვალებმა, წარმოსახვამ და გონებამ შეძლოს ხილული მოვლენების განჭვრეტა; და კვლავ აღვნიშნავთ, რომ ეს სიმბოლოები, რომელნიც ადამიანის მიერ იხილვება, არსობრივად ერთია და განსხვავება მხოლოდ მათ გამოვლინებებში იჩენს თავს შესაბამისად. იგი წარმოადგენს სიმბოლიზებულის სხვადასხვა ასპექტს.

მართლაც, სიმბოლოს არსი მარტივია და გონებაზე აღმატებული. იგი აღიქმება როგორც მრავალგვარი, თუმცა რეალურად ასეთი არაა. ის ყველას მიერ კი არ იხილვება, არამედ მხოლოდ მისი ხილვის შემძლებელთათვის და თანაც ისე, რომ თავად ეს სიმბოლო არავითარ ცვლილებას არ განიცდის. ამის ნათელი დადასტურება ესაიას ხილვაა. წინასწარმეტყველი უფლის შესახებ ცხადად საუბრობს: „ვიხილე უფალი მჯდომარე საყდარსა ზედა მაღალსა და აღმატებულსა“[11]. თუკი მის მიერ ხილული ნათელი არ იყო საღვთო, მაშინ აუცილებლად ქმნილება უნდა ყოფილიყო ან მოჩვენება; მაგრამ ესაია აშკარად უფალზე მიანიშნებს, საბაოთზე, რომელიც საყდარზე მჯდომი იხილა; მაგრამ, გამომდინარე იქიდან, რომ არსებითად ღმერთს არც სხეული აქვს და არც საყდარზე ჯდომა შეუძლია, ესაიას მიერ ხი-

11 ეს. 6, 1.

ლული იყო სიმბოლო. შეუძლებელია იმის თქმა, რომ რადგან ღმერთი სიმბოლოში გამოჩნდა, გამოჩინებული თავად ღმერთი არ იყო. მაკარი ეგვიპტელის მიხედვით, მოსეს, ელიას, პავლეს, ლუკასა და კლეოპას მიერ ხილული ნათელი გახლდათ გრძნობასა და გონებაზე აღმატებული სულიწმიდის ენერგია, ეს იყო ერთი და იგივე ნათელი, თუმცა, გარემოებათა შესაბამისად სხვადასხვაგვარად გამოჩინებული[12]. წინასწარმეტყველებისა და მოციქულების მიერ ხილული ნათელი (ისევე, როგორც სტეფანე პირველმოწამის ხილვა) და, უპირველესად, თაბორზე მაცხოვრის ფერისცვალების ნათელი, არის ღმერთის ბუნებითი ბრწყინვალების გამოცხადება სხვადასხვა სახით. სულიწმიდის მიერ არსების მიხედვით უხილავი და უზიარებელი ღმერთი, მორწმუნეთათვის ხილული და თანაზიარი ხდება ენერგიების მეშვეობით.

საღვთო ნათელი ყველას მიერ არ იხილვება, არამედ სულიწმიდის მიერ მხედველთა თვალი (ხედვა), წარმოსახვა და გონება იმგვარად შემზადდება და ფორმირდება, რომ შეძლონ მათმა თვალებმა, წარმოსახვამ და გონებამ ღვთაებრივი ნათლის განჭვრეტა; და კვლავ აღვნიშნავთ, რომ ეს სიმბოლოები, რომელნიც ადამიანის მიერ იხილვება, არსობრივად ერთია და განსხვავება მხოლოდ მათ გამოვლინებებში იჩენს თავს.

ერთ ობიექტად უნდა მოვიაზროთ საღვთო ევქარისტიის პური, რომელიც ჭეშმარიტად არის უფლის ხორცი; ამიტომ ეს ხორცი–პური არის უხრწნელი და უკვდავი. მსგავსად ამისა, ფერისცვალების ბრწყინვალება იყო ღმერთის ბუნებითი დიდება – უქმნელი და გარეშემოუწერელი. ის, რომ

12 PG 34, 673.

მაქსიმე აღმსარებელმა სიმბოლო უწოდა ამ ნათელს, სულაც არ ნიშნავს, რომ ის არ იყო ღმერთის ბუნებითი დიდება. ეს მოსაზრება საეკლესიო მამათა – იოანე დამასკელის, მაქსიმე აღმსარებლის, გრიგოლ პალამასა და ასევე, არეოპაგიტული კორპუსის სწავლებას ეფუძნება[13]. ამ პატერიკულ ტრადიციას ეფუძნება აგრეთვე სწავლება იმის შესახებ, რომ ფერისცვალებისას გამობრწყინებული ნათელი შემოსავს ადამიანებს მომავალ საუკუნეში. გრიგოლ პალამას მიხედვით, თაბორის ნათელი არ იყო შემთხვევითი და დროებითი რამ ჩვენება, არც ქმნილი და წარმავალი; იგრძნობადი და ქმნილი, არამედ მარადიული და განუყოფელი[14].

ამ ღმრთეებას, რომელიც მარადის უცვლელია, ყველა როდი ხედავდა. მაქსიმეს მიხედვით, ქრისტეს გამოცხადების ეს გამორჩეულობა ადამიანის სიწმინდის სიმაღლით აიხსნება. მოწაფეთა მთაზე ასვლა ადამიანის განწმენდის აღმასვლას უკავშირდება, რაც მცნებათა აღსრულებით მიიღწევა. თუკი უფლის ხილვა განწმენდილი გულითაა შესაძლებელი, რაოდენ უფრო სახილველი იქნება იგი მისი მოწაფეების მიერ, რომელნიც ქრისტესთან ერთად ამაღლდნენ როგორც გრძნობითად, ისე გონისმიერად – ამბობს მაქსიმე აღმსარებელი[15]. ქრისტეს ფერისცვალების ნათლის ჭეშმარიტება გამომდინარეობს იქიდანაც, რომ ქრისტე არ განიყოფა,რასაცპავლემოციქულიცადასტურებს[16].დარადგან ქრისტე არ განიყოფა, უნდა ვაღიაროთ, რომ ფერისცვალების ნათელი იყო ღვთაების დიდებაც და ქრისტეს დიდებაც,

13 იხ. PG 3, 592; PG 91, 1076; PG 96, 564; გრიგოლ პალამა, ***Χρήστου***, ტ. 2, გვ. 204–206.
14 გრიგოლ პალამა, ***Χρήστου***, ტ. 2, გვ. 594–596.
15 PG 90, 1220.
16 1 კორ. 1, 13.

რომელიც მას სამყაროს შექმნამდე ჰქონდა, — ამბობს იოანე დამასკელი თავის ცნობილ ქადაგებაში ფერისცვალების შესახებ[17]. აბსოლუტურად მიუღებელია აზრი, თითქოს სხვა ნათელი ჰქონდა ქრისტეს და სხვა ნათელი გამოაჩინა ფერისცვალების დროს. მაქსიმეს მიერ თაბორის ნათლის სიმბოლოდ სახელდება საბაბი გახდა ბარლაამისათვის, არასწორად განემარტა ეს მოვლენა. გრიგოლ პალამა კი მაქსიმეს განმარტებისას სიმბოლოს ჩვენ მიერ ადრე ნახსენებ კონცეფციას იყენებს, რომელიც სიმბოლოსა და სიმბოლიზებულის იდენტურობას გამოხატავს. მაქსიმე აღმსარებელი ფერისცვალების დღესასწაულში განარჩევს ორ სიმბოლოს — „ანალოგიურს“ და „აღმატებითს“ (ჩვენ „სიმბოლოს“ ანალოგიური აზრით ვიყენებთ, როცა სიმბოლო და სიმბოლიზებული, როგორც ობიექტები, ერთმანეთისაგან განსხვავდება და შესაბამისად, განსხვავდება მათი ბუნებაც. ხოლო „სიმბოლო“ „აღმატებული” აზრით გამოიყენება მაშინ, როცა სიმბოლო და სიმბოლიზებული არსით ერთია, მაგრამ გამოვლინებით – სხვადასხვა). აქ „ანალოგიური“ ადამიანის ბუნებას მიემართება, ხოლო „აღმატებითი“ — ღვთაებრივს. მაგალითად, პეტრე აღიქმება რწმენის სიმბოლოდ, იაკობი — სასოებისა და იოანე — სიყვარულისა[18]. აქედან გამომდინარე, აქ ტერმინი „სიმბოლო“, ანალოგიური აზრით, ფერისცვალებასთან მიმართებაში აჩვენებს სამი პიროვნების (მოციქულების) რეალურ მყოფობას, რომლებიც სამი სათნოების სიმბოლოდ აღიქმებიან. ამას მაქსიმეს განმარტებაც ადასტურებს, რომელშიც ცხადადაა მინიშნებული, რომ ფერისცვალებისას მოსე არის განსჯის სი-

17 PG 96, 545-548.

18 გრიგოლ პალამა, Χρήστου, ტ. 2, გვ. 454.

მბოლო, ხოლო ელია – წინაგანგებისა[19]. პალამა დაასკვნის, რომ ფერისცვალების ნათელი იყო უქმნელი და რეალურად მყოფი, თუმცა ეს ნათელი უხილავი იყო მათთვის, რომელთა გრძნობებიც არ იყო შეცვლილი სულიწმიდის მადლით. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ მართალია მზეზე უფრო ძლიერად გაბრწყინდა მაცხოვარი, მაგრამ ვერ იხილეს მისი ეს ბრწყინვალება მახლობლად მყოფებმა[20]. მაშასადამე, ფერისცვალების დღესასწაულში ნათელი, „აღმატებითი“ აზრით, ღვთაებრივი ხელთუქმნელი ენერგიის რეალურ მყოფობას მიანიშნებს, „ანალოგიური“ აზრით კი სათნოებებს, რომლებიც ზემოხსენებულ მოციქულებსა და წინასწარმეტყველებს მიეწერება. ვარლაამის მომხრეებს მიაჩნდათ, რომ ხილული ნათელი ქმნილი ბუნებისა იყო. აქედან გამომდინარე, ვარლაამი თაბორის ნათელს ანალოგიური აზრით უწოდებს ღვთაებრივი არსის სიმბოლოს, რადგან ისინი ბუნებითად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან: პირველი – ქმნილია, მეორე – უქმნელი. გრიგოლ პალამას კი თაბორის ნათელი ღმერთის უქმნელ ენერგიად მიაჩნია, ამიტომ იგი მას, აღმატებითი აზრით, ღვთაებრივი არსის სიმბოლოდ აღიქვამს.

მნიშვნელოვანია, რომ მაქსიმე აღმსარებელი თაბორის ნათელზე საუბრისას ტერმინ „ბუნებრივ სიმბოლოს“ იყენებს, რათა ამით ფერისცვალების ნათლის უქმნელობა წარმოაჩინოს. მისთვის თაბორის ნათელი ქრისტეს ღმრთეების ბუნებითი სიმბოლო იყო[21], რადგან მასაც, პალამას მსგავსად, მიაჩნდა, რომ თაბორის ნათელი ისეთივე უქმნელია, როგორც თავად ღმერთი. როდესაც

19 PG 91, 1168; გრიგოლ პალამა, ***Χρήστου***, ტ. 2, გვ. 454.
20 გრიგოლ პალამა, ***Χρήστου***, ტ. 2, გვ. 454.
21 PG 91, 1160.

მაქსიმე აღმსარებელი ამბობს, რომ ქრისტე გახდა თავისი თავის სიმბოლო კაცთმოყვარების გამო[22], ამით სურს თქვას, რომ სიმბოლოც და ქრისტეც იყო ერთი და იგივე, ანუ ბუნებითი სიმბოლოს გაგებით, ის თავისი თავის სიმბოლოა. ცხადია, ბუნებითი სიმბოლოს არსებობა არ გამორიცხავს არაბუნებითი სიმბოლოს არსებობას. პალამას თანახმად, არაბუნებითი სიმბოლო ისაა, რაც გრძნობების მეშვეობით აღიქმება. როდესაც მაქსიმე აღმსარებელი ამბობს, რომ ქრისტე თავისი თავის სიმბოლო გახდა კაცთმოყვარების გამო[23], ამით სურს თქვას, რომ სიმბოლოც და ქრისტეც იყო ერთი და იგივე. ბუნებითი სიმბოლო არაა ცვალებადი, განყოფილი ან შედგენილი. იგი მარადიულად, განუყრელად ბუნებასთანაა, რომლისგანაც აქვს კიდეც მყოფობა[24]. ძეს, მამისაგან უჟამოდ შობილს, ასევე უჟამოდ აქვს ბუნებითი დიდება, რომელიც ქრისტეს სხეულის დიდებაც ხდება. ამ დიდებას არც დასაწყისი აქვს და არც დასასრული; ბუნებითი სიმბოლოები მარადიულად თანამყოფობენ ბუნებასთან, რომლის სიმბოლოებიც თავად არიან. მაშასადამე, სიმბოლო სხვა რამ არ იყო და წყარო – სხვა, არც სიმბოლო სხვა რამ და სიმბოლიზებული – სხვა, არამედ გამოხატავდნენ თავისი თავის სიმბოლოს იმ გაგებით, რომ მოწაფეებმა უფლის არა სრული დიდება, არამედ მისი ნაწილი იხილეს მხოლოდ[25]. თაბორის ნათელი რომ ღვთაებრივი წარმომავლობისა იყო და არა ადამიანური, კარგად ჩანს გრიგოლ პალამას განმარტებაში: არ არსებობდა საჭიროება ქრისტე თაბორზე ასულიყო ადამიანური ნათლის საჩვენებლად, რომელსაც

22 PG 91, 1165.
23 PG 91, 1165.
24 გრიგოლ პალამა, ***Χρήστου***, ტ. 2, გვ. 604; 518.
25 PG 91, 1165.

მოწაფეები ისედაც ხედავდნენ სამი წლის განმავლობაში[26]. ქრისტე თაბორზე რაღაც განსაკუთრებულის გასაცხადებლად ავიდა, რომელსაც მისი მხოლოდ სამი გამორჩეული მოწაფე განიცდიდა. ეს რეალურად საღვთო ნათელი იყო; ავიდა თაბორზე, რათა ეჩვენებინა, რომ ის „მამის ბრწყინვალება“ იყო[27]. მოციქულებმა საღვთო ნათელი იხილეს და არა მისი ქმნილი სიმბოლო; იხილეს ნაწილობრივ და არა სრულად, რადგან ეს შემეცნება იმ საღვთო ენერგიებისაგან მოხდა, რომელი ენერგიებითაც ღმერთი მხოლოდ ზომისაებრ შეიმეცნება[28]. მოციქულები უძლურნი იყვნენ საღვთო არსების შემეცნებისა, რადგან განცდაზე (წვდომაზე) აღმატებული ეს ნათელი, რომელიც მათ იხილეს, იყო უფლის უქმნელი ენერგია და დიდება; ხოლო ის, რაც განეშორა, იყო ყოველგვარ არსზე აღმატებული არსება[29].

წმინდა მაქსიმეს მიხედვით, ის, რაც მოციქულებმა იხილეს ანუ რაც ღვთის გამოცხადების გამო მათთვის აღსაქმელი გახდა, იყო ღმერთის უქმნელი ენერგია, ხოლო რაც მათი მხედველობის ძალას განეშორა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, იყო საღვთო არსება. იოანე დამასკელი ბრძანებს, რომ მოციქულების მიერ ხილული ნათელი ღვთაების ბრწყინვალება და დიდება იყო. ლუკა მახარებელიც ამბობს, რომ „პეტრე და მისთანანი დამძიმებულ იყვნეს ძილითა; ხოლო გან-რაჲ-იღვიძეს, იხილეს დიდებაჲ მისი...“[30] ცხადია, რომ უფლის უქმნელი დიდება სიტყვასა და გონებაზე აღმატებული ჭეშმარიტებაა. მოციქულებმა უფლის უქმნელი დიდება იხილეს, რამდენადაც ეს

26 საქმ. 1, 4: „ეჩუენებოდა მათ და ეტყოდა... და თანაექცეოდა...“
27 გრიგოლ პალამა, ***Χρήστου***, ტ. 2, გვ. 602.
28 გრიგოლ პალამა, ***Χρήστου***, ტ. 3, გვ. 344-346.
29 PG 91, 1160; 1168.
30 ლუკ. 9, 32.24

შესაძლებელი იყო; ხოლო საღვთო არსება გრძნობადთა და ხილულთა მიღმიერად მყოფი დარჩა. აქვე ვიტყვით, რომ დროის გაგება უცნობია საღვთო მადლთან მიმართებით, რადგან ის მხოლოდ მაშინ არ იღებს თავის მყოფობას, როცა წმინდანებს განეცხადება; მადლი მარადიულად არსებობს, წმინდანები კი დროში ხდებიან ღირსნი მისი ხილვისა და განცდისა.

როდესაც თაბორის ნათლის შესახებ ვსაუბრობთ, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია სიმბოლოსა და ჭეშმარიტებას შორის განსხვავება. საყურადღებოა ეს განსხვავება, ერთი მხრივ, სიმბოლოსა და ჭეშმარიტებას შორის არსებული ეს განსხვავება საყურადღებოა მათი ბუნებიდან გამოდინარე და, მეორე მხრივ, „უმეტესისა და უმცირესის“ ან „სისრულისა და არასრულობის“ მიხედვით, რომლის შესახებაც საუბრობს თეოფანე ნიკეელი თავის მესამე სიტყვაში. რას ნიშნავს ეს? ბუნებისმიერი განსხვავების შემთხვევაში ორი ფერის — თეთრისა და მელნისფერის მაგალითი მოჰყავთ[31] და ამბობენ, რომ როგორც თეთრი, ისე მელნისფერი თავისთავად სრულია, მაგრამ ერთმანეთისაგან ბუნებით განსხვავდებიან და ისინი გაიგება, როგორც ორი ობიექტი. რაც შეეხება მეორე ტიპის განსხვავებას, — მათ არჩევენ უმეტესისა და უმცირესის მიხედვით; აქ უმეტესი თეთრისა და უმცირესი თეთრის მაგალითი მოჰყავთ და იქვე აღნიშნავენ, რომ აქ არა ბუნებისმიერი, არამედ „სისრულისა და ნაკლულოვანების“ („ზრდისა და მოკლების“) მიხედვითაა განსხვავება. მართლაც, ერთი ფერია თეთრი

31 ბასილი დიდს ბუნებისმიერი განსხვავების შემთხვევისათვის ჩირაღდნისა და მტრის მაგალითი მოჰყავს, როდესაც ჩირაღდანი მტრის მოახლოებას წარმოაჩენს და, ფაქტობრივად, მისი სიმბოლოა.

და, შესაბამისად, ერთია ობიექტიც – უმეტესი თეთრი და უმცირესი თეთრი ან სრული თეთრი და არასრული თეთრი. სრული და არასრული „მყოფობასა და ჩვენებას“ მიემართება, კერძოდ, „სრული“ მყოფობას, ხოლო „არასრული“ – ჩვენებას. ამგვარ მოვლენასთან გვაქვს საქმე თაბორის ნათლის შემთხვევაშიც, სადაც ერთ სუბიექტში – ქრისტეში, არ არსებობს ბუნებისმიერი განსხვავება სიმბოლოსა და ჭეშმარიტებას შორის, არამედ განსხვავებაა სრულისა და არასრულის მიხედვით. მაგრამ რადგანაც მოწაფეებს არ შეეძლოთ, ეხილათ სრულად გაბრწყინებული ნათელი (არამედ, მხოლოდ ნაწილი), ამიტომაც იწოდა ის ღვთაების ბრწყინვალების სიმბოლოდ. გრიგოლ პალამა უმეტესისა და უდარესის მიხედვით განსხვავებაზე საუბრისას ამბობს, რომ საღვთო ნათელი რაღაც ზომით ეძლევა და შეიწყნარება უმეტესიც და უდარესიც, განუყოფლად განაწილებული (ἀμερίστως μεριζόμενον) მიმღებელთა ღირსების შესაბამისად[32]. რა თქმა უნდა, ქრისტეს ღვთაება განუყოფელია და სრულყოფილი, მიუხედავად იმისა, რომ პალამა მას ხან სრულს უწოდებს, ხანაც არასრულს. უბრალოდ, საუბარია გამოჩინებული ნათლის სრულობასა და არასრულობაზე იმ გაგებით, რომ ეს სრულყოფილი ნათელი, როგორც მას გრიგოლ ნოსელი განმარტავს, „არასრულად იხილვება მოწაფეების მიერ, საღვთო ნათლის ნებისმიერი ქმნილი ბუნების მიერ დაუტევნელობის გამო“[33]. გრიგოლ პალამა თაბორის ნათელს ღმერთის დიდების ხილვას, ქრისტეს ღმრთეების ბუნებით ნათელს, საღვთო ბუნების დიდებასა

32 PG 151, 448.
33 PG 46, 713.

და მომავალი საუკუნის მშვენიერებას უწოდებს[34]. ათანასე ალექსანდრიელი ცხადად ამბობს, რომ მოწაფეებს არ უხილავთ საღვთო არსება, არამედ მისი დიდება[35]. მათ მსგავსად, იოანე დამასკელიც ღვთაებრივ ბუნებრივ ნათელს უწოდებს თაბორის ნათელს[36]. მაქსიმე აღმსარებელი ერთმანეთს უკავშირებს თაბორის ნათელსა და ადამიანის განღმრთობას და ამბობს, რომ ადამიანის განღმრთობისას ერთი იქნება ღმერთისა და განღმრთობილთა ენერგია[37]. აშკარაა, რომ საუბარია ღვთის დიდების ანუ ზემოხსენებული „სრულის“ ჭვრეტაზე და არა ქრისტეს სხეულის დიდებისა, ანუ არასრულის ჭვრეტაზე, როგორც ამას ზოგიერთი ვარლაამისტი ამტკიცებდა, თითქოს ქმნილი ყოფილიყო საღვთო ნათელი. ამას ხომ სახარებაც ადასტურებს: „ვიხილეთ დიდება მისი, მამისაგან მხოლოდშობილისა“[38], რაც ფაქტობრივად ნიშნავს იმას, რომ ქრისტე არის მამის მხოლოდშობილი ძე და, შესაბამისად, მხოლოდშობილ ძეს აქვს მამის ბუნებითი დიდება, რომელიც მოწაფეებს თაბორზე უჩვენა.

შესაბამისად, თაბორზე გამოვლენილი ნათელი საღვთო ნათელია, საღვთო მადლი და არა ანგელოზური ბუნების გამოვლენა ან რაღაც ქმნილება[39]. თაბორზე ღვთის სიტყვამ საკუთარი დიდების ნათელი გამოუცხადა თავის რჩეულ მოწაფეებს, რომელნიც იმისათვის, რომ ეხილათ ეს ნათელი,

34 გრიგოლ პალამა, ***Χρήστου***, ტ. 2, გვ. 164; 606; 608.

35 PG 28, 616.

36 PG 96, 564.

37 PG 91, 1076: „...ერთი იქნება ყველას შორის ენერგია, ღმერთისაც და მისი ღირსეულებისაც ან უფრო ღმერთისა მხოლოდ, რადგან ღვთისმოყვარებიდან გამომდინარე, ყველა ღირსეულშია იგი პერიხორესის გამო“; ასევე, გრიგოლ პალამა, საღვთო ენერგიების შესახებ, ***Χρήστου***, ტ. 3, გვ. 148; 168; 170.

38 იოან. 1, 14.

39 გრიგოლ პალამა, **Χρήστου**, ტ. 2, გვ. 428.

აღემატენ ადამიანურ ბუნებას, რაც ასევე მოგვიანებით გა-ნიცადა სტეფანე პირველმოწამემ[40]. გრიგოლ პალამა აღ-ნიშნავს, რომ თაბორის უქმნელი ნათელი თვალისთვის აღსაქმელი გახდა საკუთარ ბუნებაზე აღმატებულობის გა-მო; „მოციქულთა თვალები სულიერ ნათელს სულიერი ძალით ხედავდნენ“. იესომ კი თაბორზე მხოლოდ ის მო-წაფეები აიყვანა, რომელნიც მომზადებულნი იყვნენ საღ-ვთო დიდების სახილველად, რადგან მხოლოდ ამ სამ გა-მორჩეულ მოწაფეს ჰქონდა „გონიერი თვალი“; მხოლოდ ამ სამის გრძნობები იყო შეცვლილი სულიწმიდის მიერ[41] იმგვარად, რომ მათ შეძლებოდათ საღვთო ნათლის ხილვა. ამიტომაც უხილავი (შეუმჩნეველი) დარჩა ეს უქმნელი ნა-თელი სხვა მოციქულებისათვის, მიუხედავად იმისა, რომ ქრისტე მზესავით გაბრწყინდა. მოწაფეებმა იხილეს ღვთის ბუნებითი უქმნელი დიდება“, მაგრამ არა სიმბოლოების მე-შვეობით; ეს განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, რადგან უდიდესი განსხვავებაა ღმერთის ბუნებრივ დიდებასა და ამ დიდების სიმბოლოს შორის. თაბორზე სიმბოლო რამე გრძნობადისა ან ქმნილი სიმბოლოს გაგებით არ გამო-ჩენილა, რადგან სიმბოლო და სიმბოლიზებული ორ სხვა-დასახვა რეალობაში კი არ იყო, არამედ ქრისტეში, რომე-ლიც თავად გახლდათ საკუთარი თავის სიმბოლო. ერთი მხრივ, არსებობს ღმერთის დიდება, როგორც მამისაგან მხოლოდშობილის, ღვთაების უჟამო ნათელი და ამ ნათლ-ის უსაზღვრო განფენა, ხოლო მეორე მხრივ, მისი სახეები და სიმბოლოები; პირველი მეორეზე იმდენად აღმატებუ-ლია, როგორც საღვთო არქეტიპი მიმსგავსებულ ხატზე. მო-

40 გრიგოლ ნოსელი, *სტეფანე პირველმოწამისადმი* PG 46, 713.
41 გრიგოლ პალამა, **Χρήστου**, ტ. 2, გვ. 606.

ციქულებმა თაბორზე ღვთის დიდება სულიწმიდის ძალის მეშვეობით იხილეს[42]. მაქსიმე აღმსარებელი მისტაგოგიაში ამბობს, რომ საღვთო ევქარისტიისას მღვდელმთავარი ქრისტეს (დიდი მღვდელმთავრის) სიმბოლოა, მაგრამ ვერავინ იტყვის, რომ მღვდელმთავრის ყურებისას ქრისტეს ვხედავთ, რადგან მღვდელმთავარი არის ქრისტეს სახე და სიმბოლო და ისე განსხვავდება არქეტიპისაგან, როგორც ადამიანი ღმერთისაგან[43]. მაშასადამე, ქმნილი სიმბოლოები ვერ გადმოსცემს (გამოხატავს) არქეტიპს ჭეშმარიტებით. რაც შეეხება თაბორის ნათელს, ის თანადროულად სიმბოლოც იყო და ჭეშმარიტებაც, ერთ სუბიექტში გამოჩენილი იმ გაგებით, რომელიც მაქსიმე აღმსარებლის, იოანე დამასკელისა და გრიგოლ პალამას სწავლებებს ეფუძნება[44], რომლებშიც ნათლად ჩანს, რომ თაბორზე ღმერთის მხოლოდშობილი ძის ჭეშმარიტი ნათელი იყო, სრულყოფილი ნათელი, რომელიც მოწაფეებმა არასრულად იხილეს მას შემდეგ, რაც სულიწმიდის მადლის მიერ შეიცვალნენ; იყო ჭეშმარიტი ნათელი და არა რაიმე უსაგნო მოჩვენება. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მოწაფეებმა ის თავიანთი უძლურებისა და სნეული მხედველობის გამო არასრულად იხილეს[45].

გაგრძელება შემდეგ ნომერში

42 გრიგოლ პალამა, ***Χρήστου***, ტ. 2, გვ. 226.

43 PG 91, 688; იხ. ეგნატე ანტიოქიელის *მაღნისელთა მიმართ ეპისტოლე*.

44 იხ. PG 91, 1125; 1128; 1160; 1168; PG 96, 564; გრიგოლ პალამა, **Χρήστου**, ტ. 3, გვ. 248.

45 გრიგოლ პალამა, ***Χρήστου***, ტ. 2, გვ. 598.

დასავლური ქრისტიანობის მთავარი წარმომადგენლები და მიმართულებები

არამართლმადიდებლური მისტიკური მიმართულებები

თეიმურაზ ბუაძე

როგორც სტატიის სათაურიდან ჩანს, ჩვენ არსებითად მხოლოდ არამართლმადიდებლურ, უფრო მეტად კი კათოლიკურ მისტიკას განვიხილავთ, თუმცა, ბოლოს მოკლედ მაინც შევეხებით მართლმადიდებლურ მისტიკურ ტრადიციასაც. სიტყვა „მისტიკა“ ბერძნული *mysticos*-იდან მოდის, რაც საიდუმლოს, დაფარულს ნიშნავს. ტერმინი „ოკულტურიც“ იმავე წარმომავლობისაა, რადგან ლათინური *occultus mysticos*-ის პირდაპირი თარგმანია. ამ გარემოების გამო, გამოჩენილი რუსი თეოლოგი ალექსი ოსიპოვი გაუმართლებლად მიიჩნევს სიტყვების: „მისტიკა“, „მისტიკური“ და „მისტიკოსის“ მართლმადიდებლურ კონტექსტში გამოყენებას. იგი ამბობს, რომ თუ ჩვენ არასოდეს გამოვიყენებთ ტერმინ „ოკულტისტს“ მართლმადიდებელ წმინდანთან მიმართებით, ასევე უნდა მოვიქცეთ „მისტიკოსის“

შემთხვევაშიც. ამ მოსაზრების საწინააღმდეგოდ და ჩვენ მიერ არჩეული სათაურის სასარგებლოდ, შეიძლება ითქვას, რომ რაიმე ტერმინის მნიშვნელობა სულაც არ განისაზღვრება ცალსახად მისი ეტიმოლოგიური წარმომავლობით, უმეტეს შემთხვევაში სიტყვის სემანტიკას მისი გამოყენების ისტორია და კონტექსტი განაპირობებს. მიუხედავად იმისა, რომ „ოკულტური“ და „მისტიკური“ ერთსა და იმავე ბერძნულ სიტყვას ეფუძნება, პირველი ისტორიულად მხოლოდ დემონურ ძალებთან კავშირის აღსანიშნავად გამოიყენება, მეორე კი წმინდა დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილი ერთ-ერთი ყველაზე ავტორიტეტული ტექსტის — „მისტიკური ღვთისმეტყველების“ სათაურში გვხვდება. სიტყვა „მისტიკურს“ იყენებს ასევე XX საუკუნის გამოჩენილი მართლმადიდებელი ღვთისმეტყველი ვლადიმერ ლოსკი საკუთარი ნაშრომის დასათაურებისას. თუმცა, სამართლიანობა მოითხოვს აღინიშნოს, რომ უმეტეს შემთხვევაში „მისტიკური“ ისევე არამართლმადიდებლური მნიშვნელობით იხმარება, როგორც „ოკულტური“, ცხადია, ეს უკანასკნელი შენიშვნა ეხება წიგნებსა და სტატიებს, რომლებიც არამართლმადიდებელი ავტორების მიერაა დაწერილი.

ტერმინოლოგიური რაკურსის შემდეგ, ალბათ, უპრიანი იქნება, ერთმანეთისაგან მკვეთრად განვასხვაოთ მნიშვნელობები, რომლებსაც არამართლმადიდებელი და მართლმადიდებელი ავტორები ტერმინ „მისტიკურში“ მოიაზრებენ. პირველი: მისტიკური გამოცდილება, უპირველეს ყოვლისა, მიემართება უხილავ, მიუწვდომელ ანუ ტრანსცენდენტურ რეალობას, რომელსაც რელიგიური ტრადიციების უმრავლესობა ღმერთს უწოდებს. არაქრისტიანი მისტიკოსი ავტორები „ღმერთში“ ძალიან ხშირად უმაღლეს, უპიროვნო, ტრანსცენდენტურ პრინციპს მოიაზრებენ. ასეთია,

მაგალითად, აღმოსავლური რელიგიური ტრადიციებისა და ნეოპლატონიზმის უმაღლესი ღვთაებრივი რეალობა. ნეოპლატონიკოსების „ერთი“, ასე ვთქვათ, „შიშველი უსასრულობაა“; მას არც ერთი ატრიბუტი, ანუ არსებითი თვისება არ მიესადაგება და რაკი პიროვნულობას მოკლებულია, არ შეიძლება აფექტაციური დამოკიდებულება ჰქონდეს სამყაროსთან. „ერთს“ არ შეიძლება უყვარდეს სამყარო და ზრუნავდეს მასზე. ამ კონტექსტში შეუძლებელია ღვთაებრივ განგებულებაზე საუბარი, ადამიანს შეუძლებელია რელიგიური გრძნობები აკავშირებდეს „ერთთან“, მას მხოლოდ ინტელექტუალური ჭვრეტა მიემართება. ქრისტიანული ღმერთისაგან განსხვავებით, ამ უმაღლეს ღვთაებრივ პრინციპს არ ძალუძს, ადამიანების დაცემულ მდგომარეობას განიცდიდეს, უყვარდეს თავისი ქმნილება, განკაცდეს, კაცობრივ ისტორიაში ჩაერიოს, ჩვენი ცოდვები იტვირთოს და მარადიული სიკვდილისგან გამოგვიხსნას. მეორე: არაქრისტიანი მისტიკოსები ასწავლიან, რომ მისტიკური ცხოვრების საბოლოო მიზანი ადამიანური ინდივიდის, პიროვნების ღვთაებრივ რეალობაში შთანთქმაა. მისტიკური „სულიერი“ ცხოვრების ბოლოს ადამიანი კარგავს ყველაზე მნიშვნელოვანს, რაც მას აქვს – პიროვნებას, ინდივიდუალობას. მესამე: არაქრისტიანული მისტიკური მოძღვრებების აბსოლუტური უმრავლესობა სპირიტუალისტური ბუნებისაა. სპირიტუალისტური თვალსაზრისით, ადამიანის სხეული და, ზოგადად, ნივთიერი სამყარო, სულიერ რეალობასთან მიმართებით მეორეულია. მაგალითად, პლატონი დიალოგ „ფედრუსში“ ასწავლის, რომ ჩვენ სხეული სულის „დაცემის“ გამო შევიძინეთ და ამიტომ იგი ბოროტების საწყისად, სულის საპყრობილედ მიაჩნია. ინდუისტური რელიგიები საერთოდ უარყოფს მატერიალური, ხილული სამყაროს არსებობას და მას საყოველთაო მაიად ანუ

ილუზიის ნაყოფად თვლის. პლატონური სპირიტუალიზმის გავლენას უნდა მიეწეროს ორიგენეს, ევაგრე პონტოელისა და სხვა ორიგენისტების არასწორი სწავლებები. ორიგენეს მიხედვით, ხილული სამყარო, დემონები, ადამიანები და ანგელოზები სულიერი ეონების დაცემის, მათი ღვთაებრივი პირველსაწყისისაგან მოწყვეტის შედეგად წარმოიშვნენ. ამის საწინააღმდეგოდ, ბიბლიური შესაქმის ისტორია ასწავლის, რომ მატერიალური სამყარო ღვთაებრივი ნების „კეთილი“ შედეგია („და იხილა ღმერთმან, რამეთუ კეთილ“) და არა რაღაც კოსმიური კატასტროფისა. ჩვენი სხეული სულიერი დაცემის (იგულისხმება ამპარტავნობა და ურჩობა) მსხვერპლი უფროა, ვიდრე პირიქით, – სულის დაცემის მიზეზი. მეოთხე: ქრისტიანულ და არაქრისტიანულ მისტიკურ მოძღვრებებს ე.წ. ეზოთერიზმის პრინციპი განასხვავებს. გნოსტიკური ტენდენციების მქონე მისტიკური მოძღვრებები ასწავლის, რომ ადამიანები დაბადებიდანვე სამ კატეგორიად იყოფიან, – სომატური, ფსიქიკური და პნევმატური – რაც მათ სამუდამოდ განარჩევს ერთმანეთისგან. სომატურ ადამიანებს მხოლოდ ხორციელი მოთხოვნილებები და სიამოვნებები აინტერესებთ და მთელი ცხოვრება ამით არიან დაკავებულნი. ფსიქიკურ ადამიანებს, მართალია, ზნეობრივი პრინციპები აქვთ, მაგრამ არ ფლობენ ეზოთერულ ანუ სხვებისთვის დაფარულ უმაღლეს ცოდნას, გნოსისს, რომელიც გამომხსნელი პოტენციის მატარებელია. ეზოთერული გნოსისის სრულფასოვანი მიღება და დატევა მხოლოდ პნევმატურ ანუ თავიდანვე ფაქიზ სულიერ არსებებად გაჩენილ ადამიანებს შეუძლიათ. როგორც ვხედავთ, გნოსტიკური ეზოთერიზმი თავისი არსით სეგრეგაციული ანთროპოლოგიური სწავლებაა, რომელიც დაბადებიდანვე ბუნებით განასხვავებს ადამიანებს და გამოხსნის ღირსად და შემძლედ კაცობრიობის მხოლ-

ოდ მცირე ნაწილს მიიჩნევს. ამის საწინააღმდეგოდ, ქრისტიანული მოძღვრება ასწავლის, რომ ყველა ადამიანი მოწოდებულია ცხონებისთვის, ყველას შეუძლია ღვთაებრივ ჭეშმარიტებას ეზიაროს და გადარჩეს, თუ ამას გულწრფელად მოინდომებს, რადგან მაცხოვარი ყველა ადამიანისთვის ეცვა ჯვარს. როდესაც პავლე მოციქული ალეგორიული ენით მოითხოვს, რომ „ჩვილებს“ მათი შესაფერი სულიერი საკვები უნდა მიეცეს და „ზრდასრულებს“ – უფრო აღმატებული, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ზოგიერთი მორწმუნისთვის ბუნებითაა მიუწვდომელი უმაღლესი ღვთაებრივი ჭეშმარიტებანი, არამედ იმას, რომ ამის მიზეზი სულიერი ცხოვრების დაბალი საფეხურია, რომელიც, თავის მხრივ, შეუზღუდავ განვითარებას ექვემდებარება. მეხუთე – ახლა შევეხებით მისტიკური მოძღვრების ერთ მნიშვნელოვან ასპექტს, რომელიც ქრისტიანულ და არაქრისტიანულ სწავლებებს კი არ განასხვავებს ერთმანეთისაგან, არამედ მართლმადიდებლურს – კათოლიკურისგან. მართლმადიდებლური სწავლების მიხედვით, მადლის მოქმედება ადამიანში ახალ, მანამდე არარსებულ მისტიკურ უნარებს კი არ ბადებს, არამედ განწმენდს, აძლიერებს და აცოცხლებს უკვე მასში არსებულ ცოდვით დაზიანებულ უნარებს. ბიბლიური სწავლების მიხედვით, ადამი ცოდვით დაცემამდე ფლობდა მისტიკურ შესაძლებლობებს: სამოთხის ბაღში „მოსეირნე უფლის ფეხის ხმა ესმოდა“, უშუალოდ ესაუბრებოდა თავის შემოქმედს. ცოდვით დაცემის შემდეგ უფალმა „ტყავის სამოსით“ შემოსა ადამი და ევა, ანუ მათი ფაქიზი სხეული უხეში მატერიალურით შეცვალა. ამით უფალმა ჩვენში ბუნებითად არსებულ მისტიკურ უნარებს ძალა წაართვა, რათა ცოდვითი მიდრეკილებების მქონე ადამიანს გამუდმებით არ დაემყარებინა კავშირი დაცემულ სულებთან და საბოლოოდ არ დაღუპულიყო. კათოლიკური მოძღვრების

თანახმად, მადლის ზემოქმედებით ადამიანში მისი ბუნებისთვის არადამახასიათებელი, ახალი, ზებუნებრივი *supernatus* უნარები წარმოიშობა. ეს მოძღვრება ყველაზე მკვეთრად აისახა თომა აკვინელის თეოლოგიაში. სწორედ ამ სწავლების გამოხატულებაა აკვინელისეული სწავლება „ნეტარი მჭვრეტელობის“ (*visio beatifica*) შესახებ. ხსენებული სწავლების თანახმად, ცხონებულ ადამიანებს, ღვთაებრივი მადლის ზემოქმედებით საიქიო ცხოვრებაში მიეცემათ ადამიანური, ქმნილი ბუნებისთვის აბსოლუტურად შეუფერებელი, ღვთაებრივი არსის შემეცნების ზებუნებრივი უნარი. ზემოთ უკვე ნახსენები „მისტიკური ღვთისმეტყველება“, რომელიც ძველი საეკლესიო ტრადიციით, წმინდა დიონისე არეოპაგელს მიეწერება, კატეგორიულად უარყოფს ასეთ შესაძლებლობას. სწორედ ამას გულისხმობს დასახელებული შრომის სათაურში სიტყვა „მისტიკური“, ანუ საიდუმლო. ამ თხზულების თანახმად, ღვთაებრივი არსი მიუწვდომელ საიდუმლოდ რჩება ქმნილი ადამიანური გონებისთვის, როგორიც არ უნდა იყოს მისი მომავალი ხვედრი.

ამჯერად ვაპირებთ, კათოლიციზმის წიაღში ჩამოყალიბებული მისტიციზმის დამახასიათებელ რამდენიმე ფუნდამენტურ თვისებას შევეხოთ. სპეციალისტები კათოლიკურ მისტიკაში ოთხ ძირითად მიმართულებას გამოყოფენ. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ამ მიმართულებების ზოგიერთი წარმომადგენელი თავად კათოლიკური ეკლესიის მიერაა უარყოფილი. პირველი – ეს არის მიმართულება, რომელიც ღმერთის გონების თვალით ჭვრეტის შესახებ საუბრობს. ის თანხმობაშია მართლმადიდებლურ მისტიკურ ტრადიციასთან. ღმერთის გონიერი ანუ სულიერი ჭვრეტის გარშემო, ცხადია, ბევრი მართლმადიდებელი მამაც საუბრობს. ისინი ხშირად განსხვავებულ ტერმინოლოგიას

იყენებენ, მაგრამ ფაქტობრივად ერთსა და იმავე სულიერ ფენომენზე საუბრობენ. ჩვენ ახლა სწორედ სულიერი ხედვის მართლმადიდებლური კონცეფციის შესახებ ვისაუბრებთ, რომელსაც სქემატურად სამ საფეხურად წარმოვადგენთ. პირველ საფეხურზე მორწმუნე ცდილობს, ვნებებისაგან განიწმინდოს. ამის მიღწევა წმინდა ცხოვრების, სულიერი მოძღვრისადმი მორჩილების, ასკეტიზმის, იესოს ლოცვის, ისიხასტური პრაქტიკისა და ა. შ. დახმარებით არის შესაძლებელი. მართლმადიდებელი მამები, მათ შორის, ნეტარი ავგუსტინე და წმინდა მაქსიმე აღმსარებელი, განსაკუთრებული სიღრმითა და სიცხადით გვასწავლიან, რომ ვნებებისაგან განწმენდილ გულში ისევ აღორძინდება ღმერთის სიყვარული და იგი ადამიანის ნებას ღვთისაკენ მიმართავს. ნეტარი ავგუსტინეს მიხედვით, სიყვარული ნების, როგორც უნარის, მოქმედებაა, ისევე როგორც ხედვის პროცესია ხედვის უნარის მოქმედება. ცოდვით დაცემამდე ადამს მთელი არსებით უყვარდა უფალი, ანუ მისი ნება მხოლოდ ღმერთისაკენ იყო მიმართული. დაცემის შემდეგ ადამმა ეს სამყარო არასწორად შეიყვარა, მისი ნება მიწიერ საგნებს მიეჯაჭვა. როცა ადამიანი ვნებებისაგან იწმინდება, პირველყოფილი წმინდა ნება მთელი ძალით იწყებს მასში მოქმედებას. მთელი არსებით ღვთისაკენ მიქცეული ადამიანი ღვთაებრივ ჭეშმარიტებას ეუფლება და მის ადეკვატურად გამოხატვის უნარს იძენს. ეს მეორე საფეხურია. წმინდა მამების თანახმად, ამ დროს ადამიანი საგნების არსის, მათი განგებულებითი დანიშნულების, წმინდა მაქსიმე აღმსარებლისეული ტერმინოლოგიით, ქმნილი საგნების ლოგოსების ჭვრეტას იწყებს. ამ დროს მორწმუნე ყველაფერში ღვთაებრივ განგებულებას ხედავს და მისი დაუმახინჯებლად გამოთქმის უნარი მიემადლება. წმინდა გრიგოლ ნოსელის სწავლებით (რომელსაც იგი ყველაზე

ცხადად „მოსეს ცხოვრების“ მეორე წიგნში გადმოგვცემს), მესამე საფეხურზე ადამიანის გონება იმ სარკედ გადაიქცევა, რომელიც ღვთაებრივ ნათელს აირეკლავს. წმინდა სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი ღვთაებრივი ნათლის ენით გამოუთქმელ „სამგვამოვან ბრწყინვალებაზეც“ საუბრობს. მართლმადიდებლური სწავლების თანახმად, ქმნილ გონებას, აქედან გამომდინარე, ადამიანებს და ანგელოზებსაც, არ ძალუძთ ღვთაებრივი არსის წვდომა, თუმცა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ხელეწიფებათ ხელთუქმნელი ღვთაებრივი ნათლის გონიერი თვალით ჭვრეტა, როგორც ეს პეტრე მოციქულსა და ზებედეს ძეთ მიემადლა თაბორის მთაზე უფლის ფერისცვალებისას. სწორედ ამის გამოა, რომ წმინდა გრიგოლ პალამა ამ ხელთუქმნელ ღვთაებრივ ნათელს „თაბორის ნათლად“ მოიხსენიებს. ამ ნათელზე საუბრობს ანტონი დიდი, მაკარი ეგვიპტელი, ბასილი დიდი, გრიგოლ ღვთისმეტყველი და ა. შ. ღვთაებრივი ნათლის ჭვრეტაზე დასავლელი მამებიც საუბრობენ, მათგან ყველაზე მნიშვნელოვანი ნეტარი ავგუსტინეა. დიდი მამა ამბობს, რომ ვნებებისაგან განწმენდილი ადამიანის გონიერი თვალი ისევ იბრუნებს სიჯანსაღეს ანუ ღვთაებრივი ნათლის პირდაპირი ჭვრეტის უნარს. მოგვიანებით დასავლეთში ავგუსტინესეული სწავლება ახალი არასწორი მოძღვრებებით დაამახინჯეს. მართლმადიდებელი ეკლესია თაბორის ნათელს ხელთუქმნელ ღვთაებრივ ენერგიად ანუ მოქმედებად აღიარებს (ბერძნულად „ენერგია“ მოქმედებას ნიშნავს). რაკი ღვთაებრივი ბუნება მარადიული და შეუქმნელია, ასეთივეა მისი მოქმედებაც, ამ მოქმედების ერთერთი გამოვლინებაა თაბორის ნათელი. ამის გამოა, რომ მართლმადიდებლური ტრადიცია ღვთაებრივი ნათლის ჭვრეტას თავად ღმერთის ჭვრეტად მიიჩნევს. აქედან გამომდინარე, მართლმადიდებლური ეკლესია ასწავლის, რომ

განწმენდილ ადამიანს განღმრთობა ანუ ღვთაებრივ ნათელთან ზიარება შეუძლია, თუმცა ღმერთის არსი მისთვის ყოველთვის მიუწვდომელი რჩება. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ თომა აკვინელი თაბორის ნათელს ქმნილ ფენომენად აცხადებს და, აქედან გამომდინარე, მის ხილვას ღმერთის ჭვრეტად და განღმრთობად არ მიიჩნევს. ამის გამო იყო იგი იძულებული, ახალი სწავლება შემოეტანა უკვე ნახსენებ *visio beatifica*-ს შესახებ. თომა აკვინელს სხვა გზა არ დარჩა, გარდა იმისა, რომ მომავალ სოფელში განღმრთობა ღვთაებრივი არსის თანდათანობით შემეცნებად გაეგო, რაც არა მარტო მართლმადიდებლური სწავლებით არის გაუმართლებელი, არამედ ლოგიკურადაც შეუძლებელი. ღვთაებრივი არსი მარტივია, შეუდგენელი, ეს ნიშნავს, რომ მისი შემეცნება ან მთლიანადაა შესაძლებელი, ან საერთოდ შეუძლებელი. მართლმადიდებელი ეკლესია მეორე დებულებას აღიარებს, რადგან ღვთაებრივი არსის სრული შემეცნება მხოლოდ ღმერთს ძალუძს. სწორედ ამას ასწავლიდნენ ბასილი დიდი და გრიგოლ ნოსელი, როცა ევნომიუსის ერეტიკულ მოძღვრებას დაუპირისპირდნენ, რომელიც აკვინელის მსგავს მოძღვრებას ავრცელებდა ღმერთის შემეცნებასთან დაკავშირებით.

მართლმადიდებლური თვალსაზრისით, ამ საკითხის შესახებ ასევე არამართებულ სწავლებას ავითარებს კათოლიკურ ეკლესიაში უზარმაზარი ავტორიტეტის მქონე ესპანური წარმოშობის XVI საუკუნის დიდი მისტიკოსი და პოეტი იოანე ჯვრისა[1] (*Juan de la Cruz*). იოანე ჯვრისა

1 Juan de la Cruz-ის სახელს თითქმის ყველა ენაზე თარგმნიან, ინგლისურად, ფრანგულად და გერმანულად; შესაბამისად გვაქვს: John of the Cross, Jean de la Croix და Johannes vom Kreuz. ჩვენც ამიტომ გამოვიყენეთ მისი თარგმანი.

მისტიკური აღმასვლის ოთხ საფეხურს გამოყოფს. პირველ საფეხურზე ადამიანს ღმერთისაკენ ძლიერი სწრაფვა უჩნდება, იგი გრძნობს, რომ ღმერთი თავისკენ მოუწოდებს. ამის მიზეზი შეიძლება გახდეს რაიმე ცხოვრებისეული შემთხვევა, პირველი მისტიკური გამოცდილება და ა. შ. მეორე საფეხურზე მორწმუნე მძიმე ასკეტურ ცხოვრებას ეწევა, რათა ვნებებისაგან განიწმინდოს (მისტიკურ პოემებში პირველი საფეხურის სიმბოლო რაიმე ზებუნებრივთან, უაღრესად ამაღლებულთან შეხვედრაა, მეორისა კი შორი და მძიმე გზა). მესამე საფეხურს იოანე ჯვრისა ილუმინაციას (*illuminatio*) უკავშირებს. ეს ლათინური სიტყვა ქართულად „გასხივოსნებას“, „ნათლით შემოსვას“ ნიშნავს. იოანე ასწავლის, რომ ამ საფეხურზე ადამიანი მოციქულთა მსგავსად იწყებს ღვთაებრივი გამოცხადებების ხილვასა და უმაღლეს ჭეშმარიტებათა წვდომას. ესპანელი მისტიკოსი მესამე საფეხურს კიდევ ერთს ამატებს, რომელსაც „სულის წყვდიადის“ სახელით მოიხსენიებს. იგი ასწავლის, რომ მეოთხე საფეხურზე, როცა სულს ტრანსცენდენტურ ანუ ჩვენი გრძნობებისთვის მიუწვდომელ ღმერთთან მისტიკური კავშირის წყალობა ეძლევა, ადამიანის სული თითქოს წყვდიადში ექცევა, რადგან ყველა მისი უნარი უმოქმედოდ რჩება, ატროფირებულია, რაკი ისინი გამოუსადეგარია ამ კავშირისთვის. ამ დროს ღვთაებრივ სიდიადეს თვალს ვერ უსწორებს ადამიანური გონება, მისი ნება უმოქმედოა, სული – გულგრილი სიკეთისა და ბოროტების მიმართ, თვით ღმერთისაკენ მისწრაფებაც კი აღარ აქვს. ამ აბსოლუტურად პასიური, აპათიური მდგომარეობის დროს, რომელსაც იოანე ჯვრისა ძალიან მეტყველი ესპანური სიტყვით *dejamiento*-თი (ამ სიტყვას მაშინ იყენებენ, როცა ადამიანს ყველაფრისადმი აქვს ინტერესი დაკარგული) აღნიშნავს, ღმერთი თავად მოდის და ეუფლება მისტიკოსის სულს.

უნდა აღინიშნოს, რომ ასეთი მოძღვრება თანხმობაში არაა არც მართლმადიდებლურ მისტიკურ ტრადიციასთან და არც ავგუსტინესეულ სწავლებასთან. დიდი დასავლელი მოძღვარი ამბობს, რომ ღმერთთან მისტიკური შეხვედრისას ადამიანის სული დადამბლავებული კი არ ხდება, არამედ, პირიქით, ადრე მასში არსებული მიწისკენ მიმართული ნება ისევ ღმერთისაკენ მიემართება და ადამიანი ენით აუწერელი წმინდა და ნეტარი სიყვარულით ისწრაფვის შემოქმედისკენ. როცა მართლმადიდებელი ასკეტი მამები ღმერთის უმაღლეს მჭვრეტელობაზე საუბრობენ, ასეთი სიტყვებით გამოხატავენ თავიანთ მისტიკურ გამოცდილებას: ენით აუწერელი სიტკბოება, ყოვლისმომცველი სიყვარული, დაუოკებელი მისწრაფება ღმერთისაკენ. განა პეტრე მოციქულის სული აპათიის ნიშნებს ამჟღავნებდა, როცა თაბორის მთაზე უფლის ფერისცვალების ნათელი იხილა?! პირიქით, პეტრე მოციქულის სიტყვები: „კეთილ არს ჩუენდა აქა ყოფაჲ“, – გამოხატავს მის უდიდეს სურვილს, უსასრულოდ გაგრძელდეს ფერისცვალების დრო, როგორც ზეციური სასუფევლის სიხარული. მართალია, მართლმადიდებელი ასკეტი მამები, ზემოთ ნახსენები „მისტიკური ღვთისმეტყველების“ დარად, ხშირად იყენებენ ტერმინს – „ღვთაებრივი წყვდიადი“, მაგრამ აქ ისინი მზის ნათელივით თვალის მომჭრელ, ზეჭარბ ღვთაებრივ ბრწყინვალებას გულისხმობენ და არა თავად „სულის წყვდიადს“, როგორც ეს იოანე ჯვრისას სწამს. ძალიან ნიშანდობლივია ის, რომ იოანეს მეოთხე საფეხური ძალიან ჰგავს მისტიკურ გამოცდილებას, რომელსაც სვედენბორგი და სხვა არაერთი ოკულტისტი აღწერს.

იოანე ჯვრისას მისტიკურმა მოძღვრებამ დიდი გავლენა მოახდინა არა მარტო კათოლიკურ, არამედ პროტესტანტულ თეოლოგიაზეც, მას უკავშირდება ე.წ. კვიეტიზმისა და

ნახევრად კვიეტიზმის წარმოშობა. ზოგადად, უნდა ითქვას, რომ პროტესტანტიზმი კარგ გარემოს ქმნის იოანე ჯვრისას სწავლების მისაღებად. პროტესტანტები ასწავლიან, რომ ადამიანს თავისი ცხონებისთვის კეთილი საქმეების კეთება არ ძალუძს. ეს თავისთავად გულისხმობს, რომ ჩვენ ვერც გონების და ვერც ნებელობის საშუალებით ვერ შევძლებთ სათნო ვეყოთ უფალს. ეს, რა თქმა უნდა, გამორიცხავს მართლმადიდებლურ სწავლებას სინერგიის ანუ ცხონების საქმეში ღმერთისა და ადამიანის თანამშრომლობის შესახებ. ეს ნიშნავს, რომ პროტესტანტული თვალთახედვით, ჩვენი ცხონება მხოლოდ ღვთის მოქმედებით აღესრულება. ადამიანს არ ძალუძს თავისი ნება მიმართოს ღმერთისაკენ, არ შეუძლია ჭეშმარიტად შეიყვაროს იგი და კეთილი საქმეები აღასრულოს. კვიეტიზმის სწავლება,რა თქმა უნდა, ახლოსაა იოანე ჯვრისას „სულის წყვდიადის“ კონცეფციასთან. კათოლიკურმა ეკლესიამ ფრანგული კვიეტიზმის ერთ-ერთი უმთავრესი ფიგურა, XVII საუკუნის მისტიკოსი ქალი — ჟან-მარი გუიონი რაღაც პერიოდი ციხეშიც კი გამოკეტა, რადგან მას პროტესტანტული შეხედულებების ქადაგება დააბრალა. ტერმინი „კვიეტიზმი“ ლათინური quietus-ისგან მოდის, რაც სიმშვიდეს, უმოქმედობას, პასიურობას ნიშნავს. გუიონი მთლიანად უგულებელყოფდა კეთილი საქმეების აუცილებლობას,ღმერთისსათნოყოფისსურვილსდალოცვის დროს სულის აბსოლუტურ პასიურობას მოითხოვდა ღმერთის წინაშე, რაც, ცხადია, მის სიყვარულსაც გამორიცხავს. მარი გუიონის კვიეტისტურმა მისტიკურმა მოძღვრებამ გავლენა მოახდინა ცნობილ ფრანგ კარდინალ ფენელონზე, რომელსაც ნახევრად კვიეტისტური მისტიკური მოძრაობა უკავშირდება. ფენელონი არასწორად ასწავლიდა (ეს მოძღვრებაც დაგმობილია კათოლიკური ეკლესიის მიერ), რომ როცა ადამიანის სული თავისუფლდება ამასოფლის სიკე-

თეებისადმი მიჯაჭვულობისგან, ის სამოთხეში მოხვედრის სურვილსაც კარგავს. ამ უცნაურ დებულებას იგი ასე ასაბუთებდა: როდესაც ადამიანი ამსოფლის მიჯაჭვულობისაგან იხსნის თავს, მასში ღვთის ჭეშმარიტი სიყვარული ისადგურებს, რაც გამორიცხავს ყოველგვარ დაინტერესებას, მათ შორის, სამოთხეში მოხვედრის სურვილსაც. ასეთ რამეს ვერ ვხედავთ მართლმადიდებლურ მისტიკაში, სამაგიეროდ, მსგავსი რამ გვხვდება დიდი სუფი მისტიკოსი პოეტის — ჯალალ-ედ-დინ რუმის ერთ-ერთ რუბაიაში, რომელშიც ის ღმერთს შესთხოვს, ძალა მისცეს, რათა უარყოს ეს სოფელიც და სამოთხეც და მხოლოდ მისი სიყვარულით დატკბეს. ეს შემთხვევითი არაა, არასწორ მისტიკურ პრაქტიკას თითქმის ყოველთვის „ფსიქოლოგიური ლოგიკა“ უდევს საფუძვლად, ეს ლოგიკა საერთოა ყველა რელიგიაში, ამიტომაც გვხვდება ასეთი მოულოდნელი პარალელები სხვადასხვა რელიგიურ-მისტიკურ პრაქტიკაში. მართლმადიდებლური სწავლების თანახმად, უფლის სიყვარულის ერთადერთი სწორი გამოხატულება მისი მცნებების აღსრულებასა და მოყვასის თავდადებულ სიყვარულში მდგომარეობს. აქედან გამომდინარე, უფლის სიყვარული ასკეტური პროდუქტია, უპირველეს ყოვლისა, იგი საკუთარი თავის, საკუთარი ნების უარყოფას მოითხოვს. კვიეტისტური მისტიკა კი, როგორც ვნახეთ, დასაყრდენს არ პოულობს არც სამოთხის მოპოვების სურვილში და არც კეთილ საქმეებს ანიჭებს სათანადო მნიშვნელობას. აქ უფლის სიყვარული ხშირად იგივდება გაურკვეველ ფსიქოლოგიურ, ემოციურ განცდებთან, რომლებიც არცთუ იშვიათად გრძნობიერ, ვნებიან ხასიათსაც ატარებს.

მეორე მიმართულება — ეს არის ე.წ. „ვიზიონერული მიმართულება“, რომელიც ძალიან გავრცელებული იყო დასავლეთში XIV საუკუნიდან XVI საუკუნემდე. ამ მოძრაობის

უმრავლესობას ქალები წარმოადგენდნენ, რომლებიც არც სასულიერო ფენას ეკუთვნოდნენ და არც სპეციალური თეოლოგიური განათლება ჰქონდათ მიღებული. მათ ყველაზე მნიშვნელოვან წარმომადგენლად ჯულიანა ნორვიკელი ითვლება. ამ ქალთაგან, ალბათ, ზოგიერთს დაბადებიდან ჰქონდა ვიზიონერული მიდრეკილებები, დანარჩენი კი თავად ცდილობდა ცოცხლად წარმოედგინა და ხორციელი თვალით „ეხილა“ უფლის ცხოვრების უმნიშვნელოვანესი მომენტები: შობა, მის მიერ აღსრულებული სასწაულები, ჯვარცმა და ა. შ. მაგალითად, ჯულიანა აცხადებდა, რომ ის თვალნათლივ ხედავდა, თუ როგორ აცვეს უფალი ჯვარს, როგორ გადმოვიდა შუბის ძგერების შემდეგ სისხლი და წყალი მისი გვერდიდან, როგორ შეიცვალა უფლის სახის ფერი სიკვდილის წინ, ხედავდა მტირალ ღვთისმშობელს, ესმოდა ერთმანეთში მოლაპარაკე რომაელი ჯარისკაცების სიტყვები და ა. შ. სწორედ ამიტომ ეწოდათ მათ ვიზიონერები. თავად დასავლეთში ძალიან ბევრს შეეპარა ეჭვი ვიზიონერების მისტიკური გამოცდილების ავთენტურობაში. მათ ხილვებსა და განცდებში იმდენად აშკარა იყო ხიბლის ელემენტი, მესალიანური ცდომილება, ფსიქიკურის სულიერში აღრევა, რომ გადაწყვიტეს, მისტიკოსების ნაცვლად მათთვის ვიზიონერები ეწოდებინათ. ვიზიონერები მესალიანელების მსგავსად აცხადებდნენ, რომ ღმერთის ხილვა ხორციელი თვალითაც იყო შესაძლებელი. ცხადია, ასეთ პრაქტიკას მისტიკურს ვერ ვუწოდოთ, რადგან ეს უკანასკნელი (მისტიციზმი) სწორედ იმას ამტკიცებს, რომ ღმერთის ხილვა მხოლოდ სულიერი თვალითაა შესაძლებელი და რომ ის თავისი ტრანსცენდენტულობის გამო არის მიუწვდომელი გრძნობათა ორგანოებისთვის.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ვიზიონერების გამოცდილების უარყოფის მიუხედავად, კათოლიკურ ეკლესიაში

ოფიციალურად მაინც გავრცელდა ახალი, ე.წ. „სულიერი ვარჯიშების“ მისტიკური პრაქტიკა, რომელიც იეზუიტური ორდენის დამაარსებელ ეგნატე ლოიოლას უკავშირდება. მართალია, ლოიოლასეული „სულიერი ვარჯიშები“ ვიზიონერების ხილვების იდენტური არაა, მაგრამ ძალიან ახლოსაა მათთან. ეგნატე ლოიოლა თავის მიმდევრებს უფლის ცხოვრების მთავარი მომენტების ხორციელი თვალით ხილვისკენ კი არ უბიძგებდა, არამედ მათი წარმოდგენისკენ. იგი მანამდე არარსებული მისტიკური მეთოდის შემოღებისას კათოლიკურ ეკლესიაში ძველთაგანვე გავრცელებულ მედიტაციურ პრაქტიკას დაეყრდნო. დასავლეთში ადრიდანვე იყენებდნენ ეგრეთ წოდებულ „მედიტაციებს“ წმინდა წერილის განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანი ან ძნელად გასაგები ფრაზების, ან პასაჟების სიღრმისეულ აზრში ჩასაწვდომად. მედიტაციის დროს მორწმუნე ჯერ რაიმე მოკლე ლოცვას წარმოთქვამდა, მერე რამდენჯერმე წაიკითხავდა ან გულში გაიმეორებდა წმინდა წერილის, ან წმინდა მამის შრომის რომელიმე ფრაგმენტს, მერე ისევ ლოცულობდა, ისევ კითხულობდა და ა. შ. ამას აკეთებდნენ შესაბამის ფრაგმენტზე გონების კონცენტრაციისთვის, რათა ასე მის აზრს ჩაწვდომოდნენ. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ასეთი მედიტაციური პრაქტიკა დასავლეთში ფართოდ იყო გავრცელებული. ლოიოლამ გადაწყვიტა ამ ძველი პრაქტიკისთვის ახალი ელემენტი შეემატებინა. მაგალითად, იგი ფიქრობდა, რომ უფლის ჯვარცმის სულიერ აზრში ღრმად ჩასაწვდომად აუცილებელი იყო მისი ცოცხლად წარმოდგენა. მისი აზრით, ეს უფრო მხურვალეს გახდიდა ლოცვას, აზრს კი უფრო კონცენტრირებულს. აქ აუცილებლად უნდა აღვნიშნოთ, რომ მართლმადიდებელი ეკლესიისასკეტური ტრადიცია ლოცვის დროს წარმოდგენების მოხმობას კატეგორიულად უკრძალავს მორწმუნეებს,რადგან მიიჩნევს,

რომ ეს ხიბლიანი ლოცვის ერთ–ერთი უმთავრესი ნიშანია. ნიშანდობლივია ის ფაქტიც, რომ ასეთი პრაქტიკა ადრე არ არსებულა არც დასავლეთის და არც აღმოსავლეთის ეკლესიაში. ცხადია, მართლმადიდებლური თვალსაზრისით, აბსოლუტურად მიუღებელია ისეთი ლოცვითი პრაქტიკა, რომელსაც არათუ არც ერთი წმინდა მამა არ მიმართავდა მანამდე, არამედ პირდაპირ მიუთითებდა მასთან დაკავშირებული საფრთხის შესახებ. ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, ლოიოლას მედიტაციები უაღრესი კადნიერებით ხასიათდება. იგი თავის მიმდევრებს მოუწოდებდა წარმოედგინათ, რას განიცდიდა, როგორ ტიროდა ჯვარცმის წინაშე მდგომი ღვთისმშობელი, უფრო მეტიც, რას გრძნობდა თავად ჯვარცმული უფალი. სამართლიანობა მოითხოვს აღინიშნოს, რომ უფლის ტანჯვათა „თანაგანცდისთვის“ (*compatior*) მასზე ადრე ფრანცისკ ასიზელმა დაიწყო ლოცვა. რა თქმა უნდა, შემთხვევითი არაა, რომ წმინდა წერილი და ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურა განსაკუთრებულად გაურბის ფსიქოლოგიური დეტალების აღწერას. დაცემულ ადამიანს არ შეუძლია ადეკვატურად აღიქვას, თუ რას განიცდის განღმრთობილი, მადლის განსაკუთრებული მოქმედების ქვეშ მყოფი წმინდანი. ჩვენი ვნებიანი, გაუწმენდავი იმპულსები უმეტესწილად სწორედ რომ ფსიქიკურ სფეროს განეკუთვნება.

მესამე ძირითადი მიმართულება „მეტაფიზიკური ერთობის“ სახელითაა ცნობილი. ამ მისტიკური მიმართულების თანახმად, ღმერთი და ადამიანი ერთი და იგივე ონტოლოგიური რეალობაა და ამ უმაღლესი ჭეშმარიტების სრულყოფილი გაცნობიერება მხოლოდ მისტიკური გამოცდილებით ან ღრმა ფილოსოფიური რეფლექსიითაა შესაძლებელი. ცხადია, რომ თუ ღმერთსა და ადამიანს შორის განსხვავებას აღიარებ, ეს განსხვავება გადაულახავი აღ-

მოჩნდება. ქრისტიანობას ძალიან ღრმა განცდა აქვს ღმერთის ტრანსცენდენტულობისა, მისი მიუწვდომლობისა, მაგრამ ღმერთის განკაცების სწავლება ღმერთსა და ადამიანს შორის სრულყოფილი მისტიკური კავშირის დამყარების საფუძვლად გვევლინება. ანტიკური სამყარო არ იცნობდა სწავლებას ღმერთის განკაცების შესახებ. ამიტომაც იმ ეპოქის მისტიკოსი ფილოსოფოსები ღმერთის ჭვრეტის შესაძლებლობას ღმერთისა და ადამიანური სულის ბუნებრივ ერთობაზე ამყარებდნენ. ასეთ სწავლებას ვხედავთ პლატონისა და პლოტინის ფილოსოფიაში. პლატონი ამტკიცებს, რომ ადამიანის სული ღმერთის მონათესავეა და რომ სულის ბუნებრივი ყოფა, ღმერთის გვერდით, იდეათა სამყაროში ცხოვრებას გულისხმობს. პლოტინი კი პირდაპირ აცხადებს, რომ ადამიანის სულის უმაღლესი ნაწილი არასოდეს დაშორებია ღმერთს და რომ იგი თავადაა ღმერთი. მსგავს სწავლებას ვპოულობთ XIV საუკუნის გამოჩენილი გერმანელი დომინიკელი სწავლულისა და მისტიკოსი პოეტის – მაისტერ ეკჰარტის თეოლოგიაში. ეკჰარტი თავის მეტაფიზიკურ-მისტიკურ სწავლებაში ერთმანეთისგან განასხვავებს ღმერთს, როგორც პიროვნულ ძალას და ღმრთეებას (*Gottheit*), რომელსაც ღმერთის საფუძველს ეძახის. იგი ასევე საუბრობს ადამიანის სულის ფსკერზე ან საფუძველზე (*Seelengrund*) და ამტკიცებს, რომ სულის ფსკერზე სული და ღმრთეება ერთი და იგივეა (*Einheit der Seele mit der Gottheit im Seelengrund*). აქ აშკარად ჩანს ნეოპლატონიზმის გავლენა მაისტერ ეკჰარტზე, თუმცა პლოტინი ღმერთისა და სულის ერთობას სულის უმაღლეს ნაწილში იძიებს, ეკჰარტი კი – სულის ფსკერზე. ეკჰარტი ასევე ამტკიცებს, რომ ადამიანის სული შეუქმნელ „ღვთაებრივ ნაპერწკალს“ ატარებს თავის თავში და როდესაც სული, მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, სიმარტივეს ან ქალწულებას

მიაღწევს — ამქვეყნიური აზრების, მისწრაფებათა სახეების უარყოფით — ამ ნაპერწკლიდან ისევე იშვება ძე ღმერთი, როგორც ის იშვა ქალწულ მარიამისაგან. სწორედ ამაში ხედავს ეკჰარტი მისტიკური ცხოვრების მიზანს. მოულოდნელი არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ კათოლიკურმა ეკლესიამ მალევე დაგმო ეკჰარტის მისტიკური მოძღვრება, რადგან ის პანთეიზმში დააღანაშაულა.

კათოლიკურ ეკლესიაში არსებობს მისტიკის მეოთხე მიმართულება, რომელსაც „აფექტაციურ მისტიკად“ მოიხსენიებენ. სიტყვა „აფექტაციური“ იმაზე მიუთითებს, რომ აქ უმთავრესი მნიშვნელობა ემოციებს, განცდებს ენიჭება. შეიძლება ამის გამოცაა, რომ ეს მიმართულება ყველაზე მეტადაა გავრცელებული. მას ორი უზარმაზარი წარმომადგენელი ჰყავს: ფრანცისკ ასიზელი და ბერნარდ კლერვოელი.

კათოლიკური ეკლესიის ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული წმინდანის — ფრანცისკ ასიზელის სახელი აფექტაციური მისტიკის ერთ-ერთ განშტოებას — კომპასიონიზმს უკავშირდება. ეს სიტყვა ლათინური *compatior*-იდან მოდის, რაც თანაგანცდას, თანატანჯვას ნიშნავს. ფრანცისკ ასიზელის ცხოვრებიდან ვიცით, რომ ის ხშირად შესთხოვდა ქრისტეს, მიემადლა მისთვის ისეთივე სიყვარული, როგორითაც თავად უყვარდა დაცემული კაცობრიობა და ისეთივე ტანჯვა განეცადა, როგორიც მან განიცადა ჯვარცმის დროს. ამბობენ, რომ მას ერთ-ერთი ასეთი ლოცვის დროს გაუჩნდა სტიგმატები ანუ წყლულები ხელის გულებზე. ცნობილი მართლმადიდებელი ავტორები (მაგალითად, ალექსი ოსიპოვი, დიაკონი ანდრეი კურაევი და სხვ.) ამ სტიგმატებს ფსიქიკური თვითშთაგონების შედეგად მიიჩნევენ, ანუ მათ უფრო ფსიქო-სომატურ ფენომენად თვლიან, ვიდრე მადლისმიერად. მართლმადიდებლური მისტიკა არ

იცნობს არც სტიგმატებს და არც ფრანცისკ ასიზელისეულ ლოცვებს. ზემოხსენებული ავტორების თანახმად, რომლებსაც თავიანთი შეხედულების დასასაბუთებლად ბევრი მართლმადიდებელი წმინდა მამის ნაწერი მოჰყავთ, ეს ლოცვები იესო ქრისტესადმი თავის გატოლების მკრეხელობამდე მისული ხიბლისმიერი სურვილის პირდაპირი გამოვლინებაა. აღმოსავლური ასკეტური მოძღვრება ასწავლის, რომ ვნებებისაგან განწმედილ ადამიანს არათუ ქრისტესთან გატოლების სურვილი უჩნდება, არამედ თავს ქრისტიანის წოდების ღირსადაც არ მიიჩნევს. თავად დასავლეთის ეკლესიის დიდი ავტორიტეტის – ნეტარი ავგუსტინეს თანახმად, ადამიანის ბუნების დაცემულობის ყველაზე ფუნდამენტური გამოხატულება სწორედ ისაა, რომ ადამის შთამომავლობამ ღმერთისა და მოყვასის ჭეშმარიტი სიყვარულის უნარი დაკარგა და ღვთის მადლი სწორედ იმისთვის გვჭირდება, რომ ჩვენი ნებელობა ანუ მისწრაფება ისევ ღმერთისაკენ მივმართოთ. ასევე, ჩვენგან განსხვავებით, ქრისტესთვის, რომელიც ცოდვას არ იცნობდა, აბსოლუტურად უცხო იყო სიკვდილი, ამიტომ განიცდიდა იგი სიკვდილთან მიახლოებას ასე მძაფრად გეთსიმანიის ბაღში, მაშინ როდესაც მოწამეები სიხარულითაც კი ეგებებოდნენ აღსასრულს. ასევე ყველა მეტ-ნაკლებად ხიბლისაგან თავისუფალი ქრისტიანისთვის ცხადი უნდა იყოს, რომ ჩვენს სასრულ და ვნებებით განმსჭვალულ ბუნებას პრინციპულად არ ძალუძს ღმერთკაცისეული ტანჯვისა და სიყვარულის განცდა. ფრანცისკ ასიზელის ხიბლიანი ნატურა მის აშკარა „ახირებულობაშიც“ ვლინდებოდა. მაგალითად, ის ხშირად „ქადაგებდა“ ქრისტიანობას ჩიტებისა და თვით ყვავილების წინაშეც კი. მისი ცხოვრებიდან უამრავი მაგალითის მოყვანა შეიძლება, რომლებშიც ჩანს, რომ იგი არამართებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა ქრისტეს საქმეების,

მისი ცხოვრების „გარეგნულ“ მიბაძვას. მართალია, მართლმადიდებელ ეკლესიაში ძველთაგანვე უდიდეს პატივს მიაგებენ სალოსებს ანუ „ღვთის სულელებს“, მაგრამ სალოსი სულაც არაა ახირებული; იგი უფრო უცნაური ქცევით გამოირჩევა, რაც გამოწვეულია იმით, რომ მის გარშემო მყოფთ თავისი სულიერი სიმაღლე და მადლმოსილება დაუმალოს, ახირებულობა კი ხასიათის თვისებაა, რომელსაც უმეტესწილად ხიბლში მყოფი თვითკმაყოფილი ადამიანები ავლენენ.

კათოლიკური ეკლესიის მეორე დიდი ფიგურა, ჩვენ მიერ უკვე ნახსენები ბერნარდ კლერვოელი, აფექტაციური მისტიკის მეორე განშტოების ფუძემდებლად ითვლება. ეს უკანასკნელი „სულიერი ქორწინების“ სახელითაა ცნობილი. ბერნარდ კლერვოელს კოლოსალური გავლენა ჰქონდა არა მარტო დასავლეთის ეკლესიაზე, არამედ მისი დროის სოციალურ ცხოვრებასა და პოლიტიკაზეც. ზოგიერთი დასავლელი ისტორიკოსი XII საუკუნეს „ბერნარდ კლერვოელის საუკუნესაც“ კი უწოდებს. ამიტომ გასაკვირიც არაა, რომ „სულიერი ქორწინების“ მისტიკას დასავლეთის ეკლესიაში ბევრი მიმდევარი ჰყავდა. იგი ღმერთის სიყვარულის ოთხ საფეხურს გამოყოფს: პირველ საფეხურზე ადამიანს უფრო ეშინია ღმერთის, ვიდრე უყვარს იგი. ამ დროს იგი ნამდვილად მხოლოდ თავის თავსა და სიამოვნებებს ეტრფის. მეორე საფეხურზე მორწმუნე ღვთის სიტყვითა და საქმეებით ინტერესდება, აცნობიერებს, რომ თუ უფლის მცნებებს აღასრულებს, სამოთხეში მოხვდება. მესამე საფეხურზე ქრისტიანი ღვთაებრივ სიწმინდეს მიეახლება და სამოთხისეული ნეტარების წინასწარი გრძნობა და მისით ტკბობის საშუალება ეძლევა. ამ საფეხურზე ბერნარდ კლერვოელი ბევრს არ საუბრობს, კიდევ უფრო ნაკლებად საუბრობს მეოთხე საფეხურზე, რომელსაც „ქება ქებათას“

ანალოგიით „სულიერ ქორწინებას“ უწოდებს. აქ მხოლოდ ის შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანის სული მისტიკურად უერთდება ღმერთს და ამ სოფლიდანვე ხდება ცათა სასუფევლის სიმდიდრეთა მემკვიდრე.

ბერნარდ კლერვოელი XII საუკუნის მოღვაწეა. ეს ის დროა, როცა დასავლეთში სქოლასტიკური ღვთისმეტყველება ბატონობს. შეიძლება ითქვას, რომ ბერნარდ კლერვოელის მისტიკური მოძღვრება სქოლასტიკასთან გარკვეული ოპოზიციის კონტექსტში ყალიბდება. იგი აცხადებს, რომ სქოლასტიკით ანუ ინტელექტუალური განსჯით შეუძლებელია ღმერთთან მიახლება და მისი შემეცნება. მისი აზრით, ეს მხოლოდ სიყვარულით მიიღწევა. ვნებებისაგან განწმენდილი ადამიანი მწვავედ განიცდის „ღმერთის ნაკლებობას“, ეს მასში ღვთის დაუოკებელ სიყვარულს წარმოშობს და იგი მთელი არსებით ისწრაფვის მისკენ. ბერნარდი, სქოლასტიკოსების საპირისპიროდ, გულს გონებაზე მაღლა აყენებს, მისი მისტიკა უფრო გულს ეყრდნობა, ვიდრე გონებას. იგი ამტკიცებს, რომ გონებრივი განსჯისაგან განსხვავებით, ღვთის სიყვარულს ვნებებისაგან განწმენდაც ძალუძს, ის ცეცხლივით წვავს ცუდ მიდრეკილებებს ჩვენში და გულს განწმენდს. ამ უკანასკნელმა სწავლებამ უზარმაზარი გავლენა მოახდინა შემდგომ კათოლიკურ მისტიკაზე. ამის თვალნათელ მაგალითს ტერეზა ავილელი იძლევა. ამ ცნობილმა მისტიკოსმა ღმერთის სიყვარული ფაქტობრივად განაცალკევა ვნებების წინააღმდეგ ასკეტური ბრძოლისაგან. იგი ასწავლის, რომ ღმერთისაკენ მიმავალი ორი გზა არსებობს. პირველი ძალიან შრომატევადი და ხანგრძლივია და ის ვნებების წინააღმდეგ ბრძოლაზე გადის, მეორე კი უფლის სიყვარულია, რომელიც თავად გაგვწმენდს ვნებებისაგან. თავად ტერეზა ავილელი მეორე გზას ამჯობინებს. იგი ფიქრობს, რომ

ღმერთის სიყვარული ვნებებთან ბრძოლის გარეშეც მიიღწევა. მართლმადიდებლობისთვის უცხო ამ მცდარ სწავლებას არ შეიძლება კვალი არ დაემჩნია „სულიერი ქორწინების“ მისტიკაზე. ამის ყველაზე თვალსაჩინო მაგალითებს თავად ტერეზა ავილელი, ეკატერინე სინელი და ნეტარი ანჟელა იძლევიან. სამივე მისტიკოსი ქალი დიდი ავტორიტეტით სარგებლობს დასავლეთის ეკლესიაში. ტერეზა თავის ავტობიოგრაფიაში წერს, რომ იგი ხშირად ხორციელად აღიქვამდა უფლის სიახლოვეს, რომელიც მას ერთდროულად ენით აუწერელ ნეტარებასა და ტკივილსაც ანიჭებდა. ცნობილია, რომ უფლის „წასვლის“ შემდეგ მას კრუნჩხვები ემართებოდა, პირიდან უცნაური ხმები და დუჟი გადმოსდიოდა. მკვლევრების უმრავლესობა აღნიშნავს, რომ ტერეზა ავილელის მისტიკა განკაცებული ღმერთის სხეულებრივ ასპექტზეა კონცენტრირებული, აქ იგულისხმება უხეში ადამიანური სხეული, რომელიც ქრისტეს ამაღლებამდე ჰქონდა და არა ახალი სულიერი სხეული, რომელიც მან აღდგომის შემდეგ შეიმოსა. ალბათ ბევრს სმენია ჯოვანი ლორენცო ბერნინის ცნობილი ქანდაკების შესახებ, რომელიც ტერეზა ავილელის ექსტაზს გამოხატავს. ტერეზას წინაშე ანგელოზი დგას, რომელსაც ხელში ისარი უჭირავს. ეს ქანდაკება ამ მისტიკოსის ერთერთი ხილვის ილუსტრაციაა. აღნიშნულ ქანდაკებას ზოგიერთი მკვლევარი ღრმა სიმბოლურ მნიშვნელობას ანიჭებს. მათი აზრით, ტერეზას მისტიკური განცდები დიდად არ განსხვავდება წარმართობისათვის დამახასიათებელი ხორციელი, ვნებიანი გრძნობებისაგან, ისრიანი ანგელოზი კი მათში სიყვარულის ღმერთის – კუპიდონის ასოციაციას იწვევს. ნეტარი ანჟელა (მასთან ერთად სხვებიც) აცხადებს, რომ ხილვებში ქრისტე მას „მეუღლეს“ უწოდებს და თვით მოციქულებზე მაღლა აყენებს, რადგან იგი (ანჟელა) არა მარტო მოწაფეა უფლისა, არამედ მეუღლეც. ჩვენ აღარ

გავაგრძელებთ ხორციელი ვნებებით აღსავსე ხიბლიანი მისტიციზმის შესახებ საუბარს. „სულიერი ქორწინების“ მიმდევარი ქალების მისტიკურ გამოცდილებას განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია დიდმა ამერიკელმა ფილოსოფოსმა და ფსიქოლოგმა უილიამ ჯეიმსმა თავის საქვეყნოდ ცნობილ წიგნში „რელიგიური გამოცდილების მრავალნაირობა“. იგი ყურადღებას ამ გამოცდილების ეროტიკულ ასპექტზე ამახვილებს. დასახელებული წიგნის შემდეგ ამ ასპექტზე ბევრმა დაიწყო საუბარი, მათ შორის, ცხადია, მართლმადიდებელმა ავტორებმაც.

ბუნებრივია, ჩვენ გვსურს, რომ სტატია მართლმადიდებლურ მისტიკაზე მოკლე საუბრით დავასრულოთ. მართლმადიდებლური მისტიკის უმთავრესი, შეიძლება ითქვას, ერთადერთი მიზანი — განღმრთობაა. განღმრთობის შესახებ მართლმადიდებლური ტრადიცია სამ თვალსაზრისს გამოყოფს: პირველი — ყოვლადწმინდა სამების მეორე ჰიპოსტასმა განკაცებისას ადამიანური ბუნებისთვის დამახასიათებელი უნარები და მისთვის ნიშანდობლივი მოქმედების შესაძლებლობა მიიღო. აქ იგულისხმება შიმშილის, ტანჯვის, სიკვდილის და ა. შ. შესაძლებლობა. სიტყვა „მოქმედებას“ ბერძნულად „ენერგია“ შეესაბამება. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ღმერთმა განკაცებისას ადამიანური ენერგიები ანუ მოქმედებები შეიძინა. თუ წმინდა გრიგოლ პალამასეულ ტერმინოლოგიას გამოვიყენებთ, გამოდის, რომ ადამიანსაც ძალუძს მადლისმიერად ეზიაროს ღმერთის შეუქმნელ ენერგიებს ანუ მოქმედებებს. როცა ადამიანი ვნებებისაგან განიწმინდება და სრულყოფილ სიყვარულს მიაღწევს, მას ღმერთისაგან ღვთაებრივი ძალა, მოქმედების უნარი მიენიჭება, თუმცა ბუნებით ადამიანი რჩება. ამ თვალსაზრისით, განღმრთობას წმინდანებმა და, განსაკუთრებით, ყოვლად წმინდა ღვთისმშობელმა მიაღწია. ისინი ადამიანებად რჩებიან თავიანთი ბუნებით, მაგრამ

ღვთაებრივი ძალმოსილებით შეეწევიან და მფარველობენ მათ (ადამიანებს). წმინდანებს ღვთაებრივი განგებულებით მიემადლებათ ხოლმე ავადმყოფთა განკურნების, წინასწარმეტყველების, ღვთაებრივ ჭეშმარიტებათა გადმოცემის, თვით მკვდართა აღდგინებისა და ა. შ. უნარი, ე. ი. განღმრთობა შეიძლება შეუქმნელ ღვთაებრივ ენერგიებთან ზიარებად მოვიაზროთ.

მეორე თვალსაზრისის თანახმად, განღმრთობა თაბორის ხელთუქმნელი ნათლის ჭვრეტას ნიშნავს. ცხადია, თაბორის ნათლის ჭვრეტა ღვთაებრივ ენერგიებთან ზიარების ერთერთი ფორმაა, მაგრამ ბევრი მართლმადიდებელი ღვთისმეტყველი, მაგალითად, ვლადიმერლოსკი, განსაკუთრებით ამახვილებს ყურადღებას ამ საკითხზე. ჩვენ უკვე ვისაუბრეთ ამაზე, როდესაც მისტიკის მეორე მიმართულებაზე მსჯელობისას წმინდა გრიგოლ ნოსელის სამეტაპობრივ ღვთისმჭვრეტელობას განვიხილავდით.

განღმრთობის მესამე თვალსაზრისს წმინდა მაქსიმე აღმსარებლის ღვთისმეტყველებაში ვხედავთ. წმინდა მაქსიმეს სწავლებით, განღმრთობა გულისხმობს, ადამიანმა თავის თავში გააერთიანოს მთელი ქმნილება და როგორც მედიატორი, წინ წარუძღვეს მას ღმერთთან ერთობისაკენ. აღნიშნულის შესახებ ჩვენ უკვე ვისაუბრეთ სხვა სტატიაში[2], ამიტომ ამ საკითხს ახლა მოკლედ შევეხებით. ხსენებული წმინდანის სწავლებით, ადამიანი თავისი განღმრთობის პირველ საფეხურზე, ქალწულების სათნოების საშუალებით, სქესობრივ განყოფაზე მაღლა დგება და თავის პიროვნებაში ქალსა და კაცს აერთიანებს; მეორე საფეხურზე, წმინ-

2 *პიროვნების ცნების ეთიკურ–რელიგიური ასპექტები*, გული გონიერი, N 6, 2013, გვ. 84-87.

და ცხოვრებით, ოიკუმენეს ანუ ადამიანთა მიერ დასახლებული მიწისა და სამოთხის გაერთიანებას აღწევს; შემდეგ საფეხურზე ანგელოზური სათნოებების მიბაძვით მასში მიწა და ცა ერთიანდება; ღვთაებრივი ლოგოსების ანუ ყოველივე ქმნილის არქეტიპების ჭვრეტით კი ინტელიგიბელური (ის, რაც მხოლოდ გონებით განიჭვრიტება) და გრძნობადი სამყარო შეიკვრება; ბოლოს კი თავის თავში შემოკრებილ ქმნილებას სრულყოფილი სიყვარულის საშუალებით გააერთიანებს შემოქმედთან.

წმინდა მაქსიმე ასევე ასწავლის, რომ ცოდვით დაცემით ადამიანმა არათუ ქმნილების ღმერთთან მიყვანების უნარი დაკარგა, არამედ თავად დაიწყო ღმერთისაგან დაშორება და ხრწნილების შემოტანით სამყარო კიდევ უფრო ფრაგმენტული და დაყოფილი გახადა. ამ დროს ახალმა ადამმა — ქრისტემ — იკისრა ადამიანური მისიის აღსრულება. მან შეძლო ზემოთ გაკვრით უკვე ნახსენები ხუთი განყოფის გაერთიანება: სექსუალური განყოფა ქალწულებრივი ჩასახვითდაიძლია;ოიკუმენესადასამოთხისგაერთიანებაუფლის მკვდრეთით აღდგომით და ავაზაკის სამოთხეში შეყვანით მოხდა; უფლის ამაღლებით მესამე და მეოთხე განყოფა დაიძლია, ანუ მიწა და ცა, გრძნობადი და ინტელიგიბელური სამყარო შეერთდა; ქრისტეს მამის მარჯვენით დაჯდომით კი ქმნილება გაერთიანდა თავის შემოქმედთან. ძველი მონარქიული რიტუალის თანახმად, სამეფო ტახტზე სუვერენის მარჯვენით ჯდომა მისივე ძალაუფლების ფლობას ნიშნავს. აქედანაც ჩანს, რომ განღმრთობილი ადამიანი არა მარტო ადამიანური ენერგიების მფლობელია, არამედ მთელი სისავსით ეზიარება ღვთაებრივ ენერგიებსაც.

ჩვენი სტატიის დასასრულს გვინდა აღვნიშნოთ, რომ მისი სათაური — „არამართლმადიდებლური მისტიკური მიმართულებები“ — არაქრისტიანულ მისტიკასაც გულისხ-

მობს, როგორიც არის, მაგალითად, იუდაური კაბალა, ისლამური სუფიზმი, ინდუიზმის მისტიკური პრაქტიკა და ა. შ. მაგრამ მათზე არ გვსურს ახლა ვისაუბროთ, რადგან შეიძლება ითქვას, რომ ყველანაირი მისტიკა მეტ-ნაკლებად ჯდება ადრე ნახსენები ოთხი მისტიკური მიმართულებიდან ერთ-ერთში (ცხადია, ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ არაქრისტიანული მისტიკა თითქმის ყოველთვის ოკულტიზმისა და მაგიის ელემენტებს შეიცავს). როგორც თავიდანვე აღვნიშნეთ, ჩვენი სტატიის მიზანი კათოლიკურ წიაღში ჩამოყალიბებული მისტიკური მიმართულებების განხილვა იყო, რადგან მან საშუალება მოგვცა დაგვენახა, როგორ ფუნდამენტურ მისტიკურ განსხვავებებს ბადებს ასკეტური სწავლებისა და პრაქტიკის ერთი შეხედვით სულ მცირედი ცვლილებაც კი.

ჰანს კიუნგი

ზურაბ ეკალაძე

ჰანს კიუნგი გამოჩენილი თანამედროვე შვეიცარიელი თეოლოგია, რომლის გავლენაც ძალზე დიდია დღევანდელ საღვთისმეტყველო და, ზოგადად, რელიგიურ წრეებში. იგი შვეიცარიაში, ლიუცერნის კანტონში, ზურზეეში დაიბადა 1928 წლის 14 მარტს. რომში დაამთავრა პონტიფიკალური უნივერსიტეტი. შემდგომ ევროპის რამდენიმე უნივერსიტეტში სწავლობდა (სორბონის ჩათვლით). 1960 წელს ტიუბინგენის უნივერსიტეტის პროფესორია. მონაწილეობდა ვატიკანის II კრებაში peritus-ად (თეოლოგიურ კონსულტანტად). 1963 წელს ლექციების კურსს კითხულობდა თემაზე: „ეკლესია და მშვიდობა“ აშშ-ში. შეხვდა პრეზიდენტ ჯ. კენედის. 70-იან წლებში კიუნგს დაძაბული ურთიერთობა ჰქონდა ვატიკანთან, მიზეზი იყო მის მიერ გამოქვეყნებული ნაშრომი „უცდომელია?“, რომელშიც გაკრიტიკებულია კათოლიკური დოგმატი რომის პაპის

შეუმცდარობის შესახებ. 1974 წელს აქვეყნებს თავის ცნობილ წიგნს „ქრისტიანად ყოფნა“.

ჰანს კიუნგი ხშირად აკრიტიკებდა პაპ იოანე-პავლე II-სა და რწმენის დოქტრინის კონგრეგაციის პრეფექტს, იოზეფ რაცინგერს (შემდგომში პაპი ბენედიქტე XVI) კონსერვატიზმის გამო. კიუნგი არის „მშვიდობისა და ადამიანის უფლებებისათვის“ საერთაშორისო პრემიის ლაურეატი. მისი უმთავრესი ნაშრომებია: „დიდი ქრისტიანი მოაზროვნენი“, „ღვთისმეტყველება და მუსიკა“, „ქრისტიანული გამოწვევა“, „ყველა საგანთა საწყისი“, „ბუნების მეცნიერება და რელიგია“, „მარადიული სიცოცხლე?“, „ეკლესია“, „რა მწამს“(თარგმნილია ქართულად) და სხვა მრავალი. ჰანს კიუნგი 1995 წლიდან არის ფონდ „გლობალური ეთიკისათვის“ პრეზიდენტი.

იმთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ ჰ. კიუნგის ნაშრომები გამოირჩევა მათში წარმოდგენილი ისტორიული მასალის სიმდიდრით, განსახილველ საკითხთა აქტუალურობით, მათი გადაწყვეტისა და ინტერპრეტაციის სიახლითა და სითამამით, რამაც ისინი, ფაქტობრივად, ბესტსელერებად აქცია არა მარტო ევროპაში, არამედ მთელ მსოფლიოში. მათში აქცენტი კეთდება ქრისტიანობის იდეურ მემკვიდრეობაზე, ძირითადად, ახალი აღთქმის რიგ ადგილებზე, თანამედროვე ადამიანის პრობლემების გააზრებაზე. განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა წარსულსა და აწმყოს შორის განუწყვეტელი კავშირის ღრმად გაცნობიერების აუცილებლობას, პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთდამოკიდებულებას. მაგრამ მთავარი, რითაც ჰ. კიუნგის შრომები გამოირჩევა, ესაა მცდელობა ტრადიციული კათოლიკური დოგმატიკის ზოგიერთი საკითხის თავისებური, ახლებური ახსნისა, რის გამოც მრავალი ათწლეულია კათოლიკურ წრეებში არ წყდება დავა კიუნგის

მიერ წამოყენებული დებულებების თაობაზე.

მისი კონფლიქტი საეკლესიო ხელისუფლებასთან 1971 წელს დაიწყო, როდესაც დასავლეთ გერმანიის ეპისკოპატმა მას საჯარო გამოსვლებისას წამოყენებული იდეების ახსნა-განმარტება მოსთხოვა. საპასუხოდ ტიუბინგელმა პროფესორმა ეპისკოპატი კომპეტენციის გადამეტებაში დაადანაშაულა. ვატიკანის კონგრეგაციამ რწმენის საკითხში ორივე მხარის პოზიცია განიხილა და 1973 წელს გამოაქვეყნა დეკლარაცია, რომელშიც აღნიშნული იყო „კათოლიკური მეცნიერების ზოგიერთი თანამედროვე ცდომილებისაგან“ დაცვის აუცილებლობა. კიუნგი არ დაეთანხმა დეკლარაციას, თავის მხრივ მწვავედ გააკრიტიკა კონგრეგაციის საქმიანობა და ვატიკანის ბოლოდროინდელი ენციკლიკები თუ დეკრეტები, რომლებშიც, მისი აზრით, არასაკმარისი ყურადღება ეთმობოდა ქრისტიანობის პოზიტიურ განვითარებას.

კონფლიქტი შემდგომ წლებშიც გაგრძელდა. 1975 წლის იანვარში ვატიკანის კონგრეგაციამ დაასრულა ჰ. კიუნგის ორი წიგნის – „ეკლესია“ და „უცდომელია?“ – კრიტიკული განხილვა, რის შემდეგაც თავისი გადაწყვეტილება გამოაქვეყნა, რომელიც არავითარ დისციპლინურ ზომებს არ ითვალისწინებდა. აღნიშნული წიგნები გერმანელ ეპისკოპოსთა კონფერენციაზე განიხილეს იმავე 1975 წელს. კონფერენცია მოითხოვდა, რომ ავტორს გაესწორებინა ზოგიერთი ქრისტოლოგიური გამონათქვამი და ტრადიციასთან შესაბამისობაში მოეყვანა ისინი. კონფერენციაზე კიუნგის ახალი, ყველაზე ცნობილი წიგნი – „ქრისტიანად ყოფნაც“ განიხილეს[1]. დასკვნის მიხედვით, კათოლიციზმის

1 *Kung H. christ sein, Munchen* 1974.

არსებითი მომენტები წიგნში ისეა წარმოდგენილი, რომ მხოლოდ მათი გასწორების შემდეგ შეიძლება ჩაითვალოს კათოლიკური რწმენის გამოხატულებად.

ცნობილი კათოლიკე თეოლოგები (კ. რანერი და სხვ.) პოლემიკის დროს კიუნგს ახასიათებდნენ, როგორც მოაზროვნეს, რომელმაც გადაუხვია ტრადიციას, „ღრმა ცდომილების“ ზღვარზე იმყოფებოდა და მისგან ბევრი მისი მოსაზრების უარყოფას ითხოვდნენ.

ჰ. კიუნგის იდეების მნიშვნელობა და ორიგინალურობა თვალსაჩინო ხდება მათი კათოლიკური თეოლოგიისა და ფილოსოფიის ძირითად დებულებებთან შედარებისას. როგორც კათოლიკურ თეოლოგიაში, ისე ფილოსოფიაში, აშკარად იკვეთება ორი ტენდენცია: ერთი აგრძელებს ბერძნულ – შუასაუკუნეობრივი რაციონალიზმის (არისტოტელიზმ-თომიზმის) გზას, ხოლო მეორე – ანტირაციონალისტური – ბიბლიურ სიუჟეტებსა და ადრეულ ქრისტიანულ წყაროებს იყენებს. პირველი ტრადიციის წარმომადგენლები ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას აბსტრაქტული ცნებებით აღწერენ და ცდილობენ, მას სისტემური სახე მისცენ, ხოლო თვით რწმენა ინტელექტუალურ აქტად წარმოუდგენიათ (credere est actus intellectus – თომა აკვინელი). მეორე ტრადიციის მომხრეთა მიერ კი ქრისტიანობის არსი განიმარტება სიცოცხლის, პიროვნული ქმედებების ნებელობითი მისწრაფებების განცდითი რწმენა-წარმოდგენებით და ისინი აცხადებენ, რომ რწმენა, ახალი აღთქმის მიხედვით, მარტივია, ცხოვრებისეულია და ყოველდღიურ სიყვარულში ვლინდება[2]. მათ მიაჩნიათ, რომ რწმენაში არსებითია არა

2 Hessen. *Griechisshe aderbiblishe Teologie*? Lierzig 1956.

რაციონალური დასაბუთება, არამედ ინტუიცია. ბევრი კათოლიკე თეოლოგი და ფილოსოფოსი XX საუკუნის მეორე ნახევარში საკუთარ ნაშრომებს ქრისტიანობის ბერძნული რაციონალიზმისაგან გათავისუფლების პრობლემას უძღვნიდა და ბიბლიური „უშუალობისა“ და „სიცხოველის“ აღორძინებას ცდილობდა.

ანალოგიური ტენდენციაა კათოლიკურ ქრისტოლოგიაშიც, რომელიც თავისი კონცეფტუალური ხასიათით ერთგვაროვანი არ იყო. ერთი მიმართულება ქრისტოლოგიაში იოანეს სახარებაზე იყო ორიენტირებული. მასში წინა პლანზე გახლდათ წამოწეული არა კონკრეტული, ისტორიული ქრისტეს შესახებ მსჯელობა, არამედ სპეკულაციური განსჯა ღვთაებრივ და კაცობრივ ბუნებათა ურთიერთმიმართების შესახებ. მეორე მიმართულება ე. წ. სინოპტიკურ (მათეს, მარკოზის, ლუკას) სახარებებს ეყრდნობა და წარმოაჩენს ქრისტეს ადამიანურ თვისებებს, მის მორალურ მოძღვრებას, ცოდვილთადმი მიმტევებლურ დამოკიდებულებას. აღნიშნული მიმართულება ძლიერ გააქტიურდა XX ს–ის მეორე ნახევარში. განსაკუთრებით პოპულარული იყო კონცეპცია, რომელშიც უმთავრეს მომენტად ქრისტეს ჯვარცმა და აღდგომა ფიგურირებს, სწორედ ამგვარი კონცეფცია უდევს საფუძვლად ე. წ. „ჯვრის თეოლოგიას“, რომელიც ინტენსიურად ვითარდებოდა როგორც კათოლიკურ (უ. ფ. ბალთაზარი), ისე პროტესტანტულ (პ. ტილიხი, ი. მოლტმანი) ღვთისმეტყველებაში.

ქრისტეს ცხოვრების მსგავსი კონცეფცია ჰ. კიუნგისა და მისი უახლოესი თანამოაზრეების, ჰოლანდიელი კათოლიკე თეოლოგის, დომინიკელი ე. შილენბეკსისა და გერმანელი ვ. კასპერის ქრისტოლოგიის ამოსავალი წერტილია. სამივე მათგანი ავითარებს ე. წ. „ქრისტოლოგიას ქვემოდან“ (christologie vonunten), რომლის მთავარი აზრი ისაა, რომ

სახარებისეული გამონათქვამები იესო ქრისტეს, ადამიანისა და ღმერთის არსის შესახებ, თვით სიტყვა „ღმერთის“ შინაარსიც, გაგებულ იქნეს არა სპეკულაციური განსჯის საშუალებით, არამედ მხოლოდ ისტორიული, ცოცხალი თხრობის მეშვეობით. ჰ. კიუნგის აზრით, თანამედროვე ვითარება მოითხოვს არა კლასიკურ-სპეკულაციურ ანუ დოგმატურ ქრისტოლოგიას „ზემოდან“, არამედ ისტორიულ ქრისტოლოგიას „ქვემოდან“, რომელიც უფრო მეტად მიესადაგება დღევანდელ ადამიანს. ესაა კონკრეტული, ისტორიული იესოს ქრისტოლოგია. ჰ. კიუნგი, რჩება რა სინოპტიკური სახარებების ერთგული, ცდილობს აჩვენოს, რომ ბიბლიაში თავიდან ბოლოდე საუბარია არა იმდენად ღმერთზე, რამდენადაც მის წარგზავნილზე. ამიტომაც ქრისტოლოგიის, ისევე როგორც მთელი თეოლოგიის, საფუძველი უნდა იყოს არა ქრისტეს არსების აბსტრაქტული განსაზღვრებანი, არამედ ფუნქციონალური გამონათქვამები იმის შესახებ, რაც აღწერს ქრისტეს კონკრეტულ, ისტორიულ ცხოვრებას, მის სიტყვასა და საქმეს, მის ამქვეყნიურ ხვედრს, ვინაიდან არსი ისტორიაში ფუნქციის მეშვეობით რეალიზდება და გამოვლინდება. ჰ. კიუნგი სინოპტიკურ სახარებათა თხრობის სტილში ცდილობს აგრეთვე ისაუბროს ადრეულ საეკლესიო კრებათა დადგენილებებისა და ეკლესიის ისტორიის მთავარი პერიოდების შესახებ.

ჰ. კიუნგისა და მის მიმდევართა ქრისტოლოგიური გამოკვლევები მოწმობს იმას, რომ თანამედროვე ეტაპზე კათოლიკურ თეოლოგიასა და ფილოსოფიაში ხდება იმ სუბსტანციალისტური აზროვნებიდან თანდათანობითი გადახვევა, რომელიც სქოლასტიკისთვის არის დამახასიათებელი და მთელი ძალისხმევა იქითკენაა მიმართული, რომ ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ძირითადი დებულებები წარმოადგინოს ისტორიული, ეგზისტენცი-

ალური, „ადამიანური“ კატეგორიებით, რომლებიც ახალი აღთქმის ჭეშმარიტი შინაარსის გამომხატველია და პასუხობს კონკრეტული ადამიანის მსოფლხედვას. გამოთქმულია აზრი, რომ რელიგიურ რწმენას თანამედროვე ადამიანისთვის რაიმეს თქმა მხოლოდ მაშინ ძალუძს, თუ ის ისტორიული, დროითი, ყოველდღიური ცნობებით იქნება წარმოდგენილი და გადმოცემული, ვინაიდან სწორედ ეს ცნობები გამოხატავს ადამიანის ყოფიერების არსებით განზომილებებსა და მისი რწმენის რეალურ პირობებს. ამასთან, უნდა აღინიშნოს, რომ კათოლიკე თეოლოგების მიერ ისტორიულობა განიმარტება ადამიანის მიწიერი არსებობის დროულობის, შემთხვევითობისა და „თანამყოფობის“ მცნებებით.

თავის ყველაზე ცნობილ წიგნში „ქრისტიანად ყოფნა“, ჰანს კიუნგი სვამს კითხვას, რომელიც ერთი წლით ადრე თავად გააჟღერა ერთ-ერთ სტატიაში: „რა არის ქრისტიანის განმასხვავებელი ნიშანი?“ პასუხი ასეთია: „ეკლესიის განსაკუთრებული, სპეციფიკურად ქრისტიანული „სული“ ერთი სიტყვით შეიძლება სახელვდოთ – პიროვნება – თვით იესო ქრისტე“. მსგავსი სახით ახასიათებს ქრისტიანობის არსს ჰ. კიუნგის თანამოაზრე ვ. კასპერი: „ეკლესიის საზრისი და საფუძველი არც მორალური მცნებებია, არც გარკვეული საეკლესიო თუ საზოგადოებრივი სტრუქტურები, ყოველივე ამას თავისი გამართლება და მნიშვნელობა აქვს. ეკლესიის საფუძველი და არსი პიროვნებაა, რომელსაც კონკრეტული სახელი აქვს – იესო ქრისტე“[3].

ეკლესიისა და ქრისტიანობის ამგვარი განსაზღვრებანი არა მარტო მოკლედ, კონცენტრირებულად წარმოაჩენს

3 Kasper W. *Jesus der Christus*, Grunewald Mainz, 1974.

„ქვემოდან“ ქრისტოლოგიის ძირითად იდეას, არამედ იმასაც მოწმობს, რომ კათოლიკური თეოლოგიის მოცემული ნაირსახეობა „ანთროპოლოგიური გადახვევის“ კალაპოტში ვითარდება და სულ უფრო მეტად და მეტად მოიცავს კათოლიკური მსოფლხედველობის სხვადასხვა სფეროს. განხილვის ცენტრში დგას ქრისტეს ცხოვრება და არა მის მიერ დანატოვარი ეკლესიის საიდუმლოებანი, როგორც ეს ტრადიციულ კათოლიკურ თეოლოგიაშია. ჰ. კიუნგის ზემოაღნიშნული წიგნის ერთი მესამედი სწორედ ქრისტეს სიტყვისა და საქმის აღწერასა და ინტერპრეტაციას ეთმობა, რომელიც, თავის მხრივ, ახალაღთქმისეული მოვლენების ანალიზს ეფუძნება. ქრისტიანობის იესო ქრისტეს „პერსონალურობის“ კატეგორიებით განსაზღვრება ფარული თუ აშკარა სახით შეიცავს ანტიკლერიკალურ, ანტიპაპისტურ ტენდენციას.

ქრისტეს ცხოვრების ინტერპრეტაცია ჰ. კიუნგის ნაშრომებში თანამედროვე მსოფლიო კულტურის სულიერ-ზნეობრივი მდგომარეობის კრიტიკული ანალიზის ფონზეა მოცემული. განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა ამ კულტურისათვის თანამედროვე რელიგიების, როგორც „ჰუმანიზმის მატარებლების“ მნიშვნელობას. ჰუმანიზმის იდეების ისტორიული განვითარება ჰ. კიუნგის მიერ განმარტებულია, როგორც ადამიანის განუწყვეტელი, ისტორიულად განპირობებული მცდელობანი თავისი ერთგანზომილებიანი არსებობის გადალახვისა და მისთვის წარუვალი საზრისის მინიჭებისა. ჯვარცმული და მკვდრეთით აღმდგარი ქრისტეს ხვედრი განიხილება, როგორც კონკრეტული და საბოლოო პასუხი ღვთისა ადამიანის ზემოაღნიშნულ პირობებზე, როგორც სიმბოლო კაცობრიობის მიწიერი დანიშნულებისა.

ჰ. კიუნგი ღრმა შეშფოთებით აღნიშნავს, რომ ქრისტიანული თეოლოგია და, ზოგადად, ქრისტიანული მსოფლმხედველობა, ერთ-ერთ უდიდეს გარდამტეხ ფაზაში

იმყოფება და ის შეიძლება შეედაროს II–III და XIII საუკუნეთა გარდამტეხ ეპოქებს, რომლებიც ქრისტიანობის არისტოტელიზმთან შეჯახების გამო წარმოიშვა, არისტოტელიზმი კი იმ დროისთვის „საერო კულტურას“ წარმოადგენდა. გარდატეხა, რომელსაც დღეისათვის ქრისტიანობა განიცდის, თანამედროვე სეკულარიზებულ სამყაროსთან კონფრონტაციის გზითაა ამოზრდილი, სამყაროსთან, რომლისთვისაც ესოდენ ნიშნეულია ცალმხრივი რაციონალიზმი, სამეცნიერო-ტექნიკური და მომხმარებლური აზროვნება. „ქრისტიანობა დღეისათვის ყველგან ორმაგ კონფრონტაციაში იმყოფება: ერთი მხრივ, ესაა კონფრონტაცია დიდ მსოფლიო რელიგიებთან და, მეორე მხრივ, კონფრონტაცია არაქრისტიანულ, „სეკულარიზებულ ჰუმანიზმთან“ – წერს ჰ. კიუნგი[4]. იმისთვის, რომ ქრისტიანული თეოლოგია ამ გამოწვევებს გაუმკლავდეს, ჰ. კიუნგის აზრით, იგი კრიტიკულ გადახედვას, ძირეულ განახლებას საჭიროებს; მაგრამ ეს უნდა მოხდეს არა მისი შინაარსობრივი მხარის რადიკალური ცვლილებით, არამედ მასში ჩადებული ადამიანური საზრისის ღრმა წვდომითა და მისი მრავალმხრივი გაშლა-განვითარებით. განახლებული თეოლოგია ორიენტირებული უნდა იყოს ზოგადრელიგიურისა და ადამიანურის განსხვავებისა და ერთიანობის საკითხზე, ქრისტიანული სარწმუნოების ჰუმანისტურ შინაარსზე, „საღვთო ისტორიის“ ინტერპრეტაციის ისტორიულ და საეკლესიო ასპექტებზე. ჰ. კიუნგი აღნიშნავს, რომ ამ მხრივ ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ცვლილება თეოლოგთა ერთი თაობის საქმე არ არის, მაგრამ თანამედროვე თაობა, როგორც უმთავრეს ამოცანას, მათგან უკვე მოითხოვს ამას.

4 H. King, *Christ sein*, Munchen, 1974.

ამგვარმა მსჯელობამ ჰ. კიუნგი შემდეგ დასკვნამდე მიიყვანა: მხოლოდ ისტორიულ პლანში შეიძლება წამოიჭრას თეოლოგიაში კონკრეტული იესოს ღმერთთან და ადამიანთან მიმართების საკითხი. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ საკითხი იესო ქრისტეს ცხოვრების შესახებ ერთდროულად უნდა დაისვას, როგორც „საკითხი ღმერთისა“ და როგორც „საკითხი ადამიანის“ შესახებ. ეს ჰ. კიუნგის ქრისტოლოგიის მთავარი აზრია, რომელსაც იგი ასე აკონკრეტებს: „ისტორიული იესო ნაზარეველი არის ღმერთის რწმუნებული და წარმომადგენელი, ჭეშმარიტი ადამიანი, მთელი ადამიანურობის უკანასკნელი საზომი“[5].

იესომ, როგორც კონკრეტულმა ცოცხალმა ადამიანმა, სრული რეალიზება მოახდინა თავისი ერთადერთი პიროვნული ადამიანური არსებობისა, მისი ადამიანურობა არის საზომი, რომლითაც ჩვენ საკუთარი თავი უნდა გავზომოთ და შევაფასოთ. არის რა კონკრეტული ადამიანური პიროვნება, იესო ვერ თავსდება ვერანაირ წინასწარ მოცემულ სქემაში, იგია ადამიანი, რომელიც ყოველგვარ სქემას ამსხვრევს, იგი არც მღვდელმსახურია, არც პოლიტიკოსი, არც სოციალური რეფორმატორი, არც ასკეტი მონაზონი, არც თავმდაბალი, მოკრძალებული მორალისტი, იგი „პროვოცირებას ახდენს ყველა მხრიდან[6]. გამოდიოდა რა თავისი დროის რელიგიური და პოლიტიკური ავტორიტეტების წინააღმდეგ, იესო თავისი ცხოვრებით მოუწოდებდა ღმერთისკენ, როგორც ჭეშმარიტი ადამიანურობისკენ, და ამით აღასრულებდა თავის მესიანურ დანიშნულებას.

5 H. King, *Christ sein*, Munchen, 1974. S. 439-440.

6 Ibid. S. 202.

საღვთო ისტორიის ისეთი გადამწყვეტი მომენტები, როგორიცაა ქრისტეს ჯვარცმა, სიკვდილი და აღდგომა, ჰ. კიუნგის ნაშრომებში განიმარტება, როგორც მისი წამოგზავნილობიდან შინაგანად გამომდინარე მოვლენა, რომელსაც ხორცი შეასხა ქრისტეს მიერ საკუთარი პიროვნული არსებობის გაცნობიერებამ, რაც, იმავდროულად, ზოგადსაკაცობრიო განსაცდელის სიმბოლიზებასაც წარმოადგენდა.

ქრისტეს ჯვარზე სიკვდილი და აღდგომა ადამიანური ყოფიერების პლანში რწმენის სიმბოლიზებაა ურწმუნოებაზე, სასოებისა – სასოწარკვეთილებაზე, ყოფიერების არყოფნაზე გამარჯვებისა. ეს მოვლენები არ არის მხოლოდ დროსა და სივრცეში ისტორიულად არსებული, ამ სიტყვის მკაცრი გაგებით. ისტორიოგრაფიის მეცნიერული მეთოდებით მათი ვერიფიკაცია პრინციპულად შეუძლებელია: ის, რაც მოხდა, ისტორიის ყოველგვარ საზღვარს ამსხვრევს. მიუხედავად ამისა, ჰ. კიუნგის აზრით, თავისი უღრმესი შინაარსით ეს მოვლენები ნამდვილია და ისინი ადამიანის ყოველდღიურ ცხოვრებას განასახიერებს. იესომ თავისი სიკვდილითა და აღდგომით გვაუწყა არა საკუთარი ნამდვილობის, არამედ კაცობრიობის აწმყოსა და მომავლის, ღვთის სასუფევლის სიახლოვის შესახებ, სასუფევლისა, რომელიც სამსჯავროკი არ არის, როგორც ამას ესქატოლოგ-აპოკალიპტური მქადაგებლები სახავდნენ, არამედ იგია კაცობრიობის მხსნელი და აღმამაღლებელი სიყვარულისა. ღმერთი, ჰ. კიუნგის მიხედვით, დროის მიღმიერი პიროვნება, უძრავი უცვალებლობა კი არ არის, არამედ მოძრაობაა, სიცოცხლე, თავისუფლება, შემოქმედებითი სიყვარული, რომელიც საკუთარ თავს აძლევს „მისგან განსხვავებულ სამყაროს“.

„ქვემოდან“ წარმოებული თეოლოგიის წარმომადგენლები კათოლიკური მეტაფიზიკის იმ ხაზს ემხრობიან, რომლის თანახმადაც ღმერთი სუპერნატურალური (ზებუნებრივი) სუბსტანციური არსი კი არ არის, რომელიც სამყაროსთ-

ან მიმართებით უძრავ პირველ მიზეზად წარმოჩნდება, არამედ ღმერთი – ესაა „წმინდა აქტი“, „თვითეგზისტენცია“, „თავად სიცოცხლე და შემოქმედება“, განუმარტავი წყარო სამყაროს მოძრაობისა და ადამიანის შემოქმედების შესაძლებლობებისა. ღმერთის ამგავარ გაგებას ჩვეულებრივ ეგზისტენციალურს უწოდებენ, განსხვავებით ესენციალური გაგებისაგან, რომელიც მოდერნისტული ორიენტაციის კათოლიკე ფილოსოფოსებისთვის არის დამახასიათებელი, მათ შორის ნეოთომისტებისთვისაც (ჟ. მარიტენი ე. ჟილსონი და სხვ.). ჰ. კიუნგი და მისი თანამოაზრენი, ღმერთის შესახებ განმარტებას ისტორიულობის, ადამიანურობისა და სიყვარულის კატეგორებით გადმოსცემენ, ავითარებენ ეგზისტენციალურ თვალსაზრისს, რომელიც პასუხობს თანამედროვე ადამიანის მსოფლაღქმასა და მენტალობას.

ამ მსჯელობათა ობიექტი, ერთი შეხედვით, სპეციალურ-თეორიული ხასიათისაა და თავისი კონკრეტული შინაარსით არ ეხება თანამედროვეობის რეალურ პრობლემებს, იგი წარმოადგენს მრავალი აქტუალური „საერთო“ პრობლემის გადაჭრისთვის განკუთვნილ თეორიულ პლატფორმას. „იესო-ადამიანისა“ და „ქრისტე ღმერთის“ თეოლოგიური პრობლემა ჰ. კიუნგის წიგნში საწყისი პოზიციაა თანამედროვე ქრისტიანული ფილოსოფიის ერთ-ერთ ყველაზე მწვავე პრობლემის – ადამიანის რელიგიური და პრაქტიკული აქტიურობების ურთიერთმიმართების პრობლემის ინტერპრეტაციის დროს.

ადამიანის აქტიურობა, როგორც რელიგიური, ისე არარელიგიური და ღმრთაებრივი, ჰ. კიუნგის აზრით, ურთიერთგანპირობებულია, ვინაიდან ადამიანი იმყოფება ღმერთში, ხოლო ღმერთი – ადამიანში, ადამიანური ისტორია მაღლდება ღმერთამდე, ღვთაებრვი ისტორია კი ადამიანურში ვლინდება. ამიტომაც არსებობს ადამიანისა და ღმერთის ორმხრივი ურთიერთქმედების მუდმივი შე-

საძლებლობა, შესაძლებლობა „ინტერაქციისა“, რომელიც სიყვარულისა და ჯილდოს და „ჯილდოდ მიღებული“ თავისუფლების სახით ვლინდება. აქედან მომდინარეობს ღმერთის ადამიანისადმი და ადამიანის მოყვასისადმი სიყვარულს შორის ურთიერთკავშირის შესაძლებლობაც. რწმენისა და ლოცვის ვერტიკალური და მოყვასისადმი სიყვარულის, სოციალური სამართლიანობის ჰორიზონტალური განზომილებანი ერთმანეთს ავსებს. ღვთის სიყვარული ყველა ადამიანისკენ არის მიმართული, უპირველეს ყოვლისა კი იგი მიმართულია სუსტების, სნეულების, ღარიბების, ცოდვილებისა და ცხოვრებისაგან გარიყულთა მიმართ, ანუ მათ მიმართ, რომელთა ხვედრშიც სიმბოლიზებულია ადამიანური ყოფიერების მთელი ტრაგიზმიცა და ამაღლებულობაც.

საღვთო სიყვარულის ამგავრი ინტერპრეტაციის შემდგომ ჰ. კიუნგი თანამედროვე სამყაროში ქრისტიანობის ადგილისა და დანიშნულების შეფასების განზოგადებას იწყებს. ქრისტიანობის მისია, ამტკიცებს იგი, ისაა, რომ სამყაროში სიყვარული, სამართლიანობა, ცხოვრების საზრისი და ადამიანურობა შემოიტანოს და დაამკვიდროს. ქრისტიანებმა ძალისხმევა არ უნდა დაიშურონ სოციალური სამართლიანობის დასამყარებლად. მთელი ძალით უნდა იბრძოლონ ეკონომიკური, სამართლებრივი, კულტურული, ნაციონალური უთანასწორობისა და ექსპლუატაციის წინააღმდეგ. შვეიცარიელი თეოლოგი აღნიშნული იდეების „ქრისტიანული მოქმედების“ პრაქტიკულ პლანში დაკონკრეტებით სოლიდარობას უცხადებს ი. მეტცის, ი. მოლტმანის, ვ. პანენბერგისა და სხვა კათოლიკე თუ პროტესტანტი ნეომოდერნისტი თეოლოგების „პოლიტიკურ თეოლოგიასა“ და „იმედის თეოლოგიას“. ხსენებული თეოლოგები წარსული დროის ავტორიტეტების თავისებურ ინტერპრეტაციას ახდენენ და ავითარებენ იმგვარ თვალ-

საზრისს, რომლის მიხედვითაც ქრისტიანს ცხონების იმედი მხოლოდ იმ შეთხვევაში შეიძლება ჰქონდეს, თუ ის თავის რწმენას სოციალურ-კულტურული მოღვაწეობის სხვადასხვა სფეროში თავდადებულ საქმიანობას შეუხამებს. მათი აზრით, მხოლოდ თანამედროვე საზოგადოების სოციალური კრიზისის ღრმა განცდის მეშვეობით ძალუძს თანამედროვე კათოლიკე მორწმუნეს, გააცნობიეროს დღევანდელი ქრისტიანობის კრიზისი და, ამასთან, ახსნას, ნათელყოს თავისი რწმენის ჭეშმარიტი, ღრმა შინაარსი[7]. ქრისტიანობის კრიზისი მხოლოდ ჩვენი დროის სოციალური პროცესების შედეგი არ არის. ზემოხსენებული თეოლოგების აზრით, იგი თვით ქრისტიანობის არსიდან გამომდინარეობს და თან სდევს მას წარმოშობის დროიდანვე. ქრისტიანული მსოფლმხედველობა ყოველ ისტორიულ ეპოქაში განიცდიდა კრიზისს, მაგრამ სწორედ მასში ჰპოვებდა ხოლმე თავის ნამდვილ, ჭეშმარიტ არსს, განახლების შესაძლებლობასა და ამ სოფელთან მისასვლელ გზას. ქრისტიანობის განახლება შესაძლებელია მისი ჰუმანიზაციით, ადამიანთა სასიცოცხლო ინტერესებისადმი ერთგულებით.

ნეომოდერნისტი თეოლოგების ამ მოსაზრებას, გარკვეული შესწორების დართვით, ჰ. კიუნგიც უერთდება და მიიჩნევს, რომ კრიზისი ისტორიის მიღმიერ, ტრანსცენდენტურ „მოვლენას“ წარმოადგენს, რომელიც გლობალურ პლანში ქრისტეს სიკვდილითა და აღდგომით გამოიხატება. იგი წერს, რომ კათოლიციზმმა თავისი ისტორიის განმავლობაში გადაიტანა აღზევებისა და დაცემის პერიოდები, რომელთა დროსაც იყო საუკუნეები შერიგებისა და წინააღმდეგობისა, სიძნელისა და სინათლისა, ინოვაციისა და რესტავრაციისა, იყო ასწლეულები იმედგაცრუებისა და ასწლეულები იმედი-

7 Moltmann J. *Das Experiment Hoffnung*, Munchen, 1974. S. 14.

სა. ქრისტიანობის კრიზისს, როგორც რწმენის დაკნინებას, ადამიანები უიმედობის უკიდურეს ზღვრამდე მიჰყავს, მაგრამ ამასთანავე, აძლევს მათ შესაძლებლობას, გააცნობიერონ საკუთარი ყოფიერება და ეხმარება, ხელახლა ჰპოვონ ძალა რწმენის ასაღორძინებლად. კრიზისული მდგომარეობის ჟამს მორწმუნენი ხშირად განუდგებიან ხოლმე ქრისტიანულ ეკლესიას და მას „განახლებულ ეკლესიას“ უპირისპირებენ. მაგრამ ეკლესიის ინოვაციებში ჩვეულებრივ რეალიზდება არა „სიტყვა ღვთისა,“ არამედ ადამიანის გამონაგონი.

ჰ. კიუნგი ძალზე მკაცრად აფასებს თანამედროვე ქრისტიანობის ძირითად მიმართულებებს, როგორც კონსერვატულს, ისე პროგრესისტულს. პირველს იგი იმას საყვედურობს, რომ ისინი ეკლესიის მისიის მიზანს მხოლოდ საზოგადოების ევანგელიზაციაში ხედავენ და უარს ამბობენ ადამიანების სოციალური ბოროტებისაგან გათავისუფლებაში აქტიურ მონაწილეობაზე. სხვებს კი, პირიქით, ჰ. კიუნგი იმიტომ აკრიტიკებს, რომ ისინი დროებითი საზოგადოებრივი მიზნების აღსრულებისას ივიწყებენ ევანგელიზაციის წარუვალ მიზანს. ჭეშმარიტი ქრისტიანისთვის, რომელიც თავის ძალას ქრისტეს სიკვდილისა და აღდგომის განცდისაგან იღებს, ევანგელიზაციასა და ჰუმანიზმს შორის ალტერნატივა არ უნდა არსებობდეს.

ქრისტიანობის ისტორიულ განვითარებას, როგორც გზას კრიზისისაკენ, ჰ. კიუნგი „სეკულარული ჰუმანიზმის“ იდეის განვითარებასა და ამავე იდეების სინამდვილეში განხორციელების პროცესთან განუყრელ კავშირში განიხილავს. ძნელი არ არის იმის მიხვედრა, რომ ტიუბინგენელი პროფესორის ლოგიკის მიხედვით, ნამდვილი ჰუმანიზმის გამოხატვა მხოლოდ ქრისტიანობას შეუძლია. „მხოლოდ ქრისტიანობის რადიკალური ჰუმანიზმი შეიძლება იქნეს

სწორად გაგებული“[8] – წერს ჰ. კიუნგი. ყოველთვის, როდესაც არაქრისტიანი ჰუმანისტები (ლიბერალები, პოზიტივისტები, მარქსისტები) იყვნენ ჰუმანისტური იდეების გავრცელების ავანგარდში, ქრისტიანობის მნიშვნელობა საზოგადოებაში ეცემოდა.

ჰ. კიუნგის აზრით, ეს იმიტომ ხდებოდა, რომ როდესაც ქრისტიანები ხელს იღებდნენ ჰუმანისტობაზე, ქრისტიანობასაც კარგავდნენ. თუ ჩვენი დროის ქრისტიანობა ვერ შეძლებს, იქცეს ჭეშმარიტად ჰუმანისტურ მსოფლმხედველობად, იგი აღმოჩნდება რეალური საფრთხის წინაშე – შეწყვიტოს არსებობა, როგორც კაცობრიობის ისტორიის სულიერმა მოვლენამ. ამიტომ ჰ. კიუნგის მიხედვით, ქრისტიანობა თავისი მიწიერი მისიის აღსასრულებლად, მართალია, დაგვიანებით, მაგრამ უნდა შემობრუნდეს ადამიანებისკენ, ამაქვეყნისკენ, საზოგადოებისა და თანამედროვე მეცნიერებისკენ და ძალზე აქტიური მონაწილეობა მიიღოს ჩვენი დროის სულიერი სახის ფორმირებაში. ჭეშმარიტია არა ბრმა, შიშზე დამყარებული და სინამდვილეს განშორებული რწმენა, არამედ პასუხისმგებლობითა და იმედით აღვსილი, სინამდვილისკენ მიმართული. ქრისტიანის გამონათქვამები კავშირში უნდა იყოს სინამდვილესთან, თანამედროვე საზოგადოებისა და ხალხის გამოცდილების ჰორიზონტთან და დამტკიცებული სინამდვილის კონკრეტული გამოცდილებით. მაგრამ სინამდვილის გამოცდილება ესაა ტექნიკის, ეკონომიკის, პოლიტიკური ისტორიის გამოცდილება, რომლის წინაშეც ცალკეული ინდივიდი მარტოობასა და უმწეობას გრძნობს. ინდივიდის უმწეობა და სამეურნეო-ტექნიკური, საზოგადოებრივი ურ-

8 Kung H. *Strukturen der Kirche*, Freiburg, 1963. S. 109.

თიერთობების უპირატესობა ადამიანს ახალ „საზღვრებს“ უწესებს, რომლებშიც მოქცეულმა თანამედროვე მორწმუნემ ახლებურად უნდა გაიაზროს საკუთარი ისტორიული ხვედრი და რწმენა. აზრი იმის შესახებ, რომ სინამდვილისაგან მოწყვეტა და ამით გამოწვეული ქრისტიანობის დეჰუმანიზაცია საფრთხეს უქმნის მის ისტორიულ პერსპექტივას, არაერთხელ გამოუთქვამთ ჩვენი დროის სხვა კათოლიკე ფილოსოფოსებსაც (ჟ. მარიტენი, ფონ ჰილდებრანდი, უ. ბალტაზარი და სხვ.) ისინი მუდამ მოითხოვდნენ ქრისტიანობის განახლებასა და ჰუმანიზაციას, მაგრამ ამისათვის საჭირო ძალმოსილებისა და აღმაფრენის წყაროდ თვით ქრისტიანობას მიიჩნევდნენ და არა საზოგადოებრივ პროგრესს. საზოგადოების ისტორიული განვითარება მათ ერთგვარ ფონად წარმოუდგენიათ, რომელზეც ვითარდება სამყაროსათვის ხსნის მომტანი ქრისტიანობის დრამატული ბედ-იღბალი.

ჰ. კიუნგი ცდილობს, განსაზღვროს მომავალი კათოლიციზმის იერსახე. მისი აზრით, მომავალში კათოლიციზმში გაქრება მისთვის დამახასიათებელი ნაკლოვანებანი, ე. ი. მასში აღარ იქნება ყოფიერების ორმაგობა („მიწა-ზეცა“, „სიბნელე-სინათლე“), კანონიკური ფორმალიზმის სიმკაცრე, ასკეტიზმი, ინსტიტუციური იერარქია, ვინაიდან ეს ყოველივე არ არსებობდა იესო ქრისტეს ცხოვრებისა და მოღვაწეობის დროს. მომავალში ქრისტიანები სულიერად დარაზმული, ერთსულოვანი უნდა იყვნენ, რომელიც საზოგადოების ინსტიტუციურ სტაბილურობას დაუპირისპირდნენ. ქრისტიანულ საზოგადოებას ორმაგი ამოცანის გადაჭრა მოუწევს: ერთი მხრივ, მათ უნდა შეინარჩუნონ სარწმუნოებისადმი ერთგულება და სულის ხსნაზე იზრუნონ, მეორე მხრივ კი ხელი შეუწყონ საზოგადოების ჰუმანიზაციას. ეკლესიის ისტორიაში ეს ორი ამოცანა ყოველთვის ერთმანეთის თანმხვედრი იყო. „საკითხი ღმერ-

თის შესახებ უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე საკითხი ეკლესიის თაობაზე, მაგრამ ეს უკანასკნელი ხშირად გზას უღობავდა პირველს, რაც არ უნდა მოხდეს“[9] – წერს ჰ. კიუგი. კათოლიციზმი უნდა გადასხვაფერდეს ბიბლიური რწმენის მიხედვით, მისი მსოფლმხედველობის ბირთვი ქრისტოლოგია უნდა გახდეს. მსგავსი სახით წარმოედგინათ ქრისტიანობის აღორძინება და განახლება XX საუკუნის დასაწყისში მოღვაწე კათოლიკე მოდერნისტებსაც, თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ მათი შეხედულებანი რელიგიური რწმენის შესახებ გარკვეულწილად კანტიანელობის, ბერგსონიანელობისა და იმანენტური ფილოსოფიის უშუალო გავლენით ჩამოყალიბდა. ამიტომაც მათ ნააზრევს სუბიექტივიზმისა და აგნოსტიციზმის კვალი ატყვია. მათი შეხედულებები დაგმო პაპმა პიუს X-მ 1907 წელს, როგორც რწმენისა და მორალისათვის დამღუპველი ცდომილებანი. თანამდროვე ნეომოდერნისტი ჰ. კიუნგი თავის კონცეფციას უმთავრესად ქრისტიანობის პირველ წყაროებზე, ადრეულ საეკლესიო კრებებზე დაყრდნობით ავითარებს, მიუხედავად ამისა, მის იდეებს არ იწონებს უმაღლესი კათოლიკური ხელისუფლება, პირიქით, მათში იგი ერეტიკულ შინაარსს ხედავს. ამის დადასტურებაა ზემოთ ნახსენები კონფლიქტი შვეიცარიელ თეოლოგსა და ვატიკანის კონგრეგაციას შორის.

გერმანელ ეპისკოპოსთა კონფერენციამ ყურადღება მიაქცია იმ ფაქტს, რომ ჰ. კიუნგის ზოგიერთი დებულება ეკლესიის შესახებ ეწინააღმდეგება ლატერანის IV და ვატიკანის I და II კრებათა დადგენილებებს. კონფერენციის მონაწილეებმა გამოთქვეს იმედი, რომ ტიუბინგენელი პროფესორი საკითხის შინაარსში ჩაღრმავების შემდგომ გამოასწორებდა თავის შეხედულებებს.

9 King H. *Die Kirche*. S. 7.

ოფიციალური ეკლესიის დებულებებისაგან განსხვავებულია ჰ. კიუნგის შეხედულება კათოლიკური თეოლოგიის სტრუქტურის, ქრისტოლოგიის, სამების, პაპის უცდომელობის, საეკლესიო საიდუმლოებებისა და ღვთისმშობლის შესახებ. ერთ-ერთი მთავრი ბრალდება, რომელიც კიუნგის მისამართით გაისმის, ისაა, რომ იგი თავის თეოლოგიაში ხშირად აკეთებს „ნახტომს“ ახალი აღთქმიდან თანამედროვე პრობლემებისაკენ. ამასთან, კათოლიციზმის მდიდარი ისტორიის, მისი იდეების მრავალფეროვანი სპექტრისა და სოციალური გამოცდილების იგნორირებასაც ახდენს და ამის საფუძველზე თვითნებურად უპირისპირებს ერთმანეთს წმ. წერილსა და ეკლესიის თანამედროვე მდგომარეობას. საეკლესიო ხელისუფალთა უკმაყოფილებას იწვევს ისიც, რომ ჰ. კიუნგის ნაშრომებში წმინდა თეოლოგიური საკითხების ძალზე მწვავე „საერო“ შინაარსი იფარება. ერთი სიტყვით, ჰ. კიუნგი იმ მცირერიცხოვან ნეომოდერნისტთა რიცხვს ეკუთვნის, რომელთა გამონათქვამებიც ვერ თავსდება კათოლიკური მსოფლმხედველობის ტრადიციულ ჩარჩოებში.

ჰ. კიუნგი მდუმარედ არ შეხვედრია კრიტიკას, მან თავის პასუხში აღნიშნა, რომ კათოლიკური საეკლესიო ინსტიტუციის ინკვიზიტორული ხერხები ეწინააღმდეგება როგორც სახარებასა და ქრისტიანულ სულისკვეთებას, ისე ადამიანურ სამართალს, რომ მას განზრახული აქვს გააგრძელოს თავისი თეოლოგიური მოღვაწეობა, ეკუმენისტური კუთხით განავითაროს ის იდეები, რომლებიც სათავეს ახალი აღთქმიდან და საეკლესიო ტრადიციიდან იღებს და ნამდვილი სახით წარმოაჩენს კათოლიკურ სარწმუნოებას. XX საუკუნის 80-იან წლებში ჰ. კიუნგსა და ვატიკანს შორის ურთიერთობა კიდევ უფრო გამწვავდა. 1980 წლის დასაწყისში ვატიკანის კონგრეგაციის გადაწყვეტილებით დაიგმო ჰ. კიუნგის მოდერნისტული შეხედულებები. იგი გადააყენეს

პროფესორის თანამდებობიდან, თუმცა, ნება დართეს, გამოეცა წიგნები და ეკითხა ლექციები, როგორც „კერძო“ თეოლოგს. ამ ყოველივეს ჰ. კიუნგი პრესით გამოეხმაურა, რომლითაც დაგმო თავისი განსჯის პროცედურა და ირიბად პაპ იოანე პავლე II–ის პოზიციაც[10].

ჰ. კიუნგს საკუთარი პოზიცია არც ხანდაზმულობაში გამოქვეყნებულ ნაშრომებში შეუცვლია. მისი ერთ–ერთი, ერთგვარად მთელი მისი შემოქმედებისა და მოღვაწეობის შემაჯამებელი წიგნი „რა მწამს“, აშკარა ნეომოდერნისტული და ეკუმენისტური სულისკვეთებითაა განმსჭვალული. მასში განსაკუთრებით წამოჭრილია საყოველთაო მშვიდობისა და კეთილდღეობის აქტუალური პრობლემები. იგი, აღიარებს რა ქრისტიანობას უმაღლეს რელიგიად, იმავდროულად, უდიდესი გულმოდგინებით ქადაგებს რელიგიურ შემწყნარებლობას, ეკუმენურ დიალოგსა და ტოლერანტობას. ამ მისიის განმახორციელებლად მას განახლებული კათოლიკური ქრისტიანობა ესახება, როგორც ჭეშმარიტი ჰუმანიზმის ერთადერთი მატარებელი, რომელიც თავისი მისიის შესასრულებლად ამაქვეყნისაგან არაფერს საჭიროებს. იგი მხოლოდ გასცემს იმ ჰუმანიზმს, რომელიც საწინდარი იქნება დედამიწაზე გლობალური მშვიდობის დამყარებისა.

ჰ. კიუნგი, მართალია, მოდერნისტ კათოლიკე თეოლოგად ითვლება, თუმცა, თავისი რელიგიურ–მსოფლმხედველობითი პოზიციით იგი ერთგვარად უფრო თანამედროვე პროტესტანტულ თეოლოგიურ სულისკვეთებას ეხმაურება.

10 ერთი წლით ადრე, 1979 წელს, ჰ. კიუნგმა გაზეთ „ფრანკფურტერ ალგემაინეცაიტუნგში“ გამოაქვეყნა წერილი, რომელშიც დადებითად შეაფასა პონტიფიკოსის ერთწლიანი მოღვაწეობა, თუმცა პაპის პანეგირიკას რამდენიმე შენიშვნაც დაურთო „ძმური კრიტიკის“ სახით.

მეტიც, მის როგორც ადრეულ, ისე გვიანდელ ნაშრომებში (მაგალითად, შრომაში – „რა მწამს“) აშკარად შეიმჩნევა ქრისტიანობის უძირითადესი – ტრიადოლოგიური და ქრისტოლოგიური – დოგმების მეტად თავისებური და ლიბერალური ინტერპრეტაცია, რომელშიც წინა პლანზეა წამოწეული ქრისტეს, როგორც ადამიანის ღვაწლი და ერთგვარად დაკნინებულია (თუ იგნორირებული არა) მისი ღვთაებრიობა. ჰ. კიუნგი წერს: „ამრიგად, მე, როგორც ქრისტიანს, მწამს არა მარტო ღმერთი, არამედ აგრეთვე იესო ქრისტე, ღვთივმოვლენილი... იგი არის განსხეულებული მოდელი ქრისტიანული ცხოვრებისა“[11] (და არა განკაცებული ძე ღვთისა). სხვაგან ჰ. კიუნგი წერს: „მე ბიბლიურად მესმის ელინისტური კატეგორიებითა და ჩემთვის უცხო წარმოდგენებით ჩამოყალიბებული დოგმა სამპიროვნებისა. არა ავგუსტინეს მრწამსისმიერი სპეკულაცია სამებისა, რომ „1=3“ და „3=1“, არამედ სახარებისეული რწმენა ერთი ღმერთისა – მამისა, მისი მოციქულისა და მისი ვაჟის იესო ქრისტესი და სულიწმიდისა, ღმერთის სულისა და ქრისტეს სულისა“[12]. ამ სიტყვებში აშკარად გამოსჭვივის იესო ქრისტეს, როგორც ღვთის რჩეულისა და რელიგიური რეფორმატორის, კაცთა შორის უსრულყოფილეს და უდიადეს პიროვნებად წარმოჩენის ტენდენცია და, ფაქტობრივად, უარყოფილია მისი ღვთაებრიობა, მამა ღმერთთან და სულიწმინდასთან ერთარსობა, რაც არა მარტო მართლმადიდებლობის, არამედ, ზოგადად, ქრისტიანობის უძირითადესი დოგმატური სწავლების უარყოფაა.

დასკვნის სახით უნდა ითქვას, რომ ჰ. კიუნგი ჩვენი

11 ჰ. კიუნგი, „*რა მწამს*“; თბილისი, 2014, გვ. 218.
12 დასახ. შრომა, გვ. 219.

ეპოქის უმნიშვნელოვანეს პრობლემებს შეეხო, კერძოდ, იგი მრავალგზის აღნიშნავს, რომ თანამედროვე სეკულარულ საზოგადოებას ძველი ქრისტიანული ცნობიერებიდან მხოლოდ უღმერთო ჰუმანიზმი შემორჩა და რომ უკანასკნელი არასაკმარისია თანამედროვე ღრმა ეგზისტენციალურ პრობლემებში ორიენტირებისა და მათი გადაჭრისათვის. მისი მახვილი თვალი ჩვენი დროის ბევრ სხვა აქტუალურ პრობლემასაც აფიქსირებს. ზოგიერთ მათგანს ჩვენ უკვე შევეხეთ ჩვენს სტატიაში. უნდა აღინიშნოს, რომ პრობლემათა გადაჭრის გზები, რომელთაც კიუნგი ქრისტიანობის სახელით გვთავაზობს, დაპირისპირებაშია არა მარტო მართლმადიდებლურ, არამედ თვით კათოლიკურ მოძღვრებასთანაც, რომლის მიმდევრობაზეც ჰ. კიუნგს უარი არასოდეს უთქვამს მიუხედავად იმისა, რომ მას კონფლიქტი და უთანხმოება ჰქონდა ოფიციალურ ვატიკანთან. მის გადახვევებზე არაერთგზის მიუთითებდნენ ისეთი ცნობილი კათოლიკე თეოლოგები, როგორებიც იყვნენ კ. რანერი და ჰ. ფ. ბალთაზარი. ამ ცთომილებათაგან ყველაზე მნიშვნელოვანია ქრისტოლოგიური ცთომილებანი: როგორც აღვნიშნავდით, არაერთ ნაშრომში კიუნგი ეჭვის ქვეშ აყენებს ქრისტეს ღვთაებრიობას და მისი აღდგომის ჭეშმარიტებას. რაც შეეხება სოტერიოლოგიას, ის საყოველთაო გადარჩენის კ. ბართისეულ კონცეფციას იზიარებს. შესაბამისად, როდესაც მკითხველი ჰ. კიუნგის ნაშრომებს ეცნობა, ცდომილების ასარიდებლად უცილობლად მართებს ზემოთქმულის გათვალისწინება.

ქრისტიანული ხელოვნება

ხატმწერი – შემოქმედი თუ ხელოსანი?

შემოქმედებითი მიდგომის პრობლემა

თეა ინწკირველი

როდესაც მკითხველებს შევთავაზეთ მსჯელობა თემაზე – ხატმწერი შემოქმედია თუ ხელოსანი, მიზნად გვქონდა მათთვის გაგვეცნო თანამედროვე ხატწერის ყველაზე საჭირბოროტო საკითხი. დასაწყისშივე აღვნიშნეთ, რომ XX საუკუნის განმავლობაში განვითარებულმა კულტურულ-ისტორიულმა პროცესებმა იმდენად დააზარალა ქრისტიანული ეკლესიის ხელოვნება, რომ მას ახალი ხატმებრძოლეობის ხანა უწოდეს და რამდენადაც ათასწლეულის წინ ეს ერესი სრულებით არ შეხებია ჩვენს ქვეყანას, იმდენად მწვავედ და მტკივნეულად იწვნია მან უკანასკნელი ხანის

ხატმებრძოლეობა. ვფიქრობთ, მკითხველი უკვე დარწმუნდა იმაში, რომ საკითხები, რომელთა შესახებ მსჯელობა წმინდა მთის, დასავლეთ ევროპისა თუ რუსეთის ეკლესიებში ათეული წლებია მიმდინარეობს, ქართულ საეკლესიო ხელოვნებასაც აწუხებს. მათ შორის უმთავრესია ახალი ხატწერის აღორძინებისთვის აუცილებელი პირობების შექმნა, რომელიც გარდა ეკლესიისათვის უკვე მოპოვებული თავისუფლებისა და ღვთივმიმადლებული ნიჭის მქონე მხატვრებისა, აუცილებლად გულისხმობს ხატწერის ტრადიციისადმი მართებულ მიდგომას და მუდამ ახალი გზების ძიებას ამ მიმართულებით.

ერთი შეხედვითაც თვალსაჩინოა, რომ ახალი კანონიკური ხატწერის მთავარ საკითხს, ჩვენშიც და სხვაგანაც, სწორედ ხატმწერის შინაგანი მდგომარეობა — პირადი ღვთისმოსაობისა და ნიჭიერების გარდა, შესასრულებელი ხატისადმი მისი მართებული დამოკიდებულება, — დედაეკლესიის წიაღში ჩამოყალიბებული მიდგომა წარმოადგენს. ეს მიდგომა კი გულისხმობს ხატის როგორც საღვთისმეტყველო, ისე მხატვრული ასპექტების იმგვარ გაცნობიერებას, რისი გამოხატვის შედეგადაც ეკლესიას შეეძინება მხატვრობის ისეთი ნიმუშები, რომლებიც — როგორც წესი — ნათლად დაგვისურათებს და დამაჯერებლად წარმოაჩენს მის სწავლებას. სწორედ იმის გარკვევა, თუ როგორ უნდა მოახერხოს ეს ხატმწერმა და რას გვასწავლის და მოგვიწოდებს მართლმადიდებელი ეკლესია ამ შედეგის მისაღწევად, არის კიდეც ახალი ხატწერის წარმატების საწინდარი. სწორედ ეს საკითხი, როგორც ვიცით, წმინდა მთაზე განხეთქილების მიზეზიც კი გახდა, ხოლო მეცნიერთა და ღვთისმეტყველთა შორის ცხარე კამათს, დავასა და პო-

ლემიკას ამ თემაზე უკვე საუკუნეზე მეტი ხნის ისტორია აქვს და არსებითად ერთი საგნის – ხატწერის კანონიკურობის საბოლოო განსაზღვრას ემსახურება. ესაა ძიება სწორი პასუხისა კითხვებზე: რა არის ის, რასაც მოითხოვს და ავალდებულებს ხატმწერს მართლმადიდებელი ეკლესია და რას, პირიქით, უკრძალავს მას? საინტერესოა, რომ განურჩევლად ყველა, იმ ავტორიტეტულ და კომპეტენტურ პირთაგან, რომლებიც დღეს თუ წლების წინ ამ დისკუსიაში მონაწილეობდნენ, მხოლოდ და მხოლოდ ტრადიციული ხატწერის ისტორიაზე აპელირებს, თუმცა სრულებით საპირისპირო მიდგომებს უჭერენ მხარს[1]. საინტერესოა ისიც, რომ ვერბალური პოლემიკის გარდა, ამ განსხვავებულ მიდგომებზე თავად ის საეკლესიო თუ ქრისტიანული მხატვრობის საერო ნიმუშებიც მეტყველებს, რომელთაგან ზოგიერთზე ჩვენს პუბლიკაციებშიც მოგითხრობდით. წინამდებარე, დასკვნით წერილში კი შევეცდებით ჩვენს რუბრიკაში ადრე განხილული ნიმუშებისა თუ სხვადასხვა მოსაზრებების ანალიზის შედეგად ამ რთულ საკითხში გარკვევა ვცადოთ.

ჩვენ კარგად ვიცით, რომ საქართველოს ეკლესია სამართლიანად ამაყობს მსოფლიო ხატწერის ერთ-ერთი უძველესი და უმდიდრესი საგანძურით, თითქმის ათასი წლით ახალგაზრდა რუსეთის ეკლესია კი ტოლს არავის უდებს როგორც ხატწერის კანონიკის ზედმიწევნითი დაცვის, ისე ხატმწერთა განსაკუთრებული დაფასებისთვის ზრუნვის მხრივ. იქ დღესაც ხშირად იხსენებენ ცნობილ ამბავს რუსეთის ისტორიიდან იმის შესახებ, რომ მეფემ უცხოტომ-

1 იხ. გული გონიერი N10/2015, გვ. 195-212.

ელებს რუსების სარწმუნოების გასაცნობად სწორედ ხატებისა და ფრესკების ნახვა ურჩია, რუსული ეკლესიის გამორჩეულ თვისებად კი მშვენიერების განსაკუთრებულ დაფასებას მიიჩნევენ. რუსეთის ეკლესიაში დღესაც (ვფიქრობთ, სრულებით სამართლიანად) აღნიშნავენ, რომ ის, ვინც ხატისა და მისი თაყვანისცემის სიმართლეს შეიცნობს, მიხვდება, თუ რა არის ჭეშმარიტი მართლმადიდებლობა. ეს გამოთქმა დიდწილად იმ აზრს ემყარება, რომ ხატწერა ექსკლუზიურად მართლმადიდებელი ეკლესიის საკუთრებაა, მისი ღვთისმეტყველების შედეგია.

ცხადია, მას შემდეგ, რაც ეკლესიის მამების წინაშე წმინდა გამოსახულებების დაშვებისა თუ აკრძალვის საკითხი წამოიჭრა, 1000 წელზე მეტი გავიდა და ხატწერის პრობლემატიკაც ბევრჯერ შეიცვალა. მიუხედავად იმისა, რომ დასავლეთის კათოლიკურმა ეკლესიამ ხატწერის უდიდესი საგანძური შემოგვინახა და თავის დროზე მსოფლიო ეკლესიაში მისი მთავარი და ძლიერი დამცველის როლი შეასრულა, მან მალევე დათმო ხატის ფუნქციის სწორედ ის მხარე, რომელიც მას ღვთისმსახურების განუყოფელ ნაწილად აქცევს[2]. არადა, სწორედ ეს, საღვთისმსახურო ფუნქციის უკომპრომისო შენარჩუნება, აძლევს მართლმადიდებელ ეკლესიას უფლებას, იამაყოს არა მარტო იმით, რომ ქრისტიანული მოძღვრების ექსპრესიული და მაღალმხატვრული ვიზუალური საუნჯის მფლობელია, არამედ უპირატესად იმით, რომ მას შეუძლია სახვითი ხელოვნების შეუდარებლად ზემოქმედი ძალა ადამიანისა და

2 Ханс Белтинг, „Образ и культ“. Москва. 2002. см. 592.

ღმერთის ყველაზე უშუალო კონტაქტისთვის – პირისპირ წარდგომისთვის გამოიყენოს და ამას საუკუნეების განმავლობაში წარმატებით ახორციელებს. არავინ დაობს იმაზეც, რომ ხატმებრძოლეობამდე და შემდეგ უკვე სამართლმადიდებლოში შექმნილი საეკლესიო მხატვრობა ყველა სხვა ქრისტიანული მხატვრობისგან სწორედ საკრალური დატვირთვით გამოირჩევა. ის იმ დანიშნულებითაა შექმნილი, რომ მნახველმა მასთან ორმხრივი კონტაქტი დაამყაროს; კერძოდ, გარდა იმისა, რომ თავად აღიქვას, გაიაზროს და გაიცადოს გამოსახულება, აუცილებლად უნდა შეექმნას შთაბეჭდილება იმისა, რომ მის წინაშე გამოსახული ადამიანი (ან მოვლენა), რომელიც არსებობდა ისტორიულად და ახლაც არსებობს ჩვენთვის უხილავ სამყაროში, სწორედ იმისთვის და იმიტომ წარმოსდგა მის თვალწინ, რომ მისგან მოელის განდიდებას, ლოცვა-ვედრებას და თაყვანიცემას (რაც, ცხადია, მხოლოდ და მხოლოდ თავად მლოცველისთვისაა საჭირო). ამ მოთხოვნას უყენებს ხატს უმაღლესი საეკლესიო ორგანო – მსოფლიო საეკლესიო კრება, ამ ნიშნით აღბეჭდილმა კანონიკურმა ხატწერამ მოახერხა იმის მიღწევა, რომ მხოლოდ ერთხელ, სულ რაღაც სამიოდე ათწლეულით დედამიწაზე მოსული, ამქვეყნად ხორციელი თვალით სახილველად გამოჩენილი ღმერთი, ათასწლეულების განმავლობაში ხატიდან – როგორც აწმყოდან – პირისპირ უმზერს მორწმუნეებს, რითაც გამუდმებით შეახსენებს მათ თავის უკანასკნელ სიტყვებს: „მე თქვენთანა ვარ ყოველთა დღეთა და ვიდრე აღსასრულადმდე სოფლისა“ (მათ. 28.20).

კამათი იმის შესახებ, უნდა არსებობდეს თუ არა ეკლესიაში ასეთი გამოსახულება, საუკუნეების წინ ხატის სასარგებლოდ დასრულდა. მას შემდეგ რამდენჯერმე დაისვა

და ზოგჯერ ახლაც იჩენს ხოლმე თავს საკითხი, თუ რომელი იკონოგრაფიული სახეებია ისეთი, რომლებიც წმინდა წერილიდან კი არა, ადამიანური ფანტაზიიდან იღებს სათავეს და არ შეიძლება ხატზე გამოისახებოდეს. ამგვარ საკითხებს, მათი სიმწვავისა და მასშტაბიდან გამომდინარე, ზოგჯერ ადგილობრივ საეკლესიო კრებებზეც კი განიხილავდნენ; ბოლო დროს კი ყველაზე მწვავედ დგას და ლამის მეორე საუკუნეს ითვლის პრობლემა იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა გამოისახებოდეს ხატი და რა არის მისი კანონიკურობის ანუ საეკლესიო სწავლებასთან შესაბამისობის უტყუარი ნიშნები. კერძოდ, რა არის ხატწერის ტრადიციაში ისეთი, რაც უცვლელად და ხელუხლებლად უნდა შევინარჩუნოთ და რა – პირიქით, განახლებისა და ცოცხალი მორწმუნე ადამიანის ჩართულობის გარეშე მას არქეოლოგიურ ნივთად, წარსულში ჩარჩენილი გამოსახულების რეპროდუქციად აქცევს?

არქეოლოგიურ ღვთისმოსაობაზე და უსიცოცხლო რეპროდუცირებაზე საუბარი საეკლესიო მხატვრობის პრობლემატიკაში თითქმის 25 წლის წინ დაიწყო. ჯერ კიდევ 1990-იანი წლების დასაწყისში ახალი თაობის ხატმწერთა ნამუშევრები იმდენად ნათლად მეტყველებდა ამ პრობლემებზე, რომ როგორც რუსულ, ისე ბერძნულ და ქართულ ეკლესიაში ერთდროულად გაისმა მოწოდებები უფრო გაბედული, შემოქმედებითი მოქმედებისკენ[3]. ამასთან, აღსანიშნავია, რომ ეს მოწოდებები ხატმწერთა შეგულიანებას ანდა მათი ნამუშევრებისგან მეტი თავისუფლების მოთხოვნას კი არ ემსახურებოდა, არამედ მათი მთავარი მიზანი იყო, ხატმწე-

3 ამის შესახებ იხ. „გული გონიერი“ N9/2014, გვ.210 და N10/2015, გვ. 208-209.

რთათვის თვალი აეხილა სწორედ იმ საფრთხეების დასანახად, რასაც მათ მიერ არჩეული რეპროდუცირების მიმართულება – მათ მიერ მონიშნული გზა მოიტანდა.

კონსტანტინეპოლის პატრიარქი ათენაგორა ხატწერის მესვეურებს მიუთითებდა, რომ მათი არჩეული გზა გადახედვას და გადამოწმებას საჭიროებდა; პატრიარქი უკვე მაშინ ამჩნევდა იმ სირთულეებს, რომლებზეც ეკლესიაში აქტიურად საუბარი შედარებით მოგვიანებით დაიწყეს: „ხშირად მეუფლება შიში – არ მოხდეს ისე, რომ ჩვენი ხატწერა იმ შესანიშნავი ხელოვანებისა და თეორეტიკოსების ხელში, რომლებიც იღვწიან მისი განახლებისათვის, შრომობენ იმისთვის, რათა გაათავისუფლონ ის ასე დიდხანს გაგრძელებული დეკადანსის ხანის დაშაქრულობისა და ნაყალბევი ღვთისმოსაობისაგან, რეაქციის ძალით არ აღმოჩნდეს გაყინული და ძველი მიღწევების მიმბაძველი. აქაც იგივე ხდება, რაც მამათა აზროვნებაში – წმინდა მხატვრობის კანონისა და ტრადიციის ერთგულებით უნდა გაბედო შექმნა! სხვანაირად ღვთისმოსავი არქეოლოგიის ფარგლებს ვერ გავცდებით“[4]. იმავდროულად, იმავეს განიცდიდა საქართველოს ეკლესიის ერთი ნაწილი ახალი ხატწერის შემხედვარე. ამ საპატიო საქმის განმაახლებელთა მიმართ გამორჩეული გულშემატკივრობით, ისინიც, როგორც წესი, ახალი ხატების მხატვრულ ხარისხზე კი არა, ხატმწერთა მიდგომის პრობლემაზე მიუთითებდნენ: „ხდება სხვადასხვა პერიოდის ფორმათა, სტილთა ურთი-

4 Оливье Клеман. Беседы с патриархом Афинагором, 1993, ст. 553.

ერთშეზავებით, შეჯერებით ახალი ფორმის შექმნის ცდა, ან უკეთეს შემთხვევაში, რომელიმე კონკრეტული პერიოდის, ეპოქის სტილის ფორმალური მხარის გადმოღება, რის შედეგადაც ვიღებთ იგივე ასლს, მოკლებულს ყოველგვარ ინდივიდუალობას, დამაჯერებლობას"...[5] ვკითხულობთ 1992 წლის ჟურნალში „ლიტერატურა და ხელოვნება". დროთა განმავლობაში, როგორც საბერძნეთსა და რუსეთში, ისე საქართველოში, ხატებისა და ფრესკების ახალი ნიმუშების გაზრდილმა რაოდენობამ კიდევ უფრო აშკარად წარმოაჩინა, რომ ახალი ხატწერა კვლავ ძველის ზედმიწევნითი გამეორების გზას ადგას. თავის ცნობილ წიგნში XX საუკუნის ხატწერის შესახებ – „Се творю всё новое" („და ყოველივეს ახალს ვქმნი"), ცნობილი რუსი მკვლევარი ირინა იაზიკოვა გულისტკივილს გამოთქვამდა იმის გამო, რომ თანამედროვე საეკლესიო ხელოვნებაში მეტწილად სწორედ უსახური ასლები, უსიცოცხლო მულაჟები და ყალბი ნიმუშებია მოჭარბებული; ამის მიზეზი კი ისაა, რომ თავისუფლება კანონის ფარგლებში ყველაზე რთული მისაღწევია; არადა, სწორედ ეს პრინციპია განხორციელებული ბიზანტიის, ძველი რუსეთის, საქართველოსა თუ ბალკანეთის გარდასული ეპოქების ხელოვნებაში. ახლა კი, პირიქით, ინდივიდუალურობის პრინციპი თანამედროვე სამყარომ აბსოლუტურ ხარისხში აიყვანა; ახლანდელი საერო მხატვრობა მარტო იმით სულდგმულობს, ყოველი მხატვარი მარტო იმას ესწრაფვის, რომ რაღაც ისეთი გამოიგონოს, რაც ჯერ არ

5 ლიტერატურა და ხელოვნება, 5. 6. 1992., გვ. 160.

არსებულა, ცდილობს, ის თქვას, რაც ჯერ არ თქმულა, ისე გამოხატოს, ჯერ რომ არავის გამოუხატავს... ეს კი ეკლესიის სულის საწინააღმდეგოა, – ეკლესიაში ხომ თვითგამოხატვას არაფერი ესაქმება, რადგან ინდივიდუალიზმი ეკლესიის (ერთობის) სულს კლავს. ამიტომაცაა, რომ თანამედროვე ხატმწერები საკუთარი პერსონის დათრგუნვის გზას მისდევენ და ნებისმიერი სახის თავისუფლების გამოვლენას შიშით უყურებენ[6], შენიშნავს სახელგანთქმული მეცნიერი 2002 წელს დაბეჭდილი წიგნის ერთ-ერთ თავში, რომელსაც ასე ეწოდება: „თავისუფლება და შემოქმედება – თემა გახსნილია“.

ამ თემაზე საჯარო საუბარს არც საქართველოში ერიდებოდნენ. ხშირად იმართებოდა ამა თუ იმ თარიღთან დაკავშირებული საეკლესიო მხატვრობის გამოფენები და კონფერენციები; მათ შორის, 2000 წლის სააღდგომო გამოფენის გახსნისას გამართულ კონფერენციაზე იმჟამად უკვე გაბატონებული მოსაზრებების პასუხად ითქვა, რომ საეკლესიო ხელოვნების ისტორია არ იცნობს მხატვრულ ფორმებს, რომლებიც კანონიკური ხატის საკუთარ, ამოსაცნობ ფორმებად შეიძლება გამოვიყენოთ; სამწუხაროდ თუ საბედნიეროდ, ხელოვნება კი არ არის ის სამყარო, რომელშიც ხატწერის კანონიკის საყრდენები მოიპოვება, არამედ თავად ხატმწერის შინაგანი სამყარო – ისევ და ისევ მისი მართებული მიდგომის ძიება: „...ყველაფრის სათავე მიდგომაშია სწორედ: ამის გამოა, XIX საუკუნის მხატვრულად მდარე და საკმაოდ მომრგვალებულ-ცოცხლისმაგვარი

6 И. Языкова., „Се творю всё новое“, икона в XX веке., ст. 160.

ხატები რომ „ხატობს“, მრავალი ძალიანაც სიბრტყოვან– „წესისმიერი“ აწინდელი გამოსახულება კი ტილოსა თუ ფიცარზე შესრულებულ რეპროდუქციად რჩება (...) ვიდრე გარეგნულზე ვიმსჯელებთ, თუგინდ „ტრადიციულს“ „მოდერნულს“ დავუპირისპირებთ, ფორმათა საუფლოდან ვერ გავაღწევთ, სადაც რომელიმეს უპირატესობა ძნელად თუ დასაბუთდება. „ხატობას“ მხატვრული საშუალებები კი არ შეაპირობებს, ჭეშმარიტების ჩენის შინაგანი მოთხოვნილება. და არც ის ვიცით წინდაწინ, ახალი დროის, XV–XX საუკუნეების ევროპული ხელოვნების რომელი მიგნება წაადგება ხატმწერს – ხომ გამოადგა ძველი დროის მხატვრებს ანტიკურწარმართული ფერწერის (თუ ქანდაკების) გამოცდილება...“[7] განმარტავდა საქართველოში ყველასათვის კარგად ცნობილი მეცნიერი დიმიტრი თუმანიშვილი და არწმუნებდა საზოგადოებას, რომ ხელოვნების ისტორიკოსი მეტი ვერაფრით შეეწევა ხატწერის საქმეს და მის მესვეურებს, თუ არა იმით, რომ საეკლესიო მხატვრობის მეცნიერული შესწავლისა და ანალიზის საფუძველზე გადაარწმუნოს და დროულად გაუქარწყლოს იმის მოლოდინი, თითქოს ძველი ხატწერის მაღალმხატვრული ნიმუშები რაიმე ერთგვარი ხელმოსაჭიდი მხატვრული მიგნებებით, ერთგვარი გამოსახვის საშუალებებით ხასიათდებოდეს, რომელთა ათვისება ისეთივე საუკეთესო ნიმუშების შექმნის წესად შეიძლება დავიგულოთ; პირიქით, საეკლესიო ხელოვნების ისტორია საზოგადოებაში უკვე ფესვგადგმული, ბევრისთვის საეკლესიო სწავლებად მიჩნეული აზრის საპირისპიროდ

7 ამის შესახებ იხ. „გული გონიერი“ N9/2014, გვ.210 და N10/2015, გვ. 208–209.

სწორედ იმას მოწმობს, რომ საეკლესიო ხელოვნებაში ფორმებს რელიგიური, ე. წ. „კანონიკური“ მნიშვნელობა არასოდეს ჰქონია; ხატწერის „ენა“ დროში სახეცვლასა და განვითარებას ექვემდებარება, რაც სულაც არ არის საშიში; პირიქით, ზუსტად ისევე, როგორც სიტყვიერ ენაში მომხდარი ცვლილებების შესაბამისად, ლექსიკა–სინტაქსის გადასხვაფერების შედეგად, წმინდა წერილიცა და ღვთის–მეტყველებაც ახლებურად ამეტყველდება, ზოგჯერ კი სულაც ახლიდან ითარგმნება ხოლმე, რათა აზრის სიცხადე გარსის სიუცხოვემ არ დაფაროს და არ გააბუნდოვნოს, ასევე არც ხატწერის ისტორიაში ჰქონია მხატვრულ ენას, ამა თუ იმ დროს შემუშავებულ მხატვრულ ილეთებს უპი–რობო და უცვალებელი, სათქმელთან გაიგივებული მნი–შვნელოვნება; მეტიც, ავტორის აზრით, სწორედ ფორმათა დაუკანონებლობაა მთავარი პირობა იმისა, რომ ახალი ხატწერის ნამდვილი ნიმუშები მივიღოთ[8].

ამდენად, როგორც ვხედავთ, უკვე დიდი ხანია, რაც არა მარტო ქართული, არამედ რუსული და ბერძნული ეკ–ლესიის ხატწერას ერთი პრობლემა აწუხებს. ქ-ნ ირ. იაზიკოვას თუ დავესესხებით, ესაა კანონის ფარგლებში განსახორციელებლი თავისუფალი ხატწერის პრობლემა, რომელსაც, რატომღაც, ამ სამივე ქვეყნის ეკლესიაში ერთი და იგივე საშიშროება, კერძოდ, ფორმალური მიდგომის, მექანიკური გამეორების, უსიცოცხლო და უსახური გამო–

8 იქვე, გვ. 215–216.

სახულებების გამრავლების საფრთხე ემუქრება[9]. აქ ხსენებული პუბლიკაციებიდან გასული დროის განმავლობაში ამ საკითხზე ბევრი მოსაზრება გამოითქვა, თუმცა, ე. წ. „კოპირება“ კვლავ მთავარ პრობლემას წარმოადგენს და ვიდრე მისი წარმოშობის გამომწვევ მიზეზებს არ გაეცემა შესაბამისი პასუხები, მისი გადაჭრის გზების ძიება უსარგებლო შრომად დარჩება.

ხატწერის მასობრივი რეპროდუცირების მიზეზი მართლაც არაერთია. მათგან ყველაზე თვალსაჩინო ისაა, რომ საქართველოსა და რუსეთში ათეისტური საბჭოთა რეჟიმის მოშლისთანავე მოსახლეობაში ხატწერის ნიმუშების იმხელა მოთხოვნა გაჩნდა, რომ ხატების როგორც ნაბეჭდი, ისე ხელნაკეთი ნიმუშების მსურველთა რაოდენობას ეკლესია ვერ აუდიოდა. ახალი ხატწერის სკოლებისა და სახელოსნოების უქონლობის პირობებში ბევრმა მხატვარმა ძველი, ცნობილი ნიმუშების კოპირება დაიწყო. სხვა მიზეზი, რამაც ძველი ხატების ასლების კეთებას შეუწყო ხელი ისაა, რომ ჩვენში აქამდე არსებული აკადემიური და საეკლესიო მხატვრობის პრინციპები იმდენად განსხვავდება, რომ ხატწერის სახელოსნოები მათთან ერთ სივრცეშიც კი ვერ მოთავსდა. ერთადერთი დარგი, რომელიც ხატმწერებმა სამხატვრო აკადემიიდან მოიშველიეს, ფერწერის რესტავრაცია იყო. სწორედ რესტავრატორები — ძველი ნიმუშების აღდგენის სპეციალისტები — იყვნენ ის ადამიანები, რომელთა ცოდნასა და გამოცდილებასაც დაეყრდნო თავიდანვე ახალი ხატწე-

9 ჩვენთვის დიდწილად უცნობია სხვა ქვეყნების ხატწერის პრობლემატიკა, თუმცა, გვაქვს საფუძველი ვივარაუდოთ, რომ მსგავსი საკითხები მათთვისაც აქტუალურია.

რის აქტივობა. ძველი ხატების ტექნიკისა და ტექნოლოგიის ცოდნა ხელოვნების თეორეტიკოსების – ხელოვნებათმცოდნეების გამოცდილებასთან შეჯერებული, გახდა ახალი ხატწერის ერთადერთი საყრდენი. ამიტომაც საღვთისმეტყველო და სამხატვრო აზროვნების ჩამოყალიბება, ამ სფეროს გამოცდილების გაზიარება, დღემდე ერთ-ერთ მთავარ პრობლემად რჩება ახალი თაობის ხატმწერთა აღზრდის საქმეში, რასაც კარგა ხანია აქტიურად განიხილავენ მეზობელი ქვეყნის მართლმადიდებელ ეკლესიაში[10].

პოსტსაბჭოთა სივრცეში ფართოდ გაშლილ საეკლესიო მხატვრობას, რომელსაც ნაწილობრივ შემოსავლის წყაროს დაწაფებული, დიდწილად კი მართლაც გულანთებული, მაგრამ სრულებით მოუმზადებელი მორწმუნეები ქმნიდნენ, აუცილებლად სჭირდებოდა ცხადად გამოთქმული, ჩამოყალიბებული სწავლება იმის შესახებ, თუ რას წარმოადგენს კანონიკური ხატწერა; კერძოდ, სასულიერო პირისგან მიღებული კურთხევის გარდა, რას უნდა იცნობდეს და რას უნდა იცავდეს ეკლესიის წევრი, თუკი ხატის დაწერას გადაწყვეტს. რუსეთის ეკლესიაში, სადაც ამ საკითხზე მსჯელობა ერთი საუკუნის წინ დაიწყეს, დღემდე დიდი ლიტერატურა, ბევრი მოსაზრება და სამეცნიერო თუ საღვთისმეტყველო შინაარსის მასალაა დაგროვილი. ჩვენში კი, სადაც იგივე პრობლემები არანაკლები სიმწვავით უდგათ გაცილებით უფრო ძველი ტრადიციის მქონე ხატწერის განახლების მუშაკებს, დიდწილად სწორედ რუსი ღვთისმეტყველების მიერ შემუშავებული თეორიებით უწევთ ხატწერის კანონიკაზე მსჯე-

10 И. К. Языкова, О. И. Куприянова, Проблемы преподавания иконы для иконописцев., 2011 г., Высоко-Петровсский моностырь, Москва.

ლობა. ერთი მხრივ, ჩვენი ქართული ხატწერის მესვეურთა ნაშრომი შესაძლოა, მართლაც ვერ ყოფნიდეს მისი კანონიკის მიმართ სულ უფრო მზარდი ინტერესის სრულად დაფარვას, მაგრამ, მეორე მხრივ, აღსანიშნავია, რომ თავად რუსეთის ეკლესიის მნიშვნელოვან ნაწილში უკვე დიდი ხანია თვლიან, რომ ხატის ღვთისმეტყველების უმთავრესი ასპექტები გააცნობიერეს და კანონიკური ხატწერის ენას მიაგნეს. ამ უკიდურესად საშური და სასურველი საღვთისმეტყველო აღმოჩენის მიმართ, ცხადია, ვერც ბერძნული და ვერც ქართული ახალი ხატწერა გულგრილი ვერ დარჩებოდა. მიუხედავად იმისა, რომ ორიგინალური ლიტერატურა, რომელიც ამ მასალებს შეიცავს, საქართველოში ფართოდ დღემდე არ გავრცელებულა, მღვდელმსახურთა სამაგიდო სახელმძღვანელო წიგნებში (რომლებიც, ცნობილ მიზეზთა გამო, რუსეთის ეკლესიიდანაა შემოტანილი), საეკლესიო ხელოვნების შესახებ ზუსტად იმ სულისკვეთებით გამსჭვალული სწავლებაა მოცემული, რასაც ამ თეორიის, – კანონიკური ხატწერის ენის აღმომჩენნი ამკვიდრებენ[11]. საგულისხმოა, რომ საბერძნეთში ამავე სწავლების გავრცელება ბევრად ადრე, 1940–იან წლებში მოხდა, ბერძნული ხატწერის რეფორმატორი, ასე ვთქვათ, მისი კანონიკურ ბიზანტიურ სტილზე მომაქცეველი ხატმწერი ფოტის კონტოგლუ თავად იყო მისი მთარგმნელი და გამომცემელი[12].

თეორია სიმბოლური რეალიზმის, ანუ მხატვრული სტი-

11 Настольная книга священнослужителя; Т. 4; 1983;

12 იხ. გული გონიერი N9/2014, გვ. 195.

ლის შესახებ, რომელიც საბოლოოდ ხატწერის კანონიკურობის, სახარებასთან მისი შესაბამისობის საზომად იქნა მიჩნეული, თავის დროზე ხატწერაში შემოჭრილი აკადემიური ფერწერის საწინააღმდეგოდ ჩაისახა. პირველი, ვინც ეს საეკლესიო მხატვრობა ძველ, შუასაუკუნოვან ნიმუშებს შეადარა და მხატვრული ფორმის ანალიზით, კერძოდ, სივრცის აგების, ფერადოვანი, პლასტიკური მოდელირებისა თუ სხვა მხატვრული ხერხების შედარების შედეგად კანონიკური ხატწერის მხატვრულ ენაზე დაიწყო საუბარი – მღვდელი პავლე ფლორენსკი იყო. აკადემიური ფერწერის, თავის მხრივ, დასავლეთ ევროპის აღორძინების მხატვრობის პრინციპებზე დაფუძნებული ხელოვნების ეკლესიაში მოჭარბება მისთვის იმდენად აუტანელი შეიქნა, რომ გადაწყვიტა, ამ და ძველი რუსული მხატვრობის შედარებითი ანალიზის შედეგად ხატწერის მხატვრული სტილის უპირატესობა ეჩვენებინა და მისი სახვითი ფორმები საღვთისმეტყველო და საკრალურ შინაარსებთან დაეკავშირებინა. ბოლშევიკებისგან მოკლული ეს შესანიშნავი ღვთისმეტყველი, რომელიც რენესანსული გავლენით გადაგვარებული, მართლაც სურათებად ქცეული საეკლესიო მხატვრობის საპირისპიროდ, ნამდვილი ხატწერის ღირსებას გულმხურვალედ იცავდა, არ ერიდებოდა თავისი თანამედროვე სახელგანთქმული მხატვრების სიყალბესა და სიცრუეში მხილებას; საყვედურობდა, რომ ისინი საკუთარი ფანტაზიის ნაყოფს ეკლესიის ჭეშმარიტებად ასაღებდნენ, რომ სრულყოფილ მხატვრულ ფორმებზე უარს ამბობდნენ და „შემოქმედებითობის“ საბაბით უგვან, შემთხვევით ფორმებს ირჩევდნენ; არადა, ხატი ხომ ჭეშმარიტების მოწმობაა! ის

რეალიზმია – კანონიკური რეალიზმი, რომელიც კანონიკური ფორმებით გამოიხატება! საგულისხმოა, რომ პავლე ფლორენსკი იქვე განმარტავს: „საეკლესიო ხელოვნების რეალიზმი მხოლოდ და მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ეკლესია – ჭეშმარიტების ბურჯი და სიმტკიცე – მარტო სიმართლეს და ჭეშმარიტებას მოითხოვს; ეკლესია იმას სულ არ დაეძებს, ახლებურ ფორმებშია ეს ჭეშმარიტება თუ ძველებურში, ის მხოლოდ მის დადასტურებას ითხოვს და თუკი დადასტურება იქნება, მაშინ ის მას თავის საუნჯეში დაიცავს, თუ არადა – უკუაგდებს[13]“.

1920–30–იანი წლებიდან დიდწილად ემიგრაციაში აღმოჩენილი რუსეთის ეკლესია, რომლის მნიშვნელოვანი ნაწილი პარიზული სკოლის სახელითაა ცნობილი, დიდად იყო დავალებული პავლე ფლორენსკის ნააზრევისგან. სწორედ პარიზელი რუსი ემიგრანტების საღვთისმეტყველო-კულტურული მოღვაწეობა დაედო საფუძვლად ე. წ. სიმბოლური რეალიზმის თეორიის გავრცელებას საკმაოდ ვრცელ საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში, რომლითაც ხელმძღვანელობენ არა მარტო რუსული, არამედ ბერძნული და (როგორც უკვე ვახსენეთ) საქართველოს ეკლესიიის ღვთისმსახურებიც და რომელიც კანონიკური ხატწერის ენად არის სახელდებული[14]. ამ თეორიაში, რომლის ავტორები სხვა თანამოაზრეებთან ერთად მამა გრიგორი კრუგი და ლეონიდ უსპენსკი არიან, მთავარი აქცენტი სწორედ ხატის ღვთისმეტყველებაზე კეთდებოდა, მაგრამ სიახლე, რომელ-

13 П. Флоренский. «Канонический реализм иконы». (1922) Православная икона. Канон и стиль. Москва 1998., ст.169.

14 ამის შესახებ დაწვრილებით იხ. გული გონიერი N9/2014., გვ. 193.

საც ის შეიცავდა, სწორედ კონკრეტული მხატვრული ფორმების აპოლოგიას გულისხმობდა. ამიტომაც იყო, რომ მათი პირველი ოპონენტები თავიდანვე ხელოვნებათმცოდნეები გახდნენ. ლეონიდ უსპენსკი მათ საყვედურობდა, რომ ისინი სრულყოფილ მხატვრულ ფორმებს არ აღიარებდნენ და ეკლესიის კანონიკური გამომსახველობითი ენის მარადიულ ღირსებას არ სცნობდნენ. ამის მიზეზად კი მათი სეკულარული ცნობიერება და არაეკლესიური მიდგომა მიაჩნდა. ეს მართლაც ღვაწლმოსილი მკვლევარი, რომლის მოღვაწეობამ, თამამად შეიძლება ითქვას, საფუძველი ჩაუყარა მართლმადიდებელი ეკლესიის მხატვრობის ფუნდამენტურ შესწავლას და დიდწილად მის მიერვე განახლებულ რუსულ ხატწერას დასავლეთ ევროპის ბევრ ქვეყანაში არნახული პოპულარობა მოუტანა, დიდი აღშფოთებით რეაგირებდა იმ მოსაზრებაზე, რომ ეკლესიაში შესაძლებელია სხვა რიგისა და სტილის ხელოვნებაც არსებობდეს, რომელიც სხვადასხვა ეპოქებს ასახავს. ასეთი პოზიცია, მისი აზრით, მხოლოდ იმათ შეიძლებოდა ჰქონოდათ, ვინც ხატწერას დრომოჭმული ცნობიერების ნაყოფად მიიჩნევდა[15]. ის, ალბათ, ვერასდროს წარმოიდგენდა, რომ ამ აზრს სწორედ სასულიერო პირები, მათ შორის, პატრიარქებიც მიემხრობოდნენ.

სულ მალე მას შემდეგ, რაც ე. წ. სიმბოლური რეალიზმის ენა ხატწერის კანონიკის ერთადერთ გაბატონებულ თეო-

15 Л. Успенский «Богословие иконы православной церкви». Московский патриархат. 1989.

რიად დამკვიდრდა, რუსეთის ეკლესიაში ბევრმა ჩათვალა, რომ ახალ ხატწერაში შექმნილი კრიზისი კანონიკის სწორედ ამგვარ გაგებას უკავშირდება. ცალკეული სამეცნიერო თუ საღვთისმეტყველო ხასიათის სტატიები, ლექციები, ზოგჯერ კი სქელტანიანი ნაშრომები იმას მოწმობს, რომ როგორც ოდესღაც მამა პავლე ფლორენსკი და მისი თანამოაზრენი შეაწუხა რუსულ ხატწერაში აღორძინების პრინციპებზე დაფუძნებული აკადემიური ფერწერის შემოჭრამ, ასეთივე უარყოფითი რეაქცია გამოიწვია მორწმუნე საზოგადოების ერთ ნაწილში საღვთისმეტყველო სარჩულით გამყარებულმა ბიზანტიური მხატვრული სტილის დაკანონებამ. მათ შორის, ვინც ამ მიდგომის კრიტიკითაა დაკავებული, არა მარტო ერთგვარად დაეჭვებული ხატმწერები, არამედ ღვთისმსახურებიც არიან. თავიანთ კრიტიკულ, ზოგჯერ კი პირდაპირ მამხილებელი ტონით დაწერილ ნაშრომებში ისინი, როგორც წესი, დეტალურად მსჯელობენ ე. წ. კანონიკური ხატწერის სტილის როგორც მხატვრული, ისე საღვთისმეტყველო და სიმბოლური დატვირთვის გადაჭარბებაზე და ხშირად (რაც მოსალოდნელიცაა ასეთ შემთხვევაში) მეორე უკიდურესობისკენ – ხატის ფუნდამენტური პრინციპების გაქარწყლებისკენაც კი მიისწრაფვიან[16]. ამ პოზიციათა ჭიდილი მხოლოდ ქაღალდზე დასტამბული ანდა ელექტრონულ ფორმატში გაშლილი პოლემიკა კი არ არის, არამედ ხატწერის განვითარებაზე ძლიერად ზემოქმედი

16 К. Г. Шахбазян. СИМВОЛИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ И ЯЗЫК ИКОНЫ. Критический анализ книги Л. А. Успенского "Богословие иконы Православной Церкви. ელექტრონული ტექსტი; ასევე, Горбунова-Ломакс И. „Икона: правда и вымыслы". СПб.: Сатис, 2009., და სხვ.

პროცესი. ამის საუკეთესო დასტური მოსკოვში ქრისტე მაცხოვრის ტაძრის აღდგენაა. სპეციალისტები ჯერ კიდევ 1996 წელს აღნიშნავდნენ, რომ მისი, როგორც გასული საუკუნის ძეგლის აღდგენა თავისივე მოხატულობით სხვა საქმეა, მაგრამ ამ მხატვრობის საეკლესიო ხელოვნების ეტალონად წარმოდგენა ნამდვილად არ გამოგვადგებაო[17]... არადა, ამ დავის შემხედვარე რუსი ხატმწერების ერთმა ნაწილმა მართლაც დაისახა აკადემიური მხატვრობა ხატწერაში სამოღვაწეო ორიენტირად; ზოგნი კი პირიქით, – მხატვრული სტილების შესახებ საღვთისმეტყველო არგუმენტებით კამათის მომსწრენი, ხატწერაში ფორმის სტილიზაციას მიიჩნევენ საუკეთესო გამოსავლად; ხოლო ისინი, ვინც კვლავ ბიზანტიური სტილის ერთგულებას ამჯობინებს, ხატწერაში მართლაც პრობლემად ქცეული ეკლექტიზმის მიზეზებს თანამედროვე ადამიანის დაავადებულ, დაზიანებულ გემოვნებას უკავშირებენ[18].

რა თქმა უნდა, მდარე ხარისხის ხატწერა, რომელიც ღვთისმსახურებას ვერ წაადგება და მრევლს აბრკოლებს, მხოლოდ თანამედროვე ეკლესიის პრობლემა არ არის. ის ყოველთვის არსებობდა, ოღონდ მას ჩვენი წინაპრები სხვა პრინციპებით არჩევდნენ და არამარტო იმხანად გაბატონებული გემოვნების ნიშნით. ზოგი რამ ამ პრინციპებიდან XX ს-ის ისტორიიდანაც შეგვიძლია დავინახოთ. ეს პრინციპები განაპირობებს არა მარტო ახალი, არამედ ძველი ხატწერისადმი ჩვენს მიმართებასაც. ამიტომაცაა,

17 М. И. Дунаев, Проблемы современной церковной живописи, Москва, 1997, ст.53.
18 И. Язык ова. «Се творю всё новое».2002. ст. 215.

რომ მათზე ამდენი მსჯელობა გვიწევს; ამიტომაც მოუწიათ საუბარი მათ შესახებ ბოლო დროის რუსეთის ეკლესიის მესვეურებსაც.

1947 წელს, ათეისტური რეჟიმის მძვინვარების დროს მოხატული ქაშვეთის საკურთხევლის შესახებ პატრიარქ კალისტრატე ცინცაძის არქივში დაცულ რეფერატში ვკითხულობთ აზრს იმის შესახებ, რომ ახალი, ორიგინალური მოხატულობის შექმნა სწორედ მართლმადიდებელი ეკლესიის ტრადიციის ნაწილია. შესაძლოა, თავდაპირველად ისიც კი ვიფიქროთ, რომ პატრიარქი ყველა იმ სირთულის გათვალისწინებით, რაც მხატვარს ამ საქმის გამო შეემთხვა, მამობრივ მზრუნველობას იჩენს და ამ ახალი მხატვრობის ღირსების წარმოჩენა ამოძრავებსო, მაგრამ თავად რეფერატის სათაური — ახალი ფერწერა და ტაძრის შემკობის ტრადიცია — იმაზე მეტყველებს, რომ პატრიარქ კალისტრატეს, რომელმაც თავისი პოზიციის აღნუსხვა თავის ახლობელს, რუს მწერალს, ანატოლი ფოკინს სთხოვა, სწორედ ის ამოძრავებდა, რომ საეკლესიო მხატვრობის ამ ახალი ნიმუშის კანონიკურობა, მისი ტრადიციულ პრინციპებთან თანხვედრა დაემტკიცებინა. ამიტომაც ხაზგასმითაა ნათქვამი: „ეკლესია ბრძნული შემწყნარებლობით აკურთხებდა ყოველი დროის მხატვრებს, თავისი ეპოქის შესაფერისი მხატვრობით გადაეწყვიტათ სახარებისეული თემები, რითაც ადასტურებდა შთაგონების ერთიანი წყაროდან წარმომავლობას, ხოლო თვითნებურ, უკანონო ჩარევას საეკლესიო მხატვრობის საქმეში მკაცრად კიცხავდა“[19]. ეს სიტყვები მათთვის ითქვა,

19 კალისტრატე ცინცაძის არქივი. №116. თბილისის კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი. „Новая живопись и традиции храмоукрашения”.

რომლებმაც, როგორც ტექსტში ვკითხულობთ, ქაშვეთის მოხატულობა კრიტიკულად იმიტომ მიიღო, რომ ტაძრის გამშვენების მათთვის ჩვეული ფორმები საყოველთაო აუცილებლობად მიაჩნიათ, ასეთი მიდგომის საფუძველი კი მძიმე შეცდომაა: ჩვენთვის დაუშვებელია თვითნებურად დავაკანონოთ ის, რაც წმინდა ეკლესიას არ დაუკანონებიაო, შენიშნავს ავტორი. საფიქრებელია, პატრიარქს მართლაც არა იმდენად მხატვრის გამხნევება ადარდებდა, რამდენადაც იმჟამად საკმაოდ მცირერიცხოვანი მრევლის მკაფიოდ გამოხატული ტენდენციური განწყობა უცხო, ახალი, უჩვეულოდ გადაწყვეტილი ხატწერის მიმართ. ამ გაუცხოების დასაძლევად მიმართული მოწოდება კი ძალიან ჰგავს ზემოხსენებული ბერძენი პატრიარქის, ათინაგორას დამოძღვრას ხატწერისადმი შემოქმედებითი მიდგომის აუცილებლობის შესახებ: „ტრადიციის ცოცხალმა ნაკადულმა თავის თავში უნდა შეიერთოს ჩვენი დროის ძიებები, რათა განწმინდოს და აკურთხოს მისი ყოველი ასპექტი[20]“; ამასვე ამბობს ზემოხსენებული ტექსტიც: „ადამიანს ღვთაებრივთან მიახლება ხილულის საშუალებით მიეცა. სწორედ ამაში მდგომარეობს ჩვენი ამქვეყნიური ყოფნის აზრიც. წმინდა წერილის ჭეშმარიტება უცვლელია, ადამიანის ქმნილებანი კი — ტაძრები და ხატები, ისევე როგორც მამათა მოძღვრებანი, მორწმუნეებს საკუთარ ენაზე გასაგები სიტყვებითა და სახე-ხატებით ესაუბრება. ჩვენ ხომ რწმენაში ერთ ადგილზე კი არ ვდგავართ, არამედ ვშრომობთ; ჩვენ ახალი სიცოცხლის ძალით და არა მხოლოდ ყოფითი წეს-ჩვეულებით; კი არ

20 Оливье Клеман. Беседы ... იქვე.

ვკვდებით, არამედ განვახლდებით – მართალი გზის ცოცხალი ძიებითა და ეკლესიის მემკვიდრისმიერი მორჩილებით ავღორძინდებით“[21]. ვფიქრობთ, მეტად საგულისხმოა, რომ ზუსტად ამავე აზრს გამოთქვამს რუსეთის პატრიარქი ალექსი II, როცა საქმე კანონიკური ხატწერის რიგებში რომელიმე ეპოქის მხატვრული სტილის მიღებაუკუდგებას ეხება, პატრიარქის მოწოდებაა, სიფრთხილეს მოვუხმოთ, რათა სულიწმინდის ნაბოძები მადლის მიმართ უდიერება არ გამოვიჩინოთ: „პრინციპულად არასწორია მართლმადიდებლობის ეტალონად რომელიმე საუკუნეში მიღებული ნორმები ან საეკლესიო ხელოვნების რომელიმე მიმდინარეობა მივიჩნიოთ. მისაღებია ყველაფერი, რაც არ ამახინჯებს მართლმადიდებელი ეკლესიის ჭეშმარიტებას, არ უარყოფს მის მორალს ანდა არ ეწინააღმდეგება ეკლესიის კანონების მთლიან კოდექსს. (...) ქრისტიანული შემოქმედების აზრი ისაა, რომ ღვთისმეტყველებისა და ხელოვნების ენაზე ახლებურად გახსნას მარადიული ჭეშმარიტებები და არაფერი შემოიტანოს ისეთი, რაც ძველის კი არა – მარადიულის საწინააღმდეგო იქნებოდა. არც ერთი ეპოქა არაა დამცრობილი ღვთის წინაშე, არც ერთი თაობა არ დარჩენილა სულიწმინდის მადლის გარეშე. განა ყოფილა ეკლესიაში ისეთი მომენტი, რომ მას ყველა სფეროში არ ჰყოლოდა წმინდა და ღვთივსულიერი შემოქმედნი? არაფერზე, რაც ეკლესიის საუნჯის ნაწილია, ჩვენ უარს არ ვიტყვით“[22].

21 „Новая живопись...“. იქვე.

22 Журнал Московской Патриархии. 2002. №1, ст. 42-43. К. Г. Шахбазян СИМВОЛИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ И ЯЗЫК ИКОНЫ /Критический анализ книги Л. А. Успенского „Богословие иконы Православной Церкви".

კიდევ უფრო თვალსაჩინოა ჩვენი დღევანდელი პატრიარქის, ილია მეორის პოზიცია, რომელიც არათუ სიტყვიერად, წლების განმავლობაში საქმით ადასტურებდა, რომ საეკლესიო მხატვრობის განსახორციელებლად კარგი ოსტატობის მქონე მორწმუნე მხატვარი, მეტადრე მღვდელმთავრის სულიერი თუ ინტელექტუალური წინამძოლობით, აუცილებლად გაართმევდა თავს ახალი ხატწერის შექმნის ამოცანას. მისი დაკვეთით განხორციელებული დიდუბისა და სიონის ტაძრის მოხატულობები, რომლებზეც ჩვენს რუბრიკაში მოგითხრობდით, ნათელი დასტურია იმისა, რომ პატრიარქი სწორედ ახალი, თანამედროვე მხატვრული ხერხების საუკეთესო ოსტატებს იწვევდა ეკლესიაში და ზოგჯერ ხელოვნებათმცოდნეთა არცთუ უსაფუძვლო შიშს მღვდელმთავრის სიტყვით აქარწყლებდა[23]. დღეს ეს მოხატულობები იმ კუთხითაც შეგვიძლია შევაფასოთ, რაც თანამედროვე ხატწერის განვითარების გზის პოვნაში დაგვეხმარება. კერძოდ, მხატვრების: ალექსანდრე ბანძელაძისა და ლევან ცუცქირიძის მოხატულობები მათი ხატწერისადმი მიდგომის ამსახველი ხელოვნებაცაა. მიუხედავად იმისა, რომ ისინი ერთი თაობისა და ერთი სამხატვრო სკოლის წარმომადგენელნი იყვნენ, ერთ ათეისტურ საზოგადოებაში ცხოვრობდნენ და ერთი დამკვეთისა და წინამძღვრის ხელმძღვანელობით მუშაობდნენ, კანონიკისადმი მათი დამოკიდებულება რადიკალურად განსხვავებული იყო: თუკი სიონის მხატვარი საკუთარი რელიგიური განცდის ფრესკებზე გადატანას არ ერიდებოდა და ხატწერის ტრა-

23 იხ. გული გონიერი N11/2015, გვ.147.

დიციად მხოლოდ სახარებისეული სიუჟეტის შენარჩუნებას მიიჩნევდა, დიდუბის ტაძრის მომხატველმა კანონიკისადმი მორჩილების გამოსახატად მთელი პირადი შემოქმედება განზე გადადო და საკუთარ თავზე უარის თქმა ღვთისმსახურების აუცილებელ პირობად მიიჩნია. კიდევ ორი ახალგაზრდა თაობის მხატვარი, ირაკლი ფარჯიანი და ლევან ჭოღოშვილი ქრისტიანულ ხელოვნებას ჯერ კიდევ მაშინ მისდევდნენ, როცა ამას არავინ უკვეთავდა, მაგრამ საბოლოოდ ტაძრის მოხატვას საერო ხელოვნებაში მუშაობა ამჯობინეს, სადაც სამუდამოდ დაიმკვიდრეს კიდეც ქრისტიანული მხატვრობის საუკეთესო შემოქმედთა სახელი[24]. ირაკლი ფარჯიანმა ქრისტიანული მხატვრობა ახალი მხატვრული ფორმებით, საკუთარი შემოქმედებითი სტილით განახორციელა, ლევან ჭოღოშვილმა კი ტრადიციული ხატწერისა და თანამედროვე მხატვრობის ფორმათა თანხვედრით მიაგნო საკუთარ შემოქმედებას. შესაძლოა, მათთვის სწორედ საგამოფენო გალერეა გახდა თავშესაფარი იმ დილემისგან, რასაც ხატწერაში ვერ ასცდებოდნენ — საკუთარი შემოქმედების თავისუფალი და, ამავდროულად, კანონიკური განხორციელებისგან.

საკვირველია, მაგრამ ფაქტია, რომ როგორც ჩვენში, ისე მეზობელი ქვეყნის ეკლესიებში, გასული საუკუნის 70–90–იან წლებში, თვით ათეისტური რეჟიმისგან ეკლესიის საბოლოო გათავისუფლების უკანასკნელ ეტაპზე შექმნილი საეკლესიო ხელოვნება, ბევრი პრობლემის მიუხედავად, გამოირჩეოდა

24 იხ. გული გონიერი N12/2015., 137–166.

განსაკუთრებული მაძიებლობით, მხატვრული თუ რელიგიური განცდების ტრადიციასთან თანხვედრის სურვილით და კანონიკური ხატწერის განხორციელების ძლიერ, ზოგჯერ რადიკალურად განსხვავებული მცდელობებით. ეს ძიებები, ბევრი შეცდომის მიუხედავად, იმდროინდელი მორწმუნე მხატვრების – პირველი ხატმწერების პირადი შემოქმედების, მათი პირადი დამოკიდებულების შედეგი იყო და ამიტომაც იქცა ისინი ეკლესიის ცოცხალი სხეულის წარმატების თუ დამარცხების, დადებით თუ უარყოფით გამოცდილებად.

ახალი საეკლესიო ხელოვნების ეს ეტაპი და კანონიკური ხატწერის გზების მაძიებელთა წარუმატებლად შეფასებული გამოცდილება ახალმა თაობამ ცალსახად უარყო და წარმატებული შედეგის ძიებაში სხვა გზას მიმართა; მაგრამ ბევრი მკვლევარი უკვე ცალსახად შენიშნავს, რომ ეს გზა ახალ ხატწერას ფონს ვერ გაიყვანს. ამასვე აჩვენებს თანამედროვე საქართველოს ეკლესიის ბოლოდროინდელი ხელოვნებაც, როგორც ფერწერის, ისე არქიტექტურის ნიმუშებით. ამ პროცესის ანალიზი კი გვაფიქრებინებს, რომ ჩვენშიც, ისევე როგორც საბერძნეთსა და რუსეთში, შემოქმედებითი მიდგომის დეფიციტთან გვაქვს საქმე, რაც იმაში გამოიხატება, რომ ახალი თაობის ხატმწერები წინა თაობების მიერ წარსულში მიღწეული თუ მიუღწეველი შედეგებით განაგრძობენ მოქმედებას; ის, რამაც ძველებს წარმატება ვერ მოუტანა – კანონიკური ხატწერის თანამედროვე ფორმების ძიება – საბოლოოდ დაივიწყეს, ხოლო მიღწეული საუკეთესო (შუასაუკუნოვანი) ნიმუშები მისაბაძ მაგალითად გაიხადეს: „(...) „მაგალითის მიდევნება", საქართველოშიაც და სხვაგანაც, გაგებულ იქ-

ნა, როგორც ახალი ეკლესიებისა თუ სამრეკლოების, მათი ფერწერული თუ სხვა სამკაულის შუასაუკუნოვანი წაბაძულობით შესრულება. შემუშავდა მოსაზრება, ასე სწორ გზაზე ვიდგებით შეუცდომლად და განსხვავებულზე ფიქრს ერთხელ და სამუდამოდ უნდა მოვეშვათო. ისევ და ისევ, ალბათ, არც ვინ ამოიღებდა ხმას, შედეგები რომ დამაკმაყოფილებელი იყოს. სადაც გაიხედავ, სულ ბევრი ნავარჯიშები ხელის ნაკეთებს წააწყდები და თითქმის ვერა – ნაგრძნობსა და განაზრახს. ასე გაგრძელება რომ არ ივარგებს – ყველა დაგეთანხმება, მაგრამ როგორ ვუშველოთ ამას, ეს ვერ გამოგვირკვევია, აქ აზრთა სხვადასხვაობაა"[25], ამბობდა 2001 წელს ამ საკითხებზე მოფიქრალი მეცნიერი დ. თუმანიშვილი და გამოსავალს იმ მიდგომაში ხედავდა, რომლის მიხედვით კანონიკური ხატწერა ოსტატის გულში გამოტარებული რწმენის გამოხატვაა. ამისთვის კი, ისტორიულად, ერთხელ დაკანონებული კი არა, იმდენად მრავალგვარი და მრავალნაირი სახვითი ფორმებია გამოყენებული, რამდენადაც მრავალ ენაზე, მრავალი სხვადასხვა ტემპერამენტისა თუ ზნე-ჩვეულების მქონე პიროვნებები ქმნიან მათ.

საგულისხმოა, რომ კანონიკურ ხატწერას სახარებისეული მოძღვრების ენად მოიხსენიებენ ისინიც, ვინც მის გამომსახველ ფორმებს კონკრეტულ მხატვრულ სტილთან აიგივებს და ისინიც, ვინც პირიქით, სწორედ მის მრავალფეროვნებასა და თავისუფლებაზე საუბრობს. აზრი, რომ ხატი თავიდანვე უწიგნურთა ბიბლიად იქცა და

25 დიმიტრი თუმანიშვილი, „გზაჯვარედინზე", თბილისი 2008, გვ. 306-307.

მორწმუნეებს წმინდა წერილის ილუსტრაციას უშლიდა თვალწინ, ეკლესიაში თავიდანვე იყო ცნობილი. მისი ფენომენის კვლევისას კი მამა პავლე ფლორენსკიმ აღნიშნა, რომ ხატი სასუფევლის სარკმელია, მას აქვს უნარი, ადამიანებს ზეციური სამყარო აჩვენოს. აქ მოხსენებული პატრიარქები ამბობდნენ, რომ ხატწერა თანადროული მხატვრობის ენას უნდა იყენებდეს, რათა როგორც მამათა ქადაგება, გასაგები იყოს მრევლისთვის. თუმცა, ისიც აღსანიშნავია, რომ ხატი უპირატესად სწორედ ლოცვისთვის არსებობს და ესაა მისი უმთავრესი საკრალური ფუნქცია. ამიტომაცაა, რომ მისი პირველსახესთან მსგავსება ისეთივე მნიშვნელოვანია, როგორც მასზე გამოსახულის სულიერი მშვენიერების ხარისხი, რაც მლოცველის მისდამი მისწრაფებას განაპირობებს. ამიტომაცაა, რომ ენა, რომელზეც ხატი მლოცველს და მლოცველი კი ხატს უნდა ესაუბროს, ლოცვის ენაა, რომელიც, როგორც წესი, ყოველთვის მშობლიური, კარგად გასაგები, სათქმელის საუკეთესოდ გამხსნელი და უშუალო უნდა იყოს. ამიტომაცაა, რომ ხატის ლიტურგიული ფუნქცია — მორწმუნის სასუფეველთან დაკავშირება, მისი პირისპირ წარდგენა ამქვეყნიდან უკვე გასულ უფალთან თუ ზეცად გარდაცვლილ წმინდანთან, — გულისხმობს იმ წინააღმდეგობის დაძლევას, რაც მათ შორის არსებობს; და სწორედ ამიტომაცაა საჭირო, რომ სახვითი ენა, რომლითაც ხატია გამოსახული, მლოცველისთვის საკუთარი, მიჩვეული, თანამედროვე, მშობლიური მხატვრული გემოვნებით ხასიათდებოდეს. თუკი ამ კუთხით შევხედავთ თანამედროვე ხატწერის პრობლემას, შესაძლოა ის რჩევა-დარიგებებიც გამოგვადგეს, რაც არა მარტო სპეციალურად ხატწერის მხატვრულ ასპექტებს, არამედ, ზოგადად, მართლმადიდებელი ეკლესიის ღვთისმსახ-

ურების, საზოგადო ლოცვის ხარისხს განაპირობებს და რომელთა ჯეროვანი გააზრების შემთხვევაში ხატწერის, ისევე როგორც ეკლესიის ყოველი ასოს მთავარ სატკივარს მხატვრობის კი არა, ღვთისმსახურების სფეროში ვიპოვით.

საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორი არის და უნდა იყოს ქრისტიანთა ცხოვრების სტილი და ღვთისმსახურება, მსოფლიო ეკლესიისთვის მნიშვნელოვანი პრობლემა უკვე 1968 წლიდან ყოფილა, რადგან სწორედ ამ შინაარსის მოხსენებით წარსდგა მაშინ საზოგადოების წინაშე მიტროპოლიტი ანტონი სუროჟელი (ბლუმი)[26]. ის აღნიშნავდა, რომ ახალი დროის ქრისტიანობას ღვთისმსახურების კრიზისი აწუხებს, რადგან თანამედროვე ღვთისმეტყველების ერთი ნაკადი თავის სწავლებაში ისე შორს მიდის ღმერთზე, როგორც ფიქრის, განსჯისა და წარმოსახვის საგანზე საუბრისას, რომ შეუძლებელი გახდა მორწმუნეთათვის იმ ღმერთის გააზრება, რომელსაც ლოცვით მიმართავ, რომელსაც პირადად ესაუბრები, რომელსაც თაყვანს სცემ. ამის გამო შეიქმნა პირადი ლოცვის მწვავე კრიზისი, რომელიც ღვთისმსახურების ორივე მხარეს მოიცავს; ერთი მხრივ, ღვთისმსახურება სარწმუნოების, ღმერთსა და ადამიანს შორის ცოცხალი კავშირის გამოხატულება უნდა იყოს, მეორე მხრივ კი, მან უნდა გახსნას მთელი სამყარო, რომელშიც მოცემულია არა მარტო ცნებები, არამედ ის გამოცდილებაც, რომელსაც თავად ღმერთი გვანიჭებს. მღვდელთმთავარი

26 Мысли участника IV Ассамблеи Всемирного Совета Церквей. 1968 г. О богослужении и стиле христианской жизни., http://predanie.ru/antoniy-surozhskiy-blum-mitropolit/book/70596-cerkov/#toc10

შენიშნავს, რომ ამ მხრივ მნიშვნელოვანია ღვთისმსახურების ფორმების საკითხი. ეს ფორმები შორეულ წარსულსა და შემდგომ საუკუნეებში შეიქმნა და იმ ადამიანების რელიგიურ განცდას, იმათ გამოცდილებას გამოხატავს, რომლებმაც ისინი შექმნა, მაგრამ საუკუნეების განმავლობაში ადამიანების მსოფლგანცდა საფუძვლიანად შეიცვალა და დღეს ბევრი ატყობს, რომ არ გამოსდით ახალი ღვინო ჩაასხან ძველ ტიკებში (შდრ. ლუკა 5, 37); ბევრი გრძნობს, რომ ბოლომდე ვეღარ გამოხატავს თავს სრულად იმ ფორმებით, რომლებითაც მათი წინაპრები სარგებლობდნენ. ამის ერთ-ერთი მიზეზი ის ენაა, რომელზეც ღვთისმსახურებას აღვავლენთ — ბევრი სიტყვა დღეს იმას კი არ ნიშნავს, რასაც მაშინ აღნიშნავდა, როცა ეს ლოცვა შეიქმნა, არამედ ზოგჯერ სულ სხვა რამეს, რაც ხანდახან ლოცვის შინაარსის დამახინჯებულ გაგებსაც კი განაპირობებს. თუმცა ენა ხომ მარტო სიტყვები კი არა, ის სახე-ხატები, სურათები, განცდებია, რომლებიც ამ სიტყვებს უკავშირდება და რომლებიც, შესაძლოა, ერთ ეპოქაში ძალიან ცოცხალი იყოს, მეორეში კი ჩაქრეს და განელდეს. ასევე სიმბოლიკაც, მას იმავე პრინციპით ვიყენებთ ეკლესიაშიც, როგორც ყველა სხვა სფეროში; თუმცა, არის ბევრი სიმბოლო, რომელსაც კონკრეტულ ეპოქაში მართლაც მძლავრი მნიშვნელობა ჰქონდა, რადგან სიმბოლოებს ხომ არ იგონებენ, მათ ცხოვრების გამოცდილებიდან იღებენ. ამიტომაც, ერთი მხრივ, ცხადია, მათი განახლება მგრძნობიარე, ფაქიზი მიდგომით სრულებით შესაძლებელია, რადგან ეს გამოცდილება ყველა ადამიანს ეკუთვნის, თუმცა, მეორე მხრივ, შესაძლებელია ახალი სიმბოლოების მოძებნაც, რომლებიც უფრო გასაგებად, უფრო ცხადად გამოხატავს ზუსტად იგივეს, რასაც

ძველები. მართლაც, რომ არ იყოს დღეს ენის, ანუ გაუგებარი სიტყვების, ბუნდოვანი აზრებისა და უცხო სახე-ხატების პრობლემა, რომ გვქონდეს ღვთისმსახურების გამჭვირვალე და ცხადი სიმბოლიკა, არ იარსებებდა ღვთისმსახურების ხანგრძლივობის პრობლემა; თუკი ღვთისმსახურება ბუნდოვანი და გაუგებარია, გაჩნდება კითხვა, მართლაც ნამდვილი, შინაგანი განცდების გამოღვიძებას ემსახურება ის, თუ სხვა, ხელოვნური გრძნობების აღძვრას, რომლებიც საკუთარი თავისკენაა მიმართული და რომლებიც მხოლოდ იმ კონკრეტული მსახურების დასრულებამდე გასტანს. ჭეშმარიტი რელიგიური განცდის მიზანი ჩვენ კი არა, ღმერთია და მოყვასი, ხოლო მისი ნაყოფი — სიყვარული, მსახურება, პასუხისმგებლობა, მსხვერპლი. მხოლოდ ამ შემთხვევაში შეიძლება ვისაუბროთ განმაახლებელ ძალაზე, მხოლოდ მაშინ ხდება ღვთისმსახურება შემოქმედება და არა მკვდარი განმეორება. ადრე ეს ახალი ლოცვების, ახალი საღვთისმსახურო ფორმების შექმნაში ვლინდებოდა და არ უნდა ვიფიქროთ, თითქოს ეს შემოქმედება შეწყდა; პირიქით, ჩვენ უნდა ვისწავლოთ, ერთი მხრივ, ეკლესიის ერთიანი გამოცდილების ერთგულება და, მეორე მხრივ, გულმხურვალე შემართება, რომელიც არასოდეს დაკმაყოფილდება უბრალო გამეორებით, — ის ან შიგნიდან განაახლებს უკვე არსებულ ლოცვას, ანდა შექმნის ახალს, რომელიც ისევე თანხმიერად ჩაეწერება ეკლესიის გამოცდილებაში, როგორც ძველები. დასასრულ, მღვდელმთავარი შენიშნავს, რომ ყოველი ქრისტიანის ვალია, ახალი პრობლემების მიმართ ახალი პოზიცია დაიკავოს. ასე ხდებოდა ძველად და დღევანდელი ქრისტიანების გამიჯნვა, განაპირება იმ პრობლემებისგან, რომლებსაც თანამედროვეობა განიცდის,

ლაჩრობისა და სიზარმაცის მაჩვენებელია. ეს ზუსტად იმის საპირისპიროა, რასაც გვასწავლის ქრისტე, – ვიყოთ ამ სოფელში, მაგრამ არ ვიყოთ ამა სოფლისაგანნი; ჩვენ კი პირიქით, არსებითად სწორედ ამ სოფლისაგანნი ვართ, მაგრამ გავრბივართ მისგან – ამბობს მღვდელმთავარი.

ვფიქრობთ, გამოსვლა, რომელშიც ანტონი სუროჟელი ღვთისმსახურების ფორმებზე საუბრობს, ზუსტად პასუხობს იმ საკითხებს, რომლებიც კანონიკური ხატწერის მხატვრული ფორმების, გამოხატვის ენის ცვალება-უცვალებლობას, ასევე, უკვე არსებულის მექანიკურ გამეორებასა და სულიერი გამბედაობის დეფიციტს ეხება. ბუნებრივია, რაკი კანონიკური ხატწერა მართლაც ვიზუალური ღვთისმსახურებაა, მასაც იგივე საფრთხეები ემუქრება, რაც სხვა ფორმის მსახურებას, რომელთაგან მის დასაცავად ხატმწერებსაც, ისევე როგორც ყველა ქრისტიანს, ევალებათ თვალი გაუსწორონ თანამედროვე სირთულეებს და საკუთარი ძალისხმევით მოიპოვონ მათი დაძლევის შესაძლებლობა. სხვა არჩევანს ეკლესია მათ არ უტოვებს. ყველა მცდელობა, რომელიც ამ შრომისაგან თავის არიდებას ესწრაფვის ანდა წარსულში გაკვალული გზებით ლამობს მის გადაწყვეტას, მიტროპოლიტის სიტყვისაებრ, ლაჩრობისა და სიზარმაცის, პასუხისმგებლობისგან გაქცევის, სულიწმინდით ბოძებული ნიჭის გაუქმების ცოდვას შეიცავს და ალბათ, ისეთივე ბოლო აქვს, როგორც იმ მონას სახარებისეული იგავიდან, ბატონის მიცემული ტალანტი რომ გადამალა (მათ. 25. 14–30).

ამიტომაც, როგორც ირკვევა, კანონიკური ხატწერის მართებული და უშეცდომო განსაზღვრება, მართლმადიდებელი ეკლესიის ცხადი, უცხო მინარევებისაგან სრულად დაწმენდილი სწავლება მის შესახებ არა მარტო ხატ-

წერის მემკვიდრეობის მთელი სისრულით დაცვის ანდა ჩვენი ტაძრების ტრადიციული საეკლესიო მხატვრობით გამშვენების საქმეს ემსახურება, არამედ იმის უპირობო დადასტურებას, რომ როგორც ღვთისმსახურებაში (კერძოდ, ხატწერის მაგალითზე, ვიზუალურ ღვთისმსახურებაში), ისე ყოველგვარ მსახურებაში, ქრისტიანის სახელმძღვანელო პრინციპი სწორედ შემოქმედებითი მიდგომა, – სულიწმინდის ნიჭით წარმართული გაბედული მოქმედება უნდა იყოს.

დაბოლოს, ჩვენი პოზიციის უკეთ წარმოსაჩენად საკითხზე, თუ რა არის საჭირო ახალი ხატწერის განვითარების გზაზე წარმატების მისაღწევად და რომელი გამოცდის ჩაბარება უწევს დღეს როგორც სხვა, ისე ჩვენი ქვეყნის ეკლესიებს იმისათვის, რომ ტრადიციული საეკლესიო მხატვრობის ძველებურ პრინციპებს დაეუფლოს და მაშინდელივით შთამბეჭდავი ხატები შექმნას, გთავაზობთ ვრცელ ციტატას დიდი თანამედროვე ღვთისმეტყველის, სერგეი ავერინცევის გამოსვლიდან, რომელიც მან ხატთაყვანისცემის დღესასწაულზე, მართლმადიდებლობის ზეიმის დღეს აღვლენილი ლიტურგიის შემდეგ, ხატწერის შესახებ წარმოსთქვა და სადაც, ვფიქრობთ, ზედმიწევნით ზუსტად ჩამოაყალიბა ის შემოქმედებითი მიდგომა, რომლის დანახვასა და ათვისებაში ხატმწერს, ისევე, როგორც ყოველთვის, ყველა ქრისტიანს, ყალბი უკიდურესობისკენ მიმდრეკელი მაცდური ძალა უშლის ხელს:

„ჩვენ ვალში ვართ იმათ წინაშე, ვინც ჩვენი სარწმუნოება დაიცვა და ვისაც ჩვენ მამებს, – ეკლესიის წმინდა მამებს ვუწოდებთ. მამას იმიტომ კი არ ვუწოდებთ, რომ მოწიწების ან პატივისცემის გამოხატვა გვსურს, არამედ პირდაპირი მნიშვნელობით – რომ არა ისინი, არც ჩვენ ვიქნებოდით.

ამ განცდას მათ მიმართ – ცოცხალი, პიროვნული ვალდებულების განცდას – შეუძლია დაგვიცვას და დაგვიფაროს ორი, თითქოსდა საპირისპირო, სინამდვილეში კი ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებული შეცდომისგან; ბოროტი ხშირად გვაყენებს ყალბი არჩევანის წინაშე - მცდარი უკიდურესობების წინაშე. ერთი უკიდურესობა ისაა, როცა ითვლება, რომ ეკლესიის მემკვიდრეობა პასიურად უნდა მივიღოთ, როგორც დასრულებული, თითქოს უკვე ყველაფერი ნათქვამია, ყველაფერი გაკეთებულია... ჩვენ მას მხოლოდ ვინახავთ – სკივრში ჩაწყობილს, გაუნძრევლად და ხელუხლებლად. ოღონდაც ამ შემთხვევაში ჩვენი მამების მიმართ უმადურობა გამოგვდის – მათ ნაშრომს, ნაგროვებს ვიღებთ და ჩვენ თვითონ შრომას აღარ ვაპირებთ. არის ამის საპირისპირო, ასე ვთქვათ, ახლებურობის, მოდერნიზმის უკიდურესობაც, როცა გვთავაზობენ ჩვენი მამების – ეკლესიის მამების – მემკვიდრეობა შევაფასოთ როგორც მოძველებული, მკვდარი, საკუთარ თავში ჩაკეტილი და იმ რელიგიურ აზრებს მივენდოთ, რასაც ჩვენ სულს უფალი – მაგრამ განა კი მართლა უფალი?! – ჩააგონებს. ამ შემთხვევაშიც ჩვენი მემკვიდრეობა სადღაც მიყუჟულ ადგილას, უძრავად, უჩუმრად შენახული დაგვრჩება. ეს კი სულაც არ არის ის, რაც ჩვენს მამებს სურთ. ისინი ჩვენგან იმას ითხოვენ, რომ ჩვენ მართლაც მათი შვილები ვიყოთ; მოითხოვენ, რომ ღვთის შიშითა და მორჩილებით, ამავდროულად კადნიერებით – ცოცხალი აზრის გამბედავი კადნიერებით მივიღოთ მათი დანატოვარი; ვიყოთ მათი ერთგულნი იმით, რომ კი არ გავწყვიტოთ, არამედ განვაგრძოთ, თვითნებურად ახლიდან კი არ წამოვიწყოთ – თითქოს ჩვენამდე არც არაფერი ყოფილა, – არამედ ამ დანატოვარის არსის ერთგულნი და-

ვრჩეთ და ახალი დროის გამოცდილებით, ახლიდან გადავიაზროთ მისი საზრისი. ეს ადვილი არ არის, ღმერთი შეგვეწიოს!

როცა საქმე მამათა სწავლების მემკვიდრეობას ეხება, მუდამ თავს იჩენს ხოლმე ეს ორი სიმართლე: პირველი ისაა, რომ „დასაბამი სიბრძნისა არის შიში უფლისა“ (იგავ. 1, 7). შიში, არა როგორც დაშინება ან გაუბედაობა, არამედ როგორც რეალობის – შემოქმედის ზემსოფლიური რეალობის განცდა. მეორე კი სწორედ ისაა, რაზედაც წმინდა მამათა მემკვიდრეობის დიდმა მკვლევარმა, არქიმანდრიტმა კიპრიანე კერნმა ბრძანა: „ინტელექტუალთა ცრურწმენის მიუხედავად, ცხადია, რომ ნამდვილი სიმამაცე და ნამდვილი გამბედაობა სწორედ ეკლესიური და არა ერეტიკული აზრის თვისებაა. ყოველთვის ერეტიკოსები არიან ისინი, ვინც ცოცხალ ჭეშმარიტებას ამარტივებს და ამით მას სიცოცხლის უნარს უსპობს“. ღმერთმა მოგვანიჭოს ეკლესიის მამათა სწავლების ნამდვილი ერთგულება; ერთგულება არა მონისა, არამედ მემკვიდრისა. ამინ“[27].

27 http://predanie.ru/averincev-sergey-sergeevich/propovedi-10/#/audio/

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. 2016

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