

ვლადიმერ ლოსკი

ღმობეგებური ფიქსიონალური ლექსები

თარგმნილია ნიკნიდან „Богвидение“, Москва, 2004 გ.

**მთარგმნელი — თბილისის სასულიერო აკადემიისა
და სემინარიის ლექტორი ზურაბ ეკალაძე**

თბილისი 2007

**იბეჭდება გურჯაანისა და
ველისციხის ეპისკოპოსის
ექვთიმეს (ლეჟავა)
ლოცვა – კურთხევით**

**რედაქციები: თბილისის სასულიერო აკადემიისა და
სემინარიის ღვთისმეტყველების კათედრის გამგე
ედუარდ ჭელიძე**

1) ორი "მონოთეიზმი"

ღმერთი არაა მეცნიერების საგანი და ღვთისმეტყველებაც რადიკალურად განსხვავდება ფილოსოფიური აზროვნებისაგან: ღვთისმეტყველი არ ეძებს ღმერთს, მსგავსად რაიმე საგნისა, არამედ თვით ღმერთი ეუფლება ღვთისმეტყველს ისევე, როგორც ჩვენ გვეუფლება ვისიმე პიროვნება. და სწორედ იმის გამო, რომ ღმერთმა პირველმა იპოვა იგი და იმის გამოც, რომ ღმერთი ევლინება გამოცხადებით, ღვთისმეტყველისათვის შესაძლებელი ხდება ღმერთის ძებნა, იმგვარად, როგორც ჩვენ ვეძებთ ვინმეს ყოფნას მთელი ჩვენი არსებითა და შესაბამისად მთელი გონებით. ღვთისმეტყველების ღმერთი ესაა "შენ", ესაა ბიბლიის ცოცხალი ღმერთი. რასაკვირველია, იგი აბსოლუტია, მაგრამ პიროვნული აბსოლუტი, რომელსაც ლოცვისას "შენ"-ობით მივმართავთ.

მორწმუნესა და პიროვნულ ღმერთს შორის "მე-შენ" სახის ურთიერთობას შეიძლება შევხვდეთ არა მხოლოდ იუდეურ-ქრისტიანულ ტრადიციაში. მაგრამ იქ ღმერთი არაა უზენაესი და ერთადერთი ღმერთი, არამედ მხოლოდ ერთ-ერთი, პოლითეიზმის მრავალრიცხოვან ხეთაებრივ პერსონაჟთაგან. უნდა ითქვას, რომ პოლითეიზმი არის მონოთეიზმის მხოლოდ ქვედა (უდაბლესი) ასპექტი. თუმცა აბსოლუტი, რომელშიაც "ღმერთები" ერწყმიან, ზოგჯერ არ არის პიროვნული. "ღმერთები" და თვით "პიროვნული" ღმერთიც ინდუიზმისა მხოლოდ ასპექტია, მხოლოდ გამოვლენაა რაღაც უპიროვნო აბსოლუტისა.

არაქრისტიანული აღმოსავლეთისათვის ეს გამოვლინებანი ისეთივე პირობითია, როგორც ის სამყარო, რომელსაც ისინი ევლინებიან, რომელნიც მოწოდებულნი არიან გაჰქრნენ და განზავდნენ წმინდა თვითწადრმავებაში, მთლიან თვითიგივეობრიობაში. ამ იგივეობრიობისათვის უცნობია ყოველგვარი "სხვა" და შთანთქავს ყოველგვარ პიროვნულ ურთიერთობას.

ზუსტად ასევე ძველი საბერძნეთის რელიგიაშიც ღმერთები უნდა დამორჩილებოდნენ ანონიმურ, ყველაზე გაბატონებულ "აუცილებლობას". ფილოსოფოსები ამ ღმერთებში გულისხმობდნენ არა პირს, არამედ სტაბილურობისა და სინათლის რაღაც უმაღლეს სამყაროს, უპიროვნო ყოფიერების მშვენიერების სფეროს. ასეა იგი პლატონთან, სტოიკოსებთან და თვით არისტოტელესთანაც. ხოლო ნეოპლატონიზმი მიდის "ჩაძირვის მისტიკამდე", რაც გარკვეულწილად ინდოეთის მოძღვრებებს გვაგონებს.

აქ უნდა შეეჩერდეთ პლოტინთან, რომლის ნააზრვეიც ნამდვილად ითვლება არაბიბლიური ანტიკური სამყაროს მიერ მიღწეულ მწვერვალად. იგი შემდგომში ბევრმა წმიდა მამამ აითვისა, გამოიყენა და მას ჭეშმარიტი სრულყოფა მიანიჭა

პლოტინთან შემეცნების პირველი საფეხური ზორციელდება მსოფლიო სულში, რომელიც მოიცავს სამყაროს მთელ მრავალფეროვან ერთიანობას; ღმერთები კი სხვა არაფერნი არიან, თუ არა მისი მრავალფეროვანი გამოვლინებები. შემდგომი საფეხურია ადამიანის, როგორც სამყაროს ცენტრის გონება (VOUS). "ნუს"-ის ღონე იგივეა, რაც ყოფიერების ღონე, ე.ი. "ნუს"-ი და "ყოფიერება", აზრი და მისი ობიექტი იგივეობრივნი არიან: ობიექტი იმიტომ არსებობს, რომ იგი მოიაზრება (გააზრებადია), ხოლო აზრი არსებობს იმისათვის, რომ ობიექტი საბოლოოდ ინტელექტუალურ არსზე დაიყვანება. მაგრამ ეს იგივეობრივობა არაა აბსოლუტური, რამეთუ იგი გამოისახება როგორც ერთგვარი ორმხრივობა, რომელშიც არსებობას აგრძელებს რაღაც "სხვა" სფეროც. შესაბამისად, იმისათვის, რათა მთელი სისრულით შევიცნოთ "ერთი", უნდა ავმადლდეთ ნუსის ღონეზე ზემოთ.

როდესაც გადალახავ აზრისა და მოაზრებადი რეალობის საზღვარს ანუ ყოფიერებისა და ინტელექტის ამ უკანასკნელ დიადას შედიხარ არაინტელექტუალურისა და არაყოფიერების სფეროში (უარყოფა აქ მიუთითებს პლიუსზე,

ტრანსცენდენტურობაზე). მაგრამ მაშინ გარდუვალად დგება დუმილის დრო: არ შეიძლება სახელელოთ გამოუთქმელი, რამეთუ იგი არაფრით არაა შეზღუდული, და არაფერს უპირისპირდება, მისი მიღწევის ერთადერთი გზაა ის, რომ არ ვიცოდეთ იგი. არცოდნა, როგორც შეჭრა ზღვარს მიღმა, არის ექსტაზი. ფილოსოფია თავის უკიდურეს ზღვარს აღწევს და თავს იკლავს შეუცნობადობის ზღურბლზე. "ერთი"-ს შემეცნება შესაძლებელია მხოლოდ ექსტაზამდე და ექსტაზის შემდეგ, ეს კი მის შეუმეცნებლობას ნიშნავს, რადგან ეს ექსტაზი არ არის. ექსტაზის დროს არ არის "სხვა", ე.ი. არ არის შემეცნებაც. პორფირიოსი ამბობს, რომ თავისი სიცოცხლის განმავლობაში პლოტინი ოთხჯერ იმყოფებოდა ექსტაზში. მაგრამ ღვთაებრივი ბუნების ამგვარი შემეცნება ერთდროულად კიდევ ხდება, და ისპობა კიდევ ამ უპიროვნო არ-შემეცნებით.

მრავალი რელიგიისა და მეტაფიზიკური სისტემისაგან განსხვავებით, საკუთრივ ღვთაებრივ სფეროსთან მიახლოებისას ქრება ურთიერთობა "შე-შენ", ბიბლია ამტკიცებს ერთდროულად აბსოლუტური და პიროვნული ღმერთის უცილობელ დაუსაბამობას. მაგრამ აქ ქრისტიანული გამოცხადების სისრულესთან შედარებით ჩვენ ვხედავთ სხვა შეზღუდულობას: ებრაელთა ღმერთი ფარავს (მაღავს) თავისი ბუნების სიღრმეს; იგი თავს ავლენს ოდენ საკუთარი ხელმწიფებით, ხოლო თვით მისი სახელის წარმოთქმა არ შეიძლება. მას გარს არტყია შეუვალი ნათელი, და ადამიანს არ შეუძლია იხილოს იგი და დარჩეს ცოცხალი. არც ჭეშმარიტი ურთიერთსიყვარული, და არც საშინელი ღვთაებრივი მონადისა და მორჩილი ქმნილების პირისპირ შეხვედრა არ შეიძლება. სიტყვები - მხოლოდ ღვთისგანაა, ადამიანისაგან კი მხოლოდ რწმენისა და მორჩილების წყვდიადი. საკუთრივ "ღვთისმეტყველება", როგორც ეს წმ. მამებს ესმით, ისრაელისათვის დაფარული რჩება.

მაშასადამე, ჩვენ ვხედავთ, რომ ქრისტიანული მოძღვრების გარეთ ერთმანეთს უპირისპირდებიან: - იუდეველებში (უფრო გვიან ისლამში, რომელიც აბრაამისეულია) მონოთეიზმი, რომელიც ამტკიცებს ღმერთს, როგორც პიროვნებას, მაგრამ არ იცნობს მის ბუნებას.

ანტიკურ სამყაროში, რომლისთვისაც უცხო იყო სემიტური ტრადიცია მეტაფიზიკური მონოთეიზმი, რომელსაც პქონდა აბსოლუტის ბუნების წინათგრძნობა, მაგრამ არ ძალუძდა მასთან მისვლა სხვაგვარად, თუ არა მისი პიროვნების გაქრობის (განქარების) გზით.

ერთი მხრივ საქმე გვაქვს ჩაძირვის მისტიკასთან, სადაც ღვთის შემეცნება შეუძლებელია, რადგან თვით მისი პიროვნება ქრება გამოუთქმელში, მეორე მხრივ პიროვნული ღვთისადმი პირად მორჩილებასთან, მაგრამ ღვთაებრივი ბუნების დაუნახავად, რადგან ამ ბუნების შემეცნება აკრძალულია ღვთაებრივი პირის მიერ, რომელიც საკუთარ თავშია ჩაკეტილი.

ერთი მხრივაც ბუნება, რომელშიც შთანთქმულია პიროვნება, მეორე მხრივ ღვთაებრივი პიროვნება, რომელიც ფარავს ბუნებას. ამრიგად, ქრისტიანული მოძღვრების გარეთ ერთმანეთს უპირისპირდებიან შეუძლებელი შემეცნება (რამეთუ იგი უარყოფს შესამეცნებელსაც და შემეცნებელსაც) და აკრძალული შემეცნება (რამდენადაც არ არსებობს საერთო საზომი, არ არსებობს არაფერი შუალედური, შემოქმედსა და ქმნილებას შორის).

ქრისტიანობა ათავისუფლებს ადამიანს ამ ორი შეზღუდვისაგან, მთელი სისრულით უხსნის ერთდროულად პიროვნულ ღმერთსაც და მის ბუნებასაც. ამასთან ერთად იგი როგორც ისრაელზე, ისე სხვა რელიგიებზე და მეტაფიზიკურ სისტემებზე უკეთესად ასრულებს ამას და თანაც არა რაიმე სინკრეტიზმით, არამედ ქრისტეთი და ქრისტეში. მართლაც, მასში კაცობრიობა შეერთებულია ღვთაებასთან, და ღვთაებრივი

ბუნება უკავშირდება ადამიანურ ბუნებას, რათა განაღმრთოს იგი. ესაა პასუხი ისრაელისადმი. მაგრამ ძე თანაარსია მამისა და სულისა და ეს პასუხია უპიროვნო მეტაფიზიკური მოძღვრებებისადმი. ღვთიური ბუნება არაა პიროვნების "გარეთ" (მიღმა), პირიქით: ამ ბუნების სისავესე ღვთაებრივ პირთა კავშირშია, და იგი ადამიანს პირადი თანამონაწილეობით უკავშირდება.

მაგრამ ამ საკითხთა გაგება არაა ადვილი, და ეს დასრულება (დაგვირგვინება) ქრისტეში, არის აგრეთვე "საცთურიც" და "უგუნურებაც". "იუდეველთათვის საცთურია", თუ ერთ, ტრანსცენდენტურ ღმერთს, რომელსაც არ გააჩნია საერთო განზომილება ადამიანთან, როგორ შეუძლია ჰყავდეს ძე, რომელიც თვით არის ღმერთი, და იმავდროულად ადამიანიც, თანაც ღამცირებული და ჯვარცმული?

"ელინთათვის უგუნურებაა" თუ როგორ შეუძლია უპიროვნო აბსოლუტს პიროვნებაში განხორციელება? როგორ ძალუძს უძრავ მარადიულობას ღრობის სფეროში შემოსვლა? როგორ შეუძლია ღმერთს იქცეს სწორედ იმად, რაც აუცილებლად უნდა გადაილაზოს, რათა მასში განქარდეს? ამგვარად, ქრისტიანობა ერთდროულად არის დასრულებაც და საცთურიც, მაგრამ როგორიც არ უნდა ყოფილიყო ქრისტეს არმიძლები იუდეველებისა და ელინების პოზიციები, ეკლესიაში, ანუ მაცხოვრის სხეულში, ვინც მეთაურობს, აღამაღლებს, განწმენდს და კუთვნილ ადგილს მიუჩენს ყოველგვარ ჭეშმარიტებას, არ უნდა ყოფილიყო არავითარი განსხვავება ელინებსა და იუდეველთა შორის.

აქ წარმოიშობა ორი საშიშროება: პირველი - როცა ღვთისმეტყველი არის "ელინი" ეკლესიაში, როდესაც იგი იმდენად ექვემდებარება თავისი აზროვნების მოღუსს, გამოცხადების "ინტელექტუალიზაციას", რომ კარგავს კონკრეტულობისა და ბიბლიური გრძნობის ისეთ "ექსისტენციალურ" ხასიათს ღმერთთან შეხვედრისა, რომლითაც განისაზღვრება ისრაელის აშ-

კარა ანთროპომორფიზმი. ამ საშიშროებას, რომელიც არსებობდა სქოლასტიკის ეპოქიდან XIX ასწლეულის მოძღვრებების ჩათვლით, ჩვენს ეპოქაში შეესაბამება საპირისპირო საშიშროება: საშიშროება ხელოვნურად შექმნილი "ბიბლეიზმისა", რომელიც ცდილობს ისრაელის ტრადიცია დაუპირისპიროს "ბერძენთა ფილოსოფიას" და მისი თეორია წმინდა სემიტურ კატეგორიაში გადაასხვაფეროს.

მაგრამ ღვთისმეტყველებამ საკუთარი თავი უნდა სამყაროულ ენაზე გამოთქვას. ღმერთმა შემთხვევით არ მოახვედრა ეკლესიის მამები ბერძნულ გარემოში: ფილოსოფიური სიცხადის მოთხოვნების გნოსისის სიღრმის მოთხოვნებთან შეხამებამ უბიძგა მათ განეწმინდათ ფილოსოფოსთა და მისტიკოსთა ენა, რათა მთელი მისი სამყაროული მნიშვნელობა ეუწყებინათ ქრისტიანული კაცობრიობისათვის, რომელიც არა მარტო იტყვედა, არამედ აღემატებოდა კიდევ ისრაელს.

2) გზა უარყოფისა და გზა მტკიცებისა

ღმერთი შეიმეცნება გამოცხადებაში, როგორც პირად ურთიერთობაში. გამოცხადება ყოველთვის არის ვინმესათვის გამოცხადება. იგი შედგება იმ შეხვედრებისაგან, რომელნიც ქმნიან ისტორიას. ამიტომაც გამოცხადება თავისი სისრულით ისტორიაა, ესაა ისტორიული რეალობა, სამყაროს შექმნიდან პრუსიამდე (მეორედ მოსვლამდე. რედ.).

ამრიგად გამოცხადება ესაა ჩვენი მომცველი „თეოკოსმოსური“ ურთიერთობა. ჩვენ არა მარტო არ ძალგვიძს შევიმეცნოთ ღმერთი გამოცხადების გარეშე, არამედ ჩვენ არ შეგვიძლია „ობიექტურად“, ანუ გარედან, ვიმსჯელოთ გამოცხადების შესახებ.

გამოცხადებისათვის უცხოა „გარეშე“, იგია ურთიერთობა ღმერთსა და სამყაროს შორის, რომლის შიგნითაც გვსურს

თუ არა გვსურს ჩვენ ვიმყოფებით. მაგრამ გამოცხადების იმმანენტურობაში ღმერთი საკუთარ თავს ამკვიდრებს როგორც ქმნილებისადმი ტრანსცენდენტურს. თუკი ტრანსცენდენტურს განვმარტავთ როგორც ისეთ რამეს, რაც გვისხლტება ჩვენი შემეცნებისა და ჩვენი ცდის სფეროდან, მაშინ უნდა ითქვას, რომ ღმერთი არა მარტო არ ეკუთვნის ამ სამყაროს, არამედ იგი ტრანსცენდენტურია თვით საკუთარი გამოცხადებისა. ღმერთი ერთდროულად იმმანენტურიცაა და ტრანსცენდენტურიც: იმმანენტურობა და ტრანსცენდენტურობა ორივე ურთიერთმგულისხმებელნი არიან. წმინდა ტრანსცენდენტურობა შეუძლებელია: თუ ჩვენ ღმერთს ვწვდებით, როგორც სამყაროს ტრანსცენდენტურ მიზეზს, მაშინ ის არაა წმინდად ტრანსცენდენტური, რადგან თვით მიზეზის ცნება გულისხმობს შედეგის ცნებასაც. გამოცხადების დიალექტიკაში იმმანენტურობა საშუალებას გვაძლევს სახელვდეთ ტრანსცენდენტური. მაგრამ არ იქნებოდა თვით იმმანენტურიც, თავის სიღრმეში მიუწვდომელი ტრანსცენდენტურიც რომ არ ყოფილიყო.

აი, რის გამო არ ძალგვიძს გავიზიაროთ ღმერთი მის არსებაში, მის დაფარულ საიდუმლოებაში; ყოველივე ამის მცდელობანი მღუმარებაში გვაგდებენ, რადგან არც აზრს, არც სიტყვიერ გამოსახვას არ ძალუძთ უსასრულობის მოქცევა ცნებებში, რომელნიც განმარტებისას „ზღუდავენ“ ღმერთს, ამიტომაც ბერძენი მამები ღვთის შემეცნებისაკენ უარყოფის გზით წავიდნენ.

ნეგატიური, აპოფატიკური გზა ღვთის შემეცნებას ცდილობს არა იმის ჩაწვდომით, რაც არის იგი, არამედ იმაში ჩაწვდომით, რაც არ არის იგი. ეს გზა თანმიმდევრული უარყოფებისაგან შედგება. ამ ხერხით სარგებლობდნენ აგრეთვე ნეოპლატონიკოსები და ინდუიზმის მიმდევრები, რამეთუ იგი უცილობლად წარმოიშობა ღვთისაკენ მსწრაფი და მისკენ აღმავალი ყოველგვარი აზრის წინაშე. პლოტინთან ეს გზა თა-

ვის უკიდურეს ზღვარს აღწევს, ამ დროს ფილოსოფია კლავს საკუთარ თავს და ფილოსოფოსი მისტიკოსად იქცევა. მაგრამ ქრისტიანობის თვინიერ მას მხოლოდ ღვთისა და მისი მადი-ებელი ადამიანის გაუპიროვნებლობამდე (ე.ი. პიროვნულობის გაქრობამდე) მიყვავართ. ამიტომაც ამგვარ ძიებასა და ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებას შორის არის უფსკრული, თვით მაშინაც კი, როდესაც ღვთისმეტყველება (როგორც ერთი შეხედვით ჩანს) თითქოსდა პლოტინის ნაფეხურებს მიჰყვება.

მართლაცდა, ისეთი ღვთისმეტყველები, როგორიც არიან გრიგოლ ნოსელი და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი (ნაშრომში „მისტიკური ღვთისმეტყველება“), აპოფატიზმში ხედავენ არა თვით გამოცხადებას, არამედ მხოლოდ მის ადგილსამყოფელს (სათავსს): ასე მიდიან ისინი დაფარული ღმერთის პიროვნულ ყოფნამდე. უარყოფის გზა მათთან არ ერწყმის სუბიექტისა და ობიექტის შთანთქმელ სიცარიელეს; ადამიანის პიროვნება კი არ ქრება, არამედ აღწევს ღმერთთან პირისპირ წარდგომას, მასთან მაღლით ერთიანობას შერევის გარეშე.

აპოფატიზმში უარყოფს ყოველივე იმას, რასაც ღმერთი არ წარმოადგენს; თავდაპირველად ხდება მოცილება მთელი ქმნული სამყაროსი, თვით ვარსკვლავებიანი ზეცის კოსმიური დიდებისა და ანგელოზთა ზეცის გონითმისაწვდომი ნათლისა. შემდეგ გამოირიცხება ყველაზე ამაღლებული ატრიბუტები:

სიკეთე, სიყვარული, სიბრძნე. და ბოლოს გამოირიცხება თვით ყოფიერებაც კი. ღმერთი არ არის რომელიმე ამათგანი. თვით საკუთარი ბუნებით იგი შეუშეცნებადია. იგი „არ არის“, მაგრამ (და ამაშია ქრისტიანობის მთელი პარადოქსი) იგი არის ის ღმერთი, რომელსაც მე ვუბნები „შენ“, რომელიც მეძახის მე, რომელიც გვეცხადება ვითარცა პიროვნული და ცოცხალი. წმიდა იოანე ოქროპირის ლიტურგიის დროს „მამაო ჩვენოს“ წინ ჩვენ ვლოცულობთ: „და ღირს მყუენ ჩუენ, მეუფეო, კადნიერებით დაუსჯელად კადრებად და ხდად შენდა ზეცათა ღმრთისა მამისა და თქმად“. ბერძნულ ტექსტში სიტყვა-სიტ-

ყვით ასეა: „Και καταζοσον μας Δεσποτα, μετα παρρισας ακαταρικος, τολμαν επικολεισθαι σε τον επουρανιον Θεον, Πατερα, και λεγειν. „შენ, ზე-ზეციურო ღმერთო (ესაა აპოფატიკური ღმერთი, რომლის სახელდება შეუძლებელია), გაგვხადე ღირსი იმისა, რომ გიწოდოთ მამა და გავებლოთ შენი მოხმობა. ვლოცულობთ იმისათვის, რათა გვაქენდეს კადნიერება და უბრალოება, რომ ვუთხრათ ღმერთს „შენ“.

ნეგატიური გზის გვერდით იხსნება პოზიტიური გზა, „კატაფატიკური“ გზა. დაფარული ღმერთი, მყოფი ყოველგვარი იმის მიღმა, რაც მას განაცხადებს (ავლენს), არის იგივე ღმერთი, რომელიც საკუთარ თავს განაცხადებს. ისაა სიბრძნე, სიყვარული, სიკეთე. მაგრამ მისი ბუნება რჩება საკუთარი შემუცნებლობის სიღრმეში, და სწორედ ამიტომაც გვეცხადება იგი.

აპოფატიკური გზის შესახებ მუდმივი გახსენებით უნდა განიწმინდოს ცნებები და არ მიეცეს მათ საშუალება საკუთარ შეზღუდულ მნიშვნელობებში ჩაკეტივსა. რასაკვირველია ღმერთი ბრძენია, მაგრამ არა ვაჭრის ან ფილოსოფოსის სიბრძნის ბანალური გაგებით. მისი სიბრძნე არ არის მისი ბუნების შინაგანი აუცილებლობა. სწორედ ყველაზე მაღალი სახელები, თვით „სიყვარულიც“ კი, გამოხატავენ ღვთიურ არსს, მაგრამ ვერ ამოწურავენ მას. ეს ის ატრიბუტები, ის თვისებებია, რომლებითაც ღვთაება გვამცნობს საკუთარი თავის შესახებ, მაგრამ, ამასთან ერთად, მისი დაფარული წყარო, მისი ბუნება არასოდეს არ ამოიწურება, ჩვენი თვალთახედვის წინ არ ობიექტივირდება, ჩვენი განწმენდილი ცნებები გვაახლოებენ ღმერთთან, საღმრთო სახელები კი საშუალებას გვაძლევენ გარკვეული აზრით შევადწინოთ კიდევ მასში, მაგრამ ჩვენ ვერასოდეს შევძლებთ ჩავწვდეთ მის არსს, სხვანაირად იგი განისაზღვრებოდა საკუთარი თვისებებით; მაგრამ ღმერთს ვერაფრით ვერ განვსაზღვრავთ და სწორედ ამიტომაცაა იგი პიროვნული.

ამ აზრით განმარტავს წმიდა გრიგოლ ნოსელი „ქება ქებათას“, რომელშიც ის ხედავს სულის (და ეკლესიის) მისტიკურ ქორწილს ღმერთთან. სძალი, რომელიც ისწრაფვის სიძისაკენ - ესაა სული რომელიც ეძიებს თავის ღმერთს. შეყვარებული ევლინება და უსხლტება, ასევეა ღმერთიც: რაც მეტად მსჭვალავს ღმერთი მას თავისი მყოფობით, მით უფრო მეტად სწყურია სულს ღვთის უფრო სრული მყოფობა მასთან და ისწრაფვის კიდევ ღმერთის კვალდაკვალ. რაც უფრო მეტად სავსეა სული ღმერთით, მით უფრო აღმოაჩენს ის ღვთის ტრანსცენდენტურობას. ასე აღივსება სული ღვთაებრივი მყოფობით, მაგრამ სულ უფრო და უფრო იძირება ამოუწურავ, მარად მიუღწეველ არსში. ეს სრბოლა დაუსრულებელი ხდება, და სულის ამ უსასრულო გახსნაში, რომელშიც სიყვარული განუხრებლად აღივსება და განახლდება, ამ „საწყისთა საწყისში“ ხედავს წმიდა გრიგოლი ნეტარების ქრისტიანულ გაგებას. ადამიანს რომ ღვთის ბუნება სცოდნოდა, ის ღმერთი იქნებოდა. ქმნილების შეოქმედთან შეერთება არის ის უსასრულო აღმაფრენა, რომლითაც რაც უფრო აღვსილია სული, მით უფრო ნეტარად გრძნობს იგი მანძილს საკუთარ თავსა და ღვთაებრივ არსს შორის, მანძილს, რომელიც განუწყვეტლივ მცირდება და მუდამ უსასრულოა, რომელიც შესაძლებელს ხდის და იწვევს სიყვარულს. ღმერთი გვიხმობს ჩვენ და ჩვენც მოცულნი ვართ ამ ძახილით, რომელიც მას ერთდროულად გვიცხადებს კიდევ და ფარავს კიდევ; და ჩვენ არ ძალგვიძს მივწოდეთ მას სხვაგვარად, თუ არა მხოლოდ სწორედ ამგვარი კავშირით, ხოლო ეს კავშირი რომ არსებობდეს, ღმერთი თავისი არსით ყოველთვის ჩვენგან მიუღწეველი უნდა რჩებოდეს.

ჯერ კიდევ თვით ძველ აღთქმაში არის ეს ნეგატიური მომენტი: ესაა სახე წყვდიადისა, რომელიც ასე ხშირად გამოიყენება ქრისტიანულ მისტიკაში: „და დადგა ბნელი, საფარველად მისსა“ (ფს. 17, 11). სოლომონიც თავის ლოცვაში ტაძ-

რის კურთხევისას (წიგნი მეფეთა) ეუბნება ღმერთს: „შენ, რომელმაც ინებე იმყოფებოდე ბნელში“, გავიხსენოთ აგრეთვე სინის მთის წყვდიადიც.

ამ ტრანსცენდენტურობის გამოცდილებით შემეცნება არსებითა ქრისტიანის მისტიკური ცხოვრებისათვის. „თვით მაშინაც კი როცა მე შეერთებული ვარ შენთან, ამბობს ღირსი მაკარი, მაშინაც კი როდესაც მე მეჩვენება, რომ მე შენგან უკვე მეტად აღარ განვსხვავდები, მე ვიცი, რომ შენ ბატონი ხარ, მე კი მონა“. ეს კი უკვე პლოტინური ექსტაზის გამოუთქმელი შერწყმა კი არ არის, არამედ პირადული დამოკიდებულება, რომელიც სულაც არ ამცირებს აბსოლუტს, გვიცხადებს მას როგორც „სხვას“, ე.ი. მუდამ ახალს, ამოუწურავს. ესაა ურთიერთობა ღმერთის პიროვნებასა, რომლის ბუნებაც თავისთავად მიუწვდომელია (არსის იდეა არ ადგენს საზღვარს ლოგიკურ მიუღწევლობაზე, რაც „შეზღუდავდა“ ღმერთს და ერთგვარად „ამოწურავდა“ მას) და ადამიანის პიროვნებას შორის. ადამიანი თვით თავისი უკიდურესი უძლურების დროსაც კი რჩება პიროვნებად, რომელიც შეერთებისას არ ქრება, არამედ ფერისცვალებას განიცდის და რჩება სრულყოფილ პიროვნებად. ამის გარეშე არ იქნებოდა „Religio“, ანუ კავშირი, ურთიერთობა.

ამიტომ ჭეშმარიტი ქრისტიანული ღვთისმეტყველების წყარო - განხორციელებული ძე ღვთისას აღიარებაა. განხორციელებისას ერთი პიროვნება სინამდვილეში აერთიანებს თავის თავში შეუმეცნებად ტრანსცენდენტურ ღვთაებრივ ბუნებასა და ადამიანურ ბუნებას. ორი ბუნების შეერთება ქრისტეში, ეს არის შეერთება ზე-ზეციური ბუნებისა საფლავამდე და ჯოჯოხეთამდე უწინაც კი მიწიერ ბუნებასთან. ქრისტეში ცხადდება მიუწვდომელი და ეს გვაძლევს საშუალებას ვილაპარაკოთ ღმერთზე, ე.ი. „ვიღვთისმეტყველოთ“. სწორედ ამაში მდგომარეობს მთელი საიდუმლოებაც: ადამიანმა შეძლო დაენახა ქრისტეში ღმერთი, მან შეძლო დაენახა ქრისტეში

ღვთაებრივი ბუნების ბრწყინვალეობა. ღვთიურისა და ადამიანურის ასეთი შეურევნელი შეერთება ერთ პიროვნებაში გამოირიცხავს მეტაფიზიკური განსჯის ყოველგვარ შესაძლებლობას, რომელიც არაშეფარდებითია სამებისა და უპიროვნობის შერწყმისა: ეს შეერთება პირიქით, ასრულებს და ამყარებს გამოცხადებას, როგორც შეხვედრასა და თანაზიარებას.

ასეთნაირად, ერთდროულად კიდევ გახსნა და კიდევ დაკეტა ბერძნულმა აზროვნებამ გზა ქრისტიანული მოძღვრებისაკენ. მან გახსნა იგი იმით, რომ განადიდა ლოგოსი და თუ თვით ღმერთი არა, ყოველ შემთხვევაში ღვთაებრივის ზეციური მშვენიერება, მან დაახშო ეს გზა იმით, რომ გამოგზავნა ბრძენი, რომ გაქცევით ეხსნათ თავი. მრავალნი უპირისპირებდნენ „პირქუშ ქრისტიანულ მოძღვრებას“ ანტიკური სამყაროს „სიცოცხლის სიხარულს“, მაგრამ მსგავსი დაპირისპირების დაშვება ნიშნავს დავივიწყოთ ბერძნული თეატრის ბედისწერის ტრაგიკული აზრი, დავივიწყოთ პლატონის გამახვილებული ასკეტიზმი, რომელიც ტოლობის ნიშანს სვამდა სხეულსა და საფლავს შორის (σῶμα-σῆμα) აგრეთვე ის ღუალიზმი, რომელსაც ის ამკვიდრებს გრძნობადსა და გონებაჭვრეტიტს შორის, რათა გააუფასუროს გრძნობადი, ვითარცა მხოლოდ ანარეკლი და გვიბიძგოს მისგან გასაქცევად. გარკვეული აზრით ანტიკურმა ნააზრევმა მოამზადა არა მართო ქრისტიანული მოძღვრება, რომელშიაც მან საკუთარი თავი დაძლია, არამედ მეტ-ნაკლებად უხეში ღუალიზმიც გნოსტიკური სისტემებისა და მანიქვეელობისა, სადაც იგი გაშმაგებული წინ აღუდგა ქრისტეს.

ის რაც აკლია ამ ნააზრევს, რაც მისთვის ერთდროულად იქცევა სასინჯ ქვადაც და აღსრულების შესაძლებლობადაც ესაა ღვთის განკაცების რეალურობა. თავისი ახალგაზრდობის გახსენებისას, ნეტარი ავგუსტინე იძლევა ანტიკურობისა და ქრისტიანობის შესანიშნავ შედარებას.

„მე იქ წავიკითხე წერს იგი, როცა იხსენებს ენეადების

აღმოჩენას - რომ თავდაპირველად იყო სიტყვა (იგი პლოტინ-ში იოანე ღვთისმეტყველს პოულობს), მე წავიკითხე, რომ სული კაცისა მოწმობს ნათელზე, მაგრამ თვით იგი არაა ნათელი... მაგრამ მე ვერ ვნახე ის, რომ სიტყვა მოვიდა ამა სოფლად და სოფელმა არ მიიღო იგი, მე ვერ ვიპოვე ის, რომ სიტყვა იქცა ხორცად. მე ვიპოვე, რომ ძე შეიძლება იყოს სწორი მამისა, მაგრამ ვერ ვპოვე, რომ მან თვით დაიმცირა თავი, შეურიგდა ჯვარზე სიკვდილს და რომ მამა ღმერთმა უბოძა მას სახელი იესო".

აი, ეს სახელია ყოველგვარი ღვთისმეტყველების საწყისი.

3) სამება

ღვთის განკაცება ღვთისმეტყველების ათვლის წერტილი თავის ცენტრში (შუაგულში) მაშინვე აყენებს სამების საიდუმლოს. მართლაც, განკაცდა არა ვინმე სხვა, თუ არა სიტყვა, ანუ ყოვლადწმინდა სამების მეორე პირი. ამიტომაც განკაცება და სამება ერთმანეთისაგან განუყოფელია, და მიუხედავად ზოგიერთი პროტესტანტული კრიტიკისა და ლიბერალიზმისა, რომლებიც ცდილობენ, ღვთისმეტყველებას სახარება დაუპირისპირონ, ჩვენ უნდა ხაზგასმით აღვნიშნოთ, რომ მართლმადიდებლური ტრიადოლოგია თავისი ძირებით სახარებას უკავშირდება (მისგანაა ამოზრდილი). მართლაც და, განა შეიძლება სახარების კითხვისას არ ვკითხოთ საკუთარ თავს: ვინ არის იესო? და როდესაც მოგვესმის პეტრე მოციქულის აღსარება: "შენ ხარ ძე ღვთისა ცხოველისა" (მათე 16.16), როდესაც იოანე მახარებელი თავის სახარებაში მარადისობას გადაშლის ჩვენს თვალწინ, მაშინ ვხვდებით, რომ ურთადერთ შესაძლებელ პასუხს იძლევა დოგმატი ყოვლადწმინდა სამების შესახებ: ქრისტე - მხოლოდშობილი ძე ღვთისა, ღმერთი, თანასწორი მამისა, მისი იგივეობრივი ღვთაებ-

რიობის მიხედვით, და მისგან პიროვნულად განსხვავებული.

სამების შესახებ ჩვენი ცოდნის ძირითადი წყარო სხვა არაფერია, თუ არა იოანეს სახარების პროლოგი (აგრეთვე პირველი ეპისტოლე), რის გამოც ამ საოცარი ტექსტების ავტორმა მართლმადიდებლური ტრადიციით მიიღო კიდევ "ღვთისმეტყველის" სახელი. პროლოგის პირველივე მუხლიდანვე მამა იწოდება ღმერთად, ქრისტე სიტყვად, და სიტყვა ამასთან "პირველითგანაა", ("პირველითგან" - აქ ატარებს არა დროულ, არამედ ონტოლოგიურ ხასიათს), და იგი ერთდროულად არის ღმერთიც ("სიტყუა იყო ღმერთი") და სხვაც, ვიდრე მამა: "და სიტყუა იგი იყო ღმრთისა თანა"); წმიდა მახარებლის ეს სამი მტკიცება "პირველითგან იყო სიტყუა: - და სიტყუა იგი იყო ღმრთისა თანა სიტყუა იყო ღმერთი" - არის მარცვალი, (თესლი), რომლისაგანაც ამოიზარდა მთელი ტრინიტარული ღვთისმეტყველება. ისინი მაშინვე აიძულებენ ჩვენს აზროვნებას, ვირწმუნოთ ღმერთში ერთდროულად იგივეობაც და განსხვავებაც.

და რა თქმა უნდა, მაცთუნებელია სურვილი ამ ანტონიმიის დანგრევისა, მისი ამა თუ იმ ტერმინის "რაციონალიზირებით". ასეთნაირად დიდი თუ მცირე სიცხადით ჩამოყალიბდა ორი ძირითადი ერეტიკული ტენდენცია: უნიტარიზმი და ტრითეიზმი.

უნიტარიზმი ხშირად იღებდა აბსოლუტური მონარქიზმის სახეს: ღმერთში არსებობს მხოლოდ ერთი პირი პირი მამისა, ხოლო ძე და სულიწმიდა. არიან მისი ემანაციები ან ძალები. ამ მოძღვრებამ თავისი ყველაზე დასრულებული სახე მიიღო III ს-ში, საბელიოსის მოდალიზმში, სადაც ქრება პირის თვით ცნებაც კი. საბელიოსის მიხედვით ღმერთი უსახო, უპიროვნო არსებაა, რომელიც სამყაროს სხვადასხვა სახით ევლინება. სამი პირი მხოლოდ მოქმედების სამი თანმიმდევრობითი მოდუსებია, სამი გამოვლინებაა სამყაროში ერთი და იმავე მონადისა, რომელიც თავის თავში მუდამ მარტივია. სამ-

ყაროს შექმნისას ღმერთი იღებს მამის სახეს. ამრიგად მამა არის ღვთაებრივი გამოვლინების პირველი ფაზის ასპექტი, რომელიც უკავშირდება დაბადების (შესაქმნის) წიგნსა და სამოთხის მდგომარეობას. მაგრამ ცოდვამ შეცვალა ღვთისა და კაცის ურთიერთდამოკიდებულება, მამის ერა დასრულდა, და ღმერთმაც სხვა სახე მიიღო, სახე ძისა, რომლის სრული გამოვლინება შეესაბამება განკაცებას (განხორციელებას). ამალღებასთან ერთად შემდეგ ძის სახე ღვთაებისა შეერწყა განსხვავებულ არსებას და გამოვლინდა ახალი სახე სახე სულისა. და ბოლოს, სამსჯავროზე, როდესაც სამყარო განიღმრობა, ყოველივე კვლავ განუსხვავებელ მონადას დაუბრუნდება. ასე რომ, ეს სამება, მორიგეობითი გამოვლინებებით წმინდა მოჩვენებითად რჩება და ოდნავადაც არ ეხება თვით ღმერთის რეალობას: აქ ყველაფერი ერთიანად შთანთქმულია ბუნების მიერ.

საწინააღმდეგო ერესი ტრითეიზმი, არასოდეს გამოვლენილა წმინდა სახით. მაგრამ "სხვადასხვაგვარი" სამების შესახებ აბსურდული სწავლებაც რომ არ ჩამოყალიბებულა იყო, ჩვენ მაინც ხშირად ვხვდებით სამების პირთა ურთიერთკავშირის ცნობილ შესუსტებას: ამ სამების ჰიპოსტასნი არა თანაბარპატივდებულნი არიან. ნიკეის კრებამდელ ქრისტიანულ აზროვნებაში ძალზე ძლიერი იყო სუბორდინაციონალური ტენდენცია (კერძოდ ორიგენეს მოძღვრებაში). ზომიერი პლატონიზმის გავლენით მამას აიგივებდნენ "უზუნაეს ერთთან", რაც იმას იწვევდა, რომ ეს შეგვეძლო გაგვეჩინა მხოლოდ სუბორდინაციის პრინციპით. ძეს ღვთაებრივი არსება არ მიეკუთვნება. იგი მხოლოდ თანამონაწილეა მამის ღვთაებრივი ბუნებისა. ასე იქცევა ლოგოსი "ერთის" იარაღად, ხოლო სულიწმიდა თავის მხრივ არის ძის იარაღი, მამის განსაღიღებლად.

არიოზთან ეს ტენდენცია ერესში გადაიზარდა, ერესში, რომელიც თიშავდა სამების ერთიანობას. არიოზი ღმერთთან

აიგივებდა მამას და ამასთან ახდენდა იმის პოსტულირებას, რომ ყველაფერი, რაც არ არის ღმერთი ქმნილებაა. შესაბამისად ძე, რადგან იგი განსხვავდება მამისაგან, შექმნილია. ამრიგად, პირთა განსხვავება გადადიოდა ონტოლოგიურ გაყოფაში. შექმნილი ძე თავის მხრივ ქმნის სულიწმიდას და სამება დაიყვანება რაღაც ისეთ იერარქიაზე, სადაც უდაბლესი ხდება უმაღლესის იარაღი ე.ი. იქცევა ისეთ სამებად, რომელიც განყოფილია ქმნილსა და შეუქმნელს შორის გამავალი დაუძლეველი საზღვრით, შობა იქცევა ქმნადობად.

ძე და სულიწმიდა ხდებიან ქმნილი არსებები, რომელნიც რადიკალურად განსხვავდებიან ღვთაებრივი მამისაგან, და ტრიადა არსებობს მხოლოდ მონადის გაყოფის შედეგად.

ამის საპირისპიროდ, ეკლესიის მიერ გულმოდგინედ შენახული რწმენა ერთიანი სულისკვეთებით მოიცავს ღმერთში ერთობას და განსხვავებას. მაგრამ არა მხოლოდ გრძნობა, არამედ გონებაც ჩვენი, უნდა რელიგიური იყოს, აზრიც უნდა გაიხსნას ჭეშმარიტების შესახებდრად, უფრო სწორად არა გრძნობა და გონება ცალ-ცალკე, არამედ თვით მთელი ჩვენი არსება ერთიანი წვითა და სიფხიზლით. ქრისტიანული აზრის გამარჯვება იმაშია, რომ მან პირველ (განსაკუთრებით IV უპირატესად "ტრინიტარულ"), საუკუნეთა განმავლობაში გამოიმუშავა ის განსაზღვრება, რომელმაც საშუალება მისცა წარმართებს, განეჭვრიტათ ყოვლადწმიდა სამების სისრულე; ეს იყო არა ქრისტიანობის რაციონალიზაცია, არამედ გონების ქრისტიანიზაცია, ფილოსოფიის გადაქცევა ჭვრეტად, აზრის გაჯერება იმ საიდუმლოთი, რომელიც არაა სხვა საიდუმლოთაგან დაფარული რამ, არამედ არის ამოუწურავი, დაუძლეველი ნათელი. ეს გრანდიოზული გმირობა განხორციელდა ათანასე ალექსანდრიელის, ბასილი დიდის, გრიგოლ ნოსელის, გრიგოლ ღვთისმეტყველის, აგრეთვე წმიდა ილარიონ ჰიკტავიელის ძალისხმევით; მან ბოლოს და ბოლოს საშუალება მისცა ეკლესიას სამერთიანი ღვთაების საიდუმლო

გამოეხატათ ტერმინით ოμολογησας, რაც ნიშნავს თანაარსს, ერთარსს, არსის მიხედვით იგივეობრივს, ესაა ის ზედსართავი სახელი, რომელიც განსაზღვრავს ძეს, ვითარცა ღმერთს, სხვას, ვიდრე ო Θεოს. იგივე ღმერთს, მაგრამ არა მამას.

თავისი სახარების დასაწყისში წმიდა მახარებელი იოანე ამბობს: "სიტყუა იყო ღმერთისა თანა" (πρὸς τὸν Θεόν). ეს მიუთითებს მოძრაობაზე, დინამიურ სიახლოვეზე. ეს შეგვიძლია გვეთარგმნა უფრო როგორც "'ღმერთისაკენ" და არა "ღმერთთან" (რუსულად: "к Богу" და "с Богом"); ამგვარად წინდებულ -πρὸς შეიცავს ურთიერთობის იდეას, ეს ურთიერთობა (დამოკიდებულება), მამასა და ძეს შორის, არის უწინარესი შობა; ასე შეეყავართ ჩვენ სახარებას ყოვლადწმიდა სამების ღვთაებრივ პირთა ცხოვრებაში.

ასევე სწორედ სახარება გვიხსნის სულიწმიდის ტრინიტარულ "მდგომარეობასაც", როგორც სამების მესამე ჰიპოსტაზისა, გვიხსნის აგრეთვე იმ დამოკიდებულებასაც, რომელიც ხაზს უსვამს მის პიროვნულ "ერთობას" (ერთადერთობას), საკმარისია წავიკითხოთ მაცხოვრის უკანასკნელი საუბრები მოციქულებთან იოანეს სახარებიდან: "და მე ვპკითხო მამასა ჩემსა და სხუაი ნუგეშინის-მცემელი მოგივლინოს თქუენ, რაითა თქუენტანა დაადგრეს უკუნისამდე. სული იგი ჭეშმარიტებისაი, რომელი სოფელსა ვერ ხელეწიფების მოღებად, რამეთუ არა ჰხედავს მას, არცა იცის იგი, რამეთუ თქუენ თანა არს და თქუენტანა იყოს. ხოლო ნუგეშინის-მცემელი იგი სული წმიდაი, რომელი მოავლინოს სახელითა ჩემითა მამამან, მან გასწაოს თქუენ ყოველი და მოგახსენოს თქუენ ყოველივე რაოდენი გარქუ თქუენ" (ინ. 14.16-17).

მაშასადამე, სულიწმიდა სხვაა, ვიდრე ძე (რომელიც ასევე ნუგეშინისმცემელია), მაგრამ სული წარგზავნილია ძის სახელით, რათა დაამოწმოს მასზე: ამრიგად, მისი დამოკიდებულება ძესთან მდგომარეობს არა დაპირისპირებასა და განცალკევებაში, არამედ განსხვავებასა და ურთიერთმიკუთვნებულო-

ბაში (соотнесенность), ე.ი. მამასთან მიმართებაში.

იგივე უნდა ითქვას სულისა და მამის ურთიერთდამოკიდებულების შესახებაც: "სული ჭეშმარიტებისაი, რომელი მამისაგან გამოვალს" (15,26), სხვაა ვიდრე მამა, მაგრამ მასთან შეერთებულია გამოძავლობით, რაც მისთვისაა თვისობრივი და ძის შობილებისაგან განმასხვავებელია.

ძე და სული სახარებაში ჩვენ გვეცხადება, როგორც სამყაროში მოვლინებული ორი ღვთაებრივი პირი, ერთი იმისათვის, რომ შეუერთდეს ჩვენს ბუნებას და იშვას, მეორე რათა გაცოცხლოს ჩვენი პირადი თავისუფლება. ორივეს საკუთარი ურთიერთდამოკიდებულება აქვს მამასთან (შობილება და გამოძავლობა); მათ შორის არსებობს აგრეთვე ურთიერთმიკუთვნებულობა: სწორედ უბიწო ქალწულის სულიწმიდით განწმენდის წყალობით შესძლო ძემ მიეცა თავი ადამიანთათვის, მაგრამ ამალლების შემდგომ მამის მარჯვენით მჯდომარე ძის ლოცვით წარიგზავნა სულიწმიდა. ეს ორი პირი გვევლინება ჩვენს წინ გადაშლილ მარადისობაში, როგორც მამის დარად თანაბარპატივდებულნი და არსებით მისი იგივეობრივი. ისინი ტრანსცენდენტურნი არიან იმ სამყაროსადმი, რომელშიც ისინი მოქმედებენ. ისინი ორივე მართლაც "მამისა თანა" არიან, რომელიც თვით არ "შემოდის" სამყაროში, და მათი სიახლოვე მამასთან, ასრულებს (ამთავრებს) ჩვენს აზროვნებაში წარმოდგენას სამების შესახებ მის მიუწვდომლობაში, უცვლელობასა და სისრულეში.

4) სამების ტერმინოლოგია

მეოთხე საუკუნის უდიდესი პრობლემა იყო ღმრთაებერთიანობისა და განსხვავების გამოსახვა, მონადისა და ტრიადის ერთდროულობა ღმერთში. მამებთან ჩვენ ვხედავთ ენის ჭეშმარიტ გარდაქმნას: იხსენებდნენ რა ხან ფილოსოფიურ ტერ-

მინებს, ხან ყოველდღიური მეტყველებიდან ნასესხებ სიტყვებს, ისინი ერთნაირად გარდაასხვავებდნენ ხოლმე მათ შინაარსს, მათ შეძლეს გადმოეცათ ამ სიტყვებით ის გასაოცარი და ახალი რეალობა, რომელსაც მხოლოდ ქრისტიანობა გვიცხადებს - ესაა პიროვნების რეალობა ღმერთსა და ადამიანში; რამეთუ ადამიანი ხატისაებრ ღმრთისა არის შექმნილი, აგრეთვე სამებასა და აღორძინებულ კაცობრიობაში, რამეთუ ეკლესია ღმრთაებრივ სიცოცხლეს ასახავს.

იმისათვის, რომ გამოვხატოთ სამისათვის საერთო რეალობა, რომელსაც „განუყოფელი ღმრთაება სამს შორის ანაწილებს“ (წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი), წმ. მამებმა შეარჩიეს სიტყვა უსია (ΟΥΣΙΑ) ეს იყო ფილოსოფიური ტერმინი, რომელიც აღნიშნავდა „არსს“, მაგრამ ვულგარიზებულს. მას ხმაობდნენ მაგალითად, „ქონების“ ან „სამფლობელოს“ მნიშვნელობით. ამ სიტყვაში, რომელიც ენათესავება ზმნას „ყოფნა“ (ΕΙΜΙ), ონტოლოგიური გამოძახილი ისმოდა, ამიტომაც მას შეეძლო ხაზი გაესვა ღმრთაების ონტოლოგიური ერთობისათვის, მით უმეტეს, რომ ეს ძირი შედიოდა ტერმინში ΟΥΟΙΟΥΣΙΟΥ (ერთარსი, თანარსი), რომელიც უკვე ნიკეის კრების მიერ ქრისტიანიზირებული იყო მამისა და ძის არსებათა აღსანიშნავად. მაგრამ როგორც ΟΥΟΙΟΥΣΙΟΥ ისე ΟΥΣΙΑ იგივეობრიობას უსვამდა ხაზს, რაც ეხმიანებოდა უფრო გვიანდელ ელინისტურ აზროვნებას, რომელიც როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ „ერთის“ ექსტატურ წვდომაში იყო მოთავსებული. მაგრამ ΟΥΟΙΟΥΣΙΟΥ-მა შემოიტანა რაღაც განუზომლად ახალი, რამეთუ მისით გამოთქმული არსობის იგივეობამ შეაერთა ორი შეუქცევლად განსხვავებული პირი და ამ ერთობაში არ მომხდარა მათი შთანთქმა. აუცილებელი იყო სწორედ დამკვიდრებულიყო ეს „სხვისი“ საიდუმლო, ამ შემთხვევაში ანტიკური აზრისათვის რაღაც რადიკალურად უცხო რამ, რომელიც ონტოლოგიურად ამტკიცებდა „იმავეს“, და „სხვაში“ ამჟღავნებდა ყოფიერების რღვევას.

ამგვარი მსოფლმხედველობისათვის ნიშანდობლივი იყო ანტიკურ ლექსიკონში პიროვნების რამენაირი აღმნიშვნელი ტერმინის არსებობა, რამეთუ ლათინური persona და ბერძნული $\pi\rho\omicron\sigma\tau\alpha\omega\nu$ აღნიშნავდნენ შეზღუდულ, არანამდვილ, მაცთუნებელ და საბოლოო ჯამში ილუზორულ ასპექტს ინდივიდუმიდან; არა პირს, რომელიც გვიხსნიდა პიროვნულ ყოფიერებას, არამედ უპირობო არსების პირ-ნიღაბს. მართლაც $\pi\rho\omicron\sigma\tau\alpha\omega\nu$ - ესაა ნიღაბი ან როლი მსახიობისა, „სხვა“ აქ სრულიად ზედაპირულია და არავითარი სიღრმე არ გააჩნია. ამიტომაც არაა გასაკვირი, რომ მაშეგმა ამ სუსტ და შესაძლოა მაცთუნებელ სიტყვას ამჯობინეს სხვა, მკაცრად ერთმნიშვნელოვანი სიტყვა, რომლის შინაარსიც მათ სრულიად „გადაადნეს“, ეს იყო სიტყვა ჰიპოსტასი $\sigma\alpha\iota\sigma\tau\alpha\sigma\tau\iota\varsigma$.

თუკი უსია იყო ძირითადად ფილოსოფიური ტერმინი, რომელიც თანდათან განიცდიდა ვულგარიზებას, ჰიპოსტასი პირიქით, ყოფაცხოვრებიდან აღებული სიტყვა იყო, რომელიც ახლალა იძენდა ფილოსოფიურ მნიშვნელობას. ეს სიტყვა აღნიშნავდა „არსებობას“, მაგრამ ზოგიერთ სტოიკოსთან მან სუბსტანციის აღმნიშვნელი სიტყვის, ცალკეული ინდივიდუალურის მნიშვნელობა შეიძინა.

ერთი სიტყვით, ტერმინი „უსია“ და „ჰიპოსტასი“ თითქმის სინონიმები იყვნენ, ორივე მიეკუთვნებოდა ყოფიერებას, თანაც პირველი აღნიშნავდა უფრო არსს, მეორე განსაკუთრებულობას, თუმცაღა არ შეიძლება მეტისმეტად ხაზგასმით წარმოჩენა მათს შორის განსხვავებისა (არისტოტელესთან ტერმინი „პირველადი უსიები“ აღნიშნავდა ინდივიდუალურ არსებობას, ხოლო ჰიპოსტასი, როგორც ამას მოგვიანებით შენიშნავს წმ. იოანე დამასკელი ზოგჯერ მხოლოდ უბრალოდ არსებობას). ეს ფარდობითი ეკვივალენტურობა ხელს უწყობდა ქრისტიანული ტერმინოლოგიის შემუშავებას: რადგან არ არსებობდა არავითარი უფრო ძველი კონტექსტი, რომელსაც შეეძლო დაერღვია წონასწორობა ორ ტერმინს შორის, რო-

მელთა მეოხებითაც წმ. მამებს სურდათ აღენიშნათ თანაბარი ღირსება: ამრიგად შეიძლებოდა უპიროვნო არსებისათვის უპირატესობის მიცემის რისკი თავიდან აეცილებინათ. პრაქტიკულად სინონიმები იყვნენ, ორივე ტერმინი მიეკუთვნებოდა ყოფიერების სფეროს; ყოველ მათგანისათვის ცალკეული მნიშვნელობის მიცემით მამებს შეეძლოთ ამიერიდან დაუბრკოლებლად დაეფუძნებინათ პიროვნება ყოფიერებაში და მოეხდინათ ონტოლოგიის პერსონალიზაცია.

უსია სამებაში ეს არის ღვთაების აბსტრაქტული იდეა, არა რაციონალური არსი რომელიც შეაერთებდა სამ ღვთაებრივ ინდივიდუმს, როგორც მაგალითად ადამიანური თვისებები საერთოდ ითვლებიან სამი სხვადასხვა ადამიანისათვის. აპოფატიზმი ამ ტერმინს შეუმეცნებადი ტრანსცენდენტურობის მეტალოგიკურ სიღრმეს ანიჭებს, ბიბლია გარს არტყია „უსიას“ ღვთაებრივ სახელთა დიდებული ბრწყინვალეებით. რაც შეეხება სიტყვა „ჰიპოსტასს“ (სწორედ აქ ქრისტიანული მოძღვრების გავლენით გამოვლინდება მისი ჭეშმარიტად ახალი შინაარსი), იგი საბოლოოდ კარგავს „ინდივიდუალურის“ მნიშვნელობას. ინდივიდუუმი ეკუთვნის სახეს (ВНД), უფრო სწორად არის მისი ერთ-ერთი ნაწილი: ინდივიდუუმი „ჰყოფს“ ბუნებას, რომელსაც თვით ეკუთვნის, იგი შეიძლება ითქვას ატომიზაციის შედეგს წარმოადგენს. არაფერი მსგავსი არაა სამებაში, სადაც სამივე ჰიპოსტასი ინარჩუნებს ღვთაებრივ ბუნებას მთელი მისი სისრულით. ინდივიდუუმები ერთდროულად განმეორებადნი არიან და ურთიერთდაპირისპირებულნიც: ყოველი მათგანი ფლობს ბუნების თავის წილ „ნამსხვრევს“, და ეს უსასრულოდ გაყოფადი ბუნება რჩება მუდამ ერთი და იგივედ ნამდვილი განსხვავების გარეშე.

რაც შეეხება ჰიპოსტასებს, პირიქით - უსასრულოდ ერთიანნი და უსასრულოდ განსხვავებულნი არიან, ისინი არიან ღმრთაებრივი ბუნებისა, მაგრამ არც ერთი მათგანი, თუმცა გააჩნიათ ღმრთაებრივი ბუნება, მაინც არ „ფლობენ“ მას, არ

ჰყოფენ მას, რომ დაეუფლონ; სწორედ იმიტომ, რომ ყოველი ჰიპოსტასი იხსნება მეორის შესახვედრად, სწორედ იმიტომ, რომ ისინი შეუზღუდავად ინაწილებენ ბუნებას, ბუნება რჩება განუყოფელი.

ეს განუყოფელი ბუნება ყოველ ჰიპოსტასს გადასცემს თავის სიღრმეს, ამოწმებს მის სრულ განუმეორებლობას, იგივე ბუნება ვლინდება „ერთადერთთა“ ერთობაში, ისეთ ურთიერთობაში, რომელშიც თვითოეული პირი შეურევნელად, მთლიანად თანაზიარია ორი დანარჩენისა: ბუნება მით უფრო ერთიანია, რაც მეტად განსხვავებულნი არიან პირები, რამეთუ არაფერი საერთო ბუნებიდან მათ არ შორდებათ; პირები მით უფრო განსხვავებულნი არიან, რაც უფრო ერთიანნი არიან, რამეთუ მათი ერთობა ეს არ არის უპიროვნო ერთსახეობა, არამედ იგი უპირობო განსხვავების ნაყოფიერი დაძაბულობაა. ესაა „შეურევნელი ურთიერთგამსჭვალვის“ სიჭარბე (წმ. იოანე დამასკელი).

ასეთნაირად გვიხსნის ტრინიტარული ღვთისმეტყველება ადამიანური რეალობის ახალ ასპექტს პიროვნების ასპექტს. მართლაც, ანტიკური ფილოსოფია არ იცნობდა პიროვნების ცნებას. ბერძნულმა აზროვნებამ ვერ შესძლო გამოსულიყო ინდივიდუუმის „ატომური“ კონცეფციის ჩარჩოებიდან, რომაული აზროვნება ნიღბიდან როლისაკენ მიმავალ გზს გაჰყვა და „პიროვნება“ განმარტა მისი იურიდიული დამოკიდებულების მიხედვით, მხოლოდ სამების გამოცხადებამ, ქრისტიანული ანთროპოლოგიის ერთადერთმა დასაბუთებამ, თან მოიტანა პიროვნების აბსოლუტური მტკიცება. მართლაც, სამებისათვის პიროვნება არის თავისუფლება ბუნებასთან მიმართებაში, მას არ შეუძლია განპირობებული იყოს ფსიქოლოგიურად ან ზნეობრივად. ყოველგვარი თვისება (ატრიბუტი) განმეორებადია: იგი ეკუთვნის ბუნებას, და ჩვენ მას შეგვიძლია შევხვდეთ სხვა ინდივიდუუმებთანაც, ის კი არადა, შეიძლება ვიპოვოთ თვით თვისებათა გარკვეული შეხამებაც კი. პიროვნული გა-

ნუმეორებლობა კი იმაში მდგომარეობს, რომ იგი მყოფობს თვით მაშინაც კი, როდესაც ჩამოსცილდება ყოველგვარი კონტექსტი, კოსმიური, სოციალური თუ ინდივიდუალური, - ყველა, რაც კი შეიძლება გამოთქმულ იქნეს. პიროვნება შეუღარებელია, იგი „სრულებით სხვაა“. ინდივიდუუმები უპირატესობას იძენენ არა პიროვნებების მიხედვით. პიროვნება ყოველთვის „ერთადერთია“. ცნება აობიექტურებს და კრებს. ამიტომ მხოლოდ უარყოფის მიერ მეთოდურად „დეკონცენპტუალიზირებად“ აზრს ძალუძს ილაპარაკოს პიროვნების საიდუმლოებაზე, რამეთუ ეს „ნარჩენი“, რომელიც არანაირ ბუნებას არ ეთვისება, შეუძლებელია განიმარტოს, იგი მხოლოდ ნაჩვენები შეიძლება იქნეს.

პიროვნება შეიძლება „მოვიხელთოთ“ მხოლოდ პირადი ურთიერთობისას, სამების ჰიპოსტასთა ურთიერთმიმართების ანალოგიური ურთიერთობის დროს, იმ ღიაობის ურთიერთობის დროს, რომელიც აღემატება ინდივიდუუმთა სამყაროს განუჭვრეტელ ბანალურობას, რამეთუ პიროვნებასთან მიახლება ნიშნავს პიროვნულ სამყაროში შეჭრას, რომელიც ერთდროულად დახურულიცაა და ღიაც, სამყაროში, რომელიც წარმოადგენს უმაღლესი მხატვრული ქმნილებების სამყაროს, და რომელიც ხშირად სრულიად შეუმჩნეველია, მაგრამ იგი მუდამ განუმეორებელი და ერთადერთი სამყაროა ვილაციის მიერ მოცემული და მიზნადდასახული ცხოვრებისა (სიცოცხლისა).

* * *

ღმრთაებრივი თვისებები (ატრიბუტები) ზოგად ბუნებას მიეკუთვნებიან: გონება, ნება, სიყვარული სამივე ჰიპოსტასისათვის თვისობრივია და მათ არ შეუძლიათ განსაზღვრონ ჰიპოსტასთა განსხვავება. შეუძლებელია ცალკეული ჰიპოსტასისათვის აბსოლუტური განსაზღვრების მიცემა, ისე რომ იგი ერ-

თიანი ღმრთაებრივი სახელით აღინიშნოს. ჩვენ უკვე ვთქვით, რომ პიროვნების ერთადერთობა არავითარ განსაზღვრებას არ ექვემდებარება, პიროვნება შეიძლება აღქმულ იქნას მხოლოდ სხვა პიროვნებასთან მისი მიმართების დროს, ამიტომ ჰიპოსტასთა განსხვავების ერთადერთი შესაძლო ხერხი იმაში მდგომარეობს, რომ დაზუსტდეს მათი ურთიერთდამოკიდებულება, განსაკუთრებით მათი ურთიერთობა ღმრთაების საერთო წყაროსთან, მამასთან. „არშობილება, შობილება, გამოძავლობა განსხვავებენ მამას, ძესა და იმას, ვისაც ჩვენ სულიწმიდად სახელავდებთ“. წერს წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი. დაუსაბამო მამის არშობილება (ამაშია მამის ერთსაწყისობის ძირითადი იდეა, რომლის უდიდეს მნიშვნელობაზეც ჩვენ ქვემოთ შევჩერდებით), შობილება ძისა, და გამოძავლობა სულიწმინდას, ასეთია ის თვისებები, რომელიც პირთა განსხვავების საშუალებას გვაძლეს. მაგრამ აქ აუცილებელია ორი შენიშვნა: პირველ რიგში ეს ყოველივე აღნიშნავს, მაგრამ არ აფუძნებს ჰიპოსტასურ განსხვავებას. განსხვავება არის ის აბსოლუტური რეალობა, რომელიც ძვეს ღმრთაებრივ პირთა სამებურ და დასაბამიერ საიდუმლოში, და ჩვენს აზრს, რომელსაც ეს საიდუმლო უსასრულოდ აღემატება, ძალუძს მხოლოდ მის ნეგატიურ მხარეზე მითითება, ანუ მტკიცება იმისა, რომ დაუსაბამო მამა არაა არც ძე და არც სულიწმიდა, ხოლო მამისაგან გამოძავალი სულიწმიდა არაა მამა და არაა ძე. და კიდევ: ეს დამოკიდებულება არაა ურთიერთდაპირისპირებული დამოკიდებულება, როგორც ამას ლათინი ღვთისმეტყველები ამტკიცებენ, არამედ ესაა განსხვავებულობის დამოკიდებულება. ჰიპოსტასები ღვთაებრივ ბუნებას კი არ ინაწილებენ, არამედ ამტკიცებენ აბსოლუტურ იგივეობას ღმრთაებრივი ბუნებისა, და არანაკლებ აბსოლუტურ განსხვავებასაც და რაც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, ცალკეული ჰიპოსტასისათვის ეს ურთიერთდამოკიდებულება სამებისებურია, და არასოდეს არ შეუძლიათ დაყვანილ იქნენ ორმხრივ დამოკიდებულე-

ბაზე, რომელიც სწორედ ურთიერთდაპირისპირებას გვთავაზობს. მართლაც, შეუძლებელია ერთ-ერთი ჰიპოსტასის მიყვანა დიადასთან, შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ ერთი მათგანი ისე, რომ დაუყოვნებლივ არ წარმოიშვნენ სხვა ორნიც; მაშა არის მამა მხოლოდ ძესთან და სულიწმიდასთან თანაფარდობაში. ძის შობამდე და სულიწმიდის გამოძველობამდე ისინი „ერთდროულნი არიან“, რამეთუ ერთი გულისხმობს მეორეს.

სამების მიმართ უარი ურთიერთდაპირისპირებულობის და შესაბამისად ორობის მხრიდან, უფრო ფართე ასპექტში არის უარის თქმა რიცხვზე, ან უფრო სწორედ აღმატება რიცხვზე: „ღმერთი თანაბრად არის მონადაც და ტრიადაც“ ამბობს წმ. მაქსიმე აღმსარებელი. ღმერთი ერთიან-სამებობრივია, და სამერთიანია, ორმაგი ტოლობით: სადაც $1=3$ და $3=1$. წმ. ბასილი დიდი თავის ნაშრომში სულიწმიდის შესახებ ჩერდება ამ „მეტამათემატიკურ“ ადგილზე: „მართლაც და ჩვენ არ ვითვლით შეკრების გზით რომ ერთეულიდან მრავლობითამდე მივიდეთ, რამეთუ ჩვენ არ ვამბობთ 1, 2, 3 ან I, II, III „მე ვარ პირველი და მე ვარ უკანასკნელი, ჩემ გარდა არავინ არს ღმერთი“ (ესაია 44, 6), მაგრამ მეორე ღმერთის შესახებ აქამომდე არაფერი გვსმენია, იმიტომ, რომ როცა თაყვანს ვცემთ „ღმერთთა ღმერთს“, ჩვენ ვაღიარებთ ჰიპოსტასთა განსხვავებას, ერთსაწყისიანობის შენარჩუნებით.

მონადის უპირატესობაა ის, რომ: მამა მთლიანად აძლევს საკუთარ ღმრთაებრიობას ძესა და სულიწმიდას, თუკი იგი იქნებოდა მხოლოდ მონადა, თუ იგი იგივეობრივი იქნებოდა საკუთარი არსისა, და არ გასცემდა მას, იგი არ იქნებოდა ძველი აღთქმის ღმერთი მამა იგი პიროვნულია, მაგრამ თავის თავშია დაფარული, იგი მით უფრო საშინელია, რამდენადაც ურთიერთობა აქვს მხოლოდ სხვა ბუნების მქონე არსებებთან; აქედანაა მისი „ტირანული“ სახე; მასსა და ადამიანებს შორის არაა ურთიერთგაგება. სწორედ ამიტომაც წმ. კირილე ალექსანდრიე-

ლი მიიჩნევდა, რომ სახელი „მამა“ მეტია სახელ „ღმერთზე“, რადგან ღმერთი, ასეთია მხოლოდ მათთვის ვინც არაა ღმერთი, ხოლო მამა ღმერთია ძისათვის, რომელიც არაფრით არაა ღმერთზე ნაკლები. ბიბლიური მონადის გახსნისას სახელი „მამა“ ჩვენ გვევლინება ვითარცა შინაგანი სახელი ღვთისა.

მონადის გახსნის დროს პიროვნული სავსება ღვთისა არ შეიძლება შეჩერდეს დიადაზე, რამეთუ „ორი“ გულისხმობს ურთიერთდაპირისპირებულობასა და შეზღუდულობას. „ორი“ გაპყოფდა ღვთაებრივ ბუნებას და უსასრულობაში განუსაზღვრებლობის საფუძველს შეიტანდა, ეს იქნებოდა ქმნილი სამყაროს შესაქმნის პირველი პოლარიზაცია, რომელიც როგორც გნოსტიკურ სწავლებებში, მარტივ გამოვლინებად ჩაითვლებოდა. ამრიგად ღვთაებრივი რეალობა ორ პიროვნებაში მოუაზრებადია. „ორის“ (როგორც რიცხვის) აღმატება ხდება „სამში“. ეს პირველსაწყისთან დაბრუნება კი არაა, არამედ პიროვნული ყოფიერების დასრულებული გახსნა. მართლაც და „სამი“ აქ არაა შეკრების ჯამი. სამი აბსოლუტურად განსხვავებული რეალობა არ შეიძლება აღრიცხულ იქნას. სამი აბსოლუტი არ ექვემდებარება შეკრებას, „სამი“ ყოველგვარი აღრიცხვის გარეთ, ყოველგვარი ურთიერთდაპირისპირებულობის გარეთ იმყოფება, და ამყარებს აბსოლუტურ განსხვავებულობას. რიცხვის ტრანსცენდირებით იგი არც იწყებს და არც კეტავს მწკრივს, არამედ ხსნის „ორის“ ფარგლებს გარეთ, უსასრულობას, კერძოდ არა განუჭვრეტელობას, ჩაუწვდომლობას საკუთარ თავში მყოფობისას, არა „ერთში“ დაბრუნების თვითშთანთქმას, არამედ ცოცხალი ღმერთის ღია უსაზღვროებას, ღვთაებრივი სიცოცხლის ამოუწურავ სიჭარბეს. „მონადა მოძრაობაში მოდის საკუთარი ღვთაებრიობის ძალით, დიადა გადალახულია, რამეთუ ღვთაება უფრო მეტია, ვიდრე მატერია და ფორმა, ტრიადა თავსდება სრულყოფილებაში, იმიტომ, რომ მან პირველმა გადაამეტა დიადის შემადგენლობას“. ეს საიდუმლო, რომლის შესახებაც აქ პლოტინის ტერ-

მინებით ლაპარაკობს წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი, ჩვენს წინაშე გადაშლის ყოფიერების სხვა სფეროს, რომელიც ყოველგვარი ლოგიკისა და მეტაფიზიკის მიღმაა. აქ რწმენა ასაზრდოებს აზროვნებას და თავის საზღვრებზე მაღლა სწევს მას, იმ ჭვრეტისაკენ, რომლის მიზანიცაა, ყოვლადწმიდა სამების ღვთაებრივ სიცოცხლეში მონაწილეობა.

5) ღვთაებრივ პირთა თვისებები

ქრისტიანული ღვთისმეტყველება არ იცნობს აბსტრაქტულ ღმრთაებას: არ შეიძლება ღმერთის გააზრება სამი პირის გარეშე. "უსია" და "ჰიპოსტასი" თითქმის სინონიმები არიან თითქოს იმისათვის, რომ ამით შეიმუსროს ჩვენი განსჯა, რათა ამ განსჯას არ მიეცეს საშუალება მოახდინოს ღმრთაებრივი არსის ობიექტივირება პირთა და "მათი სიყვარულში მარადიული მოძრაობის" გარეშე (წმ. მაქსიმე აღმსარებელი). ეს ღმერთი კონკრეტულია, რამეთუ ერთიანი ღმრთაება ერთდროულად საერთოა სამი ჰიპოსტასისათვის, ნიშანდობლივია ყოველი მათგანისათვის: მამისა, როგორც სათავისათვის, ძისთვის როგორც შობილისათვის, ხოლო სულისწმიდისათვის ვითარცა მამისაგან გამომავლისათვის.

ტერმინი მამის ერთსაწყისობის (მონარქია) შესახებ, ჩვეულებრივი იყო IV საუკუნის უდიდეს ღვთისმეტყველთათვის. ეს ნიშნავს იმას, რომ ღმრთაების სათავე (წყარო) პიროვნულია. მამა არის ღმრთაება, მაგრამ სწორედ იმის გამო, რომ იგი მამაა, იგი გადასცემს თავის ღმრთაებრიობას მთელი მისი სისავსით, ორ დანარჩენ პირსაც. ისინი თავიანთ საწყისს მამისაგან იღებენ, როგორც ერთიანი საწყისისაგან, აქედანაა ტერმინი "მონარქია". "ღმრთაება სათავეა (წყარო)", ამბობს მამის შესახებ წმ. დიონისე არეოპაგელი. სწორედ მამისაგან "გაღმოიღვრება", მასშია "დაფუძნებული" იგივეობრივი და გა-

ნუყოფელი, მაგრამ განსხვავებულად განცხადებადი ღმრთაება ძისა და სულიწმიდისა. მაშასადამე, ცნება "ერთსაწყისობა" აღნიშნავს ღმერთში ერთიანობასა და განსხვავებას, რომელიც გამოდის ერთიანი და პიროვნული საწყისიდან.

წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველს, ყოვლადწმიდა სამების უდიდეს ღვთისმეტყველს, ამ საიდუმლოს შესახებ შეეძლო მხოლოდ პოეტურად ელაპარაკა, რადგან მხოლოდ პოეზიას ხელეწიფება იმქვეყნიურის სიტყვებით გამოვლენა. "ისინი არ არიან ნებაში განყოფილნი: - წერს იგი ისინი არც ძლიერებაში არიან განყოფილნი", ასევე არ განიყოფებიან ისინი არც ერთ სხვა თვისებაში. "და თუ ყოველივეს ბოლომდე ვიტყვი: ღმრთაება განუყოფელია განყოფებში" (нераздельное в Разделяющих) "სამ მზეში, რომელნიც ურთიერთს მსჭვალავენ, სინათლე ერთიანია", იმიტომ, რომ ძე და სული ერთი და იმავე მზის 2 სხივია, ან უფრო სწორად "ისინი ორ ახალ მზეს წარმოადგენენ".

მაშასადამე, სამება არის დასაბამიერი საიდუმლო ღმრთაებრივი რეალობისა, დაუსაბამო წმიდათა წმიდაა, თვით სი-ცოცხლეა დაფარული ღმერთისა, ცოცხალი ღმერთისა. მხოლოდ პოეზიას ძალუძს წარმოგვიდგინოს ჩვენ ეს საიდუმლო, იმიტომ, რომ პოეზია სიტყვით ღაღადებს და არა აქვს ახსნა-განმარტების პრეტენზია. სამება პირველადია ყოველგვარი არსებულისა და ყოველგვარი ცოდნის მიმართ, რომელნიც მასში პოულობენ საკუთარ საფუძველს. სამების გონებით წვდომა ადამიანს არ ძალუძს. იგი თვითონ მოიცავს ადამიანს და იწვევს მასში ხოტბის შესხმის სურვილს. როდესაც ჩვენ სამებაზე ვლაპარაკობთ, მისი ქებადიდებისა და თაყვანისცემის გარეშე, პირადი ურთიერთობის გარეშე, რომელიც რწმენით გვეძლევა, ჩვენი ენა ყოველთვის ტყუის. როდესაც გრიგოლ ღვთისმეტყველი წერს, სამის, როგორც "ნებაში განუყოფელის" შესახებ, ეს იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ძე შობილია მამის ნებით: ჩვენ არ შეგვიძლია

მოვიაზროთ მამა უძეოდ, იგია "მამა ძესთან ერთად" და ასე იყო მუდამ, რამეთუ სამებაში არაა მოძრაობა, და ამ შემთხვევაში სიტყვა "მდგომარეობა" რომ გვეხმარა, ეს ნიშნავდა გვევარაუდა პასიურობა, რომელიც სამებას არ შეესაბამება.

"როდესაც ჩვენი აზრი მიმართულია ღმრთაებისაკენ, პირველმიზეზისაკენ, ერთსაწყისობისაკენ, მაშინ გვეცხადება "ერთი". როცა აზრი მიმართულია მათკენ, იმათკენ, ვინც ერთიან მარადიულობასა და დიდებაში წარმოიშობიან პირველსაწყისიდან, ჩვენ მაშინ თაყვანს ვცემთ "სამს" (წმ. გრიგოლ ღვთიმეტყველი).

ხომ არ გულისხმობს მამის ერთსაწყისობა ძისა და სულის ცნობილ სუბორდინაციას? არა, რამეთუ საწყისი მხოლოდ მაშინაა სრულყოფილი, როდესაც იგი თანაბრადსრულყოფილი რეალობის საწყისია. ბერძენი მამები ხალისით ლაპარაკობდნენ "მამა-მიზეზზე", მაგრამ ეს მხოლოდ ანალოგიისათვის ნახმარი ტერმინია, რომლის მთელი ნაკლოვანების გაგებას ჩვენ შევძლებთ, თუ აპოფაზის განმწმენდ გზას დაეადგებით; ჩვენ ყოველდღიურ გამოცდილებაში მიზეზი ყოველთვის შედეგზე მალლა დგას, ღმერთში კი მიზეზი, როგორც პიროვნული სიყვარულის სრულყოფილება, არ შეიძლება წარმოშობდეს ნაკლები სრულყოფილების მქონე შედეგებს, მას ისინი სურს თანაბარღირსებისაწინი და ამიტომაც ითვლება მათი თანასწორობის მიზეზადაც. ამას გარდა ღმერთში არ არსებობს ურთიერთდაპირისპირებულობა მიზეზისა და შედეგისა, მაგრამ არსებობს მიზეზობრიობა ერთიანი ბუნების შიგნით. აქ "მიზეზობრიობა" თავისკენ არ იზიდავს არც გარეგან შედეგს, როგორც ესაა მატერიალურ სამყაროში და არც საკუთარ მიზეზში შერწყმულ შედეგს, როგორც ინდურ იერარქიულ ონტოლოგიურ სისტემებში ან ნეოპლატონიზმში; "მიზეზობრიობა" აქ მხოლოდ გამოუთქმელი ურთიერთობის არასრულყოფილი სახეა. "მამა მხოლოდ მწირი და უბადრუკი საგნების საწყისი იქნებოდა, მეტიც, იგი იქნებოდა საწყისი მწირ

და უღირს სამყაროში, თუკი იგი არ იქნებოდა საწყისი ღვთაებისა და მადლისა, რომელთაც თავყანს ვცემთ ჩვენ ძესა და სულიწმიდაში, პირველში ვითარცა ძესა და სიტყვაში, ხოლო მეორეში განუშორებლად გამოძავალ სულში" (წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი). მამა არ იქნებოდა ჭეშმარიტი მამა, მთლიანად რომ არ იყოს მიქცეული სხვა პირებისაკენ, არ ყოფილიყო მთლიანად თანაზიარი იმათი, რომელთაც იგი პირებად, ე.ი. თავისი სიყვარულის სისავსეში საკუთარი თავის თანასწორებად თანაქმნის.

ამრიგად, სამება პროცესის შედეგი კი არ არის, არამედ პირველადი მოცემულობაა. მისი საწყისი მხოლოდ თვით მასშივეა, და არა მას ზემოთ. არაა არაფერი ისეთი, რაც მას აღემატება. "საწყისი" მონარქია ვლინდება მხოლოდ სამებაში, მისით და მისთვის, ვლინდება სამთა ურთიერთდამოკიდებულებაში, რომელიც ყოველთვის სამმხრივია (სამობრივია) და გამორიცხავს ყოველგვარ ურთიერთდაპირისპირებას, ყოველგვარ დიალას.

ჯერ კიდევ წმ. ათანასე დიდი ამტკიცებდა, რომ ძის შობა არის ქმედება ბუნების მიხედვით, ხოლო წმ. იოანე დამასკელი VIII ს-ში განასხვავებს: ქმედებას ბუნების მიხედვით - შობასა და გამოძავლობას, და ქმედებას ნების მიხედვით სამყაროს შექმნას. სხვათა შორის, ბუნებით ქმედება არცაა ქმედება ამ სიტყვის ნამდვილი აზრით, მაგრამ ის არის თვით ღმერთის ყოფიერება, რამეთუ ღმერთი თავის ბუნებით არის მამა, ძე და სულიწმიდა, ღმერთს არ სჭირდება გამოეცხადოს საკუთარ თავს, მამაში, ძესა და სულიწმიდაში რაღაცნაირი გაცნობიერების გზით, როგორც მაგალითად, ფიქრობდა სერგეი ბულგაკოვი, გამოეცხადება მოაზრებადია მხოლოდ სხვასთან მიმართებაში, ე.ი. ქმნილებასთან მიმართებაში. ასე რომ, რამდენადაც სამებური ყოფიერება არაა ნებელობის აქტის შედეგი, შეუძლებელია მასში შინაგანი აუცილებლობის პროცესის დანახვა.

ამიტომაც აუცილებელია, დაწვრილებით განვასხვაოთ მამის მიზეზობრიობა, რომელიც კიპოსტასებს მათს აბსოლუტურ განსხვავებაში აყენებს, მაგრამ არ გულისხმობს მათ შორის რაიმე წესრიგს, მამის გამოცხადებისა ან გამოვლინებისაგან. სულს ძის მიერ მიყვართ მამასთან, რომელშიც ჩვენ "აღმოვაჩინებ" სამთა ერთობას. წმ. ბასილი დიდის ტერმინოლოგიის მიხედვით, მამა თავს აცხადებს ძის მიერ სულიწმიდაში. აქაც დასტურდება რაღაც პროცესი, წესრიგი, რომლითაც განპირობებულია სახელთა რიგი (მიმდევრობა): მამა, ძე და სულიწმიდა.

ისევე როგორც ყველა ღმრთაებრივი სახელი, რომელნიც გადმოგვცემენ სამთა ზოგად ცხოვრებას, გამოდიან მამისაგან ძის მიერ და სულიწმიდაში. მამა არის სათავე, ძე გამოვლინება, სული გამოძველებელი ძალა, ამიტომაც მამა არის სიბრძნის წყარო, ძე თვითონ სიბრძნე, სულიწმიდა კი ძალა, რომელიც ჩვენ ამ სიბრძნეს შეგვათვისებინებს, ან სხვაგვარად: მამა სათავეა სიყვარულისა, ძე სიყვარულია, რომელიც გვეცხადება, სული წმიდა - სიყვარულია, რომელიც ჩვენში აღსრულდება. ღმრთაებრივი სახელები ღმრთაებრივი სიცოცხლის გადმოღვრავს; მისი სათავეა მამა, მას ჩვენ გვიჩვენებს ძე, თანაზიარს გვეყოფს სულიწმიდა.

ბიზანტიური ღვთისმეტყველება ამ ღმრთაებრივ სახელებს ენერგიებს უწოდებს: სწორედ ეს ტერმინი გადმოგვცემს საუკეთესოდ ღმრთაებრივი ბუნების დაუსაბამო ბრწყინვალებას. იგი გაცილებით უკეთესად, ვიდრე "სასკოლო-საღვთისმეტყველო" "ატრიბუტები" ან "თვისებები" გვაძლევს წარმოდგენას ამ ცოცხალ ძალებზე, გადმოღვრაზე, ღმრთაებრივი დიდების სისავსეზე. შეუქმნელი ენერგიების თეორია თავისი სულით ღრმად ბიბლიურია. ბიბლია ხშირად ლაპარაკობს 'გაყვარებულ, მგრგვინავ დიდებაზე, რომელიც საშუალებას იძლევა ღვთის შემეცნებისა, თვით ღმერთის მიღმა, იგი ფარავს ღმერთს ნათლის ნაკადით. წმ. კირილე ალექსანდრიელი ლა-

პარაკობს ღმრთაებრივი არსის დიდებულებაზე, რომელიც ავლენს თავს. აირეკლავენ (ასახავენ) რა თვალისმომჭრელი მშვენიერების ბრწყინვალებას, ნათელმოსილი ტერმინები განუწყვეტლივ მეორდებიან, ისინი სრულიადაც არ წარმოადგენენ მეტაფორას, არამედ გამოხატავენ უმაღლეს ცდისეულ ჭკრეტას. ღმრთაებრივი დიდება მრავალფეროვანია: "და არიან სხუანიცა მრავალ, რომელ ქმნა, იესო, რომელნი თუმცა დაიწერებოდეს თითოეულად, არცაღა ამან დაიტია აღწერილი წიგნები, ამინ" (იოანე, 21,25).

ასევე არ ძალუძს მთელ სამყაროს, დაიტიოს დიდების უთვალავი სახელი. "ძალები δὲναμεισ," ამბობს წმ. დიონისე არეოპაგელი, მათზე და თანაც მათ გამოიყენებს ხან მხოლოდობით, ხან მრავლობით რიცხვში. რიცხვი აქ არსებითი არ არის, რადგან საღვთო სახელთა რაოდენობა არც ერთია, არც ბევრი, არამედ უთვალავია. ღმერთი არის სიბრძნე, სიყვარული, სამართლიანობა მაგრამ არა იმიტომ, რომ მას ეს სურს, არამედ იმიტომ, რომ იგი ასეთია. სახელები არ არიან ნიღბები. ღმერთი თავს გვიჩვენებს ისეთნაირად, როგორიც არის იგი. ჩვენ არ ძალგვიძს შევიძეცნოთ ღმრთაებრივი არსის სიღრმე, მაგრამ ჩვენ ვიცნობთ დიდების იმ გამოსხივებას, რომელიც არის ჭეშმარიტი ღმერთი.

მიუხედავად იმისა, თუ რას ვუწოდებთ მას, ღვთაებრივ ბუნებას არსს, რადგან იგია ამოუწურავი ტრანსცენდენტურობა, თუ ენერგიას, რადგანაც იგი ყოველთვის დიდებით გვევლინება, ის მაინც ერთი და იგივე ღმრთაებრივი ბუნებაა. "და აწ მადიდე მე მამაო თავისა შენისა თანა დიდებითა მით, რომელი მაქუნდა წინაშე შენსა უწინარეს სოფლის დაბადებისა" (იოანე 17,5).

მაშასადამე, ენერგია-გამოვლინებები არ არიან დამოკიდებულინი ქმნალობაზე; ისინი არიან მარადიული ბრწყინვალებანი, რომლნიც არაფრით არიან განპირობებულნი სამყაროს ყოფიერებით ან არაყოფიერებით. რა თქმა უნდა, ჩვენ მათ ვხვდეთ

ბით ქმნილ სამყაროშიც, "რამეთუ უხილავი იგი მისი დაბადებითგან სოფლისაით ქმნულთა მათ შინა საცნაურად იხილვების, და სამარადისოი იგი ძალი მისი და ღმრთეებაი, რაითა იყვნენ იგინი ვერ სიტყვის მკებელ". (რომ. 120); ქმნილებანი ღვთის ბეჭდით არიან დაღდასმულნი. მაგრამ ეს ღმრთაებრივი ყოფნა არის მუდამ არსობრივი და მარადიული ღიღება, რომელიც არაფრით არაა განპირობებული გამოვლინება თავისთავად შეუმეცნებადი არსისა. ესაა ნათელი, რომელიც დაუსაბამოდ მოიცავს სამების ცხოვრების თვითსრულყოფილ სისავსეს.

6) შესაქმე

სამყარო ღმრთაებრივი ნებით შეიქმნა. იგი ბუნებით განსხვავებულია ღვთისგან. იგი არსებობს ღმერთის გარეთ „არა ადგილის, არამედ ბუნების მიხედვით" (წმ. იოანე დამასკელი). ამ მარტივ მტკიცებებს მივყავართ ჩვენ ისეთივე უძირო საიდუმლოსთან, როგორც ღვთაებრივი ყოფიერების საიდუმლოა, ესაა ქმნილი ყოფიერების საიდუმლო, ესაა ღმრთაებრივ ყველგანმყოფობასთან შედარებით გარეგანი ყოფიერების რეალობა, რომელიც თავისუფალია ღმრთაებრივ ყოვლადძლიერებასთან დამოკიდებულებაში, იგი სრულიად ახალია თავისი შინაარსით სამების სისრულის პირთა წინაშე. ერთი სიტყვით, ესაა სხვა რეალობა, ვიდრე ღმერთი, სხვა ონტოლოგიური რეალობა.

მხოლოდ ქრისტიანობა, ან უფრო ზუსტად იუდეურ-ქრისტიანული ტრადიცია ფლობს შექმნილის აბსოლუტურ გაგებას. ქმნადობა „არაფრისაგან" (ეს ნიპილო) რწმენის დოგმატია. ამ რწმენამ თავისი პირველი გამოხატულება ჰპოვა ბიბლიაში, მაკაბელთა მეორე წიგნში (7, 28), სადაც დედა შეაგონებდა რა საწამებლად მიმავალ შვილს, ეუბნება: „გთხოვ, შვილო, შეხედე ცასა და დედამიწას და ყოველივეს, რაც მას-

ზეა, მიხვდები, რომ არსებულისაგან არ შეუქმნია ეს ყველაფერი ღმერთს" (სამოცდაათის თარგმანით „არ არსებულისაგან“ ΕΚ ΟΥΚ ΠΟΝΤΟΣ) თუ გავიხსენებთ რომ ΟΥΚ რადიკალური უარყოფაა, რომელიც სხვა უარყოფითი ნაწილაკის - μη - საგან განსხვავებით არ ტოვებს უმცირეს ადგილსაც კი ეჭვისათვის, რომ ΟΥΚ აქ გამოიყენება სისტემატურად, გრამატიკული წესების საწინააღმდეგოდ, მაშინ შევძლებთ შევაფასოთ ΟΥΚ -ის მთელი გამომხატველობის ძალა. ღმერთმა შექმნა არა რაიმესაგან, არამედ იმისაგან, რაც არ არის, არ არსებობს, „არყოფნისაგან“, „არყოფიერებისაგან“.

არავითარი მსგავსი სხვა რელიგიებისა და მეტაფიზიკურ სისტემებში არ გვხვდება: ზოგ მოძღვრებაში ქმნადობის აქტი სრულდება ყოფიერების მოწყობის რალაცნაირი შესაძლებლობიდან გამომდინარე, რომელიც თავდაპირველადვე იყო წარმოდგენილი ღმერთის მიერ. ანტიკურ ფილოსოფიაში ასეთია „პირველადი“ მატერია, რომელსაც აფორმებს უცვლელი ყოფიერება. თავისთავად მატერია რეალურად არ არსებობს; იგი არის წმინდა ყოფიერების შესაძლებლობა. რასაკვირველია ესეც „არყოფიერებაა“, მაგრამ იგია μηΟΥ და არა ΟΥΚ; ანუ არა აბსოლუტური არარა. სახეცვლილი მატერია რალაც დამაჯერებლობას ღებულობს, იქცევა იდეათა სამყაროს სუსტ განხსენებად. ასეთია ძირითადად პლატონის დუალიზმი, და ასეთივეა, რამდენადმე უმნიშვნელო განსხვავებით, არისტოტელეს მატერიის მუდმივი „გაფორმება“.

სხვა მოძღვრებებში ჩვენ ვხედავთ ქმნადობის იდეას, როგორც ღვთაებრივ პროცესს. ღმერთი ქმნის საკუთარი ყოფიერებიდან, ხშირად პირველადი პოლარიზაციის გზით, რომელიც ბადებს სამყაროს მთელ მრავალფეროვნებას. აქ სამყარო არის ღვთის გამოვლინება, ანუ ემანაცია. ასეთია ინდუიზმის ძირითადი კონცენფცია, მას ჩვენ კვლავ ვხედავთ ელინისტურ გნოსისში, რომელთანაც ძალზედ ახლოა პლოტინის ნააზრევი, რომელიც მონიზმისაკენ მიისწრაფვის. აქ კოსმოგონია თე-

ოგონიად იქცევა. თავისი თანმიმდევრული ქვედალმავალი „საფეხურებით“. აბსოლუტური ეტაპობრივად სულ უფრო და უფრო შეფარდებითი, რელაქტიური ხდება, ამჟღავნებს რა თავს სამყაროში, ეშვება რა მის დონემდე (სამყარომდე). სამყარო ესაა დაცემული ღმერთი, რომელიც ცდილობს კვლავ ღმერთად იქცეს, სამყარო წარმოიშობა ან რაიმე საიდუმლო კატასტროფის შედეგად, ან ღვთის თავისთავში ჩაკეტვისა და გამოვლინების დროულ ციკლთა მონაცვლეობის შედეგად, რომელიც თითქოს თვით ღმერთს აკმაყოფილებს.

ორივე ამ ვარიანტში არ არსებობს „არაფრისაგან“, „არარასაგან“ შექმნის იდეა ex nihilo. ქრისტიანულ მოძღვრებაში თვით მატერია ქმნილია, ის საიდუმლო (გამოუცნობი) მატერია, რომელზეც პლატონი ლაპარაკობს, რომ იგი შეიძლება მიწვედომილ იქნეს მხოლოდ „გვერდითი ცნებების“ მეოხებით, ეს წმინდა ყოფიერების „შესაძლებლობა“ თვითონაა ქმნილი, როგორც ეს შესანიშნავად აჩვენა ნეტარმა ავგუსტინემ. მეორე მხრივ როგორ შეიძლება რომ ქმნილებას უქმნელი სუბსტრატის გააჩნდეს? როგორ შეიძლება იყოს იგი ღვთის რაღაც დუბლირება, თუკი იგი თავისი არსით სხვა რამეა ვიდრე ღმერთი?

ასე რომ, შესაქმე თავისუფალი აქტია, ღვთის ნაჩუქარი აქტი, ღვთაებრივი არსისათვის იგი არაა განპირობებული არავითარი „შინაგანი აუცილებლობით“. თვით ის ზნეობრივი მოტივებიც, რომლებითაც ზოგჯერ ცდილობენ შესაქმნის დასაბუთებას, აზრს მოკლებულნი და უგერგილონი არიან. ღმერთი სამება არის სიყვარულის სახსება. იმისათვის, რომ მან გადმოღვაროს თავისი სიყვარული, იგი არ საჭიროებს „სხვა“ ვინმეს, რადგან სხვა უკვე მასშია, ჰიპოსტასთა ურთიერთგამსჭვალვაში. ღმერთი იმიტომაა შემოქმედი, რომ ინება ასეთი ყოფილიყო. სახელი „შემოქმედი“, მეორეულია სამების სამ სახელთან მიმართებაში. ღმერთი მარადიული სამებაა, იგი მარადიულია არა როგორც შემოქმედი, როგორც ეს ორივე-

ნეს ეგონა, რომელიც ანტიკური სამყაროს ციკლური წარმოდგენების ტყვეობაში იმყოფებოდა, რითაც ღმერთს ქმნილებაზე დამოკიდებულს ხდიდა. თუ ჩვენ როგორღაც გვეუცხოვება ქმნადობის იდეა, როგორც სრულიად თავისუფალი აქტი, ამის მიზეზი მხოლოდ ისაა, რომ ჩვენი ცოდვით დამახინჯებული აზროვნება აიგივებს თავისუფლებასა და თვითნებობას, და მაშინ ღმერთი ნამდვილად წარმოგვიდგება რაღაც ფანტაზიებით შეპყრობილ ტირანად. მაგრამ თუკი ჩვენთვის თავისუფლება, რომელიც არაა დაკავშირებული ქმნული სამყაროს კანონებთან (რომელთა შორისაც ვიმყოფებით), არის ყოფიერების დამანგრეველი ბოროტი თვითნებობა, ქმნილებისადმი ტრანსცენდენტური ღვთისათვის კი თავისუფლება უსასრულოდ კეთილია იგი იწვევს ყოფიერებას სიცოცხლისაკენ. მართლაცდა შესაქმეში ჩვენ ვხედავთ წესრიგს, მიზანსწრაფულობას, სიყვარულს, ყოველივე ეს კი თვითნებობის საპირისპიროა. შესაქმეში მართლაც ვლინდებიან ღვთის ის „ღირსებები, რომელთაც არავითარი საერთო არა აქვთ ჩვენს უწესრიგო ფსევდოთავისუფლებასთან. თვით ღმერთის ყოფიერება აისახება ქმნილებაში, და უხმობს მას ღვთაებაში თანამონაწილეობისათვის. და მათთვის, ვინც იმყოფება ქმნილ სამყაროში, ღვთის ეს ძახილი და შესაძლებლობა უპასუხოს ამ ძახილს, წარმოდგენს შესაქმის ერთადერთ გამართლებას.

„არაფრისაგან“ (ex nihilo) ქმნადობა ღვთაებრივი ნების აქტია. ამიტომაც წმ. იოანე დამასკელი მას ძის შობას უპირისპირებს. „რამდენადაც შობა წერს იგი - ბუნებითი მოქმედებაა, და თვით ღვთის არსიდან გამომდინარეობს, იგი უნდა იყოს დაუსაბამი და მარადიული, სხვაგვარად შობა ცვლილებას გამოიწვევდა, იქნებოდა ღმერთი „შობამდე“ და ღმერთი „შობის შემდგომ“. მაშინ ღმერთი „გამრავლდებოდა“. რაც შეეხება ქმნადობას, იგი ღვთაებრივი ნების საქმეა, და ამდენად ღმერთის თანამარადიული არ არის. რამეთუ შეუძლებელია, რომ არყოფნიდან ყოფიერებაში გამოხმობილი (შემოყვანილი)

იყოს თანამარადიული იმისა, რაც უსაწყისო და მარადიულია. სამყაროს შექმნა არაა აუცილებლობა. ღმერთს შეეძლო არც შეექმნა იგი. მაგრამ იგი ავალდებულებს ქმნილებას იარსებოს და იარსებოს მარადიულად. არის რა ღვთისათვის პირობითი ქმნილება, საკუთარი თავისათვის „უპირობო“, რამეთუ ღმერთი თავისუფლად აქცევს (ხდის) ქმნილებას იმად, რაც უნდა იყოს იგი.

ასეთნაირად გვეხსნება ჩვენ ღვთაებრივი საჩუქრის დადებითი. თუ გამოვიყენებთ ანალოგიას (მაგრამ ამ ანალოგიაში იმალება ქმნადობის მთელი საზრისი), ეს საჩუქარი მსგავსია პოეტის გულუხვობისა. „მიწისა და ცის პოეტი“, ასე შეგვიძლია ვთქვათ ღმერთზე, თუკი სიტყვასიტყვით გადმოვთარგმნით სარწმუნოების სიმბოლოს ბერძნულ ტექსტს (ΠΙΟΛΗΤΗΣ ΟΥΡΑΝΟΥ ΚΑΙ ΓΗΣ) ასეთნაირად ჩვენ შეგვიძლია შევადწინოთ ქმნილი ყოფიერების საიდუმლოში: ქმნა ეს არ ნიშნავს სარკეში არეკვლას, თუნდაც სარკე პირველადი მატერია იყოს; ეს არ ნიშნავს აგრეთვე უშედეგო დაქუცმაცებას, რათა შემდეგ ყოველივე თავიდან შეკრიბოს თავისთავში ღმერთმა; ქმნა ნიშნავს ახლის გამოხმობას; ქმნილება, თუ შეიძლება ასე ითქვას ესაა სიახლის რისკი. როდესაც ღმერთი არა საკუთარი თავიდან მოიხმობს ახალ „სიუჟეტს“, თავისუფალი სიუჟეტი მისი შემოქმედებითი ქმედების აპოგეაა. ღვთაებრივი თავისუფლება აღესრულება ამ უმაღლესი რისკის შექმნით სხვა თავისუფლების შექმნით.

აი რატომ არ შეიძლება პირველადი „არარას“ ობექტივირება. nihil - აქ უბრალოდ აღნიშნავს იმას, რომ შექმნამდე ღვთის „გარდა“ არაფერი არ არსებობდა. ან უფრო ზუსტად ეს „გარდა“ და „მდე“) აბსურდულნი არიან, რადგან ისინი განპირობებულნი არიან სწორედ შექმნით. თუ შევეცდებით ამ „მიღმას“ მოაზრებას, მაშინ შევეჩხვებით „არარას“, ანუ გააზრების შეუძლებლობას, ეს „მიღმა“ მხოლოდ შესაქმნის წყალობით არსებობს, იგია სწორედ „მიღმა“, ის „სიერცულო-

ბაა", რომელიც შეადგენს შესაქმეს. ასევე შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ, რომ იყო შექმნა - „მდე“: ღმერთში „დასაწყისს“ არ გააჩნია აზრი, იგი იბადება ქმნილ ყოფიერებასთან ერთად. სწორედ შექმნის აქტი ადგენს დროს, რომლის კატეგორიებადაც ითვლებიან „მანამდე“ და „შემდეგ“. როგორც „მიღმა“ ისე „...მდე“ მიღის იმ nihil-ამდე, რომელიც აუქმებს აზრს. ერთიც და მეორეც როგორც გერმანელები იტყოდნენ „ზღვრული ცნებები“ არიან. ამიტომაც მთელი დიალექტიკა ყოფიერებისა და არყოფიერებისა აბსურდულია. არყოფიერებას არ გააჩნია თავისი საკუთარი არსებობა რაც იქნებოდა, სხვათა შორის, წინააღმდეგობა (inadjecto); იგი შეეფარდება თვით შექმნილ ყოფიერებას, რომელიც ფუძნდება არა საკუთარი თავით, არა ღვთაებრივი არსით, არამედ მხოლოდ ღვთაებრივი ნებით. საკუთარი საფუძვლის არქონა არის არყოფიერება, რაც ქმნილებისათვის მყარი და წარუვალია, არის მისი ურთიერთობა ღმერთთან. საკუთარ თავთან დამოკიდებულებით იგი „ნიჰილ“-ზე დაიყვანება.

„ახალი“ ქმნილებანი არაფერს ჰმატებენ ღმერთის ყოფიერებას. ჩვენს ცნებებში ჩვენ ვოპერირებთ ურთიერთდაპირისპირებით, რომელნიც შესაბამისობაში არიან წარმოსახვის საგნობრივ პრინციპებთან, მაგრამ არ შეიძლება ღმერთისა და სამყაროს შეკრება. აქ ჩვენ უნდა ვიაზროვნოთ ანალოგიებით, ერთდროულად გავუსვათ ხაზი განსხვავებასა და თანაფარდობას: რამეთუ ქმნილება არსებობს მხოლოდ ღმერთში, იმ შემოქმედებით ნებაში, რომელიც აქცევდა მას ღვთისგან განსხვავებულად, ე.ი. ქმნილებად. „ქმნილი არსებანი დამყარებულნი არიან ღვთის შემოქმედებით სიტყვაზე, ისევე, როგორც ალმასის ხიდზე, რომელიც გადებულია ღმრთაებრივი უსასრულობის უფსკრულის ქვეშ და საკუთარი არყოფნის უფსკრულზე ზემოთ“ (ფილარეტ მოსკოველი).

7) სამერთიანი ღმერთი შემოქმედი და ღმერთაბრძვი იღებები

შესაქმე ყოვლადწმიდა სამების საქმეა. სარწმუნოების სიმბოლო მამას "ცისა და ქუეყანის შემოქმედად" სახელდება; ძის შესახებ ამბობს: "რომლისაგან ყოველი შეიქმნა". სულიწმიდას უწოდებს "ცხოველსმყოფელს" (ζωοποιον). სამის ნება ერთიანია, იგი შემოქმედებით ქმედებად ითვლება. ამიტომაც არ შეიძლება მამა იყოს შემოქმედი ისე, რომ შემოქმედი არ იყოს ძე და შემოქმედი არ იყოს სულიწმიდა. "მამა ქმნის სიტყვით სულიწმიდაში" ხშირად ვკითხულობთ მამებთან, ხოლო წმ. ირინეოს ლიონელი ძესა და სულიწმიდას "ღვთის ორ ხელს" უწოდებს. ესაა სამების იკონომიური, საღვთო განგებულებისმიერი გამოვლინება. სამი პირი ქმნის ერთად, მაგრამ ყოველი მათგანი მისთვის დამახასიათებელი სახით, და ქმნილი ყოფიერებაც არის ნაყოფი მათი თანაშემოქმედებისა. ბასილი დიდის სიტყვებით რომ ვთქვათ მამა პირველმიზეზია ყოველი შექმნილისა, ძე მომქმედი მიზეზია, ხოლო სულიწმიდა სრულმყოფელი მიზეზი. აქვს რა თავისი საწყისი მამაში, ყოვლადწმიდა სამების მოქმედება ვლინდება ძისა და სულიწმინდის ორმაგ იკონომიაში: ერთი ახორციელებს მამის ნებას, მეორე ასრულებს (ამთავრებს) მას სიკეთესა და მშვენიერებაში; ერთი მოუხმობს ქმნილებას, რათა მამასთან მიიყვანოს იგი, და ეს მოხმობა ქმნილებას აუწყებს მთელ მის ონტოლოგიურ კონკრეტულობას, მეორე ეხმარება მას უპასუხოს ამ ძახილს, აუწყებს მას სრულყოფილებას.

როდესაც ლაპარაკია ყოვლადწმიდა სამების საღვთო განგებულებაზე, მამები უპირატესობას ანიჭებენ არა სახელს "ძე", რომელიც, პირველყოვლისა, მიუთითებს შიდასამებობრივ კავშირზე (ურთიერთობაზე), არამედ სახელს - "სიტყვა". მართლაცდა, სიტყვა არის მამის გამოვლინება, გამოცხადება, შესაბამისად იგი არის გამოცხადება ვინმესთვის, რაც თავის

მხრივ ცნება "სიტყვას" აკავშირებს ღმრთისგანგებულების სფეროსთან, წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი თავის IV საღვთისმეტყველო სიტყვაში აანალიზებს "სიტყვის" ამ ფუნქციას. იგი ამბობს, რომ ძე არის ლოგოსი, რამეთუ რჩება რა მამასთან ერთიანი, აცხადებს მას. ძე გვაძლევს ჩვენ მამის განსაზღვრებას. "ასე რომ, ძე არის მოკლე და მარტივი გამოსახვა მამის ბუნებისა".

ყოველ ქმნილებას გააჩნია საკუთარი "ლოგოსი", საკუთარი "არსობრივი საზრისი". შესაბამისად ამბობს წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი შეიძლება კი არსებობდეს რაიმე ისეთი, რაც ღმრთაებრივ ლოგოსზე არ იქნება დაფუძნებული? არ არის ისეთი რამ, რაც არ დაფუძნდებოდა ლოგოსზე "ყველა საზრისის საზრისზე". ყოველივე ლოგოსით შეიქმნა. სწორედ იგი ანიჭებს ქმნილ სამყაროს არა მარტო იმ "წესრიგს", რის შესახებაც ლაპარაკობს თვით მისი სახელი, არამედ მთელ მის ონტოლოგიურ რეალობასაც. ლოგოსი ესაა ღმრთაებრივი კერა, საიდანაც გამოდიან ის შემოქმედებითი სხივები, ის ყოველი ქმნილებისათვის დამახასიათებელი "ლოგოსები", ის "წარუვალი" სიტყვანი ღვთისა, რომელნიც ერთდროულად ანიჭებენ ყველა ქმნილებას ყოფიერებას და უზნობენ მათ ღვთისაკენ. ამრიგად, ყოველ ქმნილ არსებას გააჩნია საკუთარი "იდეა", საკუთარი "საზრისი" ღმერთში, შემოქმედის განზრახვაში; ღმერთი ქმნის არა რაღაც "ახირების" გამო, არამედ "გონიერად" (და ამაშია ლოგოსის კიდევ ერთი მნიშვნელობა). ღმრთაებრივი აზრები ქმნილ არსებათა ოდინდელი მიზეზები არიან. აქ მამათა გონებაჯვრეულებაში ისმის პლატონის გამოძახილი, მაგრამ შეიძლება თუ არა ეს ყოველივე განვმარტოთ, როგორც ქრისტიანული პლატონიზმი? მოკლე შეპირისპირება საშუალებას მოგვცემს გავიგოთ, რომ თუკი მამები იყენებდნენ ბერძნული ფილოსოფიის ზოგიერთ ელემენტს, მაშინ ისინი მთლიანად აახლებდნენ მათ შინაარსს, რომელნიც მამებთან ბევრად უფრო ბიბლიურია ვიდრე პლატონური.

პლატონთან "იდეები" თვით ყოფიერების სფეროს წარმოადგენენ. გრძნობად სამყაროში არ არის ჭეშმარიტება, მასში არსებობს მხოლოდ მართლმსგავსებულება, იგი რეალურია მხოლოდ იდეებთან თავისი თანაზიარობის სამყაროში, იდეების განსაჭვრეტად საჭიროა, გაეჭვათ ცვალებადობის მერყევი სამყაროდან, დაბადებისა და დაშლის მონაცვლეობიდან. იდეები ყოფიერების უფრო მაღალი დონეა: ეს არაა ღმერთი, მაგრამ ღმრთაებრივია, "დემონები", ე.ი. ღმერთები (ლეთაებები) იდეებთან შედარებით უფრო დაბალ დონეზე იმყოფებიან.

"შესაქმე", რომელზედაც ლაპარაკია "ტიმეოსში", მანც მითია, რადგან სამყარო მუდამ არსებობდა, მას ოდითგანვე აშენებს "დემიურგი", ახდენს რა იდეალური, ჭეშმარიტი სამყაროს მიხედვით კოპირებას. ნეოპლატონიზმი, რომელიც ჟან ვალის (Jean Wahl) განმარტებით ახდენს "პლატონის ჰიპოთეზათა ჰიპოსტასირებას", გამოუთქმელ "ერთს" $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ $\nu\omicron\eta\tau\omicron\varsigma$ --ზე (შემეცნებადი კოსმოსი) მაღლა აყენებს. აქ იდეები ღმრთაებრივი გონების აზრები არიან, ისინი არიან აზრები იმ "ნუს"-ისა, რომელიც წარმოადგენს იმ აბსოლუტის ემანაციას, რომელიც აღემატება თვით ყოფიერებას. როდესაც ნეტარმა აეგუსტინემ "ენეადების" ლათინური თარგმანის ნაწყვეტი წაიკითხა, პლატონური თემატიკით მოხიბლული დარჩა. მაგრამ ბერძენმა მამებმა, რომელნიც ფილოსოფოსებს გაცილებით უკეთ იცნობდნენ, ძალზე მარჯვედ შეძლეს ამალეებულიყვნენ ამგვარ აზრებზე და სავსებით თავისუფლად გამოეყენებინათ იგი. მამებისათვის ღმერთი არის არა მარტო ღმრთაებრივი იდეების მომცემელი გონება, არამედ მისი არსი აღემატება იდეებს. ღმერთი თავისუფალი და პიროვნულია, რომელიც ყველაფერს თავისი ნებითა და სიბრძნით ქმნის. ყოველ საგანთა იდეები არსებობენ ღვთის ნებასა და სიბრძნეში, და არა თვით ღმრთაებრივ არსში. შესაბამისად ბერძენი მამები ერთნაირად უარყოფდნენ როგორც გონებაჭვრეტითი სამ-

ყაროს ღვთის შინაგან ყოფიერებაში შეყვანას, ისე მის განცალკევებას გრძნობადი სამყაროსაგან. მამები, ღმრთაებრივი ყოფიერების მათთვის დამახასიათებელმა განცდამ აიძულა უკუეგდოთ "გონებაჭვრეტითი" ღმერთი, ხოლო ქმნილების განცდამ კი არ მისცა საშუალება, ქმნილება დაეყვანათ მდარე ასლამდე. თვით ნეტარმა ავგუსტინემ თავისი სიცოცხლის უკანასკნელ წლებში უარყო თავის Retractatione-ში "წინასახების" სტატიკური სისტემის ირიბი დუალიზმი, "ორი სამყარო არ არსებობს", გადაჭრით ამბობს იგი ამ ნაშრომში, მიუხედავად ამისა მისი მოძღვრება იდეების შესახებ (რომელიც თავად ღვთის ყოფიერებაშია), როგორც არსის განსაზღვრება, და როგორც ყოველი ქმნილების მიზეზი, დამკვიდრდა დასავლურ ღვთისმეტყველებაში და მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა თომა აქვინელის სისტემაში. მართლმადიდებლობაში კი პირიქით, წარმოუდგენელია, რომ ღმერთი თავის შემოქმედებაში კმაყოფილდებოდეს საკუთარ აზრზე და საბოლოო ჯამში საკუთარ თავზე "რეპლიკით". ეს იმას ნიშნავს, რომ ქმნილ სამყაროს ჩამოშორდება მისი ორიგინალობა და ღირებულება, დამდაბლდება შესაქმე და თვით ღმერთიც, ვითარცა მისი შემოქმედი. არადა, მთელი ბიბლია, განსაკუთრებით კი იობის წიგნი, ფსალმუნები, იგავნი, ხაზს უსვამენ შესაქმის დიდებულ სიახლესა და სრულყოფილებას, რომლის წინაშეც სიხარულით გალობენ ანგელოსები. შესაქმე ლოცვა-კურთხევაა დაბადების წიგნისა, შესაქმე-საკრავთა ხმაა სიბრძნის წიგნისა, "ყოვლისშემძლე ძალის საოცარი ჰიმნია" (წმ. გრიგოლ ნოსელი).

ასე რომ, ბერძენმა მამებმა პლატონიზმში დაინახეს რალაც რეალურობის გამონაკრთობი, მაგრამ იგი არაა სრული და ამდენად სახიფათოა; ისინი უყოყმანოდ სარგებლობდნენ პლატონის ენით, როდესაც "პარადიგმებისა" და "იდებების" შესახებ ლაპარაკობდნენ, მაგრამ მათთან ეს ენა განმსჭვალულია გრძნობადი სამყაროსადმი ჭეშმარიტი ბიბლიური პატივისცე-

მით და ცოცხალი ღმერთის წინაშე მოკრძალებით, მოწიწებით, რიღით. ისინი აახლოვებენ ლოგოსს იმ "სიტყვებთან", რომელთა შესახებაც ღაღადებენ ფსალმუნები, და განსაკუთრებით იმ სიტყვებთან, რომელნიც გაისმის დაბადების წიგნში. მათთან იღვები აღარ ითვლებიან ღმრთაებრივ არსის აუცილებელ განსაზღვრებად, არამედ ისინი არიან შემოქმედებითი ნება და ღვთის ცოცხალი სიტყვა. ესაა არა ქმნილი სამყაროს "იმქვეყნიური", "მიღმიური" ფონი, არამედ მისი სიღრმე, ქმნილების ღმრთაებრივ ენერგიებთან თანაზიარობის მოდუსი, მისი მოწოდება უმაღლესი სიყვარულისაკენ. ღვთის შემოქმედებითი ძალა წესრიგსა და გონიერებას გულისხმობს, იგი ქმნილი სამყაროს მთელ "სივრცეში" ცოცხალ იღვებს თესავს, იგი თავისი გაერცვლებისათვის მოითხოვს რაღაც "სხვას", ღვითური ბუნებისაგან განსხვავებულს, მის "გარეთ" მდგომს. წმ. იოანე დამასკელი თავის "მართლმადიდებელი სარწმუნოების ზედმიწევნით გარდამოცემაში" შესაქმეზე ლაპარაკისას სარგებლობს ტერმინებით "ნების იღვა", ან "მნებებელი აზრი". ამრიგად, ღმრთაებრივი იღვები განუყოფელნი არიან შემოქმედებითი ნებელობისაგან. ღმერთი უეჭველად ოდითგანვე იაზრებდა სამყაროს იმ "სხვასთან" მიმართებაში, რომელიც უნდა დაწყებულყო, ანუ ღმერთმა სათავე დაუდო დროს. წმიდა წერილის სიტყვებით რომ ვთქვათ, თვით ღმრთაებრივი სიბრძნე აფუძნებს სახლის 7 სვეტს. აქ პლატონურ იღვათა სამყარო უკუგდებულა, იღვები არიან იარაღები, ქმნილებები, და არა ქმნილი სამყაროს "იმქვეყნიურობა", "მიღმიურობა". შექმნის დროს ღმერთი გაიაზრებს ქმნილებას, და ეს აზრი საგანთა ყოფიერებას რეალობას სძენს. იღვა ესაა ღმრთაებრივი ქმედების სიბრძნე, ანუ უფრო სწორად სიბრძნე მოქმედებაში, ესაა "სახეები", მაგრამ დინამიკური სახეები, "ნების იღვისა" და "მნებებელი აზრის" სახეები, რომლებშიც საგანთა "ლოგოსებია" ჩადებული: ღმრთაებრივი სიტყვით სამყარო გამოხმობილია არაარსიდან და არსებობს სიტყვა ყოველგვარი არსებუ-

ლისათვის, სიტყვა ყველა საგანში, ყველა საგნისათვის, სიტყვა რომელიც წარმოადგენს ნორმას მისი არსებობისათვის და გზას მისი ფერისცვალებისაკენ, რომლის წმ. შექმნილი ნება თავისუფლად თანამშრომლობს მის დამფუძნებელ და მხმობელ ღვთის "ნების-იდებთან", თავისი ბუნების უვნებო ჭკერეტით წინასწარ ხელავს სამყაროს, როგორც ერთგვარ "მუსიკალურ თანხმობას": ყოველ ქმნილებაში ესმის მას სიტყვის სიტყვა, და "სამყაროს წიგნის" ამ მოშურნეული კითხვის დროს ყოველი ქმნილება მისთვის უკვე არის მუნდყოფი სიტყვა, იმიტომ, რომ როგორც მაცხოვარი ბრძანებს, "ცაი და დედამიწა წარხდენ, ხოლო სიტყვაი ჩემი არა გარდახდეს" (მათე 24.35).

8) შესაქმე: დრო და მარადისობა

„პირველითგან იყო სიტყვა“ - წერს წმ. იოანე ღვთისმეტყველი, ხოლო ბიბლია ამტკიცებს: „თავდაპირველად ღმერთმა შექმნა ცა და ქვეყანა“. ორიგენე ამ ორ ტექსტს აიგივებს: „ღმერთმა ამბობს იგი, ყველაფერი შექმნა თავის სიტყვაში, ე.ი. მან მთელი მარადიულობა საკუთარ თავში შექმნა“. მაისტერ ეკპარტიც ასევე აახლოებს ამ ტექსტებს: სიტყვა „პირველთაგან“, „თავდაპირველად“, რომელზეც ნათქვამია ამ ორ „in principio“-ში, მისთვის არის ღმერთი-გონება, რომელიც თავისთავში შეიცავს სიტყვასაც და სამყაროსაც, რაც შეეხება არიოზს, იგი ურევს რა ერთმანეთში ბერძნულ ომონიმებს $\gamma\epsilon\nu\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ (შობა) და $\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ (შექმნა), საწინააღმდეგოს ამტკიცებს, იოანეს სახარებას დაბადების წიგნის ტერმინებით განმარტავს და ამასთან ძე ქმნილებათა შორის გადაჰყავს.

მამებს, სურთ რა ღმრთაებრივი არსის შეუმცენებლობისა და ძის ღმრთაებრიობისათვის ხაზგასმა, მოჰყავთ განსხვავება ამ ორ „პირველითგან“-ს შორის: ე.ი. განსხვავება ღვთის პირველად ყოფიერებას, ბუნების ქმედებასა და ნების ქმედებას

შორის, რომელიც გულისმობს „სხვასთან“ მიმართებას და განპირობებულია სწორედ ამ მიმართულებით. იოანე ღვთისმეტყველი ლაპარაკობს ოდინდელ, დაუსაბამო საწყისზე, ლოგოსის საწყისზე, და სიტყვა „საწყისი“ (დასაბამი) აქ გამოყენებულია ანალოგიური აზრით და აღნიშნავს პირველად დამოკიდებულებას, მაგრამ იგივე სიტყვა დაბადების წიგნში საკუთარი, პირდაპირი აზრით არის ნახმარი, როდესაც სამყაროს მოულოდნელი გამოვლინებისაგან „იწყება“ დროც, ჩვენ ვხედავთ, რომ ონტოლოგიურად დაბადების წიგნი იოანეს სახარების დასაწყისთან შედარებით მეორეულია, მეორადია: ეს ორი „დასაწყისი („პირველთაგან“) განსხვავებულნი არიან, თუმცაღა სრულიად უცხონი არ არიან ერთმანეთისათვის: გავიხსენოთ სწავლება ღმრთაებრივ იდეა-ნებათა და ღმრთაებრივი სიბრძნის შესახებ, რომელნიც ერთდროულად მარადიულნიც არიან და იმ „სხვისკენაც“ არიან მიმართულნი, რომელიც უნდა „დაიწყოს“. თვით სიბრძნეც ხომ აცხადებს: „უფალმა შემიძინა თავისი გზის დასაწყისში, თავის ქმნილებამდე დასაბამით“; (იგაენი. 8, 22).

მაშასადამე, დაბადების წიგნის პირველი მუხლის სიტყვა „თავდაპირველად“ აღნიშნავს დროის შექმნას. ასე მყარდება ურთიერთობა დროსა და მარადიულობას შორის, და ეს იგივე რანგის პრობლემაა, როგორსაც „ex nihilo“ შექმნის პრობლემა წარმოადგენს.

აქ უნდა გადაილაზოს ორი სიძნელე: „პირველი ესაა „ელინად“ დარჩენის საფრთხე; ე.ი. ის, რომ ბიბლიის მონაცემებს წმინდა მეტაფიზიკური თვალთახედვით მივუდგეთ და გონებით განვმარტოთ მისი საიდუმლო სიმბოლიკა ისეთნაირად, რომ რწმენის აღმაფრენა საჭირო აღარ იყოს. მაგრამ ღვთისმეტყველება არ საჭიროებს იმას, რომ ფილოსოფოსებს ეხვეწოს განმარტებისათვის, მას თავად ძალუძს გასცეს პასუხი მათსავე პრობლემებზე, მაგრამ არა რწმენისა და საიდუმლოს საწინააღმდეგოდ, არამედ საიდუმლოთი გონების საზრდო-

ბის. მისი რწმენით ფერისცვალების მეშვეობით, ისე, რომ ამ საიდუმლოთა ჩაწვდომაში მონაწილეობს მთელი ადამიანი. ჭეშმარიტი ღვთისმეტყველება აღემატება და გარდაქმნის მეტაფიზიკას.

მეორე საშიშროება ფილოსოფოსთა სიძულვილის გამო მხოლოდ „იუდეველად“ დარჩენაში მდგომარეობს, რაც იმას ნიშნავს, რომ წმიდა წერილის კონკრეტული სიმბოლიზში პირდაპირი მნიშვნელობით გავიგოთ. ზოგიერთი თანამედროვე ეგზეგეტი, განსაკუთრებით (მაგრამ არა მარტო) პროტესტანტები, თავგამოდებით ცდილობენ უკუაგდონ, გააძევეთ თავისი ნააზრევიდან ყოველივე ის, რაც კი ოდნავ მაინც გვაგონებს ფილოსოფიას. ასე მაგალითად, - ოსკარ კულმანი თავის წიგნში - „ქრისტე და დრო“ საჭიროდ თვლის უკუაგდოს ყველა პრობლემა, რომელიც მარადიულობასთანაა დაკავშირებული, როგორც პლატონისა და ბერძნული ფილოსოფიის შემკვიდრება, ხოლო ბიბლია გაიაზროს მისი ტექსტის დონეზე. მაგრამ ბიბლია სიღრმეა; მისი უძველესი ნაწილი, კერძოდ დაბადების წიგნი, იმ ლოგიკის კანონით იშლება, რომელიც არ განასხვავებს კონკრეტულს აბსტრაქტულისაგან, სახეს იდეისაგან, ხოლო სიმბოლოს სიმბოლიზირებული რეალობისაგან. შესაძლოა ეს ლოგიკა პოეტური ანუ საკრამენტალურია, მაგრამ მისი პრიმიტიულობა მხოლოდ მოჩვენებითია. იგი გამსჭვალულია იმ სიტყვით, რომელიც სხეულებრიობას შეუდარებელ გამჭვირვალობას ანიჭებს (ისე, რომ მას არ აცილებს სიტყვებისა და საგნებისაგან); ჩვენი ენა უკვე ის აღარაა, ის შესაძლოა ნაკლებ სრულია, მაგრამ უფრო შეგნებული (შემმეცნებადი) და მკაფიო, იგი ფარდას ხდის არქაულ შეგნებას, რომელიც ბურავდა მის სხეულს და მოაზრებადის დონეზე იღებს მას, ვიმეორებთ, არა რაციონალურ განსჯას, არამედ განმჭვრეტ მიხვედრას, ჩაწვდომას. ამიტომაც თუკი თანამედროვე ადამიანს სურს, განმარტოს ბიბლია, მას უნდა ჰქონდეს ვაჟკაცობა აზროვნებისა, რამეთუ არ შეიძლება და-

უსჯელად ბავშვის როლის თამაში; როდესაც ვახდენთ სიღრმის აბსტრაქტირებას, ჩვენ უკვე იმ ენას ვფლობთ, რომლითაც ვსარგებლობთ, მიუხედავად ამისა მაინც ვახდენთ აბსტრაქტირებას, მაგრამ უკვე ერთი ზედაპირისას, რასაც ჩვენ მოყვართ არა ძველი ავტორის ბავშვურ აღტაცებულ განცვიფრებაში, არამედ ინფანტილურობაში. მაშინ მარადიულობა დროის მსგავსად სწორხაზოვანი ხდება: ჩვენ ვიაზრებთ მას, როგორც რაღაც დაუმთავრებელ ხაზს, ხოლო სამყაროს ყოფიერება შექმნიდან მეორედ მოსვლამდე მხოლოდ ამ ხაზის გარკვეული მონაკვეთი აღმოჩნდება. ასე დაიყვანება მარადიულობა რაღაც დროებით ხანგრძლივობაზე, რომელსაც არც დასაწყისი აქვს და არც დასასრული, ხოლო უსასრულო კი განუსაზღვრელზე. მაგრამ რად გადაიქცევა ტრანსცენდენტურობა? იმისათვის, რათა ხაზი გაუუსვათ ამ ფილოსოფიის სილატაკეს (იმიტომ, რომ გინდა-არ გინდა ეს მაინც ფილოსოფიაა) საკმარისია გავიხსენოთ, რომ სასრული არაა უსასრულოს თანაზომადი.

ვერც ელინებმა და ვერც იუდეველებმა, არამედ ქრისტიანებმა, ეკლესიის მამებმა მოგვცეს ამ პრობლემის იმგვარი გადაწყვეტა, რომელიც არაღვთისმგობლურია, არ შეურაცხჰყოფს ბიბლიას რაციონალიზმითა და უხამსობით, არამედ იგი სწვდება მის მთელ სიღრმეს.

ბასილი დიდისათვის დროის პირველი მყესეულობა ჯერ კიდევ არ არის დრო: „როგორც გზის დასაწყისი ჯერ არ ითვლება გზად, ხოლო სახლის დასაწყისი არაა სახლი, ასევე დროის დასაწყისი არაა არც დრო, არც მისი უმცირესი ნაწილი“. ეს პირველი მყისი დრო ჩვენ ძალგვიძს გავიაზროთ, თუნდაც პრიმიტიულად განვსაზღვროთ იგი, როგორც წერტილი დროში (წარმოდგენა არაა სწორი, როგორც ეს ნეტარმა ავგუსტინემ აჩვენა, რამეთუ მომავალი განუწყვეტლივ წარსულად იქცევა, და ჩვენ ვერასოდეს შევძლებთ დროში აწმყოს მოხელთებას). პირველი მყისიერება განუყოფელია, მას უსას-

რულოდ მოკლევ კი არ შეგვიძლია ვუწოდოთ, იგი დროის მიღმიურ განზომილებაშია: ესაა მომენტი ზღვარი, და შესაბამისად იგი დგას (იმყოფება) ხანგრძლივობის მიღმა.

რა არის „მეყვსეულობა“? ეს კითხვა ჯერ კიდევ ანტიკურ აზროვნებას გააჩნდა. ზენონმა, მოექცა რა ჩიხში, თავისი უღმობელი რაციონალიზაციის გამო, დროის ცნება აბსურდამდე დაიყვანა, რადგანაც იგი არის, ანუ უფრო ზუსტად, არ შეუძლია იყოს ერთდროულად მოძრაობაც და უძრაობაც. პლატონთან, რომელიც საიდუმლოების მიმართ უფრო ფაქიზია, ჩვენ ვპოულობთ ღირსშესანიშნავ აზრს იმ „უეცრობის“ (ანაზდეულობის) შესახებ, რომელიც, როგორც თავად ამბობს, დრო კი არ არის, არამედ ზღვარია, და ამავე დროს არის მარადიულობაში შეჭრა. აწმყო განზომილების გარეშე, ხანგრძლივობის გარეშე, მარადიულობის ყოფნად გვევლინება.

სწორედ ასეთს ხედავს ბასილი დიდი პირველ მცისიერებას, როდესაც ვლინდება ყოფიერების მთელი ერთობლიობა, რომელიც ახდენს „ცისა და ქვეყნის“ სიმბოლიზირებას. ქმნილება წარმოიშობა რაღაც „უეცრობაში“, რომელიც ერთდროულად დროულიცაა და მარადიულიც, მათს ზღვარზე იმყოფება. „დასაწყისი“ ლოგიკურად ანალოგიურია ზღვრის ცნებისა, მაგალითად, ორ სიბრტყეს შორის არის თავისებური „მცისიერება“, თავისთავად იგი დროისგარეშე მყოფია, დროისმიღმურია, მაგრამ მისი შემოქმედებითი სწრაფვა წარმოშობს დროს. ესაა ღმრთაებრივი ნების შეხების წერტილი იმასთან, რაც უკვე აქედან წარმოიქმნება და გრძელდება. ასე რომ, თვით ქმნილების წარმოქმნა არის ცვლილება, არის „დასაწყისი“ და აი რატომ ითვლება დრო ქმნილი ყოფიერების ერთ-ერთ ფორმად, მაშინ როცა მარადიულობა საკუთრივ ღმერთს ეკუთვნის. მაგრამ ეს დასაბამიერი განპირობებულობა ქმნილ ყოფიერებას არაფრით არ ამცირებს: ქმნილება არასოდეს ქრება, რადგან ღვთის სიტყვა ურყევეია (I პეტრე 1, 25).

შექმნილი სამყარო იარსებებს მუდამ, თვით მაშინაც კი,

როცა დრო გაუქმდება, ან უფრო სწორად, როდესაც იგი ეპექტაზის მარადიულ სიახლედ გადასხვაფერდება.

ასე ზვლებიან ერთმანეთს ერთ საიდუმლოში დღე პირველი და დღე მეორე, რომელნიც აღდგომის დღეს ემთხვევა. რამეთუ ესაა კვირის პირველიც და მეორე დღეც, მარადიულობაში შესვლის დღე. შვიდდღიანი ციკლი შაბათ დღეს ღმრთაებრივი განსვენებით მთავრდება. მას შემდეგაა ამ ციკლის ზღვარი - აღდგომა, სამყაროს შექმნისა და აღდგენის (ხელახლა შექმნის) დღე. „აღდგომის დღე“, როგორც მარადიულობის „უეცრობა“ (მოულოდნელობა), არის როგორც დღე პირველი და უკანასკნელი ზღვრისა. ავითარებს რა ალექსანდრიული სკოლის იდეებს, ბასილი დიდი აღნიშნავს, რომ ამ საიდუმლო აღდგომის დღის წინაშე არ უნდა მოვიყაროთ მუხლი; ამ დღეს არა ვართ დროის კანონების ძალაუფლების ქვეშ მყოფი მონები; ჩვენ სიმბოლურად შევდივართ სასუფეველში (სამეფოში), სადაც ხსნილი, გადარჩენილი, ცხონებული ადამიანი „მთელი თავისი სიმაღლით“ წარმოსდგება, და მონაწილეობს აღმდგარის ძეობილობაში.

როდესაც ვლაპარაკობთ მარადიულობაზე, უნდა ვერიდოთ დროსთან დაკავშირებულ კატეგორიებს, და თუკი ბიბლია იყენებს მათ, იმიტომ, რომ მდიდარი სიმბოლიკის მეშვეობით ხაზი გაესვას დროის პოზიტიურ ხარისხს, ღირსებას, რომელშიც მზადდება (მწიფდება) ღვთის შეხვედრები ადამიანთან. ხაზი გაესვას დროის ონტოლოგიურ ავტონომიურობას, როგორც ადამიანური თავისუფლების რალაცნაირ რისკს, როგორც ფერისცვალების შესაძლებლობას. შესანიშნავად გრძნობდნენ რა ამას, მამები თავს იკავებდნენ მარადიულობის „a contrario“ განმარტებისაგან, ე.ი. როგორც დროის საპირისპიროსი. თუ მოძრაობა, შესვენება, ერთი მდგომარეობიდან მეორეში გადასვლა დროის კატეგორიებს წარმოადგენენ, მაშინ მათ ვერ დაუპირისპირდებიან ცნებები: უძრაობა, უცვლელობა, წარუვალლობა - ანუ რალაც სტატიკური მარადიულობა. ეს იქ-

ნებოდა პლატონის გონებაჭვერეტითი სამყაროს მარადიულობა, და არა ცოცხალი ღმერთის მარადიულობა. თუ ღმერთი ცხოვრობს მარადიულობაში, მაშინ ეს ცოცხალი მარადიულობა უნდა აღემატებოდეს მოძრავი დროისა და უძრავი მარადიულობის მამოძრავებელ ურთიერთდაპირისპირებულობას.

წმ. მაქსიმე აღმსარებელი აღნიშნავს, რომ გონებითმისაწვდომი სამყაროს მარადიულობა ქმნილი მარადიულობაა: ჭეშმარიტებანი, პროპორციები, კოსმოსის უცვლელი სტრუქტურები, იდეათა გეომეტრია, რომელნიც ქმნილ სამყაროს მართავენ, მათემატიკურ ცნებათა ქსელი (ბადე) - ესაა ეონი, ეონური მარადიულობა, რომელსაც დროის მსგავსად აქვს დასაწყისი (აქედანვეა მისი სახელწოდებაც - ეონი, იმიტომ, რომ იგი საწყისს იღებს „საუკუნეში“ (ΕΥ ΑΙΟΝΙ) და გადადის არყოფნიდან, არარსიდან ყოფიერებაში); მაგრამ ეს მარადიულობა უცვალელებელია, და არაა დამორჩილებული, დაქვემდებარებული დროის მიღმურ ყოფიერებას. ეონური მარადიულობა სტაბილურია და უცვლელი. იგი სამყაროს სხვადასხვა ნაწილის ურთიერთკავშირსა და გონებითწვდომას ანიჭებს. მგრძნობელობა და გონებითწვდომა, დრო და ეონი, მჭიდროდ არიან ერთმანეთთან დაკავშირებულნი და რამდენადაც ორივეს გააჩნია დასაწყისი, ისინი თანაზომადნი არიან. ეონი ესაა უძრავი დრო, დრო კი მოძრავი ეონი. და მხოლოდ მათი არსებობა, მათი ურთიერთგამსჭვალვა გვაძლევს საშუალებას, გავიაზროთ დრო.

ეონი მჭიდრო კავშირში იმყოფება ანგელოზებთან. ანგელოზები და ადამიანები მონაწილეობენ დროშიც და ეონშიც, მაგრამ სხვადასხვაგვარად. ადამიანი დროის პიროვნებებში იმყოფება, იმ დროისა, რომელიც ეონის წყალობით გონებითმისაწვდომადაა ქცეული. მაშინ, როცა ანგელოსებმა შეიცნეს თავისუფალი არჩევანი დროისა, მხოლოდ მათი შექმნის მომენტში, ეს იყო რაღაც მყისიერი დროულობა, რომლიდანაც ისინი გამოვიდნენ ეონის ქებისა და მსახურების ან ამბოხისა და სი-

ძულვილისათვის. ეონში არსებობს აგრეთვე რაღაც პროცესი, რადგან ანგელოზურ ბუნებას ძალუძს განუხრელად ამაღლდეს მარადიულ სიკეთეთა (სათნობათა) მოხვეჭაში, მაგრამ ეს აღესრულება დროის გარეშე არსებული თანმიმდევრულობით. ანგელოსები წარმოდგებიან ჩვენს წინაშე როგორც გონებით-საწვდომი სამყაროები, რომლებიც მონაწილეობენ ეონური მარადიულობისათვის დამახასიათებელ „მომწყობ“ ფუნქციაში.

ღმრთაებრივ მარადიულობას არ შეუძლია განსაზღვრული იყოს არც დროისათვის დამახასიათებელი განზომილებით, და არც ეონისათვის დამახასიათებელი უცვლელობით. იგი ერთის და მეორის მიმართაც ტრანსცენდენტურია. აქ აუცილებელი აპოფაზა გვიკრძალავს გავიაზროთ ცოცხალი ღმერთი მათემატიკური კანონების მარადიულობასთან შესაბამისობაში.

ამრიგად, მართლმადიდებელი ღვთისმეტყველება არ იცნობს შეუქმნელ, გონებითსაწვდომ სამყაროს. წინააღმდეგ შემთხვევაში სხეულებრივი, როგორც ერთადერთი შექმნილი რამ შეფარდებით ბოროტებად წარმოგვიდგებოდა. არქმნილი აღემატება ყოველგვარ ურთიერთდაპირისპირებულობას, გრძნობადსაც და გონებითსაწვდომსაც, დროებითსაც და მარადიულსაც, და დროის პრობლემა კვლავ გვაბრუნებს ჩვენ იმ არყოფნისაკენ, რომლისგანაც აღგვმართავს ჩვენ ღმრთაებრივინება, რათა სხვა რამ, ე. ი. ვიდრე ღმერთი, შევიდეს მარადისობაში.

9) შესაქმნე: კოსმოსური წმინდობები

„თავდაპირველად ქმნა ღმერთმა ცა და ქვეყანა“. ცა და მიწა პირველი დღისა, რომელზეც აქ არის ლაპარაკი, არაა ის ცა და მიწა, რომელთაც ჩვენ ვხედავთ, რამეთუ ჩვენი ხილული ცა მხოლოდ მეორე დღის „მყართან“, უფრო მეტიც, მეოთხე დღის მნათობებთან ერთად გამოჩნდა, ხოლო ხილული

მიწა მესამე დღეს, წყლისა და ხმელის გაყოფის შემდეგ. პირველი დღის „ცაი და ქვეყანა“ აღნიშნავს მთელ სამყაროს, ხილულსაც და არახილულსაც, ნივთიერსაც და გონებითსაწვდომსაც. ზეცა ესაა სულიერ სამყაროთა მთელი უსაზღვროება, რომელიც ჩვენს მიწიერ ყოფიერებას მოიცავს, ესაა უთვალავი სფერო ანგელოზებისა, დაბადების წიგნი მოიხსენიებს მათ, მაგრამ შემდეგ თითქოს აღარ ინტერესდება მათით და მხოლოდ მიწის შესახებ მოგვითხრობს. რამდენიმე მოკლე მითითება ამ სულიერ სამყაროებზე გვხვდება როგორც ძველ, ისე ახალ აღთქმაში, მაგრამ ეს არასოდეს პოულობს განვითარებას. წმ. გრიგოლ ნოსელი, 99 ცხვარში, რომლებიც მალლობზე არიან დარჩენილნი, ხედავს ანგელოზური სისავესის სიმბოლოს, მესე, გზააბნეული ცხვარი კი ესაა ჩვენი მიწიერი სამყარო. ჩვენი დაცემული მდგომარეობით ფაქტიურად არ შეგვიძლია განვსაზღვროთ ჩვენი სამყაროს ადგილი უსაზღვრო სამყაროთა შორის.

წმიდა წერილის ეს შედარებითი დუმილი ნიშანდობლივია. იგი ხაზს უსვამს მიწის ცენტრალურ მნიშვნელობას, იგი განაპირობებს ერთგვარ გეოცენტრიზმს.

ეს რაღაც პრიმიტიული კოსმოლოგიის ნაშთი კი არ არის (სხვათაშორის, განა ასეთი კოსმოლოგია გარკვეულწილად სიმბოლური არ არის?) რომელიც არ შეესაბამება ჩვენს კოპერნიკისშემდგომდროინდელ სამყაროს. გეოცენტრიზმი აქ ფიზიკური კი არა, სულიერია: დედამიწა სულიერად ცენტრალურია, იმის გამო, რომ იგი ხორცია (სხეულია) ადამიანისა, რომ ადამიანი იჭრება უთვალავ ხილულ არსებას შორის, რათა იგი უხილავს დაუკავშიროს, ამიტომაც ადამიანი არის ცენტრალური არსება, - ის არსება, რომელიც აერთიანებს თავისთავში გრძნობადსა და ზეგრძნობადს, და ამიტომაც უფრო სრულად, ვიდრე ანგელოზები, მონაწილეობს „ცისა და „ქვეყნის“ მთლიან წყობაში. სამყაროს ცენტრში სცემს ადამიანის გული, მაგრამ მხოლოდ წმიდა ადამიანისა, რომლის განწმენ-

დიდი გული მოიცავს სრულიად შორეულ ნისლეულებს, მას ძალუძს ჩასწვდეს, ითვლებიან თუ არა ეს „ვარსკვლავური სფეროები“ „ანგელოზურ“ ეონთა თავისებურ ანარეკლებად, რომელთაც არ სჭირდებათ ხსნა.

ასე რომ, საღვთო განგებულების საიდუმლოებანი სრულდება დედამიწაზე, და ამიტომაც ბიბლია ჩვენს ყურადღებას სწორედ მიწისკენ მიაპყრობს. იგი არა მარტო გვიკრძალავს უსაზღვრო კოსმიურ სამყაროებში გაფანტვას (რომლებსაც, უნდა ითქვას, ჩვენი დაცემული ბუნება მხოლოდ განცალკევებულებს აღიქვამს), მას სურს არა მარტო გაგვათავისუფლოს დაცემულ ანგელოზთა უზურპაციისაგან და შეგვაერთოს ღმერთთან, არამედ ბიბლია ლაპარაკობს ანგელოზებზე, როგორც მიწიურ ისტორიაზე მიმართულ არსებებზე, და ამ ისტორიაში ჩართულია ღვთის განგებულება, რომლის მსახურებს (ან მტრებს) წარმოადგენენ ისინი.

ამრიგად, ექვსი დღე გეოცენტრულად მოგვითხრობს იმის შესახებ, თუ როგორ ვითარდებოდა სამყაროს შექმნა. ეს ექვსი დღე ჩვენი კვირის დღეთა სიმბოლოებია, მაგრამ უფრო იერარქიულად, ვიდრე ქრონოლოგიურად. პირველ დღეს ერთდროულად შექმნილ ელემენტთა განცალკევების დროს ისინი განსაზღვრავენ ყოფიერების კონცენტრულ წრეებს, რომელთა ცენტრშიც დგას ადამიანი, როგორც მათი პოტენციური დასრულება.

„მიწა (აწ იგულისხმება მთელი ჩვენი კოსმოსი) იყო უსახო და უდაბური, ბნელი ილო უფსკრულზე“ ესაა ჯერ კიდევ არადიფერენცირებული ელემენტების შერევა, „სული ღვთისა იძვროდა წყლებს ზემოთ“, „როგორც ფრინველი თავის მართვეებზე“ წერს ბასილი დიდი, და წყლებით აქ აღნიშნულია ელემენტთა პლასტიკურობა.

„და თქვა ღმერთმან, იქმენინ ნათელი, და იქმნა ნათელი“ ესაა ღვთის პირველი ბრძანება. მისი სიტყვა იჭრება ელემენტებში და იწვევს ყოფიერების პირველ „გაფორმებას“ სინათლეს; ამრიგად სინათლე ქმნილი ყოფიერების სრულყოფი-

ლება, „ნათელმოსილი ძალაა“ რომელიც გამოწვეულია ლოგოსიდან გამოსხივებული „ლოგოსნებელობებით“, რომლებიც წყვდიადს ანაყოფიერებენ. შესაბამისად, ეს არა იმდენად ფიზიკური რხევებია, რამდენადაც „გონების ნათელი“.

ღმერთი ახდენს ნათლისა და ბნელის პოლარიზებას. „და გაჰყარა ღმერთმა ნათელი და ბნელი“. ეს ბნელი ქმნილ ყოფიერებას მიეკუთვნება, და იგი არ უნდა ავურიოთ პირველყოფილ „არარა“-ში, იმ საიდუმლო ზღვარში, რომელსაც ჩვენ უხეშ სუბსტანციურობასთან დაეკავშირებთ. ბნელი („და უწოდა ღმერთმა ბნელს ღამე“) რომელიც ჩნდება „პირველი დღის“ უკანასკნელ ფაზაში, ესაა ქმნილი ყოფიერების პოტენციური მომენტი. იგი წარმოადგენს სრულიად „კეთილ“, ნაყოფიერ რეალობას, იმ მიწის მსგავსს, მარცვალს რომ ზრდას ანიჭებს. ღმერთს არ შეუქმნია ბოროტება. ყოფიერების პირველ დღეს არ არსებობს ნეგატიური ბნელი.

პირველი დღის პოზიტიური ბნელი გამოხატავს ნაყოფიერების მუცლისეულ საიდუმლოს, სიცოცხლის საიდუმლოს პრინციპს, რომელიც დამახასიათებელია მიწისა და მუცლისათვის, ყოველივე იმისათვის რაც შობს, ამ სიტყვის პოზიტიური აზრით ყოველგვარი სასიცოცხლო სუბსტანციისათვის.

მეორე დღეს ღმერთი საბოლოოდ გაჰყოფს ქვედა და ზედა წყლებს, ე.ი. მიწიერ კოსმოსს, რომელიც შემოსაზღვრულია „ზეციური მყარით“ ანგელოზთა ეონებისაგან, რომელთა შესახებაც შემდგომში დაბადების წიგნი არაფერს ამბობს.

მესამე დღეს ღმერთი ბრძანებით ერთმანეთისაგან დაცილებას იწყებენ კოსმოსური ელემენტები, რომელთა განუსაზღვრელობაც (გაურკვეველობაც), სიმბოლიზირებულია „წყლებით“. წყლები უკვე ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით

იკრიბებიან და ჩნდება ხმელეთი. მას ებრძანება, წარმოშვას (გაზარდოს), მცენარეები სიცოცხლის პირველი ფორმა.

და მიწაც დამჯერია (მორჩილია) ლოგოსისა, სიცოცხლის საწყისისა, რომელიც იმავდროულად არის ყოველადწმიდა სა-

მების მეორე პირი, და მისი მომწყობი ძალა.

მეოთხე დღეს ჩნდებიან მნათობები, თანაზომიერი ბრუნვით, ლოგოსის ბრძანება ეთვისება ხილული ცის წესრიგს: წინა „დღეს“ წარმოქმნილ სიცოცხლეს ესაჭიროება დრო, დღისა და ღამის რიტმული ცვლა. პირველ დღეთა ერთიანდროულობა ქმნილებისათვის თანმიმდევრულობად იქცევა.

მეხუთე დღეს სიტყვა ქმნის თევზებსა და ფრინველებს. წყალი, ტენი (როგორც ელემენტი) იღებს ბრძანებას მათი ზრდისა. ასე მყარდება საინტერესო დაახლოება მცურავ და მფრინავ არსებებს შორის (რომელთა გარეგნული ფორმები მართლაც არ არიან მოკლებულნი მსგავსებას), წყალსა და ჰაერს შორის, რომელთაც ორივეს გააჩნიათ სინოტივისა და დენადობის საერთო თვისებები.

აქ ჩვენ ნათლად ვხედავთ, რომ ჩვენს წინაშე არა კოსმოგონია, ამ ტერმინის თანამედროვე მნიშვნელობით, არამედ ყოფიერებისა და მისი იერარქიის რაღაც სხვაგვარი ხედვა, ხედვა, რომლისთვისაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ფორმის საიდუმლოს, გრძნობადი სამყაროს „მეორეულ თვისებებს“ (მეცნიერების მიერ ასერიგად უგულვებელყოფილი რომაა), რომელნიც მიგვმართავს ჩვენ გონებით საწვდომ სიღრმეებისაკენ, ქმნილების „ლოგისისაკენ“; ეს ხედვა ძალზე რთული გამოდგა ჩვენი დაცემული ბუნებისათვის, მაგრამ ჩვენ ძალგვიძს კვლავ შევიძინოთ (მოვიპოვოთ) იგი „ახალ ქმნილებაში“, ეკლესიაში, როგორც ლიტურგიკულ-საკრამენტალურ კოსმოსში, ისე მოსაგრეთა „ΜΕΘΟΔΑ ΦΙΣΙΚΗ“-ში.

მეექვსე დღეს დედამიწა (როგორც ელემენტი) თავის მხრივ იღებს ბრძანებას ცხოველთა წარმოქმნისა. და უეცრად თხრობის ტონი იცვლება: ჩნდება ქმნადობის ახალი სახე: „შევქმნათ“, ამბობს ღმერთი. რას ნიშნავს ეს ცვლილება?

ანგელოზური სულების შექმნა მოხდა „მდუმარებაში“ (წმ. ისააკ ასური). პირველი სიტყვა იყო „ნათელი“ შემდეგ ღმერთი ბრძანებს და აკურთხებს („და დაინახა ღმერთმა, რომ ნა-

თელი კარგი იყო"). მაგრამ შეექვსე დღეს, ცხოველთა შექმნის შემდეგ, როდესაც ღმერთი ამბობს: „გავაჩინოთ კაცი ჩვენს ხატად, ჩვენს მსგავსებად“. აქ გამოჩენილი მრავლობითი რიცხვი იმაზე მიუთითებს, რომ ღმერთი არაა მარტობა, რომ სამყაროს შექმნა არაა განპირობებული არც აუცილებლობით, არც თვითნებობით. იგი თავისუფალი და გააზრებული აქტია. მაგრამ ადამიანის შესაქმნელად უბრალო მიწისადმი, ბრძანების ნაცვლად როგორც ეს ცხოველების შემთხვევებშია საჭირო გახდა სამთა თათბირი? იმიტომ, რომ ადამიანისათვის, პიროვნული არსებისათვის საჭიროა პიროვნული ღმერთის მიერ მტკიცება, დამოწმება. რომლის ხატებადაც იგი უნდა იქმნას. ღვთის ბრძანებანი ყოფიერებისაკენ იწვევს ქმნილი სამყაროს სხვადასხვა ნაწილებს. მაგრამ ადამიანი ნაწილი არაა, იმიტომ, რომ პიროვნება თავისთავში შეიცავს ყოველივეს: როგორც თავისუფალი სისრულე, იგი იშობა ღვთის „ფიქრისაგან“, როგორც თავისუფალი სისრულისაგან.

„და შექმნა ღმერთმა კაცი, თავის ხატად შექმნა იგი, მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა ისინი“. ასე იხსნება (მულანდებ) ღმერთში მხოლობითი და მრავლობითი რიცხვის საიდუმლო: პიროვნული მოითხოვს ერთი ბუნების პირთა განსხვავებით გამოხატვას, როგორც ღმერთში, ასევე ღვთის ხატად შექმნილ ადამიანშიც. ადამიანური ბუნება არ შეიძლება იყოს მონადის მფლობელობაში, იგი მოითხოვს არა მარტობას, არამედ ურთიერთობას. ესაა სიყვარულის კეთილი განსხვავება. შემდეგ ღვთის ბრძანება „ინაყოფიერეთ და იმრავლეთ, აავსეთ დედამიწა, დაუფლეთ მას“ ამყარებს რალაცნაირ კავშირს სქესისა და პირველი ცოლ-ქმრის კოსმოსზე ბატონობას შორის, ასევე ხდება ღმერთში ტრიადით დიადის საიდუმლო დაძლევა. მაგრამ ეს სამოთხისეული „ეროსი“, რა თქმა უნდა, ისევე განსხვავდება ჩვენი ცოდვითდაცემით დალდასმული სექსუალურობისაგან, როგორც ადამიანის ქმნილ სამყაროზე წმინ-

და მეუფება განსხვავდება აწ გაერცელებული ურთიერთშთანთქმისაგან.

არ უნდა დავივიწყოთ, რომ სამყაროს შექმნის შესახებ თხრობა გამოხატულია დაცემული სამყაროს კატეგორიებით, ცოდვითდაცემამ კი დაამახინჯა თვით სიტყვების შინაარსი. სქესის ცხოვრება, ის გამრავლება, რომელსაც ბრძანებს და აკურთხებს ღმერთი, ჩვენს სამყაროში უცილობლად დაკავშირებული განშორებასა და სიკვდილთან. ადამიანის მდგომარეობამ ზომ კატასტროფული მუტაცია განიცადა თვით მის ბიოლოგიურ რეალობამდე. მაგრამ ადამიანური სიყვარული არ იქნებოდა გამსჭვალული სამოთხეზე ასეთი სევდით, მასში რომ არ დარჩენილიყო მწარე მოგონება თავის პირველქმნილ მდგომარეობაზე, როდესაც „სხვა“ და მთელი სამყარო შინაგანად შეიმეცნებოდა, და ამიტომაც არ არსებობდა სიკვდილი.

„დაინახა ღმერთმა ყოველივე, რაც გააჩინა, და აჰა, ძალიან კარგი იყო“. ეს კურთხევის განმეორებაა, რომელიც ადამიანს იმ სხვა მიწიერ არსებებს მიამსგავსებს, რომელნიც ასევე შეექვსე დღეს წარმოიშვნენ.

დაბადების პირველ თავში, სამყაროს შექმნის აღწერის შემდეგ, მეორე თავში ახალი თხრობა იწყება. მაგრამ ქმნადობის აქტის განვითარება აქ სულ სხვა ტერმინებითაა გადმოცემული. ბიბლიური კრიტიკის მიხედვით ესაა ორი სხვადასხვა ტრადიციის, ორი სრულიად სხვადასხვა „შერწყმული“ მოთხრობის ურთიერთდაპირისპირება. ტექსტის წერის მატერიალურ პლანში ეს უეჭველად ასეა, მაგრამ ჩვენთვის თვით ეს დაპირისპირება სულისწმიდის საქმეს წარმოადგენს: ბიბლია იბადება არა ადამიანთა ნების მიხედვით, არა მათს გარემოებებზე დამოკიდებულებით, არამედ სული წმიდით. რომელიც გვამცნობს მის უღრმეს მთლიანობას. შეუძლებელია ბიბლიის ეკლესიისაგან განცალკევება, ან მისი გაგება ეკლესიის გარეშე. და ჩვენც გვანტერესებს არა „როგორ“, არამედ „რატომ“ აღმოჩნდნენ სამყაროს შექმნის ეს ორი მოთხრობა გაერთიან-

ნებულნი, და თუ რა ღრმა აზრია დაფარული მათს დაახლოებაში.

თუ პირველ მოთხრობაში ხდება ადამიანის ასიმილირება სხვა მიწიერ არსებებთან ერთი საერთო ლოცვა-კურთხევით, და ხაზი ესმება ბუნებრივ პლანში ანთროპოსისმიერ ერთობას, მეორე მოთხრობა ზუსტად განსაზღვრავს ადამიანის ადგილს. მართლაცდა აქ მოცემულია სრულიად სხვაგვარი პერსპექტივა, ადამიანი წარმოგვიდება არა მარტო როგორც მწვერვალი ქმნილებათა, არამედ როგორც თვით მისი (შექმნილი სამყაროს) პრინციპი. თავიდან ვგებულობთ, რომ მცენარეები ჯერ კიდევ არ იყვნენ, რადგან ჯერ კიდევ არ შექმნილიყო ადამიანი: „არ იყო კაცი მიწის (ქუეყნის) მოქმედი“. შემდეგ კი დაწვრილებით გადმოიციემა ადამიანის შექმნა: „და გამოსახა უფალმა ღმერთმა კაცი მიწის მტვერისაგან და შთაჰბერა მის ნესტოებს სიცოცხლის სუნთქვა და იქცა ადამი ცოცხალ არსებად“. ე.ი. აღნიშნავენ მამები ადამიანი თვით ღვთისაგან გამოიძერწა, მისი ხელებით და არა მარტო მისი სიტყვით (ყოველივე ამას კი მიყვევართ „ბჭობასთან“ პირველი თხრობისა, რამეთუ ძე და სული „ღვთის ორი ხელია“ როგორც ამას წმ. ირინეოსი ამბობს), და თვით ღვთის სუნთქვა გარდაქმნის თიხას „სულად ცხოველად“, რომელიც ზოგიერთთ მიაჩნდათ ადამიანის სულიერებად, და ამდენად ჩვენს ინტელექტში რაღაც ღვთაებრივ ემანაციას ხედავდნენ. მაგრამ ჩვენი სული შექმნილი რომ ყოფილიყო, მაშინ ჩვენ ვიქნებოდით მიწიერი მტვერის ტყვეობაში მყოფი ღმერთი, ხოლო მთელი ქმნილება მხოლოდ ილუზორული თამაში იქნებოდა. მაგრამ მიუხედავად ამისა, წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი სამართლიანად ლაპარაკობს ადამიანში „ღმრთაების ნაწილაკის“ არსებობაზე. შეუქმნელი მაღლი თვით შექმნის აქტშია ჩართული და სულიც სიცოცხლესა და მაღლს ერთდროულად ღებულობს, რამეთუ მაღლი ესაა ღვთის სუნთქვა, „ღმრთაებრივი ჭავლი“, სული წმიდის ცხოველმყოფელი თა-

ნაარსებობა, რომ ადამიანი ცოცხალი შეიქმნა იმ დროს, როდესაც მას ღმერთმა შთაბერა სიცოცხლის სუნთქვა. ამიტომაც სულიწმიდის მაღლი ჭეშმარიტი საწყისი ჩვენი არსებობისა. (რაც შეეხება „სუნთქვა-ნესტოების“ დაახლოებას, თუ ღვთაებრივი შთაბერვა ესაა ადამიანის სუნთქვა, მაშინ ეს დაახლოება ეფუძნება ბიბლიური კოსმოლოგიის კონკრეტულ სიმბოლიკას, და იგი სულაც არაა მეტაფორა, არამედ იგია რეალური ანალოგია, რომელიც დღესაც კი პოულობს გამოყენებას მართლმადიდებლურ ასკეზაში).

ცხოველთა სამყარო მეორე თხრობისას ადამიანის შემდგომ ჩნდება, იმგვარი შეფარდებით, რომ ადამიანი აღარ იყოს მარტო, არამედ მას ჰყავდეს „თავისი შესაბამისი დამხმარე (ხელქვეითი, მსახური)". ადამიც სახელებს არქმევს იმ ცხოველებს, რომელნიც მასთან მიჰყავს ღმერთს, რადგან სამყარო ღვთის მიერ იმისათვის შეიქმნა, რომ ადამიანმა სრულჰყოს იგი. და ადამიანიც შინაგანად იმეცნებს ცოცხალ არსებებს, აღწევს მათს საიდუმლოებაში, მბრძანებლობს, განაგებს მათს სიმდიდრეს, იგი პოეტია, ისევე როგორც მღვდელი, იგი პოეტია ღვთისათვის, ეს იმიტომ, რომ ღმერთმა „მიჰგვარა ისინი (ცხოველები) ადამიანს, რათა დაინახოს, თუ რას უწოდებს მათ".

მაშინ ენა ემთხვეოდა თვით საგანთა არსებას და ამ დაკარგულ სამოთხისეულ ენას ხელახლა ეუფლებიან არა ოკულტიზმის მაძიებლები, არამედ მხოლოდ ის „მოწყალე გულები", რომელთა შესახებაც ლაპარაკობს ისააკ ასური, ის გულები, რომელნიც ანთებულნი არიან მთელი შექმნილი სამყაროს - „ფრინველთა, მხეცთა, ყოველი ქმნილების" სიყვარულით. გარეული ცხოველებიც მშვიდობიანად ცხოვრობენ წმინდანთა ირგვლივ, ვითარცა იმ დროს, როდესაც ადამი სახელებს არქმევდა მათ.

ასე რომ, ადამიანის შექმნის შესახებ მეორე მოთხრობაში იგი წარმოადგენს მიწიერი კოსმოსის ჰიპოსტასს, ხოლო მი-

წიერი ბუნება მისი სხეულებრიობის გაგრძელებაა.

მაგრამ მხოლოდ ადამიანის ბუნების მსგავსი არსება შეიძლება ყოფილიყო, „მისი მსგავსივე თანაშემწე“, როდესაც ღმერთმა ადამიანს ექსტატური ძილი მოჰკვარა, და მისი ბუნების ყველაზე ფარული, იღუმალი სიღრმიდან (გულთან ახლოს მყოფი სიმბოლური „ნეკნიდან“, შექმნა მან ქალი, რომელიც წარუდგინა მამაკაცს, ამ უკანასკნელმაც აღიარა ევა თავის „თანაარსად“, ძვლად თვისი ძვლისა და ხორცად საკუთარი ხორცისა. წმიდა მამები უკავშირებენ სულიწმიდის გამომავლობას იმას, რასაც ისინი უწოდებენ ევას „გამომავლობას“ ადამისაგან განსხვავებული პიროვნებისა, მაგრამ იმავე ბუნების მქონისა. ბუნების ერთიანობა და პირთა მრავლობითობა უკვე მიგვანიშნებს ჩვენ ახალაღმოჩენილ საიდუმლოებებზე.

ისევე, როგორც სული წმიდა არ არის ნაკლები მასზე, ვისგანაც იგი გამოდის, ასევე ქალიც არაა მამაკაცზე ნაკლები, იმიტომ, რომ სიყვარული თანასწორობას მოითხოვს და მხოლოდ სიყვარულს შეეძლო ენებებინა პირველქმნილი განყოფილი ადამიანური მოდგმის მთელი მრავალფეროვნების წყარო.

10) ხატი და მსბავსი

ანტიკურ ფილოსოფიაში ცოცხლობდა ცოდნა ადამიანის ცენტრალური მდგომარეობის შესახებ, რომელსაც იგი გამოხატავდა "მიკროკოსმოსის" ცნებით. კერძოდ, სტოიკოსთა სწავლებით კოსმოსზე ადამიანის უპირატესობა აისახებოდა იმით, რომ ადამიანი მოიცავს კოსმოსსა და ანიჭებს მას აზრს: რამეთუ კოსმოსი - ესაა დიდი ადამიანი, ხოლო ადამიანი მცირე კოსმოსი.

მიკროკოსმოსის იდეა კვლავ ჩნდება ეკლესიის მამებთან, მათთან იგი მკვეთრად ემიჯნება ყოველგვარ იმმანენტიაზმს.

არაა არაფერი საკვირველი იმაში, წერს წმ. გრიგოლ ნოსელი რომ ადამიანი არის ხატი და მსგავსი სამყაროსა, რამეთუ დედამიწა გარდაღის, ზეცა იცვლება და ყოველი მათი შიგთავსი ისეთივე ეფემერულია, როგორც თვით ზეცა და მიწა", და აი ანტიკურობის დასასრულის კოსმოსური მაგიის წინაშე ღიმილით წარსდგება თავისუფლება. ისინი ვინც ფიქრობდნენ აღმაღლებინათ ადამიანის ბუნება, ამ ენაწყლიანი დასახელებით უმატებს წმ. გრიგოლი ვერ ამჩნევდნენ, რომ ისინი იმავდროულად აჯილდოვდნენ ადამიანს კოლოებისა და თავკებისათვის დამახასიათებელი თვისებებით". ადამიანის ნამდვილი სიღიადე მის სამყაროსთან უდავო ნათესაობაში კი არაა, არამედ, მის ღვთაებრივ სისრულესთან თანაზიარობაში, "ხატისა" და "მსგავსების" მასში ჩადებულ საიდუმლოში. "მე მიწა ვარ, და ამიტომაც მიჯაჭვული ვარ მიწიერ ცხოვრებას, - წერს წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი - მაგრამ მე ასევე ღმრთაებრივი ნაწილაკიც ვარ, და ამიტომაც ვატარებ გულში მომავალი ცხოვრების სურვილს".

ადამიანი, ისევე როგორც ღმერთი პიროვნული არსებაა, და არა ბრმა ბუნება. ამაშია მისი ღმრთაებრივი ხატის ხასიათი. ადამიანის სამყაროსთან კავშირი თითქოსდა გადმოყირავებულია ანტიკურ ცნებებთან შედარებით, ნაცვლად "ღეინღივიდუალიზირებისა", "კოსმიზირებისა" და ერთგვარ უპიროვნო ღმრთაებრიობაში გათქვეფისა, ადამიანის ღმერთთან მიმართების აბსოლუტურად პიროვნული ხასიათი აძლევს მას საშუალებას სამყაროს "პერსონალიზირებისა". უკვე არა ადამიანი ცხონდება სამყაროს მიერ, არამედ სამყარო ადამიანის მიერ, იმიტომ, რომ ადამიანი არის მთელი კოსმოსის ჰიპოსტასი, რომელიც თანამონაწილეა მისი ბუნებისა. თვით მიწაც იძენს თავის პიროვნულ, ჰიპოსტასურ საზრისს ადამიანში. ადამიანი სამყაროსათვის არის მაღლისა და ღმერთთან შეერთების სასოება; მაგრამ მასში არის აგრეთვე მარცხისა და დაკარგვის საფრთხეც. "ვინაიდან ქმნილება იმედით მოელის ღვთის

შვილთა გამოჩენას" წერს წმ. მოციქული პავლე, და მართლაც "ქმნილება თავისი ნებით არ არ დაემორჩილა ამოაებას, არამედ მისი დამმორჩილებლის მიერ იმედით, რომ თვით ქმნილებაც გათავისუფლდება ხრწნილების მონობისაგან ღვთის შვილთა დიდების თავისუფლებისათვის" (რომ. 8. 19-21). ადამიანის გამო სიკვდილსა და უწესრიგობას დამონებული ქმნილება ისევ მაღლის მიერ ღვთის შვილად ქცეული ადამიანისაგან მოელის კურნებას.

სამყარო მიჰყვება ადამიანს, რადგან იგია ბუნება ადამიანისა; მისთვის შეგვეძლო "ანთროპოსფერო" გვეწოდებინა. და ეს ანთროპოკოსმოსური კავშირი ხორციელდება მაშინ, როდესაც ხორციელდება კავშირი ადამიანის ხატისა თავის პირველ-ხატთან ღმერთთან; რამეთუ ადამიანის პიროვნებას არ ძალუძს, დარღვევის გარეშე იქონიოს პრეტენზია საკუთარი ბუნების ფლობაზე, ე.ი. თავისი თვისების სამყაროში მყოფი მიკროკოსმოსის გარეშე, მაგრამ იგი იძენს თავის სისრულეს, მაშინ, როცა ამ საკუთარ ბუნებას გასცემს, როდესაც იღებს საკუთარ თავში სამყაროს, და მიაქვს იგი ძღვნად ღმერთთან.

მაშასადამე, ჩვენ პასუხისმგებელნი ვართ სამყაროზე. ჩვენა ვართ ის სიტყვა, ის ლოგოსი, რომლითაც გამოიხატება იგი, და მხოლოდ ჩვენზეა დამოკიდებული ღვთისგმობაშია იგი თუ ლოცულობს. მხოლოდ ჩვენი ძალუძს კოსმოსს, როგორც ჩვენი სხეულის გაგრძელებას, მაღლის მიღება, რადგან არა მარტო სული, არამედ სხეულიც კაცისა ღვთის ხატადაა შექმნილი. "ერთად იქნენ ისინი ღვთის ხატად შექმნილნი" წერს წმ. გრიგოლ პალამა.

ამის გამოც ხატი არ შეიძლება იყოს "ობიექტივირებული", ასე ვთქვათ, "ნატურალიზირებული", ადამიანური არსების მხოლოდ ერთ რაიმე ატრიბუტად ქცეული. ღვთის ხატად ყოფნა, ამტკიცებენ თავიანთ საბოლოო ანალიზში მამები, ნიშნავს პიროვნულ არსებად ყოფნას, ანუ თავისუფალ, პასუხის-

მგებელ არსებად ყოფნას. შეიძლება გვეკითხა: რატომ შექმნა ღმერთმა ადამიანი თავისუფალი და პასუხისმგებელი? სწორედ იმიტომ, რომ მას სურდა მოეხმო იგი უდიდეს ჯილდოსთან - განღმრთობასთან, ანუ იმასთან, რომ ადამიანი უსასრულობაში სწრაფვისას (როგორც უსასრულოა თვით ღმერთი), მაღლის მიერ ქცეულიყო იმად, რაც თავად ღმერთია თავისი ბუნებით. მაგრამ ეს ძახილი თავისუფალ პასუხს მოითხოვს, ღმერთს სურს, რომ ეს ყოფილიყო სიყვარულის აღტყინება. უსიყვარულოდ შეერთება მექანიკური იქნებოდა, ხოლო სიყვარულში კი გულისხმობს თავისუფლებას, არჩევანისა და უარის საშუალებას. არსებობს აგრეთვე უპიროვნო სიყვარულიც, სურვილის ბრმა მიზიდულობა, ბუნებრივი ძალის მონობა. მაგრამ ადამიანის ან ანგელოზის ღვთისადმი სიყვარული ამგვარი არ არის, მაშინ ჩვენ ვიქნებოდით ცხოველები, და ღმერთზე მიჯაჭვულნი ვიქნებოდით ისეთივე ბნელი ლტოლვით, როგორიც სექსუალურია. ღვთის მოყვარულად რომ ვიქცეთ, საჭიროა საპირისპირო შესაძლებლობის დაშვება: უნდა მოხდეს ჯანყის შესაძლებლობაც. მხოლოდ თავისუფლების წინააღმდეგობა აძლევს აზრს თანხმობას. სიყვარული, რომელიც ღმერთს სურს, ფიზიკური დამაგნიტება კი არ არის, არამედ ურთიერთდაპირისპირებულობათა ცოცხალი ურთიერთდაძაბულობაა. ესაა თავისუფლება ღვთისაგან: თავისუფლება არის ბეჭედი ჩვენი ღვთისადმი თანაზიარებისა, იგია ღვთის უსრულყოფილესი ქმნილება, შემოქმედის შედეგრი.

პიროვნულ არსებას ძალუძს უყვარდეს ვინმე თავის საკუთარ ბუნებაზე მეტად, საკუთარ სიცოცხლეზე მეტად. ასე რომ, პიროვნება ღვთის ხატი ადამიანში არის ადამიანის თავისუფლება საკუთარ ბუნებასთან მიმართებაში. წმ. გრიგოლ ნოსელი გვასწავლის, რომ პიროვნება არის აუცილებლობის კანონებისაგან გათავისუფლება, ესაა ბუნების ბატონობის მსახურებიდან თავის დაღწევა, ესაა საკუთარი თავის თავისუფალი გამორკვევის შესაძლებლობა. ადამიანი უმეტეს

შემთხვევაში ბუნებრივი იმპულსების მიხედვით მოქმედებს; იგი განპირობებულია საკუთარი ტემპერამენტით, ხასიათით, მემკვიდრეობით, კოსმოსური და სოციალ-ფსიქიკური გარემოთი, თვით საკუთარი "ისტორიულობითაც" კი. მაგრამ ადამიანის ნამდვილობა ყოველგვარი განპირობებულობის გარეშე იმყოფება, ხოლო მისი ღირსება ესაა საკუთარი ბუნებისაგან განთავისუფლების შესაძლებლობა: არა იმისათვის, რომ იგი მოისპოს, ან საკუთარი თავი წარმოვიდგინოთ ანტიკურ ან აღმოსავლელ ბრძენად, არამედ იმისათვის, რომ იგი (ბუნება ჩვენი) გარდევქნათ ღმერთში.

თავისუფლების მიზანი, გვიხსნის წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი იმაში მდგომარეობს, რომ სიკეთე, სინამდვილეში ეკუთვნის იმას, ვინც მას ირჩევს. ღმერთს არ სურს დარჩეს მის მიერ ქმნილი სიკეთის მესაკუთრედ, იგი ელოდება ადამიანისაგან უფრო მეტს, ვიდრე წმინდა ბუნებრივი, ბრმა თანამონაწილეობაა. მას სურს, რომ ადამიანმა შეგნებულად აითვისოს თავისი ბუნება, რათა ფლობდეს მას - როგორც სიკეთეს თავისუფლად, რათა მან მაღლიერებით მიიღოს სიცოცხლე და სამყარო, როგორც ღმრთაებრივი სიყვარულის ჯილდო.

პიროვნული არსება შესაქმნის აპოგეაა, რამეთუ მათ შეუძლიათ მაღლისა და საკუთარი თავისუფლების არჩევანის წყალობით იქცნენ ღმერთად. ქმნის რა პიროვნებას, ღმრთაებრივი ყოვლისშემძლეობა ახორციელებს გარკვეულ რადიკალურ "შეჭრას", რაღაც აბსოლუტურად ახალს; ღმერთი ქმნის არსებებს, რომელთაც ისევე როგორც თვით ღმერთს (გავიხსენოთ შესაქმნის წიგნში ღმრთაებრივი ბჭობა), შეუძლიათ გადაწყვიტონ და აირჩიონ (მიიღონ გადაწყვეტილება, გააკეთონ არჩევანი), მაგრამ ამ არსებებს ძალუძთ ღვთის საწინააღმდეგო გადაწყვეტილების მიღებაც. ხომ არაა ეს ღვთისათვის რისკი თავისი ქმნილების განადგურებისათვის? უნდა ითქვას, რომ ეს რისკი პარადოქსული სახით თავსდება ღვთის ყოვ-

ლის შემძლეობაში. "ახლის" შექმნისას, ღმერთი ნამდვილად იწვევს სიცოცხლისაკენ "სხვასაც"; პირენულ არსებას შეუძლია შეეწინააღმდეგოს მას, ვინც შექმნა იგი. ღმრთაებრივი ყოვლისშემძლეობის მწვერვალი თავისთავში ფარავს ღვთის "უძღურებას", ვითარცა რაღაც ღვთაებრივ რისკს. პიროვნება არის უღიადესი ქმნილება ღვთისა სწორედ იმიტომ, რომ ღმერთი დებს მასში სიყვარულის უნარს, და შესაბამისად უარისყოფის უნარსაც. ღმერთი უშვებს საკუთარი უსრულყოფილესი ქმნილების დაღუპვის რისკს სწორედ იმიტომ, რომ იგი (ქმნილება) გახდეს უსრულყოფილესი. ეს პარადოქსი გარდაუვალია: თვით თავის სიღიადეში და ღმერთად გახდომის უნარში - ადამიანს შეუძლია დაეცეს; მაგრამ ამ დაცემის უნარის გარეშეც არ არსებობს სიღიადეც. ამიტომ, როგორც მამები ამტკიცებენ, ადამიანმა გამოცდა უნდა გაიაროს, რათა შეიმეცნოს საკუთარი თავისუფლება, შეიმეცნოს ის თავისუფალი სიყვარული, რომელსაც ელის მისგან ღმერთი.

"ღმერთმა შექმნა ადამიანი იმ ცხოველად, რომელმაც მიიღო ბრძანება გახდეს ღმერთი", აი მკაცრი სიტყვა ბასილი დიდისა, რომელსაც იმოწმებს გრიგოლ ღვთისმეტყველი. იმისათვის, რათა შეასრულო ეს ბრძანება, უნდა იყო მისი უარყოფის მდგომარეობაში. ღმერთი ხდება "უძღური" ადამიანის თავისუფლების წინაშე. მას არ შეუძლია იგი აიძულოს, რადგან ის ღვთის ყოვლისშემძლეობიდან გამოდის. ადამიანი მხოლოდ ღვთის ნებით შეიქმნა, მაგრამ ამ ერთი ნებით მისი განღმრთობა არ ხდება, ერთი ნებაა შექმნაში, ორი განღმრთობაში. ერთი ნებაა "ხატის" შესაქმნელად, ხოლო ორი იმისათვის, რომ იგი "მსგავსად" იქცეს. ადამიანის მიმართ ღვთის სიყვარული იმდენად დიდია, რომ იგი არ იიძულება, რადგან არ არსებობს სიყვარული პატივისცემის გარეშე. ღვთიური ნება მუდამ დანებდება ადამიანური ნების გადახრებს, დაბნეულობას, თვით ჯანყსაც კი, რათა მიიყვანოს იგი თავისუფალ თანხმობამდე. ასეთია ღმრთაებრივი განზრახვა და

პედაგოგიკის კლასიკური სახე ძალზე სუსტი მოგვეჩვენება ყველას, ვისაც კი უგრძნია ღმერთში მწყალობელი სიყვარული გლახაკისა, რომელიც სულის კარებთან იცდის და არასოდეს გაბედავს მის გატეხვას.

11) ქრისტიანული ანთროპოლოგია

წმიდა მაქსიმე აღმსარებელმა შეუდარებელი ძალითა და სისრულით ასახა ადამიანზე დაკისრებული მისია. თანმიმდევრულ "დაყოფებს", რომლისგანაც შედგება შესაქმე, შეესაბამება მათს აღწერებში "შეერთებანი" ანუ სინთეზები, რომელნიც ზორციელდება ადამიანის მიერ, მადლისა და თავისუფლების "სინერგიის" წყალობით.

ძირითადი დაყოფა, რომელშიც ძვეს ქმნილი ყოფიერების მთელი რეალურობა, ესაა ურთიერთდაპირისპირებულობა ღმერთსა და ქმნილი სამყაროს ერთობლიობას შორის, ესაა დაყოფა ქმნილად და უქმნელად (არაქმნილად).

შემდგომ, ქმნილი ბუნება იყოფა ზეციურად და მიწიერად, გონებაჭკვრეტითად და გრძნობადად.

გრძნობად სამყაროში ზეცა გაყოფილია მიწისაგან. მის ზედაპირზე გამოყოფილია სამოთხე და ბოლოს სამოთხეში მობინდრე ადამიანი იყოფა ორ სქესად: მამაკაცად და დედაკაცად.

აღამს უნდა დაეძლია ეს დაყოფანი შეგნებული ქმედებებით, საკუთარ თავში უნდა შეეერთებინა ქმნილი კოსმოსის ერთობლიობა და ამასთანავე მიეღწია განღმრთობისათვის, ეს პირველ რიგში უნდა ყოფილიყო წმინდა ცხოვრება, უფრო მეტად აბსოლუტური კავშირი, ვიდრე სქესთა გარეგნული შეერთება, უნდა გადალახულიყო მათი განყოფა ისეთი უმანკოებით, რომ იგი მთლიანობად ქცეულიყო. მეორე ეტაპზე ეს უნდა ყოფილიყო ღვთის სიყვარული, ყოველივეს უარყოფელი, და ამაკე დროს ყოვლისმომცველი, და შეეერთებინა სამოთხე დანარ-

ჩენ მიწიერ კოსმოსთან: ატარებდა რა სამოთხეს თავისთავში, ადამს მთელი დედამიწაც სამოთხედ უნდა გარდაექცია. მესამე მხრივ, მის სულს და სხეულს უნდა დაეძლია სივრცე, გრძნობადი სამყარო მთელი ერთობლიობის შეერთებით: დედამიწისა და ზეციური მყარის შეერთებით. შემდგომ ეტაპზე მას უნდა შეეღწია ზეციურ კოსმოსში, ეცხოვრა ანგელოზთა ცხოვრებით, შეეთვისებინა მათი შეგნება (გაგება), და შეეერთებინა საკუთარ თავში გონებაჭვრეტითი სამყარო გრძნობად სამყაროსთან. და ბოლოს, კოსმიური ადამი სამუდამოდ მისცემდა რა საკუთარ თავს ღმერთს, გადასცემდა მას მთელ მის ქმნილებას, ხოლო მისგან სანაცვლოდ მიიღებდა სიყვარულს მადლით ე.ი. ყველაფერს, რასაც ფლობს ღმერთი - საკუთარ ბუნებაში. ასეთნაირად, ქმნილად და არაქმნილად განყოფის გადაღახვით აღსრულდებოდა ადამიანის განღმერთობა, ხოლო მისით კი მთელი კოსმოსისა.

ცოდვით დაცემის შედეგად ადამიანი საკუთარი მოწოდების ქვემოთ აღმოჩნდა. მაგრამ ღმრთაებრივი გეგმა არ შეცვლილა. ადამის მისია სრულდება ზეციური ადამის ქრისტეს მიერ; ამასთან იგი არ იკავებს ადამიანის ადგილს ღვთის უსაზღვრო სიყვარულს არ შეუძლია შეცვალოს ადამიანური თავისუფლების თანხმობა, - მაგრამ უბრუნებს მას საშუალებას მისი საქმის დასრულებისას, კელავ უცხადებს გზას განღმერთობისაკენ, ადამიანით განხორციელებულ, ღვთისა და ქმნილი სამყაროს იმ უღიადესი სინთეზისაკენ, რომელიც ითვლება ქრისტიანული ანთროპოლოგიის არსად. მაშასადამე, იმისათვის, რომ ცოდვით დაცემის შემდეგ ადამიანს შესძლებოდა ღმერთად გახდომა, საჭირო იყო ღმერთი განკაცებულიყო. ახალ ადამს უნდა გადაეღახა, დაეძლია ძველი ქმნილების ყველა განყოფანი, რათა გამხდარიყო ახალი ქმნილების თავადი. მართლაცდა, ქალწულ მარიამისაგან შობით, ქრისტე აღემატება სქესთა განყოფას, და გვიცხადებს "ეროსის" გამოსყიდვის ორ გზას, რომელნიც შეერთდნენ მხოლოდ ერთ ადამიანურ პიროვნებაში,

მარიამში, ქალწულსა და დედაში: ესაა გზა ქრისტიანული ქო-
წინებისა და გზა მონაზვნობისა. ქრისტემ ჯვარზე შეაერთა სა-
მოთხესთან კოსმოსის მთელი ერთობლიობა, რამეთუ, მას შემ-
დეგ, რაც მან დაუთმო სიკვდილს, შეჭრილიყო მასში, რათა
მოესპო იგი თავის ღმრთაებრიობასთან შეხებით, თვით ყველა-
ზე ბნელი ადგილიც კი დედამიწაზე ნათელმოსილი, სხივმფი-
ნარი გახდა, აღარ რჩება წყევის ადგილი. აღდგომის შემდეგ
თვით ქრისტეს ხორცი, დაძლია რა სივრცობრივი შეზღუდუ-
ლობა, აერთიანებს მიწას და ზეცას მთელი გრძნობადი სამყა-
როს მთლიანობაში. თავისი ამადლებით ქრისტე აერთებს ზე-
ციურ და მიწიერ სამყაროებს, ანგელოზურ დასებსა და ადამი-
ანთა გვარს. და ბოლოს, მამის მარჯვენით დაჯდომით, ადამი-
ანურ ბუნებას აღამადლებს ანგელოზთა დასებზე ზემოთ, და
შეჰყავს იგი როგორც კოსმოსური განღმრთობის პირველი ნა-
ყოფი თვით სამებაში.

მამასადამე ბუნების ის სისრულე, რომელიც ადამს მიეცა,
ჩვენ ძალგვიძს ხელახლა შევიძინოთ ქრისტეში - მეორე ადამ-
ში. მაგრამ იმისათვის, რომ უკეთესად გავიგოთ ეს ბუნება,
ჩვენ უნდა დავაყენოთ ორი ძნელი და ამასთან, ურთიერთკავ-
შირში მყოფი პრობლემა: - პრობლემაა სქესისა და პრობლე-
მა სიკვდილისა.

ის ბიოლოგიური მდგომარეობა, რომელშიც ჩვენ ახლა ვიმ-
ყოფებით, ისეთივე იყო თუ არა ცოდვითდაცემამდე? უკავშირ-
დება რა სიყვარულისა და სიკვდილის ტრაგიკულ დიალექტი-
კას, არის თუ არა იგი სამოთხისეულ მდგომარეობაში დაფა-
რული? აქ მამათა აზრი, სწორედ იმიტომ, რომ მას სამოთ-
ხე არ შეუძლია წარმოიდგინოს სხვაგვარად, წყეული მიწის
პრიზმაში გავლის გარეშე განიცდიდა საშიშროებას, არ დაე-
კარგა თავისი მთლიანობა და სისრულე, რის შედეგადაც
არაქრისტიანული აზროვნების გავლენის ქვეშ მოქცევა ელო-
და, რაც მას მიკერძოებად გადააქცევდა.

აქ წარმოიშობა დილემა: თუკი სამოთხეში არსებობდა რა-

ღაც ბიოლოგიური სქესი, როგორც ეს უნდა ვივარაუდოთ ღვთის ბრძანების "ინაყოფიერეთ და განმრავლდით"-ის მიხედვით, მაშინ ამ პირველქმნილ პირობებში ადამიანში ღვთის ხატის შესუსტება ხომ არ ხდება იმ ცხოველური საწყისის არსებობის გამო, რომელიც ითვალისწინებდა გამრავლებასა და სიკვდილს? თუკი სამოთხისეულ მდგომარეობისათვის უცხო იქნებოდა ყოველგვარი ცხოველური საწყისი, მაშინ ცოცხა თვით ბიოლოგიური ცხოვრების აქტში მდგომარეობს: აქ ჩვენ თავისებურ მანიქვეულობაში ვვარდებით.

უეჭველია, მამებმა, უარყვეს რა ორიგენეს სწავლება, უარყვეს აგრეთვე დილემის პირველი სახის გადაწყვეტა, მათ დიდი შრომა დასჭირდათ პირველი დებულების გასარკვევად. გამოდიოდნენ რა ცოდვითდაცემულ სამყაროში სიკვდილსა და სქესს შორის, ცხოველურ და სასიკვდილო საწყისთა შორის, უცილობელი კავშირის არსებობიდან, მამები საკუთარ თავს ეკითხებოდნენ: ხომ არ წარმოადგენდა ჯერ კიდევ სამოთხეში დედაკაცის შექმნა, რამაც ის ბიოლოგიური პირობები გამოიწვია, (რომელიც განუყრელ კავშირშია ყოფიერების ბოლოვადობასთან) ადამიანის პოტენციური უკვდავების საფრთხეს? ორ სქესად გაყოფის ამ ნეგატიურ მხარეს გარკვეული შეცოდება შემოაქვს, და ამიტომაც ადამიანური ბუნება ამ მომენტიდან მოწყვლადი ხდება, ხოლო დაცემა გარდაუვალი.

წმ. გრიგოლ ნოსელი, რომლის კვალსაც ამ საკითხში წმ. მაქსიმე აღმსარებელიც მიჰყვება, უარყოფს ორ სქესად განყოფისა და ცოდვითდაცემას შორის თითქოსდა გარდაუვალ კავშირს. იგი ამბობს, რომ ღმერთმა შექმნა სქესი ცოდვის შესაძლებლობის წინასწარხედვით (მხოლოდ როგორც შესაძლებლობის), რათა შეენარჩუნებინა კაცობრიობა ცოდვითდაცემის შემდგომ. სქესობრივი პოლარიზაცია აძლევდა ადამიანურ ბუნებას ცნობილ დაცვას, არანაირად არ აიძულებდა რა მას; ასეთნაირად აძლევენ ხოლმე მაშველ რგოლს წყლებში მოგზაურს, მაგრამ იგი სულაც არაა ვალდებული აუცი-

ლებლად წყალში გადავარდეს. ეს შესაძლებლობა აქტუალური ხდება იმ მომონტიდან, როდესაც ცოდვის შედეგად, რომელსაც თავისთავად არავითარი საერთო არა აქვს სქესთან, ადამიანური ბუნება დაეცა და იქ ჩაიკეტა, მაღლისაგან განშორებული, მხოლოდ ამ დაცემულ მდგომარეობაში, როდესაც ცოდვის საზღაურად სიკვდილი იქცევა, შესაძლებელი აუცილებელი ხდება. აქ ძალაში შედის ფილონიდან მომდინარე განმარტება "ტყავის სამოსისა", რომლითაც ღმერთმა შემოსა ადამიანი ცოდვითდაცემის შემდეგ: "სამოსი" ესაა ჩვენი ახლანდელი ბუნება, ჩვენი უხეში ბიოლოგიური მდგომარეობა, ასერიგად რომ განსხვავდება გამჭვირვალე სამოთხისეული სხეულებრიობისაგან. ყალიბდება რაღაც ახალი კოსმოსი, რომელიც სქესით იცავს თავს სასრულობისაგან (ბოლოვადობისაგან), და ამრიგად, მკვიდრდება შობისა და სიკვდილის კანონი. ამ კონტექსტში სქესი არაა მოკვდაობის მიზეზი, არამედ იგია მისი შესაბამისი შხამსაწინააღმდეგო პრეპარატი.

მაგრამ ჩვენ არ შეგვიძლია დავეთანხმოთ გრიგოლ ნოსელს, როდესაც იგი ემყარება რა სქესის "დამცავ" ასპექტს, ამტკიცებს, რომ "მამაკაცად" და "ღელაკაცად" სქესთა განყოფა არის ხატიისადმი თავისებური "დამატება". მართლაც არა მარტო სქესთა განყოფამ, არამედ ქმნილი სამყაროს ყოველგვარმა განყოფამ ცოდვითდაცემის შემდეგ განშორებისა და სიკვდილის ხასიათი მიიღო.

ადამიანური სიყვარულიც, აბსოლუტისაკენ მის მოყვარულთა ვნებიან მისწრაფებაში მაინც ფარავს სევდისმომგვრელ ხსოვნას სამოთხისა, რომლისგანაც წარმოიშობა ჰეროიზმი და ხელოვნება. სამოთხისეული სექსუალურობა, შინაგანად მთლიანად ერთარსობრივი, მისი სასწაულებრივი "გამრავლებით", რომელსაც ყოველივე უნდა აღევსო და რომელიც რასაკვირველია, არ მოითხოვდა არც მრავლობითობას, არც სიკვდილს, ჩვენთვის თითქმის მთლიანად უცნობია: რამეთუ ცოდვამ, გაა-

ობიექტურა რა სხეული ("დაინახეს რომ შიშველი იყვნენ") ადამიანის ორი პიროვნება ორ განყოფილ ბუნებად, ორ ინდივიდუუმად აქცია, რომელთა შორისაც გარეგანი ურთიერთობა არსებობს. მაგრამ ახალი ქმნილება, ქრისტეში, ახალ ადამში ჩვენს წინაშე გადაშლის ამ განყოფის ღრმა აზრს, რომელშიც არაფერი იყო "დამატებული": მარიოლოგია, ქრისტესა და ეკლესიის სიყვარული და ქორწინების საიდუმლო ნათელს ჰყენენ დედაკაცის შექმნასთან დაკავშირებულ სისრულეს. მაგრამ ამ სისრულეს ჩვენ მხოლოდ ნაწილობრივ ვხედავთ, მხოლოდ ყოველდღეშიდა ქალწულის ერთადერთ პიროვნებაში, რამეთუ ჩვენ განვაგრძობთ დაცემულ მდგომარეობაში არსებობას, და ჩვენი ადამიანური მოწოდების (დანიშნულების) აღსრულებისათვის მოგვეთხოვება არა მარტო ადამიანის აღმადგენელი უბიწოება ქორწინებისა, არამედ ასევე და შესაძლოა უპირველეს ყოვლისა მასზედ აღმატებული უბიწოება მონაზვნობისა.

შეიძლება თუ არა ვთქვათ, რომ ადამი თავის სამოთხისეულ მდგომარეობაში ჭეშმარიტად უკვდავი იყო? "ღმერთს არ შეუქმნია სიკვდილი" გვამცნობს სიბრძნის წიგნი. ძველ დვთისმეტყველებაში, მაგალითად წმ. ირინეოსის ნააზრევის მიხედვით, ადამი არ იყო არც აუცილებლად მოკვდავი და არც აუცილებლად უკვდავი; მის ამთვისებელ, შესაძლებლობებით მდიდარ ბუნებას ძალუძდა, დაუცხრომლად ესაზრდოვა მადლით და იმდენად ეცვალა სახე მისით, რომ გამხდარიყო სიკვდილის ყოველგვარი საფრთხის გადალახვის უნარის მქონე. მოკვდაობის შესაძლებლობანი არსებობდნენ, მაგრამ არსებობდნენ იმისათვის, რომ ადამიანს ისინი შეუძლებლად ექცია. ასეთი იყო ადამის თავისუფლების გამოცდა.

ასე რომ, სამოთხის შუაგულში მღგარი ცხოვრების ხე და მისი უკვდავების ნაყოფები იძლეოდნენ გარკვეულ შესაძლებლობას: ასეთივეა ჩვენს ქრისტიანულ საეკლესიო სინამდვილეში ევქარისტია, რომელიც ჩვენ სულიერად და ხორციელად

გვეყურნავს, გვასაზრდოებს და გვამტკიცებს. უნდა საზრდოობდე ღმერთით, რათა თავისუფლებაში განღმრთობას მიაღწიო და სწორედ ასეთი პიროვნული ძალისხმევის აღსრულება ვერ შესძლო ადამმა.

რაში მდგომარეობს ღმრთაებრივი აკრძალვის არსი? იგი ორმაგ პრობლემას აყენებს: კეთილისა და ბოროტის შეცნობის პრობლემასა და აკრძალვის, როგორც ასეთის, პრობლემას.

არც ზოგადად ცოდნა, არც კერძოდ კეთილისა და ბოროტის შეცნობა, თავისთავად ბოროტება არაა. მაგრამ თვით განსხვავება უფრო დაბალ ექსისტენციალურ დონეს – ცოდვითდაცემის მდგომარეობას გულისხმობს. ჩვენ, ჩვენს ცოდვილ მდგომარეობაში აუცილებლად უნდა შევიცნოთ სიკეთე და ბოროტება, რათა ვიქმოდეთ პირველს და ვერიდოთ მეორეს. მაგრამ ადამიანისათვის სამოთხეში ამის ცოდნა სასარგებლო არ იყო. ბოროტების თვით არსებობაც კი ღვთისაგან შეგნებულ დაშორებას, ღვთის უარყოფას გულისხმობს. ვიდრე ადამი ღმერთთან ერთობაში იმყოფებოდა და აღასრულებდა მის ნებას, ვიდრე საზრდოობდა მისი არსებობით, კეთილისა და ბოროტის განსხვავება მისთვის სასარგებლო არ იყო.

აი რატომ განეკუთვნება ღმრთაებრივი აკრძალვა არა იმდენად კეთილისა და ბოროტის შეცნობას (რადგანაც, ბოროტება არ არსებობდა, ანუ იგი არსებობდა მხოლოდ როგორც რისკი ადამის მიერ აკრძალვის დარღვევის რისკი), რამდენადაც ნებაყოფლობით გამოცდას, რომლის დანიშნულებაცაა ის, რომ პირველი ადამიანის თავისუფლება შეგნებული აქტი ყოფილიყო. ადამი უნდა გამოსულიყო ბავშვური არაცნობიერებიდან, სიყვარულით დათანხმებოდა ღვთის მორჩილებას. აკრძალვა თვითნებობა არ იყო; რამეთუ სიყვარული ღვთისა, თუკი ადამიანი თავისუფლად დათანხმდებოდა მას, გულში ჩაიკრავდა მას, და მისით მთელი სამყარო მაღლის მოქმედებისათვის შეღწევადი გახდებოდა. შესძლებდა კი მაშინ ადამია-

ნი ესურვა რაიმე სხვა, გამოეყო ამ გამჭვირვალე სამყაროში რაიმე ერთი ასპექტი, ერთი რაიმე ნაყოფი, რათა მიჰკვროდა მას ეგოცენტრულ მისწრაფებაში და ამით იგი შეუღწევად აღექცა, ხოლო თვითონაც იმავდროულად ღმრთაებრივი ყოველგანმყოფობისათვის შეუღწევადი გამხდარიყო? "არ სჭამო " "არ შეეხო " - ამაშია აზრი, შესაძლებლობა ნამდვილად შეგნებული სიყვარულისა, სულ უფრო მზარდი სიყვარულისა, რომელიც ხელს ააღებინებდა ადამიანს თვითნებურ განცხრომაზე არა მარტო ერთი, არამედ მრავალი ხიდან, არა ერთი ნაყოფიდან, არამედ მთელი გრძნობად-ნივთიერი სამყაროდან, რათა აღგზნებულიყო იგიც და მასთან ერთად მთელი სამყაროც, მხოლოდ და მხოლოდ ღმერთში სიხარულით.

12) პირველქმნილი ცოდვა

ბოროტების პრობლემა თავისი არსით ქრისტიანული პრობლემაა. "გამჭრიახი" ათეისტისათვის ბოროტება აბსურდის ერთ-ერთი ასპექტთაგანია, ხოლო ბრმა ათეისტისათვის იგი სამყაროსა და საზოგადოების ჯერ კიდევ არასრულყოფილი ორგანიზაციის დროებით შედეგებს წარმოადგენს. მონისტურ მეტაფიზიკაში ბოროტება არის ღმერთის განშორებული ქმნილების მოუცილებელი განსაზღვრება; მაგრამ მაშინ იგი სხვა არაფერია თუ არა ილუზია. დუალისტურ მეტაფიზიკაში იგი "სხვაა", ის ბოროტი მატერია ან ბოროტი საწყისია, რომელნიც ამავე დროს ღვთის თანამარადიულნი არიან. ამრიგად, თავისთავადი ბოროტების პრობლემა თავისთავად გამოძინარეობს ქრისტიანობის მოძღვრებიდან. მართლაცდა როგორ უნდა აიხსნას მისი არსებობა ღვთის მიერ იმგვარად შექმნილ სამყაროში, როცა თვით შექმნა თავისი არსით სიკეთეა. და თუნდაც გავითვალისწინოთ ის, რომ ადამიანისადმი ბოძებული თავისუფლება ეწინააღმდეგება ღმერთის ნებას, ჩვენ არ

შევიძლია არ დაუხვდეთ საკუთარ თავს კითხვა: რა არის ბოროტება?

მაგრამ ეს კითხვა არასწორად ისმება, რადგანაც მის მიხედვით იგულისხმება, რომ ბოროტება არის "რაღაცა"; საკითხის ასეთნაირი დასმით ჩვენ ბოროტებას ვღებულობთ როგორც ერთგვარ არსს, რაღაც ერთგვარ "ბოროტ საწყისს", როგორც მანიქეველთა "ანტი-ღმერთს". ამავე დროს, სამყარო წარმოსდგება რაღაცნაირ "არავის ზონად" ბოროტსა და კეთილ ღმერთს შორის, ხოლო მისი მთელი სიმდიდრე და მრავალფეროვნება წარმოადგენს ნათელსა და ბნელს შორის არსებული ბრძოლის შედეგად გამოწვეულ თამაშს.

ასეთი წარმოდგენანი, როგორც დუალისტურნი, განუწყვეტლივ ცდილობენ ქრისტიანებში, განსაკუთრებით ბერ-მონაზვნურ ცხოვრებაში შეღწევას. მაგრამ მართალმადიდებლური აზროვნებისათვის ამგვარი წარმოდგენა ცრულ ითვლება: ღმერთს კონტრპარტიები არ გააჩნია; არ შეიძლება დაუშვათ იმგვარ ბუნებათა არსებობა, რომელნიც უცხონი იქნებიან ღვთისათვის. III ს-ის ბოლოდან თვით ნეტარ ავგუსტინემდე მამები მედგრად იბრძოდნენ მანიქეველთა წინააღმდეგ, მაგრამ ამ ბრძოლაში ისინი ფილოსოფიური კატეგორიებით სარგებლობდნენ, რომელთა დასმაც კი აშორებდა მათ თავად პრობლემისაგან. მამებისათვის ბოროტება ნამდვილად არის ნაკლულოვანება, ბიწი, არასრულყოფილება; არა რაიმე ბუნება, არამედ ის რაც აკლია ბუნებას იმისათვის, რათა იგი სრულყოფილი იყოს. არსობრივი ასპექტის მიხედვით მამები მიიჩნევდნენ, რომ ბოროტება არ არსებობს, რომ იგი არის მხოლოდ ყოფიერების მოკლება, ეს პასუხი საკმარისი იყო მანიქეველთა უარსაყოფად, მაგრამ იგი უძღურია ბოროტების იმ რეალურობის წინაშე, სამყაროში რომ მოქმედებს და თუკი უფლის ლოცვის ბოლო თხოვნა ფილოსოფიურ ასპექტში შევიძლია განვმარტოთ, როგორც "მიხსნენ ჩვენ ბოროტებისაგან", ჩვენი კონკრეტული წუხილის, შიშის, ქვითინის დროს

რჩება როგორც "მიხსნენ ჩუენ ბოროტისაგან".

ბოროტების პრობლემა, როგორც ეს საოცარი სიზუსტით აღნიშნა მამა ღუაიემ, ჭეშმარიტად ქრისტიანულ პერსპექტივაში "ბოროტის" პრობლემას ემთხვევა. ხოლო "ბოროტი" ეს ყოფიერების არარსებობა არაა, იგი არაა არსობრივი უკმარობა; იგი ასევე არაა როგორც ბოროტი არსი; რამეთუ მისი ღვთისაგან ქმნილი ბუნება კეთილია. "ბოროტი" - ესაა პიროვნება, ესაა "ვიღაც".

ბოროტებას, რა თქმა უნდა, არა აქვს ადგილი არსთა შორის, მაგრამ იგი არა მარტო "უკმარისობაა", არამედ მასშია აქტიურობაც. ბოროტება არ არის ბუნება, იგია ბუნების მდგომარეობა, მაგრამ მამათა ეს გამონათქვამები ღიდ სიღრმეს შეიცავს.

ამრიგად, იგია რაღაც სნეულების, პარაზიტის მსგავსი, რომელიც მხოლოდ იმ ბუნების ხარჯზე არსებობს, რომელზეც პარაზიტობს. უფრო ზუსტად ბოროტება არის ამ ბუნების ნების გარკვეული მდგომარეობა, ეს ნება ცრუა ღმერთთან მიმართებაში. ბოროტება არის ამბოხი ღვთის წინააღმდეგ, ე.ი.იგი პიროვნული პოზიციაა.

ამრიგად, ბოროტება ეკუთვნის არა ბუნებრივ, არამედ პიროვნულ პერსპექტივას. "სამყარო ბოროტებაში ძევს" - ამბობს იოანე ღვთისმეტყველი, ბოროტება - ესაა მდგომარეობა, რომელშიც იმყოფება ღვთისაგან განღგომილ პიროვნულ არსებათა ბუნება.

მამასადამე, ბოროტების საწყისი ქმნილების თავისუფლებაშია, აი ამიტომაცაა იგი შეუწყნარებელი (მიუტყევებელი): იბადება მხოლოდ არსების თავისუფლებისაგან, რომელსაც იქმს იგი (არსება). "ბოროტება არ არსებობს, ან უფრო სწორად, იგი არსებობს მაშინ, როდესაც მას სჩადიან, წერს დიოლოქოს ფოტიკელი, ხოლო გრიგოლ ნოსელი აღნიშნავს იმის პარადოქსულობას, რომ ვინც ექვემდებარება ბოროტებას: იგი არსებობს არარსებულში.

ასე რომ, ადამიანმა მისცა ადგილი ბოროტებას და შემოიყვანა იგი სამყაროში. მართალია, თავისი ბუნებით ღვთის შემეცნებისა და სიყვარულისათვის განწყობილმა ადამიანმა ბოროტება აირჩია იმიტომ, რომ იგი მას უკარნახეს: აქ მთელი როლი გველს ეკუთვნის, ბოროტება ადამიანში და მისით მთელ მიწიერ კოსმოსში წარმოგვიდგება იმ დასწავლულებასთან კავშირში, რომელშიც თუმცაღა არფერი ავტომატური არაა: მას შეეძლო გავრცელებულიყო მხოლოდ ადამიანის ნების თავისუფალი თანხმობით. ადამიანი ამით დათანხმდა თავის თავზე ბატონობას.

მაგრამ ბოროტებას თავისი საწყისი ანგელოზურ სამყაროში აქვს და ამაზე ღირს შეჩერება.

ანგელოზთა განსაზღვრა ტერმინით "უხორცო სულები" არ შეიძლება, მიუხედავად იმისა, რომ მათ ამგვარად იხსენიებენ მამები და საღვთისმსახურო ტექსტები. ისინი არ არიან "წმინდა სულიერი" არსებები. არსებობს ერთგვარი ანგელოზური სხეულებრიობა, რომელსაც ძალუძს ხილულიც გახდეს. თუმცა ანგელოზთა უსხეულობის შესახებ იდეამ ბოლოსდაბოლოს გამარჯვება იხეიმა დასავლეთში თომიზმთან ერთად, შუა საუკუნეების ფრანკისკელები, კერძოდ ბონავენტურა, საპირისპირო აზრისანი იყვნენ; ხოლო რუსეთში XIX საუკუნეში ეპისკოპოსი ეგნატე ბრიანჩანინოვი ანგელოზთა სხეულებრიობას იცავდა თეოფანე დაყუდებულის წინააღმდეგ. მაგრამ როგორც არ უნდა იყოს, ანგელოზებს არ გაჩნიათ ჩვენი მსგავსი ბიოლოგიური პირობები და მათ არ იციან არც სიკვდილი, არც გამრავლება, მათ არ გააჩნიათ "ტყავის სამოსელი".

ამის გამო ანგელოზთა სამყაროს ერთიანობა სრულიად განსხვავდება ჩვენი ერთიანობისაგან. შეიძლება ლაპარაკი "ადამიანთა მოდგმაზე", ე.ი. ურიცხვ პიროვნებაზე, რომელთაც ერთი და იგივე ბუნება გააჩნიათ. მაგრამ ანგელოზებს, რომელნიც ასევე პიროვნული არსებანი არიან, არა აქვს ბუნე-

ბის ერთიანობა. ყოველი მათგანი - ცალკეული ბუნებაა, ცალკეული გონებაჭკრეტიითი სამყაროა. შესაბამისად მათი ერთიანობა არაა ორგანული და მას ანალოგიის მიხედვით აბსტრაქტული ერთიანობა შეიძლება ვუწოდოთ. ესაა ერთიანობა ქალაქისა, გუნდისა (ქორო), მხედრობისა, ერთიანობა მსახურებისა, ქებისა (ხოტბისა), ერთი სიტყვით ესაა ჰარმონიული ერთიანობა. ასე შესაძლებელი იქნებოდა საოცარი სიახლოვის დამყარება ერთი მხრივ მუსიკისა და მათემატიკის, და მეორე მხრივ ანგელოზთა სამყაროსი.

ამიტომ ანგელოზური სამყარო ბოროტების წინაშე სხვაგვარ შესაძლებლობებს წარმოქმნის, ვიდრე ჩვენი სამყარო. ბოროტებამ, რომელიც მიიღო ადამმა, შესძლო შეეხილწა მთელი ადამიანური ბუნება. მაგრამ ერთი ანგელოზის ბოროტი პოზიცია მის პირად პოზიციად ღარჩა.

ბოროტება გარკვეული აზრით ინდივიდუალიზირდება. თუკი მაინც ხდება დასწეულების გავრცელება, ისიც იმ გავლენის მეშვეობით, რომელიც შესაძლოა, ერთმა პიროვნებამ მოახდინოს მეორე პიროვნებაზე. ასე გაიყოლია ლუციფერმა თანსხვა ანგელოზები, მაგრამ ყველანი არ დაცემულან: გველმა ძირს ჩამოჰყარა მნათობთა მესამედი, როგორც ამის შესახებ სიმბოლურად მოგვითხრობს აპოკალიფსი.

ამრიგად, ბოროტების საწყისი ერთი ანგელოზის ცოდვაა. ლუციფერის ეს პოზიცია ჩვენს თვალწინ აშიშვლებს ყოველგვარი ცოდვის საფუძველს ამპარტავნებას, რომელიც არის ამბოხი წინაშე ღვთისა. მან, ვინც პირველი იქნა მოწოდებული მადლის მიერ განდმრთობისათვის, თვით ისურვა ღმერთად გახდომა. ცოდვის ძირი, საფუძველი ესაა თვითგანდმრთობის სურვილი. მადლის სიძულვილი. რჩება რა თავისი ყოფიერებით ღმერთზე დამოკიდებული, რამეთუ მისი ყოფიერება ღვთის შექმნილია, ამბოხებული სული იწყებს ყოფიერების შეძულებას, მას ეუფლება მძვინვარე ვნება განადგურებისა, რალაცნაირი მოუაზრებადი არაყოფიერების (არარსობის)

წყურვილი. მაგრამ მისთვის გახსნილი რჩება მხოლოდ მიწიერი სამყარო და ამიტომაც იგი ყოველ ღონეს ხმარობს, და ანგრიოს მასში ღმრთაებრივი გეგმა, ქმნილების მოსპობის შეუძლებლობის გამო დაამახინჯოს მაინც იგი. ზეცაში დაწყებული დრამა, მიწაზე ვრცელდება, რადგან ღვთის ერთგული ანგელოზები განუწყვეტლივ კეთავენ ზეცას დაცემულ ანგელოზთა წინაშე.

დაბადების წიგნის გველი, ისევე, როგორც "ძველი გველი" აპოკალიფისისა არის სატანა. იგი მიწიერ სამოთხეში იმყოფება სწორედ იმიტომ, რომ ადამიანმა უნდა გაიაროს თავისუფლების საცთური. ღვთის პირველი ბრძანება არ მიკარებოდა ხეს ახდენს ადამიანური თავისუფლების პოსტულირებას, და ამავე დროს ღმერთი უშვებს გველის იქ ყოფნას. რწმენა სიცოცხლეს აძლევს ცოდვას, იგი მას ამჟღავნებს, წარმოაჩენს, როგორც აღნიშნავს პავლე მოციქული: ღმერთი იძლევა ბრძანებას და იქვე სატანა შემპარავად კარნახობს ამბოხს; მართლაც და ნაყოფი თავისთავად კარგი იყო, მაგრამ აქ საქმე მთლიანად ღვთისა და კაცის პირად ურთიერთობას ეხება. "და შეიქმნებით ღმერთებივით", ამბობს გველი. იგი ბოლომდე არ ატყუებს ადამიანს, რადგან ადამიანი ნამდვილადაა მოწოდებული განღმრთობისათვის, მაგრამ აქ სიტყვა "ვითარცა" აღნიშნავს შურისმგებლური სიბოროტის გულღვარძლიანობას იმისა, ვინც წინ აღუდგა ღმერთს; ესაა ღმერთი, მიწიერი კოსმოსის ღმერთი, რომელიც ჭეშმარიტ ღმერთს განუდგა.

ნაყოფი შეჭმულ იქნა და ცოდვაც რამდენიმე ეტაპად განვითარდა. როდესაც ღმერთი მოუხმობს ადამს, იგი ნაცვლად იმისა, რომ თავზარდაცემული ტირილით მისულიყო თავის შემოქმედთან, ცოლს სდებს ბრალს "რომელი - ხაზს უსვამს იგი მომეც ჩემ თანა". ასეთნაირად ამბობს ადამიანი უარს საკუთარ პასუხისმგებლობაზე, გადააქვს რა იგი ცოლზე. და საბოლოოდ თვით ღმერთზე. აქ ადამი პირველი დეტერმინისტია. ადამიანი არაა თავისუფალი გადაკვრით ამბობს იგი თვით

შექმნამ და შესაბამისად, ღმერთმა, მიიყვანა იგი ბოროტებას-
თან.

ამ მომენტიდან ადამიანი ბოროტის ძალაუფლების ქვეშ იმ-
ყოფება. მოსცილდა რა ღმერთს, მისი ბუნება არაბუნებრი-
ვი, ბუნების საწინააღმდეგო შეიქმნა. ადამიანის უეცრად გა-
დაბრუნებული გონება მარადიულობის აღქმის, ასახვის ნაც-
ვლად უფორმო მატერიას ასახავს: პირველქმნილი იერარქია
ადამიანში, რომელიც ადრე მადლისათვის გახსნილი იყო და
რომელიც ამ მადლს სამყაროში ღვრიდა გადაყირავებული
აღმოჩნდა. სულს უნდა ეცხოვრა ღმერთით, სამშვინველს
სულით, ხოლო სხეულს სამშვინველით. მაგრამ სული იწ-
ყებს პარაზიტობას სამშვინველზე, საზრდობს არა ღმრთაებ-
რივი ღირებულებებით, არამედ იმ ავტონომიური სიკეთისა და
მშვენიერების მსგავსი ღირებულებებით, რომელიც გველმა უჩ-
ვენა დედაკაცს, როცა მისი ყურადღება ხისაკენ მიმართა. თა-
ვის მხრივ სამშვინველიც სხეულის პარაზიტი ხდება ძლი-
ერდებიან ვნებები. და ბოლოს სხეული ხდება პარაზიტი მი-
წიერი სამყაროსი, კლავს მას, რათა ისაზრდოს და ასეთნა-
ირად სიკვდილს იძენს

მაგრამ ღმერთს - და ამაშია "ტყავის სამოსის" მთელი სა-
იდუმლოც ბოროტების ზემოქმედებით სრული დარღვევის
თავიდან ასაცილებლად უწესრიგობის შუაგულში გარკვეული
წესრიგი შემოაქვს. მისი სახიერი ნება აწესრიგებს და იცავს
სამყაროს. ადამიანისათვის უკეთესია სიკვდილი, ე.ი. სიცოც-
ხლის ხისგან განშორება, ვიდრე თავისი საზარელი მდგომა-
რეობით მარადისობაში დამკვიდრება. თვით მისი მოკვდავობა
აღვიძებს მასში მონანიებას, ე.ი. ახალი სიყარულის შესაძლებ-
ლობას. მაგრამ, ამგვარად შენახული სამყარო მაინც არ არის
ჭეშმარიტი სამყარო: წესრიგი, რომელშიც ადგილი აქვს სიკ-
ვდილს, კატასტროფულ წესრიგად რჩება: "დედამიწა დაწყევ-
ლილია ადამიანის გამო", და თვით კოსმოსის მშვენიერება
ორაზროვანი ხდება.

ჭეშმარიტი სამყარო, ჭეშმარიტი ბუნება მტკიცდება მხოლოდ მაღლით. აი რატომ ასაჩინოებს ცოდვა გამოსყიდვის დრამას. მეორე ადამი ირჩევს ღმერთს იქ, სადაც პირველმა ადამმა საკუთარი თავი აირჩია: სატანა მიღის ქრისტესთან ნათლისღების შემდეგ და სთავაზობს მას ცდუნდეს, მაგრამ ეს საცთური სამჯერ იმსხვრევა.

13) კველი ალთქმის მნიშვნელობა

სამოთხეში ადამიანის თავისუფლებისა და ღვთაებრივი მაღლის თანხმობას შეეძლო გამხდარიყო იმ „უსასრულო მანძილზე“ (როგორც წმ. იოანე დამასკელი ამბობს), გაღებული ზიდი, რომელიც აცილებს ქმნილებას შემოქმედისაგან. ადამი უშუალოდ იყო მოწოდებული განღმრთობისათვის, მაგრამ ცოდვითდაცემის შემდეგ გაჩნდა ორი წინააღმდეგობა, რომელთაც ეს მანძილი სიშორისა გადაულახავი გახადეს; ესენია: თავისთავად ცოდვა, რომელიც ადამიანურ ბუნებას ართმევს მაღლის მიღების უნარს, და სიკვდილი დაცემის დასასრული, რომელიც ადამიანს ბუნებისსაწინააღმდეგო მდგომარეობაში აყენებს, როდესაც ადამიანის თვითნებობა, დაასნებონა რა მთელი კოსმისი, „არ-არსს“ პარადოქსალურ და ტრაგიკულ რეალობას აუწყებს.

ასეთ მდგომარეობაში ადამიანს მეტად აღარ ძალუძს დარჩეს თავისი მოწოდების ღონეზე. მაგრამ ღმრთაებრივი გეგმა უცვლელი რჩება: ღმერთს ძველებურად სურს, რომ ადამიანი შეუერთდეს მას და გარდაქმნას მთელი ღვთაებრივად.

ადამიანის საბოლოო და მთლიანად დაღებიანი მიზანი ამ მომენტიდან ნეგატიურ ასპექტს ხსნის ასპექტს იძენს. იმისათვის, რომ ადამიანმა შეძლოს ღმერთთან თავისუფლად დაბრუნება, საჭიროა, თავდაპირველად ღმერთმა გაათავისუფლოს იგი ცოდვისა და სიკვდილისაგან. ეს მდგომარეობა სა-

ჭიროებს გამოსყიდვას, რომელიც ღმრთაებრივი გეგმის მთლიანობაში ჩვენს წინაშე წარმოსდგება არა როგორც მიზანი, არამედ როგორც ნეგატიური საშუალება. რამეთუ ხსნა ელის მხოლოდ იმას, ვინც ბოროტების უმწეო ნადავლს წარმოადგენს. კაცობრიობის ისტორია ცოდვითდაცემის შემდეგ, ესაა ხომალდის დაღუპვის ხანგრძლივი ისტორია და ხსნის მოლოდინი. მაგრამ ხსნის ნავთსაყუდელი მიზანი არაა. იგი ხომალდს კვლავ აძლევს საშუალებას, გაემგზავროს თავისი ერთადერთი მიზნისაკენ: ღმერთთან ერთობისაკენ.

მაშასადამე, სამოთხისეული მღვდმარეობის დაკარგვის შემდგომ ადამიანს ობიექტურად აღარ ძალუძს თავის საბოლოო მიზანს მიაღწიოს. არყოფნისა და სიკვდილის ახალ მღვდმარეობში იგი მტანჯველი პასიურობის ვითარებაში იმყოფება; თავდაპირველად ესაა გაუქრობელი კაემანი სამოთხეზე, ხოლო შემდეგ სულ უფრო და უფრო შეგნებული მოლოდინი ხსნისა. დაცემა გრძელდება, რის გამოც ჯერ ერთი, ეს მოლოდინი სულ უფრო მწარე ხდება, მეორეც - იბადება ან უთვალავი საშუალება სიკვდილის დავიწყებისა (დავიწყების მცდელობისა), ე.ი. ღმერთთან განშორებისა, ანდა ნების ლიუციფერული მისწრაფებანი სიბნელისაკენ, რათა საკუთარი თავის ხსნა თვით ადამიანმა განახორციელოს და მიაღწიოს განღმრთობას. მაგრამ როგორც „ანგელოსიზმი“, ისე „ბაბილონიზმი“ მარცხს განიცდიან და ადამიანები არ წყვეტენ ლოდინს ვინმეს, მათს სახსნელად მოსულისა. ასე რომ, კაცობრიობის მთელი ისტორია ესაა ხსნის ისტორია, რომელშიც ჩვენ შეგვიძლია განვასხვავოთ სამი პერიოდი.

პირველი პერიოდი - ესაა ხანგრძლივი მზადება მაცხოვრის მოსულისათვის. იგი გრძელდება ცოდვითდაცემიდან ხარებამდე: „დღეს ცხოვრება ჩვენისა თავის არს“ იგალობება ამ დღეს ტაძარში. მთელი ამ ხნის განმავლობაში ღვთის წინასწარგანზრახულობა განუწყვეტლივ ითვალისწინებს ადამიანთა ნებას და ამის შესაბამისად ირჩევს მოქმედების საშუალებას.

მეორე პერიოდი ესაა ხანა ხარებიდან სულიწმიდის გარდამოსვლამდე, რომელიც ქრისტეს მიწიერ ცხოვრებასა და მის ამაღლებას შეესაბამება. აქ ადამიანს არაფერი არ ძალუძს: მხოლოდ ქრისტე თავის ცხოვრებით აღასრულებს ხსნის საქმეს. მის პიროვნებაში ერთდება კაცობრივი და ღმრთაებრივი, მარადიულობა შემოდის ღრეში, ღრო იჭრება მარადიულობაში, განღმრთობილი ანთროპოკოსმიური ბუნება შედის ღვთაებრივ ცხოვრებაში, თვით წიაღში ყოვლადწმიდა სამებისა.

და აი სულიწმიდის გარდამოსვლიდან იწყება ახალი პერიოდი, როდესაც ადამიანთა პიროვნებებმა, სულიწმიდასთან თანამოქმედებით თავისუფლად უნდა მოიხვეჭონ ის განღმრთობა, რომელიც მათმა ბუნებამ ერთხელ და სამუდამოდ შეიძინა ქრისტეში. ეკლესიაში მაღლი და თავისუფლება თანამშრომლობენ. ადამიანის თავისუფლების პატივისცემად ღმერთი უშვებს, რათა გაგრძელდეს ხანა ცოდვისა და სიკვდილისა; მას არ სურს, ძალდატანებით თავს მოახვიოს ადამიანს თავის ნება, არამედ სურს, რომ მან რწმენითა და სიყვარულით უპასუხოს. მაგრამ ჩვენი მდგომარეობა შეუდარებლად აღემატება სამოთხისეულ მდგომარეობას; ჩვენ ნამდვილად აღარ ვიმყოფებით მაღლის დაკარგვის რისკის ქვეშ, ჩვენ მუდამ ძალგვიძს, მონაწილეობა მივიღოთ ეკლესიის ღმერთკაცობრივ სისრულეში, ჩვენი უძღურების პირობები, რომელნიც მთლიანად თავს იღვა ქრისტემ, სინანულითა და რწმენით ცხადდება სიყვარულის საიდუმლოს შესახვედრად.

მაშასადამე, ეკლესიის ისტორია ესაა ადამიანთა მიერ ერთიანობის თავისუფალი გაცნობიერება, რომელიც ქრისტეში აღესრულება და მარად იმყოფება ეკლესიაში, სადაც უკვე მონიჭებულია სასუფეველის მარადიული ბრწყინვალება. ასეთნაირად მივალწევთ ჩვენ სიკვდილის მთლიანად მოსპობასა და კოსმოსის გარდაქმნას, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, უფლის მეორედ მოსვლას.

მომზადების პერიოდი ესაა აღთქმის პერიოდი; ესაა ნე-

ლი სვლა ქრისტესაკენ, რომლის დროსაც ღმრთაებრივ „ქე-
დაგოგიკას“ სურს, თვით უკვე დასჯის მომენტში მოცემული
აღთქმის აღსრულება შესაძლებელი გახადოს.

ძველი აღთქმისათვის უცნობი იყო შინაგანი მადლისმიერი
განწმენდა, მაგრამ მან მაინც იცოდა სიწმინდე, რადგან მად-
ლი, რომელიც გარედან მოქმედებს, მის სულში გარკვეულ ნა-
ყოფს იღებდა ამ ზემოქმედებისას. ადამიანს, რომელიც რწმე-
ნით ემორჩილებოდა ღმერთს და მართალი ცხოვრებით ცხოვ-
რობდა, შეეძლო მისი ნების იარაღი გამხდარიყო. როგორც
წინასწარმეტყველთა მოწოდება გვიჩვენებს, ეს იყო არა ორი
ნების თანხმობა, არამედ ეს იყო ღმრთაებრივი ძალაუფლება
ადამიანურ ნებაზე: სული ღვთისა გადმოდიოდა მასზე, ვისაც
ძალუძდა ამის დანახვა, ღმერთი გარედან ეუფლებოდა ადამი-
ანს, აკისრებდა ვალდებულებას მის პიროვნებას. უხილავი
ღმერთი ლაპარაკობდა, მსახური უსმენდა. სინის ბნელი საპი-
რისპიროა თაბორის ნათლისა, როგორც დაფარული საიდუმ-
ლო განცხადებული საიდუმლოსი. ადამიანი მორჩილებითა
და სიწმინდით ემზადებოდა რწმენის სიბნელეში მსახურები-
სათვის. მორჩილება და სიწმინდე ნეგატიური ცნებებია: ისინი
გულისხმობენ ღვთის გარედან მოვლინებასა და ადამიანის
დაქვემდებარებას, რომელიც მისი იარაღი ხდება, ადამიანისა,
რომელსაც მიუხედავად თუნდაც თავისი სიძარტლისა, არ შე-
უძლია, გათავისუფლდეს ცოდვის მდგომარეობისა და სიკვდი-
ლისაგან. სიწმინდე, როგორც მთელი არსების აქტიური გან-
წმენდა და ადამიანური ბუნების ღვთიურ ბუნებასთან თავისუ-
ფალი მიმსგავსება, შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ
ქრისტეს ღვაწლის შემდგომ ამ ღვაწლის შეცნობით. ამი-
ტომ ძველ აღთქმაში მთავარია კანონი; ურთიერთობა ღმერ-
თსა და ადამიანს შორის აქ ერთობა კია არაა, არამედ
კავშირი, რომელსაც თავმდებად კანონისადმი ერთგულება უდ-
გას.

ძველი აღთქმის ისტორია რჩეულობის ისტორიაა, რომე-

ლიც შემდგომ დაცემებთანაა დაკავშირებული, ამ ისტორიის მანძილზე ღმერთი იხსნის რაიმე „ნარჩომს“, რომლის მოლოდინი კიდევ უფრო დიდ სიწმინდეს აღწევს.

თვით იმედგაცრუების დიალექტიკაში, ძლევამოსილი მესიის მოლოდინი იელოვას ტანჯული მსახურის მოლოდინად გარდაიქცევა, ხოლო ერთი ხალხის პოლიტიკური გათავისუფლების მოლოდინი მთელი კაცობრიობის სულიერი გათავისუფლების მოლოდინად. რაც უფრო მეტად გეშორდება ღმერთი, მით უფრო ღრმა ხდება ადამიანის ლოცვა; რაც უფრო შეზღუდულია რჩეულობა, მით უფრო ფართოა მიზანი, რომლის ზღვარია ყველაფერს აღმატებული სიწმინდე ქალწულისა, რომელსაც ძალუძს შვას მთელი კაცობრიობის მხსნელი.

პირველი დაცემა სამოთხის დაკარგვის შემდგომ იყო კაენის მიერ აბელის მოკვლა. „თუ სიკეთის მქნელი არა ხარ, ცოდვა ჩასაფრებულია კართან, შენსკენ აქვს მას ლტოლვა, შენ კი იბატონე მასზე“ (დაბ. 4, 7), ეუბნება ღმერთი კაენს, მაგრამ კაენმა მოკლა თავისი ძმა. ამ პირველ დაცემას შეესაბამება პირველი გამორჩევა: სეითისა და მისი მოდგმის გამორჩევა. სეითის ძენი „ღვთის ძენი“ არიან, ისინი ხადიან სახელს იელოვასი და ერთი მათგანი ენოქი „დადიოდა ღმერთთან“ („სათნო ეყო ენუქ ღმერთსა“) და შესაძლოა სხეულით იქნა აღყვანილი სამოთხეში ღვთის მიერ, „რადგან წაიყვანა იგი ღმერთმა“ (დაბ. V-24). კაენის მემკვიდრენი კი პირიქით მხოლოდ ძენი კაცისანი არიან, სიკვდილისათვის ტრაგიკულად განწირულნი. („რამეთუ მამაკაცი მოვკალ წყლულებად ჩემდა და ჭაბუკი საგუემელად ჩემდა“ ამბობს ლამექი. დაბ. IV. 23.) აბელის სისხლით მორწყული, დაწყევლილი მიწის დამუშავებით ისინი ხდებიან პირველი მოქალაქენი, ტექნიკისა და ხელოვნების გამომგონებელნი. მათთან ერთად ჩნდება ცივილიზაცია ღვთის (აქ) არ ყოფნის შემცველი უზარმაზარი მცდელობა. ადამიანები ცდილობენ დაივიწყონ ღმერთი, ან შეცვალონ იგი რითიმე: დაივიწყონ იგი

ლითონის ჭედვაში, მისცენ საკუთარი თავი მიწიერ სიძნელეებს და მისით შეერთებულ შეულწევ ძალმოსილებას, მსგავსად თუბალ-კაენისა, რომელიც იყო „მჭედელი რეალისა და რკინისა, (დაბ. IV-22), ანდა შეცვალონ ღმერთი ხელოვნების ზემოთ, მუსიკის მოსაწყენი ნუგეშით, მსგავსად თუბალისა, რომელიც იყო „გამომჩინებელ საფსალმონისა და ებნისა“ (დაბ. IV-21); ხელოვნება აქ ვლინდება როგორც კულტურული ღირებულება, და არა როგორც საკულტო ღირებულება; ესაა ლოცვა, რომელიც ვერსად ვერ აღწევს, რადგან იგი ღვთისკენ არაა მიმართული. ხელოვნების წარმოშობილი მშვენიერება, საკუთარ თავში იკეტება და თავისი მაგიით ბორკავს ადამიანს. ადამიანის სულის ეს გამოგონებანი პირველობას ანიჭებენ კულტურას, როგორც ერთგვარი აბსტრაქციის კულტს, რომელშიც არ არის ის, რომლის მიმართაც უნდა იყოს მიპყრობილი ყოველგვარი კულტი.

ხდება წარღვნა და თითქოს ღმერთი პირველქმნილ წყლებს უბრუნებს თავის დაცემით დამახინჯებულ ქმნილებას. შესაძლოა ეს ახალი დაცემა უნდა დავაკავშიროთ ანგელოზთა და კაცთა საიდუმლო ურთიერთობასთან (დაბ. ნ. 1-4), რის შედეგადაც ჩნდებიან „გმირნი“, ხომ არ იყო ეს ერთგვარი ლიტურგიული მწიკელი, რომლისგანაც ადამიანი მისთვის უჩვეულო ძალაუფლებას იღებდა? მაგრამ როგორც არ უნდა ყოფილიყო, რაღაც „ნარჩომი“ ერთი კაცი თავისი მახლობლებით წყალობას იძენს ღვთის თვალში, იმიტომ, რომ „ნოე კაცი მართალი, სრული იყო ნათესავსა შინა მისსა, ღმერთსა სათნო იყო ნოე“ (დაბ. ნ. 9) ნოე გადაარჩენს კაცობრიობასა და მთელ მიწიერ ქმნილებათ. წარღვნის შემდგომ ღმერთი კაცობრიობასთან კოსმიურ კავშირს ამყარებს, რომელიც ახდენს მიწიერი სამყაროს სტაბილიზაციას; ამ აღთქმის ნიშნად იქცევა ცისარტყელა - საიდუმლო, განსხივოსნებული ხიდი, დედამიწისა და ზეცის შემაერთებელი.

ახალი დაცემა ხდება ბაბილონის გოდოლის აგებით. ბაბი-

ლონის გოდოლი ესაა უღმერთო ცივილიზაციის უზურპატორული სწრაფვა, მხოლოდ ადამიანური ერთობით და წმინდა მიწიერი ქმედებით დაეუფლოს ზეცას. ასეთნაირად აგებდნენ, აღმართავდნენ ხოლმე აღმოსავლური საკრალური ცივილიზაციები თავიანთ ზიკურატებს ტაძრებს, რომელთა სართულებიც იყვნენ, როგორც ჩანს სიმბოლონი იმ შინაგანი სართულებისა, რომლებზედაც მეთოდურად უნდა მოსულიყო განდობილი პიროვნება. ბაბილონის გოდოლი ამ არქაული ნიმუშების ტიპიურია, მაგრამ აღემატება კიდევ მათ; იგი აქტუალურია დღემდე.

ღმერთის გარეშე ერთიანობას თან სდევს სამართლიანი სასჯელი, განთესვა ღვთისაგან შორს. ამ დროს წარმოიშობა ენების განსხვავება, ერების ქაოსი, მაგრამ განყოფასა და შერევის შედეგად ფორმირებულ ხალხთა შორის ღმერთი თავის იარაღად ირჩევს ებრაელ ერს, რომელმაც სახელი მიღო ებერისაგან, სემის ერთ-ერთი შთამომავლისაგან. ეს გამორჩევა თავის კულმინაციურ წერტილს აღწევს აბრაამთან კავშირში; ამჯერად ისტორიულ გამორჩევაში, რომლის დროსაც ხდება განდიდება უფრო მრავალრიცხოვანი მოდგმისა, ვიდრე ზეცის ვარსკვლავებია, მაგრამ აბრაამი უნდა გამოიცადოს საკუთარ სასოებაში იმისათვის, რათა მან შესძლოს სრულიად ადასრულოს თავისი მოვალეობა. მსხვერპლი, რომლის შეწირვაც ებრძანა მას ყოველგვარი ლოგიკის გარეშე არსებულ რწმენას, უპირობო მორჩილებას მოითხოვს. მორიას მთაზე ასვლისას აბრაამი პასუხობს ისააკს: „ღმერთმან იხილოს თავისა თვისსა ცხოვარი ყოველად დასაწუელად, შვილო“. და ბოლოს, როდესაც უკანასკნელ წამს ღმერთი მართლაც ცვლის ადამიანურ მსხვერპლს ცხვრით, ჩვენ ვხვდებით, რომ ყოველთვის, როცა ადამიანი მორჩილია, ღმერთი მას განუმზადებს ღვთაებრივ კრავს ქრისტეს. შეიძლება განა, რომ მან არ მოგვეცეს თავისი ძე, როდესაც ადამიანი იძლევა საკუთარს? მაშასადამე, ძველი აღთქმის ისტორია ეს არა მარტო ხსნის

პირველსახეთა ისტორიაა, არამედ ადამიანის თანხმობისა და უარყოფის ისტორიაცაა. ხსნა მოახლოვლება ან შორდება იმის მიხედვით, მზადაა თუ არა ადამიანი მის მისაღებად. Καριος-ი ქრისტესი, მისი „ღრო“ ადამიანის ნებაზეა დამოკიდებული. ძველი აღთქმის მთელი აზრი მდგომარეობს იმ მერყეობაში, რომელიც ხაზს უსვამს წინასწარხედვის ორმაგ ასპექტს. წინასწარხედვა ერთმხრივი არაა, იგი ადამიანის მოლოდინად და ძახილად ითვლება. ღმრთაებრივი პედაგოგიკა ამოწმებს ადამიანს, გამოცდის მის განზრახვებს.

ეს გამოცდა ზოგჯერ ბრძოლაც არის, რამეთუ ღმერთს სურს, რომ ადამიანის თავისუფლებას შეეძლოს არა მარტო შეეწინააღმდეგოს მას, არამედ აიძულოს ღმერთი, თუ ის დაფარავს საკუთარ სახელს, აკურთხოს მაინც ადამიანი. ასეთნაირად ხდება იაკობი ისრაელი, „რამეთუ განსძლიერდი ღმრთისა თანა და კაცთა თანაცა ძლიერ“ (დაბ. 32, 28).

და პატრიარქი იქცევა ერად, ხოლო როცა ეს ერი ეგვიპტის ტყვეობაში აღმოჩნდება, ღმერთი გამოარჩევს მოსეს მის გასათავისუფლებლად. სინის მთაზე ღმერთი თავისი დიდებით მოდის მოსეს წინაშე, მაგრამ არ უჩვენებს პირს თვისას, „რამეთუ ადამიანს არ შეუძლია მიხილოს მე და ცოცხალი დარჩეს“; ღვთაებრივი ბუნება დაფარული რჩება, მაგრამ ისრაელის გამორჩევა და ესაა გადამწყვეტი ეტაპი - ახალი კავშირით სჯულით მტკიცდება. სჯული ესაა წერილობით ფორმაში აღბეჭდილი ვალდებულება, რომელსაც უნდა დაემორჩილოს რჩეული ერი. სჯულს თან სდევს ღმრთაებრივი აღთქმანი, რომელნიც განუწყვეტლად ზუსტდება წინასწარმეტყველთა მიერ, ასე ავსებენ ერთმანეთს სჯული და წინასწარმეტყველნი, და ქრისტეც მათ ყოველთვის ერთდროულად იხსენიებს, როდესაც აღნიშნავს მათს აღსრულებას. წინასწარმეტყველები ღვთისაგან გამორჩეული ხალხია, რათა მათ სჯულის ღრმა აზრი ამცნონ ერს. ფარისევლებს, რომელთაც სჯული თანდათანობით გადააქციეს რაღაც სტატიკურ რეა-

ლობად და გამართლების საშუალებად, წინასწარმეტყველები განუმარტავდნენ სჯულის სულს, მის ისტორიულ დინამიზმსა და მასში არსებულ ესქატოლოგიურ მოწოდებას, აიძულებდნენ ადამიანს გაეცნობიერებინა საკუთარი ცოდვა და სჯულის წინაშე საკუთარი უძლურება.

ამრიგად, რჩეული ერისათვის წინასწარმეტყველთა მნიშვნელობა, ისეთივეა როგორც გარდამოცემისა ეკლესიისათვის: მართლაც და წინასწარმეტყველებიცა და გარდამოცემაც გვიხსნიან ჩვენ წმიდა წერილის ჭეშმარიტ საზრისს. ეს წყვილი სჯული და წინასწარმეტყველნი გარკვეული სახით უკვე გამოხატავენ ლოგოსის დამასრულებელ მოქმედებასა და სულიწმიდის ცხოველმყოფელ მოქმედებას. ძველ აღთქმაში წინასწარმეტყველური სული აშკარად აცხადებს ჩვენს წინაშე ყოვლადწმიდა სამების მესამე პირის მოქმედებას.

არჩეული წრე ნელ-ნელა ვიწროვდება: ისრაელში იუდას ტომი მასში დავითის სახლი, ასე იზრდება იესოს შტო ყოვლადწმიდა ქალწულის უკანასკნელ და უმაღლეს არჩევამდე.

ეს არჩევანი მარიამს მთავარანგელოზმა გაბრიელმა აუწყა. მაგრამ მარიამს შეეძლო თავისუფლად დათანხმებოდა უწყებულს ან უარეყო იგი. მთელი მსოფლიო ისტორია, ღმრთაებრივი ზედამხედველობის აღრსულება დამოკიდებული იყო ადამიანის ამ თავისუფალ პასუხზე. ქალწულის მორჩილმა თანხმობამ შესაძლებელი გახადა ღვთის განხორციელება.

„აჰა მხვეალი უფლისა, მეყს მე სიტყვისაებრ შენისა“ (ლუკა 1, 38) ყოველივე, რასაც ელოდა ღმერთი დაცემული კაცობრიობისაგან, მარიამში განხორციელდა: პიროვნულმა თავისუფლებამ ბოლოსდაბოლოს გამოამყლავნა თავისი ადამიანური ბუნება, თავისი სხეული ხსნის საქმის აუცილებლობისათვის. ამან შესაძლებელი გახადა ყოვლადწმიდა სამების მეორე პირის ისტორიაში შემოსვლა არა ძალუძრად შემოჭრით, რამეთუ მაშინ ადამიანი კვლავ იარაღად დარჩებოდა, არა ქალწულის გამოყოფით, რამეთუ იგი გამოცალკევებული იქნებოდა ადამის შთამო-

მაკალთაგან, არამედ იმ თანხმობით, რომლითაც ბოლოსდაბოლოს დაჯილდოვდა მრავალსაუკუნოვანი ღმრთაებრივი ჰელაგოგია. სწორედ იმიტომ, რომ ღმერთმა მთელი თავისი სიმტკიცით, მისთვის დამახასიათებელი მთელი სიყვარულითა და პატივით აიღო საკუთარ თავზე ადამიანთა ხსნის საქმე. ყოვლადწმიდა ქალწულმა, რომელშიც მოხდა მთელი ძველღაღაღტვისეული სიწმინდის „სრულყოფა“, შესძლო შეეთავაზებინა ამ სიყვარულისათვის წმიდა სამყოფელი საკუთარი სხეულისა. მისი ღვთისაგან კურთხეული და სჯულით განწმენდილი წინაპრები სიტყვის ლოგოსის სიტყვას სულში იღებდნენ. მან კი შესძლო თვით სიტყვის მიღება სხეულებრივად. შვა რა ღმრთაებრივი პიროვნება, რომელმაც მიიღო მისი ადამიანურობა, იგი ჭეშმარიტად გახდა ღვთისა. და ამიტომაც თქვა წმ. იოანე დამასკელმა: „სახელწოდება ღვთისმშობელი (Θεοτοκος) შეიცავს საღვთო განგებულების მთელს ისტორიას, მაგრამ ძველღაღაღტვისეულმა სიწმინდემ არა მარტო მისცა სიტყვას ღვთა და შეიძლება ითქვას სძალიც; ამ სიწმინდემ წინასწარმეტყველურად მიანიშნა ისრაელს, რომ მარიამი ესაა განხორციელებული ღუმილი, ხოლო იოანე ნათლისმცემელი ილიას სულით მოსული სიტყვა, უდაბნოში მოღალადე, უკანასკნელი წინასწარმეტყველი, რომელმაც იცნო და მიუთითა სოფლის ცოლვათა მტვირთველ კრავზე (ტარიგზე)“.

ძველი აღთქმა თავის დასრულებას ამ ორ ადამიანურ არსებაში აღწევს, რომელნიც ასე პატივებულნი არიან იკონოგრაფიაში, და რომელთაც დიდებით მოსული ქრისტეს ორივე მხარეს გამოსახავენ — სიძის სძალსა და მეგობარში.

14) ბანხორციელება (ბანკაცება)

იოანეს სახარების დასაწყისში, რომელიც ერთდროულად ეხება ქრისტესაც და სამებასაც (მე-14 მუხლში) ვკითხუ-

ლობთ დიად ქრისტიანულ ჭეშმარიტებას რწმენას იმისას, რასაც ამაოდ აძებდა ჭაბუკი ავეუსტინე პლატონის მეტაფიზიკაში: "და სიტყუაი იგი ხორციელ იქმნა".

ყოველივე ის, რაც ჩვენ ვიცით ყოველადწმიდა სამების შესახებ, გავიგეთ განხორციელების მიერ, აღნიშნავს წმ. იოანე ღვთისმეტყველი. გამოცხადება მთავრდება მაშინ, როდესაც ძე ღვთისა ხდება ძე კაცისა, და "დაემკვიდრება ჩუენს შორის". უეჭველია, რომ არაქრისტიანული აზროვნება ხშირად წინასწარ ხვდებოდა რიცხვ სამის მნიშვნელობას, მაგრამ ამ წინათგონობებს ორაზროვან სიმბოლოთა ბურუსში ხვევდა. სამების საბოლოო გამოცხადებისათვის აუცილებელი იყო განხორციელება.

ძველ აღთქმას თითქოს საბურველი ჩამოსცილდა და მან გახსნა თავისი ტრინიტარული არსი; სამყაროს თავადი გვევლინება ვითარცა მამა; ადამიანი, რომელიც ჭკრეტს "მამისაგან მხოლოდშობილის დიდებას", ხედავს ღმრთაებრივი ბუნების გამოცხადებას, და ღვთისმეტყველებაც შესაძლებელი ხდება, როგორც თვით ღვთის ჭკრეტა, რამეთუ Ο ΛΟΓΟΣ ΘΕΟΥ ΕΓΕΝΕΤΟ "სიტყვა ხორციელ იქმნა". ამ დროიდან იწყება თვითონ ძის საკუთარი განგებულება, რომელიც ერთვება მსოფლიო ისტორიაში. მართლაც, "ხორცი" განკაცების უკიდურესი ზღვარია: არა მარტო სული, არამედ სხეულიც "მიღებულ იქნა ქრისტეს მიერ". სიტყვა "ხორცი" აქ სწორედ მთელ ადამიანურ ბუნებას აღნიშნავს, და სიტყვისა და ხორცის "ერთადქმედება" ღმრთაებრივი ყოფიერების სისრულეში მეტაფიზიკოსთა დიად საცთურში შედის, - ძე რჩება ღმერთად უცვალელებელი სამების წიაღში, მაგრამ ძის ღმრთაებრივობას რაღაც ემატება: იგი ხდება ადამიანი. ესაა გონებით მიუწვდომელი პარადოქსი: თავისი ღმრთაებრივი ბუნების შეუცვლელად, რომლის დაკნინებაც არაფერს ძალუძს, სიტყვამ მთლიანად თავს იღვა ჩვენი მდგომარეობა და თვით სიკვდილიც კი. ეს საიდუმლო, სიყვარულის მთელი ეს აღმატებული გამოვლინება შეიძლება მხოლოდ პირადი ცხოვრების

ტერმინებით აღვიქვათ: ძის პიროვნება გადალახავს საზღვარს ტრანსცენდენტურსა და იმმანენტურს შორის და ერთეუბა ადამიანურ ისტორიაში. ეს ქმედება ვერ თავსდება ღმრთაებრივი ბუნების კატეგორიებში, რომელიც მარადიული და უცვლელია, მაგრამ ჰიპოსტაზების იგივეობრივი არ არის; სწორედ ამის წყალობით ქრისტე ხდება ადამიანი ისე, რომ სამების სხვა პირები არ ივნებიან და არც ჯვარზე ევნებიან და სწორედ ამიტომაც ვლასპარაკობთ მის საკუთარ განგებულებაზე, უეჭველია, რომ ღმრთაებრივი განგებულება ღმრთაებრივ ნებას ეკუთვნის, ხოლო სამების ნება კი ერთია, ასევე უეჭველია, რომ ქვეყნის ხსნა არის სამთა ერთიანი ნება, "და ის ვინც ზიარებულია ადღგომის საიდუმლოს, შეიცნობს იმ მიზანს, რისთვისაც ღმერთმა შექმნა ყოველივე თავდაპირველად" (წმ. მაქსიმე აღმსარებელი). მაგრამ ეს საერთო ნება თითოეული პირის მიერ ცალ-ცალკე ხორციელდება: "მამა მოაველინებს, ძე ავლენს მორჩილებას, სული თან ახლავს და თანამოქმედებს, და მისი წყალობით ძე შემოდის ქვეყნად. ძის ნება ყოველადწმიდა სამების ნებაა, მაგრამ ეს ნება მორჩილების ნებაა. ჩვენ სამება გვიხსნის, მაგრამ ამ ქვეყნად ხსნის საქმის აღსრულებისათვის ძე ხორციელდება (განკაცდება). პატრიპასიანული ერესის მიხედვით მამა ივნო, მამა ჯვარს ეცვა ძესთან ერთად, როგორც მისი თანაარსი. მაგრამ ამის მტკიცება ნიშნავს არ განეასხვავოთ ღმერთში ბუნება და პირი. ჩვენ გვესმის, რომ ამ განცალკევების მეშვეობით ვიცოცხლებთ თავიდან ერესებს, იგი წარმოადგენს გზას, რომელიც მკაცრადაა გაკვალული რწმენითა და ლოცვით, რომელთა გარეშეც იგი ცარიელი სიტყვები იქნებოდა. საიდუმლო აქაც მორჩილების საიდუმლოა; ღმერთშია მთელი ერთიანობა, მაგრამ ქრისტეში იყო არა მხოლოდ ღმრთაებრივი ნება, არამედ კაცობრივიც, და რადგანაც მამასა და ძეს შორის მოხდა თითქოსდა ერთგვარი გაყრა (დაცილება), ამ ორ ნებათა თანხმობა ქრისტეში აღბეჭდავს ძის მამისადმი მორჩილებას და ამ მორჩილების საიდუმლო არის ჩვენი ხსნის საიდუმლოც.

ბე განკაცდა (განხორციელდა) იმისათვის, რომ აღედგინა ადამიანის ღმერთთან შეერთების შესაძლებლობა, შეერთებისა, რომელიც არა მარტო ბოროტებით იყო დარღვეული, არამედ ადამიანის მონაწილეობის გარეშე აღდგენის უნარს მოკლებულიც იყო. ამ შეერთებისათვის პირველი წინააღმდეგობა ორი ღმრთაებრივ და კაცობრივ ბუნებათა განშორება (განცალკევება) თვით განკაცების ფაქტით იქნა დაძლეული. რჩება ორი სხვა წინააღმდეგობა, რომელნიც ადამიანის დაცემულ მდგომარეობასთან არიან დაკავშირებულნი: ცოდვა და სიკვდილი. საქმე ქრისტესი იყო მათზე გამარჯვება, მათი გარდაუვალობის მიწიერი კოსმოსიდან გაძევება: არა უპირობოდ მათი მოსპობა, ეს იქნებოდა ძალადობა მათ წარმომშობელ თავისუფლებაზე არამედ სიკვდილისა და ჯოჯოხეთის თვით ღმერთზე დაქვემდებარებით სიკვდილის უენებელყოფა და ცოდვის განკურნების შესაძლებლობის შექმნა. ასეთნაირად აღმოფხვრის ქრისტეს სიკვდილი ცოდვის მიერ კაცსა და ღმერთს შუა აღმართულ უფსკრულს, ხოლო მისი აღდგომა სიკვდილს "ნესტარს" აცლის. ღმერთი ეშვება მეონურ უძირო სიღრმეებში ადამის ცოდვით დანაწილებულ ქმნილებებში, რათა ადამიანმა შეძლოს ღვთაებასთან ასვლა. "ღმერთი გახდა კაცი, რათა კაცს შესძლებოდა ღმერთად გახდომა"

სამჯერ ვნახულობთ ამ ფრაზას წმ. ირინეოსთან. ამავე გამონათქვამს ვხვდებით წმ. ათანასე დიდთან, და ბოლოს და ბოლოს იგი საერთო ხდება ყველა ეპოქის ღვთისმეტყველთათვის. პეტრე მოციქულმა პირველმა დაწერა, რომ "ჩვენ უნდა გავხდეთ ღმრთაებრივი ბუნების თანამონაწილენი". განკაცების საიდუმლო ბუნების მაღლით გარდაქმნის ამ ფიზიკურ და მეტაფიზიკურ ხედვაშია დაფარული, დაფარულია ადამიანის უკვე აღდგენილ ბუნებაში, და სიკვდილის წყვდიადში შეჭრილ შუქში, რომელსაც განღმრთობისაკენ მივყავართ.

"პირველი კაცი ადამი გახდა ცოცხალ მშვინვად, ხოლო უკანასკნელი ადამი მაცოცხლებელ სულად... პირველი კაცი

მიწისგანაა, მიწიერი, ხოლო მეორე კაცი ცისაგან. და როგორც მიწიერი, ასევე მიწიერნი, და როგორც ზეციერი, ისევე ზეციერნი, და როგორც ვატარებდით მიწიერის ხატებას, ასევე ვატაროთ ზეციერის ხატებაც" (1 კორ. 15; 45, 47-49).

ამრიგად, ქრისტე ზეციდან მოსული ახალი ადამია, მეორე და უკანასკნელი კაცი. ხომ არ არის ეს "ზეციური კაცი" ჩვენს დედამიწაზე რაღაც სხვა ზეციური ადამიანურობა, როგორადაც მას გნოსტიკოსები მიიჩნევდნენ. განკაცების საიდუმლო ღმერთკაცის საიდუმლოა, რომელმაც ჭეშმარიტად შეაერთა საკუთარ თავში ორივე ბუნება და მიიღო ყოვლადწმიდა ქალწულისაგან მისი ბუნება. სიტყვა თავისი ქმნილებისაგან, მარიამისაგან ხარებისას გამოითხოვს თავისი ადამიანურობის საწყისს, თავის საკუთარ კაცობრივ ბუნებას.

განკაცება აღესრულება სულიწმიდის მოქმედებით. ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ სულიწმიდა არის სიძე ქალწულისა, როგორც ამას ვარაუდობს ზოგიერთი ღვთისმეტყველი? რომ უბიწოდ ჩასახვაში მას მეუღლის როლი შეესაბამება? ასეთი გაგება უხეში რაციონალიზაცია იქნებოდა ქრისტეს შობისა. თუ მაინც შეიძლება ლაპარაკი ქალწულის სიძეზე, მხოლოდ მეტაფიზიკური აზრით, იმდენად, რამდენადაც იგი წარმოადგენს ეკლესიას, მას არ შეიძლება ჰყავდეს სხვა სიძე, თუ არა ძე. ამ უთესლო ჩასახვაში თვით სიტყვა არის თესლი. სული კი სრულიადაც არ არის მარიამის სიძე, იგი ამთავრებს მისი სამოს განწმენდას, ხდის რა მარიამს სრულიად უბიწოს და ასეთნაირად სიტყვის მიღებისა და შობისათვის ყველაზე უსრულყოფილესი სიწმინდის ძალას აძლევს. ყოვლადუსრულყოფილესი ქალწულობა, სულის მიერ მინიჭებული, როგორც მთელი არსების სიწმინდე ემთხვევა ღმრთისმშობლობას.

ასე რომ, ქრისტე არაა ადამიანური პიროვნება: არის ადამიანი, მაგრამ მისი პიროვნება ღმრთაებრივი პირია. ქრისტე ადამიანია, მაგრამ მისი პიროვნება ზეციდანაა. აქედანაა მოც. ჰავლეს გამოთქმა "ზეციური კაცი".

შეგვიძლია თუ არა ჩვენ ვისაუბროთ ორი ბუნების შეერთებაზე, მათ "თანამშრომლობაზე", როგორც ამას მამები ლაპარაკობდნენ? თვით მამები გამუდმებით უზუსტებდნენ საკუთარ თავს და ჩვენც გვაიძულებენ განვწმინდოთ ჩვენი ენა. ქრისტეს ადამიანურობა არასოდეს ყოფილა რაღაც განცალკევებული და მისი წინამორბედი ბუნება, რომელიც ღმრთაებას შეუერთდებოდა, ქრისტე პიროვნების გარეშე არასოდეს არსებობდა, მან თვით შექმნა თავის ჰიპოსტასში არა "არაფრისაგან", (რამდანადაც უნდა აღედგინა მთელი ისტორია, ადამიანის მთელი მდგომარეობა), არამედ ქალწულისაგან, რომელიც წინასწარ იყო განწმენდილი სულიწმიდით. შეუქმნელი პირი თვით ქმნის საკუთარ ადამიანურ ბუნებას, და იგი თავიდანვე არის "ადამიანურობა" სიტყვისა. მკაცრად რომ ვთქვათ, ეს არაა შეერთება, და არც მიღება, არამედ ორი ბუნების ერთობა სიტყვის პიროვნებაში მისი განკაცების მომენტიდან.

"შეუზღუდავი გამოუთქმელად ზღუდავს საკუთარ თავს, ხოლო შეზღუდული ვრცელდება შემზღუდავის ზომამდე". წერს წმ. მაქსიმე აღმსარებელი. ღმერთი "ხორციელად" შემოდის ისტორიის სხეულში, ისტორია რისკია. ღმერთი მიდის რისკზე. იგი, სავსება, ცოდვის უსრულობით ყოფიერების უკანასკნელ ზღვრებამდე ეშვება, რათა თავისუფალ არსებებს დაუბრუნოს ხსნის შესაძლებლობა, მათი თავისუფლების დაურღვეველად.

15) ძრისტოლოგიური დოგმატი

სამება ქრისტოლოგიური დოგმატის ყველაზე ინტელექტუალურ სტრუქტურაში, ანუ პირისა და ბუნების განყოფაში იმყოფება. სამება ერთი ბუნებაა სამ პიროვნებაში, ქრისტე ერთი პიროვნებაა ორ ბუნებაში. მიუხედავად იმისა, რომ ღმრთაებრიობა და ადამიანურობა უსასრულო მანძილით არიან გან-

ყოფილნი, ისინი შეერთებულნი არიან ერთი პიროვნების ერთიანობაში.

ტრიალოლოგიასა და ქრისტოლოგიას შორის არსებობს შემაერთებელი საწყისი ერთარსობა, რამეთუ ტერმინი „ერთარსი“ („თანაარსი“) რომელიც თავდაპირველად მამისა და ძის შიდასამებობრივი ერთიანობის განსაზღვრისთვის გამოიყენებოდა, კვლავ ჩნდება ქრისტოლოგიურ დოგმატში, რომელიც საბოლოოდ ჩამოყალიბდ ქალკედონის კრების მიერ. ქრისტე ერთის მხრივ თანაარსია მამისა თავისი ღმრთაებრიობით, მეორეს მხრივ თავისი კაცობრივი ბუნებით ჩვენი თანაარსიც არის, როგორც ვხედავთ, ერთარსობა ორია, მაგრამ ერთარსი ერთია, ერთია პირი - ჭეშმარიტი ღმერთი იმავდროულად ჭეშმარიტი კაციც არის. ჰიპოსტასი ორივე ბუნებას მოიცავს: იგი რჩება ერთადერთ მათგანად და ამავე დროს ხდება მეორეც, და თანაც ისე, რომ არც ღმრთაებრივი ბუნება გარდაიქმნება კაცობრივ ბუნებად და არც პირიქით კაცობრივი ღმრთაებრივად.

ქალკედონის დოგმატმა, რომელმაც მკაფიოდ გამოხატა ორის ერთში მყოფობის საიდუმლო, დაასრულა ხანგრძლივი ბრძოლა მათ წინააღმდეგ, რომელნიც ცდილობდნენ განკაცების რაციონალისტურად ახსნას, ისე, რომ დაეკინებინათ ქრისტეს ორი ბუნებიდან ხან ღმრთაებრივი, ხან კაცობრივი ბუნება. ამ მცდელობათა ფონზე წარმოჩინდა ძველი ქრისტიანობის ორი მოწინააღმდეგე საღვთისმეტყველო სკოლა: ალექსანდრიისა და ანტიოქიისა. ანტიოქიის სკოლა ესაა ეგზეგეზაში ბუკვალიზმის სკოლა, რომელიც მთავარ ყურადღებას წმიდა წერილის ისტორიულ ასპექტს ანიჭებდა. წმიდა მოვლენების ყოველგვარი სიმბოლური ინტერპრეტაცია, ყოველგვარი გნოსისი მას საეჭვოდ მიაჩნდა, და ამიტომაც მას ხშირად რჩებოდა მხედველობიდან ისტორიაში მარადიულობის არსებობა. ასე წარმოიშვა საშიშროება იმისა, რომ ქრისტეში დაენახათ იუდეის ისტორიაში არსებული მხოლოდ ერთ-ერთი

ინდივიდუში. ეს ისტორია კი მეტისმეტად ადამიანური იყო თავის დროულ ჩარჩოებში. ანტიოქიურ სკოლაში ისტორია იმდენად ჩაიკეტა საკუთარ თავში, რომ ზოგჯერ ველარც ამჩნევდა კაცად ქცეულ ღმერთს. ალექსანდრიის სკოლა პირიქით, ვერდნობოდა რა ქრისტიანულ გნოსისს, თავის უკიდურესად ალეგორიულ ეგზეგეზაში ბიბლიურ მოვლენებს ხშირად აცლიდა კონკრეტულ უბრალოებას, ამჟღავნებდა განკაცების ისტორიული, ადამიანური ასპექტის იგნორირების ტენდენციას. ამ სკოლებმა დიდი ღვთისმეტყველები მოგვცეს, მაგრამ მათ დიდი ერეტიკოსებიც წარმოშვეს, რომელნიც მათთვის დამახასიათებელი საცთურის ქვეშ ექცეოდნენ.

ანტიოქიური ყაილის აზროვნებისაგან აღმოცენებული ნესტორიანობა ქრისტეს ორ სხვადასხვა პირად ჰყოფდა. აქ თითოეულ ერთარსობას თავისი ერთარსება შეესაბამებოდა და ამგვარად გაჩნდა ორი პიროვნულად ცალკე მდგომი ერთარსი

ძე ღვთისა და ძე კაცისა. მართალია ამ დროისათვის საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია ჯერ კიდევ არ იყო საბოლოოდ დადგენილი. განსხვავება პირსა და ბუნებას შორის ბუნდოვანი რჩებოდა და ნესტორის აზრს დიდი ხნის მანძილზე შეეძლო ქრისტიანთა შეცდომაში შეყვანა. ეს კონსტანტინოპოლელი პატრიარქი, ანტიოქიურ სკოლას ეკუთვნოდა, სადაც მისი მასწავლებლები იყვნენ დიდი ღვთისმეტყველები, მათ შორის თეოდორე მოპსუესტიელი აშკარად იხრებოდა ერესისაკენ. (თეოდორე განსჯილ იქნა სიკვდილის შემდგომ). ნესტორი მკაფიოდ განასხვავებდა ორ ბუნებას და მისი აზრი მართლმადიდებლური მოჩანდა იმ მომენტამდე, როდესაც მან უარი თქვა ყოვლადწმიდა ქალწულისათვის ღვთისმშობელი (Θεοτοκος) ეწოდებინა - და ამჯობინა ამ ტერმინის ნაცვლად ეხმარა ტერმინი „ქრისტესმშობელი“ (Χριστοτοκος), მაშინ აღშფოთდნენ უბრალო ღვთისმოსავი მორწმუნენი და ნესტორი შერცხვენილ იქნა. ნესტორი ვერ ჩაწვდა პიროვნების საიდუმლოს, იგი პიროვნებას ბუნების ტერმინებით მოიაზრებდა

და საბოლოოდ ერთს მეორესთან აიგივებდა. ასე მაგ. იგი სიტყვის პიროვნებას იესოს პიროვნებას უპირისპირებდა; ისინი მისთვის უეჭველად დაკავშირებულნი იყვნენ, მაგრამ მხოლოდ ზნეობრივად გამონაგონად, თითქოს იესო იქცა სიტყვის სათავესად. ნესტორის გაგებით ქრისტეს მხოლოდ ადამიანური პიროვნება იშვა ქალწულისაგან და ამიტომაც იგი იყო დედა ქრისტესი და არა დედა ღვთისა. ორივე ძე ძე ღვთისა და ძე კაცისა ქრისტეში შეერთებულია, მაგრამ ისინი არ არიან „ერთი“.

მაგრამ თუ ქრისტეში არ არის პიროვნების ერთობა, მაშინ ჩვენი ბუნება არ იქნა მიღებული ღვთის მიერ, და განკაცებაც უკვე აღარაა „ფიზიკური“ აღდგენა. თუ ქრისტეში არაა ჭეშმარიტი ერთობა, მაშინ არ არსებობს ადამიანის ღმერთთან შეერთების შესაძლებლობაც. მთელი მოძღვრება ცხოვებაზე, კარგავს თავის ონტოლოგიურ საფუძველს: ჩვენ კვლავ განშორებულნი ვართ ღმერთს, განღმრთობა ჩვენთვის დახშულია: ქრისტე მხოლოდ დიდი მაგალითია, ხოლო ქრისტიანობა უთანაბრდება ზნეობრივ მოძღვრებას, ქრისტეს მიბაძვას.

ღვთისმოსაობის ერთსულოვანმა რეაქციამ აღმოსავლეთში მალე მოუღო ბოლო ნესტორიანობას, მაგრამ თვით ამ რეაქციის ძლიერებამ საპირისპირო ერესი წარმოშვა. ქრისტეს ერთიანობის დამცველნი მის ერთიანობას გამოხატავდნენ იმ ტერმინებით, რომელნიც ეხებოდნენ ქრისტეს ბუნებას, და თანაც ღმრთაებრივ ბუნებას, ღიღების ბუნებას.

ნესტორიანელებთან პოლემიკაში წმ. კირილე ალექსანდრიელმა წამოაყენა ფორმულა: „ერთი ბუნება განხორციელებული სიტყვისა“. აქ ადგილი ჰქონდა მარტივ ტერმინოლოგიურ შეცდომას, რაც ჩანს მთლიანი კონტექსტიდან. წმ. კირილე მართლმადიდებლად რჩება. მაგრამ მისმა ზოგიერთმა მოწაფემ ეს ფორმულა პირდაპირ გაიგო: ქრისტეში ერთი ბუნებაა, ესაა ღმრთაება; აქედანაა ამ ერესის სახელწოდებაც მონოფიზიტობა. მობოფიზიტები არ უარყოფდნენ ქრისტეში კაცობრი-

ვობას როგორც ასეთს, მაგრამ იგი მათ მიაჩნდათ ღმრთაებრიობაში ისევე ჩაძირული, როგორც წვეთი ოკეანეში. კაცობრივი ბუნება განზავდება ღვთაებაში ანდა ორთქლდება მასთან შეხებისას, როგორც გავარვარებულ ნახშირზე დასხმული წყლის წვეთი. „სიტყვა ხორციელი იქმნა“ ამტკიცებდნენ მონოფიზიტები, მაგრამ ეს „იქმნა“ მათ ესმოდათ როგორც წყლის ქცევა ყინულად: ეს მოხდა მხოლოდ მოჩვენებითად, მიმსგავსებულად, რამეთუ ქრისტეში ყოველივე ღმრთაებრივია. მან განვლო ქალწულის სხეულში ისე, რომ არაფერი მისგან არ მიუღია, არამედ მხოლოდ გამოიყენა იგი თვის მოსავლინებლად.

რაც უნდა მრავალფეროვნება ყოფილიყო მონოფიზიტობის შიგნით, ერთი რამ მუდამ საერთო რჩებოდა ყველა მონოფიზიტისათვის: ქრისტე ჭეშმარიტი ღმერთია, მაგრამ არაა ჭეშმარიტი კაცი; საბოლოოდ, ადამიანური ქრისტეში მხოლოდ მოჩვენებითია; ამრიგად, მონოფიზიტობა დოკეტიზმზე დაიყვანება.

ნესტორიანობაც და მონოფიზიტობაც ეკლესიაში გამოვლენილი ის ორი ქრისტიანობამდელი ტრადიციაა, რომელნიც განუწყვეტლივ ემუქრებოდნენ ქრისტიანობას, ერთის მხრივ ჰუმანისტური კულტურა დასავლეთისა, ესაა ათენისა და რომის მემკვიდრეობა, მეორეს მხრივ კი ესაა ძველი აღმოსავლეთის კოსმიური ილუზიონიზმი და წმინდა თვითჩაღრმავება, მისი აბსოლუტით, რომელშიც ყოველივე განქარდება (წყლისა და ყინულის სახე ინდუსისათვის კლასიკური ილუსტრაციაა სასრულისა და უსასრულოს ურთიერთობისა). ერთის მხრივ, ადამიანური საკუთარ თავში იკეტება, მეორე შემთხვევაში იგი შთაინთქმება ღმრთაების მიერ. ამ ორ საპირისპირო საცთურს შორის ქალკედონის დოგმატი განსაზღვრავს ქრისტესთან ჭეშმარიტ ღმერთთან და ჭეშმარიტ კაცთან მიმართებაში ღვთის ჭეშმარიტებას და კაცის ჭეშმარიტებას, განსაზღვრავს მათი ერთიანობის საიდუმლოს განცალკევებისა და შთაინთქმის

გარეშე. „მაშასადამე წმ. მამათა კვალად ყველა თანხმობით ექადაგებთ და ვაღიარებთ ერთსა და იმავე ძეს, უფალს ჩვენსას იესუ ქრისტეს, სრულყოფილს ღმრთაებრიობით, სრულყოფილს, კაცობრივობით, ჭეშმარიტ ღმერთს, ერთსა და იმავე ჭეშმარიტ კაცს, გონიერი სულითა და სხეულით, თანაარსს მამისა ღმრთაებრიობით და ჩვენს თანაარსს კაცობრივი ბუნებით, ყველაფრით ჩვენს მსგავსად, გარდა ცოდვისა, შობილს უწინარეს საუკუნეთა მამისაგან ღმრთაებრიობით, ხოლო უკანასკნელ ღღეს ჩვენთვის და ჩვენი ცხოვნებისათვის ღვთისმშობელი ქალწული მარიამისაგან კაცობრივი ბუნებით, ერთსა და იმავე ქრისტეს, ძეს უფლისას მხოლოდ შობილს, ორი ბუნების მქონეს შეურევნელად, უცვალებლად, განუყოფელად, განუყრელად, შესამეცნებელს, ისე რომ შეერთებით არაფრით არ ირღვევა ორი ბუნების სხვაობა, არამედ მით უმეტეს ნარჩუნდება თითოეული ბუნების თვისება და შეერთდებიან ერთ პიროვნებაში, ერთ ჰიპოსტასში, არა ორ პიროვნებას გაყოფილად და დანაწევრებულად, არამედ მხოლოდშობილს ერთ და იმავე ძეს, სიტყვა ღმერთს უფალ იესო ქრისტეს“.

„შეურევნელად, უცვალებლად, განუყოფელად, განუყრელად“ ასეა შეერთებული ქრისტეს პიროვნებაში ორი ბუნება, თანაც პირველი ორი განსაზღვრება მიმართულია მონოფიზიტთა წინააღმდეგ, უკანასკნელ ორი კი ნესტორიანელთა წინააღმდეგ. არსებითად ოთხივე განსაზღვრება ნეგატიურია: $\alpha\sigma\chi\chi\iota\omicron\varsigma$, $\alpha\tau\rho\epsilon\pi\tau\omega\varsigma$, $\alpha\delta\iota\alpha\iota\rho\epsilon\tau\omicron\varsigma$, $\alpha\chi\omicron\rho\iota\alpha\tau\omicron\varsigma$. ისინი აპოფატიკურად გადმოგვცემენ განკაცების საიდუმლოს, მაგრამ გვიკრძალებენ წარმოვიდგინოთ, როგორია ეს საიდუმლო. ქრისტე მთლიანადაა ღმერთი, როგორც ბაგაში მწოლიარე ყრმა, ისე ჯვარზე სიკვდილის დროს, იგი არ წყვეტს სამების სისავსის თანაზიარებას და თავისი ყოვლისშემძლეობითა და ძლიერებით სამყაროს მართვას.

წმ. იოანე ოქროპირის წირვა ღაღადებს: „საფლავად ხორ-

ციტა, და ჯოჯოხეთს სულითა, ვითარცა ღმერთი, სამოთხეს ავაზაკისა თანა, და საყდარსა, განუშორებელი იყავ, ქრისტე, მამისა თანა და სულისა, ყოველნი აღავსენ გარეშემოუწერელო". რამეთუ მეორეს მხრივ ქრისტეს კაცობრივი ბუნება ეს მთელი ჩვენი კაცობრივი ბუნებაა. იგი მისთვის ნიშანდობლივი არაა მისი პირველი შობის მიხედვით, არამედ ღმრთაებრივმა პიროვნებამ შექმნა იგი თავისთავში, მარიამის წიაღში. ასე რომ ქრისტეს აქვს ორი ნება, ორი გონება, ორი სახის მოქმედება, მაგრამ ისინი მუდამ შეერთებულნი არიან ერთ პიროვნებაში. ყოველ მის მოქმედებაში ორი ენერგია იმყოფება: ენერგია ღმრთაებრივი, და ენერგია კაცობრივი, ამიტომაც ყოველთვის ამო იქნება ყოველგვარი ცდა ქრისტეს რაიმე „ფსიქოლოგიის“ აგებისა, და მისი „სულიერი მდგომარეობის“ ასახვა „ქრისტეს ცხოვრების შესახებ“ დაწერილ წიგნებში. ჩვენ არ ძალგვიძს არც მიხვედრა, არც წარმოსახვა (და ამაშია ქალკედონის ოთხი უარყოფის საზრისიც), თუ „როგორ“ არსებობს ერთ პიროვნებაში ღმრთაებრივი და კაცობრივი ბუნება, მით უმეტეს, რომ კიდევ ერთხელ ვიმეორებთ ქრისტე არაა „კაცობრივი პიროვნება“. მის კაცობრივობას არ გააჩნია თავისი ჰიპოსტასი უთვალავ ადამიანურ ჰიპოსტასთა შორის. მას, ისევე როგორც ჩვენ, აქვს სხეული, აქვს სამშინველი, ასევე სული, მაგრამ ჩვენი პიროვნება ხომ ეს „შემაღგენლობა“ არ არის; პიროვნება ცოცხლობს სხეულის, სამშინველისა და სულის მიერ და მათს საზღვრებს მიღმა; ისინი ხოლოდ შეადგენენ მის ბუნებას. და თუ ადამიანს, როგორც პიროვნებას ძალუძს სამყაროდან გასვლა, ძე ღვთისა თავის პიროვნებას ნებას აძლევს მასში შევიდეს, იმიტომ, რომ პიროვნება, ვისი ბუნებაც ღმრთაებრივია, „აჰიპოსტაზირებს“ კაცობრივ ბუნებას, როგორც ამას იტყვის VI საუკუნეში ლეონტი ბიზანტიელი.

მაგრამ ორივე ბუნება ქრისტეში შეურევენლად მაინც გარკვეულწილად მსჭვალავენ ურთიერთს. ღმრთაებრივი ენერგიები

ქრისტეს ღმრთაებრიობიდან გამოსხივებიან და განმსჭვალავენ მის კაცობრივ ბუნებას, რის გამოც იგი (კაცობრივი ბუნება) განღმრთობილია განკაცების პირველი წამებიდანვე. როგორც გავარჯარებული რკინა იქცევა ცეცხლად, მაგრამ თავისი ბუნებით კვლავ რკინად რჩება. ფერისცვალება მოციქულებს ნაწილობრივ უხსნის ღმრთაებრივი ენერგიებისმიერ გიზგიზს, რომელმაც გააცისკროვნა მოძღვრის კაცობრივი ბუნება. ორი ბუნების ამ ურთიერთგამსჭვალვას, ღმრთაების შეღწევას ხორცში, და მის შემდგომ ხორცის შექმნილ თვისებას ღვთაებაში შეღწევისას ეწოდება „პერიხორესის“ περιχορησις ιεσ αλληλιας, როგორც წმ. მაქსიმე აღმსარებელი წერს, ანუ ლათინურად communication idiomatum. “ხორცი არ კარგავს რა იმას, რასაც ფლობდა, იქცა სიტყვად, მასთან გაიგივდა ჰიპოსტასურად” წერს წმ. იოანე დამასკელი. ქრისტე ადამიანი ხდება სიყვარულით და რჩება ღმერთად, მისი ცეცხლი ყოველთვის ანთებს კაცობრივ ბუნებას; აი რატომაა, რომ წმინდანები რჩებიან რა ადამიანებად, შეუძლიათ იყვნენ ღმრთაების თანამონაწილენი და გახდნენ ღმერთი მადლის მიერ.

16) "ხატი ღვთისა" და "ხატი მონისა"

"ესე ზრახვაი იზრახებოდეს თქუენს შორის რომელიცა იგი ქრისტეს იესოს მიერ, რომელი იგი ხატი ღმრთისა იყო. არა ნატაცებად შეირაცხა ყოფად იგი სწორებად ღმრთისა, არამედ თავი თვისი დაიმდაბლა და ხატი მონისა მიიღო და მკსგავს კაცთა იქმნა და ხატითა იპოვა ვითარცა კაცი. დაიმდაბლა თავი თვისი და იქმნა იგი მორჩილ, ვიდრე სიკუდილამდე და სიკუდილითა მით ჯუარისაითა. ამისთვისცა იგი ღმერთმან უმეტესად აღამაღლა და მიანიჭა მას სახელი უზეშთაესი, უფროის ყოველთა სახელთაისა, რაითა სახელისა მიმართ იესო ქრისტესისა ყოველი მუხლი მოდრკეს ზეცისათა-

ნი და ქუეყანისათანი და ქუესკნელთანი. და ყოველმან ენამან აღუაროს, რამეთუ უფალი იესო ქრისტე სადიდებლად ღმრთისა მამისა" (ფილ. 2; 5-11).

ფილიპელთა მიმართ ეპისტოლის ამ ცნობილ "კენოტიკურ" ტექსტში სიტყვის დაუძღურება ასე განიმარტება: იყო რა "ხატი ღვთისა", (ΜΟΡΦΗ ΘΕΟΥ) ანუ ბუნების მიხედვით ღმერთი, ქრისტე. (ΕΚΕΥΘΑΘΕΝ), მიიღო "ხატი მონისა" (ΜΟΡΦΗ ΘΙΟΥΣΛΟΥ) უკიდურესი დამცირებით, საკუთარი კენოზისის საიდუმლოთი (ΚΕΝΩΣΙΣ) ძე ღვთისა ეშვება არაყოფიერების მღვდომარეობაში (არა თავდაპირველი "არარას" მნიშვნელობით, არამედ იმ მონური უფსკრულის მნიშვნელობით, რომელიც ადამიანის ცოდვითდაცემის შედეგად განიხვნა) და პარადოქსული სახით აერთებს იგი თავის ღმრთაებრივი ბუნების უსრულყოფილეს სისავსესთან ასევე ყოველმხრივ "არასრულ" დაცემულ ბუნებას კაცისა.

ფილიპელთა მიმართ ეპისტოლეს ეს ტექსტი უნდა დაუაზლოვოთ ესაია წინასწარმეტყველის ტექსტთან "ჭმუნვის კაცის" შესახებ, მის მრავალი ებრაელისათვის ასე რიგად მაცდუნებელ წინასწარმეტყველებასთან, რომელიც წინასწარმეტყველებს არა დიდებაში მყოფ მესიაზე, არამედ "იელოვას მონაზე" (მონაი ჩემი), ვნებულსა და დამდაბლებულზე, რომელიც უსიტყვოდ და ნებაყოფლობით გახდა "მსხვერპლი შეწყალებისა" ჩვენი ცოდვებისათვის დაწყლულებული" (ეს. 53).

წმ. კირილე ალექსანდრიელი ბევრს ფიქრობდა ამ ღმრთაებრივ "კენოზისზე", ამ დამცირებაზე. "ღმერთს, - ამბობს იგი, განკაცებისას არ შეეძლო მოეცილებინა თავისი ბუნება, რამეთუ იგი უკვე აღარ იქნებოდა ღმერთი და მაშინ განკაცებაზე ლაპარაკიც აღარ შეგვეძლებოდა.

ეს კი ნიშნავს, რომ კენოზისის სუბიექტი არის ძის არა ბუნება, არამედ პიროვნება. პიროვნება კი "აღსრულდება" საკუთარი თავის მიცემით: იგი ბუნებისაგან განსხვავდება არა იმისათვის, რომ "განადიდოს", ქება შეისხას ბუნების მიერ,

არამედ იმისათვის, რომ მთლიანად უარყოს საკუთარი თავი; აი რატომაა, რომ ძემ "არ მოისურვა ღვთის თანასწორი ყოფილიყო", არამედ "თვით დაიმდაბლა თავი", რაც უეცარ გადაწყვეტილებად, ერთჯერად აქტად კი არ ითვლება, არამედ მისი როგორც პიროვნების არსის გამოვლინებად; და ეს არის არა მისი საკუთარი ნება, არამედ თვით მისი ჰიპოსტასური რეალობა, როგორც სამების ნების გამოხატულება, იმ ნებისა, რომლის სათავეცაა მამა, მორჩილებით აღსრულება - სულიწმინდა. მაშასადამე, ძის, როგორც პიროვნული არსის თვითუარყოფასა და მის მიწიერ კენოზისს შორის ღრმა განუყოფლობა არსებობს. რჩება რა ღიღებაში, ძე თავს იღებს სირცხვილს, უპატივისმცემლობას, წყევლას; იგი თავის თავზე იღებს ცოდვილობის ობიექტურ მდგომარეობას, საკუთარ თავს უქვემდებარებს (უმორჩილებს) ჩვენი მოკვდავობის პირობებს; უარს ამბობს თავის სამეუფეო უპირატესობაზე, და იგი სულ უფრო და უფრო ღრმად ფარავს თავის ღიღებას ტანჯვასა და სიკვდილში, რამეთუ მან უნდა აღმოაჩინოს საკუთარ სხეულში თუ თავისი სრულყოფილი მშვენიერების ხატად შექმნილმა ადამიანმა როგორ გაიუსახურა რა თავი ცოდვითდაცემით.

ამრიგად კენოზისი - ესაა განკაცება მორჩილებისა და სიკვდილის ასპექტში. მაგრამ ქრისტე მთლიანად ინარჩუნებს თავის ღმრთაებრივ ბუნებას და მისი უძღურებაც ნებელობითი უძღურებაა: რჩება რა ღმერთად, იგი თანხმდება, გახდეს მოკვდავი, რამეთუ ერთადერთი საშუალება სიკვდილის დასამარცხებლად მისთვის თვით ღმერთში შეღწევის ნების დართვაა, რომელშიც იგი ვერ იპოვის თავისთვის ადგილს.

კენოზისი - ესაა მოსპობა იმ მონისა, რომელიც ეძიებს არა საკუთარ ღიღებას, არამედ მისი მომავლინებელი მამის ღიღებას. ქრისტე არასოდეს, ან თითქმის არასოდეს ამტკიცებს საკუთარ ღმრთაებრიობას. თავის სრული უარყოფით, თავისი ღმრთაებრივი ბუნების დაფარვით, საკუთარი ნების უარყო-

ფით, თვით იმ სიტყვებითაც კი "მამაი ჩემი ჩემზე მეტია", იგი დედამიწაზე ყოვლადწმიდა სამების სიყარულის საქმეს აღასრულებს და ადამიანის თავისუფლების უსაზღვრო პატივისცემით კაცთ უჩვენებს მხოლოდ მონის მწუხარე სახეს და მწუხარე ხორცს ჯვარცმულისა, ადამიანებს უღვიძებს რწმენას, როგორც საპასუხო სიყვარულს, რამეთუ მხოლოდ მორწმუნის თვალები დაინახავენ ღვთის ხატს მონის ხატის მიღმა და კაცის პიროვნებაში ღმრთაებრივი პირის არსებობას ამოიცნობენ, თან შეიცნობენ ყოველ ადამიანში პიროვნების საიდუმლოს, რომელიც ღვთის ხატადაა შექმნილი.

მაგრამ ჯერ კიდევ მანამდე, ვიდრე ქრისტეს კენოზისი მისი აღდგომით დასრულდებოდა, მის კაცობრივ ბუნებაში მოხდა ორგვარი ღვთისგანცხადება: ერთი ნათლისღების დროს, მეორედ ფერისცვალების დროს. ორივეჯერ ქრისტემ თავი წარმოაჩინა არა როგორც "ხატმა მონისა", არამედ როგორც "ხატმა ღვთისამ". მან ნება მისცა თავის ღმრთაებრივ ბუნებას, ანუ თავის ერთობას მამასთან და სულიწმიდასთან, გაესხივოსნებინა თავისი განღმრთობილი კაცობრივი ბუნება, იმიტომ, რომ როგორც მაქსიმე აღმსარებელი ამბობს, მისი კაცობრივობა, ხრწნადი, საღმრთო განგებულების მიხედვით, უხრწნელი იყო თავისი ბუნებით. ხმამ მამისა, დასწრებამ სულიწმიდისა ღრუბლის ან მტრედის სახით, "ღვთის ხატის" ეს ორი გამოვლინება გადააქცია ყოვლადწმიდა სამების ორგვარ ღვთისგამოცხადებად. ფერისცვალების კონდაკი აღნიშნავს, რომ მოწაფეებმა იხილეს ღმრთაებრივი დიდება "რაოდენი ძალ ეღვათ", იმისათვის, რათა "რაჟამს იხილონ ჯუარცმანი შენი, გულის ხმა ჰყონ ვითარმედ ვნება იგი ნებსით არს", და რომ იგი არაა ბუნებრივი გარდაუვალობა.

იმის გამო, რომ ეს "ფერისცვალების ნათელი არც დაწყებულია და არც დამთავრებულია" (წმ. გრიგოლ პალამა) ჩვენ უფრო მეტად ფაქიზნი უნდა გავხდეთ კენოზისის რეალობის აღქმის მიმართ. ქრისტემ განკაცების მომენტიდან "თვით სიკ-

ვდილამდე" ნებაყოფლობით და მთლიანად აიღო საკუთარ თავზე ჩვენი ცოდვის შედეგები. მან შეიცნო ყველა უძლურება, ყოველი შეზღუდულობა ჩვენი არსებობისა, გარდა დამანგრეველი ვნებებისა, რომელნიც ჩვენს თავისუფლებაზე არიან დამოკიდებულნი. და მეორე ადამა, იმისათვის, რომ მთლიანად გამხდარიყო პირველი ადამის "ხატი", მისცა მაცთურს საშუალება მიახლოებისა, მაგრამ ამჯერად არა სამოთხეში, არამედ დაცემული ადამიანის მდგომარეობაში. მაგრამ ქრისტეში "ნაკლულოვანება" იქცა არა ბოროტებად და სიძულვილად, არამედ ტანჯვად და სიყვარულად; აი ამიტომ იქნა მაცდური უკუგდებული იმის მიერ, რომელიც თავის თავში ატარებდა მეტს, ვიდრე სამოთხეა, იმის მიერ, ვინც არის ჭეშმარიტად არსებული.

17) ორი ენერგია, ორი ნება

ქალკედონის კრების განსაზღვრებანი მიმართულნი იყვნენ არა მარტო ნესტორიანობისა და მონოფიზიტობის წინააღმდეგ; იმის მტკიცებით, რომ ქრისტე, როგორც სრულყოფილი კაცი შესდგება გონიერი სულისა და სხეულისაგან, მხედველობაში იყო მიღებული კიდევ ერთი ერესი აპოლინარიზმი.

აპოლინარიოს ლაოდიკიელი, რომლის წინააღმდეგაც იბრძოდნენ დიდი კაბადოკიელი მამები, IV საუკუნეში ცხოვრობდა, იგი ალექსანდრიული სკოლის ტიპიური წარმომადგენელი იყო და ამტკიცებდა ქრისტეში პირველ რიგში ერთობას. მონოფიზიტობამდე 80 წლით ადრე, რომელიც უეჭველად გარკვეულწილად შემზადებული იყო მისი (აპოლინარიოსის) აზრების მიხედვით, იგი (აპოლინარიოსი) საკითხს აყენებდა იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა მორიგებულყო ეს ერთობა ქრისტეში არსებულ ღვთაებრივსა და კაცობრივ ბუნებათა დუ-

ალიზმთან. მისი აზრით არ შეიძლებოდა არსებულიყო ორი სრულყოფილი ბუნება, რამეთუ ელინისტური აზროვნების თანახმად, რომლის ტყვეობაშიც ის ჯერ კიდევ რჩებოდა, „ორი სრულყოფილი არ შეიძლება გახდეს ერთი სრულყოფილი“; ორ სრულყოფილ საწყისს არ შეუძლიათ შეერთდნენ ისე, რომ შექმნან მესამე ბუნება, ასეთივე სრულყოფილი. მაშასადამე ან ეს ორი ბუნებაა არასრულყოფილი, ანდა მათი ერთობა არის მხოლოდ „თანაარსებობა“. აპოლინარიოსი საერთოდ ახდენდა ორივე ბუნების ჰიპოსტაზირებას და ამასთან უკვე წინასწარ უკუაგდებდა ნესტორიანობას, რადგანაც სრულიად ნათელია, რომ ორი შეერთებული პიროვნება არ შეიძლება გაქრნენ მესამეში. ამრიგად, ქრისტეს ერთიანობა არაა სრულყოფილი, და რამდენადაც არასრულყოფილების მიკუთვნება ღმრთაების მიმართ არ შეიძლება, აპოლინარიოსმა დაასკვნა, რომ ქრისტეს კაცობრივი ბუნება, უთმობს რა ადგილს ღმრთაებას, უნდა არასრულყოფილი ყოფილიყო. ადამიანი სრულყოფილი ხდება თავისი გონების წყალობით. აქედან აპოლინარიოსი ასკენიდა, რომ ქრისტეს არ ჰქონდა ადამიანური *VOUC* და მისი ერთობა აღბეჭდილი იყო იმით, რომ კაცობრივმა გონებამ ადგილი დაუთმო მასში ღვთაებრივ ლოგოსს. ასეთნაირად შეაერთა ლოგოსმა ღვთაება არასრულყოფილ კაცობრივ ბუნებასთან. ღმრთაებამ აავსო კაცობრივი ბუნება. ამრიგად, აპოლინარიოსის ქრისტე იყო არა იმდენად ღმერთკაცი, რამდენადაც ღმერთთან შეერთებული ცოცხალი ბუნება. ამაში კი უკვე იღო მონოფიზიტობის ჩანასახი, რომელიც შემდგომში გამუდმებით უბრუნდებოდა იმ აზრს, რომ კაცობრივი ბუნება ქრისტეში არასრული იყო და შესაბამისად იგი შეესებულ იქნა, ანუ შთაინთქა ლოგოსის მიერ.

საბოლოო ჯამში აპოლინარიოსის მთელი მსჯელობა დაფუძნებულია ადამიანური პიროვნებისა და *VOUC* -ის იგივეობრიობაზე, სწორედ ამაში მდგომარეობს კერძოდ მეტაფიზიკოსთა უდიდესი ცთუნება: დაიყვანონ პიროვნების საიდუმლო

ჩვენი ბუნების უმაღლეს ნაწილზე - ინტელექტზე, იმაზე, რაც ყველაზე მახლობელია მეტაფიზიკისათვის, თანაც ამ გაიგივებაში ისმის ხმა გრძნობადისა და სხეულებრივის სიძულვილისა.

ქალკედონის კრებამ შესძლო პრობლემის ამგვარი დაყენება თავიდან აეცილებინა, პიროვნების და ბუნების გამიჯვნის წყალობით. ამ გამიჯვნამ, რომელიც ამტკიცებდა პიროვნების თავისუფლებას მის ბუნებასთან მიმართებაში, საშუალება მოგვცა გვემტკიცებინა ორი სრულყოფილი საწყისის ერთობა, რომელიც კი არ სპობს, არამედ ამტკიცებს, რომ იგი „ნიშანდობლივია ცალკეული ბუნებისათვის“.

კაცობრივი ბუნება ქრისტეში მთელ თავის სისავსეს ინარჩუნებს: იგი არ მცირდება, ხდება ისეთი სრულყოფილი პიროვნება, რომელიც მის „ჰიპოსტაზირებას“ ახდენს, და რომელიც არის არა შექმნილი პიროვნება, არამედ ღმრთაებრივი. ლოგოსს არ უკავია კაცობრივი ბუნების რომელიმე ელემენტის ადგილი: ის არის პირი, რომელიც იღებს ბუნებას მთელი მისი სისრულით.

ასე რომ, ქრისტე სრულყოფილი ადამიანია, იგი ერთდროულადაა სხეულიცა და გონიერი სულიც. აქ სიტყვა „გონიერი“ უნდა გავიგოთ სწორედ იმ აზრით, რომელსაც მას წმიდა მამები ანიჭებდნენ: „გონიერი სული გაიგივებულია ოსტანთან, ინტელექტთან, და განსხვავდება განსულიერებული სხეულისაგან, რომელშიც განირჩევა სხეული და ცოცხალი სამშვინველი, ასეთნაირად გადაკვეთს ქალკედონის დიქოტომია ტრადიციულ ტრიქოტომიას, რომელსაც ჩვენ ვპოულობთ პავლე მოციქულთან - დაყოფას სხეულად, სამშვინველად და სულად.

ქალკედონის კრების შემდეგ წარმოიშვნენ მონოფიზიტობის ახალი ფორმები, რომელნიც ექვემდებარებოდნენ რა სარწმუნოების სიმბოლოს, სინამდვილეში ცდილობდნენ მოესპოთ მისი შინაარსი. ეს ხანგრძლივი მცდელობა, რომელიც ქალკე-

დონის დოგმატიკისათვის მისი „ქალკედონური სულის“ წართმევას ისახავდა მიზნად, განპირობებული იყო მთელი აღმოსავლური სპირიტუალიზმისათვის ნიშანდობლივი გამჭვრიახი მონოფიზიტური ინსტიტუტით, ანდა უპირატესად პოლიტიკური მოტივებით გამოწვეული ძიებებით, მიეღწიათ ნამდვილ მონოფიზიტობასთან კომპრომისისათვის. პირველი მიზეზით აიხსნება V ს-ის ბოლოსა და VI ს-ის დასაწყისში განვითარებული სწავლება მონოენერგიზმისა, მისი წარმომადგენლები აღიარებდნენ ორ ბუნებას, მაგრამ ამტკიცებდნენ, რომ მათი მოქმედება ანუ ენერგია, რომელშიც ისინი ვლინდებიან, ერთია. ასეთ შემთხვევაში კაცობრივისა და ღმრთაებრივის გამოიჯვნა წმინდა აბსტრაქციად იქცევა: ან ორივე ბუნება შერეულია, ანდა კაცობრივი ბუნება სრულიად პასიურია და მხოლოდ ღმრთაება მოქმედებს.

ეს სწავლება უკუგდებულ იქნა VII საუკუნეში მრავალი მამის, პირველ რიგში კი მაქსიმე აღმსარებლის მიერ. ქრისტეში უნდა ვიგულისხმოთ ერთდროულად ორი განსხვავებული ქმედება და ერთი მიზანი, ერთი აქტი, ერთი შედეგი. ქრისტე მოქმედებს თავისი ორი ბუნებით, მსგავსად იმისა, როგორც გავარვარებული მახვილი კიდევ ჰკვეთს და კიდევ სწვავს ერთდროულად. ცალკეული ბუნება თანამონაწილეობს ერთიან აქტში მისთვის დამახასიათებელი საშუალებით. „არა ადამიანური ბუნება აღადგენს ლაზარეს, არა ღვთაებრივი ძალა ტირის მის საფლავთან“ დაწერს შემდგომ წმ. იოანე დამასკელი.

კიდევ ერთი ფორმა მონოფიზიტობასთან კომპრომისისა, და ამჯერად შეგნებული კომპრომისისა, იყო მონოთელიტობა. მონოთელიტობაც ასევე აღიარებდა ქრისტეში ორი ბუნების არსებობას, მაგრამ აღიარებდა მხოლოდ ერთ ნებას ღმრთაებრივ ნებას, რომელსაც ადამიანური ნება თან სდევს თვით სრულ შთანთქმამდე. ამ სწავლების წარმომადგენლები, პირველ რიგში, მარჯვე პოლიტიკოსები იყვნენ. მათს საყრდენად ითვლებოდა მონოფიზიტობით დაპყრობილი აღმოსავლეთი

პროვინციები და იმპერატორის მისწრაფება ერთიანობისაკენ. სამმა პატრიარქმა: კიროს ალექსანდრიელმა, სერგი კონსტანტინეპოლელმა და რომის პაპმა ჰონორიუსმა მონაწილეობა მიიღო ამ დოქტრინის დამუშავებაში, რომელიც საკმაოდ ხელოვნური იყო: შესაძლოა, მხოლოდ ერთი ჰონორიუსი, რომელზეც ორი სხვა თანაავტორი მეტად თუ ნაკლებად ირონიით ლაპარაკობდა, იყო გულწრფელი, VI მსოფლიო კრებამ სიკვდილის შემდეგ იგი დაგმო, როგორც ერეტიკოსი.

წმ. სოფრონმა, იერუსალიმის პატრიარქმა, მიუხედავად თავისი ხანდაზმულობისა, მოასწრო სიკვდილის წინ პროტესტი გამოეთქვა ამ ახალი ერესის წინააღმდეგ. შემდეგ კი მის წინააღმდეგ გამოვიდნენ ჰონორიუსის მეგობრები წმიდა პაპები: მარტინი და ალათონი. მაგრამ ეკლესია ნამდვილად იხსნა ბერმა, რომელიც ადრევე ითვლებოდა მონოენერგიზმის მტკიცე მოწინააღმდეგედ: ეს იყო წმ. მაქსიმე აღმსარებელი. იგი წმიდა პაპ მარტინთან ერთად იღვევებოდა. პაპი დევნილობაში გარდაიცვალა, ხოლო კონსტანტინეპოლში დაბრუნებისას მაქსიმემ საზეიმოდ განაცხადა უარი შეერთებოდა იმ კომპრომისს, რომელზეც წავიდა მთელი ეკლესია: „თუნდაც მთელ სამყაროს რომ ჰქონდეს თქვენთან ურთიერთობა, მე მაინც არ მექნება“, განაცხადა მან, და მოიკრიბა ძალა რათა ევლო მთელი იერარქიის წინააღმდეგ ჭეშმარიტების უტყუარობისათვის. მაშინ იგი სასტიკად დაასახინჩრეს და კვლავ გაასახლეს (წმიდა მაქსიმე აღმსარებელი საქართველოში გადმოასახლეს), სადაც გარდაიცვალა კიდევ. მაგრამ მისმა წინააღმდეგობამ იხსნა ჭეშმარიტება, რომელმაც მალე იზეიმა მთელს ეკლესიაში. ასე რომ, მონოთელიტთა უარყოფისათვის საკმარისია მივყვეთ წმ. მაქსიმეს არგუმენტაციას, რომელიც შეიცავს მრავალ ღრმა ანთროპოლოგიურ მონაცემს.

ისევე როგორც ამ ტიპის ერესთა უმრავლესობა, მონოთელიტობა ვარაუდობდა, რომ პიროვნება განისაზღვრება ერთ-ერთი მისთვის დამახასიათებელი თვისებით: ამ შემთხვევაში

ჰიპოსტასს მიეწერებოდა ნება.

ქრისტიეში ორი ნების პრობლემის განმარტებისას, წმ. მაქსიმე მოლის ტრიადოლოგიის უკვე აღიარებული მონაცემებიდან. ყოვლადწმიდა სამებაში სამი პირი და ერთი ბუნებაა, მაგრამ ნება სამისა ერთია, იგი ერთიანია და მაშასადამე ნება უკავშირდება ბუნების ცნებას და არა პირის ცნებას, სხვაგვარად სამებაში სამი ნება უნდა დაგვეჩვენა. ჩვენი ჩვეულებრივი ცნებები ძნელად ერევიან საკუთარ ნებასთან მიმართებით ტრანსცენდენტურობაში პიროვნებისა: საქმის არსი აქ იმაში მდგომარეობს, რომ ეს ცნებები მხოლოდ ინდივიდუუმს ეკუთვნიან, რომელიც რასაკვირველია ითვისებს ნებას, რათა დააფუძნოს საკუთარი „ეგო“ და აქ წმ. მასქიმე აღმსარებელი ძალზე ფაქიზად აანალიზებს ნების ცნებას. იგი განარჩევს ნებელობის ორ კატეგორიას: პირველი $\theta\epsilon\lambda\eta\tau\iota\varsigma$ $\phi\iota\sigma\iota\kappa\eta$ „ბუნებრივი ნება“ არის ბუნების მისწრაფება იმისაკენ, რაც მას შეეფერება, იგი მოიცავს ყველა ძირითად ბუნებრივ თვისებას. ბუნებას თავის ნატურალურ მდგომარეობაში. ანუ იმ მდგომარეობაში, რომელიც არაა ცოდვით დამახინჯებული, მხოლოდ სიკეთე უნდა სურდეს, რამდენადაც იგი არის „გონიერი“ ბუნება, ანუ ღვთისკენაა მისწრაფებული. სრულყოფილი ბუნების ნება შეიმეცნებს სიკეთეს და შესაბამისად ეკუთვნის სიკეთეს. მაგრამ ცოდვითდაცემამ დაბინდა ეს შემეცნება; ახლა ბუნება უფრო მეტად „ბუნების საწინააღმდეგოდ“ ისწრაფვის, მისი სურვილი ცოდვითაა დასვრილი. მაგრამ აღამიანს აქვს სხვა ნებაც, $\theta\epsilon\lambda\eta\tau\iota\varsigma$ $\gamma\upsilon\sigma\iota\mu\iota\kappa\eta$ როგორც ნება, რომელიც პიროვნებისათვისაა ნიშანდობლივი. ესაა არჩევანის ნება, ის პირადი სამსჯავრო, რომლითაც მე ვსჯი ბუნებრივ ნებას, ვიღებ მას, უარყოფ ან მივმართავ მას სხვა მიზნისაკენ, და ვწმენდ რა მას ცოდვისაგან, გარდაქმნი მას ჭეშმარიტად ბუნებით ნებად.

„განსჯის ნების“ გამოყენება გვავალებს ჩვენ, ავამაღლოთ ჩვენი ჭეშმარიტი თავისუფლება. თავისუფალი არჩე-

ვანი შეესაბამება იმ მდგომარეობას, რომელშიც ჩვენ ცოდვა დაგვცემს; სწორედ იმიტომ, რომ ჩვენ ცოდვაში ვართ, ჩვენ განუწყვეტლივ არჩევანში ვიმყოფებით.

ამიტომაც ქრისტეში ორი ბუნებითი ნებაა, მაგრამ მასში არ არის კაცობრივი „თავისუფალი არჩევანი“. მის პიროვნებაში არ შეიძლება იყოს კონფლიქტი ორ ბუნებით ნებას შორის, იმიტომ, რომ მისი პიროვნება არ არის ადამიანური ჰიპოსტასი, რომელიც, იგემა რა საბედისწერო ნაყოფი, იძულებულია განუწყვეტლივ აირჩიოს სიკეთე ან ბოროტება. მისი პიროვნება ღმრთაებრივი ჰიპოსტასია, რომელმაც არჩევანი გააკეთა ერთხელ და სამუდამოდ: ესაა კენოზისის არჩევანი, ესაა მამის ნების უპირობო მორჩილების არჩევანი.

ამრიგად, ქრისტეში ადამიანური ბუნებისათვის დამახასიათებელია მთელი სისავსე, მაგრამ ის, რაც ადამიანში პიროვნებას ეკუთვნის, ქრისტეში იგი სიტყვის ღმრთაებრივი პიროვნების კუთვნილებაა. ამ პიროვნების მიერ მიღებული კაცობრივი ბუნება გარკვეული აზრით მსგავსია იმ კაცობრივი ბუნებისა, რომელიც ჰქონდა ადამს ცოდვითდაცემამდე. მაგრამ სიტყვის კენოზისი არის აგრეთვე იმ სამოთხისეული კაცობრიობის კენოზისი, რომელიც მაცხოვრის გამომსყიდველი ნებით ცოდვის ობიექტურ პირობებს ექვემდებარება, იმ პირობებს, რომლებსაც ნება პასუხობს არა თავისუფალი არჩევანით, არამედ ტანჯვითა და სიყვარულით. მეორე მხრივ, თუკი ძის ნება მამის ნების იგივეობრივია, მაშინ ადამიანური ნება, რომელიც სიტყვის ნება გახდა, არის მისი საკუთარი ნება, და ამ საკუთარ ნებაშია ჩვენი ხსნის მთელი საიდუმლო.

18) „ორი“ და „ერთი“ ძრისტეში

მეექვსე მსოფლიო საეკლესიო კრება, რომელიც 681 წელს შეიკრიბა კონსტანტინოპოლში, ქალკედონის კრების ქრისტო-

ლოგიურ განსაზღვრებებს არკვევდა. მან კვლავ დაადასტურა ქრისტეს ორ ბუნებაში ერთობა და დააზუსტა მოძღვრება ქრისტეში ორი ბუნებრივი ნების შესახებ, რომელნიც ერთმანეთს არ ეწინააღმდეგებიან, რამეთუ კაცობრივი ნება ღვთაებრივ ნებას ღვთის ნებას ემორჩილება. დაეყრდნენ რა ჩვენამდე მოუღწეველ შრომას წმ. ათანასე დიდისას, რომელშიც მოცემულია განმარტება ქრისტეს სიტყვებისა „აწ სული ჩემი შეძრწუნებულ არს... მამაო“... (იოანე 12, 27), კრების მამებმა ხაზი გაუსვეს, რომ განკაცებისას კაცობრივი ნება არის სიტყვის საკუთარი ნება. ამრიგად, ძეს გააჩნია საკუთარი ნება და შესაბამისად მისი ნება უკვე აღარ არის მხოლოდ მამის ნება. ამასთან ერთად, იქმნება რალაც გარკვეული გამოიჯვნა ძისა და მამისა, ცხოვნების შესახებ საღვთო განგებულება მდგომარეობს სიტყვის საკუთარი ნების, მისი კაცობრივი ნების მორჩილებაში მამის ნების მიმართ. იმიტომ, რომ სიტყვის მიერ ჰიპოსტაზირებული კაცობრივი ნება არ იშლება, ქრისტეს სხეულის მსგავსად, რომელიც თუმცა განღმრთობილია, მაგრამ მაინც ინარჩუნებს ქმნილი სხეულის მთელ რეალობას. და მაინც ასკენის კრება ჩვენ ვაკუთვნებთ ერთსა და იმავე პირს როგორც სასწაულებს (ღმრთაების ენერგიებით აღსრულებულს), ასევე ტანჯვასაც (კაცობრივად გადატანილს).

ამ განსაზღვრებათა უკან დგას წმ. მაქსიმეს ანთროპოლოგია, რომელიც განასხვავებს ბუნებრივ ნებასა და ამომრჩევ ნებას, რომელიც არის არა ბუნებრივი მისწრაფება, არამედ თავისუფალი გადაწყვეტის შესაძლებლობა და, შესაბამისად, პიროვნების კატეგორიას ეკუთვნის. ამომრჩევი ნება ზნეობრივ აქტს პიროვნულ ხასიათს ანიჭებს. მაგრამ ეს ამომრჩევი ნება არ არის ქრისტეში, ან უფრო სწორედ, იგი არსებობს მასში, როგორც ღმრთაებრივი თავისუფლება; ღმერთთან მიმართებაში კი არ შეიძლება ლაპარაკი „თავისუფალ გადაწყვეტილებებზე“, იმიტომ, რომ ძის (ძელმერთის) ერთადერთი გადაწყვეტილება ესაა კენოზისი, საკუთარ თავზე

აღება ადამიანური არსებობის ყველა პირობისა, რომელიც აღესრულება მამის ნებისადმი მორჩილებით. სიტყვის საკუთარი ნება, მისი კაცობრივი ნება მამას ექვემდებარება და კაცობრივად გამოხატავს თანხმობას ახალი ადამიანის თავის ღმერთთან, თანაც ეს არაა მერყეობა „კო“-სა და „არას“ შორის, არამედ იგია მუდამ მხოლოდ „კო“, თვით მაშინაც კი, როცა შეძრწუნებისა და შიშის „არა“ მოისმის: „მამაო, მიხსენ მე ჟამისა ამისაგან, არამედ ამისთვის მოვედ ჟამსა ამას. მამაო, აღიდე სახელი შენი, მოიწია მისა ხმაი ზეცით და ვაღიდე და კუალადცა ვაღილო (იოანე 12, 27-28). „მამაო ჩემო, უკეთუ შესაძლებელ არს თანაწარმხედინ ჩემგან სასუმელი ესე; ხოლო არა ვითარ მე მნებაეს, არამედ ვითარცა შენ“ (მათე 26, 39). თვით ქრისტეს ქცევა მოწმობს თავისუფლების შესახებ, თუმცა წმ. მაქსიმე უარყოფს მასში თავისუფალ არჩევანს. მაგრამ ეს თავისუფლება არ არის განუწყვეტელი არჩევანი, რომელიც დაარღვევდა მაცხოვრის პიროვნების მთლიანობას; იგი არ წარმოადგენს არც მუდმივ აუცილებლობას ქრისტესთვის იმისას, რომ ყოველთვის შეგნებული არჩევანით დაუმორჩილოს თავისი სხეული ისეთ მოთხოვნილებებს ჩვენი დაცემული მდგომარეობისა, როგორცაა მაგალითად ძილი და შიმშილი: ასეთნაირი მსჯელობა იესუს მსახიობად გადაქცევას მოასწავებს. აქ თავისუფლებას მართავს პიროვნული, და ამიტომაც „ერთიანი“ ცნობიერება ქრისტესი. ეს მისი საბოლოო და უცვლელი არჩევანია: თავს იღვას მთელი ჩვენი დაზიანებული მდგომარეობა, საბოლოო და საბედისწერო დასასრულის სიკვდილის ჩათვლით. ეს არჩევანი პირველადი თანხმობაა იმის მთლიან, მთელი სიღრმით მიღებაზე, რაც ჩვენს მდგომარეობას, ანუ ჩვენს დაცემულ მდგომარეობას შეადგენს, ხოლო ეს სიღრმეებია წინასასიკვდილო სევდა, სიკვდილი, ჯოჯოხეთს ჩასვლა. „კენტური“ მოძღვრების აღმავალი სქემის დაპირისპირებაში მართალია ხდება ქრისტეს თვითშემეცნების განვითარება, მაგრამ

დაღმავალი და არა აღმავალი მიმართულებით. მართლაც და „კენოზისტების“ გაგებით ქრისტე განუწყვეტლივ იზრდება თავისი ღმრთაების ცნობიერებაში. მაგალითად, ნათლისღების მომენტში იგი თითქოს შეიცნობს რაღაც „რემინისცენციებს“, რომ იგი ძეა ღვთისა. მაგრამ სახარების კითხვისას პირიქით, ვხედავთ, რომ ძე ღმერთის თვითშემეცნება სულ უფრო და უფრო ქვემოთ ეშვება, და სულ უფრო მეტად იჭრება ადამიანურ გაჭირვებაში. მისი შობა ქალწულისაგან განღმრთობილი სხეულის თითქმის სამოთხისებური გამოვლენა იყო; ყრმა იესომ, მღუმარე სიბრძნით აღვსილმა, ადვილად აჯობა მეცნიერებს; პირველი სასწაული, ეს იყო სასწაული კანას ქორწილში და აი შემდეგ, სულ უფრო ახლოვდება ის „ჟამი“, რომლისთვისაც მოვიდა ქრისტე; მისთვის ჭეშმარიტი ჯვარცმის გზა ესაა საკუთარი ადამიანობის (კაცობრივობის) თანდათანობითი შეცნობა, ჩვენს უფსკრულებში დაღმავალი ჩაწვდომა. შეიძლება გავიაზროთ, რომ სიტყვამ გაიცნობიერა საკუთარი ღმრთაებრიობა? მაგრამ ტრაგიკულად აუცილებელია, რომ მან გააცნობიეროს ჩვენი დაღუპვა (წარწყმედა) და მოახდინოს მისი საკუთარ თავში შეჯამება. რადგან მთელი ცოდვის საკუთარ თავზე მიღებით, მისთვის ნების დართვით შესულიყო მასში უცოდველში ქრისტე სპობს მას (ცოდვას). წყვილია, რომელიც ჯვარს გარს ეხვია, ისეთ ნათელში იჭრება, რომელსაც იგი (წყვილია) ვეღარ დააბნელებს, ჯვარზე აღსრულებული წამება კი ისეთ ერთობაში, რომელიც ვერასოდეს დაირღვევა.

ქრისტეს სიკვდილისწინა ბრძოლა გეთსამანიის ბაღში ხშირად გვაოცებს და გვატუნებს კიდევ. წმ. იოანე დამასკელი ამბობს: „მაშინ როდესაც მისი კაცობრივი ნება უარს ამბობს სიკვდილზე და მისი ღმრთაებრივი ნება ადგილს უთმობს კაცობრივობის ამგვარ გამოვლინებას, მაშინ უფალი თავისი კაცობრივი ბუნებით ბრძოლებსა და შიშში იყო. იგი ლოცულობდა სიკვდილის თავიდან აცილებისათვის, მაგრამ რადგან

მის ღმრთაებრივ ნებას სურდა, რომ მის კაცობრივ ნებას მი-
ელო სიკვდილი, კაცობრივი ტანჯვა ქრისტეს კაცობრივი ბუ-
ნებისათვის ნებისმიერ ტანჯვად იქცა". ძე ღვთისა თავისი კა-
ცობრივი ნებით დათანხმდა სიკვდილზე, როგორც ცოდვის შე-
დეგზე და ცოდვისათვის საზღაურზე. მაგრამ მასში არ იყო
„ფესვი ცოდვისა“, და შესაბამისად, მას არ უნდა ეგემნა სიკ-
ვდილის ნაყოფი. ადამიანი ხომ ამ ფესვს საკუთარ თავში ატა-
რებს, სიკვდილი მისთვის, ასე ვთქვათ „ბუნებრივია“, ანუ ბი-
ოლოგიურად ლოგიკური და ფსიქოლოგიურად მისაღები, იმ
„ქვებუნებრივ მდგომარეობაში, რომელშიც დატოვა, შეაჩერა
ღმერთმა კაცის დაცემა და დაადგინა ერთგვარი კანონი კა-
ნონი სიკვდილისა. ასეთნაირად იძენს ონტოლოგიურ მნიშვნე-
ლობას კეთილგონიერი ავაზაკის სიტყვები, მიმართული მეო-
რე უგუნური ავაზაკისადმი: „ჩვენ სამართლიანად დავიმსახუ-
რეთ, ვინაიდან ჩვენ რაც გავაკეთეთ, იმისი საკადრისი მივი-
ღეთ, მაგას კი არაფერი ცუდი არ ჩაუდენია" (ლუკა 24, 41);

და კეთილგონიერი ავაზაკი უფრო იოლად კვდება ვიდრე
ქრისტე. ქრისტე კი როდესაც თანხმდება მიიღოს ცოდვის სა-
შინელი შედეგი, როდესაც ჩვენი მეონური უფსკრულის უკი-
ღურეს სიღრმეებში თავისი ჩასვლისას იგი შეიცნობს სიკ-
ვდილს, ხედავს თუ როგორ ეწინააღმდეგება მასში განღმრთო-
ბილი კაცი ამ „ბუნების საწინააღმდეგო" („ანტიბუნებრივ")
წყევას, როცა სიტყვის საკუთარი ნება, ანუ მისი კაცობრივი
ბუნება შეიცნობს გამოუთქმელ საშინელებას სიკვდილის წი-
ნაშე, რამეთუ იგი (სიკვდილი) მისთვის უცხოა. მხოლოდ
ერთმა, ქრისტემ შეიცნო, რა არის ჭეშმარიტი სიკვდილი,
რადგან მისი განღმრთობილი კაცობრივი ბუნება არ უნდა
მომკვდარიყო. მხოლოდ მას ერთს შეეძლო გაეზომა აგონიის
მთელი სიდიდე, რადგან სიკვდილი მის არსებას გარედან და-
ეუფლა, იმის ნაცვლად, რომ როგორც საბედისწერო გარდუ-
ვალობას შიგნით შეედწია, ყოფილიყო მასთან, როგორც და-
ცემულ ადამიანში ზღება, როგორც არაყოფიერებასთან შერე-

ული მოუცილებელი ღერძი ყოფიერებისა, როდესაც ამ ღერძის შემშოსველი სხეული ირღვევა სნეულებისა და დროის მიერ და ამ განუზომელი ან უფრო სწორად, ერთადერთი განზომილების მქონე სიკვდილით ისპობა და ქრება ცოდვა ქრისტეს ერთიან პიროვნებაში, მის ყოვლადძლიერ ღმრთაებასთან შეხების დროს; რამეთუ გამოსყიდვა სხვა არაფერია, თუ არა საკუთარი თავის გახსნა ადამიანსა და ღმერთს შორის ზღვრული დაშორებისათვის, რომელსაც აღასრულებს ის, ვინც განუყოფლად დარჩა კაცად და ღმერთად.

19) გამოსყიდვა

„ჩვენთვის საჭირო იყო, რომ ღმერთი განკაცებულიყო და მომკვდარიყო, რათა ჩვენ გავცოცხლებულიყავით“ წერს წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი, ხოლო წმ. ათანასე დიდი ამტკიცებს: „თუ ღმერთი იშვა და მოკვდა, იმიტომ მოკვდა, რომ იშვა, ხოლო იშვა იმისათვის, რათა მომკვდარიყო“. მართლაცდა, სიკვდილის საბედისწერო გარდუვალობა არ იღო ქრისტეს კაცობრივ ბუნებაში, მაგრამ თვით მისმა კაცობრივმა შობამ უკვე შეიყვანა მის ღვთაებრივ პიროვნებაში ის ელემენტი, რომელსაც შეუძლო მოკვდავად ექცია იგი. ღვთის განხორციელება ქმნის ერთგვარ „მანძილს“ (დისტანციას) მამასა და ძეს შორის, ქმნის ერთგვარ სივრცეს ხორცად ქცეული სიტყვის თავისუფალი მორჩილებისათვის, ქმნის სულიერ ადგილს გამოსყიდვისათვის. მიტოვებულობით, წყევით იღებს თავს უდანაშაულო ძე ღვთისა მთელ ცოდვას, „ენაცვლება“ სამართლიანად განსჯილთ და მათს მაგივრად დაითმენს სიკვდილს. „აი ტარიგი ღვთისა, რომელიც თავს იღებს ამასოფლის ცოდვას“, ამბობს იოანე ნათლისმცემელი, იმეორებს წინასწარმეტყველ ესაიას სიტყვებს, ესაა ისრაელის მთელი სამსხვერპლო ტრადიციის კულმინაცია, რომელიც დაიწყო აბრაამის მიერ ისააკის ნაცვლად შეწირული ცხვრიდან.

ქ მთავრდება აგრეთვე ტყვეობის სიმბოლიკა, „ნარჩომის“ გათა-
ჯისუფლების მოლოდინი. პავლე მოციქულს ახლა უკვე შეუძ-
ლია თქვას: „ქრისტემ გამოგვისყიდა სჯულის წყველისაგან და
გახდა წყეული ჩვენს ნაცვლად“ (გალატ. 3. 13).

გამოსყიდვა, როგორც ძე ღმერთის საღვთო განგებულების
შუაგული, არ შეიძლება გამოვყოთ საერთო საღვთო განზრახ-
ვისაგან; მის მიზნად მუდამ რჩებოდა პიროვნული არსებების
კაცთა და ანგელოზთა სრულიად თავისუფალი შეერთება
ღმერთთან, რომელნიც მთელი სისრულით მიწიერი და ზეციუ-
რი კოსმოსის ჰიპოსტასები გახდნენ. ღმრთაებრივ სიყვარულს
მუდამ ერთის აღსრულება სწადია: ადამიანთა განღმრთობა და
მათ მიერ განღმრთობა მთელი სამყაროსი. ადამიანის ღაცემის
შემდეგ ღმრთაებრივი განგებულების შესრულება აუცილებელ
ცვლილებებს განიცდის, მაგრამ ეს არაა ცვლილება თვითონ
მიზნისა, არამედ ესაა ცვლილება საღვთო მოქმედებისა, ღმრთა-
ებრივი „პელაგოგიკისა“, ცოდვამ დაანგრია თავდაპირველი გეგ-
მა ადამიანის პირდაპირი და უშუალო აღსვლა ღმერთთან.
კოსმოსში გაჩნდა კატასტროფული ნარღვევი; ამ ჭრილობას
მკურნალობა სჭირდება. ხოლო კატასტროფაგანცდილ ადამიან-
თა ისტორიას „სათავეში ჩადგომა“, რათა ხელახლა დაიწყოს
იგი, ასეთია გამოსყიდვის მიზნები.

მაშასადამე, გამოსყიდვა გვევლინება როგორც ღმრთაებრივი
გეგმის ნეგატიური პლანი (მხარე): იგი არანორმალურ, ტრაგი-
კულ და „ანტიბუნებრივ“ რეალობას გულისხმობს. აბსურდული
იქნებოდა, გამოსყიდვა რომ თავისთავში ჩაგვეკეტა, თვითმიზნად
გვექცია იგი, რამეთუ გამოსყიდვა რომელიც ჩვენი ცოდვის შე-
ღვეგად გახდა აუცილებელი, არის არა მიზანი, არამედ საშუა-
ლება, ერთადერთი ჭეშმარიტი მიზნის განღმრთობის მიღწე-
ვის საშუალება.

და თვით ცხონებაც - მხოლოდ ნეგატიური მომენტია: ერთა-
დერთი არსებული რეალობა აგრძელებს ღმერთთან ერთობაში
ყოფნას. რა აზრი ექნებოდა ხსნას სიკვდილისა და ჯოჯოხეთი-

საგან, თუკი იგი არ აღსრულდებოდა ღვთისთვის თავის მთლიანად მიცემისათვის? ამრიგად, გამოსყიდვა, რომელსაც თავისი გარკვეული ადგილი უჭირავს ღმრთაებრივ გეგმაში, რამდენიმე მომენტით განისაზღვრება, რომელნიც სულ უფრო და უფრო მეტად ხსნიან ღმრთაებრივი მყოფობის სისავსეს. ეს პირველ რიგში იმ რადიკალური ზღუდეების აღმოფხვრაა, კაცს რომ ღვთისაგან აცალკევებს და ძირითადად ესაა აღმოფხვრა იმ ცოდვისა, რომელიც ადამიანს ეშმაკს უმორჩილებს და შესაძლებელს ხდის მიწიერ კოსმოსზე დაცემულ ანგელოზთა ბატონობას. ტყვექმნილი ქმნილების გათავისუფლებას შემდგომში თან სდევს მისი ბუნების აღდგენა, რომელიც კვლავ ხდება მადლის უნარის მიღების მქონე და რომელსაც ძალუძს იაროს „ღიდებიდან ღიდებაში“, თვით მიმსგავსებამდე, როდესაც იგი იძენს ღმრთაებრივ ბუნებას და ხდება მთელი კოსმოსის გარდაქმნის უნარის მქონე. ♣

ქრისტეს გმირობის ეს განუზომლობა, რომელიც პავლე მოციქულის სიტყვებით რომ ვთქვათ, გონებით მიუწვდომელია თვით ანგელოზთათვისაც კი, არ შეიძლება ჩაეტიოს მხოლოდ ერთ განმარტებაში ან მხოლოდ ერთ მეტაფორაში. თვით გამოსყიდვის ცნება წმინდა იურიდიულ ხასიათს ატარებს: ესაა გამოსყიდვა მონისა, ვალისა, რომელიც გადახდილია მათ მაგიერ, რომელთაც არ გააჩნდათ გადახდის საშუალება და ტყვეობაში იყვნენ დარჩენილნი. იურიდიულია აგრეთვე შუამავლის თემაც, რომელმაც ჯვრით შეაერთა კაცი ღმერთთან. მაგრამ ორივე ეს სახე, რომელნიც მოციქულმა პავლემ შემოგვთავაზა და ფართოდ გამოიყენეს წმ. მამებმა, არ უნდა გაიყინონ ჩვენს ცნობიერებაში: ეს მომასწავებელი იქნებოდა იმისა, რომ კაცობრიობასა და ღმერთს შორის დაუშვებელი სამართლებრივი ურთიერთობები შექმნილიყო. უფრო სწორი იქნებოდა, ამ სახეების ჩართვა სხვა სახეთა თითქმის უსასრულო რიგში, რომელთაგან თითოეული თავისთავად გამოუთქმელი მოვლენის ცალკე ასპექტია. სახარებაში ჩვენს წინაშე წარმოდგება კეთილი მწყემსის სახეც,

რომელიც ეძებს გზაბნეულ ცხვარს, და „მტკიცე კაცისაც“, რომელმაც დაამარცხა ავაზაკი, შეკრა იგი და წაართვა ნადავლი, წარმოგვიდგება სახე დედაკაცისა, რომელმაც იპოვა და გაწმინდა დაკარგული, ცოდვის მტვრით დაფარული დრაჰმა, რომელზეც ღვთის ხატია გამოსახული. ლიტურგიული ტექსტების ძირითადი თემა, განსაკუთრებით ვნების შეიღეულში, ესაა თემა გამარჯვებული მეომრისა, მტრის სიმაგრე რომ დაუნგრევია და ჯოჯოხეთის ბჭენი შეუმუსრავს, რომელშიც „ძღვეამოსილად მიემართებიან მისი დროშები“, როგორც წერს დანტე. მამებთან ჩვენ ეპოულობთ ფიზიკური წესრიგის მრავალ სახეს, სახეს განმწმენდელი ცეცხლისა, რომელიც თავისი ხალხის ჭრილობებს კურნავს. ასე რომ, ორიგენიდან დაწყებული, ქრისტე არის კეთილი, გულმოწყალე სამარიტელი, რომელიც კურნავს და აღადგენს ავაზაკთა ანუ დემონთა მიერ დაჭრილ კაცობრივ ბუნებას. და ბოლოს ესაა თემა მსხვერპლისა, რაღაც უფრო მეტისა, ვიდრე უბრალო მეტაფორაა: ეს სიმბოლიკის დასრულებაა, რომელიც თანამონაწილეა აღმატებული რეალობისა „ქრისტეს სისხლისა“, რომელიც მიტანილია „საუკუნოდ“, როგორც ეს ებრაელთა მიმართ ეპისტოლეშია ნათქვამი, სადაც ამ სახით ივსება და ღრმავდება იურიდიული სიმბოლიზმით.

ნებაყოფლობით დაიკავა რა ჩვენი ადგილი, ქრისტე, როგორც მოციქული პავლე წერს გალატელებს, „გახდა წყეული ჩვენს ნაცვლად“ (გალატ. 3. 13). ეს ნიშნავს, რომ ქრისტეს მარტოობა, მიტოვებულობა ჯვარზე აუცილებელი იყო, რადგან ღმერთი შორდება წყეულს, ყველასგან მიტოვებულსა და ყველასგან გარიყულს. „ღმერთო ჩემო, ღმერთო ჩემო, რაისათვის დამიტევებ მე“? ამ სავსებით გაშიშვლებულ მწუხარებას თავისი ტიპოლოგია გააჩნია, რამეთუ ჯვარცმულის უკანასკნელი წამოძახილი სხვა არაფერია, თუ არა 21-ე ფსალმუნის პირველი მუხლი, ტანჯული წმინდანის ლოცვა. ამ ფსალმუნის დასაწყისი ადამიანური სასოწარკვეთის ძახილია: „ხოლო მე ვითარცა წყალი დავითხიე, და განიბნინეს ყოველნი ძვალნი ჩემნი“. შემდეგ

მას მოსდევს მნიშვნელოვანი წინასწარმეტყველება განხერცა ხელთა და ფერხთა, განყოფა სამოსლისა, კვართზე წილისყრა. ამრიგად შინაგანი ტიპოლოგიით ქრისტეს ვნებანი შეესაბამებიან და პასუხობენ მიტოვებულობას, თავისი დაცემით განადგურებული კაცობრივი ბუნების აგონიას. და ფსალმუნის დასასრული, როგორც აღდგომის ზართა რეკვა, წმინდანის ზეიმს და ღვთის მაცხოვრებელ ყოვლისშემძლეობას უგალობს.

თუ ქრისტე მიმართავს ამ ფსალმუნს, ეს ნიშნავს, რომ იგი თავის თავზე იღებს მთელს ჩვენს მღვდომარეობას, თვით იმ ღვთიემიტოვებულობის გრძნობის ჩათვლით, რომელსაც შეიცნობენ მომაკვდავნი, როდესაც ისინი რწმენით კვდებიან: „ნუ განმეშორები ჩემგან, რამეთუ ჭირი მახს მე და არა ვინ არს მწე ჩემდა“, როდესაც ისინი სიკვდილს აღიქვამენ როგორც გადასვლას, რომელშიც იმუსრება (ისპობა) ჩვენი შეზღუდული, გარეგანი, შობიდანვე ცოდვილი ბუნება. მაგრამ დაუსაბამოდ მამის ერთარს სიტყვაში არ არს არც განხეთქილება და არც ტრაგედია; ამიტომაც აღწევენ რა ქრისტეში, მთავრდებიან განყოფაც და ტრაგედიაც, „როდესაც ქრისტე დარჩა ნებაყოფლობით ტყვედ, სიკვდილი მშობიარობის ტკივილებით იტანჯებოდა, - ამბობს ერთ-ერთ სააღდგომო ქადაგებაში წმ. იოანე ოქროპირი, - მას არ შეეძლო წინააღმდეგობის გაწევა, იგი განიპო, მან ჩვენ გაგვათავისუფლა“.

ხოლო წმ. მაქსიმე აღმსარებელი გამომსყიდველ თავგანწირვას ასე განმარტავს: „ქრისტეს სიკვდილი ჯვარზე, ეს იყო სამსჯავროს სამსჯავრო“, ძე ღვთისაზე არსებული წყვეა კურთხევად იქცევა; ჯვრის მიერ ცოდვის ყველა პირობა ცხონების პირობად იქცევა. ამიერიდან ვერც ცოდვა და ვერც სიკვდილი ვერ გაგვაშორებს ჩვენ ღვთისაგან: რამეთუ ნათლობისას ჩვენ შთავიფლობით ქრისტესთან სიკვდილში იმისათვის, რომ მასთან ერთად თანანათელვილოთ; სინანულს ძალუძს ყოველთვის მიგვიყვანოს ღმერთთან, ხოლო სიკვდილს, რომელსაც ისე მივიღებთ, როგორც ყოველდღიურ მონანიებას, შეუძლია გახსნას ჩვენს წი-

ნაშე ღმრთაებრივი სიცოცხლე.

სიკვდილის წყევა ღმერთის მხრიდან არასოდეს ყოფილა „სა-სამართლო ღვენა“. სიკვდილი მოყვარული მამის სასჯელი იყო და არა ტირანის უხეში მრისხანება (მისი მიზანი სწავლა და გამოსწორება იყო). იგი ეწინააღმდეგებოდა გათიშული ცხოვრე-ბის სამარადისოდ დაწესებას, იგი იყო დაბრკოლება ბუნების სა-წინააღმდეგო მდგომარეობაში უღარდელი ყოფნისათვის. იგი არა მარტო გულისხმობდა ჩვენი ბუნების დარღვევის ზღვარს, არა-მედ ადამიანისათვის დამახასიათებელი სასიკვდილო სევდით ეხ-მარებოდა მას თავისი მდგომარეობის შეცნობასა და ღვთისკენ მობრუნებაში. ასევე სატანის უმართებულო ნებას შეეძლო გა-მოვლენა მხოლოდ ღვთის მართალი ნების მოსურვებით. სატა-ნის თვითნებობა არა მარტო შეზღუდულია ღმრთაებრივი ნებით, არამედ კიდევ გამოიყენება მის მიერ, რასაც ჩვენ იობის ისტო-რიამი ვხედავთ.

ამრიგად, არც სიკვდილი, არც სატანის ბატონობა, არასოდეს არ იყო წმიდა ნეგატიური, ისინი უკვე იყვნენ ღმრთაებრივი სიყ-ვარულის ნიშნები და საშუალებები.

მაგრამ გამოსყიდვის მომენტში ღმონური ძალები კარგავენ თავიანთ ძალაუფლებას და როგორც ღმერთთან, ისე ადამიანთან ურთიერთობაში ცვლილება ხდება. შეიძლება ითქვას, რომ ღმერთი ცვლის თავის პედაგოგიკას: იგი ართმევს სატანას კა-ცობრიობაზე ბატონობის უფლებას; ცოდვა მოსპობილია, ბორო-ტის მეუფება შემუსვრილია. ამიტომ, სიტყვა „გამოსყიდვა“ უკ-ვე სხვა მნიშვნელობას იძენს: ეს ეშმაკისათვის მიცემული ვა-ლია, როგორც ამას პირველ საუკუნეთა წმ. მამები აღნიშნავენ. ღმერთმა მისცა ეშმაკს ძალაუფლება, მაგრამ შემდეგ წაართვა იგი, იმის გამო, რომ მან გადაამეტა თავის უფლებებს და თავს დაესხა უღანაშულოს. ირინეოსი, ორიგენე, გრიგოლ ნოსელი გვიჩვენებენ, რომ სატანამ რომელსაც სურდა დაუფლებოდა იმ ერთადერთ ადამიანურ არსებას, რომელზეც მას არ ჰქონდა ძა-ლაუფლება, სამართლიანად დაკარგა ყოველგვარი ძალაუფლება.

ზოგიერთი მამა, განსაკუთრებით წმ. გრიგოლ ნოსელი, გვთავაზობენ „ღმრთაებრივი მოხერხებულობის“ სიმბოლოს: ქრისტეს კაცობრივი ბუნება ერთგვარი „სატყუარა“ იყო მისი ღმრთაებრიობის ანკესზე. ეშმაკი ებგერა მსხვერპლს, მაგრამ ანკესის კაუჭმა განგმირა იგი: მას არ ძალუძს, „ჩაყლაპოს“ ღმერთი და იგი კვდება.

ვალი გადახდილი ღვთისადმი და ვალი, გადახდილი ეშმაკისადმი: ეს ორი სახე სრულფასოვანია მხოლოდ ერთად აღებული, იმ თავისი არსით გონებაშიუწვდომელი ღვაწლის აღსანიშნავად, რომლითაც ქრისტემ ღვთის ძის ღირსება დაგვიბრუნა. რაციონალიზმით გაღარიბებული ღვთისმეტყველება არ იღებს მამების მიერ შემოთავაზებულ ამ სახეებს (ნიმუშებს), და გარდუვალად კარგავს ქრისტეს გმირობის (ღვაწლის) კოსმოლოგიურ პერსპექტივას. მაგრამ ჩვენ პირიქით, უნდა გავაფართოვოთ გამოსყიდვის ჩვენეული გაგება. რადგან მასში ერთმევა ძალაუფლება არა მარტო ღვთისადმი, არამედ გარკვეული აზრით ღმერთი უშუალოდ უერთდება კაცობრიობას, და აზიარებს მას თავის განუზომელ აღმატებულებას ანგელოზებზე. გამოსყიდვა უდიადესი რეალობაა, რომელიც ვრცელდება კოსმოსის მთელ ერთობლიობაზე, როგორც ხილულზე, ისე არახილულზე. „სამსჯაეროს მსჯაერი“ დაცემულ კოსმოსს ღმერთთან არიგებს. ჯვარზე ღმერთი ხელს იწვდის კაცობრიობისაკენ და როგორც წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი წერს, „სისხლის რამოდენიმე წვეთი აღადგენს მთელ სამყაროს“.

ეშმაკი შემუსრულ იქნა, მაგრამ მისი უფლებები ასე ვთქვათ შემცირებული დარჩნენ. მოკვდავი ბუნების კანონი გაუქმებულია, მაგრამ ამასთან ოდნავაც არ შემცირებულა (დაკნინებულა) ღმრთაებრივი მართლმსაჯულებაც. მართლაც და არ შეიძლება ღმერთი კონსტიტუციურ მონარქად წარმოვიდგინოთ, რომელიც რაღაც მასზე აღმატებულ სამართლიანობას ექვემდებარება და არც ტირანად, რომლის ფანტაზია კანონი ყოველგვარი წესრიგისა და ობიექტურობის მიღმაა. სამართლიანობა არის არა

რაღაც აბსტრაქტული, ღმერთზე აღმატებული რეალობა, არამედ მისი (ღვთის) ბუნების ერთ-ერთი გამოვლინება (გამოხატულება), რადგანაც ღმერთი ქმნის თავისუფლად, მაგრამ თავს ავლენს ქმნილების სიმწყობრესა და სილამაზეში, იგი ვლინდება საკუთარ მართლმსაჯულებაშიც: ქრისტე, რომელიც თვით არის მართლმსაჯულება, მთელი სისრულით ამტკიცებს ღვთის მართლმსაჯულებას. ძე ღმერთის საქმეს არ წარმოადგენს რაღაც საბრალლო (ლატაკი) სასამართლოს (მსჯავრის) მოწყობა, რათა უსასრულო კმაყოფილება მოჰგვაროს მამაღმერთის ასევე უსასრულო შურისმგებლობას. წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი კითხულობს: „რატომ იქნა ძის სისხლი მიღებული მამის მიერ, რომელმაც არ ისურვა აბრაამის მიერ მსხვერპლად მიყვანილი ისაკი, და ეს ადამიანური მსხვერპლი ცხვრით შეცვალა?“

ქრისტე არ აწყობს სამსჯავროს, მაგრამ იგი მას აცხადებს: იგი აცხადებს იმას, რასაც ღმერთი ითხოვს ქმნილებისაგან კაცობრივი ბუნების სისავსეს, „მაქსიმალურ ადამიანს“, როგორც ამას ნიკოლოზ კუზანელი ამბობს. იგი ადამიანის იმ მოწოდებას აღასრულებს, რომელსაც ადამმა უღალატა: ესაა ცხოვრება მხოლოდ ღმერთით და ღმერთით სამყაროს საზრდოობა. ასეთია მართლმსაჯულება ღვთისა. ძე, რომელიც თავისი ღმრთაებრივი ბუნებით მამის თანაარსია, განკაცების მიერ ამ მართლმსაჯულების გამგებლობის შესაძლებლობას ღებულობს, რამეთუ მას ახლა უკვე შეუძლია დაემორჩილოს მამას, როგორც არ უნდა დაცილებული იყოს მისგან; მას შეუძლია უარი თქვას საკუთარ ნებაზე, რომელიც მან თავის კაცობრივ ბუნებაში მიიღო, და მთლიანად გადასდოს თავი, თუნდაც სასიკვდილოდ: „დაე განდიდდეს მამა ძეში“. ღვთის მართლმსაჯულება იმაშია, რომ ადამიანი აღარ იყვეს მეტად ღმერთისაგან განშორებული, რათა კაცობრიობა აღდგეს ქრისტეში, ჭემმარიტ ადამში“. და გრიგოლ ღვთისმეტყველი დაასკვნის: „განა ნათელი არ არის, რომ მამა იღებს ამ მსხვერპლს არა იმიტომ, რომ იგი მას მოითხოვდა და რაიმეში ესაჭიროებოდა იგი, არამედ საღვთო განგებულების მი-

ხელვით საჭირო იყო, რომ ადამიანი განწმენდილიყო ღვთის კაცობრივობით, გავეთავისუფლებინეთ, დაემარცხებინა ტირანი თავისი საკუთარი ძალით, რათა ღმერთს კვლავ მოეხმო ჩვენთვის თავისი ძის მიერ, შუამავლისა, რომელმაც ყოველივე აღასრულა მამის დიდებაში, რომლის მორჩილიცაა იგი ყველაფერში... დანარჩენს კი დაე ღუმილით მივაგოთ პატივი".

20) აღდგომა

მამა ძის მსხვერპლს „საღვთო განგებულების მიხედვით" იღებს: „ადამიანი ღვთის კაცობრივი ბუნებით უნდა განწმენდილიყო" (გრიგოლ ღვთისმეტყველი, 45-ე სააღდგომო სიტყვა). კენოზისი მიდის თავის უკიდურეს ზღვრამდე და ქრისტეს სიკვდილით მთავრდება, რათა განწმინდოს ადამიანური ყოფიერების ყველა პირობა, თვით სიკვდილის ჩათვლით. „Cur Deus homo?" (რატომ გახდა ღმერთი კაცი?) არა მარტო ჩვენი ცოდვიანობის მიზეზით, არამედ ჩვენი განწმენდისათვისაც, რათა ჩვენი დაცემული ცხოვრების ყველა ასპექტი იმ ჭეშმარიტ ცხოვრებაში ჩაერთო, რომელმაც არასოდეს არ იცის სიკვდილი. ქრისტეს აღდგომით სიცოცხლის მთელი სისავსე ადამიანთა მოდგმის გამხმარხეს ემყნობა, რათა გააცოცხლოს იგი.

ამიტომაც საქმე ქრისტესი ფიზიკური და შეიძლება ითქვას ბიოლოგიური რეალობაა. ჯვარზე სიცოცხლემ შთანთქა სიკვდილი. სიკვდილი შედის ქრისტეს ღვთაებრიობაში და იფერფლება, რამეთუ „ადგილს ვერ პოულობს მასში". ასე რომ გამოსყიდვა არის სიცოცხლის ბრძოლა სიკვდილთან და სიცოცხლის გამარჯვება. ქრისტეს კაცობრივობა ესაა ახალი ქმნილების ჩანასახი: მისი კაცობრივობის მიერ სიცოცხლის ძალა კოსმოსში იჭრება, რათა აღადგინოს და სიკვდილზე საბოლოო გამარჯვებით გარდაქმნას იგი. განკაცებისა და აღდგომის შემდეგ სიკვდილი აფორიაქებულია: იგი აღარაა აბსოლუტური. ახ-

ლა ყოველივე მიისწრაფვის *αποκαταστασις των παντων* -ისკენ („ყოველის აღდგენისაკენ“) ანუ იმ ყოველივეს სრული აღდგენისაკენ, რაც სიკვდილით იყო დარღვეული, ღვთის დიდებით მთელი კოსმოსის გასზივონებისაკენ, რომელიც იქცევა „ყველაფერად ყველაფერში“, ამ სისრულიდან არ იქნება გამორიცხული ცალკეული ადამიანური პიროვნების თავისუფლება, რომელსაც ღმრთაებრივი ნათლისაგან ებოძება საკუთარი უძლეურების სრულყოფილი შეგნება.

მაშასადამე გამოსყიდვის იურიდიული სახე მსხვერპლის სახით უნდა შეივსოს. გამოსყიდვა - ეს აგრეთვე ის მსხვერპლია, რომელსაც სწირავს ქრისტე, ვითარცა დიადი „მღვდელი, წესსა მას ზედა მელქისედეკისასა“, როგორც ეს ებრაელთა მიმართ ეპისტოლეშია ნათქვამი, რომელიც მის მიერ მიწაზე დაწყებულ საქმეს ზეცაში ასრულებს (ამთავრებს). ჯვარზე სიკვდილი ახალი აღთქმის პასეჟია, რომელმაც რეალური გახადა ყოველივე ის, რის სიმბოლიზირებასაც ახდენდა ებრაელთა პასეჟი, რადგანაც ბუნების გათავისუფლებითა და მისი ღვთის სასუფეველში შეყვანით ხორციელდება ერთადერთი ჭეშმარიტი გამოსვლა. რა თქმა უნდა, საკუთარ ნებაზე უარის თქმა, რაზე დათანხმებაც ვერ შესძლო ადამმა, გამომსყიდველი მსხვერპლია; მაგრამ უპირველეს ყოვლისა, ესაა საიდუმლო უპირატესობის მიხედვით, თავისუფალი საჩუქარი, რომელშიც ქრისტეს მიაქვს ღმერთთან, საკუთარ კაცობრივ ბუნებასთან ერთად ქმნილების ჩანასახი; იგი ის ღვაწლია, რომელიც ახალმა კაცობრიობამ უნდა დაასრულოს, განუზომელ ღვთისმსახურებაში, რომელიც თავდაპირველად ადამს ჰქონდა დაკისრებული: ესაა მთელი კოსმოსის საჩუქრად მიძღვნა ღვთისათვის, ვითარცა მადლის სათავსისა. აღდგომა ცვლის დაცემულ ბუნებას, იგი საოცარ შესაძლებლობას გადაშლის, თვით სიკვდილის განწმენდის შესაძლებლობას; ამიერიდან სიკვდილი არის არა ჩიხი, არამედ კარი სასუფეველისა; ჩვენ დაგვიბრუნდა მადლი; და თუმცა ჩვენ მას ვატარებთ ჩვენში როგორც „წყმედულ ჭურჭელში“, როგორც ჯერ კიდევ

მოკვდავ სათავეებში, მაგრამ თვით ჩვენს სისუსტეში ახლა უკვე იმალება სიკვდილის მძლეველი ძალა. მშვიდი სიმტკიცე მოწამეებისა, რომელნიც ვერ გრძნობდნენ არა მარტო შიშს, არამედ თვით ფიზიკურ ტკივილსაც კი, მოწმობს იმას, რომ ამერიიდან ქრისტიანისათვის ხელმისაწვდომია აღდგომის ქმედითი შექმნება.

წმ. გრიგოლ ნოსელმა შესანიშნავად გამოთქვა ვნების (ტანჯვის) საკრამენტალური ასპექტი. ქრისტემ, ამბობს იგი, არ დაუცადა თუ როდის გახდებოდა იძულებული თავისი მსხვერპლი გაეღო იუდას გამცემლობისა, მღვდელთა სიბოროტისა და ხალხის უგუნურებისათვის; „მან დაასწრო ამ ბოროტების ნებას და ვიდრე იძულებული გახდებოდა, ნებით დაუთმო თავი ვნების წინააღმდეგ, დიდ ხუთშაბათს, მოგვანიჭა რა თავისი ხორცი და სისხლი“. აქ თავისუფლად აღსრულდა მსხვერპლი ტარივისა, რომელიც სამყაროს შექმნამდე დაიკლა. ქრისტეს ვნებანი დიდი ხუთშაბათიდან იწყება სრულ თავისუფლებაში.

მალე ამის შემდეგ - გეთსიმანიაა, შემდეგ ჯვარი, მასზე სიკვდილი ღმრთაებრივი პიროვნების სიკვდილია: ქრისტეს კაცობრივობით დათმენილი და სულისა და სხეულის გაყრაც სიკვდილის ძირითადი ნიშანი ასევე ხდება ღმერთკაცში. სული ჩადის რა ჯოჯოხეთში, „სიტყვაში „გაპიპოსტასირებული“ იმყოფება, ისევე როგორც ჯვარზე გაკრული მისი სხეული. ადამიანის პიროვნება ხომ ერთნაირად აგრძელებს ყოფნას, როგორც მიწას დაბრუნებულ საკუთარ სხეულში, ისე საკუთარ სულში: ამიტომაც ვცემთ პატივს წმინდანთა ნაწილებს. მით უმეტეს გამართლებულია ეს ქრისტესთან მიმართებაში: მისი ღმრთაებრიობა ერთდროულად იმყოფება სხეულშიც, რომელიც საფლავში განისვენებს დიდი შაბათის ძილით, და სულშიც, რომელიც ძლევით მუსრავს ჯოჯოხეთის ბჭეს. მართლაცადა, შეიძლება კი სიკვდილს დაარღვიოს ეს პიროვნება, რომელიც დაითმენს მას, მთელი მისი ტრაგიკული დაშლით, თუკი ეს პიროვნება ღმრთაებრივი პირია? აი რატომაა, რომ ქრისტეს სიკვდილში უკვე არსებობს აღდგომა. სიცოცხლე ნაკადულად მოედინება საფლავი-

დან, იგი გამოვლინდა ქრისტეს სიკვდილით და თვით მის სიკვდილში. კაცობრივი ბუნება ზეიმობს ბუნების საწინააღმდეგო მდგომარეობაზე, რამეთუ ეს ბუნება მთლიანად თავმოყრილია ქრისტეში, წმ. ირინეოსის სიტყვით, - იგი მეთაურობს: ქრისტე - თავი ეკლესიისა, ანუ იმ ახალი კაცობრიობისა, რომლის წინააღმდეგ არავითარ ცოდვას, არავითარ მტრულ ძალას მეტად არ ძალუძთ საბოლოოდ ჩამოაცილონ ადამიანი მადლს, ყოველ ადამიანურ სიცოცხლეს მუდამ შეუძლია ქრისტეში განახლება, როგორც არ უნდა იყოს იგი ცოდვით დაბძიმებული; ადამიანს ყოველთვის შეუძლია საკუთარი სიცოცხლის მიცემა ქრისტესთვის, რათა მან დაუბრუნოს მას (ადამიანს) თავისუფალი და წმინდა სიცოცხლე. და ქრისტეს ეს საქმე ეკლესიის ხილულ საზღვრებს მიღმა ვრცელდება, ყოველგვარი რწმენა სიკვდილზე სიცოცხლის ზეიმისა, აღდგომის ყოველგვარი წინათგრძნობა არაპირდაპირ ქრისტეს რწმენას წარმოადგენს: რამეთუ მხოლოდ ქრისტეს ძალა აღადგენს მკვდრებს. სიკვდილზე ქრისტეს გამარჯვების შემდეგ აღდგომა ზოგად კანონად იქცა ქმნილებათათვის - არა მარტო კაცობრიობისა, არამედ ცხოველთა, მცენარეთა, ქვათა, მთელი კოსმოსისათვის, იმიტომ, რომ ყოველი ჩვენგანი მას უდგას სათავეში. წყალში შთაფვლისას ჩვენ ვინათლებით ქრისტეს სიკვდილში, რათა მასთან ერთად თანააღვდგეთ და ცრემლებით, როგორც ნაკურთხი წყლით განბანილი და სული წმიდის ცეცხლით მოცემული სულისათვის აღდგომა არის არა მარტო სასოება, არამედ უკვე არსებული რეალობა: პარუსია იწყება წმინდანთა სულებში, და ამიტომაც წმ. სვიმეონ ახალმა ღვთისმეტყვეელმა შესძლო დაეწერა: „მათთვის, ვინც იქმნა შვილად ნათლისა და ძედ მომავალი დღისა, მათთვის, ვინც მუდამ ნათელში დაიარება, არასოდეს დადგება ღლე უფლისა, რადგან ისინი უკვე იმყოფებიან ღმერთთან და ღმერთში“. მაცხოვრის აღმდგარი სხეულიდან ნათლის უკიდევანო ოკეანე იღვრება.

1) ორი "მონოთეიზმი"	3
2) გზა უარყოფისა და გზა მტკიცებისა	8
3) სამება	15
4) სამების ტერმინოლოგია	20
5) ღვთაებრივ პირთა თვისებები	29
6) შესაქმე.....	35
7) სამერთიანი ღმერთი - შემოქმედი და ღმერთაებრივი იდეები	41
8) შესაქმე: დრო და მარადისობა	46
9) შესაქმე: კოსმოსური წესრიგი.....	53
10) ხატი და მსგავსი	62
11) ქრისტიანული ანთროპოლოგია	68
12) პირველქმნილი ცოდვა	75
13) ძველი აღთქმის მნიშვნელობა	82
14) განხორციელება (განკაცება)	91
15) ქრისტოლოგიური დოგმატი	96
16) "ხატი ღვთისა" და "ხატი მონისა"	103
17) ორი ენერგია, ორი ნება	107
18) „ორი“ და „ერთი“ ქრისტეში	113
19) გამოსყიდვა	118
20) აღდგომა	126