
საღმრთისმეტყველო საკითხები

ბრიზოლ რუსაძე



**წესი
თვისებათა
მიცემისა.**



საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა
თბილისი, 2009

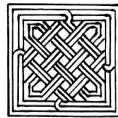
დაიბეჭდა უნმიდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის

ილია II

ლოცვა-კურთხევით

კრებულის ძირითად ნაწილში წარმოდგენილია საღმრთისმეტყველო განსაზღვრებანი Communicatio idiomatum-ისა და «პერიხორესისის» შესახებ: წინასწარი მიმოხილვა და თანამედროვე რუსი პატროლოგების ორი მონოგრაფიული ნაშრომის თარგმანი; აგრეთვე, ავტორის მიერ ადრე გამოქვეყნებული წერილები სხვადასხვა საღმრთისმეტყველო საკითხზე.

რედაქტორი გვანცა კოპლატაძე



განჯეჰი

წინასწარი მიმოხილვა	4
მღვდელი ოლეგ დავიდენკოვი, COMMUNICATIO IDIOMATUM როგორც უმნიშვნელოვანესი ნაწილი მართლმადიდებლური სწავლებისა მსხნელის გვამოვნების შესახებ	13
ა. სიდოროვი, საკითხი უფალი ჩვენი იესო ქრისტეს მცნობელობის საზღვრების შესახებ და მისი გადანყვეტა წმიდა მამათა გარდამოცემის კონტექსტში	34

სხვადასხვა

წმიდა ილია მართლის „განდეგილის“ სახისმეტყველება	76
ჯოჯოხეთის წარტყვევნა	79
ღმრთის რჩეული ერი	84
სეკტუაგინტა – ძველი აღთქმის დედანი	88
რწმენა და იდეოლოგია	100
ხატისა და სქესის ანტინომიურობა	105
ნეოპლატონური ემანაცია და ქრისტიანული ხატი	122
სომატური ხატი	126
საქართველოს მნათობთა საუნჯეს ნუ შეეხებით!	131
ღმრთის ხატის ქრისტოლოგიური და ანთროპოლოგიური განსაზღვრებანი	136
ერეტიკული წიგნების შესახებ	141
წმიდა მღვდელმთავარი ეგნატე (ბრიანჩანიწიწი), განშორებისათვის წიგნთა კითხვისაგან, რომელნიც ცრუ სწავლებას შეიცავენ	150
ძალა სიტყვისა	154
არა ფსევდომაკარი, არამედ – მაკარი დიდი	158
ძველი ქართული საღმრთისმეტყველო წყაროები	163

წინასწარი მიმოხილვა

წინამდებარე კრებულის ძირითად ნაწილში წარმოდგენილია თარგმანი ორი მონოგრაფიული ნაშრომისა, რომელიც თანამედროვე რუს პატროლოგებს დეკ. ოლეგ დავიდენკოვსა * და პროფ. ა. სიდოროვს ეკუთვნით. შრომების გაცნობამდე, ვფიქრობთ, მკითხველს გაეუადვილებთ დასმულ საკითხებში გარკვევას, თუ მათი შეფხერებითა და ავტორთა პოზიციების დადგენით განსხვავებულ თუ საერთო შეხედულებებს სისტემურად განვიხილავთ. ამასთან დაკავშირებით, საკითხის შესახებ ისტორიული წიაღსვლებით გამორჩეული მ. სკაბალანოვიჩის¹ ენციკლოპედიური სტატიითაც ვისარგებლებთ, რომელსაც ორივე ჩვენი ავტორი კარგად იცნობს და რომელიც მათ კვლევებს თითქმის საუკუნით წინ უსწრებს.

მანამდე კი გავარკვიოთ, რას ნიშნავს წიგნის სათაურად გამოტანილი სიტყვები „წესი თვისებათა მიცემისა“.

წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელის განსაზღვრებით: „ქრისტე ორთავე ბუნებათა სახელი არს და ღმრთადცა ითქუმის და კაცადცა, დაუბადებელად და დაბადებულად, და უვნებელად ღმრთეებითა და ვნებულად ჯორციითა“, ხოლო ოდეს ერთი კერძო ბუნების მიხედვით სახელვდებთ ძედ ღმრთისა და ღმრთად ჭეშმარიტად, მაშინ იგი მეორე ბუნების, კაცების სახელთაც შეინწყნარებს. ამ წესის საფუძველზე ამბობს მოციქული: „ჯუარს-ეცუა უფალი დიდებისა“ (1 კორ. 2,8), ოღონდ ვნებას ღმრთებრივ ბუნებას კი არ მიაკუთვნებს, არამედ კაცობრივს, რადგან „იგივე არს ღმერთიცა და კაციცა“. ასევე, როცა ქრისტეს კაცი ეწოდება და ძე კაცისა, მას საღმრთო საქმეთა დიდებულებაც მიენერება. მაგალითად, როგორც არის ნათქვამი: „ყრმაჲ ახალი პირველ საუკუნეთა“. ამ დროსაც ყრმის ბუნების მიხედვით კი არ ეწოდება პირველ საუკუნეთა, არამედ ღმრთეების მიხედვით, რადგან ღმრთეებრივი ბუნებით იყო პირველ საუკუნეთა და უკანასკნელ იქმნა ყრმა. „და ამას სახესა ეწოდების წერილთა შინა წესი მიცემისაჲ, რამეთუ თითოეული ბუნებაჲ მისცემს მეორესა თვსსა მას თვსებასა ერთობისა მისთვის გუამისა“².

სწორედ თვისებათა ამგვარი ურთიერთგადაცემისა და ურთიერთზიარების გამო ქრისტეს კაცობრივმა ბუნებამ საღმრთო დიდებულებანი შეიძინა: „ჯორცთა მათ მისცემს თვსთა დიდებულებათა სახითა მით ურთიერთას მიცემისაჲთა ერთობისა მისთვს გუამისა

მის და შეურევენლად განუყოფელობისა ბუნებათაჲსა, რამეთუ ერთი იყო და იგივე, რომელი საღმრთოთაცა და კაცობრივთა იქმოდა თითოეულითა ბუნებითა ზიარებითა მით მეორისაჲთა“.³ მართალია, ჩვენ ვსაუბრობთ ქრისტეს ბუნებათა ურთიერთქმედებაზე, მაგრამ ერთში – მიმცემი, ხოლო მეორეში მიმღები იგულისხმება. როგორც ღირ. იოვანე დამასკელი განმარტავს: „ვითარ-იგი პეტრეს ზედა სული ვიდრემე მისცემს ჴორცთა გრძნობასა და მოძრავობასა და ჴორცნი მიიღებენ, ხოლო ერთი არს გუამი მიმცემელისა და მიმღებელისაჲ, ეგრეთვე ქრისტესაცა ზედა ღმრთეებაჲ ვიდრემე მისცემს და კაცე-ბაჲ მიიღებს. ხოლო ერთი არს გუამი მიმცემელისა ღმრთეებისა და მიმღებელისა კაცებისაჲ“.⁴

ზოგადად ნათქვამია: „მისცემს იგი ჴორცთა თჳსსა მას დიდებულებასა და ბრწყინვალებასა“⁵, მაგრამ ჩვენთვის საინტერესოა, კონკრეტულად რომელ თვისებებს გადასცემს ღმრთეება კაცებას? – ამ თვალსაზრისით რამდენიმე ასპექტი შეიძლება გამოვყოთ: 1. „რამეთუ ცხოველსმყოფელ იყვნეს ჴორცნი იგი წმიდანი არა თუ თჳსისა ბუნებისაგან, არამედ შეერთებითა მით ღმრთეებისაჲთა“⁶. სახარებიდანაც ვიცით, რომ მაცხოვარი მკვდარს აღადგენდა. 2. „უფალი ჩუენი იესუ ქრისტე იქმოდა საქმეთა ორთავე ბუნებათასა ზიარებითა მეორისაჲთა“, და ისევ: „ხოლო ჴორცნი უფლისანი ზიარ იქმნეს საღმრთოთა საქმეთა შეერთებითა მით ღმრთისა სიტყჳსაჲთა ერთგუამოვნებად“⁷; ასევე პამფილე იერუსალიმელიც მაცხოვრის ორი ბუნების შესახებ იმავეს ამბობს: „არა საქმითი არს განყოფაჲ მათი და განკვეთაჲ“⁸. ე.ი. არა მხოლოდ ცხოველსმყოფელობა, არამედ ორივე ბუნების ყველა საქმე ერთია, ანუ თვისებრივად გამდიდრებული კაცობრივი ნება და ქმედება სრულიად ექვემდებარება და ეზიარება საღმრთო ნებასა და ქმედებას. 3. „ხოლო ითქუმის განღმრთობაჲცა ჴორცთა მათ წმიდათაჲ. განღმრთობასა ვიტყჳ, არა თუ ბუნებად ღმრთეებისა იცვალა ჴორცთა იგი ბუნებაჲ, არამედ თანაშეყოფითა სიტყჳსა ღმრთისაჲთა მიეცნეს მას საღმრთონი იგი დიდებულებანი“⁹. ე.ი. განღმრთობა კაცობრივი ბუნების შეცვლას კი არ ნიშნავს, არამედ საღმრთო დიდებულებათა შექენას. ამიტომაც არის დასაშვები ამგვარი გამოთქმები: „ბუნებაჲ იგი, რომელი შეიერთა გუამოვნებით, შეერთებითა მით თჳსითა ღმერთ ყო“¹⁰. წმ. გრიგოლ ღმრთისმეტყველის სიტყვით: „ერთმან მან განაღმრთო და მეორე იგი ღმერთ იქმნა“, იქვე: „მინდობილ ვარ თქუამდ, თუ სწორ ღმრთისა იქმნა“¹¹.

წმ. გრიგოლის ამ ციტატათა ექვთიმესეულ თარგმანებში ვარიანტული სხვაობები შეინიშნება და მათი მნიშვნელობიდან გამომდინარე, ამათაც დავიმონმებთ: „ერთმან ღმერთ-ყო და მეორე იგი ღმერთ იქმნა“; კაცება, „რომელი მიიღო, რომელი იგი იცხო ღმრთეებითა და იქმნა მსგავს მცხებელისა მის და მინდობილ ვარ თქუმად, ვითარმედ ერთ ღმრთისა თანა“, ღირ. ეფრემ მცირის თარგმანით: „მისანდობელ თქუმად, თანაღმერთ“¹². ე.ი. კაცობრივმა ბუნებამ ყველა ის საღმრთო დიდებულება შეიძინა, რისი დატევენაც მას შეეძლო.

წმ. ექვთიმე ათონელის აქ წარმოდგენილ სწავლათაგან წესი თვისებათა მიცემისაჲ იმდენად ცხადად არის ჩამოყალიბებული, რომ პასუხი ზემოთ დასახელებულ მონოგრაფიებში დასმულ მთავარ კითხვაზე – იცოდა თუ არა მაცხოვარმა ქვეყნის აღსასრულის ჟამი კაცობრივი ბუნებით – ვფიქრობთ, გაცემულია, მაგრამ ისტორიულად მის გადანწყვეტას იმდენი ავტორი შეეცადა, რომ მათი ქრონოლოგიური აღწერით ჩვენ მიერ წარმოდგენილმა პატროლოგებმა საკითხს კიდევ უფრო მეტი ნათელი მოჰფინეს. ამ აღწერას მკითხველი თვით გაეცნობა, ჩვენ მხოლოდ რამდენიმე კერძო საკითხს შევეხებით.

წმიდა მამათა ეგზეგეტიკური მასალის მოძიების შემდეგ, ზემოთ დასახელებული პატროლოგები მთავარ საკითხში – იცოდა თუ არა უფალმა ჩვენმა იესო ქრისტემ ქვეყნის აღსასრულის დღე და ჟამი კაცობრივი ბუნებით – შემდგომ დასკვნამდე მივიდნენ: მ. სკაბალანოვიჩის აზრით, განსახილველი „საკითხი წმიდა მამათა მწერლობაში და მით უმეტეს კრებებზე საბოლოოდ არ გადანწყვეტილა. ჩანს, მისი გადანწყვეტა ქრისტეს კაცობრივი ცოდნის ღმრთეებრივისაგან მკვეთრი გამიჯვნის საფუძველზე შეიძლება. ღმრთეებრივს შეეძლო კაცობრივი ორგანოებით ესარგებლა და მისი ფორმებით (კატეგორიებით და ა.შ.) ემოქმედა, ამიტომაც უკანასკნელი პირველს მოცულობითაც ვერ დაემთხვეოდა. ძე ღმერთის ყოვლისმცოდნეობა შეუძლებელია ძე კაცის ხორციელ-სულიერი ცოდნის ჩარჩოებში ჩატეულიყო, არამედ მას თავისთვის სხვა, უფრო შესაფერისი ორგანო ჰქონდა“¹³. ამ დასკვნას ა. სიდოროვიც იმონმებს, მაგრამ იმ საკითხში, რომ წმიდა მამები „ერთმანეთს არ ეთანხმებიან“, შესწორება შეაქვს: „ყოველთვის ერთსულოვანნი არ იყვნენ წვრილმანებში“¹⁴. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ თვით მ. სკაბალანოვიჩის აღიარებით, დოგმატიკაში საკითხი ქრისტეს ორი ბუნების ურთიერთმიმართების შესახებ „წმ. იოვანე დამასკელმა იმდენად გამონვლილვით დაამუშავა,

რომ მომდევნო მართლმადიდებლურ ღმრთისმეტყველებას მისთვის რაიმე არსებითად ახალი არ შეუმატებია“¹⁵.

მღვ. ოლეგ დავიდენკოვის სტატიაში საღმრთისმეტყველო განსაზღვრებებს უფრო ცხადი და დასრულებული სახე აქვს: ქრისტეს კაცობრივი ბუნება განიღმრთო არა ბუნებით და არა მდგომარეობით, არამედ ზებუნებრივად. განღმრთობა არც კაცების განზავებაა ღმრთეებაში და არც უბრალოდ სახე გამოთქმისა, არამედ ეს არის კაცობრივი ბუნების სისრულეთა რეალური განდიდება ჰიპოსტასური შეერთების შედეგად, მისთვის საღმრთო ქმედებათა შეთვისების გზით. კაცება ქრისტესი განღმრთობის მწვერვალზეც კი ჭეშმარიტ კაცებად რჩება, ქრისტეს ბუნებათა ნამდვილი გაერთიანება არა ბუნებითად, არამედ მადლით, ენერგიით აღესრულა. ამ განღმრთობის ძალით კაცება ღმრთეებად არ გადაქცეულა, არამედ თავის ბუნებრივ საზღვრებში დარჩა და იმდენი სისრულე შეითვისა, რამდენის დატევნაც მას შეეძლო. კაცობრივი ბუნება მთელი სისრულით მიიღო და შეითვისა სიტყვამ, მაგრამ კაცებას მთელი სისრულე ღმრთებრიობისა არ შეუთვისებია. საღმრთო ხედვა გულისხმობს ღმრთის მიერ თავისივე თავის, თვისი საღმრთო არსის ცოდნას, მაგრამ მტკიცება იმისა, რომ კაცობრივ გონს, თუნდაც ღმრთეებასთან ჰიპოსტასურად შეერთებულს, საღმრთო არსის სრულყოფილად ხედვის უნარი აქვს, შეუძლებელია. ამიტომ ქრისტეს კაცობრივი ბუნების განღმრთობა არ ნიშნავს, რომ კაცებას ამასთანავე გადაეცემა თვისებები ღმრთის არსისა, არამედ მას გადაეცემა საღმრთო ქმედებანი, რომლის გამოც კაცება თვისი სრულყოფილებით განდიდდება. როცა ღირ. იოვანე დამასკელი ამბობს, რომ ქრისტეს კაცობრივი ბუნება ღმერთთან შეერთების გამო მომავლის ცოდნით განმდიდრდა, ამით მის კაცებას საერთოდ საღმრთო მცნობელობის თვისებას სრულიადაც არ მიაწერს.

დეკ. ო. დავიდენკოვის აღნიშნული ნარკვევის გამოქვეყნებიდან (2002 წ.) სამი წლის შემდეგ იმავე საკითხზე დაიბეჭდა პროფ. ა. სიდოროვის საკონფერენციო მოხსენება, რომელშიც წინამორბედის სახელიც კი არ არის ნახსენები. ორივე ცნობილი ავტორია, ამიტომ ბუნებრივად ჩნდება კითხვა: მაშ, რა უნდა იყოს მიზეზი ამგვარი უგულვებელყოფისა, თუ არა შეხედულებათა განსხვავება და პოლემიკის თავიდან აცილების სურვილი?

მართლაც, საპირისპიროდ დეკანოზის ერთმნიშვნელოვანი დასკვნებისა, რაც უნდა ახასიათებდეს კიდევ დოგმატურ განსაზღვრებებს,

პატივცემული პროფესორი დასაწყისშივე აღნიშნავს, რომ უფლის მცნობელობის, ანუ მისი ცოდნისა თუ არცოდნის საკითხი გადაუჭრელ ანტინომიათა რიცხვს მიეკუთვნება. წმიდა მამები საკუთარი ინიციატივით არ აღძრავდნენ მას. ეს უპირატესად ერეტიკოსთა საქმე იყო, ხოლო ეკლესიის მამები საკითხს მათზე გაცემული პასუხებით წყვეტდნენო. – ამაში გასაკვირი არაფერია, რადგან ეკლესიის მთავარი დანიშნულებაც სწორედ ეს არის: ზრუნვა სარწმუნოებრივი სწავლების სინმინდის დაცვისათვის. თვით მსოფლიო კრებებიც განა მწვალებელთა მიერ შემოტანილ ცრუ სწავლებათა დასაგმობად და შექმარიტებათა დასამტკიცებლად არ იმართებოდა?

რადგან ავტორი მიდრეკილია იმ პოზიციისკენ, რომ ქრისტეს მცნობელობის საკითხი გადაუჭრელად წარმოადგინოს, ამიტომ მისთვის განსაკუთრებით მისაღებია თვალსაზრისი ავტორისა „სექტების შესახებ“: არ არის საჭირო მეტისმეტად ჩაღრმავება ამგვარი საკითხების გამოძიებისას, რადგან კრებასაც (აღბათ, ქალკედონის) ეს სწავლება არ გამოუძიებია. ა. სიდოროვი ხაზს უსვამს, რომ „დიდ პატივისცემას იმსახურებს თავდაჭერილობა აღნიშნული თხზულების ავტორისა, რომელიც მართლმადიდებლური დოგმატიკის ამ უფაქიზეს სფეროში ინტელექტუალური ცნებებით ზედმეტად არ იჭრება“. – ეს რომ იყოს საკითხი, რომელსაც წმიდა მამები არ შეხებიან, ანდა მისი გამოძიება აუკრძალავთ, მაშინ, რა თქმა უნდა, თავდაჭერაც აუცილებელი იქნებოდა, მაგრამ მაშინ, როცა თვით ა. სიდოროვის მიერ გარდამოცემიდან მოძიებული ათეულობით კომენტარი მხოლოდ იმაზე მეტყველებს, რომ ეკლესია დაინტერესებული ყოფილა საკითხის ბოლომდე გარკვევით, განა ამის შემდეგ დუმილი ეგების?

სხვათა შორის, ზემოთ ნახსენები თხზულება „სექტების შესახებ“, რომელსაც ადრე ლეონტი ბიზანტიელს მიაწერდნენ და რომლის ქართულ თარგმანს მ.ვ. ესბროკი მხოლოდ გაკვრით ახსენებს თავის ერთ სტატიამში¹⁶, ქართულად თეოდორე აბუკურას სახელით გამოიცა და იგი წმ. არსენ იყალთოელის თარგმანს წარმოადგენს¹⁷. ასურეთში მოღვაწე არაბი ქრისტიანი მწერალი, ხარანის ეპისკოპოსი თეოდორე აბუკურა (740-820), რომლის სიბრძნით თვით არსენიც აღტაცებული იყო, ასახელებს საკითხებს, რომელთა კვლევაც მიუღებელია: „თუ ვითარ იშვების ძე მისგან [მამისგან], ანუ ვითარ გამოვალს სული, ამისი უჯერო არს გამოძიება“¹⁸, ხოლო ჩვენთვის საინტერესო საკითხზე მოგვითხრობს: ბიზანტიამი მონოფიზიტი თევდოსის ეპისკოპოსობის

დროს აღიძრა სარწმუნოება უმეცრებიანთა, ანუ აგნოიტთა, რომელნიც უფლის სიტყვებს იმონებდნენ: „არავინ უწყის ჟამი განკითხვისაჲ, არცა – ძემან, თვნიერ მამამან მხოლომან“. გამოიძიეს, „უკუეთუ უმეცარმე არსა ქრისტე, ვითარცა კაცი ანუ არა“. თევდოსი ამბობდა: „არა უმეცარ არს“, და უმეცრებიანთა დასამხობელი თხზულებაჲც კი დაწერა. „ხოლო სხუანი იტყოდეს მისთვის უმეცრებასა, ვითარ-იგი ტკივნეულადცა ვიტყვით მას“, ამის გამო უმეცრებიანად სახელდებულნი თეოდოსიანთაგან გამოიყვნენ, თავიანთი ეკლესია შექმნეს და ცალკე ეზიარებოდნენ¹⁹.

აქ გადმოცემული ამბიდან ავტორისეული განმარტება არ შეინიშნება, მაგრამ თეოდორე აბუკურა სხვა ადგილას, რომელსაც ჩვენ ხაზგასმით გამოვყოფთ, ამბობს: „თეოდოსიანნი უკუე არა იტყვან უმეცრებასა საუფლოესა კაცისასა, ხოლო იგინი [უმეცრებიანნი] – უმეცრებასა, რამეთუ „ყოვლითურთ გუემსგავსა ჩუენო“, – იტყვან. და უკუეთუ ჩუენ უმეცარ ვართ, ცხად არს, ვითარმედ იგიცა უმეცარ იყო, რომლისათვის თვთ იტყვს სახარებასა შინა, ვითარმედ: „არავინ უწყის დღე იგი ანუ ჟამი, არცა – ძემან, თვნიერ მამამან მხოლომან“. და კუალად: „სადა დასდევით ლაზარე“, რამეთუ ესე ყოველნი უმეცრებისანი არიან სიტყუანი, არამედ რასა ვიტყვთ მათდა მიმართ, ვითარმედ განგებულებით თქუნა ესენი ქრისტემან, რაჲთა დაჰქსნას სურვილი მონაფეთაჲ სწავლად მისგან ჟამსა აღსასრულისასა“²⁰. – როგორც ვხედავთ, თეოდორე აბუკურა არათუ ერიდება საკითხის გამოძიებას, არამედ განსაზღვრებასაც იძლევა, რომ ქრისტემ ქვეყნის აღსასრულის ჟამი არა უმეცრების გამო, არამედ, როგორც ამას სხვა მამებიც განმარტავენ, „განგებულებით“ არ დასახელა.

ვფიქრობთ, აღნიშნულ საკითხზე ა. სიდოროვს, ისევე როგორც მ. სკაბალანოვიჩს, ამომწურავი პასუხის გაცემის საშუალებას არ აძლევს ორი ცნების – წინასწარმცნობელობისა და ყოვლისმცოდნეობის – გაიგივება, რადგან მომავლის ცოდნა და ყველაფრის ცოდნა ერთი და იგივე არ არის. ეს კარგად ჩანს, მის მიერ წმ. ათანასე დიდის სწავლათა განხილვისას: როცა იგი ფიქრობს, რომ ქრისტეს კაცობრივი ბუნება განღმრთობით სრულიქმნება, ე.ი. მას აქვს უნარი ღმრთეებრივ ყოვლისმცოდნეობად გარდაქმნისაო. – სინამდვილეში ქრისტოლოგიური სისტემის მესაძირკვლე, წმ. ათანასე ალექსანდრიელი ამ უკიდურესი აზრის გულისხმისყოფისათვის არავითარ საფუძველს არ იძლევა. როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ქრისტეს კაცობრივი ბუნების მომა-

ვლის ცოდნით გამდიდრება არ ნიშნავს ღმრთეებრივი ცოდნის, ანუ ყოველსმცოდნეობის შექენას.

აგრეთვე, ცალკე გამოყოფის ღირსია კიდევ ერთი საკითხი. როგორც მკითხველი ნახავს, მღვ. ოლეგი დოგმატური ღმრთისმეტყველების ყველა რუსულ, მათ შორის მთავარებ. მაკარის, სახელმძღვანელოში თვისებათა გადაცემის შესახებ მოცემულ სწავლებას არა-დამაკმაყოფილებლად მიიჩნევს და ამის დასასაბუთებლად მთავარებ. მაკარის სახელმძღვანელოდან, მისი აზრით, ურთიერთსაპირისპირო შინაარსის მქონე ციტატებიც მოაქვს; ხოლო ა. სიდოროვი მიტრ. მაკარის დოგმატიკიდან ვრცელ ამონარიდს იმონმებს და ფიქრობს, რომ განსახილველ საკითხზე მართლმადიდებლური თვალსაზრისის უკეთ და უფრო კორექტულად გამოთქმა ძნელია. – მართალია, აქ ნათქვამია, რომ «იესო ქრისტეს კაცობრივი ბუნება ყველა თავისი სისრულით მისთვის შესაძლო უმაღლეს ხარისხამდე აღმაღლდა, ღმრთეებისგან მიიღო ყველაფერი, რისი მიღებაც კი მხოლოდ შეეძლო, დარჩა რა კაცად, ყოველგვარი სიბრძნით, მადლით, სინმინდითა და ცხოველმყოფელი ძალით გამდიდრდა», მაგრამ, რაც ჩვენთვის უფრო მნიშვნელოვანია, კონკრეტულად მაცხოვრის მცნობელობის შესახებ მიტრ. მაკარი ამგვარად მსჯელობს: როგორც ჩანს, ეკლესიის ძველ მოძღვართა წინააღმდეგობრივი გამონათქვამები მაცხოვრის მცნობელობის შესახებ სრულიად ეთანხმებიან ერთმანეთს. ზოგიერთი მათგანი მთ. 24,36 მუხლის განმარტებისას ამბობდა, რომ ქრისტემ ქვეყნის უკანასკნელი დღე არ იცოდა კაცობრივად; ესენი იყვნენ: ირინეოს ლიონელი, ათანასე დიდი, ბასილი დიდი, გრიგოლ ღმრთისმეტყველი, გრიგოლ ნოსელი, დიდმი ალექსანდრიელი, ეპიფანე ეკპრელი, თეოდორიტე კვირელი, კირილე ალექსანდრიელი და საერთოდ ბევრნი, თუ არა ყველანი, როგორც მოწმობს ლეონტი ბიზანტიელი (ანუ ავტორი თხზულებისა «სექტების შესახებ»); ხოლო სხვები, თუმცა ძალიან ცოტანი, ამტკიცებდნენ, რომ ქრისტემ იცოდა ქვეყნის უკანასკნელი დღე, ისევე როგორც ყოველივე სხვა, არა მარტო თავისი ღმრთეებრიობით, არამედ კაცობრივადაც (ამბროსი, ევლოგი, დამასკელი). სამართლიანნი არიან პირველნიც, ვინაიდან ამ შემთხვევაში მათ მაცხოვრის კაცება ესმოდათ in abstracto, ანუ თავისთავად, გარეშე მისი ღმრთეებრივი ჰიპოსტასის ერთობისა, როგორც ეს ჩანს წმ. გრიგოლ ღმრთისმეტყველის სიტყვებიდან: «ყველასთვის ნათელია, რომ ძემ იცის, როგორც ღმერთმა; ხოლო

არცოდნას თავის თავს აკუთვნებს, როგორც კაცი, მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ხილული შეიძლება განყოფილ იქნეს გონიერისაგან. ამგვარ აზრს ჩაგვაგონებს ისიც, რომ სახელდება ძისა აქ მოცემულია განყენებულად და შეუფარდებლად, ანუ იმის დართვის გარეშე: ვისი ძე არის იგი, რათა ეს არცოდნა ღმრთისმოსაობისთვის უფრო შესაფერისად მოგვეაზრებინა და იგი არა ღმრთეებისთვის, არამედ კაცებისთვის მიგვეწერა». მართალი არიან მეორენიც, ვინაიდან ისინი მაცხოვარს მოიაზრებდნენ, როგორც ერთიან ღმრთეებრივ პირს, რომელშიც ღმრთეება და კაცება განუყოფლად არიან შეერთებულნი. სწორედ ამ მნიშვნელობით VI ს-ში ეკლესიამ დაგმო ცრუ სწავლება აგნოიტებისა, რომელნიც ქრისტეს ორი ბუნების შერწყმით, კერძოდ კი, ღმრთეების მიერ კაცების შთანთქმის დაშვებით, ამტკიცებდნენ, რომ ქრისტემ, როგორც ერთიანმა ღმრთეებრივმა პირმაც კი, ქვეყნის უკანასკნელი დღე არ იცოდა.²¹ – აქედან მხოლოდ იმ დასკვნის გამოტანა შეიძლება, რომ ღმრთეებასთან რეალურად და განუყოფლად შეერთებული კაცობრივი ბუნების არცოდნაზე მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება ვისაუბროთ, თუ მას (კაცებას) განცალკევებულად ანუ აბსტრაქტულად წარმოვიდგინებთ.

დაბოლოს, ღირ. მაქსიმე აღმსარებელთან ერთად გავიმორობთ: „თუ წინასწარმეტყველები, ჩვენგან დამოუკიდებელი მადლის წყალობით, შეიცნობდნენ მომავალს, მაშინ ძე ღმერთს მით უმეტეს უნდა სცოდნოდა იგი, ანუ უნდა სცოდნოდა მის კაცებას – და არა თვისი ბუნებით, არამედ სიტყვასთან შეერთების გამო“.

დანარჩენი მკითხველმა განსაჯოს, თუკი მონოგრაფიათა გაცნობის შემდეგ კიდევ რაიმე დარჩება საეჭვო ან დასაფიქრებელი. ამასთანავე, ჩვენ გვჯერა, საღმრთისმეტყველო სწავლების გულწრფელად მაძიებელი კიდევაც რომ საეკლესიო გარდამოცემათა ლაბირინთებში მოექცეს, გამოსავლის პოვნის სურვილი მას მაინც მიანიჭებს იმდენ მადლს, რომ შემდგომი კვლევის ძალა და საკითხის გადაწყვეტის ნუგეში ღმრთის შეწევნით არ მოაკლდეს. რომელი ყოველგან არს და ყოველსავე აღავსებს მადლითა მისითა, ბოლოს და ბოლოს, წმიდა მამათა მოძღვრებითა და მეოხებით თავის ერთგულ მოწაფეს აუცილებლად მისცემს სიხარულს, რომელსაც მის სულში გამოსაძიებელი საკითხის გახსნითა და წვდომით დაბადებული ნათელი წარმოშობს.

შენიშვნები

* მონოგრაფია მან მღვდლობაში გამოაქვეყნა.

¹ Скабалланович М., *Communicatio idiomatum* // ПБЭ, Т. XII, СПб., 1911. С. 585-617. იგივე: Христианство: энциклопедический словарь, Т. 3, М., 1995. С. 353-363.

² წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელი, წინამძღუარი (სარწმუნოებისათვის), ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს თ. ჭყონიამ და ნ. ჩიკვატიამ, თბ., 2007. გვ. 200-201.

³ იქვე, გვ. 197.

⁴ ანტინესტორიანული ტრაქტატები არსენი ვაჩეს ძის „დოგმატიკონში“, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა ა. ჩანტლაძემ, თბ., 1997. გვ. 11.

⁵ დასხ. წინამძღუარი, გვ. 206.

⁶ იქვე, გვ. 205.

⁷ იქვე, გვ. 224 და 226.

⁸ დასხ. დოგმატიკონი, გვ. 146.

⁹ დასხ. წინამძღუარი, გვ. 205.

¹⁰ იქვე, გვ. 214.

¹¹ იქვე, გვ. 226.

¹² *Corpus Christianorum, Series Graeca 36, Corpus Nazianzenum 5, Brepols, 1998. gv. 58, 78, 79.*

¹³ დასხ. Скабалланович, 1911. გვ. 613.

¹⁴ იხ. ა. სიდოროვის სტატიის 66-ე და 67-ე სქოლიოები.

¹⁵ დასხ. Скабалланович, 1911. გვ. 590.

¹⁶ Мишель Ван Эсбрук, Датировка и автор De Sectis, атрибуированного Леонтию Византийскому. www.krotov.ru. გვ. 1.

¹⁷ თეოდორე აბუკურა, ტრაქტატები და დიალოგები, თარგმნილი ბერძნულიდან არსენ იყალთოელის მიერ, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა ლეილა დათიაშვილმა, თბ., 1980.

¹⁸ იქვე, გვ. 25.

¹⁹ იქვე, გვ. 50-51.

²⁰ იქვე, გვ. 74-75.

²¹ Макарий, митрополит Московский, Православно-догматическое Богословие, т. II, СПб., 1894. გვ. 97.

COMMUNICATIO IDIOMATUM
როგორც უმნიშვნელოვანესი ნაწილი
მართლმადიდებლური სწავლებისა მსსნელის
გვამოწმების შესახებ *

ძველი ეკლესიის წმიდა მამები ქრისტიანულ სარწმუნოებრივ სწავლებას ორ ნაწილად ჰყოფდნენ: ღმრთისმეტყველებად (qeol ogia), სიტყვის პირდაპირი გაგებით, რომელშიც იგულისხმება სწავლება ყოვლადწმიდა სამების შესახებ, და იკონომიად (საღმრთო განგებულებად), რომელსაც მიეკუთვნებოდა ყველა დანარჩენი განყოფილება სარწმუნოებრივი სწავლებისა, რომლებშიც სამყაროსა და ადამიანის მიმართ ღმრთის დამოკიდებულება იყო განხილული.¹ ქრისტოლოგია კი არის ის განყოფილება მართლმადიდებლური დოგმატური ღმრთისმეტყველებისა, რომელიც საკუთრივ თეოლოგიის, ღმრთის თავისთავადობის შესახებ (o Бoге в Самoм Себe) სწავლებისა და საღმრთო განგებულების შესახებ სწავლების გადაკვეთაზე დევს, ამიტომ გზა დოგმატური ცნობიერების სინმინდის მოპოვებისთვის სწორედ ქრისტოლოგიაზე გადის.

1926 წელს გიორგი ფლოროვსკი (შემდგომ დეკანოზი) მამა სერგი ბულგაკოვს თვით მისი და ვლადიმერ სოლოვიოვის იმ ცდომილებათა შესახებ, რომლებიც სოფიასთან იყვნენ დაკავშირებულნი, სწერდა: «ფფიქრობ, რომ მთავარის მიგნებაში სოლოვიოვი თქვენც დიდხანს ხელს გიშლიდათ. ხოლო მიგნებისთვის სვლა საჭიროა არა ტრინიტოლოგიის, არამედ ქრისტოლოგიის გზით, რადგან მარტო იესო ქრისტეში «განცხადდა თავყვანისცემა სამებისა»² (троицеское явися поклонение).

უკეთუ მართლმადიდებლური დოგმატური ღმრთისმეტყველების ტრადიციულ სისტემათა ფუნდამენტი არის სწავლება სამპიროვან ღმერთზე, მაშინ მიმდინარე საღმრთისმეტყველო პრობლემათა გადაწყვეტის ძირითად ინსტრუმენტს და მართლმადიდებლურად ღმრთისმეტყველების მეთოდს სწორედ ქრისტოლოგიური დოგმატი წარმოადგენს.

* თავი კრებულიდან: Давыденков Олег, иерей, Великая благочестия тайна: Бог явися во плоти, ПСТБИ, М., 2002. გვ. 32-52.

სწავლება *communicatio idiomatum*-ის (общение свойств, თვისებათა გადაცემის) შესახებ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია იმით, რომ ამა თუ იმ ავტორის ღმრთისმეტყველური ხედვის გაგების საშუალებას იძლევა. გარეგნულად ღმერთკაცებრივი პირის ერთობა ფორმალური საღმრთისმეტყველო ფორმულებით აღინერება: «ერთი ბუნება ღმრთისა სიტყვისა განხორციელებული» (*mīa fusi\$ tou`Qeou`logou sesarkwmēn*), «ორთა ბუნებათაგან» (*ek duo fūsewn*), «ერთიანი პირი» (*ēn proswpon*) და ა. შ. ისტორია საღმრთისმეტყველო აზრისა მონიშნავს, რომ ეს ფორმულები ერთობ განსხვავებული შინაარსით შეიძლება შეივსოს. სწავლება თვისებათა გადაცემის შესახებ საშუალებას გვაძლევს ღმერთკაცებრივ ერთობას როგორღაც შიგნიდან შევხედოთ, გამოვარკვიოთ ქრისტეში შეერთებულ ბუნებათა თვით *modus*-ი თანაარსებობისა და ურთიერთზიარებისა და სწორედ ამით დავადგინოთ, საღმრთისმეტყველო ფორმულები რამდენად შეესაბამებიან ავტორის ღმრთისმეტყველურ ხედვას.

სამწუხაროდ, დოგმატური ღმრთისმეტყველების ყველა რუსულ სახელმძღვანელოში ქრისტოლოგიური სწავლების ეს ნაწილი პრაქტიკულად ძალიან მოკლედ და არც მთლად დამაკმაყოფილებლად არის გადმოცემული.³ ასე მაგალითად, მთავარეპისკოპოსი მაკარის „მართლმადიდებლურ-დოგმატური ღმრთისმეტყველების“ სახელმძღვანელოში, რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიისთვის დოგმატური ღმრთისმეტყველების ძირითად წიგნში, როგორც 1917 წლამდე, ასევე დღესაც, ნათქვამია, რომ „თვისებათა გადაცემაში იგულისხმება ის, რომ იესო ქრისტეს გვაგონებაში თითოეული მისი ბუნება თავის თვისებებს გადასცემს მეორეს“.⁴

მომდევნო გვერდზე კი დამტკიცებულია, რომ „არასგზით არ შეიძლება მაცხოვრის ღმრთეებას მიენეროს მისი კაცობრივი ბუნების თვისებები და კაცებას საღმრთო ბუნების თვისებები... არც ღმრთეება არ გადაქცეულა კაცებად და არ მიუღია მისი თვისებები, არამედ ინარჩუნებს თავის თვისებებს; არც კაცება არ გადაქცეულა ღმრთეებად და არ მიუღია მისი თვისებები, არამედ ინარჩუნებს თავის თვისებებს“.⁵

აღნიშნული სწავლება თითქმის ასევეა გადმოცემული მთავარეპისკოპოსი ანტონის (ამფითეატროვის), მთავარეპისკოპოსი ფილარეტის (გუმელევსკის), ეპისკოპოსი სილვესტრის (მალევანსკის) და დეკანოზი ნიკოლოზ მალინოვსკის ნაშრომებში.

მაინც რა წესით შეიძლება თვისებათა გადაცემა? ბუნებანი ხომ ან რეალურად გადაცვლიან თვისებებს და, მაშასადამე, კარგავენ რა

იგივეობას, იცვლებიან კიდეც, ან სინამდვილეში არავითარი თვისებათა გადაცემა არ ხდება, ხოლო ის, რასაც ჩვენ ვუნოდებთ *communicatio idiomatum*-ს, მხოლოდ და მხოლოდ ალეგორიული დიალექტიკის სფეროს უნდა მივაკუთვნოთ. შეიძლება თუ არა შეთანხმება ამ ორი, ერთი შეხედვით ერთმანეთის სანინაალმდეგო გამონათქვამისა?

ცხონება, გაგებული როგორც რეალური განღმრთობა ადამიანისა, შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ქრისტეში შეერთებული კაცობრივი და ღმრთეებრივი ბუნებანი ერთიანი ცხოვრების ფაქტის კონსტიტუირებას ახდენენ. ეს იმას ნიშნავს, რომ ჰიპოსტასური შეერთება არა მხოლოდ ბუნებათა თანამყოფობას („თანადმდებარეობას“, *подлеположение*), არამედ მათ ურთიერთობასა და ურთიერთგანცდასაც გულისხმობს.

პირველი ქრისტიანი ავტორი, რომელიც ქრისტეში შეერთებულ ბუნებათა ურთიერთგავლენაზე არაორაზროვნად ამბობდა, ორიგენე იყო.⁶ მისი ქრისტოლოგიის ძირითადი მომენტი არის სწავლება ღმრთეებრივი ლოგოსის ქმედებათა მიმართ ქრისტეს კაცობრივი სულის ბუნებითი შეთვისების უნარის შესახებ. მასთანვე პირველად გვხვდება ცნობილი საილუსტრაციო სახე, რომელიც წმიდა მამათა მერმინდელ ლიტერატურაში კლასიკური გახდა: ეს არის სახე გავარვარებული რკინისა, რომელშიც კაცობრივი ბუნება შედარებულია ლითონს, ხოლო ცეცხლი – ღმრთეებას. შემდგომ ამ სახეს უმნიშვნელო ვარიაციებით წმიდა გრიგოლ ღმრთისმეტყველი,⁷ ღირსი იოვანე დამასკელი,⁸ ნიკოლოზ კავასილა⁹ და მრავალი სხვა მამა იყენებდა. აქ წარმოდგენა ბუნებათა ურთიერთგავლენაზე ცალმხრივია – ღმრთეება ზემოქმედებს კაცებაზე.

სიმეტრიული გაგება თვისებათა გადაცემისა პირველად წმიდა გრიგოლ ნოსელთან გვხვდება. მანვე პირველად ხმარებაში შემოიტანა ტერმინი *ajntimeqistasiŝ twŋ oŋomatwn*, რაც სიტყვასიტყვით ნიშნავს ერთ სახელთა გადასვლას მეორეთა ადგილზე.¹⁰ კაცებისა და ღმრთეების უმჭიდროესი შეერთების შედეგად სახელები იცვლებიან და ერთი მეორის ადგილზე დგება: კაცობრივს ენოდება ღმრთეებრივი, ხოლო ღმრთეებრივს – კაცობრივი. მაგრამ წმ. გრიგოლთან საუბარი ეხება მარტო სახელთა (*oŋomata*) გადატანას და არა თვისებათა რეალურ გადაცვლას.

მომხრენი *communicatio idiomatum*-ის ამგვარივე, წმინდა ვერბალური, გაგებისა იყვნენ ანტიოქიელებიც, კერძოდ, ნეტარი თეოდორიტე კრელი (V ს.): «შეერთება სახელებს საზიაროდ ჰყოფს, მაგრამ

სახელთა ერთობა ბუნებებს არ შერევს».¹¹

VI საუკუნეში ახლო პოზიცია ეჭირა ლეონტი ბიზანტიელს, რომელმაც თვისებათა გადაცემის აღსანიშნავად შემოიღო ტერმინი *ajtiidosi\$ i\$diwmatwn*, რომელიც შემდეგში ტექნიკურ ტერმინად იქცა.¹² ლეონტისთვის თვისებათა გადაცემა ქრისტეში არის მარტოოდენ ნაწილისა (ბუნებისა) და მთელის (ჰიპოსტასის) დიალექტიკა: ნაწილს შეიძლება ეწოდოს მთელის სახელი, ამიტომაც არის გამართლებული ისეთი გამოთქმები, როგორცაა «კაცი იესო არის უფალი», ხოლო მთელს შეიძლება ეწოდოს სახელი ნაწილისა, მაშასადამე, დასაშვებია ასეთი ტიპის გამოთქმებიც – «უფალი დიდებისა ჯვარს ეცვა».¹³

თვისებათა გადაცემის იდეის გადასვლა რიტორიკიდან საკუთრივ დოგმატურ სფეროში V საუკუნის პირველი ნახევრიდან იწყება. ქრისტოლოგიური სწავლების ამ განყოფილებაზე ყურადღების მიქცევა ნესტორიულმა დავამ გამოიწვია. ნესტორი, რათა აეცილებინა ყოველგვარი მინიშნება ქრისტეში თვისებათა გადანაცვლებაზე, პრინციპულად უარყოფდა ტერმინს *ajtimeqistasi\$ twn ojomatwn*, რაც აღმოჩნდა კიდევ მიზეზი იმისათვის, რომ მას მკაცრი დოგმატური აზრით ტერმინი «ღმრთისმშობელი (Qeotoko\$)» არ მიეღო.

ნესტორის საწინააღმდეგოდ წმიდა კირილე ალექსანდრიელი ქმნის სწავლებას არა მხოლოდ ჰიპოსტასურ, არამედ, არცთუ მთლად მარჯვე გამოთქმით, ბუნებათა ფიზიკურ ერთობაზე (*efwsi\$ upostat ikhy efwsi\$ f usikh*). წმ. კირილეს აზრით, ქრისტეში კაცებამ ისეთივე მიმართება შეიძინა სიტყვისადმი, როგორი მიმართებაც აქვს კაცობრივ სხეულს კაცობრივი პიროვნებისადმი: «...ხორცი გახდა საკუთრება სიტყვისა და არა რომელიმე კაცისა განსაკუთრებულად და ცალკეულად, არა სხვისა, არამედ მარტო მისი, იგულისხმება ქრისტესი და ძისა. როგორც ყოველი ჩვენგანის ხორცი, რადგანაც იგი ცალკეა, ჩვენივე საკუთრებად იწოდება: ასევე უნდა ვიფიქროთ ერთ ქრისტეზეც; რადგან მისი ხორცი თუმცა მსგავსია ჩვენი ხორცისა, ე. ი. ისინი ერთნაირი არსებისანი არიან, ...მაგრამ იგულისხმება და იწოდება... მის საკუთრებად».¹⁴

სიტყვის მიერ კაცობრივი ბუნების შეთვისება წმ. კირილესთან აღინიშნება ტერმინით *i\$tiopoihsi\$*. სიტყვა-ღმერთი თავის თავში არა კაცობრივ პირს, არამედ კაცობრივ ბუნებას შეითვისებს. კაცობრივი ბუნება თავისი მოქმედებებითა და მდგომარეობებით (შობა, ვნება, სიკვდილი, აღდგომა) ქრისტეში სიტყვა-ღმერთის პრედიკატი, სიტყვის საკუთრება ხდება ისევე, «როგორც ვინმე ჩვენგანს თვისი

ხორცისთვის (სხეულისთვის) საკუთარი რომ ეწოდებინა».¹⁵

საკმაოდ უცნაურად წარმოგვიდგება შენიშვნა პროფესორი ვ. ბოლოტოვისა იმის თაობაზე, რომ «წმ. კირილეს სისტემაში... *ajnt imeqist asiš t wn ojomat wn*-ისათვის ადგილი არ იყო იმიტომ, რომ მათი გადატანა არაფრიდან არ იყო შესაძლებელი; არ შეიძლება გადატანა, მაგალითად, ვნებისა, როცა ერთადერთი განმცდელი (подлежащее) ამ ვნებისა არის სიტყვა-ღმერთი».¹⁶

სინამდვილეში ასეთი საყვედური პრაქტიკულად ნებისმიერი გვიანდელი მართლმადიდებელი მამის მიმართ შეიძლება გამოითქვას.

წმ. კირილე საუბრობს არა მხოლოდ ძის მიერ კაცობრივ ქმედებათა და მდგომარეობათა შეთვისებაზე, არამედ სიტყვის მიერ მიღებულ კაცობრივ ბუნებაზე ღმრთიებრივი ბუნების ზემოქმედების შესახებაც; სწორედ ამაზე აგებს იგი თავის სწავლებას ევქარისტის შესახებ, რომელსაც წმ. კირილეს ღმრთისმეტყველებაში ცენტრალური ადგილი უჭირავს. ის წერს, რომ «ჩვენ, ვეზიარებით რა ქრისტეს წმიდა სისხლსა და ხორცს, განვიწმიდებით და ვიღებთ მას... როგორც თვით სიტყვის ჭეშმარიტად საკუთარ და ცხოველმყოფელ სისხლს. რადგან მან, როგორც ბუნებით ღმერთმა და ცხოვრებამ, გახდა რა ერთი თავის ხორცთან ერთად, ცხადად ქმნა იგი ცხოველმყოფელად».¹⁷

თვისებათა გადაცემის შესახებ სწავლებასთან დაკავშირებით ზოგიერთი ღირებული აზრი გამოთქმული აქვს წმიდა პაპს, ლეონ დიდს თავის ტომარში კონსტანტინეპოლელი პატრიარქის ფლაბიანესადმი: «ერთიცა და მეორე ბუნებაც თვისებებს ყოველგვარი ზიანის გარეშე ინარჩუნებს», მაგრამ «პირის ერთობის გამო... ითქმის, რომ, ერთი მხრივ, ძე კაცისა ზეციდან გარდამოვიდა, ...ხოლო, მეორე მხრივ, შეიძლება ითქვას, რომ ძე ღმერთი ევნო და დაეფლა, თუმცა ჯვარცმაცა და დაფლვაც მან არა თვით ღმრთეებით, რომლითაც მხოლოდშობილი თანადაუსაბამო და თანაარსია მამისა, არამედ უძღური ბუნებით განიცადა».¹⁸

შეიძლება ითქვას, რომ წმ. კირილესა და წმ. ლეონის ღმრთისმეტყველური ხედვანი საღმრთისმეტყველო ტერმინოლოგიის განვითარებას წინ უსწრებენ. უდავოდ სარწმუნო ინტუიციები, რომელთაც ისინი, კერძოდ, ღმრთის ხორცშესხმის შესახებ სწავლების ასახსნელად *communicatio idiomatum*-ის გამოყენებისას გამოხატავენ, არაზუსტ ქრისტოლოგიურ ტერმინებთან და ფორმულებთან არიან შეთავსებული. დეკანოზი გ. ფლოროვსკი აღნიშნავს, რომ წმ. კირილეს სწავლება სიტყვის მიერ კაცობრივი ბუნების ქმედებისა და მდგომარეობის

შეთვისების (idiopoihsi) შესახებ მხოლოდ უსწრებენ მერმინდელ სწავლებას შეგვამების თაობაზე (о воипостасности).¹⁹

Communicatio idiomatum-ის შესახებ სწავლებისა და საერთოდ მართლმადიდებლური ქრისტოლოგიის განვითარებისთვის VI საუკუნის მეორე მეოთხედში წამოჭრილ თეოპასქისტურ დავას უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა. სკვითელი ბერები, იოვანე მაკსენციუსი, ლეონტი იერუსალიმელი და სხვ., მართლმადიდებლურ ქრისტოლოგიაში თეოპასქისტური ფორმულების, როგორც კრიტიერიუმის, აღიარების მოთხოვნით გამოვიდნენ. ამ ღმრთისმეტყველური მოძრაობის ერთგვარ დრომად იქცა ფორმულა «ერთი წმიდისა სამებისაგანი ევნო». ²⁰ ამასთან, თეოპასქისტები უხერხულობას არ გრძნობდნენ იმ ფაქტის გამოც კი, რომ ამ ფორმულას ზენონის ჰენოტიკონი შეიცავდა და ასევე იგი გამოვლენილ იქნა ტექსტებში, რომელნიც აპოლინარი ლაოდიკიელს ეკუთვნოდნენ.²¹

თეოპასქისტური დავების შედეგად გაჩნდა ტერმინი «შეგვამებული» («воипостасный»), რომლის მართლმადიდებლურ გაგებას ეკლესია, როგორც ჩანს, ლეონტი იერუსალიმელს²² უნდა უმადლოდეს.

პრაქტიკულად ყველა მამა ქრისტოლოგიური დავების ეპოქისა ფილოსოფიურ საკითხებში თანამიმდევრული არისტოტელიკოსი იყო. ისინი სტაგიროსელის კვალდაკვალ, უარყოფდნენ რა არაჰიპოსტასური ბუნების ნამდვილ არსებობას, რეალურად მხოლოდ კონკრეტული ინდივიდუალური საგნების არსებობას აღიარებდნენ.²³ შინაარსს ტერმინისა «შეგვამებული» რუსი ღმრთისმეტყველი ს. ეპიფანოვიჩი განმარტავს: «თუკი ყოფიერების მარტო ორი ფორმა იარსებებდა – ჰიპოსტასური (რომელიც არსებობს თავისთავად) და ანჰიპოსტასტიკური (რომელიც რეალურად არ არსებობს), მაშინ ქრისტეში რეალურ კაცებასთან ერთად უნდა გველიარებინა ორი ჰიპოსტასი (ნესტორიანობა), ან ერთი ჰიპოსტასის აღიარებით კაცების რეალურობა უარგვეყო (მონოფიზიტობა). მაგრამ ἰποστασις-სა და ἁνωστατον-ს შორის არის კიდევ საშუალო მდგომარეობა ἑνωστατον-ისა. ამ ტერმინით აღინიშნება ისეთი ყოფიერება, რომელიც თუმცა არსებობს არა თავისთავად, არამედ განსაკუთრებულ ჰიპოსტასში, მაგრამ ასევე არა როგორც მარტო ერთი შემთხვევითი ნიშან-თვისება (sumbebhw), არამედ როგორც რეალური არსება... კაცება ქრისტესი არის ἑνωστατον, რომელიც ღმრთეების ჰიპოსტასში რეალურად არსებობს და მასთან ერთობით წარმოქმნის ერთ განუყოფელ არსებას ან ჰიპოსტასს, რომელშიც ორი ბუნება რეალურად არსებობს».²⁴

შეგვამების შესახებ სწავლების წყალობით, წმ. კირილეს ქრისტოლოგია ქალკედონის ოროსთან შეთანხმებულ იქნა. საღმრთისმეტყველო აზრის ამ ახალმა მიმართულებამ წმიდა იმპერატორი იუსტინიანეს მხარდაჭერა მიიღო და V მსოფლიო კრების გადამწყვეტილებებში საუკეთესო საყრდენი ჰპოვა. ამ სწავლებამ, რომელიც ბუნებისა და ჰიპოსტასის ცნებათა რეალურ განსხვავებას ეფუძნებოდა, განსაზღვრა შემდგომი განვითარება მართლმადიდებლური ღმრთისმეტყველებისა და იგი არსებითად მართლმადიდებლური ქრისტოლოგიის კრიტიკრიუმად იქცა.

შეგვამების შესახებ სწავლების მეშვეობით შესაძლებელი გახდა შეერთებულ ბუნებათა განხილვა არა მარტო სტატიკურად, არამედ დინამიკაშიც. მან ღმრთისმეტყველებას საშუალება მისცა საკითხის დასმისა, თუ როგორია ჰიპოსტასურად შეერთებულ ბუნებათა თანაარსებობის სახე. ეს საკითხი VII საუკუნეში გადამწყვეტ ეკლესიის ისეთი მამების ძალისხმევით, როგორებიც იყვნენ წმიდა სოფრონ იერუსალიმელი, ღირსი მაქსიმე აღმსარებელი, წმიდა პაპი აგათონი და სხვ. VI მსოფლიო კრებამ დაადგინა, რომ ქრისტეს ბუნებანი, როგორც ღმრთეებრივი, ასევე კაცობრივიც, აქტიურნი, თვითმოქმედნი არიან, ამიტომ ქრისტეში არის ორი ბუნებითი ქმედება და ორი ბუნებითი ნება, რომელნიც ერთმანეთს შორის უმჭიდროესი სახით ურთიერთმოქმედებენ.²⁵

საკითხი თვისებათა გადაცემის შესახებ ღირსმა იოვანე დამასკელმა უდიდესი საფუძვლიანობით დაამუშავა, რომლის ნიგნშიც „გარდამოცემაჲ უცილობელი მართლმადიდებელთა სარწმუნოებისაჲ“ მე-3 ნაწილის IV თავს ასევე ეწოდება: «სახისათჳს ურთიერთას მიცემისა».²⁶ საჭიროა აღინიშნოს, რომ ამ თავში ღირ. იოვანე თვისებათა გადაცემის (მიცემის) თაობაზე ძალიან ვიწრო გაგებით, მარტო საერთო ჰიპოსტასზე ორივე ბუნების სახელწოდებათა გადატანის შესახებ, საუბრობს. ქრისტე – საერთო ჰიპოსტასის სახელწოდებაა, მას, როგორც ერთიან ჰიპოსტასს, შეიძლება ეწოდოს ღმერთი და ძე ღმრთისა, კაცი და ძე კაცისა. მაშასადამე, შესაძლებელია ითქვას: «ღმერთი ვნებული», «უფალი დიდებისა ჯვარცმული». მაგრამ ამასთანავე სრულიად დასაშვებია ითქვას: «ყრმა პირველ საუკუნეთა», «კაცი დაუსაბამო». ამგვარად, აქ *communicatio idiomatum* წმინდა ვერბალური გაგებით არის შემოფარგლული.

მაგრამ სწავლება თვისებათა გადაცემის შესახებ მარტო ამგვარი გაგებით არ ამოიწურება. საკმარისია ერთმანეთს შევადაროთ ორი

გამოთქმა: «დაუსაბამო კაცი» და «ღმრთისმშობელი». ცხადია, რომ ამ გამოთქმებს რეალურობისადმი განსხვავებული მიმართება აქვთ: თუკი ტერმინს «ღმრთისმშობელი» უშუალო მიმართება აქვს ნამდვილობისადმი, გამოთქმა «დაუსაბამო კაცი» – არც მეტი, არც ნაკლები – აზრობრივი კონსტრუქციაა.

ნაკლი ჩვენი სახელმძღვანელოებისა არის ის, რომ მათში სწავლება თვისებათა გადაცემის შესახებ მოცემულია «გარდამოცემის» მე-3 ნიგნის (ნანილის) IV თავის შესაბამისად, მაშინ როცა ღირ. იოვანეს აზრის სწორად გაგებისათვის მთლიანად მე-3 ნიგნის განხილვა არის აუცილებელი.

ღირ. იოვანე VII თავში ბუნებათა ურთიერთგავლენასა და თანაზიარებაზე საუბრობს: «...ურთიერთას დატევნასალა თუ ვიტყვთ უფლისა ბუნებათასა, გარნა უწყითვე, ვითარმედ საღმრთომან ბუნებამან დაიტია კაცობრივი ბუნებაჲ, რამეთუ იგი ჰმართებდა მას და დაიტევდა, ვითარცა უნდა, ხოლო იგი არა დაიტეოდა მისგან. და კუალად ბუნებაჲ ღმრთეებისაჲ მისცემდა ბუნებასა ჴორცთასა დიდებულებისაგან თვისისა, ხოლო თვთ მიუახლებელად ეგო და შეუხებელ იყო ვნებათაგან კაცობრივთა».²⁷

XII თავში ტერმინის «ღმრთისმშობელი» მაგალითზე იოვანე დამასკელი განიხილავს საკითხს სიტყვის მიერ კაცობრივ თვისებათა შეთვისების თაობაზე: «იგი არს მხოლოდ-შობილი ძე ღმრთისაჲ და ღმერთ არს ქალწულისაგან შობილი იგი კაცი და იგივე არს ქალწულისაგან შობილი ძე ღმრთისაჲ და ღმერთი, რომელი იშვა ჴორციელად, ვინაჲცა იქმნა იგი კაც».²⁸

XVII თავში საუბარია ქრისტეს კაცობრივი ბუნების განღმრთობაზე. განღმრთობის შედეგად, რომელიც ჰიპოსტასურმა შეერთებამ წარმოშვა, მაცხოვრის ხორცი ცხოველმყოფელი გახდა: «ჴორცინი მოკუდავ უკუე იყვნეს თავით თვისით, ხოლო ცხოველს-მყოფელ იქმნეს მათდა მიმართ გუამოვნებითთა შეერთებითა ღმრთისა სიტყვსაჲთა».²⁹

განღმრთობა კაცობრივ ნებასა და ქმედებაზეც ვრცელდება: «...იქმნა განღმრთობაჲცა იგი კაცობრივისა ნებისაჲ, არა თუ ვითარ თუმცა შეცვალებულ იყო ბუნებითისა მოძრაობისაგან, არამედ ვითარ თუმცა შეერთებულ იყო საღმრთოჲსა მის და ყოვლისა შემძლებელისა ნებისაჲ და ქმნილ იყო ნება ღმრთისა განკაცებულისა».³⁰

ამრიგად, *communicatio idiomatum* სიტყვის პირდაპირი გაგებით ბუნებათა შორის თვისებათა გაცვლას არ ნიშნავს, როგორც ამას, მაგალითად, მთავარეპისკოპოსი მაკარი (ბულგაკოვი) ამბობს. სინამდ-

ვილეში მას, რასაც თვისებათა გადაცემა ეწოდება, შეესაბამება სამი განსხვავებული მოვლენა, რომელნიც ბუნებათა ჰიპოსტასური შეერთების შედეგს წარმოადგენენ.

1) ყოვლადწმიდა სამების მეორე ჰიპოსტასის, სიტყვის მიერ კაცობრივი ბუნების ქმედებათა და მდგომარეობათა შეთვისება. ის, რასაც წმ. კირილე *idiopoihsis*-ს უწოდებდა. ამის გამო დასაშვებია ისეთი გამოთქმები, როგორიცაა «ღმრთისმშობელი», «სიკვდილი ღმრთისა», «ვნება და დაფლვა ქე ღმერთისა» და სხვა თეოპასქისტური გამოთქმები.³¹

2) ღმრთეებრივი ბუნების ზემოქმედება კაცობრივ ბუნებაზე, მისი განღმრთობა და სრულყოფა. აქედან გამომდინარე დასაშვებია ისეთი გამოთქმები, როგორიცაა, მაგალითად, «ცხოველმყოფელი ხორცი», «წმიდა კაცება».

3) თანაარსებობა ორი ბუნებისა ერთ შეზავებულ ჰიპოსტასში, რომლის გამოც ქრისტეში ბუნებითი თვისებების ორი წყება, ღმრთეებრივისა და კაცობრივის, ერთი ჰიპოსტასური ცენტრისკენ აღიყვანება. ამიტომ დასაშვებია ურთიერთგადატანა სახელებისა, რაც ნებას იძლევა ისეთი გამოთქმების კონსტრუირებისა, როგორიცაა «პირველ საუკუნეთა ყრმა», «დაუსაბამო კაცი» და ა.შ.

ამ გამოთქმათა ჯგუფებს შორის გარკვეული განსხვავება არსებობს. პირველი და მესამე ჯგუფის გამოთქმები შეიძლება გამოყენებულ იქნეს მხოლოდ ქრისტეს, როგორც ერთი პირის, მიმართ, მაშინ როცა მეორე ჯგუფის გამოთქმები მხოლოდ კაცობრივ ბუნებას მიეკუთვნებიან, თუმცა კი აღქმულთ სიტყვის ჰიპოსტასში.

პირველი და მეორე ჯგუფების გამოთქმები რეალობას ასახავენ, მაშინ როცა მესამე ჯგუფის გამოთქმები, საბოლოო ანგარიშით, მხოლოდ აზრობრივ კონსტრუქციებს წარმოადგენენ.

პრაქტიკული მნიშვნელობის ჩვენება სწავლებისა თვისებათა გადაცემის შესახებ მოსახერხებელია მონოფიზიტური დოგმატიკის გამოძიების მაგალითზე. მონოფიზიტური ქრისტოლოგიის თავისებურება არის პრინციპული უარყოფა განსხვავებისა ბუნებასა (*fusi*) და ჰიპოსტასს (*hypostasi*) შორის. ასე მაგალითად, ერთ-ერთი ყველაზე ავტორიტეტული მონოფიზიტი ღმრთისმეტყველი, ფილოქსენე მაბუგელი (V-VI სს.), წერდა: «...ლოგოსის ჰიპოსტასში სხეული და სული სხვა ჰიპოსტასად არ მიიჩნევიან, იმიტომ რომ ლოგოსის ჰიპოსტასში შესრულდა მათი ჰიპოსტასი».

ამ გამოთქმას ყველა მართლმადიდებელი ღმრთისმეტყველი და-

ეთანხმება, მაგრამ მერე ფილოქსენე ისეთ რამეს ამტკიცებს, რასაც მართლმადიდებლები არასგზით არ დათანხმდებიან: «ასევე ლოგოსის ბუნებასთან მიმართებით ისინი არც სხვა ბუნებად მიიჩნევიან, იმიტომ რომ მათი ბუნება სწორედ ლოგოსის ბუნებაში წარმოიქმნა და გაჩნდა».³²

მონოფიზიტები, როცა თვისებათა გადაცემის შესახებ საუბრობენ, ამგვარი განუსხვავებლობის შედეგად მრავალ სიძნელეს აწყდებიან.

მართლმადიდებლები თვისებათა გადაცემას, როგორც სიტყვის ჰიპოსტასში მიმდინარე, როგორც მისით გაშუალებულ, მოვლენას, ისე მოიაზრებენ. მონოფიზიტები კი, არ ასხვავებენ რა ბუნებასა და ჰიპოსტასს, თვისებათა გადაცემას იგებენ როგორც თვისებათა და თვისებრიობათა უშუალო გადატანას ერთი ბუნებიდან მეორეზე. პრაქტიკულად უკიდურეს შემთხვევებში მათი ეს გაგება ბუნებათა არსობრივი შერწყმის მტკიცებამდე მიდის. პროფესორი ვ. ბოლოტოვი აღნიშნავს, რომ «თვით მისი არსით *ὁ ἴδιος τῆς ἀπὸ τοῦ Θεοῦ*-ს მონოფიზიტთა განკარგულებაში მხოლოდ საღმრთისმეტყველო ცნებათა აღრევის გამონწვევა შეუძლია...» როცა თვისებათა გადაცემის შესახებ ვსაუბრობთ, საჭიროა «ქვემდებარედ ყოველთვის ავირჩიოთ ისეთი სიტყვა, რომელიც ჰიპოსტასს (მაგალითად, ქრისტე) ანდა ბუნებასა და ჰიპოსტასს (ღმერთი, კაცი) აღნიშნავს. ეს აუცილებელია იმიტომ, რომ თვით ორივე ბუნების თვისებათა გადაცემით დასტურდება სწორედ იგივეობა ჰიპოსტასისა (*διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως*). ამიტომ შეიძლება ქრისტეს ენოდოს შექმნილი და შეუქმნელი... აგრეთვე შეიძლება ითქვას: «პირველ საუკუნეთა ყრმა, კაცი დაუსაბამო, კაცი აღუწერელი», მაგრამ ამასთანავე იგულისხმება: არა კაცებით, არამედ ღმრთეებით. პირიქით, გამოთქმები, რომელნიც მარტო ბუნებას აღნიშნავენ, მაგალითად: «ხორცი (კაცობრივი ბუნება) შეუქმნელი», «ღმრთეება შექმნილი», დაუშვებელია. ხოლო რადგან მონოფიზიტები პრინციპულად უარყოფენ განსხვავებას ქრისტეს ჰიპოსტასსა და ბუნებას შორის, მათთან «თვისებათა გადანაცვლება» ღმრთეებისა და კაცების ბუნებითი განსაზღვრებების შერევას იწვევს. კაცება არის მხოლოდ მხარე ღმრთეების ბუნება-ჰიპოსტასისა, ამასთანავე ისეთი მხარე, რომლის თვისებები ღმრთეების თვისებებით შეიძლება შეიცვალოს. თვისებათა ამ გადანაცვლების სათანადო შეზღუდვაზე მონოფიზიტი ავტორები არ ზრუნავენ: ისინი თითქოს დაჟინებით მოითხოვენ იმის აღიარებას, რომ ხორცი ქრისტესი სწორედ როგორც ხორცი, *καὶ σαρκ*, არის შემოქმედი ქვეყნისა».³³

თვისებათა გადაცემის არასწორი გაგების ნიმუშად შეიძლება იაკობ სეგურელის (VI ს.) შემდეგი გამონათქვამი გამოდგეს: «ვთქვათ, ბუნებათა თვისებანი შენარჩუნებულნი არიან თითოეულ მათგანში, ეს ნიშნავს, რომ ბუნება ღმერთისა უხილავია, არ ჩასახულა ნიაღში (ქალნულ მარიამისა), არ მკვიდრობდა დედაკაცში, არ შობილა როგორც კაცი, არ შეუხვევიათ ჩვრებით... მეორე მხრივ, თუ კაცობრივ ბუნებას შენარჩუნებული აქვს ის, რაც მისთვის არის დამახასიათებელი, მაშინ იგი არ ჩასახულა საქორწინო კავშირის გარეშე, მას არ გამოუწვევია გაჩენა ვარსკვლავისა, ...იგი წყალს არ გარდაქმნის ღვინოდ, იგი არ მიდის ზღვის ტალღებზე, იგი არ მოუწოდებს უკვე ხრწნად მკვდარს, და არ ამოყავს ის ქვესკნელიდან».³⁴

იაკობ სეგურელი, ისევე როგორც უმრავლესობა მონოფიზიტი ღმრთისმეტყველებისა, არ უარყოფს რა ხარისხობრივ განსხვავებებს ღმრთეებრივ და კაცობრივ თვისებათა შორის, უარს ამბობს ბუნებებს შორის ამ თვისებათა განაწილებაზე და მათ განკაცებული სიტყვის ერთ შეზავებულ ბუნებას მიაკუთვნებს. ფაქტობრივად, ეს ნიშნავს ღმერთკაცის ერთ ბუნებაში ორი რიგის ურთიერთგამომრიცხავ თვისებათა შეუღლებას, მაგალითად, სასრულობისა და უსასრულობისა, აღწერილობისა და აღუწერელობისა, რაც, ბუნებრივია, არის აბსურდი. შეიძლება ითქვას, რომ შეზავებული ბუნება, როგორც ასეთი, მეტაფიზიკურად შეუძლებელია არსებობდეს, რაც ღირსი მაქსიმე აღმსარებლის მიერ პიროსთან დისპუტში დამაჯერებლად იქნა ნაჩვენები.³⁵

ტენდენცია ბუნებისა და ჰიპოსტასის შერევისა აშკარად გამომჟღავნდა ხატომბრძოლაში, ხატომბრძოლობის მთავარი თეოლოგის იმპერატორი კონსტანტინე V-ს მიერ. ცნობილი დილემა, რომელსაც იგი აყენებდა მართლმადიდებლობის წინაშე, მონიშნავს, რომ კონსტანტინე V-მ არ შეითვისა ფუნდამენტური დებულება ბიზანტიური ღმრთისმეტყველებისა – განსხვავება ბუნებასა და ჰიპოსტასს შორის. კარდინალი კ. შიონბორნი აღნიშნავს, რომ «კონსტანტინეს ქრისტოლოგიური პოზიცია ახლოს იყო მონოფიზიტურთან, და ეს სიახლოვე უკვე მისი თანამედროვეების მიერ იქნა შემჩნეული. როგორც მონოფიზიტებისთვის, ისე კონსტანტინესთვისაც განკაცების შედეგად ქრისტიში წარმოიშვა განუყოფელი რეალობა, – თუმცა კი შეერთებული ორი ბუნებისგან, მაგრამ ისეთი, რომ მასში პრაქტიკულად ღმრთეება და კაცება ამიერიდან აღარ განსხვავდებიან...»³⁶. 754 წლის ხატომბრძოლთა კრების აქტებში ღმრთის განკაცების თაობაზე

ნათქვამია შემდეგი რამ: «ღმრთეებამ ძისა თავის ჰიპოსტასში შეითვისა ბუნება ხორცისა» (ἐν τῆ/ἰδίᾳ/ὑποστάσει τῆν τῆ/ σάρκο/· φύσιν, προσλαμβάνη- γαρ τῆ/ οὐβι/· ἰσχυροῦς),³⁷ ამასთანავე «მთელი ხორცი სრულიად იქნა შეთვისებული ღმრთეებრივ ბუნებაში და სავსებით განიღმროთ».³⁸

ამრიგად, პრინციპს ღმერთკაცებრივი ერთობისა არა ჰიპოსტასი, მეორე პირი ყოვლადწმიდისა სამებისა, არამედ თვით ღმრთეებრივი ბუნება წარმოადგენს. შედეგი ასეთი განუხსვავებლობისა არის ქრისტეს კაცებისთვის მიკუთვნება ღმრთეებრივი არსის თვისებებისა, კერძოდ, აღუნერელობის თვისებისა, რის გამოც, ხატმბრძოლთა აზრით, ქრისტეს კაცობრივად გამოსახვაც არ შეიძლება. სწორედ ამით ხატმბრძოლობას თვით ღმრთის განკაცების რეალობაში შეაქვს ეჭვი. ნმიდა ნიკიფორე აღმსარებელს ხატმბრძოლთა სწავლებისთვის «აგრაპტოდოკეტიზმი»³⁹ შემთხვევით არ უწოდებია.

მართლმადიდებლურ სწავლებასთან ყველაზე უფრო მიახლოებულ მონოფიზიტ ღმრთისმეტყველად სევეროს ანტიოქიელი (+538) ითვლება, რომელიც ასევე ხშირად საუბრობდა თვისებათა გადაცემის თაობაზე: «საქმენი, რომელნიც ფიზიკურად დამახასიათებელნი არიან კაცებისათვის, ლოგოსის ღმრთეებისა გახდნენ, ხოლო საქმენი, რომელნიც ეკუთვნიან ლოგოსს, კაცებისა გახდნენ, როცა იგი ჰიპოსტასურად გაერთიანდა».⁴⁰

მართლმადიდებლური ღმრთისმეტყველებისთვის ამ გამონათქვამიდან მიუღებელია სრული სიმეტრია: კაცობრივი ბუნება, მართლაც, მთელი სისრულით მიიღო და შეითვისა სიტყვამ, მაგრამ მთელი სისრულე ღმრთეებრიობისა არ შეუთვისებია კაცებას!

თანამედროვე მონოფიზიტ ღმრთისმეტყველებს, რომელთა უმრავლესობას სევეროსის მიმდევრები წარმოადგენენ, თავიანთი მასწავლებლის აზრები უკიდურესობამდე მიჰყავთ. ასე მაგალითად, ეთიოპიელი ღმრთისმეტყველი არქიმანდრიტი ხაბტე მარიამ ვორკინე, წინამძღვარი აღის-აბებას საკათედრო ტაძრისა, წერს: «როცა ძე ღმერთი ხორცით საფლავში განისვენებდა, სწორედ იმ დროს ღმრთეებასთან შეერთებული მისი ხორცი იჯდა მარჯვენით მამა-ღმერთისა და განაგებდა ქვეყანას».⁴¹

მართლმადიდებლური სწავლებით, თავისი ყოვლადწმიდა ხორცით იესო ქრისტეს ზეცად ამაღლება და დაჯდომა მარჯვენით მამისა არის გამოსნის დასრულება. კაცობრივი ბუნების შეყვანა თვით სამების სუფევის ნიაღში არის შედეგი მაცხოვრის მინიერი ცხოვრების, მისი

ჯვარზე ვნებისა და აღდგომისა. მონოფიზიტი ღმრთისმეტყველის ხედვით კი, ქრისტე კაცებით უკვე აღდგომამდეც მჯდომარე არს მარჯვენით მამა-ღმერთისა და განაგებს ქვეყანას. ამგვარად, ჩვენი გამოხსნის მთავარ მოვლენას, ქრისტეს აღდგომას, ფაქტობრივად სოტერიოლოგიური მნიშვნელობა წართმეული აქვს. რატომ აღდგა ქრისტე მკვდრეთით, თუკი ის უკვე აღდგომამდეც კაცებით მთლიანად განდიდებული იყო? ფაქტობრივად, ეთიოპიელი ღმრთისმეტყველის პოზიცია საერთოდ მაცხოვრის მთელი ამქვეყნიური ცხოვრების გაუფასურებამდე მიდის. უკეთუ აღდგომამდე და ამაღლებამდე ქრისტე მარჯვნივ მჯდომარედ შეიძლება მოვიხაზოთ, მაშინ რა გვიშლის ხელს, მსგავსი რამ განკაცების მომენტიდანვე ვამტკიცოთ?

«ღმრთეება არასოდეს გამოყოფია ხორცს და ხორცი არასოდეს გამოყოფია ღმრთეებას. ამიტომ, სადაც იმყოფებოდა ღმრთეება, იქ იმყოფებოდა ისიც. ამ სრული შეერთების გამო სიკვდილის აქტშიც ორი სუბიექტი მონაწილეობს».⁴²

დიდი სურვილის შემთხვევაშიც კი ამ გამონათქვამის მართლმადიდებლური აზრით განმარტება შეუძლებელია. თუ სიტყვას «სუბიექტი» არისტოტელური აზრით, სუბსტანციის მნიშვნელობით გავიგებდით, მაშინ გამონათქვამის განმარტება უკიდურესად მონოფიზიტური, უხეშად თეოპასქისტური სულისკვეთების შესაფერისად იქნებოდა დასაშვები, როცა ღმრთეებას ვნებულ მდგომარეობებს არა ჰიპოსტასურად, არამედ ბუნებითად აკუთვნებენ.

მაგრამ, თუ «სუბიექტს» გავიგებთ როგორც პიროვნულ სანყისს, მაშინ ეს ფრაზა სრულიად ნესტორიანულად ჟღერს.

თანამედროვე არაქალკედონიტთა ამგვარ გამონათქვამებთან წაწყდომის დროს, რომელი მართლმადიდებელი დაეთანხმება იმას, რომ ჩვენსა და მათს შორის განსხვავება წმინდა ტერმინოლოგიურ ხასიათს ატარებს?

სწავლებას *communicatio idiomatum*-ზე არა მარტო ქრისტოლოგიასთან, არამედ ღმრთის თავისთავადობის შესახებ სწავლებასთანაც აქვს კავშირი. დასავლური ღმრთისმეტყველებისთვის სწავლება თვისებათა ურთიერთგადაცემის თაობაზე ყოველთვის გარკვეულ სიძნელეს წარმოადგენდა. ამ სიძნელეთა არსის განხილვა მოსახერხებელია XVI საუკუნის ცნობილი დავის მაგალითზე, რომელიც ექვარისტიამი ქრისტეს ხორცის მყოფობის შესახებ ლუთერსა და ცვინგლის შორის გაიმართა.

ლუთერი ხაზს უსვამდა ბუნებათა უმჭიდროეს ერთობას, მისთვის

თვისებათა გადაცემა რეალური და კონკრეტული იყო. ლუთერის მიხედვით, ქრისტე რეალურად იმყოფება ევქარისტიაში, რადგან იგი კაცობრივადაც ფლობს თვისებას ყველგანმყოფობისა, ისევე როგორც სხვა ღმრთეებრივ თვისებებს.

ცვინგლი, პირიქით, თვლიდა, რომ ხორცი ქრისტესი მხოლოდ ზეცაში იმყოფება, ხოლო ევქარისტიაში ქრისტე არა არსობრივად, არამედ მხოლოდ სარწმუნოებრივი განჭვრეტით მკვიდრობს. მისთვის *communicatio idiomatum* – არც მეტი, არც ნაკლები – გამოთქმის სახეა.⁴³

არსი სადავო საკითხისა ისაა, თუ როგორ მოიაზრება კაცობრივი ბუნებისთვის ღმრთეებრივ თვისებათა გადაცემა. თუ განღმრთობა რეალურია, მამასადამე, ღმრთეება შთანთქავს კაცებას, ხოლო ქრისტე კაცობრივად ჩვენი ერთარსი არ არის. მაშინ ხსნა, როგორც რეალური განღმრთობა, შეუძლებელია.

ზოგიერთი პროტესტანტი ღმრთისმეტყველი საკითხის კომპრომისული გადაჭრის გზებს იძლეოდა. ასე მაგალითად, ხეიმნიცი თვლიდა, რომ კაცებას ის თვისებები კი არ გადაეცემიან, რომელნიც საღმრთო სისრულეს ეკუთვნიან (თვითმყოფადობა, სიმარტივე, ყველგანმყოფობა და ა. შ.), არამედ გადაეცემიან მარტო თვისებები საღმრთო სუფევისა, ე. ი. ის თვისებები, რომელნიც *ad extra* გამოვლინდებიან (დიდება, ნეტარება, ყოვლისმცოდნეობა, სახიერება და სხვ.).⁴⁴ მაგრამ, გაუგებარია, რანაირად შეიძლება შეთვისება სუფევის თვისებებისა იმ თვისებათა შეთვისების გარეშე, რომელნიც სისრულეს ეკუთვნიან, პირველთა ონტოლოგიურ საფუძველს ხომ მეორენი წარმოადგენენ? საუბარი კაცების მიერ საღმრთო სუფევის თვისებათა მიღებაზეც ასევე შეუძლებლად წარმოგვიდგება. განა შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ ქრისტე კაცობრივად საღმრთო ხედვის სისრულეს ფლობს? საღმრთო ხედვა გულისხმობს ღმრთის მიერ თავისივე თავის, თვისი საღმრთო არსის ცოდნას, მაგრამ «ღმრთისაჲ არავინ იცის, გარნა სულმანვე ღმრთისამან» (1 კორ. 2,11), და საეჭვოა, შეიძლებოდეს მტკიცება იმისა, რომ კაცობრივ გონს, თუნდაც ღმრთეებასთან ჰიპოსტასურად შეერთებულს, საღმრთო არსის სრულყოფილად ხედვის უნარი ჰქონდეს. თანამედროვე ლუთერანი ღმრთისმეტყველებიც ამ პოზიციებზე რჩებიან. ასე მაგალითად, დ. ტ. მიულერი ამტკიცებს, რომ «ქრისტეს კაცობრივი ბუნება ფლობს უმოქმედო [სტატიკურ] თვისებებს (მარადიულობას, უსაზღვრობას, ყოვლისმცოდნეობას და ა. შ.)... საღმრთო თვისებანი საღმრთო ბუნების არსობრივ თვისებებად

რჩებიან და არასოდეს გადაიქცევიან კაცობრივი ბუნების არსობრივ თვისებებად შერევის [«შერწყმის»] გზით. მაგრამ კაცობრივ ბუნებას მიენერებიან იმდენად, რამდენადაც ისინი ქმედითი ხდებიან კაცობრივ ბუნებაში – ქრისტეს ხორცში... მაშასადამე, ჩვენ კაცობრივ ბუნებას მივაკუთვნებთ საღმრთო ყოვლადძლიერებას არა როგორც არსობრივ თვისებას, არამედ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ძე ღმერთი თავის საღმრთო ყოვლადძლიერებას თავისი კაცობრივი ბუნებით გამოავლენს...»⁴⁵ ეს სიტყვები მართლმადიდებელ მამათა სწავლებისგან არაფრით განსხვავდება, მაგრამ ეს განსხვავება ამკარა ხდება, როცა ლუთერანი თეოლოგი *communicatio idiomatum*-ის თაობაზე რომაელ-კათოლიკებთან და რეფორმატორებთან პაექრობას იწყებს: «...როგორც შეცდომილები [ღმრთისმეტყველები] ამტკიცებენ, კაცობრივი ბუნება უბრალოდ განადგურდებოდა, მას რომ საღმრთო *idiomata* ჰქონოდა თავს მოხვეული. მაშასადამე, პიროვნული შეერთების მეშვეობით ქრისტეს კაცობრივმა ბუნებამ მიიღო არა ყოვლადძლიერება, არამედ მხოლოდ დიდი ძალა, არა ყოვლისმცოდნეობა, არამედ მხოლოდ ძალიან დიდი ცოდნა, არა ყველგანმყოფობა, არამედ მხოლოდ «ამაღლებული ლოკალური მყოფობა» მარჯვენით ღმრთისა. მოკლედ რომ ვთქვათ... ქრისტეს კაცობრივმა ბუნებამ არა ღმრთის ნიჭები, არამედ მხოლოდ ზებუნებრივი სასრული ნიჭები მიიღო... მაგრამ საღმრთო თვისებათა გადაცემის ამგვარი უარყოფა კაცობრივი ბუნებისთვის პიროვნული ერთობის უარყოფასაც წარმოადგენს. რადგან ქრისტეს კაცობრივ ბუნებას საღმრთო თვისებებში მონაწილეობის მიღება რომ არ შეძლებოდა [რომ არ ჰქონოდა და არ გამოეყენებინა საღმრთო თვისებები], მაშინ ლოგოსის ჰიპოსტასში მისი მიღებაც შეუძლებელი იქნებოდა, ასე რომ არავითარი განკაცება არ მოხდებოდა».⁴⁶ ლუთერანი თეოლოგის ძირითადი შეცდომა ისაა, რომ იგი თავის ღმრთისმეტყველებაში, ისევე როგორც მისი ოპონენტები, განიხილავს რა ყველა საღმრთო თვისებას როგორც ატრიბუტს საღმრთო არსისა, არსობრივ ფილოსოფიას ეყრდნობა. ამიტომ ქრისტეს კაცება საღმრთო თვისებებში ან არანაირად, ან მთლიანად უნდა მონაწილეობდეს.

აღმოსავლური ეკლესიის ღმრთისმეტყველებისთვის ეს საკითხი არასდროს სირთულეს არ წარმოადგენდა, რადგან აღმოსავლელ მამათა სწავლება ღმერთზე ეფუძნება განსხვავებას მიუწვდომელ საღმრთო არსსა და ზიარმყოფელ (გარდაცემად, *сообщимый*) საღმრთო ქმედებებს ან ენერგიებს შორის, რომლებშიც ღმერთი თავის

თავს გარეგან (გარეთ) ავლენს. მართლმადიდებლური ღმრთისმეტყველება, როცა ქრისტეს კაცობრივი ბუნების განღმრთობაზე მსჯელობს, არ თვლის, რომ კაცებას ამასთანავე გადაეცემა თვისებები ღმრთის არსისა, არამედ მას გადაეცემა საღმრთო ქმედებანი, რომლის გამოც კაცება თვისი სრულყოფილებით განდიდდება. ასე მაგალითად, ღირ. იოვანე დამასკელი, საუბრობს რა ქრისტეს კაცობრივი ბუნების მცნობელობის შესახებ, ამბობს, რომ იგი ღმერთთან შეერთების გამო მომავლის ცოდნით განმდიდრდა, მაგრამ მის კაცებას საერთოდ საღმრთო მცნობელობის თვისებას სრულიადაც არ მიაწერს.⁴⁷ ჯერ კიდევ V საუკუნეში წმ. კირილე ალექსანდრიელი ამის თაობაზე წერდა: «შემისადა შეყოფილი ცეცხლი და განწონილი მისდა ალატყინებს უკუე მას და არა განჰყოფს შეშაყოფისაგან, არამედ უფროჲსლა გარდასცვალებს მას ძალად და შესახედავად (οϋν kai; dunamin) ცეცხლისად».⁴⁸

მაგრამ წმიდა მამები მაინც რატომ საუბრობდნენ სწორედ თვისებათა გადაცვლაზე? კათოლიკე მკვლევარი ჟ. ლებონი განმარტავს, რომ მსოფლიო კრებების ეპოქაში სიტყვა «თვისება (i)diot h§)» ორი მნიშვნელობით გამოიყენებოდა:

- 1) თვისებრივი დახასიათება ბუნებისა, არსობრივი თვისება;
- 2) ის, რაც თვით ამ არსებას ეკუთვნის და სწორედ მისთვის არის დამახასიათებელი.⁴⁹

ამიტომ მსოფლიო კრებათა ეპოქის საღმრთისმეტყველო ენისთვის სრულიად დასაშვები იყო საუბარი კაცობრივი ბუნების განღმრთობაზე, ანუ მისთვის საღმრთო თვისებათა გადაცემაზე (სინმინდე, ცხოველმყოფელობა, მომავლის ცნობა და სხვ.), რომლის დროსაც თვისებები გაიგებოდა როგორც კაცების განსაკუთრებული მახასიათებლები ღმერთთან ჰიპოსტასურად შეერთების მდგომარეობაში და სრულიადაც არა როგორც ახლადშექმნილი ბუნებითი თვისებები (p*oiot h§ f usikh*).

პრობლემები, რომელნიც დასავლეთში ჯერ კიდევ XVI ს-ში ცხარე კამათებს იწვევდნენ, აღმოსავლეთში კონსტანტინეპოლის 1117, 1166 და 1170 წლების კრებებზე საბოლოოდ გადაწყვეტილი იყო.

1117 წელს ბერი ნილოს, ნიკიელი მიტროპოლიტი ევსტრატის, ბერი იოანე ფურნის და სხვათა სწავლება დაგმობილ იქნა. მეცნიერული საღმრთისმეტყველო დავა მიმდინარეობდა დილემის შესახებ, რომელიც ფილოსოფოსთა იპატოსის, იოანე იტალოსის მიერ სილოგისტურად იქნა მიღებული. იტალოსის თანახმად, ქრისტეს კაცება

შიეძლება განღმრთობილიყო: ან ბუნებით, *kata; fuṣin*, ან მდგომარეობით, *kata; qeṣin*. პირველი ნიშნავდა, რომ ქრისტეს კაცებამ თავისი ბუნებითი თვისებები შეიცვალა, ღმრთეებად გადაიქცა. მეორე ვარიანტის თანახმად, კაცება უცვლელი დარჩა და მას განღმრთობილი მხოლოდ პირობითად შიეძლება ეწოდოს, ხოლო თვით სიტყვა «განღმრთობილი» როგორც ერთგვარი საპატიო ტიტული, ისე უნდა გვესმოდეს. პირველი პოზიცია, რომელსაც თვით იტალოსი და მისი მოწაფეების ნაწილი მისდევდნენ, მონოფიზიტობის აღიარებამდე მიდიოდა, მეორეს მხარდამჭერთ, პირველი პოზიციის მოწინააღმდეგეებს (ევესტრატე ნიკიელი, ბერი ნილო), ნესტორიანული გადახრა ჰქონდათ. მართლმადიდებლური სწავლებისთვის თვით დილემა იოანე იტალოსისა უცხოა. ხორცი ქრისტესი განღმრთო არა ბუნებით (*kata; fuṣin*) და არა მდგომარეობით (*kata; qeṣin*), არამედ ზებუნებრივად (*uper fuṣin*). განღმრთობა არც კაცების განზავებაა ღმრთეებაში და არც უბრალოდ სახე გამოთქმისა, არამედ ეს არის კაცობრივი ბუნების სისრულეთა რეალური განდიდება ჰიპოსტასური შეერთების შედეგად, მისთვის საღმრთო ქმედებათა შეთვისების გზით.⁵⁰

დავა ქრისტეს კაცობრივი ბუნების განღმრთობის ხასიათზე 50 წლის შემდეგ ახალი ძალით გაჩაღდა, რათა ამჯერად ბიზანტიური ღმრთისმეტყველების ისტორიაში საბოლოოდ გადაწყვეტილიყო. კერკირელი მიტროპოლიტი კონსტანტინე და არქიმანდრიტი იოანე ირენიკი გამორიცხავდნენ ქრისტოლოგიურ პლანში მაცხოვრის სიტყვების «მამა ჩემი უფროს ჩემსა არს» (ინ. 14,28) განმარტების შესაძლებლობას იმის საფუძველზე, რომ მისი კაცება მთლიანად განღმრთობილია (*omnoqeon*) და ამიტომ «ღმრთისაგან მხოლოდ განგებულებით (*kat' epinoian*) შიეძლება განსხვავებოდეს და ღმრთის თანასწორად უნდა იქნეს შერაცხილი (*ojnotimon*)». ეკლესიამ ეს აზრი, როგორც მონოფიზიტური, უკუაგდო. კაცება ქრისტესი განღმრთობის მწვერვალებზეც კი ჭეშმარიტ კაცებად რჩება, ქრისტეს ბუნებათა ნამდვილი გაერთიანება არა ბუნებითად, არამედ მაღლით, ენერგიით აღესრულა. ამ განღმრთობის ძალით კაცება ღმრთეებად არ გადაქცეულა, არამედ თავის ბუნებრივ საზღვრებში დარჩა და იმდენი სისრულე შეითვისა, რამდენის დატევნაც მას შეეძლო. ამიტომ ქრისტე, ამაღლების შემდეგაც კი, თავისი კაცობრივი ბუნებით მამაზე მცირეა.⁵¹

საჭიროა აღინიშნოს, რომ საკითხი ქრისტეს ხორცის განღმრთობის თაობაზე ამომწურავად პალამიტური დავების დანყებამდე 200 წლით

ადრე გადაწყდა. ეს კიდევ ერთხელ ამტკიცებს, რომ პალამიზმი «ბიზანტიური რენესანსის» შემთხვევითი პროდუქტი კი არ არის, არამედ წმიდა მამათა ღმრთისმეტყველების ათასწლოვანი განვითარების კანონზომიერი შედეგია.

შენიშვნები

ავტორის მიერ სქოლიოში მითითებული წყაროები უკლებლივ გადმოვიტანეთ, რადგან უმეტეს მათგანზე ქართველ მკითხველსაც ხელი მიუწვდება (მთგ.).

1. Архимандрит Алипий (Кастальский-Бороздин), архимандрит Исайя (Белов). Догматическое Богословие (курс лекций). Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С.7-8.

2. Письмо Р. Флоровского к о. С. Булгакову от 22.07.1926 // Символ. 1993. №29. С.207.

3. Архиепископ Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. 1993. Т. 2. С. 73-74; Архиепископ Антоний (Амфитеатров). Догматическое богословие. Чернигов, 1864. С. 82-83; Епископ Сильвестр (Малеванский). Опыт Православно-догматического богословия. Киев, 1897. Т.4. С.98; Протоиерей Малиновский Н. Православное догматическое богословие. Сергиев Посад, 1909. Т. 3. С. 127-131.

4. Архиепископ Макарий (Булгаков). Указ. соч. С. 73.

5. Там же. С. 74.

6. О началах, I, 2; III, 6, IV, 28, 32.

7. Слово 39. Творения, Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 540-541.

8. Точное изложение православной веры. М., 1992. Кн. III. Рл. 17. с. 108. რ. მიმინოშვილი, იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ქართული თარგმანები. თბ., 2006. გვ. 269.

9. Изъяснение Божественной Литургии. гл. 38. Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. СПб, 1857. Т. 3. С. 384-385.

10. წმ. გრიგოლთან ეს გამოთქმა ზმნური ფორმით არის მოცემული – *ajt imeqist antai ta;ojomat a. Epist. ad Theoph. Alex.* Цит. по: Скабалланович М. Н. *Communicatio idiomatum* (общение свойств). Христианство: энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 3. С. 353-354.

11. Epist. 127, ad Job archim. Цит. по: Скабалланович М. Н. Указ. соч. С. 354. ანუ: შეერთების შედეგად სახელები საერთო ხდებიან, მაგრამ მიუხედავად სახელთა ერთობისა ბუნებანი ერთმანეთს არ შეერწყმიან (მოგ.).

12. სიტყვა *aptidosi*~ სიტყვასიტყვით ნიშნავს „რაიმეს სანაცვლოდ მიცემა“.

13. *Contra Nest. et Eut.* PG 86, I. Col. 1296 ac.

14. Защита 11-го анафематизма против восточных епископов. Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1892. Т. 2. С. 47; СПб., 1996. Т. I. С. 439.

15. Защита 11-го анафематизма против Феодорита Киррского. Там же. С. 79.

16. Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994. Т. 4. С. 188.

17. Послание к Несторию об отлучении. ДВС. Казань, 1910. Т. 1. С. 195.

18. Цит. по: Болотов В.В. Указ. соч. С. 267-268, 269.

19. Протоиерей Р. Флоровский. Восточные отцы V-XIII веков. М., 1992. С. 64.

20. Оксюк М. Теопасхистские споры // Богословский сборник ПСТБИ, №2. М., 1999. С. 18-40.

21. Meyendorff J. *christ in Eastern Christian Thought*. НБ, 1987. P. 71.

22. *Ibid.* P. 60-61, 73-75.

23. იხ. მაგალითად, ლეონტი ბიზანტიელთან: *ouk eḣsti fusi~ aḣurostato~*. *Contr. Nest. et Eut.* PG 86, I. Col. 1280 a.

24. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 42-43; М., 2003. С. 40.

25. სწავლებამ ქრისტიეში არსებული ორი ნებისა და ორი ქმედების შესახებ საბოლოოდ გადანყვეტილი სახე VI მსოფლიო კრების აქტებში მიიღო. ДВС. Казань, 1908. Т. 6. С. 219.

26. Точное изложение ... С. 79-80. გარდამოცემა, გვ.232.

27. Там же. Кн. 3. Рл. VII. С.85. იქვე, გვ.240 (თარგმანი ლირ. ევრემ მცირისა).

28. Там же. Кн. 3. Рл. XII. С.91. იქვე, გვ.248.

29. Там же. Кн. 3. Рл. XVII. С.108. იქვე, გვ.269.

30. Там же. იქვე.

31. აქედან, სხვათა შორის, გამომდინარეობს, რომ სრულიად

სიმეტრიული ქრისტოლოგია, რომლის თანახმადაც ერთი ქრისტე შეზავებული იქნებოდა ორი ბუნებისგან და შესაბამისად ორი ჰიპოსტასისგან, ანუ პირისგან, შეუძლებელია. ასეთ შემთხვევაში ხომ ქრისტე პიროვნულად განსხვავებული აღმოჩნდებოდა დაუსაბამო ძე ღმერთისაგან, და რამდენადაც „მე“ ქრისტესი არაიგივეობრივი იქნებოდა სამების მეორე პირის „მე“-სი, უკვე მაცხოვრის წოდებაც ძე ღმერთად ან სიტყვად შეუძლებელი გახდებოდა. ახსნა ამგვარი სიტყვათხმარებისა, რომელიც პრაქტიკულად ბუნებრივია ყველა მართლმადიდებელი მამისათვის, *communicatio idiomatum*-ის დამონებით შეუძლებელია, რადგან თვისებათა გადაცემა გულისხმობს „გაცვლას“ ბუნებრივი თვისებების და არა პიროვნული სახელებისა (ძე, სიტყვა), რომელნიც, თანახმად განსაზღვრებისა, გარდაცემადნი არ არიან.

32. Лебон Ж. Христология сирийского монофизитства (пер. с франц. Машинопись. Л., 1975. С. 176.

33. Болотов В. В. Несколько страниц из церковной истории Эфиопии // Христианское чтение, 1888, №11-12. С. 794-795.

34. Цит. по: Лебон Ж. Указ. соч., ссылки ко II разделу. С. 17.

35. *Disp. cum Pyrrho*. PG 91. Col.296.

36. Шенборн К. Икона Христа (богословские основы). Милан-Москва, 1999. С. 160-161.

37. *Mansi*. T. 13. Col. 257 ab.

38. *Ibid*. T. 13. Col. 256 e.

39. *Antirr.* I. PG 100. Col. 628 a. *agrapto*~ = *agrafo*~ – неписанный, დაუნერელი; *dokew* – полагать, казаться, ვარაუდი, წარმოსახვა; ე.ი. აგრატოდოკეტი ისაა, ვისაც ჰგონია, რომ (ქრისტეს ხატის) დაწერა არ შეიძლება (მთგ.).

40. Цит. по: Лебон Ж. Указ. соч. С. 43.

41. *The mystery of the Incarnation*. GOTR. Winter 1964-65. Vol. 10,2. P. 159.

42. *Ibid*.

43. Скабалланович М. Н. Указ. соч. С. 356.

44. Там же. С. 328.

45. Мюллер Д. Т. Христианская догматика. Фонд «Лютеранское наследие». Duncanville, USA, 1998. С. 337.

46. Там же. С. 328.

47. Точное изложение ... Кн. 3. Рл. XXI. С. 114. გარდამოცემა, გვ.277.

48. Scholia de incarn. Unigentii. PG 75. Col. 1380. ანტინესტორიანული ტრაქტატები არსენი ვაჩეს ძის „დოგმატიკონში“, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა ა. ჩანტლაძემ, თბ., 1997. გვ. 97.

49. Лебон Ж. Указ. соч. С. 178, 182.

50. Священник П. Флоренский. Отзыв о сочинении А. Туберовского «Воскресение Христово». Он же. Сочинения. М., 1995. Т. 2. С. 213-217.

51. Meyendorff J. Christ in Eastern... P. 200-201.

საკითხი უშალი ჩვენი იესო ქრისტეს მცნობელობის საგზვრებას შესახებ და მისი გაღაწყვება წმიდა მამათა ბარლამოცემის კონტაქტში¹

მთელი მართლმადიდებლური სარწმუნოებრივი მოძღვრება, ისევე როგორც ქრისტიანული ცხოვრებანი, თითქოს აშკარა წინააღმდეგობებისგან არიან მოქსოვილნი, რომელნიც დაცემულ და ცოდვიან კაცობრივ ჭკუას გადაუწყვეტელად წარმოუდგებიან. მაგრამ ეს წინააღმდეგობანი (მაგალითად, ანტინომია ღმრთის ერთობისა და სამობისა) ასეთად მხოლოდ მათთვის რჩებიან, რომელნიც ეკლესიის გაღავანს გარეთ იმყოფებიან, ან ეს-ეს არის შევიდნენ მასში, ხოლო მათი გადაღახვა შესაძლებელია იმისთვის, ვინც ესწრაფვის, «ვინრო და საჭირველ გზას» გულმოდგინედ გაჰყვეს. ამასთან, ამ წინააღმდეგობათა დაძლევა ხორციელდება იმდენად არა დისკურსიულ-მცნობელობითი აზროვნების გზით, რამდენადაც სულიერი გამოცდილების შექცნით, რომლითაც გული და გონება ერთიანდება. აქ მცნობელობითი აზროვნება მხოლოდ და მხოლოდ თანმხლებ ფაქტორს წარმოადგენს. სწორედ სულიერი გამოცდილება, რომელიც თავის თავში მოიცავს სულიერ ბრძოლასაც, სათნოებათა მოხვეჭასაც (პირველ რიგში, თავმდაბლობისა), ლიტურგიულ ცხოვრებასაც, ლოცვის მეცნიერებასაც და ა. შ., არის მთავარი გზა კაცისთვის მისაწვდომი ქრისტიანული მცნობელობის (მეცნიერების) სისავსის მოსაპოვებლად. წმიდა მამებმა მცნებად სწორედ ეს გზა დაგვიდეს.

ხილულ წინააღმდეგობათა რიცხვს, რომელნიც ხანდახან გადაუჭრელ ანტინომიებად იქცევიან, შეიძლება მიეკუთვნოს საკითხიც უფლის მცნობელობის, ანუ მისი ცოდნისა თუ არცოდნის შესახებ, რომელიც, ერთი მკვლევარის კონსტატაციის მიხედვით, თანამედროვე ქრისტოლოგიის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს საკითხად გადაიქცა.² ჩვენი აზრით, ამ საკითხმა ასეთი მნიშვნელობა უწინარეს ყოვლისა იმიტომ შეიძინა, რომ დასავლური ქრისტოლოგია (როგორც კათოლიკური, ისე პროტესტანტული) თავის რიგ წარმომადგენელთა მეშვეობით უპირატესად დისკურსიულ-მცნობელობითი აზროვნების გზას დაადგა, რომელიც თანმხლები ფაქტორიდან განმსაზღვრელ ფაქტორად გადაიქცა.

თუკი წმიდა წერილის ახალ აღთქმას მივმართავთ, მასში ამ საკითხის წარმოქმნისთვის მხოლოდ ძალიან სუსტი წინაპირობების პოვნას თუ შევძლებთ. მითითება შეიძლება მარტო უფლის გამოხატევამზე: «ხოლო დღისა მისთვის და ჟამისა არავინ იცის, არცა ანგელოზთა ცათა შინა, არცა ძემან, არამედ მამამან» (მრკ. 13,32; შეად. მთ. 24,36), და უწყებაზე, რომ «იესუ წარემატებოდა სიბრძნითა და ჰასაკითა და მადლითა წინაშე ღმრთისა და კაცთა» (ლკ. 2,52; შეად. ლკ. 2,40), რომელთა მიხედვითაც ივარაუდება გარკვეული არასრული მცნობელობა მაცხოვრისა. ამ თვალსაზრისით, თუ ერთგავარად ძალასაც დავატანთ, შეიძლება, აგრეთვე, აღინიშნოს მუხლიც (ინ. 11,34), სადაც გადაკვრით არის ნათქვამი, რომ იესო ქრისტემ ლაზარეს დაფლვის ადგილი არ იცოდა. ქრისტეს არცოდნაზე საკითხის წარმოქმნისთვის სერიოზულ წინაპირობათა არარსებობის შედეგი იყო ის ფაქტი, რომ ეკლესიის წმიდა მამები საკუთარი ინიციატივით პრაქტიკულად არ აღძრავდნენ მას. აღნიშნულ საკითხს უპირატესად ერეტიკოსები სვამდნენ და მას ეკლესიის მამები და ძველი საეკლესიო მწერლები მხოლოდ ამოადმბრძნობ ერეტიკოსთა «ღმრთისმეტყველებაზე» გაცემული პასუხით წყვეტდნენ.

ერთი წინასწარი შენიშვნა უნდა გავაკეთოთ: ცნება «არცოდნა» (agnoia), ისევე როგორც სანინალმდეგო ტერმინი «ცოდნა» (gnōwsi~), ძველ საეკლესიო მწერლობაში არა იმდენად გნოსეოლოგიური ასპექტით, როგორც ამჟამად, რამდენადაც ზნეობრივი ასპექტით მოიაზრებოდა.³ არცოდნას იგებდნენ როგორც მდგომარეობას ადამიანისა შეცოდების შემდეგ, მას ხშირად წარმოადგენდნენ როგორც შედეგს ამ შეცოდებისა; იგი იყო ან ერთ-ერთი სახესხვაობა ცოდვისა, ან მისი მიზეზი, ან რეზულტატი ცოდვიანი ცხოვრების წესისა. ერთ-ერთ კლასიკურ მაგალითად არცოდნის ამგვარი გაგებისთვის შეიძლება გამოვსვათ გამოხატევამი VI ს-ის ღმრთისმეტყველის ლეონტი ბიზანტიელისა, რომელიც თავის ოპონენტებს ასეთ კითხვას უსვამდა: «რანაირად შეგვიძლია ჩვენ წარმოვიდგინოთ უფალი არცოდნით აღსავსედ, თუკი მას ასევე ცოდვით აღვსებულად არ წარმოვიდგენდით? რადგან არცოდნიდან ისევე წარმოიქმნება ცოდვა, როგორც წყაროდან – მდინარე».⁴ ცნება «არცოდნის» ამგვარმა ზნეობრივ-სოტერიოლოგიურმა ასპექტმა, რომელიც მიღებული იყო ძველ საეკლესიო მწერლობაში, მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრა კიდევ უფლის არცოდნის შესახებ საკითხის გადანყვეტა.

1. წარმოშობა საკითხისა.⁵
ნიკეამდელი ღმრთისმეტყველება

ერთ-ერთი პირველი მსჯელობა მოცემულ საკითხზე წმ. ირინეოსთან გვხვდება, რომელიც თავის ოპონენტ გნოსტიკოსებს ასეთი საყვედურით მიმართავდა: «უგუნურად ქედმაღალნი, თქვენ უტიფრად ამბობთ, რომ იცით გამოუთქმელი საიდუმლო ღმრთისა, – მაშინ როცა თვით უფალმა, თვით ძე ღმერთმა, გარკვევით განაცხადა, რომ სამსჯავროს დღე და ჟამი მხოლოდ მამამ უწყის: «ხოლო დღისა მისთვის და ჟამისა არავინ იცის, არცა ანგელოზთა ცათა შინა, არცა ძემან, არამედ მამამან» (მრკ. 13,32). თუ ძეს არ შერცხვენია, იმ დღის ცოდნა მხოლოდ მამისთვის მიენერა და თქვა ჭეშმარიტი, მაშინ არც ჩვენ არ უნდა გვრცხვენოდეს იმისა, რომ ღმერთს მივანდოთ ის მაღალი საკითხები, რომელნიც ჩვენ გვხვდებიან. რადგან მოძღვარზე აღმატებული არავინაა».⁶ ლიონელი წინამძღვრის ამ გამონათქვამიდან ჩანს, რომ იგი, იცავდა რა გნოსტიკური დოკეტიზმის წინააღმდეგ უფლის კაცობრივი ბუნების ნამდვილობას, ქრისტეს კაცობრივი ცოდნის შეზღუდულობაზეც მიანიშნებდა. ბუნებრივია, რომ ამგვარი შეზღუდულობა ქრისტეს ღმრთეებაზე არ ვრცელდება. ეს რწმენა ეკლესიური ცნობიერებისა მკაფიოდ გამოხატა კლიმენტი ალექსანდრიელმა: «არ შეიძლება ძის არცოდნაზე ვილაპარაკოთ (αἴγνοια γὰρ οὐκ ἂπται τοῦ υἱοῦ), რომელიც ქვეყნის შექმნამდე მამის მრჩეველი იყო. ეს იყო სწორედ ის სიბრძნე, რომლის გამოც ყოვლისმპყრობელ ღმერთს უხაროდა».⁷

ნიკეამდელი ეპოქის ქრისტიან ღმრთისმეტყველთათვის ქრისტეს არცოდნის პრობლემა ჯერ კიდევ ძალიან ბუნდოვანი იყო. ისეთმა კირკიტა მოაზროვნემაც კი, როგორც ორიგენე იყო, არა მარტო სრულებით ვერ გახსნა, არამედ კიდევ უფრო გააბუნდოვანა იგი. განმარტავდა რა მუხლს მთ. 24,36 და უდარებდა რა მას სხვა ადგილს მთ. 11,27 («ყოველივე მომეცა მე მამისა ჩემისა მიერ; არავინ იცის ძე, გარნა მამამან; არცა მამაჲ ვინ იცის გარნა ძემან, და რომლისაჲ უნდეს ძესა გამოცხადების»), იგი საგონებელში ჩავარდა, ვერ გაეგო, რატომ უნდა დაეფარა მამას სამსჯავროს დღე და ჟამი ძისაგან. ერთადერთი, რაც მას შეუძლია თქვას, შემდეგზე დაიყვანება: ამგვარი დაფარვისათვის რალაც მიზეზი უნდა არსებობდეს (omnino enim ratio esse debet). ორიგენე უშვებს იმის შესაძლებლობას, რომ მაცხოვარმა თვისი კაცობრივი ბუნებით (ასე გვესმის ჩვენ ფრაზა: homo qui secun-

dum Salvatorem intelligitur), რომელიც სიბრძნითა და ასაკით წარემატებოდა, ქვეყნის დასასრულის დღე და ჟამი არ იცოდა მანამდე, სანამ თავისი განგებულება არ აღასრულა (prin suam propriam dispensationem impleret). მაგრამ ამ განგებულების აღსრულების შემდეგ ძემ ეს ცოდნა მამისაგან მიიღო.⁸ ორიგენეს მოცემული გადაწყვეტა, რომელსაც იგი იძლევა ჰიპოთეზური თვალსაზრისით, საკითხს მხოლოდ ხლართავს, რადგან, სხვას რომ თავი დავანებოთ, მცნობელობასთან დაკავშირებით მამის მიმართ ძის სუბორდინაციას უშვებს. შეიძლება ითქვას, რომ მთელ ნიკეამდელ ეპოქაში ქრისტეს არცოდნის პრობლემის მხოლოდ გააზრება იწყებოდა.

2. საკითხი უფლის მცნობელობის საზღვრების შესახებ წმიდა მამათა მწერლობის ოქროს საუკუნეში

სუბორდინაციონიზმმა, რომელიც მხოლოდ დასახული იყო ორიგენეს მიერ, არიოზულ მწვალებლობაში უკიდურესად მკაფიო ფორმები შეიძინა. საგონებელია, რომ ძის მცნობელობის შესახებ საკითხის მძაფრად წამოჭრაში საეჭვო «დამსახურება» სწორედ არიოზელებს ეკუთვნით. წმ. ათანასე დიდის თანახმად, ისინი, უარყოფდნენ რა ძისა და მამის ერთარსობას, სახარებიდან რიგი ადგილების მოშველიებით, კერძოდ, ლკ. 2,52, მთ. 16,13 და ინ. 11,34 მუხლებზე მიუთითებდნენ. ამასთანავე ისინი სვამდნენ შეკითხვას: «რატომღა არის იგი სიბრძნე, ვინც სიბრძნით წარემატება და არ იცის ის, რისი შეტყობაც სხვათაგან უნდა?» ხოლო მუხლები ინ. 12,28, ინ. 17,5, მთ. 26,41 და მკ. 13,32 შეაგულიანებდა მათ, რომ შემდეგნაირად ემსჯელათ: «უკეთუ ძე, თქვენი გაგებით, ღმრთისა თანა მარადიულად არსებობდა, მაშინ მისთვის უცნობი არ იქნებოდა დღე, პირიქით, მას, როგორც სიტყვას, ეცოდინებოდა იგი და თანაარსი მიტოვებული არ იქნებოდა; არ ითხოვდა დიდების მიღებას, მამისა თანა რომ ჰქონოდა იგი, და საერთოდ, არც კი ილოცებდა; იმიტომ, რომ მისთვის, როგორც სიტყვისთვის, საჭირო არაფერი იქნებოდა. მაგრამ ვინაიდან იგი ქმნილებათა და მათ შორის ირიცხება, ვინც ყოფიერება მიიღო, ამიტომაც ამბობდა ამგვარად და საჭიროებდა იმას, რაც არ ჰქონდა; რადგან ქმნილებათათვის დამახასიათებელია ნაკლებოვანება და საჭიროება იმისა, რაც არა აქვთ».⁹

მამასადამე, არიოზელები ძის არცოდნას, ისევე როგორც მის სხვა კაცობრივ უძღურებებს, სიტყვის ერთ პირს მიაკუთვნებდნენ,

რომელიც, მათი აზრით, შექმნილი იყო. თავისთავად ცხადია, რომ აზრი წმ. ათანასესი სრულიად სანინალმდგომ მიმართულებით ვითარდება: არცოდნა ქრისტესი მის კაცობრივ ბუნებას შეეფარდება. «როგორც, განკაცების შემდეგ, მას კაცთა თანა შია, სწყურია და ევნება, ასევე კაცთა თანა არ იცის, როგორც კაცმა; ხოლო ღმრთეებით, როგორც მამისა თანა მყოფმა სიტყვამ და სიბრძნემ, იცის და მისი მცნობელობისთვის არაფერი დაფარული არ არის».¹⁰ ალექსანდრიელი მღვდელმთავარი იმავენაირად მსჯელობს თავის კიდევ ერთ თხზულებაში: «ვინაიდან, წერილის თანახმად, იგი კაც იქნა, ხოლო კაცთათვის ისევე დამახასიათებელი არცოდნა, როგორც შიმშილი და სხვ., იმიტომ რომ ადამიანებმა არ იციან, სანამ არ მოისმენენ და არ ისწავლიან; მაშინ, როგორც კაცქმნილმა, გამოაჩინა კაცობრივი არცოდნა, ჯერ ერთი დასამტკიცებლად იმისა, რომ ნამდვილად კაცობრივი სხეული ჰქონდა, მეორეც კი იმ მიზნით, რომ, ჰქონდა რა კაცობრივად არცოდნაც, ყველაფრისაგან მისი გამოსყიდვითა და განწმენდით, მამისათვის კაცება სრულად და წმიდად წარედგინა».¹¹

აქედან გამომდინარე ნათელია, რომ, წმ. ათანასეს სწავლების თანახმად, უფლის არცოდნა არის ერთ-ერთი თვისება მოკვდავი კაცობრივი ბუნებისა, რომელიც სიტყვამ მიიღო. ბოლო ფრაზაში შეიმჩნევა მინიშნება იმაზე, რომ ეს კაცობრივი არცოდნა, ისევე როგორც მთელი მისი კაცობრივი ბუნება, მიმღებია განღმრთობისა (ან: განღმრთობით სრულიქმნება), ე. ი. მას აქვს უნარი, როგორც ეს შეიძლება ვიფიქროთ, ღმრთებრივ ყოვლისმცოდნეობად გარდაქმნისა. საჭიროა კონსტატირება, რომ წმ. ათანასესთვის „იესო ქრისტეს გვამოვნებაში კაცობრივი ბუნების განღმრთობა თანდათანობით ხდებოდა, რაც განპირობებული იყო ბუნებრივი განვითარებითა და განდიდებით. «კაცება ქრისტესი სიბრძნით წარემატებოდა და, თანდათან აღმალდებოდა რა კაცობრივ ბუნებაზე, განიღმრთობოდა, ყველასთვის შეიქმნებოდა და გამოჩნდებოდა რა ორღანოდ სიბრძნისა ღმრთეების ქმედითობისა და მისი აღმობრწყინებისთვის».¹² ასაკით რაც უფრო წარემატებოდა და განიღმრთობოდა სხეული ქრისტესი, მით უფრო ცხადად მჟღავნდებოდა მასში ღმრთეება. განიღმრთობოდა რა მასში დამკვიდრებული სიბრძნის მოქმედებით, იგი მასში ღმერთის მყოფობას სულ უფრო და უფრო ააშკარავებდა».¹³ დაბოლოს, წმ. ათანასესთან იკვეთება აზრი მაცხოვრის ამ არცოდნის განგებულებით ხასიათზე: «რადგან რასაც არ უნდა აკეთებდეს იგი, ყოველივეს, ეჭვს გარეშეა, ჩვენთვის აკეთებს; ისე როგორც ჩვენ გამო სიტყვა ხორ-

ციელ იქმნა. ამიტომ ჩვენ გამო თქვა, რომ არც ძემ იცოდა. თანაც არც ტყუილი უთქვამს, რადგანაც, როგორც კაცმა, კაცობრივად უპასუხა: არ ვიცი, და არ დაუშვა, რომ მონაფეებს მისთვის პასუხის გაცემა დაეძალეზინათ». ¹⁴ მღვდელმთავრის ამ გამონათქვამში იგულისხმება, რომ მაცხოვრის გვამოვნებაში მისი კაცობრივი ბუნების რეალური არცოდნა ღმრთეებრივი ბუნების ყოვლისმცოდნეობასთან პარადოქსულად არის შეთვისებული. უკეთუ კონკრეტულ შემთხვევაში «თვისებათა ურთიერთგადაცემის» (*communicatio idiomatum*) პრინციპს გამოვიყენებთ, მაშინ შესაძლებელია ისიც ვივარაუდოთ, რომ ღმრთეებრივი ყოვლისმცოდნეობა და კაცობრივი არცოდნა როგორღაც განმსჭვალავენ ერთმანეთს, ე. ი. ფარულად შეინიშნება წმიდა მამათა ღმრთისმეტყველებაში გავრცელებული აზრი ქრისტეს ბუნებათა «პერიხორესისის» (*pericwrsi-*) თაობაზე.

წმ. ათანასეს მიერ ამის შესახებ გამოთქმულმა მოსაზრებებმა საფუძველი შექმნეს წმიდა მამათა ყველა მომდევნო განსჯისათვის, თუმცა ამგვარ განსჯათა «ტრაექტორიები» ყოველთვის ერთმანეთს არ ემთხვეოდნენ. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა განსახილველი პრობლემისადმი წმ. ბასილი დიდის მიდგომა, რომელმაც ერთ-ერთ თავის ეპისტოლეში ამას საკმაოდ ვრცელი ექსკურსი დაუთმო. იგი ასე იწყება: «სახარებისეულ გამონათქვამს იმის შესახებ, რომ უფალმა ჩვენმა იესო ქრისტემ არ იცის (*peri: tou aignoein*) დღე და უამი [ქვეყნის] აღსასრულისა, რომელიც უკვე მრავალთა მიერ არის გამოდიებული (*ejht hmenon*), განსაკუთრებით ხშირად ანომოელები იმონმებენ დასამცირებლად (გასანადგურებლად – *epi:kaqairesei*) მხოლოდმოზობილის დიდებისა». სწორედ ანომოელთა ამ «გამოკვლევებმა» აიძულეს წმ. ბასილის ადრესატი წმ. ამფილოქე იკონიელი, რომ მისთვის ეთხოვა გადანყვეტა დასმული საკითხისა, რომელსაც მწვალებლები როგორც რაღაც «ახალს» (*wf- kainon*) წარმოსახავდნენ. წმ. ბასილიმაც ამგვარ «სიახლეს» დაუპირისპირა გარდამოცემა, რომელიც მამათაგან ყრმოზიდანვე ჰქონდა მიღებული (*ej paido: para: twn paterwn hkousamen*)¹⁵, თვლიდა რა, რომ უფლის მოყვარულთათვის «სარწმუნოებით განჭვრეტა» (ინტუიციური გაგება) უფრო ძლიერ არგუმენტს წარმოადგენს, ვიდრე «გონებრივი მტკიცებულება» (*th- ej tou logou apokriew- iscuroteran thn ej pistew- prothyin*). გარდამოცემიდან მიღებული სწორედ ასეთი გაგება უდასტურებს დიდ კაპადოკიელს, გადაჭრით უარყოს აზრი უფლის ღმრთეებრივ არცოდნაზე. თუმცა ის აღიარებს, რომ «უფალი ადამიანებს ბევრ

რამეს ეუბნება კაცობრივად (კაცობრივი ნაწილით – απο τοῦ ἀνθρώπου pinou merou~), მაგალითად: «მასუ მე წყალი» (ინ. 4,7) – უფლის სიტყვებია, რომელნიც ხორციელ მოთხოვნილებას გამოხატავენ. თუმცა, მოთხოვნელი არა უსულო ხორცი, არამედ ღმრთეება იყო, რომელიც სულიერი ხორციით სარგებლობდა. ასევეა აქაც, ვინც არცოდნას მიანერს მას, რომელმაც განგებულებით (οἰκονομικῶ~) ყოველივე თავის თავზე აღიღო და რომელიც «წარემატებოდა სიბრძნითა და ჰასაკითა და მადლითა წინაშე ღმრთისა და კაცთა» (ლკ. 2,52), იგი მართალი სარწმუნოებრივი გაგებიდან არ გადაიხრება».

მაშასადამე, წმ. ბასილი სრულიადაც არ უარყოფს მაცხოვრის «განგებულებით არცოდნას» მისი კაცობრივი ბუნებით, მხოლოდ ხაზს უსვამს რა იმას (ამჟამად ანტიპოლინარისტული აქცენტით), რომ ბუნება ეკუთვნის ღმრთეებას, რომელიც სულიერი კაცობრივი ბუნებით სარგებლობდა (qeot h~ sarki; ejnyucw/ kecrhmenh). მაგრამ მღვდელთმთავარი მთავარ ყურადღებას მაინც იმის მტკიცებას აქცევს, რომ უფალს არცოდნა ღმრთეებრივად არა აქვს; ამასთან, ეს მტკიცება დამყარებულია საკმაოდ დახვეწილ და მოხდენილ ფილოლოგიურ შედარებაზე მუხლებისა მთ. 24,36 და მრკ. 13,32 იმ ტექსტის მიხედვით, რომელიც წმ. ბასილის განკარგულებაში იყო. იგი ყურადღებას ამახვილებს იმ ფაქტზე, რომ მათეს სახარებაში არ არის გამოთქმა «არცა ძემან» (აქ ნათქვამია: «დღისა მისთვის და ჟამისა არავინ იცის, არცა ანგელოზთა ცისათა, გარნა მამამან მხოლოდმან»)¹⁶ მათეს სახარების ფრაზაში იგულისხმება, რომ «არცოდნის მიხედვით (kata thn agnoian) ძე ერთ ცნებაში არ არის ჩართული თავის მონებთან ერთად», ამიტომაც «ცოდნა მამისა არის მისი ცოდნაც». ხოლო აზრი მარკოზის სახარების გამონათქვამისა შემდეგზე დაიყვანება: «ძესაც არ ეცოდინებოდა, რომ არ სცოდნოდა მამას, რადგან ცოდნა მას მამისგან აქვს მიცემული. ხოლო ფრიად საპატიოა და ღმრთის შესაფერი (qeoprepe~) თქმა ძის შესახებ, რომ ვისი ერთარსიც ის არის, ცოდნაც მისგან აქვს».¹⁷ მაშასადამე, წმ. ბასილი ანომოელებთან პოლემიკისას თავის ამოცანას იმდენად არა თვით ქრისტეს კაცობრივი არცოდნის შესახებ საკითხის გადწყვეტაში, რამდენადაც იმის ხაზგასმაში ხედავდა, რომ იგი ღმრთეებრივი ყოვლისმცოდნეობის სისავსეს ფლობდა.

მრავალმხრივ თანხმიერია თავისი მეგობრისა წმ. გრიგოლ ღმრთისმეტყველიც, რომელსაც აბსურდულად წარმოუდგება ვარაუდი იმისა, რომ ძემ როგორც სიბრძნემ, საუკუნეთა შემოქმედმა, აღმს-

რულებელმა და განმახლებელმა, არსებათა შესახებ თუნდაც რაიმე არ იცის. მრკ. 13,32 მუხლის ფრაზაც, ღმრთისმეტყველის თანახმად, იმას ნიშნავს, რომ მან «იცის როგორც ღმერთმა, ხოლო არ იცის როგორც კაცმა», ე. ი. მისი არცოდნა არა უფლის ღმრთეებას, არამედ მის კაცობრივ ბუნებას (τῶ/ἀνθρώπινω) უნდა შეეფარდოს.¹⁸ პრინციპულად ამას ეთანხმება მესამე კაპადოკიელი მამაც – წმ. გრიგოლ ნოსელი, რომელიც აპოლინართან პოლემიკის დროს ხაზს უსვამდა, რომ ქვეყნის დასასრულის «დღისა და ჟამის არცოდნა», ისე როგორც სხვა კაცობრივი უძღურებანი (გრძნობა შიმშილისა, წყურვილისა და ა.შ.), მხოლოდ მაცხოვრის კაცობრივი ბუნებისთვის არის დამახასიათებელი.¹⁹ ნოსელი მღვდელმთავრის მსჯელობებში შეინიშნება ნათლად გამოსატყუი რწმენა მაცხოვრის კაცობრივი ბუნების ფსიქოფიზიკური ერთობისა, – რწმენა, რომელსაც წმიდა მამათაგან უმეტესობა იზიარებდა.

დაბოლოს, შეიძლება აღნიშნოს, რომ მრკ. 13,32 მუხლის გაგების საკითხში წმ. ბასილი დიდთან ახლოსაა «უმცროსი კაპადოკიელიც» – წმ. ამფილოქე იკონიელი. სახარების ამ ადგილის განხილვისას იგი შენიშნავდა, რომ აქ საუბარი ძის არცოდნის შესახებ საერთოდ არ არის (οὐκί; τῆν ἀγνοίαν κατέχεις), არამედ მარტო მითითებაა იმაზე, რომ მამა არის მიზეზი ძის მცნობელობისა.²⁰ ხოლო წმ. იოვანე ოქროპირს თუ მივმართავთ, მთ. 24,36 მუხლის განმარტებისას იგი უწინარეს ყოვლისა ადასტურებს: აქ ქრისტეს არცოდნის არავითარი მტკიცება არ არის, რადგან «მან იცოდა ეს დღე, მაგრამ მხოლოდ მოწაფეებს უშლიდა მის გამოძიებას».²¹ ამის გამო «არ ეუბნება მათ იმ ჟამს, როცა იგი უნდა მოვიდეს, იმისთვის, რათა ისინი მღვიძარედ და ყოველთვის მზად ყოფილიყვნენ. ხოლო სურდა რა, რომ ისინი ყოველთვის მისი მიგებებისთვის მზრუნველნი და ყოველთვის პატიოსანნი ყოფილიყვნენ, უთხრა მათ, რომ მოვა მაშინ, როცა მას არ მოელოდებიან».²² ამრიგად, წმ. იოვანე ოქროპირს აღნიშნული საკითხის გადანყვეტაში დამატებით ზნეობრივ-პედაგოგიური აზრიც შეაქვს. მაგრამ მთლიანობაში საკითხისადმი ამგვარი მიდგომა სრულიადაც არ ეწინააღმდეგება კაპადოკიელ მამათა და წმ. ათანასეს მიერ დასახულ გადანყვეტის გზას, ვინაიდან აქ შეფარულად ძის ღმრთეებრივი ყოვლისმცოდნეობა იგულისხმება.

ამგვარად, არიოზობისა და «არიოზულ საცდურთა» გაჩენამ ეკლესიის ღმრთისმეტყველები აიძულა, რომ ყურადღება გაემახვილებინათ, როგორც ძე ღმერთის ღმრთეებრივი ბუნების ყოვლისმცოდნეობაზე,

ისე მისი კაცობრივი ბუნების არცოდნაზეც.²³ დაწყებულმა ქრისტოლოგიურმა დავებმა ქრისტეს არცოდნის პრობლემის გააზრებაში რიგი ახალი მომენტებისა შეიტანეს, მაგრამ ეს მაშინვე არ მომხდარა. წმ. კირილე ალექსანდრიელს თუ მივმართავთ, შეიძლება შევნიშნოთ, რომ თავდაპირველად მან მხოლოდ შეაჯამა ის, რაც მართლმადიდებელ წინამორბედთა მიერ იყო ნათქვამი. თუმცა, უკვე მის ამ მსჯელობებში გაკეთებული ზოგიერთი თავისებური აქცენტი უდავოდ დიდი მნიშვნელობის მქონეა. იგი ერთ-ერთ ადრინდელ ნაწარმოებში («განძი შესახებ წმიდისა და ერთარსისა სამებისა») არიოზელებთან (ანომოელებთან) პოლემიკის დროს საკმაოდ დანვრილებით განიხილავს აღნიშნულ საკითხს და მთ. 24,36 მუხლის განმარტებას იძლევა. მღვდელმთავრისთვის, ისევე როგორც მართლმადიდებლობის წინამორბედი დამცველებისთვის, მიუღებელია ის ფაქტი, რომ უფალმა, დროთა და საუკუნეთა შემოქმედმა, შესაძლოა ქვეყნის აღსასრულის დღე და ჟამი არ იცოდეს. მან ხომ, როგორც ღმერთმა (ωὐ-θεοῦ), იცოდა ისინი, ხოლო როცა ამბობს, რომ არ იცის, მაშინ მხოლოდ თავის კაცებას ავლენს (ἀποδεικνυται ὡς ἐκείνους ἢ ὡς ἄλλους)²⁴, ე. ი. მისი სიტყვები «განგებულებითად» უნდა გავიგოთ, ვინაიდან იგი კაცობრივი ბუნებისთვის დამახასიათებელ თვისებებს ინარჩუნებდა. რადგან ამ ბუნებისთვის ნიშანდობლივია მომავლის არცოდნა (ταξιν ἀπὸ τῆς ἀποδείξεως τῆς ἀβιστηρίας τῆς ἀβιστηρίας),²⁵ და რადგან სიტყვამ ჩვენი ხორცი შეიმოსა, ამიტომ [თავისი თავი] ჩვენი არცოდნის მქონედაც წარმოადგინა (τὸν ἑαυτοῦ ἀβιστηρίαν ἐπεισέταξε ἐν ἑαυτῷ).

მაშასადამე, არცოდნა, წმ. კირილეს თანახმად, არის თვისება კაცობრივი ბუნებისა, ხოლო რადგან «ძემ ღმრთეებით ყოველივე იცის», ამიტომ თავის რალაც არცოდნაზე მან მხოლოდ «განგებულებით» (οἰκονομικῶς) თქვა, ვინაიდან ასეთი არცოდნა საკუთრივ მის [ღმრთეებრივ] ბუნებას არ ეკუთვნის (οὐκ ἔστιν οἰκονομικῶς ἀβιστηρία)²⁶. ალექსანდრიელი მღვდელმთავარი მსგავსი მნიშვნელობით იგებს ქრისტეს სიბრძნით წარმატებასაც (ლკ. 2,52): რალაც ბუნებითი კანონი (φυσικὸς νόμος) ადამიანს საშუალებას არ აძლევს, რომ ფლობდეს დიდ გაგებასა და გულისხმისყოფას (τὴν φρονήσιν), გარდა იმისა, რაც განსაზღვრულ ასაკს შეესაბამება, ამიტომ ჩვენი ხორციელი ზრდის მიხედვით ჩვენ გონებრივადაც წარვემატებით. სიტყვა ღმერთმა კი, იქმნა რა ხორციელ კაცად, სრულყოფილება (τελειο-) შეინარჩუნა, რადგან იყო სიბრძნე და ძალა მამისა. მაგრამ, ვინაიდან მას აუცილებლად სჭირდებოდა ჩვენი ბუნების ჩვეულებისთვის

დათობა (tw/th~ fuxew~ hñwn epei paracwreih pw~ ejrhñ), რათა მის მხილველთ იგი [ჩვენი ბუნებისგან] უცხო კაცად არ ჩაეთვალათ, ამიტომ თავს ისე ამჟღავნებდა, რომ ეხილათ – თუ როგორ წარემატებოდა ყოველდღიურად სიბრძნით (softwero~).²⁷ სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მასში ღმრთეება ყოველდღიურად სულ უფრო ცხადი და აშკარა ხდებოდა და იგი მის მხილველთა შორის სულ უფრო დიდ გაკვირვებას იწვევდა. კაცება ამნაირად წარემატებოდა სიბრძნით: ღმერთი სიტყვა და სიბრძნე თვისი საქმეებითა და სასწაულებით თანდათანობით განაღმრთობდა (qeopoiōsa) კაცობრივ ბუნებას, მის მიერ შეთვისებულ ტაძარს (ton ahal hf qent a naon), ჰყოფდა რა კაცთა წინაშე სულ უფრო წარმატებულად. სიბრძნით განღმრთობილი ქრისტეს კაცება ასე წარემატებოდა, რათა ჩვენ, მსგავსად ჩვენთვის განკაცებული სიტყვისა, ღმრთის ძეებად და ღმერთებად ვწოდებულ-ყავით. ღმერთკაცის წარმატებულობის შედეგი უნდა იყოს სიბრძნით წარმატება ჩვენი ბუნებისა, რომელიც წინ უნდა მიიწვედეს ხრწნადობიდან უხრწნელებისკენ და ადამიანურობიდან – ქრისტესმიერი საღმრთო ღირსებისაკენ (eij- to; th~ qeot hto~ ajiwma ejh Cristw).²⁸ შეიძლება კიდევ დავამატოთ, რომ ალექსანდრიელი მღვდელმთავარი თავის სხვა თხზულებაში ხაზს უსვამს, რომ ხორცშესხმულმა სიტყვამ თავის ხორცს „განგებულებით“ დართო ნება დაჰყოლოდა საკუთარი ბუნების კანონებს, მათ შორის სიბრძნითაც წარმატებულიყო.²⁹

წმ. კირილეს მთელ ამ მსჯელობაში პირველ რიგში ხაზგასმულია განგებულებითი ასპექტი ქრისტეს არცოდნისა. ინ. 11,33-34 მუხლების შესახებაც (უფლის მიერ ლაზარეს მოკითხვის თაობაზე: «სადა დასდევით იგი?») ეკლესიის ეს მამა შენიშნავს: ეს მან თქვა «განგებულებით, რათა ამ შეკითხვით მრავალთა ყურადღება იმ ადგილისკენ მიექცია, – და ისე აჩვენებს თავს, რომ არ იცის და სრულიადაც არ უარყოფს კაცობრივ უპოვარებას, ხოლო როგორც ბუნებით ღმერთმა იცის ყოველივე, არა ყოფილი მხოლოდ, არამედ მომავალიც, მის მყოფობამდე».³⁰ საჭიროა აღინიშნოს, რომ კონკრეტული საკითხის გადწყვეტისას, ისევე როგორც წმ. კირილეს მთელ ქრისტოლოგიაში, აშკარად ჭარბობს ასიმეტრია: ღმრთებრივი ყოვლისმცოდნეობა დამოკიდებული არ არის კაცობრივი ცოდნის შეზღუდულობაზე და თავის თავში აერთიანებს იმ არცოდნასაც, რომელიც აღემატება კაცობრივი ბუნების შესაძლებლობებს. მაგრამ წმ. კირილე არსად იმ თითქმის შეუმჩნეველ ფარგლებს არ ცდება, რომლის დარღვევაც ქრისტეს ღმრთეების მიერ მისი კაცობრივი ბუნების შთანთქმას

გამოიწვევდა. როგორც მღვდელმთავარი წერს, ღმერთი სიტყვა, იყო რა ხატი და თანასწორი მამისა (eḡ morf h/kai; iḡoḡhti tou Patro~), ჩვენს (kaq j hñã~) თანამსგავსად გამოჩნდა და არა მხოლოდ ხორციელი სახით (eḡ eiḡdei monw/tw/th~ sarko~), არამედ [ყველა სხვა] კაცობრივი თვისებებითაც (ijdiwmasin). კაცობრივ თვისებებს კი, რომელიც შეუღლებულია ღმერთთან და იძულებულია ზიდოს უღელი მონობისა, არცოდნაც მიეკუთვნება.³¹

წმ. კირილეს ქრისტოლოგიის აღნიშნული ასიმეტრია უდავოდ დინამიურ ხასიათს ატარებს და სოტერიოლოგიით განისაზღვრება. სწორედ სოტერიოლოგია მღვდელმთავრისა, რომლის დომინანტი არის იდეა განღმრთობისა, პირველ რიგში მას უფლებას არ აძლევს გადააბიჯოს იმ ზღვარს, რომლის მიღმაც ქრისტეს კაცება მისი ღმრთეებით შთაინთქმებოდა. ამიტომ ალექსანდრიელი მღვდელმთავრისთვის თავისთავად ცხადია, რომ სიტყვა არ გადაქცეულა ხორცად, «არამედ იგი მხოლოდ მკვიდრობდა ხორცში და წმიდა ქალწულისგან მიღებული ტაძრით, როგორც საკუთარი სხეულით, სარგებლობდა». რის გამოც «სიტყვა ყველა ჩვენგანში ერთის მიერ მკვიდრობდა» და «ასე ქრისტეში ჭეშმარიტად გათავისუფლდა მონურობა, რომელიც (თავისუფლებისკენ) აღვიდა შმასთან საიდუმლო ერთობით, ოინც ქრისტეში ატარებდა ხატს მონისა (ფლპ. 2,7), ხოლო ჩვენში – მხოლოდსა მის მიმართ მიბაძვით ხორციელი ნათესაობის გამო».³² ხოლო რადგან ერთ-ერთი თვისება ამ «მონურობისა» იყო კაცობრივი არცოდნა, ამიტომ იგი, ბუნებრივია, ღმრთებრივი ყოვლისმცოდნეობით როგორღაც «გათავისუფლდა».

როცა წმ. კირილესა და ანტიოქიური სკოლის უკიდურეს მიმდინარეობას შორის შეტაკება მოხდა, ეს ქრისტეს არცოდნის პრობლემის მათეულ გადაჭრაზეც აისახა. უნდა ითქვას, რომ ანტიოქიელი ღმრთისმეტყველები მას მეტისმეტად არ უღრმავდებოდნენ, თუმცა ამის შესახებ ჩვენს მსჯელობაზე შესაძლოა ნაწილობრივ გავლენა მოახდინოს იმან, რომ მათი თხზულებები ცუდად არის შემონახული. ჩვენამდე მოღწეული ფრაგმენტების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, მათი მხედველობის არეში უმთავრესად სიბრძნით ქრისტეს წარმატებულობის (იხ.: ლკ. 2,52) საკითხი ექცეოდა. მართალია, წმ. იოვანე ოქროპირმა, როგორც უკვე ითქვა, მთ. 24,36 მუხლი განმარტა, მაგრამ მანამდე სახარების იმავე ადგილს წმ. ევსტათი ანტიოქიელიც შეეხო, რომელიც ქვეყნის აღსასრულის თაობაზე უფლის მოჩვენებით «არცოდნას» «განგებულებით» ხსნიდა: ქრისტე «კაცთათვის სარგე-

ბლობის» მოტანის მიზნით მოქმედებდა, რადგან მათთვის ამგვარ გამოუთქმელ საიდუმლოთა წვდომა შეუძლებელია.³³ უკეთუ დიოდორე ტარსელს მივმართავთ, ლკ. 2,52 მუხლზე მსჯელობისას იგი შენიშნავს, რომ მახარებლის სიტყვები სიტყვა ღმერთზე არ იყო ნათქვამი, ვინაიდან იგი იშვა როგორც სრული სრულისაგან, სიბრძნე სიბრძნისაგან და სათნოება სათნოებისაგან (*quia Deus perfectus uatus est de perfecto, sapientia de sapientia, virtus de virtute*). იზრდებოდა და სიბრძნით წარმატებოდა მხოლოდ მისი ხორცი, რომელსაც ღმერთი მხოლოდ თანდათან განაბრძნობდა.³⁴ ამ შემთხვევაში დიოდორე წმიდა მამათა წინა ტრადიციის საწინააღმდეგოს არაფერს ამბობს. როგორც IV ს-ის მრავალ მამასთან, მასთანაც შეინიშნება მისწრაფება არიოზული ერესის შეტევის მოგერიებისკენ – რაც განსაზღვრავს კიდევ ქრისტეს წარმატებულობის საკითხისადმი მის მიდგომას. მაგრამ დიოდორეს ერთ-ერთი მოწაფის – თეოდორე მომფსუესტელის – საღმრთისმეტყველო აზრმა უკვე სხვა, მართლმადიდებლური თვალსაზრისით რამდენადმე საეჭვო, ელფერი შეიძინა. იმავე ლკ. 2,52 ადგილის განმარტებისას იგი ამბობს, რომ იესო წარმატებოდა სიბრძნით და გულისხმისყოფა დროთა განმავლობაში შეიძინა (*kata: thn twh cronwn pwoodn, thn sunesin prosktwmeno*~). იესო სხვა ადამიანებთან შედარებით უფრო ღირსშესანიშნავი სათნოებებით აღივსო (*thn ajethn ajkribesteron*), ვინაიდან სიტყვა ღმერთმა, რომელიც მას [ქალწულის წიაღში] წარმოქმნისთანავე შეუერთდა, სათანადო წარმატებულობისთვის მას დიდი შემწეობა აღმოუჩინა (*meizona pareicen thn par jautou`sunergian*). განაგებდა რა ამას ყოველთა კაცთა ხსნისათვის.³⁵ თეოდორეს ამ მცირე მსჯელობაშიც კი ცხადად შეიძლება შევნიშნოთ აზრი ღმერთკაცში ორი სუბიექტის არსებობის შესახებ: იესო ქრისტე მოიაზრება როგორც ღირსშესანიშნავი კაცობრივი პიროვნება, რომელიც არაჩვეულებრივად წარმატა სათნოებითა და სიბრძნით, ხოლო აქედან გამომდინარეობს ის, რომ იესოს არცოდნას სულ უფრო მეტი ცოდნა ემატებოდა და იგი სხვა კაცთაგან მხოლოდ თვისი წარმატებულობის ხარისხითა და ინტენსიურობით იყო განსხვავებული.

საგონებელია, რომ უკვე თეოდორეს მიერ დასახული ეს ტენდენცია ნესტორმა მკვეთრად გააძლიერა. თუმცა მის თხზულებათაგან შემონახულ ფრაგმენტთა შორის ჩვენთვის საინტერესო საკითხზე რაიმე მსჯელობას ვერ მივაგენით, მაგრამ წმ. კირილე ალექსანდრიელის ერთობ აქტიური რეაქცია ამაზე მიუთითებს. ისევ განმარტავს

რა ლკ. 2,52 მუხლს, იგი თხზულებაში «ნესტორის წინააღმდეგ» ამბობს: «ჩვენ გვწამს, რომ ემანუელი, იყო რა მარიამის მუცლიდან და [მისი] ქალწულებრივი წიაღიდან ღმერთი, მაშინაც, როცა კაც იქმნა, რა თქმა უნდა, მისთვის დამახასიათებელი ბუნებითი წესის მიხედვით (th~ ejroush~ auj.w/f usikw~) სიბრძნითა და მადლით იყო აღსავსე. აკი ასე შეიძლება განვითარებულყო (გაზრდილიყო – thn epidosis) მხოლოდ ის, «რომელსა შინა არიან ყოველნი საუნჯენი სიბრძნისანი» (კოლ. 2,3) და რომელიც ღმერთსა და მამასთან ერთად იყო თანამიმნიჭებელი (sundot hr) ზეციური მადლისა? ამრიგად, რანაირად არის ნათქვამი, რომ იგი წარემატებოდა? ვფიქრობ, რომ ღმერთი სიტყვა მისთვის დამახასიათებელ ღმრთისშესაფერის სიკეთეს (twñ ejhont wn auj.w/qeoprepest at wn agaqwn) თვისი სხეულის ზრდის შესაბამისად ავლენდა».³⁶ მღვდელმთავარი შემდეგაც ამბობს, რომ ის, ვინც [ქალწულის] წიაღშიც ღმერთი იყო, არ შეეძლო [რაიმე] სიკეთით არ ყოფილიყო სრულყოფილი. სწორედ მასზეა ნათქვამი: «ერბოსა და თაფლსა ჭამდეს პირველ, ანუ ცნობადმდე მისსა, ანუ წინააღმდეგად ბოროტისა გამოირჩიოს კეთილი; რამეთუ ვიდრე ცნობადმდე ყრმისა მის კეთილისა, გინა ბოროტისა, შეურაცხ-ყოს ბოროტი და გამოირჩიოს კეთილი» (ეს. 7,15-16). ამიტომ იესო ქრისტე ყოველი სათნოებით, მათ შორის სიბრძნითაც, სრულყოფილი იყო.³⁷

მოგვიანებით წმ. კირილე სწორედ ამ საკითხზე ნეტ. თეოდორიტეს დაუპირისპირდა, რომელიც, უარყოფდა რა ალექსანდრიელი წინამძღვრის სახელგანთქმულ «თორმეტ ანათემას», სახარებიდან რიგ ადგილებს (მათ შორის მრკ. 13,32 მუხლსაც) იმონებდა და მიუთითებდა, რომ სიბრძნედ ნოდებულ სიტყვა ღმერთს არ შეიძლება მიენეროს «ენება (განცდა) არცოდნისა» (tovth~ agnoia~ epousa paqo~), ისევე როგორც მას არ შეიძლება მიენეროს შიმშილი, ნყურვილი და სხვა კაცობრივი «განცდები». არცოდნა დამახასიათებელია მხოლოდ «ხატისთვის მონისა», რომელიც «იმ დროის» განმავლობაში იმდენად წარემატებოდა, რამდენსაც მასში დამკვიდრებული ღმრთეება მას უცხადებდა (ofa hlejnoikousa qeot h~ apekat uyen).³⁸ ნეტ. თეოდორიტეს ამ თეზისში არის რალაც არასრულად გამორკვეული პუნქტი: რანაირად უნდა გავიგოთ «ხატი მონისა»? ეს «ხატი» უნდა გვესმოდეს ბუნების მნიშვნელობით, თუ იგი შეიძლება მოვიაზროთ რალაც ინდივიდუუზად? თვით ნეტ. თეოდორიტე, როგორც ჩვენ გვგონია, პირველისკენ იხრებოდა, მაგრამ მისი თეზისისთვის დამახასიათებელი ამბივალენტურობა მაინც რჩებოდა. სწორედ ამიტომ წმ. კირილე ხაზს

უსვამდა, რომ ამგვარ თვალსაზრისს ერთი ქრისტეს გაყოფამდე და «ორი ძის» შესახებ სწავლებამდე მივყავართ. მაგრამ თუ ჭეშმარიტი ერთობის ძალით (dia; to; th~ a| hqou~ ejwšew~ crhima) უფალი «არ არის სხვა და სხვა» (ouj eřero~ kai; eřero~), მაშინ როგორც ცოდნა, ისე არცოდნა ერთსა და იმავეს უნდა მიენეროს. ხოლო რადგან სიტყვა ღმერთმა, როგორც სიბრძნემ მამისა, შეითვისა «უცოდინარი კაცება», ამიტომ მან ეს არცოდნაც განგებულებით შეითვისა.³⁹

მაშასადამე, ნესტორიანული კამათის პერიოდში ქრისტეს არცოდნის თაობაზე ერთმანეთს ორი, თითქოსდა, სრულიად ურთიერთსაინინააღმდეგო თვალსაზრისი დაუპირისპირდა. მაგრამ ისინი, ჩვენი აზრით, სრულიადაც არ იყვნენ ყოველთვის იმდენად ანტაგონისტურნი, როგორც ეს, მაგალითად, წმ. კირილესა და ნეტ. თეოდორიტეს დაპირისპირებით წარმოგვიდგება. უფრო სწორად რომ ვთქვათ, ისინი მთავარ საკითხში ერთნი იყვნენ: არცოდნა არის თვისება (კაცობრივი) ბუნებისა და იგი პირს ან ინდივიდუუმს არ შეეფარდება. აგრეთვე ისინი ერთნი იყვნენ იმაშიც, რომ ამგვარმა არცოდნამ, რომელიც შექმნილი კაცობრივი ბუნებისთვის არის დამახასიათებელი როგორც რალაც შეზღუდვა ცოდნისა, «ვნების (ტანჯვის, განცდის)» ნიშანთვისების შექნაც შეცოდების შემდეგ დაიწყო.⁴⁰ მხოლოდ წმ. კირილე, ფრთხილობდა რა, რომ ამგვარი «ბუნებითი არცოდნა» ქრისტეს, როგორც დამოუკიდებელი კაცობრივი სუბიექტის, რალაც «ინდივიდუალურ არცოდნაში» არ გადაზრდილიყო, რაც შეემთხვათ კიდევ ნესტორიანელთ, ისწრაფოდა ქრისტესთან როგორც ღმერთკაცთან მიმართებით ასეთი კაცობრივი არცოდნის «განგებულებითი პირობითობისთვის» გაესვა ხაზი, რადგან იგი «თვისებათა ურთიერთგადაცემისა» და ბუნებათა «პერიხორეზისის» (ურთიერთშელწევის) გამო, ისევე როგორც მთელი კაცობრივი ბუნება უფლისა, განიღმრთო. ნეტ. თეოდორიტე კი, რომელიც შიშობდა, რომ უკიდურესობამდე მიყვანილ ამგვარ ტენდენციას შესაძლოა ღმერთკაცის ბუნებათა შერწყმა გამოენვია (რაც შემდგომ გამოვლინდა კიდევ აპოლინარიზმსა და მონოფიზიტობაში), ცდილობდა აქცენტი ქრისტეს კაცობრივი არცოდნისა და ღმრთებრივი ყოვლისმცოდნეობის განსხვავებაზე გადაეტანა. პოლემიკის მაღალი ემოციური ტონი ქმნიდა იმის საშიშროებას, რომ ორი გამოჩენილი ქრისტიანი ღმრთისმეტყველის ასეთი აქციდენციური გაუგებრობა სუბსტანციურ ნინააღმდეგობად არ გარდაქმნილიყო. ისტორიის სცენაზე ძლიერი მონოფიზიტური მოძრაობის გამოჩენამ ეს საფრთხე კიდევ უფრო გაზარდა.

3. პრობლემა ქრისტეს არცოდნისა VI ს-ში და VII ს-ის დასაწყისში. «აგნოიტა» მწვალელობა

გარეგნულად თვალის გადავლებით ისე ჩანს, რომ თითქოს მონოფიზიტები ყველაფერში წმ. კირილე ალექსანდრიელისთვის მიყოლას ცდილობდნენ და უფლის არცოდნის პრობლემასაც მასთან თანხმობით წყვეტდნენ. კერძოდ, ტიმოთე ელური ქრისტეს შეკითხვაზე ლაზარეს დაფლვის ადგილთან დაკავშირებით შენიშნავს, რომ ეს საკითხი «განგებულებითად» უნდა გავიგოთ და არა ისე, რომ თითქოს მაცხოვარმა ეს ადგილი ნამდვილად არ იცოდა. თუმცა «განგებულებითმა» გაგებამ მონოფიზიტობაში რამდენადმე სხვა ელფერი შეიძინა, ვიდრე ეს წმ. კირილესთან იყო. ღმერთკაცის გვამოვნებაზე საუბრისას მონოფიზიტები მუდმივად იყენებდნენ განსხვავებებს: «როგორც ღმერთი – როგორც კაცი», «ღმრთეებრივი სახით – კაცობრივი სახით» და «ბუნების თანახმად – განგებულების თანახმად». ⁴¹ ბოლო წყვილმა შეუძლებელია ყურადღება არ მიიქციოს. იგი ბადებს აზრს, რომ თუ ღმერთკაცისთვის ღმრთეებრივი თვისებები (და ქმედებები) ბუნებრივი და რეალურია, კაცობრივი თვისებები (და ქმედებები) მხოლოდ «იკონომიურნი» არიან, ანუ «კენოტიკური არარეალურობისა» და რაღაც მოჩვენებითობის ნიშნებსაც კი ატარებენ. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, წმ. კირილესთვის დამახასიათებელი «ასიმეტრიული ქრისტოლოგია» დაიძრა იმ გაგებით, რომ ღმერთკაცში (ბუნებათა შორის) «ასიმეტრიულობა» კაცობრივზე ღმრთეებრივის მეტობით კიდევ უფრო გაიზარდა. სწორედ ამ, ერთი შეხედვით მცირე და თითქმის შეუმჩნეველმა, მაგრამ სინამდვილეში პრინციპულმა ძვრამ განსაზღვრა კიდევ მონოფიზიტობის ერეტიკული ხასიათი.

აღსანიშნავია, რომ თავდაპირველად ქრისტეს არცოდნის თაობაზე ცხარე დისკუსია სწორედ მონოფიზიტთა შორის გაჩაღდა, რომლის ინიციატორი დიაკონი თემისტოსი იყო და რომელმაც წარმოშვა მიმდინარეობა «აგნოიტებისა» (536-540 წწ.) ⁴² იყო რა მომხრე სევეროზ ანტიოქიელისა, თემისტოსი ინ. 11,34 და მრკ. 13,32 მუხლების გათვალისწინებით ფიქრობდა, რომ როგორც სხეული ქრისტესი იყო მოკვდავი, ასევე მისი სულიც სასრული იყო და კაცობრივ შეზღუდვებს ექვემდებარებოდა. ფრიად საგულისხმოა, რომ თემისტოსის ამგვარმა პოზიციამ მონოფიზიტთა უმრავლესობის მხრიდან შეუპოვარი უკურეაქცია გამოიწვია. თავიდან მის წინააღმდეგ

დიაკონი თეოდორე, ხოლო მის კვალდაკვალ კიდევ რიგი მონოფიზიტი ღმრთისმეტყველებისა გამოვიდნენ. მაგალითად, VI მსოფლიო კრების საქმეში შემონახულია რამდენიმე ფრაგმენტი კონსტანტინეპოლის ყოფილი პატრიარქის, მწვალებლობისთვის გადაყენებული ანთიმოზის თხზულებიდან «სიტყვა იუსტინიანესადმი», სადაც «ორთოდოქსული» მონოფიზიტური თვალსაზრისი სრულიად მკაფიოდ არის გამოხატული. ერთ-ერთ ფრაგმენტში ნათქვამია: «ქებით ვადიდებთ რა ერთსა ბუნებასა ღმრთისა სიტყვისა, განხორციელებულსა და თაყვანისცემულს საკუთრივ მისივე ხორციით, ამ ერთ ბუნებაში ჩვენ არ დავუშვებთ არცოდნას არც მისი ღმრთეებისა და არც მისი გონიერი და მოაზროვნე სულისა, რომლითაც გასულიერებულია ჩვენგან მიღებული, ერთი არსებისა და თანამსგავსი ვნების (ὁμοιοπαγεῖ-) მქონე სხეული და რომელიც სიტყვა ღმერთთან ჰიპოსტასურად არის შეერთებული. დაე, ნურც იქნება. უკეთუ ერთია ჰიპოსტასი და ერთი ბუნება ღმრთისა სიტყვისა განხორციელებული, როგორც ეს ნამდვილადაც (უდავოდ – ἀπὸ ἀμὲν ἰβὸλ ᾧ-) არის, მაშინ ეჭვს გარეშეა ერთი ნებაცა (ἐν ἑνὴ ἡμᾶ) და ერთი ქმედებაც (μία ἐργεσία), ამიტომ კი ერთსაც და მეორესაც ერთი სიბრძნე და ერთი ცოდნა აქვთ». ასევე არანაკლებ მჭევრმეტყველურია კიდევ ერთი ფრაგმენტი: «როცა ჩვენ ვიცით, რომ მოაზროვნე და ღმრთისშესაფერისი ქმედებისთვის დამახასიათებელია ყველაფრის ცოდნა (ἰδίον νοερά- θεοπροποῦ- ἰξμεν ἐργεσία- τῶν ὁλῶν τῆν γνώσιν), და როცა ჩვენ ვისწავლეთ, რომ ერთი და იგივე ღმრთისშესაფერისი ქმედება ეკუთვნის ერთსაც და მეორესაც [ბუნებას], მაშინ ამის შემდეგ როგორ არ უნდა ვაღიაროთ, რომ ერთი და იგივე ცოდნა ყოველივესი ეკუთვნის, როგორც ვთქვით, ერთ ქრისტეს, ღმრთებრივადაც და კაცობრივადაც?»⁴³

შეიძლება მოვიყვანოთ გამონათქვამი «აგნოიტა» კიდევ ერთი ოპონენტისა მონოფიზიტთა ბანაკიდან, ალექსანდრიის ექს-პატრიარქის თეოდოსისა, რომელიც აცხადებდა: «ქრისტეში, როგორც ქმედება, ისე ცოდნაც ერთია, რადგან მცოდნეც (ὁλγινῶσκων) ისევე იყო ერთი, როგორც მოქმედი».⁴⁴ ალბათ, თემისტოხოსი მნიშვნელოვანწილად მონოფიზიტთა შორის არსებულმა ამგვარმა ოპოზიციამ აიძულა, რომ უკან დაეხია. თეოდოსის საპასუხოდ იგი ამტკიცებს: «ჩვენ არ ვამბობთ, რომ ერთსა და იმავეს აქვს ორი ცოდნა ან ორი ქმედება, რადგანაც მას, როგორც ჭეშმარიტად ხორცშესხმულ სიტყვას, აქვს ერთი ქმედება და ერთი ცოდნა, და ყოველივე ეს ჩვენ ვიცით [როგორც თვისება] ერთი ქრისტესი, თუმცა ერთს იგი ცნობს და აღას-

რულებს ღმრთისშესაფერისად თვისი ხორცის სამუალებით, ხოლო მეორეს ისე, როგორც შეეფერება კაცს (ajqrpwinw~)».45 მონოფიზიტ ღმრთისმეტყველთა ეს მსჯელობანი (მათი რიცხვის გაზრდა კიდევ შეიძლება) გვიჩვენებენ, რომ ამ მწვალებლობის შიგნით ჩასახულმა «აგნოიტების» მოძრაობამ აიძულა ისინი მკვეთრად და მკაფიოდ გაეშალათ აქცენტები: საკითხი ქრისტეს არცოდნის შესახებ მათ მიერ ერთმნიშვნელოვნად იქნა გადაწყვეტილი – იგი გადაჭრით იქნა უარყოფილი და დამტკიცდა მხოლოდ ღმრთეებრივი ყოვლისმცოდნეობა. შემდგომ, ამგვარი მტკიცება მჭიდროდ დაუკავშირდა სწავლებას ქრისტეს ერთი ქმედების შესახებ («მონოენერგიზმი») და ასევე სწავლებას ერთი ნების შესახებ (კარიბჭე მონოთელიტობისა). აქედან გამომდინარე, საბოლოო ანგარიშით თვით ცნება «ცოდნისა» უფლის ერთ პირს (ე. ი. ერთ ჰიპოსტასს და ერთ ბუნებას) მყარად შეუერთდა.

«აგნოიტთა» გაჩენამ გამოძახილი მართლმადიდებელ ღმრთისმეტყველთა შორისაც ჰპოვა. ამის ერთ-ერთი მაგალითია მართლმადიდებლობის გამოჩენილი დამცველი ეგვიპტეში წმიდა მღვდელთმთავარი ევლოგი ალექსანდრიელი (580-608 წწ.).46 პატრიარქი ფოტი კონსტანტინეპოლელი, იძლევა რა თავის «ბიბლიოთეკაში» მისი ნაშრომების რეფერატებს, მოკლედ მიმოიხილავს თხზულებასაც «აგნოიტების წინააღმდეგ».47 ფოტის სიტყვებით, წმ. ევლოგის ამ ნაწარმოების დაწერა აიძულეს ვილაც ბერებმა, რომლებიც ეერუსალიმის ახლოს უდაბნოში მოღვაწეობდნენ: ისინი ასწავლიდნენ უფალი ჩვენი იესო ქრისტეს არცოდნის შესახებ და სახარების ისევ იმავე ადგილებს (მთ. 24,36; ინ. 11,34) იმონებდნენ. თვით ევლოგის აზრით, უფალს არც კაცობრივად და მით უმეტეს არც ღმრთეებრივად (ouf e kata; t o; aj-qrpwinon, pol l w/de; mal lon oufde; kat a; t o; qeion) ასეთი არცოდნა არ შეიძლება ჰქონოდა. იმიტომ, რომ კაცობრივ ბუნებას, მიუწვდომელ და არსობრივ სიბრძნესთან ჰიპოსტასურ ერთობაში შესვლის შემდეგ, არ შეეძლო ანმყოს ან მომავლის შესახებ რაიმე არ სცოდნოდა. ამიტომ ქრისტეს კითხვა ლაზარეს თაობაზე, თუ სად დადევს იგი, უნდა განვიხილოთ როგორც მისი მიმართვა იუდეველებისადმი, რათა მათ მის მიერ აღსრულებული სასწაულები ხსომებოდათ.

საერთოდ, ახალ აღთქმაში უფალთან დაკავშირებული ყველა გამოთქმა «პირობით» და «ჭეშმარიტ» სიტყვებად შეიძლება დაიყოს (ta; men kat a; ajhaf oran, t a; de; kat a; aj hqei an l eget ai). «პირობითი» გამოთქმების რიცხვს მიეკუთვნება, მაგალითად, ის, რომ მაცხოვარმა «ჩუენთჳს ცოდვაჲ ქმნა» (2 კორ. 5,21) და «იქმნა ჩუენთჳს წყევასა

ქუეშე» (გალ. 3,13); ხოლო «ჭეშმარიტთა» რიცხვშია გამონათქვამები: იგი ხორციელ იქმნა, შიოდა და წყუროდა.

თუკი ვინმეს უნდა თქვას, რომ ქრისტემ არ იცოდა «პირობითი აზრით», ვინაიდან არცოდნა არ ყოფილა რაღაც გარეგანი მისი სხეულის ან კაცობრივი ბუნების მიმართ, რომლის თავსაც თვით წარმოადგენს (wĵ- ouk eĵto:- agnoia- oĵto- auĵou`tou` swmato- hĵoi th- aĵqrw- pinh- fušew~, hĵ- eĵtin auĵo:- kefal hĵ), მაშინ იგი სარწმუნოებრივ ფარგლებს არ გადასცდება. მაგრამ არ შეიძლება გვეგონოს, რომ უფალმა სიბრძნე მამისა არ იცის. კითხვა ლაზარეს დაფლვის ადგილის შესახებ შეიძლება შეეფარდოს კითხვას მამა ღმერთისა ადამისადმი (შესქ. 3,9; 4,9), ანდა ქრისტეს შეკითხვას არანმინდა სულისა (მრკ. 5,9) და ბრძებისადმი (მთ. 20,32). ხოლო ფრაზა უფლისა უკანასკნელი დღისა და ჟამის შესახებ (მთ. 24,36) მისი მონაფეებისადმი იყო მიმართული და მუდმივი სიფხიზლისაკენ მონოდებას წარმოადგენდა. შემდეგ წმ. ევლოგი, იმონმებდა რა წმ. კირილე ალექსანდრიელისა და წმ. გრიგოლ ღმრთისმეტყველის მსჯელობებს ღმერთკაცის ორი ბუნების თვისებათა «აზრობრივი» ან, ასე ვთქვათ, «თეორიული» განსხვავებების შესახებ, უშვებდა წმინდა გონებრივი წარმოადგენის შესაძლებლობას ქრისტეს კაცობრივი ბუნების, როგორც მხოლოდ კაცობრივი ბუნების (epi; th- kata; Crist on aĵqrwpot hto~, wĵ- aĵl w- aĵqrwpot hto~), არცოდნის შესახებ, მაგრამ, თანახმად ალექსანდრიელი წინამძღოლისა, ის არ წარმოადგენს შესაძლებლობას, რომელიც აქტუალობაში გადადის. თუმცა ეკლესიის ზოგიერთი მამა ქრისტეს არცოდნაზე საუბრობდა, მაგრამ ასეთი გამონათქვამები დოგმატურ სწავლებად არ შეიძლება მივიღოთ (ouĵ wĵ- dogma touto prohnegkan), რადგან ისინი მსჯელობდნენ არიოზელთა საწინააღმდეგოდ, რომელთაც მაცხოვრის კაცობრივი თვისებები მის ღმრთეებაზე გადაჰქონდათ. მამათა ამგვარი მსჯელობანიც «პირობითი» (kata; aĵaf oran) გამონათქვამების რიგს უნდა მივაკუთვნოთ. ასეთია წმ. ევლოგის შეხედულებები განსახილველ საკითხზე.

შთაბეჭდილება იქმნება, რომ აღნიშნულ პრობლემაზე მღვდელთმთავრის აზრები ძლიერ უახლოვდებიან მონოფიზიტურ თვალსაზრისს და მთლიანად და სრულიად არიან ორიენტირებულნი წმ. კირილე ალექსანდრიელის ზოგიერთ უკიდურეს გამონათქვამზე. მიუხედავად ამისა, არ შეიძლება ვერ შევნიშნოთ არსებითი განსხვავება წმ. ევლოგისა და მის ოპონენტ-მონოფიზიტთა შორის: ალექსანდრიელი წინამძღოლი მათ მიერ განსახილველ საკითხს არ აერთიანებს უფლის

ერთი ქმედების შესახებ სწავლებასთან, და ღმერთკაცის გვამოვნებასთან ცოდნის ან არცოდნის თანაფარდობას არ ადგენს. ალექსანდრიელი წინამძღოლის თანახმად, რეალურად ქრისტეს კაცობრივი არცოდნა (ანუ შეზღუდულობა ცოდნისა) როგორღაც «დაიჩრდილებოდა» ბრწყინვალეობით ღმრთეებრივი ყოვლისმცოდნეობისა, და ეს «დაჩრდილვა» მაცხოვრის ორი ბუნების თვისებათა ურთიერთგადაცემის შედეგი იყო.

თუმცა, ჩვენ მიერ დასმულ პრობლემაზე VI ს-ის ბოლოსა და VII ს-ის დასაწყისში მართლმადიდებელ ღმრთისმეტყველთა შორის სხვა თვალსაზრისიც არსებობდა. კერძოდ, მას გამოთქვამდა უცნობი ავტორი თხზულებისა «სექტების შესახებ», რომელიც ადრე ლეონტი ბიზანტიელს⁴⁸ მიენერებოდა. მასში ავტორი, სხვა ერესთა შორის, «აგნოიტებსაც» ეხება, რომელნიც, მისი სიტყვებით, მიიჩნევდნენ, რომ თითქოს ქრისტესთვის, ვინაიდან იგი ყველაფრით ჩვენი მსგავსი გახდა, ნიშანდობლივი იყო არცოდნა, როგორც ეს ნიშანდობლივია ჩვენთვის (მითითება მუხლებზე მრკ. 13,32 და ინ. 11,33). იქ საუბარია «აგნოიტთა» ოპონენტებზეც, რომელნიც თვლიდნენ, რომ სახარების ამ ადგილებში ნათქვამი უფლის სიტყვები უნდა გავიგოთ «განგებულების» (kat j oikonomian) მნიშვნელობით, რადგან მრკ. 13,32 მუხლში ქრისტე (მონაფეებს) გარემიაქცევდა (ifra apot reyh) ქვეყნის აღსასრულის ჟამის ცოდნისაგან; იგი ხომ ასეთი სიტყვებით მიმართავს მათ: «იღვძებდით უკუე, რამეთუ არა იცით დღე იგი, არცა ჟამი, რომელსა შინა ძე კაცისაჲ მოვიდეს» (მთ. 25,13), ხოლო თავის არცოდნაზე არაფერს ამბობს.

ითვალისწინებს რა ამ ორ, ერთმანეთის საწინააღმდეგო აზრს, ავტორი თხზულებისა «სექტების შესახებ» საკუთარ თვალსაზრისს გამოთქვამს, რომელიც შემდეგზე დაიყვანება: არ არის საჭირო მეტისმეტად ჩაღრმავება ამგვარი საკითხების გამოძიებისას (ouj dei panu akribol ogein peri; t out wn), რადგან კრებასაც (ალბათ ყველაზე უფრო საგულისხმოა ქალკედონის კრება) ეს სწავლება საგულდაგულოდ არ გამოუძიებია (oujde; h sunodo- toiouto e pol upragmonhse dogma). ამასთანავე ცნობილია, რომ მრავალი, ან თითქმის ყველა, მამა მიიჩნევდა, რომ ქრისტემ [კაცობრივად] არ იცოდა (legonte- ajton ajnoein). უკეთუ ითქმება, რომ იგი ყველაფრით ჩვენი ერთარსია, ხოლო ჩვენთვის დამახასიათებელია არცოდნა, მაშინ ასეთივე არცოდნა, რასაკვირველია, მისთვისაც არის დამახასიათებელი. წერილშიც ნათქვამია, რომ უფალი «წარემატებოდა სიბრძნითა და

ჰასაკითა» (ლკ. 2,52), მაშასადამე, შეიტყობდა იმას, რაც მანამდე მისთვის არ იყო ცნობილი.⁴⁹

ამრიგად, პოზიცია ავტორისა «სექტების შესახებ» ქრისტეს არცოდნის საკითხში, როგორც ჩვენ მიგვაჩნია, წმ. ევლოგის პოზიციას სერიოზულად შორდება. მაგრამ ეს დაშორება, ჩვენი შეხედულებით, პრინციპულ ხასიათს მაინც არ ატარებს, რადგან ორივე მართლმადიდებელ ღმრთისმეტყველს მთავარ საკითხზე ერთი აზრი აქვს: ისინი ცნებებს «ცოდნისა» და «არცოდნისა» არა ღმერთკაცის პირს (ჰიპოსტასს), არამედ ბუნებას (ან ბუნებებს) შეუფარდებენ. მხოლოდ ავტორი თხზულებისა «სექტების შესახებ» აქცენტს აკეთებს უფლის ამ ბუნებრივ (კაცობრივ) არცოდნაზე, ხოლო წმ. ევლოგი – ქრისტეს ორი ბუნების თვისებათა ურთიერთგადაცემის შედეგად განღმრთობილ ასეთ არცოდნაზე. საჭიროა ხაზი გაესვას იმას, რომ დიდ პატივისცემას იმსახურებს თავდაჭერილობა აღნიშნული თხზულების ავტორისა, რომელიც მართლმადიდებლური დოგმატიკის ამ უფაქიზეს სფეროში ინტელექტუალური ცნებებით ზედმეტად არ იჭრება. ამგვარი საღმრთისმეტყველო კრძალულება არის მნიშვნელოვანი და მთავარი მომენტი წმიდა მამათა მთელი სწავლებისა, რომლის გამომხატველიც იყო ავტორი თხზულებისა «სექტების შესახებ». უნდა აღინიშნოს, რომ მამა იოანე მეიენდორფის დაკვირვებით: «ეს აზრი (კაცობრივად ქრისტეს არცოდნის შესახებ – ა. ს.) ავტორისა, რომელსაც ხატთმბრძოლებთან პოლემიკისას სესხულობდნენ და იყენებდნენ VIII-IX სს-თა მართლმადიდებელი მწერლები, მოწმობს იმაზე, რომ 553 წლის კრებაზე ფორმულირებული ქრისტოლოგია ქრისტეს სრულ კაცობრივ მცნობელობას არანაირად არ გამოორიცხავს; გარდა ამისა, იგი გვიჩვენებს, რომ ცნება ჰიპოსტასისა, რომელიც ქრისტეში წარმოადგენს ჰიპოსტასს ლოგოსისა, არ შეიძლება გაიგივდეს ცნობიერების ცნებასთან, რომელიც ერთ-ერთი ბუნებითი ფენომენია».⁵⁰

ჩვენი აზრით, ასეთი დაკვირვების შედარებითი მართებულობის მიუხედავად, საეჭვოა, რომ ამ (ისე როგორც ანალოგიურ) შემთხვევაში საჭირო იყოს თვით «ცნობიერების» ცნების შემოტანა, რომელიც აბსოლუტურად უცხოა წმიდა მამათა ღმრთისმეტყველებისთვის, ვინაიდან იგი სრულებით ვერ დაგვეხმარება ვერც «სექტების შესახებ» ავტორის თვალსაზრისისა და ვერც ძველი ეკლესიის სხვა ღმრთისმეტყველთა მსჯელობების გარკვევაში.

4. გადანყვევება საკითხისა ქრისტეს ცოდნის
საზღვრების შესახებ ღირ. მაქსიმე აღმსარებლისა
და ღირ. იოვანე დამასკელის მიერ

ამრიგად, ჩვენ მიერ განსახილველი პრობლემა VII ს-ის დასაწყისში, როცა იგი «აგნოიტებმა» კვლავ წამოსწიეს, მართლმადიდებელ ღმრთისმეტყველთათვის აქტუალური გახდა, რადგან პრობლემას მათ მიერ ერთმნიშვნელოვნად გადანყვევებული სახე არ მიუღია.⁵¹ მას ერთ-ერთმა ყველაზე გამოჩენილმა მართლმადიდებელმა მოაზროვნემ, ღირ. მაქსიმე აღმსარებელმაც მიმართა.⁵² ამ თვალსაზრისით ორი ადგილი მისი თხზულებებიდან საკმაოდ საგულისხმო და მნიშვნელოვანია. პირველი მოიპოვება წმიდა მამის ერთ-ერთ ადრინდელ ნაწარმოებში «კითხვანი და გაუგებრობანი» (I, 67), სადაც მითითებულ პრობლემაზე მცირე ექსკურსი არის მოცემული და მთ. 24,36 და მრკ. 13,32 მუხლების გაგებას უკავშირდება.

კითხვაზე, თუ როგორ უნდა გვესმოდეს აქ არცოდნა ძისა, ღირსი მამა ასეთ პასუხს გვაძლევს: არცოდნა ორნაირია (dipl h); ერთი არცოდნა «ღირსია ყვედრებისა», ხოლო მეორე – «წუნდაუდებელი» (hj men diabl omenh, hj de; ajdiabl ht o~), ერთი დამოკიდებულია ჩვენზე (ef jhmin ejtin), ხოლო მეორე – არ არის დამოკიდებული. «ღირსი ყვედრებისა» და ჩვენზე დამოკიდებული არცოდნა სათნოებებსა და კეთილმსახურებას უკავშირდება; ხოლო «წუნდაუდებელი» და ჩვენგან დამოუკიდებელი ის არცოდნაა, როცა ჩვენ გვინდა რაღაც ვიცოდეთ, მაგრამ არ ვიცით იგი, როგორც, მაგალითად, არ ვიცით მომავალი მოვლენები (ta; porrw ginomena, ta; meil ont a ginesqai), უკეთუ წინასწარმეტყველები მომავალს, ჩვენგან დამოუკიდებელი მადლის წყალობით, შეიცნობდნენ, მაშინ ძე ღმერთს მით უმეტეს უნდა სცოდნოდა იგი, ანუ უნდა სცოდნოდა მის კაცებას – არა თვისი ბუნებით, არამედ სიტყვასთან შეერთების გამო (ouj f usei aj l jehwsei th/pro:~ ton logon). მსგავსად იმისა, როგორც გავარჯარებულ რკინას აქვს ყველა თვისება ცეცხლისა, ე. ი. ანათებს და წვავს, მიუხედავად იმისა, რომ ბუნებით რკინაა და არა ცეცხლი, ასევე უფლის კაცებამაც, რადგან იგი შეერთებულია სიტყვასთან, იცოდა ყოველივე და თავით თვისით ყოველივეს ღმრთისშესაფერისს ავლენდა (ta; qeopreph' pant a ej auj w/ diedeiknut o); ხოლო რამდენადაც [სიტყვა ღმერთმა] თავის თავში შეიერთა კაცობრივი ბუნება, ამდენად ითქმება კიდევ, რომ მან არ იცოდა.⁵³ აზრი ამ პასუხისა საკმაოდ ნათელია: ქრისტემ არ

იცის სიტყვა ღმერთის მიერ მიღებული კაცობრივი ბუნების გამო, მაგრამ იცის ამ ბუნებისა და ღმრთეებრივი ბუნების «თვისებათა ურთიერთგადაცემის» გამო.

ღირ. მაქსიმეს ეს მოსაზრებები ჯერ კიდევ მანამდე ჰქონდა გამოთქმული, სანამ მონოთელიტებთან ბრძოლაში ჩაებმებოდა. მოგვიანებით, უკვე გაცხარებული ბრძოლის დროს, იგი აღნიშნულ საკითხს თავის ერთ-ერთ საღმრთისმეტყველო-პოლემიკურ ტრაქტატში კიდევ ერთხელ დაუბრუნდა. ეს ნაწარმოები დაინერა ღირსი მამის მეგობრის, ხუცესი მარინის თხოვნით, რომელიც ერთმა მონოთელიტმა (ვინმე დიაკონმა თეოდორემ) ორი აპორიით ძნელ მდგომარეობაში ჩააყენა. მათგან პირველი სწორედ ქრისტეს არცოდნას ეხებოდა. იგი თეოდორეს მიერ შემდეგნაირად იყო ფორმულირებული: ეკლესიის მამები პირდაპირ თანაფარდობას ადგენდნენ ქრისტეს არცოდნასა და მის ნებას შორის (kat jauton tw/qel hmati logon, kai; thn agnoian kat hgorhsan oilPat ere~ epi; Cristou), ხოლო ამის გამო არ აღიარებდნენ, რომ ქრისტეში აღინიშნება არსებობა [კაცობრივი] ნებისა «შეთვისებულად» (kat joikeiwsin), მას არცოდნას მიანერდნენ და, თვლიდნენ რა მას მხოლოდ ადამიანად, «აგნოიტა» ერესს უერთდებოდნენ.

აქ საჭიროა კონსტატირება, რომ ეს აპორია ერთობ ხელოვნური და ნაძალადევაა, და იგი უმეტესწილად იმ ევოლუციით აიხსნება, რომელიც მონოთელიტობამ მართლმადიდებლური ოპოზიციის ზეგავლენით განიცადა – მონოთელიტები აღიარებდნენ ქრისტეს კაცობრივ ნებას, მაგრამ მხოლოდ «შეთვისებულად».⁵⁴ აპორიის ხელოვნურობა, ბუნებრივია, მის გადაწყვეტასაც აძნელებდა. ამის გამო ღირ. მაქსიმე ძნელ მდგომარეობაში აღმოჩნდა. ცდილობდა რა ამ მდგომარეობიდან გამოსვლას, მან, უწინარეს ყოვლისა, «ნებისა» და «არცოდნის» ცნებები განაცალკევა და მიუთითა, რომ მათი მნიშვნელობა («ლოგოსი») ერთი და იგივე არ არის. «არცოდნა» ყოფიერების უარყოფაა (thn tou ohto~ apairesin), ხოლო ნება – მისი დამტკიცება (thn tou ohto~ qesin), რის გამოც მათი თანადადება მთელ რიგ აბსურდულ დასკვნებს იწვევს. შემდეგ ღირსი მამა მიმართავს ტერმინს «შეთვისება» და ხაზს უსვამს მის არაერთმნიშვნელოვანებას, ვინაიდან არსებობს «შეთვისება არსებითი (thn oujswdh)», როცა მიიღება და შეითვისება ის, რაც ვინმესთვის ბუნებითად არის ნიშანდობლივი, და არსებობს «შეთვისება ფარდობითი (thn scetikhn)», როცა ჩვენ გვიყვარს და შევითვისებთ იმას, რაც ბუნებითად სხვებისთვის არის

დამახასიათებელი, და არ განვიცდით რა იმავეს, რასაც სხვები, და არ ვმოქმედებთ რა ისევე, როგორც ისინი (mhdhn toutwn autoi; paŋscont e~ h) epergouñt e~).

ღირ. მაქსიმეს თანახმად, თუ აღნიშნულ ტერმინს პირველი მნიშვნელობით გამოვიყენებთ, მაშინ მონოთელიტთა სწავლებით ხორცმეხმეული ღმერთი ლიტონი კაცია და მას ბუნებითად არცოდნა ახასიათებს; ხოლო თუ «შეთვისებას» მეორე მნიშვნელობით გავიგებდით, მაშინ ქრისტე არ არის «სრული კაცი» (oujde; ahqrwpo~ o| w~), არამედ მხოლოდ «უსხეულო ღმერთია», რომელსაც ხორციელი თვისებები «უბრალოდ ფარდობითად» (ejñ fil h| sceŋei) აქვს შეთვისებული. მაშასადამე, იგი, რჩება რა ღმერთად, ბუნებითად არ შეითვისებს იმას, რაც კაცს ბუნებრივად ეკუთვნის. შემდეგ ღირ. მაქსიმეს მოჰყავს წმ. გრიგოლ ღმრთისმეტყველის ცნობილი ფრაზა (უფალმა «იცის როგორც ღმერთმა და არ იცის როგორც კაცმა») და მიიჩნევს, რომ მასში შემდეგი აზრია ჩადებული: ქრისტეს არცოდნის აღიარება მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება, თუ მის ორ ბუნებას «ზრობრივი წარმოდგენით გავყოფთ» (t h| kat jepinoian diast ol h| t wñ ouj siwñ monon ekdecesqai). არცოდნა, როგორც ღირსი მამა თელის, ჩვენი ბუნების «კონსტიტუტიური (არსებითი) თვისებების» რიცხვში არ შედის (mht e hñwñ kata; fuŋin w| sustatikon) და იგი შეიძლება განვიხილოთ თანაბრად ისეთი ნაკლოვანებებისა, როგორიცაა ურჩობა, დაუმორჩილებლობა და ა. შ.; იგი კაცთათვის დამახასიათებელია შეცოდების შემდეგ და ამიტომ ამგვარი არცოდნა არ შეიძლება ქრისტეს მიენეროს.⁵⁵

თუკი ქრისტეს არცოდნის პრობლემასთან დაკავშირებულ ღირსი მამის ორივე ექსკურსს ერთიანად განვიხილავთ, მაშინ უკანასკნელ შემთხვევაში საუბარია «ყვედრების ღირს» (არსებითად, ცოდვიან) არცოდნაზე, რომელიც უფალს არ შეიძლება მიენეროს. მაგრამ მთლად ცხადი არ არის, შეიძლება თუ არა მას მიენეროს «წუნდაუდებელი არცოდნა». როგორც ჩანს, ღირ. მაქსიმეს აზრი მეორე შემთხვევაში დაიყვანება დებულებამდე: ამგვარი არცოდნა ქრისტეში მარტო «ზრობრივად» შეიძლება გამომჟღავნდეს, ვინაიდან, მისი ბუნებათა «თვისებების ურთიერთგადაცემისა» და «პერიხორესისის» გამო, იგი რეალურად თითქოს არც ვლინდება.

ამ შემთხვევაში ღირ. მაქსიმეს პოზიცია წმ. ევლოგის თვალსაზრისს უახლოვდება. მაგრამ მეორე ექსკურსი პირველთან შედარებით რაღაც ბოლომდე ართქმულისა და გაურკვეველობის შთაბეჭდილებას

ტოვებს. შესაძლებელია, ეს დაკავშირებულია იმასთან, რომ ღირ. მაქსიმე იძულებული იყო, მისი მსჯელობა მონოთელიტთა მიერ წამოყენებული არაკორექტული აპორიის ჩარჩოებში მოექცია, ხოლო, როგორც ცნობილია, არაკორექტულად დასმულ კითხვაზე კორექტული პასუხის გაცემა ძნელია. თუმცა, წმიდა მამათა ქრისტოლოგიისთვის კლასიკური სახე გავარგარებული რკინისა, რომელსაც ღირსი მამა პირველ ექსკურსში იყენებს, გვაიძულებს ვიფიქროთ, რომ რკინა, თუმცა კი იქნეს თვისებებს ცეცხლისა, რეალურად მაინც რკინადვე რჩება. ერთადერთი ბუნდოვანი საკითხი ესაა: ღირ. მაქსიმეს თანახმად, «აზრობრივად» გაგებული ქრისტეს კაცობრივი არცოდნა ეკუთვნის თუ არა რეალურ კატეგორიას. ვფიქრობთ, რომ ამ შემთხვევაში მისთვის «აზრობრივი» და «რეალური» სრულიადაც არ გამორიცხავენ ერთიმეორეს, არამედ, პირიქით, უფრო ერთმანეთს შეენწყობიან.

განსახილველი საკითხი ღირ. მაქსიმე აღმსარებლის შემდეგ ღირ. იოვანე დამასკელმაც გააშუქა. «გარდამოცემაში უცილობელი მართლმადიდებელთა სარწმუნოებისა» იგი ამბობს: «ჯერ-არს უკუე ცნობად, ვითარმედ უმეცარი (agnoušan) და მონაჲ ბუნებაჲ მიიღო უფალმან, რამეთუ მონაჲ არს კაცობრივი ბუნებაჲ დამბადებელისა მისისა ღმრთისაჲ და არა აქუს მას ცნობაჲ რაჲსამე ყოფადთაგანისაჲ, ვინაჲთგან სიტყვსაებრ ღმრთისმეტყუელისა გრიგოლისსა განჰყო რაჲ საცნაური ხილულისაგან (to; ofwmenon tou' nooumenou), მონად და უმეცრად ითქუმიან ჴორცნი. ხოლო გუამოვნებისა ერთობითა და განუყოფელითა შეერთებითა განმდიდრებულ იქმნა სული საუფლოთა მათ ჴორცთაჲ, ვითარ-იგი სიტყვთა მითცა საღმრთოთა სასწაულე-ბითა (ta; qeoshmia~). რამეთუ ვითარცა-იგი ჴორცნი კაცთანი არა ცხოველს-მყოფელ არიან თავით თჳსით, ხოლო უფლისა იგი ჴორცნი გუამოვნებითისა მისგან სიტყვსა ღმრთისა შეერთებისა დაღაცათუ თვთ არა განშორებულ იყვნეს ბუნებითისა მოკუდაობისაგან, არამედ სხუათა ცხოველს-მყოფელ ექმნეს, ვითარცა გუამოვნებით სიტყვსა ღმრთისა შეერთებულნი. და ვერ შემძლებელ ვართ თქუმად, ვითარმედ არა იყვნეს, არამედ იყვნეს და არიან ცხოველს-მყოფელ. ეგრეთვე აღვიარებთ, ვითარმედ კაცობრივსა ბუნებასა არსებითად (ou;siwdw~) არა მოუგიეს ყოფადთა მეცნიერებაჲ. ხოლო საუფლოსა მას სულსა მითვე სიტყვსა ღმრთისა შეერთებითა და გუამოვნებითითა არსებითა (არსენ იყალთოელის მიხედვით: გუამოვნებითისა იგივეობისათვის, – thn upostatikhn tautothta) და ყოფადთა ცნობითა განმდიდრებაჲ მიენიჭა სხუათავე მათ თანა საუფლოთა სასწაულთა სიმრავლისა».⁵⁶

შემდეგ იმავე თხზულებაში ღირსი მამა ასე მსჯელობს: «ხოლო [ქრისტეს] წარმატება ითქუმის „სიბრძნითა და ჰასაკითა და მადლითა“ (ლუკ. 2,52), რამეთუ ჰასაკითა აღორძინდებოდა, ხოლო აღორძინებითა ჰასაკისადათა მის შორის მყოფსა მას სიბრძნესა განცხადებად მოიყვანებდა (thn eþuparcousan autw/ sofian eiþ fanerwsin agwn). და კუალად ამას თანა წარმატებად მისსა ითქუმის სიბრძნითა და მადლითა აღსავსე ყოფად კაცთად და ამით სახითა სრულ-ყოფად სათნო-ყოფასა მას მამისასა, რომელსა-იგი სთნდა ღმრთის მეცნიერ-ყოფად და ცხორებად კაცთად. ვინაჲ ამის განგებულებისათჳს განკაცებული იგი მხოლოდ-შობილი ძე მისი თჳსად წარმატებად მიიჩემებს წარმატებასა კაცთასა და ყოველსავე ადგილსა ჩუენსა ყოველსავე განიჩემებს და ითჳსებს. ხოლო რომელნი-იგი წარმატებასა სიბრძნითა და მადლითა რეცა შესამატებელად რადმე მისსა გულისწამ-ჰყოფენ არა სრულებით შეერთებულად. ჴორცთა აღიარებენ ერთობასა მას გუამისა საუფლოდსასა, არცა გუამოვნებითად შეერთებად ქადაგებენ მას, არამედ ამაო ცნობისა მის ნისტორიისი ჰრწამს და თჳსებითსა ერთობასა და ნულილადსა რასმე თანა-მკვდრობასა იჩქურებენ და „არა უწყიან, არცა რასა იგი იტყჳან, არცა ვიეთჳს დაამტკიცებენ“ (1 ტიმ. 1,7).

რამეთუ უკუეთუ ჭეშმარიტად შეეერთა სიტყუად ღმრთისაჲ ჴორცთა სრულიადითა ერთობითა გუამისადათა და უფროდსა მის შორის შეკრებითა ჴორციელისა ასოებისადათა და ყოვლად ერთ-გუამ-ქმნითა, ვითარ არა მიერთგანვე განემდიდრა იგი ყოვლითავე სიბრძნითა და მადლითა. ვინაჲცა ცხად არს, ვითარმედ არა საუფლონი იგი ჴორცინი მიმღებელ იყვნეს მადლისა, არცა მადლით შეერთებულ-იყვნეს სიტყჳსად, არამედ უფროდსა გუამოვნებითითა ერთობითა საღმრთონიცა და კაცობრივინიცა საქმენი ერთისა ქრისტესდად ქმნილ-იყვნეს, ვინაჲთგან იგივე იყო ერთბამად ღმერთი და კაცი, რომელმან ყოველსა სოფელსა აღმოუცენნა წყარონი მადლისა და სიბრძნისა და ყოველთა კეთილთა სავსებისანი».⁵⁷

დაბოლოს, თავის სხვა თხზულებაში («ქრისტეს შორის ორთა ნებათათჳს და მოქმედებათა და სხუათა ბუნებითა თჳსებათა») ღირ. იოვანე ავითარებს თავის აზრს უფლის წარმატების თაობაზე და სიბრძნეს არა ხორცთან, არამედ მის გონიერ სულთან აფარდებს. «იგი ხომ ღმრთეებრივი სიბრძნით არ წარემატებოდა – რადგან მუცლადღებისთანავე სრული შეერთება და უმაღლესი შეთავსება (akra sunafeia) აღესრულა, და მას რაიმე ღმრთეებრივი ძალა კი

არ ემატებოდა, არამედ იგი კაცობრივი სიბრძნით წარემატებოდა. ვინაიდან კაცობრივი სიბრძნე მასში ხორციელ ზრდასთან ერთად ვლინდებოდა – იგი ხომ ჩასახვისთანავე გახდა სრულყოფილი მუცელქმნულება, გარეშე თანდათანობითი განვითარებისა და სხეულის აგებულებისა, როგორც ამას საშობაო სიტყვაში ამბობს ბასილი დიდი, ასევე ღმრთეებრივი და კაცობრივი სიბრძნით ჩასახვისთანავე სრულიქმნა, რასაკვირველია, როგორც კაცი, – და ვინაიდან იგი ვითარცა ღმერთი ღმრთეებრივი სიბრძნით არ გამხდარა სრულყოფილი, არამედ საუკუნითგან ასეთი იყო, ამიტომ მასში სრული კაცობრივი სიბრძნის გამომჟღავნება (ekfansi~), შესაბამისად ხორციელი ზრდის წარმატებულობისა, [სიბრძნით] წარმატებად მიიჩნეოდა». ⁵⁸

ღირ. იოვანე დამასკელის ამ სამ გამონათქვამში შეჯამებულია რიგი აზრებისა, რომელნიც წინა მამებს ჰქონდათ გამოთქმული. იგი განიხილავს რა პრობლემას უფლის არცოდნისა, ისევე როგორც მამათა დიდი უმრავლესობა, «ან-ან» დილემის ჩარჩოებში კი არ განსჯის, არამედ «მშვიდობიანი ანტინომიის», ანუ «და-და» სტილს ამჯობინებს. ღირ. იოვანესთვის უფალი ერთდროულად არის არმცოდნეცა და მცოდნეც. არცოდნა როგორც რაღაც შეზღუდულობა ცოდნისა კაცობრივი ბუნების თვისებაა, რომელიც განკაცებულმა სიტყვა ღმერთმა მიიღო და, როგორც ასეთი, მისთვის არის დამახასიათებელი. მაგრამ ერთდროულად იგი იჩრდილება კიდევ, რადგან ქრისტეს ბუნებათა «თვისებების ურთიერთგადაცემისა» და «პერიხორესისის» გამო თავიდანვე განიღმრთობა. ⁵⁹ სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, უფლის არცოდნა თითქოს «აზრობრივ» ხასიათს იძენს, მაგრამ თავის რეალურობას მაინც არ კარგავს. მისი კაცობრივი სიბრძნე უკვე ქრისტეს მუცლადღებობისთანავე სრულყოფილი იყო, ოღონდ მისი ხორციელი ზრდის მიხედვით ვლინდებოდა. ღირ. იოვანე დამასკელის მიერ განხილული საკითხის გადაჭრის მსგავსი გარეგნული პარადოქსულობა სრულიად შესაფერისია წმიდა მამათა გარდამოცემის სულისთვის.

5. გვიანდელი ბიზანტიური ტრადიცია და დასავლური შუა საუკუნეები

შემდგომ ბიზანტიურ ღმრთისმეტყველებაში ქრისტეს არცოდნის პრობლემამ თავისი აქტუალობა დაკარგა. ისეთი ღმრთივგანათლებული მამები, როგორც, მაგალითად, ღირ. სიმეონ ახალი ღმრთისმეტყველი და წმ. გრიგოლ პალამა იყვნენ, მას, რამდენადაც ჩვენთვის

ცნობილია, განსაკუთრებულ ყურადღებას არ უთმობდნენ. აღნიშნული პრობლემა ჯერ კიდევ აგრძელებდა არსებობას ეგზეგეტიკურ ტრადიციაში, მაგრამ არსებითსა და საჭირობოროტო საკითხს არ წარმოადგენდა. სამაგალითოდ ნეტ. თეოფილაქტე ბულგარელი შეიძლება დავასახელოთ. იგი მთ. 24,36 მუხლს შემდეგნაირად განმარტავს: «აქ უფალი მონაფეებს ასწავლის, რომ არ ეძიონ ცოდნა იმისა, რაც კაცობრივ გონებას აღემატება. ამბობს რა არცა ანგელოზთაო, მონაფეთა სწრაფვას, ახლავე შეიტყონ ის, რაც ანგელოზებმაც არ იციან, ზღვარს უდებს; ხოლო სიტყვებით გარნა მამამან მხოლომან, ლტოლვას ამის გაგებისაკენ მომავალშიც გზას უღობავს. რომ ეთქვა: მე კი ვიცი, მაგრამ არ მსურს თქვენ გითხრათო, დამწუხრდებოდნენ, რადგან იფიქრებდნენ, რომ არაფრად აგდებდათ. ხოლო როცა უთხრა, რომ არც ძემან იცის, არამედ მხოლოდ მამამო, ამით გამოძიება დაუშალა. ისევე როგორც მამებს ხშირად უჭირავთ ის, რასაც ბავშვები ეძებენ, მაგრამ რადგანაც მიცემა არ უნდათ, მაღავენ და ეუბნებიან, ჩვენ არ გვაქვს ის, რასაც თქვენ ეძებთო, და ბავშვებიც ტირილს წყვეტენ, ასევე უფალიც მოციქულთა დასაწყნარებლად, რომელთაც დღისა და საათის შეტყობა სურდათ, ამბობს, რომ არც მე ვიცი, არამედ მხოლოდ მამამო. სინამდვილეში კი იმაზე, რომ მან ის დღეც იცის და საათიც, მრავალი რამ მეტყველებს. ყოველივე, რაც მამას აქვს, აქვს ძესაც, უკეთუ მამამ იცის ის დღე, იცის იგი ძემაც. და ეს კიდევ უფრო ცხადი გახდება, თუ ასე ვიმჯელებთ: როგორ შეიძლება დავუშვათ, რომ მან, ვინც ყოველივე, რაც ამ დღეს წინ უძღვის, იცის, თვითონ დღის შესახებ არ იცოდეს? ვისაც წინკართან მიყავს, რა თქმა უნდა, კარიც იცის, მაგრამ იგი ისევე ჩვენივე სარგებლობისათვის არ გაგვიღო. ცოდნა იმისა, როდის იქნება აღსასრული, ჩვენთვის მავნებელია, რადგანაც ეს უზრუნველებად გვაქცევდა, მაშინ, როცა არცოდნა, პირიქით, გვაფხიზლებს. ან შეიძლება ასეც ავხსნათ: უკეთუ გამოვყოფთ სულიერს ხილულისაგან, მაშინ მან დრო თვისი მოსვლისა როგორც ღმერთმა იცის, ხოლო როგორც კაცმა არ იცის. ამიტომ, იქმნა რა ჩვენთვის კაცად, იგი, როგორც კაცი, არმცოდნეც არის, რადგან კაცთათვის მომავლის არცოდნა არის დამახასიათებელი».⁶⁰ ამ მსჯელობიდან გამომდინარე, ნეტ. თეოფილაქტე საკითხს ქრისტეს არცოდნის შესახებ ერთმნიშვნელოვნად არ წყვეტს, მაგრამ ამგვარი არცოდნის განგებულებითსა და პედაგოგიურ ხასიათზე აქცენტს მაინც აკეთებს. ასეთივე მიდგომა შეიმჩნევა ინ. 11,34 მუხლის განმარტების დროსაც: «რადგან უფალმა თვით მიიღო ჩვენი ხორცი

და სისხლი (ებრ. 2,14), ამიტომ მონანილეობს იმაშიც, რაც კაცისთვის ბუნებით არის დამახასიათებელი, და ერთშიც და მეორეშიც ზომას გვიჩვენებს. „სადა დასდევით იგი?“ – ჰკითხავდა მათ უფალი არა იმიტომ, რომ თითქოს არ იცოდა (მიუხედავად სხვა ადგილას და შორს ყოფნისა, ხომ იცოდა, რომ ლაზარე მოკვდა), არამედ იმისთვის, რომ არ ეფიქრათ, თითქოს იგი სასწაულს თავის თავს თვით აკისრებდა; მას სურს ყოველივე მათგან შეიტყოს და სასწაული მათი თხოვნით აღასრულოს, რათა მასში ვინმემ რაიმე ეჭვი არ შეიტანოს». ⁶¹

განსახილველ საკითხს მსგავსადვე უდგება კიდევ ერთი ბიზანტიელი ეგზეგეტი – ექვთიმე ზიგაბენი, რომელიც მთ. 24,36 მუხლის თაობაზე ასე მსჯელობს: «ყოველივე დანარჩენზე, რისი ცოდნაც სასარგებლო იყო, ქრისტემ წინასწარ თქვა, მაგრამ ბრძნული მიზნით მარტო ქვეყნის აღსასრულის დღე და ჟამი დაფარა, რათა იმ დროს მცხოვრებნი, არ ეცოდინებოდათ რა იგი, ფხიზლად და ყურადღებით ყოფილიყვნენ და ყოველთვის მოლოდინი ჰქონოდათ. ამის თაობაზეც რომ წინასწარ ეთქვა, ისინი ზარმაცნი და უგულისყურონი გახდებოდნენ და სრულიადაც არ იზრუნებდნენ საკუთარ თავზე». ხოლო ფრაზა «გარნა მამამან მხოლომან» მას შემდეგნაირად ესმის: «მხოლომან გულისხმობს დამოკიდებულებას არა ძის, არამედ ქმნილებათა მიმართ. თუკი ყოველივე, რაც აქვს მამას, ეკუთვნის ძეს, როგორც ეს ძემ თქვა (ინ. 16,15), და თუ ყოველივეში არის, აგრეთვე, ის ერთიც, ანუ ცოდნა იმ დღისა და ჟამისა, მაშინ, ეჭვს გარეშეა, ისიც ძეს ეკუთვნის. მარკოზთან (მრკ. 13,32) წერია: არცა ძემან, არამედ მამამან. ზოგიერთს ეს ისე ესმის, რომ ძემ როგორც კაცმა არ იცის იმ დღისა და ჟამის შესახებ, ხოლო როგორც ღმერთმა იცის თანასწორად მამისა. მაგრამ, მგონი, უმჯობესია ისე გავიგოთ, რომ არც ძემ იცის, თუკი არ იცის მამამ. ხოლო რადგანაც მამამ იცის, მაშინ, რა თქმა უნდა, იცის ძემაც, ვინაიდან მან თქვა: მე და მამაა ერთ ვართ.

ყურადღება მიაქციე იმას, რომ მათესთან დგას სიტყვა მხოლომან და არ არის ნახსენები ძე, რათა ის მასაც არ მიენეროს, ხოლო მარკოზთან არ დგას სიტყვა მხოლომან, არამედ ნახსენებია ძე, რათა ისე გავიგოთ, როგორც ჩვენ ვთქვით». ⁶² ეგზეგეტის ამ მსჯელობებში განმარტებათა მრავალმხრივობა შეინიშნება, რაც იმით უნდა აიხსნას, რომ იგი მრავალი წყაროთი სარგებლობდა. მაგრამ მასთან შეინიშნება ტენდენცია, რომ უფრო უფლის ღმრთეებრივ ყოვლისმცოდნეობას გაუსვას ხაზი, ვიდრე კაცობრივ არცოდნას. თუმცა ამ ტენდენციას რამდენადმე აწონასწორებს განმარტება ინ. 11,34 მუხლისა: «როგორც

კაცია, იესო ქრისტე კითხვებს სვამდა, ტიროდა და ბევრ სხვა რამესაც აკეთებდა, რაც ამონიშნავდა იმას, რომ იგი კაცია; ხოლო როგორც ღმერთი, იგი აღადგენდა ოთხი დღის მკვდარს, რომლის გვამსაც უკვე სუნი ასდიოდა, და საერთოდ აკეთებდა იმას, რაც ამონიშნავდა, რომ იგი ღმერთია».⁶³ ამ გამონათქვამში კაცობრივი არცოდნა უფლისა საკმაოდ ნათლად ივარაუდება.

მიმოხილვა ქრისტეს არცოდნის საკითხზე ბერძენ წმიდა მამათა ტრადიციაში ამით შეიძლება დავამთავროთ. დასავლური ღმრთისმეტყველება კი ამასთან დაკავშირებით, ისევე როგორც სხვა მრავალ საკითხში, სრულიად სხვა გზით ნაწიდა.⁶⁴ თუკი პაპს, წმ. გრიგოლ დიალოლოს ეკუთვნის ფორმულა: «რაც მან უწყოდა [კაცობრივი ბუნებით], ეს მისთვის უწყებული იყო არა მის მიერ», რომელიც მეტნაკლებად კიდევ შეიძლება ორგანულად ჩაენეროს წმიდა მამათა კონტექსტში, შემდგომი სქოლასტიკა რაციონალისტური ამოდბრძნობის ჩინში კიდევ უფრო ღრმად მოემწყვდია. გაჩენა სწავლებისა «სამგვარ კაცობრივ ცოდნაზე» (*triplex scientia humana*), რომელიც თავის-თავში «შეძენილ ცოდნას» (*scientia acquisita*), «შთაგონებულ ცოდნას» (*scientia infusa*) და «მჭვრეტელობით ცოდნას» (*scientia visionis*) მოიცავდა, მონიშნავს იმაზე, რომ აქ საკითხი ქრისტეს არცოდნისა (თუ ცოდნისა) გონებრივი რეფლექსიის სიბრტყეზე წყდება. ამ გზაზე დადგომით დასავლური ღმრთისმეტყველება წმიდა მამათა გარდამოცემას სულ უფრო და უფრო დაშორდა. ეს კარგად ჩანს, კერძოდ, ისეთი სერიოზული მეცნიერისა და ღმრთისმეტყველის მაგალითზეც, როგორიც კ. შიონბორნია (თანაც, რომელიც შესანიშნავად იცნობს წმიდა მამათა ტრადიციას).

იგი თვლის, რომ თეზისი ღმერთკაცის შესახებ «ჭეშმარიტი ღმერთი – ჭეშმარიტი კაცია» იყოფა «როგორც ჩანს, ერთმანეთის საწინააღმდეგო ორ პრინციპად, – ინტეგრალურობისა და პერფექციონიზმის პრინციპებად». პირველის თანახმად, «იესო დროთა განმავლობაში სულ უფრო „წარემატებოდა სიბრძნითა და ჰასაკითა და მადლითა“ (ლკ. 2,52), – იგი ხომ კაცობრივი ზრდის წესს ემორჩილებოდა. შესაბამისად იბადება კითხვა, განა ამ პრინციპიდან არ გამომდინარეობს ის, რომ იესოს «არცოდნას» გარკვეული ზღვარიც ჰქონდა. თუკი იესომ თავის თავზე ჩვენი უძლურებანი აღიღო, ვიდრე სიკვდილადმდე, მაშინ რატომ არ უნდა აღეღო მას თავის თავზე ჩვენი არცოდნაც? პასუხი ღია რჩება». მეორე პრინციპის თანახმად, «ქრისტეს კაცობრივი ბუნება სრულყოფილი და უცოდველია (ებრ. 4,15). ასეთი უცოდველი სული

განა შეიძლება არცოდნის წყვედადში ჩაეფლოს? ქრისტეს „არა ზომით მოსცა ღმერთმან სული“ (ინ. 3,34), ამიტომ მისი სული არავითარ პირობებში სიბრძნისა და სრული ცოდნის გარეშე არ რჩება. პავლე მოციქულს არ წამოსცდენია, როცა აღნიშნა, რომ ქრისტესსა „შინა არიან ყოველნი საუნჯენი სიბრძნისანი და მეცნიერებისანი დაფარულნი“ (კოლ. 2,3). სწორედ ამით ძველმა ქრისტიანებმა ქრისტეს მიერ რაიმეს არცოდნის შესაძლებლობა პრაქტიკულად გამორიცხეს... მიუხედავად იმისა, რომ ორივე პრინციპი უეჭველია და მათმა დანაწევრებამ ქრისტეს პირის (პიროვნების) ეკლესიურად გაგების საკითხში სერიოზული პროგრესი განაპირობა, მაინც, ალბათ, არ შეიძლება არ ვთქვათ, რომ ეკლესიის მამათა ამგვარი ინტერპრეტაციები სახარების სიტყვას სრულად არ პასუხობენ.⁶⁵

რომ არაფერი ვთქვათ ჩვენ მიერ გამოყოფილ ბოლო ფრაზაზე, რომელიც მართლმადიდებლური თვალსაზრისით აბსოლუტურად მიუღებელია, ვინაიდან მასში განსაკუთრებული აქცენტი კეთდება წმიდა გარდამოცემისა და წმიდა წერილის დაპირისპირებაზე, შეიძლება აღინიშნოს, რომ კათოლიკე თეოლოგის მთელი ეს მსჯელობა დამყარებულია აპრიორულ დაჯერებაზე: ღმრთისმეტყველების «კონსტრუირება» უნდა მოხდეს ლოგიკური არადაპირისპირებულობის პრინციპის შესაბამისად. – ივინყებენ რა, რომ ჭეშმარიტად ქრისტიანული ღმრთისმეტყველების აღფასა და ომეგას სულიერი გამოცდილება წარმოადგენს, რომელიც ზოგჯერ გონებრივ-ლოგიკური არადაპირისპირებულობის პრინციპს შეუირიგებლად უპირისპირდება.

6. დასკვნები

ქრისტეს არცოდნის საკითხზე საეკლესიო მამებისა და ძველი საეკლესიო მწერლების ზემოთ მოყვანილ აზრთა მიმოხილვის შემდეგ შეიძლება კონსტატირება, რომ ისინი ერთმნიშვნელოვანი სულაც არ არიან.⁶⁶ ჩვენი აზრით, აქ არა მხოლოდ ისაა მნიშვნელოვანი, რომ ეს აზრები შეიძლებოდა კონკრეტულ ისტორიულ გარემოებებს, ეკლესიის მასწავლებელთა პირად თავისებურებებს, სხვადასხვა (ხშირად მსოფლმხედველობრივად საპირისპირო) ერესთან მათ პოლემიკას და კიდევ სხვა რამეს განესაზღვრა, არამედ ის, რომ მაცხოვრის ღმერთკაცებრივი გვამოვნების შესახებ ადამიანის გამომადიებელი გონებისთვის ყოველივე იყო, არის და იქნება საიდუმლო, საიდუმლო, რომლის წვდომაც მხოლოდ ნაწილობრივ, ღმრთის შემწეობით,

პირველ რიგში მორწმუნე გულს შეუძლია, გულს, რომელიც თავის ამ ნაწილობრივ ცოდნას, მისი გააზრებისა და ზუსტი სიტყვიერი გამოთქმის პოვნისთვის, გონებას გადასცემს. წმიდა მამათა ღმრთივ-განათლებული გულისა და გონებისთვისაც კი იგი მხოლოდ რაღაც ხარისხით იყო გახსნილი. ისინი ამ საიდუმლოს ფარდას მხოლოდ სხვადასხვა მხრიდან თუ წამოსწევდნენ ხოლმე.

საჭიროა ხაზი ახლავე გაესვას იმას, რომ წმიდა მამათა ქრისტოლოგიის საერთო კონტექსტში ქრისტეს არცოდნის პრობლემას ყოველთვის საკმაოდ მოკრძალებული ადგილი ეკავა. ეს, ალბათ, რამდენადმე იმით უნდა აიხსნას, რომ შიდა საეკლესიო გაგებაში ამ პრობლემის გამორკვევისა და გადაჭრისთვის ორგანული საჭიროება არ წარმოშობილა – წმიდა მამებს მისკენ მიქცევა მხოლოდ მწვალებლური ცრუინტერპრეტაციების საშიშროებამ აიძულა. ამიტომ განსახილველ საკითხში მათი წიაღსვლები მნიშვნელოვანწილად არასრულსა და ნაწილობრივ ხასიათს ატარებენ. მიუხედავად ამისა, მოცემული საკითხის გადასაწყვეტად ზოგიერთი საერთო ტენდენციისა თუ «ტრაექტორიის» შემჩნევა შესაძლებელია.

უწინარეს ყოვლისა, საეკლესიო მამები ცნებებს «არცოდნისა» და «ცოდნისა» არა ინდივიდუუმს, არამედ ბუნებას მიაკუთვნებდნენ, როგორც ეს სხვადასხვა სახის თანამედროვე მსოფლმხედველობაში ხდებოდა.⁶⁷ ამასთან, ეს ბუნება (ამ შემთხვევაში – კაცობრივი) მამათა მიერ მოიაზრებოდა როგორც უეჭველი ფსიქოფიზიკური ერთობა, თუმცა ზოგიერთი მამა (მაგალითად, წმ. ათანასე დიდი) ამგვარი ერთობის აღსანიშნავად უპირატესობას ანიჭებდა ტერმინს «ხორცი». ხოლო როცა სხვა მამები (მაგალითად, ღირ. იოვანე დამასკელი) კაცობრივ ცოდნას (ან არცოდნას) უფლის გონიერ სულს აკუთვნებდნენ, ამით მისი კაცობრივი ბუნების ერთობის გაგება სრულიადაც არ ირღვეოდა. ქრისტეს კაცობრივი ბუნების ყოველგვარი გაყოფა სულიერ-გონებრივ და ხორციელ სანყისებად წმიდა მამათა თვალსაზრისს აშკარად ეწინააღმდეგება. ვინაიდან, როგორც იგივე ღირ. იოვანე დამასკელი ამბობს, ღმრთის სიტყვამ «შეისხნა ჴორცნი სულიერნი, სული სიტყვერი და სახიერი და მყის სიტყვსავე და ღმრთისა მის შორის დამკვდრებასა თანა შემოუკრბეს ჴორცნი სულიერნი, სული სიტყვერი და საცნაური».⁶⁸ რაც შეეხება უფლის არცოდნას კაცობრივად, მას საეკლესიო მამებთან ორი ასპექტი ჰქონდა, რომელნიც დროდადრო მჭიდროდ იყვნენ ერთმანეთთან დაკავშირებულნი, ხოლო ზოგჯერ თითქმის არც განირჩეოდნენ ერთმანეთისაგან: მასში ან

ქმნილების ცოდნის შეზღუდულობა იგულისხმებოდა, ან იგი მისი კაცობრივი ბუნების «ვნებებთან», უფრო სწორედ კი «განცდებთან» ასოცირდებოდა. უკანასკნელ შემთხვევაში, თუ ღირ. მაქსიმე აღმსარებლის ტერმინოლოგიას გამოვიყენებთ, შეიძლება ვთქვათ, რომ უფლის არცოდნა «წუნდაუდებელ (ე. ი. უცოდველ) განცდათა» რიცხვს განეკუთვნება.

მაგრამ ამგვარი მსჯელობა წარმოადგენს მარტო ერთ მხარეს წმიდა მამათა მიდგომისა მაცხოვრის არცოდნის შესახებ საკითხის გადწვევების დროს. ნესტორიანობის საშემოროება მათ მეორე მხარის წარმოჩენასაც აიძულებდა, რომელიც ქრისტეს ორი ბუნების «თვისებათა ურთიერთგადაცემისა» ან «პერიხორესისის» იდეასთან იყო დაკავშირებული. ძველ საეკლესიო ღმრთისმეტყველებს სწორედ ეს იდეა აძლევდა აზრის გამოთქმის უფლებას უფლის კაცობრივი ბუნების «წუნდაუდებელი არცოდნის» განღმრთობისა და ღმრთებრივი ყოვლისმცოდნეობით მისი ფერისცვალებისა და «განმსჭვალვის» შესახებ. თუმცა, ლოგიკურ დასასრულამდე მიყვანილი ეს აზრიც ასევე ერესის, ოღონდ ნესტორიანობის საწინააღმდეგო, ანუ მონოფიზიტობის საფრთხეს ქმნიდა. ზოგიერთი მამა ამ აზრის განვითარებით ძლიერ უახლოვდებოდა იმ ფაქტსა და ოდნავ შესამჩნევ ზღვარს, რომელიც ამ ერესს მართლმადიდებელობისგან განაცალკევებს, მაგრამ, ადგენენ რა საშუალოსა და სამეუფო გზას, მას არასოდეს გადასცდენიან. მისწრაფებამ ამ გზაზე დგომისა განსაზღვრა კიდევ შემდგომი მართლმადიდებლური ღმრთისმეტყველების მიმართულება.

ვფიქრობთ, რომ მართლმადიდებლური მსოფლმხედველობის ეს საფუძველმდებელი ინტუიცია XIX ს-ის ჩვენი გამოჩენილი დოგმატიკის მსჯელობაშიც შეინიშნება: «ქრისტეს კაცობრივი ბუნების განღმრთობა ისე არ უნდა გავიგოთ, რომ მან თითქოს დაკარგა თვისი შეზღუდულობა და ნამდვილად მიიღო რაიმე უსაზღვრო ღმრთებრივი სისრულე და, მაგალითად, ყოვლადძლიერი, ყოვლისმეცნიერი, უსაზღვროდ ბრძენი, ყველგანმყოფი ან თვითმყოფი გახდა: ეს იმის მომასწავებელი იქნებოდა, რომ ქრისტეს კაცება თვისი ბუნებითა და თვისი ბუნებრივი თვისებებით შეიცვალა; ან ღმრთეებას შეერწყა, ან ღმრთეებად გარდაიქცა და არა მხოლოდ განიღმრთო. თუკი ქრისტეს კაცობრივი გონებაც უსაზღვროდ ბრძენი და ყოვლისმცოდნე გახდა: მაშინ იგი მისი ღმრთებრივი გონისგან არაფრით განსხვავდება, და ქრისტეში ყოფილა არა ორი, ღმრთებრივი და კაცობრივი, არამედ ერთი გონება. თუკი ქრისტეს კაცობრივი ნებაც ყოვლადძლიერია და

მან ღმრთის ნების ყველა თვისება მიიღო: მაშინ პირველი არაფრით არ განსხვავდება უკანასკნელისგან და ქრისტეში არა ორი, არამედ ერთი ნება ყოფილა. თუკი, საერთოდ, ქრისტეს კაცობრივი ბუნებაც ყველგანმყოფია და ყველა სხვა საღმრთო სისრულე აქვს: მაშინ იგი არაფრით განსხვავდება ღმრთეებრივი ბუნებისაგან და ქრისტეში არა ორი, არამედ ერთი ბუნება ყოფილა. სხვა საქმეა თქმა იმისა, რომ ქრისტე, როგორც ერთი პირი და როგორც ღმერთკაცი, ყოვლისმცოდნეცაა, ყოვლადძლიერიცა და ყველგანმყოფიც და მას ყველა საღმრთო თვისება აქვს: ჰიპოსტასური ერთობის გამო ეს სრული ჭეშმარიტებაა. აგრეთვე, სხვა საქმეა თქმა იმისა, რომ იესო ქრისტეს კაცობრივი ბუნება, მთელი თავისი სისრულით, მისთვის შესაძლო უმაღლეს ხარისხამდე აღმაღლდა, ღმრთეებისგან მიიღო ყველაფერი, რისი მიღებაც კი შეეძლო, დარჩა რა კაცად, ყოველგვარი სიბრძნით, მადლით, სინმინდითა და ცხოველმყოფელი ძალით გამდიდრდა: და ეს სრული ჭეშმარიტებაა ბუნებათა უმჭიდროესი ჰიპოსტასური შეერთებისა და კაცობრივი ბუნების იმ უნარის გამო, რომლითაც მას ღმრთეებისაგან შეუძლია მიიღოს აღნიშნული თვისებანი გარკვეული ზომით. მაგრამ სულ სხვა საქმეა მტკიცება იმისა, რომ თითქოს თვით კაცება იესო ქრისტესი, მისი ჰიპოსტასური ერთობის განხილვის გარეშე, ნამდვილად გამდიდრდა და საკუთარ ღმრთეებრივ თვისებებს ფლობს: ეს საწინააღმდეგოა სწავლებისა ქრისტეს ორი ბუნების შეურწყმელობისა და შეურევენელობის შესახებ, საწინააღმდეგოა ასევე კაცობრივი ბუნების შეზღუდულობისა».⁷⁰

ვფიქრობთ, განსახილველ საკითხზე მართლმადიდებლური თვალსაზრისის უკეთ და უფრო კორექტულად გამოთქმა ძნელია, ვიდრე ეს მიტროპოლიტმა მაკარიმ დასმული პრობლემის მამათამიერი ხედვის არსის გამოხატვით გააკეთა.

წმიდა მამათა გარდამოცემაში საკითხის გადაწყვეტა ქრისტეს მცნობელობის საზღვრების შესახებ, «წმინდა გონების» თვალსაზრისით, ხშირად ანტინომიურად წარმოგვიდგება. მაგრამ მუდამ უნდა გვახსოვდეს, რომ «ქრისტიანი კაცისათვის გონების ანტინომია არავითარ შეურიგებელ წინააღმდეგობებს არ წარმოადგენს; ისინი მისთვის მხოლოდ ნაპრალებია, რომლებიც მიწისძვრის შედეგად წარმოიქმნენ, მიწისძვრისა, რომელიც თავდაპირველი კაცობრივი ცოდვით იქნა გამოწვეული. ქრისტესთან შეერთებით ადამიანი გრძნობს, თუ როგორ მთელდებიან ეს ნაპრალები, გონება როგორ იკურნება და მთლიანი, ინტეგრალური ხდება – და სწორედ ამით სრული შემეცნების

უნარს იძენს». ⁷¹ ამგვარი მთლიანობისა და «ინტეგრალურობისკენ» მიისწრაფვის სწორედ წმიდა მამათა მთელი ღმრთისმეტყველება და, კერძოდ, წმიდა მამათა ქრისტოლოგია, რომელიც ყოველნაირ ერეტიკულ საცდურს ყოველთვის წინ აღუდგება ხოლმე. აკი «ზეგონებრივი, მიუწვდომელი საიდუმლო ქრისტეს გვამოვნებისა თავისი უსაზღვრო რეალურობით ყოველთვის იყო „ლოდი შებრკოლებისა და ლოდი ცდუნებისა“, რომელზეც ყველა ერეტიკოსმა წაიბორძიკა. არსებითად, ყველა ერესი პირდაპირ ან ირიბად თავისებურ რეგისტრს წარმოადგენს კაცობრივი საცდურისა ქრისტეს გვამოვნების შესახებ. ეს საცდურნი გამომდინარეობდნენ და ახლაც გამომდინარეობენ კაცობრივი შემეცნების ონტოლოგიური შეუძლებლობიდან – ადამიანი ვერ განსაზღვრავს ქრისტეს არსებით მიმართებას მამა ღმერთის, სულიწმიდა ღმერთისა და კაცობრივი არსებისადმი. ყველა ერეტიკოსი კაცობრივი აზროვნებით ცდილობს და ისწრაფვის, რომ გონებით მისწვდეს მას, ვინც არის «სიბრძნე მიუწვდომელი»; რადგან ისინი ღმერთკაცის განსაკვირველ გვამს ზომავენ არა ღმერთკაცებრივი, არამედ კაცობრივი საზომით – «კაცობრივად» (kata a; a; h; q; r; w; p; o; n), რითაც გვამის ამ ერთიან წონასწორობას არღვევენ კიდევ». ⁷² ამგვარ ერეტიკულ საცდურთა თავიდან ასაცილებლად, წმიდა მამათა ქრისტოლოგია საკითხის გადანყვეტასაც უფლის არცოდნის შესახებ ღმერთკაცებრივი საზომით უდგება, თავის საღმრთისმეტყველო ძიებებს ამრთელცნობიერებს კეთილკრძალულებით წინაშე ღმერთკაცებრივი ჰიპოსტასის უდიდესი საიდუმლოსა, რომლისთვისაც დამახასიათებელი იყო როგორც ღმრთეებრივი ყოვლისმცოდნეობა, ასევე შეზღუდული ცოდნაც, რომლის უკანა მხარესაც «წუნდაუდებელი არცოდნა» წარმოადგენს.

გამოყენებული ლიტერატურა

Скабалланович 1911 – Скабалланович М. *Communicatio idiomatum* // ПБЭ. Т. XII. СПб., 1911. С. 585-617.

Шёнборн 2002 – Шёнборн К. Бог послал Сына Своего. *Христология*. М., 2002.

Grillmeier 1995 – Grillmeier A. *Christ in Christian Tradition*. V. II. Pt. 2. *The Church of Constantinople in the Sixth Century*. London, 1995.

Moloney 1998 – Moloney R. *Approach to Christ's Knowledge in the Patristic Era* // *Studies in Patristic Christology* / Ed. by Th. Finan and V. Twomey. Dublin, 1998.

შენიშვნები

¹ Богословский вестник 2005-2006. №5/6. С. 229-272. სტატიის შემოკლებული ვარიანტი მოხსენების სახით წაკითხულ იქნა საქართველოში, ღირ. მაქსიმე აღმსარებლისადმი მიძღვნილ საერთაშორისო კონფერენციაზე (თბილისი, 9-17 სექტემბერი, 2005 წ.).

² Moloney 1998. P.3.

³ ამის საილუსტრაციოდ რამდენიმე მაგალითიც კი საკმარისია, რომელიც ცნება „არცოდნის“ თაობაზე შეკრებილია ცნობილ პატრისტიკულ ლექსიკონში. იხ.: Lampe G. W. H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1978. P.21.

4 Leo. Byz. Adv. Eut. et Nest. Lib. III, PG 86, 1373:18-20. *agnōia- auḗ on aḗapepl hsmenon eĩs agwn, ouci; kai; amart ia-; Ek eḗinh- gar auḗ h, w- apo; phgh; pot amo;- proceet ai.*

⁵ ამ საკითხზე პატრისტიკული მწერლობის კარგი მიმოხილვა (დამთავრებული ღირ. იოვანე დამასკელით) მოყვანილია აღნიშნულ ნაშრომში: Moloney, 1998. P. 38-66. თუმცა, თვით ავტორის მსჯელობანი და შეფასებანი საკმაოდ ხშირად კრიტიკულ მიდგომას მოითხოვენ. იხ., აგრეთვე, უფრო ძველი შრომა, სადაც პრობლემის მოკლე ექსკურსი არის მოცემული: Lebreton J. *Histoire de dogme de Trinitev des origins au concile de Nicee*. T. I. Paris, 1927. P. 581-586. (A. C.).

6 Irenaeus. Adv. haer. 2, 28, 6:145-154 (SC 294). Рус. пер.: Св. Иринеи Лионский. Творения. М., 1996. С. 193.

7 Clem. Alex. Stromata 7, 2, 7, 4:1-4. TLG 0555/4. Рус. пер.: Кли-

мент Александрийский. Строматы / Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892. С. 789. Этот перевод уточнен по греческому тексту, приведенному в издании: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 6-7. СПб., 2003. С. 267-268.

8 Orig. In Matth. comm. 55, PG 13, 1686:6-49.

9 Athan. Alex. Orat. contra Arian. 3, 26, PG 26, 377:4-380:29. Рус. пер.: Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 2. М., 1994. С. 402-404.

10 Athan. Alex. Orat. contra Arian. 3, 46, PG 26, 421:1-5. Рус. пер.: Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 2. С. 426-427.

11 Athan. Alex. Ep. ad Serap. 3,9, PG 26, 624:3-12. TLG 2035/43. Рус. пер.: Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. М., 1994. С. 58.

12 Athan. Alex. Orat. contra Arian. 3, 53, PG 26, 436:8-12. Рус. пер.: Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 2. С. 435.

¹³ Попов И.В. Труды по патрологии. Т.1. СПб, 2004. С.82.

14 Athan. Alex. Orat. contra Arian. 3, 48, PG 26, 425:11-15. Рус. пер.: Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 2. С. 429.

¹⁵ მღვდელმთავრის ეს ფრაზა ფრიად საგულისხმოა: იგი, საფიქრებელია, „ზეპირი ეგზეგეზის“ გარდამოცემაზე მიუთითებს, რომელიც წერილობითთან ერთად (ჩანს, ქადაგების ფორმით) არსებობდა.

¹⁶ ეს გამოთქმა (oujfe; oujibw) ნესტლე-ალანდის კრიტიკულად გამოცემულ ტექსტში ჩასმულია. იხ.: Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece. Stuttgart, 1985. P. 70. მაგრამ იგი არც ეკლესიის ზოგიერთ სხვა მამათა ციტატებში და არც რუსულ სინოდურ (და არც ქართულ – გ.რ.) თარგმანებში არ შეინიშნება.

17 Bas. M. Ep. 236, 1:1-2:42. TLG 2040/4. Рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. Т. 3. СПб., 1911. С. 286-288. Перевод местами несколько изменен по греческому тексту.

18 Greg. Naz. De Filio (orat. 30) 15:1-17. TLG 2022/10. (SC 250). Рус. пер.: Св. Григорий Богослов. Собрание творений. Т.1. СТЛ, 1994. С. 438-439.

¹⁹ მიმართავდა რა აპოლინარს, წმ. გრიგოლი სვამდა კითხვას: „თუკი მისი ხორციელი ღმერთი ყოველთვის იგივე იყო, რაც განცხადდა მარიამის მიერ, და მზერისთვის განცხადებული იყო ღმრთეება, მაშინ ყოველივე მოხსენებულს ღმრთეება განიცდის – წოვს, სახვევებში ეხვევა, საზრდოობს, იღლება, იზრდება, მატულობს, კლებულობს, დაათხევს სისხლს, კვდება, დაიფვლება, დაიდება ახალ

საფლავში. ნუთუ იგი თანახმაა აღიაროს, რომ ყოველივე ეს დამახასიათებელი და ბუნებრივია წინასაუკუნო ღმრთეებისთვის, რომ იგი არ გაიზრდებოდა, რძით რომ არ ესაზრდოვა, და სრულებითაც ვერ იცოცხლებდა, ჭამის მეშვეობით რომ არ აენაზღაურებინა გამოლეული ძალები? მისმა ხორციელმა ღმერთმა როგორღა არ იცის ის დღე და ჟამი? როგორ არ იცის მან დრო ლელვის (მწიფობისა) და რომ პასექისას შეუძლებელია ხეზე ჭამისთვის ვარგისი ნაყოფის პოვნა (მრკ. 11,13)? მითხარი, ვინ არის ეს არმცოდნე? ვინ არის ეს მწუხარე? ვინ იმყოფება უმწეო მდგომარეობაში? ვინ ლაღადებს, რომ იგი ღმერთმა მიატოვა?... უკეთუ არიოზის საწინააღმდეგოდ იტყვის, რომ (ღმრთეება მამისა და ძისა) ერთია, მაშინ ვერაფრით ვერ შეინარჩუნებს თანხმობას საკუთარ თავთან, რადგან მის მიერ გამოგონილი ტყუილის დაცვას ვერ შეძლებს; ამ შეძახილებსა და მდგომარეობებს სულისა, რომელნიც ტანჯვასა და დამცირებაზე მოწმობენ, იგი ძალაუნებურად კაცობრივ ბუნებას მიაკუთვნებს და დაგვეთანხმება, რომ ღმრთეებრივი ბუნება კაცობრივ ტანჯვასთან ზიარების დროსაც უცვლელი და უვნებელი დარჩა“ (Greg. Nyss. Antirr. adv. Apoll. 3, 1, 167:10-168:20. TLG 2017/8. [Рус. пер.: Творения св. Григория Нисскаго. Ч. 7. М., 1865. С. 108-110]).

20 Amph. Icon. Fr. 5:4-25. TLG 2112/16.

21 Jo. Chrys. In Matth. Hom. 77, PG 57, 704:34-36. Рус. пер.: Польное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 7. Кн. 2. М., 2001. С. 775.

22 Jo. Chrys. In Matth. Hom. 77, PG 57, 705:6-9. Рус. пер.: Польное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 7. Кн. 2. С. 776.

²³ დასავლური ეკლესიის მამებს პრობლემის გადაწყვეტისათვის პრინციპულად ახალი არაფერი შეუმატებიათ. См. высказывания св. Амвросия Медиоланского и блж. Августина в работе: Moloney 1998. P. 47-51.

24 Cyr. Alex. Thes. XXII, PG 75, 369:2-7.

25 Cyr. Alex. Thes. XXII, PG 75, 369:13-17.

26 Cyr. Alex. Thes. XXII, PG 75, 373:10-14.

27 Cyr. Alex. Thes. XXVIII, PG 75, 428:2-13.

28 Cyr. Alex. Thes. XXVIII, PG 75, 428:30-41.

29 Cyr. Alex. Quod unus sit Christus, 760:3-26. TLG 4090/27.

30 Cyr. Alex. Comm. in Joan. 2, 281:1-5. TLG 4090/2. Рус. пер.: Творения святителя Кирилла Архиепископа Александрийского. Кн. 3. М., 2002. С. 401.

31 Cyr. Alex. De Tririt. dial. VI, 623:25-31. TLG 4090/23.

32 Cyr. Alex. Comm. in Joan. 1, 140:21-141:19. Рус. пер.: Творения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского. Кн. 2. М., 2001. С. 534.

33 Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni. Opera quae supersunt omnia / Ed. J. H. Declerck. Turnhout / Leuven, 2002. P. 164 (CCSG 51).

³⁴ იხ.: Jugie M. La doctrine christologiques de Diodore de Tarse // Euntes Docete 2. 1949. P.184. ფრაგმენტის სრული თარგმანი ასე უღერს: „იესო სიბრძნითა და ასაკით წარემატებოდა. ეს არ შეიძლება ითქვას სიტყვა ღმერთზე, რადგან იგი იშვა როგორც სრული ღმერთი სრულისაგან, სიბრძნე სიბრძნისაგან, ძალა ძალისაგან. მაშასადამე, თვით იგი არ წარემატება, ჭეშმარიტად არ არის იგი არასრული, რომ სისრულეში წარმატებას საჭიროებდეს. მაგრამ ის, რაც წარემატებოდა ასაკითა და სიბრძნით, ხორცი იყო. და რადგან იგი უნდა შექმნილიყო და შობილიყო, ღმრთეებამ იგი მთელ სიბრძნეს ერთბაშად კი არ აზიარა, არამედ მის სხეულს თანდათანობით მიანიჭა“ (Цит. по: Селезнев Н. Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М., 2002. С.43-44.

35 Theod. Mopsuest. Fr. ex libro contra incarnationem, PG 66, 980:5-27.

36 Cyr. Alex. Adv. Nest. lib III. ACO 1, 1, 6, 70:9-14. TLG 5000/1 (=PG 76, 153:22-31).

37 Cyr. Alex. Adv. Nest. lib. III. ACO 1, 1, 6, 70:31-36 (=PG 76, 156:4-13).

38 Cyr. Alex. Apolog. contra Theod. IV (Theodreti reprehensio). ACO 1, 1, 6, 120:16-121:2 (= PG 76, 409:46-412:17). Ср. рус. пер.: Деяния Вселенских соборов. Т. 1. I, II, III Соборы. СПб., 1996. С. 455.

39 Cyr. Alex. Apolog. contra Theod. IV (Cyrilli defensio). ACO 1, 1, 6, 124:15-23 (=PG 76, 416:23-37). Ср. рус. пер.: Деяния Вселенских соборов. Т. 1. С. 457.

⁴⁰ გზადაგზა ჩნდება აზრი: იმიტომ ხომ არ წარმოქმნილა ეს „ვნება“, რომ კაცობრივმა ბუნებამ ადამის სახით ნაადრევად იგემა ნაყოფი ცნობადის ხისა, ანუ ღმრთის მიერ მოცემულ ვადაზე ადრე ხომ არ იჩქარა ზნეობრივი ცოდნის მოპოვება?

⁴¹ ვრცლად იხ.: Le monophysisme severien. Lovanii, 1909. P 469-472.

⁴² ვრცლად იხ.: Grillmeier 1995. P. 362-384.

⁴³ Рус. пер.: Деяния Вселенских соборов. Т. 4. СПб., 1996. С. 131.

Перевод несколько уточнен по греческому тексту: Acta conciliorum oecumenicorum. Series secunda. V. II. Pars 1 / Ed. R. Redinger. Berolini, 1990. P. 370-372.

⁴⁴ იქვე, С. 132; Ibid. P. 374.

⁴⁵ იქვე, С. 130-131; Ibid. P. 370.

⁴⁶ ვრცლად მის შესახებ იხ.: Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. V. II. Pt. 4. The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451. London, 1996. P. 65-71.

47 Phot. Bibl. 230, 284a:18-285a:23. TLG 4040/1.

⁴⁸ ვრცლად ამ მართლმადიდებელი ავტორის შესახებ იხ.: Grillmeier 1995. P 493-502.

49 Leo. Byz. De sectis X, 3 [dub.], PG 86, 1261:55-1263:18.

⁵⁰ Мейендорф И., протопресв., Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 96-97.

⁵¹ გარდა წმ. ევლოგისა და ავტორისა „სექტების შესახებ“, ამ პრობლემის გადაჭრას ფსევდო-კესარიოსიც ცდილობდა თავის „კითხვა-მიგებაში“, სადაც იგი წმ. ევლოგის პოზიციისკენ იხრებოდა, თვლიდა რა, რომ მთ. 24,36 მუხლში უფლის გამონათქვამი იყო მხოლოდ „განგებულებითი“ და „გონებითი“ (იგაფური, ალეგორიული: *oper oikonomikw/ kai; noht w/ f hsin*). იხ.: Grillmeier 1995. P. 374-379.

52 ix.: Larchet J. -C. La divinization de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996. P. 309-312.

⁵³ Max. Conf. Quaest. es dudia 1, 67:1-16. TLG 2892/2.

⁵⁴ См. предисловие Ж.К. Ларше к французскому переводу: Saint Maxime le Confesseur. Opuscles theologiques et polemiques / Intr. par J. -C. Larchet. Trad. et notes par E. Pansoye. Paris, 1998. P. 68.

55 Ñi.: Max. conf. Ad Marinum presb. solutio I, PG 91, 217:12-220:20.

⁵⁶ Jo. Dam. Exp. fid. 65:1-16. TLG 2934/4. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002. С. 277-278. რ. მიმინოშვილი, იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ქართული თარგმანები, თბ., 2006. გვ. 277 (ეფრემ მცირის თარგმანი).

57 Jo. Dam. Exp. fidei 66:1-19. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. С. 279. იქვე, გვ. 278-279.

58 Jo. Dam. De duabus in Christo voluntatibus 38:11-21. TLG 2934/8. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 113. საჭიროა აღინიშნოს, რომ ღირ. იოვანე

იმონებებს ქადაგებას „წმიდა ქრისტეშობაზე“, რომელიც წმ. ბასილი დიდის საეჭვო (*dubia*) თხზულებათა (CPG 2913) რიცხვს განეკუთვნება. ეს ქადაგება წმ. ბასილი დიდის რუსულად თარგმნილ თხზულებებში არ შესულა. დამონებმა ძალიან თავისუფალია. ქადაგებაში ნათქვამია, რომ უფლის ხორციელი წარმოქმნა (ან აგებულება) „საერთო [კაცობრივ] ბუნებას“ არ შეესაბამებოდა (*ouj kata; thn koinhn fusin th- sarko;- hl sustasi- egenet o tw/Kuriw*), რადგან „მუცელქმნულება“ (*t o; kuof oroumenon*) თანდათან კი არ იძენდა თავის ფორმას, არამედ ხორციელად თავიდანვე სრულყოფილი იყო (Bas. M. In sanct. Christi generationem 4, PG 31, 1465:11-15. TLG 2040/59).

⁵⁹ См. на сей счет наблюдения в кн.: Louth A. *St. John Damascen. Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford, 2002. P. 175.

60 *Theopil. Bulg. Enarr. in Evang. Matth. XXIV, 36*. PG 123, 417:11-39 (окончание отрывка см.: PG 123, 417. Примеч. 31). Рус. пер.: Благовестник, или Толкование блаженнаго Феофилакта, Архиепископа Болгарского, на Святое Евангелие. Ч. I. М., 1993. С. 218-219. ნეტ. თეოფილაქტე მრკ. 13,32 მუხლის განმარტებისას აგრეთვე ხაზს უსვამს უფლის „არცოდნის“ პედაგოგიურ მნიშვნელობას, აღნიშნავს რა, რომ ქრისტემ „ჩვენი სარგებლობისთვის დაფარა (ეს უამი)“ (*Theophil. Bulg. Enarr. in Evang. Marci XIII, 32*, PG 123, 640:20-21. Рус. пер.: Благовестник. Ч. I. С. 359-360). ნეტ. თეოფილაქტე ბულგარელი, მათეს სახარების კომენტარები, ძვ. ბერძნულიდან თარგმნა გვ. კოპლატაძემ, თბ., 2005. გვ. 218-219.

61 *Theopil. Bulg. Enarr. in Evang. Joan. XI, 33*, PG 124, 100:59-101:8. Рус. пер.: Благовестник. Ч. II. М., 1993. С. 439.

62 *Euth. Zigab. Comm. in Matth. XXIV, 36* (Cap. XVIII. De die et hora), PG 129, 621:48-624:26. Рус. пер.: Толкования Евангелия от Матфея и Евангелия от Иоанна, составленные по древним святоотеческим толкованиям византийским, XII века, ученым монахом Евфимием Зигабеном. СПб., 2000. С. 300-301.

63 *Euth. Zigab. Comm. in Joan. XI, 34-35*, PG 129, 1348:29-35. Рус. пер.: Толкования Евангелия от Матфея и Евангелия от Иоанна, составленные Евфимием Зигабеном. С. 529.

⁶⁴ Подробно об этом см.: Шёнборн 2002. С. 177-196.

⁶⁵ Шёнборн 2002. С. 180-181.

⁶⁶ იხ. ამის შესახებ გამონათქვამი: „როგორც ქრისტეს ცოდნის ხასიათზე საერთო საკითხის გადაწყვეტის, ისე, მით უმეტეს, ბოლო

ადგილის (მთ. 24,36 და მკ. 13,32) განმარტების დროს, არა მხოლოდ გვიანდელი ღმრთისმეტყველები, არამედ წმიდა მამეებიც ერთმანეთს არ ეთანხმებიან“ (Скабалланович, 1911. С. 609). ჭეშმარიტად, ჩვენ არ ვიხმარდით ასეთ მკვეთრ და არაადეკვატურ გამოთქმას, რომ „ერთმანეთს არ ეთანხმებიან“, და მას უფრო კორექტულით შევცვლიდით: „ყოველთვის ერთსულოვანი არ იყვნენ წვრილმანებში“.

⁶⁷ წმიდა მამათა თვალისაზრისი (თავისი ბუნებრივი გარდატეხით) XIX-XX სს-ის მართლმადიდებელ ღმრთისმეტყველებთან და მეცნიერებთანაც აისახა. ასე მაგალითად, მ. სკაბალანოვიჩი მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ განსახილველი საკითხის გადანყვეტა „ქრისტეს კაცობრივი ცოდნის ღმრთეებრივისაგან მკვეთრი გამიჯვნის საფუძველზე შეიძლება. ღმრთეებრივს შეეძლო კაცობრივი ორგანოებით ესარგებლა და მისი ფორმებით (კატეგორიებით და ა.შ.) ემოქმედა, ამიტომაც უკანასკნელი პირველს მოცულობითაც ვერ დაემთხვეოდა. ძე ღმერთის ყოველისმცოდნეობა შეუძლებელია ძე კაცის ხორციელსულიერი ცოდნის ჩარჩოებში ჩატეულიყო, არამედ მას თავისთვის სხვა, უფრო შესაფერისი ორგანო ჰქონდა“ (Скабалланович, 1911. С. 613). ხოლო ვ. ბოლოტოვის თანახმად, „ღმერთკაც ქრისტეში დატეული იყო ორი მცნობელობა, ღმრთეებრივი და კაცობრივი. მაგრამ ფორმა ღმრთეებრივი ყოველისმცოდნეობისა არ შეიძლება განუსხვავებლად დაემთხვეს ქრისტეს გენიალურ კაცობრივ მცნობელობასაც კი. ძალზე დასაშვებია, რომ ქრისტეს კაცობრივი ბუნებით ქვეყნის აღსასრულის შესახებ სხვაგვარი პასუხის გაცემა არც შეეძლო. ქიმიკოსს ან სხვა პირს ფეთქებად ნივთიერებათა ძალაზე თეორიული წარმოდგენის შექმნა და აფეთქების მოცულობის დადგენაც კი ციფრობრივი გამოთვლებით შეუძლია; ხოლო ძალიან ძლიერი ნივთიერებანი, რომელნიც არასდროს გამოუცდიათ, არ შეიძლება ემპირიულად შემოწმდნენ, რადგან აფეთქება, რამდენადაც შორს არ უნდა იდგეს იგი, თვით გამომცდეღს გაანადგურებს. რაც შეეხება საშინელი სამსჯავროსა და ქვეყნის დასასრულის სურათს, კაცობრივი გონება მას ვერ გაუძღებს გარეშე თვითგანადგურებისა მოვლენათა იმგვარი თანმიმდევრულობისას, როგორც ისინი ქვეყნის დასასრულის ჟამს უნდა აღესრულონ. უკეთუ ქრისტეს კაცობრივ ბუნებას საშინელი სამსჯავროს სურათის წარმოდგენა შეეძლო კიდევ, მაშინ ყოველ შემთხვევაში კაცობრივი არსებობის პირობებს, ამ ბუნებისთვის დამახასიათებელი თვითგადარჩენის ინსტიქტის გამო, მისი ცნობიერება უნდა შეეკავებინათ, და ამიტომაც ისინი საიდუმლოდ დარჩნენ“ (Болотов В. В. Лекции

по истории древней Церкви. Т. IV. М., 1994. С. 350-351).

⁶⁸ Jo. Dam. Exp. fidei 46:31-33. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. С. 236.

⁷⁰ Макарий, митрополит Московский и Коломенский. Православно-догматическое богословие. Т. II. М., 1999. С. 96-98.

⁷¹ Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. I. М., 2004. С. 311-312.

⁷² Там же. С. 259-260.

წმილა ილია მართლის „განდეგილის“ სახისმეტყველება*

პოემა „განდეგილი“ იმ უმნიშვნელოვანეს ნაწარმოებთა რიცხვს მიეკუთვნება, რომელნიც სხვა სამოძღვრო თუ დიდაქტიკურ თხზულებათა მსგავსად ცხოვრებას გვასწავლიან. ამიტომ იგი მხოლოდ ესთეტიკურ ტკობას როდი გვანიჭებს. ზემოქმედების ძალა, რომელიც ამ ზოგადსაკაცობრიო ხასიათის ქმნილებას აქვს, უპირველეს ყოვლისა, განპირობებულია მასში განხორციელებული იდეის წყალობით. ამიტომ საჭიროდ გვეჩვენება ერთხელ კიდევ გავაანალიზოთ მისი შინაარსი. თავდაპირველად გავიხსენოთ ცნობილ მკვლევართა შეხედულებები პოემაზე:

კ. აბაშიძე: „განდეგილი“, უკანასკნელი პოემა ილ. ჭავჭავაძისა, დამამთავრებელი და დამავიწოდებელია რეალური მიმართულების განვითარებისა. როგორც დედააზრი პოემისა (ყოველი კაცი, რომელიც ცხოვრებას გაურბის და ზურგს აქცევს მას, განდეგილივით დაისჯება და მის დამსჯელად ამ შემთხვევაში თვით ცხოვრება გამოვა), ისე მთელი მორალური ფილოსოფია ავტორისა, რომელიც ამ პოემაში იხატება, და ბოლოს თვით ფორმაც პოემისა, არის სრული დამაკმაყოფილებელი რეალიზმის მოძღვრებისა“.

ვ. კოტეტიშვილი მხარს უჭერს კ. აბაშიძეს: „სხვაგვარად „განდეგილის“ გაგება, ჩვენი აზრით, შეუძლებელიც არის. აქ სრულიად მარტივად არის დაპირისპირებული საზოგადოებრიობა და ასკეტიზმი, და ასევე მარტივად არის ნაჩვენები უკანასკნელის დამარცხება“.

ზემოთ გამოთქმულ მოსაზრებებს დამაჯერებლად უარყოფს ა. ბაქრაძე („ჯვარი ვაზისა“, 1987, №1) და პოემის განხილვის შემდეგ დაასკვნის: „დაცემა (განდეგილისა) გამოწვეულია რწმენის ლალატით. ამდენად „განდეგილი“ რწმენის ტრაგედიაა. რწმენის ლალატი კი შედეგია ადამიანის გაორებისა და ნებისყოფის სისუსტისა“.

შემდეგ მსჯელობა პოემის ალეგორიულ ხასიათს ეხება, მაგრამ ჩვენი მიზანი არ არის სიმბოლოების ახსნა და ყურადღებას მხოლოდ მკვლევარის საბოლოო დასკვნაზე შევაჩერებთ:

„პიროვნების სულის ხსნა არ არის იოლი საქმე, ამისთვის ჯვარცმულის რწმენა, ნებისყოფა და ენერგია უნდა ჰქონდეს კაცს. მისი სულის სიმტკიცისა და ძალის პატრონი უნდა იყოს. სხვანაირად არაფერი გამოვა. რაკი განდეგილს ეს თვისებანი არ აღმოაჩნდა,

* პირველად დაიბეჭდა გაზეთ „მადლში“ (№14, 1990).

დაიღუპა კიდეც. ეს სიკვდილი სულის სიმტკიცის, ძალის, ენერჯის, ნებისყოფის აღზრდისაკენ მოუწოდებს მკითხველს“.

უდავოა, რომ სულიერი სიმტკიცისა და ძალის გამომჟღავნების გარეშე ადამიანის გადარჩენა შეუძლებელია, მაგრამ პოემის ტექსტი არ იძლევა საფუძველს, ასე ხელალებით უარვეყოთ მწირის სულიერი სიმტკიცე და ენერჯია. მაშინაც კი, როცა მწირი ცოდვიანმა სურვილმა შეიპყრო, ქალის საკოცნელად დაიხარა თუ არა:

„უცებ გაშეშდა... ეჰა, წარწყმედავ,
ეს რა სურვილი გულს გაიტარა!..
ნუთუ იძლია? არა და არა!...“

თავად ეს სურვილიც არ შეიძლება მივიჩნიოთ რწმენის ღალატად. მას ხომ სინანულისკენ გზა ხსნილი ჰქონდა იმ დათმენის წყალობით, რომელიც ღმრთის მოშიშებამ შეაძლებინა.

წმიდა მამები გვასწავლიან, რომ ღმერთი მზადაა მიიღოს უმძიმეს ცოდვათა მონანიება, თვით ჯვარზე გაკრულიც კი მზად იყო შეეწყნარებინა იუდას სინანული, ელოდა მის მოქცევას და ნუხდა მისთვის. აქედან გამომდინარე, შეუძლებელია ვიფიქროთ, რომ განდევილს ცოდვიანი სურვილის გულს გატარებით შემღვრეული სულიერი სინმიდის აღდგენის გზა დახშული ჰქონდა.

ამიტომ საჭიროდ მიგვაჩნია, რომ ყურადღება გავამახვილოთ არა მწირის სულიერებაზე, არამედ მის შემეცნებაზე. ამისათვის ზედმეტი არ იქნება გავიხსენოთ დიმიტრი უზნაძის შეხედულება მწირის დაცემის თაობაზე:

დ. უზნაძე: „განდევილი მოსცილდა ჩვეულებრივს სოფლის ცხოვრებას და თვისი ძლიერი ნებით მხოლოდ ზეციურისაკენ იწყო ლტოლვა. მაგრამ მალე აღმოჩნდა, რომ ადამიანის ნება მაინც ადამიანისაა და მისი აბსოლუტური სრულყოფა შეუძლებელია“;

„გრძნობათა და გრძნობათა სხვადასხვაგვარი განწყობილება, აი, მიზეზი მისი, რომ ნება თავისი აბსოლუტური აქტივობით დამთავრებულს სრულყოფას ვერ წვდება. აი, უდიდესი წინააღმდეგობა ადამიანის არსებაში, უდიდესი წინააღმდეგობა, რომელიც ზოგი დიდბუნებოვანი პიროვნების არსებაში საშინელი ტრაგედიის სახეს იღებს და ამ პიროვნების მთელს ცხოვრებას თავისებურ მიმართულებაზე სრბოლას უკარნახებს.“

ბევრი, ძალიან ბევრი შეუწირავს ამ ტრაგედიას და განდევილიც მის მსხვერპლად დაეცა. განა ასე არ არის?“ (ტ. IX, 1986).

მოკლედ რომ ვთქვათ, მკვლევარი განდევილის ტრაგედიის

მიზეზად სულისა და ხორცის ჭიდილს მიიჩნევს, ხოლო სიკვდილის მიზეზად სასონარკვეთას უნდა გულისხმობდეს. „ლოცვანი სხივმა წინანდებურად არ დაიჭირა და განდევნილმა აქედან თვისი ძლევა დაინახა და საშინელი სულიერი მღელვარების მსხვერპლმა იქვე სული განუტევა“... შემდეგი მსჯელობიდან არ ჩანს, კერძოდ რა იყო მიზეზი სასონარკვეთისა.

ახლა შევეცდებით მოკლედ გადმოვცეთ, ჩვენი აზრით, რა შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი მიზეზი მწირის დამარცხებისა. მართალია, „ყველა ამსოფლიურ ფიქრსა და გრძნობას ჩაუძინია მის არსებაში და იგი მხოლოდ ზექვეყნიური არსებობის ინტერესებით გამსჭვალულა“, მაგრამ ამასთან ერთად ისიც დავინწყებია, რომ ადამიანურ თვისებებს მასში სწორედ რომ „ჩაუძინია“ და არ ჩამკვდარა, რომ ბოროტი (სატანა) მუდამ მზადაა, საცდური მოუმზადოს სიფხიზლემოდუნებულ კაცს.

მან დაივინყა, რომ მიღებული მაღლი მხოლოდ მისი წმიდა ცხოვრების შედეგი როდი იყო. უპირველესად იგი უფლის წყალობაზე მეტყველებდა და არა ასკეტის ანგელოზურ ბუნებაზე. მისი ტრაგედიის მიზეზიც სწორედ ესაა – საკუთარი თავის, საკუთარ შესაძლებლობათა რწმენის ამაოება; ანუ უკეთ რომ ვთქვათ, ადამიანს, რომელიც საკუთარი ძალის რწმენით განიმსჭვალება და თავის თავს ეყრდნობა, მისდაუნებლიეთ სიამაყე და ამპარტავნება იპყრობს. მას უკვე ეჭვიც აღარ ანუხებს თავისი ცოდვილი ბუნების თაობაზე. თავისთავად ცხადია, რომ ამგვარი კაცისათვის აღარც სინანული იარსებებს, ეს კი მას ცოდვით დაცემის შემთხვევაში აუცილებლად მიიყვანს სასონარკვეთამდე.

ვფიქრობთ, ამ პოემით ერის სულიერი მოძღვარი გვასწავლის, რომ არასოდეს ვირწმუნოთ საკუთარი უძლეველობა და მუდამ გვახსოვდეს შემოქმედი, „რამეთუ მისგან (უფლისაგან), და მის მიერ, და მისა მიმართ არს ყოველივე“ (რომ. 11,37) და რომ კაცმა არ უნდა დაივიწყოს თავისი უძლურება, სასოება ღმრთისა და მადლიერება უფლისა ყველაფრისათვის. შეიძლება მოვიდეს კიდეც განსაცდელი, მაგრამ მთავარია შეგვეძლოს პავლე მოციქულივით გონებით „ვჭმონებდეთ სჯულსა ღმრთისასა“ (რომ. 7,25), რაც გვმატებს ძალას შესაძლებელი სრულყოფის მისაღწევად.

დასასრულს, დავესესხები იოანე ზოსიმეს და თქვენც შეგთხოვთ – „ყოველი დაკლებულება ჩემი შემინდვეთ ღმრთისათვის, და თქვენცა ქრისტემან შეგინდვენ, და შეგინყალენ ყოველნი, ამენ“.

XOCHOEITIS NARCEVEVA*

ეკლესიური სწავლებით, მაცხოვრის აღდგომას წინ უძღოდა მისი ჯოჯოხეთში შთასვლა, ეშმაკის ძლევა, ჯოჯოხეთის ბჭეთა შემუსვრა და მართალი სულების ამოყვანა, რომელნიც სარწმუნოებით მოელოდნენ მესიის (მხსნელის) მოსვლას. მანამდე კი, პირველ ადამიანთა ცოდვის მიზეზით, გარდაცვლილ სულთა ერთადერთი სამყოფელი ჯოჯოხეთი იყო.

საკითხი, რომელსაც ჩვენ ვეხებით, წმიდა წერილითა და წმ. მამათა სწავლებით ნათლადა განმარტებული; დაინტერესებული მკითხველისათვის მხოლოდ ადგილების მინიშნებაც საკმარისი იქნებოდა, მაგრამ სამწუხაროდ არსებობს აზრი, თითქოს ახალ აღთქმაში არაფერი არ იყოს ნათქვამი იესო ქრისტეს მიერ ჯოჯოხეთის წარტყვევნის შესახებ. ამიტომ საჭიროდ მივიჩნით მითითებული მუხლებისათვის წმ. მამათა, თეოფილაქტე ბულგარელისა და იოანე ოქროპირისეული, კომენტარებიც დაგვერთო.

ჩვენთვის საინტერესო საკითხს ძირითადად მოციქულთა თავნი პეტრე და პავლე ეხებიან. განვიხილოთ თითოეული მუხლი: 1. „რამეთუ ქრისტემანცა ერთ-გზის ცოდვათა ჩუენთათჳს ივნო, მართალმან მან ცრუთათჳს, რაჲთა ჩუენ წარგუადგინნეს ღმრთისა, მოკუდა ჳორცითა და ცხოველ იქმნა სულითა, რომლითაცა საპყრობილესა მას სულთა მივიდა და ქადაგა“ (1 პეტ. 3,18-19) – მოკვდა ხორციტ, როგორც კაცი, მაგრამ ცხოველ-იქმნა სულიტ, როგორც ღმერთი. სიტყვით „სული“ ნაგულისხმებია ღმერთი, ხოლო სიტყვა „ხორციტ“ – ადამიანი. სული რომ ღმერთს ნიშნავს, ამას გვიდასტურებს იოანე მახარებელი, როცა გადმოგვცემს მაცხოვრის საუბარს სამარიტელ დედაკაცთან: „სულ არს ღმერთი“ (ინ. 4,24); ხოლო იესო ქრისტეს კაცობრივი ბუნებაც რომ ჰქონდა, ამას მთელი საღმრთო წერილი გვიმონმებს.

შემდეგ მოციქული გვამცნობს, რომ ღმერთი „მივიდა“ სულთა საპყრობილეში ანუ ჯოჯოხეთში და იქადაგა. ამის შემდეგ პეტრე მოციქულს თითქოს უნდა აეხსნა, თუ რამდენად სასარგებლო იყო გარდაცვლილ სულთათვის იესო ქრისტეს სიკვდილი, რათა პასუხი გასცემოდა კითხვას: „თუკი უფალი ყველას ხსნისათვის განხორციელდა, მაშინ როგორ მიენიჭათ ხსნა მანამდე გარდაცვლილთ?“ მაგრამ იგი ერთბაშად წყვეტს საკითხს და ამბობს, რომ ქრისტეს

* პირველად დაიბეჭდა გაზეთ „მადლში“ (№4, 1991).

სიკვდილმა ერთიცა და მეორეც ერთად მოახდინა, კერძოდ, მისი აღდგომით ყველას აღდგომის სასოების დამკვიდრება, და მანამდე გარდაცვლილ სულთა გამოხსნა, რასაც გამოხატავს სიტყვები „მივიდა და ქადაგა“; ხოლო ის, რომ მაცხოვრის ქადაგებას ცოდვისაგან გამოხსნის მნიშვნელობა ჰქონდა, კარგად ჩანს შემდეგი სიტყვებიდან: „ამენ, ამენ გეტყვ თქუენ, რამეთუ რომელმან სიტყუანი ჩემნი ისმინეს და ჰრწმუნეს მომავლინებელი ჩემი, აქუნდეს ცხორებაჲ საუკუნოჲ, და სასჯელსა იგი არა შევიდეს, არამედ გარდაიცვალოს იგი სიკუდილისაგან ცხორებად. ამენ, ამენ გეტყვ თქუენ, რამეთუ მოვალს ჟამი, და ანვე არს, ოდეს მკუდართა ისმინენ სიტყუანი ძისა ღმრთისანი; და რომელთა ისმინენ, ცხონდენ... ნუ გიკვრნ ესე, რამეთუ მოვალს ჟამი, რომელსა ყოველნი რომელნი ისხნენ საფლავებსა, ისმინონ ჴმისა მისისაჲ. და გამოვიდოდინ კეთილის მოქმედნი აღდგომასა ცხორებისასა, ხოლო ბოროტის-მოქმედნი აღდგომასა სასჯელისასა“ (ინ. 5; 24-25, 28-29). ამიტომ იმათ, რომელთაც სიმართლით იცხოვრეს, მხოლოდ მაცხოვრის ჯოჯოხეთში შთახდომის შემდეგ მიენიჭათ ხსნა, როგორც გრიგოლ ღმრთისმეტყველი ამბობს: „იესო ქრისტემ, გამოეცხადა რა ჯოჯოხეთში მყოფთ, იხსნა არა განურჩევლად ყველა, არამედ მხოლოდ მორწმუნენი“, რადგან თითოეულის ნებაზე იყო დამოკიდებული დარჩებოდა თუ არა უგრძობელი შემოქმედის უსაზღვრო წყალობისადმი და გახდებოდა თუ არა ღირსი სიკეთისა და მადლის მინიჭებისა.

2. „რამეთუ ამისთვის ეხარა მკუდართა, რაჲთა ისაჯნენ კაცობრივ ჴორცითა და ცხონდენ ღმრთისა მიერ სულითა“ (1 პეტ. 4,6). – სიტყვებს „ეხარა მკუდართა“ ზოგიერთები განმარტავდნენ როგორც დამოუკიდებელ ნაწილს და არავითარ ყურადღებას არ აქცევდნენ წინა მუხლებში გამოთქმულ აზრს. აი, მათი კომენტარი: საღმრთო წერილი „მკუდართა“-ს უწოდებს ორგვარ ადამიანებს: 1. რომლებიც მოკვდნენ ცოდვათა შინა და არც იცოდნენ არაფერი ცხოვრების შესახებ, და 2. რომლებმაც ირწმუნეს იესო ქრისტეს მკვდრეთით აღდგომა, ამსოფლიური ყოფისა, ანუ მიწიერი საზრუნავისთვის მოკვდნენ და მხოლოდ და მხოლოდ ქრისტესათვის ცხოვრობენ, ანუ როგორც პავლე მოციქული ამბობს: „ხოლო ცხოველ არღარა მე ვარ, არამედ ცხოველ არს ჩემ თანა ქრისტე“ (გალ. 2,20). ისინი, ვინც ქრისტესთვის მოკვდნენ სხეულით, საკუთარ თავს თვითონვე სჯიან უდარდელი და ფუქსავატი წარსულისათვის და სულიერად, ანუ მაცხოვრის მაგალითით ცხოვრობენ, რადგანაც საკუთარი ქცევის გაკიცხვით

სათნოებით იმოსებთან და ზრუნვას იწყებენ ახალი ცხოვრებისათვის.

ვინმეს შეიძლება მოეწონოს კიდევ ასეთი მსჯელობა, მაგრამ ეს საკითხი უფრო ღრმა წვდომას მოითხოვს. რადგანაც ჯოჯოხეთში მყოფთა შესახებ ზემოთ ნათქვამი იყო, რომ მაცხოვარი „საპყრობილესა მას სულთა მივიდა და ქადაგა“, ამიტომ აზრი ამ გამონათქვამისკენ, როგორც მიზეზისკენ, ისე უნდა წარვმართოთ და მისგან დამოუკიდებლად არ უნდა ვიმსჯელოთ ზემოთ მოყვანილ მუხლზე. მანამდე ხომ მოციქულმა გვითხრა, რომ მაცხოვარი „განმზადებულ არს განსჯად ცხოველთა და მკუდართა“ (1 პეტ. 4,5), თუ იკითხავენ, სად განისჯებიანო ცოცხლები და სად მკვდრები, ვუპასუებთ: როცა იესო ქრისტემ საპყრობილეში სულებს უქადაგა, ეს ქადაგება სასამართლო ანუ სამსჯავრო იყო. ერთნი, რომელთაც შეგნებული ჰქონდათ ჭეშმარიტება, როცა მსხნელი მივიდა მათთან, მაშინვე შეუერთდნენ მას; ხოლო ისინი, რომლებიც ბოროტნი იყვნენ, ამავე მიზეზით სირცხვილით აღივსნენ და მსჯავრდებაც მიიღეს. აი, რას გულისხმობს სიტყვები მსაჯული „მკუდართა“. ახლა ვნახოთ რას ნიშნავს განმსჯელი „ცხოველთა“: როცა უფალი ამ ცხოვრებაში მოვიდა, ხალხმა მისი მოსვლითა და მოძღვრებით იგრძნო, რომ საკუთარი თავის განსჯა იყო საჭირო. კეთილმა ადამიანებმა გულით მიიღეს მისი სწავლება, ხოლო ბოროტებმა უარყვეს ჭეშმარიტება და ძალით დაიბრმავეს თვალნი. ამისთვისაა თქმული: „სჯად სოფელსა არა მოსრულ-ვარ“ (ინ. 9,39). როგორც ვხედავთ, ეხარათ მკვდრებს საიქიოში და არა ამ სოფლისათვის გარდაცვლილებს, როგორც ეს უკვე დასაწყისში აღვნიშნეთ.

„რაათა ისაჯნენ კაცობრივ ჳორცითა და ცხონდენ ღმრთისა მიერ სულითა“. – მუხლის საერთო შინაარსი ასეთია: როცა მაცხოვარი ჩავიდა ჯოჯოხეთში, ერთნი, რომლებიც ხორციელად ცხოვრობდნენ ამ სოფელში – განისაჯნენ, ხოლო სხვები, რომლებიც ცხოვრობდნენ სულიერად – აღდგნენ მაცხოვართან ერთად, რამეთუ „მრავალნი გუამნი შესუენებულთა წმიდათანი აღდგეს“ (მთ. 27,52), ან გამოსხნილ იქნენ ჯოჯოხეთიდან.

ხოლო რაც შეეხება სიტყვებს „ისაჯნენ“, „ცხონდენ“, ისინი მოცემულნი არიან მომავალ დროში წარსულის მაგიერ, რაც საერთოდ დამახასიათებელია წმიდა წერილისათვის.

„ხოლო ყოველთაჲ აღსასრული მოახლებულ არს“ (1 პეტ. 4,7), ე. ი. მათი, რომლებიც სიცოცხლეშივე განმართლდნენ და იმათიც, რომლებიც განმართლდნენ ჯოჯოხეთში, რადგან უფლის მეორედ მოსვლისას

ყველას საბოლოოდ და სრულად მიეზღვება დამსახურებისამებრ.

უკეთუ ვინმე უარყოფს მაცხოვრის ქადაგებას ჯოჯოხეთში და ფსალმუნის სიტყვებს მოიშველიებს, „ჯოჯოხეთსა შინა ვინ აღგიაროს შენ“ (6,6), იმის დასასაბუთებლად, რომ ჯოჯოხეთში მყოფთათვის მას არავითარი სარგებლობის მოტანა არ შეეძლო, ეს იქნება ჯოჯოხეთში ქადაგებისა და სიტყვა „აღგიაროს“ არასწორი გაგება; რადგან სიტყვა აღიარებაში გულისხმობენ არა ღმრთის ქება-დიდებას, არამედ აღსარებას. არ ესმით არც ამ სიტყვების აზრი: „არა თუ მკუდარნი გაქებდენ შენ, უფალო“ (ფს. 113,25). მნიშვნელობა ფსალმუნის ამ მუხლისა ასეთია: აღიარება ნიშნავს ღმრთისადმი მადლობის შეწირვას ბოროტებისგან გამოხსნისათვის, ხოლო იმდენად, რამდენადაც მეორე მოსვლით ამცხოვრებისეული ყველა საქმე დამთავრდება, სამართლიანადაა ნათქვამი: „ჯოჯოხეთსა შინა ვინ აღგიაროს შენ“, იმიტომ, რომ იქ მყოფთაგან არავინ ჩაიდენს ისეთ რამეს, რომ განთავისუფლდეს და მადლობდეს უფალს.

3. „განძარცუნა მთავრობანი იგი და ჳელმწიფებანი და საჩუენებელ ქმნა იგინი კადნიერებით და განაქიქნა იგინი მას შინა“ (კოლ. 2,15). უკეთ გასაგებად ახალი ქართულითაც წავიკითხოთ: „ძალისაგან განძარცვა მთავრობანი და ხელმწიფებანი, საჯაროდ განაქიქა ისინი და თვით იმძლავრა მათზე“.

მახარებელი ასე მძაფრად არსად გამოხატავს მაცხოვრის ძლევას სატანაზე. „განძარცუნა მთავრობანი იგი და ჳელმწიფებანი“, – აქ საუბარია სატანის ძალაუფლებაზე; ეს ადგილი შეგვიძლია გავიგოთ ან ასე, რომ ბოროტი სულები უფლობდნენ ადამიანებზე, ან კიდევ, რომ იესო ქრისტეს ისე ეჭირა ისინი, როგორც ვადა ხმლისა და განხორციელების შემდეგ მათი სახე გამოააშკარავა; ამას ნიშნავს სიტყვები: „საჩუენებელ ქმნა იგინი კადნიერებით“, და კარგადაცაა ნათქვამი, რადგან ეშმაკი ისე უხამსად არასოდეს მოქცეულა, როგორც მაცხოვრის განკაცების ჟამს. იგი ცდილობდა თავისი გავლენის ქვეშ მოექცია უფალი, მაგრამ რაც ჰქონდა, ისიც დაკარგა; როცა მაცხოვრის სხეული ძელზე მიაშტვალეს, მკვდრები საფლავიდან აღდგნენ. მაშინ განიცადა ეშმაკმა დამარცხება, მიიღო რა მომაკვდინებელი დარტყმა მკვდარი სხეულიდან, როგორც ფალავანმა, რომელიც სწორედ მაშინ იღებს მომაკვდინებელ ჭრილობას, როცა თვლის, რომ უკვე დაამარცხა მონინაალმდევე. მაცხოვარმა გვიჩვენა, რომ სიმშვიდით გარდაცვალება ეშმაკის შერცხვენას ნიშნავს.

4. „რომლისათვის იტყვს: აღწდა მალალსა, წარმოტყუენა ტყუე და

მისცა იგი ნიჭად კაცთა, ხოლო {აღსლვად იგი} რად-მე არს, არა თუ ესე, რამეთუ შთაჴდა იგი პირველად ქუესკნელთა ქუეყანისათა? რომელი გარდამოხდა, იგივე არს რომელი ამალდა ზედა ყოველთა ცათა, რადთა აღავსნეს ყოველნი“ (ეფ. 4,8-10). – აქ პავლე მოციქული იმავე აზრს გამოთქვამს, რასაც ფილიპელთა მიმართ ეპისტოლეში: „იქმნა იგი მორჩილ, ვიდრე სიკუდილადმდე“ (ფილპ. 2,8), რის შემდეგაც შთახდა იგი „ქუესკნელთა ქუეყანისათა“. უკანასკნელ სიტყვებში იგულისხმება მკვდართა სამყოფელი, რომელიც ადამიანური გაგებითა ნათქვამი, მაგალითად, როგორც იაკობი ამბობს: „შთავიდეს სიბერე მამისა ჩუენისა მწუხარებით ჯოჯოხეთა“ (დაბ. 44,29), ან როგორც ფსალმუნშია: „ვემსგავსო მათ, რომელნი შთავლენან მღვიმესა“ (142,7), ანუ ვემსგავსო მკვდრებს.

რისთვის არის ნახსენები ეს ქვეყანა ან რომელ ტყვეზეა ლაპარაკი? – ეს ტყვე ეშმაკია, რომელიც უფალმა „წარმოტყუენა“ და მასთან ერთად დაატყვევა სიკვდილიცა და ცოდვაც.

ფაქტობრივად ამ მუხლებით (9-10) პავლე მოციქული განმარტავს, რომ დავით მეფის წინასწარმეტყველება (ეფ. 4,8 – ფს. 67,18) საკუთრივ მაცხოვრისთვისაა ნათქვამი, რომელიც შთახდა ჯოჯოხეთს, შეიპყრო ეშმაკი და ადამიანებს მაღლი მიანიჭა.

ახლა კი წარმოგიდგენთ ახალი აღთქმის ერთ მუხლს წმ. იპოლიტე რომაელის ძველად ნათარგმნი თხზულებიდან, რომელიც კომენტარს არ საჭიროებს: „რომელი ღმერთმან აღადგინა. განჴსნა საკრველნი ჯოჯოხეთისანი, რამეთუ ვერ ეგებოდა მისა, ვითარცა დაეყენა მის მიერ (საქმ. 2,24)“. – შატბ. კრ., გვ. 235.

ხოლო ჩვენი მსჯელობა უძველესი იადგარის სააღდგომო საგალობლით დავასრულოთ.

„დღეს აღივსო სიხარულითა პირი ჩუენი და ენა ჩუენი გალობითა, რამეთუ მოაქცია უფალმან ტყუჴ სიონისა და ვიქმნენით ჩუენ ნუგეშინისცემულ, და რომელნი მძლავრ შთაენთქნეს ჯოჯოხეთსა, საკრველნი მათნი განხეთქნა, დასაბამითგანნი მკუდარნი, ვითარცა მართალნი, აღადგინნა. უფალი არს მაცხოვარი ყოველთა, რომელმან განადიდა ყოფად მისი ჩუენ თანა, ჯუარსა დაემსჭვალა და ძლიერებად სიკუდილისა წარმოტყუენა, საფლავსა დაიდვა და საცთური ეშმაკისა განაქარვა. მესამესა დღეს საფლავით ადგა და ადგომა ყოველთა მოგუანიჭა, სულთა ჩუენთა მშუდობად და დიდი წყალობად“. ამინ.

ღმრთის რჩეული პრი*

მონყალე ექმენ ერსა შენსა სახიერ,
და უგულუბელს-ჰყუენ შეცოდებანი ჩუენნი,
მეოხებითა დედისა შენისაჲთა, რომელიცა
სათნო-იყავ სამკვდრებელად შენდა,
ყოვლად-ძლიერო, და გკხსნენ ყოველთაგან
მტერისა საფრთხეთა და განსაცდელთა.

აცხოვნე, უფალო, ერი შენი
და აკურთხე სამკვდრებელი შენი.
ძლევა ჯვართა ბარბაროზთა ზედა
ღმრთივ-დაცულსა ერსა ჩვენსა მონიჭე
და საფარველსა ქვეშე მისსა დაიცვე,
რათა ვიტყოდეთ – უფალო, დიდება შენდა.

საქართველოს მძიმე დრო დაუდგა. მართალია, ჯერ ვნებათა-
ღელვა არ დამცხრალა, მაგრამ, მადლობა ღმერთს, ჩვენი ცხოვრების
ის სასტიკი პერიოდი, რომელმაც თვით დედა-შვილიც კი აუშხედრა
ერთმანეთს და რომელსაც საქართველოს ისტორიაში ანალოგი არ ეძე-
ბნება, უკვე წარსულის კუთვნილებად იქცა. მით უმეტეს ახლა უფრო
მოგვეთხოვება ზომიერება და სათქმელად განმზადებული სიტყვის
წინასწარ აწონდაწონვა. „მადლის“ ერთგულმა მკითხველმა იცის,
რომ ისევე როგორც საერთოდ ეკლესია, ჩვენც შეძლებისდაგვარად
ვცდილობთ, მსურველი კამათის გარეშე ვაზიაროთ ეკლესიურ სწავ-
ლებას. რაც კონკრეტულად ამ წერილს შეეხება, იგი წარმოადგენს
მცდელობას – დედა ეკლესიისგან განდგომილი, უცხო რელიგიური
მოძღვრებით გატაცებული და ერის ერთობას მონყვეტილი ქართველი
მის მიერვე არჩეული გზის სისწორეზე დააფიქროს. თუკი თავს
დატეხილ განსაცდელს გაკვეთილად გამოვიყენებთ, მაშინ უთუოდ
ნათლად დავინახავთ, რომ ჩვენი უბედურების მიზეზი უმეცრებაა,
კერძოდ, უუნარობა სიკეთისა და ბოროტების ერთმანეთისაგან
გარჩევისა, რასაც შედეგად ზნეობრივ კატეგორიათა გადაფასება და
ბოროტებისა და სიკეთის ერთმანეთში აღრევა მოჰყვა.

„განმინათლენ თვალნი გონებისა ჩემისანი“, – ლოცულობს

* პირველად დაიბეჭდა გაზეთ „მადლში“ (№2, 1992).

ქრისტიანი და მსგავსად სოლომონ ბრძენისა უფალს გონების თვალის ახელას შესთხოვს, რათა სიკეთე ბოროტებად არ მიიჩნიოს და ბოროტება სიკეთედ. დღეს ჩვენ ერთმანეთის არ გვესმის, ან როგორ უნდა გვესმოდეს, თუკი ერთი სულიერი საფუძველი, ან მისწრაფება მაინც ამ ერთსულოვნებისაკენ არ გვექნება. რაც არ უნდა უცნაური მოგვეჩვენოს, ჩვენი მდგომარეობის მიზეზი ნათლადაა განმარტებული წმ. ვახტანგ გორგასალის „ცხოვრებაში“, კერძოდ, სიტყვაში, რომელიც წმიდა მეფემ ქართლის წარჩინებულთა წინაშე წარმოთქვა: „მეფეთა და ერთა ზედა მოინვენის განსაცდელი და ჭირი ღმრთისა მიერ ცოდვათა მათთაგან: ოდეს მორწმუნეთ აკლონ მსახურება ღმრთისა და გარდაჰყდენ მცნებასა, მოაწვეს ჭირთა ესევეითართა ზედა, რომელი ან ესე მოინია ჩუენ ზედა, ვითარცა რა მამა კეთილი წურთინ შვილსა კეთილად კეთილთა ზედა საქმეთა. და უკეთუ არა, კეთილად აღასრულებდეს სწავლასა მამისა თვისისა, გუემს მამა იგი გუემითა და სწავლითა, რათა ისწავლოს ყოველი კეთილი და იქმნას საჭმარ კეთილისა. ეგრეთვე გუნუართნა ჩუენ ღმერთმან, დამბადებელმან ცისა და ქუეყანისამან. ამისთჳს გჳმს ჩუენ, რათა ვმადლობდეთ მონყალებათა მისთა“. – რამდენი სიბრძნეა ამ მოკლე სიტყვაში და როგორ სარკესავით აჩენს იგი ჩვენს დღევანდელ სახეს, სახელდობრ, როგორ გვაკლია დღეს ცხოვრებისეულ კანონზომიერებათა ცოდნა და წინაპართა გამოცდილების გააზრების უნარი. ჩვენი ისტორია ხომ მემკვიდრეობით მიღებული საგანძურია, რომელიც წარსულში გვახედებს, ღირსეულ მოღვაწეთა ნაანდერძევით გვმოძღვრავს და, რაც მთავარია, გვასწავლის, რომელია ის უკვდავების წყარო, რითაც საზრდოობს ჩვენი ფესვები, რომელიც ვერც არაბობამ, ვერც თურქობამ და ვერც მონღოლთა ურიცხვმა შემოსევამ ვერ ამოძირკვა.

იცის მორწმუნე კაცმა, რომ მხოლოდ და მხოლოდ მართალი სარწმუნოებაა ის სვეტი ცხოველი, რომელზეც დამყარებულია მისი აწყობა და მომავალიც, იცის, რომ მისი გადარჩენა და კეთილდღეობა ღმრთის წყალობაზეა დამოკიდებული. მაცხოვარმაც ხომ სწორედ ჭეშმარიტი ეკლესიის შეურყეველობა აღუთქვა მის მოსავთ: „აღვაშენო ეკლესია ჩემი, და ბჭენი ჯოჯოხეთისანი ვერ ერეოდიან მას“ (მთ. 16,18). ეკლესია კი, მოგეხსენებათ, გარდა ღმრთის სახლისა, უპირველეს ყოვლისა, მორწმუნე საზოგადოებას აღნიშნავს და არც იმის დავიწყება გვმართებს, რომ ჩვენი წინაპრების ღმრთის მადიდებელი სიტყვა დღესაც გზას გვინათებს. როგორ შეიძლება მათი სულის გამოძახილი იგრძნოს კაცმა და მერე იკითხოს, რატომ აშენდა

ნიკორწმინდა, გელათი თუ სვეტიცხოველი, რატომ ეწამა მეფე დიმიტრი, ქეთევან დედოფალი თუ ასი ათასი ქართველი, ან რა საჭიროა ჯვარი, ხატი და სამღვდელოება; წავიდეს, რალაც სამლოცველო სახლს შეაფაროს თავი და ბაპტისტი, ორმოცდაათიანელი ან იელოველი დაირქვას. ყოველი ერესი უმეცრებაზეა გათვლილი და თავისი არსით შეურაცხმყოფელია წინაპართა ღირსებებისა, ტრადიციებისა და, რა თქმა უნდა, ჭეშმარიტი სარწმუნოებისა.

ქართველთა ერის ისტორია იგივეა, რაც საქართველოს ეკლესიის ისტორია. შეიძლება ყველა ერისთვისაც ასე იყოს, რადგანაც ქვეყნის სოციალურ-პოლიტიკურ მდგომარეობას ყოველთვის მისი შვილების სულიერობა განსაზღვრავს, მაგრამ ჩვენს წარსულში ერისა და ეკლესიის ერთიანობა მაინც განსაკუთრებულად იგრძნობა. შემთხვევითი არაა, რომ ეროვნულობა აღმსარებლობასთან იყო გაიგივებული და ქართველი მართლმადიდებელს ნიშნავდა ყოველთვის, და რაც მთავარია, ღმრთის რჩეული ერის ჯვარი, რომელიც მძიმეა, მაგრამ დიდებული, ყოველთვის ერთიანობას, რწმენის სიმტკიცეს, უშრეტ სასოებასა და უანგარო სიყვარულს გვავალებს ერთმანეთის მიმართ. რაც შეეხება რჩეულობას, იგი მხოლოდ სარწმუნოებრივი ნიშნით განისაზღვრება და არა ეროვნულით.

რჩეულია ყოველი ჭეშმარიტი რჯულის აღმსარებელი ერი: იქნება იგი ებრაელი, ბერძენი, რუსი თუ სხვ. ვნახოთ რას წერს ამის შესახებ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“. ებრაელი მღვდლის აბიათარის ასული სიდონია წმიდა ნინოს ეუბნება: „უცხოვო და აქა შობილო, ტყუეო და ტყუეთა მწსნელო, უწყი, რამეთუ შენ ზე მოიწია ახალი იგი ჟამი და შენ მიერ ისმეს ჰამბავი იგი ძუელი, მამათა ჩუენთა ნაქმარი, ზეცისა მის კაცისა უბრალოსა (ანუ მაცხოვრისა) სისხლისა უსამართლოდ დათხევისაჲ, რომლითაცა ქმნა ღმერთმან ჰურიათა სირცხვლი, ცის კიდეთა განბნევაჲ, მეფობისა დაცემად და ტაძრისა მის წმიდისა მოღებაჲ, ერისა მის უცხოისა მოგებაჲ და თჳსად წოდებაჲ, და დიდებაჲ მათა მიცემად“. – ამ სიტყვებში ნათლადაა განმარტებული ურიათა დაცემის შემდეგ რჩეულობის „მოგება“ გაქრისტიანებული ერების ანუ „უცხო“ – წარმართი ხალხების მიერ, რომლებსთვისაც ძველი აღთქმის ჭეშმარიტი რჯული უცხო და უცნობი იყო. ამავე დროს პეტრე მოციქული შეგვახსენებს, რომ მადლის მიღება მხოლოდ ღმრთის წყალობის შედეგია: „ხოლო თქუენ, ნათესავი რჩეული, სამეფოჲ სამღვდლოჲ, თესლი წმიდაჲ, ერი მოგებული, რაითა სათნოებათა მიუთხრობდეთ, რომელმან-იგი ბნელისაგან გიწოდა თქუენ საკვრველსა მას ნათელსა

მისსა. რომელნი ეგე ოდესმე არა ერ, ხოლო ან ერი ღმრთისად, რომელნი-ეგე ოდესმე არა შეწყალებულ, ხოლო ან შეინწყალენით“ (1 პეტ. 2,9-10). იმავეს გვასწავლის წმ. იოანე ოქროპირიცი, როცა ამბობს, რომ იუდეველები ღმრთის რჩეულები გახდნენ არა დამსახურების მიხედვით, არამედ ეს პატივი მათ წყალობის შედეგად მიიღეს (კომტ. ინ. 1,16). მაგრამ უსამართლობას მადლის დაკარგვაც მოსდევს და ამიტომაც „არავინ ჩათვლის ნეტარად იუდეველთა ერს, არამედ ხალხს, რომელიც უპირატესად სხვა ერებისაგანაა ამორჩეული, რადგანაც ჩვენ ვართ ნათესავი, ვისთვისაც უფალი ღმერთია, ჩვენ ვართ ხალხი, „რომელ გამოირჩია სამკვიდრებელად თვისა“; ნათესავი იმდენად, რამდენადაც მრავალი წარმართისაგან შევიკრიბეთ, ხოლო ხალხი – რამდენადაც გაკიცხული ხალხის ნაცვლად ვართ მონოდებული“ (წმ. ბასილი დიდი, საუბარი 32-ე ფსალმუნზე).

გონიერისათვის რჩეულობა პასუხისმგებლობაა ღმრთის წინაშე და არა კადნიერების მიზეზი. ამ საკითხსაც იმიტომ შევეხეთ, რომ ერის ერთობას მოწყვეტილი ქართველისათვის შეგვეხსენებინა, რომ მისი უპირატესობა ჭეშმარიტების აღიარებით განისაზღვრება, რომ მხოლოდ ჩვენი მამა-პაპათა რჯული გვაქცევს მტრისათვის უძლეველად და არა ერის დამარღვეველი ათასგვარი მწვალებლობა. მაგალითისთვის ისიც იკმარებს, რომ პროტესტანტული სულით მონამღული ზოგიერთი მიმდინარეობა მცნებას „არა კაც ჰკლა“ სამშობლოს მტერზეც ავრცელებს და მამულის დასაცავად იარაღის აღებას ცოდვად მიიჩნევს. მაშინ, როცა რჯული მომხდურთან საბრძოლველად გამზადებულ მხედარს აღსარების გარეშეც აძლევს წმ. ზიარების მიღების უფლებას. ზოგიერთი სექტის სწავლების შედეგად ეროვნულად გადაგვარებული ადამიანი სულიერად იყინება და მხოლოდ უგრძნობი მექანიზმის ფუნქციას ასრულებს ერეტიკულ მანქანაში. ასეთ შემთხვევაში გასაგებია, თუ რა ერთობაზე შეიძლება იყოს ლაპარაკი. ამიტომ მხოლოდ ისლა დაგვრჩენია, ღმრთის წყალობით, ვიზრუნოთ ერთსულოვნებისა და ეკლესიური ცხოვრების დამკვიდრებისათვის, რათა წმ. გიორგი მერჩულესთან ერთად მოგვეცეს განმეორების უფლება: „ქართლად ფრიადი ქუეყანაჲ აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეინირვის და ლოცვაჲ ყოველი აღესრულების“.

სეპტუაგინტა – კველი ალექსის ღელანი*

გაზეთ „ლიტერატურულ საქართველოში“ (№30, 1993) დაიბეჭდა თქვენი წერილი „მკითხველმა როგორ განსაჯოს?“ სადაც ცდილობთ დაასაბუთოთ თსა-ის სტუდენტის გიორგი ჯიბუტის არაკომპეტენტურობა, რომელიც გაზეთ „მადლში“ „იელოვას მოწმეთა“ ცრუ სწავლების სამხილებელ წერილებს აქვეყნებდა. მამა გიორგი (ჯიბუტი) ღმრთისმსახურებისთვის ჯერჯერობით რაიონშია მივლინებული, მაგრამ პასუხის გაცემა გადაუდებელ საქმედ მიგვაჩნია და ამიტომ გადავწყვიტეთ, თქვენი წერილისათვის პასუხი ჩვენ გაგვეცა.

რაკი თქვენ გ. ჯიბუტის წერილების სარგებლიანობაში ეჭვი შეგაქვთ, გაცნობებთ, რომ მას შემდეგ, რაც „მადლში“ სექტანტთა მამხილებელი წერილების გამოქვეყნება დაიწყო, განსაკუთრებით ფერხდება მისი გავრცელება; ხოლო რაც შეეხება ეკლესიას, მოძღვრებიცა და მრევლიც მადლიერებით აღნიშნავენ მის საქიროებას. ასე რომ, თქვენი სადავო წერილით იელოველთა საქმე უფრო გაკეთდა, ვიდრე ჩვენი, რადგან საღმრთისმეტყველო პოლემიკამ თქვენ არა მარტო „ახალგაზრდა თეოლოგთან“, არამედ ეკლესიის ტრადიციასთანაც კი დაგაპირისპირათ. არადა, სურვილი რომ გქონდეთ, ჩვენს ხალხს ჭეშმარიტებაში გასარკვევად სწორედ თქვენნაირი ცნობილი მეცნიერის სიტყვა სჭირდება. კარგი იქნებოდა ეროვნული ცნობიერების გამთლიანებისათვის ეკლესიურობის მნიშვნელობა თქვენ აგეხსნათ მისთვის, განგემართათ, რამდენად კატასტროფული შედეგები შეიძლება მოჰყვეს ერის სულიერ დანაწევრებას და რას წარმოადგენენ ერეტიკოსთა გაერთიანებები, რომელნიც სწორედ იმისთვის იღვნიან, რომ სულის უკვდავების რწმენასა და ღმრთის სიყვარულთან ერთად ადამიანს ეროვნულობაც დააკარგვინონ და ცოცხალ გვამად აქციონ იგი. ან იქნებ ვინმემ არ იცის, რომ „იელოვას მოწმეები“ არა მხოლოდ მამულიშვილურ ინტერესებს უგულვებელყოფენ, არამედ სამშობლოს დაცვასაც კი ცოცხად მიიჩნევენ. თქვენი მისამართით გამოთქმულ ამ შენიშვნას კადნიერებაში ნუ ჩამოგვართმევთ, რადგან კარგად მოგეხსენებათ, რომ დღეს ჩვენი ხალხის სულიერი ერთობისათვის ზრუნვა

* სტატია პირველად დაიბეჭდა გაზეთში („ლიტ.საქ.“ 03.12. 1993) სათაურით „გულისხმიერებითა და ობიექტურობით“, როგორც პასუხი პროფ. ზურაბ კიკნაძის იმავე გაზეთში გამოქვეყნებულ წერილზე. საქმეში მკითხველის გასარკვევად შევნიშნავთ, რომ იმაჟამად ჩვენ საეკლესიო სწავლების სინმინდეს სასულიერო აკადემიის პედაგოგის პოზიციიდან ვიცავდით.

ეკლესიასთან ერთად განსაკუთრებით ინტელიგენციასაც ეკისრება. ახლა წერილის დანერის მიზეზზეც მოგახსენებთ. თქვენთვის ცნობილია, რომ ეკლესია ამაო კამათს თავს არიდებს, რადგანაც მიაჩნია, რომ დაინტერესებული საზოგადოება თვითონვე გაერკვევა სიმართლეში. მაგრამ რამდენადაც თქვენი, როგორც ცნობილი მეცნიერის, მხოლოდ ტონიც კი შეიძლება გადამწყვეტი აღმოჩნდეს საღმრთისმეტყველო საკითხებში ნაკლებად გარკვეული მკითხველისათვის, ამიტომ ამჯერად დუმილის დარღვევა და პასუხის გაცემა გადავწყვიტეთ.

1. თქვენი წერილის („ლს“ №30, 1993 წ.) ძირითადი მიზანი იმაში მდგომარეობს, რომ თანამედროვე ებრაული ბიბლიის უპირატესობა დაამტკიცოთ სეპტუაგინტის ბერძნულ ტექსტთან შედარებით. სწორედ ამისთვის შეეცადეთ დაგერწმუნებინათ მკითხველი, რომ თითქოს მკვდარი ზღვის მიდამოებში აღმოჩენილი ხელნაწერები მასორეთული ტექსტის სისწორეს ადასტურებენ.

თქვენ წერთ: „რაც შეეხება, კერძოდ, ესაიას წიგნს, მკვდარი ზღვის მიდამოებში აღმოჩენილი ორი გრაგნილიდან ერთი ზუსტად იმეორებს მასორეთულ ტექსტს“. წიგნის ავტორი კი, რომლის აზრსაც თითქოს თქვენ იმეორებთ, ამბობს: Из двух свитков кн. Исaiй, один ПРИБЛИЖАЕТСЯ к масоретскому тексту (Тексты Кумрана, вып. 1, М., 1971. С. 45).

სამწუხაროდ, გამოყენებული წყაროს მიმართ თქვენმა თავისუფალმა დამოკიდებულებამ სწორედ აზრის სიზუსტე დაარღვია, მაგრამ, სამაგიეროდ, საშუალება მოგცათ წინადადება ასე დაგესრულებინათ: „რაც მოწმობს, რომ მასორეთული ტრადიცია საკმაოდ ძველია, ქრისტიანობამდელია (II ს. – ქრ-მდე)“. თანაც აქ უკვე თქვენსავე აზრს დაუპირისპირდით, რადგან სხვაგან წერთ: მასორა ჯერ კიდევ II ს-ში ქრ-თი წამოიწყო ცნობილმა სწავლულმა რაბი აკიბამ, საბოლოოდ კი VII საუკუნეში განსრულდაო. თქვენი მცდელობა მასორეთული ტექსტის ავტორიტეტის ასამაღლებლად ამ შემთხვევაშიც უზუსტობის დაშვებას გაიძულებთ, რადგან თქვენ მიერვე გამოყენებული წყარო შესწორების საშუალებას ორი საუკუნის ფარგლებში იძლევა: «Окончателъная кодификация и канонизация ветхозаветной части Библии произошли в VII-IX вв. н. э. и связаны с деятельностью так называемых масоретов из Тивериады» (стр. 41).

* ხაზი ყველგან ჩვენია.

2. თქვენ ცდილობთ დაამტკიცოთ, რომ ესაიას ცნობილ მუხლში, რომელშიც ქალწულის მიერ მაცხოვრის შობაა ნაწინასწარმეტყველები (7,14), ებრაულ ტექსტში ყოველთვის „ყალმაჰ“ (ახალგაზრდა ქალი) იდგა, რომელიც, მართალია, საკუთრივ „ქალწულს“ არ ნიშნავს, მაგრამ არც გამორიცხავს ამ მნიშვნელობას, ნაცვლად „ბეთულაჰ“-ისა, რომელიც მხოლოდ ქალწულის გაგებით იხმარება და ამდენად ბერძნული „პართენოსის“ ზუსტ შესატყვისს წარმოადგენს.

ამასთან დაკავშირებით უნდა მოგახსენოთ, რომ ესაიას ამ მუხლის გარშემო ატეხილი კამათი ეკლესიისათვის ახალი როდია. მასორეთული ბიბლიის ტექსტის დადგენამდე ბევრად ადრე, ჯერ კიდევ მე-4 საუკუნეში მსოფლიო ეკლესიის მოძღვარი წმინდა ბასილი დიდი აღნიშნავდა იუდეველთა მცდელობას, შეეცვალათ სიტყვა „ქალწული“ „ახალგაზრდა ქალით“; კერძოდ, იგი წერდა: იუდეველები სამოცდაათთა თარგმანს ეცილებიან, ამბობენ რა, რომ ებრაულ ტექსტში დგას არა „ქალწული“, არამედ „ახალგაზრდა ქალი“ (Тв. св. Василия Великого, т. 1, 1891. С. 226). ბასილი დიდის აზრით, ასეც რომ იყოს, ეს საქმის ვითარებას მაინც ვერ შეცვლიდა, რადგან წმინდა წერილში „ახალგაზრდა ქალი“ („ყალმაჰ“) ქალწულის მნიშვნელობითაც იხმარება.

იმავეს იმეორებს ნეტარი თეოფილაქტეც (XI ს.): „ებრაელები ამბობენ, რომ წინასწარმეტყველთან „ქალწული“ კი არა, „ახალგაზრდა ქალი“ წერია; მათ უნდა ვუთხრათ, რომ წმინდა წერილში „ახალგაზრდა ქალი“ და „ქალწული“ ერთი და იგივეა, რადგან იგი უბინოს ახალგაზრდა ქალსაც უწოდებს; გარდა ამისა, თუკი ქალწულისაგან არ იშვებოდა, რატომღა იქნებოდა ეს შობა ნიშანი და სასწაული? მოუსმინე, რას ამბობს ესაია: „ამისთვის თვთ უფალმან მოგცეს სასწაული თქვენ“ (ეს. 7,14), და იქვე უმატებს: „აჰა ქალწულმან“ და ა. შ., რადგან თუ ქალწული არ შობდა, არც სასწაული იქნებოდა“.

მიუხედავად ამისა, ნეტარი თეოფილაქტე არ გამორიცხავს, რომ ებრაულ ტექსტში თავდაპირველად საკუთრივ სიტყვა „ქალწული“ იდგა და არა „ახალგაზრდა ქალი“ და აგრძელებს: „ასე რომ, ებრაელები ბოროტი განზრახვით ამახინჯებენ საღმრთო წერილს და „ქალწულის“ ნაცვლად ტექსტში „ახალგაზრდა ქალს“ სვამენ“ (კომტ. მთ. 1,23).

გვინდა ასეთ ფაქტზეც გავამახვილოთ ყურადღება: თქვენ დარწმუნებით ამტკიცებთ, რომ მკვდარი ზღვის მიდამოებში აღმოჩენილი ესაიას წიგნის შემცველი ორი გრაგნილიდან იმ გრაგნილშიც კი, რომელიც მასორეთულისაგან მნიშვნელოვად განსხვავდება, ესაიას

საკამათოდ გამხდარ მუხლში იგივე სიტყვა („ყალბა“) იკითხება, რაც მასორეთულ ბიბლიაში, მაგრამ არ ასახელებთ წყაროს, სადაც თქვენ ეს გამოქვეყნებული ტექსტი ნახეთ. ეს ფაქტი მით უფრო გაცხადებს ინვესტს, რომ თქვენი წერილი ძირითადად ამ მუხლთან დაკავშირებით წამოჭრილი საკითხების გასარკვევად დაწერილი. წერილის საერთო შინაარსიდან გამომდინარე, შეიძლება გვეფიქრა, რომ ამ შემთხვევაშიც, ისევე, როგორც სხვაგან, წყაროს „ყუმრანის* ტექსტები“ წარმოადგენს, მაგრამ დასახელებულ ნაშრომში ესაიას ეს მუხლი საერთოდ არ იხსენიება. რაც შეეხება გ. ჯიბუტს, იგი ეყრდნობა საღმრთო სჯულს (Закон Божий, Сост. прот. С. Слободский, USA, 1987. С. 512-513), რომლის შემდგენელი ამერიკულ ჟურნალს ასახელებს, რომელმაც მას საშუალება მისცა მკვდარი ზღვის რაიონში ნაპოვნ ესაიას ტექსტს გასცნობოდა. მაშ, რომელია მართალი, ს. სლობოდსკის მიერ მითითებული ამერიკული ჟურნალი თუ ზ. კიკნაძის დაუსახელებელი წყარო? სანამ არც ერთი და არც მეორე ხელთ არა გვაქვს, საკითხის გარკვევაში წმინდა მამები (ბასილი დიდი, იოანე ოქროპირი, თეოფილაქტე ბულგარელი) დაგვეხმარებინან.

3. ამის შემდეგ მასორეთული ბიბლიისათვის მხარდასაჭერად თქვენ შეეცადეთ, თქვენი მხრიდანაც დაგესაბუთებინათ, რომ ესაია წინასწარმეტყველი, როგორც ძველი აღთქმის შვილი, ამ სადაო მუხლში ზუსტ და გარკვეულ ტერმინს ვერ გამოიყენებდა; კერძოდ, თქვენ წერთ: „თუმცა ნეტარი იერონიმუსის სიტყვით, ესაია უფრო ევანგელისტია, ვიდრე წინასწარმეტყველი, რაზეც თვალნათლივ მეთყველებს მისი წიგნის 53-ე თავი, მაინც ის ძველი აღთქმის შვილი იყო და ახალი აღთქმის ჭეშმარიტებებს უშუალოდ ვერ ჭვრეტდა. მას ძის განხორციელების საიდუმლო შეეძლო ეხილა, პავლე მოციქულის სიტყვებით რომ ვთქვათ, მხოლოდ „სარკითა და სახით“. შესაძლოა ამიტომაც ვერ მოხვდა ამ ადგილას ზუსტი, გარკვეული „ბეთულაჰ“, რომელსაც ტერმინის მნიშვნელობა აქვს“.

კორინთელთა მიმართ ეპისტოლეში პავლე მოციქული წერს: „რამეთუ ვხედავ ან, ვითარცა სარკითა და სახითა, ხოლო მაშინ პირსა პირისპირ“ (1 კორ. 13,12), რაც ნიშნავს, რომ „ან“ (ამქვეყნად) ღმერთს „მცირედ“ ვჭვრეტ, ხოლო „მაშინ“ (მერმინდელ ცხოვრებაში) პირისპირ ანუ ნათლად ვიხილავო. ასე რომ, ესაია წინასწარმეტყველის ჭვრეტის უნარის დასახასიათებლად პავლე მოციქულის გამონათქ-

* აკად. ელენე მეტრეველის წაკითხვით: ქუმრანი. იხ.: ე. მეტრეველი, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, ნაკ. I, თბ., 2007. გვ. 252.

ვამის მოყვანა სწორად არ მიგვაჩნია, რადგან იგი ადამიანის მიერ ღმრთის შეცნობის საკითხს უკავშირდება და არა ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველთა ჭვრეტის უნარს, როგორც თქვენ ამის წარმოდგენა გსურთ. ხოლო იმის თაობაზე, თუ წინასწარმეტყველები როგორ ჭვრეტდნენ საიდუმლოს, სჯობს ბასილი დიდს მოვუსმინოთ: „ღმერთი იძლევა ღმრთებრივ ძალას და [წინასწარმეტყველს] სულიერ თვალს იმ ხილვის შესაცნობად ალუხელს, რისი უწყებაც მას სწავლია. ამიტომ ადრე წინასწარმეტყველებს „მხილველები“ (1 მეფ. 9,9) ეწოდებოდათ, რადგან მომავალს როგორც ანმყოს, ისე ხედავდნენ“ (TB., დასხ., გვ. 8).

4. სეპტუაგინტის ავტორიტეტის შესარყევად თქვენ გამოთქვამთ ვარაუდს, რომლის მიხედვითაც „ზედმეტად მოშურნე ქრისტიან გადამწერთა“ ნყალობით დღეს ძნელი დასადგენია, სეპტუაგინტის IV-V საუკუნეებიდან მომდინარე ტექსტები რა მიმართებაშია III საუკუნის თავდაპირველ ტექსტთან. ამ ვარაუდის დასაბუთებას თქვენ ერთი კონკრეტული მაგალითის განზოგადებით ცდილობთ, რაც დამაჯერებლობას მოკლებულია. ამასთან დაკავშირებით უნდა მოგახსენოთ, რომ სეპტუაგინტაში კანონიკური (ეკლესიის მიერ აღიარებული) რედაქცია იგულისხმება და არა ცალკეული ხელნაწერები მათში არსებული ჩამატებებითა და მოსაზრებებით, რომელთაც კერძო შემთხვევის ხასიათი აქვთ. თქვენს მიერ მოხმობილი მაგალითიც (ფს. 95,10 დაკავშირებით) მხოლოდ ერთი ასეთი კერძო შემთხვევა შეიძლება იყოს და მას სეპტუაგინტის ტექსტი არ იცნობს.

თქვენი მსჯელობა ცხადყოფს, რომ თქვენ გსურთ მასორეთული ტრადიციის მსგავსად რედაქტირების ხანგრძლივობა სეპტუაგინტაზეც გაავრცელოთ, მაგრამ ამაოდ. გარდა იმისა, რომ ეკლესიას სეპტუაგინტის სანდოობისთვის მეცნიერული საბუთებიც მოეპოვება, ასევე ჩვენ წმიდა მამათა გადმოცემასაც ვაღიარებთ, რომლის მიხედვითაც, მოციქულებიდან მოყოლებული დღემდე, სეპტუაგინტა წმინდა წიგნს წარმოადგენს. იგივე დამოკიდებულება ჰქონდათ მის მიმართ ქართველ მამებსაც, რომელთა თარგმანებიც ბერძნულიდანაა შესრულებული.

თქვენი ვარაუდი მართალიც რომ აღმოჩნდეს, მას არ შეიძლება ისეთი პრინციპული ხასიათი ჰქონდეს, რომელიც ღმრთისმეტყველური აზრის დარღვევას გამოიწვევდა, რადგან ჭეშმარიტებას ღმერთი იფარავს, ხოლო უცილობელი სწავლების შემნახველი და დამცველი წმ. ეკლესიაა. ეს სარწმუნოებრივი არგუმენტი მაინც მოგვყავს, თუმცა

ვიციტ, რომ მისი გაზიარება გაუჭირდება შემდეგი სიტყვების ავტორს: „რამდენადაც ბერძნული, ებრაულისაგან განსხვავებით, არ არის საკრალური ენა, რომელიც ორგანულად თარგმანების (განმარტების) გარეშე აცხადებს ძველი აღთქმის ჭეშმარიტებებს, ხშირად იგი დედნისეული აზრის ცალმხრივ და არასრულ გაგებას იძლევა. თარგმანი თუნდაც ღმრთივშთაგონებული, მაინც თარგმანია და მასში იკარგება დედნის სიღრმე, იჩქმალება სიტყვაში გამოცხადებული ჭეშმარიტება“.

ა) თქვენ ალბათ იმის თქმა გსურდათ, რომ ებრაულ ენას საკრალურობა ამ ენაზე ძველი აღთქმის ჭეშმარიტი რჯულის ამეტყველებამ მიანიჭა, მაგრამ აქვე უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ სჯულის სიტყვაში განცხადება სულიწმიდის მოქმედების და ავტორთა ღმრთივშთაგონების შედეგს წარმოადგენს და რადგან ეს ასეა, მაშინ ბერძნულიც ისეთივე საკრალური ენაა, როგორც ებრაული. მართალია, თარგმანზე თქვენ საზოგადოდ მიღებულ თვალსაზრისს იმეორებთ, მაგრამ ღმრთივშთაგონების შემთხვევაში იგი ძალას კარგავს, რადგანაც ღმრთივშთაგონება სულიწმიდის მაღლით ხელმძღვანელობას ნიშნავს და ამ დროს ყოველგვარი „მაინც“ მხოლოდ ღმრთის ყოვლისშემძლეობაში ეჭვის შეტანა და რაციონალიზმის ნაყოფია. მით უმეტეს, რომ სიმართლის გარკვევაში ისტორიაც გვეხმარება. მაგ., ტერტულიანე (+220) თავის „აპოლოგიაში“ სეპტუაგინტასა და ძვ. ებრაული ტექსტის შესახებ გვამცნობს: „ფილოსოფოსი მანედემი განცვიფრებული იყო მათი თარგმანების ერთგვარობით. ეს თქვენ არისტოსმაც დაგიმონმათ. ბერძნულად ნათარგმნი წიგნები ებრაულ დედანთან ერთად ახლაც სერაპისის ტაძრის პტოლომეოსის ბიბლიოთეკაშია გამოფენილი. მათ ყველას თვალწინ კითხულობენ იუდეველებიც“ (Богосл. труды 25, 1984. გვ. 185).

ბ) რაც შეეხება თქვენს მოსაზრებებს, რომ თითქოს ბერძნული ენა ძვ. აღთქმის დედნისეულ აზრს (ე. ი. ჭეშმარიტებებს) მხოლოდ ცალმხრივად და არასრულად გადმოსცემს, ეს იმას ნიშნავს, რომ სეპტუაგინტადან ნათარგმნი წმ. წიგნები (მათ შორის ქართული ბიბლიაც) დედანთან კიდევ უფრო დაშორებულნი არიან და ამდენად მნიშვნელობაც დაკარგული აქვთ. მაგრამ ეს რომ ასე არ არის, თქვენც კარგად მოგეხსენებათ; წინააღმდეგ შემთხვევაში ქართულ ენაზე მიღებული განათლება საკმარისიც არ აღმოჩნდებოდა ცხოვნებისათვის.

გ) ნუთუ თქვენში, როგორც მეცნიერში, უხერხულობის გრძნობას არ იწვევს მხოლოდ ერთი მუხლის (ეზეკ. 9,4) განხილვის საფუძველზე საერთო შეხედულების შექმნა 22 წიგნისაგან შედგენილ

კრებულზე? ამასთან, თქვენ რომელიმე კონკრეტულ მოსაზრებას კი არ უპირისპირდებით, არამედ მთელი ქრისტიანობის ავტორიტეტს – სეპტუაგინტას. რაც მთავარია, ეს ერთი მუხლიც არ გაქვთ სწორად გაანალიზებული. „და თქუა უფალმან მისდამი: განვლე საშუალ ქალაქი შორის იერუსალემისა: და მისცენ სასწაულნი შუბლებსა ზედა კაცთასა. რომელნი სულთ-ითქმენ და რომელთა ელმის ყოველთა ზედა უსჯულოებათა, ქმნილთა მის შორის!“ (ეზეკ. 9,4). – თქვენი აზრით, ამ მუხლში ებრაულ „თაუხ“, რომელიც გარდა იმისა, რომ ნიშნანს ნიშნავს და გულისხმობს აგრეთვე კონკრეტულ ნიშნასაც, კერძოდ, ებრაული ანბანის 22-ე ასოს, რომელსაც ეზეკიელის ხანაში ჯვრის სახე ჰქონდა (+), არ შეესაბამება ბერძნული „სემეიონ“, რადგანაც იგი ვერ აჩვენებს ნიშნის კონკრეტულ სახეს და ვერ გამოხატავს მთელ ძალას ებრაული სიტყვისა „თაუ“.

ჯერ ერთი, რატომ გვაიძულებთ რომ კრიტიკრიუმად ახალი ებრაული ტექსტი მივიჩნიოთ, მაშინ როცა ჩვენ უპირატესობას ძველ ბერძნულ თარგმანს ვანიჭებთ? და მეორეც: მისაღებიც რომ იყოს თქვენი დასკვნა, ნუთუ განსხვავებული რედაქციების შესახებ არაფერი გსმენიათ, რომ ამის გამო უსარგებლო კამათი არ წამოგენწყოთ? დაბოლოს, აქ რომ სწორედ „სასწაული“ უნდა იყოს და არა სხვა რომელიმე სიტყვა, კარგად ჩანს წმ. ეფრემ ასურის კომენტარიდან, რომელიც მან ამ მუხლს გაუკეთა: „ღმერთმა წინადაცვეთა გააუქმა და მის მაგიერ ჯვრის სასწაული აღმართა, ხოლო სასწაული, რომელიც მწუხარე ადამიანებს ეძლევა, ზრახვაა იმათი, რომლებიც საკუთარი ბოროტი საქმეების გამო ტკივნეულობენ; რადგან ღმრთის წინაშე განზრახვაც კი იგივეა, რაც საქმე“ (Тв. св. Ефрема Сирина, т. 6, 1901. გვ. 10).

სლავურ ბიბლიაშიც, რომლის დედანსაც სეპტუაგინტა წარმოადგენს, „სასწაული“ – ЗНАМЕНИЯ იკითხება, ხოლო რუსულ ტექსტში, რომელიც ებრაულიდან ითარგმნა, ახალ ქართულ ენაზე გადმოღებული ბიბლიის მსგავსად «ЗНАК» („ნიშანი“) იკითხება. ა. ლოპუხინის მემკვიდრეებიც ამ მუხლს ასეთ კომენტარს ურთავენ: „ძველ დროში შუბლზე ცნობილი ტომის ან კულტის კუთვნილობის განსაკუთრებული ნიშანი ედებოდათ, რომლის მატარებელი ხელმეუხებელი იყო“. შემდეგ: „ნიშანს“, ებრ. „თაუ“, შეიძლება ჰქონდეს ეს მნიშვნელობაც და აღნიშნავდეს ებრ. ანბანის ბოლო ასოს; და რადგან ამ ასოს ძველ ანბანებში (არა მხოლოდ ებრაულში, არამედ სამარულიში, ფინიკიურში, ეთიოპიურში, ბერძნულსა და რომაულში) ჯვრის სახე ჰქონდა, ხოლო ჯვარი ყოველთვის ყველაზე მოხერხებული და მიღებული ნიშანი იყო

(უფრო შესამჩნევიც, ვიდრე ხაზი ან წერტილია, და ყველაზე მარტივი და ბუნებრივი ერთისა და მეორის შემდეგ), ამიტომაც ეწოდება ანბანში „ნიშანი“, „თაუ“, ხოლო თუკი „თაუს“ აქ „ნიშნის“ მნიშვნელობა აქვს და არა ასოსი (სლავ.: «Дождь знамения»), რომელთაც ხსნა ელოდათ, მაინც არა სხვაგვარად აღინიშნენ, თუ არა ჯვრებით შუბლებზე“ (Толковая библия, т. 2, 1987). – ამ ორი განმარტებიდან გასაგები უნდა იყოს, რომ სიტყვა „სასწაულს“ („ტო სემეიონ“), ნიშანთან (+) ერთად, სულიერი ანუ გამოხსნის მნიშვნელობაც აქვს, მაშინ როცა თვითონ სიტყვა „ნიშანი“ მხოლოდ აღბეჭდვის მნიშვნელობით იფარგლება. ასე რომ, აღნიშნულ ადგილას „სასწაულის“ ნაცვლად „თაუ“ რომ ყოფილიყო, იგი დედნისეულ აზრს სრულად ვერ გადმოსცემდა, რადგან ებრაული „თაუ“, როგორც კომენტარიდან ჩანს, საკვირველ ნიშანსაც ნიშნავს და ასოს ფორმასაც. ბერძნულ დედანში „თაუს“ შესატყვისად „სასწაულის“ გამოყენება სწორედ მთარგმნელთა სრულყოფილ ეგზეგეტიკურ განათლებაზე მეტყველებს, რასაც ისიც გვიდასტურებს, რომ ქრისტიანულ ხანაში საღმრთო ნიში ანუ სასწაული ჯვარს ნიშნავს: „სამეუფოე ნიში – დიდებული და საკვირველი პატიოსანი ჯვარი“ (უძვ. იადგ., 1980. გვ. 308). მაგალითის მოყვანა ჰაგიოგრაფიიდანაც შეიძლება, სადაც „სასწაული“ როგორც ნიშანს (სახეს), ასევე საკვირველებასაც გულისხმობს: „წუერი თითისა დაანო, და მით სასწაული ჯუარისა და გამოისახა შუბლსა“ (კ. კეკელიძე, ეტიუდები VII, გვ. 216).

5. თქვენი წერილის პირველი ორი თავის ძირითადი მიზანი გამოკვეთილია თქვენს მიერ გამოტანილ შემდეგ დასკვნებში: 1) „მკვდარი ზღვის ხელნაწერებმა დაადასტურა მასორეთული ტექსტის სისწორე, გააბათილა რა ყველა სავარაუდო სწორება, რომელიც მომრავლდა იმ დროიდან, რაც ბიბლიის ტექსტისადმი კრიტიკული მიდგომა გაჩნდა (ამის თაობაზე იხ. Тексты Кумрана, вып. 1, М., 1971)“. – დასახელებული წიგნის 45-ე გვერდიდან ამოღებული ციტატა თუ როგორი სიზუსტით გადმოეცით, უკვე ვნახეთ. ამ შემთხვევაში კი გვერდს საერთოდ არ უთითებთ, რითაც ალბათ იმის ხაზგასმა გინდათ, რომ დასახელებული წიგნი პრინციპულად ამ აზრის გამომხატველია, არადა „ყუმრანის ტექსტების“ კომენტატორს სულ სხვა დასკვნა გამოაქვს. 2) „მასორეთულ ტექსტსა და სეპტუაგინტას ურთიერთობაზე შეიძლება ითქვას, რომ ესენი ხშირ შემთხვევაში ერთმანეთს მხარს უჭერენ პალესტინაში აღმოჩენილი ტექსტების საპირისპიროდ (იხ. იგივე)“. – თავისთავად რომ ეს არაფრის მთქმელი

მითითებაა, გასაგებია, მაგრამ ამ ტექსტების ურთიერთობაზე სხვას არაფერს ამბობს დასახელებული წყარო? ან იქნებ მასორეთული ტექსტისა და სეპტუაგინტას არსებით სხვაობაზე არაფერი იცის მეცნიერებამ? დაბოლოს: 3) „დასკვნის სახით ვიტყვი, რომ მასორეთული ბიბლია, ანუ დღეს მიღებული ებრაული სრულიადაც არ იმსახურებს იმ უნდობლობას, რომლითაც მას ახალგაზრდა თეოლოგი რ. ჯიბუტი ეკიდება. არ იმსახურებს უნდობლობას არც ამ (ესაია 7, 14), არც სხვა რომელიმე ადგილთან დაკავშირებით“.

მიუხედავად იმისა, რომ ყუმრანის ტექსტების მთარგმნელსა და კომენტატორს ი. ამუსინს ქრისტიანობის აპოლოგეტად ვერავითარ შემთხვევაში ვერ მივიჩნევთ, თქვენგან განსხვავებით, აი, რა დასკვნა გამოაქვს მას: „მეცნიერებაში წამოყენებული ჰიპოთეზებიდან, რომელნიც სეპტუაგინტასა და მასორეთულ ტექსტს შორის არსებულ სხვაობათა მიზეზებს ხსნიდნენ, ყველაზე დამაჯერებელი ჩანდა ის, რომ ძველი აღთქმის ბერძნულ თარგმანს საფუძვლად სხვა, მასორეთულისაგან განსხვავებული, ებრაული ორიგინალი ედო. მაგრამ ყუმრანის აღმოჩენებამდე იგი მხოლოდ ჰიპოთეზად რჩებოდა... ყუმრანის ბიბლიურმა ხელნაწერებმა კი მეცნიერებას ბიბლიური ტექსტის სხვადასხვა ვერსიები მიანოდეს – **სეპტუაგინტას ებრაული ორიგინალი**, პროტოსამარიული და სამარიული, პროტომასორეთული და მასორეთულთან ახლოს მდგომი, და ასევე შუალედური და ვარირებული ვერსიები“ (იგივე *Тексты Кумрана*, გვ. 44 და 48). – ამ ციტატაში ყუმრანის ტექსტების კვლევის შედეგად მიღებული დასკვნა მკვლევარს იმდენად ცხადად აქვს ჩამოყალიბებული, რომ კომენტარიც არ სჭირდება. ყუმრანის ტექსტებს იგი ბერძნული სეპტუაგინტას ებრაულ ორიგინალადაც მიიჩნევს, მაშინ, როცა მასორეთულ, ანუ თანამედროვე ებრაულ, ბიბლიასთან მიმართებაში მას პროტომასორეთულსა და მასორეთულთან ახლოს მდგომს უწოდებს.

ასე რომ, თქვენს მიერ დასკვნის სახით მოწოდებული აზრი სწორი იქნება, თუ მასში ერთ არსებით ცვლილებას შევიტანთ, ანუ **მასორეთული ტექსტის** ნაცვლად **სეპტუაგინტას** ჩავსვამთ: „მკვდარი ზღვის ხელნაწერებმა დაადასტურა სეპტუაგინტას სისწორე, გააბათილა რა ყველა სავარაუდო სწორება, რომლებიც მომრავლდა იმ დროიდან, რაც ბიბლიის ტექსტისადმი კრიტიკული მიდგომა გაჩნდა“. რაც შეეხება მასორეთულ ტექსტს, მასთან მიმართებაში ყუმრანის ტექსტების აღმოჩენამ დააყენა საკითხი, თუ რამდენად სწორად ასახავდა მასორეთული გახმოვანება (ხმოვნების ჩამატება) სინამდ-

ვილემი არსებულ წარმოთქმას და ხომ არ შეუტანიათ მასორეთებს თავიანთ ფონეტიკურ სისტემაში რეკონსტრუქციის მნიშვნელოვანი ელემენტები, როცა ბიბლიის კონსონანტური ტექსტები სპეციალური ნიშნების დახმარებით გაახმოვანეს. ჩვენამდე მოღწეული უძველესი მასორეთული ტექსტები IX-X საუკუნეებისაა, ე. ი. 800-ზე მეტი წლით შორდება იამნიაში სინედრიონის მიერ დადგენილ ტექსტს. ამიტომ, როგორც აღნიშნული წიგნის ავტორი გვამცნობს, მასორეთული ტექსტის უზუსტობაზე ნაშრომიც კი გამოცემულა (იქვე, გვ. 42).

6. თქვენი წერილის მესამე თავი ძირითადად იმის მტკიცებას ეძღვნება, რომ იესო ქრისტეს წამების იარაღი ძელია, რომელიც ჯვრის სინონიმს წარმოადგენს. ამ თვალსაზრისის დასასაბუთებლად მაგალითებიც მოგყავთ, მაგრამ უშედეგოდ, რადგან ის, რომ „ჯვარი“ და „ძელი“ ერთმანეთს რიტმულად ენაცვლება, მათ იგივეობაზე როდი მეტყველებს. ძელი ჯვრის მნიშვნელობას მხოლოდ განმსაზღვრელ სიტყვასთან ერთად იძენს: ძელი ჭეშმარიტი, ძელი ცხოვრებისა, ძელი პატიოსანი. მოკლედ რომ ვთქვათ, თანამედროვე ქართულში ძელისა და ჯვრის გაიგივების საშუალებას ენის არცერთი განმარტებითი ლექსიკონი არ იძლევა. მაგალითად, ძელი – ძვ. იგივეა, რაც ხე. ძელი ჭეშმარიტი, ძელი ცხოვრებისა – ხის ჯვარი, რომელზეც ქრისტე გააკრეს, ან მისი სიმბოლო (VIII ტ., 1964). ამიტომ, როგორც გ. ჯიბუტი ასაბუთებს, მოციქულები (საქმ. 5,30; 10,39; 13,29; 1 პეტ. 2,24; გალ. 3,13) ყურადღებას არა წამების იარაღის ფორმაზე, არამედ მის ხის მასალაზე ამახვილებენ, ხოლო რაც შეეხება თავად ხის ფორმას, მასზე ქვემოთ დამონშებული ადგილები მიგვითითებენ:

„ხისა მისგან ურჩებისა ადამ დაეცა, ხოლო შენ მეორემან ადამ ხესა ცხოვრებისა ძელსა ჯვარისასა დამსჭვალვითა აღადგინე იგი“ (პარაკლისი ცხოველსმყოფელისა და პატიოსნისა ჯუარისა);

„განღმრთებული ძელი აღმოგუიციენდა ქვეყანით საცხოვრებლად ჩუენდა ღმრთისა სიტყუითა პატიოსანი ჯვარი“ (უძვ. იადგ., გვ. 308);

„რომელმან ძელისამიერი იგი დაცემაჲ – მამისა ჩუენისა თანანადები იგი ცოდვაჲ, პატიოსანითა ჯუართა შენითა განაქარვე“ (იგივე, გვ. 298).

უდავოა, რომ ახალ ქართულ ენაზე ძელი ხეს ან ხის საგანს ნიშნავს. ამიტომ ისიც გასათვალისწინებელია, რომ წმიდა წერილში ძვ. ძელის მაგიერ ხის ხმარება ყველგან გამართლებული არ იქნება, მით უმეტეს, რომ „ხე“ ცოცხალ მცენარეზეც მიანიშნებს. ამრიგად, ამ საკითხზე დაფიქრებაა საჭირო და არა უსაფუძვლო პოლემიკა.

7. ბიბლიის ახალი ქართული თარგმანის შეფასებასთან დაკავშირებით თქვენი ალელეგია გასაგებია. თუმცა ის ფაქტი, რომ წმინდა წერილის ახალ ქართულ თარგმანს ძველი ანუ კანონიკური ტექსტის პატივი არ ეკუთვნის, გაოცებას არ უნდა იწვევდეს, რადგან გამოცხადებითი ჭეშმარიტებების გადმოცემა დოგმატური, ეგზეგეტიკური და ისტორიული შინაარსის სრული სიზუსტით დაცვას მოითხოვს.

თქვენ გაინტერესებთ, რას გულისხმობს „წმიდა მამათა დადგენილი ტექსტი“. – აქ ქართულ ბიბლიაზეა ლაპარაკი, რომელიც ჩვენს წმინდა მამების მიერაა თარგმნილი და ქართული ეკლესიის მიერ აღიარებული. თქვენ აგრძელებთ: „განა მათ მიერ დადგენილ ტექსტში არ იკითხება „ძელი“, რასაც წერილის ავტორი შეცდომად უთვლის ახალ მთარგმნელებს?“ – განა ვინმემ თქვა, რომ ახალი თარგმანისაგან განსხვავებით ძველში „ძელი“ არ უნდა ეწეროს?

8. თქვენ გაინტერესებთ, ახალ თარგმანში კონკრეტულად რომელია ის ადგილები, რომელიც ძველი კანონიკური ტექსტისაგან განსხვავდება. ამგვარი ადგილები საკმაოდ ბევრია და საგაზეთო წერილში მათზე საუბარი მიზანშეწონილად არ მიგვაჩნია, ამიტომ უმჯობესი იქნება, ახლა მაინც მიიღოთ თქვენს მიერ უკვე ერთხელ უარყოფილი მონვევა და სასულიერო აკადემიაში მობრძანდეთ ჩვენთვის საინტერესო საკითხების გასარკვევად. ამჯერად კი ახალი თარგმანის მხოლოდ ერთ მუხლზე შევაჩერებთ თქვენს ყურადღებას: „აჰა მუცლადილებს ქალწული და შობს ძეს, და უწოდებს სახელად ემანუელს“ (ეს. 7,14). თქვენ წერთ: „მასორეთულში ზმნა „უწოდებს“ (სახელად ემანუელს) მდედრობით სქესშია: „კარათ“ (ანუ ყრმას სახელად ემანუელს არქმევს ქალწული დედა)“. – ამ თვითნებური კომენტარიდან გამომდინარე ემანუელი საკუთარი სახელი ყოფილა, რომელიც ქალწულისაგან შობილს ანუ იესო ქრისტეს უნდა დარქმეოდა, რაც ახალ აღთქმაში აღსრულებულ წინასწარმეტყველებას ეწინააღმდეგება. საქმე ისაა, რომ ზმნა „უწოდებს“ მრავლობით რიცხვში უნდა იდგეს, რაც ტექსტს სრულიად სხვა შინაარსს აძლევს, კერძოდ, ემანუელს განკაცებულ ღმერთს ხალხები უწოდებენ. მიუხედავად იმისა, რომ რიცხვის მიხედვით სეპტუაგინტას რედაქციებშიც არის განსხვავება, სწორი ნაკითხვაა „კალესუსი“ („უწოდებენ“, «Нарекут»). მათე მახარებელი გარკვევით ამბობს: „შვეს ძე, და უწოდიან სახელი მისი იესუ, რამეთუ მან იჴსნეს ერი თჳსი ცოდვათა მათთაგან. ესე ყოველი იქმნა, რაჲთა აღესრულოს სიტყვაჲ იგი უფლისაჲ პირითა წინანარმეტყუელისაჲთა თქმული: აჰა ქალწული მიუდგეს და შვეს ძე, და უწოდიან („კალე-

სუსი“) სახელი მისი ემმანუელ, რომელ არს თარგმანებით: ჩუენ თანა ღმერთი“ (1, 21-23). ხოლო თუ ვინმე იკითხავს, რატომ არ ეწოდა ემმანუელი, არამედ იესო ქრისტე, წმ. იოანე ოქროპირი უპასუხებს: „იმითომ, რომ „უნოდებს“ კი არ არის ნათქვამი, არამედ „უნოდებენ“, ე. ი. ხალხები და თვით მოვლენა. აქ სახელი როგორც ეს წმ. წერილისთვისაა დამახასიათებელი, მოვლენიდან არის ნასესხები, რათა სახელის ნაცვლად ამბავი გამოიყენოს. ამრიგად, სიტყვები „უნოდებენ ემმანუელს“ ნიშნავს არა სხვა რამეს, თუ არა იმას, რომ ღმერთს ადამიანთა შორის იხილავენ... წინასწარმეტყველმა მას (ქრისტეს) სახელი საქმეების მიხედვით უწოდა. მართლაც, ღმერთი განსაკუთრებით მაშინ იყო ჩვენთან, როცა ამქვეყნად გაცხადდა, ადამიანებს მიმართავდა და ჩვენს მიმართ უდიდესი მზრუნველობა გამოიჩინა“ (Творения, ტ. 7. გვ. 53; ტ. 6, გვ. 94).

თქვენ კითხვა დასვით: „მკითხველმა როგორ განსაჯოს?“ – ჩვენ გიპასუხებთ: გულისხმიერებითა და ობიექტურობით.

რწმენა და იდეოლოგია*

ტერმინ „იდეოლოგიის“ შინაარსობრივი ვარიანტი მრავალია, მაგრამ დღეისათვის უმეტესწილად დასავლური შეხედულება დომინირებს. თუმცა ვერავინ უარყოფს იმას, რომ ნებისმიერ სახელმწიფოს თვითდამკვიდრების, მოქმედებისა და მიზნების აღსასრულებლად აუცილებლად აქვს გარკვეული იდეური საყრდენი, რომელსაც, მიუხედავად იმისა, ვუნოდებთ თუ არა მას იდეოლოგიას, ერი სულიერი ან მიწიერი ღირებულებებისა და მისწრაფებების შესაბამისად ქმნის. მხედველობაში მაქვს არა ვინრო პარტიული იდეოლოგიები, არამედ ის იდეური საფუძველი, რომელზეც საერთოდ დგას სახელმწიფო.

მართალია, სახელმწიფოს ძირითადი კანონი კონსტიტუციაა, და მასში გარკვეული იდეოლოგიური საფუძვლებიც ძევს, მაგრამ იგი მთელი სისრულით ვერავითარ შემთხვევაში ვერ ამონურავს იმ მოთხოვნებსა და მოვალეობებს, რომლებიც შესაძლოა თვით სახელმწიფოსთვის არსებითიც კი იყოს. კონსტიტუციაც და კანონებიც ერთან ერთად ცოცხლობენ, რადგან კანონების უსულო სტრიქონებს შორის მოქცეულ აზრებს მამულიშვილთა მსოფლმხედველობა ასაზრდოებს. თუ ეს იდეური საყრდენი მოიშალა, ძნელი მისახვედრი არ უნდა იყოს, რომ მომავალი თაობები ახლანდელ კონსტიტუციასაც სხვაგვარად წაიკითხავენ.

მაგალითისთვის ჩვენი კონსტიტუცია მოვიყვანოთ: პირველი თავის მეცხრე მუხლში წერია: „სახელმწიფო აღიარებს ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიის განსაკუთრებულ როლს საქართველოს ისტორიაში“¹. გარეშე თვალმა აქ ეკლესიის ისტორიული როლი შეიძლება წარსულის მნიშვნელობით ამოიკითხოს, ან მასში მხოლოდ პოლიტიკური აზრი დაინახოს, მაგრამ ყველაზე სრულყოფილად ეს „განსაკუთრებულობა“ ისევ მხოლოდ ჩვენთვის იქნება გასაგები, რადგან ჩვენ ამ „აღიარებას“ არა მხოლოდ თეორიულად ვიღებთ, არამედ მასში მთელი ჩვენი არსებით – ეროვნულობით, სარწმუნოებით, ცნობიერებით და მსოფლმხედველობით – ვმონანილეობთ. ჩემი აზრით, თუ იმ კონკრეტულ საკითხზე კონსენსუსის მიღწევა შევძელით, რომ ეროვნულ-სარწმუნოებრივი ერთიანობის იდეა ის თავსაკიდური ლოდია, რომელსაც ქართველი ერის მთელი პოლიტიკური, სოციალური და კულტურული მონაპოვარი ეფუძნება, მაშინ ნებისმიერი სხვა

* პირველად დაიბეჭდა ჟურნალში „რელიგია“ (№7-9, 2002).

პრობლემის გადაჭრა აღარ უნდა გაგვიჭირდეს.

პირველად ეს იდეა ჩამოყალიბებული სახით X ს-ის საეკლესიო მწერალთან გიორგი მერჩულესთან გვხვდება: „ქართლად ფრიადი ქუეყანაჲ აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეინირვის და ლოცვაჲ ყოველი აღესრულების“²; შემდეგ კი უწყვეტი იდეური ჯაჭვის ერთ-ერთი ბოლო რგოლი დიდმა ილია ჭავჭავაძემ ასე დახატა: „სამი ღვთაებრივი საუნჯე დაგვრჩა ჩვენ მამა-პაპათაგან: მამული, ენა და სარწმუნოება. თუ ამათაც არ ვუპატრონეთ, რა კაცები ვიქნებით, რა პასუხს გავსცემთ შთამომავლობას?“³

ხაზი უნდა გაესვას იმ არსებით პირობას, რომ სამივე საუნჯის მდგომარეობის განმსაზღვრელი მართლმადიდებელი ეკლესიაა. სახეობრივი წარმოდგენით, თუ მამული სხეულია სახელმწიფოსი, ენა კი მისი ხორცშესხმული გონების ხატი, მაშინ სარწმუნოებას მისი სული შეიძლება ეწოდოს. ტერიტორია და ენა შესაძლოა დროთა განმავლობაში შეიცვალოს, მაგრამ ერმა თვითმყოფადობა არ დაკარგოს, ხოლო თუ სარწმუნოებას, როგორც ღმრთეებრივ და უცვლელ კატეგორიას, რაიმე ბინი შეეხო, იგი ერის ბედზეც და ცნობიერებაზეც აუცილებლად აისახება. ძველი მატრიანე „ქართლის ცხოვრება“, რომელიც მრავალჭირნახული ქართველი ერის მრწამსს ქრისტიანული სწავლებისა და ზნეობრივ სინმიდეთა დაცვაში ხედავს, ბოლიურ სწავლებათა განმარტებითა და ღირსეულ მამულიშვილთა მაგალითით მომავალ თაობებს შეაგონებს, რომ როგორც ცალკეული ადამიანის, ისე მთელი ერისათვის თვითმყოფადობის განმსაზღვრელი მხოლოდ მარადიული კატეგორიები შეიძლება იყოს. ამიტომ ქართლის მოქცევის შემდეგ ჭეშმარიტი მამულიშვილები სამ საუნჯეში არა მხოლოდ თეორიულ ფორმულას, არამედ მთელი ცხოვრების საზრისს ხედავდნენ, რომლისთვისაც არც ტანჯვის დათმენა და არც სიცოცხლის დათმობა არ უჭირდათ.

ზემოთქმულის საფუძველზე გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ დღეს ჩვენი სახელმწიფოსა და ეკლესიის განვითარებისა და განმტკიცების გზაზე ერთ-ერთ ხელისშემშლელ მიზეზს რელიგიური პრობლემებისადმი ინტელიგენციის ერთგვარად ზერელე დამოკიდებულება წარმოადგენს. მისი უწმიდესობისა და უნეტარესობის, ილია II სიტყვით: „მიუხედავად იმისა, რომ მრავალი ცოდვა და დანაშაული გვაქვს ჩადენილი, უფალი გამოსწორებისათვის დროს გვაძლევს, ჩვენს აღსარებასა და სინანულს ელოდება. ბევრ ჩვენგანს, და ეს განსაკუთრებით სამეცნიერო ინტელიგენციაზე ითქმის,

რომელიც მაღალი სულიერების მაგალითის მიმცემი პირველ რიგში თვითონ უნდა იყოს, აღსარება არასოდეს უთქვამს და არც არასოდეს ზიარებულა, თუმცა თავს მორწმუნედ მიიჩნევს, ამიტომ სადაც კი ხმა მიგნვდებათ, ყველას უნდა უთხრათ, რომ აუცილებლად მოვიდნენ ეკლესიაში, აღსარება თქვან და ზიარება მიიღონ“⁴. ეს მცირედმორწმუნეობა ხშირად იმითაც იჩენს თავს, რომ ერთმანეთისგან სრულიად განსხვავებული კონფესიები – კათოლიციზმი, პროტესტანტიზმი და მართლმადიდებლობა – ერთი საზოგადო სახელით, ქრისტიანობით, ისეთ კონტექსტში მოიხსენიება, როცა სწორი აზრის გამოტანა მხოლოდ მათი გამიჯვნის შედეგადაა შესაძლებელი.

მაგალითად, როცა კათოლიკე პოლიტიკური თეოლოგი მანფრედ სპიკერი ამბობს: „ქრისტიანობა ევროპის სულია, თავისუფალი კონსტიტუციური სახელმწიფო კი – მისი სხეული“⁵, მიუხედავად იმისა, მისაღებია თუ არა ეს აზრი ჩვენთვის, მაინც უნდა გვესმოდეს, რომელია ეს სული და რომელ ქრისტიანობაზეა ლაპარაკი. თანამშრომლობა, ურთიერთგაგება და შემწყნარებლობა თვით ქრისტიანობის ბუნებიდან მომდინარეობს, მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს თავის მოტყუებას ან პირფერობას სხვათა გულის მოგების მიზნით. არქიმანდრიტი ილარიონ ტროიციკი, ან უკვე კანონიზებული წმიდანი, 1914 წელს თავის მოხსენებაში „პროგრესი და ფერისცვალება“, გერმანია-სთან პირველი მსოფლიო ომისა და საფრანგეთთან საუკუნის წინანდელი ომის გამომწვევი მიზეზების თაობაზე ამბობდა: „მე ვფიქრობ, რომ ევროპასთან ჩვენი უთანხმოებისა და წინააღმდეგობის მიზეზი მიმდინარე მოვლენების სახილველი ზედაპირის ქვეშაა მოქცეული; წინააღმდეგობა თვით მსოფლმხედველობის იდეურ საფუძვლებს უკავშირდება“, „ევროპული ცნობიერებისთვის პროგრესი უკვე დიდი ხანია არა მხოლოდ იდეალად, არამედ კერპადაც გადაიქცა... ხოლო პროგრესი იდეურადაც და პრაქტიკულადაც ომთან განუყრელადაა დაკავშირებული“; „მართლმადიდებლობის იდეალია არა პროგრესი, არამედ ფერისცვალება... ახალი აღთქმა პროგრესს ამ სიტყვის ევროპული გაგებით, როგორც წინ მოძრაობას ერთსა და იმავე სიბრტყეზე, არ იცნობს. ახალი აღთქმა ბუნების ფერისცვალებაზე და ამის შედეგად არა წინ, არამედ ზევით, ზეცისა და ღმერთისკენ მოძრაობაზე ლაპარაკობს“⁶.

თანამედროვე რუსი ფილოსოფოსი ვლ. ლექტორსკი გავრცელებულ აზრს, თითქოს დღევანდელი ისტორია მთელ მსოფლიოში ლიბერალური დემოკრატიის იდეალების გამარჯვების გამო რაღაც გაგებით

დასასრულს მიუახლოვდა და რომ იგი ქრისტიანული ღირებულებების ერთ-ერთ ემპირიულ განხორციელებას წარმოადგენს, საფუძვლიანად უპირისპირდება და მიიჩნევს, რომ „ქრისტიანულ ღირებულებებს შესაძლოა საფრთხე თვით დასავლური ცივილიზაციის განვითარებამ შეუქმნას... დასავლური ცივილიზაციის ქვეყნები ოფიციალური რიტორიკის დონეზე აგრძელებენ ქრისტიანული ღირებულებებით აპელირებას, მაგრამ მანძილი ამ ღირებულებებსა და ემპირიულ რეალობას შორის არათუ მცირდება, არამედ უფრო მატულობს“⁴⁵.

სწორედ ამ საფრთხის გამო გამოხატავს ნუხილს სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II და, ვფიქრობთ, შარშანდელ „სააღდგომო ეპისტოლეში“ იდეოლოგიაზე მსჯელობისას იგი იმ ეროვნულ-სარწმუნოებრივი ერთიანობის იდეაზე დამყარებულ წანამძღვარს გულისხმობს, რომელიც ტრადიციულად ყოველთვის ფარი იყო ჩვენი ქვეყნისთვის და საუკუნეთა განმავლობაში მრავალ ქარცეცხლში გამოგვატარა. კერძოდ, ეპისტოლეში ნათქვამია: „თუ პიროვნებას, ხალხს, სახელმწიფოს არა აქვს სწორი რელიგიური და ეროვნული იდეოლოგია, ლიბერალიზმი აუცილებლად მტრების სასარგებლოდ იმუშავებს და შინაგანად მთლიანად დაანგრევს ქვეყანას... ქვეყნის საშინაო და საგარეო პოლიტიკა, ეკონომიკა, მრეწველობა, სოფლის მეურნეობა, მეცნიერება, განათლება, ჯანმრთელობის დაცვა, კულტურა... აუცილებლად უნდა ეყრდნობოდეს და გამომდინარეობდეს ეროვნული და სახელმწიფოებრივი ინტერესებიდან.

სამწუხაროდ, ჩვენ ჯერ კიდევ არა გვაქვს ასეთი იდეოლოგია... ხომ არ დადგა დრო საერთო სახალხო დარბაზის შექმნისა, რომელიც ყველა ფენიდან შეკრებს ჯანსაღ, გონივრულ წინადადებებს და მასალას მოუმზადებს ხელისუფლებას იდეოლოგიის განსაზღვრისათვის?“⁴⁷

ეროვნულ-სარწმუნოებრივი ერთიანობის იდეის ძირეული გააზრება, ერთი შეხედვით, მას იდეოლოგიურ დოქტრინად წარმოგვიდგენს, მაგრამ იგი ყოველგვარი პოლიტიკური ნყობილების იდეოლოგიაზე აღმატებული კატეგორიაა და, ამდენად, საქართველოს ერთიანი სახელმწიფოს ისტორიული ყოფიერების განმსაზღვრელიც. ეკლესია სახელმწიფოს პოლიტიკურ სფეროში არ იჭრება, მაგრამ მას შესწევს ძალა არსებითი სულიერი ორიენტირების დასახვისათვის. თუ ამას რელიგიურ იდეოლოგიას ვუნოდებთ, მაშინ ამ ტერმინის მნიშვნელობიდან ძალადობის, სასჯელის ან ზედამხედველობის ფაქტორები უნდა გამოვრიცხოთ, რადგან რელიგია თავისთავად თავისუფლ-

ბასაც გულისხმობს, რომელიც ადამიანს არჩევანის საშუალებას აძლევს. აქედან გამომდინარე, იდეოლოგია მხოლოდ სახელმწიფოს შეიძლება ჰქონდეს, რომლითაც იგი გარკვეულ ისტორიულ პირობებში იხელმძღვანელებს, მაგრამ, ამასთანავე, მას უნდა ჰქონდეს იმ მარადიულ ღირებულებებზე დაფუძნებული მთავარი იდეა, რომელიც ვერც წესწყობილების ნებისმიერმა ფორმამ და ვერც სოციალურ-ეკონომიკურმა პირობებმა ვერ უნდა შეცვალოს.

მე შევეცადე მოკლედ გადმომეცა ზოგიერთი სარწმუნოებრივი შეხედულება, რომელიც დღევანდელი საქართველოსთვის საჭირობოა. რაც შეეხება დასავლური სამყაროს სხვა „საუნჯეებს“ – თავისუფლების იდეის საკრალიზაციას, სამოქალაქო რელიგიის ფენომენს, აღზრდასა და განათლებაზე ახალი საგნის „ჩვენი უფლებები“ გავლენას, კულტურული გენოციდის პროპაგანდას და ა. შ. – მათზე საუბარი აუცილებელია და, ალბათ, ფართო საზოგადოებისთვის აქტუალურ საკითხებზე ცნობებისა და განმარტებების მიწოდებაა სწორედ მეცნიერის მოვალეობა, და არა განყენებულ და უსარგებლო განსაზღვრებებზე კამათში მისი ჩართვა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. საქართველოს კონსტიტუცია, თბ., 2000. თავი 1, მუხლი 9.
2. ჩვენი საუნჯე, ტ.1, თბ., 1960//გიორგი მერჩული, შრომა და მოღვაწეობა ღირსად-ცხოვრებისა და წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლისი, თ. XLIII.
3. ილია ჭავჭავაძე, თხზულებანი, ტ. V, თბ., 1991//ორიოდე სიტყვა.
4. საქართველოს ეკლესიის 2002 წ. კალენდარი, გვ. 4.
5. Вопросы философии 4, 2001. გვ. 38.
6. Журнал Московской Патриархии 11, 1997. გვ. 73-75.
7. სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საადღგომო ეპისტოლე, 2001.

ხატისა ღა სქესის ანტიწმობა*

ადამიანის ბუნება ღმრთის ბუნების ხატია და რადგან პირველსახეში არავითარი სქესობრივი ნიშანი არ არსებობს, ხატშიც მხოლოდ ადამიანური (სულიერი) ბუნება მოიაზრება გარეშე სქესობრივი განსხვავებულობისა. სანამ უშუალოდ მოცემულ თეზას დავასაბუთებდეთ, ძირეული პირობა ნათლად წარმოვაჩინოთ – ე.ი. ის, რომ პირველსახეში, ანუ ღმერთში არავითარი სქესობრივი ნიშანი არ არსებობს.

საერთოდ, თვით მიუწვდომელ არსზე რომ არაფერი ვთქვათ, სქესზე ლაპარაკი ღმრთის მიერ შექმნილ ნებისმიერ მარტივ არსებასთან მიმართებითაც კი, იქნება ეს სული კაცისა თუ ბუნება ანგელოზისა, მხოლოდ ფანტაზიის ნაყოფი შეიძლება იყოს, მაგრამ ჩვენში ადგილი აქვს ფილოსოფიურადაც და თეოლოგიურადაც სრულიად მიუღებელი თეორიების მტკიცებას, რომელთა მიმართ მოჩვენებითა პოზიტიურმა მიდგომამ მდარე მეცნიერული ელფერი შეიძინა.

მაგალითად, ზ. გამსახურდია სუბიექტური წარმოსახვებისა და წმ. გრიგოლ ნოსელის სწავლებათა არასწორი ინტერპრეტაციის საფუძველზე ასკვნის: „სამება – მამა, ძე და სულიწმიდა – მრავალი ასპექტით, მრავალსახოვნებით ხასიათდება. ძის იპოსტასი, მეორე იპოსტასი, მჟღავნდება სამების ე. წ. ღმერთმამაკაცურ ასპექტში, ხოლო სულიწმიდა მჟღავნდება სამების ფემინურ ასპექტში, ანუ ღვთისმშობელში“¹. შემდეგ: „ქრისტიანული საღვთისმეტყველო ტრადიცია სულიწმიდის მღვდრობითი ბუნების შესახებ განვითარდა კაპადოკიელი მამის, გრიგოლ ნოსელის მოძღვრებაში, რომელიც სულიწმიდას გვიხასიათებს როგორც ქალს, ღვთაებრივ დედას... სულიწმიდა, რომელიც გვიცხადებს ძე ღმერთს, განიხილება მის მიერ, როგორც დედა იესოსი“².

* ნარკვევი პირველად გამოქვეყნდა ჟურნალში „რელიგია“, №10-12, 2003.

¹ საქართველოს სულიერი მისია, 1990, გვ. 22.

² ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება, 1991. გვ. 64-65.

სამწუხაროდ, ანთროპოსოფიით შეფერილი აღნიშნული განაზრებანი სამ მკვლევარს მიმზიდველად მოეჩვენა: „ზ. გამსახურდიას განსაკუთრებით მნიშვნელოვან მიგნებად უნდა ვაღიაროთ ქრისტიანული ღვთაების სამებაში სულიწმიდის ფემინური (დედობრივი) ასპექტის გამჟღავნების ხაზგასმა და მისი ქართულ-ისტორიულ სინამდვილესთან დაკავშირება“³.

საღმრთო ბუნებაში სექსობრივ ასპექტთა „გამჟღავნება“, წარმოსახვათა თავისუფლებით, გასული საუკუნის I ნახ. მოღვაწის, პროფესორი დეკანოზის ს. ბულგაკოვის შეხედულებებს ენათესავება. ამიტომ მასთან გამოვლენილი ცდომილებების ანალიზი ჩვენთვის საინტერესო საკითხსაც ნათელს მოჰფენს. ეს ცდომილებები კი, რომლებიც ძირითადად სოფიის შესახებ ბულგაკოვის სწავლებას უკავშირდებოდნენ, პირველად რუსეთის ეკლესიის მაშინდელმა მეთაურმა (შემდგომ პატრიარქმა) მიტროპოლიტმა სერგიმ (სტრაგოროდსკი) გამოავლინა.

დავაში სოფიის შესახებ აქტიურად იყო ჩაბმული ამ დროისთვის უკვე ცნობილი ღმრთისმეტყველი ვლადიმერ ლოსკიც, რომელმაც სოფიანიზმის წინააღმდეგ მიტრ. სერგის სწავლების დაცვას სპეციალური ტრაქტატიც მიუძღვნა. ჩვენ ვსარგებლობთ ვლ. ლოსკის თხზულებათა კრებულებით⁴, რომელშიც აღნიშნული ტრაქტატია შეტანილი. მასში მრავალი საკითხი განიხილება, მაგრამ ჩვენ მხოლოდ იმ ცდომილებათა განხილვებს გამოვყოფთ, რომლებმაც ქართული სინამდვილის შესაბამისად ანალოგიური საღმრთისმეტყველო პრობლემები წარმოქმნეს.

ასწავლიდა რა სოფიაზე, როგორც ღმერთში არსებულ წინასაუკუნო კაცობრიობაზე, ბულგაკოვი ძესა და სულიწმიდაში მამაკაცობისა და დედაკაცობის ორ სულიერ სანყისს ხედავდა. მისი აზრით, როგორც ლოგოსის ჰიპოსტასი არის ჰიპოსტასი ქრისტესი, რომელიც მამრობითი სქესის ყრმად განხორციელდა და მამაკაცობის სრულ ასაკს მიაღწია, ასევე სულიწმიდის ჰიპოსტასიც, რომელსაც იგი ღმრთის ბუნებაში არსებულ პასიურ ანუ ქალურ სანყისს უწოდებს, ჩვენთვის ყველაზე უფრო სრულად ღმრთისმშობელში გამოვლინდა. ბულგაკოვი გამსახურდიასგან განსხვავებით გრიგოლ ნოსელს არ ახსენებს, მაგრამ იგიც ცდილობს, რომ ძისა და სულიწმიდის განსხვავება სექსობრივი სანყისების მიხედვით მისი მხოლოდ „შემოქმედებითი წარმოსახვების“ პროდუქტად ან გამონაგონად არ წარმოგვიდგინოს და ამისთვის თავის

³ ა. ბარამიძე, ს. ცაიშვილი, რ. სირაძე, „ლიტ. საქართველო“ №29, 1991.

⁴ Богословие и Боговидение, М., 2000.

არგუმენტებს იშველიებს; მათგან „ძირითად ფაქტებზე“ ვლ. ლოსკიც ამახვილებს ყურადღებას.

ა) ბულგაკოვი იმონმებს შესაქმის წიგნის 1,27 მუხლს: „და შექმნა ღმერთმან კაცი. ხატებად ღმრთისა შექმნა იგი. მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა იგინი“, – და მასში აღნიშნულ სულიერ ანალოგიას ხედავს. „როგორც ჩანს, – განაგრძობს ვლ. ლოსკი, – მამა ს. ბულგაკოვს ჰგონია, რომ სიტყვები „მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა იგინი“ ახსნა-განმარტებაა იმისა, თუ რა არის ხატი ღმრთისა ადამიანში, ანუ უნდა, რომ ეს ხატი სქესის მრჩობლობითობაში დაინახოს. სინამდვილეში ტექსტი იმაზე მოწმობს, რომ ღმრთის ხატება ყოველი კაცობრივი პიროვნების, როგორც კაცის, ასევე თანაბრად ქალის კუთვნილებაა, მიუხედავად იმისა, რომ ადამისა და ევას ბუნების შესაქმის სახე განსხვავებული იყო, და ამიტომაც ითქვა „მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა იგინი“. მეტისმეტად ცხადია თვითნებობა ამ „სულიერი ანალოგიისა“, რომელიც გამოყენებულ იქნა ძისა და სულიწმიდის მიმართ და თანაც არასწორად გადმოცემულ ბიბლიურ ტექსტთან დაკავშირებით. ანალოგია მართებულია, როცა მისი დანიშნულება ზუსტადაა განსაზღვრული. ასეთია ცნობილი ანალოგია, რომელიც წმ. ფოტის მოაქვს „სულიწმიდის მისტაგოგიაში“, სადაც წმიდა სამების პირთა ურთიერთდამოკიდებულების – ძის შობისა და სულიწმიდის მამისაგან გამომავლობის – ნათელსაყოფად მოყვანილია მაგალითი ადამიანთა პირველი ოჯახისა, რომელშიც ძე იზადება, ხოლო ცოლი ქმრის ნეკნიდან გამოიყვანება. მაგრამ მეტისმეტი დაუფიქრებლობა იქნებოდა, რომ სულიწმიდის გამომავლობის ადამის ნეკნიდან ევას გამოყვანასთან შედარებით, გაგვეკეთებინა დასკვნა სულიწმიდის ქალურობაზე და პიროვნული (სულიწმიდის მამისაგან გამომავლობა) და ბუნებითი (სქესი, ადამისგან ცოლის წარმოქმნა) ერთმანეთში აგვერია“⁵.

ბულგაკოვის სწავლების საწინააღმდეგოდ, წმ. გრიგოლ ნოსელის განმარტებების საფუძველზე ქვემოთ ვნახავთ, რომ სქესია სწორედ ღმრთის ხატთან შეზავებული ის ნიშანი, რომელიც პირველსახეს არ გააჩნია.

ბ) ბულგაკოვს იმავე „ანალოგიის“ დანახვა უნდა „მამრობითი სქესით ლოგოსის განხორციელების ფაქტში, ისევე როგორც სულიწმიდის გარდამოსვლასა და ღმრთისმშობელში, სულიწმიდითმოსილ

⁵ იქვე, გვ. 421-422.

ქალწულში მისი დამკვიდრების“ მიზეზად სულიწმიდის მდებრობითი სანყისის აღიარება. აქედან გამომდინარე, სიტყვის განკაცება და სულიწმიდის გარდამოსვლა სქესობრივი თვისებებით უნდა ყოფილიყო განპირობებული. აქაც ის აზრია, „რომელიც ნაჩქარევი სინთეზებით ოპერირებს და განსხვავებათა დანახვის უუნარობის გამო, პირსა და ბუნებას ერთმანეთში ურევს, ავიწყდება რა, რომ სქესი საერთოდ მხოლოდ ბუნებას ეკუთვნის და მამრობითი სქესი, ანუ მეორე ადამის კაცობრივი ბუნების თვისება, წმიდა სამების მეორე ჰიპოსტასზე (თუმცა კი „ანალოგიურად“) გადააქვს. მაშინ ღმრთისმეტყველების ეს მეთოდი რატომ არ უნდა მივუყენოთ ქრისტეს კაცობრივი ბუნების სხვა თვისებებსაც – მაგალითად, იუდეურ წარმოშობას – და რატომ არ უნდა ვამტკიცებდეთ, რომ ლოგოსი ებრაელია?“⁶

რა თქმა უნდა, ბულგაკოვის მსჯელობის ლოგიკური შედეგია ასეთი აბსურდული კითხვის აღმოცენება, მაგრამ ჩვენი მხრივ შევნიშნავთ, რომ ვლ. ლოსკის მიერ მოხმობილი ანალოგია, რომელიც სწორედ მაცხოვრის ბუნებათა განსხვავებასა და ამის საფუძველზე ბულგაკოვისეული ანალოგიების პრინციპულად უარყოფას უკავშირდება, სრულყოფილი არ არის. აღნიშნულ შემთხვევაში, რადგან ავტორი ღმრთებრივ და კაცებრივ თვისებებს იმისთვის მიჯნავს, რომ მათი ერთმანეთზე გადატანით აღრევა არ მოხდეს, ამიტომ კითხვაც ლოგოსის თაობაზე რიტორიკულადაა დასმული და, აზრთა წყობიდან გამომდინარე, იესო ქრისტეზე იმავე შინაარსით აღარ უნდა ვრცელდებოდეს. ხოლო ვლ. ლოსკის მიხედვით, თუ ლოგოსის ეროვნულობაზე საუბარი არ შეიძლება, ქრისტეს იუდეურ წარმოშობაზე აზრი შესაძლოა არსებობდეს. აი, ჩვენი გაგებით, ის მცდარი შეხედულება, რომელიც იესო ქრისტეს კაცობრივ ბუნებაზე არსებობს. სხვათა შორის, აღნიშნული თვალსაზრისი არც ჩვენი მეცნიერებისთვისაა უცხო. მაგალითად: „ქრისტე ქართველია“, – ამტკიცებს ერთი ქართველი ფილოსოფიის დოქტორი.

უფალი იესო ქრისტეს შობა ჩვეულებრივი არ ყოფილა. იგი უმამაკაცოდ იშვა ქალწული მარიამისაგან და სწორედ ის კაცობრივი ბუნება შეიერთა, ანუ სწორედ ის ხორცი შეისხა, რომელიც ჩვენ გავგაჩნია, მაგრამ იმ განსხვავებით, რომ იგი უცოდველი იყო. ე. ი. ჩვეულებრივ ადამიანსა და იესო ქრისტეს კაცობრივ ბუნებას შორის ორი არსებითი განსხვავებაა: ადამიანი იშვება მამაკაცისა და დედაკაცისაგან, ქრისტე – უმამაკაცოდ ქალწულისაგან; ადამიანი ცოდვილია, ქრისტე – უცოდველი. პირველი ადამიანიც უცოდველი იყო და უშუალოდ

⁶ იქვე.

ღმრთის ხელით შექმნილი, მაგრამ განა შეიძლება ადამის ეროვნულობაზე ვისაუბროთ? მით უმეტეს, ამას ვერ ვიტყვით მაცხოვარზე, ახალ ადამზე, რომელმაც „ხორცნი შეისხნა სულისაგან წმიდისა და მარიამისაგან ქალწულისა“ და რომელმაც არცერთი თვისება (მაგ., ამპარტავნობა, ურწმუნობა და საერთოდ არავეთარი ცოდვა) არ მიუღია იმათგან, რომელთა გამოც კაცობრიობა, ბაბილონის გოდოლის დაცემის შემდეგ, ტომებისა და ენების მიხედვით დაიყო.

ახლა კი პირველ ნათქვამს დავუბრუნდეთ და ვლ. ლოსკის მსჯელობა განვაგრძოთ: „მამრობითი სქესით ლოგოსის განხორციელების ფაქტი“ მხოლოდ ლოგოსის მიერ მიღებული კაცობრივი ბუნების (და არა თვით ჰიპოსტასის) მამაკაცურ თვისებაზე მოწმობს. ღმრთის ხორცშესხმა მამაკაცური ბუნებით აღესრულა, რადგან ბუნება ადამისა პირველადია, უფრო სრული, ვიდრე მისგან გამოყვანილი, „ქმრისგან აღებული“ ბუნება ევასი“. – უკანასკნელ თვალსაზრისზე აქცენტის გადატანა თემიდან გადახვევას გამოიწვევდა, მაგრამ მცირე შენიშვნა, ვფიქრობთ, მაინც აუცილებელია, რადგან წმიდა მამათა განმარტება ამ მიმართებით მაინც განსხვავდება. ისინი ადამისა და ევას ბუნებათა პირველადობასა და მეორადობაზე კი არ მსჯელობენ, არამედ ასწავლიან, რომ იმისთვის განხორციელდა ძე და არა მამა, ან სულიწმიდა, „რათა დაიცვას მან თვითებაჲ იგი გუამოვნებისა თვისისა, და რათა იყოს იგი ვითარცა ცათა შინა ძე და ეგრეთვე ძე და ქუეყანასა ზედა“ (წმ. ანასტასი ანტიოქიელი, წმ. კირილე იერუსალიმელი).

„კიდევ უფრო შემზარავია „სულიერი ანალოგია“ ღმრთის დედასა და სულიწმიდას შორის, რომელმაც მდედრობითი სქესის საწყისი მესამე ჰიპოსტასზე გადააქვს... რას ნიშნავს „სულიწმიდის გარდამოსვლა და მისი დამკვიდრება ღმრთისმშობელში“ და მისი დაპირისპირება „მამრობითი სქესით ლოგოსის განხორციელებასთან“? ხარებისას ყოვლადწმიდა ქალწულის წიაღში თვით ჰიპოსტასური სიტყვა შევიდა თავისი ერთარს სულიწმიდასთან ერთად, ჩაისახა რა უთესლოდ და სრულყო რა ხორცი ღმერთკაცისა მის ქალწულებრივ სისხლთაგან. მაშ, სულიწმიდის მიერ აღსრულებული განკაცება სიტყვისა ქალწულისაგან, რატომ უნდა მოწმობდეს მესამე ჰიპოსტასის „ქალურობაზე“? ხოლო თუ ს. ბულგაკოვის სქესთან დაკავშირებული „სულიერი ანალოგიების“ გზით ვივლიდით, მაშინ დასკვნა სულიწმიდის მამაკაცურ თვისებაზე უნდა გამოგვეტანა, რაც ნაკლებ ტყუილი და ბინიერი, მაგრამ უფრო თანმიმდევრული იქნებოდა“⁷.

⁷ იქვე, გვ. 423.

ამგვარია შედეგი დეკ. ს. ბულგაკოვის და მისი თვითნებურ შეხედულებათა მიმდევრების ცდომილებისა, რადგან საღმრთისმეტყველო სწავლებათა მართებულობა მხოლოდ წმიდა მამათა მიერ დადებული საზღვრების დაცვით შეიძლება დასაბუთდეს. განხილულ საკითხზე საუბარს მიტრ. სერგის სიფრთხილით გამსჭვალული სიტყვით დავასრულებთ: „ძნელია ითქვას, მიუწვდომელი ღმრთეების ყოფიერების საიდუმლოთა გარკვევის თვალსაზრისით კონკრეტულად რა სარგებელი მოაქვს ჩვენთვის ამ უცნაურ განსხვავებას ორი საწყისისა, მამრობითისა და მდედრობითისა, ღმრთის მარტივ არსებაში. ხოლო ღმერთზე ამგვარ მსჯელობათა სახიფათობა და უკიდურესი მაცდუნებლობა განპირობებულია იმით, რომ ბულგაკოვს ადამიანში ღმრთის ხატის დანახვა სწორედ სქესთა მრჩობლობითობაში სურს. აქედან კი არც თუ ისე შორია სქესობრივი ცხოვრების გაღმერთებამდე, როგორც ეს ზოგიერთ გნოსტიკოსთან თუ ეგრეთ წოდებულ „სულიერ ქრისტიანებთან“ იყო“⁸.

სქესისა და ხატის ანტინომიურობის დასაბუთებამდე ეს შესავალი იმისთვის გავაკეთეთ, რომ ყოველთვის მხედველობაში ვიქონიოთ ამოსავალი დებულება: ღმერთის ბუნება მარტივია და ყველა არსობრივი თვისება სამივე პირს თანაბრად ეკუთვნის, ხოლო ჰიპოსტასური თვისებები – მამის, ძისა და სულიწმიდისა – მხოლოდ სამების პირთა მდგომარეობებს განსაზღვრავს და, ამასთანავე, ერთარსი ბუნების თვისებებსაც უცვლელად ინარჩუნებს. ამიტომ სქესი, რომელიც, ვლ. ლოსკის მართებული განსაზღვრებით, ბუნების კუთვნილებაა, არ შეიძლება რომელიმე ჰიპოსტასს ცალკე ეკუთვნოდეს. შეზავებასა და შედგენილობას ადგილი მხოლოდ ქმნილებაში შეიძლება ჰქონდეს, მაგრამ წმიდა და მარტივ ღმრთეებაში არაფერია ისეთი, რაც ცვლილებას დაექვემდებარებოდა.

ამ საკითხზე საუბარს გ. ალიბეგაშვილის ნაშრომის⁹ განხილვით დავიწყებთ. მასში თემატურად, თავების მიხედვით განხილულია წმიდა გრიგოლ ნოსელის ცნობილი თხზულება „კაცისა შესაქმისათვის“ და გათვალისწინებულია სხვა წმიდა მამათა ის ანთროპოლოგიური შეხედულებებიც, რომლებიც წარმოდგენილ საკითხებს უკავშირდებიან.

ავტორის მართებული შენიშვნით¹⁰, ქრისტიანული ანთროპოლოგიის უმთავრესი საკითხი შესქ. 1,26 მუხლის განმარტებას უკავშირდება.

⁸ იქვე, გვ. 427.

⁹ წმ. გრიგოლ ნოსელის ანთროპოლოგიური შეხედულებები, თბ., 2000.

¹⁰ იქვე, გვ. 63, 114.

ამიტომ ჩვენი განხილვის საგანიც სწორედ ეს საღმრთისმეტყველო პუნქტი იქნება.

1. „და თქუა ღმერთმან: ვქმნეთ კაცი ხატად ჩუენდა და მსგავსად“ (შესქ. 1, 26). – ამ მუხლთან დაკავშირებული წმიდა გრიგოლ ნოსელის ის განმარტებები, რომლებიც ჩვენთვისაა საინტერესო, წარმოდგენილ ნაშრომში ასეა გაანალიზებული: „სადა არიან მწვალებელნი იგი, რომელნი უვარ-ჰყოფენ მსგავსებასა?“ – სვამს კითხვას გრიგოლ ნოსელი... მწვალებელთაგან ადამიანის ღვთისადმი მსგავსების უარყოფა გამომდინარეობდა მათივე ცდომილებიდან, თუ როგორ შეიძლება ემსგავსოს ერთი ხატი სამად „განწვალებულ“ ღმერთს. აქ გრიგოლ ნოსელი წმ. სამების დოგმატის შემდეგ თარგმანებას იძლევა: „რომელმან-იგი თქუა: „ვქმნეთ ხატად ჩუენდა“, – თქუა სიმრავლითა სამებისაჲთა და არა აჴსენა ხატებაჲ ერთითა ხოლო. უკუეთუ ძირნი არა ჰგვანან ერთმანეთსა, ვერ უკუე ეგების ხატი მათი ერთ-ყოფად. და უკუეთუ ბუნებანი იგი განწვალებულნი არიან და ხატნიცა უკუე განწვალებულნი არიან“... პირველ რიგში, აქ პირდაპირაა მითითებული, რომ ყოველივეს შემოქმედში ბიბლიის პირველივე წიგნის მიხედვით, წმ. სამება იგულისხმება (“ვქმნეთ ხატად ჩუენდა“, – თქუა სიმრავლითა სამებისაჲთა და არა აჴსენა ხატებაჲ ერთითა ხოლო“). თუ მსგავსება სხვადასხვაა, მაშინ სხვადასხვა მსგავსებასაც განსხვავებული ხატი ექნებოდა და, ამდენად, ფორმულირება „ვქმნეთ ხატად ჩუენდა“ უაზრობად იქცეოდა. პოლემიკური ტონი, რომელიც თხზულების ამ თავში იგრძნობა, მიმართულია იმ მწვალებელთა წინააღმდეგ, რომლებიც თავიანთ მოძღვრებებში ადამიანის ღვთისადმი მსგავსებას უარყოფდნენ, ან არასწორად წარმოადგენდნენ მას¹¹. ამ აზრის განმტკიცებას ემსახურება ეფრემ მცირის თეოლოგიური ლექსიკონიდან მოხმობილი შემდეგი განმარტებაც: „ველ ღმრთისა არიან ორნი იგი სრულმყოფელნი სამ-გუამოვნებისა მისისანი: ძე და სული, რომელთა მიმართ თქუა, ვითარმედ: „ვქმნეთ კაცი ხატად და მსგავსად ჩუენდა“, და კუალად ველ არს ზოგად სამთაჲე იგი ძალი ყოველთა დამბადებლობისა“¹².

ამის შემდეგ ავტორი ვ. ბიჩკოვის მიხედვით აყალიბებს კლიმენტი ალექსანდრიელის მოძღვრებას ხატზე: „ხატი არის სტრუქტურული პრინციპი, რომელიც ქმნის სისტემას. პირველმიზეზი, ღვთაება სახეობრივი

¹¹იქვე, გვ. 25-26.

¹²იქვე, გვ. 37-38.

იერარქიის საწყისია, პირველსახე მომდევნო ანარეკლთათვის. ლოგოსი წარმოადგენს არქეტიპის პირველ ხატს, მაქსიმალურად იზომორფულს, მსგავსს (“ჰომოიოს“) პირველსახისა პრაქტიკულად ყველაფერში. ეს ჯერ კიდევ უხილავი და გრძნობებით აღუქმელი ხატია. მისი ხატება (ლოგოსის ნებით) არის ადამიანის გონება (ან სული) – „ხატის ხატებას წარმოადგენს ადამიანის გონება“. თავად კაცი ხდება თითქოსდა „მესამე“ ხატება ღმრთისა... საკმაოდ სუსტად რომ ასახავს პირველსახეს. და სრულიად შორეულად „იხილვება ჭეშმარიტებისაგან“ მეოთხე საფეხურის ხატება – გამომსახველობითი ხელოვნების სახეები, ნანილობრივ ქანდაკებები. როგორც შენიშნულია, აქ ამკარაა ამ იერარქიის პლატონური საფუძველი, თუმცა ქრისტიანული მსოფლმხედველობით მოაზრებული¹³. მანამდე კი ს. ავერინცევის მოსაზრებაზე დაყრდნობით წმიდა გრიგოლ ნოსელზე ნათქვამია: „შენიშნულია, რომ თავისი ეპოქის ეგზეგეტ წმ. მამათა შორის იგი დარჩა პლატონის მსოფლმხედველობის ყველაზე უფრო თანმიმდევრულ დამცველად“¹⁴. – ამრიგად, ჩვენს შემთხვევაში აზრის გადმოცემის „ხატებრივი“ იერარქია ასეთია: I. ბერძნული პატროლოგიური წყაროები, II. ფრანგულ და გერმანულ ენოვანი გამოკვლევები, III. ამ უკანასკნელით ნასაზრდოები რუსულენოვანი მონოგრაფიები და IV. ჩვენს მიერ განსახილველად აღებული ქართულენოვანი ნაშრომი.

რაც შეეხება რუსულ გამოცემებს, იმავეს თქმა თანამედროვე თეოლოგიურ ლიტერატურაზე ნამდვილად არ შეიძლება. მართალია, სადავო საკითხები ზოგიერთ შედარებით ადრე გამოცემულ საეკლესიო წიგნშიც გვხვდება, მაგრამ თემატიკიდან გამომდინარე, მხედველობაში აუცილებლად უნდა მივიღოთ წიგნის გამოცემის დრო და მისი საერო ხასიათი. კრებული – *Культура Византии, IV – пер. полов. VII в.*, რომელშიც სხვებთან ერთად ს. ავერინცევისა და ვ. ბიჩკოვის შრომებიცაა შეტანილი და რომლითაც გ. ალიბეგაშვილი სარგებლობს, 1984 წელსაა დაბეჭდილი გამომცემლობა „Наука“-ს მიერ. ე.ი. იმ დროს, როცა წიგნზე ჯერ კიდევ არსებობდა სახელმწიფო მონოპოლია, და პოლიტიკურად იდეოლოგიზებული გამომცემლობები, კეთილი ნების შემთხვევაშიც კი, ცენზურას ძნელად აღწევდნენ თავს. არც ისაა შემთხვევითი, რომ ბიზანტიური კულტურის გამაანალიზებელი წიგნის ყდაზე ემბლემად ქურუმი ქალია გამოსახული, რომელიც ჭურჭლით გველის შხამს აგროვებს. სხვათა შორის, მაშინდელი იდეოლოგიის ერთ-ერთი მთავარი მიმართულება ათეიზმთან ერთად ევროპული

¹³ იქვე, გვ. 43-44.

¹⁴ იქვე, გვ. 14.

განმანათლებლობის გადმონერგვაც იყო; ღმრთისმეტყველების ფილოსოფიად გადაქცევის მცდელობაც და ბუნებაში არარსებული კონცეფციის, „ნეოპლატონური ქრისტიანობის“ გამოგონებაც ევროპული მეცნიერებიდან იქნა გადმოღებული. მაგრამ ჩვენმა მსჯელობამ კალაპოტი რომ არ შეიცვალოს, ისევ გ. ალიბეგაშვილის ნაშრომს დავუბრუნდეთ.

როგორც ვნახეთ, წმიდა გრიგოლ ნოსელის სწავლებით, ადამიანი ღმრთის ხატია, კლიმენტი ალექსანდრიელის მიხედვით კი – ხატის ხატი, ანუ „მესამე“ ხატი ღმრთისა, მაგრამ ავტორს ამ განსაზღვრებათა განხილვის საფუძველზე დასკვნა არ გამოაქვს. შეესაბამებთან თუ არა ეს სწავლებანი ერთმანეთს, გაურკვეველი რჩება. უფრო ის უნდა ვიგულისხმოთ, რომ, რადგან ერთსაც და მეორესაც, ავტორის აზრით, პლატონური საფუძველი აქვს, მათ შორის დასაპირისპირებელიც არაფერია. თუმცა თვითონვე ამონიშნებს, რომ წმიდა გრიგოლ ნოსელის განმარტებით: „ეკმნეთ ხატად ჩუენდა“, – თქუა სიმრავლითა სამებისათა და არა აჴსენა ხატებაჲ ერთითა ხოლო“. კლიმენტი ალექსანდრიელის მიხედვით მოცემული იერარქიული საფეხურები კი, რომლითაც უშუალო პირველხატად, არქეტიპად წმ. სამება არ მოიაზრება, ამ სწავლების საწინააღმდეგოა. მასთან ადამიანი „მესამე“, ანუ არქეტიპიდან მომდინარე ლოგოსის ხატია. აქედან გამომდინარე, სახეზეა ორი განსხვავებული დამოკიდებულება, რომელთაგან პირველს (ადამიანი სამების ხატია) წმიდა გრიგოლ ნოსელთან ერთად, როგორც ზემოთ ვნახეთ,¹⁵ ყველა წმიდა მამა უჭერს მხარს. მაშასადამე, „კაცისა შესაქმისათჳს“ არავითარ პლატონურ იდეებს ან ნეოპლატონურ ემანაციზმს არ შეიცავს.

ზემოთ მოხმობილი ციტატა, სადაც წმიდა გრიგოლ ნოსელის მიერ პლატონის მსოფლმხედველობის დაცვაზეა ლაპარაკი, ავტორს ზოგადი მსჯელობისას მოჰყავს. ამიტომ მან შეიძლება გვისაყვედუროს, ეს მოსაზრება ადამიანის ხატად შექმნას რატომ დაუკავშირეთო, მაგრამ, ჯერ ერთი, უკვე აღვნიშნეთ, ეს ძირითადი ანთროპოლოგიური საკითხია და ნებისმიერი პრინციპული შეფასება მასზეც ვრცელდება, მით უმეტეს, როცა საპირისპირო სწავლების მოტანისას ავტორის პოზიცია არ გამოჩნდა. მეორეც, თვით ს. ავერინცევის მსჯელობაშიც გრიგოლ ნოსელის სწავლების საერთო შეფასებაა მოცემული და იქვე დამატებულია: „ორიგენედან მოყოლებული არცერთი ქრისტიანი

¹⁵ იგულისხმება ზემოთ დასახელებული ტრაქტატი: ღმრთის შეუქმნელ და შექმნილ ხატთა გაგებისათვის, თბ., 2000. გვ. 42-46.

მოაზროვნე წარმართული ფილოსოფიური იდეალიზმის თვით სულს ასე არ მიახლოვებია“¹⁶.

2. მეორე გამოსაძიებელი საკითხი შესაქმნის მომდევნო 1,27 მუხლს უკავშირდება: „და შექმნა ღმერთიან კაცი ხატად ღმრთისა. და შექმნა იგი ღმერთიან კაცად და დედაკაცად“ (სხვა რედაქციის მიხედვით: „და შექმნა ღმერთიან კაცი. ხატებად ღმრთისა შექმნა იგი. მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა იგინი“).

მოვეუსმინოთ ავტორს: „დაბადების“ პირველი თავის 27-ე მუხლის ორი წინადადება გრიგოლ ნოსელს პრინციპულად აქვს გამიჯნული ერთმანეთისაგან – „შექმნა ღმერთმა კაცი, თავის ხატად შექმნა იგი“, ერთი მხრივ, და, „მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა ისინი“, მეორე მხრივ. რადგან „ყოველთა უწყიან, ვითარმედ დედაკაცი და მამაკაცი გარეშე არიან ძირისა მისგან“ (პირველსახისაგან)... ეს ორი სახე ფრიად განშორებულია ერთიმეორისაგან. თავის მხრივ განშორებულია მათგან პირველადამიანის სუბსტანცია. მას აქვს საღმრთო, უხორცო და ცხოველი, არამეტყველის ბუნება... როდესაც ღმერთმა შექმნა ადამიანი, იგი იყო შემკრებელად „ყოვლისა სახისაჲ კაცებისაჲ“, ადამის სახელი მან „უკუუნაჲსკნელ ახსენა“. ასე რომ, ხატებაც, მადლიც, გონებაც, გულისხმაც და განზრახვაც არა ერთ ადამიანში – ადამშია „შეზავებული“, არამედ „ადამამდელი“ ადამიანის საღვთო აზრშია ჩადებული და „ყოველსა ნათესავსა მისწუდების ძალი ესე“... მდაბალი ყოფიერების სიმდაბლისაგან დაუშვებელი სხეული ემოსა პირველადამიანს ანუ წმინდა ადამიანობის პირველსახეს, ადამიანურობის საღვთო აზრს“¹⁷. შემდეგ გ. ალიბეგაშვილი წარმოდგენილ მოსაზრებათა დასასაბუთებლად რ. სირაძისა და ლ. გრიგოლაშვილის ნაშრომებსაც იმონებს. მაგრამ ლ. გრიგოლაშვილთან¹⁸ მხოლოდ ესაა ნათქვამი: „ადამიანი სამოთხიდან გამოძევებამდე ფლობდა სხვაგვარ სხეულს“, ხოლო შემდეგ მისი „ფიზიკური სხეული გარე სამყაროში მოქმედ ხრწნისა და შემადგენელ ელემენტებად დაშლის პროცესს დაემოწრია“ რ. სირაძესთან კი მართლაც ვხვდებით მსგავს შეხედულებებს: „ეთეროვანი სხეული“, მდაბალი ყოფიერების სიმდაბ-

¹⁶ დასახ. *Культура Византии*, გვ. 73.

¹⁷ დასახ. ნაშ., გვ. 63-65.

¹⁸ ლ. გრიგოლაშვილი, დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისა-ნის“ კონცეფციისათვის // ქართული ლიტერატურის საკითხები, ტ. II, თბ., 1971. გვ. 67-68.

ლისაგან დაუძიმებელი სხეული, ემოსა პირველადამიანს, ანუ წმინდა ადამიანობის პირველსახეს, ადამიანურობის იდეას. შემდეგში, როცა ის ცოდვას ეზიარა, მისი ხორციელი ბუნებაც იცვალა. ეთეროვანი სინმინდის მატარებელი სხეული ჰაეროვანია, ან ეთეროვანი ბუნებისაა. სხვაგვარად: ესაა სულიერებას მიღწეული იდეალური სხეული, ან სხეულის იდეა“.¹⁹

ამ დებულებებს ნაწილობრივ ს. ავერინცევიც უჭერს მხარს. იგი პლოტინის ნეოპლატონურ დოქტრინას სულის შესახებ, რომელიც არსებითად ერთი მსოფლიო სულია, გრიგოლ ნოსელის თეორიასთან აკავშირებს და მიიჩნევს, რომ წმიდა მამის აზრით: „კაცობრიობა დასაბამიერად მიცემული, სტრუქტურულად განსაზღვრული მთელი თავისი მოცულობით რალაც ზეპიროვნული პიროვნება, განსაკუთრებული სახის სულიერი მთელია, რომელსაც უკვე ადამი შეიცავდა“²⁰. – ე.ი. ერთი მხრივ, ადამამდე არსებობდა ადამიანურობის იდეა, სუბსტანციური, ზეპიროვნული პიროვნება, ხატება ღმრთისა, მეორე მხრივ, „როდესაც დამბადებელმა განჭვრიტა, რომ დაბადებული ცოდვისაკენ იყო მიდრეკილი, მაშინ გამოსახა ხატად მამაკაცება და დედაკაცება“²¹, ანუ არსებობს რალაც იდეალური ხატი და მისგან განსხვავებული რეალური ხატი – მამაკაცისა და დედაკაცისა.

გაურკვეველია, როგორი ხატია თვით ადამი და აქვს თუ არა რაიმე საერთო ამ იდეალურსა და რეალურ ხატებასთან? – არავინ დაობს იმაზე, რომ დაცემის შემდეგ ადამიანის ბუნება, სულიერიც და ფიზიკურიც, შეიცვალა. არც იმის უარყოფა შეიძლება, რომ დაცემამდე პირველი ადამიანიც, ადამიც უცოდველი იყო. მაგრამ ამასთანავე იგი გონიერი ბუნების მქონე კონკრეტული პიროვნება იყო და არა „ადამიანურობის იდეა“. ამიტომ, როცა დაცემაზეა ლაპარაკი, იგი მხოლოდ ბუნებას, პიროვნებას შეიძლება უკავშირდებოდეს და არა იდეას, რადგან დაცემა ქმედების შედეგია, ქმედება კი – ნებისა, ხოლო ნება გონიერი ბუნების თვისებაა და არა განყენებული იდეა, რომელსაც ქმედითობას ანუ სიცოცხლისუნარიანობას მხოლოდ ნება ანიჭებს.

იდეა აქციდენციანა (შემთხვევითია) სუბსტანციისათვის (არსებისათვის). წინააღმდეგ ამისა, თუკი იდეას ჰიპოსტასურ მნიშვნელობას მივანიჭებთ, მაშინ მისი დამოუკიდებელი არსებობაც უნდა ვაღიაროთ,

¹⁹ რ. სირაძე, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, თბ., 1978. გვ. 180-205.

²⁰ დასახ. *Культура Византии*, გვ. 37.

²¹ იქვე, გვ. 115.

რაც პლატონიზმამდე მიგვიყვანს, რადგან მასთან იდეები სუბსტანციური არსებებია, რომლებიც არსებულ საგანთათვის არქეტიპებს წარმოადგენენ. ქრისტიანული ღმრთისმეტყველებით კი შემოქმედი მხოლოდ ღმერთია და შექმნილთაგან მის ხატს მხოლოდ თავისუფალი ნების მქონე გონიერი არსებანი ატარებენ.

ამრიგად, იდეა კი არა, თვით ადამი, კონკრეტული ადამიანია ღმრთის ხატი და მისგან განსხვავებული ადამიანის სუბსტანციური პირველსახე, ან იდეალური ხატი არ არსებობს.

ახლა გავარკვიოთ, არსებობს თუ არა მამაკაცისა და დედაკაცის სხვა ხატი, რომელსაც ჩვენ, გ. ალიბეგაშვილის მსჯელობიდან გამომდინარე, იდეალურისაგან განსასხვავებლად რეალური ვუნოდეთ.

კაცის ღმრთის ხატად შექმნასა და მამაკაცად და დედაკაცად შექმნას პრინციპულად მიჯნავს რა ერთმანეთისაგან, ავტორი გრიგოლ ნოსელის ციტატაზე მიგვანიშნებს: „ყოველთა უწყიან, ვითარმედ დედაკაცი და მამაკაცი გარეშე არიან ძირისა მისგან, ვითარცა თქუა მოციქულმან, ვითარმედ: „ქრისტვს მიმართ არცა მამაკაცი, არცა დედაკაცი“.²² – აქ „ძირი“ ანუ პროტოტიპი „პირველადამიანს, წმინდა ადამიანობის პირველსახეს, ადამიანურობის საღმრთო აზრს“ კი არ ნიშნავს, არამედ ღმრთის ბუნებას, პირველსახეს, რომელსაც არავითარი სქესობრივი ნიშანი არ გააჩნია, რადგან „ესე შორს არს მოგონებად ღმრთეებასა შინა“²³. ნივთიერის ნაცვლად, – წმ. გრიგოლ ნოსელის სიტყვისამებრ, – იმ ხატს ვგულისხმობთ, „რად იგი არს ბუნებასა შინა ღმრთეებისასა და რად-იგი არს კაცებისასა, რომელსა შინა არს მსგავსება და განყოფად ბუნებათა, ვიტყვ დამბადებელსა და დაბადებულსა“²⁴. – ე.ი. მსგავსება იმაში მდგომარეობს, რომ კაცება, კაცის ბუნება ღმრთეების, ღმრთის ბუნების ხატია, ხოლო ბუნებათა შორის განსხვავების ანუ განყოფის მიზეზი ისაა, რომ პირველსახე (ღმერთი) შექმნილია და მისი ხატი (კაცი) კი შექმნილი.

როგორც ვხედავთ, ადამისა და, საერთოდ, მამაკაცისა და დედაკაცის ხატება ანუ ბუნება კი არ განსხვავდება ერთმანეთისაგან, არამედ მათი „პირუტყუებრი“ ანუ ბიოლოგიური მდგომარეებანი, რომელთაც პროტოტიპთან არაფერი აქვთ საერთო. ამიტომ, ადამის მსგავსად,

²² წმ. გრიგოლ ნოსელი, კაცისა შესაქმნისათვის // შატბერდის კრებული X ს., გამს. მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ელ. გიუნაშვილმა, თბ., 1979. გვ. 94, 15-17.

²³ იქვე, გვ. 94, 22-23.

²⁴ იქვე, გვ. 95, 22-25.

ყველა ადამიანი ღმრთის ხატია „და რამეთუ ბუნებად ყოვლითურთ პირველითგან შემდგომამდე ერთსა შინა ხატებასა არს“²⁵.

ამრიგად, წმ. გრიგოლ ნოსელის სწავლებით: ა) ადამიანი სამების ხატია. ბ) ადამი პირველი ადამიანია და მის შექმნამდე არავითარი სუბსტანციური ადამიანი არ არსებობდა. გ) ადამი, ისევე როგორც ყოველი მამაკაცი და დედაკაცი, ღმრთის ხატია და მას ხატად უშუალოდ ღმერთი – პირველსახე ქმნის ყოველგვარი შუალედური საფეხურის გარეშე. დ) ადამიანის ბუნება ღმრთის ბუნების ხატია და რადგან პირველსახეში არავითარი სქესობრივი ნიშანი არ არსებობს, ხატშიც მხოლოდ ადამიანური ბუნება მოიაზრება გარეშე სქესობრივი განსხვავებულობისა.

3. ეს უკანასკნელი პუნქტი ცალკე განვიხილოთ და ზოგიერთი ავტორის თვალსაზრისის გაცნობით საერთო დასკვნის გამოტანას შევეცადოთ. მაგალითად, პ. მალკოვი ნარკვევში „ანთროპოლოგიური წანამძღვრები ეკლესიის აღმოსავლელ მამათა სწავლებისა აპოკატასტასისის შესახებ“ ეხება რა ჩვენთვის საინტერესო საკითხს, დასძენს: „ამრიგად, წმიდა გრიგოლი მთელ კაცობრიობას მოიაზრებს როგორც ერთიან ბუნებას. ეს ბუნება, მისი მტკიცებით, შეიქმნა ჯერ კიდევ მანამდე, სანამ ღმერთი პირველ კაცობრივ ინდივიდს – ადამს – შექმნიდა. ამგვარად, წმიდა გრიგოლის მიხედვით, კაცის შესაქმე ორი აქტისაგან შედგება: კაცის – როგორც კაცობრივი ბუნების სისავსის – იდეალური შესაქმისა, ხოლო შემდეგ ადამისა და ევას რეალური შესაქმისაგან“²⁶. ამ მოსაზრების დასასაბუთებლად კი იმონებებს ციტატას წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულებიდან „კაცისა შესაქმისათვის“: „რამეთუ რაჟამს ითქუა, ვითარმედ „ღმერთმან დაჰბადა კაცი“, მოასწავა კაცებად განტევებულად ხოლო და არა იყო მის თანა დაბადებულება იგი, არამედ სახელი ადამისი, ვითარ-იგი თქუა წიგნმან, უკუანაჲსკნელ აჴსენა და სახელი დაბადებულისაჲ კაცებად არა თუ სახელ-სდვა, არამედ შემკრებელი ყოვლისა სახისაჲ კაცებაჲ არს... ვჰგონებ, ვითარმედ შემზადებაჲ ერთისა კაცისაჲ ყოვლით კერძო სისრულჴ არს კაცებისაჲ ძალითა მით საქმისა მისისაჲთა... ამისთვის კაცსა ერთსა ეწოდების ყოველ, რამეთუ არა არს ძალსა შინა ღმრთისასა რომელიმე წარსრულ და რომელიმე მომავალ, არამედ ყოველივე ჰგიეს წინაშე მისსა. დაღაცათუ ჩუენ ველით სასოვებით,

²⁵ იქვე, გვ. 96, 12-13.

²⁶ Богословский сборник 10, ПСТБИ, М., 2002. გვ. 96.

არამედ ღმრთისა თანა არს მოუკლებელ და ჰგიეს²⁷.

სანამ რუსი მკვლევარის შეხედულებებს გავაანალიზებდეთ, აღნიშნულ საკითხზე მისი საბოლოო დასკვნაც მოვიტანოთ: „საჭიროა აღინიშნოს, რომ, წმიდა გრიგოლის მიხედვით, ღმრთის ხატი იმდენად არა ყოველ კონკრეტულ ადამიანს, რამდენადაც ჩვენს ბუნებას და, კიდევ უფრო ზუსტად, მთელი კაცობრიობის განუყოფელი ბუნების სისავსეს ეკუთვნის. ძველი წმიდა მამების უმეტესობა ამბობს, რომ ღმრთის ხატად სწორედ ჩვენი პირველი მშობლები, დედამიანზე მცხოვრები პირველი ადამიანები – ადამი და ევა – შეიქმნენ. სწორედ ისინი იყვნენ ასეთი ბუნებითი სისავსის მატარებელი დასაბამიდან. წმიდა გრიგოლს სხვაგვარად მიაჩნია: სანამ პირველი ადამიანი შეიქმნებოდა, ღმრთის ხატად უნივერსალური კაცობრივი ბუნება უკვე შექმნილი იყო. შევნიშნავთ, რომ ასეთი თავისებური სწავლება სრულიადაც არ გულისხმობს ვინმე ყოვლადადამიანის როგორც პიროვნების შესაქმნეს, რომელიც თავის პიროვნებაში ჯერ კიდევ დაუბადებელი ყველა ადამიანის შემომკრები იქნებოდა. ამაზე წმ. გრიგოლს მინიშნებაც კი არა აქვს, ასევე იგი არც სულების წინასწარ არსებობაზე მიანიშნებს“.²⁸

ამრიგად, ზემოთ დასახელებული ავტორებისა და პ. მალკოვის შეხედულებები ერთმანეთისგან მხოლოდ იმით განსხვავდება, რომ პირველ შემთხვევაში ღმრთის ხატს პირველადამიანი, ადამიანურობის იდეა, სუბსტანციური, ზეპიროვნული პიროვნება წარმოადგენს, ხოლო მეორე შემთხვევაში – არა პიროვნება, არამედ – უნივერსალური კაცობრივი ბუნება. თუმცა ორივე მოსაზრებით ხატის იდეალური შინაარსი დაცულია.

ბუნებრივია, ნებისმიერი აზრის შინაარსი, მით უმეტეს, ახალი ტერმინოლოგიური განსაზღვრებით გადმოცემული, თუნდაც ის იდეალურ საგნებს გულისხმობდეს, მაინც რეალური ფაქტის ამსახველი უნდა იყოს. მაშინ, რას ნიშნავს „უნივერსალური კაცობრივი ბუნება“? – პ. მალკოვის მიხედვით, ერთი მხრივ, ეს არის ღმრთის ხატი, ადამამდელი ქმნილება, მთელი კაცობრიობის ერთიანი ბუნება, ხოლო მეორე მხრივ, იგი არც პიროვნებაა, არც კრებითი სახელი პიროვნებებისა ან სულებისა, მაგრამ უნივერსალური ქმნილებაა. – რომ არა დეფინაციაში არსებული შეუსაბამობანი, რასაც ქვემოთ შევეხებით, მისთვის შეიძლება აბსტრაქტული გვეწოდებინა, მაგრამ

²⁷ შატბ. კრ. გვ. 95-96.

²⁸ იქვე, გვ. 97-98.

იგი ვერც მხოლოდ წარმოსახვის შესაძლებლობას იძლევა, რადგან მასში შექმნილი ბუნების არსებობაც იგულისხმება.

მთავარი ნიშანი ამ უნივერსალური ბუნებისა ისაა, რომ იგი ღმრთის ხატად წარმოგვიდგება. წმიდა გრიგოლი კი ამბობს: „რამეთუ შუენიერებასა მას ხატებისასა უკუეთუ აკლდეს რამე, არა არს იგი ხატ. ხოლო ერთი არს, რომელი განჰყოფს ღმრთეებასა კაცებისაგან, რამეთუ იგი დამბადებელი არს და ესე – დაბადებული“²⁹. – ე. ი. ხატებას ყველა ის თვისება ამკობს, რომელიც მის პირველსახეს აქვს.

„შექმნა იგი სავესე ყოვლითა კეთილითა. და უკუეთუ ღმერთი სრულებად არს კეთილთა და ესე ხატი არს მისი უკუე კეთილთა შინა, ვიდრე-მე მსგავს არს იგი ძირსა მას? და ან უკუე არს ვიდრემე ჩუენ შორის ყოველი კეთილი და ყოველი სათნოვება და ყოველი მაღლი და ყოველი სიბრძნე და ყოველი შემკულება კეთილისა? პირველად ესე აზნაურება, რამეთუ არა არს კაცი დამონებულ, არამედ ჯელმნიფე, მოქმედ მსგავსად ნებისა თვისისა... აზნაურება და ესე არს, რადთა აქუნდეს ჯელმნიფება ნებასა ზედა თვისსა“³⁰. – ანუ პირველი ნიშანი იმ სიკეთეთა და სათნოებათაგან, რომელიც ხატს ამკობს, თავისუფალი ნებაა. ხოლო ნება პირის გარეშე არ მოიაზრება, ისევე როგორც არსების ზოგადი ბუნება არ შეიცნობა პირის გარეშე, თუმცა მისი გონებით მოაზრება შესაძლებელია. მაგალითად, ცხოველის ზოგადი ბუნება სახეებად განიკვეთება: კაცად, ხარად, ცხენად. ხოლო სახე განუკვეთებლად განიყოფება, როგორც საყოველთაო კაცი იაკობად, იოვანედ და სხვა კაცებად. ამიტომ კაცობრივი ბუნება რომ შესამეცნებელ საგნად იქცეს, შესაძლოა საზოგადო კაცს განმასხვავებელი თვისება შეემატოს, ე.ი. ზოგადისაგან კერძო გამოიყოს და რომელიმე კონკრეტული კაცი იქნას მოაზრებული.

ამრიგად, შემეცნებითი პროცესისათვის აუცილებელია, რომ იდეალური წარმოსახვა რეალურ ფაქტამდე დაიყვანებოდეს. სხვაგვარად, არც კაცის, არც ხარის და არც ცხენის საზოგადო ბუნებაზე, როგორც რეალურად არარსებულზე, მსჯელობას აზრი არ ექნებოდა, კონკრეტული კაცი, ხარი ან ცხენი რომ არ არსებობდეს. მალკოვისეული „უნივერსალური კაცობრივი ბუნება“ კი კონკრეტულ კაცამდე არ დაიყვანება, რადგან იგი არა მხოლოდ იდეალური წარმოსახვის, არამედ ყოფიერების სფეროსაც მოიცავს. ამიტომ „უნივერსალური კაცობრივი ბუნება“ ხატი არ არის, რადგან პირველსახის თვისებებს

²⁹ მტბ. კრ., გვ. 95.

³⁰ იქვე.

არ ატარებს: მას არც პირი და არც თავისუფალი ნება არ გააჩნია, რომელნიც ყველა დანარჩენ თვისებას განაპირობებენ.

როგორც ჩანს, კაცის შესაქმის „ორი აქტივ“ – იდეალურიცა და რეალურიც – უნივერსალური ბუნების მოგონებამ წარმოშვა, რადგან, ჯერ ერთი, ეს აქტები ერთმანეთს არაფრით ეზიარებიან, მეორეც, წმ. გრიგოლ ნოსელის აზრით: „რაჟამს ითქვა, ვითარმედ „ღმერთმან დაჰბადა კაცი“, მოასწავა კაცებად განტევებულად ხოლო და არა იყო მის თანა დაბადებულეზა იგი“. – შეიძლება ითქვას, რომ განსხვავებით მინის პატროლოგიიდან შესრულებული რუსული თარგმანებისა, X საუკუნის შატბერდული ქართული რედაქცია გრიგოლისეულ ისეთ ტექსტს იძლევა, რომ ჩვენს განსახილველ საკითხზე პასუხს პირდაპირ სცემს: ღმერთმა თავის ხატად კაცობრივი ბუნება მხოლოდ „განტევებულად“ (პირობითად, განყენებულად) წარმოგვისახა და იგი ამ სახით არ დაბადებულა, ანუ არ შექმნილაო. რუსული თარგმანი კი ზოგიერთ მკვლევარს განსხვავებული ინტერპრეტაციის საშუალებას აძლევს: „Слово, говоря: „Сотворил Бог человека“, неопределенностью обозначения указывает на все человеческое естество“. თუმცა, აქ ის კი არ არის ნათქვამი, რომ ღმერთმა ჯერ „მთელი კაცობრივი ბუნება“ შექმნა, არამედ ამ ბუნებაზე გამოსახვის განუსაზღვრელობით მიუთითაო.

ბ. მალკოვი ყურადღების მიღმა ტოვებს იმ არსებით საკითხს, რომ წმიდა გრიგოლის მიერ ასეთი განყენებულად წარმოსახვა კაცობრივი ბუნების სისავსისა, მისი მსჯელობის ლოგიკური შედეგია. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მას სურს ხატისაგან სქესის გამიჯვნა, რადგან ღმრთეებაში, პირველსახეში იგი არ არსებობს. ამიტომ თუ ხატში პირველსახე უნდა ირეკლებოდეს, აუცილებელია კაცობრივ ბუნებაშიც ღმრთის თვისებები მჟღავნდებოდეს, მაგრამ „არა არს მას შინა მამაკაცება და დედაკაცება“, ე.ი. იგი არც ხატში უნდა იყოს.

წმიდა გრიგოლის აზრით, მიზეზი კაცობრივი ბუნების სქესობრივად დაყოფისა შემდეგია: „რაჟამს ცნა დამბადებელმან წინაღსწართა ცნობითა, ვითარმედ კაცი ესე ჴელმნიფე-ყოფად არს და მავალი ნებასა ზედა თავისა თვისისასა და რამეთუ მიდრეკადცა არს, ვითარიგი იქმნა, მაშინ გამოსახა ხატისა მისთვის თვისისა მამაკაცება და დედაკაცება, რომელნი-იგი არა არიან ძირსა მას შინა, არამედ, ვითარ-იგი ვთქუთ, მახლობელ არს ბუნებასა მას პირუტყუებრსა... ამისთვის შეზავა პირუტყუებრი რამე ბუნებასა კაცისასა, რამეთუ არა არს ბუნებასა შინა სახიერსა საღმრთოსა განყოფად მამაკაცებად

და დედაკაცებად³¹.

წმ. გრიგოლის ამ მოსაზრებას ვლ.ლოსკი არ იზიარებს: „მაგრამ ჩვენ არ შეგვიძლია გრიგოლ ნოსელს დავეთანხმოთ, როცა იგი, ეფუძნება რა სქესის ამ „დამცავ“ ასპექტს, ამტკიცებს, რომ დაყოფა „მამაკაცად“ და „დედაკაცად“ არის რალაც „დანამატი“ ხატისა“.³² მისი მსჯელობა მთლიანად გადატანილია დაყოფის იმ მიზეზზე, რომელსაც წმ. გრიგოლი ასახელებს, მაგრამ მხოლოდ იმის თქმა, რომ „სამოთხისეული სექსუალობის შესახებ... ჩვენთვის თითქმის სრულიად არაფერია ცნობილი“,³³ საკითხს ხატის „დანამატის“ შესახებ ვერ წყვეტს. ხატისა და სქესის შეუთავსებლობაზე წმ. გრიგოლ ნოსელის მსჯელობა იმდენად ლოგიკური და შეუვალია, რომ როგორი არგუმენტიც არ უნდა იქნეს მოშველიებული და სქესობრივი დაყოფის მიზეზი თუნდაც გონებისთვის მიუწვდომელ და საიდუმლო შინაარსზე იქნეს გადატანილი, ფაქტს ხატისა და სქესის თანაარსებობისა და, იმავედროულად, მათი ანტინომიურობისა ვერაფერი შეცვლის.

ჩვენი აზრით, პ. მალკოვის მიერ დასაწყისში გართულებულად წარმოდგენილი პრობლემა, მარტივად და სწორად გადაწყვიტა წმ. გრიგოლ ნოსელის დოგმატური სისტემის მკვლევარმა ვ. ნესმელოვმა: „რადგან ხატი ღმრთისა თვით ბუნებაშია ჩადებული, ამიტომ იგი ეკუთვნის კიდეც არა პირადად ადამიანს, არამედ მთელ კაცობრივ ბუნებას. ანუ არა მხოლოდ პირველი ადამიანები შეიქმნენ ღმრთის ხატად, არამედ მთელი კაცობრიობა მთელი თავისი თვალუწვდენელი მოცულობით“.³⁴

ამრიგად, შეგვიძლია ადრე გამოტანილი დასკვნაც გავიმეოროთ: წმ. გრიგოლ ნოსელის სწავლებით, ადამიანის ბუნება ღმრთის ბუნების ხატია და რადგან პირველსახეში არავითარი სქესობრივი ნიშანი არ არსებობს, ხატშიც მხოლოდ ადამიანური ბუნება მოიაზრება გარეშე სქესობრივი განსხვავებულობისა.

³¹ შატბ. კრ., გვ. 95, 105.

³² Вл. Лосский, Очерк мистического богословия восточной Церкви, Догматическое Богословие, М., 1990, гв. 247.

³³ იქვე.

³⁴ Несмелов Виктор, Догматическая система святого Григория Нисского, СПб., 2000 (Казань, 1887). გვ. 387.

ნეოპლატონური ემანაცია და ქრისტიანული ხატი*

ადრე, ერთ-ერთ ნარკვევში¹ საკითხი ემანაციისა და ხატის შესახებ იოანე პეტრინის სწავლების საფუძველზე მოკლედ გავაანალიზეთ. ახლა კი შევეხებით ნიგნს – იოანე პეტრინი, განმარტება პროკლე დიადოხოსის “ღმრთისმეტყველების საფუძვლებისა” (თბ., 1999), რომელიც თანამედროვე ქართულ ენაზე გადმოიღო და გამოკვლევა დაურთო პროფ. დამანა მელიქიშვილმა. და რადგან მასში ჩვენთვის ცნობილი ნეოპლატონური “ხატის ხატი” კონცეფციისათვის ქრისტიანული ინტერპრეტაციის მიცემის მცდელობა გრძელდება, მისი განხილვაც საჭიროდ მივიჩნით და შევეცადეთ, ამჯერად მხოლოდ ის კონკრეტული საკითხები გამოგვეყო, რომლებიც ჩვენს თემას (ხატის ცნების გარკვევას) უშუალოდ უკავშირდებიან.

1. მკვლევარი, წარმოადგენს რა შესქ. 1,26 მუხლის პეტრინისეულ შესწორებას, ასკვნის: “ამრიგად, ადამიანი შექმნილია არა “ხატად”, არამედ “ხატისაებრ” ღვთისა, ანუ ღვთის ხატის მიხედვით (katjeikona), ხოლო “ხატი ღმრთისა უხილავისაა” არის ღვთის სიტყვა-ლოგოსი, ქრისტე. იოანე პეტრინის ეს ინტერპრეტაცია არა მხოლოდ მისი, როგორც “პლატონური ფილოსოფოსის” ონტოლოგიური სტრუქტურის გააზრებიდან გამოდის, არამედ ეს გააზრება ეთანხმება მოციქულთა და წმ. მამათა თვალსაზრისს”; შემდეგ იგი პავლენიდან იმონებს მუხლებს (კოლ. 1,15; ფილ. 2,6; 2 კორ. 4,4; რომ 8,29) და კლიმენტი ალექსანდრიელის გამონათქვამს: “ხატი ღმრთისაა არს სიტყუად ღმრთისა, ხოლო ხატი ხატისა – გონებაა კაცებრივი” (სტრ. 5,94), – გვ. XXIV. იგივე ციტატა სხვაგან შეცვლილი სახით მეორდება, კერძოდ, მეორე ნაწილი ასე იკითხება: “ხოლო ხატი სულისა – გონებაა კაცობრივი” (გვ. XXXVIII).

თუ რამდენად შესაძლებელია პლატონური ფილოსოფიისა და მოციქულთა და წმ. მამათა თვალსაზრისთა თანხედენაზე საუბარი, მით უმეტეს მაშინ, როცა საკითხი ონტოლოგიურ სტრუქტურას ეხება, როცა სრულიად შეუთავსებელია ერთმანეთთან ემანაციისა და შესაქმნის შინაარსი და, როცა ერთი წარმართული კონცეფციის პრინციპს აფუძნებს,

* ერთ-ერთი თავი ჩვენი სადისერტაციო ნაშრომიდან: ღმრთის შეუქმნელ და შექმნილ ხატთა გაგებისათვის, თბ., 2003.

¹ იგულისხმება თავი – „ხატის ხატი“ გაგებისათვის – ტრაქტატიდან: ღმრთის შეუქმნელ და შექმნილ ხატთა გაგებისათვის, თბ., 2000.

ხოლო მეორე – ქრისტიანული ღმრთისმეტყველებისა, ამაზე ქვემოთ დაწვრილებით გვექნება საუბარი. რაც შეეხება პავლე მოციქულის ეპისტოლეებიდან მოხმობილ მუხლებს, თავ-თავის ადგილზე ყველა მათგანი კომენტარებითურთ ზემოთ მიმოვიხილეთ² და დავასკვნით – თუ როგორ უნდა გვესმოდეს ღმრთის ხატის მნიშვნელობა, როცა იგი იესო ქრისტესთან მიმართებით არის გამოყენებული. ამიტომ ამ საკითხს აღარ დავუბრუნდებით და არც კლიმენტი ალექსანდრიელის სწავლებას განვიხილავთ, რადგან მასზეც უკვე გვქონდა საუბარი, კერძოდ, წმ. გრიგოლ ნოსელის სწავლებასთან მისი შეჯერებით ვაჩვენეთ, რომ კონცეფცია ხატის ხატისა ქრისტიანული საღმრთისმეტყველო ტრადიციას არ შეესაბამება.

აქვე შევნიშნავთ, რომ ავტორის მიერ კლიმენტი ალექსანდრიელის მიმართ სისტემატურად გამოყენებული ზედწოდების (“ნეტარი”) მიუხედავად, კლიმენტი წმინდანად კანონიზებული არასდროს ყოფილა; ამასთან, როცა განსახილველ საღმრთისმეტყველო საკითხზე არც ერთი წმიდა მამის მოწმობა არ სახელდება, მისი ციტატის კლასიკურ ნიმუშად წარმოდგენა, ვფიქრობთ, მსჯელობას სანდოობას ვერ შესძენს.

2. მართალია, დ. მელიქიშვილი ხშირად იმეორებს, იოანე პეტრინი მოციქულთა და მამათა სწავლების მიმდევარიო, მაგრამ ვერ ითვალისწინებს მის წინამორბედ მეცნიერთა დასკვნებს პეტრინის ნეოპლატონური შეხედულებების შესახებ, რაზეც ზემოთ უკვე ვისაუბრეთ,³ და ვერ ამჩნევს, თუ თვითონვე როგორ აღიარებს პეტრინის ემანაციურ თეორიას: “იოანე პეტრინი უხილავი ღმრთისა და მისი ხატის ძე-ლოგოსის (უპირმშოესი სიტყვის) ურთიერთმიმართების ანალოგიას ხედავს “ყოველთა ზესთა ერთისა” და მისი ხატის – ნამდვილმყოფის მიმართებაში: ნამდვილმყოფი არის ეკმაგიო, აღმონატვიფრი, ხატი “უთქვი და უოცნო ზესთერთისა”, რომელსა “ნადილმან პატივისამან მამადცა ჰკადრა წოდებაჲ” (გვ. XXV); “ლოგოსის, უპირმშოესი ძის, მიმართება მამა ღმერთთან, ვითარცა მისი ხატისა და მსგავსისა... იოანე პეტრინის მთელი “განმარტების” ყურადღების ცენტრშია” (გვ. XXIX). – ე. ი. პროკლესთან დაძებნილი ანალოგიები პეტრინს მამისა და ძის ურთიერთმიმართების ასახსნელად სჭირდება, როგორც ამას მკვლევარი არაერთხელ იმეორებს, მაგრამ იგი პეტრინის ვერც ერთ ციტატას ვერ იმონმებს, რათა ერთარსება წმინდა სამების ჰიპოსტაზების შეურევნელი ერთობის დასასაბუთებლად აღნიშნული ანალო-

² იხ. ხატთა გაგებისათვის, თ. II.

³ იქვე, გვ. 50.

გიების უკმარისობა წარმოაჩინოს, ანუ ნეოპლატონური სწავლებისთვის დამახასიათებელი ემანაციურობა (“წარმოობა”) უკუაგდოს და ამით გასაგები გახადოს ორთოდოქსული სწავლება სამებაზე და მამისა და ძის ურთიერთდამოკიდებულებაზე. სამაგიეროდ, ამკარად აღიარებული ემანაციზმით, ყურადღებას იქცევს ერთი პასაჟი.

მკლევარი წერს, რომ პეტრინის აზრით პროკლე ეთანხმება დავით წინასწარმეტყველს, როდესაც მყოფთა “წარმოობას” ღმერთის გარდამეტებულ კეთილობათა გადმოდინებით ხსნის: “პეტრინი პროკლეს მიიჩნევს თანმენამედ დავით წინასწარმეტყველისა, რომელიც “ღმრთისა კეთილობათა მდინეობას” “უნოდს” “ღუარად სამუებელთად” (ფს. 35,9). ამგვარად, ფსალმუნის ამ გამოთქმას პეტრინი “დაურიდებლად” (არ-რიდილად) ხსნის, როგორც ღმერთის გარდამეტებული კეთილობის გადმოდინებას და ამასთან დაკავშირებით იმონმებს პროკლეს. ეს მით უფრო საყურადღებოა, რომ პლატონის ანალოგიური აზრის შესახებ გრიგოლ ნაზიანზელი იმავე 29-ე სიტყვაში ამბობს: “Не дерзаем наименовать сего переизлиянием благости, как осмелился назвать один излюбомудрых Еллинов, который, любомудрствуя о первом и втором виновнике, ясно выразился: “Как чаша льётся через край” (გვ. LIX-LX). – ამიტომ პეტრინის მიერ “ყოველ ნაბიჯზე” გრიგოლ ნაზიანზელის მოხსენიება “ჩემს ღმრთისმეტყველად” მხოლოდ შეუფერებელი დაჩემებაა. სინამდვილეში, იგი პლატონიკოსთა სწავლების მხარდამჭერია, წმ. გრიგოლ ღმრთისმეტყველი კი – მათი მამხილებელი; პეტრინისთვის “მირონი ღმრთისმეტყველებისა” პლატონია, გრიგოლისთვის კი – სულიწმიდის მადლი.

3. ერთი მხრივ, მკლევარი განმარტავს: “ნეოპლატონური ონტოლოგიური სისტემა იერარქიულ, სუბორდინაციულ დამოკიდებულებას გულისხმობს არსის რიგებისა (სერიებისა), სადაც ყოველი მომდევნო საფეხური არის გამომდინარეობა (პეტრინის ტერმინით – “წარმოობა”, “გზავნა” – *proienai, provido-*) არსებით მაღალი წინა საფეხურისაგან და, ამდენად, მისი მდარე ანარეკლია” (გვ. XXXII); მეორე მხრივ, ამტკიცებს: “ანალოგიის პრინციპის გამოყენებისას იოანე ფილოსოფოსი არ შეიძლებოდა მისულიყო მწვალებლობამდე, რადგან წინაპირობა მისი ანალოგიისა არის ხატის, ანარეკლის გაგება და არა იდენტურობის, იგივეობრიობის ხედვა” (გვ. XXXV). – ჯერ ერთი, როგორც გამოკვლევაში არაერთგზისაა მითითებული, პეტრინს მაგალითების მოხმობა სამების პირთა შეურევნელ ერთობაზე “პოზიტიური წარმოდგენის” შესაქმნელად სჭირდება, აქედან გამომდინარე, უკეთუ

სამების პირთა ერთარსობაზე ანალოგიები ხედვას ვერ აღამაღლებენ და მათი არსის ერთობაზე წარმოდგენას ვერაფერს ჰმატებენ, მაშინ წმ. ბასილი დიდის გამოცდილების გაზიარება აჯობებდა, რათა სახეთა ძიებას განვშორებოდით, “ვითარცა მაცთურთა და ჭეშმარიტებისა ვერმზოვნელთა”. მეორეც, როგორც პეტრინისტვის, ისე “დიდი” და “ღმრთებრივი” პროკლე დიადოხოსისთვის, შესაძლებელი მხოლოდ ხატის ნეოპლატონურად გააზრებაა, რაც პირველსახესა და ხატს შორის გარდაუვალ სუბსტანციურ სუბორდინაციას გულისხმობს და მათ არსობრივ იდენტურობასა და იგივეობას გამორიცხავს. ამიტომ მტკიცება იმისა, რომ პეტრინი მთანმინდელებს (“ულუმპიელებს”) თარგმანების გამო უპირისპირდება და “იძლევა ახალ, შესწორებულ თარგმანს, გამართლებულს როგორც რწმენით-დოგმატური, ისე გონებით-ფილოსოფიური თვალსაზრისით” (გვ. XXIII), მეტი რომ არაფერი ვთქვათ, არასწორია.

ასევე, ეფრემ მცირის პირდაპირ მემკვიდრედ და გამგრძელებლად პეტრინის მიჩნევა იმ მოტივით, რომ იგი ახალ თარგმანებს “ზედმინ-ვენითი ანალიზისა და გამოძიების, ბერძნულ დედნებთან შედარების საფუძველზე, მტკიცე ლოგიკურ არგუმენტებზე და წმ. მამათა ნაშრომებზე დაყრდნობით” (იქვე) იძლევა, უსაფუძვლოა. ეფრემ მცირე არა დაპირისპირებით, არამედ ყოველთვის განსაკუთრებული სიმღაბლით ექცეოდა მისი წინაპარი ათონელი მამების მემკვიდრეობას და განსაკუთრებულ შემთხვევაში თავის რედაქციულ ცვლილებებს სიფრთხილით იძლეოდა. მაგალითად, რაც შეეხება სამოციქულოს ტექსტებს, მიუხედავად ეფრემის ჩასწორებებისა, საბოლოოდ ეკლესიამ უპირატესობა მაინც გიორგი მთანმიდლისეულ რედაქციას მიანიჭა.

ღვანლი ჩვენი ღირსი ათონელი მამებისა – იოანესი, ექვთიმესი და გიორგისი – განუზომელია საქართველოს ეკლესიისა და კულტურისათვის, მათი თავდადებული შრომითა და ქართველი ერისთვის თავგანწირული მსახურებით შექმნილი მემკვიდრეობა მანამ იქნება უშრეტი სულიერი წყარო ჩვენი ხალხისთვის, სანამ საერთოდ ქართველი და კაცობრიობა იარსებებს. ამიტომ მთანმიდელეთან დაპირისპირებას არა თარგმანების დაზუსტების სურვილი, არამედ მხოლოდ მათი სარწმუნოებრივი სწავლების გაუზიარებლობა შეიძლება განაპირობებდეს. მაგრამ “ულუმპიანთა ძლევანი” შეუძლებელია, რადგან მათი თარგმანებისა და მოძღვრების საფუძველი ჭეშმარიტი სარწმუნოების კლდეზეა დაშენებული.

სომეხური ხატი*

ორიგენეს მიხედვით, “ხატი”, რომლის მიხედვითაც შეიქმნა ადამიანი, არის ძე ღმრთისა, მაცხოვარი, “შობილი უწინარეს ყოვლისა ქმნილებისა”. მაგრამ, განსხვავებით ჩვენ მიერ განხილული ხატისებრობისა, ¹ როგორც ამას დეკ. გიორგი ფლოროვსკი შენიშნავს: “ორიგენესთვის ეს მხოლოდ იმას ნიშნავდა, რომ ყველა გონიერ არსებას აზროვნების, ღმრთებრივი ლოგოსის ხატად “ლოგიკის” გრძნობის უნარი აქვს მიცემული”.² ე.ი. მასთან ადამიანის ხატად შექმნის განსხვავებულ ინტერპრეტაციას ვხედავთ და არა იმგვარ დაპირისპირებას, რომელიც კაცის ხატად და ხატის ხატად შექმნაში იგულისხმება.

ფლოროვსკის აზრით, ორიგენეს ამ განსაზღვრებას სხვა ასპექტით ავითარებს მღვდელმონაქმე ირინეოს ლიონელი: “ირინეოსის თანახმად, ადამიანი ნამდვილად ლოგოსის ხატადაა შექმნილი. მაგრამ ირინეოსი განკაცებულ ლოგოსზე ლაპარაკობს. ადამიანი შეიქმნა ხატად განკაცებული სიტყვისა, ასე ვთქვათ, წინასწარი განჭვრეტით ან გათვალისწინებით. მაშასადამე, “ხატში” შეტანილია სხეულიც: “სხეულს, რომელიც ღმრთის ხატადაა შექმნილი... ხატი შესაქმით აქვს მიცემული”. მთელი ადამიანი “ღმრთის ხატადაა” შექმნილი (ერეს. წინდ. V, 6, 1).³ “ადრეულ დროს ნათქვამი იყო, რომ ადამიანი ღმრთის ხატად შეიქმნა, მაგრამ ეს ნაჩვენები არ ყოფილა, რადგან ჯერ კიდევ უხილავი იყო სიტყვა, რომლის ხატადაც შეიქმნა ადამიანი. ამიტომ მან მსგავსებაც ადვილად დაკარგა. როცა კი სიტყვა ღმრთისა ხორციელ

* ნარკვევი პირველად გამოქვეყნდა ჟურნალში „რელიგია“, №1-3, 2004.

¹ იგულისხმება არასწორი სწავლება ადამიანის „ხატის ხატად“ შექმნაზე, რომელიც განხილულია ნაშრომში: გრ. რუხაძე, ღმრთის შეუქმნელ და შექმნილ ხატთა გაგებისათვის, თბ., 2000. გვ.42-54.

² Антропоморфиты египетской пустыни//Флоровский Р., протопр., Догмат и история, М., 1998. გვ. 309.

³ ბერძნული ტექსტი: Sources Chretiennes №153, Paris, 1969. გვ.73,77.

იქმნა, მან ერთიცა და მეორეც დაამტკიცა, რადგან, ჯერ ერთი, ჭეშმარიტად გამოაჩინა ხატი, თვით იქმნა რა იმად, რაც მისი ხატი იყო, და მეორეც, მტკიცედ აღადგინა მსგავსება, ხილული სიტყვის მიერ ქმნა რა კაცი თანამსგავსად უხილავისა მამისა” (ერეს. წინ. V, 16, 2).⁴

ფლოროვსკი ამ ტექსტს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს და ასკვნის, რომ ადამიანში “ღმრთის ხატი” სრულფასოვნად სწორედ განკაცებით, განკაცებული ღმერთის ჭეშმარიტ კაცებაში გამოჩნდა. აქედან გამომდინარე, ადამი ღმრთის “სრულფასოვანი” ხატი არ უნდა ყოფილიყო, ანუ მის სრულყოფილებას რაღაც უნდა კლებოდა. თუ მსჯელობას მაცხოვრისა და კაცის ფარდობით მდგომარეობაზე გადავიტანთ, მაშინ მაცხოვრის კაცებისა (კაცობრივი ბუნებისა) და ადამის ხატთა შორის განსხვავება იგივე იქნება, რაც კაცის განღმრთობილსა და განუღმრთობელ ბუნებათა სრულყოფილებას შორის. მაგრამ, როცა კაცის ხატებას ან სრულყოფილებაზე ვლაპარაკობთ, შეუძლებელია მათში რაიმე ნაკლოვანება დავინახოთ, რადგან აბსოლუტური მდგომარეობის მისაღწევად, ანუ, შეიძლება ასეც ვთქვათ, განღმრთობისთვის ადამიანს ყველა ძალა და უნარი სრულყოფილად ჰქონდა მიცემული. მაშასადამე, ორივე მდგომარეობა სრულყოფილები-სა უნაკლოა, მიუხედავად იმისა, რომ აბსოლუტური გაგებით კაცი დასაბამიერი ანუ უცოდველი მდგომარეობითაც უფრო აღმატებული სისრულისთვის ანუ ღმერთთან შესაერთებლად იყო მოწოდებული.

თუმცა ფლოროვსკის აზრს სხვა მიმართულებაც აქვს და ეს მსჯელობაც იმისთვის დაგვჭირდა, რომ მის მიერ მოტანილი ირინეოსის ერთი ციტატის შინაარსში სიცხადე შეგვეტანა. ირინეოს ლიონელთან ვკითხულობთ: “ხოლო “ხატი” არის ძე ღმერთი, რომლის ხატადაც შეიქმნა ადამიანი. ამიტომაც გამოჩნდა იგი ბოლო ჟამს, რათა ეჩვენებინა, რომ ხატი მისი მსგავსია”.⁵ – ღმრთის ხატში ამ “სომატური” (“ხორციელი”) ელფერის შეტანით გამოწვეულ ბუნდოვანებას ნათელი მოჰფინეს თვით ფლოროვსკის დასახელებული კრებულის (Догмат и история) რედაქტორებმა, რომელთაც თანამედროვე ახალი თარგმანებისა და გამოკვლევების საფუძველზე ირინეოსის აღნიშნული ციტატის გასწორებული ვარიანტი და კომენტარები შემოგვთავაზეს.

სერადაქციო შენიშვნაში ნათქვამია⁶: 1995 წელს სერიით “Sources Chretiennes” საუკუნის წინათ მიკვლეული წმ. ირინეოს ლიონელის

⁴ იქვე, გვ. 310; ბერძნული ტექსტი: Sources Chretiennes №153, Paris, 1969. გვ. 217.

⁵ იქვე, Demonstr., 22. გვ. 310. საზგასმა ყველგან ჩვენია (გ.რ.).

⁶ იქვე, გვ. 477-478.

თხზულების “სამოციქულო ქადაგებათა მონუმობანი” ახალი ფრანგული თარგმანი გამოვიდა. მთარგმნელი ადელენ რუსო ფლოროვსკის მიერ ციტირებულ ციტატას ასე გადმოსცემს: “ამიტომაც გამოჩნდა იგი ბოლო ჟამს, რათა ხატი თავის მსგავსად ექმნა”. რუსო, როგორც ფილოლოგიურ არგუმენტებზე დაყრდნობით, ისე მთლიანობაში ირინეოსის შეხედულებათა წარმოდგენით, აღნიშნულ ადგილს დანვრილებით განიხილავს და, კერძოდ, თავისი თარგმანის ისეთ დასაბუთებას იძლევა, რომელიც ყველა ადრინდელ ინტერპრეტაციას მკვეთრად უპირისპირდება. მთელი კომენტარი განსაკუთრებით საინტერესოა: აქ, ერთი მხრივ, დაპირისპირებულია ირინეოსის “ხორციელი” კონცეფცია აბსტრაქტულ პლატონურ “სულიერებასთან”, მეორე მხრივ კი, ნაჩვენებია განსხვავება ირინეოსსა და ორიგენეს შეხედულებათა შორის ძის, როგორც ღმრთის ხატის, გაგებაში. გარდა ამისა, ფრანგი მკვლევარი საგულდაგულოდ უპირისპირებს ერთმანეთს სწორედ იმ ორ ციტატას წიგნებიდან “ერესთა წინააღმდეგ” და “მონუმობანი”, რომელთაც ფლოროვსკი იყენებს. თუმცა, რუსო ირინეოსის პოზიციის იმგვარ განმარტებას ალბათ არ დაეთანხმებოდა, რომელსაც ფლოროვსკი იცავს. პირიქით, მთარგმნელი ლიონელი წმინდანის ნაშრომიდან ყველა იმ მითითების ჩამოშორებას ცდილობს, სადაც საუბარია ადამიანის შექმნაზე ხატად განკაცებული სიტყვისა – განკაცების “წინასწარი განჭვრეტი”. როგორც რუსო თვლის, მაშინ გამოვიდოდა, რომ ადამიანი შეიქმნა არა “ხატად ღმრთისა”, არამედ “ხატად ხატისა” – ღმრთის ხატისა, რომელიც არის სიტყვა ღმრთისა. მაგრამ “იგი (ადამი) არ შექმნილა ხატად კაცისა, თუნდაც ეს კაცი განკაცებული ძე ღმერთი ყოფილიყო”. რუსო მიიჩნევს, რომ წმ. ირინეოსს “ძე ღმერთის” მოხსენიებისას შესაძლოა მხედველობაში ჰქონოდა როგორც განკაცებული ქრისტე, ასევე პირველსაუკუნო ღმრთებრივი ლოგოსი. აქედან გამომდინარე კი ასეთ ინტერპრეტაციას აკეთებს: “ხატი ღმრთისა არის ძე (როგორც კაცი), რომლის ხატადაც (როგორც ღმრთის, ესე იგი მამის ხატადაც) შეიქმნა კაცი”. ხოლო აღნიშნული ციტატის მეორე წინადადებას ფრანგი ავტორი არა როგორც წინამავალის შედეგს, არამედ როგორც დამოუკიდებელ წინადადებას განიხილავს დამოკიდებული მიზნით: “ამიტომაც გამოჩნდა იგი... რათა...”

თუ ჩვენს გამოკვლევაში მოტანილი წმინდა მამების განსაზღვრებებს

⁷ იხ. დასახ. ხატთა გაგებისათვის, გვ. 43-45.

გავითვალისწინებთ⁷, ა. რუსოს მიდგომა საკითხისადმი პრინციპულად მართებულია. მიუხედავად იმისა, რომ ფრანგი მთარგმნელი ძეში, როგორც მამის ხატში, კაცობრივი ბუნების ხატებასაც ხედავს, ადამთან მიმართებაში იგი ფლოროვსკისეულ ინტერპრეტაციას უპირისპირდება, რადგან კაცი არა მხოლოდ ძის, არამედ “მამის ხატადაც” არის შექმნილი. აქედან გამომდინარე, კაცის ბუნება ან სამების, ანდა სამივე პირისთვის საერთო ღმრთეების ხატად უნდა შექმნილიყო.

ამასთანავე, როცა ფლოროვსკი “წინასწარი განჭვრეტი” კაცის “განკაცებული სიტყვის ხატად” შექმნაზე საუბრობს, ბუნებრივად ჩნდება კითხვა: საერთოდ განკაცდებოდა თუ არა ღმერთი, ადამიანი რომ არ დაცემულიყო? – თვით ფლოროვსკისთვის ეს საკითხი პრობლემური არ არის, რადგან იგი დასავლელი ფილოსოფოსებისა და თეოლოგების – რუპერტის, ჰონორიუსის, დუნს სკოტის, თომა აქვინელის, ბონავენტურას და სხვათა – თვალსაზრისს უჭერს მხარს და ძის განკაცებას იმ შემთხვევაშიც კი დასაშვებად მიიჩნევს, ადამიანი რომ ცოდვით არ დაცემულიყო.⁸ ვფიქრობთ, მისი მსჯელობა გადაჭარბებულია, როცა თავისი პოზიციის გასამართლებლად წმ. მაქსიმე აღმსარებლის განსაზღვრებათა საფუძველზე შემდეგი დასკვნა გამოაქვს: “როგორც ჩანს, განკაცების თეორია ცოდვით დაცემისაგან დამოუკიდებლად, მართლმადიდებლურ ღმრთისმეტყველებაში, სულ ცოტა, დასაშვები მაინცაა”⁹. ეს, როგორც თუნდაც თეოლოგუმენი, დასაშვები არა მართლმადიდებლურ, არამედ კათოლიკურ ღმრთისმეტყველებაშია, რადგან თეოლოგუმენს, როგორც დიდი ავტორიტეტის მქონე ღმრთისმეტყველის კერძო აზრს, არსებობის უფლება აქვს, მაგრამ იგი ეკლესიის დოგმატურ დადგენილებებს არ შეიძლება ეწინააღმდეგებოდეს.

ვლ. ლოსკი დუნს სკოტის სწორედ იმ თვალსაზრისს განიხილავს, რომელიც წმ. მაქსიმე აღმსარებლის სწავლებათა კომენტარების საფუძველზეა გამოტანილი. ლოსკი წმ. იოანე დამასკელის დამოწმებით ასკვნის, რომ “არც განკაცება, არც ვნება ბუნებითი აუცილებლობით გამოწვეული არ ყოფილა... შეიძლება ითქვას, რომ ეს შემთხვევითობაა, თუკი ამ გამოთქმაში რაიმე მოულოდნელობის გაგება არ იქნებოდა ნაგულისხმები”.¹⁰ კითხვაზე, განხორციელდებოდა თუ არა უფალი,

⁸ *Cur Deus Homo? О причине воплощения*// დასხ. ნაშ. გვ. 151-164.

⁹ იქვე, გვ. 164.

¹⁰ Вл. Лосский, *Очерк мистического богословия восточной Церкви, Догматическое богословие*, М., 1990. გვ. 104, 106.

ადამიანი რომ არ დაცემულიყო, პასუხი გაცემულია, აგრეთვე, მიტროპოლიტი მაკარის დოგმატურ სახელმძღვანელოში¹¹.

დაბოლოს, ამ საკითხს ერთგვარ სამეუფო ბეჭედს ასვამს განსაზღვრება წმ. კირილე ალექსანდრიელისა: „რომ არ შეგვეცოდა, (ქრისტე) ჩვენთან არ იშვებოდა“¹².

ასე რომ, თუ მართლმადიდებლურ სწავლებას გავითვალისწინებთ, განკაცებული სიტყვის ხატად ადამიანის შექმნა “წინასწარი განჭვრეტით” ღმრთისმეტყველებიდან საერთოდ გამოირიცხება, რადგან კაცის დაცემა არა აუცილებლობიდან, არამედ მისი თავისუფალი ნებიდან გამომდინარეობს.

უკეთეს ადამის დაცემას გარდაუვალობად ვაღიარებთ, მაშინ მისი ბუნების ნაკლოვანებაც უნდა ვაღიაროთ, რაც, როგორც ეს ზემოთაც აღვნიშნეთ, ანთროპოლოგიური მოძღვრების საპირისპიროდ, მიგვიყვანდა აბსურდულ სწავლებამდე, რომლის მიხედვითაც ცოდვისთვის პასუხი არა კაცმა, არამედ ღმერთმა, ადამის შემოქმედმა, უნდა აგოს.

¹¹ Митрополит Макарий, Православно-догматическое богословие, т.2, СПб., 1895. გვ. 26.

¹² PG 75, col. 968 C: „Eijmh; gar hñart omen, ouk aḡ gegone kaq jhñma~“. არქიმ. კვიპრიანე (კერნი) ამ ციტატას ასე თარგმნის: „если бы мы не согрешили, Он не воочеловечился бы“ (Антропология св. Рригория Паламы, Париж, 1950. С. 189).

საქართველოს მნათობთა საუნჯეს ნუ შეეხებით!*

დაახლოებით 8-10 წლის წინათ, როცა გაზეთ „მადლში“ ჰაგიოგრაფიული თხზულებებიდან გამორჩეული ადგილების საღმრთისმეტყველო კომენტარებს ვაქვეყნებდით, აზრადაც არ მოგვსვლია, რომ ჰაგიოგრაფიას სასწავლო პროგრამებიდან ამოღება დაემუქრებოდა. ამისთვის ათეისტური მმართველობის 70-წლიან ეპოქასაც არ დაუბადებია ეჭვი, რადგან ჩვენმა თავდადებულმა მამულიშვილებმა, უღმერთობის ხანაშიც კი, არა მხოლოდ შეინარჩუნეს წმინდანების „ცხოვრებათა“ და „მარტვილობათა“ სასწავლო კურსი, არამედ მრავალი სერიული თუ ცალკეული გამოცემის შედეგად შექმნეს მთელი კორპუსი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლებისა, რომელიც სულ 160-მდე ცხოვრება-მარტვილობას აერთიანებს და სხვადასხვა რედაქციის 400-მდე გამოცემას ითვლის. მაგალითად, მარტო წმ. აბიბოს ნეკრესელის „ცხოვრება“ დაბეჭდილია 9-ჯერ, წმ. აბო თბილელისა – ასევე 9-ჯერ, წმ. გიორგი მთაწმიდელისა – 6-ჯერ, წმ. გრიგოლ ხანძთელისა – 7-ჯერ, წმ. არჩილ მეფისა – 9-ჯერ, წმ. დავით გარეჯელისა – 10-ჯერ, წმ. ილარიონ ქართველისა – ასევე 10-ჯერ, წმ. იოვანე ზედაზნელისა – 8-ჯერ, წმ. იოვანე და ექვთიმე მთაწმიდელთა – ასევე 8-ჯერ, წმ. ნინოსი – 16-ჯერ, წმ. სერაპიონ ზარზმელისა – 7-ჯერ, წმ. ქეთევან დედოფლისა- 9-ჯერ, წმ. შუშანიკისი – 18-ჯერ!

დღევანდელი ლიბერალი იდეოლოგები კი ამტკიცებენ, რომ ჰაგიოგრაფია ისტორიული სანაგვისთვისაა განწირული, რადგან, ერთი მხრივ, იგი დღევანდელ მოთხოვნილებებს თურმე ვერ პასუხობს, მეორე მხრივ კი, საზოგადოებას იდეოლოგიურ ტყვეობაში ამყოფებს. დამაფიქრებელი ისაა, რომ ასეთ იდეოლოგიურ-პოლიტიკურ კურსს დღევანდელი ხელისუფლების როგორც აღმასრულებელი, ისე საკანონმდებლო შტოს წარმომადგენლები ადგანან. მათთვის საქართველოს სახელმწიფოს თვითმყოფადობის ოდითგან მიღებული ეროვნულ-სარწმუნოებრივი ერთიანობის იდეა, როგორც ჩანს, ამორალიზმად იქცა. და აი, რატომ!

ჰაგიოგრაფებმა, ანუ წმინდანთა ღვანლის აღმწერლებმა გარდა იმისა, რომ სულისა და ხორცის განმანათლებელი ეს თხზულებანი

* პირველად დაიბეჭდა გაზეთ „მადლში“ (№5, 2004).

მომავალ თაობებს სამაგალითოდ, სანვრთნელად და სამოქალაქოდ დაგვიტოვეს, იმავდროულად, წმიდანებთან საშუამდგომლოდ და დასაახლოვებლად სულიერი კიბეც აღგვიმართეს, რომლის საფეხურებზეც არა მხოლოდ სარწმუნოებისა და ზნეობის, არამედ ეროვნული თვითშეგნების მეშვეობითაც ვმალდებით. როგორც ხუცესმონაზონი გრიგოლ დოდორქელი წმ. ქეთევან დედოფლის „წამებაში“ გადმოცემული სწავლებით გვმოდღვრავს: „ყოველნი წმიდანი ღმრთისანი, აღმოსავალისა – დასავალისანი, თჳს-თჳსთა ქუეყანათა და სოფელთა ილუნინან და შემწე და მეოხ არიან მათთჳს და ყოველთათჳს წინამე ღმრთისა, არამედ უმეტესად თჳსთათჳს შუამდგომელ არიან ღმრთისა მიმართ საქმეთა მათთა წარმართებისათჳს“.

მამა გრიგოლი ვინმემ ნაციონალისტად რომ არ მიიჩნიოს, საეკლესიო სწავლებას გავიხსენებთ ადამიანის საიქიო ცხოვრების, კერძოდ, იმ გონივრულ-ცნობიერ მახსოვრობასა და პიროვნულ-ინდივიდუალურ თვისებათა თაობაზე, რომელნიც გარდაცვლილი კაცის სულს თან მიჰყვებიან. ამიტომ არაფერია გასაკვირი იმაში, რომ წმიდანი თავისი ქვეყნისა და ერის საქმეთა წარმართებისათვის უმეტესად იღვწოდეს. აქედან გამომდინარე, როცა ზეციურ საქართველოზე ვსაუბრობთ, მას არა გეოგრაფიული საზღვრების მიხედვით, არამედ იმ წმიდათა დასის სახით მოვიაზრებთ, რომელთაც ამქვეყნად თავი ჩვენი მამულის, ერისა და ეკლესიისთვის დადეს.

აქვე შეუძლებელია არ გავიხსენოთ სახელები წმ. გიორგი მერჩულისა და წმ. ილია მართლისა, რომლებმაც ჩვენი ქვეყნისა და ერის არსებობის საუკუნო კონცეფციას ქვიტკირისებური სიმყარე მიანიჭეს. ჩვენი მამულის, ქართული ენისა და მართლმადიდებლური სარწმუნოების წინააღმდეგ ნასროლი ყოველი სიტყვა თვით საქართველოს დასაჭრელადაა მიმართული. ურწმუნონი იკითხავენ, ნუთუ ჰაგიოგრაფიის საკითხი შეიძლება იმდენად განვაზოგადოთ, რომ საქვეყნო პრობლემად ვაქციოთ? – არა ევროპაში, არამედ ევროპულად განათლებული ბატონების გასაგონადაც ვიტყვით, ჰაგიოგრაფიის უარყოფა წმინდანების, ანუ ეკლესიის უარყოფასაც ნიშნავს, ყველა მისი შემადგენელი იერარქიული, დოგმატური და მორალური ასპექტით. ევროპის დიდმა ნაწილმა ასეთი უარყოფა პირველად ათი საუკუნის წინ კათოლიციზმის სახით, ხოლო შემდეგ XVI ს-ში რეფორმაციის გზით უკვე განახორციელა და სექტანტობის საბადოდ ქცეული პროტესტანტული მიმდინარეობანი წარმოშვა. ისინიც თავიანთ თავს ქრისტიანებს უწოდებენ, მაგრამ სარწმუნოებრივ სწავლებათა განსხ-

ვაგების გამო მათში არავითარი ერთობა აღარ არსებობს.

ჩვენი პროტესტანტულ იდეებს ჯერ-ჯერობით მართლმადიდებლობის სახელით ნერგავენ, ამიტომ სარწმუნოების მეცნიერული ცოდნის არქონის გამო საზოგადოებას სიფრთხილე მართებს, რათა იგი მაცდურთა ხელში ბრმა იარაღად და საკუთარი მომავლის მესაფლავედ არ იქცეს. როცა გვარწმუნებენ, რომ „წმიდათა ცხოვრებანი“ იდეურად მოძველდა, – ეს იმას ნიშნავს, რომ ქრისტიანული სარწმუნოება, ზნეობა და ცხოვრების წესიც გარდასულ დღეთა კუთვნილება გახდა და ცხოვრება ახალი გლობალური ორიენტაციებით მოგვეთხოვება; ხოლო როცა მას იდეოლოგიად, ანუ თავისუფლების საწინააღმდეგო მავნე დოგმების საპყრობილედ წარმოგვიდგენენ, – ეს არის ანტიქრისტიან იდეოლოგებად ქცეული ლიბერალების მონოდება ქრისტიანული გამოცხადებითი და ზნეობრივი კანონებისგან განთავისუფლებისკენ, რაც, ფაქტობრივად, ცოდვის თავისუფლების ქადაგებას ნიშნავს. მოკლედ, ასეთია მათი უნილბო სახე.

ეს, რაც შეეხება იმ არსებით სარწმუნოებრივ-ზნეობრივ მხარეს, რომელზეც ჩვენი სასიქადულო მეცნიერები, გასაგები მიზეზების გამო, ყურადღებას შეგნებულად არ ამახვილებდნენ. მაგრამ მიუხედავად იმისა, რომ მათი სამეცნიერო მუშაკობის არეალი შეზღუდული იყო, ქართველმა მეცნიერებმა ფილოლოგიურ-ისტორიული და ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი თემატიკის გამოკვლევებით საბჭოთა ათეისტური საგანმანათლებლო აპარატიც კი დაარწმუნეს ჰაგიოგრაფიის სარგებლიანობაში, რითაც გზა გაუხსნეს ჰაგიოგრაფიის მეცნიერულ შესწავლას – მომავალ თაობათა სულიერი განვითარებისთვის განუზომელი მნიშვნელობის საქმეს. მაშ, ვნახოთ, რა მნიშვნელობას ანიჭებდნენ ისინი ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებს მეცნიერულ-პოლიტიკური თემატიკიდან გამომდინარე.

ივ. ლოლაშვილი გიორგი მცირის თხზულების „ცხოვრება გიორგი მთაწმიდელისა“ (თბ., 1994) მნიშვნელობაზე წერს: იგი „წარმოაჩენს გიორგი მცირეს, როგორც ქართული სიტყვის დიდოსტატს, შესანიშნავ პროზაიკოსსა და საეკლესიო მოღვაწეს... ყველა შემთხვევაში იგრძნობა ზომიერება, სიტყვის კულტურა, გონებამახვილობა, მკითხველისადმი პატივისცემა და მოვალეობის მიმართ დიდი პასუხისმგებლობა“ (გვ. 38, 154); „გიორგი მცირე, ეს ფართო განათლების მწერალი, აღწერს არა მარტო თავისი მოძღვრის ცხოვრებასა და მოქალაქეობას, სამწერლო და პედაგოგიურ მოღვაწეობას, არამედ გვიხატავს XI საუკუნის ქართულ კულტურულ და პოლიტიკურ გარემოსაც, გვა-

ძლევს უნიკალურ ცნობებს სხვა ქართველი მოღვაწეების საეკლესიო-სამონასტრო საქმიანობაზე, ქართულ-ბიზანტიურ სახელმწიფოებრივ ურთიერთობაზე, საეკლესიო დისპუტებზე, სწავლა-განათლებაზე და ქართული კულტურულ-საგანმანათლებლო ცენტრების რაობაზე. ეს „ცხოვრება“ რომ არ გვექონოდა, არაფერი არ გვეცოდინებოდა, მაგალითად, ილარიონ თვალოელის, ბასილი ბაგრატიის ძის, გიორგი მწერლის, პეტრე პეტრიკ-ყოფილის, განსაკუთრებით კი „მოძღვართ-მოძღვრის“ – გიორგი შეყენებულის (შავმთელის) ვინაობათა შესახებ, ასევე მკრთალი წარმოდგენა გვექნებოდა მეფე ბაგრატ მეოთხის სახელმწიფოებრივსა და კულტურულ მოღვაწეობაზე, საქართველოს პოლიტიკურ ცხოვრებასა და ქართველი საზოგადოების იმ უარყოფით მოვლენებზე, რომელთაც ამხელდა და რომელთა გამოსწორებისთვისაც იბრძოდა გიორგი მთანმიდელი“ (გვ. 87-88). ამავე „ცხოვრებაზე“ დაყრდნობით სამართლიანად შენიშნავდა ივ. ჯავახიშვილი, რომ „გიორგი მთანმიდელის მარად მადიდებელი უნდა იყოს საქართველო, რომ მან ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობას იმ დროისათვის შეურყეველი კანონიერი საბუთი მოუპოვა და ბერძენთა სამღვდელთა ბის მიმტაცებლობისაგან იხსნა“ (ქართ. ერის ისტ. II, 1965. გვ. 183).

კ. კეკელიძის განსაზღვრებით, აგიოგრაფიული ლიტერატურა „წარმოადგენს, საკუთრივ, ისტორიული მწერლობის ერთ-ერთ დარგს და რომელსაც არანაკლები მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე წმინდა ისტორიულ მწერლობას. აგიოგრაფიულ ძეგლებში, რომელნიც წმინდანთა ცხოვრება-მარტვილობას შეიცავენ, ავტორებს ისეთი დეტალები და ცნობები დაუტოვებიათ, რაც ნაფიც ქრონისტებსა და მემატრიანეთ უყურადღებოდ რჩებოდათ ხოლმე“ (ძვ. ქ. ლიტ. ისტ. I, 1980. გვ. 501); „თხზულებაში „წამება წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისა“ ნაჩვენებია ის მომენტი ჩვენი ცხოვრებისა მეხუთე საუკუნეში, როდესაც ირანის შაჰები, თავისი აგრესიული პოლიტიკური ზრახვების განსახორციელებლად ქართლში, ეძებენ აქაურ ფეოდალთა შორის საჭირო აგენტებს, რომელნიც შეძლებდნენ ძირი გამოეთხარათ მშობლიური ქვეყნის დამოუკიდებლობისათვის. ამგვარი ტენდენციის ფონზე თხზულებაში ოსტატურად გადაშლილია მწვავე დრამა, რომელსაც ადგილი ჰქონია ქვემო ქართლის ერთ-ერთი პიტიახშის ოჯახში“ (იქვე, გვ. 113); მკვლევარის თქმით, იაკობ ცურტაველის „მიზანია განმტკიცება ქრისტიანობისა და სამშობლოსადმი, რომელსაც აწვევა აგრესიულად განწყობილი ირანი, ერთგულებისა და სიყვარულის გრძნობისა. ის ხაზს უსვამს იმ თანაგრძნობას, რომელსაც იწვევს

ადამიანის გულში მონამებრივი ღვანლი შუშანიკისა, და იმ ზიზღს, რომელიც დაიმსახურა ვარსქენის ჯალათობამ, პოლიტიკურ-სარწმუნოებრივმა რენეგატობამ და სამშობლოს ღალატმა“ (იქვე, გვ. 116-117).

მ. ქავთარია: „ჰაგიოგრაფიული კრებულების შედგენამ, რაც XVII ს. მიწურულიდან დაიწყო, ხელი შეუწყო ჰაგიოგრაფიის დანიწარებას და ეროვნული დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლაში მას ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი როლი მიეკუთვნა... ამ პერიოდის ქართული ჰაგიოგრაფია აქტიურად ჩადგა ქვეყნის სამსახურში. მისი მონოდება აღაფრთოვანებდა ხალხს ირან-ოსმალეთის წინააღმდეგ საბრძოლველად“ (ძვ. ქ. აგ. ლიტ. ძეგ. V, 1989. გვ. 298).

ალბათ, საკმარისია ციტატების დამონება ჰაგიოგრაფიის იმ მრავალმხრივი მნიშვნელობის წარმოსაჩენად, რისთვისაც არც სხვა ცნობილ მეცნიერებს – ა. შანიძეს, ს. ყაუხჩიშვილს, ილ. აბულაძეს, ელ. მეტრეველს, გ. საბინაშვილს, პ. ინგოროყვას, ს. კაკაბაძეს, პ. კარბელაშვილს, სოლ. ყუბანეიშვილს, ივ. იმნაიშვილს, მ. შანიძეს, ტრ. რუხაძეს, ე. გაბიძაშვილს, ზ. ჭუმბურიძესა და სხვ. – არ დაუზოგავთ თავი. ისინი ჰაგიოგრაფების შექმნილ საუნჯეს ერთგულად დარაჯობდნენ და ქართველ ხალხში ეროვნულ თვითშეგნებას აღვივებდნენ და განამტკიცებდნენ.

დაბოლოს, „გონებრივი სიამოვნებისთვის“ გავიხსენოთ დიდი ივანეს პოეტური სიტყვები, რომლითაც მან ჩვენი პატიოსანი და ნამდვილი წინაპრების სახე ასე დაგვიხატა: „...ოდენ კანდელის მკრთალი ნათელი აქა-იქ სენაკებში მონმობდა, რომ ამ მონასტერში ჩუმი, მაგრამ დაულალავი, მშობელ ეკლესიისთვის თავგანწირული გონებრივი მუშაობა იყო. აქ მოღვაწეობდნენ სამშობლოსადმი ღრმა და გულწრფელი სიყვარულით აღფრთოვანებულნი საქართველოს მნათობნი, გამოჩენილი მეცნიერი ბერები“ (ქარ. ერის ისტ. II, გვ. 176), რომელთა ღირსიც არ იყო უმადური სოფელი ესე.

ღმრთის ხატის ქრისტოლოგიური და ანთროპოლოგიური განსაზღვრებანი*

დელფოში აპოლონის ტაძრის სვეტზე ამოკვეთილი წარწერა – *gnōqi seauton*, შეიცან თავი შენი – აქტუალობას არასდროს დაკარგავს, რადგან ამ ბრძნული სენტენციით მნიშვნელოვანი ზნეობრივი კრიტერიუმია დადგენილი: თუ საკუთარი ქმედების სამართლიანი შეფასება არ შეგიძლია, ვერც სხვათა საქციელის მორალურ განსჯას შეძლებ; ანუ, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თუ გინდა ადამიანის ყოფიერების საიდუმლოს ჩასწვდე, პირველ რიგში, საკუთარი თავის შეცნობა უნდა შეგეძლოს. ე. ი. მიგნებულება ძირითადი გნოსეოლოგიური პრინციპი: შემეცნების სიღრმეს ზნეობრივი სინმინდე განსაზღვრავს.

არა აქვს მნიშვნელობა, „შვიდ ბრძენთაგან“ რომელია ამ გნომის ავტორი. მთავარია ის, რომ ყოველ მათგანს ადამიანის რაობის შესახებ თავისი ჩამოყალიბებული შეხედულებები და ეთიკური პრინციპები ჰქონდა, რომლითაც ისინი როგორც ღმერთებთან, ისე გარე სამყაროსთან მიმართებას განსაზღვრავდნენ. მაგრამ რამდენადაც საკუთარ თვალში ღირეს დანახვა უფრო რთულია, ვიდრე მეორე ადამიანის თვალში წუელის შემჩნევა, ამიტომ ეს გამოთქმაც არა საერთოდ ადამიანის, არამედ საკუთარი თავის შეცნობისა და თვითკონტროლისკენ მოგვიწოდებს, რომლითაც იგი ენათესავება ათი საუკუნით ადრე მოსე წინასწარმეტყველის მიერ მოცემულ გაფრთხილებას: ეკრძაღე თავსა შენსა (II სჯ. 15,9).

ორივე ეს გამოთქმა არსებითად ადამიანის სრულყოფის ზნეობრივ პრინციპს აფუძნებს, მაგრამ განსხვავებით ზოგადი წარმართული კონცეფციისაგან, ქრისტიანული თეოლოგია მის შინაარსს აფართოებს და, ამასთანავე, აკონკრეტებს კიდევ. წმ. ბასილი დიდის განმარტებით: „ეკრძაღე უკუე თავსა შენსა, ესე იგი არს, ვითარმედ თავსა ოღენ თვისსა ეკრძაღე და ნუ გარეგანთა მათ საქმეთა, რამეთუ თავად ჩუენად ითქუმის სული და გონებაჲ, რომლითაცა ხატად ღმრთისა დაბადებულ ვართ... გამოიძიე თავი შენი, თუ ვინ ხარ, გულისწმა-ყავ თვისი იგი ბუნებაჲ, რამეთუ მოკუდავ არიან ჴორცნი შენნი, ხოლო სული უკუდავ, და რამეთუ ორკერძო არს ცხოვრებაჲ ჩუენი: ერთი

* მოხსენება საერთაშორისო სიმპოზიუმზე „ქრისტიანობა ჩვენს ცხოვრებაში: წარსული, აწმყო, მომავალი“, თბ., 2005. პირველად დაიბეჭდა ჟურნალში „ლოგოსი“ IV, თბ., 2007. გვ.256-258.

ესე ჯორცთაჲ, ადრე წარმავალი, და მეორე იგი სულისაჲ, რომელი გარეშემოუნერელ არს და დაუსრულებელ“.¹

მაშასადამე, ადამიანს პირველ რიგში არა გარეგან საქმეთა, არამედ საკუთარი უკვდავი სულის, ანუ ღმრთის ხატის გამოძიება მართებს, რათა სწორად განსაზღვროს – თუ რისთვის უნდა იზრუნოს ამ ქვეყანაზე. ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ კი თავის შეცნობისა და გამოძიების წილ საერთოდ ადამიანის რაობის შესწავლა განიზრახა, მაგრამ ადამიანის – როგორც ღმრთის ხატად შექმნილი არსების – განსაკუთრებულობა სრულიად გამორიცხა. მიუხედავად ამ დროისთვის დაგროვილი მრავალი სუბიექტური თვალსაზრისისა, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ჩიხშია შესული. იგი ადამიანის ყოფიერების მნიშვნელობასა და მიზანს ლოგიკურ განსაზღვრებას ველარ აძლევს.

ჯერ კიდევ გასული საუკუნის 30-იან წლებში ემიგრანტი რუსი ფილოსოფოსი ვ. ზენკოვსკი სვამდა კითხვას: „რით უნდა აიხსნას ეს გამქრქალება სწავლებისა ადამიანში ღმრთის ხატის შესახებ, მისი გადაქცევა უნაყოფო და უსარგებლო რიტორიკად? ეს პროცესი სრულიად გაურკვეველი და გამოუკვლეველი რჩება, – მაგრამ ერთი რამ უდავოა, უკვე XV საუკუნეში, როცა ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ ასე ძლიერ დაიწყო განვითარება, იდეა ღმრთის ხატისა მასში არავითარ როლს აღარ თამაშობს“.² – ჩვენი აზრით, ამ გამქრქალების მიზეზი ევროპელ მეცნიერთა მიერ ღმრთის უარყოფასა და ქრისტიანული რელიგიის დაკნინებაში უნდა დავინახოთ, რადგან ადამიანის, როგორც ღმრთის ხატად შექმნილი არსების, აღიარებას თან სდევს ბიბლიური სწავლების საფუძველზე ჩამოყალიბებული ძირითადი ანთროპოლოგიური განსაზღვრებების გათვალისწინებაც, რაც მსოფლიო სულსა და უპიროვნო, ანუ უსახელო ღმერთზე მინდობილი კაცისთვის შეუძლებელია. აი, რამდენიმე თეოლოგიური მოთხოვნა, რომელიც მრავალი ფილოსოფიური სისტემისთვის შეუთავსებელია: ადამიანი სამების ხატია, – ე. ი. სხვა ღმერთის არსებობა გამოირიცხება; ადამი პირველი ადამიანია და მის შექმნამდე არავითარი წინარე სუბსტანცია არ არსებობდა, – ე. ი. ევოლუციონიზმს საფუძველი ეცლება; ადამი, ისევე როგორც ყოველი მამაკაცი და დედაკაცი, ღმრთის ხატია და მას უშუალოდ პირველსავე ქმნის ყოველგვარი შუალედური საფეხურის

¹ ბასილი კესარიელის „სწავლათა“ ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი, გამოსაცემად მოამზადა ც. ქურციკიძემ, თბ., 1983. გვ. 21-22.

² Вопросы философии №12, М., 2003. გვ. 149. Православная Мысль №1, П., 1931. გვ. 102-128.

გარეშე, – ე. ი. ნეოპლატონიზმს და საერთოდ ემანაციზმს პრინციპულად ემიჯნება ბიბლიური შესაქმე, რომლის მიხედვითაც ღმერთი სამყაროს არაფრისგან ქმნის; ადამიანის ბუნება ღმრთის ბუნების ხატია და რადგან პირველსახეში არავითარი სქესობრივი ნიშანი არ არსებობს, ხატშიც მხოლოდ ადამიანური ბუნება მოიაზრება გარეშე სქესობრივი განსხვავებულობისა, – ე. ი. ადამიანში ღმრთის ხატის არსებობა ითვალისწინებს მისი გონიერი სულის არსებობასა და უკვდავებას, რომელსაც არც შედგენილობა და, აქედან გამომდინარე, არც სქესი არა აქვს.

გარდა აღნიშნული დებულებებისა, ქრისტიანულ ანთროპოლოგიაში არსებობენ სწავლებანიც, რომლებიც არა მხოლოდ ღმრთის ხატად ადამიანის შექმნას, არამედ მის აღდგომასაც განმარტავენ. ეს კი, თავის მხრივ, გულისხმობს ქრისტოლოგიური სწავლების დაცვა-საც, რადგან თვით უფალი იესო ქრისტე იქმნა „პირმშოა ყოველთა დაბადებულთა“ (კოლ. 1,15). ასე კი მას იმიტომ ეწოდება, რომ „ხორცშესხმით ჩვენი მსგავსი გახდა და თვისი სხეული ყველაზე ადრე გამოიხსნა“.³ მაცხოვრის მკვდრეთით აღდგომა დასაბამი შეიქმნა ეშმაკის ტყვეობისა და ცოდვისაგან კაცთა განთავისუფლებისა, რაც თავის უმაღლეს გამოხატულებას ადამიანის ღმერთთან შეერთებაში, ანუ განღმრთობაში ჰპოვებს. ამასთან, გასათვალისწინებელია, რომ საყოველთაო აღდგომის შემდეგ, მაცხოვრის აღმდგარი სხეულის მსგავსად, ადამიანის სხეულიც სულიერი და უვნებელი იქნება; ანუ ადამიანის არა საერთოდ ბუნება, არამედ ხორციელი ბუნების თვისებები შეიცვლება და ზეციური სამკვიდროს შესაფერის მდგომარეობას შეიძენს.

მიუხედავად იმისა, რომ ხატება ადამიანისა ყოფიერების სამივე ეტაპზე – შექმნისას, სიცოხლეში და აღდგომის შემდეგ – პრინციპულად ერთი და იგივე რჩება, ამ საკითხებს იმისთვის ვეხებით, რომ არა მხოლოდ თეოლოგიური, არამედ ფილოსოფიური თვალსაზრისითაც საყურადღებო და დასაფიქრებელ თემად ვაქციოთ, რადგან ისინი ადამიანის ცხოვრების მთავარი საზრისის გადანყვეტისკენ მოგვინოდევენ.

წარმოდგენილ მსჯელობათა შემდეგ, ვფიქრობთ, ქვემოთ მოყვანილი საღმრთისმეტყველო ინტერპრეტაციები საკვლევ საკითხს კიდევ უფრო გასაგებს გახდიან.

³ გრ. რუსაძე, ღმრთის შეუქმნელ და შექმნილ ხატთა გაგებისათვის, თბ., 2000. გვ. 68.

ეკლესიის მამებისა და მასწავლებლების აზრთა შეჯერებით, სწავლება ადამიანში ღმრთის ხატის შესახებ ოთხ ძირითად ასპექტად შეიძლება დაიყოს:⁴ ა) ღმერთი თავისი ბუნებით უწმიდესი სულია, რომელიც ყოველივე ნივთიერთან უზიარებელია და არავითარი სხეულბრივი საფარველით არ არის დაფარული. ამიტომ ღმრთის ხატება არა ადამიანის სხეულში, არამედ მის უსხეულო სულში უნდა დავინახოთ; ბ) ღმერთს, როგორც სულს, ბუნებითი უკვდავება და სულის არსობრივი თვისებები – გონი და თავისუფლება – აქვს. ამიტომ ადამიანის გონებაც, თავისუფალი ნებაცა და სულის ურღვევობა და უკვდავებაც შეგვიძლია ღმრთის ხატად მივიჩნიოთ; გ) ღმერთი, უწმიდესი სული, არსით ერთი, მაგრამ პირით სამია. ამ დამოკიდებულებითაც ღმრთის ხატის დანახვა ჩვენს სულსა და მისთვის დამახასიათებელ სამ არსობრივ ძალაშიც შეიძლება. ერთნი ასახელებენ – მახსოვრობას, გონებას და ნებას, მეორენი – გონებას, სიტყვას, სულს, ან – გონებას, ნებასა და გრძნობას; დ) ღმერთი ყველა არსების მიმართ უფალი, მეფე და მბრძანებელია. ამ აზრითაც, ადამიანის შექმნისას მისთვის მიმადლებულ ხატად შეიძლება ამ ქვეყნის ყოველგვარ მკვიდრზე მისი მეფური უფლება და მბრძანებლობა მივიჩნიოთ.

ამრიგად, ის, ვინც ჩვენ შეგვექმნა, ყველა წმინდა გრძნობითა და უნარით ჩვენი მსგავსია, მაგრამ ჩვენთან, მის ქმნილებებთან, შედარებით უსაზღვროდ აღმატებული სრულყოფით.

განსხვავებით ანთროპოლოგიური განსაზღვრებებისა, რომელნიც ძირითადად შესაქმის 1,26 მუხლს ეფუძნებიან, პავლენსა და პატრისტიკულ ლიტერატურაში გვხვდება სწავლება იესო ქრისტეს, როგორც ღმრთის ხატის შესახებ. წმ. მამათა ქრისტოლოგიური განმარტებები ერთმნიშვნელოვნად ადასტურებენ, რომ ხატი, როგორც ძე ღმრთის სახელი, ღმრთებრივი ბუნების აღმნიშვნელია, ანუ ვლ. ლოსკის სიტყვებით რომ ვთქვათ: ხატი ღმრთისა ნიშნავს, რომ იგი არის „თვით მდგომარეობით ბუნებით ღმერთი“.⁵

თუკი პირველ შემთხვევაში შექმნილ ხატზე ვსაუბრობდით და ამ ტერმინში პროტოტიპისადმი ხატის ბუნებითი მსგავსება იგულისხმებოდა, მეორე შემთხვევაში ხატი შეუქმნელია და იგი ბუნების იგივეობაზე მიანიშნებს. ჩვენი დაკვირვებით, უკანასკნელი თეზა, ეგზეგეტიკური თხზულებებიდან გამოტანილი დასკვნების საფუძველზე,

⁴ იქვე, თ. III.

⁵ **Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие, М., 1991.** გვ. 270.

კონკრეტულ დამოკიდებულებათა გამოყოფით უფრო თვალსაჩინოდ საბუთდება.⁶ მაშ, ჩვენ ვხსნით ტერმინი ხატის მნიშვნელობას, როცა ასე ეწოდება ძე ღმერთს პირველსახესთან, ანუ მამა ღმერთთან მიმართებაში.

– პავლე მოციქულის სიტყვით, იესო ქრისტე არის ხატი ღმრთისა უხილავისა (კოლ. 1,15). თუ ღმერთი უხილავია, მაშინ მისი ხატიც უხილავია, რადგან ჩვენ იმ ხატზე ვსაუბრობთ, რომელიც ბუნებას ეკუთვნის. უხილავი კი ქრისტეს ორი ბუნებიდან მხოლოდ ღმრთებრივი შეიძლება იყოს.

– ძე ღმერთი ღმრთის ცხოველი ხატია. მაგალითად, ნივთიერი ხატი პირველსახისგან განსხვავებულია, თუმცა ერთიცა და მეორეც ერთსა და იმავეს წარმოადგენენ. ადამიანის გამოსახულება პირველსახისგან (თვით ადამიანისგან) იმით განსხვავდება, რომ იგი ცოცხალი არ არის, მოქმედება არ შეუძლია. ღმრთის უხილავი ხატი კი ნივთიერისგან განსხვავებით ცხოველია, ანუ ცოცხალია.

ანალოგიური დიალექტიკით შეიძლება გახსნა სხვა დამოკიდებულებებისაც: ძე მამის გვამოვნების ხატია; ძე ღმერთი ღმრთის უცვალებელი ხატია; ძე ღმერთი ღმრთისა და მამის არსის ხატია; ძე მამის თანახატი ანუ თანაარსია; ძე ღმერთი ღმრთის ხატი ანუ ღმერთია; დაბოლოს, ძე მამის გვამოვნების ანუ დამოუკიდებლობის ხატია. – ყველა მოცემული განსაზღვრებიდან მხოლოდ ერთი უცილობელი დასკვნა გამომდინარეობს: ძე არის ხატი მამისა, ნიშნავს, რომ ძეც იმავე ბუნებისაა, როგორისაც თვით მამა.

ამრიგად, იესო ქრისტეცა და ადამიანიც – ორივე ღმრთის ხატია, მაგრამ პირველი შეუქმნელი ხატია, ანუ – ბუნებით ღმერთი, ხოლო მეორე შექმნილი ხატია, ანუ – ბუნებრივი თვისებებით ღმრთის მსგავსი.

⁶ დასხ. ხატთა გაგებისათვის, თ. II.

ერეტიკული წიგნების შესახებ

რა არის მწვალებლობა, რა მიმართება აქვს ეკლესიას მწვალებლური ლიტერატურისადმი, რას ნიშნავს ცენზურა სასულიერო წიგნზე, არის თუ არა ერთი და იგივე მწვალებლობა და წარმართობა, რა დამოკიდებულება უნდა გვქონდეს წარმართული ლიტერატურის, ან ანტიკური ფილოსოფიის მიმართ.

1. ნებისმიერი საეკლესიო კანონიკური საკითხის დასადგენად, ვფიქრობთ, უმჯობესია საქმე, პირველ რიგში, მართლმადიდებელი ეკლესიის ძირითადი კანონიკური კორპუსის, დიდი სჯულისკანონის დადგენილებებისა და ცნობილი კანონისტების მიერ მათზე დართული კომენტარების გამოძიებით დავიწყოთ, რადგან მასში 7 მსოფლიო კრების კანონებთან ერთად შეტანილია წმინდა მოციქულთა, 10 ადგილობრივი კრებისა და 12 წმიდა მამის კანონები, რომლებიც ასევე მსოფლიო კრებების მიერაა დამტკიცებული. მართლმადიდებლური დოგმატური სწავლებით კი ცნობილია, რომ მსოფლიო კრებები უმაღლესი საეკლესიო ხელისუფლების შეუმცდარ ორგანოებს წარმოადგენენ. სწორედ ამიტაა განსაზღვრული საეკლესიო კანონთა განსაკუთრებით მაღალი ავტორიტეტი.

ამის შემდეგ კი, თუ დასმული საკითხი აღნიშნულ კორპუსში ამომწურავად ან საერთოდ განხილული არ არის, რასაკვირველია, მივმართავთ წმიდა მამათა და ეკლესიის მასწავლებელთა თხზულებებს, რომელთა მეშვეობითაც, ღმრთის ნყალობით, ყოველგვარ პრობლემაზე გადამწყვეტ პასუხს აუცილებლად მივაგნებთ. მთავარია, შრომა გულისხმიერებითა და მოთმინებით წარვმართოთ, რადგან პატრისტიკული მასალა ძალზე მდიდარია და პირველივე აღმოჩენაზე ევრიკას წამოძახება არ ეგების. საჭიროა, ერთსა და იმავე საკითხზე მოძიებული მამათა სწავლანი ერთმანეთთან შევაჯეროთ და კონტექსტთა ფრთხილი ანალიზის საფუძველზე ზომიერი დასკვნა გამოვიტანოთ.

ჩვენს შემთხვევაში, პასუხი უნდა გავცეთ კითხვებზე: რა არის მწვალებლობა, რა მიმართება აქვს ეკლესიას მწვალებლური ლიტერატურისადმი, რას ნიშნავს ცენზურა სასულიერო წიგნზე, არის თუ არა ერთი და იგივე მწვალებლობა და წარმართობა, დაბოლოს, რა

* პირველად დაიბეჭდა გაზეთ „მადლში“ (№7-8, 2005).

დამოკიდებულება უნდა გვექონდეს წარმართული ლიტერატურის, ან ანტიკური ფილოსოფიის მიმართ.

2. ალბათ ზედმეტი არ იქნება, თუ კრებათა დადგენილებების გაცნობამდე, დიდი სჯულისკანონში სამოქალაქო სამართლის წიგნთაგან, კერძოდ, იმპ. იუსტინიანეს კოდექსიდან, შეტანილ სხვადასხვა განსაზღვრებას მოვიტანთ იმის თაობაზე, „თუ რა არს მწვალებელი“:

„რომელი არა ადიდებდეს წმიდასა სამებასა ერთსა შინა ღმრთეებასა სწორითა ძლიერებითა, არცა ქრისტეანედ იწოდების, არამედ უცნობელი არს და მწვალებელი და უპატიოდ და იგუემების განჩინებისაებრ სამოქალაქოთა სჯულთადასა“;

„მწვალებელი არს და საპატიჟოდ მწვალებელთათვის დადებულისა სჯულისა თანამდები, რომელი მცირედცა მიდრკეს მართლმადიდებელისა სარწმუნოებისაგან“;

3. „მწვალებელი არს, რომელი მართლმადიდებელი არა იყოს“ (დ. სჯ., 196-197). – შემდგომ ამისა კოდექსში განმარტებულია მწვალებელთა (მაგ., მანიქეველთა, დონატისტელთა) უფლება-მოვალეობანი; იუდეანთა მიმართ წაყენებული მოთხოვნები კი ცალკე კანონშია განსაზღვრული, ე. ი. არა მწვალებლებთან ერთად; ხოლო წარმართები აქ არ იხსენებიან. რაც შეეხება მწვალებელთა, ჰურიათა და ელინთა საკითხებს, მათ ნომოკანონის კანონებრივ განწესებათა მე-12 ნაწილი ეთმობა, რომლის I თავი „თუ რა არს წვალება და რა განხეთქილება და რა კიდე-შესაკრებლობა“ წმ. ბასილი დიდის I კანონით განისაზღვრება: „პირველთა, რომელნი არარას სცთებოდინ სარწმუნოებასა შინა... წვალებად უკუე ყოვლად ყოვლითურთ განჭრილთა და თვთ მით სარწმუნოებითა უცხოქმნულთა უწოდეს, ხოლო განხეთქილებად – კურნებად შესაძლებელთა რათმე მიზეზთა და ძიებათათვის საეკლესიოთა ურთიერთას განყოფილთა, ხოლო კიდეშესაკრებელად – შედგომითა დაუმორჩილებელთა ხუცესთა ანუ ეპისკოპოსთაათა უსწავლელისა ერისა მიერ ქმნილთა რათმე კრებათა“ (დ. სჯ., 472).

კანონისტი იოანე ზონარა ერთ-ერთი განმარტებისას ბასილი დიდის განსაზღვრებას განხეთქილთა (სქიზმატიკოსთა) შესახებ ასე ავრცობს: „სქიზმატიკოსები ეწოდებათ მათ, რომელნიც სარწმუნოებისა და დოგმატების თაობაზე საღად აზროვნებენ, მაგრამ რაღაც მიზეზებით განეშორებიან და თავიანთ ცალკე შეკრებებს აწყობენ“ (Прав. помс., с.244). ეპ. ნიკოდიმოსის (მილაში) დაკვირვებით, საერთოდ ეკლესია სქიზმას (განხეთქილებას) ყოველთვის უყურებდა, როგორც ერთ-ერთ

ყველაზე დიდ დანაშაულს ეკლესიის წინააღმდეგ. ასე მაგალითად, ოპტატი მილევიტელი (IV ს.) სქიზმას უფრო დიდ ბოროტებად მიიჩნევდა, ვიდრე კაცის კვლასა და კერპთაყვანისმცემლობას; ხოლო იოვანე ოქროპირი სქიზმისა და ერესის შედარებისას ამბობს, რომ ეკლესიის ერთობისა და სისავსის დარღვევა ნაკლები ბოროტება როდია, ვიდრე ერესის წარმოქმნა (Прав. I, 370-371). ამიტომ შემთხვევითი არ არის, რომ კონსტანტინეპოლის II მსოფლიო კრების VI კანონის მიხედვით: „მწვალებელად უნესთ ძუელვე სადვე განყრილთა ეკლესიისაგან და შემდგომად ამისსა ჩუენ მიერ შეჩუენებულთაცა და ამათ თანა მათცა, რომელნი სარწმუნოებისასა უკუე მართლისასა იჩემებენ აღსაარებასა, ხოლო გამოხეთქილ არიან და წინააღმდეგომად კრება-ჰყოფენ და კანონებრივთა ეპისკოპოსთა წინა-განენყოზიან“ (დ. სჯ., 262). – ამ კანონით მამები მწვალებელის (ერეტიკოსის) საერთო სახელს უწოდებენ არა მხოლოდ მათ, რომელნიც სარწმუნოებას სიცრუით ასწავლიან, არამედ „გამოხეთქილთაც“ (სქიზმატიკოსებსაც), რომელნიც კანონიერად დადგენილი ეპისკოპოსის წინააღმდეგ კრებებს მართავენ.

ერთი შეხედვით, ბასილი დიდისა და მეორე მსოფლიო კრების კანონები ერთმანეთს არ შეესაბამება. პირველი ასხვავებს და აკონკრეტებს ერესისა და სქიზმის ცნებათა მნიშვნელობებს, მეორე კი აიგივებს მათ. სინამდვილეში, ისინი ერთმანეთს ავსებენ და ამტკიცებენ იმ გარემოებათა გათვალისწინებით, რაზეც მათ მსჯელობა უხდებოდა. ბასილი დიდი განხეთქილებაში მყოფთა შორის იმათ გულისხმობს, რომელთაც საეკლესიო საკითხთა ძიებისას განსხვავებული პოზიცია დაიჭირეს, მაგრამ მათი განკურნება შესაძლებელია; ხოლო კრების მამები იმ უკიდურეს დაპირისპირებაზე მიუთითებენ, როცა სქიზმატიკოსები სიტყვით მართლმადიდებლის სახელს კი იჩემებენ, მაგრამ საქმით ეპისკოპოსის (იგივე პატრიარქის) წინააღმდეგ კრებებს მართავენ, ანუ ეკლესიას იმდენად განეშორებიან, რომ სინანულს აღარ გამოხატავენ და, სარწმუნოების გარდამქცეველთა მსგავსად, ისინიც მწვალებლებად იწოდებიან.

მაშასადამე, ვინრო გაგებით მწვალებელი მართლმადიდებლური სარწმუნოებრივი სწავლების დამარღვეველს ნიშნავს, ხოლო ფართო გაგებით – ყველა განდგომილსა და გამოყოფილს, რომელსაც შეიძლება არა სარწმუნოებრივ საკითხებთან, მაგრამ წეს-ჩვეულებებთან დაკავშირებით ეკლესიაში განხეთქილება შეაქვს. ამიტომ „წმიდა მამათა და ეკლესიის მასწავლებელთა თხზულებებში სქიზმატიკოსები საკმაოდ ხშირად ერეტიკოსებად არიან სახელდებულნი. ნამდვილად,

ჩვენ გვხვდება მრავალი განხეთქილება, რომელნიც წარმოქმნის დროს იცავენ მართლმადიდებლობას, მაგრამ შემდეგ თანდათან მას შორდებიან და ამა თუ იმ ერესს ითვისებენ, რომელსაც უკვე აღარასოდეს არ განემორებინან“ (Прав. I, 266). ასე მოხდა რამდენიმე წლის წინათ ჩვენი ეკლესიის ისტორიაშიც: ეკუმენისტურ საკითხზე ხელოვნურად წარმოქმნილი პრობლემის შედეგად, რამდენიმე მცირე დაჯგუფება სქიზმატური წარმოშობის უცხო მიმდინარეობებში გაერთიანდა.

ასე რომ, სჯულის კანონის მიხედვით წვალების (airesei~), განხეთქილებისა (scisma) და კიდემესაკრებელის (parasunagwghy თვითნებური თავყრილობა) ცნებები შესაძლოა გაიგივდეს, მაგრამ წარმართები ან იუდეველები მასში არ იგულისხმებიან. ისევე, როგორც განსხვავებულია ეკლესიის მიმართება, ერთი მხრივ, მწვალებლური და, მეორე მხრივ, წარმართული ლიტურატიურის მიმართ.

3. მწვალებლური, ისევე როგორც მაგიური, წიგნებისადმი ბიზანტიის მართლმადიდებლური იმპერიის დამოკიდებულება ყოველთვის მკაცრი იყო. განწესებებს ჯერ ისევ სამოქალაქო სამართლის, კოდიკოსა და ნეარონის, წიგნებიდან დავიმონებთ.

„ძვნად (ე. ი. საზიანოდ, საწინააღმდეგოდ) ქრისტიანეთა აღწერილი პორფრისნიცა და სხუათანიცა დაინუებოდედ და ნისტორისნიცა და რაოდენნი არა ერთჯამაობენ ნიკიისა და ეფესოსა კრებათა და კვრილცა აღექსანდრიელისანი, რომელთაა უწამსოა არს წარვლამ მორწმუნეთაგან. ხოლო რომელთა ან თქუმულნი ესე წიგნნი აქუნდენ და აღმოიკითხვიდენ, უკუანაასკნელითა ტანჯვითა იტანჯვნენ“;

„ძვნად ეფესოს შინა შეკრებულთაჲსა აღწერილთა ნესტორისთა არა ჯერ-არს მქონებელობაჲ, ანუ აღმომკითხველობაჲ, ანუ გარდამწერლობაჲ, არამედ დაინუებოდედ და სარწმუნოებისათჳს მეძიებელობასა შინა არა ჯერ-არს მათი მომწესნებელობაჲ, არცა შესაძლებელ არს ვითარცა რასმე თჳსსა ადგილსა შეწყნარებაჲ მათი. ხოლო გარდამავალი ამის სჯულისაჲ იავარ-იქმნებოდედ“;

„არა ვისსა ჯერ-არს ძვნად ხალკიდონისა კრებისა მწერლობაჲ, ანუ მკითხველობაჲ, ანუ წამებაჲ მათი, ანუ ქონებაჲ აღწერილებათაჲ, რამეთუ ესე ვითარნი სამარადისოდ განიდევნებიან“;

„ყოველნი აღწერილნი ევტჳქისნი და აპოლინარისნი დაინუებოდედ“;

„რომელსა აქუნდენ წიგნნი მანინურნი და არა განაცხადნენ იგინი, დაწუვითა განიპატიუნენ“;

ერთ-ერთი განწესება „ბრძანებს სევიროსს წიგნთა მქონებელთა

და არა დამწვევლთა ჴელებისა მომკუეთელობასა“ (დ. სჯ., 198).

დღევანდელი ლიბერალური სამართლის შინაარსი იმდენად სეკულარიზებულია, რომ მის ფონზე რელიგიური მსოფლმხედველობით ჩამოყალიბებული შუა საუკუნეების კოდექსები თითქოს ვანდალურადაც გამოიყურებიან. თითქოს ქრისტიანები იმდენად სასტიკნი იყვნენ, რომ განსხვავებული აზრის არსებობასაც კი კრძალავდნენ. სინამდვილეში კი მართლმორწმუნე იმპერატორები, იზიარებდნენ რა წმიდა მამათა დადგენილებებს, სამწყსოს ნევრთა სულეზზე ზრუნვით მკაცრ ბრძანებებს გამოსცემდნენ, ანუ არა კაცობრივი და წარმავალი, არამედ საღმრთო განგებულებითა და მარადიული მცნებებით განსაზღვრული პრინციპებით ხელმძღვანელობდნენ. დღეს კი, მაგალითად, აშშ-ის მიერ დაფინანსებული თავისუფლების ინსტიტუტი, როგორც განვითარებად ქვეყანას (ყველაფერი ხომ ეკონომიკური ნიშნით უნდა შევაფასოთ! მათ შორის იმ ქვეყნისაც, რომლის მრავალსაუკუნოვანმა კულტურამ იმდენად მდიდარი და მტკიცე ეთიკურ-ესთეტიკური ღირებულებები დაამკვიდრა, რომ მათ მოსასპობად ჩვენი „მეგობრები“ წარმოუდგენლად დიდ თანხებსაც არ იშურებენ!), ჭკუას გვარიგებს: „პლურალისტული, ლიბერალური სახელმწიფო, რომელსაც ჩვენ ვაშენებთ, ღია უნდა იყოს ყველა რელიგიური ჯგუფის, მათ შორის რელიგიური უმცირესობებისთვისაც“. აქედან გამომდინარე, მოსწავლეებს სკოლებში შეუძლიათ „ჩამოაყალიბონ რელიგიური წრეები“, ხოლო სკოლებს „არა აქვთ რომელიმე კონკრეტული რელიგიის პროპაგანდის უფლება“ (ყ. „თავისუფლება“ 6, 2005). – გამგები გაიგებს, თუ რა პრობლემის წინაშე შეიძლება აღმოვჩნდეთ და თანაც სულ მალე, მაგრამ ამჯერად მდგომარეობის გამოსარკვევად დრო სკოლების მესვეურებს დაუთმობთ და ჩვენ ერეტიკულ ლიტერატურასთან დაკავშირებით დასმულ საკითხს დავუბრუნდეთ.

ზემოთ წარმოდგენილ სამოქალაქო განწესებათაგან პრინციპულად არც საეკლესიო კანონები განსხვავდება. მაგალითად, გუმბათის VI მსოფლიო კრების განჩინებით: „რომელნი-იგი მტერთა მიერ ჭემმარიტებისათა ნატყუარნი წამებანი წმიდათანი შეინმასნენეს, რაათა მოწამენიცა ქრისტესნი უპატიო ყვნენ და ურწმუნოებისა პატიჟითა დასაჯნენ მსმენელნი, ვბრძანებთ, რაათა არავინ შემოიხუნეს საეროდ ეკლესიასა შინა, არამედ ცეცხლითა გამოიწურვნენ იგინი. ხოლო შემწყნარებელთა მათთა, ანუ ვითარცა ჭემმარიტებისა მიმთუალველთა და მრწმუნებელთა, შევაჩუნებთ“ (დ. სჯ., 394). – ამგვარი წიგნების თაობაზე ეპ. ნიკოდიმოსი შემდეგ ცნობას გვანვდის:

„საერთოდ რელიგიის საწინააღმდეგოდ და მავნე წიგნების გამოცემისა და გავრცელების თავიდან ასაცილებლად ჯერ კიდევ IV ს-ის დასაწყისში დადგენილ იქნა, რომ ტაძარში წაკითხულიყო და მორწმუნეთა შორის გავრცელებულიყო მხოლოდ ის ნაწერები, რომლებიც შესაბამისი საეკლესიო ხელისუფლების მიერ იქნებოდა განხილული და მოწონებული. დროთა განმავლობაში, ამ მოთხოვნის დასაკმაყოფილებლად, წარმოიშვა სასულიერო ცენზურა, რომელიც ყველა მთავარ ეკლესიასთან არსებობდა; საცენზურო საქმე გამოცდილი და რელიგიური ადამიანების კომიტეტს ჰქონდა მინდობილი“ (Прав. I, 551). ხოლო თუ ზნეობრივი და სარწმუნოებრივი თვალსაზრისით მიუღებელი წიგნები საიდუმლოდ გავრცელდებოდა, ეკლესია მათ წაკითხვას ანათემის მუქარით კრძალავდა. ამასთან, აღსანიშნავია, რომ ეკლესიის სასჯელი მიმართული იყო არა თვით ერეტიკოსების, არამედ საკუთარი შვილების, თავისი სამწყოს მიმართ, რათა ისინი სულის წარმწყმედი სწავლებებისგან დაეცვა.

ნიკეის VII მსოფლიო კრებამ ხატობრძოლთა წიგნების შესახებ შემდეგი გადანყვეტილება მიიღო: „რათა არავინ დამალნეს ქრისტეანობის შემასმენელობითისა მის წვალებისა წიგნი...რომელნი-იგი დასამჯობელად პატიოსანთა ხატთა მოიპოვნეს და აღწერნეს ვიეთმე, სათანადო არს მიცემად საეპისკოპოსოდ კონსტანტინოპოლისა, რათა დასხნენ იგინი სხვსა თანა წიგნებისა მწვალებელთაჲსა. ხოლო უკუეთუ ვინმე იპოოს დამმალველად მათდა, უკუეთუ ეპისკოპოსი, ანუ, ხუცესი, გინა დიაკონი იყოს, განიკუეთოს, ხოლო უკუეთუ ერისკაცი ანუ მონაზონი – უზიარებელ იქმნეს“ (დ. სჯ., 424). – ამ კანონზე კანონისტი თეოდორე ბალსამონის კომენტარი ასეთია: „ერთი და იგივეა დაწვა ერეტიკოსების უკეთური თხზულებებისა და მათი მიტანა კონსტანტინეპოლის საეპისკოპოსოში; რადგან წასაკითხად არც დამწვარი ჩაუვარდება ვინმეს ხელში და ვერც ამ მიუწვდომელ ადგილზე დაწყობილ წიგნებსაც ვერავინ ნახავს. ამრიგად, ვინც ისინი დაწვა, მაგრამ საეპისკოპოსოსთვის არ გადაუცია, კანონის მოქმედებას არ განიცდის, რადგან მის საწინააღმდეგოდ არ მოქცეულა“ (Прав. ВСЛ., 660).

ცხადია, რომ სახელმწიფო ხელისუფლება საეკლესიო სამართალს არა მხოლოდ მხარს უჭერდა, არამედ ამკვიდრებდა კიდევ საერო ცხოვრებაში. რითაც იმ ჰარმონიული თანამშრომლობისკენ ისწრაფვოდა, რაც ბიზანტიის ისტორიაში სიმფონიის სახელით არის ცნობილი. ამქვეყნად წესრიგი ძნელი დასაცველია, მაგრამ, უარეს

შემთხვევაშიც, ეკლესია არასდროს ეწინააღმდეგებოდა სამოქალაქო სამართალს, თუ იგი მისგან სარწმუნოებრივი და ზნეობრივი პრინციპების დათმობას არ მოითხოვდა.

ვფიქრობთ, წარმოდგენილი კანონიკური განსაზღვრებები ეჭვს არ ტოვებენ ეკლესიის იმ პოზიციის წარმოჩენისთვის, რომლის მიხედვითაც ერეტიკული ლიტერატურა ერთმნიშვნელოვნად დაგმობილია და ნასაკითხად აკრძალული, რათა ქვემარტების გონიერ მტერთა მიერ დათესილი ღვარძლი ვინმემ იფქლში არ შეურიოს.

4. ახლა კი გავარკვიოთ, როგორი დამოკიდებულება აქვს ამ მხრივ ეკლესიას წარმართული თხზულებების მიმართ?

ამ საკითხზე პასუხს დიდ კაპადოკიელთა თხზულებებში ვპოულობთ, რომელნიც მთელ ანტიკურ კულტურას ქრისტიანობის სამსახურში აყენებენ. მათ განავითარეს იდეები, რომელნიც სათავეს II ს-ის აპოლოგეტთა (ათენაგორა, იუსტინე) და III ს-ის ალექსანდრიელ დიდსკალთაგან (კლიმენტი, ორიგენე) იღებენ. ამჯერად ყურადღებას შევაჩერებთ წმ. ბასილი დიდზე, რომელსაც „საეკლესიო სამართლისა და საერთოდ საეკლესიო დისციპლინისთვის ყველა წმიდა მამასა და ეკლესიის მასწავლებელზე მეტი მნიშვნელობა აქვს“ (Πραβ. I, 36-37). მით უმეტეს იმიტომაც, რომ უკვე, მისი თხზულებების მთარგმნელის, გვანცა კოპლატაძის მიერ შესრულებული სადისერტაციო ნაშრომის სახით ბასილი დიდის საღმრთისმეტყველო სწავლებათა მწყობრი სისტემა გაგვარჩნია და, ამდენად, იგი უფრო საფუძვლიანად შესწავლის მსურველისთვის ხელმისაწვდომიცაა.

კესარია-კაპადოკიის მთავარეპისკოპოსმა თავის ცნობილ თხზულებაში („რჩევები ყმანვილებს“) ჩამოაყალიბა პრინციპები, თუ როგორ უნდა იკითხებოდეს წარმართული ლიტერატურა. „ქრისტიანის სულს თავისი მიზნის მისაღწევად – მოიპოვოს მარადიული სასუფეველი, უმთავრესად წმინდა წერილი წრთვნის და ამზადებს, მაგრამ რამდენადაც მისი წვდომა ასაკითა და გონებით ჩვილებისათვის შეუძლებელია, ამიტომ სანამ მის შესწავლას შეეუდგებოდეთ, სულის ვარჯიში სხვა წიგნებითაც შეიძლება, კერძოდ, ახალგაზრდა პოეტების, ისტორიკოსთა და ორატორთა თხზულებებსაც უნდა გაეცნოს.

საერო ლიტერატურას ბასილი დიდი წყალში არეკლილ მზეს ადარებს, რომლისთვისაც თვალის შეჩვევა გვმართებს, რათა შემდეგ მზერა ნამდვილ მზეს (ე. ი. წმინდა წერილს) გაუფსნოროთ...

თვლის რა, რომ წარმართული მწერლობის შესწავლის აუცილებლობაზე საკმარისად თქვა, ბასილი დიდი აყენებს საკითხს იმის

თაობაზე, მისგან კერძოდ, რისი სწავლა გემართებს და რისი არა. ახალგაზრდებს ბევრი რამის სწავლა შეუძლიათ მაშინ, როცა პოეტები კეთილშობილ ადამიანთა სახეებსა და საქციელს გვიხატავენ. მათ ისინი უნდა შეიყვარონ, მიბაძონ და შეეჯიბრონ; ხოლო რაჟამს ისინი ავსიტყვაობენ, დასცინიან, ან ამქვეყნიურ ნეტარებას ნადიმებითა და თავაშვებული სიმღერებით წარმოადგენენ, სასმენელნი ისე უნდა დაიხშონ, როგორც ეს ოდისევსმა გააკეთა, რათა სირინოზების ტკბილხმოვანი, მაგრამ მაცდუნებელი სიმღერა არ მოესმინა“ (დისტ., 157-158).

ამგვარი პოზიტიური მიდგომით წარმართული ფილოსოფიით სარგებლობაზეც პასუხი ნაწილობრივ გაცემულია, მაგრამ უნდა დავამატოთ: „მანც რა შეითვისა ქრისტიანობამ წარმართული ფილოსოფიისაგან? – ფილოსოფიური აზროვნების მეთოდოლოგია, ცნებებით მსჯელობა განყენებულ საგნებზე, ტერმინოლოგია, რომლის შექმნაც ანტიკური ფილოსოფიის უდიდეს მიღწევად უნდა ჩაითვალოს, თუმც, რა თქმა უნდა, ხშირ შემთხვევაში გადააზრებული სახით“ (Basil., 26).

ამრიგად, ჩვენს მიერ დასმულ საკითხებზე შეძლებისდაგვარად პასუხები გავეცით, მაგრამ ზოგს თუ ისევ ჰგონია, რომ მწვალებლური წიგნებიდან სასარგებლო სწავლებანი უნდა გამოვარჩიოთ და თან ეს მავნე შეგონება სამეუფო გზად მივიჩნიოთ, ალბათ, მას დაფიქრება თავის გულწრფელობაზე მართებს, რადგან დაფარულიც აუცილებლად გაცხადდება.

5. სიტყვამ მოიტანა და გულწრფელობის მნიშვნელობაზე წმ. გრიგოლ ღმრთისმეტყველის ნათქვამს გავიხსენებთ: „ვინც ღმერთთან შესახვედრად მოუმზადებელი მიდის, მისი ნათელი ბრმავდება, იმ ბავშვების მსგავსად, რომლებიც ელვის ნათებისაგან ბრმავდებიან“ (მე-9 სიტყვა). – აქ მომზადება, ვფიქრობთ, უწინარესად სწორედ გულწრფელობას, ანუ სარწმუნოების სინრფელეს უნდა ნიშნავდეს, რადგან, გრიგოლისვე სწავლებით, უფლება ღმრთისმეტყველებისთვის იმასაც აქვს, ვინც შეიძლება წმინდა არ იყოს, მაგრამ, სულ მცირე, განწმენდის სურვილი მაინც ჰქონდეს. ასეთი სურვილი კი სინრფელის გარეშე არ არსებობს. თუ შენ მისი ნათელის არა მიღება, არამედ დანახვა გინდა,¹ მაშინ სიბნელეში აღმოჩნდები, მაგრამ თავი განათლებულად მოგეჩვენება. ამიტომ ერეტიკოსებს ღმრთის ნათლის მპარავები შეიძლება ვუნოდოთ, რადგან თავიანთი ცოდნის სკივრში

¹ მიღება – ნათელთან ზიარებაა, დანახვა – ცოდნა.

სარწმუნოებრივი სიმდიდრის დაუნჯებას, ანუ ნათელის ბნელში მოქცევასა და დატყვევებას ცდილობენ,² რათა ამ გზით განბრძნობილებმა და გამდიდრებულებმა კაცთა წინაშე იამპარტავნონ. ე. ი. მათი საქმე ისაა, რომ ადამიანებს ბნელი ნათელად წარმოუდგინონ.

ამის შემდეგ განა აზრი აქვს, თეოსოფების მსგავსად, მათთან ვეძიოთ „ჭეშმარიტების მარგალიტები“?

გამოყენებული ლიტერატურა

დ. სჯ. – დიდი სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, გ. ნინუამ. თბ., 1975.

დისტ. – გვ. კოპლატაძე, ძველი აღთქმის კომენტარები ბასილი დიდის თხზულებებში (სადოქტორო დისერტაცია), 2005.

Прав. всел. – Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями, М., 2000.

Прав. I – Правила Православной Церкви с толкованиями еп. Никодима, т. 1, СТСЛ, 1996.

Basil. – გვ. კოპლატაძე, ბასილი დიდი ელინური ფილოსოფიის შესახებ (გერმ. და ქართ. ენებზე), თბ., 2005.

P. S. – აქვე გთავაზობთ წმ. ეგნატეს (ბრიანჩანინოვი) სიტყვას „განშორებისათვის“ მწვალებლურ წიგნთა კითხვისაგან, რომელიც ჩვენს კნინ საღმრთისმეტყველო ნარკვევს დამამტკიცებელ ბეჭდად დაესმება (თარგნილია წიგნიდან: Деяния Вселенских Соборов, т. 1, СПб., 1996. С. 599-601).

² ბნელი კი ნათელს ისევე ვერ დაიტევს, როგორც ერეტიკოსთა ცოდნა – სარწმუნოებას.

ბანშორებისათვის წიგნთა კითხვისაგან, რომელნიც სრუ სწავლებას შიძნავენ

კვლავ გიძღვნი შენ, ერთგულ შვილს აღმოსავლეთის ეკლესიისა, სიტყვას გულწრფელი და კეთილი რჩევით. ეს სიტყვა არა მე, არამედ წმიდა მამებს ეკუთვნით. ყველა ჩემი რჩევაც იქიდანაა.

დაიცავი გული და გონება ცრუ სწავლებისაგან. ქრისტიანობაზე ნუ ისაუბრებ ადამიანებთან, რომელნიც მონამლულნი არიან ცრუ აზრებით; ქრისტიანობაზე ნუ წაიკითხავ წიგნებს, რომელნიც ცრუ მოძღვრებმა დაწერეს.

ჭეშმარიტებასთან თანამყოფობს სული წმიდა; იგია სული ჭეშმარიტებისა. სიცრუესთან თანამყოფობს და თანამოქმედებს სული ეშმაკისა, რომელიც არის სიცრუე და მამა სიცრუის.

ცრუ მოძღვართა წიგნების მკითხველი, უსათუოდ ეზიარება მზაკვარ და ბნელ სულს სიცრუისა. დე, ნუ მოგეჩვენება შენ ეს საოცრად და დაუჯერებლად: ასე ეკლესიის მნათობნი – წმიდა მამები ამტკიცებენ.¹

თუკი შენი გული და გონება არავითარი ნაწერით ავსებული არ არის, – დაე ჭეშმარიტებამ და სულმა დაწერონ მათზე ღმრთის მცნებები და მისი სულიერი სწავლება.

თუკი შენს თავს ნება დართე, სულის ფიცარი სჯულისა მრავალფეროვანი წარმოდგენებითა და შთაბეჭდილებებით აგვესო და სულ დაგეჯღაბნა, კეთილგონიერულად და ფრთხილად არ გაარჩიე

¹ „დაე არავინ წაიკითხოს, – თქვა მღვდელმონამე პეტრე დამასკელმა, – რაც ღმრთისთვის სათნოყოფას არ ემსახურება. ხოლო როცა კი ვინმე რაიმე ასეთს წაიკითხავს უცოდინრობით: მაშინ, დაე, იღვანოს, რათა მალე წარხოცოს მასზე სსოვნა საღმრთო წერილის და სახელდობრ იმის კითხვით, რაც მისი სულის ხსნას მეტად ემსახურება, იმ მდგომარეობის მიხედვით, რასაც მან მიაღწია. ხოლო საღმრთო წერილის გარდა, დე სრულიადაც არაფერი არ წაიკითხოს. ან რა საჭიროება არსებობს, სულიწმიდის მაგიერ უწმინდური სულის მიღებისა? რადგან ვინც როგორი სიტყვითაც იწვრთნება, იმავე სულსაც ითვისებს, თუმცა მას ეს საქმე საანინაღმდეგოდ არც ეჩვენება, როგორც ამას გამოცდილნი ხედავენ“ (Преп. Петр Дамаскин, Творения, М., 2001. с. 131-132).

– ვინ იყო მწერალი და რას წერდა იგი: მაშინ განწმინდე უცხო მწერალთაგან ნაწერი, განწმინდე მონანიებითა და ყოველივე ღმრთის საწინააღმდეგოს განდევნი.

განუმზადე ამ წმიდა მწერალს კეთილმსახური გული და გონება უბინო ცხოვრებით: მაშინ შენი ლოცვისა და წმიდა წიგნების კითხვის დროს, შეუმჩნევლად და საიდუმლოდ, სჯულის ფიცარზე სულიწმიდის კანონი გამოიწერება.

რელიგიის შესახებ მხოლოდ იმ წიგნების კითხვაა ნებადართული შენთვის, რომელნიც აღმოსავლეთის მსოფლიო ეკლესიის წმიდა მამათა მიერაა დაწერილი. ამას ითხოვს აღმოსავლეთის ეკლესია თავის შვილთაგან.²

თუკი შენ სხვაგვარად მსჯელობ და ეკლესიის ბრძანებას ნაკლებ საფუძვლიანად მიიჩნევ: მაშინ შენ უკვე არა ეკლესიის შვილი, არამედ მისი მსაჯული ხარ.

შენ მე ცალმხრივს, არასაკმარისად განათლებულსა და რიგორისტს მიწოდებ? – დამიტოვე მე ჩემი ცალმხრივობა და ყველა სხვა ნაკლულოვანება: გისურვებ, უმჯობესია, ყველა ამ ნაკლულოვანებასთან ერთად იყო მორჩილი აღმოსავლეთის ეკლესიისა, ვიდრე ყველა მოჩვენებით სისრულესთან ერთად მასზე მეტად გონიერი იყო, და ამიტომ თავს მისი ურჩობისა და მისგან გამოყოფის ნებას აძლევდე. აღმოსავლეთის ეკლესიის ჭეშმარიტი შვილებისთვის საამო იქნება ჩემი ხმა.

მათ იციან, რომ ვისაც ზეციური სიბრძნის მიღება სურს, თავისი საკუთარი, მიწიერი უნდა დაუტეოს, რამდენადაც დიდი არ უნდა იყოს, განუდგეს მას და როგორც იგი არის, სიცოფე (1 კორ. 3,19), ასეთადვე აღიაროს.

სიბრძნე ამა სოფლისა მტრობაა ღმრთისა: იგი საღმრთო სჯულს არ ემორჩილება და არც დამორჩილება ძალუძს (რომ. 8,7). დასაბამიდან ასეთი იყო მისი თვისება; ასეთივე დარჩება იგი თავის აღსასრულამდე, – როცა ქუეყანაჲ და მას შინა საქმენი, მათთან ერთად კი ამქვეყნიური სიბრძნეც, დაიწუნენ (2 პეტ. 3,10).

წმიდა ეკლესია ცრუ მოძღვართა წიგნების კითხვის ნებას მხოლოდ თავის იმ წევრებს აძლევს, რომელთაც აზრი და გულის გრძობები სულიწმიდის მიერ განკურნებული და განათლებული აქვთ, რომელთაც ყოველთვის შეუძლიათ განასხვავონ ჭეშმარიტი სიკეთისაგან ბოროტება,

² აღსარების საიდუმლოს შესრულების დროს დანესებულია შეკითხვა მონაწილისთვის, ხომ არ კითხულობს იგი ერეტიკულ წიგნებს? (კურთხევანი).

რომელიც თავს კეთილად გვაჩვენებს და რომელსაც სიკეთის ნიღაბი აქვს აფარებული.

ღმრთის დიდი სათნომყოფელები, შეიცნეს რა ყველა კაცისთვის საერთო უძღურება, ერესისა და სიცრუის შხამს უფრთხოდნენ, და ამიტომ მთელი გულმოდგინებით გაურბოდნენ საუბარს ადამიანებთან, რომელნიც დასნებოვნებულნი იყვნენ ცრუ სწავლებითა და ერეტიკული წიგნების კითხვით. თვალწინ ჰქონდათ რა მაგალითები დიდად განსწავლული ორიგენეს, პაექრობისმოყვარებაში დახელოვნებული არიოზის, მჭევრმეტყველი ნესტორისა და სხვა, ამსოფლოური სიბრძნით გამდიდრებულთა დაცემისა, თავდაჯერებულობითა და ზესთმჩენობით მათი დაღუპვისა, ისინი ეძიებდნენ ხსნას და მოიპოვეს იგი ცრუ სწავლებათაგან განშორებითა და ეკლესიის სრული მორჩილებით.

მაღლმოსილნი, წმინდანი მწყემსნი და მოძღვარნი ეკლესიისანი კითხულობდნენ ღმრთისმგმობ ერეტიკოსთა ნაწერებს, რადგან იძულებულნი იყვნენ წაეკითხათ მთელი ქრისტიანული საზოგადოების აუცილებელი საჭიროების გამო. მათ ძლიერი სიტყვით, სულიერი სიტყვით ამხილეს ცდომილებანი და ეკლესიის ყველა შვილს აუწყეს ერეტიკულ ნაწერებში დაფარული საშიშროება, რომელიც სინმინდისა და მართლმორწმუნეობის გამომხატველი შესანიშნავი სახელწოდებებით იყო შენიღბული.

მაგრამ მე და შენ აუცილებლად უნდა დავიცვათ თავი წიგნთა კითხვისაგან, რომელნიც ცრუ მოძღვრებმა შეთხზეს. ყოველს, ვინც აღმოსავლეთის ერთ წმიდა ეკლესიას არ ეკუთვნის და ქრისტიზე, ქრისტიანულ სარწმუნოებასა და ზნეობაზე წერს, ცრუ მოძღვრის სახელი ეკუთვნის.

მითხარი: როგორ შეიძლება ნება მოგეცეს შენ ყოველი წიგნის წაკითხვისა, როცა შენ მიერ წაკითხულ თითოეულ წიგნს საითაც სურს, იქით მიყავხარ, – გარწმუნებს დაეთანხმო მას ყველაფერზე, რაზეც მას შენი თანხმობა სჭირდება, უარყო ყველაფერი, რაც მას უნდა, რომ შენ უარყოფდე?

გამოცდილება გვიჩვენებს, როგორი გამანადგურებელია შედეგები განურჩევლად კითხვისა. აღმოსავლეთის ეკლესიის შვილთა შორის ქრისტიანობის შესახებ რამდენ სრულიად უთავბოლო და არაზუსტ ცნებასა და გაგებას შეიძლება შეხვდე, რომლებიც საეკლესიო სწავლებას ეწინააღმდეგებიან და ამ წმინდა სწავლებას კიცხავენ, – ცნებებს, რომლებიც შეთვისებული აქვთ ერეტიკული წიგნების კითხვით!

შეურაცხყოფად ნუ მიიღებ, ჩემო მეგობარო, ჩემს სიფრთხილეს,

რომელიც შენთვის ჭეშმარიტი სიკეთის სურვილითაა შთაგონებული. განა მამას, დედასა და კეთილ აღმზრდელს არ შეეშინდება მიამიტი და გამოუცდელი ყრმის გამო, რომელიც დაუშლელად მოისურვებს შესვლას ოთახში, რომელშიც საკვებ მარაგთა შორის შხამიც მრავლადაა?

სულის სიკვდილი სხეულის სიკვდილზე მეტი უბედურებაა: მკვდარი აღდგება, და ხშირად სხეულის სიკვდილი სულის ცხოვრების მიზეზი ხდება; წინააღმდეგ ამისა, სული, რომელიც ბოროტებით მოიკლა, მარადიული სიკვდილის მსხვერპლია. სულის მოკვლა ერთ აზრსაც კი შეუძლია, რომელიც ღმრთის გამობის რაიმე სახეს შეიცავს, მაგრამ უცოდინართათვის შეიძლება უმნიშვნელო, სრულიად შეუმჩნეველი აღმოჩნდეს.

დადგება ჟამი, რომელზეც წინასწარ გვაუწყებდა წმიდა მოციქული, ოდეს სიცოცხლისა ამას მოძღურებასა, არა თავს-იდებდენ, არამედ გულის თქუმისაებრ თავისა თვისსა შეიკრებდენ მოძღუართა ქავილითა ყურთაფთა; და ჭეშმარიტებისაგან სასმენელნი თვისნი გარემიიქცინენ და ზღაპრებსა მიექცენ (2 ტიმ. 4, 3-4).

ნუ გაცდუნებს მაღალფარდოვანი სათაური წიგნისა, რომელიც ქრისტიანული სრულყოფილების სწავლებას ჰპირდება მათ, რომელთაც ჯერ კიდევ ჩვილთა საზრდელი ესაჭიროებათ: ნუ გაცდუნებს ნურც შესანიშნავი გამოცემები, ნურც ფერწერა, სიტყვის ძალა და სილამაზე, ნურც თითქოს წმინდა მწერალი, რომელიც თავის სინმინდეს მრავალრიცხოვანი სასწაულით ამტკიცებს.

ცრუ სწავლება არავითარი მონაჭორისა და არავითარი სიცრუის წინაშე უკან არ დაიხევს, რათა თავის არაკებს ჭეშმარიტების სახე მისცეს და ამით უფრო მოხერხებულად მონამლოს სული.

ცრუ სწავლება თავისთავად უკვე ტყუილია. მკითხველამდე მისით უკვე თვითონ მწერალია მოტყუებული (2 ტიმ. 3,13).

ჭეშმარიტი, არსებითად სულის სასარგებლო წიგნის წიგნი – აღმოსავლეთის ეკლესიის წევრი, წმიდა ეკლესიის მიერ მოწონებული და აღიარებული, წმინდა მწერალია. ამინ.

ბალა სიტყვისა*

ძველების ნათქვამია: „ენას ძვალი არა აქვს“, ანუ იგი ყოველ მხარეს თავისუფლად მიმდრეკი და იმდენად ურცხვია, რაგინდარა რომ არ გამოთქვასო. „ენა მცირე ასოა არს და დიდად მალლოჲს... ეგრეთვე ცეცხლ არს, სამკაული სიცრუისაჲ,... დაუპყრობელი ბოროტი, სავსე გესლითა მაკუდინებელითა, რამეთუ მით ვაკურთხევთ ღმერთსა და მამასა. და მით ვსწყევთ კაცთა, რომელნი მსგავსად ღმრთისა შექმნულ არიან“ (იაკ. 3,5-9). მოციქული, მკაცრი შეფასების მიუხედავად, გვიჩვენებს, რომ ენას კურთხევაცა და წყევაც შეუძლია, ამ მცირე ასოს განსაკუთრებული თვისებები აქვს მინიჭებული.

მართლაც, ენას ძვალი არა აქვს, მაგრამ მის მიერ წარმოთქმულ სიტყვას ძვალიც აქვს და ძალაც, რომლის სიდიდის განსაზღვრას ძნელად თუ ვინმე შეძლებს. სიტყვის დაბადების პროცესს პირობითად თუ დავანანევრებთ, ასეთი სურათი წარმოგვიდგება: სულში ჩასახული აზრი ხორცს ისხამს, გონებიდან იშვება, ენის მეშვეობით წარმოითქმის და, რადგან ჩვენი სიტყვა ჰიპოსტასური არ არის, მყისვე ჰაერში იფანტება, მაგრამ მას აქვს უნარი უხილავი ძალის გამოვლენისა, რომელიც ხმის (ან ნანერის, როგორც გარკვეულ მდგომარეობაში ფიქსირებული სიტყვის) გაქრობის შემთხვევაშიც კი მოქმედებას არ წყვეტს. ამასთან, სიტყვა, თუნდაც ენერგიად გარდაქმნილი, ცხოველმყოფელობას ყველა შემთხვევაში ინარჩუნებს, სულ ერთია რისკენ იქნება იგი მიმართული – ღმრთის, გონიერი სულის, კაცის, ცხოველის, მცენარისა თუ უსულო საგნისკენ. აქედან გამომდინარე, ჩვენ ვაღიარებთ, რომ სიტყვა არ შეიძლება უმისამართო იყოს, მას ყოველთვის აქვს ქმედების ობიექტი.

როცა ჩვენ სულის ან სულიერ არსებათა მიმართ სიტყვის მოქმედებაზე ვსაუბრობთ, მაშინ რაიმე ფორმით შედეგის გამოვლენა ეჭვს არ იწვევს, მაგრამ შეიძლება დაიბადოს კითხვა: უსულო არსებები ან საგნები საპასუხო რეაქციებს როგორღა ახდენენ?

პირუტყვებს სული არა აქვთ, მაგრამ ისინი, როგორც გრძნობიერი არსებები, ადამიანის სიტყვაზე, ისევე როგორც სხვა გარეგან გამაღიზიანებლებზე, რეაგირებენ. ამ შემთხვევაში, სიტყვაში შორისდებულიცა და რაიმე ბგერაც შეიძლება ვიგულისხმოთ, რადგან ისინიც გრძნობის გამომხატველნი, ანუ შინაარსის მატარებელნი

* პირველად დაიბეჭდა გაზეთ „მადლში“ (№5-6, 2007).

არიან. უტყვ არსებებზე ვამბობთ, და სამართლიანადაც, რომ მათ სუბსტანციური სული არა აქვთ, მაგრამ წმ. გრიგოლ ნოსელის მიხედვით თუ ვიარისტოტიელურებთ და ყოველ სიცოცხლეს პირობითად სულიერებას მივანიჭებთ, მაშინ „ნივთთა მათ უსულოთა“ შორის მხოლოდ სტიქიები, ანუ მატერიალური სამყაროს შემადგენელი ელემენტები – მიწა (ქუეყანაჲ), წყალი, ჰაერი და ცეცხლი – აღმოჩნდებიან. ამ თეორიის თანახმად: „სულნი განიყოფვიან სამად პირად. ვიტყვ ძალსა მოზარდულსა და მგრძნობელსა და თვთ სულსა“. აქედან, მარტო ზრდის ძალა აქვს მცენარეს, ზრდისა და გრძნობისა – პირუტყვს, ხოლო სამივე შეზავებულიად – კაცს.

ეს განსაზღვრებანი იმაში გვეხმარებიან, რომ გრძნობიერ არსებათა, როგორც „სულიერთა“, რეაგირება სიტყვიერ ძალაზე რეალურად ჩავთვალოთ და ამ საკითხზე აღარ შევჩერდეთ, მაგრამ რა პასუხს გვცემენ უგრძნობი მცენარეები? – თუ ამ დებულებას, მცენარეთა უგრძნობელობის შესახებ, უპირობოდ მივიღებდით, არა მხოლოდ მცენარეთა ენის მცოდნის, ვაჟა ფშაველას გულისწყრომას დავიმსახურებდით, არამედ ბიოლოგიური მეცნიერების წინაშეც მტყუანნი აღმოვჩნდებოდით. ცნობილია, რომ მცენარეთა სხვადასხვა სახეობანი მრავალგვარი შემთხვევითი ზემოქმედების დროს თავისებურად რეაგირებენ, ხოლო ზოგიერთი ცხოველურ თვისებებსაც კი ამჟღავნებს. მაგალითად, არსებობენ ე. წ. მტაცებელი სოკოები, რომლებიც მცირე მატლებსა და მიკროორგანიზმებს ჭამენ, ხოლო ამავე თვისების მქონე სხვა მცენარეები მწერებითაც იკვებებიან და მათ მსხვერპლს ბუტკოს საშუალებით იჭერენ. ასევე დაკვირვებათა საფუძველზე დასაბუთებულია, რომ მცენარეთა ზრდასა და სიცოცხლისუნარიანობაზე გარკვეული მუსიკაც ზემოქმედებს. ჩვენთვის კი საინტერესოა, ესმით თუ არა მცენარეებს კაცის სიტყვა.

ხალხურმა სიბრძნემ, რომელიც, სხვათა შორის, ხანგრძლივი გამოცდილების შემდეგ იდგამს ფესვს და მკვიდრდება მეტყველებაში, ერთი ასეთი განსაზღვრება მოგვცა: „შეძახილმა ხე გაახმოო“. – გარდა ალეგორიული გააზრებისა, შეიძლება თუ არა ამ სენტენციის პირდაპირი გაგებაც?

თუ დავუკვირდებით, ყოველი ბრძნული გამონათქვამი, უწინარეს ყოვლისა, რეალობას ეფუძნება და სიცხადით გამოირჩევა; იგი ისეთ პირველსახეს, ანუ ისეთ ნამდვილ ცხოვრებისეულ სურათს წარმოგვიდგენს, რომელიც გადატანითი მნიშვნელობითაც, სახეობრივად და იგავურად, ძნელად გასააზრებელი არ არის. აი, ვინმე უცხოელს

კი პრაქტიკულად შეუმონმებია ამ გამონათქვამის ჭეშმარიტება და ყოველდღიური შედახილით – გახმი, გახმიო! – ერთი ამორჩეული ხე მართლაც გაუხმია.

გასაკვირიც არ არის, რადგან, სამგვარი სულის შესახებ ზემოთ აღნიშნულ თეორიას თუ გავითვალისწინებთ, „მცენარეთა შინა პოვნის არს სული უგრძობელი“. საღმრთო განგებულებამ ასე განაჩინა, რომ ქვეყნის მეუფედ დადგენილი ადამიანის სიტყვას ეს სული უგრძობელიც კი გრძობიერად ემორჩილება. სხვათა შორის, სიმბოლოურია, რომ ადამიანი, როგორც ბრძანების გამცემი, სიტყვას ამოსუნთქვით წარმოთქვამს, ხოლო ყველა ცოცხალი არსება, რომელსაც კი ბგერის გამოცემა შეუძლია, როგორც ბრძანების მიმღები, ხმას მხოლოდ ჩასუნთქვით გამოსცემს.

რაც უფრო კინდება არსებათა სულიერებისა და მგრძობელობის ხარისხი, შესაბამისად მათზე სიტყვის ზემოქმედების ძალაც ნაკლებად შესამჩნევი ხდება. მაგრამ ბუნების ასეთ კანონზომიერებას მხოლოდ ჩვენი მიწიერი თვალი აღიქვამს, თორემ სინამდვილეში, მაშინ, როცა მადლისმიერი ქმედებანი შენარჩუნებულია, კაცის სიტყვა იმავე ძალას ფლობს, რომელიც მას დაცემამდე ჰქონდა: „ვითარ-იგი ადამს დამორჩილებულ იყვნეს მვეცნი, ვიდრე არღა გარდასრულ იყო მცნებასა და არა გამოვრდომილ იყო სამოთხით“ (ცხორებაჲ წმ. ჯერასიმესი). სახარებიდან ცნობილია, რომ მაცხოვრის სიტყვას არა მხოლოდ სულნი, არამედ ქარნიცა და ზღვანიც ემორჩილებიან. თანაც, ღმერთკაცი სტიქიებზე არა მხოლოდ თვითონ მბრძანებლობს, არამედ მორწმუნე კაცთაც იმავეს აღუთქვამს: „უკუეთუ გაქუნდეს სარწმუნოებაჲ, ვითარცა მარცუალი მდოგვსაჲ, ჰრქუათ მთასა ამას: მიიცვალე ამიერ იქი, და მიიცვალოს, და არარაჲ შეუძლებელ იყოს თქუენ მიერ“ (მთ. 17,20).

წმიდა ბასილი დიდმა სწორედ მთის გადაადგილებით უჩვენა ჰუ-რიას ჭეშმარიტი სარწმუნოების ძალა: „და მეყსეულად სიტყუასა მას აღიფხურა ბორცვ იგი და იცვალა იმიერ იქი, ვინაჲცა-იგი ჰრქუა მას,... ხოლო წმიდამან ეპისკოპოსმან ილოცა მერმეცა და კუალადცა მოიყვანა ბორცვ იგი ადგილსავე თვსსა; და არა უბრძანა დადგომად ქუეყანასა, არამედ აღმორებულად ქუეყანისაგან, ვითარცა ღრუბელი ჰაერთა დამოკიდებულ იყო ზედა ადგილსა მას თვსსა, და დგა შეუძრველად მყოვარ ჟამ“ (სინური მრთ., გვ. 73).

* წმ. გრიგოლ ნოსელის ყველა ციტატა მითითებულია VIII თავიდან თხზულებისა „კაცისა შესაქმისათჳს“.

„ქუეყანისა ანგელოზნი, ნათელნი სოფლისანი“ სულიწმიდის ისეთ მადლს იხვეჭენ, რომ ღმერთი მათი საშუალებით სასწაულმოქმედებს. მათს ბრძანებებს „სახელითა უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტესითა“ ნივთიერი საგნებიც ემორჩილებიან. ჰაგიოგრაფიიდან მრავალი ამგვარი მაგალითის მოტანა შეიძლება, მაგრამ ამჯერად ასურეთიდან მოსული ჩვენი დიდი და სტიქიონთმძლეველი მამები გავისხენოთ. წმ. იოვანე ზედაზნელმა „ზე აღიპყრა ჭიქაჲ, ილოცა, ჯუარი დასწერა და განუტევა ჰაერსა შინა ჭიქაჲ იგი და დადგა ვითარცა მყარსა ქუეყანასა ზედა“, ხოლო წმ. შიო მღვიმელმა „მოილო ნაკუერცხალი და დაიკრიბა ნებსა ზედა მარჯუენესა შიშუელსა და დაასხა საკუმეველი მას ზედა და აღუტევა საკუმეველმან სული სურნელი და იწყო მოკუმევეად და უკუმია მუნ მყოფთა“, წმ. ისე წილკნელის ბრძანებაზე კი წყალი მის კვერთხს გაჰყვა, „ვითარცა კვერთხი იგი მიეთრია და წყალი უკუანა მივიდოდა“.

წმიდა მამათა ნამოქმედარიდან ცხადად ჩანს, რომ „ერთი ჰაერსა წარმოადგინებს მსახურად და მეორე ცეცხლისა ბუნებასა დაშრეტს და წარსდევნის მჭურვალებასა მისსა, სხუად წყალსა და მიწისა ბუნებასა დაიმორჩილებს“.

ამრიგად, შეძლებისდაგვარად წარმოვაჩინეთ მნიშვნელობა სიტყვი-სა, რომელიც თავის ძალასა და ქმედებას იმის მიხედვით ავლენს, თუ მას რამდენად სრული კაცი წარმოთქვამს. რაც უფრო წმინდაა ადამიანი, მის მიერ წარმოთქმული სიტყვაც მით უფრო სრულყოფილად ისხამს ხორცს, მაგრამ, სულიერი თვალსაზრისით, უმნიშვნელო სიტყვა მაინც არ არსებობს. ხილულად თუ უხილავად, ნებისმიერი სიტყვა თავის კვალს მეტ-ნაკლები სიღრმით ტოვებს. ამიტომაც განსაკუთრებულ გაფრთხილებად უნდა მივილოთ მაცხოვრის სიტყვები: „რამეთუ სიტყუათა შენთაგან განჰმართლდე და სიტყუათა შენთაგან დაისაჯო“ (მთ. 12,37).

არა ფსევდომაკარი, არამედ – მაკარი დიდი*

ქართული ლიტერატურული საგანძურის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ძეგლია IV საუკუნის დიდი მოღვაწის, წმ. მაკარი მეგვიპტელის თხზულებანი: ორი ეპისტოლე, რომლებიც „ქართულად თარგმნილია არა-უგვიანეს IX საუკუნისა პალესტინის ერთ-ერთ სამწერლობო კერაში“ (ელ. მეტრეველი), და სწავლანი, რომელიც წმ. ექვთიმე მთაწმინდელმა „დაახლოებით X საუკუნის ბოლო ოცნლეულში“ თარგმნა (გ. ნინუა).

ამ შედგენილობის „ფსევდომაკარის თხზულებათა ქართული ვერსიის“ კრიტიკულად დადგენილი ტექსტი 1982 წელს გამოცა გ. ნინუამ, რომლის მიმართ ქრისტიანული ასკეტიზმითა და თეოლოგიით დაინტერესებულ მკითხველს მხოლოდ მადლიერების გრძნობა შეიძლება აღეძრას. მაგრამ ამგვარი ძვირფასი ნაშრომების ყოველმხრივ შესასწავლად და ძველ სასულიერო წყაროებთან დასაბრუნებლად, ვფიქრობთ, პირველ რიგში აუცილებელია მათი ნამდვილი ავტორების სახელთა აღდგენა. ცნობილია, რომ ჩვენი სასიქადულო მეცნიერები საბჭოთა იდეოლოგიური ცენზურისათვის თვალის ასახვევად ბიბლიურსა და პატრისტიკულ წიგნებს ზოგჯერ ისეთ სათაურებს ურჩევდნენ, როგორიცაა, მაგალითად, მცხეთური ხელნაწერი, სასწავლო წიგნი ძველ ქართულ ენაში, შუა საუკუნეთა ნოველების ძველი ქართული თარგმანები და სხვ. ჩვენს შემთხვევაში, უკეთეს იმის დადგენას შევძლებთ, რომ ავტორი არა ვინმე ფსევდო-მაკარი, არამედ მართლაც მაკარი დიდი, კიდევ უფრო მეტად გამოვავაშკარავებთ ფასეულობას მნიშვნელოვანი საღმრთისმეტყველო ქმნილებისა, რომელიც ფსევდომაკარის სახელითაა გამოცემული.

ქრისტიანი მკითხველისთვის მარტო „ქართველი ერის სამკაულის“, წმ. ექვთიმე მთაწმინდელის ავტორიტეტიც კი საკმარისია, რომ მის მიერ ნათარგმნი თხზულების კონფესიურ მიმართულებაში ეჭვი არ შეეპ-

* პირველად დაიბეჭდა გაზეთ „მადლში“ (№1-3, 2008).

აროს, მაგრამ გამომცემელმა ევროპელი მეცნიერების გავლენითა და საბჭოთა პერიოდისთვის მისაღები სათაურით წმ. მაკარი მეგვიპტელის თხზულებები ფსევდომაკარის ნააზრევად ჩათვალა. ამასთანავე, ქრისტიანული ტრადიციის სანინააღმდეგოდ, ამ მეცნიერთა მიერ არა მხოლოდ ავტორის ვინაობა, არამედ მისი მართლმადიდებლური მრწამსიც ეჭვქვეშ არის დაყენებული. დასავლურმა მოლანდებამ ბერძენი მამების, მათ შორის მაკარი დიდის, ასკეტიკურ სწავლანში მესალიანობისა და ნახევარპელაგიანობის იდეებიც კი აღმოაჩინა. საბედნიეროდ, ბოლო დროს დასავლელ მეცნიერთა შორისაც გამოჩნდნენ ისეთნი (მაგ., დეკ. იოანე მეიენდორფის ცნობით, ლუი ბუიე), რომლებიც ბერძენი წმ. მამების მიმართ ძველი, არასწორი წარმოდგენების გაფანტვას უწყობენ ხელს.

საქმე ისაა, რომ წმ. მაკარი დიდის თხზულებებში მოცემული სარწმუნოებრივი განსაზღვრებანი და სწავლებანი სწორედ მესალიანელთა მწვალებლობის ძირითად თეზისებს უპირისპირდებიან. ამიტომ, ბუნებრივია, ჩვენ გვმართებს არა ცნობილი ქართველი მეცნიერი ბერების ავტორიტეტულობაში დაეჭვება, არამედ მათ მიერ არჩეული და თარგმნილი ლიტერატურის მართლმადიდებლური შინაარსის შეცნობა და აღიარება.

უკეთუ დასავლელ მეცნიერთა ვარაუდებს მივენდობით, მაშინ ღირ. მაკარი დიდის მთელი ლიტერატურული კორპუსიდან მხოლოდ ერთი წერილი უნდა მივიჩნიოთ ავტორის კუთვნილებად, რომელსაც პირობითად „სულიერი შვილებისადმი ეპისტოლეს“ უწოდებენ, ხოლო დანარჩენისთვის ხაზი გადაგვესვა. სინამდვილე კი სხვაგვარია. „მაკარის კორპუსთან“ დაკავშირებული პრობლემა მონოგრაფიულად შეისწავლა რუსმა მთარგმნელმა და პატროლოგმა ა. სიდოროვმა¹, რომელმაც სხვებთან შედარებით² კიდევ უფრო საფუძვლიანად გამოიკვლია ღირ. მაკარი მეგვიპტელის სახელით ცნობილი ეპისტოლეებისა და სწავლანის არამართლმადიდებლური შინაარსით გაგების ალბათობა და ჩვენც საშუალება მოგვცა, თანამედროვე ევროპელი თეოლოგების გამოკვლევათა გათვალისწინებით, დასახელებულ პრობლემაზე ნათელი წარმოდგენა შეგვქმნოდა. ქვემოთ, თეზისების სახით სწორედ მისი გამოკვლევიდან გამოვყოფთ საკითხებს, რომელნიც

¹ А. Сидоров, Преподобный Макарий Египетский и проблема «Макарьевского корпуса» // жур. Альфа и Омега №21-22, М., 1999.

² მაგალითად, აღნიშნულ საკითხზე თავიანთი შეხედულებები გამოქვეყნებული აქვთ პროტოპრ. ი. მეიენდორფს, არქიმ. კვიპრიანე კერნს და სხვ.

ჩვენ მიერ დასმული „მაკარისა თუ ფსევდომაკარის“ პრობლემის გადანყვეტაში დაგვეხმარებიან.

პირველ რიგში, გავიხსენოთ ვინ იყვნენ თვით მესალიანები. სახელწოდება მესალიანი კალკია სირიულიდან (ბერძ. *messalianoi*), მიმღობაა ზმნისა „ლოცვა“ და ამიტომ სიტყვასიტყვით „მლოცველს“ ნიშნავს. ბერძნები ამ ერეტიკოსებს კიდევ ევქიტებად (*eupitai*), ანდა ერთუზიასტებადაც მოიხსენიებდნენ; თვით ერეტიკოსები კი თავიანთ თავს სულიერებს (*pneumatikoi*) უწოდებდნენ. პირველი ცნობები მათ შესახებ IV ს-ის II ნახევრიდან გვხვდება; მათ ღირ. ეფრემ ასური და წმ. ეპიფანე კვიპრელი ახსენებენ. ამ მოწმობათა მიხედვით, ისევე როგორც თვით ერესის სახელწოდებიდან, ჩანს, რომ იგი აღმოსავლურ-სირიული (მესოპოტამიური) წარმოშობისაა. IV ს-ის ბოლოს მცირე აზიაში მესალიანები იმდენად გამრავლდნენ, რომ მათ წინააღმდეგ წმ. ამფილოქე იკონიელმა ადგილობრივი კრება მოიწვია (სიდი, დაახ. 388 წ.). ანალოგიური კრება ანტიოქიაშიც ჩატარდა, მაგრამ ერესის გავრცელებას ამან ხელი ვერ შეუშალა. მესალიანებმა ჩრდილოეთ აფრიკაშიც შეაღწიეს; ნეტ. ავგუსტინე იძულებული შეიქნა, მათ წინ აღდგომოდა. იმპერატორმა თეოდოსი II-მ მათ წინააღმდეგ გამოსცა სპეციალური ედიქტი (428 წ.), რომელიც ევქიტებს იმპერიის საზღვრებში ყოფნას უკრძალავდა. 431 წელს ეს მწვალებლობა ეფესოს მესამე მსოფლიო კრებაშიც დაგმო (დიდი სჯულისკანონის ქართულ რედაქციაში დადგენილება ამის შესახებ არ მოიპოვება, როგორც ჩანს, იმიტომ, რომ მისი ბერძნული დედანი დაკარგულია; ხოლო რუსულში აღნიშნული დადგენილება ლათინური რედაქციის მიხედვით არის შეტანილი). ამ ზომების მიუხედავად, მესალიანთა პროპაგანდა სრულიად მაინც ვერ აღიკვეთა. მათ ამხელდნენ ასევე წმ. კირილე ალექსანდრიელიცა და დიადოხოს ფოტიკიელიც. ბოლოს და ბოლოს VI ს-დან მათი კვალი ბიზანტიაში თანდათან გაქრა, ხოლო სირიის აღმოსავლეთში, სადაც მესალიანობას ღრმად ჰქონდა ფესვები გადგმული, IX ს-ის დასაწყისამდე შემოინახა. ამის შემდეგ კი მისი არსებობა რეალურად შეწყდა.

მესალიანთა სწავლების ზუსტად განსაზღვრა საკმაოდ რთულია, რადგან მას მკაფიოდ დადგენილი სარწმუნოებრივი საზღვრები არ გააჩნია. იმ ცნობათა საფუძველზე, რომელიც ჩვენამდე შემოინახა, შეიძლება ითქვას, რომ მესალიანთა სწავლების ამოსავალი დებულება პირველმშობელთა შეცოდების შედეგზე ცრუ წარმოდგენა იყო. მათი სწავლებით, ადამის დასჯის შემდეგ ყოველ ადამიანს მემკვიდრეობით

გადაეცემა „ძირი ცოდვისა“ და ამიტომ ნებისმიერ დაბადებულში მკვიდრობს დემონი, რომელიც მასთან სუბსტანციურად არის შეერთებული და მასში შეგვამებულად იმყოფება. ეს ეშმაკი სრულიად დაუფლებულია კაცს, ისე, რომ საეკლესიო ნათლისღებაც ვერ განაგდება მას და ადამიანიდან „ცოდვის ძირს“ ვერ აღმოფხვრის. როგორც მესალიანები ამტკიცებდნენ, ეშმაკის განდევნა მხოლოდ გულმოდგინე ლოცვას შეუძლია, რომელსაც შესაძლოა 3-დან 12-მდე წელი დასჭირდეს. ამ ასკეტური პრაქტიკის შემდეგ ეშმაკი მოღვაწისგან კვამლის, ცეცხლის ან გველის სახით ხილულად გამოდის. იმავდროულად, ასევე გრძნობიერად, მასში შედის სულიწმიდა, რომელიც კაცს სრულიად განაახლებს და სრულ უვნებელობას სძენს. ამის შემდეგ იგი სულიერი ხდება და ყველაფრის განჭვრეტას იწყებს, მისთვის უხილავი სულიერი ძალები და თვით წმინდა სამებაც კი ხილულნი ხდებიან. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ერეტიკოსებისთვის არავითარი აუცილებლობა მარნვისა და თავშეკავებისა არ არსებობდა; ისინი ყოველგვარ ხელსაქმეს უგულბებლყოფდნენ; ხორციელი საქმიანობა, მათი აზრით, „არასულიერთა“ ხვედრი იყო. მაშასადამე, მესალიანთა ასკეტიზმი მოღვაწეობის სანინალმდეგო ფორმას, თავშეუკავებლობისა და ამორალიზმის სახეს იღებდა. ექვიტთა თანახმად, „სულიერთათვის“ ყველაფერი დასაშვები იყო: გემრიელად ჭამაც, ქალებთან თანაცხოვრებაც და ა. შ., რადგან მათ „უვნებელობას“ ვერაფერი შეამღვრევდა. თვლიდნენ რა თავიანთ თავს „სულით გლახაკებად“, ისინი ყოველგვარი მონყალების გაცემას უარყოფდნენ, პირიქით, ქველმოქმედება მათ მიმართ სხვებს უნდა გამოეჩინათ.

მესალიანები საეკლესიო ღმრთისმსახურებასა და საიდუმლოებს მნიშვნელობას არ ანიჭებდნენ, მათთვის საკუთარი შეკრებები ყველაფერზე უპირატესი იყო. მიუხედავად ამისა, ისინი ეკლესიასთან კავშირს არ წყვეტდნენ და ზოგჯერ ხელთდასხმის მიღებასაც ახერხებდნენ, რათა ქრისტეს სხეულისგან მორწმუნენი ჩამოეშორებინათ და მათზე უფლებები მოეპოვებინათ. მესალიანები უარს ამბობდნენ, აგრეთვე, ყოველგვარ სოციალურ კავშირებსა და ვალდებულებებზეც.

მესალიანური მწვალებლობის არსის მოკლედ წარმოჩენით, ვფიქრობთ, ძნელი არ უნდა იყოს დანახვა „მაკარის კორპუსის“ ავტორობის პრობლემის ხელოვნურობისა, რასაც ცრუმეცნიერები მართლმადიდებლობის დისკრედიტაციისთვის იყენებენ.

საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტია, რომ ღირ. მაკარი ეგვიპტელის წერილები IV-V სს-დან მიღებული და აღიარებული იქნა მართლ-

მადიდებელი ეკლესიის მიერ და მართლმადიდებლური აღმოსავლეთის ასკეტური ტრადიციების არსებითსა და განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენდა. მათი ავტორი მართლაც ვინმე ევქიტი რომ ყოფილიყო, მაშინ ეს ტრადიციები მესაღლიანობით იქნებოდა დამახინჯებული.

დაბოლოს, როგორც ა. სიდოროვი აღნიშნავს, ეს ერესი მართლმადიდებლური სულიერების საერთო მდინარებაში მაინც აქციდენციური მოვლენაა; ხოლო ზოგიერთი დასავლელი მკვლევარი ნებისთ თუ უნებლიეთ, განზრახ თუ განუზრახველად აქციდენციურს სუბსტანციურით ცვლის და შემთხვევითს არსებითში ურევს. ასე რომ, ღირ. მაკარისტვის იმ თხზულებათა ავტორობის უფლების ჩამოსართმევად, რომელიც ტრადიციულად მას მიენერება, არავითარი საფუძველი არ არსებობს.

კველი ქართული საღმრთისმეტყველო წყაროები*

ბევრი არ არის ამქვეყნად ერი, რომელსაც თხუთმეტსაუკუნოვანი ლიტერატურული მემკვიდრეობით სარგებლობა, ანუ მისი პრაქტიკულად გამოყენება შეუძლია. ეს არის ღმრთის წყალობა, რომელსაც სათანადოდ ვერ ვაფასებთ და მხოლოდ მისი ისტორიული ღირებულების აღიარებით ვიფარგლებით. სინამდვილეში, ძველი ქართული საღმრთისმეტყველო წყაროები წარმოადგენენ რეალურ საგანმანათლებლო სახელმძღვანელოებს, რომელთა არა მარტო კითხვა, არამედ შესწავლა საღმრთისმეტყველო მეცნიერებაში მომუშავე ყველა პირს მოეთხოვება, რადგან ძველი ტერმინოლოგიაა სწორედ ის ძირითადი საშენი მასალა, რომლის მეშვეობითაც ნებისმიერი საღმრთისმეტყველო აზრის მართებულად აგება არის შესაძლებელი.

ადრეც აღვნიშნავს, რომ ახალი თარგმანების მომზადება საშური საქმეა, იგი ეკლესიის მეცნიერული საქმიანობის სიცხოველეს წარმოაჩენს, მაგრამ იმ შემთხვევაში, როცა ისინი პროფესიონალთა მიერ მაღალ დონეზეა შესრულებული. ჩვეულებრივ, ჩვენი თანამედროვენი საქმის გასაადვილებლად, ძველ ქართულ ენაზე გამოქვეყნებულ თხზულებებს გვერდს უვლიან და ახალი, მდარე თარგმანების კითხვას ამჯობინებენ. გვინდა ჩვენი მოკრძალებული სურვილი გამოვთქვათ იმის თაობაზე, რომ იქნებ, პირველ რიგში, თვით მონასტრებს, როგორც ქართულ სავანეებში შექმნილი სულიერი კულტურის უშუალო მემკვიდრეებს, ეთავათ ძველი ქართული პატრისტიკული ლიტერატურის აღორძინების საქმე, თორემ ენთუზიასტებმა, ჩვენი კულტურის საზიანოდ, ძველი ქართული ორიგინალური ნაშრომების ახალ ქართულ ენაზე გადმოლებაც კი დაიწყეს.

ასე თუ გაგრძელდა, მტრის გასახარად ძველი ქართული მკვდარ ენად გამოცხადდება და მომავალი თაობა მხოლოდ ე. წ. ახალი თარგმანებით ისარგებლებს. ტენდენცია ამისა უკვე იკვეთება, განსაკუთრებით მაშინ, თუ დღევანდელ ვითარებას შევუდარებთ საბჭოთა პერიოდს, როცა კრიტიკულად დადგენილი ძველი ტექსტების გამოცემის საქმეს სახელმწიფო აფინანსებდა და მათზე საუკეთესო მეცნიერ-ფილოლოგები მუშაობდნენ. ათეისტურ ქვეყანაში რა ძალისხმევა სჭირდებოდათ ამისთვის ჩვენს მამულიშვილებს, რო-

* პირველად (ერთი ნაწილი) დაიბეჭდა გაზეთ „მადლში“ (№4-5, 2008).

გორც მეცნიერებს, ისე მათ ხელშემწყობ პოლიტიკოსებს, ძნელად განსასაზღვრია, მაგრამ ერთი რამ ფაქტია: მათ მიერ გამოსაცემად მომზადებული ძველი ტექსტები მოწმობენ, რომ საქართველოში გასული საუკუნის მეორე ნახევარში ჩამოყალიბებულმა ისტორიულ-ფილოლოგიურმა სკოლამ საეკლესიო ლიტერატურის იმდენად ძვირფასი საგანძური გამოამზეურა, რომ ახლო მომავალში, თუ განათლებისადმი სახელმწიფოს მიდგომა არ შეიცვალა, თანამედროვენი მას ვერაფერს შეჰმატებენ.

ჩვენი წერილის მიზანიც ეს არის, რომ დაინტერესებულ მკითხველს ზემოთ ნახსენები ზოგიერთი წყაროს არსებობა შევახსენოთ და მათზე დართული გამოკვლევებიდან მოკლე ცნობები მივანოდოთ იმის შესახებ, თუ რომელ საკითხებს შეიცავენ ისინი. ღმრთისმეტყველების შესწავლის თვალსაზრისით, რა თქმა უნდა, მნიშვნელოვან წყაროებს წარმოადგენენ ჰაგიოგრაფიული, ჰიმნოგრაფიული და ჰომილეტიკური გამოცემებიც, მაგრამ ჩვენ მხოლოდ ცალკეულ პატრისტიკულ ნაშრომებს და იმ ძველ კრებულებს შევეხებით, რომლებშიც უშუალოდ წმიდა მამების ქმნილებათა თარგმანებია შეტანილი.

1. სინური მრავალთავი 864 წლისა. სასტამბოდ მოამზადეს ძველი ქართული ენის კათედრის წევრებმა აკაკი შანიძის რედაქციით, წინასიტყვაობითა და გამოკვლევით. კათედრის წევრები: ივ. მიმინოშვილი, ლ. კიკნაძე, მზ. შანიძე, ზ. ჭუმბურიძე და ლ. ბარამიძე. თბილისის სტალინის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 1959.

სინური მრავალთავი პირველი ქართული თარიღიანი ხელნაწერია, რომელიც 864 წელს არის გადაწერილი იერუსალიმში საბანშიდის ლავრაში. მას სინური იმიტომ ეწოდება, რონ წიგნის «შემქმნელმა» მაკარი ლეთეთელმა იგი დაწერისთანავე სინას მთას შესწირა და ამჟამადაც იქ არის დაცული, წმ. ეკატერინეს მონასტერში.

«მრავალთავი» მრავალი თავისაგან, ე. ი. მრავალი ნაწარმოებისაგან არის შემდგარი და შინაარსით დღესასწაულთა შემკობას წარმოადგენს. ხელნაწერებში ამჟამად 275 ფურცელი მოიპოვება, დაკარგული ფურცლების რაოდენობა კი 79 შეადგენს. წიგნი მესამედ «შეუმოსავს» იოანე-ზოსიმეს, ხოლო ერთ-ერთ ბოლო გვერდზე პატრიოტული სულისკვეთებით განმსჭვალული «ქებაჲ ქართულისა ენისაჲ» დაურთავს.

წიგნში წმიდა მამათა შემდეგი საკითხავებია შეტანილი: იოვანე ოქროპირის – ნათლისღებისათვის, მარხვისათვის, მარიამისა და მართასთვის და ელია წინასწარმეტყველისა, ბზობისათვის, ახალკვირია-

კისთვის, ამაღლებისთვის, მარტვილიისთვის, ფერისცვალებისთვის, გარდაცვალებისთვის წმ. ღმრთისმშობელისა, იოვანეს თავისკვეთისთვის, სატფურებისთვის, გვრიტისა და წმ. ეკლესიისთვის, ჯვართა აპყრობისთვის, წმ. მონამეთათვის (სულ 22 საკითხავი); კვრილე იერუსალიმელისა – ნათლისღებისთვის, აღდგომისთვის, მარტვილიისთვის, ჯვარის გამოჩინებისთვის, წმ. სამსჭვალთა პოვნისათვის; გრიგოლ ნეოკესარიელის – სამი საკითხავი ხარებისთვის; ამფილოქე იკონიელის – ორი სიტყვა ბასილისთვის; ეფრემ ასურის – მარხვისათვის, შესვენებულთათვის; მელეტი ანტიოქიელის – ბზობისათვის, მკვდრეთით აღდგომისთვის; ათანასი ალექსანდრიელის – შობისათვის; ამონიოსის – მოსრვაჲ სინა-რაითის მამათაჲ; ანთიპატროს ბოსტრელის – ღმრთისმშობლისთვის და ზაქარას დადუმებისთვის; ბასილი კესარია-კაპადუკიელის – ორმეოცთა მონამეთათვის; ევსუქი იერუსალიმელის – ტაძრად მიყვანებისთვის; ეტვფანე კპრელის – ქალწულისა მარიამისთვის; პროკლე კოსტანტინეპოლელის – ღმრთისმშობლისთვის; სებერიანოს გაბალონელის – შესხმისათვის ყრმათაჲსა; ტიმოთე იერუსალიმელის – ტაძრად მიყვანებისათვის; ლუკიანეს – პოვნაჲ სტეფანწსი; ასევე – წამებაჲ იაკობ მოციქულისა და წამებაჲ სტეფანწსი.

სინური მრავალთავი სულ 18 ავტორის 50 თხზულებისაგან შედგება.

2. შატბერდის კრებული X საუკუნისა, გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ელ. გიუნაშვილმა, რედ. მზ. შანიძე, თბ., 1979. ხელნაწერის შექმნის ისტორია კრებულის გადამწერის იოანე-ბერას ანდერძში არის მოთხრობილი. იგი გვამცნობს, რომ იოანე-ბერას ხელნაწერი გადანერისთანავე შეუწირავს შატბერდის მონასტრისათვის, სადაც იგი აღიზარდა. იოანე-ბერა თვითონ ყოფილა ამ კრებულის შემდგენელი და რედაქტორი; მასვე გადაუწერია ხელნაწერის მეტი ნაწილი.

კრებულში შესატანად შერჩეულ თხზულებათა თემატიკის მრავალფეროვნება ერთ მიზანს ემსახურება; შემდგენელს სურდა თავი მოეყარა ისეთი შრომებისთვის, რომელთაც გარკვეული შემეცნებითი და საგანმანათლებლო მნიშვნელობა ჰქონდათ. ამგვარი კრებულები, რომელთაც ენციკლოპედიურს უწოდებენ, კარგად არის ცნობილი ბიზანტიურ და ძველ რუსულ მწერლობაში.

შატბერდის კრებულში შემავალი თხზულებებია: გრიგოლ ნოსელის «კაცისა შესაქმნისათჳს»; ეპიფანე კვიპრელის «თუალთაჲ» – ეს არის

სახისმეტყველებითი განმარტება იმ თორმეტი ძვირფასი თვლისა, რომელიც ძველი აღთქმის მღვდელმთავრის სამკერდულს («ფიცარი სარჩელისაჲ») ამკობდა; «მწევთათვის სახისა სიტყუაჲ», ანუ ფიზიოლოგია; უსათაურო კომპილაციური თხზულება, რომელიც შედგენილია ეპიფანე კვიპრელის, დიომიდესა და იპოლიტე რომაელის თხზულებათა მიხედვით; იპოლიტე რომაელის «განმარტებაჲ კურთხევათა მათთვის მოსესთა ათორმეტთა მიმართ ნათესავთა», «დავითისთვის და გოლიათისთვის», «თარგმანებაჲ ქებაჲ ქებათაჲ», «ქრისტესთვის და ანტიქრისტესთვის», «სარწმუნოებისათვის»; აფრაატის «სახც აღთქუმი-საჲ»; მოქცევაჲ ქართლისაჲ; ცხორებაჲ ნმიდისა იაკობ ნასიბინელისა; თეოდორიტე კვრელის «თარგმანებაჲ დავითის ფსალმუნებისაჲ».

3. უდაბნოს მრავალთავი, აკაკი შანიძისა და ზურაბ ჭუმბურიძის რედაქციით ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს: ლ. ბარამიძემ, კ. დანელიამ, რ. ენუქაშვილმა, ი. იმნაიშვილმა, ლ. კიკნაძემ, მ. შანიძემ და ზ. ჭუმბურიძემ. ივ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ძვ. ქართული ენის კათ. შრომები 28, თბ., 1994.

უდაბნო, რომლის სახელიც მრავალთავმა შეიძინა, მდებარეობს გურიაში, ჩოხატაურთან ახლოს. აქ არის ცნობილი მამათა მონასტერი იოანე ნათლისმცემლის სახელობისა, სადაც მონაზვნები საგანმანათლებლო მოღვაწეობას ეწეოდნენ. ამ უდაბნოს მოეპოვებოდა წიგნთსაცავი, სადაც ძველი ქართული ხელნაწერები ინახებოდა. ერთი მათგანი იყო IX-X საუკუნეთა მიჯნაზე შექმნილი მრავალთავი, რომელიც 1920 წელს ბერებმა აკ. შანიძეს დაუთმეს, მან კი ეს ძვირფასი ხელნაწერი თბილისის მუზეუმს გადასცა. ხელნაწერი მეტად ნაკლებია, ჩვენამდე მხოლოდ 179 ფურცელმა მოაღწია. როგორც ფიქრობენ, უდაბნოს მრავალთავი კლარჯეთში უნდა იყოს გადაწერილი. რომელიღაც იქაური მონასტრიდან XV-XVI საუკუნეებში იგი წამოუღია ნიკოლას ჯუმათელს, რომელიც ერთ დროს ჯუმათის მონასტრის მამასახლისიც ყოფილა.

მრავალთავის შედგენილობა ასეთია: ბასილი კესარი-კაბადუკიელის – ორმეოცთა მონამეთათვის, განმარტება მუხლისა: «მამაო, უკუეთუ ჯერ-არს, თანა-წარმწედინ სასუმელი ესე», მარხვისათვის დღესა აღებასა; იოვანე ოქროპირის – ნათლისღებისათვის (ექვსი საკითხავი), მარხვისათვის, უძღებისა შვილისათვის, მარიამისა და მართასთვის, ბზობისათვის, ვნების შვიდეულის ორშაბათის, სამშაბათისა და ოთხშაბათის საკითხავები, ფერხთბანისათვის, მიცემისათვის იუდაესგან, აღვსებისათვის, ქრისტეს ჯვარისა და მორწმუნე ავაზაკისათვის,

საფლავის დაბეჭდვისათვის, აღდგომისათვის (ოთხი საკითხავი), აღსარებისათვის თომა მოციქულისა, ამალღებისათვის, სულთმოფენობისთვის, პეტრე მოციქულისა და ელია და ელისესათვის, ფერისცვალებისათვის, გარდაცვალებისათვის წმიდისა ღმრთისმშობელისა (სულ 34 საკითხავი); კირილე იერუსალიმელის – პოვნა ჯვარისა და სამსჭუალთა, სინანულისათვის, აღდგომისათვის, სულისა წმიდისათვის; მელეტი ანტიოქელის – სინანულისათვის, ბზობისათვის, შინაგანცემისათვის, დაბეჭდვისათვის საფლავისა, აღდგომისათვის; იოვანე საბანის ძის – ნამება აბოსი; ცხოვრება ამბა პავლესი, პირველი მეუდაბნოესი; ათანასი აღექსანდრიელის – ცხოვრება ანტონი დიდისა; ეფრემ ასურის – მეუდაბნოეთათვის; ევსუქი იერუსალიმელის – მიგებებისათვის, მკვდართა აღდგომისათვის; ტიმოთე იერუსალიმელის – ქრისტეშობის მეორმოცე დღისათვის; სებერიანოს გაბალონელის – ბზობისათვის, მოციქულთათვის; თეოდორე ჰარანელის – ფერისცვალებისათვის; ეპიფანე კვიპრელის – აღვსებისათვის და აღდგომისა.

4. კლარჯული მრავალთავი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო თამილა მგალობლიშვილმა. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი. ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები XII, თბ., 1991.

ხელნაწერი X საუკუნისაა, მაგრამ მასში გამოვლენილი არქეტაპი V-VI სს-ით თარიღდება. ხელნაწერში დაცული კრიპტოგრამების მიხედვით, კლარჯული მრავალთავის დედნის გადამწერი უნდა იყოს გოგაა, ხოლო იობი, სავარაუდოდ, ტექსტის მთარგმნელი შეიძლება ყოფილიყო. მინაწერების საფუძველზე ასევე ივარაუდება, რომ მრავალთავი შესაძლებელია პარხალში ყოფილიყო გადანერილი, რომლის მახლობლადაც, ჭოროხის ხეობაში, ცხოვრობდნენ მინაწერში მოხსენიებული კავკასიძეთა გვარის წარმომადგენლები.

XVIII ს-ში კლარჯული მრავალთავი უკვე დავით გარეჯის მონასტერში ინახებოდა, საიდანაც იგი შემდეგ თბილისში, საეკლესიო მუზეუმის წიგნთსაცავში აღმოჩნდა, დღეს კი კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტშია დაცული.

კლარჯული მრავალთავი 63 საკითხავისგან შედგება: იოანე ბოლნელის – ექვსი საკითხავი სახარების სხვადასხვა ადგილის განმარტებისა და კიდევ თომას ურწმუნოებისათვის, ბასილი დიდის – მთ. 26,39 მუხლის განმარტება; მელენტი ეპისკოპოსის – აღდგომისათვის; კკრილჷ იერუსალჷმელისა – აღდგომისათვის (ორი), სულისა წმიდისათვის, ჯუარისათვის და სამსჭუალთა, ზაქარიას დადუმებისათვის;

ერეპიოსის – იოვანე ნათლისმცემლის შობისათვის; იაკობ მოციქულის – იესუ ნათესავი იოვანესი; იოვანე ოქროპირის – აღდგომისათვის (ოთხი საკითხავი), ახალკვირიაკისთვის (სამი), ამალღებისთვის (ოთხი), სულთმოფენობისთვის, შობისათვის იოვანე ნათლისმცემლისა, პეტრესთვის და ელიასა და ელისესთვის, სამეოცდაათა მოციქულთათვის, ფერისცვალებისათვის (სამი), ღმრთისმშობლის მიცვალებისთვის (ორი); ეფრემ ასურის – სიკვდილისთვის, ელიასთვის და მიქაელ მთავარანგელოზისა; იოსებ არიმათიელის – აღშენებისთვის ლუდის ეკლესიისა; იოვანე ღმრთისმეტყველის – გარდაცვალებისთვის ღმრთისმშობლისა; ევსები ეპისკოპოსის – კვირიაკისთვის და უნესოდ მომღერალთათვის; სებერიანე გაბალოვნელის – მარტვილიისთვის, მოციქულთათვის; ათანასე დიდის – სულთმოფენობისთვის, ჯვარისთვის, ამალღებისთვის; თეოდორე ჰარანელის – ფერისცვალებისთვის; დორეთიოზის – ათორმეტა მოციქულთათვის; იოვანე დამაშკელის – გარდაცვალებისთვის ღმრთისმშობლისა; ათიპატროს ბოსტრელის – ზაქარიას დადუმებისთვის; აღმართებაჲ პატიოსნისა ჯუარისაჲ მცხეთას; და კიდევ რამდენიმე უცნობი ტექსტის ფრაგმენტი.

სინური, კლარჯული და უდაბნოს მრავალთავების საკითხავთა ერთმანეთთან შეჯერებით ასეთ სურათს ვიღებთ: სინურსა და უდაბნოს მრავალთავებში მეორდება 25 საკითხავი, უდაბნოსა და კლარჯულში – 21, კლარჯულსა და სინურში – 1, ხოლო სამივე მრავალთავში მეტნაკლები სიზუსტით ასევე თერთმეტი ერთი და იგივე საკითხავია შეტანილი. ეს მცირე მათემატიკური ექსკურსიცი ცხადყოფს, თუ რამდენად ნაწრთობი და ნალოლიავები ტექსტებია ჩვენამდე მოღწეული, რომელნიც ჩვენგან მხოლოდ ცხოველ ურთიერთობას ელოდებიან. ერთი გულისხმიერი პალეოგრაფის ნათქვამისა არ იყოს: ხელნაწერები ცოცხალი ორგანიზმებივით სუნთქავენ, ისინი ადამიანებთან ურთიერთობას საჭიროებენო. ჩვენი ღრმა რწმენით კი, არა მხოლოდ უშუალოდ ხელნაწერების, არამედ უკვე დასტამბული ნიგნების კითხვაც გვაზიარებს იმ მაღლს, რომელსაც თხზულებათა ავტორებთან თუ ქართველ მთარგმნელებთან სულიერი კავშირი შეიძლება ეწოდოს.

5. მამათა სწავლანი, X და XI სს-თა ხელნაწერების მიხედვით გამოსცა ილია აბულაძემ ა. შანიძის რედაქციით. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ენათმეცნიერების ინსტიტუტი, ძველი ქართული ენის ძეგლები 8, თბ., 1955.

ამ კრებულის ძირითადი, კლარჯული ხელნაწერი დაახლოებით

930-40-იან წლებში არის გადანერილი, რაც დასტურდება ერთ-ერთი მინაწერით, რომელშიც იმდროინდელი მოღვაწის დავით მამფლის «დღეგრძელობითა და სიმრთელით» დაცვაზეა საუბარი, ე. ი. მინაწერი მის სიცოცხლეშია გაკეთებული. დავით მამფალი იყო შვილი სუმბატ არტანუჯელისა და შვილიშვილი აშოტ დიდის ძის ადარნასესი. ძირითადი ნუსხის კიდეც ორი პირი არსებობს: ერთი ათონზეა დაცული, ე. წ. «სამოთხე», რომელიც იოანე-თორნიკეს დავალებით 977 წელს არის გადანერილი ოშკში, ხოლო მეორე 1040 წელს არის შესრულებული ხარიტონის ლავრაში (პალავრას), პალესტინაში.

კრებულში ასკეტური შინაარსის 42 სწავლაა შეტანილი: იოვანე ოქროპირისა – შიშისათვის ღმრთისა, სინანულისათვის (ექესი), მოთმინებისათვის და სოფლის აღსასრულისა, მარხვისათვის (ორი), თავისუფალი ნებისათვის, წყალობისათვის ღმრთისა, თარგმანება იოვანე მახარებელისა და პავლესი, მონყალებისათვის, სიკვდილისათვის, კოლ. 1,20 მუხლის განმარტება, თევდორეს მიმართ მონაზონებისათვის (ორი); ბასილი დიდისა – სინანულისათვის, სიკვდილისათვის, შურისათვის; მარკოზ მონაზონისა – მხილებისათვის; მარტვირი მონაზონისა – სინანულისათვის და სიმდაბლისა; საჰაკ მონაზონისა – დედათათვის; ეფრემ ასურისა – მხილებისათვის (ოთხი), მონაზონთა მიმართ (ორი), მეექვსე ფსალმუნის განმარტება, სიყვარულისათვის, სინანულისათვის (ხუთი), პარასკევისა და კვირიაკისათვის, სიკვდილისათვის, განცხრომისათვის, სიმდაბლისათვის; აბრაჰამ მონაზონისა – მონაზონთათვის; ამონასი – სიტყვანი; მაკარი დიდის – გულის-სიტყვათათვის მნიკუღევანთა, ზეცისა სიტკბოებისათვის; მამათა სიტყვანი – შიშისათვის ღმრთისა.

6. კველი მითაფრასული კრებულები (სექტემბრის საკითხავები), ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, კომენტარები და საძიებლები დაურთო ნარგიზა გოგუაძემ, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ძვ. ქართული მწერლობის ძეგლები, VII, თბ., 1986.

ბერძნულ ენაზე მეტაფრასების შექმნის ისტორია ორ ეტაპად იყოფა: X ს-ის ბოლოს სვიმეონ ლოლოთეტმა (მეტაფრასტმა) შექმნა „ზამთრის თვეების“ (სექტემბერ-იანვრის მეტაფრასები, ხოლო XI ს-ის 80-იან წლებში იოანე ქსიფილინოსმა დაავგირგვინა სვიმეონის წამოწყებული საქმე და შექმნა დარჩენილი შვიდი თვის (მარტ-აგვისტოს) მეტაფრასები. მათი ქართულ ენაზე გადმოღებაც ასევე ორ ეტაპად მომხდარა: XI ს-ის დამლევისთვის ქართულად ითარგმნა

სვიმონ მეტაფრასტიკისეული კრებულები, ხოლო იოანე ქსიფილინოსის თხზულებანი – არაუადრეს XII ს-ისა. მათი მთარგმნელები იყვნენ: ექვთიმე ათონელი, დავით ტბელი, სტეფანე სასანოხსძე, გიორგი ათონელი, თეოფილე ხუცესმონაზონი, ეფრემ მცირე და სხვ.

დასახელებული კრებულის საკითხავთა უმრავლესობის მთარგმნელები დღესდღეობით ჩვენთვის უცნობია. მასში შეტანილი 37 თხზულებიდან 26 ჰაგიოგრაფიული ხასიათისაა, დანარჩენი 11 ასე შეიძლება დავაჯგუფოთ: დღესასწაულისთვის – შობისათვის ღმრთისმშობელისა წარმოდგენილია თეოდორე სტუდიელის, იოვანე დამასკელისა და ანდრეა კრიტელის (სამი) საკითხავები; დღესასწაულისთვის – ამალღებისათვის პატიოსნისა ჯვარისა წარმოდგენილია იოვანე დამასკელის, ადრეა კრიტელისა (ორი) და იოვანე ოქროპირის საკითხავები; აგრეთვე იოვანე ოქროპირის ორი საკითხავი – ზაქარიას დადუმებისთვის და შობისათვის წინამორბედისა.

7. ბასილი კესარიელის «სწავლათა» ეფთვიმი ათონელისეული თარგმანი, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ც. ქურციკიძემ, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები V, თბ., 1983.

წმიდა ბასილი დიდის „სწავლანი“ შემადგენელი ნაწილია „ითიკისა“, რომლის მეორე ნაწილს წარმოადგენს „თარგმანებაჲ ფსალმუნთაჲ“ და რომელიც ასევე წმიდა ეფთვიმე ათონელს აქვს თარგმნილი. ამ უკანასკნელის ახალი თარგმანიც მოგვეპოვება, რომელიც ჩვენი თანამედროვე შესანიშნავი მეცნიერის გვანცა კოპლატაძის მიერ არის შესრულებული.

კრებულის შედგენილობა ასეთია: მარხვისათვის (ორი), განმარტება მოსე წინასწარმეტყველის სიტყვებისა: „ეკრძალე თავსა შენსა“, მადლობისათვის (ორი), ივლიტა მონამისათვის, „არა არს ღმერთი მიზეზი ბოროტთაჲ“, მრისხანეთათვის, შურისათვის, ანგარებისათვის (განმარტება მუხლისა ლკ. 12,18), მდიდართა მიმართ, შიმშილისა და უწვიმრობისასა თქმული, სოლომონის იგავთა დასაწყისის განმარტება, ნათლისღებისათვის, სამებისათვის, სიტყვისათვის (ინ. 1,1), სულისა წმიდისათვის, ორმოცთა მონამეთა შესხმა, მემთრვალეთათვის, ქალაქ ლაკიზეში თქმული, სიმდაბლისათვის, არაშექცევისათვის საქმეთა სოფლისათა.

8. ანტინესტორიანული ტრაქტატები არსენი ვაჩეხ ძის «ღობ-მატიკონში», ქართული თარგმანების ტექსტი გამოსაცემად მოამზა-

და, შენიშვნები და ლექსიკონები დაურთო ა. ჩანტლაძემ, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 1997.

„დოგმატიკონი“ ძველი ქართული მთარგმნელობითი ლიტერატურის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი და საინტერესო ძეგლია. მასში წარმოდგენილია ცნობილი ბიზანტიელი ავტორების დოგმატურ-პოლემიკური თხზულებანი. ეს კრებული დოგმატიკის ერთგვარ სახელმძღვანელოს წარმოადგენს, რომლის შემდგენელი და, ალბათ, მისი დიდი ნაწილის მთარგმნელი არის არსენ ვაჩეს ძე, რომელსაც სამეცნიერო ლიტერატურაში არსენ იყალთოელთან აიგივებენ. მათი იდენტიფიკაციის საკითხი, ა. ჩანტლაძის აზრით, შემდგომ კვლევას მოითხოვს.

განსახილველ ნაშრომში წარმოდგენილია ერთი ნაწილი „დოგმატიკონისა“ – ანტინესტორიანული ტრაქტატების ქართული თარგმანები, რომელიც XI-XII სს-ში შესრულებულია ულტრა ელინოფილური სტილით, რაც გულისხმობს ქართული ტექსტის დედანთან ზედმიწევნით სიახლოვეს, ბერძნული მორფოლოგიური და სინტაქსური კონსტრუქციების შენარჩუნებას თარგმანში. მიუხედავად ამისა, ღმრთისმეტყველებით დაინტერესებული მკითხველისთვის აღნიშნული ტრაქტატები ძვირფას წყაროებს წარმოადგენენ.

კრებულში შეტანილია შემდეგი ტრაქტატები: იოვანე დამასკელის – სიტყუაჲ სარწმუნოებისათჳს დასამზობელი ნესტორიანთა (ორი), კირილე ალექსანდრიელის – ა) თარგმანებაჲ შემდგომითი-შემდგომად ათორმეტთა თავთაჲ ამათთა მაბრალობელთა მიმართ, ბ) ორი ეპისტოლე დიოკესარიის ეპისკოპოს სუკენსონისადმი, გ) ფრაგმენტები ანტინესტორიანული თხზულებიდან „სქოლიონი განკაცებისათვის მხოლოდშობილისა“; ანონიმი ავტორის (სავარაუდოდ, პამფილე იერუსალიმელის) თხზულება „თითო სახეთა თავთა...“ ძირითადი საღმრთისმეტყველო ცნებებისა და ტერმინების განმარტებას ეძღვნება, რომელიც 17 კითხვა-მიგების სახით არის მოცემული.

9. თეოდორე აბუჰურა, ტრაქტატები და დიალოგები, თარგმნილი ბერძნულიდან არსენ იყალთოელის მიერ, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, საკუთარ სახელთა საძიებელი და ლექსიკონი დაურთო ლეილა დათიაშვილმა, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, შოთა რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტი, თბ., 1980.

მსგავსად ანტინესტორიანური ტრაქტატებისა, რომელნიც ზემოთ მიმოვიხილეთ, თეოდორე აბუჰურას (740-820) თხზულებებიც „დოგმა-

ტიკონის“ შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენს. კრებულში დაბეჭდილია თეოდორეს ორი ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტრაქტატი და ათი ანტიმაჰმადიანური დიალოგი.

პირველი თხზულება „თუ ვითარ სათანადო არს გულისწყმის-ყოფაჲ საღმრთოჲსა და გარეშისა ფილოსოფოსობისა სიტყუათაჲ“ 10 სიტყვისაგან შედგება, რომლებშიც გაშლილია მსჯელობა ქრისტოლოგის სხვადასხვა საკითხზე. მისი ბერძნული ორიგინალი ჯერჯერობით მიკვლეული არ არის. სწორედ ამ თხზულებიდან მოვიტანეთ ჩვენ ციტატები წინამდებარე კრებულის პირველ ნერილში, როცა ქრისტეს მცნობელობის საკითხს განვიხილავდით.

მეორე ტრაქტატში „განრჩევაჲ და განჭეშმარიტებაჲ ფილოსოფოსთა მიერ მოწყენებულთა ჳმათაჲ და მხილებაჲ უთავოთა სევერიანთა, ესე იგი არს იაკობიტთა, სულთა განმხრწნელისა წვალებისა“ განხილულია ლოგიკური კატეგორიები, რომელნიც სათავეს ღირ. იოვანე დამასკელის „დიალექტიკიდან“ იღებენ. ნაწარმოებში თეოლოგიურ საკითხებზე მსჯელობა გაშლილია მწვალებლებთან ბრძოლის ფონზე.

მესამე ტრაქტატი „სარკინოზთა მიმართისა სიტყვს-გებისაგან“ საერთო სათაურია რვა ანტიმაჰმადიანური პოლემიკური შრომისა, რომელშიც გადმოცემული კამათი შთამბეჭდავია თავისი ლაკონურობითა და მჭევრმეტყველური მსჯელობით. ამავე ტრაქტატშია გაერთიანებული ასევე დიალოგები: „კითხვაჲ აგარიანისა ქრისტიანისა მიმართ“ და „სხუაჲ კითხვაჲ ურწმუნოჲსაჲ“.

10. წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელი, წინამძღუარი (სარწმუნოებისათვის), ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს თორნიკე ქყონიამ და ნანა ჩიკვატიაჲ; გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ნანა ჩიკვატიაჲ, კორნელი კეკელიძის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, თბ., 2007.

ცნობილი ქართველი მოღვაწის, ათონის ლიტერატურული სკოლის ფუძემდებლის, ეფთვიმე მთაწმიდელის (X-XI სს.) «წინამძღუარი» (მეორე სახელწოდებით «სარწმუნოებისათვს») ნახევრად ორიგინალური, ნახევრად კომპილაციური თხზულებაა, რომელიც შედგენილია რამდენიმე ბიზანტიელი მწერლის (იოვანე დამასკელის, ანასტასი სინელის, მიქაელ სვინკელოსის...) ნაწარმოებთა მიხედვით. «წინამძღუარი» წარმოადგენს მართლმადიდებლური ღმრთისმეტყველების პირველ ქართულ სახელმძღვანელოს. იგი ორი ნაწილისგან შედგება: პირველი, ძირითადი ნაწილი ეძღვნება ქრისტიანული დოგმატიკის უმნიშვნელოვანესი საკითხების გადმოცემას, ხოლო მეორე – მწვალებელთა ისტორიასა და მათთან პოლემიკას.

თხზულება 25 თავისგან შედგება: თხრობაჲ პირველთაგანისაჲ, თქუმულთათჳს და გამოუთქმელთა, დამტკიცებაჲ – ვითარმედ ჭემ-მარიტად არს ღმერთი, ვითარმედ მიუწთომელ არს ღმერთი, წმიდისა სამებისათჳს, დაბადებულთათჳს, ანგელოზთათჳს, კაცთათჳს, სამო-თხისათჳს, ეშმაკისათჳს, საღმრთოჲსა განგებულებისათჳს, ორთა მათჳს ბუნებათა (ორი), ერთისა გუამისათჳს, წმიდაო ღმერთოჲსათჳს, წმიდისა ღმრთისმშობელისათჳს, თვებათათჳს ორთა ბუნებათაჲსა, ორთა მათ თვთმფლობელთა ნებათათჳს, განღმრთობისათჳს ბუნებისა, ბუნებითა კაცებისა საქმეთათჳს, განუშორებლობისათჳს გუამისა, ჯოჯოხეთს შთასლვისათჳს, მართლმადიდებლობისათჳს და თუ ვინაჲ იწყეს მწვალებელთა შემოსლვად სოფლად, წამებანი ძუელისა და ახლისა წერილისაგან – ვითარმედ არა ერთ არს ბუნებაჲ და პირი, თქუმული მისივე წმიდისა იოვანე დამასკელისაჲ შეზავებულისა და შეერთებულისა ბუნებისათჳს უთავოთა მიმართ მწვალებელთა.

11. **«მრავალთაჲ»** /ილია აბულაძე, შრომები, III, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, თბ., 1982. გვ. 32-106/ ენიშვის მოაზბე, XIV, თბ., 1944. გვ. 241-316.

„მრავალთავის“ ეს პირველი ნაკვეთი, როგორც ავტორს ჰქონდა ჩაფიქრებული, ძველი „მრავალთავის“ მთლიანი სახით აღდგენის მიზნით გამოიცა. მასში X-XI სს-ის კრებულებიდან შემდეგი საკითხ-ავებია შეტანილი: იოვანე ოქროპირისა – ხარებისათვის, შობისათვის უფლისა (2), შობისათვის მაცხოვრისა და შობისათვის იოვანესისა; მელეტი ანტიოქიელისა – ხარებისათვის; ათანასი ალექსანდრიელისა – განკაცებისათვის უფლისა; გრიგოლ ნაზიანზელისა – ნათლისღებისათვის, შობისათვის უფლისა; იუსტინიანე მეფისა – ხარებისათვის და შობისა მიგებებისათვის; პეტრე იერუსალიმელისა – შობისათვის უფლისა; და რამდენიმე მოკლე (ან ნაკლები) საკითხავი: ეპიფანე კვიპრელის, კლიმენტოს რომაელის, გრიგოლ ნაზიანზელის და გრიგოლ ნოსელისა.

12. **სიტყვანი** წმ. გრიგოლ ღმრთისმეტყველისა, ე. მეტრეველის რედაქტორობით გამოსაცემად მოამზადეს ე. ბეზარაშვილმა, ც. ქურციკიძემ, ნ. მელიქიშვილმა, თ. ოთხმეზურმა, მ. რაფავამ და მ. შანიძემ //Corpus christianorum, Series Graeca 36, Corpus Nazianzenum 5, Sancti Gregorii Nazianzeni opera, Versio iberica I, Brepols, 1998.

კრებულში შეტანილია წმ. ექვთიმე ათონელისა და ღირ. ევრემ მცირის პარალელური თარგმანები გრიგოლ ნაზიანზელის ოთხი სი-

ტყვისა: I – ალესებისათვის და დაყოვნებისათვის მისისა პონტოს, XLV – ალესებისათვის და აღდგომისა უფლისა, XLIV – ახალკვირია-კისათვის და სატფურებისათვის ეკლესიისა, XLI – დღისა მისთვის მეერგასისა.

სამწუხაროდ, აღნიშნული კრებული იმდენად მცირე ტირაჟით ჩანს გამოცემული, რომ მისი მოძიება არათუ მაღაზიებში, არამედ შემორჩენილ ბიბლიოთეკებშიც კი თითქმის შეუძლებელია.

13. ფსევდომაკარის თხზულებათა ქართული ვერსია, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო გ. ნინუამ, ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები IV, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, თბ., 1982.

ამ თხზულებებს ჩვენ ცალკე წერილიც მივუძღვენით, რომელიც წინამდებარე კრებულშიც არის დაბეჭდილი – „არა ფსევდომაკარი, არამედ – მაკარი დიდი“. აქ ეპისტოლეთაგან გამოვყოფთ მხოლოდ ზოგიერთ საკითხს, რათა ზოგადი სახე მაინც შევქმნათ წმ. მაკარი მეგვიპტელის სწავლათა სიმდიდრისა და მნიშვნელობისა: პატროლოგიის მნიშვნელობისათვის (გვ. 109), წმიდანთა გულმოდგინებისათვის (გვ. 109), ცოდვის სიდიდისათვის (110), სიყვარულის უძლეველობისათვის (111), ძვირისმეტყველებისათვის (113), მოყვასის ქებისათვის (115), ლოცვისათვის (116), შრომისათვის (117), სინანულისათვის (121), მოთმინებისათვის (127), ბოლო ჟამისათვის (130), მიტევებისათვის (130), გრძელი ლოცვის სარგებლობისათვის (149), მამხილებლისათვის (150), ურწმუნოებისათვის (155) და მრ. სხვ.

14. საკითხავი წიგნი ძველ ქართულ ენაში, გამოსცა ივანე იმნაიშვილმა ორ წიგნად: I, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 8, თბ., 1963 (ტირაჟი 200) – საიდანაც შეიძლება გამოვყოთ ღირ. ეფრემ ასურის ორი თხზულება – ზიარებისათვის და გულისთქმისათვის; II, თბ., სახ. უნივ., ძვ. ქ. ენ. კათ. შრ., 10, თბ., 1966 – ჰაგიოგრაფიული თხზულებების გარდა, აქაც შეტანილია ეფრემ ასურის საკითხავები: სინანულისათვის (2), სწავლა მონაზონთა მიმართ (2), ფერისცვალებისათვის, ანტისათვის, ცრემლთათვის, მამათათვის მძოვართა, იოსებისთვის.

15. ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია, II, გამოსაცემად მოამზადა ივ. იმნაიშვილმა, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ძველი ქართული ენის კათედრა, თბ., 1963. მასში რამდენიმე ცხოვრება-მარტილობასთან ერთად შეტანილია ღირ. ეფრემ ასურის ხუთი

თხზულება: სინანულისათვის (2); მეორედ მოსვლისათვის, სიკუდილისა და ეშმაკისა; იონანსთვის.

16. უძველესი რედაქციები **ბასილი კესარიელის** «ექუსთა დღეთათაჲსა» და **ბრიგოლ ნოსელის** თარგმანებისა «კაცისა აგებულებისათჳს», X-XIII სს-ის ხელნაწერთა მიხედვით გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ილია აბულაძემ, საქ. სსრ მეცნ. აკ., კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწ. ინსტ., თბ., 1964. – წიგნში წარმოდგენილია ქართული მწერლობის ძველი ხანის, VIII-IX სს-ის ძეგლები; აგრეთვე არსებობს აღნიშნულ თხზულებათა წმ. გიორგი მთაწმიდლისეული (XI ს.) თარგმანები, რომელთაგან პირველი გამოქვეყნებულია: ბასილი დიდი, «ექუსთა დღეთაჲსა», გიორგი მთაწმიდლის თარგმანი, ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მ. კახაძემ//მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, 25, თბ. 1947. – მოგვეპოვება პროფ. გვანცა კობლატაძის მიერ შესრულებული ახალი თარგმანიც: «ჰომილიები ექვსი დღისათვის», რომელიც უკვე სამჯერ გამოიცა.

17. **წმ. იოვანე ოქროპირი, ოქროს წყარო** // საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 1990 წ., გვ. 321-440. ოქროს წყარო, ანუ ღმრთივმშვენიერნი სწავლანი შედგება 98 თავისაგან: წმიდა წერილის კითხვისათვის (4), ეკლესიაში ქცევისათვის (3), ლოცვისათვის (3), ეპისკოპოსთა და მღვდელთა პატივისათვის (2), მღვდელთათვის, აღსარებისათვის (3), ზიარებისათვის (3), ღმრთის სიყვარულისათვის (3), მოყვასის სიყვარულისათვის (3), მოწყალებისათვის (6), სათნობისათვის (3), მცენარეთა დაცვისათვის (3), მოთმინებისათვის (3), არა ბოროტის ყოფისათვის (3), სიმდაბლისა და სიმშვიდისათვის (3), ამპარტავნებისათვის (6), ვერცხლისმოყვარებისათვის (3), მრისხანებისათვის (3), შურისათვის (3), ნაყროვანებისა და მთვრალობისთვის (3), მარხვისათვის (2), სინანულისათვის (2), კეთილთა საქმეთათვის (3), გლახაკთმოყვარებისათვის (3), ღმრთის სათნოყოფისათვის (3), სიმართლისათვის (3), სიმდიდრის კეთილად ხმარებისათვის (3), სასუფეველის დიდებისათვის (3), ჭეშმარიტი ქრისტიანის ქცევისათვის (3), მიცვალებისა და მიცვალებულთათვის (3), შემდგომად სიკვდილისა მოწყალებისათვის (3), მეორედ მოსვლისა და სასჯელისათვის (3).

ანალოგიური საკითხავები, ასევე ცალკეულ თავებად, შედის წმ. იოვანე ოქროპირის ეგზეგეტიკურ თხზულებებში: წმ. ექვთიმე მთაწმიდელის თარგმნილი მათესა და იოვანეს სახარებათა ოქროპირი-სეული კომენტარები გამოქვეყნებულია.

18. წმ. ეგნატი ღმერთმამოსილი, ეპისტოლეანი // საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 1998 წ., ტექსტი ერთი ხელნაწერის მიხედვით გამოსაცემად მოამზადა ა. ბოროდამ, გვ. 518-624. ეს არის მღვდელმონაქმე ეგნატის (+107) ეპისტოლეთა წმ. გიორგი მთაწმიდელისეული თარგმანი. ტექსტი შედგება მარიამ კასოვოლელის მიერ ეგნატისადმი მიწერილი ერთი წერილისა და თვით ეგნატის თორმეტი ეპისტოლესაგან, რომელთა ადრესატები არიან მარიამ კასოვოლელი, დიაკონი ირონი, პოლიკარპე სმირნელი და ტრალისის, მალნისის, ტარსის, ფილიპის, ფილადელფის, ზმირნის, ანტიოქიის, ეფესოსა და რომის სამწყსოები. წმ. ეგნატი ანტიოქიელის ეპისტოლეებში მიმოხილულია ტრიადოლოგიური, ქრისტოლოგიური, ეკლესიოლოგიური და სხვა საღმრთისმეტყველო საკითხები.

19. პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), **შრომაჲი**, ღირ. ეფრემ მცირის თარგმანი; გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სამსონ ენუქაშვილმა, თბ., 1961. – ეს არის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური თხზულებების კრებული – Corpus Areopagiticum, რომელიც VI ს-ში წმ. დიონისე არეოპაგელის (I ს.) სახელით გახდა ცნობილი. ქართულ ენაზე ტექსტის გამომცემელმა ავტორად, ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიაზე დაყრდნობით, პეტრე იბერი მიიჩნია. ავტორობის პრობლემა ცალკე თემაა, მაგრამ, ჩვენი აზრით, თანამედროვე პატრისტიკულ მეცნიერებაში არსებულ ჰიპოთეზათა შორის არეოპაგიტული კორპუსის დაკავშირება პეტრე იბერის სახელთან უსაფუძვლო ვარაუდს სულაც არ წარმოადგენს. მთავარი კი, რა თქმა უნდა, თვით თხზულებათა შინაარსია, რომელსაც დღევანდელი მკვლევარები განსაკუთრებით კრიტიკულად აფასებენ. სწორედ ეს არის უპირატესად გადასაწყვეტი პრობლემა, ანუ არეოპაგიტული თხზულებების საღმრთისმეტყველო დებულებათა შეფასება, და არა ავტორობის თაობაზე ზღვარგადასული დავა. კორპუსი ხუთი თავისაგან შედგება: საღმრთოთა სახელთათვის, ზეცათა მღვდელ-მთავრობისათვის (ე. ი. ზეციური იერარქიისათვის), საეკლესიო მღვდელთ-მთავრობისათვის (ე. ი. საეკლესიო იერარქიისათვის), საიდუმლოდ ღმრთისმეტყველებისათვის (ე. ი. მისტიკური თეოლოგიისათვის) და ეპისტოლეანი ათნი: მონესე გაიოხს (4), მსახური დოროთეს, მღვდელი სოპატროხს, მღვდელთმთავარ პოლკარპოხს, მონესე დიმოფილოხს, მღვდელთმთავარ ტიტესა და იოვანე ღმრთისმეტყველის მიმართ.

20. რომან მიმინოშვილი, იოანე დამასკელის „**გარდაამოცემის**“ ქართული თარგმანები, რედაქტორი სიმონ ყაუხჩიშვილი, თბ.,

2006. – ნიგნში წარმოდგენილია ღირ. იოანე დამასკელის ცნობილი თხზულების „გარდამოცემაჲ უცილობელი მართლმადიდებელთა სარწმუნოებისაჲ“ ღირ. ეფრემ მცირისა და წმ. არსენ იყალთოელისეული თარგმანები, რომელსაც წამძღვარებული აქვს ვრცელი გამოკვლევა. ანგანსვენებულ მეცნიერს ნაშრომი ჯერ კიდევ 1966 წელს გასრულებული ჰქონდა, მაგრამ მისი გამოცემა მხოლოდ 40 წლის შემდეგ მოხერხდა. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ მანამდე იგივე ტექსტი 2000 წელს თბილისის სასულიერო აკადემიამ გამოსცა სახეცვლილი სათაურით „მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმინვენიტი გადმოცემა“, რომელზეც მითითებულია: ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს რ. მიმინოშვილმა და მ. რაფავამ; ახალი თარგმანი კი ე. ჭელიძეს ეკუთვნის, რომლის „ახალი ტერმინთმესატყვისობანი“, ჩვენი დაკვირვებით, მართლაც „ზედმინვენიტი“ ხელოვნურია და ისინი საღმრთისმეტყველო მეცნიერებაში ფეხს ვერ მოიკიდებენ. ერთი სიტყვით, კამათი ყველაფერზე შეიძლება, განაჩენს კი დრო გამოიტანს.

რაც შეეხება თვით „გარდამოცემის“ შინაარსს, იგი შედგება ასი საღმრთისმეტყველო თავისაგან, რომელშიც გადმოცემულია სარწმუნოებრივ კანონთა ისეთი სისტემა, რომელიც მსჯელობის სამწყობრითა და უცილობელი განსაზღვრებებით დღესაც, 12 საუკუნის შემდეგაც, მართლმადიდებლური დოგმატური სწავლების ძირითადი სახელმძღვანელოს სტატუსს ინარჩუნებს.

21. იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, ქართული თარგმანების ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მანა რაფავამ. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, თბ., 1976. – ნიგნში გამოქვეყნებულია წმ. იოანე დამასკელის დიალექტიკის, ანუ ფილოსოფიური თავების ღირ. ეფრემ მცირისა და წმ. არსენ იყალთოელის თარგმანთა რედაქციები. დიალექტიკა, ისევე როგორც ზემოთ დასახელებული „გარდამოცემა“ და კიდევ ერთი ტრაქტატი „წვალებათათვის“, შემადგენელი ნაწილია ერთ-ერთი შესანიშნავი პატრისტიკული ქმნილებისა – „წყაროჲ ცოდნისაჲ“. დიალექტიკა, კერძოდ, წარმოადგენს ქრისტიანობის ფილოსოფიური საფუძვლების გადმოცემას, რომელშიც ძირითადი ცნებები და ტერმინები არის განმარტებული.

22. შუა საუკუნეთა ნოველების ძველი ქართული თარგმანები, I, ქართული პატრისტიკის ერთი ძველი რედაქციის ექვთიმე ათონელის თარგმანი. XI ს. ხელნაწრის მიხედვით, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მანანა დვალმა, თბ.,

1966. – ეს არის იგივე „სწავლანი წმიდათა მამათანი“, რომელშიც შეტანილია საკითხავები: წარმართებისათვის, დაყუდებისათვის, სინანულისათვის, მარხვისათვის და კრძალულებისა, უცთომელობისათვის და წინააღდგომისათვის გულის-სიტყუათა და ბრძოლათა სიძვისათა, უპოვარებისათვის, სიმწნისა და მოთმინებისათვის, მაჩუენებლობისაგან განკრძალვისათვის, არა განკითხვისათვის, ყოველთა საქმეთა კრძალულად ქმნისათვის, სიფრთხილისა და განკრძალვისათვის, ლოცვისათვის, მორჩილებისათვის.

ცალკეული დოგმატური და ასკეტური თხზულებებიდან შეიძლება დავასახელოთ:

23. **არსანე ვაჩესძე**, ჴსენებამ სიტყვს-გებისამ და სასჯელისამ შჯულისთვსა ქრისტიანეთაჲსა და სარკინოზთა, რედ. ი. ლოლაშვილი//ძველი ქართული მწერლობის მატრიანე, II, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, თბ., 1985. კიდევ ერთი ძველქართული პოლემიკური ძეგლი, გვ. 106-121.

24. **ევაგრე პონტოელი**, სწავლანი სულიერნი // ძველი ქართული მწერლობის მატრიანე, I, საქ. სსრ მეცნ. აკ., შოთა რუსთაველის სახ. ქართული ლიტ. ისტ. ინსტიტუტი, თბ., 1984. ს. მახარაშვილი, ევაგრე პონტოელის ცხოვრება-მოღვაწეობა და მის თხზულებათა ქართული თარგმანი, გვ. 3-34.

25. **თავნი სომესთა წვალებისანი ოცდაათნი** // მრავალთავი, I, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, საქ. სსრ მეცნ. აკადემია, კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტ., თბ., 1971. ზ. ალექსიძე, არსენი ვაჩესძის „დოგმატიკონში“ შესული ანტიმონოფიზიტიური ტრაქტატი და მისი გამოძახილი ძველ სომხურ მწერლობაში, გვ. 133-158.

26-28. **ეფთვიმი ზილაზანი**, სულთა განმხრწნელისათვის წვალებისა ბოლომითაჲსა, რომელსა შინა მოიქსენების მასალიანთათვსცა და პავლეუკიანთა // ლიტერატურული ძიებანი, ეძღვნება ა. ბარამიძის დაბადების 80 წლისთავს, საქ. სსრ მეცნ. აკ., შოთა რუსთაველის სახ. ქართ. ლიტ. ისტ. ინსტ., თბ., 1983. ივ. ლოლაშვილი, ეფთვიმი ზილაზანის „დარღვევა ბოგომილთა წვალებისა“ და მისი ქართული რედაქცია, გვ. 139-155. – „ძიებანის“ ამავე საიუბილეო კრებულში გამოქვეყნებულია კიდევ ორი თხზულება. ერთი თარგმნილია ბერძნულიდან არსენ იყალთოელის მიერ, ეს არის ანტიპლატონური შინაარსის ტრაქტატი: მეტყუელთა მიმართ, ვითარმედ: „სულნი კაცთანი პირველვე იყვნეს ჴორცთასა“; მეორე ორიგინალური ძეგლია და

წარმოადგენს დიოფიზიტა და მონოფიზიტა პაექრობის ერთგვარ ოქმს: სიტყვს-გება ბერისა ეფთვმე გრძელისა სოსთენის მიმართ, სომეხთ მოძღურისა (გვ. 262-287). ორივე ტექსტი ძველქართული ხელნაწერების მიხედვით დასაბეჭდად მოამზადა ივანე ლოლაშვილმა.

– ძველი ქართული საღმრთისმეტყველო წყაროების ამ არასრული სითაც ნათლად ჩანს, რომ შესასწავლი მასალა მწირი სულაც არ არის, ოღონდ, როგორც აღვნიშნეთ, საჭიროა მისკენ მიბრუნება და მისი გათვალისწინებით მეცნიერული ბაზისის შექმნა. ძველი ფორმებით ტერმინოლოგიური აპარატის გამართვა, ერთი მხრივ, ურთიერთგაგების გაღრმავების საშუალებას მოგვცემს, მეორე მხრივ კი, გაგვიადვილებს უცხოენოვანი ნაწარმოების შინაარსის სწორად გადმოღებას და სააზროვნო არეალს მნიშვნელოვნად გაგვიფართოებს. რა თქმა უნდა, მხოლოდ მიღწეულით დაკმაყოფილება დაუშვებელია, მაგრამ განვითარებასაც ესაჭიროება სწორად განსაზღვრული თავისი სვლაგები. მაგალითად, არ შეიძლება, რომ პოლიტიკურ მანიპულაციებს საეროს მსგავსად, სასულიერო განათლების სისტემაც გადავაყოლოთ და უარი ვთქვათ თანამედროვე რუსული პატროლოგიური ლიტერატურის შესწავლაზე, მაშინ, როცა მართლმადიდებლურ სამყაროში რუსეთის საეკლესიო მეცნიერებათა ამჟამინდელი აღმავლობა გამოკვეთილია და მათი გაუთვალისწინებლობა არა მათ, არამედ ჩვენ დაგვაზარალებს. სხვათა შორის, რუსული მეცნიერების იგნორირება შესაძლოა არა მხოლოდ ჭკუამოკლეობის, არამედ განზრახ მტრობის მიზეზითაც იყოს გამონვეული და ამაზე დაფიქრება უთუოდ გვმართებს.

განა შეიძლება ეროვნული ნიშნით შეფასდეს წმიდა მამათა მიერ სულიწმიდის მადლით გადმოცემული აზრი, ან რომელიმე წმიდა მამას გონების განათლება არ შევთხოვოთ იმის გამო, რომ იგი ბერძენი, სერბი ან რუსია? ვფიქრობთ, ვისაც აქ დასმულ კითხვაზე უარყოფითი პასუხის გაცემა გაუძნელდება, ის არც ჩვენი წერილის ნაკითხვით დაინტერესდება.

გრიგოლ რუსაძე
წესი თვისებათა მიცემისა
(სალმრთისმეტყველო საკითხები)

ასოთამწყობი ი. ექვთიმიშვილი
 დამკაბადონებელი ნ. მამულაშვილი

საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, 2009
 თბილისი, ერეკლე II მოედ. №1
 ტელ.: 98-26-34, 899 19-68-23
 ელ. ფოსტა: madli.ssg@rambler.ru

Рригорий Рухадзе
 ПРАВИЛО ОБЩЕНИЯ СВОЙСТВ
 (на грузинском языке)

Ред. Рванца Коплатадзе

Издательство Ррузинской Патриархии
 Тбилиси, 2009

შეკვ. 3. ხელმოწ. დასაბეჭდად 17.02.2009. ტირაჟი 350.

დაიბეჭდა გამომცემლობა „სამშობლოს“ სტამბაში
 თბილისი, კოსტავას ქ. 14