იოანე ზიზიულასი

თანაზიარება და სხვადყოფნა

COMMUNION AND OTHERNESS

Further Studies in Personhood and the Church

JOHN D. ZIZIOULAS

EDITED BY
PAUL McPARTLAN

თანაზიარება და სხვადყოფნა

შემდგომი ნარკვევები პიროვნულობისა და ეკლესიის შესახებ

იოანე ზიზიულასი

პოლ მაკპარტლანის
რედაქციით

ნაშრომი მომზადდა და იბეჭდება ამერიკის სახელმწიფო დეპარტამენტის ფედერალური მხარდაჭერის პროგრამის ფარგლებში (U.S. Department of State FEDERAL ASSISTANCE AWARD – INDIVIDUAL)

აშშ-ის საელჩო საქართველოში
The U.S. Embassy in Georgia

იბეჭდება მიტროპოლიტ იოანე ზიზიულასის ლოცვა-კურთხევით

ინგლისურიდან თარგმნეს **თამარ გოგუაძემ** (თეოლოგიის დოქტორი),
ზურაბ ჯაშმა (თეოლოგიის ისტორიის დოქტორი)

რედაქტორი **მარიკა ერქომაიშვილი** (ფილოლოგიის დოქტორი)

პროექტის ხელმძღვანელი **დეკანოზი გიორგი წეროძე**

განსაკუთრებულ მადლობას ვუხდით ქალბატონ **თამარ სირბილაძეს**, რომლის თანამონაწილეობამაც შესაძლებელი გახადა თარგმანზე მუშაობა.

ყველა საავტორო უფლება დაცულია. ავტორის თანხმობის გარეშე არ შეიძლება წიგნის რომელიმე ნაწილის ასლის გადაღება, გამრავლება ან გავრცელება რაიმე ფორმით – ელექტრონულად, ფოტოკოპირებითა თუ ინფორმაციის შენახვის სხვა საშუალებით. დასაშვებია მხოლოდ მცირე მონაკვეთთა ციტირება კრიტიკისა და მიმოხილვის მიზნით.

საავტორო უფლება ინგლისურენოვან გამოცემაზე:
© John D. Zizioulas, 2006

საავტორო უფლება ქართულენოვან გამოცემაზე:
© გიორგი წეროძე, თამარ გოგოუაძე, ზურაბ ჯაში, 2019

პოლიგრაფიული ცენტრი „ბარტონი“, 2019
ISBN 978-9941-9649-2-3

შინაარსი

კენტერბერიის მთავარეპისკოპოსის წინასიტყვაობა.....9
წინათქმა.....12
შესავალი: თანაზიარება და სხვადყოფნა.....14

თავი I
სხვადყოფნის შესახებ:
განსხვავებულობის ონტოლოგიისათვის.....27
შესავალი.....27
I. სხვადყოფნა და ქმნილების ყოფიერება.....29
1. უფსკრული შეუქმნელსა და ქმნილებას შორის.....29
2. სხვადყოფნის უფსკრულის გადალახვა.....35
II. სხვადყოფნა და ღმერთის ყოფიერება.....51
III. სხვადყოფნა და ქრისტეს ყოფიერება.....55
IV. სხვადყოფნა და ეკლესიის ყოფიერება.....57
V. სხვადყოფნა და ადამიანის ყოფიერება.....58
1. სხვადყოფნა, როგორც ადამიანური ყოფიერების ფუძემდებლური კომპონენტი.....58
2. სხვადყოფნა, როგორც ადამიანური ყოფიერების ტრაგედია.....64
(ა) სხვადყოფნა და თვითება.....64
(ბ) სხვადყოფნა და ბუნება.....78
3. სხვადყოფნა და „ახალი ყოფიერება“.....86
(ა) სხვადყოფნა და ბუნების ლოგოსი.....86
(ბ) სხვადყოფნა და უნიკალურობა.....93
(გ) სხვადყოფნა და ეროსი.....96
(დ) სხვადყოფნა და ეკლესიური ყოფიერება.....102
(ე) სხვადყოფნა და ასკეტური ეთოსი.....109
(ვ) სხვადყოფნა და ევქარისტიული მოდელი.....117

თავი II
პიროვნებად ყოფნის შესახებ:
პირის ონტოლოგიისათვის.....130
I. პიროვნების საკითხი, როგორც ონტოლოგიური პრობლემა.....131
II. პიროვნების ონტოლოგიის წანამძღვრები.....135

III. დასკვნები პიროვნების ონტოლოგიაზე..... 143

თავი III
მამა, როგორც მიზეზი:
სხვადყოფნის წარმომქმნელი პიროვნულობა..... 147
I. პატრისტიკული საფუძვლები..... 147
1. სარწმუნოების ადრეული სიმბოლოები..... 147
2. კაბადოკიელები..... 153
II. კაბადოკიელთა დასაცავად..... 159
1. ყოფიერება და პიროვნულობა.....160
2. მიზეზობრიობა და ზიარება.....162
3. მიზეზობრიობა და ღმერთის უზენაესი რეალობა.....172
4. მიზეზობრიობა და წესრიგი.....176
5. შედეგები ანთროპოლოგიისათვის..... 179
6. შედეგები ეკლესიოლოგიისათვის..... 185
7. შედეგები მონოთეიზმისათვის..... 191

თავი IV
სამება და პიროვნულობა:
კაბადოკიელთა წვლილის ჯეროვანი დაფასებისათვის.....197
შესავალი.....197
I. ისტორიული კონტექსტი..... 198
1. საბელიანიზმი..... 198
2. ევნომიელობა..... 202
II. ფილოსოფიური მნიშვნელობა..... 204
III. ანთროპოლოგიური შედეგები..... 208
დასკვნა.....212
დანართი: პიროვნება და ინდივიდი – კაბადოკიელთა „მცდარი“
წაკითხვა? 215

თავი V
პნევმატოლოგია და პიროვნების მნიშვნელობა:
კომენტარი მეორე მსოფლიო კრებაზე..... 224
შესავალი.....224
I. ნიკეიდან კონსტანტინოპოლამდე: მნიშვნელოვანი საკითხები და
ახალი საღვთისმეტყველო იდეები.....226

1. „შექმნილსა“ და „შეუქმნელს“ შორის დიალექტიკური ურთიერთმიმართების დამყარება....226
2. სუბსტაციალისტური ტერმინოლოგიის კრიტიკა და პიროვნების კონცეფციის წარმოშობა.... 228
3. დოქსოლოგიის წარმოშობისა და თეოლოგია-ოიკონომიის დაპირისპირების საკითხისათვის....235
II. მეორე მსოფლიო კრების პნევმატოლოგიის მნიშვნელოვანი საკითხები.... 238
1. სულიწმიდა არის ღმერთი....238
2. სულიწმიდა გამოვალს მამისაგან.... 240
III. კონსტანტინოპოლიდან დღემდე.... 245
დასკვნა.... 255

თავი VI
ადამიანის უნარი და უუნაროობა:
პიროვნულობის საღვთისმეტყველო კვლევა.... 257
შესავალი....257
I. სუბსტანციალისტური მიდგომა.... 259
II. პიროვნულობა როგორც ყოფიერების ექსტაზი და ჰიპოსტასი.... 264
III. პიროვნულობა ქრისტოლოგიისა და პნევმატოლოგიის თვალთახედვით.... 294
დასკვნა.... 307

თავი VII
„ქმნილი“ და „არქმნილი“:
ქალკედონური ქრისტოლოგიის ეგზისტენციალური მნიშვნელობა.... 310
I. ქმნილ-არქმნილის დიალექტიკის წარმოშობა....310
II. ქმნილ-არქმნილის დიალექტიკის ეგზისტენციალური მნიშვნელობა.... 316
III. ქმნილ-არქმნილის დიალექტიკის ქრისტოლოგიური ტრანსფორმაცია.... 321
IV. ზოგიერთი საკითხი სამომავლო დისკუსიისათვის.... 326
1. სიკვდილის მნიშვნელობა.... 326
2. სულის უკვდავების საკითხი.... 328
3. ქრისტეს მიერ სამყაროს ცხონება....329

დანართი:
დიალოგი ფილიპ შერარდთან.....334
დოქტორ შერარდის წერილი.....334
დოქტორ ზიზიულასის პასუხი.....337

თავი VIII
ეკლესია, როგორც ქრისტეს „მისტიკური“ სხეული:
საეკლესიო მისტიციზმის შესახებ..... 353
შესავალი.....353
I. „ქრისტეს სხეული“, როგორც „მისტიკური“ ცნება.....356
II. ევქარისტიული მისტიციზმი..... 365
III. წინასწარმეტყველური ანუ სიტყვის მისტიციზმი..... 367
IV. მსახურებითი მისტიციზმი.....369
V. ასკეტური ანუ სამონასტრო მისტიციზმი..... 371
დასკვნა..... 377

წყაროთა ჩამონათვალი..... 379

კენტერბერიის მთავარეპისკოპოსის წინასიტყვაობა

მიტროპოლიტ იოანე ზიზიულასის წინა ნაშრომი – „არსებობა, როგორც თანაზიარება“ სრულიად სამართლიანად მოიაზრება XX საუკუნის დასასრულის ერთ-ერთ ყველაზე გავლენიან თეოლოგიურ წიგნად. ის დიდი ხანია, გავლენას ახდენს ეკუმენურ დისკუსიებზე და ბევრი ეკლესიის ლექსიკონსა და ვარაუდებზე, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ისინი საკუთარი თვითშეგნებისა და სამღვდელო ხელდასხმის სპეციფიკური გაგების გააზრებას ცდილობენ. თუმცა, რასაც ზიზიულასი ეკლესიის შესახებ ამბობდა, იმ არგუმენტთა წყებით იყო გამყარებული, რასაც ჩვენ სიტყვა „ღმერთში“ ვგულისხმობთ და იმითაც, თუ როგორ აყალიბებს ღმერთზე ჩვენი წარმოდგენა ყოფიერების ჩვენსავე ხედვას. მომდევნო გვერდებზე ეს შთაბეჭდილებები უფრო და უფრო ღრმად არის გააზრებული და საფუძვლიანად აყალიბებს მთელი ქრისტიანული თეოლოგიის ამომწურავ მოდელს.

ეს წიგნი, ფაქტობრივად, ერთგვარი სისტემატური თეოლოგიაა, მიუხედავად იმისა, რომ სტრუქტურულად ასე არ არის აგებული. ის ერთგვარი აპოლოგიაცაა. ზიზიულასი გამოწვევას უგზავნის ათეიზმს იმ ძალიან მარტივი მტკიცებით, რომ უაზრობაა, იმსჯელო „ღმერთის არსებობაზე“ მეორე საკითხისგან განყენებულად – ანუ იმისგან, თუ „როგორ“ არსებობს ის. არსებობს თუ არა ღმერთი? – ეს შეკითხვა სხვა არაფერია, თუ არა კითხვა იმაზე, თუ რას წარმოადგენს ურთიერთობები, რომლებშიც თავადაც გრძნობ ჩართულობას, რადგანაც ღმერთი ცხოველ ურთიერთობათა ერთობლიობის – მამა, ძე და სულიწმიდა – უკვეცი ოდენობაა. თუმცაღა, ეს „კომპლექტი“ მხოლოდ მოცემული მრავლფეროვნება კი არ არის, არამედ თავისუფლების აქტია – მამის პირადი თავისუფლება და სიყვარული წარმოშობს განუყოფელ სხვას, მარადიულ ძეს და დაჰბერავს მარადიულ სულს. მამა არასდროსაა მარტო და არც ერთ-ერთია სამ ღვთაებრივ თანაარსებას შორის. ტრინიტარული ცხოვრების არსი სწორედ მისი სხვისთვის და სხვაში მყოფობის აბსოლუტური თავისუფლებაა. სწორედ ეს სხვისთვის გაცხადებული თავისუფლება იქცევა იმ მჭვრეტელობად, რომლის მეშვეობითაც შეგვიძლია, აღვიქვათ ქმნილების თავისუფლება მისი ყველა გამოვლინებით.

იმის გარდა, რომ ეს ეკლესიასა და საკრამენტულ ცხოვრებას ესადაგება, აქედანვე გამომდინარეობს გარკვეული ეთიკური დასკვნები და ჩვენი წარმოდგენაც სიკვდილ-სიცოცხლეზე. ქრისტიანული ეთიკის არსი

კონკრეტული ქმედებისა თუ ჩვევების გამო ვინმეს შეფასებამდე როდი დაიყვანება. ის შინაგან პატივისცემასა და სიხარულს ეფუძნება, გამოწვეულს სამყაროს სხვადყოფნით, განსაკუთრებით კი, *პიროვნული* ნიშნით აღბეჭდილი სხვით, თავისუფალითა და იდუმალით, განგრძობილით ქრისტეს მრევლში თანამყოფი სულიწმიდით.

ამ შესანიშნავი წიგნის ნებისმიერი გვერდი საკუთარ შეხედულებათა გადახედვას გვაიძულებს, გონებით კი ქრისტიანული რწმენის უმნიშვნელოვანეს, სიღრმისეულ ასპექტებს ვუბრუნდებით, კონცეპტუალურ-პრაქტიკულ სქემას, მოხაზულს როგორც წმინდა წერილში, ასევე ბერძენ მამებთან, მათ შორის, მეუდაბონეებთანაც, მათი ღვაწლისა თუ მსახურების ამსახველ მოძღვრებებში. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია როგორც დისკუსია კლასიკურ ქრისტოლოგიურ გამონათქვამებში გაცხადებულ შინაარსზე, ასევე მონაკვეთი სულიწმიდის თაობაზე, თუმცა უხვად გვხვდება სიკვდილისა და სექსუალობის, ინდვიდიუალიზმისა და პოსტმოდერნიზმის, ლოცვისა და ეკოლოგიის საკითხების წვდომის მაგალითებიც. ზიზიულასი, რომელიც დამაჯერებლად გვიქარწყლებს წარმოდგენას, თითქოსდა იგი მხოლოდ გარკვეული ტიპის ეგზისტენციალზმისა და სეკულარული პერსონალიზმის გადამღერებასა და ლევინასის „სხვის“ უაღრესად შთამბეჭდავ წაკითხვასა თუ შესწორებას გვთავაზობს, მეტად პრინციპულს ეთიკისათვის, თამამად ემხრობა თანამედროვე ფილოსოფიის სხვადასხვა მიმართულებას.

მკითხველთაგან ცოტანი თუ გაექცევიან იმ შეგრძნებას, რომ ისინი საკუთრივ ქრისტიანობისა და მისი გამოვლენის უმდიდრესი ტრადიციის კვლავ აღმოჩენისათვის მიიწვიეს. არის ნაკვეთები, სადაც მკითხველს დიდი გულმოდგინეობა დასჭირდება. ზოგს საერთოდაც დააფიქრებს ის, თუ რამდენად სამართლიანია ავტორი, როდესაც ავგუსტინესეულ მემკვიდრეობასა და მის მრავალაზროვან მინიშნებებს შეეხება მაშინ, როდესაც დასავლური ქრისტიანული აზროვნების მარცხის დიაგნოზს სვამს. ზიზიულასის ეთიკური კონსტრუქციის სრულყოფა დღემდე იმ მიმზიდველ ამოცანად რჩება, რომელსაც მეტად სპეციფიკური მიდგომა ესაჭიროება. თუმცა ეს უდავოდ უმნიშვნელოვანესი ნაშრომია, რომელიც გაცილებით მეტ კამათსაც გამოიწვევს და უფრო ხშირადაც იქნება ციტირებული, ვიდრე ავტორის ადრეული შრომები. გარდამტეხი მნიშვნელობის მქონე ეს დიდებული წიგნი გვაბრუნებს ფუნდამენტურ ქრისტიანულ ჭეშმარიტებასთან, რომ ღმერთთან ურთიერთობის გარეშე სიცოცხლე შეუძლებელია, რამეთუ თავად ღმერთის მარადიულობაც არსებობს მამა ღმერთის თავისუფალი სიყვარულით შობილ

ურთიერთობებში და მხოლოდ მათ წიაღში, საიდანაც გამოვალს მარადიული ძე, რომელშიც და რომლისთვისაც სულიწმიდის მადლით ყოველივე არსებობს ღმერთთან მაქსიმალურად სრულყოფილ კავშირში.

როუენ კენტერბერიელი
ლამბეთის სასახლე, 2006 წლის ივლისი

წინათქმა

საზოგადოების გამოხმაურებამ ჩემს ნაშრომზე „არსებობა, როგორც თანაზიარება“ მიბიძგა, რომ შემდეგი ნაბიჯი გადამედგა და ამ გამოცემაზე მუშაობა დამეწყო. ეს წიგნი რამდენიმე ნარკვევს შეიცავს რელაციური ონტოლოგიის ჭრილში დანახულ პიროვნულობასა და ეკლესიაზე, რომლისთვისაც თანაზიარება ეკლესიოლოგიისა და ანთროპოლოგიის საკვანძო თეორიაცაა. თუმცა, თუკი „არსებობა, როგორც თანაზიარება“ ყურადღებას ამახვილებს ურთიერთობისა და თანაზიარების მნიშვნელობაზე *ერთობისათვის*, ამ ნარკვევებში აქცენტი სხვადყოფნის ასპექტზეა გადატანილი. ამ აზრით, ეს წიგნი წინა ნაშრომის შევსებისა და დაბალანსების მცდელობად უნდა მივიჩნიოთ.

ნაკვეთები ამ გამოცემიდან სადღაც-სადღაც უკვე გამოჩნდა კიდეც. თუმცა მრავალი მათგანი, მაგალითად, პირველი და ყველაზე გრძელი ნარკვევი, სწორად ახლა ქვეყნდება. ორივე შემთხვევაში, ტექსტი წინამდებარე გამოცემის გათვალისწინებით შესწორდა.

წიგნის რედაქტირებისას გაწეული ფასდაუდებელი დახამრებისათვის მინდა, გულითადი მადლობა გადავუხადო მამა პოლ მაკპარტლანს, დოქტორსა და ამჟამად კარლ ჯ. პიტერის სისტემატური თეოლოგიისა და ეკუნმენიზმის პროფესორს ამერიკის კათოლიკურ უნივერსიტეტში. მამა პოლმა თავისი მნიშვნელოვანი ნაშრომით „ევქარისტია ქმნის ეკლესიას: ჰენრი დე ლუბაკი და იოანე ზიზიულასი დიალოგში“ (*The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue,* Edinburgh: T&T Clark, 1993)[1] და არანაკლებ მნიშვნელოვანი სტატიებით ჩემს ნააზრევს ინგლისურენოვან თეოლოგიურ სამყაროსთან შესანიშნავი თარჯიმნობა გაუწია. მეტად სასიამოვნო და წამახალისებელი იყო მასთან დისკუსიებში მიღებული გამოცდილება ამ წიგნის შიგთავსის ერთ მთლიანობად აკინძვისას. მადლიერი ვარ იმისთვისაც, რომ მან ფრანგულიდან თარგმნა წიგნის VII თავი. მადლობას ვუხდი დოქტორ ნორმან რასელსაც, რომელმაც ბრწყინვალედ თარგმნა ბერძნულიდან VII თავის დანართი. მსურს, მადლობა ვუთხრა ლონდონის უნივერსიტეტის კოლეჯის პროფესორს რ.ჯ. ბერისაც გულისხმიერებისათვის, ხელნაწერში წაკითხული I თავის იმ ნაწილის კომენტირებისას რომ გამოიჩინა, რომელიც ბიოლოგიას ეხებოდა.

[1] ახალი რედაქციისათვის იხ. *Eastern Christian Publications*, Fairfax, Virginia, USA.

ეს წიგნი ჩემთვის ორი დიდი და განსაკუთრებულად ძვირფასი თეოლოგის ნათელ ხსოვნას ეძღვნება. გასული საუკუნის დიდი მართლმადიდებელი თეოლოგი მამა გიორგი ფლოროვსკი ჩემი მასწავლებელი იყო და მან ჩემს აზროვნებაზე უდიდესი გავლენა მოახდინა. პროფესორ კოლინ. ე. განტონთან კი, ძვირფას მეგობარსა და კოლეგასთან კინგს კოლეჯიდან ლონდონში, 20 წელზე მეტ ხანს უამრავი საზიარო მქონდა თეოლოგიის სფეროში. პროფესორ კოლინ. ე. განტონს, რომლის უდროო გარდაცვალებაც დიდ დანაკლისად იქცა სისტემატური თეოლოგიისათვის, მუდამ სიყვარულითა და მადლიერებით გავიხსენებთ მისი კოლეგები. დაე, ღმერთმა ორივეს სულს საუკუნო განსასვენებელი დაუმკვიდროს თავის სასუფეველში.

შესავალი:
თანაზიარება და სხვადყოფნა

თანაზიარება და სხვადყოფნა – როგორ შეიძლება მათი მორიგება? ისინი ხომ თავისთავად გულისხმობენ ურთიერთგამორიცხვასა და შეუსაბამობას? განა სიმართლე არ არის, რომ სხვა იმთავითვე ჩემი მტერი და, როგორც ფრანგი ფილოსოფოსი სარტრი იტყოდა, ჩემი „პირველ-ქმნილი ცოდვაა“?[2] ჩვენი დასავლური კულტურა, როგორც ჩანს, ამ შეხედულებას სხვადასხვა აზრით ეთანხმება. თვით ამ კულტურის საძირკველშივე ინდივიდუალიზმის სათავეს ვხედავთ. ჯერ კიდევ V საუკუნეში ბოეციუსმა პიროვნება ინდივიდთან გააიგივა („პიროვნება რაციონალური ბუნების ინდივიდუალური არსია“).[3] თითქმის იმავე პერიოდში ნეტარმა ავგუსტინემ ყურადღება გაამახვილა ცნობიერებისა და თვითშეგნების როლზე პიროვნების გაგებაში.[4] მას შემდეგ დასავლური აზროვნებისა და მის საფუძველზე დამყნობილი დასავლური კულტურის აღმშენებლობა არასოდეს შეწყვეტილა. ჩვენს კულტურაში სხვათაგან თავის დაცვა ფუნდამენტურ აუცილებლობად გადაგვექცა. სხვისი თანდასწრებით უფრო და უფრო მეტი საფრთხის შეგრძნება გვეუფლება. იძულებულნი და წაქეზებულნიც ვხდებით, რომ სხვა მტრად მოვიაზროთ მანამ, სანამ მას მეგობრად მივიღებდეთ. სხვასთან თანაზიარება სპონტანური არ არის და იმ ჯებირებს ეყრდნობა, რომლებიც სხვისი არსებობით გამოწვეული მოსალოდნელი საშიშროებისაგან გვიცავენ. სხვას მხოლოდ მაშინ ვიღებთ, თუკი ის ჩვენს პირად სივრცეს საფრთხეს არ უქმნის ან ჩვენს პირად ბედნიერებას რამეში წაადგება.

ეჭვგარეშეა, ეს იმის პირდაპირი შედეგია, რასაც თეოლოგიურ ენაზე „ადამიანის დაცემას“ ვუწოდებთ. ჩვენი არსებობის საძირკველშივე ჩადებულია პათოლოგია, რომელიც მემკვიდრეობით გვერგო დაბადებიდან და მას *სხვისი შიში* ჰქვია.

ეს პირველადამიანის – ადამის – მიერ უმთავრესი სხვის – თვით შემოქმედის – უარყოფის შედეგია, ხოლო ადამამდე ღვთის წინაშე აჯან-ყებულმა დემონურმა ძალებმა იგივე ჩაიდინეს. ცოდვის არსი სხვის შიშშია, ეს კი ამგვარი უარყოფის ნაწილია. როგორც კი სხვისი უარყოფით და არა მისი მიღებით *თვით*დამკვიდრების პროცესი დასრულებულია – და ეს ის

[2] J. P. Sartre, *L'etre et le néant,* p. 251.

[3] Boethius, *Con. Eutych. et Nest.* 3.

[4] ნეტარი ავგუსტინე პირველი ქრისტიანი იყო, რომელმაც დაწერა „აღსარებანი“, როგორც მორწმუნის ქრისტიანული თვითშეგნების სავარჯიშო.

არის, რაც ადამმა თავისუფლების გზაზე აირჩია – სხვას მხოლოდ ისღა რჩება, გვექცეს მტრად, რომელიც გვემუქრება და ეს ბუნებრივი, გარდაუვალი პროცესია. ღმერთთან შერიგება „სხვასთან“ შერიგების აუცილებელი წინაპირობაა.

იმის შედეგად, რომ უცხოს შიშის პათოლოგია ჩვენი არსებობისაგან განუყოფელია, განა მხოლოდ სხვისი, ზოგადად *სხვადყოფნისაც* გვეშინია. ეს ძალიან ფაქიზი საკითხია, რომელიც, ვფიქრობ, სერიოზულ განხილვას საჭიროებს, რამეთუ ცხადყოფს, თუ რაოდენ ღრმა და ფართოა შიში სხვისადმი: ჩვენ განა მხოლოდ ვუფრთხით ვიღაც სხვას ან სხვებს. მაშინაც, თუკი ამ სხვებს ვიღებთ, მათ მხოლოდ იმ პირობით ვაღიარებთ, თუკი რაღაცით მაინც გვგვანან. უკიდურესი განსხვავება ანათემაა. განსხვავებულობა თავისთავად სახიფათოა. ეს უნივერსალური და პათოლოგიური შიშია და ამაზე ის ფაქტიც მეტყველებს, რომ თუკი განსხვავება რეალურ საფრთხეს არ წარმოადგენს, ჩვენ მას მხოლოდ იმ მიზეზით უარვყოფთ, რომ არ მოგვწონს, ჩვენს გემოვნებას არ ესადაგება. მაგალითად, ადამიანი სხვა ფერის კანით არაფრით გვემუქრება, ჩვენ კი მას გამორჩეულობის გამო მაინც უარვყოფთ. ეს, რა თქმა უნდა, უკიდურესობაა, რაზეც დღესდღეობით ყველანი ვთანხმდებით. თუმცაღა უხვადაა იმის თვალსაჩინო მაგალითებიც, რომ სხვისი შიში, ფაქტობრივად, განსხვავებულობის შიშია და სხვა არაფერი. საკუთარი მოდელის სხვაზე გადატანას ყველანი ვცდილობთ, რაც მიგვანიშნებს, რაოდენ ღრმად არის ფესვგადგმული სხვისი შიში ჩვენს ყოფაში.

როგორც კი სხვის შიშს სხვადყოფნის შიშად წარმოვაჩენთ, განსხვავებულობა განდგომასთან იგივდება. ეს ბინდავს გონებას და თავზარდამცემს ხდის ადამიანის ქცევას. ამას თან სდევს მეტისმეტად მძიმე ზნეობრივი შედეგები. ჩვენთვის ცხოვრებაც და ადამიანებიც განსხვავებათა მიხედვით იყოფა. ამ განსხვავებათა საფუძველზე ვაარსებთ კლუბებს, თემებსა და ეკლესიებს. განსხვავება წყალგამყოფად რომ გარდაიქმნება, თანაზიარება სხვა არაფერია, თუ არა მშვიდობიანი თანაარსებობის პირობა. ვიდრე ინტერესები საერთოა, ისიც გრძელდება, თუმცა, თუკი ინტერესები ერთმანეთს აცდება, კონფლიქტსა და კონფრონტაციაშიც იოლად გადაიზრდება. ჩვენი საზოგადოებებიცა და მსოფლიოს მდგომარეობაც დღესდღეობით ამის მაგალითებს გულუხვად იძლევა.

განსხვავებისა და განხეთქილების აღრევა რომ მორალური პრობლემა ყოფილიყო, ამას ეთიკა მოაგვარებდა, მაგრამ ასე არ არის. წმ. მაქსიმე აღმსარებელმა ამაში არა მხოლოდ უნივერსალური, არამედ

კოსმიური შრეებიც ამოიცნო.[5] მთელი კოსმოსი ამ განსხვავებათა საფუძველზე იყოფა და მისი ნაწილები მათი განშტოებებით განსხვავდება. ამგვარად, თანაზიარებისა და სხვადყოფნის საკითხი სიკვდილის პრობლემასთან ორგანულ კავშირშია. სიკვდილი არსებობს, რადგანაც თანაზიარება და სხვადყოფნა სამყაროში ვერ თანაარსებობენ. განსხვავებული არსებები ერთმანეთისაგან დისტანცირდებიან – განსხვავება განხეთქილებად გარდაიქმნება, გამორჩეულობა – დისტანციად. წმ. მაქსიმე ამ ტერმინებს კოსმიური და უნივერსალური სიტუაციის აღსაწერად იყენებს. Διαφορὰ (განსხვავება) უნდა შენარჩუნდეს, რადგან ის კარგია. Διαίρεσις (გაყოფა) διαφορὰ-ის დამახინჯებაა და ამიტომ ცუდია.[6] იგივე შეიძლება ითქვას διάσπασις-სა (გახრწნაზე) და შემდგომ სიკვდილზე. ეს ყველაფერი, როგორც წმ. გრიგოლ ნოსელმა აღნიშნა, διάστημα-დან (შუალედი სივრცისა და დროის თვალსაზრისით) გამომდინარეობს, რაც არაფრიდან შექმნისთვის (*creatio ex nihilo*)[7] არის დამახასიათებელი. არაფრიდან ქმნადობასთანაა გადაჯაჭვული მოკვდავობა, ამის ტოლფასია ღმერთის, გინდაც ნებისმიერი სხვის, უარყოფა. ჩვენ ვკვდებით მაშინ, როდესაც სხვისი უარყოფით განსხვავებას განხეთქილებად ვაქცევთ. ჯოჯოხეთი ანუ სამუდამო სიკვდილი, როგორც მეუდაბნოე მამები ამბობენ, სხვა არაფერია, თუ არა სხვისაგან განცალკევება.[8] ამ პრობლემას ეთიკის მეშვეობით ვერ გავუმკლავდებით. საჭიროა ხელახალი დაბადება, ამას კი ეკლესიოლოგიამდე მივყავართ.

---

[5] Maximus Conf., *Theol. Pol.* 20 (PG 91, 249 C) *Amb*. 67. (PG 91, 1400 C).

[6] Maximus Conf., *Ep.* 12 (PG 91, 469 AB).

[7] Gregory Nys., *In EccL,* Homily 7 (PG 44, 729G).

[8] იხ. წმ. მაკარი დიდის (მეგვიპტელის) გულში ჩამწვდომი სიტყვები მის *Apophthegmata-ში* (PG 34, 229-264): „ერთ დღეს უდაბნოში ხეტიალისას მიწაზე დაგდებულ მკვდრის თავის ქალას გადავაწყდი. ჩემი ხელჯოხით მისი გზიდან გაწევა ვცადე. უცებ თავის ქალა დამელაპარაკა. ვკითხე: „ვინ ხარ?“ ქალამ მიპასუხა: „იმ წარმართთა კერპების დიდი ქურუმი ვიყავი, რომლებიც აქ ცხოვრობდნენ, მაგრამ შენ მაკარი ხარ, სულიწმიდის მატარებელი. როდესაც ტანჯულთა მიმართ სიბრალულს გამოიჩენ და მათთვის ლოცულობ, ისინი ცოტაოდენ შვებას განიცდიან“. მოხუცმა უთხრა: „რა არის შვება და რა არის ტანჯვა?“ ქალამ კი უპასუხა: „როგორც დედამიწაა ცისგან დაშორებული, ასევე დიდია ცეცხლი ჩვენ ქვემოთ, ჩვენ თვითონ თავფეხიანად ცეცხლის შუაგულში ვდგავართ. შეუძლებელია, ვინმე პირისპირ დაინახო [πρόσωπον πρός, πρόσωπον], რადგან ერთის სახე მეორის ზურგზეა მიბჯენილი. თუმცა, როდესაც ჩვენთვის ლოცულობ, თითოეულ ჩვენგანს საშუალება ეძლევა, რომ მეორის სახე ცოტათი დაინახოს. ესაა ჩვენი შვება“. მოხუცმა ცრემლით წარმოთქვა: „ნეტავ იმ დღეს, როცა ის კაცი იშვა“ (ინგლისური თარგმანისთვის იხ. B. Ward, *The Sayings of the Desert Fathers,* 1975, p. 136f.).

*

როგორია ურთიერთმიმართება თანაზიარებასა და სხვადყოფნას შორის? რა ადგილი აქვს სხვას საეკლესიო თანაზიარებაში?

ეკლესია ისტორიის, შესაბამისად კი, დაცემული ყოფიერების წიაღში არსებული თემია. ჩვენს კულტურაში თანაზიარებისა და სხვადყოფნის მორიგების სირთულეებთან დაკავშირებული ნებისმიერი დაკვირვება ეკლესიის ცხოვრებასაც ესადაგება. ცოდვა, როგორც სხვადყოფნის შიში და უარყოფა, ეკლესიის ცხოვრებაში განცდილი რეალობაა. ეკლესია ცოდვილთა საკრებულოა და ცოდვის ანუ არსებათა სიკვდილის, თანაზიარების გაწყვეტისა და საბოლოო *დიასტასისის* (დანაწევრებისა და გახრწნის) ონტოლოგიურ-კოსმიური განზომილების წილხვედრია. თუმცა ჩვენ გვჯერა, ეკლესია თავისი არსით წმინდა და უმანკოა. ამ თვალსაზრისით, მართლმადიდებელი ღვთისმეტყველები სხვა, განსაკუთრებით, პროტესტანტული სამყაროს კონფესიათა წარმომადგენლებისაგან განსხვავდებიან. რას გვაუწყებს ეს თანაზიარებისა და სხვადყოფნის შესახებ?

პირველ რიგში, მართლმადიდებელთა ამგვარი პოზიცია გულისხმობს ტრიუმფალიზმისადმი დაპირისპირებას, კერძოდ, ეკლესიაში ქრისტიანად ყოფნის არსი *მეტანოიაშია* (სინანულშია). სხვისი უარყოფა ან თუნდაც უბრალო შიში სინანულისაკენ გვიბიძგებს და წაგვაქეზებს. სინანულისკენ უნდა მიგვიძღვოდეს ბუნებაში არსებული ტკივილი და სიკვდილიც კი, რომლის არსებობაც პიროვნულად ჩვენგან არვის გამოუწვევია. ცოდვით დაცემულ ადამთან ყველანი წილნაყარნი ვართ და ამიტომაც სევდა შეგვფერის, რადგან ღვთის ქმნილების ღმერთთან თანაზიარებაში მოსაყვანად და სიკვდილის დასათრგუნად ხელი მოგვეცარა. ეკლესიაში სიწმინდე წრფელი და ღრმა სინანულის მეოხებით მიიღწევა. ყველა წმინდანი დასტირის უმანკო ქმნილების ტანჯვას.[9]

მეორე, რაც ეკლესიის სიწმინდის მიმართ მართლმადიდებელთა პოზიციიდან გამომდინარეობს ის არის, რომ სინანული მხოლოდ მაშინაა ჭეშმარიტი, თუ ეკლესია და მისი წევრები ეკლესიის *ჭეშმარიტ ბუნებას* აცნობიერებენ. ჩვენ საკუთარი არსებობის საზომად რაიმე მოდელი გვჭირდება. რაც უფრო ამაღლებულია მოდელი, სინანული მით უფრო

[9] „გულს, რომელსაც სიყვარული შეხებია, ყველა ქმნილება ეცოდება“ – ამბობდა წმ. სილუან ათონელი, რომელიც „„ტყუილუბრალოდ“ მოკლული ბუზისა და აივანზე დაბუდებული დამდუღრული ღამურის გამო გლოვობდა“. იგი ყვებოდა, „როგორ ებრალებოდა ყველა სულიერი, ყველა ცოცხალი არსება, როდესაც აკუწულ მკვდარ გველს ხედავდა“, Archimandrite Sophrony (Sakharov), *St Silouan the Athonite,* 1991, p. 94f.

ღრმაა. სწორედ ამიტომ გვჭირდება მაქსიმალური ეკლესიოლოგია და მისგან გამომდინარე მაქსიმალური ანთროპოლოგია თუ კოსმოლოგიაც. მართლმადიდებლური ეკლესიოლოგია, რომელიც აქცენტს ეკლესიაზე აკეთებს, ტრიუმფალიზმს არ უნდა მიელტვოდეს და არც მიელტვის, არამედ ღრმა თანაგრძნობისა და სინანულისაკენ უნდა მიგვიძღვოდეს.

როგორია ცხოველი და სრულფასოვანი თანაზიარებისათვის ესოდენ მაქსიმალური ეკლესიოლოგიის მოდელი? სად ვეძიოთ თვით სხვასთან ან ეკლესიის წიაღში არსებულ სხვებთან თანაზიარების მეჩირაღდნე და მეგზური?

*

სამება ღმერთის გარდა, არც ეკლესიისა და არც ადამიანისთვის არ არსებობს თანაზიარებასა და სხვადყოფნას შორის ურთიერთობის რაიმე მოდელი. საკუთარი ჭეშმარიტი ბუნების ერთგულების მოსურნე ეკლესია უნდა შეეცადოს, აირეკლოს თანაზიარება და სხვადყოფნა, რომელიც სამსახოვან ღმერთშია დავანებული. იგივე ითქმის „ღვთის ხატად“ შექმნილ ადამიანზე. თანაზიარებასა და სხვადყოფნას შორის არსებული მიმართება ღმერთის წიაღში ეკლესიოლოგიისა თუ ანთროპოლოგიისათვის თავის-თავად არის მოდელი. რას გვასწავლის თანაზიარებისა და სხვადყოფნის შესახებ სამების დოგმატი?

პირველ რიგში, სამების დოქტრინიდან გამომდინარეობს, რომ სხვადყოფნა ერთობის *შემადგენელია* და არა შედეგი. ღმერთი არ არის ჯერ ერთი და შემდეგ სამი, არამედ ერთდროულად ერთიცაა და სამიც. მისი ერთობა და ერთიანობა, როგორც წმ. ავგუსტინე და სხვა დასავლელი თეოლოგები ამტკიცებდნენ, გამყარებულია არა მხოლოდ არსთა ერთიანობით, არამედ *მონარქიით* მამისა, რომელიც თავადაც სამების ერთ-ერთი წევრია. ეს ასევე გამოიხატება იმ ურღვევ *კოინონიაში*, რომელიც სამ პირს შორის არსებობს, რაც იმას ნიშნავს, რომ სხვადყოფნა საფრთხე კი არ არის, არამედ მისი აუცილებელი წინაპირობაა.

გარდა ამისა, სამების შესწავლა მოწმობს, რომ სხვადყოფნა *აბსოლუტურია*, მამა, ძე და სულიწმიდა სრულებით განსხვავებულნი (*დიაფორა*) არიან[10] და დანარჩენ ორთან მათგან ერთიც არ არის შერეული.

მესამე და ყველაზე მნიშვნელოვანი ის არის, რომ სხვადყოფნა მორალური ან ფსიქოლოგიური კი არ არის, არამედ *ონტოლოგიურია*. ჩვენ ვერ ვიტყვით, *როგორია* ცალკეული პირი, შეგვიძლია, მხოლოდ

[10] იხ. Basil, *Adv. Fun.* 1.19 (PG 29, 556B), and Maximus Conf., *Ep.* 15 (PC 91, 553D): διαφορὰ προσωπική.

ვიმსჯელოთ, თუ *ვინ* არის ის. სამების თითოეული წევრი განსხვავდება არა ბუნებისმიერი თვისებებით (ამგვარი თვისებები სამივე პირს საერთო აქვს), არამედ იმით, თუ როგორ ავლენს საკუთარ ვინაობას.

საბოლოოდ, ურთიერთობის გარეშე სხვადყოფნა წარმოუდგენელია. მამა, ძე და სულიწმიდა სახელებია, რომლებიც ურთიერთობაზე მიანიშნებენ. ერთი პირიც ვერ იქნება სხვისგან განსხვავებული, თუ ამ სხვასთან ურთიერთობაში არ არის. თანაზიარება სხვადყოფნას კი არ ემუქრება, არამედ წარმოქმნის მას.

*

ვერც ეკლესიოლოგიური და ვერც ანთროპოლოგიური თვალსაზრისით, „ღვთის ხატად“ ვერ ვიწოდებით, თუ არ გავერთიანდებით მამის თავდაპირველ და ერთადერთ ჭეშმარიტ სახეში. ეს მიანიშნებს შემდეგზე:

ა) სხვასთან თანაზიარება *ჯვარცმის* გამოცდილებას მოითხოვს. ვიდრე საკუთარ ნებას მსხვერპლად არ გავიღებთ და მას სხვის ნებას არ დავუმორჩილებთ ჩვენივე თავში იმის გამეორებით, რაც გეთსამანიის ბაღში მამისადმი მორჩილებით უფალმა გვიჩვენა, სამების თანაზიარებასა და სხვადყოფნას ისტორიაში ჯეროვნად ვერ ავსახავთ. რამეთუ ღვთის ძე სხვასთან – საკუთარ ქმნილებასთან – შესახვედრად საკუთარი თავის გამოცარიელებით, განკაცებისათვის დამახასიათებელი *კენოზისის* მეშვეობით აღდგა, „კენოტიკური“ გზა ერთადერთია, რომელიც ქრისტიანს სხვასთან თანაზიარებაში წაადგება, განურჩევლად იმისა, ღმერთი იქნება ეს სხვა თუ მოყვასი.

ბ) სხვისადმი ამგვარი „კენოტიკური“ მიდგომა არანაირად არ განსაზღვრავს თანაზიარებას ნიშნით, რომელიც მას შეიძლება ჰქონდეს ან არ გააჩნდეს. ქრისტემ ცოდვილის მიღებით, როგორც ზემოთ იყო აღწერილი, სამების მოდელი თანაზიარებას მიუსადაგა: სხვა უნდა განისაზღვროს არა მისი თვისებებით, არამედ იმ აშკარა ფაქტით, რომ ის არსებობს და *თავისთავადია*. ჩვენ არ შეგვიძლია დავაკნინოთ ის, ვისაც ამგვარი აღიარება „არ დაუმსახურებია“. სწორედ ამას მოითხოვს თანაზიარებისა და სხვადყოფნის ქრისტოლოგიური მოდელი.

*

სულიწმიდა, ყოველივე სხვასთან ერთად, *კოინონიასთან* (2 კორ. 13.13) და *ისტორიის ბოლო ჟამთან* (საქმე 2.17-18) ანუ ესქტოლოგიასთან ასოცირდება. სულიწმიდის ქროლვა არ ქმნის ცალკეულ მოსაწონ ქრისტიანებს, ინდივიდუალურ „წმინდანებს“, ის ქმნის თანაზიარებას, როგორც

ხდომილებას, რომელიც ყოველივეს, რასაც სული შეეხება, *ურთიერთობისმიერ* არსებებად გარდაქმნის. ამ შემთხვევაში, სხვა ჩვენი იდენტობის ონტოლოგიურ ნაწილად იქცევა. სული, სადაც გინდა მოქმედებდეს, არსებათა დეინდივიდუალიზაციასა და პერსონალიზაციას ახდენს.

სხვა მხრივ, სულიწმიდის ყოფნისა და მოქმედების ესქატოლოგიური ასპექტი სხვის იდენტობაზე ძლიერ ზემოქმედებს: ვინმეს მიღება-იდენტიფიცირებისას მის აწმყოსა და წარსულს კი არ უნდა ვეყრდნობოდეთ, არამედ *მომავალს* ვითვალისწინებდეთ. ვინაიდან მომავალი მხოლოდ ღვთის ხელშია, სხვასთან მიმართებაში განკითხვისაგან უნდა გავთავისუფლდეთ. ნებისმიერი „სხვა“, თუნდაც ცოდვილი და ახლაც მცოდავი, სულიწმიდაში პოტენციური წმინდანია.

*

ნებისმიერი დაკვირვება, რომელიც სამების, ქრისტესა და სულიწმიდის რწმენასთან დაკავშირებით გამოვთქვით, კონკრეტულ ფორმას იძენს ეკლესიაში. სწორედ აქ სხვასთან თანაზიარება სრულად აირეკლავს თანაზიარებისა და სხვადყოფნის ურთიერთქმედების მოდელს სამებაში, ქრისტესა და სულიწმიდაში. განვიხილოთ საეკლესიო თანაზიარების ზოგიერთი კონკრეტული ფორმა, რომლებიც სწორედ ამას ასახავს:

ა) *ნათლობა* – საიდუმლო პატიებასთან ასოცირდება. მიტევების შემდეგ თავის წარსულთან მონათლულთაგან აღარავინ იგივდება და ყველა მომავალი (ზეციური) ქალაქის – სასუფევლის მოქალაქე ხდება. მიტევების შესახებ ადრე თქმული ნათლობის საიდუმლოს მეოხებით ეკლესიაში კონკრეტულ ფორმას იძენს.

ბ) *ევქარისტია* – ეკლესიის გულია, სადაც თანაზიარება და სხვადყოფნა ყველაზე სრულყოფილად აისახება. ევქარისტიის სრულფასოვანი აღსრულების გარეშე ეკლესია არსებობას წყვეტს.

შემთხვევითი არ არის, რომ ეკლესიამ ევქარისტიას სახელად „ზიარება“ შეურჩია. მასში ზიარების ყველა შესაძლო გამოვლინებას ვპოულობთ: ღმერთი თავად გვეზიარება, ჩვენ მისი მოზიარენი ვხდებით, საიდუმლოს მონაწილენი ერთმანეთის თანაზიარებაში შედიან და სამყარო, როგორც მთლიანი, ადამიანის მეშვეობით ღმერთის თანამეზიარედ იქცევა. ყოველივე ეს ხდება ქრისტესა და სულიწმიდაში, რომლებსაც ისტორიაში ბოლო ჟამი მოაქვთ და სამყაროს სასუფევლის გემოს წინასწარ ასინჯებენ.

თუმცა, ევქარისტია არათუ ამტკიცებს და წმინდაჰყოფს თანაზიარებას, არამედ აკურთხებს სხვადყოფნასაც. აქ განსხვავებულობა აღარ

არის განხეთქილება და კეთილშობილდება. *დიაფორას* (განსხვავებას) არ მივყავართ *დიაირესისისკენ* (განყოფისაკენ), ერთიანობა და თანაზიარება არ გვანადგურებს, პირიქით, ევქარისტიაში მრავალფეროვნებასა და სხვადყოფნას ამყარებს. როდესაც ეს არ ხდება, ევქარისტია ნადგურდება და ძალას კარგავს მაშინაც, თუ ყველა სხვა მოთხოვნა დაკმაყოფილებულია. ამიტომ ევქარისტია, რომელზეც, მიზეზთა გამო, ამა თუ იმ რასის, სქესის, ასაკისა ან პროფესიის წარმომადგენლები არ დაიშვებიან, ცრუ ევქარისტიაა. ასევე ცრუა ევქარისტია, რომელიც საგანგებოდ აღესრულება ბავშვებისათვის, ახალგაზრდებისათვის, სტუდენტებისათვის და ა.შ. ევქარისტია ყველასთვის უნდა იყოს, რადგან სწორედ იქ არის შესაძლებელი ამა თუ იმ ბუნებრივ ან სოციალურ განსხვავებათა გადალახვა. ეკლესიას, რომელიც ევქარისტიისას ყოველივე ამას არ ითვალისწინებს, კათოლიკურობის დაკარგვა ემუქრება.

ნუთუ ევქარისტიულ თანაზიარებას საზღვრები არ გააჩნია? განა ევქარისტია, რაღაც თვალსაზრისით, „ჩაკეტილ“ თემს არ გულისხმობს? განა არ არსებობს ზიარებისაგან განყენების პრაქტიკა? პასუხი ამ კითხვებზე დადებითია. რა თქმა უნდა, ზიარებისაგან განკვეთაც ხდება და ლიტურგიის გარკვეულ მომენტში სინაქსისის „ბჭე“ მართლაც დაგმანულია. მაშ, როგორ გავიგოთ სხვისი გარიცხვა?

ამ კითხვის პასუხად უნდა ითქვას, რომ ევქარისტიული კავშირიდან ერთადერთ შემთხვევაში აძევებენ და ეს პრაქტიკა თავად ხდება განკვეთის განკვეთა ანუ ყოველივე იმგვარის დაგმობა, რასაც უარყოფა და განხეთქილება მოაქვს. ასეთად მოიაზრება ის, რაც *პრინციპულად* ან რომელიმე *სარწმუნოებრივი ქმედებით* – და არა ჭეშმარიტი რწმენის ვერგამოყენებით – მიგვიძღვის ისეთი თანაზიარებისაკენ, რომელიც ბღალავს ტრინიტარულ, ქრისტოლოგიურ, პნევმატოლოგიურ და ეკლესიოლოგიურ რწმენას, რაზეც იყო კიდეც საუბარი. ამ ვითარების გათვალისწინებით, ერესი რწმენის შებღალვაა, რასაც თან სდევს თანაზიარებასა და სხვადყოფნასთან დაკავშირებული უცილობელი პრაქტიკული შედეგები. მაგალითად, ვინც სამერთიან ღმერთს უარყოფს, თავისთავად უარყოფს თანაზიარებისა და სხვადყოფნის საკითხებთან დაკავშირებულ ეგზისტენციალურ დასკვნებსაც. იგივე ითქმის ქრისტოლოგიაზე, პნევმატოლოგიასა და ეკლესიოლოგიაზეც: მწვალებლურ თვალსაზრისებს ამ საკითხებზე თან სდევს „სხვაზე“ ესა თუ ის ეგზისტენციალური წარმოდგენა. გამორიცხვის აქტია აგრეთვე სქიზმაც. სქიზმის შემთხვევაში, ევქარისტიული თანაზიარება გამომრიცხავია და ეს გარდაუვალია. ორივე შემთხვევაში, ერესი იქნება ეს თუ სქიზმა, როდესაც

ფაქტობრივად ასე არ არის, ვერ ვითვალთმაქცებთ, თითქოს სხვასთან თანაზიარებაში ვართ. სწორედ ეს ხდება „ინტერკონფესიური თანაზიარებისას“. ჩვენ არ ვემხრობით ამგვარ პრაქტიკას, თუმცა არ ვქადაგებთ კარჩაკეტილობასა და ვინმეს გაძევებას, უბრალოდ ვაღიარებთ, რომ არსებობს ამგვარი დაუშვებლობა და სანამ მიზეზები არ აღმოიფხვრება, „სხვასთან“ თანაზიარება ზიანის მომტანია.

გ) *მსახურება* – ალბათ არ არსებობს საეკლესიო ცხოვრების რომელიმე სხვა სფერო, გარდა ღვთისმსახურებისა, სადაც ზიარება და სხვადყოფნა ესოდენ მჭიდროდ თანაარსებობდეს. მსახურება სულისმიერ ქარიზმებს (ნიჭებს) გულისხმობს, ქარიზმები კი – მრავალგვაროვნებასა და ნაირსახეობას. „განა ყველა მოციქულია? განა ყველა წინასწარმეტყველია?.. ყველას აქვს ნიჭი მკურნალობისა?“ ამ შეკითხვებს სვამს პავლე მოციქული და შემდეგ თვითონვე უარყოფს. ქრისტეს სხეული მრავალ ასოთაგან შედგება და თითოეული ყოველი ამა თუ იმ ნიჭისა და მსახურების გამოხატულებაა. ერთსაც არ შეუძლია, მეორეს უთხრას, „არას მარგიხარო“ (I კორ. 12.21). *ურთიერთდაქვემდებარება* შენაწევრებულ მსახურებათა შორის აბსოლუტურია: მსახურებათაგან ერთსაც ვერ გამოვაცალკევებთ და „სხვისგან“ დამოუკიდებლად ვერ განვიხილავთ. სხვადყოფნა მსახურების დედაარსია.

ამასთანავე უნდა დავძინოთ, რომ სხვადყოფნა მისაღებია მხოლოდ მაშინ, როდესაც მას არა განხეთქილებისაკენ, არამედ ზიარებისა და ერთობისაკენ მივყავართ. კვლავაც წმ. მაქსიმე აღმსარებლის სიტყვებით თუ ვიტყვით, *დიაფორას დიარესისში* გადაზრდისთანავე უმალ ვეჯახებით ყოფიერების „დაცემულ“ მდგომარეობას. ეკლესიას, რათა ამას თავი აარიდოს, ერთობის მსახურება ესაჭიროება – ვიღაც, ვინც თავად საჭიროებს „სხვას“ და ვისაც ძალუძს, აღკვეთოს განსხვავებულობის განხეთქილებაში გადაზრდა. ეს უკვე *ეპისკოპოსის* სამწყსო და მსახურებაა.

ეკლესია უეპისკოპოსოდ ვერ არსებობს და ეს შემთხვევითი როდია. არც ისაა შემთხვევითი, რომ ეკლესიას მხოლოდ ერთი ეპისკოპოსი შეიძლება ჰყავდეს (ნიკეის VIII კანონი). უეპისკოპოსო ეკლესიას განხეთქილების საფრთხე ემუქრება. ეკლესიაში ერთზე მეტი ეპისკოპოსის ყოფნაც განსხვავებულობას ბადებს და განხეთქილების საბაბია. მართლმადიდებელი დიასპორის ამჟამინდელი მდგომარეობა მეტად უიღბლო, სახიფათო და სრულიად მიუღებელია. ის გზას უხსნის ეთნიკურ და კულტურულ განსხვავებებს, რომ სხვადასხვა ეპისკოპოსის ირგვლივ შემოკრებილი ამა თუ იმ საეკლესიო თემის საყრდენად გადაიქცეს.

ეპისკოპოსი, რომელიც ეთნიკურ და კულტურულ განსხვავებებზე მაღლა არ დგას, მსახურია განხეთქილების და არა ერთიანობის. მართლმადიდებლები ძალზე სერიოზულად უნდა მიუდგნენ ამას, რათა თავიდან აიცილონ თავად ეკლესიის ბუნების შერყვნა.

*

ყველა ამ დაკვირვებას მნიშვნელოვან ანთროპოლოგიურ დასკვნებამდე მივყავართ. თეოლოგია და საეკლესიო ცხოვრება ითვალისწინებენ ადამიანის შესახებ გარკვეულ კონცეფციას. ეს თვალსაზრისი შეიძლება გადმოიცეს ერთი სიტყვით – პიროვნულობა. თავად ღმერთისა და ქრისტეს არსების მიმართ ხმარებითვე კურთხეულ ამ ცნებაში იმდენია მინიშნება თანაზიარებასა და სხვადყოფნაზე, რომ მასზე განსჯას, თუნდაც გაკვრით, ვერსად გავექცევით.

ა) *პიროვნება არსებობს სხვადყოფნით თანაზიარებაში და თანაზიარებით სხვადყოფნაში.* ეს არის იდენტობა, რომელიც ურთიერთობაში (ბერძენი მამების თქმით – *სქესისში*) წარმოჩინდება. ამგვარი „მე“ შეიძლება არსებობდეს მანამ, სანამ მისი არსებობისა და სხვადყოფნის დასტური – „შენ“ – არსებობს. თუ „მეს“ ამოგლეჯით განვიხილავთ, არა მარტო მის სხვადყოფნას, მყოფობასაც ვკარგავთ – სხვის გარეშე ის უბრალოდ არ არსებობს. აი, რა განასხვავებს პიროვნებას ინდივიდისაგან. წმინდა სამების მართლმადიდებლური გაგება პიროვნების ფენომენის წვდომის ერთადერთი გზაა: მამას წამიერადაც ვერ მოვიაზრებთ ძისა და სულიწმიდის გარეშე, იგივე ითქმის ორ სხვა პირზე მამასა და ერთმანეთთან მიმართებაში. იმავდროულად, თითოეული იმდენად განუმეორებელია, რომ მათი ჰიპოსტასური თუ პერსონალური თვისებების ერთიმეორისთვის გადაცემა სრულიად გამორიცხულია.

ბ) *პიროვნულობა თავისუფლებაა.* ანთროპოლოგიური, გინდაც თეოლოგიური მნიშვნელობით, პიროვნულობა თავისუფლების გარეშე წარმოუდგენელია. ეს სხვად ყოფნის თავისუფლებაა. მოვერიდები და „სხვის“ ნაცვლად არ ვიტყვი „განსხვავებულს“, რადგან „განსხვავებულს“ შეიძლება თვისებრივი (ჭკვიანი, ლამაზი, წმინდა და ა.შ.) მნიშვნელობა მიენიჭოს, ამას კი პიროვნებასთან კავშირი არ აქვს. აღსანიშნავია, რომ ღმერთში ასეთი თვისებები სამივე პირისათვის საერთოა. პიროვნებად ყოფნა, პირველ რიგში, არა ოდენ განსხვავებულ თვისებებს, არამედ თავისთავადობას ნიშნავს. ეს გულისხმობს, რომ პიროვნება ნორმებსა და სტერეოტიპებს არ ექვემდებარება; შეუძლებელია მისი დაჯგუფება ამა თუ იმ ნიშნით; პიროვნების უნიკალურობა აბსოლუტურია. საბოლოო

ჯამში, იქამდე მივდივართ, რომ, ამ სიტყვის ჭეშმარიტი გაგებით, მხოლოდ პიროვნებაა თავისუფალი.

პიროვნება განცალკევებით, როგორც ითქვა, არ არის პიროვნება და სწორედ ამიტომ თავისუფლება არსებობს სხვისათვის და არა სხვისგან. ამგვარად, თავისუფლება სიყვარულის იდენტურად გვევლინება. ღმერთი სიყვარულია, რადგან ის სამებაა. სიყვარული მხოლოდ პიროვნებებს შეგვიძლია, ასე ვთქვათ, თუ სხვას სხვად ყოფნისა და მაინც თანაზიარების ნებას დავრთავთ. თუ ვიღაც განსხვავებულია და ჩვენ კი გვიყვარს, მეტიც, *სხვაობა* ისაა, *რატომაც* შევიყვარეთ, ვსულდგმულობთ თავისუფლებაში, როგორც სიყვარულში და სიყვარულში – როგორც თავისუფლებაში.

გ) *პიროვნულობა შემოქმედებაა.* ეს ესადაგება ამ ნიშნით აღბეჭდილ ადამიანს და შედეგად სდევს იმის გააზრებას, რომ სიყვარული თავისუფლებაა და თავისუფლება კი – სიყვარული. თავისუფალნი ვართ განსხვავებული *ვიღაცისათვის* და არა *ვიღაცისაგან*. ეს იწვევს პიროვნების *ექსტაზს* და მას ძალუძს, დატოვოს საკუთარი „თვითობის“ საზღვრები. თუმცა ამგვარი *ექსტაზი* სხვისი აღიარების აქტია და არა ლტოლვა შეუცნობისა და უსასრულოსაკენ.

პიროვნული სწრაფვა სხვისი აღიარებისაკენ იმდენად ძლიერია, რომ არ იზღუდება უკვე არსებული „სხვით“ და ცდილობს, „სხვა“ დაადასტუროს, ეს კი კაცთა მოდგმისათვის სრულიად უანგაროდ ბოძებული მადლია. და თუ სამყარო ღვთივბოძებული სრულიად უანგარო მადლია, პიროვნებაც ცდილობს, თავადაც შექმნას „სხვა“. აი, ეს ხდება ხელოვნებაშიც, მხოლოდ პიროვნებას ძალუძს იყოს ჭეშმარიტი ხელოვანი ანუ შემოქმედი, რომელიც, სრულებით სხვა იდენტობას ქმნის და ეს თავისუფლებისა და თანაზიარების აქტია. მაშასადამე, ეკლესიაში თანაზიარებაში ცხოვრება *კულტურის* შექმნას ნიშნავს.

ყოველივე ამას მივყავართ საკითხამდე, რომელსაც თითქოსდა განსახილველ პრობლემასთან საერთო ბევრი არაფერი აქვს, თუმცა თანაზიარებისა და სხვადყოფნის ირგვლივ დისკუსიისას ერთობ აქტუალურია. მხედველობაში მაქვს ეკოლოგიური პრობლემატიკა. რა საერთო აქვს მას ჩვენს თემასთან?

მოკლედ თუ ვიტყვით (განვრცობის საშუალება კი არ მაქვს), ეკოლოგიური პრობლემა, ღვთის ქმნილებისთვის ესოდენ სახიფათო, საპირწონეა კრიზისისა, რომელიც ადამიანსა და *დანარჩენ სხვადმყოფ სამყაროს* შორის შეიმჩნევა. ადამიანი უპატივცემულოდ ეპყრობა ყოველივეს, რაც ადამიანი არ არის. საკუთარ წიაღში ყოველივე

ამდაგვარის შთანთქმა მისი მიდრეკილებაა. ეკოლოგიური პრობლემის მიზეზიც ესაა.

ტრაგედია ისაა, რომ ვითარების გამოსწორების მოსურნე და სასოწარკვეთილი ადამიანი იოლად ამჯობინებს ბუნებაში განზავების სხვა, წარმართულ, ალტერნატივას. ამიტომ დიდი სიფრთხილე გვმართებს. თეოლოგიას განსაკუთრებით მოეთხოვება, ამ პრობლემის გადასაჭრელად ქრისტიანული პასუხები საკუთარი ტრადიციის წიაღშივე მოიძიოს. ბუნება „სხვაა“ და კაცთა მოდგმა პიროვნული შემოქმედებით უნდა ადასტურებდეს, რომ ის „ეგზომ კარგია“ და თანაზიარი უნდა იყოს მასთან. აი, რა ხდება ევქარისტიისას, რომლის დროსაც პური და ღვინო, ნატურალური ინგრედიენტები, ისეა განმტკიცებული, რომ მათ სულიწმიდასთან თანაზიარებისას პიროვნული თვისებები (სისხლი და ხორცი ქრისტესი) ენიჭებათ. ზუსტად ასე, პარაევქარისტიული თვალსაზრისით, ჭეშმარიტი კულტურისა თუ ხელოვნების ნებისმიერი ფორმა, თანაზიარებაში სხვადყოფნის წამლობის ხერხებია და ეს ამჟამინდელი ეკოლოგიური სნეულების ნამდვილი ანტიდოტია.

*

წინამდებარე გამოცემად აკინძული თავების მიზანი თანაზიარებისა და სხვადყოფნის საკითხის შესახებ განსხვავებულ თვალსაზრისებზე მსჯელობაა.

პირველ თავში სხვადყოფნის თემა აბსოლუტური ონტოლოგიური მნიშვნელობით წამოიჭრება. სხვადყოფნა ერთიანობისათვის მეორეხარისხოვანი როდია, ის თავად ყოფიერების იდეისათვის პირველადი და ფუძემდებლურია. სხვადყოფნის აღიარება ეთიკური კი არა, ონტოლოგიური საკითხია: ნებისმიერი არსება უბრალოდ შეწყვეტს არსებობას, თუკი სხვადყოფნა მოიშლება. ქრისტიანულ თეოლოგიაში ტოტალიტარიზმისათვის ადგილი არ მოიძებნება. სხვადყოფნა, როგორც პირველადი და არსებითი შემადგენელი, თანაზიარებაში ყოველთვის ნაგულისხმებია. სწორედ ეს აქცევს თავისუფლებას ყოფიერების ცნების შემადგენელ ნაწილად. თავისუფლება არ არის ოდენ „ნების თავისუფლება“, ეს, ონტოლოგიური გაგებით, სხვად ყოფნის უფლებაა.

მომდევნო თავებში მსჯელობა გრძელდება და პიროვნების თეორიასთანაა მისადაგებული. ბერძენ მამათა, განსაკუთრებით, კაბადოკიელთა, ტრინიტარული თეოლოგიის წყალობითა და მათ თვალთახედვაზე დაყრდნობით, თუ რას ნიშნავს პიროვნებად ყოფნა ჯერ ღმერთში, შემდეგ კი ადამიანში, თანაზიარება და სხვადყოფნა წმ. სამების დოგმატის

არსებით ნაწილად არის მოაზრებული. ლოგიკურად ან ონტოლოგიურად ვერ ვიტყვით, რომ ღმერთი ჯერ ერთია და შემდეგ მრავალი. სხვადყოფნა – სამერთობა – ერთობისა და ღვთაებრივი არსის განუყოფლობასთანაა შედუღაბებული. სხვადყოფნას ანუ კონკრეტულ პირს – მამას – გადავაწყდებით, როცა ვეძებთ ახსნას (ე.ი. მიზეზს) თუნდაც ღვთაებრივი არსებისათვის. ამგვარად, ონტოლოგიური მიზეზობრიობა პიროვნული თავისუფლებისაგან განუყოფელია, ეს კი სხვად ყოფნის თავისუფლებაა.

მეექვსე და მეშვიდე თავებს ღვთაებრივი იკონომიის სამყაროში გადავყავართ. განსხვავებით სამების დოქტრინისაგან, შესაქმის მოძღვრება სხვადყოფნას ბუნებისმიერ ცვალებადობად ანუ ბუნების დონეზე სხვადყოფნად უფრო წარმოგვიდგენს, ვიდრე პიროვნულ მონაცვლეობად. ეს საკითხი საკვანძოა ელინურ-ბიბლიურ რწმენათა ურთიერთმიმართებისათვის. ის გვიჩვენებს, რაოდენ ესაჭიროება ბუნებისმიერ სხვადყოფნას, მისი აბსოლუტური რადიკალიზმითა თუ კაცთა და სამყაროს არსებობისათვის მნიშვნელოვანი შედეგებით, თანაზიარების მსგავსი ერთგვარი ხიდი, რათა შეიძინოს ონტოლოგიური მნიშვნელობა ანუ გადალახოს მოკვდავობა. შესაქმის აქტი *ex nihilo* გულისხმობს კიდეც ღმერთსა და სამყაროს შორის აღმოცენებულ აბსოლუტურ და რადიკალურ სხვაობას – რომ არა სხვადყოფნა, შეკრული ზიარებით, სამყარო ონტოლოგიურად განადგურდებოდა. ამგვარი ხიდის არსებობა შესაძლებელია ქრისტეთი და მისი ჰიპოსტასური ერთობით – პირადი სხვადყოფნის მეშვეობით და სულიწმიდაში, რომლის მეოხებითაც ზიარება და სხვადყოფნა კაცთა მოდგმასა და ბუნებაზე განფენილია. ამრიგად, პირადი სხვადყოფნა იხსნის და გამოისყიდის ბუნებისმიერ სხვადყოფნას.

შემაჯამებელ თავში, საბოლოოდ, ყოველივე მისადაგებულია საეკლესიო გამოცდილებასთან. იმ პრობლემათა საილუსტრაციოდ, რომლებიც თანაზიარების რეალობაში სხვადყოფნის შეთავსებას უკავშირდება, საეკლესიო მისტიციზმის საკითხს მოვიხმობთ. ამის მიზანია, წარმოვაჩინოთ, რომ თანაზიარებისა და სხვადყოფნის ურღვევი კავშირი ეკლესიოლოგიურად დანახული მისტიცზმის გასაგებად უმნიშვნელოვანესია.

თავი I
სხვადყოფნის შესახებ: განსხვავებულობის ონტოლოგიისათვის

შესავალი

სხვადყოფნის საკითხი ღვთისმეტყველების ფუნდამენტური ასპექტია. იყო „სხვა“, ნიშნავს, იყო საკუთარი თავი და, ამდენად, საერთოდაც იყო, ამ შემთხვევაში კი, სულაც არ აქვს მნიშვნელობა, საუბარია ღმერთზე, ადამიანსა თუ ნებისმიერ სხვა სულდგმულზე. ამასვე უკავშირდება თავისუფლების თემა. თავისუფლება არ შემოისაზღვრება იმ ფსიქოლოგიური თუ მორალური შინაარსით, რომელსაც მას ტრადიციულად მიაწერენ. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ეს მხოლოდ „თავისუფალი ნებისა“ და მორალური გადაწყვეტილების მიღების საკითხი არ არის, ის *ყოფიერების* ფუნდამენტურ საკითხს უნდა დავუკავშიროთ. იყო სხვა და იყო თავისუფალი ონტოლოგიური მნიშვნელობით, რაც ნიშნავს, გქონდეს თავისუფლება, რომ არსებობდე შენ თვითონ და არ იყო სხვა ვინმე ან სხვა რაიმე, ერთი და იმავე რეალობის ორი მხარეა.

პრობლემა სხვის შესახებ ერთ-ერთი ძირითადია ჩვენი დროის ფილოსოფიაში.[11] ამ საკითხის მიმართ განსაკუთრებული ინტერესით გამოირჩეოდა ფენომენოლოგია და ეგზისტენციალიზმი – XX საუკუნის ფილოსოფიური სკოლები. განვითარების მწვერვალს ყოველივე ამან მიაღწია მარტინ ბუბერის, ემანუელ ლევინასისა და ამ ყაიდის სხვა ფილოსოფოსთა ნააზრევში, სადაც სხვადყოფნის იდეა ფილოსოფიური დისკურსის მთავარი საგანი იყო. სინამდვილეში ეს თემა ისეთივე არქაულია, როგორც თვითონ ბერძნული ფილოსოფია და ეს იქიდანაც აშკარაა, თუ რა ადგილი უკავია მას პლატონის დიალოგებში, განსაკუთრებით, „პარმენიდეში“, გინდაც არისტოტელესთან და თვით სოკრატემდელ ფილოსოფიურ ნააზრევშიც. შეუძლებელია, არსებობდეს ფილოსოფია, რომელიც პირდაპირ ან ირიბად არ მოიცავდეს ამ საკითხებს და მან ატაროს სიბრძნისმეტყველების სახელი.

სხვადყოფნის საკითხისადმი გულგრილი ვერც ღვთისმეტყველება დარჩება. მისით განმსჭვალულია პატრისტიკული ღვთისმეტყველება და, ზოგადად, ქრისტიანული მოძღვრება, რის ჩვენებასაც მე ამ ნარკვევში

[11] M. Theunissen, *The Other* (English trans. By C. Macann), 1986, p. 1: „პრობლემას სხვის შესახებ ისე ღრმად არასოდეს განუმსჭვალავს ფილოსოფიური აზროვნების საფუძვლები, როგორც დღეს“.

შევეცდები. უფრო მნიშვნელოვანი კი ის არის, რომ სხვადყოფნის პრობლემა, ცხადად თუ ფარულად, დღეს აქტუალურია ქრისტიანული, გინდაც, ზოგადად რელიგიური გამოცდილებისა და განსჯის მრავალი სფეროსათვის.

პირველ რიგში, ეს შიდაქრისტიანული პრობლემაა, რაც ჩანს კიდევაც, თუკი ერთობის ანუ საზოგადოებისა და ინდივიდის ან სულაც ერთი და მრავალი ეკლესიის ბალანსის საკითხს გავიაზრებთ.[12]

ერთობა და თანაზიარება, როგორც ჩანს, მეტად მგრძნობიარე სიმს ეხება ქრისტიანულ სამყაროში, რომელსაც მოყირჭდა ხისტი ინდივიდუალიზმი და ინსტიტუციონალიზმი. თუმცა, სხვადყოფნის ცნებასთან მიმართებაში ერთობის იდეის მნიშვნელობა თუ არ დაზუსტდება, მრავალი პრობლემის წინაშე აღმოვჩნდებით. თანაზიარების იმგვარი გაგების ჩამოყალიბება, რომელიც ორგანულად იქნებოდა დაკავშირებული შეხედულებასთან სხვადყოფნის შესახებ – ეს არის დღევანდელი ღვთისმეტყველების იმპერატივი.

სხვადყოფნის საკითხის მნიშვნელოვნება ცხადად მოჩანს კულტურის სფეროშიც. განსხვავებულობის პატივისცემა დღეს ცივილიზებული საზოგადოების მთავარი ეთიკური პრინციპია. ეს ხშირად ეჯახება ტრადიციულ ნორმებს, რომლებიც საუკუნეების განმავლობაში იყო ავტორიტეტული. იმავდროულად, ყოველივე ამან შეიძლება ინდივიდუალიზმამდეც მიგვიყვანოს და პრობლემებიც გააჩინოს, რადგან ეს თანამედროვე ადამიანისათვის ბედნიერების მომტანი სულაც არ არის. თუკი სხვადყოფნა როგორმე თანაზიარებამ არ გააწონასწორა, საეჭვოა, რომ მან შექმნას კულტურა, რომელიც ადეკვატური იქნება. ნებისმიერ შემთხვევაში, შეუძლებელია, რომ სხვადყოფნა ან ერთობა თანაზიარებაში მხოლოდ ეთიკურ საფუძველს დაეყრდნოს, ერთიც და მეორეც ყოფიერების ჭეშმარიტებასთან უნდა იყოს შეთანადებული. გადამწყვეტია არა ის, თუ რამდენად არის მისაღები ან სასურველი სხვადყოფნა ჩვენი სოციუმისათვის – ამა თუ იმ საზოგადოების ზნეობრივი პრინციპები ხომ ყოველთვის წარმავალია – არამედ მნიშვნელოვანია, არის თუ არა ეს ე.წ. *conditio sine qua non* თვით პიროვნების არსებობისა და ყოველივე არსებულისთვის. სწორედ ამას შეეხება სხვადყოფნის ონტოლოგია და ეს ის არის, რის გარეშეც ეგზისტენციალურად რელევანტური ღვთისმეტყველების არსებობა წარმოუდგენელია.

[12] ამ საკითხზე ვრცლად იხ. ჩემი ნაშრომი *Being as Communion,* 1985, *passim.*

განსხვავებული თვალსაზრისები, რომელთა მიხედვითაც სხვადყოფნის საკითხს ქვემოთ განვიხილავთ, ქრისტიანული რწმენის ფუნდამენტურ ასპექტებთანაა შესაბამისობაში. თითოეულ ასპექტთან დაკავშირებით ვაჩვენებთ, რომ ღვთის ყოფიერების შემთხვევაში – მის იმანენტურ თუ „იკონომიურ“ გამოვლინებაში, რაც სულიწმიდას და ქრისტეს პიროვნებასა თუ საქმეს მოიცავს – ონტოლოგიურად მაკონსტიტუირებელი არის „სხვა“ და ასევეა ქმნილებისა და ადამიანის ყოფიერებისათვის მათ აწმყო მდგომარეობასა თუ ესქატოლოგიურ პერსპექტივაში.

I. სხვადყოფნა და ქმნილების ყოფიერება

1. უფსკრული შეუქმნელსა და ქმნილებას შორის

ამრიგად, შეხედულება, თითქოს არაფრისგან არაფერი წარმოიშობოდა,[13] შესაბამისად, ბერძნულ აზროვნებაში აყალიბებდა წარმოდგენას ერთობასა და ერთზე, როგორც განსხვავებულობასა და მრავალთან შედარებით პრიორიტეტულზე.[14] ეს, თავის მხრივ, ეწინააღმდეგებოდა

[13] ამ შეხედულებას ყველა ბერძენი ფილოსოფოსი იზიარებდა: „შეუძლებელია რაიმე წარმოიშვას არაფრისგან, რადგან უნდა არსებობდეს რაიმე არსებული, როგორც მისი სუბსტრატი“. არისტოტელე, *Phys.* 191 A, 23 არსებითად ეთანხმება პარმენიდეს პრინციპს, რომ ყველაფერი სათავეს იღებს რაღაცისგან. იხ. მისი *De Gen. et Corrupt.* 317A, 34; 319A, 12f. შდრ. Cf. J. Rist, *The Mind of Aristotle,* 1989, p. 208 და F.M. Cornford, *Plato and Parmenides,* 1939, p. 31: ყველა ბერძენი თანხმდება, რომ არაფრისაგან არაფერი წარმოიშობა და „შეუძლებელია, რაიმე დასკვნა გამოვიტანოთ იმ დაშვებიდან, რომ ყოველივე არსებული ოდესღაც არარსებობის მდგომარეობაში იყო ან რომ შეიძლება არარა არსებობდეს“.

[14] თვალსაზრისი, რომ რეალობა, საბოლოო ჯამში, არის ერთი, ბერძნული ფილოსოფიის დასაბამიდანვე დამკვიდრებული იყო. პარმენიდეს უკიდურესი შეხედულება, რომ „არსებობს ის, რაც არის და მის გარდა არაფერი არსებობს“ (*Frg.* 8.36), ეჭვქვეშ დააყენა პლატონმა. იგი ამტკიცებდა, რომ არსებობს მრავალი ან „სხვა“, მაგრამ როგორც ერთზე დამოკიდებული. ამრიგად, მისი რვა ჰიპოთეზიდან უკანასკნელში (*Parm.* 165EF.) პლატონი ასკვნის: „თუ არ არსებობს ერთი, არამედ მხოლოდ საგნები ერთის გარდა, რა გამოდის? სხვები არ იქნება ერთი, მაგრამ ასევე არ იქნება მრავალი. რადგან თუ ისინი მრავალია, მაშინ უნდა არსებობდეს ერთი მათ შორის, ვინაიდან, თუ არც ერთი მათგანი არ არის ერთი (ἕν), ისინი იქნებიან არარა (οὐδέν) და, ამდენად – არც მრავალი... ამიტომ, თუ არ არსებობს ერთი, არც სხვები არსებობენ, არც ერთისა ან მრავლის წარმოდგენაა შესაძლებელი... თუ არ არსებობს ერთი, საერთოდ არაფერი არსებობს“. შდრ. F.M. Cornford, *Plato and Parmenides* და R.E. Allen, *Plato's Parmenides,* 1997, pp. 64 და 338. ასევე არისტოტელე ამტკიცებს მრავლის არსებობას, მაგრამ რაც მათ განადგურებას გადაურჩება, ის სუბსტრატია, რისგანაც წარმოიშვნენ. იხ. *De Gen. et Corr.* 320A2f. შდრ. A. Edel, *Aristotle and his Philosophy,* 1982, p. 48. ასევე არისტოტელესთვის „რაც არსებობს, არის ერთი და რაც

ქრისტიანულ ხედვას, რომ სამყარო ყოველთვის არ არსებობდა, არამედ არსებობაში მოვიდა თავისუფალი და ტრანსცენდენტური ღმერთის თავისუფალი მოქმედებით. ასე რომ, ეს იყო პირველი შემთხვევა, როდესაც ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებას ბერძნული ონტოლოგიის ძირეული გადახედვის საბაბი მიეცა. ამგვარი რევიზია ყოფიერების კონცეპტში სხვადყოფნისა და თავისუფლების შემოტანას გულისხმობდა და ჩვენთვისაც სწორედ ეს არის საინტერესო.

არის თუ არა სამყაროს არსებობა რეალური? თუ ის არის მხოლოდ φαινόμενον – გაცხადება ერთადერთი ჭეშმარიტი არსისა, რომელიც ღმერთია? თუ სამყარო რეალურია მხოლოდ ჭეშმარიტ არსში (ამ შემთხვევაში, ღმერთში)[15] წილმქონეობის გამო, მაშინ აქედან გამომდინარეობს, რომ ღმერთი და სამყარო გარკვეული სახით შეერთებულია ერთმანეთისადმი ონტოლოგიური ნათესაობის (συγγένεια) ძალით.

ეს ღმერთს აქცევდა შემოქმედად აუცილებლობით და სამყარო არ იქნებოდა არსებითად ღმერთისაგან განსხვავებული. *ამიტომ, შესაქმის აქტში თავისუფლების არარსებობა თავისთავად უტოლდება ონტოლოგიური განსხვავებულობის დაკარგვას როგორც შემოქმედისათვის, ასევე ქმნილებისათვის.* როდესაც ქმნილება აღიქმება, როგორც თავისუფლების აქტი ანუ აქტი, რომელიც არ აიხსნება თავად ყოფიერებით, სხვადყოფნა, როგორც ონტოლოგიური კატეგორია, შემოქმედისთვისაც და მისი ქმნილებისთვისაც ლოგიკური იმპერატივია. ის აქსიომატურად შეიძლება მივაწეროთ არა თვითონ ყოფიერებას, არამედ ყოფიერებისაგან განსხვავებულ ფაქტორს, რომელიც ყოფიერების არსებობის მიზეზია. *Ex nihilo* შესაქმე გულისხმობს, რომ არსებობა არ წარმოქმნილა არსისაგან, რაც მას აუცილებლად არსად აქცევდა. ამიტომ, ეს არის მიზეზი, რის გამოც ონტოლოგიაში სხვადყოფნა და თავისუფლება, განსახილველ შემთხვე-

---

არის ერთი, არსებობს... ყოფიერება და ერთობა კატეგორიათა დაყოფაზე მაღლა დგას და თითოეულ კატეგორიასთან მიმართებაში გამოიყენება“. იხ. W.D. Ross, *Aristotle,* 1959, p. 154. ერთის ონტოლოგიური უზენაესობა ანტიკურ ბერძნულ ფილოსოფიაში ნეოპლატონიზმის პერიოდამდე ნარჩუნდება. იხ. See K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas v. Aquin,* 1971, p. 79f.

[15] პლატონის შემთხვევაში, იდეებთან წილმქონეობის შესახებ სწავლების თანახმად, შესაძლებელია, ვისაუბროთ „რეალობის ხარისხებზე“ (იხ. G. Vlastos, *Platonic Studies,* 1973, p. 58f.): მხოლოდ იდეებია „ნამდვილად არსებული“ (ὄντως ὄντα); არსთა სამყარო არის „უფრო მეტად არსებული“ (μᾶλλον ὄντα). ეს თანხმობაში არ არის რეალობის ქრისტიანულ გაგებასთან, რადგან ამის თანახმად, სამყარო არის *სრულიად* სხვა, არარსებობიდან წარმოქმნილი. რეალობის ხარისხებად დაყოფის შესახებ პლატონური სწავლება, სწორედ ამ უკანასკნელის მიერ სხვადყოფნისათვის მინიჭებული ონტოლოგიური პირველადობის გამო, ქრისტიანულ ონტოლოგიას ვერ გამოადგება.

ვაში, ქმნილების ყოფიერებასთანაა გადაწნული. ამ ვითარებაში, სხვადყოფნა თავისი ხასიათით ონტოლოგიური უნდა იყოს, სხვაგვარად გაქრება თავისუფლება მისი ონტოლოგიური მნიშვნელობით: შემოქმედი ონტოლოგიურად იქნება მიბმული მის ქმნილებასთან.

ონტოლოგიური თავისუფლების საკითხისა და სხვადყოფნის ონტოლოგიის ბმას შესაქმის ნებისმიერ მოძღვრებაში კარგად წარმოაჩენს პლატონის წარმოდგენა შესაქმეზე, გადმოცემული „ტიმაიოსში“. ამ ნაშრომში პლატონი შემოქმედი ღმერთის რწმენას აღიარებს და იმდენად შორს მიდის, რომ შესაქმის აქტს ღმერთის „თავისუფალ ნებას“ მიაწერს. სწორედ ამან მიიყვანა იუსტინე[16] და მრავალი სხვა ქრისტიანი ღვთისმეტყველი იქამდე, რომ „ტიმაიოსს“, ქრისტიანული თვალსაზრისით, სავსებით მისაღებად მიიჩნევდნენ. თუმცა პლატონის შემოქმედი მისი ნების (θελήσει)[17] მიხედვით მოქმედებდა იმგვარად, რომ არ იყო ონტოლოგიურად თავისუფალი: დემიურგს უნდა შეექმნა წინარეარსებული მატერიიდან, თანაც მშვენიერებისა და სიკეთის იდეებთან სრულ შესაბამისობაში, არადა მის მიერ შექმნილი სამყაროს არსებობისათვის გარემოებები და პირობები წინარეარსებული სივრცით (χώρα) იყო ნაკარნახევი.[18] ამიტომ, ამ შემთხვევაში, შესაქმე ონტოლოგიურად შეზღუდული აქტი იყო და არათავისუფალი. ასე იყო, რადგან შემოქმედსა და მის ქმნილებას შორის არ არსებობდა, ონტოლოგიური თვალსაზრისით, აბსოლუტური განსხვავება ან, პირიქით – აბსოლუტური განსხვავება, ონტოლოგიური თავისუფლების არარსებობის მიზეზით; ორი რამ – თავისუფლება და სხვადყოფნა – ერთმანეთზეა დამოკიდებული.

პატრისტიკის ეპოქის ქრისტიან ღვთისმეტყველთ ეს პრობლემა უნდა გადაეჭრათ. ფილონ ალექსანდრიელის, ალბინუსისა და შუა პლატონიზმის[19] სხვა წარმომადგენელთა მიერ პლატონურ სწავლებაში შეტანილი ცვლილებების კვალობაზე, ორიგენემ უკუაგდო შეზღუდვები,

---

[16] Just., Apol. I, 20 (PG 6, 357 C); 60 (PG 6, 417A); დიალოგი 5 (PG 6, 488B).

[17] Plato, *Tim*. 29.

[18] იხ. *იქვე.*

[19] იხ. R.M. Jones, 'The Ideas as Thoughts of God', *Classical Philology* 21 (1926), pp. 317-26. იხ. H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers,* 1976, p. 258f. ვოლფსონი განასხვავებს ამ შეხედულებას, ერთი მხრივ, არისტოტელეს თვალსაზრისისაგან პლატონის იდეების ანუ თვითშემტკიცებულ ნამდვილ უსხეულო არსთა შესახებ, რომელთა შორის ღმერთთან გაიგივებული სიკეთის იდეაცაა და, მეორე მხრივ, ფილონის შეხედულებისაგან, რომლის მიხედვითაც ღვთაებრივ ლოგოსში არსებული იდეები ჯერ როგორც ღმერთის აზრები, ისე არსებობენ და შემდეგ კი – როგორც მის მიერ შექმნილი ნამდვილი არსნი.

რომლებსაც მატერიისა და იდეათა წინარეარსებობა შემოქმედს უწესებდა. თუმცა როგორც ამ ფილოსოფოსებმა, მანაც მიიჩნია, რომ ეს იდეები ღმერთის აზრებია, მასში მარადიულად არსებული და მის მარდიულ სიტყვასთან – ლოგოსთან – ერთობაში მყოფი.[20] ამგვარად, ღმერთის თავისუფლება, ისევე როგორც სამყაროს რადიკალური განსხვავებულობა, მის შესაქმის აქტს ერთობ დახვეწილად ჩამოაშორეს.[21] ამის შედეგად, ორიგენეს უნდა დაეშვა, რომ იყო შესაქმეში რაღაც მარადიული, რაც ღმერთსა და სამყაროს შორის გარკვეულ კავშირს ასახავდა.[22] სულისა და გონისმიერი სამყაროს მარადიულობა მოთავსებული იყო ღვთის სიტყვაში – ლოგოსში, რომელსაც არ ჰქონდა ჟამიერი დასაბამი და არც დასასრული ექნება.[23] სამყაროს ამგვარი მარადისობა აუქმებდა როგორც განსხვავებულობას, ასევე ონტოლოგიურ თავისუფლებას სამყაროს შესაქმის აქტში.

ვიდრე წმინდა ათანასე და ნიკეის კრება ამ საკითხის განხილვაში არ ჩაერთნენ, ეკლესიის პოზიცია გარკვეული არ იყო. ღმერთსა და სამყაროს შორის სრული ონტოლოგიური განსხვავება არსებობს: ღმერთი არის შეუქმნელი მაშინ, როცა სამყარო შექმნილია, მაშასადამე, ის შემთხვევითია.[24] განა ეს არ აკნინებს სამყაროს რეალურობას? არ არის სხვადყოფნა ონტოლოგიური ნაკლოვანების ტოლფასი? ბერძნული ფილოსოფიის კონტექსტში, პასუხი დადებითი იქნებოდა, მაგრამ პატრისტიკულ აზროვნებაში ასე არ არის. ღმერთის გვერდიგვერდ სრულიად განსხვავებული არსი შეიძლება არსებობდეს, რადგან არსებობა უცილობლად

---

[20] Or., *In Joan* 1.22 (PG 14, 56CD); XIX.5 (PG 14, 568BC) და სხვა. ანრი კრუზელი ორიგენეს პოზიციას შემდეგი სიტყვებით აჯამებს: „ეს ქმნილება ღმერთის თანამარადიულია, ეს „ნოეტური კოსმოსი“, რომელიც გაიგივებულია ძესთან, პლატონური იდეებისა და სტოიკური აზრებისაგან შედგება; მას შეიცავს ძე, როგორც სიბრძნე“ (*Origene et Plotin,* 1991, p. 53).

[21] შდრ. G. Florovsky, Creation and Redemption (vol. 3 of Collected Works), 1976, 52ff. „ორიგენეს უნდა ეღიარებინა დაუსაბამო და ერთობით მარადიულად არსებული „არა მე“ აუცილებლობა, როგორც ღვთის სისრულისა და სიცოცხლის შესაბამისი და შესატყვისი წინაპირობა... თუ... ღმერთი ქმნის აუცილებლობით, მისი არსის სისრულის გამო, სამყარო უნდა არსებობდეს, მაშინ სამყაროს არარსებობა შეუძლებელია“ (გვ. 54).

[22] Or., *De Princ*. 1.2.10 (PG 11, 138-9); II, 3.3 (PG 11,191); *Exhor. mart*. 47 (PG 11, 629); C.Cels. 3.30 (PG 11, 972). შდრ. H. Crouzel, (*Origene et Plotin*, გვ. 40): „მთელი გონისმიერი ქმნილება ეზიარება თვით მამის, ძისა და სულიწმიდის ბუნებას; ადამიანსა და ღმერთს შორის არსებობს ერთგვარი ნათესაობა...“

[23] იხ. H. Crouzel, *Origene et Plotin*, p. 340. ორიგენეს განსხვავებული და უფრო პოზიტიური ინტერპრეტაციისათვის იხ. Rebecca Lyman, Christology and Cosmology, 1993, p. 55ff.

[24] შდრ. Ath., *C.Arian.* 1.20-21 (PG 26, 53); 2.2 (PG 26, 152); 3.60 (PG 26, 448f.).

თავად არსებობიდან არ მომდინარეობს – ის უმალ თავისუფლების შედეგია. რამდენადაც რაიმე შეიძლება არარადან, *ex nihilo*, *წარმოიშვას*, ის შეიძლება რეალურიც იყოს და სხვაც, ამ სიტყვების უპირობო გაგებით. არარადან შესაქმის მოძღვრება ონტოლოგიური სხვადყოფნისა და თავისუფლების შესახებ დოქტრინა იყო.

ახლა ეკლესიის მამებისათვის სამყაროს ყოფიერება სრული იყო და ჭეშმარიტი, მაგრამ ეს იყო წარმავალი ყოფიერება თავისი ბუნებით – არარადან წარმოშობლი შეიძლებოდა ისევ არარაში დაბრუნებულიყო და გამქრალიყო.[25] ასეთი პოზიცია მიუღებელი იყო ანტიკური საბერძნეთისათვის, რომელსაც ყოფიერების წარმავლობა ვერ წარმოედგინა. არსებობის თვით პლატონისეული იდეაც (μὴ εἶναι) ითვალისწინებს ყოფიერების მარადიულ გადარჩენას უზენაეს ერთთან წილმქონეობის წყალობით. ნუთუ ბერძენი მამები სრულიად დაშორდნენ ამ მოსაზრებას? ასე რომ ყოფილიყო, ისინი აღარ იქნებოდნენ ბერძნები, ვინაიდან ყოფიერების შენარჩუნებაზე ზრუნვა ელინური აზროვნების მახასიათებელია. მათთვის სამყაროს არსებობა წარმავალია. თუმცა, ვინაიდან ყოფიერება ჩნდება არა ყოფიერებისგან ბუნებრივად, არამედ პიროვნული თავისუფლების ჩარევის მეშვეობით, ლოგიკურად, ის წარმავლობისათვის განწირული არ არის. ბერძენთა რწმენის საპირისპიროდ, რასაც აქვს დასაბამი, არაა *აუცილებელი*, ჰქონდეს დასასრული.[26] ამგვარად, სამყაროს ყოფიერება *დასასრულ* შეიძლება იყოს სამარადისო და დასაბამშივე ანუ ბუნებისმიერად არ იყოს მარადიული. ყოფიერება ბუნებით არ არის დეტერმინირებული. იმ ლოგიკით, რომ შესაძლებელია, წარმოიშვას ყოფიერებისგან არა აუცილებლობით, არამედ თავისუფალი აქტის მეოხებით, ყოფიერების დასაბამი არ განსაზღვრავს მის დასასრულს – დასასრული შეიძლება მეტი იყოს, ვიდრე დასაბამი.[27]

სხვადყოფნა და შემთხვევითობა ჭეშმარიტ ყოფიერებად სწორედ ასე შეიძლება გავიაზროთ. სამყარო, პირდაპირი ონტოლოგიური გაგებით, რეალობაა, თუმცა არა ბუნებრივი აუცილებლობით, არამედ იმ მიზეზით, რომ ყოფიერება დამოკიდებულია არა ბუნებაზე, არამედ თავისუფლებაზე – თავისუფალი პიროვნების თავისუფალი აქტის შედეგზე. სამყარო, თუკი

---

[25] Ath., *De Incarn*. 4-5 (PG 25, 104).

[26] შდრ. G. Florovsky, *Creation and Redemption,* p. 216: „ბერძნებისათვის მარადიულად შეიძლება გრძელდებოდეს ის, რასაც დასაბამი არ გააჩნია. ქრისტიანები ამ „ფილოსოფიურ“ შეხედულებას ვერ დაეთნახმებოდნენ“.

[27] G. Florovsky, *Creation and Redemption,* p. 219: „სამყაროს *შემთხვევითი აქვს დასაბამი*, მაგრამ *არა დასასრული*. ის დაფუძნებულია ღმერთის ურყევ ნებაზე.“

საკუთარ ბუნებას ეფუძნება, განქარდება, რადგან წარმოიშვა არარადან და თავისივე წარმავალი ბუნების ნაწილია (ათანასე). არაწარმავალი ბუნების რომ ყოფილიყო, (ა) გამომავალი იქნებოდა მარადიულისაგან და არა არარადან, (ბ) მისი არსებობა განპირობებული იქნებოდა აუცილებლობით და არა თავისუფლებით, (გ) არ იქნებოდა ონტოლოგიურად „სხვა“, რადგანაც მისი არსებობა, საბოლოო ჯამში, არსით იდენტური აღმოჩნდებოდა ბუნებისა, საიდანაც თავად მოდის. მისი დასასრული დასაბამის მსგავსი იქნებოდა აუცილებლობით – თუკი დასაბამი იყო არარა, დაუბრუნდებოდა არარას აუცილებლობით, ხოლო თუკი დასაწყისი იყო „რაღაც“, დაბრუნდებოდა იმ „რაღაცაში“, საიდანაც წარმოიქმნა. ყოფიერება, რათა გადარჩენილიყო, უნდა ყოფილიყო ციკლური და ეს ძველ ბერძნებს მართლაც ასე წარმოედგინათ. თუკი ლევინასის მიერ ბერძნული ფილოსოფიისათვის წაყენებულ ბრალდებას გავიხსენებთ, ამ შემთხვევაში, ონტოლოგია „ტოტალიტარული“ იქნებოდა.

მას შემდეგ, რაც საკუთარი თავისაგან გათავისუფლდა, როგორც ნაგულისხმევია შესაქმის შესახებ ქრისტიანულ მოძღვრებაში, ყოფიერებას, მიუხედავად წარმავალი *ბუნებისა*, ძალუძს, გახდეს მარადიული. ამ შემთხვევაში, სამყაროს არსებობის ჭეშმარიტება საძიებელია არა ბუნებაში არამედ პიროვნებაში. თუკი აუცილებლობით განპირობებული ყოფიერების აქსიომა გაუქმებულია, მცდარი ონტოლოგია ყალბი ყოფიერება ცვალებადობიდან ლოგიკურად არ გამომდინარეობს.

ამგვარად, შეიძლება დავასკვნათ, რომ *ex nihilo* შესაქმის დოქტრინის ერთ-ერთი ფუნდამენტური შედეგი იყო ის, რომ გაჩნდა ლოგიკური შესაძლებლობა, „სხვა“ ჭეშმარიტად არსებული გამხდარიყო მიზეზთან დაუკავშირებლად, ბუნებისმიერად ანუ გარდაუვალობით. ღმერთისა და სამყაროს ბუნება ერთმანეთს ვერასოდეს დაემთხვევა, მათ განსხვავებულობის ნამდვილი „უფსკრული“ ყოფს.[28] ამგვარად, ონტოლოგიაში თავისუფლების შემოტანით – რაც ბერძნებს აზრადაც არ მოსვლიათ – სხვადყოფნა სრულ ონტოლოგიურ სტატუსს მოიპოვებს. ღმერთმა თავისუფლად უბოძა არსებობა მისგან ბუნებით განსხვავებულს და ამით კურთხევა მისცა და სრული ონტოლოგიური სტატუსი მიანიჭა სხვადყოფნას.

[28] წმინდა მაქსიმეს მიხედვით, ღმერთსა და ქმნილებას შორის რეალური უფსკრული არსებობს. იხ. H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie,* 1961, pp. 89, 161. შდრ. Max., *Amb*. 41 (PG 91, 1305A).

2. სხვადყოფნის უფსკრულის გადალახვა

სხვადყოფნა აუცილებელია თავისუფლების არსებობისათვის: თუ ღმერთსა და სამყაროს შორის აბსოლუტური ონტოლოგიური განსხვავება არაა, არ არის არც ონტოლოგიური თავისუფლება, რაც ამ ორ „არსს“ საშუალებას მისცემდა, ყოფილიყო *ის, რაც არის* და, ამგვარად, საერთოდ ეარსება. თუმცა ის, რისი თქმაც სხვადყოფნაზე შეიძლება, მხოლოდ ამით რომ ამოიწურებოდეს, მაშინ მისი არსებობისათვის *conditio sine qua non* განყოფა და დისტანცია იქნებოდა, მაგრამ ქრისტიანული მოძღვრებისათვის ასეთი პირობა მიუღებელია. ისეთ ფილოსოფიას, რომელიც განცალკევებას სხვადყოფნის წინაპირობად მიიჩნევდა, თავისთავად განკაცების ფაქტი გამორიცხავს. მაშ, როგორ შეინარჩუნოს სხვადყოფნამ აბსოლუტური ონტოლოგიურობა, თუკი განცალკევება მისი მაკონსტიტუირებელი ელემენტი არაა? როგორ ხერხდება, რომ ღმერთი და სამყარო, როგორც ითქვა, ონტოლოგიურად გათიშულია და მაინც ერთმანეთისაგან განუცალკევებელი? სწორედ ამ კითხვაშია სხვადყოფნისა და თანაზიარების ურთიერთმორიგების პრობლემის არსი.

ღმერთსა და სამყაროს შორის რაიმე კავშირი, რომელიც ბუნებასა ან არსს დაეფუძნებოდა, ჩვენ უკვე გამოვრიცხეთ, რადგან ეს ამ ორს შორის აუცილებელი ერთობის ტოლფასი და *ex nihilo* შესაქმის იდეის წინააღმდეგობრივი იქნებოდა. მას, ვინც სუბსტანციალისტურ ონტოლოგიას ემხრობა და ყოფიერებას არსთან აიგივებს, გაუძნელდება, სამყაროსთან ღმერთის კავშირს „ონტოლოგიური“ უწოდოს.[29] ამიტომაც რა გასაკვირია, თუკი მას შემდეგ, რაც ქრისტიანობამ, განსაკუთრებით დასავლეთში, ფილოსოფიის განვითარებაზე გავლენა მოიპოვა, ღმერთსა და ქმნილებას შორის უფსკრულის დასაძლევად, ძირითადად,

[29] ონტოლოგიის ამგვარი განსაზღვრებიდან ამოდის ლარს თანბერგი თავის შესანიშნავ კვლევაში წმ. მაქსიმეს შესახებ (L. Thunberg, *Microcosm and Mediator,* 1995, pp. 406, 435 და სხვაგანაც), როდესაც წერს, რომ მაქსიმესათვის ღმერთსა და სამყაროს შორის ურთიერთობა ონტოლოგიური არ არის. როგორც ჩანს, ის ერთმანეთს უპირისპირებს „ონტოლოგიურსა“ და „ეგზისტენციალურს“ (მაგალითად, გვ. 416), თითქოს არსებობა ონტოლოგიური კატეგორია არ არის. თუმცა ეს არ გამორიცხავს არსებობის *ტროპოსის* ონტოლოგიას, რაც წინააღმდეგობაში მოვიდოდა კაბადოკიელებსა და მაქსიმესთან. შუა საუკუნეების სქოლასტიკური *analogia entis* (ლათ. ყოფიერების ანალოგია – მთარგმ.), ბუნებრივია, კარლ ბართს, პაულ ტილიხსა და სხვა თეოლოგებს ღმერთის განსხვავებულობის საკითხზე მსჯელობისას მრავალ საფიქრალს უჩენს. თუმცა საჭიროა, ღმერთისა და ქმნილების ონტოლოგიური კავშირისათვის მოიძებნოს უფრო დამაკმაყოფილებელი ახსნა, ვიდრე ბართის მიერ (Barth, *Church Dogmatics* I.I; 1975; p. 243f.) შემოთავაზებული ალტერნატივა *analogia fidei* (ლათ. რწმენის ანალოგია – მთარგმ.).

მიმართავდნენ არა ონტოლოგიას, არამედ ეთიკასა და ფსიქოლოგიას – ღმერთისა და ქმნილების თანაზიარებას განიხილავდნენ ღვთის მორჩილების თვალსაზრისით ან როგორც ერთგვარი „გულის რელიგიის“ გამოძახილს.[30] თუკი ღმერთისა და სამყაროს ურთიერთობის ფორმად ვინმე მისტიციზმს ირჩევდა, მას მყის უარყოფდნენ ან თუ იღებდნენ, მხოლოდ განსხვავებულობის უარყოფის ხარჯზე. და მაინც, მოიძებნება ონტოლოგიური გზა, რათა ღმერთი სამყაროსთან დავაკავშიროთ ისე, რომ არც მათი განსხვავებულობა უარვყოთ და ძველბერძნულ მონიზმსაც არ დავუბრუნდეთ. ეს შესაძლებელია, რადგან აუცილებელი როდია, ონტოლოგია სუბსტანციალისტური იყოს, რათა იყოს ჭეშმარიტი. სწორედ ამ შესაძლებლობის არსებობას მოწმობენ ეკლესიის ბერძენი მამები.

პატრისტიკული აზროვნების ისტორიის გულდასმით შესწავლისას აღმოვაჩენთ, რომ იმ პერიოდის შემოქმედებით ღვთისმეტყველებაში ღმერთისა და სამყაროს ონტოლოგიურ კავშირს ცენტრალური ადგილი უკავია. თუკი შეუქმნელ და შექმნილ ყოფიერებათა ურთიერთობისადმი ლიტურგიულ ან „სიმბოლურ“ მიდგომას გვერდით გადავდებთ – სწორედ ამ მიდგომითაა გამორჩეულია არეოპაგეტული კორპუსი – გამოიკვეთება სამი გზა, რომელთა მეშვეობითაც ბერძნული პატრისტიკული ღვთისმეტყველება ამ პრობლემის გადაჭრას ცდილობდა:

(ა) *ლოგოსისა* და *გონების* (ნუს) – *ინტელექტუალური პრინციპის* კონცეფციის მოშველიებით. ამ პრინციპის მიხედვით, სამყაროს არსებობა შემტკიცებულია ლოგოსით. ეკლესიის მამების ხელთ არსებული ეს ძველბერძნული ფილოსოფიური კონცეპტი, ძირითადად, სტოიკოსებისაგან იყო შეთვისებული – „ვის მიერაც“ და „ვისშიც“ შეიქმნა სამყარო (იოანე 1), ვინც სამყაროში მყოფობს და ყველა არსს აერთიანებს, რათა ქმნილება შემოქმედთან თანაზიარებაში მოიყვანოს. ტერმინი *ლოგოსი*, რომელიც ერთსა და იმავე დროს ერთობლიობასაც აღნიშნავს და განსხვავებულობასაც, კოსმოლოგიაში კი მრავლობითი რიცხვის ფორმითაც – *ლოგოი* (ბერძ. ლოგოსები – მთარგმ.) – გამოიყენება, ერთობ სასარგებლო აღმოჩნდა. მრვალობითობისა და ერთობის, სხვადყოფნისა და თანაზიარების აღმნიშვნელმა ერთმა ტერმინმა ეს იდეა ღვთისმეტყველების უმნიშვნელოვანეს კონცეფციად აქცია.

ლოგოსის პირველადი და ალბათ ყველაზე ცხადი მნიშვნელობა *აზროვნებას* უკავშირდება. პარმენიდედან მოყოლებული, ბერძნული ფილოსოფია ყოფიერებას განუწყვეტლივ აზროვნებასთან, *ლოგოსს* კი –

[30] ტენდენცია პირველისაკენ შეინიშნება კალვინიზმში, ხოლო მეორეს მიმართ – ლუთერანობაში (შლაიერმახერი, პიეტიზმი და ა.შ.).

ნუსთან ანუ გონებასთან აკავშირებდა.[31] პატრისტიკულ პერიოდში მრავალი ღვთისმეტყველი იმავე ტრადიციას აგრძელებდა. ეს განსაკუთრებით კარგად ჩანს ორიგენესა და ევაგრე პონტოელთან,[32] ნაწილობრივ კი, მაქსიმე აღმსარებელთანაც, რომელთანაც ლოგოსის იდეამ მნიშვნელოვანი მოდიფიკაცია განიცადა.[33]

ამ მიდგომის არსი ისაა, რომ სამყარო შეიძლება შევიდეს ღმერთთან თანაზიარებაში ადამიანის გონებისმიერი *ჭვრეტის* მეშვეობით, რომელიც განწმენდილია ყოველივე ისეთისაგან, რაც გვაბრკოლებს, ღმერთი დავინახოთ. ეს უკვე მჭვრეტელობითი ონტოლოგიაა: გონება შემოიკრებს ქმნილების *ამა თუ იმ ლოგოსს* და მას ერთი საღვთო *ლოგოსის* ნაწილად აქცევს. ეს შემოქმედსა და ქმნილებას შორის არსებულ უფსკრულზე ჭვრეტით, გონებისმიერი გაბრწყინებითა და „ცოდნის“ (გნოსისის) მეოხებით გადებული შემაკავშირებელი ხიდია. ევაგრესეულ ტრადიციაში ე.წ. *vita contemplativa* – ჭვრეტითი ცხოვრების გზა გონების სამფლობელო და ადამიანის ღმერთთან ერთობის უმაღლეს რეალობაა.

თანაზიარებისა და სხვადყოფნის მორიგების მცდელობისას მრავალი სირთულე წარმოიქმნება. ამ დაბრკოლებათაგან ერთ-ერთი ამ ტიპის ონტოლოგიის გნოსეოლოგიური და ჭვრეტითი ხასიათითაა გამოწვეული. ლევინასმა თავის ნაშრომში *Totalité et Infini* შთამბეჭდავად აჩვენა, რომ გნოსეულოგიური ონტოლოგია, იმავდროულად, „ტოტალიტარულია“ და ეს გარდაუვალია (აქედან გამომდინარე, იგი უარყოფს ნებისმიერ ონტოლოგიას, რომელიც მცდარ საფუძველზეა აღმოცენებული, რადგან შეუძლებელია, ონტოლოგია გნოსეოლოგიური არ იყოს).[34]

---

[31] Parmenides, *Fragm*. 5d, 7; შდრ. Plato, *Parmen*. 128b.

[32] ევაგრე, ორიგენეს კვალად, მიიჩნევდა, რომ გონება ხორცში განსხეულებულია განსაწმენდად. ამიტომ საჭირო იყო სხეულისაგან გათავისუფლება (*Cent. Gnost*. 2.6; იხ. ვ. ფრანკენბერგის გამოცემა, W. Frakenberg, *Evagrius Ponticus,* 1912, p.133), რათა შესაძლებელი ყოფილიყო ღვთის ჭვრეტა, თუმცა არა მისი შეცნობა, მსგავსად „შიშველი“ (*Cent. Gnost*. 3.6; Frakenberg, p.193) ანუ იმგვარი გონებისა, რომელიც ყოველგვარი მიწიერი წარმოდგენისაგან თავისუფალია და რომელშიც არაფერი რჩება, გარდა ღვთის ანარეკლისა. ამ გზით გონება ადამიანის მკვიდრ ღვთაებრივ ელემენტად და ღმერთისა და ადამიანის უკანასკნელ მაკავშირებელ ნათესაურ კავშირად იქცევა. შემეცნება არის გონების ნათელი (*Cent. Gnost*. 1.81; Frakenberg, p. 119), რომლის მეშვეობითაც არა მხოლოდ წმინდა სამების, არამედ ყველა გონისმიერი არსის ჭვრეტა განიცდება.

[33] მაქსიმესა და ევაგრეს შორის ფუნდამენტურ განსხვავებათა შესახებ იხ. P. Sherwood, *St Maximus the Confessor: The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity*, 1955, pp. 92, 237f; აგრეთვე – L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, pp.404ff.

[34] იხ. ქვემოთ, სქ. 86.

ორიგენესა და ევაგრეს შემთხვევა ამ შეხედულებას ამტკიცებს. ერთთანაც და მეორესთანაც საღვთო და ადამიანური გონების ანუ „ნუსის“ ნათესაობა იმგვარია, რომ ღმერთისა და ადამიანის თანაზიარების საბოლოო შედეგი განსხვავებულობის გაქრობაა: სამყარო ღმერთისაგან, არსებითად, მხოლოდ იმით განსხვავდება, რომ ის მატერიალურია, მატერია კი, ნებისმიერ შემთხვევაში, დროებითია და გასაქრობად განწირული.[35] ამის მიხედვით, სამყაროსა და ღმერთის შეკავშირების ამგვარი მცდელობა მატერიალურ სამყაროს ნიადაგსა და ყოველგვარ ონტოლოგიურ შინაარსს აცლის, თითქოსდა *სინამდვილეში* მას არასოდეს უარსებია.[36] ეს გნოსეოლოგიური ონტოლოგიის მეორე სირთულეა.

(ბ) *ლოგოსი, როგორც პიროვნული პრინციპი* – ლოგოსის ამგვარად სახეცვლილმა გაგებამ, რაც მაქსიმე აღმსარებლის დამსახურებაა, ის თანაზიარებისა და სხვადყოფნის ონტოლოგიის საბაზისო კონცეფციად აქცია. ორიგენესა და ევაგრეს მსგავსად, მაქსიმე ლოგოსის იდეის ჭვრეტით ასპექტს იზიარებს, მაგრამ თავის ონტოლოგიას მასზე არ აფუძნებს. მისი კოსმოლოგიისათვის ფუნდამენტური იდეა არსთა ლოგოსებია – ისინი უზრუნველყოფენ არსთა სხვადყოფნას ქმნილებაში და აერთიანებენ მათ საღვთო ლოგოსის პიროვნებაში იმგვარად, რომ ჩართულნი არიან თანაზიარებაში ერთმანეთთან და ღმერთთან. ეს ერთობა სხვადყოფნას კი არ აუქმებს, არამედ არსებობს მასთან ერთად.

მაქსიმე მკაფიოდ განასხვავებს ერთმანეთისაგან *დიაფორასა* (განსხვავება) და *დიარესისს* (განყოფა)[37]. მისთვის *დიაფორა* ონტოლოგიური ნიშან-თვისებაა, რადგან ყოველ არსს აქვს თავისი ლოგოსი, რომელიც მას განსაკუთრებულ იდენტობას ანიჭებს. ამის გარეშე მისი განუმეორებელი თავისთავადობა არ იარსებებდა და, შესაბამისად, ის საერთოდაც არ იარსებებდა. *დიფორას* გარეშე არ არის ყოფიერება, რადგან ყოფიერება არსთა მრავალფეროვნებისაგან განუყოფელია.[38] ამგვარი ონტოლოგია ისევე მიესადაგება სამების

[35] ორიგენეს შესახებ იხ. ზემოთ სქ. 10–13. ევაგრესთან დაკავშირებით, შდრ. ზემოთ სქ. 22. ორივე ავტორის მიხედვით, მატერიალური სამყარო ბოლოს გაქრება.

[36] ღმერთისა და სამყაროს გონების მეშვეობით შეერთების სხვა სირთულე ღმერთის თავისუფლებას უკავშირდება: თუკი კავშირი ღმერთსა და სამყაროს შორის არსებობს ღმერთის ლოგოსებში, როგორც მის აზრებში, მაშინ გონისმიერი სამყარო მასთან თანაარსებულად უნდა გავიაზროთ. შდრ. ზემოთ სქ. 10-11.

[37] ამ თვალსაზრისით, მაქსიმე აღმსარებლის ღვთისმეტყველების შესანიშნავი განხილვისთვის იხ. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, pp.51ff.

[38] Διαφορὰ არსთა მაკონსტიტუირებელია (συστατικὴ). იხ. *Theol. Polem*. 21 (PG 91, 249C) და *Amb*. 67 (PG 91, 1400 G).

ღვთისმეტყველებას,[39] როგორც ქრისტოლოგიასა და კოსმოლოგიას. როგორ ახერხებს მაქსიმე, ღმერთის ქმნილებასთან ურთიერთობაზე საუბრისას თავი აარიდოს „ტოტალიტარულ“ ანუ მონისტური ონტოლოგიას, რომელიც ასე აშინებდა ლევინასს? როგორ არის შესაძლებელი ონტოლოგიაში თანაზიარებისა და სხვადყოფნის თანხვედრა? ამ კითხვას პირდაპირ უკავშირდება მაქსიმეს ღვთისმეტყველების შემდეგი ასპექტები:

(i) ქმნილების ლოგოსები *განგებულებითი* ხასიათისაა (προνοητικοὶ); ისინი არა ღვთის გონებას, არამედ მის *ნებასა* და *სიყვარულს* განეკუთვნებიან. [40]

(ii) ქმნილების ლოგოსების გამაერთიანებელი ლოგოსია პიროვნება, არა გონება ან *ნუსი*, არამედ მამის ძე. ლოგოსებთან შეერთებული ქმნილების ლოგოსები არ გადაიქცევიან ღმერთის სუბსტანციის ნაწილად, არამედ ინარჩუნებენ შექმნილ ბუნებას.[41]

(iii) ლოგოსი, როგორც პიროვნება და არა ღვთაებრივი *ნუსი* თუ გონება ან ღვთის რაიმე მსგავსი ბუნებრივი თვისება, ქმნილების ლოგოსებს თავის თავში აერთიანებს, რაც ნიშნავს იმას, რომ *ლოგოსები* ღმერთს ჭეშმარიტად სწორედ *განკაცების მეშვეობით* უერთდება.[42] სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ღმერთსა და სამყაროს შორის განსხვავებულობა პიროვნულობით ანუ ჰიპოსტასურობით (ὑποστατικῶς) გადაილახება. ქალკედონური ტერმინოლოგიით, ერთობა ღმერთსა და სამყაროს შორის შედგება მაშინ, როდესაც საღვთო და ადამიანური ბუნებანი *პიროვნებაში* ერთმანეთს უერთდება შეურევლად ანუ იმგვარი თანაზიარებით, რომელიც სხვადყოფნას იცავს.[43]

(iv) ღმერთსა და სამყაროს შორის არსებული უფსკრულის დაძლევა „ჰიპოსტასური ერთიანობის“ ანუ *პიროვნების მეშვეობით* (სამებისეული ძის მეოხებით) და არა ბუნებით, ფილოსოფიურად რომ ვთქვათ, მოითხოვს ონტოლოგიას, რომელიც ემყარება არა იმას, თუ *რანი* არიან საგნები (მათ ბუნებას), არამედ *როგორ* არიან ისინი (მათი „მყოფობის გვარს“ ანუ

---

[39] Max., *Ep*. 15 (PG 91, 553D): διαφορὰ προσωπικὴ. შდრ. Bas., *Adv. Eun*. 1.19 (PG 29, 556B).

[40] *Amb*. 7 (PG 91, 1081 A-C); 42 (PG 91, 1329C).

[41] *Quest*. *Thal*. 35 (PG 90, 377C); *Cap. theol. econ*. 2,10 (PG 90, 1129A).

[42] იხ. განსაკუთრებით *Amb.* 33 (PG 91, 1285G-1288A).

[43] მაქსიმეს მთავარი იდეა ემყარება წარმოდგენას განკაცებულ სიტყვაში საბოლოოდ გაერთიანებულ ყველა ქმნილებაზე, თუმცა ისე, რომ ქმნილების მრავალფეროვნება ამ ერთიანობაში არ განზავდება. საგულისხმო დაკვირვებისათვის იხ. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, pp. 434-35.

ჰიპოსტასს). ამისათვის მაქსიმე *ლოგოსსა* და *ტროპოსს* შორის არსებულ განსხვავებას იშველიებს:[44] ყოველ არსში არის მუდმივი თუ უცვლელი და გარემოებათა მიხედვით ცვალებადი მხარე. განკაცებისას ბუნების ლოგოსი უცვლელი რჩება, მაგრამ მყოფობის გვარი (ტროპოსი) უთავსებს არსს ან განზრახვას, ან მიზანს, ან თანაზიარების სახეს. სხვა სიტყვებით, ღმერთის სიყვარული არსის ცვალებად და თავსებად მხარეზე ზემოქმედებით სხვადყოფნის უფსკრულზე გადებული ერთგვარი ხიდია. ეს თანაბრად ეხება როგორც ღმერთის, ასევე ქმნილების არსს: ღმერთი უფსკრულის გადასალახად საკუთარ ტროპოსს[45] ანუ არსებობის

---

[44] ეს ტერმინოლოგიური განსხვავება მომდინარეობს კაბადოკიელი მამებისაგან, მაგრამ ღვთისმეტყველების მთავარ კონცეფციად მისი გადაქცევა მაქსიმეს დამსახურებაა. ამ საკითხის სრული განხილვისთვის იხ. P. Sherwood, *The Earlier Ambigua of St Maximus the Confessor*, 1955, pp. 155-66. შდრ. A. Louth, Maximus the Confessor, 1996, p. 51. მაქსიმესთან „მყოფობის გვარი" (τρόπος ὑπάρξεως), „როგორ" არსებობენ არსნი (πῶς εἶναι) და *ჰიპოსტასი*/პიროვნება ცხადად და კატეგორიულად იგივეობრივი ტერმინებია (იხ. *Amb*. 67, PG 91, 1400f., *Amb*. 5, PG 91, 1053B; *Myst*. 23, PG 91, 701A; *Amb*. 1, PG 91, 1036C და ა.შ.). ძნელია, დავეთანხმოთ ლარშეს (J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon s. Maxime le Confesseur*, 1996, p. 267f.) არგუმენტს, რომ „ბუნების სიახლე" ტროპოსის მიხედვით არსებობის ჰიპოსტასურ წესს არ უკავშირდება (ამ კავშირის არსებობას ლარშე მაინც აღიარებს მაქსიმეს სამების ღვთისმეტყველებაში, ქრისტოლოგიასა და ანთროპოლოგიაში, *Ibid*. p. 269). ეს გადამწყვეტია, რადგან, თუკი ჰიპოსტასური არსებობის წესსა და ბუნებათა სიახლეს არ დავაკავშირებთ, იძულებულნი ვიქნებით, საღვთო ბუნების სიახლე განკაცებისას განვავრცოთ მამასა და სულიწმინდაზეც, რომლებსაც იგივე ბუნება აქვთ, რაც ლოგოსს. თუკი განკაცებისას მათი მყოფობის გვარის მიხედვით (ტროპოსით) აღსრულებული „ბუნებათა სიახლე" აღწერს არა ჰიპოსტასური არსებობის წესს, არამედ ბუნებებს, როგორც ასეთს, გინდაც მათ მოქმედებას (ლარშე, გვ. 271-2), რომელიც ჰიპოსტასური არ არის, მაშინ ქრისტოლოგიაში ლოგოს-ტროპოსის ტერმინოლოგიური განსხვავების გამოყენების მაქსიმესეული განზრახვა მცდარად არის გაგებული. შდრ. სქ. 35.

[45] ჩვენი თეზისისათვის მნიშვნელოვანია, რომ განკაცება, მაქსიმეს მიხედვით, არა მხოლოდ შექმნილი არსის, არამედ თვით ღმერთის არსის მყოფობის გვარზე (τρόπος) ზემოქმედებს. იხ. *Amb*. 5 (PG 91, 1056) და 41 (PG 91, 1308C; განსაკუთრებით 1313C). განკაცებისას ლოგოსმა „წარმოაჩინა ტროპოსის სიახლე ორივე (საღვთო და ადამიანურ) ბუნებასთან მიმართებაში მათი ბუნებითი ლოგოსის უცვლელობით, რაც დაცულია და რის გარეშეც არც ერთი არსი არ არის ის, რაც არის" (*Amb*. 6; PG 91, 1052A). განკაცებისას „ბუნებანი განახლებულნი (καινοτομοῦνται) არიან, ხოლო პარადოქსული ზებუნებრიობით ბუნების მიხედვით სრულიად უძვრელი იძვრის (ἀκινήτος κινεῖται) იმის გარშემო, რაც ბუნებრივად მოძრაობს (φύσει κινούμενον) და, ამგვარად, ღმერთი ადამიანი ხდება" (*Amb*. 41; PG 91, 1308CD). განკაცების ეს დიდებული საიდუმლო (ყოველ შემთხვევაში, ქალკედონური გაგებით) სრულიად შეუცნობელი იქნებოდა, თუ არა ის ფაქტი, რომ საღვთო და ადამიანური არსნი არსებობენ არა მხოლოდ როგორც ბუნებანი, არამედ როგორც ჰიპოსტასები, არა

რაგვარობას ცვლის; სახეს იცვლის შექმნილის არსებობაც, ოღონდ იცვლება არა მისი არსებობის ლოგოსი, არამედ ტროპოსი.[46] ეს უტოლდება „ტროპოსულ იდენტობას“, ე.ი. *ტროპოსის* ონტოლოგიას – თუ „როგორ“ არსებობენ საგნები. ეს ონტოლოგიის საკითხი არის, რადგან *არსებობის გვარი* (ტროპოსი) არსის განუყოფელი ნიშან-თვისებაა, ონტოლოგიურად ისეთივე პირველადი მნიშვნელობის, როგორც სუბსტანცია ან ბუნება. ამიტომ ღმერთი სამყაროსთან ურთიერთობს არა იმის შეცვლით, თუ რა არის ამ იდენტობათაგან თითოეული, არამედ – თუ *როგორ* არსებობენ

მხოლოდ როგორც *ლოგოსი*, არამედ როგორც *ტროპოსიც* (*Amb*. 42; PG 91, 1341D). ეს უბიძგებს წმ. იოანე დამასკელს, ილაპარაკოს განკაცებაზე, როგორც „მეორე არსებობის ტროპოსზე“ (τρόπος δευτέρας ὑπάρξεως) (*C. Jacob*. 52; PG 94, 1464A).

[46] თითოეული ქმნილება ფლობს *მყოფობის გვარს* (*ტროპოს ჰიპარქსეოს*). მაქსიმე მზადაა, ტერმინი *ჰიპოსტასი* არა მხოლოდ ადამიანებს, არამედ ყოველივე არსებულს მიუსადაგოს (*Ep.* 15; PG 91, 549BC). ზოგჯერ ეს მოჰყავთ არგუმენტად პიროვნების პატრისტიკული იდეის ტრანსცენდენტურობის თავისუფლების მნიშვნელობით განმარტების საწინააღმდეგოდ, როდესაც ამას ეკლესიის მამებისათვის თავსმოხვეული „თანამედროვე პერსონალიზმის“ იარლიყს აკერებენ! ამ არგუმენტის მიხედვით, ვინაიდან მამები ტერმინ *ჰიპოსტასს* (რომელსაც პიროვნებასთან აიგივებენ) მხოლოდ ადამიანთა აღწერისას არ იყენებენ, ამგვარი პერსონალიზმის აღმოჩენა მათთან შეუძლებელია. ძირითადად, პატრისტიკული წყაროების სიტყვასიტყვით ინტერპრეტაციაზე დაფუძნებული ამ ტიპის კრიტიკისათვის სრულიად გაუგებარია ის საღვთისმეტყველო მნიშვნელობა, რომელსაც მაქსიმე განსაკუთრებით გამოკვეთს – ყველა შექმნილი არსი განსხვავებულ *ჰიპოსტასად* არსებობს მხოლოდ ადამიანის არსის და, საბოლოო ჯამში, ქრისტეს თავისუფალ *ჰიპოსტასთან* მიმართებისა და მასზე დამოკიდებულების ძალით (*Amb*. 41), რადგან ქრისტე, ღმერთკაცი, არის ის, ვისაც „ყოველთვის და *ყოველივეში* ნებავს, რომ თავისი განსხეულების საიდუმლო (ἐνσωμάτωσις) აღასრულოს“ (*Amb*. 7; PG 91, 1084CD). ქმნილების შესახებ მაქსიმესეული შეხედულებით, არ არსებობს რომელიმე არსის ჭეშმარიტი *ჰიპოსტასი*, რომელიც განსხეულებული არ არის თავისუფალ *ჰიპოსტასში*. ლარს თუნბერგი მაქსიმესთან დაკავშირებით შესანიშნავად აღნიშნავს: „არსებობა მოიცავს უფრო მეტს, ვიდრე არსია, თუმცა ჰიპოსტასიც, როგორც პიროვნული არსის პრინციპი, განსაკუთრებით დაკავშირებული იმის რეალიზაციის ასპექტთან, რაც ბუნებას ეკუთვნის, არის რეალობა, რომელიც, სავარაუდოდ, ბუნების მკაცრად დადგენილ საზღვრებს აღემატება... ტრანსცდენტურობის ეს ასპექტი შეუძლებელია მივიჩნიოთ ბუნების ავტომატიზმად, როგორც ასეთად. ის უფრო *პიროვნული არსებობის, გადამწყვეტი თავისუფლების* (დახრა ეკუთვნის ზიზიულასს – მთარგმ.) გამოხატულებაა... ფონ ბალთაზართან ერთად ჩვენ უნდა დავასკვნათ, რომ გამოჩნდა ახალი პერსპექტივა, სადაც პიროვნული არსებობა და უსასრულობაში შეერთების საიდუმლო ერთმანეთს უკავშირდება იმის ქრისტოლოგიური განაზრების საფუძველზე, რაც ნაგრძნობი იყო, როგორც შექმნილი სიცოცხლის უღრმესი იდუმალება“ (*Microcosm and Mediator,* p. 89f.). ამიტომ *ჰიპოსტასის* პატრისტიკული იდეის „პერსონალისტური“ ინტერპრეტაციები კვლავაც ფასეულია და პატრისტიკული თეოლოგიისადმი უფრო ერთგულიც, ვიდრე წყაროთა სიტყვასიტყვითი წაკითხვა, სადაც პატრისტიკული ტექსტების უფრო ფართო საღვთისმეტყველო კონტექსტში გააზრებისას აღმოჩენებს ადგილი არ მოეძებნება.

ისინი. იმ მოცემულობიდან გამომდინარე, რომ არ არსებობს „შიშველი“ ბუნება, არამედ ყოველთვის არსებობს გარკვეული „მოდუსი“ ანუ *ტროპოსი*, ღმერთის ურთიერთობა სამყაროსთან არც ეთიკურია, არც ფსიქოლოგიური ან რაიმე ამგვარი. ის მხოლოდ ონტოლოგიურია, რაც ნიშნავს, რომ ეს არის ურთიერთობა, რომელიც საშუალებას იძლევა, შედგეს ერთი არსის მეორესთან თანაზიარება, თუმცა იმის ცვლილების გარეშე, *რაც* არის თითოეული მათგანი.

ჩვენ საქმე გვაქვს ორი სახის იდენტობასთან. მათგან პირველი გულისხმობს ბუნებრივ განსხვავებულობას და თავის თავში და თავისი თავის მიერ – ანუ როგორც სუბსტანცია და ბუნება *per se* – არ იძლევა თანაზიარების დამყარების საშუალებას. მეორე მათგანი ითვალისწინებს არა ბუნებას, როგორც ასეთს, არა მის ლოგოსს, არამედ იმ წესს, რომლითაც ის ურთიერთობს, მის *ტროპოსს*, რაც შესაძლებელს ხდის თანაზიარებას. *ტროპოსის* არარსებობის შემთხვევაში, ღმერთსა და ქმნილებას შორის რაიმე ონტოლოგიური ერთობა არ იქნებოდა შესაძლებელი. მათი *ტროპოსის* გამო და მისი მეშვეობითაა, რომ ღვთისა და ქმნილების ბუნებანი ერთმანეთს უერთდება, რადგან *ტროპოსს* აქვს სახეცვლილების უნარი. სუბსტანცია მიმართებითია არა თავისთავად, არამედ „არსებობის წესის“ მიხედვით, მისი მეშვეობით და მის გამო.[47]

ამგვარი ონტოლოგია, რომელიც ეფუძნება *ლოგოსსა* და *ტროპოსს* შორის განსხვავებას – დამახასიათებელს მაქსიმეს აზროვნებისთვის – ნაკარნახევია ქრისტიანული სახარებისათვის ფუნდამენტური რწმენით ღმერთისადმი, რომელიც რჩება ტრანსცედენტური, ამიტომ კი ონტოლოგიურად განსხვავებული და თავისუფალი ისე, რომ ტრანსცედენტურობა, თავისუფლება და განსხვავებულობა ხელს არ უშლის, გასცდეს თავის

[47] ჩვენ ვხდებით θείας κοινωνοὶ φύσεως („ღვთის ბუნების თანაზიარნი“, 2 პეტ. 1.4) არა საღვთო ბუნებასთან საკუთარი ბუნების პირდაპირი თანაზიარებით, არამედ მხოლოდ ლოგოსის პიროვნებაში და მისი მეშვეობით. მაქსიმე ათანასეს იდეას, რომ ღვთის ბუნება წარმომშობია ანუ „ნაყოფის გამომღები“ (καρπογόνος), ასე განმარტავს და მას პერსონალისტურ ნიუანსს სძენს, რითაც ნებელობის გარეშე შობისა და წარმოების ბრალდებისგან კიდეც ათავისუფლებს. *ჰომოუსიოსის* (ერთარსი – მთარგმ.) მაქსიმესეული გენიალური ინტერპრეტაცია ნიშნავს, რომ ძე მიეკუთვნება ღვთის სუბსტანციის სფეროს არა იმიტომ, რომ ღმერთი არის *აქტიური* (არაერთ თეოლოგს, მათ შორის, როუენ უილიამსს, მოსწონს ეს იდეა – R. Williams, *Arius: Heresy and Tradition,* 1987, pp. 229, 231, 238, 243) – ეს სარისკოა, რადგან წარმოშობა ენერგიად იქნებოდა გაგებული – არამედ იმიტომ, რომ ყოფიერება არის *ტროპოსული* ე.ი. ჰიპოსტასური და პიროვნული.

საზღვრებს და დაამყაროს თანაზიარება თავისივე ქმნილებასთან.[48] სხვა სიტყვებით, ამ სახის ონტოლოგია საშუალებას აძლევს თავისუფლებას, იყოს თავისუფლება, განსხვავებულობის დაკარგვისა და დაკნინების გარეშე, სხვისათვის და არა სხვისაგან. ეს არის ონტოლოგია, რომელიც ნებას აძლევს თანაზიარებასა და სხვადყოფნას, დაემთხვეს ერთმანეთს ღმერთსა და ქმნილებას შორის პიროვნულობის შემოტანის წყალობით.

ქვემოთ ვიმსჯელებთ, როგორ აისახება ამგვარი ონტოლოგია ადამიანის არსებობაზე. ამ ეტაპზე, როდესაც ღმერთსა და სამყაროს შორის ურთიერთობას მიმოვიხილავთ, შესაძლოა, მაქსიმეს ნააზრევზე ჩვენი კომენტარები საკმარისი იყოს იმის საჩვენებლად, რომ პატრისტიკული ღვთისმეტყველება საკმარისად გვამარაგებს ფილოსოფიური ინსტრუმენტებით, რათა შევიმუშაოთ სიყვარულის ონტოლოგია, რომლისთვისაც თავისუფლება და სხვადყოფნა გარდაუვალი და ფუნდამენტური ეგზისტენციალური რეალიებია განცალკევების, დაშორებისა ან თუნდაც არარსებობის ცნებათა მოუხმობლად ან ონტოლოგიის უარყოფის გარეშე. ამ უკანასკნელს სხვადყოფნის საკითხის განხილვისას აუცილებლად მიიჩნევს ე.წ. პოსტმოდერნიზმი[49].

(გ) მაქსიმესეულ ონტოლოგიას, ჩემი აზრით, თანაზიარებისა და სხვადყოფნის ონტოლოგიის შემუშავების საუკეთესო და ყველაზე დამაჯერებელ ფილოსოფიურ მცდელობას, ძირითადად ისტორიული მიზეზების გამო, უნდა დავუმატოთ ღმერთის არსისა და სამყაროს არსის ურთიერთობის აღწერის სხვა მეთოდი, კერძოდ – ღვთაებრივი ენერგიები. ენერგიებისა და არა სრულიად შეუცნობელი არსის მეშვეობით ღმერთის შემეცნების იდეა, რომელიც გვხვდება ჯერ კიდევ კაბადოკიელ მამებთან,[50] XIV საუკუნეში ვარლაამსა და ისიქასტურ პრაქტიკასთან დაკავშირებული დავის ფონზე განავითარა და გაავრცელა წმ. გრიგოლ პალამამ.

კვლავ აქტუალური იყო იმის გააზრება, თუ რა გზით ურთიერთობს ღმერთი მის ქმნილებასთან: უკავშირებს თუ არა ის თავის შეუქმნელ არსს

[48] ქრისტეში ღმერთი გამოდის საკუთარი თავიდან სიყვარულით და ეს ხდის ყველა ჭეშმარიტ სიყვარულს ექსტაზურს (Dion. Ar., *De div. nom*. 4.13; PG 3, 712 AB). წმ. მაქსიმეს მიხედვით, ამის გამო, ბუნებით უძრავი ღმერთი აღიძვრება, როგორც ἔρως (ტრფიალი – მთარგმ.) და ἀγάπη (სიყვარული – მთარგმ.) ქმნილების მიმართ და, იმავდროულად, საკუთარი თავისკენ აღძრავს მას, ვისაც უნარი შესწევს, ეს საღვთო მოძრაობა მიიღოს და მას უპასუხოს (განსაკუთრებით, ქმნილებებს, რომლებიც თავისუფლებას ფლობენ). ეს ყველაფერი არსებობის ტროპოსის დონეზე ხდება (*Amb*. 23; PG 91, 1260CD).

[49] იხ. ქვემოთ.

[50] მაგალითად, Bas., *Ep* 234. 1 (PG 32, 868-869).

სამყაროს? სხვა სიტყვებით, არის თუ არა თანაზიარება, რომლის მეშვეობითაც ღმერთი სამყაროსთან ურთიერთობს, *ონტოლოგიური*? პალამას პასუხი დადებითი იყო. მაქსიმეს პარაფრაზირებით მას შეეძლო დაეწერა, რომ „ღმერთი მისი სისრულით ივანებს სრულ ყოფიერებაში მათთან, ვინც არის მისი ღირსი, ხოლო წმინდანები თავიანთი სრული არსით ივანებენ მთლიან ღმერთში საკუთარი თავის ღმერთთან მიახლებით“.[51] თუმცა აქვე ჩნდება კითხვა განსხვავებულობის შესახებ: თუ ღმერთი მთელი არსით ივანებს წმინდანთა სრულ არსში, რა გაგებით შეიძლება იყოს ის ონტოლოგიურად განსხვავებული ქმნილებასთან მიმართებაში? პალამას მიხედვით, აქ არ არსებობს დამაკმაყოფილებელი პასუხი, თუ არა, ერთი მხრივ, არსისა და ენერგიის ერთმანეთისაგან განსხვავების მეშვეობით და, ამავე დროს, ყოფიერების ცნების გამოყენებით არა მხოლოდ არსთან, არამედ ენერგიასთან მიმართებაში: ენერგიაც ონტოლოგიური ცნება არის.[52] შეუძლებელია, საღვთო არსი შეცნობილ ან გაზიარებულ იქნეს – ეს იცავს ღმერთის განსხვავებულობას. ღმერთსა და ქმნილებას შორის თანაზიარება მყარდება ენერგიების მეშვეობით. რადგან ენერგიები ღმერთის ყოფიერების ასპექტია, თანაზიარება თავისი ხასიათით არის ონტოლოგიური, მაგრამ ის ასეთია, როდესაც პატივს სცემს და განამტკიცებს სხვადყოფნას არსსა და ენერგიას შორის გამიჯვნის შემოტანით.

ამ შემთხვევაში, მსგავსება მაქიმესთან აშკარაა: ეკლესიის მამათაგან ორივეს ნააზრევში შექმნილ და შეუქმნელ არსთა შორის უფსკრულზე ხიდი გაიდება ონტოლოგიურად და არა ეთიკურად ან ფსიქოლოგიურად, ეს ხიდი კი იმგვარია, რომ პატივს სცემს როგორც სხვადყოფნას, ასევე თანაზიარებას. თუმცა არსებობს ნიუანსები, რომლებიც ამ ორ ღვთისმეტყველს ერთმანეთისაგან განასახვავებს, რაც, ფილოსოფიური თვალსაზრისით, აღნიშვნის ღირსია.

პირველ რიგში, მაქსიმეს ონტოლოგია დაფუძნებულია ბუნების ლოგოსისა და მყოფობის გვარის ანუ ტროპოსის გამიჯვნაზე, ხოლო გრიგოლი ცდილობს, ღმერთისა და ქმნილების განსხვავებულობა მათ თანაზიარებაში ბუნებისა და ენერგიის გამიჯვნით დაიცვას. ამ

---

[51] Gregory Palamas, *Triad*. III. 1.27 (ed. P. Chrestou, *Gregory Palamas Works [Συγγράμματα]*, vol. 1, 1962, p. 639); *Amb*. 7 (PG 91: 1088). შდრ. J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, 1964, p. 213.

[52] Gregory Palamas, *C. Akindynos* III. 10 (ed. P. Chrestou, vol. 3, p. 184): „არსი აუცილებლად ყოფიერებაა, მაგრამ ყოფიერება არ არის აუცილებლად არსი“. შდრ. *Triad*. III. 2.7 (ed. P. Chrestou, vol. 1, p. 661).

თვალსაზრისით, ჩანს, რომ მაქსიმე სხვადყოფნისა და თანაზიარების ონტოლოგიას ამყარებს სამების ღვთისმეტყველების პერსონალიზმზე, საბოლოო ჯამში კი, ლოგოსში განსხეულებულ პიროვნებაზე (ჰიპოსტატიკოს) და ამას უფრო ცალსახად აკეთებს, ვიდრე გრიგოლი. მაქსიმესათვის საღვთო და ადამიანურ ბუნებათა შორის უფსკრული დაძლეულია იმით, რომ ღვთის ბუნება არის ჰიპოსტასური ანუ პიროვნული – ის ფლობს „მყოფობის გვარს“, რომლის მეოხებითაც, განსხვავებულობის დაკარგვის გარეშე, შესაძლებელი ხდება ონტოლოგიური ურთიერთობა სხვა ბუნებასთან. ამის გამო, უფსკრულის დაძლევა უკავშირდება სამების პიროვნებას ანუ *განსხეულებას* და ეს გარდაუვალია – ლოგოსის განსხეულების გარეშე, ონტოლოგიური დაშორება ღმერთსა და სამყაროს შორის დაუძლეველია, რადგანაც მხოლოდ ღვთის „მყოფობის გვარის“ ანუ პიროვნების შეცვლით შეიძლება ერთმანეთს დაემთხვეს თანაზიარება და სხვადყოფნა.[53]

არ არის სავარაუდო, რომ თანაზიარებისა და სხვადყოფნის პრობლემის ამგვარი პერსონალისტური გადაჭრა *პირდაპირ* პალამას ღვთისმეტყველებიდან მომდინარეობდეს.[54] შექმნილსა და შეუქმნელ ყოფიერებათა შორის უფსკრულის ამოვსება ღვთის ენერგიების მეშვეობით აუცილებლად და დაუყოვნებლივ არ საჭიროებს განკაცებას, რამდენადაც ღვთის ენერგიები მოქმედებს, როგორც კავშირი ღმერთსა და ქმნილებას შორის ნებისმიერ შემთხვევაში, შესაქმის დასაბამიდან მოყოლებული და როგორც საღვთო *ბუნების* (ღმერთის „რა“ და არა „როგორ“) მანიფესტაციები, საერთოა სამივე პიროვნებისათვის.

ენერგიის კონცეფცია, რომელიც თავისთავად არაა ონტოლოგიურად პერსონალისტური – ის გამოკვეთილად განსხვავებულია

---

[53] ზემოთ აღვნიშნეთ (სქ. 34-35), რომ კაბადოკიელების კვალობაზე მაქსიმე აიგივებს *ტროპოს ჰიპარქსეოსს* („მყოფობის გვარს“) არსებობის რაგვარობასა და ჰიპოსტასთან. ღვთის ენერგიები (τὰ περὶ τὴν οὐσίαν), რომლებიც ქმნილებაში მოქმედებს, მხოლოდ იმას გააცხადებს, რომ ღმერთი არსებობს და სხვა არაფერს. იხ. *Amb*. 34 (PG 91, 1288BC). ამ გაგებით, ენერგიები არ შეიძლება მივიჩნიოთ თანაზიარების მაფორმირებელ ბაზისად, გარდა იმ შემთხვევისა, როცა ისინი შეჰიპოსტასებულია.

[54] გრიგოლისთვის წმინდანთა ერთობა ღმერთთან არ აღსრულდება არც ღვთის არსისა და არც ჰიპოსტატური ერთობის მიხედვით, რადგან ეს უკანასკნელი აღსრულდება მხოლოდ განკაცებულ ლოგოსში. ამიტომ, წმინდანების შემთხვევაში, ის აღსრულდება ენერგიის მიხედვით (*One Hundred and Fifty Chapters,* 75, ed. Sinkewicz, p. 170; PG 150, 1173BC). თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ გრიგოლი ცდილობდა, ცხადი გაეხადა – განკაცების გარეშე საღვთო ენერგიები სხვა არაფერი იქნებოდა, თუ არა უბრალოდ ქმნილებაში ღმერთის გამოცხადება (*ჰომილია* 16.19).

ჰიპოსტასისაგან და საერთოა სამების პიროვნებათათვის – არის ხიდი შეუქმნელ და შექმნილ ბუნებებს შორის, უპირველეს ყოვლისა, მათი ბუნებრივი თვისებების თანაზიარებით და მხოლოდ ირიბად – ჰიპოსტასურად. თუმცა აშკარაა, რომ გრიგოლ პალამას საღვთო ენერგიები ესმოდა, როგორც შეჰიპოსტასებული[55], ეს კი, ღმერთისა და ქმნილების ურთიერთობის თვალსაზრისით, მას მაქსიმესთან ერთ რიგში აყენებს.

ძირითადად მაქსიმეს ღვთისმეტყველებაზე დაყრდნობით, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ღმერთსა და ქმნილებას შორის ერთდროულად სხვადყოფნისა და თანაზიარების შენარჩუნება, ონტოლოგიური გაგებით, შესაძლებელია მხოლოდ *პერსონალისტურად გაგებული სიყვარულის ონტოლოგიის* მეშვეობით. მხოლოდ პიროვნულობის მყოფობის გვარად გაგების შემთხვევაში შეგვიძლია, შევიმუშაოთ ისეთი ერთობის ხედვა, რომელიც არ ქმნის ტოტალობას, არამედ საშუალებას აძლევს სხვადყოფნას, იყოს მის თანასწორად ონტოლოგიურად პირველადი. სწორედ ამის გამო საუბრობს მაქსიმე ღმერთზე, როგორც ქმნილების მიმართ „უძრავად მოძრავზე“. ღმერთი, სწორედ როგორც *ეროსი* და *აგაპე*, შეიძლება იყოს ერთდროულად უძრავიც და „ექსტაზურიც“[56] ანუ თანაზიარებაში სხვად მყოფი. ეს საღვთო მოძრაობა მომდინარეობს ღვთის პიროვნებათაგან და არა საღვთო არსისა ან ენერგიებისაგან. ღმერთი არ არის ფიზიკური ობიექტი, რომელიც სიყვარულის ენერგიას ასხივებს. ის, როგორც პიროვნებები, „მსხემობს“ თავისი *ეროსით* და ავსებს განსხვავებულობის უფსკრულს საკუთარი სიყვარულით. არაპერსონალისტური ღვთისმეტყველება ღმერთს ბუნებრივ ობიექტად აქცევდა და მას ბიბლიისა და ლიტურგიის ეკლესიის ცოცხალ ღმერთთან საერთო არაფერი ექნებოდა.

ღმერთი და სამყარო შეერთებულია ერთმანეთთან მათი განსხვავებულობის დაუკარგავად მხოლოდ საღვთო *ლოგოსის* პიროვნებაში ანუ *ქრისტეში*. ეს შესაძლებელია მხოლოდ პიროვნების მეოხებით, რადგან მხოლოდ პიროვნებას ძალუძს, გამოხატოს ერთდროულად თანაზიარება და სხვადყოფნა მყოფობის გვარად არსებობის წყალობით. ეს ნიშნავს იდენტობას, რომელსაც, არსისა ან ენერგიისაგან განსხვავებით, შესწევს უნარი, „შეცვალოს“ საკუთარი არსებობა ონტოლოგიური უნიკალურობისა და განსხვავებულობის დაკარგვის გარეშე. ყველა სხვა – არაპერსონალისტური – მცდელობისას, ერთობაში მოიყვანონ სამყარო და ღმერთი,

[55] იხ. S. Yagazoglou, *Communion ofTheosis: The Synthesis of Christology and Pneumatology in the Work of St Gregory Palamas,* 2001, p. 155f. (ბერძნულ ენაზე).

[56] იხ. ზემოთ სქ. 38.

თუმცაღა იცავენ განსხვავებულობას, გულისხმობენ ღმერთისა და სამყაროს არაონტოლოგიურ (მაგალითად, ეთიკურ, ფსიქოლოგიურ, რელიგიურ და ა.შ.) კავშირს ან აკნინებენ განკაცებას – „ჰიპოსტასურ (=პიროვნულ) ერთობას“ შექმნილ და შეუქმნელ ყოფიერებებს შორის.

ზუსტად ეს ქმნის ღმერთისა და სამყაროს ურთიერთობაში ენერგიათა „მაქსიმიზირების“ საფრთხეს. საღვთო ენერგიების ჩართვა „პიროვნულ გამოცხადებასა და აქტიურობაში თავად საღვთო ბუნების გარეთ“[57] დაჩრდილავს პიროვნებასა და ენერგიას შორის განსხვავებას. საღვთო ენერგიები, როგორც ასეთი, არასოდეს გამოხატავს ღმერთის *პიროვნულ* გამოცხადებას, რადგან *ბუნების* სფეროსა და სამების *სამივე პიროვნებას* მიეკუთვნება. იმ შემთხვევაში, თუკი სამყარო ღმერთს დაუკავშირდებოდა საღვთო ენერგიით, როგორც ასეთით, ეს იქნებოდა კავშირი სამივე პიროვნებასთან და არა ძის მეშვეობით.[58]

ენერგიათა წარმოჩენა „სივრცედ, სადაც საღვთო პიროვნებები შექმნილ არსებასთან ინტერპერსონალურ თანაზიარებაში შედიან“,[59] შესაძლოა მეტად საჭირო, მაგრამ, რამდენად ვიცი, პატრისტიკულ აზროვნებაში არარსებული იდეაა. თუმცა ეს მისაღები იქნება მხოლოდ მაშინ, თუ ის, საბოლოო ჯამში, *პიროვნულობას*, *ლოგოსის ჰიპოსტასს* აღნიშნავს და არა ღმერთისა და სამყაროს შემაკავშირებელ საღვთო ენერგიებს. ამიტომ საღვთო ენერგიების როლის „მაქსიმიზაციამ“ შესაძლოა დაჩრდილოს ღმერთი-სამყაროს ურთიერთობისათვის პიროვნულობის მნიშვნელობა და, ფაქტობრივად, ასეც ხდება მრავალი თანამედროვე მართლმადიდებელი ღვთისმეტყველის ნააზრევში.[60] უაღრესად მნიშვნელოვანია, არ დავივი-

---

[57] N.V. Harrison, „Zizioulas on Communion and Otherness“, *St Vladimir's Theological Quarterly* 42 (1998), p. 283.

[58] ჯონ პოლკინჰორნი (J. Polkinghorne, *Science and the Trinity,* 2004, p. 98 n. 15) არ ცდება, როდესაც წერს, რომ ხანდახან მსჯელობა საღვთო ენერგიებზე მართლმადიდებლურ ღვთისმეტყველებაში „შესაძლოა გარკვეული ფორმის ემანაციონიზმში გადავარდნის საფრთხეს შეიცავდეს“.

[59] N.V. Harrison, 'Zizioulas on Communion and Otherness', p. 287.

[60] საღვთო ენერგიების ასეთი „მაქსიმიზაცია“ საშუალებას აძლევს ნ. ვ. ჰარისონს, გაიზიაროს შეხედულება, რომ ჩვენ უნდა „ვეამბოროთ ხეებს, ყვავილებს, ბალახსა და ყველა დანარჩენს, რამდენადაც მათში ღმერთის ენერგია ჩქეფს“ (N.V. Harrison, 'Zizioulas on Communion and Otherness', p. 282). მართლმადიდებელ ეკლესიაში ჩვენ თაყვანს ვცემთ პიროვნებებს და არა ბუნებებს ან ენერგიებს. თვით ხატების თაყვანისცემისა და ამბორისას ჩვენ ასე ვიქცევით მხოლოდ იმიტომ, რომ ისინი გაცხადებულად ატარებენ თავის თავში პიროვნების ან პიროვნებათა წარმოდგენებს. იხ. თეოდორე სტუდიელი, *Antir.* III.l (PG 99, 405AB): ხატის თაყვანისცემა გადადის არა ხატზე ასახულ სუბსტანციაზე (*უსია*), არამედ პიროვნებაზე (*ჰიპოსტასი*). იქიდან გამომდინარე, რომ ტრულის კრების კარგად ცნობილი 82-ე კანონის თანახმად,

წყოთ ან უგულებელვყოთ ის ფაქტი, რომ ღმერთისა და სამყაროს ურთიერთობა, უპირველეს ყოვლისა, ჰიპოსტასურია, რაც ნიშნავს, რომ ის მყარდება სამების ერთ პიროვნებაში და მისი მეოხებით, ღმერთის ყოფიერების რომელიმე ასპექტის, მაგალითად, საღვთო ენერგიების, მეშვეობით, რომელიც სამივე საღვთო პიროვნებას თანაბრად ეკუთვნის.[61]

ხატებზე მხოლოდ ისტორიული ფაქტები შეიძლება გამოისახოს, ისეთი საგნის – ვთქვათ, ხეების, ყვავილებისა და სხვათა – თაყვანისცემა, რომელიც ქრისტეში ჩვენს გამოხსნას არ უკავშირდება, ნიშნავს რაიმე სახის წარმართობის საფრთხეში ჩავარდნას. აღსანიშნავია და მრავლისმეტყველი, რომ არც იოანე დამასკელს და არც ხატების რომელიმე დამცველს ხატმებრძოლობის დავისას საღვთო ენერგიები ხატებთან მიმართებაში არ უხსენებია. ამის ნაცვლად – და ეს მნიშვნელოვანია – ისინი მონდომებით იცავდნენ ხატებს განკაცებისა და არსსა და პიროვნებას შორის გამიჯვნის საფუძველზე, თუმცა მხოლოდ ამ უკანასკნელის თაყვანისცემას განაწესებდნენ.

[61] აღსანიშნავია, რომ მაქსიმე ხაზგასმით საუბრობს განკაცებაზე, როგორც ხიდზე, რომელიც შექმნილსა და შეუქმნელს შორის არსებულ უფსკრულზე გადის (იხ. *Amb.* 5; PG 91, 1057C). ლ. თუნბერგის დაკვირვებით (L. Thunberg, *Microcosm and Mediator,* p. 426), მაქსიმეს მიხედვით, განღმრთობა ხდება *„მყოფობის გვარის ველზე“*. ის გამოკვეთს, რომ განღმრთობა აღსრულდება „(ღმერთისა და ადამიანის) *ურთიერთგანმსჭვალვის პროცესში, რომელიც განამტკიცებს ბუნებათა დამაფიქსირებელ უფსკრულს, მაგრამ აკავშირებს მყოფობის გვარს*“ (იხ. იქვე, დახრა ეკუთვნის თუნბერგს). კატეგორიულია გრიგოლ პალამაც, რომელიც ამბობს, რომ ღმერთსა და სამყაროს, საბოლოო ჯამში, აერთიანებს განკაცება და არა ენერგიები. ამ სწავლების გაზვიადება იმგვარად, რომ ჭეშმარიტება დაიჩრდილოს, მისი თანამედროვე მართლმადიდებელი ინტერპრეტატორების დამსახურებაა.

ამრიგად, კითხვებს ბადებს შეხედულება, რომლის მიხედვითაც ღმერთისა და ადამიანის ერთობა – ამას კი მართლმადიდებელ ტრადიციაში *თეოზისი* ეწოდება – რეალიზდება არა ჰიპოსტასის, არამედ მხოლოდ *ენერგიის* დონეზე. ასეთი თვალსაზრისი, გაზიარების შემთხვევაში, გაართულებდა *თეოზისის* υἱοθεσία-სთან (ძეობილობასთან) გაიგივებას, რასაც ღრმა ფესვები აქვს ბიბლიაში (მაგ., ფს. 82.6; ჰოს. 1.10; რომ. 8.12-17, 23; გალ. 4.5; ეფ. 1.5; ებრ. 12.5 და ა.შ.) და ეკლესიის მამებთან, განსაკუთრებით, ირინეოსთან (მაგ., *Adv. Haer.* 3.19.1; 4.38.4. PC 7, 939; 1109), ალექსანდრიულ ტრადიციაში (მაგ., Clem., *Sir.* 5.12. PG 9, 337; *Hied.* 1.6. PG 8, 281; Ath., *C. Ar.* 1.39; 2.59. PG 26, 92; 273; Cyr., *Quod unus sit Chr., PG* 75, 1293; *Dial. Trin.* 5 და 7, PG 75, 976 და 1097; *In Jo.* 1.9; 4.1; 5.5; etc. PG 73, 528; 549; 864 და ა.შ.) და მაქსიმესთანაც კი (მაგ., *Quest. Thai.* 6. PG 90, 280f.; 63. PG 90, 685: τὴν πρὸς θέωσιν χάριν τῆς υἱοθεσίας; *Or. Dom.* 1, PG 90, 876f.; *Amb.* 42, PG 91, 1348: υἱοθεσία=*თეოზისი*: θεοποιὸν γέννησιν, τὴν εἰς υἱοθεσίαν γέννησιν). თეოზისი არ არის უბრალოდ ღვთის დიდებასა და სხვა ბუნებრივ თვისებებში – იმაში, რაც სამების ყველა პიროვნებისთვის საერთოა – წილმქონეობის საკითხი, ის – უფრო სწორედ კი, უპირველესად – არის მამის მიერ მის ძეებად ჩვენი აღიარების მადლით, *მის მხოლოდშობილ ძეში ჩვენი ჩართვის გზით* (იხ. Ath., *C. Ar.* 2.59. PG 26, 273; შდრ. Iren., *Haer.* 3.19.1; 3.20.2-5. PG 7, 939; 1035). ამიტომაა, რომ განღმრთობა აღსრულდება სწორედ ჰიპოსტასურ დონეზე – ძის ჰიპოსტასში – ჩვენი მადლისმიერი (=სულიწმიდაში) ძეობილობით ძეში ძედ აღზევებით: τῇ πρὸς τὸν

თუმცა თუკი სამყარო შექმნილია პიროვნებაში და მისი არსებობა შემტკიცდება პიროვნებაში და მისი მეშვეობით („ქრისტეში“), მაშინ ის არსებობს იმ ყოფიერებაში და მისი მეშვეობით, ვისაც შესწევს უნარი, შეიცვალოს (პიროვნება, როგორც მყოფობის გვარი) ისე, რომ შეუერთდეს სხვა არსებათ საკუთარი განსხვავებულობის შენარჩუნებით. ამის შედეგად, ქმნილება წარმოჩნდება, როგორც საკუთარ თავში თანაზიარებისა და სხვადყოფნის თანხვედრის ამრეკლავი. საოცარია, თუ როგორ დაასწრო მაქსიმემ თანამედროვე მეცნიერებას, როდესაც აღწერა სამყარო, როგორც ერთობისა და განსხვავებულობის დინამიკური ურთიერთქმედება, რომელიც თავის თავში მოიცავს სუბსტანციასა და მოვლენას, რაც არის მიმართებითი რეალობა, შემდგარი ამა თუ იმ ნაწილისაგან, რომელსაც ახასიათებს ტენდენცია, გამუდმებით შეცვალოს საკუთარი თავი, რათა შექმნას ან მოიპოვოს განსხვავებულობა თანაზიარების მეშვეობით და თანაზიარება სხვადყოფნის მეოხებით.[62]

მაქსიმე ამას იმდენად დაჟინებით ამტკიცებს, რომ ის სხვადყოფნას მთელი სამყაროს *მაკონსტიტუირებელს*[63] უწოდებს, რაც ნიშნავს, რომ განსხვავებულობა კოსმოლოგიაში ონტოლოგიური ხასიათისაა. თუმცა მაქსიმესთვის ეს კოსმოლოგიური სხვადყოფნა *ქრისტოლოგიას* ეფუძნება.[64] ეს ნიშნავს, რომ სამყაროს საიდუმლოს ახსნისას უნდა გამოვიყენოთ „მოდიფიკაციის“ იგივე პრინციპი, რომელიც ქრისტეს

Υἱὸν συμμορφὰ Cyr., *Dial. Trin.* 5; *PG* 75, 976; შდრ. Ath., *C.Ar.* 2.59; PG 26, 273). ზოგიერთი ავტორი შიშობს, რომ ამან შეიძლება გამოიწვიოს ძის ჰიპოსტასის მიერ ჩვენი ამა თუ იმ პიროვნული თავისებურების შთანთქმა. თუმცა ეს სრულიად გამორიცხულია, თუკი პიროვნულობას ისე გავიგებთ, როგორც *განსხვავებულობაში თანაზიარებას*. ამის მიხედვით, როგორც ამ ნარკვევში განუწყვეტლივ ვამტკიცებ კიდეც, პიროვნული ერთობა არათუ აბრკოლებს, არამედ წარმოქმნის განსხვავებულობასა და განსაკუთრებულობას. ეს საშუალებას გვაძლევს, ვისაუბროთ ქრისტეზე როგორც *ერთზე* და, იმავდროულად, *მრავალზე* (*პოლიჰიპოსტასურობა*) ანუ ქრისტეზე არა როგორც ინდივიდზე, არამედ როგორც *სხეულზე,* ეკლესიაზე. მხოლოდ მასში შეიძლება აღსრულდეს *განღმრთობა,* რადგან სწორედ მასში და, განსაკურებით, ევქარისტიაში ხდება, რომ υἱοθεσία არის ἐνυπόστατος (Max., *Myst.* 20; PG 91, 696), იმ პრივილეგიის წყალობით, რომ ჩვენ შეგვიძლია, ღმერთს ვუწოდოთ „ჩვენი მამა“ და ამგვარად, ღირსეული ევქრისტიული ზიარების გზით, გავხდეთ „ღმერთები“ მადლით (Max., *Myst.* 20; PG 91, 697).

[62] სამყაროს რელაციური სურათისათვის მეცნიერებაში იხ. J. Polkinghorne, *Science and the Trinity,* pp. 60-87.

[63] Max., *Theol. Pol.* 21 (PG 91, *249C); Amb.* 67 (PG 91, 1400C).

[64] Max., *Amb.* 33 (PG 91, 1285C-1288A). შდრ. I.-H. Dalmais, 'La theorie des "logoi" des creatures chez saint Maxime le Confesseur', *Revue des sciences philosophiques et theologiques* 36 (1952), p. 249.

პიროვნებას, როგორც „მყოფობის გვარს“, საშუალებას აძლევს, რომ განკაცდეს. მაქსიმე დასძენს, რომ საღვთო *ლოგოსი*, არსთა ცალკეული *ლოგოსების* მეშვეობით, ქმნილებაში[65] ყველგან მყოფობს. ერთი შეხედვით, ასეთი სწავლება თითქოსდა შობს სამყაროს „პანთეისტურ“ კონცეფციას, ოღონდ ის გამოხატული უნდა იყოს პერსონალისტური და არა სუბსტანციალისტური კატეგორიებით. ეს გულისხმობს, რომ სიღრმისეულად სამყარო არის ის, რაც არის – კერძოდ, ნაწილაკებისაგან შემდგარი მთელი, რომელიც გამუდმებით განიცდის მოდიფიკაციას ისე, რომ ერთსა და იმავე დროს იყოს რელაციური და სხვაც, არათუ კვაზიქიმიურად სუბსტანციათა ურთიერთქმედების ძალით, არამედ იმ პიროვნების თანმყოფობითა და ჩართულობით, რომელიც მას უზიარებს თავის *მყოფობის გვარს*, ჰიპოსტასს, რათა „ყოველივეში აღასრულოს განსხეულების საიდუმლო“ და ასე მისცეს შესაძლებლობა ყველაფერს ქმნილებაში, განიცადოს აუცილებელი ცვლილება, რათა ერთდროულად შეინარჩუნოს რელაციურობა და განსხვავებულობა.[66]

ქმნილება არ არის პიროვნება, მაგრამ თუკი არ არის კონსტიტუირებული და შემტკიცებული პიროვნულობაში და მისი მეშვეობით, თუკი არ არის განმსჭვალული პიროვნული თანმყოფობით და არ არის მასში „ჰიპოსტასირებული“, შეუძლებელია, ის ერთსა და იმავე დროს იყოს თანაზიარება და სხვადყოფნა. რელაციური, განუსაზღვრელი, „ქაოსური“ სამყარო, რომელსაც დღეს მეცნიერი ხედავს, არ მოითხოვს უბრალოდ შემოქმედი ღმერთის არსებობას. საჭიროა, არსებობდეს ღმერთი, რომელიც პიროვნულია იმგვარად, რომ ძალუძს თვითმოდიფიცირება იქამდე, სანამ მის მიერ გაზიარებული „მყოფობის გვარი“ სამყაროს შეამტკიცებს. საღვთო ლოგოსის პიროვნების მიერ სამყაროს განმსჭვალვით ღმერთი არა მხოლოდ აერთიანებს მას საკუთარ თავთან განსხვავებულობის შენარჩუნებით, არამედ, ამავე დროს, ქმნის და შეამტკიცებს სამყაროს, რომელიც არსებობს ყველა მისი გამოვლინების – უდიდესიდან უმცირესამდე, გალაქტიკებიდან ელემენტარულ ნაწილაკებამდე – ერთდროულ თანაზიარებასა და სხვადყოფნაში.

[65] Ath., *De Incarn.* 8 (PG 25, 109A).

[66] Max., *Amb.* 7 (PG 91, 1084CD): „ღვთის ლოგოსსა და ღმერთს ნებავს, რომ ყოველთვის და ყოველივეში აღასრულოს თავისი განსხეულების საიდუმლო“.

II. სხვადყოფნა და ღმერთის ყოფიერება

შესაძლოა, სხვადყოფნის ცნება უფრო მისაღები იყოს, თუკი საუბარია შესაქმის მოძღვრებასა და სამყაროს არსებობაზე, მაგრამ როგორია საქმის ვითარება ღმერთის შემთხვევაში? შესაძლებელია თუ არა, რომ სხვადყოფნა ონტოლოგიურად განუყოფელი იყოს, თუკი საუბარია ღმერთის ყოფიერებაზე? ნუთუ ეს ღმერთის ერთობას საფრთხეს არ უქმნის? სწორედ ამას მოიცავს მოძღვრება წმინდა სამების შესახებ.

სამების შესახებ მოძღვრებასთან დაკავშირებულ ლოგიკურ სირთულეებს სხვადყოფნის ონტოლოგიის აუცილებლობა განაპირობებს. სამების ღვთისმეტყველებაში ეს იმთავითვე მრავალთათვის იყო საცთური. კლასიკური ბერძნული ონტოლოგია, რომლის შესახებაც ამ თავის დასაწყისში ვრცლად ვისაუბრე, ამ მოძღვრებაზე განუწყვეტლივ – ზოგჯერ ერთობ წარმატებითაც – ზემოქმედებდა.

უპირველეს ყოვლისა, ბერძნული ონტოლოგია ძლიერ აღიბეჭდა საბელიანიზმზე. აქ სხვადყოფნა ღმერთის ყოფიერებიდან თითქმის გაქრა და სამი პიროვნება ერთი ღმერთის სამ მანიფესტაციად გადაიქცა. გასაკვირი არ არის რეაქცია, რომელიც ამან ადრეულ ეკლესიაში გამოიწვია.

სხვა მხრივ, ბერძნული ონტოლოგიის გავლენა აშკარად იგრძნობოდა არიანელობაზე, განსაკუთრებით, მის უკიდურეს გამოვლინებაში ანომეელებთან ანუ ევნომიელობასთან დაკავშირებით. არიანელობას არ ახასიათებდა შემწყნარებლობა სხვადყოფნისა და სიმრავლის მიმართ ღვთის ყოფიერებაში.[67] ევნომიელობის შემთხვევაში, იმის საჩვენებლად, რომ ღმერთში განსხვავებულობის შეტანა ლოგიკურად შეუძლებელია, ნიკეის მიერ უკვე ოფიციალურად აღიარებულ სუბსტანციის ცნებას იყენებდნენ: ღვთის სუბსტანციის უშობელ მამასთან გაიგივებით ანომეელები ღმერთს მკაცრად მონისტურ ონტოლოგიას უსადაგებდნენ – სუბსტანციის მიღმა გასვლა შეუძლებელია და მათთვის მთელი ონტოლოგიაც ეს იყო.

ბერძნული ონტოლოგიის თუმც ირიბი, მაგრამ არსებითი გავლენის მესამე მაგალითი ავგუსტინესა და სამების მისეულ ღვთისმეტყველებას უკავშირდება. ამ შემთხვევაში, სხვადყოფნა ღვთის ყოფიერებიდან არ გამორიცხულა, მაგრამ ის, ერთადერთობასთან შედარებით, რომელიც სუბსტანციის ცნებით გამოიხატებოდა, მეორეხარისხოვანი გახდა.

[67] შდრ. R. Williams, *Arius, Heresy and Tradition,* p. 231.

მკვლევრებმა აღმოაჩინეს პლატონის გავლენა ავგუსტინეს ღვთისმეტყველებაზე,[68] მაგრამ ჩვენი ინტერესი შემოსაზღვრულია მისი გავლენის ერთი განსაკუთრებული ასპექტით, კერძოდ, სხვადყოფნის ონტოლოგიით. ეჭვგარეშეა, რომ ავგუსტინესათვის, ერთობასთან შედარებით, სხვადყოფნა ღვთის ყოფიერებაში მეორეხარისხოვანია. ღმერთი *არის* ერთი, მაგრამ *ურთიერთობს*, როგორც სამი. ავგუსტინეს სამების ღვთისმეტყველებაში სუბსტანციას, ღმერთში პიროვნულ ურთიერთობებთან შედარებით, ონტოლოგიური უპირატესობა აქვს.[69] ამ ტრადიციის ერთგული იყო შუა საუკუნეების დასავლური ღვთისმეტყველება, რომელიც მსჯელობდა *ერთი ღმერთის შესახებ – De Deo uno –* სამების უწინარეს. მთლიანობაში, რეფორმაციული ღვთისმეტყველება იმავე გზას გაჰყვა, რის შედეგადაც დასავლური თეოლოგია უუნარო აღმოჩნდა, ტრინიტარული მოძღვრებისთვის ღვთისმოსავობასა და ლოგიკაში ღირსეული ადგილი მიეჩინა.[70] ისტორიკოსთა კარგად ცნობილი დაკვირვების მიხედვით, დასავლეთი ყოველთვის ერთი ღმერთით იწყებდა და სამებაზე შემდეგ გადადიოდა, არადა აღმოსავლეთი საპირისპირო გზას მისდევდა.[71] ამიტომ, დასავლეთი იწყებდა და ამთავრებდა ერთი ღმერთით ისე, რომ რეალურად ვერასოდეს აღწევდა სამებამდე (შდრ. დეიზმის შემთხვევა და თანამედროვე ათეიზმის ონტოლოგიური შეხედულებები).[72]

ჩვენს დროში შეიმჩნევა უკმაყოფილება, რომ მოძღვრება სამების შესახებ ერთი ღმერთის შესახებ სწავლებას დაექვემდებარა. ბართმა, რანერმა და სხვებმა ამ ტენდენციის წინააღმდეგ ხმა აიმაღლეს. თუმცა პრობლემა გადაუჭრელი დარჩება, სანამ სხვადყოფნა თვით ღმერთთან მიმართებაშიც პირველად ონტოლოგიურ კატეგორიად არ იქცევა.

---

[68] იხ. მაგალითად, H. Chadwick, *Saint Augustine. Confessions,* 1991, p. xxiii; *Augustine,* 1986, pp. 8f., 18-24, etc.

[69] „იმ ტრადიციისგან განსხვავებით, რომელიც ამოსავლად მამას განიხილავდა, ის [ავგუსტინე] თავად საღვთო ბუნებით იწყებს“ (იხ. J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines,* 1977, p. 272). ამგვარად, Aug., *De Trin.* 5, 3 & 7f. შდრ. H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers,* 1956, p. 326f.: ავგუსტინე „აიგივებს (სამების) სუბსტრატს არა მამასთან, არამედ იმასთან, რაც მამისა და ძისთვის საერთოა“ – საღვთო სუბსტანციასთან.

[70] იხ. K. Rahner, *The Trinity,* 1970, *passim,* and esp. p. 58ff.

[71] მას შემდეგ, რაც გამოიცა ნაშრომი Th. de Regnon, *Etudes de theologie positive sur la sainte Trinite,* vol. 1, 1898.

[72] ათეიზმი, მისი თანამედროვე ფორმით, ეფუძნება შეხედულებას, რომ რაიმე შესაძლოა *იყოს* ან *არ იყოს* იმის გაუაზრებლად, თუ როგორ არის ის. ღმერთის შემთხვევაში, საბოლოო და გადამწყვეტი კითხვა, რომელიც მასზე შემდგომ მსჯელობას შეუძლებელს ხდის, ათეიზმისათვის სუბსტანციალისტური ხასიათისაა.

ვფიქრობ, კაბადოკიელმა მამებმა ამაში წარმატებას მიაღწიეს. ამიტომ მათი წინამძღვრობით ჩვენ შევძლებთ, ჩამოვაყალიბოთ სხვადყოფნის პირველად ონტოლოგიურ კატეგორიად აღზევების კონცეფცია. შემთხვევითი არაა, რომ ისინი ასე იღვწოდნენ, სამი ჰიპოსტასი მსჯელობის ამოსავალ წერტილად ექციათ, რითაც მიუთითებდნენ, თუ რაოდენ მნიშვნელოვანია ონტოლოგიისათვის სხვადყოფნის კატეგორია.[73]

კაბადოკიურ ღვთისმეტყველებაში ჩვენთვის გადამწყვეტი ის არის, რომ საღვთო *ერთსაწყისიანობა*, ონტოლოგიური გაგებით, დაკავშირებულია *არა საღვთო სუბსტანციასთან*, არამედ მამასთან. არანაკლებ მნიშვნელოვანია ისიც, რომ მათ ონტოლოგიური მიზეზობრიობის ცნება საღვთო პიროვნულობას მიაბეს, ხოლო *სუბსტანციის დონეზე მიზეზობრიობა უარყვეს*. ამ მოვლენათა მნიშვნელობის შესახებ მომდევნო თავში უფრო ვრცლად ვისაუბრებ,[74] აქ კი მხოლოდ ის შემიძლია ვთქვა, რომ კაბადოკიელთა ზემოხსენებული შეხედულებები სხვადყოფნის ონტოლოგიისათვის უაღრესად მნიშვნელოვანია. თუ სხვადყოფნა ონტოლოგიურად პირველადი მნიშვნელობისაა, მაშინ ერთი ღმერთში უნდა იყოს პიროვნება და არა სუბსტანცია, რადგანაც სუბსტანცია, განსაზღვრებიდან გამომდინარე, მონისტური კატეგორიაა (ღმერთში შესაძლებელია მხოლოდ ერთი და არა მეტი სუბსტანციის არსებობა) მაშინ, როცა პიროვნება, როგორიცაა მამა, სხვა პიროვნებებთან ურთიერთობის გარეშე წარმოუდგენელია. როცა ღმერთში ერთი საწყისის გამოხატულებად მამის პიროვნებას წარმოვადგენთ, სხვადყოფნას საღვთო ყოფიერებაში ონტოლოგიურად ფუძემდებლურ მნიშვნელობას ვანიჭებთ. ამის მსგავსად, თუკი საღვთო ყოფიერებას არა სუბსტანციას, არამედ პიროვნულ მიზეზს მივაწერთ, ამით განსაკუთრებულობასა და განსხვავებულობას პირველად ონტოლოგიურ სტატუსამდე ავამაღლებთ. საბოლოო ჯამში, სამების მხოლოდ *ერთ* პიროვნებასთან პირველადი ონტოლოგიური მიზეზობრიობის მიბმით, ჩვენ ვამტკიცებთ, რომ პლატონური და ბერძნული ონტოლოგიის „ერთი“ ონტოლოგიურად წინ კი არ უსწრებს „მრავალს“, არამედ თვითონ არის „ერთი“ და „მრავალი“. სხვა სიტყვებით, საღვთო ყოფიერების საწყისი რომ ერთდროულად სამი პიროვნება ყოფილიყო, მაშინ ღმერთში იქნებოდა არა „ერთი“, არამედ მხოლოდ „მრავალი“, თუკი არ შემოვიტანდით ისეთ გამაერთიანებელ ცნებას, როგორიცაა „სამერთიანობა“,[75] რომელიც საღვთო ყოფიერებაში მეოთხე პრინციპის არსებობას იგულისხმებდა.

[73] იხ. K. Rahner, *The Trinity,* 1970, *passim* და, განსაკუთრებით, p. 58ff.

[74] იხ. ქვემოთ თავი III.

[75] იხ. ქვემოთ თავი III.

მსგავსადვე, თუ ერთი არ იქნებოდა სამიდან ერთ-ერთი, შეუძლებელი გახდებოდა, რომ ყოფიერებისათვის ფუძემდებლური ყოფილიყო მრავალი. მამის, ანუ *ურთიერთობაში მყოფი* ყოფიერების, ონტოლოგიური ერთსაწყისიანობა და მასზე ონტოლოგიური მიზეზობრიობის მიბმა საღვთო ყოფიერებაში ერთისა და მრავლის თანხვდომას ემსახურება, რაც სხვადყოფნას ყოფიერების პირველად მდგომარეობაში მისი ერთობისა და ერთადერთობის გაუუქმებლად აამაღლებს. აი, რატომაა, რომ კაბადოკიელთა თეოლოგიას უნარი აქვს, უპასუხოს ბერძნული ონტოლოგიის მოთხოვნებს, თანაც ქრისტიანულად – გადააქციოს საღვთო ყოფიერება აუცილებლიდან იმგვარ ყოფიერებად, რომელიც პიროვნული თავისუფლების ნიშნით იქნება აღბეჭდილი.

ამრიგად, კაბადოკიელთა სამების ღვთისმეტყველებას მივყავართ თავისუფლების ონტოლოგიამდე, ეს კი ანალოგიურია ონტოლოგიისა, რომელიც შესაქმის მოძღვრებასთან დაკავშირებით განვიხილეთ. შესაქმის არსებობა არათუ თავისუფლების აქტის გამოვლინებაა, არამედ თავისუფლების გარეშე თვით საღვთო ყოფიერების გააზრებაც წარმოუდგენელია. როდესაც არიანელები ათანასესაგან იმის დამტკიცებას ითხოვდნენ, რომ *ჰომოუსიოსი* (ერთარსი – მთარგმ.) ძის აუცილებელ დაბადებას არ გულისხმობდა, მან მხოლოდ კატეგორიულად განაცხადა, რომ ეს ასე არაა და ძის წარმოშობა თავისუფალი იყო. თუმცა, თუ როგორ და რატომ იყო შესაძლებელი, რომ ძის შობა (და სულიწმიდის გამომავლობა) ღვთის ყოფიერების აუცილებელ ასპექტად არ გაეაზრებინათ, ცხადი შეიქნა მხოლოდ მას შემდეგ, რაც კაბადოკიელებმა სამებისეული ღვთისმეტყველება შეიმუშავეს, განსაკუთრებით კი, მამაზე – საღვთო ყოფიერების პიროვნულ მიზეზზე – საკუთარი თვალსაზრისი ჩამოაყალიბეს.[76]

საღვთო ყოფიერება უმიზეზო ანუ თვითახსნადი და, ამგვარად, ლოგიკურად აუცილებელი ყოფიერება არ არის. ეს უკავშირდება კერძო პიროვნებას, რომელიც თავად არის ერთი მრავალთაგან და, ამავე დროს,

[76] საღვთო ნებელობა „თანხვდება საღვთო ბუნებას“ (Cyr., *De Trin.* 2; PG 75, 780B), მაგრამ, როგორც გრიგოლ ნაზიანზელი განმარტავს, არ არსებობს ნებელობა „მნებებლის“ (ὁ θέλων) გარეშე, რომელიც არის პიროვნება (*Theol Or.* 3.6-7; PG 36, 80F.). ასე რომ, თუმცა ძე არ წარმოიშობა საღვთო ნებელობისაგან, მისი შობა უნებური არ არის. იხ. ქვემოთ, თავი III. როუენ უილიამსის (R. Williams, *Arius, Heresy and Tradition,* p. 230f.) მეტად საგულისხმო შენიშვნის მიხედვით, არიოზი „სინამდვილეში რისკავს ისევე, როგორც რისკავს ვოლუნტარიზმის ნებისმიერი უკიდურესი გამოვლინება – იყოს უუნარო, რაიმე თქვას მნებებელ სუბიექტზე იმ უბრალო ჭეშმარიტების გარდა, რომ მას ნებავს“.

მრავალთაგან ის ერთი, რომელიც თავისივე უნარის წყალობით – იყოს რადიკალურად სხვა პიროვნება, მოუაზრებელი რადიკალურად განსხვავებულ სხვა პიროვნებათა გარეშე – სხვადყოფნის მიზეზია და მისი ონტოლოგიური შიგთავსიც. რომ არა კონცეფცია მამაზე, როგორც მიზეზზე, საღვთო ყოფიერება ლოგიკურად აუცილებელი იქნებოდა და თვითახსნადი, ხოლო სხვადყოფნისა და თავისუფლების როლი მასში – უმნიშვნელო.

ღმერთი ლოგიკურად „აუცილებელი ყოფიერება“ არაა. მისი არსებობა დაფუძნებულია თავისუფლად, მის მიზეზად მყოფი პიროვნების – მამის წყალობით. შემთხვევითობა აუცილებლობის ლოგიკური ალტერნატივად არ გვევლინება. ფაქტი, რომ მამის არსებობა შემთხვევითი არ არის, თავისთავად არ ნიშნავს, რომ ის თავისუფალი არაა. დასავლურმა ღვთისმეტყველებამ კაბადოკიური იდეა ვერც შუა საუკუნეებში შეითვისა და ვერც თანამედროვე ეპოქაში, ამიტომაც შეიძლება მას გაუჭირდეს კიდეც, თავისუფლებისა და სხვადყოფნის როლი ღმერთის ერთობაში სათანადოდ დააფასოს.

III. სხვადყოფნა და ქრისტეს ყოფიერება

ახლა, თუკი ქრისტოლოგიას მივადგებით, დავინახავთ, როგორ თანხვდება თანაზიარება და სხვადყოფნა მხსნელის ყოფიერების საფუძველში. ქალკედონის კრებამ განისაზღვრა, რომ ქრისტეს ყოფიერება ორი – საღვთო და ადამიანური – ბუნების „განუყოფელი და შეურევნელი“ შეერთებით არის შედგენილი. სხვადყოფნის საკითხი საკვანძოა ამ დეფინიციისათვის. შესაქმის მოძღვრებასთან დაკავშირებით უკვე ითქვა, რომ ღმერთისა და ქმნილების ყოფიერებანი, მათ განსაზღვრებათაგან გამომდინარე, შესაქმის აქტში შემოჭრილი თავისუფლების გამო, ერთმანეთისათვის სრულიად უცხოა. იქვე აღვნიშნეთ, რომ არსებობაში არარადან მოსული ქმნილება – და არა ღმერთის ყოფიერების განვრცობა – თავისი ბუნებით წარმავალია, თუმცა ეს გარდაუვალი არაა. ამის მიზეზი ის არის, რომ ქმნილების ყოფიერება აიხსნება არა მისივე ბუნებით – ის ხომ, თავის მხრივ, განქარდება – არამედ ღმერთის თავისუფლებით, რომელიც მასთან თავისუფალი თანაზიარებით სამარადისო არსებობის მიმნიჭებელია. როგორც ვაჩვენეთ, ქრისტოლოგიის ონტოლოგიური შინაარსი ქმნილების გადარჩენაა. გამოხსნა ონტოლოგიური შინაარსისაგან დაცლილია, თუკი საუბარია არა მარადიულ გადარჩენაზე, ანუ

ბუნებით „მოკვდავი“ ქმნილების გათავისუფლებაზე, არამედ რაიმე უფრო ნაკლებმნიშვნელოვანზე.

თუმცა ქმნილების მოკვდავობის დაძლევა და მისი მარადიული გადარჩენა სხვადყოფნის დაკარგვის ხარჯზე არ უნდა მიიღწეოდეს. ღმერთთან მიმართებაში, ქმნილება ონტოლოგიურად ყოველთვის სხვა უნდა იყოს. განღმრთობის იდეა არ გულისხმობს საღვთო ბუნების მიერ ქმნილების შთანთქმასა და, შესაბამისად, მისი სხვადყოფნის დაკარგვას. ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ქრისტე – გამოხსნის *ქვაკუთხედი* – მიგვიყვანს იმგვარ *განღმრთობამდე*, რომლის შემდეგაც ღმერთი ქმნილებისთვის სრულებით სხვა აღარ იქნება. ქალკედონი დაჟინებით ამტკიცებს, რომ ქრისტეში ორი ბუნება ყოველთვის „შეურევნელია“ და ამით საღვთო და ადამიანურ სხვადყოფნასაც იცავს. ამგვარად, ქრისტოლოგიაში სხვადყოფნა ფუნდამენტურად არის სანქცირებული.

თავისუფლებაზეც იგივე ითქმის. ჰიპოსტასური კავშირის, ანუ ლოგოსის თავისუფალ პიროვნებაში და მისი მეშვეობით არსებობის წყალობით, ღმერთი და ადამიანი სხვადასხვანი რჩებიან, ეს კი ნიშნავს, რომ ონტოლოგიურად თავისუფალნი არიან. საღვთო ბუნება კონსტიტუირებული თუ „ჰიპოსტასირებულია“ მამის პიროვნებით და ამით თავს აღწევს ონტოლოგიურ აუცილებლობას. ქრისტეს ყოფიერების ერთიანობა ზუსტად ასევე რეალიზდება თავისუფლებით, როდესაც ეს მიიღწევა ძის ჰიპოსტასში, პიროვნებაში და მისი მეშვეობით. და კვლავაც, თუკი საღვთო ყოფიერების შემთხვევაში, ყოფიერების საწყისი არის პიროვნება და ერთობა განმტკიცებულია პიროვნული უნიკალურობით, ქრისტეს ერთობაც *ერთი* პიროვნების მიერ განხორციელებული პიროვნული ერთობაა (ნესტორიანობის წინააღმდეგ). ქრისტეს ყოფიერება უნდა იყოს ერთი, ეს ერთობა კი შეიძლება დაეფუძნოს ან ერთ სუბსტანციას (მონოფიზიტობა), ან ერთ პიროვნებას. ქრისტეს ერთობის ჰიპოსტასურობით დადგენილია როლი, რომელსაც თავისუფლება ქრისტეს ყოფიერებაში ასრულებს.

თავისუფლებისა და სხვადყოფნის როლს ქრისტილოგიაში ასევე ცხადად წარმოაჩენს ქრისტეს ყოფიერებაში სულიწმიდის ჩართულობა.[77] მრწამსის მიხედვით, ქრისტემ „ხორცი შეისხა სულისაგან წმიდისა და ქალწული მარიამისაგან“, ეს ფაქტი კი გულისხმობს, რომ: (ა) განკაცება, როგორც მოვლენა, აღსრულებულია თავისუფლად როგორც ღვთის, ასევე

[77] მათ. 1.18-20; 3.16-17; ლუკ. 1.35; 3.22; 4.1 და ა.შ.

ადამიანის მხრიდან;[78] (ბ) ქრისტეს ერთობა ჩვენთან არის ერთობა სხვადყოფნაში. სულიწმიდა იმთავითვე კავშირშია თავისუფლებასა და ნიჭთა პიროვნულ დანაწილებასა თუ „დაყოფასთან“.[79] ერთობა, რომელიც ქრისტეს სხეულის კონსტიტუირებისას სულიწმიდამ შეიტანა, თანაბრად უწევს ანგარიშს თავისუფლებასაც და სხვადყოფნასაც. ფაქტობრივად, მართლაც სულიწმიდის წყალობითაა, რომ განკაცების შედეგად ქრისტე „ურიცხვი ჰიპოსტასი“ ხდება,[80] ამას კი ეკლესიის იდეამდე მივყავართ, რასაც მცირეოდენი ხნით უნდა მივაპყროთ კიდეც მზერა.

IV. სხვადყოფნა და ეკლესიის ყოფიერება

ეკლესია ის სივრცეა, სადაც სხვადყოფნის თავისუფლებას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება. რამდენიმე წლის წინ კარლ რანერმა და იოზეფ რატცინგერმა ერთობლივად გამოსცეს წიგნი, რომელიც უნივერსალური ეკლესიისადმი ადგილობრივი ეკლესიის მიმართებას განიხილავდა.[81] ამ წიგნში საინტერესო ის არის, თუ როგორ ვითარდება ფილოსოფიური მსჯელობა ადგილობრივ ეკლესიაზე უნივერსალური ეკლესიის უპირატესობის გასამართლებლად: სინამდვილეში, ეს სხვა არაფერია, თუ არა მტკიცება იმისა, რომ „ერთი“ წინ უსწრებს „მრავალს“, სუბსტანცია კი არსებობაზე უპირატესია. მართლაც, ერთისა და მავალის პრობლემა, რომელსაც ბერძნული ფილოსოფიის განხილვისას უკვე შევეჯახეთ, ამ შემთხვევაში, სრულიად ქმედითია ეკლესიოლოგიაში. ნეტავ ერთობაა თუ ერთადერთობა ის, რაც უამრავ ადგილობრივ ეკლესიას ყოფიერებას ანიჭებს? ზემოთ ხსენებულ ავტორებთან რომის კათოლიკური ეკლესია იტყვის, რომ ერთი ეკლესია წინ უსწრებს და „მყოფობს“ თითოეულ ადგილობრივ ეკლესიაში.[82] პროტესტანტული

[78] ეს მიუთითებს განკაცებაში მარიამის არსებითად მნიშვნელოვან როლზე. რომ არა კაცობრიობის სახელით მისგან ნებაყოფლობით წარმოთქმული „იყოს“, განკაცება არ აღსრულდებოდა. ნაწილობრივ, ეს იგულისხმება, როდესაც ამბობენ, რომ ქრისტემ ხორცი შეისხა სულიწმიდისაგან.

[79] 2 კორ. 3.17; საქმე 2.3: „მან (სულიწმიდამ) დაივანა თითოეულ მათგანზე“.

[80] იხ. ქვემოთ სქ. 168.

[81] K. Rahner, J. Ratzinger, *Episkopat und Primal,* 1962.

[82] ამ პრობლემის შესანიშნავი განხილვისათვის იხ. P. McPartlan, *The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue,* 1993. ახლახანს რომის კათოლიკურ ეკლესიაში განახლდა მსჯელობა კარდინალ ი. რატცინგერსა და კარდინალ ვ. კასპერს შორის დიალოგში. იხ. P. McPartlan, 'The Local Church and the Universal Church:

ეკლესიოლოგია მეტად მიდრეკილი იქნება „კონგრეგაციონალისტური“ გაგებისაკენ და უპირატესობას მიანიჭებს ადგილობრივ კრებულს ისე, რომ ხანდახან არც კი დააფიქრებს ერთი ეკლესიის არსებობა, ყოველ შემთხვევაში, მის ხილულ ფორმაში.[83] სავსებით ცხადია, რომ სხვადყოფნის საკითხი უაღრესად მწვავედ დგას ერთსა თუ მეორე შემთხვევაში.

თუკი ბაზისად პნევმატოლოგიურად დაფუძნებულ ქრისტოლოგიას ავიღებთ, ეკლესიასთან დაკავშირებული ონტოლოგიური საკითხის ჯეროვანი განხილვა მხოლოდ ამ თავში მოყვანილი მსჯელობის გათვალისწინებით მოხერხდება. შეუძლებელია, ეკლესიის ყოფიერება წარმოდგენილი იყოს *აპრიორი*, როგორც აუცილებელი მოცემულობა. შეუძლებელია, ერთი წინ უსწრებდეს მრავალს, ხოლო სხვადყოფნა, ერთიანობასთან შედარებით, იყოს მეორეხარისხოვანი. „მრავლის“ როლი ეკლესიის ყოფიერებაში მეორეული კი არ უნდა იყოს, არამედ პირველადი, ხოლო ლოკალური და უნივერსალური თანხვედრაში უნდა მოდიოდეს ერთმანეთთან. აქ ვერ ვაჩვენებთ, თუ როგორ უნდა მივაღწიოთ ამ მიზანს (ამის წარმოჩენას მე სხვაგან შევეცადე[84]), თუმცა უდავოდ მნიშვნელოვანია, რომ ეკლესიოლოგიაში იმავე ონტოლოგიურ პრინციპებს ვინარჩუნებდეთ, რომლებსაც სხვა მოძღვრებებს ვუსადაგებდით. სხვადყოფნის თავისუფლება თავად ეკლესიის სტრუქტურასა და მსახურებაში უნდა მჟღავნდებოდეს და რეალიზდებოდეს.

V. სხვადყოფნა და ადამიანის ყოფიერება

1. სხვადყოფნა, როგორც ადამიანური ყოფიერების ფუძემდებლური კომპონენტი

(ა) ადამიანის არსი სხვადყოფნის მეშვეობით *განისაზღვრება*. ეს ისეთი არსებაა, რომლის იდენტობაც მხოლოდ სხვა არსებებთან, ღმერთთან, ცხოველებსა და დანარჩენ ქმნილებასთან ურთიერთობაში ყალიბდება. ადამიანის სუბსტანციის განსაზღვრა თითქმის შეუძლებელია. ადამიანის რაობის აზროვნების უნარით განსაზღვრა ვერ უძლებს დარვინიზმის კრიტიკას, რომელმაც აჩვენა, რომ აზროვნება ცხოველებსაც შეუძლიათ.[85] მსგავსად ამისა, ადამიანის ორგანიზმში რაიმე ისეთის

Zizioulas and the Ratzinger-Kasper Debate', *International Journal for the Study of the Christian Church* 4.1 (2004), pp. 21-33.

[83] იხ., მაგალითად, M. Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity,* 1998.

[84] იხ. ჩემი *Being as Communion,* 1985, *passim* და განსაკუთრებით გვ. 123-42.

[85] C. Darwin, *The Descent of Man,* vol. 1, 1898, p. 193.

მოძიება, რაც მას, საბოლოო ჯამში, ცხოველებთან არ დააკავშირებდა, ბიოლოგიისთვისაც შეუძლებელი აღმოჩნდა.[86] ეკლესიის მამები ადამიანს „ღვთის ხატებად“ მიიჩნევენ, მის უნარს კი, იყოს λογικὸς (მოაზროვნე) – დამახასიათებელ ნიშან-თვისებად. თუმცა მათთან აზროვნება კვალიფიცირებულია თავისუფლებად: ადამიანი ცხოველისაგან განსხვავდება თავისუფლებით, ჩამოშორდეს ზოგადად ბუნებას და დაშორდეს საკუთარ ბუნებასაც.[87] მამებისათვის თავისუფლება (αὐτεξούσιον) ფსიქიკის უნარი როდია, ის კავშირშია ყოველივე მოცემულის, თუნდაც საკუთარი ყოფიერებისა და თვით ღმერთის, მიღება-არმიღებასთან. აი, სად უნდა ვეძიოთ დაცემისა და ამ დაცემით გამოწვეული ონტოლოგიური შედეგების ახსნა. თავისუფლება ონტოლოგიის საკითხი რომ არ ყოფილიყო, ასეთი შედეგებიც არ იქნებოდა. იყო თავისუფალი, ნიშნავს, ელტვოდე ონტოლოგიურ სხვაობას (ἴδιον), კერძოობას ღმერთისაგან, ცხოველებისაგან, ადამიანებისაგან – ყოველმხრივ.

თუმცა თავისუფლება, როგორც სხვადყოფნა, არ არის მხოლოდ უარყოფითი. მისი ონტოლოგიური მხარე პოზიტიურ ასპექტსაც გულისხმობს და ეს გამჟღავნებულია *სიყვარულისა* და *შემოქმედებისკენ* სწრაფვაში. სხვად ყოფნის თავისუფლება გულისხმობს მიდრეკილებას, შექმნა სამყარო, განსხვავებული იმისაგან, რაც გაქვს – სხვაგვარად რომ ვთქვათ, შექმნა განსხვავება რადიკალურად ონტოლოგიური მნიშვნელობით და წარმოქმნა ახალი იდენტობები, რომლებიც ატარებენ მათი მოტრფიალისა ან შემოქმედის პიროვნების ანაბეჭდს. ეს აისახება ხელოვნებაში, თუკი ის მეტია, ვიდრე რეალობის უბრალო ასლი და, სხვა

[86] ამა თუ იმ შეფასებით, შიმპანზესა და ადამიანს შორის უმნიშვნელო განსხვავება შეიმჩნევა (დაახლოებით 1.2%-1.8%). შდრ. E. Mayr, *What Evolution Is,* 2002, p. 236: „მსგავსება (ადამიანსა და შიმპანზეს შორის) იმდენად დიდია (მოლეკულების მიხედვით), რომ ადამიანისა და შიმპანზეს ზოგიერთი ენზიმი და სხვა პროტეინები, მაგალითად, ჰემოგლობინი, არსებითად ჯერ კიდევ იდენტურია. სხვები ოდნავ განსხვავდებიან, მაგრამ სხვაობა ნაკლებია, ვიდრე შიმპანზეებსა და მაიმუნებს შორის“.

[87] წმ. იონე დამასკელი ტერმინს „საზრიანი“ (λογικὸν) განმარტებისას თავისუფალთან (αὐτεξούσιον) აიგივებს: „უაზრონი (ἄλογα) არ არიან თავისუფალნი, რადგან უმალ ბუნებით არიან ნაწინამძღვრები, ვიდრე თავად განაგებენ მას... საზრიანი კი მყის თავად მართავს ბუნებას, ვიდრე მისგანაა ნაწინამძღვრები“ (*მართლმადიდებელი სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა* 27; PG 94, 960D-961A). აღსანიშნავია, რომ თავისუფლება ბუნების მორჩილებასთან შეპირისპირებულია და არა გაიგივებული (როგორც ზოგიერთი თანამედროვე კრიტიკოსი იტყოდა, ეს ეგზისტენციალიზმის გავლენაა!).

ქმნილთა შორის, ეს არის ადამიანის გამორჩეულობის ნიშანიც.[88]. მოგვიანებით დავინახავთ, რომ იგივე მჟღავნდება *ეროსშიც*. მაშასადამე, შემოქმედება და *ეროსი* – აი, ადამიანური თავისუფლების დადებითი გამოვლინებები, რადგან ღვთის ნება და უნარი, თავისუფლად შექმნას განსხვავებული, მაგრამ მისივე პიროვნული ნიშნით აღბეჭდილი ახალი არსი, მათშია „ხატქმნილი“. თუმცაღა ადამიანი არ არის შემოქმედი არარადან, ის მოცემული სამყაროდან ქმნის. ეს კი, თავის მხრივ, თუ კვლავაც მაქსიმეს მოვიხმობთ, შესაძლებელია იმის წყალობით, რომ ყოფიერებაც ფლობს *„ტროპოსს“* – ცვლილებისა და განახლების უნარს.

სოციალურ დონეზე სხვადყოფნის თავისუფლება თვალშისაცემია ყველა ჯერზე, როცა ადამიანი უარზეა, გაიგივებულ იქნეს რომელიმე კლასსა თუ ჯგუფთან ან მასზე ისაუბრონ, როგორც სხვადასხვა ბუნებრივ და ზნეობრივ ნიშანთა მქონე კატეგორიასა ან სტერეოტიპზე. ესა თუ ის კლასი, გინდაც თვისება, ერთზე მეტ არსებას შეიძლება ესადაგებოდეს, ამიტომაც ონტოლოგიურ სხვადყოფნას მოკლებულია. ადამიანი, თუკი თავისუფალია, ეწინააღმდეგება კლასებად დაყოფას. ის, რაც სხვადყოფნით მიიღწევა, განუმეორებლობაა და არა ოდენ სხვაობა.[89] ესეც ადამიანის გამორჩეული ნიშანია, დაკავშირებული ღვთის ხატებასთან.

და მაინც, შესაძლოა, ყოველივე ამის მიღმა იგულისხმებოდეს ის, რაც ადამიანური ყოფიერების ყველაზე მნიშვნელოვანი მახასიათებელია – სიკვდილისაგან გაქცევის სურვილი და სწრაფვა უკვდავებისაკენ. სიკვდილი ქმნილთაგან ყველას ეჯავრება და ყველა ცდილობს, მას თავი აარიდოს. სიცოცხლის წყურვილი ყველა ქმნილშია ჩადებული. თუმცაღა მხოლოდ ადამიანი უარყოფს სიკვდილს, როგორც საბოლოო ბედისწერას და ეძებს სიცოცხლის გახანგრძლივების გზებს მათთვის, ვინც უყვარს.[90]

---

[88] უნდა განვასხვავოთ ხელოვანი და ხელოსანი. არსებობს ზოგიერთი ცხოველი, რომელსაც უნარი აქვს, საკუთარ მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად გააკეთოს ესა თუ ის ინსტრუმენტი, თუმცა მხოლოდ ადამიანს შეუძლია, შექმნას ხელოვნების ნაწარმოები, როგორც არსებულ სამყაროზე პირადი წარმოდგენის ნიმუში. იხ. ქვემოთ, თავი VI. არაერთი შთამბეჭდავი ტექნოლოგიური მიღწევა, რომელიც ბევრს საამაყოდ მიაჩნია, ადამიანსა და ცხოველს შორის მხოლოდ ხარისხობრივი განსხვავების მანიშნებელია და არა არსებითი. სადაც ხმებით, სიტყვებით, ფერებით, ამა თუ იმ საშუალებებით ახალ იდენტობათა – ახალი სამყაროს – შექმნის თავისუფლებაა, არსებითი განსხვავება მხოლოდ იქ არის.

[89] სხვადყოფნა და განსხვავება არ არის ზედმიწევნით ერთი და იგივე. პირველი გამოიხატება თვისებებით, მეორის ამგვარად გამოხატვა კი შეუძლებელია. იხ. ქვემოთ, ქვეთავი 3 (ბ).

[90] უკვდავებაზე რწმენა-შეხედულებებსა და იდეებს მხოლოდ რელიგიები და ფილოსოფიები როდი გვთავაზობენ. ანთროპოლოგები, მათი დახმარებით კი ბიოლოგებიც, „ჰომოს“ გვარის უადრეს კვალს მიცვალებულთა დაკრძალვისა და

როგორც დავრწმუნდებით, სწორედ ამაშია ადამიანის არსებობის ტრაგიზმი. სიკვდილი – აი, სხვადყოფნის ყველაზე საზარელი მტერი. *ბოლომდე* მისი უარყოფა არავის ძალუძს.[91]

(ბ) სხვადყოფნისაკენ ადამიანის სწრაფვა სათავეს იღებს ადამის მიმართ ღვთაებრივი მოწოდებიდან. ეს მოწოდება ერთდროულად სამ ურთიერთდამოკიდებულ სფეროს მოიცავს: *ურთიერთობას, თავისუფლებას, სხვადყოფნას*. მოწოდება გულისხმობს, უფრო ზუსტად კი, აფუძნებს, ურთიერთობას. თუმცა მოწოდება ვერ იქნება, თუ არ იარსებებს სხვადყოფნა (მთქმელი სხვა არის და სხვა არის გამგონი), მასთან ერთად კი – მზაობა, პასუხად მოისმინონ „დიახ“ ან „არა“, ონტოლოგიური და არა სიტყვიერი თუ მორალური გაგებით (ნების თავისუფლება). ეს კი ნიშნავს აშკარა ამოცნობას, აღიარებასა და დადასტურებას, რომ ის, ვინც უხმობს, სხვა არის, განსხვავებულია მისი მეობაც, იმავდროულად კი, მოხმობილსაც ებოძება იდენტობა, გამოთქმული ნაცვალსახელით *შენ* (ან სახელით – ადამ).

სახელდების მეშვეობით შეარსდება ადამი, შესაბამისად, როგორც ღვთისა და ქმნილებებისაგან განსხვავებული ყოფიერება. ეს სხვადყოფნა თვითდამკვიდრების შედეგი არ არის, ეს *მომადლებული* სხვადყოფნაა, რომელიც არ არის თავისთავადი. ეს განსაკუთრებულობაა, მსგავსი სხვისაგან ნაბოძები საჩუქრისა. ამრიგად, როცა ქმნილთა დარჩენილი ნაწილი ერთმანეთისა და ღვთისაგან მხოლოდ სახეობათა მიხედვით განირჩევა (მცენარეები, ცხოველები და სხვანი, სახელდების გარეშე, ღმერთის შექმნილია), ადამიანი გამორჩეულია არა მხოლოდ როგორც სახეობა, არამედ როგორც თანამოპასუხე და განსაკუთრებული მეგობარი.

ეს ადამიანურობის დამფუძნებელი მოვლენაა. რომ არა ეს მოვლენა – ღვთაებრივი მოწოდება – ადამიანი ცხოველთა ნაირსახეობა იქნებოდა. პატრისტიკულ პერიოდში მიღებული იყო საუბარი კაცთა მოდგმაზე ბუნებასთან დაკავშირებული ტერმინებით (ადამიანის ბუნება), ობიექტურად (სუბსტანციურად) განსაზღვრული მახასიათებლებისა და ელემენტების (სხეული, სული და ა.შ.) მოხმობით. ამგვარი იყო იმ ეპოქაში გაბატონებული ანთროპოლოგია. მაგრამ ჩვენს დროში, როდესაც ადამი-

---

საფლავზე პირადი ნივთების დატოვების ჩვეულებაში ხედავენ, რაც სიკვდილის საბოლოოობის მიუღებლობის აშკარა მაჩვენებელია.

[91] რა თქმა უნდა, შესაძლებელია ცნობიერ დონეზე სიკვდილის პრობლემის უგულებელყოფა, მეტიც – შესაძლებელია „ბუნებრივ“ ფაქტად, მორალურ თუ რელიგიურ მოვალეობად, „წყალობად“ მისი აღიარება. და მაინც, ვხვდებით ამას, თუ ვერ ვხვდებით – ჩვეულებრივ კი, ვერც ვაცნობიერებთ – ადამიანის ნაფიქრ-ნაღვაწის ძირისძირში ძევს სიკვდილი, რომელიც მთელ მის ყოფიერებას განაპირობებს.

ანის *ბუნება*, როგორც ვნახეთ, ბიოლოგიის თვალსაზრისით, სხვა ძუძუმწოვართაგან თითქმის არ განირჩევა,[92] შემოქმედის „ხელთაგან“ ადამიანის გაჩენას *მოწოდების* ენა უკეთ გამოხატავს, ვიდრე სუბსტანციისა.

თუკი ადამიანის შექმნის ღვთიურ აქტს ამგვარად მივუდგებით, ღვთისმეტყველების გამო ბიოლოგიის მეცნიერებასთან წინააღმდეგობაში არ მოვალთ, ვინაიდან ჩვენ გვაინტერესებს არა ის, თუ რა არის ადამიანი, მისი ბუნება და სუბსტანცია, არამედ ვიკვლევთ, *როგორ* არსებობს ის, როგორია ღმერთთან და სხვა არსებებთან მისი ურთიერთობის მექანიზმი. როდესაც ადამიანის წარმოქმნას, როგორც შესაქმისას რაღაც განსაკუთრებულის გაჩენას, ღვთაებრივი მოწოდების შედეგად მივიჩნევთ, ჩვენ მას განვსაზღვრავთ არა სხვა ცხოველებთან განმასხვავებელი გენეტიკური ნიშნით, არამედ ღმერთსა და სხვა ქმნილებებთან *ურთიერთობის* ანუ მისი *თავისუფლების* მიხედვით.[93]

მხოლოდ ურთიერთობითაა, რომ ადამიანი ღვთისა და სხვათა წინაშე წარმოჩინდება, როგორც სხვა და განსაკუთრებული. „მყოფობის გვარი“, ურთიერთობის *რაგვაროვაა* – ის, რის გამოც ადამიანი ან ცხოველია, ან ღმერთი. აი, როგორც იცვალა გეზი ადამმა ცხოველური ყოფის მიმართულებით და ადამიანისათვის განღმრთობა ქრისტეში ღმერთისა და

---

[92] იხ. ზემოთ სქ. 76. ადამიანსა და ცხოველებს შორის განსხვავებებზე მსჯელობა ჯერ კიდევ არ დასრულებულა და ახალი აღმოჩენებით ყოველდღე მდიდრდება. ღვთისმეტყველთ არ შეუძლიათ, ბიბლიის ფუნდამენტალისტურ ან ეკლესიის მამათა განმარტებებზე დაყრდნობით, გვერდი აუარონ იმ ბიოლოგიურ ფაქტებს, რომლებიც დღეს, უხვი მტკიცებულებების საფუძველზე, ასე მრავლად არის დადგენილი. წინამდებარე ნაშრომის თვალსაზრისით, ადამიანსა და ცხოველებს შორის არსებული ნებისმიერი ბუნებრივი (ანატომიური) განსხვავება, მაგალითად, ტვინის ზომა, ხორხის აგებულება, სინტაქსური მეტყველებისათვის აუცილებელი ნერვული სისტემის თავისებურებანი, შეიძლება გაგებულ იქნეს, როგორც თავისუფლების მოთხოვნილებისადმი ცხოველური ბუნების *შეგუება* ან „ინოვაცია“, რაც მოწოდების მოვლენის *შედეგია*. ამ მოსაზრებას მხარს უჭერს ის გასაოცარი ფაქტი, რომ ადამიანის ტვინს დაახლოებით 150 000 წლის წინათ ჰომო საპიენსის გაჩენიდან დღემდე ცვლილება არ განუცდია (იხ. E. Mayr*, What Evolution Is,* p. 252). როგორც კი ადამიანის ტვინმა მიიღო ის ბუნებრივი ანუ ანატომიური უზრუნველყოფა, რაც ადამიანური ყოფიერების განმასხვავებელი ნიშნების (ძირითადად, თავისუფლების) განსახორციელებლად საჭირო იყო, ამ მიმართულებით ევოლუციის აუცილებლობაც გაქრა.

[93] ფუნდამენტალიზმი, პატრისტიკულ ტექსტებთან მიმართებაში, ისეთ აბსურდამდე მიგვიყვანს, რომ თავისუფლებას ადამიანის გენებში დავუწყებთ ძებნას, რადგან ადამიანის *თვითუფლებრიობა* (αὐτεξούσιον) ადამიანის ბუნების ნაწილია იმ დროს გაბატონებული ფილოსოფიით! რა თქმა უნდა, ეს ვერ იქნება თავისუფლება. ნებისმიერ შემთხვევაში, უნდა გვახსოვდეს, რომ ბერძენი მამებისათვის ადამიანის ბუნება გონებისათვის შეუცნობელია. იხ., მაგალითად, Gr. Nyss*., C. Eun.* 2 (PG 45, 245f.); 3.8 (PG 45, 825f.); Gr. Naz*., Theol Or.* 2.22 (PG 36, 56f.).

კაცის ჰიპოსტასური ერთობით სწორედ *ტროპოსის* დონეზევე მიიღწევა. ადამიანის სხვადყოფნა მისსავე თავისუფლებაზე ჰკიდია – თუ როგორ კავშირს ამყარებს ის ერთი ან მეორე მიმართულებით. სხვადყოფნა და თანაზიარება ურთიერთთანმხვედრი ცნებებია.

თუმცაღა მიდგომიდან, რომლის თანახმადაც ადამიანი უნიკალურ არსებადაა შობილი, შეგვიძლია სხვა დასკვნებიც გამოვიტანოთ. თუკი ადამიანი ჩნდება, როგორც ვიღაც გარეშესაგან სხვადყოფნისაკენ მოწოდების შედეგი და ეს მოვლენა ადამიანად ყოფნის ონტოლოგიური *საფუძველია*, გამოდის, რომ სანამ არ არსებობს ეს სხვა, მომხმობი, არც სხვადყოფნის თავისუფლება არსებობს და არც ადამიანი. თავისუფლება უღმერთოდ აღარაა ონტოლოგიური ხასიათის და რაც რჩება, მხოლოდ ნების თავისუფლება არის.

უფრო მეტიც, თუკი ვიტყვით, რომ მოწოდებაზე თავისუფალი სიტყვისგება ადამიანისათვის განმსაზღვრელია, ამით ადამიანის იდენტობას არათუ ძირშივე ურთიერთობაში არსებულ სხვაობად გადავაქცევთ, არამედ ამავე ურთიერთობაში *ასიმეტრიასაც* შემოვიტანთ. სხვისაგან წამოსულ მოწოდებას ინიციატორი, მოთავე სჭირდება, ის ურთიერთობიდან თავისთავად არ წარმოიშობა. ამ შემთხვევაში, სხვადყოფნა ყოველთვის საჩუქარი და მადლია. მას ვერ „გამოვჩარხვათ“, ის „გვეწვევა“, რათა მოგვიწოდოს, ვიყოთ განსაკუთრებულნი და უნიკალურნი.

და, ბოლოს, თუკი ადამიანი შეარსებულია, როგორც სხვა და სხვისი მოწოდებით, რომელიც პასუხს ითხოვს და ურთიერთობას აფუძნებს, მისი იდენტობა გამუდმებით სხვის მოწოდებაზე ამ პასუხით ყალიბდება. ვიდრე არსებობს თავისუფლება, არის *ისტორიაც* – მოწოდების უარყოფა ან დასტური. ადამიანთა მოდგმაც და ადამიანიც, როგორც *ისტორიული* არსება, სწორედ ამით არის განსაზღვრული. ისტორიაცა და კულტურაც, როგორც ადამიანთა მოდგმის სპეციფიკური მახასიათებლები, არსებობს იმიტომ, რომ ის დეტერმინირებულია ღმერთისა თუ ნებისმიერი სხვისათვის საკუთარი „მყოფობის გვარის“ შეთანადების თავისუფლებით. ბერძენ მამათა, ძირითადად, ირინეოსისა და მაქსიმეს, მიხედვით, ამ ისტორიას აქვს მიზანი – *ტელოსი*. მოწოდებას აქვს თავისი განსაკუთრებული შინაარსი: ადამიანი მოხმობილია, ქმნილება ღმერთთან თანაზიარებაში მოიყვანოს, რათა გადარჩეს და წილმქონე იყოს წმინდა სამების ცხოვრებაში. თავისუფლებაში მყოფმა ადამმა ამ მოწოდებას უარით უპასუხა. ქრისტე იყო, ვინც ეს აღასრულა, რითაც გააცხადა და თავის თავში რეალობად აქცია, თუ რას ნიშნავს, იყო ჭეშმარიტი ადამიანი.

2. სხვადყოფნა, როგორც ადამიანური ყოფიერების ტრაგედია

(ა) სხვადყოფნა და თვითება

ადამის მიერ ღმერთის უარყოფა ყოფიერების შემაარსებელი სხვადყოფნის უარყოფას ნიშნავს. ღმერთობის მითვისებით ადამმა უარყო სხვა, როგორც მისი ყოფიერების შემაარსებელი, საკუთარი თავი კი არსებობის საბოლოო ახსნად გამოაცხადა.[94] ამან თვითებას სხვაზე ონტოლოგიური უპირატესობა მიანიჭა.[95] ეს კი იმას ნიშნავს, რომ შეუძლებელია, სხვადყოფნა და თანაზიარება ერთმანეთს დაემთხვეს.

სხვასთან მიმართებაში თვითების უპირატესობა იმთავითვე აღიარებული იყო დასავლურ ფილოსოფიაში. როდესაც პარმენიდემ „ყოფიერება“ და „ცოდნა“ იგივეობრივად გამოაცხადა, ონტოლოგია (გნოსეოლოგია) და ეპისტემოლოგია ერთმანეთზე გახდა დამოკიდებული. ყოველივე ამან ძველბერძნული ფილოსოფია მიიყვანა იქამდე, რასაც ლევინასი „იგივეობის“ იდეად მიიჩნევდა და ტოტალიტარულ ონტოლოგიად აღწერდა. აი, რატომ იყო ლევინასისათვის გარდაუვალი, რომ სრულად უარეყო[96] ონტოლოგია და მეტაფიზიკის შინაარსი სადმე სხვაგან ეძებნა.

„თვითების“ ონტოლოგიური პრიმატი, „სხვასთან“ შედარებით, თანამედროვე დასავლური აზრისათვის დომინანტურია და ამას ჰეგელიანიზმი, ფენომენოლოგია და თვით ეგზისტენციალიზმიც მოწმობს.[97] სხვადყოფნა ჰეგელისათვის, არსებითად, იგივეობის ჩაკეტილი წრეა, სადაც შემმეცნებელი სუბიექტი ყოფიერებაზე დომინირებს და დიალექტიკური კანონის მეშვეობით ისტორიაში სტაბილურობას მოიპოვებს. სხვის შესახებ ჰეგელისეული კონცეფცია, განვრცობილი *გონის ფენომენოლოგიასა* და *ენციკლოპედიაში*, უარყოფისა და შეთვისების მოძრაობას გულისხმობს,

---

[94] შდრ. Max., *Thalas.* 62 (PG 90, 653A; 713A).

[95] Max., *Ep.* 2 (PG 91, 396D): დაცემა დაკავშირებულია φιλαυτία-სთან (საკუთარი თავის სიყვარულთან). ყველა სახის სიამე (ἡδονὴ) და ვნება აქედან მომდინარეობს.

[96] აღსანიშნავია, რომ ლევინასი ონტოლოგიას უარყოფდა სწორედ იმიტომ, რომ ფილოსოფიაში ის შეცნობასთან იყო გაიგივებული. ჟაკ დერიდა აჯამებს ლევინასის ნააზრევს და ამბობს, რომ ის ესწრაფვის, გაათავისუფლოს ფილოსოფია „იმავესა და ერთის (ყოფიერების სინათლისა და ფენომენის) ბერძნული ბატონობისაგან, როგორც ძალადობისაგან, რომელსაც ამქვეყნად ვერაფერი შეედრება – ონტოლოგიური თუ ტრანსცენდენტური უღლისგან, რომელიც, იმავდროულად, ამქვეყნიურ ძალადობათაგან ნებისმიერის საწყისი და გამართლებაა“ (J. Derrida,*Writing and Difference,* 1987, p. 83). და მაინც, შეხედულება, რომლის მიხედვითაც ონტოლოგია აუცილებლად შეცნობასა და ცოდნასთან უნდა იყოს გადაჯაჭვული, გარდაუვალი სულაც არ არის. ჩემი მიზანია, ამ ნარკვევებში ეს შეხედულება ეჭვქვეშ დავაყენო.

[97] სათავეები უნდა ვეძიოთ კარტეზიანული *კოგიტოში*, რომელიც ავგუსტინესეული რელიგიურ-ფილოსოფიური ფსიქოლოგიზმის ფილოსოფიური განვითარებაა.

განსხვავების უარყოფა კი, პირველ რიგში, თვითცნობიერების მიღწევის აუცილებელი პირობაა.[98]

ჰუსერლისათვის სხვა, რეალურად, საკუთარი თავის აღმოჩენის ინსტრუმენტია, „მეს“ *ალტერ ეგო*. მაშინაც, როცა აღიარებს, რომ სხვა მე მაფუძნებს, იგი მიიჩნევს, რომ ის მე მაფუძნებს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მე მას ვაფუძნებ, როგორც ჩემს დამფუძნებელს: მე არის პირველადი; სხვა არსებობს მხოლოდ იმიტომ, რომ არსებობს მე და ის ჩემთვის არსებობს.[99] ჰუსერლისათვის სხვა თვითების ინტენციონალური ობიექტია. ინტერსუბიექტურობას, რომელსაც ის დაჟინებით ამტკიცებს, სუფთა ეგოლოგიის ტრანსცედენტური სოლიფსიზმის დასაძლევად არანაირი მნიშვნელობა არ გააჩნია.[100]

როგორც ჩანს, ჰაიდეგერი ცდილობს, ფუნდამენტურ სუბიექტი-ვიზმსა და ინტერნაციონალიზმს ჩამოშორდეს. იგი ამკვიდრებს „თანამყოფობის“ (*Mitsein*) კონცეფციას, როგორც არსებობისათვის აუცილებელ სტრუქტურას და გეზს უცვლის ონტოლოგიას სხვისაკენ: *დაზაინის* (*Dasein*) შემეცნება თავის თავშივე გულისხმობს სხვის შემეცნებას. და მაინც, ჰაიდეგერისათვის სამყაროში – აუცილებელ გარემოში სხვასთან შესახვედრად – სხვა დაცლილია *მაკონსტიტუირებელი* როლისაგან ონტოლოგიაში. სხვა გაშუალებულია სამყაროთი, როგორც წინაპირობით. ის ქმნის არსებობის „პანორამული“ ბუნების ნაწილს. ეგზისტენციის ამგვარი „პანორამული“ ხედვა ლევინასს უბიძგებს, დაასკვნას, რომ ჰაიდეგერი კერძო არსებას განათავსებს ყოფიერების ჰორიზონტს შიგნით, რითაც გვაიძულებს, მისი იდენტობა მუდამ უნივერსალურთან მიმართებაში განვსაზღვროთ და, ამგვარად, საბოლოო ჯამში, სხვა იმავემდე დავიყვანოთ.[101]

---

[98] სტატიაში „გერმანული იდეალიზმის უადრესი სისტემა-პროგრამა“, რომელიც ჰეგელის ხელით ნაწერი აღმოაჩინეს მისივე ქაღალდების შეკვრაში, ჰეგელი განმარტავს, რომ „პირველი იდეა, თავისთავად, *მეს* – როგორც აბსოლუტურად თავისუფალი რაობის (*Wesen*) – პრეზენტაციაა“ (H.S. Harris, *Hegel's Development: Towards the Sunlight. 1770-1801,* 1972, pp. 510-12).

[99] E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik,* 1974, pp. 239f. და 244f. შდრ. მისივე *Cartesian Meditations,* trans. D. Cairns, 1964, p. 126: „ამ განმარტებათა შემდეგ გამოცანა აღარ არის, თუ როგორ შემიძლია, რომ საკუთარ თავში დავაფუძნო სხვა მე ან, უფრო რადიკალურად თუ ვიტყვით, ჩემს მონადაში დავაფუძნო სხვა მონადა და გამოცდილებით შევიცნო ის, რაც ჩემში დაფუძნებულია, როგორც მაინც ჩემგან განსხვავებული“.

[100] შდრ. M. Theunissen, *The Other,* p. 162.

[101] ჰაიდეგერის შეხედულებების შესახებ იხ. M. Heidegger, *Being and Time,* 1962, განსაკუთრებით გვ. 149ff. ჰეიდეგერის ლევინასისეული კრიტიკისთვის იხ. *Totalite et*

როგორც ჩანს, სარტრი ჰაიდეგერის მიერ შემოთავაზებულ ინტრამუნდანურ სხვას უარყოფს და ხაზს უსვამს, რომ შეუძლებელია სხვა, როგორც „ექსტრამუნდანური ყოფიერება“, სამყაროში აღმოვაჩინოთ. მისთვის სამყარო არსებობისათვის არაფრის მაქნისია, თუმცა თავად მისკენ არის მიმართული. სხვა ჩემ წინაშე წარმოდგება უშუამავლოდ, მოულოდნელად, როგორც „მეყსეული თანდასწრება“. სარტრისათვის „თანაყოფნა“ არის ყოფიერების არსებითი სტრუქტურა. სხვა დგას დამოუკიდებლად, როგორც „ამა თუ იმ კონკრეტული ყოფიერების კონკრეტული თანდასწრება“. ამ გაგებით, სხვა არის „ფაქტობრივი აუცილებლობა“.

სხვისი თანდასწრება შესაძლებლობაა, განვასხვავო ის, თუ ვინ ვარ საკუთარი თავისათვის და ვინ ვარ სხვისათვის. სხვის მზერაში აღმოვაჩენ, რომ მისთვის ობიექტი ვარ, ბუნება. ამიტომაც, „ვიდრე არსებობს სხვა, ვინც გინდა იყოს, რაც გინდა იყოს და როგორიც გინდა იყოს მისი ურთიერთობა ჩემთან... მე მაქვს გარეგნობა, მაქვს *ბუნება*; სხვისი არსებობა ჩემი პირველქმნილი ცოდვაა *(ma chute originelle)*“. იგივე ითქმის სხვაზე, როცა მას ვუმზერ: ის საკუთარი ყოფიერების დეგრადაციას ემორჩილება; თავისუფლება მისთვის ხდება ობიექტივირებული – *liberté en soi*. საბოლოო და ფუნდამენტური კითხვა კი ისაა, შესაძლებელია თუ არა გაუცხოების ამგვარი „ჯოჯოხეთიდან“ გაქცევა (*l'enfer, c'est les autres – Huis clos, 1943)*, სხვასთან სხვაგვარი ურთიერთობის დამყარება – ძიება, აღსავსე ადამიანის ცნობიერებაში მარადიული ბრძოლითა და დაპრისპირებებით.[102]

თანამედროვე დასავლურ ფილოსოფიურ რეფლექსიათა ეს ნიმუშები, რომლებიც სხვას შეეხება, გვიჩვენებს, რომ აქ დღემდე დომინირებს წარმოდგენა თვითებაზე, როგორც ლოგიკურად სხვაზე, უპირატესზე. დიდწილად, ეს კულტურული მოვლენაა და ალბათ აბსურდული იქნება სხვაგვარად ფიქრი. ასეა, რადგან აზროვნების ამგვარი წესი შინაგანად ახლოსაა ჩვენს დაცემულ არსებობასთან, სადაც ადამიანისათვის ათვლის წერტილი (=ღმერთი) უპირველესად ისევ საკუთარი თავია.

ისტორიულად, ამ ტიპის კულტურის ფორმირება იმ გარემოებას უნდა მივაწეროთ, რომ ცნობიერება დასავლური ანთროპოლოგიის დომინანტურ ფაქტორად მოგვევლინა. ამ პროცესში წმ. ავგუსტინეს მიერ

Infini, 1971, pp. 63, 15, 16ff., 270ff. ლევინასი ჰაიდეგერის ონტოლოგიას შემეცნებისა და სუბიექტურობისადმი დამონებულად მიიჩნევს (E. Levinas, *Totalite et Infini,* p. 15).

[102] სხვისი ექსტრამუნდანურობისა და მისი უშუალო თანდასწრების შესახებ იხ. Sartre, *Letre et le neant,* 1943, pp. 303ff. სხვაზე, როგორც „დასაბამიერ დაცემასა“ და თავისუფლების საფრთხეზე იხ. *Letre et le neant,* p. 321.

შეტანილი წვლილი განუზომელია.[103] ონტოლოგიისა და გნოსეოლოგიის შეკავშირების მხრივ, ეს მიდგომა კლასიკური ბერძნული ტრადიციისაგან განსხვავებული, თუმცა, გარკვეულწილად, მსგავსიცაა. ძველბერძნული ანთროპოლოგია არ იყენებდა სუბიექტის ცნებას ანუ მისთვის უცხო იყო თვითი – თვითმჭვრეტელი და თვითშემმეცნებელი, მოცული საკუთარი „ინტენციებით". მათ ონტოლოგიას არაფერი ჰქონდა საერთო სუბიექტისა თუ დროის ჰორიზონტზე გაცხადებული და სუბიექტის მიერ განცდილი ყოფიერების (ვთქვათ, ზრუნვის, შფოთისა და ა.შ.) თანამედროვე ეგზისტენციალისტურ კონცეფციასთან. ამგვარი ინტროსპექცია დამახასიათებელი იყო ავგუსტინესეული ტრადიციისათვის, რომლიდანაც არასოდეს გადაუხვევია დასავლურ აზროვნებას და რომელმაც ესოდენი გავლენა მოახდინა თანამედროვე მართლმადიდებლურ „სულიერებაზეც", თითქოსდა გზა ხსნისა იყოს თვითშემეცნება და თვითგამორკვევა. სინამდვილეში, ამგვარი შინაგანი კვლევა არსებითად სხვა არაფერია, თუ არა დადასტურება ჩვენი დაცემული არსებობისა – თვითობის ბატონობის.

ცნობიერებისა და სუბიექტურობის ფუნდამენტურ ანთროპოლოგიურ კატეგორიებად ჩამოყალიბებამ ჩვენს ყოფით აზროვნებაში ონტოლოგიისა და ფსიქოლოგიის აღრევა გამოიწვია. დღეს ადამიანს ყველაზე მეტად ის ადარდებს, თუ როგორ „განიცადოს" რეალობა და ეს რელიგიაზეც ვრცელდება. იმგვარი ონტოლოგიური საკითხები, როგორიცაა სიკვდილი, ძირითადად, ფსიქოლოგიურ პრობლემად (მაგალითად, წუხილი ტანჯვის გამო) განიხილება და ეს ამ მიდგომის ტიპობრივი გამოვლინებაა.[104] მნიშვნელოვანი, საბოლოო ჯამში, არის ის, რომ ადამიანი არის თვითება, ცნობიერების ცენტრი.[105] აქ, ფსიქოლოგიის ამგვარ მოჭარბებაში, იღებს სათავეს ხან მატერიალური, ხანაც სულიერი

[103] რამდენადაც ვიცი, ადრეული ხანის ქრისტიან მწერლებს შორის ავგუსტინე იყო პირველი, ვინც დაწერა *აღსარებანი,* რომლის თანახმადაც, ადამიანის ურთიერთობა ღმერთთან გაშუალებულია მისი ცნობიერებითა თუ სულაც თვითცნობიერებით.

[104] აღსანიშნავია, რომ *თანატოლოგია*, ჩვენი დროის მედიცინის აღიარებული დარგი, იკვლევს არა უშუალოდ სიკვდილის ბუნებას, არამედ სიკვდილისა და გარდაცვალების ფსიქოლოგიურ-სოციალურ მხარეს. *ტანჯვის* კონცეფციას ეფუძნება დღესდღეობით ჯანმრთელობისა და სნეულების განსაზღვრებაც. იხ. C.M. Culver and B. Gest, *Philosophy in Medicine: Conceptual and Ethical Issues in Medicine and Psychiatry,* 1982, *passim* and p. 7If.: „სნეულება არის პიროვნების მდგომარეობა, რომელიც იწვევს ტანჯვას ან ტანჯვის დიდ რისკს შეიცავს".

[105] ეს განსაკუთრებით ახასიათებს ფსიქოანალიზს, რომელიც სრულად ეფუძნება შინაგან დაკვირვებასა და თვითცნობიერებას. იხ. S. Freud, *Wege der psychonalytischen Therapie,* 1918, Gesammelte Werke XII, pp. 184-86; XVII, pp. 159-61.

ძალაუფლების წყურვილი – წყურვილი, რომელიც წამყვან თემად იქცა ნიცშეს ნების ფილოსოფიაში.

ცნობიერებაზე ორიენტირებული დასავლური აზროვნებისაგან დაცილება შეიმჩნევა ებრაული წარმომავლობის ორ თანამედროვე დასავლელ ფილოსოფოსთან, რომლებთანაც „სხვა“, როგორც ამოსავალი დებულება და არა თვითიდან წარმომდგარი კონცეპტი, ფილოსოფიის ცენტრშია მოქცეული. მათი ნააზრევი, რომელიც პატრისტიკულ ჭრილში დანახულ სხვადყოფნის კონცეფციას უნდა დავუკავშიროთ, განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს.

ამ მიმართულების პირველი წარმომადგენელი მარტინ ბუბერია. ჰუსერლის, ჰაიდეგერისა და სარტრის საპირისპიროდ, რომლებსაც სხვა მე-დან გამოჰყავდათ, ბუბერისათვის სხვა და მე ყოფიერების სტრუქტურაში თანადამფუძნებლები არიან. იგი ერთსაც და მეორესაც თანასწორად დასაბმიერ ცნებად მიიჩნევს: „მე მხოლოდ შენ-თან ურთიერთობაში არსებობს“.[106] ნაცვლად იმისა, რომ შეგრძნებებსა და ცნობიერებაზე ფოკუსირდეს, ის ოპერირებს კითხვა-პასუხის (და არც დუმილს გამორიცხავს) ანუ ენის ცნებებით. ეს ყველაფერი ბიბლიურად ჟღერს და პატრისტიკულად. და მაინც, ბუბერისეულ სხვას აკლია ასიმეტრიულობა – იმდენად, რომ ურთიერთობა ანუ ის, რაც მე-სა და შენ-ს „შორის“ მოიაზრება, თვით შენ-თან შედარებით პირველადი მნიშვნელობის ონტოლოგიური კატეგორია ხდება: მე არსებობს არა იმიტომ, რომ არსებობს შენ, არამედ – „შენ-თან ურთიერთობის გამო“. ბუბერისათვის „შორის“, წერტილი, სადაც მე და შენ ერთმანეთს შეხვდება, როგორც ჩანს, საბოლოო ონტოლოგიური კატეგორიაა.[107] გარდა ამისა, განსხვავება მე-შენ და მე-იგი ურთიერთობებს შორის, რომლებითაც ბუბერი ოპერირებს, გულისხმობს ინტენციურობას *მიდგომის* თვალსაზრისით, რომელიც მე-ს სხვასთან *მიმართებაში* აქვს. ეს იმას ნიშნავს, რომ მიდგომა ორი ტიპის შეიძლება იყოს: მე-შენ ან მე-იგი. ეს შეფარულად განაპირობებს, რომ სხვა დამოკიდებული ხდება მე-ს განზრახვაზე, რომელსაც ძალუძს, მოაქციოს

---

[106] იხ. M. Buber, “What is Man?”, *Between Man and Man* (English trans. by R.G. Smith), 1954, p. 205.

[107] M. Buber, “What is Man?”, p. 204: დიალოგური სიტუაცია „უნდა შეიმეცნებოდეს არა ონტური პიროვნული არსებობის, გინდაც, ორთა პიროვნულ ეგზისტენციათა საფუძველზე, არამედ იმის მიხედვით, რაც მათ შორის მყოფობს და ორივეს აღემატება“. ეს ბუბერს უფლებას აძლევს, დაწეროს, რომ „„შორის“ არ არის დამხმარე კონსტრუქცია, ეს რეალური ადგილია, დამტევი იმისა, რაც ორ ადამიანს შორის ხდება“ („What is Man?“, p. 203). მ. თოინისენი (*The Other,* p. 383) ფიქრობს, რომ ეს „შორის“ ბუბერის აზროვნებაში ღმერთის იდეას შეესატყვისება.

ის ურთიერთობისაკენ მე-შენ ან მე-იგი.[108] ნუთუ, საბოლოო ჯამში, ეს არ გულისხმობს მე-ს უპირატესობას სხვაზე?

სხვადყოფნის საკითხის პატრისტიკულ გაგებასთან ზემოთ ჩამოთვლილი ფილოსოფოსებიდან ყველაზე ახლოს ლევინასი არის. ლევინასისთვის სხვა არ არის კონსტიტუირებული თვითით (ჰუსერლი და სხვ.) ან ურთიერთობით, როგორც ასეთით, არამედ ის აბსოლუტური განსხვავებულობაა, რომელიც შეუძლებელია წარმოშვა, გამოიწვიო და დაამყარო, საკუთარი თავის გარდა, რაიმე სხვა ფუძეზე. ცნობიერება ოდენ მე-ს უპირატესობის გაცხადება როდი არის. ეს, როგორც წესი, იმავდროულად, გულისხმობს რაიმეს შეცნობას, ეს კი პროცესია, რომელიც სხვას ობიექტად გადააქცევს. ლევინასი დაჟინებით მოითხოვს, უკან მოვიტოვოთ *'Il y a'*[109] ანუ ზოგადად სუბსტანციის ტოლფასი არსი, რომელიც სხვას იმონებს. უაღრესად მნიშვნელოვანია, რომ „იგივეობრივ-მა", როგორც ტოტალობამ, თავის თავში არ მოიცვას ყველა სხვა. სხვას უნდა ჰქონდეს უპირატესობა ცნობიერებაზე, რადგან სწორედ სხვა ქმნის მე-ს იდენტობას: „*იგივეობრივის* იდენტობა *ეგოში (je)* მოდის მისგან დამოუკიდებლად გარედან, როგორც გამორჩევა ან შთაგონება, ვინმესადმი მიკუთვნებული უნიკალურობის სახით".[110]

ყოველივე ეს მოგვაგონებს ჩვენი ნარკვევის ამა თუ იმ საკვანძო საკითხს: სხვის დამფუძნებელ ხასიათს ონტოლოგიაში, გამორჩევისა და მოწოდების ასეთივე კონსტიტუტიურ როლს, ცნობიერების მეორეულ მნიშვნელობას, ონტოლოგიურ ურთიერთობათა ასიმერტიასა და ა.შ. და მაინც, ლევინასი გვიტოვებს პრობლემას, თუ როგორ შევაჯეროთ ერთმანეთთან სხვადყოფნა და თანაზიარება, რათა გავიაზროთ სამება, ქრისტოლოგია და ეკლესიოლოგია ისე, რომ სხვადყოფნა იყოს პირველადი და დამფუძნებელი. თუკი ვიტყვით, რომ „ყოფიერება ზოგადად" „ღამის კოშმარია", რადგან იგივეობის ტყვეობაში მოგვაქცევს მაშინ, როდესაც სხვადყოფნა „გასასვლელს" გვთავაზობს, საით მიგვიძღვის ეს გასასვლელი? როგორ გამოვიხსნათ დაცემული კაცი „ზოგადისგან" ისე, რომ „სხვად" არსებობდეს?

---

[108] იხ. M. Buber, *I and Thou* (Eng. translation by R.G. Smith), 1958, p. 3: „ადამიანისთვის სამყარო, *მისი ორგვარი მიდგომის შესატყვისად,* ორგვარია" (დახრა ჩემია). ასე, მაგალითად, შესაძლებელია, ხე განვიხილოთ, როგორც შენ ან როგორც ის, იმის მიხედვით, თუ რა მიდგომას აირჩევს მე მის მიმართ (*I and Thou,* p. 7f.). მსგავსადვე, შემიძლია, ადამიანი უსულო საგნის აღმნიშვნელ იგი-დ გადავაქციო ანუ ობიექტად აღვიქვა (*I and Thou,* p. 7f.).

[109] E. Levinas, *Existence and Existents,* 1978, p. 93f.

[110] E. Levinas, *Otherwise Than Being,* 1991, p. 52.

ლევინასი თანაზიარებას უარყოფს, რამეთუ ის სხვადყოფნისათვის საფრთხეა – საფრთხე, მომდინარე იგივეობრივისა და ზოგადისაგან, რომელიც სხვადყოფნას ერთობას უქვემდებარებს. თუმცა ასეთ დროს სხვებს შორის ურთიერთობაში არარაობა არის შეჭრილი. თავად ლევინასი დაჟინებით ამტკიცებს, რომ ურთიერთობის იდეის ალტერნატივა გამოყოფა და დისტანციაა.[111] ამიტომაც იგი იძულებულია, თავისი ფილოსოფია *დროის* ცნებას დააფუძნოს და ამტკიცოს, რომ *სიკვდილი* ყოველთვის მის შეუძლებლობაზე უმჯობესია.[112] ლევინასისათვის სხვადყოფნა წყვეტისა და განშორების გარეშე წარმოუდგენელია.

ლევინასი ცდილობს, თავი აარიდოს სხვადყოფნის დადგინების საშუალებად შემეცნების გამოყენებას. იგი დარწმუნებულია, რომ სხვა არასოდეს ზემოქმედებს ჩვენზე კონცეფციისა თუ თემის ანუ უნივერსალურის მეშვეობით, ეს ხდება სხვისი საუბრის, მოწოდებისა და მოსმენის კონკრეტულ სიტუაციაში, ოდენ სხვისი „პირისახის“ მეშვეობით, რომელიც გვიხმობს, აქტიურად ჩავერთოთ უშუალო, არაშემეცნებით კომუნიკაციში. ნაცვლად შეცნობისა, სუბსტანციური ერთობისა (ან „თანაზიარებისა“), „ექსპრესია“, „მიმართვა“, „ლოცვა“ და, ბოლოს, „ეთიკა“ – აი, სხვასთან შეხვედრის წერტილები.

ლევინასის მცდელობა, დასავლური ფილოსოფია ცნობიერების პრიმატისგან, ზოგადამდე რედუცირებული კერძოსაგან, წვდომისგან, შეცნობისგან, კონტროლისა და ადამიანის მომხმარებლური გონებისგან გაათავისუფლოს, მართლაც რომ უაღრესად შთამბეჭდავია. ბერძნულ პატრისტიკულ ხედვასთან უნივერსალურამდე დაუყვანელი სხვადყოფნისა და უნივერსალურს მიკუთვნებული ცნობიერების შესახებ – ყოველი შემთხვევისათვის, წმინდა სამების კონტექსტში – ნებისმიერ სხვა ფილოსოფიაზე მეტად, სწორედ ის გვაახლოებს.[113]

---

[111] E. Levinas, *Totalité,* p. 229: „ურთიერთობა სხვასთან არ უქმებს განშორებას“. ასევე გვ. 271: „სინამდვილეში, ყოფიერების ექსტერიორიულობა სულაც არ ნიშნავს, რომ სიმრავლე ურთიერთობის გარეშე არსებობს. ოღონდაც ამ სიმრავლის შემაკავშირებელი ურთიერთობა განყოფის უფსკრულს კი არ ამოავსებს, არამედ განამტკიცებს“.

[112] E. Levinas, *Le temps el I'Autre,* 1979, p. 29. შდრ. მისი *Totalité,* გვ. 260: „ინტერვალს, რომელიც ყოფიერებას ბედისწერის შემოსაზღვრულობისაგან ათავისუფლებს, სიკვდილი ჰქვია. ინტერვალის უმყოფობა – მკვდარი ჟამი – წარმოიქმნება უსასრულობით“.

[113] ბერძენი მამების მიხედვით, ყველაფერი, რაც ცნობიერების კატეგორიაში გადის (მაგ., ცოდნა, ნება და ა.შ.), სამების სამივე პიროვნებისათვის საერთოა. ისინი უფრო უნივერსალურის (καθόλου) კუთვნილებაა, ვიდრე კერძოსი (ἴδιον).

თუმცა როგორ მიიღწევა ლევინასისათვის არსებათა გათავისუფლება შემეცნებისაგან?

ლევინასი ყოფიერების ტოტალიტარიზმისგან თავდაღწევას ტრანსცენდენციის მეტაფიზიკით ცდილობს და ამას გამოხატავს ტერმინით "Infini" (უსასრულობა): სხვის პირისპირ „მე" უსასრულობისკენ ტრანსცენდენციას განიცდის, აღასრულებს ან გამოცდის, როგორც შეუცნობელში თავგადასავალს (*aller sans savoir ou*).[114] ამგვარად, ყოფიერება ჩანაცვლდება *წადილით* (*Desire*), რომელიც განსხვავდება *მოთხოვნილებისაგან* (*Besoin*), რადგან მან, როგორც უსასრულომ, დაკმაყოფილება არ უწყის.[115] წადილისა და *სიკეთის* (*Bonté*) ამგვარი თავგადასავლით *მე (moi)*, როგორც „ისეთი, რომელიც მიღმიერს ესწრაფვის", არ ირიყება, არამედ იმავე მოძრაობით, რომლითაც ექსტერიორიზდება, ანუ სხვასთან შეხვედრით, გარკვეული სახის მე-დ ყალიბდება. და მაინც, როგორც ლევინასი აღიარებს, „ტრანსცენდენცია *მე-ს* (*moi*) ტრანსცენდეციაა. მხოლოდ *მე* შეიძლება გამოეპასუხოს *პირისახის (visage)* მოწოდებას".[116]

ყოველივე ეს ბადებს კითხვას ლევინასის ნააზრევში *სხვადყოფნის ესქატოლოგიის* შესახებ. არის თუ არა სხვა წადილის საბოლოო სამიზნე? როგორც ჩანს, ლევინასი ამ შეკითხვას უარყოფითად უპასუხებს: „სხვა ბოლო არ არის – ის ვერ შეაჩერებს წადილის მოძრაობას. სხვა, რომელიც სწადია მოწადინეს, კვლავაც წადილი არის".[117] ეს მკვეთრად განსხვავდება წმ. მაქსიმეს სწავლებისაგან. თუკი მაქსიმე აღმსარებელთან წადილის ანუ ეროსის მოძრობა სავანეს სხვაში ჰპოვებს, ლევინასისათვის წადილის საბოლოო სამიზნე თავად სხვა კი არა, ამ სხვის წადილია.[118]

ეს რემარკები გვეხმარება, გავიგოთ ლევინასის ორაზროვანი ფრაზა: „ღმერთის მიმართ (თუ ღმერთის?) წადილი" (*le désir de Dieu*).

---

[114] E. Levinas, *Totalité,* p. 282. ეს აბრაამთან შეპირისპირებული ოდისევსის ალუზიაა – მეტად დამახასიათებელი კონტრასტი ლევინასის ფილოსოფიისათვის.

[115] სურვილი, მის მეტაფიზიკურ განზომილებაში, იკვებება მისივე შიმშილით (*Totalité,* p.4). შდრ. R. Calin and ED. Sebbah, „Levinas", in *Le vocabulaire des philosophes. IV. Philosophic conlemporaine (XXe sieclé),* 2002, p. 814. შეინიშნება სიახლოვე ლაკანთან. იხ. D. Evans, *An Introductory Dictionary oj Lacanian Psychonalysis,* 1996, pp. 35f., 121f.

[116] E. Levinas, *Totalité,* p. 282.

[117] E. Levinas, *Totalite,* p. 247.

[118] აქვე უნდა გავიხსენოთ დასავლურ ტრადიციაში სიყვარულის დ. დე რუჟემონისეული ანალიზი (D. de Rougemont, *L'amour et l'occident,* 1956), განსაკუთრებით, გვ. 43: სიყვარული „არ არის ტრფობა სხვისადმი – ისეთისადმი, როგორიც იგი კონკრეტულ რეალობაში არის"; ეს უფრო თავად სიყვარულის ტრფიალია, ვიდრე სხვისი სიყვარული; მისი სათავე უფრო მე-შია, ვიდრე სხვაში – „გაორმაგებული ნარცისიზმი!"

რადგან სხვა – ვინც უსასრულოდ გვწადია – არ არის ცალკეული არსება, რომელთანაც ჩვენი წადილი საუკუნოდ დაივანებს, საბოლოოდ აღარაფერი გვრჩება, თუ არა ჩვენივე წადილი. რადგან სხვა – ვინც უსასრულოდ გვწადია – თავად ჩვენი და ან ვინმე სხვის არმოწადინე, ისაა, ვინც ამ წადილს იწვევს, სხვადყოფნა ბოლოს ამ სხვის გარეშე წადილშივე განქარდება.[119] და აი, მივადექით ფუნდამენტურ განსხვავებას ბერძენ მამებთან: დიონისე არეოპაგელსა და მაქსიმესთან ღმერთი ანუ სხვა უპირატესი მნიშვნელობით, როგორც ეროსი, ერთსა და იმავე დროს, საკუთარი თავის გარეთ გადის და იმას, ვის წადილსაც აღძრავს, როგორც წადილის საბოლოო სამიზნისაკენ, თავისკენ იზიდავს.[120]

ამიტომ ეკლესიის მამებისათვის ღმერთი, როგორც უპირატესი სხვა, დაუსრულებელი წადილის საგანია – წადილი, რომელიც არ ცნობს ძღომას. თუმცა, იმავდროულად, ის არის სურვილის საბოლოო სამიზნე, მისი დაცხრომა (στάσις). მოძრაობა ზღვრის გარეშე წარმოუდგენელია.[121] წადილი ვერ გასცდება სხვას – წადილის ობიექტს. წადილის „ზღვარი“ სხვა

---

[119] შდრ. ჯ. მანუსაკისის მართებული შენიშვნები J. Manoussakis, „Spelling Desire with Two Ls: Levinas and Lacan“, *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society* 7 (2002), p. 22.

[120] Dion. Areop., *De div. nom.* 4.14 (PG 3, 712AB); *Maximus, Amb.* 23 (PG 91, 1260C). უნდა აღინიშნოს, რომ ეროსის ლევინასისეული ხედვა ფუნდამენტურად განსხვავდება ბერძენი მამების კონცეფციისაგან. ლევინასისთვის *ეროსი* არის არა არსებობის საბოლოო მდგომარეობა, არამედ „მყისი“ (*Totalité,* p. 283). ეროსის შემთხვევაში, უსასრულო ემთხვევა არა ეროტიკულს, არამედ „ნაყოფიერებას“, „მამობას“ და კონკრეტდება ოჯახის სახით (*Totalité,* p. 283). ეროსი „მიღმიერ წადილსა და ქვენა მოთხოვნილებებს შორის“ მერყეობს. როგორც მოთხოვნილება (*besoin*), ის მისივე იდენტურ სუბიექტს უკავშირდება. ხოლო ნაყოფიერების მეშვეობით, „სუბიექტი არ არის ოდენ ის, რასაც თავად იქმს... საკუთარ თავთან მიმართებაში იგი სხვა ხდება ისე, რომ საკუთარ თავშივე რჩება... ეს გასხვისება და იდენტიფიცირება ნაყოფიერებასთან... აფუძნებს მამობას“ (*Totalité,* p. 249f.). სწორედ ამ გზით ახდენს „მე“ საკუთარი თავის ტრანსცენდირებას *გარღვევის* მეშვეობით, რაც დასაბამს აძლევს სხვას (ძეს), რომელიც, ერთსა და იმავე დროს, სხვაც არის და მამის იგივეობრივიც. ნაყოფიერებაში რეალიზებული სხვადყოფნა, საბოლოოდ, იღებს საზოგადოებრივი „ძმობის“ ფორმას (*Totalité,* p. 256f.), რომელიც გამოიყენება სხვა ადამიანებთან მიმართებაში, როგორც სიკეთე (*bonté*). ამგვარად, დასაბამიერი სხვადყოფნის მამა-ძე ურთიერთობის სახე შთაინთქმება სოციალურ „სიკეთეში“ და დაუსრულებელი სურვილით, დრო-ჟამითა და სიკვდილით ტკბობაში, რომელიც ნაყოფიერებისა და მამობრიობით სხვადყოფნის დაბადებაში იჭრება და ძეს მამისაგან საბოლოოდ აშორებს. ეს დაშორება, ჩანს, ლევინასს არ ადარდებს და, პირიქით, უსასრულობისა და სხვადყოფნის წარმოებისათვის აუცილებელ „შუალედად“ მიაჩნია. შდრ. ზემოთ სქ. 102.

[121] Max., *Amb.* 7 (PC 91, 1072B); *Amb*. 15 (PG 91, 1220A).

არის. ამასთანავე, სხვა, რომელიც არის კიდეც წადილის „სამანი“, იმავდროულად, მისივე მიზეზია, რადგან თავადაც მოძრაობს ჩვენკენ მანამ, სანამ არ შეგვიერთდება (განკაცება). ეს გამორიცხავს წადილის იმგვარ გაგებას, თითქოს ეს თვითის მოძრაობა იყოს: სხვა სათავეს ანუ „მიზეზს“ უდებს ჩვენს წადილს მის მიმართ თავისივე წადილში და ამ წადილის მეშვეობით. ეს არის სხვადყოფნის გულისგულში მოვლენილი წადილის თანაზიარება.[122]

ახლა კი შეგვიძლია, დასავლურ ფილოსოფიაში სხვადყოფნისა და თვითის გააზრებაზე მსჯელობა დავასრულოთ და მოკლედ განვიხილოთ, თუ რა ადგილს იკავებს „სხვა“ ე.წ. „პოსტმოდერნიზმში“. რამდენად თავსებადია პოსტმოდერნიზმის სხვა და თანაზიარების ონტოლოგია?

პირველ რიგში, მოწონებით აღვნიშნავთ და ვაღიარებთ, რომ წამყვანი პოსტმოდერნისტი მოაზროვნეები თვითის აღსასრულზე საუბრობენ.[123] ბერძენ მამათაგან შთაგონებული ღვთისმეტყველება, რისი წარმოჩენის მოსურნე ეს ნარკვევიც არის, ცხადია, მოწონებით შეხვდებოდა თვითიდენტობის, ერთიანი ცნობიერებისა და სუბიექტივიზმის ეჭვქვეშ დაყენებას, მიუხედავად იმისა, რომ თანამედროვე მართლმადიდებელი ღვთისმეტყველება და „სულიერება“, დიდწილად, კვლავაც დასავლური მოდერნიზმიდან ნასესხებ მსგავს კატეგორიებს იყენებს. თვითი უნდა მოკვდეს და ეს ბიბლიური მოთხოვნაა (მათ. 16:25; ლუკ. 14:26; ინ. 12:25; გალ. 2:20 და ა.შ.). ამიტომაც ფილოსოფოსთა ნებისმიერი მცდელობა,

---

[122] ახლახანს ზოგიერთ მართლმადიდებელ ღვთისმეტყველში ინტერესი და მოწონება გამოიწვია ჟაკ ლაკანმა. თუმცა წადილისა და სხვადყოფნის საკითხთან დაკავშირებით, ბერძენი მამების თვალთახედვისაგან მისი წარმოდგენაც ფუნდამენტურად განსხვავდება. ლაკანისთვის წადილი არა საგანთან, არამედ უკმარისობასთან მიმართებაა. ყოფიერების უკმარისობა არის ის, რაც აღძრავს სურვილს (*The Seminar,* II, 1988, p. 223; cf. *Seminar XI, The Four Fundamental Concepts of Psychonalysis,* trans. A. Sheridan, 1977, p. 214: „სხვისი სურვილი შეიცნობა სუბიექტის მიერ იმით, რაც მისთვის მიუღწეველია, სხვისი დისკურსის უკმარისობით“). სხვა (მთავრული ს-ით), განსხვავებით „მცირე სხვისგან“, აღნიშნავს რადიკალურ განსხვავებულობას და მიეკუთვნება სიმბოლურ წესრიგს. თუმცა, პირველ რიგში, ის უნდა გავიაზროთ ადგილად, რომელშიც ფუძნდება მეტყველება და მხოლოდ შემდეგ – მეორე სუბიექტად, რომელსაც ეს პოზიცია უკავია (*Seminar* III, 1993, p. 274; *Le Seminaire,* VIII, 1991, p. 202). ამრიგად, ჩვენ სხვადყოფნისა და სურვილის პატრისტიკულ კონცეფციას ძალზე დავშორდით.

[123] მაგალითად, M. Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences,* 1974, p. 385f.; *The History of Sexuality,* vol. II, 1992, p. 25f., and vol. Ill, 1990, p. 37ff.; M.C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/Theology,* 1984, p. 40f.; *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard,* 1980; cf. C. Schrag, *The Self after Postmodernity,* 1997.

ეჭვით შეხედონ თვითის იდეის მართებულობასა და მასთან ერთად მის მხარდამჭერ სუბსტანციალისტურ ონტოლოგიას, მისასალმებელია.

პოსტმოდერნიზმი იწყებს კრიტიკით, რომ მოდერნიზმმა განდევნა „სხვა“ და მას „თანდამსწრის თანდასწრებისა და თანდასწრების თანდამსწრეობის“ სტაბილურობა ამჯობინა.[124] „სხვა“ გამუდმებით არღვევს ყოველ თანდასწრებას. არ არსებობს სინამდვილის „განსხეულების“ შესაძლებლობა. განსხვავება არის არსებობის განმსაზღვრელი.[125] თავი უნდა ავარიდოთ მოდერნულობისათვის დამახასიათებელ ერთიანობასა და ჩაკეტილობას, რაც სუბსტანციალისტურ ონტოლოგიას გულისხმობს. ყოველთვის და ყველა რეალობაში არსებობს სიჭარბე ანუ „სხვა“, რაც შეუძლებელს ხდის რეალობისა და ჭეშმარიტების სტაბილურობას, შეცნობასა და მათზე ბატონობას.[126] ჩვენ საქმე უნდა გვქონდეს აღმნიშვნელთან და არა აღნიშნულთან.[127] რეალობა არის უწყვეტი მოძრაობა აღმნიშვნელიდან აღმნიშვნელისკენ, სიმრავლე, აღბეჭდილი განსხვავებულობითა და ჰეტეროგენიულობით, მოკლებული საწყისსა და მიზანს.[128]

მიზეზთა გამო, პოსტმოდერნიზმის საკითხებზე სრულფასოვან დისკუსიას ვერ გავმართავთ, თუნდაც იმიტომ, რომ მის მნიშვნელოვნებას განაპირობებს მეთოდი, საღვთისმეტყველო მიდგომა და შედარებით ნაკლებად – მოძღვრების შინაარსი.[129] ჩვენი განზრახვა შემოისაზღვრება ორკეცი შეკითხვით: არის თუ არა პოსტმოდერნულობის „სხვა“ საერთოდ შეცნობადი, (ა) როგორც არსებობაში *პირველადი* და *საბოლოო*, (ბ) როგორც რაიმე გაგებით *მიმართებითი* ანუ თანაზიარების მდგომარეობაში მყოფი? როგორც ჩანს, პასუხი შეკითხვის ორივე ასპექტზე ურყოფითია. მრავალ მიზეზს შორის, თუ რატომ არ ემთხვევა პატრისტიკული აზროვნების „სხვა“ პოსტმოდერნიზმის „სხვას“, უნდა დავასახელოთ შემდეგი:

---

[124] M.C. Taylor, *Disfiguring: Art, Architecture, Religion,* 1992, p. 50.

[125] იხ. J.-F. Lyotard, *The Different: Phrases in Dispute,* 1988; J. Derrida, *Writing and Difference,* 1978.

[126] შდრ. M.C. Taylor (ed.), *Deconstruction in Context: Literature and Philosophy,* 1986, esp. p. 31.

[127] D. Harvey, *The Condition of Postmodernity,* 2000, p. 53. შდრ. J. Lacan (e.g., *Ecrits: A Selection,* 1997, p. 153f. და სხვაგან).

[128] შდრ. C. Schrag, *The Self after Postmodernity,* p. 8.

[129] იხ. G. Hyman, *The Predicament of Postmodern Theology: Radical Orthodoxy or Nihilist Textualism,*, 2001. ამ თემის მოძღვრებასთან დაკავშირების მცდელობისათვის იხ. K.J. Vanhoozer (ed.), *Postmodern Theology,* 2003.

(i) როგორც უკვე განვმარტე, პატრისტიკული აზროვნება *კერძო* არსებობის მარადიული განმტკიცებითა და გადარჩენით ღრმად არის დაინტერესებული. სხვადყოფნა ყოველთვის საფრთხის წინაშეა, როდესაც კერძო წარმავლობის, ხრწნილებისა და სიკვდილის პირისპირ დგას. სხვა მხრივ, პოსტმოდერნიზმი იდენტობას მეტად ეჭვის თვალით უყურებს: „როგორც კი იდენტობა მოახლოვდება, განსხვავება უკან იხევს. როდესაც იდენტობა აბსოლუტური ხდება, განსხვავება შთაინთქმება“.[130] შეუძლებელია, მოაშინაურო „სხვა“; სწორედ „სხვა“ არის ის, რაც ხელს უშლის რეალობის ლოკალიზებას, ამგვარად – დაუფლებასა და „იდენტიფიცირებას“. „სხვის“ ფუნქცია სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ არსებები „სუბსტანციებად“, შემეცნების, კონცეპტუალიზაციისა და კონტროლის სუბიექტებად გადაქცევისგან გაათავისუფლოს. ამგვარად, სხვადყოფნა „პოსტმოდერნისტული აზროვნების ყველაზე მეტად გამათავისუფლებელი და, ამდენად, მიმზიდველი ასპექტი“ ხდება.[131] თუმცა ეს კერძო არსებობის ონტოლოგიის გაუქმების ხარჯზე მიიღწევა: „სხვა“ ათავისუფლებს ყველას კერძო არსებობის გავლითა თუ მასზე გადავლით. ის არის „ჰეტეროტოპია“ (ფუკო), რომელიც სიკვდილისაკენ მოძრაობის ტოლფასია.

(ii) პატრისტიკულ აზროვნებაში სხვა არის კერძო არსებათა როგორც „მიზეზი“, ასევე მათი საბოლოო დანიშნულება, მათი „გაჩერება“ (στάσις). პოსტემოდერნისტულ აზროვნებაში გაუთავებელი დესტაბილიზაციაა, მოძრაობა, რომელიც გამუდმებით იწყება და არასოდეს სრულდება სწორედ „სხვის“ გამო. „სხვის“ სახელით ჩვენ „გვერდით ჩამვლელნი“ და მოხეტიალენი ვხდებით.[132] პატრისტიკული აზროვნების სხვა „მარად მოძრავ დგომად“ (ἀεικίνητος στάσις) გაიაზრება: ერთი კერძო არსებიდან მეორეზე გადასვლისას ჩვენ რომელიმე მათგანს არც „უკან მოვიტოვებთ“ და არც „უარვყოფთ“, არამედ მათ განსაკუთრებულობას ორმხრივ ურთიერთობასა და თანაზიარებაში და ამის მეშვეობით განვამტკიცებთ. მოძრაობა და დგომა ერთმანეთს არ ეწინააღმდეგება, რადგან სხვისი სხვადყოფნა საფრთხის წინაშე კი არ დგას, არამედ ურთიერთობითა და თანაზიარებით განმტკიცდება: ყოველი „სხვა“ მეორე „სხვისაკენ“ მოძრაობითა და მასთან ურთიერთობით „სხვის“ განსაკუ-

[130] M.C. Taylor, *Nots,* 1993, p. 152.

[131] D. Harvey, *The Condition of Postmodernity,* p. 47.

[132] იხ. M. de Certeau, *The Mystic Fable,* 1992, p. 299. დე სერტოს მოსაზრებათა შესახებ შდრ. G. Hyman, *The Predicament of Postmodern Theology, passim* და გვ. 125-40.

თრებულობას ადასტურებს და ამგვარად მას სპეციფიკურ იდენტობას, ონტოლოგიურ „სავანეს“ ანიჭებს. ამ მოძრაობაში სხვადყოფნის საბოლოო დანიშნულება არის სხვა, ამ სიტყვის უპირატესი მნიშვნელობით, რომელიც ყოველი „სხვის“ განსაკუთრებულობას განამტკიცებს და რომელშიც თავის ონტოლოგიურ განმტკიცებას (=სავანეს), როგორც „სხვა“, ყველა კერძო არსება პოულობს. სხვადყოფნას მივყავართ არა „უდაბნოში“ ან მისტიკოსების „თეთრი სინათლისკენ“, როგორც ეს ტეილორსა და დე სერტოსთანაა, არამედ კონკრეტული პიროვნული სხვისაკენ.

(iii) ამგვარად, სხვადყოფნის შესახებ პატრისტიკულ და პოსტმოდერნულ კონცეფციებს შორის განსხვავება, როგორც ჩანს, იმაში მდგომარეობს, თუ როგორ „ივსება უფსკრული“ კერძო არსებებს შორის, როდესაც ისინი ერთმანეთისაგან დაშორებით „სხვის“ პრინციპის დაცვით მოძრაობენ. პოსტმოდერნიზმსაც და პატრისტიკულ აზროვნებასაც სინამდვილე და არსებობა ესმის, როგორც ახალი დასაწყისების მუდმივი მოძრაობა.[133] თუმცა, თუკი პოსტმოდენიზმისათვის განსხვავება უარყოფას, რღვევასა და „უკან მოტოვებას“ განაპირობებს, პატრისტიკული აზროვნებისათვის „ახალსა“ და „ძველს“ შორის პოზიტიური კავშირია. ეს კარგად ჩანს იმაშიც, თუ როგორ უპასუხა პატრისტიკულმა აზროვნებამ II საუკუნეში კითხვას, „კარგი“ იყო თუ „ცუდი“ ეკლესიის მიერ გაუქმებულ ძველი აღთქმის რჯულდებები (პასექი, წინადაცვეთა, მსხვერპლშეწირვები და ა.შ.). ეს ნიშნავდა შეფასებას, უარყოფდა თუ არა „ახალი“ „ძველის“ გაუქმებისას მას „სხვაობის“ გამო.[134] ტელეოლოგიური ანუ ესქატოლოგიური ონტოლოგიის გამოყენებით, ირინეოსმა და მელიტონ სარდიელმა საკითხი ამგვარად გადაჭრეს: რადგან ყოველი „ძველი“ მისი არსებობის საზრისს მომდევნო „ახლის“ მნიშვნელობიდან იღებს, მისი ჩანაცვლება „ახლით“ არათუ უარყოფს, არამედ განამტკიცებს მას.[135] „ძველსა“ და

[133] იხ. Gr. Nyss., *Hom. Cant.* 8 (PG 44, 941C): სული დასაბამებიდან დასაბამებისაკენ დაუსრულებელი დასაბამების გავლით მოძრაობს.

[134] II საუკუნის ქრისტიანული ღვთისმეტყველება ამგვარი დილემის წინაშე იდგა: ან ძველი აღთქმის ზოგიერთი დადგენილება, როგორც „კარგი“, უნდა მიეღო და შესაბამისად დაეკანონებინა, ან უნდა ეთქვა, რომ ისინი არასოდეს ვარგოდა და ეკლესიის მხრიდან მათი უარყოფა ასე აეხსნა. ამრიგად, ფსევდობარნაბა ამ დადგენილებებს ცოდვით სავსედ მიიჩნევდა, ხოლო იუსტინე მათ იუდაურ გულის სიუხეშეს მიაწერდა. ამ პრობლემისათვის იხ. J. Danielou, *Message evangelique et culture hellenistique,* 1961, p. 183ff.

[135] ასეთ პოზიციაზე იდგნენ მელიტონ სარდიელი და ირინეოსი, რომლებმაც ისტორიის ღვთისმეტყველება ამ მიმართულებით განავითარეს. იხ. J. Danielou, *Message evangelique et culture hellenistique,* 1961, p. 185 და აგრეთვე "Figure et évenement

„ახალს“ შორის ისევე, როგორც ერთ კერძო არსებასა და მეორეს შორის, არსებობს არა არარაობის უფსკრული, რღვევა ან განცალკევება, არამედ ურთიერთგანმტკიცება. კიდევ ერთხელ, სხვადყოფნა ემთხვევა თანაზიარებას.

პოსტმოდერნიზმი ალბათ იეჭვებდა, რომ თანაზიარებასთან სხვადყოფნის ამგვარ დამთხვევას ძალადობასთან მოსაზღვრე ერთგვარი ტოტალიტარული რედუქცია მოაქვს. ამგვარმა ეჭვებმა და შიშმა მიიყვანა ლევინასი და სხვები ნებისმიერი რელაციური სხვადყოფნის ცალსახა უარყოფამდე. პატრისტიკული აზროვნება თავიდან იცილებს ტოტალიტარული ონტოლოგიის ამგვარ საშიშროებას რელაციური სხვადყოფნის შემოთავაზებით, რომელიც ყოველთვის იწარმოება და გამოწვეულია სხვის მიერ, რომელიც მიზნად ისახავს სხვას და მასში „ივანებს“. აქ „თვითის“ ან „იმავეს“ გააზრება შეუძლებელია. სხვისი სხვადყოფნა არ განზავდება იმავეში თანაზიარების მეშვეობით, რადგან ურთიერთობები მყარდება არა *ყოფიერების ლოგოსის* (=სუბსტანციის), არამედ *ყოფიერების გვარის* (=პიროვნულობის) დონეზე. როგორც ზემოთ ვაჩვენეთ,[136] სუბსტანციას ან პირაშკმულ უფსკრულამდე მივყავართ, ან იგივეობამდე და ტოტალურობამდე, არადა „ყოფიერების გვარი“, თავისივე განსაზღვრებიდან გამომდინარე, როგორც „სხვა“, ყოველთვის თანაზიარებაშია. ალბათ დასავლურ აზროვნებაში ყოფიერების „ლოგოსსა“ და „გვარს“ შორის ამ მაქსიმესეული გამიჯვნის დაკარგვამ ან არარსებობამ, რასაც ამ კვლევაში ვამტკიცებ, გამოიწვია ეს მერყეობა „ტოტალიტარულ“ სუბსტანციალიზმსა და ყოფიერების „გამათავისუფლებელ“ ფრაგმენტირებას შორის. თუ სხვადყოფნას პიროვნულობის თვალთახედვით გავიაზრებთ, ის არ ქმნის დაშორებას, რღვევასა და მოკვეთას ან „დეკონსტრუქციას“. როდესაც არის სხვა და, ამავე დროს, ურთიერთობაში მყოფი, პიროვნებას არათუ სხვისი უარყოფა, განსხვავება შემოაქვს. პიროვნულობაში არ არსებობს „თვითი“, რადგან მასში ყოველი „თვითი“ მხოლოდ „სხვის“ მიერ „სხვად“ შემტკიცების გზით არსებობს და არა რომელიმე „სხვასთან“ დაპირისპირებით.[137]

---

chez Meliton de Sardes*“, Neotestamentica et Patristica* (Freundesgabe Oscar Cullman), 1962, pp. 282-92.

[136] იხ. ზემოთ, I, 2.

[137] ასეთია სამების შესახებ მოძღვრების ფილოსოფიური მნიშვნელობა, რომელსაც კაბადოკიელი მამები გადმოგვცემენ: ღმერთის ყოფიერება არის მისტერია სამი პიროვნებისა, რომელთაგან თითოეული ყოველი სხვის სხვადყოფნის თანაზიარებაში განმტკიცებისას რადიკალურად „სხვაა“. იხ. ჩემი *Being as Communion, passim, passim*, განსაკუთრებით, თავი 1. იგივე პრინციპი უდევს საფუძვლად განკაცების შესახებ მოძღვრებასაც: ღმერთი მის სხვადყოფნაში (და ეს მნიშვნელოვანია) – ანუ როგორც

ყოველივე ეს *სიყვარულის* კონცეფციის გადახედვას მოითხოვს. სიყვარული არც „თვითის“ გრძნობაა და არც „სხვის“ მიმართ განწყობა. ის უფრო „სხვისაგან“ მომავალი *საჩუქარია*,[138] როგორც მისი უნიკალურობის დამტკიცება განუმეორებელ ურთიერთობაში, რომლის მეშვეობითაც მისი განსაკუთრებულობა ონტოლოგიურად არის დაცული. სიყვარული არის მტკიცება, რომ არსებობს „მე“, როგორც „სხვა“ – კერძო და განსაკუთრებული, *ურთიერთობაში* რომელიმე „სხვასთან“, რომელიც განამტკიცებს მას, როგორც „სხვას“. სიყვარულში ურთიერთობა სხვადყოფნას წარმოშობს; ის მას საფრთხეს არ უქმნის.

„სიყვარული აძევებს შიშს“ (1 ინ. 4:18). სხვისი შიში დაიძლევა მხოლოდ სიყვარულით, ეს კი ნიშნავს სხვისაგან ჩვენს მიღებასა და განმტკიცებას და ჩვენგან სხვის მიღებასა და განმტკიცებას, რაც ჩვენივე სხვადყოფნისათვის არის აუცილებელი.

(ბ) სხვადყოფნა და ბუნება

ადამის მიერ ღმერთის უარყოფამ არათუ დაამკვიდრა *თვითი*, როგორც არსებობის ონტოლოგიური პირველადობა, არამედ *ჰიპოსტასი ბუნებას* ანუ კერძო ზოგადს დაუქვემდებარა. დაცემის ერთ-ერთი ყველაზე ტრაგიკული შედეგი ადამიანსა და მის ბუნებას შორის კონფლიქტით განიცდება.

არსებობს ფუნდამენტური ფილოსოფიური დებულება, ყოველ შემთხვევაში, ბერძენ მამებთან, რომ ჰიპოსტასი ანუ პიროვნება კერძოს (ἴδιον) აღნიშნავს მაშინ, როცა ბუნება ანუ „უსია“ საერთოს ანუ ზოგადს გამოხატავს.[139] ადამიანი მხოლოდ მაშინ არის პიროვნება, თუ ძალუძს, როგორც კერძო (ἴδια) არსება, სხვა ადამიანებთან საზიარო ბუნებისაგან გამოირჩეოდეს. პიროვნება და ბუნება არსებობის ორი ასპექტია, რომლებიც კერძოობისა და ტოტალობის, „მრავლისა“ და „ერთის“ ონტოლოგიურ პრინციპებს შეესაბამება. პატრისტიკული აზროვნების მთავარი იდეა ეს არის.

სამ პიროვნებათაგან ერთი და არა ღმერთი (სუბსტანცია) – თანაზიარებაში შედის ქმნილებასთან რომელიმე მხარის სხვადყოფნის დაუკნინებლად. პოსტმოდერნისტული ნააზრევის მიერ სამებისა და განკაცების შეთვისების უარყოფის მიზეზი სწორედ სხვადყოფნისა და თანაზიარების თანხვედრის მიღების სირთულეა.

[138] 1 ინ. 4:19: „ჩვენ გვიყვარს იმიტომ, რომ პირველად მან შეგვიყვარა“.

[139] მაგ., Bas., *Ep.* 236.6 (PG 32, 884A); 38,1;5 (PC 32, 325f.); Amph., *Frg.* 15 (PG 39, 112C-D); Max., *Ep.* 15 (PG 91, 545A); Jo. D., *C.Jacob.* 52 (PG 94, *1461)* და სხვა.

ურთიერთობა კერძოსა და ზოგადს, პიროვნებასა და ბუნებას შორის გამოცდილებით მოცემულია, როგორც ადამიანურ არსებობაში დაპირისპირება. ღმერთში ეს ჰარმონიულად თანაარსებობს, ადამიანს კი მხოლოდ ძალუძს, მათ თანხვედრას ესწრაფოდეს. ამის მიზეზი ისაა, რომ ბუნება, ადამიანის შემთხვევაში, პიროვნებას წინ უსწრებს მაშინ, როცა ღმერთში ეს ორი ერთმანეთს სრულად თანხვდება. საღვთო პიროვნებები არსებობენ არათუ მოცემული ბუნებრივი კანონების შედეგად, არამედ იმიტომ, რომ მამა თავისუფლად აძლევს მათ დასაბამს ერთდროულად როგორც „ერთსა“ და „მრავალს“, როგორც სამ პიროვნებასა და ერთ არსს. ამის საპირისპიროდ, ადამიანი იშვება, როგორც კერძო ერთეული მხოლოდ ყველა ადამიანისათვის საერთო წინარეარსებულ, ბუნებრივ კანონთა შედეგად. ამ შემთხვევაში, „ზოგადი“ ყოფიერება, კერძოსთან შედარებით, ონტოლოგიურად პირველადია.[140]

დაპირისპირება კერძოსა და ზოგადს, პიროვნებასა და ბუნებას შორის ადამიანის მიერ არა მხოლოდ ფსიქოლოგიურ, არამედ ონტოლოგიურ დონეზეც განიცდება. ჩვენ, ალბათ დიდი გაჭირვებით, ფსიქოლოგიურად ამ პრობლემის დაძლევა შეიძლება მოვახერხოთ, თუმცა ონტოლოგიურ დონეზე ვერაფერს გავაწყობთ – კონფლიქტი ღრმაა და დაუძლეველი.

არსებობს ორი სფერო, რომლებშიც ადამიანის არსებობა ონტოლოგიურ დონეზე გადამწყვეტი და არაკონტროლირებადი სახით წარმოჩნდება: ბიოლოგიური შობა, რომლითაც ადამიანი კერძო არსებად ფუძნდება და სიკვდილი, რომელიც მის კერძო არსებობას წყვეტს. ორივე „სინამდვილე“ ონტოლოგიურია და არა ოდენ ფსიქოლოგიური, რამეთუ აფუძნებს კერძო ადამიანის ყოფიერებას და გონებისმიერ ან გრძნობად კონტროლს სრულებით არ ექვემდებარება, ან კიდევ, ამ ყველაფერთან სულაც არანაირ კავშირში არ არის. ორივე მათგანი იწვევს დაპირისპირებას კერძოსა და ზოგადს, „ჰიპოსტასურსა“ და „ბუნებრივს“ შორის.

ყურადღება უნდა გავამახვილოთ განსხვავებაზე არსებობის „ონტოლოგიურ“ და „ფსიქოლოგიურ“ დონეებს შორის, რადგან, წმინდა ავგუსტინედან მოყოლებული, დასავლური აზროვნება მთლიანობაში იქითკენ იხრებოდა, რომ ბუნებასა და პიროვნებას შორის დაპირისპირება თვითისა და მისი ცნობიერების ფსიქოლოგიურ გამოცდილებად შეერაცხა. ამიტომ გამორიცხული არაა, რომ ამგვარი დაპირისპირების მოხსენიებამ შეცდომაში ადვილად შეგვიყვანოს და ის „ეგზისტენციალისტურ პერსონა-

[140] იხ. ჩემი *Being as Communion,* pp. 50ff.

ლიზმად“ მივიჩნიოთ. როდესაც საუბარია ოპოზიციაზე პიროვნება/კერძო და ბუნება/ზოგადი, ვცდილობ, მიგანიშნოთ, რომ ეს ხდება ყოფიერების, *როგორც ასეთის* და არა ცნობიერების დონეზე. ეს არის არა მოაზროვნე სუბიექტის გამოცდილება, არამედ „კოსმიური“ რეალობა, რომელიც მოიცავს ყოველივეს, რაზეც შეიძლება ითქვას, რომ არსებობს. ბერძენმა მამებმა „ჰიპოსტასის“ ცნება მხოლოდ ადამიანით კი არ შემოსაზღვრეს,[141] არამედ ყველა კერძო ყოფიერებაზე განავრცეს, რითაც კერძოსა და ზოგადის დაპირისპირება ცნობიერებისა და ფსიქოლოგიის სფეროდან შორს გაიტანეს და ონტოლოგიის საკითხად აქციეს: ყოველივე არსებული – ცნობიერი, არაცნობიერი თუ სულაც ცნობიერებას მოკლებული, განიცდის ამ დაპირისპირებას და „ევნება“ მისგან. ადამიანები, მათთან ერთად კი, გარკვეული ხარისხით, ცნობიერების მქონე ცხოველები, ამ კონფლიქტს ფსიქოლოგიურად განიცდიან, ხოლო თუკი გონებრივად განვითარებულნი ან ფილოსოფიისკენ მიდრეკილნი არიან, როგორც ადამიანების შემთხვევაშია, მასზე ფიქრობენ კიდეც. თუმცა ერთია, ფიქრობდე კონფლიქტზე, მასზე ინფორმაციას ფლობდე ან ფსიქოლოგიურად განიცდიდე და სულ სხვაა, შენი ყოფიერება მისით ფუძნდებოდეს, მისით ისაზღვრებოდეს. თუ არ ვიაზრებთ სამყაროს, როგორც ჩვენი ცნობიერების ნაყოფს, მაშინ ფსიქოლოგია და ონტოლოგია ერთმანეთისგან მკაფიოდ გამიჯნული უნდა დარჩეს, ხოლო საღვთისმეტყველო განაზრებებში უპირატესობასა და საბოლოოობას ონტოლოგიას უნდა ვანიჭებდეთ.

კერძოსა და ზოგადის კონფლიქტი, როგორც „ჰიპოსტასისა“ და ბუნების შეჯახება, თავს იჩენს თვით ამქვეყნად მოსვლის ფორმაში ანუ მოვლენაში, რომელიც ნებისმიერი ადამიანისათვის დასაბამის მიმცემია. ბიოლოგიური შობა შეიცავს სიცრუეს, თითქოს ის სხვადყოფნა, რომელიც მისი მეშვეობით ჩნდება, საბოლოო მნიშვნელობის ონტოლოგიური სხვადყოფნაა: ადამიანის ბუნება დასაბამს აძლევს კერძო არსებებს, რომელთა განსაკუთრებულობა მომდინარეობს სხვა კერძო არსებათა სიკვდილიდან და აგებულია იმგვარად, რომ წარმოშვას სხვა კერძო არსებანი მისი საკუთარი განსაკუთრებულობის დათმობის ხარჯზე. სწორედ ეს არის *სქესობრივი გამრავლება*.

ადამიანის გამრავლების ბიოლოგიური მექანიზმი ჩადებულია ბუნების კანონში, რომელიც წინ უსწრებს კერძო არსების გაჩენას და მისი

[141] იხ., მაგ., Max., *Ep.* 15 (PG 91, 549C).

მხრიდან კონტროლს არ ექვემდებარება.[142] ამ ბიოლოგიური კანონის მიხედვით, ყოველი კერძო არსება, რომელიც იბადება, ისეა „მომართული“, რომ შობს სხვა კერძო არსებათ, რაც სახეობის ანუ ზოგადის გადარჩენას უზრუნველყოფს. ეს მექანიზმი მიბმულია სიკვდილის პროცესთან,[143] რაც ნიშნავს კერძოს შთანთქმას ზოგადში, ხოლო ჰიპოსტასისას – ბუნებაში.[144]

ღვთისმეტყველება ამ საკითხს სერიოზულად უნდა მოეკიდოს, რადგან ის შესაბამისობაშია ეკლესიის მამათა შეხედულებებთან.[145]

---

[142] წმ. მაქსიმე ყურადღებას ამახვილებს ამაზე, იხ. მისი *Quest, ad Thal.* 21 (PG 90, 312f.): დაცემის შემდეგ ადამიანი ისჯება იმით, რომ მისი შობა შედგება ვნებისა და ცოდვისგან, „რომელ ცოდვასაც აქვს ბუნების მიხედვით შობის კანონი“. ამიტომ, „არავინაა უცოდველი, რადგან ის ექვემდებარება მისი ბუნებით შობის კანონს, რომელიც შემოვიდა ცოდვის (დაცემის) გამო“. ყურადღება მიაქციეთ კავშირს ბუნებას, ცოდვასა და სქესობრივ გამრავლებას შორის.

[143] ამ კავშირს ბუნებას, ცოდვასა და სქესობრივ გამრავლებას შორის მაქსიმე ამატებს სიკვდილს, როგორც ჯაჭვის მომდევნო რგოლს. ამრიგად, იგი წერს: „სიკვდილი განაგებს მთელ ბუნებას (ადამის) დაცემის გამო... ყველამ, ვინც არსებობა ადამისაგან სიამოვნების (=სექსუალური) გზით, შობის კანონით მიიღო, აუცილებლად და მისგან უნებურად (ἀναγκαίως καὶ μὴ βουλόμενοι), საკუთარი შობა სიკვდილს დაუკავშირა, რადგან ბუნება ამით დაისაჯა“. იხ. *Quaest. ad Thal.* 61 (PG 90, 633 and 636); შდრ. *Quaest. ad Thal.* 65 (PG 90, 740B); *Amb*. 10 (PG 91, 1157A) და ა.შ.

[144] გასაოცარია, რომ მაქსიმეს იდეები დღეს დასტურდება ბიოლოგიური მეცნიერების კვლევით, რომელიც ბუნებრივ სიკვდილს სქესობრივ გამრავლებასთან აკავშირებს. იხ., მაგ., W.R. Clark, *Sex and the Origins of Death,* 1996, *passim* და p. xi: „შესაძლოა, *დაძაბუნება*, ბუნებრივი დაბერების შედეგი, სიცოცხლის გაჩენიდან მილიარდ წელზე მეტ ხანს არც არსებობდა. *დაპროგრამებული სიკვდილის* ამგვარი ფორმა, როგორც ჩანს, წარმოიშვა მაშინ, როდესაც უჯრედებმა გამრავლებასთან დაკავშირებული სექსუალური ექსპერიმენტები დაიწყეს. შეიძლება, ეს უმანკოების საბოლოო დაკარგვა იყო“. ბიოლოგიურ მეცნიერებაში სიკვდილსა და სქესობრივ გამრავლებას შორის კავშირის შესახებ იხ. ასევე: A. Klarsfeld and F. Revah, *Biologie de la mort,* 2000; J.D. Vincent, *La vie est une fable,* 1998. შდრ. R. Dawkins, *The Selfish Gene,* 1989, pp. 40-42; აგრეთვე – J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis,* 1977: „მიმართება სქესობრივ კავშირსა და სიკვდილს, სქესობრივ კავშირსა და ინდივიდის სიკვდილს შორის ფუნდამენტურია“ (გვ. 150); „თუკი ცოცხალ არსებაში სქესობრივი კავშირის არსებობა მიბმულია სიკვდილთან, რა გასაკვირია, რომ [სექსუალობის] ბოლო სიტყვა სიკვდილი უნდა იყოს?“ (გვ. 177).

[145] მაქსიმესთან ერთად იხ. ასევე Ath., *Exp. Psalm* 50.7 (PG 27, 240C); Gr. Nyss., *De hom. opif.* 16-18 (PG 44, 177f); Chrys., *De virg.* 14 (PG 48, 543ff.). შეცდომა იქნება, აქედან ნაჩქარევად დავასკვნათ, რომ ქორწინება და გამრავლება „ბოროტებაა“. ასეთი მანიქეური პოზიცია ონტოლოგიური ჭეშმარიტების მორალიზების ტოლფასი იქნებოდა. ეკლესიის მამები, რომლებიც ზემოხსენებული პოზიციიდან მსჯელობდნენ, საუბრობდნენ ონტოლოგიაზე და არა მორალზე. ყველა მათგანი განმარტავდა, რომ *მოცემულ გარემოებებში*, ე.ი. ჩვენს დაცემულ ყოფაში, სქესობრივი გამრავლება არის „სიკეთე“, როგორც შვილთასხმის მეშვეობით (ოქროპირი) სიამოვნების „კონტროლის“ მექანიზმი და ადამიანის ბუნების გამრავლება. თუმცაღა სქესობრივ გამრავლებას

ადამიანის რეპროდუქციული უნარით გამოწვეული მოწიწება და ლამის რელიგიური აღტყინება ქრისტიან თეოლოგებსა და ოფიციალურ ეკლესიაში, რომლებიც „ქორწინების ღვთისმეტყველებას“ ქმნიან და იდეალად „ბუნებრივ კანონს“ სახავენ, მხოლოდ იმით აიხსნება, რომ ღვთისმეტყველებამ სიკვდილის რეალობის აღსაქმელად ონტოლოგიის მიმართ ინტერესი, მასთან ერთად კი თვალის ჩინიც, დაკარგა. სიცოცხლეს, რომლისთვისაც კონფლიქტი ჭეშმარიტ სხვადყოფნასა და ბუნებას შორის გამქრალია, საბოლოოდ, ჰიპოსტასიდან თუ პიროვნებიდან სახეობათა უბრალო მახასიათებლად გადაქცევის საფრთხე ემუქრება. საბოლოო ჯამში, სექსუალობა ემსახურება ბუნებას პიროვნების დაკნინების ხარჯზე, რასაც პიროვნება, როგორც უპირატესად კერძო არსება, ვერ ღებულობს. ამიტომ არის, რომ კერძო არსების შობა, როგორც სიკვდილის მექანიზმის მოქმედების შედეგი, პიროვნებასა და ბუნებას შორის ონტოლოგიურ დონეზე დაპირისპირებას იწვევს.

ამგვარად, სიკვდილი, რომელიც ჩვენი ბიოლოგიური არსებობის ყველაზე ელემენტარული, ონტოლოგიურად საწყისი წერტილიდან ანუ უჯრედულ დონეზე მოდის, არ არის გამოწვეული გარეშე პირობებით და, განსხვავებით ჩვეულებრივი ავადმყოფობისა თუ უბედური შემთხვევისაგან, არ განაპირობებს არანაირ დამცავ რეაქციას. ეს თვით ბუნების მიერ „მოთხოვნილი“ და „ნასურვები“ სიკვდილია. ეს არის სიკვდილი, რომელსაც შეიძლება ვუწოდოთ „ჯანმრთელი“ და „ბუნებრივი“.[146] ნუთუ შესაძლებელია სიკვდილი იყოს „ჯანმრთელი“ ან „სასურველი“? ეს არის ტრაგიკული პარადოქსი, რომელიც არსებობის გულისგულში ძევს და ჩვენივე ბუნების გამო გვეძლევა. თუმცა პარადოქსი ტრაგიზმს იძენს მხოლოდ მაშინ, თუ კერძო ან პიროვნება ონტოლოგიური საწყისის დონეზე ადის, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თუკი ცალკეული ადამიანი, რომელიც ბუნებამ შვა, თითქოსდა სამების პიროვნება იყოს, აბსოლუტურად უნიკალურად და შეუცვლელად აღიქმება და განიხილება. ბუნება არათუ ვერშემძლეა, წარმოშვას ამგვარი ჭეშმარიტი და, პირველადი მნიშვნელობით, განსაკუთრებული ადამიანი, არამედ, სინამდვილეში, მის განკარგულებაში არსებული რეპროდუქციის მექანიზმით ხელს უშლის ამას. შესაძლოა, ისე ჩანდეს, თითქოს სხვადყოფნა ბუნებისათვის დამახასიათე-

---

ბოროტებად არ მიიჩნევდნენ და სიკეთესაც უწოდებდნენ (Chrys*., De virg.,* PG 48*,* 550), ეკლესიის მამებს ის არ გაუთავისუფლებიათ სიკვდილთან დაკავშირებული უარყოფითი ონტოლოგიური შედეგებისაგან.

[146] W.R. Clark*, Sex and the Origins of Death,* p. 32.

ბელი თვისებაა, მაგრამ, საბოლოო ჯამში, მას სიკვდილი შთანთქავს: ის ონტოლოგიურად აბსოლუტური არ არის.

კერძოს სიკვდილი, რასთანაც საქმე გვაქვს კაცთა მოდგმის ბიოლოგიური არსებობის ყველაზე ელემენტარულ, საწყის დონეზე,[147] უკიდურესი ინდივიდუალიზმის გამოვლინებითაა აღბეჭდილი: ეს სხვა არაფერია, თუ არა თანაზიარების მსხვრევა. პროფესორი უ.რ. კლარკი უჯრედის კვდომის პროცესს (სიკვდილის „დაპროგრამებული“ ფორმის შემთხვევაში) ამგვარად აღწერს: „პირველი მინიშნებას, რომ რაღაც უჩვეულო ხდება, უჯრედის პლაზმური მემბრანა გვაძლევს“. „ნიშნად იმისა, რომ მეზობლებისაგან განსხვავებული ბედი ელის, ეს უჯრედი სხვებს ფიზიკურად გამოეყოფა. ერთი მეორის მიყოლებით წყდება კონტაქტი პლაზმურ მემბრანასა და მომიჯნავე უჯრედთა მემბრანებს შორის მანამ, სანამ ის მარტო არ დარჩება. და შემდეგ უჯრედი სიკვდილის ნელ ცეკვას იწყებს“.[148] თანაზიარება და სხვადყოფნა ონტოლოგიურად ურთიერთქმედებს ბიოლოგიური არსებობის ძირშივე. ჭეშმარიტი ყოფიერება მხოლოდ იქ ჩნდება, სადაც ისინი ერთმანეთს თანხვდება.

ცალკეული უჯრედისა თუ ორგანიზმის კვდომა ის პროცესია, რომელიც მხოლოდ სხეულს ეხება. ბიოლოგიის ენაზე რომ ვთქვათ, „დაპროგრამებული სიკვდილი“, ჩართული სქესობრივ გამრავლებაში, მდგომარეობს დნმ-ის გახლეჩა-გაყოფაში იმ ნაწილებს შორის, რომელიც უჯრედთა შერწყმით (გენეტიკური ნაწილი ან ჩანასახის უჯრედები) გადაიცემა და რომელიც ორგანიზმის კვებისთვის, მოძრაობისთვის და ა.შ., ამასთან ერთად კი ჩანასახოვანი უჯრედების დასაცავად და ფუნქციონირებისათვის გამოიყენება (ე.წ. „სომატური ნაწილი“ – საინტერესო ასოციაციაა *სომასთან*, „სხეულთან“). ეს ნიშნავს, რომ სიკვდილი, რომელზეც ცალკეული ადამიანის გადარჩენასთან დაკავშირებით ვსაუბრობთ, *სხეულებრივია* – პიროვნებისა და ბუნების კონფლიქტი სწორედ *სხეულშია*. ჩვენივე *სომატური* ასპექტის დესტრუქცია და ხრწნა – აი, საყვარელი ადამიანის გარდაცვალებისას რასაც დავტირით. ადამიანის

[147] W.R. Clark, *Sex and the Origins of Death,* p. 61: უჯრედისა და ორგანიზმის სიკვდილი ერთმანეთთან არის დაკავშირებული.

[148] W.R. Clark, *Sex and the Origins of Death,* p. 35. როგორც ჩანასახის ნერვული სისტემის ჩამოყალიბება აჩვენებს, „რაწამს ცენტრალური ნერვული სისტემიდან ნეირონი სამიზნე უჯრედისაკენ დაიძრება, ის სიკვდილისათვის განწირულია. გარდაუვალ სიკვდილს მხოლოდ მაშინ გადაურჩება, თუ მეორე უჯრედთან კავშირს დაამყარებს. სამიზნე უჯრედი მას ქიმიური ნივთიერებებით (ე.წ. ზრდის ფაქტორით) ამარაგებს, რაც, ფაქტობრივად, სიკვდილის პროგრამას გამორთავს“ (გვ. 38). მხოლოდ თანაზიარებას ძალუძს სიკვდილის პროგრამის გამორთვა!

გენეტიკური კომპონენტი მომდევნო თაობას გადაეცემა, რითაც პირველადი ბაქტერიებიდან ჩვენამდე ბუნების შეჭიდულობა და უწყვეტობაა უზრუნველყოფილი. მაშ, თუკი სიცოცხლე კვლავაც გრძელდება, სხეულის დაკარგვას რაღატომ განვიცდით? პასუხი ერთადერთია: არა იმიტომ, რომ ევოლუციის რომელიღაც საფეხურზე ჩვენი ტვინი იქცა „გონებად“, რომელიც სიკვდილზე „ფიქრისაკენაა“ მიდრეკილი,[149] არამედ სხვა მიზეზით, რადგან განსაკუთრებულობა ონტოლოგიაში ისე არის ჩაქვითკირებული, რომ გონებისთვის არათუ აბსურდული, ეგზისტენციალურად მიუღებელია – სხეული, რომლითაც საკუთარ კერძო მყოფობასთან ურთიერთობისათვის ვართ შეკავშირებულნი, მოკვდავია და წარმავალი. ვინ იცის, სხეულის სიკვდილი ბუნებისათვის გადარჩენის გზა არის, თუმცა ცალკეული არსების გადარჩენა ყოფიერებისათვის ასევე მნიშვნელოვანია. თუკი კერძო არსების სიცოცხლის გახანგრძლივებას ვესწრაფვით, განა იმიტომ, რომ „აზროვნება“ ან „შეგრძნებები“ ამგვარად გვაქვს მოწყობილი, არამედ იმიტომ, რომ, როგორც ჩანს – ცნობიერად თუ არაცნობიერად (ეს კი, სიმართლე გითხრათ, არც არის მნიშვნელოვანი) – ჩვენი ყოფნა მის არსებობაზეა დამოკიდებული. ჩვენ ვართ *სხეულები*, ჩვენ არ *გვაქვს* სხეულები (რათა გენეტიკური მასალა უბრალოდ მივიღოთ და მომავალ თაობებს გადავცეთ) და ონტოლოგიურ იდენტობებს ჩვენი და სხვათა სხეულების ურთიერთობაში მოვიპოვებთ – ჩვენივე ყოფიერების იმ ნაწილის მეშვეობით, რომელსაც ბუნება, მას შემდეგ, რაც სახეობათა გადარჩენა გარანტირებულია, როგორც „არასასურველს“, განაგდებს.

სხეული – უფრო ზუსტად კი, ბუნების მიერ საკუთარი მიზნებისათვის გამოყენებული და გადაგდებული სხეული და არა სქესობრივი გამრავლებისას მემკვიდრეობით გადაცემული მისი ნაწილი – „მე“ და „შენ“ ვართ, კონკრეტული არსებები. ბუნების გადმოსახედიდან, ეს სხეული არაა ონტოლოგიურად პირველადი, ეს მიზნის მისაღწევი ინსტრუმენტია. ამ გაგებით, ნატურალიზმსა და პლატონიზმს შორის განსხვავება არ არის მაინცდამაინც ძირეული: სხეული, ონტოლოგიური თვალსაზრისით, არაა საბოლოო არც ერთი მათგანისათვის და ვერ გადარჩება მარადისობაში; მისი სიკვდილი, რომელიც ონტოლოგიურად არაფერია, სასურველიც კი არის.[150]

---

[149] ამგვარი იქნებოდა ბიოლოგ უ.რ. კლარკის პასუხი მწვავე კითხვაზე, თუ რატომ ამბობს ადამიანი უარს, მიიღოს „დაპროგრამებული“ და ე.ი. ბუნებრივი სიკვდილი (W.R. Clark, *Sex and the Origins of Death,* p. 175f.).

[150] შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ ნატურალიზმის შემთხვევაში, მატერია, რომელიც გადაიცემა და გადარჩება გამრავლებით, თავად არის „სხეულის ნაწილი“ და, ამდენად, ბუნებრივ გამრავლებას სხეულის გადარჩენისაკენ მივყავართ. თუმცა ეს მსჯელობა

ჰიპოსტასისა და ბუნების ნამდვილი კონფლიქტი წარმოიშობა მხოლოდ მაშინ, როდესაც მიიჩნევენ, რომ სხეული – მისი მოკვდავი კომპონენტი – არა სხვა ვინმედ, არამედ კერძო არსების საკუთარ თავად ყოფნისათვის (მაშასადამე, საერთოდაც ყოფნისათვის) სრულიად არსებითია. თუკი კონკრეტული არსება, რომელმაც განსაკუთრებულობა დაკარგა, საერთოდაც აღარ არის, შეიძლება ითქვას, რომ გამორჩეულობა მისთვის ონტოლოგიურად უზენაესია. და თუ სხეული ადამიანის გამოსარჩევად სრულიად აუცილებელია, სხეულის სიკვდილი ამ არსების გამოყოფას, შესაბამისად კი, თავად ყოფნასაც, საფრთხეს უქმნის. სხვადყოფნისა და ბუნების დაპირისპირება გარდაუვალია და კონფლიქტის მოსაგვარებლად, ამ ვითარებაში, *სხეულის აღდგომა* გვესაჭიროება.

სხეული რომ ადამიანის გამორჩეულობისათვის, შესაბამისად, სხვადყოფნისათვის (და, მაშასადამე, ონტოლოგიური იდენტობისათვისაც) აბსოლუტურად არსებითია, ის ფუნდამენტური რწმენაა, რომელსაც უძველესი ქრისტიანული ტრადიცია ეყრდნობა. ქრისტიანული ანთროპოლოგია იდენტობას ადამიანის სხეულის გარეშე არ იცნობდა და ასე იყო, აპოლოგეტებიდან, უპირველეს ყოვლისა კი, ირინეოსიდან მოყოლებული, მეთოდიოს ოლიმპიელამდე, რომელიც IV საუკუნეში მოღვაწეობდა.[151] მართლაც, მამა გიორგი ფლოროვსკი თავისი მოღვაწეობის ბოლო პერიოდში ამბობდა: „სხეული უსულოდ გვამია, სული კი უსხეულოდ – ლანდი“[152] და არა ადამიანი. მომდევნო საუკუნეებში ორიგენიზმის გავლენამ ეს რწმენა შეასუსტა და გააფერმკრთალა, თუმცა ეკლესიას არ შეეძლო იმის უარყოფა, რაც „ხორცის“ ანუ „სხეულის“ და არა ოდენ „მკვდრის“ აღდგომის შესახებ მრწამსში ეწერა.[153] ბოლოს და ბოლოს,

---

სამართლიანი იქნებოდა მხოლოდ სხეულის იმ ნაწილისათვის (ჩანასახის უჯრედებისათვის), რომელიც არ უზრუნველყოფს ან გამოხატავს განსაკუთრებულობასა და განსხვავებულობას ჰიპოსტასური გაგებით. სწორედ „სომატური“ ნაწილი არის სხეულის ის ასპექტი, რომელიც ამა თუ იმ არსებას განსაკუთრებულობასა და ნამდვილ განსხვავებულობას ანიჭებს. თუმცაღა, ბუნების პოზიციიდან, ის უსარგებლოა – თუ არა „სახიფათო“ ან არასასურველი – და ამიტომაც უნდა მოკვდეს. ამის მსგავსად, ცალკეული სხეული, პლატონიზმის მიხედვითაც, საბოლოოდ, უნდა მოკვდეს, თუმცა სხვა მიზეზით – კერძოდ, მასში ჩამწყვდეული სულის გასათავისუფლებლად.

[151] მაგალითად, Just., *Dial.* 80 (PG 6, 664f); Athenag., *De Resur.* 15 (PG 6, 1004f.); Iren., *Adv. Haer.* V.6.1 (PG 7, 1137f): Meth., *De Resur.* (PG 18, 230B-C). შდრ. Max., *Amb*. 7 (PG 91, 1101A-C).

[152] G. Florovsky, "The Resurrection of Life," *Bulletin of Harvard University Divinity School* XLIX, 71 (1952), pp. 5-26.

[153] იხ. J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds,* 1952, pp. 46, 86, 89, 91, 103, განსაკუთრებით – 163f.

ქრისტეს მკვდრეთით აღდგომის ყველაზე მნიშვნელოვან შედეგად ოდითგანვე ეს მიიჩნეოდა (1 კორ. 15).

რადგან ადამიანის ყოფიერების მაკონსტიტუირებელი და, შესაბამისად, მისი იდენტობისა და განსაკუთრებულობისათვის არსებითი სხეულია, ჰიპოსტასსა და ბუნებას შორის დაპირისპირება ყველაზე მეტად სხეულში იჩენს თავს. ამ კონფლიქტის მოგვარება, ადამიანის შემთხვევაში, სხეულის გარეთ შეუძლებელია: სხეულს, მაგალითად, სული უკვდავების მეშვეობით, ვერ გავექცევით, რადგან ასეთი გაქცევა თავად ადამიანის დაკარგვის ტოლფასია. სხეული შემოქმედმა იმგვარად შეამტკიცა, რომ ის ერთდროულად კონფლიქტისა და მისი მოგვარების *კერა* იყოს. განა პარადოქსული არ არის, რომ სხეული სხვადყოფნისა და, იმავე დროს, თანაზიარებისათვის ჭურჭელია. სხეული განგვიმტკიცებს და სრულყოფს ჩვენს განსაკუთრებულობას, სხეულითვე შევდივართ სხვა კერძო არსებებთან თანაზიარებაში. თუკი სხეული განგვაკერძოებს – მხოლოდ დაგვაცალკევებს და არ ჩაგვრთავს სხვა კერძო არსებებთან თანაზიარებაში – სხვადყოფნასა და თანაზიარებას შორის კონფლიქტი სხეულით განიცდება. თუმცა ვერ ვიტყვით, რომ ამგვარი კონფლიქტი იმთავითვე სხეულის განუყრელი ნაწილია. სხეული სიკვდილის საჭურჭლედ იქცა და ამ ფაქტის შედეგიც ეს არის. თუკი სხეულს სიკვდილის ნესტარი მოშორდება, კერძოსა და ბუნებას შორის საუკუნო კონფლიქტი შეწყდება და თანაზიარებისა და სხვადყოფნის ურთიერთშეხვედრის ალაგი გაჩნდება. ეს კი ნიშნავს, რომ ერთხელ და სამუდამოდ სიკვდილის დაუმარცხებლად ვერც *ჰიპოსტასსა* და ბუნებას შორის უთანხმოება მოგვარდება. ვინც ჩვენს ამჟამინდელ ისტორიულ რეალობაში ამ დაპირისპირების დაძლევასა ან შესუსტებას მოინდომებს და შეეცდება, პიროვნების არსებობაში ბუნებას ჰარმონიული ადგილი მიუჩინოს, თვალი უნდა დახუჭოს სიკვდილის პრობლემაზე და, შესაბამისად, აღდგომის, როგორც ქრისტეს პიროვნებაში აღსრულებული ისტორიული მოვლენისა და მთელი კაცობრიობის ესქატოლოგიური ხვედრის, გადამწყვეტ მნიშვნელობაზე.

3. სხვადყოფნა და „ახალი ყოფიერება“

(ა) სხვადყოფნა და ბუნების *ლოგოსი*

წინა ქვეთავში ვამტკიცებდი, რომ ადამიანის არსებობაში დაპირისპირება სხვადყოფნასა და თანაზიარებას ანუ კერძოსა (*ჰიპოსტასი*/პიროვნება) და ზოგადს (სუბსტანცია ან ბუნება) შორის არა მხოლოდ ონტოლოგიურია, არამედ *თავისთავად დაუძლეველიც* არის: ბუნება წინ უსწრებს კერძო არსებათ და კარნახობს საკუთარ კანონებს, საბო-

ლოოდ კი, სიკვდილით შთანთქავს კიდეც. ბუნების პოზიციიდან, კერძო არსებას არ უნდა ჰქონდეს გადარჩენისა და მარადიული არსებობის (ἀεὶ εἶναι) იმედი. ადამიანის ბუნებას „მისჯილი“ აქვს, მიჰყვეს ამ კანონზომიერებას და, ნაწილობრივ, ეს გახდა კიდეც მისთვის განმსაზღვრელი.[154]

ბუნების ამგვარი „უარყოფითი“ ხედვა ბევრს, მათ შორის ღვთისმეტყველებსაც, მიუღებელ გადაჭარბებად მიაჩნია. ბევრის აზრით, ძნელია, თითქმის აუტანელია, რომ მშვენიერება ბუნებისა, რომელშიც ვცხოვრობთ, გინდაც ბავშვის დაბადებისა და ზრდის თანმხლები ყველა სიხარული, თუნდაც სექსუალობით მონიჭებული სიამენი, ამგვარი ხედვით დავაკნინოთ. ისინი ბუნების შედარებით პოზიტიურ ხედვას ამჯობინებენ, ხოლო ეკლესია მთლიანობაში ყველაფერს აკეთებს საიმისოდ, რომ ამ შეხედულების გამყარებას ხელი შეუწყოს და ამგვარად ტანჯვისა და სიკვდილის მახინჯი სახის გამოჩენით გამოწვეული ტკივილი დააამოს. ეკლესიამ, რომელმაც ონტოლოგიას ფსიქოლოგია ჩაანაცვლა, დაივიწყა ბუნების უარყოფითი ასპექტები, იმდენად, რომ ტანჯვა ხან იდეალად დასახა,[155] ხანაც პრობლემად, რომელიც შეიძლება გადაიჭრას ან სულაც „სულიერებითა“ და „მოძღვრული მზრუნველობით“ მიიჩქმალოს.

ღვთისმეტყველები – ალბათ იმავე მიზეზით, რის გამოც ზოგადად ადამიანები – თავიანთ სფეროში ცდილობენ, პიროვნებისა და ბუნების დაპირისპირება შეასუსტონ ან უგულებელყონ. ამიტომ ისინი ან „დაიფერთხავენ“ მას, როგორც „თანამედროვე ეგზისტენციალიზმს“, ან აცხადებენ, რომ პატრისტიკულ ნააზრევს ბუნების შესახებ დადებითი ხედვა აქვს. დასავლეთის საღვთისმეტყველო ტრადიციაში არსებობს

---

[154] იხ. Max., *Quaest. Thalas.* 47 (PG 90, 424B); 64 (PG 90, 696Df.); 21 (PG 90, 312Bf.).

[155] „ტანჯვის მეტაფიზიკისაკენ“ სწრაფვა რუსულ ღვთისმეტყველებაში განსაკუთრებით შესამჩნევია. ეს თვალსაჩინოდ არის გადმოცემული დოსტოევსკისთან, რომლისთვისაც ჭეშმარიტი პიროვნულობა, ჩანს, „საყოველთაო ტანჯულში“ აღსრულდება. იხ. საინტერესო სტატია C. Paul Schroeder, "Suffering Towards Personhood: John Zizioulas and Fyodor Dostoevsky in Conversation on Freedom and the Human Person," *St Vladimir's Theological Quarterly* 45 (2001), pp. 243-64. სტატიის ავტორი მართებულად შენიშნავს, რომ ჩემი პოზიცია განსხვავებულია. თუმცა „გამოცდილება გვასწავლის, რომ „უუნარობის უნარიანობის“ ადამიანურ სამკვიდროში ტანჯვა და სიყვარული განუყოფლადაა გადაჯაჭვული“ ("Suffering Towards Personhood"). ჩემი შეხედულებით, სიყვარული ტანჯვის მიღებით მიზნად ისახავს მის ტრანსცენდირებასა და გადალახვას, მის აღმოფხვრასაც. სიკვდილის მსგავსად, ტანჯვა სიყვარულის „მტრად“ რჩება. აღდგომა გამორიცხავს „ტანჯვის მეტაფიზიკას“. სწორედ ამ მიზეზით, განსხვავებით ს. ბულგაკოვისაგან (იხ. მისი „ღვთის კრავი“), გინდაც ი. მოლტმანის „ჯვარცმული ღმერთისგან“, სამების შინაგან ცხოვრებაში რაიმეგვარი „კენოტიკურობის“ შეტანა რთულად მესახება.

ამგვარი წარმოდგენა და ეს იქიდანაც ჩანს, რომ, სულ მცირე, ავგუსტინედან მოყოლებული, მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში, ბუნება და სუბსტანცია როგორც ღმერთთან, ასევე ქმნილებასთან მიმართებაში ყოფიერების უმაღლეს ფორმად ითვლებოდა.

მაშინაც კი, როცა პიროვნების იდეამ მნიშვნელოვნება შეიძინა და ის დასავლურ აზროვნებაში სუბსტანციის იდეას შეუპირისპირეს ან სულაც დაუპირისპირეს, სხვადყოფნა და პიროვნულობა, სინამდვილეში ონტოლოგიური ხასიათის მოუპოვებლად, კვლავ მოაზროვნე სუბიექტის ფსიქოლოგიურ გამოცდილებაზე დარჩა მიბმული.[156] თუმცა, როგორც მომდევნო განმარტებები გვიჩვენებს, ბერძნულ პატრისტიკულ ნააზრევში ყველაფერი სხვაგვარადაა.

მე უკვე ცალსახად განვმარტე ჩემი პოზიცია, ბერძენი მამების შემთხვევაში, ღვთის ყოფიერებასთან დაკავშირებით და ამ საკითხს წინამდებარე ნაშრომში კვლავაც არაერთხელ დავუბრუნდები: ბუნება ანუ სუბსტანცია სრულად თანხვდება პიროვნულობას ღმერთის არსებობაში, რაიმე დაპირისპირება მათ შორის წარმოუდგენელია; ღმერთში სხვადყოფნა და თანაზიარება ერთმანეთს განაპირობებს. რაც შეეხება ადამიანს, ამ შემთხვევაში, ძირითადად წმ. მაქსიმე აღმსარებელს მოვიშველიებთ, რადგან იგი ვრცლად საუბრობს ადამიანის ბუნებაზე, რაც ამა თუ იმ განმარტებას საჭიროებს.

მაქსიმე „ბუნების თანახმად“ (κατὰ φύσιν) არსებობაზე, როგორც არსებობის უმაღლეს ფორმაზე, ისე საუბრობს და მისთვის ბუნებისაგან გადახვევა (παρὰ φύσιν) დაცემის სინონიმია. თუმცა ზუსტად რას გულისხმობს იგი? მაქსიმეს მკვლევრები ამ საკითხს ღიად ტოვებენ, რაც საშუალებას გვაძლევს, ვივარაუდოთ, რომ ამ ეკლესიის მამისათვის ყოფიერების ავთენტიკურ სახეს არსებობის „ბუნებრივი“ წესი უფრო ავლენს, ვიდრე „პიროვნული“.

მაქსიმე, როგორც ზემოთ ითქვა, პოზიტიურ შინაარსს დებს ტერმინში „ბუნება“, მაგრამ ამასთან ერთად ყოველთვის უნდა გავითვალისწინოთ, თუ როგორ ესმის მას λόγος φύσεως. ამ გამოთქმას ჯერჯერობით უთარგმნელად ვტოვებთ, რადგან მისი მნიშვნელობის განსამარტად ორიოდე სიტყვით ვერ შემოვიფარგლებით. მაქსიმესათვის „ბუნების

[156] თანამედროვე ეგზისტენციალიზმის მიერ წამოყენებული დებულება, რომლის მიხედვითაც „არსებობა წინ უსწრებს არსს“, ყოველთვის სუბიექტივიზმად იყო გაგებული. შდრ. J.-P. Sartre, *Existentialism* (English trans. by B. Frechtman, 1947), pp. 15-18: „ადამიანი სხვა არაფერია, თუ არა ის, რადაც თავად ქმნის საკუთარ თავს. ასეთია ეგზისტენციალიზმის პირველი პრინციპი“.

ლოგოსი“ არის გამონათქვამი, რომელიც მიუთითებს არათუ ბუნებაზე, როგორც ასეთზე, არამედ ბუნებაზე, რომელიც მისი მიზნის (σκόπος) ანუ დასასრულის (τέλος) თანახმად არსებობს, ეს კი საღვთო ლოგოსის ჰიპოსტასში არსებულ ბუნებას აღნიშნავს.[157] „ბუნების თანახმად“ (κατὰ φύσιν) არსებობა ნიშნავს არსებობას „ბუნების ლოგოსის შესატყვისად“ (κατὰ τὸν λόγον τῆς φύσεως). ეს, თავის მხრივ, გულისხმობს ღმერთის განზრახვის შესაბამის არსებობას, რომლის მიხედვითაც ბუნება ლოგოსის ჰიპოსტასში უნდა ჩაერთოს.[158] ასე რომ, როდესაც მაქსიმე საუბრობს არსებობაზე „ბუნების თანახმად“, ის გულისხმობს შემდეგს: არსებობის ნამდვილი და ჭეშმარიტი გზა ისაა, რომელიც შეეთანხმება ქრისტეს ჰიპოსტასში ადამიანის ბუნების შეჰიპოსტასებას.[159] ეს თანხმობა მიიღწევა მაშინ, როდესაც ბუნება სიკვდილის ვნებისაგან განიწმინდება[160] ე.ი. თანაზიარება და სხვადყოფნა ონტოლოგიურად ბოლო ჟამს ერთმანეთს დაემთხვევა. მაქსიმესათვის „ბუნების ლოგოსი“ აღნიშნავს არა ბუნებას, როგორც ასეთს, არამედ *გაპიროვნებულ* ბუნებას. თუ ამაზე ყურადღებას არ გავამახვილებთ, მაქსიმეს ღვთისმეტყველების გაგებისას ორ ფუნდამენტურ შეცდომას დავუშვებთ: ა) დაცემა და ცოდვა, სიკვდილის ჩათვლით, უბრალოდ არსებობის პირვანდელი ბუნებრივი მდგომარეობიდან გადახვევაა; ბ) არსებობის ნამდვილი ფორმა ბუნებასთან, როგორც ასეთთან, თანხმობაში ყოფნის ტოლფასია (ბუნება საბოლოო ონტოლოგიური ცნებაა). „ბუნების ლოგოსი“ მიუთითებს ბუნებაზე, რომელიც შეჰიპოსტასებულია პიროვნებაში, ის არის ბუნების კერძო გამოვლინება. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ბუნების ლოგოსის თანახმად“ არსებობა ნიშნავს ბუნების შეჰიპოსტასებას ჭეშმარიტ და ნამდვილ პიროვნულო-

---

[157] იხ. განსაკუთრებით *Amb.* 7 (PG 91, 1080B-C; also 1084B).

[158] იხ. კარგად ცნობილი ტექსტი *Quaest. Thalas.* 60 (PG 90, 620f.). შდრ. *Myst.* 1 (PG 91, 668A-B); *Amb.* 7 (PG 91, 1081C): „ერთი ლოგოსი არის მრავალი ლოგოსი და მრავალი ლოგოსი არის ერთი (εἷς და არა ἓν, რაც ნიშნავს პიროვნებას). შემოქმედებით და შემამტკიცებელ გამოსვლასთან მიმართებაში ითქმის, რომ ერთი არის მრავალი; ხოლო განგებულებით ერთისაკენ მრავლის დაბრუნებასთან დაკავშირებით (როცა ერთი შემოკრებს ყოველივეს) ითქმის, რომ მრავალი არის ერთი (εἷς).

[159] *Amb.* 7 (PG 91, 1097B): „რამეთუ საუკუნეთა და თაობათა უწინარეს დაფარული საიდუმლო ახლა გაცხადდა ძე ღვთისას ჭეშმარიტი და სრულყოფილი განკაცებით; მან თავის თავთან შეაერთა ჩვენი ბუნება ჰიპოსტასის თანახმად (καθ᾽ ὑπόστσιν)...“

[160] „მარადმყოფობა“ (ἀεὶ εἶναι), ე.ი. სიკვდილის დაძლევა, არის ჩვენდამი ბოძებული მადლი – მესამე და საბოლოო შობის გზით – მკვდრეთით აღდგომისას მაშინ, როცა ჩვენი ბიოლოგიური შობა მხოლოდ არსებობას გვაძლევს, ხოლო ნათლობა „კეთილმყოფობას“ გვანიჭებს. *Amb.* 42 (PG91, 1325B).

ბაში, ზოგადი არსებობის (ბუნების) გადაყვანას სამუდამოდ სხვადყოფნისა და კერძო არსებობის მდგომარეობაში. „ბუნების ლოგოსი“ ახდენს არა პიროვნების „ნატურალიზაციას“, არამედ ბუნების „პერსონალიზაციას“ ზოგადიდან კერძოში მისი გადაყვანით, თვით ყოფიერებაში სხვადყოფნის შემოტანით.

ეს დასკვნა აჩვენებს, თუ რაოდენ შეიძლება განსხვავდებოდეს მაქსიმეს საღვთისმეტყველო ინტერპრეტაცია ფილოლოგიურისაგან. ამ უკანასკნელს დასკვნები სიტყვათა შესწავლის საფუძველზე გამოაქვს. პირველი მათგანი კი სიტყვებს ავტორის უფრო ფართო საღვთისმეტყველო აზროვნების კონტექსტში მოიაზრებს. ჩვენს კერძო შემთხვევაში, საღვთისმეტყველო ინტერპრეტაციის შედეგი არის პატრისტიკულ აზროვნებაში სხვადყოფნისა და პიროვნულობის ონტოლოგიური მნიშვნელობის კიდევ ერთხელ დამტკიცება: ჭეშმარიტი ყოფიერება არის მხოლოდ ის, რომელიც არსებობს სამუდამოდ, როგორც „სხვა“, როგორც კერძო, როგორც პიროვნული. არსებობის დაცემულ მდგომარეობაში დაპირისპირება ზოგადსა და კერძოს შორის გამოწვეულია მეორის ხარჯზე პირველი მათგანის შენარჩუნებით. გამოხსნილ, ესქატოლოგიურ არსებობაში ზოგადი შენარჩუნებულია კერძოში, ბუნება განმტკიცდება და გადარჩება პიროვნულობის მეშვეობით.

ამ დასკვნის პასუხად შეიძლება ვიკითხოთ: ნუთუ ბუნება არ შედგება კერძო საგნებისაგან? ნუთუ თვითონ წმინდა მამები, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, არ იყენებენ ტერმინ „ჰიპოსტასს“ ნებისმიერი სახის არსებობის მიმართ, იქნება ეს „პიროვნული“ თუ „უპიროვნო“?[161] რატომ უნდა გავხადოთ კერძო არსების გადარჩენა პიროვნულობაზე დამოკიდებული?

ამ კითხვაზე ცალსახა საღვთისმეტყველო და დოგმატური პასუხი იქნება შემდეგი: უბრალოდ იმიტომ, რომ, როგორც აღვნიშნეთ, ღვთის ნება და განზრახვა (βουλή) სამყაროს შექმნისას იყო მისი „თავმოყრა“ ძეში ანუ *ლოგოსში* – პიროვნებაში და ეს ეხება სამყაროს, როგორც მთლიანის, გამოხსნას. ქმნილების *ლოგოსები*, რომლებზეც დამოკიდებულია „ბუნების ლოგოსი“, ნამდვილად მხოლოდ *ლოგოსის* ჰიპოსტასში შეიძლება არსებობდეს. ქრისტიანული თვალსაზრისით, ქმნილებისათვის წარმოუდგენელია არსებობის სხვა გზა თუ არა „ქრისტეში“, რაც, პატრისტიკული თვალთახედვით, ლოგოსის *ჰიპოსტასში* არსებობას ნიშნავს. ქრისტიანულ კოსმოლოგიაში პიროვნულობიდან გასაქცევი არ არსებობს.

[161] იხ. ზემოთ სქ. 131.

ეს „დოგმატური“ პასუხი აიხსნება შემდეგი ფუნდამენტური ჭეშმარიტებით: ხრწნილებასა და სიკვდილს ექვემდებარება ყველა ბუნებრივი კერძო არსება. „განსხვავება“ ანუ სხვადყოფნა ქმნილებაში „დაყოფის“ შედეგია და ეს ონტოლოგიური შინაარსის შეკითხვას ბადებს: რამდენად ჭეშმარიტია კერძო არსების ყოფიერება, თუკი გარკვეულ მომენტში ის წყვეტს არსებობას, როგორც კერძო? როგორ შეუძლია „თაგვს“, იყოს ნამდვილი „პიროვნება“, თუ პიროვნულობა კერძო არსებობას (*ἴδιον*) ნიშნავს და ამ ცხოველის კერძო არსებობის ხვედრი გაქრობაა? პიროვნულობა ანუ *ჰიპოსტასი* მიზნად ისახავს მისი კერძო არსებობის გადარჩენას, მარადმყოფობას (ἀεὶ εἶναι); მხოლოდ სიკვდილისგან გათავისუფლებულ კერძო არსებას შეუძლია იყოს ონტოლოგიურად ჭეშმარიტი კერძო არსებობა, რაც ჭეშმარიტ პიროვნებას ანუ ჰიპოსტასს ნიშნავს.[162]

ადამიანები შეიქმნენ „ღვთის ხატად და მსგავსად“, რაც ჩვენი განსახილველი თემის კონტექსტში ნიშნავს, რომ კერძო არსებანი ანუ ჰიპოსტასები უნდა იყვნენ ონტოლოგიურად ნამდვილი, მსგავსად წმინდა სამების პიროვნებებისა – არ უნდა ექვემდებარებოდნენ გაქრობასა და სიკვდილს. ამას გარდა, ეს ნიშნავს იმასაც, რომ ადამიანები, როგორც ღვთის ხატებანი, მოწოდებულნი არიან, მოკვდავობის გადალახვის შესაძლებლობა მთელ ქმნილებას შესთავაზონ ანუ აჩვენონ ჭეშმარიტი არსებობა მათი „ჰიპოსტასების“ უკვდავ ღმერთთან პიროვნულ ურთიერთობაში შეჰიპოსტასებით ისე, რომ მათ ჭეშმარიტი ჰიპოსტასური არსებობის მოპოვება შეძლონ. ეს გულისხმობს, რომ თუ კერძო არსებანი, რომელთაგანაც სამყარო შედგება, „ჰიპოსტასებად“ ანუ *იდიად* იწოდებიან, მათ ეს სახელი ადამიანის *ჰიპოსტასის* გადარჩენის გამო დაერქვათ. თავის მხრივ, ადამიანიც იწოდება ჰიპოსტასად იმის გამო, რომ ის არის ჭეშმარიტად ჰიპოსტასური ღმერთის ხატი და იმიტომაც, რომ ბოლოს ადამიანი ჩართული იქნება ლოგოსის ჰიპოსტასში. თუ *ჰიპოსტასი იდიონის* სინონიმია, ანუ კერძო არსება – და სწორედ ამას გულისხმობენ ბერძენი

[162] მაქსიმეს ქრისტოლოგიის ესქატოლოგიურ პერსპექტივაში, მხოლოდ ქმნილების ძის *ჰიპოსტასში* გადარჩენის წყალობით, ნებისმიერი კერძო არსება ბუნებით ფლობს *ჰიპოსტასს*, ამ სიტყვის ჭეშმარიტად ონტოლოგიური გაგებით. რაც საბოლოოდ სიკვდილში შთაინთქმება, ის „ჭეშმარიტად“ ონტოლოგიური არსება არ არის. ჭეშმარიტი ყოფიერება და ჭეშმარიტი კერძო არსება ანუ ჰიპოსტასი – როგორც ყველაფერი მაქსიმეს ონტოლოგიაში – მხოლოდ „მომავალ მდგომარეობას“ მიეკუთვნება (შდრ. *Scholia eccl. hier.* 3.2; PG 4, 137D) და მისი „ჰიპოსტასი“ მისგან იღებს სათავეს. ამრიგად, „უპიროვნო“ საგნები თავიანთ ჰიპოსტასურ თვისებას მოიპოვებენ „ჰისპოსტასის“, *როგორც თავისუფალი პიროვნების*, წყალობით. კერძო არსებად ყოფნა და, ამდენად, არსებობა ნამდვილი გაგებით, „პიროვნული“ თუ „უპიროვნო“, პიროვნული თავისუფლების ნიჭია და არა „ბუნებრივი“ მოცემულობა.

მამები – აქედან გამომდინარეობს დასკვნა, რომ ერთადერთი ჭეშმარიტი კერძო არსებობა, ონტოლოგიური თვალსაზრისით, საბოლოო ჯამში, გვხვდება ღვთის პიროვნულობაში, რამდენადაც ეს ეხება ქმნილებას განკაცებული ძის *ჰიპოსტასში*, რომელში შეჰიპოსტასებისკენაც არის ის მოწოდებული ბოლო ჟამისათვის. ამგვარი კერძო არსებობისკენ ანუ ჰიპოსტასად გახდომისკენ არის მოხმობილი ადამიანი, როგორც ღვთის ხატი – ჭეშმარიტად ონტოლოგიურად კერძო არსება, რომელშიც დაძლეულია მოკვდავობა. ასეთ კერძო არსებას დანარჩენი ქმნილების შეჰიპოსტასების უნარი შესწევს ისე, რომ ადამიანის ყოფიერებაში ჩართვით გამოხსნილი იქნება ქმნილებაც. ამრიგად, ჰიპოსტასური არსებობის ეს „ჯაჭვი“, ადამიანის *ჰიპოსტასის* მეშვეობით, სამებასთან აკავშირებს ყოველი ქმნილების „ჰიპოსტასს“, როდესაც ეს უკანასკნელი თანახატექმნება (συμμορφία – კირილე ალექსანდრიელი) სამებისგან ძის განკაცებულ ჰიპოსტასურ არსებობას. ეს კავშირი უზრუნველყოფს და გამოხატავს სამყაროს – კერძო არსებათა კომპლექსურობის, თანაზიარებისა და, იმავდროულად, სხვადყოფნის – გადარჩენას.

ამ ტიპის ესქატოლოგიურ ონტოლოგიაში ფილოსოფიური ტერმინები „ბუნება“ და „ჰიპოსტასი“ მნიშვნელობას იძენს არა წარსულიდან ან აწმყოდან, არამედ *მომავლიდან* – „ახალი ყოფიერებიდან“, ქმნილების *ტელოსიდან* ანუ საბოლოო დანიშნულებიდან. ასეთია ეკლესიის მამათა აზროვნება, რომელიც, მაქსიმეს მსგავსად, საგნების ჭეშმარიტ არსებობას მხოლოდ მომავალში ათავსებს.[163] ამ ტიპის ონტოლოგიაში ჩვენ მიერ რეალობის გამოსახატავად გამოყენებული ტერმინები თავიანთ მნიშვნელობას იძენენ იმ არსებობის ფორმიდან, *რომლისთვისაც* შეიქმნა წარსული თუ აწმყო რეალობა.[164] მხოლოდ ის არის ნამდვილი, რაც ბოლოს გადარჩება – დანარჩენი ან „აჩრდილია“, რომელიც მომავალს „აუწყებს“, ან „ხატი“ ანუ „წინასახე“ და „წინაგანცდა“,[165] ბოროტება კი მათგან არც ერთი არაა და ამდენად ის არის არარა.[166]

---

[163] Max., *Scholia eccl hier.* 3.2; PG 4, 137D. „სქოლიოების“ ავთენტიკურობის საეჭვოობა ამ გამონათქვამის ჭეშმარიტებაზე არ აისახება, რადგანაც მაქსიმეს აზროვნებას მთლიანად ესქატოლოგიური ონტოლოგია მსჭვალავს.

[164] ეს ნიშნავს იმას, რომ ონტოლოგიაში „რეალობა“ და „ჭეშმარიტება“ ერთმანეთისაგან უნდა გავმიჯნოთ. პირველი აღნიშნავს იმას, რაც, ამ ყოველივეს სიკვდილიანობით გაქრობის ჩათვლით, ფაქტობრივად არის, ხოლო მეორე გულისხმობს ჭეშმარიტ ყოფიერებას, რომელიც არყოფნაში არ გადადის.

[165] Max., იხ. ზემოთ სქ. 155.

[166] Max., *Quaest. Thalas.* 1 (PG 90, 253A-C). აღსანიშნავია, რომ (ყოველ შემთხვევაში, მაქსიმესათვის) მიზეზი, რის გამოც ბოროტება არის არარსებობა, საძიებელია იმაში,

(ბ) სხვადყოფნა და უნიკალურობა

კერძო არსება შეიძლება გადარჩეს, როგორც კერძო და არ შთაინთქას ზოგადში მხოლოდ და მხოლოდ მაშინ, თუკი მისი საბოლოო მიზანსწრაფვა არის სხვა და ეს სხვა კი პიროვნებაა, რომელსაც კერძო არსების ჰიპოსტასად ქცევა და ონტოლოგიურ სტატუსამდე ამაღლება შეუძლია. ეს ნიშნავს შემდეგს: თუკი რომელიმე არსების არსებობის საბოლოო მიზანი საკუთარი თვითებაა, მისი ბუნება ან რაიმე ზოგადი, ვთქვათ, იდეები, იდეალები ან ზნეობრივი პრინციპები, მისი თავისებურება ვერ გადარჩება და ონტოლოგიურ ჭეშმარიტებად ვერ მოგვევლინება. ამ შემთხვევაში, ეს იქნება ყალბი კერძო არსებობა, რომლის ხვედრიც ზოგადში შთანთქმა და სიკვდილია. ამიტომაც კითხვას, არის თუ არა *სინამდვილეში* ჩვენი არსებობის საბოლოო მიზანი, პატრისტიკული ტერმინოლოგიით, „სხვა“, ოღონდ არა ἄλλο, არამედ ἄλλος ანუ არა ბუნება, არამედ პიროვნება და ჰიპოსტასი, გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება.[167]

თუ ამ პრინციპს ზნეობრიობად, ქცევის კოდექსად ვაქცევდით, ბუნებრივ კანონზე ან სამართლიანობის იდეასა და „ინდივიდის უფლებებზე“ დაფუძნებული ეთიკა მიუღებელი გახდებოდა. გამომდინარე იმ ფაქტიდან, რომელიც უკვე განვიხილეთ და გავაანალიზეთ, რომ ადამიანის ფუნდამენტური კონფლიქტი მე-სა და სხვას, ასევე ბუნებას და კერძო არსებობას (ἄλλος – ἄλλο) შორის მიმდინარეობს, სხვადყოფნის ზემოხსენებული პრინციპის მორალზე გადატანა ამ დაპირისპირებას მხოლოდ სააშკარაოზე გამოიტანდა. თუ, მაგალითად, მთაზე ქადაგებას ან, ფაქტობრივად, მთელ სახარებს, რომელიც გვავალებს, რომ მარცხენა ლოყა მივუშვიროთ ყველას, ვინც მარჯვენაზე გაგვილაწუნებს, გავყიდოთ და ღატაკებს დავურიგოთ, რაც გვაბადია და ა.შ. ეთიკურ ნორმად ვაქცევთ, სხვისი ამგვარი აბსოლუტური უპირატესობა თვითებას გაანადგურებს და ბუნების კანონით მისი „დასჯის“ ტოლფასი იქნება. ამიტომ, არ არსებობს სხვადყოფნის ეთიკა, რომელიც ჯვრისაკენ არ მიგვიძღვის. თუმცა განა შესაძლებელია ჯვრის მორალურ კანონად დაწესება? განა შესაძლებელია მოწამეობისა და ასკეტიზმის ეთიკის ნაწილად ქცევა? გვაქვს კი ჩვენ სხვადყოფნის ამგვარი ეთიკა?

რომ ის გადახვევაა იმ მიზნისაკენ მიმართული მოძრაობიდან, რისთვისაც სამყარო შეიქმნა. ამას აშკარად გულისხმობს ესქატოლოგიური ონტოლოგია: ბოლოს გადარჩება მხოლოდ ის, ვინც ფლობს ჭეშმარიტ ყოფიერებას.

[167] Gr. Naz., *Ep.* 101.4 (PG 37, 180A-B); Max., *Ep.* 15 (PG91, 552B): ἄλλο = ბუნების სხვადყოფნა; ἄλλος = პიროვნების სხვადყოფნა.

სხვადყოფნის პრინციპის გადატანა მორალის სფეროზე ლოგიკურ სიძნელეებსაც გამოიწვევს. თუკი ზნეობრივ მოთხოვნად ვაქცევთ იდეას, რომ სხვა, როგორც ასეთი, სინამდვილეში მხოლოდ იმ შემთხვევაში არსებობს, თუკი პიროვნებად და ჰიპოსტასად გაიაზრება და არა ბუნებად ან თვითებად, მაშინ ყოველი არსება, ზემოხსენებული მნიშვნელობით, აბსოლუტურ სხვად უნდა განვიხილოთ. თუმცა, თუ ყველა კერძო არსება აბსოლუტურად სხვა არის, მაშინ აბსოლუტურად სხვა ერთი არსებაც არ იქნება; ის შეიძლება სხვა იყოს საკუთარი თავისა ან ბუნების მიმართ და ზოგადად ყველაფრის მიმართ, მაგრამ სხვების მიმართ აბსოლუტურად სხვა არ იქნება. სხვადყოფნა არის ცნება, რომელიც მისი აბსოლუტური მნიშვნელობით ანუ სინამდვილეში ნებისმიერი სახის განზოგადებას გამორიცხავს. სხვა მხრივ, ეთიკა ზოგადი პრინციპებით ოპერირებს და, ამგვარად, იძულებულია, არსებათა ზოგად კატეგორიას დაუქვემდებაროს ერთეული – კონკრეტული სხვა – რომელიც, განსაზღვრებიდანვე გამომდინარე, ნებისმიერ სხვა ერთეულთან მიმართებაში აბსოლუტური განსაკუთრებულობაა. ეგზისტენციალურ და გამოცდილებისეულ ცნებებში გადატანისას ამ ვითარებას შემდეგ დასკვნამდე მივყავართ: შეუძლებელია, მიიჩნევდე, რომ ყველა „სხვა“ აბსოლუტური და ჭეშმარიტია და მას შესატყვისად ეპყრობოდე. იმისათვის, რომ ვინმე აბსოლუტურად სხვა იყოს, ის უნდა იყოს უნიკალური. საბოლოო ჯამში, სხვადყოფნა, თავისივე განსაზღვრებიდან გამომდინარე, უნიკალურობას გულისხმობს.

ვიდრე იმ საკითხზე გადავალთ, სხვადყოფნა, როგორც უნიკალურობა, განსაკუთრებით, ქრისტიანული ღვთისმეტყველების შესატყვისად, ცხოვრებაში როგორ უნდა განხორციელდეს, მოდით, მოკლედ განვიხილოთ ამ პრობლემის ერთ-ერთი არცთუ თვალში მოსახვედრი ასპექტი – გავმიჯნოთ სხვადყოფნა, როგორც უნიკალურობა და როგორც *განსხვავება*.

ხშირად სხვადყოფნასა და განსხვავებას ერთი და იმავე მნიშვნელობის ცნებებად მიიჩნევენ. თუმცა, თუკი სხვადყოფნა უნიკალურობად გვესმის, მაშინ ის *განსხვავებისაგან* მკვეთრად უნდა გაიმიჯნოს. განსხვავება უნიკალურობას არ ნიშნავს; ის არ მოითხოვს, ნებისმიერი „სხვა“ სხვებთან მიმართებაში აბსოლუტურ სხვად მივიჩნიოთ და ამიტომ ეს აბსოლუტური ანუ ონტოლოგიური სხვადყოფნა არ არის. განსხვავება შეიძლება იყოს სიმეტრიული; ის შეიძლება გამოიხატოს *მრავალფეროვნებისა* და *ნაირგვაროვნების* ცნებებით, რომლის ფარგლებშიც არც ერთ სხვას არ მართებს, გამოირჩეოდეს და აღემატებოდეს დანარჩენებს ონტოლოგიური სხვადყოფნის მნიშვნელობით. თუკი სხვადყოფნა უნიკა-

ლურობად გვესმის, ლაპარაკია აბსოლუტურ მეტაფიზიკურ ექსტერიორულობაზე და, ამ შემთხვევაში, ურთიერთობა „სხვებს“ შორის აუცილებლად ასიმეტრიული იქნება.

განსხვავება ბუნებრივი ან მორალური კატეგორიაა, უნიკალურობა კი პრიოვნულობის სფეროს უნდა მივაკუთვნოთ. ორი ან მეტი არსება ერთმანეთისაგან განსხვავდება ბუნებრივი ან მორალური თვისებებით, რომლებიც, საბოლოო ჯამში, სულაც არ არის უნიკალური, რადგან უნივერსალურის ანუ *სახეობის* ნაწილია (შავი ან თეთრი, მამაკაცი ან დედაკაცი, ზნეობრივი ან უზნეო და ა.შ.). სხვა მხრივ, პიროვნება, როგორც ღვთის ხატი, მიუხედავად მისი ბუნებრივი ან მორალური თვისებებისა, რომლებიც შესაძლებელია მრავალ „სხვასთანაც“ საზიარო ჰქონდეს, „სხვა“ არის. ამ შემთხვევაში, „განსხვავებას“ ქმნის არა ბუნებრივი და მორალური თვისებები, *არამედ განსაკუთრებული და უნიკალური ურთიერთობა* (σχέσις), *რომელშიც რომელიღაც „სხვა“ გამორჩეულია, როგორც უნიკალური სხვა*.

განსხვავებისა და უნიკალურობის გამიჯვნის ყველაზე ცხადი ნიმუში წმინდა სამების ღვთისმეტყველებაშია მოცემული. ყველა ნიშანთვისება, რომელსაც ჩვეულებრივ ჩვენს კულტურაში განსხვავებაზე მისანიშნებლად ვიყენებთ, სინამდვილეში, სამი საღვთო პიროვნებისათვის საერთოა და საღვთო ბუნებას (ყოვლისმცოდნეობა, სიწმინდე, ძალა, სიკეთე, მოქმედება და ა.შ.) მიეკუთვნება. *პიროვნული სხვადყოფნა* არის ერთადერთი სხვაობა, რომელზეც სამების შემთხვევაში შეგვიძლია ვისაუბროთ.[168] ეს სხვადყოფნა გულისხმობს უნიკალურობასა და რადიკალურ სხვაობას, რომელიც მომდინარეობს არა ბუნებრივი და მორალური თვისებებიდან ან ამ თვისებათა ნაზავიდან, არამედ უნიკალური ურთიერთობებიდან.[169] თუკი სხვადყოფნას უნიკალური

[168] προσωπικὴ διαφορά, Max., *Ep.* 15 (PG 91, 553D). შდრ. Bas., *Adv Eun.* 1.19 (PG 29, 556B).

[169] საინტერესოა, თუ როგორ მოიხმობს წმინდა ბასილი სამი ადამიანის მაგალითს ბუნებასა და ჰიპოსტასს შორის განსხვავების საჩვენებლად: იმ დამახასიათებელ თვისებებს (ἰδιώματα), რომლებსაც პეტრესა ან პავლეს ზოგადად ადამიანისაგან განსხვავების საჩვენებლად ახსენებს, იგი იღებს არა ბუნებრივ თვისებათა კრებულიდან, არამედ გამორჩეულად პიროვნული ურთიერთობებიდან თუ თვისებებიდან – პეტრეს შესახებ საუბრისას ჩვენ ვფიქრობთ იონას ძეზე, რომელიც წარმოშობით ბეთეზდელია, ანდრიას ძმაზე და ა.შ.; პავლეს შესახებ საუბრისას, გვახსენდება „თვისებათა კრებული (συνδρομῆ ἰδιωμάτων)“, რომ ის თარსუსელია, არის ებრაელი, ფარისეველი, გამალიელის მოწაფე და ა.შ. (C. *Eun.* 2, 4 (PG 29, 577Cf.). გრიგოლ ნოსელი ჰიპოსტასური განსხვავების საჩვენებლად, პიროვნული

ურთიერთობა შობს ან განაპირობებს, ის არის არა განსხვავება, არამედ უნიკალურობა.

(გ) სხვადყოფნა და ეროსი

სხვადყოფნის, როგორც უნიკალურობის, განცდის შესაძლებლობა ეროტიკაში გვეძლევა. *ეროსი* ერთი არსებიდან მეორისაკენ მოძრაობა და *ექსტაზია*.[170] ამგვარი *ექსტაზი*, ესოდენ ცოცხლად აღწერილი ძველი ბერძნებისა და რომანტიკოსების მიერ, ბუნებაშიც კი მოიძებნება. თუმცა *ეროსის* ამგვარი ხედვა არც სხვისაგან არის და არც სხვისაკენ. ეს არის თვითის *ექსტაზი*, ბუნების შინაგან ენერგიათა გამოხატვა და აღსრულება – რაღაც ისეთი, რაც უფრო ბუნებრივია, ვიდრე პიროვნული.

რათა ეროსი, პიროვნული გაგებით, სხვადყოფნის ჭეშმარიტ გამოხატულებად იქცეს, ის არა მხოლოდ *ექსტაზური*, არამედ – და უპირველეს ყოვლისა – *ჰიპოსტასური* უნდა იყოს: მას კერძო არსების თავისუფალი მოქმედება უნდა აღძრავდეს და მისი საბოლოო მიზანი სხვა კერძო არსება უნდა იყოს. ეს *ეროსის* სქესობრივი ან „პლატონური“ ფორმით მიუღწეველია. სქესობრივი ეროსის შემთხვევაში, ეროტიკული მოძრაობა სათავეს თვითიდან იღებს და ეს ბუნების კანონებითაა ნაკარნახევი. ის არც სხვისითაა გამოწვეული და არც სხვისკენაა მიმართული.[171] ამის მსგავსად, ეროსის შემთხვევაში, რომელზეც პლატონი

ურთიერთობებიდან (მამობა, ძეობა და ა.შ.) მომდინარე თვისებათა გარდა, დამატებით იყენებს ბუნებრივ თვისებებს (სიქაჩლეს, სიმაღლეს). კონკრეტულ პიროვნებაში ჰიპოსტასირების გამო, ამ თვისებებით ბუნება გახდება განსაკუთრებული (ἰδικόν) ἄτομον, ეს ტერმინი მხოლოდ ამ კონკრეტული თვალთახედვით, ანუ თავისებურებიდან გამომდინარე, πρόσωπον-ის იდენტურია *(De com. not.;* PG 45, 179D); ἄτομον-ის πρόσωπον-თან იგივეობის შესახებ იხ. თავი IV, დანართი.

[170] ეროსის საფუძვლიანი გამოკვლევისათვის, რომელიც ჩემი მიდგომისაგან განსხვავდება, იხ. Ch. Yannaras, *The Person and Eros,* 1976 (ბერძნულად).

[171] ეს აშკარაა ბიოლოგიურ დონეზე. ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, როგორც ჩანს, ამასვე ადასტურებს ფროიდის დაკვირვებებიც. ისინი გამორიცხავენ სხვის ფუნდამენტურ როლს ადამიანის სექსუალობაში: „სქესობრივი ინსტინქტი თავდაპირველი სახით მისი ობიექტისაგან დამოუკიდებელია; ობიექტის მიზიდულობით არც მისი წარმოშობაა გამოწვეული“ (S. Freud, “Three Essays on the Theory of Sexuality”, *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* English trans. by J. Strachey *et al.,* vol. VII, 1953, p. 148). ეს ნიშნავს, რომ სხვა, სქესობრივი *ეროსის* შემთხვევაში, *მიზეზი* არ არის და ის არც მიზანი და საბოლოო დანიშნულებაა: „ამიტომ ბავშვობაში სქესობრივი ინსტინქტი არ არის გაერთიანებული და პირველად ის ობიექტის გარეშე არსებობს“ (“Three Essays on the Theory of Sexuality”, p. 233). ბავშვურ სექსუალობაში „ინსტინქტი სხვა ადამიანების მიმართ კი არ არის

საუბრობს, სიკეთისა და მშვენიერების მიზიდულობის ძალას წინ ვერ აღუდგება ტრფიალი. კონკრეტული და კერძო ამ დროს ის საშუალებაა, რომელიც გარკვეულ მიზანს ემსახურება და, საბოლოოდ, ეწირება იდეას.[172]

ამრიგად, ხორციელი თუ პლატონური ეროსის შემთხვევაში, როგორც ჩანს, სხვა არის ეპიფენომენი და არა დამფუძნებელი ონტოლოგიური ფაქტორი. და თუმც ისე ჩანს, თითქოს ეროტიკული მოძრაობა ერთი კერძო არსებისკენაა მიმართული, ეს არსება, ამ სიტყვის აბსოლუტური მნიშვნელობით, უნიკალური სულაც არ არის – ის საშუალებად „იხმარება“ მიზნის მისაღწევად, ბუნებრივი ლტოლვა იქნება ეს, განზრახვის აღსრულება თუ, პლატონიზმის შემთხვევაში, იდეასთან წილხვედრა.

ეროსის პატრისტიკული გაგება სრულებით სხვაგვარია. მაქსიმე, დიონისეს მოძღვრებას მიმდევარი და გამგრძელებელი, აღწერდა ეროსს, როგორც *ექსტაზის მოძრაობას*, რომლის მგზნებარებაც მხოლოდ ძლიერდება, არ წყდება, ვიდრე მოტრფიალე „სატრფოსთან ერთ მთელ ქმნილი, მისით მოცული, გამომხსნელ საზღვრებს (περίλεψις, περιγραφή) არ დანებდება ნებით (ἑκουσίως), თავისუფალი არჩევნით (κατὰ προαίρεσιν)“.[173] საბოლოო ეროტიკული მდგომარეობა აღწერილია, როგორც „მოცვა“, „მოსაზღვრა“ (περίλεψις, περιγραφή) და ეს ზოგადისაგან კერძოს შთანთქმას გამორიცხავს. ეს მთელთა ერთობაა, რომლის

მიმართული, არამედ სუბიექტი დაკმაყოფილებას საკუთარი სხეულით იღებს“ (“Three Essays on the Theory of Sexuality“, p. 181). როგორც ჩანს, ლაკანი ადამიანურ სექსუალობას აკავშირებს ენასა და სიმბოლურობასთან, ამგვარად კი – სხვასთან, რომელიც ორ სქესობრივ პარტნიორს შორის დგას, როგორც მესამე მხარე (J. Lacan, *Le Seminaire. Livre XX. Encore, 1972-73,* 1975, p. 64). თუმცა უნდა გვახსოვდეს, რომ ლაკანისათვის სხვა სიმბოლურობის საუფლოა და არა კონკრეტული ადამიანი (იხ. ზემოთ, სქ. 112). როგორც თავად განმარტავს, სქესობრივი ლტოლვა მიმართულია არათუ „მთელი პიროვნებისაკენ“, არამედ ნაწილობრივი ობიექტებისკენ; არ არსებობს სქესობრივი ურთიერთობა ორ სუბიექტს შორის: ქალი მამაკაცისთვის არსებობს არა როგორც რეალური სუბიექტი, არამედ როგორც მის ფანტაზიათა ობიექტი (*Le Seminaire. Livre XX. Encore, 1972-73,* p. 58). ასე რომ, ლაკანის მიხედვითაც, კერძო „სხვა“, როგორც კონკრეტული სუბიექტი, სქესობრივი *ეროსის* არც მიზეზია და არც მიზანი. იგი კატეგორიულად გამორიცხავს სიყვარულს, როგორც სქესობრივი ეროსის ნაწილს და მას განიხილავს მხოლოდ ილუზიად, რომელიც ორ სქესს შორის სინამდვილეში არ არსებულ ჰარმონიას რეალურად მოგვაჩვენებს (იხ. მისი *The Seminar. Book II,* English trans. by S. Tomaselli, 1988, p. 263).

[172] იხ. ქვემოთ, თავი VII. საინტერესოა, რომ ლაკანი თავის დაკვირვებას სქესობრივ ეროსში სიყვარულის არარსებობის შესახებ „ნადიმში“ აღწერილ პლატონურ სიყვარულსაც უსადაგებს.

[173] *Amb.* 7 (PG91, 1073C-D).

ფარგლებშიც ონტოლოგიურ მთლიანობას ორივე არსება ინარჩუნებს. საყურადღებოა ისიც, რომ ეროტიკული მოძრაობის მიზეზიცა და მიზანიც სხვა არაფერია (ვთქვათ, ბუნება, იდეალი ან თავად სიყვარულისმიერი ურთიერთობა), თუ არა *კონკრეტული სხვა*, რომელშიც ეროტიკული მოძრაობა შეყოვნდება და ივანებს. ეროსის ამგვარი გაგება გამორიცხავს ბუნების მონობას, სურვილს სხვის მიღმა,[174] „სიყვარულის სიყვარულს“, მან მხოლოდ კონკრეტული სხვის სიყვარული იცის.[175]

განაცხადი სხვადყოფნაზე, როგორც აბსოლუტურ უნიკალურობაზე, რომელიც ეროსის შესახებ კონცეფციის ნაწილია, ერთობ იოლია, ექსკლუზიურობის მოთხოვნად მივიჩნიოთ: თუკი სატრფო აბსოლუტურად უნიკალურია, ჭეშმარიტად და აბსოლუტურად ერთადერთი სხვა არის, განა შესაძლებელია დანარჩენი კერძო არსებანი ჭეშმარიტი მნიშვნელობით სხვანი იყვნენ? ექსკლუზიურობა იმთავითვე ვარაუდობს ინდივიდუალიზმს და, ეროსის შემთხვევაში, აზრს მხოლოდ მაშინ იძენს, თუ ეროტიკული ურთიერთობა, როგორც ბუნების ძახილი, განიცდება და აღიქმება ფსიქოლოგიურად და არა ონტოლოგიურად, რაც, სინამდვილეში, ჩვენს ყოფით გამოცდილებაში ჩვეულებრივი ამბავია. ვინმეს ან რამის გამოსარიცხად გვესაჭიროება გამოყოფის „ონტოლოგია“ – ცალკეული არსების გამიჯვნა ურთიერთობიდან, რომლითაც ის შემტკიცებულია და, მსგავსად არისტოტელესი, განსასაზღვრად – τὸδε τὶ ანუ თავისთავადი რაობა. როცა ეროსი მხოლოდ ფსიქოლოგიური გამოცდილებაა, რათა დაადგინო სატრფოს უნიკალურობა, დასაშორებლად და გამოსაყოფად შესაბამისი პირობები გესაჭიროება,[176] ხოლო თანაზიარების ონტოლოგიის

---

[174] ეს დაგვანახებს, რომ მაქსიმესა და ლაკანს წადილის ცნება სრულიად განსხვავებულად ესმით. ლაკანისთვის სხვა, როგორც წადილის ობიექტი, აღარ არის საწადელი მას შემდეგ, რაც ის მოპოვებულია. წადილი ყოველთვის იმის სურვილია, რაც გვაკლია. მსგავსი დაკვირვება წადილის ლევინასისეულ კონცეფციასაც მიესადაგება (იხ. ზემოთ).

[175] შეადარეთ ეს ეროსის გაგებას შუა საუკუნეებში, იხ. დ. დე რუჟემონის მნიშვნელოვანი გამოკვლევა – D. de Rougemont, *L'amour et l'occident,* 1956: „ტრისტანს და იზოლდას არ უყვართ ერთმანეთი, ეს უნდა ითქვას და ყველაფერი ამას ამტკიცებს. *რაც მათ უყვართ, ეს არის სიყვარული ანუ თვითონ შეყვარების აქტი*... მათი სიყვარული არ არის სიყვარული სხვისა, რომელიც არსებობს კონკრეტულ რეალობაში. მათ ერთმანეთი უყვართ, მაგრამ თითოეულს უყვარს მეორე არა *სხვისგან, არამედ საკუთარი თავიდან გამომდინარე*“ (pp. 27, 37-38; ხაზგასმა დედნისეულია). დე რუჟემონის ეს მეტად მნიშვნელოვანი მონოგრაფია ინგლისურად ნათარგმნი და გამოცემულია სათაურით *Passion and Society,* trans. by Montgomery Belgion, 2nd edn, 1956.

[176] შდრ. კვლავ D. de Rougemont, *L'amour et l'occident,* p. 29: „შეიძლება ითქვას, რომ ისინი [შეყვარებულები] ხელიდან არ უშვებენ შემთხვევას, რომ ერთმანეთს

შემთხვევაში, ვინმეს ან რამის უნიკალურობის დასადგენად ეს კერძო არსება ყოველივე არსებულთან ურთიერთობაში უნდა დაინახო. მის უნიკალურობას დაადგენ არა სხვა არსებათაგან მისი *გამოყოფით*, არამედ სხვათა *ჩართვით* მის იდენტობაში. რელაციური ონტოლოგია არ იცნობს სხვას სხვათა გარეშე – საკუთარ იდენტობას ყველა მოიპოვებს ურთიერთობათა წიაღ და არა თვინიერ. სწორედ ამიტომ, რამეთუ უნიკალური არსება, ეროსის ობიექტი, საკუთარ იდენტობას სხვებთან ურთიერთობაში შეიძენს, მის უნიკალურ სიყვარულში შევიყვარებთ ყველს, რაც კავშირშია მასთან და შემტკიცებულია მის იდენტობაში.

მაშ, რითღა განსხვავდება უნიკალური არსების ტრფობა და მასთან დაკავშირებულ სხვა არსებათა სიყვარული? რა არის *უნიკალურობის* სპეციფიკური შინაარსი?

უნიკალურობა, რომელიც ეროსს სიყვარულის სხვა გამოვლინებათაგან განასხვავებს, რამდენიმე ფაქტორითაა განპირობებული. ყველაზე მნიშვნელოვანი მათ შორის არის *მიზეზი*: სხვათა მიმართ სიყვარული გამოწვეულია ერთადერთი მიზეზით და ეს მიზეზია ის არსება, რომელიც შევიყვარეთ განუმეორებელი სიყვარულით. მხოლოდ ამ უნიკალურ არსებაში, მხოლოდ მისი წყალობით, გვიყვარს ყოველივე მასთან დაკავშირებული. ამგვარი სიყვარულის ზენა გამოვლინება არის ქმნილებისადმი ღმერთის სიყვარული. მამა ღმერთს განუმეორებლად უყვარს მხოლოდ ერთი პიროვნება – თავისი ძე.[177] „მხოლოდშობილი" (μονογενής) – ზედსრათავი, რომელიც მამისა და ძის მიმართებას გამოხატავს, აღნიშნავს არა მხოლოდ ერთადერთ შვილს, არამედ მას, ვინც უყვართ განუმეორებელი სიყვარულით (ὁ ἀγαπητός). მასში, მისი მეშვეობითა და მის გამოა, რომ მამას უყვარს ყოველივე არსებული, რადგან მან ისინი „მასში" შექმნა და „მისთვის" (კოლ. 1.16-18). ამ განუმეორებლად საყვარელ ძეში შემოკრებილი ქმნილი არსებები ერთდროულად არსებობენ, როგორც ღმერთისგან განსხვავებულნი და

დაშორდნენ და თუ საამისო საბაბი არა აქვთ, თვითონვე იგონებენ". არსებობს ცთუნება, რომ ამ აღწერასა და ზემოხსენებულ „ტანჯვის მეტაფიზიკას" შორის მსგავსება დავინახოთ.

[177] მამას ასევე უყვარს სულიწმიდა, მაგრამ ის „მხოლოდშობილი" არ არის. გარკვეული გაგებით, მამასთან სულიწმიდის ურთიერთობა – ღმერთის შემთხვევაში კი, სიყვარული ონტოლოგიურია და არა ფსიქოლოგიური ანუ ეს ჰიპოსტასის წარმოებაა და არა გრძნობა – მყარდება ძის გავლით. მისი ერთადერთი მიზეზი არის მამა, თუმცაღა იერარქიულად ეს ხდება მას შემდეგ, რაც იშვება ძე, რათა „ძის შუამავლური მდგომარეობით საღვთო სიცოცხლეში დაცულ იქნეს მისი უფლება, იყოს მხოლოდშობილი (μονογενής)", Gr. Nyss., *Quod non sint* (PG 45, 133). იხ. ქვემოთ, თავი V.

მისი თანამოზიარენი. იოანეს სახარება საოცარი სიტყვებით გადმოგვცემს: მამას ვუყვარვართ, რადგან ჩვენ შევიყვარეთ ერთადერთი საყვარელი ძე (იოან. 16.27; შდრ. 14.21). უნიკალურობა არის არა ექსკლუზიურობა, არამედ ინკლუზიურობა – ეს არის ინკლუზიურობის *მიზეზი.*

ამრიგად, უნიკალური სიყვარულის ობიექტი არის ჰიპოსტასი, რომელიც ახდენს სხვა არსებების ჰიპოსტასირებას – სხვა, რომელიც განამტკიცებს სხვებს, მათ იდენტობას, საკუთარ ჰიპოსტასს ანიჭებს. არსებობის ქრისტოლოგიურ ხედვაში შეუძლებელია მოიძევებოდეს ჰიპოსტასები ჰიპოსტასირების გარეშე ერთადერთი და განუმეორებელი ძის ჰიპოსტასში, რომელიც არის მამის უნიკალური ჰიპოსტასი (ებრ. 1.3). სიყვარული, როგორც ეროსი, ახდენს არსებათა ჰიპოსტასირებას ანუ გადააქცევს მათ კერძო არსებებად, როდესაც ჩართავს ერთადერთ ჰიპოსტასში (განუმეორებელი სიყვარულის საგანში). უნიკალურობა არათუ გამორიცხავს სხვა კერძო არსებებს, არამედ აფუძნებს მათ სხვადყოფნას თანაზიარებაში და მისი მეშვეობით.[178]

---

[178] ვ. ლოსკი (*In the Image and Likeness of God,* 1974, p. 188f.) ეკლესიის ერთობას აღწერს, როგორც ანტითეზას „ბუნება/პიროვნება“ და ქრისტეს ადამიანის ბუნების ერთიანობას, ხოლო სულიწმიდას პიროვნებათა სიმრავლეს უკავშირებს. ამრიგად, ის მკაცრად უკუაგდებს შეხედულებას, რომ ჰიპოსტასი შეიძლება თავის თავში მოიცავდეს სხვა ჰიპოსტასებს. ამ პოზიციის გასამყარებლად იგი განმარტავს მათეს (მათ. 18.20) ისე, რომ გამონათქვამი გამორიცხავს მნიშვნელობას „მე ვატარებ მათ ჩემში“ ან „ისინი (მისი სახელით შეკრებილნი) არიან ჩემში“. ამის ნაცვლად, „ჩემი სახელით“ მისთვის „ბუნების ერთიანობას“ ნიშნავს (გვ. 189). თუმცა ამგვარი განმარტება უგულებელყოფს სხვა წყაროებს (იოანესა და პავლეს), რომლებშიც ხშირად გვხვდება ასეთი გამონათქვამები. როგორც სხვაგან ვამტკიცებდი (იხ. ჩემი *Being as Communion,* pp. 124-25), ანტითეზა „ბუნება/პიროვნება“ ეკლესიოლოგიაში „ქრისტე/სულიწმიდის“ ანტითეზის შესატყვისად არ გამოდგება. „მრავალი“ გაერთიანებულია არა „ერთის“ ბუნებაში, არამედ მის *პიროვნებაში* – როგორც ეკლესიოლოგიაში, ასევე ქრისტოლოგიაში ერთობა ჰიპოსტასური არის. ეკლესიის „პოლიჰიპოსტასურობა“ შეესატყვისება ქრისტეს, როგორც „პოლიჰიპოსტასირებულს“. ლოსკის აზრით, ეს შეიცავს შეუსაბამობას: „იმგვარი წარმოდგენა, თითქოს პიროვნება ან ჰიპოსტასი შეიცავს სხვა პიროვნებებს, როგორც მთელის ნაწილებს, შინაგანად წინააღმდეგობრივია“ (*In the Image and Likeness of God,* p. 188). მისი დაკვირვებით, ეკლესიის ერთიანობა უნდა მიეწერებოდეს ბუნებას და არა პიროვნებას. ლოსკის სქემა ამგვარია: ქრისტე=ბუნება=ერთიანობა, სულიწმიდა=პიროვნება=ეკლესიის მრავალფეროვნება. ეს სქემა პრობლემურია: სულიწმინდა არა მხოლოდ ამრავალფეროვნებს, არამედ აერთიანებს კიდეც (1 კორ. 12.13; ეფ. 4.4) და ქრისტე აერთიანებს არა ბუნების მეშვეობით, არამედ „ჰიპოსტასურად“ ე.ი. პიროვნულად. ჩემი პოზიცია ლოსკისას სრულიად უპირისპირდება: არათუ *ბუნების*, არამედ *პიროვნების* მეშვეობით შეიძლება ორი და მეტი სხვა გაერთიანდეს. ეს იმიტომ, რომ მაქსიმესაგან აღებული ხედვის დახმარებით, *ბუნებანი აერთიანებენ მხოლოდ იმიტომ, რომ ისინი ფლობენ*

ყოფიერების ამგვარი ხედვა გვეხმარება, გავიგოთ კარგად ცნობილი გამონათქვამი ἐν Χριστῶ – „ქრისტეში“, რომელიც განსაკუთრებით ხშირად გვხვდება პავლეს ეპისტოლეებში. საჭირო არ არის, ის მისტიკური ტერმინოლოგიით განვმარტოთ ან შევუპირისპიროთ სხვა შესიტყვებას – σύν Χριστῶ – „ქრისტესთან“, როგორც ნამდვილ პავლესეულ გამონათქვამს. პავლე მრავალგზის საუბრობს ქრისტეზე – როგორც მის ცხოვრებასა და არსებობაზე, ასევე ქრისტიანთა ცხოვრებაზე, რომელიც დაფარულია ქრისტეში და მისი მეშვეობით – ღმერთში (გალ. 2.19-20; ფილ. 1.21,23; კოლ. 3.1-4; და ა.შ.). მისთვის ქრისტე არის უნიკალური სხვა, რომელშიც და რომლის მეშვეობითაც ყველა სხვა არსება სიყვარულის ობიექტია არა ფსიქოლოგიური, არამედ ონტოლოგიური გაგებით, რადგანაც ყველაფერი მასში არსებობს (კოლ. 1.16) და მოიპოვებს განსაკუთრებულ იდენტობას. ქრისტეში და მისი მკვდრეთით აღდგომის მეოხებით განადგურებულია სიკვდილი, რომელიც თან სდევს ბუნებრივ გამრავლებას და კერძო არსებები, რომლებთან ურთიერთობაში ჩვენ ვარსებობთ, გადარჩებიან, როგორც კერძო არსებები და მოიპოვებენ ჭეშმარიტ არსებობას, როგორც სხვანი თანაზიარებაში.

ამიტომ ცხოვრება ქრისტეში ნიშნავს ნებისმიერი ჩვენი ურთიერთობის მოთავსებას ქრისტეს ჰიპოსტასში – ვისშიც და ვისი მეშვეობითაც მოვიპოვებთ ჩვენს პიროვნულ იდენტობას. ქრისტე ერთადერთია, ვისაც ძალუძს, ყოველივეს, რასაც ჩვენ უნიკალურ და განუმეორებელ არსებად მივიჩნევთ, ონტოლოგიური ჭეშმარიტება, მარადიული ცხოვრება მიანიჭოს, რადგან ის არის ერთადერთი, ვისშიც დაიძლია სიკვდილი – კერძო არსებობის საფრთხე. სწორედ ამიტომ ქრისტეს შეუძლია, მოითხოვოს მის მიმართ აბსოლუტურად უნიკალური ურთიერთობა, მოითხოვოს ისიც, რომ მის გამო უარვყოთ სხვა არსებათა (მამის, დედის, მეუღლის, შვილებისა და ა.შ.; მათ. 10.37; ლუკ. 14.26) ერთადერთობა და

ჰიპოსტასს; ერთიანობის პრინციპი ძევს არა ბუნებაში, არამედ პიროვნებაში. ეს იძლევა საშუალებას, თანაზიარება იყოს ისეთი ერთიანობა, რომელიც თანხვდება მრავალფეროვნებას და პირიქით – ანუ სხვადყოფნა და თანაზიარება არის ერთსა და იმავე დროს. ამ შემთხვევაში, პიროვნებები არ არიან მოცულნი, როგორც ნაწილები, მთელის მიერ – ეს რა თქმა უნდა წინააღმდეგობრივი დებულება იქნებოდა – უფრო მართებულია, ვთქვათ, რომ ისინი შეჰიპოსტასებულნი არიან სხვა ჰიპოსტასში, როგორც *მთელნი თანაზიარებაში*. ეს გადამწყვეტი საკითხია: თუკი ერთობას ბუნებასთან დავაკავშირებთ და არა ჰიპოსტასთან, მაშინ პოსტმოდერნულობისთვის, არცთუ უსაფუძვლოდ, ესოდენ საშიში ტოტალიტარული ონტოლოგია გარდაუვალი გახდება. თუმცა, თუ ერთიანობა ჰიპოსტასურ დონეზე განხორციელდება, რის ჩვენებასაც ამ ნარკვევში ვცდილობ კიდეც, ამგვარი ტოტალიტარული ონტოლოგიის საფრთხე უსაფუძვლოა.

განუმეორებლობა, არა იმიტომ, რომ სურს, ამგვარად მოკვეთოს ყველა, ვინც განუმეორებლად გვიყვარს, არამედ იმიტომ, რომ ის არის ერთადერთი, ვისაც მათი შეჰიპოსტასება და მათთვის მარადიული ცხოვრების მინიჭება ძალუძს. მის გარეშე მათი უნიკალურობა არ იქნება ონტოლოგიურად ჭეშმარიტი, მათ მიმართ ჩვენი ეროსი კი ტრაგიკულად შეწყდება მათივე სიკვდილით, რომელიც ყოველგვარი უნიკალურობის მტერია (1 კორ. 15.26).

(დ) სხვადყოფნა და ეკლესიური ყოფიერება

ეკლესია არის კრებული, რომელშიც სხვადყოფნა უნიკალურობაში და უნიკალურობით განიცდება. ქრისტეს სხეულად ყოფნით ეკლესია არსებობს, როგორც ყველა კერძო არსების ქრისტეს უნიკალურ ჰიპოსტასში შეჰიპოსტასება. ქრისტეს ჰიპოსტასი უზრუნველყოფს ამ არსებათა ონტოლოგიურ ჭეშმარიტებას, მარადიულ გადარჩენას – ἀεὶ εἶναι – მისი მკვდრეთით აღდგომის წყალობით. შეჰიპოსტასება ხდება სულიწმიდაში ანუ თავისუფლებასა (2 კორ. 3.17) და თანაზიარებაში (*კოინონია* – 2 კორ. 13.13). ეს ყოფიერების ესქატოლოგიური მდგომარეობის წინასწარ დაგემოვნებაა (საქმე. 2.18). სულიწმიდა გვთავაზობს განმაპიროვნებელ ძალას, რომელიც უზრუნველყოფს, რომ ქრისტეში შეჰიპოსტასება მრავლის ერთში შთანთქმითა და სხვადყოფნის დაკარგვით არ დასრულდეს. ასე არის ეკლესიის თითოეული წევრისა და ყოველი ეკლესიის კრებულისა თუ სტრუქტურის შემთხვევაში.[179] ეკლესია, ყველანაირი გაგებით, თანაზიარებაა სხვადყოფნაში და სხვადყოფნა თანაზიარებაში.

რათა ჩავწვდეთ ეკლესიის საიდუმლოს, როგორც სხვადყოფნას თანაზიარებაში, უნდა გავიხსენოთ ის, რაც უკვე ითქვა ეროსთან დაკავშირებით: უნიკალურობა არ არის ექსკლუზიურობა და ჰიპოსტასირება არ გულისხმობს ჰიპოსტასების გაქრობას უნიკალურ ჰიპოსტასში. ქრისტე – და, საბოლოო ჯამში, მამა – ჩვენს გამოცდილებაში არის უნიკალური პიროვნების ნიმუში, რომლისკენაც აღიძვრის ეროსი (შდრ. ზემოთ მაქსიმე) და რომელთან მიმართებაშიც არც ერთ სხვა არსებას არ აქვს მნიშვნელობა, თუ ის არ არის ჩართული ურთიერთობაში, რომელიც აფუძნებს უნიკალური სიყვარულის განმცდელ პიროვნებას. ეროსის ზოგადადამიანური განცდის შემთხვევაში, უნიკალური არსება, ვისკენაც

[179] ეს იდეა განვრცობილია ჩემს ნაშრომში *Being as Communion, passim*, განსაკუთრებით, III და VI თავებში.

არის მიმართული ჩვენი სიყვარული, თავის იდენტობას შეზღუდული ოდენობის ურთიერთობებიდან მოიპოვებს. ამიტომ არსებობს რეალური შესაძლებლობა იმისა, რომ უნიკალურობა იწვევდეს ექსკლუზიურობას. ასე არ არის ქრისტესთან, რომლის ჰიპოსტასშიც ჩართული არის ყველა და ყველაფერი (τὰ πάντα; ეფ. 1.10, 23; კოლ. 1.16). ქრისტეს ანუ უნიკალურად და აბსოლუტურად სხვის უნიკალური სიყვარული გვანიჭებს მათგან ყველას სიყვარულს, ვისთან ურთიერთობაში შესვლაც მან აირჩია. ამრიგად, ეკლესიის მეშვეობით, ჩვენ შევიყვარებთ არსებულთაგან ყველას და ყველაფერს.[180]

ეს შეიძლება ისე ჟღერდეს, როგორც, ქრისტეს გარდა, ყველა არსებისათვის უნიკალურობის, საბოლოო ჯამში კი, ეროსის გაუქმება. იძლევა თუ არა უნიკალურობა საშუალებას, გვიყვარდეს „უნიკალურ“ არსებათა სიმრავლე? დასაშვებია, რომ ეროსი მიემართებოდეს ადამიანებისაკენ ისევე, როგორც ქრისტესაკენ, თუ ადამიანთა მიმართ მხოლოდ სიყვარული შეიძლება გვქონდეს და არა ეროსი, რომელიც არის მხოლოდ ქრისტესათვის, ერთადერთი უნიკალური არსებისათვის? ეს შეკითხვები, აკადემიური თვალსაზრისით, საინტერესო არ არის, ისინი ღრმადაა დაკავშირებული ქრისტიანის რეალურ ცხოვრებასთან და, კერძოდ, მასთან, რაც „სულიერებად“ და „სულიერ ცხოვრებად“ (უმართებულოდ) იწოდება.

ეროსი, თითქოსდა შეუთავსებელი „სულიერ ცხოვრებასთან“, ქრისტიანულ ტრადიციაში მეტ-ნაკლებად ანათემიზებული იყო. ამას სხვადასხვა მიზეზი განაპირობებდა. ერთ-ერთი მიზეზი ის არის, რომ ხშირია სექსუალობასთან ეროსის, გაიგივება თუ არა, ასოცირება. ეს განსაკუთრებით შეიმჩნევა პურიტანულ ქრისტიანულ ტრადიციაში, რომელიც ყოველივე სექსუალურისა და ხორციელის მიმართ შიშისა და ზიზღის კულტივირებას ცდილობს. ამას ონტოლოგიური მიზეზების გამო როდი სჩადიან, ვთქვათ იმიტომ, რომ სექსუალობასა და ბიოლოგიურ სიკვდილს ერთმანეთს უკავშირებენ. მიზეზი „ხორცისა“ და „სულის“ ურთიერთდაპირისპირებაზე დაფუძნებული *მორალია*, რომელიც

[180] მოგვიანებით არქიმანდრიტმა სოფრონმა (სახაროვმა) განავითარა იდეა, რომ ადამიანები ქრისტეში, მისი სიყვარულისა და მასთან ერთობით, მოიპოვებენ ჰიპოსტასურ არსებობას, რომელიც მოიცავს მთელ ქმნილებასა და თვით ღმერთსაც. ამის თვალსაჩინო გამოხატულებაა ლოცვა ყოველი ქმნილისათვის. იხ. მისი *We Shall See Him as He Is* (*English trans. from Russian by Rosemary Edmonds*), 1988 and 2004, pp. 190f. შდრ. K. Ware, “We must pray for ALL: Salvation according to St. Silouan”, *Sobornost* 19 (1997), pp. 34-55.

ადამიანის სხეულისა და, შესაძლოა, საერთოდ მატერიის მნიშვნელობას აუფასურებს.

რთული არ არის ვაჩვენოთ, რაოდენ მცდარია ეროსის მიმართ ამგვარი უარყოფითი დამოკიდებულება. ეს ცნება რომ უცილობლად სექსუალობასთან ყოფილიყო დაკავშირებული, ბერძენი მამები, თუნდაც დიონისე არეოპაგელი და მაქსიმე, ღმერთთან მიმართებაში მის ხშირ დამოწმებას მოერიდებოდნენ. რაც შეეხება მორალს, რომელიც სხეულს აუფასურებს, საკმარისი იქნებოდა, გაგვეხსენებინა განკაცება და აღდგომა – ქრისტიანულ სარწმუნოებაში სხეულის სიწმინდისა და ონტოლოგიური მნიშვნელობის უფრო აღმატებული მტკიცებულება რაღა უნდა იყოს.

ანტიეროტიკული მორალი, ჩვეულებრივ, კომბინირებულია ეროსისადმი შემწყნარებლურ დამოკიდებულებასთან იმ მკაცრი პირობით, რომ ის გამრავლების ბუნებრივ ფუნქციას ემსახურება. ამ შემთხვევაში, არათუ გაგვიჭირდება, ღვთის სიყვარულის აღწერისას ეროსის ცნების გამოყენების პატრისტიკული ტრადიცია მივიღოთ, არამედ დავუპირისპირდებით მორალს, რომელიც უგულებელყოფს ფაქტს, რომ ბუნება, მეტადრე სქესობრივი გამრავლებით, პარადოქსულად ემსახურება არა მარტო სიცოცხლეს, არამედ სიკვდილსაც. თავად ეროსის იდეაში შთანერგილი იდეა, რომლის თანახმადაც საყვარელი ადამიანი აბსოლუტურ და მარადიულ არსებობას მოითხოვს, სიცრუე აღმოჩნდება და აღარც ეროსი იქნება სიკვდილის უსასტიკესი მტერი, თუმცაღა ჭეშმარიტად ეროტიკული ლიტერატურაც და ხელოვნებაც მას უხსოვარი დროიდან ასე გვიხატავს.

ამგვარია ეროსის მიმართ მორალისტური დამოკიდებულება. თუმცაღა ქრისტიან „სულიერებაში“ სხვა მიმდინარეობაც არსებობს და ის „სულიერ ცხოვრებაში“ ეროსის გამოყენებას არ ეწინააღმდეგება (მით უმეტეს, რომ წმინდა მაქსიმე და სხვა ასკეტი მამები მას ფართოდ მოიხმობენ), თუკი მას, ქრისტესა და ღმერთთან ურთიერთობის გარდა, სხვა ადამიანებსაც არ ვუსადაგებთ. ამგვარი მიდგომა არა მორალისტურ, არამედ საღვთისმეტყველო საფუძველზე დგას: ჩვენი უნიკალური სიყვარული მხოლოდ და მხოლოდ ღმერთმა და ქრისტემ შეიძლება მოითხოვოს, ერთზე მეტი უნიკალური პიროვნება ვერ იქნება ჩვენი არსებობის თანაზიარი.

და აი, პრობლემის არსი რაშია: თუ უნიკალურობა ეროტიკული ურთიერთობის ფუნდამენტური ასპექტია, რათა წინააღმდეგობრივი არ იყოს ქრისტეს მიმართ უნიკალური სიყვარულისა, ეს ურთიერთობები აღარ უნდა იყოს უნიკალური და, მაშასადამე, ეროტიკულიც. ჩვენ

შეგვიძლია, შევიყვაროთ ყველა, ვინც ქრისტეს უყვარს, თუმც არა ეროტიკულად – მათში, ამ სიტყვის აბსოლუტური მნიშვნელობით, უნიკალურ პიროვნებათა დანახვის გარეშე. როგორც ჩანს, ასეთი დამოკიდებულება აქვს ეროტიკული სიყვარულის მიმართ მოწამესა ან ასკეტს, რომლისთვისაც აბსოლუტური სხვა არის ქრისტე და ღმერთი, ვის გამოც იგი საკუთარი თავისა და ყველა დანარჩენის სიყვარულსაც მსხვერპლად სწირავს.

ამგვარ პოზიციას ვერ შევეკამათებით, რამეთუ ეკლესიისათვის, რომელიც, ფაქტობრივად, მარტვილობასა და ასკეტიზმს ეფუძნება, ქრისტიანული ცხოვრების მოდელი სწორედ მოწამე და ასკეტი არის. და მაინც, ეროტიკულობა ფუნდამენტური ასპექტია ჩვენი ყოფიერების – თუმცა არა ბუნების (აქედან გამომდინარე პრობლემებს უკვე გავეცანით), არამედ პიროვნულობის, რომელსაც ექსტაზურ და ჰოპოსტასურ განზომილებათა გარეშე ვერც კი წარმოვიდგენთ. პიროვნული ყოფიერება უნიკალურობისკენაა მიმართული და ვინაიდან ჩვენ არა მხოლოდ ღმერთთან, სხვა ადამიანებთან ურთიერთობაშიც პიროვნებები ვართ, ეროსი არის არა „ვნება“, რომელიც ღმერთს გვაშორებს, არამედ პირიქით – მყოფობის გვარი, რომელიც მასთან ურთიერთობას შეგვაძლებინებს. თუკი ადამიანის ეროტიკული უნარი ჩაიხშობა და მას ყოფიერების ყველა ასპექტში გამჟღავნების საშუალება არ მიეცემა, თუკი ეროტიკული არსებები აღარ ვიქნებით და ნებისმიერი ურთიერთობის წიაღში აღარ დავიწყებთ თანაზიარებაში სხვადყოფნის ძიებას – სიკვდილის არდაშვებას (აი, უნიკალურობის ონტოლოგიური მნიშვნელობა), ისე დავსახიჩრდებით, რომ ეროტიკულ ბუნებას მოკლებული იქნება ღმერთთან ურთიერთობაც.

მაშ, როგორღა მოვარიგოთ ადამიანის პიროვნების უნიკალურობა, რომლისკენაც ჩვენი ეროსია მიპყრობილი, ქრისტესა და ღმერთის, აბსოლუტური გაგებით უნიკალური არსების, უნიკალურობასთან? ამ კითხვის საპასუხოდ უნდა გავითვალისწინოთ შემდეგი დებულებები:

(1) არ არსებობს ღმერთისაკენ მიმავალი გზა, რომელიც ადამიანზე არ გადის და ვერც ღმერთის სიყვარული მოაღწევს თითოეულ ჩვენგანამდე ადამიანთა უსიყვარულოდ. შეუძლებელია, გიყვარდეს ღმერთი, რომელსაც ვერ ხედავ და არ გიყვარდეს მოყვასი, რომელსაც ხედავ (1 ინ. 4.20);

(2) შეუძლებელია, საყვარელი ადამიანი არ იყოს უმთავრესი საზრუნავი, თუკი ეროსი სხვისადმი ნამდვილი სიყვარულია და არა

საკუთარი თავის შენიღბული ტრფიალი, სიყვარულის სიყვარული[181] ან ბუნებრივი მოთხოვნილება თუ მიზიდულობა. თუკი ბოლოს სიკვდილი სძლევს, საყვარელი პიროვნება ვერ შეინარჩუნებს ონტოლოგიურ უნიკალურობას, ვერ იქნება ნამდვილად უნიკალური. იგი ჭეშმარიტად უნიკალურია მხოლოდ მასში, ვინც სიკვდილი დაძლია. ამიტომ უნიკალურობა, ადამიანის პიროვნების შემთხვევაში, ქრისტეს უნიკალურობის კონკურენტული ვერ იქნება. სხვადყოფნის ონტოლოგიაში ერთი იმთავითვე განაპირობებს მეორეს;

(3) მოწამეობა და ასკეტიზმი არ გულისხმობს სხვა არსებათა უარყოფას ქრისტეს სახელით. ეს ქრისტეს ინდივიდუალიზაციის ტოლფასია და ვინაიდან ქრისტე, უპირველეს ყოვლისა, რელაციური არსებაა, ეს არ იქნებოდა მართებული.[182] ეს უმალ ისე უნდა გავიგოთ, როგორც საკუთარი თავის სიყვარულისაგან განდგომა და ვინც გვიყვარს, მათი მინდობა[183] იმ განსაკუთრებული პიროვნებისათვის, რომელსაც ვუყვარვართ იმდენად, რომ საკუთარ თავს გვთავაზობს უნიკალურ პიროვნებად, რომლის სიკვდილითა და აღდგომითაც უზრუნველყოფილია ჩვენთვის საყვარელი ხალხის ონტოლოგიური უნიკალურობა მათი მარადიული გადარჩენით. ამრიგად, ჩვენთვის საყვარელი არსების მარადიულობა, მისი აბსოლუტური სხვადყოფნის მოთხოვნა, რაც ეროსშია ნაგულისხმები, თავის მოტყუება კი არ არის, არამედ რწმენა არსებობისა, „ჰიპოსტასისა“, რასაც ვსასოებთ (ებრ. 11.1).

ამიტომაც ეკლესია, რომელიც ეროსისადმი მტრულად განწყობილი სულაც არ არის, თავისი არსებობის წესით ჭეშმარიტად ეროტიკული მყოფობის გვარია. ეს არის ადგილი, რომელიც ღმერთის სიყვარულს – კერძო და ონტოლოგიურად უნიკალური არსების სიყვარულს (მხოლოდშობილი ანუ უნიკალურად საყვარელი ძისადმი მამის სიყვარულს) თავისუფლად სთავაზობენ ქმნილებას ქრისტეს პიროვნებაში, რათა თითოეულმა ადამიანმა მოახერხოს, მოიპოვოს მასში ონტოლოგიური სხვადყოფნა (ე.ი. სიკვდილისაგან ვერშემუსვრილი ჭეშმარიტი უნიკალურობა). ეკლესიის „არსი“ სწორედ ესაა – ყოველივე სხვა საშუალებაა ამის სისრულეში მოსაყვანად.

---

[181] როგორც დე რუჟემონთან არის აღწერილი, ამის შესახებ იხ. ზემოთ სქ. 165-166.

[182] უფრო ვრცლად ამის შესახებ იხ. ჩემი ნაშრომი *Being as Communion,* განსაკუთრებით II და III თავები.

[183] შდრ. მართლმადიდებლური ლიტურგიის სიტყვები: „თავნი თვისნი და ურთიერთას და ყოველი ცხოვრება ჩუენი ქრისტესა ღმერთსა ჩუენსა შევვედროთ“.

შესაბამისად, სრული უფლება გვაქვს, ეკლესია, თავისი არსით, *ევქარისტიული არსებობის წესად* მივიჩნიოთ,[184] რამეთუ ევქარისტიაში მამა ღმერთი გვთავაზობს სიყვარულს, როგორც უნიკალურ ჰიპოსტასს, რომელშიც უნიკალურობასა და სხვადყოფნას ნებისმიერი ადამიანი თავისუფლად მოიპოვებს. ევქარისტიაში სხვადყოფნა კერძო არსების „ფსიქოლოგიური“ გამოცდილება არაა, ევქარისტიის მოვლენა, უეჭველი დაპირებისა და წინაგანცდის მეოხებით, სხვადყოფნისა და კერძო არსებობის ონტოლოგიური დადასტურებაა.[185]

ამიტომაც შემთხვევითი არც ის არის, რომ ევქარისტიის აუცილებელი პირობაა ნათლობა. ნათლობა, ონტოლოგიური დატვირთვით, ახალი შობაა – არა ქვემოდან, არა „სისხლისაგან“, „ხორცის ნებისა“ და „მამაკაცის ნებისაგან“ (ინ. 1.13) ე.ი. ბუნებით, არამედ „ზემოდან“ (ინ. 3.3) ანუ სულიწმიდისგან (ინ. 3.5-6). აქ აშკარად შეიმჩნევა ის, რასაც ბუნებისა და პიროვნების კონფლიქტი ვუწოდე. თუ ამ დაპირისპირების არსებობას არ ვაღიარებთ და სხვადყოფნისა და კერძო არსებობის ბუნებრივი გამრავლებით („სისხლისაგან“, „ხორცის ნებისა“ და „მამაკაცის ნებისაგან“) მიღებას არ შევწყვეტთ, ვერც „ზემოდან“ ანუ სულიწმიდისგან შობის ანუ ნათლობის აუცილებლობას გავიგებთ.[186] რადგან ონტოლოგიურად სხვადყოფნა კერძო არსების შობით ფუძნდება და სიკვდილით სრულდება, კერძო არსების ონტოლოგიურად სხვად ყოფნის ერთადერთი გზა ხელახლა შობაა, ოღონდ არა ბუნებით, არამედ სულიწმიდისაგან – სიკვდილის დაძლევა „უკვდავების წამლის“ მეშვეობით.[187] ამიტომ, რასაც ნათლობა იწყებს, ევქარისტია სრულყოფს. სხვას, როგორც ახალ კერძო არსებას შობილს ნათლობით, ევქარისტიაში უკვდავებას ანიჭებს ზიარება. ამრიგად, ეკლესია, ერთსა და იმავე დროს, თანაზიარება და სხვადყოფნაა.

ყოველივე ამით აიხსნება, თუ რატომ ამტკიცებდა ადრეული ეკლესია ესოდენი დაჟინებით, რომ ადამიანის ცხოვრების ნებისმიერი ასპექტი, რომელიც ონტოლოგიურ ურთიერთობებს გულისხმობს,

---

[184] შდრ. Nicholas Cabasilas, *De div alt.* 37-38 (PG 150, 452-453): ერთადერთი გზა ეკლესიის გააზრებისა არის მისი იდენტიფიცირება ევქარისტიასთან.

[185] ამის გამო იწოდებოდა ევქარისტია ადრეული ხანიდანვე „უკვდავების წამლად“, სიკვდილის ანტიდოტად (Ign., *Eph.* 20.2; PG 5, 756A) და „სიცოცხლის წამლად“ (Iren., *Adv. Haer.* III. 19.1; PG 7, 938Df.).

[186] მიაქციეთ ყურადღება, თუ როგორ უპირისპირებს მაქსიმე ნათლობას ბიოლოგიურ შობას (*Amb.* 42; PG 91, 1348A-1349A): ნათლობა არის შობა, რომელიც „აუქმებს“ ან „უარყოფს“ (ἀθέτησις) „არათავისუფალ“ (ἀπροαίρετον) ბიოლოგიურ შობას და სათავეს უდებს „მარადმყოფობასა“ (ἀεὶ εἶναι) და „უკვდავებას“ (ἀθανασίαν).

[187] იხ. ზემოთ სქ. 177.

ევქარისტიაში კურთხევას საჭიროებს, რათა ადამიანი ბუნებისათვის დამახასიათებელი მოკვდავობისაგან გამოიხსნას. სინანული, ხელდასხმა და ქორწინება, რაც შუა საუკუნეების სქოლასტიკამ ავტონომიურ „საკრამენტებად“ აქცია, ადრეულ ეკლესიაში ევქარისტიის კონტექსტში სრულდებოდა. თავდაპირველად სინანული, ძირითადად, მოყვასის – განსაკუთრებით, თავად ევქარისტიული კრებულის წევრის – მიმართ ჩადენილ ცოდვებს ფარავდა[188] და ამით მიუთითებდა, რომ ადამიანთა თანაზიარების აღდგენა და ევქარისტილი ზიარება ერთმანეთთანაა დაკავშირებული. მისი ლიტურგიული კავშირი ევქარისტიასთან ბუნებრივი იყო: სხვისი მარადიული ხსნა, რაც გარანტირებულია ევქარისტიით, როგორც „უკვდავების წამლით“, აუცილებლობად აქცევს სინანულის მეშვეობით მოყვასთან შერიგებას.

სინანულის ეგზისტენციალური კონტექსტი არ გულისხმობს სხვასთან შერიგებას ფსიქოლოგიური ან მორალური მიზნებით (რათა მშვიდობიანი თანაცხოვრების სიხარული განვიცადოთ). ეს განპირობებულია იმით, რომ სხვა, ევქარისტიაში ზეიმად ქცეული ქრისტეს აღდგომის წყალობით, გამოხსნილ იქნეს სასუფევლისათვის, როგორც უნიკალური და განუმეორებელი მეგობარი, რომელთან ურთიერთობაც ჩვენს იდენტობას ქმნის.

იგივე ითქმის ხელდასხმასა და ქორწინებაზეც. ადრეული ეკლესიის მიერ მათი აღსრულება ევქარისტიის კონტექსტში მიუთითებს, რომ ამ „საიდუმლოებათა“ მეშვეობით დამყარებულ ურთიერთობებს, რათა მათ მოიპოვონ საბოლოო ონტოლოგიური მნიშვნელობა, ეკლესია ადგილს მიუჩენს ღვთის სასუფეველში. ამის გამო, როგორც ხელდასხმა, ასევე ქორწინება არის ეკლესიის ქმედებები, რომლებიც ესქატოლოგიური უნიკალურობის ონტოლოგიურ ურთიერთობებს გულისხმობს.[189]

---

[188] მთ. 5.23-24. ცოდვების აღიარება დაკავშირებული იყო შერიგებასთან ევქარისტიულ კონტექსტში; შდრ. *დიდაქე* 14.1; *ბარნაბას ეპისტოლე* 19.12; სირიული *დიდასკალია* 11; Tert., *Apol.* 39 და სხვა ადრეული წყაროები.

[189] მართლმადიდებელ ეკლესიაში ქორწინების მსახურებისას დაქორწინებულთ თავზე ადგამენ გვირგვინებს, რომლებსაც მღვდელმსახური მსახურების ბოლოს მათგან იღებს უფლის მიმართ წარმოთქმული ლოცვით: „დაუბრუნე“ მათ „შენს სასუფეველში“. ხელდასხმისა და ქორწინების მსახურების აღსრულება ერთმანეთს ჰგავს: ორივე მათგანი პიროვნებას ადგილს მიუჩენს სასუფეველში ურთიერთობის მეშვეობით, რომლის დარღვევა მხოლოდ ცოდვას შეუძლია. ეკლესიის ევქარისტიული ქმედებები არ არის „მადლის იარაღი“ საიმისოდ, რომ მისი მეოხებით ფსიქოლოგიურად ასატანი, ზნეობრივად ნებადართული და ა.შ. მოკვდავი არსებობა გაგრძელდეს. ეს ქმედებები ჩვენს ესქატოლოგიურ ბუნებასთან გვაკავშირებს და, ამდენად, ონტოლოგიური მნიშვნელობისაა.

(ე) სხვადყოფნა და ასკეტური ეთოსი

ზემოთ, (ბ) ქვეთავში, ამა თუ იმ სახის სხვადყოფნის ეთიკისათვის დამახასიათებელ სიძნელეებს განვიხილავდით. ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ეს ყოველდღიურობაში სხვადყოფნის გამოცდილებას გამორიცხავდეს ან ის ცხოვრების გარკვეული ასპექტებით, ვთქვათ *ეროსითა* და ეკლესიური არსებობითა და მათი საკრამენტული გამოვლინებებით, შეზღუდული იყოს. პირიქით, იგულისხმება, რომ თანაზიარება და სხვადყოფნა ჩვენს ცხოვრებას მთლიანად განმსჭვალავს და მოიცავს. ისინი, ნაცვლად *ეთიკისა*, პრინციპთა ნაკრებისა, დამოკიდებულებად, *ეთოსად* უნდა ვაქციოთ.

ეთიკა სიკეთისა და ბოროტების პოლარულობას საფუძველზე მოქმედებს. შეიძლება არსებობდეს აზრთა სხვაობა, თუ დროის გარკვეულ მონაკვეთში ამა თუ იმ კულტურასა ან ზნეობრივ სისტემაში სიკეთედ და ბოროტებად რა მიიჩნევა. თუმცა წარმოუდგენელია, არსებობდეს ეთიკა იმის კატეგორიზაციის გარეშე, თუ რა *უნდა* ვაკეთოთ და რა *არ უნდა* გავაკეთოთ.[190] როგორც კი ადამიანის გონება უძლური აღმოჩნდება, ესა თუ ის ქმედება ან პიროვნება, როგორც კეთილი ან ბოროტი, ამა თუ იმ კატეგორიას მიაკუთვნოს, ეთიკის იდეა თავისთავად ინგრევა. როგორც ვხედავთ, სხვა ონტოლოგიურად ზნეობრივი ცნებებით არ განისაზღვრება, რადგან პიროვნება წყვეტს სხვად არსებობას, თუ ის მოქცეულია კლასსა ან კატეგორიაში, რომელიც ერთზე მეტ ერთეულს მოიცავს. სხვა, პიროვნებად ყოფნის მეშვეობით, უნიკალური და არაკლასიფიცირებადი ხდება. ეს ერთადერთი გზა არის, რათა ის ჭეშმარიტად და აბსოლუტურად, მაშასადამე, ონტოლოგიურად, სხვა იყოს.

როგორც ჩანს, სხვადყოფნის ამგვარი გაგება ადამიანური ცხოვრების დემორალიზაციას ანუ ამორალიზაციას, ამ დაცემულ ყოფიერებაში არსებული ბოროტების რეალობისადმი გულუბრყვილო სიბეცეს გულისხმობს. როგორ ავარიდოთ თავი უზნეობას, თუკი სხვას მორალურად არაკლასიფიცირებად ყოფიერებად განვიხილავთ? როგორ გავათავისუფლოთ სხვა მორალისტური კატეგორიზაციიდან, როგორ

[190] ეთიკა არის „ადამიანის ნებაყოფლობითი ქმედების ფილოსოფიური კვლევა, რომელიც განსაზღვრავს, რა ტიპის ქმედებაა კეთილი, მართებული და რას უნდა ვიქმოდეთ (ან რა არის ცუდი, არამართებული და რას არ უნდა ჩავდიოდეთ)... ეთიკოსი მიზნად ისახავს რეფლექსირებულ, კარგად გააზრებულ და გონივრულ დასკვნათა ჩამოყალიბებას იმ ნებაყოფლობით ქმედებათა მიმართ, რომლებიც **კეთილად** ან შესაფერისად (ან **ბოროტად** და შეუფერებლად) შეიძლება განისაჯოს...“ V.J. Bourke, 'Ethics', *New Catholic Encyclopedia,* 2nd edn, 2003, vol. 5, p. 388f. შდრ. *The Cambridge Dictionary of Philosophy,* 1955, p. 244: „სიკეთისა და მართებული ქმედების ზოგადი კვლევა ეთიკის მთავარი დანიშნულებაა“.

დავიცვათ მისი პიროვნული უნიკალურობა ისე, რომ ჩვენს ცხოვრებაში ბოროტების რეალურად არსებობის აღიარებაც შევძლოთ?

ამ შეკითხვაზე უკეთეს პასუხს, გარდა იმისა, რასაც ეკლესიის ასკეტი, განსაკუთრებით, ე.წ. მეუდაბნოე მამები გვთავაზობენ, მე ვერ ვხედავ. არავის მიუღია ბოროტება ისე სერიოზულად, როგორც მათ, „დემონებთან“ და ყოველივე დემონურთან გამუდმებულ ბრძოლაში ჩართულთ. და მაინც, ისინი გასაოცარი დაჟინებით ამტკიცებდნენ, რომ სხვა მორალური განსჯისა და კატეგორიზაციისაგან თავისუფალი უნდა ყოფილიყო. ეს არა ბოროტების უგულებელყოფით, არამედ სხვისაგან მეში გადატანით მიიღწეოდა.

„გამოხსნის დასაბამი ყველასათვის საკუთარი თავის დადანაშაულებაა“ – ეს აქსიომა, რომელიც ნილოს ანკვირელს[191] მიეწერება, მეუდაბნოე მამებისათვის ასკეტიზმის საფუძველია.[192] „თვითის“ სიკვდილი გამოხსნის აუცილებელი პირობაა, მაგრამ თვითდადანაშაულება უარყოფით დამოკიდებულებას როდი ნიშნავს. ეს გულისხმობს კეთილგანწყობას სხვის მიმართ, სხვის გათავისუფლებას მანკიერებათაგან ისე, რომ სხვისი არსებობა სრულად იქნეს აღიარებული და შეწყნარებული. განა ბოროტების უარყოფა ან უგულებელყოფა ხდება, ის სხვიდან თვითზე გადადის.[193] სხვას თვითზე უპირატესობა და პირველობა აქვს. ის არ უნდა განვსაჯოთ, მას მისივე ზნეობრივი თვისებები უნდა განვაშოროთ. ის უნდა იყოს, რაც არის და უნდა გვიყვარდეს ისეთი, როგორიც არის.

ამგვარი ცხოვრების წესს შესანიშნავად გადმოსცემს VI საუკუნის მეუდაბნოე მამის – ზოსიმეს *alloquia*. იგი არათუ მიუტევებს და წარხოცავს სხვისაგან ვინმეს წინააღმდეგ ჩადენილ ბოროტებას, არამედ სხვას

---

[191] Nilus, *Cap. paraen.* (PG 79, 1249), მიეწერება ევაგრე პონტოელს, იხ. J. Quasten, *Patrology* III, 1960, p. 504.

[192] ასე არის ანტონ დიდთან, არსენთან, ამუნთან, პიმენთან, თეოფილესთან, იოანე კოლოვოსისთან და ა.შ. იხ. *Apophthegmata Patrum* (PG 65, 72-410).

[193] სხვისი ცოდვის მიმართ ამგვარი თანაგრძნობის ამსახველი ამბები, გადმოცემული მეუდაბნოე მამათა ცხოვრებებში, მართლაც გასაოცარია. ძმა სინანულშია სხვისი ცოდვების გამო, თითქოს ეს ცოდვები მას ჩაედინოს. მეორე ლოცულობს, რომ ეშმაკი მასზე გადავიდეს, რათა ძმა, რომელიც შეპრყობილია, გათავისუფლდეს (ღვთის დაშვებით, ასე ხდება კიდეც). ამგვარ შემთხვევაში, პიროვნება საკმაოდ დიდ საფასურს იხდის, მაგრამ ამას, ქრისტეს მსგავსად, სიხარულით იქმს. როგორც ბარსანუფი აღნიშნავს (იხ.*Barsanuphe et Jean de Gaza: Correspondance,* transl. from the Greek by L. Regnault and Ph. Lemaire, 1971; წერილები 72-73), „სრულყოფილთ“ ძალუძთ, მოყვასის ტვირთი ზიდონ, ხოლო სუსტები მხოლოდ ნახევარს იტვირთებენ. სხვა მაგალითებისა და ამ საკითხის შესანიშნავი განხილვისათვის იხ. D. Burton-Ghristie, *The Word in the Desert,* 1993, p. 282f.

კეთილისმყოფლად მიიჩნევს, რამეთუ ის ამ ბოროტ საქმეთათვის საკუთარი თავის დადანაშაულებაში დაეხმარა.[194]

ყოველივე ეს შეიძლება უგუნურებად, უკეთეს შემთხვევაში კი, თავმდაბლობისა და სათნოების იმგვარ წვრთნად მივიჩნიოთ, რომელიც რაიმე ონტოლოგიურ ან ჭეშმარიტ საფუძველს მოკლებულია. და მაინც, თუ ფრთხილად გავაანალიზებთ, დავინახავთ, რომ ეს დამოკიდებულება მტკიცე საღვთისმეტყველო და ონტოლოგიურ ბაზისს ემყარება. მისი საღვთისმეტყველო გამართლება ქრისტოლოგიაში მოიპოვება: სხვათა ცოდვები ჯვარზე თავად ქრისტემ გაითავისა[195] და ამგვარად დაუდო სათავე თვითდადანაშაულებას სხვების გასამართლებლად. „ქრისტე თვითონ დაიწყევლა ჩვენთვის“ (გალ. 3.13); „რომელმაც ცოდვის არმცოდნე ცოდვის მსხვერპლად აქცია, რათა ღვთის სიმართლედ ვქცეულიყავით მასში“ (2 კორ. 5.21).

სხვის გამო საკუთარი თავის დადანაშაულების ეთოსის საფუძვლად *კენოზისის* ქრისტოლოგია ძევს. ასკეტურ ცხოვრებასთან ამ თემის მისადაგებამ განვითარება ჰპოვა მამა სოფრონთან (სახაროვი). თავისივე სულიერი მოძღვრის, წმ. სილუანე ათონელის, გამონათქვამმა – „გეპყრას გონება ჯოჯოხეთში და სასოს ნუ წარიკვეთავ“ – მამა სოფრონი შთააგონა, ასკეტური კენოზისის ღვთისმეტყველება ქრისტეს „ჯოჯოხეთში ჩასვლის“ განვრცობით ისე განევითარებინა, რომ საკუთარი თავი სხვისი საარსებო სივრცის შესაქმნელად არარამდე დაეყვანა. კენოზისი და თვითდადანაშაულებით მისი გამოვლინება პოზიტიური მნიშვნელობით უნდა განვიხილოთ, რადგან ისინი ავითარებენ „ჰიპოსტასურ *modus agens*-ს – მე-ს სრულ გაცემას სხვისათვის და *modus patiendi*-ს – სხვის სრულად მიღებას“.[196] ამიტომ თვითდადანაშაულებას, თუ არა თვითზე სხვისი უპირატესობის აღიარება, სხვა დატვირთვა არ გააჩნია. ასკეტური ცხოვრება მიზნად ისახავს არა პიროვნების „სულიერ განვითარებას“, არამედ მე-ს ეროტიკულ ექსტაზში ანუ სიყვარულში თვითის სხვისათვის გაცემას.

სხვის გამო ასკეტური თავის წარმოცარიელების საღვთისმეტყველო გამართლება ღრმად არის ფესვგადგმული პატრისტიკულ აზროვნებაში, განსაკუთრებით, წმ. მაქსიმე აღმსარებლის ნააზრევში. მაქსიმე საკუთარი

---

[194] Zos., *Alloquia* (PG 78, 1680-1701); სრული ტექსტი გამოსცა ავგუსტინოს იორდანიტისმა, იხ. *Nea Sion,* vols. 12(1912) და 13 (1913).

[195] Zos., *Alloquia* (PG 78, 1688D).

[196] N. Sakharov, *Love Therefore I Am: The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony,* 2002, p. 107.

თავის სიყვარულში (ბერძ. *ფილაუტია*) ბოროტების ძირს ხედავს.[197] აქედან იღებს სათავეს ყოველგვარი ვნება და მანკიერება. საკუთარი თავის სიყვარულის ამოუძირკვავად ბრძოლა ბოროტების კონკრეტულ გამოვლინებებთან ამაოა – ერთი ბოროტების მოსპობა გამოიწვევს მეორედ მის გარდაქმნას.[198]

ამ მსჯელობას მაქსიმე მიჰყავს დასკვნამდე, რომ სიყვარულის მოპოვება ასკეტური ღვაწლის საბოლოო მიზანია. განღმრთობის ყველაზე სრულყოფილი შედეგი არის სიყვარული, განსაკუთრებით, მტრის სიყვარული მისთვის სიცოცხლის გაწირვამდე.[199] ლოცვა და „მისტიკური ღვთისმეტყველება“ არა მხოლოდ ყოველივეს მოკლებას, არამედ საკუთარი თავის მოკლებასაც გულისხმობს.[200] ექსტაზის მიზანი სიყვარულია და სხვა არაფერი.[201]

მაქსიმე ამ ყოველივეს აფუძნებს განკაცებაზე, რომელიც მისთვის სიყვარულის საიდუმლოა.[202] ასკეტური ცხოვრების უარყოფით მხარეს – საკუთარი თავის სიყვარულის ამოძირკვას, მასთან ერთად კი დადებით მიზანს – სათნოებათა მოხვეჭასა და განღმრთობას – შედეგად მოაქვს მე-ზე სხვისი უპირატესობა. ასკეტური ღვაწლით მოპოვებული სათნოებანი ქრისტესი სათნოებებია და არა საკუთარი,[203] განღმრთობა კი ყოველთვის მომადლებული საჩუქარია. ის არასოდეს მიიღწევა ინდივიდის საკუთარი ძალისხმევით.[204] ეს ასკეტურ ცხოვრებას ევქარისტიულ ეთოსთან აკავშირებს: ჩვენ ღმერთს მხოლოდ იმას ვწირავთ, რაც მისგან მიგვიღია.[205] ყველაფერი, რაც მოგვეპოვება, უფრო მეტიც – ყველაფერი, რასაც წარმოვადგენთ, სხვისაგან მონიჭებული მადლია. ასკეტური ცხოვრება

---

[197] იხ. I. Hausherr, *Philautie: De la tendresse pour soi a la charite selon saint Maxime le Confesseur,* 1952.

[198] იხ. მაქსიმეს იდეების ფოტიოსისეული ანალიზი, *Bibl.* 192 (PG 103, 637f.).

[199] Max., *Quest. Thal.* 64 (PG 90, 725C); *Ep.* 2 (PG 91, 405A).

[200] Max., *Quest. Thal.* 25 (PG 90, 332C). შდრ. P. Sherwood, *St Maximus the Confessor: The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity,* 1955, p. 88ff.

[201] P. Sherwood, *St Maximus the Confessor,* p. 96. „სიყვარულზე აღმატებული არაფერია... სიყვარულს არ გააჩნია საზღვრები, უფრო სწორედ, მისი საზღვრები ღმერთის საზღვრებია“ (იქვე, გვ. 97).

[202] იხ. განსაკუთრებით მაქსიმეს მე-2 ეპისტოლე (PG 91, 393C).

[203] Max., *Amb.* 7 (PG 91, 1081GD): ქრისტე არის სათნოებათა არსი.

[204] მაქსიმესა და მთელი პატრისტიკული ტრადიციის მიხედვით, განღმრთობა არის ყოველთვის κατὰ χάριν, ე.ი. მადლით. იხ. შესანიშნავი გამოკვლევა N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition,* 2004, *passim* და pp. 262f.

[205] „შენია, შენთანა და შენდა შემწირველნი ყოველთა და ყოვლისათვის“ (ოქროპირისა და ბასილის ძველი ლიტურგიების ევქარისტიული ანაფორას ლოცვა).

ევქარისტიით დაგვრიგვინდება. არ არსებობს განღმრთობა ევქარისტიის მიღმა, რადგან მხოლოდ აქ არის თანაზიარებისა და სხვადყოფნის თანხვედრა და მათი სრულქმნა.

ამიტომ, ასკეტური ცხოვრება არ არის დაინტერესებული ინდივიდის შინაგანი ფსიქოლოგიური გამოცდილებით. მისი საფუძველი ონტოლოგიურია: პიროვნება იმდენადაა მართლაც საკუთარი თავი, რამდენადაც ჰიპოსტასირებულია სხვაში და იცარიელებს თავს, რათა სხვას მასში ჰიპოსტასირება შეეძლოს.[206] ჰიპოსტასირება აფუძნებს თანაზიარების არსს: „მე კი აღარ ვცოცხლობ, არამედ ქრისტე ცოცხლობს ჩემში“ (გალ. 2.20). როგორც მაქსიმე პავლეს ამ გამონათქვამის განმარტებისას ამბობს, ეს ნიშნავს არა თავისუფლების გაუქმებას, არამედ „გნომიკურ დათმობას“[207] ეროტიკული ექსტაზის კონტექსტში, როდესაც პიროვნება ცხოვრობს მისი სატრფოს ცხოვრებით,[208] მის მიერ თავისუფლად და სრულყოფილად ამბორყოფილი.[209] არც ერთ ცალკეულ კერძო არსებას არ ძალუძს, გადაურჩეს სიკვდილს ანუ არსებობდეს ჭეშმარიტად, თუ არა სხვასთან ამგვარ თანაზიარებაში.

მაგრამ რა არის ჭეშმარიტება? ნუთუ სხვისი ბოროტების საკუთარ უდანაშაულო მე-ზე გადატანა ჭეშმარიტების ღალატი და, ამდენად, ონტოლოგიის უარყოფა არ არის?

პასუხი ამ შეკითხვაზე ის არის, რომ თუმც ეთიკური კლასიფიკაციით კაცობრიობა კეთილ და ბოროტ ადამიანებად ჯგუფდება, ზემოთ აღწერილი ასკეტური ეთოსი ეფუძნება შეხედულებას, რომ მათგან *ყველა* დაცემის წილმქმონე და ცოდვილია. შესაძლოა, ადამიანმა არ იმრუშა, მაგრამ როცა უბრალოდ „ქალს ნდომით შეხედა, მასთან საკუთარ გულში უკვე იმრუშა“ (მათ. 5.28). სწორედ ამიტომ აცხადებს იესო მრუში ქალის ბრალმდებლებს უუფლებოდ, განსაჯონ იგი: „ვინც თქვენ შორის უცოდველია, პირველად იმან ესროლოს ქვა“ (ინ. 8.7).[210]

---

[206] იხ. ზემოთ, სქ. 172.

[207] Max.,, *Amb.* 7 (PG91, 1076B).

[208] Dion. Areop., *De div. nom, 4.*13 (PG 3, 712A).

[209] Max., *Amb.* 7 (PG91, 1073D).

[210] ურიგო არ იქნებოდა, აქ მაქსიმეს შესატყვისი ადგილი წაგვეკითხა, იხ. მაქსიმე, *Lib. ascet.* 32f. (PG 90, 937f.): „მითხარი, ჩვენგან რომელი არ მონაწილეობს ზემოხსენებულ ბოროტებებში?.. განა ჩვენ არ ვართ ნაყროვანნი? განა არ ვართ სიამის მოყვარულნი? განა არ გვაშლეგებს მატერიალური ნივთების სიყვარული? განა არ ვართ ველურები? განა არ ვასაზრდოებთ მრისხანებას? განა საკუთარ თავში არ ვზიდავთ უკეთურებას? განა არ ვღალატობთ სათნოებას? განა არ ვართ მოძულენი? განა არ გვიყვარს აბუჩად აგდება?.. განა ყველას არ გვძულს მოძმეები?.. განა აღსავსენი არ ვართ

ამიტომ არ არის ბოროტების სხვისაგან საკუთარ თავზე გადატანა ჭეშმარიტების შებღალვა. ეს მხოლოდ მაშინ ხდება, როდესაც სხვა მისი საკუთარი თვისებებით განისაზღვრება, თითქოს ეს თვისებები მის ყოფიერებაზე ონტოლოგიურ გავლენას ახდენს. როდესაც ვინმე მრუშობს, კლავს და ა.შ. ჩვენ ვამბობთ, რომ ის არის მრუში, მკვლელი და ა.შ. თუმცა სიტყვა *არის* სხვას ამ თვისებებს სამუდამოდ უმორჩილებს.[211] ეს მიტევებას აქცევს ოდენ ფსიქოლოგიურ აქტად – უბრალოდ დავიწყებად და არა ცოდვის წარხოცვად, რაც ის არ არის, რასაც ქრისტიანობა მიტევებაში გულისხმობს.[212]

აქედან გამომდინარე, სხვადყოფნის ქრისტიანული ეთოსი ვერ დაეფუძნება ისეთ ეთიკურ პრინციპებს, როგორიც სამართლიანობა ან ბედნიერების ძიებაა. თუკი ქრისტოლოგიას საღვთო დაკმაყოფილების შესახებ ანსელმ კენტერბერიელის თეორიას არ მივუსადაგებთ, სხვაგვარად ცოდვილთა ნაცვლად უდანაშაულო ქრისტეს მსხვერპლი სამართლიანობაზე დაყრდნობით არ აიხსნება. სინამდვილეში, ქრისტეს სწავლებაში სამართლიანობას ადგილი არ მოეძებნება და ეს, არისტოტელედან მოყოლებული, ნებისმიერი ეთიკური მოძღვრებისათვის გამოწვევაა: ქრისტე ღმერთს ადარებს მიწის მეპატრონეს, რომელიც მის ვენახში მომუშაკეთ, ერთ საათს იმუშავებენ თუ თორმეტ საათს, ჯამაგირს თანაბრად უხდის (მთ. 20.1-16); ეს იგივე ღმერთია, რომელიც

ბოროტებით?“ (Eng. trans. by P. Sherwood, St Maximus: The Ascetic Life, p. 122). ამავე ტრადიციას მისდევს დოსტოევსკი, რომელიც საკუთარი რომანის გმირებს სიკეთისა და ბოროტების ნაზავად გვიხატავს. ის ნებისმიერ მათგანში ხედავს სიკეთისა და ბოროტების გამოვლინებას და მართლაც ვერ ახერხებს, ზღვარი გაავლოს კეთილ და ბოროტ პერსონაჟებს შორის. მისგან განსხვავებით, ჯეინ ოსტინი მკაფიოდ მიჯნავს თავისი რომანების ბოროტ და კეთილ გმირებს. არ ცდება ალისტერ მაკინტაირი (A. Maclntyre, *After Virtue*, 1981, p. 226), როდესაც მას მოიხსენიებს მნიშვნელოვან მორალისტად, ფაქტობრივად, სიქველეთა „კლასიკური ტრადიციის უკანასკნელ წარმომადგენლად“, რომლის შემდეგაც ზნეობის არსი „უფრო და უფრო მოუხელთებელი“ გახდა.

[211] ცხადია, ხშირად ხდება, რომ ვიღაცის ან რაღაცის მიმართ ნახმარი „ყოფნა“ ზმნა დროებით მოვლენას აღნიშნავს. „ერთსა და იმავე მდინარეში ორჯერ ვერ შეხვალ“, არადა „ყოფნა“, ჭეშმარიტად ონტოლოგიური მნიშვნელობით, მუდმივობასა და მდგრადობას გულისხმობს და მოითხოვს.

[212] ღმერთი ქრისტეში მოგვიტევებს ცოდვებს მათი წარხოცვის გზით; საქმე. 3.19 (შდრ. რომ. 4.7-8, 11, 27; ებრ. 10.4 და ა.შ.). მაშინაც, როდესაც ვამბობთ, რომ ღმერთს ჩვენი ცოდვები აღარ „ახსოვს“ (ებრ. 8.12), ამას არათუ ფსიქოლოგიური, არამედ ონტოლოგიური აზრი აქვს, რადგან ის, რაც ღმერთს აღარ „ახსოვს“, არსებობას წყვეტს. მიტევების ონტოლოგიური საზრისის შესახებ იხ. Max., *Exp. orat. dom.* (PG 90, 901).

„მართალსაც უწვიმებს და უსამართლოსაც“ (მთ. 5.45) და რომელსაც ცოდვილი, როგორც მართალი, ისევე უყვარს ან უფრო მეტადაც (მათ. 9.13; ლკ. 18.9-14 და ა.შ.).

ამგვარად, სხვადყოფნის ქრისტიანული ეთოსისათვის მისი ბუნებრივი თუ ზნეობრივი თვისებების საფუძველზე სხვისი მიღება ან უარყოფა დაუშვებელია. იმ უბრალო მიზეზით, რომ თითოეული პიროვნება ონტოლოგიურად კერძო და მთლიანი არსებაა, ნებისმიერის განსხვავებულობა და უნიკალურობა დასაფასებელია. არა მხოლოდ უარყოფა, ქრისტიანულ ეთოსთან ამგვარი თვისებების *შემწყნარებლობაც* შეუთავსებელია.[213]

ცხადია, ამ ტიპის ეთოსი სამართლიანობისა და მორალის პრინციპებით ორგანიზებულ საზოგადოებაში გამოუსადეგარია. თუ ეთიკის პრინციპი სხვის მიმართ დამოკიდებულება გახდება, ასეთ საფუძველზე სოციალური ცხოვრების მოწყობა წარმოუდგენელია, რადგან *კანონისა და წესრიგისათვის* ადგილი აღარ მოიძებნება. საზოგადოებრივი მოწყობა ემყარება წარმოდგენას, რომ ბოროტების კონტროლი შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, თუკი ის რაიმენაირად გაიგივებულია მის ჩამდენთან, ვინაიდან კანონი შეიძლება გავრცელდეს მხოლოდ ბოროტმოქმედზე და არა ბოროტებაზე, როგორც ასეთზე. ვინაიდან ეთიკისა და კანონის ფუნდამენტური პრინციპი სამართლიანობაა, დანაშაულისათვის რაიმეგვარი ზნეობრივი პასუხისმგებლობის ბოროტმოქმედიდან ვინმე სხვაზე გადატანა სრულიად არაეთიკური იქნებოდა.

აქედან გამომდინარე, სხვის წინაშე შიშისაგან ბოლომდე თავისუფლებული ვერანაირი ზნეობა ვერ იქნება. სწორედ ის ფაქტი, რომ სხვა საკუთარი თვისებების საფუძველზე იდენტიფიცირდება, გულისხმობს შიშს, რომ სხვა ბოროტების მატარებელი და თვისისთვის სახიფათო იქნება. ამიტომაც, საბოლოო ჯამში, სხვისადმი შიშის გასაფანტად ზნეობა აუცილებელი ინსტრუმენტია.

იმის გათვალისწინებით, რომ ქრისტოლოგიურ და პატრისტიკულ სწავლებებზე დაფუძნებული სხვადყოფნის ეთოსი სოციალური ცხოვრებისათვის გამოუსადეგარია, ჩნდება კითხვა, ღირს თუ არა, ეკლესიამ ამგვარი ეთოსი ასწავლოს და იქადაგოს. მაგალითად, რა არის მთაზე ქადაგების არსი, რომელიც გმოძღვრავს, რომ თუკი ვინმე მარჯვნიდან დაგარტყამს, მარცხენა ლოყა მიუშვირო (მთ. 5.39) და ა.შ.,

[213] ტოლერანტობასა და მიღებას შორის დიდი სხვაობაა. სხვის მიმართ შემწყნარებლები კი არ უნდა ვიყოთ, არამედ მასზე უფრო უნდა ვიზრუნოთ, ვიდრე საკუთარ თავზე, იხ. Max., *Quest. Thal.* 64 (PG 90, 725C).

თუკი ის საზოგადოებრივი ცხოვრებისთვის სრულიად გამოუსადეგარია? კვლავაც უნდა აგრძელებდეს თუ არა ეკლესია, არათუ პრაქტიკულად, მორალურადაც კი უსარგებლო ეთოსის ქადაგებას?

ცხადია, ეკლესია სახარებას ვერც დაივიწყებს, ვერც უღალატებს, ვერც დაამახინჯებს საიმისოდ, რომ საზოგადოებას ქრისტეს ცხოვრებისაგან განსხვავებული ეთოსი შესთავაზოს. თუ ის სოციალური ყოფისათვის გამოუსადეგარია, ეს უბრალოდ ნიშნავს, რომ ეკლესია სოციუმთან თანხვედრაში ვერასოდეს მოვა – ეკლესია ამქვეყნად ცხოვრობს, მაგრამ ამა ქვეყნისა არ არის (იოანე 15.16). ეთოსი, რომელსაც ის ქადაგებს, რაციონალური ან პარქტიკულად გამოსადეგი ეთიკის ფორმას ვერ მიიღებს. „სოციალური სახარების“ ოპტიმიზმი, რომ მას ისტორიის ღვთის სასუფევლად გადაქცევა შეუძლია, საღვთისმეტყველო თვალსაზრისით, უბრალოდ უსაფუძვლოა. საზოგადოება ვერასოდეს შეიქნება ეკლესია და ისტორია თავისივე ანტინომიათაგან გასათავისუფლებლად ჟამის აღსასრულს უნდა დაელოდოს.

მანამდე კი ეკლესია, როგორც ესქატოლოგიური კრებულის ნიშანი და ხატება, ისტორიაში კვლავაც მოავლენს სხვადყოფნის ეთოსს არა მხოლოდ მოძღვრება-ქადაგებებში, არამედ, ასევე – და უპირველეს ყოვლისა – *საკრამენტულ ცხოვრებასა* და *წმინდანებში*. ეკლესია, როგორც საკრამენტული და ევქარისტიული კრებული, ის ადგილია, სადაც ბუნებისა და საკუთარი თავის მსახურებაში მყოფი „ძველი ადამიანი“ ნათლობისას კვდება და სხვის შიშს ევქარისტიასა და ასკეტურ ეთოსში სხვის სხვად მიღება ენაცვლება – ეს არის კათოლიკობის მნიშვნელობა.[214] და იმ წმინდანთა (მოწამეების, ასკეტებისა და ურიცხვი ანონიმი მორწმუნე ქრისტიანის) პიროვნებებში, რომლებმაც, ასე თუ ისე, თუმც მუდამ არასრულყოფილად, სხვისათვის თავი გაწირეს, ეკლესია ისტორიაში ერთადერთ ჭეშმარიტად წმინდა პიროვნებას – იესო ქრისტეს – გააცხადებს.

თუმცა სხვადყოფნის ეთოსი, მოკლებული მყარ ონტოლოგიურ საფუძველს ისტორიასა და საზოგადოებრივ ყოფაში, მარად სასუფევლის ნიშან-ხატად დარჩება. ვიდრე დაცემულ ყოფიერებაზე სიკვდილი მეუფებს, სხვადყოფნის ორი მტერი – თვითი და ბუნება – კვლავაც პიროვნულობაზე პრიორიტეტული იქნება. არსებობის სამებისეული მოდელი, სადაც სხვადყოფნა და თანაზიარება ერთმანეთს თანხვდება,

[214] ეკლესიის კათოლიკურობის ეთოსი ევქარისტიით სწორედ ყოველგვარი ბუნებრივი, ზნეობრივი და სოციალური დანაწევრების დაძლევას გულისხმობს. იხ. ჩემი *Being as Communion*, გვ. 151f.

ქმნილებისათვის ონტოლოგიურ რეალობად მაშინ იქცევა, როდესაც არსებათა დამაცალკევებელ-დამანაწევრებელი „უკანასკნელი მტერი“ (1 კორ. 15.26), რომელიც ინდივიდუალიზმს, საკუთარი თავის სიყვარულსა და სხვის შიშს შობს, სასუფეველში დაიძლევა.[215] ვიდრე ეს მოხდება, სხვადყოფნის ეთოსით მხოლოდ გემოს გავუსინჯავთ განღმრთობას, „მყოფობის გვარს“, რომელიც ბუნების შესატყვისად ოდენ ღმერთის შესაფერია და რომელიც, ვითარცა მარადიული მდგომარეობა, ქმნილებისათვის ესქატონში, ჟამის დასასრულს, აღთქმულია.

(ვ) სხვადყოფნა და ევქარისტიული მოდელი

ყოფიერება ძღვენია და არა თავისთავად არსებული, საკუთარი თავით ახსნადი რეალობა. როგორც ძღვენი, ყოფიერება გულისხმობს სხვის არსებობას – ძღვენი მბოძებლის გარეშე არ არსებობს. ეს პერსონალური ონტოლოგიის გულისგულია და სწორედ ამით არის ის სუბსტანციალისტური ონტოლოგიისაგან განსხვავებული, გარკვეულწილად, მასთან დაპირისპირებულიც. პერსონალურ ონტოლოგიაში არსებობის მაკონსტიტუირებელი სხვადყოფნაა. აი, რატომაა ამ ყაიდის ონტოლოგიაში მიზეზობრიობა პირველადი და უზენაესი. სუბსტანციალისტურ ონტოლოგიაში მიზეზობრიობა ყოფიერების *წიაღში* ვლინდება – არსება არსებას შობს, მაგრამ ყოველთვის მოიძებნება რაღაც, რაც წინ უძღვის ყოველივე ამას – მარადიული, უმიზეზო *სუბრსტრატი*, ვთქვათ, „მატერია“ და „ფორმა“ არისტოტელესეულ ონტოლოგიაში.[216] ქრისტიანობამ, რომელმაც ონტოლოგიაში *creatio ex nihilo* იდეად შემოიტანა, პიროვნული მიზეზი ყოფიერებისათვის განმსაზღვრელად აქცია, სხვა მხრივ კი, ამგვარი განპირობებულობა ღმერთთან მიმართებაშიც გაიაზრა,[217] რითაც ონტოლოგიაში სხვადყოფნას უზენაესი საზრისი მიანიჭა.

ამიტომაც ძღვენი, ამ სიტყვის საუკეთესო გაგებით, რომელიც სხვისაგან მოგვემადლა, არც თვისებაა და არც ყოფიერების „აქციდენცია“, არამედ თავად არის ყოფიერება. პიროვნული ონტოლოგიის შემთხვევაში, ეს იმას ნიშნავს, რომ სხვა ის მიზეზია, რომელიც, აბსოლუტური

[215] სამწუხაროდ, ღვთისმეტყველება და ეკლესია, როგორც ჩანს, ვერ აცნობიერებს, რომ ადამიანის რეალური პრობლემა მოკვდავობაა და არა ცოდვა, როგორც ასეთი. ვიდრე მოკვდავობა არსებობს, ცოდვა უმართავი იქნება და ეთიკა ბოროტებას ერთი მანკიერებიდან მეორეზე გადატანით შენიღბავს.

[216] ასე, მაგალითად, Arist., *Phys.* 1.7-8.190a; *Metaph.* 7.7-9.1032a-1034b. შდრ. ქვემოთ, თავი VII.

[217] იხ. ქვემოთ, თავი III.

განკერძოების გაგებით, ვინმეს ან რაიმეს სხვად ანუ ცალკე ყოფნას განაპირობებს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, შეუძლებელია, ამგვარი არსება სხვებს შეერიოს, დაემატოს, არსებათა ერთობლიობასა თუ ტოტალობაში მათთან განზავდეს ან კიდევ სხვა არსისა და თუნდაც საღვთო ყოფიერების მიერ შთანთქმული აღმოჩნდეს. ონტოლოგიური თვალსაზრისით, სწორედ ესაა სიყვარული, რომლის თვალსაჩინო გამოვლინება და გაცხადება, როგორც უკვე ვნახეთ, ჭეშმარიტი მნიშვნელობით ეროსია.

სიყვარული, როგორც ეროსი, არც გრძნობებსა და ემოციებს გულისხმობს და არც სიკეთეს. ეს არის ახალი შობა, „განაცხადი“ ნებისმიერ სხვა იდენტობასთან შეუთანადებელ სრულიად განსხვავებულ, უნიკალურ იდენტობაზე – არა ბუნებრივ-ზნეობრივი ნიშან-თვისებებით, არამედ, წმინდა სამების მოდელის მიხედვით, მის წარმომქმნელ იდენტობასთან ნამდვილი ურთიერთობით გამოვლენილი და იდენტიფიცირებადი. ტრფობის ობიექტს ყოველთვის ჰყავს მოტრფიალე, ვისაც უყვარს და მისი უნიკალურობის მიზეზიც ეს არის. მისთვის უნიკალურობის მიმნიჭებელი ერთადერთი იდენტობა, რელაციური იდენტობა, ეს არის (შდრ. მთ. 3.17 და შესაბამისი ადგილები; იოანე 1.18: „საყვარელი“ და „ერთადერთი“ – ამ სიტყვებთან გამოყენებულია კუთვნილებითი ნაცვალსახელი „ჩემი“). ამრიგად, ნებისმიერი არსება, როგორც კერძო, სხვისი საჩუქარია – სხვისი, რომელიც უნიკალური ურთიერთობის მეშვეობით მას იდენტობით აღჭურვავს.

ამ ტიპის ონტოლოგიაში, როდესაც ყოფიერების მიზეზი სხვა არის და არა თვითი, ჩვენ კარტეზიანულ ონტოლოგიასა და მის ძირეულ პრინციპსაც („ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“) გავცდებით და დებულებასაც – „მიყვარს, მაშასადამე ვარსებობ“, რომლისთვისაც ყოფიერების მიზეზად, გარკვეული თვალსაზრისით (სიყვარულის მეოხებით), კვლავაც თვითი მოიაზრება. „ვუყვარვარ, მაშასადამე ვარსებობ“ – აი, როგორ შეიძლებოდა გამოგვეხატა სიყვარულის ონტოლოგიურობა სხვადყოფნის ონტოლოგიაში.[218] არსებობა სხვისაგან მოძღვნილი საჩუქარია და

[218] ამ დებულებამ შეიძლება გააჩინოს შეკითხვა, მართებულია თუ არა, იმ ადამიანებზე, რომლებიც არავის ჰყვარებია, ითქვას, რომ არსებობენ, ისინი ხომ ვერც კი იტყვიან – „მე მას ვუყვარვარ“. ამის საპასუხოდ შეიძლება ითქვას მხოლოდ შემდეგი: ამგვარი პიროვნებები არსებობენ, რადგან ისინი ღმერთს უყვარს. თუკი ღმერთი საერთოდაც არ არსებობს ან თუ არსებული ღმერთი სიყვარული არ არის, მათი არსებობა ჭეშმარიტებას მოკლებულია. ღმერთი, როგორც თავისთავადი სიყვარული (=სამება) და სიყვარული ქმნილებისადმი (=ქრისტე), ნებისმიერ შემთხვევაში, არსებობის წინაპირობაა არა მხოლოდ მათთვის, ვინც არავის ჰყვარებია, არამედ მათთვისაც, ვისაც ბედმა გაუღიმა და შეიყვარეს, რადგან ადამიანურ სიყვარულს სამარადისო ანუ მარადიული არსებობის

სიყვარული დაფუნებულია სწორედ ამ საბოძვარით. თუკი უნიკალური იდენტობა ამ სიყვარულით არ არის ბოძებული ან „განპირობებული“, ეს ერთგვარი შენიღბული ნარცისიზმია, საკუთარი თავის ტრფიალი და არა ჭეშმარიტი სიყვარული.

ევქარისტია თავდაპირველად ჩაფიქრებული იყო და აღსრულდებოდა სწორედ როგორც *საჩუქრად მოვლენილი არსებობის* სამადლობელი (εὐχαριστία). *დიდაქეში* (თავი X) ევქარისტია უპირატესად აღწერილია, როგორც მამა ღმერთისადმი მადლობის შეწირვის აქტი სიტყვებით „შენი წმინდა სახელის გამო“, რაც თავად ღმერთის იდენტობაზე,[219] ჩვენთვის იესოს მეოხებით გაცხადებულ ღვთაებრივ პიროვნულ ეგზისტენციაზე მიგვანიშნებს.[220] ასე რომ, ჩვენთვის ყველაზე მნიშვნელოვანი საჩუქარი ღმერთის არსებობის ფაქტია – მისი „სახელი“, არსებობის ნიშანი პიროვნებისა, რომელიც ჩვენთვის ძის მამადაა გაცხადებული. ამგვარი მადლიერება ვრცელდება *შესაქმის ძღვენზეც* – ჩვენს საკუთარ არსებობაზე: „*ყოვლისმპყრობელო* უფალო, შენ შექმენი ყოველივე (τὰ πάντα)“.

როგორც კირილე იერუსალიმელის *მისტაგოგიური კატეხიზმოდან* და ბასილი დიდისა თუ იოანე ოქროპირის სახელით ცნობილი ლიტურგიებიდან ჩანს, ევქარისტიამ ონტოლოგიური მნიშვნელობა IV საუკუნეშიც შეინარჩუნა. ევქარისტიული კანონის კირილესეულ აღწერაში მოიხსენიება „ცა, მიწა, ზღვა, მზე... და გონისმიერი თუ არაგონისმიერი, ხილული თუ უხილავი *ყოველი ქმნილება*“.[221] წმინდა ბასილის ლიტურგიაში *ანაფორა* იწყება საზეიმო მიმართვით მამისადმი, „რომელიც არსია“ (ὁ ὤν), ხოლო *ანაფორა*, რომლის ავტორობაც იოანე ოქროპირს მიეწერება, მადლობას სწირავს მამას, რომელიც „მყოფია (ὁ ὤν) მარადჟამ და უცვლელად“, რადგან მან „მოგვიყვანა არარადან არსებობაში“ (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι).[222]

მინიჭება არ ძალუძს. ამრიგად, აქსიომას „ვუყვარვარ, მაშასადამე, ვარსებობ“ მივყავართ ღმერთამდე და ეს ლოგიკურად „გარდაუვალია“.

[219] *Nomen Dei est Deus ipse* (ლათ. ღმერთის სახელი თავად ღმერთია) – ეს ძველი გამონათქვამი „ძველ და ახალ აღთქმათა ნებისმიერი ფრაზით“ დასტურდება (E. Lohmeyer, *'Our Father': An Introduction to the Lord's Prayer,* 1965, p. 74f). *დიდაქე* ამ ევქარისტიული ტექსტით ადასტურებს მის სიძველეს. ამ ტექსტის ევქარისტიული ხასიათის შესახებ დისკუსიის შესანიშნავი შეჯამებისათვის იხ. P.E. Bradshaw, *Eucharistic Origins,* 2004, pp. 24-42.

[220] *Did.,* 10.5.

[221] Cyr. Hier., *Myst. catech.* 5.6 (PG 33, 1113A-B).

[222] შესაქმის არსებობის გამო მადლიერებაზე მიგვანიშნებს სხვა ადრეული ლიტურგიული დოკუმენტებიც, მაგალითად, სტრასბურგის პაპირუსი (IV-V სს.). იხ.

თუკი ეთოსში ყოველივე არსებულისადმი *დამოკიდებულებას*, *მიმართებასა* და *ურთიერთკავშირს* ვგულისხმობთ, ევქარისტია, უპირველეს ყოვლისა, სხვისი არსებობისა და სხვისაგან ბოძებული არსებობის გამო, ჩვენს მადლიერებას იტევს და გააცხადებს. ამგვარად, ევქარისტიული ეთოსის არსი სხვისი არსებობის დადასტურებაა და აღიარება იმისა, რომ ნებისმიერი სხვა ძღვენია, რომლის გამოც მადლობას უნდა ვწირავდეთ. ევქარისტიული ეთოსის სხვა სარტრისეული „ჯოჯოხეთისა“ და „პირველცოდვისაგან“ სრულიად განსხვავდება. ის ჩვენი ონტოლოგიური თავისუფლებისთვის, ჩვენი კერძო არსებობისათვის, სახიფათო არ არის. სხვა, რომელიც სხვად რჩება და, იმავდროულად, ჩვენი არსებობის დამფუძნებელია, ჩვენს სხვადყოფნას – სხვადყოფნის ონტოლოგიურ თავისუფლებას – განამტკიცებს.

ევქარისტიაზე ამ ტიპის ონტოლოგიური ცნებებით მსჯელობის შემთხვევაში, ჩვენს ეთოსთან დაკავშირებით შემდეგი დასკვნები გამომდინარეობს:

(i) სხვისი *არსებობა* ერთადერთია, რაც ჩვენს ეთოსში, *საბოლოო ჯამში*, მნიშვნელოვანია. სხვისი დადებითი თუ უარყოფითი, „კარგი“ თუ „ცუდი“ ბუნებრივი ან ზნეობრივი მახასიათებლები მის მიმართ ჩვენს დამოკიდებულებაზე გავლენას არ ახდენს. ამის გამო, გზა ხსნილია „სამოცდაათგზის შვიდჯერ“, უსასრულოდ, უსაზღვრო მიტევებისათვის.[223] მიტევება გვაზღვევს იმისაგან, რომ თვისებებმა არ განსაზღვროს ყოფიერება, როგორც ასეთი. ჩვენგან მიტევებული „ვალები“ თუ „კანონდარღვევები“, ნებისმიერი „ავი“ საქმე იმის ნიშანია, რომ ბოლოს და ბოლოს სხვისი ყოფიერება გვადარდებს და არა მისი თვისებები. თუკი თვისებათა ეთიკა სხვისადმი ჩვენს დამოკიდებულებას ზღვარსა და პირობებს უწესებს, ევქარისტიული ეთოსი სხვას იღებს და კვერს უკრავს უპირობო მადლიერებით. სხვისი *არსებობა* – სულ ესაა, რაც ამ ტიპის ეთოსისათვის მნიშვნელოვანია.

ამიტომაც „ცოდვათა მიტევებისა“ (მთ. 26.28) და ევქარისტიის ასოციაციური კავშირი, რომელსაც პატრისტიკული ინტერპრეტაციით „სიკვდილის ანტიდოტად“ და „უკვდავების წამლად“ მიიჩნევენ (ეგნატე, ირინეოსი და სხვა), საფუძველს მოკლებული სულაც არ არის. მიტევება უმოქმედობას არ ნიშნავს, ეს მხოლოდ იმის აღიარებას გულისხმობს, რომ

W.D. Ray, 'The Strasbourg Papyrus', in P.E. Bradshaw (ed.), *Essays on Early Eucharistic Prayers,* 1997, pp. 39-56.

[223] მთ. 18.22. შდრ. Floyd V. Filson, *The Gospel according to St Matthew,* 1960, p. 203.

სხვისი ყოფიერება ჩვენი უმთავრესი საზრუნავია. *სიკვდილი* – აი, რას ვებრძვით, როცა ცოდვებს მივუტევებთ.

(ii) ევქარისტიაში, სხვისი არსებობის გამო, მადლობას აღვავლენთ და ეს სიკვდილის ძლევის დადასტურებაა. ამგვარად, ევქარისტია აღდგომის ზეიმია, თუმცა ქრისტეში სიკვდილი მხოლოდ სიკვდილითვე დაიძლევა. ამიტომაც ევქარისტია *მსხვერპლშეწირვად* გვევლინება: ყოფიერებას, როგორც საბოძვარს, შევწირავთ თავად მბოძებელს, განწმენდილს საკუთარი თავის სიყვარულის ვნებისაგან, რომელმაც სიკვდილს გზა გაუხსნა, ჩვენს არსებობას დაუფლებოდა. თვითზე უპირატესობა სხვას ენიჭება, რის გამოც ევქარისტიული ეთოსი მსხვერპლშეწირვითია.

თვითზე სხვისი აღზევების კულმინაცია მიიღწევა ჯვარზე, სადაც ქრისტე, გეთსემანიის ბაღში აღვლენილი ლოცვის შესატყვისად, სხვის ნებას დამორჩილდა: „არა როგორც მე მნებავს, არამედ როგორც შენ გნებავს“ (მთ. 26.39). ქრისტიანის ეთოსი მთელი სიცოცხლე განმსჭვალულია ამგვარი სულისკვეთებით: „ნურავინ ეძებს თავისას, არამედ ყველა სხვის სარგებელს ეძებდეს“ (1 კორ. 10.24; შდრ. ფილ. 2.4). ამან შეიძლება იქამდეც მიგვიყვანოს, რომ საკუთარი სინდისი სხვის სინდისს დავუმორჩილოთ. „ვინაიდან რად უნდა განისაჯოს ჩემი თავისუფლება სხვისი სინიდისით?“ (1 კორ. 10.29). თუნდაც საკუთარი სინდისის წინააღმდეგ წავიდეთ, უპირატესობა მაინც სხვას ეკუთვნის.

(iii) ევქარისტიაში წარმოუდგენელია სხვა, როგორც ავტონომიური ან დამოუკიდებელი „ინდივიდი“. ევქარისტია თანაზიარებაა, ეს კი ნიშნავს, რომ სხვა განიცდება, როგორც *ურთიერთობაში მყოფი*. შესაბამისად, ევქარისტია გამორიცხავს სხვადყოფნაში ექსკლუზიურობას. ერთადერთი გამონაკლისი, რომელიც დაიშვება და სავალდებულოცაა, თავისთავად გამორიცხვის გამორიცხვა არის. მთელი ევქარისტიული დისციპლინა, თანაზიარებიდან განკვეთაც კი, თავდაპირველად არა კაზუისტიკურ ეთოსსა ან მორალთან, არამედ სწორედ ამ ანტიექსკლუზიურ ეთოსთან და იყო დაკავშირებული.[224]

[224] ევქარისტიიდან განკვეთა თავდაპირველად ეფუძნებოდა სიტყვებს სახარებიდან – მთ. 5.23-24. ამგვარად, *დიდაქეში* ვკითხულობთ (დიდაქე 14.2): „ვისაც აქვს დავა (ἀμφιβολία) თავის მეგობართან (τοῦ ἑταίρου αὐτοῦ), არ ეზიაროს თქვენს შეკრებაზე, ვიდრე ეს ორი ერთმანეთს არ შეურიგდება“. III საუკუნის სიმკაცრით გამორჩეულ ევქარისიტულ დისციპლინაშიც კი დანაშაული, რომელიც ევქარისტიიდან განკვეთას მოითხოვდა (მკვლელობა, მრუშობა და სარწმუნოებისაგან განდგომა), აშკარად თუ მინიშნებით, სხვის უარყოფას გულისხმობდა. მხოლოდ მოგვიანებით გახდა დასაშვები, რომ ევქარისტიული თანაზიარების მორალური წინაპირობა მაინცდამაინც სიყვარულთან დაკავშირებული არ ყოფილიყო.

სხვადყოფნა, თუნდაც მისი აბსოლუტური გამოვლინება – უნიკალურობა, ინკლუზიურობას გულისხმობს და ეს ამ ნარკვევში უკვე განვმარტეთ. ვინაიდან სხვადყოფნა თანაზიარებიდან ან თანაზიარების მეშვეობით წარმოიშობა – არ მოიძევება იდენტობა, რომელიც რელაციური არ არის – სხვა იდენტიფიცირდება, როგორც კერძო, არა შეპირისპირებით ყველა სხვასთან, ვისთანაც ეს კერძო ონტოლოგიურ კავშირშია, არამედ მათთან მიმართებაში. რადგანაც ვერსად ჰპოვებთ სხვას, რომელიც ონტოლოგიურად რელაციური არ იქნება, ევქარისტიული ეთოსი გულისხმობს, რომ სხვასთან ერთად მისი იდენტობის განმსაზღვრელ ურთიერთმიმართებებსაც ვიღებთ და ვაღიარებთ.

(iv) ამგვარი ინკლუზიურობა მოიცავს არა მხოლოდ ღმერთს, დასაბამითგანვე ჩვენს ონტოლოგიურ იდენტობათა დამამკვიდრებელს, არამედ *მთელ ქმნილ სამყაროს*, რომელთან მიმართებაშიც ეს იდენტობები ყალიბდება. გამომდინარე იქიდან, რომ არ მოიძებნება ერთი კერძო არსებაც კი, რომლის სხვადყოფნა და იდენტობა, პირდაპირ თუ ირიბად, მთელ დანარჩენ კოსმოსთან ურთიერთობაზე დამოკიდებული არ იქნებოდა,[225] ევქარისტიული ეთოსი, *ეკოლოგიური* თვალსაზრისით, თავისთავად მნიშვნელოვანი ხდება. ეკოლოგიურ მნიშვნელოვნებას განაპირობებს არა მორალური, არამედ ონტოლოგიური მიზეზები: ყველა არსება ონტოლოგიურადაა ურთიერთდაკავშირებული და ნებისმიერი მათგანის „გამორიცხვა“ ონტოლოგიურად ზემოქმედებს დანარჩენებზე.[226]

---

[225] თანამედროვე ფიზიკაში გავრცელებული შეხედულებით, სამყარო არის რელაციური რეალობა ურთიერთგანმსჭვალავი და მუდმივ ინტერაქციაში მყოფი ელემენტარული ნაწილაკებით, რომელთაგან თითოეულის ბუნება დანარჩენებთან ურთიერთობით ყალიბდება. ამგვარ თვალსაზრისს ვხვდებით ჯერ კიდევ ფარადეისთან, იხ. M. Faraday, „A Speculation Touching Electric Conduction and the Nature of Matter“, in R. Laming (ed.), *On the Primary Forces of Electricity,* 1938, p. 7f., შედარებით თანამედროვე თვალთახედვისათვის იხ. Ilya Prigogine and Isabelle Stengers, *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature,* 1985, p. 95, აგრეთვე – J. Polkinghorne, *Science and the Trinity.* Cf. C. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology,* 1991, p. 144f.

[226] ნებისმიერი ჩვენგანის ყოფიერებას, მეტწილად გაუცნობიერებლად, სათავეს უდებს პიროვნულ თუ „ბუნებრივ“ „სხვათა“ უსასრულო მწკრივი. რომ არა ნაცნობ თუ უცნობ „სხვათა“ ამგვარი ბმა და გადაჯაჭვულობა, ჩვენ არ ვიქნებოდით. ყოფიერება, როგორც წესი, სხვათა მეშვეობით გვეძლევა და უშუალოდ, ინდივიდუალურად ბოძებული ძღვენი არ არის. ევქარისტიული ეთოსისათვის ევოლუციონიზმის ფუნდამენტურ დებულებათა უარყოფა და შიში მიუღებელია. ჩვენ, ევქარისტიული არსებანი, მადლიერნი უნდა ვიყოთ „ყოველივე ნაცნობი თუ უცნობისთვის (საგნებისა თუ პიროვნებებისთვის)“ (იოანე ოქროპირის ლიტურგიის *ანაფორა*), რადგან მათგან დამოუკიდებლად, გინდაც მათ გარეშე, ვერც გავჩნდებოდით და ვერც ვიარსებებდით.

ევქარისტიული ცხოვრების წესი ითვალისწინებს, რომ პატივს მივაგებთ ქმნილ სამყაროს და ვზრუნავთ მასზე. ევქარისტია იგივეა, რაც „კოსმიური ლიტურგია“,[227] რომელშიც ადამიანი მონაწილეობს, როგორც „შესაქმის მღვდელმსახური“,[228] რომელიც, ნიშნად მადლიერებისა, შესწირავს უფალს ქმნილ ყოფიერებას, ვითარცა სხეულს იმისა, ვინც თავისუფლად მიღო ის საკუთარ ჰიპოსტასში, რათა „გამოეხსნა“ იგი ანუ უზრუნველეყო და დაედასტურებინა ქმნილის გადარჩენა.

(v) შესაქმის გამო მადლიერნი, შემოქმედისადმი მხოლოდ მადლობის სიტყვებს როდი წარმოვთქვამთ – შესაქმეს, რომელიც *ჩვენს ხელთ* არის, შემოქმედსა თუ მოყვასს, როგორც პიროვნულ საჩუქარს, საკუთარ ქმნილებას, ისე ვუძღვნით. ამრიგად, ევქარისტიული ცხოვრების წესი მიძღვნასაც გულისხმობს, ერთგვარ „გამორჩევას“, შესაქმის საკრალიზაციას.[229] ასეა არა შექმნილი ბუნების რომელიმე საკრალური თვისების გამო, არამედ თანაზიარების საკრალურობის, მბოძებლისა და მიმღების ურთიერთობის სიწმინდის მიზეზით. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ქმნილების სიწმინდეს პიროვნული ურთიერთობა განაპირობებს და არა რაიმე ისეთი, რაც თავად ქმნილი ბუნებისაგან განუყოფელია.

ქმნილებისადმი ამგვარი დამოკიდებულება გვიცავს ჩვენ კერპ-თაყვანისმცემლობაში გადავარდნისაგან (ქმნილების გაღმერთებისაგან). დაზღვეულია თავად ქმნილებაც, რადგან ის არ მოიაზრება იმანენტური ბიოლოგიური თუ „ბუნებრივი“ კატეგორიებით, მას არ მიეწერება რაღაც განსაკუთრებული უნარ-თვისებები, რომლებსაც გამოვათავისუფლებდით, გარდავქმნიდით და ჩვენდა სასარგებლოდ გამოვიყენებდით. ევქარისტი-ული ეთოსისათვის მიუღებელია ბუნების იმგვარი გააზრება, რომელიც მას დეკონტექსტუალიზაციის, ანალიზისა და პირვანდელ თვისებებამდე რედუცირების ობიექტად აქცევდა,[230] თუნდაც ადამიანის კონტროლის მიღმა არსებულ[231] წმინდა წყლის ენერგიად[232] წარმოაჩენდა. ევქარის-

[227] ასე ახასიათებს წმ. მაქსიმეს ღვთისმეტყველებას ჰანს ურს ფონ ბალთაზარი.

[228] იხ. ჩემი “Preserving God's Creation”, *Kings Theological Review* 12 (1989), pp. 1-5, 41-45, and 13 (1990), pp. 1-5.

[229] სიწმინდისა და საკრალურობის არსი „გამოყოფაა“ და რაიმეს ან ვინმეს მიძღვნა ნებისმიერი სხვისათვის.

[230] იხ. A. Feenberg, *Questioning Technology,* 1999, p. 201f.

[231] იხ. M. Heidegger, *The Question Concerning Technology,* p. 18ff. სოციოლოგიური თვალსაზრისით, იმავე დასკვნამდე მიდის ჟ. ელული, იხ. J. Ellul, *The Technological Society,* 1964. გვიანდელ ნაშრომში გამომწვევი სათაურით *ტექნოლოგიური ბლეფი* (*The Technological Bluff,* 1990), იგი წერს: „ნუთუ ტექნიკური სისტემის გარდაუვალობის ბლეფი მორჩილი ავტომატებივით გვრაზმავს და ჩვენც ვართ გამოკეტილნი,

ტიული ეთოსი აყალიბებს მოწიწებას ქმნილების მრავალფეროვნებისადმი, რაც რეალიზებული და გაცხადებულია ნებისმიერი ქმნილების ცალკეულ სხეულში[233] – სხეულში, რომელიც შექმნილია თანაზიარებაში გასაცემად, ნაცვლად იმისა, რომ, ჰაიდეგერის ტერმინოლოგიით, იყოს *Bestand* – „მარაგი“ ტექნოლოგიურ და ეკონომიკურ სისტემაში ჩასართავად.[234] ქმნილებისადმი ევქარისტიული მიდგომის თანახმად, კერძო არსების სხეული, რომელიც მას დანარჩენი სამყაროსაგან „განასხვავებს“, რაღაც ისეთია, რასაც საკუთარი სწრაფვა და თანაზიარებითი მიზნები ამოძრავებს. ეს არ არის ენერგიის წყარო, რომელსაც მივიღებთ, შევინახავთ და გავანაწილებთ, ადამიანის გადაწყვეტილებისა და არჩევნის შესატყვისად, ამა თუ იმ სარგებლის მისაღებად ან რაიმე განზრახვით.

და მაინც, განა ბუნება ამგვარად „გაპიროვნებული“ არ არის? განა უსულო არსებებს, ვითარცა პიროვნებებს, თანაზიარების მიზნებსა და განზარხვებს არ მივაწერთ? განა უპიროვნო სამყაროს საზრისსა და ამოცანებს ადამიანი არ უწესებს? სწორედ ეს არის, რასაც ადამიანთა მოდგმა თანამედროვე მეცნიერებისა და ტექნოლოგიების გაჩენის დღიდან სჩადის: ნებისმიერი ქმნილებისა და მთელი ქმნილი სამყაროს დანიშნულებას მართლაც რომ ადამიანი წყვეტს, ჩვენ კი მხოლოდ ახლა ვიგებთ, ყოველივე ეს საით მიგვაქანებს.[235]

ბლოკირებულნი და ბორკილდადებულნი? დიახ, უკიდურესად დეტერმინირებულნი ვართ, მუდამ სისტემას ვემონებით, თუკი ვფიქრობთ, რომ მანქანებზე ბატონობა ძალგვიძს...“ (გვ. 411). „ჩვენ კედელთან ვართ მიყენებული“ (იქვე).

[232] მ. ჰაიდეგერის თანახმად (M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Eng. trans. by W. Lovitt, 1977), ტექნოლოგია ერთგვარი „გამოწვევაა (Herausfordern) და ბუნებას უგუნურ მოთხოვნას უყენებს – მოგვამარაგოს ენერგიით, რომელსაც მოვიპოვებთ და დავაგროვებთ. მაგრამ შეიძლება, რომ ძველებურ ქარის წისქვილს ეს მოვთხოვოთ? არა! მართლაც, მისი ფრთები ქარში ბრუნავს, მთლიანად ქარზეა მინდობილი, მაგრამ წისქვილი ენერგიას ქარისაგან არც მიიღებს და არც ინახავს (გვ. 14).

[233] თანამედროვე საინფორმაციო ტექნოლოგიები, რომლებიც კომპიუტერსა და ინტერნეტთან არის დაკავშირებული, ააშკარავებს საფრთხეს, რომ შესაძლოა ადამიანის სხეულიც უსარგებლო გახდეს. ბევრი რამ – თუ ყველაფერი არა – რასაც უწინ სხეულის დახმარებით ვაკეთებდით (შეხვედრები, საყიდლებზე წასვლა და ა.შ.). თანდათან სახლიდან გაუსვლელად ელექტრონული კომუნიკაციით ჩანაცვლდა.

[234] M. Heidegger, *The Question Concerning Technology,* p. 17f.

[235] თანამედროვე ეკოლოგიური კრიზისი უშუალო შედეგია იმ წარმოდგენისა, რომ ბუნება „საგანია“ და ადამიანს, როგორც ბატონ-პატრონს, შეუძლია მას საკუთარი ნება-სურვილი თავს მოახვიოს (ჯერ კიდევ დეკარტი იკვეხნიდა, რომ მეცნიერება ამას მართლაც მიაღწევდა – ბუნების ბატონ-პატრონად გვაქცევდა (“maitres et possesseurs de la nature”, იხ. R. Descartes, *Discours de la methode. Introduction et notes de Etienne Gilson,* 1999, p. 127). ლინ უაით ჯუნიორი იყო ერთ-ერთი პირველთაგან, ვინც თავის

ადამიანისა და ბუნების ურთიერთობის პრობლემას საფუძვლად უდევს ერთი პარადოქსი, რომელიც თვალსაჩინოა ბუნებისადმი ტექნოლოგიური დამოკიდებულების შემთხვევაში და პიროვნულობის ღვთისმეტყველებასთან, ჩვენ რომ ასე ვექომაგებით, უშუალოდაა დაკავშირებული. მე ვამტკიცებდი, რომ უნდა ვიფრთხილოთ, როდესაც შექმნილ თუ შეუქმნელ ყოფიერებას ენერგიათა ასპექტში განვიხილავთ. სანაცვლოდ შემოგთავაზეთ, წმ. მაქსიმეს დარად, განგვეხილა ის ჰიპოსტასისა თუ „მყოფობის გვარის“ ანუ სხვა არსებებთან მიმართების გათვალისწინებით. თანამედროვე მეცნიერება და ტექნოლოგია ურთიერთთანამშრომლობისას გატაცებულია საგანთა ენერგიებით: იმას, რაც ადამიანთა მოდგმას არ ეკუთვნის, დეტალურად იკვლევენ, რათა მიიღონ ადამიანის „ბედნიერების“ ხელშემწყობი რეზულტატები. თუმცა პარადოქსია ისიც, რომ ბუნებისადმი ამგვარ დამოკიდებულებას ადამიანის დეპერსონალიზაციამდე მივყავართ. ვინაიდან, მსგავსად ყველა სხვა ქმნილებისა, ადამიანთა მოდგმის არსებობის ფორმა სხეულია, რაც იმას ნიშნავს, რომ ის ენერგიის პოტენციური წყარო და ბუნებრივ თვისებათა კომპლექსია. მეცნიერებისა და ტექნოლოგიისათვის დიდია ცდუნება, ადამიანის სხეული, ყველა დანარჩენი ქმნილების მსგავსად, ელემენტარულ შემადგენლებად დაშალოს და ისე განიხილოს. ბიოტექნოლოგია, გენეტიკური ინჟინერია და ა.შ. ადამიანური ბუნების გაუმჯობესებას გვპირდება, მაგრამ ამ დაპირების მიღმა ადამიანის გაუპიროვნების საფრთხეა მიმალული. თუმცაღა ბიოეთიკა ადამიანის პიროვნების დესტრუქციისაგან დახსნას თავდაუზოგავად ცდილობს, საეჭვოა, ამ ნაკადის შეჩერება შესაძლებელი იყოს.

(vi) ბუნების დეპერსონალიზაციის ალტერნატივა მხოლოდ მისი გაპიროვნება როდია. ყველა ქმნილებას აქვს *ჰიპოსტასი*, მყოფობის გვარი.[236] თუმც ქმნილთაგან ყველას როდი აქვს მიმადლებული თავისუფლება, ეს *ჰიპოსტასი* დაუკავშიროს საღვთო მყოფობის გვარს, რომელსაც სიკვდილი არ ემუქრება, რაც მათ *ჰიპოსტასს* შესაძლებლობას მისცემდა, ეარსება მარადიულად, როგორც კერძოს, მართლაც პიროვნულსა და ჰიპოსტასურს. ადამიანს კი, როგორც *ღვთის ხატს*, ამგვარი თავისუფლება ნაბოძები აქვს. ამიტომაც ადამიანს, მისთვის *მიმადლებული თავისუფლებით, ღვთაებრივი პიროვნულობა ასახოს ქმნილებაში*, განსხვავებით ცხოველთა და სხვა ქმნილთაგან, სამართლი-

---

ცნობილ სტატიაში (Lynn White, Jr, „The Historical Roots of our Ecological Crisis”, *Science* 155 (1967), pp. 1203-207) ყურადღება მიაქცია, რომ ამგვარი დამოკიდებულება, დღევანდელი ეკოლოგიური პრობლემის გამო, პასუხისმგებლობას გვაკისრებს.

[236] იხ. ზემოთ, სქ. 36.

ანად ეწოდება პიროვნება. მხოლოდ ღთაებრივი პიროვნულობაა ის, რაც შეიძლება ჭეშმარიტი პიროვნულობის ქარგა იყოს.[237]

ეს გასაოცარი უპირატესობა ღმერთმა არ გვიბოძა მხოლოდ ადამიანობისათვის. ადამიანის მოწოდებაა, მთელი დანარჩენი ქმნილება ღმერთთან თანაზიარებაში მოაქციოს, რათა შესაძლებელი იყოს, ყოველი ქმნილის *ჰიპოსტასის* მოკვდავობისაგან გამოხსნა და წარმოჩენა ჭეშმარიტი *ჰიპოსტასის* – ნამდვილად კერძოს, „სხვის“, ზოგადისაგან შთაუნთქმელის. როგორც ონტოლოგიურ ტერმინში, *ჰიპოსტასში* კერძოს ჭეშმარიტი და მარადიული არსებობის მოთხოვნილებაა ჩადებული – მოთხოვნილება, რომელიც, განსაკუთრებით ცოცხალ ქმნილებათა შემთხვევაში, გაცხადებულია თვითგადარჩენისაკენ სწრაფვაში. ქმნილ სამყაროზე წმინდა მამათა, განსაკუთრებით კი მაქსიმესეულ, ხედვაში ამ მიზანსწრაფვის სრულქმნა შესაძლებელია მხოლოდ ადამიანში ან მხოლოდ მისი მეშვეობით. ეს ის არის, რაც აღსრულებულ იქნა ქრისტეში – ჭეშმარიტ ადამიანში; ეს ის არის, რაც რეალიზდება და გაცხადდება ევქარისტიაში, როდესაც ქრისტეს ხელების გამომსახველი ადამიანის ხელები ქმნილებას აღამაღლებენ (*ანაფორა*) ღვთისადმი და მადლიერებით სავსენი შესძახებენ: „შენია შენთაგან“.

ადამიანის მღვდელმსახურებითი ფუნქცია ევქარისტიით არ ამოიწურება. ადამიანის ცხოვრებაში ის აღსრულდება ყოველ ჟამს, როდესაც ქმნილება ადამიანის ხელშია, რათა გათავისუფლდეს მოკვდავობისაგან და ამაღლდეს ჭეშმარიტად ჰიპოსტასურ არსებობაში. ნამდვილი შემოქმედება და მისი ნებისმიერი გამოვლინება, მით უფრო ხელოვნება, მოწმობაა ადამიანის პიროვნულობის ამგვარი გამოვლინების.

ონტოლოგიასთან, ყოფიერების ჭეშმარიტებასთან, ხელოვნების მიმართება ხანგრძლივი ისტორიის განმავლობაში სხვადასხვა ფილოსოფიური იდეით განისაზღვრებოდა. პატრისტიკულ პერიოდში, განსაკუთრებით ბიზანტიაში, ასეთი თვალთახედვა, ერთი მხრივ, გულისხმობდა იდეას, რომ ბუნება და მატერია, მხატვრული თვალსაზრისით, შეიძლება მხოლოდ *პიროვნულობის* კონტექსტში და მისი მეშვეობით გამოისახოს. სხვა მხრივ, არსებობდა მოსაზრება, რომ ხელოვნების ობიექტმა, რათა

[237] ამრიგად, არანაირი აუცილებლობა არაა, რომ პიროვნების კონცეფციას ეგზისტენციალისტურ ფილოსოფიას დავესესხოთ, თუმცაღა ზოგიერთი კრიტიკოსი მზადაა, ივარაუდოს, რომ ჩემს კვლევებში სწორედ ამას ჩავდივარ (იხ. დანართი, თავი IV, ქვემოთ). საღვთისმეტყველო პერსონალიზმის საფუძველი არის წმინდა სამება და ღვთის ხატება – ორი ზედმიწევნით პატრისტიკული კონცეფცია, რომლებსაც ეგზისტენციალისთაგან ან სხვა თანამედროვე ფილოსოფოსთაგან არავინ გამოიყენებდა.

დაიტიოს ქმნილების *ესქატოლოგიური* ჭეშმარიტება – სიკვდილისაგან თავისუფალი არსებობის მდგომარეობა – ფორმა და მატერია უნდა გააერთიანოს.

შესაბამისად, შემთხვევით არაა, რომ ბიზანტიურ ხელოვნებაში თითქმის ვერ მივაკვლევთ ინტერესს თავისთავად ბუნების ასახვისადმი, ვერ ვპოვებთ თუნდაც ლანდშაფტს, როგორც ასეთს, თუკი ის არ არის პიროვნების გარესამყაროს ნაწილი. ამის მსგავსად, ბიზანტიაში ხატწერის მხარდამჭერი საღვთისმეტყველო არგუმენტი *უსიასა* და ბუნებისაგან განსხვავებული *ჰიპოსტასის* კონცეფციაზეა დამყარებული: მატერიას აღიარებენ, ვინაიდან ძის ჰიპოსტასმა განკაცებისას ის მიიღო,[238] ასე რომ, თაყვანს სცემენ სწორედ ჰიპოსტასს და არა სუბსტანციას, რომელიც ხატზე არის გამოსახული.[239] ამასთანავე, გამოსახულ პიროვნებათა იერსახეცა და ბუნებრივი გარემოც დაგვანახებს, თუ რა მოელით საგნებს ბოლო ჟამს და არა იმას, თუ რანი არიან ისინი მოკვდავებრივ აწმყოში. ქრისტეს ჯვარცმასაც და დაფვლასაც კი იმგვარად წარმოადგენენ, თითქოსდა უნდათ, დაგვანახონ – ტანჯვასა და ტკივილს ზღვარს უდებს რწმენა, რომ აღბეჭდილი ხალხი ხრწნასა და სიკვდილს არ ემორჩილება, არამედ მყოფობს სამარადისო ცხოვრების დიდებაში.[240]

ხელთქმნილი შემოქმედების ქარგაა ლიტურგიული ქმედება, რომლის დროსაც ქმნილება ქრისტეს მკვდრეთით აღმდგარ სხეულად „გარდაიქმნება“. თუკი ევქარისტიაში მატერიალური ქმნილება ადამიანის ხელით „ქრისტეს სხეულად“ გარდაიქმნება და სულიწმიდაში თავის მამასთან პიროვნულ ურთიერთობაში ჩაბმული ქრისტე მოკვდავობისაგან თავისუფლდება, ხელოვნება, რომელიც შემოქმედის პიროვნებითაა დაღდასმული, ამის მეოხებით სიკვდილისაგან გამოიხსნის ბუნებასა და მატერიას. ამ თვალსაზრისით, ხელოვნება ონტოლოგიური მოვლენაა. ის ესთეტიკური მშვენიერების გამოხატვის, ტკბობის მოგვრისა ან რაიმე

---

[238] Jo Dam., *Imag.* 1.8, 16(PG94, 1237f., 1245f.).

[239] Thdr Stud., *Antirr.* 3.1 (PG 99, 405); cf. 3.3 (PG 99, 425).

[240] მაგალითად, ცნობილია, რომ ბიზანტიურ ხატწერას ჯვართან მდგომი მარიამისა და ჯვარცმული ქრისტეს ვნებათა გამოსახვისას სენტიმენატლიზმი არ ახასიათებს. ამის მსგავსად, დიდი პარასკევის ბიზანტიური საგალობლები აღდგომის მოლოდინის შეხსენებით ვნებასა და გლოვას ზღუდავს. შავი შესამოსელი სამღვდელოებისათვის დიდი პარასკევის მსახურების აღსრულებისას, დასავლეთის გავლენით, მხოლოდ მოგვიანებით შემოვიდა. თავდაპირველად, ბიზანტიურ მსახურებაში ჯვარცმულს წარმოადგენდნენ, როგორც „დიდების უფალს“ (შდრ. 1 კორ. 2.8), ხოლო ჯვარს ყოველთვის თაყვანს სცემდნენ აღდგომასთან დაკავშირებით (მართლმადიდებლურ მსახურებაში დღესაც ასეა): „ჯვარსა შენსა თაყვანის ვცემთ, უფალო და აღდგომასა შენსა ვადიდებთ“.

გრძნობის აღძვრის საშუალება არ არის და არც რაიმე იდეალური სტანდარტის მიხედვით ბუნების იმიტაციის მცდელობაა. ეს არც ხელოვანის განწყობების, გრძნობებისა თუ შინაგანი გამოძახილის ასახვაა. მსგავსად *ეროსისა*, ამ გაგებით, ხელოვნება *ახალი იდენტობის* ჩამოყალიბების საშუალებაა. პოლ ვალერი მუსიკასთან დაკავშირებით ამბობდა, რომ ის არის „სამყაროს დასაწყისი“,[241] ახალი შესაქმე, თუმცა არა *არარასაგან*, შესაბამისად – თავისუფალი მისით გამოწვეული მთელი ტრაგიზმისგან.[242] ევქარისტიული ეთოსი გზას გვიკვალავს ხელოვნებისაკენ, რომელიც პიროვნულობის ჭეშმარიტად კრეატიული მანიფესტაცია, ონტოლოგიური და პიროვნული მნიშვნელობით, სხვადყოფნის აღმოცენებაა. შესაბამისად, ამგვარი ეთოსის წიაღში შექმნილი კულტურისათვის უცხოა მატერიაზე თვითის ტექნოლოგიური ბატონობა და თითქმის უცნობია ინდივიდის ფსიქოლოგიურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება. ის თვითის პროდუქტი როდია საკუთარი თავისა თუ სხვა „თვითების“ დასატკბობად, არამედ სიცოცხლის მიცემაა ახალი იდენტობისათვის, რომელიც უპიროვნო ბუნებას შემოქმედთან პიროვნულ ურთიერთობებში ჩააბამს და ბუნების მოკვდავობისაგან გათავისუფლებას ამგვარად შეეცდება.

(viii) და, ბოლოს, ევქარისტიული ეთოსი *წარმოშობს რწმენას*. კოგნიტიურ მიდგომას ღვთის რწმენისადმი,[243] როგორც ჩანს, სათავე დაედო კლასიკურ ბერძნულ ნააზრევში, თუმცა *რაციონალური განსჯის* საგნად რწმენა სქოლასტიკისა და კარტეზიანული ფილოსოფიის წყალობით იქცა.[244] რწმენისადმი ამგვარ მიდგომას, სავარაუდოდ, განმანათლებლობის ეპოქაში მაინც, ეყრდნობოდა თანამედროვე ათეიზმი. პროტესტანტიზმი, რომელიც ღმერთსა და სამყაროს შორის ყოველგვარ ონტოლოგიურ კავშირს აუქმებდა, ნიშნავდა რწმენისაკენ მიმავალი ინტელექტუალური გზიდან გადახვევასა და ფსიქოლოგიური თუ „ეგზისტენციალისტური“ მიდგომით მის ჩანაცვლებას: სარწმუნოება არც

[241] Paul Valéry, *Oeuvres* I, 1957, p. 1327.

[242] შდრ. ქვემოთ, თავი VI.

[243] პლატონისათვის გაუგებარი იყო, როგორ შეიძლებოდა, ათეისტი დარჩენილიყავი ვარსკვლავთა მოძრაობისა და მწყობრი კოსმოსის შემხედვარე (*კანონები* X, 903). ზუსტად ასე, ფიზიკურ მოძრაობასა და მიზეზობრიობაზე დაკვირვებამ არისტოტელე პირველი მამოძრავებლის იდეამდე მიიყვანა.

[244] ღმერთის არსებობის „ონტოლოგიური არგუმენტი“, *analogia entis* და ა.შ. – ყოველივე ეს ადამიანის შემეცნებითი უნარის გამოყენებას ეფუძნება. რწმენას ღმერთის არსებობის უსასრულობის იდეაზე დაფუძნებული კარტეზიანული არგუმენტიც ლოგიკური განსჯის საკითხად აქცევს.

რაციონალური განსჯა უნდა იყოს და არც მრწამსი, არამედ *ნდობა*[245] ან სულაც ღვთის სიტყვის მორჩილება და გამოძახილი.[246] ზემოთ ჩამოთვლილ შემთხვევებში ევქარისტიული ეთოსი რწმენისათვის გადამწყვეტი არ არის.

ევქარისტიულ ეთოსში რწმენა მჭიდროდაა დაკავშირებული *პიროვნული მიზეზობრიობის* იდეასთან. ყოველივე, რაც ხდება ან არსებობს, *პიროვნებისაგან გვეძლევა*. „ყველა სახლს ვიღაც (=პიროვნება) აშენებს, ყოვლის ამშენებელი კი ღმერთია“ (ებრ. 3.4). რწმენა არც რაციონალურ განსჯას მოაქვს, არც ფსიქოლოგიურ გამოცდილებას, არამედ ეთოსს, რომელიც ყველაფერს პიროვნულ მიზეზს მიაწერს. რანიც ვართ და რასაც განვკარგავთ, მიეწერება სხვას და არა თვითს. და ვინაიდან ყველაფერი, ჩვენი ყოფიერებაც კი, *მოგვენიჭა*, შეუძლებელია ამის მიღმა არ ვივარაუდოთ მომნიჭებლის არსებობა. ეს რწმენისაკენ მიმავალი ევქარისტიული გზა არის. ამგვარი აზროვნებისათვის ათეიზმი ერთგვარი უმადურობაა, ევქარისტიული ეთოსის ნაკლულოვნება.

ევქარისტიულ ეთოსში იგულისხმება, რომ სხვა არსებობს უწინარეს თვითისა და ყოველივესი, რაც არსებობს ან ხდება. ეს, ეთოსისა თუ დამოკიდებულების გამო, მადლიერ არსებად გაქცევს. ამრიგად, რწმენა ნებისმიერი სხვის მიმართ მადლიერებაა და დიდებისმეტყველება უპირატესად სხვისადმი, რომელიც არის ყოველგვარი სხვადყოფნის შემოქმედი. ამგვარი რწმენა არ იძლევა რაციონალური შეხედულებისათვის დამახასიათებელ გარანტიებს. ერთადერთი, რაშიც უყოყმანოდ გვარწმუნებს, სხვისი სიყვარულია. ღმერთის არსებობის ერთადერთი მტკიცებულება არის მისი სიყვარული, გაცხადებული თვით ჩვენს ყოფიერებაში, სხვადყოფნასა და თანაზიარებაში. ჩვენ ვუყვარვართ, მაშასადამე ის არსებობს.

[245] ამგვარია კლასიკური ფორმულირება ლუთერის *დიდ კატეხიზმოში*: „გულითადი ნდობა და რწმენა – აი, ის, რაც ღმერთსა და კერპს ქმნის“.

[246] ასე, მაგალითად, K. Barth, *Church Dogmatics,* I.I, 1975, p. 200f.; 1.2, p. 270f. და ა.შ.

თავი II

პიროვნებად ყოფნის შესახებ:

პირის ონტოლოგიისათვის

ონტოლოგია ის სიტყვაა, რომელსაც განსხვავებული მნიშვნელობები ენიჭება, თუმცა ბევრისათვის არაფერს ნიშნავს. მოცემულ თავში მას იმგვარი ფილოსოფიური (და თეოლოგიური) გაგებით ვიყენებთ, რომელიც *ყოფიერების* საკითხს, წამოჭრილს ჯერ კიდევ ანტიკურ ბერძნულ ფილოსოფიაში, დაახლოებით მსგავსადვე,[1] თუმცა ამჯერად პიროვნული იდენტობის სპეციფიკურობასთან კავშირში განიხილავს. რატომ ვერ ვიტყვით რომ ვიღაცას *აქვს* პიროვნება და რატომ არის სწორი ითქვას, რომ ის *არის* პიროვნება? უფრო ხშირად მიიჩნევა, რომ ადამიანს „აქვს“ პიროვნულობა, თუმცა არ „არის“ პიროვნება. მიზეზი ისაა, რომ ჩვენი აზროვნებისათვის ონტოლოგია ნაკლებ აქტუალურია. ამ შემთხვევაში, პიროვნულობა თითქოსდა არსებობის დანამატია: (ლოგიკურად რომ ვიმსჯელოთ) ჩვენ ჯერ ვართ, შემდეგ კი პიროვნებასავით *ვმოქმედებთ* ან *ვიქცევით*. ეს ვარაუდი პიროვნულობის ონტოლოგიას *აპრიორი* გამორიცხავს და მხედველობაში არც მიიღება. სანაცვლოდ, ვხელმძღვანელობთ თვალსაზრისით, რომ პრეტენზია პიროვნულ იდენტობაზე – გამოხატული შეკითხვაში „ვინ ვარ მე?“ – გაუბრალოებული პასუხით „ვარ ის, ვინც ვარ“ – რაღაც თვალსაზრისით, არის განაცხადი სხვა „არსებათაგან“ ნასესხები თვისებებისგან თავისუფალ აბსოლუტურ მეტაფიზიკურ იდენტობაზე. ამას კი იმთავითვე ითვალისწინებს პიროვნული იდენტობის საკითხი. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მასში აბსოლუტურ არსებობაზე პიროვნულობის პრეტენზია, როგორც მეტაფიზიკური იმპერატივი, თავიდანვეა ჩადებული.

---

[1] დაახლოებით ამ მნიშვნელობით გამოიყენა „ონტოლოგია“ ტერმინად XVII ს-ში გოკლენიუსმა (R. Goclenius, Lexicon Philosophicum, 1613), უფრო ცალსახად კი – გლაუბერგმა (J. Glauberg, Metaphysica de Ente, 1656). გლაუბერგთან ონტოლოგია ყოფიერებაზე ფილოსოფიურ სპეკულაციად მოინათლა. ამასვე უცვლელად იმეორებდა ჩ. ვოლფი (Ch. Wolff, Philosophia prima sive ontologia, 1729, განს. იხ. §§1-2), რომელმაც ეს ტერმინი ფილოსოფიაში დაამკვიდრა. „წმინდა გონების კრიტიკაში“ (I. Kant, Critiqm of Pure Reason, Ill) კანტი ამ ცნებაში განსხვავებული შინაარსის ჩადებას შეეცადა, თუმცა კანტისეულმა მნიშვნელობამ ადგილი ვერ დაიმკვიდრა. ტერმინს კლასიკური ფილოსოფიის კრიტიკისას განსხვავებული მნიშვნელობით იყენებდნენ ჰაიდეგერი და თანამედროვე ეგზისტენციალისტებიც, ხოლო ჩვენი დროის ავტორებმა, მაგალითად, ე. ლევინასმა, ამჯობინეს, რომ ონტოლოგიისათვის ტრადიციული მეტაფიზიკური დატვირთვა არ მიენიჭებინათ.

შემდგომში, პირველ რიგში, წამოვწევთ საკითხს, რომელსაც „პიროვნული“ ეწოდება, ამ სიტყვის უმკაცრესი გაგებით და შევეცდებით, მისი ონტოლოგიური შემდგენლები გამოვავლინოთ. ყველანი დავრწმუნდებით, რამდენად რთულია პიროვნულობის ჭეშმარიტი ონტოლოგია, ვიდრე არ გადაიხედება ზოგიერთი ფილოსოფიური ნააზრევი. სწორედ ამგვარი რევიზია მოიაზრება პიროვნულობის ონტოლოგიის წანამძღვრად. ამასთანავე, ღმერთის შესახებ ქრისტიანული მოძღვრების გათვალისწინებით, შევეცდები, პიროვნულობის ონტოლოგიის საკითხზე რამდენიმე მოსაზრება გამოვთქვა.

I. პიროვნების საკითხი, როგორც ონტოლოგიური პრობლემა

ვინ ვარ მე? ვინ ხარ შენ? ვინ არის ის? – თუ ამ კითხვებს შემადგენელ ნაწილებად დავყოფთ, შემდეგ ფუნდამენტურ, უფრო მეტიც, მაკონსტიტუირებელ კომპონენტებს მივიღებთ:

(ა) კომპონენტი *ვინ* – „ვინ“ თითქოს განსაზღვრებისაკენ, „აღწერილობისკენ“ გვიბიძგებს. ეს შემეცნების ძახილი, შეცნობისაკენ მოწოდება, დანაწევრებული მეტყველების მოთხოვნილება, ამ სიტყვის სიღრმისეული გაგებით, ცოდნის წყურვილია. ადამიანური სურვილი, ჩაწვდე, ვინ ხარ, განვითარებულ ცნობიერებას, რეფლექსიას გულისხმობს, თუმც პირველყოფილი ძახილია. მისი საფუძველი ის ფაქტია, რომ სამყაროს პირისპირ ადამიანი თვითდამკვიდრებისათვის მუდამ *უკვე* არსებულს ედარება;

(ბ) კომპონენტი „ვარ“ ანუ „ყოფნა“ ზმნა – მტკიცე საარსებო ნიადაგის ძიებაში უსაფრთხოების ვედრებაა. აი, ორი უმთავრესი რამ, რის გამოც ის გაისმის: ერთი, რომ ჩვენ ყოველთვის არ ვარსებობდით და მეორე, რომ საგნები განქარდება, წარმავალია. დასტური მივცეთ „ყოფნას“, ნიშნავს ვამტკიცოთ, რომ არყოფნა დაძლეულია. ეს უმყოფობაზე ყოფიერების გამარჯვების ტრიუმფალური, გნებავთ, ამ სიტყვის ყველაზე ღრმა გაგებით, დოქსოლოგიურ-ევქარისტიული ყიჟინაა. იმავდროულად, ყოველივე ეს უმყოფობისა თუ სიკვდილის საფრთხის წინაშე დაფარული შიშის გამოძახილიცაა. ყოფნისათვის კვერის დაკვრა ნიშნავს, მისი შეზღუდვები ან მიჯნები აღიარო. ამგვარი *აპოფასისი* გულისხმობს *კატაფასისს*, *მიღმურის*, სულაც *ტრანსცენდენტურის* მოძრაობის სინამდვილესა ან შესაძლებლობას. „მიღმური“ ყოფიერების სხვა ფორმებამდე მიგვიძღვის ან წმინდა წყლის ფუნდამენტურ უმყოფობამდე მიგვიყვანს და ეს იდეალიზმის სხვადასხვა ფორმასა თუ

ეგზისტენციალიზმის უკიდურეს გამოვლინებათა შორის არჩევნის საკითხია. ასეა თუ ისე, გამონათქვამს „მე *ვარ*“ გარკვეული ტიპის ტრანსცენდენტალიზმისა და ე.წ. „მეტაფიზიკისაგან“ განყენებულად ვერ აღვიქვამთ; (გ) „მე“, „შენ“ თუ „იგი“ კომპონენტი – *განკერძოების*, *სხვადყოფნის* გაცხადებაა. იმათ გარდა, ვიზეც „ვინ ვარ მე?“ კითხვაზე პასუხისას ვისაუბრეთ, სხვა არსებებიც *არიან*. ასე რომ, ჩვენს შემადგენელთაგან მეორე (არსებობის დადასტურება) *მრავალს* მიესადაგება. იგივე ითქმის პირველ (*„ვინ“*) კომპონენტზეც, რადგან ის სხვა არსებათაგან გადმოღებულ თვისებებზე მინიშნებაა. აი, მესამე კომპონენტი კი ერთგვარ *უნიკალურობას* გულისხმობს, ერთადერთობასა და განუმეორებლობაზე პრეტენზიაა. საგანთაგან „მყოფობს“ მრავალი, მაგრამ სხვა არვინ არის *მე*. ეს უპირობო მტკიცებაა: არა იმიტომ, რომ ჩემ მიღმა „მე“ უბრალოდ არ მოიძევება, არამედ იმიტომაც, რომ სხვა ვერასდროს დაიჩემებს მეობას.[2] ამ შემთხვევაში, მეტაფიზიკა „მეს“ ისევე შეეხება, როგორც „ვარ“ ზმნას. ამის უკან უკვდავების მუდარაა მიმალული, არა მარტო ყოფნის (εἶναι), არამედ მარადიულად ყოფნის (ἀεὶ εἶναι) დაუოკებელი სურვილი. „მეს“ გაქრობისა და არყოფნაში განქარვების შემდეგ არსებობა კვლავაც გრძელდება, თუმც ეს ფაქტი დიდი ვერაფერი ნუგეშია. თუკი კითხვას „ვინ ვარ მე?“ პასუხი არ მოეძებნება, იმის გარდა, რომ „მე მოკვდავი ვარ“, „მე“ კომპონენტი აბსოლუტურობისაგან იცლება და რაღაც ცვლადამდე დაიყვანება. ეს, თუმცაღა შესაძლებელია, მყის წავაწყდებით პიროვნული ონტოლოგიის პრობლემას.

2.

პიროვნულობის ონტოლოგია ახლებურ მეტაფიზიკას გვთავაზობს. ეს თავისებურების მეტაფიზიკის დაფუძნება, თავისებურების უზენაესობამდე და ულტიმატურობამდე აყვანის ძალისხმევაა. ის თავისი წარმავალი გამოვლინებებით ცდება ცვალებად სამყაროს, რათა „მრავალს“ ისეთივე მდგრადობა შესძინოს, თითქოს „ერთადერთი“ იყოს – აბსოლუტური, უნიკალური და შეუცვლელი.

[2] ეს გამორიცხავს ნებისმიერი სახის ონტოლოგიას, თუკი ის აღიარებს კერძო ქმნილებათა ტრანსფორმაციას, რაც *ახალ* კერძო ქმნილებებს წარმოქმნის, მაგალითად, მსგავსად პლატონისეული *მეტემფსიქოზისა* ან თუნდაც ცალკეულ არსებათა წარმოშობით სახეობათა უკვდავყოფაზე არისტოტელეს თეორიისა. კერძოობითობა, მეტაფიზიკური თვალსაზრისით, არც ერთ შემთხვევაში აღარ არის უპირობო, რადგან დასაშვებად მიიჩნევს, რომ შესაძლებელია კონკრეტული არსების მეორით შეცვლა. ამ სპეციფიკის საპირისპიროდ, პერსონალური „მე“ (გინდაც „ის“) იმთავითვე ვარაუდობს, რომ ვერასოდეს იარსებებს ჩასანაცვლებლად სხვა „მე“, გარდა ამ კონკრეტულისა.

ონტოლოგია და მეტაფიზიკური თვალთახედვა სხვათა მიერ ჩანაცვლებულ არსებათა ტრანსცენდენციაზე, იმ გაგებით, რომ ხდება მიჯნის გადალახვა, თუკი რაღაც უნდა გარდაისახოს იმად, რაც მარადიული და ჭეშმარიტი *არის*, ძველბერძნული აზროვნების უმთავრესი საფიქრალი გახლდათ. წარმავლობა, რომელშიც საგნები არსებობენ, მოსვენებას უკარგავდა ბერძენთა გონებას. ერთ მდინარეში ორჯერ ვერ შეხვალ. მაშ, როგორ ვამტკიცოთ, რომ ეს *კონკრეტული* მდინარე მართლაც *არსებობს*? „ყოველივე მიედინება“, საგნები კი მაინც ნამდვილია და, შეიძლება ითქვას, კიდეც *არსებობს*. სხვა შემთხვევაში, ან სოფისტიკას მივეცემოდით, ანდა სიგიჟეს. ინდივიდუალიზმი ყოფიერებას არ სპობს. ეს უკანასკნელი მარადიულია, კერძო ქმნილებანი კი აღიგავებიან. აი, რად არ ესადაგება ჭეშმარიტი მყოფობა, აბსოლუტური, მეტაფიზიკური გაგებით, კერძო გამონაკლისს, თუკი ის *მთელის* ნაწილი არაა. ძველი ბერძნული აზროვნების ყველა მიმდინარეობა (პარმენიდეს, ჰერაკლიტეს, პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფია), მიუხედავად სხვა საკითხებზე აზრთა სხვადასხვაობისა, თანხმდებოდა ერთ რამეზე: ვერ ვიტყვით, რომ კერძო ონტოლოგიურად აბსოლუტურია; მრავალი, როგორც წესი, ონტოლო-გიურად ნაწარმოებია და არა მიზეზობრივი.[3]

ამ ტიპის კლასიკურმა ბერძნულმა ონტოლოგიამ ასპარეზი წაართვა პიროვნულ ონტოლოგიას, რომელიც იძულებული იყო, მსხვერპლად გაეღო ზემოთ ჩამოთვლილი კომპონენტებიდან რიგით მესამე. ნებისმიერი კონკრეტული საგნის ჭეშმარიტება განიხილებოდა მისი სპეციფიკისაგან ამოგლეჯით და დაიყვანებოდა უნივერსალურ ფორმამდე, რომლის თანაზიარი იყო კიდეც ეს კონკრეტული საგანი: თავად საგანი განქარდება, მაგრამ რჩება მისი ფორმა, *საზიარო მრავალთათვის*. იმავე პრინციპს ემორჩილებოდა ადამიანის გადარჩენაც. პლატონის მიხედვით, ადამიანის სული, რომელიც არ არის კერძოს მარადისობის გარანტი, შესაძლოა განსხეულდეს სხვა არსებაში, თუნდაც ცხოველში.[4] კერძოს მიმართ

[3] მრავლისმთქმელია „კანონებიდან“ პლატონის სიტყვები: „შენ ვერც კი ამჩნევ, რომ ნებისმიერი ცალკეული მოდგმა მთლიანისათვის არსებობს, რათა უზრუნველყოს მისი უდარდელი არსებობა. რამეთუ იგი (მთელი) არ შექმნილია შენდა სასიკეთოდ, შენ კი (ცალკეული) მისთვის არსებობ“ (Plato, *Laws,* X, 903 c-d). ნეოპლატონიზმი ონტოლოგიურ უპირატესობასა და უზენაესობას ანიჭებდა „ერთს“ და „მრავალს“ ყოფიერების „დაცემად“, ერთგვარ დეგრადაციად, „არმყოფობის“ ტენდენციად აღიქვამდა, რაც განამტკიცებს მოსაზრებას, რომ კლასიკური ბერძნული აზროვნება თავის ონტოლოგიაში არსებითად და თანმიმდევრულად მონისტური იყო, როგორც ამას მართებულად აღნიშნავდა კ.ი. დე ფოგელი (იხ. C.J. de Vogel, Philosophia I, Studies in Greek Philosophy, 1970, pp. 397-416).

[4] იხ. Plato, *Timaeas* 41d-42e, *Phaedo* 249B, *Repub.* 6ISA, etc.

არისტოტელეს ინტერესის მიუხედავად, მის სისტემაში ადგილი არ მოიძებნა კონკრეტული ქმნილების სამარადისო გადარჩენისთვის, თუ არა ოდენ სახეობებში: αὐτὸ გადაშენდება, οἷον αὐτό გადარჩება.[5]

ამგვარად, არისტოტელეს ონტოლოგია ჩვენ მიერ განხილული კომპონენტებიდან მესამეს არ იყენებდა და პირველი ორით მოქმედებდა. „ვინ?“ შეკითხვაზე პასუხის გასაცემად მოშველიებული იყო რაღაც ზოგადიდან გამომდინარე კატეგორიები და არა თვით კერძო საგანი (მაგალითად, „მე“). არა αὐτό, არამედ οἷον αὐτό – აი, პასუხი შეკითხვაზე „ვინ?“. თუმცა οἷον αὐτό ხასიათდება თვისებებით, რომლებიც, αὐτό-ის („მეს“) გამოკლებით, საზიაროა ასევე სხვათათვის. მაშასადამე, αὐτό ვერ იქნება საბოლოო ზღვარი, ონტოლოგიური გაგებით. ყოფიერებაში მონაწილეობა კერძოს ყოფნის პირობაა როგორც არისტოტელესათვის, ისე მისი მასწავლებლისათვის – პლატონისათვის. ამ ფაქტს ძველ ბერძენთაგან ვერავინ გაექცა. ეგზისტენციალურ დონეზე, გარდაუვალი იყო თანამდევი დანასკვებიც. კლასიკური ტრაგედია თავის გმირებს – ადამიანებსაც და ღმერთებსაც – ბუნებისა თუ ზნეობრივი წესრიგის ბედისწერასა და რაციონალიზმის გარდაუვალობაში იმონებდა. სამყარო ადამიანისთვის კი არ არსებობდა, არამედ ადამიანი – სამყაროსათვის.

ის, რომ ბერძნულმა აზროვნებამ ვერ შექმნა პიროვნული ონტოლოგია, არ მიუთითებს ბერძნული ფილოსოფიის, *როგორც ასეთის*, სისუსტესა და უნიათობაზე. ფილოსოფიის ისტორიაში დღემდე ვერავინ შეძლო პიროვნების თანმიმდევრული ონტოლოგია იმგვარად ჩამოეყალიბებინა, რომ ჩვენ მიერ განხილულ კომპონენტთაგან მესამე დანარჩენ ორს შერწყმოდა. ამის მიზეზი ლოგიკურიცაა და ეგზისტენციალურიც. ლოგიკურად რომ ვიმსჯელოთ, კერძო მხოლოდ ერთზე მეტი საგნისათვის სათანადო კატეგორიებით გამოითქმის და შეიცნობა. ასეთი კატეგორიაა თვით οὐσία, რომელიც ერთდროულად კერძოზეცაა პასუხისმგებელი და მასზე აღმატებულის მყოფობაზეც. აი, არისტოტელეს ყოყმანის მიზეზიც პირველ და მეორე სუბსტანციას შორის, ასე კარგად რომ წარმოაჩინა დ.მ. მაკინონმა.[6] სხვა მხრივ, ეგზისტენციალური თვალსაზრისით, სიკვდილი ძირფესვიანად განაპირობებს კერძოს არსე-

[5] იხ. Aristotle, *De Anima* 2, 4.415A, 28-67. Cf. E. Rohde, *Psyche,* 1925, p. 511, H.A. Wolfson, 'Immortality and Resurrection in the Philosophy of the Church Fathers' ნაშრომში K. Stendahl (ed.), *Immortality and Resurrection,* 1965, pp. 54-96.

[6] D.M. Mackinnon, 'Substance in Christology — a Cross-bench View', in S.W. Sykes and J.P. Clayton (eds.), *Christ, Faith and History: Cambridge Studies in Christology,*1972, pp. 279-300.

ბობას. ასე რომ, საგანთა „ვითარებისათვის“ პირველადი ონტოლოგიური როლის მიკუთვნება ონტოლოგიაში კერძოსათვის ადგილის დაბევებით მხოლოდ ეგზისტენციაზე ჰაიდეგერის „პანორამული“ ხედვითა[7] და ყოფნა-სიკვდილის შეუღლებით შეგვიძლია. თუმც მყოფზე ამგვარი პანორამა კვლავაც წინდაწინ გულისხმობს *ჰორიზონტის* არსებობას და მის ფარგლებში კონკრეტულობის აღმოცენება, როგორც ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში, ზუსტად ისე ხდება. „ჰორიზონტი“ გამაერთიანებელი პრინციპია, რომელიც „სიმრავლეს“ განაპირობებს და, მაშასადამე, ის უწინარესია. სხვადყოფნა ონტოლოგიურად პირველადი ვერ გახდება, ვიდრე ათვლას ვიწყებთ სამყაროდან, როგორც ეს ხდება – ასე აკეთებდნენ ძველი ბერძნები და ასევე იქცევა წმინდა წყლის ფილოსოფიად დარჩენის მოსურნე ნებისმიერი ფილოსოფიაც. სამყაროს კვლევა ვერ მიგვიყვანს პიროვნების ონტოლოგიამდე, რადგან პიროვნებაზე, როგორც ონტოლოგიურ კატეგორიაზე, დასკვნის გაკეთება გამოცდილების შედეგად ვერ მოხერხდება.[8]

II. პიროვნების ონტოლოგიის წანამძღვრები

კერძოს ონტოლოგიური ულტიმატურობისა ან პრიორიტეტულობის სტატუსი რომ მივანიჭოთ, უნდა დავუშვათ, რომ ყოფიერება მიზეზობრივია და ის აქსიომატურ ან თვითახსნად პრინციპად ვერ მოიაზრება. ამგვარი მიზეზობრიობა ონტოლოგიისათვის უპირობო და პირველადი უნდა იყოს და არა მეორეხარისხოვანი. ასეთ მიზეზობრიობას იცნობდნენ ფილოსოფოსები ძველ საბერძნეთში, მაგრამ მას ყოფიერების *ჩარჩოებში* მიუჩენდნენ ხოლმე ადგილს. მიზეზად ყოველთვის ყველაფერს რაღაც სხვა მოეძებნება. თუმცა ვერ ვიტყვით, რომ სამყარო, როგორც მთლიანობა, *ძირეულად* სხვა მიზეზით არის განპირობებული – აბსოლუტურად ონტოლოგიური მნიშვნელობით, კიდევ რაღაცით. პლატონის შემოქმედი ხელოვანია და უკვე არსებულს აწესრიგებს, არსიტოტელესთან სამყაროს პირველმამოძრავებელი *ნუსია*, ის *შიგნიდანვე* აღძრავს სამყაროს, მარადიული ὕλη (მატერია) კი ამის საფუძველია. სამყარო სამარადჟამო და ონტოლოგიურად უპირობოა. ამგვარად, კერძო ვერასოდეს იქნება ყოფიერების ონტოლოგიური პირ-

[7] ჰაიდეგერის კრიტიკისათვის ე. ლევინასთან იხ. E. Levinas, *Totalité et Infinie: Essai sur I'Exteriorité,* 1974, p.15.

[8] ამის შესახებ უფრო ვრცლად იხ. თავი VI.

ველმიზეზი. ამას ონტოლოგიის აუცილებლობამდე მივყავართ.[9] ყოფიერება საჩუქარი არ არის, ეს მოცემულობაა, რომელსაც კერძო არსებები უნდა ითვალისწინებდნენ.

ბიბლიური აზროვნება ყოფიერების საკითხს სხვაგვარად უყურებდა. ებრაული ნააზრევი ონტოლოგიურ ხედვას მართლაც არ გვთავაზობს. ბიბლიის მიხედვით, ყოფიერება იმთავითვე *ვიღაცის* მიერ იყო განპირობებული და ეს ვიღაცა კონკრეტული არსება გახლდათ. ბიბლია არც კი ცდილობს, ყოფიერების შესატყვისი ტერმინებით აღწეროს ეს „ვიღაც“, რადგანაც მაშინ სამყაროსთან ასოციაციას გვერდს ვერ ავუვლიდით, ეს კი, თავის მხრივ, მის მიზეზობრიობას აბსოლუტური მნიშვნელობით გააქარწყლებდა. სადღაც ბიბლიაში ის აღწერილია, როგორც ὁ ὤν, თუმც მხოლოდ იმისათვის, რათა ონტოლოგიური დახასიათების შეუძლებლობაზე აპოფატიკურად მიგვანიშნონ. მიუხედავად ამისა, იმ კითხვის პასუხად, რომელიც თავის დასაწყისშივე დავსვით, ბიბლიის მიერ შემოთავაზებული ფორმულა „ვარ ის, ვინც ვარ“ ერთგვარი დასაბუთებაა, რომ კერძო (ე.ი. მესამე კომპონენტი) დანარჩენ ორ კომპონენტთან („ვინ“ და „ვარ“) სრულ თანხვედრაშია. შეიძლება ითქვას, რომ ეს პიროვნების ონტოლოგიისაკენ წინ წადგმული ნაბიჯია.

პიროვნულად განპირობებული ყოფიერების ამგვარი პრინციპი გულისხმობს, რომ ონტოლოგიისათვის კონკრეტული მიზეზობრივია და არა წარმოებული. ამის საილუსტრაციოდ შეგვიძლია მოვიშველიოთ პატრისტიკული ნააზრევი, რომელიც ცდილობს, ბიბლიური პრინციპები ონტოლოგიას მიუსადაგოს. ამ მიზნის მისაღწევად მნიშვნელოვანია ორი მაგალითი.

პირველ რიგში, ადამიანის საკითხი განვიხილოთ. რა განაპირობებს კონკრეტულად ადამიანის *არსებობას*? თანადროული ბერძნული ფილოსოფია წმინდა მამებს პლატონურ „ზესთმდებარე არსსა“ (οὐσία ὑπεκειμένη) და არისტოტელესეულ „ქვემდებარე არსს“ (οὐσία ὑπεκειμένη) შორის არჩევნის წინაშე აყენებდა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, კონკრეტული ადამიანები არსებობენ, რადგანაც ისინი ამ იდეალური „ადამიანისა“ თუ კაცთა მოდგმის, მის სახეობათა „ბუნების“ თანამოზიარენი არიან. კონკრეტულის განმაპირობებელი ზოგადია.

პატრისტიკამ ზემოთ ნახსენებ ორ არჩევანს მესამეც დაუმატა და ის ბიბლიიდან გადმოიღო. ამა თუ იმ ადამიანის გაჩენის მიზეზი *ადამია*[10]

[9] ყოფიერების შესახებ იდეისა და საჭიროების ურთიერთმისადაგების შესახებ იხ. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1932, p. 45-66.

ანუ *კონკრეტული არსება*. აზრთა ამგვარი მონაცვლეობა უდიდეს სირთულეს შეუქმნიდა ბერძნულ ფილოსოფიასაც და ალბათ ზოგადად სიბრძნისმეტყველებასაც. და, აი, აქ ბიბლიურმა ნააზრევმა საბერძნეთისა და, ფაქტობრივად, დასავლური ყაიდის აზროვნებისათვის სრულიად უცნობი პარადოქსი შემოგვთავაზა. ამ პარადოქსს სახელი მას შემდეგ გაუვარდა, რაც ბრიტანელმა ბიბლეისტმა ჰ. უილერ რობინსონმა „კრებსითი პიროვნება“ ფრაზად დაამკვიდრა.[11] შესაბამისად, სემიტურ აზროვნებას შეეძლო, კონკრეტულში ბევრის შემოკრებითა და ჯგუფური თვისებების კერძოზე გადატანით „ერთიდან“ „ბევრზე“ და *პირიქითაც* ბუნებრივად გადასულიყო. ძველ აღთქმაში (და ახალ აღთქმაშიც) ამის უთვალავი მაგალითი არსებობს. აღსანიშნავია, რომ ყველა მათგანი არა საგნებსა ან ცხოველებს, არამედ *ადამიანს* ეხება. ამ თვალსაზრისით, ონტოლოგია იმ წარმოდგენაზე დაყრდნობით ოპერირებს, რომ ათვლის მყარი წერტილი, ყოფიერების საფუძველი, უსაფრთხოებისა და ჭეშმარიტების გარანტი არა ზოგადი იდეა ან ბუნება, არამედ კონკრეტული ადამიანია.

მეორე მაგალითი ღმერთის შესახებ პატრისტიკულ სწავლებაში იძებნება. აქვე უნდა დავაზუსტოთ, რომ ტერმინი „პატრისტიკა“ უმთავრესად კაბადოკიელ მამებს გულისხმობს, ვინაიდან უწინ ღმერთის ყოფიერების ანუ ღვთაებრივი ონტოლოგიის საკითხი *თავისთავადი* დავის საგნად (და არა, როგორც წმ. ათანასეს შემთხვევაში, სამყაროსთან დაკავშირებული კამათის თემად, რომელმაც შემდეგ ავგუსტინეს გამოისობით გეზი იცვალა და ონტოლოგიურად სულ სხვა მიმართულებით განვითარდა) არასოდეს ქცეულა. რა იწვევს ღვთაებრივი არსების *ყოფნას* და თანაც კონკრეტულ პიროვნებებად? ადამიანისათვის მისადაგებული იყო არა οὐσία (ὑπερκειμένη ან ὑποκειμένη), არამედ ადამის ანალოგია და ის ამ კამათისასაც მოიშველიეს.

ამ დისკუსიამ აშკარა გამოძახილი ჰპოვა წმ. ბასილი დიდისა და აპოლინარის მიმოწერაში.[12] ბასილი აპოლინარს სთხოვს, განუმარტოს,

---

[10] იხ. ქვემოთ სქ. 12.

[11] H. Wheeler Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality,* 1936, pp.49ff. იხ. A.R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God,* 1942. J. de Fraine, *Adam et son lignage: Etudes sur la "personnalité corporative' dans la Bible,* 1959.

[12] იხ. Basil, *Epist.* 361 და 362. ეს წერილები ბასილის ეპისტოლეთა კორპუსის ნაწილია. ამ წერილთა ავთენტიკურობაში დაეჭვება უსაფუძვლოა და ეს აჩვენეს გ. ლ. პრესტიჯმა და სხვებმაც. იხ. G.L. Prestige, *St Basil the Great and Apollinaris of Laodicea,* 1956; ასევე, მაგ., R. Weyenborg, "De authenticitate et sensu quarundam epistolorum S. Basilio...", *Antonianum* 33 [1958], pp. 197-240, 371-414, და 34 [1959], pp. 245-98.

როგორ შეიძლება ავირიდოთ ღმერთზე, კერძოდ კი, წმინდა სამების პირთა კავშირზე მსჯელობისას ვარაუდი „ზესთმდებარე არსსა“ (οὐσία ὑπερκειμένη) და „ქვემდებარე არსზე“ (οὐσία ὑποκειμένη), რომელთაგან პირველი პლატონიზმიდან მოდის, მეორე კი ალბათ არისტოტელიზმის ალუზიაა. საკითხი იმიტომ წამოიჭრა, რომ წმ. ბასილის მტკიცებით, ზოგიერთნი *ჰომოუსიოსის* მაღიარებელთ ბრალად სდებდნენ იმას, რომ მათ „არსი“, როგორც ღვთაებრივი არსებობის პრინციპი, ὑπερκειμένον-ად ან ὑποκειμένον-ად შემოიტანეს. ეს ადამიანების წარმოშობის პლატონურ ან არისტოტელესეულ გაგებას შეესატყვისებოდა. აპოლინარის პასუხი, სრულიად მისაღები ბასილისათვის, შემდეგი მნიშვნელოვანი თეზისებისაგან შედგება: საჭირო არ არის, წარმოვიდგინოთ კონკრეტულ ადამიანთა „ზემდებარე არსი“ ან „ქვემდებარე არსი“, რადგან ადამიანთა ყოფიერება საწყისს იღებს არა „საერთო მატერიიდან“ (κοινὴ ὕλη), არამედ ადამის პიროვნებიდან – ჩვენი ἀρχέ და ὑπόθεσις (სხვა სიტყვებით, „მიზეზი“) ის არის და არა ადამიანური არსი. აპოლინარი ამტკიცებს, რომ ღმერთის შემთხვევაშიც ასევეა – არანაირ აუცილებელი არ არის ვივარაუდოთ, რომ არსებობს ზემდებარე და ქვემდებარე არსი, რამეთუ ღვთაებრივი ყოფიერების ἀρχὴ და ὑπόθεσις მამა ღმერთია (θεὸς ὁ πατήρ) და არა ღვთაებრივი *უსია*.

ღმერთის არსებას – წმინდა სამებას – მიზეზად უდევს მამა ღმერთი ანუ კონკრეტული არსება და არა ღვთაებრივი არსი. ერთი ღმერთი არის მამა. არსი რაღაც ისეთია, რაც სამების სამივე პირისათვის საერთოა, თუმცა ის ონტოლოგიურად პირველადი არ ყოფილა მანამ, სანამ ავგუსტინემ ასე არ მიიჩნია. კაბადოკიელები ღვთაებრივი არსების ონტოლოგიაზე მუშაობისას არსების ბიბლიურ გაგებას ემყარებიან და არა ბერძნულ თვალთახედვას.[13]

ნებისმიერ შემთხვევაში, ამ ტრაქტატებში გამოთქმული მოსაზრებები სრულიად ეთანხმება წმ. ბასილი დიდის თეოლოგიას, რომლის შესახებაც ინფორმაცია მის სხვა ნაშრომებში იძებნება.

[13] ვინც სათანადოდ ვერ აფასებს მიზეზის (αἴτιον) ცნებას, რომელიც ტრინიტარულ თეოლოგიაში კაბადოკიელმა მამებმა დანერგეს, როგორც ჩანს, ვერ ამჩნევს მატერიაზე ამ ფასეულ მინიშნებებს. თუკი ონტოლოგიური ἀρχὴ ღმერთში აშკარად და ცალსახად არაა დავანებული *პიროვნებაში* – ხოლო სამების პირთაგან, თუ არა მამა, ვინაა ასეთი? – ცხადია, ონტოლოგიური ἀρχὴ-ის კანდიდატად არსი გვევლინება. ამ შემთხვევაში, *ჰომოუსიოსი* დაუცველი იქნებოდა იმ ბრალდებათა წინაშე, რომელთა კარნახითაც წმ. ბასილის ზემოთ ხსენებული კორესპონდენცია დაიწერა და რომლებიც, ონტოლოგიას, ცხადია, თუ არა შეუძლებლად, საორჭოფოდ წარმოაჩენს.

2.

ამგვარი მსჯელობა ონტოლოგიურად გამართლებული იქნებოდა მხოლოდ მაშინ, თუკი გარკვეული პირობები დაკმაყოფილდებოდა: ადამი, როგორც კონკრეტული არსება და არა ადამიანური ბუნება, ადამიანის არსებობის პირველმიზეზი რომ ყოფილიყო, *უწყვეტ კავშირში* იქნებოდა ყველა სხვა ადამიანთან არა ადამიანური ბუნების გამო (ამით ბუნებას კვლავ გადამწყვეტი უპირატესობა მიენიჭებოდა), არამედ პირდაპირი გზით – როგორც კერძო არსება, რომელიც თავის თავში ადამიანური ბუნების არა ნაწილის, არამედ *სისავსის* მატარებელია.[14]

წმინდა მამები შენიშნავდნენ, რომ ადამის შემთხვევაში ასე არ არის, რადგან ის ქმნილებაა და თანაც მოკვდავი.[15] მაშასადამე, ადამიანობა, *როგორც ასეთი თავისთავად*, პიროვნული ონტოლოგიისათვის კანდიდატურად არ გამოდგება. საგულისხმო იქნებოდა, განგვეხილა, თუ რატომ არის საამისოდ ღვთაებრიობა უფრო შესაფერისი.

რადგან ღმერთის შემთხვევაში ურთიერთობა პერმანენტულია და უწყვეტი, მასში კონკრეტული შეიძლება ონტოლოგიურად საბოლოო იყოს. ვინაიდან მამა, ძე და სულიწმიდა მუდამ თანამყოფნი არიან,[16] ბუნების სისრულეს ტვირთულობენ კონკრეტული არსებებიც, რის გამოც „ერთი“ და „მრავალი“ წინააღმდეგობრივი აღარაა. რაც ადამმა უნდა განასახიეროს, ღმერთში უკვე სახიერია.

მაშასადამე, თუ გვსურს, კერძო რამ ონტოლოგიის ნაწილად ვაქციოთ, *ურთიერთობა* თავად არსებაში უნდა შევიტანოთ – ყოფიერება

---

[14] შდრ. *პერიქორესისის* ცნება, რომელსაც კაბადოკიელები (Basil, Ep. 38.8; Gregory Naz., Or. 31.14) სამების ერთობის გამოსათქმელად იყენებდნენ: თითოეული პირი ატარებს სრულ განუყოფელ ბუნებას, თანამკვიდრობს სხვა პირებში და ამგვარად აჩვენებს, რომ არსი პირთა შორის გაზიარებულია არა განაწილებით (შეცდომაში არ უნდა შეგვიყვანოს სიტყვამ „მონაწილეობა“, რადგან ის დანაწევრებულ ბუნებაზე შეიძლება მიანიშნებდეს), არამედ ერთსა და იმავე ბუნებასთან, თითოეული პირი სრულად რომ ატარებს თავის თავში, აბსოლუტური თანხვედრით. საუბარია არსის ერთბუნებოვნებაზე (ταυτότης φύσεως: Didymus, De Trin. 1.16) და არა არსში თანამონაწილეობაზე, რომელიც თავისთავად მოიაზრება ღვთაებრივი არსების „საუნჯედ“. ბასილის მისწრაფება, ახსენოს ხოლმე ὁμοία φύσις – ამის გამო ის ჰომოუსიელებსაც კი მიაკუთვნეს – იმ კონტექსტში უნდა განვიხილოთ, რომ მას აშფოთებდა, ჰომოუსიონი ღვთაებრივი ბუნების დანაწევრებაზე მინიშნება არ გამხდარიყო. ამასვე ცხადყოფს ზემოთ ნახსენები ეპისტოლე, *Epist.* 361.

[15] იხ. Gregory Nys., *Ex com. not. (PG* 45, 180). იხ. ქვემოთ, თავი IV, დანართი. აგრეთვე იხ. Basil, *Epist.* 38.4 and Gregory Naz., *Theol. Or.* 3.5.

[16] სადაც სამების ერთი პირია, დანარჩენებიც იქ არიან – ეს საფუძვლებია. წმინდა მამათა სწავლება ეხებოდა ღმერთის *opera ad extra* კავშირის იდეასაც (იხ. Athanasius, *Ad Serap.* 1.20; Basil, *De Spir. Sancto* 19.49; Cyril of Alex., *In Joan.* 10).

ურთიერთობისმიერი გავხადოთ.[17] კონკრეტული საგნის იდენტიფიცირების მცდელობისას საჭიროა, ის ურთიერთობის ნაწილად მოვიაზროთ და არ გამოვყოთ, როგორც ინდივიდი, როგორც *τόδε τι* არისტოტელესთან. ამ ტიპის ონტოლოგიის შედეგი კი შემდეგში მდგომარეობს:

კონკრეტული ონტოლოგიურ პირველობამდე აიყვანება. ის *თვითმყოფად არსებად* გვევლინება, რადგან მისი იდენტობა ბუნებიდან გადმოღებულ ნიშან-თვისებებზე არ არის დამოკიდებული და, ამდენად, სხვებსაც შეესატყვისება. ის დამოკიდებულია მხოლოდ ურთიერთობაზე, რომლისთვისაც ონტოლოგიურად უმნიშვნელოვანესი მაფორმირებელი ელემენტია, ვინაიდან სხვა არსებათათვის მასთან ურთიერთობის მიღმა რაიმე *ყოფა* წარმოუდგენელია. ამის შედეგია თანაზიარების რეალობა, სადაც ყველა კონკრეტულის *უნიკალურობა,* შეუცვლელობა სხვათა მიერ დადასტურებულია – ეს *ონტოლოგიური* უნიკალურობაა, რადგანაც სრულიად ყოფიერი, რომელზეც ვსაუბრობთ, ურთიერთობის ურღვევობის გამო, სწორედ მასზეა დამოკიდებული. თუ *სიყვარულს* (როგორც აბსოლუტური და უნიკალური იდენტობების წარმომქმნელ ურთიერთობას) ონტოლოგიურად განვიხილავთ, უნდა ვისაუბროთ სიყვარულის ონტოლოგიაზე, რომელიც οὐσία-ს ონტოლოგიას ჩაენაცვლება. ეს ნიშნავს, რომ სიყვარულს ის როლი მივაკუთვნოთ, რომელიც კლასიკურ ონტოლოგიაში არსს მიეწერება.

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ვიდრე ონტოლოგია მხოლოდ და მხოლოდ ან უმთავრესად არსსა და ბუნებას დაეყრდნობა, კერძოს, როგორც პირველადსა თუ გარდაუვალს, მასში ადგილი არ მოეძებნება (გარდა შემთხვევისა, როდესაც თეოლოგები ნაძალადევად ამკვიდრებენ წარმოდგენას, თითქოს ღმერთის არსებაში პრიორიტეტული არსია, რათა ამგვარად მისი შემეცნება გაუადვილონ ადამიანს, ქმნილებას, რომელმაც თვალი უნდა გაუსწოროს ყოფიერების მოცემულობას – οὐσία-სა ან ბუნების პრიმატს). უქმნელი ღმერთი მოცემული ყოფიერების პირისპირ არ დგას: მისი ყოფიერება (სამება) მისივე – კონკრეტული პირის (მამის) – განგებულებაა.[18] ასე რომ, ონტოლოგიური თვალსაზრისით, ის თავისუფალია,

[17] ამ ყაიდის ონტოლოგია წმ. ათანასემ პირველად ალბათ არიოზელთაგან მომდინარე პრობლემებთან ჭიდილში შეიმუშავა. ამაზე უფრო ვრცლად იხ. ჩემი *Being as Communion,* 1985, p. 84f.

[18] ღმერთის არსების თავისუფლების საკითხი ჯერ კიდევ IV საუკუნეში წამოიჭრა. ათანასემ ნება არსისაგან განასხვავა და ძის წარმოშობა არა ღვთის ნებასთან, არამედ ღმერთის არსთან დააკავშირა. ამის გამო, არიოზელებმა მას ბრალად წაუყენეს,

კონკრეტული კი, ამის მიხედვით, ონტოლოგიისათვის პირველადია. თუმცა როგორ არის ადამიანის შემთხვევაში?

3.

„ვინ ვარ მე?“ – კითხულობს ადამიანი იმის მოლოდინში, რომ კონკრეტულს ონტოლოგიური პირველობის საფეხურამდე აიყვანს. როგორც ვნახეთ, ამას გულისხმობს საკუთარი ყოფიერების შესახებ მისი შეკითხვა. ადამიანს ამგვარად სურს, რომ ღმერთი იყოს, რადგან პიროვნების ონტოლოგიისათვის ზემოთ ჩამოთვლილი პირობები მხოლოდ ღმერთშია. ნუთუ ეს არის ადამიანში ჩადებული *imago Dei – ღვთის ხატება*? მჯერა, რომ ასეა. თუმცა პიროვნული ონტოლოგიისაკენ ადამიანურ სწრაფვას შექმნილ ყოფიერებაში აღსრულება არ უწერია. *ქრისტოლოგია* ერთადერთ გზად გვევლინება, რათა ადამიანის პიროვნულობისკენ მიზანსწრაფვამ ხორცი შეისხას, ეს კი გარკვეულ შემთხვევაშია შესაძლებელი:

(ა) ქრისტოლოგია ზევიდან უნდა მოდიოდეს და არა ქვევიდან. თუ „ზევითა“ უქმნელის ანუ ღმერთის შინაარსითაა ნაგულისხმევი, მაშინ მნიშვნელოვანია ის აზრი, რომ ადამიანი პიროვნულ იდენტობასა და ონტოლოგიურ კონკრეტულობას იძენს მხოლოდ საკუთარი თავის მამისა და ძის ურთიერთობაზე დაფუძნებით, სადაც ბუნება კონკრეტული არსებისათვის პირველადი არ არის (იმის გამო, რომ არსება არ არის „მოცემული“ და „არქმნილიც“ სწორედ ამას ნიშნავს). შესაბამისად, ქალკედონის მხრიდან მნიშვნელოვანი ონტოლოგიური განაცხადი იყო, როდესაც ალაპარაკდა ძის ჰიპოსტასზე, როგორც ქრისტეს ერთადერთ პიროვნულ იდენტობაზე.

თითქოს ის ამბობდა, რომ ძის გამომავლობა არ იყო თავისუფალი და გამოწვეული იყო საჭიროებით. ამის პასუხად ათანასემ (იხ. Athanasius, *Contra Ar.* 3.66f.) დაბეჯითებით უარყო, რომ თითქოს მამამ ძე უნებლიედ (ἀθελήτως) წარმოშვა. კირილე ალექსანდრიელმა დავის გადასაწყვეტის გზა მონახა და აღნიშნა, რომ ნება და არსი თანამგზავრები (σύνδρομος) არიან. თუმცა, ძირითადად, ამ პრობლემას საბოლოოდ გაუმკლავდნენ კაბადოკიელები, კერძოდ – გრიგოლ ნაზიანზელი. ქადაგებაში *Orat. theol.* III.5-7 გრიგოლი ნებას (θέλησις) მნებებელისაგან (ὁ θέλων) განასხვავებს. ამ თვალთახედვას ჩვენი მიზნისათვის ორმაგი დატვირთვა აქვს. ერთი მხრივ, ის მიანიშნებს, რომ თავისუფლების პრობლემა პიროვნულობის საკითხია: ღმერთის არსება, საბოლოოდ, მნებებელ პიროვნებაზე – მამაზეა დამოკიდებული. სხვა მხრივ, როგორც გრიგოლი მკაფიოდ ამბობს, ის მიგვითითებს, რომ თვით მამის არსებაც კი „მნებებელის“ – თავად მამის შედეგია. ამგვარად, კაბადოკიელმა მამებმა პიროვნება – მამა – ონტოლოგიური მიმართების საბოლოო საფუძვლად და αἴτιον-ად მოიაზრეს და ამით, შესაძლოა პირველად ფილოსოფიის ისტორიაში, არსების გაგებაში თავისუფლება შემოიტანეს.

(ბ) თუ ამ პუნქტს კონკრეტულის პრიორიტეტის შესახებ ონტოლოგიაში არსებით წინაპირობად მივიჩნევთ, აღმოჩნდება, რომ ჩვენი კვლევის საგანთან მიმართებაში, გადამწყვეტი არის არა *communicatio idiomatum*, არამედ ჰიპოსტასური კავშირი. ქრისტეში ბუნებანი მხოლოდ იმიტომ არსებობენ, რომ ისინი დაკონკრეტებულნი არიან ერთ პიროვნებაში – აი, რა აძლევს ადამიანს, ონტოლოგიური მნიშვნელობით, ქრისტეში პიროვნული იდენტობის მოპოვების საშუალებას. ქრისტეში ზოგადი მხოლოდ კონკრეტულში და მხოლოდ კონკრეტულის მეშვეობით არსებობს. კონკრეტული, ამგვარად, ონტოლოგიურ პირველადობამდეა აყვანილი. ძე ქრისტეს „ვინ“ არის. მასში ორი ბუნება თავის თვისებებს იდენტობას ისე ანიჭებს, რომ იდენტობას ამ თვისებებზე დამოკიდებულს არ ხდის, პირველადი ონტოლოგიური მნიშვნელობით ანუ იმ გაგებით, რომლის მიხედვითაც, ჩვენს იდენტობებს, საბოლოო ჯამში, დამოუკიდებლობა არ გააჩნიათ და, შესაბამისად, არ ხელეწიფებათ, კონკრეტული „მე“ ონტოლოგიურად გადამწყვეტ ოდენტობად აქციონ. ბუნებრივი თვისებები იდენტობისათვის რაღაც გარეგანი არ არის – შეკითხვა „ვინ ვარ მე?“ მიზნად ისახავს არა ბუნებრივი თვისებების „მეს“ იდენტობიდან გამორიცხვას, არამედ ჰიპოსტასირების მეშვეობით ეს თვისებები მათი არსების ჰიპოსტასზე ხდება დამოკიდებული. ჰიპოსტასი მათზე დამოკიდებული არ არის. ამგვარად, არსების მიზეზი კონკრეტულია და არა ზოგადი.

(გ) ამგვარი პიროვნების ონტოლოგიის მოსაპოვებლად ადამიანი იძულებულია, საკუთარ ბუნებას თავისუფლების პოზიციიდან შეხედოს. თუ ბიოლოგიური დაბადებით ონტოლოგიურად ბუნებისმიერი ჰიპოსტასი გვენიჭება, ეს მიანიშნებს, რომ პიროვნების ონტოლოგიის განსაცდელად „ხელახალი დაბადება“ გვჭირდება. ეს „ახალი დაბადება“, რომელიც ნათლობის არსია, სხვა არაფერია, თუ არა იმგვარი იდნეტობის მოხვეჭა, რომელიც ბუნების თვისებებით შეპირობებული არ იქნება და ბუნებას მამასა და ძეს შორის მამაშვილობით აღმოცენებული რეალობის იდენტურ ჰიპოსტასურ არსებობაში თავისუფლად აიყვანს.

(დ) და, ბოლოს, ეს იდენტობა ისტორიაში სრულად რეალიზებული ვერ იქნება, სანამ ბუნება ადამიანებს თავის კანონებს, განსაკუთრებით, სიკვდილის სახით, კვლავ უკარნახებს. კაცობრიობა პიროვნების ჭეშმარიტ ონტოლოგიას მაშინ გამოცდის, როდესაც სიკვდილი „ბუნებრივი“ აღარ იქნება. მანამდე ადამიანს მოეთხოვება მასში არსებული ღვთის ხატის აღდგენა, რათა ბუნებაზე დამოკიდებული აღარ იყოს, როგორც „ახლად შობილთა“ (ზემოთ ნახსენები შინაარსით) თემის წევრი, „ახალი

ყოფიერების“ „საკრამენტულ“ გამოცდილებას იღებდეს, ესქატოლოგიურ ხედვასა და სამყაროს ფერიცვალების სასოებას გულში ინახავდეს. პიროვნების ონტოლოგიასა და მისი არსებობისათვის აუცილებელ წინაპირობებზე, რომელთა კონტურებიც ეს-ესაა გამოვკვეთეთ, ისტორიისა და ბუნების მიხედვით მსჯელობა შეუძლებელია. ის, თუკი საერთოდ არსებობს და ფუჭი ოცნება არაა, ღმერთის არსებობის ერთადერთი „ანალოგია“ და მტკიცებულებაა. თუ არ არსებობს, მაშინ ღვთისადმი ჩვენი რწმენაც ცრუა. და თუ ასეა, ონტოლოგია პიროვნულობისათვის გამოუსადეგარია. ჩვენ კვლავაც ვესწრაფით პიროვნულ იდენტობას, რომელსაც აღსრულება არ უწერია. და მაინც, რადაც უნდა დაგვიჯდეს, ღირს მისი შენარჩუნება, რადგან ამის გარეშე, ადამიანად ვერ დარჩები.

III. დასკვნები პიროვნების ონტოლოგიაზე

ვინ ვარ მე? თავისი არსით ეს ადამიანური შეკითხვაა – ამას ცხოველი ვერასოდეს იკითხავს. სწორედ ეს არის უმთავრესი, რაც ადამიანებად გვაქცევს და წარმოაჩენს პიროვნულობას – ცხოველთა სამყაროში კაცთა მოდგმის გამორჩეულ თვისებას. მაშინაც კი, თუნდაც არ გვესმოდეს კითხვის არსი (ჩვენს დასავლურ სამყაროში კი ასეა), თუკი, განსხვავებით პირუტყვთაგან, მოცემულ ყოფას არ ვჯერდებით და გვინდა, ჩვენი ძალებით დავიმკვიდროთ იდენტობა, რაც (ხელოვნებაში, უპირობო სიყვარულში, მიტევებაში და ა.შ.) საკუთარ სამყაროს გვაქმნევინებს, პასუხი მასზე არის ის, რაც ემოციებსა და ქმედებებს შეფერავს და ასაზრდოებს.

ამგვარად დასმული შეკითხვის პასუხად ადამიანი შეიტყობს, თუ რა არის ის და არა *ვინ* არის. შესაძლოა, ეს „რა“ იმგვარ სუბსტანციალისტურ ან იდეალისტურ ფილოსოფიადაც მოგვევლინოს, რომლის მიხედვითაც, საბოლოო ჯამში, პიროვნული თავისებურებები ადამიანური ყოფის მადეტერმინირებელ იდეალებსა თუ იდეებთანაა გაიგივებული (მაშასადამე – დაკარგული). მან შეიძლება ნატურალიზმის, გინდაც ბიოლოგიზმის, ელფერი შეიძინოს, რომლის მიხედვითაც ადამიანთა მოდგმის წარმოშობა, ასე თუ ისე, პიროვნების დაბადებასთან იგივდება. ამასვე უკავშირდება დღესდღეობით ფემინისტური მოძრაობისათვის ესოდენ აქტუალური სქესის საკითხი. სულ უფრო ხშირად მიგვანიშნებენ იმაზე, რომ ქალები ჩვენს დროში იდენტობის ერთგვარ დაკარგვას განიცდიან. ქალის მხრიდან შეფარული პასუხი შეკითხვაზე – „ვინ ვარ მე?“ – ჩვენს

კულტურაში, არსებითად, სქესობრივი ნიშნითაა განსაზღვრული: შენ ხარ ქალი! მაგრამ ეს არის პასუხი კითხვაზე „რა“ და არა „ვინ“.[19] მაშ, როგორ მივაკვლიოთ უტყუარ პასუხს შეკითხვაზე „ვინ“?

ამ დისკუსიის შემდეგ შეიძლება გამოითქვას შემდეგი დაკვირვებები:

(ა) ჩვენს ქმნილ ყოფაში შეკითხვას „ვინ“ კითხვისაგან „რა“ სრულად ვერ განვაშორებთ. ეს პიროვნული ონტოლოგიის ჩამოყალიბების ნებისმიერი მცდელობისას დამაბრკოლებელი ფაქტორია. და მაინც, თუკი ადამიანს ადამიანობის შენარჩუნება უნდა, „ვინ“ შეკითხვა „რა“ შეკითხვისაგან *განსხვავებულად* უნდა მოიაზროს. ბიოლოგიურ, სოციალურ, ზნეობრივ თუ რაიმე სხვა თვისებათა და შესაძლებლობათა არსებობა პიროვნულობას არ გულისხმობს. პიროვნულობისათვის მნიშვნელოვანია ჰიპოსტასი – განაცხადი *უნიკალურობაზე*, ამ სიტყვის აბსოლუტური გაგებით. სქესის, ფუნქციის, რომელიღაც როლის დასახელება და ყბადაღებული „თვითცნობიერება“ თუ მისი ფსიქოგანცდა კი ამის გარანტია ვერ იქნება. ასეა, რადგან ყოველივე ნახსენები შეიძლება *კლასიფიცირდეს*, რის შემდეგაც ის აბსოლუტური უნიკალურობის აღუნიშნავად გარკვეული ჯგუფებისათვის საზიარო თვისობრივ ნიშნად იქცევა. პიროვნული იდენტობისათვის თუნდაც არსებითი ამგვარი მახასიათებლები, ონტოლოგიურად პიროვნულ მნიშვნელობას იძენენ მხოლოდ ჰიპოსტასის მეოხებით, რომელსაც განეკუთვნებიან: ისინი მხოლოდ იმ ნიშნით არიან პიროვნულნი, რომ *მე* მეკუთვნიან, თუმცა აბსოლუტური უნიკალურობა – რაზე განაცხადი არის კიდეც „მე“ კომპონენტი – მებოძება სულ სხვა რამით და არა ჩემი „რას“ შემადგენელი კლასიფიცირებადი თვისებებით.

(ბ) აბსოლუტური უნიკალურობის მიმნიშნებელი დასტური თავისუფლად გამომდინარეობს ურთიერთობიდან, რომელიც თავისი სიმტკიცით თითოეული პირის არსებობის ონტოლოგიური საფუძველია. ამ ვითარებაში, ონტოლოგიურად მნიშვნელოვანი არის არა ის, თუ „რა“ არის ვინმე, არამედ თავად ფაქტი, რომ ის *ის* არის და არა *ვინმე სხვა*. ბერძენი მამები განზრახ ერიდებოდნენ, რომ სამების *ჰიპოსტასთათვის* რაიმე პოზიტიური შინაარსი მიენიჭებინათ. ისინი მხოლოდ ამტკიცებდნენ, რომ

[19] იხ. ზემოთ, თავი I. ამ ტიპის შენიშვნები ეხება „ვინ“ იდენტიფიკაციებსაც, როდესაც ადამიანი გაიგივებულია, მაგალითად, „მუშათა კლასთან“, „ბიზნესმენობასთან“, ნებისმიერ პროფესიასა თუ სოციალურ სტატუსთან. როგორც აღვწერეთ, თუნდაც იდენტიფიკაცია „ეგოსთან“, „თვითობასა“ ან „მოაზროვნე სუბიექტთან“ – ამ კატეგორიებს ფართოდ იყენებს თანამედროვე სიღრმისეული ფსიქოლოგია – შეიძლება დაყვანილ იქნეს არა „ვინ“, არამედ „რა“ კითხვამდე.

მამა არც ძეა და არც სულიწმიდა, ხოლო ძე უბრალოდ არ ნიშნავს მამას და ა.შ. ამგვარი ტენდენცია *ჰიპოსტასის* ჭეშმარიტ ონტოლოგიაზე მიუთითებს: ვიღაც უბრალოდ *არის* და *არის თავისი თავი* და არ არის ვინმე სხვა. ეს საკმარისია იმისათვის, რომ მოხერხდეს მისი იდენტიფიცირება და ითქვას, რომ ის, ჭეშმარიტი გაგებით, *არსებაა*. თუკი ამას ადამიანის ყოფითი ცხოვრების კონტექსტში განვიხილავთ, ეს აზრი უაღრესად ეგზისტენციალურ დატვირთვას შეიძენს. ჭეშმარიტად სიყვარულისმიერ ურთიერთობაში, რომელიც პიროვნულობის ონტოლოგიის „ცდისეული შემეცნებისათვის“ ყველაზე სწორი კონტექსტია, სხვას მის (ფიზიკურ, სოციალურ, ზნეობრივ თუ სხვა) თვისებებთან არავინ აიგივებს (და არც უნდა აიგივებდეს). ამგვარად, სხვას იღებენ ან უარყოფენ იმაზე დაყრდნობით, თუ რამდენად უნიკალური და შეუცვლელი პარტნიორია ის ონტოლოგიურად მნიშვნელოვან ურთიერთობაში (თავად ადამიანის პიროვნული იდენტობაც ამაზეა დამოკიდებული). რაც უფრო ძლიერია სიყვარული ონტოლოგიურად ანდა წმინდა პიროვნული თვალსაზრისით, მით ნაკლებ ვაიგივებთ ჩვენი არსებობისათვის უნიკალურ და შეუცვლელ პარტნიორს ამგვარ კლასიფიცირებად თვისებებთან (ამ შემთხვევაში, ადამიანს უყვარს, *მიუხედავად* იმისა, აქვს თუ არა პარტნიორს ამგვარი თვისებები, როგორც ღმერთს უყვარს ცოდვილი და მასში უნიკალურ პიროვნებას ხედავს). ალბათ ურიგო არ იქნებოდა, ჩვენი ტერმინოლოგია აქვე ჩვენი კულტურისათვის ესოდენ საჭირბოროტო *ეთიკური აპოფატიკის* კატეგორიითაც გაგვემდიდრებინა – ზუსტად მიგვებაძა ღვთაებრივ პირებზე მოსაუბრე ბერძენ მამათათვის და გვეჩვენებინა, რომ შეუძლებელია, ჰიპოსტასს ან პირს რაიმე *თვისობრივად პოზიტიური შინაარსი* მიენიჭოს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, მისი აბსოლუტური უნიკალურობა დაიკარგებოდა, პიროვნებისგან კი კლასიფიცირებად ერთეულს მივიღებდით. მამის, ძისა და სულიწმიდის იდენტიფიკაცია შეუძლებელია, თუ არა ოდენ იმის თქმით, რომ ისინი არიან, ვინც არიან. მსგავსად ამისა, პიროვნების ჭეშმარიტი ონტოლოგია მოითხოვს, რომ პიროვნების უნიკალურობა არ დაექვემდებაროს და გასცდეს ნებისმიერ თვისებრივ *კატაფასისს*. ეს პიროვნულობას იმაზე მეტ ბუნდოვანებას ვერ შესძენს, ვიდრე ფაქტი, რომ სამების პირთა შესახებ საუბრისას მსჯელობა მტკიცებითი შინაარსისაგან დაცლილია. როგორც ღმერთის, ისე ადამიანის შემთხვევაში, პიროვნების იდენტობა აშკარად და ცალსახად არის ამოცნობილი და აღიარებული, თუმცა ეს ასეა მხოლოდ *ურთიერთობაში* და მხოლოდ *ურთიერთობის* მეოხებით და არა ობიექტური ონტოლოგიის მეშვეობით, რომელშიც ეს იდენტობა *განცალკევებული*,

თავადვე მითითებული და აღწერილი იქნებოდა. პიროვნული იდენტობა სრულიად იკარგება იზოლაციაში, რადგან მისი ონტოლოგიური წინაპირობაა ურთიერთობები.

ამ ჰიპოსტასური სისავსის, როგორც სხვადყოფნის, აღმოცენება შესაძლებელია მხოლოდ ურთიერთობათა წიაღში, რომელიც ონტოლოგიურად ისე არის აგებული, რომ ვიღაცასთან კავშირი თავისთავად არსებაა და არა არსებობის შედეგი. *ჰიპოსტასი* და *ექსტაზი* თანხვედრაში უნდა მოდიოდეს.

თავი III
მამა, როგორც მიზეზი: სხვადყოფნის წარმომქმნელი პიროვნულობა

I. პატრისტიკული საფუძვლები

1. სარწმუნოების ადრეული სიმბოლოები

თუ ამოსავალ წერტილად ძველი სარწმუნოების სიმბოლოთა შესწავლას მოვიაზრებთ, შევნიშნავთ, რომ ყველა მრწამსი ღმერთის მამობაზე მითითებით იწყება. ეს, უდავოდ, ნათლისღებიდან იღებს სათავეს და ამაზე საუბარი არის მათესთან (მათე, 28.19). ცხადია, ეს თავისთავად მნიშვნელოვანია: ღმერთის, როგორც მამის, იდეა მხოლოდ ვარაუდებითა და მოსაზრებებით არ გაჩენილა, ის საეკლესიო გამოცდილებამ წარმოშვა. ღმერთის მამად ცნობა მხოლოდ საეკლესიო თემთან გაერთიანებით შეიძლება. სწორედ ამაზე მიანიშნებს ღვთაებრივი მამობის ნათლისღებისეული წარმომავლობაც.

ღმერთის, როგორც მამის, იდეა ადრეულ მრწამსებში *კოსმოლოგიასთან* არის დაკავშირებული: „მრწამს ღმერთი, მამა ყოვლისშემძლე“ – ამბობს II საუკუნის ძველი რომაული მრწამსი, თუმცა აქვე ჩნდება ერთობ საინტერესო ეგზეგეტიკური პრობლემა: რას მიემართება სიტყვა „მამა“, „ყოვლისშემძლესა“ თუ „ღმერთს“? სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, როგორ უნდა წაკითხულიყო ეს მუხლი – „მრწამს ღმერთი, რომელიც ყოვლისშემძლე მამაა“ თუ „მრწამს მამა ღმერთი, რომელიც ყოვლისშემძლეა“? ეს კითხვა, თეოლოგიური თვალსაზრისით, მეტად მნიშვნელოვანია. წარსულში ეგზეგეტიკოსთა უმეტესობა (მაგალითად, კატენბუში)[1] ფიქრობდა, რომ სინტაქსურად სიტყვა „მამა“„ყოვლისშემძლეს“ მიეკუთვნებოდა. თუმცა, როგორც ჯ.ნ.დ. კელი[2] მართებულად ამტკიცებს, არც ძველ (სეპტუაგინტა) და არც ახალ აღთქმაში ღმერთისათვის ასეთი საპატიო პერიფრაზის არანაირი საბუთი არ არსებობს. ძველ აღთქმაში ღმერთი ყველაზე ხშირად მოიხსენიება, როგორც „უფალი ყოვლისშემძლე (Κύριος παντοκράτωρ) ან როგორც „ღმერთი ყოვლისშემძლე“ (ὁ Θεός παντοκράτωρ). ახალ აღთქმაში სიტყვა „ყოვლისშემძლე“ დიდი იშვიათობაა და როდესაც გვხვდება,

[1] F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol,* 1894, II, p. 517f.
[2] J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds,* 1950, p. 132f.

როგორც, მაგალითად, 2 კორ. 6.18, გამოცხადების წიგნის 1.8-ში და ა.შ., ის ყოველთვის სეპტუაგინტისეულ ტრადიციას მიჰყვება ანუ გვაქვს „უფალი ყოველისმპყრობელი“. იმავეს შეგვიძლია თვალი გავადევნოთ II საუკუნის ავტორებთან – იუსტინესთან „პოლიკარპეს წამებაში“ და ირინეოსთან: ტერმინი „ყოვლისშემძლე“ (παντοκράτωρ) გამოიყენება ან ცალკე, ან ღმერთთან კავშირში (ὁ παντοκράτωρ Θεός) და არასდროს – „მამასთან“ მიმართებაში.[3] სხვა მხრივ, გამოთქმა „მამა ღმერთი“ საკმაოდ ხშირად გვხვდება ახალ აღთქმაში. პავლე მრავალგზის იყენებს ისეთ ფრაზებს, როგორიცაა „მადლი და მშვიდობა ღვთისა მამისაგან“ (გალ. 1.3), „სადიდებლად ღვთისა მამისა“ (ფილ. 2.11) ან „ღმერთ მამაში“ (1 თეს. 1.1). ახალი აღთქმის სხვა მონაკვეთები, მაგალითად, იაკობი 1.27, 1 პეტრე 1.2, 2 იოანე 3 და იუდა 1, იმავე შესიტყვებებს შეიცავენ.[4] რა თეოლოგიური დატვირთვა აქვს ამას?

კელი, ძირითადად, როგორც ისტორიკოსი, ამგვარ სიტყვათხმარებაში ნათლისღების ფორმულას ხედავს: რადგან მათეს 28-ე თავში საუბარია მამის სახელით ნათლისღებაზე, ტიტული „ყოვლისშემძლე“, სავარაუდოდ, ქრისტიანულ თეოლოგიაზე სეპტუაგინტის ენის გავლენით, გვიანდელი ჩანართი უნდა იყოს და მე დავამატებდი – შედეგი რეაქციისა გნოსტიციზმზე, რომელმაც სამყაროს შექმნაში მამის უშუალო მონაწილეობა უარყო. თუმცა სისტემატიკოსი თეოლოგისათვის ამ ეგზეგეტიკური დეტალის მნიშვნელობას უფრო ღრმა ფესვები აქვს. ის აშკარად მიუთითებს, თუ რით განსხვავდება იკონომიის ღმერთი (შემოქმედი) და ღმერთი თავის ყოფიერებაში. ამაზე საუბრობდნენ ძველი ავტორებიც – კირილე იერუსალიმელი[5] და რუფინუსი.[6] კირილე იერუსალიმელი ამბობს, რომ მხოლოდ ენობრივი შეცდომის (καταχρηστικῶς) გამო შეიძლება, სიტყვა „მამა“ გაგებულ იქნეს, როგორც კაცობრიობასთან ღმერთის ურთიერთობა, ის, ძესთან ურთიერთობის გამო, მართებულად მიეკუთვნება ღმერთს. ეს მრწამსის მეორე მუხლიდანაც აშკარად ჩანს. IV საუკუნის მამები, კერძოდ კი, წმ. ათანასე, საფუძვლიანად იყენებენ ამ განსხვავებას თავიანთ ღვთისმეტყველებაში.[7]

[3] J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds,* 1950, p. 133.
[4] J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds,* 1950, p. 133.
[5] Cyril of Jerusalem, *Catech*. 7.4f. (PG 33, 608f.).
[6] Rufinus, Com. *in Symb. ap. 4* (PL 21, 341).
[7] Athanasius, *C. Ar*. 2.32; 24-26; 3.66 (PG 26, 213f.; 196f.; 461f.); ა.შ..

თუკი თვალს გავადევნებთ ამ იდეის ფილოსოფიურ შედეგებს, ეს ღვთაებრივი მამობის შინაარსის ონტოლოგიური და მორალური შინაარსის მკვეთრ გამიჯვნამდე მიგვიყვანს. საინტერესოა, რომ ძირითადად დასავლელი ავტორები, მაგალითად, ტერტულიანე, კიპრიანე და ყველაზე მეტად ავგუსტინე, ხაზს უსვამდნენ ღმერთის მამობის მორალურ შინაარსს. ამგვარად, ავგუსტინე მრწამსზე კომენტარში ამბობს: „დააკვირდით, თუ რა სწრაფად წარმოითქმის ეს სიტყვები და რა მნიშვნელოვანნი არიან ისინი. ის ღმერთია და ის არის მამა: ძალის მხრივ, ის ღმერთია და *სიკეთეში მამაა*. რა ნეტარნი ვართ, ვისაც გვესმის, რომ უფალი ღმერთი ჩვენი მამაა!“[8] აღმოსავლელ მამებთან მამობის ონტოლოგიური ასპექტები მეტად დომინირებდა. ფაქტობრივად, გავრცელებული ეჭვის მიხედვით, ღვთაებრივი მამობის მორალურ თვისებებზე ნებისმიერ ხაზგასმაში შეფარული საბელიანიზმი იკითხებოდა. ღვთაებრივი მამობა რაიმე ტიპის ღვთაებრივ ენერგიაში არ უნდა აგვერიოს. ბერძენ მამებს ღმერთში მორალური თვისებები ყოველთვის ისე ესმოდათ, როგორც სამივე პირისათვის[9] საერთო. ისინი ვერავითარ შემთხვევაში ვერ მიანიშნებენ კონკრეტულ არსებაზე, მაგალითად, მამაზე. ამას იმდენად შორსმიმავალი შედეგები აქვს, რომ, მაგალითად, ავგუსტინესა და კაბადოკიელებს შორის ფუნდამენტურ განსხვავებამდე მიდის: პირველი სამებას ფსიქოლოგიურ ჭრილში ახასიათებს, უკანასკნელნი კი ამტკიცებენ, რომ კატეგორიები, რომლებსაც ჩვენ სამების წევრებს მივაკუთვნებთ, ონტოლოგიურია და არა მორალური.

ამის მიუხედავად, მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს, რომ ყველა ძველი მრწამსი ღვთაებრივ მამობასთან, იმავდროულად, შემოქმედებით ძალასაც აკავშირებდა. ღმერთი იმიტომ როდი იწოდება მამად, რომ ის შემოქმედია. მამობის იდეა, როგორც უკვე ითქვა, სარწმუნოების სიმბოლოში დაკავშირებულია არა „ყოვლისშემძლესთან“, არამედ „ღმერთთან“. ეს იმას ნიშნავს, რომ ღმერთის მამობა მის შემოქმედებით აქტივობაში არ ვლინდება.[10] მიუხედავად ამისა, მათ შორის კავშირი არის. რაზე

[8] Augustine, *Serm.* 213 (PL 38, 1060).

[9] J.L. Prestige, *God in Patristic Thought,* 1959, p. 263f.

[10] II საუკუნეში ხანგრძლივი დისკუსია მიეძღვნა საკითხს, არის თუ არა ტერმინები „ღმერთი“ და „მამა“ სრულ თანხვედრაში. მაგალითად, ტერტულიანეს შეხედულებით, ღმერთი „ყოველთვის მამა არ ყოფილა... ის მამა ძის გამო გახდა“ *(Adv. Herm.* 3) და „იყო დრო, როდესაც ძე მასთან ერთად არ არსებობდა“ *(Adv. Herm.* 3). ნოვაციანუსმა ეს აზრი ღიად უარყო და დაწერა, რომ ძე, „რომელიც მამაში იყო, მამისაგან წარმოიშვა და ის, ვინც მამაში იყო, იმის გამო, რომ ის მამისაგან იყო, მამასთან იყო, რადგან ის მამისაგან წარმოიშვა“ *(De Trin.* 31). შესაბამისად, ნოვაციანუსის მიხედვით,

მიანიშნებს სიტყვა „ყოვლისშემძლე“, თუკი გამოვრიცხავთ, რომ ღმერთის ონტოლოგიური იდენტიფიკაციისას ამოსავალი შემოქმედებითი აქტია?

ამ შემთხვევაში, როგორც ჩანს, კვლავაც ლათინური და ბერძნული პატრისტიკის ნიუანსურ ენობრივ სხვაობას ვაწყდებით. ინგლისური სიტყვისათვის "almighty" (ყოვლისშემძლე) ლათინური ეკვივალენტია *omnipotens*. ეს სიტყვა, როგორც შესაბამისი ინგლისური ტერმინოლოგია, მიგვანიშნებს, რომ მამა ღმერთში ძალაუფლების შინაარსი უნდა ამოვიკითხოთ. *Potestas*-ის სამეტყველო ენა მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში და შემდეგაც დასავლური თეოლოგიის ერთ-ერთი მახასიათებელია. ეს ღმერთის თავისუფლებაზე მინიშნების საშუალებაა, რომელიც ტიპურ დასავლურ სტილში აღიქმება, როგორც *ქმედების* ძალაუფლება (დასავლური აზროვნებისათვის *მოქმედება* და *ყოფიერება*, თუ არა იდენტური, ყოველთვის იგივეობრივი ცნებები იყო, იმდენად, რომ ღმერთი შუა საუკუნეებისა და უფრო გვიანდელ თეოლოგიაში განიხილებოდა, როგორც *actus purus*).[11]

ამის საპირისპიროდ, „ყოვლისშემძლეს“ ბერძნული შესატყვისი, რომელიც სარწმუნოების ადრეულ სიმბოლოში გამოიყენებოდა, იყო παντοκράτωρ და არა παντοδύναμος, რაც *omnipotens-ის* (ყოვლისშემძლეს) თარგმნა იქნებოდა. სიზუსტის თვალსაზრისით, παντοκράτωρ „ყოვლისშემძლეს“ ნიშნავს, მაგრამ აქცენტი იმდენად მოქმედების შემძლეობაზე კი არ არის გადატანილი, არამედ *მიღებისა და დატევის* უნარზე, რაც სიყვარულისმიერი *ზიარებითი ურთიერთობის* დამყარებას ნიშნავს. ამგვარად, წმ. ირინეოსი წერს: „ან ერთი ღმერთი უნდა არსებობდეს, რომელიც ყველაფერს იტევს და რომელმაც ყველა ქმნილება თავისი ნებისამებრ შექმნა, ან ბევრი განუსაზღვრელი შემოქმედი, ან ღმერთები... და სახელი παντοκράτωρ (ლათინურად – *omnipotens!)* სრულიად

რადგან ღმერთს დრო არ ეხება, ის ყოველთვის იყო მამა *(De Trin.* 31). ამ საკითხთან დაკავშირებული მერყეობა და ორჭოფობა II საუკუნეში დაასრულა წმ. ირინეოსმა, რომელმაც ძე, როგორც „მარად თანაარსებული“, აშკარად და დამაჯერებლად დააკავშირა მამასთან *semper coexistent (Adv. Haer.* II.30.9; II.25.3; IV.20.3; III. 11.8).

[11] იხ. E. Gilson, *L'Esprit de la Philosophic Medievale,* 1944, pp. 89; 94: 'être, c'est agir et agir, c'est l'être'. ღმერთის ყოფიერების ღვთაებრივ მოქმედებებთან გათანაბრება აისახა რ.უ. ჯენსონთან კაბადოკიელთა განმარტებაშიც (იხ.Carl E. Braaten and Robert W. Jenson [eds.], *Christian Dogmatics,* I, 1984, p. 139f.). თუმცა ის ფაქტი, რომ ღვთაებრივ *უსიაზე* მისი *ენერგიის* მნიშვნელობით საუბრობენ, არ ნიშნავს იმას, რომ კაბადოკიელები *ენერგიას* ღმერთის *უსიასთან* ან *ჰიპოსტასთან* აიგივებენ. პირიქით, ისინი ამ ორი ტერმინის სწორედაც რომ გამიჯვნას ცდილობენ.

გამოუსადეგარი რჩება.[12] ამის მსგავსად, თეოფილე ანტიოქიელი παντοκράτωρ-ს სავსებით გარკვევით თარგმნის, როგორც „ყოვლის-მპყრობელს“. ღმერთი ყოვლისშემძლედ იმიტომ იწოდება, „რომ ის მართავს და ხორცს ასხამს ყველაფერს“; „რადგან მის ხელშია ზეცათა სიმაღლე, უფსკრულთა სიღრმე და სამყაროს საზღვრები“.[13] აქ, ღმერთის თავისუფლება იმდენად *potestas-ისა* და *actus-ის* მნიშვნელობით არ აღიქმება, რამდენადაც შინაარსით *communio*. აი, აქ მეტად ახლოს ვართ იმ აზრთან, რომ, ერთი მხრივ, წარმოდგენა ღვთაებრივ მამობაზე, როგორც ონტოლოგიურ კატეგორიაზე, რომელზეც ადრე ვისაუბრე (მაგალითად, ღმერთი მამად იწოდება იმიტომ, რომ მას ძე ყავს) და, სხვა მხრივ, მოსაზრება ღმერთზე, როგორც მამაზე, შემოქმედისა და παντοκράτωρ-ის მნიშვნელობით, მონათესავე იდეებია. ცხადია, თუკი „ყოვლისშემძლესა“ და „ცისა და მიწის, ყველაფერი ხილულისა და უხილავის შემოქმედს“ ასე განვმარტავთ, გაადვილდება იმის გაგება, თუ მამისა და ძის შემოქმედებით ქმედებებს შორის რა ასოციაციური კავშირია (ღმერთმა სამყარო შექმნა სიტყვაში და სიტყვით, ირინეოსის მიხედვით კი – სულითაც). ამრიგად, სამყაროთქმნადობა, ძირითადად, გვევლინება არა ღვთაებრივი ძალის (ყოვლისშემძლეობის), არამედ ღვთაებრივი ზიარების აქტად, რაც მამისა და ძის (და სულიწმიდის) ურთიერთობაში ქმნილი ყოფიერების ჩართულობას ნიშნავს. სინტაქსური პრობლემა, რომელიც თავიდან მივუთითე, კერძოდ, ის, რომ სიტყვა „მამა“ მრწამსის პირველ მუხლში სიტყვა „ღმერთთან“ ან „ყოვლისშემძლესთან“ არის დაკავშირე-ბული, ნაკლებად სიმძაფრით აღიქმება, თუკი სიტყვა „ყოვლისშემძლე“ ჩვენ παντοκράτωρ-ის ზემოთ განმარტებული შინაარსით გვესმის. უწინარეს ყოვლისა, ღმერთი მამა არის, რადგან ჰყავს ძე, იმავე დროს კი იმიტომაც – რომ არის შემოქმედი და παντοκράτωρ, რადგან ძეში ფლობს ყოველივეს და მომცველია ყოველივესი იმავე სიყვარულისმიერი ურთიერთობით, რომლითაც სამების პირები არიან შეკავშირებულნი. შესაბამისად, გასაკვირი არ არის, რომ παντοκράτωρ-ის ხატი ბიზანტიურ ხელოვნებაში ძეს გამოსახავს და არა მამას.

იმავდროულად, ერთ-ერთი მეტად მნიშვნელოვანი განსხვავება ადრეულ დასავლურ და აღმოსავლურ მრწამსებს შორის ის არის, რომ პირველნი განსაცვიფრებელი თანმიმდევრულობით იზღუდებიან გამო-თქმით *credo in deum patrem omnipotentem*, ხოლო უკანასკნელნი „ღმერთის“

[12] Irenaeus, *Adv. Haer.* 2.1.5 (PG 7, 712).
[13] Theophilus, *AdAntol* 1.4 (PG 6, 1029).

წინ ასეთივე გულმოდგინებით ამატებენ სიტყვას „ერთი“: πιστεύομεν είς ἕωα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα.[14] ძნელია, ისტორიის გადმოსახედიდან განმარტო ეს განსხვავება. ზოგი მკვლევარი მიიჩნევს, რომ აღმოსავლური სარწმუნოების სიმბოლოები უფრო მეტად თეოლოგიურია, ვიდრე დასავლური მრწამსები, მაგრამ უფრო სამართლიანი იქნებოდა, გვეთქვა, რომ ორივე თეოლოგიურია, თუმცა მათ სხვადასხვა მოტივაცია აქვთ და სხვადასხვა მიზნები ამოძრავებთ – დასავლური სარწმუნოების სიმბოლოები უფრო ღმერთის ქმედებითაა დაინტერესებული, ვიდრე მისი არსებით, მაგრამ შეიძლება, ეს შედარებაც კი დამაბნეველი იყოს.

თუმცა ძნელია, ეს განსხვავება ისტორიულად ახსნა, ამ გადახვევის შედეგები შეუმჩნეველი არ უნდა დარჩეს. „მამა ღმერთამდე“ სიტყვა „ერთის“ დამატებით აღმოსავლურ მრწამსებში ხაზგასმულია ღვთაებრივი ერთობის პრობლემა. თუ ღმერთი მამას ნიშნავს, როგორც ეს უკვე იყო რომაული მრწამსის შემთხვევაში[15] და თუ აღმოსავლური მრწამსის შემთხვევაში, ღმერთი „ერთია“, ეს ნიშნავს, რომ მხოლოდ მამა შეიძლება მართებულად იწოდებოდეს „ღმერთად“. ფრაზა „ერთი ღმერთი, მამა“, როგორც ჩანს, ღვთაებრივ ერთობას ღვთაებრივ მამობას მიაკუთვნებს. მაშინ, გამოდის, რომ არიოზელები მართლები არიან, როდესაც ძესა და სულიწმიდას ერთი ღმერთის იდეიდან გამორიცხავენ.

პრობლემის გადასაჭრელად თეოლოგიას მხოლოდ ის შეუძლია, რომ ორიდან ერთი აირჩიოს. შესაძლებელია, რომ სიტყვა „ღმერთი“ სიტყვისაგან „მამა“ ლოგიკურად განვაცალკეოთ და „ერთი“ ღმერთთან რაიმე ლოგიკური ასოცირების გარეშე სიტყვა „მამასთან“ დავაკავშიროთ. ეს არიოზელთა გამოწვევაზე პასუხი იქნებოდა, მაგრამ ღმერთის მამასთან ბიბლიური ასოცირებისაგან რადიკალური ჩამოშორების ფასად დაგვიჯდებოდა ანუ იმ ასოცირებისაგან, რომელიც, როგორც უკვე შევნიშნეთ, თითქოს ავგუსტინეს შემდეგ მაინც, დასავლური თეოლოგიის მიერ უფრო აღიარებულია. სუბსტანციის ცნების მეშვეობით, რომელსაც ნიკეის კრება სულ სხვა მიზნით იყენებდა,[16] ავგუსტინემ ღმერთისა და მამის განცალკევების თემა ისე განავრცო, რომ ღვთაებრივი არსის იდეა

[14] იხ. J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds, pp.* 181 ff.

[15] იხ. ზემოთ.

[16] როდესაც არსის ცნება შემოიტანა, ნიკეის განზრახვა, პირველ რიგში, ის იყო, რომ ქმნილ და უქმნელ ბუნებას შორის განსხვავება განემტკიცებინა და ლოგოსი ამ უკანასკნელთან დაეკავშირებინა. მხოლოდ ამ განვრცობითა და მინიშნებით მოხდა, რომ ეს ცნება შემდგომში გამოყენებულ იქნა ღმერთის ყოფიერების აღსაწერად. იხ. ქვემოთ, თავი V.

(*divinitas*) მამაზე უპირატესად წარმოაჩინა და მას ღვთაებრივი ერთობის გამოხატვის როლი მიანიჭა. „ერთი ღმერთი“, ამგვარად, „ერთი არსის“ იდენტური გახდა და არიოზელთა მიერ წამოჭრილი პრობლემაც გადაწყდა. ადრეულ დასავლურ მრწამსებში „მამა ღმერთთან“ კავშირში სიტყვა „ერთის“ არარსებობამ ხელი შეუწყო მოვლენათა ასეთ განვითარებას.

თუმცა აღმოსავლეთში ყველაფერი სხვაგვარად იყო. ღმერთის მამასთან გაიგივების ბიბლიურ ტრადიციას იმდენად ერთგულად იცავდნენ, რომ ორიგენესავით გავლენიანი თეოლოგებიც კი ლოგოსზე ისე საუბრობდნენ, როგორც ერთგვარ „მეორე ღმერთზე“,[17] რომელიც, გარკვეული აზრით, უმრწემესი იყო მამაზე – ერთადერთზე, ვიზეც მართებულად შეიძლებოდა საუბარი, როგორც ღმერთზე. არიოზელობა, მაშასადამე, სწორედ აღმოსავლური მწვალებლობა უნდა ყოფილიყო – რაღაც ისეთი, რისკენაც ღმერთის ბიბლიური აღწერისადმი აღმოსავლური ერთგულება თითქმის ბუნებრივად მიემართებოდა. შესაბამისად, აღმოსავლეთმა არ მიიღო „ერთი ღმერთის“ „მამა ღმერთისაგან“ განცალკევების ასეთი მარტივი გზა. მან არიოზელთა გამოწვევაზე პასუხი აირჩია, ოღონდ იმგვარად, რომ იმავე დროს მამა ღმერთის ბიბლიური სახის ერთგული დარჩენილიყო. ეს რთული მისია, ძირითადად, კაბადოკიელებმა იტვირთეს.

2. კაბადოკიელები

თუმცაღა კაბადოკიელი მამები ღმერთის ერთიანობასთან დაკავშირებით მართლაც ერთ არსზე ლაპარაკობენ, მათ არასოდეს უცდიათ ის, რასაც ავგუსტინემ მიმართა – ერთი ღვთაებრივი არსი, მამის პიროვნებაზე წინ ან სულაც მაღლა დააყენა. არსი შეიძლება მიანიშნებდეს ღვთაებრივ ერთობას, მაგრამ კავშირის საფუძვლად მაინც მამა რჩება. წმ. გრიგოლ ნაზიანზელი ამ საკითხზე ძალიან მკაფიოდ საუბრობს: „სამს ერთი ბუნება აქვს... მათი ერთობის ფუძე არის მამა, რომლისგანაც და რომელთან მიმართებაშიც შემდგომი პირები მოიაზრებიან“.[18] მამა, შესაბამისად, ბიბლიის ერთ ღმერთად რჩება, რადგან სამივე პირის ერთობის საფუძველი ისაა.[19]

---

[17] Origen, *De Princ.* II.1-2, 12-18: მხოლოდ მამა არის *Ho theos,* ძე არის *theos* (ზედსართაული). იხ. H. Crouzel, *Origen* (Eng. trans. by A.S. Worrall), 1989, p. 181.

[18] Gregory Naz., *Or.* 42.15.

[19] უფრო ვრცლად იხ. ქვემოთ, II ქვეთავი.

მამასთან გაიგივებული ღმერთი, რომელიც ბიბლიაშიც გვხვდება და ადრეულ მრწამსებშიც, შემორჩენილია კაბადოკიელებთანაც და ამას მოწმობს ღვთაებრივ *მონარქიაზე* მათი წარმოდგენა. მონარქია ღვთაებრივ არსებობაში ერთ *არქეზე* მიუთითებს, არა მხოლოდ „მართვისა“ და „ძალაუფლების“ თვალსაზრისით (*მონარქიას* ეს მნიშვნელობაც ჰქონდა),[20] რაც სამივე პირისათვის საერთოა და, ამგვარად, ერთი ღვთაებრივი არსის შესაბამისია, არამედ აგრეთვე (და ალბათ პირველ რიგშიც) *პიროვნული ონტოლოგიური წარმომავლობის* გამო. ეს, ამ შემთხვევაში, მამის შესატყვისი იქნებოდა: სამებაში ერთი ონტოლოგიური *არქე* არის მამა, რომელიც, ამ გაგებით, ერთი ღმერთია.[21] კაბადოკიელები ამგვარად ცდილობდნენ, არ ეღალატათ ღმერთისა და მამის გაიგივების ტრადიციისათვის, რომელიც ბიბლიასა და ადრეულ მრწამსებში მოიპოვებოდა.

თუმცა, თუკი მამა ღმერთში ერთადერთი პიროვნული *არქეა*, დანარჩენ ორ პირთან მისი ურთიერთობის აღწერისას *მიზეზშედეგობრივ* დასკვნებს ვერსად გავექცევით. *არქეს* იდეა *მოძრაობას* გულისხმობს და, როგორც გრიგოლ ნაზიანზელი ამბობს, სამება არის მოძრაობა ერთიდან სამისაკენ („ტრიადისაკენ მიმართული მონადა“ – წერს იგი).[22] ეს მიუთითებს, რომ ერთი, რომელიც მამა არის, სხვა ორი პირის განსხვავებული ჰიპოსტასურობის *მიზეზია*. ეს მიზეზობრიობა, კაბადოკიელების მტკიცებით, არის: (ა) დრომდე და დროის მიღმა,[23] შესაბამისად არ არსებობს რაიმენაირი სუბორდინაცია, მსგავსი იმისა, რომელსაც არიოზელები ვარაუდობდნენ; (ბ) ჰიპოსტასისა ან პიროვნულ და არა *უსიას*[24] დონეზე, რაც *თავისუფლებასა* და *სიყვარულს* გულისხმობს – ამგვარი მიზეზობრიობა განპირობებული არაა იძულებითა თუ საჭიროებით, რაც ასე არ იქნებოდა, ძის წარმოშობა და სულიწმიდის გამომავლობა არსის დონეზე რომ მომხდარიყო. როგორც წმ. გრიგოლ

[20] თავდაპირველი მნიშვნელობა, როგორც ჩანს, ეს იყო – ერთმმართველობა. იხ. Justin, *Dial.* 1; Tatian, *Or. ad Grec.* 14; Theophile of Antioch, *AdAntol.* 2.35; Athenagora, *Suppl.* 24 და ა.შ.

[21] გრიგოლ ნაზიანზელთან *მონარქიის* ორივენაირ გაგებას ვხვდებით (ერთმმართველობა – ე.წ. „მორალური“ მნიშვნელობით და პიროვნული წარმომავლობის ერთობა – რომელიც შეიძლება ონტოლოგიურ მნიშვნელობად მივიჩნიოთ): „მორალურად“ *მონარქია* სამივე პირის მიერ თანაბრადაა გაზიარებული, ხოლო პიროვნული წარმოშობის ონტოლოგიური თვალსაზრისით, *„მონას“* გაიგივებულია მამასთან. იხ. Gregory Naz., Theol. Oral. 3.2. ამ საკვანძო მონაკვეთის ანალიზი იხ. ქვემოთ, II ქვეთავი.

[22] Gregory Naz., *Theol. Oral.* 3.2.

[23] Gregory Naz., *Or.* 42.15

[24] Basil, C. *Eun.* 1.14-15; Gregory Naz., *Theol. Or.* 3.15-16.

ნაზიანზელი ერთ-ერთ ტექსტში აღნიშნავს, კაბადოკიელები დაჟინებით ამტკიცებდნენ, რომ პიროვნული ღვთაებრივი არსების არქე იყო მამა და არა ღვთაებრივი უსია სწორედ იმიტომ, რომ უნდოდათ, თავიდან აეცილებინათ ონტოლოგიურ მიზეზობრიობაში საჭიროების იდეა, საჭიროებისა, რომელიც გრიგოლმა ამოიცნო და უარყო ღმერთის პლატონისეულ სახეში, როგორც სიყვარულგადმომდინარე თასში.[25] კაბადოკიელებმა მამა სამების საწყისად წარმოადგინეს და ამით ონტოლოგიაში თავისუფლების იდეა შემოიტანეს, რადგან მამა, როგორც პირი და არა როგორც არსი, მხოლოდ თავისუფლად და სხვა პირებთან ურთიერთობაში შეიძლება არსებობდეს.

ონტოლოგიური არქეს არსიდან პიროვნულობაზე გადატანამ, კაბადოკიელთა თეოლოგიის წყალობით, სასწაულებრივად გაიკაფა გზა სარწმუნოების სიმბოლოსაკენ. ნიკეის მრწამსი ამბობს, რომ ძე „მამის არსისაგან გამოვალს“. კონსტანტინოპოლის კრებამ ეს შეცვალა – ამოიღო სიტყვა „არსი“, დატოვა მხოლოდ ის, რომ ძე „მამისაგან გამოვალს“ და მიიღო ნიკეა-კონსტანტინოპოლის მრწამსი (381 წ.). კარგად არის ცნობილი, რომ კაბადოკიურმა თეოლოგიამ ამ კრებაზე გადამწყვეტი გავლენა მოახდინა (გრიგოლ ნაზიანზელი მას ერთხანს თავმჯდომარეობდა კიდეც). ასეთი შესწორება – ნიკეის კრების ავტორიტეტის გათვალისწინებით, მეტად თამამი საქციელი – მხოლოდ იმ სიმტკიცით თუ აიხსნება, რომელსაც კაბადოკიელები სამების პიროვნული და არა *უსიური* წარმომავლობის საკითხის მიმართ იჩენდნენ. ესოდენ თამამი ცვლილებით კონსტანტინოპოლის კრებამ ნათელი მოჰფინა იმას, რომ ნიკეის მიერ ჰომოუსიოსის შემოტანამ არ უნდა მიჩქმალოს ბიბლიური რწმენა, გამოთქმული უძველესი აღმოსავლური მრწამსის პირველ ფრაზაში: „მრწამს ერთი ღმერთი, მამა...“[26]

რათა თავიდან ავირიდოთ გაუგებრობები და გამოვავლინოთ ამგვარი პოზიციის ეგზისტენციალური შედეგები, ღვთაებრივი ერთობისადმი კაბადოკიელთა პატროცენტრიზმი ერთგვარ განმარტებას საჭიროებს. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მამობა, როგორც პიროვნული იდეა, თავისუფლებაზე მიანიშნებს. *სქოლიოებში*, რომელსაც მაქსიმე აღმსარებლის

---

[25] Gregory Naz., *Theol. Or.* 3.2f.: ჩვენ მივიჩნევთ, რომ მამა არის *მონადა*, რომლისგანაც დანარჩენი ორი წარმოიქმნა, რადგან გვსურს, თავიდან ავიცილოთ ის, რაც გაბედა და „წაიფილოსოფოსა ვიღაცა ბერძენმა (მაგ., Plato, *Tim.* 4ID)“ „პირველ და მეორე მიზეზთან დაკავშირებით“, როდესაც ღმერთი „(სიყვარულით) გადავსებულ თასს“ შეადარა, რათა „უნებლიე (ἀκούσιον) წარმოშობის იდეა არ შემოვიტანოთ“.

[26] შემდგომი დისკუსიისათვის ამ თემაზე იხ. ქვემოთ, II ქვეთავი.

კალამს მიაკუთვნებენ, ეს ჩინებულად არის ფორმულირებული განაცხადში, რომ მამამ „დროის გარეთ და სიყვარულით“ (ἀχρόνως καὶ ἀγαπητικῶς) ითავა ძის წარმოშობა და მისთვის სულის შთაბერვა.[27] ბრალდება, რომელიც არიოზელებმა ნიკეელებს წაუყენეს, თითქოსდა სარწმუნოების სიმბოლოში *ჰომოუსიოსის* შემოტანით მათ ძის დაბადება მამისათვის აუცილებელი გახადეს, წმ. ათანასემ უბრალოდ უარყო ყოველგვარი მცდელობის გარეშე, რომ ეჩვენებინა, თუ რატომ იყო არიოზელთა არგუმენტი ლოგიკურად მცდარი. ათანასე ამტკიცებდა, რომ მამამ ძე „ნებაყოფლობით“ და „თავისუფლად“ წარმოშვა.[28] თუმცა იგი თავის თეოლოგიაში ძალზე მკაფიოდ მიჯნავდა, თუ რით განსხვავდებოდა ერთმანეთისაგან ღვთის ნებისაგან სამყაროს შექმნა და ძის არა ნებისაგან, არამედ ღმერთის არსისაგან წარმოშობა. ამიტომაც ათანასეს მეტად უნდა განემარტა საკუთარი განაცხადი მამისაგან „ნებაყოფლობით“ შობილი ძის შესახებ. მისი მსჯელობა არსზე, რომელიც სასარგებლოც იყო და საჭიროც იმის განსამარტავად, რომ ძე ქმნილება არ არის, ლოგიკურ სირთულეებს აწყდებოდა. აშკარა იყო, რომ არიოზელთა გამოწვევაზე ღირსეული პასუხის გაცემა მხოლოდ იმგვარი მსჯელობით მოხერხდებოდა, რომელიც პიროვნულობის ასპექტს მოიცავდა და სწორედ ეს გააკეთეს კაბადოკიელებმა.

წმ. გრიგოლ ნაზიანზელმა ამგვარი გამოსავალი იპოვა: „ნება“ (θέλημα) „მნებებლისაგან“ (ὁ θέλων)[29] განასხვავა. ნება სამების სამივე პირისათვის საერთოა; ძე ამ სამების სამივე პირისათვის საერთო ღვთაებრივ ნებას ინაწილებს, რომელიც, როგორც წმ. კირილე ალექსანდრიელი ამბობს, „ღვთაებრივი *უსიასთან* თანხვედრაშია“.[30] და მაინც, მნებებლის გარეშე ნება არ არსებობს ისევე, როგორც *უსია* არ არსებობს უჰიპოსტასოდ. „მნებებელი“ არის პიროვნება, რომელიც სხვა არავინაა, თუ არა მამა. ათანასესა და ნიკეის მიხედვით, სამივე პირის მიერ თანაბრად გაზიარებული ერთი ღვთაებრივი ნება, რომელიც სამყაროს შექმნის უკან დგას, ავტომატურად და სპონტანურად კი არ აღმოცენდება, თითქოს თავისით გაჩენილიყოს, არამედ პიროვნების, კერძოდ კი, მამის, როგორც „მნებებლის“, მიერ არის ინიცირებული. ეს კაბადოკიური აქსიომაა, რომელსაც კონკრეტულად წმ. ბასილი გამოთქვამს, როდესაც

[27] Maximus Conf., *Schol.* 2.3 (PG 4, 221 A).
[28] Athanasius, *C. Ar.* 3.66.
[29] Gregory Naz., *Theol. Or.* 3.6-7.
[30] Cyril of Alexandria, *De Trin.,* Dial. II (PG 75, 780B).

ამბობს, რომ ღმერთში ყველაფერი მამის „კეთილი ნებით“ (εὐδοκία) იწყება[31] და ეს იკონომიამდე არ უნდა დავიყვანოთ, ეს იმანენტური სამების არსებობის ფორმასაც შეეხება. თუმცა, როგორც ათანასე ამტკიცებდა, შესაბამისად, ძე ღმერთის ნებით არ შობილა, თუმცა ის არც ღმერთის ნების გარეშე წარმოშობილა და ეს იმიტომ, რომ ის იშვა „მამისაგან“, რომელიც არის „მნებებელი“, როგორც პიროვნება და არა როგორც არსი. სწორედ ამდენად გადამწყვეტია სამების თეოლოგიაში პიროვნების იდეის გამოყენება.

მაშასადამე, თუ ჩვენ მამას სამებაში ონტოლოგიურ *არქედ* მოვიაზრებთ, იძულებული ვიქნებით, ვთქვათ არა უბრალოდ ის, რომ მამა იწვევს ძისა და სულიწმინდის, როგორც კონკრეტული არსებების, არსებობას და ისეთ უნიკალურ იდენტობებად ყოფნას, როგორებიც არიან, არამედ ისიც, რომ მამა „მნებებელი“ და ღვთაებრივი თავისუფლების ინიციატორია. თავისუფლება, ამ მნიშვნელობით, ონტოლოგიურია და არა მორალური, რაც იმას ნიშნავს, რომ სწორედ იქიდან წარმოიშობა, რაც ჰიპოსტასებს შეადგენს მაშინ, როდესაც მამის პიროვნება ორივეს პიროვნული არსებისა და თავისუფლების ინიციატორად ესახება. თავის მხრივ, ეს, თუ თავისუფლებას ონტოლოგიურად გავიგებთ, სამებაში ონტოლოგიურ სხვადყოფნას ნიშნავს. ეს არის თავისუფლება, რომ იყო საკუთარი თავი, უნიკალურად კონკრეტული და არა „არჩევნის“ თავისუფლება, რომელიც სამებისათვის ნებისმიერი გაგებით მიუღებელი იქნებოდა.

გარკვეული აზრით, ეს ყველაფერი ადამიანური ლოგიკისათვის მაინც თავსატეხად რჩება, რადგან ჩვენ თავისუფლებას ინდივიდუალობასთან ვაიგივებთ: როგორ შეიძლება ვინმე თავისუფლად იყოს დაფუძნებული, თუკი ვინმე სხვა მას თავისი თავისუფლებით აფუძნებს? ნუთუ მამამ ძესა და სულიწმიდას თავისუფალი ნებით თანხმობა „სთხოვა“ მანამ, სანამ მათ მყოფობაში მოიყვანდა? ასეთი კითხვა წინასწარ ვარაუდობს ინდივიდუალიზმს, რადგან როგორ შეგიძლია, ვინმეს თანხმობა „სთხოვო“, თუკი ის ჯერ კიდევ არ არსებობს? ონტოლოგიური ინდივიდუალიზმი სწორედ არსებებად დადგინებას ნიშნავს მანამ, სანამ ის ურთიერთობებში შევა. მისი საპირისპირო არის არსებებად დადგენა იმ ურთიერთობის მეშვეობით, რომელიც მის არსებობას განსაზღვრავს. ამას ვგულისხმობთ, როდესაც „ღვთაებრივი არსის“ ურთიერთობით ხასიათზე[32]

[31] Basil, *De Sp.* 16.38.

[32] იხ. ჩემი *Being as Communion,* 1985, p. 84f.

ან მამის, ძისა და სულიწმიდის ურთიერთობრივ არსებებზე ვსაუბრობთ. მამა, როგორც ურთიერთობრივი არსება, ძისა და სულიწმიდის გარეშე წარმოუდგენელია.[33] თავისუფლებით მყოფობაში მოყვანისას მას მათთვის საკუთარი თავი არ მოუხვევია, რამდენადაც ისინი ჯერ იქ არ არიან. მათი თავისუფლება არ გულისხმობს, რომ თანხმობა უნდა ითხოვონ, რადგან სანამ მამასთან ურთიერთობაში არ იმყოფებიან, ისინი არსებებად ჩამოყალიბებულნი არ არიან. ეს არის განსხვავება მორალურ და ონტოლოგიურ თავისუფლებას შორის: ერთი ინდივიდუალობას ითვალისწინებს, მეორე კი იწვევს ინდივიდუალობას, უფრო ზუსტად – პიროვნულობას.

ღმერთის მამობას, შესაბამისად, კავშირი არ აქვს ადამიანურ მამობასთან – ამ ორს შორის არანაირი ანალოგია არ არსებობს. ადამიანური მამობა ითვალისწინებს ადამიანურ ბუნებაში დაყოფას ანუ ინდივიდუალობას რაციონალურობამდე, ვინაიდან ადამიანი მამა, როგორც ერთეული, მისი ძის არსებობამდე უკვე არსებულია. ასევე, ამ კონტექსტში, შეუძლებელია, ვისაუბროთ ღვთაებრივ მამაზე, როგორც „შემავიწროებელზე“, „პატერნალისტურსა“ ან „სექსიტურზე“ და ა.შ.[34] ყველა ის შიში, რომ „მამა ღმერთის“ ბიბლიური ენის შენარჩუნებით რელიგიასა და საზოგადოებაში სექსიზმს წავახალისებთ, ასეთი ურთიერთობრივი ონტოლოგიით გაიფანტება. ღმერთის მამობა ინდივიდუალიზმსა და, შესაბამისად, შევიწროებისა თუ სხვა მსგავს იდეებთან შეუთავსებელია. თუ მას ვინარჩუნებთ და თეოლოგიაში ვიყენებთ, ეს იმიტომ, რომ ღმერთი საკუთარ თავს ასე უწოდებს და მასზე ასე მიუთითებს, როდესაც გვეცხადება, სხვა მხრივ კი იმიტომ, რომ ეს ერთადერთი გზაა, ღმერთად გამოვხატოთ და განვიცადოთ ჩვენი მხსნელი იესო ქრისტე და განმწმენდელი სულიწმიდა. ხაზი უნდა გავუსვათ იმას, რომ მრწამსის პირველი მუხლი ღმერთის მამობაზე გაუგებარი იქნებოდა

---

[33] Gregory of Nyssa, C. *Eun.* 4.8 ძალიან ხატოვნად განმარტავს: „რომელი ორმხრივი ურთიერთობა შეიძლება იყოს ისე მჭიდრო და შეთანხმებული თუ მორგებული ერთმანეთს, როგორც მამასთან იმ ურთიერთობის მნიშვნელობა, რომელსაც სიტყვა „ძე“ გამოხატავს? ამას ის მოწმობს, რომ ამ ორი სახელიდან ერთიც რომ არ ვახსენოთ, ანუ გამოვტოვოთ, ის მეორეთი იგულისხმება, რადგან ასე პირდაპირ არიან ისინი ერთმანეთით მინიშნებულნი და ერთმანეთთან შეთანხმებულნი. და *ორივენი ისე არიან ერთმანეთში განჭვრეტილნი, რომ ერთმანეთის გარეშე მათი წარმოდგენა შეუძლებელია*“. ყურადღება მიაქციეთ ერთობის, ჭვრეტისა და სხვადყოფნის ერთდროულობას!

[34] W. Pannenberg, *Systematic Theology,* I, 1988, p. 261 საკითხს სხვა ჭრილში განიხილავს და მართებულად აღნიშნავს, რომ ბიბლიაში მამასთან დაკავშირებული ტერმინოლოგია სქესობრივი დიფერენციაციისაგან სრულიად დაცლილია. აგრეთვე იხ. W. Pannenberg, *The Apostles' Creed in the Light of Today's Questions,* 1972, p. 31.

ძის შესახებ მეორე მუხლისა და მესამე მუხლის გარეშე, რომელიც სულზე საუბრობს. ჩვენ მრწამსი იმის საშუალებას არ გვაძლევს, რომ ან მამობის მეტაფიზიკა შევიმუშავოთ, მაგალითად, ისეთი, როგორსაც ლევინასი გვთავაზობს,[35] ან ღვთაებრივ არსებაში რაიმე გენდერული განსხვავებებისა და ინდივიდუალიზმის ანთროპომორფული პროექცირება მოვახდინოთ. მრწამსი, სწორედ მისი სტრუქტურით, მიანიშნებს, რომ ღვთაებრივი მამობა ურთიერთობრივია და, ადამიანური გაგებით, სრულიად შეუცნობადი, რაც ჩვენი ინდივიდუალიზმით არის განპირობებული.

II. კაბადოკიელთა დასაცავად

კაბადოკიელ მამათა სწავლება ამბობს, რომ მამა იმანენტურ სამებაში ძისა და სულის „მიზეზია“. ამ აზრს, რომელზეც ყურადღება შევაჩერე და სხვა ნაშრომებში განვავრცე,[36] წინააღმდეგობა შეხვდა, რაც განხილვას საჭიროებს,[37] რადგან მნიშვნელოვან ისტორიულ და ეგზისტენციალურ პრობლემებს ავლენს. რატომ უჭირს ზოგიერთ თეოლოგს კაბადოკიელთა სწავლების მიღება? რა სირთულეები სდევს ასეთი სწავლებას და როგორ შეიძლება მათი დაძლევა?

სანამ ამ შეკითხვებს ვუპასუხებდე, მინდა, ის აზრი გავიმეორო, რომელიც ერთხელ უკვე გამოვთქვი:[38] მჯერა, რომ კაბადოკიელ მამათა თეოლოგია, ალექსანდრიელებსა და ანტიოქიელებს შორის მესამე გზას რომ ირჩევენ, ისტორიული მიზეზების გამო, რომლებსაც აქ არ განვიხილავ, დასავლეთმა სრულად ვერ შეითვისა.[39] შესაძლოა, ამით

---

[35] E. Levinas, *Totalite et infini,* 1971, თავი VI.

[36] იხ., მაგ., ჩემი *Being as Communion, pp.* 17, 44, ა.შ. აგრეთვე იხ. ამ წიგნის II, IVდა V თავები.

[37] იხ., მაგ., A.J. Torrance, *Persons in Communion: Trinitarian Description and Human Participation,* 1996. პროფესორი ტ.ფ. ტორანსი ძლიერ ეწინააღმდეგება კაბადოკიელთა ამ სწავლებას. იხ. მისი *The Christian Doctrine of God: One Being, Three Persons,* 1996 და *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church,* 1988; აგრეთვე – W. Pannenberg, *Systematic, Theology,* I, p. 322f. სხვა მხრივ, კაბადოკიელთა სწავლება დადებითადაა შეფასებული ნაშრომში: E.P. Meijering, “The Doctrine of the Will and of the Trinity in the Orations of Gregory of Nazianzus“, *Netherlands Theologisch Tijdschrift* 27 (1973), pp. 224-34.

[38] იხ. ქვემოთ, თავი V.

[39] ეს შეიძლება უკავშირდებოდეს იმ ფაქტს, რომ კონსტანტინოპოლის კრება, რომელიც 381 წელს გაიმართა, ცალსახად აღმოსავლური კრება იყო და მას დასავლეთის ეკლესიიდან წარმომადგენლები არ ესწრებოდნენ, თუმცა, ის მოგვიანებით მსოფლიო კრებად იქნა აღიარებული. ეს შეიძლება უკავშირდებოდეს

აიხსნას ის, თუ რატომ განავითარა დასავლეთმა ტრინიტარული თეოლოგიისადმი ავგუსტინესეული მიდგომა, უფრო სუბსტანციალისტური, ვიდრე პიროვნული, რამაც მრავალი შედეგი გამოიღო: მაგალითად, კლასიკური გადახვევები, როგორიცაა, *ფილიოკვე*, ბერძენ მამებს შორის წმ. ათანასეს თეოლოგიისათვის უპირატესობის მინიჭების ტენდენცია და კაბადოკიელთა გვერდით მისი დაყენება. კაბადოკიელთა თეოლოგიის სისტემურ თეოლოგიასთან ინტეგრირებას პირველად მხოლოდ ჩვენს დროში შეეცადნენ.[40] თუმცა, დასავლეთში ისტორიკოსებმა და პატრისტიკის მკვლევრებმა ამ მამათა შესწავლას არაერთი ნაშრომი მიუძღვნეს. შესაძლოა, ეს გამოწვეული იყოს სირთულით, რომელიც კაბადოკიელთა სწავლების მიღებას უკავშირდება და რომელსაც ჩვენ ახლა განვიხილავთ.

მომდევნო სტრიქონებში შევეხები ძირითად საკითხებს, რომლებიც მომდინარეობს კაბადოკიელთა სწავლებიდან იმის შესახებ, რომ მამა სამების მიზეზია. ეს საკითხები შეიძლება შემდეგ პუნქტებად გამოვყოთ:

- მიზეზობრიობა და ზიარება;
- მიზეზობრიობა და უმაღლესი რეალობა ღმერთში;
- მიზეზობრიობა და წესრიგი;
- და, ბოლოს, შევეცდები, კაბადოკიელთა სწავლების ანთროპოლოგიურ და უფრო ფართო ეგზისტენციალურ მნიშვნელობასთან დაკავშირებით, რამდენიმე დასკვნა გამოვიტანო. აგრეთვე, ვისაუბრებ ამ სწავლების მნიშვნელობაზე რელიგიათაშორის დიალოგში და ერთღმერთიანობის პრობლემაზე.

თუმცა, სანამ ამ საკითხების განხილვას შევუდგებოდეთ, რამდენიმე სიტყვა უნდა ვთქვა ღმერთთან მიმართებაში სიტყვა *ყოფიერების* შესახებ. იმ შეხედულებათა გათვალისწინებით, რომლებსაც კაბადოკიელთა თეოლოგიის კრიტიკოსები გამოთქვამენ, ეს მართლაც საჭიროდ გვესახება.

1. ყოფიერება და პიროვნულობა

ფართოდ გავრცელებული აზრის მიხედვით, ტერმინი ყოფიერება მიანიშნებს *უსიაზე* ან ღმერთის სუბსტანციასა და არსზე და წმინდა სამების წევრთაგან უნდა განვასხვაოთ.[41] ყოფიერება და პიროვნულობა,

---

იმასაც, რომ ავგუსტინეს თეოლოგია კაბადოკიელების შემდეგ დასავლეთში მალევე გახდა დომინანტური.

[40] ყველაზე მეტად – ლონდონის კინგს კოლეჯში, აწ გარდაცვლილი პროფესორის კოლინ განტონის შთაგონებითა და შრომებით.

[41] A. J. Torrance, *Persons in Communion,* p. 289 სხვაგანაც მრავალგზის იმეორებს ვარაუდს, რომ პიროვნულობა ყოფიერებისაგან განსხვავებულია. ტ.ფ. ტორანსი

როგორც ორი პარალელური და განსხვავებული იდეა, თითქოს პიროვნების იდეა ყოფიერებას არ აღნიშნავდეს, გვერდიგვერდ არის დაყენებული.

ასეთი ენობრივი გამოხატულება პირდაპირ ეწინააღმდეგება კაბადოკიელ მამათა ონტოლოგიას და, დიდწილად, განმარტავს კიდეც ტრინიტარული თეოლოგიის გაგებისა და შეფასების, ასევე ღმერთის მიზეზობრიობის იდეის, სირთულეს. კაბადოკიელებისათვის „ყოფიერება“ ის ცნებაა, რომელსაც ღმერთს ერთდროულად ორი თვალსაზრისით ვუსადაგებთ. მისით აღინიშნება: (ა) ღმერთის τί ἐστιν (რა არის ის) და კაბადოკიელები ამას *უსიას*, ღმერთის არსსა და ბუნებას უწოდებენ; (ბ) ღმერთის ὅπως ἐστιν *(როგორ არის* ის), რასაც პიროვნულობასთან აიგივებენ.[42] ორივე შემთხვევაში გამოყენებულია ზმნა „ყოფნა“ (ἐστιν ან εἶναι) ანუ ყოფიერება. იმის გათვალისწინებით, რომ ამ მამათა მიხედვით, სუფთა სახით ანუ უჰიპოსტასოდ არ არსებობს *უსია*, საუბარი ღმერთის არსზე მის პიროვნულობაზე იმავდროული მითითების გარეშე, გინდაც მხოლოდ არსისათვის ყოფიერების ცნების მიკუთვნება ყალბი ონტოლოგიური განაცხადი იქნებოდა. შესაბამისად, „ერთი ყოფიერებისა“ და „სამი პირის“ ესა თუ ის შეპირისპირება კაბადოკიელთა ონტოლოგიას დამაჯერებლად ვერ ასახავს. სამების სამი პირი ღმერთის ყოფიერებაზე ისევე მიგვანიშნებს, როგორც ტერმინი „არსი“. ღვთაებრივ პირებზე საუბრისას ჩვენ სწორედ ღმერთის ყოფიერებაზე ვსაუბრობთ.

ეს თვალსაზრისი უშუალოდ არის დაკავშირებული მამის, როგორც მიზეზის, კონცეფციის კრიტიკასთან. ამბობენ, რომ თუ მხარს ვუჭერთ ამგვარ ხედვას, „სათანადოდ ვერ ვაცნობიერებთ ღვთაებრივი ზიარებისათვის არსებითი ასპექტის – ერთობის ონტოლოგიურ მნიშვნელობას“.[43] მაგრამ რატომ? განა მამის იდეა საკმარისად ონტოლოგიური არ არის საიმისოდ, რომ ღვთაებრივ ერთობაზე ონტოლოგიურად მიუთითოს? როგორც ჩანს, კრიტიკოსები ეჭვქვეშ არ აყენებენ ყოფიერებისა და პიროვნულობის შეთანასწორებას და ამბობენ, რომ პიროვნება, ამ შემთხვევაში, მამა, „ღვთაებრივი ზიარებისათვის დამახასიათებელი

თავის ერთ-ერთი წიგნს ასეთ ქვესათაურს ურთავს: 'One Being, Three Persons' (იხ. ზემოთ, სქოლიო 37). ამასთანავე ნიკეის მრწამსის ახალ ოფიციალურ ინგლისურენოვან თარგმანში „ჰომოუსიოსი“ გადმოტანილია არა სიტყვით „თანაარსი“, როგორც მანამდე იყო, არამედ, როგორც „მამის ერთი (ან იმავე) არსების მქონე“.

[42] იხ. Basil, *C. Run.* 1.14-15; Gregory Naz., *Theol. Or.* 3.16; ა.შ.

[43] A.J. Torrance, *Persons in Communion,* p. 289.

ერთობის ონტოლოგიური მნიშვნელობის“ შესანარჩუნებლად საკმარისი გარანტი არაა.

ეჭვგარეშეა, რომ სირთულეს, რომელიც ღმერთში საბოლოო ონტოლოგიურ კატეგორიად მამის აღიარებას უკავშირდება, დიდწილად, განაპირობებს სწორედ ყოფიერებისათვის *უსიას* მიკუთვნება. შესაბამისად, ღმერთის ყოფიერებაში უზენაეს რეალობას, საბოლოოდ, *უსიაში* ეძებენ, მიუხედავად იმისა, როგორ ესმით ის – როგორც „არსება“ ანუ რაღაც სტატიკური თუ როგორც ზიარების დინამიკური ფორმა, რომელიც ქმედებაა ანუ ურთიერთობისმიერი არსია. ორივე შემთხვევაში, ონტოლოგიური *არქე* ღმერთში არის სწორედ *უსია*.[44] ამ საკითხს მოგვიანებით განვიხილავ იმ სირთულეებთან ერთად, რომლებსაც ის წარმოშობს. ახლა კი, მოდით, დავრწმუნდეთ, რომ პიროვნულობა ონტოლოგიურად უმაღლესი და ძირითადი კატეგორიაა. ამ შემთხვევაში, არ გვაქვს საბაბი, პიროვნების საზღვრებს გავცდეთ, რათა ღვთაებრივი ყოფიერების ერთობაზე მსჯელობისას ონტოლოგიურები ვიყოთ. პირიქით, როგორც შემდგომ ვიხილავთ, შეგვიძლია ეს სულაც არ გავაკეთოთ და ამისათვის არაერთი საფუძვლიანი მიზეზი არსებობს.

2. მიზეზობრიობა და ზიარება

ვართ კი ჭეშმარიტად თანმიმდევრულნი, როდესაც ვამბობთ, რომ სამება გამომდინარეობს მამისაგან, როგორც მიზეზისაგან (მისგან გამოწვეულია) და ამავე დროს, ონტოლოგიური თვალსაზრისით, პრიორიტეტულად მივიჩნევთ სამებას (ან ზიარებას)? ეს მამასთან, როგორც მიზეზთან, დაკავშირებული ერთ-ერთი სირთულეა.[45]

ყველა ნაშრომში ვამტკიცებდი, რომ პიროვნება ურთიერთობრივი ტერმინია. ეს იმას ნიშნავს, რომ თუკი სიტყვა „მამას“ წარმოვთქვამთ, ავტომატურად მივანიშნებთ ურთიერთობაზე ანუ სპეციფიკურ იდენტობაზე, რომელიც წარმოიშობა ურთიერთობიდან ან მიუთითებს ურთიერთობაზე *(σχέσις)*.[46] შესაბამისად, შეუძლებელია ისაუბრო მამაზე, როგორც ონტოლოგიურად საბოლოოზე და, იმავე დროს, პრიორიტეტულად

[44] A.J. Torrance (p. 294) იმოწმებს ტ.ფ. ტორანსს, რომელიც *უსიას* ღმერთში ერთ *არქესთან* აიგივებს.

[45] იხ. A.J. Torrance, *Persons in Communion, p.* 292.

[46] Gregory Naz., *Theol. Or.* 3.16: „მამა არც *უსიას* სახელია და არც *ენერგიის*, ის სახელია *სქესისისა* და იმისი, თუ როგორ ურთიერთობს (ἔχει) მამა ძესთან და ძე მამასთან“.

არ მიგაჩნდეს ზიარება. როდესაც სიტყვა „მამას“ გამოვთქვამთ, თავისთავად მივანიშნებთ დანარჩენ ორ პირთან მის ზიარებაზე.[47] ზიარების ძირითადობასა და ამასთანავე მამის უზენაესობის წარმოჩენას შორის შეუთავსებლობა არ არსებობს. მაშ, საიდან მოდის სირთულე?

სირთულეს მხოლოდ ის ქმნის, რომ „პიროვნების“ ხსენებისას ან მის ონტოლოგიურ პრიორიტეტზე საუბრისას გულის სიღრმეში ვეჭვობთ, ზიარებასთან შეუსაბამო ან მისგან განყენებული რამ ხომ არ წარმოვთქვით. მაშასადამე, თუ კონკრეტული პიროვნება (ამ შემთხვევაში, მამა) განიხილება, როგორც ონტოლოგიურად უზენაესი, ჩნდება შიში, რომ დანარჩენ პირებს ზიარებაში – და თვით ზიარებასაც – ონტოლოგიური საყრდენი არ აღმოაჩნდება. არ შემიძლია, ეს მღელვარება არ მივაწერო ფარულ ინდივიდუალიზმს, პიროვნების ცნებასთან ზიარების ინტეგრაციის დეფიციტს.

იმის საპასუხოდ, რაც ეს-ესაა ითქვა, შეიძლება ითქვას ორი რამ: (ა) სირთულეს ქმნის არა მამის პიროვნების იდეისათვის ონტოლოგიური პრიორიტეტის მინიჭება, არამედ მისი „მიზეზად“ წარმოჩენა. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, დასაშვებია საუბარი მამაზე, როგორც ონტოლოგიურად ძირითადზე, თუკი ასეთადვე მოვიხსენიებთ ძესა და სულიწმიდას – ეს ალბათ უკეთ გადმოსცემს სამ პირს შორის ურთიერთობის ხასიათს (ონტოლოგიურ ურთიერთდამოკიდებულებას), რომელიც უკვე ვაჩვენეთ. რატომ გამოვყოფთ მამის პიროვნებას და არა ძესა და სულიწმიდას, როგორც ღვთაებრივი ყოფიერების ამგვარსავე მიზეზს? (ბ) თუკი გავყვებით ამ აზრის კონცეპტუალურ შედეგებს, რატომ არ მოვიაზრებთ ზიარებას, როგორც ასეთს – ანუ *პერიქორესისსა* და სამი პირის ონტოლოგიურ ურთიერთდამოკიდებულებას – ღმერთის ყოფიერების უზენაეს რეალობად და, შესაბამისად, „მიზეზად“?

ვიდრე ამ კითხვებს ვუპასუხებდეთ, მოდით, განვიხილოთ მიზეზის ცნება და წმინდა მამათა მიერ ღვთაებრივ ყოფიერებასთან მისი მისადაგების საკითხი.

მიზეზობრიობის იდეა, რომელიც ადამიანის აზროვნებაზე ძლიერ ზემოქმედებს, ისეთივე ძველია, როგორც ბერძნული ფილოსოფია. ის ეფუძნება ძველი ბერძენების მიერ ჯერ კიდევ სოკრატემდელ პერიოდში აღმოჩენილ რევოლუციურ განსხვავებას იმათ შორის რაც „არის“ და რაც „შეიქნება“ – განსხვავებას, სრულიად უცნობს ანტიკური მითოლოგიზებული რელიგიებისა და კულტურებისათვის საბერძნეთამდე

[47] იხ. Gregory of Nyssa, ციტატისათვის იხ. სქ. 33.

თუ საბერძნეთს იქით, რომელიც, უპირველეს ყოვლისა, გულისხმობს წარმოდგენას ყოფიერებაზე, როგორც *φύσις*-ზე, მასთან ერთად კი – *φύσις*-ისა და *λόγος*-ის ურთიერთმიმართებას. ეს განსხვავება, რომლის მსგავსსაც ვერსად ჰპოვებთ, გარდა ბერძნულისა, შესაძლებლობას იძლევა, მიზეზი შედეგისაგან გავარჩიოთ. მას შემდეგ ადამიანის აზროვნებას განაპირობებს კითხვები, თუ როგორ და რატომ გახდა ეს თუ ის შესაძლებელი ანუ მყოფობაში მოსული. ამის კვალად, ქრისტიანული სახარების კულტურულ ფასეულობებთან შერწყმა ბერძენი მამებისგან, ცხადია, მიზეზობრიობის იდეის ათვისებასაც მოითხოვდა (და განა იგივე არ ითქმის ჩვენზე, თუკი იმავე კულტურის ნაწილად მოვიაზრებთ თავს?) – უნდა დასმულიყო კითხვა, თუ როგორ და რატომ არსებობს ის, რაც ონტოლოგიური მსჯელობის საგანია.

თუმცა განსხვავება იმათ შორის, რაც არის და რაც შეიქნება, ისევე როგორც მათგან გამომდინარე მიზეზობრიობა, იმთავითვე დროსთანაა გადაჯაჭვული. უნდა ითქვას, რომ ყოველივე არსებულის მიზეზის (*αἴτιον* ან *αἰτία*) ძიებაში ენა ყოფიერების მითიური ერთობიდან კვლავაც ძველი ბერძნების აზროვნებამ გამოიყვანა. ცნობილია, რომ არისტოტელე, როდესაც ცდილობდა, მიზეზობრივად აეხსნა, რატომ არის საგანი ისეთი, როგორიც არის, უთითებდა, თუ „როგორია“ მისი წარმომავლობა. არისტოტელეს მსჯელობა მიზეზობრიობაზე და მისი ოთხი მიზეზის თეორია პატრისტიკულ თეოლოგიას სირთულეებს უქმნიდა, ამიტომაც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია იმის ჩვენება, თუ როგორ იყენებდნენ კაბადოკიელები მას ღვთისმეტყველებისას. ამ კონცეფციის გამოყენებასთან დაკავშირებით, კაბადოკიელთაგან შემოთავაზებული რამდენიმე სიახლე ამგვარია:

(ა) კაბადოკიელებმა მიზეზის იდეას დროსთან სავალდებულო კავშირი ჩამოაცილეს. მიზეზობრიობაში დროის ჩართულობა აუცილებელი არ არის.[48] მიზეზობრიობის სამებასთან მისადაგებით კაბადოკიელებმა ის დროისაგან და, ამგვარად, კოსმოლოგიური მინიშნებებისგანაც გაათავისუფლეს. ჩვენ ვალდებულნი არ ვართ, მასში კოსმოლოგიური შინაარსი ამოვიკითხოთ;

[48] მაგ. Gregory Naz., *Or.* 42.15: „მამა სახელად ჰქვია დაუსაბამოს, ვისაც საწყისი (*არქე*) აქვს, ჰქვია ძე, ის კი, ვინც საწყისთან ერთადაა *(to meta tes arches)*, არის სულიწმიდა. *მათი კავშირი (henosis) არის მამა*, რომლისაგან გამოდიან და რომლისაკენაც ისწრაფიან დანარჩენები და არ განირჩევიან ერთმანეთისაგან *არც დროით, არც ნებით და არც ძლიერებით*“. *CL Or.* 31.10 და 5.14: „ისინი, რომლებიც *დროის გარეშე (achronos)* არსებობენ *(onta)* თავდაპირველი მიზეზიდან“.

(ბ) უჟამო მიზეზობრიობა პატრისტიკული აზროვნების მიღმაც არსებობდა (მაგალითად, ნეოპლატონიზმში), მაგრამ კაბადოკიელებმა თავიანთი შეხედულება უჟამო მიზეზობრიობაზე სუბსტანციალისტური მიზეზობრიობის უარყოფასთან შეაწყვილეს. ეს უაღრესად მნიშვნელოვანია და კაბადოკიელთა კრიტიკოსები ამას ხშირად გვერდს უვლიან. კაბადოკიური თეოლოგიის მიხედვით, მიზეზობრივი ენა დასაშვებია *მხოლოდ პიროვნულობის და არა არსის დონეზე*,[49] ის მიუთითებს ღმერთის *როგორზე* და არა *რაზე*. კაბადოკიელმა მამებმა მიზეზობრიობა გამოიყენეს ვიწრო პერსონალისტურ იდეად, რომელიც პირსა და *უსიას* შორის განსხვავებას ვარაუდობდა. ამგვარად, ჩვენ გამოვდივართ მიზეზობრიობის ბერძნული კონცეფციიდან, რომელიც, როგორც *ბუნების* დინამიკურ მოძრაობას ჩანასახშივე *უსიას*უკავშირდებოდა. მიუხედავად იმისა, რომ კაბადოკიელები ტერმინ *ფისისს* (ბუნებას) ღმერთთან მიმართებაში იყენებდნენ, ისინი უარს აცხადებდნენ მისთვის მიზეზობრიობის მისადაგებაზე, რაც აღსანიშნავია. კაბადოკიელები მიზეზობრიობაზე საუბრობდნენ უშუალოდ პირებთან მიმართებაში, რადგან ბუნებრივი მიზეზობრიობა სამყაროს ყოფიერების შესაბამისი იყო და არა ღმერთისა.

ამის შედეგად, მიზეზობრიობის იდეა ღმერთთან მიმართებაში გათავისუფლდა არა მხოლოდ კოსმოლოგიური შინაარსისაგან, რის ეჭვსაც კრიტიკოსები გამოთქვამდნენ,[50] არამედ საჭიროებისაგანაც, რომელსაც შეეძლო, ის პლატონურ ემანაციონიზმად გადაექცია.

მას შემდეგ, რაც განვმარტეთ, თუ რა შინაარსს დებდნენ კაბადოკიელები მიზეზობრიობაში, შეგვიძლია ამის განმაპირობებელი გარემოებებიც განვიხილოთ. ინკულტურაციის მოტივები, რომლებზეც ვისაუბრეთ, არავითარ შემთხვევაში უმნიშვნელო არ ყოფილა, რამდენადაც წმ. სამების დოგმატი მიზეზობრიობით ჩამოყალიბებულ კულტურულ ნიადაგს უნდა დამყნობოდა. გარდა ამისა, იყო სხვა მიზეზებიც, რომლებიც განაპირობებდა იმას, თუ როგორ იყენებდნენ კაბადოკიელები მიზეზობრიობის იდეას და რა აიძულებდა მათ, მისთვის მიემართათ.

პირველ რიგში, არსებობდა მნიშვნელოვანი ისტორიული გარემოება. გრიგოლ ნაზიანზელის მესამე *საღვთისმეტყველო ქადაგების*[51] არგუმენტიდან აშკარად ჩანს, რომ ევნომიელები თავიანთ მსჯელობას შემდეგ სილოგიზმზე აფუძნებდნენ: მამა უფრო დიდია, ვიდრე ძე (იოანე 14.28), რადგანაც ის მისგან არსებობს. თუმცა ძისათვის არსებობის მიცემა მამას

[49] Basil, *C. Eun.* 1.14-15, Gregory Naz., *Theol. Or.* 3.2; 15.
[50] მაგ., A.J. Torrance, *Persons in Communion,* p. 291.
[51] Gregory Naz., *Or.* 29.15.

ბუნებით ეკუთვნის (ეს საკვანძო საკითხია), შესაბამისად, მამა ბუნებით ძეზე მეტია.

წმინდა წერილის დამოწმების მართებულობის შენარჩუნებისას ამ სილოგიზმის უარსაყოფად და, ამგვარად, ნიკეის ჰომოუსიოსის დასაცავად კაბადოკიელები გონებამახვილურად გვთავაზობენ შემდეგ განსხვავებებს:

უსიას ბუნების დონე ღვთაებრივი არსების ჰიპოსტასისაგან უნდა განვასხვაოთ. ორივე ყოფიერებაზე მიანიშნებს, მაგრამ პირველი არსების *რას* ეხება და მეორე კი – *როგორს*. მამის მიერ ძისათვის არსებობისა ან ყოფიერების (εἶναι) მინიჭებისას მნიშვნელოვანია არა ბუნება ანუ რა არის ღმერთი, არამედ *როგორ* არსებობს ღმერთი.[52] ეს იმაზე მიანიშნებს, რომ მიზეზობრიობის იდეა გამოიყენება ღვთაებრივი არსების *რაგვარობის* აღსაწერად და სამების *უსიას* გადაცემით წარმოშობის იდეის თავიდან ასაცილებლად.[53] ის, რასაც მამა „იწვევს" არის არა *უსიას*, არამედ

---

[52] სწორედ ამიტომ არის მნიშვნელოვანი, თავი ავარიდოთ იმის თქმას, რომ ძე „მამის *უსიადან* წარმოიშვა", როგორც ამას ნიკეა ამბობდა, სანამ ევნომიელთა წინააღმდეგობას გადაეყრებოდა. ამის ნაცვლად, უნდა ვთქვათ, რომ ის „მამისაგან გამოვალს" და ამგვარად გავფანტოთ ევნომიელთა არგუმენტები, რომლითაც ისინი მამაში ბუნებასა და პიროვნებას აიგივებდნენ. II მსოფლიო კრების მიერ მრწამსში შესული ცვლილება იმ დროს უაღრესად მნიშვნელოვანი იყო და ამის გამო ის, სავარაუდოდ, განგებ იქნა შემოტანილი. აგრეთვე, მნიშვნელოვანია თავიდან ავიცილოთ იმის თქმა, რომ მამა თავის *უსიას* ძესა და სულიწმიდას აძლევს, თითქოს ის მისი თავდაპირველი მფლობელი იყოს ან თითქოს *უსია* პირთა არსებობამდეც რაღაცნაირად არსებობდა და შემდეგ მამამ, მისმა თავდაპირველმა მფლობელმა, მათ ის გაუნაწილა. *უსია* ყოველთვის რაღაც ისეთზე მიანიშნებდა, რაც სამივე პირისათვის საერთოა და ის არასდროს ყოფილა აჰიპოსტასური. მისი ჰიპოსტასირება პიროვნული განსხვავებების (ანუ ძისა და სულიწმიდის მამისაგან გამოსვლის) თანადროული იყო და არის. ამ აზრისაგან სრული აცდენა იქნება, თუ გ.უ.პ. მაკფარლანის მსგავსად (G.W.P. McFarlane, *Christ and the Spirit,* 1996, p. 64) ვიტყვით, რომ ჩემი პოზიციის გაზიარებით „მამას ღვთაებრივი არსის ერთობასთან ვაიგივებთ".

[53] ამ თვალსაზრისით, სრულად ვერ ვეთანხმები ვლ. ლოსკის დასკვნებს იოანე დამასკელზე (იხ. Vl. Lossky, *Mystical Theology,* 1957, p. 59f.), როდესაც ის მიანიშნებს, რომ ღვთაებრივი *უსია* ჯერ მამასთან არის გაიგივებული და შემდეგ გადაეცემა ძეს: მამა *თავის ერთ ბუნებას,* თავის ძესა და სულიწმიდას მიანიჭებს (გვ. 60, დახრა ჩემია).

წმ. იოანე დამასკელი (John of Damascus, *Defide orth.* 1.8) გვასწავლის, რომ ძე მამის „არსიდან" წარმოიშობა, თუმცა, ლოსკისაგან განსხვავებით, ის ამას არასდროს არ აკავშირებს აზრთან, რომ მამა მიზეზია. ყოველთვის, როდესაც „მიზეზს" ახსენებს, ის მამას საგანთა მყოფობის გვარის ἀρχή-დ და αἰτία-დ მოიხსენიებს (PG 94, 82ID). იოანე დამასკელი (ლოსკისაგან განსხვავებით), არასდროს ამბობს, რომ *მიზეზად ყოფნაში* მამა „თავის *უსიას გადასცემს".* ერთია, თქვა, რომ ძე მამის *უსიადან* წარმოიშვა, მაგრამ სრულებით სხვა რამ არის იმის მტკიცება, რომ მიზეზად მყოფი მამა თავის *უსიას* სხვებს გასცემს. ამ საკითხის სწორი ფორმულირება იქნებოდა გვეთქვა, რომ ძე მამის *ჰომოუსიოსია*, რადგან ის იმავე *უსიადან* არის წარმოქმნილი, რაც ორივესათვის საერთოა, მაგრამ მამა მისი წარმოქმნით *უსიას* გადადებას კი არ

პიროვნული სხვადყოფნის გადაცემა (მაგალითად, არსების *როგორ*). მიზეზობრიობის პრინციპი პირებს განასხვავებს, ის ღვთაებრივ ყოფიერებაში სხვადყოფნის აღმოცენებას მოიცავს. ღმერთი არის მამა, როგორც „მიზეზი“ ან მამა, ამ სიტყვის უზენაესი მნიშვნელობით, *არა იმიტომ, რომ მას ღვთაებრივი არსი აქვს და მას სხვებს გადასცემს* – ეს სხვა პირთა ღვთაებრივი ყოფიერების მთლიანობას საფრთხეს შეუქმნიდა, მამას კი აქცევდა ინდივიდად, რომელიც სხვა პირებზე წინ მოიაზრება – *არამედ იმიტომ, რომ ის ღვთაებრივი პიროვნულობის საბოლოო ონტოლოგიური პრინციპია.* ამის სწორად გაგება ალბათ გააქრობს შიშს, რომ კაბადოკიელთა მიზეზობრივმა ენამ ძისა და სულიწმიდის ღვთაებრივ მთლიანობას შეიძლება საფრთხე შეუქმნას, რადგან, ფაქტობრივად, სამი პირის თანასწორობა არსის მნიშვნელობით უარყოფილი არ არის იმით, რომ მამა პიროვნულობის მიზეზია. პირიქით, ის ამტკიცებს კიდეც ამას, რადგან მამა მიზეზი არის მხოლოდ როგორც პირი და პიროვნულობისათვის და ამით გვიცავს, რომ არსის კატეგორია სხვაზე ადრე მასში არ მოვიაზროთ.

ყოველივე ეს თავისივე ისტორიული კონტექსტის ფარგლებს სცდება და იმაზე მიანიშნებს, რომ ღმერთის მიზეზობრიობა ონტოლოგიურ თანასწორობას არ ანადგურებს. ის „სრულთა სრულის“ სხვადყოფნას ქმნის. მას სხვადყოფნა ზიარებაში მოჰყავს და ზიარება კი – სხვადყოფნაში. იმით, რომ არსის გადამცემი არ არის, მიზეზობრიობა გულისხმობს თავისუფლებას პიროვნულ ყოფიერებაში და სამება ღმერთს თავისუფალ არსებად წარმოაჩენს და არა საჭიროდ, ზუსტად ისე, როგორც გრიგოლ ნაზიანზელთანაა, როდესაც იგი განმარტავს, თუ რატომ არის მიზეზობრიობა არა ბუნების, არამედ პიროვნულობის საკითხი: „იმისათვის, რომ არ დავამკვიდროთ არათავისუფალი (ἀκούσιον) წარმოშობის იდეა“.[54]

იწვევს, არამედ წარმოშობს პიროვნებას, რომელსაც ძე ეწოდება. ეს ნიშნავს, რომ მამის პიროვნება იგივეობას არ იწვევს (*უსია* სამების შიგნით საერთოზე ანუ იგივეობაზე მიანიშნებს), არამედ სხვადყოფნას ანუ პიროვნულობას განაპირობებს. სწორედ ეს მარჯვე გამიჯვნა არის მინიშნებული მიზეზობრიობის კაბადოკიურ თეოლოგიაში, რომელიც საუბრობს არა არსის ხარისხზე, არამედ პიროვნულობაზე. ყურადღება მიაქციეთ, როგორ გულდასმით ერიდება ბასილის წერილის (*Letter* 38.4) ავტორი, გამოიყენოს გამოთქმა „მამის *უსიადან*“ „მიზეზზე“ საუბრისას: „რაც შეეხება მამას, როგორც მიზეზს (სულის) არსებობისა (*einai*), რომლისგანაც ის გამოვალს, ეს *ჰიპოსტასური კონკრეტულობის* შემეცნების (ან მინიშნების) საშუალებაა... არსის ერთობის კონტექსტში ყველაფერი, რაც პიროვნებების კონკრეტულობაზე მიანიშნებს, შეუსაბამოა *(asymbata)* ან გამოუთქმელია“.

[54] Gregory Naz., *Theol. Or.* 3.2.

მიზეზის იდეა, შესაბამისად, შემოთავაზებულ იქნა, რათა ეთქვათ, რომ ღმერთში ურთიერთობრივი და დინამიკურია არა მხოლოდ არსი, არამედ სხვადყოფნაც, რომელსაც დინამიკურობა ასევე ახასიათებს. ის, ფაქტობრივად, ამ სხვადყოფნაშია, მისი მეშვეობით არსებობს, სხვანაირად ღმერთში არსი დინამიკური და ურთიერთობრივი ვერ იქნებოდა. მიზეზობრიობა სწორედ ღმერთის დინამიკური ყოფიერების ნაწილია: ის მოიცავს მოძრაობას, თუმცა არა როგორც არსობრივ საჭიროებას, არამედ როგორც პიროვნების თავისუფლებით წამოწყებულს. გრიგოლ ნაზიანზელი სამების საიდუმლოს სწორედ ისე აღწერს, როგორც პირისაგან – მამისაგან წამოწყებულ მოძრაობას: „ამის გამო, ერთი (μονὰς) თავიდანვე დიადისაკენ მიილტვოდა და ტრიადაში შეჩერდა. და ეს ჩვენთვის არის მამა, ძე და სულიწმიდა“.[55]

მაშასადამე, ეს ღვთაებრივი პიროვნული ყოფიერების მოძრაობა არ არის სამი პირის სპონტანური მოძრაობა, მათი *უსიას* ან მათი ორმხრივი ზიარების დინამიზმი. ეს აშკარად პირადი *ინიციატივის* მოძრაობაა. სამი ერთდროულად არ მოძრაობს, როგორც „პიროვნებები ზიარებაში“ ის *ერთია*, მამა, რომელმაც სამობამდე (იხ. ქვემოთ) „იმოძრავა“ (μονὰς κινηθεῖσα). ღმერთში არ არსებობს ისეთი მოძრაობა, რომელიც პიროვნების მიერ არ არის ინიცირებული. როდესაც გრიგოლი ზემოხსენებულ სიტყვებს ამბობს, ის მიზეზობრიობის პარაფრაზს გვთავაზობს: სამება პიროვნების მიერ წამოწყებული „მოძრაობაა“.

ამას ღვთაებრივი *მონარქიის* საკითხამდე მივყავართ. რა მნიშვნელობა ჰქონდა მას წმინდა მამებისა და, კერძოდ, კაბადოკიელებისათვის? მხოლოდ მამას ეხებოდა ის თუ სამივე პირს? მოდით, ამ კითხვის საპასუხოდ მოვიშველიოთ გირგოლ ნაზიანზელის კონკრეტული დამოწმებები, რომლებიც, სავარაუდოდ, უფრო მეტ ნდობას იმსახურებენ, ვიდრე კაბადოკიელთა კრიტიკოსები.

მონარქია ერთ არქეს ნიშნავს. ეს კონცეფცია თავდაპირველად გულისხმობდა ღმერთის ერთი მეუფებას – ერთ ნებას, ერთ ძალასა და ა.შ.[56] თუმცა ამ ცნებამ ონტოლოგიური დატვირთვა მალევე შეიძინა, რადგან ის, იკონომიის გარდა, დაუკავშირეს ღმერთს მის მარადიულ ცხოვრებაში. ამის გათვალისწინებით, ღმერთის ყოფიერებასთან მიმართებაში მისი მნიშვნელობის დაზუსტება გარდაუვალი უნდა

[55] Gregory Naz., *Theol. Or.* 3.2.

[56] იხ. ასევე Justin, *Dial.* 1; Tatian, *Or. ad Gr.* 14 და ა.შ.; იხ. ზემოთ, სქ. 20.

ყოფილიყო. კაბადოკიელი მამები ამ პროცესს მოწმობენ, როდესაც ღმერთის მიმართ გამოყენებისას *არქეს* მნიშვნელობას აზუსტებენ.

ბასილისათვის *არქე* აშკარად ყოფიერების დასაწყისია ონტოლოგიური მნიშვნელობით. *არქე*, როგორც ასეთი, უშუალოდ მამასთან არის დაკავშირებული. ის წერს: სახელები მამა და ძე „თავისთავად სხვა არაფერზე მიანიშნებს, თუ არა ამ ორს შორის ურთიერთობაზე (*schesis*)". „რადგან მამა ის არის, ვინც ყოფიერების დასაბამი (*arche tou einai)* სხვებს მისცა... ძე არის ის, ვისაც სხვისაგან შობილობით ჰქონდა ყოფიერების ეს დასაბამი (*arche tou einai)*".[57]

გრიგოლ ნაზიანზელი ტერმინს *მონარქია* თითქოს ერთი მეუფების, ერთი ნებისა და ძალის ადრინდელი მნიშვნელობით იყენებს. ის ამით სამების სამივე პირზე მიუთითებს, თუმცა მისთვის სიტყვა *მონადის* ონტოლოგიური დატვირთვა უცნობი არ არის. გრიგოლი მას არა სამივე პირს, არამედ მხოლოდ მამას მიაკუთვნებს. მოდით, ყურადღებით განვიხილოთ შემდეგი მონაკვეთი, რომელიც ჩვენ მიერ განსახილველი თემისათვის გადამწყვეტია:

> „ღმერთის შესახებ სამი შეხედულება (δόξαι) არსებობს: ანარქია, პოლიარქია და მონარქია. პირველი ორი ბერძენთა შვილების თავშესაქცევი და გასართობი იყო. ვინაიდან ანარქია წესრიგს არღვევს, პოლიარქია კი, უთანხმოებას თესავს; ამგვარად, ანარქიასა და პოლიარქიას – ორივეს ერთი ბოლოსკენ მივყავართ, კერძოდ კი, უწესრიგობისა და, შესაბამისად, დაშლისაკენ, რადგან უწესრიგობა რღვევისაკენ გადადგმული პირველი ნაბიჯია. *მონარქია* კი, ის არის, რაც პატივისცემას იმსახურებს, თუმცა არა ის *მონარქია*, რომელიც მხოლოდ ერთ პირამდე დაიყვანება, რადგან შინაგანმა მერყეობამ ერთობაც არაერთსულოვნებამდე შეიძლება მიიყვანოს. პატივსაცემი ის მონარქიაა, რომელსაც ქმნის ბუნების თანაბარზომიერება, ერთსულოვნება, ტოლქმედება და ელემენტთა ერთში

[57]Basil, *C. Eun.* 2.22. ყურადღებას იქცევს ბასილის ენა: მამა ძეს აძლევს არა *უსიას,* არამედ არსებას (*einai).* ამ ორ ტერმინს შორის არის განსხვავება: პიროვნება *არის* არსება/ყოფიერება, მაგრამ არ მიანიშნებს *უსიაზე, უსია* და არსება იდენტური არ არის. ამ მინიშნებათა შესახებ იხ. ზემოთ.

> თანხვედრა...[58] ისე, რომ რიცხვობრივი განსხვავების მიუხედავად, მის *უსიაში* დანაწევრება არ არსებობს“.[59]

მონარქია, როგორც ჩანს, სამივე პირზე მიუთითებს და სამებიდან არა მხოლოდ ერთ-ერთზე. თუმცა, უნდა აღვნიშნოთ, რომ გრიგოლთან *მონარქია* ნებისა და გონების თანხმობას ნიშნავს ანუ იგი ტერმინის ძველ ზნეობრივ თუ ფუნქციურ შინაარსს მისდევს, რაც უკვე ვახსენეთ კიდეც: მონარქიას ანარქიისა და პოლიარქიის საპირისპირო მნიშვნელობა აქვს და ამ სიტყვაში აქცენტი, უწესრიგობის საპირისპიროდ, გადატანილია წესრიგზე, ამას გარდა კი, თანამნებელობაზე და ა.შ. სწორედ ონტოლოგიური შინაარსითაა ნახმარი მონარქია ტექსტში, რომელიც ზემოთ დამოწმებულ მონაკვეთს აგრძელებს:

> „ამ მიზეზით, ერთი (μονάς) თავიდანვე (სრულ მარადისობაში) დიადისაკენ აღიძრა და ტრიადაში შეჩერდა (შეისვენა). ეს ჩვენთვის არის მამა, ძე და სულიწმიდა. ერთი, როგორც მშობელი და წარმომშობი (γεννήτωρ και προβολεύς), ცხადია, უვნებოდ, უჟამოდ და უხორცოდ, რომლისგანაც წარმოდგებიან დანარჩენები: ერთი შობილი და მეორე გამომავალი“.

ამ მონაკვეთში მსჯელობა ონტოლოგიურ სიმაღლემდე ადის – ეს აღარ არის ზნეობრივი ერთობის საკითხი, რომელიც უწესრიგობასა და ანარქიას გამორიცხავს. საუბარია იმაზე, თუ როგორ ურთიერთქმედებს სამი პირი ონტოლოგიური წარმომავლობის გათვალისწინებით. გადამ-

---

[58] *Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers,* vol. VII, p. 301 ამ წინადადების ერთობ გაუმართავ ინგლისურ თარგმანს გვთავაზობს. ჯ. მეისონის თარგმანი და კომენტარი წიგნში J. Mason, *The Five Orations of Gregory of Nazianzus,* 1899, p. 75 ჩვენი განხილვისთვის გაცილებით უფრო მისაღები და საინტერესოა: „ღმერთში გონებისა და ნების ამგვარი სრული ჰარმონია თავადვე დაფუძნებულია დანარჩენ ნეტარ პირთა შეთანხმებაზე იმ ერთთან, რომლისგანაც ისინი წარმოიშვნენ, ანუ მამასთან“. ამ შემთხვევაში, მონარქია, საბოლოო ჯამში, მამაზე მიუთითებს. ეგზეგეტიკური თვალსაზრისით, ტექსტის შინაარსი დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორ გვესმის სიტყვა „ერთში“ (ἕν) და აგრეთვე – „მისგან“ (τῶν ἐξ αὐτοῦ): მიგვითითებენ ისინი ერთზე, რომლისგანაც ყველა სხვა გამოვალს, ანუ მამაზე თუ ელემენტებზე, რომლებიც ბუნების, მოძრაობისა და ა.შ. ერთობას ქმნიან? მომდევნო წინადადება ამ თვალსაზრისს დაადასტურებდა. თუმცა, ასეა თუ ისე, როგორც მალევე დავრწმუნდებით, ეს ჩემს მსჯელობას არანაირად არ ცვლის.

[59] Gregory Naz., *Theol. Or.* 3.2.

წყვეტია სიტყვა *მონადა* და რას მიემართება ის: მიემართება რაღაც ისეთს, რაც სამივე პირისათვის საერთოა და საიდანაც სამება წარმოიშვა? იქნებ მამის პიროვნების მიმართ არის ნახმარი?

მონადა, მამის გარდა, რაიმე სხვას რომ მიემართებოდეს, მაგალითად, *უსიას* ან რაღაც ისეთს, რაც სამივე პირისათვის საერთოა, მოვალენი ვიქნებოდით, ამ ეგზეგეზისათვის გეზი გვეცვალა: „*უსია* (მონადა) აღიძრა დიადისაკენ და საბოლოოდ ტრიადაში შეჩერდა“. შესაძლებელი იქნებოდა, ეს იმგვარად გაგვეგო, რომ ჯერ არსებობდა ერთი *უსია*, შემდეგ კი – ორი პირი ერთად (დიადა), რომლებსაც მესამე პირი დაემატა, რათა ტრიადა შექმნილიყო. თუ *ფილიოკვეზე* არ ვსაუბრობთ, მაშინ ასეთი ინტერპრეტაცია აბსურდულია. თუ გვსურს, რომ სამება იმავდროულად აღმოცენდებოდეს *უსიადან*, რასაც, ვფიქრობ, უპირატესობას ის მიანიჭებდა, ვინც მონადაში *უსიას* გულისხმობს, ტექსტი ამის საშუალებას არ მოგვცემდა, რადგან მაშინ ასე წაიკითხებოდა: „ერთი *უსია (მონადა)* აღიძრა (არა დიადისაკენ პირველად, არამედ ერთბაშად) ტრიადისაკენ“.

ტექსტი სიტყვა ერთიანს (μονὰς) აშკარად მამას მიაკუთვნებს, რადგან უმალვე განმარტებულია: „ერთიანი (აღიძრა), როგორც მშობელი (γεννήτωρ) და წარმომშობი (προβολεύς), რომლისგანაც ერთი შობილია და მეორე გამომავალი (τῶν δέ, τό μέν γέννημα, τό δέ πρόβλημα)“). უფრო მეტიც, გრიგოლი მსჯელობას განავრცობს და ყოველივეს განმარტავს, როდესაც ამბობს, რომ ამ ყველაფერზე ესოდენი დაბეჯითებით საუბრობს, რადგან ცდილობს, გამორიცხოს სამების იმგვარი გაგება, რომლის მიხედვითაც ის რაღაც უპიროვნოდან გამომავლად, მაგალითად, გადავსებულ თასად (ეს აშკარა მითითებაა პლატონზე) ჩაითვლება, რამეთუ გამოირიცხოს საუბარი ძისა და სულის წარმოშობაზე, როგორც „უნებლიეზე“, ვინაიდან მისი მიზანია, „ისაუბროს უშობელზე, შობილსა და იმაზე, ვინც მამისაგან გამოვალს“.

ბოლოს, როდესაც გრიგოლი სიტყვა *მონარქიას*, როგორც გონების, ნებისა და სხვათა ერთობის აღმნიშვნელს, მორალური გაგებით იყენებს, იგი მას ერთბაშად სამი პირის მისამართით მოიხმობს (განა სხვაგვარად შეიძლებოდა?). თუმცა სამების ონტოლოგიურ წარმომავლობაზე საუბრისას იგი *მონადას* მამასთან აიგივებს.[60]

[60] ამასვე მოწმობს სხვა ამონარიდები გრიგოლის ტექსტებიდან, მაგ., *Or.* 42.15: „სამს აქვს ერთი ბუნება... ღმერთი კი, ერთიანობის პრინციპი (ἕνωσις), არის მამა, რომლისგანაც დანარჩენი ორი წარმოიშობა და რომლისკენაც ისინი ისწრაფიან (ἐξ οὗ

გამომდინარე ყოველივე აქედან, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ კაბადოკიელებს სურდათ, სამება ანუ ღმერთში პიროვნული სხვადყოფნა პირის თვისებად განეხილათ და არა *უსიასა* თუ ერთგვარი „სამერთობის“ მახასიათებლად. სწორედ ეს უდევს საფუძვლად მათ მოძღვრებას მამაზე, როგორც დანარჩენი ორი პირის „მიზეზზე“. ამგვარად მათ მამა ღმერთი პიროვნული არსებობის უზენაეს რეალობად აქციეს და, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, პიროვნულობა უზენაეს ონტოლოგიურ კატეგორიად წარმოაჩინეს. გამართლებულია კი ეს თეოლოგიურად? როგორ შეიძლება ამ აზრის გამყარება არა მარტო ისტორიულად, არამედ თეოლოგიურადაც?

3. მიზეზობრიობა და ღმერთის უზენაესი რეალობა

რატომ ვეწინააღმდეგები შეხედულებას, რომ ღმერთში უმაღლესი ონტოლოგიური კატეგორია „ზიარების თავისთავად არსებული სტრუქტურაა“? მთხოვეს, „მყარი და დამაჯერებელი არგუმენტებით დავასაბუთო, თუ რატომ არის „განუზომლად მნიშვნელოვანი“, რომ სამერთობის შიდაღვთაებრივი ზიარება ყოველივე არსებულის საფუძვლად არ მოვიაზროთ.[61] ეს შეკითხვები მიანიშნებს, რომ ღმერთში უზენაეს რეალობაზე, მისი არსებობის საფუძველზე, მისათითებლად ე.წ. „შიდაღვთაებრივი ზიარება“ ყველაზე სარწმუნო ფორმად მიიჩნევა. ამგვარი ხედვა, როგორც ჩანს, განსხვავდება თვალსაზრისისაგან, რომლის თანახმადაც, უზენაესი რეალობა არსია. და მაინც, განსხვავებაცა და სირთულეც, რომელსაც ის წარმოაჩენს, საკმაოდ უმნიშვნელოა.

მსურს, ზემოთ მოყვანილი შეკითხვის პასუხი შემდეგ პუნქტებად ჩამოვაყალიბო:

(ა) თუ დავუშვებთ, რომ მამის მიღმა, როგორც უმაღლესი რეალობა, რაიმე სხვა შეიძლება მოვიაზროთ, მხედველობაში უნდა ვიქონიოთ, რომ ბიბლიურ მონოთეიზმს საფრთხე ემუქრება. კარლ რანერმა მოკრძალებულად შეგვახსენა, რომ ბიბლიაში, ღმერთი არის მამა.[62]

καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται). ამრიგად, ა. მერედითი თავის წიგნში, მართებულად ასკვნის, რომ „წონასწორობის თვალსაზრისით... გრიგოლი უპირატესობას ანიჭებს მონარქიის იდეას, სადაც მამა წესრიგისა და ყოფიერების წყაროა“. იხ. A. Meredith,*The Cappadocians*, 1995, p.106f.

[61] A.J. Torrance, *Persons in Communion, p.* 293.

[62] K.Rahner, *The Trinity,* 1986, p. 17f. და სხვ.

(ბ) თუ ვიტყვით, რომ „სამების“, „სამპიროვნებისა“[63] და ა.შ. საბოლოო ონტოლოგიური საფუძველი ღმერთშია, ამით ღვთაებრივ ყოფიერებაში *ონტოლოგიური წარმოქმნის* ნებისმიერ იდეას აღმოვფხვრით. ამ შემთხვევაში, სამი პირი *თანაწარმოშობილია* და თანაარსებული ერთდროულად და თავისთავადად – ცხადია, ლოგიკურად და არა დროითი კატეგორიების მიხედვით. ღვთაებრივი ყოფიერება იძენს ბუნებას, რომელსაც ლევინასი, ჰაიდეგერზე დაყრდნობით, კრიტიკულად აფასებს და „პანორამულ“ ონტოლოგიად მოიხსენიებს.[64] ამის მიხედვით, კონკრეტული სხვა უზენაესი რეალობა არ არის. მაშინ სხვადყოფნა (სამების პირები) ვინმე სხვისაგან კი არ წარმოიქმნება, არამედ თავადვე საკუთარი თავის საბოლოო ახსნაა.[65]

ამრიგად, ჩვენ არ შეგვიძლია საბოლოო ონტოლოგიური მნიშვნელობა მივანიჭოთ სარწმუნოებრივ და ბიბლიურ გამოთქმას „მამისაგან“ (ἐκ τοῦ Πατρὸς),[66] რადგან ის მხოლოდ ონტოლოგიური წარმომავლობის მნიშვნელობით შეიძლება გავიგოთ. სამი პირის თანაწარმოშობა, რაზეც „სამერთობა“ და ა.შ. მიანიშნებს, ღმერთში საბოლოო ონტოლოგიური რეალობა ვერ გახდება, თუ ἐκ τοῦ Πατρὸς-ს მის უზენაეს ონტოლოგიურ მნიშვნელობას არ ჩამოვართმევთ.

(გ) თუ სამი პირის თანაწარმოშობა და თანაარსებობა ღმერთში უზენაესი რეალობაა, მაშინ, თუ არა მათი პიროვნული სხვადყოფნა, რა არის ის, რაც ხსნის ან ქმნის სამის *ერთობას* – განაპირობებს *ერთ* ღმერთად ყოფნას? ტრინიტარული თეოლოგიისათვის სამების

---

[63] D. Staniloae, *The Experience of God,* 1994, p. 129 ტერმინად „სამპიროვნების“ გამოყენებას ამჯობინებს: „ღმერთი შეიძლება იყოს სამპიროვანი ზეარსი და ზეარსობრივი სამპიროვნება“. მამა დუმიტრუ სტანილოესათვის ღვთაებრივი – ასევე კაცობრივი – პიროვნება ცნობიერების სუბიექტი და ცენტრია (D. Staniloae, *The Experience of God*, p. 256): ყოფიერება სინამდვილეში არსად არსებობს, თუ არა ჰიპოსტასში ან – სულიერი ყოფიერების შემთხვევაში – *ცნობიერ სუბიექტში*... ჩვენ ისე ვსაუბრობთ ჰიპოსტასებზე, *როგორც სუბიექტებზე*... *სუბიექტთა შორის* ცნობიერ *ურთიერთობაზე* და ა.შ. (დახრა ჩემია). ეს ძლიერ განსხვავდება პიროვნულობაზე კაბადოკიელ და ბერძენ წმინდა მამათა შეხედულებისაგან, რომელიც, ფაქტობრივად, პიროვნებაზე სუბიექტივიზმის კატეგორიებით მსჯელობას გამორიცხავს, რადგან ცნობიერება არის რაღაც ისეთი, რაც სამივე ღვთაებრივი პირისათვის საერთო და იდენტურია. იხ. G. Prestige, *God in Patristic Thought*, 1959, p. xxxii: ბერძნულ პატრისტიკულ აზროვნებაში სამი პირი არ მოიაზრება, როგორც სამი „ცნობიერება“ . იხ. ქვემოთ თავი IV, განსაკუთრებით – დანართი.

[64] E. Levinas, *Totalite et infini,* 1971, pp. 270f.; cf. 16f.

[65] ეს სხვადყოფნის პოსტმოდერნისტულ გაგებას მოგვაგონებს. იხ. ზემოთ თავი I, V, 2 (ა).

[66] იხ. J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds, p.* 181f.

ონტოლოგიური უზენაესობის წარმოჩენა არასაკამარისია, ჩვენ უნდა ვაცნობიერებდეთ ღმერთის *ერთობას* – იმას, რაც ერთქმნის სამს, როგორც ერთნაირად უზენაესს.

თუ სამი პირი თანაწარმოშობილია და სხვისგან არ წარმოიქმნება, მათი ერთობა სწორედ მათი თანაწარმოშობისა და თანაარსებობის „ფაქტში“ ანუ *თანაზიარებაშია* საძიებელი: სამი ერთია, რადგან ერთი მეორესთან ურთიერთობს. ცხადია, ყოველთვის იარსებებს ავგუსტინესეული შეხედულება, რომ სამი ერთია, რადგან ისინი ერთი ღვთაებრივი არსის წიაღში ნათესაობენ.[67] თუმცა, თუ გვსურს, ღმერთში უზენაეს რეალობად „სამების“ მოაზრებით თავი ავარიდოთ ღვთაებრივი არსის ასეთ უზენაეს რეალობად წარმოჩენას, მაშინ ჩვენ წინაშე არსებული ერთადერთი ალტერნატივაა, ვთქვათ, რომ სამს ერთად მათი ერთობა, მათი ურთიერთობა ან თანაზიარება გამოხატავს და წარმოადგენს.

ამრიგად, ღვთაებრივი ერთობის ასპექტით, ერთი ღმერთი, „სამერთობა“, იმაზე მიუთითებს, რომ ურთიერთობითობა ღმერთის უმაღლესი ონტოლოგიური საფუძველია. ამგვარად, ჩვენ შორს არ ვართ ბუბერისეული „შორისისაგან“, როგორც უმაღლესი ონტოლოგიური რეალობისაგან.[68] ონტოლოგიური წარმოქმნადობის გამორიცხვითა და ონტოლოგიური თანაწარმოშობით ან თანაარსებობით მისი ჩანაცვლებით,[69] ურთიერთობითობის უზენაეს რეალობად მოაზრება გარდაუვალი გახდა: ერთი ღმერთი მამა არ არის; ის არის *ერთობა* მამისა და ძისა და სულისა წმიდისა მათ თანაარსებითობასა და თანანათესაობაში.[70]

---

[67] იხ. Augustine, *De Trin.* 5.3 და 7f.; *loann. tract.* 39; *Ep.* 170; *De civ. Dei* 11.10 და სხვ.

[68] ბუბერის შესახებ იხ. ზემოთ თავი I (სქ. 96-98). მ. თეუნისენის თანახმად, წიგნში M. Theunissen, *The Other,* 1986, p. 383, ბუბერი „შორისს“ ანუ ურთიერთობრიობას თვით ღმერთთან აიგივებს.

[69] აღსანიშნავია, რომ „სამერთობის“, როგორც ღმერთში საბოლოო რეალობის, შემოთავაზებით, ა.ჯ. ტორანსი წიგნში A.J. Torrance, *Persons in Communion, p.* 293f. თითქოს ღვთაებრივ *მონარქიას პერიქორესისსა* და სამერთიანობასთან აკავშირებს: „მონარქია იგივეა, რაც ღმერთის სამერთობა“ (გვ. 294). ტ.ფ. ტორანსის ციტირებისას წიგნიდან T.F. Torrance, *The Trinitarian Faith,* 1988, p. 338 ის ამტკიცებს, რომ განუყოფლობის დოგმატი *(perichoresis)* სამების შიდამიზეზობრივ ურთიერთობებს გამორიცხავს. ასეთი შეხედულება კაბადოკიელ მამებს ლოგიკურად არათანმიმდევრულად წარმოაჩენს, რადგანაც ისინი ღვთაებრივ ყოფიერებაში მიზეზობრიობასაც ასწავლიან და განუყრელობასაც. თუმცა *პერიქორესისი* მამებს მიზეზობრიობის ალტერნატივად არასდროს გამოუყენებიათ, რადგან იგულისხმებოდა, რომ მას უნდა მიენიშნებინა იმაზე, თუ როგორ ურთიერთობენ ერთმანეთთან სამების პირები და არა იმაზე, თუ როგორ მოდიან ისინი მყოფობაში. იხ. შემდეგი სქოლიო.

[70] C.E. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology,* p. 196 უარყოფს მოსაზრებას, რომ მამა სამების პირთა მიზეზია და ამბობს: „სამივე პირი... ერთდროულად მიზეზია

(დ) არის ამაში რაიმე არასწორი? რა თქმა უნდა არის და თან ძალიან არასწორია. თუ ერთი ღმერთი არ არის კონკრეტული ჰიპოსტასი, მაშინ ჩვენი ლოცვები მიმართული იქნება არა ერთი ღმერთისადმი, არამედ სამებისადმი ან „სამერთობისადმი“, მონოთეიზმი კი *lex orandi*-ს განეკუთვნება. სამებისადმი ლოცვისას, იმავდროულად, ჩვენ ერთი ღმერთისადმი უნდა ვილოცოთ. თუ ერთი ღმერთი კონკრეტული *ჰიპოსტასი* არ არის, მაშინ ლოცვიდან გამოტოვებულია ერთი ღმერთი, რადგან ჩვენ ლოცვა შეგვიძლია მხოლოდ კონკრეტული *ჰიპოსტასისადმი* და არა რაიმე სახის „ერთსამებობისადმი“. შემთხვევითი არ არის, რომ ყველა ადრეული ევქარისტიული ლოცვა *მამისადმი* იყო მიმართული.[71] ლოცვებში სამების თანდათანობითი შემოტანა ჭეშმარიტების არევ-დარევას არ ნიშნავდა, რადგან სამებისადმი ლოცვისას ჩვენ, საბოლოოდ, ერთი ღმერთისადმი, მამისადმი, ვლოცულობთ.[72]

ერთ ღმერთ მამასთან (ან მასზე) და *ამავე დროს* წმინდა სამებასთან საუბარი წინააღმდეგობებს არ შეიცავს, რადგან მამა კონკრეტულ ჰიპოსტასს ნიშნავს, რომელიც „სხვა“ არის მაშინ, როდესაც ის *ურთიერთობრივიცაა*. ის წარმოუდგენელია „სხვა“ ღვთაებრივ პირებთან ურთიერთობის გარეშე. ერთი ღმერთი და სამების ღმერთი, ამგვარად, ერთდროულად შეიცნობა, არა იმპერსონალური ურთიერთობრიობისა ან „სამერთობის“, არამედ ჰიპოსტასის გამო, რომელიც კონკრეტულიც არის და ურთიერთობრივიც.[73] მამის სხვაობა და კონკრეტულობა არ აკნინებს

ზიარებისა, რომელშიც ისინი არსებობენ სამმხრივი შედგენილობის *ურთიერთობაში*“ [დახრა ჩემია]. აშკარაა, რომ თუკი უარვყოფთ მამას, როგორც სამების პირთა მიზეზს, უეჭველად მივალთ მოსაზრებამდე, რომ სამება სწორედ ურთიერთობებისაგან შედგება. ამგვარად, ნათესაობრიობა უზენაესი ონტოლოგიური (შემადგენელი) რეალობა ხდება.

[71] ისტორიული და ლიტურგიკული მტკიცებულებები აურაცხელია. იხ., მაგ., J.A. Jungmann, *Public Worship,* 1957, p. 50f.: „პიროვნება, რომელიც ნაგულისხმებია (ღმერთისადმი ევქარისტიულ მიმართვაში) არის მამა ღმერთი. მხოლოდ მოგვიანებით, გალურ-ფრანკული ლიტურგიის გავლენით, შემოიღეს ისეთი ლოცვები, რომლებითაც პირდაპირ ქრისტეს მიმართავენ“. იხ. P.F. Bradshaw (ed.), *Essays on Early Eastern Euchamtic Prayers,* 1997 და სხვ.

[72] ეს კავშირშია იმ ბიბლიურ რწმენასთან, რომ საბოლოოდ ქრისტესა და ეკლესიის მთელი მოღვაწეობა და ყველაფერი, რაც არსებობს, „მამა ღმერთისადმი“ ძღვნად აღევლინება. 1 კორ. 15:24; ეფ. 2.18 და ა.შ.

[73] ამაშია კაბადოკიელ მამათა ფასდაუდებელი წვლილი, კერძოდ მათი, ვინც ღვთაებრივ პირებს, ავგუსტინესაგან განსხვავებით, მხოლოდ ურთიერთობებად კი არ განიხილავდა, არამედ კონკრეტულ ჰიპოსტასებადაც მიიჩნევდა. კ.ე. განტონი მართებულად შენიშნავს, რომ კაბადოკიელთა მხრიდან პირების ჰიპოსტასებად დადგინება ნიშნავდა, რომ ისინი „არიან არა ოდენ ურთიერთობები, არამედ

და არ უარყოფს, პირიქით, ამტკიცებს „სხვა“ დანარჩენთა კონკრეტულობასა და ხელშეუხებლობას, რადგან ის მათი თავისუფალი და მოსიყვარულე წყაროა, რომლისაგან „გამოვალს თანასწორობა და თანასწორთა ყოფიერებაც“.[74]

4. მიზეზობრიობა და წესრიგი

მოდით, განვიხილოთ კიდევ ერთი განსხვავებული მოსაზრება თუ შეშფოთება, რომელიც მამის, როგორც წმინდა სამების „მიზეზზე“, კაბადოკიელთა მოძღვრებამ გამოიწვია. ამბობენ, რომ ეს სახიფათო მოძღვრებაა, რადგან ღმერთზე სუბორდინაციული ცნებების განვრცობისა და „კოსმოლოგიურ ღვთისმეტყველებაში გადავარდნის“ საშიშროება არსებობს.[75] მინდა, ამის პასუხად რამდენიმე შენიშვნა გამოვთქვა:

ფაქტობრივად, სამებაში *არსებობს* τάξις ანუ წესრიგი, რადგან ნებისმიერ ბიბლიურ და პატრისტიკულ მითითებაში მამა *ყოველთვის* პირველია, ძე – მეორე და სულიწმიდა – მესამე. უაღრესად მნიშვნელოვანია ის, რომ ჩვენ არც ამისი შებრუნება შეგვიძლია, არც წესრიგის დარღვევა და არც რომელიმე პირის მამის წინ დაყენება. გრიგოლ ნაზიანზელი საკმაოდ მკაფიოდ ამბობს იმანენტური სამების წესრიგზე (τάξις) საუბრისას: „კავშირი (ἕνωσις) არის მამა, რომლისაგან და რომლისადმიც პირთა რიგი (τάξις) დაცულია“.[76] ამ წესრიგის იკონომიურ სამებასთან და სოტერიოლოგიასთან დაკავშირება, რასაც ვლ. ლოსკი და სხვები მიმართავდნენ,[77] პატრისტიკული ტექსტების დამახინჯება

ურთიერთობაში მყოფი კონკრეტული შემადგენელი ნაწილები“ (C. E. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, p. 39; იხ. აგრეთვე გვ. 152, კაბადოკიელთა შედარება ავგუსტინესთან). უფრო ფართო გაგებით, როგორც ჩანს, მამის, როგორც უზენაესი ონტოლოგიური რეალობის, მიღების სირთულე ავგუსტინესა და კაბადოკიელებს შორის არსებულ განსხვავებას უკავშირდება.

[74] Gregory Naz., *Or.* 40.43. იხ. ქვემოთ, ქვეთავი 4 და 5.

[75] A.J. Torrance, *Persons in Communion, p.* 289.

[76] Gregory Naz., *Or.* 42.15; იხ. Basil, C. *Eun.* 1.20; 3.1: ძე მამის შემდეგ მეორეა, „რადგან ის მისგან გამოდის (ὅτι ἀπ᾽ἐκείνου)“ ანუ – არა იკონომიაში, არამედ იმანენტურ სამებაში. ამგვარ წესრიგს, მესამე ადგილის თვალსაზრისით, რომელიც სულიწმიდას იმანენტურ სამებაში უჭირავს, გრიგოლ ნოსელიც დაბეჯითებით ადასტურებს. იხ. Gregory of Nyssa, *Quod non sint* (PG 45, 133).

[77] იხ. Vl. Lossky, *In the Image and Likeness of God,* 1974, p. 92f., აგრეთვე – T.F.Torrance, *Trinitarian Perspectives,* 1994, p. 32, რომელიც მიუთითებს კალვინზე, როგორც მსგავსი შეხედულების მქონეზე. ამ თვალსაზრისს იზიარებს კ. განტონი წიგნში C. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology, p.* 196f. აღსანიშნავია, რომ თეოლოგიები ამ პოზიციაზე

იქნებოდა, რაც იმანენტურ სამებასთან დაკავშირებით ერთხელ უკვე ვახსენეთ და რაზეც აშკარად მიუთითებს კონტექსტი. ეს ღმერთის სამუდამო ყოფიერებისაგან იკონომიური სამების დაშორებასაც გამოიწვევდა. მაგალითად, ძის მამისათვის ნათქვამი შვილური „დიახ“, რომელიც გეთსამანიის ბაღშიც გვესმის და სხვაგანაც, მხოლოდ მაშინაა ონტოლოგიურად გასაგები, თუ ის ორ პირს შორის მარადიულ მამაშვილურ ურთიერთობაზე მიუთითებს. სწორედ ეს ურღვევი მარადიული მამაშვილური ურთიერთობაა ის, რაც ქრისტეს ადამიანობაზე მიუთითებს. უფრო მეტიც, ქრისტეს თავის კაცობრივ ბუნებაში არასდროს შეუცოდავს ანუ მამის ნებას არ დაპირისპირებია, თუმცა უდაბნოში და ჯვარზე ასვლის წინ ცდუნების წინაშე იდგა. შეიძლება, ძის მამისადმი მარადიულ მორჩილების კონტექსტში იესოს მორჩილების პროექცირებისას მეტის-მეტად შორს წავიდეთ,[78] მაგრამ ნამდვილად ვეთანხმები კ. განტონს,[79] როდესაც ის იესოს მხრიდან მამისადმი მორჩილებაში მამის სიყვარულისადმი ძის მარადიულ პასუხს ხედავს. კვლავ გრიგოლ ნაზიანზელის ზემოთ მოყვანილ სიტყვების თუ დავიმოწმებთ, ღმერთში ყველა მოძრაობა – *ad exra* თუ *ad intra* – მამით იწყება და მისით მთავრდება. ეს გარდაუვალს ხდის როგორც იკონომიურ, ასევე იმანენტურ სამებაში წესრიგის დამყარებას.[80]

დგანან, თუმცა, იმავდროულად, ამტკიცებენ, რომ იკონომია და ღმერთის მარადიული ყოფიერება განუყოფელია!

[78] Gregory Naz. (*Or.* 30.6; PG 36, 109C) ღიად უარყოფს იესოს მამისადმი იკონომიური მორჩილების გადატანას იმანენტური სამების ლოგოსზე: „როგორც [მარადიული] ლოგოსი, ის არც მორჩილი იყო და არც ურჩი... თუმცა მსახურის ფორმის მიღებით... ის პატივს მიაგებს მორჩილებას და თავად განიცდის მას“.

[79] C.E. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology,* p. 196.

[80] აქვე ალბათ ურიგო არ იქნებოდა, კომენტარი გაგვეკეთებინა ტენდენციაზე, რომელიც ვლ. ლოსკისა და სხვა მართლმადიდებელ თეოლოგთა ნააზრევში შეიმჩნევა. ისინი ძირს უთხრიან და ბოლოსაც კი უღებენ ძეობის (υἱοθεσία) იდეას, როდესაც ღმერთის გამოცხადებაზე და ამის სოტერიოლოგიურ მნიშვნელობაზე *ad extra* საუბრობენ. სოტერიოლოგია, ამრიგად, თითქმის ექსკლუზიურად ღვთაებრივ ენერგიათა იდეას ეფუძნება და ყურადღება გამახვილებულია იმაზე, რასაც ღმერთი გვთავაზობს, თუკი იმასთან, რაც სამი პირისთვის საერთოა ანუ „ბუნებრივ“ თვისებებთან, ღვთაებრივი ენერგიის მეშვეობით წილნაყარნი ვიქნებით (მაგ., ღვთაებრივი დიდება, ნათელი და ა.შ.). ეს გრიგოლ პალამას თეოლოგიას ეფუძნება, მიუხედავად იმისა, რომ იგი ღვთაებრივ ენერგიებს ყოველთვის ისე აღიქვამს, როგორც ჰიპოსტასურს ანუ ჩვენთვის პიროვნულ ფორმით მოვლენილს. შესაბამისად, ღვთაებრივ ენერგიებზე მარტივად და სადად საუბარი საკმარისი არ არის. იკონომიაში ღმერთი ჩვენ უბრალოდ თავის ენერგიებს კი არ გვაძლევს, არამედ უწინარესად – თავის ძესა და თავის სულს (იოანე 3.16, 34; რომ. 5.5; 1 თესალ. 4.8; 1 იოანე 3.24; 4.9; ა.შ.), რომელთანაც და რომელშიც შევიცნობთ მამას (იოანე 14.7; 17.3) ძეობის (რომ. 8.15; გალ. l. 4.6 და ა.შ.) მეშვეობით. ენერგიაზე საუბარმა

ალბათ ზედმეტიც კია დავძინოთ, რომ იმანენტურ სამებაში ასეთი წესრიგი სამოქალაქო, მორალური ან ფუნქციური მნიშვნელობით არ უნდა გავიგოთ. ფრაზა „მამა ჩემზე დიდია“ (იოანე 14.28) ღირებულებათა ან მნიშვნელობათა იერარქიაზე არ მიუთითებს, რადგან ასეთი მინიშნება ანთროპომორფული იქნებოდა და შექმნილი არსებობის მიღმა არ იარსებებდა. ის არც თითოეული პირის ღვთაებრიობის თანასწორობასა და მთლიანობას შეუქმნიდა საფრთხეს, რასაც ზოგიერთი თეოლოგი შიშობს. ზემოთ უკვე აღვნიშნე, რომ კაბადოკიელთა მიერ პიროვნულობასთან ექსკლუზიურად დაკავშირებული მიზეზობრიობა არათუ სახიფათო არ არის, არამედ, ღვთაებრიობის თვალსაზრისით, განამტკიცებს კიდეც სამი პირის თანასწორობას. მხოლოდ მაშინ, თუკი ღვთაებრივი ბუნება აღრეულია მამის პირთან, პიროვნული მიზეზობრიობა კი – მამისაგან ორი

ღმერთის ჩვენთან იკონომიურ ურთიერთობაში პიროვნული ზიარების მნიშვნელობა არ უნდა მიჩქმალოს. იხ. ზემოთ, თავი I, სქ. 51.

ამრიგად, საჭირო არ იქნება დოროთეა ვენდებურგთან ერთად დავსვათ შეკითხვა: „როგორ შეუძლიათ მათ (ღვთაებრივ ჰიპოსტასებს) სამყაროში შესვლა, როდესაც ისინი ღმერთში იმ დონეზე იმყოფებიან, რომელიც განისაზღვრება, როგორც ენერგიებთან სოტერიოლოგიური კონტაქტის სფეროს მიღმა უცვლელად მყოფი *[sic],* კერძოდ კი, ღვთაებრივი არსი?“ (Dorothea Wendebourg, “From the Cappadocian Fathers to Gregory Palamas: The Defeat of Trinitarian Theology“, *Studia Patristica* 17.1 [1982], p. 196). მაქსიმე აღმსარებლის კვლევა აჩვენებს, რომ ღვთაებრივი პიროვნულობის დამახასიათებელი ნიშანი, ღვთაებრივი ბუნების საპირისპიროდ, სწორედ *ტროპოსის* ცვლილებაა ისე, რომ ჰიპოსტასს სოტერიოლოგიური მიზნის მიღწევა შეუძლია. კაბადოკიელთათვის უბრალოდ არასწორია იმის თქმა, რომ „სამების პირებს სოტერიოლოგიური ფუნქცია არ გააჩნიათ ... ჰიპოსტასები შექმნილ სამყაროში არ შედიან, ისინი უბრალოდ *არიან*“ (Dorothea Wendebourg, “From the Gappadocian Fathers to Gregory Palamas: The Defeat of Trinitarian Theology“, p. 196). ეს პალამას შემთხვევაშიც ასეა, თუმცაღა არა ასე აშკარად, *არსისა* და *ენერგიის* დაპირისპირების სქემით მისი დაინტერესების გამო. ამ ავტორთა მხოლოდ ნეოპალამურ ჭრილში განხილვა, რაც ჩვენ ეს-ესაა უარვყავით, ვიღაცას სწორედ ზემოთ მოყვანილ დასკვნამდე მიიყვანდა. ვენდებურგი მეტისმეტად ჩქარობს (გვ. 197) იმის მტკიცებას, რომ რადგან კაბადოკიელმა მამებმა ღმერთის არსი და ენერგიები ერთმანეთისაგან განასხვავეს და განაცხადეს, რომ მათ მიღმა ღვთაებრივი *უსიას* წვდომა შეუძლებელია, მათ თითქოს ჰიპოსტასები კაცობრიობის ისტორიაში პირდაპირი ჩართულობიდან ავტომატურად გამორიცხეს. ასეთი ვარაუდი არასწორად იაზრებს კაბადოკიელთა მოსაზრებას არა მარტო არსისა და ენერგიის, არამედ *არსისა და ჰიპოსტასის* განსხვავებაზეც. ეს მათ საშუალებას აძლევს, რომ ღმერთის არსი სამყაროსთან პირდაპირი კავშირის მიღმა მოიაზრონ მაშინ, როდესაც ჰიპოსტასები ასეთ კონტაქტში პირდაპირ შემოდიან. ამ საკითხში მე არ ვეთანხმები ლოსკისა და ნეოპალამელებს, რომლებიც ღმერთის სოტერიოლოგიურ საქმიანობას ღვთაებრივი ენერგიებით ტვირთავენ და ძირს უთხრიან ღვთაებრივ პირთა ჩართულობის იდეას ცხონების საქმეში. აგრეთვე არ ვეთანხმები არავის, ვინც კაბადოკიელებსა და პალამას ასე განმარტავს და ამგვარი ინტერპრეტაციიდან ასეთ დასკვნებს აკეთებს.

დანარჩენი პირისათვის *ღვთაებრივი ბუნების მინიჭების* პროცესთან, სამების პირთა – სრულ ღვთაებათა – თანასწორობას საფრთხე ემუქრება. წმ. ბასილი ამბობს: „თუ სულიწმიდა რანგით (τάξει) მესამეა, რა საჭიროა, რომ ის ბუნებითაც მესამე იყოს?.. როგორც ძე რანგით მეორეა მამის შემდეგ, რამეთუ მისგან არის წარმოშობილი... თუმცა ბუნებით მეორე არ არის, *რადგან ღვთაება ერთია თითოეულ მათგანში* და ასევეა სულიწმიდაშიც“.[81] ღვთაებრივი ბუნება ღვთაებრივ პირთა წინამორბედი არ არის, როგორც მამის საკუთრება, რომელსაც ის დანარჩენ ორ პირს უწყალობებს – ეს იქნებოდა ევნომიელთა პოზიცია, რომელიც კაბადოკიელებმა სასტიკად დაგმეს. ღვთაებრივი ბუნება მაშინვე არსებობს, როდესაც და როგორც კი სამება წარმოიშობა – ამიტომ ის რომელიმე პირის საკუთრებაში წინასწარ არ არის. რომელიმე პირს რომ *აპრიორი* ღვთაებრივი ბუნება ჰქონოდა, ეს ამ ბუნების პიროვნულობამდელი არსებობის ნიშანი იქნებოდა. როდესაც ვამბობთ, რომ „ღმერთი, როგორც პიროვნება – მამის ჰიპოსტასი – ღვთაებრივ არსს წარმოაჩენს იმად, რაც არის – ერთ ღმერთად“,[82] ჩვენ ავტომატურად გამოვრიცხავთ პიროვნულობაზე არსის პრიმატს და, ამავე დროს, მფლობელობის პრივილეგიას მამისათვის, რაც რისკის წინაშე დააყენებდა სამების წევრთა ღვთაებრიობის თანასწორობას. ღვთაებრივი ბუნებისა და მამის მიერ ინიცირებული ტრინიტარული არსებობის თანაწარმოშობა იმაზე მიუთითებს, რომ მამაც, ასე ვთქვათ, ღვთაებრიობას მხოლოდ იმ პირობით იძენს, რომ ძეც და სულიც არსებობაში მოდიან (წარმოუდგენელია, ის მათ გარეშე მამად იწოდებოდეს). მხოლოდ „მაშინ“ ხდება ღვთაებრივი ბუნება სამივეს „საკუთრება“. ამგვარად, მამა წარმოდგენილია, როგორც ძეზე (და სულზე) „აღმატებული“ *არა ბუნებით,* არამედ იმ რაგვარობით, რომლითაც ბუნება არსებობს – ბუნების ჰიპოსტასირებაში. ტრინიტარული წესრიგი (τάξις) და მიზეზობრიობა არათუ საფრთხეს უქმნის, არამედ თითოეული პირის ღვთაების თანასწორობასა და მთლიანობას იცავს.

5. შედეგები ანთროპოლოგიისათვის

ადამიანები ღმერთის „ხატებად და მსგავსებად“ არიან შექმნილნი (დაბ. 1.26). მამის მხოლოდშობილ ძეში „ღვთის შვილებად“ მიიღებულნი (გალ. 4.6), ისინი ღვთაებრივი ბუნების თანამონაწილენი ხდებიან (2 პეტრე

[81] Basil, C. *Eun,* 3.1.

[82] იხ. ჩემი *Being as Communion, p.* 41.

1.4). რას გვეუბნება ჩვენი „ხატად და მსგავსად“ ყოფნის შესახებ კონცეფცია, რომ მამა არის ღვთაებრივი პიროვნულობის „მიზეზი“, მიზეზი ძისა და სულისა?

პირველ რიგში, უნდა გავითვალისწინოთ, რომ პიროვნებად ყოფნის ჩვენეულ გამოცდილებას ღმერთზე ვერ გადავიტანთ და ვერ განვავრცობთ. ეგზისტენციალისტური ფილოსოფია შეიძლება მხოლოდ პიროვნულობის შეზღუდვების, ანტინომიებისა და ტრაგიკული გამოცდილების გადაფასებაში დაგვეხმაროს. ეს თავისთავად მნიშვნელოვანია, რადგან ათვალსაჩინოებს, რომ ჩვენ, ადამიანებს, არ გვაკმაყოფილებს, პიროვნული თვალსაზრისით რასაც წარმოვადგენთ და ჭეშმარიტი პიროვნულობისაკენ მივისწრაფით.[83] თუმცა სწორედ იმიტომ, რომ კარგად გვესმის პიროვნებად ყოფნის საკუთარი ტრაგედია, პიროვნებაზე ჩვენეულ ხედვას ღმერთის ყოფიერებას ვერ მივუსადაგებთ. წესით, საპირისპირო უნდა გავაკეთოთ, კერძოდ კი, საშუალება *მივცეთ ღმერთისებურ ყოფიერებას, ჭეშმარიტი პიროვნულობა გამოგვიცხადოს.* პატრისტიკული თეოლოგია მეტწილად ნათელს ჰფენს ღვთაებრივ პიროვნულობას და გვეხმარება, საკუთარი პიროვნულობა, ჩვენივე რწმენის გათვალისწინებით, სამპიროვან ერთ ღმერთში განვათავსოთ.

ეს ყველაფერი, რაც, იმედია, კმარა, რომ ეგზისტენციალური ფილოსოფიის გავლენა არ დამბრალდეს,[84] ღვთაებრივი მიზეზობრიობის იდეასთან შეიძლება და უნდა დაკავშირდეს. განაცხადი, რომ „მამა

---

[83] იხ. ქვემოთ, თავი VI.

[84] ა. ჯ. ტორანსის მიერ გამოთქმული ბრალდებისათვის იხ. A.J. Torrance, *Persons in Communion, p.* 290. შდრ. თავი IV, დანართი. ამგვარი ბრალდება მიუთითებს, რომ ავტორმა ერთმანეთისაგან ვერ გაარჩია, ერთი მხრივ, ეგზისტენციალურ პერსონალიზმზე დაყრდნობით ადამიანური პიროვნულობის ჩიხის აღწერა და, მეორე მხრივ, ამ ადამიანური პიროვნულობის გადატანა ღმერთის ყოფიერებაზე. პირველი ჩემს ნაშრომებში უკვე ვრცლად განვიხილე, რადგან ამის გარეშე თეოლოგია ადამიანურ მდგომარეობასთან შეუთავსებელი იქნებოდა. თუმცა მე დაჟინებით ვეწინააღმდეგებოდი და უარვყოფდი მეორეს. ჩემი ნაშრომის მხოლოდ ძალზე ზერელე მკითხველმა შეიძლება ვერ შეამჩნიოს შემდეგი სიტყვები: „ყოფნა-არყოფნის პარადოქსი აჩვენებს, რომ პიროვნული ყოფნა *qua presence* რაღაც ისეთია, რის ექსტრაპოლირებასაც შექმნილი სამყაროდან ვერ მოახერხებ. ეს ის დასწრებაა, რომელიც სამყაროს გარედან მოდის – რაც პიროვნების იდეას, თუ ამას სწორად გავიგებთ, აქცევს ალბათ ერთადერთ კონცეპტად, რომელიც შეიძლება ღმერთს მიეკუთვნოს ისე, რომ ანთროპომორფიზმის არ გვეშინოდეს. ამგვარად, პიროვნულობა – ადამიანის გამო – ამქვეყნიურია, მაგრამ „არ არის ამა სოფლისა“. (იხ. ჩემი 'Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood', *Scottish Journal of Theology* 28 (1975 წ.), p. 419f.; იხ. აგრეთვე წინამდებარე გამოცემა, თავი VI).

ღმერთის ყოფიერებაში პიროვნულობის მიზეზია“, ჩვენს საკუთარ პიროვნულ არსებობას ნათელს ჰფენს. მიზეზობრიობის იდეას ისევე, როგორც თავად პიროვნულობას, ამ შემთხვევაში, ღმერთს, საკუთარი გამოცდილების მიხედვით, ეგზისტენციალურად ვერ მივუსადაგებთ. ის თავის მნიშვნელობას ღმერთის არსებობის რაგვარობასთან კავშირში იძენს. რას უნდა ნიშნავდეს ეს ადამიანის, როგორც პიროვნების, არსებობისათვის?

პირველ რიგში, ეს ნიშნავს, რომ არ არსებობს და არც უნდა არსებობდეს პიროვნული არსებობა, რომელიც თვითმყოფადი, დამოუკიდებელი ან თვითახსნადია. პიროვნება ყოველთვის *ვიღაცის საჩუქარია.* დემონური იქნებოდა, რომ ვიღაცის პიროვნული იდენტობა საკუთარი თავისა ან სულაც ვინმე უპიროვნოსათვის მიგვეკუთვნებინა. თვითმყოფადობის იდეა სუბსტანციალისტური კონცეფციაა და არა პიროვნული. პიროვნებებს აქვთ „მიზეზი“, რადგან ისინი სიყვარულისა და თავისუფლების ნაყოფნი არიან და საკუთარ თავისთავადობასაც და პიროვნულ სხვადყოფნასაც სხვას უნდა უმადლოდნენ. ონტოლოგიურად პიროვნება არის ის, ვინც პიროვნულ იდენტობას გასცემს და იღებს. მიზეზობრიობა პიროვნულობას, რომელიც სიყვარულისაგან შედგება, სამებობრივ არსებობაში გვიცხადებს.

გარდა ამისა, თუკი ჩვენი კონცეფცია პიროვნული მიზეზობრიობის შესახებ განპირობებული და განსაზღვრული იქნება ზემოთ აღწერილი ტიპის მიზეზობრიობით, როგორც ღმერთის ყოფიერების მახასიათებელი, მაშინ სხვა გზა აღარ დაგვრჩენია და ჩვენი პიროვნული არსებობა უნდა მივაკუთვნოთ *პიროვნებას* და *არა ბუნებას* – ადამიანურსა თუ ღვთაებრივს. ჩვენი პიროვნული წარმომავლობა პიროვნებაშივე მოიძებნება. ურიგო არ იქნებოდა, გვენახა, თუ როგორ არის ბასილისთან ილუსტრირებული თეზა, რომ მამა არის სამების მიზეზი:

> მაშასადამე, თუკი ასე განვსჯით, ჩვენი მოსაზრება [მამის] უშობელობაზე განეკუთვნება არა იმ კატეგორიას, რომელიც აღმოგვაჩენინებს, თუ *რა არის* (τοῦ τί ἐστίν), არამედ იმას, რომელიც დაგვანახებს, *როგორ არის* (τοῦ ὅπως ἐστίν). ისევე, როგორც ადამიანებზე საუბრისას, როდესაც ვამბობთ, რომ ესა და ეს გაჩნდა (ἐγένετο) ამ ქვეყნად ამისა და ამისაგან, ჩვენ ვსაუბრობთ არა იმაზე, თუ რა (τό τί) წარმოიშვა, არამედ იმაზე, თუ საიდან წარმოიშვა... და ამის გასარკვევად მახარებელი ლუკა, როდესაც ჩვენი უფლისა და მაცხოვრის, იესო ქრისტეს, ხორციელ გენეალოგიას აღწერს,

> იწყებს იოსებიდან, რომელსაც ელის შთამომავალს უწოდებს და მას კი – მატათანისას და ასე მიდის ადამისაკენ. ამასობაში, ის უფრო ადრეულ წინაპრებზე ჩერდება და ამბობს, რომ სეითი გამოდის ადამიდან და ადამი – ღმერთისგან და ამ აღმასვლას ასე ასრულებს. [ლუკა, ამ პროცესში] *აცხადებს არა თითოეულის დაბადების ბუნებას,* არამედ მხოლოდ მყისიერ პრინციპებს (ან საწყისებს – ἀρχάς), რომელთაგანაც თითოეული წარმოიშვა... ასე ვიქცევით მაშინ, როდესაც უშობელის სახელით *ღმერთის როგორს* გვასწავლიან და არა თვით მის ბუნებას.[85]

იგივე აზრია გამოთქმული აპოლინარისადმი ბასილის ერთ-ერთ წერილში, სადაც ის მას ეთანხმება, რომ ადამიანთა ἀρχή, გინდ როგორც ὑπερκειμένη (ზენა), პლატონური მნიშვნელობით, გინდ როგორც ὑποκειμένη (ქვენა), არისტოტელესეული გაგებით, ადამიანურ ბუნებაში კი არ უნდა ვეძებოთ, არამედ *ადამში*.[86] სწორედ ადამია და არა ადამიანური ბუნება თითოეული ჩვენგანის „მიზეზი“ და „მამა“. როგორც ადამიანური ბუნების შთამომავლები, ჩვენ არც „სხვები“, ამ სიტყვის აბსოლუტური გაგებით, არც თავისუფლები. თუ ჩვენ ἀρχή-ს ან „მიზეზს“ ადამის პიროვნებას მივაკუთვნებთ, მაშინ სხვადყოფნას ერთობაში მოვიპოვებთ.

ის ფაქტი, რომ მიზეზობრიობას ღმერთში კავშირი აქვს არა ღვთაებრივ არსსა ან ბუნებასთან, არამედ მხოლოდ მის პიროვნულობასთან, იმაზე მოწმობს, რომ ადამიანში, როგორც „ღვთის ხატში“, თუ მას სურს, რომ სხვადყოფნას მიაღწიოს, ჭეშმარიტი პიროვნულობა თავისუფალი უნდა იყოს ბუნების კანონებისაგან. ბუნებისაგან თავისუფლება და პიროვნებაზე დამოკიდებულება ღვთაებრივი მიზეზობრიობიდან მიღებული გაკვეთილია.[87]

---

[85] Basil, C. *Eun.* 1.14-15; იხ. ლუკა 3.23-38.

[86] Basil, *Ep.* 361 და 362; იხ. ზემოთ, თავი II.

[87] შემდგომი დისკუსიისათვის იხ. თავი II. დასკვნები, რომელიც ამ მოსაზრებიდან გამომდინარეობს, შორსმიმავალია და საკამათოც. ჯერ კიდევ ავგუსტინედან მოყოლებული, ჩვენ ხშირად გვერევა პირი ინდივიდში ანუ ბუნებრივ თვისებებში. ამის გამო, თეზისი „ბუნებისაგან თავისუფლებაზე“ გამომწვევად ჟღერს. ღმერთის ყოფიერებაში ბუნება და პიროვნულობა განსხვავდება. თუმცა ისინი თანხვედრაშია და, შესაბამისად, ამგვარი თეზისი აბსურდული იქნებოდა. ადამიანი კი, განსაკუთრებით, დაცემულ მდგომარეობაში, რომელიც სიკვდილისა და თანდაყოლილი ინდივიდუალიზმის გარდაუვალობას ემორჩილება, ასევე ემორჩილება ბუნებრივ მიზეზობრიობასაც: სიკვდილი და ინდივიდუალიზმი, სხვათა შორის, გამოწვეულია

მესამე, რასაც ღვთაებრივი მიზეზობრიობა გვასწავლის არის ის, რომ პიროვნული სხვადყოფნა *ასიმეტრიულია* და არ არის სიმეტრიული. ამ სხვადყოფნაში ვიღაც ყოველთვის უფრო „აღმატებულია“ (იოანე 14:28) არა მორალურად ან ფუნქციურად, არამედ ონტოლოგიურად. სხვადყოფნა იმთავითვე „იერარქიულია“, რადგან ის გულისხმობს აბსოლუტურ სპეციფიკურობას, რომელიც, როგორც ყოფიერება და სხვადყოფნა, წარმოიშობა არა თვისებებიდან – ასეა ბუნებრივი სხვადყოფნის შემთხვევაში – არამედ სიყვარულის ნიჭიდან: ჩვენ „სხვანი“ ვართ არა ჩვენდათავად, არამედ ვიღაცის წყალობით, ვიღაცისა, ვინც ამის გამო უფრო „ამაღლებულია“ ანუ ონტოლოგიურად ჩვენი წინამორბედია, ჩვენთვის სხვადყოფნის მომნიჭებელი.

იერარქიამ თანამედროვე ცნობიერებაში უარყოფითი მნიშვნელობა შეიძინა. ის თავისუფლების შეზღუდვასა და შევიწროებასთან არის დაკავშირებული. ჩვეულებრივ, მას ისე განიხილავენ, როგორც მორალურ პრობლემას, მაგრამ მისი ფესვები ონტოლოგიურია. იერარქია ბოროტებაა და ონტოლოგიურად პრობლემატური, როდესაც „აღმატებული“, რომელიც „სხვადყოფნას იწვევს“, არ აძლევს „უმრწმესს“ საშუალებას, რომ სხვა მიიღოს, რომ იყოს *სრულად სხვა*, სრულად „საკუთარი თავი“, ბუნებით

მათი ბუნებით, მიუხედავად იმისა, მიისწრაფიან თუ არა ისინი, როგორც პირები, უკვდავებისაკენ, თავისუფლებასა და სიყვარულისაკენ. მონაკვეთი ადამიანურიდან ღვთაებრივ პიროვნულობამდე გარდაუვალად მოიცავს ამ პრობლემას. ჯვრის გზა სწორედ ეს მონაკვეთია, რომელიც ღმერთმა თვითონ გაიარა განკაცებით ანუ იმის მეოხებით, რომ ძემ ადამიანური ბუნება თავისუფლებით შეიმოსა. ეს ჯვრის მონაკვეთი ყველაზე ნამდვილი რამ არის და ამას ქრისტოლოგიაზე მოხმობილ ყველა დამოწმებაში მივანიშნებ. მე დაბეჯითებით ვამტკიცებ, რომ ქრისტემ ადამიანური პიროვნულობის ტრაგიკული ასპექტი და ბიოლოგიური ბუნების აუცილებლობა საბოლოოდ დაძლია ტრინიტარული პიროვნულობის მეშვეობით (ანუ იმიტომ, რომ მამამ ის მკვდრეთით აღადგინა სულიწმიდაში; რომ. 4.25; 8.11; საქმეები, 3.15) და არა იმიტომ, რომ ღმერთმა უმყოფობა მიიღო თავის თავში (ა.ჯ. ტორანსი აქებს ა. ლუისის ამ გამოთქმას, A.J.Torrance, *Persons in Communion,* p. 304). ეს აზრი ჩემს პოზიციას „დოკეტურ მიდრეკილებად“ (Torrance, p. 304) სრულებით არ აქცევს. ჯვრის რეალობა არ არის დამოკიდებული ღმერთის ყოფიერებაში უმყოფობის შემოჭრაზე (პატრისტიკული აზროვნებისათვის ეს აზრი სრულიად უცხოა, თუ არა მკრეხელური). მას ვერც უარყოფს და ვერც გამორიცხავს ის ფაქტი, რომ ჯვარზე ყოფიერება უმყოფობას შეხვდა მხოლოდ იმისათვის, რომ ის შთაენთქა, როგორც ეს ცხადყო აღდგომამ, თუ რა თქმა უნდა – და ამ შემთხვევაში შეიძლება ასეც იყოს – ჩვენ იმ აზრს გავითვალისწინებთ, რომ ჯვარს მასში უმყოფობის ჩართულობა აქცევს ნამდვილად და არა ყოფიერების სუფევის ძალა ან ღვთაებრივი სიყვარული. ეს უფრო დიდ შეკითხვას წამოჭრის: ესაჭიროება კი ისტორიულ მოვლენას, რომელიც ბოროტების რაიმე ფორმას მოიცავს (როგორიცაა ჯვარი), ყოფიერებისაგან (=ღმერთს) ბოროტების (=უმყოფობის) მიღება საიმისოდ, რომ ის ნამდვილი იყოს და არა დოკეტური?

თანასწორი და „სრულთა სრული“. ყოვლადწმიდა სამებაში, მამა სწორედ მაშინ არის „აღმატებული“, როდესაც ის სხვების სრულ და თანასწორ ონტოლოგიურ სტატუსებს წარმოშობს („სრულთა სრულები“).[88] თუ ყოველივეს მივუსადაგებთ ადამიანს, როგორც „ღვთის ხატს“, მაშინ ეს ნიშნავს, რომ იერარქიული *ტაქსისის* ასიმეტრიულობა თავისთავად პრობლემა არ არის. ის მხოლოდ მაშინ ხდება პრობლემატური, როდესაც „მიზეზი“ ონტოლოგიურადაც და მორალურადაც „უმცროს“ სხვებს წამოწევს წინ. ამგვარად, მამის, როგორც პიროვნული მიზეზის, იდეა პიროვნული არსებობისათვის შემდგომ მნიშვნელოვან შედეგებზე მიუთითებს:

(ა) პიროვნულობაში იერარქიული წესრიგი თანდაყოლილია, ყველა პიროვნული ურთიერთობრივი არსება ონტოლოგიურად ასიმეტრიულია, რადგან პიროვნებები არასდროს არიან თვითმყოფადები ან თვითახსნადები, არამედ ისინი, გარკვეული აზრით, არსებობენ „სხვისი“ „მიზეზით“, ვიღაც ისეთის, ვინც „გასცემს“ და ონტოლოგიურად „წინ უსწრებს“ მათ არსებობას და, ამ მნიშვნელობით, მათზე, როგორც მიმღებზე, „აღმატებულია“;

(ბ) პიროვნული იდენტობის „მიზეზი“ წამოჭრის სრულიად სხვა „მიზეზებს“ ანუ ონტოლოგიურად თავისუფალ და თანასწორ იდენტობებს. შესაბამისად, ასიმეტრიულობა თანასწორობასთან შეუსაბამო არ არის;

(გ) ყველაზე მნიშვნელოვანი ისაა, რომ რომელიმე პიროვნული სხვადყოფნის გაგება შეუძლებელია საბოლოო ონტოლოგიური მინიშნების გარეშე უზენაესი სხვისადმი, რომელიც ყველა სხვადყოფნის წყაროა. ყველა სხვა, რომელიც თვითახსნადი არ არის და ყოველთვის რაიმე ნიჭად არის გაგებული, საბოლოოდ თავის არსებობას იღებს იმ უზენაესი

---

[88] იხ.Gregory Naz., *Or.* 40.43: სხვა კაბადოკიელთა მსგავსად, გრიგოლიც არ ცდილობს, თავი აარიდოს სიტყვა „მიზეზს“, სწორედ იმიტომ, რომ მისთვისაც „მამა აღმატებულია, რადგან მისგან გამოედინება თანასწორთა თანასწორობაც და მათი ყოფიერებაც... რადგან იმის დაკნინებით, ვინც მისგან გამოვალს, ვერ ვადიდებთ მას, ვისგანაც (ის გამოვალს: τῷ ἐξ οὗ)... რადგან ტერმინი აღმატებული ბუნებაზე კი არ მიანიშნებს, არამედ *მიზეზზე* (αἰτίαν). შესაძლოა, მონარქიული და იერარქიული ცნებების ამგვარი მორიგება თანასწორობის იდეასთან საჭირო იყოს იმ შიშის გასაფანტად, თითქოს მონოთეისტური მონარქისტობა სახიფათო რელიგიურ-პოლიტიკურ იდეოლოგიამდე მიგვიყვანს. ამ შიშზე საუბრობს, მაგ., ჯ. მოლტმანი წიგნში J. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God,* 1981, p.13 If. უფრო ადრე ე. პიტერსონმაც გამოთქვა მსგავსი გულისტკივილი ნაშრომში E. Peterson, *Der Monotheismus ah politisches Problem,* 1935, რომელმაც, როგორც ჩანს, გავლენა მოახდინა მოლტმანზე. ამ პრობლემის კრიტიკული განხილვისათვის იხ. ჩ. შვობელის სტატია Ch. Schwobel, 'Radical Monotheism and the Trinity', *New Zeitschriftfur systematische Theologie und Religionsphilosophie* 43 (2001), pp. 54-74.

სხვისაგან, რომელიც სხვადყოფნის უმიზეზო მიზეზია. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ყველა „სხვას“ თავისი აბსოლუტურად კონკრეტული ბუნებრივი მდგომარეობა ანუ ონტოლოგიურად თავისუფალი იდენტობა იმ პიროვნების წყალობით აქვს, ვინც თავის ყოფიერებაშიც კი სხვადყოფნას წარმოშობს – ასეთი კი მხოლოდ მამაა. სამყაროში ყველაფერი არსებული ისევ მასზე მიუთითებს, როგორც მისი „კეთილი ნებიდან“, მისი თავისუფალი სიყვარულიდან თავდაპირველად წარმოშობილი. ეს მამას წარმოაჩენს პიროვნულობის უზენაეს მომნიჭებლად, რომლის საკუთარი პიროვნულობა ვინმეს მიერ კი არ არის ბოძებული ან გამოწვეული, არამედ ის ყოველი პიროვნულობის უმიზეზო მიზეზია.[89]

ეს ის არის, რაც მამის, როგორც მიზეზის, შესახებ კაბადოკიური თეოლოგიის ანალიზიდან ჩვენს პიროვნულ არსებობაზე დასკვნის სახით იკვეთება. ამ თეოლოგიის უარყოფის შედეგად ავტომატურად მივიღებდით ადამიანური არსებობის განსხვავებულ გაგებას. ის, ერთი მხრივ, იერარქიული წესრიგის სრულ უარყოფას გამოიწვევდა იმის შიშით, რომ საფრთხეს შეუქმნიდა სხვადყოფნას. პარადოქსულია ისიც, რომ ამას შედეგად მოჰყვებოდა ეგალიტარიზმი, რომელშიც, საბოლოოდ, სხვადყოფნა – ფუნქციონალიზმამდე, პიროვნული იდენტობა კი პიროვნულობაზე დაფუძნებულ უტილიტარიზმამდეა დაყვანილი. სხვა მხრივ, ის გამოიწვევდა კონკრეტულის დაქვემდებარებას სოციალური ან ბუნებრივი სტერეოტიპებისა და „უნივერსალურობის“ „კლასისადმი“, რომელშიც სხვადყოფნა აღარ იქნებოდა პიროვნული და გახდებოდა ბუნებრივი ანუ ბუნებრივი თვისებებით იქნებოდა განსაზღვრული.[90]

6. შედეგები ეკლესიოლოგიისათვის

კაბადოკიური თეოლოგიიდან გაკეთებული მონახაზის მიხედვით, შესაძლებელია ეკლესიოლოგიათა დაჯგუფება:

(ა) არსებობს ეკლესიოლოგია, რომელშიც ყველა იერარქიული იდეა საეჭვოა, როგორც ზიარებისა და სხვადყოფნისთვისაც საფრთხის შემცვე-

[89] მოსაზრება პიროვნულობის გამღებსა და მიმღებს შორის ურთიერთობის ასიმეტრიულობაზე აღმოფხვრის ლოგიკურ შესაძლებლობას, რომ საბოლოო გამღები (მამა) თავის პიროვნულობას მათგან იღებს, ვინც მისგან თვითონ იღებს იმავეს (მაგ., ძე). ორმხრივობა, ამ შემთხვევაში, ურთიერთობას სიმეტრიულს გახდიდა, თუმცა, ამავე დროს, რისკის ქვეშ დააყენებდა მონოთეიზმს. იხ. ქვემოთ.

[90] ვრცლად ამის შესახებ იხილეთ თავი I.

ლი.[91] ამ არაიერარქიული (თუ ანტიიერარქიული) ეკლესიოლოგიის ყველაზე ტიპური და დამაჯერებელი გამოხატულება კონგრეგაციონალიზმსა და პროტესტანტიზმის თავისუფალ ეკლესიაში უნდა ვეძებოთ. პროტესტანტიზმის დანარჩენ განშტოებებში იერარქიული სტრუქტურები, ძირითადად, სიტყვისა და საკრამენტების მსახურებებზეა დაფუძნებული. თუმცა ეს მსახურებები ფუნქციის მნიშვნელობით უფრო განიხილება, ვიდრე ონტოლოგიის, რასაც ღვთისმსახურსა და მრევლს შორის *ონტოლოგიური ხასიათის პირადი ურთიერთობის* დაწესებასა და გამოცდილებასთან ცოტა აქვს საერთო. ბუნებრივი და გასაგებია, რომ ასეთი ეკლესიოლოგია მამის, როგორც „მიზეზის“, შესახებ კაბადოკიელთა სწავლების წინააღმდეგია, რათა ამგვარმა ტრინიტარულმა თეოლოგიამ ეკლესიოლოგიაზე არასასურველი გავლენა არ იქონიოს.

(ბ) არსებობს ეკლესიოლოგია, რომელშიც იერარქიული სტრუქტურები მოიაზრება, როგორც ცენტრალური და აუცილებელი, მაგრამ ასეა ტრინიტარული მოდელის საფუძველზე, სადაც სხვადყოფნა ერთობისათვის მეორეხარისხოვანია და ითვლება, რომ მხოლოდ იმიტომ არსებობს, რომ ერთობას ემსახუროს. სუბსტანციალისტური ტრინიტარული თეოლოგია, ამ შემთხვევაში, ამ ეკლესიოლოგიას გადაეცემა.[92] „ერთის“ „ბევრზე“ ან არსის პიროვნულობაზე ამგვარი პრიმატი იერარქიას იმ ინსტრუმენტად აქცევს, რომელიც იძულებით ავრცელებს ერთობას, ნაცვლად იმისა, რომ წარმოშვას და გაამყაროს სხვადყოფნა, როგორც ამას კაბადოკიელი მამები ღვთაებრივი მიზეზობრიობის თეორიით ახერხებდნენ. იურიდიული და სამართლებრივი იდეები ეკლესიოლოგიის ნაწილი ხდება და როგორც კ. განტონი აღნიშნავს, შედეგად, ეკლესია, როგორც ნებისმიერი სხვა სამართლებრივი დაწესებულება, „შეზღუდვებს ერთობის შესანარჩუნებლად იყენებს“.[93] შესაბამისად, გასაკვირი არაა,

---

[91] ამის ილუსტრაცია შემოგვთავაზა მ. ვოლფმა წიგნში M. Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity,* 1998, pp. 215-17 და სხვაგანაც. იხ. აგრეთვე C. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology,* p. 197. მსგავსი პოზიცია გამოთქმულია წიგნში J. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom, of God,* 1981, p. 200f.

[92] ამის ტიპური მაგალითია ჯ. რატცინგერის ეკლესიოლოგია, სადაც უნივერსალური ეკლესია ონტოლოგიურად წინ უსწრებს ადგილობრივს, უმაღლესი მსახურება კი იმისთვის არსებობს, რომ დაიცვას და განამტკიცოს ერთი, უნივერსალური ეკლესია. იხ. K. Rahner & J. Ratzinger, *Episcopal und Primal,* 1962, p. 26; იხ. აგრეთვე J. Ratzinger, *Church, Ecumenism and Politics,* 1988. პირები „წმინდა წყლის ურთიერთობები“ არიან და საეკლესიო სტრუქტურა ერთი არსის თვალსაზრისით განიხილება. იხ. M. Volf, *After Our Likeness,* pp. 67ff.

[93] კ. განტონი, *The Promise of Trinitarian Theology, p.* 60.

რომ ტერმინი „იერარქია“ უარყოფით რეაქციას იწვევდეს და უარყოფილი იყოს ეკლესიოლოგიის მიერ.[94]

(გ) არსებობს ეკლესიოლოგია, რომელშიც იერარქიული სტრუქტურები ეკლესიისათვის არსებითია მხოლოდ იმიტომ, რომ ტრინიტარული მოდელის მიხედვით, როგორც აღვწერე და გავაანალიზე, სხვადყოფნა ონტოლოგიურად პრიორიტეტული და ასიმეტრიულია. არ არსებობს სხვაგვარი ერთობა, თუ არა სხვადყოფნით. ეს ნიშნავს, რომ არ უნდა არსებობდეს ერთობის მსახურებაში მყოფი იერარქია, გარდა ისეთისა, რომელიც იმავე დროს სხვადყოფნის საშუალებას იძლევა ან წარმოქმნის კიდეც მას. ეკლესიაში ყველაფერი, მისივე არსებობის ჩათვლით, საჩუქარია. საიდუმლოებები ღმერთის საჩუქარია, ასევეა სიტყვაც და გამოცხადების ჭეშმარიტებაც. საჩუქარი გამღებს და მიმღებს გულისხმობს. ეკლესიის ყველაზე „კონგრეგაციონალისტურ“ სახეობაშიც კი არსებობს ის, ვინც გასცემს (მაგალითად, ქადაგებით ან საიდუმლოთა აღსრულებით) და ის, ვინც იღებს (ისმენენ სიტყვას, ინათლებიან და ა.შ.). თავად ფაქტი, რომ ასეთი ღვთისმსახურები მუდმივად არ არიან, უბრალოდ ნიშნავს, რომ „გამღებსა“ და „მიმღებს“ შორის ურთიერთობა არა მუდმივი (ონტოლოგიური), არამედ მხოლოდ ფუნქციურია. და მაინც, ურთიერთობა არსებობს და ის ასიმეტრიულია მაშინაც, თუ მხოლოდ მანამ გრძელდება, სანამ ფუნქცია ამის საშუალებას იძლევა.

ვიღაც იტყვის, რომ ამგვარი ურთიერთობისათვის იერარქიულის წოდება ტერმინოლოგიური უდიერებაა. თუმცა ტერმინს წყარო აყალიბებს, რომლის კარნახითაც ის იქმნება და თუ ჩვენი წყარო, როგორც წმინდა მამები განგვიმარტავდნენ, ღვთის სამებად გამოცხადებაა, ღვთაებრივი იერარქიის ძირითადი ასპექტი სწორედ „გამღებ-მიმღების“ ურთიერთობაა, ოღონდ იმ პირობით, რომ ის წარმოშობს სხვადყოფნას და, როგორც „სრულთა სრულს“, პატივს მიაგებს კონკრეტულობას. შესაბამისად, საკითხავი ის კი არაა, არსებობს თუ არა ეკლესიაში იერარქია, არამედ ის, თუ როგორია იერარქია, რომელიც ტრინიტარულ მოდელს შეეფერება.

ჩვენ უკვე მრავალგზის აღვნიშნეთ, რომ ტრინიტარული მოდელი მოიცავს *ტაქსისს*, იერარქიას, რომელიც წარმოქმნის სრული ონტოლოგიური მთლიანობის „სხვებს“ და შესაბამისად– ბუნების თანასწორობას,

[94] კ. განტონი თავის ნაშრომში (C. Gunton*, The Promise of Trinitarian Theology, p.* 70) წერს: „ეკლესიოლოგიაში *მონისტური* ან *იერარქიული* კონცეფციები დიდხანს დომინირებდა“ (დახრა ჩემია). იერარქიის ასოცირება მონიზმთან მისი უარყოფის უფრო ღრმა მიზეზს ავლენს.

ღირსების გრძნობასა და ა.შ. ეს მიუთითებს ეკლესიოლოგიაზე, რომელშიც ერთი ეკლესია, როგორც „კათოლიკური“ საეკლესიო მთლიანობა, მრავალი ადგილობრივი ელესიისაგან შედგება ისე, რომ ამ მრავალთაგან, როგორც მისი ნაწილი ან როგორც მთლიანის ნაწილი, მეორეს ერთიც არ ექვემდებარება, არამედ თითოეული თავადვე „სრულთა სრულია“. ეს აზრი საკმარისად განვავითარე ჩემს წიგნში *Being as Communion* და აქ ამის გამეორება საჭირო არ არის. იმავე ნაშრომში აღვნიშნე ისიც, რომ ყველანაირი მსახურება ადგილობრივი ეკლესიის შიგნით და გარეთაც ისე უნდა გავიგოთ, რომ ყველაზე მოკრძალებულ მსახურებასაც კი მივცეთ საშუალება, შეუცვლელი იყოს და დანარჩენებისათვის ონტოლოგიურად მნიშვნელოვანი (1 კორ. 12). ახლა განვიხილოთ, თუ რატომ უნდა მოიცვას ურთიერთობის ასეთმა სტრუქტურამ *ტაქსისი* ისე, როგორც ყოვლად-წმიდა სამებაშია და არა მხოლოდ ფუნქციური ან პირობითი მნიშვნე-ლობით. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, განვიხილოთ, თუ რატომ არის თუნდაც ზემოთ ხსენებულ პირობებში იერარქიული სტრუქტურა იმ ეკლესიოლოგიის ნაწილი, რომელიც შთაგონებულია სამების თეოლოგიის კაბადოკიური განმარტებით.

გვერდზე გადავდებ არგუმენტს ტრადიციიდან, რომელმაც წარსულში ვრცელი დისკუსია გამოიწვია. იერარქიული იდეები სრულიად უცნობი არც ახალ აღთქმაშია[95] და მას შემდეგ კი, პატრისტიკულ პერი-ოდში, მართლაც რომ უხვად მოიპოვება. ჯერ კიდევ *კლიმენტის პირველი წერილი* ამტკიცებს, რომ ეკლესიაში უნდა იყოს *ტაქსისი* და მსახურება, რომელიც ძალაუფლების მქონე იქნება და მორჩილებას მოითხოვს.[96] იგივე ეხება ეგნატესა და მთელ შემდგომ პატრისტიკულ ტრადიციას. იერარ-ქიული ეკლესიოლოგიის ნეოპლატონიზმის გავლენისათვის მიკუთვნება, რეფორმაციის პერიოდამდე მაინც, მის ადრეულ, მტკიცე და ურღვევ ტრადიციაზე თვალის დახუჭვაა. სხვა საკითხია, რომ *ტაქსისი* და იერარქია ისტორიის გარკვეულ ეტაპზე ლეგალისტური იდეებით იყო მოწამლული,

[95] პავლესეულ თემებში არსებობდნენ ხელმძღვანელები (προϊστάμενοι; რომ. 12:8; 1 თესალ. 5:12), რომლებსაც ორმაგი პატივი უნდა მიგებოდათ. შემთხვევითი არ არის, რომ მსახურებები 1. კორ. 12:17-ში მნიშვნელობის მაჩვენებელი რიგით არის ჩამოთვლილი: პირველი, მეორე, მესამე და ა.შ. აქ მოციქულებს პირველი ადგილი უკავიათ. კოლექტიურია თუ არა ხელმძღვანელობა, ეს სხვა საკითხია. ფაქტი ისაა, რომ გარკვეული წესრიგი (τάξις; 1. კორ. 14:40) თავიდანვე არსებობდა. პავლე იერარქიულად არის შთაგონებული ალბათ ისევე, როგორც მისი თანამედროვეები, რაც ნათელია შემდეგი მუხლებიდან: 1 კორ.11:3; ეფეს. 5:23; კოლას. 1:18; 2:10, 19 და ა.შ.

[96] 7 კლიმ. 42:1-4; 44:1-4; 57:1f. და ა.შ.

რამაც საბოლოოდ კარგად ცნობილი რეფორმაცია გამოიწვია. სამების დოგმატი, როგორც განვმარტე, იერარქიის იდეაზე მიუთითებს. ის მონისტური, ლეგალისტური ან პირამიდული საეკლესიო სტრუქტურებისაგან თავისუფალი იმგვარი იერარქიაა, რომელიც უნდა გაითვალისწინოს და განიხილოს სისტემატურმა თეოლოგიამ.

თუ საეკლესიო იერარქია ყოვლადწმიდა სამების პიროვნული ურთიერთობის მოდელს ეფუძნება, ის ეკლესიის *esse*-ის ნაწილი ხდება და არა უბრალოდ *bene esse*-ის. ისევე, როგორც სამებაში, თვით ღმერთის ყოფიერებაში მოძრაობა არის მამიდან ძესა და სულიწმიდაზე, რომელიც საბოლოოდ ისევ მამის პიროვნებაში ბრუნდება. ასევეა ეკლესიაშიც, ყველაფერი მსახურებიდან გამოდის, რომელიც მამას დანარჩენ წევრებთან მიმართებაში აირეკლავს და განასახიერებს იმისათვის, რომ ის საბოლოოდ ისევ დაუბრუნდეს „მამას, რომელი არს ცათა შინა“.

იგივე ხდება ევქარისტიაშიც. უძველესი პატრისტიკული წყაროები, მაგალითად, კლიმენტის I წერილი, ეგნატე, იპოლიტე, სირიული დიდასკალია, ასევე ძველი ევქარისტიული ლიტურგიები ევქარისტიაზე, როგორც ძღვენსა და მამისაგან მოცემულ საკვებზე (იოანე 6:32), ისე საუბრობენ. ეს საკვები მორწმუნეებს მიეცემა ღვთისმსახურის ხელით, რომელიც „მამა ღმერთის ადგილზე დგას“ (ეგნატე) და რომელიც ასეთი მოქმედებით მრევლისათვის „მამა“ ხდება. თუ გავყვებით ადრეულ ეკლესიაში ტერმინ „მამის“ ისტორიას, შევნიშნავთ, რომ მისი თავდაპირველი გამოყენება ევქარისტიასთან იყო დაკავშირებული და სწორედ ამის გამო, უპირველეს ყოვლისა, ის მიმართული იყო ეპისკოპოსისადმი, როგორც ევქარისტიული შეკრებების ხელმძღვანელისადმი, შემდგომ კი, როდესაც IV საუკუნეში მრევლთა გაჩენასთან ერთად ისინი ევქარისტიულ შეკრებათა ხელმძღვანელები (და ამ მნიშვნელობით – „მღვდლები“) თავად გახდნენ, საბოლოოდ პრესვიტერებზე გადავიდა.[97] „მამობის“ შესახებ ეს ევქარისტიული კონტექსტი ეკლესიაში ნებისმიერ ლეგალისტურ ან მონისტურ შეხედულებას გამორიცხავს, მასთან ერთად კი ნებისმიერ „პატერნალისტური“ ან „სექსისტური“ იდეასაც, რომელიც საზოგადოებიდან არის ნასესხები და გადატანილი ეკლესიოლოგიაზე.

[97] დისკუსია ამის მტკიცებულებებზე იხ. ჩემს წიგნში J. Zizioulas, *The Unity of the Church in the Holy Eucharist and the Bishop in the First Three Centuries,* 1965 (ბერძნულად); ინგლისური რედაქცია: J. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church* (Holy Cross Orthodox Press, Brookline, 2001 წ.). იხ. აგრეთვე, ჩემი სტატია J. Zizioulas, 'Episkope and Episkopos in the Early Church', *Episkope and Episcopate in Ecumenical Perspective* (WCC, 1980; Faith and Order paper 102), pp. 30-42.

საეკლესიო მამობა აირეკლავს სამების მამობას ეკლესიის წევრობაში და მოითხოვს „წარმოშობას“, „დაბადებასა“[98] ან „რეგენერაციას“,[99] რომელიც *ძეობის* მოქმედებასა ან მოვლენაში (ნათლობა) „ზეგარდამო“ მიენიჭება. ეს არის მამის მადლით ჩვენი შვილად მიღება ჩვენი გაერთიანებით მის მხოლოდშობილ ძეში, რომელსაც ის მარადიულად წარმოქმნის. ევქარისტია ნათლობისმიერი გაერთიანების აღსრულება და განხორციელებაა და, ამ მნიშვნელობით, ის ძის მამისაგან გამომავალი და სულიწმიდის გზით ჩვენკენ მომავალი მოძრაობაა იმისთვის, რომ ეს მოძრაობა საპირისპირო მიმართულებით მამას ჩვენგანაც დაუბრუნდეს. სწორედ ეს მოძრაობა დევს არეოპაგული ნაშრომების იერარქიათა საფუძველში, რომელიც ნეოპლატონური კონცეფციის მოშველიებით ცდილობს, რომ საეკლესიო ევქარისტიის გამოცდილება მთელი სამყაროსა ან კოსმოსისათვის მნიშვნელოვან რეალობად წარმოაჩინოს. ასეთ მოქმედებაში დიონისე არასდროს წყვეტს ევქარისტიულობას, რადგან ის ყველა იერარქიულ მოსაზრებას მკაფიოდ და მყარად აფუძნებს თემის სინაქსარზე ანუ ყველა ადამიანზე, რომელთა გარეშეც იერარქია წარმოუდგენელი იქნებოდა.

ამ ყველაფრის შესაჯამებლად საჭიროა, ეკლესიოლოგია ლეგალისტური და მონისტური იდეებისაგან გავათავისუფლოთ და გავიგოთ, რომ ეკლესია არის არა უბრალოდ „მოვლენა“, რომელშიც ღვთის სიტყვა იქადაგება და ისმინება ან საიდუმლოებანი აღესრულება, არამედ სულიწმიდაში ძეობის რეალობა, მამაშვილური მადლის მუდმივი მოძრაობა გამომავალი მამიდან, რომელიც თავის ძეს სულიწმიდით გვაძლევს. როგორც „ძღვნის შემწირველთა“, ჩვენი მხრიდან კი, ეს მამისათვის მისი ძის შესაწირის დაბრუნებაა მის განკაცებაში, მსხვერპლშეწირვასა და აღდგომილ მდგომარეობაში: ის – როგორც თავი და ჩვენ – სხეული, რომელიც ყველა ჩვენგანისა და ყველაფერი არსებულისაგან (τά πάντα) შედგება. ამგვარად, იმანენტური სამების *ტაქსისი* თვითონ ხდება იკონომიური სამების წესრიგი. ეკლესია სხვა არაფერია, თუ არა იკონომიური სამების ჩვენთან, ჩვენი და ჩვენთან ერთად მთელ კოსმოსთან ურთიერთობა. ის სამების ხატია და *ესქატას* წინასწარი დაგემოვნება, როდესაც მთელი სამყარო გარდაიქმნება შებრუნებულ მოძრაობად ერთი მამა ღმერთისადმი (1 კორ. 15:24), რომლისგანაც ყველაფერი იშვება – სამების პირებიც კი, თავიანთი მარადიული ყოფიერებით.

[98] მაგ., მოციქული „მამად“ იწოდება, რადგან ის იესო ქრისტეს სახელით „შობს“ თემის ახალ წევრს (1 კორ. 4:15).

[99] 1 პეტრე 1:3,23; იოანე 3:3,7.

7. შედეგები მონოთეიზმისათვის

მონოთეიზმთან დაკავშირებული გადამწყვეტი შეკითხვა ასე ჟღერს: ეს ერთი ღმერთი პიროვნებაა თუ რაღაც სხვა, არსია თუ რაღაც ტიპის ურთიერთობრივი რეალობა, მაგალითად, „სამერთიანობა“, „სამპიროვნება“ ან თუნდაც სამება, როგორც ასეთი? როგორც აღვნიშნეთ, პიროვნული სხვადყოფნის გამღებსა და მიმღებს შორის რომ ასიმეტრიული ურთიერთობა ყოფილიყო, რაც ძესა და სულიწმიდას საშუალებას მისცემდა, როგორც პიროვნების, მამის „მიზეზი“ გამხდარიყო, მაშინ მონოთეიზმი საფრთხის წინაშე აღმოჩნდებოდა. ეს უფრო ვრცლად უნდა განიმარტოს.

ქრისტიანობა მონოთეისტური რელიგიის გარემოში წარმოიშვა. ებრაელი მონოთეისტისათვის, რომელიც მხოლოდ ერთ ღმერთს ეთაყვანებოდა, ბიბლიურ მონოთეიზმზე პირველ წნეხს იმის მტკიცება წარმოადგენდა, რომ იესოს განსაკუთრებული ურთიერთობა ჰქონდა ღმერთთან და მას „აბბას“ უწოდებდა;[100] რომ მას ესქატოლოგიურ „ძე კაცისასთან“ აიგივებდნენ;[101] რომ მას მოიხსენიებდნენ „ძედ ღვთისად“; რაც მთავარია, ის, რომ მისი აღდგომა და ამაღლება, რასაც 109-ე ფსალმუნის ამ პიროვნებისადმი შესაბამებამდე მივყავართ, მას შემდეგნაირად წარმოაჩენს: „მჯდომარე არს მარჯვენით“ მამისა და დამსახურებულად იღებს პატივსა და თაყვანისცემას. ამ წნეხს აძლიერებდა მოთხოვნა, რომ ვინც ქრისტიანობას მიიღებდა, უნდა მონათლულიყო სახელითა მამისათა და ძისათა და სულისა წმიდისათა (მათე 28.19).[102] ამით ხდებოდა ებრაულ მონოთეიზმში ტრინიტარული იდეის შემოტანა და იმპერატივად მისი წარმოჩენა, რათა ბიბლიური მონოთეიზმი ქრისტიანულ კონტექსტში შენარჩუნებულიყო.

როდესაც ბერძენმა ინტელექტუალებმა II საუკუნეში ქრისტიანული სახარება მიიღეს, პრობლემამ ფილოსოფიური მნიშვნელობა შეიძინა. გაჩნდა შეკითხვა, თუ როგორ უნდა მოერიგებინათ მონოთეიზმი ტრინიტარულ რწმენასთან ისე, რომ პოლითეიზმისაკენ არ გადაეხვიათ. ეს პირველი ოთხი ან ხუთი საუკუნის განმავლობაში პატრისტიკული თეოლოგიის მთავარი პრობლემა იყო.

---

[100] ამ არამეული ტერმინის შესახებ, როგორც იესოსა და მამას შორის ახლო და განსაკუთრებულ ურთიერთობაზე მიმნიშნებელზე, იხ. J. Jeremias, *New Testament Theology,* 1971, pp. 62ff.

[101] იხ. J. Jeremias, *New Testament Theology,* p. 272f.

[102] იხ. A. Wainwright, *Trinity in the New Testament,* 1962, p. 237ff.

პრობლემის გადაწყვეტის მეთოდები, რომლებიც იმ პერიოდში არსებობდა, შეიძლება ხუთ კატეგორიად დავაჯგუფოთ:

(ა) **მოდალისტური გადაწყვეტა –** სამების მიუხედავად, ღმერთი ერთია, რადგან სამება, ფაქტობრივად, სამი სხვადასხვა გზა ან როლია, რომელშიც ისტორიის მსვლელობისას ერთი ღმერთი ჩნდება ან მოქმედებს. საბელიანიზმმა ამის უკიდურესი ფორმა შემოგვთავაზა.

(ბ) **კაბადოკიური გადაწყვეტა –**აბელიანიზმზე გაბედული, ზოგჯერ გაშმაგებული რეაქციითაც გამოირჩეოდა, შესაბამისად, სამების თითოეული პირის ონტოლოგიური მთლიანობასაც თავგამოდებით იცავდა. ასეთი პოზიცია უდავოდ ტრითეიზმის რისკს შეიცავდა.[103] თუმცა კაბადოკიელებმა ეს რისკი ონტოლოგიური წარმომავლობის პრინციპის შემოთავაზებითა და სამების ყოფიერების „მიზეზად“ მამის წარმოჩენით თავიდან აიცილეს. ამგვარად, მათ მონოთეიზმი დააყენეს პიროვნულობის დონეზე, რომელიც, ერთობასა (რელაციურობასა) და კონკრეტულობასთან (სხვადყოფნასთან) ერთდროული ასოცირების წყალობით, მონოთეიზმსა და ტრინიტარიანიზმს შორის ნებისმიერ ლოგიკურ წინააღმდეგობას საუკეთესოდ გამორიცხავდა. პრობლემის ამგვარ გადაწყვეტას სხვა უპირატესობაც ჰქონდა – ქრისტიანული მონოთეიზმი მამასთან ღმერთის ბიბლიისეულ გაიგივებას ჰარმონიულად ეთანხმებოდა.

(გ) **ავგუსტინესეული გადაწყვეტა –** ამის მიხედვით, მონოთეიზმი დაცულია ღმერთის ერთი არსით – *divinitas*-ით, რომელიც ლოგიკურად სამი პირის წინამორბედია. ამ შემთხვევაში, მონოთეიზმი ტრინიტარი-ანიზმის ხარჯზეა გადარჩენილი. სამება არ არის ის, რაშიც ერთი ღმერთი *არის* ანუ პირველადი ონტოლოგიური კატეგორიის მნიშვნელობით არსებობს. ის მიუთითებს ერთ ღმერთში ურთიერთობებზე, მისი ერთი ბუნების სხვადასხვა შემთხვევაზე, რაც, ძირითადად, ფსიქოლოგიური ან მორალური პირობებით რეალიზდება და გამოიხატება, როგორც გარკვეული *ინდივიდუალური* არსის მეხსიერება, ცოდნა და სიყვარული. ამას ერთგულად მისდევს თომა აკვინელიც. მას სამების პირთა განზოგადება-აბსტრაჰირებისას საფიქრალად რჩება ერთი ღვთაებრივი ბუნება, რომელსაც ზოგადად „ღმერთი“ უნდა ერქვას და არა სამი პირი ან ერთ-ერთი მათგანი.[104] ასეთი გადაწყვეტა ლოგიკურად ართულებს იმას, რომ ღმერთში ერთი და სამი შევათანხმოთ. მას უნდა დაბრალდეს ამდენად დიდი ხნის განმავლობაში დასავლეთში სამების თეოლოგიის დასუსტებაც.

---

[103] იხ. J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines, p.* 267f.

[104] იხ. K. Rahner, *Theological Investigations,* vol. 4, 1966, p. 77ff.

შესაძლოა, მასვე ეკისრებოდეს თანამედროვე, კერძოდ კი, ეგზისტენციალური ტიპის, ათეიზმის წარმოშობაც, რომელმაც ღმერთისადმი სუბსტანციალისტური მიდგომაც უარყო და თავად ღმერთიც.[105]

ჩვენ განვიხილეთ დასავლური თეოლოგიის უახლესი მცდელობები, აღმოეფხვრა ღმერთის შესახებ ტრადიციული შეხედულებებისათვის თანდაყოლილი ინდივიდუალიზმი. დასავლელი თეოლოგები შეეცადნენ, შემოეტანათ *ურთიერთობრივი არსის* იდეა, რაც სამებას ერთ არსთან თანხვედრაში მოიყვანდა. თუმცა ეს არსს, თუნდაც ურთიერთობრივს, მაინც მონოთეიზმის გამომხატველად და დამცველად დატოვებდა. ამ შემთხვევაში, მონოთეიზმი სამივე პირში ერთდროულად იქნებოდა მოთავსებული და მონოთეიზმისათვის ხელმისაწვდომი ერთადერთი ერთობა ან ერთი არსი გახდებოდა, ან რაღაც ტიპის სამერთობა ანუ მეტნაკლებად ბუბერის ტიპის რელაციურიობა.

ამ საკითხს ზემოთ უკვე ვრცლად შევეხე. ამჯერად ჩნდება კითხვა, თუ რა გაგებით არის ქრისტიანობა მონოთეისტური რელიგია, რომელიც *სამებობრივი რწმენის მიუხედავად,* მაინც ერთ ღმერთში ბიბლიური რწმენის ერთგულია? ეს კითხვა საკვანძო იქნებოდა რელიგიათაშორის დიალოგში, რომელიც დღეს ასე აქტუალური და აუცილებელიცაა.

ალბათ ყველა თანხმდება, რომ იუდაიზმიც და ისლამიც უარზეა, მიიღოს არსობრივი ტიპის სამება ღმერთი, განურჩევლად იმისა, მსგავსად ავგუსტინესეული ტრინიტარიანიზმისა, არსი პირებს წინ უსწრებს თუ, ურთიერთობრივი არსისა და „სამერთობის“ თანამედროვე ვერსიების შესატყვისად, მათთან თანხვედრაშია. ამ ორი რელიგიისათვის ღმერთი პიროვნული წარმომადგენელია და არა არსი, ინდივიდუალური ან რაიმე ასეთი. დიალოგის შესაძლებლობა ტრინიტარული თეოლოგიის ყველა ვერსიას, რომელიც ერთ ღმერთს მამასთან არ აიგივებს, წინასწარ

[105] ამ გადაწყვეტის თანამედროვე ნაირსახეობა, დაფუძნებული ჰეგელისეულ იდეაზე, რომლის მიხედვითაც ღმერთი, როგორც აბსოლუტური სუბიექტი (ერთი სუბიექტი, არსებობის სამი მოდუსი), საკუთარ თავს თვითდიფერენცირებისა და თვითიდენტიფიცირების მარადიული პროცესით უკავშირდება, ჯ. მოლტმანის (J. Moltmann,*The Trinity and the Kingdom, of God,* pp. 17f. and 139f.) თანახმად, კ. ბართთან და კ. რანერთანაც მოიძებნება. მე მას საგანგებო კატეგორიად არ გამოვყოფ, რადგან მონოთეიზმის თვალთახედვიდან, რომელიც ახლა ჩვენი განხილვის საგანია, ის სუბსტანციალისტური გადაწყვეტისაგან ფუნდამენტურად არ განსხვავდება. როგორც ჯ. მოლტმანი შენიშნავს, „წმინდა სამების დოგმატის ეს პრობლემები გვაგონებს იმას, რაც ადრეული არსის სამებაში გვხვდებოდა: აბსოლუტური სუბიექტის ერთობა ისე არის წარმოჩენილი, რომ სამების პირები ერთი სუბიექტის უბრალო ასპექტებად იშლებიან“ (J. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God,* p. 18).

გამორიცხავდა. ერთი ღმერთის მამასთან იდენტიფიცირება ავტომატურად არ აგვარებს მონოთეიზმის იმ პრობლემას, რომელსაც სამი მსოფლიო რელიგია იცავს. ეს მხოლოდ დასაწყისი იქნებოდა. თუმცა ადვილი და უფრო დამაჯერებელია, რომ ტრინიტარულ თეოლოგიაზე საუბარი ამ საფუძველზე ავაგოთ, ვიდრე იმ თეოლოგიით დავიწყოთ, რომელიც საერთო საფუძვლებს არ შეიცავს. ტრინიტარული თეოლოგია, რომელიც ერთ ღმერთს მამასთან აიგივებს, შეიძლება უფრო დამაჯერებლად იქნეს არგუმენტირებული მონოთეისტურ რელიგიებთან დიალოგის კონტექსტში.

არ ვაპირებ ღრმა დისკუსიას იმის შესახებ, თუ როგორ განვითარდებოდა ასეთი დიალოგი ამ საფუძველზე. საამისოდ საჭირო იქნებოდა საგანგებო კვლევა, რომელიც ამ ტიპის დიალოგს უეჭველად ძლიერ წაადგებოდა. ამჯერად შემიძლია, მხოლოდ მაგალითები მოვიხმო და მივანიშნო გარკვეულ მნიშვნელოვან ასპექტებზე, რომლებიც კაბადოკიელთა თეოლოგიაში მამის, როგორც „მიზეზის“, იდეიდან წარმოიშობა.

ძველი აღთქმის რელიგიასა და ქრისტიანობას ერთი ღმერთის რწმენა აერთიანებს. ეს ღმერთი იმდენად ტრანსცენდენტურია, რომ მის ყოფიერებაზე სასაუბროდ სამყარო არც კი გვჭირდება. თუმცა ორივე სარწმუნოება თანხმდება, რომ ღმერთი *სამყაროსთვის* არსებობს და არა სამყაროს გამო, მასთან ერთად ან მის თანადროულად: ის ღმერთია, რომელიც საკუთარი თავიდან გადის იმისათვის, რომ სამყარო შექმნას და მასზე იზრუნოს, თუმცა მხოლოდ რჩეულთა მეშვეობით, რომლებთან ერთადაც აღთქმას დებს. ეს იმაზე მიანიშნებს, რომ ღმერთს სამყარო *უყვარს* – ის მოყვარული ღმერთია.

ასეთ განცხადებაზე დათანხმება ადვილია. შემდეგი ნაბიჯი იმის გარკვევა იქნება, *არის თუ არა* ღმერთი სიყვარული ანუ არის თუ არა მისი სიყვარული ისეთივე თავისუფალი და ტრანსცენდენტური, რომ სამყაროს არსებობისაგან დამოუკიდებლად ჭეშმარიტი და ნამდვილი იყოს. სავარაუდოდ, ეს კულტურით განპირობებული კითხვაა, რომელზე პასუხითაც ბიბლიის პერიოდის მორწმუნე თავს არ აიტკივებდა. და მაინც, ჩვენნაირ კულტურაში, სადაც ზმნა *ყოფნა* ყველა წინადადებაში გვხვდება, ამ ტიპის შეკითხვა გარდაუვალია. ახალი აღთქმა უკვე შეიცავს განაცხადებს, რომ „ღმერთი სიყვარულია“ (1 იოანე 4:8). ვინც მზად არის ამგვარ განაცხადთათვის, მზად უნდა იყოს შეკითხვისთვისაც: ღმერთი სიყვარულია, რადგან სამყარო უყვარს, ანუ იმ პირობით, რომ სამყარო არსებობს? ამ შემთხვევაში, მისი სიყვარული მისივე ყოფიერებასავით თავისუფალი და ტრანსცენდენტური არ იქნება. და თუ ვიტყვით, რომ მისი სიყვარული მისივე ყოფიერებასავით ტრანსცენდენტურია, ეს მიანიშნებს

შემდეგზე – ის თავად არის სიყვარული, მიუხედავად იმისა, სამყარო არსებობს თუ არა.

ეს, რა თქმა უნდა, მათთვის, ვინც მის ყოფიერებასთან ღმერთის სიყვარულის კავშირს უბრალოდ უარყოფს, უდავო არგუმენტი არ არის: შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ განაცხადი „ღმერთი სიყვარულია“ სამყაროსთან ურთიერთობას შეეხება და არა სამყაროს არსებობისაგან დამოუკიდებლად არსებობას. თუმცა ეს ლოგიკურად დამაჯერებელი იქნებოდა მისთვის, ვისაც სურს, აქსიომად შეინარჩუნოს აზრი, რომ ღმერთი უკიდურესად ტრანსცენდენტურია (არსებობს სამყაროს არსებობამდე და მიუხედავად მისი არსებობისა) და, ამავე დროს, თავისი არსებით, მოსიყვარულეა. ამ არგუმენტის ლოგიკისაგან თავის დაღწევის ერთადერთი გზა ის იქნებოდა, თუკი სიყვარულს ყოფიერების *დანამატად* განვიხილავდით და არა ფუძემდებლურ კატეგორიად. ადამიანები, ჩვეულებრივ, სიყვარულზე ასე ფიქრობენ: შენ ჯერ *ხარ* და მხოლოდ შემდეგ გიყვარს ან არ გიყვარს (შეიძლება იყო ის, ვინც ხარ, მაგრამ არ გიყვარდეს). აზრთა ამგვარი მდინარებისას ალბათ გაგვიჭირდებოდა ღვთაებრივი პირების ონტოლოგიურ მოწყობასთან სიყვარულის დაკავშირება (ღმერთის იდენტობისათვის სამების ონტოლოგიურად პირველადად წარმოჩენა). თუმცა, თუ სიყვარულს გავიგებთ, არა როგორც *არსის მახასიათებელ* პირთა წინმსწრებ თვისებას ან უკვე არსებულ პირთა *ქმედებას,* არამედ როგორც პიროვნულ იდენტობათა შემადგენელს, მაშინ ლოგიკურად გვერდს ვერ ავუვლით იმ აზრს, რომ მოსიყვარულე, რადიკალურად ტრანსცენდენტური ღმერთი საკუთარ არსებობას ან სიყვარულით ავლენს, ან საერთოდ არ არსებობს.[106]

ეს ყველაფერი შეიძლება კარგი აპოლოგია ან განმარტება ყოფილიყო სამების ქრისტიანული დოგმატისათვის, რომელიც ლოგიკურ ვარაუდს დაეფუძნებოდა, რაც მისაღები აღმოჩნდებოდა მათთვისაც, ვინც იზიარებს ბიბლიურ რწმენას, რომ ღმერთს უყვარს, რადგან ის არის სიყვარული. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ქრისტიანი, სამების რწმენით, მარადიულ და ტრანსცენდენტურ ყოფიერებამდე განავრცობს სიყვარულს, რომლითაც ღმერთს სამყარო უყვარს.

[106] ამავე ტიპის სირთულე გვხვდება ტრინიტარული თეოლოგიის ღმერთის იკონომიურ ქმედებებზე დაფუძნების ნებისმიერი მცდელობისას, რომელიც შემდეგ ღმერთის ყოფიერებამდე განივრცობა. ღმერთის მოქმედებები იკონომიაში მისი სიყვარულის გამოხატულებაა, მაგრამ ღვთაებრივი სიყვარული უფრო *მეტია,* ვიდრე ეს მოქმედებები; ღმერთი ასე მყოფობს. ქმედება ყოფიერებაზე მიუთითებს, თუმცა ის ყოფიერება არ არის (იხ. ზემოთ, სქ. 11).

თუ ეს ღვთაებრივი სიყვარული ღვთაებრივ ყოფიერებას შეადგენს პიროვნულად და არა ინდივიდის თვითსიყვარულით, როგორც ამაზე ღვთაებრივი სამება მიუთითებს, სხვადყოფნა მისი გარდაუვალი ასპექტია. ეს მონოთეიზმისათვის პრობლემატური იქნებოდა და სამების დოგმატთან მისი შეთანხმება გართულდებოდა. *მოქმედების* კაბადოკიური იდეა ამ შემთხვევის შესაბამისია. ღმერთის პიროვნულ არსებობაში სიყვარული ასიმეტრიულია; ის თვითახსნადი კი არ არის, არამედ იმ წყაროდან მოედინება, რომელიც მას პიროვნულ ნიჭს ანიჭებს, თავისუფლად სთავაზობს და ასევე თავისუფლად ანუ პიროვნულად მიიღება. ეს წყარო მამის ან ბიბლიური ღმერთის „მიზეზია“. ღმერთის სამებობრივ არსებობაში ასიმეტრიისა და მიზეზობრიობის შემოტანით კაბადოკიელებმა ბიბლიური მონოთეიზმიც დაიცვეს და ტრინიტარული რწმენაც შეინარჩუნეს. ერთი ღმერთი იესო ქრისტეს მამაა და სულიწმიდის შთამბერავი. სამება *ონტოლოგიურად მამაზეა დამოკიდებული* და თავისთავად ერთი ღმერთი არ არის. თუ სამება ღმერთია, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ მას მამა ქმნის სამებად, როდესაც *ჰიპოსტასებს* ანიჭებს.[107]

ცხადია, ბიბლიური რწმენის მიმდევართათვის ასეთი თეოლოგია მრავალ შეკითხვასა და პრობლემას გააჩენდა. თუმცა სხვა ტრინიტარულ თეოლოგიებთან შედარებით, რომლებიც ვახსენეთ, ეს ღმერთის ბიბლიურ კონცეფციასთან ყველაზე ახლოს დგას. შესაბამისად, ის ქრისტიანულ თეოლოგიაში სხვა მონოთეისტურ რწმენებთან დიალოგისათვის მყარ ნიადაგს შეამზადებდა.

[107] სიყვარული შეიძლება სამების სამივე პირისათვის საერთოა, მაგრამ ის არავითარ შემთხვევაში არ არის უმიზეზო. ეს სწორედ „მამის სიყვარულია“ (2 კორ. 13:13), რაც იკონომიაში გამოიხატება, როგორც იესო ქრისტეს χάρις და სულიწმიდის κοινωνία (2 კორ. 13:13). იხ. კ. განტონის დროული შენიშვნები C.E. Gunton, *Act and Being,* 2002, p. 140.

თავი IV

სამება და პიროვნულობა:
კაბადოკიელთა წვლილის ჯეროვანი დაფასებისათვის

შესავალი

კაბადოკია, რომელიც მცირე აზიის გულში მდებარეობს, IV საუკუნეში ქრისტიანული თეოლოგიის მნიშვნელოვან ცენტრად ჩამოყალიბდა. წმ. პავლეს დროს აქ, სადაც ქრისტიანობა ისე სწრაფად გავრცელდა, რომ II საუკუნეში მრავალი მოწამე და აღმსარებელი გაჩნდა, პატარა ქრისტიანული თემი უკვე არსებობდა. 325 წლის ნიკეის კრებას კაბადოკიიდან 7 ეპისკოპოსი ესწრებოდა. თუმცა კაბადოკია თავისი თეოლოგიური აზროვნებით სახელი მხოლოდ IV საუკუნის მეორე ნახევარში გაითქვა. ყოველივე ამას უნდა ვუმადლოდეთ ოთხ წამყვან მოღვაწეს, რომელთა თეოლოგიურ-ფილოსოფიური თვითმყოფადობა კვალად ატყვია ქრისტიანობის მთელ ისტორიას: წმ. ბასილი დიდს, კაბადოკიის ეპისკოპოსს (330-79); წმ. გრიგოლ ნაზიანზელს, ცნობილ ღვთისმეტყველს (330-89/90), მცირე დროით კაბადოკიაში სასიმას ეპისკოპოსს, შემდეგ კი ცოტა ხნითვე კონსტანტინოპოლის არქიეპის-კოპოსს; ბასილის უმცროს ძმას, წმ. გრიგოლ ნოსელს, ეპისკოპოსს (335-94?); წმ. ამფილოქეს (340/45-?), მათ მეგობარსა და იკონიის ეპისკოპოსს. ზემოხსენებულთაგან პირველმა სამმა ვეებერთელა წერილობითი მემკვიდრეობა (დოგმატური ტრაქტატები, ეგზეგეტიკური ნაშრომები, ასკეტური შრომები, სიტყვები, ქადაგებები და წერილები) დაგვიტოვა, რაც საშუალებას გვაძლევს, მათი ნააზრევი ჯეროვნად დავაფასოთ, წმ. ამფილოქეს შრომათაგან შემორჩენილი ჰომილიები და წერილები კი მწირია და ზოგჯერ სულაც ფრაგმენტული.

მიუხედავად ღვთისმეტყველებაში აღიარებული და დაფასებული ღვაწლისა, კაბადოკიელთა წვლილი თეოლოგიის ფარგლებს სცდება. მათ სრულიად ახლებურად გაიაზრეს კლასიკური ბერძნული ჰუმანიზმი, ადამიანის კონცეფცია და შეხედულება ყოფიერებაზე, რაც, მიუხედავად არაერთი ფილოსოფიური წარმატებისა, ანტიკური აზროვნებისათვის მიუღწეველი იყო. ნიადაგს საამისოდ იმდროინდელი თეოლოგიური ქიშპი ქმნიდა, თუმცა კაბადოკიელ მამათა ამაგი თეოლოგიის ფარგლებს, ამ სიტყვის მკაცრად დოგმატური გაგებით, გასცდა და მთელ გვიანანტიკურ კულტურაზე იქონია გავლენა. ასე რომ, ბიზანტიური და ევროპული

აზროვნება გაუგებარი დარჩებოდა მათი მემკვიდრეობის გაუთვალისწინებლად.

როგორია კაბადოკიელთა თეოლოგიის ჭრილში ღმერთის დოგმატი? სამების დოგმატისა და მისი ფილოსოფიური ერთიანობის რომელი პრობლემები დაიძლევა ამგვარი ღვთისმეტყველების მეოხებით? როგორ აისახება ყოველივე ეს ადამიანური ყოფიერებისა და, ზოგადად, არსებობის ჩვენეულ გაგებაზე? ამგვარი შეკითხვები ამ თავისათვის არსებითია. ცხადია, ვერ შევძლებთ ამომწურავად მოვიცვათ ესოდენ ვრცელი და რთული თემები. მხოლოდ ამა თუ იმ ვარაუდს გამოვთქვამთ და ზოგიერთ ძირითად მოსაზრებას წამოვწევთ. თუმცაღა კაბადოკიური სკოლის წარმომადგენელთა შესახებ არაერთი ნაშრომი დაწერილა, მათი წვლილის ყოველმხრივი და ამომწურავი შეფასება თეოლოგიური და ფილოსოფიური კვლევებისათვის ჯერ კიდევ სამომავლო საქმეა.

წმინდა სამების დოგმატის საკითხში კაბადოკიელთა წვლილის ჯეროვანი გაგება-გააზრებისათვის, უწინარეს ყოვლისა, ისტორიული კონტექსტი უნდა გავითვალისწინოთ. რას ეწინააღმდეგებოდნენ კაბადოკიელი მამები? რად ამჯობინეს თვალთახედვა, რომელიც აირჩიეს და როგორი იყო თანადროულ გამოწვევებზე მათი პასუხი? დასმულ შეკითხვებზე პასუხის მოძიების შემთხვევაში, შევძლებთ გავიაზროთ, რამ განაპირობა დიდი ხნის განმავლობაში კაბადოკიელთა თეოლოგიის გავლენა შემდგომ ეპოქებზე.

I. ისტორიული კონტექსტი

თუკი შევეცდებით, გამოვკვეთოთ საკითხები, რომლებსაც თანამედროვეთა შემხედვარე კაბადოკიელი მამები განსაკუთრებული მგრძნობელობით – გინდაც, აკვიატებით – ეკიდებოდნენ, ისინი გარკვეული ნიშნით უნდა დავაჯგუფოთ.

1. საბელიანიზმი

საბელიანიზმი იყო სამების დოგმატის ერთ-ერთი ინტერპრეტაცია, რომელიც ქადაგებდა, რომ მამა, ძე და სულიწმიდა, ონტოლოგიური გაგებით, სრული პირები არ იყვნენ და ერთი ღმერთის მიერ ნაკისრი *როლები* გახლდათ. საბელიუსი, როგორც ჩანს, ტერმინისათვის „პირი“ მხოლობით რიცხვს იყენებდა, რადგან ღმერთს „ერთ პირად“ მოიაზრებდა.[1]

[1] იხ. G.L. Prestige, *God in Patristic Thought,* 1936, pp.113f., 160f.

ამგვარი მოდალიზმი გაუგებარს ხდის, თუ როგორაა შესაძლებელი, რომ როგორც სახარება გვარწმუნებს, ძეს მარადიულობაში ან განკაცებისას მამის მიმართ ელოცა, მასთან ურთიერთკავშირი ჰქონოდა და ა.შ. აქედან გამომდინარე, ქრისტიანისათვის შეუძლებელი ხდებოდა, სამების თითოეულ პირთან პიროვნული დიალოგი და ურთიერთობა დაემყარებინა. უფრო მეტიც, თითქოსდა ღმერთი იკონომიას „თამაშობდა“, თავს გვაჩვენებდა და ჭეშმარიტ რაობას, ნამდვილ არსს კი არ გვიცხადებდა.

ამ და სხვა მიზეზთა გამო, სამების დოგმატი ისე უნდა განიმარტოს, რომ საბელიანური თუ კრიპტოსაბელიანური ინტერპრეტაცია გამოირიცხოს, ეს კი მხოლოდ და მხოლოდ სამების თითოეული პირის სისრულისა და ონტოლოგიური მთლიანობის წარმოჩენით მიიღწევა. ამის გამო საფუძვლიანად შეფიქრიანებული კაბადოკიელები უფრო შორს წავიდნენ და სამების აღწერისას უარი თქვეს გამოეყენებინათ ტერმინი *პროსოპონ* ანუ სახე[2] – ტერტულიანეს შემდეგ დასავლეთში ერთობ გავრცელებულ საღვთისმეტყველო ტერმინს, რომელიც აღმოსავლეთში, სავარაუდოდ, იპოლიტემ დაამკვიდრა, ბერძნულ-რომაულ სამყაროში ხომ სხვა დატვირთვაც ჰქონდა და მისი შინაარსი თეატრალურ თუ სოციალურ სცენაზე შესრულებულ როლს უკავშირდებოდა. ამგვარ კონოტაციათა აღსაკვეთად და დოგმატის დასაცავად კაბადოკიელები ზოგჯერ მზად იყვნენ, სამებაზე მსჯელობისას „სამ არსებაზე“ ელაპარაკათ. იმავე მიზეზით, ისინი ამჯობინებდნენ, სამება იმგვარად დაესურათხატებინათ – „სამი მზე“, „სამი ჩირაღდანი“ და ა.შ. – რომ თითოეული პირის ონტოლოგიურ სისრულეზე მიენიშნებინათ. ამგვარად, კაბადოკიელები არსებითად ცვლიდნენ ნიკეის ტერმინოლოგიას, რომელიც სამ პირში განფენილი ერთი წყაროს ამსახველ ხატებებს ანიჭებდა უპირატესობას („ნათლის ნათელი“ და ა.შ.). ყოველივე ამის გამო, მათ სახელი იმით გაითქვეს, რომ ღმერთის ერთიანობის საკითხზე მეტად, სამება აინტერესებდათ (შდრ. კარგად ცნობილი ქრესტომათიული დებულება, რომ დასავლეთმა ღმერთის ერთობით დაიწყო და სამებაზე შემდეგ გადავიდა, აღმოსავლეთს კი საპირისპირო მიმართულებით ეჭირა გეზი). პირთა სისრულესა და მთლიანობაზე ამგვარი აქცენტი, როგორც შემდგომში ვნახავთ, სავსე იყო მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური ქვეტექსტებით.

სამების თითოეული პირის ონტოლოგიური მთლიანობით დაინტერესებამ ფილოსოფიის ისტორია სადაც მიიყვანა, მე ისტორიულ რევო-

[2] იხ. Basil, *Ep.,* 236.6.

ლუციას ვუწოდებდი[3] – მხედველობაში მაქვს პირის კონცეფციისა და *ჰიპოსტასის* იდენტიფიკაცია. ამ ტერმინების ისტორიის განხილვა ძალიან შორს წაგვიყვანდა. საკმარისია, გავიხსენოთ, რომ ჯერ კიდევ კაბადოკიელთა წინა თაობისათვის ტერმინი ჰიპოსტასი მთლიანად გაიგივებული იყო *უსიასა* და სუბსტანციასთან [4] (მართლაც, ლათინური ტერმინი *substantia* ბერძნულად სიტყვასიტყვით *ჰიპოსტასად* ითარგმნებოდა). წმ. ათანასეს განმარტებით, *ჰიპოსტასი უსიასაგან* არაფრით განირჩევა, ორივე ტერმინი „ყოფიერებასა“ და „არსებობაზე“ მიუთითებს. თუმც კაბადოკიელებმა ეს შეცვალეს, როდესაც *ჰიპოსტასი უსიასაგან* განასხვავეს და *პროსოპონს* დაუკავშირეს. ეს კი იმისათვის ჩაიდინეს, რომ სიტყვათშეთანხმება „სამი პირი“ საბელიანელთა ინტერპრეტაციათაგან გაემიჯნათ და კაბადოკიელთა მოძღვრებასთან შესაბამისობაში მოეყვანათ. რატომ მიიჩნევა ეს ფილოსოფიის ისტორიულ რევოლუციად, მოგვიანებით ავხსნით, კაბადოკიელთა წვლილის ფილოსოფიურ მნიშვნელობაზე საუბრისას, როგორც კი შემთხვევა მოგვეცემა.

ამგვარად, კაბადოკიელებს სამების თითოეული პირზე საუბრისას მათი სისავსისა და მთლიანობის მხარდაჭერა მართლაც ემარჯვებოდათ, მაგრამ როგორი იყო ვითარება ღმერთის ერთობასა და ერთადერთობასთან დაკავშირებით? არსებობდა თუ არა მათგან სამღმერთიანობის ქადაგების საფრთხე?

კაბადოკიელებმა, რომლებიც ამგვარი ხიფათისათვის თავის არიდებას შეეცადნენ, წამოაყენეს იდეა, რომ *უსია* (არსი) ან *ფისისი* (ბუნება) ღმერთში ზოგად კატეგორიად უნდა განვიხილოთ და ერთზე მეტ პირს მივაკუთვნოთ. მათ ეს კარგად აჩვენეს, როდესაც არისტოტელესეული ფილოსოფია მოიხმეს და ერთი ადამიანის ბუნებაზე ანუ არსზე მიგვითითეს, რაც განზოგადების შემდეგ ესადაგებოდა კაცთა მოდგმასა და მრავალ კონკრეტულ ადამიანს (მაგალითად, იოანეს, გიორგის, ბასილის), რომლებსაც ჰიპოსტასები (მრავლობითი რიცხვი) და არა ბუნებანი ან არსნი ეწოდებოდათ.[5] მათ ამგვარად საკუთარი თვალთახედვა ყოველგვარი ხილული შეუსაბამობისაგან გამოათავისუფლეს, ვინაიდან, ზემოთ მოხმობილი მაგალითის თანახმად, ერთ არსსა და სამ *ჰიპოსტასზე* (ან პირზე) ლოგიკურად საუბარი შესაძლებელია. თუმცა აქ თავს იჩენდა თეოლოგიური სირთულე, რადგან უწინ დამოწმებულ მაგალითში ერთი ადამიანური ბუნებისა და სამი (ან მეტი) ადამიანის შესახებ საუბარი იყო

[3] იხ. ჩემი ნაშრომი *Being as Communion,* 1985, p. 36f.

[4] იხ. Athanasius, *Letter to the Bishops of Egypt and Libya* (PG 26, 1036B).

[5] მაგ., Basil, *Ep.* 236.6; 38.5; etc.

სამ ადამიანზე, სამების შემთხვევაში კი ერთ ღმერთს ვგულისხმობთ და არა სამს.

კაბადოკიელმა მამებმა, რომლებიც ამ საღვთისმეტყველო დაბრკოლების გადალახვას შეეცადნენ, დასვეს შეკითხვა იმის შესახებ, თუ რა არის ადამიანურ არსებობაში ერთისა და სამის შეთანხმებისათვის ხელის შემშლელი ფაქტორი. როგორც დავრწმუნდებით, ამას უდიდესი ანთროპოლოგიური მნიშვნელობა ჰქონდა. ადამიანისთვის შეუძლებელია, ერთდროულად ერთიც იყოს და ბევრიც, ამის მიზეზი კი კაბადოკიელთა ნააზრევით შთაგონებული რამდენიმე ზოგადი დაკვირვებით აიხსნება:

(ა) ადამიანურ არსებობაში ბუნება წინ უსწრებს პიროვნებას. საერთო ადამიანური ბუნების მოვლინება წინ უძღვის იოანეს, გიორგისა თუ ბასილის დაბადებას. შესაბამისად, ისინი მხოლოდ ნაწილობრივ წარმოადგენენ და განასახიერებენ ადამიანურ ბუნებას. ადამიანთა მოდგმა გამრავლების შედეგად დაყოფილია და ვერვინ იტყვის, რომ ის სრული ადამიანური ბუნების მატარებელია. აი, მიზეზი, რატომ არ იწვევს ვინმეს სიკვდილი თავისთავად სხვათა გარდაცვალებას ან კიდევ, პირიქით, რატომ არ წარმოშობს ერთის სიცოცხლე სხვებისას.

(ბ) ამის გამო, თითოეული ადამიანი შეიძლება აღვიქვათ, როგორც ინდივიდი ანუ სხვა ადამიანებისაგან ონტოლოგიურად დამოუკიდებელი არსება. ადამიანთა ერთობა ონტოლოგიურად მათი მრავალფეროვნებისა ან მრავალრიცხოვნების იდენტური არაა. ერთი და ბევრი ერთმანეთს არ თანხვდება. სწორედ ეს ეგზისტენციალური სირთულე წარმოშობს ლოგიკურ დაბრკოლებას, რის გამოც „ერთსა“ და „მრავალს“ ერთნაირად ვერ გამოვთქვამთ.

თუკი ამას ღმერთის არსებობას შევუპირისპირებთ, მაშინვე შევამჩნევთ, რომ ზემოხსენებული ეგზისტენციალური და, შესაბამისად, ლოგიკური სირთულე ღმერთს არ მიესადაგება, რადგან, განსაზღვრების მიხედვით, ღმერთი დაუსაბამოა, ხოლო მისი არსებობა უჟამოა და უსივრცო, სამების სამი პირი კი არ იზიარებს წინარეარსებულ ან ლოგიკურად წინმსწრებ ღვთაებრივ ბუნებას, არამედ მისი თანმხვედრია. მრავალსახოვნება ღმერთში მისი ბუნებისა და ენერგიის განყოფას არ გულისხმობს, თუმცა ადამიანის შემთხვევაში სხვაგვარადაა.[6]

შესაბამისად, შეუძლებელია იმის თქმა, რომ ღმერთში, ადამიანისაგან განსხვავებით, ბუნება პიროვნების წინმსწრებია. ზუსტად ასე და ამავე მიზეზით, ღმერთში სამ პირთაგან დამოუკიდებლად რომელიმე არც

[6] მაგ., Gregory of Nyssa, *Quod non sint tres dii* (PG 45, 125).

არსებობს, არც შეიძლება არსებობდეს და ამაზე საუბარიც ზედმეტია. სამი იმგვარ ურღვევ კავშირს აყალიბებს, რომ ამ შემთხვევაში ინდივიდუალიზმი სრულიად წარმოუდგენელია. სამი პირი სამებაში, ასე და ამგვარად, ერთი ღმერთია, რამეთუ ისეა დაურღვეველი ზიარებით (*კოინონიით*) თანყოფილი, რომ მათგან განცალკევებულად ერთიც ვერ აღიქმება. სამსახოვანი ერთი ღმერთის საიდუმლო მიგვანიშნებს ყოფიერების იმგვარ ფორმაზე, რომელიც ინდივიდუალიზმსა და განყოფას (გინდაც თვითკმარობასა და თვითმყოფობას), როგორც მრავლობითობის კრიტერიუმს, გამორიცხავს. „ერთი“ არათუ წინ უძღვის „ბევრს“, ლოგიკურად ან რაიმე სხვა გაგებით, არამედ, პირიქით, იმთავითვე საჭიროებს „მრავალს“, როგორც საარსებო აუცილებლობას.

ამგვარად, ყოველივე ზემოთქმული კაბადოკიელთა ტრინიტარული თეოლოგიის მხრიდან ფილოსოფიურ აზროვნებაში დიდი სიახლე იყო, რამაც, როგორც შემდგომში ვიხილავთ, ადამიანური ყოფიერების სრულიად ახლებური ხედვაც თან მოიტანა.

2. ევნომიელობა

ევნომიელობამ ათანასესა და ნიკეისათვის მანამდე უცნობი პრობლემატიკა წარმოაჩინა, ვინაიდან მან ბევრად უფრო დახვეწილი ფილოსოფიური არგუმენტი წარმოადგინა, ვიდრე თავდაპირველად არიანელობამ. წარმოშობით კაბადოკიელი ევნომიოსი არიანელთა მიერ კიზიკის ეპისკოპოსად იყო დადგენილი და ალბათ ანომიელებად ცნობილ უკიდურეს არიანელთა შორის ყველაზე გამჭრიახი იყო. არისტოტელეს დიალექტიკის მეშვეობით იმის დასამტკიცებლად, რომ ძე სრულიად *არამსგავსია* მამისა, ევნომიელებმა ღმერთის არსი უშობელობამდე (*agennetos*) დაიყვანეს და დაასკვნეს, რომ ვინაიდან ძე „შობილია“ (მას ნიკეაც ასე მოიხსენიებდა), ის ღმერთის ყოფიერებისა ან არსის მიღმაა.

ამ არგუმენტის უარყოფა ღმერთში არსისა და პირის მკვეთრ გამიჯვნას მოითხოვს. მამა ღვთაებრივი არსისაგან პიროვნებად ყოფნის გამო განსხვავდება და, ამგვარად, არასწორი იქნებოდა დაგვესკვნა, რომ ძე ან ღმერთი არ არის, ან მამის *ჰომოუსიოსია*. როდესაც ღმერთს მამას ან „უშობელს“ უწოდებენ, ეს მის არსზე დაყრდნობით კი არ ითქმის, არამედ პიროვნულობის გამო. ცხადია, ღმერთის არსთან დაკავშირებით ვერაფერს ვიტყვით: გარდა იმისა, რომ ის ერთია, განუყოფელი, აბსოლუტურად მარტივი და შეურევნელი, მას არანაირი თვისება ან ხარისხი არ მიესადაგება. მისი აღწერილობები სრულ შეუცნობლობაზე მიგვითითებს

და არა ღვთაებრივი არსის ცოდნაზე. ისეთი თვისებები (*idiomata*), როგორიცაა მამისათვის უშობელობა ან მამობა, ძისათვის კი შობილობა და ძეობა ან კიდევ სულის *ekporeusis* (გამომავლობა), პიროვნული ან ჰიპოსტასური მახასიათებლებია, რომლებიც არ არის საზიარო – უშობელობა სწორედ ერთ-ერთი მათგანია – ხოლო არსი სამი პირისათვის თანასაზიაროა. ამგვარად, პირი განისაზღვრება თვისებებით, რომლებიც სრულიად *უნიკალურია* და ის სწორედ ამ ნიშნით განსხვავდება ბუნებისა და არსისაგან. რეაქციამ ევნომიელობაზე, ერთი მხრივ, პირსა და ბუნებას შორის მკაფიო და ფუნდამენტური განსხვავება წარმოშვა, რამაც პირის კონცეფცია, როგორც დამოუკიდებელი ონტოლოგიური კატეგორია, თვალნათლივ გამოკვეთა. სხვა მხრივ, ყურადღება გამახვილდა მოსაზრებაზე, რომ პიროვნულობა მისი აბსოლუტური უნიკალურობითა და განუმეორებლობით შეიმეცნება და ამოიცნობა, ეს კი ის არის, რასაც ფილოსოფიისათვის ეგზისტენციალური აქტუალობა არასოდეს დაუკარგავს.

ჰიპოსტასური თვისებები საზიარო არ არის, თუმცა ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ სამების პირები დამოუკიდებელ ინდივიდებად უნდა მივიჩნიოთ. სიფრთხილე გვმართებს, რომ ეს არათანამეზიარეობა პიროვნების უმთავრეს განმსაზღვრელად არ წარმოვაჩინოთ, რასაც, სავარაუდოდ, რიშარ სენ ვიქტორელი აკეთებდა. მართალია, ჰიპოსტასური თვისებები ერთიდან მეორეს არ გადაეცემა, მაგრამ პიროვნების იდეა ურთიერთობის ფარგლებს მიღმა წარმოუდგენელია. კაბადოკიელები პირებს სახელებით იხსენიებენ, რაც მინიშნებაა *schesis*-ზე (ურთიერთობაზე)[7] – სამი პირიდან ერთსაც ვერ მოვიაზრებთ დანარჩენ ორთან კავშირის გარეშე, ვერც ლოგიკურად და ვერც ონტოლოგიურად. პრობლემა ისაა, როგორ შევუთანხმოთ ერთმანეთს არათანამეზიარეობა და ურთიერთობა, თუმცა ეს საკითხი კვლავაც იმაზე მიუთითებს, რომ ღვთაებრივი არსებობა პიროვნების არსზე დამონებისაგან უნდა გათავისუფლდეს, საუბარია მონობაზე, რომელიც მხოლოდ ქმნილი სამყაროსათვის არის დამახასიათებელი. სამი პირი თავისი შეუქმნელობით არსს, როგორც მოცემულობას, კი არ უპირისპირდება, არამედ თავისუფლად არსებობს. ყოფიერება ერთდროულად ურთიერთობითიც არის და ჰიპოსტასურიც. თუმცა ამას კაბადოკიური თეოლოგიის ფილოსოფიური შედეგების განხილვამდე მივყავართ.

[7] მაგალითად, Gregory Naz., *Or.* 29 (PG 36, 96): „მამა სახელია არა არსისა ან ენერგიისა, არამედ *schesis*-ისა“.

II. ფილოსოფიური მნიშვნელობა

როგორც ყოველთვის, ათვლა კვლავაც ისტორიიდან იწყება. ჩვეულებრივ, მიჩნეულია, რომ ბერძენი მამები თავიანთი აზროვნების ყაიდით ან პლატონის მიმდევრები იყვნენ, ანდა არისტოტელესი. თუმცა, თუკი მათ ნაშრომებს გულდასმით შევისწავლით, აშკარა გახდება, რომ ისინი ბერძნული ფილოსოფიისა და სხვადასხვა მწვალებლური აზრების შესწავლით ერთნაირად იყვნენ შეპყრობილნი. სამების დოგმატი კაბადოკიელთათვის იძლეოდა შესაძლებლობას, რომ, აშკარად თუ შეფარულად, სახელდობრ პლატონიზმისაგან განზე გამდგარიყვნენ და, ამგვარად, ახალი ფილოსოფია ჩვენამდე მოეტანათ.

გრიგოლ ნაზიანზელთან ყურადღებას იქცევს ერთი მონაკვეთი, სადაც ის პლატონს იმოწმებს. ერთ-ერთ ტექსტში იგი ახსენებს ფილოსოფოსს, რომელიც თითქოსდა ღმერთზე ისე საუბრობს, როგორც ფიალაზე, საიდანაც სიკეთე და სიყვარული გადმოედინება. ნაზიანზელი უარყოფს ამ სახეს, რადგან ის უფრო წარმოშობის ბუნებრივ ან სუბსტანციურ, შესაბამისად კი, გარდაუვალ პროცესზე მიუთითებს. გრიგოლს არ ენდომებოდა, ეხილა, რომ ძის წარმოშობას ან სულიწმიდის გამომავლობას ამგვარად, ანუ როგორც არსობრივად მზარდს, ისე მოიაზრებენ (აქ, სავარაუდოდ, „ღმერთის ნაყოფიერი არსის“ ათანასეული იდეისაგან ერთგვარ გადახვევას შევნიშნავთ). სხვა კაბადოკიელებთან ერთად ისიც მოჰყვებოდა იმის მტკიცებას, რომ ღვთაებრივი არსებობის მიზეზი ანუ *aition* არის მამა – პიროვნება, რადგან ეს სამებას ონტოლოგიური თავისუფლების გამოვლინებად გადააქცევდა. მართლაც, თავის ერთ-ერთ საღვთისმეტყველო სიტყვაში გრიგოლი ცდილობს, ნიკეა არიანელთა ბრალდებისაგან დაიცვას, თითქოსდა ჰომოუსიოსი ღმერთის ყოფიერების აუცილებლობაზე მიუთითებდეს. იგი ამ თემას ათანასეზე მეტად განავრცობს (რომელიც, სინამდვილეში, ამ საკითხზე ცოტას საუბრობს) და ყურადღებას მამის, როგორც ღვთაებრივი ყოფიერების მიზეზის, როლზე ამახვილებს. წარმოშობა (და გამომავლობა) აუცილებლობა კი არ არის, თავისუფლებაა, რადგან, მართალია, არსებობს ღვთაებრივი არსის თანმხვედრი ერთი ნება, (როგორც წმ. კირილე ალექსანდრიელი იტყოდა),[8] მაგრამ არსებობს „მნებებელიც“ (*ho thelon*) [9] და ეს მამაა. კაბადოკიელები მამას ღვთაებრივი არსებობის ერთადერთ

[8] Cyril Alex., *De Trin*. 2.

[9] იხ. Gregory Naz., *Or. theol.* 3.5-7.

მიზეზად წარმოაჩენდნენ და ამგვარად ცდილობდნენ, ონტოლოგიაში თავისუფლება შეემეცნებინათ, რაც მანამდე ბერძნულ ფილოსოფიას არასდროს გაუკეთებია.

სწორედ ამ დაკვირვებათა გათვალისწინებით შეგვიძლია, გარკვეული შეფასება მივცეთ კიდევ ორ საკითხს, რომლებიც წყაროების შესწავლის შედეგად გამოიკვეთა. პირველი „დეტალი", რომელიც ნიკეა-კონსტანტინოპოლის მრწამსში შევნიშნეთ, ჩვეულებრივ, დოგმატის ისტორიკოსებს (მაგალითად, კელის)[10] უმნიშვნელოდ მიაჩნიათ და მხედველობიდან ეპარებათ. საუბარია იმ ფაქტზე, რომ 381 წელს კონსტანტინოპოლის კრებამ შეცვალა ნიკეის მრწამსის ის პუნქტი, სადაც ძე მამის არსიდან გამომავლად მოიხსენიებოდა (*ek tes ousias tou patros*) და ისე გადააკეთა, რომ იკითხებოდა უბრალოდ „მამისაგან" (*ek tou patros*). კრება აშკარად კაბადოკიელთა გავლენას განიცდიდა და ამას ისიც მოწმობს, რომ მას გარკვეული ვადით კონსტანტინოპოლის მაშინდელი მთავარეპისკოპოსი გრიგოლ ნაზიანზელი ხელმძღვანელობდა. ამგვარი ცვლილება იმ დროს, როდესაც სიტყვების გამო ბევრს დაობდნენ, შემთხვევითი ვერ იქნებოდა. ეს აშკარად გამოხატავდა კაბადოკიელთა დაინტერესებას, ხაზი გაესვათ, რომ სამების წყარო და მიზეზი მამის პიროვნებაა და არა ღვთაებრივი არსი.

მეორე საკითხი ეხება იმ შინაარსს, რომელიც ტერმინმა *მონარქია* ბერძენ მამებთან საბოლოოდ შეიძინა. ერთი *არქე* ღმერთში ონტოლოგიურად ანუ ყოფიერების წარმომავლობის მნიშვნელობით იქნა გაგებული და მამის პიროვნებას დაუკავშირდა. „ერთი ღმერთი" არის მამა[11] და არა ერთი არსი, როგორც ამას ავგუსტინე და შუა საუკუნეების სქოლასტიკოსები იტყოდნენ. ეს მამის პიროვნებას ერთი ღმერთის ადგილას აყენებს და გვთავაზობს ერთგვარ მონოთეიზმს, რომელიც არათუ ბიბლიურია, ტრინიტარულ თეოლოგიასთან უფრო ახლოსაც კია. შესაბამისად, თუ გვსურს, სამების მონოთეიზმთან მიმართების საკითხში კაბადოკიელთა გზას გავყვეთ, უნდა ვაღიაროთ ის ონტოლოგია, რომელსაც საფუძვლად უდევს პიროვნულობა, მაშასადამე, ერთობა ან სხვადყოფნა, აღმოცენებული ურთიერთობიდან და არა რომელიმე არსებიდან ე.ი. თვითარსი და, საბოლოო ჯამში, ინდივიდუალისტური არსები-

[10] შდრ. J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds,* 1950, p. 333.

[11] იხ., მაგ., Greg. Naz., *Or.* 42, 15. შდრ. G.L. Prestige, *God in Patristic Thought,* p. 254: „...მათი [სამების პირთა] ერთობის (*henosis*) საფუძველი არის მამა, რომლისგანაც და რომლისკენაც მოიაზრებიან შესაბამისი პირები არა შერევით, არამედ მიმაგრებით. მონარქიის დოგმატი ღმერთის ერთობის მამის ერთ პირზე დამყარებით დაიწყო..."

დან. სამების საკითხთან დაკავშირებული ფილოსოფიური სკანდალი შეიძლება მოვაგვაროთ ან მხოლოდ იმ შემთხვევაში მივიღოთ, თუ არსი ასპარეზს დაუთმობს პიროვნულობას, როგორც მიზეზობრივ პრინციპს ანუ *არქეს* ონტოლოგიაში.

მე კაბადოკიელებს ის მოაზროვნეები ვუწოდე, რომლებმაც ფილოსოფიის ისტორიაში გადატრიალება მოახდინეს. ამაში ძველბერძნული აზროვნების მოკლე მიმოხილვა და კაბადოკიელთა ნააზრევის მასთან შედარებაც დაგვარწმუნებს.

ანტიკური ბერძნული აზროვნება მისი ყველა გამოვლინებით, სოკრატემდელი ფილოსოფიიდან დაწყებული, ნეოპლატონიზმის ჩათვლით, „მრავალთან" შედარებით, უპირატესობას „ერთს" ანიჭებდა. ბერძენ მამათა ეპოქაში ეს ტენდენცია სხვადასხვა ფორმით ვლინდებოდა – მათგან ზოგი უფრო თეოლოგიური იყო და ზოგიც – ფილოსოფიური. საღვთისმეტყველო თვალსაზრისით, კაბადოკიელი მამების დროს გაბატონებული წარმართული ბერძნული ფილოსოფია, კერძოდ, ნეოპლატონიზმი, „ერთს" თვით ღმერთთან აიგივებდა, არსებათა მრავალფეროვნებას ანუ „ბევრს", ძირითადად, გადაგვარებისაკენ მიდრეკილ ემანაციებად მოიაზრებდა, ხოლო მეხსიერების მეშვეობით სულის „ერთში" დაბრუნებას კი მთელი არსებობის მიზნად მიიჩნევდა. ადრე, ჯერ კიდევ I საუკუნეში, ფილონი, რომელთანაც კლასიკური პლატონიზმისა და ნეოპლატონიზმის შეჯერება მოხდა და რომლის როლიც ამ საქმეში გადამწყვეტი იყო, ამტკიცებდა, რომ ღმერთი ერთადერთი ჭეშმარიტი „ერთია", რადგან ის ერთადერთია, ვინც ჭეშმარიტად „მარტოა". მოძღვრება ყოვლადწმიდა სამებაზე, როგორც ის კაბადოკიელებმა ჩამოაყალიბეს, „ერთის" ამგვარ პრიმატთან და ფილოსოფიაში, „მრავალთან" შედარებით, მის უპირატესობასთან წინააღმდეგობაში მოდიოდა.

რაც შეეხება ადამიანურ არსებობას, იმ დროს კლასიკური ბერძნული ფილოსოფია, კონკრეტულ პიროვნებებთან შედარებით, უპირატესობას ბუნებას ანიჭებდა. კაბადოკელ მამათა თანადროული შეხედულებები ან პლატონური ყაიდისა იყო, ან არისტოტელური. პირველ შემთხვევაში, ადამიანის ბუნება განიხილებოდა იდეალურ ადამიანობად – *agenos hyperkeimenon*, რომლის განსახიერებაც თითოეული ადამიანია. მეორე შემთხვევაში, უმთავრესი იყო ადამიანური გვარის სუბსტრატი – *genos hypokeimenon*, საიდანაც ყველა სხვა ადამიანი მოდიოდა.[12] ორივე

[12] იხ. Basil, *Ep.* 361-362. ამ წერილებზე და მათ ფილოსოფიურ მნიშვნელობაზე დისკუსიისათვის იხ. ზემოთ თავი II.

შემთხვევაში, ადამიანი მთელი მისი მრავლფეროვნებითა და მრავალსახეობით თავისივე ბუნების აუცილებლობასა თუ უპირატესობას ექვემდებარებოდა. კლასიკურ ბერძნულ აზროვნებაში ბუნება ან არსი პირს ყოველთვის წინ უსწრებს.

კაბადოკიელთა ტრინიტარული თეოლოგია ფილოსოფიის ამ დამკვიდრებული შეხედულებისათვის გამოწვევა იყო. ისინი ამტკიცებდნენ, რომ პირზე ბუნების ან „მრავალზე“ „ერთის“ პრიმატი განპირობებულია იმით, რომ ადამიანური ყოფა ქმნილი ყოფაა – მას აქვს დასაბამი და მეტაფიზიკურ პრინციპად არ უნდა ვაქციოთ. ჭეშმარიტი ყოფიერება მისი ნამდვილი მეტაფიზიკური სახით, რაც ფილოსოფიას ყველაზე მეტად აინტერესებს, მოიძებნება მხოლოდ ღმერთში, რომლის არქმნილ არსებობაშიც „ერთისათვის“ ანუ ბუნებისათვის „მრავალზე“ ანუ პიროვნებაზე უპირატესობის მოპოვება არ ხდება. ღმერთის მყოფობის რაგვაროვნება „ერთისა“ და „მრავლის“ თანაარსებობას გულისხმობს, ეს კი ნიშნავს, რომ ფილოსოფიაში ონტოლოგიური პირველობა პირს უნდა მივაკუთვნოთ.

პირისათვის ონტოლოგიური უპირატესობის მინიჭება იმ ფუნდამენტური პრინციპების გაბათილებას გამოიწვევდა, რომლებსაც ბერძნული ფილოსოფია ოდითგანვე ეფუძნებოდა. კონკრეტულ პირს კლასიკურ ბერძნულ აზროვნებაში ონტოლოგიური როლი არასდროს ეკისრებოდა. საბოლოო ჯამში, მნიშვნელოვანი იყო ყოფიერების ერთობა ან ერთობლიობა, რომელშიც ადამიანს თავისი წილი ჰქონდა. პლატონი, როდესაც კონკრეტულ არსებას მიმართავდა, აზუსტებდა: „მთლიანი არ შექმნილა შენ გამო, არამედ შენ ხარ მისთვის შექმნილი“. კლასიკური ბერძნული ტრაგედია არსებული წესრიგისა და მართლმსაჯულების მორჩილებისაკენ კაცსაც და ღმერთსაც განსაცვიფრებელი გულმოდგინებით მოუწოდებდა – ეს სამყაროს შეაკავშირებდა და კოსმოსის (როგორც ბუნებრივი წესრიგის, ისე მართლწესიერების) ზეობას შეინარჩუნებდა. „ბევრის“ დასაბამში, არსებათა ნაირსახეობის მიღმა, ერთი მიზეზია (*Logos*), რომელიც მათთვის არსებობაში მნიშვნელობის მიმნიჭებელია და ამ მიზეზისგან „მრავალთა“ თუ კონკრეტულ არსებათა რაიმე გადაცდენა ყოფიერების, თუნდაც თვით ამ არსებათა ყოფიერების, დაურღვევლად შეუძლებელია.

კაბადოკიელ მამათა ტრინიტარული თეოლოგია ეფუძნება ფილოსოფიას, რომლისთვისაც კონკრეტული, ყოფიერებასა თუ ბუნებასთან მიმართებაში, მეორეული არ არის – ის, ამ სიტყვის აბსოლუტური გაგებით, უბრალოდ *თავისუფალია*. კლასიკური აზროვნება თავისუფლებას ინდივიდის თვისებად მოიაზრებოდა, თუმცა მასში ონტოლოგიურ შინაარსს არ დებდა. პიროვნებას ჰქონდა აზრის გამოთქმის თავისუფ-

ლება, მაგრამ იძულებული იყო, რომ საერთო გონს, ჰერაკლიტესეულ *xunos logos*-ს, დამორჩილებოდა. უფრო მეტიც, ძველბერძნული ფილოსოფიისათვის იმის დაშვებაც კი წარმოუდგენელი იყო, რომ პიროვნებას *თავისი არსებობის პოზიციიდან* საკუთარი თავისუფლების შესახებ შეკითხვა დაესვა. ეს თემა, ფაქტობრივად, თანამედროვე ეპოქაში პირველად, დოსტოევსკიმ და ახალი დროის ეგზისტენციალისტმა ფილოსოფოსებმა წამოსწიეს. თავისუფლებას ანტიკურ სამყაროში ყოველთვის გამოკვეთილად მორალური დატვირთვა ჰქონდა და სამყაროს *ყოფიერების* საკითხს, რომელიც ბერძენთათვის „მოცემული“ და გარეგანი რეალობა იყო, არ ეხებოდა. ამის საპირისპიროდ, ეკლესიის მამებისათვის სამყაროს ყოფიერება მამის პიროვნების თავისუფლების გამო არსებობდა. თავისუფლება პატრისტიკულ ნააზრევში ყოფიერების „მიზეზია“.[13]

კაბადოკიური თეოლოგია ყურადღებას ამახვილებდა თავისუფლების პრინციპზე, როგორც ყოფიერების წინაპირობაზე, რომელიც ღმერთის ყოფიერებასაც მოიცავდა. თვით ქრისტიან წინამორბედთა მემკვიდრეობასთან შედარებითაც კი, ეს კაბადოკიელთა დიდი ნოვაცია იყო. კაბადოკიელმა მამებმა ღმერთის ყოფიერების კონცეფციაში ისტორიაში პირველად შემოიტანეს მიზეზის (*aiton)* ცნება, რათა ის, მეტწილად, დაეკავშირებინათ პიროვნებასთან – მამასთან და არა ერთთან (ღმერთის ბუნებასთან). ისინი დიდი სიფრთხილითა და გულდასმით განასხვავებდნენ ერთმანეთისაგან ღმერთის ბუნებასა და ღმერთს, როგორც მამას და მიიჩნევდნენ, რომ *ღმერთის არსებობის მიზეზი არის მამის პიროვნება* და არა ღვთაებრივი არსი. გამოდის, რომ კაბადოკიელებმა ონტოლოგიური უპირატესობა პიროვნებას მიანიჭეს და, ამგვარად, არსებობა არსის ლოგიკური აუცილებლობისა და „თვითმყოფისაგან“ გაათავისუფლეს. ეს ფილოსოფიაში იმდენად რევოლუციური ნაბიჯია, რომ მისი ანთროპოლოგიური შედეგები შეუმჩნეველი ვერ დარჩება.

III. ანთროპოლოგიური შედეგები

ადამიანი წმინდა მამებისათვის არის „ღვთის ხატება“. ბუნებით ის ღმერთი არ არის, რადგან *შექმნილია*, რაც ნიშნავს, რომ მას საწყისი აქვს. ამგვარად, ის დრო-სივრცით შეზღუდვებს ემორჩილება, რაც გულისხმობს ინდივიდუალიზაციას, საბოლოოდ კი – სიკვდილსაც. და მაინც, ღმერთისებრი არსებობა მისი მოწოდებაა.

[13] შემდგომი დისკუსიისათვის იხ. ჩემი *Being as Communion,* განსაკუთრებით, I თავი.

ამის უკეთ გასაგებად, განვიხილოთ, თუ როგორ განასხვავებდნენ კაბადოკიელი მამები ბუნებასა და პიროვნებას ანუ, როგორც თავად ამბობდნენ, „არსებობის ფორმას“ (*tropos hyparxeos*). ბუნება ანუ არსი მიუთითებს არსებობის უბრალო ფაქტზე – რაღაცის „რა“-ზე (*ti*). ეს ბევრ სხვადასხვა რამეს შეიძლება ამტკიცებდეს. პირი ან *ჰიპოსტასი*, თავის მხრივ, მიუთითებს *როგორ*-ზე (*hopos* ან *pos*) და შეიძლება ამტკიცებდეს მხოლოდ ერთ ყოფიერებას, ისიც აბსოლუტური მნიშვნელობით. როდესაც ადამიანურ ბუნებას (ან არსს: *ousia*) განვიხილავთ, ჩვენ ყველა ადამიანს მოვიაზრებთ. თავისთავად ადამიანის ბუნებაში განსაკუთრებული არაფერია. უფრო მეტიც, ადამიანური ბუნების ყველა „ბუნებრივი“ მახასიათებელი, მაგალითად, დაყოფა – და, შესაბამისად, ინდივიდუაცია, რასაც ხრწნისაკენ და, საბოლოოდ, სიკვდილისაკენ მივყავართ – ადამიანური „არსის“ ასპექტია და ადამიანს განსაზღვრავს, თუკი ვსაუბრობთ ბუნებაზე. ადამიანის *როგორ* კი არის პიროვნულობა, რომელიც, ონტოლოგიური მიზეზის როლის მორგებით, როგორც მამის ყოფიერების შემთხვევაში, განსაზღვრავს იმას, საბოლოოდ ბუნებით დადგენილი შეზღუდვები გადაილახება თუ არა. ადამიანში „ღვთის ხატი“ სწორედ ამ *როგორ*-თან არის კავშირში და არა იმასთან, თუ რა არის ადამიანი; ის უკავშირდება არა ბუნებას – ადამიანი ვერასდროს შეძლებს ბუნებით ღმერთი გახდეს – არამედ პიროვნულობას. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანი თავისუფალია, სწორება ჰქონდეს ღმერთის *მყოფობის გვარზე* ან ადამიანური ბუნების *რაობაზე*. ბუნების კანონებით (*kata physin*) ცხოვრება ამგვარად ინდივიდუალიზმს, მოკვდავობასა და ა.შ. გაუტოლდებოდა, რადგან ადამიანი *kata physin* უკვდავი არ გახლავთ. სხვა მხრივ, იცხოვრო ღვთის ხატისმიერად, ნიშნავს, იცხოვრო ისევე, როგორც არსებობს ღმერთი – ღვთის ხატის პიროვნულობით, ეს კი „განღმრთობის“ ტოლფასი იქნებოდა. აი, რას გულისხმობს ბერძენ მამათა ნააზრევში სიტყვა *თეოზისი*.

აქედან გამომდინარე, თუმცა ადამიანის ბუნება ონტოლოგიურად წინ უსწრებს მის პიროვნულობას, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ადამიანი მოწოდებულია, რომ ამ ბუნების აუცილებლობებისაგან თავი გაითავისუფლოს და ყოველმხრივ ისე იქცეოდეს, თითქოს პიროვნება ბუნების კანონთაგან თავისუფალია. პრაქტიკული თვალსაზრისით, ასე ესმოდათ მამებს *ასკეტური* ღვაწლი, რომელსაც ისინი, ბერი იქნებოდა თუ ერისკაცი, ყველა ადამიანისათვის სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვნად მიიჩნევდნენ. პიროვნების ბუნების კანონებისაგან გათავისუფლების მცდე-

ლობის გარეშე, ადამიანი „ღვთის ხატება“ ვერ იქნება, რადგან ღმერთში, როგორც უკვე ითქვა, ამას განაპირობებს არა ბუნება, არამედ პიროვნება.

მაშასადამე, ანთროპოლოგიის არსი, კაბადოკიელ მამათა ტრინიტარული თეოლოგიიდან გამომდინარე, ადამიანის არსებობისათვის პიროვნულობის მნიშვნელობას ეფუძნება. კაბადოკიელმა მამებმა სამყაროს ყველაზე ძვირფასი კონცეფცია აჩუქეს: *პიროვნების იდეა, როგორც ონტოლოგიური კონცეპტი, ამ სიტყვის უზენაესი მნიშვნელობით.* ვინაიდან ეს კონცეფცია, სულ ცოტა, როგორც პრინციპი, ქრისტიანული მემკვიდრეობის ნაწილად და ჩვენი კულტურის ზოგად იდეალადაც იქცა, კარგი იქნებოდა, გაგვეხსენებინა ის ზუსტი შინაარსი და მნიშვნელობა, რომელიც კაბადოკიელ მამათა თეოლოგიის შესწავლისას წარმოჩნდება:

(ა) იმის მიხედვით, თუ როგორ ესმით კაბადოკიელებს ღმერთთან მიმართებაში პიროვნულობა, პიროვნება ყოფიერებაში არა მეორეხარისხოვანი მნიშვნელობის, არამედ პირველადი და აბსოლუტური ცნებაა. არაფერია უფრო წმინდა, ვიდრე პიროვნება, რადგან ის უშუალოდ ღმერთის „მყოფობის გვარის“ ნაწილია. პიროვნება ვერ შეეწირება ან დაექვემდებარება თუნდაც ყველაზე წმინდა იდეალს, მორალურ ან ბუნებრივ წესრიგს, მიზანსა თუ კანონზომიერებას. იმისათვის, რომ *ჭეშმარიტად იყო* და *იყო ის, ვინც ხარ,* უნდა იყო პიროვნება – თავისუფალი და ნებისმიერ ბუნებრივ, ზნეობრივ, რელიგიურ თუ იდეოლოგიურ საჭიროებებსა და მიზნებზე მაღლა მდგომი. პიროვნების აბსოლუტური თავისუფლება არის ის, რის გამოც არსებობა მნიშვნელოვანი და ღირებულია.

(ბ) პიროვნება იზოლაციაში ვერ იარსებებს. ღმერთი მარტო არ არის, ის *ზიარებაა*. სიყვარული არც გრძნობაა და არც ემოცია, რომელიც ბუნებაში ხეზე ამოსული ყვავილივით აღმოცენდება. სიყვარული *ურთიერთობაა,* საკუთარი თავიდან თავისუფალი გამოსვლაა, საკუთარი ნების შემუსვრაა და სხვის ნებას თავისუფალი დამორჩილება. სწორედ რომ სხვა და ამ სხვასთან ურთიერთობა გვანიჭებს იდენტობას, ჩვენსავე სხვადყოფნას და გვაყალიბებს იმად, „ვინც ვართ“ – პიროვნებად, რადგან ვიდრე ურთიერთობიდან განუყოფელნი ვართ, რაც ონტოლოგიურად მნიშვნელოვანია, ჩვენ *უნიკალურ* და *შეუცვლელ* არსებებად ვყალიბდებით. შესაბამისად, ამით აიხსნება ჩვენი ყოფიერებაცა და პიროვნულობაც – რომ ჩვენ ჩვენ ვართ და არა ვინმე სხვა. სწორედ ამაშია ჩვენი ყოფიერების „მიზეზი“, ლოგოსი – სიყვარულისმიერ ურთიერთობაში, რისი წყალობითაც *სხვისათვის* უნიკალურნი და შეუცვლელნი ვხდებით. ლოგოსი, ღმერთის ყოფიერების ახსნა, გამორჩეულად საყვარელი ძეა და სწორედ ამ სიყვარულით სავსე ურთიერთობაში თვით ღმერთიც და

უმთავრესად ღმერთი – მხოლოდშობილი (*monogenes*) ძის მამა – უნიკალურად და შეუცვლელად წარმოდგება. პიროვნების პატრისტიკული კონცეფციის შინაარსიც სწორედ ესაა.

თითოეულის ყოფიერების საზრისი, ე.წ. *raison d'etre – logos tou einai*, რომელსაც ბერძენთა გონება ყოველთვის ეძიებდა, არა მათი ყოფიერების ბუნებაში, არამედ პიროვნებაშია – იდენტობაში, რომელსაც ქმნის უანგარო სიყვარულისა და არა თვითარსებობის აუცილებლობა. პიროვნებად მხოლოდ მაშინ არსებობ, თუკი ვინმე გიყვარს და სხვასაც უყვარხარ. თუკი ისე გექცევიან, როგორც ბუნებას, ნივთს, კვდები, როგორც კონკრეტული იდენტობა. და თუნდაც სულის უკვდავება რაში გარგია? იარსებებ, მაგრამ არ გექნება პიროვნული იდენტობა და მარადიული კვდომა გელის ანონიმურობის ჯოჯოხეთში, უკვდავ სულთა ჰადესში. ბუნება ხომ თვითონ ვერ შემოგთავაზებს აბსოლუტურად უნიკალური და კონკრეტული იდენტობის მქონე არსებობასა და ყოფიერებას?! ბუნება ყოველთვის ზოგადისკენაა მიმართული, პიროვნება კი უნიკალურობასა და აბსოლუტურ თავისებურებას იცავს. მაშასადამე, მაშინაც, თუ ის არსებობის ნიშანია, შეუძლებელია, სულის უკვდავება ჭეშმარიტად პიროვნულ იდენტობაზე მიუთითებდეს. ახლა, პიროვნების პატრისტიკული თეოლოგიის წყალობით, როდესაც ვიცით, როგორ არსებობს ღმერთი, ისიც ვიცით, რას ნიშნავს, ჭეშმარიტად არსებობდე, როგორც კონკრეტული არსება. რადგანაც ღვთის ხატებაა, ადამიანი არის პიროვნება და არა ბუნება: ვერასდროს გახდება ღმერთის *ბუნების* ხატება და ისიც არასასურველია, რომ კაცობრიობა ღვთაებრივმა ბუნებამ შთანთქას. ვიდრე ამ ცხოვრებაში პიროვნებებად ვრჩებით, შეგვიძლია იმედი ვიქონიოთ, რომ მარადიულად ვიცოცხლებთ ჭეშმარიტი, პიროვნული მნიშვნელობით. მაშასადამე, აქაც ისევეა, როგორც ღმერთის შემთხვევაში – პიროვნული იდენტობა წარმოიშობა სიყვარულიდან, როგორც თავისუფლება და თავისუფლებიდან, როგორც სიყვარული.

(გ) პიროვნება არის რაღაც *უნიკალური* და *განუმეორებელი*. ბუნება და ბიოლოგიური სახეობები უკვდავყოფილნი არიან და შეიძლება შეიცვალონ. ინდივიდები, რომლებიც ბუნებად ან სახეობებად მოიაზრებიან, არასდროს არიან აბსოლუტურად უნიკალურები. ისინი შეიძლება ერთმანეთს ჩამოჰგავდნენ; შეიძლება დავანაწევროთ და ავაწყოთ; შეიძლება სხვასთან შევაერთოთ, რათა შედეგი გამოიღონ, ხანდახან კი ახალი სახეობებიც წარმოშვან; ისინი შეიძლება მოვიხმაროთ, რათა მიზანს ვემსახუროთ – არ აქვს მნიშვნელობა, სასიკეთოსა თუ უწმინდურს. პიროვნებას, პირიქით, სახეობებივით ვერ გაამრავლებ და ვერც უკვდავყოფ; შეუძლებელია ის ელემენტებად დაშალო ან ააწყო, ვინმესთან

შეაერთო ან რაიმე, თუნდაც ყველაზე წმინდა, მიზნისათვის გამოიყენო. ასეთი მოპყრობით ნებისმიერი ადამიანი, თავისთავად, საგნად იქცევა, ინგრევა და მისი პიროვნული თავისებურება არყოფნაში შთაინთქმება. ამ თვალსაზრისით, ვინც მოყვასში ღვთის ხატებას ანუ პიროვნებას არ ხედავს, მასში ვერც მარადიულ იდენტობის დაინახავს, რადგან სიკვდილი ჩვენ ყველას „სუბსტანციად“ ანუ საგნებად გადაქცევით ერთ უსახო ბუნებაში განგვაზავებს. ის, რაც ამ იდენტობის მომნიჭებელია, რაც არ კვდება, ჩვენი ბუნება კი არ არის, ღმერთის მარადიულ პიროვნულ იდენტობასთან ჩვენი პირადი ურთიერთობაა. ბუნება არსებობს ჭეშმარიტად და მარადიულად, თუკი, როგორც ღმერთის შემთხვევაში, ჰიპოსტასური ან პიროვნულია. მხოლოდ მაშინ იძენს ის უნიკალურობას და გადაიქცევა „ყოფიერების ფორმის“ იმ განუმეორებელ, შეუცვლელ თავისებურებად, რომელსაც სამებაში ვპოვებთ.

დასკვნა

ჩვენი კულტურა ნებას გვრთავს და კიდეც გვაგულიანებს, ადამიანის არსებობაში ჭეშმარიტი პიროვნულობის ნიშნებზე ვიფიქროთ ან ვიოცნებოთ და ამას ყველაზე მეტად IV საუკუნის კაბადოკიურ ქრისტიანულ აზროვნებას უნდა ვუმადლოდეთ. კონცეფციის თანახმად, რომელიც კაბადოკიელმა ეკლესიის მამებმა ჩამოაყალიბეს და გვიანდერძეს, ღმერთი არსებობს, როგორც უნიკალურ, შეუცვლელ და განუმეორებელ იდენტობათა – ანუ აბსოლუტური ონტოლოგიური გაგებით, ჭეშმარიტ პიროვნებათა – თავისუფალი სიყვარულის ზიარება. ადამიანი სწორედ ასეთი ღმერთის „ხატად“ უნდა მოვიაზროთ. არ არსებობს უფრო ამაღლებული და ამომწურავი ანთროპოლოგია, ვიდრე ჭეშმარიტი და სრული პიროვნულობის შესახებ კაბადოკიელთა ანთროპოლოგიაა.

თანამედროვე ადამიანი, მთლიანობაში, დიდად აფასებს პიროვნულობის ანთროპოლოგიას, მაგრამ დამკვიდრებული და აღიარებული თვალსაზრისები პიროვნებაზე არ შეესატყვისება იმას, რაც კაბადოკიელ მამათა მოძღვრებაში ამოვიკითხეთ. მრავალი ჩვენგანი „პიროვნების“ წარმოთქმისას ინდივიდს გულისხმობს, ეს კი წმ. ავგუსტინესთან ან, უფრო მეტად, V საუკუნეში მოღვაწე ბოეციუსთან გვაბრუნებს, რომელიც პიროვნებას რაციონალურობითა და ცნობიერებით დაჯილდოებულ ინდივიდუალურ ბუნებად მიიჩნევს. პიროვნების მოაზროვნე, თვითშემეცნების უნარის მქონე ინდივიდთან გათანაბრებამ, რითაც მთელი ისტორიის განმავლობაში გამსჭვალული იყო დასავლური აზროვნება, ისეთ კულტურამდე მიგვიყვანა, სადაც ანთროპოლოგიის მწვერვალად მოაზ-

როვნე ინდივიდი მოიაზრება. ეს ის არ არის, რაც კაბადოკიელ მამათა ნააზრევიდან მომდინარეობს. მათი ნაშრომების შესწავლას სულაც საპირისპირო დასკვნამდე მივყავართ. კაბადოკიელთა მიხედვით, ჭეშმარიტი პიროვნულობის მისაღწევად საჭიროა არა ინდივიდუალისტური იზოლაცია, არამედ სხვების სიყვარული და მათთან ურთიერთობა, თანაზიარება. მხოლოდ სიყვარულმა შეიძლება წარმოქმნას პიროვნულობა – თავისუფალმა და უანგარო სიყვარულმა, რომელიც ბუნებრივი აუცილებლობით არ არის შეზღუდული. ეს ასე არის ღმერთისთვისაც, რომლის ყოფიერებაც, კაბადოკიელი მამების თვალთახედვით, შედგენილი და გაჰიპოსტასებულია სიყვარულის თავისუფალი აქტის მეშვეობით, რომელიც გამოწვეულია თავისუფალი და მოსიყვარულე პიროვნებით – მამით და არა ღვთაებრივი ბუნების აუცილებლობით. ამგვარი მსჯელობა ასევე მართებულია ადამიანისათვის, რომელიც თავისუფლების სიყვარულად და სიყვარულის თავისუფლებად აღსასრულებლად არის მოწოდებული და ამგვარად სურს, რომ თავი „ღვთის ხატებად“ წარმოაჩინოს.

დღესდღეობით ევროპელი ფილოსოფოსები ცდილობენ, კორექტივები შეიტანონ დასავლურ ხედვაში, რომლის მიხედვითაც „პიროვნება“ გაიგივებულია „ინდივიდთან“.[14] ქრისტიანობის სხვა რელიგიებთან, მაგალითად, ბუდიზმთან, გადაკვეთა ადამიანს აიძულებს, პიროვნულობაზე ტრადიციული ინდივიდუალისტური შეხედულება გადააფასოს. ახლა ალბათ სწორედ რომ დროა, დავუბრუნდეთ, უფრო ღრმად შევისწავლოთ და შევაფასოთ ის ნაყოფი, რომელიც ქრისტიანულმა აზროვნებამ კაბადოკიაში IV საუკუნეში გამოიღო, წმინდა მამათა ხედვას კი პიროვნების შესახებ უდავოდ უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება.

ამგვარად, კაბადოკიელთა მიერ ტრინიტარული ღვთისმეტყველების განვითარებაში შეტანილი წვლილის ეგზისტენციალურ (ამ სიტყვის ფართო გაგებით) მნიშვნელობაზე შეიძლება ითქვას შემდეგი: ის გვეხმარება, ღმერთში იმგვარი არსებობა დავინახოთ, რომელსაც საკუთარ ყოფაში ყველა ინატრებდა. შესაბამისად, ეს სოტერიოლოგიური თეოლოგიაა. თუმცა ვფიქრობ, კაბადოკიელებს ღმერთის დოგმატის დღევანდელ პრობლემებთან დაკავშირებითაც აქვთ რაღაც სათქმელი. კერძოდ, მხედველობაში მაქვს საკითხები, განსაკუთრებით, ღმერთის სახელების გამოყენებასთან დაკავშირებით, რომლებსაც წინ წამოსწევს ფემინისტური თეოლოგია. კაბადოკიელები, აღმოსავლეთის აპოფატიკური ტრადიციის მიხედვით, იტყოდნენ, რომ ენა უძლურია, გამოთქვას ღმერთის არსი და

[14] იხ. J. Macmurray, *The Self as Agent* (London: Faber & Faber, 1957) და *Persons in Relation* (London: Faber & Faber, 1961).

მისი თვისებები ან ენერგიები. და მაინც, მოგვიწევს ბუნება და პიროვნება ადამიანური დისკურსის ფარგლებში გავარჩიოთ. სახელები – მამა, ძე და სულიწმიდა *პიროვნული* იდენტობის მიმნიშნებელია. და რადგან პიროვნულ იდენტობაზე მისათითებლად სხვა სახელები არ გაგვაჩნია, მათი შეცვლა შეუძლებელია. სახელები, რომლებიც ენერგიებზე მიუთითებენ, შეიძლება შეიცვალოს (მაგალითად, ღმერთი კეთილია, ძლიერია), რადგან ისინი ეფუძნებიან ჩვენს გამოცდილებას, რომელსაც ღმერთის სათანადოდ აღწერა არ შეუძლია. მაგრამ რა შეგვიძლია ვთქვათ მამაზე, ძესა და სულიწმიდაზე? ისინიც გამოცდილებიდან წარმოიქმნებიან? არსებობს რაიმე შესაძლო ანალოგია ღმერთის მამობასა და ადამიანურ მამობას შორის? შესაძლოა, რაღაც ანალოგიის მსგავსი კიდეც გვეპოვა იმ ზნეობრივ თვისებებში, რომლებიც თან სდევს მამობას (შემოქმედი, მოსიყვარულე, მზრუნველი პიროვნება და ა.შ.). თუმცა ეს *პიროვნული* თვისებები არ არის – სამების სამივე პირს მიესადაგება ანუ არსისა ან ენერგიისათვის საერთოა. მამა, ძე თუ სულიწმიდა პიროვნული იდენტობის სახელდებაა, ის სახელია, რომლითაც ღმერთი ქრისტეში აცხადებს საკუთარ თავს და ჩვენ გამო ირქმევს სახელს. დიდია განსხვავება ტრინიტარულ ფრაზეოლოგიასა და თუნდაც ზედწოდება „ღმერთს“ შორის, რადგან ის, *divinitas*-ის მნიშვნელობით, ღმერთის სახელი არ არის. ის შეიძლება სახელდებული იყოს მხოლოდ როგორც პიროვნება. მისი სახელი ჩვენთვის ცნობილი და გაცხადებულია ოდენ ქრისტეში ანუ მამაშვილურ ურთიერთობაში და მისი მეშვეობით. შესაბამისად, ის ცნობილია, როგორც მამა.

მაშასადამე, ბუნებისა და პიროვნების გამიჯვნის საკითხი გადამწყვეტია, თუნდაც იმ პრობლემის გამო, რომელსაც „ყოვლისმომცველ ენას“ ვუწოდებთ. ამდენადვე მნიშვნელოვანია, ერთ ღმერთს მამასთან ვაიგივებთ თუ არსთან. ვინაიდან, თუ მამობა მხოლოდ მეორეული მოვლენაა და უზენაესი პიროვნული იდენტობა არ არის, მამობა *ღმერთის* სახელი კი არ გამოდის, არამედ სახელია ღმერთის *შესახებ*. და თუ ასეა, შეგვიძლია, რომ შევცვალოთ, რათა ღმერთის ყოფიერებაზე საკუთარი აზრი უკეთ გამოვხატოთ.

კაბადოკიელებმა გვასწავლეს, რომ ყოვლადწმიდა სამება პიროვნული ურთიერთობისთვისაა და არ არის აკადემიური ჭვრეტის საგანი. ამ თვალსაზრისით, სწორედ ჭეშმარიტებაა, მხოლოდ მამა-შვილის ურთიერთობაში სულის მეოხებით გაცხადებული, რაც შეგვაძლებინებს, რომ შევძახოთ: „აბბა, მამაო“ (რომ. 8.15; გალ. 4.6). ამიტომ სამება ცხადდება მხოლოდ ეკლესიაში ანუ თემში, რომლის მეშვეობითაც იესო ქრისტეს მამის შვილები ვხდებით, ამის გარეთ კი ის დაბრკოლება და საცთურია.

დანართი:
პიროვნება და ინდივიდი – კაბადოკიელთა „მცდარი“ წაკითხვა?

ამ თავში, როგორც პიროვნულობის თემაზე სხვა ნაშრომებშიც, ვამტკიცებდი, რომ პიროვნება, თუ ბერძნული პატრისტიკული აზროვნებიდან, განსაკუთრებით კი, კაბადოკიური ტრინიტარული თეოლოგიიდან, გამოვდივართ, „ინდივიდად“ არ უნდა მივიჩნიოთ, დამოუკიდებლად აღქმადი იდენტობის მნიშვნელობით, როგორც „ცნობიერების ღერძი“ და ბუნებრივ თუ მორალურ თვისებათა თანაარსი, არც რიცხვებად, რომელთა მიმატება ან სხვა რიცხვებთან დაჯგუფება შეიძლება. ეს ასეა, რადგან ბერძენ მამათა მიხედვით, ზემოხსენებულ მახასიათებელთაგან ღვთაებრივ პირებს ერთსაც ვერ მივუსადაგებთ, რადგან სამების პირები, ნახსენები მამების აზრით, არც ცნობიერების ცენტრის ფსიქოლოგიური გაგებით და არც რიცხვების მნიშვნელობით, რომელთა მიმატება ან დაჯგუფება შეიძლება, „ინდივიდები“ არ არიან.

ცოტა ხნის წინ გამოითქვა თვალსაზრისი, რომ ეს კაბადოკიელთა „მცდარი წაკითხვა“ და თანამედროვე ეგზისტენციალისტ ფილოსოფოსთა გავლენაა.[15] თეოლოგიის შემსწავლელი ნებისმიერი სტუდენტი მიიჩნევდა, რომ ამგვარი კრიტიკაზე პასუხის გაცემა ცხადი ჭეშმარიტების დაცვა იქნებოდა.[16] მართლაც, როგორი არსება გამოდის ღმერთი, თუ მისი პიროვნულობა იმგვარია, რომ განისაზღვრება სამი ინდივიდით – სამი „ცნობიერების ღერძით“, სადაც ბუნებრივი ან ზნეობრივი თვისებები თანაარსებობენ და თანაც იმგვარი რიცხვია, რომლის მიმატება-შეფარდებაც შესაძლებელია? ეს ანთროპომორფული ურჩხული იქნებოდა, უღირსი ღმერთის სახელისა და, ეკლესიის მამების გადმოსახედიდან, წმინდა წყლის მკრეხელობა. მიუხედავად ამისა, ამ საკითხზე დისკუსია მაინც საჭიროდ მიგვაჩნია, რადგან ის რამდენიმე ფუნდამენტურ თეოლოგიურ პრობლემას მოიცავს. ეს პრობლემები კავშირშია, ერთი მხრივ, წმინდა მამების წაკითხვის მეთოდთან და, მეორე მხრივ, იმ შეკითხვასთან, თუ რომელი პიროვნულობა – ადამიანური თუ ღვთაებრივი – უნდა დაედოს საფუძვლად ქრისტიანულ პერსონალიზმში პიროვნების

[15] L. Turcescu,' "Person" versus "Individual", and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa', *Modern Theology* 18 (2002), pp. 527-39.

[16] ამ კითხვაზე ჩინებული პასუხისათვის იხ. A. Papanikolaou, 'Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise? A Response to Lucian Turcescu', *Modern Theology* 20 (2004), pp. 601-607.

კონცეფციას. სწორედ ამან მაიძულა, ზემოხსენებული კრიტიკა უპასუხოდ არ დამეტოვებინა.

თუ ყურადღებით წავიკითხავთ კაბადოკიელ მამებს, განსაკუთრებით კი, გრიგოლ ნოსელს, ყოველთვის განსაკუთრებული კრიტიკის სამიზნეს, შევნიშნავთ, რომ მათ მშვენივრად ესმით ადამიანური და ღვთაებრივი ყოფიერების იმ ანალოგიათა ნაკლოვანებაც და შეზღუდულობაც, რომელთაც ისინი თავიანთ ღვთისმეტყველებაში არა თეოლოგიური, არამედ მხოლოდ წმინდად ლოგიკური მნიშვნელობით იყენებენ. თავის თხზულებაში *Ex communibus notionibus* გრიგოლ ნოსელი დაბეჯითებით ამტკიცებს, რომ სამების სამი პირის საილუსტრაციოდ პეტრეს, პავლეს, ბარნაბასა თუ სხვათა – სამი კონკრეტული ადამიანისა თუ *ჰიპოსტასის* – მაგალითის გამოყენება „ენობრივი დაუდევრობაა“ (*καταχρηστικῶς*) და არ არის „კანონიკური“ (*κυρίως*). შესაბამისად, დასძენს იგი, თავშეკავება გვმართებს, რათა სამებასთან არ დავაკავშიროთ რამე ისეთი, „რაც სამებაში არ ვლინდება“. ანალოგიის ხარვეზებად და ამ ნაკლოვანებათა „მიზეზებად“ (αἰτίαι) მიიჩნევა შემდეგი:[17]

(ა) *მოკვდავობა, რომელსაც თან სდევს* ადამიანთა *დაცალკევება* („რადგან იმ ადამიანთა ნაცვლად, რომლებიც უკვე გარდაიცვალნენ, სხვები დადგინდებიან“);

(ბ) ადამიანთა *კლება-მატების* ალბათობა („ამ მატებისა [προσθήκης] და კლების [ἀφαιρέσεως] მიზეზით“);

(გ) ადამიანურ-პიროვნული *წარმავლობა* და *ცვალებადობა* (τῇ τροπῇ καί ἀλλοιώσει τῶν προσώπων);

(დ) *ადამიანთა წარმოშობა განსხვავებულ პიროვნულ მიზეზთაგან* („ყველა პიროვნება უშუალოდ ერთი და იმავე პირისაგან როდი წარმოდგება“).

ეს ფაქტორები მხოლოდ *ადამიანურ* პიროვნებას შეესატყვისება და კაბადოკიელები შეგნებულად არიდებენ თავს ღვთაებრივ პირთათვის მათ მისადაგებას. ამრიგად, ღვთაებრივ პირებზე საუბრისას უნდა გამოირიცხოს შემდეგი:

(ა) *მიმატება ან გამოკლება* (προσθήκης καί μειώσεως);

(ბ) *ჩანაცვლება ან ცვლილება* (τροπῆς τε καί ἀλλοιώσεως);

(გ) *ერთზე მეტი ონტოლოგიური მიზეზი* (მამა) და, ბოლოს,

[17] PG 45, 177-180; Jaeger's edition, III.l, p. 23f.

(დ) *ნებისმიერი სხვა თვისება ან უნარი, გარდა ონტოლოგიური ურთიერთობისა* (μόνον ὅτι ὁ πατήρ, πατήρ ἐστι καί οὐχ υἱός და ა.შ. – მხოლოდ მამა და არა ძე და ა.შ. არის მამა).

ეს ბოლო პუნქტი უფრო მკაფიოდ არის ჩამოყალიბებული აბლაბიუსისადმი გრიგოლის წერილში, სადაც ის წერს, რომ „სხვასა და ღვთაებრივ პირთა სხვას შორის *ერთადერთი* განსხვავება“ არის „მიზეზი და განპირობებულობა“, რაც (ღმერთის ყოფიერების) *რაგვაროვნების* მიხედვით განსხვავებაზე,[18] კერძოდ კი, ღვთაებრივ პიროვნულობაზე, მიუთითებს.

შესაბამისად, დასკვნა ნათელია: *ღვთაებრივი პირები,* ადამიანებისაგან განსხვავებით, *რაიმე სახის ბუნებრივ და მორალურ თვისებათა ერთობლიობად ვერ განიხილებიან;* ისინი მხოლოდ თავიანთი ონტოლოგიური წარმომავლობის ურთიერთობებით გამოირჩევიან.[19] ამგვარად, კაცობრივ და ღვთაებრივ პირებს შორის ანალოგია მაშინ იმსხვრევა, როდესაც პიროვნებებზე ისე ვსაუბრობთ, როგორც თვისებათა ნაკრებზე. პიროვნებებზე, როგორც ბუნებრივ და მორალურ თვისებათა (სიქაჩლე, სიმაღლე...) ერთობლიობაზე საუბრისას, გრიგოლი *კაცობრივ* ჰიპოსტასს აღწერს. არც ერთი საეკლესიო მამა არ გამოიყენებდა *რომელიმე ბუნებრივ ან მორალურ თვისებას ღვთაებრივი* პირის აღსაწერად მხოლოდ იმიტომ, რომ ასეთი თვისებები სამივე ღვთაებრივი პირისათვის საერთოა და ისინი *პიროვნულ* თვისებებად ვერ მოიაზრებიან.[20] ყველა ბუნებრივი და მორალური თვისება, როგორიცაა ენერგია, სიკეთე, ნება (ან, თანამედროვე მნიშვნელობით, ცნობიერება) და ა.შ., ისეთი თვისებებია, რომლებსაც ღვთაებრივი პირები ერთნაირად ფლობენ და მათ ღვთაებრივი პიროვნულობის კონცეფციასთან საერთო არაფერი გააჩნიათ.[21] მაშასა-

---

[18] *Ad Ablabium, Quod non sint...* (PG 45, 133; Jaeger, p. 56).

[19] Cf. G. Prestige, *God in Patristic Thought,* 1959, p. 228.

[20] Prestige, *God in Patristic Thought,* p. 244: „განსხვავებები ადამიანების გასარჩევად უთვალავია, ხოლო ღვთაებრივ პირთა განმასხვავებელი ნიშნები ჩადებულია უბრალოდ *idiotetes*-ში, რომლებიც გაცხადებულია მამობის, ძეობისა და კურთხევის სახელებით“ (დახრა ავტორისაა). პრესტიჯი ხაზგასმით გვაფრთხილებს, რომ ეს „უნდა გვახსოვდეს“. ცხადია! – ვიტყოდი მე, – რამეთუ ეს ღვთაებრივ პიროვნულობაში „თვისებათა ნაკრების“ ნებისმიერ იდეას გამორიცხავს. რასაკვირველია, უაზრობა იქნებოდა, ზემოხსენებული ჰიპოსტასური *idiotetes* რომ აღგვეწერა, როგორც თვისებათა შერწყმა. აღარაფერს ვამბობ ბუნებრივ ან რაიმე ზნეობრივ თვისებაზე, რადგან არ არსებობს არავითარი „შერწყმა“ და არავითარი თვისებები, რომელთა „შერწყმაც“ უნდა მოხდეს. გასაკვირია, რომ ჩემი კრიტიკოსი ამას უგულებელყოფს და პიროვნებას, როგორც „თვისობრივ ნიშანთა ერთობლიობას“, ისე განსაზღვრავს.

[21] Prestige, *God in Patristic Thought,* p. xxxii: სამი პირი არ მოიაზრება, როგორც სამი დამოუკიდებელი „ცნობიერება“.

დამე, პიროვნულობის თეორია, *თუ მას, როგორც ღვთაებრივი პიროვნულობის ხატს, ისე შევხედავთ,* ბუნებრივ ან ზნეობრივ „თვისებათა ნაკრები“ არ არის, როგორც ჩემს ნაშრომებში ვამტკიცებდი. ის მხოლოდ „ყოფიერების ფორმაა“, რომელიც დამფუძნებელ ონტოლოგიურ ურთიერთობებს (σχέσις) მოიცავს.[22]

ახლა შეგვიძლია, პირთა აღრიცხვის საკითხი განვიხილოთ. ეჭვგარეშეა, რომ კაბადოკიელები ნუმერაციას ღვთაებრივი პიროვნულობის მისანიშნებლად იყენებენ. და მაინც, ისინი ამას საკმაოდ უხალისოდ აკეთებენ და ამგვარი ენის გამოყენების ნაკლოვანებებს კარგად აცნობიერებენ. წმ. ბასილის სახელით ცნობილ ერთ-ერთ წერილში, რომელსაც ამჟამად ევაგრეს მიაკუთვნებენ, ღვთაებრივ არსებებთან მიმართებაში ნუმერაცია კატეგორიულად არის გამორიცხული.[23] თუმცა, ადამიანურ ენას სხვადყოფნაზე მისანიშნებლად, გარდა კონკრეტულ არსებათა ნუმერაციისა, სხვა საშუალება არ გააჩნია. შესაბამისად, პიროვნებები ვერ დაინომრებიან – მე ამაზე უარი არასდროს მითქვამს. მე უარვყავი ის, რომ პიროვნებები შეიძლება *მიმატებისა* და კომბინირების გამოყენებით დაინომრონ.[24] სწორედ ამას გამორიცხავენ კაბადოკიელები ნუმერაციის კატეგორიის გამოყენებისას. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ გრიგოლ ნოსელი მიმატებისა და გამოკლების იდეას ღვთაებრივ არსებაში გამორიცხავს, თუმცა ადამიანთა შემთხვევაში იმავეს უშვებს. ბასილი ასევე აშკარად გამოხატავს თავის პოზიციას ამის შესახებ: ნუმერაციის პრინციპი სამებას „მოწიწებით“ (εὐσεβῶς) უნდა მივუსადაგოთ და ეს იმას ნიშნავს, რომ *პირებს მიმატების საფუძველზე ვერ დავნომრავთ*.[25] სწორედ ამას ვამბობ მთელი ამ ხნის განმავლობაში. პირთა დანომვრა მათი მიმატებისა ან ერთმანეთთან შეფარდების საფუძველზე სრულიად მიუღებელი იქნებოდა ღვთაებრივ პირებთან მიმართებაში არა მხოლოდ კაბადოკიელთათვის, არამედ მთელი ბერძნული პატრისტიკული

[22] გრიგოლ ნაზიანზელი და ამფილოქე პირდაპირ ამბობენ ამას, იხ. სქ. 33. როგორც ფსევდოკირილე ამბობს, „ἀγεννησία და γέννησις და ἐκπόρευσις: მხოლოდ ამ ჰიპოსტასურ კონკრეტულობებში განსხვავდება სამი წმინდა ჰიპოსტასი ერთმანეთისაგან“ *(De s. Trin.* 9; PG77, 1140D).

[23] Basil, *Ep.* 8.

[24] იხ. ჩემი *Being as Communion,* p. 47: პიროვნება არ უნდა განიხილებოდეს „მათემატიკურ კონცეფციად“, იმ თვალსაზრისით, რომ ის „სხვა არსებათა გვერდით არ უნდა დავაყენოთ“ (იგ. მიმატება), ან „სხვა საგნებთან არ უნდა შევათავსოთ“.

[25] Basil, *De Sp. S.* 44-45: „ჩვენ არ ვნომრავთ (ღვთაებრივ პირებს) მატებით (ან შეთანხმებით: κατὰ σύνθεσιν)“.

ტრადიციისათვის. იოანე დამასკელი[26] ამგვარად შეაჯერებს ტრადიციას: „ორმხრივ ურთიერთობებში (ἐν ἀλλήλαις) ჰიპოსტასები არსებობენ არა ისე, რომ ერთმანეთში აირიონ, არამედ რამდენადაც ისინი ერთმანეთის მატარებელნი არიან და ერთმანეთთან ურთიერთობენ (ἔχεσθαι)...[27] შედგენილნი არიან (ან ერთმანეთზე დამატებულები: συντιθεμένων)...[28] რადგან ისინი შერევის პრინციპით კი არ არიან გაერთიანებულნი, არამედ – ორმხრივი ურთიერთობით (ἔχεσθαι ἀλλήλων). და მათ თავიანთი *პერიქორესისი* აქვთ შერწყმისა (συναλοιφήν) ან შერევის (σύμφυρσιν) გარეშე“. როგორც ათანასემ აღნიშნა, ღვთაებრივ პირებთან მიმართებაში მიმატების ნებისმიერი დაშვება უკიდურესად სახიფათოა, რადგან ის არიანელობის ტოლფასი იქნებოდა.[29]

ახლა შეგვიძლია მეორე საკამათო საკითხი განვიხილოთ, კერძოდ კი, კაბადოკიელებთან ტერმინ ἄτομον-ის მონაცვლეობა სიტყვებთან πρόσωπον და ὑπόστασις. აღსანიშნავია, რომ ამგვარი სიტყვათხმარება, ფაქტობრივად, მხოლოდ გრიგოლ ნოსელთან გვხვდება.[30] ნიშნავს ეს იმას, რომ პიროვნებასა და ინდივიდს შორის განსხვავებაზე ჩემი მოსაზრება კაბადოკიელი მამების თეოლოგიას უპირისპირდება ან ეწინააღმდეგება? სრულებითაც არა! უნდა ითქვას, რომ ტერმინი ἄτομον, რა ფორმითაც მას ბერძენი მამები იყენებენ, არ შეესატყვისება ტერმინს „ინდივიდი“, როგორც მას ხშირად კრიტიკის მიზნით, თანაც არასწორად, თარგმნიან და რომლისგანაც მე პიროვნების იდეას გამოვყოფდი. გრიგოლ ნოსელის გულდასმით შესწავლა მოწმობს, რომ მის მიერ სიტყვა ἄτομον-ის πρόσωπον-თან მიმართებაში გამოყენება პიროვნულობის მხოლოდ ერთ ასპექტს მოიცავს, კერძოდ კი, *უსიას* კონკრეტული, სპეციფიკური (ἰδικὴ) და განუყოფელი არსებობის იდეას: „რადგან *პროსოპონისათვის* სპეციფიკური *უსიას* მნიშვნელობის მინიჭება იგივეა, რაც მისი ἄτομον-ისათვის მინიჭება“ (ταὐτόν γάρ ἐστιν ἰδικὴ οὐσία τῷ προσώπῳ ἐπί τῶν ἀτόμων λεγομένη).[31]

---

[26] John of Damascus, *Defid. orth.* 1.14 (PG 94, 829A).

[27] ἔχεσθαι ზმნის შესახებ, რომელიც „ვიღაცასთან ურთიერთობას“ ნიშნავს, იხ. Plato, *Laws* 661B. ამ ზმნას დატვირთული შინაარსი აქვს იოანე დამასკელთან.

[28] συντιθεμένων, როგორც აღვნიშნე (იხ. სქ. 24), სიტყვასიტყვით „სხვადასხვა საგანთა გვერდიგვერდ დადგმასა“ და დამატებას ნიშნავს.

[29] Athanasius, *C. Ar.* 1.17 (PG 26, 48A); 1.40 (PG 26, 96A).

[30] Gregory Nys., *Ex com,, not* (PG 45, 177).

[31] Gregory Nys., *Ex com,, not.* (PG 45, 177).

თუ განუყოფელი კონკრეტულობის ასპექტს, რომელსაც ἄτομον ადამიანებზე საუბრის შემთხვევაში იძენს, ღვთაებრივ პიროვნულობაზე გადავიტანთ და მას უპირობოდ მივუსადაგებთ, როგორც უბრალოდ პიროვნებას, შედეგად სამ ღმერთს მივიღებთ. აქ იმავე პრობლემას ვუბრუნდებით: დავრჩებით კი კაბადოკიური თეოლოგიის ერთგულნი, თუ კაბადოკიელ მამათა კაცობრივ პიროვნებაზე ნააზრევს ღვთაებრივ პიროვნულობას მივუსადაგებთ?

თვალში საცემი ფაქტია – და მას ეკლესიის მამათა ნებისმიერი მკითხველი უნდა ითვალისწინებდეს – რომ ოფიციალურ დოგმატურ ლექსიკონში ტერმინი ἄτομον ყოვლადწმიდა სამებასთან მიმართებაში ვერ განვითარდა.[32] განა ეს შემთხვევითია? თუკი *πρόσωπον* და *ὑπόστασις* პატრისტიკულ ნააზრევში *ἄτομον*-ის იდენტურია, რატომ ვერსად ვპოვებთ ღმერთთან მიმართებაში დოგმატურ ფორმულას „ერთი *უსია*, სამი *ატომა*“, რატომ გვხვდება მხოლოდ „ერთი უსია“ ან „სამი პროსოპა ან ჰიპოსტასი“? ცხადია, იმიტომ, რომ გრიგოლ ნოსელის მიერ *ἄτομον*-თან ამგვარად გათანაბრებული *πρόσωπον* ღვთაებრივი პიროვნულობის კონტექსტში არ მოიაზრებოდა. გრიგოლი თავად აწესებს შეზღუდვას, რომ ეს ტერმინი მხოლოდ ადამიანს მიესადაგოს.

რამდენადაც ეს ტერმინ ἄτομον-თან კავშირში სამართლიანია, ასე არ არის კაბადოკიელ მამათა მიერ გამოყენებული სხვა ტერმინების შემთხვევაში, რომლებითაც ისინი ღმერთთან მისადაგებულ პიროვნებას და ჰიპოსტასს ხსნიან. მათ და სხვა ბერძენ მამათა მიერ მათი გავლენით მრავალგზის გამოყენებულ ტერმინებს შორის არის τρόπος ὑπάρξεως და σχέσις. ამას ხაზი უნდა გაესვას. კაბადოკიელები, განსაკუთრებით კი, გრიგოლ ნაზიანზელი და ამფილოქე, რომლებსაც გრიგოლ ნოსელის „მცდარი“ წაკითხვა ან დაპირისპირება ვერ დაბრალდებათ, ღვთაებრივ პირთა განმარტებისას თამამად იყენებენ ამ ტერმინებს, მაგრამ არა ἄτομον-ს. სახელები მამა, ძე და სულიწმიდა „არსებობის *ანუ* (ἤτουν) ურთიერთობის ფორმაზე“ მიუთითებენ.[33] ტერმინ ἄτομον-ს ზუსტად

[32] ამ ტერმინის მიუღებლობა ერთობ საყურადღებო ფაქტია, რადგან ამგვარად აზრი ეკარგება საპირისპიროს დამადასტურებელ ორად ორ მტკიცებულებას, რომლებიც მხოლოდ ლეონტი ბიზანტიელსა (იხ. PG 86, 1305C) და ფსევდოკირილესთან (PG 77, 1149B) გვხვდება.

[33] Amphilochius, *Fragm.* 15 (PG 39, 112). აგრეთვე იხ. Gregory Naz., *Or.* 29 (PG 36, 96): აგრეთვე იხ. Gregory Naz., *Or.* 29 (PG 36, 96): „მამა არც უსიას სახელია და არც ენერგიის, არამედ *სქესისისა*“. თავად გრიგოლ ნოსელი საკუთარი დასკვნების

იმიტომ არიდებენ თავს, რომ πρόσωπον-ისაგან განსხვავებით, მას ურთიერთობის შინაარსობრივი დატვირთვა არ გააჩნია. ეს πρόσωπον-სა და ὑπόστασις-ს შორის განსხვავებაზე საუბრისას იოანე დამასკელის მიერ მითითებული ახსნაა: „ხშირად πρόσωπον-ს ὑπόστασις-საგან იმით განასხვავებენ, რომ πρόσωπον-ს *არსებათა* (τινῶν) *ერთმანეთთან ურთიერთობას* უწოდებენ“.[34] შესაბამისად, ტერმინები, რომელთა გამოყენება ღვთაებრივ პიროვნულობაზე მისანიშნებლად დასაშვებია, არის „პიროვნება“ და „ჰიპოსტასი“, რადგან ისინი *ონტოლოგიური ურთიერთობის* ან *რელაციური ონტოლოგიის* მნიშვნელობას გადმოსცემენ, რაც სიტყვა ἄτομον-ს არ გააჩნია. განა ეს საკმარისი, გინდაც აუცილებელი, საფუძველი არ არის საიმისოდ, რომ გავამართლოთ პიროვნულობის განსაზღვრება ისე, როგორც ის *ღვთაებრივი პიროვნულობის ჭრილში წარმოჩნდება – რელაციურ კატეგორიად, რომელიც „ინდივიდის“ იდეისაგან განსხვავდება*? განა არ არის ეს იმის მიზეზი, რომ დამკვიდრებულ თეოლოგიურ ტრადიციაში არასდროს გვხვდება გამოთქმა „ღმერთი, ერთი *უსია,* სამი *ატომა*“ და, შესაბამისად, არც იმის თქმა შეგვიძლია, რომ სამების პირები სამი „ინდივიდია“?

ამგვარად, ამ დისკუსიის მიღმა არსებულ რეალურ პრობლემასაც მივადექით. სიტყვებზე კამათი მხოლოდ ფილოლოგიისა და ისტორიისათვის არის მნიშვნელოვანი. თეოლოგია სარწმუნოების ფუნდამენტურ საკითხებს ეხება. რაც ამ დისკუსიის მიღმა ფუნდამენტურ საკითხად მესახება – და ეს ერთადერთი მიზეზია საიმისოდ, რომ ამ დისკუსიაში საერთოდაც ვმონაწილეობ – არის შემდეგი: *ჩვენ, თეოლოგები, კაცობრივი პიროვნულობის კონცეფციაზე მსჯელობისას ღმერთზე მოძღვრებას უნდა დავეყრდნოთ თუ ადამიანის პიროვნებისას*? თუ ჩვენს კონცეფციას კაცობრიობაზე დაკვირვებით ჩამოვაყალიბებთ, მაშინ თავს ვერ ავარიდებთ პიროვნულობის ინდივიდუალიზმთან, თვისებათა კრებულთან, ცნობიერების ცენტრსა და სხვასთან გაიგივებას, რასაც, ჩემი კრიტიკოსი აზრით, თითქოსდა კაბადოკიელები აკეთებენ. სხვა მხრივ, თუ ამ თეზისს ყოვლადწმიდა სამების მიხედვით ჩამოვაყალიბებთ, შედეგი სხვანაირი იქნება. ღვთაებრივი პიროვნულობისათვის, რომელიც *სრულად* და *ექსკლუზიურად* ურთიერთობით „მყოფობის გვარად“ განისაზღვრება,

---

შეჯამებისას ნაშრომში Gregory of Nyssa, *Ex com. not.* (PG 45, 185), ერიდება ἄτομον-ის გამოყენებას სამებაზე საუბრისას: „მაშასადამე, ჩვენ ვსაუბრობთ ერთ ღმერთზე, ყოვლის შემოქმედზე, თუმცა ის მამის, ძისა და სულიწმიდის სამ პროსოპად ანუ ჰიპოსტასებად განიხილება“.

[34] John of Damascus, *Haer.* 7 (PG 94, 749C).

დაუშვებელია ინდივიდუალიზმი, იმ გაგებით, რომ ის თვითაღქმადი არსებაა, დამატებასა და კომბინაციას ექვემდებარება, ცნობიერების ცენტრია და ბუნებრივი და ზნეობრივი თვისებების ერთობლიობაა. პიროვნულობის ამგვარი დახასიათება, როდესაც კაბადოკიელები მას *ლოგიკური* და არა *თეოლოგიური* ანალოგის კონტექსტში იყენებენ, მკაფიოდ მიუთითებს კაცობრივ პიროვნულობაზე და ის ღვთაებრივ პირებზე არ გადააქვთ. ღვთაებრივ პიროვნულობასთან ამგვარი დახასიათების ნებისმიერი მისადაგება კაბადოკიელთა ნააზრევის მხოლოდ უხეში დამახინჯება როდი იქნებოდა. პარადოქსი ისაა, რომ ეს, იმავდროულად, პატრისტიკული აზრის ნამდვილი და არა წარმოსახვითი თანამედროვე ეგზისტენციალისტური ფილოსოფიისადმი დამორჩილების ტოლფასია. სწორედ თანამედროვე ეგზისტენციალისტური პერსონალიზმია ის, რაც უარყოფს იმას, რის გაკეთებასაც ჩემს ნაშრომებში მე ვცდილობ, კერძოდ, პიროვნების იმგვარი კონცეფციის შემუშავებას, რომელიც *ღვთაებრივ* და არა კაცობრივ პიროვნულობას ასახავდა.

დაბოლოს, კაბადოკიელთა არასწორ წაკითხვას სულაც არ ნიშნავს, თუკი ვამბობ, რომ პიროვნება, სამების ჭრილში, ურთიერთობათაგან დამოუკიდებლად განხილული იდენტობის თვალსაზრისით, „ინდივიდი“ არ არის, ან „ცნობიერების ღერძია“, ან ბუნებრივ თუ ზნეობრივ თვისებათა შეთანხმებაა, ან რიცხვია, რომელიც შეიძლება მიმატებას ან კომბინირებას დაექვემდებაროს. ამის საპირისპიროდ, პატრისტიკული ნააზრევი უხეშად მახინჯდება, თუკი სამებაზე გადმოტანილია ანალოგიები ადამიანური პიროვნულობიდან, რომელსაც კაბადოკიელი მამები, როგორც თავად ამბობენ, ამ ანალოგიათა ნაკლოვანებისა და „ენობრივი შეზღუდულობის“ გასააზრებლად მიმართავენ. ამ ნაკლოვანებათა მოშველიება, რადგან პიროვნულობის ჩემეული მოსაზრება მათ არ ასახავს, არათუ უვარგისი კრიტიკაა, არამედ არამედ წმინდა მამათა მცდარ წაკითხვას ნიშნავს.

რაც შეეხება პიროვნების ჩემეულ კონცეფციაზე თანამედროვე ეგზისტენციალისტური ფილოსოფიის გავლენას, ამგვარი კრიტიკა სრულიად არ ითვალისწინებს თვალსაზრისს, რომელთან დაკავშირებითაც პატრისტიკული თეოლოგია და თანამედროვე ეგზისტენციალისტური ფილოსოფია ერთმანეთისაგან ფუნდამენტურად განსხვავდება. ამ ფილოსოფოსებთან პერსონალიზმი არასოდეს ეფუძნება რაიმე სხვა წყაროს, თუ არა მოძღვრებას ადამიანზე. სწორედ ეს არის ის, რაზეც მე გაუთავებლად უარს ვამბობ მაშინ, როდესაც საპირისპიროს მაბრალებენ და ეს სწორედ რომ კაბადოკიელთა „არასწორად გაგების“ ბრალია!

მეც და კაბადოკიელებიც (თუ მათ სწორად გავიგებთ) ხაზს ვუსვამთ იმას, რომ ადამიანურსა და ღვთაებრივ პიროვნებებს შორის ნებისმიერი „ნაკლულევანი“ ანალოგიის მიუხედავად, ჭეშმარიტი პიროვნულობა მხოლოდ ისაა, რასაც ჩვენ არა კაცობრიობაში, არამედ სამებაში ვაკვირდებით და ეს *გამორიცხავს* ინდივიდუალიზმს, ცნობიერ სუბიექტურობას, ბუნებრივ და ზნეობრივ ხარისხთა შეთანხმებას, დამატებას, კომბინაციასა და ა.შ. თუ *კაცობრივი პიროვნულობის მისწრაფებათა და ტრაგიკულ მარცხთა დაკვირვების კვალად*, ამ ელემენტთაგან ზოგიერთს თავის პერსონალიზმში თანამედროვე ეგზისტენციალიზმიც უარყოფს, ეს იმის ნიშანი როდია, რომ ის ზემოქმედებს მათზე, ვინც კაბადოკიელთა და ჩემ მსგავსად პერსონალიზმის მოდელად სამებას იღებს. მხოლოდ ძალზე ზერელე დამკვირვებელი თუ იტყვის, რომ თანამედროვე ფილოსოფიასთან ერთგვარი დიალოგი, გადაკვეთის წერტილები და გინდაც ფუნდამენტური განსხვავებები მისი „გავლენით“ აიხსნება.[35]

[35] იხ. ზემოთ, თავი III, II, 5. საკითხზე შემდგომი დისკუსიისათვის იხ. A. Papanikolaou, 'Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise?', p. 604f. ეს საკითხი უფრო ვრცლადაა განხილული ჩემს სტატიაში 'The Being of God and the Being of Anthropos', *Synaxi* 37 (1991), pp. 11-35 (ბერძნ.).

თავი V

პნევმატოლოგია და პიროვნების მნიშვნელობა: კომენტარი მეორე მსოფლიო კრებაზე

შესავალი

თემა, რომელსაც ეს თავი მოიცავს საკმაოდ ვრცელია და თანამედროვე კვლევებში მას საკმარისი ყურადღება ეთმობა. ასე რომ, ხელახალი განხილვის ნებისმიერი მცდელობა ან მიღწეული შედეგების გამეორებამდე მიგვიყვანს, ან საერთოდაც ფუჭი შრომა აღმოჩნდება. ჩემი ამოცანა სულაც არ არის, დოგმატის კვლევაში სამეცნიერო წვლილი შევიტანო, არც ის, რომ სტუდენტთა მსგავსად ვინმეს ლექცია წავუკითხო. ცხადია, სამეცნიერო კვლევათა შედეგებს დავეყრდნობი, თუმცა ჩემი მიზანი მაინც კონსტანტინოპოლის კრებაზე (381 წ.) აღიარებული სულიწმიდის ღვთისმეტყველების *ინტერპრეტაციაა*. იმავდროულად, ეკუმენური ვითარებაც უნდა გავითვალისწინოთ – ეკლესიის თანამედროვე პრობლემები და მისწრაფებები. ამიტომაც ამ თავში წარმოდგენილი მსჯელობა, ძირითადად, სისტემური კვლევა იქნება, ორიენტირებული ისტორიულ მოვლენათა მიღმა არსებულ საკითხებზე.

თუმცა იმისათვის, რომ გამოვხშიროთ სულიწმიდის საკითხზე კონსტანტინტინოპოლის კრების მოძღვრებასთან დაკავშირებული ძირითადი პრობლემები, უფრო ღრმად უნდა გავაანალიზოთ ისტორიული ვითარება, რომელიც კრებას ფონად გასდევდა. სულიწმიდის რწმენის გადმოცემისას კონსტანტინოპოლი მეტად სიტყვაძუნწია. კონსტანიტინოპოლმა ნიკეის კრებაზე ჩამოყალიბებული ფორმულირება განავრცო და დააზუსტა, მაგრამ ღვთისმეტყველება, ამ სიტყვის პირდაპირი გაგებით, მაინც არ შემოგვთავაზა. ამის გამო, პრობლემის არსში გასარკვევად, იძულებულნი ვართ, კრების მიღმა არსებული წყაროები განვიხილოთ. ჩვენი კვლევის მიზნიდან გამომდინარე, ისინი შემდეგ ჭრილში უნდა განვიხილოთ:

(ა) კონსტანტინოპოლის კრების მამათათვის საჭირბოროტო *საკითხთაგან* 325-381 წლებში რომლები იყო *გადამწყვეტი*? სიტყვებით „საკითხები“ და „გადამწყვეტი“ ხაზს ვუსვამ იმას, რომ ვრცელი ისტორიული მასალის მიმართ მიდგომა შერჩევითი იქნება. არაერთ პრობლემას, რომელიც ჩვენი მიზნისათვის უმნიშვნელოდ მიგვაჩნია, გვერდი უნდა ავუაროთ, თუმცა მათ გამოვარჩევთ არა შემთხვევითად,

არამედ ზედმიწევნითი ანალიზით: მაშ, საკვლევ თემასთან დაკავშირებით, *რა იყო კრებისათვის მართლაც მნიშვნელოვანი*?

(ბ) როგორი იყო ის კონცეპტუალური მექანიზმები ან საღვთისმეტყველო იდეები, რომლებიც ნიკეისა და კონსტანტინოპოლის კრებათა შორის აღმოცენდა და 381 წელს წმინდა მამებს თავიანთი პნევმატოლოგიური კონცეფციის ფორმულირებაში დაეხმარა? ბრძოლები, რომლებითაც აღბეჭდილი იყო ნიკეის კრების შემდგომი პერიოდის საეკლესიო ცხოვრება, შემოქმედებითი თვალსაზრისით, ერთობ ნაყოფიერი აღმოჩნდა. პოსტნიკეურმა გენერაციამ, რომელმაც კაბადოკიელ მამათა მსგავსი შემოქმედებითად მოაზროვნე თაობა შვა, თეოლოგიასა და ფილოსოფიაში ახალი იდეები შეიტანა და მათ გარეშე მეორე მსოფლიო კრების პნევმატოლოგიის სათანადო გააზრება წარმოუდგენელიც კი არის. არცთუ ხშირია ისტორიაში იმგვარი შემოქმედებითი აღმაფრენით აღსავსე პერიოდები, როგორიც 325-381 წლები იყო. კონსტანტინოპოლის პნევმატოლოგიის ინტერპრეტაცია ამ იდეათა გაუთვალისწინებლად მართლაც შეუძლებელია.

დაბოლოს, კონსტანტინოპოლის დოქტრინის ჩვენეული ინტერპრეტაცია დღევანდელ ეკუმენურ ვითარებას უნდა დავუკავშიროთ. რა მხრივაა საგულისხმო მეორე მსოფლიო კრება სულიწმიდის ჩვენეული რწმენის თვალსაზრისით? რა არის დღემდე აქტუალური იმ საკითხთაგან, რომლებიც 381 წელს ეკლესიის მამებს აღელვებდათ? რამდენად განაპირობებს მათი მოძღვრება ჩვენს სააზროვნო ველს და უნდა ვესწრაფოდეთ თუ არა კვლავაც მათი მრწამსის გაგება-აღიარებას? საუკუნეების განმავლობაში, განსაკუთრებით, აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიებისთვის, სწორედ პნემატოლოგიური დავა იყო განხეთქილების მიზეზი. ის ატმოსფერო, რომელიც დიდხანს იყო გაბატონებული, ამა თუ იმ საკითხს გადაჭარბებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა, ხოლო გვიანდელი პერიოდის სამშვიდობო ტენდენციები ნაკლებად წარმოაჩენდა იმას, თუ რა შეიძლებოდა ყოფილიყო არსებითი ან მხოლოდ „თეოლოგუმენა“ (კერძო საღვთისმეტყველო შეხედულება – მთარგმ.). ახლა კი, ისტორიული თვალსაზრისით, გადამწყვეტი მომენტია, როდესაც პნევმატოლოგიურ დებატებში მონაწილე ყველა მხარე, კეთილი ნებითა და ერთობის სურვილით აღვსილი, ერთმანეთის ყურისგდებას ცდილობს. კრების პნევმატოლოგიური მოძღვრების შესწავლა ისე უნდა წარიმართოს, რომ ტრადიციისადმი ჩვენი ერთგულება განამტკიცოს და დაგვეხმაროს, ჩავწვდეთ არა ოდენ სიტყვებს, არამედ სიღრმისეულ საზრისსა და ეგზისტენციალურ მიზანსწრაფვას. ეს თავი მეორე მსოფლიო კრების

ხელმეორე გააზრების მცდელობაა, რომელიც წარსულისადმი ერთგულებასა და არა სიტყვათა თუ ფორმულირებათა მონურ მორჩილებას გულისხმობს.

I. ნიკეიდან კონსტანტინოპოლამდე: მნიშვნელოვანი საკითხები და ახალი საღვთისმეტყველო იდეები

1. „შექმნილსა“ და „შეუქმნელს“ შორის დიალექტიკური ურთიერთმიმართების დამყარება

არიანელობა მოწმენდილ ცაზე მეხის გავარდნასავით არ ყოფილა. მისი გაჩენა გადაჯაჭვული იყო იმ მნიშვნელოვან პრობლემასთან, რომლის წინაშეც ეკლესია მაშინ აღმოჩნდა, როდესაც გვიანი ანტიკურობის განათლებულ და ფილოსოფიურად მოაზროვნე ელინთათვის სახარების ქადაგებას შეუდგა. ეს საკითხი შეიძლებოდა ღმერთისა და სამყაროს ურთიერთობის პრობლემამდე დაგვეყვანა. და მაინც, რამდენად დიალექტიკურია ამგვარი ურთიერთმიმართება? ძველი ბერძნებისათვის სამყაროსა და ღმერთს შორის ერთგვარი ონტოლოგიური ნათესაობა (*სინგენეია*) არსებობდა. ამგვარი სიახლოვის იდეა გამოიხატებოდა ან გონის (*ნუსის*) ცნებით, რომელიც საერთო იყო ღმერთისა (*უზენაესი გონი*) და ადამიანისათვის, ან კიდევ აზრის (*ლოგოსის*) კონცეპტით, რომელიც, როგორც კოსმიური და ღვთაებრივი მაკავშირებელი, განსაკუთრებით სტოიკოსებისათვის, ღმერთსა და სამყაროს აერთიანებდა.[1] ქრისტესა და მეოთხე სახარების ლოგოსის ელინურ ლოგოსთან გაიგივება, რასაც, იუსტინეს მსგავსად, სხვაც მრავალი ცდილობდა, ჩქმალავდა სირთულეს, რომელიც შეუმჩნეველი რჩებოდა, სანამ ღმერთისა და სამყაროს ურთიერთმიმართების საკითხმა დიალექტიკური პრობლემის სახე არ

[1] განსახილველი საკითხის სირთულის მიუხედავად, შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ კლასიკური ბერძნული აზროვნება არსებითად არასოდეს დაშორებია *ყოფიერებისა* და *აზროვნების* გაერთიანების ადრეულ სოკრატემდელ ტენდენციას. იხ., მაგ., Parmenides, *Fragm.* 5d,7; შდრ. Plato, *Parmen.* 128b. ამგვარი ფუნდამენტური ონტოლოგიური მონიზმი (თუმცაღა „არსის მიღმიერ“ პლატონურ „სიკეთეში“ ან არისტოტელეს „ღმერთ-გონებაში“ ტრანსცენდენტურობის ელემენტი ყოველთვის შეიმჩნეოდა) შენარჩუნებულია ნეოპლატონიზმამდე, რომლისთვისაც ერთი, გონება და ყოფიერება განუყოფელ ერთიანობას აყალიბებს. იხ., მაგ., Plotinus, *Enn.* V.I.8. თავდაპირველი ბერძნული მონიზმის შენარჩუნების შესახებ იხ. C.J.de Vogel, *Philosophia I. Studies in Greek Philosophy* (Philosophical Texts and Studies 19,1), 1970, pp. 397-416.

მიიღო.[2] იუსტინეს შემდეგ არაერთი თაობა მიიჩნევდა, რომ ლოგოსი (ქრისტე) იყო პროექცია (*პრობოლე*) ღმერთისათვის, ამა თუ იმ სახით ყოველთვის დაკავშირებული სამყაროს არსებობასთან.[3] ორიგენეს მცდელობამ, ლოგოსი კვლავ თვით ღმერთის არსებობაში მოეაზრებინა, ამ საკითხს ნათელი დიდად ვერ მოჰფინა,[4] რადგან ის ერთგვარი მარადიული შესაქმის არსებობას უშვებდა. ამგვარად, წამოიჭრა საკითხი, ხომ არ იქნებოდა სინამდვილეში მართებული, განგვეხილა ლოგოსი მარადიულობის თვალსაზრისით, რომელიც, თავის მხრივ, დაკავშირებული იქნებოდა სამყაროს საუკუნო არსებობასთან.[5] სწორედ ამიტომ არიანელებსაც, რომლებსაც სურდათ, ლოგოსი არა ღმერთთან, არამედ ქმნილებასთან დაეკავშირებინათ და მათ მოწინააღმდეგეებსაც მოსაზრებათა დასაბუთებისას ორიგენე ერთნაირად შთააგონებდა.

ამგვარად, არიანელობამ ყურადღება ღმერთისა და სამყაროს ონტოლოგიურ ურთიერთმიმართებაზე გაამახვილა და ეკლესია აიძულა, უფრო ღრმად გაეაზრებინა, რომ ღმერთსა და ქვეყნიერებას, შემოქმედსა და ქმნილებას შორის არც ონტოლოგიური ნათესაობა (*სინგენეია*) და არც რაიმე შუალედური არსებობდა. შეუძლებელია, რომელიმე ქმნილება შექმნილიც იყოს და შეუქმნელიც. ღვთის ლოგოსი ან შექმნილია, ან შეუქმნელი. ქმნილებისა და შემოქმედის აღრევა, როგორც ღვთისმეტყველების, ასევე ლოგიკის თვალსაზრისით, ყველაზე მიუტევებელი შეცდომაა.[6] ამ მეთოდოლოგიური პრინციპის თაობაზე არიანელებმა და

---

[2] იუსტინემ რომ ეს პრობლემა ვერ გადაჭრა, ცხადი ხდება არა მხოლოდ მისი კარგად ცნობილი *ლოგოს სპერმატიკოსის* (თესლოვანი სიტყვა-აზრი – მთარგმ.) იდეიდან, არამედ ძირითადად მისი რწმენიდან, რომ ღმერთსა და ადამიანს შორის ნათესაობა (*სინგენეია*) გონების მეშვეობით მყარდება, რაც ადამიანს შესაძლებლობას აძლევს, „უჭვრიტოს“ (*კათორან*) იმ ყოფიერებას, რომელიც ყველა გონიერი არსების (*ნოეტონ*) მიზეზია. იხ. *Dial.* 3-4 (PG 6, 481D-484B).

[3] ამის შესახებ იხ. J. Danielou, *Message evangelique et Culture hellenistique,* 1956, pp. 317ff.

[4] ბუნდოვანება განსაკუთრებით იგრძნობა ორიგენეს შემდეგ გამონათქვამებში: „უნდა ითქვას... რომ ღმერთი (მამა) არის ღმერთი თავისთავად (αὐτοθεὸς)... და ყველაფერი, რაც არსებობს მის გარეთ, ვინც არის ღმერთი თავისთავად, არის მასთან წილმქონეობით განღმრთობილი და ამიტომ მას უნდა ვუწოდოთ არა ὁ Θεὸς, არამედ θεὸς. ეს სახელი სრულად ეწოდება მთელი ქმნილების პირმშოს, როგორც პირველს ღმერთთან (πρὸς τὸν Θεὸς)... სხვები არიან θεοί, მის ხატად შექმნილნი, როგორც პირველსახის ხატები (εἰκόνες). და კვლავ, ამ მრავალ ხატს შორის წინასახოვანი ხატი არის ლოგოსი, რომელიც არის ღმერთთან (πρὸς)“ (*In Jo.* II.2 (PG 14, 108-109).

[5] ამ საკითხის განხილვისათვის შდრ. G. Florovsky, „The Concept of Creation in St Athanasius,“ in *Studia Patristica* IV (ed. F.L. Cross), 1962, pp. 36-57.

[6] ამ არგუმენტს ხშირად იმეორებს ათანასე *ეპისტოლეებში სერაპიონის მიმართ* (მაგ., I.20-22f) და ასევე ბასილი დიდი ნაშრომში სულიწმიდის შესახებ.

ნიკეის კრების მომხრე ეკლესიის მამებმა უსიტყვო შეთანხმებას მიაღწიეს: ქრისტეს შეუქმნელობის დადასტურების შემთხვევაში, დამტკიცებულად ჩაითვლებოდა, რომ ის ღმერთია და პირიქით.

ცნობილია, რომ ნიკეის კრებაც და თვითონ ათანასეც ქმნილისა და შეუქმნელის დიალექტურობის გამოვლენას ცდილობდნენ. სწორედ ამას გამოხატავდა *სუბსტანციასთან* დაკავშირებული ტერმინების (*უსია, ფისისი*) გამოყენება. ლოგოსის არსებობა სათავეს იღებს ღმერთის სუბსტანციიდან, ის მისი თანაარსია და, შესაბამისად, არ არის ქმნილება.[7] სუბსტანცია იყო უმაღლესი ონტოლოგიური კატეგორია, რომელიც მიუთითებდა, რომ რაღაც არსებობს და, იმავე დროს, არის *ის, რაც არის* და არა რაღაც სხვა.[8] ათანასე და ნიკეელები მას, როგორც ამას ზოგიერთი ისტორიკოსი ვარაუდობს, საიმისოდ როდი იყენებდნენ, რომ სპეკულაციური ან მეტაფიზიკური თეოლოგია შეექმნათ. ეს ღმერთისა და სამყაროს დიალექტიკას გამოხატავდა. *ჰომოუსიოსი* (თანაარსი) ნეგატიური დებულებაა, რომელიც გვატყობინებს იმას, რაც ლოგოსი არაა, კერძოდ, არაა ქმნილება ანუ ეს არ არის პოზიტიური კონცეპტი, რომელიც ღმერთის არსებობაზე რაიმეს გვეუბნება. თუკი სუბსტაციალისტური ფრაზეოლოგია ქმნილ-არქმნილის დიალექტიკისაგან განყენებულად იხმარება და საღვთო მეტაფიზიკის საფუძვლად იქცევა, თავდაპირველი კონტექსტიც მხედველობიდან იკარგება. როგორც დავინახავთ, ეს სულიწმიდის მოძღვრებასთან უშუალო კავშირშია.

2. სუბსტაციალისტური ტერმინოლოგიის კრიტიკა და პიროვნების კონცეფციის წარმოშობა

თანაარსის ცნება, რომელიც ნიკეის კრებამ დაადგინა, კრების მომხრეთათვის ერთგვარ ხელშეუხებელ სიწმინდედ იქცა, ეკლესიის ერთიანობის აღდგენის მოსურნეთათვის კი – გაუთავებელი დავისა და შემდგომ განხეთქილებათა მიზეზად. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ ყოველივე ზემოთქმული არ იყო დაკავშირებული იმასთან, რომ ამ ტერმინით აღიწერებოდა ღმერთის ყოფიერება, როგორც ასეთი, სხვაგვარად რომ

[7] მაგ., Ath., *C. Ar.* II.2; 20 (PG 26, 149f.; 188C-189B) და ა.შ.

[8] „სუბსტანციის“ ცნების მნიშვნელობის შესახებ იხ. C. Stead, *Divine Substance,* 1977. ამ საკითხის მნიშვნელოვანი განხილვისათვის შდრ. D.M. Mackinnon, „Substance in Christology: A Cross-bench View,“ in S.W. Sykes and J.P. Clayton (eds.), *Christ, Faith and History* (Cambridge Studies in Christology, 1972), pp. 279-300.

ვთქვათ, ის საღვთო მეტაფიზიკისათვის არ გამოიყენებოდა. სიტყვა *არსი* (უსია) მხოლოდ მიანიშნებდა, რომ ძე ღმერთია (და არა ქმნილება) და არაფერს ამბობდა იმაზე, თუ როგორ ხდება ეს ან საერთოდაც რას ნიშნავს ღმერთის არსებობა, როგორც ასეთი (მაგალითად, მისი ერთობა და ა.შ.). ამ ტერმინის სხვაგვარ გამოყენებაზე ვერც ათანასესთან წავაწყდებით რაიმეს და ვერც იმავე ასწლეულში მოღვაწე რომელიმე სხვა მამასთან. ზემოთ ნახსენები მიზნებისათვის *უსიას* გამოყენება გვიანდელი მოვლენაა და ჩვენთვის საინტერესო პერიოდთან შეხება არა აქვს.

ეს მნიშვნელოვანი დაკვირვებაა, რომელიც დაგვეხმარება, *თანაარსის* სულიწმიდისათვის მისადაგებისას წმინდა ბასილი დიდისა თუ სხვა ღვთისმეტყველთა ყოყმანის მიზეზი გავიგოთ. უნდა ითქვას ისიც, რომ ამგვარი მერყეობა, კონსტანტინოპოლელ მამათა შემთხვევაში, მტკიცე და აშკარა უარში გადაიზარდა.[9] ვინაიდან ყოველივე ეს მეორე მსოფლიო კრების პნევმატოლოგიასთან უშუალოდ იყო დაკავშირებული, თავისთავად იბადება კითხვა: რა აეჭვებდა ბასილი დიდს და რატომ ამჯობინა კრებამ ამ კონტექსტში ასე აშკარად ამ ტერმინის გაუქმება? პასუხი მასზე, როგორც დავრწმუნდებით, მხოლოდ ისტორიკოსებისათვის როდი არის საინტერესო.

წმ. ბასილის პნევმატოლოგიის მკვლევრები ამგვარ მიდგომას ტაქტიკურ სვლად მიიჩნევდნენ და შემდეგ ახსნას უძებნიდნენ:[10] ბასილს

---

[9] უაღრესად მნიშვნელოვანია, რომ კონსტანტინოპოლელი მამები ერიდებოდნენ სულიწმიდაზე მსჯელობისას *თანაარსის* გამოყენებას, თუმცა აგრძელებდნენ ძის ასეთად მოხსენიებას, შესაძლოა, იმიტომაც, რომ ამ ტერმინს წმინდა ათანასესთან დიდი წონა ჰქონდა. ამგვარად, მათ შეგნებულად გამოტოვეს მრწამსიდან ნიკეის კრების გამონათქვამი: „რაც ნიშნავს მამის არსისგან“ (τοὐτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς). ამის სანაცვლოდ მათ უბრალოდ დაწერეს: ძე არის „მამისაგან შობილი უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა“ (ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων αἰώνων). ამგვარი გამოტოვება, ცხადია, მრავლის მთქმელია: სუბსტანციალისტურ ენას ღვთისმეტყველებაში, უეჭველად კაბადოკიელთა გავლენით, თანდათან პიროვნების ენა ჩაენაცვლა და, როგორც დავინახავთ, ეს მხოლოდ ტაქტიკური სვლა არ იყო. რაც შეეხება სულიწმიდის მიმართ თანაარსის გამოყენებისას ბასილის ორჭოფობას, ამას მისი თანამედროვენიც ამჩნევდნენ და აკრიტიკებდნენ. იხ. Gr. Naz., *Ep.* 58 (PG 37, 113C-116B) და *Or.* 43.69 (PG 36, 589BC).

[10] თეორია, რომლის მიხედვითაც სულიწმიდის თანაარსობაზე მსჯელობისას ბასილის დუმილი აიხსნება „დოგმატისა“ და „კერიგმას“ (ბერძ. ქადაგება – მთარგმ.) განსხვავებით, ამათგან კი უკანასკნელი საჯაროა, ხოლო პირველი – არა, წამოაყენა ჯონსტონმა (C.F.H. Johnston, *The Book of St Basil the Great... on the Holy Spirit,* 1892, pp. 127-28) და განავითარა დორისმა (H. Dörries, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas,* 1956, pp. 121-28 და 181-83). თეორიის შესახებ, რომლის თანახმადაც ბასილის ამგვარი მიდგომა „სამოძღვრო განგებულებით“

სწამდა სულიწმიდის ერთარსობა, მაგრამ სურდა ყველა, ვისაც ამგვარი ფორმულირება მიუღებლად მიაჩნდა, მართლმადიდებლობისაკენ გადმოებირებინა. ამგვარი ინტერპრეტაცია, ცხადია, სრულიად მართებულია და, როგორც ვნახავთ, დღესაც მრავალი დასკვნის გაკეთების საშუალებას იძლევა, თუმცა ბასილისა ან კონსტანტინოპოლის კრების პოზიციას სრულად ვერ ასახავს – საღვთისმეტყველო სიღრმეს, რომლითაც იმ ეპოქის მამათა ნააზრევი გამოირჩევა, უბრალო დიპლომატიამდე ვერ დავიყვანთ. სწორედ ამიტომ გამოვყოფდი ორ ფაქტს, რომლებიც ტაქტიკურ ინტერესებს სცილდება და იმ სიღრმისეულ მიზეზებს ასახავს, რომლებიც ნიკეისა და კონსტანტინოპოლის კრებათა შორის პერიოდს მსჭვალავს.

პირველ რიგში, ბასილის პოზიცია არ გულისხმობს, რომ მას სულიწმიდასთან მიმართებაში *თანაარსის* გამოყენება აუცილებლად არ მიაჩნია. ბასილის განცხადება გაცილებით პოზიტიურია: *თუ ვაღიარებთ, რომ სულიწმიდა ქმნილება არ არის, მაშინ სულიწმიდის „თანაარსად“ აღიარება საჭირო არაა.*[11] ეს განამტკიცებს ჩემს მოსაზრებას, რომელიც ზემოთ გამოვთქვი: ღვთისმეტყველებაში სუბსტანციის ცნების გამოყენების ნამდვილი და, შესაძლოა, ერთადერთი მიზეზი ისაა, რომ დავიცვათ, რასაც აქ ქმნილებისა და შეუქმნელის დიალექტიკა ვუწოდეთ.[12] თუკი ამას ვაღიარებთ, გასარკვევი ისღა რჩება, თუ სად უნდა მოვათავსოთ სულიწმიდა -- ქმნილებისა თუ შეუქმნელის სფეროში. თუკი ამ კითხვას ვუპასუხებთ, საჭირო აღარ იქნება ტერმინი *თანაარსი*, რომელიც ნიკეის კრების გამო სიწმინდედ იქნა მიჩნეული. ბასილმა და კონსტანტინოპოლის კრების მამებმა დიდი სითამამე გამოიჩინეს, როდესაც ეკლესიის

აიხსნება, იხ. B. Pruche, *Basile de Cesaree: Sur le Saint-Esprit* (Sources chretiennes, 17 bis), 1968, pp. 94-110.

[11] იხ. Bas., *Ep.* 113 და 114 (PG 32, 525B-529B). თანაზიარებაში დასარჩენად საჭიროა ნიკეის მრწამსის მიღება. ამას გარდა, აუცილებელია სხვა რამეც – აღიარება, „რომ სულიწმიდა არ არის ქმნილება“. იხ. ასევე *Ep.* 140 (PG 32, 585C-589A).

[12] მაგალითად, საინტერესოა, როგორ პარაფრაზირებას უკეთებს წმ. გრიგოლ ნოსელი *თანაარსს* სამებაში არსის პიროვნებასთან შეპირისპირებისას: სულიწმიდა არის „მისი ბუნებით შეუქმნელი ერთობაში მყოფი მამასა და ძესთან და, სხვა მხრივ, მათგან განსხვავებული მისი საკუთარი თვისებებით (γνωρίσμασι)... ერთი არის მამასთან იმით, რომ *შეუქმნელია*, ხოლო მისგან გამოყოფილია იმით, რომ არ არის მამა; არის ერთი ძესთან, რადგან *ორივე შეუქმნელია* და თავის არსს ორივე ღმერთისაგან იღებს და ა.შ.“ (*C. Eunom.* 1.22; PG 45, 355f.). ამრიგად, გრიგოლისათვის ღვთის არსი ასახავს სამების პირთა ერთობას არა *როგორც ასეთს, არამედ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მიუთითებს შექმნილ და შეუქმნელ რეალობათა დიალექტიკაზე.* მსჯელობა თავისთავად ღვთის არსზე არათუ მხოლოდ არ ხდება, არამედ ბერძნულ პატრისტიკულ ნააზრევში დაუშვებელიც არის.

სიმშვიდისა და ერთობის მისაღწევად ეს ტერმინი არ გამოიყენეს. საკმარის შემოქმედებით უნარზე მიუთითებს ის ფაქტიც, რომ მათ გამოკვეთეს და მხარი დაუჭირეს *თანაარსის* დოგმატურ საზრისს – რწმენას, რომ შექმნილისა და შეუქმნელის აღრევა დაუშვებელია, ხოლო სულიწმიდა შეუქმნელი სფეროს კუთვნილებაა.

ამას გარდა, სულიწმიდის *თანაარსობასთან* დაკავშირებით, წმ. ბასილის მდუმარების შესახებ შეიძლება რაღაც მეტიც ითქვას. თუ ყურადღებით წავიკითხავთ ბასილის თხზულებას *სულიწმიდის შესახებ* (*De Spiritu Sancto*) და მის ეპისტოლეებსაც გავეცნობით, შევნიშნავთ, რომ ღმერთის ერთობაზე საუბრისას იგი უპირატესობას სუბსტანციას კი არა, სხვა ტერმინებს ანიჭებს. შეიძლება გავკადნიერდეთ და ვთქვათ, რომ ბასილს დიდად არ ხიბლავს ეს ტერმინოლოგია და უმჯობესად მიაჩნია, ღმრთეების ერთობაზე საუბრისას ყოველთვის *კოინონია* (ბერძ. თანაზიარება – მთარგმ) გამოიყენოს.[13] საამისოდ საკმარისად საფუძვლიანი მიზეზი არსებობს.

როგორც ვიცით, ბასილი ერთ-ერთი იყო იმ აღმოსავლელთაგან, რომლებიც წმინდა სამების თითოეული პიროვნების განსაკუთრებულ ონტოლოგიურ მთლიანობას გულმოდგინედ იცავდნენ. შიში საბელიანიზმისა, რომელმაც ეს ონტოლოგიური მთლიანობა დაანგრია, როგორც ბევრ მის აღმოსავლელ თანამედროვეში, მასშიც ღრმად იყო გამჯდარი.[14] ამ შიშების დაძლევაში ტერმინი *თანაარსი* მას ვერ

---

[13] იხ. მაგალითად, *De Sp. S.* 18 (PG 32, 194C): „(ღმერთის) ერთობა არის κοινωνία τῆς Θεότητος“; შდრ. 153A, 156A. საფუძვლიანი კვლევა უჩვენებს, რომ ბასილთან ὁμοούσιος შეიძლება გამოიხატოს ისეთი გამონათქვამებით, როგორებიცაა οἰκεία καί συμφυής καί ἀχώριστος κοινωνία ან κοινωνία κατὰ φύσιν და ა.შ., სხვაგვარად რომ ვთქვათ – სიტყვით κοινωνία. იხ. *De Sp. S.* 63 (Sources chretiennes, 17 bis, 1968, p. 474); *C. Eun.* 11.12 (PG 29, 593C) და ა.შ. ამ თემაზე იხ. A. Jevtich, 'Between the "Nicaeans" and the "Easterners". The "Catholic" Confession of St Basil', *St Vladimir's Theological Quarterly* 24 (1980), p. 244. განსხვავებით *უსიასაგან* (არსი), ტერმინი *კოინონია* (თანაზიარება) შეიძლება გამოიყენებოდეს ფართო მნიშვნელობით და აღნიშნავდეს *დიდებისა და ღირსების თანაზიარებას*, რაც ბასილისათვის ესოდენ მნიშვნელოვანია ან გულისხმობდეს *ჰიპოსტასების განყოფას*, რაც მისი ღვთისმეტყველებისათვის ასევე ფუნდამენტურია. ეს უკანასკნელი განსაკუთრებით კარგად ჩანს 38-ე ეპისტოლეში, სადაც ავტორი გამუდმებით აზუსტებს ტერმინებს οὐσία და φύσις სიტყვებით – τὸ κοινόν, ἡ κοινότη, ἡ κοινωνία.

[14] ამავე მიზეზით, ბასილი ჩივის, რომ დასავლელები ვერ აცნობიერებენ საბელიანიზმის საფრთხეს, რომელიც მარკელოს ანკვირელის ღვთისმეტყველებიდან მოდის (*Ep.* 69). იგივე პრობლემა აშკარად შეიმჩნეოდა დიონისე რომაელისა და დიონისე ალექსანდრიელის დავისას ჯერ კიდევ III საუკუნეში. ორიგენედან

დაეხმარებოდა, რადგან შეიძლებოდა, ის საბელიანურად განემარტათ. როგორც ჩანს, ბასილმა ღმრთეების ერთიანობაზე სასაუბროდ *კოინონია* არსზე უფრო მარჯვე ტერმინად მიიჩნია. შეუძლებელია, სულიწმიდის კონტექსტში თანაარსის გამოყენებისას მისი ყოყმანი ამ მიზეზთან არ ყოფილიყო დაკავშირებული.[15]

ამგვარად, მივადექით შემდეგ მნიშვნელოვან საკითხს, რომელიც 325-381 წლებში აღმოცენებულ ახალ საღვთისმეტყველო ინსტრუმენტებსა და კონცეფციებს შეეხება. ბასილი დიდმაც და, ზოგადად, კაბადოკიელმა მამებმაც პიროვნების ცნების განვითარებაში შეტანილი წვლილით გაითქვეს სახელი. თუმცა ეს წვლილი, რომელიც ჯეროვნად შეფასებული ჯერაც არ ყოფილა, განხილვას საჭიროებს, რათა გავარკვიოთ, თუ რამდენად არის ის კონსტანტინოპოლის პნევმატოლოგიისათვის გადამწყვეტი. ჩემი აზრით, ამ საკითხზე მსჯელობისას ფუნდამენტურად მნიშვნელოვანია ორი ასპექტი:

(ა) ფილოსოფიის, კერძოდ კი, ბერძნული აზროვნების, ისტორიაში პირველად გვაქვს საქმე ონტოლოგიური კატეგორიის – *ჰიპოსტასისა* და პიროვნების ცნების გაიგივებასთან. ბერძნულ-რომაულ კლასიკურ ანტიკურობაში ეს ცნებები ერთმანეთისაგან ყოველთვის განსხვავდებოდა და მკაფიოდ იმიჯნებოდა. *ჰიპოსტასი* გაიგივებული იყო სუბსტანციასთან ანუ *უსიასთან*[16] და აღნიშნავდა, რომ რაღაც არის, თანაც არის

მოყოლებული, ტრადიციად დამკვიდრებული ალექსანდრიული შესიტყვება „სამი ჰიპოსტასი“ აღმოსავლეთში ყოველთვის საბელიანური ტენდენციების წინააღმდეგ გამოიყენებოდა და ეს ფაქტი დასავლეთში სათანადოდ არ იყო დაფასებული.

[15] ალექსანდრიის სინოდალური ეპისტოლე (ახ. წ-აღ. 362 წ.) ფონად გასდევს მოვლენათა შემდგომ განვითარებას. ამ ეპისტოლემ შეარბილა ნიკეის კრების ანათემატიზმები, მიმართული მათ წინააღმდეგ, ვინც ძეს „მამისაგან განსხვავებულ ჰიპოსტასად ან უსიად“ აღიარებდა და დაუშვა „სამი ჰიპოსტასის“ გამოყენება იმ პირობით, რომ მასში ნაგულისხმევი არ იქნებოდა ჰიპოსტასების ერთმანეთისაგან განცალკევება. ამან შედეგად მოიტანა ორი რამ: ა) მართლმადიდებლობა „სამ ჰიპოსტასზე“ ალაპარაკდა; ბ) საჭირო გახადა, განემარტათ, რომ გამონათქვამი „სამი ჰიპოსტასი“ განცალკევებას კი არ გულისხმობდა, არამედ ღმერთის ყოფიერების ერთობას იცავდა. კაბადოკიელთა დამსახურება ის იყო, რომ მათ თავი გაართვეს ეპოქის გამოწვევას.

[16] ასე ხდებოდა წმ. ათანასეს დროსაც, რომელიც *ჰიპოსტასს* აშკარად *უსიასთან* აიგივებდა. იხ. მისი *Ep. ad episc.* (PG 26, 1036B). შდრ. ანტიოქიის სინოდალური ეპისტოლე (ახ. წ-აღ. 325 წ.), გამოცემული ე. შვარცის რედაქციით და ინგლისურად თარგმნილი: J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds,* 1972, p. 209f. *უსიასა* და *ჰიპოსტასს* შორის ამ იგივეობის საფუძველზე შესაძლებელიც კი იყო ღმერთში სამ *უსიაზე* საუბარი. მაგ., ბასილი დიდი, *ჰომილია* (23) *წმ. მამაზე,* 4 (PG 31, 597G).

თავისთავად, ხოლო *პროსოპონი* ათასგვარი ნიუანსითა და ფორმით ამ რაღაცის სხვა არსებებთან ურთიერთმიმართებაზე მიანიშნებდა.[17]

პიროვნების „მყოფობის გვარად“ (*τρόπος ὑπαρξέως*) სახელდებით კაბადოკიელებმა ბერძნულ ონტოლოგიაში გადატრიალება მოახდინეს. მათ პირველად ისტორიაში თქვეს შემდეგი: (1) *პროსოპონი* არსებობისათვის მეორეხარისხოვანი კი არ არის, არამედ მისი *ჰიპოსტასია*; (2) *ჰიპოსტასი*, როგორც ონტოლოგიური კატეგორია, თავისი ბუნებით მიმართებითი არის ანუ *პროსოპონია*.[18] ყოველივე ეს მნიშვნელოვანია, რადგან პიროვნება ახლა უმაღლესი ონტოლოგიური კატეგორიაა, რომელიც ღმერთთან მიმართებაში გამოიყენება. სუბსტანცია ონტოლოგიურად პიროვნების წინმსწრები არ არის (ამას კლასიკური პერიოდის საბერ-

---

[17] ტერმინ *პროსოპონის* ისტორია საკმაოდ ხანგრძლივი და რთულია. თავდაპირველად, როგორც ჩანს, მას ანატომიური მნიშვნელობა ჰქონდა და აღნიშნავდა სახის ნაწილს, მოთავსებულს თვალებს შორის ან მათ მახლობლად (πρός + ὤψ). შდრ. ჰომეროსი, *Il.* ∑ 24, H 212; Arist., *Hist. Anim.* 1.8.491b. შემდეგ ის თეატრთან ასოცირდებოდა და სამსახიობო როლსა თუ ნიღაბს აღნიშნავდა. შდრ. Arist., *Probl.* 31.7.958a; Lucian., *De Calumn.* 6 და ა.შ. ამგვარად, მას წმინდა წყლის მიმართებითი კონოტაცია ჰქონდა: როლის თამაში სცენასა თუ რეალურ ცხოვრებაში. კონკრეტული ინდივიდის მნიშვნელობა *პროსოპონმა* გაცილებით გვიან შეიძინა (არაუადრეს V საუკუნისა, იხ. S. Schlossmann, *Persona und πρόσωπον im Recht und im, christlichen Dogma,* 1906, pp. 41-42). ამის მსგავსად, ლათინური *პერსონაც* თეატრიდან უნდა ყოფილიყო ნასესხები. ეს ტერმინი, ბერძნულთან შედარებით, ყოველდღიურობაში, სადაც ზოგჯერ კონკრეტულ ინდივიდსაც აღნიშნავდა, უფრო იოლად დამკვიდრდა. თუმცა უფრო ხშირად მას ყოფითი როლის (სოციალურისა და ა.შ.) მნიშვნელობა ჰქონდა ან სამართლებრივ ტექნიკურ ტერმინად იხმარებოდა. ამის შესახებ იხ. M. Nedoncelle, 'Prosopon et Persona dans 1'antiquite classique', *Revue des sciences religieuses* 22 (1948), pp. 277-99. ზოგადად, ცხადია, რომ ეს ორი ტერმინი კაბადოკიელებამდე ონტოლოგიური მნიშვნელობით (მსგავსად „ჰიპოსტასისა“) არ გაიგებოდა. იხ. მომდევნო სქოლიო.

[18] იმის საბუთად, რომ ბასილის დროს πρόσωπον საბელიანიზმისაგან მოძღვრების დასაცავად საკმარისი ონტოლოგიური ძალის მქონე ტერმინი არ იყო, ხოლო ὑπόστασις სწორედ საიმისოდ სჭირდებოდათ, რომ *მიმართებით ტერმინს πρόσωπον ონტოლოგიური დატვირთვაც შეეძინა*, ბასილის შემდეგი ციტატაც კმარა: „ვინც ამბობს, რომ οὐσία და ὑπόστασις ერთი და იგივეა, იძულებულია, აღიაროს განსხვავება მხოლოდ πρόσωπα-ში, ხოლო τρεῖς ὑποστάσεις-ისათვის თავის არიდებით ისინი საბელიანურ უკეთურებას ვერ გაექცევიან“ (*Ep.* 236.6). ეს მნიშვნელოვანი მტკიცებულებაა დოგმატის ისტორიაში, რომელიც დაგვანახებს: (ა) ბასილს შემოაქვს *ტერმინოლოგიური სიახლე*, თუმცა ჯერ კიდევ ათანასეს დროს მეტი სიცხადის შესატანად ამგვარი აუცილებლობა არ იგრძნობოდა (იხ. ზემოთ სქ. 16); (ბ) ტერმინოლოგიის განვითარების თვალსაზრისით, *პიროვნების ცნებაში ონტოლოგიური შინაარსის შემოტანა სიახლეა*. ამ ფაქტის ღრმა ფილოსოფიური და ეგზისტენციალური მნიშვნელობა ფილოსოფიის ისტორიკოსებისათვის, ჩვეულებრივ, შეუმჩნეველი რჩება.

ძნეთში ვერავინ იტყოდა), ხოლო ნამდვილი არსებობა პიროვნებაშია საძიებელი.[19]

ბ) ამის საფუძველზე, კაბადოკიელებმა განსხვავებული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური პოზიცია შეიმუშავეს, რის გამოც ზოგიერთი თანამედროვე ღვთისმეტყველი მათ არსებული ტრადიციიდან გადახვევაშიც კი ადანაშაულებდა.[20] ვინაიდან ჰიპოსტასთან გაიგივებული პიროვნება უმაღლესი – და არა მეორეხარისხოვანი – ონტოლოგიური ცნებაა, გამოდის, რომ ღვთის არსებობის წყარო *პიროვნებაა* და არა სუბსტანცია. მაშასადამე, „წყარო“ და „მიზეზი“ (ბერძ. *აიტია*) კაბადოკიელებისათვის კომპლემენტარული ცნებებია და, ამგვარად, ჩნდება იდეა, რომ ღმერთის ყოფიერების მიზეზი მამაა. „წყაროს“ დამატებით ცნებად „მიზეზის“ შემოტანა იმაზე მიანიშნებს, რომ ღვთის არსებობა, ასე ვთქვათ, „ბუნებრივად“ უპიროვნო სუბსტანციიდან არ „გამომდინარეობს“, არამედ არსებობაში მოდის და „მიზეზობრივად განპირობებულია“ *ვინმესაგან*.[21] თუკი *პეგე* (წყარო) სუბსტანციურად ანუ ნატურალისტურად შეიძლება გავიგოთ, *აიტიას* (მიზეზი) პიროვნული ინიციატივისა და – ყოველ

[19] ფილოსოფიური და ეგზისტენციალური მნიშვნელობის შესახებ უფრო ვრცელი მსჯელობისათვის იხ. ჩემი *Being as Communion,* 1985, pp. 36-41.

[20] იხ. მაგალითად, E.P. Meijering, *God Being History: Studies in Patristic Philosophy,* 1975, pp. 103-27. ამ ნაშრომში გამოთქმულია თვალსაზრისი (შდრ. ა. ჰარნაკის თეზისი), რომ ნეოპლატონიკოსებსა და კაბადოკიელებს αἰτία ერთნაირად ესმით. ეს კვლავაც იმას მოწმობაა, თუ რაოდენ ეძნელება თანამედროვე ღვთისმეტყველებას პიროვნების კაბადოკური კონცეფციის დაფასება, რადგან არაფერია ერთმანეთთან უფრო შეუთავსებელი, ვიდრე პლოტინეს უპიროვნო ერთი და კაბადოკიელთა *პიროვნული* მამა, რომელსაც ისინი სხვა თავისუფალი ერთეულების αἴτιον-ად მოიაზრებენ (იხ. ქვემოთ სქ. 21-22). ამიტომ უარყოფს გრიგოლ ნაზიანზელი *(Or. theol.*, III.2) ასე ღიად პირველი და მეორე αἰτία-ს პლატონურ გაგებას.

[21] მრავალი ტექსტიდან ცხადი ხდება, რომ αἰτία-ზე ყურადღების გამახვილებით კაბადოკიელები აქცენტს აკეთებენ ღმერთის სამობრივი არსებობის *თავისუფლებაზე*. მაგალითად, გრიგოლ ნაზიანზელი (*Or. theol.* III.2) წერს: „ვერასოდეს გავკადნიერდებით იმდენად, რომ ერთი ბერძენი ფილოსოფოსის მსგავსად, პირთამდე სავსე თასიდან გადმომდინარე სიყვარულზე ვილაპარაკოთ. რამეთუ ვერასოდეს დავუშვებთ იძულებით (აუცილებლობით) წარმოშობას, მსგავსს ბუნებრივი გადმოღვრისა, რომელიც სრულიად შეუსაბამოა ღმრთეების ჩვენეული გაგებისა“. ევნომიანელობის შეცდომები ვერ დაიძლეოდა αἰτία-ის ცნების შემოუღებლად. ამ ცნების გარეშე დაზღვეული არ ვართ, რომ ღმერთის οὐσία (არსი) მცდარად არ იქნება გაგებული სუბსტანციად, რომელიც *აუცილებლობით* წარმოშობს რაიმეს. ამის უკან ძევს არსისა და ჰიპოსტასის დაყოფა, ასევე – პიროვნების უზენაესობა. რადგან, თუ არსი ონტოლოგიურად უპირატესია, მაშინ არსით ღმერთი, როგორც ანომეელები იტყოდნენ, მხოლოდ მამაა. იხ. Gr. Naz., *Or. theol.* III.15-16.

შემთხვევაში იმ ეპოქაში – *თავისუფლების* კონოტაცია ჰქონდა.[22] ღმერთის ყოფიერება თავის არსებობას თავისუფალ პიროვნებას უნდა უმადლოდეს და არა უპიროვნო სუბსტანციას. და ვინაიდან ჰიპოსტასი პიროვნებასთან იდენტიფიცირდა, თავისუფლება სიყვარულს (ურთიერთობას) დაუკავშირდა, ხოლო ორივე ერთად მამასთან – თავისივე არსით მიმართებით ცნებასთან – გაიგივდა.[23]

3. დოქსოლოგიის წარმოშობისა და *თეოლოგია-ოიკონომიის* დაპირისპირების საკითხისათვის

სულიწმიდის შესახებ ბასილის ტრაქტატი კონსტანტინოპოლის მრწამსის ღვთისმეტყველებაში მნიშვნელოვან სიახლეებს წარმოაჩენს. ეს ტენდენციები, რომლებიც მრწამსის განმარტებაში დიდად გვეხმარება, შეგვიძლია ამგვარად შევაჯამოთ:

რაც ღმერთის შესახებ შეიძლება ითქვას – როგორია ის თავისთავადობაში (იმანენტურად ანუ მარადიულად) და რაც ღმერთის განგებულებითი გამოცხადების შესახებ ითქმის, ერთმანეთისაგან ფუნდამენტურად უნდა განვასხვაოთ. ეს ორი ასპექტი ორ განსხვავებულ დოქსოლოგიაში აისახება. დოქსოლოგია, რომელიც ადრეულ საუკუნეებში იყო გაბატონებული, სავარაუდოდ, ალექსანდრიული წარმომავლობისა უნდა ყოფილიყო და ამგვარად ჟღერდა: „დიდება მამას ძის მეშვეობით (*დია*) სულიწმიდაში (*ენ*)“. სხვაგვარი დოქსოლოგია, რომლითაც ის ბასილმა ჩაანაცვლა, მისი აზრით, ასეთივე ძველი იყო: „დიდება მამას ძესა და სულიწმიდასთან (*სინ*) ერთად (*მეტა*)“. [24]

ბასილმა, როდესაც მეორეგვარი დოქსოლოგია შემოიტანა და დაამკვიდრა, შემოგვთავაზა ღვთისმეტყველება, რომელიც შემდეგ საკითხებს გულისხმობს:

(ა) თუკი განგებულებით ვიწყებთ და ღვთისმეტყველებაზე შემდეგ გადავდივართ, ეს იმას ნიშნავს, რომ სულიწმიდით ვიწყებთ, შემდეგ ძეზე

---

[22] „მიზეზი“ (αἰτία) კაბადოკიელებისათვის დაკავშირებულია პიროვნების ცნებასთან და ამას არაერთი წყარო მოწმობს. იხ. Gr. Nyss., *Quod non sint* (PG 45, 133D): „თუმცა ვაღიარებთ ღვთის არსის უცვლელ თვისებას, ჩვენ არ უარვყოფთ განსხვავებას მიზეზსა და მის მიზეზოვანთ შორის, რაშიც მხოლოდ თითოეული პიროვნების სხვებისაგან განყოფას ვგულისხმობთ... მიზეზსა და მიზეზოვანზე საუბრისას ჩვენ ამ სიტყვებით აღვნიშნავთ არა ბუნებას, არამედ მყოფობის გვარში განსხვავებას“.

[23] შდრ. ზემოთ, სქ. 17-18.

[24] იხ. *De Spir. S.* 1.3f.; 7.16; 25.58ff. და ა.შ. (Sources chretiennes, 17 bis, pp. 256f., 298f., 456ff.).

გადავდივართ და მამას ბოლოს მივაღწევთ. როდესაც ღვთის მოვლინებაზე ვსაუბრობთ, სვლა შებრუნებულია: ინიციატივას იღებს მამა, გადასცემს ძეს და ჩვენამდე აღწევს სულიწმიდაში.[25] ამ შემთხვევაში, სულიწმიდა მესამე ადგილზეა, თუმცა ბასილი ამ საკითხზე ყურადღებას არ ამახვილებს. განგებულების მიხედვით ისე ჩანს, თითქოს სულიწმიდა ქრისტეს *წინამორბედია*. არ არსებობს ღვთის განგებულებაში ფაზა ან ქმედება, რომ სულიწმიდის მიერ წინასწარ გაცხადებული არ იყოს.[26] ასე რომ, თვით განგებულებაშიც – ყოველ შემთხვევაში, ბასილისათვის – სულიწმიდა ძეზე დამოკიდებული არ არის.

ასეთი მიდგომა შეიძლება უკავშირდებოდეს პალესტინისა თუ სირიის არეალში (რომლებთანაც ახლოს მდებარეობს კაბადოკია) გავრცელებულ ძველ ლიტურგიულ პრაქტიკას, რომლის მიხედვითაც სულიწმიდის გადმოსვლა მირონცხებისას ანუ აღბეჭდვისას წინ უსწრებდა წყლით ნათლობას.[27] შეიძლება ითქვას, რომ ამ არეალში საქმე გვაქვს სხვათაგან განსხვავებულ, რევერსიულ ლიტურგიულ წესზე, რასაც სავარაუდოდ თან სდევს შესატყვისი ღვთისმეტყველება (იქნებ თეოდორიტე კვირნელი კირილე ალექსანდრიელის თვალსაზრისს[28] ძისა და სულიწმიდის ურთიერთობაზე ასე დაჟინებით სწორედ ანტიოქიური წარმომავლობის გამო უარყოფდა).[29] ეს ნიშნავს, რომ დოქსოლოგია, რომელიც ოპერირებს

---

[25] *De Spir. S.* 18.47 (Sources chretiennes, 17 bis, p. 412f.): „ამიტომ ღმერთის ცოდნის მიღება მომდინარეობს სულისაგან ძის მეშვეობით მამისკენ და, პირიქით, ბუნებითი სიკეთე, სიწმინდე და სამეფო ღირსება მომდინარეობს მამისგან მხოლოდშობილი (ძის) გავლით სულზე“.

[26] იხ. *De Spir. S.* 16.39 (Sources chretiennes, 17 bis, p. 386).

[27] შესაძლოა, ეს სათავეს იღებს ახალი აღთქმის დროში, როგორც ამაზე მიანიშნებს 1 ინ. 5.7. ამ საკითხზე იხ. T.W. Manson, 'Entry into Membership of the Early Church', *Journal of Theological Studies* 48 (1947), pp. 25-33.

[28] იხ. Cyr., *Apologeticus contra Theodoretum* (PG 76, 432CD).

[29] ამით იმის თქმა არ მინდა, თითქოს თეოდორიტეს პნევმატოლოგია კაბადოკიელებისას (ანუ ღმერთში სულიწმიდის ჰიპოსტასური მიზეზობრიობის მტკიცებას) ზუსტად ემთხვეოდა. ამის შესახებ დამაჯერებელი მსჯელობისათვის იხ. A. de Halleux, 'Cyrille, Theodoret, et le «Filioque»', *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 74 (1979), pp. 597-625. კირილე ალექსანდრიელისა და თეოდორიტეს შორის არსებული დაპირისპირების გარდა, ვფიქრობ, სულიწმიდის მოქმედებისათვის უპირატესობის მინიჭების სირიულ-პალესტინურ ტენდენციასა და ქრისტოლოგიაში არსებულ ანტიოქიურ ტრადიციას შორის მჭიდრო კავშირი არსებობს. რა თქმა უნდა, კაბადოკია ალექსანდრიასა და ანტიოქიას შორის „მესამე სამყაროა“. თუმცა შეუძლებელია, უგულებელყოფილ იქნეს მისი კავშირი ანტიოქიასთან, თუკი საუბარია ლიტურგიულ ცხოვრებაზე და ვცდილობთ, როგორმე ვუპასუხოთ მთავარ ისტორიულ შეკითხვას: *რამ* განაპირობა და *როგორ* მოხდა, რომ კაბადოკიელებმა ღვთისმეტყველებაში ესოდენ გამორჩეული წვლილი შეიტანეს და რაღაც ისეთი დაინახეს, რაც ალექსანდრიელ ღვითსმეტყველებსა და თვით წმ. ათანასესაც კი მხედველობიდან გამორჩათ? ალბათ პატრისტიკული აზროვნების

ტერმინებით *დია* (ბერძნ. მეშვეობით) და *ენ* (ბერძნ. -ში), შეიძლება მიანიშნებდეს როგორც ძის, ასევე სულიწმიდის წინსწრებაზე ღმერთთან ჩვენი ურთიერთობისას.

ბ) სხვა მხრივ, თუ ღმერთის შესახებ ლიტურგიული, განსაკუთრებით კი, ევქარისტიული, გამოცდილების გათვალისწინებით ვისაუბრებთ, მაშინ, ბასილის მტკიცებით, მართებული დოქსოლოგია იქნება – „ძესა და სულიწმიდასთან ერთად“. ეს შიდასამებრივ ურთიერთობებს სრულიად სხვაგვარად წარმოაჩენს. სამების სამი პიროვნება წარმოჩნდება, როგორც ღირსებით ერთმანეთის თანასწორი და იერარქიული დაყოფის გარეშე ერთიმეორის გვერდით მდგომი.

ღმერთის არსებობა ლიტურგიაში თანაზიარების მოვლენის სახით გვეცხადება. ბასილი ეთანხმება აღმოსავლელ და დასავლელ მამებს, გამოკვეთს *ad extra* (ლათ. გარეთ)[30] საღვთო მოქმედებათა ერთიანობას და ვერ ხედავს, თუ სხვაგვარად როგორ შეიძლება ვისაუბროთ ღმერთზე მის საკუთარ ყოფიერებაში: „თუ ვინმე ნამდვილად მიიღებს ძეს, ძე მასთან ერთად მოიყვანს მისი მამისა და მისი სულის თანდასწრებას; მსგავსადვე, ვინც იღებს მამას, ასევე იღებს ძესა და სულს... ესოდენ ენით უთქმელი და მიუწვდომელი არის როგორც თანაზიარება (*კოინონია*), ასევე საღვთო ჰიპოსტასთა განყოფა (*დიაკრისისი*)“.[31] საიდანაც არ უნდა დაიწყო წმინდა სამებაზე მსჯელობა, ბოლოს მაინც სამივე პიროვნების მყისიერ თანაყოფნამდე და თანაარსებობამდე მიხვალ. აი, რა არის სიღრმისეული მნიშვნელობა – და ღირსებაც – დოქსოლოგიისა „ძესთან და სულიწმიდასთან ერთად“, ამის გამო კი, ლიტურგიით შთაგონებული ღვთისმეტყველებისაც. სამების ერთ-ერთი პიროვნების თაყვანისცემა, როგორც მოგვიანებით ამბობდა გრიგოლ ნაზიანზელი, სამივეს მსახურებას გულისხმობს, რადგან სამივეს ერთი აქვს ღირსება და ღმრთეება.[32]

უფრო ღრმა კვლევა გამოავლენს იმ უზარმაზარ ღვაწლს, რომელიც ალექსანდრია-ანტიოქიის დილემის დაძლევაში კაბადოკიელებს მიუძღვით, თუმცაღა შეიძლება ამას საეკლესიო განხეთქილება გამოეწვია. ეს იქნებოდა მტკიცებულება იმისა, რომ კაბადოკიელები მართლაც იმსახურებდნენ ტიტულს, რომელსაც მათ ტრადიცია მიაკუთვნებს – იყვნენ ჭეშმარიტად „კათოლიკე“ და „ეკუმენური“ მოძღვრები.

[30] იხ. J. Mclntyre, The Holy Spirit in Greek Patristic Thought', *Scottish Journal of Theology* 7 (1954), esp. p. 357f. ამ ნაშრომში საღვთო მოქმედებათა ერთიანობის საკითხი ღრმად და დაბალანსებულად არის გაანალიზებული. იმ ფაქტის შესახებ, რომ აღმოსავლელი და დასავლელი მამები ამ პრინციპზე თანხმდებოდნენ, იხ. Y. Congar, „Pneumatologie ou "Christomonisme" dans la tradition latine?“, in *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta,* Melanges G. Philips, 1970, pp. 41-63.

[31] *Ep*. 38.4 (PG 32, 332Df). ავტორობის საკითხი, ამ შემთხვევაში, უმნიშვნელოა.

[32] *Or*. *theol*. 5.12; 14 (PG 36, 148; 149).

ეს ენა, რომელიც კონსტანტინოპოლმაც შეითვისა, გზას უხსნის ლიტურგიულ გამოცდილებასა და მსახურებაზე დაფუძნებულ მსჯელობას და, ამგვარად, ღვთისმეტყველებას, რომელიც ისტორიულ და განგებულებით გამოცდილებას უბრალოდ არ ეყრდნობა. ამ შემთხვევაში, ერთადერთი, რაც ღმერთის შესახებ შეიძლება ითქვას, ისაა, რომ ღმერთი არის სამი პიროვნება, ეს სამი პიროვნება ერთმანეთისგან ცხადად განსხვავდება და ურთიერთგანსხვავებული მყოფობის გვარით არსებობს. იმის შესახებ, თუ როგორ გვეცხადებიან ისინი საღვთო განგებულებაში მეტი ვერაფერი ითქმის. ამიტომ, როგორც გრიგოლ ნაზიანზელი ამტკიცებს,[33] ჩვენ არ შეგვიძლია, ვისაუბროთ შობასა და გამომავლობას შორის არსებულ განსხვავებაზე. ყველაზე უსაფრთხო ღვთისმეტყველება არის ის, რომელიც არა მხოლოდ განგებულებას ეყრდნობა, არამედ ასევე (და იქნებ ძირითადადაც) მსახურებაში გაცხადებული ღვთის ჭვრეტიდან მომდინარეობს. ამგვარად, კაბადოკიური ყაიდის აზროვნება მძლავრად იგრძნობა ღვთის საიდუმლოსადმი მეტაისტორიულ და ესქატოლოგიურ აღმოსავლურ მიდგომაში[34] და განსხვავდება იმ ინტერესისაგან, რომელსაც ისტორიაში გამოცხადებული ღვთის მოქმედებებისადმი დასავლეთი იჩენს. ამ თვალსაზრისით, კონსტანტინოპოლი აღმოსავლური კრებაა არა მხოლოდ ისტორიული, არამედ ასევე საღვთისმეტყველო გაგებით. თუმცა მისი ინტერპრეტაცია შეიძლება და უნდა იყოს კიდეც, როგორც დავრწმუნდებით, ჭეშმარიტად ეკუმენური.

II. მეორე მსოფლიო კრების პნევმატოლოგიის მნიშვნელოვანი საკითხები

სულიწმიდის შესახებ კონსტანტინოპოლის მოძღვრება, 325-381 წლებში განვითარებული საღვთისმეტყველო მოვლენების ფონზე, არაერთ მნიშვნელოვან საკითხს წამოჭრის.

1. სულიწმიდა არის ღმერთი

კრებაზე მიღებული ეს დებულება ირიბია და იმგვარად მოწოდებული, რომ იძულებულნი ვართ, კვლავ წინა ქვეთავში გამოთქმულ მოსაზრებებს დავუბრუნდეთ.

[33] *Or.* 31.8 (PG 36, 141).

[34] ეს ჯერ კიდევ დიდი ხნის წინ შენიშნა ივ კონგარმა მის *დასკვნებში* („*Conclusions*"), იხ. B. Botte *et al., Le Concile et les Conciles,* 1960, p. 287.

უპირველეს ყოვლისა, უნდა ითქვას, რომ აქ სიტყვა *თანაარსი* ნახსენები არ არის. ეს ბასილისეული ღვთისმეტყველების გამარჯვებას ჩამოჰგავს (ეს ტაქტიკურ გადაწყვეტილებას ეფუძნებოდა თუ თეოლოგიურ წანამძღვრებს, რომელთა გამოც ბასილი ამ ტერმინის გამოყენებას ერიდებოდა, კონსტანტინოპოლის კრების შემთხვევაში, ცალსახად ნათელი არ არის). მნიშვნელოვანი ისაა, თუ როგორ ადასტურებს კრება სულიწმიდის ღვთიურობას. ეს ღვთის შესახებ ბასილისეული მსჯელობის მანერას გვახსენებს.[35]

ზოგიერთმა მკვლევარმა შენიშნა,[36] რომ კრება სულიწმიდის შესახებ მხოლოდ და მხოლოდ წმინდა წერილის ენით საუბრობს. ის მას აღწერს, როგორც *უფალს* (ეს არის ალუზია 2 კორ. 3.17-ზე), ასევე – *ცხოველმყოფელს* (რაც მინიშნებაა ინ. 6.63-ზე) და იმას, „რომელიც იტყოდა წინასწარმეტყველთა მიერ“ (2 პეტ. 1.21). წმინდა წერილის ენის შერჩევა თეოლოგიურად მნიშვნელოვანია, რადგან ამ შემთხვევაში მსჯელობა განყენებულ მეტაფიზიკურ ტერმინოლოგიას კი არ ეფუძნება, არამედ სოტერიოლოგიურ და ეგზისტენციალურ ფრაზეოლოგიას. ამიტომაც თანაარსი არც სხვა ფილოსოფიური ტერმინითაა ჩანაცვლებული და არც ჰიპოსტასით ან პიროვნებით, რომლებიც კაბადოკიელებმა დაამკვიდრეს, არამედ სხვა ფრაზებით. ისინი შერჩეულია არა წმინდა წერილისგან წარმომავლობის ნიშნით, არამედ ადამიანთა და ეკლესიის ცხოვრებასთან სულიწმიდის უშუალო კავშირის გამოსაკვეთად.

„თაყვანის იცემება და იდიდება მამასთან და ძესთან ერთად“ – აი, ერთადერთი ფრაზა, რომელიც წმინდა წერილიდან არ მოდის, თუმცა სულიწმიდის ღვთიურობის აღსაწერად გამოიყენება. ეს ბასილის მეორე გამარჯვებაა, რადგან იგი სულიწმიდის ღვთიურობას მსახურებისას მისი

[35] ჩემი მიდგომა ამ თავში მთლიანად დაფუძნებულია მოსაზრებაზე, რომელსაც ზურგს უმაგრებს განხილული თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ სულიწმიდის შესახებ კონსტანტინოპოლის სწავლების უკან არა მხოლოდ სულიწმიდის შეუქმნელი ბუნების აღნიშვნის სურვილი დგას, არამედ კაბადოკიური საღვთისმეტყველო ტენდენცია (ღმერთში პიროვნებათა ჰიპოსტასური განსხვავება და ა.შ.; ამის შესახებ იხ. ზემოთ), რომელიც 381 წლისთვის უკვე წამყვან მიმდინარეობად ჩამოყალიბდა და კრებაში მონაწილე მამათათვის უეჭველად ცნობილი იქნებოდა (სხვა თუ არაფერი, მასში ორი გრიგოლი მონაწილეობდა). განსხვავებული შეხედულების შესახებ იხ. A. de Halleux, 'Pour un accord oecumenique sur la procession de l'Esprit Saint et 1'addition du Filioque au Symbole', *Irenikon* 51 (1978), pp. 451-69, ასევე – მისი სტატია გამოცემაში L. Vischer (ed.), *Spirit of God, Spirit of Christ,* 1981, pp. 69-84.

[36] იხ. J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds,* p. 341f., and A.M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol,* 1965, p. 295f.

თანასწორი პატივის (*ჰომოტიმია*) აღმნიშვნელი ტერმინის გამოყენებით ამტკიცებდა. ის ფაქტი, რომ კრება სულიწმიდის ღვთიურობის დასადასტურებლად ამ ტიპის ტერმინოლოგიას მიმართავს, მეტად მნიშვნელოვანია. თითქოსდა კრებას იმის საჩვენებლად, რომ სულიწმიდა ღმერთი იყო, მამასა და ძესთან ერთად უბრალოდ მისი მსახურების ხსენებაც საკმარისად მიაჩნდა. *ღვთისმეტყველებისა* და *განგებულების* გამიჯვნის კონტექსტში მსახურების მოხმობა მხოლოდ იმის მტკიცებულება როდია, რომ შექმნილისა და შეუქმნელის დიალექტიკა უმნიშვნელოვანესია (ქმნილების მსახურება შეუძლებელია), არამედ აშკარად მოწმობს – სულიწმიდის ღვთიურობაზე საუბრისას კრებამ, განგებულებისა და ისტორიის საპირისპიროდ, მსახურებაში მოცემული და ღვთის ხედვაზე დაფუძნებული დოქსოლოგიური ღვთისმეტყველება ამჯობინა.

როგორც ითქვა, მნიშვნელოვანია ის, რომ იმ ორი დოქსოლოგიიდან, რომელიც ნახსენებია წმ. ბასილის ნაშრომში *სულიწმიდის შესახებ* (*De Spiritu Sancto*), კრების მრწამსში „ძესა და სულიწმიდასთან ერთად“ შევიდა. ეს, ცხადია, არ ნიშნავს, რომ მეორე დოქსოლოგია გამოირიცხა. და მაინც, ის რასაც სულიწმიდის შესახებ მრწამსი ამბობს, შემდგომ კვლევას მოითხოვს, რათა დავადგინოთ, როგორაა შესაძლებელი ამ ორი დოქსოლოგიისა და მათი შესატყვისი ორი სხვადასხვა თეოლოგიური მეთოდის სინთეზი.[37]

2. სულიწმიდა გამოვალს მამისაგან

ეს წმინდა წერილიდან აღებული მეორე ციტატაა, თუმცა მას თავისთავადი საღვთისმეტყველო მნიშვნელობა არ გააჩნია. თუკი ბასილის ღვთისმეტყველებამ კონსტანტინოპოლის პნევმატოლოგიაზე მართლაც ისეთი გავლენა მოახდინა, როგორსაც ჩვენ ვვარაუდობთ, მაშინ კრებაზე ნახსენები მამისგან გამომავალი სულიწმიდის საკითხის საკვლევად უნდა გავითვალისწინოთ მისი ღვთისმეტყველება, რომლის ძირითადი კომპონენტებიც უკვე მიმოვიხილეთ. როგორ წარმოჩნდება ამ შემთხვევაში სულიწმიდის მამისგან გამომავლობის იდეა?

პირველ რიგში, უნდა აღინიშნოს, რომ თუკი სულიწმიდის მამისაგან გამომავლობას ვამტკიცებთ, უნდა გვესმოდეს, რომ სულიწმიდის საბოლოო ონტოლოგიური საფუძველი, მკაცრად ბასილისეული გაგებით,

[37] ყოველივე ამას კავშირი აქვს ორ – „ისტორიულ“ და „ესქატოლოგიურ“ – საღვთისმეტყველო მიდგომასთან და მათი სინთეზის აუცილებლობასთან. იხ. ჩემი *Being as Communion,* 1985, pp. 171-208.

პიროვნებაა და არა არსი. ჩვენ უკვე ვისაუბრეთ „მიზეზის“ იდეასა და კაბადოკიელთა გამორჩეულ წვლილზე, რომელმაც ღვთისმეტყველებაც განსაზღვრა და მისი მნიშვნელობაც. როგორც ჩანს, საკითხის არსი მდგომარეობს შემდეგში: თუკი „წყაროს“ ცნება შეიძლება უპიროვნო იყოს, „მიზეზი“ ყოველთვის პიროვნულ საწყისს გულისხმობს (კაბადოკიელებთან გხვდება აშკარა მინიშნება ამგვარ მსჯელობაზე).[38] კრება, რომელმაც ამგვარი განაცხადი გააკეთა, უბრალოდ მონარქიის ტრადიციულ იდეას როდი იცავდა. ამის გაკეთება ხომ „საწყისის“ ანუ *არქეს* მნიშვნელობით „წყაროს“ ცნების შენარჩუნებითაც შეიძლებოდა. ეს უფრო იმ რწმენის დასაცავად მოხდა, რომლის მიხედვითაც *პიროვნება ღმერთის ყოფიერების მიზეზია*. ამიტომ სულიწმიდა უბრალოდ ღვთის არსიდან გამომავალი ძალა არ არის, ის სხვა პიროვნული იდენტობაა, რომელიც მამის პირისპირ დგას. ის სიყვარულისა და თავისუფლების ნაყოფი არის და არა სუბსტანციური აუცილებლობისა. სულიწმიდა, ამ სიტყვის ჭეშმარიტი მნიშვნელობით, პიროვნებაა გამომავლობის გამო *მამისაგან* და არა საღვთო სუბსტანციიდან, როგორც ასეთიდან. სავარაუდოდ, ეს ყველაზე მნიშვნელოვანი დასკვნაა, რომელიც გამომდინარეობს ფრაზიდან „მამისაგან“.

ამ დაკვირვების კვალად, შეგვიძლია დავსვათ რთული შეკითხვა, გამოვალს თუ არა სულიწმიდა ძისაგანაც. ამ მხრივ, კონსტანტინოპოლის პოზიცია აშკარაა და სრულიად ცხადია, რომ *ფილიოკვე* არის თავდაპირველ მრწამსზე *დამატება*. მაშ, რა გაგებით ეწინააღმდეგება ის კრების სწავლებას სულიწმიდის შესახებ? ამ კითხვაზე საპასუხოდ გვერდს ვერ ავუვლით იმ წანამძღვრებს, რომლებიც ნიკეის კრებიდან კონსტანტინოპოლის კრებამდე პერიოდში გაჩნდა.

ძე რომ სულიწმიდის გამომავლობაში რაღაცნაირად მონაწილეობს, პატრისტიკული წყაროების კვლევით მარტივად წარმოჩნდება. ამ თვალსაზრისს, როგორც ჩანს, იზიარებენ როგორც ალექსანდრიელი ღვთისმეტყველები, თუნდაც კირილე ალექსანდრიელი,[39] ასევე კაბადოკიელებიც,

---

[38] იხ. ზემოთ, სქ. 21-22. ეს გარემოება მხედველობიდან გამორჩა პ. ევდოკიმოვს. იხ. P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition Orthodoxe,* 1969, p. 74f. ის მკაცრად უარყოფს „მიზეზის“ ცნებას, რაც განპირობებულია მოსაზრებით, რომ მიზეზობრიობა აუცილებლად გულისხმობს „წარმოებას“, რასაც კაბადოკიელები ცხადად უარყოფენ αἴτιον-ის იდეის შემოღებისას.

[39] განსაკუთრებით, იხ. Cyr., *Thes.* (PG 75, 585A and 608AB); *De recta fide...* (PG 76, 1408B); *De adorat.* I (PG 68, 148A), etc. შდრ. H.B. Swete, *On the History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit,* 1876, pp. 148ff.; J. Meyendorff, 'La Procession du Saint-Esprit chez les peres orientaux', in *Russie et Chretiente,* 1950, pp. 158-78.

მაგალითად, გრიგოლ ნოსელი.[40] გარკვეულწილად, სულიწმიდის გამომავლობას ძე „შუამავლობს“. ეკლესიის მამები ნაკლებად საუბრობენ იმაზე, თუ როგორ შეიძლება გავიგოთ ამგვარი შუამავლობა. თუმცა, ცხადია, ეს რაღაც ისეთია, რაც სულიწმიდის მარადიულ, ონტოლოგიურ რეალობას შეეხება და არა უბრალოდ განგებულებას.

და მაინც, აქვე უნდა დავძინოთ: რაც მნიშვნელოვნად მივიჩნიეთ, როდესაც ვსაუბრობდით ფრაზაზე „მამისაგან“, ხელშეუხებელია და ძის „შუამავლობა“ გამოთქმულ თვალსაზრისზე არანაირად არ ზემოქმედებს. არც ბერძენ მამათაგან და არც კაბადოკიელთაგან არავის ესმოდა ისე, თითქოს სულიწმიდის გამომავლობაში ძის შუამავლობისას ძე ღმერთში მეორე „მიზეზი“ იყო. მამა ყოველთვის *ერთადერთი მიზეზია* და თანაც კაბადოკიელთა სიღრმისეული ფილოსოფიური და საღვთისმეტყველო წანამძღვრების გამო. მაშასადამე, სულიწმიდის გამომავლობაში ძის ჩართვის ალექსანდრიულ (კირილესეულ) ტენდენციასა – ამგვარი დასკვნის საშუალებას მაძლევს ამ საკითხზე კირილეს გამონათქვამთა გულდასმითი ანალიზი – და განგებულებით ზღვარდადებული ძის შუამავლობის ანტიოქიურ (თეოდორიტესეულ) ტრადიციას შორისაა გრიგოლ ნოსელის პოზიცია, რომელიც კონსტანტინოპოლელ მამათა ჩანაფიქრს მეტად შეესატყვისება. გრიგოლი ამბობს:

> ჩვენ არ უარვყოფთ განსხვავებას მათ შორის, რასაც „მიზეზსა“ და „მიზეზოვანს“ ვუწოდებთ. მხოლოდ ასე შეგვიძლია გავიაზროთ, თუ რით განსხვავდება ერთი მეორისაგან, კერძოდ, რწმენით, რომ მათგან ერთი არის „მიზეზი“ და მეორე – „მიზეზისაგან“. მათ შორის, რომლებიც არიან მიზეზისაგან, ჩვენ ასევე ვაღიარებთ განსხვავებას. ერთი მათგანი უშუალოდ მომდინარეობს პირველისაგან, მეორე კი – მისი მეშვეობით, ვინც არის უშუალოდ პირველისაგან. ამრიგად, ძის შუამავლური მდგომარეობა საღვთო ცხოვრებაში იცავს მის უფლებას, იყოს მხოლოდშობილი [ძე], თუმცა არ არის უარყოფილი სულიწმიდის ბუნებითი ურთიერთობა მამასთან.[41]

ამგვარად, გრიგოლის პოზიცია ჰგავს კირილესას იმით, რომ ის აშკარად უშვებს ძის შუამავლურ როლს სულიწმიდის მარადიულ მობერვაში. თუმცა ის კიდეც განსხვავდება, რადგან: (ა) შემოაქვს მიზეზის ცნე-

[40] მაგ., *C. Eunom.* (PG 45, 464) და, განსაკუთრებით, *Quod non sint tres dii* (PG 45, 133). შდრ. ქვემოთ.
[41] *Quod non sint...* (PG 45, 133).

ბა, რომელსაც მხოლოდ მამას მიაკუთვნებს[42] და, ამ თვალსაზრისით, ძესა და სულიწმიდას თანაბარ მდგომარეობაში აყენებს (ორივე არის „მიზეზისაგან“);[43] (ბ) კირილესაგან განსხვავებით, იგი არ ტოვებს რაიმე ეჭვის საფუძველს იმ ფაქტის გამო, რომ თვით *უსიანური* ანუ „ბუნებითი“ ურთიერთობა სულისა ღმერთთან არის მისი ურთიერთობა *მამასთან*.

ამგვარად, სრული უფლება გვაქვს, კონსტანტინოპოლი კაბადოკიური ღვთისმეტყველებით განვმარტოთ და დავასკვნათ, რომ გამონათქვამი ἐκ τοῦ Πατρὸς (მამისაგან): (ა) სულიწმიდის გამომავლობაში ძის შუამავლობას არ გამორიცხავს; (ბ) ძეს, როგორც შუამავალს, *მიზეზის* როლს არ განუკუთვნებს; (გ) საღვთო *არსს* მამისაგან (ან სამების სხვა პიროვნებათაგან) არ განაშორებს – არსზე (*უსიაზე*) საუბრისას, პიროვნებათა *გარდა*, სხვას არაფერს ვგულისხმობთ ანუ ლაპარაკი არ არის რაიმე *უპიროვნო უსიაზე*.

ამგვარი დასკვნები გამომდინარეობს, როდესაც სულიწმიდის შესახებ კრების სწავლებას განვმარტავთ. კონსტანტინოპოლის ან კაბადოკიელთა ღვთისმეტყველებიდან ამაზე მეტი სხვა არაფერი გამომდინარეობს, კერძოდ, შეუძლებელია ვცადოთ, განვსაზღვროთ ძის

---

[42] ამ საკითხთან დაკავშირებით, ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვაოთ ორი თითქოსდა მსგავსი გამონათქვამი. გამონათქვამი μόνος αἴτιος ὁ πατήρ (მხოლოდ მამა არის მიზეზი) კაბადოკიელებისაგან მომდინარეობს და წმ. იოანე დამასკელმა ჩამოაყალიბა (*De Fide orth.* 1.12; PG 94, 849B). თუმცა ეს სრულად არ უნდა გავაიგივოთ გამონათქვამთან ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς (მხოლოდ მამისაგან), რომელიც ფოტიოსმა ჩამოაყალიბა. ამ ორ ფორმულას შორის განსხვავება ისაა, რომ მათგან პირველი ნათლად აზუსტებს მიზეზს, თუ რატომ არის მამა სულიწმიდის ერთადერთი სათავე, რადგან ნახსენებია ტერმინი αἴτιον. რაც შეეხება მეორე გამონათქვამს, ის ღიაა ინტერპრეტაციათათვის, რამაც შეიძლება – რეალურად ასე მოხდა კიდეც – უარყოს *ფილიოკვე* იმ საფუძველზე, რომელიც არ არის აუცილებლად αἴτιον-ის კონცეფციასთან (და მისგან გამომდინარე დასკვნებთან) დაკავშირებული.

[43] გრიგოლ ნოსელის ნაშრომში *C. Eunom.* 1 (PG 45, 464),194 არის ერთი ბუნდოვანი გამონათქვამი იმის შესახებ, რომ ძე სულიწმიდის უწინარესია κατὰ τόν τῆς αἰτίας λόγον (მიზეზის განსაზღვრების თანახმად). გამომდინარეობს თუ არა აქედან, რომ ძე არის სულიწმიდის αἴτιον ან სულიწმიდის რიგითობა სამებაში (რიგით მესამე) მიზეზობრიობის პროცესს უნდა უკავშირდებოდეს? უკანასკნელ შემთხვევაში, გამონათქვამის აზრი იქნება ამგვარი: სულიწმიდა გამოდის მხოლოდშობილის შემდეგ მიზეზობრიობის პროცესის მიხედვით, რომელსაც დასაბამს აძლევს მამის ჰიპოსტასი, საბოლოო და, ამ გაგებით, სამების ერთადერთი αἴτιον. თუ ჩვენ პირველ ვარიანტს ავირჩევთ, მაშინ წინააღმდეგობაში მოვალთ იმასთან, რაც ითქვა *Quod non sint...*-ში და იმასთანაც, თუ როგორ მიიღეს და გაიგეს კაბადოკიელთა ღვთისმეტყველება აღმოსავლეთში. ამ საკითხთან დაკავშირებით, გრიგოლის პოზიციას განმარტავს ის ტერმინოლოგიური გამიჯვნა, რომელზეც იგი საუბრობს *Quod non sint*-ში, როდესაც განასხვავებს αἴτιον-სა (=მამას) და ἐκ τοῦ αἰτίου-ს (=ძეს).

შუამავლობა მისი მეორად მიზეზად გადაქცევით ან მოქმედების პიროვნულ-მიმართებითი და ჰიპოსტასური ან არსისეული დონეების გარჩევით.[44]

და მაინც, ეს მცირედი, რაც დასკვნის სახით ითქვა, სულაც არ არის უგულებელსაყოფი. მისი ღრმა აზრი აბსოლუტურ და წარუვალ ეგზისტენციალურ ჭეშმარიტებას, კერძოდ, პიროვნების ონტოლოგიურ უზენაესობას უკავშირდება. თუ ღვთის ყოფიერება მიზეზობრივად პიროვნების მიერ განპირობებული არაა, მაშინ ის თავისუფალი ყოფიერება არ არის. და თუ ეს პიროვნება არ არის მხოლოდ მამა, მაშინ შეუძლებელია საღვთო ერთობისა და მხოლოობის მტკიცება ონტოლოგიაში სუბსტანციის უზენაესობისაკენ დაუბრუნებლად ანუ თავისუფლების აუცილებლობასა და პიროვნების სუბსტანციაზე დაუქვემდებარებლად.[45]

---

[44] სულიწმიდის გამომავლობის ბუნების შესახებ ბ. ბოლოტოვის მოსაზრებები (B. Bolotov, Thesen über das *Filioque* von einem russischer Theologen', *Revue Internationale de Theologie* 24, (1898); ფრანგულად – *Istina* 17 (1972), ასევე იხ. ამ მოსაზრებათა განვრცობა თანამედროვე ღვთისმეტყველთა ნაშრომებში – დ. სტანილოაეს, ი. მოლტმანისა და ჟ.მ. გარიგეს პუბლიკაციები გამოცემაში *Spirit of God, Spirit of Christ,* შდრ. სქ. 35) კაბადოკიელებთან მიმართებაში წინ გადადგმული *მნიშვნელოვანი* ნაბიჯია. ბოლოტოვის შეხედულებები მიუთითებს ერთგვარ დადებით შინაარსზე იმასთან დაკავშირებით, თუ *როგორია* შიდა სამებრივი ურთიერთობები, რომელთა შესახებ მსჯელობასაც კაბადოკიელები გამუდმებით და დაჟინებით გაურბოდნენ. არცთუ შემთხვევით, მამებს არც არასოდეს უთქვამთ და არც უგულისხმიათ რაიმე დადებითი შინაარსი სიტყვებში „მამა“ და „ძე“ (მაგალითად, რომ „მამა“ ძის შობას გულისხმობს, აქედან გამომდინარე, მამა არის ასეთი „მხოლოდ იმის გამო, რომ ძეს შობს“). იგივე ითქმის სიტყვა „სულიწმიდის“ შინაარსზეც (მაგალითად, რომ ის არის „სიყვარული“ და ა.შ.) ან თუნდაც რიცხვი სამის შესახებ (მესამე პიროვნება აუცილებელია სრული არსებობისათვის; იხ. D. Staniloae, *Spirit of God, Spirit of Christ,* p. 185f. შდრ. P. Florensky, *La Colonne et le Fondement de la Verite,* French trans., C. Andronikof, 1975). ეკლესიის მამათა ამგვარი მიდგომა მიანიშნებს მათ მგრძნობიარობაზე არიანული არგუმენტებისადმი (ანთროპომორფიზმის საფრთხე და ა.შ.), ასევე მათ მოწიწებაზე ღვთის ყოფიერების საიდუმლოს მიმართ. ისინი დარწმუნებულნი არიან, რომ ეს უბრალოდ უნდა მივიღოთ, როგორც მოცემულია გამოცხადებაში და, ნაცვლად იმისა, რომ მასზე ვიმსჯელოთ, თაყვანი ვცეთ. ამგვარად, საინტერესოა, რომ გრიგოლ ნოსელი სულიწმიდის შესახებ – ძის შემდეგ რიგით მესამეზე – მსჯელობას არ აფუძნებს სიტყვა „ძის“ მნიშვნელობაზე (ეს, არიანელთა არგუმენტების გათვალისწინებით, მეტად სახიფათო იქნებოდა). გრიგოლი თავის არგუმენტებს „მხოლოდშობილის“ მნიშვნელობაზე დაყრდნობით ავითარებს: სული არის მესამე ისე, რომ ძე მხოლოდშობილი რჩება.

[45] შესაძლოა, ეს ასეა შუა საუკუნეების სქოლასტიკაში, თუ ე. ჟილსონი მართებულად აშუქებს ამ საკითხს ნაშრომში E. Gilson, *L'esprit de la philosophie medievale,* 1932, იხ. განსაკუთრებით გვ. 45-66. მისი არგუმენტაცია საკმაოდ დამაჯერებელია, როდესაც იგი ქრისტიანული ფილოსოფიის ლეგიტიმურობასა და აუცილებლობასაც კი

III. კონსტანტინოპოლიდან დღემდე

მეორე მსოფლიო კრებას მრავალი საუკუნე გვაშორებს და ამ დროის განმავლობაში სულიწმიდის შესახებ მოძღვრება ღვთისმეტყველების უკიდურესად მწვავე პრობლემად იქცა. ვინაიდან ეს ჩვენი უშუალო კვლევის საგანი არ არის, არც ვაპირებ, განვიხილო იმ ერთ-ერთ ძირითად საკითხთან დაკავშირებული საპირისპირო არგუმენტები, რომლებმაც აღმოსავლეთი და დასავლეთი ერთმანეთისაგან გაყარა. მე მხოლოდ შევეცადე, მომენიშნა *უმთავრესი პრობლემები*, რომლებიც სულიწმიდის შესახებ კონსტანტინოპოლის მოძღვრებაში მოიძევება. როგორც შესავალშივე დაგპირდით, ვეცდები იმასაც, რომ გამოვარჩიო საკითხები, რომლებიც იმ ეპოქის მამათათვის არსებითი იყო და, ტრადიციის უწყვეტობის გათვალისწინებით, აქტუალობას დღესაც არ კარგავს. ახლა კი შემიძლია, ზემოთქმულის განზოგადებას შევუდგე და რამდენიმე ასპექტი გამოვყო.

1.

რაც შეეხება *ფილიოკვეს* პრობლემას, უნდა ითქვას, რომ ფოტიოსიდან მოყოლებული გაჩაღებულმა დისკუსიამ რეალური პრობლემები გადაწონა. ამიტომაც დღეს ყოველივე ხელახალ გადახედვას საჭიროებს.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, აუცილებელია, განვმარტო რამდენიმე საკითხი:

(ა) რეალური პრობლემა, რომელიც *ფილიოკვეს* მიღმა იმალება, შემდეგ შეკითხვაზე პასუხს გულისხმობს: რა არის ღვთისმეტყველებისათვის უმაღლესი ონტოლოგიური კატეგორია – პიროვნება თუ სუბსტანცია? ვგონებ, ამ შემთხვევაში, არჩევანი შეზღუდულია. თუ ძეს ღვთის არსებობაში – მამასთან ერთად ან სულაც მის შემდეგ – ერთგვარ მეორე *მიზეზად* მივიჩნევთ, ჩნდება დილემა: ან სუბსტანცია, ან პიროვნება ღმერთში უმაღლესი ონტოლოგიური კატეგორიაა (ანუ ის, რაც უპირატესია და ღვთის არსებობის ერთიანობას უზრუნველყოფს). თუ

წარმოაჩენს. თუმცა თუ ეს ფილოსოფია აუცილებლობასთან დაკავშირებულ ყოფიერების ცნებას ეფუძნება, მაშინ მას ძნელად ეწოდება „ქრისტიანული“. ყოფიერება განუყოფლად უნდა იყოს თავისუფლებაზე მიბმული, ეს კი მხოლოდ მაშინ მოხერხდება, თუ *პიროვნება უზენაესი* ონტოლოგიური კატეგორია გახდება. უაღრესად ფასეულია ის, რაც სამებისეული ღვთისმეტყველების თვალსაზრისით, კაბადოკიელმა მამებმა გააკეთეს ქრისტიანული ფილოსოფიის ჩამოსაყალიბებლად, რაც ჯერაც სამომავლო საქმეა.

ბიბლიურ და ბერძნულ პატრისტიკულ ტრადიციას დავუბრუნდებით, რომლის მიხედვით ღმერთი *მხოლოდ* მამასთან იდენტიფიცირდება – რაზეც დღეს კ. რანერი და სხვა ღვთისმეტყველები[46] მიუთითებენ – მაშინ უმაღლესი ონტოლოგიური კატეგორია სხვა ვერაფერი იქნება, თუ არა პიროვნება, მხოლოდ მამის ჰიპოსტასი, ვინაიდან თუკი ასეთ უზენაეს კატეგორიად ორ ჰიპოსტასს მივიჩნევთ, მაშინ ორ ღმერთს მივიღებთ. სუბსტანციის უმაღლეს ონტოლოგიურ კატეგორიად დასახელებას ღრმა და საფუძვლიანი ეგზისტენციალური მიზეზები ეწინააღმდეგება და მე ამ თავში მათზე მხოლოდ მინიშნებით ვისაუბრე.

(ბ) დასავლური ღვთისმეტყველების პოზიცია ამ საკითხთან დაკავშირებით, რომელიც, ჩემი აზრით, ერთადერთი არსებითი პრობლემაა, შეუძლებელია შემდეგ დაკვირვებათა გაუთვალისწინებლად სათანადოდ შეფასდეს:

(i) როგორც ნათლად აჩვენა ი. კონგარმა,[47] წმ. ავგუსტინეს ღვთისმეტყველებაზე დაფუძნებული *ფილიოკვეს* დასავლური ინტერპრეტაცია იმთავითვე არც უარყოფს და არც გამორიცხავს დებულებას, რომ წმინდა სამებაში საღვთო არსებობის ერთადერთი მიზეზი არის მამა. ავგუსტინეს თქმით, მამას არის ის, ვისგანაც გამოვალს სულიწმიდა *principaliter* (ლათ. უპირატესად – მთარგმ.).[48]

(ii) უნდა აღინიშნოს – და ეს გადამწყვეტია – რომ დასავლეთს აკმაყოფილებდა ცნებები *არქე* ან *პეგე* (ბერძ. წყარო – მთარგმ.; შდრ.

---

[46] K. Rahner, *The Trinity,* 1970, p. 58f.

[47] იხ. განსაკუთრებით მისი *I Believe in the Holy Spirit,* vol. Ill, 1983, pp. 80-95.

[48] *De Trin.* XV. 17.29 და 26.47; *Sermo* 71.26 (PL 38, 459). სხვა ადგილები მითითებულია გამოცემაში Y. Congar, *I Believe in the Holy Spirit,* vol. III, p. 93 n. 25f. როგორც კონგარი აღნიშნავს: „ძეს... აქვს თვისება სულიწმიდის თანასაწყისობისა სრულად მამისაგან მინიჭებით. ავგუსტინე საკმარისად გამოკვეთს ამ ფაქტს, ზოგჯერ ტერმინით *principaliter*, ზოგჯერ კი ფორმულით, რომელიც შეიძლება გავიგოთ, როგორც *a Patre solo* (*მხოლოდ მამისაგან*)“ (იქვე, გვ. 86). ეს არც ისე შორსაა კაბადოკიელთა *ἐκ τοῦ αἰτίου*-დან (იხ. ზემოთ). იხ. ასევე საინტერესო განსხვავება შემდეგ ფორმულირებებს შორის: *ex Patre Filioque* და *a Patre Filioque*, რომელთაგან უკანასკნელი, ჟ.მ. გარიგეს თანახმად (*Spirit of God, Spirit of Christ,* p. 161), *ex unico Patre*-ს არ ეწინააღმდეგება. L. Bouyer, *L'Consolateur* (1980), p. 221 არ ანიჭებს დიდ მნიშვნელობას წმ. ავგუსტინეს *principaliter*-ს. იგი მასში მხოლოდ მონარქიის ძველ პატრისტიკულ იდეასთან დაბრუნების „ბუნდოვან“ მინიშნებას ხედავს. მკვლევარი, ნაცვლად ამისა, აღმოსავლეთ-დასავლეთის დასაახლოებლად სხვა საფუძველს ეძებს და დასავლური პნევმატოლოგიის არაავგუსტინესეულ ფესვებს წარმოაჩენს (L. Bouyer, *L'Consolateur,* pp. 231-44), განსაკუთრებით, იმ საერთო სულიერებაზე მითითებით, რომელსაც თავად ამ ორ ტრადიციას შორის „საღვთისმეტყველო დაპირისპირებასა და სულიერ თანხმობას“ უწოდებს (იქვე, გვ. 299-334).

ავგუსტინესეული *principaliter*), როდესაც საუბარი იყო სამებისეული ყოფიერების რაგვარობაზე, ხოლო აღმოსავლეთისათვის, როგორც კაბადოკიელების მაგალითზე ჩანს, ეს დამაკმაყოფილებელი არ იყო: აღმოსავლელი ღვთისმეტყველები უფრო შორს წავიდნენ და *აიტიონისა* თუ *აიტიას* (ბერძ. მიზეზის – მთარგმ.) ცნება, მასთან ერთად კი, როგორც ამ თავში ვისაუბრეთ, ღმერთში პიროვნების ონტოლოგიური უზენაესობის იდეაც შემოიტანეს. აღმოსავლეთში ღვთისმეტყველების ამგვარი განვითარების მიზეზად, ერთი მხრივ, უნდა დასახელდეს მისი *უცნაურობა* (თუ შეიძლება ასე ვუწოდოთ), რომელიც მჭიდროდ იყო გადაჯაჭვული ღვთის საიდუმლოსადმი მკაცრ ლიტურგიულ მიდგომასთან, რაც ესოდენ დამახასიათებელი გახლდათ აღმოსავლეთის არეალისთვის (სირიისათვის, პალესტინისათვის, კაბადოკიისათვის და ა.შ.).[49] სხვა მხრივ, ამას წმინდა წყლის ისტორიული ფაქტორებიც განაპირობებდა: მაგალითად, აღზევებულმა ევნომიელობამ, რის მოგერიებასაც კაბადოკიელები თავგამოდებით ცდილობდნენ, აუცილებელი გახადა იმგვარი სამებისეული ღვთისმეტყველების შემუშავება, რომელიც პიროვნების უზენაესობას დაეფუძნებოდა.[50]

ამრიგად, კაბადოკიური კვალითაა აღბეჭდილი თეოლოგიური ეთოსისა და ფილოსოფიის ენაზე გადმოტანილი ღვთის საიდუმლოს დასაბამი, დასავლეთს კი ამის ფასი არც ესმოდა და ბოლომდე არც არასოდეს გაუზიარებია. კლასიკურ – და ალბათ თანამედროვე – დასავლურ ღვთისმეტყველებაში პიროვნება საბოლოო ონტოლოგიური კატეგორია არასდროს ყოფილა. ამას „ერთი ღმერთის“ ანუ ზოგადად ღმრთეების ონტოლოგიური კატეგორიისადმი მამის პიროვნების

[49] ზემოთ, ნათლობის წინ ჩატარებული მირონცხების საიდუმლოს წესთან დაკავშირებით, სირიისა და პალესტინის (რომლებთან კაბადოკიაც დაკავშირებულია) ლიტურგიული თავისებურებანი ვახსენეთ. ეს გადაჯაჭვულია ეკლესიის საიდუმლოსადმი მძლავრად გამოკვეთილ პნევმატოლოგიურ მიდგომასთან, რომელსაც ღრმად აქვს ფესვები გადგმული აღმოსავლეთის ამ არეალთა ევქარისტიულ-ლიტურგიულ ეთოსში (მაგალითად, წმ. ეგნატე ანტიოქიელი და ა.შ.). ნაკლებად ლიტურგიული და ევქარისტიული დასავლეთი უფრო ზნეობრივი მიდგომისაკენ იყო მიდრეკილი. რა თქმა უნდა, ჩვენ აქცენტებზე ვსაუბრობთ: არც დასავლეთი იყო როდესმე ლიტურგიულ განზომილებას სრულად მოკლებული და არც დასავლეთი – ზნეობრივს. უფრო ღრმა ანალიზს, რომელსაც ეს საკითხი საჭიროებს, აქ ვერ შემოგთავაზებთ.

[50] საბოლოო ჯამში, ევნომიანელობა სხვა არაფერი იყო, თუ არა კონცეფცია საღვთო ბუნების შესახებ, რომელიც მამის არსისა და პიროვნების ერთმანეთისაგან განსხვავებას შეუძლებელს ხდიდა. ეს კარგად დაინახეს კაბადოკიელმა მამებმა, რომლებიც ფიქრობდნენ, რომ არიანელობის დამარცხება შეუძლებელი იქნებოდა, ვიდრე „მამა“ და ღვთის არსი არ გაიმიჯნებოდა ისე, რომ ლოგოსის შობა საკუთარი ყოფიერებიდან და არსიდან ღმერთის გამოსვლას არ გამოიწვევდა (იხ. ზემოთ სქ. 21). პიროვნების, როგორც ონტოლოგიური კატეგორიის, ცნება სწორედ ამ კონტექსტში იშვა.

დაქვემდებარების დასავლური ტენდენცია განაპირობებდა.[51] ეს შუა საუკუნეების სქოლასტიკისათვის გაცილებით უფრო დამახასიათებელია. სწორედაც რომ დასავლეთში პიროვნების ონტოლოგიის არარსებობის გათვალისწინებით უნდა განვიხილოთ აღმოსავლეთ-დასავლეთის ურთიერთობათა მთელი ისტორია.[52] ეს მოძღვრების სხვა სფეროებსაც შეეხო და არა მხოლოდ ღმერთის შესახებ სწავლებას.[53]

შესაძლებელია, თუმც არა აუცილებელი, რომ დასავლეთში ამგვარი ფილოსოფიური ინსტრუმენტის არარსებობა ღვთის საიდუმლოს გაგებისას არსებული ძირითადი სხვაობის საუკეთესო ინდიკატორი იყოს. თავად ავგუსტინე მხარს უჭერდა *ფილიოკვეს*, რაც სულაც არ ნიშნავს ღმერთში ორი *საწყისის* აღიარებას, ხოლო მის ღვთისმეტყველებაში მიზეზის (და მასთან ერთად პიროვნების უზენაესობის) კონცეფციის არარსებობა არ გულისხმობს კონსტანტინოპოლის მრწამსისაგან გარდაუვალ დაშორებას. სამწუხაროდ, ეკლესიის ისტორიაში არ ყოფილა ეპიზოდები, როდესაც კაბადოკიური და დასავლური აზროვნება მართლაც გადაიკვეთებოდა, თუ არ ჩავთვლით პოლემიკას, რომელიც განსხვავებას უფრო წარმოაჩენდა, ვიდრე ურთიერთგაგებას. ამ თვალსაზრისით, შეიძლება ითქვას, რომ კონსტანტინოპოლის მონაპოვრის რეცეფციის ისტორია ისე შეწყდა, რომ ზენიტს ვერასოდეს მიაღწია. თანამედროვე თეოლოგები, გინდ აღმოსავლელი და გინდ დასავლელი, უნდა გაისარჯონ საიმისოდ, რომ შეძლონ იმ უძველეს პატრისტიკულ ძაფთა მოძიება, რომლებიც რეციპირების ისტორიის დინამიკის საწყისებთან დაგვაკავშირებდა.[54]

---

[51] იხ. L. Chevalier, *St Augustin et la pensee greque. Les relations Trinitaires,* 1940, pp. 63, 168f. და ა.შ. ამას უკავშირდება ავგუსტინესთან პიროვნების ცნების ძლიერი ფსიქოლოგიზაცია, იხ. L. Bouyer, *L'Consolateur,* pp. 218-21. პიროვნების ამგვარი ფსიქოლოგიური გაგება დასავლურ აზროვნებაში დღემდე ნარჩუნდება: მაგ., C.C.J. Webb, *God and Personality,* 1918; J.E. Walgrave, *Person and Society,* 1965; P.F. Strawson, *Individuals,* 1964.

[52] წმ. გრიგოლ პალამას დროსაც კი უმთავრესად სადავო ის იყო, უსწრებდა თუ არა ღმერთის ყოფიერებაში არსი პიროვნებას. იხ. Gregory Palamas, *Triads* III.3,2: „როდესაც ღმერთი ესაუბრებოდა მოსეს, მან არ თქვა – მე ვარ არსი, არამედ – მე ვარ ის, ვინც არის. ამრიგად, არათუ ის, ვინც არის, წარმოიშობა არსისაგან, არამედ არსი წარმოიშობა მისგან". შდრ. P. Evdokimov*, L'Esprit Saint dans la tradition Orthodoxe,* p. 61; აგრეთვე – J. Meyendorff, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church,* 1982, p. 192.

[53] უპირველეს ყოვლისა, ეს შეეხო ეკლესიოლოგიას (პნევმატოლოგიასთან შედარებით, ქრისტოლოგიის უპირატესობის საკითხს და ა.შ.). შდრ. ჩემი *Being as Communion,* pp. 123ff.

[54] იმედის მომცემი დასაწყისია ი. კონგარის სამტომეული, იხ. Y. Congar, *I Believe in the Holy Spirit* და L. Bouyer, *L'Consolateur.* ამ მიმართულებით შემოქმედებით ნაბიჯად შეიძლება ჩაითვალოს ჟ.მ. გარიგეს კვლევები, იხ. J.M. Garrigues, *L'Esprit qui dit 'Pere'!* (1981).

თანამედროვე ღვთისმეტყველთა ნებისმიერი ამგვარი მცდელობისას, წინამდებარე ნაშრომის სულისკვეთებიდან გამომდინარე, გადამწყვეტია ის, თუ რამდენად შემძლეა აღმოსავლეთი ან დასავლეთი, შეითვისოს კაბადოკიური ღვთისმეტყველება, რომელიც საფუძვლად დაედო მეორე მსოფლიო კრებასა და მის უმნიშვნელოვანეს, ეგზისტენციალურად არსებით მიზასწრაფვას – აღიაროს პიროვნების ონტოლოგიური უპირატესობა ღმერთშიც და, ზოგადად, არსებობაშიც. ამრიგად, *ფილიოკვე* კვლავაც ღია საკითხია და ამ პრობლემის გადაჭრა მხოლოდ კონსტანტინოპოლის სიღრმისეული და განახლებული საღვთისმეტყველო რეცეფციის საუძველზე მოხერხდება.

(iii) თუკი გვინდა, აღმოსავლეთ-დასავლეთის ურთიერთობებში სწორად შევაფასოთ *ფილიოკვეს* საკითხის მნიშვნელობა, უნდა გავითვალისწინოთ იოანესეული (ინ. 15.26) ლექსემის *ἐκπορεύεται* (გამოვალს) სემანტიკური ველი და შინაარსობრივი ნაირგვაროვნება. ლათინურენოვანი ავტორები, მათ შორის, წმ. ავგუსტინეც, განსხვავებით ბერძენ მამათაგან, ჩანს, ვერ ხედავან სხვაობას, რომელიც განარჩევს ამ სიტყვასა და ფრაზას *ἐξῆλθον καὶ ἥκω* (ინ. 8.42), ვინაიდან ზმნები *ἐκπορεύεσθαι* და *προιέναι*, მათი აზრით, სინონიმებია.[55] ამ ლექსიკურ აღრევას ჯერ კიდევ წმ. მაქსიმე აღმსარებელმა მიაქცია ყურადღება და ეს საკმარის საფუძვლად მიიჩნია, რათა *ფილიოკვეს* გამო რომაელთა ერეტიკოსობაში დაეჭვებულ ბიზანტიელთა ყოველგვარი უნდობლობა გაეფანტა. როგორც მან განაცხადა, რომაელებმა იგი დაარწმუნეს, რომ მათთვის *ფილიოკვე*, გარდა მამისა, ღვთის არსებობაში რაიმე სხვა *αἴτιον*-ს არ ნიშნავდა. საყურადღებოა ისიც, რომ საკითხი თავიდან ბოლომდე *αἴτιον*-ის კაბადოკიური გაგების გათვალისწინებით განიხილებოდა. ამიტომ სთხოვდა მაქსიმე ბიზანტიელებს, გეთვალისწინებინათ ეს გარემოება, როდესაც ამბობდა: რომაელებს „არ შეუძლიათ აზრის გადმოცემა იმ ენითა და ლექსიკით, რომელიც მათი მშობლიური ენისათვის უცხოა და ეს ზუსტად ასე ხდება ხოლმე ჩვენს [ბერძნების] შემთხვევაშიც“.[56]

ამის თქმისას, მყისვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ნახსენები ტერმინოლოგიური პრობლემა დაცლილი არ იყო საღვთისმეტყველო მნიშვნელობისგან. თავად მაქსიმე ციტირებულ ეპისტოლეში ღიად საუბრობს წმ. კირილე ალექსანდრიელსა და იმ ფაქტზე, რომ რომაელები

[55] წყაროებისთვის იხ. J.M. Garrigues, 'Procession et Ekporese du Saint-Esprit', *Istina* 17 (1972), pp. 345ff.; Y. Congar, *I Believe in the Holy Spirit,* III, p. 87f.

[56] Max., *Letter to Marinus* (PG 91, 136A-C).

ფილიოკვეს მხარდასაჭერად სწორედ მას იმოწმებდნენ. კირილე, როგორც უკვე ითქვა,[57] დაუფარავად ამბობს, რომ სულიწმიდა მამისაგან და ძისაგან გამოვალს არსებითად (*οὐσιωδῶς*). თუმცა მაქსიმე თავის წერილში შენიშნავს (ამ საკითხზე მან რომაელებთან უეჭველად იმსჯელა კიდეც), რომ კირილესთან ყველა ასეთ შემთხვევაში გამოყენებულია ზმნა *προιέναι* და არა *ἐκπορεύεσθαι*. *Ἐκπορεύσις* გამოიყენება მხოლოდ *ἐκ τοῦ Πατρὸς*-თან (*მამისაგან*).[58]

თეოლოგიური სირთულე, რომელიც ამ მსჯელობის მიღმა იმალება, ისაა, რომ კირილესათვის ტერმინი *προιέναι ერთსა და იმავე დროს* მარადიულ ყოფიერებასაც უკავშირდება და განგებულებაში მის მოქმედებასაც – *opera ad extra*. როგორც ჩანს, კირილეს სულიწმიდის განგებულებითი „მისია“ ღმერთის მარადიულ ყოფიერებაში, საღვთო *უსიაში* გადააქვს.[59] ამით იგი ამჟღავნებს, რომ გულგრილად ეკიდება კაბადოკიელთათვის ესოდენ მნიშვნელოვან საკითხს, კერძოდ, *ღვთისმეტყველებისა* და *განგებულების* განსხვავებას. არის თუ არა ეს ღვთისმეტყველების ისტორიაში – *αἴτιον*-ის ცნებისა არ იყოს – კაბადოკიელთა მიერ დამკვიდრებული კიდევ ერთი ნოვაცია? ცხადია, ისტორიკოსმა ეს უნდა გაითვალისწინოს. თუმცა იმ მიზნის გათვალისწინებით, რომელიც ჩვენ დავისახეთ, უნდა აღინიშნოს, რომ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ღვთისმეტყველებათა ურთიერთობა, *ფილიოკვეს* საკითხის თვალსაზრისით, ერთი და იმავე პრობლემითაა აღბეჭდილი. მართლაც, კაბადოკიური ღვთისმეტყველება გადამწყვეტია კონსტანტინოპოლის პნევმატოლოგიის ინტერპრეტაცია-რეცეფციისათვის. თუმცა იმის კვალობაზე, თუ რამდენად დაუახლოვდება ერთმანეთს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის პოზიცია ამ საკითხის გააზრებაში, ალბათ მოხერხდება იმ გაუგებრობათა განეიტრა-

---

[57] იხ. ზემოთ, სქ. 39. შდრ. ასევე A. de Halleux, „Cyrille, Theodoret et le «Filioque»“, *passim*.

[58] კირილე რომ მამასა და ძესთან სულიწმიდის მიმართების აღსაწერად *ἐκ* წინდებულს იყენებს, მაინცდამაინც საყურადღებო არ არის (L. Bouyer, *L'Consolateur,* p. 276f). ამგვარი ნიუანსები, წმ. იოანე დამასკელიდან მოყოლებული (*De Fid. orth.* 8; PG 94, 832B), მხოლოდ მოგვიანებით გახდა მნიშვნელოვანი.

[59] A. de Halleux („Cyrille...“, p. 615) მართებულად აღნიშნავს, რომ კირილეს „განგებულებითად ესმის თვითონ *ეკპორესისი*, რაც იმას ნიშნავს, რომ მასთან ინ. 15.26 ჯერ კიდევ არ არის განმარტებული ექსკლუზიურად შიდა ღვთაებრივი მნიშვნელობით... ამრიგად, ტრანსცენდენტურობის განცდა ალექსანდრიის მთავარეპისკოპოსს არ აიძულებს, იმანენტური სამება შესაქმისა და გამოხსნის განგებულებისაგან, კაბადოკიელთა მსგავსად, თავადაც გამიჯნოს“.

ლება, რომლებიც, *ფილიოკვეს* პრობლემასთან დაკავშირებით, ამ ორ ტრადიციაში დღემდე შეიმჩნევა. სწორედ ამიტომ თავს ვალდებულად მივიჩნევ, ორიოდე სიტყვა ამის შესახებ კიდევ დავამატო.

2.

წმინდა სამებაში „განგებულებით“ და „იმანენტურ“ (შიდა ღვთაებრივ, მარადიულ) ურთიერთობათა გამიჯვნის საკითხმა თანამედროვე ღვთისმეტყველებაში, განსაკუთრებით დასავლეთში, მართებულად მიიქცია ყურადღება. ეს პრობლემა ნათლად გამოიხატება შემდეგი შეკითხვით: არის თუ არა განგებულებაში გაცხადებული სამება იგივე იმანენტური სამება? როგორც ჩანს, ამ კითხვას უნდა ვუპასუხოთ დასტურით და სწორედ ასე იქცევა დასავლელ ღვთისმეტყველთა უმრავლესობა – პროტესტანტებიც (კ. ბართი, ი. მოლტმანი და ა.შ.) და კათოლიკებიც (გამორჩეულად – კ. რანერი). თუმც გადაიჭრება კი ეს პრობლემა ასე მარტივად? ი. კონგარის მსჯელობა, როდესაც აღნიშნულ საკითხზე კ.რანერის თვალსაზრისს განიხილავს, იმდენად თვალსაჩინოა, რომ აქ მხოლოდ რანერის პოზიციის მისეულ კრიტიკას მოვიყვან, რადგან ესეც საკმარისად მიმაჩნია. კონგარი სავსებით იზიარებს რანერის აქსიომას, რომ „განგებულების სამება იმანენტური სამებაა“. თუმცა მას ეძნელება, შემდგომი დაზუსტების გარეშე დაეთანხმოს მოსაზრებას, რომელსაც რანერი ამ აქსიომას დაურთავს – კერძოდ, კონცეფციას, რომ ეს „პირიქით“ (*umgekehrt*) ნათქვამიც ჭეშმარიტი დებულება იქნებოდა ანუ იმანენტური სამება ასევე განგებულების სამებაა. კონგარი დეტალურად ასაბუთებს რანერთან აზრობრივი უთანხმოებას მიზეზებს და მსჯელობას შემდეგი სიტყვებით ასრულებს:

> განგებულების სამება... გააცხადებს იმანენტურ სამებას. თუმცა განა ის მას სრულად გააცხადებს? ყოველთვის არსებობს ამ გამოცხადების ზღვარი და განკაცება აწესებს მის პირობებს, რომლებიც მისივე ქმნილი ბუნებიდან მომდინარეობს. თუკი განკაცებაზე ინფორმაციას ლოგოსის მარადიულობაზე გადავიტანდით, აუცილებელი გახდებოდა, გვეთქვა, რომ ძე გამოვალს მამისა და სულიწმიდისგან – *a Patre Spirituque*. გარდა ამისა, „ხატი მონისა“ (*forma servi*) მიეკუთვნება იმას, რაც ღმერთი არის, მაგრამ ამასვე მიეკუთვნება „ხატი ღვთისა“ (*forma Dei*). თუმცა, ამავე დროს, ღვთის ხატი და ღვთის მიერ უსასრულო და საღვთო გზით აღსრულებული სრულყოფილებანი

ჩვენთვის დიდწილად მოუხელთებელია. ამის გამო, საფრთხილოა, რანერის მსგავსად ითქვას: „და პირიქით“.[60]

რაც შეეხება იმავე კონტექსტში დასმულ შეკითხვას, თუ რას იტყოდა გრიგოლ პალამა, რანერის შეხედულებათა კომენტირება რომ შეძლებოდა, სრულიად ვეთანხმები იმას, რასაც კონგარი წერს. მის მოსაზრებას განმარტებისათვის მხოლოდ იმას დავამატებდი, რომ მსჯელობა ღმერთში „არსისა“ და „ენერგიის“ სხვაობაზე – პალამას შემდეგ, მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველებისათვის კლასიკად ქცეული საკითხი – სათავეს, მეტწილად, სწორედ კაბადოკიელებისაგან იღებს ანუ მათგან, ვინც ეკლესიის მამათა შორის *ღვთისმეტყველებისა* და *განგებულების* განსხვავება სხვაზე მეტად განავითარა და წარმოაჩინა. მაშასადამე, არსებითად, ეს სხვა არაფერია, თუ არა სამყაროსაგან ღმერთის გაუუცხოებლად და მისი აბსოლუტური ტრანსცენდენტურობის დასაცავად ბერძენ მამათა მიგნება და ინსტრუმენტი.[61] არ უნდა ვიფიქროთ, რომ განგებულება ღმერთის მიღმურობის დაკარგვას ნიშნავს, თითქოს იმანენტურ და განგებულებით სამებას შორის *ყოველგვარი* განსხვავება გაუქმებულია; იმავდროულად, უნდა გვესმოდეს, რომ ღმერთის ტრანსცენდენტურობა შესაქმეში ღმერთის ყოფიერების *ნამდვილ* ჩართულობას გულისხმობს. ენერგიის მეოხებით, რომელიც *შეუქმნელია*, ისტორიასა და შესაქმეში თვით ღმერთის ყოფიერებაც ჩართულია. და მაინც, ვინაიდან ის ღმერთის „არსისაგან“ *გამიჯნულია*, ღმერთის იმანენტური ყოფიერება კვლავაც „შეუცნობადი“ და მართლაც ისტორიისა და ქმნილების *მიღმამყოფი* რჩება.

„არსი-ენერგიის“ დიალექტიკა შეიძლება კ. რანერისა და სხვა თანამედროვე ღვთისმეტყველთა მიერ წამოჭრილ პრობლემაზე მსჯელობისას გამოგვადგეს, თუკი მას კაბადოკიელთა აზროვნების ჭრილში განვიხილავთ. მართლაც, „ენერგია“ ანუ ქმნილების მიმართ ღვთის სიყვარული თავად მისი ყოფიერებიდან მომდინარეობს და მისგან ვერ გაცალკევდება. თუმცა ის აშკარად ღმერთის *გარეთ* (*ad extra*) არის

---

[60] Y. Congar, *I Believe in the Holy Spirit,* III, p. 16.

[61] იხ. მაგალითად, Gregory Palamas, *Triads for the Defence of the Holy Hesychasts* III.2.24 (ed. J. Meyendorff, 1959, pp. 686-87). ი. მეიენდორფი (*The Byzantine Legacy,* pp. 191-193) ასევე მიიჩნევს, რომ „განსხვავება ღმერთში „არსსა“ და „ენერგიას“ შორის... სხვა არაფერია, თუ არა თქმა იმისა, რომ ტრანსცენდენტური ღმერთი ტრანსცენდენტურია მაშინაც, როცა საკუთარ თავს ადამიანურ ბუნებას უზიარებს... პალამას *ერთადერთი* საზრუნავი იყო განმტკიცება ღმერთის ტრანსცენდენტურობისა და, ამავე დროს, მისი იმანენტურობისა, რომელიც მოცემულია ქრისტეს სხეულში თანაზიარების თავისუფალი საბოძვარის სახით“ (დახრა ჩემია).

მიმართული და, ღმერთის პიროვნული არსებობისაგან (სამებისაგან) განსხვავებით, ღმერთში არსებულ იმანენტურ ურთიერთობებზე (პიროვნულ განსხვავებებზე) არ მიგვანიშნებს.[62] ამიტომ, „ენერგიის“ ცნების დახმარებით, ჩვენ შეგვიძლია ავირიდოთ რისკი, ერთი მხრივ, იმის თქმისა, თითქოს განგებულებაში თავად ღმერთის ყოფიერება გაცხადებული არ არის და, სხვა მხრივ, დასკვნისა, რომ თავად ღმერთის ყოფიერება, იმანენტური სამება, განგებულებასთან ისე არის გაიგივებული, რომ ღვთისმეტყველებაში აპოფატიკური ელემენტები ზედმეტი ხდება.[63]

ყოველივე ეს გადაჯაჭვულია პნევმატოლოგიასთან, რაც გადამწყვეტია. როგორც იუსტინეს, ორიგენესა და სხვათა მაგალითზე ვრწმუნდებით,[64] პნევმატოლოგია მოისუსტებს, თუკი ღმერთზე მსჯელობისას ღვთისმეტყველთათვის ამოსავალი, უპირველეს ყოვლისა, ეპისტემოლოგიაა. თუ *გამოცხადებას* ღვთისმეტყველებისათვის საკვანძო მნიშვნელობას ვანიჭებთ (ასე იყო იუსტინესა და ორიგენესათვის, დღესდღეობით კი იმავეს ვხედავთ კ. ბართსა და კ. რანერთან, რომელიც სამების ღვთისმეტყველებას „თვითგაცხადების“ იდეაზე აფუძნებს), პნევმატოლოგიაზე ქრისტოლოგია დომინირებს, ვინაიდან ღმერთსა და სამყაროს ონტოლოგიურად სწორედ ქრისტე აკავშირებს, სულიწმიდა კი

---

[62] იხ. მაგალითად, Gr. Nyss., *Quod non sint* (PG 45, 25C): „...πᾶσα ἐνέργεια ἡ θεόθεν ἐπὶ τὴν κτίσιν διήκουσα“. მეტად მნიშვნელოვანია, გვახსოვდეს, რომ ბერძენი მამები, განსაკუთრებით, კაბადოკიელები, იმანენტურ სამებასთან მიმართებაში, აშკარად გამორიცხავენ ღმერთის ენერგიაში რაიმე სახის განსხვავებას, თითქოს „შობისა“ და „გამომავლობის“ ერთი საღვთო ენერგიის სხვადასხვა ფორმებად გააზრება შესაძლებელი იყოს. ამასვე მოწმობენ გრიგოლ ნაზიანზელი (*Or. Theol.* III. 16 (PG 36, 96)) და გრიგოლ ნოსელი (*Quod non sint* (PG 45, 133A)): „მამა არის ღმერთი და ძე არის ღმერთი, მაგრამ ვქადაგებთ ერთ ღმერთს, რადგან, ბუნებისა და ენერგიის თვალსაზრისით, არ შეგვიძლია, განვჭვრიტოთ რაიმე განსხვავება (διαφορὰν)“. ამის საპირისპიროდ, განგებულებაში სამების თითოეულ პიროვნებას აქვს *განსხვავებული* – თუმცა არა განცალკევებადი – ფუნქცია და მოქმედება. თუ ღმერთის პიროვნებათა განგებულებაში ურთიერთობებს სრულად გავუიგივებთ ღმერთში იმანენტურ პიროვნულ განსხვავებებს, მაშინ ჩვენ ვრისკავთ, რომ „პიროვნება“ (ღმერთში) ონტოლოგიურად მისი მოქმედების საფუძველზე განვსაზღვროთ. როგორც მართებულად აღნიშნა ჯ. მაკინტაირმა (J. Mclntyre, 'The Holy Spirit in Greek Patristic Thought', p. 359), ასეთი რამ პიროვნების ღმერთის თვისებასთან გაიგივებას გამოიწვევს, რასაც წმ. გრიგოლ ნაზიანზელი მკაცრად აკრიტიკებდა.

[63] ეს საშუალებას აძლევს გრიგოლ პალამას, პარადოქსების ენით ისაუბროს და თქვას, რომ ღმერთი „არის რა მიღმიერი, შეუცნობელი და გამოუთქმელი, თანხმდება გაუზიაროს საკუთარი თავი… და განუყოფლად დანაწილდეს“ (*Triads,* ed. J. Meyendorff, p. 128).

[64] შდრ. G. Kretschmar, 'Le developpement de la doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament a Nicee', *Verbum Caro* 22 (1968), pp. 5-51.

ყოველთვის რაღაც ისეთზე მიგვანიშნებს, რაც ისტორიის მიღმაა.[65] ამიტომ, თუკი პნევმატოლოგია მძლავრია, „ქმნილების მიღმა“ არსებულის განცდაც ძლიერდება, რაც, თავის მხრივ, ღვთისმეტყველებაში მეტაისტორიულ და ესქატოლოგიურ ტენდენციებს წარმოქმნის. შემთხვევითი არაა, რომ ბასილისეული დოქსოლოგია – „ძესა და სულიწმიდასთან ერთად“ – ისტორიულად კავშირშია აღმოსავლური ღვთისმეტყველების ზემოხსენებულ ყველა თავისებურებასთან, კერძოდ, საღვთისმეტყველო ეპისტემოლოგიის გამოკვეთილ აპოფატიკურობასა და ევქარისტიულ, ლიტურგიულ ეთოსთან მაშინ, როცა დასავლეთს ღვთისმეტყველებაში უფრო ისტორია და კერიგმატული ეთოსი აინტერესებდა.[66] კიდევ ერთხელ ვრწმუნდებით, რომ კაბადოკიური ღვთისმეტყველება გადამწყვეტია ნებისმიერი მცდელობისას, კონსტანტინოპოლის პნევმატოლოგია უფრო სრულად შევიცნოთ და გავითავისოთ.

3.

დაბოლოს, ყოველივე ზემოთქმულისაგან განუყოფელია უკვე განხილული „ქმნილება-შეუქმნელის“ დიალექტიკა. ამ თავში ვამტკიცებდით, რომ კონტანტინოპოლელი მამების (და პირველი ოთხი საუკუნის განმავლობაში საერთოდაც ყველა ბერძენი მამის) გადაწყვეტილებებს ზურგს სწორედ ეს უმაგრებდა. 382 წლის სინოდალურ ეპისტოლეში, რომელიც კონსტანტინოპოლის განჩინებებს განმარტავს, ამის აშკარა მტკიცებულებას ვაწყდებით.[67] რატომ არის ეს საკითხი ესოდენ მნიშვნელოვანი?

ამ კითხვაზე პასუხი უკან, „იმანენტური“ და „განგებულებითი“ სამების დაყოფისკენ, გვაბრუნებს და კონსტანტინოპოლის პნევმატო-

[65] შდრ. H.U. von Balthasar, 'Der Unbekannte jenseits des Wortes', in *Interpretation der Welt* (Festschrift R. Guardini), 1966, pp. 638-45.

[66] შდრ. განსხვავება „კერიგმატულ“ და „დოქსოლოგიურ“ საღვთისმეტყველო მეთოდებს შორის, განხილული ე. შლინკთან, იხ. E. Schlink, *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen,* 1961. უნდა განიმარტოს, რომ ლიტურგიულ (აპოფატიკურ) ღვთისმეტყველებაში ჩვენ ღმერთის ყოფიერების შესახებ არ ვდუმვართ, მაგრამ რასაც მასზე ვამბობთ, ისტორიასა და განგებულებას ცდება. შესაბამისად, ბასილისეული ტერმინოლოგიით, დოქსოლოგია „ძესა და სულიწმიდასთან ერთად“ მიუთითებს სამებაზე, როგორიც ის არის მარადისობაში, ხოლო დოქსოლოგია „ძის მეშვეობით სულიწმიდაში“ ჩვენს ყურადღებას ისტორიაში აღსრულებული ღვთის საქმეებისაკენ წარმართავს. თუმცა, *ორივე* შემთხვევაში ღმერთის შესახებ რაიმე დადებითის თქმა იგულისხმება.

[67] „...რათა არ გაიმარჯვოს ევნომიანელთა, არიანელთა და პნევმატომაქელთა (სულთანმებრძოლთა – მთარგმ.) მკრეხელობამ, კერძოდ, იმან, რომ ღმრთეების არსი და ბუნება არ დაიყოს და მომდევნო, *შექმნილი* ან სხვა რამ არსის ბუნება არ დაერთოს შეუქმნელ და თანაარს სამებას“ (დედნისეული ტექსტისათვის იხ. G. Alberigo *et al* (eds.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta,* 1958, p. 28)

ლოგიის *სოტერიოლოგიურ* მნიშვნელობას წარმოაჩენს.[68] ეკლესიის მამათა დაჟინება, რომ სულიწმიდა ერთსა და იმავე დროს შეუქმნელიცა და შექმნილიც ვერ იქნება, მათი აზროვნების მთავარ პრინციპს ეყრდნობა – საკუთარ თავში ჩაკეტილი და ავტონომიური ქმნილება ვერ გადარჩება და მისი „ხსნის“ ანუ „განღმრთობის“ (*θεώσις*) ერთადერთი გზა შეუქმნელთან *თანაზიარებაა*. ეს თანაზიარება მიიღწევა სულიწმიდის მეოხებით, რომელიც ამგვარად, როგორც კონსტანტინოპოლის მრწამსი გვასწავლის, „ცხოველმყოფელი“ (*ζῶοποιον*) ხდება.[69] სიცოცხლე და თანაზიარება ერთმანეთს მხოლოდ შეუქმნელის სფეროში თანხვდება, რადგან ქმნილებაში თანაზიარებას სიკვდილი ძლევს. სულიწმიდა გვანიჭებს ჭეშმარიტ სიცოცხლეს, რამეთუ ის შეუქმნელია და მისგან შემოთავაზებული თანაზიარება „ზემოდან“, *შეუქმნელი* ღმერთისაგან მოდის. თუკი პნევმატოლოგიაში შეუქმნელი და შექმნილი ერთმანეთში ისე აღირევა, რომ სულიწმიდა ქმნილება გახდება ან სულიწმიდის არსებობის იმანენტურ და განგებულებით მხარეებს შორის განსხვავება მოიშლება, მაშინ სამყაროს არსებობა ეჭვქვეშ დგება. როდესაც სულიწმიდას „ცხოველმყოფელს“ ვუწოდებთ, კიდევ ერთხელ საშუალება გვეძლევა, ვთქვათ, რომ ის ღმერთია, ოღონდ ეს ჭეშმარიტება ამჯერად სოტერიოლოგიური ტერმინებით გადმოიცემა. სინამდვილეში, კრების პნევმატოლოგიის ეგზისტენციალური მნიშვნელობა სწორედ ამ განსაზღვრებას ემყარება. ათანასესა და ბასილის თანახმად, რომლებიც ამ თემაზე დაწერილ ნებისმიერ ტექსტში ამას ამტკიცებენ, ჩვენი სიცოცხლისა და სამყაროს გადარჩენა სულიწმიდის საღვთო ბუნების რწმენაზე იმდენადაა დამოკიდებული, რომ მისი დაკარგვის უფლება არა გვაქვს.

დასკვნა

ეს საკითხები, რომლებიც, ჩემი აზრით, სულიწმიდის შესახებ მეორე მსოფლიო კრების მოძღვრებისათვის გადამწყვეტია, დღესაც უაღრესად მნიშვნელოვანია. მართლაც, ჩვენთვის მეტად საგულისხმოა ისიც, რასაც კრების მამები ამბობენ და ისიც, რის თქმასაც, ეკლესიის ერთობისა და ნიკეის კრების მრწამსის ხელახალი რეცეფციის გამო, ხშირად სრულიად შეგნებულად მოერიდნენ. ისინი ერთობ გამბედავნიც აღმოჩნდნენ, როდესაც სულიწმიდაზე საუბრისას სადავო ტერმინი *თანაარსი* გამოტოვეს და საკმარისად შემოქმედებითნიც, როცა მრწამსი განავრცეს და

[68] ამგვარი ნაბიჯის აუცილებლობაზე მართებულად საუბრობს ბ. ბობრინსკოი (იხ. L. Vischer [ed.], *Spirit of God, Spirit of Christ,* p. 146f.).

[69] შდრ. ჩემი *Being as Communion,* 1985, ch. 3, 'Christ, the Spirit and the Church'.

სულიწმიდის საღვთო ბუნებისა თუ ეკლესიის სარწმუნოების დასადასტურებლად სხვა გზები მოიძიეს. დღეს, როცა ერთობისაკენ ტრადიციის ახლებური გააზრებით მივისწრაფით, ჩვენთვის თავად ეს ფაქტიც უაღრესად ყურადსაღებია.

ამიტომ მინდა, ამ თავის დასრულებისას აღვნიშნო შემდეგი: პნევმატოლოგიური დისკუსიის თვალსაზრისით, აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის ურთიერთგაგებისა და, საბოლოო ჯამში, თანხმობის მისაღწევად გაწეული ძალისხმევის გათვალისწინებით, ვფიქრობ, სულიწმიდაზე მსჯელობისას კაბადოკიელ მამებზე შორს წასვლა და 381 წლის კრებაში მონაწილე მამებზე მეტის თქმა საკითხს მხოლოდ გაართულებს. ამ მხრივ, შეიძლება, „ოქროს წესად“ იქცეს ის, რასაც დასავლური პნევმატოლოგიის შესახებ მაქსიმე აღმსარებელი ამბობს: ჩვენი დასავლელი ძმები *ფილიოკვეს* აღიარებენ, თუმცა ამით ღმერთის ყოფიერებაში, მამის გარდა, სხვა *მიზეზი* როდი შემოაქვთ, ხოლო ძის შუამავლური როლი სულიწმიდის გამომავლობაში საღვთო განგებულებით კი არ შემოიფარგლება, არამედ ღვთის *არსსაც* უკავშირდება. თუკი თანამედროვე აღმოსავლეთი და დასავლეთი ერთობლივად გაიმეორებს წმ. მაქსიმეს ამ ორ დებულებას, ეს ამ ტრადიციათა დასაახლოებლად საკმარისი საფუძველი აღმოჩნდება. ეს თეზები, თუმცაღა მაინცადამაინც შიდასამებრივ ურთიერთობათა რაგვარობასა თუ შინაარსზე მსჯელობას არ გულისხმობს (რაც მეტად საფრთხილო იქნებოდა), ითვალისწინებს ბევრ ისეთ ასპექტს, რომელიც პნევმატოლოგიის ეგზისტენციალურ შინაარსს შეეხება.

ამგვარად, პნევმატოლოგიური დისკუსიისას აღმოსავლეთ-დასავლეთის დაახლოების თვალსაზრისით მიღწეული თუნდაც მცირედი პროგრესის შემთხვევაში, ეკლესიოლოგიურ საკითხს გვერდს ვერავინ აუვლის: არის თუ არა ყველასათვის მისაღები, რომ სულიწმიდა ეკლესიის დამფუძნებელია, რაც არსებობისათვის პიროვნების ონტოლოგიურ პირველადობასა და უზენაესობაზეც მიუთითებს? არსებობს თუ არა სათანადო მზაობა საიმისოდ, რომ მივიღოთ არსებითი ცვლილებები, რომელსაც ეს ჭეშმარიტება ჩვენს საეკლესიო ინსტიტუციებზე, ეთიკაზე, სულიერებაზე და ა.შ. მოახდენს? ნიშანი იმისა, რომ მეორე მსოფლიო კრების მიზანსწრაფვასა და ღვთისმეტყველებას, როდესაც ის სულიწმიდაზე მსჯელობდა, პატივს სრულად მივაგებთ, აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მხრიდან ამის საპასუხოდ წარმოთქმული „ამინ“ იქნება. ამ შემთხვევაში, აღარ დაგვჭირდება დამატებითი ფორმულები, მეორე მსოფლიო კრების მრწამსი სრულიად საკმარისი აღმოჩნდება.

თავი VI

ადამიანის უნარი და უუნარობა: პიროვნულობის საღვთისმეტყველო კვლევა

შესავალი

ღვთისმეტყველება, თუკი ადამიანური ყოფიერების გააზრებას ცდილობს, ადამიანის შემსწავლელ სხვა დისციპლინათაგან განსხვავებით, ფუნდამენტური მეთოდოლოგიური პრობლემის პირისპირ აღმოჩნდება. ამგვარ პრობლემას დაცემის ქრისტიანული გაგება აჩენს. რა შინაარსიც არ უნდა ჩავდოთ დაცემაში, ფაქტია, რომ არსებობს რაღაც, რასაც „ცოდვა“ ეწოდება, ეს კი ბადებს შეკითხვას: არის თუ არა ადამიანი მართლაც ის, რასაც ჩვენ „ადამიანად“ შევიმეცნებთ და აღვიქვამთ?[1] დადებითი პასუხის შემთხვევაში, უნდა ვაღიაროთ, რომ ცოდვა ანთროპოლოგიური პრობლემა არ არის და ცოდვათაგან გამოხსნა მასზე ჩვენს წარმოდგენას არსებითად არ ცვლის. სინამდვილეში, თუ თვალს გავადევნებთ ამ თვალსაზრისის შედეგებს, აუცილებლად დავასკვნით, რომ დაცემამდე ან გამოხსნილი ადამიანი, პირდაპირი გაგებით, „ადამიანი“ კი არა, ერთგვარი ზეადამიანია. სხვა მხრივ, როგორ მოვიაზროთ ადამიანი, თუ მას ფაქტობრივი ცოდვილი მდგომარეობის კონტექსტში არ განვიხილავთ? განა არსებობს განსხვავებული თვალსაწიერი, რომელიც კაცთა მოდგმას სხვაგვარად დაგვანახებს და არა ისე, *სინამდვილეში* როგორც აღვიქვამთ?

ეს სირთულე უფრო ცხადად წარმოჩნდება, თუკი დავსვამთ შეკითხვას ადამიანის უნარისა და უუნარობის შესახებ. თავად კითხვას განაპირობებს ის ფაქტორი, რომ ადამიანისათვის ჭირს საკუთარი თავის *განსაზღვრა*. ადამიანის გარდა, ამას არავინ იკითხავს, ვინაიდან არსებული შეზღუდულობის არაღიარება და მისი დაძლევისაკენ სწრაფვა, როგორც ჩანს, ამ არსების უნიკალური თვისებაა. ამგვარად, მაშინაც კი, თუკი ადამიანის ჩვენს გამოცდილებაში არსებულ ფენომენს განვიხილავთ, ვაწყდებით ფაქტს, რომ მისი ქმედებები, ცნობიერად თუ არაცნობიერად, უმეტეს შემთხვევაში, რეალურ შესაძლებლობებს აღემატება, იმ თვალსაზრისით, რომ არსებულ ადამიანურ შეზღუდვათა დაძლევისკენაა მიმართული. ამას აღმოვჩენთ არა მხოლოდ კაცთაგან დამარცხებული და დამორჩილებული ბუნების შთამბეჭდავ ისტორიაში, არამედ ბუნებრივ თუ

[1] ამ თავში „ადამიანი“ იმავე შინაარსს იტევს, რასაც სიტყვა *ანთროპოსი* ანუ ის ქალსაც გულისხმობს და მამაკაცასაც.

ზნეობრივ დაბრკოლებათა გადალახვის ყოველდღიურ, ჩვეულებრივ მცდელობაში. მაშასადამე, წარმოდგენა ემპირიულ ადამიანზე რეალურ სურათს წმინდა წყლის ჰუმანისტური მიდგომის შემთხვევაშიც კი არ გადმოსცემს სრულყოფილად. შეიძლება, ვმსჯელობდეთ ევოლუციაზე საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა გადმოსახედიდან ან საზოგადოების განვითარებაზე სოციალურ მეცნიერებათა თვალთახედვით, თუმცა ეს არ ცვლის სინამდვილეს, რომ ემპირიული ადამიანი, არსებითად, რეალურის ჩასასახად თუ შესაქმნელად „ნედლეულია“. ემპირიულ ადამიანს რეალობას სძენს მხოლოდ გარკვეული თვალთახედვა. დღესდღეობით მარქსიზმი მიუკიბ-მოუკიბავად ლაპარაკობს მცდელობაზე, გასცდეს არსებულ რეალობას და მიიღოს ადამიანის გაუმჯობესებული ვერსია.[2]

ადამიანის ფენომენისათვის დამახასიათებელი ეს თავისებურება არის ის, რაც ადამიანის უნარ-უუნარობის საკითხის კომპლექსურობას განაპირობებს. და მაინც, სად გადის უნარსა და უუნარობას შორის სადემარკაციო ხაზი? სად არის მიჯნა, რის შემდეგაც რეალური ადამიანი აღარ არის რეალური ან, პირდაპირ თუ ვიტყვით, სად არის ზღვარი, რის შემდეგაც ადამიანი აღარ არის ადამიანი და ხდება ქვეადამიანი, ზეკაცი ან სულაც ღმერთი?

ქვემოთ ვიმსჯელებ ორ მიდგომაზე, რომლებიც ადამიანის უნარიანობის პრობლემას შეეხება და ღმერთისა და კაცის ურთიერთობის საღვთისმეტყველო დისპუტშია ასახული. მსურს, ყურადღება გავამახვილო იმაზე, რომ ერთიც და მეორეც შეესაბამება ორ ანთროპოლოგიურ მეთოდს, რომლებიც, ადამიანის უნარისა თუ უუნარობის შესწავლის თვალსაზრისით, ძირფესვიანად განსხვავდება. მათგან პირველი ადამიანის უნარიანობის პრობლემის ანალიზს ცდილობს *ინტროსპექციულად*, უფრო ზოგადად და უწინარესად კი, უშუალოდ ადამიანზე დაკვირვებით. მეორე მეთოდისათვის წინაპირობაა კონცეფცია – და ამის მიზეზებსაც განვიხილავთ – რომ ადამიანის უნარიანობაზე მსჯელობა მართებულია მხოლოდ მაშინ, თუკი მას მოვიაზრებთ არსებად, რომელსაც ვერ აღვწერთ, თუკი არ შევიმეცნებთ ადამიანის გარეთ არსებულ რეალიებთან ურთიერთობის შესაძლებლობის კონტექსტში. საბოლოოდ, მსჯელობა მთლიანად ქრისტოლოგიისა და პნევმატოლოგიის – მკაცრად საღვთისმეტყველო დოქტრინათა – ჭრილში გადაინაცვლებს.

[2] მთავარეპისკოპოს ანტონი ბლუმის საინტერესო შენიშვნებისათვის იხ. A. Bloom, *God and Man,* 1971, p. 30f.

I. სუბსტანციალისტური მიდგომა

1.

მას შემდეგ, რაც *უსიათი* და რეალობის მონისტური ხედვით დაინტრესებული ბერძნული მსოფლმხედველობისა და ქრისტიანული ღვთისმეტყველების სააზროვნო გზები გადაიკვეთა,[3] თეოლოგია იძულებული იყო, ერთი მხრივ, *უსია* ანუ ღვთაებრივი ბუნება, სხვა მხრივ კი, ქმნილების ანუ კაცობრივი არსი შეეპირისპირებინა და ამგვარად ხაზი გაესვა ბიბლიიდან წამოღებული თეზისისათვის, რომ ღმერთი და სამყარო ერთამანეთისაგან სრულიად განსხვავდება. მოძღვრება *შესაქმეზე არარადან*, მასთან ერთად კი ხანგრძლივი ქრისტოლოგიური დებატებიც, რომლებიც ქრისტეს *შეურევნელად* შეერთებული *ორი ბუნების* ქალკედონის ფორმულამ დაასრულა, ბერძნული მონისტური ხედვის საპირისპიროდ, ღმერთზე ბიბლიურ წარმოდგენას განამტკიცებდა. ვინც მიიჩნევს, რომ ამ ფორმულით ბერძნულმა მეტაფიზიკამ ქრისტიანულ სარწმუნოებაში შეაღწია, ყურადღება უნდა მიაქციოს შემდეგ გარემოებასაც: ბერძნული მეტაფიზიკა, რომელიც, რეალობისადმი მიდგომის თვალსაზრისით, არსებითად, მონისტურია, ამ შემთხვევაში, მხოლოდ იმისათვის არსებობს, რომ შეურევნელად არსებული ორი ბუნების (საღვთოსა და კაცობრივის) მტკიცებაში და ამ მტკიცების მეშვეობით უარყოფილ იქნეს.

საღვთო და კაცობრივ ბუნებათა ამგვარი შეპირისპირება, როგორც ჩანს, გვაფიქრებინებს, რომ შესაძლებელი და დასაშვებიცაა, ადამიანი

---

[3] ბერძნული აზროვნება და მისი ყოველგვარი გამოვლინება (პლატონიზმი, არისტოტელიზმი და ა.შ.) ყოველთვის ოპერირებდა იმით, რისთვისაც შეიძლებოდა *ჩაკეტილი ონტოლოგია* გვეწოდებინა. როგორც ე.ლ. მასკალი ამბობს, „ორივესათვის [პლატონური და არისტოტელური აზროვნებისათვის] ყოველ არსს აქვს დასრულებული ბუნება, რომელიც იმპლიციტურად შეიცავს ყველაფერს, რადაც ის შეიძლება იქცეს... თუმცა ბერძნული აზროვნებისათვის მიუღებელი იქნებოდა... იდეა, რომ ბუნებაში დაფარულად არარსებული რაიმე თვისების შეძენა არსს სრულყოფდა“ (E.L. Mascall, *The Openness of Being,* 1971, p. 246f.). გონისმიერისა და გრძნობადის „დუალიზმი“, რომელიც პლატონური აზროვნების განვითარებას ახასიათებდა, ონტოლოგიურ დუალიზმად არ უნდა მივიჩნიოთ. იდეებსა და გონს შორის ონტოლოგიური ნათესაობაა. ეს, საბოლოო ჯამში, ინარჩუნებს ყოფიერების მთლიანობას, ხოლო რაც ამ ერთობის მიღმაა, არარად მიიჩნევა. ფოგელის თანახმად, ეს ნეოპლატონიზმსაც მიესადაგება, იხ. C.J. de Vogel, *Philosophia I. Studies in Greek Philosophy* (Philosophical Texts and Studies, 19), I, 1970, pp. 397-416; იხ. აგრეთვე K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin,* 1966 (1971), p. 79f.

„სუბსტანციის“ თვალსაზრისით განვიხილოთ და შევეცადოთ, მის შესაცნობად საღვთო და ადამიანურ ბუნებას შორის ზღვარი გავავლოთ. თუმცა ერთობ უცნაურია, რომ საამისოდ კვლავაც ბერძნულ ონტოლოგიას უნდა მივუბრუნდეთ, ვინაიდან, ფაქტობრივად, ბერძნული ნააზრევის მთავარი მახასიათებელი ისაა, რომ ყურადღებას უთმობს საგანთა არსს – *უსიას*, ყოფიერებას, როგორც ასეთს და აზრისა და ყოფიერების ერთობას.[4] ბერძნულმა ონტოლოგიამ შუა საუკუნეების დიდი სქოლასტიკოსების ღვთისმეტყველებაში სწორედ ამგვარი გამოყენება ჰპოვა: ისინი მართლაც სასარგებლოდ მიიჩნევდნენ და ინსტენსიურადაც მოიხმარდნენ არისტოტელეს ფილოსოფიას, ამასთანავე კი ოპერირებდნენ ლათინური ცნებით *ნატურა* – ჰაიდეგერის მიხედვით,[5] საკმაოდ უგვანი თარგმანით, რომელმაც ბერძნული *ფისისი* დაჩრდილა – რითაც ბუნებისადმი, როგორც *ობიექტივიზირებული სუბსტანციისადმი,* რამაც დასავლური მიდგომა განამტკიცა. ამის შედეგად, ღვთისმეტყველებისათვის შესაძლებელი გახდა, ესაუბრა ადამიანზე, როგორც საკუთარი თვისებების მქონე სუბსტანციაზე და, კვლავაც არისტოტელესეული *ენტელექიას* იდეის შესატყვისად, მისი ბუნებისათვის დამახასიათებელი ერთგვარი *პოტენციის* მქონე ყოფიერებაზე. ამრიგად, ადამიანის სწრაფვა, გასცდენოდა საკუთარ საზღვრებს, მისი ბუნებრივი პოტეციის გამოვლენად მიიჩნეოდა. ამის მეოხებით, ის *capax infiniti* (ლათ. უსასრულობის უნარის მქონე – მთარგმ.) ან *capax Dei* (ლათ. ღმერთობის უნარის მქონე – მთარგმ.) ხდებოდა. რათა წარმოეჩინათ, რომ *არარასგან შექმნის* მოძღვრებას, ამ შეხედულებათა გამო, არაფერი ემუქრებოდა, ღვთისმეტყველებამ განავითარა ცნება – *gratia creata* (ლათ. შექმნილი მადლი – მთარგმ.), რომელიც შეგვახსენებდა – ამგვარი პოტენცია შექმნილია, ხოლო ღვთაებრივი ბუნება კაცობრივისაგან განსხვავდება

ეს „ბუნებითი“ და „გამოცხადებითი“ ღვთისმეტყველების დისკუსიისათვის ნიადაგის შესამზადებლად სრულიად კმაროდა. ადამიანის თანდაყოლილ უნართა აღიარება, როგორც ჩანს, გამოცხადების, როგორც უპირობო ღვთაებრივი მოვლინების, კონცეფციისათვის სახიფათოა. უფრო მეტიც, ამგვარი ბუნებითი უნარის იდეა მადლის საკითხს საკმაოდ

[4] კლასიკური ბერძნული ნააზრევის მსჯელობის საგანი, პარმენიდედან მოყოლებული, არსებობისა და შემეცნების ერთობა იყო (*Fragm.* 5d 7; Plato, *Parmenides* 128b). არისტოტელეს არსებათა *უსია* ყოველგვარი ონტოლოგიის საბოლოო ობიექტად მიაჩნდა (იხ. მაგალითად, D.M. Mackinnon, 'Aristotle's Conception of Substance', in R. Bambrough [ed.], *New Essays on Plato and Aristotle,* 1965, pp. 97-119.)

[5] *An Introduction to Metaphysics,* 1959, p. 13

მწვავედ წამოჭრის: თუკი ღმერთთან ურთიერთობის თანდაყოლილი უნარი არსებობს, მაშინ ღვთაებრივი მადლი განპირობებულიცაა და, გარკვეული თვალსაზრისით, დამოკიდებულიც იმაზე, რაც ქმნილებაში უკვე არის. რაც შეეხება პირობით მადლს, ეს მადლი სართოდაც არ არის, რადგან, როგორც იდეა, ის სრულად ეფუძნება წარმოდგენას აბსოლუტურად თავისუფალი, უპირობო საბოძვარის შესახებ. ამიტომაც, ამგვარი თანდაყოლილი უნარის არსებობის იდეაზე რეაქცია ამ უნარის უარყოფაში გამოვლინდა – უნარი და უუნარობა „ან – ან“ არჩევნის საკითხად იქცა. თავისთავად ადამიანს ღმერთის შემეცნების უნარი სრულებით არ გააჩნია. საკუთარი თავის ადამიანისთვის გაცხადება მხოლოდ ღმერთისათვისაა შესაძლებელი. ამგვარი რექციის სიმბოლოდ იქცა კარლ ბართი თავისი მოღვაწეობის დასაწყისში.

ეს დისკუსია ღვთის ხატად შექმნილი ადამიანის ადრე არსებული პრობლემის ახლებური გამოძახილია. აღსანიშნავია, რომ ისევე, როგორც მადლისა და გამოცხადების შესახებ დავისას, არგუმენტი შეიძლებოდა ყოფილიყო „ან – ან“ – ორიდან ერთი: დაცემის შემდეგ ღვთის ხატება ან „გამქრალი“ იქნებოდა (სრული მანკიერება), ან „შენარჩუნებული“. შედეგად, ადამიანს წარმოადგენდნენ ან ცოდვილად (მაგალითად, რ. ნიბური), ან ღვთაებრივისადმი (მაგალითად, კ. რანერი) უნარის მქონედ. უნარი და უუნარობა თეოლოგიური დისკუსიისას, ფაქტობრივად, მუდამ არსებული დილემის გადაწყვეტის ორი ვარიანტი იყო.

2.

მე არ ვაპირებ პრობლემათა ისტორიის განხილვას იმაზე მეტად ჩავუღრმავდე, ვიდრე იმ ძირითადი საკითხის საილუსტრაციოდაა აუცილებელი, რომელიც მათ მიღმა ივარაუდება. ამრიგად, უნდა აღინიშნოს შემდეგი: მიუხედავად იმისა, რომ აღმოსავლეთი და დასავლეთი ღმერთისა და ადამიანის ბუნებათა შორის არსებული განსხვავების წარმოჩენას ოდითგანვე ესწრაფოდა – ამის შედეგი იყო კიდეც ქალკედონში მიღწეული შეთანხმება – დასავლეთში მუდამ შეიმჩნეოდა ტენდენცია, ორივე ბუნება მათი თვისებების მიხედვით განეხილათ, ხოლო გამოხსნის საიდუმლოს იმ საკითხისადმი გადაჭარბებული ინტერესით მოჰკიდებოდნენ, თუ *ადამიანს, როგორც ასეთს, რა ელოდა*. ეს უკვე ტერტულიანესთან შეიმჩნევა, ავგუსტინესა და პელაგიოსის პოლემიკისას კი იმ საკითხზე, თანამონაწილეობს თუ არა *ადამიანი* გამოხსნაში, სრულიად აშკარაა. ამგვარი მიდგომისას „ბუნებრივისა და ზებუნებრივის დაპირისპირებას“, როგორც სქემას,

გვერდს ვერავინ აუვლიდა. ისტორიული თვალსაზრისით, ერთობ საინტერესოა, რომ, მიუხედავად ავგუსტინესა და თომა აკვინელს შორის არსებული არაერთი განსხვავებისა, შუა საუკუნეების არისტოტელესეულ სქოლასტიკას ეს ავგუსტინესეული (თუმცაღა არსით პლატონური) სქემა არ გაუუქმებია. აღმოსავლეთში ამავე ტიპის მიდგომა თავს იჩენს ანტიოქიურ საღვთისმეტყველო ტრადიციაში, რომელიც ყურადღებას ამახვილებს ქრისტეს ორ – ადამიანურ და საღვთო – ბუნებასა და მათ ავტონომიურობაზე. თუმცაღა აქ ამისი ადგილი არ არის, შეიძლებოდა, თვალსაჩინოდ წარმოგვეჩინა, რომ ინტროსპექციით ადამიანის ფენომენის ამოცნობის ნებისმიერი მცდელობა – როდესაც ის მოიაზრება ავტონომიურ ეთიკურ სუბიექტად (ტერტულიანე, ანტიოქიელები), ფსიქოლოგიური სტრუქტურის მქონე ეგოდ (ავგუსტინე) ან ამა თუ იმ პოტენციის მქონე სუბსტანციად (სქოლასტიკოსები) – ნამდვილ პრობლემად მიიჩნეოდა.

ის, რაც შედეგად მოიტანა ამ მიდგომამ, ადამიანური უნარისა და უუნარობის გაგებისათვის, ისტორიული თვალსაზრისით, განუზომლად მნიშვნელოვანია, თუმცა, ამ ნაშრომის შეზღუდული მოცულობის გამო, მათ მხოლოდ მოკლედ თუ შევეხებით. ჩვენმა დასავლურმა ფილოსოფიამ და კულტურამ, ბოეციუსისა და ავგუსტინეს ერთმანეთზე დამყნობილ მეთოდთა წყალობით, ჩამოაყალიბა ადამიანის კონცეფცია, დამყარებული ორ საბაზისო კომპონენტზე – ერთი მხრივ, *რაციონალურ ინდივიდუალიზმზე*[6], მეორე მხრივ კი, *ფსიქოლოგიურ გამოცდილებასა და ცნობიერზე.*[7] სწორედ ამ სინთეზზე დაყრდნობით შეძლო დასავლურმა აზროვნებამ, შეემუშავებინა პირის – როგორც ინდივიდისა და/ან პიროვნების – კონცეფცია ანუ მოეაზრებინა ის, როგორც ერთეული, დაჯილდოებული ინტელექტუალური, ფსიქოლოგიური და ზნეობრივი თვისებებით, რომლებიც ცნობიერების ღერძის გარშემო იქნებოდა შემოკრებილი.[8] ამრიგად, ადამიანის განმასხვავებელი ნიშანი გაიგივდა მის

---

[6] Boeth., *Contra Eutych. et Nest.* 3: პიროვნების ბოეციუსისეულ დეფინიციაზე დაყრდნობით – *naturae rationabilis indivdua substantia* (გონისმიერი ბუნების ინდივიდუალური სუბსტანცია – მთარგმ.).

[7] ავგუსტინეს *აღსარებანი* ის ნაშრომია, რომელმაც პიროვნების კვლევისადმი ფსიქოლოგიური მიდგომის ჩამოყალიბებაში უმნიშვნელოვანესი წვლილი შეიტანა.

[8] დასავლური აზროვნება, მთლიანობაში, დიდხანს ოპერირებდა პიროვნების კონცეპტით და ამას შეგვიძლია თვალი გავადევნოთ ჩვენი დროის არაერთ გამორჩეულ კვლევაში – იხ. C. C. J. Webb, *God and Personality,* 1918; J.H. Walgrave, *Person and Society,* 1965, უფრო ვრცლად იხ. ამავე ავტორის სტატია 'Godservaring door het geweten', in *Tijdschrift voor Theologie* 12 (1972), pp. 377-95. პ. პ. სტროუსონი თავის

უნართან, აცნობიერებდეს საკუთარ თავსა და სხვებს და, ამგვარად, იყოს ავტონომიური თვითი, რომელიც განიზრახავს, აზროვნებს, ირჩევს, მოქმედებს და შედეგებსაც მოიმკის.

3.

მართლაც, ადამიანის უნარისა და უუნარობის საკითხი, ამ მიდგომის კონტექსტში, დიდ სირთულეს უქმნის ღვთისმეტყველებას არა მხოლოდ მისი თანამდევი შედეგებით, რომლებიც თეოლოგებსა და უბრალო ქრისტიანებს მთელ მსოფლიოში სულ უფრო მეტად აღელვებთ,[9] არამედ იმ ფაქტის გამოც, რომ ადამიანის ფენომენში არსებობს რაღაც, რაც „სუბსტაციისა“ ან თვისებათა მიხედვით მის განსაზღვრას დიდ დაბრკოლებას უქმნის. მცდელობა, არისტოტელესეული ზედსართავი „გონიერი“ ადამიანის *სუბსტანციალისტურ* განსაზღვრებად ექციათ (მაგალითად, მისი უნიკალურობა „გონიერებით“, „ცნობიერებითა“ და ა.შ. აეხსნათ), არ გამოდგებოდა სერიოზულ მტკიცებულებად, რათა ეჩვენებინათ, რომ არსებობდა არა ოდენ ხარისხობრივი მაჩვენებელი, არამედ რაღაც რადიკალური ნიშანი, რომელიც ადამიანს ცხოველთა სამყაროსაგან განასხვავებდა. ნაშრომში *ადამიანის წარმომავლობა* (*The Descent of Man*) დარვინი წერდა, რომ „კაცთა მოდგმასა და მაღალგანვითარებულ ცხოველებს შორის განსხვავება არა გვაროობრივი, არამედ უეჭველად *ხარისხობრივია*“.[10] სხვა მხრივ, ლინგვისტებმა, ადამიანის უნიკალურობას სამეტყველო ენას რომ მიაწერდნენ, კრიტიკოსებს ამომწურავად ვერ

გამოკვლევაში (P.P. Strawson, *Individuals,* 1964) პიროვნების დეფინიციისას ცნობიერებაზე ამახვილებს ყურადღებას. განსხვავებული თანამედროვე მიდგომისთვის იხ. ქვემოთ სქ. 15.

[9] იმის მეშვეობით, რომ იქცა ინდივიდად, რომელსაც საკუთარი სუბსტანცია და, განსაკუთრებით, ინტელექტუალური უნარ-ჩვევები განსაზღვრავდა, ადამიანი გაემიჯნა დანარჩენ ქმნილ სამყაროს, რომელსაც, ბუნებრივია, თავადაც მიეკუთვნებოდა, თუმცა მისი განცდებისა და ცხოვრების მიმართ გაღვივებულმა ინდეფერენტიზმმა, ნგრევისა და დაბინძურების თვალსაზრისით, საგანგაშო ნიშნულს მიაღწია. ამერიკელი ისტორიკოსი ლინ უაითი ეკოლოგიური კრიზისის ძირების კვლევისას (L. White, “The Historical Roots of our Ecological Crisis”, *Science* 155 (1967), pp. 1203-207; *Machina ex Deo: Essays in the Dynamism of Western Culture,*1968, pp. 75-94) ერთობ კატეგორიულად ამტკიცებს, რომ ყოველივე ამის მიზეზი დასავლური ინტელექტუალური ტრადიცია და ადამიანის რაციონალისტური ხატებაა. გავრცელებული თეორიებისათვის თვალის შევლებაც კმარა, რომ მიხვდე – ადამიანის კოსმიური განზომილება ამ შემთხვევათაგან ერთშიც არ ჩანს; ღმერთთან ურთიერთობაში ადამიანი ბუნებისაგან გამოცალკევებულია, როგორც ავტონომიური თვითი, თითქოსდა მის უნარებსა და უუნარობას ერთიან კოსმოსთან საერთო არაფერი გააჩნდეს.

[10] Vol. 1, 1898, p. 193.

უპასუხეს. ამას გარდა, ტექნიკური შესაძლებლობები (მაგალითად, კომპიუტერულ მეცნიერებათა მეშვეობით) ზრდის გონიერ არსებათა დამზადების პერსპექტივას, რაც ადამიანის უნიკალურობაზე მსჯელობას, „სუბსტანციის“ თვალსაზრისით, უფრო და უფრო საეჭვოს ხდის.[11]

მაშასადამე, გამოდის, რომ *ადამიანური ბუნება*, როგორც ასეთი, საერთოდაც არ არსებობს? ნუთუ ქალკედონის ფორმულა, რომელიც ცხადად საუბრობს „ადამიანურ ბუნებაზე“, სინამდვილეში კონკრეტულსა და რეალურზე არაფერზე მიუთითებს? რა თქმა უნდა, საპასუხოდ შეიძლება მხოლოდ ითქვას, რომ ადამიანური ბუნება არსებობს, თუმცა ეს ადამიანის ფენომენის შესასწავლად საჭირო მიდგომის გამოსავლენად საკმარისი სულაც არ არის. „ადამიანური ბუნება“ არსებობს თუ არა, საკითხავი ეს კი არ არის, არამედ საინტერესოა, რამდენად *შესაძლებელია ადამიანი მისი „ბუნებისა“ და „უსიას“ მეშვეობით შევიმეცნოთ*. ეს პრობლემა ისეთივე ძველია, როგორც ღვთაებრივი *უსიას* შესახებ პატრისტიკული კამათი, თუმცა ის ერთნაირად ესადაგება ყველაფერს, რაც ბერძნული, განსაკუთრებით, არისტოტელესეული ონტოლოგიისა და თეოლოგიის შესაბამისობის საკითხს უკავშირდება და ჩვენი პრობლემის გადაწყვეტაც, დიდწილად, სწორედ მასზე არის დამოკიდებული.

შემდგომში შევეცდები, დავასაბუთო ადამიანის ფენომენისადმი არა „სუბსტანციალისტური“, არამედ განსხვავებული მიდგომის მართებულობა და ვაჩვენო, რომ ადამინის უნარისა თუ უუნარობის პრობლემა სათავეს სწორედ იქიდან იღებს, რომ ის ნებისმიერი „სუბსტანციალისტური“ დეფინიციის წინააღმდეგობრივია. უფრო კონკრეტულად, ვეცდები ადამიანის უნარისა და უუნარობის საკითხი პიროვნულობის კონტექსტში განვიხილო და გავითვალისწინო ყოველივე, რასაც ეს ცნება გულისხმობს.

II. პიროვნულობა როგორც ყოფიერების ექსტაზი და ჰიპოსტასი

პიროვნულობა და „პერსონალიზმი“ – ბუნებრივ, ფსიქოლოგიურ და ზნეობრივ მახასიათებელთა ერთობლიობა, რომელსაც, გარკვეული თვალსაზრისით, ინდივიდი „იტევს“ ანუ რაც მის „განკარგულებაშია“ – ერთმანეთში არ უნდა აგვერიოს. სულაც პირიქით, პიროვნება და ინდივიდი ერთმანეთისაგან ძირეულად განსხვავდება, რადგან პიროვნებას თავისთავად, სტატიკურ ერთეულად ვერ მივიჩნევთ, ის მხოლოდ

[11] დისკუსიისათვის იხ. A.J.P. Kenny, H.C. Longuet-Higgins, J.R. Lucas and C.H. Waddington, *The Nature of Mind,* 1972.

ურთიერთობათა კონტექსტში შეიძლება მოვიაზროთ.[12] ამრიგად, პიროვნულობა „ყოფიერების ღიაობას“ გულისხმობს და, უფრო მეტიც – ყოფიერების *ექსტასისს* ანუ მოძრაობას თანაზიარებისაკენ[13], რომელსაც თვითის საზღვრების გადალახვისა და *თავისუფლებისაკენ* მივყავართ. იმავდროულად და თანაც საპირისპიროდ იმისა, რომ ინდივიდი, რომელიც შეიძლება დაჯგამდეს და შეერთდეს, არასრულია, პიროვნება ექსტაზურ მდგომარეობაში გააცხადებს ყოფიერებას *კათოლიკურად* – განუყოფლად და განუწვალებლად, ამგვარად კი, ექსტაზურ ყოფიერებაში *ჰიპოსტასური* ხდება ანუ თავის ბუნებას მთელი სისრულით დაიტევს.[14] *ექსტაზი* და

---

[12] სტროუსონმა, რომელიც ლოგიკურად მსჯელობდა, დაგვანახა, რომ იმ შემთხვევაშიც, თუ პიროვნებას ცნობიერების თვალსაზრისით განვიხილავთ, „ადამიანმა შეიძლება მიისაკუთროს ცნობიერების ესა თუ ის მდგომარეობა მხოლოდ მაშინ, თუკი ყოველივე ამას სხვებსაც მიაწერს. თავის მხრივ, სხვებისათვის ამ მდგომარეობათა მიკუთვნება შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, თუკი სხვა გამოცდილების სუბიექტად იდენტიფიცირდება. ამასთანავე, სხვათა იდენტიფიცირება შეუძლებელია, თუკი მათ მხოლოდ გამოცდილების სუბიექტებად, ცნობიერების ამა თუ იმ მდგომარეობის მქონეებად მივიჩნევთ“ (P.F. Strawson, *Individuals,* p. 100).

ჩვენს ეპოქაში დამკვიდრებული წარმოდგენა პიროვნებაზე, როგორც რელაციურ კატეგორიაზე, ძირეულად განსხვავდება ბოეციუსისეული ინდივიდუალისტური ტრადიციისაგან. ამგვარი ტენდენციის თვალსაჩინო ნიმუშები შეიძლება მოვიძიოთ მ.ბუბერისა (M.Buber, *I and Thou*) და ჯ.მაკმურეის (J. Macmurray, *Persons in Relation* და *The Self as Agent*) შრომებში, ვ. პანენბერგის მნიშვნელოვან სტატიაში (W.Pannenberg, Person in *R.G.G.* (3rd edition), V, pp. 230-35) და სხვაგან. იმავე სულისკვეთებითაა განმსჭვალული დევიდ ჯენკინსის კვლევებიც (მაგალითად, D. Jenkins, *The Glory of Man*, 1967; *What is Man?*, 1970; *Living with Questions*, 1969).

[13] *ექსტასისი*, როგორც ცნება, დღესდღეობით, ძირითადად, ცნობილია მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიიდან, თუმცა ბევრად ადრე ამ ტერმინს, არსებითად იმავე მნიშვნელობით, ვაწყდებით ბერძენი მამების (ფსევდოდიონისეს, მაქსიმესა და ა.შ.) მისტიკურ ტექსტებში. ხ. იანარასი (C. Yannaras, *The Ontological Content of the Theological Notion of Person*, 1970 – ბერძნულ ენაზე) გვთავაზობს შესანიშავ მცდელობას, ჰაიდეგერის ფილოსოფია აღმოსავლური მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველების თანამედროვე რეინტერპრეტაციისათვის გამოიყენოს. მიუხედავად მნიშვნელოვანი ეჭვისა, რომელსაც ჰაიდეგერის ამგვარი გამოყენება აჩენს, იანარასის ნაშრომი მეტად საჭირო კვლევად მიგვაჩნია.

[14] თეზისი, რომ თითოეულ პიროვნებაში ადამიანური ბუნების არა ნაწილს, არამედ მთლიანობას აღმოვაჩენთ, პირველი თუ უკანასკნელი (ქრისტე) „ადამის“ ბიბლიური ანთროპოლოგიისათვის არსებითი დებულებაა. პიროვნების ამგვარი გაგება გვეხმარება, გავიაზროთ ე.წ. „კრებსითი პიროვნების“ იდეა, რომელსაც, ჰ. უილერ რობინსონის ნაშრომებიდან მოყოლებული, ბიბლეისტიკაში უმნიშვნელოვანესი ადგილი უკავია – იხ. H. Wheeler Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality,* 1936; A.R. Johnson*, The One and the Many in the Israelite Conception of God,* 1942. ზედმეტიცაა იმის თქმა, რომ პიროვნების ამგვარი კონცეფცია უაღრესად მნიშვნელოვანი, მეტიც, აუცილებელია ტრინიტარული ღვთისმეტყველებისა და, განსაკუთრებით, ქრისტოლოგიისათვის (ქრისტე – „კათოლიკე“ ადამიანი), რაზეც ქვემოთ ვისაუბრებთ.

ჰიპოსტასი პიროვნულობის ორ ძირითადი ასპექტია. შემთხვევითი არაა, რომ ისტორიულად ორივე ტერმინი პიროვნების აღსანიშნავად გამოიყენებოდა. ასე რომ, პიროვნების იდეა, ერთსა და იმავე დროს, ორ რამეს ამტკიცებს: შეუძლებელია, პიროვნებული ყოფიერება რაიმემ „მოიცვას“ ან „დაანაწევროს“, ხოლო მისი მყოფობის გვარი, *ჰიპოსტასი* აბსოლუტურად უნიკალური და განუმეორებელია. ამ ორი წინაპირობის გარეშე, ყოფიერება შთაინთქმება უპიროვნო რეალობაში, რომელიც შეიძლება განვსაზღვროთ და აღვწეროთ, როგორც უბრალოდ „სუბსტანცია“, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ის უპიროვნო საგნად გადაიქცევა.

პიროვნების იდეაში *ექსტაზისა* და *ჰიპოსტასის* ცნებათა თანხვედრამ წარმოაჩინა, რომ პიროვნულობა უშუალოდაა დაკავშირებული ონტოლოგიასთან – ეს არსებათა თანდართული თვისება როდია, რაღაც ისეთი, რაც მათ შეიძლება „ჰქონდეთ“ ან „არ ჰქონდეთ“, არამედ არის ის, რასაც *ეფუძნება* რაღაც, რასაც საბოლოოდ „ყოფიერება“ ეწოდება.

„ჰიპოსტასის“ ცნება „სუბსტანციასთან“ დიდხანს იყო გაიგივებული. ამ სტატუსით ეს ტერმინი, ძირითადად, იმავე მიზანს ემსახურებოდა, რასაც არისტოტელედან მოყოლებული „სუბსტანცია“, კერძოდ კი, უპასუხებდა კითხვას: რა არის ის, რაც ცაკლეულ არსებას აიძულებს, იყოს საკუთარი თავი და, ამგვარად, საერთოდაც იარსებოს? თუმცაღა IV საუკუნეში, ჯერაც შესასწავლი ზოგიერთი გარემოების გავლენით, იმავე მნიშვნელობით, რასაც „სუბსტანცია“ აღნიშნავდა, *ჰიპოსტასის* გამოყენება მოულოდნელად შეწყდა და ის „პიროვნების“ სინონიმად გადაიქცა. ამგვარმა ტერმინოლოგიურმა წანაცვლებამ, ცხადია, ონტოლოგიაზეც მნიშვნელოვნად იმოქმედა, რადგან წარმოუდგენელია, რომ მათთვის, ვინც ბიძგი მისცა ამ ცვლილებას, *„ჰიპოსტასი“* ონტოლოგიისაგან სრულიად იმიჯნებოდა. სხვა თუ არაფერი, ბერძენი მამები ელინები იყვნენ, ბერძნულ გონს კი არ შეეძლო, ონტოლოგიურად არ ეაზროვნა.

თუკი ჰიპოსტასი, რომელიც „სუბსტანციის“ ნაცვლად აწი უკვე „პიროვნებს“ აღნიშნავს, მიუთითებს იმაზე, რაც არსებას თავისთავადობას ანიჭებს, შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენ ბერძნულ, კერძოდ, არსტოტელესეულ, ონტოლოგიაში რევოლუციური გადატრიალების მოწმენი ვართ. ჰიპოსტასის იდენტიფიცირება პიროვნულობასთან და არა „უსიასთან“ ნიშნავს, რომ ონტოლოგიურ კითხვას ვუპასუხებთ არა „თვითარსებულზე“ – საკუთარი საზღვრებით დეტერმინირებულ ყოფიერებაზე – მინიშნებით, არამედ იმით, რომ მივანიშნებთ ყოფიერებაზე, რომელიც თანაზიარებისათვის აღძრული თავისივე *ექსტაზში* ამ საზღვრებს გაარღვევს. რაც კი შეიძლება საბოლოო იყოს ონტოლოგიისათვის – ის, რაც *არის* – მხოლოდ

თავისთავად მყოფობს და საკუთარი *ჰიპოსტასი* აქვს. თუმცა, ვინაიდან *„ჰიპოსტასი“* პიროვნულობისა და არა სუბსტანციის იგივეობრივია, ყოფიერება, *როგორც ასეთი*, არსებობს და *საერთოდაც მყოფობს* არა „თვითარსებობით“, არამედ *თანაზიარებით*. ამრიგად, თანაზიარება პირვნული განსაკუთრებულობისათვის არათუ სახიფათოა, არამედ მისი მაკონსტიტუირებელია.

შესაბამისად, საბოლოო ჯამში, ონტოლოგიური იდენტობა მოიძევება არა ყოველ „სუბსტანციაში“, როგორ ასეთში, არამედ მხოლოდ „თვითის“ საკვრელთაგან თავისუფალ ყოფიერებაში. ყოფიერება, რომელიც ამ საკვრელქვეშ ინდივიდუალიზაციის, შემეცნების, შენივთების, განმარტების, აღწერისა თუ მოხმარების ობიექტად იქცევა, ამ შეზღუდულობისაგან თავდახნილი, *თავისუფალია* არათუ ზნეობრივად, არამედ *ონტოლოგიურად* ანუ ის თავს იმკვიდრებს და რეალიზდება, როგორც ყოფიერება. ონტოლოგიურ იდენტობას ესაჭიროება თავისუფლება ამ ძირეული ონტოლოგიური მნიშვნელობით და, საბოლოოდ, როგორც ასეთი, ის მხოლოდ პიროვნულობის მქონე არსებებს მიესადაგება და არა უპიროვნო საგნებს – აი, რას გულისხმობს *უსიადან* პიროვნულობისკენ ჰიპოსტასის წანაცვლება. ამიტომ, კერძო არსება არის ის, რაც არის და არა სხვა, საკუთარი *უნიკალურობის* წყალობით, რომელიც დაფუძნებულია *თანაზიარებაზე*. ამის მეოხებით, კერძო არსება განუმეორებელია, ვინაიდან ნაწილია რელაციური არსებობისა, რომლის წიაღშიც ის ერთადერთი და შეუცვლელია. მაშასადამე, უნდა დავასკვნათ, რომ ის, რაც პიროვნულობის მქონე კერძო არსებას თვითმყოფადობასა და, ამგვარად, მყოფობას ანიჭებს, თანაზიარება, თავისუფლება და სიყვარულია. ქრისტიანს, რომელსაც სწამს, რომ სამყარო მხოლოდ თავისუფალი ღვთაებრივი სიყვარულით არსებობს და თავად ღმერთიც სიყვარულია, ეს არ უნდა აკვირვებდეს.[15]

ვინაიდან, თუკი ღმერთის ცნება იტევს საბოლოო ონტოლოგიურ იმპერატივს – „მე ვარ, რომელიც ვარ“, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ ოდენ ღმერთის პრივილეგიაა, იყოს პიროვნული ყოფიერება სწორედ იმ ჭეშმარიტი მნიშვნელობით, რომელზეც ეს-ესაა მიგითითეთ: ის, უზენაესი

[15] ეს, რა თქმა უნდა, თავისუფლებისა და სიყვარულის არა ზნეობრივ, არამედ ონტოლოგიურ ჭრილში გააზრებისაკენ გვიბიძებს. ამგვარი ხედვა ჯერ კიდევ უნდა შემუშავდეს და ფილოსოფიასა და ღვთისმეტყველებაშიც სათანადოდ დამკვიდრდეს. მხოლოდ ამ ტიპის სიყვარულის ონტოლოგია თუ შეგვაძლებინებს, გავიგოთ, რატომ სჯერათ ბერძენ მამებს (მაგალითად, ათანასეს თავის თხზულებაში *De Incarn.*), რომ სამყარო, ღმერთთან თანაზიარების შეწყვეტის შემთხვევაში, არარას დაუბრუნდებოდა.

მნიშვნელობით, ერთადერთი არსებაა, რომელიც არსებობს თავისთავად ანუ კერძოდ, ოღონდაც მისი კერძო არსებობა სუფევს სრულ ონტოლოგიურ თავისუფლებაში, არათუ მისი საზღვრების გამო (ის „მიუწვდომელია“, „განუყოფელი“ და ა.შ.), არამედ თანაზიარების *ექსტასისით* (ის მარად სამება და სიყვარულია), რაც მას განუმეორებელსა და წარუვალს ხდის. მაშასადამე, როდესაც ვამბობთ, რომ ღმერთი *არის*, ჩვენ ვგულისხმობთ არა არსს, როგორც ასეთს, არამედ *მამას* – ეს ტერმინი აღნიშნავს ყოფიერებას *ჰიპოსტასის* ანუ პიროვნების მნიშვნელობით.[16]

ამიტომაც უნდა ითქვას, რომ *ჰიპოსტასისა* და პიროვნების გაიგივებამ – IV საუკუნეში ბერძნული და ბიბლიური აზროვნების ურთიერთგამდიდრების პროცესმა – საბოლოო შედეგად ის გამოიღო, რომ დაგვანახა: პიროვნების კონცეფცია მხოლოდ ღმერთში უნდა ვეძიოთ, ადამიანის პიროვნულობა კი ვერ იქნება თვითკმარი, თუკი ის *ღვთის ხატად* (*imago Dei*) არ იქცევა. სწორედ ამაშია კაცთა პიროვნულობის სიდიადეცა და ტრაგედიაც, რასაც ვერაფერი გააცხადებს უფრო ნათლად, თუ არა მის უნართა და უუნარობათა ონტოლოგიურ ჭრილში გააზრება. ამაში დასარწმუნებლად ისიც კმარა, რომ განვიხილოთ კაცთა პიროვნულობის უმნიშვნელოვანესი გამოვლინება – *ქმნადობის* უნარი: ადამიანს მოსდგამს ქმნადობის, საგანთათათვის არსებობის მინიჭების უნარი.

2.

„შესაქმე“, „შექმნა“, „შემოქმედება“ – თუკი პიროვნებასთან მიმართებაში ამ ტერმინებით ვოპერირებთ, არ უნდა ვივარაუდოთ, რომ საუბარია „ხელობაზე“, რასაც ადამიანის შემოქმედებით უნარში ჩვეულებრივ გულისხმობენ. რაოდენ განსაცვიფრებელიც უნდა იყოს, რომ ადამიანს ხელეწიფება, დაამზადოს და აწარმოოს თუნდაც უმაღლესი ხარისხის გამოსადეგი საგნები, ვთქვათ, თანამედროვე ცივილიზაციის

[16] მშვენივრად მესმის, რომ ღმერთის ყოფიერება ხშირად, უფრო სწორად კი ჩვეულებრივ, „სუბსტანციის“ მნიშვნელობით გაიგება. ასეა, ვინაიდან IV საუკუნეში ტრინიტარული დავებისას *ჰიპოსტასის* მნიშვნელობა *უსიადან* პიროვნულობისაკენ წაიძრა, ხოლო დასავლურმა ღვთისმეტყველებამ ეს სრულად ჯერაც ვერ გაიაზრა და გაითავისა. თუმც ვინც იმ ეპოქაში ამგვარი წანაცვლება მოახდინა, ის ღმერთის ყოფიერებას არა მის „სუბსტანციაში“, არამედ მამის ჰიპოსტასში ჭვრეტდა. სწორედ ეს იყო აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის არსებული ძირითადი განსხვავება. ამას თავის ნაშრომში *სამება* კარლ რანერიც აღნიშნავდა, როდესაც არა საღვთო *უსიასთან*, არამედ ღმერთის ყოფიერების *მამასთან* იდენტიფიკაციის ბერძნულ პატრისტიკულ და ბიბლიურ ტრადიციასთან დაბრუნების აუცილებლობას ასაბუთებდა.

ტექნოლოგიური მანქანები, ამას ადამიანის პიროვნულობასთან უშუალო კავშირი არ გააჩნია. შესაძლოა, კონტრასტი, ერთი მხრივ, პიროვნებას, სხვა მხრივ კი, მოაზროვნე ინდივიდსა და მოქმედ სუბიექტს შორის, ამ შემთხვევაში, უფრო თვალსაჩინო იყოს. მანქანა-დანადგართა „შექმნა“ ადამიანისაგან ინდივიდუალიზაციას ითხოვს – ის უნდა *დაეუფლოს* რეალობას, *მართოს* ის და *განკარგოს* ანუ არსებები გაასაგნოს. ამასთანავე, ეს პროცესი ერთობლივი ძალისხმევით *გაერთიანებულ* ინდივიდთა კოლექტივსაც გულისხმობს, სხვაგვარად რომ ვთქვათ – თავად ადამიანთა განივთებას, ინვენტარიზაციას, მიზნობრივი დანიშნულების იარაღად ქცევას. მაშასადამე, სავსებით ბუნებრივია, რომ უკეთ კოლექტივიზებული საზოგადოება, რომელსაც მსხვეპლად პიროვნულობაც მეტად ეწირება, წარმოების მხრივ, გაცილებით წარმატებულია. თუმცა, როდესაც *პიროვნებად მყოფი* ადამიანის შემოქმედებით უნარზე ვლაპარაკობთ, სრულიად სხვა რამეს ვგულისხმობთ და, ამ შემთხვევაში, ქმნადობის ორმაგ შესაძლებლობას ვვარაუდობთ. ერთი მხრივ, „საგნები“, გინდაც გარემომცველი სამყარო, როგორც ყოფიერების მთელი სისრულის განუყოფელი, რელევანტური ნაწილი, „თანადასწრებად“ გადაიქცევა, სხვა მხრივ კი, ადამიანი, ყოფიერების უნიკალური, განუმეორებელი *ჰიპოსტასი* და არა უპიროვნო რიცხვი ერთქმნილ სტრუქტურაში, „დამსწრედ“ გვევლინება. სხვა სიტყვებით, თუკი ქმნადობას ამგვარად გავიგებთ, შეიძლება ითქვას, რომ საგნობრიობიდან პიროვნულობისაკენ წავინაცვლებთ და არა პირიქით. აი, რისი მომსწრენი ვართ, როდესაც, მაგალითად, ნამდვილი ხელოვნების ნიმუშს იმას ვადარებთ, რაც შეიძლება მანქანამ შექმნას. როდესაც ნახატს ვუმზერთ ან მუსიკას ვუმენთ, თვალწინ გადაიშლება „სამყაროს დასაბამი“[17] – „თანამყოფობა“, რომელშიც „ნივთი“ და ნივთიერება (ტილო, ზეთი და ა.შ.), თვისებები (ფორმა, ფერი და ა.შ.) ან ბგერები პერსონალური თანდასწრების ნაწილია. და ეს მხოლოდ პიროვნული მიღწევაა, ადამიანის გამორჩეული, უნიკალური უნარი, რომელსაც, განსხვავებით ტექნოლოგიური მონაპოვრისაგან, გამომთვლელ მანქანათა მეოხებით გაჩენილი გონიერი ქმნილებები ვერაფერს დააკლებენ. ნიშანდობლივია, რომ ტერმინი „შემოქმედებითობა“ უპირატესად სწორედ ხელოვნებას შეესატყვისება, ხოლო თეოლოგიისა და ანთროპოლოგიისათვის მის მნიშვნელობას იშვიათად ვინმე თუ უფიქრდება.

[17] თუკი მუსიკასთან დაკავშირებით პოლ ვალერის ღრმააზროვან დაკვირვებას დავიმოწმებთ – "C'est le commencement d'un monde" (ფრანგ. „ეს არის სამყაროს დასაბამი“ - მთარგმ.), იხ. P. Valéry, *Oeuvres* I, 1957, p. 1327.

თუმცაღა „თანდასწრების“ შესაძლებლობა, იმთავითვე ჩადებული ადამიანის პიროვნულობაში, იმავდროულად, ააშკარავებს ტრაგიკულ უუნარობას, რომელიც სწორედ ამ პიროვნული უნარის მახასიათებელია. ეს იმ პარადოქსულ ფაქტშიც ამოიცნობა, რომ ყოფიერების თანადასწრება, რომელიც ადამიანის პიროვნებაში და მისი მეოხებით არსებობს, საბოლოო ჯამში, თავს იჩენს, როგორც *არდასწრება*. ჩვენს სათქმელთან დაკავშირებით, დასკვნები, რომლებიც აქედან გამომდინარეობს, გადამწყვეტია. თუ მაგალითად კვლავაც ხელოვნების სამყაროს მოვიშველიებთ, „თანდასწრების“ თვალსაზრისით, ყველაზე მნიშვნელოვანი ისაა, რომ თავად ხელოვანი არსად იმყოფება. თუმცა ეს ბოლომდე უარყოფითი მოვლენა არაა. ტრაგიკულია თავად ფაქტი, რომ ეს ერთდროულად პოზიტიური და ნეგატიური მოვლენაა: ხელოვანი ჩვენთვის არსებობს მხოლოდ იმიტომ, რომ ის არსებობს დაუსწრებლად. რომ არა მისი ნამუშევარი (ეს მის დაუსწრებლობას ნიშნავს), ის არც ჩვენთვის იარსებებდა და არც დანარჩენი სამყაროსათვის, გინდაც მასზე რაიმე გვსმენოდა ან თუნდაც სადმე გვენახა. ის არსებობს იმის მეოხებით, რომ *აქ არ მყოფობს* (ნამუშევრის ყურებისას თუ მოსმენისას გვერდით ხელოვანის ფაქტობრივი შემთხვევითი თანაყოფნა, არაფერს მატებს მის რეალურ თანდასწრებას ნამუშევარში ან ნამუშევრით, რაც ხელოვანის არყოფნის ნიშანია).

ცდისეულ დაკვირვებაზე დაფუძნებული აზროვნებისათვის არდასწრებით მიღწეული ამგვარი თანდასწრება, როგორც წმინდა წყლის ფანტაზია და სუბიექტური შეგრძნება, იმთავითვე გამოირიცხება. მართლაც, ეს თანდასწრება არც ემპირიულად აღიქმება და რაციონალურადაც არადამაჯერებელია. ამასთანავე, მას იდეალისტურად ვერც გავიგებთ და ვერც ავხსნით, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ეს იქნებოდა რეალობისათვის გონების თავსმოხვევა, ხოლო „არდასწრება“, რომელიც განუყოფელია სიტყვისაგან „თანდასწრება“, სერიოზულად უნდა გავიაზროთ: „დამსწრე“ პირი აქ არ არის. მაშ, საერთოდაც რა გაგებით ეწოდება ამას დასწრება? ამგვარი დასწრების ონტოლოგიური შინაარსი სადღა მოვიძიოთ?

პირველ მინიშნებას, რომ ეს თანდასწრება ფსიქოლოგიური საკითხი არაა და უფრო ღმად, *დასაბამიერ* დონეზე, ძევს, აღმოვაჩენთ შემდეგ ფაქტში: ის ცნობიერ რექფლექსიას კი არ ეფუძნება, არამედ *წინ უსწრებს*. მოდით, განვიხილოთ სარტრის მიერ სულ სხვა მიზნით მოხმობილი მაგალითი: ვთქვათ, უნდა შევხვდე მეგობარს, რომლის არსებობაც ჩემთვის მნიშვნელოვანია, არადა კაფეში მისული აღმოვაჩენ, რომ ის იქ არ იმყოფება – არმყოფი პიროვნება, *სწორედ იმიტომ, რომ იქ არ არის*,

ჩემთვის კაფეს მთელ დრო-სივრცით კონტინუუმს მოიცავს. შემდეგ ემპირიულად ვხვდები, ვინ „არის“ იქ და ვინ „არ არის“, მაგრამ ეს *მოგვიანებით* ხდება, როდესაც ვითარებას ცნობიერად ვაანალიზებ. თუმცა იმისდა კვალად, ამას რომ ვაკეთებ, პიროვნულ და უპიროვნო არსებათა თანსწრება ერთმანეთს არსებითად ემიჯნება.

მას შემდეგ, რაც ცნობიერად გავაანალიზე ვითარება, შეიძლება ითქვას, რომ „მყოფნი“ და „არმყოფნი“ არ არიან კერძო არსებები პიროვნული გაგებით: მათი იდენტობები დგინდება არა თანაზიარებითა და თავისუფლებით, არამედ საკუთარი საზღვრებით (ამას დაასკვნიდა რეალისტი) ან ჩვენი გონების მხრიდან თავს არის მოხვეული (ასე იფიქრებდა იდეალისტი). მათი თანდასწრება სრულიად დამაჯერებელია ჩვენი გონებისა და შეგრძნებებისათვის, თუმცა არა თავისუფლებისათვის – შესაძლებელია, ისინი ნივთებად ვაქციოთ, შეიძლება მათი უნიკალურობა გაქრეს და, ამას გარდა, შესაძლოა, თავი მათ გარეშეც გავიტანოთ (პიროვნულობის თვალსაზრისით, კაფეში „მყოფნი“ აქ ისევე „არიან“, როგორც „სკამები“). ამიტომ უპიროვნო საგნების თანდასწრება, საბოლოო ჯამში, თვალსაჩინოვდება მხოლოდ გონებისა და შეგრძნებების მეშვეობით (ეს მათი აღწერის, გააზრებისა და, საბოლოოდ, მანიპულირების, საერთოდაც მოსპობის საშუალებას იძლევა), ხოლო პიროვნებათა თანამყოფობას სიყვარული და თავისუფლება გააცხადებს.[18]

ზემოთ განხილული და ონტოლოგიისათვის უაღრესად მნიშვნელოვანი გამიჯვნის შედეგები ფილოსოფიასა და თეოლოგიას აყენებს დილემის წინაშე, რომლის უგულებელყოფაც დაუშვებელია. ონტოლოგია ორ შესაძლებლობამდე დაიყვანება. ერთი მხრივ, შესაძლებელია, ყოფიერება მიაკუთვნო თავად ყოფიერებას, როგორც ასეთს, სხვაგვარად რომ ვთქვათ – საგანთა *ბუნებას*. ამ შემთხვევაში, ყოფიერება (ისევე,

[18] ამ მოსაზრებათა ჩამოყალიბება დიდი გარჯის ფასად დამიჯდა, თუმცა შემდეგ ვ. პანენბერგის სიტყვებს წავაწყდი. ვფიქრობ, სათქმელი მასთან უფრო ცხადი და გასაგებია: „ადამიანი პიროვნებაა, რადგან ვერ ვიტყვით, რომ საკუთარ რეალობაში თავიდან ბოლომდე ჩვენთვის არსებობს, მას მოსდგამს თავისუფლება და, ამის გამო, მთელი არსებობის განმავლობაში იდუმალია და უმართავი. ხოლო ის, ვისი არსებობაც ხელის გულზე გვაქვს, ყოველი წამი კი წინასწარ გათვლილი, ამ მიზეზით, პიროვნებად აღარ მიგვაჩნია. მაშინ კი, როდესაც შეცდომით ფიქრობენ, რომ ადამიანი ის არსებაა, რომელიც შეიძლება მოხელთებული ჰყავდეთ, მას შესატყვისად ეპყრობიან, მის პიროვნულობას კი – ამრეზით. საუბედუროდ, ეს შესაძლებელია, ვინაიდან ადამიანები, სინამდვილეში, მყოფი არსებებიც არიან. თუმცაღა პიროვნების ფორმირება ხდება არსებულ სხეულებრივ რეალობაში, ის უხილავია მისთვის, ვისი მზერაც – სიყვარულის ან თუნდაც სიძულვილისმიერი მზერისაგან განსხვავებით – მხოლოდ იმას აღიქვამს, რაც ადამიანში ყოფითია“ (W. Pannenberg, *Basic Questions in Theology,* vol. III, 1973, p. 112).

როგორც მისი აღიარება) ონტოლოგიურად *თვითცხადია*: თანდასწრება მიეწერება ნებისმიერი არსების სწორედაც რომ ყოფიერებას, მის საკუთარ ბუნებას, რაღაც ისეთს, რაც ჩვენ მხოლოდ *უნდა* ამოვიცნოთ. ამ დროს ონტოლოგიისათვის ამოსავალია ვარაუდი – სამყარო *საწყისი მოცემულობაა*. თვალად საჩინო ანუ თვითცხადი სამყაროს არარსებობისა და, უკუდურესი ონტოლოგიური გაგებით, სამყაროსეული *დასაბამის* უმნიშვნელოვანესი საკითხი მისთვის არ დგას. სხვა მხრივ, არსებობს პიროვნულ არსებათა თანადასწრება, განპირობებული არა არსებათა „ბუნებით", როგორც მოცემულობით, არამედ სიყვარულითა და თავისუფლებით: ბუნება თავს ვერ მოახვევს პიროვნებას ამა თუ იმ სახით კერძო არსებობას – და სართოდაც არსებობას, ვერც თანდასწრებას აიძულებს, რაც იმის ტოლფასი იქნებოდა, რომ ჩვენთვის ვინმეს თანდამსწრედ მისი აღიარება დაეძალებინა.[19] ამ შემთხვევაში, ონტოლოგია უძლურია, მოცემულობად მიიღოს ნებისმიერი მყოფის არსებობა. მას არ ძალუძს, არსებულისათვის ბუნებრივ აუცილებლობას მიაწეროს ყოფიერების გარდაუვალობა, მხოლოდ შეუძლია, ჩათვალოს, რომ ყოველივე ნაყოფია თავისუფლებისა და სიყვარულისა, რომლებიც ამის გამო *უპირატეს* ონტოლოგიურ ცნებებად გარდაიქმნებიან. გამომდინარე აქედან, ყოფიერება პიროვნულობის წყალობით არსებობს და, საბოლოო ჯამში, მისი იდნეტურიცაა.

შესაბამისად, რადგან ადამიანის პიროვნება არის ის, ვისი არსებობა ან განსაკუთრებულობა საკუთარი საზღვრების გადალახვით თანაზიარების შემთხვევაში რეალიზდება, მისი პიროვნულობა თავს გააცხადებს როგორც თანდასწრება. თუმცა, ვინაიდან ადამიანის პიროვნება არსებაა, რომლის განსაკუთრებულობაც *აგრეთვე* შემომტკიცებულია მისივე საზღვრებით (სხეულით), ამგვარი თანამყოფობა, პიროვნულობის მეოხებით, რეალიზდება *არყოფნად*. რამეთუ ორივე მათგანი ფოკუსირებულია ერთსა და იმავე ობიექტზე, საქმე გვაქვს პარადოქსთან, რომლის ორი კომპონენტიც *ერთდროულად* უნდა ვლინდებოდეს, რათა დაცული

[19] მაქსიმე აღმსარებელი ამ მნიშვნელოვან პრობლემას შეეხება, როდესაც კითხულობს: იცნობს კი ღმერთი საკუთარ ქმნილებებს მათი ბუნების შესატყვისად? პასუხი, რომელსაც ის იძლევა, უაღრესად საინტერესოა: არა! ღმერთი ამოიცნობს (ან შეიცნობს) არსებებს არა მათი ბუნების მიხედვით, არამედ „როგორც მისი ნებელობის კერძო გამოვლინებებს" (*ἴδια θελήματα* იხ. განსაკუთრებით *Amb.* 91; PG 91, 1085A-B). პიროვნულობისა და, მაშასადამე, ღმერთის მყოფობის გვარის გათვალისწინებით, არსებათა მათივე ბუნების მიხედვით ამოცნობა იძულებითი აღიარების ტოლფასი იქნებოდა. დასკვნები, რომლებიც აქედან გამომდინარეობს, საღვთისმეტყველო ეპისტემოლოგიისათვის მეტად შორსმიმავალია და მათი სათანადო განხილვა ცალკე კვლევას მოითხოვს.

იყოს ადამიანის პიროვნულობის საიდუმლო. თუკი მხედველობაში მივიღებდით მხოლოდ პირველ ასპექტს, უნდა გვეფიქრა, რომ ოდენ უსხეულო არსებანი იწოდებიან პიროვნებებად, ხოლო ადამიანი პიროვნებათა შორის არ მოიაზრება. თუკი რეალიზდებოდა მხოლოდ მეორე ასპექტი, მხოლოდ და მხოლოდ სხეულის მქონე არსება უნდა მიგვეჩნია პიროვნებად. ამ შემთხვევაში, სხეულის საზღვრების გადალახვა ონტოლოგიურად მაკონსტიტუირებელი პრინციპი აღარ იქნებოდა – მაშასადამე, *ნებისმიერი* სხეული, ფაქტობრივად ან პოტენციურად, პიროვნებაა.[20]

ამიტომ, ადამიანის პიროვნებად გააზრების შემთხვევაში, განსაკუთრებით მისი შემოქმედებითი უნარის გათვალისწინებით, არდასწრებაში თანდასწრების პარადოქსი გარდაუვალი იქნება.[21] არდასწრების ასპექტის მიზეზთა გააზრება ამ პარადოქსის გაგებაში უკეთ დაგვეხმარება.

3.

მე ადამიანის შემოქმედებით უნარს საგნობრიობიდან პიროვნულობაზე გადასვლად განვიხილავდი. აი, ის, რასაც ვპოვებთ ნამდვილი ხელოვნების ნიმუშში, განსხვავებით ტექნოლოგიური „ნაკეთობისაგან“,

---

[20] მთავარი სირთულე, რომელსაც პროფესორ სტროუსონთან ვაწყდებით, ის არის, რომ კერძო არსებობა – ამ გაგებით კი, მთელი ონტოლოგიაც, რადგანაც, სტორუსონის სამართლიანი მტკიცებით, კერძო არსებობის გარეშე ონტოლოგია არ არსებობს – აუცილებლად მოითხოვს „სხეულს“ და, შესაბამისად, დრო-სივრცით კონტექსტსაც (Strawson, *Individuals,* p. 126). ცხადია, ამგვარ თვალსაზრისს ღვთისმეტყველებაში უცილობელ დილემამდე მივყავართ: ან ღმერთის კერძო არსებობაც სივრცითა და დროით („სხეულით“) განისაზღვრება, ან ღმერთისათვის კერძო არსებობისა და, შესაბამისად, ონტოლოგიის მიწერა გაუმართლებელია. ჩვენ უბრალოდ იძულებულნი ვართ, ვთქვათ, რომ ის არ *არის*. ამ თავსატეხიდან ერთადერთი გამოსავალი (თუ არ ვცდები, ეს ღვთისმეტყველების მარადიული პრობლემაა) ისაა, დასაშვებად მივიჩნიოთ დროითა და სივრცით – ე.ი. რაიმე შეზღუდულობით, გინდაც ინდივიდუალიზმით – განუსაზღვრელი კერძო არსებობის შესაძლებლობა. ამ თავში გადმოცემული მოსაზრებები სწორედ ამ პრობლემას უკავშირდება. ვცდილობ, ვაჩვენო, რომ ამ ყაიდის კერძო არსებობაზე საუბარი არათუ დასაშვებია, არამედ სინამდვილეში პიროვნულობის განუმეორებლობას მხოლოდ *ამგვარი* კერძო არსებობა გამოხატავს. პიროვნება (ადამიანის შემთხვევაში), რომელიც სხეულით განისაზღვრება, კერძო არსებაა მხოლოდ მაშინ, თუკი მისი თანდასწრება ფუძნდება საზღვრებისაგან გათავისუფლებით – როგორც ყოფიერება, თანაზიარების კონტექსტში, უნიკალური და წარუვალი კერძო არსება.

[21] იდეები, რომლებსაც კარლ მანჰაიმი თავის ნარკვევებში (K. Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, ed. P. Kecskemeti, 1952, p. 50f.) მჯელობისას გამოთქვამს, ვფიქრობ, არდასწრებაში თანდასწრების ჩემეულ არგუმენტს ჩამოჰგავს. ხელოვნებაზე საუბრისას იგი მსჯელობს „ესთეტიკური სივრცის“ შესახებ, რომლისთვისაც არც ობიექტის სივრცეა განმსაზღვრელი („მარმარილოს ეს ნატეხი“) და არც ოდენ სუბიექტის გამოცდილება, მიუხედავად იმისა, რომ საკუთარი „ობიექტურობა“ – ანუ ის, რასაც მე ონტოლოგიურ შინაარსს ვუწოდებდი – მასაც აქვს.

რომელიც საპირისპირო მიმართულებით მოძრაობისას მიიღება. თუმცა აქვე ჩნდება ჰიპოთეზა: დავუშვათ, დასაბამში არსებობს არა „საგნები“, არამედ მხოლოდ „პიროვნებები“, მაშ, რა მოსდის შემოქმედებას, როგორც „საგნობრიობიდან პიროვნულობის მიმართულებით“ მოძრაობას?

ეს ვარაუდი დამაჯერებელია ყველასთვის, ვინც, ბიბლიური შესაქმიდან გამომდინარე, ფიქრობს, რომ პიროვნული ონტოლოგიურად წინ უსწრებს სამყაროს. ეს არის ვარაუდი, რომელსაც ბერძენ ფილოსოფოსთაგან ერთიც კი არ დაუშვებდა. ბერძნებისათვის „ყოფიერება“ ან „სამყარო“ წინ უსწრებს „პიროვნებას“. ამიტომ, თუ ვიტყვით, რომ ღმერთი ქმნის, შეუძლებელია, არ ვიგულისხმოთ, რომ ის რაღაც წინარეარსებული მასალისაგან ქმნის. ამის უარყოფა ტოლფასია, უარვყოთ „ყოფიერება, როგორც ასეთი“ და ონტოლოგიური უპირატესობა პიროვნებას მივანიჭოთ. ამიტომაა ბერძნებისათვის სამყარო ონტოლოგიის პირველადი მოცემულობა: ის *არის* იმიტომ, რომ ყოველთვის იყო და ყოველთვის იქნება. „შესაქმე“ და „შემოქმედება“, ამ შემთხვევაში, მიემართება არა ონტოლოგიას, ამ სიტყვის პირველადი მნიშვნელობით, არამედ წინარეარსებული მატერიის *შემკობას*.

მოძღვრების დონეზე ადვილია იმის დაშვება, რომ ქრისტიანისათვის საქმე სხვაგვარადაა, რადგან სამყარო *არარადან* შეიქმნა. თუმცა გავბედავ და ვივარაუდებ: თუ *ფილოსოფიის დონეზე* ყოფიერებასთან მიმართებაში პიროვნულობის პირველადობასა და სუბსტანციასთან მიმართებაში ყოფიერების მყოფობის გვარის პირველადობას არ დავუშვებთ, *არარადან შესაქმის* მოძღვრების გააზრება შეუძლებელი იქნება. თუმცა სწორედ ეს არის, რასაც ქრისტიანი ღვთისმეტყველები, ჩვეულებრივ, არ აკეთებენ: ღვთის შესახებ მოძღვრებაც კი იმ შეხედულებას ეფუძნება, რომ ღმერთი პიროვნებაა, რადგან *პირველად* ის არის და შემდეგ *ამყარებს ურთიერთობას*. ამას ეფუძნება სამების შესახებ მოძღვრების კლასიკური განხილვა და შემეცნებასთან დაკავშირებული გაუთავებელი პრობლემები.

პიროვნებასთან შედარებით, „ყოფიერების“, როგორც „სუბსტანციის“, უპირატესობამ, რაც ძირითადი ბერძნული იდეაა, როგორც ჩანს, ღრმად გაიდგა ფესვები ჩვენს გონებაში. და მაინც, იმის გაუთვალისწინებლად, რომ პიროვნულობა ყოფიერების იდენტური და საგნობრიობის უწინარესია, არათუ არარადან შესაქმის შესახებ მოძღვრება დამარცხდება, არამედ შეუძლებელი გახდება, ავხსნათ, რატომ განმსჭვალავს არდასწრებაში თანდასწრების პარადოქსული სტრუქტურა, რომელზეც

უკვე ვისაუბრე, მთელ ქმნილებას, არადა ჩვენი კვლევისათვის ეს მეტად მნიშვნელოვანია.

თავისთავად ფაქტი, რომ თანდასწრება ადამიანს პიროვნულობაში და პიროვნულობით არდასწრების სახით ეცხადება, ადამიანის, *როგორც ქმნილების*, შეზღუდულობაზე მიანიშნებს. არაფრიდან შესაქმის იდეას წმინდა მამები უპირისპირებდნენ ბერძენთა წარმოდგენას წინარეარსებული მატერიიდან შექმნილი სამყაროს შესახებ. თავდაპირველად, შეიძლება, ბოლომდე ცხადი არც კი იყოს, რატომაა ეს იდეა შეუქმნელ შემოქმედსა და შექმნილ შემოქმედს შორის არსებული განსხვავების საჩვენებლად ესოდენ მნიშვნელოვანი. თუმცა, როგორც კი საკითხს არა მხოლოდ კოსმოლოგიური და თეოლოგიური გადმოსახედიდან განვიხილავთ, არამედ ანთროპოლოგიურ ჭრილშიც შევხედავთ, მყის გასაგები ხდება, რომ ეს ასეა. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, თუკი, როგორც ითქვა, ფსონად პიროვნულობის საიდუმლოს ჩამოვდივართ, წინარეარსებული მატერიიდან შექმნა ითვალისწინებს *მანძილს* (*ბერძ. დიასტემა*), წარმოქმნილს ე.წ. სივრცითა და დროით – კატეგორიებით, რომლებიც მიუთითებენ რელაციურ მოვლენაზე ერთდროულად *ერთობისა* და *დისტანციის* ანუ არდასწრება-თანდასწრების, უფრო ზუსტად კი, არდასწრებაში თანდასწრების წარმოჩენით. დაშორება, განსხვავებით ღმერთისაგან, ქმნილებათა თავისებურებაა და ამით აიხსნება კიდეც მათი სიმრავლე: ქმნილი სამყარო არ არის ერთიანი, არამედ ერთად შემოკრებილი სიმრავლე და მრავალფეროვნებაა, რადგან გაფანტულია სხვადასხვა ადგილას (ათანასე).[22] ქმნილობის შეზღუდულობა ამ „დაშორებაშია“ – ქმნილება „შემეცნებადი“ და „დატევნილი“ (ბერძ. *ხორეტა*) ამის გამოა. სივრცე და დრო, თუკი მათ ქმნილობის *ბუნების* თვალსაზრისით განვიხილავთ, ის ორი ტერმინია, რომლებიც განყოფასა (ბერძ. *ხორისმოს*) და, შესაბამისად, ინდივიდუალიზაციას გამოავლენს. მხოლოდ პიროვნულობის გადმოსახედიდან დავინახავთ, თუ როგორ გაცხადდება მათი მეშვეობით ერთობისა (ბერძ. *კათოლუ*) და, მაშასადამე, თანაზიარების ურთიერთმიმართება. ამგვარად, პიროვნულობას, თუკი მას მხოლოდ და მხოლოდ ქმნილებებს ვუსადაგებთ, თან სდევს მთელსა (ბერძ. *კათოლუ*) და ნაწილს შორის (ბერძ. *კატა მეროს*) დაპირისპირება. და რადგან პიროვნულობამ, რომელიც ყოფიერების მთლიანობასა და კათოლიკურობას (შდრ. *ჰიპოსტასს*) განამტკიცებს, აუცილებლად უნდა გადალახოს ინდივიდუალიზაციით გამოწვეული დაშორება (შდრ.

[22] *Ad Serap.* 1.26; III.4.

ექსტაზი), პიროვნებად ყოფნა, ეგზისტენციალური თვალსაზრისით, თანდასწრება-არდაასწრების დაპირისპირების ფრუსტრაციას გულისხმობს. რომ არა ქმნილობის დრო-სივრცითი საფუძვლები ანუ *დასაბამი*, ეს არ მოხდებოდა.[23] ამრიგად, ხელოვანი თავისივე ნაწარმოებში, პიროვნული თანდასწრების მეშვეობით, წარმოდგენილია დაუსწრებლად და ეს, უპირატესად, იმით აიხსნება, რომ ის იყენებს წინარეარსებულ მასალას. ეს კი ნიშნავს, რომ მისი პიროვნული თანდასწრება განსხეულებულია რაღაც ისეთში, რაც უკვე დრო-სივრცითი სტრუქტურის ნაწილია და, ამის გამო, მისი დამტევია (ბერძ. *ხორეტონ*), მაშასადამე – სხვა არსებათაგან წარმოდგენილია მხოლოდ დისტანციურად. ღმერთს რომ იგივე ექნა და წინარეარსებული მატერია გამოეყენებინა, ისიც იმავე სირთულის წინაშე აღმოჩნდებოდა – თანდასწრება საკუთარ ქმნილებაში მისთვის დაუსწრებლად თანდასწრება იქნებოდა, ეს კი თანდასწრებას არდასწრების გარეშე სრულებით გამორიცხავდა.

4.

მსგავსი დაკვირვებები, როგორც *ისტორიულ ყოფიერებას*, ადამიანსაც მიესადაგება. ისტორიაში არსებობის უნარი ადამიანისათვის მისი ბუნების რომელიმე თვისებით არ განისაზღვრება; მეხსიერება ადამიანის უნიკალური უნარი არ არის. ისევ და ისევ პიროვნულობაა, რაც ადამიანს ისტორიულ არსებად გადააქცევს, მსგავსად იმისა, როგორც არსებობს ყოფიერება სივრცის კატეგორიებში ხელოვნების ნიმუშის სახით. ხელოვნებისა არ იყოს, სადაც „სამყაროს დასაბამს“ (თანდასწრებას, რომელიც მოცემულ რეალობაში მიზეზობრივად არ განისაზღვრება) ადამიანის პიროვნება ქმნის, ისტორია აღნიშნავს იმას, რაც უკვე არსებული მოვლენებით – „წარსულით“ – არ წარმოქმნის მიზეზობრიობის უწყვეტ მწკრივს, გარდაუვალობას, როგორსაც სახეობათა თვითგადარჩენისას, სუბსტანციათა ტრანსფორმაციისას ან ვარსკვლავთა მოძრაობისას აღმოვაჩენთ. „მოვლენები“, რომელთაც

[23] დასაბამის ცნება განუყოფლადაა გადაჯაჭვული დაშორებასთან, ინდივიდუალიზაციასთან, ფრაგმენტირებასთან და ა.შ. ამიტომ ის არდასწრების, ხრწნადობისა და სიკვდილის შესაძლებლობასაც უკავშირდება. დასაბამზე დაფუძნებული ქმნილება, მისი განსაზღვრებიდან გამომდინარე, შეუძლებელია სუფთა სახით და უბრალოდ არსებობდეს; არარა გამუდმებით მის ონტოლოგიას განაპირობებს. ამ თვალსაზრისით, ჰაიდეგერისეული „ყოფნა სიკვდილისაკენ“ მართებულად აღწერს სამყაროს ონტოლოგიას. სხვა საქმეა, რომ ამგვარ ონტოლოგიას საკუთარი საყრდენი არ გააჩნია. ის, როგორც დავრწმუნდებით, დამოკიდებულია „სიცოცხლისაკენ ყოფნის“ შესაძლებლობაზე, არდასწრებისაგან თავისუფალ თანდასწრებაზე.

ადამიანი ისტორიის მდინარებისას იქმს, პიროვნულობისათვის დამახასიათებელი თავისუფლების ნიშნითაა აღბეჭდილი. თანდასწრება, სივრცისა ან ხელოვნების თვალსაზრისით და თანდასწრება, დროისა ან ისტორიის კატეგორიებით, ერთი მედლის ორი მხარეა: ნებისმიერი მათგანი მიანიშნებს ყოფიერებაზე, როგორც თავისუფლებასა და თანაზიარებაზე და არა იძულებით თანდასწრებაზე. ამით აიხსნება, თუ რამ გამოიწვია, რომ უპირატესად ონტოლოგიური ტერმინი, კერძოდ, *პარუსია* (თანდასწრება), რომელსაც ხელოვნებასა და შემოქმედებაზე მსჯელობისას საკვანძო სიტყვად ვიყენებდით, ქრისტიანობისათვის ტექნიკურ ტერმინად გადაიქცა და აღნიშნა იმგვარი მოვლენა, როგორიც ქრისტეს მოსვლა იყო.[24] ეს წარმოუდგენელი იქნებოდა, თუ არა ის ფაქტი, რომ არაონტოლოგიური მიდგომით (ადამიანების გადაწყვეტილებათა, შემეცნების, ქმედებათა და ა.შ. მიხედვით) ისტორიის ჯეროვანი გაგება შეუძლებელია, მისი აღქმა მოხერხდება მხოლოდ მაშინ, თუ ყოფიერების საკითხთან მთლიანობაში მჭიდრო კავშირს შევინარჩუნებთ. ისტორია ონტოლოგიური საკითხია. ისტორიის დრო იგივე დროა, რომელშიც ბუნებრივი მოვლენები ვითარდება.[25] ამიტომ „მომავალი“ ან ისტორიის „ესქატონი“ სამყაროს საბოლოო უხრწნელობასთანაა გაიგივებული და ამას, ეგნატე ანტიოქიელისა და ირინეოს ლიონელიდან მოყოლებული, დაბეჯითებით ამტკიცებდნენ ბერძენი მამები.

---

[24] ის ფაქტი, რომ ბიბლიაში *პარუსია* ისტორიული მიზეზობრიობიდან ამდენად ამოძირკვულია (სასუფეველი არ მოდის ხილულად; უფალი მოვა, როგორც მპარავი ღამით და ა.შ.), მიგვანიშნებს, რომ ისტორიას იგივე დასკვნები მიესადაგება, რაც ხელოვნებას: „თანდასწრება“, საბოლოო ჯამში, არ განისაზღვრება იძულებითი ონტოლოგიით, რომელიც მიზეზობრიობას გულისხმობს, არამედ თავისუფლებასა და სიყვარულზე არის დამოკიდებული. ვ. პანენბერგი მართებულად შენიშნავს, რომ ისტორიის იდეა შესაქმის შესახებ ისრაელის მოძღვრებასთან ერთად ვითარდება. მსურს დავამატო, რომ ისტორიის შესახებ ნებისმიერი ევოლუციური კონცეფცია – ეს თავს იჩენს თუნდაც თანამედროვე „იმედის თეოლოგიის“ ამა თუ იმ ვერსიაში – შეუძლებლად ჟღერს შესაქმის შესახებ მოძღვრების კონტექსტში. ბერძნული გონი ისტორიულ მოვლენებში ყოველთვის მიზეზობრიობას ეძებდა (ეს თემატური იყო ბერძნული ტრაგედიისა და ისტორიოგრაფიისათვის), ამავე მიზეზით, მას წარმოუდგენლად ესახებოდა „არარადან შესაქმის“ დაშვება. ამიტომ, გასაკვირი არაა, რომ თუკი ისტორიის ინტერპრეტაციას, ო. კულმანის მსგავსად, Heilsgeschichte-ის (გერმ. „გამოხსნის ისტორია“ – მთარგმ.) სწორხაზოვნებით მივუდგებით, საბოლოოდ, მივიღებთ კონცეფციას, რომელიც ისტორიაზე ბერძენთა წარმოდგენის იდენტური იქნება, რაც კულმანის კრიტიკისას დამაჯერებლად წარმოაჩინა კიდეც პროფესორმა ჯონ მაკინტაირმა (J. Mclntyre, *The Christian Doctrine of History,* 1957, p. 42f.).

[25] ეს კანტთან დაკავშირებით პროფესორ დ.მ. მაკინონის მნიშვნელოვან თეზისს იმეორებს (D.M. Mackinnon, *The Problem, of Metaphysics,* 1974, p. 9).

თუმცა, თუ ეს ასეა, არდასწრებაში თანდასწრების პარადოქსი, რომელიც ხელოვნებასთან კავშირში უკვე განვიხილე, აქაც უნდა გამოვიყენოთ. მყოფადი, რომელსაც ისტორია გვთავაზობს, ხელოვნების მხრიდან შემოთავაზებული თანდასწრების მსგავსად, უარყოფის ანტინომიას, არარას საფრთხეს ექვემდებარება. სწორედ ამ ანტინომიით აიხსნება მომავლისადმი ადამიანის შიში, ხსნა კი მხოლოდ *იმედშია*, პიროვნულობის განმასხვავებელ თვისებაში, რომელიც სიყვარულსა და თავისუფლებასთან განუყოფლად არის დაკავშირებული. ეს ანტინომია განპირობებულია ქმნილობით და ადამიანს აიძულებს, ტრაგიკულად განიცადოს წარსული, რომელიც წარმოდგენილია მხოლოდ არდასწრებითა და არარად ქცევის ხიფათის შემცველი მომავლით. *წარმავლობა,* რომლის განცობიერებაც თან სდევს კაცთა მოდგმის ისტორიულ არსებობას, ამ სურათის ნაწილი არის. მაშასადამე, *ქმნადობა* ადამიანისთვის *ვნებას* (πάθος) ნიშნავს, რადგან ქმნილობის ყოფიერებას თავისთავად ფესვები დასაბამში აქვს და გამუდმებით არარაობად ქცევის – არდასწრებაში თანდასწრების – ხიფათშია. შესაბამისად, დროში ქმნადობა წარმოაჩენს ყოფიერებას ცვლასა და ხრწნაში ანუ სიკვდილის საფრთხეში. პიროვნულობის ექსტაზი გულისხმობს ერთგვარ „მოძრაობას“, რომელიც ქმნილისათვის რეალიზდება ვნებაში, ხოლო ღმერთის პიროვნების შემთხვევაში, რომელსაც არც ხრწნა ემუქრება და არც სიკვდილი, ექსტაზი უვნებელია (ἀπάθης; ამგვარად, მოძღვრება ღვთაებრივ უვნებობაზე არ ეწინააღმდეგება ღმერთის ექსტაზურ და შემოქმედებით სიყვარულს არც დროსა და სივრცეში და არც მათ მიღმა). თავისთავად ადამიანის პიროვნულობის ექსტაზი შეუძლებელია უვნებო იყოს, თუ არა ღმერთში. ვნებითობა ქმნილობის ნაწილია – რაღაც იმგვარი, რის მიღებაც პიროვნულობისთვის *ექსტაზის* მეოხებით, ჩვეულებრივ, დაუშვებელია.

ამგვარად, არდასწრებაში თანდასწრების პარადოქსი აჩვენებს, რომ პიროვნული თანდასწრება, *როგორც ასეთი*, ისეთი რამაა, რისი განვრცობაც *შექმნილი ყოფიერებიდან შეუძლებელია*. ეს არის თანდასწრება, რომელიც, როგორც ჩანს, ჩვენამდე მიღმური სამყაროდან აღწევს და ამ მიზეზით, პიროვნების ცნება, თუ ის მართებულად გვესმის, ალბათ ერთადერთია, რაც შეიძლება ღმერთს ისე მივაკუთვნოთ, რომ ანთროპომორფიზმში არ გადავვარდეთ.[26] მეტადრე ადამიანი, თუმცა არა მხო-

[26] ღვთისმეტყველებისათვის გადამწყვეტია, პიროვნების სწორი ხედვა ჰქონდეს. პიროვნების ინდივიდუალისტურ-ფსიქოლოგიურმა კონცეფციებმა, რომლებიც დასავლურ აზროვნებაში ბატონობდა, ღმერთის, როგორც პიროვნების, უარყოფა გარდაუვალი გახადა (მაგალითად, ფიხტეს, ფოიერბახის, ტილიხისა და ა.შ. თეორიები).

ლოდ იგი, ხელოვნებისა და ისტორიის მეოხებით, ქმნის „თანდასწრებას“, რითაც დაგვანახებს, რომ ის არის პიროვნება. ხელოვნება მნიშვნელოვანია (ცხადია, არ იგულისხმებიან ვითომდა მხატვრები, რომლებიც ბუნების ობიექტთა ასლებს მეტ-ნაკლები ფოტოგრაფიული სიზუსტით ხატავენ), რადგან ის აჩვენებს – ადამიანი, როგორც პიროვნება, არ კმაყოფილდება იმით, თუ როგორ წარმოუდგება სამყაროში არსებათა თანდასწრება. ღვთის დარად, მასაც სურს, შეიმეცნოს არსებები არა „მათივე ბუნების თანახმად“ ანუ არა იმგვარად, როგორც მოცემულობა კარნახობს, არამედ როგორც „საკუთარი ნებელობის გამოვლინება“, მაქსიმე აღმსარებლის ენაზე რომ ვთქვათ – ვითარცა *ἰδία θελῆματα*.[27] და ის ერთობ წარმატებულია, ოღონდ, როგორც ვნახეთ, წარმატება არდასწრებაში თანდასწრების ტრაგიკულ პარადოქსად გვევლინება. ყოველივე ეს თავისთავად უაღრესად მნიშვნელოვანია, რადგან იმას ნიშნავს, რომ პიროვნულობა ამჯობინებს, საკუთარი არდასწრება თანდასწრებად აქციოს, რათა არ იყოს ის, რაც, შემოზღუდული და ინდივიდუალიზებული, სხვამ შეიძლება დაიტიოს, შეიმეცნოს, აღწეროს და განკარგოს. აი, როგორ ვლინდება – ადამიანის მეოხებით – სოფელსა ამასა *შინა* პიროვნულობა, რომელიც, იმავდროულად, არაამქვეყნიურია.

ყოველივე ეს ნიშნავს, რომ ექსტაზური მოძრაობა თანაზიარებისაკენ, რომელიც პიროვნულობის ნაწილი არის, კაცთათვის ჯერაც ყოფიერების არდასწრების გარეშე თანდასწრებისაკენ ლტოლვად რჩება. თუმც, ვიდრე ქმნილობის დროსივრცული შეზღუდულობები კვლავაც არსებობს, მას ასრულება არ უწერია. ამგვარი ვითარება მიგვანიშნებს, რომ ქმნილებისათვის შეუძლებელია, გარდაიქმნას „უქმნელ“ არსად და ადამიანის პიროვნულობისაგან განუყოფელი „უუნარობის უნარის“ დრამატიზმს უკეთესად ვერაფერი წარმოაჩენს. იმავდროულად, ეს დაგვანახებს, რომ არსებობს მერმისი, *ესქატონი* ანუ *ტელოსი* – საბოლოო მიზანი, რომელმაც პიროვნულობით წარმოქმნილი პრობლემა უნდა გააუქმოს.

ეს არის არა მხოლოდ სურვილი, არამედ პიროვნულობის ფუნდამენტური – მეტიც, მაკონსტიტუირებელი – კომპონენტი, როგორიც ყოფიერების ცნებისათვის თანდასწრებაა. რამეთუ, თუკი არ არსებობს პიროვნული თანდასწრება არდასწრების გარეშე, პიროვნული თანდას-

ეს დამატებითი მიზეზია საიმისოდ, რატომაც უნდა ვეძიებდეთ პიროვნების იმგვარ გაგებას, რომელიც ინდივიდუალობისა და ცნობიერების ცნებებისაგან თავისუფალი იქნებოდა.

[27] იხ. ზემოთ, სქ. 22

წრება საერთოდაც არ არსებობს. ასეთ შემთხვევაში, თვით ამ სიტყვის – „თანდასწრების“ – გამოყენება, თვინებური იქნება და, საბოლოო ჯამში, შინაარსისგან დაცლილიც. შესაბამისად, ის, ვინც ათეისტი ეგზისტენციალისტების მსგავსად, უარყოფს წმინდა წყლის თანდასწრების ონტოლოგიას, რომელიც ფაქტობრივი ადამიანური სიტუაციის მიღმა გაიყვანდა, უნდა ეძიებდეს „თანდასწრების“ მნიშვნელობას, რადგან საუბარია არდასწრებაში თანდასწრების პარადოქსზე. ჩვენს ახლანდელ მდგომარეობაში თანდასწრებისა და არდასწრების კატეგორიები ერთმანეთისგან განუყოფლად ვლინდება პიროვნებაში. თუმცა, თუკი „არსებული ადამიანური მდგომარეობის მიღმა“, სადაც ეს სიტყვები რაღაც „რეალურზე“ მიანიშნებს, არაფერი არსებობს, მაშინ ისინი აზრს კარგავენ ამ კონტექსტში. გამოდის, რომ ეს ერთ-ერთი ყველაზე თვითნებური მონაჩმახია. მაშ საიდან მოგვაქვს თანდასწრების კატეგორია, რომელსაც პიროვნების აღწერისას ვიყენებთ? იქნებ ეს იმ გამოცდილების ექსტრაპოლაცია ან ანალოგიაა, რომელიც გრძნობებითა ან გონებით ობიექტთა თანდასწრების დაკვირვება-შეცნობისას მივიღეთ? და მაინც, ამ გამოცდილებას სრულიად ეწინააღმდეგება თანდასწრება, რომელზეც პიროვნებასთან დაკავშირებით ვსაუბრობთ: გამოცდილების მიხედვით, თანდასწრება, როგორც ვნახეთ, იგივეა, რაც არდასწრება. აი, რატომ არის შეუძლებელი, ფაქტობრივი სამყაროს გამოცდილება, არდასწრებაში თანდასწრების პარადოქსის თვალსაზრისით, თანდასწრების კატეგორიაზე მსჯელობისას ამოსავლად მივიჩნიოთ. და თუ ეს სიმართლეა, ჩვენ წინაშეა ორად ორი ალტერნატივა: ან რასაც თანდასწრებას ვუწოდებთ, ამ კატეგორიის გამოყენების თვალსაზრისით, თვითნებობაა, რის გამოც ონტოლოგიური მნიშვნელობა საერთოდაც არ გააჩნია და მაშინ არ შემცდარა ემპირიკოსი, რომელიც ამგვარ თანდასწრებას წმინდა წყლის გამონაგონად მიიჩნევდა;[28] ან თუკი გვინდა, ემპირიკოსს შევეწინააღმდეგოთ და თანდასწრებას ონტოლოგიური მნიშვნელობა მივანიჭოთ, უნდა ვაღიაროთ, რომ თანდასწრება, ამ შემთხვევში, ამქვეყნიური გამოცდილებისაგან დამოუკიდებელ ონტოლოგიაზე მიგვანიშნებს. ვინც ამ პარადოქსს პიროვნულობაზე მიმანიშნებელ მართლაცდა ონოტოლოგიურ საფუძვლად აღიარებს, ღმერთის უსიტყვო აღიარებისგან, თუმც თავად ასე არ მიიჩნევდეს, არც ისე შორსაა.

[28] ცხადია, უნდა აიხსნას, საიდან ჩნდება ამგვარი ფანტაზიები, მაგრამ ეს მეტად რელევანტური საკითხი სულ სხვა მსჯელობის საგანია.

5.

ეს ვითარება გვიჩვენებს, რომ ადამიანს (მის უუნაროობაში) *რწმენის* უნარი აქვს. ის ექსტაზური პიროვნულობით წინ აღუდგება არარას არა როგორც სასურველ „ნირვანას“, არამედ *ტკივილიან არყოფნას*, რომელიც აქ ყოფნისა და თანდასწრების წადილით აღავსებს. თავად ფაქტი, რომ ეს უმყოფლობა, არდასწრება ადამიანისათვის მიუღებელია[29], აიხსნება პიროვნულობით, რომელიც მას თანაზიარებისაკენ მიუძღვის. აი, რა აჩენს მისთვის რწმენის ალბათობას: *თუმცაღა ხედავს უმყოფლობას, თანდასწრებაში სრულიად დარწმუნებულია.* ამიტომაც ადამიანი, რომელიც არარასთან აშკარა დაპირისპირებას უფრთხის და გაურბის, საამისოდ კი სხვადასხვა თავდაცვითი მექანიზმიც ეგულება (იდეალები, ეთიკა და სხვ.), ურწმუნოებასთან სხვაზე უფრო ახლოა – მოდით, დოსტოევსკისთან ქრისტესა და დიდი ინკვიზიტორის შეხვედრის სცენა გავიხსნოთ – მასზე ახლოს, ვინც ობიექტურად დაუცველია. გასაგნებისაკენ მიმავალ ბილიკს მტკიცედ მიუყვება ის, ვინც ყოფიერების პრობლემისადმი გულგრილია, ნივთი კი რწმენის უუნაროა.

6.

„ვიღაცის თანაზიარად ყოფნისაკენ სწრაფვაზე“ მთელი ეს მსჯელობა ისე ჟღერს, თითქოს ფსიქოლოგიაზე ვსაუბრობდეთ და არა ონტოლოგიაზე. თითქოს ის, რაც „თანდასწრების“ ონტოლოგიურ დატვირთვაზე ითქვა, უნდა კმაროდეს საიმისოდ, რომ მკითხველმა ამგვარ გაუგებობრობათა მიმართ იფრთხილოს. და მაინც, ონტოლოგიური იდეა უფრო ცხადი შეიქნება, თუკი თანდასწრება-არდასწრების სქემას იმ სფეროს მივუსადაგებთ – და ეს სიკვდილია – რომელშიც ადამიანის უძლურება მთელი ტრაგიზმით წარმოჩნდება. სიკვდილი კაცთა მოდმის ყველაზე დიდი ტრაგედიაა მხოლოდ მაშინ, თუკი ადამიანს პიროვნულობის თვალთახედვით განვიხილავთ. ბიოლოგისათვის ის სხვა ფორმით გაგრძელებული სიცოცხლეა, იდეალისტისთვის – უფრო მაღალი მიზებისთვის შეწირული ინდივიდუალიზმი, ქრისტიანული ღვთისმეტყველებისათვის – უსაშინლესი მტერი, ყველაზე არასასურველი სტუმარი. სიკვდილის წინააღმდეგ ამგვარი ამბოხი, რომელიც ესოდენ ღრმად არის ჩვენში ფესვგადგმული, წინ უსწრებს შემეცნებას, მეტიც –

[29] არდასწრების ამგვარი მიუღებლობა ყურადღებამისაქცევია. რწმენა, როგორც პიროვ–ნულო–ბის ინგრედიენტი, საბოლოო ჯამში, მიმართება არა რაიმეგვარ ***Deus absconditus***-ს (დაფარული ღმერთი – მთარგმ.) ან „ყოფიერებას სიკვდილში“, არამედ სიცოცხლესა და თანდასწრებას. იხ. სქ. 31.

ცნობიერებასაც, რამეთუ მასში ჩაბუდებული პირველყოფილი და საბოლოო შიშია ხან თვალნათლივი, ხანაც ფარული მიზეზი ყველაფრისა, რასაც ვიქმთ. ამიტომაც სიკვდილის შიში არა მხოლოდ ფსიქოლოგიის, არამედ ონტოლოგიის საკითხიც არის. ეს ყოფნა-არყოფნის საკითხია – ნივთად ქცევის საფრთხე პიროვნულობისათვის. უმყოფობა, რომელიც სიკვდილს მოსდევს, არდასწრებაა, ოღონდ, უკვე ნათქვამისა არ იყოს, იმგვარი, რომელიც თანდასწრებას ემუქრება. შემოქმედება თუ ხელოვნება, რამეთუ არდასწრებაში თანდასწრებისკენ მიგვიძღვის, პიროვნებას თითქოს კვდომისაგან მოიზღუდავს, მაგრამ სიკვდილსაც აგემებს.

სიკვდილი ყოველთვის მატერიასთან, ხორციელებასთან ასოცირდებოდა. თუკი ადამიანს სუბსტანციალისტურად მივუდგებით, ეს რეალობა იქამდე მიგვიყვანს, რომ რაღაც სულისა თუ სამშვინველის დარი, რასაც უკვდავება *ბუნებითვე* მოსდგამს, მართლაც უნდა არსებობდეს. რა თქმა უნდა, ამგვარი ხედვა არაერთ სირთულეს წარმოშობს. ისიც კი კმარა აღვნიშნოთ, რომ სულისათვის ბუნებისმიერი უკვდავების იდეა არაბიბლიურიცაა და, როგორც უკვე ითქვა, უძლურიც, სიკვდილის პირისპირ აღმოჩენილი კაცთა მოდგმის შიში როგორმე ახსნას. თუმცა, როგორც კი ყოფიერებას დავაკავშირებთ „მყოფობის გვართან“, პიროვნებასთან, რომელიც ყოფიერების მტვირთველია, თვალსაჩინო გახდება, თუ რა ხელი აქვს სიკვდილს სხეულთან და მის მიმართ ძრწოლა მყის ერთგვარ ონტოლოგიურ საზრისს შეიძენს.

სხეული კაცთა მოდგმის ყოფიერების ნაწილი როდია, იმ თვალსაზრისით, რომ ადამიანი ორად ან სამად ნაწევრდება – ასე თუ ისე, ადამიანის ფენომენის სუბსტანციალისტურმა ხედვამ ღვთისმეტყველება ამ მოსაზრებამდე მიიყვანა (ეს კი თანამედროვე მედიცინისა და ფსიქოლოგიის პოზიციას რადიკალურად ეწინააღმდეგება). სხეული ადამიანის *პიროვნებისაგან განუყოფელი ერთ-ერთი ასპექტია,* რომელიც, ამის გამო, *ღვთის ხატის* წილმქონედ მიაჩნიათ (მაგალითად, ბერძენ მამებს). ღრმა რწმენით, *სხეული* აღდგება და ეს იდეა, რომელიც საზრისს მხოლოდ ამ ტიპის მიდგომისას იძენს, ქრისტიანობას დასაბამიდან მოსდგამს.[30]

[30] ეს შეიძლება დაგვეხმაროს, დავინახოთ, თუ როგორი ბმაა სიტყვა „სხეულის“ სხვადასხვაგვარ გამოყენებას შორის. მაგალითად, პავლესთან მკვდრეთით აღმდგარი ქრისტეს სხეული, ჭეშმარიტი ადამიანობის „მყოფობის გვარი“, „თანდასწრებაა“, როგორც „პარუსიას“ (ქრისტეს ესქატოლოგიური აქ მყოფობის – მთარგმ.), ასევე ევქარისტიის თვალსაზრისით, ოღონდაც *მხოლოდ თანაზიარებაში და მისი მეოხებით* ანუ – როგორც ეკლესიის კრებული. „სხეულის“ ოთხგვარი კონოტაცია (ქრისტოლოგიური, ანთროპოლოგიური, ეკლესიოლოგიური და ევქარისტიული) პავლესთან

თუკი სხეული დაკავშირებულია პიროვნებასთან, რადგან განუყოფელია მყოფობის გვარისაგან, რომლითაც პიროვნება რეალობად აქცევს თანაზიარების მოვლენაში ადამიანის მყოფობას, ცხადია, *არდასწრებაში თანდასწრება* – რაც ქმნილობისათვის იმთავითვე მძიმეა – *უპირატესად სხეულით* განიცდება. ხელოვნების მაგალითზე უკვე განვიხილეთ, რომ ორმაგ დატვირთვას იძენს სწორედ სხეული, ქმნილობის ეგზისტენციალური შეხსენება: ერთი მხრივ, იმის წყალობით, რომ მოდუსია და ადამიანი თანაზიარებისაკენ *ექსტაზით* მასში *მყოფობს* როგორც *თადასწრება* (მაშასადამე, ეროტიკული ლტოლვაც ხორციელია), სხვა მხრივ კი, იმიტომაც, რომ სიკვდილის არსებობა ყოფიერების არდასწრებას წარმოაჩენს.

ეს იმაზე მეტყველებს, რომ სიკვდილის დაძლევის სურვილი კაცთა მოდგმის *პიროვნულობაში* ჩადუღაბებული მისწრაფებაა. ნიშნავს იმასაც, რომ აღსასრულის დაძლევის სურვილი არდასწრებაში თანდასწრების გარდაქმნის მცდელობაა იმგვარ თანდასწრებად, სადაც არ იქნება არდასწრება.[31] ეს *პიროვნული თანაზიარების* საკითხია და არა „არსისმიერი“, თანდაყოლილი უნარი. არარაობის აგონია, რომელიც იმთავითვე არის არსებობის თანამდევი, სინამდვილეში, თანაზიარებისაკენ მოხმობაა. სიკვდილი დაგვანახებს, რომ თანაზიარება, არსებობის შემამტკიცებელი, ქმნილობის შეზღუდულობის წყალობით, ლამის ამოწურვის პირასაა ან

ურთიერთშესატყვისია და ამგვარად იძენს შინაარსობრივ სისავსეს, რამეთუ „თანდასწრებას“, სიცოცხლესა და თანაზიარებას ერთმანეთთან აიგივებს.

[31] ონტოლოგია, რომელიც საბოლოოდ არარას არ დაძლევს, საერთოდაც ონტოლოგია არ არის. წმინდა ათანასე ნაშრომში „განკაცების შესახებ“ (*De Incarn.*) მსჯელობს იმაზე, თუ რა სიკეთეა არსებობაში, რომელსაც ბოლოს მაინც სიკვდილი სძლევს. ყველაზე დიდი აბსურდი, რომელიც ონტოლოგიაში შეიძლება არსებობდეს, „მომაკვდავი ყოფიერებაა“. რა თქმა უნდა, ეს ნამდვილი აბსურდია და თანამედროვე ეგზისტენციალურ ფილოსოფიას უნდა ვუმადლოდეთ, რომ გამოვფხიზლდით ძილქუშიდან, როდესაც სიზმრად ვხედავდით წმინდა წყლის პოზიტიურ ონტოლოგიასა და მის უმთავრეს ობიექტს – სამყაროს, როგორიც ახლაა (ონტოლოგიურ თუ კოსმოლოგიურ არგუმენტებსა და ა.შ.). თუმცა ის ფაქტი, რომ „მომაკვდავი ყოფიერება“, რამეთუ *არის*, მაინც *ყოფიერებაა,* აბსურდის საბოლოო დაძლევის შესაძლებლობაზე მიუთითებს. ქრისტეს აღდგომაზე მსჯელობისას ქრსიტიანული ღვთისმეტყველება ერთდროულად საპირისპირო ყაიდის ორგვარ აზროვნებას ებრძვის. ის უარყოფს წმინდა წყლის ონტოლოგიას, რომელიც არსებულ სამყაროს ეფუძნება და ამტკიცებს, რომ შესაძლებელია, არსებობდეს ამ ქვეყნიერების წმინდა წყლის ონტოლოგია, ოღონდ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ის საბოლოოდ მაინც *იარსებებს* – ანუ ყოფიერება პიროვნულია და სიყვარულზეა დამოკიდებული. ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებას შეუძლებლად ესახება, კრიტიკის გარეშე გაიაზროს იმგვარი ონტოლოგია, როგორიც არის „ყოფნა სიკვდილისაკენ“, რადგან, ამ შემთხვევაში, „პიროვნების ონტოლოგიური შინაარსი“ დაიკარგება.

უკუგდებულია, ხოლო ქმნილი არსებობა სიცარიელეში არის გამოკიდებული. ადამიანი უკვდავად არ შეუქმნიათ, მაგრამ პიროვნულობის მეოხებით, მას ნიჭად მიემადლა, თანაზიარებაში ყოფილიყო უკვდავ ღმერთთან. ხოლო სიკვდილი შეწყვეტილი თანაზიარების ეგზისტენციალური შედეგია და არა მოვლინებული სასჯელი, სამართლებრივი გაგებით. როდესაც კაცთა მოდგმა საკუთარ თავში ჩაიკეტა, ისიც მყის გაჩნდა და შეზღუდა კიდეც შექმნილი სამყაროსადმი ადამიანის პიროვნულობის ექსტაზური მოძრაობა.

ამიტომ ცოდვა შემოვიდა, როგორც კერპთაყვანისცემა[32] ანუ მხოლოდ შექმნილ სამყაროსთან თანაზიარების ექსტაზი. ამგვარად, ის რაც ცოდვამ მოიტანა, ღრმა ონტოლოგიური შინაარსის იტევს: ქმნილობის შეზღუდულობა, მის გამო, ყოფიერებასა და არარაობას შორის ეგზისტენციალური კონტრასტით გამოვლინდა. როგორც კი შექმნილმა ყოფიერებამ ქმნილ სფეროსთან თანაზიარებით საკუთარი თავი შემოიმტკიცა, ამგვარი კონტრასტის გაჩენა გარდაუვალობად გადაიქცა. ასე რომ, თანაზიარების უნარი შენარჩუნდა მხოლოდ იმისათვის, რათა თანაზიარებისაკენ ლტოლვა მეტად მომძლავრებულიყო და უფრო მძაფრად შესაგრძნობი გამხდარიყო ნებისმიერ თანდასწრებაში ყოფიერების ანუ ღმერთის არდასწრება, რაც, საბოლოო ჯამში, სიკვდილს ნიშნავს. ღვთის ხატება ანუ კაცთა პიროვნულობა, ერთსა და იმავე დროს, კიდეც შენარჩუნდა და კიდეც განადგურდა: ადამიანის არსებობის არდასწრებაში თანდასწრების სტრუქტურა ამ პაქრადოქსს ადასტურებს. ადამიანმა კიდეც რომ შერყვნას პიროვნულობა, ის არასოდეს აღმოიფხვრება. ამგვარ უკუღმართობათა საილუსტრაციოდ, მოდით, განვიხილოთ ცოდვით დაცემის რამდენიმე ფუნდამენტური შედეგი, რომელიც უშუალოდაა დაკავშირებული ადამიანის, როგორც პიროვნების, უნარსა თუ უუნარობასთან, თუმცაღა ადამიანის თავისუფლებაში პიროვნულობის საბოლოო ლიკვიდაციის შეუძლებლობა გამოსჭვივის. ორიოდე სიტყვით სათითაოდ ვიმსჯელოთ მათზე, რადგან ჩვენი მსჯელობის საბაზისო ასპექტები წორედ მათშია ასახული.

7.

თუკი შევეცდებით, გავიაზროთ, როგორ ხდება დაცემის შედეგად ადამიანის პიროვნულობის გადაგვარება, უნდა გავითვალისწინოთ შემდეგი მომენტები, რომლებიც საილუსტრაციოდაც გამოდგება:

[32] შდრ. J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology,* 1966, p. 238f.

(ა) დაცემულ მდგომარეობაში პიროვნების *ექსტაზი* პიროვნებისა და ბუნების *აპოსტასისად* (დაშორებად) განიცდება. როგორც განვმარტეთ, ადამიანის პიროვნებად შექმნა ქმნილებისათვის ჰიპოსტასური მთლიანობის – კათოლიკეობის – მინიჭებას გულისხმობდა, რაც საბოლოოდ ბუნებისა და ყოფიერების კავშირის სისრულეს ნიშნავს – სისრულეს, რომელიც არსებობს, როგორც ერთობა და ითვალისწინებს არსებათა შინაგან მთლიანობასა და ნაირსახეობას (*დიაფორა*). ეს ადამიანს *ქმნილების მღვდელმთავრობის* პატივით დააჯილდოებდა – მასში და მისი მეოხებით ქმნილება კვლავ შემოქმედამდე *ამაღლდებოდა* (*ანაფორა*). თუმცა ცოდვით დაცემა ამ შესაძლებლობას სპობს სწორედ იმიტომ, რომ ადამიანის ექსტაზური მოძრაობა, რომელიც ქმნილებითაა შემოსაზღვრული, საშუალებას არ აძლევს ქმნილების ანუ ბუნების კათოლიკურობას, ექსტაზური იყოს იმის მიმართ, რაც მის გარეთაა. ეს შესაძლებელია მხოლოდ ადამიანის პიროვნებაში და მისი მეშვეობით, მაგრამ ეს უკანასკნელი საკუთარი თავისკენ არის მიქცეული, რის გამოც ქმნილების გარეთ, ანუ შემოქმედისაკენ, ექსტაზური მოძრაობის უნარი დაკარგული აქვს. ეს არათუ ხსნის, რატომ „გმინავს მთელი ქმნილება“ (რომ. 8.22) ჩვენი გამოხსნის მოლოდინში, არამედ, იმავდროულად, ნათელს ჰფენს თავად ადამიანური ყოფიერების მდგომარეობას. ადამიანის უუნარობას, იყოს ქმნილების გარეთ ექსტაზური და ამგვარად ერთქმნას ბუნება პიროვნულობაში, ბუნების ფრაგმენტაციამდე და, შესაბამისად, არსებათა *ინდივიდუალიზაციამდე* მივყავართ: თითოეული არსება საკუთარ იდენტობას მოიპოვებს არა ჰიპოსტასური ნაირგვაროობით, რომელიც თანაზიარებაში ჩნდება, არამედ საკუთარი თავის განმტკიცებით სხვა არსებებთან *კონსტარსტსა და დაპირისპირებაში*. ნარიგვაროობა და განსხვავება დაყოფად[33] გადაიქცევა, ხოლო პიროვნება – ინდივიდად ანუ

[33] ამ განსხვავებაზე მსჯელობისას წმ. მაქსიმე აღმსარებლის ღრმა ნააზრევს ვეყრდნობოდი. ამას გარდა, მკითხველმა ალბათ შენიშნა, რომ პიროვნების ონტოლოგიაზე საუბრისას მე ვიყენებ ტერმინებს, რომლებიც ბერძნული სიტყვების – *სტასის* და *ფორა* – დერივანტებია. თუკი განვაზოგადებთ, ონტოლოგიაში გამოყენებული ორი საბაზისო ბერძნული სიტყვა – *სტასისი* და *ფორა* – პიროვნების კონცეფციის გათვალისწინებით, ამგვარად განისაზღვრება: *სტასისი* (ყოფიერება, „როგორც ის დგას“, როგორც არის „საკუთარ თავში“) პიროვნებაში რეალიზდება ორგვარად – როგორც *ექსტაზი* (თანაზიარება) და *ჰიპოსტასი* (განსაკუთრებულობა, უნიკალურობა). პიროვნულობის პერვერსიისას ისინი *აპოსტასისად* და *დიასტასისად* (განშორებად და ინდივიდუალურობად) გარდაიქმნებიან. მსგავსადვე, *ფორა* (ბერძ. „ტარება“ – მთარგმ.; საკუთარი თავის გარეთ ყოფიერების მოძრაობა) *დიაფორასა* (განსხვავება, სხვადყოფნა) და *ანაფორასკენ* (მიმართება ან მოძრაობა ქმნილების გარეთ) მიგვიძღვის. მაშასადამე, პიროვნულობის თვალსაზრისით, *სტასისიც* და

ერთეულად, რომელიც დაფუძნებულია უფრო სხვა ერთეულებთან დაპირისპირებით, ვიდრე მათთან თანაზიარებით. ამგვარად, „სხვა“ თვითის ეგზისტენციალურ მოწინააღმდეგედ გადაიქცევა, „ჩემს ჯოჯოხეთად“ და „ჩემს პირველქმნილ ცოდვად“ (სარტრი). გამრავლება ადამიანის ბუნების ინდივიდუალიზაციას განაპირობებს, რადგან წარმოიშობიან ინდივიდები. მისი ექსტაზური მოძრაობა მრავალფეროვნებას წარმოქმნის არა *ერთობაში*, არამედ *დაყოფაში*. ფრაგმენტაცია და ინდივიდუალიზაცია ის საფასურია, რომელსაც ბუნება საკუთარ თავზე კონცენტრირებული ადამიანის გამო იხდის. ის ასევე ფუძეა თავად სიკვდილისთვის.

(ბ) ადამიანისათვის ჩვეული შემეცნების უნარი ყოველივე ამის არსებით შედეგად შეიძლება მივიჩნიოთ. როგორც ამ თავში აღვნიშნეთ, პიროვნებად ყოფნისას ადამიანი აცნობიერებს ყოფიერებას „თანდასწრებად“ თანაზიარების მოვლენაში, რომელშიც საგნები, როგორც არსებები, წარმოდგენილია მათ კათოლიკურობასა და მთლიანობაში. აქ ცოდნა მხოლოდ სიყვარულით მოიპოვება – სიყვარული და ჭეშმარიტება ხდება ერთმანეთის იდენტური. ოღონდ ეს ხერხდება, თუკი ბუნება და პიროვნება ერთმანეთს არ უპირისპირდებიან, რაც იმას ნიშნავს, რომ დისტანცირებულ ინდივიდუალურ არსებებად დაყოფა ჯერ არ მომხდარა. თუმცა ქმნილების დაცემულ მდგომარეობას, რომელსაც თან სდევს ინდივიდუალიზაცია, აუცილებელ შედეგად მოსდევს არსებათა დაპირისპირება და დაშორება (იხ. ზემოთ პარაგრაფი (ა)). ამის გამო, ცოდნას, სიყვარულთან შედარებით, დროის თვალსაზრისით, უპირატესობა ენიჭება: რათა თანაზიარებაში (სიყვარულში) შევიდე, ურთიერთობაში უნდა ვიყო დაპირისპირებულად, ვინაიდან „სხვა“ არსება საკუთარ იდენტობას წარმომიდგენს მხოლოდ როგორც ინდივიდი ანუ არსება, რომელიც შეიძლება ამოვიცნო ჩემგან მისი სხვაობით. ამ ვითარებაში, შემეცნება იწყება სხვა არსების შესახებ ინფორმაციის მოკრებით. შესაბამისად, ის ჩემი დაკვირვების ობიექტი ხდება. ეს კი, თავის მხრივ, გულისხმობს მის აღწერასა (ნიშან-თვისებების დადგენას) და შეფასებას (მისი ხარისხისა და ფასეულობის შესწავლას).[34] ვინაიდან ეს შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, თუკი

ფორაც ნეიტრალური კატეგორიებია, რომლებიც კონტექსტიდან ამოგლეჯით ვერ გაიაზრება. აი, როგორ კვალიფიცირდებიან ისინი ნახსენები კომპოზიტების დახმარებით, რომელებიც ყოფიერებას უკავშირებენ არსებებს ე.ი. ონტოლოგიას, როგორც კერძო არსებობასა და სიცოცხლეს. პიროვნულობა, თუკი ის მართებულად გვესმის, სწორედ *კონკრეტულ ცოცხალ არსებებად ყოფნას* გულისხმობს.

[34] ამის საილუსტრაციოდ არისტოტელეს მეტაფიზიკა გამოდგება. „სუბსტანციის“ ცნების მეშვეობით, არისტოტელე ცდილობს, ჩაწვდეს კერძო საგნის არსს, რომელიც, ასე ვთქვათ, მისი მახასიათებლების მიღმა ივარაუდება. და მაინც, „სუბსტანციის“

ყოველივეს დავუკავშირებ იმას, რაც უკვე რაციონალურად ვიცი, სხვა არსებასთან თანაზიარებისაკენ პირველ ნაბიჯს ჩემი *სააზროვნო* უნარები მადგმევინებს. როგორც თომა აკვინელი გვეუბნება, მხოლოდ იმას შევიყვარებთ, რასაც ვიცნობთ, რადგან სიყვარული ცოდნიდან მომდინარეობს.[35] თუმცა ეს მხოლოდ დაცემული მდგომარეობაა და არ უნდა აისახოს ჩვენს მეტაფიზიკურ ანთროპოლოგიაზე, მეტადრე, ტრინიტარული თეოლოგიისადმი ჩვენს დამოკიდებულებაზე, როგორც ეს თომა აკვინელის შემთხვევაში მოხდა. ყოველივე აქედან ცოდნისადმი – რეალობის „მოხელთებისა“ და „დაუფლებისადმი“ – ადამიანის მიდრეკილების შესაცნობად ერთი ნაბიჯიღა რჩება (იხ. ზემოთ, ქვეთავი II), ამას კი ადამიანის ცხოვრებისა და, ზოგადად, ბუნებისათვის სათანადო შედეგები მოაქვს.

სიყვარულისა და ცოდნის დიქოტომია გულისხმობს დაშორებას როგორც პიროვნებასა და ბუნებას, ასევე აზრსა და მოქმედებას შორის თავად ადამიანში. თუკი სხვასთან თანაზიარების (სიყვარულის) აქტამდე და მისგან დამოუკიდებლად შემეცნების შესაძლებლობა გაჩნდება, ადამიანი უნარს მოიპოვებს, აზრი და მოქმედება დააშორიშოროს და, ამგვარად, ჭეშმარიტების მოვლენა გააყალბოს. ის შეიძლება გათვალთმაქცდეს და, მართლაც, *თვალთმაქცობა მხოლოდ ადამიანს ხელეწიფება*. ეს მხოლოდ პიროვნულობის შერყვნით აიხსნება,[36] რადგან ის აზრსა და ქმედებას დააშორებს. დაცემული პიროვნულობის პირობებში, ჭეშმარიტება ზემოთ აღწერილის დარად (კერძოდ, თანაზიარების შედეგად) კი არ მოგვევლინება, არამედ ინდივიდუალური მოაზროვნე სუბიექტის საკუთრებად, არადა ის მას იყენებს, როგორც მოესურვება. თქმაც კი ზედმეტია, რომ ასეთ ვითარებაში სრულიად წარმოუდგენელია, გამოჩნდეს

ცნება მისთვის მხოლოდ კატეგორიათა მთელი კომპლექსის ნაწილია. აქედან გამომდინარე, რთულია, ზუსტად მივხვდეთ, რა როლს ასრულებს „სუბსტანცია“ არისტოტელეს მეტაფიზიკაში და ეს კარგად ჩანს პროფესორ დ. მ. მაკინონთან (Aristotle's Concept of Substance'; cf. also his 'Substance in Christology – A Cross-bench View', in S.W. Sykes and J.P. Clayton (eds.), *Christ, Faith and History,* 1972, pp. 279-300).

[35] *Summa Theol.* Ia 2ae, 4. სინამდვილეში ეს ავგუსტინესაგან მომდინარეობს *(De Trin.* 10.1).

[36] საინტერესოა, რომ სიტყვები *პერსონა* და *პროსოპონი* კლასიკურ ბერძნულ-რომაულ სამყაროში თეტრალურ როლთან ასოცირდებოდა. რთული სათქმელია, რომ თვალთმაქცობა პიროვნულობასთან კავშირში არ არის. ეს არსებობის მდგომარეობაა, როდესაც, ამ სიტყვათა არაონტოლოგიური, „თეატრალური“ მნიშვნელობით, პიროვნება *პერსონად* ან *პროსოპონად* ყალიბდება. ეს დაკვირვება ალბათ წაგვადგება, უფრო ღრმად ჩავწვდეთ, თუ პროსოპონის ჰიპოსტასთან იდენტიფიცირება, ბერძენი მამების მხრიდან, ონტოლოგიისა და, ზოგადად, კულტურისათვის რაოდენ მნიშვნელოვანი იყო (იხ. ზემოთ ჩემი შენიშვნები). თუმცა ეს მოსაზრება ეწინააღმდეგება თანამედროვე სოციოლოგიური თეორიებს, რომლებიც ცდილობენ, პიროვნულობა ონტოლოგიას კვლავ განაშორონ და „როლის“ იდეას დაუკავშირონ.

ჭეშმარიტება. და მაინც, პარადოქსია, რომ ადამიანს, ასე ვთქვათ, შეუძლია გულის სიღრმეში აცნობიერებდეს, რა არის ჭეშმარიტება, მაგრამ ამას ქმედებას განაშორებდეს. აზრის ქმედებისაგან დაშორება ხელს უწყობს თვალთმაქცობას და ინდივიდუალიზაციის ზოგადი მდგომარეობის მხოლოდ ნაწილია, რაზეც ქვეპუნქტში (ა) კიდეც ვისაუბრეთ. ვინაიდან ყოფიერების დაცემულ მდგომარეობაში, სადაც განსხვავება დაყოფაა, „სხვა“ ჩემი თვითისათვის (სარტრი) საფრთხეა, ის უნდა დავიცვათ იმისაგან, ვინც ჩემს ინდივიდუალობაში „შემოჭრა“ გაბედა. ამ შემთხვევაში, თვალთმაქცობა უკუღმართი გამოსავალია, ხოლო პიროვნულობის ექსტაზი თანაზიარებისაკენ – ჭეშმარიტების მოვლენისაკენ – მიგვიძღვის.

8.

ყველა ეს მაგალითი გვიჩვენებს, რომ დაცემულ მდგომარეობაში პიროვნულობა შეიძლება გაუკუღმართებულად ჩანდეს, მაგრამ ის სრულად არ აღმოიფხვრება. თუნდაც ის ფაქტი, რომ განხილული მაგალითები უპირატესად და გამორჩევითაც კი მხოლოდ ადამიანურ ყოფიერებას მიემართება, ამაზე მიუთითებს. ამგვარად გაუკუღმართებული პიროვნულობა, რომელშიც ნამდვილი, სრული თანაზიარებისაკენ ლტოლვა ესოდენ ტრაგიკულად თანაარსებობს, მხოლოდ ადამიანის კუთვნილებაა. თუმცა უკიდურესი თვითუარყოფის პარადოქსული ფორმით შენარჩუნებული პიროვნულობის ნაშთს ადამიანურ *თავისუფლებაში* აღმოვაჩნეთ.

თავისუფლება ღვთის ხატების არსისმიერი ნაწილია – უამისოდ ადამიანი ღვთის მსგავსი ვერასგზით ვერ იქნებოდა, ვინაიდან იძულებული გახდებოდა, გარდაუვალობას დაემორჩილებოდა (გრიგოლ ნოსელი).[37] დაცემულ მდგომარეობაში, რომლიც აღბეჭდილია კეთილისა და ბოროტის დიალექტიკით,[38] თავისუფლებამ ორ შესაძლებლობას შორის არჩევნის მნიშვნელობა დაიტია და, ამგვარად, ეთიკური შინაარსი შეიძინა. და მაინც, თავისუფლების პირველადი და ჭეშმარიტი მნიშვნელობა მის ონტოლოგიურ შინაარსშია საძიებელი, რაზეც უკვე დეტალურად ვისაუბრე.

თავისუფლება მართლაც უზენაესი ეგზისტენციალური შესაძლებლობის გამოვლინებაა, რასაც სწორედ ის წარმოაჩენს, რომ ადამიანს

[37] „რამეთუ აუცილებლობა რომ ყოფილიყო ადამიანის ცხოვრების მეუფე, (ღვთის) ხატება, ამ თვალსაზრისით, გაუქმდებოდა“ (*დიდი კატეხიზმო,* 5).

[38] ასევე – ყოფიერების ინდივიდუალიზაციითა და ფრაგმენტირებით, რომლებიც მისგან განუყოფელია.

შეუძლია, არათუ აირჩიოს ორიდან ერთ-ერთი – ამაში ხომ ეგზისტენციალურად მნიშვნელოვანი არაფერია – არამედ საერთოდაც *უარყოს საკუთარი არსებობა*. ეს თავისუფლების ფაქტის მტკიცებულებაა. ადამიანი პიროვნულობის უარყოფის მხრივაც თავისუფალია, რაც განასხვავებს კიდეც პიროვნებასა და ბუნებას – მას შეუძლია, არჩევანი გააკეთოს და ნივთად იქცეს.[39]

ადამიანის დაცემის მიღმა სწორედ ეს პრობლემა იგულისხმება და ამ თავში სწორედ ამის თქმას ვცდილობდი. ცოდვით დაცემული ადამიანი ირჩევს, მსხვერპლად გაიღოს საკუთარი პიროვნულობა, რასაც მოსდევს მისი არსებობის ინდივიდუალიზაცია საგნობრიობისათვის ჩვეული დაყოფითა და ფრაგმენტაციით. თუმცა ამ საკითხზე საუბრისას ისიც შევნიშნე, რომ ინდივიდუალიზაცია თანაზიარებისკენ პიროვნულ ლტოლვას არ აღმოფხვრის და რაღაც მსგავსი თავისუფლების შემთხვევაშიც შეინიშნება. ადამიანს მიეცა თავისუფლება, როგორც პიროვნულობის განზომილება, რათა ღმერთისა და ქმნილების არსისა თუ ბუნებისმიერი სხვაობა დაშორებასა და განყოფაში (*დიარესისში*) არ გადაზრდილიყო და, პირიქით, *თანაზიარების რეალიზაციის შესაძლებლობად* ქცეულიყო. ღმერთი, როდესაც ადამიანს პიროვნებად ქმნიდა, თანაზიარებაში მის ჩართვასაც განიზრახავდა. ამ განგებულების სისრულეში მოყვანის ერთადერთი შესაძლებლობა თავისუფლება იყო. ადამიანმა არჩევანი გააკეთა და პიროვნულობის ექსტაზური მოძრაობა საკუთარი თავისა და ქმნილებისაკენ მოაქცია, რამაც შემოქმედსა და შექმნილს შორის განსხვავება უფსკრულად აქცია – განსხვავებამ განყოფამდე მიგვიყვანა, ხოლო კაცნი ბუნებას დაემონენ. თავისუფლებამ მონებად გვაქცია, თუმც რაოდენ პარადოქსულადაც უნდა ჟღერდეს, მსგავსად პიროვნების ექსტაზური სწრაფვისა, რაზეც უკვე ვისაუბრე, ის არ გამქრალა. როგორ ვლინდება ეს ადამიანის არსებობაში? ეს პრობლემა ადამიანის უნარისა თუ უუნარობის საკითხს ძირისძირშივე სარჩულად უდევს და ჯერაც ვერავინ ვპოვე ისეთი, ვინც ამას დოსტოევსკის სადარი სისრულითა და სიფაქიზით ჩაიჭერდა. ამიტომაც მის ნააზრევს ერთობ უხვად მოვხიმობ.

---

[39] შეიძლება ვინმემ ამტკიცოს, რომ არსებობის უარყოფის შესაძლებლობა ორიდან ერთ შესაძლო არჩევანს გულისხმობს, რაც უკან, თავისუფლების მორალურ გაგებასთან, გვაბრუნებს. თუმცა არსებობის ალტერნატივა, რომელიც ასევე ორ შესაძლებლობას შორის არჩევანად შეიძლება მოგვეჩვენოს, სინამდვილეში, ონტოლოგიური დატვირთვისაგან დაცლილია (მისი „შინაარსი“ ხომ „არარა“ არის). ეს სულაც არ ჩამოჰგავს არჩევანს, რომელსაც მაშინ ვაკეთებთ, როდესაც გადაწყვეტილებას ვიღებთ, გავემგზავროთ ლონდონში თუ არ გავემგზავროთ. თავისუფლება მთლიანობაში ონტოლოგიის არსისათვის დიდი გამოცდაა. იხ. სქ. 45.

დოსტოევსკისთან თავისუფლების პრობლემა ორი უკიდურესობით წარმოჩნდება. ერთი მხრივ, ადამიანს გულის სიღრმეში ჯერ კიდევ სწადია, თავს იმდენად დამოუკიდებელად გრძნობდეს, რომ იმგვარ თავისუფლებაზე იოცნებოს, როდესაც არა მხოლოდ შექმნის, არამედ კიდეც დაანგრევს. გონიერება და ჰარმონია მისი არსებობის უზენაესი მიზანი როდია. დოსტოევსკი ულბომლად კიცხავს მათ, ვისთვისაც ეს მისაღებია: „იმ ბრძენთა ბრძენებმა საიდან გამოჩხრიკეს, რომ ადამიანს მაინცდამაინც ნორმალური, მაღალზნეობრივი წადილი ესაჭიროება? რანაირად წარმოიდგინეს, რომ ადამიანს უსათუოდ კეთილგონივრულად სასარგებლო წადილი სჭირდება? ადამიანს მხოლოდ და მხოლოდ დამოუკიდებელი წადილი ესაჭიროება, ეს დამოუკიდებლობა რადაც უნდა დაუჯდეს და სადამდეც უნდა მიიყვანოს“ (*„იატაკქვეშეთის ჩანაწერები“*). და, აი, მორალიც, რომლიც *„ჩანაწერების“* გმირის სიტყვებიდან გამომდინარეობს მას შემდეგ, რაც იგი საუბრობს წესრიგზე, რომლის მიღწევაც, კულტურისა და ცივილიზაციის მეოხებით, კაცთა მოდგმას შეეძლო: „მე, მაგალითად, ოდნავაც არ გამაკვირვებდა, თუკი მთელი ამ საყოველთაო კეთილგონიერების ჟამს უეცრად, სრულიად უმიზეზოდ, არაკეთილშობილური ანდა, უკეთესად რომ ვთქვათ, რეტროგრადული და დამცინავი ფიზიონომიის მქონე ჯენტლმენი მოგვევლინება, დოინჯს შემოიყრის და ყველას გვეტყვის: ბატონებო, რა იქნება, რომ მთელ ამ კეთილგონიერებას წიხლი ვკრათ და ერთბაშად გავაცამტვეროთ მხოლოდ და მხოლოდ იმ მიზნით, რომ ეს ლოგარითმები ჯანდაბის გზას გავუყენოთ, რათა კვლავ ჩვენი უგუნური ნებით ვიცხოვროთ?“ ეს კიდევ არაფერია, მაგრამ სამწუხარო ის არის, რომ მიმდევრებს უსათუოდ შეიძენს“.[40] დოსტოევსკიმ საკმარისზე ნაკლებ ხანს იცხოვრა საიმისოდ, რომ ენახა – ყველაფერი, რაზეც საუბრობდა, ორი მსოფლიო ომის დროს ერთობ ტრაგიკულად განხრციელდა და ეს ადამიანის მისეული ჭვრეტის შეშმარიტების დადასტურება იყო.

თუმცა ეს ადამიანში შენარჩუნებული თავისუფლების გამოვლინების მხოლოდ ერთი უკიდურესობაა. სხვა უკიდურესობა, რომელიც დოსტოევსკიმ შეამჩნია, ტანჯვისადმი ადამიანის განუზომელი ლტოლვაა:

[40] ნგრევისაკენ ადამიანის მიდრეკილებაზე საუბრისას უნდა გავითვალსიწინოთ ისიც, რომ მას, ღმერთის დარად, უნარი აქვს, შექმნას „არარადან“ (ამ შესახებ იხ.ზემოთ). ამრიგად, ცხადი ხდება, რატომ უკავშირდება დემონური ანუ დაცემული არსებობა არა მხოლოდ თავისუფლებას, არამედ ადამიანის მხრიდან ღმერთობის სრულიად კანონიერ სურვილს. აშკარაა, რომ ამ შემთხვევში, სიკეთისა და ბოროტების კატეგორიები (მორალური განსჯა და ა.შ.), იმასთან შედარებით, რაც სასწორზე დევს, რათა რამენაირად მიესადაგებოდეს თავისუფლების საიდუმლოს, ონტოლოგიური თვალსაზრისით, მეტისმეტად გვიან ჩნდება.

„დარწმუნებული ვარ, ადამიანი არასოდეს იტყვის უარს ნამდვილ ტანჯვაზე, მერე რა, რომ ამას ნგრევა და ქაოსი მოაქვს“. ეს კი იმითაა განპირობებული, რომ „ტანჯვა ჭეშმარიტი შემეცნების ერთადერთი მიზეზია, გაჭირვებაა თვითრეალიზაციის მამოძრავებელი ბერკეტი“. ტანჯვის ჭრილში თავისუფლების გააზრება, რაც დოსტოევსკის მთელ შემოქმედებას წითელ ხაზად გასდევს, თავისუფლების საიდუმლოს გაგვიცხადებს კაცობრივ უნარად, თავიდან ბოლომდე მიიღოს საკუთარი უუნაროობა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ეს უძლურების ძალად გადაქცევის უნარია, უფრო ზუსტად კი – სისუსტეში ძალის აღმოჩენის შესაძლებლობა. ეს პარადოქსი სხვა არაფერია, თუ არა ის, რასაც პავლე გულისხმობს, როდესაც მას შემდეგ, რაც ტაჯვის სრულად მიღებას ახსენებს, წერს: „რადგან როცა უძლური ვარ, მაშინა ვარ ძლიერი“ (2 კორ. 12.10). ადამიანის თავისუფლება, ჭეშმარიტი გაგებით, აუქმებს სქემას „უნარი უუნაროობის პირისპირ“ და მას ჩაანაცვლებს პარადოქსით „უნარი უუნაროობაში“. ამის გათვალისწინებით, კვლავაც გაუმართლებელი მგონია, ადამიანის უნარ-უუნაროობას ისე მივუდგეთ, როგორც მის განკარგულებაში მყოფი კაცობრივი ბუნების კონკრეტულ ნიჭებს (შდრ. ზემოთ, ქვეთავი II). როგორც ჩანს, ადამიანი ნებაყოფლობით უარყოფს ნებისმიერ ბუნებისმიერ საკუთრებას, ნებისმიერ უნარს – მხოლოდ ასე ამტკიცებს იგი სრულად, რომ თავისუფალია და ამგვარად წარმოაჩენს საკუთარ უნარს, რომელიც უპიროვნო ქმნილებას არ გააჩნია. აი, რას ვერ აპატიებს დოსტოევსკის „ძმებ კარამაზოვებში“ დიდი ინკვიზიტორი ქრისტეს, რომელიც მის წინაშე წარმოდგება, როგორც უპოვარი, ვისაც, გარდა „თავისუფლებისა“, კაცთათვის არაფერი აქვს შესათავაზებელი – არც ამქვეყნიური, არც რელიგიური გარანტიები.

ადამიანის მზაობა, ნებაყოფლობით მიიღოს თუნდაც უკიდურესი ტანჯვა, დაგვანახებს, რომ ის დაცემული მდგომარეობის მონობაშიც კი თუნდაც უბედურ, მაგრამ კვლავაც პიროვნებად რჩება. არარსებობის პირისპირ აღმოჩენილი, იგი თანდასწრების რწმენის შემძლე შეიქნება. ამის მსგავსად, როდესაც ზურგს არ აქცევს ტანჯვას და არც არანაირ „დამცავ“ ზომებს არ მიმართავს, ადამიანი ამ უარყოფითი გამოცდილებით განიმტკიცებს თავისუფლებას. ეს ტანჯვის რომანტიზება არ არის, რადგან მასში არარსებობისა ან სიკვდილის იდეალიზება არ შეიმჩნევა – ერთიცა და მეორეც ხომ ადამიანის უსასტიკესი მტერია. თუმცა ადამიანის არსებობისათვის მნიშვნელოვანია ის, რომ მათი გაუქმება, დამარცხება მხოლოდ თავისუფლებით შეიძლება, ამას კი დათმენის თავისუფლებამდე მივყავართ. ჯვარი აღდგომისაკენ მიმავალი ერთადერთი გზაა, ოღონდ ეს უკიდურეს სირცხვილსა და სისაძაგლეს ჯვრისაგან არ განაშორებს.

ყველაზე პარადოქსული თავისუფლებაში ისაა, რომ ადამიანი, თუკი თავს ბოლომდე არ გაინადგურებს, ძალიანც რომ უნდოდეს, მისგან ვერ „გათავისუფლდება“. ამიტომაც სამართლიანია სარტრის სიტყვები: „ადამიანს მისჯილი აქვს თავისუფლება“. რამეთუ ალტერნატივა, რომლის წინაშეც კაცობრიობის არსებობა თავისუფლების გამოისობით აღმოჩნდება, არჩევანს გულისხმობს – ან უნდა მივიღოთ არსებობა მთლიანობაში და ვაღიაროთ, რომ ვართ მასთან წლმქონენი ნებაყოფლობით, ან მისი მართვის სადავეები თავად ავიღოთ ხელში. ადამიანის პიროვნულობისათვის სამყარო, როგორადაც ის გვეძლევა, საცთურია – ყოველივე უგულებელყოს, სულაც დაანგრიოს და, თითქოსდა ღმერთი იყოს, ხელახლა გააჩინოს. პიროვნულობის ეს თვისება, როგორც ონტოლოგიური აბსოლუტიზმის ნაწილი, როგორც ვნახეთ, მასში იმთავითვე ჩადებულია. მართლაც, თუკი პიროვნულობას რაღაც ისეთად მივიჩნევთ, რაც ამქვეყნიურია, ის დემონური ხდება და მოცემული სამყაროს უარყოფისაკენ მიდრეკილი. შესაბამისად, ბოროტება, რომელიც თავის უკიდურეს გამოვლინებაში მოცემული სამყაროს ესოდენ გამანადგურებელ უარყოფას ესწრაფვის, შუძლებელია, არ იყოს პიროვნული, რამეთუ მხოლოდ პიროვნებას (პიროვნულობის ჩვენეული დახასიათების შესატყვისად) ძალუძს, არსებულის განადგურებისაკენ აღიძრას. მაგალითად, ხელოვნებას, როგორც ადამიანის პიროვნულობის განმასხვავებელ ნიშანს, მოცემული რეალობის ნებისმიერი ფორმის უარყოფითა ან დანგრევით ძალუძს, იგივე გააკეთოს (ამას თვალს გავადევნებთ თანამედროვე ხელოვნების ამა თუ იმ სახეობაში, რომელიც არცთუ შემთხვევით გაჩნდა იმ დროში, როდესაც პიროვნულობა და თავისუფლება ჩვენი კულტურის დომინანტურ ცნებებად იქცა). ეს ნამდვილი, თუმც დემონური, პიროვნულობაა. ნამდვილია, რადგან, როგორც ვთქვი, პიროვნულობას სჩვევია, ამოიცნოს არსებებში არა მაიძულებელი რეალობები, არამედ *იდია თელემატა* (ბერძ. საკუთარ ნებელობათა შედეგები – მთარგმ.). ამასთანავე, ის დემონურია, რადგან სინამდვილეში სამყარო ადამიანის *იდიონ თელემა* (ბერძ. საკუთარი ნების შედეგი – მთარგმ.) არ არის – ის მისი არჩევნისაგან დამოუკიდებლად არსებობს – და ამიტომ ადამიანის თავისუფლება საბოლოოდ მხოლოდ იმის განადგურებით შეიძლება რეალიზდეს, რაც არსებობს. თუკი შესაძლებელი იქნებოდა ამ სამყაროდან მთელი მისი იმპლიკაციებით, ვთქვათ, „ბუნებით“ ან „ანალოგიით“, პიროვნულობის, როგორც რაღაც მისი კუთვნილის, ექსტრაპოლირება უეჭველია, რომ ეს სამყარო, ყოფიერების ეს მოცული თანდასწრება, მასთან ერთად კი ასევე „მოცემული“ ადამიანიც, ვერ იარსებებდა. პიროვნულობა, თუკი მას მართლაც ისეთი ძრწოლისმომგვრელი

ონტოლოგიური აბსოლუტიზმით აღვიქვამთ, როგორც მე ვცდილობდი, ამ თავში წარმომედგინა, ან ღმერთმდე მიგვიყვანს, ან არარამდე. მოდით, კირილოვის სიტყვები გავიხსენოთ დოსტოევსკის რომანიდან *ეშმაკნი*: „ვისაც თავისუფლება ყველაფერს ურჩევნია, იმან უნდა გაბედოს თავის მოკვლა... ამის მიღმა თავისუფლება არ არსებობს. ყოველივე აქ არის, ამის იქით აღარაფერია. ვინც გაბედავს და თავს მოიკლავს, ის ღმერთია. ახლა ყველას შეუძლია ისე გააკეთოს, აღარც ღმერთი იყოს და აღარც არაფერი“. და მაინც, სამყარო არსებობას განაგრძობს მიუხედავად ადამიანის უნარისა, აირჩიოს არარა. მაშასადამე, თავისუფლება, როგორც ჩანს, საბოლოო ჯამში, გადაწყვეტილების საკითხი მაინც არ არის: მისი ონტოლოგიური შინაარსი არჩევნის ცნების მიღმაა და მასთან მართლაც შეუთავსებელია.[41] თუკი არარა ყოფიერებისათვის საფრთხედ ან წინაპირობად წარმოგვიდგება, არარსებობა შესაძლებლობად, ერთგვარ ალტერნატივად, არჩევანად მოგვეჩვენება (მაგალითად, ადამიანს შეუძლია, იქამდე მივიდეს, რომ ქმნილება გაანადგუროს და ამის

[41] ეს დაგვანახებს, გადაწყვეტილების მიღებამდე დაყვანილი თავისუფლების ცნება ონტოლოგიურად რაოდენ ირელევანტურია. თუ ნებელობითი გადაწყვეტილება თავისუფლების უზენაესი გამოვლინებაა, არარსებობა, როგორც „ალტერნატიული“ გადაწყვეტილება, ყოფიერების შესაძლებლობად უნდა მივიჩნიოთ. ამგვარად, თავისუფლება შეიძლება ყოფიერების უარყოფა იყოს. ოღონდ ყოფიერების საბოლოო უარყოფა თვით ონტლოგიის უარყოფის ტოლფასია: როგორ შეგვიძლია ვისაუბროთ ყოფიერებაზე, თუკი მისი ძლევა არარას შეუძლია? (იხ. ჩემი მსჯელობა არდასწრებაში თანდასწრების პარადოქსის შესახებ; იხ. ასევე სქ. 34). თუკი, ღმერთი, როგორც არსებობის დადასტურება, რომელიც არარაობის არჩევის შესაძლებლობისდა მიუხედავად, მაინც არსებობს, უარყოფილია, ათეისტური ეგზისტენციალიზმი, ფაქტობრივად, ზოგადად არსებობას უარყოფს. ამის მსგავსად, თუკი ვინმეს არჩევნის ცნება ღმერთზე გადააქვს (ასეთად გვევლინებიან, მაგალითად, ანსელმი, ბართი, არაერთი ღვთისმეტყველი, მეტადრე თანამედროვე პროცესის თეოლოგია, რომელმაც არჩევნის იდეიდან შექმნა ნამდვილი მონსტრი, რომელსაც „ღმერთს“ უწოდებს), ის იმთავითვე გულისხმობს, რომ თვით ღმერთიც ონტოლოგიურ შესაძლებლობათა წინაშე დგას. ამით ონტოლოგიური შინაარსი (მაგალითად ღმერთისათვის, უზენაესი ყოფიერებისთვის, არსებული შესაძლებლობების) ენიჭება როგორც არსებობას, ისევე არარსებობას. მაგრამ თვისუფლების შესახებ ჩვენი მსჯელობიდან გამოტანილი დასკვნა გამორიცხავს არჩევნისა და გადაწყვეტილების ასეთ უზენაესობას: თუ თავისუფლება, საბოლოო ჯამში, დამოკიდებულია არჩევანსა და გადაწყვეტილებაზე, უნდა არსებობდეს ყოფიერების საწინააღმდეგო „არჩევანი“ ან „გადაწყვეტილება“ – არარსებობის უზენაესი შესაძლებლობა. თუმცაღა, სადაც არარსებობის უზენაესი შესაძლებლობა მოიძევება, საბოლოო ჯამში, ყოფიერება უარყოფილია და ონტოლოგია შეუძლებელი ხდება. უნდა დავასკვნათ, რომ თუ ყოფიერების პრობლემას სერიოზულად მოვეკიდებით ანუ ონტოლოგიის საკითხს იმგვარ უკიდურესობამდე მივიყვანთ, როგორსაც ის, ონტოლოგიად ყოფნის შემთხვევაში, მართლაც იმსახურებს, უნდა ვაღიაროთ: ეს მიიღწევა მხოლოდ მაშინ, როდესაც თავისუფლება სიყვრულს ეფუძნება და სიყვარული კი (სიყვარულის თავისუფლებასთან ერთად) უზენაესი ონტოლოგიური კატეგორიაა.

მომასწავებელი ნიშნები უკვე ძრწოლისმომგველია). ვიდრე სიკვდილი თავის ავ საქმეს აგრძელებს, ბოროტი კვლავაც გვაცთუნებს, არჩევანი დემონურის სასიკეთოდ გავაკეთოთ, თითქოს ეს უზენაესი შესაძლებობა იყოს (ასე, მაგალითად, სანამ სიკვდილის შესაძლებლობა არსებობს, მოკვლის ცდუნებაც იქნება). ამიტომ, თუკი ონტოლოგია ამ სამყაროს შემეცნებას ეფუძნება, ჩვენი მეტაფიზიკა კი სხვა არაფერია, თუ არა „აღწერა“, ყოფნა ისეთივე შესაძლებლობაა, როგორც არყოფნა. ოღონდ იარსებებს კი სიკვდილი სამარიდისოდ? გააჩნია, მეტაფიზიკა „დესკრიფციული“ იქნება თუ, როგორც მე ვთქვი, „ექსტაზური“. გააჩნია იმასაც, საბოლოო ჯამში, რას დაევანება ყოფიერება – საკუთარ ბუნებასა თუ სიყვარულს, რომელიც „სიკვდილივით ძლიერია“. არის თუ არა ყოფიერება, ამა თუ იმ თვალსაზრისით, უზენაესი კატეგორია? საბოლოო ჯამში, ამ შეკითხვის გასაღები პიროვნულობის ონტოლოგიაა.

მაშასადამე, თავისუფლება, როგორც ჩანს, ადამიანს შესაძლებლობად „ორ“ უკიდურესობას სთავაზობს: გაანადგუროს ან მიიღოს „მოცემული“, როგორც *იდიონ თელემა*. ოღონდ სამყარო, სინამდვილეში, ადამიანის ნებელობის შედეგი არ არის, ამიტომაც თუ ის სამყაროს მიღებით კვლავაც თავისუფლების შენარჩუნებას ესწრაფვის, *საკუთარი ნება ღმერთისას უნდა გაუიგივოს*. შესაძლებელია კი, რამე ამგვარი წარმოვიდგინოთ? ქრისტიანობას ეს საუკუნეობით ღმერთისადმი ადამიანის მორჩილება ეგონა, თუმც ხელი მოეცარა, რადგან მორჩილებაში თავისუფლების შენარჩუნება ვერ შეძლო. ადამიანმა თავი მონად იგრძნო და ღმერთის უღელი გადააგდო. ათეიზმი თვით ეკლესიის წიაღში იშვა და თავისუფლების ცნება კვლავ წინა პლანზე წამოვიდა. არსებობის მდგომარეობის მისაღწევად, სადაც თავისუფლება შესაძლებლობათა შორის არჩევანი კი არა, სიყვარულის მოძრაობაა, გვესაჭიროება რაღაც მეტი, ვიდრე „მორჩილებაა“, რაღაც ისეთი, რაც მისგან სრულიად განსხვავდება. ამგვარი მდგომარეობა, თავისთავად ცხადია, მიიღწევა არა ადამიანურ არსებობაში, არამედ გარედან და ამას უნდა ითვალისწინებდეს კიდეც მთელი ქრისტიანული სწავლება.

III. პიროვნულობა ქრისტოლოგიისა და პნევმატოლოგიის თვალთახედვით

იმის შესახებ, თუ რაოდენ მნიშვნელოვანია პიროვნულობა ადამიანის უანრისა და უუნარობის გასაგებად, საკმაოდ ვრცლად ვიმსჯელე, რადგან მიზნად ვისახავდი, მეჩვენებინა, რომ ჩვენი საკვლევი

საკითხისადმი გზას მხოლოდ პიროვნულობის შესწავლა გაგვიკვალავდა. ამჟამად შევეცდები გავიაზრო, თუ რას ნიშნავს ეს საღვთისმეტყველო მოძღვრების, განსაკუთრებით ქრისტოლოგიის, თვალსაზრისით, ვინაიდან ადამიანის საიდუმლო მხოლოდ ქრისტეს ნათელში ცხადდება.

1.

თუ ყოველივე, რაც პიროვნულობაზე უკვე ითქვა, მართალია, უპირველეს ყოვლისა, უნდა დავასკვნათ, რომ ქრისტოლოგია მხოლოდ ცოდვისაგან გამოხსნით არ უნდა იზღუდებოდეს. ის ამ თემას უნდა გასცდეს და ადამიანის – ღვთის ხატების – დანიშნულებაც მოიცვას. ამიტომაც აქვს ქრისტოლოგიას ორი ასპექტი: უარყოფითი (გამოხსნა დაცემული მდგომარეობიდან) და დადებითი (ადამიანის ღმერთთან თანაზიარების სრულქმნა, რასაც ბერძენი მამები *თეოზისს* უწოდებდნენ).[42] ქრისტოლოგია ადამიანის დანიშნულებას მთელი სისრულით მხოლოდ მაშინ გააცხადებს, თუკი ორივე ასპექტს ერთობლიობაში განვიხილავთ.

თუ დაცემის ეგზისტენციალურ შინაარსზე შევყოვნდებით, რაზეც უკვე ვისაუბრეთ, მივხვდებით, რომ ცოდვა პიროვნულობის გაუკუღმართებაა და ადამიანსა და ღმერთს შორის სამართლებრივ ურთიერთობას არ გულისხმობს. ეს ადამიანს მიაქანებს საკუთარი თავის – მარტოოდენ ქმნილი ბუნების – გაკერპებისკენ, არარობის განხვნილი უფსკრულისაკენ ანუ იმ ორი – საღვთო და ადამიანური – ბუნების *გაყოფისკენ*, რომლებიც თანაზიარებაში უნდა ყოფილიყვნენ, მაშასადამე – სიკვდილისკენ, რამეთუ ბუნება უძლურია, შეუერთდეს ღმერთს განსრულებული. ამგვარად, ღმერთის არდასწრება პიროვნების ექსტაზურ ბუნებაში განიცდებოდა სიღრმისეულად – როგორც არარას უფსკრული. კაცთა მოდგმა კი უძლური იყო, სწრაფვა თანდასწრებისაკენ სისრულეში მოეყვანა, თუ არა ტრაგიკულად – არდასწრებაში და მისი მეოხებით. მაშასადამე, დაცემის საბოლოო მნიშვნელობა იმ ფაქტში აისახება, რომ პიროვნულობის (ეს კი ღმერთთან თანაზიარებისათვის ერთადერთი საშუალება იყო) შერყვნით ადამიანმა ქმნილ და არქმნილ ბუნებათა შორის განსხვავება განყოფად აქცია, რითაც ადამიანის შექმნისას საღვთო განზრახულობა – თანაზიარება გააცამტვერა.

[42] ამგვარი „გამოხსნის მიღმა“ ქრისტოლოგია ასახულია ირინეოსთან. იგი განმარტავს, რომ ადამი ის ბავშვია, რომელიც ღმერთთან თანაზიარებაში უნდა გაზრდილიყო. მაქსიმე აღმსარებელი კი პირველია, ვინც პირდაპირ აცხადებს, რომ ქრისტეს მოვლენა ცოდვით დაცემის გარეშეც მოხდებოდა.

თუ ბუნებათა გაყოფის შესახებ ამ თვალსაზრისს გავყვებით და მას ადამიანური პიროვნულობის ინტროვერსიის საკითხს დავუკავშირებთ, ქრისტოლოგია იმგვარ მოვლენად წარმოჩნდება, სადაც ბუნებათა (ღვთაებრივისა და კაცობრივის ანუ ქმნილის) განყოფა განსხვავებად გადაიქცევა. ამასთანავე, ეს იმგვარად ხდება, როგორც ადამიანის შექმნისას კიდეც უნდა მომხდარიყო – ღმერთთან თანაზიარებისათვის პიროვნულობის, მისი მეოხებით კი, მთელი ქმნილების, გამომზეურებით. ამგვარად გასაგები ხდება ადრეული ეკლესიის გაფაქიზებული დამოკიდებულება ქრისტეს ორი ბუნების სრული ერთობისა და ამ ბუნებათა სისრულის საკითხისადმი. ამიტომაც ქრისტოლოგიური საკითხის ანთროპოლოგიურობა გულისხმობს ქვემოთ მოყვანილ ფაქტორებს, რომლებიც, თავის მხრივ, კავშირშია იმასთან, რაც პიროვნულობის შესახებ უკვე ითქვა.

(ა) ქრისტეში ადამიანური ბუნება აღიდგენს ექსტაზურ მოძრაობას ღმერთის მიმართ და ამგვარად დაძლევს ინდივიდუალიზაციას. ამ გაგებით, ქმნილება განახლდება ქრისტეში, რაც ნიშნავს იმას, რომ ბუნება ყოფიერებასთან მიმართებაში ჰიპოსტასურ კათოლიკურობას იძენს. ეს *ადამიანის სამღვდელო ხასიათის* სრულქმნას განაპირობებს: ადამიანს ქრისტეში შეუძლია, ბუნება შემოკრიბოს და ის უკან (*ანაფორა*) მის შემოქმედს შესწიროს. აქედან მომდინარეობს ქრისტეს მნიშვნელობა – ის *არათუ ინდივიდის,* არამედ *ჭეშმარიტი პიროვნულობის დონეზე* აღადგენს პიროვნულობას, რომელსაც შესწევს უნარი, დაიტიოს *ადამიანური ბუნება მის კათოლიკე მთლიანობაში*. ბუნების ეს კათლიკურობა ვერ აღსრულდებოდა, ქრისტე რომ ჩვენ შორის ერთ-ერთ ინდივიდი ყოფილიყო.[43] ქრისტოლოგიაში ანტიოქიური სკოლის უკიდურესი შეხედულების გამორიცხვა ადამიანზე, როგორც ინდივიდუალურ სუბიექტზე, ამ თვალსაზრისით, მეტად მნიშვნელოვანია.[44] ქრისტოლოგიის მისტერიის გაგება არა

[43] შეიძლება თუ არა, რომ ბიბლიური კონცეფცია ადამზე, როგორც მასზე, ვისშიც „მრავალი მოკვდა“ ან „ერთ ადამიანზე, იესო ქრისტეზე“, რომელშიც მრავალი იცოცხლებს (შდრ. რომაელთა 5-6, ასევე იხ. სქ. 14) მნიშვნელოვანი იყოს არა მხოლოდ ჰომილეტიკისთვის, არამედ *ონტოლოგიისთვისაც*? თუ ასეა, მე ვერ ვხვდები, როგორ მოხერხდება ამის გაკეთება ჩვენი ონტოლოგიის შეუცვლელად ისე, რომ პიროვნების ცნება მისი ბუნების ტოტალურობას ანუ „კათოლიკურობას“ იტევდეს.

[44] ადამიანის პიროვნულობის უუნარობა, თავი დააღწიოს ინდივიდუალიზმს და მთელი სისავსით დაიტიოს ადამიანის ბუნება, განპირობებულია ანტინომიებით, რომლებიც, როგორც ქმნილობისაგან განუყოფელი ნაწილები, წინა ქვეთავში ვრცლად განვიხილე. ამიტომ ადრეულ ეკლესიაში ალექსანდრიულ და ანტიოქიურ ქრისტოლოგიათა პოლემიკის რეალური მიზეზის გასაგებად უნდა გავიაზროთ შემდეგი საკითხი: შესაძლებელია თუ არა, ადამიანის პიროვნება თავისთავად ატარებდეს ჭეშმარიტ

„ბუნების“, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, პიროვნულობის თვალსაზრისით, ამ მისტერიის გამოსახატად *ჰიპოსტასური ერთობის* კლასიკური ცნების მნიშვნელობაზე მიუთითებს. თვისებათა ნაცვლაბოძების ცნებისაგან განსხვავებით, ჰიპოსტასური კავშირის კონცეფცია მიზნად ისახავს პიროვნებისათვის ონტოლოგიური უპირატესობის მინიჭებას ქრისტეს ბუნებებთან შედარებით. მხოლოდ ამა თუ იმ კონკრეტული ადამიანის მეოხებითაა შესაძლებელი, რომ „ადამიანის ბუნება“ კონკრეტული არსება გახდეს და ამგვრად საერთოდ იარსებოს ისევე, როგორც მამის, ძისა და სულიწმიდის შემწეობითაა შესაძლებელი, რომ „საღვთო ბუნებამ“ (არ არსებობს ბუნება „შიშვლად“) იარსებოს. იგივე ითქმის ქრისტეს არსებობაზე: პიროვნებაა ის, რაც საღვთო და ადამიანურ ბუნებებს ქრისტედ წოდებულ კონკრეტულ არსებად აქცევს. იმის თანახმად, რის თქმასაც ამ თავში პიროვნულობის ონტოლოგიური მნიშვნელობის შესახებ ვცდილობდი, პიროვნება ანუ ჰიპოსტასი ბუნებიდან არც გამოყვანება და არც გამომდინარეობს (წინააღმდეგ შემთხვევაში, ვერც მისი თავისუფლება იარსებებდა და ვერც თანაზიარება). სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მსჯელობას ვერ დავიწყებთ ქრისტეს ბუნებათაგან, თითქოსდა ისინი უპირატესი და თავისთავად არსებული იყოს. ამით ჩვენ გავურბივართ შეკითხვას, რომელიც ღვთისმეტყველებს ყოველთვის აღელვებდა: ნიშნავს თუ არა „ორი ბუნება“ „ორ პიროვნებას“? ჩვენ თავიდან ვირიდებთ „საღვთო და ადამიანური პიროვნების“ დილემასაც და ერთობ უცნაურ სიტყვათშეთანხმებასაც – „ღვთაებრივი და ადამიანური პიროვნება“. მართლაც, შეუძლებელია, ვისაუბროთ პიროვნებაზე, როგორც საგანზე (ბუნების შემთხვევაში ხომ ასე ვიქცევით), ის უნდა გავიაზროთ, როგორც *სქესისი* – ის *სქესისი* (ურთიერთობა), რომელიც კერძო არსებობას აფუძნებს, რომელშიც და რომლის ძალითაც ბუნებანი კერძო არსებები – გინდაც არსებები – არიან და, ამდენად, საერთოდაც არსებობენ.

„სქესისი“, რომელიც ქრისტეს კერძო არსებობას აფუძნებს, არის სამებაში მამასა და ძეს შორის სულიწმიდაში ძეობითი ურთიერთობა და ამ გაგებით ეწოდება ქრისტეს პიროვნებას „საღვთო პიროვნება“. ამგვარმა მსჯელობამ შეიძლება გვაფიქრებინოს, რომ ქრისტეში, „ადამიანურის“ საპირისპიროდ, უპირატესობა „საღვთო პიროვნებას“ ენიჭება. ამით თითქოს ვადასტურებთ, რომ საფუძველი აქვს „საღვთო ან ადამიანური

პიროვნულობას? ალექსანდრიელები უარყოფდნენ ადამიანის ავტონომიურობას ქრისტეში სწორედ იმიტომ, რომ ვერ გაიაზრებდნენ ადამიანს – ქრისტეში სრულქმნილი მისი ჭშმარიტი ადამიანურობით – ღმერთთან თანაზიარების გარეშე. ამიტომ პიროვნულობა (როგორც თანაზიარების უნარი) საკვანძო საკითხი იყო.

პიროვნების“ დილემას, რომლისთვისაც გვერდი უნდა აგვექცია. თუმცა ასე არ არის, რადგან ადამიანი „ქრისტეში“ ხდება ჭეშმარიტი პიროვნება არათუ სხვა ურთერთობის მეოხებით, არამედ მხოლოდ ქრისტეს დამფუძნებელი ძეობითი ურთიერთობით. სხვა სიტყვებით, „ადამიანური პიროვნება“ და „საღვთო პიროვნება“, თითქოსდა რომელიმე ორ პარალელურ „ოდენობას“ აღნიშნავდეს, ერთმანეთს შეპირისპირებული ან თანდართული ცნებები არ არის: „საღვთო ან ადამიანური პიროვნების“ დილემა ისევე, როგორც მაჯგუფებელი ფორმულირება „საღვთო და ადამიანური პიროვნება“ ქრისტეში ქრება იმის წყალობით, რომ ქრისტეს ადამიანურობისა და ღვთიურობის დამაფუძნებელი არის ერთი და იგივე *სქესისი*. ეს პრობლემები თავს იჩენს მხოლოდ ქრისტეს გარეთ, როდესაც კაცობრიობა, როგორც არსება ან არსებები, თავს იმკვიდრებს არა ღმერთთან თანაზიარებით, არამედ მის მიუხედავად: თუკი ქრისტეს ამგვარად აღვიქვამთ, ჭეშმარიტი და სრული ადამიანურობა გვევლინება ყოფიერებად, რომელიც დაფუძნებულია *სქესისის* ძალით, ეს განსხვავდება იმისაგან, რაც არის ღმერთთან ურთიერთობა. ამგვარი ხედვის „კუთხე“ ადამიანის დაცემული არსებობის შედეგია. ასეთ დროს ადამიანი მიდრეკილია, არსებობა დაიფუძნოს არა ღმერთთან, არამედ სხვაგვარი ურთიერთობით (თუნდაც ქმნილებასთან ერთგვარი კერპთაყვანისმცემლური დამოკიდებულებით, ჰუმანისტური თვითდამკვიდრებითა და თავისთავადობით). ქრისტოლოგია სწორედ ამ ტიპის „პიროვნულობისაგან“ გამოხსნას ქადაგებს და ჩვენ მას სათანადოდ ვერასოდეს გვიაზრებთ, ვიდრე ჩვენი ონტოლოგია ასპარეზს არ დაუთმობს ადამიანს, დაფუძნებულს *„სქესისით“*, საკუთარ თავსა თუ ქმნილებასთან კავშირისაგან განსხვავებული ურთიერთობით.

როდესაც შეხებაში ვართ იმგვარ არსებასთან, როგორიც ქრისტეა, რომლის განსაკუთრებულობაც დაფუძნებულია არა ადამიანთან, ქმნილებასთან ურთიერთობით, არამედ ღმერთთან „სქესისით“, შიში გვიპყრობს, რომ ამ ყაიდის ქრისტოლოგიაში ადამიანურ პიროვნულობას ადგილი არ მოეძებნება. თუმცა, ვინაიდან პიროვნულობა *„სქესისია“*, არც წმინდა წყლის „ადამიანური პიროვნულობა“ არსებობს, თუ საუბარი არ არის „საკუთარი თავის სიყვარულზე“, ერთგვარ თვითარსებობაზე ან, როგორც წარმართობისას, ქმნილებათა გაკერპებაზე. ნებისმიერ სხვა შემთხვევაში, პიროვნულობაში ნაგულისხმევი იქნება ღმერთთან *სქესისი* და ეს ზუსტად იმ ტიპის პიროვნულობაა, რომელიც ქრისტეს ჰიპოსტასურ ერთობაზე მსჯელობისას უკვე აღვწერე. ამგვარად გაგებული პიროვნულობა არ გულისხმობს ადამიანური პიროვნულობის დაკარგვას.

ის მხოლოდ სთავაზობს ადამიანს ღმერთთან ურთიერთობას, რათა მან არსებობის საყრდენი მოიპოვოს და მხოლოდ საკუთარ თავსა ან ქმნილებასთან ურთიერთობის შესაძლებლობის ამარა არ დარჩეს.

ამგვარად, ქრისტეში ყოველი ადამიანი *თავის* განსაკუთრებულობას, *თავის* ჰიპოსტასს, *თავის* პიროვნულობას მოიპოვებს. მისი არსებობა შემტკიცებულია იმ ურთიერთობაში და მისივე მეოხებით, რომელიც ქრისტეს არსებობას აფუძნებს. სწორედ ამიტომ ადამიანი უნიკალურია, განუმეორებელი და ღირსი მარადისობის, მსგავსად ქრისტესი, რომელიც მარად ცოცხალი არსებაა იმის წყალობით, რომ მისი არსებობა ემყარება მამასთან უნიკალურობისა და სამარადჟამო სიყვარულის მიმნიჭებელ ურთიერთობას ძეობით. მაშასადამე, ქრისტეში, თუკი მას, როგორც მე წარმოვადგინე, ჰიპოსტასურ ერთობად გავიაზრებთ, ადამიანი არათუ განიმტკიცებს, არამედ ისე სრულყოფს პიროვნულობას, რომ ის მისი არსებობისათვის, უმაღლესი ონტოლოგიური გაგებით, მაკონსტიტუირებელი ხდება. ეს კი, როგორც დავრწმუნდით, ნაგულისხმევია პიროვნულობაში, რომელიც მხოლოდ ღმერთში მოიძევება. აი, რა იგულისხმება ნათლობაში, რომელიც აფუძნებს „ახალ ყოფიერებას“ (ყურადღება მიაქციეთ ტერმინს „დაბადება“ ნათლობის კონტექსტში) – ყოფიერებას, რომელიც არ ემორჩილება სიკვდილს და ამიტომ ონტოლოგიურად უზენაესია. ასეა სწორედ იმიტომ, რომ ნათლობა, თავისი არსით, სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანზე მამისა და ძის ძეობითი ურთიერთობის გადმოტანა (დააკვირდით ქრისტეს ნათლობის ნარატივს ბიბლიასა და ადრეული ეკლესიის ნათლობის რიტუალებში).[45]

ჰიპოსტასური ერთობის ამგვარი გაგება გვეხმარება, ნათელი მოვფინოთ ქრისტოლოგიური მისტერიის სხვა ასპექტსაც – ქრისტეს, რომელიც „კათოლიკე“ ადამიანია, ერთსა და იმავე დროს – „ერთი“ და „მრავალი“. იმის გათვალისწინებით, რაც ქრისტეს პიროვნულობაზე ახლახან ითქვა, უნდა გავითვალისწინოთ შემდეგი: ქრისტე ერთია საკუთარ ჰიპოსტასში ანუ მამასთან ურთიერთობისას მარადისობაში, მაგრამ ამავე დროს ის არის „მრავალი“, იმ გაგებით, რომ იგივე *სქესისი* ხდება დამფუძნებელი ელემენტი – *ჰიპოსტასები* – ყველასთვის, ვისი კერძოობა და უნიკალურობა, მაშასადამე კი, უზენაესი ყოფიერება, კონსტიტუირებულია იმავე ძეობითი ურთიერთობით, რომელიც ქრისტეს ყოფიერების დამფუძნებელია. „ქრისტეს სხეულის“ ბიბლიური ცნება ამგვარად მოიპოვებს

[45] პავლე მოციქულიდან მოყოლებული (გალ. 3.27), ასე ესმოდათ ნათლობა ადრეულ ეკლესიაში, იხ.: Tertul., *De Bapt.* 7-8; Thphl Ant., *Ad Autol* 1.12; Cyr H., *Catech.* 21.1 და ა.შ.

ონტოლოგიურ მნიშვნელობას ყველა – ანთროპოლოგიურ (ადამი – პირველი და უკანასკნელი), ესქატოლოგიურ, ეკლესიოლოგიურ, ევქარისტიულ და ა.შ. – კონტექსტში, რომელშიც ის გხვდება ბიბლიაში.

(ბ) ადამიანის ბუნებას ქრისტეში შეუძლია ქმნილებაში ღმერთის არყოფნა მის თანდასწრებად აქციოს. ქრისტოლოგია ადამიანისათვის თავის მნიშვნელობას წარმოაჩენს მხოლოდ მაშინ, თუ ის, რაც ითქვა არდასწრებაში თანდასწრების ადამიანურ უნარზე, განკაცების კონტექსტში განიხილება. განკაცება თავის შინაარსს იძენს სწორედ იმიტომ, რომ ადამიანში თანდასწრებისაკენ სწრაფვა არსებობს და მისი ძიება არყოფნის სფეროში მიმდინარეობს (შდრ. საქმე 17.27, აგრეთვე იხ. ზემოთ სარტრი). ათანასეს მიხედვით,[46] ღმერთი ადამიანს ხვდება „ქვემოდან“ (ἐκ τῶν κατὼ) ანუ დროით-სივრცითი სტრუქტურის შიგნიდან და არა გარედან. ამ მოვლენის მნიშვნელობა სივრცისა და დროის გააზრებისათვის განუზომელია. სივრცისა და დროის ეს ქმნილი პირობები, რომლებსაც მოქვთ თანდასწრება და არა არყოფნა, გახსნილნი არიან უსასრულო შესაძლებლობისათვის, რამდენადაც ქრისტეში ადამიანის ექსტაზის დამტევნი ხდებიან. მათ ენიჭებათ „ერთგვარი ზესამყაროული ასპექტი და მასში ეხსნებიან იმ წესრიგის ტრანსცენდენტურ საფუძველს, რომელსაც ბუნებაში განამტკიცებენ“.[47] ამიტომ ადამიანის უნარს საარსებოდ ქმნილების პირობების შეცვლა არ სჭირდება. ადამიანის – მასთან ერთად კი მთელი ქმნილების – თანაზიარება ღმერთთან შესაძლებელია მხოლოდ შექმნილი არსებობის მეშვეობით და მის წიაღ. განსხვავებით ბერძნული სამყაროსაგან, ღმერთთან თანაზიარებისათვის ისტორია საფუძველია და აღარ არის დაბრკოლება.

(გ) ღმერთის მხრიდან ადამიანთან შეხვედრა „ქვემოდან“ ანუ ქმნილობის წიაღ გულისხმობს, რომ თანდასწრებამ, მოცემულმა ქრისტეში, თავად უნდა გადალახოს არდასწრების უფსკრული, რამეთუ, როგორც ვნახეთ, ეს ის არის, რასაც თავისთავად ქმნილობა ნიშნავს. ქრისტეს ჯვარი, განსაკუთრებით კი, ჰადესში მისი ჩასვლა, ღმერთთან თანაზიარების ერთადერთი გზაა. მხოლოდ სრული უუნაროობაა ის, რამაც ადამიანის უნარი შეიძლება სრულქმნას. ქრისტოლოგია, რომელიც ანთროპოლოგიისათვის ქარგაა, სრულიად გამორიცხავს ადამიანის უნარს, რომელიც მის უუნარობაში საკუთარ თავს არ უარყოფს, რადგან მიიჩნევს, რომ ეს ღმერთის წინააღმდეგ დემონური ამბოხია. ამიტომ, გასაკვირი

[46] *De Incarn.* 14.

[47] T.F. Torrance, *Space, Time and Incarnation,* 1969, p. 18.

არცაა, რომ ეკლესია დასაბამიდანვე მოითხოვდა თითოეული ადამიანის საკრამენტულ სიკვდილს ნათლობაში, ვიდრე ქრისტეში რაიმე სახის თანაზიარება დამყარდებოდა.

(დ) ამიტომ არდასწრების უკიდურესი ონტოლოგიური გამოვლინების – სიკვდილის დაძლევა მხოლოდ სიკვდილში და სიკვდილისვე მეოხებით, ქრისტოლოგიურ ჭრილში, ადამიანისათვის უუნარობაში ბოძებული უნარია. ანთროპოლოგია, რომელმაც სხეულის მკვდრეთით აღდგომა ხედვათაგან წარიხოცა, ქრისტოლოგიით შთაგონებული არ არის. მიუხედავად იმისა, რამდენად ერთულება ეს კონცეფცია ანთროპოლოგიას, რომელიც ადამიანს სუბსტანციად განიხილავს – ჩემი აზრით, სირთულის მიზეზი სწორედ *ესაა* – ამ იდეამდე უცილობლად მივდივართ, როდესაც ადამიანს პიროვნებად განვიხილავთ, მსგავსად იმისა, როგორც მე ამ თავში აღვწერე. ვინაიდან, რაც იგულისხმება პიროვნულობაში, როგორც *ექსტაზსა* და *ჰიპოსტასში*, ყველაფერი სხეულს უკავშირდება, ამას გარდა კი, რა აზრი აქვს ქრისტოლოგიას, როგორც ქმნილებში ღვთის დასწრების რეალიზაციას, თუკი სიკვდილი, არდასწრების უმწვავესი ონტოლოგიური პრობლემა, კვლავაც ძალაშია?[48]

ე) ბოლოს კი, ზოგადი დაკვირვების სახით უნდა დავძინოთ, რომ თუკი ქრისტე სრულყოფილი ადამიანია, ღვთისმეტყველებას სხვა აღარაფერი დარჩენია, თუ არა ის, რომ ადამიანზე ძალზე მაღალი წარმოდგენა განავითაროს. ადამიანი ვერ იქნება *simul iustus et peccator* (ლათ. ერთდროულად მართალი და ცოდვილი – მთარგმ.), რაგინდ ზუსტი იყოს, ეს როგორც ფსიქოლოგიური გამოცდილება. ანთროპოლოგია, ქრისტოლოგიის ჭრილში, სცდება დაცემული მდგომარეობის დიალექტიკას. არსებობს ერთადერთი – ქმნილების და შეუქმნელის – დიალექტიკა და ეს ქრისტეში პიროვნულობის დონემდეა აყვანილი, ასე რომ, შესაძლებელი ხდება თანაზიარების მოვლენაში მისი გარდაქმნა არა დაყოფის, არამედ განსხვავების დიალექტიკად. ამრიგად, ადამიანი გვევლინება ჭეშმარიტ ადამიანად, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მოიპოვებს ბუნებრივ იდენტობას ღმერთთან ურთიერთობაში, ოღონდ მხოლოდ მაშინ, თუ ღმერთს შეუერთდება – პიროვნულობის მისტერია ამის შესაძლებლობას იძლევა. განღმრთობა, როგორც პიროვნულობაში ამგვარი

[48] საბოლოო ჯამში, მას ამ ხრწნადი ქვეყნის ონტოლოგიისათვის შესათავაზებელი არაფერი ექნება, რადგან მთავარი ისაა (და ეს ხშირად ავიწყდებათ), რომ მთელი დანარჩენი ქმნილების სიკვდილთან ერთად და ამის გამო ადამიანიც კვდება. მაშასადამე, უნდა დავასკვნათ, რომ ჩვენი ხორციელი აღდგომა დამოკიდებული იქნება მთელი კოსმოსის ტარნსფორმაციაზე და პირიქითაც.

ერთობის აღწერა, შესაბამისად, სულაც არ ნიშნავს ღმერთად ქცევას, რომლის დროსაც ადამიანის ბუნება აღარაა ის, რაც სინამდვილეშია. განღმრთობის მცდარი გაგება იქ ჩნდება, სადაც პიროვნულობის პერსპექტივა იკარგება და „ბუნების“ ცნებით ოპერირება იწყება.[49]

2.

ყოველივე მეტ-ნაკლებად მისაღებია, როდესაც საუბარია ქრისტეზე, როგორც ადამიანზე. თუმცა ჩნდება კითხვა, როგორ შეიძლება ეს მიემართებოდეს ცალკეულ ადამიანსა და მის ეგზისტენციას. აი, აქ, ჩემი თვალთახედვით, ღვთისმეტყველება ანთროპოლოგიას ბევრით ვერაფრით წაადგება. მართლაც, ქრისტესა და ცალკეულ ადამიანს შორის ეგზისტენციალური კავშირის დამყარება გაძნელდება, თუკი თეოლოგიას თამამად არ მივუსადაგებთ პიროვნულობის კონცეფციას. ეს, სინამდვილეში, ნიშნავს, რომ ქრისტოლოგია თავისთავად უნდა იყოს ორმხრივ – პნევმატოლოგიურად და ეკლესიოლოგიურად – განპირობებული, რასაც ღვთისმეტყველება დიდი ჭოჭმანით ეკიდება.

დიტრიხ ბონჰოფერი ნაშრომში *ქრისტოლოგია*, ამ თვალსაზრისით, ერთობ შორს წავიდა. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ის პნევმატოლოგიის კონცეფციას, როგორც ქრისტოლოგიის განმსაზღვრელ პირობას, ღიად არ იყენებს. ერთი მხრივ, კონცეფცია – ქრისტე *pro me* (ლათ. ჩემთვის – მთარგმ.), სხვა მხრივ კი, აქცენტი თანაზიარებაზე, რომელიც ქრისტეს თანდასწრების ეპიცენტრია, ერთად თავმოყრილი დიტრიხ ბონჰოფერთან, ქრისტოლოგიის ანთროპოლოგიური მნიშვნელობის წვდომის ჩინებული შესაძლებელობაა. მინდა, ამ დასავლელი თეოლოგის ნააზრევი, რომლიდანაც ამოვდივარ, კვლავაც ადამიანის უნარსა და უუნარობას დავუკავშირო.

ა) ქრისტე არათუ თვალწინ ჰყავს ნებისმიერ ადამიანს, არამედ თითოეულის ონტოლოგიური საფუძველია. ანთროპოლოგიისათვის ეს ნიშნავს, რომ ქრისტე ინდივიდუალიზებული და ფრაგმენტირებული კაცობრივი ბუნების რეპრეზენტაცია არაა, ის სრულყოფილი ადამიანია. ბერძენი მამები დაჟინებით ამკვიდრებდნენ ამ თვალსაზრისს და ეს ადამიანზე მათი წარმოდგენიდან ლოგიკურად გამომდინარეობდა. ამ თავში მეც დაბეჯითებით ვსაუბრობ ინდივიდუალიზმზე, რომელიც პიროვნულობის პერვერსიაა, შესაბამისად კი – ჭეშმარიტი ადამიანურობის

[49] ამით აიხსნება, თუ რეალურად რატომ არასოდეს მიუღია დასავლურ ღვთისმეტყველებას განღმრთობის იდეა გარკვეული დათქმების გარეშე.

ფალსიფიკაცია და ამ ყაიდის ქრისტოლოგიას არც ეს ეწინააღმდეგება. ამგვარად, ქრისტოლოგია ანთროპოლოგიას ქრისტეს მოდელად და ქარგად არ სთავაზობს – ეს ეთიკური, მაგრამ ანთროპოლოგიისათვის, ონტოლოგიური თვალსაზრისით, უმნიშვნელო იქნებოდა, ამიტომაც მას არ სურს *imitatio Christi*. თუ ქრისტოლოგიისათვის ქრისტე მხოლოდ განტევების ვაცია, მოვლენილი კაცობრიობის ცოდვთა გამოსყიდვისათვის და ადამიანის ყოფიერებისთვის ონტოლოგიურად არაფრის მაქნისია, ანთროპოლოგიისათვის ის ალბათ უსარგებლოცაა. ამგვარი ქრისტოლოგია შეიძლება აკმაყოფილებდეს ადამიანის მოთხოვნას ცოდვათა გამოსყიდვის თვალსაზრისით, მაგრამ უმაქნისია სიკვდილის პრობლემასთან მიმართებაში (ცხადია, თუ სიკვდილი, ონტოლოგიური საზრისისაგან დაცლილი, მსჯავრი არაა, რომელსაც, სურვილისდა მიხედვით, დაადებს ან ახსნის მსაჯული).[50] ქრისტოლოგიამ რომ ანთროპოლოგიისათვის აზრი შეიძინოს, საჭიროა ქრისტეს „დეინდივიდუალიზაცია“, რათა თითოეული ადამიანი „დეინდივიდუალიზდეს“ და აღდგეს პიროვნულობა.[51]

ბ) ქრისტეს „დეინდივიდუალიზაცია“ გულისხმობს, რომ ქრისტოლოგია პნევმატოლოგიითაა განპირობებული, რადგან ქრისტეს ადამიანური ბუნების დეინდივიდუალიზაცია *სულიწმიდაში* გახდა შესაძლებელი. განა რა არის უფრო არაბიბლიური, თუ არა ის, რომ გამოხსნის სურათში სულიწმიდა ასპარეზზე მას შემდეგ გამოჩნდება, როდესაც ქრისტეს ღვაწლი უკვე დასრულებულია.[52] ქრისტოლოგია ძირეულადვე პნევმატოლოგიითაა განპირობებული. სწორედ ამიტომ, ქრისტეს კონტექსტში, სულიწმიდა ქრისტემდე სავალ გზაზე არათუ თითოეულის მეოხია, არამედ თავად არის ის „შიგან“ ანუ წიაღი, რომელშიც ადამიანი ქრისტეს თანაზიარი ხდება. ნათლობა იმთავითვე იყო „სულიწმინდაში“ და „ქრისტეში“.

---

[50] სიკვდილისადმი ამ ტიპის სამართლებრივი მიდგომა, ავგუსტინედან მოყოლებული, დიდწილად განსაზღვრავს სიკვდილისა და ცოდვის ურთიერთმიმართების გაგებას დასავლურ ღვთისმეტყველებაში.

[51] მკითხველისთვის ალბათ გასაგებია, რომ „დეინდივიდუალიზაცია“ პიროვნული განსაკუთრებულობის გაუქმებას კი არ გულისხმობს, არამედ, პირიქით, ჭეშმარიტი პიროვნული სხვადყოფნისა და იდენტობის წარმოშობის წინაპირობაა.

[52] ეს გვეხმარება გავიაზროთ ქალწულებრივი შობის მოძღვრების მნიშვნელობა: ადამიანი, რომელიც იდენტობასა და განსაკუთრებულობას გვარის გაგრძელებით იმკვიდრებს, ინდივიდუალიზაციითაა შებოჭილი – ვერავინ დაიტევს მთელ თავის ბუნებას (ვერ იქნება „კათოლიკე“ ადამიანი), თუმცა ის ამისაკენ მიჰყავს პიროვნულობას. „სულისგან“ შობა ადამიანს უბოძებს საიდუმლოს, დამახასიათებელს წმინდა სამებისათვის, რომელშიც თითოეული პიროვნება სრული საღვთო ბუნებისაა.

გ) თუმცა, ვიდრე მას პიროვნულობის ანთროპოლოგიის გაუთვალისწინებლად მიაწვდიან, ქრისტოლოგია ადამიანისათვის კვლავაც დოგმატიკოსთაგან თავსმოხვეულ მკვდარ მოძღვრებად დარჩება. მართლაცდა, როგორ შეუძლია ერთ ინდივიდს აქ, რომ შეურთდეს მეორე ინდივიდს იქ (პალესტინაში) მესამე ინდივიდის (სულიწმიდის) დახმარებით, ვერავინ შეიგრძნობს და გაიაზრებს.[53] როგორც ადრე ვამტკიცებდი, ინდივიდუალიზაცია ის ფაქტია, შეუძლებელს რომ ხდის ნამდვილ თანაზიარებას, რადგან განსხვავების ნაცვლად, გულისხმობს დაშორებასა და, შესაბამისად, დაყოფას. ამიტომ შეუძლებელია, თითოეული ადამიანის ერთმანეთთან და ქრისტესთან სულიწმიდაში ურთიერთობა გავიაზროთ, თუ ინდივიდი, როგორც ასეთი, არ მოკვდება და აღდგება, როგორც პიროვნება.[54]

დ) როგორც ვამტკიცებდი, პიროვნულობა არის ბუნების მყოფობის გვარი, რომელშიც ის თანაზიარების ექსტაზურ მოძრაობად არსებობს და მის კათოლიკურობაშია ჰიპოსტასირებული. ითქვა ისიც, რომ ეს ქრისტეში, როგორც ადამიანში, ჰიპოსტასური ერთობის მეშვეობით განხორციელდა. უნდა დავძინო, რომ ეს არის ის, რაც ყოველ ადამიანში უნდა მოხდეს, რათა ის თავად *გახდეს ქრისტე* (ეკლესიის მამათა თანახმად) ან „ქრისტეთი შეიმოსოს“ (პავლეს მიხედვით). აი, რატომ ხდება ქრისტე ადამიანთა ახალი მოდგმის (ან ქმნილების) თავი – ქრონოლოგიურადაც და ონტოლოგიურადაც ის პირველია, ვინც პიროვნულობას, როგორც შესაძლებლობას, გზას გაუკაფა და ინდივიდთა დაშორება პიროვნებათა თანაზიარებად აქცია.

ე) თუმცა ყოველივეს იმ დასკვნამდე მიყვართ, რომ ქრისტოლოგია ეკლესიოლოგიის ჭრილში უნდა გავიაზროთ. რამეთუ, როგორც ადამიანის პიროვნულობის პირველმიზეზი, ქრისტე „სხეულითაა“ მოსილი და, მეტიც, მასზე მხოლოდ და მხოლოდ ისე საუბრობენ, როგორც ამ სხეულზე (საქმე 9.5; 1 კორ. 12.12 და ა.შ.). იმავდროულად, ქრისტესთან კავშირისას პიროვ-

[53] ამიტომ გასაკვირი არ არის, რომ ამ პრობლემის გადაჭრას, თუმცაღა წარუმატებლად, ჩვეულებრივ ორი გზით ცდილობენ: ეთიკურად (ქრისტეს ცხოვრების მიბაძვით, მცნებათა დაცვით და ა.შ. მასთან კავშირის დასამყარებლად) ან საკრამენტულად (მადლისმიერი კავშირით). თუმცა არც ერთი ეს მიდგომა არ შეესატყვისება ნათლობის ონტოლოგიურ შინაარსს, რომელიც უნდა გვესმოდეს, როგორც თავად ქრისტეს არსებობაში, მის „სხეულში“ თანამონაწილეობა.

[54] ნათლობა პიროვნულობასთანაა კავშირში რადგანაც, ადამიანის პიროვნება მისი მეშვეობით მოიპოვებს იდენტობას: (ა) როგორც ურთიერთობას სულიწმიდაში თანაზიარებით; ბ) როგორც მამასა და ძეს შორის ძეობით ურთიერთობას. ახალ აღთქმაში ნათლობის მნიშვნელობა მოიაზრება სწორედ ამ ასპექტებით, რომლებსაც ჩვენ ეკლესიოლოგიური, ქრისტოლოგიური და პნევმატოლოგიური შეგვიძლია ვუწოდოთ.

ნულობაში და მისი მეშვეობით ადამიანი საკუთარ არსებობას განიმტკიცებს მხოლოდ თანაზიარებაში – სულიწმიდის *კოინონიაში* (ბერძ. თანაზიარებაში – მთარგმ.). პიროვნულობის აღდგენას ქრისტეში გარდაუვლად მივყავართ იქამდე, რომ ფუძნდება ეკლესიის კრებული, რომლიც, თავის მხრივ, უპიროვნო ბუნებას შესაძლებლობას აძლევს, ადამიანის პიროვნულობით დაუკავშირდებს ღმერთს მის სისრულეში. აი, რატომაა ეკლესია ბუნებითვე ევქარისტიული, ხოლო ადამიანი – ღმერთი ღმერთში თანამონაწილეობით.

3.

და მაინც, ეს კვლავაც „კეცის ჭურებით“ მოტანილი საუნჯეა (2 კორ. 4.7). განღმრთობა მხოლოდ ბოროტთან გამუდმებული ბრძოლით მიიღწევა. ბიბლიისათვის, რომელიც ქრისტოლოგიის ანთროპოლოგიურ მნიშვნელობას განამტკიცებს, საერთო სურათში ადამიანის გარეთ არსებულ ფაქტორთა შემოტანა დასაშვებია: ადამიანის უნარი თუ უუნარობა სწორედ ამგვარი ფაქტორის ფონზე უნდა განვიხილოთ, რომლის განსახიერებაც სატანაა. მის საქმეთა გამო, ღმერთის *პარუსია* (ბერძ. მკვიდრობა – მთარგმ.) ქრისტეში საჭიროებს საბოლოო პარუსიას, რომელიც ჯერ არ დამდგარა. სატანა, მასში როგორი შინაარსიც არ უნდა ჩავდოთ, მიუთითებს იმაზე, რომ არსებობის შესაძლებლობის „საბოლოო“ ალტერნატივა არყოფნაა და ის ადამიანის გადაწყვეტილებისდა მიუხედავად ჩნდება. თუმცა ყოველივე იმაზეა დამოკიდებული, რამდენად საბოლოოა ეს შესაძლებლობა: არის თუ არა არყოფნა საბოლოო ალტერნატივა? ნუთუ ბოლოს ის არ დაიძლევა? მე შევეცადე, ფილოსოფიური გადმოსახედიდან მეჩვენებინა, თუ რატომაა შესაძლებელი, ყოფიერება საბოლოო იყოს მხოლოდ მაშინ, თუ ონტოლოგიაში, როგორც აღვწერე, პიროვნულობა იგულისხმება. დოგმატიკის თვალსაზრისით, ამ კითხვაზე ესქატოლოგია უპასუხებს. ესქატოლოგია, ისტორიისა თუ დროის თვალსაზრისით, საბოლოო აბსოლუტურობაა (განსხვავებით ყოფიერების თანდასწრების პირველადი აბსოლუტურობისაგან, ონტოლოგიისგან). ქრისტიანული ესქატოლოგია გვთავაზობს, ყოფიერების საბოლოოობასა და უზენაესობას „პარუსიას“ გადმოსახედიდან შევხედოთ. თუმცა მე ადრეც აღვნიშნე, რომ ყოფიერების გადარჩენის საკითხს პასუხი მოეძებნება მხოლოდ მაშინ, თუკი ეს „პარუსია“, როგორც ონტოლოგიის, ასევე ისტორიის თვალსაზრისით, ყოფიერების საბოლოოობაზე მიუთითებს. ქრისტიანული მოძღვრება ახერხებს, ისტორიული და

ონტოლოგიური საბოლოოობა ერთმანეთს გაუგივოს, თუ შემდეგი დებულებებით ოპერირებს:

(ა) ქრისტე, „უკანასკნელი ადამი“ ანუ ესქატოლოგიური ადამიანი, აღდგა მკვდრეთით, რაც ნიშნავს, რომ სიკვდილი და არარსებობა ბოლო სიტყვა არ არის. საბოლოო ჯამში, თავისუფლება არ არის „გადაწყვეტილება“, რადგან შეუძლებელია, საბოლოოდ სიკვდილი და არარსებობა აირჩიო (ზედმეტია იმის თქმა, რომ ქრისტეს ჯვარს, აღდგომის გარეშე, ონტოლოგიისათვის საზრისი საერთოდ არ ექნებოდა, ვინაიდან თუკი ყველაფერი ჯვარცმით დამთავრდებოდა, სიკვდილი – და, მაშასადამე, არარსებობა – ყოფიერების ერთადერთ საბოლოო შესაძლებლობად გადაიქცეოდა).

(ბ) *საბოლოო ჯამში*, თუ არარსებობა არჩევანი არ არის, არადა *მოცემულ პირობებში* არჩევანია, ეს ნიშნავს, რომ ქრისტეს *მეორედ* მოსვლა საჭიროა არარაობის არჩევნის გასაუქმებლად. ყოფიერების ამ საბოლოო დანიშნულების (და არარაობის არასაბოლოოობის) გაცხადება გამოიწვევს „ეპიფანიას“, სამყაროს ფერიცვალებას, „ახალ ქმნილებას“, „ახალ ცასა და ახალ მიწას“, რომელზეც ეს „ხრწნადი სხეული უხრწნელებით შეიმოსება“. ეს განაპირობებს ონტოლოგიას, რომელიც იქნება სამყაროს გადარჩენა და, ამგვარად, გნოსტიკური და ნეპლატონიკური გაგებით, არ აღმოჩნდება ისტორიისა და მატერიის უარყოფა. თუმც, ამავე დროს, ის იქნება ონტოლოგია, განუსაზღვრელი ინდივიდუალიზმით, ხრწნადობითა და სიკვდილით. მაშასადამე, ის არ იქნება „დესკრიფციული“, ლოგიკური თვალსაზრისით და არც ანტინომიური, ეგზისტენციალური გაგებით, რადგან ორივე შემთხვევაში ონტოლოგია ეფუძნება *რეალურ* სამყაროს, რომელიც დეტერმინირებულია ინდივიდუალიზაციით და არა თანაზიარებით.

(გ) რადგან ესქატოლოგია ასეთი კოსმიური და ონტოლოგიური თემაა, ის თავისუფლების, როგორც გადაწყვეტილებისა და არჩევნის, შეუძლებლობას თავისთავად გულისხმობს: განა შეიძლება, არსებობის განადგურების სასიკეთოდ თუ საწინააღმდეგოდ რამე ავირჩიოთ ან გადაწყვიტოთ (ამგვარი არჩევანი საბოლოო თავისუფლების განუყოფელი ნაწილია), თუკი განადგურების შესაძლებლობა, როგორც ვაჩვენეთ, სიკვდილის გაქრობის გამო სულაც გაუჩინარდება? მაშასადამე, პარუსიას თან მოაქვს *უკანასკნელი* მსჯავრი ანუ ყოველგვარი განკითხვის დასასრული, რამეთუ ის არის ერთადერთი სამსჯავრო: თუკი ვინმემ დემონური ამჯობინა, მიხვდება, რომ ის, რაც აირჩია, შეუძლებელია, ვინაიდან სატანა, როდესაც მათ არარსებობის საბოლოო შესაძლებლობა შთააგონა, „ცრუ“ იყო და „მაცთური“. ამრიგად, ისტორია, როგორც

არჩევნისა და გადაწყვეტილების ჟამი, მარადისობისათვის უმნიშვნელოვანესია, რადგან მარადისობაში არც ისტორია არსებობს („დრო აღარ იქნება“) და, შესაბამისად, არც არჩევანი. ამიტომაც დემონურ პიროვნულობას სამარადისო „ტანჯვა“ ელის და ამის მიზეზია ონტოლოგიური ფაქტი, რომ ვერ აღსრულდება განადგურების არჩევანი ანუ არსებული სამყაროს უარყოფა. „მარადიული სასჯელის“ ეგზისტენციალური მნიშვნელობა სწორედ ეს არის.

(დ) საბოლოო ჯამში, ეს ნიშნავს, რომ ონტოლოგიას – ყოფიერების საბოლოოობას – როგორც აქ ვაჩვენე, მხოლოდ პიროვნულობის ცნებებით გავიაზრებთ. ესქატოლოგიურობა გულისხმობს, რომ ყოფიერება, როგორც ამ თავში აღინიშნა, ორი თვალსაზრისით – ჰიპოსტასურად და ექსტაზურად – საბოლოოდ „პიროვნულად“ გაცხადდება. ჰიპოსტასურად – რადგან ნათელი გახდება: თითოეული პიროვნება იმდენად უნიკალურია, რომ დაიმსახურა გადარჩენა. ამიტომაც, თუკი გადარჩენა გვიწერია, იქნება სხეულთა – ჩვენეული „მყოფობის გვარის“ – აღდგომა. და ეს იქნება ექსტაზური გადარჩენაც, ვინაიდან, როგორც „კერძო არსებებს“, სხეულებს, ჰიპოსტასურად თუკი რამე გადაგვარჩენს, მხოლოდ ის, რომ *შეგვიყვარეს და ჩაგვთვალეს უნიკალურად*. აი, როდის შევძლებთ, გავიაზროთ, რას ნიშნავს, რომ ყოფიერება „თვითარსი“ კი არ არის, არამედ პიროვნულ თანაზიარებაში ჩართულია. ამჟამად რაც ვიცით, „სარკის ეფექტია“, თუ ეს სარკე ამქვეყნიური წყვდიადით არ დაბინდულა. ეს სარკე არის კრებული, ეკლესია, რომელიც, იოანეს პირველი ეპისტოლეს სიტყვებით, სამყაროში ღმერთის სიყვარულს არეკლავს. *“Extra ecclesiam nulla salus”*. მაგრამ რა სახის *ecclesia*? ამ შემთხვევაში, ეკლესიოლოგიის მართებული გაგება პიროვნულობის გააზრებისათვის გადამწყვეტია.

დასკვნა

თუკი შევეცდებით, ადამიანის უნარსა და უუნარობასთან დაკავშირებულ კლასიკურ თეოლოგიურ დებატებში გამოთქმული მოსაზრებები განვაზოგადოთ, შემდეგი ძირითადი საკითხები გამოიკვეთება:

(ა) მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით, საკითხი ადამიანის ბუნების დონეზე ვერ გადაწყდება. ადამიანის ფენომენი სუბსტანციალისტურ განსაზღვრებებში ვერ თავსდება. ადამიანის უნარისა და უუნარობის ზღვარი მხოლოდ თავად ღმერთში ძევს. აქედან გამომდინარე, საკითხის გადაჭრა შესაძლებელია არა ბუნების, არამედ *ურთიერთობის* – პიროვნულობის – დონეზე. ადამიანის უნარი და უუნარობა გააცხადებს

მხოლოდ იმ გზას, რომლის მეოხებითაც ადამიანი ღმერთთან და დანარჩენ ქმნილებასთან *ურთიერთობს*.

ამიტომ, როდესაც ადამიანის ბუნებაზე ვსაუბრობთ, ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ქალკედონური ქრისტოლოგია იმას გვასწავლის, რომ *თავისთავად* ადამიანური ბუნება ადამიანურობის ნიშანია. არა, ადამიანურობა, რომელიც ქრისტეში და მისი მეოხებით გვეცხადება, ის არ არის, რაც საბოლოოდ ბუნებით განისაზღვრება. ადამიანობა ჭეშმარიტია და ნამდვილია მხოლოდ მაშინ, როდესაც ის პიროვნულობითაა დაფუძნებული. ის „ჰიპოსტასურია“, რადგან არის „ექსტაზური“ ანუ თავისუფალი „ბუნებრივ“ საკვრელთაგან და ღმერთთან თანაზიარებითაა შეერთებული. ქალკედონური ანთროპოლოგია გამრუდდებოდა, თუ ადამიანობა „ჰიპოსტასური ერთობის“ მიღმა, *აპრიორი*, განისაზღვრებოდა, თითქოსდა ადამიანის ფენომენი თავისთავად შეიმეცნებოდეს. ქალკედონური ანთროპოლოგია მთლიანად პიროვნების ცნებას ემყარება და მე ამის ჩვენებას შევეცადე: ადამიანი, როგორც ჭეშმარიტი კაცი, ღმერთისა და ცხოველისაგან განსხვავებული კატეგორია, მხოლოდ ღმერთთან ურთიერთობაში წარმოჩნდება. ქალკედონისთვის ამგვარი განტოლება – „ადამიანი = ადამიანი“ – მიუღებელია; ქალკედონური ქრისტოლოგია აფუძნებს ფორმულას: „ადამიანი = ადამიანი ღმერთთან თანაზიარებაში“. პირველი ფორმულა „თავისთავად არსებულის“ ონტოლოგიასა და ლოგიკას შეესატყვისება, მეორე კი ლოგიკურია მხოლოდ მაშინ, თუ მივიღებთ იმას, რაც პიროვნების ონტოლოგიის შესახებ ითქვა.

(ბ) ამგვარად, დისკუსია იმის თაობაზე, თუ რამდენად არის ადამიანი მისი ბუნებით *capax Dei* (ან *infiniti*), უკიდურესად მცდარიცაა და არააქტუალურიც, ვინაიდან უნარი ან უუნარობა, ამ მსჯელობით, ბუნებითი მდგომარეობის ცვალებადობით განისაზღვრება. ამის სანაცვლოდ, ადამიანის ფენომენის განხილვა პიროვნულობის ჭრილში, სხვა დანარჩენთან ერთად, გულისხმობს, რომ უნარი და უუნაროობა ერთმანეთის დამტევი უნდა იყოს და არა ოპოზიციური ცნებები. *უნარი უუნარობაში* – აი, ერთადერთი სქემა, რომელიც შესაბამისია ადამიანის საიდუმლოსი.

(გ) ადამიანის უნარი უზენაესი ფორმით ვლინდება *ღვთის ხატის (imago Dei)* კონცეფციაში. თუმცაღა, ეს კონცეფცია კორექტირებას მოითხოვს, თუკი მას პიროვნულობის ჭრილში განვიხილავთ და არა ბუნების – სინამდვილეში ის არ ნიშნავს, რომ ადამიანს ძალუძს ღმერთად იქცეს თავისი ბუნებით, მას მხოლოდ ის შეუძლია, რომ ღმერთთან იყოს თანაზიარებაში. ამ გამონათქვამში სიტყვა „ღვთის“ (*Dei*) გულისხმობს ღმერთზე არა დეისტურ, არამედ სამებისეულ შეხედულებას: თავად ადამიანს ძალუძს, განიცადოს თანაზიარების მოვლენა, რომელიც

რეალიზებულია საღვთო ცხოვრებაში, ამასთანავე, მას შეუძლია, ეს დანარჩენ ქმნილებასთან ერთად და მისთვის აღასრულოს; სინამდვილეში, ის შეიქმნა სამების ხატად (*imago Trinitatis*) და ეს კი შესაძლებელია მხოლოდ *პიროვნებად* ყოფნის უნარის მიზეზით.

(დ) ადამიანი, თუკი მას პიროვნულობის ნიშნით განვიხილავთ, თავის ქმნილობას წარმოაჩენს არა ღმერთისგან *გამოყოფით*, არამედ *განსხვავებით*. მხოლოდ პიროვნულობაა (რომელიც თანაზიარებასაც გულისხმობს და დასრულებულობასაც) ის, რითაც ღმერთი და ადამიანი ესოდენ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, სწორედაც რომ საკუთარ განსხვავებულ იდენტობათა განმტკიცებით თანაზიარებაში. საღვთო და ადამიანურ ბუნებათა ესა თუ ის აპრიორი შეპირისპირება ნაწილია ინდივიდუალიზაციისა, ეს კი, თავის მხრივ, დაცემის შედეგია და დაიძლევა ქრისტეში, რომელშიც ღმერთი და ადამიანი *შეერთებულია თანაზიარებაში*, თუმცაღა მკაფიოდაა დაცული *ბუნებათა იდენტობანი*.

(ე) ბუნებათა დაყოფა-ინდივიდუალიზაციის გამო, რაც დაცემისას თანაზიარების დარღვევისა და პიროვნულობის გაუკუღმართების შედეგია, ადამიანისა და ღმერთის ურთიერთობა წარმოჩნდება, როგორც თანდასწრება არდასწრებაში. ამგვარად, არდასწრებით, მეტადრე სიკვდილით, ვლინდება ქმნილობის ბუნებისმიერი შეზღუდულობა დროსა და სივრცეში, რაც ადამიანური უუნარობის ძირითადი გამოვლინებაა. ქრისტე, როგორც ადამიანი, ბუნებათა თანაზიარებას აღადგენს თავის პიროვნებაში და, ამის მეოხებით, ქმნილებას ღვთაებრივი თანდასწრების სივრცედ გარდაქმნის. სამყარო მოიპოვებს თავის ექსტაზურ კათოლიკურობას, რადგან ადამიანის მეშვეობით შედის ღმერთთან თანაზიარებაში.

(ვ) ამგვარად, მთლიანობაში, ღმერთისა და ადამიანის ურთიერთობა („ორი თუ ერთი რეალობა?“) შეიძლება განისაზღვროს განსხვავებისა და გაყოფის მაქსიმე აღმსარებლისეული შეპირისპირებით. ამას, თავის მხრივ, საზრისი აქვს მხოლოდ მაშინ, თუკი პიროვნულობა გაიაზრება, როგორც ღვთის ხატება, რომელის მეშვეობითაც ღმერთმა ამ სამყაროსთან თანაზიარებაში დაკავშირება ინება. სამყაროს ღმერთთან *აპრიორი* შეპირისპირება ქრისტოლოგიის გულისგულს ეწინააღმდეგება, ვინაიდან ქრისტე ღმერთსა და სამყაროს – ადამიანის მეშვეობით – თანაზიარებაში აერთიანებს. ადამიანის უნარისა და უუნარობის საკითხი, რომელიც დილემად აღარ განიხილება, ამის ნათელი დადასტურებაა. ღმერთთან თანაზიარებში – თუმცაღა მხოლოდ ქმნილობის უუნარობაში, რომელიც ამ თანაზიარების ნაწილია – ადამიანს ყველაფრის უნარი აქვს (მკ 9.23; ფილ. 4.13 და ა.შ.). ეს დასკვნა, თავის მხრივ, პავლეს სიტყვებს ეხმიანება: „როცა უძლური ვარ, მაშინა ვარ ძლიერი“ (2 კორ. 12.10).

თავი VII

„ქმნილი“ და „არქმნილი“: ქალკედონური ქრისტოლოგიის ეგ ზისტენციალური მნიშვნელობა

I. ქმნილ-არქმნილის დიალექტიკის წარმოშობა

როგორც კი ბერძნებში, განსაკუთრებით კი, ფილოსოფიური განათლების მქონეთა შორის, სახარების გავრცელება დაიწყო, პირველ სერიოზულ პრობლემად ღმერთისა და სამყაროს ურთიერთობის საკითხი იქცა. ბერძნული აზროვნება სამყაროს, როგორც მარადიულს, ისე მოიაზრებოდა. შეუძლებელი იყო საუბარი სამყაროს რაიმე დასაბამზე, ამ სიტყვის აბსოლუტური გაგებით (ანუ იმ მნიშვნელობით, რომ სამყაროს არსებობას, მის ონტოლოგიურ „არსს“, საწყისი წერტილი აქვს) ან იმაზე, რაც სამყაროს *ex nihilo* შექმნის მტკიცებულებად იქცეოდა. პლატონი *ტიმაიოსში* სამყაროს შექმნასა და ამ სამყაროს „თავისუფალი ნებით“ შემქმნელ ღმერთზე მართლაც საუბრობს, მაგრამ რამდენად თავისუფალია პლატონის ღმერთი-დემიურგი? ან კიდევ ონტოლოგიურად რამდენად აბსოლუტურია პლატონისეული ღმერთის შემოქმედებითი აქტი იმ გაგებით, რომელიც „ონტოლოგიურ საწყისში“ ჩავდეთ? ამ ღმერთმა სამყაროს შექმნისას მარადისობაში წინასწარ არსებული „მატერია“ გამოიყენა, ასე რომ, პასუხი უკვე ამ ფაქტიდანაც ნათელია – პლატონის ღმერთი-დემიურგი, ფაქტობრივად, გამფორმებელ-დეკორატორია. მან სამყაროს მისცა ფორმა, ჰარმონია, ფიზიკური კანონები და ყველაფერი, რაც მას *კოსმოსად* ანუ ჰარმონიულ, ერთიან, მოხდენილ მთლიანობად აქცევს, თუმცა არ მიუცია არსებობა, ამ სიტყვის მართლაც ონტოლოგიური გაგებით, რადგან ფორმა (მარადიული „მატერია“ ან შესაძლოა სივრცეც) მისცა იმას, რაც მანამდეც არსებობდა.[1] მაშასადამე,

[1] *ტიმაიოსის* მიხედვით, აშკარაა, რომ ღმერთი-დემიურგის შემოქმედებითი აქტივობა მკაცრად არის შეზღუდული აუცილებლობით. ამგვარ შეზღუდვას განაპირობებს ორი ფუნდამენტური ფაქტორი, რომელთა უარყოფაც, *ტიმაიოსის* თანახმად, ღმერთ-დემიურგს არ შეუძლია. მათგან პირველი ამა თუ იმ თვისების მქონე მატერიაა, რომელიც ღმერთ-დემიურგს უკარნახებს კიდეც, როგორ მოეპყროს მას. მეორე არის ის, რასაც ჩვენ „სივრცეს“ ვუწოდებთ (პლატონთან – chora) და მასაც შეუძლია მოძრაობა თუ გაფართოება (რაღაც ისეთი, რაც გონებამ შეიძლება ვერ შეიმეცნოს, რადგან ამას უკავშირდება ცვალებადობის იდეა, მაგრამ უნდა მიიღოს, როგორც შემოქმედებითი პროცესის აუცილებელი პირობა). შექმნა, თუ ასე შევხედავთ, ის აქტი

ვერ ვისაუბრებთ სამყაროს *დასაბამზე*, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით. ძველი ბერძენის ცნობიერებაში *არაფერს*, აბსოლუტური არაფრობის ონტოლოგიასა ან უმყოფობას ადგილი არ მოეძებნებოდა. იმას, რასაც ჩვენ ახლა „განადგურებას“ ვუწოდებთ, ძველი ბერძენი უფრთხოდა და ფიქრშიც კი გაურბოდა. ყოველთვის არსებობდა რაიმე, თუნდაც უფორმო (უარეს შემთხვევაში), რადგან ყველგან არის რაღაც: „ყველაფერი ღმერთებითაა სავსე“.[2] ძველი ბერძენი, ცხადია, *უმყოფობის* იდეას არ უარყოფდა, მაგრამ ის მას *მყოფობას* განუყოფლად უკავშირებდა. *უმყოფობა* იმდენად გადაჯაჭვული იყო *მყოფობასთან,* რომ მან თავისი აბსოლუტური სპეციფიკურობაც კი დაკარგა: *უმყოფობა* თავის თავში უკვე შეიცავს მყოფობას, როგორც შესაძლებლობას, რომლის შესახებაც შეიძლება ითქვას, რომ ის *არსებობს*. ამგვარად, ასეა თუ ისე, ყველაფერი მარადიულად არსებობს და რაღაც ფორმით სამყაროც ყოველთვის არსებობდა. გავიხსენოთ არისტოტელეს სიტყვები *მეტაფიზიკიდან*: „რაღაც უკვე რომ არ არსებობდეს, მაშინ ქმნა შეუძლებელი იქნებოდა, აქედან გამომდინარე, რაღაც ნაწილი აუცილებლად წინასწარ არსებობს, ეს ნაწილი კი მატერიაა, რომელიც შექმნის მთელ პროცესში მონაწილეობს და, საბოლოოდ კი, თვითონ იქცევა რაღაცად“.[3]

ამგვარად, ძველ ბერძენს სძულდა ქაოსი და ის გულწრფელად ეთაყვანებოდა „მშვენიერებას“, რომელსაც გონებაში წესრიგსა და ჰარმონიასთან, მაშასადამე, *კოსმოსთან* აკავშირებდა. ქმნილების იდეის

არ არის, რომლის დროსაც ღმერთი სამყაროს აამოძრავებს საწყისიდან – მოძრაობა, როგორც თვისება, სივრცეს უკვე ჰქონდა, ხოლო სივრცე, თავის მხრივ, შესაქმემდეც არსებობდა. ალბათ შექმნა უფრო ის აქტია, რომელიც სწორ გეზს აძლევს მოძრაობას და გამოსახავს სამყაროს, რომელიც არსებულ პირობებში შეძლებისდაგვარად კეთილი და მშვენიერია. იხ. განსაკუთრ. Plato, *Tim*. 48a, 50b-d, 49a, etc.

[2] Plato, *Epinomis* 99Id.; Aristotle *Physics* (IV.4.212 a 21 and IV.6-9) ამტკიცებს, რომ *სიცარიელე* არ არსებობს.

[3] Aristotle, *Metaphysics,* Book Z, ch. 7 (ed. J. Warrington; London, 1961). „მეტაფიზიკაში“ არისტოტელე წამოჭრის კითხვას, შეიძლება თუ არა, რომ რაც არსებობს, გამომდინარეობდეს უარყოფიდან (მაგალითად, „ჯანმრთელი კაცი“ მკურნალობის შემდეგ შეიძლება ჩაითვალოს „ნაავადმყოფარად“, რაც ჯანმრთელის უარყოფაა) ან იმ იდეიდან, რომელიც წინასწარ არსებობდა (მოყვანილ მაგალითში, ეს ჯანმრთელობის იდეა იქნება), რადგან ყველაფერი ყოველთვის რაღაც სხვიდან გამომდინარეობს. ის მეორე გადაწყვეტას ირჩევს და ამბობს: ყველაფერი რაღაც ელემენტიდან გამომდინარეობს და მართებული არ იქნებოდა, რომ ეს ელემენტი მისი უარყოფა ყოფილიყო (მაგალითად, არაფრობა, რომელიც წინ უსწრებს „ქრისტიანულ შესაქმეს“); ეს ელემენტი უფრო მატერიაა (რასაკვირველია, ფორმასთან დაკავშირებული). ასეთ ფილოსოფიაში ძნელიცაა და შეუძლებელიც რომელიმე იმ საწყისის – რამე აბსოლუტური პირველწყაროს – პოვნა, რომელმაც სამყაროს დასაბამი დაუდო.

მიღმა მიზიდულობა იმალება, *ეროსი* – სიყვარული, რომელსაც *მშვენიერი* აღძრავს (ამის განვრცობა შეიძლება კეთილზეც, როგორც მის სინონიმზე). ღმერთი იმიტომ ქმნის, რომ მას სძულს ქაოსი და უწესრიგობა. ის წესრიგისა და მშვენიერების ღმერთია – *კოსმოსის* ანუ *კოსმიური* ღმერთი. თუკი ჰიპოთეზის სახით დავუშვებთ, რომ პლატონის ღმერთს შეეძლო, სამყარო სულაც არ შეექმნა (გავიხსენოთ დემიურგის „თავისუფალი ნება“ *ტიმაიოსიდან*), სიკეთე, რომელიც ქაოსს ფორმამიუცემელს დატოვებდა და სამყაროს სახეს არ მისცემდა, *მშვენიერის* ღმერთი ვერ იქნებოდა. სინამდვილეში, მშვენიერი სიყვარულის (*eros*) მეშვეობითაც ისეთივე მიმზიდველია, როგორც შემოქმედებით აქტში, მახინჯი კი განგვიზიდავს (თანამედროვე ბერძნულ ენაში იმის დასახასიათებლად, რაც მშვენიერის საპირისპიროა, არსებობს ტერმინი *aschemos* ანუ უფორმო და უსახური). წარმოუდგენელია, გიყვარდეს მახინჯი და, მით უფრო, ცოდვილი (ვინც ზნეობრივი სამყაროს ჰარმონიას არღვევს), ასევე წარმოუდგენელია, წინ აღუდგე მშვენიერისა და კეთილისადმი ლტოლვას. პლატონის ღმერთი არ არის თავისუფალი, განსხვავებით ქრისტიანთა ღმერთისაგან, რომელსაც ცოდვილიც და „მახინჯიც“ ხანდახან „მშვენიერსა და კეთილზე“ მეტადაც უყვარს.[4] მაშასადამე, ქრისტიანთა ღმერთი არ ქმნის იმიტომ, რომ *მშვენიერი* უყვარს და მისთვის ფორმისა და სილამაზის მიცემას ესწრაფვის. ის ქმნის, რადგან ნებავს, რომ მის გარდა არსებობდეს რაღაც ისეთი, რასთანაც თანაზიარება და დიალოგი ექნებოდა. ის ქმნის, რადგან სურს, რომ მანამდე სრულიად არარსებულს ყოფიერება მიანიჭოს (აქედან – ონტოლოგიურად აბსოლუტური არაფრობიდან შექმნა). ქრისტიანული ღმერთის შემოქმედებითი აქტი, არსებითად, ონტოლოგიურია, რადგანაც ის ჯეროვნად წარმოქმნის სხვა არსებობას. პლატონის ღმერთის შემოქმედებითი აქტი კი, თავისი არსით, ესთეტიკურია, რადგან ფორმას აძლევს უკვე არსებულ მატერიას.

ბერძნული აზროვნების ამგვარი წამყვანი პრინციპები ღმერთსა და სამყაროს შორის უწყვეტ კავშირს უზრუნველყოფდა. პლატონის ღმერთი სამყაროზე დაკვირვებით შეიმეცნებოდა, სწორედ ისე, როგორც მშვენიერი – გრძნობადი სილამაზის კვლევა-ძიებით. სტოიკოსებისათვის გონი, რომელიც ერთდროულად ღვთაებრივი პრინციპიც არის და კოსმიურიც, ყველაფერს მოიცავს. ნეოპლატონიკოსებისათვის „ერთიანი“,

[4] მშვენიერების სიყვარულისაკენ გვიბიძგებს მშვენიერისაგან წამოსული მიზიდულობა. ამის საპირისპიროდ, მახინჯისა ან ცოდვილის სიყვარული რაიმე მიზიდულობით ანუ მოთხოვნილებით არ არის გამოწვეული – ეს აბსოლუტური თავისუფლების აქტია.

„ინტელექტი“ და „ყოფიერება“ ურღვევი მთლიანობაა, რომლის წყალობითაც სამყარო მშვენიერია და მასში სიცოცხლე ღირს.[5] თუმცა, თუკი ღმერთი და სამყარო ერთმანეთს წამით მაინც დაუპირისპირდებოდნენ და მათი ურთიერთობა იქცეოდა იმად, რასაც *დიალექტიკას* ვუწოდებთ, ძველ ბერძენთა წარმოდგენის თანახმად, სამყარო ჩამოიქცეოდა. რასაკვირველია, ანტითეზები უდავოდ გამოიყენება და ბერძნული აზროვნება ამ თამაშით თავს კიდეც იქცევდა, მხოლოდ იმ პირობით, რომ ანტითეზა ონტოლოგიურ აბსოლუტურობას მოკლებულია და ის „დროსა“ და „სივრცეს“ აბსოლუტურ უმყოფობას (*ouk einai*) არ უთმობს. შესაბამისად, აღმართი და დაღმართი ის საპირისპირო ტერმინებია, რომლითაც სოკრატემდელი აზროვნება უმალ ამ ორის ერთიანობას წარმოაჩენდა. საბოლოოდ, ონტოლოგიური თვალთახედვით, საუბარია ერთადერთ რამეზე – ის რაც ზემოდან დაღმართად გვეჩვენება, ქვემოდან აღმართი ხდება. მათ შორის, აბსოლუტურად ონტოლოგიური მნიშვნელობით, არ არსებობს დიალექტიკური მიმართება. საუბარია ურიერთდამოკიდებულებაზე, რომლის ფარგლებშიც ფენომენოლოგიური ოპოზიცია ქრება და ადგილს უთმობს ყოფიერების ერთობას.

ამგვარი თვალთახედვით, ქმნილსა და უქმნელს დიალექტიკურად ვერ მოვიაზრებთ და, ფაქტობრივად, ეს ცნებები დაცლილიც იქნება შინაარსისაგან. „ქმნა“ ერთია, „სამყარო“ (*კოსმოსი*) კი – სხვა. *სამყარო* – კონცეფცია, რომელიც ძველბერძნულმა აზროვნებამ ისტორიას შესთავაზა, სწორედ რომ ონტოლოგიურად აკავშირებს ღმერთსა და ყოფიერებას, ამით კი ქმნის კოსმოსს – ჰარმონიულ და ღვთაებრივ მთლიანობას.

შექმნა, როგორც *ktisis*, ქრისტიანულ წყაროებში პირველად პავლე მოციქულთან გვხვდება და მასში აშკარად *აბსოლუტურად* ონტოლოგიური საწყისი იგულისხმება. ის ისეთ მოვლენას ჰგავს, რომელიც პირველად ხდება (იხ. კოლ. 1.16-17). ამიტომაც ქრისტიანულ თეოლოგიაში შექმნაზე საუბრისას სიტყვა „კოსმოლოგიის“ გამოყენება არამიზანშეწონილია. იგივე ითქმის სიტყვაზე „სამყარო“ (ანუ *კოსმოსზე*, ბერძენთა გაგებით), თუკი ღმერთისა და სამყაროს ურთიერთმიმართებას დიალექტიკურად განვიხილავთ, რადგან ღმერთის გარეშე სამყარო კოსმოსი აღარაა (თავისი არსით კოსმოლოგიური ძველბერძნული აზროვნება, სინამდვილეში, მეტწილად, თეოლოგიური იყო). სამყაროს კავშირი ღმერთთან სავალდებულოა და იგულისხმება, რომ ის მაშინაა კოსმოსი, როდესაც მასში ღმერთია, *შესაქმე* კი გულისხმობს ღმერთის ქმედებას, რომელსაც

[5] ამის შესახებ მეტი იხ. ჩემს წიგნში, J. Zizioulas, *Being as Communion,* 1985, p. 29f.

მყოფობაში მოჰყავს რაღაც ისეთი, რაც სხვაა და მის გარეთაა – „ქმნილება“, რომელიც *მის წინაშეა* და არა მასში. აქედან გამომდინარე, „ქმნილ-არქმნილისა“ და „ღმერთი-სამყაროს“ სქემები ერთმანეთისაგან ფუნდამენტურად განსხვავდება – პირველი აბსოლუტურად დიალექტიკურ კავშირს აუცილებლობად აქცევს, მეორე კი მას საერთოდ გამორიცხავს.

2.

პატრისტიკული თეოლოგია ძველი ელინური მემკვიდრეობის წიაღში იშვა (საეკლესიო მამები პირველ საუკუნეებში აზროვნებითაც და განათლებითაც ბერძნები იყვნენ). სწორედ ამიტომ ის იმ თემებს, რომლებსაც ჩვენ განვიხილავთ, განსაკუთრებული სიფაქიზით ეკიდება. ქრისტიანი თეოლოგები პირველ საუკუნეებში ქმნილსა და არქმნილს შორის დიალექტიკური კავშირის შენარჩუნებით ლამის შეპრყობილები იყვნენ. ეკლესია, სწორედ რომ საკითხის სირთულის გამო, გნოსტიკოსთა, არიანელთა თუ საღვთისმეტყველო საკითხებზე სხვა მოდავეთა მხრიდან მუდმივ საფრთხეს განიცდიდა. თავიდანვე მკაცრად იყო დადგენილი, რომ ღმერთი სამყაროსთან ონტოლოგიურად ფიქრშიც კი არავის უნდა დაეკავშირებინა. ამის გათვალისწინებით, ღმერთის მიმართ ეპითეტად გამოიყენებოდა „უშობელი“ (*agennetos*) და „არქმნილი“ (*agenetos*) – ვინც არავისგანაა შობილი (*თეოგონია*) და არც შექმნილია (*შესაქმე*). სხვა მხრივ, სამყარო შექმნილი იყო „უმყოფობიდან“ ანუ *ex nihilo*. სამყაროს საწყისის აბსოლუტურ და ონტოლოგიურ ასპექტთა წარმოსაჩენად და ალბათ *ex nihilo* შექმნის დოგმატის პლატონისეულ ინტერპრეტაციათა აღსაკვეთადაც პატრისტიკული ტერმინოლოგია – განსხვავებით ზოგი-ერთი თანამედროვე თეოლოგისაგან – სიტყვათხმარებისას არ განარჩევს ტერმინებს *“mè einai”* და *“ouk einai”*. არც არის საჭირო წყაროებში ჩაღრმავება, შეგვიძლია ყველას, ვინც ასეთ განსხვავებას აკეთებს, უბრალოდ შევახსენოთ საღმრთო ლიტურგიის ლოცვები, რომლებიც საღვთისმეტყველო და თანაც ძალზე ფილოსოფიური ენითაა დაწერილი. ამგვარად, წმ. იოანე ოქროპირის სახელით ცნობილ ლიტურგიაში ვკითხულობთ: „შენ, რომელმან არა არსისაგან (*ouk tou mè ontos*) არსად მოიყვანენ ყოველნი...“ (ლოცვა ყოვლადწმიდა სამებისადმი) ან „არა არსისაგან (*ouk tou mè ontos*) ყოფად მოგვიყვანენ“ (ძღვნის კურთხევის ლოცვა) ან კიდევ: „რომელმან უზომოჲთა ძალითა შენითა ყოველნი დაჰბადენ და სიმრავლითა წყალობისა შენისათა არა არსისაგან (*ex ouk onton)* ყოფად მომიყვანენ ჩვენ ყოველნი“ (თავმოდრეკის ლოცვა ზიარების

წინ). აქედან გამომდინარე, *არაარსი,* რომლისგანაც სამყარო შეიქმნა, ონტოლოგიურ აბსოლუტად გვევლინება – მას მყოფობასთან არანაირი ურთიერთობა არ აქვს და ონტოლოგიური შინაარსიც არ გააჩნია. როდესაც მამები არაფრიდან შექმნის შესახებ საუბრობენ, ისინი წინასწარ კი არ წარმოიდგენენ სამყაროს ფორმირებას ან უფორმო თიხისაგან გამოძერწვას, არამედ საუბრობენ „არაფრისაგან“ წარმოქმნაზე, ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით.[6] ასევე შეიძლება ითქვას, რომ ბერძენმა მამებმა პირველებმა შემოიტანეს ბერძნულ ფილოსოფიაში *არაფრის* აბსოლუტური კონცეფცია. თუმცა აქ ძველი ბერძენი მაშინვე იკითხავდა: რა არის „არაფერი“? და ის მას გარკვეულ ონტოლოგიურ შინაარსს მიანიჭებდა (ასე მოექცა პლატონი *mè einai*-ის), ამგვარად კი, საკუთარ გონებრივ (ასე თუ ისე, *mè einai* უნდა „იყოს“ ის, რაც „არ არის“; მაშასადამე, რა არის ის?) და ონტოლოგიურ (*არაფრისთვის* არც სივრცე არსებობს და არც დრო იმ სამყაროში, რომელიც სინამდვილეში *კოსმოსია*) მოთხოვნილებებს დაიკმაყოფილებდა.

მაშ, რატომ დათმეს ბერძენმა მამებმა ბერძნული ონტოლოგია იმისათვის, რომ ქმნილ-არქმნილის დიალექტისაკენ წასულიყვნენ? რამ უბიძგა მათ ბერძნული გონების ასეთი შემობრუნებისაკენ, მოქცევისა და ნათლობისაკენ, ელინიზმის ასეთი რადიკალური გაქრისტიანებისაკენ? მიზეზები ისტორიულიც იყო და ეგზისტენციალურიც. მათ მოკლედ უნდა შევეხოთ.

3.

ისტორიულად ბერძენი მამები ღმერთისადმი ორ შეუთავსებელ მიდგომას ეჭიდებოდნენ, ეს კი ორ საპირისპირო ონტოლოგიას ავითარებდა. ერთი მხრივ, ბერძენთა ღმერთი, რომელიც სამყაროსთან ყოველთვის დაკავშირებული იყო, სამყაროს არსებობას ექვემდებარებოდა და მაინც აბსოლუტურ არსებად რჩებოდა. მაშინაც კი, როდესაც ის „არსის საზღვრებს სცდებოდა“ (*epekeina tes ousias*), ბერძნული აზროვნება ღმერთსა და სამყაროს შორის კავშირს არ არღვევდა. სხვა მხრივ, არსებობდა ბიბლიის ღმერთი, რომელიც სამყაროსაგან იმდენად დამოუკიდებელი იყო, რომ მისი „წარმოდგენა“ სამყაროსთან ურთიერთობის გარეშე შეიძლებოდა (რაც ძველ ბერძენს წარმოუდგენლად ესახებოდა) და ის აკეთებდა იმას, რაც მოესურვებოდა, რადგან ლოგიკური და ეთიკური ვალდებულებისაგან სრულიად თავისუფალი იყო: ეს შემაძრწუნებლად თავნება ღმერთია,

[6] იხ. St Athanasius, *De Incarn.* 3.

რომელიც შეიწყალებს მათ, „ვისაც შეიწყალებს“ და შეიწყნარებს მათ, „ვისაც შეიწყნარებს“ (რომ. 9.15), ეს არის ღმერთი, რომელიც არც გონისა და არც ეთიკის წინაშე არ აგებს პასუხს (ასეთი იყო ბიბლიის ღმერთი – ყურადღება მიაქციეთ, რომ ჩვენ ის შემდგომ „გავარაციონალურეთ“, „გავამორალურეთ“ და, შესაბამისად, „გავაელინურეთ“!).

ღმერთისადმი ამგვარი მიდგომისას ონტოლოგიაში და არსებობის სინამდვილესთან აბსოლუტური ურთიერთობისას გადამწყვეტი ადგილი ყოფიერებას კი არ აქვს, არამედ *თავისუფლებას*. სწორედ *თავისუფლების* იდეა გვახვევს თავს *არაფერს*, როგორც აბსოლუტურ იდეას. დიახ, ამ სამყაროს, შესაძლოა სულაც არ ეარსება (იტყოდა კი ამას ძველი ბერძენი?). საგნისათვის არსებობის ფაქტი არ გამომდინარეობს საკუთარი თავიდან, არამედ ეს რაღაც ისეთია, რასაც ვიღაცის თავისუფალ ნებას უნდა უმადლოდეს. ეს *ვიღაც*, ვინც, ბიბლიური რწმენის მიხედვით, ღმერთია, არ ემორჩილება სამყაროს (და არც საკუთარ) ყოფიერებას, რადგან ამ ყველაფერს არსებობას ის აძლევს. ის არა მარტო არსებათა მიზეზია, არამედ მიზეზია არსებათა არსებობისა და ასევე საკუთარი ყოფიერებისაც.

ამგვარად, მივადექით ეგზისტენციალურ მიზეზებსაც, რომლებმაც ეკლესიის მამები *ქმნილ-არქმნილის* დიალექტიკამდე მიიყვანეს. მოდით, მოკლედ განვიხილოთ ისინი.

II. ქმნილ-არქმნილის დიალექტიკის ეგზისტენციალური მნიშვნელობა

არსებობა თავისუფლების ნაყოფია. ფაქტი, რომ ქმნილი და არასამარადისო სამყარო – სრულიად ონტოლოგიურად – იმთავითვე „არაფრისაგან“ დაიწყო, ნიშნავს, რომ შეიძლებოდა მას სულაც არ ეარსება. ამას მივყავართ დასკვნამდე, რომ სამყაროსა თუ ჩვენი არსებობა არც აუცილებელია და არც თავისთავად ცხადი, ეს თავისუფლების შედეგია. სამყარო რომ მარადიული ყოფილიყო, უბრალოდ იარსებებდა და კითხვაც არ გაჩნდებოდა, ის რატომ არსებობს. ერთადერთი ბუნებრივი შეკითხვა, ამ შემთხვევაში, გაიჟღერებდა ასე: „რატომ არსებობს ის ამგვარად და არა სხვაგვარად, ამა თუ იმ ფორმით?“ ეს კი იქნებოდა მეცნიერული მსჯელობა იმაზე, თუ რა გამოყენება მოვუძებნოთ სამყაროს მამოძრავებელ ამა თუ იმ კანონს. მეცნიერებისათვის სამყაროს არსებობა,

აბსოლუტური გაგებით, აქსიომაა,[7] რომელიც, თუკი სამყაროს შესწავლისას წინსვლას ვესწრაფვით, თავისი წინასწარი დებულებით უნდა მივიღოთ. თუმცა ასეთი ონტოლოგიური აუცილებლობა იმწამსვე უქმდება და ქრება, როგორც კი ქმნილ-არქმნილის დიალექტიკა შემოდის. იმის თქმა, რომ სამყაროს შეიძლებოდა არც კი ეარსება, ნიშნავს შემდეგს – არსებობა ჩვენთვის თავისუფლებით მონიჭებული მადლია. ამგვარად, შექმნა და მადლი ერთმანეთს თანხვდება.

სამყაროს შესახებ ამგვარი კონცეფცია ადამიანის სიცოცხლესაც საკმაოდ სპეციფიკურ ნიშან-თვისებას სძენს. თუკი ვაღიარებ, რომ ჩემი არსებობა მონიჭებულია, იმის გაცნობიერებით, რომ ვარსებობ, გული მყის მადლიერებით ივსება. ამგვარად გააზრებული ყოფიერება და ონტოლოგია, ამ ტერმინის ყველაზე ღრმა მნიშვნელობით, *ევქარისტიული* ხდება და მადლისა და მადლიერების გამოხატულებად იქცევა. ის, რასაც ეკლესიის ცხოვრებაში „ევქარისტიული“ მალევე ეწოდა, თავიდანვე *ქმნილ-არქმნილის* დიალექტიკას უკავშირდებოდა. ძველ ლიტურგიათაგან ზოგიერთში ქრისტეს მოვლინებისა და ჩვენ ცოდვათა გამოსყიდვის კონტექსტში სიტყვა მადლიერება ნახსენებიც კი არ არის (იხ., მაგალითად, წმ. კირილე იერუსალიმელის *კატეხიზმო*). სხვა მხრივ, არ მოიძებნება ლიტურგიული ლოცვა, რომელიც არ შეიცავს მადლიერებას თვით არსებობისათვის, უწინარეს ყოვლისა იმისათვის, რომ სამყარო არსებობს. ამის შედეგად ჩამოყალიბდა სრულიად განსაკუთრებული დამოკიდებულება სიცოცხლისადმი და კონკრეტული ტიპის ადამიანიც, რომელსაც, რასაც გინდა ფლობდეს, თავი უპოვრად მიაჩნია და ყველაფერი სხვისი ჰგონია, რომელიც ყველაფრისათვის მადლიერია და საკუთარი „უფლებების“ კატგორიებით არ აზროვნებს. ამის თანამდევი არის მადლისმიერი ცხოვრება, *ეგოს*, ინდივიდუალიზმისა და ყველა იმ გრძნობის დამარცხება, რომელიც ადამიანს „უპირატესობის“ შეგრძნებასა და ვნებას უღვივებს, მზადყოფნა, რომ *მადლობა თქვა,* საკუთარი არსებობა დათმო, სიკვდილსაც კი შეებრძოლო, მსგავსად იმისა, ვინც საკუთარი არსებობა მყოფობაში მოიყვანა, თავისუფლების მოსაპოვებლად თავი გაწირო. იმის ცოდნა, რომ ჩვენი არსებობა თავისუფლებით მონიჭებული მადლია და არა „მარადიული“ ან თვალნათლივი რეალობა, სავალდებულო „აქსიომებითა“ და ლოგიკური „კატეგორიებით“ ფიქრის ტყვეობიდან ფილოსოფიურად და ინტელექტუალურად კი არ გამოგვიხსნის, არამედ საკუთარ არსებობაშივე ბიოლოგიური მოთხოვნილებებისა

[7] თუმცა დღესდღეობით მეცნიერება სამყაროს დასაბამის საკითხებით სულ უფრო მეტად ინტერესდება.

და ინსტინქტების მონობიდან გვათავისუფლებს. ის მადლიერებით გვავსებს მონიჭებული არსებობისათვის ისე, რომ მას არ გვამონებს. ჩვენ შეგვიძლია მისი დაფასება, თუმცა ასევე ძალგვიძს, მას თავისუფლად შეველიოთ. სწორედ ასეთი დამოკიდებულება აქვთ მოწამეებსა და წმინდანებს, ასეთივეა ეკლესიის დამოკიდებულება, რომელიც ქმნილ-არქმნილის დიალექტიკიდან მომდინარეობს.

2.

არსებობას გამუდმებით ემუქრება სიკვდილი. ეს ქმნილ-არქმნილის დიალექტიკის მეორე შედეგია და ისევე არსებითია, როგორც პირველი. ის, რომ სამყარო *შექმნილია* ანუ „იყო დრო, როდესაც ის არ არსებობდა“, არ ნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ შეიძლებოდა მას სულაც არ ეარსება. ეს იმასაც გულისხმობს, რომ სამყარომ შეიძლება არსებობა ნებისმიერ მომენტში შეწყვიტოს. სრულ არაფრობას, „უმყოფობას“, რაც ქმნილების არსებობის პრინციპია, არსებობის ფაქტი თავისთავად ვერ მიჩქმალავს, პირიქით, ის განუწყვეტლივ აღწევს მასში და განმსჭვალავს მას. ის, რაც *შექმნილია, თავისი ბუნებით* მოკვდავია (წმ. ათანასე).[8] შესაბამისად, შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ რაღაც „აქტიური და ქმედითი ენერგია“ ან ღმერთის მიერ ქმნილების ბუნებაში შთანერგილი მოთხოვნილება, მოძრაობა ან რაიმე ძალა, გინდაც იმპულსი, რომელიც ქმნილებას მარადიული არსებობის თვისებას ანიჭებს. ეს მდარე არისტოტელიზმი, რომელსაც წმ. მაქსიმე აღმსარებლისა და სხვა საეკლესიო მამების განმარტებისას თეოლოგები ხშირად მიმართავენ, არსებითად, ქმნილ-არქმნილის დიალექტიკის უარყოფა არის და წმინდა მამათა სულის-კვეთების ღალატიც კი. ეს, პრაქტიკულად, ნიშნავს, რომ, რაც *შექმნილია*, თუნდაც ღმერთის მოცემულად მოიაზრებოდეს, თვითარსებობის უნარს ბუნებრივად ფლობს. მაშასადამე, შესაქმემ, გარკვეული აზრით, თითქოს სამყაროს ბუნება ერთგვარი „ქმნილი მადლით“ თავადვე უზრუნველყო. ამ იდეამ შუა საუკუნეების დასავლურ თეოლოგიას უთვალავი შეცდომისაკენ უბიძგა.

არა, მის ბუნებაში, რაც *ქმნილია,* მარადიული გადარჩენის ძალა არ არსებობს. ჰაიდეგერმა მართებულად უწოდა მას „ყოფნა სიკვდილისაკენ“. იყო შექმნილი – ჩვენ ისე გვესმის, რომ მოკვდავნი ვართ და რომ არაფრის, აბსოლუტური არაფრობის, „უმყოფობის“ საფრთხის წინაშე ვიმყოფებით ანუ შესაძლებელია, შესაქმისწინა მდგომარეობას დავუბრუნდეთ. ამგვარი

[8] St Athanasius, *De Incarn.* 4.4-6.

ხიფათი ემუქრება ყველაფერს, რაც *შექმნილია* და მას *ქმნილი* ბუნებისათვის დამახასიათებელი „შინაგანი ძალის“ მეშვეობით ვერ გავექცევით. ჩვენი ბუნება იმას ნიშნავს, რომ სამყაროში მოკვდავ ადამიანებად მოვდივართ – ბიოლოგიურად სწორედ იმ მომენტში ვკვდებით, როდესაც ვიბადებით. მთელი სამყარო სწორედ იმიტომ, რომ ის *შექმნილია,* მაშინ იღუპება, როდესაც არსებობს და არსებობს მაშინ, როდესაც იღუპება – მისი და ჩვენი სიცოცხლე „ჭეშმარიტი სიცოცხლე“ როდია. ის, რაც *ქმნილია*, ბუნებით ტრაგიკულია, რადგან მისი არსებობა ორი სრულიად ურთიერთგამომრიცხავი ელემენტის პარადოქსული სინთეზით არის განსაზღვრული, სახელდობრ კი, სიცოცხლითა და სიკვდილით, ყოფიერებითა და არაფრობით. და ეს იმიტომ, რომ მას დასაბამი, „საწყისი წერტილი“ ჰქონდა. ყველა არსება, ერთობლიობაში სამყაროს ყოფიერებას რომ ქმნის, განსაზღვრულია *დასაბამით* – ფაქტით, რომელიც არსებათა ურთიერთობაში აუცილებლად წარმოქმნის დისტანციას, მიგვიძღვის შერწყმისა და გახრწნის, სრული გაუცხოებისა და არსებათა სრული განცალკევების შესაძლებლობისაკენ, რასაც ჩვენ *სიკვდილს* ვუწოდებთ. ამ პარადოქსს ზუსტად გამოხატავს სივრცე და დრო, რომლებიც გამორჩეულად ახასიათებენ მას, რაც *შექმნილია*. ჩვენ, დროისა და სივრცის მეშვეობით, ერთმანეთთან ვურთიერთობთ და სიცოცხლის ძაფს ვართავთ. თუმცა, სიკვდილის ბასრი მახვილი, კვლავაც ამ დროისა და სივრცის მეშვეობით, ერთმანეთს გვაშორებს. როგორ დაძლევს *ქმნილება* ამ მართლაცდა საკუთარ ტრაგედიას, როგორ გაიმარჯვებს სიკვდილზე?

ქმნილ-არქმნილის დიალექტიკა იმთავითვე გამორიცხავს ამა თუ იმ გადაწყვეტას, რომელიც თეოლოგიისა და ფილოსოფიის ისტორიაში გამოჩნდებოდა ხოლმე. მაგალითად, არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სიკვდილი სულის უკვდავებით დაითრგუნება იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ვივარაუდებთ, რომ ეს უკვდავება კაცობრიობისათვის ღმერთის მიერ ბოძებული საჩუქარია. ის, რაც *ქმნილს* ხანგრძლივი, „ბუნებრივი“ არსებობის უნარს აძლევს, ქმნილსა და არქმნილს შორის დიალექტიკურ ურთიერთობას არღვევს, ქმნილს ერთგვარ ბუნებისმიერ „ღვთაებრიობას“ ანიჭებს და სავალდებულო უკვდავებისაკენ მიუძღვის. ქრისტიანული თეოლოგია ხშირად ჩავარდნილა ასეთი „გადაწყვეტის“ მახეში, რომელიც წმინდა მამათა ჭეშმარიტ სულს არ შეესატყვისება.

„ზნეობრივი“ ან „იურიდიული“ გადაწყვეტა სიკვდილის დამარცხებამდე ასევე ვერ მიგვიყვანს. ეს გადაწყვეტა, რომელიც დასავლური რეალიზმიდან შემოვიდა და თანამედროვე პიეტიზმმა შეითვისა,

მართლმადიდებლური ტრადიციისათვის უცხოა, თუმცა, მიუხედავად ამისა, მაინც სახიფათოდ შემოჭრილა მართლმადიდებლურ სამყაროში. ის გულისხმობს, რომ შექმნილმა შეიძლება თავი გაიუმჯობესოს და უკეთესი ან სულაც სრულყოფილი გახდეს, პიეტიზმის ენით რომ ვთქვათ, „საკუთარი თავის სრულყოფილებას“ სათნოებათა აღზრდითა და ბუნებრივი ან ღვთაებრივი კანონების აღსრულებით მიაღწიოს. არა, სიკვდილი ასე ვერ დამარცხდება. ერთადერთი, რაც ამგვარად დაითრგუნება, სიკვდილის პრობლემაზე ფიქრია – ტრაგიკული რეალობის გაცნობიერება და სიკვდილის მიუღებლობაა ის, რაც ასე გაქრება. პიეტიზმი ქმნის ადამიანებს, რომლებიც სიკვდილს არც აპროტესტებენ და მასზე არც ბრაზობენ, რადგან სულის უკვდავების მქადაგებელ თავიანთ სარწმუნოებაში თავშესაფარსა და საკუთარ თუ სხვათა ნუგეშს ხედავენ, ხოლო ზნეობის აბსოლუტიზაცია მათ არწმუნებს, რომ უკვდავება სათნოებით მოიპოვება.

სიკვდილი ქმნილებისათვის ბუნებრივია და თავად შექმნილის ძალისხმევითა და უნარით ვერასოდეს დაიძლევა. ქმნილება თავს იუმჯობესებს ზნეობრივად, მაგრამ ის სიკვდილისაგან თავს ვერ იხსნის. იმავდროულად, სულის უკვდავების იდეა – იმ ფაქტის გაუთვალისწინებლად, რომ ის არსებობას სავალდებულოს ხდის – მხოლოდ ამსუბუქებს ხორციელი სიკვდილის ტრაგიზმს, ტრაგედიას თავად ქმნილების ფორმისა, რომელსაც სიკვდილისგან უმყოფობაში შთანთქმა ელის. რაც მეტად ვურისხდებით სიკვდილს (და ვაი ჩვენ, თუ ამ მრისხანებას შევწყვეტთ), მით მეტად ვცდილობთ ქმნილების დაძლევას, თუმცა ეს ნებისმიერი ტიპის პლატონიზმისა და პიეტიზმისაგან შორს არის. *ქმნილ-არქმნილის* დიალექტიკა ადამიანთა ცნობიერებაში ამ მრისხანებას ცოცხლად ინახავს, რადგან მიიჩნევს, რომ არსებობა ის საჩუქარია, რომელსაც მადლიერება და თანხმობა მოაქვს – საჩუქარი, რომელიც სწორედ იმიტომ, რომ მადლია და თავისუფლება, თავისთავად არ იქნება სამარადისო. სამყარო ისეა *შექმნილი*, რომ თავისით ვერ არსებობს, თუმცა ისე უყვარს ღმერთს, რომ უნდა იცოცხლოს. სიკვდილი, არსებობის „უმთავრესი მტერი“, უნდა დაითრგუნოს.

III. ქმნილ-არქმნილის დიალექტიკის ქრისტოლოგიური ტრანსფორმაცია

1.

იესო ქრისტეს პიროვნების შესახებ IV მსოფლიო კრების სწავლება, ისევე, როგორც მთელი პატრისტიკული ქრისტოლოგია, ყოველგვარ მნიშვნელობას კარგავს, თუ *ქმნილისა* და სიკვდილის დათრგუნვის პრობლემას არ მოიცავს. თუკი ქრისტე აქ სამყაროს მხსნელად წარმოგვიდგება, ეს ხდება არა იმიტომ, რომ მან კაცობრიობას ზნეობრივი მოდელი ან მოძღვრება მისცა, არამედ იმიტომ, რომ ის თვითონ ამარცხებს სიკვდილს, რადგან ამიერიდან მის პიროვნებაში მარადიულად იცოცხლებს *ქმნილი*. ეს როგორ? ქალკედონის კრება იყენებს ორ ზმნისართს, რომლებიც ურთიერთსაწინააღმდეგოდ გვეჩვენება და არაფერს ნიშნავს, თუ მათ *ქმნილ-არქმნილის* დიალექტიკის კონტექსტში არ განვიხილავთ. ეს ზმნისართებია: *adiarétôs* (განუყოფლად) და *asynchytôs* (შეურევნელად). ქრისტეს პიროვნებაში *ქმნილი* და *არქმნილი* გაერთიანებულია „განუყოფლად“ და მათი განყოფა დაუშვებელია, მაგრამ ამავე დროს – „შეურევნელადაც“, რაც ნიშნავს, რომ მათ თავიანთი იდენტობა და კონკრეტულობა არ დაუკარგავთ.

პირველი ზმნისართი – „განუყოფლად“ – ნიშნავს, რომ *ქმნილსა* და *არქმნილს* შორის არ უნდა არსებობდეს რაიმე მანძილი ან დაშორება. დრომ და სივრცემ – რომლებიც, როგორც ვნახეთ, ქმნილების ბუნებაზე პარადოქსულად მოქმედებენ, ერთდროულად მას კიდეც აკავშირებენ, კიდეც ჰყოფენ და ამგვარად ყოფნასაც და არყოფნასაც (სიკვდილს) იწვევენ – თავის თავზე მხოლოდ შეკავშირება უნდა აიღონ და არა დაყოფა. სიკვდილი ვერ დამარცხდება, თუ არ აღსრულდება სიტყვა „განუყოფლად“. რაც მეტ ავტონომიას იხვეჭს ქმნილება და თვითმყოფადი ხდება, სიკვდილისაგან მას მით მეტი საფრთხე ემუქრება, რადგან, როგორც ითქვა, სიკვდილი არსებათა გაყოფისა და განშორების შესაძლებლობის გამო არსებობს, რაც, თავის მხრივ, გამოწვეულია „დასაბამით“, რომელიც ქმნილებას მართავს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თუ სურს იცოცხლოს, *ქმნილი* გრძელვადიან და უწყვეტ (განუყოფელ) ურთიერთობაში უნდა იყოს რაღაც *უქმნელთან*, რათა დაძლიოს დისტანცია, რომელიც აუცილებლად ქმნილობაში იღებს სათავეს და შეეძლოს საკუთარი თავის გარეთ რაღაცასთან თანაზიარება. შექმნილ არსებას, რომელიც თავის თავს არ სცდება და რაიმე სხვას

განუყოფლად არ უერთდება, განადგურებისა და სიკვდილისა გარდა, არაფერი შეუძლია.

თუმცაღა, როგორც ბიოლოგიური სიყვარულისას ხდება, თუკი რასაც იგი სიკვდილის დასაძლევად უერთდება, თავადაც *ქმნილია*, მაშინ ის სიკვდილს ვერ გაექცევა. *შექმნილ* არსებას მხოლოდ მაშინ შეუძლია გადარჩენა, როდესაც ის გაერთიანებულია რაღაც *არქმნილთან*. ამიტომაა, რომ სიყვარული, რომელიც სწორედაც რომ ქმნილობისა და სიკვდილით დაწესებული შეზღუდვების დასაძლევად საკუთარი თავიდან გარეთ გაღწევას ნიშნავს, ქმნილების პრობლემის გადაწყვეტის არსებითი ასპექტია. ის, ვისაც არ უყვარს, ანუ საკუთარი თავის გარეთ რაღაცას „განუყოფლად“ არ უერთდება, კვდება. მხოლოდ სიყვარული ანუ არქმნილ ღმერთთან „განუყოფელი“ კავშირი ამტკიცებს უკვდავებას, რადგან ყველაფერი ქმნილი დაღუპვისთვისაა განწირული.

ქრისტე სიკვდილის საზღვრების გადალახვით *ქმნილსა* და *არქმნილს* შორის დამყარებული ასეთი თავისუფალი კავშირის განხორციელებაა. თუ ქმნილ-არქმნილის ურთიერთობა განუყოფელი არ არის, სიკვდილი ვერ გადაილახება. ღმერთსა და ადამიანს შორის ყველა „დაშორებას“ სიკვდილი მოაქვს – ამბობს იოანე ოქროპირი.[9] სიკვდილის დათრგუნვა *ქმნილსა* და *არქმნილს* შორის კავშირს გულისხმობს. ამას ნიშნავს სიტყვა „განუყოფლად“.

სხვა მხრივ, „შეურევნელად“ გულისხმობს, რომ ეს კავშირი, თუნდაც სრულყოფილი და აბსოლუტური, არ ჩქმალავს იმას, რასაც ჩვენ ქმნილ-არქმნილის დიალექტიკას ვუწოდებთ. რატომ? და როგორ უნდა გავიაზროთ არსებობაში ასეთი პარადოქსი?

უპირველეს ყოვლისა, განვიხილოთ „რატომ“. იქიდან, რაც უკვე ითქვა, აშკარაა, რომ *ქმნილ-არქმნილის* ურთიერთობა ყოველთვის დიალექტიკური უნდა დარჩეს, თუკი, რა თქმა უნდა, მივიჩნევთ, რომ არსებობა თავისუფლების აქტია. იმავე წუთს, როგორც კი ეს დიალექტიკა ჩაიხშობა, სამყარო და ღმერთი ურღვევ მთლიანობად იქცევა, სადაც ღმერთის ყოფიერება, ისევე როგორც სამყაროსი, არა თავისუფლების, არამედ საჭიროების „შედეგი“ ხდება. ქრისტოლოგია დიალექტიკას არ ანადგურებს. ქრისტეს პიროვნება ღვთაებრივსა და ადამიანურს, *ქმნილსა* და *არქმნილს* შორის უნიკალურ და გარდაუვალ კავშირს არ იგონებს. სიტყვა „განუყოფლად“ დიალექტიკის ანუ თავისუფლების გარდაუვალობასა და მიჩქმალვას არ ნიშნავს. „განუყოფლად“ *ქმნილ-*

[9] John Chrysostom, *Hom. in Eph.* 3 (PG 62, 26). შდრ. Irenaeus, *Adv. Haer.* V.27.2.

არქმნილის დიალექტიკას იცავს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, როგორც ტერმინი „განუყოფლად“ – სიყვარულს, ის თავისუფლებას ისევე იცავს. ამგვარად, ეგზისტენციალიზმის ენაზე რომ ვთქვათ, განხილული ზმნისართები არსებობის ორ უმთავრეს და ზღვრულ მდგომარეობას – თავისუფლებასა და სიყვარულს – განსაზღვრავს. უკვდავება არ არსებობს უსიყვარულოდ ანუ ყოფიერების ეგოცენტრიზმიდან და თვითკმარობიდან გამოსვლისა და „სხვასთან“, საბოლოოდ კი, უზენაეს (არქმნილ) „სხვასთან“, ერთობის მოძრაობის გარეშე. თუმცა თავისუფლების გარეშე ანუ მათი განსხვავებულობისა და კონკრეტული იდენტობის შეუნარჩუნებლად, ვისაც უყვარს და ვინც უყვართ, უკვდავება მაინც შეუძლებელია.

ქმნილისა და *არქმნილის* „განუყოფლად“ და „შეურევნელად“ გაერთიანებით ქრისტემ სიკვდილი იმ გამარჯვებით დათრგუნა, რომელიც არსებობისათვის „სავალდებულო“ მოვლენა კი არ არის, არამედ შესაძლებლობაა და რომელიც მხოლოდ თავისუფლებითა და სიყვარულით მიიღწევა.

გამარჯვება მოიპოვება აღდგომაში, ურომლისოდაც ცხონებაზე საუბარი შეუძლებელია, რადგან სიკვდილი ქმნილების პრობლემაა. როგორ პავლე მოციქული ამბობს, „თუ ქრისტე არ აღმდგარა, თქვენი რწმენაც ფუჭია“ (1 კორ. 15.16). ქრისტე „სამყაროს მხსნელია“ არა იმიტომ, რომ მან თავი ჯვარცმისათვის გაწირა და მსოფლიოს ცოდვები გამოისყიდა, არამედ იმიტომ, რომ ის „აღსდგა მკვდრეთით, სიკვდილითა სიკვდილისა დამთრგუნველი“. დასავლეთმა (კათოლიკურმა და პროტესტანტულმა სამყარომ) ეს პრობლემა ზნეობრივი თვალსაწიერიდან დაინახა (მცნების დარღვევა და სასჯელი) და ქრისტეს ჯვარი სარწმუნოებისა და თაყვანისცემის ეპიცენტრად აქცია, მართლმადიდებლობა კი თავის ცხოვრებაში აღდგომას კვლავაც ცენტრალურ ადგილს მიაკუთვნებს, რადგან ქმნილების პრობლემას არა მორალურ, არამედ ონტოლოგიურ საკითხად განიხილავს. ეს სამყაროს არსებობის (და არა მშვენიერების) პრობლემაა, სიკვდილის პრობლემა. და ქრისტეს აღდგომამ სწორედ ქმნილისა და არქმნილის „განუყოფელი“ და, იმავდროულად, „შეურევნელი“ კავშირის წყალობით მოიხვეჭა ძალაუფლება, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ – სიყვარულის მეოხებით, რომელიც ქმნილსა და არქმნილს საზღვრის გადალახვისა და „განუყოფლად“ შეკავშირების საშუალებაა, ამასთანავე – თავისუფლების წყალობითაც, რაც ნიშნავს, რომ ქმნილი და არქმნილი საზღვრების გადალახვით ერთობაში მრავალფეროვნებას არ კარგავენ, პირიქით, მასაც ინარჩუნებენ და ამგვარად – თავიანთ დიალექტიკურ ურთიერთობასაც.

2.

ამგვარად, მივუახლოვდით ქრისტოლოგიის არსს. ქრისტოლოგია ეგზისტენციალურ მნიშვნელობას მოკლებულ „დოგმატად“ დარჩება მანამ, სანამ მას ეკლესიურად არ მოთარგმნიან და ცხოვრებაში არ დაამკვიდრებენ. „დოგმატი“ ლოგიკური (ან მორწმუნეთათვის – უფრო „მეტალოგიკური“, ურწმუნოთათვის – აბსურდული) დებულებაა, რომელიც, უმეტესწილად, მისაღებია თვით იესო ქრისტესთან მიმართებაში, რომელიც კაციც იყო და ღმერთიც, მაგრამ ჩვენთან ამას საერთო არაფერი აქვს. თუმცა ეკლესიოლოგიური მნიშვნელობით ეს დოგმატი ყოფიერების ფორმას გამოხატავს. ეკლესია, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ევქარისტიისათვის იკრიბება, დიდ ქრისტოლოგიურ პარადოქსს გააცხადებს: ქმნილი და არქმნილი მშვენივრად შეირწყმება ისე, რომ სპეციფიკურ ნიშნებს არ კარგავს. და ეს ასეა, როდესაც ეკლესიის ყოველი წევრი, თავისი ბიოლოგიური უღლისაგან გათავისუფლებული, სხვა წევრებთან გაერთიანებულია უწყვეტი ზიარების ურთიერთობაში, საიდანაც თითოეულის სპეციფიკურობა ანუ ყოველი მათგანის ჭეშმარიტი იდენტობა გამომდინარეობს. „განუყოფელსა“ და „შეურევნელს“ შორის ყველა დაპირისპირება ქრება. დოგმა ეგზისტენციალიზმის ენაზე უფრო გასაგები ხდება, არადა ლოგიკის ენაზე მარად გონებისა და კონცეპტების მიღმა რჩება, რადგან ის გამოუსყიდველი ქმნილების გამოცდილებას ეფუძნება.

ეკლესიის გამოცდილება ერთადერთია, რისი მეშვეობითაც ქრისტოლოგიის ეგზისტენციალური მნიშვნელობა რეალობად იქცევა. ეკლესიის გამოცდილების გარეთ სიყვარული და თავისუფლება („განუყოფლად“ და „შეურევნელად“) ერთმანეთს ყოფს და ანადგურებს. ეროტიკული სიყვარული თავისი ბიოლოგიურობაში ფიზიკური მიზიდულობით ანუ მოთხოვნილებით იწყება და ბიოლოგიური სიკვდილით ანუ თავისებურების, „შეურევნელობის“ რღვევით სრულდება. არაფერია სპეციფიკურობისათვის უფრო „დამაბნეველი“ და დესტრუქციული, ვიდრე სხეულის მიწად ქცევა და მიმოფანტული ძვლები. ეროტიკული სიყვარული თავის ყველაზე ესთეტიკურ გამოვლინებაშიც (ლტოლვა სიკეთისა და მშვენიერებისადმი – კლასიკური “kalos kagathos”) ის სიყვარულია, რომელიც თავისუფლებასა და სპეციფიკურობას, „შეურევნელობას“ ანადგურებს, რადგან იწყება კეთილისადმი ლტოლვით (შესაბამისად, აუცილებლობით) და სრულდება სიკეთის იდეით (და არა კონკრეტული პიროვნებით). ამით ის უერთდება სიკვდილის ნაშთსა და სიმახინჯეს, რომელიც საყვარელი ადამიანის სპეციფიკურობასა და იდენტობას სპობს.

თუ ბიოლოგიურ სიყვარულსა და სენტიმენტალურ სიყვარულს დავეყრდნობით, შედეგად თავისუფლებასა და სპეციფიკურობას დავკარგავთ, „შეურევნელობა“ „განუყოფლობაში“ ჩაიძირება და ყველაფერი ერთად სიკვდილში შთაინთქმება. სხვა მხრივ კი, თუ გვსურს, რომ „შეურევნელობა“, ჩვენი თავისუფლება, ჩვენივე ბიოლოგიური არსებობის საფუძველზე შევინარჩუნოთ, მაშინ სიყვარულს, „განუყოფლობას“, ვკარგავთ და, სამწუხაროდ, ისევ სიკვდილამდე მივდივართ. სხვადასხვაობის შესანარჩუნებლად ჩვენ სხვებს ვემიჯნებით და ვცდილობთ, თავი დავაღწიოთ იმ სხვას, რომელიც ჩვენი თავისუფლებისთვის უდიდესი საფრთხეა. რაც მეტად ვაკავშირებთ ორ არსებას, „განუყოფლობის“ ნიშნულთან მიახლოებისას მათი ერთმანეთში შერევის რისკიც იზრდება. ჩვენი ბიოლოგიური არსებობისას კავშირის „განუყოფლობა“ ეწინააღმდეგება სხვებთან ურთიერთობაში სხვადასხვაობის პრინციპს, რომელიც სწორედაც რომ „შეურევნელობაა“. შედეგად, ჩვენ თავისუფლებას ინდივიდუალიზმში ვეძებთ, რაც სხვებისაგან განგვაშორებს და საკუთარი იდენტობის დაცვას გვპირდება. თუმცა განა სხვებისგან ასეთი გამიჯვნა, ამ ტიპის „შეურევნელობა“ სიკვდილი არ არის? სიკვდილი უბრალოდ არსებათა ერთეულ, გაფანტულ „სუბსტანციად“ ხრწნა და „შეურევნელის“ მიჩქმალვა კი არ არის, როგორც ეს ზემოთ ვიხილეთ, არსებათა საბოლოო დაცალკევებაცაა ანუ „შეურევნელობის“ აღიარება. „შეურევნელობა“ ისეთივე მომაკვდინებელია, როგორც „განუყოფლობა“, თუ ისინი ცალ-ცალკე არსებობენ და ერთმანეთთან აბსოლუტურად გაიგივებულნი არ არიან. თავისუფლებას უსიყვარულოდ, ისევე როგორც სიყვარულს თავისუფლების გარეშე, სიკვდილისაკენ მივყავართ. ეს, სამწუხაროდ, ქმნილების არსებითი მახასიათებელია.

იმისათვის, რომ ქმნილი თავის ბედისწერას გაექცეს, მას ახალი დაბადება ანუ ახალი ყოფიერება სჭირდება. უმიზეზოდ არ ხდება, როდესაც ქალკედონიის ქრისტოლოგია დაბეჯითებით ამბობს, რომ ქრისტეს ჰიპოსტასი მარადიული ძეა წმინდა სამებაში ანუ ის არის ჰიპოსტასი არქმნილ ღმერთში და არა ადამიანური ე.ი. ქმნილი ჰიპოსტასი. ქრისტეს ჰიპოსტასი რომ ქმნილი ყოფილიყო, სიკვდილი მისთვისაც საბედისწერო, სიკვდილზე გამარჯვება კი შეუძლებელი იქნებოდა. იგივე ითქმის თითოეულ ადამიანზეც. თუ ჩვენი ჰიპოსტასი ისაა, რაც ბიოლოგიური შობით მივიღეთ, მაშინ, როგორც აღვნიშნე, თავისუფლება და სიყვარული – არსებობის ორი შემადგენელი ნაწილი – ერთმანეთისაგან ცალ-ცალკე რჩება და მათ სიკვდილი მოსდევს. თუმცა ახალი ჰიპოსტასის

შეძენა რომ შეიძლებოდეს, პიროვნული იდენტობა, რომელიც პიროვნებებად გვაქცევს, სიყვარულისმიერივით თავისუფალი ურთიერთობებიდან რომ მომდინარეობდეს, ხოლო სიყვარულისმიერი – თავისუფლის მსგავსი ურთიერთობებიდან რომ მოდიოდეს, მაშინ ჩვენი ქმნილი ბუნება, არქმნილ ღმერთთან განუყოფლად და შეურევნელად დაკავშირებული, სიკვდილის ბედისწერისაგან გათავისუფლდებოდა. ნათლობის მეშვეობით, რომელსაც ევქარისტია მოჰყვება, ეკლესია ამ გამოსავალს გვთავაზობს, რადგან ის გვაძლევს ახალ იდენტობას, რომელსაც ღრმად აქვს ფესვები გადგმული ურთიერთობათა ქსელში.[10] თავის მხრივ, ამგვარი ურთიერთობები, განსხვავებით ისეთისგან, რომელიც ოჯახსა და საზოგადოებას ქმნის, სავალდებულო არ არის და თავისუფალია.

რათა იარსებოს სამყარომ და ვიარსებოთ ჩვენც, როგორც უნიკალურმა და კონკრეტულმა პიროვნებებმა, სიყვარული და თავისუფლება, ქრისტოლოგიის „განუყოფლად“ და „შეურევნელად“, ერთმანეთთან უნდა გავაიგივოთ. რაც შეეხება ჩვენს არსებობას, ის უნდა „გაეკლესიურდეს“, რათა ასაზრდოოს სხეულში ახალი და ჭეშმარიტი სიცოცხლე, სადაც სიყვარული თავისუფლებიდან მოედინება და თავისუფლება კი სიყვარულში გამოიხატება.

IV. ზოგიერთი საკითხი სამომავლო დისკუსიისათვის

სიკვდილის მნიშვნელობა

როგორც ვამტკიცებდი, ვინაიდან ქრისტიანული რწმენა იმ არაფერს, რომლისგანაც სამყარო წარმოიშვა, აბსოლუტურ „უმყოფობად“ მიიჩნევს, ქმნილობა იმაზე მიანიშნებს, რომ სიკვდილი უმყოფობის არაფრობაში დაბრუნებაა. შესაბამისად, სიკვდილი თავისი არსით იმთავითვე სხვა არაფერია, თუ არა შესაქმისწინა მდგომარეობის არყოფნაში – უმყოფობაში – დაბრუნების საფრთხე. ეს რაღაც ისეთია, რაც თითქოს თვით *ქმნილის* ბუნებაში არის გაწერილი – ის შექმნისთანავე მოკვდავია.

ამ შემთხვევაში, მინდა, წმ. ათანასე დავიმოწმო. ეს ამონარიდი ერთერთია მრავალთაგან, რომელიც ცხადად აჩვენებს, რომ სიკვდილი, ერთი მხრივ, *ქმნილის ბუნების კუთვნილებაა*, სხვა მხრივ კი, მას შესაქმისწინა მდგომარეობის უმყოფობისაკენ მივყავართ.

[10] ნებისმიერი პიროვნული იდენტობა ურთიერთობათა ქსელიდან წარმოდგება: ბიოლოგიური იდენტობა – ოჯახიდან, სოციალური იდენტობა – საზოგადოებიდან და ა.შ.

> მცნების დარღვევით ისინი თავიანთი ბუნების წესს მიუბრუნდნენ,[11] რამეთუ ჯერ უმყოფობიდან მყოფობაში მოვიდნენ, ახლა კი დამსახურებისამებრ კვლავ უმყოფობისკენ დასაბრუნებელ გზას ადგანან ხრწნილების გამო. ადამიანები რომ ოდესღაც სიტყვის თანდასწრებითა და სიყვარულისმიერი სიკეთით მყოფობაში ბუნებით მოყვანილნი არ ყოფილიყვნენ, მაშინ ღმერთის ცოდნას მოკლებულნი და არარსებად მიქცეულნი... მარადიულ ცხოვრებას გამოაკლდებოდნენ ანუ დაიშლებოდნენ და სიკვდილსა და ხრწნილებაში შთაინთქმებოდნენ.[12] ადამიანი, ბუნებით მოკვდავია, რადგან ის შექმნილია არაფრისგან (ἐξ οὐκ ὄντων).[13]

წმ. ათანასეს პოზიცია, რომელიც სხვადასხვა ბიბლიურ ტექსტსაც ეყრდნობა, სადაც სიკვდილი აშკარად „ხრწნილებად“ (phthora), „რღვევად“ და „წარწყმედად“[14] მოიხსენიება, სიცოცხლის განსაზღვრების გათვალისწინებით უნდა განვიხილოთ, რადგან ის სიკვდილის საპირისპიროა. სიცოცხლის შესახებ ბიბლიურ და პატრისტიკულ კონცეფციებს არასოდეს მოუცავს ქმნილებათა ძალაუფლების, ენერგიისა და მოძრაობის საკითხი, როგორც ასეთი. სიცოცხლე ყოველთვის ურთიერთობად და ზიარებად განიხილება.[15] თვით ღმერთისთვისაც კი სიცოცხლე ურთიერთობისა და სამების პირთა ზიარების საკითხია. ქმნილთან მიმართებაში, რომელიც თავის არსებობას სხვისგან იღებს, ეს უფრო მართებულია. სამყარო ვერ იარსებებს, თუ არა ღმერთთან ურთიერთობაში, მასთან ზიარებაში. სიკვდილი ამ ურთიერთობის გაწყვეტაა და, პირიქითაც, ამ ურთიერთობის გაწყვეტა სიცოცხლის დაკარგვას ნიშნავს. ეს იმის თქმის ტოლფასია, რომ სიკვდილი – როგორც სიცოცხლის ოპოზიცია – ღმერთთან ურთიერთობის გაწყვეტას ნიშნავს. შესაბამისად, სადაც ღმერთთან ზიარება წყდება, იქ არის სიკვდილი და სადაც სიკვდილია, იქ არის სიცოცხლის დაკარგვა, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ – არარსებობა (თუკი ვინმეს სიცოცხლის გარეშე არსებობისა არ სჯერა).

---

[11] ყურადღება მიაქციეთ იმ ფაქტს, რომ ცოდვა არის დაცემა იმ მდგომარეობამდე, რომელიც ბუნების წინააღმდეგ კი არ არის, არამად „ბუნებრივია“.

[12] მაშასადამე, სიკვდილი „მარადიული არსებობის სარგებლისაგან გამოკლებას“ ნიშნავს.

[13] St Athanasius of Alexandria, *De Incam.* 4.4-6 (PG 25b, 104B-C).

[14] იხ. 2 თესალ. 1.9; 1 თესალ. 5.3; რომ. 9.22; ფილიპ. 3.10; ებრ. 10.39; მათე 7.13.

[15] იხ. ჩემი *Being as Communion,* p. 78f.

1. სულის უკვდავების საკითხი

ზემოთ მოყვანილი შეხედულება, რომელიც როგორც ვაჩვენე, ჩემი შეთხზული სულაც არ არის, ბევრ სხვა პრობლემას წარმოქმნის. ეს პრობლემები ან იმ მოსაზრებისაგან წარმოდგება, რომელსაც ბევრი ქრისტიანი ფარულად იზიარებს, თითქოსდა სულის უკვდავების გამო, სიკვდილი უმყოფობაში დაბრუნებას აღარ ნიშნავს, რადგან სული თავისი ბუნებით უკვდავია, ან თვალსაზრისისაგან, რომ ღმერთი მოკვდავ არსებებს არ ქმნის და, შესაბამისად, რაც შექმნილია, ის შეუძლებელია, არ ცოცხლობდეს. სულის უკვდავებასთან დაკავშირებით პირველ მოსაზრებაზე უკვე საკმარისად ითქვა, რომ სული ბუნებით უკვდავი არ არის, რადგან ის *ქმნილია* და არაა მარადიული. შესაბამისად, *თუ საკუთარ თავს არის მინდობილი,* ისიც ქმნილების ბედს იზიარებს. ცხადია, შეგვიძლია ვისაუბროთ სულის უკვდავებაზე, რომელიც არ არის „ბუნებრივი“, მაგრამ „მადლისმიერია“, თუმცა ეს მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, თუკი დავუშვებთ ლოგიკურ წინააღმდეგობას. ის ფაქტი, რომ სული შეიძლება *მადლის მიერ* იყოს უკვდავი, ლოგიკურად საშუალებას არ გვაძლევს, ვთქვათ, რომ ის უკვდავი *არის.* რადგან ფაქტი, რომ ის *ქმნილია,* ნიშნავს, რომ ის ბუნებით უკვდავი არ არის.[16] ფაქტობრივად, თუ მივიღებთ იმ აზრს, რომ სული შეიძლება მადლის მიერ იყოს უკვდავი, მაშინ ჩვენ ირიბად ვაღიარებთ იმასაც, რომ ბუნებით ის ასეთი არ არის. რასაკვირველია, მადლისმიერი უკვდავება, როგორც გამოჩნდება, დასაშვებია, მაგრამ რატომ მხოლოდ სულისათვის? მადლისმიერი უკვდავება, როდესაც და სადაც იგი იმარჯვებს, ისევე ეხება სხეულსა და, ზოგადად, მატერიალურ სამყაროს, როგორც სულს. უკვდავებაზე მხოლოდ სულთან მიმართებაში – და მხოლოდ სულისათვის – საუბარი მაშინაც კი, თუ ის მადლისმიერია, დამაბნეველია: ეს გულისხმობს, რომ სულს შეგნებულად მივაკუთვნოთ უკვდავების (ე.ი. ბუნებრივი) თვისებები. თუმცა ღმერთს მხოლოდ სულის ცხონება არ სურს – შეიძლება სწორედ *ეს* იმალება სულის უკვდავების იდეის მიღმა – მას ასევე სურს სხეულებისა და მთლიანად სამყაროს ცხონება და გადარჩენაც. შესაბამისად, თუ არსებობს მადლისმიერი უკვდავება – და ვიცით, რომ არსებობს – მოდით, მას მხოლოდ სულით ნუ შევზღუდავთ,

[16] მხოლოდ ღმერთია „მპყრობელი უკვდავებისა“ (1 ტიმ. 6.15-16). შესაბამისად, თუ ქმნილება *ბუნებით* უკვდავია, მაშინ ის ღმერთია. პირველი ორი საუკუნის პატრისტიკულ წყაროებზე დაყრდნობით, ამ საკითხზე შესანიშნავი დისკუსიისათვის იხ. J. Romanides, *The Ancestral Sin,* 1989², pp. 124-28 (ბერძნულ ენაზე).

რადგან განღმრთობა, მატერიალური სამყაროს ჩათვლით, მთელ ქმნილებას ეხება.[17]

2. ქრისტეს მიერ სამყაროს ცხონება

მოდით, შემდეგი საკითხი განვიხილოთ: განა შეუძლია სამყაროს შემოქმედ ღმერთს, მისი დაღუპვა დაუშვას? კითხვა აქტუალურია და პასუხი მასზე, ცხადია, უარყოფითია. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ცხონებისათვის სამყაროს უკვდავება შექმნის პროცესში ბუნებით უნდა შეეძინა. თუკი ასეთი რამ მოხდებოდა, როგორც წმ. ათანასემ დაასკვნა, სიტყვის განკაცება საჭირო აღარ იქნებოდა. ამ ჰიპოთეზის თანახმად, შექმნისთანავე უკვდავებით დაჯილდოებული ქმნილი რეალობა, რაც გინდა მომხდარიყო (დაცემა, ცოდვა და სხვ.), მაინც არ გადაგვარდებოდა. მაშინ, რა საჭირო იყო ინკარნაციის მთელი ძალისხმევა? თუ არა ქმნილების წაწყმედის საფრთხე, რა იყო ის, რამაც სიტყვა აიძულა, ხორცი შეესხა? ცოდვათა შენდობა? მაგრამ ამისთვის ხომ სინანულიც საკმარისი იქნებოდა: „თუ მხოლოდ ერთხელ ჩადენილი დანაშაულის საკითხია და არა მისგან გამომდინარე ხრწნილებისა, მაშინ სინანული საკმარისი იქნებოდა, მაგრამ თუ ადამიანები ერთხელ უკვე ბუნებით დაექვემდებარნენ ხრწნილებას... მაშინ რაღა გაეწყობოდა“[18] თუ არა ინკარნაცია? როგორც წმ. ათანასე ამბობს, სიტყვა კაცი გახდა, „წარწყმედის საფრთხის“ გამო (ზემოთ მეც ასე დავახასიათე სიკვდილი). სიკვდილი რომ „უმყოფობაში“ დაბრუნება არ ყოფილიყო, ყველაფერი ინკარნაციის მოუშველიებლად მოგვარდებოდა.

ღმერთი არ აპირებს, რომ სიკვდილს თავისი ქმნილება გაანადგურებინოს. თუმცა საამისოდ უკვდავებას შექმნისთანავე სამყაროს ბუნებაში თანდაყოლილ თვისებად როდი შთანერგავს. ეს სიკვდილს ბოლოს და ბოლოს უწყინარ ხრწნილებად გადააქცევდა, სიტყვა კი, ონტოლოგიური თვალსაზრისით, უსარგებლო ფუფუნება იქნებოდა. ასეთ შემთხვევაში, შეგვიძლია კი იმის თქმა, რომ „ღმერთი სიყვარულია“ და არასდროს ტოვებს თავის ქმნილებას? სრული და აბსოლუტური რღვევის საფრთხე, რაზეც უკვე ვისაუბრე, ვერ გაიმარჯვებს, მაგრამ

[17] St Athanasius, *Ad Serap.* 1.25.

[18] St Athanasius, *De Incarn.* 7. სიკვდილი რომ *kala physin*-თან დაბრუნებაა, მკაფიოდ არის გაცხადებული ათანასესთან *(De Incarn.* 4): „მცნების დარღვევით ისინი თავიანთი ბუნების წესს ისევ მიუბრუნდნენ. ჯერ უმყოფობიდან მყოფობაში მოვიდნენ და ახლა კი დამსახურებისამებრ კვლავ უმყოფობისაკენ დასაბრუნებელ გზას ადგანან, ხრწნილების გამო...“

ამისათვის ან ღმერთის სიყვარულმა სრულად უნდა აღკვეთოს ადამიანის თავისუფლება, ან ადამიანმა ღვთივბოძებული თავისუფლება ქრისტეს ასარჩევად უნდა გამოიყენოს. პირველ შემთხვევასთან დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ თუკი ვინმეს ნების საწინააღმდეგოდ უყვარხარ და ჯიუტად თავს გახვევს სიახლოვეს, ეს ეგოისტური ძალდატანებაა – ღმერთი ასე არასოდეს იქცევა. სწორედ ამის გამო წერს მამა (გიორგი – მთარგმ.) ფლოროვსკი: „ქმნილებისათვის ჩაკეტილი არ არის დაცალკევების გზა, ნგრევისა და სიკვდილის გზა“. „არ არსებობს დაუძლეველი მადლი, ქმნილებებს შეუძლიათ და შეიძლება კიდეც, რომ თავი დაკარგონ, მათ, ასე ვთქვათ, „მეტაფიზიკური თვითმკვლელობა“ ხელეწიფებათ“.[19] შესაბამისად, ღმერთის სიყვარულის სახელითაც კი არ შეგვიძლია, რომ შევქმნათ მუდმივი, ბუნებრივი და აუცილებელი კავშირი ქმნილსა და არქმნილს შორის, რომელიც „განადგურების საფრთხეს“ ანუ სიკვდილს გააბათილებდა. ყოფიერება და უმყოფობა, სიცოცხლე და სიკვდილი თავისი მნიშვნელობით იმთავითვე აბსოლუტურად განსხვავებულია.

ამ ვითარებაში როგორ იარსებოს სამყარომ? მე ვიტყოდი, რომ პასუხი უნდა ვეძებოთ ქრისტოლოგიაში, სადაც აქცენტირებულია აღდგომის მნიშვნელობა. შემთხვევითი არაა, რომ ეს მართლმადიდებლობის ქრისტოლოგიაა. ამ აზრს ზემოთაც ვამტკიცებდი. შევეცდები, აქ ეს თემა მეტად განვავრცო, თუმცა საკითხზე სწორი მსჯელობა უფრო დეტალურ ანალიზს მოითხოვს. რადგან ეს თემა დაწვრილებით ადრე არ განხილულა, მინდა, მხოლოდ რამდენიმე მოსაზრება გამოვთქვა, თუმცა ციტატებს თავი ავარიდებ. მიუხედავად ამისა, ტრადიციის თანახმად, ჩვენ უფლება გვაქვს – და ალბათ ვალდებულებაც – რომ მამათა რწმენა განვმარტოთ.

სიკვდილი სიცოცხლის საპირისპიროა და მისი უარყოფაა. ის შესაქმისწინა „უმყოფობისაკენ“ გადადგმული ნაბიჯია. ეს ამოსავალი წერტილია და ჩვენს გეზს განსაზღვრავს, ერთი მხრივ, თუ როგორ გვესმის ქმნილება – რაც შექმნილია აბსოლუტური „უმყოფობიდან“, სხვა მხრივ კი, თავისუფლების მტკიცე რწმენა ღმერთისა, რომლისგანაც მოვლენილი არსებობა, როგორც აღვნიშნე, მადლი და უანგარო ძღვენია. თუ ამას არ დავეყრდნობით, გვერდს ვერ ავუვლით დასკვნას – თუკი ჩვენი აზრები თანმიმდევრულია – რომ ღმერთისა და სამყაროს არსებობა სრულიად აუცილებელია. შექმნის დოგმატის საკითხზე წმ. ათანასესა და პლატონის

[19] G. Florovsky, 'Creation and Creaturehood', კრებულში: *Creation and Redemption,* Collected works of Georges Florovsky, vol. 3 (1976), pp. 43-78, იხ. აქვე, გვ. 49.

უთანხმოება სწორედ ამ მეტად ღრმა მიზეზებს უკავშირდება. იმავე მიზეზებმა უბიძგა წმ. ათანასეს, მტკიცედ დამდგარიყო თავის აზრზე სიკვდილის შესახებ, რომელიც „უმყოფობაში“ დაბრუნებად და ყოველივე შექმნილის ბუნებრივ მდგომარეობად მიაჩნდა.

წმ. ათანასე, რომელიც ამ მოსაზრებიდან ამოდის, პრობლემის გადაწყვეტამდე ამგვარად მიდის:

> იხილა რა, რომ გონიერი მოდგმა ... მყოფობას ამაოდ ფლანგავდა და ხრწნილების გამო სიკვდილი ყველაფერზე ბატონობდა... [სიტყვამ] ხორცი შეიმოსა... ეს მან ჰქმნა, რათა უხრწნელებისაკენ კვლავ მოექცია კაცნი, რომელნიც უკუიქცნენ ხრწნილებისაკენ და ისინი სიკვდილიდან სიცოცხლისაკენ გამოეხმო სხეულით, რომელიც აღდგომის მადლით შეიმოსა. ამით ის მათგან სიკვდილს ისე განაშორებდა, როგორც თივას ცეცხლის ალთაგან.[20]

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სიტყვის განკაცებისა და აღდგომის შემდეგ „ჩვენ აღარ ვკვდებით, როგორც გაკიცხულნი, არამედ საყოველთაო აღდგომას მოველით, როგორც ისინი, ვინც მკვდრეთით აღდგებიან“.[21]

„როგორ გავექცეთ სიკვდილს, რომელიც წარწყმედად მიგვაჩნია?“ – მაშასადამე, ამ პრობლემის გადაწყვეტა უნდა ვეძებოთ არა ქმნილების ბუნებაში ან თვით ქმნილებაში, არამედ ქრისტეს აღდგომაში. აღდგომამ სიკვდილს შხამიანი ნესტარი ამოგლიჯა. აღდგომის წყალობით, ამიერიდან ვიცით, რომ ქმნილება გადარჩება.

ის ფაქტი, რომ ხსნა აღდგომაშია და არა ქმნილებაში, ქრისტიანული რწმენის გარკვეულ ძირეულ პრინციპებს იცავს. ერთ-ერთი ასეთი პრინციპია თავისუფლება. ქრისტეში ქმნილებას აუცილებლობა როდი გადაარჩენს, როგორც იმ შემთხვევაში, თუკი ქმნილებისა და, კერძოდ, სულისათვის ბუნებრივი იქნებოდა უკვდავება. განკაცებული ქრისტე თავისუფლად იტევს ქმნილსა და არქმნილს. ამის მსგავსად, ამაღლებისა და სულთმოფენობის შემდეგ, სულიწმიდა ქრისტეს სხეულთან წმინდანების გასაერთიანებლად მათ თავისუფლებას უხმობს. ამგვარად, უკვდავება თავიდან ბოლომდე თავისუფლების ნაყოფია. ქრისტეს აღმდგარ სხეულთან კავშირით წმინდა ევქარისტია ხდება „წამალი უკვდავებისა და ანტიდოტი სიკვდილისა“ (წმ. ეგნატე), თუმცა ეს კავშირი გამუდმებით გულისხმობს თავისუფლებას.

---

[20] St Athanasius, *De Incarn.* 8.

[21] *De Incarn.* 10.

მეორე პრინციპი, რომლის დაცვასაც აღდგომა უზრუნველყოფს, არის *მატერიალური სამყაროს* გადარჩენა. უფალი აღდგა და ეს ფაქტი აჩვენებს, რომ თავისუფლება სამყაროს ვერ გაანადგურებს. თუმცა ყოველივე ამას თავისუფალ ქმნილებათათვის მიდრეკილება არაფრისკენ, რომელსაც შეუძლიათ მისდიონ, არ ჩამოურთმევია. ამ შესაძლებლობის უმთავრესი განსახიერება ეშმაკია, რომელიც აღდგომის შემდეგ კვლავაც თავისუფალია, იმოქმედოს ისე, რომ გაანადგუროს სამყაროც და საკუთარი თავიც, როგორც ქმნილი არსება. იგივე ითქმის ნებისმიერ პიროვნულ ქმნილებაზეც, რომელიც ეშმაკის მიბაძვას ლამობს. თუმცა უწყება იმისა, რომ ერთადერთი არსება, სახელად ქრისტე, რომელიც თავის თავში ქმნილ ბუნებას ატარებს, აღსდგა, კიდევ უფრო გადაჭრით ამტკიცებს, რომ ქმნილების დესტრუქციისაკენ სწრაფვა წარუმატებელია და მარცხისათვისაა განწირული. „თუკი სიკვდილი არის მოსპობა, განადგურება და ა.შ., რა ემართება ადამიანს, რომელიც სიკვდილს, როგორც ასეთს, ეძებს ან აღიარებს?“ ამის საპასუხოდ ვიტყვით, რომ ადამიანი მუდამ ინარჩუნებს თავისუფლებას, ესწრაფოდეს საკუთარ ან სხვათა განადგურებას. თუმცა არ ძალუძს ამის მიღწევა მხოლოდ იმიტომ, რომ არსებობდა ადამიანთაგან ერთი – სახელდობრ, ქრისტე – და მან, უპირველეს ყოვლისა, შექმნილი სამყარო თავის სხეულში, ეკლესიაში, მიიღო. სწორედ ამიტომ ასეთისათვის საკუთარი უსარგებლო თავისუფლება მარადიული სატანჯველია. ამგვარად, სახარების სიტყვები ეგზისტენციალურ (და არა მხოლოდ იურიდიულ) მნიშვნელობას იძენენ: „და წავლენ ესენი საუკუნო სატანჯველში, ხოლო მართალნი – საუკუნო სიცოცხლეში” (მათე 25.46). ჯოჯოხეთი ეგზისტენციალური სივრცეა, სადაც თავის იყრის ყველა, ვისაც სხვისი დაღუპვა სურს, თუმც ვერ ახერხებს ამას აღდგომის გამო. სიძულვილით, პირველ რიგში, ჯოჯოხეთის გემოს შევიგრძნობთ. თუმცა, გამორჩევით ვიტყვი, რომ ეს ყველაფერი არ ნიშნავს იმას, რომ სიკვდილი იმთავითვე განადგურება არ არის. პირიქით, ეს გამომდინარეობს ფაქტიდან, რომ *იმ ერთის* აღდგომამ სიკვდილს წაართვა სამიზნე, ობიექტი ანუ ქმნილება. თუ შევეცდებით, სიკვდილი ქრისტეს აღდგომის შემდეგ განვსაზღვროთ, მაშინ მას „განადგურების შეუსრულებელი მუქარა“ უნდა ვუწოდოთ. აღდგომამ სიკვდილი დააუძლურა. „სადა არს სიკვდილო საწერტელი შენი?“ (1. კორ. 15.55) – ეს ამოძახილი აღდგომის დღესასწაულის გარეშე გაუგებარი დარჩებოდა. ქმნილების ბუნებაზე იმავეს გადატანა მრავალმხრივი შეცდომა იქნებოდა. ეს ის შეცდომაა, რომლის წარმოჩენასაც ზემოთ უკვე შევეცადე.

შეცდომა მით უმეტეს სახიფათოა ჩვენთვის, ვინც მეორედ მოსვლის წინა პერიოდში ვცხოვრობთ, ვინაიდან თუკი სულის უკვდავების პრობლემის გადაწყვეტას დავეყრდნობით, რაც სიკვდილს უმყოფობის იდეისაგან აშორებს, შესაძლოა, სხეულის აღდგომაც კი უსარგებლოდ მივიჩნიოთ. თუ იმ იდეას მივემხრობით, რომ სიკვდილი „განადგურება“ (როგორც აქ ვუწოდე) არ არის, არამედ მხოლოდ სიცოცხლის თანამდევი ერთ-ერთი ეპიზოდია, მაშინ არათუ განკაცების მიზეზს ვერ გავიგებთ, არამედ ვერ დავინახავთ იმ გზას, რომელსაც ადამიანები, მათ შორის ქრისტიანები, სიკვდილით „სიცოცხლისას“ გადიან, რადგან სიკვდილი ქრისტიანთათვისაც კი ჩვენი განადგურებისკენაა მომართული. ამ მიზანს, რომ ყოველთვის ყველა ვერ ხედავდეს, მაშინ მიცვალებულთა მარადიული მოხსენიებისათვის ღმერთის ვედრება აღარ დაგვჭირდებოდა. ღმერთისაგან მარადიული მოხსენიება გადარჩენის საკითხია და არა მხოლოდ ნეტარებისა ან „განსვენების“. სიკვდილი რომ ქმნილების განადგურებას არ ლამობდეს, აღარც საღმრთო ევქარისტიაში მონაწილეობა მოგვიწევდა, რადგან ის არა მხოლოდ „ცოდვათა შენდობა“, არამედ ასევე „საუკუნო ცხოვრება“ და „უკვდავების წამალია“.

დასასრულ, თუკი მართლაც გავიგეთ და გავაცნობიერეთ, რისგან გვიხსნა ქრისტემ – მე სწორედ ამის განხილვას შევეცადე – უნდა ვიაზრებდეთ, რომ ის შესაქმისწინა უმყოფობიდან ჩვენი გამომხსნელია. თუმცა, ვიდრე სიკვდილის ცნება განადგურებას არ დაუკავშირდება, ამის გაგება შეუძლებელი იქნება, რადგან ქრისტე სხვა არაფრისაგან გვიხსნის, თუ არა სიკვდილისგან.[22]

[22] როგორც ზემოთ მოყვანილი მონაკვეთებიდან ჩანს, ეს მცირედია იქიდან, რასაც წმ. ათანასე ნაშრომში *„განკაცების შესახებ“* (*De Incarnatione*) ამტკიცებს: განკაცების მიზანი ცოდვათა მიტევება ან ღვთაებრივი სამართლის აღსრულება არ ყოფილა, რადგან ამის მიღწევა სხვაგვარადაც შეიძლებოდა. მისი ერთადერთი განმაპირობებელი მიზეზი სიკვდილის დათრგუნვა და კაცისათვის „მარადიული ყოფიერების“ მინიჭება იყო, რაც ბუნებით მხოლოდ ღმერთს ეკუთვნის.

დანართი:
დიალოგი ფილიპ შერარდთან

დოქტორ შერარდის წერილი

ძვირფასო დოქტორ ნელას,[23]

ამას წინათ წავიკითხე დოქტორ ზიზიულასის სტატია *ქრისტოლოგია და არსებობა* (“Christology and Existence”), რომელიც ჟურნალ „სინაქსის“ მეორე ნომერში დაიბეჭდა. გავეცანი თანდართულ წერილსაც, რომელიც მესამე ნომერში გამოქვეყნდა. ამ სტატიისა და წერილის მიზანი იყო მართლმადიდებლურ ქრისტოლოგიაში ისეთი ტერმინების ეგზისტენციალური მნიშვნელობის დადგენა, როგორიცაა „განუყოფლად“ და „შეურევნელად“. ამავე დროს, დოქტორი ზიზიულასი პატრისტიკულ ნააზრევს განმარტავს, რაც, ვფიქრობ, გარკვეული თვალსაზრისით, დაზუსტებას საჭიროებს. თავს ნებას მივცემ, შევეხო ზოგიერთ საკითხს.

1.

ზიზიულასისთვის ყველაზე ძირეული საკითხი ისაა, რომ ღმერთმა სამყარო არაფრიდან შექმნა – *ex ouk ontōn, ex nihilo*. მისთვის „არაფერს“ აბსოლუტურად კერძო ან ნეგატიური ხასიათი აქვს. ის არის „ონტოლოგიურად აბსოლუტური არაფერი“. „მას ყოფიერებასთან არავითარი კავშირი არ გააჩნია, მას არანაირი ონტოლოგიური შინაარსი არ აქვს“. და თითქოს ამ საკითხზე სამომავლო დისკუსიის დასრულების სურვილით იგი დასძენს: „ძველი ბერძენი მაშინვე იკითხავდა: რა არის ეს „არაფერი“?“

პირადად მე არ მესმის, ასეთ შეკითხვას მხოლოდ ძველი ბერძენი რატომ დასვამდა. როდესაც ჩვენ იდეასა ან კონცეფციას წამოვაყენებთ, ეს რაღაც რეალობაზე ან მიუთითებს, ან არა. თუ არანაირ რეალობაზე არ მიუთითებს, მაშინ არც კი ღირს მასზე მსჯელობა. თუმცა თუ რაიმე რეალობაზე მიუთითებს, მაშინ სავსებით გამართლებულია ჩვენი შეკითხვა იმის შესახებ, თუ რა არის ეს რეალობა. განსახილველ საკითხთან

[23] აწ გარდაცვლილი პ. ნელასი რედაქტორი იყო ჟურნალ „სინაქსისა“, რომელშიც სტატია “Christology and Existence” პირველად ბერძნულ ენაზე გამოჩნდა. წინამდებარე თავი – „ქმნილი და არქმნილი“ – სწორედ ამ სტატიას დაეყრდნო. ამ დანართში გამოქვეყნებული მიწერ-მოწერა ზემოთ აღნიშნულ ჟურნალში ბერძნულ ენაზე 1983 წელს დაიბეჭდა.

დაკავშირებით, *არაფრის* კონცეფცია ან იდეა დოქტორ ზიზიულასისათვის, როგორც ჩანს, რაღაც რეალობაზე მიუთითებს. სხვა თუ არაფერი, ის გვარწმუნებს, რომ მას აბსოლუტური ხასიათი აქვს: ის „ონტოლოგიური აბსოლუტია“, აბსოლუტური „უმყოფობა“.

თუმცა, თუკი ღმერთი არაფრიდან ქმნის და, როგორც დოქტორ ზიზიულასი ამტკიცებს, არაფრობა სრულიად არარსებობაზე მიანიშნებს და მას ნეგატიური დატვირთვა აქვს, ეს ნიშნავს, რომ ჩვენ მარადისობაში, შესაქმის ნებისმიერ აქტამდე ან შექმნილ სამყარომდე, ორი აბსოლუტური რეალობა უნდა ვაღიაროთ: ღმერთის რეალობა და არაფრობის რეალობა, რომელიც ღმერთის გარეთ მყოფი რაღაც არის. ეს იგივეა, გვეთქვა, რომ ქმნილება შემოქმედებით პრინციპს (ღმერთს) და არაფრობას გულისხმობს. არაფრობის გარეშე, რაც ღმერთის გარეთ მყოფია, ღმერთი ვერ შექმნიდა. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ღმერთი აბსოლუტური არ არის და მისი თავისუფლება შეუზღუდავი არაა: თვით ღმერთი და მისი თავისუფლება გარკვეულ დონემდე შეზღუდულია „არაფრობის ონტოლოგიური აბსოლუტით“ ან აბსოლუტური „უმყოფობით“. მაშინ, როგორ ავირიდოთ თავიდან ის დასკვნა, რომ საგანთა ბუნებაში არსებობს რადიკალური დიქოტომია, ის დიქოტომია, რომელიც ამსხვრევს აზრს ღმერთზე, როგორც არა მხოლოდ აბსოლუტურზე, არამედ აბსოლუტურად თავისუფალზეც. ან იქნებ მცდარია დოქტორ ზიზიულასის ინტერპრეტაცია არაფრობის შესახებ, თითქოს ის აბსოლუტური უმყოფობაა, სრულიად აღმკვეთი და უარყოფითი ხასიათით? განა შესაძლებელია ურთიერთობათა აღკვეთა თავად ურთიერთობის არსებობამდე ან არსებობის უარყოფა თვით არსებობამდე?

2.

დოქტორი ზიზიულასი წერს: „ის ფაქტი, რომ სამყარო *ქმნილია*... ნიშნავს, რომ შეიძლებოდა, მას სულაც არ ეარსება“. თუ ეს დაკვირვება სწორია, მაშინ რატომ არსებობს სამყარო? იმიტომ, რომ დოქტორი ზიზიულასი გვეუბნება: ღმერთს „ნებავს, რომ მის გარდა სხვა რამეც არსებობდეს, ის რაღაც სხვა, რასთანაც მას დიალოგი და თანაზიარება ექნება“; „მას სურს არსებობა მიანიჭოს რაღაცას, რასაც მანამდე არ უარსებია“. გვერდზე რომ გადავდოთ ამ მტკიცების წმინდად ანთროპომორფული ხასიათი (რადგან სხვაგვარად როგორ შეეძლო დოქტორ ზიზიულასს ასეთი ინტიმური დეტალები სცოდნოდა იმის შესახებ, თუ რა სურს ღმერთს და რა არა), განა წინააღმდეგობრივი არ არის იმის თქმა, რომ ღმერთს რაღაც სურდა, მაგრამ არ განახორციელა? ამგვარად, თუ მართლაც სურს ღმერთს რაღაც სხვასთან ზიარება და ეს

„რაღაც“ სამყაროა, მაშინ სამყაროს არსებობა აუცილებლობაა. ნუთუ შეიძლება იმის თქმა, რომ ღმერთს ეს ხან სურს და ხან არა? გარდა ამისა, რანაირი ღმერთი იქნებოდა ქრისტიანთა ღმერთი, თუ ის საკუთარ თავს შემოქმედებითი ძალით არ გამოავლენდა? ღმერთს შეეძლო, ჰქონოდა შემოქმედებითი ძალა, რომელსაც არ გამოამჟღავნებდა და მაინც განაგრძობდა ღმერთად ყოფნას.

3.

დოქტორი ზიზიულასის მიხედვით, ადამიანი, როგორც ქმნილი არსება, სრულებით მოკლებულია ნებისმიერ ისეთ ნიშანსა თუ თვისებას, რომელიც მასავით ქმნილი არ არის და, შესაბამისად, სიკვდილისა და განადგურებისთვის არის განწირული. ამის გამო, სიკვდილისა და განადგურებისაგან თავის დასაღწევად და იმისთვის, რომ იცოცხლოს, ადამიანი „ხანგრძლივ და უწყვეტ (განუყოფელ) ურთიერთობაში უნდა იყოს რაღაც *არქმნილთან*“, რაღაცასთან, რაც „მის გარეთ“ არის. და დოქტორი ზიზიულასი დასძენს: „ყოველ შექმნილ არსებას, რომელიც თავის თავს არ სცდება და რაიმე სხვას განუყოფლად არ უერთდება, განადგურებისა და სიკვდილისა გარდა, სხვა არაფერი შეუძლია“. ამგვარად, „*შექმნილ* არსებას მხოლოდ მაშინ შეუძლია გადარჩეს, როდესაც ის რაღაც *არქმნილთან* არის გაერთიანებული“.

დოქტორი ზიზიულასი გვამცნობს, რომ სიყვარულია ის, რაც ქმნილ არსებას საკუთარი თავიდან გასვლის და არქმნილთან შერწყმის საშუალებას აძლევს. მაგრამ როგორ არის შესაძლებელი ქმნილი არსებისათვის, რომ ის საკუთარი თავიდან გავიდეს ანუ მისი ქმნილი ბუნების საზღვრებს გასცდეს მაშინ, როდესაც ეს უნარი – სიყვარული, რომელიც ამის საშუალებას იძლევა – თვითონაც ქმნილია? ადამიანი, რომელსაც საიდანღაც თავის ამოთრევა უნდა, ამას მხოლოდ საკუთარი ფეხსაცმლის ზონარზე მოჭიდებით ვერ შეძლებს. მას არ შეუძლია, საკუთარი ქმნილი მეობის საზღვრებს გასცდეს, თუ არ გააჩნია რაიმე უნარი, რომელიც მის ქმნილ თვისებებს აღემატება. უაზრობაა იმის თქმა, რომ ადამიანს საკუთარი ქმნილი მეობიდან გამოსვლა ძალუძს, თუკი არ აქვს უნარი, რომელიც მის ქმნილ მონაცემებსა და ძალებს აღემატება. მაშ, როგორ გაექცეს პიროვნება სიკვდილსა და განადგურებას, თუკი ბუნებრივად არის მოკლებული უნარ-ჩვევებს, რომლებიც არქმნილია?

4.

დოქტორი ზიზიულასი ამტკიცებს, რომ სულის უკვდავების იდეა მცდარია, რადგან სული „არა მარადიული, არამედ ქმნილია“, ხოლო

ყველაფერი, რაც ქმნილია, მოკვდავია. ეს მიუთითებს, რომ ღმერთს არ შეუძლია შექმნას რაღაც, რაც უკვდავია. მაგრამ რის თქმა შეგვიძლია, ამ შემთხვევაში, ანგელოზთა შესახებ? ანგელოზები ნამდვილად ქმნილები არიან. შესაბამისად, განა შეიძლება იმის თქმა, რომ ისინი მოკვდავები არიან? და თუ ღმერთს შეუძლია შექმნას ანგელოზი, რომელიც უკვდავია, მაშინ რატომ არ შეუძლია, რომ ადამიანის სული შექმნას უკვდავად?

აი, რამდენიმე საკითხი, რომელიც, ვფიქრობ, დაზუსტებას საჭიროებს.

პატივისცემით,

ფილიპ შერარდი

დოქტორ ზიზიულასის პასუხი

ძვირფასო „სინაქსის“ რედაქციავ,

ფილიპ შერარდის წერილი, რომელიც მეხუთე ნომერში დაიბეჭდა, მიწვევს ჩემი სტატიის *ქრისტოლოგია და არსებობა* რამდენიმე პუნქტის დასაზუსტებლად. სტატია ამ ჟურნალის მეორე ნომერში, ხოლო წერილი მესამე ნომერში გამოქვეყნდა. მადლობას ვუხდი დოქტორ შერარდს იმისათვის, რომ მან ყურადღებით წაიკითხა სტატია, რაც ჩემთვის დიდი პატივია. ვგონებ, მრავალი საკითხი, რომელსაც ის წამოჭრის, კარგად იყო განმარტებული სტატიასა და წერილში, რომლებიც გამოვაქვეყნე. მაინც შევეცდები რამდენიმე კომენტარი დავამატო და ამით ჩემს სტატიაში განხილულ თემას მეტი სიცხადე შევძინო მათთვის მაინც, ვინც მზადაა, გაიგოს, თუ რის თქმას ვცდილობდი. იმედია, ამის შემდეგ ჩემი მხრიდან დისკუსიის გაგრძელება საჭირო აღარ გახდება. დოქტორ შერარდის მიერ წამოჭრილი ძირითადი პუნქტები და ჩემი პასუხები აბზაცებად იქნება ჩამოყალიბებული.

1. არაფრობის მნიშვნელობა

(i) დავიწყებ იმ ფუნდამენტური შეცდომით, რომელსაც დოქტორი შერარდი ჩემს სტატიასთან მიმართებაში უშვებს და, მეტწილად, არგუმენტაციისას კიდეც ეყრდნობა. სადაც მე ვწერ, რომ არაფრობა სამყაროს შექმნის დოგმატში „ონტოლოგიურად აბსოლუტურია“ *(ontologika apolyto)*, დოქტორი შერარდი საკუთარი ინტერპრეტაციით „ონტოლოგიურ აბსოლუტს“ *(ontologiko apolyto)* კითხულობს. განსხვავება ძალიან დიდია.

ჩემს სტატიაში, მე ვწერ, რომ სამყაროს არაფრისაგან შექმნის დოგმატის განმარტებისას არაფრობა უნდა მოვიაზროთ, როგორც „ონტოლოგიურად აბსოლუტური“. დოქტორი შერარდი თავის წერილში ისე წარმომაჩენს, თითქოს მე არაფრობას „ონტოლოგიურ აბსოლუტად“ მივიჩნევდე და ამგვარად მარტივად ასკვნის: „ზიზიულასისათვის არაფრის კონცეფცია ან იდეა გარკვეულ რეალობაზე მიუთითებს. სულ ცოტა, ის გვარწმუნებს, რომ ამას აბსოლუტური ხასიათი აქვს და „ონტოლოგიური აბსოლუტი“, აბსოლუტური „უმყოფობა“ არის“. ამგვარად, ჩემი ტექსტის მცდარი წაკითხვის საფუძველზე დოქტორ შერარდს ისე გამოჰყავს, თითქოს მე ვეთანხმებოდე იმას, რაც ჩემი სტატიის ძირითადი იდეის საპირისპიროა – თითქოს არაფრობა ღმერთის გასწვრივ არსებული რაღაც სხვა რეალობა იყოს. ეს თვალსაზრისი სრულიად ეწინააღმდეგება ჩემი სტატიის ძირითად იდეას.

დოქტორ შერარდს რომ ჩემი სტატია სწორად წაეკითხა („ონტოლოგიურად აბსოლუტური“ და არა „ონტოლოგიური აბსოლუტი“), ის ამ საკითხს ალბათ სხვაგვარად შეხედავდა. როდესაც ვწერ, რომ არაფრობა „ონტოლოგიურად აბსოლუტურია“, ეს იმას ნიშნავს, რომ, ონტოლოგიური თვალსაზრისით (ანუ ონტოლოგიურად), არაფრობა აბსოლუტია ანუ მას აბსოლუტური ურთიერთობა აქვს ყოფიერებასთან; ის არსებული საგანი არ არის. შესაბამისად, რამდენადაც მას ონტოლოგიური შინაარსი არ გააჩნია, არაფრობა ვერ იქნება ღმერთის გასწვრივ არსებული რაიმე რეალობის შემადგენელი – ის არანაირ რეალობას არ შეადგენს არც ერთი მნიშვნელობით; მას ყოფიერება არ გააჩნია (*ouk einai*).

(ii) სავარაუდოდ, ამ არასწორი წაკითხვით გზააბნეული დოქტორი შერარდი შემდგომ დასკვნამდე მიდის: „დოქტორ ზიზიულასისათვის „არაფერს“ სრულიად აღმკვეთი და უარყოფითი ხასიათი აქვს“. მაგრამ სად ვწერ მე ჩემს სტატიაში არაფრობის „აღმკვეთ და უარყოფით“ ხასიათზე? არსად! და ეს იმიტომ, რომ შეუძლებელია ასეთი განცხადება გაეკეთებინა მას, ვინც ჩემსავით ამტკიცებს, რომ არაფერს საერთოდ არანაირი ონტოლოგიური შინაარსი არ გააჩნია. „აღკვეთა“ და „უარყოფა“ მხოლოდ მაშინაა დასაშვები, თუ არსებობს რაღაც, რისგანაც რაღაცის გამოკლება (აღკვეთა) ან უარყოფა შეიძლება. მაგრამ თუ არაფრობა არ წარმოადგენს რეალობას, მაშინ მისი უმყოფობა „ონტოლოგიურად აბსოლუტურია“ და აღმკვეთი ან (ამ მნიშვნელობით) უარმყოფელი ხასიათი ვერ ექნება. ტერმინოლოგია, რომელიც ჩვენ უნდა გამოვიყენოთ, ისეთ ფრაზებს შეიცავს, როგორიცაა „არანაკლულოვანი“, „არააღმკვეთი“ რათა საკუთარ თავს დიონისესეულ კორპუსში დამოწმებული გამოთქმები შევახსენოთ.

(iii) თუმცა, თუ არაფრობა აბსოლუტურად არ წარმოადგენს რაიმე რეალობას, როგორც მე ამას ვამტკიცებ, მაშინ როგორ შეგვიძლია, რაიმე ვთქვათ მის შესახებ? აქ დოქტორი შერარდი უმნიშვნელოვანეს საკითხს წამოჭრის. იგი წერს: „როდესაც ჩვენ რაიმე იდეას ან კონცეფციას ვაყალიბებთ, ის რაღაც რეალობას ან ასახავს, ან არ ასახავს. თუ არანაირ რეალობას არ ასახავს, მაშინ არც კი ღირს მასზე საუბარი“. შესაბამისად, თუ არაფრობა არანაირ რეალობაზე არ მიუთითებს, მაშინ შესაქმის დოგმატის ფორმულირებისას მისი გამოყენება არასწორია და გამოდის, რომ მამებიც ცდებოდნენ, როდესაც მას იყენებდნენ და ჩვენ ეს უნდა დავგმოთ („მაშინ არც კი ღირს მისი წამოჭრა“). სხვა მხრივ, თუ არაფრობა რაიმე ტიპის რეალობაზე მიუთითებს, ჩვენ ის მაინც არ უნდა გამოვიყენოთ, რადგან ასეთ შემთხვევაში, ის ნიშნავს, რომ ღმერთის პარალელურად კიდევ რაღაც რეალობა არსებობს, რაც ღმერთის თავისუფლებას შეზღუდავდა. მაშ, როგორ უნდა მოვიქცეთ?

არ ვიცი, დოქტორ შერარდისათვის რომელი გადაწყვეტა იქნებოდა მისაღები: არაფრობის კონცეფცია შესაქმის მოძღვრებაში საერთოდ არ უნდა გამოვიყენოთ თუ ამ კონცეფციის გამოყენება მის მიერ შემოთავაზებული პრინციპით არის დასაშვები (ყველა კონცეფცია რაღაც რეალობაზე უნდა მიუთითებდეს), რა შემთხვევაშიც ჩვენ ღმერთის თავისუფლებას შევზღუდავდით? დოქტორი შერარდი არ ცდილობს, იმ დილემის გადაწყვეტა შემოგვთავაზოს, რომლის წინაშეც თავად დგას.

რასაკვირველია, თუ ჩვენ იმ პრინციპს დავთანხმდებოდით, რომ „ყველა კონცეფცია რაღაც რეალობას უნდა ასახავდეს“, მაშინ არაფრობის თეორიას თეოლოგიურად საერთოდ ვერ გამოვიყენებდით. თუმცა მას მამები იყენებდნენ და ჩვენ კი დღესაც განვაგრძობთ მის გამოყენებას. და რადგან ვერც მამები და ვერც ჩვენ მას ვერ გამოვიყენებთ, როგორც რაღაც რეალობაზე მიმნიშნებელ კონცეფციას (რადგან ამით მივანიშნებდით, რომ შესაქმემდე ღმერთის მიღმა კიდევ რაღაც რეალობა არსებობდა), აქედან გამომდინარე, პრინციპი, რომელსაც დოქტორი შერარდი გვთავაზობს, რომ ყველა კონცეფცია რაღაც რეალობაზე უნდა მიუთითებდეს, მიუღებელია მამებისთვისაც და დოგმატური თეოლოგი-ისთვისაც.

ეს, რასაკვირველია, უზარმაზარი პრობლემის წინაშე აყენებს ფილოსოფიასაც და თეოლოგიასაც. პრინციპმა, რომლის თანახმადაც ყველა კონცეფცია რაღაც რეალობაზე უნდა მიუთითებდეს, პლატონი იმ დასკვნამდე მიიყვანა, რომ არაფრობასაც კი აქვს რაღაც სახის არსებობა, სხვაგვარად მასზე ვერ ვისაუბრებდით. თუმცა ბიბლიური რწმენა,

რომელიც ამტკიცებს, რომ ღმერთი და მისი თავისუფლება ნებისმიერ ონტოლოგიაში იგულისხმება, ონტოლოგიას ეპისტემოლოგიისაგან ათავისუფლებს. ყოფიერება თავისუფალია და კონცეფციებს სცდება. კონცეფციები ყოფიერებასა და ჭეშმარიტებას არ ზღუდავენ.

კონცეფციებთან, ცოდნასთან მიმართებაში ყოველთვის არსებობს რაღაც აპოფატიკური ელემენტი: ყოფიერების ცოდნა და თვით ყოფიერება სხვადასხვა რამ არის. ეპისტემოლოგია ონტოლოგიასთან არის დაკავშირებული მაგრამ მისი იდენტური არ არის.

ეს ყველაფერი მიანიშნებს ახალ ონტოლოგიაზე, რომლისთვისაც თავისუფლების საკითხი უმთავრესია. ამდენად ფართო თემას ამ წერილში ვერ განვიხილავთ. კერძოდ, არაფრობასთან მიმართებაში, ვიმეორებ: თუ აუცილებელია, ყველა კონცეფცია რაღაც რეალობასთან იყოს იდენტიფიცირებული, გამოდის, რომ მამები ცდებოდნენ, როდესაც „არაფრიდან“ შექმნაზე საუბრობდნენ. ისინი ამ სიტყვას იყენებდნენ, რადგან მათთვის არაფრობის კონცეფცია მხოლოდ რაღაც ისეთს თუ გამოხატავდა, რაც არ არსებობდა. წარმართი თანამედროვეებისაგან განსხვავებით, რომელთაც სწამდათ, რომ არსებობა მოცემულობა და, შესაბამისად, გარდაუვალი რეალობა იყო, მათ სჯეროდათ, რომ არსებობა და რეალობა თავისუფლების შედეგია. თუმცა ეს აზრი გაუგებარი იქნებოდა, რომ არ არსებობდეს ისეთი კონცეფცია, როგორიცაა არაფრობა, რომელიც არც გულისხმობს ამას და არც მიუთითებს რაიმე აბსოლუტურად არსებულ რეალობაზე. სხვა შემთხვევაში, რეალობა იქნებოდა რაღაც ისეთი, რაც ღმერთის თავისუფლებასაც კი შეზღუდავდა, როგორც, ცხადია, პლატონიზმში ხდება. ამგვარად, ეს განხილვა ჩემი სტატიის მთავარ არგუმენტს უბრუნდება: ვიღებთ თუ არა სამყაროს ისე, როგორც თავისუფლების საჩუქარს და გვესმის თუ არა სიტყვა „თავისუფალი“ აბსოლუტური მნიშვნელობით? თუ პასუხი დადებითია, მაშინ არაფრობა სიტყვაა, რომლის გამოყენებაც ღირს, მიუხედავად იმისა, რომ ის არანაირ რეალობაზე არ მიუთითებს.

2. ღმერთი, როგორც შემოქმედი იძულებით

დოქტორი შერარდი, როდესაც მეორე დაკვირვებას გამოთქვამს, სამყაროს ღმერთის ნებისაგან დამოუკიდებლად არსებობის საკითხს წამოჭრის. იგი საეჭვოდ მიიჩნევს ჩემს შეხედულებას, რომ სამყარო არსებობს, რადგან ღმერთს „ნებავს, მის გარდა რამე სხვაც არსებობდეს“, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სამყარო მხოლოდ ღმერთის ნების გამო

არსებობს. ამასთან დაკავშირებით, დოქტორი შერარდი სამ კონტრარგუმენტს აყალიბებს:

(i) ის თვლის, რომ ჩემი პოზიცია „ანთროპომორფულია“, რადგან სხვაგვარად როგორ მეცოდინებოდა, „ღმერთს რა სურს და არ სურს“. თუმცა ის ფაქტი, რომ ღმერთს სამყაროს არსებობა ნებავს, არაფერზეა დამოკიდებული, გარდა იმ სიყვარულისმიერი ურთიერთობისა, რომლითაც ღმერთი სამყაროს თავისუფლად ქმნის ქრისტეში. ქრისტეს რომ არ ეარსება, მაშინ არ გვეცოდინებოდა, სამყაროს არსებობასა ან არარსებობასთან დაკავშირებით ღმერთს რა სურს და რა არ სურს. სწორედ ეს გამორიცხავს ანთროპომორფიზმს, რადგან ჩვენი ცოდნა დამოკიდებულია ღმერთის თავისუფალ აქტზე, რომელიც მის სურვილებს გვიცხადებს.

(ii) „თუ ღმერთს, რასაკვირველია, ნებავს ზიარება, საკუთარი თავის გარდა, რაიმე სხვასთან – როგორც მე ვამბობ, – და ეს „რაღაც“ სამყაროა, მაშინ სამყარო საჭიროების გამო უნდა არსებობდეს“. ეს კი ასეა იმიტომ, რომ დოქტორ შერარდის მტკიცებით, შეუძლებელია, ღმერთს ხან უნდოდეს რაღაც და ხან არ უნდოდეს. ამ არგუმენტიდან მხოლოდ ერთი დასკვნა გამომდინარეობს: ვინაიდან ღმერთის ნება ურყევია და მარადიული, შესაბამისად, ის მისთვის საჭიროა. მაგრამ ეს ის დასკვნა არ არის, რომელსაც მე ვეთანხმები. არიანელობის საფრთხის გამო, წმ. ათანასე დიდმა პატრისტიკულ აზროვნებაში განმარტა, რომ ღმერთის „ბუნება“ ერთია და „ნება“ მეორე. ღმერთის ნება, რომელსაც სამყაროს არსებობა ემორჩილება (და არა ბუნება, რომელზეც დამოკიდებულია ძის არსებობა – იხ. „ჰომოუსიოსი“), მიუხედავად იმისა, რომ ურყევია, ბუნებისაგან იმით განსხვავდება, რომ ის შეიძლებოდა სულაც არ ყოფილიყო და ამით ღმერთის არსებაში არაფერი შეიცვლებოდა. ეს იგივეა, ვთქვათ, რომ ღმერთს რომ არასოდეს მოესურვებინა სამყაროს არსებობა, ის მაინც ღმერთი იქნებოდა. სამყაროს არსებობა არ შეადგენს ღმერთის არსებობისათვის საჭირო წინაპირობას, თუმცა ძის არსებობა განსაზღვრავს ღმერთის არსებობის ფორმას. ეს ნიუანსური სხვაობა (ძე – როგორც მამის არსებობის მოდუსი, სამყარო – არა როგორც მისი არსებობის მოდუსი) ქმნის ნებისა (თუნდაც ურყევისა და შეუქცევადის) და ბუნების განსხვავებას.

(iii) „რანაირი ღმერთი იქნებოდა ქრისტიანთა ღმერთი, მას რომ თავისი შემოქმედებითი ძალა არ გამოევლინა? შესაძლებელია, რომ ღმერთს ჰქონოდა შემოქმედებითი ძალა, რომელიც არ გამოუვლენია, თუმცა ის მაინც განაგრძობს ღმერთად ყოფნას“. დოქტორ შერარდის ეს

სიტყვები ცალსახად მოგვაგონებს ორიგენეს სიტყვებს (*De Princ.* 1.4.3). ამას შეიძლება კონტრშეკითხვით ვუპასუხოთ: „რანაირი ღმერთი იქნებოდა ქრისტიანთა ღმერთი, მას რომ არ შეძლებოდა, შემოქმედი არ ყოფილიყო?“ ვინაიდან ღმერთი, რომელსაც არ შეუძლია, რომ შემოქმედი არ იყოს, თავისი არსებობის წინაპირობად თავისივე ქმნილებას მოიაზრებს. თუ ის ღმერთად ყოფნას წყვეტს იმიტომ, რომ არ ქმნის, მაშინ ქმნილება მის არსებობას ზღუდავს. მაშ, სად არის მისი თავისუფლება, რასაც დოქტორი შერარდი სხვაგან (იხ. ზემოთ) გულმოდგინედ წარმოაჩენს? მართლაც არ მესმის, როგორ შეიძლება შევათანხმოთ მოსაზრება, რომ ღმერთი აბსოლუტურად თავისუფალია, იმ აზრთან, რომ ღმერთს არ შეუძლია, შემოქმედი არ იყოს.

3. „ბუნების“ კონცეფციის მცდარი გაგება

(i) თავისი წერილის მესამე პუნქტში დოქტორი შერარდი უმნიშვნელოვანეს პრობლემას წამოჭრის. ბევრ ჩვენს თეოლოგს რომ ტერმინი „ბუნება“ იმ მნიშვნელობით არ გამოეყენებინა, რომელიც ძველ ბერძნულ ენაში დამკვიდრებული შინაარსისაგან განსხვავდება, ეს პრობლემა არც იარსებებდა, რადგან თეოლოგიურ დისკურსში ტერმინი „ბუნება“ ძველბერძნულ ენაში დამკვიდრებული მნიშვნელობით გამოიყენებოდა.

როგორ უნდა უყვარდეს ადამიანს ღმერთი, – კითხულობს დოქტორი შერარდი, – თუ მას „თავის ბუნებაში“ სიყვარულის ძალა არ გააჩნია? დოქტორ შერარდს სურს, რომ ეს ქმნილი ძალა კი არ იყოს (რადგან წერს: „ადამიანი, რომელსაც საიდანღაც თავის ამოთრევა უნდა, მხოლოდ საკუთარი ფეხსაცმლის ზონარზე მოჭიდებით ამას ვერ შეძლებს“), არამედ არქმნილი.

სწორედ ამ კონტექსტში ხდება ამ ტერმინის შინაარსობრივი დამახინჯება. იმის თქმა, რომ არქმნილის თვისებები შეიძლება ქმნილის *„ბუნების“* ნაწილი გახდეს, მეტად წინააღმდეგობრივი განაცხადი იქნებოდა. ტერმინი „ბუნება“ ანტიკურ ბერძნულ აზროვნებაშიც და პატრისტიკაშიც ყოველთვის აღნიშნავს საზღვარს, რომელიც ერთ საგანს მეორისაგან ყოფს, ზუსტად ისე, როგორც ჰეროდოტესთან ნიანგის „ბუნება“ ერთია, ხოლო სპილოსი – სხვა. ღვთაებრივ ბუნებას აქვს თვისებები, რომლებიც, ერთი მხრივ, შეიძლება ქმნილებებს მიენიჭოს, მაგრამ, მეორე მხრივ, ქმნილებათა *ბუნების* ნაწილი ვერ გახდება. ღვთაებრივი ბუნების ბუნებრივი თვისებები, მაგალითად,

ქრისტოლოგიაში, ვერასდროს გახდება კაცობრივი ბუნების *ბუნებრივი* თვისებები, რადგან მაშინ ბუნებათა შორის განსხვავება გაქრებოდა. ჩვეულებრივ, როდესაც ადამიანები ამბობენ, რომ ღმერთმა შექმნის დროს ქმნილების „ბუნებაში“ არქმნილი უნარები ჩადო, მათ ან „ბუნების“ მნიშვნელობა არ იციან, ან არ ესმით, რომ ეს ორ ბუნების „აღრევაა“. ქრისტოლოგიაშიც კი ქმნილისა და არქმნილის ბუნებები (შექმნაზე რომ აღარაფერი ვთქვათ) „შეურევნელად“ ერთიანდება, რაც იმას ნიშნავს, რომ ერთი ბუნების თვისებები ვერასდროს გახდებიან მეორის *ბუნებრივი* თვისებები. შესაბამისად, ვერ ვიტყვით, რომ ღვთაებრივი (არქმნილი) უნარები ქმნილებათა *ბუნებისათვის* მინიჭებულია.

მაშინ როგორ შეგვიძლია ქრისტოლოგიაში ქმნილისა და არქმნილის გაერთიანება? სწორი პასუხია: *პირის მეშვეობით* („ჰიპოსტასით“ ან „ჰიპოსტასურად“). წმ. კირილე ალექსანდრიელმა დიდი შრომა გასწია, რათა ეს წარმოეჩინა და მისი პოზიცია დასავლეთში ბოლომდე მაინც ვერ იქნა გაგებული (ამით აიხსნება ქალკედონის ოპონენტთა ეჭვებიც საეკლესიო კრების მიერ მოცემული განსაზღვრებისა და პაპის – ლეო I-ის ეპისტოლეს გარშემო). ბუნებათა თვისებების გაცვლა-გამოცვლა იმ პირის მეშვეობით ხდება, რომელსაც სიტყვას ვუწოდებთ. ეს არის ფაქტი, რომელიც ბუნებებს საშუალებას აძლევს, რომ შეურევნელნი დარჩნენ. დასკვნა: ქმნილი არქმნილის თვისებებს იძენს არა როგორც მისი ბუნების ნაწილს, არამედ როგორც ნაწილი ურთიერთობას, რომელსაც პირი მიერაა შექმნილი. თუმცა პირი ბუნებისაგან სრულიად განსხვავებულ კატეგორიას განეკუთვნება – ის თავისუფლების სფეროს კუთვნილებაა და არავითარ შემთხვევაში არ არის ბუნებრივი კატეგორია ან ბუნების ნაწილი. ამგვარად და მხოლოდ და მხოლოდ ამგვარად შეგვიძლია, გვქონდეს ორი ბუნება ერთ პირში, ერთსა და იმავე არსებაში (კერძოდ, ქრისტეში). სხვაგვარად, პირები რომ ბუნებაზე ყოფილიყო დაფუძნებული, მაშინ გვეყოლებოდა ორი პირი, რადგან ორი ბუნება გვაქვს. შესაბამისად, როდესაც დოქტორი შერარდი ლაპარაკობს სიყვარულზე, რომლითაც ადამიანებს ღმერთი უყვართ, ის ერთდროულად არქმნილისა და ქმნილთა *ბუნების* ნაწილი ვერ იქნება.

(ii) სიყვარული, რომლითაც ადამიანებს ღმერთი უყვართ, არქმნილია, როგორც დოქტორი შერარდი ამბობს, მაგრამ სწორედ ამის გამო, ის მათი ბუნების ნაწილი არ არის და ეს უკვე აღვნიშნე („ჩვენ კი არ შევიყვარეთ ღმერთი, არამედ მან შეგვიყვარა ჩვენ“, 1 იოანე 4.10). და ადამიანებს, როგორც ბუნებებს, რა თქმა უნდა, შეუძლიათ სიყვარული, მაგრამ ეს სიყვარული ყოველთვის რაღაც საჭიროებასთან იქნება

გადაჯაჭვული (ბიოლოგიურ, მორალურ, სიკეთისადმი ესთეტიკურ მიზიდულობასთან). ბუნებას იმთავითვე თან სდევს საჭიროება და ამის გამო, თუმცა ძირეულად კეთილია, თავისუფალი მაინც არ არის. მას არ შეუძლია, არსებობის მოცემულობას გასცდეს და თავისივე ძალებით საკუთარ თავზე ამაღლდეს. ის, თუ როგორ გარდაიქმნება ჭეშმარიტად არქმნილი (ანუ თავისუფალი) სიყვარული ადამიანთა ანუ ქმნილებათა სიყვარულად, იმით კი არ უნდა აიხსნას, რომ ის მათი ანუ ქმნილებათა ბუნების ნაწილი ხდება (ეს ქმნილ და არქმნილ ბუნებათა შორის განსხვავებას მოსპობდა), არამედ ღმერთთან ურთიერთობაში შესვლით, მამასა და ძეს შორის ურთიერთობაში ჰიპოსტასირებით. ეს განხორციელებულია ღმერთის ძის ჰიპოსტას-პირით, რომელსაც განკაცებითა და შემდგომ სულიწმიდაში ნათლისღებით ადამიანები თავისუფლად შემოჰყავს ამ ურთიერთობაში და ამით მათ სძენს ახალ იდენტობას, განსხვავებულს იმისაგან, რომელიც მათ დაბადებისას ბუნებამ უბოძა. მაშასადამე, ღმერთის სიყვარული ნებისმიერი ადამიანისათვის ურთიერთობის (პიროვნულობის) საკითხია და არა ბუნებისა. ღმერთის სიყვარულიც კი არ გადმოიღვრება ისე, როგორც გადავსებული თასიდან, როგორც ამას პლატონი ხედავდა. ეს შეხედულება კაბადოკიელმა მამებმა24 (პლატონზე აშკარა მითითებით) ევნომიელობის საფრთხის საწინააღმდეგოდ დაგმეს. ამგვარად, ღმერთს ჩვენი (ან მისი) ბუნების მეოხებით კი არ ვუყვარვართ,25 არამედ პირის (ქრისტესი) და მხოლოდ ასე – ამ პირის მეოხებით – შეგვიძლია, რომ ის გვიყვარდეს. თუ ვინმე იტყვის, რომ პიროვნულობას თავისი ბუნება აქვს და, შესაბამისად, ღმერთის სიყვარული ადამიანის ბუნებრივი თვისება ხდება, მას არა მარტო მხედველობიდან რჩება ბუნებასა და პირს შორის განსხვავება, არამედ ერთმანეთში ერევა თვით ბუნებებიც, რომელთა თვისებები ბუნებრივად არიან შეურევნელნი და მათი გაერთიანება მხოლოდ ჰიპოსტასურად (პიროვნულად) შეიძლება *communicatio idiomatum*-ში. თუკი შესაძლებელი იქნებოდა, რომ არქმნილი თვისებები ქმნილის ბუნებისმიერ თვისებებად გადაქცეულიყო (და განსაკუთრებით, როგორც ზოგიერთი

[24] St Gregory Naz., *Or. theol* III.2.

[25] ფაქტი, რომ სიყვარული სამების სამივე პირისათვის საერთო თვისებაა, არ ეწინააღმდეგება იმ ჭეშმარიტებას, რომ ღმერთის ბუნების ყველა თვისება ან „ენერგია“ მხოლოდ *ჰიპოსტასურად* ანუ პიროვნულად არსებობს და მოქმედებს. ეს ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, კერძოდ, წმ. გრიგოლ პალამასთან დაკავშირებით, რომელიც საპირისპიროდ იმისა, როგორც ჩვეულებრივ წარმოადგენენ, დაჟინებით მიუთითებს ღვთაებრივი ენერგიების *ჰიპოსტასირებულ* ხასიათზე; იხ. S. Yagazoglou, *Communion ofTheosis,* 2001 (ბერძნულ ენაზე), pp. 155ff.

ამბობს, შესაქმეში), მაშინ ქრისტეს პიროვნება არ დაგვჭირდებოდა. თუმცა ამას, დოქტორი შერარდის წერილიდან გამომდინარე, დასკვნით თემამდე მივყავართ.

4. სულის უკვდავების თემა

წერილის ბოლო ნაწილში დოქტორი შერარდი ჩემი სტატიის კვლავაც ერთობ იდიოსინკრაზიულ ინტერპრეტაციას აკეთებს. ის ამბობს, თითქოს მე ვამტკიცებდე, რომ „სულის უკვდავების იდეა შეცდომაა, რადგან სული არის არა უკვდავი, არამედ ქმნილია და ყველაფერი, რაც ქმნილია, სიკვდილს ექვემდებარება“. ამგვარად, იგი ასკვნის, რომ თითქოს, ჩემი აზრით, „ღმერთს არ შეუძლია, შექმნას რაღაც, რაც უკვდავია“. თუმცა მე ჩემს სტატიასა თუ წერილში არსად ვამბობ, რომ სული არ არის ან არ შეიძლება იყოს უკვდავი. ცხადია, მკითხველს მოზღვავებული წარმოსახვა დასჭირდება იმისათვის, რომ ჩემს ნაწერში მოკვდავი სულის იდეა იპოვოს. მე ამ ტექსტებში სრულიად სხვა რამეს ვამბობ და ვწუხვარ, რომ ჩემი სტატიის შესახებ დასკვნები მის მთავარ იდეას კი არ ეფუძნება, არამედ იმ აზრებს, რომლებსაც მე საერთოდ არ გამოვთქვამ. ამიტომ დოქტორ შერარდს მადლობას ვუხდი იმისათვის, რომ საშუალება მომცა, შემდგომი საკითხები ერთხელ და სამუდამოდ განმემარტა.

(i) სულის უკვდავების იდეა, თუმცაღა ქრისტიანული წარმოშობისა არ არის, ჩვენი საეკლესიო ტრადიციის ნაწილად იქცა და ლიტურგიკულ ჰიმნოგრაფიაზეც კი მოახდინა გავლენა. ამ აზრს საეკლესიო ღვთისმსახურებიდან განდგომის გარეშე ვერავინ უარყოფს.

(ii) მათთვის, ვისაც პირველი ასწლეულების ეკლესიის ისტორია უსწავლია, ცხადზე ცხადია, რომ ეკლესიას პლატონის ეს იდეა უსიტყვოდ და უპირობოდ არ მიუღია. ეს პირობები სხვებთან ერთად სამ ძირითად თეზისს მოიცავს. პირველი გულისხმობს, რომ სულები ქმნილია და არა მარადიული. მეორე წინაპირობა ითვალისწინებს, რომ სული არავითარ შემთხვევაში არ უნდა გაიგივდეს ადამიანთან. მესამე – და უმთავრესი – მოთხოვნა ისაა, რომ პიროვნების უკვდავება ეფუძნება არა სულის უკვდავებას, არამედ ქრისტეს აღდგომასა და სხეულის მომავალ აღდგომას. ამ სამი მოთხოვნიდან პირველი დისკუსიას არ საჭიროებს. სულის მარადიული წინარეარსებობის იდეა, რომელსაც ორიგენეც კი იზიარებდა, მეხუთე საეკლესიო კრებამ (კონსტანტინოპოლი, 553 წ.) ოფიციალურად დაგმო. თუმცაღა დანარჩენი ორი განაცხადი ჩემს

სტატიასთან უშუალო კავშირშია და ამის გამო, შევეცდები ისინი ორ პუნქტად ჩამოვაყალიბო.

(iii) *ადამიანის სული თავისი არსით ადამიანი არ არის*. სული ერთია და ადამიანი სხვა რამ არის. წმინდა მამებს, აპოლოგეტებიდან და ირინეოსიდან მოყოლებული, ათანასესა და მაქსიმეს ჩათვლით, სჯეროდათ, რომ სული ადამიანის ნაწილია, მაგრამ თავად ის არ არის ადამიანი, რომელიც, თავის მხრივ, ფსიქოსომატური არსებაა. თუკი ამ საკითხს სერიოზულად მივუდგებით, აღმოვაჩინეთ, რომ ადამიანის უკვდავებაზე მსჯელობისას მისი მნიშვნელობა უსაზღვროდ დიდია. ჩემს სტატიაში ვამტკიცებდი, რომ სულის უკვდავების იდეა ის საფუძველი არ არის, რომელსაც შეიძლება ეყრდნობოდეს მოსაზრება ადამიანის უკვდავებაზე – არა იმიტომ, რომ სული უკვდავი არ არის, არამედ იმიტომ, რომ სული ადამიანი არ არის. იმისათვის, რომ ადამიანის კონცეფციამ იარსებოს, სხეულიც საჭიროა, მაგრამ სხეული სიკვდილით იხრწნება. ამიტომ წმ. ათანასე დიდის ტექსტებში, რომლებსაც ჩემს სტატიაში ვიმოწმებდი, სიკვდილი აშკარად – უაღრესად აშკარად, იმ ზომამდე, რომ ვიღაცას კიდეც შეაძრწუნებდა, რა თქმა უნდა, წმინდა მამათა და არა ჩემი სიტყვები – მოიაზრებოდა შესაქმისწინა „უმყოფობად“, თუმცა იგივე მამა სხვა ადგილას ეთანხმება მოსაზრებას სულის უკვდავებაზე. ვინაიდან ჩვენ სულისა და ადამიანის გაიგივებას მივეჩვიეთ, კარგად არ გვესმის, თუ რატომ არ არის წინააღმდეგობა წმ. ათანასეს ნააზრევში. ათანასეს ადამიანის უკვდავება აინტერესებს და არა მარტო სულისა. ხოლო სიკვდილში ის ხედავს იმ არსების ხრწნილებას, რომელსაც ადამიანი ჰქვია (იხ. იუსტინე მოწამის სიტყვები: „ეს ჰარმონია რომ დაირღვევა, სული სხეულს ტოვებს და *ადამიანი აღარ არსებობს“, Dial.* 6). ამიტომ, თუმცა ათანასე იზიარებს სულის უკვდავების იდეას, მისთვის ეს სიკვდილის პრობლემის გადასაწყვეტად საკმარისი არ არის. თუკი ადამიანის კონცეფცია არსებობს, ის ადამიანის სხეულსაც უნდა მოიცავდეს. ამიტომ ათანასე პრობლემის მოგვარებას ეძებს არა სულის უკვდავებაში, არამედ სხვა სფეროებში, კერძოდ კი, ლოგოსის განკაცებასა და აღდგომაში, რადგან ადამიანის სხეულს მათგან ორივე ითვალისწინებს. მხოლოდ გონებაუკულმართს შეუძლია *De Incarnatione* წაიკითხოს და ვერ შენიშნოს, რომ თუმც ამ ნაშრომის თემა სიკვდილი და მისგან ხსნა არის, სულის უკვდავების იდეა, როგორც სიკვდილის პრობლემაზე პასუხი, არსადაა ნახსენები. საუბარია მხოლოდ ინკარნაციასა და ლოგოსის განკაცებაზე.

აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია, სწორედ ის დავასკვნათ, რასაც ჩემს სტატიაში დაბეჯითებით ვამტკიცებ. სულის უკვდავების იდეას არც

წმ. ათანასე უარყოფს და არც რომელიმე ჩემი ნაშრომი. უარყოფილია ის, რომ რადგან სული უკვდავია, სიკვდილის პრობლემა, როგორც ადამიანის მოსპობის საფრთხე, მოგვარებულია. ბუნებრივია, ეს ასე იქნებოდა, სული რომ ადამიანთან ყოფილიყო გაიგივებული. ეს პლატონისტური ხედვაა, რომელიც სხეულს ადამიანის იდენტობის არსებით შემადგენელ ელემენტად არ მიიჩნევდა. ეს შეხედულება, სამწუხაროდ, ასევე გაბატონებული იყო ქრისტიანთა შორის, რომლებიც, ასე თუ ის, მიდრეკილნი იყვნენ, გაეიგივებინათ ადამიანი და სული. თუმცა, ეს რომ მიღებული თვალსაზრისი ყოფილიყო: (ა) სხეულის აღდგომის მოლოდინის საჭიროება გაქრებოდა (თუკი არსისეული „მე“ სულშია, სული კი უკვდავია, რატომღა უნდა ვიყოთ სხეულებრივი აღდგომის მოლოდინში? მხოლოდ იმიტომ, რომ ადამიანის არსებობა გაუმჯობესდეს თუ იმისათვის, რომ ადამიანის ონტოლოგიური რეალობის კონცეფციამ იარსებოს?); (ბ) თავად ქრისტე, მისი ინკარნაციაც და აღდგომაც ზედმეტობად იქცეოდა (თუკი სულის უკვდავება ჩვენი უკვდავების გარანტიას იძლევა, ვეღარაფერს ვხედავ პრინციპულს – ადამიანის არსებობისათვის სასიცოცხლოდ აუცილებელს – იმაში, რასაც ქრისტე გვთავაზობს). აი, რისი წარმოჩენა მინდოდა ჩემი სტატიით – ვცდილობდი, მკითხველი დამერწმუნებინა, რომ უკვდავების იმედი არა სულის ბუნებრივ თვისებებზე, არამედ პიროვნებაზე, ქრისტესა და მის აღდგომაზე დაემყარებინა. რჩება კი აქ ადგილი გაუგებრობისათვის?

(iv) თუმცა ამ შეხედულებას უფრო ღრმა მიზეზებიც მოეძებნება. სულის უკვდავება სიკვდილის პრობლემის გადაწყვეტას ვერ გვთავაზობს არა მარტო იმიტომ, რომ ადამიანი, მთელი სისრულითა და რეალობით, უსხეულოდ არ არსებობს, არამედ იმიტომაც, რომ სულის უკვდავება *ბუნებრივ* უკვდავებაა და, შესაბამისად, ის, რაც ადამიანს *ესაჭიროება*. სულის უკვდავების გამო, დაწყევლილებიც კი მარადიულად არსებობენ, მაგრამ მათი არსებობა ერთგვარი „სიკვდილია“ სწორედ იმიტომ, რომ ბუნებრივი და გარდაუვალია. ჯოჯოხეთი მიცვალებულთა საუფლოა სწორედ იმიტომ, რომ იქ გამქრალია პირადი იდენტობა, რომელსაც იძლევა პიროვნულობა, დადებითი ურთიერთობა ღმერთთან და ის, რომ ჩვენი არსებობა, როგორც ღმერთისმიერი, აღიარებულია. „არ გიცნობთ თქვენ“ (მათე 25.12) – ეს სულ სხვა გარემოებაა და არა უბრალოდ დასჯილი ბავშვების მდგომარეობა, რომლებიც ცუდი ქცევისათვის საზღაურს იხდიან. სიტყვებს, რომლებითაც წმინდა წერილი და მამები წარწყმედილთ აღწერენ, არა მხოლოდ ემოციური (მწუხარება, კვნესა, კბილთა ღრჭენა და ა.შ.) დატვირთვა აქვს, არამედ ონტოლოგიური

მნიშვნელობაც (წარწყმედა, განადგურება, ხრწნილება და ა.შ.). აი, რატომ არის, რომ ეკლესია ღმერთს ეპისკოპოსთა მეოხებით ევედრება: „ნუ მისცემ ქმნულსა შენსა შთანთქმად წარწყმედასა“.[26] „წარწყმედა“, „განადგურება“ და ა.შ. ბიბლიური ტერმინებია (იხ. მათე 7.13; რომ. 9.2; ფილ. 1.28; 3.19; 1 ტიმ. 6.9; 2 ტიმ. 1.10; 2 პეტრე 2.1 და სხვ.). ეს ონტოლოგიური ტერმინებია და არა მეტაფორები, როგორც მათ მქადაგებლები ხშირად განმარტავენ. ისინი მიუთითებენ პიროვნულ იდენტობაზე, რომელიც ღმერთისაგან „ძეშია“ მინიჭებული. აღსანიშნავია, რომ ეკლესია მიცვალებულთა მსახურებებში მრავალგზის ლოცულობს იმისათვის, რომ მათი ხსენება საუკუნო იყოს. რატომ არის ასე? იმიტომ, რომ პიროვნებისათვის ღმერთის მეხსიერებაში ყოფნა მისი არსებობის ტოლფასია: ღმერთს თუ ვავიწყდებით, თუ ის გვეუბნება – „არ გიცნობთ თქვენ“, ჩვენ დავიწყებასა და არარსებობაში ვვარდებით. ადამიანს ჰიპოსტასურ რეალობას ანიჭებს ურთიერთობა და არა თვით ბუნება (უნდა აღინიშნოს, რამდენად ონტოლოგიური ანუ ჰიპოსტასურია ურთიერთობა პიროვნულობის შემთხვევაში). სწორედ ეს აქცევს კაცობრივ ბუნებას კონკრეტულ რეალობად („აჰიპოსტასებს“ მას) და ასევეა თვით ღმერთის ბუნებასთან მიმართებაშიც, რომელიც ტრინიტარული ურთიერთობის გარეშე არსებობასა და ჰიპოსტასს მოკლებული იქნებოდა. სწორედ ეს დატვირთვა აქვს, როდესაც ეკლესიაში სულებს *სახელებად* მოიხსენიებენ, სხვაგვარად რომ ვთქვათ – როგორც იდენტობებს, რომლებიც მინიჭებული აქვთ ურთიერთობის კონტექსტში (სადაც ურთიერთობა არ არის, არც სახელები არსებობს). სახელდება ხდება არა ბუნების დონეზე (ბიოლოგიური დაბადებისას), არამედ ნათლობაში, მამაშვილურ (შვილად მიღების) ურთიერთობაში, რომელიც თავისუფლებაში ყალიბდება.

ამგვარად, მივედით ფრაზამდე, რომელიც ეკლესიის მსახურებაში ხშირად გამოიყენება. ბევრს სულის ცხონება, როგორც საუკუნო სატანჯველის აცილება, ისე ესმის და არა ონტოლოგიურად. იმის გამო, რომ ჩვენ პიროვნული ონტოლოგიის შეგრძნება დაკარგული გვაქვს, არ გვესმის, რომ პიროვნული ურთიერთობა, სიყვარული მხოლოდ კი არ გვაბედნიერებს ან უბრალოდ უკეთეს ადამიანებად კი არ გვაქცევს, არამედ ჩვენს არსებას ყოფიერებასა და არსებობას ანიჭებს. თუმცა სულისათვის, რომელიც თავისი არსით უკვდავია, სასიცოცხლოდ აუცილებელია ურთიერთობაში, პიროვნებაში ჰიპოსტასირება, რათა შეიძინოს მარადიული იდენტობა, განსხვავებული იმისაგან, რაც

[26] ეპისკოპოსის ლოცვა მიცვალებულთათვის მართლმადიდებელი ეკლესიის „ლოცვანში“ („ეუქოლოგიონი“).

უბრალოდ ყოფნით უკვე აქვს. ეს იდენტობა ღმერთის მიერ გვენიჭება იმ ურთიერთობის კონტექსტში, რომელსაც პიროვნება თავისუფლად (ე.ი. თავისუფლების, როგორც სიყვარულის, აღსრულებით და ასევე პირიქით) მოიხვეჭს ეკლესიის წიაღში – იქ, სადაც თავისუფლებისა და სიყვარულის ადგილია. შესაბამისად, სულის ბუნებრივი უკვდავება მას არაფერს არგებს. თუკი ახლა უკვე პიროვნულობის – და არა ბუნების – დონეზე ახალი იდენტობის მოპოვებით არ „ცხონდება“, ის ღმერთის მეხსიერებიდან გაქრება, „არ გიცნობთ თქვენ“ – ამ მდგომარეობაში აღმოჩნდება და, მიუხედავად ბუნებრივი უკვდავებისა, ამ მიზეზით, ღმერთის თვალსაწიერში აღარ იარსებებს. ეს არის ე.წ. „სულიერი სიკვდილი“, რომელსაც ასე იმიტომ ეწოდა, რომ ნიშნავს ღმერთის მეხსიერებიდან ამოშლას, მარადიულ არსისმიერ ანონიმურობას, „იდენტობას“, ოღონდ არა ჰიპოსტასური ურთიერთობიდან გამომავალს, არამედ ბუნებრივს. როგორც წმ. ირინეოსი ამბობს, „ღმერთისგან დაშორება არის სიკვდილი“.[27]

(v) აი, როგორ შეგვიძლია შევიმეცნოთ ქრისტე, მხსნელი თვით ანგელოზებისა, რომლებსაც თავის წერილში დოქტორი შერარდიც ახსენებს. ანგელოზები ბუნებით უკვდავნი არიან (თუმცაღა არ არიან სრულებით უსხეულონი).[28] ბუნებისდა შესატყვისად, ისინი მარადიულად ცხოვრობენ. შესაბამისად, ვინმეს შეიძლება ეთქვა, რომ ონტოლოგიურად მათ ქრისტე არ სჭირდებათ. თუმცა, იმ ფაქტის გარდა, რომ სრულიად უსხეულონი ისინიც კი არ არიან (ამ შემთხვევაში, ეს აქტუალური არც არის, რადგან ქრისტეს სხეული მხოლოდ და მხოლოდ კაცობრივია და არა ანგელოზებრივი), რაც მათ უკვდავებადაა მიჩნეული, სინამდვილეში, მათი პიროვნული უკვდავებაა და არა ბუნებრივი. თუკი მათ არ სწადიათ თავისუფლად, ადამიანთა მსგავსად, მონაწილენი იყვნენ ურთიერთობისა, რომელსაც ქრისტე, როგორც პიროვნება, ქმნილსა და არქმნილს შორის წარმოქმნის, ბუნებრივი უკვდავება მათთვის უმაქნისი იქნება – ისინიც გარდაცვლილთა ადგილის უსახელობაში შთაინთქმებიან. ქრისტე (ანგელოზთა ჩათვლით) მთელი სამყაროს მხსნელია[29] და ეს იმიტომ, რომ ყოველი ქმნილისათვის მარადიული არსებობა თავისუფალ, მოსიყვარულე ღმერთთან ურთიერთობის საკითხია და ეს ნაბოძებია – გაჰიპოსტასებულია – მხოლოდ ქრისტეს მიერ არა ბუნებრივი,

[27] Irenaeus, *Adv. Haer.* V.27.2.

[28] John Damascene, *De Fide Orth.* 2.3.

[29] იხ. Cf. Ignatius of Antioch, *Smyrn.* 6.1: „თუ ისინი [ანგელოზები] ქრისტეს სისხლს არ ირწმუნებენ, მათაც მოელით განკითხვა [κρίσις]“.

გარდაუვალი უკვდავებით, არამედ ეკლესიის წიაღში თავისუფალი ურთიერთობის მეოხებით, რომლის მონაწილენი ანგელოზებიც არიან.

ამგვარად, ანგელოზთათვის, კაცთათვის და ყველა სამყაროსათვის, რომელიც კი არსებობს (როგორც აწ გარდაცვლილი მამა იუსტინ პოპოვიჩი ამბობდა), ბუნება, რაგინდ სახის უკვდავება ჰქონდეს, ვერ შეიძენს რეალობას (ჰიპოსტასს), ვიდრე არ მიაგნებს საკუთარ რეალობას (არ იქნება ჰიპოსტასირებული) მამის, ძისა და სულიწმიდის ურთიერთობაში. რაც შეეხება იმას, თუ როგორ და რატომ ხდება, რომ ბუნებისათვის თვითმყოფადობა შეუძლებელია და მას მხოლოდ ურთიერთობა-პიროვნებად ყოფნა ძალუძს, ამისი გაგება გაგვიჭირდება, თუ არ მივიღებთ იმას, რომ ურთიერთობა (=თავისუფლება და სიყვარული) არსებებს, ჰიპოსტასებს არაფრიდანაც კი ქმნის. შესაბამისად, ჩვენ უეჭველად გვჭირდება სიყვარულის, როგორც თავისუფლების და არა როგორც ბუნების, ონტოლოგია.

5. დისკუსიის ეპილოგი

ნება მიბოძეთ, ჩემი სტატიის გამო გამართული დისკუსიის დასრულებამდე რამდენიმე ზოგადი მოსაზრება გამოვთქვა. რატომ დასჭირდა ზემოთ მოყვანილ ყველა არგუმენტს ამდენი დაზუსტება და კომენტარი? მხოლოდ იმიტომ, რომ საკმარისად ცხადად არ ჩამოვაყალიბე ისინი და არც ისეთი ფილოსოფია არსებობს, რომელიც თავისუფლებას ონტოლოგიურ უპირატესობას მიანიჭებდა? იქნებ არსებობს რაიმე უფრო საფუძვლიანი მიზეზები, რომელთა გამოც ამ ღრმა ჭეშმარიტებათა გაგება მოაზროვნე მართლმადიდებლებისთვისაც კი რთულია? ვშიშობ, რომ ასეა და ეს პასუხისმგებლობის მქონე ყველა ადამიანს უნდა ადარდებდეს, მართლმადიდებელ ეკლესიაში მაინც.

თანამედროვე მართლმადიდებლური აზროვნება თეოლოგიური დაბნეულობის ფაზას გადის. ერთი მხრივ, დასავლური სქოლასტიკური თეოლოგია, მისი უდავო გავლენით თანამედროვე მართლმადიდებლურ დოგმატიკაზე, უნაყოფო დოგმატიზმს ქმნის და დღეს დასავლური თეოლოგია მისგან გათავისუფლებას ცდილობს. ეს დოგმატიზმი გამოსახულია ფორმულებში, რომლებსაც ჩვენ მათი ეგზისტენციალური მნიშვნელობის გამოკვლევის გარეშე ვიზეპირებთ. ამგვარად, თუ ვინმე ცდილობს, დოგმატური სწავლება არსებობას დაუკავშიროს, მას, როგორც ნოვატორსა ან „ეგზისტენციალისტს“, ეჭვით უყურებენ. თუმც არის სხვა რამეც, რაც მეტად გვაბნევს. მე ვსაუბრობ თანამედროვე

მართლმადიდებლობაზე იმგვარი „სულიერების“ დამღუპველი გავლენის შესახებ, რომელიც თავისუფლებისა და სიყვარულის იდეებს რთულად ეგუება, რწმენის ეგზისტენციალურ გამოცდილებებს კი სულის „მანუგეშებელ“ იდეებში ეძიებს, რათა მას უსაფრთხოებისა და სტაბილურობის გარანტია შესთავაზოს. მსგავს ვითარებაში ქადაგებისას დოგმატურ თემებს გაურბიან და რომც არ გაურბოდნენ, ვერ ავლენენ მოძღვრების მთელ დინამიკასა და ძალას, რომელიც გადაჯაჭვულია სიყვარულსა და თავისუფლებასთან, პიროვნული იდენტობის სითამამესთან. ბუნება თავდაჯერებას გვმატებს, ხოლო პიროვნულობა, როგორც თავისუფლება, ხიფათიანია.

ამ ატმოსფეროში ჩვენ ვისწავლეთ ნუგეშის პოვნა ისეთ იდეებში, როგორიცაა სულის უკვდავება და აღარ ვეძიებთ (სწორედ ეს მნიშვნელობა აქვს გამოთქმას prosdokān მრწამსში) ხორციელ აღდგომას. რამდენი მორწმუნე ცხოვრობს სიხარულით აღსავსე მომავალი აღდგომის მოლოდინში? რამდენს ასწავლეს, რომ სწორედ ასე უნდა გაატაროს ცხოვრება? რამდენია მათ შორის ისეთი, სულის უკვდავებით ნუგეშცემული, ვინც კითხვაზე – რა მოაქვს მათი ბედნიერებისთვის ესოდენ არსებითი ხორციელ აღდგომას (ანუ რა არის უმთავრესი, რასაც მათგან უკანასკნელი მტერი – სიკვდილი – წაიღებდა) – გულწრფელობის შემთხვევაში, არ უპასუხებდა ცხადად და მარტივად – ამჟამად მათ ხელთაა ყველაფერი (თუკი, ცხადია, ისინი საეკლესიო საიდუმლოებათა მიხედვით ცხოვრობენ) და, მაშასადამე, სხეულის აღდგომა მათ ბედნიერებას იოტისოდენადაც ვერ შეცვლიდა? ამგვარად, მათ არ ადარდებთ სიკვდილი, არც მიცვალებულთა აღდგომის გაჭიანურებაა (გაჭიანურება, რის გამოც ძველთაძველი ქრისტიანები აღდგომას მოუთმენლად ელოდნენ) მათი არსებობისათვის სასიცოცხლო პრობლემა და არა უბრალოდ მოძღვრება, რომელიც ზეგავლენას არ ახდენს მათ ყოფაზე, თუმცა უნდა მიიღონ ის, როგორც ჭეშმარიტების წმინდა გამოვლინება.

ერთხელ დაკრძალვას დავესწარი. მღვდელი ჰომილიას წარმოთქვამდა და საუბრობდა, რაოდენ „მშვენიერია“ სიკვდილი, რომელიც „საფეხურია მარადისობისაკენ მიმავალ კიბეზე“. ამ ნათქვამმა პლატონის *ფედონის* სიტყვები მომაგონა სოკრტეს სიკვდილზე. ეს არა მარტო მკვეთრად განსხვავდებოდა იმისაგან, რასაც სიკვდილის რეალობის პირისპირ აღმოჩენილი ჭირისუფალი განიცდიდა, არა მარტო საპირისპირო იყო იმისა, რასაც სიკვდილზე, ღმერთის „უკანასკნელ მტერზე“, პავლე მოციქულიც და თავად გეთსემანიის ბაღში

სულთმობრძავი უფალიც ამბობდა, არამედ სრულიად ეწინააღმდეგებოდა წმ. იოანე დამასკელის *ტროპარს*, რომელიც დაკრძალვის ცერემონიისას ტაძრიდან გაისმოდა. „ვტირი და ვგოდებ [გულში ჩამწვდომი სიტყვებია], ოდეს სიკვდილს მოვიგონებდე“ – ამ ფრაზას *ტროპარიდან*, ცხადია, არაფერი აკავშირებს პლატონის *ფედონთან* და არც მღვდლის ქადაგებასთან ჰქონდა რამე საერთო. ის თითქოს სულ სხვა სამყაროდან მოდიოდა, რომელიც ისეა მივიწყებული, რომ მღვდლისათვის ვინმეს გინდაც ეთქვა, შენი ჰომილია „პლატონიზებულიაო“, ალბათ გაოცებით უპასუხებდა და არა ფიცხი პროტესტით.

ეს თუ თეოლოგიური დაბნეულობა არ არის, მაშ, სხვა რა არის? რა თქმა უნდა, თუ სიკვდილს დაუმწუხრებლად და უშიშრად ვხვდებით („რათა მათსავით არ წუხდეთ, ვისაც არა აქვს სასოება“, 1 თესალ. 4.13) და ამის მიზეზი ქრისტეს აღდგომა და მკვდრეთით აღდგომის იმედია, როგორც ეს დაკრძალვაზე წაკითხული პავლე მოციქულის ამონარიდიდანაც ჩანს და წმინდა მამებთანაც ასეა, მაშინ სიკვდილთან სწორი მიმართება გვაქვს. თუმცაღა, თუ ის სულის უკვდავების იდეას ეფუძნება, რაც პავლესთან არ გვხვდება, მაშინ, აქ განხილული მიზეზების გამო, ეს დაბნეულობა მართლაც საშიში ხდება.

სწორედ ამ სიტუაციას ითვალისწინებდა მოსაზრება, რომელიც ჩემს სტატიაში განვავრცე. ეს არის მცდელობა, პლატონს პლატონისა მივაგოთ, ქრისტეს კი – ქრისტესი.

მადლობას გიხდით იმისათვის, რომ თქვენი ჟურნალის ფურცლები დამითმეთ.

იოანე დ. ზიზიულასი

თავი VIII

ეკლესია, როგორც ქრისტეს „მისტიკური“ სხეული: საეკლესიო მისტიციზმის შესახებ

შესავალი

ეკლესიოლოგია თეოლოგიის ის სფეროა, რომელსაც, ერთი შეხედვით, მისტიკური გამოცდილების საკითხთან თითქმის არაფერი აქვს საერთო. ეკლესია ხშირად მოიაზრება ინსტიტუციად და ორგანიზაციად, რომელიც შემტკიცებულია მმართველობის (სჯულისკანონის) მიერ დადგენილი წესებით და, თუნდაც არ იყოს დატვირთული იმ მნიშვნელობით, რომელსაც *potestas* (ძალა პოტენცია – მთარგმ.) და *divino iure* (ღვთაებრივი იურისდიქცია – მთარგმ.) გულისხმობს, აქ ყველაფერი გარკვეული წესრიგის შესაბამისად მოქმედებს. შესაძლებელია კი ასეთ შემთხვევაში მისტიკურ გამოცდილებაზე საუბარი? განა წესრიგი, ინსტიტუცია და ა.შ. თავისთავად არ გამორიცხავს იმას, რასაც, ჩვეულებრივ, „მისტიკურ გამოცდილებას“ ვუწოდებთ?

ამგვარი შეუთავსებლობა მრავალთა გონებაში არსებობს და ეს დღეისათვის საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგიაში დამკვიდრებული არაერთი ან/ან ტიპის ანტითეზური სქემიდანაც ჩანს. საკმარისი იქნებოდა, გაგვეხსენებინა თუნდაც ა. ჰარნაკისა და რ. ზომის[1] სქემა *Amt und Geist* და მას შემდეგ მთელ თანამედროვე ეკლესიოლოგიაში პირდაპირ თუ ირიბად ფეხმოკიდებული მოსაზრება: იერარქია, მსახურება და ა.შ. შეუსაბამოა *Geist*-თან ანუ თავისუფლების სულთან, რომელიც „იქ დაჰბერს, სადაც მოისურვებს“ (იოანე 3.8).[2] სხვა ხელოვნური სქემები, როგორიცაა ინსტიტუცია მოვლენის საპირისპიროდ,[3] იმავე ყაიდისაა, ეს კი უბრალოდ თეორიული კონსტრუირებისა და სქემატიზების საკითხი როდია. ქარიზმა და ინსტიტუცია ძალზე ხშირად კონფლიქტშია და ამას, როგორც ვხედავთ, ეკლესიის მთელი ისტორია მოწმობს. ძველ ეკლესიაში მონაზვნობა

[1] იხ. Cf. K.H. Neufeld, *Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche,* 1979, *passim* and pp. 156ff., 202ff.

[2] ა. საბატიეს შეხედულებათათვის იხ. A. Sabatier, *Les Religions d'autorité et la Religion de l'esprit,* 1903; იხ. ასევე XIX საუკუნის სხვა ლიბერალ თეოლოგთა ნააზრევი; აგრეთვე – A. Loisy, *L'Evangile et I'Eglise,* 1902.

[3] იხ. J. Leuba, *L'Institution et l'événement,* 1950.

საეპისკოპოსო ავტორიტეტს[4] სერიოზულ საფრთხეს უქმნიდა და ამ ორ „ძალას“ შორის ქიშპი სრულად აღმოფხვრილი დღემდე არ არის. მისტიკოსები, როგორც წესი, ეკლესიის ჩვეულებრივი ნაწილისაგან გამოირჩევიან. მისტიკური გამოცდილება რაღაც *არაჩვეულებრივსა* და უჩვეულოსთან[5] ასოცირდება. ეს შეიძლება ხშირად კონკრეტული *ინდივიდიც* იყოს, რომელიც ეკლესიაში გაერთიანებულ ქრისტიანთა სერთო მასას ემიჯნება და უპირისპირდება.[6] მისტიკური გამოცდილება, თუკი ის ასე გვესმის (როგორც ექსტრაორდინარული, უჩვეულო და ინდივიდუალისტური), ეკლესიოლოგიისათვის რეალური პრობლემაა. ის ან ძირეულ წინააღმდეგობაში იქნება ეკლესიის იდეასთან, ან როგორმე უნდა შეეთავსოს ეკლესიის ინსტიტუციურობას. და, აი, ეს, თეოლოგთა მხრიდან, შემოქმედებით მიდგომას მოითხოვს, რათა არაჩვეულებრივი და უჩვეულო ეკლესიის ცხოვრებაში ჩვეულებრივსა და ყოველდღიურს ორგანულად მოერგოს.

თუმცა, განა აუცილებელია, რომ მისტიკური გამოცდილება მხოლოდ (ან უპირველეს ყოვლისა) ექსტრაორდინარულსა და სუბიექტურს დავუკავშიროთ? თუ ტერმინს μυστικὸς ისევე გავიგებთ, როგორც ადრეული ხანის ეკლესიას იმთავითვე ესმოდა, არათუ შესაძლებელია, სავალდებულოცაა, მისი მნიშვნელობა ექსტრაოდინარულობისა თუ

---

[4] ეს განსაკუთრებით შესამჩნევი იყო წმ. ფოტიოსის დროს IX საუკუნეში.

[5] A. Deblaere, 'Mystique: Le phénomène mystique', *Dictionnaire de Spiritualité,* X,1980, col. 1893, ამ განსაზღვრებით, მისტიციზმი სწორედ ის არის, რაც „ჩვეულებრივი გამოცდილების სქემათა ფარგლებს სცდება“. მისტიკური ფენომენი, უპირველეს ყოვლისა, ეწოდება მოძრაობას... კონკრეტული ობიექტის მიმართულებით, რომელიც უბრალოდ საერო ან მარადიული კი არ არის, არამედ ნორმალურის, ემპირიული გამოცდილების საზღვრებს მიღმაა. უფრო სრული დისკუსია ამ თემაზე იხ. ისეთ კლასიკურ ნაშრომებში, როგორიცაა W.James, *The Varieties of Religious Experience,* 1902; E. Underhill, *Mysticism,,* 1911; W.R. Inge, *Christian Mysticism,* 1899, სადაც სიტყვა „მისტიციზმის“ 25 განმარტებაა ჩამოთვლილი.

[6] ასე ესმოდა მისტიციზმი, პირველ რიგში, დასავლეთს, რომელიც, „ძირითადად, წმ. ავგუსტინეს დიდი გავლენით, საბოლოოდ იმ მოსაზრებამდე მივიდა, რომ მისტიკურობა გონების სუბიექტურ მდგომარეობასთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული... ამ შემთხვევაში, მოწმენი ვხდებით იმისა, თუ როგორ ყალიბდება თანამედროვე წარმოდგენა ცნობიერების მდგომარეობაზე, რომელიც, ტრნასცენდენტურ რეალობასთან კავშირის მეშვეობით, ჩვეულებრივი გამოცდილების საზღვრებს სცდება“. L. Dupre, 'Mysticism', in M. Eliade (ed.), *The Encyclopediaof Religion,* 1987, vol. 10, p. 246. ბ. მაკგინი გვიანდელი პერიოდის ავგუსტინეზე განსხვავებულ მოსაზრებას გამოთქვამს. იხ. B. McGinn, *The foundations of Mysticism,,*1991, p. 249f. მისი აზრით, წმ. ავგუსტინე „საუბრობდა ერთობაზე, როგორც კავშირზე, რომელიც ყველა მორწმუნეს ქრისტეს ერთ სხეულში აქსოვს და არა ცალკეული სულის ერთქმნაზე ღმერთთან“. ავტორის აზრით, ეს მას პლოტინის მისტიციზმისაგან განასხვავებს.

უჩვეულოს შინაარსისაგან გამოვათავისუფლოთ და, სანაცვლოდ, ის ეკლესიის, მისი *ერთიანი* სხეულის, გამოცდილებას დავუკავშიროთ. Μυστικὸς, როგორც ტერმინი, მომდინარეობს ზმნიდან μύω,[7] იგივე ზმნური ძირი კი იძებნება სიტყვაში *მისტერიონ* (μυστήριον), რომელსაც ადრეული ეკლესია მთელი მისი სამწყსოსათვის საერთო გამოცდილების აღსანიშნავად იყენებდა – ნათლობისა და ევქარისტიის გარეშე ხომ შეუძლებელია, ვინმე მის წევრად იწოდებოდეს. სწორედ ამგვარად გაგებული შინაარსი აძლევდა წმ. კირილე იერუსალიმელს იმის უფლებას, რომ ტერმინი μυστήριον საეკლესიო საიდუმლოებებთან მიმართებაში გამოეყენებინა,[8] მაქსიმე აღმსარებელს კი ევქარისტიული ლიტურგიის მისეული განმარტებისათვის სათაურად *მისტაგოგია* (Μυσταγωγία) ეწოდებინა. Μύστις ან μεμυημένος ეკლესიის *თითოეული* წევრია და არა მხოლოდ ზოგიერთი, ხოლო სიტყვათშეთანხმება „მისტიკური თეოლოგია“ (μυστικὴ θεολογία) ინსტიტუციურობაზე მიანიშნებდა და არაჩვეულებრივისა და უჩვეულოს აღსანიშნავად ადრეულ ეკლესიას არასდროს გამოუყენებია. ამრიგად, დიონისეს ტექსტები ტერმინით μυσταγωγὸς მოიხსენიებს ეპისკოპოსს, რომელიც, იმავე ნაშრომების მიხედვით, „იერარქიის“ ნაწილია.[9] ადრეული ეკლესიისათვის *Amt*-სა და *Geist*-ს ან ინსტიტუციასა და მისტიკურ გამოცდილებას შორის დაპირისპირება უცხო იყო. ეკლესიოლოგია მთელი თავისი ინსტიტუციონალიზმით არათუ თავსებადი იყო მისტიკურ გამოცდილებასთან, არამედ ჭეშმარიტი *მისტაგოგიისთვის* ჩინებული ადგილიც გახლდათ.

ეს ყველაფერი იმაზე მიანიშნებს, რომ ეკლესიოლოგიაში ტერმინი „მისტიკური“ განსხვავებულ დატვირთვას იძენს. საეკლესიო მისტიციზმი, როგორც ამიერიდან შეგვიძლია ვუწოდოთ, განსაკუთრებულ მახასიათებელთა მქონე მისტიციზმია. ამ თავში შევეცდებით, ეს მახასიათებლები წინ წამოვწიოთ და თეოლოგიის მთლიან კონტექსტში განვიხილოთ. ამისათვის ამოსავალ წერტილად მივიჩნევთ ეკლესიას, როგორც ქრისტეს სხეულს (უნდა ითქვას, რომ დაწყება სხვა მოსაზრებითაც შეგვეძლო), თუმცა, ჩვენი მიზნისათვის ეს იდეა დაზუსტებას საჭიროებს. შემდეგ ვეცდებით, გამოვყოთ ეკლესიოლოგიასთან დაკავშირებული მისტიკური

[7] ეს სიტყვა თავდაპირველად ნიშნავდა „მდუმარებას“, როგორც, მაგალითად, ძველი ბერძნული კულტების შემთხვევაში. ნეოპლატონიზმში მან უსიტყვო ჭვრეტის შინაარსი შეიძინა.

[8] Cyril Jerus., *Catech.* 18.32 (PG 33, 1053f.); 23.22 (PG 33, 1125B).

[9] იხ. R. Roques *L'univers dionysien,* 1954, განსაკ. p. 232f., 296f.

გამოცდილების გარკვეული ტიპები თუ ფორმები. აქედან გამომდინარე, ჯერ ეკლესიის ძირითად კომპონენტებს განვიხილავთ და მხოლოდ შემდეგ შევუდგებით იმის გარკვევას, თუ როგორ შეიძლება მათთან მისტიკური გამოცდილების დაკავშირება. ასეთ კომპონენტებს განეკუთვნება საიდუმლოებანი, კერძოდ, ნათლობა და ევქარისტია, მათთან ერთად კი „სიტყვა“ და საიდუმლოებებთან მისი მიმართება. არსებობს სხვა კომპონენტიც – მსახურება, როგორც ჩვეულებრივი, ისევე უჩვეულო, რომელიც იმთავითვე მისტიკურ გამოცდილებასთან შეუსაბამოდ არ უნდა მივიჩნიოთ. დაბოლოს, ასკეტიზმს, მონაზვნობასა და, ზოგადად, „წმინდა კაცის“ იდეას, მართლმადიდებლობის გადმოსახედიდან, ჩვენს მიმოხილვაში გამორჩეული ადგილი უნდა დაეთმოს.

ზემოთქმულიდან აშკარაა, რომ მოჯადოებულ წრეზე ვიტრიალებთ, რადგან გვეგონება, რომ წარმოდგენა გვაქვს „მისტიკურზე“ მაშინ, როდესაც მისი შინაარსის განსაზღვრას ვცდილობთ. აქ მისტიციზმი მხოლოდ წინასწარი მოცემულობა არ არის, მისტიციზმი დაგვირგვინებადაც უნდა გვევლინებოდეს. სწორედ ამიტომ დასკვნით თავში კიდევ ერთხელ დავსვამთ შეკითხვას, თუ რა არის ქრისტიანული მისტიციზმი და რაზე მიანიშნებს ის ახლა უკვე ეკლესიოლოგიის თვალსაზრისით. ამრიგად, იმედია, ეკლესიოლოგიისადმი სისტემური მიდგომის კონკრეტულ კონტექსტში, ესა თუ ის უმნიშვნელოვანესი საკითხი ყურადღების ცენტრში აღმოჩნდება.

I. „ქრისტეს სხეული“, როგორც „მისტიკური“ ცნება

როგორც ცნობილია, ეკლესიისათვის მხატვრულ სახედ „სხეულის“, უფრო ზუსტად კი, „ქრისტეს სხეულის“ მისადაგება პავლე მოციქულიდან იწყება. ამ სახისათვის პავლე მოციქულის მიერ მინიჭებული მნიშვნელობის დეტალებზე დისკუსია ამჯერად ჩვენი მიზანი სულაც არ არის. ბიბლიის მკვლევართა შორის საკამათოდ ქცეული ეს საკითხი საკმაოდ ფართოდ არის განხილული თანამედროვე ბიბლეისტიკაში. ვფიქრობ, აქვე უნდა გავიხსენოთ, რომ ზედსართავ სახელ „მისტიკურთან“ ამ სახის შეკავშირებას ერთობ ხანგრძლივი და მრავლისმთქმელი ისტორია აქვს. ნება მომეცით, ამ ისტორიის ძირითადი ეტაპების მოკლე მონახაზი შემოგთავაზოთ.

პირველი შეგვიძლია ვუწოდოთ ეტაპს, როცა ტერმინს „ქრისტეს სხეული“ პავლე იყენებდა. ამ ფაზისათვის დამახასიათებელია განმეორებითი გამოყენება: (ა) ქრისტოლოგიური მიზნებისათვის (ქრისტეს პიროვ-

ნული სხეული, განსაკუთრებით, მის აღდგომილ მდგომარეობაში); (ბ) ეკლესიოლოგიური მიზნებისთვის (ეკლესია, როგორც ქრისტეს სხეული); (გ) ევქარისტიული მიზნებისათვის (ევქარისტიაში განტეხილი და გაზიარებული ქრისტეს სხეული). თითოეული ნახსენებია პავლესთან, რომელიც მათზე იმგვარად წერს, რომ დამატებით განმარტებას არც საჭიროებს – პავლე ერთი მნიშვნელობიდან მეორეზე ისე გადადის, თითქოს ეს სრულებით ბუნებრივი იყოს.[10]

ტერმინ „ქრისტეს სხეულის“ ამგვარი ირიბი გამოყენება საყოველთაოა წმინდა მამათა მოღვაწეობის პერიოდში და, სულ ცოტა, XII ან XIII საუკუნემდეც კი გრძელდება. ჰენრი დე ლუბაკი კლასიკად ქცეულ თავის ნაშრომში *Corpus Mysticum*[11] დეტალურად იკვლევს ამ კონცეფციის ისტორიას და, დაკვირვების საფუძველზე, სწორედ ის დასკვნა გამოაქვს, რომელიც ჩვენს საკვლევ თემას პირდაპირ მიესადაგება. იგი შენიშნავს (და ამასვე ასაბუთებს სხვა, თუნდაც მამა ივ კონგარის, ნაშრომებიც),[12] რომ, XIII საუკუნიდან მოყოლებული, „ქრისტეს სხეულის“ გამოყენების შესაძლებლობები (ქრისტოლოგიური, ეკლესიოლოგიური და ევქარისტიული) სქოლასტიკოსთა მიერ გულდასმით არის გამიჯნული და ისინი სრულიად განსხვავებულ, მართლაც *დამოუკიდებელ* მნიშვნელობას იძენენ. სწორედ ამ კონტექსტში ტერმინი „ქრისტეს მისტიკური სხეული“ გამორჩევით მხოლოდ ეკლესიას ესადაგებოდა და ძალზე სპეციფიკურ მნიშვნელობას იძენდა.

მოვლენათა ამგვარმა განვითარებამ უმნიშვნელოვანესი ისტორიული შედეგები გამოიღო. ამას თან დაერთო სქოლასტიკოსთა ტენდენცია, ეღიარებინათ საიდუმლოებათა (მათ შორის, ევქარისტიის) ავტონომია, როგორც ქრისტოლოგიური, ისე ეკლესიოლოგიური თვალსაზრისით.[13] ეს ნიშნავდა, რომ ახლა უკვე შეგვეძლო, გვესაუბრა „ქრისტეს მისტიკურ სხეულზე“, ეკლესიაზე, რაც ავტომატურად აღარ გულისხმობდა სავალდებულო მინიშნებას ევქარისტიაზე და თუნდაც ქრისტეს ისტორიულ და აღმდგარ სხეულზე, როგორც ეს პავლესა და ადრეული ეკლესიის შემთხვევაში ხდებოდა. *Corpus mysticum* ითქმოდა მხოლოდ

[10] იხ. I კორ. 6.15-20; 10.16-17; 11.1-27 და ა.შ.

[11] H. de Lubac, *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et I'Eglise an Moyen Age,* 1944

[12] Y. Congar, *L'Eglise de s.Augustin à l'époque modernet* 1970, p. 168. Cf. his *L'ecclésiologie du haul Moyen-Age,* 1968, pp. 86ff.

[13] იხ. Y. Congar, *L'Eglise de s.Augustin,* pp.173ff.

ეკლესიაზე, ძირითადად კი ზეციურ, იდეალურ, უხილავ ეკლესიაზე,[14] „წმინდანთა ერთობაზე“, რომელიც ჩვენს ყოველდღიურ გამოცდილებას სცდება და თავიდან იცილებს. ცხადია, რომ ტერმინს „მისტიკური სხეული“ ბედისწერა ძერწავდა, ის რაც ამის შემდეგ თავად სიტყვას „მისტიკური“ ელოდა – გაიგივება ყოველივე ისეთთან, რაც ჩვეულებრივსა და ისტორიულს აღემატება, რაც ყოველგვარი გაგების მიღმაა.

XX საუკუნემ ამ მოვლენებში, ნაწილობრივ, მაგრამ მაინც, კორექტივები შეიტანა. ეს „მისტიკური სხეულის“, როგორც ტერმინის, განვითარების ისტორიის ახალ ეტაპად უნდა მივიჩნიოთ. ყოველივე ემილ მერშის მონუმენტური ნაშრომით – *Le Corps mystique du Christ* – დაიწყო, რომელიც 1930-იან წლებში გამოჩნდა. ავტორი ცდილობდა, „მისტიკური სხეულის“ იდეა კვლავ მის ქრისტოლოგიურ ძირებთან დაებრუნებინა, ამისათვის კი მთელ არსებულ ბიბლიურ თუ პატრისტიკულ მასალას იყენებდა, რომელიც ქრისტეს კრებსით არსებად განიხილავდა. თითქმის იმავე დროს ან რამდენიმე წლის შემდეგ ბიბლიის მკვლევრებმა ჰ. უილერ რობინსონის ხელმძღვანელობით[15] წამოაყენეს „კრებსითი პიროვნების“ თეორია, როგორც ძირითადი ბიბლიური კონცეფცია და, ამგვარად, მეტად გაამახვილეს ყურადღება იმაზე, რაზეც მერში უკვე საუბრობდა – ქრისტოლოგიის კოლექტიურობაზე, იდეაზე, რომელმაც შემდგომში თეოლოგიის განვითარებაში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა.

მე ამგვარ შესწორებას „ნაწილობრივი“ ვუწოდე, რადგან, თუმცაღა „ქრისტეს სხეულის“ საეკლესიო და ქრისტოლოგიურ მნიშვნელობათა შორის კავშირი აღდგა, მათთან მესამე, ევქარისტიული, მნიშვნელობის დასაკავშირებლად თითქმის არაფერი გაკეთებულა.[16] ეს მნიშვნელობა ეკლესიის მიერ თითქმის უგულებელყოფილი იყო, სანამ მართლმადიდებელმა თეოლოგმა, აწ გარდაცვლილმა მამა ნ. აფანასიევმა, „ევქარისტიული ეკლესიოლოგიით“ ის წინ წამოსწია, რაღა თქმა უნდა ისე, რომ ამ საკითხის ირგვლივ რაიმე სერიოზული და სისტემური თეოლოგიური

[14] ეს შესაძლებელს ხდიდა, ესაუბრათ პაპზე, როგორც მისტიკური სხეულის *caput*-ზე, რაც არ მოხდებოდა, თუკი „მისტიკური სხეული“ ევქარისტიასთან ასოციაციურ კავშირს კვლავ შეინარჩუნებდა. იხ. Y. Congar, *L'Eglise de s.Augustin,* p. 168f.

[15] *The Hebrew Conception of Corporate Personality* (1936), რასაც მოჰყვა A.R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God* (1942), და J. de Fraine, *Adam et son lignage* (1959).

[16] სავარაუდოდ, იგივე ითქმის პაპის ენციკლიკაზე *Mistici corpori* (1943), რომელიც მერშის ნაშრომითაა შთაგონებული.

განსჯა არ დაუწყია. უკვე ნახსენები დე ლუბაკის, კონგარის, დიქსისა[17] თუ ლუთერანი უერნერ ელერტის[18] ნაშრომებმა და, ძირითადად, ისტორიული ხასიათის ამ ტიპის სხვა კვლევებმა ევქარისტიასთან, შესაბამისად კი, პირდაპირ თუ ირიბად ეკლესიოლოგიასთანაც, „ქრისტეს სხეულის“ იდეის დაკავშირების საქმეში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა. როგორც ჩანს, ახლა მეცნიერების ისტორიის იმ ეტაპზე ვიმყოფებით, როდესაც ეკლესიოლოგიაში „ქრისტეს სხეულის“ თავდაპირველი ქრისტოლოგიურ-ეკლესიოლოგიურ-ევქარისტიული სინთეზის გაუთვალისწინებლად ვეღარ ვმოქმედებთ. ამ თავში შევეცდებით, რომ ეს გარემოება მხედველობაში ვიქონიო.

თუმცა რა შეიძლება ვთქვათ ამგვარი სინთეზური მიდგომის ფარგლებში ზედსართავ სახელზე „მისტიკური“? ისტორიისაგან მემკვიდრეობით ამ სიტყვის მხოლოდ ის მნიშვნელობა გვერგო, რომელსაც სქოლასტიკოსები და მოგვიანებით მერში იყენებდნენ. თუკი შევეცდებით, ის „ქრისტეს სხეულის“ სინთეზურ შინაარსს მოვარგოთ, თავისთავად ცხადია, რომ მას ახლი მნიშვნელობა უნდა შევძინოთ. ამას გვერდს ვერ ავუვლით, რადგან „ქრისტეს სხეულმა“ ერთდროულად ისტორიულ-ევქარისტიული გაგება უნდა მოიცვას. მაშ, რა მნიშვნელობა მივანიჭოთ სიტყვა „მისტიკურს“?

2

საამისოდ, ცხადია, უნდა გავცდეთ ეკლესიოლოგიის მკვეთრად შემოფარგლულ ველს და მოვიცვათ უფრო ფართო ფილოსოფიურ-თეოლოგიური სივრცე, რასაც, უპირველეს ყოვლისა, ქრისტოლოგიასთან მივყავართ. ამ ერთობ რთული ამოცანის გასაიოლებლად, ნება მიბოძეთ, ძირითად სამუშაო ჰიპოთეზად ამ ტერმინის განსაზღვრება და მასთან ერთად ძალზე ზოგადი მსჯელობა შემოგთავაზოთ.

მისტიციზმის ყველა ფორმა, როგორც ჩანს, კაცობრივ გულის-თქმასა და, რაღა თქმა უნდა, იმ სიღრმისეულ ეგზისტენციალურ მოთხოვნილებას უკავშირდება, რომ როგორმე ორი რამ შეათანხმოს: თუ რას განიცდის თავად ან რა არის ის ფაქტობრივად და რა არის მის მიღმა. რელიგიაში ეს ადამიანურსა და ღვთაებრივს შორის[19] ხიდის გადებას

[17] იხ. ძირითადად, G. Dix, *The Shape of the Liturgy* (1945).

[18] W.Elert, *Abendmahl und Kirchengerneinschafi in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens* (1954).

[19] I. Marcoulesco, 'Mystical Union', in Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion,* vol. X, 1987, p. 239: „სუბიექტისა და მისი ღვთაებრივი ობიექტის ერთქმნის

ნიშნავს, განურჩევლად იმისა, თუ რას გულისხმობს – პიროვნულ ყოფიერებასა თუ რეალობის მიღმა ტრანსცენდენტურ არსებობას. ამდენად, მისტიციზმს სოტერიოლოგიასთან მართლაც ყოველთვის მოეძებნება რაღაც საერთო. ის ერთ-ერთი ასპექტია ურთიერთობისა, რომელსაც შეიძლება „პოზიტიური“ ვუწოდოთ – ურთიერთობისა, რომელიც მომართულია *ერთობაზე* და არა დისტანციასა ან სხვაობაზე.

კონცენტრაცია ერთობაზე და არა დისტანციაზე, ესოდენ ჩვეული ნებისმიერი მისტიკური პრაქტიკისათვის, ფილოსოფიასა და რელიგიურ აზროვნებაში მონიზმში ადვილად გადაიზრდება. ე.წ. ბიბლიური „რელიგია“, როგორც ჩანს, არსებობის შესახებ მონისტური შეხედულებებისა და, ირიბად, მისტიციზმის მიმართაც განსაკუთრებით მგრძნობიარეა.[20] ვფიქრობ, ამგვარი მონიზმი კლასიკურ ბერძნულ აზროვნებაში სოკრატემდელი პერიოდიდან ნეოპლატონისტებამდე ყოველთვის არსებობდა. პატრისტიკული თეოლოგიისათვის ეს იყო წარმართულ ბერძნულ ფილოსოფიაში ყველაზე მტკივნეული – და ალბათ ერთადერთი – პრობლემა, რომელსაც უნდა შესჭიდებოდა. „ქრისტეს სხეულის“ იდეისა და იმ ეპოქის ქრისტოლოგიის ურთიერთმიმართების საკითხი წმინდა მამათა პერიოდის[21] ბერძნულ სააზროვნო კულტურაში „ქმნილი“ და „არქმნილი“ არსებობის დიალექტიკის შენარჩუნებისთვის სწორედ ამ ორთაბრძოლის კონტექსტში უნდა განვიხილოთ და გავიაზროთ.

ქალკედონის კრების ქრისტოლოგიის გულდასმით შესწავლა გვიჩვენებს, რომ წმინდა მამათა ყველაზე დიდი საზრუნავი მისტიკური მონიზმის გვერდის ავლით ქრისტეს ღვთაებრივ და ადამიანურ ბუნებათა ერთობამდე მისვლა იყო. ეჭვგარეშეა, ქალკედონს სურდა, დარწმუნებულიყო, რომ უფსკრული „ქმნილსა“ და „უქმნელს“ შორის გადალახულია. ამ სოტერიოლოგიური მოთხოვნისათვის შეიძლებოდა „მისტიკურიც“ გვეწოდებინა, რადგან ის ღვთაებრივსა და ადამიანურს შორის ურღვევი კავშირის დამყარების სურვილით იყო შთაგონებული. ამ დაჟინებულ მოთხოვნას კრება დაჟინებული მტკიცებითვე შეხვდა – ქრისტეს ღვთაებრივი და ადამიანური ბუნებები გაერთიანებულია განუყოფლად (ἀδιαιρέτως). თუმცაღა მყისვე გახდა საგრძნობი იმის აუცილებლობა, რომ ეს სიტყვა სხვა, განსხვავებული მიმართულების,

---

გამოცდილება მისტიკური პრაქტიკისა და კონტემპლაციური ცხოვრების მწვერვალად უნდა მოვიაზროთ“.

[20] ამ მიზეზით, ზოგიერთი პროტესტანტი თეოლოგი (ფ. ბრუნერი, რ. ნიბური) მიიჩნევს, რომ მისტიციზმი, არსებითად, ანტიქრისტიანულია და მას სახარებაზე მეტად ნეოპლატონიზმსა და წარმართობას უკავშირებს.

[21] იხ. ზემოთ, თავი VII.

ზმნიზედით დაეზუსტებინათ – ἀσυγχύτως (შეურევნელად). ამგვარად, ქრისტოლოგია ახერხებს, ქმნილი და არქმნილი ისე შეაკავშიროს, რომ თავი აარიდოს მონიზმს და ქმნილი-არქმნილის დიალექტიკა შეინარჩუნოს. ორთოდოქსული ქალკედონური ქრისტოლოგიისათვის „მე შენ ვარ და შენ მე ხარ“ და მსგავსი მისტიკური ფრაზების წარმოთქმა წარმოუდგენელია.[22] წმ. მაქსიმე აღმსარებელმა, ქალკედონის მიმდევარმა და ბრწყინვალე განმმარტებელმა, მოგვიანებით ფილოსოფიურად ჩამოაყალიბა განსხვავებათა რიგი, რომელიც, ჩემი აზრით, მართლმადიდებლური პატრისტიკის პოზიციას მისტიციზმის შესახებ სრულყოფილად გამოხატავს. ეს თავისებურებები გამოიხატება შემდეგი წყვილით: διαίρεσις (დაშორება) და διαφορά (განსხვავება).[23] ქალკედონის ქრისტოლოგია ფილოსოფიურად რომ გამოთქმულიყო, სრულიად აუცილებელი იყო, შეემუშავებინათ ონტოლოგია, რომლის ფარგლებშიც დაშორება (διαίρεσις) ყოველთვის სხვაობის (διαφορά) შედეგი არ არის, ხოლო ერთობა კი არ ანგრევს – და ეს ძალზე მნიშვნელოვანია – არამედ *განამტკიცებს და ხორცს ასხამს სხვაობას*.

შესაბამისად, ქრისტოლოგიური გაგებით, ქრისტეს სხეულში მისტიკურ კავშირს შედეგად მოაქვს არა შერწყმა, არამედ, პირიქით – სხვაობა. ნეოპლატონიზმისაგან განსხვავებით, ერთის გაბევრება დამარცხება არ არის. ის განივრცობა და ბევრის მეშვეობით ხდება ნამდვილი. მოგვიანებით ვნახავთ, რამდენად საყურადღებოა ეკლესიოლოგიისათვის „ერთისა“ და „მრავლის“ საკითხი, ჯერჯერობით კი, ქრისტოლოგიის შემთხვევაში, მისტიკური ერთობისათვის მის მნიშვნელოვნებაზე შევჩერდებით. ქრისტეს სხეული იმთავითვე გულისხმობს კავშირს, რომელიც ნათლად წარმოაჩენს ღმერთსა და ადამიანს შორის სხვაობას. ამგვარად, აბსოლუტური ღვთაებრივი ტრანსცენდენტურის ბიბლიური ხედვა „ქრისტეს სხეულის“ ქრისტოლოგიაში შენარჩუნებულია. ფილოსოფიური თვალსაზრისით, ეს მიიღწევა „გაყოფისა“ და „განსხვავების“ რადიკალური

[22] ამგვარი გამოთქმები ძირითადად ისლამურ სუფიზმში გვხვდება (რომელმაც აგრეთვე მოახდინა გავლენა ქრისტიან მისტიკოსებზე გვიან შუა საუკუნეებში): „შენსა და ჩემ შორის კავშირის შემფერხებელი „მე“ მაწამებს. ოჰ, შენი მადლით განაქარვე ეს ჩვენ შორის მდგომი „მე“. და „მე ის ვარ, ვინც მიყვარს და ის, ვინც მიყვარს, „მე“ არის“. ალ-ჰალა, იხ. R.A. Nicholson, *Legacy of Islam,* 1939 p.218. ქრისტიანულ და სუფისტურ მისტიციზმს შორის ურთიერთობის შესახებ იხ. M. Smith, *Way of the Mystics: The Early Christian Mystics and the Rise of the Sufis,* 1976.

[23] Maximus, *Ep.* 12 (PG 91, 469); *Th. Pol.* 14 (PG 91, 149) და სხვ. ამ საკითხზე შესანიშნავი დისკუსიისათვის იხ. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator,* 1995, p. 51ff.

გამიჯვნით, ასევე „ბუნებისა“ და „პიროვნების“ გარჩევით, რისი მეშვეობითაც ერთობა აღმოცენდება *პიროვნების* და არა ბუნების გამო (*ჰიპოსტასური* – არა ბუნებისმიერი – ერთობა).[24] ის, რასაც ქალკედონის ქრისტოლოგია გვასწავლის, „ქრისტეს სხეულის“ ხატების ეკლესიოლოგიურ და ევქარისტიულ გამოყენებასაც შეეხება, რადგან იმ ეპოქაში ეს იდენტური კონტექსტები იყო (ყურადღებას იქცევს, რომ, მაგალითად, ნესტორიანული ან მონოფიზიტური მწვალებლობა ევქარისტიის გაგებაზე თავისთავად აისახებოდა).[25]

შესაბამისად, ახლა უნდა გავიაზროთ „ქრისტეს სხეულის“ იდეის ეკლესიოლოგიური მნიშვნელობა, რადგანაც ის ქრისტოლოგიური გამოყენების იმ ფუძეზე აღმოცენდება, რომლის შესახებაც ვისაუბრეთ.

3.

თუ „ქრისტეს სხეულის“ ქრისტოლოგიაში მინიშნებული მისტიკური კავშირი იმგვარია, რომ მასში კავშირი სხვაობას ნიშნავს და პირიქითაც, მაშინ ქრისტეს სხეულად ეკლესიის გაგებაც იმავე პრინციპს დაეფუძნება. აქ საკითხი მეტ დელიკატურობას იძენს და უკიდურესად რთული აზრი ოსტატურად გამოვლენილი განსხვავებებით უნდა განიმარტოს. ელესიისათვის „ქრისტეს სხეულის“ ხატების მისადაგებამ დროთა განმავლობაში შედეგად მოიტანა ერთგვარი ეკლესიოლოგიური გაუგებრობები, რომლებსაც „ქრისტომონისტურიც“ შეიძლება ვუწოდოთ. ეს მისტიკური გამოცდილების საკითხსაც შეიძლება შეეხოს და ამის ილუსტრირება ქვემოთ მოყვანილი მოსაზრებებითაა შესაძლებელი.

ვინაიდან ქრისტეს სხეული, ვიწრო ქრისტოლოგიური გაგებით, მოაზრებულ იქნა ეკლესიად, შესაძლებელი გახდა, განვითარებულიყო ეკლესიოლოგია, რომელშიც „ერთი“ – ქრისტე – „მრავალზე“ უპირატესობას მოიპოვებდა და მისგან დამოუკიდებელიც იქნებოდა. ქრისტეს სხეულში ღმერთისა და ადამიანის კავშირი, უპირველეს ყოვლისა, მიიღწეოდა და ერთგვარ კალაპოტში ექცეოდა ურთიერთობით ქრისტესთან, როგორც ინდივიდთან. მისტიციზმი, რომელსაც ამის

[24] „ჰიპოსტასური ერთობის“ იდეა, რომელიც წმ. კირილე ალექსანდრიელის ქრისტოლოგიაში (4th anathema; იხ. Alberigo *et aL, Conciliorum Oecumenicorum Decreta,* 1962, p. 91) წამყვანია, სრულად შეითვისა მაქსიმე აღმსარებელმა *(Ep.* 12 and 18; PG 91, 481, 588). ეს მნიშვნელოვანი თეორიაა, რომელიც მიანიშნებს იმაზე, რომ ქრისტეს ერთობის საფუძველი და ცენტრი პიროვნებაა, ჰიპოსტასია (ლოგოსი).

[25] იხ. H. Chadwick, 'Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy', *Journal of Theological Studies* 2 (1951), pp. 145-64.

შედეგად ვიღებდით, ან ქრისტე-ინდივიდთან ერთგვარ ეროტიკულ კავშირს ჩამოჰგავდა, ან საკრამენტულ-ევქარისტიულ მისტიციზმს, კონცენტრირებულს ობიექტივიზებულ ევქარისტიულ სხეულზე. ასე იყო თუ ისე, ქრისტეს სხეული, ადამიანისა და ღმერთის კავშირის შემთხვევაში, „მრავალთა“ თანაერთობას თავისთავად არ გულისხმობდა.

რათა „ქრისტეს სხეულის“ ხატება ეკლესიოლოგიას ისე მივუსადაგოთ, რომ ის ქალკედონური ქრისტოლოგიის კარგად დაბალანსებულ მისტიციზმს შეესატყვისებოდეს, ის თავიდანვე უნდა შევამზადოთ პნევმატოლოგიური თვალსაზრისით. პნევმატოლოგია, სხვა საკითხებთან ერთად, ორი ძირითად განზომილებას მოიცავს: ზიარებასა და თავისუფლებას.[26] ეს, ეკლესიოლოგიის კონტექსტში, ნიშნავს შემდეგს:

ა) ქრისტეს სხეული წინასწარ არის განპირობებული „ბევრით“, რაც ნიშნავს, რომ კავშირი სხვაობისაგან *შედგება* (ἀδιαιρέτως წინ არ უსწრებს ἀσυγχύτως-ს, არამედ თანხვედრაშია მასთან).[27] უფრო კონკრეტულად, ეს ნიშნავს, რომ ღმერთთან ქრისტეში კავშირის ნებისმიერი ფორმა, ნებისმიერი „მისტიკური გამოცდილება“, *„მრავალთა“ თანაზიარებაზე უნდა გადიოდეს*.

ამ აზრის საილუსტრაციოდ, დავიმოწმებდი I ეპისტოლეს კორინთელთა მიმართ, კერძოდ, XII თავს, რათა გვენახა, როგორ იყენებს პავლე მოციქული „ქრისტეს სხეულს“, როგორც სახეს. პავლე მოციქული ამტკიცებს, რომ არ არსებობს ქარიზმა (ნიჭი), რომელიც სხვა ქარიზმებისაგან დამოუკიდებლად შეიცნობა და რა გინდ შთამბეჭდავი და გამაოგნებელი იყოს ნიჭი, რომელსაც ეკლესიის ესა თუ ის წევრი ფლობს, ის არაფერია (οὐδέν εἰμι) უსიყვარულოდ. აქვე უნდა დავაზუსტოთ, რომ „სიყვარული“ სხვა არაფერია, თუ არა ერთ სხეულში „სულის ზიარება“,[28] ეს არც ცალკეული ინდივიდის გრძნობაა, არც მოქმედება. ქრისტეს სხეული „სულიერი სხეულია“, რაც იმთავითვე ნიშნავს, რომ ის ზიარებაა და, შესაბამისად, ნებისმიერი სულიერი ნიჭი ან „მისტიკური გამოცდილება“ თემზე გავლით მისავე დამოძღვრას (οἰκοδομὴ) უნდა ემსახურებოდეს, თუ ის მართლაც ჭეშმარიტია – სწორედ ამას გულისხმობს მოციქული, როდესაც ამბობს – „თუ სიყვარული არა მაქვს“ (ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, I. კორ.

[26] იხ. ჩემი *Being as Communion,* 1985 pp. 110ff და 123ff.

[27] იხ. ზემოთ, თავი VII.

[28] ეს თვალსაჩინოა კონტექსტიდან, რომელშიც მოქცეულია „სიყვარულის ჰიმნი“ – I კორ. 13. მიზანი კი ის არის, რომ ყურადღება გამახვილდეს ქარიზმათა დამოუკიდებლობაზე ქრისტეს ერთ სხეულში.

13.1). ქრისტეს სხეულში მისტიკური გამოცდილება უსიყვარულოდ წარმოუდგენელია, მაგრამ გამორჩევით უნდა აღინიშნოს, რომ სიყვარული (ἀγάπη) თემის ზიარებაა. იოანეს პირველი ეპისტოლეც იმავე პრინციპით უდგება ღვთის შემეცნებას.[29] სულიერი მისტიციზმი ყოველთვის საეკლესიო და თემთან გაზიარებულია, ის არ არის კერძო ინდივიდის კუთვნილება.[30]

ბ) მნიშვნელოვანია თავისუფლების განზომილებაც და, აი, რატომ: უპირველეს ყოვლისა, ის კავშირშია ღმერთის თავისუფლებასთან. ადამიანის ბუნებისმიერი ან ეთიკური თვისებები არც ერთ სულიერ ნიჭს არ წარმოშობს, ის ყოველთვის „ზეგარდმოა“ ან ბუნებისა და ისტორიის მიღმა იმყოფება. სულიწმიდაში „ბუნებრივი“ ნიჭებისათვის ადგილი არ არის.[31] ყოველი ნიჭი ყოველ ჯერზე ახალი *მოვლენაა*. ამრიგად, ქრისტეს სხეული შედგება ახალ *მოვლენათა* ერთობლიობით და არა ისტორიულ რეალობათა შენარჩუნებითა და გადაცემით. მართალია, რომ არსებობს მხოლოდ ერთი ისტორიული ქრისტეს სხეული, რომელიც განივრცობა და საუკუნეების განმავლობაში თაობიდან თაობას გადაეცემა. ქარიზმები ამგვარად თაობებს მემკვიდრეობით ებოძება. თუმცაღა ყოველ ჯერზე ეს, როგორც ახალი მოვლენა[32], ისე ხდება, თითქოს *აუცილებელი არც კი იყო და მაინც მოხდა.*[33] სულიწმიდის თავისუფლება ისტორიულ მიზეზობრიობას გარდაქმნის, რადგან მიზეზობრიობა ისტორიასა და ბუნებაში აუცილებლობაზე მიანიშნებს. ყოფიერება განპირობებულია მოვლენით, ხოლო მისტიკური გამოცდილება უბრალოდ *მოცემულ რეალობაში ობიექტურად მონაწილეობა კი არ არის, არამედ მოვლენათა ახალ რიგზე მინიშნებაა.*

---

[29] I იოანე, 2, 4, 8, 11, 20 და ა.შ.

[30] აღსანიშნავია, რომ დიონისე არეოპაგელისთვისაც კი „მისტიკური ხედვა, არსებითად, განკუთვნილი იყო ქრისტიანული თემისათვის და არა კერძო სპეკულაციებისა და სუბიექტური გამოცდილებისათვის“. L. Duprc, 'Mysticism', p. 246.

[31] ეს აზრი მინიშნებულია ღვთაებრივი ენერგიების უქმნელი ბუნების შესახებ წმ. გრიგოლ პალამასა და ისიხასტთა დაჟინებულ მტკიცებაში: „ვინაიდან ის ნიჭი, რომელიც წმინდანებს ენიჭებათ და რომლითაც ისინი განიღმრთობიან, სხვა არაფერია, თუ არა თვით ღმერთი. როგორ შეგიძლიათ იმის თქმა, რომ ისიც შექმნილი ნიჭია?“, Gregory Palamas, *Against Akindynos,* III.

[32] იხ.ჩემი *Being as Communion, p.*185f.

[33] ეს განსაკუთრებით თვალსაჩინოა ევქარისტიულ ეპიკლესისში: თუმცაღა დადგენილი სიტყვები ქრისტეს რეალური დასწრების ისტორიული „გარანტიაა“, თითქოსდა ისტორიული რწმუნება არასაკმარისი იყოს, საჭიროა სულიწმიდის მოხმობა, რათა ეს დასწრება გაცხადდეს.

ქრისტეს სხეული *არის* სწორედ იმის წყალობით, რომ ის კვლავ და კვლავ *ხდება* ის, რაც არის, თითქოს მანამდე სულაც არ ყოფილიყოს. სულიწმიდა ქარიზმებს, როგორც ახალ მოვლენებს მომავლიდან, ესქატადან, იხმობს. მას ისინი არ გამოაქვს ისტორიიდან, როგორც მადლის საბადოდან (ამგვარად, მისტიკური გამოცდილება არის მონაწილეობა, როგორც მოლოდინში ყოფნა და ისტორიაში მომავალი სასუფეველი არა „სააშკარაოდ“,[34] არამედ „მპარავად ღამის“).[35] შესაბამისად, სულიერი მისტიციზმი თავისი ბუნებით ესქატოლოგიურია.

ამ დაკვირვებების გათვალისწინებით, ალბათ უკეთ გავიგებთ, რატომ არის ევქარისტია ყველაზე „მისტიკური“ ეკლესიის ცხოვრებაში, წინასწარმეტყველება კი – მისი მსახურების უზენაესი ფორმა. თუმცა ამის შესახებ ორიოდე სიტყვას ახლავე ვიტყვით.

II. ევქარისტიული მისტიციზმი

ადრეული ეკლესიის ევქარისტიული ლიტურგიის ყველაზე თვალშისაცემი ნიშანი ის არის, რომ ის თავიდანვე *ხედვად* აღიქმებოდა. მეოთხე სახარების პროლოგი ლოგოსის განხორციელებაზე საუბრისას მჭვრეტელობით ენას იყენებს (ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ – „ჩვენ ვიხილეთ მისი დიდება“, იოანე 1.14),[36] რითაც მოსეს, ისაიასა და სხვათა მჭვრეტელობას გვახსენებს. აპოკალიფსის წიგნიც აგრეთვე მჭვრეტელობით კონტექსტშია გააზრებული და უეჭველად ევქარისტიულ გამოცდილებასთანაა დაკავშირებული.[37] ეგნატე ანტიოქიელი ევქარისტიას ხედავს, როგორც ესქატოლოგიური რეალობის τύπος-ს, სადაც ეპისკოპოსი ღმერთის ტახტზეა აღსაყდრებული.[38] ყველა ძველი ლიტურგია ისაიას τρισάγιον-ზე დაფუძნებულ[39] ხილვას ეყრდნობა მაშინ, როდესაც ბიზანტიური ლიტურგია ყველანაირად ცდილობს, რომ ევქარისტიიდან სწორედ სასუფევლის ხილვა გამოარჩიოს.[40]

---

[34] ლუკა, 17.20.

[35] I თესალ. 5.2.

[36] იოანე 1.14.

[37] იხ. P. Prigent, *Apocalypse et liturgie,* 1964.

[38] Ignatius, *Magn.* 6.1.

[39] იხ, G. Kretschmar, *Studien zur früchchristlichen Trinitätstheologie,* 1956.

[40] იხ. ჩემი სტატია, “The Eucharist and the Kingdom of God”, დაბეჭდილია სამ ნაწილად ჟურნალში *Sourozh,* #58 (1994 წლის ნოემბერი), გვ. 1-12; #59 (1995 წლის თებერვალი), გვ. 22-38; #60 (1995 წლის მაისი), გვ. 32-46.

ხილვასთან ამგვარი დაკავშირება ყველაზე დამაჯერებელი მტკიცებულებაა იმისა, რომ ევქარისტია ეკლესიის უპირატესი მისტიკური გამოცდილებაა.[41] ეს ასეა, რადგან ყველა განზომილებას „ქრისტეს სხეულს“ მივაკუთვნებთ. ის „სულიერია“ იმიტომ, რომ ზიარება და *ეპიკლესისია* ანუ ერთდროულად სიყვარულიცაა და თავისუფლებაც. ის ესქატოლოგიურია იმით, რომ ყოველ ჯერზე ისე წარმოგვიდგება, როგორც ხელახლა შემდგარი *მოვლენა*, რომელშიც სასუფევლის ახალი ზეცისა და ახალი მიწის მოლოდინს გვამცნობს. ევქარისტიული სხეულის მიღებით ჩვენ ახალ ეონში, ახალ მიწასა და ახალ ზეცაში შევდივართ. სწორედ ამიტომ შევღაღადებთ ლიტურგიის ბოლოს: „ნათელი ჭეშმარიტი *ვიხილეთ*, ზეცათა სული მოვიღეთ“.

სამწუხაროა, რომ ისტორიის განმავლობაში საკრამენტულმა თეოლოგიამ ევქარისტიის მჭვრეტელობითი ხასიათი რაღაცნაირად დაკარგა. ამან ევქარისტიული მისტიციზმის მნიშვნელოვანი ცვლილება გამოიწვია. აქცენტი გადავიდა ისტორიული ἀνάμνεσις-ის მისტიციზმზე, როგორც ფსიქოლოგიურ რეტროსპექტირებაზე, რომელიც წარსული მოვლენის განახლებას უფრო გულისხმობს, ვიდრე მომავლის წინასწარ ჭვრეტას. გასაკვირი არაა, რომ ევქარისტიულმა მისტიციზმმა შეიძინა მსგავსება წარმართულ ელინისტურ საიდუმლოებებთან, რომლებიც სრულიად უცხო იყო μυστήριον-ის პატრისტიკული გაგებისათვის. შედეგად, ევქარისტიულმა მისტიციზმმა კოლექტიური ხასიათი დაკარგა და უბრალოდ ინდივიდის ფსიქოლოგიურ გამოცდილებად იქცა. ამ ყველაფერმა ეკლესია ევქარისტიის თავდაპირველ გაგებას დააშორა, რაც მისი მთავარი მისტიკური გამოცდილება იყო. ამრიგად, მცდარად იყო გაგებული ევქარისტიული გამოცდილების „სულიერება“, რადგან ის ღმერთთან ადამიანის გონებისა ან „სულის“ მეშვეობით დაკავშირების საშუალებად იქცა. „ქრისტეს სხეულმა“ დაკარგა „სხეულება“ როგორც კოლექტიურობის, აგრეთვე მატერიალურობის მნიშვნელობით. ფერნაცვალი ქმნილების დიდების ხილვიდან ის მატერიიდან და გრძნობათაგან გაქცევის საშუალებად გადაიქცა.[42] ერთი სიტყვით, ევქარისტიული მისტიკური გამოცდილება კვლავ უნდა გაერთიანდეს იუდეოქრისტიანულ აპოკალიფსურ ტრადიციასთან უწინდელი ებრაული

[41] ევქარისტიის ტრადიციული დახასიათება არის „მისტიკური სერობა“.

[42] არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ თაბორის მთაზე ქრისტეს ფერისცვალება ადამიანის *სხეულის* ფერისცვალება იყო. მართლმადიდებლურ ტრადიციას, ისიხასტთა ჩათვლით, არასდროს გადაუხვევია ანტისხეულებრივი და ანტიმატერიალური მისტიციზმისაკენ. J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas,* 1964, p. 173, პალამას ციტატებისათვის იხ. გვ.150 და სხვ.

წინასწარმეტყველებით. სწორედ ეს მიანიჭებს მას ბიბლიურობას, ამ სიტყვის ყველაზე ღრმა მნიშვნელობით. "Φάρμακον ἀθανασίας" (უკვდავების წამალი) უნდა დავინახოთ ევქარისტიული საძმოს კონტექსტში, რომელიც ესქატოლოგიური საძმოს განსხეულებას ცდილობს. ეს ეგნატესეული კონტექსტია.

ამ ეტაპზე საჭიროდ გვეჩვენება ლიტურგიაში სიმბოლიზმის როლის დაზუსტება. ხშირად ფიქრობენ, რომ ევქარისტიული მისტიციზმი, განსაკუთრებით კი მართლმადიდებლურ ტრადიციაში, სიმბოლურ ენას, ჟესტებსა და ა.შ. იმისათვის იყენებს, რომ „სულიერი" რეალობა მატერიალურის საშუალებით წარმოაჩინოს. პირადად მე ვფიქრობ, რომ ასეთი აზროვნება, რომელიც ორიგენემდე, საბოლოოდ კი ბერძნულ და პლატონურ აზროვნებამდეც, მიდის, მართლმადიდებლური ლიტურგიისათვის არსებითად უცხოა.[43] ლიტურგიაში ყველა ჟესტი, ფერი და ა.შ. ტიპოლოგიური თვალსაზრისით გამოიყენება. ტიპოლოგიური მისტიციზმი მიილტვის იმისაკენ, რომ წარსული და აწმყო მოვლენები ესქატონთან დააკავშიროს.[44] ის არ ცდილობს, გრძნობების მეშვეობით ჩაწვდეს უფრო მაღალ, გონებით შემეცნებად რეალიებს. ტიპოლოგიური მისტიციზმი არ იზომება ღირებულებათა იმ სკალით, რომელშიც მატერია იდეალური სამყაროსაკენ აღმასვლისას მხოლოდ საწყისი წერტილია ისე, როგორც ადამიანის ლამაზი სხეული მონაწილეობს იდეათა სამყაროში პლატონისეული მნიშვნელობით. ლიტურგიაში მატერია ამაღლებულ საგანთა სამყაროსაკენ ღია სარკმელი კი არ არის, არამედ გარდაქმნილი კოსმოსის სწორედაც რომ ნაწილია.

ლიტურგიის ამგვარი ტიპოლოგიური მისტიციზმი ბიბლიურ წინასწარმეტყველებასთან იმდენად ღრმა და განუყოფელ კავშირშია, რომ აუცილებელი ხდება საეკლესიო მისტიციზმის სხვა ასპექტზე, კერძოდ, სიტყვაზე, განსაკუთრებით კი, წინასწარმეტყველებებზე, საუბარი.

III. წინასწარმეტყველური ანუ სიტყვის მისტიციზმი

Prophétisme sacramentel ან გარდაცვლილი პროფესორის ჯ.ჯ. ვონ ალმენის ცნობილი წიგნის სათაურია. ავტორის ძირითადმა თეზისმა განვითარება ჰპოვა მოგვიანებით გამოქვეყნებულ ნაშრომში *Célébrer le*

[43] ა. შმემანი მკაფიოდ ამახვილებს ყურადღებას ამ აზრზე: A. Schmemann, *The Eucharist,* 1987.

[44] იხ. J. Danielou, *The Bible and the Liturgy,* 1956.

salut: საიდუმლოება და სიტყვა ერთ ორგანულ სინთეზში უნდა შეირწყას. ნებისმიერ შემთხვევაში, ეს მოთხოვნა ეკუმენურ მოძრაობაში რომაული კათოლიციზმის, მართლმადიდებლური და პროტესტანტული ეკლესიების შეხვედრიდან გამომდინარეობს. არსებობს რაიმე მისტიკური გამოცდილება, რომელიც შეიძლება სიტყვას მიესადაგოს?

ეს პრობლემა ადრეულ ეკლესიაში საერთოდ არ არსებობდა და ამას თავისი მიზეზი ჰქონდა: იმ დროს წარმოუდგენელი იყო, ევქარისტიულ-მისტიკური გამოცდილება წინასწარმეტყველურისაგან, წინასწარმეტყველება კი ხილვისაგან გაემიჯნათ. სიტყვა „მოსმენილი“, იმავე დროს, „ნანახსაც“ ნიშნავდა: φωτισμὸς (განათლება) ორივე გზით – სმენითაც და ვიზუალური აღქმითაც – მიიღებოდა. იმ ეპოქაში სიტყვასა და მისტიკურ გამოცდილებას შორის შეუსაბამობა არ არსებობდა.

ერთ-ერთი მიზეზი, რამაც დროთა განმავლობაში შეუსაბამობა წარმოშვა, დაკავშირებულია ფაქტთან, რომელიც თანდათან დავიწყებას მიეცა – ღვთის სიტყვა ეკლესიაში წინასწარმეტყველურია და არა დიდაქტიკური. რა თქმა უნდა, ეკლესიაში დიდაქტიკაც გაისმის – დამოძღვრაც (διδαχὴ) და გარდასულ ამბავთა მოსათხრობად წმინდა წერილის კითხვაც. თავდაპირველად კი, წმინდა წერილიც და ღვთის სიტყვაც იმისათვის არსებობდა, რომ ადამიანთათვის ესქატოლოგიური რეალიები ეუწყებინა და სასუფეველი ექადაგებინა. ეს წინასწარმეტყველების არსია. ამ შემთხვევაში, სიტყვა ჩვენამდე მომავლიდან მოდის და არა წარსულიდან. ის მოსახდენ მოვლენათა გამოძახილია. ღვთის სიტყვის მოსმენა იმ საიდუმლოსა თუ საიდუმლოებებში შესვლაა, რომელსაც ევქარისტია ჰქვია. სწორედ ამიტომ ჰქონდათ წინასწარმეტყველებს ადრეულ ეკლესიაში (იხ. „დიდაქე“ და „გამოცხადება“) ევქარისტიაზე დასწრებისა და ლაპარაკის უფლება, ეპისკოპოსები კი, ამ მნიშვნელობით, სხვა არა იყვნენ რა, თუ არა წინასწარმეტყველთა მემკვიდრენი (იხ. *წმინდა პოლიკარპეს მარტვილობა*). ამავე მიზეზით, ეკლესიის საკრამენტული მოქმედებები არ არსებობდა სიტყვის, ბიბლიური სიტყვის, გარეშე,[45] რადგან ყველა ქრისტიანული საიდუმლო და, განსაკუთრებით, ევქარისტია სასუფევლის გაცხადებაა. თუმცა ამის თქმისას ფრთხილად უნდა ვიყოთ, რათა წინასწარმეტყველება დიდაქტიკაში არ აგვერიოს. ქადაგება ყოველთვის და მაინცდამაინც მისტიკური გამოცდილება არაა. ის ამგვარია მხოლოდ მაშინ, როდესაც ესქატოლოგიურ რეალობას ჩვენს ისტორიაში შემო-

[45] Cyril Jerus., *Procatachesis* 9 (PG 33, 349A): ნათლობისას განხორციელებული ეგზორციზმის აქტები „ღვთაებრივია“, რადგან ისინი „წმინდა წერილიდანაა თავმოყრილი“.

უშვებს. სასუფევლის შესახებ მონათხრობთა მოსმენას თან უნდა ახლდეს სასუფევლის ხედვაც. მხოლოდ მაშინაა, რომ სიტყვა მისტიკურ გამოცდილებად იქცევა. იგივე ხდება, თუკი წმინდა წერილს ჭეშმარიტად ვკითხულობთ. თუ ღვთის სიტყვა მომავლიდან მოდის და არა წარსულიდან, მისი ჭეშმარიტი ადგილი ევქარისტიულ კონტექსტშია. წინასწარმეტყველება და წინასწარმეტყველური ხედვა ერთ რეალობად სწორედ იქ ერთიანდება. მაშინ οὐκέτι περιηχῇ ἀλλὰ ἐνηχῇ (გესმის შინაგანი და არა გარე ხმა) – სწორედ ეს მნიშვნელოვანი განსხვავება მოჰყავდა წმ. კირილეს, როდესაც კათაკმეველთა და მონათლულთა მდგომარეობას ადარებდა.[46] ეს უკანასკნელი საიდუმლოში მონაწილეობით კი არ ისმენს სასუფევლის შესახებ, არამედ შიგნიდან უსმენს მას. „შესმენა“ (ἐνηχεῖν) უნდა ერთვოდეს „მოსმენას“ (περιηχεῖν), მოიცავდეს და გარდაქმნიდეს მას. „შესმენილი“ სიტყვა ის არ არის, რასაც ყურს მოჰკრავ, ჩაავლებ ან გაიაზრებ (ადამიანური ინტელექტის მთელი აგრესიულობით), ეს არის ის, რაც მოგიცავს და გეუფლება. თავსართი ἐν, საპირისპიროდ περὶ-სა, თემის ზიარებაზე მიუთითებს, როგორც სამყაროს მისტიციზმის აუცილებელი წინაპირობა.

IV. მსახურებითი მისტიციზმი

მსახურება, *Amt* ან საეკლესიო მოწყობა ეკლესიოლოგიის ის ასპექტია, რომელიც მისტიკურ გამოცდილებას თითქოს ყველაზე ნაკლებად უკავშირდება. თუმცა დაუშვებელია, გვერდი ავუაროთ საკითხს, რომელიც ეკლესიოლოგიას უდევს საფუძვლად.

რა არის ის, რაც უფლებას გვაძლევს, ეგნატე ანტიოქიელთან ერთად ამოვიცნოთ ღმერთის τύπος, ვთქვათ, ეპისკოპოსის მსახურებაში ან მოციქულთა τύπος პრესვიტერთა კრებულში და ა.შ.? ხომ არ არის ეს მისტიციზმისაკენ მიდრეკილი ადამიანის ახირება ან იქნებ ამის ახსნა ფუნდამენტურ ეკლესიოლოგიურ პრინციპებზე დაყრდნობით შეიძლება?

პასუხი დამოკიდებულია ჩვენსავე მზაობაზე, მივაკუთვნოთ ეკლესიოლოგიას ის, რასაც *იკონოლოგიური ონტოლოგია* ეწოდება. კულტურულ ტრადიციაში, სადაც ონტოლოგიაში ობიექტივიზაცია და

[46] *Procatechesis* 6 (PG 33, 344A-B): „შენ გეწოდა კათაკმეველი, რაც ნიშნავს საიდუმლოთა (*mysteria)* შესახებ გარედან მოსმენას... მაგრამ შენ ამერიდან აღარ გესმის მათ შესახებ, არამედ შიგნიდან ისმენ მათ, რადგან სულიწმინდის შემოსვლა შენს გონებას ღვთის სახლად მოაწყობს“.

ინდივიდუალიზმი დომინირებს, შეუძლებელია გამოთქვა აზრი, რომ რომელიმე ღვთისმსახური ისე მოქმედებს, როგორც ქრისტეს ან მოციქულთა ხატი. ამ შემთხვევაში, სიტყვა „ხატის“ მნიშვნელობა ფუნდამენტურად განსხვავდება იმ შინაარსისგან, რომელსაც ამ სიტყვაში კლასიკურ საბერძნეთში (განსაკუთრებით, პლატონის მიმდევრები) დებდნენ. ის „სახის“ თანამედროვე დასავლური გაგებისგანაც განსხვავდება. პლატონისეული გაგებით, εἰκὼ (ხატება – მთარგმ.) რაღაც უკვე არსებულის ნაწილია. ჭეშმარიტება ყოველთვის წინარეარსებულია. ბერძენი მამების იკონოლოგიურ ონტოლოგიაში εἰκὼ , ჩვეულებრივ, მომავლის „ხატებაა“. [47]აქ ჭეშმარიტება მომავალშია. ამას მოკლედ და ამომწურავად ამბობს წმ. მაქსიმე აღმსარებელი: „ძველი აღთქმის ამბები მხოლოდ ჩრდილია, ახალი აღთქმისა – არის εἰκὼ , ჭეშმარიტება კი მომავლის საქმეა“. [48]ეს რადიკალურად განსხვავდება „ხატების“ პლატონისეული გაგებისაგან და ასახავს ბიბლიაზე დაფუძნებულ ონტოლოგიას, რომელსაც შეთვისებული აქვს ადრე ნახსენები წინასწარმეტყველობა და აპოკალიპტიზმი (იხ. ისაიას ხილვა). მსახურება, რომელიც იკონიკურია, ამ კონკრეტული გაგებით, თავისთავად მისტიკური მოვლენაა. ის საშუალებას გვაძლევს, სასუფევლის მერმისის თანამონაწილენი ვიყოთ, თანაც ისე, რომ არ გადავაქციოთ ღვთისმსახური ონტოლოგიური შინაარსისაგან დაცლილ სიმბოლოდ ან თუნდაც ინდივიდად, რომელიც თავად არის ე.წ. *character indelibilis*. ეკლესიის მსახურებას ღვთისმსახურების ფუნქციონალიზმიცა და „ხასიათურობის“ ღვთისმტყველებაც მისტიკურ შინაარსს უკარგავს. ამის საპირისპიროდ, იკონოლოგიური ონტოლოგია მისი სამოქმედო პრინციპით – წინასწარგანჭვრეტით მონაწილეობით – მსახურებას ბიბლიის ერთგულებით განმსჭვალული მისტიციზმით აღავსებს.

თუმცა მსახურების იკონოლოგიური მისტიციზმი საარსებო პირობად მოითხოვს ზიარების ფენომენს. ეს ყველა საეკლესიო მსახურებისათვის დამახასიათებელი ქარიზმატულობის ნაწილია. მე უკვე ვახსენე I

[47] Clement Alex., *Strom.* 4.22 (PG 8, 1352); Origen, *In Jo.* 10.16 (PG 14, 333); 10.38 (PG 14, 380); Eusebius, *Hist. Eccl.* 1.3.4 (PG 20, 69); 1.3.15 (PG 20, 73): ძველი აღთქმა არის ახლის εἰκὼν. თუმცა სხვა წმინდა მამებისათვის ძველი აღთქმა არის არა εἰκὼν, არამედ σκιὰ (ჩრდილი): Methodius Olymp., *Symposium* 5.7 (PG 18, 109); John Damasc., *Imag*. 1.15 (PG 94, 1244) და სხვა.

[48] Maximus, *Schol. in eccl. hier.* 3.3.2 (PG 4, 137), ავტორობის შესახებ ეჭვები არ არის მნიშვნელოვანი იმდენად, რამდენადაც ეს აზრები მაქსიმეს სხვა ნაშრომებშიც გვხვდება.

ეპისტოლე კორინთელთა მიმართ (I კორინთ. 12-13) და ქარიზმის მნიშვნელობაც, რომელიც აქ იგულისხმება. ეს თავიდან ბოლომდე რელაციური კონცეფციაა. სულიწმიდა ხორცს ასხამს ქრისტეს სხეულს, როგორც დამოუკიდებელ მსახურებათა კრებულს აქ და ახლა. მონაწილეობა ქრისტეს მსახურებაში გადაიქცევა ამ ქარიზმათა შეკრებად თემში, რომელიც ისტორიაში მომავლის მეუფებას განასახიერებს. ამგვარად, ღვთისმსახურნი, როგორც μυσταγωγοὶ, მორწმუნეებს იმ თემისაკენ მიგვიძღვიან, რომელიც სასუფეველს წინასწარ განგვაცდევინებს და გვაგემებს.[49] ხატობრივი, ურთიერთობისმიერი და ქარიზმატული ერთმანეთს ხსნის. ზემოთ ნახსენებ ნაწყვეტში წმ. პავლე მსახურებებს ქარიზმებთან ათანაბრებს და ამაშია „ქრისტეს სხეულის“ მისტიციზმი, რომელიც თავისი არსით ბიბლიურია.

V. ასკეტური ანუ სამონასტრო მისტიციზმი

იმ ქარიზმათა შორის, რომლებიც ქრისტეს სხეულს შეადგენენ, ისტორიულად ცნობილია ქარიზმის გარკვეული ტიპი, რომელსაც ბერმონაზვნობას ან ასკეტიზმს უწოდებენ. ამგვარი ქარიზმა ფეხმოკიდებულია და ტრადიციული და, რაც მთავარია, მისტიციზმთანაც ასოცირდება, რის გამოც განსაკუთრებული ყურადღება უნდა დავუთმოთ.

პირველ რიგში, უნდა აღინიშნოს, რომ ჩვენი მსჯელობის ფარგლებში არასწორი იქნებოდა ასკეტიზმის ექსკლუზიურად მისტიციზმთან დაკავშირება. ასკეტ მამებს, განსაკუთრებით აღმოსავლეთში, უპირატესად მისტიკოს თეოლოგებად მოიხსენიებენ, რაც არასწორია. პატრისტიკული ტრადიცია ტერმინს „მისტიკოსი“ მეუდაბნოე მამებთან არასოდეს აკავშირებდა და სწორედ იმ მიზეზთა გამო, რომლებზეც უკვე ვისაუბრეთ, ჩვეულებრივ, ხელდასხმულ ღვთისმსახურთა, განსაკუთრებით, ეპისკოპოსთა, მიმართ იყენებდა.[50]

თუმცაღა ადრეული ეკლესია, როგორც წესი, ასკეტს „მისტიკოსად“ არ მოიხსენიებდა, ასკეტიზმი მისტიკური გამოცდილების გზა იყო და მას ჰქონდა საკუთარი მახასიათებლები, რომლებიც, როგორც აღვწერეთ,

[49] შემთხვევითი არაა, რომ მაქსიმე თავის ნაშრომს ევქარისტიის შესახებ Μυσταγογία-ს უწოდებს, ხოლო ლიტურგიას მომავალი სასუფევლის ხატად წარმოაჩენს. ასევე მნიშვნელოვანია, რომ ტექნიკური ტერმინი, რომელსაც ის ევქარისტიისათვის იყენებს, არის Σύναξις – კრება ანუ თემის შეკრება. სასუფევლის ხატი საძმოს გარეშე ვერ იარსებებს.

[50] იხ. განს. დიონისე არეოპაგელი და მაქსიმე აღმსარებელი.

მთლიან საეკლესიო მისტიციზმს უნდა დავუკავშიროთ. მაშ, რას გულისხმობს ეს თავისებურებები?

თუ დავაკვირდებით ქრისტიანული ასკეტიზმის ფენომენს და გავითვალისწინებთ მის ისტორიულ ძირებსა თუ განვითარებას პატრისტიკის პერიოდში, შევნიშნავთ, რომ ეს ისტორიული მოვლენა ამჟღავნებდა ეკლესიის ესქატოლოგიურ ბუნებას, აღსავსეს ბიბლიური აფოკალიფსიზმის უკიდურესი მოთხოვნილებით. ბერი იყო ეკლესიის წევრი, რომელიც ბიბლიის განაცხადს, რომ სასუფეველი ისტორიაში შემოიჭრება, სამსჯავრო იქნება და აღსასრულიც დადგება, მეტად სერიოზულად ეკიდებოდა და დებდა აღთქმას, რომ ამ სოფელს განუდგებოდა, რადგან მომავალი სასუფევლის მოქალაქეობას არჩევდა.[51] რწმენამ, რომ ჩვენ არ გაგვაჩნია μένουσαν πόλιν (მუდმივი სამკვიდრებელი) და τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν (ვეძიებთ მას, რომელიც მოვალს), სათავე დაუდო ასკეტიზმის ისტორიას.[52] სასუფევლის ესქატოლოგია, სასოება და სასუფევლის ხილვა[53] არის ის, რაც სარჩულად უდევს სამონასტრო პრაქტიკას და ეს არასოდეს უნდა დაგვავიწყდეს, როდესაც მისი „მისტიციზმის“ გაგებას ვლამობთ.

სამყაროსა და ისტორიასთან გაწყვეტილი კავშირის გამო, ბერს „სოფლიდან განდგომით“ სიკვდილი მარტო „ისტორიულად“ კი არ უნდა განეცადა, არამედ საკუთარი „მეც“ უნდა მოეკვდინებინა. ამ შემთხვევაში, მოდელი ქრისტე იყო და მისი ჯვარი – ნათლობის გამოცდილებით არსებული რეალობა. ეს მისტიკური გამოცდილების ისეთი ფორმაა, რომელსაც შეიძლება *კენოტური* ვუწოდოთ და რომელიც რამდენიმე ელემენტისაგან შედგება:

(ა) საკუთარი ნების მოდრეკა. ძე *კენოსისით* დაემორჩილა მამას, თავი დაიცარიელა იმისაგან, რაც მართებულად მისად ითვლებოდა (ფილ. 2) და ამით უმთავრეს გადაწყვეტილებამდე მივიდა, როდესაც გეთსემანიის ბაღში თქვა: „არა როგორც მე მსურს, არამედ, როგორც შენ“. ამის მსგავსად, ბერსაც უნდა მოენახა γέρων – სულიერი მამა, რომელსაც

[51] ადრეული მონაზვნობის ბიბლიურ საწყისებზე, მის კავშირზე „ამა სოფლის სისტემის უარყოფის“ იდეასა და ქრისტეს მიერ სასუფევლის განცხადებასთან იხ. G. Florovsky, *The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers,* vol. X, 1987, განსაკუთრებით, pp. 17-107.

[52] ებრაელთა 13:14; იხ. ფილიპ. 3:20.

[53] Gregory Palamas, *Triad.* I, 1,4: წმ. იოანე ნათლისმცემელი მონაზვნობის წინამორბედი იყო, რადგან მონასტრის საძმო მეორედ მოსვლის გარდაუვალობას მის მსგავსად ქადაგებს.

სრულ მორჩილებას აღუთქვამდა.[54] საინტერესოა, აღინიშნოს, რომ ყოველივე ეს გულისხმობდა ღმერთთან არა ინდივიდუალურ, არამედ ე.წ. *ჰორიზონტალურ* ურთიერთობას. ზიარება, რომელიც დამახასიათებელია ქარიზმატული ცხოვრებისათვის, ასკეტიზმის გულისგულშია ჩადებული. ვერც სხეულის გაუფასურება და ვერც მანიქევლური დუალიზმი ვერ ახსნის მონაზვნობის თავდაპირველ განზრახვას. ძირითადად, ქრისტოლოგიის კენოტური მოდელი მისადაგებულია ქარიზმატულ გამოცდილებაზე, რაც სხვებთან ურთიერთობაში ხორციელდება და არა ინდივიდუალურ გამოცდილებაში.[55]

(ბ) საკუთარი ნების მოდრეკა ჭეშმარიტი თავისუფლების მიღწევაზე მიანიშნებდა. თავისუფლების ყველაზე მაღალი ფორმა საკუთარი ნებისაგან თავისუფლებაა, რადგან თვითგადარჩენის ვნება ყველაზე ძლიერი მოთხოვნილებაა მათ შორის, რომლებიც ადამიანს ზღუდავს. ამგვარი თავისუფლების მოხვეჭის გზაზე ბერი სიკვდილს განიცდის და სიცარიელის უფსკრულს უახლოვდება.[56] ეს მას ყოველივე ადამიანურისა

---

[54] სულიერი წინამძღვრის, γέρων-ის, მნიშვნელობაზე ასკეტისათვის საუბრობდნენ სამონასტრო ცხოვრების ისეთი ავტორიტეტები, როგორებიც იყვნენ წმ. იოანე კასიანე (იხ. St John Cassian, 'On the Holy Fathers at Sketis and on Discrimination', in *The Philokalia* I (trans. and ed. G.E.H. Palmer, Philip Sherrard and Kallistos Ware, 1979), pp. 95-108, განსაკუთრებით, p. 103), წმ. სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი (იხ. HJ.M. Turner, *St Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood* (1990) და სხვაგანაც); წმ. იოანე კლემაქსი (იხ. St John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent,* chs. 52-53 (ed. Holy Transfiguration Monastery, Brookline, MA, 1978)) და სხვანი. ეს ტრადიცია რუსეთშიც აღწევს, ძირითადად, ათონელი მამის – წმ. პაისი ველიჩკოვსკის მეშვეობით და დღემდე დომინირებს აღმოსავლურ მართლმადიდებლურ სამონასტრო ტრადიციაში. დამატებით იხ. Bishop Kallistos Ware, 'The Spiritual Father in Orthodox Christianity', *Cross Currents* 24 (1974), pp. 296-313.

[55] მართალია, რომ განმარტოება ის მდგომარეობაა, რომელსაც ადრეული ბერები ელტვოდნენ, განსაკუთრებით ისინი, რომელთაც განდეგილობა აირჩიეს, თუმცა, ამ მდგომარეობაშიც კი ბერი მისი ძმებისაგან ეგზისტენციალურ იზოლირებას კი არ უნდა ცდილობდეს, არამედ მათზე ლოცვით უნდა ზრუნავდეს. წმინდა მამათა მიხედვით, იღუმენი ალონიუსი ამბობს: „ადამიანი, რომელიც გულში იტყვის – „მარტო ვარ ღმერთთან ამ სოფელში", სიმშვიდეს ვერ მოიპოვებს" (G. Florovsky, *The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers,* p. 107). წმ. ბასილი დიდი უფრო შორს მიდის და თემის ცხოვრებას იდეალურ მონაზვნობად მიიჩნევს *(Reg. Fusius tract.* 7; PG 31, pp. 928-933).

[56] შდრ. სილუან ათონელის ნათქვამი: „ამყოფე გონება შენი ჯოჯოხეთში და სასოწარკვეთას ნუ მიეცემი". ამ სიტყვებს ხშირად იმოწმებს და ღრმად აანალიზებს აწ გარდაცვლილი მამა სოფრონ სახაროვი წიგნში Fr Sophrony (Sakharov), *The Monk of Mount Athos,* 1975, pp. 115-18. იგი ამბობს: „როდესაც ადამიანი აცნობიერებს, რომ ღმერთის ღირსი არ არის და გმობს საკუთარი თავს ყოველი ცოდვის გამო, რაოდენ უცნაურიც უნდა იყოს, ეს მას ჭეშმარიტების სულთან აახლოებს და გულს

თუ წარმავლის სიღრმისეულ და მისტიკურ თანამონაწილედ აქცევს, მათ შორის, დაცემისა და მისი შედეგების ჩათვლით. ასკეტის მისტიციზმი, ამგვარად, უპირველეს ყოვლისა, ჰადესში ჩასვლაა, მის შფოთვაში მონაწილეობაა, ყველა ადამიანის შიში და სიკვდილია. ასკეტზე უკეთ არავინ იცის, თუ რას ნიშნავს, იყო ადამიანი, არავის აქვს ადამიანობასთან და ქმნილ სამყაროსთან, როგორც ერთ მთლიანთან, უფრო ღრმა ზიარება.[57] მაშინ, როდესაც ევქარისტიული მისტიციზმი სასუფევლის „დაგემოვნების“ საშუალებას იძლევა, ასკეტური მისტიციზმი ჯოჯოხეთის გემოს გასინჯვით იწყება. მეუდაბნოე მამები აღწერილნი არიან, როგორც ისტორიაში ყველაზე მგრძნობიარე არსებები, რომლებიც მაშინაც კი ტირიან, როდესაც მომაკვდავ ჩიტს ხედავენ და რომლებსაც ადამიანის ცოდვისა და სისუსტის ყველა ფორმა ესმით. მათთვის არ არსებობს ცოდვილი, რომელსაც ცოდვები არ მიეტევება ან რომლის სიყვარულიც არ შეიძლება. ადამიანურ დაცემულობაში ასეთი მონაწილეობის მისტიციზმი ეკლესიას, როგორც ჯვარცმული ქრისტეს მისტიკურ სხეულს, ისე მოიაზრებს. თუმცა უნდა გავითვალისწინოთ ისიც, რომ ეს ინდივიდუალისტური გამოცდილება არ არის, ის საკუთარი თავისაგან თავისუფლებაზეა დაფუძნებული.

(გ) საკუთარი „მესაგან“ ამგვარ თავისუფლებას საკუთარი იდენტობის პოვნისაკენ მივყავართ არა თვითდამკვიდრების, არამედ *სხვისი* მეშვეობით. ეს მისტიციზმს, გარკვეული აზრით, „აღაპურობას“ თუ

ღვთაებრივი სიყვარულისათვის ათავისუფლებს. სიყვარულისა და ჭეშმარიტების სინათლის მატებასთან ერთად ხდება ჯოჯოხეთში ჩასული ცოდვათაგან გამომხსნელი ძე ღმრთისას გამოცხადება. შეძლებისდაგვარად, ადამიანი ქრისტეს ემსგავსება და მიწიერი ყოფიერების დაგლახაკებით (κένωσις) ქრისტეს მიმსგავსებული, ის მისი მსგავსი ხდება მარადიული ცხოვრების სისავსეშიც. ღმერთი ყველაფერს მოიცავს, ჯოჯოხეთის უძირო უფსკრულსაც კი“.

[57] ამ თვალსაზრისით, მნიშვნელოვანია *ჰიპოსტასური პრინციპის* იდეა, რომელიც არქიმანდრიტმა სოფრონმა (სახაროვმა) გამოთქვა. იხ. განსაკუთრებით მისი ნაშრომი Archimandrite Sophrony (Sakharov) *We Shall See Him as He Is,* 1988, esp. Ch. 13, pp. 190-220. მამა სოფრონის ყველა ნაშრომი დაფუძნებულია ამ იდეაზე, რომლის მიხედვითაც, ქრისტიანობის ღერძი *პიროვნება* ან *ჰიპოსტასია*. ეს პრინციპი განხორციელებულია სიყვარულის ზიარებით, მორჩილებისა და მოყვასის გამო თავის დაცარიელების მეშვეობით. ეს გვაფიქრებინებს, რომ ადამიანის არსებობა „მთელი ადამის“ იდენტურია (*Words of Life,* 1996, გვ. 16, 40). ამგვარად, ლოცვა მთელ კაცობრიობას სწვდება, არა ზოგადი და გაურკვეველი მნიშვნელობით, არამედ თითოეული კონკრეტული ადამიანის ჰიპოსტასისა ან პიროვნების მეშვეობით: „ერთ ადამიანთან ცხოვრების სწავლით ჩვენ ვსწავლობთ ცხოვრებას მილიონობით ადამიანთან, რომელიც მისი მსგავსია. ამგვარად, ჩვენ პროგრესირებადად შევდივართ მთელი კაცობრიობის ღრმა სატანჯველში (*Words of Life, p.* 47). აგრეთვე იხ. მისივე *On Prayer*, 1998

„ეროტიკულობასაც“ კი ანიჭებს. თუმცა ეს მკვეთრად განსხვავდება პლატონისეული ეროსისაგან ანტიკურობაში, სადაც სიყვარული თავისუფალი არ არის – ის შეზღუდულია იმ მიზიდულობის კანონით, რომელსაც მშვენიერსა და სიკეთეში ვხედავთ. ანტიკურობაში შეუძლებელი იყო მახინჯისა და ცოდვილის სიყვარული, რადგან, სიკეთის გარდა, სხვა არაფერი იყო მიმზიდველი. ასკეტურ გამოცდილებაში კი, რომელიც კენოტურ ქრისტოლოგიაზეა დაფუძნებული, სწორედ გზააცდენილი და მახინჯი უნდა გიყვარდეს. [58]ეს იმაზე მიანიშნებს, რომ სიყვარული ყოველგვარი რაციონალური და მორალური საჭიროებებისა და მიზეზობრიობისაგან თავისუფალია. აქ მისტიციზმი ძალიან განსხვავდება იმ ფორმათაგან, რომლებიც მიანიშნებენ სულის დაუძლეველ მიზიდულობაზე ღმერთისადმი, როგორც უმაღლესი სიკეთისადმი. ასკეტს ცოდვილი უპირველესად და ყველაზე მეტად უყვარს არა მასზე მიჯაჭვულობის ან თანაგრძნობის გამო, არამედ ადამიანის დაცემულ მდგომარეობაში თავისუფალი ეგზისტენციალური ჩართულობის მიზეზით. ასკეტური მისტიციზმი მიზიდულობას არ ეფუძნება, რადგან მიზიდულობა საჭიროებაზე მიანიშნებს. ის დაფუძნებულია თავისუფალ *კენოსისზე* იმისაგან, რაც გვიზიდავს [59]და ეს შესაძლებელია ქმნილში შესვლით, რადგან ამგვარ ტყვეობაში ცოდვით დაცემამ მოგვახვედრა.

(დ) მხოლოდ ამ თავისუფალ *კენოსისს* მიჰყავს ასკეტი აღდგომის ნათლისაკენ. თაბორის მთის ნათელი, ფერისცვალების ნათელი, რომელიც ისიხასტებმა თითქოს ქრისტეს კენოსისში იხილეს, ტანჯვაში მონაწილეობის შედეგად გამობრწყინდა.[60] ფერისცვალების ამბავი თავადაც მოიცავს ტანჯვაზე მინიშნებებს (მათე 16:24; 17:12). უქმნელი ღვთის ნათლის ხილვა მისტიკური გამოცდილებაა, რომელიც წინასწარ გულისხმობს ქრისტეს *კენოსისში* მონაწილეობას. ეს, როგორც ხშირად ჰგონიათ, ლოცვისა და იოგას ვარჯიშის მსგავსი ტექნიკა სრულებით არ არის.[61] ეს უფრო ჯვარცმული ქრისტეს მისტიკურ სხეულთან, ქრისტეს ტანჯვასთან

[58] ამის გამო, როგორც მამა სილუან ათონელი ამტკიცებს, მტრის სიყვარული ასკეტური გამოცდილებისათვის არსებითია. იხ. Archim. Sophrony, *The Monk ofAthos,* p. 69f.

[59] ასკეტი ბუნებისადმი უარყოფითი დამოკიდებულების გამო კი არ განერიდება ბუნებრივ მიზიდულობას, არამედ იმიტომ, რომ თავისუფალი იყოს, ყველა და ყველაფერი უყვარდეს, ყველაზე არამიმზიდველი არსებებიც კი.

[60] იხ. Cyril of Alex., *Homil. diver.* 9 (PG 77, 1009-1016), რომელიც ფერისცვალების დიდებას აშკარად ქრისტეს ტანჯვას უკავშირებს.

[61] სასარგებლო იქნებოდა, გადაგვეხედა შესაბამისი თავისთვის („იესოს ლოცვა – მეთოდი“) აწ გარდაცვლილი მამა სოფრონის წიგნიდან *On prayer,* 1998.

თანაზიარებაა,[62] რასაც ასკეტები საკუთარ ვნებებთან, განსაკუთრებით, φιλιυτία-სთან (საკუთარი თავის სიყვარულთან) ბრძოლისას განიცდიან.[63]

ამას მივყავართ დასკვნით შენიშვნამდე, რომელიც ასკეტური მისტიციზმის ეპისტემოლოგიურ ასპექტს შეეხება. ორიგენიზმი, რომელმაც აღმოსავლურ (და დასავლურ) მონაზვნობაზე დიდი გავლენა იქონია, როგორც ვიცით, იმ შეხედულებით მოქმედებდა, რომ ადამიანს ღვთაებრივი ცოდნის მოსახვეჭად ყოველივე გრძნობითისაგან გონების განწმენდა და ამგვარი ზეაღმავალი ჭვრეტით თვით გონსა ან ღმერთზე კონცენტრირება ესაჭიროებოდა. ეს, არსებითად, ნეოპლატონური მისტიციზმია და ის, როგორც ასეთი, დაგმო ტრადიციამ. თუმცა, საინტერესოა, რა ვითარებაში მოხდა მისი დაგმობა. მაქსიმე აღმსარებელი ამ შემთხვევაშიც გადამწყვეტ ფიგურად გვევლინება.[64] უკვე არსებული პრინციპების „მაკარისეულად“ ცნობილი მონაზვნობის ტიპისადმი მისადაგებით აღმოსავლურმა მონაზვნობამ ისიხასტებამდე და მათი ჩათლით[65] ევაგრიანელობა გამოასწორა, რამაც ზემოთ ნახსენებ ორიგენესეულ მოსაზრებათა გავრცელება გამოიწვია. ამგვარი გამოსწორება გულისხმობდა მაკარისეული პრინციპის მიღებას, რომ ცოდნის ორგანო და ადამიანის ცენტრი *გულია* (ბიბლიური მნიშვნელობით – καρδία) და არა νοῦς, შესაბამისად კი, νοῦς გულამდე უნდა ჩამოვიდეს და მას შეუერთდეს. ეს პრინციპი, ცნობილი სადავო ტექნიკის მეშვეობით, მოგვიანებით ათონის მთის ისიხასტებმა აამოქმედეს.[66] საბოლოო ჯამში, ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, შეიძლება ითქვას, რომ ეს მისტიკური გამოცდილების ტოლფასია. ჩვენ ღმერთი მხოლოდ სუფთა გულით ვიცით (οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ τὸν θεὸν ὄψονται – წმინდანი გულითა ღმერთს

[62] 1 პეტრე 4:13; იხ. ფილიპ. 3:10; ებრ. 2:9-10.

[63] იხ. I. Hausherr, *Philautie: De la lendresse pour soi à la charité selon S. Maxime le Confesseur,* 1952

[64] I.H. Dalmais, 'Le doctrine ascétique de Maxime le Confesseur d'après le *Liber Asceticus', Irénikon* 26 (1953), pp. 17-39.

[65] J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas,* pp. 135fT. იხ. ჩემი 'The Early Christian Community', წიგნში B. McGinn, J. Meyendorff and J. Leclerq (eds.), *Christian Spirituality,* 1986, vol. 1, pp. 23-43.

[66] „გული მთელ ორგანიზმს მართავს და როდესაც მადლი გულს იღებს გამზიარებლად, ის ყველა ფიქრსა და სხეულის ნაწილზე ბატონობს, რადგან გონიერებაც და ყველა აზრიც აქ არის თავმოყრილი“. Macarius of Egypt, *Spiritual Homilies* 15.20 (PG 34, 589). Gregory Palamas, *Triad.* 1.2.3; II.2, etc. ის ნიკიფორე ისიხასტს მაკარის ანთროპოლოგიაზე დაყრდნობით იცავს.

იხილავენ)[67] იმიტომ, რომ გული გრძნობების წყარო არ არის, ის „სხვისი“ და, საბოლოოდ კი, უპირატესი „სხვის“ ანუ ღმერთის ნებისადმი მორჩილების კერაა. სიყვარული, როგორც ასკეტური მისტიციზმის ეპისტემოლოგიური პრინციპი, ისევ და ისევ საკუთარი თავის ეგოცენტრულობისაგან დაცლის საკითხი და *ექსტაზური* მოძრაობაა, რომელსაც კავშირი აქვს არა ადამიანურ თვითშეგნებასთან, არამედ ზიარებასა და ურთიერთობასთან.

დასკვნა

საეკლესიო მისტიციზმი გულისხმობს გამოცდილებას, რომელიც იმას, რასაც, ჩვეულებრივ, მისტიციზმს უწოდებენ, შორდება. აქ ღმერთთან კავშირი ცნობიერად არ მყარდება. მისტიციზმის პრობლემატიკაზე საუბრისას წამყვანია ვარაუდი, რომ სულიერების ორგანო (ცენტრი) ცნობიერება. შესაბამისად, ის *ცოდნას უვიცობას* უპირისპირებს. თუმცაღა ეს წინასწარვე გულისხმობს *ინდივიდუალიზმის* არსებობას ან მისტიკურ გამოცდილებაში მისკენ მიგვიძღვის. გადამწყვეტია არა ის, თუ რა ხდება *ჩემში*, ჩემს ცნობიერებაში, არამედ ის, თუ რა ხდება *ჩემსა და სხვას შორის*. ცოდნა სიყვარულიდან აღმოცენდება და მისტიკური გამოცდილებისათვის უმნიშვნელოა, მე რას ვგრძნობ ან რას ვაცნობიერებ. საეკლესიო მისტიციზმის შემთხვევაში, ადამიანის ყურადღება მიპყრობილია საკუთარი თავის მიღმა. ინტროსპექციასა და თვითშემეცნებას კავშირი არ აქვს საეკლესიო მისტიციზმთან. შესაბამისად, ღმერთის შეცნობა ისე, როგორც მან იცის საკუთარი თავი, არ ნიშნავს იმას, რომ ღვთაებრივი თვითშემეცნების მექანიზმს ჩავწვდეთ. ეს არის მადლით ძეობაში შესვლა (υἱοθεσία), რაც გვეძლევა მამას, ძესა და სულიწმიდას შორის სიყვარულისმიერი ურთიერთობით, რომლის მეშვეობითაც თითოეულ პირს შეუძლია, იყოს ერთი და, იმავდროულად – სრულიად სხვა. ცოდნა, რომელიც მამას აქვს საკუთარ თავზე, არის ძე და სული წმინდა: ძე არის ღმერთის ἀλήθεια, სარკე, რომელშიც ის საკუთარ თავს ხედავს.[68] პიროვნულობის ამგვარი ონტოლოგია, მოაზრებული არა ცნობიერებად,[69] არამედ ურთიერთობად (σχέσις), ეკლესიაში მისტიკური ერთობის საძირკველია. ეკლესია, როგორც ქრისტეს სხეული, მიანიშნებს ზიარებისა და ურთიერთობის მისტიციზმზე და მის წიაღში ადამიანი უკავშირდება

[67] მათე, 5:8.

[68] Athanasius, *Contra Arian*. 1.20-21 (PG 26, 54-57).

[69] იხ. თავები I და VI.

„სხვას“ (ღმერთსა და ადამიანებს) ურღვევი ერთობით, რომლის მიღმაც ცხადად გამოსჭვივის სხვადყოფნა, პარტნიორები კი ურთიერთობაში განსხვავებულნი არიან და გამორჩეულნიც, ოღონდაც, როგორც პიროვნებები და არა ინდივიდები.

ამ ტიპის მისტიკური კავშირი ემყარება ქრისტოლოგიურ საფუძველს, რომელიც ქალკედონმა შექმნა. ამის თანახმად, ადამიანსა და ღმერთს შორის კავშირი ქრისტეში ხორციელდება განუყოფლად და, ამავე დროს, შეურევნელად. ეს სრულყოფილი კავშირი სხვადყოფნას კი არ ანადგურებს, არამედ განამტკიცებს. ეკლესია, როგორც ქრისტეს „მისტიკური სხეული“, ის ადგილია, სადაც ქრისტოლოგიურად გაგებული „მისტიკური კავშირი“ ხორციელდება.

წყაროთა ჩამონათვალი

უკვე გამოქვეყნებული ნებისმიერი მასალა, რომელიც ამ წიგნშია შესული, იბეჭდება გამომცემლის თანხმობით.

შესავალი თავდაპირველად დაიბეჭდა ინგლისურ ენაზე ჟურნალებში *Sobornost* 16 (1994) და *St Vladimir's Seminary Quarterly* 38 (1994), ელექტრონული ვერსია იხ. ბმულზე www.svspress.com

თავი I პირველად ქვეყნდება ამ წიგნში.

თავი II პირველად დაიბეჭდა წიგნში Christoph Schwöbel and Colin E. Gunton (eds.), *Persons, Divine and Human* (Edinburgh: T&T Clark, 1991).

თავი III ამ წიგნში პირველად გამოქვეყნდა.

თავი IV, სათაურით 'The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution', შესულია წიგნში Christoph Schwöbel (ed.), *Trinitarian Theology Today* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), დანართი კი პირველად ქვეყნდება ამ გამოცემაში.

თავი V, სათაურით 'The Teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective', თავდაპირველად დაიბეჭდა გამოცემაში *Credo in Spiritum Sanctum*. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1983), vol. 1.

თავი VI პირველად დაიბეჭდა ჟურნალში *Scottish Journal of Theology* 28 (1975).

თავი VII პირველად ბერძნულ ენაზე გამოქვეყნდა ჟურნალში *Synaxi* (1982), შემდგომ კი ფრანგულ ენაზე დაიბეჭდა მიმოხილვაში *Contacts* 36 (1984) და 37 (1985) სათაურით 'Christologie et existence: la dialectique créé-incréé et le dogme de Chalcédoine'. ამ წიგნში შეტანილი ტექსტი ფრანგულიდან თარგმნა პოლ მაკპარტლანმა, დანართი კი ბერძნულიდან – ნორმან რასელმა.

თავი VIII წინამდებარე გამოცემაში პირველად იბეჭდება.