

№17/2017

რელიგიურ-საგანმანათლებლო ჟურნალი

# გული გონიერი

„მიგცე შენ გული გონიერი“

III მეფ. 3.12

თბილისი

2017

მთავარი რედაქტორი: თეიმურაზ ბუაძე  
მთავარი რედაქტორის მოადგილე: ირაკლი ორჭონია



# სარჩევი

---

სიკეთისა და ბოროტების საღვთისმეტყველო  
და ფილოსოფიური ასპექტები

7

- 9 **ზურაბ კვიციანი**  
შორის კეთილისა და ბოროტისა
- 34 **თეიმურაზ ბუაძე**  
სიკეთის და ბოროტების ქრისტიანული და  
სეკულარული გაგება
- 54 **ირაკლი ორჭონია**  
ეკლესიის მამათა სწავლება ანგელოზის დაცემისა  
და პირველგამოვლენილი ბოროტების შესახებ
- 76 **გიორგი გვასალია**  
სიწმინდე, როგორც ქრისტიანული  
სათნოების ნიშნული
- 97 **გონა ბარნოვი**  
სათნოების ცნება წმინდა მარტინე ალმსარებლის  
სწავლებაში
- 119 **ზურაბ ეკალაძე**  
ბოროტების პრობლემა აღმოსავლურ რელიგიებში

---

ქრისტიანობა და ლიტერატურა

137

139 **რუსუდან მამფორია**

ადამიანის პრობლემა — სიკეთისა და ბოროტების  
ჭიდილი ლიტერატურაში

---

ქრისტიანული მხატვრობა

155

157 **თეა ინჭვირველი**

„პირი ღვთისა“ — მშვენიერება, რომელიც  
გვიხსნის ბოროტისაგან

## წინათქმა

**წ**ინამდებარე ნომრის სტატიების თემატიკას არსებითად განსაზღვრავს სიკეთისა და ბოროტების საკითხი, როლის სიღრმისეული განხილვის გარეშე შეუძლებელია ფასეულობათა მკვიდრება, როგორც არ უნდა იყოს მათი ბუნება: რელიგიური, კულტურული, ნაციონალური, პოლიტიკური და ა. შ.

სიკეთისა და ბოროტების საკითხი ქრისტიანულ პერსპექტივაში სპეციფიკურ სიღრმესა და უნიკალურ თავისებურებებს იძენს, რადგან მას არა მარტო მეტაფიზიკური და ეთიკური განზომილება აქვს, არამედ ქრისტოლოგიურიც. ამის მიზეზი, ცხადია, ისაა, რომ სამყაროს და ყოველივე კეთილის შემოქმედი პიროვნული ღმერთი განკაცდა და ამით დაცემულ ადამიანსა და სამყაროს ფერისცვალებისა და განღმრთობის, ანუ მარადიულ სიკეთესთან ზიარების შესაძლებლობა მოუტანა.

ხსენებული საკითხის განხილვისას ბუნებრივად საუბრობენ სათნოებებზე, ფასეულობებზე, სამოთხეზე, ჯოჯოხეთზე, ცოდვით დაცემასა და განღმრთობაზე; ერთმანეთს ადარებენ სხვადასხვა რელიგიასა და ფილოსოფიური სისტემების მორალურ, ტელეოლოგიურ და ესქატოლოგიურ კონცეფციებს. ბუნებრივია, რომ ჟურნალის წინამდებარე ნომრის სტატიებიც შესაბამის პრობლემატიკას უკავშირდება.



სიკეთისა და ბოროტების  
საღვთისმეტყველო და  
ფილოსოფიური ასპექტები





## შორის კეთილისა და ბოროტისა

ზურაბ კვიციანი

„სძლე კეთილითა ბოროტსა მას“

ბოროტების პრობლემა არ დგას წარმართულ რელიგიებში, სადაც იგი მიეწერება დემონურ ძალებს, რომლებიც ავტონომიურად მოქმედებენ ან რომელიმე მრისხანე და შურისმაძიებელი ღვთაების ემისრები არიან, უკეთური კაცთა მოდგმის დასასჯელად მოვლენილნი. მაგრამ პრობლემაა იგი მონოთეისტური რელიგიისთვის, რომელიც აღიარებს ერთ შემოქმედს, ყოვლადძლიერს და ყოვლადკეთილს. და რაკი სოფელში არსებობს ბოროტება, როგორც იოანე ღვთისმეტყველი ამბობს, ყოველი სოფელი ბოროტსა ზედა დგას, ხოლო კეთილ ღმერთს, როგორც არის ქრისტიანული რწმენის ღმერთი, ბოროტება არ შეუქმნია („ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა?“), ჩნდება მისი გამართ-

ლების საჭიროება თეოლოგიაში, – თეოდიცეა, რომელსაც წარმართული ღმერთები არ საჭიროებენ, არც არავის მოუთხოვია წარმართობის ადეპტთაგან. წარმართობის რწმენით, ბოროტება იმთავითვე თან სდევს რეალობას, მისი სუბსტანციური შემადგენელია. არც ბუდიზმი, რომელიც ტანჯვას, ბოროტების უშუალო გამოვლინებას ადამიანის ზნეობაში, მის სულში და სხეულზე, მიიჩნევს ღვთისმეტყველების პრობლემად, რამდენადაც, ბუდიზმის თანახმად, არ არსებობს შემოქმედი ღმერთი, რომელსაც ბოროტების წარმოშობაზე პასუხისმგებლობა დაეკისრებოდა. ბოროტებას ბუდიზმი განიხილავს დაუსაბამო და უსასრულო ბრაჰმანის დღის ონტოლოგიის ფონზე. რაკი ბოროტების სათავედ ინდივიდუალურ ცნობიერებას მიიჩნევს მისგან გამომდინარე ნეგატიური მოვლენებითურთ, ბუდიზმი ხსნას (ბუდიზმი სოტერიოლოგიური რელიგიაა) მრავალმხრივი სატანჯველისგან ცნობიერების საბოლოო ჩაქრობაში (ნირვანაში) ხედავს<sup>1</sup>. მაინც, სად არის ბოროტებისა და მისგან გამოწვეული სატანჯველის წყარო, ვინ ჩაუნერგა სატანჯველამდე მიმყვანი ნება-სურვილი ადამიანს? ბუდიზმში ამაზე პასუხი არ არის.

ქრისტიანული რწმენით, ბოროტებას სუბსტანციური არსებობა ანუ არსება არ აქვს; არიან ბოროტი არსებანი (სულელები, ადამიანები), მაგრამ არ არსებობს მათგან დამოუკიდებელი ფენომენი – ბოროტება. იგი მაშინ არსებობს, როცა ხდება ზრახვის ან მოქმედების სახით. სხვა განმარტებით, რომელიც დიონისიოს არეოპაგელის მოძღვრებიდან მოდის, ბოროტება სიკეთის ნაკლებობაა – ისევე, როგორც

1 ნირვანაში ყოფნა არარაში ყოფნა არ არის. ნირვანაში „კვდება“ სამსარის გამოცდილებამოვლილი მე და იღვიძებს სუპერეგო, ბუდში, რომლისთვისაც არ არსებობს არც ბოროტება, არც სიკეთე.

სიბნელე ნათლის ნაკლებობაა და დამოუკიდებელი არსებობა არ გააჩნია. ამდენად, მათი განსაზღვრება ნეგატიურია, არსებობის და არსების ნეგაციას შეიცავს. სიკეთისა თუ ნათლის წინაშე, რომლებიც ღმერთის ატრიბუტებია, ბოროტება და სიბნელე არარაობაა. არ შეიძლება მათი აყვანა ღვთაებამდე მის ატრიბუტად, რადგან ღვთიური სამყარო ბოროტებას და სიბნელეს გამორიცხავს. ამდენად, რაც უფრო დაშორებულია ღმერთს რაიმე მოვლენა თუ არსება, მით უფრო მოკლებულია სიკეთეს; ღვთისგან (აბსოლუტური სიკეთისგან) აბსოლუტური დაშორების და მოწყვეტის შემთხვევაში ბოროტება აბსოლუტურ განზომილებას იძენს. თუმცა აბსოლუტური, სიკეთისგან ტოტალურად დაცლილი ბოროტი არ არსებობს: შეგვიძლია ვილაპარაკოთ ემპირიული პლანის ბოროტ ხდომილებებზე, რომელთაც, როგორც ქვემოთ დავრწმუნდებით, გარკვეული წილი აქვთ სიკეთის ქმნაში.

თუ ბუდიზმი ბოროტებისა და მისგან გამოწვეული ტანჯვის მიზეზს ადამიანის ფსიქოლოგიით ხსნის, ქრისტიანობის განჭვრეტით, ბოროტების წარმოშობას კოსმიური მასშტაბი აქვს. ბოროტება ანუ ბოროტების მატარებელი არსებანი პირველად ანგელოსურ სამყაროში, ანგელოსთა შორის, გაჩნდნენ. ძირამდე რომ ჩავიღეთ, ანგელოსის ბუნებაში ჩადებული თავისუფალი ნება იყო იმის მიზეზი, რომ ანგელოსთა შორის ღმერთთან ყველაზე დაახლოებულმა არსებამ, „ბრწყინვალე ანგელოსმა“, როგორც მას იხსენიებენ, ღვთისგან დამოუკიდებლობა ინება, რაც სხვა არაფერი იყო, თუ არა ჯანყი. მას, რომელიც ამიერიდან სატანად (ებრ. „წინააღმდეგომი“) იწოდება, ამავე თავისუფალი ნების წყალობით სხვანიც გაყვნენ და ასე წარმოიშვა „სატანის

სამეფო“. თავისუფალი ნებავე იყო იმის მიზეზი, რომ კაცობრიობის წინაპრებმა სატანის მოგზავნილი გველის მაცდურებით აირჩიეს ის გზა, რომელმაც ისინი ღმერთისგან განაშორა. ადამიანს შერჩა ღვთის ხატი და თავისუფალი ნება, მაგრამ მისი ბუნება იმდენად დაუძღურდა, რომ ცდუნებების მსხვერპლი შეიქნა. ბიბლიის თანახმად, ადამიანის ცოდვამ და ცოდვისგან გამომდინარე ბოროტებამ იმ ზღვარს მიადწია, როდესაც ღვთის მსგავსების პერსპექტივით შექმნილი ადამიანის ბოროტებამ კეთილად შექმნილი მიწაც კი წაწყვანა (დაბ. 6:12). ბუნების და ყველა ქმნილების პატრონად შექმნილი ადამიანი დაემორჩილა ბუნების კანონებს, მთელი ბუნება ცხოველებითურთ მტრად მოეკიდა მას. ამიერიდან ადამიანის ცხოვრება მუდმივ განსაცდელის წინაშე ყოფნაა.

ქრისტეს ლოცვაში ადამიანი ევედრება ღმერთს: „ნუ შემიყვანებ მე განსაცდელსა, არამედ მიხსენ მე ბოროტისაგან“.

ამ ვედრებაში სიახლე არ არის, ქრისტემ მხოლოდ გაახშირნა ყველა დროის ადამიანის შიში განსაცდელის წინაშე. განსაცდელი თავისთავად არც სიკეთეა, არც ბოროტება, ის ნეიტრალურია ამ კატეგორიების მიმართ. მაგრამ სიკეთე თუ ბოროტება განსაცდელში განვლისას და მისგან გამოსვლისას გამოჩნდება. როგორ გადაიტანა ადამიანმა განსაცდელი — კეთილად თუ ბოროტად? როგორი სახით გამოჩნდა იგი განსაცდელის შემდეგ — კეთილით თუ ბოროტით? გაუძლო თუ არა ადამიანმა თავისდა სასიკეთოდ განსაცდელს?

„იობის“ წიგნში განსაცდელი საკვანძო კონცეპტია, თუმცა ტექსტში მისი აღმნიშვნელი სიტყვა არ გვხვდება. ის უჩინრად მის მთლიანობაშია, მის სიუჟეტშია განფენილი.

წიგნი განსაცდელით იწყება და მითვე მთავრდება. იობის სიმტკიცის გამოცდა ცაში გადაწყდა, ის აუტანელი განსაცდელის მსხვერპლი შეიქნა, მაგრამ მან აუტანელი აიტანა და განსაცდელიდან გამარჯვებული გამოვიდა.

იობი პარადიგმულია პირია, ყველა უმიზეზოდ ტანჯულის პროტოტიპი. ებრაული მსოფლმხედველობით, ადამიანის კეთილდღეობა მისი კეთილი ცხოვრებით არის განპირობებული. იობს კი, რომელსაც არავითარი ცოდვა არ აწევს, ყველაფერი წაერთმევა. იქმნება პარადოქსული ვითარება: იტანჯება უცოდველი ადამიანი. როცა უთხრეს, დაეგმო უსამართლო ღმერთი, მან უპასუხა: „სიკეთეს (ტობ) კარგად ვიტანთ უფლისაგან, უბედურების (ბოროტის რაც) ატანა კი აღარ გვსურსო?“ (იობ. 2:10), და ფორმულასავით გამოკვეთა უმარტივესი ჭეშმარიტება: „უფალმა მომცა, უფალმა წაიღო“ (იობ.1:21). „ადამიანი სატანჯველად იბადება და ნაპერწკლებით მალლა მიისწრაფიან“ (იობ. 5:7), ეს მისი მეგობრის, მასთან სანუგეშოდ მისული ელიფაზ თემანელის სიტყვებია, მაგრამ ისინი იობის პირიდან უნდა მოგვესმინა.

ტანჯვა, სატანჯველი – ბოროტების ნაყოფი – იობის წიგნში ღვთის საიდუმლოა, ადამიანი ვერ სწვდება მას. მაგრამ უნდა მიიღოს, უნდა შეიწყნაროს ისევე, როგორც სიკეთე შეუწყნარებია. ნაცვლად იმისა, რომ ღმერთმა აუხსნას იობს მისი ტანჯვის მიზეზი, თავის ძლევა მოსილებას უცხადებს მას, რის წინაშე თითქოს სატანჯველი ადვილად ასატანი ხდება. იობი ღვთის რწმენით იღებს და იტანს ამ სატანჯველს.

„იობის წიგნის“ მიხედვით, ბოროტება, რომლის გამოხატულება სატანჯველია, ღმერთის მიშვებით სატანისგან, ღვთის წინააღმდეგობისგან, მოდის. მას სურს, ადამიანი თა-

ვის მოკავშირედ გახადოს. სამოთხეში ყველა ქმნილებათა შორის გონიერი (თუ მაცდური) გველი სწორედ ამ მიზნით შეუგზავნა ადამს. ღმერთმა იობი ყოველი სიკეთით აავსო, სატანამ მის გამოსაცდელად ყველაფერი წაართვა: მონაგარი და სხეულის ჯანმრთელობა. თუ აქ, ერთი მხრივ, აჭურამაზდას დუალისტური რელიგიის კვალია, მეორე მხრივ, იმ მომავალი კონცეფციის კვალიც არის, რომლის თანახმად, ბოროტება სიკეთის ნაკლებობაა და, ამდენად, მას საკუთარი არსებობა არ გააჩნია.

მაინც რა იწვევს სიკეთის ნაკლებობას იმ ზომამდე, რომ იობის მოვლენაში და სოფელში (მივიღოთ იობის სახე სოფლის პარადიგმად) ბოროტება გაბატონებული მხარე ხდება?

გავისხენოთ, რა თქვა ღმერთმა, როდესაც თავის შემოქმედებას დახედა – „ძალიან კარგია“. მაგრამ იმავე წმინდა წერილში ნათქვამია, რომ „ყოველი სოფელი ბოროტსა ზედა დგას“ (1 იოან. 5:19). გენეზისში ყველაფერი კარგი იყო, სიკეთით იყო აღბეჭდილი და როგორღა აღმოჩნდა ყოველი (მთელი) სოფელი ბოროტებაში ჩაფლული?<sup>2</sup> თავისი ქმნილების ხუთგზის მოხილვისას ღმერთმა დაინახა, რომ „კარგია“ (კეთილ) და მეექვსეგზის – „ძალიან კარგია“ (აჰა, კეთილ ფრიად). მაგრამ გამოხდა ხანი და კვლავ მოიხილა ღმერთმა თავისი ქმნილება და „იხილა უფალმან ღმერთმან ქვეყანა და იყო განხრწნილ, რამეთუ განხრწნა ყოველმან ხორციელმან გზა თვისი ქვეყანასა ზედა“ (დაბ 6:12). ღმერთს ბოროტი არ შეუქმნია, მაგრამ მან შექმნა არსება, რომელიც ბოროტის ქმნის შესაძლებლობას ატარებს. იყო ღვთის

2 იოანე მახარებელს ეს აზრი ბერძნულად უფრო მეტი სიმძაფრით აქვს გამოთქმული, ვიდრე ეს ქართულ თარგმანში ჩანს. დედანში იკითხება: „ყოველი სოფელი ბოროტებაში ძევს (καίται)“.

მხრიდან გარკვეული რისკი იმაში, რომ ადამიანი თავის ხატად შექმნა. ყველაზე მნიშვნელოვანი და ძვირფასი ადამიანში, რასაც ღვთის ხატი გულისხმობს, თავისუფალი ნებაა. თუ ყოველი ქმნილება „თავისი გვარისამებრ“ (დაბ. 1:11) შეიქმნა, ერთადერთი ადამი იქმნა „ღვთის ხატად“. ყოველ არსებას, მისდა უნებურად, მის ბუნებაში ღვთის ნებით ჩადებული ინსტინქტი ამოძრავებს, ერთადერთი არსება კი ადამიანია, რომელსაც თავისი ნება „თავის ხელში უჭირავს“, თავის ნებისამებრ ექცევა ნებას. რაკი ღმერთმა ადამიანი თავისუფალი ნების მატარებლად შექმნა, მისცა კიდევ ნების რეალიზაციის შესაძლებლობა. იოანე ოქროპირის თქმით, ღმერთი არ აიძულებს ადამიანს სიკეთის ქმნას და ვერც ეშმაკი აიძულებს ბოროტების ქმნას, თუ თავისი ნებით არ დაჰყვა იძულებას (ადამიანი ყოველთვის გრძნობს, როდის მოქმედებს იგი თავისუფალი ნებით და როდის – იძულებით, იცის, როდის და როგორ გატყდა მისი ნება). ღვთის მხრიდან იძულება საკუთარი თავის და თავისი ხატის – ადამიანის შეურაცხყოფა იქნებოდა, ერთადერთი ქმნილებისა, რომელსაც ღმერთმა თავისი უსაზღვრო თავისუფლების წილი მისცა. თავისუფალმა ნებამ პრობლემა გააჩინა, პირველ რიგში, პრობლემა თავად მის შემოქმედს შეექმნა თავისუფალი ნების მატარებელი ადამიანის სახით. ჩანს, ადამიდან წამოსული ბოროტება გავრცელდა ყველა ქმნილებაზე, რომელიც თავისუფალი არჩევანის არქონის მიზეზით სიკეთისა და ბოროტების მიღმა იმყოფება. პასუხისმგებელი კი მხოლოდ ადამიანია. ის არჩევანი, რომელიც მან „ცნობადის ხის“ ქვეშ გააკეთა, თან სდევს კაცობრიობას და ეს აწვალებს, პირველ რიგში, მის შემოქმედს და მერე თავად მას. მაგრამ ღმერთს არ წაურთმევია მისთვის არც ღვთის

ხატი და არც თავისუფალი ნება, რადგან ეს ორი მაღლი განუყოფელია ერთმანეთისგან. იმ ხის ნაყოფის გემების შემდგომ ადამიანი, კაცობრიობა, მუდმივად დგას იმავე არჩევანის წინაშე და, უმეტესწილად, მაინცდამაინც იმასვე ირჩევს, რაც თავისი სიყმაწვილის დღეებში აირჩია. ეს მუდმივი არჩევანი ჩანს ძველი აღთქმის ერის ცხოვრებაში. ხალხი, რომელიც უფალმა აირჩია მთელი ქვეყნიერებიდან, როგორც შესაქმისას ადამი ყველა ქმნილებისგან გამოარჩია, ვხედავთ, რა პრობლემას უქმნის ეგვიპტიდან მის გამოძევანს და მათთვის რჯულის გადმომცემ მოსეს და ღმერთს, რომელიც მზად არის, მოსპოს აბრაამის წიაღიდან გამოსული ჯიუტი ნათესავი და მოსესგან გამოიყვანოს ახალი მოდგმა<sup>3</sup>. ამ ხალხის შემხედვარე ღმერთი აღარ იტყოდა, რომ რაც შექმნა, „ძალიან კარგია“.

მოვუსმინოთ ძველი აღთქმის იგავს, როგორც ანტიჰიმნს ვენახზე, რომელმაც სასურველი ნაყოფი არ გამოიღო:

„ვენახი ჰქონდა ჩემს შეყვარებულს ნაყოფიერ გორაკზე. და მოხნა იგი და გაასუფთავა ქვებისაგან, და ჩაყარა რჩეული ვაზი, და ააგო კოშკი მის შუაგულში, და საწნახელიც ამოკვეთა მასში, და ესავდა, რომ ყურძენს მოისხამდა, მაგრამ მოისხა მან ველური ნაყოფი. „და ახლა, იერუსალიმის მცხოვრებნო და იუდას კაცნო, გთხოვთ განსაჯოთ ჩემი და ვენახი საქმე: რა უნდა გამეკეთებინა მეტი ჩემი ვენახისათვის და არ გავუკეთე მას? რატომ ვესავდი, რომ ყურძენს მოისხამდა იგი, მაგრამ ველური ნაყოფი მოისხა? და ახლა კი გაუწყებთ თქვენ, თუ რა გავუკეთებ ჩემს ვენახს: შემოვაცლი მას კაწანს და იქნება

<sup>3</sup> „და უთხრა უფალმა მოსეს: როდემდის უნდა მგმობდეს ეს ხალხი, როდემდის არ უნდა სჯეროდეს ჩემი და იმ სასწაულებისა, რომლებიც მათ შორის მოვახდინე? და შევეყრი მათ ჭირს და გადავაშენებ, და შენგან შევექმნი დიდ ხალხს, დიდს და მასზე ძლიერს“ (რიცხ. 14:12).



საძოვრად, შემოვაცლი მას ღობეს და იქნება გასათელად. და უკაცრიელად ვაქცევ მას, და არ გაისხლება და არ გაიმარგლება; და გაიზრდება ის ნარ-ეკლად და ღრუბლებს ვუბრძანებ არ აწვიმონ მასზე წვიმა.“ რადგან ცაბაოთ უფლის ვენახი ისრაელის სახლია, და იუდას კაცი ნერგია მისი სიამისა; და ესავდა ის სამართალს და აჰა, – ძალადობა! ესავდა სიმართლეს და აჰა, – ღალადი! (ეს. 5:1-7).

ვენახის ეს იგავი ესაიამ რჩეულ ერს მიუსადაგა, მაგრამ ის მთელ კაცობრიობას ეხება, სხვა ქმნილებათა შორის გამორჩეულს, კაცობრიობაში უპირატესად ქრისტიან ხალხს, „ახალ მოდგმას“, როგორც მისი აღმოცენების გარიჟრაჟზე იწოდა იგი, რომელსაც მეტი მოეთხოვება და დღემდე ბოროტებაშია ჩაფლული. განა თავად ქრისტე არ ამბობდა: „ხოლო მო-რაფ-ვიდეს ძე კაცისად, პოს-მეა სარწმუნოებად ქუეყანასა ზედა“ (ლუკ. 18:8)? და ამ ბოროტებამოძალეებულ სოფელში რატომ ვერ ძლევს ბოროტებას მისი სიმრავლის კვალობაზე მომატებული მადლი, როგორც პავლე მოციქული გვაიმედებს? „სადაცა-იგი განმრავლდა ცოდვად, მუნ უფრო-სად გარდაემატა მადლი“ (რომ. 5:20). ან იქნებ ისე მოხდეს, რის შესახებაც მოციქული ამბობს: „ნუ იყოფინ“: „რადმე უკუე ვთქუათ აწ? და-მე-ვადგრეთა ცოდვასა მას ზედა, რადთა მადლი განმრავლდეს? ნუ იყოფინ!“ (რომ. 6:1). ასეთია სოფელი დღემდე, სეკულარული საუკუნე, ის კოსმოსი, რომელსაც ანტიკურმა ხანამ ეს სახელი („მშვენება“, „წესრიგი“) უწოდა, როგორც დიდი კოსმიური ხატის გამოვლინება ადამიანთა საზოგადოებაში. მაგრამ ვნახოთ, რა სახე მიიღო მან „ახალი მოდგმის“ თვალში<sup>4</sup>, ანუ რას ამბობს ახალი

4 ვ. ვ. როზანოვმა ამგვარად გამოხატა კოსმოსის სახე პირველქრისტიანთა აღქმაში: Во Христе прогорк мир (ქრისტეში გამწარდა სოფელი).

აღთქმა ამ სოფელზე (**κοσμος ουτος**). განსაკუთრებთ იოანე მოციქულს აქვს გამძაფრებულად გამოხატული ნეგატიური დამოკიდებულება ამ სოფლისადმი, სოფლის გმობის აბსოლუტური წილი მასზე მოდის. ლოგოსის მოციქული გაუცხოებული „სოფლის გმობით“ იწყებს თავის ხარებას: „სოფელსა შინა იყო და სოფელი იგი მის მიერ შეიქმნა, და სოფელმან იგი ვერ იცნა. თვსთა თანა მოვიდა და თვსთა იგი არა შეიწყნარეს“ (იოან. 1:10-11). ეს გაუცხოებაა სწორედ ცოდვის და ბოროტების სათავე. არსებობს ათეიზმი, რომლის რწმენა ღმერთის არარსებობაშია, მაგრამ არსებობს უღმრთოება, რომელსაც კი სწამს ღმერთის არსებობისა, მაგრამ არ სჯერა, რომ პასუხისმგებელია მის წინაშე. ეს დეიზმი, ე. წ. განმანათლებლობის საუკუნეში გამოგონილი და გავრცელებული რწმენა, რომ ღმერთმა კი შექმნა ეს სამყარო და ადამიანიც, მაგრამ შემოქმედი ვერ ცნობს თავის ქმნილებას. ეს ბუნების ძალაა (ასე შეარქვეს ჩვენში ღმერთს, უფრო, მის სუბსტიტუტს), ბრმა ძალა, რომელსაც ადამიანთან, მის ფიქრებთან, მის ქცევასთან და, საბოლოოდ, მის ბედთან არაფერი ესაქმება. არც კეთილია, არც ბოროტია, უფრო კი ბოროტია, არად აგდებს ადამიანს, ვერც კი ხედავს მას, ამ მიკროსკოპულ არსებას უკიდევანო სამყაროში. ადამიანი თავისთვის არის, ღმერთი თავისთვის და მუშაობს სამყაროში ზუსტად და შეუცდომლად, როგორც სრულყოფილი საათის მექანიზმი. ასეთ სოფელში ღმერთი არსებობს და არც არსებობს, ის მხოლოდ ცნებაა, ეკსისტენციალური არარაა. ამიტომაც ადამიანი არ განიცდის პასუხისმგებლობას თავისზე მაღალი ინსტანციის წინაშე, რადგან ასეთი არსება არ არსებობს მის რწმენაში, არავინაა მისი განმსჯელი. არ არსებობს ცოდვის, როგორც ბოროტების განცდა, არის მხოლოდ დანაშაული, რომელიც კანონით ისჯება. ან, შესაძლოა, არ

დაისაჯოს, თუკი შეუმჩნეველი დარჩება. და ის ჩადენილი უკეთურება, რაც საზოგადოებისთვის შეუმჩნეველია, არც კი მიიჩნევა უკეთურებად. ეს მორალის სფეროა, მაგრამ სიკეთე-ბოროტების პრობლემა მორალს, ადამიანის ქცევის ნორმატულ წესებს სცილდება.

როცა ბოროტებაზე ვლაპარაკობთ, არ ვგულისხმობთ სტიქიურ უბედურებებს, ბუნების „ბოროტებას“, რამაც მილი-არდობით(?) სიცოცხლე შეიწირა სოფლის დასაბამიდან. ეს სხვა თემაა. ეს ფაქტები თეოდიციის სხვა მასშტაბებს მოითხოვს. ადამიანის აზრი ვერ წვდება ამგვარ, თითქოს-და ჩვეულებრივი, მაგრამ კატასტროფული მოვლენების საზრისს, რომელთაც შევეჩვიეთ და ბუნებრივ კანონზომიერებად მივიჩნევთ. ეს რჩება ჩვენი გონებისთვის აუხსნელ საიდუმლოდ. ჩვენ ვლაპარაკობთ ადამიანთა აზრებისგან თუ ქმედებისგან გამოწვეულ ბოროტებაზე. სიკეთესა და ბოროტებაზე საუბრისას, პირველ რიგში, ადამიანზე ხამს საუბარი, მის ბუნებაზე, რადგან სიკეთე და ბოროტება ადამიანური რაობებია, კეთილი თუ ბოროტი ამ ხილულ ქვეყანაში მხოლოდ ადამიანი შეიძლება იყოს. პოლისის შესახებ არისტოტელეს სიტყვების (პოლიტიკა 1253a) პერიფრაზი რომ მოვახდინოთ, სიკეთე-ბოროტების გარჩევას არ საჭიროებს მორალურად განუვითარებელი არსება, როგორც არის ცხოველი, და არც მორალურ ფასეულობათა მიღმა მყოფი არსება, როგორც არის ანგელოსი. ერთადერთი ადამიანია ამ ორს შორის, რომელიც მუდმივად არჩევანის წინაშე დგას და, როგორც ღვთის ხატს, თავისუფალი ნების მატარებელს, არჩევანის მოხდენის უნარიც შესწევს. ღვთის ხატი, რომელიც ღვთის კალთაში მორალს მიღმა იმყოფებოდა, მორალურად „განვითარდა“ – დაეუფლა სირცხვილის გრძნობა და, ამასთან ერთად,

თავისუფალი ნების გამოყენების შანსი მიეცა. ასეთია ედემს გარეთ მყოფი ადამიანი. და დღემდე იგი არჩევანის წინაშეა, კვლავ დგას იმ საბედისწერო ხის წინ და ყოყმანობს, და უფრო ხშირად იმ თავდაპირველ არჩევანს აკეთებს. და მრავლდება ბოროტება ამ სოფელში, თუმცა მადლიც (**χαρις**) იზრდება, მაგრამ ვერ ძლევს მომატებულ ბოროტებას. იესომ კი, როგორც ადამიანმა, თქვა: „მე მიძლევს სოფელსა“ (იოან. 16:33). რას ნიშნავს სოფლის ძლევა, თუ არა სოფელში ბოროტების ძლევას. მაგრამ ადამიანი მისთვის საძულველი ბოროტებით, როგორც იარაღით, ებრძვის ბოროტებას, თუმცა მოციქული პეტრე ქრისტეს მაგალითით ამბობს: „ნუ მიაგებთ ბოროტსა ბოროტის წილ“ (1პეტ. 3:9) და მოციქული პავლე: „ნუ ვის ბოროტსა ბოროტის წილ მიაგებთ“ (რომ. 12:17; აგრ. 1თეს. 5:15). ბოროტება ბოროტების წილ... არქაული ტალიონის კანონი („კბილი კბილის წილ“) ამრავლებს ბოროტებას. ის ბოროტება კი, რომლისთვისაც ბოროტება მიაგე, კვლავ ბოროტებად რჩება, მას მიგებულებს ემატება და ასე მრავლდება სოფელში ბოროტი საქმეები. და სადღაა სიკეთე, რომელმაც უნდა ძლიოს ბოროტი?

კეთილის სურვილი აქვს ადამიანს, მაგრამ არ აკეთებს სიკეთეს, რომელიც სურს მას, და სჩადის ბოროტებას, რომელიც არ სურს (რომ. 7:18-19), უფრო ხშირად, თუნდაც არა ანგარებით, არამედ ბოროტების წილ. ასეთია ადამიანის ფსიქოლოგია. მითუმეტეს მაშინ, როცა ბოროტებას წააწყდება, არ ძალუძს სიკეთის გამოჩენა. ეს მის მორალურ ძალას აღემატება<sup>5</sup>. შურისმგებელი ფსიქოლოგიური ტალღა ბუნებრივი სტიქიაა მასში და ვერ ითრგუნება სულიერი

<sup>5</sup> ეგვალტაციაში მყოფ ხასიდს თავისი ცოდვილობის შეგნება და ღვთის სიყვარულის უსაზღვროების განცდა ათქმევინებს: ეჰ, ნეტავ ისევე მიყვარდეს უდიდესი მართალი, როგორც ღმერთს უდიდესი ბოროტმოქმედი უყვარსო! მსგავს მომენტებს, თუ ასე აშკარად გამოხატულს არა, შეფარვით მაინც, ქრისტიანულ პატერიკებშიც შევხვდებით...

საწყისით, რომელიც ადამიანში განმსაზღვრელი უნდა იყოს.

რას გულისხმობს ქრისტე, როცა ამბობს „მე მიძლევიეს სოფელსა“? პირველ რიგში, *ძლევის* სხვა ფაქტორებთან ერთად მის შეურაცხყოფელთა, მაწამებელთა, ჯვარცმელთა პატიებას, როგორც სიკეთის ნაყოფს, მეორე ლოცის მიშვერაში (მათ. 5:39) რომ პოულობს პარადიგმულ გამოხატულებას<sup>6</sup>. მაგრამ ყოფაში უგულებელყოფილია, აბუჩად აგდებულიც კი, ბოროტების თუ აგრესიის მოხსნის ეს იესოსეული ჟესტი. გამოუცდია ვისმე ამ აქტის ძალა? გამოუყენებია ეს უმტკივნეულო, თავისი სისადავით კლასიკური იარაღი, რომელსაც შეუძლია განაქარვოს ბოროტება ისე, რომ მისგან ფერფლიც არ დარჩეს? ქრისტეს მორწმუნე ივედრება: „შეიწყალე, უფალო, მოძულენი და მაჭირვებელნი ჩემნი...“ ეს სიტყვაში გადატანილი მეორე ლოცის მიშვერაა. მაგრამ სიტყვა სიტყვადვე რჩება.

ბოროტებას არა მხოლოდ კეთილით მიგება ძლევის. გველეშაპის, ბოროტების განსახიერების, ძლევა მის წიაღში გმირის ნებაყოფლობითი შთახდომით (შთანთქმით) მსოფლიო მითოსის ერთ-ერთი უნივერსალია. ამგვარი თავგანწირვის მაგალითებს არცთუ ხშირად ვხვდებით ისტორიაში. ქრისტიანობაშიც კი, რომელმაც რეალობაში მსხვერპლად საკუთარი სიცოცხლის გაწირვით ბოროტების ძლევის არნახული მაგალითი მოიტანა, იშვიათია ამგვარი აქტები<sup>7</sup>.

იოანე ოქროპირის თქმით, ადამიანი ყოველთვის დამნაშავეა ღვთის წინაშე, მაშასადამე, თავისი თავისა და სხვის

6 იესო ორგზის შეურაცხვეს დაწვისცემით – პირველად მღვდელმთავრების (იოან. 18:22, აგრეთვე, მარკ. 14:65), მეორედ პილატეს თვალწინ (იოან. 19:3).

7 410 წელს რომში გლადიატორთა არენაზე გასულმა აფრიკელმა ბერმა ტელემაქემ მხეცებს დაავლევინა თავი. რაც დაუცხრომელმა ქადაგებებმა ვერ შეძლეს, მისმა თავგანწირული საქციელმა შეძლო: ამ დღიდან გაუქმდა რომაელთა ოდინდელი საყვარელი სანახაობა, რომელიც ქრისტიანულ ეპოქას სამარცხვინო ლაქად შემორჩა. ბერი ტელემაქე სწორედ ამ მიზნით ჩამოვიდა რომში.

წინაშეც. იობმა ეს ჭეშმარიტება ამგვარი პარადოქსით გამოთქვა: „მართალიც რომ ვიყო, ჩემივე ბაგენი გამამტყუნებენ; უმწიკვლოც რომ ვიყო, გამაშავებენ“ (იობ. 9:20). ქრისტემ ადამიანს ყოველდღიურ სათქმელად მოუტანა სიტყვები — „ნუ შემიყვანებ ჩვენ განსაცდელსა“, რადგან ყოველ ნაბიჯზე მას განსაცდელი ელოდება, განსაცდელში კი ბოროტი იმალება. ამიტომ დასძენს: „არამედ მიხსენ მე ბოროტისაგან“. ვევედრებით, ამაცილე განსაცდელს, რადგან გვახსოვს ის პირველი განსაცდელი, რომელიც ადამს სახილველად საამური ხის ძირას შეხვდა და მერე კაენის განსაცდელი, რომელსაც იგი ღმერთმა არ ააცილა: შეიყვანა განსაცდელში მისი მსხვერპლის მიუღებლობით. ააცილა განსაცდელს? იხსნა ბოროტისაგან? არა. მაგრამ განსაცდელის გასაღები კი მისცა. ყველა მოწოდებაზე ადრე წმინდა წერილში არის მოწოდება კაენის მიმართ: „ცოდვა ჩასაფრებულია კართან. და შენკენ აქვს მას ლტოლვა, და შენ იბატონე მასზე“ (დაბ. 4:7), რომელიც ახალი აღთქმის ენაზე ასე შეიძლება გამოითქვას: „ნუ იძლევი ბოროტისაგან, არამედ სძლე კეთილითა ბოროტსა მას“ (რომ. 12:21). ცოდვა კი დღემდე ყოველ ნაბიჯზე, ყოველ მოსახვევშია ჩასაფრებული...

ამ წუთისოფელში, სეკულარულ სოფელში, სიკეთე და ბოროტება ერთმანეთისგან მკვეთრად არ არის გამიჯნული. იფქლისა და ღვარძლის იგავის (მათ. 13:24-30) საზრისი სწორედ ეს არის. მოვიყვანოთ სრული ტექსტი ამ იგავისა, რომ თვალწინ გვქონდეს:

კაცმა „დათესა თესლი კეთილი აგარაკსა თვსსა. და ვითარცა დაიძინეს კაცთა მათ, მოვიდა მტერი მისი და დასთესა ღუარძლი შორის იფქლსა მას და წარვიდა. და ოდეს

აღმოცენდა ჯეჯლი იგი და ნაცოფი გამოიღო, მაშინ გამოჩნდა ღუარძლი იგი. მოვიდეს მონანი იგი და უთხრეს სახლისა უფალსა მას და ჰრქუეს: უფალო, ანუ არა თესლი კეთილი დასთესეა აგარაკსა შენსა? ვინაჲ აღმოსცენდა ღუარძლი? ხოლო მან ჰრქუა: მტერმან ყო იგი. ხოლო მონათა მათ ჰრქუეს მას: გნებავსა, რაჲთა მივიდეთ და გამოვარჩიოთ იგი? ხოლო მან ჰრქუა მათ: არა, ნუუკუე შეკრებასა ღუარძლისასა აღმოჰფხურათ იფქლიცა. აცადეთ იგი თანააღორძინებად ურთიერთას, ვიდრე ჟამადმდე მკისა, და ჟამსა მკისასა უბრძანო მომკალთა მათ: შეკრიბეთ პირველად ღუარძლი იგი და შეკარით ძნეულად, რაჲთა დაიწუას იგი. ხოლო იფქლი იგი შეკრიბეთ საუნჯესა ჩემსა“.

იმ კარდინალური უწყების გარდა, რაც ამ იგავს მოაქვს ჩვენამდე (სახელდობრ, რომ ღვარძლი ღვთაებრივ მთესველს არ დაუთესავს), კიდევ რისი თქმა სურს მას? რატომ კრძალავს ყანის გამარგვლას, რაც ყველა მეურნის ვალია? იგავი ანგრევს ამ წესს უფრო მაღალი რანგის წესის დასაცავად. ამ წუთისოფელში ჭირს გარჩევა (თუმცა ამის უნარი შეძენილი აქვს ადამის ძეს) კეთილისა და ბოროტისა. ფენომენალურ სამყაროში არც კაცი, არც რამე ნივთი, არც რამე მოვლენა არ ატარებს თავის თავში აბსოლუტურ სიკეთეს ან აბსოლუტურ ბოროტებას. ძნელია მათი სახის გამოცნობა, სანამ არ მოხდება თითოეული მათგანის წმინდა სახით გამოვლინება და მერე მათი გამიჯვნა – ეს კი ესქატოლოგიური ჟამის საქმეა, როცა ღვთაებრივი მომკალი შემოვა ასპარეზზე. იგავი ესქატოლოგიურ ჟამს ეხება, მაგრამ ყოველი სწორი არჩევანი კეთილსა და ბოროტს შორის ესქატოლოგიურია თავისი ბუნებით: ბოროტის ძლევით იგი ამთავრებს წუთისოფელს მისი ორგემაგეობითურთ (ღუალიზმით)

ყოველი ბოროტების მძლეველი ადამიანის ცხოვრებაში.

იფელისა და ღვარძლის იგავის ილუსტრაციად გამოდგება მაზდენური ბოროტებისა და სიკეთის ურთიერთდამოკიდებულების კონცეფცია, რომელიც კაცობრიობის ისტორიას კეთილსა და ბოროტებას შორის ბრძოლის პროცესად წარმოიდგენს. აპრიმანი თან სდევს აპურამაზდას, მისი წარმოშობა სიმპტომატურია: *გერვან აქარანას* (შექმნილი დროჟამის) ეჭვმა მსხვერპლშეწირვის ქმედითობაში დაბადა ბოროტება და სიმახინჯე აპრიმანის სახით. აპურამაზდა კი ეჭვგარეშე წარმოიშვა და მას დაეკისრა სამყაროს შექმნა. და რაც მის მიერ შეიქმნა, კეთილად შეიქმნა; გერვანი ისევე იტყოდა აპურამაზდას ქმნილების შემხედვარე, როგორც ძველი აღთქმის ღმერთმა წარმოთქვა: „კარგია“. მაგრამ ბოროტი აპრიმანი, რომელსაც აღთქმისამებრ გერვანისგან აპურამაზდას თანაბრად მიეცა შემოქმედების საშუალება, კეთილად შექმნილ ქმნილებაში თავისი ბოროტების წილი შეაქვს. ეს არის ის ღვარძლი, რომელიც კეთილი შემოქმედის ყანაში *მტერმა* დათესა. ამიერიდან სოფელი ამ ორი ძალის დაპირისპირების ასპარეზი შეიქნა. და ამ ბრძოლაში ადამიანია ჩართული თავისი არჩევანით – რომელ ძალას აირჩევს და ამოუდგება მხარში, აპურამაზდას ლაშქარს (*ამეშასპენტებს*), რომლებიც ჭეშმარიტებას განასახიერებენ თუ აპრიმანის ლაშქარს (*დაევეებს*), რომლებიც სიცრუისა და ამოების სულები არიან. და ასე, ეს ბრძოლა გასტანს იმ ზღვრამდე, როცა გერვანის წინასწარი გადაწყვეტილებისამებრ აპრიმანს არ ამოეწურება მოქმედების ვადა. ისტორიის დამასრულებელ ფაზაში, როცა მკვეთრად გაიმიჯნება ერთმანეთისგან სიკეთე და ბოროტება (*ვიზარიშნ „გამიჯვნა“*), და თითოეული თავის სახეს სააშკარაოდ გამოავლენს, მოდის ღვთიური



მომკვლი, ირანული სახელდებით სდომანტი, რომელიც საბოლოოდ ამხელს ბოროტს და მას დაეკარგება ადამიანთა მაცდუნებელი ხიბლი<sup>8</sup>, ეს ერთადერთი საყრდენი, რომელიც მის ეფემერულ არსებას შეადგენს.

ბრძოლის საბოლოო აქტები — მხილება, განკითხვა, ბოლოს, დასჯა „მთავრისა ამის სოფლისა“ (იოან. 16:11) — ესქატოლოგიურ, უკანასკნელ ჟამს ეკუთვნის, რომლის რეალობაში შემოდის ახალი ცა და ახალი მიწა, მატერი-ალური სამყარო პირველქმნილ, აჰრიმანისგან შეუხებელ მდგომარეობას დაუბრუნდება. მაგრამ მხილებას და ა. შ., რაც უნდა მოყვეს, აქვს სხვა განზომილებაც. არსებობს მცირე, კერძო ესქატოლოგია. ღმერთსა და დემონურ ძალებს შორის ბრძოლა, რომელიც ირანულმა მითოსმა ესოდენი სიცხადით გამოხატა, ადამიანის სულის სიღრმეში მიმდინარეობს; და სული არა მხოლოდ პასიური ასპარეზია ამ ბრძოლისა, არამედ მონაწილეა, როგორც არჩევანის სუბიექტი. და როცა კი ადამიანი თავის თავში ქრისტე იესოს კვალზე ძლევს სოფელს, „მთავარი ამის სოფლისა“ ისჯება და „ბოროტი“ წუთისოფელიც წყვეტს თავის სიბოროტეში არსებობას; ყოველ იმ მომენტში, როცა ადამიანი ძლევს სოფელს, „მოახლებულ არს სასუფეველი ღმრთისა“ და, უფრო მეტიც, „თქუენი არს სასუფეველი ღმრთისა“, ამბობს ქრისტე იესო, ხოლო ღვთისა და მოყვასის მოყვარულისთვის სთქვა: „არა შორს ხარ სასუფეველისაგან ღმრთისა“ (მათ. 12:29-34). „მოყვასის“ ცნება, რომელიც ძველი აღთქმიდან

8 ხიბლი „მუშაობს“ განსაკუთრებით სეკულარულ საზოგადოებაში, სადაც ჩვენ, ამჟამინდელი თანამედროვენი, ვიმყოფებით, სადაც ცოდვას გამოცდილი აქვს საზრისი, არსებობს მხოლოდ დანაშაული, რომელსაც კანონი დარაჯობს. ცოდვა გამოხვეულია ბრწყინვალე სამოსელში, ესთეტიკურ კატეგორიაშია გადაყვანილი.

მოდის, ფართოვდება, გასცდება ეთნიკურ საზღვარს. ძველი აღთქმის ეთოსი ახალ აღთქმაში დიამეტრულად იცვლება.

„გესმა, რამეთუ თქუმილ არს, შეიყვარო მოყვასი შენი და მოიძულო მტერი შენი. ხოლო მე გეტყვ თქუენ: გიყუარდეთ მტერნი თქუენნი და აკურთხევდით მწყევართა თქუენთა და კეთილს უყოფდით მოძულეთა თქუენთა; და ულოცვიდით მათ, რომელნი გამძლავრობდენ თქუენ და გდევნიდენ თქუენ, რადთა იყვნეთ თქუენ შვილ მამისა თქუენისა ზეცათადასა, რამეთუ მზე მისი აღმოვალს ბოროტსა და ზედა და კეთილთა, და აწვმის მართალთა ზედა და ცრუთა“ (მათ. 5:43-45)<sup>9</sup>.

ამას გვაუწყებს გულმოწყალე სამარიტელის იგავი (ლუკ. 10:30-35), როგორც მისი ილუსტრაცია. ძველი აღთქმის უცხო-ტომელი, ყველა უცხო, რომლებიც რეალური თუ პოტენციური მტრები არიან, კრიზისულ სიტუაციაში, სიკვდილ-სიცოცხლის ზღვარზე, მოყვასად შეირაცხება. სამარიტელი, რომელსაც მტრად რაცხდა ებრაელი და თავადაც სხვაგვარად, თუ არა მტრად, ვერ აღიქვამდა მას, ამ ორ ეთნოსს შორის არსებული ეს სამკვდრო-სასიცოცხლო გაუგებარი თუ გამართლებული დაპირისპირება, რომელიც ისტორიამ მოიტანა, გაქარწყლდა მგზავრი სამარიტელის თვალში მიწაზე უმწეოდ დაგდებული ებრაელის ხილვისას. „იხილა იგი და შეეწყალა“. მტრის შეწყალება, თუნდაც უმწეო მდგომარეობაში მყოფისა, დაუწერელი ეთიკური დოქტრინიდან არ გამომდინარეობს (პირიქით, არსებულს ეწინააღმდეგება). იგავის კონკრეტული შემთხვევა ეკსიტენციალური მომენტია: აქ არა ორი

<sup>9</sup> ეს უკანასკნელი სიტყვები იმას არ ნიშნავს, რომ ღმერთი ნამდვილად არ განარჩევდეს ბოროტს და კეთილს, მართალსა და ცრუს ერთმანეთისგან. ცხადია, მზე და წვიმა მათ თანაბრად ეფინება, მაგრამ თითოეული თავისი ბუნებისამებრ იღებს: კეთილი და მართალი უხვად, ბოროტი და ცრუ – უკეთეს შემთხვევაში – მწირად.

მტრული ეთნოსი შეხვდა ერთმანეთს, არამედ ადამიანი ადამიანს. გაიცა სპონტანური პასუხი ექსტრემალურ გამოწვევაზე. სიკეთე იმ ბოროტების წილ, რომელიც შეხვდა სამარიტელებს ებრაელებისგან და ისტორიულად განსაზღვრავდა მათ ურთიერთობას. იგავი სვამს კითხვას, რომელია ამ სამთაგან დაზარალებულის მოყვასი—მღვდელი, ლევიანი თუ სამარიტელი? სიტყვა „მოყვასი“, რომელსაც ძველ აღთქმაში მეზობლის ახლობლის (ბერძნ. *πλησιος*) მნიშვნელობა აქვს და მასში ოდენ ისრაელიანი იგულისხმებოდა (სხვა ტომის მეზობელი და ახლობელი ისრაელიანს არ ჰყავს), ქრისტეს ამ იგავში დაცლილია ეთნიკური კონოტაციისგან და უნივერსალური შინაარსით არის ავსებული. იგავში, რადგან იგი ქრისტეს იგავია, არ არის გარჩევა იუდეველსა და სამარიტელს შორის ისევე, როგორც ქრისტეს კვალზე პავლე მოციქული არ განარჩევდა ადამიანს არც ეთნიკური და არც სოციალური ნიშნით, ვინაიდან ყველა ადამიანი, როგორც ღვთის ხატი, ქრისტეში ერთია, თანაბარია.

\*\*\*

პირველი ბოროტება, რაც შეემთხვა ადამს და რაც გაიცნობიერა, ამაოდ არ არის ნახსენები და განსაკუთრებულად ყურადღებაამიქცეული, ეს სიშიშველიყო. „შემეშინდა, შიშველი რომ ვარ, და დავიმაღე“ (დაბ. 3:10)— ამ განუცდელმა გრძობამ შიში გამოიწვია. დღევანდელი ადამიანი თუ შიშს არ განიცდის ან ბოროტებად არ მიაჩნია სიშიშველე, არასასურველ მდგომარეობად ხომ რაცხს და გაურბის მას. მაღავს მას შესამოსელით არა მხოლოდ ატმოსფერული ტალღებისგან უმწეო სხეულის დასაცავად. სამოსლით და მერე სახლით, სამოსლის სახეობით, სიმყუდროვეს იფართოებს: მესამე

სასიცოცხლო კომპონენტით – სმა-ჭამის რეგლამენტით (წმინდა/უსურმაგი) წაბილწვის საფრთხისგან იცავს თავს. ეს ასპექტები კულტუროლოგიის სფეროს ეკუთვნის. სიშიშვლელე კი, როგორც რელიგიურ-ანთროპოლოგიური კონცეფტია, მრავალშრიანია და გარკვეული კუთხით განსაზღვრავს ადამიანს, რა ტიპის და ფორმაციის კულტურას არ უნდა ეკუთვნოდეს იგი. „შემეშინდა... და დავიმაღლე“. რისი შეშინდა? შიშვლადყოფნის არ ეშინოდა აკრძალვის დარღვევამდე. გაშიშვლებამ მას თავისი ცოდვა დაანახა, მან უკვე იცის თავისი ცოდვის შესახებ, მაგრამ არ იცის, რომ ღმერთი ხედავს მის ცოდვას, რომ ცოდვა ღვთის თვალისგან ვერ დაიმაღლება, ვერც ბუჩქებში, ვერც სამოსელში. ადამს აქეთ ადამიანი ცდილობს ცოდვის დაფარვას, მაგრამ ამოდ, როგორც იობის წიგნშია ნათქვამი: „გაშიშვლებულია მის წინაშე სულეთი და არა აქვს საფარველი ქვესკნელს“ (იობ. 26:6), მით უფრო ადამიანის გულია ღვთის წინაშე გაშიშვლებული... თუ სიშიშვლის დაფარვა ცოდვის დაფარვის მეტაფორაა და ადამს, ადამიანს, ერთი მხრივ, ნეგატიურად ახასიათებს (იმის დაფარვას ცდილობს, რაც დაუფარავია), მეორე მხრივ, დაფარვაში პოზიტიური ის არის, რომ ცოდვის გაშიშვლებამ მასში სირცხვილის გრძნობა დაბადა, სინდისი (ბერძნ. სუნ-ეიდისის „თანა-ცოდნა“) წარმოშვა და დღემდე ასეა<sup>10</sup>. სიშიშვლელე, ამავე დროს, განსაცდელია, რომელიც შეცოდების, ცოდვის, საფრთხეს ქმნის, რისი პრეცედენტი ქამის საქციელში გამოჩნდა, როცა მამის სიშიშვლელე დაინახა

10 ვფიქრობ, სიშიშვლის სირცხვილი ისიც იყო, რომ ადამმა დაინახა, რომ იგი, ღვთის ხატი, თითქმის ძე ღვთისა, ბიოლოგიურად ცხოველისგან არაფრით განსხვავდება.

და დასცინა<sup>11</sup>.

ბოროტება სიკეთის სამსახურში. მარტინ ბუბერი საკაცობრიო ისტორიას, ასევე ლოკალურ ისტორიას, ღმერთისა და ადამიანის დიალოგს უწოდებს. ამის საუკეთესო მაგალითია ძველი აღთქმის საღვთო ისტორია, რომელიც ღმერთისა და ადამიანის მუდმივად დაძაბულ ურთიერთობაში მიმდინარეობს. დიალოგი აქ თემატიზებულია. ისტორიული პროცესი ღვთის განგების აღსრულების პროცესია, მაგრამ ღმერთი ადამიანთა (ხალხების) ცხოვრებაში არასოდეს პირდაპირი ჩარევით არ მოქმედებს. ყოვლისშემძლე ღმერთს შეუძლია წამისყოფით განახორციელოს თავისი განგება, მაგრამ ის უცდის ადამიანის ნებაყოფლობით დასტურს განგების გამოწვევაზე. და ამ მოლოდინში სოტერიოლოგიური პროცესი განუსაზღვრელ დრო ჟამში იწელება. ღმერთს არ შეუძლია იძალადოს ადამიანის ნებაზე, ღმერთს სურს, რომ განგების აღსრულებაში ადამიანის კეთილი ნების წილიც იყოს. ისტორიას რომ მხოლოდ ღმერთი წარმართავდეს, რომ ისტორიის პროცესში მხოლოდ მისი ნება მოქმედებდეს, კაცობრიობის ისტორია საერთოდ არ იარსებებდა. ადამის შეცოდების შემდეგ „ისტორია“ ახალი ცისა და ახალი მიწის შექმნით წამისყოფაში დამთავრდებოდა. მაგრამ ისტორია არსებობს ედემიდან გამოსული ადამიანის წყალობით და მის პროცესში თავისი წილი აქვს ადამიანის ნებას, რომელიც ყოველთვის არ ეთანხმება ღვთის ნებას. იშვიათად თუ ვინმე ისტორიის მოქმედი სუბიექტი მიმართავს ღმერთს:

11 სიშიშვლესთან დაკავშირებული მორალური კაზუსები და მათი აკრძალვები იხ. ლევ. 18:6-19. სიშიშვლეს, როგორც საიდუმლოს საპირისპირო მომენტს, გეოპოლიტიკური ასპექტი აქვს: ქვეყნის სიშიშვლე მტრისთვის დაფარული უნდა იყოს (დაბ. 42:9,12).

„მაუწყე, უფალო, გზა შენი, რომელსაცა ვიდოდი“ (ფსალმ. 142:8) ან „მიძლოდე მე, უფალო, გზათა შენთა და ვიდოდი მე ტეშმარიტებითა შენითა“ (ფსალმ. 85:11).

მეორე მხრივ, რომ მხოლოდ ადამიანის ნება მოქმედებდეს, ისტორიის პროცესი ან უსასრულობაში გაიწელებოდა ან კატასტროფით დამთავრდებოდა. ღმერთი სიკეთით მოქმედებს და, თუ ადამიანი განგების გამოწვევაზე სიკეთით პასუხობს, ხომ კარგი, მაგრამ, თუ ბოროტებით (რაც უფრო ხშირად ხდება) — ღმერთს შეუძლია ადამიანის ჩადენილი ბოროტება სიკეთეს ამსახუროს.

„ცვლი განგებას, ბოროტებას სიკეთედ აქცევ“, — მიმართავს ქალღმერთ იშთარს ბაბილონელი მლოცველი. გარდაუვალი განგების ცვლა თითქოს მოულოდნელი უნდა იყოს ბაბილონური თეოლოგიისთვის, მაგრამ აქ ჩვენ საქმე გვაქვს ადამიანისა და ღმერთის კერძო და, ამდენად, უნიკალურ ურთიერთობასთან, და რწმენასთან, რომ ღმერთს შეუძლია მისდამი შევედრებული ადამიანის ბედის სასიკეთოდ შემოტრიალება. ბოროტებას სიკეთედ აქცევ — ასეთი რამ მხოლოდ ღმერთის ძალმოსილებაშია. ღმერთს შეუძლია ადამიანის ბოროტი ქმედება სასიკეთოდ წარმართოს, გამოიყენოს თავისი განგების განსახორციელებლად. ღმერთს, მიუხედავად მისი უსასრულო შემძლეობისა, არ „ძალუძს“ ადამიანის ნების იძულება. ადამიანი თუ სჩადის ბოროტებას, ეს მისი თავისუფლი ნების არჩევანია და ღმერთი, რომელმაც თავისი გაჩენილ „ღვთის ხატს“ იმთავითვე მიანიჭა თავისუფალი ნება, ვერაფერს გახდება მის არჩევანთან. იოანე ოქროპირის თქმით — და ეს ქრისტიანული ღვთისმტყველების პარადოქსია, — ერთადერთი, რაც ღვთის ნებას ზღუდავს, ადამიანის თავისუფალი ნებაა. ღმერთს არ შეუძლია წაარ-

თვას ღვთის ხატად გაჩენილ ადამიანს თავისუფალი ნება. ეს საკუთარი თავის წინააღმდეგ წასვლა იქნებოდა, სკანდალური უკანდახევა. ღმერთს „ისლა დარჩენია“, ადამიანის ნების უკეთური შედეგი სიკეთის მიზეზად აქციოს. ღმერთი არ იწონებს ბოროტებას, მაგრამ ხელს არ უშლის მის გამოვლენას ქმედებაში ისევ და ისევ თავისუფლების, როგორც აბსოლუტური სიკეთის, ხელშეუხებლობის მიზეზით დაუშვებს მას<sup>12</sup>, რათა მისგან მეტი სიკეთე გამოიყვანოს. განგება წარმართავს ბოროტებას იმგვარად, რომ იგი სიკეთის გარეშე არ დარჩეს, რათა სუბიექტურ უკეთურებას ობიექტური გამართლება ჰქონდეს. ადამიანები თავიანთი ინტერესებით და გულისთქმით მოქმედებენ, პროვიდენცია კი, მათი საქციელით, მათდა შეუცნობლად, თავის საქმეს აკეთებს.

ძმებმა მოქარავენ ვაჭრებს მიჰყიდეს იოსები, მამას კი სისხლში ამოთხვრილი, დაგლეჯილი კვართი მიუტანეს მხეცისგან მისი დაგლეჯის ნიშნად. ეგვიპტეში ფარაონის შემდეგ მეორე კაცად გამხდარმა იოსებმა კეთილად მიიღო ძმები. როცა მამის, იაკობის სიკვდილის შემდეგ იოსების მხრიდან შურისძიების შიშით ძმებმა პატიება სთხოვეს მის მიმართ ჩადენილი ბოროტი დანაშაულისთვის, იოსებმა მათ პროვიდენციის პერსპექტივიდან გასცა პასუხი: „ნუ გეშინიათ [...]. თქვენ ბოროტი განიზრახეთ ჩემთვის, ღმერთმა სიკეთედ შერაცხა, რათა ისე მომხდარიყო, როგორც დღეს არის: მრავალი ხალხის სიცოცხლე ეხსნა“ (დაბ. 50:19). ეს მოვლენა — ბოროტების სიკეთედ გარდაქმნა ქრისტესმიერ სოტერიოლოგიურ განგებაში ცხადად იკითხება. იმ სიბო-

12 „პირმან შენმან განამრავლა უკეთურებაჲ და ენაჲ შენი თხზვიდა ზაკუასა. შჯდი რად ძმისა შენისათჳს ბოროტსა იტყოდი და ძისათჳს დედისა შენისა დასდვი საცთური. ესე ყოველ ჰყავ და დავიდუმე“ (ფსალმ. 49:19-21).

როტემ, რისთვისაც მისმა გამცემმა საუკუნო შეჩვენება დაიმსახურა, და რამაც ქრისტე იესო, მღვდელმთავრების მეცადინეობით, კიდევ უფრო მეტ სიბოროტემდე, ჯვარცმამდე მიიყვანა, საბოლოოდ, ვიცით, როგორი ხსნა მოუტანა სოფელს. და მაცხოვრის ჯვარცმისა და აღდგომა-ამაღლების შემდეგაც ვხედავთ, თუ ქრისტიანების მღევნელთა ბოროტებამ, მათ მიერ დაღვრილმა სისხლმა როგორი ნაყოფი გამოიღო. ქრისტეს წინასწარმეტყველური სიტყვების – „უკეთუ მე მღევნეს, თქვენცა გღევნენ“ (იოან. 15:20), – გამართლება იყო, რომ სწორედ ღვენილმა მოციქულებმა და მათ შორის უპირველესად პავლემ განავრცო ქრისტეს ეკლესია. ბოროტისკენ მიდრეკილ ადამის ზრახვას (დაბ. 9:21), რომელიც კეთილს ნაკლებად ქმნის და მხოლოდ ბოროტებას ამრავლებს, ღმერთი ისევ და ისევ სასიკეთოდ წარმართავს. სოტერიოლოგიური პროცესი გოლგოთის გზით გახდა სწორედ იმის გამო, რომ სოფელში ბოროტება არსებობს, რომ თორმეტ მოციქულში, რომლებიც თავად ქრისტემ აირჩია, ერთი მათგანი მაინც გამოდგა ბოროტების მატარებელი ან ცდუნებული ბოროტისგან. ძე კაცისა უნდა გაიცეს უცილობლად, მაგრამ ვაი მას, ვისი ხელითაც გაიცემა. ბოროტეული გაცემით, წამება-შეურაცხყოფითა და, საბოლოოდ, გოლგოთის გზით, აღსრულდება ხსნა და სიკეთის სამსახურში ჩაყენებული ბოროტება კარგავს თავის ძალას, როგორც ნათქვამია: „დაინთქა სიკვდილი ძლევეთა“ (1კორ. 15:54). ამ პათოსით და ამ საიდუმლო ჭეშმარიტების განცდით წარმოთქვა ნაწამებმა იოანე ოქროპირმა სიკვდილის წინ ეს სიტყვები: „დიდება ღმერთს ყველაფრისთვის“.

საბოლოოდ, ისტორია გამოააშკარავებს, გააშიშვლებს ბრძოლას კეთილსა და ბოროტს შორის, მოხსნის ყველა-



ფერს, რაც „ნაწილობრივი სიკეთეა“ ან „ნაწილობრივი ბოროტება“, და არც ერთ მათგანს არა აქვს გამოკვეთილი სახე: სიკეთის წილ ბოროტება იხედება, ბოროტების წილ – სიკეთე... იფქლი და ღვარძლი ერთმანეთს არის გადახვეული ადამიანის ცხოვრებაში და ისტორიაში, არც ერთი არ აჩენს თავის ნამდვილ სახეს. ადამიანი სიკეთეში ბოროტებას ხედავს, ბოროტებაში სიკეთეს; სიკეთის კეთება სურს, ბოროტება გამოდის მისი ხელიდან. მაგრამ სოტერიოლოგიური პროცესის ბოლოს, როგორც ქრისტეს იგავი გვამცნობს, მოხდება იფქლის გამორჩევა ბოროტის მიერ დათესილი ღვარძლისგან, სხვა სიმბოლიკით – ცხვრები და თხები ერთმანეთისგან განცალკევდებიან: ერთს მარჯვნივ წაიყვანს განგება, მეორეს – მარცხნივ (მათ. 25:33). და დასრულდება დაცემული ადამის ისტორიის გაწამაწია სიკეთის ტრიუმფით.

## სიკეთის და ბოროტების ქრისტიანული და სეკულარული გაგება

თეიმურაზ ბუაძე

სიკეთესა და ბოროტებას შორის მართებული არჩევანის გაკეთების უნარი ჩვენი მორალური ცხოვრებისა და, აქედან გამომდინარე, ადამიანური ყოფის საფუძველია. ამ უნარს „სიბრძნეს“ უწოდებენ. ადამიანები ძველთაგანვე ესწრაფვოდნენ მის დაუფლებას. ეს სურვილი გახდა ფილოსოფიის დაბადების მიზეზი და მასვე უნდა ვუმაღლოდეთ თავად ტერმინ „ფილოსოფიის“ გაჩენასაც (ეს უკანასკნელი ორი ბერძნული სიტყვისგან: „ფილო“ და „სოფიასგანაა“ შედგენილი. პირველი სიყვარულს ნიშნავს, მეორე – სიბრძნეს). ანტიკური ცნობის თანახმად, პითაგორას, რომელიც დასავლური ფილოსოფიური ტრადიციის მამად მიიჩნევა, ერთხელ

უთქვამს, რომ მას სიბრძნის ფლობის პრეტენზია არ გააჩნდა, თუმცა ცხოვრების უმთავრეს მიზანს მისკენ სწრაფვასა და სიყვარულში ხედავდა. სწორედ ამ კონტექსტში გამოიყენა პითაგორამ პირველად სიტყვა „ფილოსოფია“ და გასაკვირიც არ უნდა იყოს, რომ მას შემდეგ ეს ღრმა ეტიმოლოგიის მქონე ტერმინი ცხოვრების ეგზისტენციალური საზრისის ინტელექტუალური ძიებისა და ფუნდამენტური რელიგიური, სოციალურ-პოლიტიკური და კულტურული ფასეულობების დაფუძნების ხანგრძლივი ტრადიციის აღმნიშვნელი გახდა.

ფილოსოფიის, ისევე როგორც რელიგიური ტრადიციების ისტორია ძალიან მდიდარი და მრავალფეროვანია. ჩვენი მსოფლმხედველობრივი ორიენტირები ხშირად რადიკალურად განსხვავდება ერთმანეთისგან, რაც, ცხადია, იმის გამოვლინებად შეიძლება ჩაითვალოს, რომ „სიკეთისა“ და „ბოროტების“ ერთი, უნივერსალური გაგება არ არსებობს. ამ მორალურ რელატივიზმს არაერთი მიზეზი განაპირობებს; ერთ-ერთი მათგანი (მიზეზი) უდავოდ ისიცაა, რომ ადამიანები ყველაფერს, ან თითქმის ყველაფერს, მიზანმიმართული პერსპექტივით უყურებენ; ყოველთვის აქვთ მეტ-ნაკლებად გათვითცნობიერებული მიზანი, რაც გარე სამყაროსადმი ჩვენს დამოკიდებულებას განსაზღვრავს. ძალიან ადვილია „კარგად“, „სიკეთედ“ მივიჩნიოთ ის, რაც სასურველი მიზნის მიღწევაში გვეხმარება, „ცუდად“ და „ბოროტად“ კი ის, რაც ხელს გვიშლის. ასე თუ ისე, ყველა ადამიანში არსებობს ტენდენცია, შეიძლება ითქვას – ცდუნება, „სასარგებლო“ უბრალოდ გააიგივოს „სიკეთესთან“, „მიზანშეუწონელი“ – „ბოროტებასთან“. აქედან გამომდინარე, სიკეთისა და ბოროტების გაგება, მისი ფლობის სიძნელე არსებითადაა დამოკიდებული იმაზე, თუ

რამდენად ღირსეული ცხოვრებისეული მიზანი, ანუ ეგზისტენციალური საზრისი აქვს ადამიანს. ამასთან, ცხადია, რომ „კარგსა“ და „ცუდს“ ფასეულობები განსაზღვრავს. ამიტომ სიკეთისა და ბოროტების გარჩევის უნარი ასევე არსებითადაა დამოკიდებული სულიერი განათლებაზე. მრავალ ევროპულ ენაში სიტყვები – „სიკეთე“ და „კარგი“ ერთი ლექსემით (მაგ. ინგლისური good) გამოიხატება ან ერთი ფუძიდან წარმოდგება. ეს გასაგები და ბუნებრივია, რადგან თუ ვიცით, რა არის კარგი, მაშინ მისი (კარგის) დაცვა, გავრცელება, სხვისთვის გაკეთება და ა. შ. სიკეთის გამოხატვაა, სიკეთისადმი დაპირისპირება კი ბოროტება. ცხადია, რომ „კარგის“ განსაზღვრა – ეგზისტენციალურ საზრისთან, სულიერ განათლებასა და ტრადიციულ რელიგიურ და ეროვნულ ფასეულობებთან ერთად – დამოკიდებულია გარკვეულ სოციალურ, ეკონომიკურ, კულტურულ გარემოზე, მეცნიერულ წარმოდგენებზე და ა. შ. ყველაფერი ეს გასაგებს ხდის, რატომ არ არსებობს სიკეთისა და ბოროტების მარტივი, საყოველთაოდ გაზიარებული, უნივერსალური გაგება.

სტატიის ერთ-ერთი მიზანი იმის ჩვენებაცაა, რომ სიკეთისა და ბოროტების ყველა სხვა გაგება, ქრისტიანულისგან განსხვავებითა და მასთან შედარებით, გარკვეულწილად ნაკლებეფანი და, შეიძლება ითქვას, „დეფექტურიცაა“. მოგვიანებით ამ თვალსაზრისით რამდენიმე ეთიკური მოძღვრების მაგალითს განვიხილავთ. მანამდე კი წინასწარ აღვნიშნავთ, რომ სიკეთის არაქრისტიანული გაგება შეუთავსებელია ერთ-ერთთაგან იმ სამი პრინციპიდან, რომლებიც მის (სიკეთის) ქრისტიანულ კონცეფციას ახასიათებს და რომლებზე საუბარს ახლა ვაპირებთ.

თუ ცნობილი ფრანგი ფილოსოფოსისა და რელიგიათ-

მცოდნის რენე გენონის ტერმინოლოგიას გამოვიყენებთ, შეიძლება ვთქვათ, რომ ქრისტიანობა, ისევე როგორც იუდაიზმი და ისლამი, კრეაციონისტული რელიგიების კატეგორიას განეკუთვნება. ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ სამი ე. წ. „აბრაამისტული“ რელიგიის თანახმად, პიროვნული ღმერთი, საკუთარი ნებით, დროში არაფრისგან მთელ სამყაროს ქმნის (creation ex nihilo).

რაკი ღმერთი არაფრისგან ქმნის ყველაფერს, აქედან გამომდინარე, შემოქმედსა და ქმნილებას შორის ფუნდამენტური ონტოლოგიური განსხვავება არსებობს. ამ დროს ქმნილება არ შეიძლება ჩაითვალოს ღმერთის უშუალო „გამოვლინებად“, „ობიექტივაციად“, „განსხეულებად“, „გაგრძელებად“, „აჩრდილად“ და ა. შ., როგორც ამას სხვა რელიგიური და ფილოსოფიური სისტემები ამტკიცებს. ეს იმას გულისხმობს, რომ გონიერ ქმნილებას – ანგელოზს ან ადამიანს – შეიძლება რეალურად ჰქონდეს ნების თავისუფლება, ანუ მისდიოს ღვთის ნებას ან შეგნებულად დაუპირისპირდეს მას. ცხადია, რომ პირველი სიკეთის უმთავრესი გამოხატულებაა, მეორე კი – ბოროტებისა. აქედან ჩანს, რომ სიკეთე და ბოროტება მორალურ კატეგორიებს განეკუთვნება და მორალური გადაწყვეტილების შედეგს წარმოადგენს. ადამიანი საკუთარი ნებით, შეგნებულად ირჩევს ამ ორიდან ერთ-ერთს. ღმერთი მხოლოდ სიკეთეს ქმნის. სიკეთის დასაბამი და არსებობის საფუძველი მარადიული ღმერთია. ამიტომ სიკეთეს ბოროტებისგან დამოუკიდებელი, თავისთავადი, ანუ სუბსტანციური არსებობა აქვს. ასე არაა ბოროტების შემთხვევაში. ის დროში ჩნდება, როცა გონიერებითა და არჩევანის უნარით დაჯილდოებული ქმნილება ბოროტად იყენებს თავისუფალ ნებას. ბოროტება

არასუბსტანციურია, მას თავისთავადი, სიკეთისგან დამოუკიდებელი არსებობა არ შეუძლია და მხოლოდ მას შემდეგ შეიძლება გაჩნდეს, როცა სიკეთე და კარგი უკვე არსებობს. ბოროტება უპირისპირდება, ამახინჯებს, ჩქმალავს უკვე არსებულ სიკეთეს, ცდილობს მის განადგურებას, ხელს უშლის მის გავრცელებას და ა. შ. თუ ქმნილება ღვთის ნებას დაემორჩილება, მაშინ ბოროტება გაქრება, რადგან მისი არსებობა აუცილებელი არ არის. ამიტომ ამბობს რუსთაველი, რომ ბოროტებისგან განსხვავებით სიკეთეს „გრძელი არსება“ აქვს. ქრისტიანი ღვთისმეტყველები კი ასწავლიან, რომ „ბოროტება მხოლოდ სიკეთის ნაკლებობაა“. მიუხედავად ამისა, ბოროტება რეალურად არსებობს და ამასთან, შეიძლება აგრესიულ, ექსპანსიურ ძალადაც გარდაიქმნას, თუ თავისუფალი ქმნილება მას თავისი ცხოვრების უმთავრეს პრინციპად აქცევს.

ადამიანმა ბოროტი არჩევანი შეიძლება ორი მიზეზის გამო გააკეთოს: პირველი, როცა არ იცის, რა არის საუკეთესო არჩევანი ან მეორე, როცა ჭეშმარიტების ცოდნის მიუხედავად მასში არსებული ცოდვილი ნება მაინც არასწორი არჩევანისკენ უბიძგებს. არაქრისტიანული რელიგიებისა და ფილოსოფიური მოძღვრებების აბსოლუტური უმრავლესობა ცოდვის, ბოროტების უმთავრეს მიზეზს ჭეშმარიტი გნოსისის, ანუ ცოდნის არქონაში ხედავს, ქრისტიანობა კი არასწორად მიმართულ ნებელობაში, რომელიც დაცემული ბუნების უმთავრესი გამოხატულებაა. მართლაც, სახარებაში ქრისტე სატანას „სიცრუის მამას“ უწოდებს. ცრუ კი მხოლოდ მას შეიძლება ეწოდოს, ვინც უკვე იცის სიმართლე, მაგრამ შეგნებულად ცდილობს მის დამახინჯებას. თვით პავლე მოციქულიც მწუხარებს თავის

ეპისტოლეში, რომ სიკეთის ცოდნის, მისი აღსრულების, ბოროტებისგან თავის შეკავების სურვილის მიუხედავად, მაინც ჩადის უკეთურებას და ბოროტების უმთავრეს მიზეზად თავისუფალი ნების არამართებულ გამოყენებას უფრო მიიჩნევს, ვიდრე უცოდინრობას. როდესაც ქრისტიანული რელიგია ბოროტების ახსნისას მთავარ აქცენტს ნებელობაზე აკეთებს, ამის უფლებას მას მისივე მოძღვრების კონტექსტში თავისუფალი ნების რეალური არსებობის დასაბუთების შესაძლებლობა აძლევს. შემთხვევითი არაა, რომ ძველი ბერძნები, პანთეიზმის (პანთეიზმი ღმერთსა და ბუნებას ერთმანეთთან აიგივებს) რელიგიური და ფილოსოფიური მოძღვრებების მიმდევრების მსგავსად, ადამიანის სწორ გზაზე დაყენების უმთავრეს იარაღს ფილოსოფიური განათლების მიღებით ჭეშმარიტი ცოდნის დაუფლებაში ხედავდნენ; ქრისტიანები კი ჩვენი ცოდვით დაავადებული ნებელობის ისევ ღვთისკენ მისამართად მთელ იმედს ამყარებენ ღვთის მადლზე, რომელიც მხოლოდ ჭეშმარიტი სულიერი განათლების დაუფლებით, ეკლესიის საკრამენტულ ცხოვრებაში მონაწილეობითა და ღვთის მცნებებისადმი მორჩილებით შეიძინება.

ქრისტიანული რელიგია ასევე ასწავლის, რომ ღმერთმა ადამიანი განღმრთობისთვის შექმნა. მისი დანიშნულება ამქვეყნად მხოლოდ ბოროტებისგან თავშეკავება კი არაა, არამედ „ქმნილ ღმერთად“ ქცევა. ადამიანი ყოველთვის ადამიანად რჩება, მაგრამ მას განღმრთობის გზით ყოვლადწმინდა სამების ღვთაებრივ მყოფობასთან მადლის-მიერი ზიარება შეუძლია. ამიტომაც არსებობს უძველესი ტრადიცია, რომლის თანახმად, ეკლესიის მამები ღვთის სასუფეველში მყოფ წმინდანებს „სამების მეოთხე ჰიპოს-

ტასებსაც“ უწოდებენ. ადამიანში განღმრთობისას მთელი სისავსით იწყებს მოქმედებას ღვთაებრივი ძალები, მისი სიყვარული, სიბრძნე, ცხოველმყოფელობა, მას ენით გამოუთქმელი ღვთაებრივი დიდების გონიერი ჭვრეტის უნარი ეძლევა და ა. შ., თუმცა ყოველთვის ქმნილი ბუნების მქონე სასრულ არსებად რჩება. ამის მაგალითს ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელი და წმინდანები იძლევიან, რომლებსაც შემოსილი აქვთ რა ქმნილი ბუნება, ღვთაებრივი ძალმოსილებით შეეწევიან სხვებს ცხოვნებისკენ მიმავალ გზაზე.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე შეგვიძლია სიკეთის და ბოროტების ქრისტიანული კონცეფციის სამი ძირითადი თვისება გამოვყოთ:

1. სიკეთე და ბოროტება მორალური კატეგორიებია; პირველის წყარო მარადიული ღმერთია, მეორე – დროში წარმოიშვა; ბოროტება სიკეთის ნაკლებობაა, მას პირველისგან დამოუკიდებელი სუბსტანციური არსებობა არ გააჩნია;

2. ბოროტება, არასუბსტანციურობის მიუხედავად, რეალურ აგრესიულ ძალად გვევლინება;

3. ადამიანი დროში ქმნილი, სასრული არსებაა, ამის მიუხედავად, მას თავის თავში მარადიული უსასრულო სიკეთის სრული დატევნა შეუძლია.

ქრისტიანობის გარდა, ყველა სხვა რელიგიური ტრადიცია და ფილოსოფიური სისტემა არ ეთავსება ან არ ცნობს ამ სამი პუნქტიდან ერთ-ერთს. მათში სწორედ ეს იწვევს ადრე ჩვენ მიერ ნახსენებ „ნაკლულევანებას“, რაც გარკვეულ გარემოებებში ამ ტრადიციათა და სისტემათა „დეფექტურობის“ მიზეზი ხდება.



აღნიშნული გარემოების საილუსტრაციოდ ე. წ. „მანიფესტაციური“ ტიპის რელიგიური ტრადიციები ან ფილოსოფიური სისტემები შეიძლება განვიხილოთ. ეს ტერმინი ზემოთ უკვე ნახსენებ რენე გენონს ეკუთვნის, რომლითაც ის ისეთ მსოფლმხედველობას აღნიშნავს, რომელიც სამყაროს ღმერთის პირდაპირ მანიფესტაციად, ანუ გამოვლინებად მიიჩნევს. ადვილი დასანახია, რომ ყველა პანთეისტური რელიგიური და ფილოსოფიური სისტემა, რომლებიც ღმერთსა და სამყაროს უბრალოდ ერთმანეთთან აიგივებს – ამ კატეგორიას განეკუთვნება. პანთეისტი ფიქრობს, რომ სამყაროში მხოლოდ ღმერთი არსებობს, სხვა ყველაფერი არსებული მისი გარეგანი გამოვლენა, მისი მყოფობის კერძო ფორმაა. რაკი ღმერთის გარდა მის „გარეთ“ არაფერი არსებობს, შეუძლებელია რაიმე სხვანაირად ხდებოდეს, ვიდრე ხდება. ეს იმას ნიშნავს, რომ პანთეისტიისთვის არ შეიძლება რეალურად არსებობდეს არჩევანი და, აქედან გამომდინარე, ნების თავისუფლება. სამყაროში თავისუფლების არსებობა პანთეისტებს მწარე ილუზიად მიაჩნიათ. ისინი ფიქრობენ, რომ ადამიანს მხოლოდ შინაგანი თავისუფლების მიღწევა შეუძლია, ის სამყაროში გაბატონებული აბსოლუტური აუცილებლობის ნებაყოფლობითი მიღებით მიიღწევა, რაც, მათი აზრით, სიბრძნის არსსაც წარმოადგენს. ზუსტად ასე ფიქრობდნენ პანთეისტური ფილოსოფიის მატარებელი ძველი სტოელები. მათ მიაჩნდათ, რომ შინაგანი თავისუფლების მიღწევა მხოლოდ ბრძენს შეეძლო; უგუნურს კი ამის ძალა არ შესწევდა, რადგან უსარგებლოდ ცდილობდა, წინააღმდეგობა გაეწია აუცილებლობისთვის, რომლითაც სინამდვილეში შინაგანად დამოკიდებული, დამონებული ხდებოდა გარეგანი

გარემოებებისადმი. სტოელები ბრძენ და თავისუფალ ადამიანს ადარებენ მშვიდად მიმავალ ძაღლს, რომელიც დიდ ეტლს ჯაჭვითაა გამობმული, უგუნურებით დამონებულ ადამიანს კი ძაღლისავე მდგომარეობაში მყოფ ლეკვს, უაზროდ რომ ცდილობს წინააღმდეგობა გაუწიოს ეტლს, რომელიც მას მაინც მიათრევს და ტკივილსაც აყენებს.

რაკი პანთეისტი ღმერთსა და სამყაროს ერთმანეთთან აიგივებს, მისთვის ყველაფერი არსებული მხოლოდ სიკეთე შეიძლება იყოს და ბოროტება ისევე არარეალურად და ილუზორულად ეჩვენება, როგორც თავისუფლება. პანთეისტების აზრით, ჩვეულებრივ ადამიანებს ბოროტებად მიაჩნიათ ის, რაც ხელს არ აძლევთ, რაც მათ კერძო, ეგოისტურ მიზნებსა და წარმოდგენებს არ შეესაბამება; თუ სამყაროს კერძო, ერთიანი კონტექსტიდან ამოგლეჯილი პერსპექტივით არ შეხედავ, ყველგან გაბატონებულ უნივერსალურ წესრიგს, ჰარმონიას დაინახავ, რომელიც ბოროტებას ადვილს არ უტოვებს. ცხადია, რომ პანთეისტურ კონტექსტში სიკეთე სამყაროსეული ჰარმონიის უდრტვინველ მიღებას მოაქვს, ბოროტება – მის მიუღებლობას. ამიტომ პანთეისტები სიკეთეს სიბრძნესა და თავისუფლებასთან აიგივებენ, ბოროტებას კი უგუნურებასთან.

ადვილი დასანახია, რომ რაც უფრო გულგრილი, არაემოციური დამოკიდებულება აქვს ადამიანს გარე სამყაროსა და მოვლენებისადმი, მით უფრო მშვიდად შეუძლია არსებული აუცილებლობის მიღება. ამიტომაც, რომ სტოელები უმაღლეს ცხოვრებისეულ იდეალს, ანუ უდიდეს სიკეთეს, აპათიასთან აიგივებენ, ბუდისტები და ინდუისტები კი, შესაბამისად, ნირვანასა და საკუთარი ინდივიდუალური მყოფობისგან გათავისუფლებასთან. მართლაც, ძველი ბერძნული

სიტყვა „აპათია“ ყოველგვარი მისწრაფების, ემოციისა და გრძნობისგან გათავისუფლებას ნიშნავს, არსებითად იმავე შინაარსის მატარებელია სანსკრიტული ტერმინი „ნირვანა“.

პანთეისტურ კონტექსტში ბოროტების მიზეზად, მის გამოვლინებად, ქრისტიანობისთვის მისაღები ძალიან ბუნებრივი და სათნო ემოციები ან გრძნობები შეიძლება ჩაითვალოს. მაგალითად, ცნობილი პანთეისტი ფილოსოფოსი სპინოზა ადამიანის დამმონებელ ბოროტებად მომავლის იმედს, წარსულის შეცდომებზე წუხილს და სიკვდილზე ფიქრს მიიჩნევს. სპინოზა ფიქრობს, რომ რაკი ადამიანს არაფრის შეცვლა არ შეუძლია, ეს ემოციები არასწორი ცხოვრებისეული პოზიციის გამოხატულებაა და მათ მხოლოდ მონობისა და ბოროტებისკენ მივყავართ. ცნობილი სტოეული ფილოსოფოსი სენეკა ბოროტებად მიიჩნევს არა მარტო ყოველგვარ მრისხანებას, არამედ პროტესტის ნებისმიერ გამოხატულებას, რადგან ეს უკანასკნელი გაცრუებული მოლოდინების შედეგია; რეალობისგან განსხვავებული მოლოდინების ქონას კი პანთეისტი სენეკისთვის გამართლება არ აქვს.

პანთეიზმი, ბოროტების რეალური არსებობის უარყოფის გამო, რადიკალურად უპირისპირდება მის (ბოროტების) ქრისტიანულ გაგებას, კერძოდ, ზემოთ ნახსენებ მე-2 თვისებას. ამიტომ ქადაგებს ეს მიმდინარეობა ბოროტებისადმი პასიურ დამოკიდებულებას და თავისი აპათიით და ნირვანით ადამიანში თვით სიყვარულის ამოძიკვასაც ლამობს. ეს, რა თქმა უნდა, მიუღებელია ქრისტიანული თვალსაზრისით, რომელიც გულგრილობას კი არ ქადაგებს, არამედ ღვთივბოძებული უნარების ცოდვილი მიდრეკილებებისგან გაწმენდას, სიყვარულსა და ღვთაებ-

რივი მადლის მოქმედებით მთელი სამყაროს გარდაქმნას, მის განახლებას, ანუ ფერიცვალებას.

ზემოთ არაერთხელ ნახსენები რენე გენონი მანიფესტაციურ მოდელს მიაკუთვნებს ასევე პლატონის ფილოსოფიასაც, რადგან ეს უკანასკნელი ადამიანის სულს ღვთაებრივი წარმოშობის რეალობად მიიჩნევს. პლატონი ფიქრობს, რომ ღვთაებრივი წარმომავლობის მქონე ადამიანის სულისთვის ბუნებრივი მდგომარეობა ღმერთთან ერთად ყოფნა და საგნების არსობრივი იდეების ნეტარებისმომგვრელი ჭვრეტაა. შინაგანად ამას ყოველი სული ესწრაფვის, მაგრამ მატერიალური სხეული აბრკოლებს. ჩვეულებრივი მიწიერი ცხოვრების დროს ადამიანი მისთვის ბუნებრივ ოჯახურ გარემოსა და სამეგობრო წრეს შეიძლება ციხემ განაშოროს, რისი ანალოგიითაც პლატონი სხეულს სულის საპყრობილეს უწოდებს და, შესაბამისად, ჩვენში ბოროტების სათავედ მატერიალურ საწყისს მიაჩნევს.

ხედავს რა პლატონი ბოროტების სათავეს სულის „გარეთ“ მყოფ მატერიალურ სხეულში, ფიქრობს, რომ ყოველგვარი ბოროტების დაძლევა ჩვენი ყოფიერების მხოლოდ გარეგანი, პოლიტიკურ-სამართლებრივი ასპექტის სწორი ორგანიზებითაა შესაძლებელი. ამ მიზნით იგი თავის ცნობილ იდეალური სახელმწიფოს მოდელს და „სამართლიანი“ მოქალაქის აღზრდის მეთოდს გვთავაზობს. პლატონის იდეალური სახელმწიფო ტოტალიტარული ბუნებისაა. თუ სახელმწიფოს მოქალაქეთა ზნეობრივი სრულყოფის პატერნალისტური ფუნქცია აქვს, მაშინ ის მათი ცხოვრების ყველა ასპექტს უნდა არეგულირებდეს. მართლაც, პლატონთან სახელმწიფო განსაზღვრავს, ვინ შეიძლება ფლობდეს კერძო სახლს, ოჯახს, კერძო საკუთრებას, ვინ შეიძლება ისარ-

გებლოს სახელმწიფო ჯანდაცვის უფლებით, მიიღოს უმაღლესი განათლება და ა. შ. სიკეთისა და ბოროტების პლატონისეული გაგება ადამიანის ცხოვრების ყველა ასპექტს სრულ სახელმწიფო რეგულირებასა და კონტროლს უქვემდებარებს.

სიკეთის არასრულყოფილ გაგებას ვხედავთ იუდაიზმსა და ისლამშიც, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი რელიგიების უკვე ნახსენებ კრეაციონისტურ მოდელს ეკუთვნიან. იუდაიზმში არ იცნობს, ხოლო ისლამისთვის აბსოლუტურად მიუღებელია ადამიანის განდმრთობის ქრისტიანული სწავლება. ორივე შემთხვევაში ღმერთი ადამიანისთვის აბსოლუტურად მიუწვდომელ, ტრანსცენდენტურ არსებად რჩება. თუ სიკეთის უმაღლეს გამოვლინებად, ქრისტიანობის მსგავსად, ადამიანის „ქმნილ ღმერთად“, მაღლისმიერ ღმერთად ქცევა არ ჩაითვლება, მაშინ სიკეთის მხოლოდ ნორმატიული გაგება შეგვრჩება ხელთ. მართლაც, იუდაიზმში სიკეთის იდეალს უპირველესად რჯულის მრავალრიცხოვანი მცნებების ზედმიწევნით (ხშირად ფორმალურ) აღსრულებაში ხედავს, ისლამი კი შარიათის კანონების უსიტყვო, ფანატიკურ მორჩილებაში. სიკეთის არასრულყოფილი გაგების ერთ-ერთი უმთავრესი გამოხატულებაა ისიც, რომ იუდაიზმში და ისლამში არ იცნობს „ახალი კაცის“ პავლე მოციქულისეულ სწავლებას. ამის გამოა, რომ იუდაიზმში ვერ ვხედავთ ცათა სასუფეველის ქრისტიანულ სწავლებას, ისლამური სამოთხე კი კეთილმორწმუნე მუსულმანებს მხოლოდ მიწიერი, ვნებიანი სიამეებით დაუსრულებელ ტკბობას ჰპირდება.

ამჯერად სიკეთისა და ბოროტების ქრისტიანულ და შემდგომ მათ სეკულარულ გაგებას შევეხებით. ქრისტიანული სწავლების თანახმად, ყოველგვარი სიკეთის წყარო არამიწიერი რეალობა, ანუ მარადიული, უცვალებელი ღმერთია.

აქედან გამომდინარე, სიკეთის საბოლოო, აბსოლუტური და არსობრივი გაგება უცილობლად უკავშირდება ღმერთის რწმენას. თუ ღმერთი აბსოლუტური სიკეთეა, მაშინ ქმნილ სამყაროში სიკეთის უმაღლესი გამოვლინება ღვთაებრივ ყოფასთან მადლისმიერი ზიარებაა, რაც გონიერ არსებებში მისკენ მიმართული დაუბრკოლებელი რწმენითა და წმინდა სიყვარულით აღსავსე სწრაფვას გულისხმობს.

წმინდა მატხიძე აღმსარებელი ასწავლის, რომ შემოქმედმა ადამიანში თავიდანვე ჩანერგა ღმერთისკენ მიმართული „ბუნებითი ნება“ (თელიმა ფისის), ანუ სწრაფვა. ნეტარი ავგუსტინე სიყვარულს ამოქმედებულ ნებასთან აიგივებს. თავისი აზრის საილუსტრაციოდ მას ასეთი მაგალითი მოჰყავს: ადამიანს დაბადებიდანვე დაჰყვება ხედვის უნარი. ამ უნარის რაიმე კონკრეტული საგნისკენ მიმართვა თავად საგნის ხედვის პროცესს წარმოშობს. როდესაც ჩვენ თვალებს ვხუჭავთ, ვერაფერს ვხედავთ, თუმცა ხედვის უნარს ვინარჩუნებთ. აქედან გამომდინარე, ხედვის უნარი განსხვავებულია ხედვის პროცესისგან, თუმცა მეორე პირველის ამოქმედების შედეგს, მის ფუნქციურ შინაარსს წარმოადგენს. ამ მაგალითის ანალოგიით დიდი დასავლელი მამა ასწავლის, რომ თანდაყოლილი ნებელობის უნარის რაიმე საგნისკენ ბუნებითი მიდრეკა ამ საგნის სიყვარულის, მისკენ სწრაფვის, მისი „მთელი არსებით“ ნდომის ტოლფასია. რაკი გონიერება და ნებელობა ორი განსხვავებული უნარია, რაიმეს ფლობის გონისმიერი სურვილი და მისადმი სიყვარული ერთმანეთს ყოველთვის არ ემთხვევა. ეს უკანასკნელი (განსხვავება) განსაკუთრებით ჩვენთვისაა დამახასიათებელი, რადგან გონებისა და ნებელობის სხვადასხვა მიმართულებით სწრაფვა დაცემული ბუნების ნიშანია.

მაქსიმე აღმსარებლისა და ნეტარი ავგუსტინეს სწავლებით გამოდის, რომ შემოქმედმა ადამში თავიდანვე ჩანერგა ღმერთის სრულყოფილი სიყვარული. მას ნეტარი ავგუსტინე „კარიტას“ უწოდებს. კარიტა ღმერთში ტკობას ესწრაფვის. წარუვალი ტკობის მონიჭება და ჩვენი გულის დაკმაყოფილება მხოლოდ ღმერთს შეუძლია. კარიტა არ გამორიცხავს სხვა რამის სიყვარულსაც. ადამიანს შეიძლება უყვარდეს სამშობლო, ოჯახი, მეგობრები და ა. შ. ასეთი სიყვარული სასარგებლო და დასაშვებია, თუ ის კარიტას, ანუ ღმერთის სიყვარულის და მსახურების სახელით აღსრულდება. ასეთ სიყვარულს ღმერთთან მიყვანების ფუნქცია აქვს (ანუ გამოყენებითა) და, ნეტარი მამის აზრით, თავისი საგნით ტკობას არ უნდა ესწრაფოდეს.

მაქსიმე აღმსარებელი *თელიმა ფისის*, ანუ „ბუნებითი ნების“ გარდა, *თელიმა გნომზე*, ანუ „არჩევით ნებაზე“ საუბრობს. არჩევითი ნებელობის უნარი მხოლოდ პიროვნულობის მატარებელ, გონიერ არსებას აქვს. არჩევითი ნებელობა თვითონ გონებას ეფუძნება, თავად კი ჩვენი თავისუფლების საფუძველია. რაკი ადამიანი გონებით დაჯილდოებული არსებაა, მან შეიძლება არჩევანი გააკეთოს ბუნებრივ ნებასა და სხვა ნებას შორის. ეს „სხვა ნება“ ჩვენი ბუნების დაცემულობის გამო, საზოგადოდ, ღმერთისკენ კი არ ისწრაფვის, არამედ რაიმე ქმნილებისკენ. ცოდვით დაცემამდე ადამში ბუნებითი და არჩევითი ნება ერთმანეთს ემთხვეოდა, თუმცა ერთი და იგივე არ იყო, რადგან პირველი ბუნებრივია, მეორე კი — პიროვნული (პიროვნული და ბუნებრივი ნების თანხვედრა ადამიანის განღმრთობის აუცილებელი პირობაა, მათი განსხვავება კი ცოდვის გაჩენის მიზეზია). დაცემის შემდეგ ადამში ბევრი ცოდვილი

ნება გაჩნდა. ადამიანმა ეს ცოდვილი ნება შეცდომით ან შეგნებულად შეიძლება გააიგივოს საკუთარ თავთან. დაცემული ბუნების გამო ადამიანი გნომურ ნებას თითქმის ყოველთვის ბუნებითი ნების წინააღმდეგ მიმართავს.

არასწორი გნომური ნება არასწორი, ანუ ცოდვილი სიყვარულის მიზეზი ხდება. მას ნეტარი ავგუსტინე „კუპიდიტას“ უწოდებს. კუპიდიტა ქმნილ, მიწიერ რეალობებში ეძიებს საბოლოო ტკბობას. კუპიდიტას დამონებული ადამიანი შეიძლება მორწმუნე იყოს და ეგონოს კიდევ, რომ ღმერთი უყვარს, მაგრამ სინამდვილეში მხოლოდ ამ სოფელში ეძიებს ნეტარებას და ღმერთიც ამ უკანასკნელის მისაღწევად სჭირდება. ნეტარი ავგუსტინეს მიხედვით, კუპიდიტა წარმართობის და ყველა სხვა ბოროტების წარმოშობის საფუძველია. თუ ზემოთქმულს შევაჯამებთ, გამოვა, რომ ნეტარი ავგუსტინეს მიხედვით, ჭეშმარიტი სიკეთის არსი სწორად მიმართული ნება და სიყვარულია, ბოროტებისა კი არასწორი ნება და სიყვარული. სწორედ ამის გამოა, რომ იესო ქრისტე უდიდეს მცნებად ღმერთის სიყვარულს ასახელებს და მოგვიწოდებს, უფალი მთელი გულით, სულით, გონებითა და ძალით შევიყვაროთ. ბოროტი კი ცდილობს, ჩვენი სიყვარული მიწიერი საგნებისკენ მიაქციოს. ზუსტად ამას სთავაზობს სატანა უფალს უდაბნოში გამოცდისას.

თუ უმაღლესი სიკეთე ღმერთის სრულყოფილ სიყვარულში მჟღავნდება, უდიდესი ბოროტება შემოქმედისადმი სატანური სიძულვილი გამოდის. დიდი ინგლისელი პოეტი მილტონი ასეთი სიძულვილის ანატომიას შემდეგი სამი ფრაზით გამოხატავს: პირველი – სატანა უარყოფს რა უფლის წყალობას, ამბობს, რომ „ურჩევნია ღმერთისგან არაფერი მიიღოს, ვიდრე იმაზე ნაკლები, რაც სინამდვილეში



ეკუთვნის; მეორე — წარმოქვამს სიტყვებს: „non serviam“, ანუ „არ ვემსახურები“. ცხადია, რომ აქ უფალს გულისხმობს; და მესამე — ის ამბობს, რომ სძულს ყველაფერი, რასაც უფლის ხელი შეხებია, ანუ მთელი ქმნილება, და მისი განადგურება სურს.

ასეთი სიძულვილი უკიდურესი ამპარტავნების შედეგია. ამპარტავან სულს მიაჩნია, რომ ყველაზე უკეთესია და, შესაბამისად, თავს ყველაზე დიდი პატივის ღირსად მიიჩნევს. მას ღმერთმა რაც არ უნდა მისცეს, ყველაფრით უკმაყოფილოა, ფიქრობს, რომ უფრო მეტი ეკუთვნოდა და შემოქმედს უსამართლობაში დებს ბრალს. ასეთი გაბოროტებული ამპარტავნების გამოძახილია სატანის პირველი ფრაზა; მეორე ფრაზა მისი უგუნური ამბოხის გამოვლინებაა, ხოლო მესამე — ყოვლისმომცველი სიძულვილისა.

სწორედ ამ ვნებებში, ამპარტავნებაში, დაუმორჩილებლობასა და სიძულვილში იმალება ჯოჯოხეთური ტანჯვის საიდუმლო. ჯოჯოხეთში მოხვედრილ სულს აღარ ძალუძს ღმერთის ყოვლისმომცველ სიყვარულს სიყვარულითვე უპასუხოს. ეს მასში ღმერთისგან მიტოვებულობის, მისგან დაშორების მტანჯველ განცდას ბადებს. ჯოჯოხეთში მოხვედრილი სული მკვდარი ადამიანის გვამს ემსგავსება, რომელიც რაიმე გარეგან ზემოქმედებას არ პასუხობს. სწორედ ამიტომ ეწოდება ჯოჯოხეთს სიკვდილის სამეფო, რადგან იქ სულები მკვდრებივით უპასუხოდ ტოვებენ ღვთაებრივ სიყვარულს.

ცნობილი დასავლელი თეოლოგი ერიუგენა წერს, რომ რაკი ღმერთი შეუდგენელი, ანუ მარტივი და სრულყოფილი სუბსტანციაა, არ შეიძლება ის ერთს წყალობით ეკიდებოდეს, მეორეზე კი მრისხანებდეს. ღმერთის არსი მხოლოდ სიყვარულსა და წყალობაში ვლინდება. ტანჯვა და ტკივილები

მხოლოდ იქ ჩნდება, სადაც უფლის სიყვარულს ზურგს აქცევენ. მზის შემთხვევაშიც მსგავს ფენომენთან გვაქვს საქმე. მზე მხოლოდ სინათლისა და სითბოს წყაროა, მასთან სიცივესა და სიბნელეს არაფერი ესაქმება, თუმცა დედამიწის ერთ ადგილზე სულ სიცხეა, მეორეზე კი სულ სიცივე.

ათეისტურ კონტექსტში სიკეთის და ბოროტების გაგება აუცილებლობით არ უკავშირდება ღმერთის იდეას. აქედან გამომდინარე, სეკულარული ეთიკური კონცეფციები გარეგნული მრავალფეროვნებით გამოირჩევა, თუმცა ასევე მრავალფეროვანია ნაკლულევანებები, რომლებიც ამ კონცეფციებს მეტ-ნაკლებად ახასიათებს.

სტატიის დასაწყისში ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ბევრ ენაში სიტყვები „სიკეთე“ და „კარგი“ ერთი ფუძიდან მოდის, რადგან სიკეთე კარგის კეთება და მისი დაცვაა. ათეისტურ კონტექსტში ბუნებრივია კარგი იმასთან გააიგივო, რაც სიამოვნებისა და შვების მომგვრელია, ცუდი კი ტკივილთან და ტანჯვასთან. აქედან გამომდინარე, სეკულარული ეთიკა თითქმის ყოველთვის შეიცავს ჰედონიზმის (ჰედონიზმი ბედნიერებას სიამოვნებასთან აიგივებს) ელემენტებს, იმ შემთხვევაშიც კი, როცა ეს ცხადად არ ჩანს. რაც უფრო ძლიერია ჰედონისტური ტენდენცია სეკულარული ეთიკის რომელიმე კონკრეტულ კონცეფციაში, მით უფრო ადვილია ეს უკანასკნელი ეგოიზმის თეორიულ გამართლებად გადაიქცეს. სწორედ ამ პერსპექტივის გათვალისწინებით წარმოთქვა დოსტოევსკიმ თავისი ცნობილი ფრაზა: „თუ ღმერთი არ არსებობს, ყველაფერი ნებადართულია“ და ვოლტერმაც ამის გამო დაინახა „ღმერთის გამოგონების“ აუცილებლობა მაშინ, თუკი ის არ იარსებებდა.

სეკულარული მორალის დეფექტურობის პერსპექტივას მხოლოდ სეკულარული პრინციპი არ წარმოშობს. ათეისტურ კონტექსტში როგორი ტიპის ეთიკაც არ უნდა ავიღოთ, ის სოციალური კონვენციის, ანუ ადამიანთა შორის შეთანხმების შედეგი გამოდის. საზოგადოდ, ადამიანები მხოლოდ ისეთ საკითხებში თანხმდებიან, რომლებიც უფრო ძლიერებს ან უმრავლესობას აძლევს ხელს. ამიტომ ყოველთვის იარსებებენ ნიცშეს და დოსტოევსკის რასკოლნიკოვის („დანაშაული და სასჯელი“) მსგავსი ადამიანები, რომლებიც ფიქრობენ, რომ ეთიკური ნორმები სუსტმა უმრავლესობამ გამოიგონა ძლიერებისგან თავის დასაცავად ან პლატონის („სახელმწიფო“) ტრასიმაქეები, რომლებიც პირიქით ამტკიცებენ, რომ მორალურ ნორმებს ძლიერი ადამიანები იგონებენ, რათა მათთვის სასურველი უსამართლო სოციალური პოზიცია გაამართლონ. კონვენციონალური მორალის ამ ერთმანეთის საპირისპირო კონცეფციას ის აქვს საერთო, რომ ორივე სისულელედ მიიჩნევს უკვე არსებული ეთიკური პრინციპების მიდევნებას.

ქრისტიანული რელიგია პიროვნებას უფრო მალლა აყენებს, ვიდრე კოლექტივს, რადგან მეორისგან განსხვავებით, მხოლოდ პირველი ატარებს ღვთის ხატებას და გაღმრთობისთვისაა მოწოდებული. ათეისტურ კონტექსტში კი ინდივიდი მხოლოდ სოციუმის ნაწილი და, აქედან გამომდინარე, მასზე დაბლა მდგომი რეალობა გამოდის. სწორედ ამიტომ, რომ რევოლუციები და დიდი სეკულარული სოციალური მოძრაობები, საყოველთაო პროგრესისა და კეთილდღეობის სახელით, ჯოჯოხეთად აქცევს კონკრეტული ადამიანების ცხოვრებას. სეკულარულ გარემოში ძალიან

ადვილია მოყვასის სიყვარულის ქრისტიანული მორალი აბსტრაქტული კაცობრიობის ფილანთროპიული მსახურების იდეალში გადაგვარდეს. ისტორია ასეთი ტრაგიკული ტრანსფორმაციების ბევრ სავალალო მაგალითს გვაძლევს.

ათეისტურ კონტექსტში ფუნდამენტური ანთროპოლოგიური და სოციალური დინამიზმის ერთადერთ ფაქტორად მხოლოდ ევოლუცია შეიძლება ჩაითვალოს. ევოლუცია კი თავის თავში გულისხმობს ხალხების, კულტურების, ცივილიზაციების და ა. შ. გრადაციას. ვითომდა, ევოლუციის რაც უფრო მაღალ საფეხურზე დგას რომელიმე ხალხი, ნაცია, მით უფრო „ღირსეულად“, „ადამიანურად“, ნორმატიულად ითვლება მისი ცხოვრების წესი, ისტორია, კულტურა, ცივილიზაცია და ა. შ. თუ წინა საუკუნის 20-იანი და 30-იანი წლების ჰუმანიტარულ სამეცნიერო ლიტერატურას გადავხედავთ, აღმოვაჩინთ, რომ იქ სოციალური დარვინიზმის კონცეფციებსა და რასობრივ განსაკუთრებულობებზე კონცენტრირებულ გამოკვლევებს ჩვენი ეპოქისთვის უჩვეულოდ დიდი ადგილი უჭირავს. ასეთი გატაცებების მსოფლმხედველობრივი დეფექტურობა ცხადი ნაცისტური მოძრაობის დანაშაულობრივმა ისტორიამ გახადა. თუმცა არავის შეუძლია დანამდვილებით იცოდეს, რომ ათეისტური მსოფლმხედველობის საყოველთაო ბატონობის შემთხვევაში აღარასოდეს მოხდება ამ კომპრომეტირებული ტენდენციების ხალახალი რეანიმაცია.

სექულარული მორალური კონცეფციების ერთ-ერთი მთავარი პრობლემა მათი რელატივისტური ხასიათია. ღვთაებრივი ავტორიტეტის არარსებობის შემთხვევაში არც ერთ ეთიკურ სისტემას არ შეიძლება უნივერსალურობის პრეტენზია ჰქონდეს. ცხადია, ამ გარემოების პრობლემატურ

ხასიათს ისიც ამძაფრებს, რომ მორალური რელატივიზმის მეთოდური მტკიცება არცთუ იშვიათად ეთიკური ცინიზმის შთაბეჭდილებას ტოვებს.

სიკეთისა და ბოროტების გაგების, ანუ ეთიკის სეკულარული კონცეფციების ნაკლულოვანების გამოსავლენად კიდევ სხვა მაგალითების მოყვანაცაა შესაძლებელი, მაგრამ აქ მთავარი თავად ეს მაგალითები კი არაა, არამედ ის სეკულარული ლოგიკა და მსოფლმხედველობრივი პოზიცია, რომლებიც ამ მაგალითებს წარმოშობს. ვფიქრობთ, რომ ამ თვალსაზრისით უკვე საკმაოდ ვისაუბრეთ.

თავიდანვე აღვნიშნეთ, რომ სტატიის ერთ-ერთი მთავარი მიზანი არაქრისტიანული, მათ შორის, სეკულარული მორალის ნაკლულევანების, დეფექტურობის ჩვენება იყო. ცხადია, აქ „დეფექტურობა“ არ ნიშნავს ამ კონცეფციების გამოყენების შეუძლებლობას, რადგან ეს სწორი არ იქნებოდა ისტორიული თვალსაზრისით. ამჯერად „დეფექტურობა“ ნიშნავს იმას, რომ შეიძლება რიგ გარემოებებში არაქრისტიანული, განსაკუთრებით სეკულარული მორალის პრინციპების გამოყენებამ ქრისტიანული თვალსაზრისით მიუღებელ შედეგებამდე მიგვიყვანოს. ეს უკანასკნელი კი განსაკუთრებით რევოლუციებისა და კრიზისული სიტუაციების დროს იჩენს თავს.

## ეკლესიის მამათა სწავლება ანგელოზის დაცემისა და კირველგამოვლენილი ბოროტების შესახებ

ირაკლი ორჭონია

წმინდა წერილში გადმოცემული სწავლების თანახმად, მარადიული ღმერთის მიერ შექმნილ სამყაროში არ არსებობდა ბოროტება, რადგან ყოველივე, რაც ზეკეთილი უზენაესისგან იღებს დასაბამს, დატევნისამებრ თანაზიარია საკუთარი შემოქმედის სახიერებისა. შესაბამისად, ეკლესიის მამათა მოძღვრების მიხედვით, საღვთო ყოვლისშემძლეობით მყოფობაში შემოყვანილი ქვეყნიერება მხოლოდ და მხოლოდ სიკეთეს თანაშემოიკრებდა საკუთარ თავში და უცხო იყო მისთვის ბოროტება. თუმცა, მიუხედავად ამგვარი

მდგომარეობისა, გარკვეულ ჟამს იმავე სამყაროში არსის არმქონე (ე. ი. ღვთისაგან შეუქმნელმა) უკეთურებამ იჩინა თავი.

მკითხველს შევასხენებთ, რომ წმინდა წერილში მოსე წინასწარმეტყველის მიერ აღწერილი ისტორია ზედმიწევნითი გამოწვლილვით გადმოგვცემს უწყებას, როგორ დაუპირისპირდნენ საკუთარ შემოქმედს მარადიული სიცოცხლისთვის შექმნილი და ედემის ბაღში დამკვიდრებული ჩვენი პირველმშობლები. ღირსი გრიგოლ ნოსელის თანახმად, უპირველესად სწორედ მათ მიემართება ღვთისგამომეტყველი მეფე დავითის სიტყვები: «კაცი პატივსა შინა იყო». ფსალმუნის დამოწმებული ციტატის კომენტარებისას კაპადოკიელი მღვდელთმთავარი ბრძანებს: „*«პატივად» უწოდა ანგელოზთა სწორებასა<sup>1</sup>, ე. ი. ზეციური უსხეულო ძალების ღირსი პატივი მიებოძა სამოთხის მკვიდრ ადამიანს; თუმცა იგივე ფსალმუნი მათ არჩევანს ასე შეაფასებს (სრული ციტატა): «კაცი პატივსა შინა იყო და არა გულიცჳმა-ყო. ჰბაძვიდა იგი პირუტყუთა უგუნურთა და მიემსგავსა მათ» (ფსალმ. 48.21).*

საეკლესიო სწავლების თანახმად, სწორედ არაჯეროვანი პიროვნული არჩევანის შედეგად შეითვისა კაცობრივმა ბუნებამ მდგომარეობა, რითაც არ შეუქმნია ღმერთს ადამიანი. აღნიშნულის დასტურად ეკლესიის მამათა შესაბამის სწავლებებს დავიმოწმებთ. ღირსი გრიგოლ ნოსელი: *«ესე უკუე, რომელ აწ უწესობებასა შინა არს კაცობრივი ცხორებად, არა კმა არს ესე ადგილად მხილებისა,*

1 წმ. გრიგოლ ნოსელი, „დაბადებისათვის კაცისა“, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და წინასიტყვა დაურთო ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა, ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი, თბილისი, 2/2009, გვ. 164.

ვითარცა ამის ძლით არაოდეს ყოფილ იყო კაცი კეთილსა შინა, ვინადთგან კაცი დაბადებული არს ღმრთისად, რომელმან-იგი სახიერებისათვის ხოლო თვისისა დაჰბადა იგი. აწ უკუე, სახიერებისათვის დაბადებულსა მას არავინ მოიგონებს გონებისა-უფალი, ვითარცა ბოროტად დაებადა იგი დამბადებელსა მისსა, არამედ სხუად არს მიზეზი აწინდელისა ამის ღელვაგვემულებისა ჩუენისად, რომლისა მიერ ოჯერ ვიქმნენით პირველისა მისგან პატივისა“<sup>2</sup>. წმ. ბასილი დიდი: „ბოროტისა რადსმე არსებისა ღმრთისაგან დაბადებულად თქუმად უცხო არს ღმრთის-მსახურებისაგან და უჯეროდ, ვინადთგან არარად წინააღმდგომი იქმნების წინააღმდგომისაგან (ე. ი. შეუძლებელია, ზესახიერ ღმერთს მიეცა დასაბამი სიკეთისაგან ყოვლადგაუცხოებული უკეთურებისათვის; ი. ო.)... ბოროტი არს არა ბუნებად ცხოველი და სულიერი, არამედ ნებად წინააღმდგომი სათნოებისადააღძრული სულსა შინა, რომელი-იგი მოკლებითა კეთილისადათა იქმნების უდებთა შორის. ... ნუ ჰგონებ და მიმოიწუელიავ, ვითარმედ გარეშეთ არს ბოროტი, ნუცა გეოცნების, ვითარმედ პირველითგან რადმე არს ბუნებად ბოროტისად, არამედ თვისისა სიბოროტისაგან უწყოდენ“<sup>3</sup>. წმ. იოანე ოქროპირი: „ნანდვლვე უკუე ბუნებით არიან ჩუენ თანა სათნოებანი, ძმანო, ხოლო ვნებად გარეგან ბუნებისა“<sup>4</sup>; კიდევ: „არა ბუნებით არიან ბოროტნი საქმენი ჩუენ თანა, არცა იძულებით.

---

2 წმ. გრიგოლ ნოსელი, „სიტყუად სწავლისა და მოძღურებისად“; ტექსტი გამო-საცემად მოამზადა, წინასიტყვა, სქოლიოები და ლექსიკონი დაურთო ექვთიმე კოჭ-ლამაზაშვილმა; ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი, 1/2008, გვ. 80.

3 ბასილი დიდი, ექუსთა დღეთად, ტექსტი გამოსცა მ. კახაძემ, თბილისი, 1947 წ., გვ. 20.

4 წმ. იოანე ოქროპირი, მათეს სახარების განმარტება, წიგნი II, თბილისი, 2014 წ., გვ. 197.



უკუეთუმცა იძულებითა ბუნებითთა იყვნეს, ნამეტნავმცა იყო სიტყუათა ამათმიერი განკრძალვაჲ. ვინაფთგან უკუე უწყით, ვითარმედ სწავლანი ესე ჭემმარიტ არიან და სამართალ, ცხად არს, ვითარმედ ნებათა ჩუენთაგან და განზრახვათა მოვლენ ბოროტნი საქმენი ჩუენ ზედა“<sup>5</sup>.

შესაბამისად, საკუთრივ ადამიანის არსებობის ისტორიაში პირველი ბოროტება სწორედ პირველმშობელთა უკეთური განზრახვის სახით გამოვლინდა, როდესაც ღვთისაგან მინიჭებული პატივი უარყვეს მათ და სანაცვლოდ უპატიობა ირჩიეს.

ვინაიდან ადამისა და ევას მიერ თავისუფალი ნებელობით მიღებული გადაწყვეტილება გველის (დაცემული ანგელოზის) მაცდუნებელ შეთავაზებას უკავშირდება, ამიტომაც წმინდა წერილისა და ზემოდამოწმებული საეკლესიო ეგზეგეტიკური წყაროების უწყება იქითკენ მიგვამართავს, რომ კაცთა მოდგმის წინაპართა შორის გამოვლენილი უკეთურების უწინარესად ვიგულვოთ უსხეულო არსებაში წარმოჩენილი ბოროტება.

ნეტარი ავგუსტინე „დაბადების“ წიგნის კომენტარებისას ერთგან ბრძანებს: „თუ როდის მიდრიკა ამპარტავნებამ დემონი, რომ უკეთური ნებით გაეუკუღმართებინა საკუთარი კეთილი ბუნება, ამის შესახებ წერილი არაფერს ამბობს; თუმცა, ცხადია, ეს მანამდე აღესრულა, სანამ ადამიანისადმი შური გაუჩნდებოდა მას. ვინც აღნიშნულ მოვლენაზე შეაჩერებს საკუთარ ყურადღებას, ყველასთვის გასაგებია, რომ არა შურისაგან იშვება ამპარტავნება, არამედ ამპარტავნებისაგან — შური“<sup>6</sup>.

5 Ibid. გვ. 208.

6 შდრ. Блаженный Августин. О книге Бытия буквально. Книга 11, глава XVI, інტერ. საიტი [http://azbyka.ru/otechnik/Avrelij\\_Avgustin/o-knige-bytija/](http://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-knige-bytija/)

შესაბამისად, რადგანაც ღვთის ხატისებრობის მქონე გონიერ არსებასთან დაპირისპირების მიზეზი დემონში არსებული შურია, ხოლო შურს ამპარტავნება უსწრებს წინ (როგორც მშობელი შურიანობისა), ნეტარი ავგუსტინეს მიხედვით, მყოფობაში ადამიანის შემოყვანამდე (ჰექსემერონის<sup>7</sup> მეექვსე დღემდე) აღსრულდა ზეციური ძალის დაცემა.

წარმოდგენილ მსჯელობაში სრულად გარკვევის მიზნით მოსე წინასწარმეტყველის მიერ დაწერილი „დაბადების“ წიგნის დასაწყისი ნაწილი უნდა გავიხსენოთ (დაბ. 1.1): „დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცაჲ და ქუეყანაჲ“ (ბერძ. Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν). სწორედ ასე იწყებს ღვთივგანბრძნობილი მოღვაწე უწინარეს არარსებული სამყაროს ქმნადობის შესახებ მოძღვრების გადმოცემას, რასაც შემდგომ მუხლებში (შდრ. დაბ. 1. 3-27) შესაქმის ექვსი დღის აღწერილობა მოჰყვება, თუ როგორ იძენს საღვთო განგებულებით მყოფობას ესა თუ ის არსება. ეკლესიის მამათა განმარტებების თანახმად, საკუთრივ ანგელოზის ქმნადობა არა ჰექსემერონის რომელიმე დღესთან არის დაკავშირებული, არამედ უსხეულო ძალები „დაბადების“ წიგნის პირველი თავის პირველ მუხლში აღწერილი მოვლენისას (ე. ი. ცისა და მიწის<sup>8</sup> შემოქმედებისას) შემოდიან ყოფიერებაში. გავიხსენებთ, რომ ხსენებულ ჟამს წმინდა წერილმა «დასაბამი» (შდრ. „დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცაჲ და ქუეყანაჲ“; ბერძ. Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. ლათ. *in*

7 აღნიშნულ ტერმინში (ბერძ. Ἐξαίμερον) იგულისხმება შესაქმის ექვსი დღე (წგ – ექვსი და ἡμέρα – დღე).

8 ძვ. ქართული ტერმინი – „ქუეყანაჲ“ (ბერძ. γῆ; ლათ. terra) თანამედროვე ქართულზე «მიწას» აღნიშნავს.

*principio creavit Deus caelum et terram*) უწოდა (ე. ი. სწორედ «დასაბამში» (ბერძ. Ἐν ἀρχῇ; ლათ. in principio), შეიქმნა ანგელოზური ბუნება).

აღნიშნულის დასტურად წმ. გრიგოლ ნოსელის შესაბამის სწავლებას დავიმოწმებთ შრომიდან „დიდი კატექეტიკური სიტყვა“: „ხოლო ვინაფთვან უხილავი სოფელი პირველ დაებადა და თითოეულსა ძალსა ანგელოზთასა თვისი წესი და საქმე მიეცა ჴელმწიფებისაგან ყოველთა განმგებელისა, იყო ერთი ანგელოზთაგანი, კერძოთა ქუაყანისათა მპყრობელად დაწესებული ყოვლისა-მპყრობელისა ძლიერებისა მიერ, და თვთ მებრ ამისთვის დაბადებული“<sup>9</sup>.

მსგავსად იპონიელი მღვდელთმთავრისა, ღირსი გრიგოლ ნოსელი წინააღმდეგობის მიზეზად ანგელოზში გამოვლენილ შურის ვნებას ასახელებს, რაც ამპარტავნებით განპირობებული სიძულვილიდან აღმოიშვება. დავიმოწმებთ შესაბამის ადგილს: „და ვითარცა უვნებელობაჲ სათნოდ ცხორებისა მიზეზ და დასაბამ იქმნების, ეგრეთვე შურისა მიერ დაწყებული სიბოროტედ მიდრეკაჲ შემდგომად მისა გამოჩინებადთა ბოროტთა ყოველთავე დასაბამ და გზა ექმნების. ვინაფთვან უკუე ერთგვის სიბოროტედ მიდრკა, რომელმან-იგი გარე-მიქცევითა კეთილისაჲთა თავსა შორის თვისსა შვა შური, და ვითარცა კლდე რაჲ თხემისაგან მათათჲსა გამოეხეთქის, თვისისა სიმძიმისაგან მძაფრად შთაგორავნ შთასაქანელსა, ეგრეთცა იგი კეთილისა შეერთებისაგან რაჲ გამოსთქდა და უკეთურებისა მიერ დამძიმდა, უკეთურებისა საზღვართა მიწევნული, სიღრმედ ბოროტთა შთაექანა და

<sup>9</sup> წმ. გრიგოლ ნოსელი, „სიტყუაჲ სწავლისა და მოძღურებისაჲ“, დასახ. შრომა, გვ. 83.

განდგომილებისა თანა ვნებადცა იგი შურისად შეიწყნარა და გულისწმისყოფისა იგი ძალი, რომელი შემწედ კეთილისა დათესულ იყო მის შორის ღმრთისა მიერ, იგი მომპოვნებელად სიბოროტისა იკუმია და თანაშემწედ უკეთურებისა და მრავალღონითა სიწელოვნითა ეკუეთა კაცსა მას და ტყუილით ცთუნებითა ყო იგი თვთმკლველ თავისა თვისსა<sup>10</sup>.

დამოწმებულ სწავლებაში კაპადოკიელი მოღვაწე სამგზის იყენებს ტერმინს «შური»<sup>11</sup> (შდრ. „შურისა მიერ დაწყებული სიბოროტე“; „თავსა შორის თვისსა შვა შური“; „ვნებადცა იგი შურისად შეიწყნარა“) და განგვიმარტავს, რომ ხსნებული ვნებით გარემოცული ეშმაკი მთელი არსებით უპირისპირდება ადამიანს და მის სულიერ მოკვდინებას განიზრახავს<sup>12</sup>.

გემოდამოწმებული მსჯელობის შემდგომ ამჯერად ერთი მნიშვნელოვანი მოვლენის გარკვევას შევეცდებით, კერძოდ, განვიხილავთ საკითხს, თუ რომელი დასის ანგელოზმა განიზრახა უკეთური არჩევანი. შევნიშნავთ, რომ გეციური უსხეულო ძალების შესახებ ყოვლისმომცველი ეგზეგეტიკური შრომა, უძველესი საეკლესიო ტერადიციის თანახმად, პავლე მოციქულის მოწაფემ, წმ. დიონისე არეოპაგელმა დაწერა. ესაა არეოპაგეტულ კორპუსში შემავალი წიგნი,

---

10 წმ. გრიგოლ ნოსელი, „სიტყუად სწავლისა და მოძღურებისად“, დასახ. შრომა, გვ. 85.

11 ბერძ. ἡ φθῆσις (PG. t. 44; col. 29 A).

12 ღვთის ხატისებრ შექმნილი არსების წინააღმდეგ დემონის მძლავრების მიზეზად შურის ვნებას ასახელებს წმ. იოანე ოქროპირი: „ესე ვნებად (შური; ი. ო.) კაცსა ეშმაკად გარდააქცევს; ამან ქმნა პირველი კაცისკვლად (იგულისხმება კაენის მიერ საკუთარი ძმის – აბელის მოკვდინება; ი. ო.); ამან უვარ-ყოფად სცა ბუნებად; ამან შეაგინა ქუეყანად; ამან ქუესკნელთა დაანთქა დათან და აბირონ. გარნა ბოროტთა შურისათა თქუმად აურაცხელ არს... . ამან (შურის ვნებამ; ი. ო.) ეშმაკი კაცსა ზედა აღჭურვა“ (წმ. იოანე ოქროპირი, მათეს სახარების განმარტება, დასახ. შრომა, გვ. 25).

სახელწოდებით „ციური იერარქიის შესახებ“, რომელშიც ხსენებული მღვდელთმთავარი ანგელოზთა ცხრა დასს ასახელებს, გამოწვლილვით საუბრობს თითოეულ მათგანზე და ასეთ ჩამონათვალს გვათავაზობს: სერაფიმები, ქერუბიმები, საყდარნი, უფლებანი, ძალნი, ხელმწიფებანი, მთავრობანი მთავარანგელოზნი და ანგელოზნი<sup>13</sup>. მიუხედავად ვრცელი განხილვისა, მარტვილი მოძღვარი საკუთარ შრომაში უსხეულო ძალის დაცემის შესახებ არაფერს ამბობს, თუმცა რამდენიმე საყურადღებო მინიშნებას გვათავაზობს, რაც ეკლესიის სხვა მოძღვართა შესაბამისი განმარტებების გაცნობისას შესაძლებლობას გვაძლევს განისაზღვროს, ანგელოზთა რომელი დასიდან აღესრულა დაცემა.

13 წმ. დიონისეს სწავლებით, ანგელოზთა ცხრა დასი საღვთო მადლმოსილების დამტვეწელობით სხვაობს ურთიერთისაგან. ზეციურ წესდასაბამოში ყველაზე აღმატებულებად სერაფიმები სახელდებიან, რის შემდეგაც იერარქიული წყობა უზემოებიდან უქვემოეს დასებამდე ზემოჩამოთვლილისებრ გრძელდება. შესაბამისად, გონითი არსებების ბოლო დასი «ანგელოზებად» იწოდება. არეოპაგელი მოძღვარი საყურადღებო განმარტებას გვათავაზობს იმასთან დაკავშირებით, თუ რატომ განივრცობა ტერმინი «ანგელოზი» (ე. ი. ყველაზე დაბალი დასის უსხეულო არსებათა სახელი) იერარქიულად ზემდგომი რვა დასის უსხეულო გონიერ ქმნილებებზე: „ვიტყვით იმასაც, რომ ყოველ წმიდა იერარქიაში ზეაღმატებული მწკრივები უქვემოესთა ბრწყინვალეებასა და ძალასაც ფლობენ, მაშინ, როცა უკანასკნელი დასები, თავის მხრივ, ვერ ეზიარებიან უზემოესებს“ (ზეციური იერარქია; წმ. დიონისე არეოპაგელი, ციური იერარქიის შესახებ; თარგმნა ედიშერ ჭელიძემ, გამოცემლობა მერმისი, 2006 წ., გვ. 26); „უზემოესი მწკრივები ჭარბად შეიცავენ უქვემოესთა წმიდა თვისებებსაც, თუმცა უმდაბლესი დასები, თავის მხრივ, უფრო ღირსეულთა ზეაღმატებულ მთლიანობას ვერ იტევენ და ამიტომ ისინი უპირველესთა მიერ, ძალისამებრ, მხოლოდ ნაწილობრივ ეზიარებიან პირველჩენილ გამობრწყინებებს“ (Ibid. გვ. 45); „როგორც უპირველესები ფლობენ უქვემოესთა წმიდასახოვან ნიშნებს, ასევე ფლობენ უმდაბლესები უმაღლესთა თვისებებს, თუმცა ისინი ჭარბად, ესენი კი – შემცირებულად“ (Ibid. გვ. 46). ათენელი მღვდელთმთავრის დამოწმებული განმარტების თანახმად, ვინაიდან საკუთრივ ანგელოზთა დასში დავანებულ საღვთო მადლს ყველა უზემოესი ზეციური არსება სრული სისავსით თანაეზიარება, ხოლო ზედა დასებში განჭვრეტილი მადლმოსილება მხოლოდ ნაწილობრივ აისახება უქვემოეს ანგელოზებში, სწორედ ამ მიზეზით ყოველი გონითი ქმნილების გამაერთიანებელ ტერმინად «ანგელოზი» გამოიყენება.

ათენელი მღვდელთმთავარი ზემოჩამოთვლილ ცხრა დასს სამ მწყობრად განყოფს: პირველი მწყობრი ესაა — სერაფიმები, ქერუბიმები, საყდარნი<sup>14</sup>; მეორე — უფლებანი, ძალნი, ხელმწიფებანი; მესამე — მთავარობანი, მთავარანგელოზნი და ანგელოზნი. ამის შემდეგ წმ. დიონისე პირველი ტრიადის ანგელოზთა შესახებ საუბრობს და ერთგან შენიშნავს: „პირველი არსებები (ე. ი. პირველი მწყობრის უსხეულო ძალები: სერაფიმები, ქერუბიმი, საყდარნი; ი. ო.) მათი არსყოფელი ღმერთმთავრობის შემდეგ მკვიდრობენ და როგორც წინკარში, ისე არიან განლაგებულნი. ... ეს არსებები არასოდეს დაბლდებიან უმდარესამდე, არასოდეს ეცემიან; პირიქით, მარადის უცვლელად და უძრავად ფლობენ მათთვის ნიშნული ღვთისსახოვანი ბუნების ყველაფრისაგან შეურეველ სიმყარეს“<sup>15</sup>.

წარმოდგენილი მსჯელობა გვაძლევს საფუძველს, აღვნიშნოთ, რომ წმ. დიონისე არეოპაგელი პირველი მწყობრის ანგელოზთა დაცემას გამორიცხავს. ამის შემდეგ დიდი მღვდელთმთავარი შუალედურ მწყობრზე გადადის, სათითაოდ მიმოიხილავს სამივე დასს და უფლებათა შესახებ

14 ხსენებული უმაღლესი სამი დასის აღსანიშნავად საყურადღებო ტერმინოლოგიურ მონაცემს გვთავაზობს წმ. დიონისე არეოპაგელი: „ყოვლისა ღმრთისმეტყულებისასა უგანცხადებულესიცა იგი იესუჲსი ჩუენებრ ჴორცთ-შესხმაჲ ღმრთისაჲ გამოუთქმელვე არს ყოვლისა სიტყვსაგან და უცნაურ ყოვლისა გონებისაგან, ვიდრეღა თვთ მათ უმოხუცებულესთა ანგელოზთაგანცა“ [შდრ. τῶν πρεσβυτέρων ἀγγέλων] (პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები; თარგმ. ეფრემ მცირისა. ს. ენუქაშვილის გამოც. თბილისი, 1961, „საღმრთოთა სახელთათვის“, გვ. 21; შდრ. ბერძ. PG. t. 3; col. 648 A); კიდევ: „ყოვლად წმიდანი იგი და უმოხუცებულესნი ძალნი“ [შდრ. πρεσβυτάται δυνάμει] (Ibid. გვ. 63; შდრ. ბერძ. PG. t. 3; col. 821 C); კიდევ: „უმოხუცებულესნი [შდრ. πρεσβύτεραι] იგი შესაკრებელთა ძალთანი“ (Ibid. გვ. 83; შდრ. ბერძ. PG. t. 3; col. 949 A).

15 წმ. დიონისე არეოპაგელი, ციური იერარქიის შესახებ, დასახ. შრომა, გვ. 22. ღვთისადმი სერაფიმთა მარადიული სწრაფვის შესახებ სწავლებას ვხვდებით

ბრძანებს: „წმიდა «უფლებათა» გამოცხადებითი წოდება ასაჩინოებს მათ დაუმონებლობასა და ყოველი დამთრგუნველი უძლურებისაგან თავისუფალ ზეაღსვლას, რომელიც ოდნავადაც არ მიდრკება არანაირი სახის მძლავრებითი უმსგავსოებისაკენ; პირუთვნელი უფლებამოსილებითა და თავისუფლებისმოყვარეობით ეს დასი ყოველგვარ დამამცირებელ მონობაზე ამაღლებულია, უდრეკია ნებისმიერი უძლურების მიმართ და შორს დგას ყველანაირი უმსგავსოებისაგან“ (Ibid. გვ. 34–35).

იგივე მღვდელთმთავარი ტერმინით «ძალთა» ცნობილი ანგელოზთა დასის შესახებ გვამცნობს: „წმინდა «ძალთა» სახელი გვიცხადებს მათ მამაკაცურ და შეურყეველ მხნეობას, რაც ვლინდება ამ არსებათა ყოველ ღვთისსახოვან მოქმედებაში. ისინი არასოდეს მოუძლურდებიან, არასოდეს იღლებიან ღმერთმთავრობის მიერ მინიჭებული გამობრწყინებების შეთვისებით და ძლევამოსილად მაღლდებიან ღვთის მსგავსებამდე. ამიტომაც არათუ საკუთარი უძლურებით ასუსტებენ ღვთისსახოვან მოძრაობას, არამედ, პირიქით, თვალმოუწყეტლად ჰვრეტენ ზეაღმატებულ და ძალთა შემოქმედ ძლიერებას, შეძლებისამებრ მის ძალმოსილ ხატად გარდაიქმნებიან და მისკენვე, როგორც მთავარძალი-საკენ, მოუღწეულად მიისწრაფიან“ (Ibid. გვ. 35).

წმ. დიონისე არეოპაგელის შრომაში სახელწოდებით „საეკლესიო მღვდელთმთავრობისათვის“. მართვლი მოძღვარი ერთგან შენიშნავს: „წმიდა იგი ზემთასოფლისათა მათ გონებათა (ე. ი. ანგელოზთა; ი. ო.) ცნობა (ცოდნა, **γῶσις**; ი. ო.) დაუმრომელ (მოუღწეული; ი. ო.) არს და დაუსრულებელი აქუს საღმრთო სურვილი და ზემთამყოფ არს ყოვლისა სიბოროტისა და დავიწყებისაგან, ვინაიცა, ვითარ ვპვინებ, დაუდუმებელითა ღაღადებითა მოასწავებენ საუკუნოსა მას მათსა და უცვალებელსა ყოვლითა მოსწრაფებითა და მაღლობითა საღმრთოსა წელოვნებასა და ცნობასა“ (პეტრე იბერიელი, დასახ. შრომა, „საეკლესიო მღვდელთმთავრობისათვის“, გვ. 189; შდრ. PG. t. 3; col. 480 C).

შუალედურ მწყობრში აღრიცხული ბოლო დასის – ხელმწიფებანის თაობაზე კვითხულობთ: „ღვთიურ «უფლებათა» და «ძალთა» თანამოდასეა წმიდა «ხელმწიფებათა» მწკრივი. ეს სახელი ცხადყოფს საღვთო შეწყნარებათა შეწყობილ და შეუმღვრეველ წესრიგს... ხსენებული მწკრივი თავისი ხელმწიფური ძალით არათუ უმდარესებს თრგუნავს, არამედ, პირიქით, დაუოკებელი სწრაფვით მწყობრად მალღდება ღვთიურისაკენ და უქვემოეს მწკრივებსაც კეთილსახოვნად ზეაიზიდავს“ (Ibid. გვ. 35).

მთავრობად წოდებული დასის შესახებ მარტვილი მოძღვარი ბრძანებს: „ციურ «მთავრობათა» წოდება ასაჩინოებს მათ ღვთისსახოვან მოთავეობას და წინამძღოლობას, რაც წმიდა წესების მიხედვით და მთავრობითი ძალმოსილების შესაფერისად წარიმართება. ისინი მთელი არსებით მიიქცევიან ზემთავარი მთავრობისაკენ და სხვებსაც მოთავედ წინ მიუძღვიან“ (Ibid. გვ. 38).

რაც შეეხება მთავარანგელოზთა დასს, წმინდა დიონისე შემდეგს განაჩინებს: „იგი წილნაყარია როგორც უწმიდეს «მთავრობათა» დასთან, ისე წმიდა «ანგელოზების» მწყობრთანაც: უზემოეს არსებებს იმით ეზიარება, რომ მთავრულად მისწრაფვის ზეარსი მთავრობისაკენ და შეძლებისამებრ აღბეჭდავს მას“ (Ibid. გვ. 39).

ამჯერად უშუალოდ ანგელოზთა დასთან დაკავშირებულ განხილვას დავიმოწმებთ. ათენელი მღვდელთმთავარი ასეთ აღწერილობას გვთავაზობს: «ანგელოზები» სავესებით აბოლოებენ ციურ გონებათა ყველა მწყობრს. ცის არსებათა შორის ისინი უკანასკნელნი არიან, რომლებიც ანგელოზურ ანუ „მაუწყებლურ“ ბუნებას ფლობენ და უფრო ახლოსაც

---



დგანან ჩვენთან. ამასთან, ამ არსებებს უპირველეს დასებზე მეტად შეეფერებათ «ანგელოზთა» სახელი, რადგანაც მათი იერარქია ყველაზე უფრო ამქვეყნიურია და სიცხადესთან უმეტესად თანაზიარი» (Ibid. გვ. 39).

საკუთრივ ანგელოზის დასთან დაკავშირებით მხოლოდ დამოწმებული მსჯელობით შემოიფარგლა წმ. დიონისე, სხვა მწყობრის უსხეულო ძალებისგან განსხვავებით, რომელთა შესახებ განხილვისას ხაზგასმით განაჩინებდა მათ მარადიულ ბესწრაფვასა და დაუცემლობას. ამასთან, როგორც ზემოთ შევნიშნავდით, ზეციური წესთდასაბამობის შეცოდებაზე საკუთარ შრომაში არაფერი უთქვამს დიდ მღვდელთმთავარს, თუმცა უწყება იმის თაობაზე, რომ უქვემოესი დასები (ე. ი. ანგელოზები) „უფრო ახლოსაც დგანან ჩვენთან... და მათი იერარქია ყველაზე უფრო ამქვეყნიურია“, ერთი მნიშვნელოვანი დასკვნის გამოტანის შესაძლებლობას იძლევა. საქმე ისაა, რომ ღირსი იოანე დამასკელის თანახმად, ანგელოზი, რომელიც დაეცა, დედამიწის მფარველად იყო დადგენილი. დავიმოწმებთ შესაბამის ადგილს: „ამ ანგელოზურ ძალთაგან დედამიწისეული წესის თავმდგმური, ვისაც ღვთისგან დედამიწის დაცვა ჰქონდა მინდობილი, არათუ ბუნებით უკეთური შეიქმნა, არამედ იყო რა კეთილი, შექმნილი სიკეთისთვის და შემოქმედისგან უკეთურების არანაირი ნაკვალევის არმქონე თავის თავში, ვერ გახდა დამტევი იმ ნათელმოსილებისა და პატივისა, რაც მიენიჭა შემოქმედისგან, არამედ თვითუფლებრივი არჩევანით მიიქცა იგი ბუნებისეულისგან არაბუნებისეულისკენ, თავი აიმაღლა მისი შემქმნელი ღვთის წინააღმდეგ, განიზრახა რა მისდამი დაპირისპირება, და იგი, პირველი განდგომილი

სიკეთისგან, ბოროტებაში ჩავარდა“<sup>16</sup>.

თუკი წმ. დიონისე არეოპაგელისა და ღირსი იოანე დამასკელის ზემოდამოწმებულ მოძღვრებებს ურთიერთს შევუდარებთ, გამოდის, რომ უსხეულო ძალა, რომელმაც განდგომილება განიზრახა, უქვემოესი დასის ანგელოზი ყოფილა, რადგან ათენელი მღვდელთმთავრის თანახმად, ღვთის განგებულებით ზეცაში განსაზღვრული იერარქია ჩვენთან ყველაზე ახლოს საკუთრივ ანგელოზებად წოდებულ ძალებს განაჩინებს; ღირსი იოანე დამასკელის მიხედვით კი სწორედ დედამიწის მფარველი (ე. ი. იერარქიულად უქვემოესი) ანგელოზი დაუპირისპირდა საკუთარ შემოქმედს, რომელსაც დაცემის შემდეგ «სატანა» (წინააღმდეგომი, მოწინააღმდეგე) ეწოდა.

გამოთქმული მოსაზრების ჭეშმარიტებას განამტკიცებს წმ. გრიგოლ პალამას შესაბამისი სწავლება. ღირსი მოძღვარი უსხეულო არსებებთან დაკავშირებით ერთგან ასეთი სახის განხილვას წარმოგვიდგენს: „ღმერთმა ორი სახის გონიერი არსებანი შექმნა: ჯერ უნივთო ანგელოზები, შემდეგ კი სხეულებრივი ადამიანები. არცერთმა მათგანმა არ დაიმარხა შემოქმედისა და ბუნების მბრძანებლის მორჩილება, არამედ თავად უსხეულო ანგელოზების ზეციურმა წესთმთავრობამ (**ταξιαρχία**), იყვნენ რა პირველნი, ასევე

---

16 წმ. იოანე დამასკელი, „მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა“; ძვ. ბერძნულიდან თანამედროვე ქართულზე თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ. თბილისის სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი, 2000, გვ. 345-346. მკითხველს შევასხნებთ, რომ იმავე მოძღვრებას წარმოგვიდგენს წმ. გრიგოლ ნოსელი ზემოდამოწმებულ ციტატაში: „ხოლო ვინაიდან უხილავი სოფელი პირველ დაებადა და თითოეულსა ძალსა ანგელოზთასა თვისი წესი და საქმე მიეცა ჴელმწიფებისაგან ყოველთა განმგებელისა, იყო ერთი ანგელოზთაგანი, კერძოთა ქუაყანისათა მპყრობელად დაწესებული ყოვლისა-მპყრობელისა ძლიერებისა მიერ, და თვთ მებრ ამისთვის დაბადებული“.

პირველებმა ჩაიფიქრეს ღვთისაგან განდგომილება; მაგრამ ვინაიდან ანგელოზთა უფრო მაღალი [დასები] (*τῶν ἀγγέλων ὑψηλότερον*) ამ უკეთურებას მარადგანეკრძალა, ეს ანგელოზები ნათელნი არიან, მუდამ სინათლით აღივსებიან და მარადის უფრო ნათლისფერნი (*φωτεινότεροι*) ხდებიან, რადგან ნეტარად იყენებენ სინათლისკენ სწრაფვის მათში შთანერგილ წესს და სიხარულით მხიარულებენ პირველი ნათლის წინაშე მარადის მისკენ მომზირალნი, უშუალოდ მისგან განათლებულნი და სინათლის წყაროს უწყვეტად მადიდებელნი; თავად განათლებულნი კი, როგორც მსახურნი სინათლისა, ნათელმყოფელ მადლს გარდამოუვლენენ ქვემდგომებს<sup>17</sup>.

დამოწმებულ სწვალებაში თესალონიკელი მღვდელთმთავარი ხაზგასმით შენიშნავს, რომ ანგელოზთა ზენა იერარაქიამ საკუთარი შემოქმედისადმი უმწიკვლო ერთგულება შეინარჩუნა. ამიტომაც «ნათელი» ეწოდებათ მათ და მარადის საღვთო სინათლით აღივსებიან. შესაბამისად, დაცემა სწორედ იმ უქვემოესი დასიდან მომხდარა, რომელსაც წმ. დიონისე არეოპაგელმა ტერმინი «ანგელოზი» განუკუთვნა<sup>18</sup>.

იმისთვის, რომ ზემოგანხილულ საკითხში სრულად გავერკვეთ, ეკლესიის დიდი მამის, ღირსი მაქსიმე აღმსარებლის შესაბამის სწავლებას წარმოვადგენთ. საქმე ისაა, რომ ხსენებულმა მოძღვარმა წმ. დიონისე არეოპაგელის შრომები, სხვადასხვა დროს სხვადასხვა ადამიანის მიერ მასზე დართული კომენტარებითურთ, საფუძვლიანად

17 PG. t. 151; col. 288 CD.

18 უქვემოესი დასიდან ანგელოზის დაცემის შესახებ მოძღვრებას ვხვდებით წმ. იოანე ბოლნელის ერთ-ერთ ქადაგებაში. ხსენებული მოძღვარი სახარებებში ას ცხვართან დაკავშირებით გაჟღერებულ იგავს განმარტავს (შდრ. მათ. 18. 12-14; ►

შეისწავლა, აღნიშნულ განმარტებებს თავადაც მრავალი ეგზეგეზისი შეჰმატა და ათენელი მღვდელთმთავრის წერილობით მემკვიდრეობას (არეოპაგეტულ კორპუსს) შესაბამისი ადგილების მიხედვით სქოლიოები დაურთო, რომელთაგან ერთ-ერთში ჩვენთვის საყურადღებო საკითხია განხილული. დავიმოწმებთ შესაბამის ადგილს: „ვითარ საგონებელ რადმე არს, აქა ანგელოზთა შემკობილებისასა ესრეთ იტყვს, ვითარმედ ღირსებისაებრ და შეტყუებისა თითოეულისა ნებათა და მოქმედებათაჲსა განეწესნეს პატივნი და დასნი მათნი უმაღლესად და უმდაბლესად ღმრთისა მიერ, რომელმან წინაღსწარ-იცის ყოველთავე მის მიერ დაბადებულთაჲ, თუ ვითარნი ყოფად არიან და

---

ლუკ. 15. 1-7). ბოლნელი მღვდელთმთავარი ბრძანებს: „ხოლო ასნი იგი ცხოვარნი ასნი მთავარანგელოზნი იყვნეს ცათა, ვითარცა-იგი წმიდათა მოძღუართაგან გვსწავიეს, და ასი დასი მათი მათ თანა, ხოლო ერთი იგი მესე გარდამოვარდა ზეცით ქუეყანად დასითურთ თვისით ურჩებითა და არაწმიდებითა მისითა და იქმნა იგი ეშმაკ“ (ათონის მრავალთავი, იოვანე ბოლნელის ქადაგებანი, თბილისი, 1999, გვ. 208-209). დამოწმებული განმარტება, მართალია, განსხვავდება ანგელოზებთან დაკავშირებით ზემოწარმოდგენილი სწავლებისგან, რადგან იოანე ბოლნელის მიხედვით, უსხეულო ძალების ასი დასი არსებობდა, ხოლო წმ. დიონისე არეოპაგელისა და ღირსი იოანე დამასკელის თანახმად, გონითი არსებანი ცხრა დასად განიყოფიან; მიუხედავად აღნიშნულისა, ჩვენთვის საყურადღებო საკითხს ყველა ხსნებული მოძღვარი ერთნაირად ეხმიანება: ღმერთს უქვემოესი დასის ანგელოზი ვანუდა, რომლის ამბობსაც თანამოდასე ანგელოზებმაც მიჰბაძეს (ათონის მრავალთავიდან დამოწმებული ბოლნელი მღვდელთმთავრის სწავლებას მკითხველის საყურადღებოდ განვმარტავთ: მას შემდეგ, რაც ღვთისაგან შექმნილი ანგელოზების მესე დასი დაეცა, უფალმა ადამიანი შემოიყვანა მყოფობაში, რითაც ზეცაში დაკლებული მესე „ადგილი“ შეივსო (შდრ. [Ibid. გვ. 209]: „ხოლო სახიერ-მან და კაცთმოყვარემან ღმერთმან ვითარცა იხილა მესე იგი ადგილი დაკლებული ცათა, სათნო-ყოფ, ინება და შექმნა ნათესავი კაცთაჲ, რადთამცა აღავსო დაკლებული იგი ადგილი ცათა შინა ნათესავითა კაცთაჲთა“), თუმცა ედემის ბაღში დამკვიდრებული გონიერი არსება, მსგავსად მეამბოხე ანგელოზისა, საკუთარ შემოქმედს დაუპირისპირდა, რისთვისაც სამოთხიდან განიდევნა. სწორედ მას უწოდეს მახარებლებმა მესე დაკარგული ცხვარი (შდრ. [Ibid. გვ. 209]: „ეს არს მესე იგი ცხოვარი — ნათესავი კაცთაჲ“), დაცემული ანგელოზისგან განსხვავებით, სინანულის შემწყნარებელი, რომლის მოსაძიებლადაც გამოემართა, სახარებისეული უწყების თანახმად, «ცხვართა მეპატრონე».

ამას დაღაცათუ მიფარულად–რე იტყვს აქა, არამედ ზემო ამისსა უწინარესსა თავსა შინა განცხადებულად სურვილისა და წადიერებისა მათისა თვთმფლობელსა ცნობასა იტყვს მიზეზყოფად დასთამიერთა უმეტესობისა და უდარესობისა. ვინაეცა განწმედასა და განათლებასა და სრულყოფასა ზედა–დაჰრთავს მათთვის, რომელთა მიერ არა უჯერო არს კეთილადმსახურებით ჴელყოფითა თქუმად, ვითარმედ ღმერთმან წინაღსწარ უწყოდა ზეცისა ძალთად თითოეულისა საზომი სურვილისა აღძრვათად და ამისთვის ღირსად სურვილისა მათისა დაჰბადნა წესნი და პატივნი დასისა მათისანი. ვინაეცა ზემოთა მათ დასთად ვერვინ სადა თქუას დაცემად ჩუეულებისა გუარად შექმნითა კეთილისა მიმართ სიმდიდრისა ნებებისადათა (ე. ი. ვინაიდან ზედა დასების ანგელოზთა შორის საკუთარი შემოქმედისადმი განსაკუთრებული ტრფიალი განიჭვრიტება, ვერავინ იტყვის, რომ ისინი განუდგნენ ღმერთს; ი. ო.), ხოლო ანგელოზნი, რომელ არიან დასასრულისა შემკობილებანი (იგულისხმება ბოლო, საკუთრივ ანგელოზთა დასი; ი. ო.), ნუუკუე და მიითუალვენ უდარესთა მიმართ და ძვრთა სიბოროტედ მიდრეკილებასა, ვინაეთგან „უქუემოესად“ და „სოფლისა–ზედად“ სახელდებულად არიან დიდისა ამის მოძღურისა მიერ და ამათგანად ვჰგონებ ყოფად ეშმაკსაცა პირველ დაცემადმდე მისსა, ხოლო უკუეთუ ამას არა მიითუალვიდეს ვინმე, უსრულესისა რადსმე მეცნიერებითა ვეძიებსწავლად“<sup>19</sup>.

წარმოდგენილ მოძღვრებაში ორი მნიშვნელოვანი საკითხი იკვეთება:

19 ქართულ–ბერძნული საღვთისმეტყველო განმარტებანი ანგელოზურ ძალთა შესახებ, განმარტებათა ძველი ქართული (წმ. ეფრემ მცირისეული) ტექსტი გამო–საცემად მოამზადა, ბერძნულ კომენტარებთან შეაჯამა, გამოკვლევა და ტერმინო–ლოგიური ლექსიკონი დაურთო ანა ჭუმბურიძემ, თბილისი, 2001, გვ. 163–164.

(1) ღირსი მაქსიმეს თანახმად, რომელიც, თავის მხრივ, წმ. დიონისეს ეფუძნება, ანგელოზებს შორის განსხვავებას მათში არსებული ღვთისადმი სწრაფვის გულისთქმა განაპირობებს და საკუთარი შემოქმედისადმი უსხეულო ძალების ტრფიალი უქვემოესიდან ზენა დასებამდე სულ უფრო მზარდია. ყოვლისმცოდნე ღმერთმა, წინდაწინ უწყოდა რა მოაზროვნე და თავისუფალი ნების მქონე თითოეული გონითი ძალის მსურველობის მეტ-ნაკლებობის ხარისხი, საღვთო მადლის დამტევნელობის შესაბამისად სხვადასხვა დასში განამწესა ისინი. ამდენად, აღმსარებელი მამის თქმით, ვინაიდან ზედა რვა დასის ანგელოზთა აღმატებული გულისთქმა მარადის ღვთისადმი არის მიმართული, არასოდეს დაეცემიან ისინი.

(2) დამოწმებული მოძღვრების მიხედვით, ბოლო დასის უსხეულო ძალები, საკუთრივ ანგელოზებად წოდებულნი, მართალია, როგორც სახიერი ღვთის ქმნილება, მხოლოდ და მხოლოდ სიკეთეს ფლობდნენ საკუთარ თავში და ყოვლად უცხო იყო მათთვის ბოროტება, მაგრამ იმავე მოაზროვნეობისა და თავისუფალი ნებიდან გამომდინარე, ღვთისადმი წადილი დანარჩენი დასის ანგელოზებზე ნაკლებად განიჭვრიტებოდა მათში. სწორედ ამ მიზეზით განიკუთვნებენ ისინი ჩამონათვალში ბოლო, უქვემოეს ადგილს. შესაბამისად, აღმატებულ დასებთან შედარებით შემოქმედისადმი ნაკლები ტრფიალი (რაც, ხაზგასმით შევნიშნავთ, მათივე თავისუფალი ნებელობით იყო განპირობებული), წმ. მაქსიმეს თანახმად, უფრო მეტად ხდიდა შესაძლებელს, უარესისკენ მიდრეკილიყვნენ ისინი. შესაბამისად და სწორედ ხსენებული მიზეზით, ანგელოზის დაცემა, აღმსარებელი მოძღვრის მიხედვით, ბოლო დასიდან უნდა აღსრულებულიყო.

რაც შეეხება შემცოდავ სულთა სიმრავლეს, საეკლესიო განმარტებების თანახმად, რაჟამს საკუთრივ ანგელოზთა დასის უსხეულო ძალების გარკვეულმა ნაწილმა ერთ-ერთი თანამოდასე ანგელოზის ამბოხი იხილა, მოიწონა ღმერთთან წინააღმდეგობა, მის არჩევანს შეეზარახა (ე. ი. თანაზიარი გაუხდა), რამაც ასევე მყისიერად დასცა ისინიც. ღირსი იოანე დამასკელის შესაბამის სწვალებაში აღნიშნულის შესახებ ნათქვამია: „ღვთისგან სწორედ სინათლე (იგულისხმება ანგელოზი; ი. ო.) შეიქმნა და შეიქმნა, როგორც კეთილი, რადგან „ნახა ღმერთმა ყოველივე, რაც ქმნა, და აჰა – კარგი ძალიან“ (დაბ. 1.31), მაგრამ თვითუფლებრივი ნებით სიბნელე გახდა იგი, რომელთან ერთად გამოცალკევდა აგრეთვე (რადგან თან გაჰყვა მას) და მასთან თანადაეცა მისდამი დაქვემდებარებულ ანგელოზთა უსასრულო სიმრავლე“<sup>20</sup>.

დამასკელი მოძღვარი საყურადღებო ტერმინოლოგიურ მონაცემს გვთავაზობს პირველმეამბოხე და მისი თანაზიარი ანგელოზების განსასხვავებლად, კერძოდ, ზემოდამოწმებულ თავს ასე ასათაურებს: „დემონისა და ეშმაკების შესახებ“<sup>21</sup>. წმ. იოანე პირველ სახელში სიკეთისაგან გარემიდრეკილ და ბოროტებისთვის დასაბამის მიმნიჭებელ ანგელოზს მოიაზრებს, ხოლო მრავლობითი რიცხვით დამოწმებულ მეორე ტერმინში უკეთური არჩევანის მიმბაძველი უსხეულო ძალები იგულისხმებიან.

მორიგი განსახილავი საკითხი ანგელოზში პირველ-გამოვლენილი ვნების რაობას უკავშირდება. აღნიშნულის შესახებ განმარტებას ვხვდებით წმ. მაქსიმე აღმსარებელის

20 წმ. იოანე დამასკელი, „მართლმადიდებლური სარწმუნოების...“; დასახ. შრომა, გვ. 346.

21 შდრ. ბერძ. *Περὶ διαβόλου καὶ δαιμόνων* (PG. t. 94; col. 873 C).

შრომაში, სახელწოდებით „საღვთო წერილის სხვადასხვა სირთულის შესახებ“. ხსენებული ღირსი მოძღვარი საკუთარი სულიერი მეგობრის – თალასის მიერ დასმულ სამოცდამეერთე შეკითხვას უპასუხებს და ერთგან ასეთ მოძღვრებას გვთავაზობს: ადამის მაცდუნებელმა ცოდვამ სიამოვნების გზით ღვთისაგან მოცემული მცნების გარდასვლა არწმუნა ჩვენს პირველშობლებს, რითაც სიკვდილი შეამსჭვალა მათ ბუნებას. ამის შემდეგ ღირსი მამა საკუთრივ ანგელოზთან დაკავშირებით ბრძანებს: „ესე მოიღონა დამთესველმან ცოდვისამან და მამან უკეთურებისამან, ბოროტმან ეშმაკმან, თავისა თვისისა ვიდრემე საღმრთოჲსა დიდებისაგან უმკვდრო-მქმნელმან *გესთმჩენობისათჳს*“ (K 14, 113 v2). ამდენად, წმ. მაქსიმე აღმსარებლის მიხედვით, ცოდვა, რომლითაც ანგელოზი დაუპირისპირდა საკუთარ შემოქმედს, ამპარტავნებაა<sup>22</sup>.

იგივეს გვამცნობს დიდი კაპადოკიელი მღვდელთმთავარი, წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი: [ანგელოზი] „ამპარტავნებისათჳს მისისა ბნელ იქმნა და სხუანი იგი მიმდგომნი მისნი განდგომილნი ძალნი, მომპოვნებელნი ბოროტისანი სივლტოლვითა კეთილისაჲთა და ჩუენდა ბოროტისა მომატყუებელნი“<sup>23</sup>.

იმავე მოძღვრებას წარმოგვიდგენს ნეტარი ავგუსტინე ზემოდამოწმებულ განხილვაში. კვლავ მოვიხიობთ შესაბამის ადგილს: „თუ როდის მიდრიკა ამპარტავნებაჲ დემონი, რომ უკეთური ნებით გაეუკუღმართებინა საკუთარი კეთილი ბუნება, ამის შესახებ წერილი არაფერს ამბობს; თუმცა, ცხადია, ეს მანამდე აღესრულა, სანამ ადამიანისადმი შური გაუჩნდებოდა მას“.

---

22 ძვ. ქართული „გესთმჩენობა“; ბერძ. *ὑπερηφάνια* (შდრ. PG. t. 90; col. 633 B).

23 Sancti Gregorii Nazianzeni Opera; Versio iberica I, Orationes I, XLV, XLIV, XLI, ed. a H. Metreveli et K. Bezarachvili, Ts. Kourtsikidze, N. Melikichvili, Th. Othkhemzouri, M. Raphava, M. Chanidze (Corpus Christianorum, Series Graeca, 36, Corpus Nazianzenum, 5, Turnhout – Leuven) 1998, p. 42.



ამპარტავნების ვნებას ასახელებს ანგელოზის დაცემის მიზეზად ეკლესიის დიდი მოძღვარი, წმ. იოანე ოქროპირი: „მოიგე შენცა განგებად მათი და განაგდე შენგან ვნებად ამპარტავნებისად, რამეთუ *ეშმაკი არს, რომელიცა ყოვლისა პირველად შთავარდა სიღრმესა ამპარტავნებისასა და წარწყმიდა ყოველი კეთილი თვისი*“<sup>24</sup>.

იგივე სწავლებას ვხვდებით წმ. იოანე სინელის შრომაში „კიბე“. ღირსი მამა ერთგან ბრძანებს: „სადაცა დაცემა იქმნა, ცან, ვითარმედ მუნ პირველად ამპარტავნებამან დაიმკვდრა, რამეთუ მომასწავებელი პირველისად მის არს მეორეშქ ესე. ... უკუეთუ თვნიერ სხუსა ვნებისა ამპარტავნებისა მიერ ოდენ ეშმაკი ზეცით გარდამოვარდა, გულისწმა-ყვით, ვითარმედ თვნიერ სხუსა სათნოებისა შესაძლებელ არს სიმდაბლისა მიერ ოდენ ზეცად აღსლვად“<sup>25</sup>.

ამდენად, ეკლესიის მამათა სწავლების თანახმად, პირველი ცოდვა, რომელმაც ღმერთს დააშორა სათნოებებით შემოსილი ანგელოზი, ყველა სხვა უკეთურებისთვის დასაბამის მიმცემი და საკუთარ თავში ბოროტების შემომკრები ამპარტავნების ვნებაა.

სტატიის დასასრულს კიდევ ერთ მნიშვნელოვან მოვლენას მივაპყრობთ მკითხველის ყურადღებას. საქმე ისაა, რომ ჰექსემერონის მეექვსე დღეს შექმნილი ჩვენი პირველმშობლების მიერ განხორციელებულ შეცოდებას ბოროტებაში შთაკვეთებული ანგელოზის არსებობით ეძებნება ახსნა; მაგრამ უსხეულო წესთმთავრობის დაცემა შესაბამის განმარტებას საჭიროებს, რადგან თუკი ადამიანს მაცდურის სახით მოევლინა დემონი, თავად, ანგელოზად მყოფს, არავინ ჰყავდა უკეთურებისკენ მიმდრეკი. ვფიქრობთ, აღნიშნული საკითხის პასუხი წმ. იოანე დამას-

24 წმ. იოანე ოქროპირი, „შიშისათვის ღმრთისა და სინანულისა“; წმიდა მამათა სწავლანი, X და XI საუკუნეების ხელნაწერთა მიხედვით, მოსკოვის წმინდა გიორგის ქართული ეკლესია, 2002, გვ. 13.

25 წმ. იოვანე სინელი, „კლემაქსი, რომელ არს კიბე“, თბილისი, 2016 წ., გვ. 239-240.

კელის შესაბამის მოძღვრებაშია გაჟღერებული. ღირსი მამა ერთგან ბრძანებს: „ბოროტება სხვა არაფერია, თუ არა სიკეთის ნაკლებობა, ისევე როგორც სიბნელე ნაკლებობაა სინათლისა“<sup>26</sup>. შესაბამისად, არსის არმქონეა (ე. ი. ღვთისაგან შეუქმნელია ბოროტება), მსგავსად სიბნელისა, მაგრამ როგორც სინათლის მოკლებისას უარსო სიბნელე ბუნებრივად იკავებს ქმნილი ნათლის ადგილს, მსგავსადვე სათნოებებით შემოსილი, გონიერი და თავისუფალი ნებელობის მქონე ანგელოზი, საკუთარი შემოქმედისადმი, ბუნებითი სიკეთისადმი ტრფიალისა და სწრაფვის მოუძღურების მიზეზით, მყისვე ზესთმჩენობამ (ამპარტავნებამ) განმსჭვალა, რაც არაჯეროვანი მოაზროვნეობის შედეგია და სწორედ ასე დაედო სათავე უწინარეს არარსებულ უკეთურებას.

იმავე საკითხის ნათელსაყოფად საგულისხმო განმარტებას გვთავაზობს წმ. გრიგოლ ნოსელი: „სიბოროტე განშორებულ არს სათნოებისაგან და განყოფილ სრულიად და უცხო მისგან, და არცა თავით თვსით აქუს რაიმე არსებად, არამედ კეთილისაგან განშორებითა იქმნების წარმოჩინებად ბოროტისად. და ვითარცა ვიტყვთ სიბრმისა და ხედვისა განყოფასა, რომელი-იგი არა ბუნებით იხილვების გუამსა შინა, არამედ პირველ აგებულსა არსებასა შინა ნაკლულევანებად შემოვალს, ესე იგი არს სიბრმე. ეგრეთვე სიბოროტე მოკლებითა კეთილისადათა გამოჩნდების, ვითარცა აჩრდილი – მიდრეკითა მზისადათა“<sup>27</sup>.

კაპადოკიელი მოღვაწის თანახმად, მსგავსად ზემოთქმულისა, ბოროტება არსის არმქონე და სათნოებისაგან

---

26 წმ. იოანე დამასკელი, „მართლმადიდებლური სარწმუნოების...“, დასახ. შრომა, გვ. 346.

27 წმ. გრიგოლ ნოსელი, „სიტყუად სწავლისა და მოძღურებისად“, დასახ. შრომა, გვ. 84.

განძარცვული მოცემულობაა, სიკეთისაგან გარემიქცევით რომ იძენს მყოფობას; იქვე საყურადღებო მაგალითია განხილული: როგორც უწინარეს არარსებული სიბრმავე მხოლოდ სხეულის მოუძღვრებისას ბუნებრივად გამოვლინდება ნაკლულოვანების სახით, ასევე კეთილის დაკლებისას მყისვე უკეთურება საჩინოვდება.

სტატიას წმ. იოანე დამასკელის მიერ ხატთაყვანისცემის დასაცავად დაწერილი მეორე სიტყვის შესაბამისი ადგილის ციტირებით დავასრულებთ: „საშუალი გზით (შდრ. **μέσῳ ὁδῶν** — იგულისხმება სამეუფო გზა; ი. ო.<sup>28</sup>) მსრბოლელი ჭეშმარიტება ... ერთი ღმერთის, ერთი ბუნების სამ ჰიპოსტასში — მამის, ძისა და სულიწმინდის აღმსარებლობას ასწავლის; ხოლო ბოროტება არათუ არსია (**οὐκ ὄντων**), ამბობს, არამედ ღვთის რჯულის საპირისპირო შემთხვევითი რამ ფიქრი, სიტყვა და საქმე გააზრებაში, ლაპარაკსა და მოქმედებაში მყოფობის მქონე, შეწყვეტისთანავე (ე. ი. შესაბამისი მოქმედების შეწყვეტისას; ი. ო.) რომ უჩინარდება“<sup>29</sup>.

28 საშუალი გზა, როგორც სინონიმი სამეუფო გზისა, მრავალგზის გვხვდება ეკლესიის მამათა შრომებში. დავიმოწმებთ წმინდა იოანე დამასკელის ერთ-ერთ ანტინესტორიანულ ტრაქტატს: „აღადგინა სულმან წმიდამან თანამბრძოლნი ჭეშმარიტებისანი, მწყემსნი და მოძღუარნი, ვითარცა მნათობნი სოფელსა შინა, მქონებელნი სიტყუსა ცხორებისასა და მათ მიერ სამეუფოვება გზისა მიმართ წარმიძლუა ჩუენ, რომელთა საშუალისა გზისა მოგზაურობად ასწავეს, არა მიქცევითა არცა მარჯუენედ საგონებელისა, არცა განცხადებულად მარცხენედ აღსაარებულისა მიმართ, რომელთანი ჩუენცა, ყოვლითა ძალითა შედგომილნი, არა შევსცთებით ჭეშმარიტებისაგან“ („წმიდათაგანისა მამისა ჩუენისა იოვანე მონაზონისა და ხუცისა დამასკელისა ოქრონექტარად წოდებულისა სიტყუად სარწმუნოებისათვის დასამხობელად ნესტორიანთა“, ანტინესტორიანული ტრაქტატები არსენ ვაჩეს ძის „დოგმატიკონში“, ქართული თარგმანების ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შენიშვნები და ლექსიკონები დაურთო ა. ჩანტლაძემ, თბილისი, 1997, გვ. 7-8).

29 PG. t. 94; col. 1285 C.

## სინმინდა, როგორც ქრისტიანული სათნოების ნიშნული

გიორგი გვასალია

სოსტომოდერნულ ეპოქაში მიმდინარე პროცესები – ტექნოლოგიურ სფეროში წინსვლა და მეცნიერებაში ახალი აღმოჩენები ადამიანს სულ უფრო აბამს ყოველდღიურობის ფერხულში და თითქოს მას დრო აღარ რჩება იმისათვის, რომ დაფიქრდეს უმთავრესზე. თანამედროვე საზოგადოებაში იქმნება იმგვარი ფასეულობათა სისტემები, რომელთა კვალობაზე ოდნავადაც ვერ ხერხდება აიხსნას და ჩამოყალიბდეს ადამიანის, როგორც მოაზროვნე არსების მყოფობის ნამდვილი შინაარსი. ამგვარი გარემოება ადამიანს ღირებულებით კრიზისში ამყოფებს, რასაც დღეს უკვე მრავალი მოაზროვნე აღიარებს. წინამდებარე სტატიაში გვსურს ამ პრობლემასთან დაკავშირებული ერთი საგულისხმო საკითხი გავაშუქოთ.

ქრისტიანული რელიგიის თვალსაზრისით, ადამიანი, როგორც გონიერი არსება, გახლავთ შემოქმედების გვირგვინი. რამდენადაც ის ქმნილებად განიხილება, ამდენად მისი მყოფობა უკავშირდება მარადის მყოფ შემოქმედს და ეს კავშირი ქრისტიანობისათვის არ არის ოდენ არსებული მოვლენის მარტივი კონსტატირება. როდესაც ქრისტიანობა საუბრობს ადამიანზე, როგორც შემოქმედებით გვირგვინზე, იმავდროულად მიუთითებს შემოქმედსა და ქმნილებას შორის პიროვნული კავშირის აუცილებლობაზე და ეს კავშირი ქრისტიანობისათვის გაცილებით მეტი და საიდუმლოებრივია, ვიდრე სხვა რელიგიებსა თუ ფილოსოფიურ სისტემებში წარმოდგენილი მარტივი ურთიერთობა აბსოლუტსა და ქმნილებას შორის. ამ კავშირის შესახებ ჩვენ ცოტა ქვემოთ უფრო დაწვრილებით ვისაუბრებთ, აქ კი მოკლედ მივუთითოთ, რომ ქრისტიანობისათვის შემოქმედსა და ქმნილებას შორის კავშირის გასააზრებლად ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ელემენტს წარმოადგენს ქმნილების სიწმინდესთან ურთიერთობის საკითხი.

უწინარეს ყოვლისა, აღვნიშნოთ ის, რომ თანამედროვე სამეცნიერო ლიტერატურაში სიწმინდესთან დაკავშირებით საუბარი ძირითადად ოთხი მიმართულებით მიმდინარეობს. სიწმინდის იდეას განიხილავენ საღვთისმეტყველო, ფილოსოფიური, ფენომენოლოგიური და სოციალურ-ეთიკური კუთხით. ცხადია, ჩვენს მიზანს არ წარმოადგენს ამ საკითხის ყველა აღნიშნული მიმართულებით განხილვა და ერთი სტატიის ფარგლებში მისი რაიმე ერთი მიმართულებით ბოლომდე ჩამოყალიბებაც შესაძლებლად არ მიგვაჩნია. ჩვენ გსურს, სიწმინდის იდეის შესახებ მოკლედ ვისაუბროთ საღვთისმეტყველო თვალსაზრისით.

ძველებრეულად ტერმინი „წმინდა“ (αγιος – კადოშ) ნიშნავს რაღაცა იდუმალს, ქმნილი სამყაროსაგან თვისობრივად განსხვავებულს, ხილულისაგან გამიჯნულს, რომლის წინაშეც მოკრძალებული დისტანცირებაა საჭირო. უნდა აღინიშნოს, რომ ძველი აღთქმის ეკლესიაში სიწმინდის იდეა უკავშირდებოდა ტრანსცენდენტურ ღმერთს და ამიტომაც მისი დახასიათება უფრო აპოფატეკური ტერმინებით ხდებოდა<sup>1</sup>. შესაბამისად, ყველაფერი, რაც ღმერთს ეკუთვნოდა, ისრაელისათვის იყო წმინდა, ანუ მიიჩნეოდა განსაკუთრებულად, რიგითი საგნებისაგან თუ ყოველდღიური შეხებისაგან გამიჯნულად. თუმცა, რითაც სიწმინდის იდეა თავიდანვე იქცევს ჩვენს განსაკუთრებულ ყურადღებას ძველი აღთქმის ეკლესიის წიაღში, არის ის, რომ უკავშირდებოდა რა ეს იდეა ტრანსცენდენტურ ღმერთს, იმავდროულად გულისხმობდა ამ ღმერთის ტრანსცენდენტურობიდან გამოსვლასა და სამყაროსთან შემხებლობას. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ისრაელისათვის ღმერთი არ გახლდათ რაღაც იმგვარად მიღმიური წმინდა, რომელსაც სამყაროსთან შეხება არ ჰქონდა. პირიქით, ის სწორედ თავისი მოქმედებით შემოდიოდა სამყაროში და, შესაბამისად, მისი ეს მოქმედება სიწმინდით აღიბეჭდებოდა. ამდენად, ძველი აღთქმის ეკლესიისათვის ყველაფერი, რაც ღვთაებრივს უკავშირდებოდა, იყო წმინდა და იწვევდა რელიგიურ კრძალვას. სხვა მხრივ, ღმერთისათვის განკუთვნილის განსაკუთრებულობა ისრაელიანთათვის ნაციონალური თვითშეგნების რელიგიური საფუძველიც გახლდათ. იმდენად,

---

1 А. Мень, Библиологический словарь, Москва 2002, т. 3, с. 88;

რამდენადაც ისრაელი ღვთისაგან იყო გამორჩეული, ღმერთი კი სიწმინდის წყაროს წარმოადგენდა, ამიტომაც ისრაელიანის ცნობიერებაში იკვეთებოდა აზრი იმის შესახებ, რომ ის, როგორც გამორჩეული წმინდა ღმერთის მიერ, თვითონაც სიწმინდეს წარმოადგენდა და ატარებდა რა სიწმინდის იდეას, სხვა ხალხებისაგან გამოყოფილად უნდა ეცხოვრა. ცხადია, ეს ცხოვრება არ გულისხმობდა ისრაელის, როგორც მაშინდელი პოლიტიკური მსოფლიოს ერთ-ერთი შემაღგენელი ელემენტის პოლიტიკურ, სოციალურ თუ ეკონომიკურ კარჩაკეტილობას. როდესაც ისრაელის, როგორც გამორჩეული იდეის მატარებლისა და მსახურის შესახებ იყო საუბარი, უწინარეს ყოვლისა იგულისხმებოდა ის, რომ მისი ღირებულებათა სისტემა უნდა ყოფილიყო წმინდა, ანუ გამიჯნული იმ ფასეულობებისაგან, რომლებიც მის გარშემო წარმოდგენილი წარმართული საზოგადოების სააზროვნო საზომს წარმოადგენდა.

სიწმინდის რელიგიური გააზრების აღნიშნული კონცეპტიდან გამომდინარე უნდა ითქვას ის, რომ სწორედ სიწმინდის ეს ნაციონალური იდეა, რომელიც გაცხადდა ტერმინებში — „მღვდელთა სამეფო“ და „წმინდა ერი“<sup>2</sup>, ისრაელისათვის, როგორც ძველი აღთქმის ეკლესიისათვის, მნიშვნელოვან ღირებულებით ნიშნულად უნდა ქცეულიყო. საქმე ის გახლავთ, რომ ისრაელისათვის სიწმინდის იდეა მარტივ მოცემულობად არ უნდა დარჩენილიყო. იმდენად, რამდენადაც მისი რელიგია გამოცხადებითი გახლდათ, ამიტომაც სიწმინდის იდეასთან ერთად ისრაელს მიეცა საზომი, რითაც უნდა განესაზღვრა, რა იყო სიწმინდე და რა არა.

---

2 გამ. 19: 6;

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ისრაელისათვის ღირებული უნდა ყოფილიყო მხოლოდ ის, რაც შეესაბამებოდა ღმერთის სიწმინდის იდეას და პირიქით – მიუღებელი უნდა გამხდარიყო ის, რაც ღვთისათვის იქნებოდა მიუღებელი. ამ კონტექსტში უნდა აღინიშნოს ის, რომ ძველი აღთქმის ეკლესიას მიეცა ერთ-ერთი უმთავრესი მცნება, არ გაეკეთებინა კერპი (და კერპებს შორის ყველაზე საშინელი – საკუთარი თავისაგან არ შეექმნა კერპი)<sup>3</sup>. ისრაელს ეს აკრძალვა მოღვაწეობის უმთავრეს კრიტერიუმზე მიუთითებდა: ისრაელისათვის წმინდა უნდა ყოფილიყო მხოლოდ ის, რაც უკავშირდებოდა ღმერთს და მას, ღვთისაგან დამოუკიდებლად, თავისით არ უნდა შეექმნა ღირებულებათა სისტემა და არ გაკერპებულიყო ამგვარ აზროვნებაში.

აღნიშნულის ილუსტრირებისათვის ყურადღება მივაქციოთ ერთ საინტერესო მოვლენას, რომელიც ნიშნეულია ძველი აღთქმის ეკლესიის ისტორიისათვის. მოსე წინასწარმეტყველის მიერ ისრაელისათვის მიცემულ რჯულში განსაკუთრებულ ადგილს იკავებდა ღვთის მიერ თავისი ეკლესიისათვის ნათქვამი სიტყვები: „წმიდა ჰყავით თქვენი თავი და წმიდები იყავით, რადგან მე ვარ უფალი, თქვენი ღმერთი“<sup>4</sup>. იმისათვის, რომ ისრაელიანთა მოღვაწეობის ამ უმთავრესი მიზნის გააზრება შევძლოთ, ორიოდ სიტყვა უნდა ვთქვათ იმ ეპოქის თავისებურების შესახებ, როდესაც ეს მოწოდება გაისმება. საქმე ის გახლავთ, რომ ძველი აღთქმის ეკლესია მოწოდებული იყო, დაეცვა და გაეკრცვლებინა მესიანური მოლოდინის იდეა. სწორედ ამ იდეის ერთგულება და მის

3 გამ. 20: 3-5;

4 ლევ. 20: 7; იყუნეთ თქვენ წმიდა, რამეთუ მე წმიდა ვარ, უფალი ღმერთი თქვენი;



გარშემო წარმოდგენილი ერთობა გახლდათ ის, რამაც ეგვიპტიდან გამოსულ ხალხს ნაციონალური იდენტობა ჩამოუყალიბა. ისრაელიანთა, როგორც ძველი აღთქმის ეკლესიის წევრთა მთავარი ღირებულება განისაზღვრებოდა მესიანური მოლოდინის ნიშნით და ეს წარმოდგენდა იმ ფასეულობას, რომელიც ამ ხალხს აუცილებლად უნდა შეენარჩუნებინა, რათა ეროვნული თვითშეგნება არ დაკარგვოდა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ძველი ისრაელი თავისთავადობას შეინარჩუნებდა მხოლოდ გამოცხადებითი ჭეშმარიტების დაცვის შემთხვევაში. იმდენად, რამდენადაც ძველი აღთქმის ეკლესიისათვის აუცილებელი იყო მასში მოაზრებული ნაციონალური იდენტობის შენარჩუნება, რათა მესიას დახვედროდა, ამიტომ ისრაელი უნდა მორიდებოდა იმ ფასეულობების გათავისებას, რომლებიც მის მეზობლად მცხოვრები წარმართებისათვის ნიშნეული იყო. წარმართული ფასეულობები კი ყოველთვის დიდი საცდური გახლდათ ძველი აღთქმის ეკლესიისათვის, რადგან ამ უკანასკნელთა შორის რელიგიური ღირებულებები არ გულისხმობდა იმ ზნეობრივ სიმტკიცეს, რისთვისაც მუდმივად სულიერად უნდა ეფხიზლათ და რაც ისრაელის თვითმყოფადობის შენარჩუნებისათვის აუცილებელი გახლდათ. ხოლო იმისათვის, რომ ძველ ისრაელს არ მიეღო წარმართული ფასეულობები, აუცილებელი გახდა მისი იდენტობა რელიგიური ნიშნითაც შემოსაზღვრულიყო და სწორედ ეს იდენტობა განისაზღვრა ძველი აღთქმის ეკლესიისათვის სიწმინდის იდეით. წარმართული კულტმსახურება პრეტენზიას აცხადებდა ღმერთთან ექსკლუზიურ კავშირზე და მისი ღირებულებათა სისტემაც ამ ექსკლუზივს ეფუძნებოდა. თუმცა წარმართულ რელიგიებში წინა პლანზე წამოიწეოდა საკმაოდ ზნედა-

ცემული და არაადამიანური კულტმსახურებები, დაწყებული სატაძრო პროსტიტუციიდან, დასრულებული ადამიანთა მსხვერპლშეწირვით. ცხადია, წარმართობა თავისი რელიგიური ცნობიერების გამოვლინების ამ ზნეობისათვის უკიდურესად მიუღებელ ფორმებს რაიმე მანკიერების ნიშნით არ აღიქვამდა და მიუთითებდა, რომ ის რელიგიური ორგანოები და სისხლისღვრები, რომლებსაც კერპის წინ აღასრულებდნენ, სხვა არაფერი იყო, თუ არა ღვთისმსახურება. წარმართული რელიგიის ღმერთები ხან ქორწინდებოდნენ ერთმანეთზე და ხანაც სხვადასხვა ინტრიგით მიიკვლევდნენ გზას სასურველი მიზნის მისაღწევად. ამ ღმერთებს აყოლილი საზოგადოებისათვის კი სრულიად მისაღები ხდებოდა ის, რასაც მათი ღმერთები აკეთებდნენ და, შესაბამისად, მათთვის სიწმინდის იდეით იბურებოდა სხვადასხვა სახის უზნეო აზრი თუ ქმედება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ისრაელის გარშემო მცხოვრები წარმართი ხალხები თავიანთ სულიერ დაცემულობას რელიგიური მსახურების საბურველით მოსავდნენ და გარყვნილებად და ზნეობრივ დაცემულობად სულაც არ მიიჩნევდნენ იმ არაადამიანურ ქმედებებს, რომლებსაც თავიანთი კერპის წინ აღასრულებდნენ. აი, ისრაელისათვის კი სიწმინდე სულ სხვა რამ გახლდათ. მისთვის, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სიწმინდის საზომი უნდა ყოფილიყო არა კაცთა მიერ მოგონილი ფასეულობები, გამოხატული რელიგიურ თუ სოციალურ მსახურებაში, არამედ ის გამოცხადებითი ჭეშმარიტება, რომლითაც მისი ნაციონალური იდენტობა განისაზღვრა. ისრაელი სიწმინდეს საზღვრავს ერთადერთი საზომით: მასთან ღმერთთა წმინდა და, შესაბამისად, წმინდაა ის, რაც ღმერთისათვისაა მისაღები, ხოლო უწმინდურობაა ის,

რაც გამოცხადებითი რჯულით აკრძალვათა სფეროშია წარმოდგენილი. თუკი წარმართებისათვის სიწმინდეს წარმოადგენდა პროსტიტუცია თუ უდანაშაულო ადამიანთა სისხლის ღვრა (რადგან მათი „ღმერთი“ იძლეოდა ამის უფლებას), ისრაელისათვის ის უწმინდურობა უნდა ყოფილიყო (იმავე მიზეზით: ისრაელის ღმერთი კრძალავდა მსგავს უზნეობას). თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ძველი აღთქმის ეკლესიის ისტორია გახლავთ ისტორია იმისა, თუ სიწმინდის რა საზომს იყენებდა ისრაელი. თუკი მისთვის სიწმინდის საზომი ღმერთი იყო, მაშინ მიუღებელი ხდებოდა ნებისმიერი უზნეობა და ერის ნაციონალურ იდენტობას არაფერი ემუქრებოდა. ამისაგან განსხვავებით, როდესაც ისრაელი სიწმინდის საზომად ირჩევდა წარმართულ ფასეულობებს, მაშინ ის სიწმინდის ნიშნით მოსავდა წარმართული რელიგიებისათვის თვისობრივ ზნედაცემულობას, რადგან ახალი ღმერთი მათ ამგვარი აზროვნების უფლებას აძლევდა. ამის შედეგად კი ხდებოდა ეროვნული თვითშეგნების კრიზისის დაწყება. ხოლო ამ კრიზისის დაძლევის გზა ყოველთვის ერთადერთი გახლდათ: ისრაელს თავის აზროვნებაში უნდა დაებრუნებინა სიწმინდის ერთადერთი უცვალეებელი საზომი და ამის მიხედვით განესაზღვრა, როგორი ღირებულებათა სისტემა იყო მისთვის მისაღები და როგორი მიუღებელი.

ახალი აღთქმის ეკლესიაში ტერმინი „წმინდა“ (*αγιος* – აგიოს) არსობრივად არ იცვლის მნიშვნელობას და ის კვლავინდებურად უკავშირდება ღმერთს, რომელიც არის წყარო სიწმინდისა. თუმცა სიახლე, რაც შეიძლება ერთი შეხედვით ახალი აღთქმის ეკლესიაში სიწმინდის იდეასთან დაკავშირებით ვნახოთ, გახლავთ ის, რომ ქრისტიანობისათვის ერის სიწმინდე ნაციონალურ საზღვრებს სცდება და

ახალი ისრაელის, როგორც ძველი ისრაელის მემკვიდრის კუთვნილება ხდება. სწორედ ამას გულისხმობს წმინდა პეტრე მოციქული, როდესაც ეკლესიას, ახალ ისრაელს, თავისი ეპისტოლეთი მიმართავს: „ხოლო თქვენა ხართ რჩეული მოდგმა, სამეფო სამღვდელობა, წილხვედრი ხალხი, რათა ყველას აუწყოთ მისი სიქველე, ვინც სიბნელიდან გამოვიმდომოთ, რომ გეხილათ მისი საოცარი ნათელი“<sup>5</sup>. თავად ქრისტიანული რელიგიის იდეა ეკლესიის წევრის სიწმინდეში მოაზრებისა, ეფუძნება მაცხოვრის სიტყვებს: „იმ დღეს შეიცნობთ, რომ მე მამაში ვარ, თქვენ კი – ჩემში, ხოლო მე – თქვენში“<sup>6</sup> და ამ სწავლების სამოციქულო გააზრება გახლავთ წმინდა პეტრე მოციქულის სიტყვები: „წმიდა იყოს თქვენი ყოველი ქცევა, როგორც წმიდაა თქვენი მხმობელი. ვინაიდან დაწერილია: „წმიდანი იყავით, რადგანაც მე წმიდა ვარ“<sup>7</sup>. ჩვენ ცოტა ქვემოთ დავუბრუნდებით ღმერთთან კავშირით განსაზღვრული სიწმინდის იდეას. თუმცა ახალი აღთქმის ეკლესიის, როგორც ჭეშმარიტ ღირებულებებზე ორიენტირებული კრებულის დასახასიათებლად უნდა აღინიშნოს ერთი ძლიერ მნიშვნელოვანი დეტალიც. საქმე ის გახლავთ, რომ ძველი აღთქმის ეპოქაში, რომელიც მესიანური მოლოდინით ხასიათდება, სიწმინდე მხოლოდ ღმერთს უკავშირდება და ძველი აღთქმის ეკლესიის ადამი-

5 1 პეტრ. 2: 9: ხოლო თქვენ, ნათესავი რჩეული, სამეუფო სამღვდლოდ, თესლი წმიდად, ერი მოგებული, რადთა სათნოებითა მიუთხრობდეთ, რომელმან-იგი ბნელისაგან გიწოდნა თქვენ საკვრველსა მას ნათელსა მისსა;

6 იოან. 14: 20: მას დღესა შინა სცნათ თქვენ, რამეთუ მე მამისა ჩემისა თანა, და თქვენ ჩემ თანა, და მე თქვენ შორის;

7 1 პეტრ. 1: 15-16: მწოდებელსა მისებრ თქვენისა წმიდისა და თქვენცა წმიდა იყვნით ყოველსავე შინა სლვასა თქუნსა. რამეთუ წერილ არს: წმიდა იყვნით, რამეთუ მე წმიდა ვარ;

ანი, რომელიც ღვთის მცნებებით ცხოვრობს, ახალი აღთქმის ეკლესიისაგან განსხვავებით, იწოდება არა წმინდანად, არამედ მართლად. მართალი გახლავთ ის, ვინც შეასრულა (ან მთელი ცხოვრება ცდილობდა შეესრულებინა) ის რელიგიური მოთხოვნები, რომლებიც ღვთისაგან იყო დადგენილი და თავი აარიდა (ან სულაც, ცდილობდა არ გაკარებოდა) იმ აკრძალვებს, რომლებიც რელიგიით იყო განსაზღვრული. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ძველი აღთქმის ეკლესია წმინდა ადამიანს, ამ სიტყვის ახალაღთქმისეული გაგებით, არ იცნობს; ქრისტეს განკაცებამდე გამოუხსნელი ადამიანური ბუნების მატარებელი მართლებიც კი მხოლოდ არასრულად ეზიარებოდნენ ღვთაებრივ სიწმინდეს. ახალი აღთქმის ეკლესიაში ადამიანის სიწმინდე ახალ, სრულყოფილ გაგებას იძენს, რადგან ქრისტიანული რელიგიის საფუძველთა საფუძველი ყოვლადწმინდა ღმერთია, რომელმაც ყოვლადწმინდა ქალწულისაგან ადამიანური ბუნება მიიღო და განკაცდა. ახალი აღთქმის ეკლესია ტერმინ „სიწმინდეს“ არსობრივად არ უცვლის მნიშვნელობას და ის საკუთრივ ღმერთში აქვს მოაზრებული, თუმცა მისთვის უკვე წმინდაა არა ის, რომელიც ამ ღმერთს ნორმატიულად ანუ რელიგიური წესების შესრულებით უკავშირდება, არამედ ის, რომელიც ღმერთს მადლისმიერად უერთდება, ეზიარება.

ყველა რელიგიაში მორწმუნის ზნეობრივ ცხოვრებას განსაზღვრავს ღვთაებრივი ავტორიტეტის მქონე მცნებები და მისაბაძი ცხოვრებისეული მაგალითები. ქრისტიანობაში, სხვა რელიგიებისგან განსხვავებით, ამ მისაბაძ მაგალითს თავად განკაცებული ღმერთი გვისახავს; ამავე დროს, ეკლესიის საიდუმლოებებში გვეძლევა უქმნელი ღვთაებრივი მადლი, რომელიც იმ ცნებების აღსრულების შინაგან ძალას

გვანიჭებს, რომელთა მორჩილებას მოგვიწოდებს.

ამრიგად, ქრისტიანია ადამიანი, ვინც დაკავშირებულია სიწმინდის წყაროს და ამ კავშირის კვალობაზე თვითონ ხდება მატარებელი იმ ღირებულებათა, რომლებიც ეთვისება საღვთო სიწმინდეს. მისი ცხოვრება გახლავთ მიბაძვა ქრისტეს ცხოვრებისა. ქრისტიანობა მორწმუნის წმინდა ცხოვრებას განიხილავს არა რაღაცა უშეცდომო გზას, რომელიც გადებულია შობიდან გარდაცვალებამდე, არამედ ადამიანის მცდელობას, მაქსიმალურად ბაძავდეს განკაცებულ ღმერთს. ეს მიმბაძველობა კი სიწმინდისაკენ სავალი გზით განისაზღვრება, რომლის გასავლელადაც ადამიანს ძალას აძლევს ღმერთი, რადგან ქმნილებას საამისო ძალები არ გააჩნია. სიწმინდე, რომელიც ქრისტიან წმინდანში იხილვება, არის მადლი, ენერგია ღვთისა და ის ამ ენერგიას მთელი თავისი არსებით გრძნობს. ქრისტიანული რელიგიისათვის ღვაწლი, რომელიც აღასრულა წმინდანმა, არის არა ადამიანის ძალისხმევის, არამედ მასში მოქმედი საღვთო მადლის შედეგი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, საღვთო ენერგიას ადამიანი მიჰყავს სიწმინდესთან.

ღმერთის, როგორც სიწმინდის წყაროზე მიმსგავსების იდეა თავიდანვე მოცემულია ქრისტიანულ რელიგიაში. როგორც ვიცით, ქრისტიანული სწავლებით ადამიანი საღვთო შემოქმედების გვირგვინს წარმოადგენს. ბიბლიური მოძღვრების თანახმად, ის შექმნილია ღვთის ხატად და მოწოდებულია, გახდეს მისი მსგავსი, ანუ განიღმროთოს. განღმრთობა არსობრივად გულისხმობს რაღაცა იმგვარ საიდუმლოებრივ პროცესს, რომლის მიღმაც იმალება ქმნილების საღვთო თვისებებით შემოსვა, რაც ადამიანური გონებისათვის აუხსნელი ფენომენი გახლავთ. თავად იდეა

იმისა, რომ ადამიანი, როგორც ქმნილება, მოწოდებულია იმისათვის, რომ ღმერთთან, ვითარცა შეუქმნელთან უახლოეს ერთობას მიაღწიოს, ყველა რელიგიისათვის თვისობრივია და ამ ნიშნით ქრისტიანული რელიგია ახალს არაფერს ამბობს; თუმცა თვითონ განღმრთობის შინაარსი ქრისტიანობაში არსობრივად სხვაობს ყველა სხვა რელიგიური სწავლებისაგან. განღმრთობის არსი, თუ შეიძლება ის მოკლედ იქნეს გადმოცემული, გახლავთ ადამიანის, ვითარცა ქმნილების მიერ თავისი შეზღუდული შესაძლებლობების გადალახვა და მისი თვისობრივად ახალ მდგომარეობაში შესვლა, სადაც ის იბატონებს ქმნილებისათვის დამახასიათებელ ხრწნადობისა და სიკვდილის შესაძლებლობაზე. ამგვარი გონიერი ქმნილება ქრისტიანობაში წმინდანად იწოდება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ქმნილების განღმრთობის სწავლება ქრისტიანობაში უკავშირდება მის ფუნდამენტურ იდეას სიწმინდის შესახებ. ადამიანი მოწოდებულია მიემსგავსოს ღმერთს, ანუ გახდეს ისეთივე წმინდა, როგორი წმინდაც არის ღმერთი<sup>8</sup>.

აღნიშნული რელიგიური ხედვა ჩვენთვის მნიშვნელოვანია იმდენად, რამდენადაც ადამიანი, როგორც გონიერი არსება, არსობრივად მოაზრებულია ნებელობის უნარით, ანუ მასში წარუხოცელად დევს თავისუფლების ელემენტი. სწორედ ეს უკანასკნელი აძლევს მას, ვითარცა გონიერ არსებას, ღირებულებითი არჩევანის გაკეთების შესაძლებლობას. სანამ ადამიანი ცოდვის სენით დაავადდებოდა, მისთვის სიწმინდის იდეა უკავშირდებოდა თავად სიწმინდის წყაროს, ღმერთს და შეიძლება ითქვას,

---

8 1 პეტრ. 1: 16;

არსებითად სწორედ ეს გახლდათ მისთვის სამოთხისეული მდგომარეობის გათავისების გარანტი. ქრისტიანული რელიგია მიუთითებს იმას, რომ მთელი ტრაგედია კაცობრიობის ისტორიაში იწყება სწორედ იქედან, როდესაც ადამიანში სიწმინდის იდეა დაუკავშირდება არა სიწმინდის წყაროს, აბსოლუტს, არამედ მის მიერვე დადგენილ ღირებულებებს. სამოთხეში ადამიანის მიერ საღვთო მცნების დარღვევა განპირობებულია არა იმ მოტივით, რომ ადამიანს ღვთისაგან განდგომა მოუნდა, არამედ საწინააღმდეგო აზრით: რაოდენ პარადოქსულადაც არ უნდა ჟღერდეს, ადამიანმა ღვთის მცნება დაარღვია სწორედ იმის გამო, რომ განღმრთობილიყო<sup>9</sup>. ცხადია, როდესაც განღმრთობის შესახებ ვსაუბრობთ, ვგულისხმობთ იმას, რაც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, კერძოდ: ადამიანს სურს, შევიდეს ღმერთთან უმჭიდროეს ერთობაში და გადალახოს თავისი, ქმნილებისათვის დამახასიათებელი შეზღუდულობა. თუმცა მთელი ტრაგედია ადამიანის მიერ არჩეული გზისა გახლდათ ის, რომ მას მიზნის მიღწევა მოუნდა ღირებულებითი ცენტრის შეუქმნელიდან ქმნილებისაკენ გადატანის შედეგად. ადამიანმა განიზრახა ის, რაც დამღუპველია გონიერი ქმნილებისათვის დღევანდელ დღემდე. პირველი ადამიანისათვის სიწმინდის წყაროდ იქცა შემოქმედისაგან განსხვავებული ვილაცა სხვა. ადამიანის გონებაში გაჩნდა რა სიწმინდის ალტერნატიული წყარო, მას გაუჩნდა აზრი იმასთან დაკავშირებით, რომ შესაძლებელი იყო მიზნის მიღწევის რაღაცა ალტერნატიული საშუალებაც მოძიებულიყო. ეს ალტერნატიული გზა კი აღმოჩნდა მისი ცოდვით დაავადებისა და დაღუპვის

---

9 შეს. 3: 5;



გზა, რადგან შეუძლებელია ქმნილებამ გადალახოს თავისი შეზღუდულობა საკუთარი ძალებით, მოწყვეტილი სიწმინდისა და ძლიერების წყაროს. ადამიანური განზრახვის მთელი ტრაგედია, რომელიც სამოთხეში დაფიქსირდა, გახლდათ სწორედ ილუზია იმისა, რომ ქმნილებას სიწმინდის წყაროსაგან მოწყვეტილს, საკუთარი ძალებით შეუძლია ფლობდეს სიწმინდეს.

აღნიშნულიდან გამომდინარე, თამამად შეიძლება ითქვას, რომ სიწმინდე ქრისტიანული რელიგიის ფუნდამენტურ კონცეპტს წარმოადგენს<sup>10</sup>. სწორედ ამ ძირითადი დებულებიდან გამომდინარეობს ის, რომ ქრისტიანული რელიგია ადამიანის სიწმინდესთან კავშირს მხოლოდ ზნეობრივი თუ რელიგიური დებულების სახით არ განიხილავს. ქრისტიანულ რელიგიაში ადამიანის სიწმინდესთან კავშირი არსობრივად ახალი ნიშნითაა გააზრებული და სწორედ ამ კავშირის ამგვარი გააზრება წარმოაჩენს ქრისტიანობის ღვთაებრივ წარმომავლობას. საქმე ის გახლავთ, რომ ქრისტიანული რელიგიისათვის, როგორც აღვნიშნეთ, სიწმინდესთან კავშირი არ შემოიფარგლება მხოლოდ ადამიანის მიერ რელიგიურ დებულებათა მარტივი აღსრულებით, როგორც ეს შეიძლება სხვა რელიგიებში ვნახოთ. ზოგადად, რელიგიური სისტემები მიუთითებენ იმას, რომ ღმერთისაკენ, როგორც სიწმინდის წყაროსაკენ სვლისას ადამიანს უწევს ბრძოლა საკუთარ თავთან. თუმცა ქრისტიანული რელიგია მიუთითებს იმას, რომ სიწმინდესთან მისაახლებლად ოდენ საკუთარ თავთან ბრძოლა და

---

10 С. Климова, Феноменология святости и страстности в русской философии культуры. Москва, 2004; с. 32;

ასკეტური ღვაწლი საკმარისი არაა. იმდენად, რამდენადაც ქრისტიანობისათვის სიწმინდის წყარო ღმერთია და სიწმინდის მოსაპოვებლად აუცილებელია მასთან კავშირი, ზიარება, ამიტომაც საეკლესიო ლიტურატურაში ძირითად საკითხად იკვეთება ევქარისტიის თემა. ადამიანური ბუნების გაწმენდისათვის აუცილებელი ხდება ქრისტეს სისხლთან და ხორცთან ზიარება და წმინდა მამათა ეს მოსაზრება ეყრდნობა მაცხოვრის სიტყვებს: „ჭეშმარიტად, ჭეშმარიტად გეუბნებით თქვენ: თუკი არ შეჭამთ კაცის ძის ხორცს და არ შესვამთ მის სისხლს, არ გექნებათ სიცოცხლე თქვენში“<sup>11</sup>. შესაბამისად, ქრისტიანული რელიგიისათვის სიწმინდესთან კავშირი მოაზრებულია მხოლოდ ეკლესიის წიაღში იმდენად, რამდენადაც სწორედ ეკლესიაა ის წიაღი, სადაც ადამიანს შეუძლია საღვთო ევქარისტიის სახით უშუალოდ დაუკავშირდეს სიწმინდის წყაროს. ევქარისტია, როგორც ახალი აღთქმის ეკლესიის თვისობრივად განმსაზღვრელი, გახლავთ შემოქმედსა და ქმნილებას შორის ის კავშირი, რომლის საშუალებითაც ეს უკანასკნელი ხდება წმინდა. სწორედ ამ ნიშნით ეწოდება ახალ ისრაელს „წმინდა ერი.“ ეს „ერი“ ლიტურგიკულად ზიარებულია, დაკავშირებულია სიწმინდესთან და მხოლოდ ამის გამოა წმინდა. შესაბამისად, ქრისტიანობისათვის ადამიანის, როგორც გონიერი არსების აზროვნება განისაზღვრება ევქარისტიასთან კავშირით ან მისგან დისტანცირებით<sup>12</sup>.

აღნიშნულიდან გამომდინარე, თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ქრისტიანული ფასეულობების თვალსაზრისით

11 იოან. 6: 53; ამენ, ამენ გეტყვი თქვენ: უკუეთუ არა სჭამოთ ჯორცი ძისა კაცისა და სუათ სისხლი მისი, არა გაქუნდეს ცხოვრება თავთა შორის თქვენთა.

12 Свт. Иринеи Лионский. Против ересей. 4, 18, 5. М., 1868. С. 468;

სიწმინდის გააზრებისათვის ევქარისტია ერთგვარ საღვთისმეტყველო საფუძველს წარმოადგენს. ევქარისტიაში მორწმუნის ღმერთთან კავშირით ხდება ზეციური სიწმინდის მიწიერ სიბრტყეზე ჩამოტანა და მარადიული ღირებულებების ისტორიულ წარდინებაში მოქცევა. არის რა ღმერთი სიწმინდის წყარო, საღვთო ევქარისტიაში ქმნილება სწორედ ამ წყაროს უკავშირდება და, შესაბამისად, შედის სიწმინდეში. ღმერთთან ევქარისტულ ერთობაში შესული, ღმერთთან ზიარებული ადამიანისათვის სიწმინდე ხდება არსებობის განუყოფელი ნაწილი. ამ ნიშნით მნიშვნელოვანია იმისი აღნიშვნა, რომ ქრისტიანი, რომელიც სიწმინდეს უკავშირდება, განიხილება ცათა სასუფეველის მოქალაქედ და ამქვეყნიურ აქტიურ მოღვაწედ, რომელიც წარუვალ ღირებულებებს ამოწმებს წარმავალი ქვეყნიერების წინაშე. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ეკლესიის სიწმინდე სისტემა კაცობრიობისათვის გახლავთ ის ნიშნული, რომლითაც ის უნდა განსაზღვრავდეს თავის ფასეულობებს და მხოლოდ ამ შექურისაკენ გემის აღებით შეუძლია თანამედროვე ადამიანს თავი დააღწიოს იმ ღირებულებით კრიზისს, რომლის შესახებაც ზემოთ მოკლედ აღვნიშნავდით.

სიწმინდის ქრისტიანული გააზრებისას უნდა შევეხოთ კიდევ ერთ მნიშვნელოვან დეტალს. საქმე ის გახლავთ, რომ ქრისტიანული რელიგიისათვის უცხოა ყოველგვარი ონტოლოგიური დუალიზმი. სამყაროს შემოქმედების პირველივე გააზრებისას ქრისტიანული ღვთისმეტყველება მიუთითებს, რომ სამყარო წესრიგდება არა რაიმე ქაოსისაგან, არამედ აბსოლუტური არაფრობისგან. ქრისტიანობისათვის სიბნელე სხვა არაფერია, თუ არა სინათლის მოკლება და ბოროტება გაიაზრება როგორც სიკეთის ნაკლე-

ბობა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ქრისტიანული ღვთისმეტყველებისათვის უცხოა ყოველგვარი ონტოლოგიური დაპირისპირება არსებულისადმი. მისთვის არსებობს მხოლოდ სიკეთე, სინათლე და ა. შ. ბოროტებასა თუ სიბნელეს მხოლოდ პარაზიტული მყოფობა ახასიათებთ. მსგავსი შეხედულება აქვს ქრისტიანობას სიწმინდესთან დაკავშირებითაც. სიწმინდეს ქრისტიანობა განიხილავს როგორც ონტოლოგიურად არსებულს, რომელიც ღმერთისა და თავის თავში მარადიულობით ხასიათდება. შესაბამისად, ქრისტიანობისათვის სიწმინდის ანტიპოდის წყაროდ ღმერთი ვერ იქნება მოაზრებული და ის საღვთო შემოქმედებით პროცესს ვერ დაუკავშირდება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ქრისტიანული რელიგიისათვის უწმინდურობა, ბიწიერება სხვა არაფერია, თუ არა მოკლება სიწმინდისა, დაშორება სიწმინდის წყაროსაგან<sup>13</sup>.

ღვთაებრივი სიწმინდე ყოველივეს მოიცავს, თუმცა მისი ყოვლისმომცველობა არ გულისხმობს იმას, რომ მასთან ზაირებული ქმნილება უნდა გაქრეს და მისი ადგილი ღვთაებრივმა დაიკავოს. პირიქით, საღვთო სიწმინდე შესაქმეს ტოვებს მყოფობაში და მას მიაქცევს თავისკენ, მარადის მშვენიერებისა და უხრწნელებისაკენ. ამისაგან განსხვავებით, უწმინდურება მოქმედებს ერთი მიზნით: განადგურდეს და უმსგავსობამდე დავიდეს ქმნილების მყოფობა, რათა ყველაზე იდუმალი მოვლენა ქმნილების ისტორიაში, მისი უმყოფელობიდან მყოფობაში გამოხმობა

13 ამ საკითხთან დაკავშირებით საკმაოდ საინტერესოდ საუბრობს ვ. ლოსკი: В. Лосский, Очерк мистического богословия Восточной Церкви, Мистическое богословие, Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 2012. с. 178;

და არსებობა მოკლებული იყოს ყოველგვარ საზრისს. შესაბამისად, უწმინდურობა, ანუ მოკლება სიწმინდისაგან, ქრისტიანობისათვის გახლავთ დემონური „შემოქმედების“ შედეგი. როდესაც ქრისტიანული ასკეტური ლიტერატურა ადამიანის მოღვაწეობას განიხილავს და მას შემოქმედებით პრიზმაში იაზრებს, მთელი საზრისი ამ მსჯელობაში დადის იქამდე, თუ რა სახის შემოქმედებით არის ადამიანი დაკავებული: ბაძავს საღვთო შემოქმედებას და ემსგავსება მას თუ პირიქით, დაკავებულია დემონური „შემოქმედებით.“ პირველი შემოქმედებითი პროცესი ადამიანს აკავშირებს სიწმინდესთან, ხოლო მეორისთვის დამახასიათებელია სიწმინდისაგან დაშორება და წარუვალ არსებობაში დემონური სიმახინჯის შეტანა. სიწმინდესთან ზიარება ან მისგან დაშორება ადამიანის არსებობის ფაქტს საფრთხეს არ უქმნის. არის რა ერთგობის უმყოფელობიდან გამომხდომილი, ადამიანს აღარ შეუძლია კვლავ სრული არაფრობისკენ მიქცევა. ამდენად, საუბარი შეიძლება იყოს მხოლოდ ერთგობის შექმნილ და მარადის არსებულ ადამიანზე და საკითხი დაისვას იმასთან დაკავშირებით, თუ როგორ მყოფობს, არსებობის რა ფორმა აქვს არჩეული გონიერ არსებას — იმყოფება სიწმინდეში თუ უწმინდურობაში.

საბოლოოდ, აღვნიშნოთ, რომ დღევანდელ ნეოწარმართულ სამყაროში, როდესაც რელატიური ფასეულობები ადამიანს სიწმინდის ათასგვარ ორიენტირს სთავაზობს, ეს გონიერი არსება დგება იმავე ცდუნების წინაშე, რაც მან ერთგობის უკვე გამოსცადა სამოთხეში. დღეს ადამიანისათვის მთავარ მიზნად ქცეულია საკუთარი ვნებების დაკმაყოფილება და ნებისმიერი აზრი, რომელიც მისი ვნებების ალაგმვას გულისხმობს, თანამედროვე ადამიანს უფლებების

შელახვად მიაჩნია. სიწმინდესთან ზიარება, როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნავდით, გულისხმობს სიწმინდის წყაროსთან, ღმერთთან კავშირს, რომელიც ადამიანური ვნებების გადალახვით მიიღწევა. თანამედროვე ფასეულობები კი ჰედონისტური ეპოქისაგანაა შექმნილი და მისთვის არსობრივად უცხოა სიწმინდის ის იდეა, რომელიც ადამიანს სულიერ ცხოვრებაში საკუთარი თავის იძულებას უწესებს. ამიტომაც, ნეოწარმართული ეპოქა უბრუნდება იმ დროსა და ღირებულებებს, როდესაც ვნებებს აყოლილ კაცობრიობას თვითონვე ჰქონდა დადგენილი ფასეულობები და მას სხვადასხვა კერპის სახით ეთაყვანებოდა. რამდენადაც თანამედროვე ეპოქაში ადამიანს მიზნად აქვს დასახული ბოლომდე მიეცეს ტკობას და მაქსიმალურად ეცადოს სოციალური პრობლემები მოაგვაროს, ამიტომაც მისთვის რელიგიური აზრი უკავშირდება იმ პრინციპებს, რომლებიც მას ხელს არ შეუშლის ამქვეყნიური მიზნების მიღწევაში. შესაბამისად, თანამედროვე ადამიანმა გაიჩინა ახალი იდეა სიწმინდის შესახებ და ეს იდეა ბოლომდე კომფორტულია იმ რელატიური გარემოსათვის, რომელიც პოსტმოდერნულ სამყაროს განსაზღვრავს. ამისაგან განსხვავებით, ქრისტიანობისა და მასზე დაფუძნებულ ფასეულობათა სისტემისათვის სრულიად მიუღებელია რელატივიზმი, როგორც თანამედროვე ადამიანისათვის სასურველი სიწმინდის იდეის გამომუშავების საშუალება. ქრისტიანულ ღირებულებებსა და თანამედროვე ფასეულობებს შორის კონფლიქტი იკვეთება სწორედ სიწმინდის იდეის გარშემო. ქრისტიანულ რელიგიაში სიწმინდე ადამიანზე არსობრივად მოქმედებს და მას ღმერთისაკენ მიაქცევს. წმინდა იოანე კასიანე სამოციქულო მოძღვრებაზე დაყრდნობით მიუთითებს სიწ-

მინდის მოქმედების რაობაზე და აღნიშნავს, რომ სიწმინდე ადამიანში გულისხმობს სიმართლისაკენ, სიყვარული-საკენ, თავმდაბლობისა და მორჩილებისაკენ მის მიქცევას<sup>14</sup>. თანამედროვე სამყაროში კი, როდესაც ადამიანი ღირებულებითად დეზორიენტირებულია და სიწმინდის წყაროს ქმნილებასა და მის მიერ გამოგონილ ღირებულებებში ეძებს, შედეგად იღებს სიმართლის, სიყვარულის, თავმდაბლობისა და მორჩილების საწინააღმდეგო ვნებებს. მას დღეს სიყვარული საკუთარი თავის მსახურებად მიაჩნია და ეგოიზმს აძლევს გასაქანს. სამართლიანობად მხოლოდ იმას მიიჩნევს, რაც მას მიწიერი მიზნების მიღწევაში შეუწყობს ხელს და სინამდვილეში მაქსიმალურად ცდილობს უსამართლობით იხელმძღვანელოს. თავმდაბლობას სოციალურ სფეროში წარუმატებლობის მიზეზად იაზრებს და მხოლოდ ქედმაღლობა მიაჩნია წარმატებების მიღწევის საშუალებად. მორჩილება კი საკუთარი ვნებების მიმართ აქვს და დაუმორჩილებლობას თავისუფლებად აფასებს. იმისათვის, რომ ადამიანმა დაძლიოს ღირებულებათა კრიზისი, აუცილებელია დაუკავშირდეს იმ ენერგიებს, რომლებსაც ღმერთი იძლევა და რითაც ადამიანი სიწმინდეს ეზიარება. წმინდა მაქსიმე აღმსარებელის მითითებით, სიწმინდის წყაროსთან ერთობის შედეგად ადამიანში გრძობადი ვნებები კვდება და ამ ვნებების მოკვდინების მიზეზი სწორედ ის ენერგიაა, რომელიც სიწმინდის სახით შედის ქმნილებაში<sup>15</sup>. ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ დღეს ადამიანი თანამედროვე ფასეულობებით ჩიხშია შესული, რადგან ის არსობ-

14 Добротолюбие, Т. 2, Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1992, с. 39;

15 Творения преподобного Максима Исповедника, Москва. 1993, кн.1, [http://www.krotov.info/acts/07/2/isp\\_1\\_185.html](http://www.krotov.info/acts/07/2/isp_1_185.html), 7,03,2017;

რივად უპირისპირდება ღმერთთან ურთიერთობის იმ იდეას, რომელიც ქრისტიანობამ მოიტანა და რაც გახლავთ ერთადერთი გზა იმისათვის, რომ იგი (ადამიანი) ღირებულებათა კრიზისიდან გამოვიდეს, ვინაიდან ქრისტიანული რელიგიის ღმერთი არის ერთადერთი წყარო სიწმინდისა, რომელსაც ძალუძს არსობრივად შეცვალოს ადამიანის მდგომარეობა და ის სულიერი წყვდიადიდან სიწმინდის ნათელში გამოიყვანოს.



## სათნოების ცნება წმინდა მამსიმა აღმსარებლის სწავლებაში

გოჩა ბარნოვი

სათნოების გაგება მჭიდროდაა დაკავშირებული ეთიკა-სთან. თავის მხრივ, ეთიკა მუდამ ადამიანის ინტერესის საგანი იყო, რადგან მისი ცხოვრების უმთავრეს ასპექტებს შეეხებოდა, კერძოდ: სიცოცხლის არსს, სიკეთისა და ბოროტების გარჩევას, სამართლიანობას. ეთიკის, როგორც მეცნიერების დამფუძნებლად სოკრატე მიიჩნევა, თუმცა მანამდეც ხდებოდა მსჯელობები ეთიკურ პრობლემებზე. სოკრატეს დაწყებული საქმე მისმა მოწაფეებმა გააგრძელეს. პლატონის დიალოგებში ხშირია საუბარი ეთიკის უმთავრეს საკითხებზე, როგორებიცაა: სიკეთე, პატიოსნება, სამართლიანობა, სათნოება, ბედნიერება და სხვ. ეთიკის, როგორც მეცნიერების, განვითარება არისტოტელეს სახელთანაც

არის დაკავშირებული, რომელიც, თავის მხრივ, ხშირად მიმართავს ასპარეზზე უწინარეს გამოჩენილ ფილოსოფოსებს, განსაკუთრებით კი ჰომეროსს. არისტოტელეს სახელს მიეკუთვნება ეთიკური ნაშრომების კრებული „ნიკომაქეს ეთიკა“ და „ევდემონის ეთიკა“, რომლებმაც უდიდესი გავლენა მოახდინა ეთიკის შემდგომ განვითარებაზე. ამ ფილოსოფოსის უმთავრესი კითხვები სიკეთისა და სათნოების რაობას მიემართება.

სათნოებას პირდაპირი კავშირი აქვს თავად ამ სიტყვის ეტიმოლოგიურ წარმოშობასთან. ის წარმოდგება ბერძნული ზმნისგან «*ἀφω*» და რაღაცასთან შესატყვისობას, შესაბამისობას ან ჯეროვნებას გამოხატავს. სათნოების, როგორც ცნების, ეთიკური გაგება სოკრატეს ეპოქიდან იწყება.

ქრისტიანული გაგებით, ღმერთი სიკეთეა და წყარო ყოველგვარი სიკეთისა. სიკეთეც, თავის მხრივ, არა იდეა, არამედ რეალობაა. წინააღმდეგ შემთხვევაში შეუძლებელი იქნებოდა მისი დაკავშირება ადამიანის ცხოვრებასთან. სიკეთე ადამიანს და მის ცხოვრებას უკავშირდება, ამიტომაც სიკეთე ამ სამყაროშია, კონკრეტულად კი, ყოველ ადამიანში. ეს სათნოება ყველამ შეიძლება შეიმოსოს, რათა ადამიანებს შორის ურთიერთობებში ჰარმონია სუფევდეს. წმინდა მამათა სწავლებებში სიკეთე იდეა კი არა, პიროვნებაა. თავად ღმერთია სიკეთე და ის ყველა ადამიანს, როგორც ღმერთის „ხატისებრ და მსგავსებისებრ“ ქმნილებას, თანაბრად მიეცემა<sup>1</sup>. სიკეთე პიროვნული ღმერთია და სათნოებაც, როგორც სიკეთის აღსრულება, ღმერთშია. უფრო ზუსტად, სათნოება საღვთო ნებელობაშია, რომელიც ყოვე-

1 გრიგოლ ნოსელი, მოსეს ცხოვრება, PG 44, 301.

ღვვარ სათნოებას მოიცავს. ღმერთის ნებელობაც ბუნებითადაა ამოტვიფრული ადამიანში; შესაბამისად, ადამიანის სათნოებაც მისი ბუნებრივი მოძრაობაა, სწრაფვა ღმერთისაკენ. ჭეშმარიტი სათნოების ღმერთთან თანაზიარების გარეშე აღსრულება შეუძლებელია. მაქსიმე აღმსარებელი ამბობს, რომ ჭეშმარიტი სათნოება სიკეთის მუდმივი წესია, რომელშიც არაფერია ურთიერთსაწინააღმდეგო, რადგან საღვთო ნებელობითაა დაბეჭდილი<sup>2</sup>. სათნოებათა განცდა — ან როგორც საღვთო ნიჭის, ან როგორც ადამიანური მცდელობის შედეგი, ღმერთის ცხოვრებასა და მის უქმნელ ენერგიებში წილმქონეობას ნიშნავს. სიტყვა წილმქონეობა ხშირად გამოიყენება საეკლესიო მამათა მიერ, რათა აჩვენონ ადამიანის ის მოძრაობა, რომელიც საბოლოოდ ღმერთში დასრულდება. ამ ტერმინით უფრო ადამიანისა და მთელი შესაქმის ღმერთთან თანაზიარების აღმასვლით მოძრაობას წარმოაჩენენ, ვიდრე თავად შემოქმედის შთამოსვლით მოძრაობას. მაქსიმე აღმსარებელი ასწავლის, რომ ადამიანი ზნეობრივ ცხოვრებასა და ეკლესიაში თანაზიარებით ღმერთის უქმნელ სათნოებებში წილმქონეობს, რასაც მანამდე ათანასე ალექსანდრიელიც აღნიშნავდა, წერდა რა, რომ სათნოებითი ცხოვრება მხოლოდ ქრისტეშია შესაძლებელი<sup>3</sup>. სათნოება ადამიანის ბუნებრივ მდგომარეობას შეესაბამება; თუმცა ადამიანისთვის, რომელიც დაცემის შემდგომ ბუნების საწინააღმდეგოდ მოქმედებს, სათნოება „ბუნებაზე აღმატებულად“ წარმოჩნდება. სათნოებათა შემოსვა არ ითხოვს ზებუნებრივ ძალებს. წმინდა ათანასე დიდი ამბობს,

2 PG 90, 1350.

3 PG 90, 1101; PG 26, 308.

რომ თუკი ადამიანი ბუნების მიხედვით ცხოვრობს (ანუ ისე, როგორც შევიქმენით), ის სათნოებითად ცხოვრობს<sup>4</sup>.

მაქსიმე აღმსარებლის მიხედვით, ბუნებითი სათნოება ადამიანს შექმნისთანავე მიეცა<sup>5</sup>, მაგრამ აუცილებელია მისი საქმეებით წარმოჩენა, რაც მხოლოდ ღვაწლითა და ვნებათა წინააღმდეგ დაუღალავი ბრძოლითაა შესაძლებელი.

ადამიანის საბოლოო მიზანი განღმრთობაა, რომელიც მისთვის განკუთვნილი საღვთო ძღვენია. სულიწმიდა ღირსეულთ განღმრთობის სისავსეს ანიჭებს, როგორც მათი ღვთისაკენ სვლის მწვერვალს. თავდაპირველად სულიწმიდა შიშს, კეთილმსახურებასა და შემეცნებას აძლევს ადამიანებს, რაც მათი სათნოებათა სიწმინდის საფუძველია; შემდეგ შემეცნების (ცოდნის) ნათელს უბოძებს — შესაბამისი სიმტკიცით, ნებელობითა და გულისხმისყოფით; დაბოლოს, „ყოვლად ნათელ“ და „მარტივ“ სიბრძნეს. სულიწმიდის მადლით ღირსეულნი საღვთო სიკეთის თვისებებს მოიპოვებენ და ამ თვისებებით შეიცნობიან სხვათა მიერ; საკუთარი თავის შეცნობა ღმერთის შეცნობასთან იგივდება, რადგან ასეთი ადამიანები ღმერთს საკუთარ თავში შეიცნობენ და საკუთარ თავს — ღმერთში<sup>6</sup>. სულიწმიდის მადლი კი სინერგიას მოითხოვს ადამიანების მხრიდან, როგორც სათნოებისა და შემეცნების თავისუფალ არჩევანს. სათნოებისა და შემეცნების შეუღლება მიუძღვის მორწმუნეს იმ ვნებისაკენ, რომელიც მსგავსია უფლის ვნებისა<sup>7</sup>.

შედგება, ბუნება, თავისუფლება და მადლი შეუღლე-

---

4 PG 26, 873.

5 PG 91, 309.

6 PG 90, 725-728.

7 PG 90, 280; PG 91, 680.

ბულნი არიან განღმრთობის საიდუმლოში, რაც უშუალოდ უკავშირდება „მხოლოდშობილი ძის განკაცებას“<sup>8</sup>. მაგრამ რა ჭირდება მორწმუნეს სათნოების შესახებ ცოდნისა და განღმრთობის მისაღწევად? მაქსიმე აღმსარებელი ასწავლის, რომ ღმერთისა და სათნოების ცოდნისათვის საჭიროა უმთავრესი ვნებებისაგან განწმენდა, განსაცდელების დათმენა და სულისა და გონების გრძნობადისაგან განშორება, რაც საღვთო მადლთან სინერგიით მიიღწევა. როგორც საღვთო მადლთან სინერგიის გარეშე სათნოებები თავის ჭეშმარიტ აზრს კარგავს, ასევე მორწმუნის თანამოღვაწეობის გარეშე უნაყოფო ხდება საღვთო მადლი. რა კავშირი აქვს სათნოებას ჭეშმარიტებასთან? სათნოება მიუძღვის ადამიანს ჭეშმარიტებისაკენ. სათნოებაა ჭეშმარიტებისათვის და არა ჭეშმარიტება სათნოებისათვის. ადამიანს ხომ უპირველესად ჭეშმარიტების ძიება ევალება და შემდეგ საშუალება ამ ჭეშმარიტების მისაღწევად. ჭეშმარიტება, ამბობს მაქსიმე აღმსარებელი, არის საღვთო შემეცნება (ცოდნა)<sup>9</sup>, მსვლელობა განღმრთობისაკენ კი მსვლელობაა შემეცნებისაკენ, რაც მოღვაწეობასა და სათნოებების მოპოვებას გულისხმობს. მაქსიმე აღმსარებელი ხშირად მიანიშნებს სათნოებისა და შემეცნების მჭიდრო კავშირზე, რადგან გონიერი და ქმედითი შემეცნება უმაღლეს ღმერთისაკენ მიუძღვება გონებას, ათავისუფლებს რა მას გრძნობათა წარმოდგენითი ცოდნისაგან, ხოლო სათნოება ასკეზას მეშვეობით განაშორებს გონებას გრძნობადისაგან<sup>10</sup>.

წმინდა მაქსიმეს მიხედვით, სათნოებები ბუნებისმიერია,

8 PG 90, 380.

9 PG 90, 1221.

10 PG 90, 1237.

რაც იმას ნიშნავს, რომ მას ყოველი ადამიანი დაბადებიდანვე ფლობს. ამ სათნოებებით იძენს იგი შესაძლებლობას ღმერთთან პიროვნული ურთიერთობისა. ის განსაკუთრებით მიანიშნებს ონტოლოგიურ ხასიათზე სათნოებებისა<sup>11</sup>, რომლებიც ადამიანს ჭეშმარიტ პიროვნულობამდე აღამაღლებს. მიმართავს რა პავლე მოციქულს<sup>12</sup>, მაქსიმე გამოყოფს სამ სულიერ ძღვენს, როგორც „საზრდელს“ (წარსაგებელს); ესენია სათნოებათა ცნობილი ტრიადა –

11 ცნობილია მაქსიმე აღმსარებლის სწავლება ოთხ სათნოებაზე; ესენია: სიბრძნე (φρόνησις), სიმამაცე (ἀνδρεία), ზომიერება (სურვილის სათნოება, σωφροσύνη) და სამართლიანობა (δικαιοσύνη). წმინდა მაქსიმესათვის ისინი ანთროპოლოგიური შინაარსის მატარებელი სათნოებებია, რომლებიც ადამიანს შეადგენს და მოცემულობად კი არ მიიჩნევა, არამედ ადამიანური ღვაწლის მონაპოვრად და განღმრთობის საქმეში შემწედ. სიბრძნე მართებულის ცოდნას ნიშნავს და მას მაქსიმე განსაკუთრებულ ადვილს განუკუთვნებს ოთხ სათნოებათა შორის. სიმამაცეს გულისწყრომით ნაწილს მიაკუთვნებს და ყოველი ადამიანის „საგზადად“ მიიჩნევს, რომელიც თან ახლავს ჭეშმარიტების მოპოვების გზაზე ბრძოლისას. სიმამაცით მორწმუნეები წინ აღუდგებიან ყოველ განსაცდელს განღმრთობისაკენ მიმავალ გზაზე. ზომიერებას სხეულებრივ სიაშოვნებებს უკავშირებს, რადგან მისი ძირითადი მახასიათებელი თავშეკავებაა. ზომიერება ის სათნოებაა, როდესაც მორწმუნე საკუთარი სულის უბიწოებას თავშეკავების მეშვეობით იცავს. სამართლიანობა სიკეთის მფარველობასა და დაცვას ნიშნავს. მაქსიმე აღმსარებელი სამართლიანობას ადამიანის სულის ვიტალური ძალის თვისებად მიიჩნევს (PG 91, 1249) და მას დანარჩენი სამი სათნოების მომწესრიგებლად განიხილავს. სხვაგან წმინდა მამა მას შიშსაც უკავშირებს, რადგან შიში ერთგვარ დაბრკოლებას წარმოადგენს უსამართლობისათვის. მეორე მხრივ, შიში სარწმუნოების ფუნდამენტური სათნოებაა. ცხოვრებისათვის ადამიანს ღვთისადმი მორჩილება მართებს. მორჩილება კი მცნებების დაცვით აღესრულება; ხოლო მცნებების დაცვას მაქსიმე შიშს უკავშირებს. მიჰყვება რა პატერიკულ ტრადიციას, ის საუბრობს ადამიანის სულიერი სიმწიფის გამომხატველ სამ მდგომარეობაზე: მონები, მუშაკები და ძეგები (თავისუფალნი). პირველნი არიან მორწმუნეები, რომელნიც სასჯელის შიშით იცავენ საღვთო მცნებებს. მეორენი საღვთო მცნებებს გასამრჯელოს მოლოდინით იცავენ, ხოლო მესამენი არიან ძეგები, ანუ თავისუფლები, რადგან ღვთისადმი სიყვარულით და არა მისადმი შიშის გამო აღასრულებენ სათნოებებს. ქრისტიანული სიყვარული ღვთისადმი შიშით იწყება. ღვთისადმი რწმენა მისადმი შიშს წარმოშობს, რომლის გარეშეც შეუძლებელია ღვთის შემეცნება. ეს შიში სრულიად განსხვავდება ჩვეულებრივი შიშისაგან, გამოიხატება მცნებების დაცვით და ღმერთის შემეცნებისაკენ წარუძღვება ადამიანს.

12 1კორ. 13, 13.

სარწმუნოება, სასოება და სიყვარული. ამ სამი საზრდელით მიდის ადამიანი თავისი შემოქმედის შემეცნებისა და თანაზიარებისაკენ. თუმცა, თავისთავად, სულიწმიდის მადლის გარეშე არც ეს სათნოებებია საკმარისი ადამიანის განსრულებისათვის, მას უნდა ახლდეს სინერგიაც. ადამიანის სულიერი წარმატების წინაპირობა ქრისტიანულ სათნოებათა ტრიადაა – სარწმუნოება, სასოება და სიყვარული. სათნოებების ონტოლოგიური ხასიათი ჩანს იქიდანაც, რომ მათი არსებობა მუდამ ადამიანის სულისაგან განუყოფლად განიხილება. თავისი აზრის გამოსახატავად წმინდა მატეოსი ალევგორიას მიმართავს: იგი სულის ძალებს, სათნოებათა ტრიადასთან ერთად, ქალაქის სამ უხუცესს ადარებს<sup>13</sup>. სარწმუნოება, სასოება და სიყვარული თან სდევს სულის შესაბამის ძალებს – აზროვნებას, გულისწყრომასა და გულისთქმას. როგორც ქალაქს კეთილდღეობისათვის სჭირდება შესაბამისი მმართველები, ასევე სულსაც მართებული მსვლელობისათვის ის ძალები ესაჭიროება, რომლებიც სათნოებათა ტრიადის მიერ წარიმართებიან; „სარწმუნოების, სასოებისა და სიყვარულის გარეშე არც ბოროტება ქრება და არც სიკეთე მიიღწევა“<sup>14</sup>.

სარწმუნოება ქრისტიანული ცხოვრების საფუძველია. ისაა მორწმუნეთა მეგზური და ქრისტესთან მიმყვანებელი<sup>15</sup>. ეკლესიის დოგმატები სარწმუნოებას ეფუძნება და არა ლოგიკურ მტკიცებულებებს<sup>16</sup>. ის არის „მოსავთა მათ ძალ“<sup>17</sup>, რომელსაც მორწმუნე ონტოლოგიურ დონემდე აჰყავს და

13 PG 90, 448.

14 PG 90, 450.

15 იოან. 14, 6.

16 გრიგოლ პალამა, საუბარი გრიგორასთან, *Χριστου*, 4, 197.

17 ებრ. 11, 1.

შემოქმედთან თანაზიარებს. ეს კი მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, როცა მორწმუნე სარწმუნოებიდან სასოებისაკენ ისწრაფვის და განსრულდება სიყვარულში, რომელიც თავად ღმერთია. განა რწმენით არ აცნობიერებს ადამიანი სამყაროს „არა საჩინოსაგან ხილულად შექმნილად“?!<sup>18</sup> სულიწმიდის ნიჭთა მიღებაც ხომ მხოლოდ ქრისტეში რწმენის მეშვეობითაა შესაძლებელი<sup>19</sup>.

ქრისტიანული სათნოებები უშუალოდ ქრისტესა და ქრისტოლოგიურ დოგმას უკავშირდება. მხოლოდ მცნებების დაცვითა და სათნოებითი ცხოვრებით შეუძლია ადამიანს ქრისტესთან და მის ჭეშმარიტებასთან თანაზიარება. რა თქმა უნდა, სარწმუნოება წინ უსწრებს შემეცნებას, რადგან ადამიანური ცოდნა ამქვეყნიური საქმეებითაა შემოსაზღვრული, ხოლო სარწმუნოება ბუნების საზღვრებს ცდება. თავად ქრისტეა ამის მაგალითი თავისი განკაცებით, რომლითაც ის გამოავლენს ქრისტიანული სარწმუნოების ბუნებას, რაც გრძნობად რეალობას კი არ ეფუძნება, არამედ სულიწმიდისეულ თავისუფლებას. მხოლოდ რწმენითაა შესაძლებელი საღვთო გამოცხადების მიღება, როგორც ამის შესახებ საღვთო მოციქული ბრძანებს: „დამკვდრებად ქრისტე სარწმუნოებითა გულთა შინა თქუენდა“<sup>20</sup>. ჩვენში ქრისტეს შემოსვლისთანავე იწყება მჭიდრო და გამოუთქმელი კავშირი სარწმუნოებასა და სიყვარულს შორის. მაქსიმე აღმსარებელი ამბობს, რომ „როგორც ცეცხლის გახსენება ვერ ათბობს სხეულს, ისე სარწმუნოება სიყვარულის გარეშე ვერ

---

18 ებრ. 11, 3.

19 PG 90, 1064.

20 ეფეს. 3, 17.



აღძრავს შემეცნების ნათელს“, რადგან „ქრისტეს სჯული სიყვარულია“ და ის, ვინც ცხოვრობს სიყვარულში, იმავედროულად, მკვიდრობს უფალში<sup>21</sup>.

სიყვარული, რომელიც ადამიანის სულიერ სათნოებებს განეკუთვნება, თავის მწვერვალს სულის გულისწყრომითი ძალის მეშვეობით აღწევს<sup>22</sup>. მაცოცხლებელი (ვიტალური), გულისთქმითი და გულისწყრომითი ძალები სულის ვნებით ნაწილს წარმოადგენს. გულისთქმით და გულისწყრომით ძალებთან ერთად მოქმედებს აზროვნებითი (სიტყვიერი) ძალა, რომელიც მათ წარუძღვება იმგვარად, რომ ისინი არ გადაცდნენ თავის ბუნებრივ მსვლელობას. ამგვარად, როცა სულის გულისთქმითი ძალა გამოწრთობილია თავშეკავებით, მაშინ გულისწყრომითი ძალები სიყვარულით იმარჯვებს და ასე უკუიქცევა სიძულვილისგან; იგი აზროვნებითაც მიჯაჭვულია ღმერთთან – ლოცვითა და სულიერი ჭვრეტით – და სწორედ მაშინ რჩება სულის ვნებითი ნაწილი უშფოთველი და გულმოდგინე<sup>23</sup>.

მართებულად შენიშნავს მაქსიმე აღმსარებელი, რომ უმჭიდროესი კავშირია ამ სამ სათნოებას შორის: სარწმუნოების გარეშე შეუძლებელია დანარჩენი ორი სათნოების – სასოებისა და სიყვარულის განვითარება<sup>24</sup>. ამ კავშირის გასაგებად საკმარისია ვნახოთ სათნოებების მოქმედება სულის ძალებზე: „ეს ძალები გონებას თანაშემწედ ჰყავს ბოროტების შესამუსრად და სათნოებების გასათავისებლად, რადგან წარმოადგენენ სულის უპირველეს ძალებს, რომ-

21 PG 90, 968; PG 90, 972.

22 PG 90, 1004.

23 PG 90, 1068.

24 PG 91, 396.

ლებიც მის არსს შეადგენენ<sup>25</sup>. სარწმუნოება, სასოებასთან ერთად, ღვთისადმი სიყვარულია<sup>26</sup>. მაშასადამე, სარწმუნოებაა ის, რაც ღვთისადმი სიყვარულს წარმოაჩენს. ეს მაქსიმეს ფუნდამენტური მნიშვნელობის ფრაზაა, რადგან ის ხშირად ამბობს, რომ ადამიანის ცხოვებისათვის სარწმუნოებას განმსაზღვრელი მნიშვნელობა აქვს. სარწმუნოება არაა ადამიანური მონაპოვარი, ის მასში, როგორც აღვნიშნეთ, დასაწყისშივეა ჩადებული და გაიგება, როგორც პირველი საზრდელი სათნოებითი მოღვაწეობისა და სრული სიყვარულის მოპოვებისათვის. ამით მაქსიმე აღმსარებელი აშკარად წარმოაჩენს სარწმუნოების უპირატესობას სათნოებებთან მიმართებით: „ადამიანში კეთილსაწყისი სარწმუნოებაა, ის საჩუქრად გვებოძა ღვთისაგან... ხოლო თავად სარწმუნოებამდე — არაფერია“<sup>27</sup>. მაგრამ სარწმუნოების „ამოქმედებისათვის“, რაც აუცილებელი ფაქტორია ღმერთთან შესაერთებლად, ადამიანი, როგორც ქმნილი არსება, აუცილებლად იყენებს გრძნობად სამყაროს. ამიტომაც მაქსიმე განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ადამიანის ღვთისადმი სიყვარულის საქმით დადასტურებას<sup>28</sup>; აკი, მოციქულიც ამბობს, რომ „სარწმუნოებად თვნიერ საქმეთასა მკუდარ არს“, და ასევე: „წორცნი თვნიერ სულისა მკუდარ არიან“<sup>29</sup>. მაშასადამე, სარწმუნოება მაშინაა ცოცხალი, როდესაც მორწმუნე საღვთო მცნებების შესაბამისად ცხოვრობს. სარწმუნოება და საქმე ერთობლივად საღვთო მადლის საზომს განსაზღვ-

---

25 PG 90, 449.

26 1 იოან. 4, 16; PG 90, 1332.

27 PG 90, 448.

28 PG 90, 968; PG 90, 524.

29 იაკ. 2, 26.

რავს. მადლს საღვთო სიკეთეებისა, ანუ სულიერი ნიჭების მიღება და გაცემა მოჰყვება, რაც სულიერი მსვლელობის წარმატების ანალოგიურია<sup>30</sup>. მაქსიმე აღმსარებლისა და მთელი პატერიკული ტრადიციის თეოლოგია ფაქტობრივად ადამიანის მთელი მსვლელობისა და წარმატებულობის საღვთო მადლზე დამოკიდებულებას წარმოაჩენს. თავად ღმერთი აძლევს ადამიანს შესაძლებლობას მასთან შეერთებისა, რაც თვითონ, საკუთარი ძალებით არ ძალუძს. თუმცა ღმერთთან თანაზიარების ფუნდამენტური წინაპირობა კი ადამიანის ნებელობა და კეთილი განწყობილებაა<sup>31</sup>, ამ ონტოლოგიური საწყისის დადასტურებით ადამიანი აცნობიერებს, რომ მისი პიროვნება თანაზიარება ღმერთს, რომელმაც ინება არსებათა არსებობა და მათი სიკეთეში ყოფნა<sup>32</sup>. ზემოთქმულიდან ნათლად ჩანს სარწმუნოების დინამიკური ხასიათი, მისი მჭიდრო და გამოუთქმელი კავშირი საქმესთან, მისი განმსაზღვრელი როლი ადამიანის განსრულებით მსვლელობაში.

ამ მსვლელობის მიზანი სიყვარულია, რომელიც ასევე დინამიკურია თავისი ხასიათით, რადგან ჭეშმარიტი სარწმუნოება სწორედ უმაღლესი სათნოების – სიყვარულისკენ მიუძღვება მორწმუნეს<sup>33</sup>. სიყვარულის საქმეა სამყაროს შექმნა, ღმერთის განკაცება და ადამიანის განღმერთობა. წმინდა მაქსიმე ცალსახად ამბობს, რომ ადამიანისათვის ცხოვნების ერთადერთი გზა სულიერი სიყვარუ-

30 PG 90, 529.

31 PG 90, 512.

32 PG 90, 1025.

33 1 კორ. 12, 31; 1 კორ. 13, 13: „სარწმუნოებაჲ, სასოებაჲ და სიყვარული, სამი ესე; ხოლო უფროჲს ამათსა სიყვარული არს“.

ლია და შეაგონებს მათ — „არ განეშორონ სიყვარულისმიერ მდგომარეობას მოყვასისადმი... ესაა გზა სათნოებისაკენ, რაც თანხმობაშია ქრისტეს სიტყვებთან და ის, ვინც არ მიემართება ამ გზით, არაა ახლოს ქრისტესთან“<sup>34</sup>. მაქსიმესათვის უდიდესი მნიშვნელობისაა მოყვასისადმი სიყვარული და პიროვნებათა შორის თანაზიარება<sup>35</sup>, ამიტომაც შენიშნავს იგი, რომ „სიყვარულის საქმე მოყვასისადმი კეთილმყოფელობა და სულგრძელობაა“<sup>36</sup>. წმინდა მაქსიმეს „სიყვარულის თავები“ სწორედ ამგვარ შეგონებებს ეძღვნება: „ეკრძალე შენს თავს, იქნებ შენს მოყვასთან განშორების მიზეზი — ბოროტება — არა შენს ძმაში, არამედ შენშია; ისწრაფე მის (ბოროტების) აღსაკვეთად, რათა სიყვარულის მცნებისაგან არ გადაუხვიო“; და იქვე განაგრძობს, რომ მხოლოდ ლოცვითაა შესაძლებელი მორწმუნისათვის უვნებლობის საზომსა და სრულყოფილ სიყვარულამდე მიიწიოს<sup>37</sup>. „ყველა სათნოება გონებასთან თანამუშაგობს საღვთო სიყვარულისათვის (ეროსისათვის), მაგრამ ამათგან უმეტესი ლოცვაა; ლოცვის მეშვეობით ფრთოვანქმნილი გონება ყველა არსს აღემატება“<sup>38</sup>, ანუ გონება ბუნების მიხედვით მოქმედებს, როცა ის მიჯაჭვულია ღმერთს. ლოცვა აუცილებელი საჭიროებაა ადამიანისათვის, რადგან მისით ეძიებს მორწმუნე თანაზიარებასა და წილმქონეობას შემოქმედთან, მისით შეიგრძნობს და აცნობიერებს ღმერთის არსებობას<sup>39</sup>.

34 PG 90, 1053.

35 PG 90, 936; PG 90, 1004.

36 PG 90, 968.

37 PG 90, 1052.

38 PG 90, 964.

39 PG 90, 985.

სიყვარული, როგორც სულის კეთილი განწყობა,<sup>40</sup> ადამიანს ღვთის ძის მიერ მიეცემა, რომელმაც საკუთარ თავზე მეტად შეიყვარა იგი; ის მტრებზეც ვრცელდება, რადგან საღვთო სიყვარული ღვთის ხატისებრ ქმნილებას მიემართება. ღვთისადმი სიყვარული მოყვასისადმი სიყვარულის საზომია<sup>41</sup>. ამ სათნოებაზე საუბრისას მაქსიმე აღმსარებელი განმარტავს, რომ რთულია, შეუძლებელი თუ არა, ქრისტიანმა სიყვარულს მიაღწიოს შიშის გარეშე. თუმცა შიში და სიყვარული ურთიერთსაწინააღმდეგო ცნებებად მოიაზრება, მაინც არსებობს მათ შორის ერთგვარი კავშირი. მაქსიმე სიკვდილის შიშის დაძლევაზე საუბრობს, რომელიც აუცილებელია ქრისტიანისათვის სიყვარულის მისაღწევად, რადგან სიკვდილის შიში იმას აქვს, ვინც ცოდვასა და ვნებებში ცხოვრობს. მაგრამ ამგავრი შიში უცხოა იმისთვის, ვინც ქრისტეში წარმართავს საკუთარ ცხოვრებას. განსაკუთრებით საყურადღებოა მაქსიმეს მხრიდან უანგარო სიყვარულზე საუბარი, რომელიც აღემატება როგორც ანგარებიან, ისე ბუნებრივ სიყვარულს. უანგარო სიყვარული ქრისტიანს ყველა ადამიანისაგან გამოარჩევს, რადგან იგი შორსაა შიშისაგან და ამიტომაც ამგვარ სიყვარულს წმინდა მამა განსაკუთრებულ ქებას უძღვნის<sup>42</sup>. გრიგოლ ნოსელი ამბობს, რომ იგი, ვისაც ჭეშმარიტად სწამს ღმერთის და გულწრფელად სასოებს მასზე, აღწევს სიყვარულს ღვთისადმი და მოყვასისადმი; და პირველის მოპოვების შემდეგ ადვილად მოიპოვებს მეორესაც, რადგან მას, ვისაც უყვარს

40 PG 90, 961: „სიყვარული სულის კეთილი განწყობა“.

41 PG 90, 964.

42 PG 90, 985.

უფალი, შეუძლებელია არ უყვარდეს მოყვასი, როგორც საკუთარი თავი, მიუხედავად იმისა, რომ ჯერ კიდევ არაა თავისუფალი ვნებებისაგან<sup>43</sup>. განსაკუთრებულია სიყვარულის სათნოების როლი ადამიანის ცხოვრებაში და მისი კავშირი სარწმუნოებასა და სასოებასთან. სათნოებათა ეს ტრიადა წარუძღვება სულს განღმრთობისაკენ. ამ მსვლელობაში ადამიანი მოწოდებულია სინერგიისაკენ, ქრისტეში განსრულებისათვის სამი სტადიის – პრაქტიკული ფილოსოფიის, ბუნებრივი ჭვრეტისა და თეოლოგიური მისტაგოგიის მეშვეობით. სათნოებათა ტრიადა მაქსიმეს მიერ ერთობლივად განიხილება: პირველ სტადიაში, კერძოდ, – პრაქტიკულ ფილოსოფიაში, სარწმუნოება აუცილებელია ღვთისადმი შიშთან ერთად, მეორე სტადიაში – ბუნებრივი ჭვრეტისას, საჭიროა სასოება, უბიწო გონიერება და სიბრძნე, ხოლო მესამე სტადიაში – მისტიკურ თეოლოგიაში, აუცილებელია სრულყოფილი სიყვარული და გონება, რომელიც აღარაა მიმართული არსებებისადმი<sup>44</sup>.

სათნოებების შესახებ მაქსიმე აღმსარებლის სწავლების უმთავრესი ასპექტი ადამიანის თავისუფალი ნებაა, რომელიც მას შექმნისთანავე ებოძა შემოქმედისგან. ადამიანს თავისი ბუნების მიხედვით აქვს ყველა წინაპირობა, აღასრულოს ყველაფერი, რასაც მისივე ბუნება კარნახობს.

ადამიანი შესაქმეში განსრულებული კი არ შემოსულა, არამედ იგი საღვთო ენერგიების მეშვეობით არარსობიდან არსობისაკენ მიემართება. ადამიანის სწორედ საღვთო ენერგიებში წილმქონეობა განაპირობებს მის მსვლელობას

---

43 PG 46, 300.

44 PG 91, 1241.

განსრულებულ „კეთილმყოფელობაში“ (εὖ εὖ εἶναι), რისთვისაც საკმარისია ადამიანის თავისუფალი ნება, რაც ღვთისადმი კეთილგანწყობით (δίαθεσις) გამოიხატება. ადამიანის ეს თავისუფალი ნება ძირითად საფუძველს წარმოადგენს მისი სულიერი მსვლელობისათვის, რომელიც უშუალოდაა დამოკიდებული შემოქმედსა და მისი მცნებების აღსრულებაზე.

საღვთო მცნებების დაცვისათვის, სარწმუნოებასთან ერთად, სასოებისა და სიყვარულის წვლილზეც საუბრობს წმინდა მარტინი: „მორჩილების საქმე სათნოებაა“<sup>45</sup>, რადგან საღვთო მცნებების დაცვა მორჩილების წესით აღესრულება. საღვთო მცნებებს მიდევნებული ქრისტიანი ღვთის სასუფეველზე სასოებს და ჭეშმარიტი სიყვარულით მიისწრაფვის როგორც უფლის, ისე მოყვასისაკენ. ამრიგად, სათნოებები — სარწმუნოება, სასოება და სიყვარული — ადამიანს მხოლოდ ზნეობისთვის კი არ ეძლევა, არამედ სრულყოფილებისთვის. ბუნება, თავისუფლება და მაღლი თანაშეწევნიან მას განღმრთობის საიდუმლოში, რაც უშუალოდ მხოლოდშობილი ძის განკაცების საიდუმლოს უკავშირდება<sup>46</sup>; სულიწმიდა გამოხსნის მიზნების შემეცნების საქმეში წარუძღვება ადამიანს; ქრისტეს მაღლი, რაც არის „სულიწმიდის წინდი“<sup>47</sup>, მკვიდრდება ადამიანში, ისევე როგორც ყველა ქმნილებაში და მას თეოლოგიური ჭეშმარიტებების უტყუარ ცოდნას ანიჭებს<sup>48</sup>.

საღვთო მცნებებთან პირდაპირ კავშირშია ქრისტიანის ეთიკური ქმედებები. ფაქტობრივად, საღვთო მცნებები ის

45 PG 90, 1128.

46 PG 90, 308.

47 2 კორ. 1, 22; 5, 5.

48 PG 90, 1068.

ძალებია, რომელნიც მორწმუნეს სათნოებებისაკენ წარუძღვება და რაწამს შეუერთდებიან ადამიანის ნებასა და ენერგიებს, უმალ განამტკიცებენ მის სულიერ მსვლელობას სიწმინდისაკენ. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ნებისმიერი სათნოება საღვთო მცნებაცაა, ღმერთისაგან ადამიანისათვის მიცემული ერთადერთი გამიზნულობით – ადამიანი თავის შემოქმედს მიემსგავსოს. მაგალითად, სარწმუნოებით იწყება იმ ჭეშმარიტების მიღება, რომელიც ქრისტემ გამოგვიცხადა და რაც მხოლოდ მასთან ერთობით განსრულდება. თუმცა სიმამაცის სათნოება ასევე აუცილებლადაა მიჩნეული ვნებათა აღმოსაფხვრელად და ცოდვათა დასაძლევად. მაგრამ ყველა სათნოების ძირითადი წინაპირობა თავმდაბლობაა, რომლის გარეშეც შეუძლებელია ღმერთის შემეცნება. სათნოების არსი თავმდაბლობაშია, – ამბობს წმინდა მამსიძე, რადგან ადამიანი ამით აცნობიერებს, რომ „მისი მყოფობა ნასესხებია“ (τὸ εἶναι τὸ δέδανισμενον)<sup>49</sup>. ეს სათნოება ათავისუფლებს გონებას ამპარტავნებისა და „ამომეტყველებისაგან“ და წარუძღვება ღმერთის შემეცნებისაკენ, რომელიც, თავის მხრივ, ადამიანს თავმდაბლობასა და უვნებლობას<sup>50</sup> ანიჭებს<sup>51</sup>.

სათნოებათა სრულყოფა და მათი მადლთან შეერთება არის ის საშუალება, რომელიც ყოველ მორწმუნეს „გებუნებრივისკენ“ და მისი მყოფობის ტელეოლოგიური მიზნისაკენ მიუძღვის და რომელიც მის სულიერ ცხოვრებაში ეტაპობრივ მომწიფებას გულისხმობს. აქვე აუცილებლად

49 PG 90, 893.

50 თავის მხრივ, უვნებლობის მდგომარეობა გულისხმობს სათნოებების მადლის ონტოლოგიურ დონეზე ასვლას, თუმცა ადამიანის მხრიდან დაუღალავი შრომაა საჭირო მათი დასაცავად და გასავითარებლად.

51 PG 91, 417. PG 91, 969. PG 90, 977. PG 90, 1061.



უნდა გამოიყოს სათნოების გარეგნული მხარეც. მაქსიმე აღმსარებლის მიხედვით, სათნოების გარეგნული ნიშნებით ადამიანის ცხოვრება არაქრისტესმიერია იმ გაგებით, რომ მისი სათნოება არც თავისუფლების ნაცოფია და არც მადლისმიერი, რის გამოც საღვთო ცხოვრებასთან თანაზიარება შეუძლებელია<sup>52</sup>.

როგორც ჩანს, სათნოებების სრულყოფას ეკლესიოლოგიური საფუძველი აქვს. ადამიანი ეკლესიის წიაღში გაითავისებს და სრულყოფს მათ, რადგან მხოლოდ იქაა შესაძლებელი მორწმუნეების განღმრთობასთან თანაზიარება. განღმრთობა არაა ადამიანის პიროვნული წარმატებულობა. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სათნოებათა სრულყოფას ეკლესიოლოგიური საფუძველი აქვს, ამიტომაც განღმრთობასაც მხოლოდ ეკლესიოლოგიური მასშტაბები ეძლევა. მორწმუნის შერთვა ეკლესიის სხეულთან ქმნილ ადამიანს უქმნელი ღმერთის უქმნელ მადლთან აკავშირებს და, ამგვარად, საღვთო ცხოვრების თანაზიარადაც ჰყოფს მას. ადამიანი, როგორც საეკლესიო გამოცდილების წილმქონე, წარმოაჩენს და ააღორძინებს თავისუფლებას და ამ გზით სათნოებების გათავისებას აღწევს. მაგრამ, იმავედროულად, სათნოებას ადამიანი მარადიულობის მჭვრეტელობაში შეჰყავს<sup>53</sup>. განღმრთობა, ერთი მხრივ, ეკლესიოლოგიური მოვლენაა, მეორე მხრივ, ესქატოლოგიური, რადგან აღესრულება ეკლესიის წევრებზე, როდესაც ისინი „რწმენისმიერი მადლიდან მსგავსებით მადლში“<sup>54</sup> გადადიან. ეს კი შესაძლებელია მორწმუნის საეკლესიო საიდუმლოებებში თანამონაწილეობით. ის, ვინც თანაზიარება საღვთო ევქა-

52 PG 90, 1101.

53 PG 90, 1193.

54 PG 90, 1209.

რისტიაში, გამოხატავს სიყვარულს ღმერთისადმი, რაც გადაფარავს ყველა რჯულსა და მცნებას.

ადამიანის „ღვთისადმი მიმსგავსება და ერთობა“<sup>55</sup>, როგორც ღვთისგან ბოძებული ნიჭი, სამ სტადიას გულისხმობს: განწმენდას, განათლებასა და განღმრთობას. მისი მიზანია, გაიაროს გზა ხატისებრობიდან და ხატისებრობის მეშვეობით – მსგავსებისებრობისკენ; ეს არის სათნოებათა სრულყოფის მკვეთრად ესქატოლოგიური გამიზნულობა. მთელი ეს სულიერი მსვლელობა ადამიანის თავისუფალი ნებით აღესრულება, რომელიც ააღორძინებს და ავითარებს იმ ნიჭებსა და ძალებს, რომლებიც მას, როგორც ხატისებრობა, შემოქმედმა უბოძა, და ამგვარად, ის შემძლე გახდა სათნოებებით მსგავსებისებრობას ეწიოს<sup>56</sup>.

სიყვარული, მარხვა, ლოცვა, შიში ღვთისა, საღვთო მცნებათა დაცვა და, ზოგადად, სათნოებათა აღორძინება, ადამიანს „უვნებელად“<sup>57</sup> ჰყოფს ვნებების ზეგავლენასთან მიმართებით. ვნებები „აჭირვებენ“ ადამიანს, ამიტომაც მამსიძე შესაბამის სათნოებებს სთავაზობს მორწმუნეებს მათ აღმოსაფხვრელად. სიძულვილის ვნების (რომელსაც საგნებისადმი (ქალი, ფული, დიდება) დაუოკებელ სურვილი იწვევს) საპირისპირო არის ძვირუხსენებლობა (*ἀμισυκακία*) და სულგრძელობა, რადგან სულგრძელი ადამიანი გულისხმიერებითა და მოთმინებით გამოირჩევა, ხოლო როცა სული ვილაცისადმი სიძულვილით ივსება, ქრისტიანმა უმაღლ მისი სიკეთე და სათნოება უნდა გაიხსენოს და არა ნაკლი, რათა

55 PG 91, 1084.

56 PG 90, 977.

57 PG 90, 1053.

სიყვარულმა სიძულვილს სძლიოს<sup>58</sup>. პატივმოყვარეობისა და დიდებისმოყვარეობის ვნების საპირისპიროდ მაქსიმე სიმდაბლესა და ზომიერებას (*μετριοφροσύνη*) მოიხმობს, რათა არავინ იამპარტავნოს საკუთარი მიღწევებით და მუდამ ახსოვდეს, თუ ვისგან ებოძა ყოველი ნიჭი და ძალა<sup>59</sup>. ამ შეგონებათა საფუძველი მაქსიმესათვის თეორიისა და საქმის, გონებისა და ნებელობის ერთობლივი მოქმედებაა. სათნოებათა მეშვეობით გონების განწმენდას ადამიანის ცხოვრების ცვლილება მოაქვს. მორწმუნის ცხოვრება მაშინაა ავთენტური, როცა ის საღვთო მცნებებს მიჰყვება. ამ დროს წარმოჩნდება სათნოებათა ქრისტიანულ-ეთიკური შინაარსი, როცა სათნოებები საღვთო მცნებებს მორწმუნეთა ცხოვრებად აქცევს. გამუდმებული ღვაწლი და ლოცვა სულიწმიდის მადლის შემწეობით ადამიანს ღვთისადმი და მოყვასისადმი სიყვარულისკენ წარუძღვება.

სიყვარულის სათნოება, რომელიც ყველა სხვა სათნოების აღორძინების საფუძველია, არის კარი ჭეშმარიტების წმინდათა წმინდაში შესასვლელად<sup>60</sup>. ქრისტე ერთადერთი ჭეშმარიტება და გზაა წმინდა სამების „ხილველად“. ამ ხილვის საწინდარი კი უფლის მცნებაა: „შეიყვარო უფალი ღმერთი შენი, ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა“<sup>61</sup>, რომელიც ეკლესიაში მოქმედებს, როგორც ესქატოლოგიური სიყვარულის ზიარება. სიყვარულის წინაპირობა სარწმუნოებაა, თუმცა სარწმუნოებაც, თავის მხრივ, წინაპირობაა სიყვარულისა. ამდენად, სიყვარული ადამიანის სულიერი მსვლელობის

58 PG 90, 1041.

59 PG 90, 1193.

60 მათ. 22, 37.

61 მათ. 22, 37.

დასაწყისშიცაა და დასასრულშიც. სახარებისეული პირველი მცნება უფლისადმი სიყვარულია<sup>62</sup>, მეორე კი მოყვასისადმი<sup>63</sup>. პირველი მეორის მეშვეობით განხორციელდება. სრულყოფილი სიყვარული მოყვასისადმი ღვთისადმი სიყვარულსაც გულისხმობს. ამიტომაც, ვისაც არ უყვარს თავისი მოყვასი, არ უყვარს ღმერთიც; არ არსებობს ღვთისადმი სიყვარული მოყვასის სიყვარულის გარეშე<sup>64</sup>. წმინდა მამსიძე ამბობს, რომ სიყვარული არის ქრისტეს მსხვერპლი, რომელიც ადამიანს მადლისმიერ ღმერთად შეცვლის, თავად კი ჩვენი მსგავსი ადამიანი გახდა, რათა არა მხოლოდ „ბუნების მიხედვით“ სულიერად გვიყვარდეს ერთმანეთი, როგორც საკუთარი თავი, არამედ ვზრუნავდეთ ერთმანეთისთვის საღვთოდ, ანუ უფრო მეტად, ვიდრე საკუთარ თავზე. და ჩვენ შორის სიყვარულის დამტკიცება იყოს ნებელობითი სიკვდილი სხვათათვის, რასაც სათნოება მოითხოვს, რადგან მოციქული ამბობს: „უფროდსი ამისა სიყუარული არა ვის აქუს, რადთა სული თვისი დადვის მეგობართა თვისთათუს“<sup>65</sup>.

ქრისტემ თავისი სიცოცხლე ადამიანთა ხსნისათვის შესწირა და თავისი სისხლით ყველას მისცა მასთან ზიარების შესაძლებლობა საღვთო ეკლესიის მეშვეობით. ამდენად, „ურთიერთას“ სიყვარულს ეკლესიის წიაღში ღრმა ონტოლოგიური შინაარსი აქვს იმ გაგებით, რომ ეს არის „ბუნებრივი მშვენიერება“ მორწმუნის შერთვისა ქრისტეს სხეულში, ეს არის ეკლესიის სიყვარული, ზიარების ესქატოლოგიური მომენტი.

62 მათ. 22, 39.

63 PG 90, 964.

64 PG 90, 964. ოან. 15, 13; PG 90, 725.

65 PG 90, 1020.

ჭეშმარიტი სიყვარული მორწმუნისათვის სათნოებებსა და საღვთო ექვარისტიკაში თანაზიარებითაა შესაძლებელი მას შემდეგ, რაც გონებას განიწმენდს. ამ განწმენდით საქმეში განსაკუთრებული ადგილი მარხვის, მღვიძარების, ლოცვის, თავშეკავების, მოწყალებისა და სიყვარულის სათნოებებს<sup>66</sup> უკავია, რომელნიც დასაწყისში მცნებების სახითაა, ხოლო განსრულებისაკენ მსვლელობისას კი მადლისა, რითაც მორწმუნე „ბუნებაზე აღმატებული“ ხდება. ადამიანს ეს ეტაპობრივი მომწიფება მიუძღვის „უვნებლობაში“, ანუ „ბუნებაზე აღმატებულებაში“, სადაც სათნოებათა ონტოლოგიური ხასიათი წარმოჩნდება. თუმცა სათნოებების გათავისებას ადამიანის ნებელობა განაპირობებს, რომელიც წინ მიუძღვის მის შინაგან წადილს (სურვილს) ცხოვრების განმავლობაში. ნებელობა წინ მიუძღვის გონებასაც, რომელიც, თავის მხრივ, ადამიანის ცხოვრებისა და მისი სულიერი არჩევანის მომწესრიგებელია. თუ ნებელობას არ სურს სათნოებები, გონების სიწმინდე, განსრულება და განღმრთობა, მხოლოდ გონებას არ ძალუძს ან ძნელად შეძლებს ადამიანს სათნოებითი ცხოვრებისაკენ წარუძღვეს. შესაბამისად, ადამიანის ცხოვრების წინაპირობა მისი ნებელობის ღმერთისადმი დამორჩილებაშია. ამიტომაც ამბობს მაქსიმე აღმსარებელი, რომ ის, რაც თითოეულ ჩვენგანს აკლია, არის საკუთარი თავის მთელი ნებელობით მიძღვნა ღვთისადმი<sup>67</sup>. ამ დროს წარმოჩნდება სიყვარულისა და ასევე, სხვა სათნოებების მადლისმიერი ხასიათი, რაც „ბუნებაზე აღმატებულებაა“. იმავდროულად, ადამიანის მიზანი ამ მადლისმიერი მდგომარეობის დაცვაა.

66 PG 90, 281.

67 PG 90, 1388.

ადამიანის მოღვაწეობა, რომლის საფუძველი გახლავთ მისი თვითუფლებრივობა, მოშურნეობითია. სიყვარულის კონცეპტი ორი ურთიერთშემავსებელი ასპექტით განიხილება: სიყვარული, როგორც მიზანი განღმრთობისათვის, მაგრამ ასევე, როგორც საშუალება მის მოსაპოვებლად<sup>68</sup>. ნათელია, რომ წმინდა მამის აზროვნების გული არის სიყვარული, რომლის უდიდესი გამოხატულება განკაცების საიდუმლოა, ქრისტესმიერი მსვლელობა, რომლისკენაც მოწოდებულია ადამიანი.

აქედან გამომდინარე, თვითუფლებრივობა და პიროვნება არის მამსიძე აღმსარებლის თეოლოგიის საფუძველი. თვითუფლებრივობას ეფუძნება ავტონომია, რომელიც მართლმადიდებლური ქრისტიანული ეთიკის მიხედვით, ადამიანის ეთიკური სრულყოფილების უმაღლეს სტადიას შეესაბამება. შექმნისთანავე ადამიანმა მიიღო თვითუფლებრივობის ძალა, რითაც მას ძალუძს, წინ აღუდგეს ბოროტს და სრულად მიაღწიოს მსგავსებისებრობას. თუმცა ამქვეყნიურ ცხოვრებაში თვითუფლებრივობაც და ნებელობაც ადამიანს მხოლოდ საღვთო მადლის ნიჭების მეშვეობით შეუძლია წარმართოს მართებულად.

მაშასადამე, სათნოება წმინდად ადამიანური ენერგია კი არა, საღვთო მადლის მოქმედების ნაყოფია, მაგრამ ადამიანის სინერგია — დარჩეს მოქმედი ამ მადლში, გულისხმობს მისი თვითუფლებრივი ნებელობის დამორჩილებას საღვთო ნებელობისადმი. მხოლოდ ამგვარად ძალუძს ადამიანს, მიწვედეს სრულყოფილ სიყვარულს — ჭეშმარიტი ცოდნის წინაპირობას<sup>69</sup>.

---

68 PG 90, 725.

69 PG 90, 984.

## ბოროტების პრობლემა აღმოსავლურ რელიგიებში

ზურაბ ეკალაძე

საყოველთაოდაა ცნობილი, თუ რა მნიშვნელობა ენიჭება ბოროტების პრობლემის გაგებას, მისი, როგორც მოვლენის ამა თუ იმ ინტერპრეტაციასა და შეფასებას, რომლებიც, თავის მხრივ, განსაზღვრავს კიდევ ადამიანის ზნეობის, მენტალიტეტისა და პრაქტიკული ცხოვრების მრავალ მხარეს. ბოროტების საკითხი ყველა დროის რელიგიური და ფილოსოფიური აზროვნების ერთ-ერთ ძირითად საკითხად რჩება, მისი გადაწყვეტის გარეშე არ მოიაზრება არც ერთი რელიგია (სხვა საკითხია, მართებულია თუ არა ეს გადაწყვეტა), ვერც ერთი ფილოსოფიური სისტემა გვერდს ვერ აუვლის მას. სიკეთისა და ბოროტების ურთიერთმიმართება, მათი ურთიერთდაპირისპირება მძლავრი მასტიმულირებელი

ძალა იყო და არის ლიტერატურისა და ხელოვნებისათვის. თუკი კაცობრიობის რელიგიური, ფილოსოფიური და მხატვრული აზროვნების ისტორიას გადავხედავთ, ჩვენ წინაშე წარმოჩინდება მეტად ჭრელი სურათი ბოროტების საკითხის მრავალფეროვანი კონცეპციებისა, რომელნიც პრობლემის კარდინალურად საპირისპირო გადაწყვეტას იძლევა როგორც ონტოლოგიურ, ისე ეთიკურ პლანში — დაწყებული ბოროტების სუბსტანციურობის აღიარებიდან, დამთავრებული სიკეთესა და ბოროტებას შორის ტოლობის ნიშნის დასმით.

ბოროტების უნივერსალობა სამყაროში რაიმე განსაკუთრებულ დასაბუთებას არ საჭიროებს. ამას მოწმობს კაცობრიობის ისტორია და ამას გვასწავლის წმ. წერილი: „ყოველი სოფელი ბოროტსა ზედა დგას“ (I იოან. 5.19); „და შეიყვარეს კაცთა ბნელი ვიდრე ნათელი, რამეთუ იყვნეს საქმენი მათნი ბოროტ“ (იოან. 3.19); „ვერ ხელეწიფების სოფელსა მოძულებად თქუენდა, ხოლო მე ვსძულ, რამეთუ ვიწამე მისთვის, ვითარმედ საქმენი მისნი ბოროტ არიან“ (იოან. 7.7); „ბედნიერი მაინც ის არის, ვინც ჯერაც არ დაბადებულა და არ უხილავს ბოროტება, რაც მზის ქვეშ ხდება“ (ეკლ. 4.3); „აჰა დღეს გადმოვეცი შენ წინაშე სოცოცხლე და სიკეთე, სიკვდილი და ბოროტება“ (II სჯულ. 30.15).

აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ბიბლიის ებრაულ დედანში სიკეთისა და ბოროტების ცნებები გამოსახულია სიტყვებით: „ტობ“ და „რაც“. ტობი აღნიშნავს პიროვნებას ან ნივთს, რომელიც იწვევს სასიამოვნო გრძნობებს, ანუ ყოველივე იმას, რასაც მოაქვს ბედნიერება და ამსუბუქებს ცხოვრების როგორც ფიზიკურ, ისე ფსიქიკურ მხარეს; და პირიქით, ყოველივე ის, რასაც მივყავართ ყველა სახის



სნეულების, ტანჯვისა და, განსაკუთრებით, სიკვდილისკენ, ეწოდება — რაყ<sup>1</sup>.

მაგრამ აღიარებენ რა ბოროტების არსებობის ფაქტს, ყველა დროის მოაზროვნენი ძალზე არაერთსულოვანნი იყვნენ როგორც თვით ბოროტების ცნების განსაზღვრების, ისე მისი წყაროსა და წარმომავლობის საკითხში. ყველა მოაზროვნე (როგორც რელიგიური, ისე არარელიგიური) ეთანხმება ერთმანეთს იმაში, რომ ბოროტება არის რაღაც სიკეთის საწინააღმდეგო რამ, მისი უარყოფა. ამიტომაც ბოროტების ცნების განმარტება სიკეთის ცნების განმარტებით ხდება. მაგრამ აქ ფილოსოფოსთა თუ რელიგიურ რეფორმატორთა შეხედულებანი და პოზიციები ძალზე განსხვავებული და ხშირად ურთიერთდაპირისპირებულს კი არის. თანხმობა იმის თაობაზე, რომ სიკეთე არის ის, რაც აუცილებლად უნდა არსებობდეს და უნდა შედიოდეს წესრიგის ცნებაში, ხოლო ბოროტება არის ის, რაც არ უნდა არსებობდეს, მაგრამ სინამდვილეში არსებობს როგორც წესრიგის დარღვევა, გახლავთ ოდენ გარეგნული და ფორმალური თანხმობა, რადგან უმაღლვე ისმის კითხვა: რით უნდა ვიხელმძღვანელოთ იმის გასარკვევად, თუ რა უნდა არსებობდეს და რა არა? ამის პასუხად ყველა მოაზროვნეს საკუთარი კრიტერიუმი მოაქვს, რაც მათ ფილოსოფიურ ან რელიგიურ წარმოდგენებს ეფუძნება, ეს კი მათ ერთმანეთთან შეურიგებელ წინააღმდეგობაში აყენებს. კერძოდ, ჰედონისტები და ევდემონისტები სიამოვნებასა და ბედნიე-

1 ბერძნულში ამ ორი ტერმინიდან პირველს შეესაბამება — *καλός* და *ἀγαθός*, ანუ „მშვენიერი“, „კეთილი“, „კარგი“; ხოლო მეორეს — *πονηρός* და *κακός*, ანუ „ავი“, „ბოროტი“, „უკეთური“, „ცუდი“.

რებაზე მიუთითებენ, დეისტები და პანთეისტები — მიზანშეწონილობაზე, ლაიბნიცი — სიკეთის უკმარისობაზე, უტილიტარისტები — სარგებლიანობაზე, მაგრამ ყველა ეს კრიტერიუმი უძლეურია, სიკეთე ბოროტებისგან განასხვავოს. სიამოვნებისა და ბედნიერების ცნებები მეტად სუბიექტურია, ხოლო სარგებლიანობის კრიტერიუმები, რომლებიც თავისი არსით მიზანშეწონილობის კრიტერიუმს ემთხვევა (ვინაიდან ჩვენ სასარგებლოს ვუწოდებთ იმას, რაც ჩვენს მიზანს შეესაბამება), უვარგისი, რადგან ბოროტებას თავად მიზანი შეიძლება წარმოადგენდეს.

სიკეთისა და ბოროტების განსხვავების ჭეშმარიტი კრიტერიუმი მხოლოდ ქრისტიანობას აქვს. იგი იმის თაობაზე, თუ რა უნდა არსებობდეს და რა არა, ხელმძღვანელობს ღვთის ნების იმ ობიექტური ნორმით, რომლითაც თავად ეს ნება ღვთისა ბუნებრივი თუ ზებუნებრივი გამოცხადებით წარმოჩინდება.

ბიბლიის პირველსავე მუხლებში სიკეთე (კეთილი) ეწოდება ყოველივე იმას, რაც თავის ყოფიერებას ღვთისაგან იღებს (შდრ. დაბ. 1, 4, 8, 10, 12, 18, 21, 25, 31). აქედან გამომდინარე, ყველა ის მოქმედება და მოვლენა, რომლებიც ჰარმონიაშია ამ ყოფიერებასთან და ღვთაებრივი ჩანაფიქრის მიხედვით ვითარდება, არის სიკეთე. ბოროტება, როგორც ყოველივე ამის საპირისპირო, არის რაღაც შემთხვევითი, არასუბსტანციური, ის, რაც არ უნდა არსებულებო, რაც უთანხმოებაშია ღვთის ნებასთან, რაც არ შედიოდა სამყაროს შექმნის გეგმაში.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ბოროტების შესახებ ქრისტიანული სწავლება იმ უმთავრეს დებულებას ემყარება, რომლის მიხედვითაც ღმერთი არ არის და არც შეიძლება

იყოს ბოროტების წყარო და მიზეზი. მართლაც, ღმერთი, რომელიც თვითონ არის აბსოლუტური სიკეთე, არ შექმნის ისეთ რამეს, რაც თავისი არსით, ბუნებით კეთილი არ იქნება. მაგრამ ბოროტების არსებობა ამ სამყაროში, რომელიც კეთილადაა შექმნილი, თავისთავად ბადაბს კითხვას: რა არის ბოროტება? მაგრამ ისიც უნდა ითქვას, რომ საკითხის ასე დასმა ერთგვარად არასწორია, რადგან ამაში იგულისხმება, რომ ბოროტება არის „რალაც“ და ჩვენ იძულებულნი ვხდებით, იგი რაიმე არსად მივიჩნიოთ და, ამდენად, რალაც „ბოროტი საწყისის“ არსებობაც დავეუშვათ. ამგვარი დუალისტური წარმოდგენები მუდამ ცდილობდა ქრისტიანობაში შეღწევას და მათ წინააღმდეგ III საუკუნიდან V საუკუნის დასასრულამდე მედგრად იბრძოდნენ წმ. მამები, რომელთათვისაც ბოროტება – ნაკლოვანება, მანკი – არა-სრულყოფილებაა. ისინი თვლიდნენ, რომ ბოროტება არ არსებობს არსობრივ ასპექტში, რომ იგი მხოლოდ ყოფიერების ნაკლოვანებაა. წმ. ბასილი დიდი წერს: „ნუცა ღმერთი შეგირაცხიეს მიზეზად ბოროტებისა, ნუცა კვალად გგონიეს, თუ ბოროტსა რადმე არსებად აქუს თვსგან. რამეთუ არა უკეთურებად არსი არს ვითარცა ცხოველი რაიმე, არცა ბუნებად რაიმე იპოების მისი არსად მოსრული, არამედ დაკლებად კეთილისად არს ბოროტი; რამეთუ თუალი დაიბადა, ხოლო სიბრმე წარყმედისაგან თუალისად მოვალს. აწ უკეთუმცა თუალი არა განხრწნადისა ბუნებისად იყო, ვერცა პოვა სიბრმემან ადგილი, რამეთუ არსებად არა აქუს; ეგრეთვე ბოროტსა არა თუ თვსი არსებად აქუს, არამედ დაბრძობითა სულისათა იქმნების“<sup>2</sup>.

2 ბასილი კესარიელის სწავლათა ეფთვიმე ათონელის თარგმანები, „ვითარმედ არა არს ღმერთი მიზეზი ბოროტთად“; თბილისი, 1983.

ეს არგუმენტი დუალისტური სწავლებების (ზოროასტრიზმი, გნოსტიციზმი, მანიქევლობა) წინააღმდეგ საკმარისი იყო, მაგრამ, ამავე დროს, უძლური აღმოჩნდა სამყაროში რეალურად მოქმედი ბოროტების წინაშე.

ამიტომ, როგორც ვ. ლოსკი ამბობს: „თუ უფლის ლოცვის („მამაო ჩვენოს“) ბოლო თხოვნა ფილოსოფიური ასპექტით შეიძლება განიმარტოს როგორც „მიხსენ ჩუენ ბოროტებისგან“, ჩვენი კონკრეტული ლოცვის შემთხვევაში იგი კვლავ რჩება როგორც „მიხსენ ჩუენ ბოროტისაგან“<sup>3</sup>. ამრიგად, „ბოროტების პრობლემა ქრისტიანულ პერსპექტივაში ბოროტის პრობლემაზე“ დაიყვანება. ბოროტი კი არსობრივი არასრულყოფილება სულაც არ არის, იგი, როგორც არსი, არც არის ბოროტი, რადგან მისი ბუნება ღვთისგანაა შექმნილი და ამდენად, კეთილია. ბოროტი — ესაა პიროვნება, იგი არა მარტო „უკმარობაა“, არამედ აქტიურობაც. იგი არაა ბუნება, ის ბუნების მდგომარეობაა, ერთგვარი სნეულებაა, პარაზიტია. ბოროტება პიროვნული პოზიციაა — ამბოხი ღვთის წინაშე. ესაა მდგომარეობა, რომელშიც იმყოფება ღვთისაგან განმდგარ პიროვნულ არსებათა ბუნება. ასე რომ, ბოროტების საწყისი ქმნილების თავისუფლებაში ძევს. ამიტომაც ბოროტება მხოლოდ იმ არსებთა თავისუფლებიდან მომდინარეობს, რომელნიც მას აღასრულებენ. წმ. ბასილი დიდი წერს: „ბოროტთა მათ ჯოჯოხეთისათა არა ღმერთი აქუს მიზგზად, არამედ თვით ჩვენნი თავნი, რამეთუ დასაბამი და ძირი ცოდვისაი არს ჩუენი ნებაი და თვითმფლობელობა“<sup>4</sup>. ასევე წმინდა დიადოქოს

3 ვლადიმირ ლოსკი, დოგმატური ღვთისმეტყველება, თბილისი, 2007 წ., გვ. 77.

4 ბასილი კესარიელის სწავლათა ეფთვიმე ათონელის თარგმანები, დასახ. გამოცემა.

ფოტიკიელი ამბობს, რომ ბოროტება არ არსებობს ან, უფრო სწორად, მხოლოდ მაშინ არსებობს, როდესაც მას სჩადიან, ხოლო წმ. გრიგოლ ნოსელი აღნიშნავს პარადოქსულ მდგომარეობას იმ პიროვნებათა, რომლებიც ბოროტებას სჩადიან: „ისინი არსებობენ არარსებულში“. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ქმნილი ყოფიერების ნოუმენალური ასპექტისთვის ბოროტება არ არსებობს და იგი მხოლოდ მის ფენომენალურ ასპექტში, როგორც ქმნილების არსებობის თავისუფალ პროცესში, ვლინდება. ამდენად, ბოროტება ფენომენალური კატეგორიაა და არა ონტოლოგიური.

ჩვენ აღარ გავაგრძელებთ ბოროტების ქრისტიანული ინტერპრეტაციის შემდგომ განხილვას, კერძოდ, არ ვისაუბრებთ ანგელოზთა დაცემის, ადამის პირველცოდვასა და მის შედეგებზე, რადგან ამის შესახებ უამრავი ლიტერატურა არსებობს და მხოლოდ ზემოთ მოყვანილი დეფინიციით შემოვიფარგლებით. ამჯერად ჩვენი მიზანია, ვაჩვენოთ პრინციპული და ფუნდამენტური განსხვავება, რომელიც, ერთი მხრივ, ბოროტების პრობლემის ქრისტიანულ გაგებასა და ბოროტების იმგვარ ინტერპრეტაციებს შორის არსებობს, რომლებსაც ე. წ. „აღმოსავლური რელიგიები“ გვთავაზობენ. ტერმინში „აღმოსავლურ რელიგიები“ ორი ჯგუფი შეიძლება გამოვყოთ: 1) ინდური და ჩინური რელიგიები, რომელთა ძირითადი დამახასიათებელი ნიშანი პანთეიზმია, და 2) ე.წ. დუალისტური რელიგიები – ზოროასტრიზმი და მისი გავლენით წარმოშობილი გნოსტიციზმი და მანიქევიზმი, რომელთაც თავიანთ სწავლებაში ქრისტიანული, უფრო სწორად, ფსევდოქრისტიანული ელემენტებიც შეიტანეს. ცალკე აღსანიშნავია ისლამი, როგორც ყველაზე გვიანდელი, მკაცრად მონოთეისტური რელიგია, რომლის არსებით ნიშანს ვოლუნტარიზმი წარმოადგენს.

ამჯერად ჩვენ ვერ განვიხილავთ ამ რელიგიათა წარმოშობის, ისტორიის, მიმდინარეობათა და ა.შ. საკითხებს, ვინაიდან ეს ჩვენი სტატიის მოცემულობის ფარგლებს სცილდება და უშუალოდ მათ მიერ ბოროტების საკითხის ინტერპრეტაციებზე გავამახვილებთ ყურადღებას.

რაც შეეხება ე. წ. „დუალისტურ რელიგიებს“ (ზოროასტრიზმი, მანიქევლობა, გნოსტიკური სწავლებები და მათი გავლენით მოგვიანებით უკვე ქრისტიანების წიაღში აღმოცენებული მწვალებლური სექტები — კათარები, ალბიგოელები, ბოგომილები და სხვ.), როგორც სახელწოდება გვიჩვენებს, ისინი სამყაროში ორ საწყისს — კეთილსა და ბოროტს აღიარებენ და სამყაროში მიმდინარე პროცესებს ამ ორ ძალას შორის მიმდინარე ბრძოლის ასპარეზად წარმოგვიდგენენ, ხოლო ბოროტი ღმერთის აღიარებით (აპრიმანი ზოროასტრიზმში, ძვ.აღთქმის ღმერთი მანიქევლობასა და გნოსტიციზმში) ბოროტების სუბსტანციურობას, მის არსობრივ მყოფობას უშვებენ, რასაც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, უმკაცრესი ბრძოლა გამოუცხადა ქრისტიანულმა ღვთისმეტყველებამ.

ისლამი, როგორც აბრაამისტული რელიგია, იუდაიზმისა და ქრისტიანობის (თუმცა მწვალებლური — ნესტორიანული და მონოფიზიტური ქრისტიანობის) გავლენით წარმოიშვა. იგი, ერთი შეხედვით, სიკეთე-ბოროტების საკითხში ბიბლიურ ტრადიციას მისდევს, მაგრამ ისლამის ვოლუნტარისტული და ფატალისტური ხასიათიდან გამომდინარე, სამყაროში არსებული ბოროტების მიზეზი თვით ალაჰია, მითუმეტეს, რომ მუსლიმანური ანთროპოლოგია ადამიანს სუსტ არსებად წარმოაჩენს, რომელიც არარაობაა, უგუნურია ყოვლად ძლიერ და ბრძენ ალაჰთან შედარებით (და არა

„ხატი“ და „მსგავსი“ ღვთისა). გარდა ამისა, ყურანის 113-ე სურაში პირდაპირაა ნათქვამი: „თქვი, მივმართავ უფალს განთიადისას, რომ დამიფაროს ყოველი ბოროტებისაგან, რაც გააჩინა“<sup>5</sup>. ამგვარი თეოლოგიური წანამძღვარი შესაბამის მორალს აფუძნებს, რომელიც მუსლიმური წესების ფორმალური და მექანიკური შესრულების ფარგლებს არ სცილდება და ისლამის მთელი ზნეობრივი მოძღვრებაც მხოლოდ ცხოვრების პრაქტიკული მხარის მოწესრიგებისკენაა მიმართული.

საკუთრივ „აღმოსავლურ რელიგიებში“ ინდური და ჩინური რელიგიები და სააზროვნო სისტემები იგულისხმება. მათი ერთ-ერთი მთავარი დამახასიათებელი ნიშანი ისაა, რომ აქ შერწყმულია და ერთმანეთშია გადახლართული რელიგიური და ფილოსოფიური მოძღვრებები. მეტიც, ჩინური რელიგიები (დაოიზმი და კონფუციანელობა), ისევე როგორც ბუდიზმი, თავდაპირველად წმინდა ფილოსოფიურ სწავლებას წარმოადგენდნენ და რელიგიის ნიშნები მოგვიანებით შეიძინეს, ხოლო ინდუიზმი, მიუხედავად თავისი სიძველისა და ძველ ინდურ მითოლოგიასთან დიდი სიახლოვისა, თავად იყო ის წიაღი, რომელშიც ინდურ წმ. წიგნებზე დაყრდნობით ჩამოყალიბდა სხვადასხვა ფილოსოფიური სისტემა, რომლებმაც, თავის მხრივ, დიდი გავლენა მოახდინეს შემდგომდროინდელ ინდუიზმზე.

ის არსებითი ნიშანი, რომელიც ინდუიზმის უმთავრეს მახასიათებლად გვევლინება — პანთეიზმია, რომლის თანახმადაც, ღმერთი სამყაროს იგივეობრივია, ე. ი. სავსებით იმანენტურია ბუნებისა. პანთეიზმი მკვეთრად უპირისპირ-

---

5 ყურანი, 2006 წ., გვ. 370.

დება როგორც დეიზმს, რომელიც ღმერთს სამყაროსთან მიმართებით სავსებით ტრანსცენდენტურად მოიაზრებს, სრულად უარყოფს მის კავშირს ამ სამყაროსთან და მასში მიმდინარე პროცესებში ჩარევას (რითაც ღმერთის არსება იდეის მნიშვნელობამდე დაჰყავს და ფაქტობრივად ათეიზმს უღებს კარს), ისე თეიზმს, რომლის მიხედვითაც ღმერთი არა მარტო ტრანსცენდენტურია სამყაროსადმი, არამედ იმმანენტურიც; ანუ ტრანსცენდენტური, მიღმურია თავისი არსით, ბუნებით, ხოლო იმმანენტურია თავისი შეუქმნელი ენერგიებით, მადლით, რაც ნიშნავს: ღმერთი, როგორც აბსოლუტური არსება, სავსებით განსხვავდება ქმნილი ყოფიერებისაგან, მაგრამ მისი შეუქმნელი ენერგია მსჭვალავს, მართავს და იცავს მთელ სამყაროს, რომელიც სწორედ ღმერთის სიყვარულით, ნებითა და ძალით შეიქმნა და არსებობს.

პანთეიზმის სხვადასხვა სახეს განარჩევენ, მაგრამ ყველა მათგანი მხოლოდ ორ ვარიანტს გვთავაზობს: ან ათეიზმს, ან აკოსმიზმს, ე. ი. ან ხდება ბუნების გააბსოლუტურება და მასში ღმერთის იდეის გათქვეფა (სპინოზას ცნობილი ფორმულა: *Deus sive natura* – ღმერთი, ანუ ბუნება) ან პირიქით, ბუნება, მთელი ქმნილი სამყარო ილუზიად ცხადდება და ყოველივე უპიროვნო ღვთაებრივ არსში იკარგება, რომელსაც ინდური რელიგია ბრაჰმას უწოდებს. იგია უპიროვნო, უსაწყისო, უსასრულო, აბსოლუტური სულიერი უნივერსუმი, რომელიც თავის თავში მოიცავს ყველაფერს და ყოველივეს. ინდუიზმში ყოველგვარი მრავალფეროვნება, ყოველგვარი სიმრავლე ილუზიად ცხადდება. თვით ადამიანის არსი, მისი „მე“, სული, რომელსაც ატმანი ეწოდება, ბრაჰმანის იგივეობრივია, ხოლო ადამიანს ინდუიზმი განმარტავს



როგორც ღმერთს, რომელსაც ავიდიის (არცოდნის) გამო დავიწყებული აქვს, რომ ის ღმერთია, ამიტომაც ადამიანის უმაღლესი მიზანია, თავი დააღწიოს ილუზორულ სამყაროს და შეერწყას ბრაჰმას, განზავდეს მასში ისე, როგორც წყლის წვეთი ოკეანეში. ამგვარი ონტოლოგიური წინამძღვარი შესაბამის ეთიკას განაპირობებს: თუ სამყარო ილუზია, მაშინ მორალიც ილუზორულია – კეთილი ბოროტს უდრის და ორივე ერთად ნულის ტოლია. ამრიგად, სიკეთე და ბოროტება დამოკიდებულია ჩვენი გონების განვითარებაზე და ობიექტურად არც ერთი არ არსებობს. ყოველივე ჩვენი ატმანის გამოვლინებაა, თუ სუსტია ეს გამოვლინება, მაშინ მას ბოროტებას ვუწოდებთ და პირიქით, თუ იგი აშკარაა – მაშინ იგი სიკეთედ იწოდება, თვით ატმანი კი ორივეს (როგორც სიკეთის, ისე ბოროტების) მიღმაა.

სვამი ვივეკანანდა ამბობდა: „ერთადერთი ბოროტება სამყაროში ის აზრები და სიტყვებია, რომლებიც ადამიანს საკუთარი უმწეობის შეგრძნებას უნერგავს“<sup>6</sup>. როგორც ვხედავთ, ინდუიზმის დამოკიდებულება ბოროტების საკითხისადმი მკვეთრად ნიჰილისტურია, სიკეთისა და ბოროტების გაიგივება ამ უკანასკნელთან წილნაყარობას, მის სამსახურში დგომას ნიშნავს.

## ბუდიზმი

ბუდიზმი ერთ-ერთი ე. წ. „მსოფლიო რელიგიაა“. მისი დამაარსებელია ძვ. წ ალ-ის 623-544 წლებში (ან 60 წლით გვიან) მოღვაწე სიდჰართა გაუტამა, რომელსაც შემდგომში

6 ს. ვივეკანანდა, „ძველი ინდური ფილოსოფია“; თბილისი, 1996 წ., გვ. 116.

ბუდა ეწოდა. იგი თავიდან ფილოსოფიური მოძღვრება იყო და შემდგომ შეიძინა რელიგიური სახე. ბუდიზმი ერთგვაროვანი არ არის, განარჩევენ სამხრეთულ და ჩრდილოურ ბუდიზმს (ჰინაიანა, ანუ თერავადა და მაჰაიანა), ასევე ლამაისტურ ბუდიზმს, ძენ ბუდიზმს. მიუხედავად განსხვავებისა, მათ ახასიათებთ ის უმთავრესი დოქტრინა, რომელიც ბუდამ ჩამოაყალიბა და რომლის ძირითადი პოსტულატები შემდეგია: ბუდიზმი არ აღიარებს არც შემოქმედს და არც ქმნილებას, მისთვის ერთადერთი ჭეშმარიტი არსებული არის არარა, ანუ არყოფნა — მარადიული, დამოუკიდებელი და თვითმყოფადი. ყველა სხვა არსება, რასაც საწყისი და დასასრული აქვს, ცვლილებას ექვემდებარება და დროითა და სივრცითაა შეზღუდული, მოკლებულია ჭეშმარიტ ყოფიერებას. ყოველივე არსებული არარასგან წარმოსდგა და კვლავ მას უბრუნდება. მაშასადამე, არყოფნა ყველაფრის თავი და ბოლოა, ამდენად, თუკი იგი სამყაროს ერთადერთი საფუძველია, მაშინ სამყარო და ყოველივე, რაც მასში არსებობს, უკანონო და არასაჭირო არსებობის შედეგია და ამდენად, ბოროტებაა. მაშასადამე, ბუდიზმი რელიგია კი არა, ფილოსოფიური აგნოსტიციზმი უფროა, ვინაიდან რელიგია, კლასიკური გაგებით, კავშირს გულისხმობს, კავშირს ადამიანსა და ღმერთს შორის. ბუდიზმში კი არ არსებობს აბსოლუტური პიროვნების ცნება, არსებობა ბოროტებაა, ცხოვრება ტანჯვათა ჯაჭვია, რომლისგან გათავისუფლებაც ბუდიზმის მიზანს წარმოადგენს და რადგან ტანჯვა თვით ყოფიერების ცნებას ერწყმის, გათავისუფლება ყოფიერების მოსპობით უნდა მოხდეს. ამის გამო უნდა განადგურდეს თვით სიცოცხლის სურვილი, რომელიც რეინკარნაციის შეწ-

ყვეტისა და სანსარისგან თავის დაღწევის საწინდარია<sup>7</sup>. ყოველივე ამის განხორციელების შედეგად ადამიანი გადადის ნირვანაში, რომელიც ღმერთთან ურთიერთობა კი არ არის, სიცოცხლისაგან გაქცევა და სულიერი ვაკუუმის მდგომარეობაა. ნირვანა ბუდიზმის უდიდესი სიკეთე და ადამიანის საბოლოო მიზანია, იგი ტანჯვის, უბედურებისა და, საერთოდ, ყოფიერების ყოველგვარი გამოვლინების მოსპობაა. უკვდავება, ბუდიზმის მიხედვით, აბსოლუტურ უმოქმედობასა და სრულ განურჩევლობაში გადასვლაა.

როგორც უკვე ვთქვით, ბუდისტისათვის ბოროტების სათავე თვით სიცოცხლე, ადამიანის არსებობა და მისი სურვილებია, სადაც სიცოცხლეა, იქ ბოროტებაცაა, როგორც მისი ძირეული და არსებითი ნიშანი. შესაბამისად, სიცოცხლის გაქრობა — სიკეთეა. მაგრამ ბუდიზმი ვერ სცემს პასუხს კითხვას, თუ რატომაა სიცოცხლის სურვილი ბოროტება. იგი მხოლოდ ფაქტის ემპირიულ მხარეს აფიქსირებს. ბოროტებაზე ამგვარი შეხედულება ბუდიზმს სოციალურ სფეროშიც გადააქვს — ოჯახური, ეროვნული და ა. შ. ურთიერთობები ბოროტებაა, რომელთაგანაც ასევე აუცილებელია გათავისუფლება. ბუდიზმი ტანჯვისა და ბოროტების დაძლევის და მისგან თავის დაღწევის თავისთავად კეთილშობილურ მიზანს ისახავს, მაგრამ არ აღიარებს რა პიროვ-

7 რეინკარნაცია, ტრადიციული გაგებით, როდესაც პოროვნების სული შემდგომში სხვა სხეულებრივ გარსში აგრძელებს ცხოვრებას, ბუდიზმისთვის უცხოა. ბუდიზმის მიხედვით, არავითარი „პიროვნება“ არ არსებობს, არსებობს მხოლოდ სულის ილუზია, ამიტომაც ახალ სიცოცხლეს იძენს არა ადამიანის პიროვნება, არამედ ის ელემენტები, რომლებიც ამ ადამიანის სიცოცხლეს შეადგენს (როგორც სხეულებრივი, ისე ფსიქიკური) — ე.წ. დჰარმები. ამ ახალშექმნილი ადამიანის ცხოვრებას კარმა (წინარე ცხოვრების შინაარსი) განაპირობებს. სანსარა კი გარდასხეულების, ანუ რეინკარნაციულ ციკლს ეწოდება.

ნულ ღმერთს და არ იცნობს ჭეშმარიტ მხსნელს — იესო ქრისტეს, ამ მიზნის მიღწევას გაუტამას მიერ შექმნილი რეცეპტით — ნირვანით აპირებს, ეს კი, როგორც უკვე ზემოთ აღვნიშნეთ, ამ სწავლებას და, შესაბამისად, რელიგიასაც — არყოფნის, სიკვდილისა და ვოიდიზმის<sup>8</sup> მქადაგებლად ხდის.

### ჩინური რელიგიები

„ჩინური რელიგიების“ ცნებაში იგულისხმება კონფუცია-ნელობა და დაოიზმი, რომლებიც ბუდიზმთან ერთად ჩინეთის მოსახლეობის უდიდესი ნაწილისთვის ოფიციალურ რელიგიებს წარმოადგენენ. ორივე რელიგია ძვ.წ. VI საუკუნეში წარმოიშვა და მათ დამაარსებლად კონ-ფუ-ძი (დაიბ. 551 ან 555 წელს) და ლაო-ძი (დაიბ. 604 წ.) ითვლებიან.

კონფუციანელობაში, დაოიზმისგან განსხვავებით, არ არსებობს კოსმოგინიის, ონტოლოგიის, ლოგიკისა და მეტაფიზიკის პრობლემები, იგი უპირატესად ეთიკურ-პოლიტიკურ დოქტრინას წარმოადგენს და მისი ძირითადი საკითხებზე ადამიანის ბუნება, მისი მორალი, ოჯახური ცხოვრება და სახელმწიფოს მართვაა. კონფუცის სწავლების მთავარი თემა ზეციურისა და მიწიერის ურთიერთობაა — ზეციური ბატონობს მიწიერზე და განაგებს მას. ზეციური ადამიანებს უქვემდებარებს ბედისწერას, რომელიც ადამიანის ცხოვრებას განაგებს. ზეცა ბუნების ნაწილია, მაგრამ იგი მისი სულიერი ძალაცაა, რომლისგანაც ადამიანს გარკვეული მორალური კანონები აქვს მინიჭებული. ამ კანონებით ის უნდა სრულყოფდეს თავის ზნეობრივ ცხოვრებას, მიაღწიოს „ძიუნ-ძის“ (კეთილშობილი მამაკაცი) დონეს და ფლო-

8 ვოიდიზმი — სიცარიელისა და არარაობის ფილოსოფია.

ბდეს „ლის“ (ხალხის მიერ პატივცემული ადამიანის ეტიკეტს); კონფუციანელობაში ასევე დიდი ადგილი უჭირავს ტერმინ „ჟენს“ (ადამიანურობა), რომელიც ოჯახურ და სახელმწიფოებრივ ცხოვრებას არეგულირებს. კონფუციის გარდაცვალების შემდეგ მისი მოძღვრება რვა მიმდინარეობად დაიყო, მათგან უმთავრესია ორი: 1) იდეალისტური სკოლა – მენ-ძი; და 2) მატერიალისტური – სიუნ-ძი. ორივე მათგანი III ს-ში ჩამოყალიბდა. მათ შორის განსხვავება ყველაზე მეტად ანოროპოლოგიაში მოჩანს: მენ-ძის თანახმად, ადამიანის ბუნება კეთილია და ბოროტება მასში ჩნდება იმ შემთხვევაში, თუ იგი საკუთარი ბუნების მიხედვით არ მოქმედებს. ბოროტების აღმოფხვრა ადამიანის თავდაპირველი ბუნების აღდგენით უნდა მოხდეს, რაც განათლებით მიიღწევა. სიუნ-ძი მეორე უკიდურესობაში ჩავარდა და მან ადამიანის ბუნება ბოროტად მიიჩნია, რომლის დასაძლევ საშუალებად მასაც აღზრდა-განათლება მიაჩნია<sup>9</sup>. მაგრამ არც მენ-ძი და არც სიუნ-ძი არაფერს ამბობს იმის თაობაზე, თუ რატომაა ადამიანი კეთილი ან ბოროტი, რადგან მათთვის უცნობია პიროვნული ღმერთის, შესაქმის, დაცემის და სხვ. ფუნდამენტური ცნებები, ამის გამო ისინი ბოროტების დაძლევას ღვთის შეწევნის გარეშე ცდილობენ. ამას გარდა, კონფუციანელობაში ადამიანი დეტერმინირებულია, ერთი მხრივ, ფატალიზმით, მეორე მხრივ, საზოგადოებრივი და სახელმწიფო ინტერესების გააბსოლუტურებით, რის გამოც ადამიანი ამ გააბსოლუტურებული სახელმწიფოს უბრალო შემადგენელ ნაწილადაა ქცეული.

9 ანალოგიურ აღზრდის მეთოდს გვთავაზობს ღუნ-ჟუნ-შუც (ძვ. წ. აღ-ის II ს.), რომელიც ადამიანში ორივე, როგორც ბოროტების, ისე კეთილი საწყისის არსებობას აღიარებს და დუალიზმის პოზიციაზე დგება.

რაც შეეხება დაოიზმს, იგი უფრო მეტ ყურადღებას უთმობს მეტაფიზიკურ საკითხებს, ამასთანავე, უფრო მისტიკურიცაა. მისი ფილოსოფიის მთავარი მცნებაა „დაო“, ლაო-ძის მიხედვით, დაო სამყაროს, საზოგადოების და ცალკეული ადამიანის ქცევისა და აზროვნების უხილავი, ყველგანმყოფი კანონია, იგი მარადიულია და უსასრულო, ცარიელია და, ამავე დროს, ამოუწურავი, არაა დამოკიდებული დროსა და სივრცეზე, არ გააჩნია არც დასაწყისი, არც დასასრული. ამავე დროს, დაო გზასაც ნიშნავს, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ადამიანი დაოს მიხედვით უნდა ცხოვრობდეს. ტერმინი „დე“ ადამიანში გამოვლენილ დაოს აღნიშნავს, იგი აძლევს ადამიანს მიზანს – ამაღლდეს დაომდე. დაოიზმში აშკარად შეინიშნება პანთეისტური ტენდენციები. მართალია, დაოს ცნებაში ღმერთის თვისების დანახვაც შეიძლება, მაგრამ იგი მთლიანად განზავებულია ბუნებაში. ამავე დროს, ლაო-ძისთან დაოს ცნების არავითარი პერსონიფიციკრება არ დასტურდება, იგი სამყაროს კანონზომიერების იმმანენტური ფორმაა, ამდენად დაოიზმი ვერ ასცდებოდა ბოროტების გაგების პანთეისტურ ცდომილებებს. მართალია, ლაო-ძი სიკეთისა და ბოროტების საზომად დაოს ასახელებს (დაოსადმი მორჩილება სიკეთეა, დაოს უარყოფა – ბოროტება), მაგრამ რადგან დაო ყველაფერშია, ამიტომ როგორც სიკეთის, ისე ბოროტების მიზეზი დაოა. „დაო-დე-ძინში“ ვკითხულობთ: „ოდეს შეიცნეს ცისქვეშეთში, რომ მშვენიერი მშვენიერია, იშვა სიმახინჯეც, ოდეს შეიცნეს ცისქვეშეთში, რომ სიკეთე სიკეთეა, იშვა ბოროტებაც“<sup>10</sup>. ასე რომ, ლაო-ძისათვის არ არსებობს ცალკე სიკეთე – მასში ბოროტებაც დევს და პირიქით – ბოროტებაში სიკეთეა ჩასახული. აქედან ცხადი ხდება, თუ რატომ საუბრობს ლაო-ძი მტრების სიყვა-

10 ლაო-ძი – „დაო-დე-ძინი“, თბილისი, 1990 წ., გვ. 87.

რულზე: „უფრო დიდი უბედურება არაფერია: გძულდეს მტერი შენი, მტრის სიძულვილი ვნებს დაოს“<sup>11</sup>; ამ დებულებას ბევრი მკვლევარი (დუგლასი, კონისი; ამის გამო მოსწონდა ლაო-ძის მოძღვრება ლევ ტოლსტოის) ქრისტეს სიტყვების ანალოგიურად მიიჩნევს (მათ. 6.44.), მაგრამ თუ მაცხოვრის ქადაგებას მტრის ჭეშმარიტი სიყვარული უდევს საფუძვლად, ლაო-ძის მოსაზრება მოკეთისა და მტრისადმი ერთნაირი მოპყრობის შესახებ სიკეთისა და ბოროტების ცნებათა ერთმანეთში ჰარმონიული თანაარსებობის პრინციპიდან გამომდინარეობს. ამას გარდა, მტერ-მოყვარისადმი და, შესაბამისად, სიკეთე-ბოროტებისადმი ერთგვაროვან მიდგომას ადამიანის თავისუფლების ჩახშობა, პასიურობა, დაოსადმი სრული მორჩილება და უმოქმედობა (უვეი) განაპირობებს.

ვამთავრებთ რა აღმოსავლური რელიგიების განხილვას, დასკვნის სახით უნდა აღვნიშნოთ ის უმთავრესი სხვაობა, რომელიც ამ რელიგიებს პრინციპულად უპირისპირებს ქრისტიანობას. ყველა აღმოსავლური რელიგიისადმი დამახასიათებელი პანთეიზმი არა მარტო პიროვნული ღმერთის ცნებას აუქმებს, არამედ თვით ადამიანშიც მისი ბუნებისა და პიროვნების იგივეობასაც ამტკიცებს.

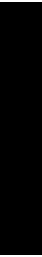
ბუნებისა და პიროვნების გარჩევა ადამიანს შინაგანი დეტერმინიზმისაგან ათავისუფლებს. ამ დროს პიროვნება მაღლდება ბუნებაზე, მის მისწრაფებებზე, გამოდის მათი კონტროლიდან. ამ შემთხვევაში მნიშვნელობას იწარჩუნებს „ფორმისა“ და „მატერიის“ არისტოტელესეული გაგება: უფრო დაბალი ონტოლოგიური საფეხურის „მასალა“, ადამიანის ბუნება, მთელი მისი კანონზომიერებით, გამოიყენება უფრო მაღლის — პიროვნების ჩამოყალიბებისათვის. ბოროტება

11 იქვე, გვ. 36.

სწორედ იმიტომ წარმოიშობა, რომ გონიერი არსება, ადამიანი, არ არის თავისი ბუნების იგივეობრივი, არაა მასში გათქვეფილი და სწორედ პიროვნებასა და მის ბუნებას შორის არსებული „ბზარი“ შეიძლება გახდეს დაშლის მიზეზი. ამიტომაც იმ ფილოსოფიურ სისტემებსა თუ რელიგიებში, რომლებშიც არაა განსხვავება პიროვნებასა და ბუნებას შორის, ბოროტების საიდუმლო გადაუჭრელი რჩება. ზემოთ ნახსენები ჩინელი მოაზროვნე სიუნ-ძი ეკამათება მენ-ძის, რომელიც ადამიანის ბუნებას კეთილად მიიჩნევდა: თუკი ადამიანის ბუნება კეთილია და იგი დასაბამიდანვე დაოს მიხედვით ცხოვრობდა, მაშინ რაღად არსებობდნენ ყოვლადბრძენი მმართველებიო — კითხულობდა იგი. სწორედ ბუნებისა და პიროვნების განუსხვავებლობას მივყავართ ამგვარ აპორიამდე. ამ ეპიზოდიდან ჩანს, რომ ადამიანი უნდა მოქმედებდეს, როგორც ადამიანთა გვარის ერთ-ერთი ეგზემპლარი, რომლის მოქმედებაც ერთმნიშვნელოვნადაა განსაზღვრული მისი ბუნებით, იგი საკუთარი თავის წინაშეც კი არაა თავისუფალი. აღმოსავლური ფილოსოფიის ამ დებულებას ქრისტიანული პერსონალიზმი უპირისპირდება. მართლაც, თუ ადამიანი თავისი ბუნების იგივეობრივია, მაშინ ის არც განსხვავდება ცხოველისაგან, რომელიც მთლიანადაა შთაფლული სამყაროს მისეულ აღქმაში და მისი რეაქციაც სავსებით განპირობებულია თვითგადარჩენისა და გამრავლების ინსტინქტებით. ვიცავთ რა ადამიანის თავისუფლებას, ჩვენ აუცილებლად ქრისტიანული ტიპის პერსონალისტური მონიზმის პოზიციაზე უნდა ვიდგეთ. სხვა შემთხვევაში ადამიანი უპიროვნობის სამყაროს შეერწყმის, სადაც თავისუფლების, სიკეთისა და ბოროტების ცნებებისათვის ადგილი არ არსებობს.



ქრისტიანობა და ლიტერატურა





## ადამიანის პრობლემა – სიკეთისა და ბოროტების ჭიდილი ლიტერატურაში

რ. მამფორია

*„ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა!“  
რუსთაველი*

ლიტერატურა რომ ერთგვარი წინასწარმეტყველებაა, ცხოვრებამ ეს არაერთხელ დაადასტურა. შორსაც რომ არ წავიდეთ, ნიმუშად საყოველთაოდ აღიარებული მაგალითიც კმარა – მფრინავი ხალიჩით დედამიწის შემოვლა. თუმცა, არც ის არის ორიგინალური, რომ სიტყვა-კაზმული მწერლობა, როგორც სულიერი აზროვნების ფორმა, გაცილებით ღრმა შინაარსის მქონეა, ვიდრე მომავლის გამოცნობის ფუნქციაა, რამეთუ, „ხვალემ იბრუნოს

ხვალისა“, დღეს კი ადამიანის სულიერი მდგომარეობა უფრო მნიშვნელოვანია. ამიტომაც არის, რომ თანამედროვე ეპოქაში, რაც უფრო მეტად ებმება-ეჭიდება ადამიანი მატერიას, მით უფრო იზრდება ლიტერატურაში ზღაპრის ნოსტალგია, როგორც ძიების, იმედის აღზევებისა და სიკეთის უპირობო გამარჯვების ამბისა. როდესაც ერთ-ერთ გერმანელ მოსწავლეს, ზღაპრის „გურმანს“, ქართული ენის გაკვეთილებზე ადაპტირებულ ზღაპრებსა თუ იგავებს ვასწავლიდი, ის გაკვირვებული მეუბნებოდა, რასაც ახლა ვკითხულობთ, მე გერმანული მეგონათ. ეს ბუნებრივიცაა, რადგან თვითშემეცნების პროცესში იკვეთება კაცობრიობის მსგავსი პარადიგმები, მსგავსი სატკივარი. ხალხის წიაღში დაბადებულ ზღაპრის გმირს, ერთდროულად უნივერსალურსა და ეროვნული ნიშნით აღბეჭდილს, ხალხური ცნობიერება ხომ ყოველთვის კონკრეტულ მისიას აკისრებს, რომლის შესასრულებლად თავად ეს ცნობიერება ყოველგვარ საშუალებას გამართლებულად მიიჩნევს. ეს ისევე ბუნებრივია მისთვის, როგორც ბავშვები არად დაგიდევენ სკილასა და ქარიბდას შორის გამავალი გმირის მორალურ დილემებს, რადგან ის, რაც მას მიზნის მიღწევაში ხელს უშლის, არა შეფარდებითი, არამედ ცალსახა ბოროტებაა. ამიტომ ბავშვისათვისაც მთავარი ის შედეგია, რომელიც კეთილისა და ბოროტის გარჩევაზე დაიყვანება.

ლიტერატურული ზღაპრის, როგორც ჟანრის ფენომენი, ამ მხრივ, განსაკუთრებით საინტერესოა. იგი, ითვალისწინებს რა ხალხური ზღაპრის სტრუქტურას, თემებს, სიუჟეტებს, იმით არის განსხვავებული, რომ გამოირჩევა ინდივიდუალიზმით და ავტორი თავისივე შთაბეჭდილებებისა და განცდილის გავლით, საკუთარ გაცნობიერებულ თუ გაუცნობიერ-

ბელ გამოცდილებას გვიზიარებს. ჰანს ქრისტიან ანდერსენის, ამ ჟანრის ერთ-ერთი ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენლის შემოქმედება ბიბლიურ სახისმეტყველებაზეა დაფუძნებული<sup>1</sup>. იგი სიმბოლური მინიშნებებით ქმნის შთამბეჭდავ მხატვრულ სახეებს, ამიტომაც, ცხოვრების საზრისის მაძიებელმა მისმა პერსონაჟებმა უფრო დაგვამახსოვრეს თავი, ვიდრე ადრეული პერიოდის ფილოსოფიური თუ სატირული ხასიათის ლიტერატურული ზღაპრების გმირებმა. ყველას კარგად გვახსოვს ზღაპარ „თოვლის დედოფლის“ ეპიზოდი, როდესაც კაი ცდილობს ყინულისგან შეადგინოს სიტყვა „მარადიულობა“, მაგრამ ვერ ახერხებს, რადგან, როგორც ანდრეი კურაევი განმარტავს, „ყინულოვანი მარადიულობა“ ხელთქმნილი მარადიულობაა, მარადიულობა, რომელიც შემოქმედს არ შეუქმნია. სწორედ ეს არის ჯოჯოხეთის სახე. ეს ჭეშმარიტად ეშმაკისეული პაროდიაა ღმერთზე.“ უგრძნობი კაი გარეგნულადაც იცვლება და როგორც ვაჟა იტყვის: „მკვდარია უგრძნობი კაცი, /უსაზარლესი მკვდარზედა, /მით რომე სიცოცხლე უდგას /სალის ყინულის ტახტზედა“.

უბრალო მოკვდავმა, თუ არ აქვს ზუსტი ათვლის წერტილი, შეუძლებელია გაარჩიოს სიკეთე და ბოროტება. ასეთ დაშვებას კიდევაც საყვედურობს ადამიანი უფალს, რადგან, როგორც ივან კარამაზოვი (პერსონაჟი, რო-

1 საერთოდ, მთელი დასავლური ლიტერატურა მიჰყვება ბიბლიურ პარადიგმას, წმინდა წერილის ალუზიას. ამ მხრივ, განსაკუთრებული მოვლენაა მე-19 საუკუნის რუსული „რელიგიური“ ლიტერატურა, როგორც რელიგიური ფილოსოფიის ხორცშესხმა, გავიხსენოთ თუნდაც ვლადიმერ სოლოვიოვი, რომლის „ხასიათს საფუძვლად უდევს განუზომელი სიკეთე და მასთან დაკავშირებული ღრმა რელიგიურობა, რამაც საყრდენი ქრისტეში ჰპოვა“ (დ.უზნაძე).

მელსაც აბსტრაქტულად ყველა უყვარს, მაგრამ კონკრეტულ ადამიანებს უფრთხის. შეუძლია ადამიანის გულქვაობა განიკითხოს, თავად კი გლეხი გასაყინად გარეთ დატოვოს და დაუბანელ და მშიერ ბავშვს ცხვირი აუბზუოს) ათქმევინებს დიდ ინკვიზიტორს: „ადამიანმა თავისუფლად უნდა გადაწყვიტოს, რაა კეთილი და რა ბოროტი, სახელმძღვანელოდ კი მხოლოდ და მხოლოდ შენი (ქრისტეს) ხატება უნდა ჰქონდეს“ (დოსტოევსკი).

აბა, ერთი შეხედვით, ვის რას უშავებდა ნაკაცარი ხევისთავი? მაგრამ ბოროტების აშკარა გამოხატულებას – ჯაცოს, მისდა უნებურად კვებავდა უმოქმედობის, უმწეობის, პასიური ბოროტების სიმბოლო – ურწმუნო სული, რომელსაც თავისი „სიცოცხლე კისერზე ისე ჩამოეკიდება, როგორც ლეკვის აყროლებული ლეში .... და თვითონაც იმ ლეშიან ცხოვრებას ვერსად ვერ გაეცა“ და ამიტომაც, საკითხავია, რომელი უფრო დიდი ბოროტებაა, ჯაცო თუ „უმზეო ყვავილი“ თეიმურაზი?!

სწორედ სულიერი უმოძრაობაა ის, რამაც გიჟმაჟი თერგიც კი ბაცაყების საგუბრად შეიძლება აქციოს, კაცი კი „დიდოელი ლეკის ნაბადივით“ გასათელი გახადოს. სულიერი სიკვდილი ის არ არის, რითაც, ვაჟას თქმით, „სიცოცხლე ხარობს“. „სიკვდილი რომ არ იყოს... მთელი ის ჩვენი უსასრულო სიცოცხლე აღარაფერი იქნებოდა, ახლა კი, ახლა სიკვდილი რომ არის, სიცოცხლე – სიცოცხლეა“ (გ. დოჩანაშვილი). „განა სიკვდილის წყალობით არ არის ეს ცხოვრება ასე საოცრად წარმტაცი... ჭემმარიტ ადამიანებს არაფერზე მიუწვდებათ ხელი, გარდა სიკვდილისა“ (ჰესე). ყოველი მიწიერი საქციელი კი, საბოლოოდ, მარადისობაში შეფასდება.

უმოძრაობა კი, გაყინული უმოქმედო სულის არაფერის—ცვალებრივი მდგომარეობა, არა გარდაცვალება, არამედ სამუდამოდ სიცოცხლემისჯილი, სიკვდილის კარდაკეტილი ადამიანის ყოფაა — ჰარი ჰალერის მსგავსისა, საკუთარ თავში მგლურ საწყისს რომ ვერ ერევა, რომელსაც უთხრეს: „სიკვდილის რა ღირსი ხარ?!“ ის ვაჟას მგელივით მართობისათვის არის განწირული: „არა, ეს მკვდარი სიცოცხლეა. როცა დავდივარ, უსულო და სულიერი ყველა ზიზღითა და შიშით იძახის: „მგელი!..“ და ამიტომაც მწერლის ვედრებაც ასეთია: „არა მწადიან მგელობა“. საბოლოო დასკვნით, „ცოდვა ყარს და არა სიკვდილი“ (ო. ჭილაძე).

მწერლის ინტერესის საგანი ადამიანია და მუდმივად სიკეთისა და ბოროტების ურთიერთდამოკიდებულების „წყევლაკრულვიან საკითხავს“ უკირკიტებს. ამ ორი უკიდურესობის თანაცხოვრების დამაჯერებლად აღწერა, რაც მკითხველისათვის ყველაზე მნიშვნელოვანია, და სამყაროს მარადიული ფასეულობის მქონე მოდელის შექმნა, ისეთის, რომ სულს „ცხოვლად დააჩნდეს“, მხოლოდ დიდ მწერლებს ხელეწიფებათ. მათთვის არაფერი ადამიანური უცხო არ არის, უყვართ ადამიანი („რასაც ვწერდი, მხოლოდ ადამიანის სიყვარული მაწერინებდა.“ დ. კლდიაშვილი) და თავიანთ სათქმელს ზოგადსაკაცობრიო მნიშვნელობამდე განაზოგადებენ. ამ სქემას განსაკუთრებით ამდიდრებს ამ თუ იმ ერის სულიერი გამოცდილება. ვაჟას განმარტებით, ყველა დიდი მწერალი როგორც თავისი ერის, ისე კაცობრიობის კუთვნილებათ. ეს ის შემოქმედნი არიან, რომლებიც კლასიკოსებად — სანიმუშოდ აღიარებულად სახელდებიან. მათგან განსხვავებით, დროის გამოცდას ვერ უძლებენ ხიბლს მიცემული ავტორები, რომლებიც ინტელექტუალური

თამაშითადა ფილოსოფიურისპეკულაციითქმნიანეფექტებს. არისტოტელე შემთხვევით არ აყენებდა ისტორიაზე მაღლა ხელოვნებას (დრამას), როგორც უფრო ფილოსოფიურად სააზროვნოს, რადგან ისტორია კონკრეტულ ფაქტებს ვერ გასცდება. ხელოვნება, როგორც ფასეულობათა გამოხატვის ესთეტიკური („ესთეტიკა“ ბერძნ. გრძნობა, შეგრძნება) ენა, პირდაპირ მოქმედებს ჩვენს გრძნობებზე, ემოციებზე. რა ნიშნით გაუძლებს ესა თუ ის ნაწარმოები ჟამთაგულას? „კაცობრიობას კი მხოლოდ ის ამდიდრებს დიდი ხნით, ვინც მას თავისი თავის შეცნობაში ეხმარება და მისი შემოქმედების შეგრძნებას აღრმავებს“ ( ცვაიგი). და რა არის მწერლის მოწოდება? „მწერლის მოწოდებაც სიცოცხლის გადარჩენაა, მხოლოდ ამას, ამ უძნელესსა და უდიადეს საქმეს ემსახურება იგი და ამიტომ სხვა აღარავისთვის აღარ რჩება დრო, ზის და თავის კიდობანს აკოწიწებს“ (ო. ჭილაძე).

მწერლის ხელობა ადამიანთმცოდნეობაა და მას ფასეულობათა გამტარის, მედიუმის ფუნქცია აქვს. ხელოვნება რელიგიას ვერასოდეს ჩაანაცვლებს, როგორც ეს ზოგიერთ ათეისტ ფილოსოფოსს ეგონა. ხელოვნება ადამიანს ვერ განწმენდს ვნებებისაგან. მხატვრულ ნაწარმოებში უნდა ვეძიოთ ის, რაც იგულისხმება და გამოიხატება სიმბოლურ-ალეგორიული საშუალებებით, პარაბოლური სახისმეტყველებით.

როგორ არის შესაძლებელი თაბორზე მიმავალი გზის დაძლევა? ეს რჩეულთა ხვედრია. წმინდა მამების სწავლებით, ღვთის მაღლი ხასიათს არ ცვლის, როგორც წესი, ადამიანი ღვთის მაღლის ზემოქმედებით განიცდის ფერისცვალებას. მაგრამ როდესაც მაღლი – „მარილი ქუეყანისაი“ – მოაკლდება საზოგადოებას, მაშინ „რაითამე დაიმარილოს“? ომე-



ბის, რეკლუციების, სოციალური კატაკლიზმების დროს კი განსაკუთრებით მძაფრდება ამ დანაკლისის შეგრძნება — სხვის ხარკზე კეთილდღეობის მოპოვების, მომხვეჭელობის, კეისრის მანტიის ძიებისას ადამიანი აბრკოლებს „მასში ღვთაებრივი მადლის შემოდინებას“. ვაჟა ამ მდგომარეობას ღმერთის მკვლელობას ადარებს — „გულში ღმერთი მოვკალით“.

დღესაც ჩაგვესმის ევროპას მოდებული განგაში: „ღმერთი მოკვდა“. ლოგიკას თუ გავყვებით, „თუკი ღმერთი არ არსებობს, ყველაფერი ნებადართულია“ (დოსტოვესკი). ამ ფორმულამ წარმოქმნა ეგზისტენციალური კრიზისი, სრული გაუცხოება, „სხვა ხალხი გაჩნდა და სხვა ზნეობა“, აღმოცენდა განმანათლებლობის ეპოქაში კარგად დაფესვიანებული ნიჰილიზმი, შეიქმნა „დაგლეჯილი ღმერთის“ — დანაწევრებული სამყაროს მხატვრული სახე“. აბსურდამდე დავიდა ყველაფერი და ცხოვრება სიზიფეს შრომას დაემსგავსა. წარმოვიდგინოთ, რომ სიზიფე ბედნიერია! — გვთავაზობს კამიუ. „დღევანდელ დასაქმებულთა უმრავლესობა, ყოველდღიურად მსგავს სამუშაოს ასრულებს და მათი ბედი არანაკლებ აბსურდულია. მაგრამ ის ტრაგიკულია მხოლოდ იმ იშვიათ წამებში, როდესაც ცნობიერდება“ (კამიუ). იმ იშვიათ წამებში ჩაუღრმავდება ადამიანი, თუ „ღმერთი მოკვდა“, მაშინ ვის მსგავსებას ვცდილობთ? რისკენ ვისწრაფვით? მაგრამ ღმერთი ხომ საკუთარ თავებს მოვუკალით, „ღმერთი გულში მოვკალით“. მივედით მთავარ ნიშნულამდე — „გული“, რადგან „ნეტარ იყვნენ წმინდანი გულითა, რამეთუ მათ ღმერთი იხილონ“ (მათ. 5:8). ადამიანის გული კი, „თვალუწვდენელი ორმოა, ...რომელსაც ...ისეთივე წურთვნა და გახსნა უნდა, როგორც ცოდნისათვის ჭკვა-გონებასა“ (ილია).

„მხოლოდ გული ხედავს კარგად, თვალს არ ძალუძს დაინახოს ის, რაც მთავარია და არსებითი“ (ეგზიუპერი). ამიტომაც ევედრებიან ბრძენნი უფალს მთავარს: „მიანიჭე შენს მორჩილს გული გონიერი... რათა სიკეთე გაარჩიოს ბოროტებისაგან“ (3 მეფ. 3,5,9), „გული წმიდაჲ დაჰბადე ჩემ თანა, ღმერთო“ (ფსალმ. 50:12).

ენაც, როგორც ცოცხალი ორგანიზმი, ყოველმხრივ გამოხატავს ადამიანისთვის გულის გადამწყვეტ მნიშვნელობას. სიტყვა „გულის“ სიმბოლურ-სემანტიკური ველი ძალიან ფართოა და იგი ბევრი სიტყვის შემადგენელი ნაწილია: გულიანი, გულანთებული, გულმოწყალე, გულუხვი, გულთბილი, გულითადი, გულადი, გულახდილი, გულქვა, გულღრძო, ორგული, გულგაყინული, გულგასენილი, გულგრილი, გულდახურული, გულნამცეცა და სხვ.

„ადამიანის ბრძოლის ველი გულია“ (დოსტოევსკი). კეთილისა და ბოროტის, რომელიც სიკეთის ნაკლებობაა, მუდმივი ჭიდილი ადამიანში ყველაზე მტკივნეული ორთაბრძოლაა და სასწორის პინის გადახრაც პიროვნების სულიერ მზაობაზე დამოკიდებული. მაგალითად, აკრძალული კერძის ჭამით „გამეცნიერდა გლეხია“, მაგრამ ვერ გაუძლო უეცრად თავს დამტყდარ „დავლათიანობას“. იმ სულიერი მზაობის გარეშე, რომელიც მონიშნული, თუნდაც ბუნდოვანი ცენტრისაკენ პირადი სწრაფვით მიიღწევა, მინდიას ადამიანური ბუნება ვერ გაუმკლავდა სიბრძნეს. მის „გულში ბოროტმა ვერ მოიკიდა ფეხია“, მაგრამ „გადამეტებული სიკეთე თუ უადგილო სიკეთე“ ბოროტებად იქცა. ანუ მას არ შეეძლო სიკეთე გაემიჯნა ბოროტებისაგან.

იმთავითვე გამორჩეული, „დავლათიანი“ და „საფიხვნოს თავში მჯდომი“ ალუდასათვის სრულიად გაუფასურდა ქავის

კარის სამშვენიისი მოჭრილი მკლავები. ადრე ვერ ამჩნევდა ტრადიციისა თუ ადამიანური ლოგიკის შედეგით — სამართლით დაღდასმულ რეალობას და მიაჩნდა, რომ ცუდს არაფერს სჩადიოდა შურისძიებით<sup>2</sup>. გააზრების შემდეგ (სინერგიის შედეგად) კი ძველი ადამიანი იცვლება ახლით. ალუდა — პიროვნება, ყველასაგან გამორჩეული, გულის ხმას უსმენს და აცნობიერებს სისასტიკის გაუმართლებლობას, როდესაც სიზმარში კაცის ხორცის წვნიანს „შეეცევა... გუნებააღელვებული“. ალუდასათვის ეს გზა მტკივნეულია, მაგრამ პიროვნების დაბადება კომპრომისის გამო-რიცხავს. დიდი გამოცდის შედეგად, თემიდან მოღალატის სახელით მოკვეთის საპირწონედ, მისი შინაგანი მთლიანობის აღდგენა ხდება და ალუდა სამდურავსაც არ ამბობს.

ადამიანის სულიერი განვითარების ბილიკზე ალუდა სწორედ ის არის, ვინც შემდეგ იმისათვის იღვწის, რომ მოძმეს „სიძნელე გზისა გაუადვილდეს“<sup>3</sup>. საერთოდ ხომ, „ზნეობრივი ცნობიერება იწყება ღვთის მიერ დასმული კითხვით — კაენ, სად არის შენი ძმა აბელი? — და მთავრდება ღვთაებრივი კითხვით: აბელ, სად არის შენი ძმა კაენი?“ (ბერდიაევი), ამ ორ კითხვას შორის იბადება ახალი ადამიანი, რომლის ცხოვრების წესია „შეიყვარე მოყვასი შენი, ვითარცა თავი შენი“ (მათ. 22:39) და „ურთიერთას სიმძიმე იტვირთეთ“

2 „ადამიანის სულიერ სამყაროს ანგრევს არა მარტო სიკეთის წინააღმდეგ ჩადენილი ბოროტება, არამედ აგრეთვე ბოროტება ბოროტების წინააღმდეგ“ (ნ. ბერდიაევი).

3 ალუდასგვარად მოღალატედ შეირაცხა ჯარისკაცი (ო. ჭილაძის პოემა „ადამიანი გაზეთის სვეტში“), რომელიც ყველასათვის უცხო აღმოჩნდა, რადგან მას, ღმერთის კალთიდან გადმოვარნილ მარცვალს, ვერ გაუგია, „რატომ უნდა გეძინოს მშვიდად, როცა მე ვწევარ სისხლის გუბეში“ ან „რატომ უნდა გეძინოს ცუდად, მე თუ რაღაცით ვარ ბედნიერი“.

(გალატ. 6:2), გადარჩენის შესაძლებლობა კი ამქვეყნიურ ცხოვრებაში ყველას ეძლევა – „არა მოვედ წოდებად მართალთა, არამედ ცოდვილთა სინანულად“ (მარკ. 2:17).

ერთი შეხედვით, ისეთ უბრალო ადამიანსაც კი, როგორც მიხეილ ჯავახიშვილის მოთხრობა „ჯილდოს“ გმირი გიორგია, აწუხებს უნებლიე, მაგრამ მაინც მკვლელობისათვის აღებული ჯილდო და უბედნიერესია, როცა თავისუფლდება ამ მარწუხებისაგან და სულიერი მონობის ზღურბლს გადააბიჯებს. კაცობრიობას არაფერი რომ არ შემორჩენოდა, მართო უძღები შვილის იგავი ეყოფოდა იმ სიყვარულის პარადიგმად, რომ მონანე გულისათვის კარი ყოველთვის ღიაა, მამა ყოველთვის გველოდება! („და ვიდრე შორსღა იყო, იხილა იგი მამამან მისმან და შეეწყალა“ (ლუკ. 15:20). ეს გზა გასავლელია და მას ყოველი უძღები შვილი გადის. საერთოდ, „გზის“, როგორც თვითშემეცნების სიმბოლიკა, სახლიდან გასვლა – დაბრუნება, დასაწყისი-დასასრულის ცენტრისკენული წრებრუნვა უმთავრესი თემაა ლიტერატურაში და განსაზღვრავს მის სტრუქტურას. ეს არის პიროვნებად ქცევის საცალფეხო ბილიკზე შედგომა, თორემ, აბა, გვეგვე არ იძვრის ადგილიდან და არც კითხვები ებადება, იგი უხეში, ბრიყვი და სასტიკია, მონური ფსიქოლოგიით, რომელმაც „არ იცის, რას აკეთებს“ და ამიტომ ჰგონია, რომ „ჩაგრავენ“.

ნებისმიერ დროს, თუკი ბოროტებას ზურგს კონიუნქტურა უმაგრებს, ყაშა ლაზარესნაირი „წითელი მაიმუნები“ (ძველი თქმულების თანახმად, ეშმაკი ღმერთის მაიმუნია), სიმახინჯეები ამოსარეველდებიან. ტოტალიტარულ ეპოქაში, როდესაც კოლექტიური აზროვნება მთლიანად ახშობს ინდივიდუალურს, ხელისუფლების საყრდენი მანქურთები

ე.წ. „კომუნისტური ჰაგიოგრაფიის“ გმირებადაც შეიძლება შეირაცხონ. ამგვარ პირობებში დიდი სითამამე იყო „სამოსელი პირველის“ (და, საბედნიეროდ, არა მარტო ამ ნაწარმოების) ბიბლიური რემინისცენცია, მთავარი სათქმელის, არქეტიპული სახეებითა და სიმბოლურ-მეტაფორული აზროვნებით წარმოჩენა. ჩვენი მწერლობის „თხუთმეტსაუკუნოვან მთლიანობას“ 70 წლის განმავლობაში ძალით მოგლეჯილი მწერლები, „სქელ ბურუსში ხელგაშვერილები“, გენეტიკური მეხსიერების წყალობით, დომენიკოსავით მიიწევდნენ კანუდოსისაკენ.

თვით ჰაგიოგრაფია, ქრისტიანული მწერლობის ძირითადი ჟანრიც კი ვერ იზღუდება ისტორიზმით, სცდება შაბლონურობას, მიუხედავად იმისა, რომ აკისრია მკაცრად განსაზღვრული ფუნქცია — განამტკიცოს ადამიანი სარწმუნოებაში, აქვს სოტეოროლოგიური დანიშნულება, იკითხება ღვთისმსახურების დროს, გვიჩვენებს იდეალურ, სულიერად ძლიერ, ისტორიულ პიროვნებას, რომელსაც წმინდა შუშანიკივით მხოლოდ „გარეგან კაცთა თვალისა ანტიოქიისა პალეკარტი“ მოსავს, და არა, ვთქვათ, მეფე ლირივით „გვირგვინს (ჩვენი ადამიანურობის პრეროგატივის სახით) თმობს, მაგრამ მეფედ დარჩენა მაინც უნდა“ (ლუისი). ჰაგიოგრაფიის ლიტერატურულ-ესთეტიკური მნიშვნელობა თანამედროვე მკითხველისათვის ხშირად გაუგებარია და ამ „გარდამეტებული“ თავგანწირვის რეალურობა ეჭვსაც კი ბადებს.

ჭეშმარიტება ერთადერთია და ბოროტებაც ნირს არ იცვლის — ბოროტებად რჩება. სატანა (ებრ. წინააღმდეგომი) ცდილობს შეეწინააღმდეგოს კეთილ საქმეს და არც ბრძოლის მეთოდები იცვლება. საუკუნეების წინ წმინდა აბოსა და

მსაჯულის დიალოგი ლამის სიტყვა-სიტყვით განმეორდა ახლო წარსულში. შევადაროთ ხსენებული ეპიზოდი და წმინდა აღმსარებლისა და სალოსის, გაბრიელის მონათხრობი:

„ჰრეჟა მას მსაჯულმან მან:

– რად ეგოდენი სიტკბოებად გაქუს ქრისტჳს შენისაგან, რომლითა სიკუდიდცა არა გეწყალის თავი შენი?

ჰრეჟა მას წმიდამან ჰაბო: – უკუეთუ გნებავს ცნობად სიტკბოებაი მისი, შენცა გრწმენინ ქრისტე და ნათელ-იღუმისა მიმართ და მაშინლა ღირს იქმნე ცნობად სიტკბოებისა მისისა!“

საპატიმროდან გათავისუფლებული ბერი გაბრიელის მონათხრობი:

„მკითხეს, ახლა ქრისტეს ხედავო? დიახ, ვუპასუხე. ჩვენც დაგვანახე შენი ქრისტეო, გადააგდეთ პარტიის მანდატები და დაგანახებთ-მეთქი; აბო არაბებმა აწამეს და მუსულმანებმა. მე ვეწამები კომუნისტების მხრიდან“.

ქრისტოცენტრული აზროვნება, პირველქმნილი ცოდვის შეგრძნება, თავის დამდაბლება, ლაიტმოტივად გასდევს მთელი შუა საუკუნეების ქართული კულტურის ესთეტიკას. ამ მხრივ, საერო ლიტერატურის თვალსაჩინო მაგალითია მეფე დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“, როგორც მეფის „ზნეობრივი პორტრეტი, მისი ლიტერატურული აღსარება მთელი ერის წინაშე“. ზოგადსაკაცობრიო, ქვეყნისა და პიროვნების ცოდვის კავშირის გააზრებით, ღმერთთან „უშუალო“ ურთიერთობით არის გაჟღერებული გურამიშვილის „დავითიანი“. „ვით მე გთხოვე, ჭეშმარიტი გზა შენ მაუწყეო“ – ვინ-ვინ და მან ყველაზე უკეთ იცის, როგორ „უცნობელ არიან გზანი შენნი, უფალო“.

სამაგიეროდ, სამყაროს რენესანსული ხედვა არის ანთროპოცენტრული და რაციონალური. ანტიკური სამყაროს კულტურული მონაპოვრის ინტერპრეტაციითა და განახლებით „ჩამოყალიბდა ინდივიდუალურ-საავტორო ლიტერატურა.“ ბუნებრივია, რომ ადამიანის კულტის სამეფოში ღმერთის ადგილი აღარ დარჩა, გაუფასურდა ღირებულებები. სეკულარულმა საზოგადოებამ თანდათან გაითავისა ფაუსტურ-მანფრედული აზროვნების სტილი. ღვთის ხატად შექმნილ ადამიანს მდინარის საწინააღმდეგოდ ცურვით ფუჭ შრომაში გამოეფიტა „როგორც გული, ისე გონება“, მეტიც, „ბრმადქცეული და შურით სავსე, ვერ ეთვისება მშვენიერის ღვთაებრივ ძალას.“ ამიტომაც დონ კიხოტს მონატრებული მკითხველი იდეალისტ მწუხარე სახის რაინდთან ერთად სიამოვნებით აღადგენს „ოქროს საუკუნეს“<sup>4</sup>, ქვეცნობიერად უნდა, რომ მარკესის მიერ ბიბლიური პარადიგმებით შექმნილი ახალი მხატვრული სამყაროს — მაკონდოს მსგავსად, გამოაფხიზლონ — „ღმერთი არს“ და პირობითი ნიშნებით მაინც შეახსენონ საგნები და გრძნობები.

ყველა ეპოქაში ადამიანის, საზოგადოების სულიერი მდგომარეობა პირდაპირპროპორციულად აისახება ლიტერატურულ პროცესებზე, როგორც კარდიოგრამის მრუდზე აღიბეჭდება გულის ფუნქციონირება.<sup>5</sup> დიდ მწერლებს ინტუიცია არ ღალატობთ და წინასწარჭვრეტით გრძნობენ მომავალ ტრაგიკულ, ტოტალურ კრიზისს. კავკას, რომე-

4 შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ „დონ კიხოტი“ ერთ-ერთი ყველაზე ტირაჟბადი წიგნია მსოფლიოში.

5 თუმცა, ამასთანავე, „ლიტერატურული ნაწარმოების აღქმა ისტორიული პროცესია, რადგან ხშირად ყოველი ეპოქა ხელახლა ახდენს ნაწარმოების ინტერპრეტაციას“ (რ. ყარალაშვილი).

ლიც თანამედროვეთა შეფასებით „თითქოს შიშველი იყო ჩაცმულთა შორის“, მხატვრული სამყარო მოდერნისტული ეპოქის რწმენადაკარგული ადამიანის, საზოგადოების აპოკალიფსური მეტამორფოზაა. მაგრამ ვისი მდგომარეობა უფრო თავზარდამცემია – ზამზა უმცროსისა თუ უფროსის, რომელიც უფალს მადლს სწირავს შვილის სიკვდილისათვის. ათენას მიერ გათავხედებული არაქნეს ობობად ქცევა, მითის სპეციფიკიდან გამომდინარე, მძაფრი ტრაგიზმით არ აღიქმება, ზამზების ოჯახში კი სულით ხორცამდე შემზარავი ამბავი ხდება და ბიბლიური პირველცოდვის სუნიც კი დატრიალდება, როდესაც მამა შვილს ვაშლებს ესვრის და მოუშუშებელ სულიერ თუ ფიზიკურ ჭრილობას მიაყენებს.

მოდერნისტები გაურბიან რეალობას, ქმნიან საკუთარ კოსმოსს, სადაც ყველაფერი ადამიანის სურვილს თუ არ დაექვემდებარება, პროკრუსტეს სარეცელი მზად არის. მცდელობის მიუხედავად, სიმშვიდე სანატრელია და ადამიანი აბსურდულ სამყაროში, გოდოს მოლოდინში ცხოვრობს. თანამედროვე პოსტმოდერნიზმის ეპოქაში ღვთის რწმენაც განქარდა და გონებისაც. ხელოვნება დაადგა კომერციალიზაციის გზას და აღარ ეძებს ცხოვრების საზრისს. ის ფასეულობების ირონიული გადაფასების პალიმფსესტური ფორმით ყოველდღიურობასთან გამკლავებას „გვასწავლის“. მისი საკომუნიკაციო ენა აბსტრაქტულია და იქმნება ბაბილონის გოდოლის პოსტმოდერნული მოდელი. ამგვარი ხედვის ნიშნები კი, უმბერტო ეკოს აზრით, ყველა ეპოქას ახასიათებს სულიერი კრიზისის პერიოდში<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> „თუკი დასავლური პოსტმოდერნიზმის საფუძველი შეიძლება განიმარტოს, როგორც დიდი იმედგაცრუება რაციონალიზმით, რადგან ასეთი მსოფლხედვა უძლური აღმოჩნდა სამყაროს ადეკვატურ წვდომაში, ქართული პოსტმოდერნიზმის საფუძველი ვინაობისა და რაობის გაურკვეველობას დაუკავშირდა“ (ნ. მუზაშვილი).



ჩვენი მსჯელობა, ასე ვთქვათ, მოზაიკური პრინციპით ავაგეთ, შინაგანი ლოგიკის, აზრობრივი ბმულებისა და აქცენტების გასაკეთებლად შესაბამისი ციტატების უხვად მოშველიებით. ლიტერატურული დისკურსის შედეგად შემდგარი კულტურათა დიალოგის საშუალებით კი კიდევ ერთხელ დავრწმუნდით, ნებისმიერ მხატვრულ ველში წარმოქმნილი ადამიანური დილემები სიკეთისა და ბოროტების ჭიდილამდე დადის. მ.მამარდაშვილი მიიჩნევს, რომ ფილოსოფია თუ ლიტერატურული ტექსტი საბოლოოდ ისეთ ცხოვრებისეულ პრობლემებამდე დაიყვანება, როგორებიცაა სიყვარული, სიკვდილი, ადამიანური არსებობის აზრი და მნიშვნელობა. განსახილველი საკითხი იმდენად უკიდევანო იყო, რომ ბუნებრივ კითხვაზე, რა პრინციპით შევარჩიეთ ნაწარმოებები, რამდენ საეტაპო ქმნილებას შევეხეთ? პასუხის გაცემა გაჭირდება, უბრალოდ, „მეხსიერების სხვენში“ პირველი რაც თვალში მოგვხვდა, იმაზე შევაჩერეთ ყურადღება. ლიტერატურა ცოცხალი ორგანიზმია, ღირებულებებზე დაფუძნებული მიზეზმდეგობრივი კავშირია ეპოქასთან, კარგი წიგნის გავლენის ხარისხი კი ადამიანის აღქმის უნარსა და თვითშემეცნების სურვილზეა დამოკიდებული, და არა, ვთქვათ, ინფორმაციულად დახუნძლოლობაზე.<sup>7</sup> „მსოფლიო ლიტერატურის გასაცნობად ყოველ ადამიანს საკუთარი არჩევანი აქვს, იმისათვის, რომ მსოფლიო ლიტერატურას მოვეპყროთ, როგორც ცოცხალ ფენომენს, საჭიროა ჩვენზე განსაკუთრებული გემოქმედების მომხდენი ნაწარმოები შევიმეცნოთ“ (ჰესე).

7 არავინ დავობს, რომ თანამედროვე ციფრული ტექნოლოგიების გამოყენება აუცილებელი და გარდაუვალია. „კომპიუტერი წიგნიერების ახალი სახეა, – წერს უმბერტო ეკო, – კომპიუტერს შეუძლია ათასგვარი ინფორმაციის მოწოდება, მაგრამ წიგნის შეცვლა მას არ შეუძლია“.

პრობლემა ჯერ უნდა აღმოაჩინო, აღიარო, გაიაზრო და მერე ეძებო მისი გადაჭრის გზები. ამ ნაწარმოებების რეპრეზენტაციის დროს ნათლად გამოჩნდა, რომ გმირის პრობლემა იწყება იქ, სადაც მცნება ირღვევა, დეკალოგიდან ერთ-ერთის გადაცდომას, ჯაჭვური რეაქციის პრინციპით მიჰყვება დანარჩენი და ფატალურ შედეგამდე მივდივართ. რეალურ სამყაროში, ისე, როგორც გამოგონილში, კეთილი მაშინ იმარჯვებს („ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია!“), როდესაც მთავარი ცხადი ხდება — „ღმერთი სიყვარული არს“.

საერთოდ, ბუნებაში არ არსებობს ერთ ადგილზე დგომა. მოძრაობა მუდმივია. ან წინ, ან უკან. თვით გაყინულობაც კი ის მდგომარეობაა, რომელშიც მოძრაობა უკიდურესად შენელებულია და არა გაჩერებული. საკითხავი ის არის, საით მოძრაობ, რისკენ ისწრაფვი? სიყვარულმა, რომელიც „ატრიალებს დედამიწას“, შეაძლებინა გერდას „განრღვეულის პატრონებივით“ ყველა ღონე ეხმარა და ეწამლა კაის გულგაყინულობისათვის. წუთისოფელში წუთი თუ არ გაგვექცევა, გადარჩენის შანსი ყოველთვის გვაქვს. მწერლობის, ხელოვნების ფუნქციაც ის არის, გაგვაკვლევინოს გზა, რათა „მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“. დანტეს ხილვა — „სულნიც, გალურჯებულნი მთელ სახეგეყბების ძირამდის, სულმთლად დამზრალნი ყინვისაგან“ — ყველაზე მძიმე და უიმედო იმიტომ არის, რომ საიქიოს ჩვენთვის სააქაოს მოცემული მოსანანიებელი დრო აღარ არსებობს...

ქრისტიანული მხატვრობა





## „პირი ღვთისა“ – მშვენიერება, რომელიც გვიხსნის ბოროტისაგან

თეა ინჭკირველი

„Красота лица Христова спасёт мир“ – ქრისტეს სახის (ხატის) მშვენება იხსნის სამყაროს, – წერდა თავის დღიურში მსოფლიო ლიტერატურის ყველა დროის თვალსაჩინო დიდი მწერალი და ქრისტიანობის აპოლოგეტი თეოდორე დოსტოევსკი; ფართო პოპულარობა და ფრთიან გამოთქმად ქცევა კი ოდნავ განსხვავებულ ვარიანტს ერგო – სილამაზე გადაარჩენს სამყაროს. ამაში გასაკვირი არაფერია, მით უფრო, თუ გავითვალისწინებთ, რამდენად ხშირად საუბრობენ თანამედროვე ღვთისმეტყველები იმ პრობლემაზე, რომ ახალი ადამიანი გამუდმებით ცდილობს თავისი ჰუმანისტური ღირებულებების იმგვარად დასახვას, რათა როგორმე თვალი აარიდოს მათ ქრისტოცენტრულ წარმომავლობას...

„სილამაზე გადაარჩენს სამყაროს“, – ვამბობთ დღეს და, მიუხედავად იმისა, რომ ამ ძველი აზრის ახლებურ გამონათქვამში აღარაა „ქრისტე“, ეს ფრაზა მაინც ინარჩუნებს თავისებურ დამაჯერებლობას: თავგამოდებული ათეისტი იქნება თუ კეთილმსახური ქრისტიანი, გულის სიღრმეში მაინც არავინ უარყოფს, რომ მასში ჭეშმარიტების მარცვალი იმალება. ამის მიზეზი კი, ვფიქრობთ, ის უნდა იყოს, რომ, როგორც წმინდა ეკლესია გვასწავლის, თავად ნამდვილი მშვენიერება თავისი არსით სხვა არაფერია, თუ არა ხატი ქრისტესი, რადგან ეკლესიისავე სწავლებით, სრულყოფილი მშვენიერება თავად უფალი ჩვენი იესო ქრისტეა.

„ხატი უფლისა“ არაერთი სახით არსებობს ჩვენს სამყაროში. როცა წმინდა იოანე დამასკელი ხატის სხვადასხვა მნიშვნელობაზე საუბრობს, თვალსაჩინოდ წარმოაჩენს, რომ ხატი, როგორც ნიშანი, სიმბოლო, ანარეკლი, ანაბეჭდი პირველსახისა – მრავალგვარია. მათ შორის სწორედ უკანასკნელი – მხატვრობით გამოხატული, არის კიდევ „ხატი“ იმ გაგებით, რომელსაც ჩვენ დღეს პირადი თუ საზოგადო ღვთისმსახურებისთვის ვიყენებთ. ამგვარი ხატის პირველი ნიმუშები კი ეკლესიაში მის ხელთუქმნელ, ანუ სასწაულებრივად აღბეჭდილ გამოსახულებებს უკავშირდება. ამასთან, საინტერესოა, რომ დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ქრისტიანულ ეკლესიებში მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატის წარმოშობის განსხვავებული გარდამოცემებია დამკვიდრებული და, როგორც სპეციალისტები აღნიშნავენ, გარკვეულწილად სწორედ ეს განსხვავებული გადმოცემები დაედო საფუძვლად ხატის შემდგომ განვითარებასა და მისი ბუნების უცვლელად შენარჩუნებას აღმოსავლეთ საქრისტიანოში, დასავლეთში კი პირიქით –

მის სურათად გადაქცევას<sup>1</sup>.

როგორც დასავლურ, ისე აღმოსავლურ ეკლესიაში, უფლის ხელთუქმნელი ხატი ტილოზე გამოსახულ მაცხოვრის სახეს წარმოადგენს. ამ იკონოგრაფიული ტიპის უამრავ ნიმუშს სპეციალისტები მრავალი ნიშნით განასხვავებენ: ნაჭრის ფერის, დეკორირების, ჩამოკიდებული თუ გაჭიმული ფორმით, ასევე იმით, თუ როგორ არის გამოსახული მაცხოვრის თავი — კისრიანი, მხრებიანი თუ მხოლოდ პირისახით, მისი (პირისახის) გამომეტყველებით, შარავანდედით, მოხატულობის პროგრამაში თუ ხელნაწერ ტექსტში განკუთვნილი ადგილისა და ილუსტრირების ვარიაციების მიხედვით. ყოველი ნიმუში თავისებურ საღვთისმეტყველო თუ მხატვრულ ზემოქმედებას ახდენს მნახველზე. სწორედ ამ ზემოქმედების ბუნებიდან გამომდინარე ჭვრეტენ მკვლევრები ამა თუ იმ ნიმუშში აღმოსავლური „პირი ღვთისას“ ან დასავლური „წმინდა ვერონიკას ხატის“ იკონოგრაფიის ნიშნებს. ეს უკანასკნელი შედარებით გვიანი, თუმცა მსოფლიო სახვით ხელოვნებაში მეტად პოპულარული სიუჟეტია. ძნელად თუ მოიძებნება ხელოვნების მოყვარული, ვისაც არ უნახავს, ვთქვათ, ფრანცისკო სურბარანის „წმინდა ვერონიკას მანდილი“, ან კიდევ დიდი მხატვრების, მაგალითად: ელ გრეკოს, ალბრეხტ დიურერის, ჰანს მემლინგის სურათები წმინდა ვერონიკას გამოსახულებით, რომელსაც ხელში ვნებული იესოს პორტრეტის ამსახველი ტილო გაუშლია; ხშირად ის დიდ სცენებში ჯვარცმული ან ჯვრის მტკირთველი მაცხოვრის ახლოს გამოისახება ხოლმე,

<sup>1</sup> ხელთუქმნელი ხატისთვის ვსარგებლობთ ეკ. გედევანიშვილის ნაშრომით „პირი ღმრთისა ქრისტიანული აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ხელოვნებაში“, თბ. 2003 და Ханс Бельтинг "Образ и культ".

როგორც, მაგალითად, იერონიმუს ბოსხის ცნობილ ტილოზე ანდა, ჯერ კიდევ მე-14 საუკუნიდან მოკიდებული, იტალიის ტაძრების ფრესკებზე, რომლებზეც ვნების გზაზე (Via Dolorosa) მიმავალი იესოს მეექვსე შეჩერებაა გამოსახული.

წმინდა ვერონიკას ხატის წარმოშობის ყველაზე ფართოდ გავრცელებული ვერსიით, გოლგოთისკენ მიმავალმა მაცხოვარმა პირი იმ ქსოვილით მოიწმინდა, რომელიც მას წმინდა ვერონიკამ მიაწოდა და რომელზეც სასწაულებრივად აღიბეჭდა იესოს სახე. ამ გამოსახულების შესახებ ცნობები დაახლოებით მე-10 საუკუნიდან ჩნდება, ხოლო მისი კულტი დასავლურ ეკლესიაში უფრო მოგვიანებით იკიდებს ფეხს. არსებობს გადმოცემა იმის თაობაზეც, რომ ავადმყოფი იმპერატორის, ტიბერიუსის, მსახურმა იესოს მიერ განკურნებულ სისხლმდინარე დედაკაცთან, სახელად ვერონიკასთან, იპოვა მაცხოვრის ეს გამოსახულება<sup>2</sup>, ხოლო ამ უკანასკნელის სასწაულთმოქმედების შესახებ მხოლოდ მე-13 საუკუნიდან ხდება ცნობილი. დაახლოებით ამავე დროს ჩნდება ცნობა იმის თაობაზე, რომ ეს ხატი სწორედ ჯვარცმის გზაზე მიმავალი მაცხოვრის სახის ანაბეჭდია და, შესაბამისად, ამავე ხანიდან იღებს სათავეს წმინდა ვერონიკას ტილოზე ეკლის გვირგვინოსანი იესოს ტანჯული სახის გამოხატვა, რომელიც ჯვარცმის ვნებების განცდათა ამსახველად და, მისდამი თანაგანცდის საშუალებით, მისტი-

---

2 სისხლმდინარე დედაკაცმა, რომელიც მაცხოვარმა განკურნა, გადმოცემის მიხედვით, ქალაქ პანდიაში მაცხოვრის ქანდაკება დადგა, რომლის ძირში სასწაულთმოქმედი მკურნალი მცენარე ხარობდა. ეს ქანდაკება მაცხოვრის ერთ-ერთ პირველ გამოსახულებადაა მიჩნეული (იხ. ლეონიდ უსპენსკი, ხატის ღვთისმეტყველება 1, 2012, გვ. 35. Иоанн Дамаскин. Третье слово в защиту святых икон XXIII. / [www.orthlib.ru/John\\_of\\_Damascus /3slovo.html](http://www.orthlib.ru/John_of_Damascus /3slovo.html)); „პირი ღვთისას“ შესახებ გადმოცემის ამ ვერსიაში ვერონიკას პერსონა სისხლმდინარე დედაკაცთანაა გაიგივებული.



კური მედიტაციების საგნად იქცა კათოლიკურ ეკლესიაში.

აღმოსავლეთ საქრისტიანოში გავრცელებული ხელთუქმნელი ხატი და მისი ისტორია ასევე უკავშირდება ავადმყოფი მეფის განკურნებას, რაც ბევრად ძველი, მე-6 საუკუნის სირიული წყაროებით დასტურდება და ჯერ კიდევ 1204 წელს, ჯვაროსნების მიერ კონსტანტინეპოლის დარბევამდე, თავად ეს ხატიც კონსტანტინეპოლში ინახებოდა. მოხმობილი ამბავი ევსები კესარიელსაც (მე-4 ს.) აქვს მოთხრობილი, ევაგრემ (მე-6 ს.) თავის „ეკლესიის ისტორიაში“ აღწერა, ხოლო წმინდა იოანე დამასკელმა „მართლმადიდებლობის ზედმიწევნითი გადმოცემის“ ტექსტში ჩართო: „ავგაროზმა, ედესელთა ქალაქის მეფემ, მხატვარი მიაავლინა, რომ მას უფლის ხატის მსგავსება გამოესახა, მაგრამ როდესაც მხატვარმა ვერ შეძლო ეს (უფლის პირისახისგან გამომკრთალი ბრწყინვალეების გამო), მაშინ თვით უფალმა საკუთარ ცხოველმყოფელ პირისახეს ზედ დაადო სამოსელი, გადაბეჭდა სამოსზე თავისი გამოხატულება და ასე გაუგზავნა იგი მოსურნე ავგაროზს“<sup>3</sup>.

გადმოცემის თანახმად, ვიდრე ავგაროზ მეფე მხატვარს მიავლენდა მაცხოვართან, მანამდე წერილი გაუგზავნა და მასთან ჩასვლა სთხოვა; მაცხოვარი კი მას თავის სანაცვლოდ მოწაფის გაგზავნას და განკურნებას დაჰპირდა. მხატვარი, რომელსაც მაცხოვარმა გადასცა თავისი პირისახიდან აღბეჭდილი ტილო (გვხვდება სხვადასხვა სახელწოდებით: „პირი ღვთისა“, „მანდილიონი“, „უბრუსი“ ან „ხელთუქმნელი ხატი“), ქალაქ ედესისკენ გაემგზავრა,

3 წმ. იოანე დამასკელი „მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა“, თბ., 2000, გვ. 444.

მაგრამ გზად, ქალაქ იერაპოლისში, „პირი ღვთისა“ თიხის ფირფიტის ქვეშ დამალა. ქალაქმა ეს ამბავი სასწაულით – ხატის თავზე გამოჩენილი ცეცხლოვანი სვეტის მეშვეობით შეიტყო და, როცა სამალავი გახსნეს, თიხის ფირფიტაზეც აღმოჩნდა სასწაულებრივად აღბეჭდილი მაცხოვრის ხელ-თუქმნელი გამოსახულება. ეს ამბავი დასრულდა ხატის ედესაში ჩატანითა და ავგაროზ მეფის განკურნებით, ასევე, ცნობით მისი ნათლისღებისა და მოქცევის შესახებ.

ამ გადმოცემას, როგორც საკრალური ხელოვნების დასაბამსა და ხატის თაყვანისცემის უმთავრეს არგუმენტს, ასახელებენ წმინდა იოანე დამასკელი, თეოდორე სტუდიელი, ანდრია კრიტელი... ხოლო ამ გადმოცემის, როგორც მართლმადიდებელი ეკლესიის ერთ-ერთი დოგმატის – ხატ-თაყვანისცემის საფუძვლის, შესახებ წმინდა ექვთიმე მთაწმინდელის „მცირე სჯულისკანონში“ ასეთი რამ ჩაიწერა: „(...) პირველად უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტეს მიერ ქმნილის მით სასწაულითა და ხატისა თვისისა ტილოს ზედა გამოსახვითა დაეწესა წმიდათა ხატთა გამოსახვა“. თავის მხრივ, მაცხოვრისა და მეფე ავგაროზის მიმოწერის ტექსტი მართლმადიდებელი და, განსაკუთრებით, ქართული ეკლესიის ისტორიაში გამორჩეულ დატვირთვას იძენს. ქართული ოთხთავების ხელნაწერებს (გელათის, ალავერდის, ლარგვისის) დართული აქვს ამ ეპისტოლეთა აპოკრიფული ტექსტი, გვაქვს ამავე ისტორიის ამსახველი რამდენიმე მაღალმხატვრული მინიატურაც. მკვლევართა აზრით (ზ. სხირტლაძე, ეკ. გედევანიშვილი), ადგილობრივი მნიშვნელობის (საქართველოში დაცულია „ანჩისხატად“ წოდებული „პირი ღვთისა“) გარდა, ამ ტექსტისადმი ასეთი

პატივი მისმა შინაარსმაც განაპირობა, კერძოდ: ეს ერთადერთი ტექსტია, რომელიც მაცხოვრის ეპისტოლეებს შეიცავს და, ამასთან, რაკი შინაარსობრივად სახარების მოვლენებთან ავლებს პარალელს (განკუნება, ნათლისღება), სახარების ერთგვარ გაგრძელებადაც კი აღიქმება.

„პირი ღვთისას“ შესახებ არსებულ სპეციალურ ლიტერატურაში დიდი ადგილი ეთმობა გენუის ხელთუქმნელ ხატად წოდებულ გამოსახულებას, რომელიც ამჟამად ვატიკანში ინახება; ასევე, რომის ლატერანის სასახლის წმიდათაწმიდაში (ე.წ. „სანქტა სანქტორუმში“) დაცულ ხელთუქმნელ ხატს, რომელიც ქალაქ რომის მფარველად (პალადიუმად) იყო მიჩნეული, რაც იმითაცაა საინტერესო, რომ ის ქრისტიანული ხატის წარმოშობის რამდენიმე საგულისხმო ელემენტს აერთიანებს, კერძოდ: მე-12 საუკუნის ლატერანის ტრაქტატი მოგვითხრობს, რომ უფლის ამალღებამდე მოციქულებმა ლუკა მახარებელს მაცხოვრის პორტრეტის შექმნა დაავალეს, რომელიც, „როგორც ბერძენი, კარგი მხატვარი იყო“. პორტრეტის ხატვა ლუკა მახარებელმა დაიწყო, მაგრამ აქ ჩაერია ზეცა და პორტრეტი ხელთუქმნელად იქნა დასრულებული. ის სან-ლორენცოს სამლოცველოს ტრაპეზზე დააბრძანეს, სადაც მას მხოლოდ პაპი აღუვლენდა მსახურებას. ამით აღსრულდა მაცხოვრის დანაპირები იმის თაობაზე, რომ თავად დარჩებოდა სამუდამოდ თავისიანებთან და იმყოფებოდა იქ, სადაც მისი ადგილმონაცვლის საყდარი მდებარეობს<sup>4</sup>.

საგულისხმოა, რომ ეს ისტორია სანქტა-სანქტორუმის

4 Ханс Бельтинг "Образ и культ", гл. 555.

ხატს ერთდროულად ლუკა მახარებლის ნახელავადაც წარმოგვიდგენს და ხელთუქმნელადაც, ოღონდ მისი ხელთუქმნელობა წარმოჩენილია არა როგორც უშუალოდ მაცხოვრის პირისახის უნიკალური ანაბეჭდი, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ ანგელოზის (ზეციური ძალის) მონაწილეობით მიღებული გამოსახულება. უნდა ითქვას, რომ ზეციური ძალების მონაწილეობა ხატის შექმნაში არ არის გამონაკლისი. მხატვრის გარეშე გამოსახულ ხატებზე არაერთი ქრისტიანულ საეკლესიო გარდამოცემა მოგვითხრობს. თუმცა, როგორც ცნობილი რუსი ღვთისმეტყველი სერგეი ავერინცევი შენიშნავს, დასავლურ და აღმოსავლურ საქრისტიანოში ეს გარდამოცემანიც ზოგჯერ საყურადღებო ნიუანსებით განსხვავდება. მაგალითად, ღვთისმშობლის ერთ-ერთი ცნობილი ხატის, *Santisima Maria Anunciada*-ის შექმნის შესახებ შუასაუკუნეების იტალიაში არსებობდა გადმოცემა, რომ მხატვარმა ამ ხატის შესრულება ბოლომდე ვერ შეძლო. მან დახატა მთელი სურათი, გარდა ღვთისმშობლის პირისახისა, რადგან ამ სიწმინდისა და მშვენიერების გამოხატვის წინაშე საკუთარი უძლურება განიცადა და, დაღონებულსა და ღონემიხდილს, ჩაეძინა. გონს რომ მოეგო, ღვთისმშობლის ბრწყინვალე სახე უკვე ანათებდა ხატზე. ფლორენციელი მემატიანე არც ამ ხატის ავტორს ასახელებს და არც რაიმეს გვამცნობს მის შესახებ, რადგან მისთვის მხოლოდ სასწაულის ფაქტია მნიშვნელოვანი.

ანალოგიურ გადმოცემებში რუსი ისტორიკოსი ხაზგასმით აღნიშნავს ხატმწერის ვინაობას, ამგვარი ამბები მოთხრობილია წმინდა ხატმწერ ალიმპი პეჩორელის ცხოვრებაშიც, რამდენადაც, მართლმადიდებელი ეკლესიის სწავლებით, ხატის სიწმინდე განუყოფელ კავშირშია ხატმწერის

ასკეტური ცხოვრების წესსა და მის სულიერ სიწმინდესთან<sup>5</sup>. ამიტომაც დაწვრილებით მოთხრობილი იმის შესახებაც, რომ წმინდა ანდრეი რუბლიოვი და მისი თანამოღვაწე საათობით ისხდნენ უმთავრესად წმინდა ხატების ძველი ნიმუშების წინ; ამასთან, ისინი ლოცვების კითხვითა და ამ ხატების შესწავლით კი არ იყვნენ დაკავებულნი, არამედ იმ საქმით, რომელსაც ღირსი იოსებ ვოლოცკი სულიერ ღვაწლს უწოდებს და რის გამოც მათი წმინდა აღსასრულის შესახებ ამბობს: „ამისთვის განადიდაო ისინი უფალმა“.<sup>6</sup> ასეთივე მაგალითს ვხვდებით მე-20 საუკუნის გამოჩენილი ღვთისმეტყველის, მიტროპოლიტ ანტონი სუროჟელის (ბლუ-მის) ქადაგებაში: კაცი, რომელიც საათობით იდგა მაცხოვრის ხატის წინაშე და უცქერდა მას, შეკითხვაზე – რას აკეთებო? – უპასუხებს: „მე მას ვუცქერ, ის კი – მე; ჰოდა, კარგია ასე, – ერთად ყოფნა“.

„და მაინც, რა არის ეს? ლოცვა თუ ჭკრეტით ტკობა? თუ ვიტყვით, ორივეს ნაზავიაო, ბევრი ვერაფერი ახსნაა...“, – მსჯელობს თანამედროვე ღვთისმეტყველი და რუსეთის მოქცევის, ასევე, წმინდა ხატმწერთა ცხოვრების ამბებსა და მამა პავლე ფლორენსკის მსჯელობიდან „ერთი უბრალო ლოგიკური აზრი“ გამოაქვს: მშვენიერება მართო უბრალო მშვენიერება კი არ არის, მშვენიერება ჭეშმარიტების – თანაც ყველაზე ღრმა, ყველაზე საჭირო ჭეშმარიტების

5 აქ იგულისხმება ხატმწერის სიწმინდით ცხოვრება და მისი სულიერი ჭკრეტა, რაც აუცილებელი საწინდარია საიმიხოდ, რომ მან სულიწმინდისგან შეწევნა მიიღოს ამ საქმეში და რაც, თავის მხრივ, საფუძვლად უდევს რუსულ ეკლესიაში „წმინდა ხატმწერის“ რანგის არსებობას, რომლის წარმომადგენელიც არიან აქ ხსენებული წმინდანნი – ალიპი პეჩორელი და ანდრეი რუბლიოვი.

6 С.С.Аверинцев "Свидетельство красотой", документальный фильм, 1990.

კრიტერიუმია (...); მშვენიერება ამოწმებს, ის ადასტურებს; მას უნდა ერწმუნო და „სული სიმშვიდეს მოიპოვებს“. ოღონდ ეს გამორჩეული მშვენიერებაა“<sup>7</sup>.

სულის ეს ნეტარი მდგომარეობა, რომელიც უფლის წინაშე ყოფნისა და მისი პირისახის ჭვრეტას გულისხმობს, არის კიდევ მართლმადიდებელ ეკლესიაში დამკვიდრებული ხათავანისცემის საფუძველი, რომლის სათავე „პირი ღვთისას“ წარმოშობის ამბავში ინახება. მართლმადიდებელი ეკლესია გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებს იმ ფაქტს, რომ „პირი ღვთისა“ ნამდვილად მაცხოვრის პირისახის ანაბეჭდია და არა მხოლოდ სასწაულებრივად გამოსახული მისი პორტრეტი, რადგან ეს არის ფაქტობრივი დასტური იმისა, რომ ამ ჩვენი ხორციელი სამყაროს რეალობაში ნამდვილად შემოიჭრა ცოცხალი ღმერთი, რომლის წინაშე პირისპირ დგომის ბედნიერება უცოდველი ადამიანების შემდეგ აღარავის ღირსებია.

ამ ღირსების აღდგენას ემსახურება უფლის ამქვეყნად ყოფნის დროს მის მიერ თავისი სახის ანაბეჭდის მონიჭება, რისი თავყვანისცემაც ეკლესიაში მართლმადიდებლობის ზეიმად არის სახელდებული. ეს დღესასწაული დიდი მარხვის პირველ კვირადღეს აღინიშნება. ის უშუალოდ ყველიერის კვირას მოსდევს, როცა წმინდა ეკლესია ადამისა და ევას სამოთხიდან განდევნას იხსენიებს. დაკარგული სამოთხე ხომ მგლოვიარე ადამისთვის უპირველესად უფალთან სიამტკბილი, უბრუნველი ყოფის, მშვენიერებასთან გამუდმებული ზიარების მოკლებას, მისგან განშორებას ნიშნავს.

---

7 С.С.Аверинцев "Красота как святость"//Анология, "Курьер ЮНЕСКО" за 30 лет. М., 1990. С. 190.

უფლის ხატის თაყვანისცემის ზეიმი კი მასთან ხელახალ შეხვედრას გულისხმობს. ამდენად, ვიდრე სამყაროს აღსასრული დადგება, მაცხოვარი თავად მოდის ეშმაკის საუფლოდ ქცეულ ადამიანის დროებით სამყოფელში და მას საკუთარი სახის ანაბეჭდს აჩუქებს, რათა კვლავ მიეცეს მას მუდმივი კავშირის შესაძლებლობა უფალთან. ეს არის შესაძლებლობა იმ ერთადერთი საქმისა, რომელსაც ადამიანი სამოთხეში, ანგელოზებთან ერთად აკეთებდა – აღიდებდა და შეიმეცნებდა უფალ ღმერთს.

„ღმერთს სურდა, რომ ამგვარად უვნებო ვყოფილიყავით ჩვენ (რადგან ესაა უვნებობის მწვერვალი) და, ამასთანავე, უბრუნველნიც, გვექნებოდა რა მხოლოდ ერთი საქმე, ის, რაც ანგელოზებისაა: დაუცხრომლად და უწყვეტად ქება შემოქმედისა, მისი ჭვრეტით ლხენა და საკუთარი საზრუნავის მასზე მინდობა“, – წერს წმინდა იონე დამასკელი და აქვე განმარტავს, რომ ეს საქმე – მართოდენ მშვენიერებასთან წილმქონეობა – არის სწორედ ის მცნება, რომელიც უფალმა მისცა პირველქმნილ ადამს, და რომელსაც სიცოცხლის ხე ეწოდება („სიცოცხლის ხედ ვამბობ ღვთისაგან მოცემულ მცნებას, რადგან სიცოცხლის ხე არის სიმართლე ყველასთვის, ვინც კი მისკენ ისწრაფვის“)<sup>8</sup>; რითაც საზრდობენ ანგელოზები და რითაც ჩვენც უნდა მიგველო უხრწნელება, თუკი დავემორჩილებოდით ღვთის სჯულს და მივაღწევდით სრულ სათნოებას, ძღვნად მივიღებდით ღვთისაგან კეთილისა და ბოროტის გამრჩეველობას (რაც არის კეთილისა და ბოროტის ცოდნის ხე). ანუ, როგორც

8 წმ. იონე დამასკელი „მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა“, თბ., 2000, გვ. 358-360.

„მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გად-  
მოცემა“ გვაუწყებს, სიცოცხლის ხის ნაყოფის მიღება იგივეა,  
რაც უფლის ჭვრეტით ლხენა (ოდენ ხილვითა მისითა  
შუებად) და მის იმედზე ყოფნა; ესაა სწორედ ის საზრდო, ის  
ნაყოფი, რომლის მეშვეობითაც უნდა განღმრთობილიყო  
ადამიანი, თუკი მას მაცდურის შეთავაზებულ ნაყოფზე არ  
გაცვლიდა<sup>9</sup>; მაგრამ მცნებას გარდასული, მარხვის გამტეხი,  
კეთილისა და ბოროტის ნაყოფის ჭამით ცდუნებული ადამიან-  
ისთვის სიცოცხლის ხის ნაყოფის ხელახალი მოპოვება  
უკვე სარწმუნოების გამოცდაზე გადის. ამიტომაც ამ დღე-  
სასწაულის ღვთისმსახურებისას წმინდა წერილის საკითხა-  
ვები მორწმუნეებს შეახსენებს, რომ უფლის ხილვას რწმენა  
სჭირდება!

სამოციქულო საკითხავში (ებრ. 11: 24-26, 32-12:2) ჩა-  
მოთვლილია, მოსედან ვიდრე ბოლო დრომდე, სხვადასხვა  
სახის მოწამენი, რომელთაც „იწამნეს სარწმუნოებით“ და  
ახლა, ჩვენ, მათით გამხნეებულებმა, „სიმძიმე ყოველი  
განვიშოროთ“, ჩვენს ღვაწლს შევუდგეთ „და ვხედვიდეთ  
სარწმუნოებისა ჩუენისა წინამძღუარსა და სრულებისა მოქ-  
მედსა იესუს, რომელმან-იგი წინა-განმზადებულისა მის წილ  
სიხარულისა დაითმინა ჯუარი და სირცხვლი შეურაცხ-ყო  
და მარჯუნით საყდართა ღმრთისათა დაჯდა“. სახარების  
საკითხავიც ასევე იმას ეხება, თუ როგორ განაპირობებს  
ხილვა რწმენას, და პირიქით: „მოვედ და იხილე!“ – უთხრა  
ექვებში ჩავარდნილ ნათანაილს ფილიპე მოციქულმა და  
უჩვენა ნაზარეთელი კაცი, იესო, ძე იოსებისი, რომლის

---

<sup>9</sup> შემთხვევითი არაა, რომ ევას ცდუნება კეთილისა და ბოროტის ხის ნაყოფის შესახედაობამაც განაპირობა, რადგან ის იყო „სათნო თუალთათვის ხილვად და შეუ-  
ნიერ განცდად“ (დაბ. 3, 6).



შესახებაც დაწერა მოსემ; ნათანაილი მას ძედ ღვთისად აღიარებს და უმაღლვე მიიღებს მაცხოვრისგან „უფრო მეტის“ ხილვის აღთქმას: „ამენ, ამენ გეტყვ თქუენ. ამიერითგან იხილნეთ ცანი განუხუმულნი და ანგელოზნი ღმრთისანი აღმავალნი და გარდამომავალნი ძესა ზედა კაცისასა“ (იოანე 1, 43-51).

რწმენისა და ხილვის ურთიერთმოქმედ გავლენაზე ბრძანებს წმინდა ბასილი დიდცი, როდესაც ხატების საჭიროების შესახებ ამბობს: „მე ადამიანი ვარ, ხორციელი, და ძალიან მინდა ხორციელადაც იმასთან ერთად ვიყო, რაც წმინდაა და ვუმზერდე მას“<sup>10</sup>. მისივე სიტყვით, ხატის ცქერა არის მარხვა თვალებით – ალბათ ერთი იმ მიზეზთაგანი, რისთვისაც წმინდა ეკლესია ხატთან საკრალურ კავშირს სწორედ დიდმარხვის დასაწყისში იხსენიებს; მარხვა და ლოცვა ხომ სწორედ ის ერთადერთი იარაღია, რომელიც ეშმაკს ამარცხებს (შდრ. მათე 17, 21), ხოლო მასზე საბოლოო გამარჯვების ნიშანი არის ჯვარი.

მსოფლიო წმინდა ეკლესიამ წმინდა ხატები წმინდა წერილისა და წმინდა ჯვრის შესაბამისი პატივით დაადგინა ეკლესიაში. ამაზე წმინდა გერმანე კონსტანტინეპოლელი ბრძანებს: „ჯუარი და ხატი ერთ საქმე არს და არა სხუადასხუა (...) ესე იგი არს, იესუ ჯუარისა თანა და ჯუარი იესუმს თანა, რადთა რომელნი პატიოსანსა ჯუარსა მისსა ჰმსახურებდეს და თაყუანის-სცემდეს, ხატსა მისსა მისდავე მსგავსად, ვითარცა მასვე, თაყუანის-სცემს, რომელი იგი კაცის სახე არს ხილულთა მით ხატითა და კაცობრივითა ჴელითა ნივთი-

10 Преподобный Иоанн Дамаскин. «Три защитительных слова против порицающих святыне иконы или изображения».1993. გვ.27.

საგან ფერთადასა გამოიხატვის“<sup>11</sup>. უფრო ლაკონიურად წმინდა თეოდორე სტუდიელი ამბობს: „ჯვარი არის ნიშანი ქრისტესი, ხოლო ხატი კი – გამოსახულებაა მისი“<sup>12</sup>. მართლაც, ჯვარი და ხატი ქრისტესი ერთი და იმავე საქმის მსახურია, ესაა ცოდვით დაცემული ადამიანის გამოხსნა, ღმერთთან შემაერთებელი სიცოცხლის ხის დაბრუნება, მისი კვლავ მიღების შესაძლებლობა. ჯვარი, როგორც ამქვეყნად დანერგილი სიცოცხლის ხე, არაერთხელ იხსენიება როგორც წმინდა მამების ჰომილიებში, ისე საღვთისმსახურო ჰიმნებში, ხოლო ჯვრისა და „პირი ღვთისას“ მიმართ აღვლენილი საგალობლები მკაფიოდ აჩვენებს, რომ თუკი ჯვარი ქრისტესი ადამიანისთვის სიკვდილის დამარცხებას და სასუფევლის კარის გახსნას ნიშნავს, „პირი ღვთისა“ საბოლოო მიზნის – მისი განღმრთობის გამოხატულებაა. ასევე, წმინდა პატრიარქის, გერმანე კონსტანტინეპოლელის მიერ „პირი ღვთისას“ სადიდებლად შექმნილ საგალობელში ვკითხულობთ: „ჯორცითა გამოხატულ იქმნა მსგავსად ჩუენსა, პირველ უჯორცოდ ნებითა მამისადთა არა უვარ-მქმნელი შესახედავისა, და მოგუანიჭა ჩუენ საღმრთოდ გამოხატვად“.<sup>13</sup> ამაზე მეტყველებს თავად დღესასწაულის კონდაკიც, რომელშიც ნათქვამია: „გარეშემოუწერელი სიტყუა მამისა, ქალწულო, შენგან ჯორცთ-შესხმით გარეშეწერილ იქმნა და განხრწნილი ხატი თუსი განაახლა და საღმრთო სიკეთე უსაზღვრო შემოსა, მას აღვიარებთ სიტყვთ და საქმით, გამოვხატავთ და ვმონებთ და ხატსა შენსა წმიდასა თაყვანისვსცემთ“.

---

11 წმინდა გერმანე კონსტანტინეპოლელის უცნობი ქადაგება., თბ., 2008., გვ 50.

12 <http://lib.pravmir.ru/library/book/191>

13 16 ავვისტოს მსახურება, ცისკარი, გალობა 1.

ის ფაქტი, რომ უფლის განკაცებული სახე (ხატი) ადამიანის განდმრთობის საწინდარია, ლიტურგიკული ტექსტების გარდა, ქრისტიანულ თეოლოგიაშიც ხშირადაა აქცენტირებული: „ის, რაც სხვა რელიგიებს წინათგრძნობაში უდევს, რაც მათ პრაქტიკაში მეტ-ნაკლები სიცხადით ჩნდება, მთლიანად აღსრულდა და გაცხადდა ერთი ადამიანის სახით. პირი, თვალები, ხმა, მთლიანი სახე კაცისა, ღმერთკაცისა – ეს ყველაფერი გადაიქცა (ასე გვწამს, თუმცა ვერ ძალგვიძს მივწვდეთ გონებით) ღვთის სიტყვის საკუთრებად, მისი პერსონის კონტურად, მის გარეგნობად“, – ამბობს დომინიკანელი ღვთისმეტყველი, კარდინალი კრისტოფ შონბორნი და სამართლიანად შენიშნავს, რომ ზოგადად, ქრისტეს განკაცების საიდუმლოს მიმართ ადამიანის დამოკიდებულება მჭიდროდაა გადაჯაჭვული იმასთანაც, თუ როგორ ესმის მას ხელოვნება. განკაცებამ მართო ღვთის შემეცნება კი არ შეცვალა, არამედ ადამიანის მსოფლხედვაც, ხედვა საკუთარი თავისაც და საკუთარი მოღვაწეობისაც; ამ საიდუმლოს ძალამ მოიცვა მხატვრებიც, – რაკი ქრისტე ქვეყნად იმისთვის მოვიდა, რომ მთლიანად განაახლოს ადამიანი და თავის ხატად აქციოს, ეს იმას ნიშნავს, რომ ხედვაც, აღქმაც და ხელოვნების შემოქმედებითი შესაძლებლობაც ასევე ჩართულია ამ აღმშენებლობაში,<sup>14</sup> – შენიშნავს ევროპელი თეოლოგი.

ზღვარი შემოქმედსა და ქმნილებას შორის, რაც მათ აბსოლუტურ სხვაობას გულისხმობს და რაც ქრისტიანთათვის უმთავრესი ზღვარია, შემოქმედმა თავისი განკაცების სასწაულით გადალახა. მან ამით დაარღვია ასევე ზღვარი

14 Кристоф Шёнборн, "икона Христа", <http://nesusvet.narod.ru/ico/books/shonborn/post.htm#h1>

მატერიალურსა და არამატერიალურს შორისაც და, როცა შემოქმედი საკუთრი ქმნილების წინაშე ხილულად წარდგა, მაშინ ვიხილეთ ჩვენ უხილავი მამა, რადგან, როგორც მახარებელი გვამცნობს: „ღმერთი არავინ სადა იხილა; მხოლოდ-შობილმან ძემან, რომელი იყო წიაღთა მამისათა, მან გამოთქუა“ (იოანე 1, 18). ეკლესიის სწავლებით, ეს არის საფუძველი ხატის არსებობისა და მისი თაყვანისცემისა, ეს არის დასტური ღვთის ჩანაფიქრისა იმის შესახებ, რომ მთელი სამყარო, მთელი კოსმოსი, ადამიანიდან ვიდრე თვით ხატის მასალამდე, იქნეს განწმენდილი და განსულიერებული.

შესაძლოა, „პირი ღვთისას“ შემქმნელი ხატმწერები თავის დროზე ამ ხატში ღვთაებრივი მშვენიერების იმ იდეასაც კი ხედავდნენ, რომლის მიხედვითაც შეიქმნა მთელი სამყარო, — ფიქრობს ცნობილი მკვლევარი ჰანს ბელტინგი და, ამის დასტურად, მოსკოვში დაცული, ცნობილი ნოვგოროდის მანდილიონის მხატვრულ ანალიზს წარმოგვიდგენს: თითქმის იდეალური სიზუსტის კვადრატის ფორმის დაფაზე იდეალურად მრგვალი წრის ფორმის შარავანდია ჩახატული (ამის საშუალებას იძლევა ის, რომ გამოისახება მხოლოდ სახე, კისრისა და მხრების გარეშე), ხოლო სახის ნაკვთების იდეალური პროპორციები ამ გამოსახულებას ერთგვარ ესთეტიკურ მოდელად აქცევს, რომელიც მხოლოდ პირისახით წარმოდგენილი ხატის ესთეტიკას ამკვიდრებს. მკვლევარის განცხადებით, ამ ნიმუშში ოსტატი შეეცადა ქრისტე პანტოკრატორისა და მანდილიონის ყველაზე პატივდებული იკონოგრაფიული ტიპების შეერთებით მშვენიერების აბსოლუტური იდეალი შეექმნა<sup>15</sup>. მართლაც, საგან-

---

15 Ханс Бельтинг "Образ и культ", გვ. 245.

გებო მონდომება ხატმწერებისა, რომ „პირი ღვთისა“ მხატვრული დახვეწილობით ხასიათდებოდეს, თვალსაჩინოა საეკლესიო ხელოვნებაში.

საგულისხმოა, რომ „პირი ღვთისა“, როგორც ნივთიერი დასტური ქრისტეს რეალური განკაცებისა, თავისი წარმოშობით, ძალიან ჰგავს თავად ქრისტეს უთესლო განხორციელებას: „...ვითარ-იგი მიუწდომელად იშვა შენგან მალალი, ეგრეთვე მოვიდა ჩუენდა უნივთოდთა ნათლითა და დიდებითა ხატისა თვისსადათა, რომლითა შეეყო ნივთსა ჳორცთასა“<sup>16</sup>, – ნათქვამია ღვთისმშობლის საგალობელში, რომელიც, ისევე, როგორც ზემოთ მოყვანილი ჰიმნები, „პირი ღვთისას“ მოსახსენებელ ღვთისმსახურებაშია ჩართული.

944 წელს, როდესაც ბიზანტიის იმპერატორმა ედესის ხელთუქმნელი ხატი გადააბრძანა კონსტანტინეპოლში – ქრისტიანული სამყაროს დედაქალაქში, დაწესდა ის დღესასწაული, რომელსაც მსოფლიო ეკლესია 29 აგვისტოს (ძველი სტილით 16 აგვისტოს) ზეიმობს. ხატი, რომელმაც ავგაროზ მეფე განკურნა და ედესის ქალაქს მტრებისგან იცავდა, კონსტანტინეპოლის ქალაქში გადაბრძანების დღესასწაულზე უპირატესად იმ საგალობლებით შეიმკო, რომლებშიც მისი მობრძანება ედრეა ქრისტეს იერუსალიმში დიდებით შესვლას, ხოლო თავად ხატი უძლეველ მცველად და განღმრთობის დასტურად არის წარმოჩენილი. წმინდა წერილის საკითხავში კი, რომელიც ამ დღესასწაულზე იკითხება, წმინდა ეკლესიის მესვეურთა მიერ ცხადადაა გამოკვეთილი, თუ რას ასწავლის, როგორი არჩევანისკენ უბიძგებს მორწმუნეს იმის ცოდნა, რომ ის სუ-

16 16 აგვისტო, გალობა 9, წმ. გიორგი მთაწმიდლის თვენი, გვ 233

ლიერი წარმოშობით სამოთხიდანაა, კერძოდ: საკითხავის პირველი ნაწილი მოგვითხრობს, რომ იერუსალიმისკენ ჯვარცმის გამომხსნელი მისიის აღსასრულებლად მიმავალ მაცხოვარს სამართელები არ იღებენ, რის გამოც მოწაფეები მათი დასჯის უფლებას ითხოვენ, მაგრამ უფალი უპასუხებს: „არა იცითა, რომლისა სულისანი ხართ თქუენ? რამეთუ ძე კაცისა არა მოვიდა წარწყმედად სულთა კაცთასა, არამედ ცხოვრებად. და წარვიდეს სხუასა დაბასა“. ამ სიტყვების შემდეგ წმინდა წერილის საკითხავი ასე გრძელდება: „ყოველივე მომეცა მე მამისა ჩემისა მიერ; და არავინ იცის მამად, გარნა ძემან; არცა ვინ იცის ძე, გარნა მამამან; და ვისა უნდეს ძესა გამოცხადების, გამოუცხადოს“. და მიექცა მოწაფეთა მისთა თუსაგან და ჰრქუა: „ნეტარ არიან თუაღნი, რომელნი ხედვენ, რომელსა თქუენ ხედავთ, და ყურნი, რომელთა ესმის, რომელი თქუენ გესმის. ხოლო გეტყვ თქუენ, რამეთუ: მრავალთა წინასწარმეტყუელთა და მეფეთა უნდა ხილვად, რომელსა თქუენ ხედავთ, და ვერ იხილეს და სმენად, რომელი თქუენ გესმის, და ვერ ესმა“ (ლუკა 9, 51-56; 10, 22-24).

როგორც წმინდა სახარება, ისე ამ დღის ღვთისმსახურების საგალობლები, გვიჩვენებს, რომ დღესასწაული, რომელიც „პირი ღვთისას“ ეძღვნება, დადგინდა მორწმუნეებისათვის, წლიდან წლამდე შესახსენებლად იმისა: რომ იესომ გამოირჩია ქრისტიანები, თავისი მიმდევრები, რათა მათ, სამოთხეში მყოფი ადამის მსგავსად, არ მოაკლდეთ უფლის მოსმენისა და მისი ცქერის ნეტარება;

რომ მათი მოწოდება ღვთაებრივ სულთან ზიარების ნეტარებაა, რაც ამ სამყაროშიც კი ხელმისაწვდომი გახდა ქრისტეს პირისახის ჭვრეტით;

რომ ამ სულის მატარებელი უნდა იყოს ქრისტიანი და არა ვისიმე დასჯის მოსურნე;

რომ იესო რასაც ინებებს – გამოუჩენს და გამოუცხადებს მათ, ვინც გამოირჩია;

და რომ გამორჩეულნი კი არიან ისინი, ვინც ჭეშმარიტ სარწმუნოებას იცნობს, ვინც უფლის მცნებებს იცავს და უპირველესად ესწრაფვის ერთადერთი საკუთარი ღმერთის სიყვარულს, მის ჭვრეტასა და მასთან ერთობას, როგორც ამას ესწრაფოდნენ სამოთხის ბინადრები, ვიდრე იცავდნენ ამ ერთადერთ მცნებას, რომელიც იქ ჰქონდათ.

საქმის შემსრულებელნი დაცემულ სამყაროშიც დაცულნი და გამოსხნილნი არიან იმ წყალობით, რომელიც მაცხოვარმა საკუთარი განკაცებითა და განკაცების დასტურით – „პირი ღვთისას“ ხატით მოანიჭა მათ და თავისი წმინდა ეკლესიის პირით განაცხადა:

„რომელნი ჳორციელსა მას მოსლვასა და განკაცებასა სიტყვსა ღმრთისასა სიტყვთა და საქმითა, პირითა და გულითა და გონებითა, აღწერთა და გამოსახვითა აღიარებენ, საუკუნომცა არს საჯსენებელი და კურთხევაჲ მათი“<sup>17</sup>. ამინ.

17 მცირე სჯულისკანონი, თბ., 1973, გვ. 128.

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



ფასეულობათა  
კვლევის საზოგადოება

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

ჟურნალი გამოდის წელიწადში სამჯერ  
ყველა უფლება დაცულია. © ფასეულობათა კვლევის საზოგადოება. 2017

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