

ქ. თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი. ფილოსოფიის ფაკულტეტი.
რელიგიათმცოდნეობის კათედრა. 2005 წ.

ბერდიაკონი გიორგი
(გრიგოლ რუხაძე)

ღმრთის შეუქმნელ და შექმნილ საბთა გაგებისათვის

მეორე შეესებული გამოცემა

საქართველოს
საპატრიარქოს გამომცემლობა
თბილისი, 2020

წინამდებარე სადისერტაციო ნაშრომი ფილოსოფიურ მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად ავტორმა დაიცვა 2005 წელს. ახლად დაკაბადონებულ ვარიანტს (2020 წ.) დამატებული აქვს მხოლოდ რამდენიმე სქოლიო, რომელიც მკითხველს ნაშრომის პოლემიკურ მხარესაც დაანახებს. მას აქტუალობა არც ამჟამად დაუკარგავს, რადგან კრიტიკული შეფასების მიუხედავად, ერეტიკულ შეხედულებათა დამწერგველნი თავის დამკვიდრებას ჯიუტად განაგრძობენ.

ნაშრომის მოკლე ვარიანტი პირველად 2000 წელს გამოქვეყნდა.

სელმძღვანელები: პროფ. გვანცა კოპლატაძე,
†. პროფ. ოთარ ბაბიძეშვილი

შინაარსი

წინათქმა	4
თავი I. ძირითადი საღმრთისმეტყველო განსაზღვრებანი.....	6
ა) წმიდისა სამეფისათვის.....	7
ბ) უფალი იესო ქრისტესათვის.....	11
გ) მამისა და ძის ერთარსობისათვის.....	13
თავი II. ღმრთის შუექმნილი ხატის გაგებისათვის.....	16
ა) ძე ღმრთისა და მამის ხატია.....	16
ბ) სულიწმიდა ღმრთისა და ძის ხატია.....	24
გ) ღმერთს ერთი ხატი აქვს.....	25
თავი III. ღმრთის შექმნილი ხატის გაგებისათვის.....	34
ა) ღმრთის ხატება და მსგავსება ადამიანში.....	34
ბ) შესაქმის 1,26-ე მუხლის განმარტება.....	39
„ხატის ხატის“ გაგებისათვის.....	43
ანთროპომორფიტა წინააღმდეგ.....	44
არსებობს თუ არა „ძეობის ხატოვნება“.....	50
„პირმშობის ხატის“ გაგებისათვის.....	58
ეფრემ მცირეს ერთი სქოლიოს გაგებისათვის.....	62
„სომატური ხატი“.....	65
ხატისა და სქესის ანტინომიურობა.....	70
ნეოპლატონური ემანაცია და ქრისტიანული ხატი.....	89
დასკვნა.....	94
გამოყენებული ლიტერატურა.....	98

†. წინათქმა

საკითხი, რომელსაც ჩვენ განვიხილავთ, ერთი და იმავე ტერმინის, კერძოდ „ხატის“ და მისგან ნაწარმოები სიტყვების, სხვადასხვა კონტექსტში გამოყენების დროს მისი განსხვავებული შინაარსის დადგენას ითვალისწინებს.

პავლე მოციქულის ეპისტოლეებში და წმ. მამათა თხზულებებში ძე ღმერთის, როგორც ღმრთისა და მამის ხატის, შესახებ მრავალი გამონათქვამი არსებობს. ჩვენი მიზანია დავადგინოთ ამ შემთხვევაში და საერთოდ, წმ. სამების ჰიპოსტასთა მიმართ გამოყენების დროს, ტერმინი **ხატი** რა შინაარსის მატარებელია: შეიძლება მისი გაიგივება პირთან, გვამთან და ჰიპოსტასთან, თუ რაიმე განსხვავებულ მნიშვნელობას შეიცავს? აქედან გამომდინარე, საფუძველი მოგვეცემა იმ საკითხის გადასაჭრელად, რომელიც ადამიანის, როგორც ღმრთის ხატად შექმნილი არსების, შესახებ მცდარი შეხედულებების გავრცელებასთანაა დაკავშირებული. კერძოდ, ვისი ხატია ადამიანი – ღმრთის, ძისა თუ „პირმშობატისა“? არსებობს თუ არა „ძეობილობის“ ხატი და რა იცის მის შესახებ მართლმადიდებლურმა ღმრთისმეტყველებამ?

აღბათ იმის თქმაც საჭიროა, რომ თეოლოგიურ საკითხებზე მსჯელობა, ერთი მხრივ ადამიანისაგან სარწმუნოებასა და სინმინდისაკენ სწრაფვას, მეორე მხრივ კი მოცლასა და გააზრებას მოითხოვს, რადგან ჭეშმარიტებას წმ. ეკლესიის მიერ მრავალსაუკუნოვანი გამოცდილებით მიღებული სწავლება განსაზღვრავს და არა ვინმეს იერარქიული ან მეცნიერული ხარისხი.

საკითხის გამოწვლილვით გარკვევამდე ზოგად განსაზღვრებებს შევეხოთ.

წმ. იოანე დამასკელი ტერმინ „ხატის“ (ბერძ. εἰκᾶν) შინაარსობრივი განსხვავებულობით დაჯგუფების დროს ექვს სახეს გამოყოფს: ბუნებითი, განზრახვითი, მიმბაძველობითი, ნივთიერი, წინასახეობრივი და

ზნეობრივი ხატი(ხატთათვის III, თთ.18-23)¹. ჩვენთვის საინტერესო პირველი და მესამე მნიშვნელობა ასეა განსაზღვრული: „პირველი ბუნებითი და უცვალელები ხატი უხილავისა ღმრთისა არის ძე მამისა, რომელიც თავის თავში მამას აჩვენებს. რადგან **ღმერთი არავინ სადა იხილა**(ინ.1,18), და ისევ: **არა თუ მამადვის უხილავს**(ინ.6,46). ხოლო ძე რომ მამის ხატია, ამის შესახებ მოციქული ამბობს: **რომელი-იგი არს ბრწყინვალეზად დიდებისად და ხატი ძლიერებისა მისისა**(ებრ.1,4). და თავის თავში რომ მამას აჩვენებს, ამის შესახებ იოანეს სახარებაში პასუხად ფილიპეს ნათქვამისა: **მიჩუენე ჩუენ მამად შენი, და კმა არს ჩუენდა**(ინ.14,8), უფალი ამბობს: **ესოდენ ჟამ თქუენ თანა ვარ და არა მიცი მე, ფილიპე? რომელმან მიხილა მე, იხილა მამად ჩემი**(ინ.14,9). ძე მამის ბუნებითი, უცვალელებელი ხატია, ყველაფრით მამის მსგავსი, გარდა უშობელობისა და მამობისა. რადგან მამა უშობელი მშობელია, ძე კი შობილი და არა მამა. ხოლო სულიწმიდა ძის ხატია, რადგან **არავის გელ-ენიფების თქუმად უფალი იესუ, გარნა სულითა წმიდითა**(1 კორ.12,3)... მსგავსადვე უცვალელებელია ძის ხატიც – სულიწმიდა, რომელიც მხოლოდ გამომავლობით განსხვავდება, რადგან ძე შობილია და არა გამომავალი“(თ.18).

აქედან გამომდინარე, **ძე ღმრთისა და მამის ბუნებითი ხატია** ნიშნავს, რომ ძე იგივე ბუნებისაა, როგორიც მამა. ამიტომ ძის ბუნებაში, როგორც ხატში, მამა იხილვება, რადგან ერთი ბუნებისა ანუ ერთარსი არიან. სულიწმიდისთვისაც იგივე აზრია გამოხატული, რომელიც ძის ბუნებით ხატად, ანუ ძის ერთარსადაა წარმოჩენილი. რაც შეეხება განსხვავებების მითითებას – უშობელობას, შობილებასა და გამომავლობას, ეს თვისებები წმ. სამების პირების და არა ხატის განსხვავებაზე მიუთითებს. თუ როგორ უნდა გავიგოთ უკანასკნელი განსაზღვრება, ამის შესახებ ქვემოთ ვრცლად ვისაუბრებთ.

„მესამე სახე ხატისა არის ღმრთის მიერ მიმზადებულობით(κατά μίμησιν, по подражанию) შექმნილი, ე.ი. ადამიანი. რადგან როგორ შეიძლება შექმნილი იმავე ბუნებისა იყოს, როგორიც შეუქმნელი? არა

¹ PG, t. 94, სვ. 1337-1341; Творения, т. 1, СПб., 1913, გვ. 400-402.

სხვაგვარად თუ არა მიმბაძველობით. რადგან, როგორც გონი მამა, სიტყვა ძე და სული წმიდა – ერთი ღმერთია, ასევე გონი, სიტყვა და სული – ერთი ადამიანია. იგი ასევე ღმერთის მსგავსია თავისუფლებითა და მბრძანებლობის უფლებით, რადგან უფალი ამბობს: **ვემნეთ კაცი ხატად ჩუენდა და მსგავსად**(სხვა ქართული რედაქციით: **ვემნეთ კაცი ხატებისაებრ ჩუენისა და მსგავსებისაებრ**), და იქვე უმატებს: **დამთავრობდეს თევზთა ზღვსათა და მფრინველთა ცისათა**(შესქ.1,26); და ისევ: **მთავრობდით თევზთა ზღვსათა და მფრინველთა ცისათა და ყოველთა პირუტყუთა და ყოველსა ქუეყანასა**(მუხ.27)“, თ. 20. ე.ი. ადამიანი ღმრთის მიმბაძველობითი ანუ **შექმნილი ხატია** ნიშნავს, რომ იგი ღმრთის და მისი ბუნების, ანუ არსებითი თვისებების მსგავსებითაა შექმნილი.

ამრიგად, ზოგადი განმარტებით ძე მამის ხატი, სულიწმიდა ძის ხატი, ხოლო ადამიანი ღმრთის ხატია. ძირითადი საღმრთისმეტყველო საკითხების გარკვევის შემდეგ თითოეულ განსაზღვრებას ცალ-ცალკე განვიხილავთ.

თავი I ძირითადი საღმრთისმეტყველო განსაზღვრებანი

წარმოდგენილი ნაშრომი მიზნად ისახავს კონკრეტული საკითხის განხილვას ღმრთის ბუნებითი ხატისა და შექმნილი ხატის შესახებ, რომელიც სამების ღმრთისმეტყველებასთან უშუალო კავშირშია.

საღმრთო წერილით, გადმოცემით და გონებრივი მსჯელობით დასაბუთებული სწავლება ნაშრომს თავისთავად ტრაქტატის სახეს აძლევს, მაგრამ ღმრთისმეტყველების კედლის ყოველი ქვა თავ-საკიდური ლოდის სიმტკიცისაა და რომელიმეს შერყევა მთლიანი კედლის საფუძვლის მოშლას იწვევს. **წმ ბასილი დიდის** მოკლე განსაზღვრებით: „რომელიმე სარწმუნოებრივი საკითხის დარ-

ღვევა ღმრთის სრულ უარყოფას ნიშნავს². ამიტომ, განვიხილავთ რა ღმრთის გამოუთქმელი ბუნების ანუ ღმრთეების აღმნიშვნელი ტერმინი “ხატის” რაობას, მის ერთობასა და აქედან გამომდინარე სამების პირთა ერთარსობას ვაღიარებთ.

ქვემოთ წარმოდგენილი ზოგიერთი ცდომილება ერთი შეხედვით მხოლოდ ანთროპოლოგიური შინაარსისაა, მაგრამ, როგორც ვნახავთ, ისინი ჰიპოსტასთა(კერძოდ, მამისა და ძის) ერთარსობის პრობლემასაც ითვალისწინებენ.

ამიტომ საკითხის საფუძვლიანი ანალიზისთვის ღმრთისმეტყველების სახელმძღვანელოთა მიხედვით სამებისა და ღმერთკაცის შესახებ წმ. მამათა მიერ დადგენილ(განსაზღვრულ) საეკლესიო სწავლებას შეძლებისდაგვარად თავიდანვე მოკლედ და ცხადად გადმოვცემთ. ამავე დროს, განსხვავებით საკვლევი მასალისაგან, მხოლოდ ზოგადი თხრობით და კლასიკური განმარტებების მოხმობით დაკმაყოფილებით, რითაც ჩვენ იმ ტრადიციულ დამოკიდებულებას გავითვალისწინებთ, რომელიც წმ. მამათა თხზულებებში სასწავლო და საპოლემიკო მეთოდებითაა დაცული. ხოლო რადგან თვით თემა ტერმინის შინაარსის გახსნას ეძღვნება, ამიტომ განსაკუთრებულ ყურადღებას გამოთქმის ფორმებზე შევაჩერებთ.

ა) წმიდისა სამეფისათვის

წმ. ეკლესია თავიდანვე ყოველთვის და უცვლელად აღიარებდა, რომ ღმერთი არსით ერთია და პირით – სამი, მაგრამ პირველ საუკუნეებში ეს ჭეშმარიტება ერთნაირად არ გამოითქმებოდა. ერთი სიტყვებს – οὐσία, φύσις, substantia, natura – ღმრთის არსების ან არსის აღსანიშნავად იყენებდნენ; სხვანი კი, იშვიათად, მაგრამ მაინც ამ სიტყვებით ღმრთის პირს აღნიშნავდნენ. ასევე ზოგი სიტყვებს – ὑπόστασις, ὑπαρξις, ან πρόπος ὑπαρξεως – ღმრთის პირთა გამოსახატავად ხმარობდა, ზოგი კი, პირიქით, ამ სიტყვებით არსებას აღნიშნავდა, ხოლო პირთა მნიშვნელობით სიტყვებს – πρόσωπον, persona იყენებდა.

² Творения св. Василия Великого, т.2, бес. 24, СПб., 1911. С. 278.

ტერმინოლოგიის დასადგენად ალექსანდრიის კრებაზე(362 წ.) **წმ. ათანასე დიდთან** ერთად იტალიის, არაბეთის, ეგვიპტისა და ლიბიის ეპისკოპოსებიც შეიკრიბნენ. გაირკვა, რომ ყველა სწორად, მართლმადიდებლურად ასწავლიდა, მაგრამ ერთნი სიტყვა *πρόσωπον*, *persona*-ს(лице, პირი, გვამი) ნაცვლად იყენებდნენ, ხოლო მეორენი *οὐσία*, *substantia*-ს(существо, არსი, არსება) აღსანიშნავად. ამ დროიდან ეკლესიაში გამოთქმის პირველმა ფორმამ დაიწყო დამკვიდრება, VI-VII სს-დან კი საყოველთაოდ იქნა მიღებული.

ყოველდღიურად სამების ჰიპოსტასი სამია: მამა და ძე და სულიწმინდა, რომელთა შეურევნელ შეერთებასა და განუყოფელ განყოფას ვაღიარებთ. არავისგან შობილი მამა ყოველთა მიზეზი და დასაბამია, რადგან იგია მხოლოდ უმიზეზო და უშობელი, ყოველთა დამბადებელი; ხოლო ბუნებით – მარტო ერთი მხოლოდშობილი ძის მამა და სულიწმინდის გამომავლინებელი.

ძე ღმერთი, მხოლოდშობილი უფალი და მაცხოვარი ჩვენი იესო ქრისტე, მამისაგან იშვა უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა, ნათელი-ნათლისაგან, ღმერთი ჭეშმარიტი – ღმრთისაგან ჭეშმარიტისა, შობილი და არა ქმნილი, ერთარსი მამისა, რომლისაგან ყოველი შეიქმნა. როცა ვამბობთ: „უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა“, ამით მის უყამო და დაუსაბამო შობას წარმოვაჩენთ. „რამეთუ არა თუ არა-არსებისაგან არსად მოვიდა ძე ღმრთისაჲ, ბრწყინვალეობაჲ დიდებისაჲ და **ხატი მამულისა გუამოვნებისაჲ**, ცხოველი სიბრძნე და ძალი, სიტყუაჲ გუამოვანი, არსებითი და ცხოველი და **სრული ხატი ღმრთისა უხილავისაჲ**, არამედ მარადის იყო მამისა თანა და მის შორის საუკუნოდ და დაუსაბამოდ მისგან შობილი“.³

მამის ბუნებისაგან ვამბობთ ძის შობას(γέννησις, рождение) და

³ ღირსისა მამისა იოვანე ხუცეს-მონაზონისაჲ „გარდამოცემაჲ უცილობელი მართლმადიდებელთა სარწმუნოებისაჲ“, ეფრემ მცირის თარგმანი: რ.მიმინოშვილის სადოქტორო დისერტაცია – იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ქართული თარგმანები, 1966, მანქ. ნაბეჭდი, გვ. 20-21. რადგან სწავლება სამების შესახებ ძირითადად ამ წყაროს მიხედვითაა გადმოცემული, მივუთითებთ აღნიშნული თავის ბერძნულსა და რუსულ ტექსტებს: PG, ტ. 94, col. 808-833; Св. Иоанн Дамаскин, Точное изложение православной веры, пер. А. Бронзов, СПб., 1894. Сс. 13-27.

არა დაბადებას(κτίσις, творение) და ქმნას(ποίησις, произведение), რადგან შობა მშობელისაგან იმავე არსებისა და ბუნების მქონე შობილს გულისხმობს, ხოლო დაბადება(შექმნა) და ქმნა(წარმოშობა) დამბადებლის მიერ არა თვისი არსებისაგან და გარეშე ნივთისაგან მისი არამსგავსი არსების შექმნას ნიშნავს.

ამიტომ ღმრთისა და კაცის შობას შორის მსგავსება არ არსებობს, რადგან ღმერთი უჟამოდ და დაუსაბამოდ, უვნებლად და თესლის გარეშე შობს და არავის თანაშემწეობას არ საჭიროებს, ხოლო კაცი საღმრთო შობის ყოველმხრივ სანინააღმდეგოდ შობს – ხრწნილებით და დინებით, გამრავლებით და სხვასთან თანამოქმედებით, რადგან ბუნებით მამრობითი და მდედრობითი სქესი გააჩნია.

„ხოლო ძესა ღმრთისასა, მხოლოდ-შობილად მამისაგან შობილსა განუშორებლობასა მას შინა და განუყოფელობასა და მარადის მამისა შორის ყოფასა აქუსვე თვისი გუამი განთვსებულად მამისაგან.

სიტყუად უკუე და ბრწყინვალეად ითქუმის, რამეთუ არა ვისითა მიახლებითა უვნებლად და უჟამოდ, უქცევლად და განუშორებლად, იშვა მამისაგან. ხოლო **ძედ და ხატად** მამულისა გუამოვნებისა, სრულებისა და მის თანა სწორისა არსებისა და ყოვლითურთ მამისა მსგავსებისათვის, თვნიერ ხოლო უშობელობისა.

ხოლო **მხოლოდ-შობილად**, რამეთუ არა მსგავს არს სხვსა ვისსამე შობასა შობად იგი ძისა ღმრთისა, რამეთუ არცაღა არს სხუად ძე ღმრთისა. და, დაღაცათუ სული წმიდადცა მამისაგან გამოვალს, გარნა არა შობით, არამედ გამოსვლით, რომელი-ესე სხუა სახე არს და იგიცა უცნაურ და მიუწდომელ, მსგავსად შობისა მის ძისა. ვინადაცა, რაოდენიცა აქუს მამასა, ყოველივე ძისა არს, თვნიერ ხოლო უშობელობისა, რომელი-ესე არა მოასწავებს არცა პატივსა, არცა სახისა განყოფილებასა, არამედ სახესა გუამოვნებისასა⁴. მსგავსად ადამისა, რომელიც უშობელია, რადგან ღმრთის ქმნილებაა, ხოლო სეითი – შობილი, რადგან ადამის ძეა, ევა კი ადამის გვერდიდან გამოსული და არა მისგან შობილი; ისინი ერთმანეთისაგან არა ბუნებით,

⁴ დასხ. ნაშ., გვ. 25

არამედ მხოლოდ გვამოვნებით განიყოფებიან. მაგრამ განსხვავებაც ადვილი შესამჩნევია: ადამიანთა პირები განცალკევებულია და ერთიმეორეში არ არსებობენ. წმ. სამებაში კი, პირიქით, ჰიპოსტასები ერთმანეთში იმყოფებიან. ამავე დროს ადამიანთა საქმე სხვადასხვაგვარია, ღმრთეებრი პირებისა კი – ერთი, რადგან სამივეს, აქვთ რა ერთი ბუნება, ნებაც, ძალაც და მოქმედებაც ერთი გააჩნიათ.

ჩვენი შემდგომი მსჯელობისათვის საყურადღებოა, რომ **წმ.იოანე დამასკელი** τὸ ἀγέννητον (აუგებელი, შეუქმნელი) და τὸ ἀγέννητον (უშობელი) ტერმინების განმარტებისას ასკვნის: „უეჭუელად ყოველი პირველი გუამი ცხოველთა უშობელ არს, არამედ არა აუგებელცა, რამეთუ აღგებულ იქმნეს და დაიბადნეს ღმრთისა მიერ სიტყვთა მისითა თანა-არსითა. ხოლო არა იშვნესცა, ვინაითგან არა იყო სხუად ერთ სახე მათგანი, რომლისაგანცა შობილ იყვნეს“⁵. – მათ შორის პირველი ადამიანიც, რადგან, როგორც ქმნილება, ისიც ღმრთის მიერ დაბადებული და აგებულია და არა შობილი.

პირველი(აგენეტონ) მნიშვნელობით წმ. ღმრთეების(θεότης, Божество) სამივე გვამი ერთმანეთს ეზიარება, რადგან ერთი და აუგებელნი არიან; ხოლო მეორე სიტყვის(აგენეტონ) მნიშვნელობით ერთს არ წარმოადგენენ, რადგან მხოლოდ მამაა უშობელი, ძე შობილი მამის არსებისაგან და სული წმიდა – გამომავალი იგივე მამულისა არსებისაგან.

როცა მამას ძის დასაბამად და **უფროსად**(ინ.14,28) ვამბობთ, ძესთან შედარებით არა მის ჟამით ან ბუნებით უპირატესობას, არამედ მხოლოდ მიზეზის უზესთაესობას ვგულისხმობთ. ეს იმას ნიშნავს, რომ ძე მამისაგან იშვა და არა მამა ძისაგან; მამა ბუნებით ძის მიზეზია, ისევე როგორც არა ცეცხლია ნათლისაგან გამომავალი, არამედ ნათელი მოდის ცეცხლისაგან. ამიტომ, როცა გვესმის: მამა ძის დასაბამია და უმეტესია, ეს უფროსობა მიზეზისათვის გულისხმავყოთ.

აგრეთვე გასათვალისწინებელია, რომ ძეს არ შეიძლება „შვილი“

⁵ იქვე, გვ. 26.

ენოდოს, რადგან, როგორც **წმ. ბასილი დიდი** ამბობს: ამ სიტყვაში „ბევრი ადამიანურია ჩადებული“⁶.

ასევე გვწამს სული წმიდა, უფალი და ცხოველმყოფელი, რომელიც მამისაგან გამოდის და მამისა და ძისა თანა თაყუანის-იციებების და იდიდების, როგორც თანაარსი და თანასამარადისო, ყველაფრით მამისა და ძის მსგავსი, მამისაგან გამომავალი და ძის მიერ მოცემული და ყოველთა დაბადებულთა აღმავსებელი. ყოველივე აქვს, რაც კი მამასა და ძეს გააჩნია, გარდა უშობელობისა და შობილებისა, რადგან მამა უმიზეზო და უშობელია, ძე – მამისაგან შობილი და სულიწმიდაც მისგანაა, მაგრამ არა შობილი, არამედ – გამოსული.

შობისა და გამოსვლის განყოფილებას ვაღიარებთ, მაგრამ როგორია სახე ამ მიუწვდომელი განყოფილებისა, არ ვიცით.

ყოველივე, რაც ძესა და სულს გააჩნია, მამისაგან აქვთ, თვით ყოფიერების ჩათვლით.

უშობელობით, შობილებით და გამოსვლით არა ბუნება და არსება, არამედ წმ. სამების გვამთა გვამოვნებითი თვისებები(ὑπόστασις, сущность, თვებთა) განიყოფა. „ხოლო ხატებითა თითოეულისა გუამისადათა განუყოფელ არს განყოფა მათი“⁷, – ნიშნავს, რომ ჰიპოსტასები მათი დამახასიათებელი და საკუთარი თვისებებით სამად განიყოფიან, მაგრამ არსი კი ერთი და განუყოფელი აქვთ.

სამივე მათგანი გვამოვნებით სრულია, შეუზავებელი და შეურევ-ელი, ხოლო არსებითა და ბუნებით – ერთი.

ბ) უფალი იესო ქრისტესთვის

პირველშეკმნილი ადამიანის დანიშნულება ზნეობრივი სრულყოფის გზით ღმერთთან დაახლოებასა და განღმრთობაში მდგომარეობდა. მაგრამ აღთქმის დარღვევით მისთვის განღმრთობის, ე.ი. ღმერთთან შეერთების გზა გადაიღობა.

ყოველივე ის, რისი შესრულებაც ადამიანმა ვერ შეძლო, მის მაგიერ

⁶ Тв., ч.3, Опровержение на зашт. речь злочест. Евномия, М., 1891. С. 60.

⁷ გარდამოცემა, გვ. 30.

განხორციელებულმა ღმერთმა – სიტყვამ, უფალმა იესო ქრისტემ იტვირთა. მისი განკაცების მიზეზი დაცემული ადამიანის აღდგენა იყო, რომელიც მან ჯვარცმითა და აღდგომით აღასრულა.

მართლმადიდებლური ეკლესიის სწავლებით იესო ქრისტე ღმერთკაცია, ე.ი. არის რა ჭეშმარიტი და სრული ღმერთი, ხორცშესხმით ჭეშმარიტი და სრული კაცი გახდა და, ამგვარად, ცოდვილი კაცი ყოვლად სახიერ ღმერთთან შეარიგა.

ვალღარებთ და გვნამს, რომ ძე და სიტყვა ღმრთისა ზეციდან ქვეყნად გარდამოვიდა და სულიწმიდისა და ქალწულ მარიამისაგან ხორცი შეისხა. განკაცებისას ღმრთეებრივი და კაცობრივი ბუნებანი შეურწყმელად შეერთდნენ, ანუ ორი ბუნება ერთმანეთს არ შერევიან. შეერთება ერთ ჰიპოსტასში აღსრულდა და ამიტომ მაცხოვრის ორ ბუნებას, მაგრამ ერთ პირს ვალღარებთ. იესო ქრისტემ სრული ადამიანური ბუნება შეიერთა და, როგორც კაცი, ყველაფრით ადამიანთა მოდგმის მსგავსი გახდა, გარდა ცოდვისა. მას როგორც კაცს შიოდა, წყუროდა, ხარობდა, დარდობდა, ანუ ყველა ის ადამიანური განცდა გააჩნდა, რომელსაც ცოდვა არ ახლავს.

ეფესოში მოწვეული მესამე მსოფლიო კრება(431 წ.) იესო ქრისტეს უწოდებს „სრულ ღმერთს და სრულ კაცს გონიერი სულისა და სხეულისაგან... მამის ერთარსს ღმრთეებრივობით და ჩვენს ერთარსს ადამიანურობით“. კაცობრივი ბუნება, გააჩნია რა გონი და ნება და არა საკუთარი ჰიპოსტასი, იესო ქრისტეს ჰიპოსტასში არსებობს; მხოლოდ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ კაცობრივი ბუნება სრული და მთელი არ იყოს.

იესო ქრისტე როგორც კაცი ხორციელად მოკვდა და დაეფლა, მაგრამ ღმრთეების ძალით აღდგა მკვდრეთით.

ქალწულმა მარიამმა მაცხოვარი სულიწმიდისაგან მუცლადილო და მისი ქალწულება არც შობით დარღვეულა, იგი მარადის ქალწული დარჩა.

მაცხოვარი როგორც პირველჩენილი, ისე პირადი ცოდვისაგან თავისუფალი იყო. მემკვიდრეობითი ცოდვის უქონლობას მისი ზე-

ბუნებრივი შობა განაპირობებს, იმიტომ რომ ეს ცოდვა ბუნებრივი მუცლადღებითა და შობით გადადის. ხოლო პირადი ცოდვისაგან თავისუფლება იესო ქრისტეში ორი ბუნების ჰიპოსტასური კავშირით აიხსნება.

ქალკედონის მეოთხე მსოფლიო კრება(451 წ.) ასწავლის, რომ ქრისტეში ღმრთეებრივი ბუნება და კაცობრივი ბუნება ძე ღმერთის ჰიპოსტასში ან გვამში ჰიპოსტასურად შეერთდნენ. ქრისტეში ერთი პირია, პირი ღმრთის სიტყვისა ორი ბუნებით. აღნიშნული კრების თანახმად ვაღიარებთ „ერთსა და იმავე ქრისტეს, ძე ღმერთს, მხოლოდშობილს, ორი ბუნებით შეურწყმელად, უცვლელად, განუყოფელად, განუყრელად შემეცნებულს ისე, რომ შეერთების შედეგად არა თუ არანაირად არ ისპობა განსხვავება ორ ბუნებას შორის, უფრო მეტიც, თითოეული მათგანის ბუნების თვისება შენარჩუნებულია და ერთ პირსა და ერთ ჰიპოსტასში მონაწილეობენ“.

ბ) გამისა და ძის ერთარსობისათვის

ჩვენი მთავარი მიზანი, რომელიც ნაშრომის ძირითადი ნაწილითაა წარმოდგენილი, კონკრეტული ტერმინოლოგიური განსაზღვრებით მამისა და ძის ერთარსობის დასაბუთებითაა განპირობებული. ამიტომ ეს საკითხიც ცალკე გამოვყოთ.

ქრისტიანობის პირველ პერიოდშივე გამოჩნდნენ ერეტიკოსები, რომლებიც ძე ღმერთის ღმრთეებას შეგნებულად უარყოფდნენ და აკნინებდნენ. ამ სახის მრავალი ერესი არსებობდა და დროდადრო ეკლესიაში მძლავრი მღელვარება შეჰქონდა. მოციქულთა საუკუნიდან განსაკუთრებით ებიონიტები შეიძლება აღინიშნოს, რომელთა სახელი ერეტიკოს ებიონიდან წარმოსდგება; ძველი მამები მოწმობენ, რომ წმ. იოანე ღმრთისმეტყველმა თავისი სახარება მათ წინააღმდეგ დაწერა.

მესამე საუკუნეში იყო პავლე სამოსატელი, რომელიც იმავე საუკუნეში ანტიოქიის ორ კრებაზე იქნა მხილებული. მაგრამ ყველაზე საშიში ყველა ერეტიკოსთაგან ალექსანდრიელი მღვდელი არიოზი(IVს.) იყო, რომელიც ასწავლიდა, რომ სიტყვამ, ანუ ძე ღმერთმა, არსებობის

დასაბამი, თუმცა კი ყველაზე ადრე, მაგრამ დროში მიიღო; რომ იგი ღმრთის ქმნილებაა, რომლის მიერაც ღმერთმა ყოველივე შექმნა; რომ მას ძე ღმერთი მხოლოდ იმიტომ ეწოდება, რომ შექმნილ სულთაგან ყველაზე სრულყოფილია და მამისაგან განსხვავებული, არაღმრთებრივი, ბუნება გააჩნია.

არიოზის სწავლებამ მთელი ქრისტიანული სამყარო ააღელვა, რადგან ამ მწვალებელს მრავალი მიმდევარი გამოუჩნდა. მის წინააღმდეგ 325 წ. პირველი მსოფლიო კრება იქნა მოწვეული, რომელზეც ეკლესიის 318 მღვდელმთავრის მიერ ძველი მართლმადიდებლური სწავლება ერთსულოვნად გამოიხატა და არიოზის ცრუსწავლება დაიგმო. კრებამ ანათემა გამოუცხადა იმათ, ვინც ამბობს, რომ იყო დრო, როცა არ იყო ძე ღმერთი, ან ამტკიცებს, რომ იგი შექმნილია და მამა ღმერთისაგან განსხვავებული არსი აქვს. კრებამ სარწმუნოების სიმბოლო შეადგინა, რომელიც შემდეგ მეორე მსოფლიო კრებაზეც დამტკიცდა და რამდენიმე მუხლით შეივსო. კრებამ ძე ღმერთის მამა ღმერთთან ერთობა და თანასწორობა მრწამსში ასე გამოხატა: „ერთარსი მამისა“.

არიოზობა კრების შემდეგ სამ მიმდინარეობად გაიყო და მისი არსებობა კიდევ რამდენიმე ათეული წელი გაგრძელდა. იგი შემდეგაც გამოწველილვით იქნა მხილებული რამდენიმე ადგილობრივი კრებისა და IV ს-ის ეკლესიის დიდი მამების მიერ, როგორებიც იყვნენ ათანასე დიდი, ბასილი დიდი, გრიგოლ ღმრთისმეტყველი, იოანე ოქროპირი, გრიგოლ ნოსელი, ეპიფანე კვიპრელი, ამბროსი მედიოლანელი, კირილე ალექსანდრიელი და სხვ. თუმცა ამ ერესის სული როგორც შუა საუკუნეთა, ისე ახალ მწვალებლობათა შორის ადგილს ისევ პოულობს.

ეკლესიის მამები არიოზელთა მსჯელობის საპასუხოდ წმ. ნერილის არცერთ იმ ადგილს უყურადღებოდ არ ტოვებდნენ, რომლებსაც კი ერეტიკოსები თავიანთი ზარის გასამართლებლად ეყრდნობოდნენ. წმ. ნერილის იმ ჯგუფის გამოთქმათა მიმართ, რომლებიც თითქოს მამისა და ძის არათანასწორობაზე მიუთითებენ, მხედველობაში

უნდა ვიქონიოთ, რომ უფალი იესო ქრისტე არის არა მხოლოდ ღმერთი, არამედ გახდა კაციც, და ეს გამოთქმები შეიძლება მის ადამიანურობას მიენერებოდეს; ამავე დროს იგი, როგორც ჩვენი მხსნელი, ამქვეყნიური ცხოვრებისას თავისივე ნებით დამდაბლებულ მდგომარეობაში იმყოფებოდა(ფილ.2,7-8); ამიტომ მაშინაც კი, როცა უფალი თავის ღმრთეებრიობაზე ლაპარაკობს და როგორც მამის ნების აღმასრულებელი თავის თავს მამის მორჩილად წარმოგვიდგენს, ამით მორჩილების მაგალითს ჩვენ გვაძლევს. ეს დამდაბლება არა ღმრთებრივ არსს, არამედ ამ ქვეყნად პირების მოქმედებას ეკუთვნის: მამა – მიზეზია მოვლინებისა(მომავლინებელია), ძე კი – მოვლინებული.

ძე ღმერთის ღმრთეებრივი ბუნების, მამა ღმერთთან თანასწორობისა და ერთარსობისათვის შემდეგი ადგილები შეიძლება დავიმოწმოთ:

„რამეთუ მას შინა(იესო ქრისტეში) დამკჳდრებულ არს ყოველივე სავესება ღმრთეებისაჲ ჳორციელად“(კოლ.2,9); შეად. რომ.1,20;

„ესე ზრახვაჲ იზრახებოდენ თქუენ შორის, რომელცა-იგი ქრისტე იესუმს მიერ. რომელი-იგი ხატი ღმრთისაჲ იყო, არა ნატაცებად შეირაცხა ყოფად იგი სწორებად ღმრთისა. არამედ თავი თჳსი დაიმდაბლა და ხატი მონისაჲ მიიღო და მსგავს კაცთა იქმნა და ხატითა იპოვა ვითარცა კაცი; დაიმდაბლა თავი თჳსი და იქმნა იგი მორჩილ ვიდრე სიკუდიდმდე და სიკუდილითა მით ჯუარისაჲთა“(ფილ.2,5-8). – აქ გამოთქმები: „ხატი ღმრთისაჲ იყო“(ἐν μορφῇ Θεοῦ σὰρξ ἦν) და „ყოფად იგი სწორებად ღმრთისა“(τὸ εἶναι ὡς Θεοῦ) ნათლადაა დაპირისპირებული გამოთქმებს: „ხატი მონისა მიიღო“(μορφῇ δούλου λαβών), და „მსგავს კაცთა იქმნა“(ἐν ὁμοίωματι ἀνθρώπου γενόμενος). უეჭველია, როგორც უკანასკნელი გამოთქმები აღნიშნავენ იესო ქრისტეს გვამის საკუთრივ ადამიანურ ბუნებას, ასევე პირველი გამოთქმები მის ღმრთეებრივ ბუნებას გამოხატავენ;

„მამაჲ ჩემი მოაქამომდე იქმს, და მეცა ვიქმ“(ინ.5,17); „რამეთუ რავდენსა მამაჲ იქმს, მას ძე ეგრეთვე მსგავსად იქმს“(მუხ.19); „რამეთუ ვითარცა-იგი მამაჲ აღადგინებს მკუდართა და აცხოვნებს,

ეგრეცა ძე, რომელთაჲ ჰნებაჲს, აცხოვნებს“(მუხ.21);

„მე და მამაჲ ჩემი ერთ ვართ“(ინ.10,30);

„რომელმან მიხილა მე, იხილა მამაჲ ჩემი... მე მამისა თანა ვარ, და მამაჲ ჩემ თანა არს“(ინ.14,9-11);

„ყოველი, რაოდენი აქუს მამასა, ჩემი არს“(ინ.16,15) და სხვ.

ვფიქრობთ, წარმოდგენილი განსაზღვრებები საკმარისია ძირითადი საღმრთისმეტყველო სწავლების წარმოსაჩენად, რომელიც ბუნდოვნად გაგებული აზრის შემთხვევაშიც კი ჭეშმარიტ გადმოცემას საზღვრებს დაუდებს და ცდომილებას გამორიცხავს.

თავი II

ღმრთის ზეუპყნელი ხატის გაგებისათვის

ა) ქე ღმერთი ღმრთისა და მამის ხატია

საკითხის ძირეულად შესასწავლად წმ. ნერილისა და ეკლესიის მოძღვართა სწავლებებს მივმართოთ, რომელთა მიხედვითაც იმ განსაზღვრებათა შორის, რომელნიც ძე ღმერთს მამის ხატად წარმოგვიდგენენ, არა პრინციპულ განსხვავებათა, არამედ, ჩვენი დაკვირვებით, მხოლოდ კონკრეტულ დამოკიდებულებათა გამოყოფა შეიძლება. ეს საშუალებას მოგვცემს ძეში, როგორც ღმრთისა და მამის ბუნებით ხატში, ღმრთის როგორც არსებითი თვისებები, ისე მისი დამოუკიდებლობა დავინახოთ. მაგ., თუ ღმერთი უხილავია, მაშინ მისი ხატიც უხილავია, რადგან ჩვენ იმ ხატზე ვლაპარაკობთ, რომელიც ბუნებას ეკუთვნის. ასევე, რადგან ღმერთი ცხოველია, მისი ხატიც ცხოველი იქნება და ა.შ. ხოლო რაც შეეხება ხატის დამოუკიდებლობაზე განსაკუთრებულ მითითებას, მას ცალკე საკითხად(მერვე დამოკიდებულება) გამოვყოფთ.

პირველი დამოკიდებულება: ძე ღმერთი ღმრთის უხილავი ხატია.

რომელი იგი არს ხატი ღმრთისა უხილავისა(კოლ.1,15).

წმ. იოანე ოქროპირი განმარტავს: „იგი ამბობს: ხატი უხილავისაჲ. ამრიგად, რაკი იგი უხილავია, მაშინ მისი **ხატიც** ასევე **უხილავია**,

იმითომ რომ წინააღმდეგ შემთხვევაში ხატი აღარ იქნებოდა... თუკი ხატი უხილავის უცვალეულობას არ წარმოადგენს, მაშინ რა უშლის ხელს რომ ანგელოზებიც ხატნი იყვნენ? ისინიც ხომ უხილავნი არიან, თუმცა არა თავიანთი თავისთვის. სულიც უხილავია, მაგრამ მხოლოდ იმიტომ, რომ უხილავია, განა იგი ხატია? ხოლო თუ ხატია, მაშინ არა ისეთი, როგორც იგი⁸;

ნეტ. თეოფილაქტე ბულგარელი: „რადგან იგი ხატია, როგორც ღმერთი და ქე ღმრთისა, ანუ ხატი ღმრთისა უხილავისა, სრულიად მსგავსი, ცხადია უხილავი ხატია“⁹.

მეორე დამოკიდებულება: ქე ღმერთი ღმრთის ცხოველი ხატია.

ნივთიერი ხატი პირველსახისაგან განსხვავებულია, თუმცა ერთიცა და მეორეც ერთსა და იმავეს წარმოადგენს. მაგ., ადამიანის გამოსახულება პირველსახისაგან(თვით ადამიანისაგან) იმით განსხვავდება, რომ იგი ცოცხალი არ არის, მოქმედება არ შეუძლია¹⁰. ღმრთის უხილავი ხატი კი ნივთიერისაგან განსხვავებით ცხოველია, ანუ ცოცხალია.

წმ. ბასილი დიდი: „სახარება გვასწავლის, რომ ამას მამამან დაჰბეჭდა, ღმერთმან(ინ.6,27); ხოლო მოციქული ამბობს: რომელი-იგი არს ხატი ღმრთისა უხილავისაჲ(კოლ.1,15), ხატი – არა უსულო, არა ხელით ქმნული, არა ხელოვნებისა და ხელოსნობის საქმე, არამედ ხატი ცხოველი, უკეთ რომ ვთქვათ, თვითმყოფი ცხოვრება, ხატი – არა გარშემოწერილობის მსგავსებით, არამედ თვით არსით ყოველთვის განუსხვავებლობის დამმარხველი“¹¹; „რა აზრით იწოდება ქე ხატად(კოლ.1,15), და რომ შობილი ხატი და ღმრთის დიდების ბრწყინვალეაა(ებრ.1,3), ღმრთის სიბრძნე, ძალა და სიმართლე(1 კორ.1,24.30)? არა ისე, როგორც თვისება, ან როგორც უნარი, არამედ როგორც ცხოველი და ძლიერი არსი“¹²;

⁸ Тв., гл.11, гл. 378-9.

⁹ Толк. на Апост., гл. 731.

¹⁰ ხატთათვის III, თ. 16.

¹¹ Творения св. Василия Великого, ч. 3, Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия, М., 1891. С. 38.

¹² იქვე, გვ.73.

წმ. იოანე დამასკელი: „ძე ღმრთისა, რომელიც უხილავი ღმერთის ცხოველი ხატი და უცვალელები აღბეჭდილობაა“¹³; „თვით ღმერთმა პირველმა შვა მხოლოდშობილი ძე და თვისი სიტყვა, თვისი ცხოველი და ბუნებითი ხატი“¹⁴.

მესამე დამოკიდებულება: ძე მამის გვამოვნების ხატია.

რომელი-იგი არს ბრწყინვალეაჲ დიდებისაჲ და ხატი ძლიერებისა(ბერძ. ჰიპოსტასისა) **მისისაჲ**(ებრ.1,3).

წმ. ათანასე ალექსანდრიელი: „იგი მამის ჰიპოსტასის ხატია, ნათელი ნათლისაგან, ძალა და ჭეშმარიტი ხატი მამის არსისა... იგი მამის ხატი და მამის მარადიული სიტყვაა, არა როდესმე არარსებული, არამედ ყოველთვის მყოფი, როგორც მარადიული ბრწყინვალეა მარადიული ნათლისა“¹⁵; „ძე მამის ხატი და ბრწყინვალეა, აღბეჭდილობა და ჭეშმარიტებაა... როცა არის ნათელი, უკვე არის მისი ხატიც – ბრწყინვალეა, და როცა არის ჰიპოსტასი, არის მისი სრული აღბეჭდილობაც, და როცა არის მამა, არის ჭეშმარიტებაც... ამრიგად, ხატის შესამეცნებლად მამის თვისებები განვიხილოთ, არის თუ არა იგი მამის ზუსტი ხატი. მამა მარადიული, უკვდავი და ძლიერია; იგია – ნათელი, მეუფე, ყოვლისმპყრობელი, ღმერთი, უფალი, შემქმნელი და შემოქმედი. ეს ყოველივე ხატშიც უნდა იყოს, რათა ვინც იხილავს ძეს, ნამდვილად იხილოს მამაც. თუკი ხატი ისეთი არ არის, არამედ ამის საპირისპიროდ, როგორც არიოზელეები ბრძნობენ, ძე შექმნილი და არამარადიულია, მაშინ იგი მამის არაჭეშმარიტი ხატია“¹⁶;

წმ. ბასილი დიდი: „თუ მხოლოდშობილი ქმნილებაა, მაშინ მამის არსს ვერ გამოხატავს, ხოლო თუ მხოლოდშობილი თავის თავში მამას შეგვაცნობინებს, მაშინ იგი არა ქმნილება, არამედ ჭეშმარიტი ძე, ღმრთის ხატი(ἑκκῶν) და ღმრთის გვამოვნების ხატია(χαρακτήρ)“¹⁷.

¹³ ხატთათვის I, თ. 21.

¹⁴ ხატთ. III, თ. 26.

¹⁵ Творения св. Афанасия Великого, Архиепископа Александрийского, т. 2, На ариан слово первое, гл. 9 и 13; Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902. გვ. 186 და 193.

¹⁶ იქვე, გვ. 202-204.

¹⁷ ევწ. წინდ., გვ. 100.

მეოთხე დამოკიდებულება: ქე ღმერთი ღმერთის უცვალელებელი ხატია.

წმ. ბასილი დიდი: „ხატი იგი შეუცვალელებელი უხილავისა ღმერთისაჲ, მამისაგან შობილი ძე“¹⁸;

წმ. ათანასე ალექსანდრიელი: „თუკი, მათი აზრით, ქე ცვალება-დია და ყოველთვის ერთი და იგივე არ არის, არამედ ბუნებითად გამუდმებით ახალ-ახალ მდგომარეობაში იმყოფება, მაშინ იგი ასეთ შემთხვევაში, თუკი თავის თავში უცვალელობის იგივეობა არ გააჩნია, მამის ხატი როგორღა იქნება?... რადგანაც მამის არსი უცვალელებელია, მაშინ უცვალელებელი იქნება მისი საკუთარი შობილებაც... ამიტომ უცვალელებელი იქნება ხატი უცვალელებელი ღმერთისა“¹⁹; „ქე აღბეჭდილობა და ხატია მამისა; რაც არის, იმადვე იმყოფება, არ იცვლება და მამისაგან ყოფიერების იგივეობა გააჩნია. ამიტომ, თუკი იცვლება მამა, მაშინ უნდა იცვლებოდეს მისი ხატიც; რადგან როგორიცაა მშობელი, ისეთივეა მისი ხატიც, ისეთივეა ბრწყინვალეობაც. ხოლო თუკი მამა უცვალელებელია და რაც არის, იმადვე იმყოფება, მაშინ აუცილებლობით მისი ხატიც იმადვე იმყოფება, რაც არის და უცვალელებელია“²⁰;

წმ. იოანე ოქრიპირი: „ხატი უცვალელებლობას აღნიშნავს“²¹.

მეხუთე დამოკიდებულება: ქე ღმერთი ღმერთისა და მამის არსის ხატია.

წმ. ბასილი დიდი: მხოლოდშობილი არსის ხატია²²;

წმ. ათანასე ალექსანდრიელი: ქე „მამის არსის ხატია“²³; „რაც ქემ აღასრულა, ეს ყოველივე მამის საქმეა. რადგან ქე მამის ღმრთეების ხატია, რომელმაც საქმე აღასრულა. ამრიგად, ვინც ხედავს ქეს, ის ხედავს მამას; რადგან მამის ღმრთეებაში არის და განიჭვრიტება

¹⁸ ბასილი კესარიელის „სწავლათა“, ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი, გამოც. მოამზადა ც.ქურციკიძემ, თბ. 1983. გვ. 153.

¹⁹ არიოზ. წინლ. I, გვ. 222.

²⁰ არიოზ. წინლ. II, გვ. 305.

²¹ ТБ., ტ. 11, გვ. 378.

²² ეენ. წინლ., გვ. 99.

²³ არიოზ. წინლ. II, გვ. 350.

ძე, და ძეში მამის ხატიც აჩვენებს მამას. ამრიგად, მამა ძეშია²⁴; „შემოქმედ სიტყვას ღმრთეების არა სხვა რაიმე ხატი აქვს, არამედ ღმრთეება ერთი(მხოლოდსა) ღმრთისა; იმიტომ რომ შობილია ღმრთისაგან“²⁵.

მეექვსე დამოკიდებულება: ძე მამის თანახატი ანუ თანაარსია.

წმ. გრიგოლ ნეოკესარიელი: „ამისათვისცა შობილი იგი ძმ ღმრთისაა თანა-ხატი და თანა-არსი მამისაჲ, რომელსა შინა ყოველივე აქუს მამასა: ღმრთეებისა გამოცხადებაჲ, ხატი პირსა შინა და ბრწყინვალებისაგან დიდებაჲ იგი განახლდების“²⁶;

წმ. ბასილი დიდი: ძეს „ბრწყინვალება იმიტომ ეწოდება, რომ (მამასთან) შეერთებულად წარმოვიდგინოთ, ასევე – **ხატი ჰიპოსტასისა**(ებრ.1,3), რათა აქედან ერთარსობა შევიცნოთ“²⁷; „მათთვის, რომელთაც სახე და გარშემოწერილობა გააჩნიათ, მსგავსება სახის იგივეობაში მდგომარეობს; ხოლო ბუნებას, რომელსაც არც სახე აქვს და არც გარშემოწერილობა, მსგავსება მხოლოდ თვით არსში შეიძლება ჰქონდეს, და თანასწორი იყოს არა მოცულობითი ზომით, არამედ ძალის იგივეობით“²⁸; „თუკი ძე მამის ჭეშმარიტი ხატია, ხოლო ყოველი ხატი ან არსის, ან პირისახის, ან სამოსელის, ან აგებულების, ან ფერის გამომხატველია, ღმერთი კი გარდა არსისა არცერთი ამათგანით არ გამოიხატება: მაშინ ძე, არის რა არსის ხატი, მამის ერთარსია“²⁹;

წმ. ათანასე ალექსანდრიელი: ძეს „თავის თავში მამასთან მსგავსება და მისი უცვალელებელი ხატი აქვს დაცული. ამიტომ ვინც ხედავს ძეს, ის მასში იმ ჰიპოსტასსაც ხედავს, რომლის ხატიც იგია, და ხატის ნამდვილობით ჰიპოსტასის ჭეშმარიტ ღმრთეებას გულისხმობს“³⁰; „ამის შემდეგ მხოლოდ ურცხვად თუ დაიწყებენ იმის მტკიცებას,

²⁴ არ. წინდ. III, გვ. 376.

²⁵ იქვე, გვ. 388.

²⁶ სინური მრავალთავი 864 წლისა, რედ. ა.შანიძე, თბ., 1959; გვ. 19.

²⁷ ევნ. წინ., გვ. 41.

²⁸ იქვე, გვ. 45.

²⁹ იქვე, გვ. 119.

³⁰ არ. წინდ. II, გვ. 305.

რომ ძის სახელდება ხატად არა თანაარსობის ნიშანი, არამედ მარტომისი სახელია³¹.

მეშვიდედამოკიდებულება: ძე ღმერთი ღმრთის ხატი ანუ ღმერთია.

წმ. ბასილი დიდი: „ვამტიკიცებ, რომ გამოთქმა: ღმრთის ხატად ყოფნა(ფილპ.2,6) ერთმნიშვნელოვანია გამოთქმისა: ღმრთის არსად ყოფნა. რადგან, როგორც სიტყვები: მონის ხატი მიიღო(მუხ.7), ნიშნავს, რომ ჩვენი უფალი კაცობრივი ბუნებით იშვა, ასევე, რასაკვირველია, სიტყვებიც: ღმრთის ხატად ყოფნა, ღმრთის არსის კუთვნილებას გვიჩვენებენ“³²;

წმ. იოანე ოქროპირი: „როგორც ხატი(μορφή) მონისა(ფილპ.2,7) არა თუ სხვა რამეს აღნიშნავს, არამედ სრულყოფილ ადამიანს, ასევე ხატიც ღმრთისა არა სხვა რამეს ნიშნავს, არამედ ღმერთს“³³;

წმ. გრიგოლ ღმრთისმეტყველი: ღმერთმა თვისი ხატი მონის ხატთან შეაერთა³⁴; წმ. მამა ჩამოთვლის რა ღმრთეების გამომხატველ სახელებს(ღმერთი, სიტყვა, მხოლოდშობილი და სხვ.), მათ შორის ხატსაც(χαράκτηρ, ἑκών) ასახელებს³⁵; ძეს ეწოდება „ხატი(2 კორ.4,4), როგორც ერთარსს, ასევე იმიტომ, რომ იგი მამისაგანაა და არა მამა მისგან, რადგან თვით ხატის ბუნება იმაში მდგომარეობს, რომ პირველსახისა და იმისი მსგავსი იყოს, ვის ხატადაც იგი იწოდება. თუმცა აქ ხატი ჩვეულებრივზე აღმატებულია. რადგან იქ უძრავიც კი მოძრავი შეიძლება იყოს; აქ კი ცხოველი ღმერთის ცხოველი ხატია, რომელსაც მასთან მეტი მსგავსება აქვს, ვიდრე სეითს ადამთან და ყოველგვარ დაბადებულს – დამბადებელთან. რამეთუ მარტივ არსებათა ბუნება ისეთია, რომ არ შეუძლიათ ერთმანეთის მსგავსნი ერთი რაიმეთი იყვნენ, ხოლო მეორეთი – განსხვავებული; პირიქით, მთელი მთელს გამოხატავს, და ამავე დროს უფრო მეტი მსგავსებით, ვიდრე ქანდაკება“³⁶;

³¹ არ. წინდ. I, გვ. 204.

³² ევმ. წინდ., გვ. 38-39.

³³ ТБ., ტ. 12, გვ. 20.

³⁴ ТБ., ტ. 1, ძისათვის II, გვ. 430.

³⁵ ძისათვის I, გვ. 425.

³⁶ ძისათვის II, გვ. 442.

წმ. ათანასე ალექსანდრიელი: ძე „როგორც სიტყვა და ხატი ამბობს: მე მამისა თანა ვარ, და მამაჲ ჩემ თანა არს; და რომელმან მიხილა მე, იხილა მამაჲ ჩემი; და მამაჲ ჩემი რომელი ჩემ თანა არს, იგი იქმს საქმესა(ინ.14,9-11), რადგან ყოველივე ის, რაც განიჭვრიტება ამ ხატში, მამის საქმეა“³⁷; როგორც ნათლის ბრწყინვალეობა, ისე ღმრთის სიტყვა სრულყოფილი შობაა სრულყოფილისაგან; ამიტომ ღმრთის ხატიც ღმერთია, რადგან ნათქვამია: „ღმერთი იყო სიტყუაჲ იგი“³⁸; „რადგანაც ძის ყოფიერება მამის ხატი და მამის ღმრთეებაა, ამის გამო ძე მამაშია და მამა ძეშია“³⁹; „როგორც ღმრთის ხატში სიტყვის სრული ღმრთეება იგულისხმება, ასევე მონის ხატში გონიერი ბუნება და კაცობრივი არსების დანაწევრებული შედგენილობა უნდა ვცნოთ“⁴⁰.

ამრიგად, ზემოთ წარმოდგენილი წმ. მამათა განმარტებები ერთმნიშვნელოვნად ადასტურებენ, რომ ხატი, როგორც ძე ღმრთის სახელი, ღმრთეებრივი ბუნების აღმნიშვნელია, ანუ, **ვ. ლოსკის** სიტყვებით რომ ვთქვათ: ხატი ღმრთისა ნიშნავს, რომ იგი არის „თვით მდგომარეობით ბუნებით ღმერთი“⁴¹.

მერვე დამოკიდებულება: ძე მამის გვამოვნების ანუ მამის დამოუკიდებლობის ხატია.

თავისთავად, როცა არსებობს ხატი, მაშინ აუცილებლად არსებობს პირველსახეც; ისევე როგორც: თუკი არსებობს ბრწყინვალეობა, მაშინ აუცილებლად არსებობს ნათელი. ამიტომ წმ. მამათა განმარტებებში, როგორც ზემოთ ვნახეთ, ხატისა და პირველსახის ბუნებითი იგივეობის გამო ხაზი ესმებოდა მათ ერთარსობას და არა დამოუკიდებლობას, რადგან ტერმინი **ხატი** განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ამ განსაზღვრებით იძენს. წმ. **იოანე ოქროპირს** კი ებრაელთა მიმართ

³⁷ არ. წინლ. I, გვ. 256-7.

³⁸ არ. წინლ. II, გვ. 308.

³⁹ არ. წინლ. III, გვ. 373.

⁴⁰ აპოლნ. წინლ., გვ. 340.

⁴¹ Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие, М., 1991. გვ. 270. ვ. ლოსკის ეს ნაშრომი შეტანილია აგრეთვე კრებულში: Мистическое богословие, Киев, 1991.

ეპისტოლის 1,3 მუხლის განმარტებისას აქცენტი სწორედ მამისა და ძის დამოუკიდებლობაზე გადააქვს და ამბობს: „და **ხატი გვამოვნებისა მისისა** (χαράκτιρ τῆς παύστασεως αὐτοῦ). ამ სიტყვების მიმატებით იგი (მოციქული) გამოხატავს, რომ როგორც მამაა დამოუკიდებელი და დამოუკიდებლობისთვის არავის არ საჭიროებს, ზუსტად ასევეა ძეც. აქ ის მათი (არსის) განუსხვავებლობას ამტკიცებს და მიგვითითებს რა პირველსახის შესაბამის ხატზე, გვასწავლის, რომ ძეც თავისთავად დამოუკიდებელია“⁴². – ე.ი. გვამოვნების ხატი ერთარსობასთან ერთად დამოუკიდებლობასაც გულისხმობს, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ დამოუკიდებლობის მიუხედავად პირველსახე და ხატი ერთმანეთისაგან განსხვავებული იყოს. იოანე ოქროპირი იქვე განმარტავს: „ხატი რაღაცით პირველსახისაგან განსხვავებულია, მაგრამ განსხვავებულია არა სრულიად, არამედ დამოუკიდებლობის თვალსაზრისით. ასევეა აქაც, **ხატი** აღნიშნავს განუსხვავებლობას მისგან, ვისი ხატიცაა, და მსგავსებას მასთან ყველაფერში“⁴³.

აქედან გამომდინარე შეიძლება დავასკვნათ, დამოუკიდებელი ხატი დამოუკიდებელი პირველსახისაგან განუსხვავებლობას აღნიშნავს და მსგავსებას მასთან ყველაფერში, ანუ **ხატი** არა დამოუკიდებლობის განმსაზღვრელ თვისებებზე, არამედ მხოლოდ დამოუკიდებლობასა და დამოუკიდებელთა განუსხვავებლობაზე მიუთითებს; სხვაგვარად: მართალია, **ხატი** სამების ცალკეულ პირთა დამოუკიდებლობას გულისხმობს, მაგრამ იმას კი არ მიანიშნებს, ეს დამოუკიდებელი პირები თუ რითი განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, არამედ პირიქით, მათ ერთარსობას განსაზღვრავს. **ხატი** რომ დამოუკიდებლობასთან ერთად კონკრეტულ თვისებასაც გულისხმობდეს, მაშინ იგი პირის, გვამის ან ჰიპოსტასის შესაბამისი და მათი შესატყვისი ტერმინი იქნებოდა. ამ შემთხვევაში კი, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ჭეშმარიტი სწავლების საწინააღმდეგო დასკვნას მივიღებთ, რომ ღმერთს არა ერთი, არამედ სამი ხატი აქვს.

⁴² ТБ., ტ. 12, გვ. 17-18.

⁴³ გვ. 20.

ამასთანავე, მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს, რომ ჩვენ მიერ გამოყოფილი ყველა დამოკიდებულება წმ. მამათა მიერ განმარტებული **ბუნებითი ხატის** რაობის შემეცნებას ემსახურება და არა იმ განსხვავებული ტერმინების შინაარსის დადგენას, რომელიც ამ შემთხვევაში ჩვენი ინტერესის საგანს არ წარმოადგენს.

ბ) სულიწმიდა ღმრთისა და ძის ხატია

წინა თავში გავარკვეეთ, რომ ტერმინი **ხატი** ღმრთეებრივ პირებთან მიმართებაში პირველსახისა და მისი ალბეჭდილობის განუსხვავებლობის წარმოსაჩენად გამოიყენება. ასევე აღვნიშნეთ, რომ ღმრთის ბუნებითი ხატი ნივთიერი ხატის ან გამოსახულებისაგან განსხვავებით უხილავი, ცხოველი და უცვალებელი, და აქედან გამომდინარე – პირველსახის ერთარსია; ანუ ბუნებითი ხატი პირველსახის ბუნებით იგივეობასა და ყველაფრით მასთან მსგავსებას გამოხატავს.

ანალოგიურია სწავლება სულიწმიდის შესახებაც.

წმ. ბასილი დიდი განმარტავს: „ღმრთის ხატი ისეთივე არ არის, როგორც ადამიანისა, არამედ იგი ცხოველია, და არის რა ნამდვილი ხატი, ხატმქმნელია, ისე რომ მასთან ზიარებით ყოველივე ღმრთის ხატი ხდება. ღმრთის ხატი ქრისტეა, როგორც ნათქვამია: **რომელი-იგი არს ხატი ღმრთისა უხილავისა**(კოლ.1,15), ძის ხატი კი სულიწმიდაა და მასთან ზიარებითაც ძეები ხდებიან მსგავსად იმისა, როგორც წერია: **რამეთუ რომელი-იგი წინააღმართი იცნა, წინააღმართა განაჩინა თანა-მსგავსად ხატისა მის ძისა თჳსისა, რადთა იყოს იგი პირმო მრავალთა შორის ძმათა**(რომ.8,29)... უფლის სული უფალია. ამიტომაც იგი შეძენილი ქმნილება კი არ არის, არამედ, როგორც ზემოთ ითქვა, უფლის ხატია... სულიწმიდა ღმრთისა და უფლის ჭეშმარიტი და ბუნებითი ხატია. სულიწმიდა ჭეშმარიტი ხატია და არა ღმრთის ხატისებრი, როგორც ჩვენ. ამიტომ ხატისებრ შექმნილი (ადამიანი) თვით არ იქმნება და თვით მცხებელი არ იცხება⁴⁴; ნუგეშისმცემელი „როგორც მზე, რომელსაც ჭვრეტს წმიდა თვალი,

⁴⁴ ТБ., ნაწ. 3, ევწ. წინღ., გვ. 155-56.

თავის თავში უხილავის ხატს გაჩვენებს. ხოლო ხატის ნეტარებით ჭვრეტისას პირველსახის გამუთქმელ სილამაზეს იხილავ⁴⁵; „ჩვენთვის როგორც ძეში მამა, ასევე სულიწმიდაში ძე იხილვება“⁴⁶.

ღირ. სვიმეონ ახალი ღმრთისმეტყველი: პავლე მოციქულის სიტყვით: „**ვითარცა იგი შევიმოსეთ ხატი იგი მინისაგანისაჲ, შევიმოსთ ხატიცა იგი ზეცისაგანისაჲ**(1 კორ.15,49). ხოლო თუ როგორია ზეციური ხატი, ამის შესახებ მოისმინე, რას ამბობს იგივე ღმრთეებრივი მოციქული: **რომელი-იგი არს ბრწყინვალეაჲ დიდებისაჲ და ხატი ძლიერებისა**(ჰიპოსტასისა) **მისისაჲ**(ებრ.1,3), – უზუსტესი ხატი ღმრთისა და მამისა. ამრიგად, მამის ხატია ძე, ხოლო ძის ხატი – სულიწმიდა. ვინც ხედავს ძეს, ხედავს მამას და ვინც ხედავს სულიწმიდას, ხედავს ძეს“⁴⁷.

როგორც წინათქმაში აღვნიშნეთ, **წმ. იოანე დამასკელიც** ამავე აზრს გადმოცემს, სახელდობრ, სულიწმიდა ძის უცვალელებელი ხატია.

ამრიგად, სულიწმიდა ღმრთისა და ძის ხატია, მაგრამ ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ სულიწმიდა, როგორც ძის ხატი, ღმრთის ხატის ხატი იყოს, არამედ ხატის ანუ არსის იგივეობისა გამო და გვაშოვნების დამოუკიდებლობის თვალსაზრისით, სულიწმიდაც ისეთივე ღმრთის ხატია, როგორც ძე.

ბ) ლმერთს ერთი ხატი აჰჰს

წმ. ათანასე დიდი ამბობს: „ღმერთი მამა, ღმერთი ძე და ღმერთი სული წმიდაჲ, გარნა არა სამნი ღმერთნი, არამედ ერთი არს ღმერთი“⁴⁸, და ამავე რიგის სიტყვებად მოიხსენებს აუგუბელს, მიუწვდომელს, საუკუნოსა და უფალს. ასევე ჩვენც, ზემოთ წარმოდგენილი თანახატობის სწავლების საფუძველზე(ხატისა და არსის იგივეობიდან გამომდინარე), შეგვიძლია ვთქვათ: მამის, ძისა და სულიწმიდის ხატი ერთია.

⁴⁵ იქვე, სულიწმ. შესხ., გვ. 217.

⁴⁶ იქვე, გვ. 267.

⁴⁷ Творение преп. Симоена Нового Богослава, т. 1, пер. Епископа Феофана, М., 1892, Слово 52, гл. 480.

⁴⁸ ფსალმუნნი, ხუცურად, 1880. გვ. 11.

ნმ. ბასილი დიდი ამტკიცებს: „რაც ღმრთის ხატია, ის ღმრთის არსია. რადგან არ შეიძლება ვთქვათ, რომ სხვაა ღმრთის ხატი, ხოლო სხვა – ღმრთის არსი; სხვაგვარად ღმერთი შედგენილი იქნებოდა. ამიტომ ხატით თანასწორი არსითაც თანასწორია“⁴⁹;

ღირ. სვიმეონ ახალი ღმრთისმეტყველი: „იგი (ღმერთი) არ განიყოფება არც ძალით, არც ხატით, არც ღიდეებით, არც სახით, რადგან იგი სრულიად მარტივია და განიჭვრიტება როგორც ნათელი“⁵⁰.

თუკი აქცენტს დამოუკიდებლობის ხატზე გადავიტანთ, ხატის ერთობას ვერც ეს დაარღვევს. მართალია: მამა, ძე და სული წმიდა სამი დამოუკიდებელი პირია, მაგრამ დამოუკიდებლობის ხატი ერთი აქვთ. ეს იმას ნიშნავს, რომ სამების ცალკეულ პირთა დამოუკიდებლობა თანასწორია და ერთმანეთისაგან განუსხვავებელი. მაგ., განუსხვავებლობის წარმოსაჩენად ძე მამის გვამოვნების ხატად იმიტომ იწოდება, რომ სახელი „ხატი“ ყველაფრით მსგავსებას ნიშნავს. ბასილი დიდი: „**თუკი ხატი ყველაფრით მსგავსია, ამ აზრითაც ძე ხატია; ხოლო ქმნილება არაფრით შემოქმედის მსგავსი არ არის, პირიქით, ყველაფრით უმსგავსოა. ამიტომ ძე, არის რა ხატი მამისა, არ შეიძლება მისი ქმნილება იყოს**“⁵¹. ხატი დამოუკიდებელი პირების ერთარსობასა ანუ ერთობაზე მიუთითებს, პირი ან გვამი კი პირიქით – არსის იგივეობისას განსხვავებებს გვიჩვენებენ. საბელიოზის მსგავსად ჩვენ იმას კი არ ვამბობთ, რომ სამების ჰიპოსტასი ერთია, არამედ სამივე ჰიპოსტასის დამოუკიდებლობის ერთ ხატს ანუ დამოუკიდებლობის ერთგვაროვნებას ვაღიარებთ.

ნმ. გრიგოლ ნეოკესარიელი იმას კი არ ამბობს, ხატი და პირი ერთი და იგივეაო, არამედ როგორც ზემოთ მივუთითეთ: **ხატი პირსა შინა არს.**

შემთხვევითი არ არის, რომ ხატის შინაარსის დადგენისას მას პირის გაგებას ვუპირისპირებთ. საქმე იმაშია, რომ ქვემოთ განხილული ცდომილების საფუძველი, რომელიც ადამიანის შესაქმნის საკითხს

⁴⁹ ევწ. წინლ., გვ. 118.

⁵⁰ Тв., т. 3, ჰიმნი 43, გვ. 200-201.

⁵¹ ევწ. წინლ., გვ. 131-132.

უკავშირდება, პირისა და ხატის გაიგივებაში მდგომარეობს. ამიტომ თანამიმდევრული მსჯელობისას ტერმინთა შედარების გზით „ხატსა“ და „პირს“ შორის არსებული სხვაობა უფრო ცხადად წარმოჩნდება.

ამავე საკითხთან დაკავშირებით **წმ.მაქსიმე აღმსარებლის** კითხვა-მიგებასაც გავეცნოთ:

„კითხვა: რაოდენსა ბუნებასა აღიარებ წმიდისა და თანაარსისა და განუყოფელისა სამებისათვის. **მიგება:** ერთსა ბუნებასა აღვიარებ. **კითხვა:** რაოდენსა არსებასა. **მიგება:** ერთსა არსებასა. **კითხვა:** რაოდენსა ხატებასა. **მიგება:** ერთსა ხატებასა. **კითხვა:** რაოდენსა ნებასა. **მიგება:** ერთსა ნებასა“⁵².

აქვე მოვიყვანთ ადგილებს იმავე მამის სწავლებიდან სამებაზე: „ხოლო ვიტყვ სამგვამოვნებასაცა, ესე იგი არს, **სამსა პირსა, ერთსა ხატებასა**. არა ვიტყვთ ამა სამთა პირთა შინა სამთა არსებათა, გინა თუ სამთა ბუნებათა, ანუ სამთა ღმერთთა... არამედ სამგვამოვნებითა ვიტყვთ და **სამპირებითა და ერთ ხატებითა** და ერთ ღმრთეებითა, და აღვიარებთ და ვევედრებით და პატივს ვსცემთ“⁵³.

პროფ. ა.ლებედევს პირველი მსოფლიო საეკლესიო კრების ისტორიულ საბუთებზე დაყრდნობით მოაქვს ციტატა: „ქრისტემ თქვა: **მე და მამაჲ ჩემი ერთ ვართ**(ინ.10,30). ამ სიტყვებით მაცხოვარი იმას კი არ გამოხატავს, რომ ორი ბუნება ერთ ჰიპოსტასს წარმოადგენს, არამედ იმას, რომ ძე ღმერთი ზუსტად და სრულყოფილად ამტკიცებს და იცავს მისი და მამის ბუნების იგივეობას; მასთან საკუთრივ ბუნებით დაბეჭდული მსგავსება და მისგან არაფრით განსხვავებული ხატება აქვს“⁵⁴.

წმ.ბასილი დიდი: „ძე შობილია რა მამისაგან და აღიბეჭდავს რა მამას თავის თავში ბუნებითად, როგორც ხატი განუსხვავებელია მამისაგან; ხოლო როგორც შობილი, თავის თავში მასთან ერთარსობას ინარჩუნებს... რადგან მამა ძეშია, ხოლო ძე – მამაში, ამიტომ ძეც ისეთივეა, როგორც მამა და მამაც ისეთივეა, როგორც ძე. ასე იმყოფება ორი

⁵² ფს., ხუც., გვ. 19.

⁵³ იქვე, გვ. 23 და 25.

⁵⁴ Вселенские соборы, ტ. 3, 1896. გვ. 5.

ერთობაში, იმიტომ რომ ერთმანეთისგან არ განსხვავდებიან და ძე სხვა სახითა და სხვა ხაზით არ შეიმეცნება. ამრიგად, ისევ ვიმეორებ: ერთი და ერთი, მაგრამ ბუნება განუყოფელია, სრულყოფილება – ნაკლულოვანების გარეშე. ღმერთი ერთია, იმიტომ რომ მამასა და ძეში განიჭვრიტება ერთი სახე, რომელიც ერთშიც და მეორეშიც სრულიად ცხადდება⁵⁵; „მამა ღმერთსა და მხოლოდშობილ ღმერთში რაღაც ერთ ხატს ვჭვრეტთ, რომელიც ღმრთეების უცვალეblობაშია აღბეჭდილი. რადგან ძე მამაშია და მამა ძეშია; იმიტომ რომ ძეც ისეთივეა, როგორც მამა, და მამაც ისეთივეა, როგორც ძე; ამით კი ერთი არიან, ამიტომ პირთა განმასხვავებელი თვისებებით – ერთი და ერთია, ხოლო ბუნების თანაზიარებით ორივე ერთია.

რატომაა რომ, თუმცა ერთი და ერთია, მაგრამ ორი ღმერთი არაა? იმიტომ რომ მეფის ხატიც მეფედ იწოდება, და არა მეორე მეფედ. როგორც ჩვენზე მფლობელობა ერთ დასაბამსა და ერთ მთავრობას უპყრია, ასევე ჩვენი დიდებისმეტყველებაც ერთია და არა მრავალი; იმიტომ რომ ხატის თაყვანისცემა პირველსახისადმი აღინევა. მაგრამ რაც აქ მიმბაძველობითი ხატია, ის იქ ბუნებითად ძეა. და ისევე როგორც ხელოვნების ნიმუშებში მსგავსება ხატშია, ასევე ღმრთის შეუდგენელ ბუნებაშიც ერთობა ღმრთეების თანაზიარებაში მდგომარეობს⁵⁶.

სარწმუნოების სიმბოლოში (მრწამსი) ძე ღმერთისათვის ვკითხულობთ: „ნათელი ნათლისაგან, ღმერთი ჭეშმარიტი ღმრთისაგან ჭეშმარიტისა.“ ისევე როგორც ამ შემთხვევაში არ ვამბობთ: სხვაა ნათელი ძისა და სხვა – ნათელი მამისა, ან სხვაა ღმრთეება ძისა და სხვა – ღმრთეება მამისა, ასევე მამას, როგორც პირველსახეს, და ძეს, როგორც მამის ხატს, ერთმანეთისაგან არ ვასხვავებთ, რადგან ხატში პირველსახე ბუნებითად იხილვება. **წმ. გრიგოლ ღმრთისმეტყველი** იოანეს სახარების სიტყვებს ამგვარად განმარტავს: „იყო ნათელი ჭეშმარიტი, რომელი განანათლებს ყოველსა

⁵⁵ Тв., т. 2, СПб., 1911. გვ. 274.

⁵⁶ სულიწმ. შესხ., გვ. 244.

კაცსა, მომავალსა სოფლად(ინ.1,9), ე.ი. **მამა. იყო ნათელი ქეშმარიტი, რომელი განანათლებს ყოველსა კაცსა, მომავალსა სოფლად**, ე.ი. ძე. **იყო ნათელი ქეშმარიტი, რომელი განანათლებს ყოველსა კაცსა, მომავალსა სოფლად**, ე.ი. სხვა ნუგეშინისმცემელი. **იყო და იყო და იყო**, მაგრამ **იყო** ერთია. ნათელი, ნათელი და ნათელი, მაგრამ ერთია ნათელი და ერთია ღმერთი. ეს ჯერ კიდევ დავითმა იხილა და თქვა: **ნათლითა შენითა ვიხილოთ ჩუენ ნათელი**(ფს.35,10). ჩვენ კი ახლა ვიხილეთ და სამების ღმრთისმეტყველებას ყოველმხივ გადაუჭარბებლად ვასწავლით, ვღებულობთ რა ნათელი-მამისაგან ნათელ-ძეს ნათელი-სულიწმიდით⁵⁷;

ღირ. სვიმეონ ახალი ღმრთისმეტყველი: სათნოებით სრულყოფილთათვის ღმერთი „მოდის რალაც ხატით, თუმცა კი ხატით ღმრთისა; რადგან ღმერთი არა რაიმე სახითა და აღბეჭდილობით, არამედ როგორც მარტივი ისე ცხადდება, რომლის ხატი უსახო, მიუწვდომელი და გამოუთქმელი ნათელია“⁵⁸; „ნათელი მარტივი და უსახოა“⁵⁹; „ღმერთი ერთი ნათელია“, „მამაც ნათელია, ძეც ნათელია და სულიწმიდაც ნათელია, სამი – ერთი ნათელია, მარტივი, შეუდგენელი, უჟამო“⁶⁰.

წმ გრიგოლ პალამა: „(თაბორზე) უფალთან ერთად უხილავად აგრეთვე მამაც და სულიწმიდაც იმყოფებოდნენ. პირველმა თავისი ხმით დაამოწმა, რომ იგი არის ძე მისი საყვარელი, მეორე კი — ნათელ ღრუბელში თანაბრწყინავდა და მამასთან ერთად ერთ ნათელს განაცხადებდა, იმიტომ რომ მათი სიმდიდრე შეუღვლილია და ერთი ნათელის ბრწყინვალებაა“⁶¹; მამას, ძესა და სულიწმიდას აქვს „ერთი და იგივე ბრწყინვალება და ღმრთეება და დიდება და მეუფება და ძალა, აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე. ამინ“⁶².

ისევე **ბასილი დიდის** ღმრთისმეტყველებას დაეუბრუნდეთ: „საჭიროა

⁵⁷ Тв., т. 1, с. 445.

⁵⁸ Тв., т. 2, с. 488.

⁵⁹ Т. 3, с. 45.

⁶⁰ Т. 2, сс. 108, 106.

⁶¹ Беседы св. Григория Паламы, ч. 2, 1993. Зом. 34, გვ. 85.

⁶² იქვე, გვ. 92; აგრეთვე იგივე სწავლება იხ. გვ. 101.

წარმოვიდგინოთ **ხატი ღმერთისა უხილავისა**(კოლ.1,15), არა შემდეგ სრულქმილი პირველსახესთან შემსგავსებულად, როგორც ეს ფერწერული გამოსახულებებისას ხდება, არამედ როგორც არსებული და მის დამბადებელ პირველსახესთან ერთად მყოფი, არა მიმბაძველობით აღბეჭდილი, არამედ არსებული იმიტომ, რომ არსებობს პირველსახე, ისე რომ ძეში, როგორც რაიმე ბეჭედში, მამის მთელი ბუნებაა გამოხატული⁶³; სხვაგან მსოფლიო ეკლესიის დიდი მოძღვარი მამას, როგორც ძის პირველსახეს, ხატს უწოდებს და ამ სახელდებას სულთან აიგივებს: „და მაშინ, როგორც ძე მხოლოდ უფალია, მამაც ასევე, როგორც მისი პირველსახე და მშობელი, უფალია და ხატად იწოდება; მსგავსად ამისა სულიც უფალია, აქვს რა ეს სახელი უფლისაგან, რომელიც სულს აცხადებს; და უფალიც ხატის სახელდებით სულია, ისევე როგორც ღმერთიც იმავე სახელდებით სულად იწოდება. ამიტომ, რასაკვირველია, არც სამი ღმერთი, არც სამი უფალი და არც სამი სული არ უნდა მოვიგონოთ; არამედ, პირიქით, სახელთა თანაზიარებით სამების ერთობა უნდა შევიცნოთ“⁶⁴.

დიდ ქრისტიან მოაზროვნეთა საწინააღმდეგოდ, დღეს ზოგიერთი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ: ხატის არსობრივი მნიშვნელობით გააზრება კარგადაა ცნობილი, მთავარია მისი „ჰიპოტასური რაობის“ წარმოჩენაო. გადმოცემული განმარტებების შემდეგ ვფიქრობთ, რომ ხატისა და პირის გაიგივების მცდარ საფუძველზე აღმოცენებულ შეხედედულებათა სოფისტური ხასიათის დანახვა ძნელი არ უნდა იყოს და კიდევ ერთხელ ხაზგასმით აღვნიშნავთ: **ხატი**, როცა იგი გვაშთაბეჭდებს დამოუკიდებლობის იგივეობაზე მიუთითებს, თავისთავად იმ პირველსახესაც გულისხმობს, რომლის ხატიც თვითონაა, მაგრამ განუყოფელთა განყოფის მიზეზს კი არ განსაზღვრავს, არამედ მხოლოდ იმაზე მიუთითებს, თუ განყოფილნი რითი არიან განუყოფელნი. ე.ი. **ხატი** დამოუკიდებელ პირებში მხოლოდ იმას მიანიშნებს, რითაც ისინი ერთნი და თანასწორნი არიან, და არა იმას, თუ თითოეულ

⁶³ ТБ., ნაწ.3, ევწ. წინდ., გვ. 72.

⁶⁴ იქვე, გვ. 168.

პირს რა თავისებურება ახასიათებს. წინააღმდეგ შემთხვევაში ხატი პირველსახისაგან განმასხვავებელი ტერმინი იქნებოდა და არა მათი ერთობის მაჩვენებელი. ამიტომ, ვინც ამბობს: სხვაა ღმრთის ხატი და სხვა – ღმრთის არსი, როგორც ბასილი დიდი ამბობს, მისთვის ღმერთი შედგენილი ყოფილა და არა მარტივი. აქედან გამომდინარე, ხატის წარმოდგენა პირის, გვამის ანუ ჰიპოსტასის სინონიმურ და შესატყვის ტერმინად, არსის და გვამის აღრევას ნიშნავს. ამ საკითხთან დაკავშირებით **ღირ. ეფრემ მცირისა და წმ. იოანე დამასკელის** პირით მოკლედ შევნიშნავთ: „ღმერთი გუამისა სახელი არს, ხოლო ღმრთეება ბუნებისა ითქუმის... და რიცხვსა ოდენ და არა ბუნებისა ცა განყოფილებასა შემოიღებენ გუამნი“⁶⁵.

აქედანაც ჩანს, ხატი „რიცხვსა ოდენ“ განმყოფელი რომ იყოს, მას გვამის შინაარსი ექნებოდა⁶⁶, მაგრამ ჩვენ წმ. მამათა სწავლებას ვიმეორებთ და რამდენიმე მაგალითით კვლავ დავბეჭდავთ: სამების ხატი ერთია, მიუხედავად იმისა, ღმრთეების ხატზე გვექნება ლაპარაკი თუ გვამოვნებისა.

წმ. ათანასე ალექსანდრიელი: „მხოლოდშობილს თავის თავში ისევე აქვს ცხოვრება, როგორც მამას; და მხოლოდ მან იცის, ვინ არის მამა; იმიტომ რომ თვითონ მამაშია და მამაც მასშია. იგი მამის ხატია; აქედან გამომდინარე მასში, როგორც ხატში, არის ყოველივე ის, რაც ეკუთვნის მამას. იგი თანახატოვანი ბეჭედი, რომელშიც მამა იხილვება“⁶⁷; „რადგან ღმერთი ერთია, მაშინ შესაბამისად უნდა იყოს ღმრთის ერთი ხატი, ერთი სიტყვა და ერთი სიბრძნე. ამიტომ მიკვირს, როცა ღმერთი ერთია, ერეტიკოსებს თავიანთი საკუთარი მოსაზრებებით როგორ შემოაქვთ მრავალი ხატები, სიბრძნეები და სიტყვები“⁶⁸;

მამა „თავის თავს თავის საკუთარ ხატში ხედავს, რომელიც მისი

⁶⁵ იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ქართული თარგმანები, რ.მიმინოშვილის სად. ნაშრომი(მანქ.ნაბეჭდი), 1966, გვ. 231 და 157.

⁶⁶ ვრცლად არსისა და ჰიპოსტასის განსხვავების შესახებ იხ. წმ. ბასილი დიდის წერილი ძმის, წმ. გრიგოლ ნოსელის მიმართ: ТБ., ტ.3, 1911, წერ. 38.

⁶⁷ ტ.1, სიტყვა მთ. 11,27 შესხ., გვ. 274.

⁶⁸ არიან. წინლ. II, გვ. 310.

სიტყვაა“ და ძე „თავის თავს მამაში ხედავს. რადგან ეს იმავეს ნიშნავს, რასაც ნათქვამი: **რომელმან მიხილა მე, იხილა მამად ჩემი; და: მე მამისა თანა ვარ, და მამად ჩემ თანა არს**“(მე მამაში ვარ, და მამა ჩემშია), ინ.14,9-10⁶⁹;

„მე მამისა თანა ვარ, და მამად ჩემ თანა არს. რამდენადაც ამას შეიძლება მივწვდეთ, ძე მამაშია, იმიტომ რომ ძის მთელი ყოფიერება საკუთრივ მამის არსს ეკუთვნის; ძე მამისაგანაა, როგორც ბრწყინვალეობა ნათლისაგან, და როგორც ნაკადი წყაროსაგან. ამიტომ, ვინც ძეს ხედავს, ის ხედავს და წარმოიდგენს საკუთრივ მამის კუთვნილებას. ამრიგად, ძის ყოფიერება არის რა მამისაგან, იგი მამაშია. მამაც ძეშია. რადგან რაც საკუთრივ მამისაგანაა, იგი ძეშია, როგორც მზე ბრწყინვალეობაში, როგორც გონი სიტყვაში, და როგორც წყარო ნაკადში. ამრიგად, ვინც ძეს ხედავს, ის ხედავს და წარმოიდგენს საკუთრივ მამის არსის კუთვნილებას; იმიტომ რომ მამა ძეშია. **რადგანაც ძის ყოფიერება მამის ხატი და მამის ღმრთეებაა**, ამის გამო ძე მამაშია და მამა ძეშია. ამიტომაც მაცხოვარმა ადრეც სამართლიანად თქვა: **მე და მამად ჩემი ერთ ვართ**(ინ.10,30), და მიუმატა: **მე მამაში ვარ და მამა ჩემშია**, რათა ღმრთეების იგივეობა და არსის ერთობა ეჩვენებინა“⁷⁰;

წმ. ბასილი დიდი: „ვინც მამასაც ნათლად და ძესაც ნათლად მიიჩნევს, იგი, რამდენადაც ნათლის გაგება ერთი და იგივეა, ბუნებრივად არსის ერთობის აღიარებამდე მივა; იმიტომ რომ ნათელსა და ნათელს შორის, თვით სიტყვა „ნათელის“ მიხედვითაც, არც გამოთქმასა და არც მის გაგებაში არავითარი განსხვავება არ არის“(ევნ. წინლ., გვ. 88); „ბრწყინვალეობა დიდებასთან ერთად მოიაზრება, ხატი – პირველსახესთან ერთად, ძე კი აუცილებლად – მამასთან ერთად; იმიტომ რომ არც სახელთა თანმიმდევრული კავშირი და არც სახელდებულთა ბუნება არავითარ განყოფას არ უშვებენ“⁷¹; შემდგომი ციტატა აპოფა-

⁶⁹ არიოზ. წინლ. III, გვ. 369.

⁷⁰ არიოზ. წინლ. III, გვ. 373.

⁷¹ სულნ. შესხ., გვ. 207.

ტიკური⁷² ღმრთისმეტყველების ნიმუშია და ჩვენი მსჯელობისათვის იმითაა სასარგებლო, რომ ძეში მამის განჭვრეტით იმ ხატისა და პირველსახის იგივეობას წარმოგვიდგენს, რომელთაც, ღმრთის არსის მიუწვდომლობის გამო, აღარც სახელები მიენერებათ⁷³ და მხოლოდ არსებითი თვისებების იგივეობით არიან წარმოდგენილნი: „**რომელმან მისილა მე, ისილა მამად ჩემი**(ინ.14,9). რადგან ღმრთის ბუნება თავის თავში შედგენილობას არ უშვებს, იხილვება არა აღბეჭდილობა და არა ხატი, არამედ ნების სახიერება, რომელიც მამასა და ძეში, როგორც რაღაც არსის თანმხლები, მისი მსგავსი და თანასწორია, უკეთ რომ ვთქვათ, მასთან იგივეობრივად განიჭვრიტება“⁷⁴. – ამ ამაღლებულმა სიტყვამ ერთარსობისა და ღმრთის არსის გამოუთქმელობაზე წარმოდგენა მამისა და ძის ერთი სახიერი ნების განჭვრეტით შეგვიქმნა. იოანეს სახარების აღნიშნულ მუხლში, მაცხოვარი მამის და თვისი ღმრთეებრივი ბუნების ერთარსობას ასწავლის. **იოანე ოქროპირი** ამ შემთხვევაში სახისმეტყველებით თარგმანებას იძლევა და იესო ქრისტეს პირით ამბობს: „რომელმან ჩემი არსება იხილოს, მას მამისადა უხილავს“⁷⁵, **ბასილი დიდი** კი ღმრთის არსის უხილავობის გამო განმარტავს, რომ რამდენადაც მას თავისთავად ხატი არა აქვს, ერთარსობის შეცნობას ანუ ღმრთისმხილველობას იმით გვასწავლის, რისი გულისხმისყოფაც შეიძლება, ე.ი. მამისა და ძის ერთარსობას მათი ნების იგივეობით წარმოგვიდგენს.

ამრიგად, გავარკვეით რა საკითხი ღმრთის შეუქმნელი ანუ ბუნებითი ხატის შესახებ, ახლა ღმრთის მიმბაძველობითი ხატის ანუ ადამიანის შესახებ არსებული საეკლესიო სწავლება განვიხილოთ.

⁷² აპოფატკური ღმრთისმეტყველება ღმრთის შემეცნების ის გზაა, რომელიც ღმრთის შესახებ უარყოფითი ტერმინებით საუბრობს და გვიჩვენებს იმას, თუ რა არ არის ღმერთი. ამიტომ სხვა განმარტებებისაგან განსხვავებით განხილულ ციტატაში ღმრთეებისათვის ნათქვამია, რომ მას არც აღბეჭდილობა და არც ხატი არა აქვს. ისევე როგორც არეოპატიკის ავტორი ამბობს: “ვითარმედ ყოველთა მიზეზი... არცა ჭორც არს, არცა სახე, არცა ხატ”. პეტრე იბერიელი, შრომები, 1961, გვ. 228.

⁷³ იმავს იმეორებს ლირ. სვიმეონიც: გარშემოუნერელს არც ხატი აქვს და არც სახე. ტ. 2, სიტყვა 80, გვ. 336.

⁷⁴ სულნ. შესხ., გვ. 214.

⁷⁵ განმარტ. ინ. სახარებისა, 1993.

თავი III

ღმრთის შიშშილი ხატის გაგებისათვის

ა) ღმრთის ხატება და მსგავსება ადამიანში

ამ თავში განხილული და შეჯერებულია ჩვენთვის ცნობილი და ხელმისაწვდომი დოგმატური ღმრთისმეტყველების ყველა სისტემური ნაშრომი, რომელნიც წმ. იოანე დამასკელის, მიტრ. მაკარის, არქიეპ. ფილარეტის, ეპ. სილვესტრის, პროტოპრ. მ. პომაზანსკის, პროფ. ვ. ლოსკის და პროფ. ა. დელიკოსტოპულოსის ავტორობით არიან ცნობილნი და რომლებშიც ჩვენთვის საინტერესო საკითხს სპეციალური თავები აქვს მიძღვნილი ეკლესიის მამათა სწავლების საფუძვლიანად წარმოსაჩენად.

წმ. წერილი გვიცხადებს, რომ სახიერმა შემოქმედმა შესაქმის დროს თავისი მაღლის უშრეტი წყაროდან პირველშექმნილ ადამიანს მაღლის ნიჭი უხვად მიანიჭა. ადამიანის ეს განსაკუთრებული უპირატესობა ღმრთის სხვა ქმნილებათა შორის იმაში მდგომარეობს, რომ შემოქმედმა მისი შემკობა თავისი ხატითა და მსგავსებით კეთილინება. შესაქმის აღმწერელი მოგვითხრობს: **და თქუა ღმერთმან: ვქმნეთ კაცი ხატებისაებრ ჩუენისა და მსგავსებისაებრ(ან: ვქმნეთ კაცი ხატად ჩუენდა და მსგავსად)... და შექმნა ღმერთმან კაცი: ხატებად ღმრთისა შექმნა იგი. მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა იგინი(შესქ.1,26.27; შეად. 5,1).** ამ უპირატესობას შემდეგ თვით ღმერთი ამოწმებს, როცა ნოეს ეუბნება: **დამთხვეელისა სისხლსა კაცისა ნაცულად სისხლისა მისისა დაითხიოს, რამეთუ ხატად ღმრთისა შექმნენ კაცი(შესქ.9,6).**

ახალ აღთქმაშიც, როცა იაკობ მოციქული კაცთა ენის შესახებ შენიშნავს, მოწმობს: **მით ვაკურთხევთ ღმერთსა და მამასა, და მითვე ვწყევთ კაცთა, რომელნი მსგავსად ღმრთისა შექმნულ არიან(3,9).** წმ. ეკლესია ბიბლიის ასეთი ცხადი სწავლების საფუძველზე ადამიანში ღმრთის ხატის ნამდვილობას ყოველთვის აღიარებდა.

მაინც რა არის ჩვენში ხატი? – „ეკლესიის სწავლება, – პასუხობს წმ. ეპიფანე, – მიიჩნევს, რომ ადამიანი საერთოდ შექმნილია ხატად

(ღმრთისა), მაგრამ საკუთრივ რომელ ნაწილშია ის, რაც ხატებაა, არ განსაზღვრავს“. ამიტომაც თვით ეკლესიის მამები და მასწავლებლები დასმულ საკითხს არაერთგვაროვნად წყვეტდნენ, თუმცა, ეხებიან რა მხოლოდ საგნის სხვადასხვა მხარეს, მათი აზრები ერთმანეთს არ გამოირიცხავენ, პირიქით, თუკი ამ აზრებს ერთად შევკრებთ და ღმრთის, ჩვენი პირველსახის (πρῶτος, πρῶτος) შესახებ გადმოცემულ სწავლებას სწორი განსჯის სინათლეზე განვფენთ, მაშინ მთელი სისრულით განისაზღვრება, თუ რა არის ჩვენში ღმრთის ხატი.

ა) ღმერთი თავისი ბუნებით უნმინდესი სულია, რომელიც ყოველივე ნივთიერთან უზიარებელია და არავითარი სხეულებრივი საფარველით არ არის დაფარული. ამიტომ ღმრთის ხატება არა ადამიანის სხეულში, არამედ მის უსხეულო სულში უნდა მივიჩნიოთ. ეს ის აზრია, რომლის გახსნას კლიმენტი ალექსანდრიელი, ორიგენე და შემდეგ ანთროპომორფიტების წინააღმდეგ წმ. ეპიფანე, წმ. გრიგოლ ნოსელი, წმ. ამბროსი, ნეტ. ავგუსტინე, ნეტ. თეოდორიტი და სხვები ცდილობდნენ.

ბ) ღმერთს, როგორც სულს, ბუნებითი უკვდავება და სულის არსობრივი თვისებები – გონი, თავისუფლება – აქვს. ამიტომ ეკლესიის ზოგიერთ მოძღვართან ერთად ღმრთის ხატად შეგვიძლია ადამიანის გონება მივიჩნიოთ (კლიმენტი ალექსანდრიელი, ნეტ. ავგუსტინე); სხვებთან ერთად კი – თავისუფალი ნება (ტერტულიანე, ნეტ. იერონიმე, წმ. იოანე დამასკელი); ხოლო მესამე დამოკიდებულების მიხედვით – სულის ურღვევობა და უკვდავება (ტერტულიანე, ნეტ. ავგუსტინე, წმ. მაქსიმე).

გ) ღმერთი, უნმინდესი სული, არსით ერთი, მაგრამ პირით სამია: ამ დამოკიდებულებითაც, ეკლესიის ზოგიერთი მასწავლებლის მიხედვით, რალაც სუსტი ღმრთის ხატის დანახვა ჩვენს სულსა და მისთვის დამახასიათებელ სამ არსობრივ ძალაშიც შეიძლება. ერთნი ასახელებენ – მახსოვრობას, გონებას და ნებას (წმ. ამბროსი), მეორენი კი – გონებას, სიტყვას და სულს, ან – გონებას, ნებასა და გრძნობას (ნეტ. ავგუსტინე, ნეტ. თეოდორიტი, წმ. დიმიტრი როსტოველი).

დ) ღმერთი ყველა სხვა არსების მიმართ უფალი, მეფე და მბრძანებელია: ამ აზრითაც, წმ. იოანე ოქროპირთან, წმ. გრიგოლ ნოსელთან და სხვებთან ერთად, ადამიანის შექმნისას მისთვის მიმადლებულ ხატად შეიძლება ამ ქვეყნის ყოველგვარ მკვიდრზე მისი მეფური უფლება და მბრძანებლობა მივიჩნიოთ. მით უმეტეს, რომ ეს აზრი თვით შემოქმედის სიტყვასაც ეთანხმება: **ვექმნეთ კაცი ხატად ჩვენდა და მსგავსად, და იქვე: და მთავრობდეს თევზთა ზღვსათა და მფრინველთა ცისათა და პირუტყუთა და მწეცთა და ყოვლისა ქუეყანისა და ყოველთა ქუენარმავალთა ქუეყანასა ზედა**(შესქ.1,26). თუმცა ცხადია, რომ ადამიანის ეს მეუფება მხოლოდ შედეგი და გარეგანი გამოხატულებაა ღმრთის ხატებისა, რომელიც უშუალოდ ადამიანის სულში, მის გონებაში, მის თავისუფლებაში მდგომარეობს და ყველა უტყვე ცხოველთან შედარებით ჩვენს სრულ უპირატესობას მხოლოდ ეს თვისებები წარმოადგენენ.

მსგავსი აზრით, ღმრთის ხატის ანარეკლი ადამიანის სხეულშიც შეიძლება დავინახოთ, იმიტომ რომ მის კეთილშობილურ აღნაგობასა და დიდებულ და აღმართულ გარეგნობაში სულის გონივრულ-თავისუფალი თვისებებიც და ქვეყნის ყველა არსებაზე აღმატებული მეფური ღირსებაც ნათლად გამოიხატება(წმ. იუსტინე, წმ. ირინეოსი, წმ. გრიგოლ ნოსელი, ნეტ. ავგუსტინე). ამ დამოკიდებულებას განსაკუთრებით მაშინ გამოყოფდნენ, როცა დუალისტური სწავლების საწინააღმდეგო შეხედულებების დასაბუთება იყო საჭირო, რომლის მიხედვითაც ადამიანის სხეული რაღაც დაკნინებულად და ბოროტებად მიიჩნეოდა. ამიტომ ამ უკანასკნელის მნიშვნელობის ასამაღლებლად მასზეც ავრცელებდნენ ღმრთის ხატს, რომლის მიხედვითაც ადამიანი შეიქმნა. მაგრამ, ამავე დროს, ღმრთის ხატებაში მონაწილეობის მიხედვით სხეულის სულთან გათანაბრებას სულაც არ ფიქრობდნენ, არამედ ამით იმ აზრს გამოხატავდნენ, რომ სხეულიც გარკვეული აზრით ღმრთის ხატის მოზიარეა, და იმისთვისაა შექმნილი, რომ სულის შესაფერისი სამკვიდრო, ორგანო, და ამავე დროს თვით ღმრთის ხატის გამომხატველი და მატარებელი იყოს. ამიტომაც

აღნიშნული მასწავლებლები პირდაპირ მიუთითებდნენ, თუ კერძოდ რაში მდგომარეობს ადამიანისა და ღმერთს შორის არსებული ერთ-გვაროვნება ან ნათესაობაც კი, და საერთოდ ადამიანის სულს, ან კერძოდ მის არსებით თვისებებს – გონებასა და თავისუფალ ნებას – ასახელებდნენ.

აქედან გამომდინარე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ღმრთის ხატება არა ერთ რომელიმე ნაწილში, ან ძალაში, ან უნარში, არამედ მეტ-ნაკლებად მთლიან ადამიანში აისახება.

ახლა გავარკვიოთ, არის თუ არა ადამიანში ღმრთის ხატებასა და მაგავსებას შორის განსხვავება? – ეკლესიის მამებისა და მასწავლებლების უმრავლესობა პასუხობდა, რომ არის, და ამბობდა, რომ ღმრთის ხატი ჩვენი სულის ბუნებაში – მის გონსა და თავისუფლებაშია, ხოლო მსგავსება – ადამიანის მიერ ამ სულიერი ძალების, სათნოებისა და სინმინდის შესაძლო განვითარებასა და სრულყოფაში და სულიწმინდის მადლის მოხვეჭაში მდგომარეობს. წმ. იოანე დამასკელი მთელ ამ სწავლებას აჯამებს და განსაზღვრავს: ღმერთთან „ხილულისა და უხილავისა ბუნებისაგან დაჰბადა კაცი თვსითა ჳელითა ხატად და მსგავსად თვსა, ქუეყანით უკუე დაჰბადნა ჳორცნი, ხოლო სული სიტყვერი და საცნაური მისცა მას თვსისა შთაბერვითა, რომელსაც საღმრთოდ ხატებად უწოდთ. რამეთუ ხატებად საცნაურებასა და თვთმფლობელობასა მოასწავებს, ხოლო მსგავსებად სათნოებითსა მსგავსებასა ძალისაებრ“⁷⁶.

აქედან გამომდინარე, შემოქმედისაგან ღმრთის ხატს ყოფიერებასთან ერთად ვიღებთ, ხოლო მსგავსება ჩვენ თვითონ უნდა მოვიპოვოთ, რომლისთვისაც ღმერთმა მხოლოდ შესაძლებლობა მოგვცა. ამ აზრს, ადამიანში ღმრთის ხატებასა და მსგავსებას შორის განსხვავების შესახებ, წმ. წერილშიც აქვს საფუძველი.

ა) ადამიანის შესაქმნის შესახებ სამების ბჭობის გადმოცემისას მოსე წინასწარმეტყველი ამოწმებს: **და თქუა ღმერთმან: ვქმნეთ კაცი**

⁷⁶ გარდამოცემა, თ. 26.

ხატად⁷⁷ ჩუენდა და მსგავსად(შესქ.1,26); ხოლო ამის შემდგომ თვით შექმნის შესახებ ამბობს: **შექმნა ღმერთმან კაცი. ხატებად ღმრთისა შექმნა იგი**(მუხ.27). – „განზრახვა საქმით რატომ არ აღესრულა? რატომ არ არის ნათქვამი: და შექმნა ღმერთმა კაცი. ხატებად და მსგავსებად ღმრთისა შექმნა იგი?“ – სვამს კითხვას გრიგოლ ნოსელი და თვითონვე პასუხობს: „პირველი(„კატ’ეიკონა“) შექმნისთანავე გვეძლევა, ხოლო მეორეს(„კატ’ჰომოიოსინ“) ჩვენ თვითონ ნებაყოფლობით აღვასრულებთ. ღმრთის ხატად ყოფნა ჩვენი პირველი შესაქმნის დამახასიათებელია, ხოლო ღმრთის მსგავსების შექმნა ჩვენს ნებაზეა დამოკიდებული. ეს ჩვენზე დამოკიდებული ნებელობა ჩვენში მხოლოდ შესაძლებლობით არსებობს და თვით საქმით მისი მოპოვება ჩვენი კეთილმოქმედების საშუალებითაა შესაძლებელი. ჩვენი შექმნის განზრახვისას უფალს რომ წინასწარ არ ეთქვა: **ვექმნეთ... და მსგავსად**, და რომ არ ეწყალობა მსგავსად ყოფნის შესაძლებლობა, მაშინ ჩვენ საკუთარი ძალით ღმრთის მსგავსნი ვერ შევიქმნებოდით. ახლა კი ღმრთის მსგავსად ყოფნის შესაძლებლობა შექმნისას გვაქვს მიღებული. ამ შესაძლებლობის მოცემით ღმერთმა ჩვენ თვითონ მოგვანდო ღმერთთან დამსგავსების საქმე, რათა თავდადებისათვის სასიამოვნო ჯილდოს ღირსი გაგვხადოს და მხატვართა მიერ შესრულებული უსულო გამოსახულების მსგავსნი არ შევიქმნეთ“.

ბ) წმიდა ნერილის ზოგიერთ ადგილას იგულისხმება, რომ ღმრთის ხატი დაცემულ ადამიანშიცაა შენარჩუნებული, როგორც მაგ., ღმრთის მიერ ნოეს მიმართ წარღვნის შემდეგ ნათქვამ სიტყვებში(შესქ.9,6; შეად. იაკ.3,9). და მაინც მოციქული ქრისტიანებს არიგებს: **შეიმოსეთ ახალი იგი კაცი, ღმრთისა მიერ დაბადებული სიმართლითა და სინმიდითა ქვეშარიტებისადათა**(ეფ.4,24). ეს სხვას რას უნდა ნიშნავდეს, თუ არა იმას, რომ პირველ შემთხვევაში(შესქ.9,6) საკუთრივ ღმრთის ხატი იგულისხმება, რომელიც ჩვენს ბუნებაში განუშორებლად და

⁷⁷ სინური მრთ. გვ. 159; კლარჯული მრთ. გვ. 239; შატბერდის კრებული გვ. 73; უდაბნოს მრთ. გვ. 226; ქართული თარგმანის ამ რედაქციის უპირატესობა, ვფიქრობთ, IX–XI სს-ის მრავალთავეების მიხედვით შეიძლება დადასტურდეს, სადაც აღნიშნულ მუხლში ბერძ. „კატ’ეიკონა“ ყველგან ითარგმნება „ხატად“ და არა „ხატისაებრ“).

შეუცვლელადაა ჩადებული, ხოლო მეორე ადგილას(ეფ.4,24) მხოლოდ ღმრთის მსგავსება ან ღმრთისადმი დამსგავსება, რომელიც ჩვენს ნებაზეა დამოკიდებული. აქედან გამომდინარე, როგორც კეთილმოქმედებით მისი მოპოვება, ასევე, ცოდვით დაცემის შემთხვევაში, მისი დაკარგვაცაა შესაძლებელი.

წმ. გრიგოლ ნოსელი: „თვით ჩემი შექმნისას მე მივიღე ხატება, ხოლო ნებელობით მაქვს მსგავსება... ერთი მოცემულია, ხოლო მეორე დაუსრულებლადაა დატოვებული, რათა შენივე თავის სრულყოფით ღმრთისაგან სამაგიერო ჯილდოს ღირსი გახდე. რა არის ქრისტიანობა? – ღმრთისადმი დამსგავსება, რამდენადაც ეს ჩვენი ადამიანური ბუნებისთვისაა შესაძლებელი. თუკი შენ გადანწყვიტე იყო ქრისტიანი, მაშინ ეცადე, ღმრთის მსგავსი გახდე და ქრისტე შეიმოსო“.

ბ) შესაქმის 1,26 მუხლის განმარტება

ცნობილია, რომ ახალ აღთქმაში განცხადებული არაერთი დოგმატური სწავლება ძველ აღთქმაში მხოლოდ მინიშნებებით იყო ცნობილი. მათგან ძირითადია სწავლება ღმრთის სამგვამოვნების შესახებ.

ეკლესიის მოძღვრები განმარტავენ, რომ იქ, სადაც ძვ. აღთქმაში ღმერთი თავის თავს მრავლობითი რიცხვის პირველ პირში იხსენიებს, ყოვლადწმიდა სამების ჰიპოსტასები უნდა ვიგულისხმოთ. მაგ.: „აჰა ადამ იქმნა, ვითარცა ერთი **ჩუენგანი**, მეცნიერ კეთილისა და ბოროტისა“(შესქ.3,22); „და თქუა უფალმან ღმერთმან: აჰა ნათესავი ერთ და ბაგე ერთ ყოველთა. ამას იწყეს ყოველთა ქმნად და ან არა დააკლდენ მათგან ყოველნი, რაოდენთაცა ინებონ ქმნა. **მოვედით გარდავიდეთ და შეურინეთ** მათ ენანი მუნ, რაათა არა ესმოდეს თუ-თოეულსა ჳმაჲ მოყუასისა“(შესქ.11,6-7) და სხვ. ერთ-ერთი ასეთი ადგილთაგანია ჩვენთვის საინტერესო მუხლი: **და თქუა ღმერთმან: ვქმნეთ კაცი ხატად ჩუენდა და მსგავსად**(შესქ.1,26). აქ, ყველა სხვა ქმნილებისაგან განსხვავებით, ადამიანის შესაქმისას სამების ბჭობაა

გადმოცემული. თუკი ღმერთი სხვა შემთხვევაში ყოველივეს სიტყვით ქმნის(მაგ.: „და თქუა ღმერთმან: იქმენინ ნათელი! და იქმნა ნათელი“, შესქ.1,3), აქ მოსე წინასწარმეტყველის მიერ ქვეყნიერების გვირგვინის შესაქმნელად ღმრთის განსაკუთრებული განზრახვა აღწერილი.

ენახოთ წმ. მამები როგორ განმარტავენ ამ ადგილს, როცა ზოგჯერ ორს და ზოგჯერ კი სამივე პირს მოიხსენიებენ.

წმ. ათანასე ალექსანდრიელი: ვის ეუბნება ღმერთი ვქმნეთ კაცი? „ვინ არის იგი, თუ არა მისი სიტყვა? (დაე თქვან) ვისთან უნდა ბჭობდეს ღმერთი, თუ არა თავის სიტყვასთან“⁷⁸;

წმ. ბასილი დიდი: „დასაწყისშივე, სამყაროს შექმნისას, ვხედავთ, რომ ღმერთი ძესა და სულიწმიდას ესაუბრება, მოსემ იგი ადამიანის მსგავსად მოსაუბრედ და მეტყველად წარმოგვიდგინა: **ვქმნეთ კაცი ხატად ჩუენდა და მსგავსად**(შესქ.1,26); რადგან ვის ეუბნება: **ვქმნეთ**, თუ არა სიტყვასა და მხოლოდშობილ ძეს, რომლის მიერაც, მახარებლის სიტყვით, **ყოველივე შეიქმნა**(ინ.1,3), და სულიწმიდას, რომლისთვისაც წერია: **სული საღმრთოა არს, რომელმან შემქმნა მე**(იოზ.33,4)?“⁷⁹.

შემდგომ ციტატებში კი ყურადღება იმაზე გავამახვილოთ, რასაც ჩვენი მსჯელობისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება, რადგან ზემოთ, ღმრთის ხატის ერთობის დასაბუთების დროს, ამგვარ დამოკიდებულებას არ შევხებივართ.

„ექვსთა დღეთას“ მეცხრე ჰომილიის დასასრულს, „ხატისაებრ ჩვენისა“-ს განმარტებისას, ეკლესიის დიდი მოძღვარი ამბობს: **„ძესა და მამასერთიხატიაქვს**, უკეთუ ღმრთივმშვენიერ ხატს ვიგულისხმებთ, ანუ არა სხეულებრივად მოხაზულს, არამედ ღმრთებრივი თვისებებით... ღმერთი მიმართავს თავისსავე ცხოველ ხატს, რომელმაც გვამცნო: **„მე და მამაა ჩემი ერთ ვართ“**(ინ.10,30) და **„რომელმან მიხილა მე, იხილა მამაა ჩემი“**(ინ.14,9). სწორედ მას ეუბნება: **„ვქმნეთ კაცი ხატისაებრ ჩვენისა“**. **სადაც ერთი ხატია, იქ სად შეიძლება იყოს არამსგავსება?“**⁸⁰;

⁷⁸ ТБ., ნაწ. I, 1902, გვ. 189-190.

⁷⁹ ევწ. წინლ., გვ. 175.

⁸⁰ გაზ. „მადლი“, №1, 1991, თარგმანი გ. კოპლატაძისა.

წმ. იოანე ოქროპირი იუდეველებს განუმარტავს: ღმერთი(მამა) მხოლოდშობილ ძე ღმერთს ეუბნება: „ვემნეთ კაცი ხატად ჩუენდა და მსგავსად“. იმას კი არ ამბობს „**ჩემდა და შენდა**“, ან „**ჩემდა და თქვენდა**“ არამედ „**ხატად ჩუენდა**“, მიუთითა რა ერთ ხატებასა და ერთ მსგავსებაზე⁸¹;

წმ. გრიგოლ ნოსელი: „რომელმან იგი თქუა: „ვემნეთ ხატად ჩუენდა“, თქუა სიმრავლითა სამებისადათა და არა ავსენა ხატებად ერთითა ხოლო. უკეთუ ძირნი არა ჰგვანან ერთმანერთსა, ვერ უკუე ეგების ხატი მათი ერთ-ყოფად“; ხოლო შემდეგ, შესქ.1,27-ში დაცული აზრისათვის გვაფრთხილებს: „ხოლო ჩუენ გვთქუამს პირველცა და ანცა ვიტყვთ, ვითარმედ სიტყუად ესე ითქუა დაჴსნისათჳს მწვალებელთაჲსა, რაათა უნყოდით, ვითარმედ **ძემან მხოლოდშობილმან შექმნა კაცი ხატად ღმრთისა, არა განვყოთ ღმრთეებად მამისაჲ და ძისაჲ**, რამეთუ რაჟამს სახელ-სდვა წიგნმან ღმერთსა შემოქმედად კაცისა, რომელი იგი ითქვა მსგავს მისა“⁸².

ღირ. მაქსიმე აღმსარებელი: „როცა წმ. წერილი კეთილმსახურებით კეთილმსახურებს მიმართავს, ღმერთთან დამოკიდებულებაში მრავლობით რიცხვს იყენებს, ამით ის, საიდუმლოდ აღნიშნავს რა ყოვლადწმიდა და დაუსაბამო ერთის ყოფიერების სახეს, ყოვლადწმიდა ჰიპოსტასების სამობას წარმოაჩენს, რამდენადაც ყოვლადქებული, თავყვანცემული და ყოვლადწმიდა სამება ჰიპოსტასებისა არსით ერთია... ამიტომ წმ. წერილი ერთმანეთთან თანხმობით შევითვისოთ, რომელიც სიტყვებით — **ვემნეთ კაცი** ყოვლადწმიდა სამებას როგორც ერთსა და როგორც შემოქმედს წარმოგვიდგენს, რადგან არსებულთა ყოფიერება მამის და ძის და სულიწმიდის საქმეა“⁸³.

– ე.ი. მამის, ძისა და სულიწმიდის ხატი ერთარსობის გამო ერთია. ხოლო რადგან ადამიანში ღმრთის ხატება ბუნებრივი თვისებებით –

⁸¹ Твор., т. 4, СПб, 1898. С. 737.

⁸² კაცისა შესაქმისათჳს, შატბერდის კრებული X ს., გამც. მოამზადეს ბ. გიგინეი-შვილმა და ელ. გიუნაშვილმა, თბ., 1979. გვ. 75 და 94.

⁸³ Творения преп. Максима Исповедника, кн. II, пер. С. Епифановича, А. Сидорова, М., 1994. Вопрос XXVII, сс. 101, 102.

გონიერებით, თავისუფალი ნებით და მიწიერ ქმნილებებზე უპირატესობით მუდღენდება, ამიტომ სამების პირთა არსობრივი თვისებების იგივეობის გამო, როგორც სამების, ისე ცალკეული ჰიპოსტასების ხატად შექმნილი არსება ერთია. ამას იმიტომ აღვნიშნავთ, რომ შეიძლება შეგვხედეს გამოთქმა: კაცი ძე ღმერთის ხატად შეიქმნა, – მაგრამ ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ ადამიანი ღმერთის ანუ სამების (ან მამის) ხატად არ იყოს შექმნილი, რადგან თითოეული ჰიპოსტასი სრული ღმერთია და ღმრთეებისაგან უნაკლო. **გრიგოლ ნოსელი** მწვალებლობის დასარღვევად ტყუილად კი არ ამბობს: **ვითარმედ ძემან მხოლოდშობილმან შექმნა კაცი ხატად ღმრთისა, არა განვყოთ ღმრთეება მამისა და ძისა**. იგი ბასილი დიდთან და იოანე ოქროპირთან ერთად ამტკიცებს, რომ ადამიანი ღმრთეების ხატია და თუ ვინმე იტყვის: კაცი განსაკუთრებით ერთი რომელიმე ჰიპოსტასის ხატად შეიქმნა, მაშინ ღმრთეებას გაყოფსო.

მიუხედავად ამისა, საერო მეცნიერებაზე რომ არაფერი ვთქვათ, დღეს ეკლესიის სახელითაც გამოჩნდნენ ისეთები, რომლებიც ამბობენ: „სამებასთან კავშირში ადამიანი არის არა სახელდობრ ხატი, არამედ ხატისებრი“⁸⁴, რითაც ხაზს იმას უსვამენ, რომ კაცი ღმრთის ბუნებითი ხატის ანუ ძე ღმერთის ხატად, ე.ი. ხატის ხატადაა შექმნილი. სანამ „ხატის ხატისა“ და, როგორც თვითონ ამბობენ, „პირმშობატის ხატის“ მნიშვნელობას გამოწვლილვით გამოვიძიებდეთ, მანამდე აქ წარმოდგენილი სწავლების საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ „ხატის ხატის“ გაგება ჭეშმარიტებას ძირეულად ეწინააღმდეგება, რადგან: ა) თუ კაცი მხოლოდ ძე ღმერთის ხატად შეიქმნა, მაშინ წმ. წერილის განმარტება **ვექმნეთ** მნიშვნელობას კარგავს და გაუგებარი ხდება – ვის მიმართავს ღმერთი; ბ) ხოლო თუ ზმნა **ვექმნეთ** სამებას ეკუთვნის და მისი ხატი მხოლოდ ძე ღმერთია, რომლისებრადაც შეიქმნა ადამიანი, მაშინ ხატში არსი არ იგულისხმება და ღმერთი რაღაც ხატისა და არსისაგან შედგენილი გამოდის.

⁸⁴ ჭელიძე ედიშერ, ადამიანი – ხატი პირმშობატისა, თბ., 1995. გვ. 3. – ამ ავტორის მორალური სახის შესაცნობად შეგიძლიათ იხილოთ სტატია: სანამ ერესი აღმოცენდება // ყ. სამი საუნჯე, №4, 2012. ელ-ვერსია იხ. საიტზე: sinergia.ge

„ხატის ხატის“ გაგებისათვის

IV ს-ში აბდია მესოპოტამიელმა საფუძველი დაუდო ქრისტიანულ სექტას, რომლის მიმდევრებს აბდიანელები, ან ანთროპომორფიტები ეწოდებოდა. არაკანონიერი ეპისკოპოსი აბდია თავისი მწვალებლური აზრების დასასაბუთებლად სწორედ შესქ. 1,26 მუხლს განმარტავდა თვითნებურად. ანთროპომორფიტების შეხედულებით, როგორც ადრე აღვნიშნეთ, ღმერთი ადამიანური თვისებებისა და ადამიანური გრძნობების მქონე იყო. ისინი ასწავლიდნენ, რომ ბიბლიის ის ადგილი, სადაც ღმრთის ხელი, ყური, თვალი და სხვა ასოები იხსენიება, სიტყვასიტყვით უნდა გავიგოთ.

სწორად განმარტებული წმ. წერილი, რა თქმა უნდა, ამ უკიდურესობისათვის არანაირ საფუძველს არ იძლევა, თუმცა იგი მოწმობს, რომ ჩვენ ღმრთის ხატად შევიქმენით და ამიტომ ის, ვინც ჩვენ შეგვექმნა, ყველა წმიდა გრძნობითა და უნარით ჩვენი მსგავსია, მაგრამ, უსაზღვროდ აღმატებული სრულყოფით, ვიდრე ჩვენ, მისი ქმნილებები⁸⁵.

მართალია, სექტამ არსებობა V ს-ში დაასრულა, მაგრამ ეკლესიის ინტერესებიდან გამომდინარე ანთროპომორფიტთა წინააღმდეგ ჭეშმარიტების დასაცავად არაერთ მამას აღუმაღლებია ხმა.

წმ. კირილე ალექსანდრიელი, რომელმაც აღნიშნული ერესის სამხილებლად ტრაქტატი შეადგინა, ჩვენთვის საინტერესო საკითხს ასე განმარტავს:

ანთროპომორფიტთა წინააღმდეგ⁸⁶

„იმათ წინააღმდეგ, რომლებიც ამბობენ, რომ არა ღმრთის ხატი ვართ, არამედ ხატი ხატისა. რამდენადაც ძე და სიტყვა ღმრთისა და მამისა მისი ხატია, ხოლო ადამიანი არა პირველსახის (ἀρχέτυπον), არამედ ხატის ხატია, სახელდობრ ძისა, ამდენად ჩვენ ხატის ხატი ვართ. რადგანაც ნათქვამია, ამბობენ ისინი, რომ ღმერთმა ადამიანი არა თავის ხატად,

⁸⁵ ПБЭ, т. 1, Петг., 1900.

⁸⁶ თავი VI, PG. 76, col. 1088-1089, თარგმნა გ. კოპლატაძემ.

არამედ მსგავსად ხატისა შექმნა, რათა ადამიანი ღმრთისა და მამის ხატისებრი, ე.ი. ხატი ძისა, ანუ კერძოდ ხატი ხატისა ყოფილიყო.

ყოველ სახესა და სხეულებრივ წარმოდგენაზე უწინარესი ღმრთეებრივი და ერთარსება სამებაა. უნდა გვნამდეს, რომ მამა ძეშია, ძე მამაში და ვინც ძე იხილა, მამაც იხილა. ძე იხილვება აგრეთვე მის ერთარს სულშიც, რადგან დაწერილია: „უფალი სულ არს“. სადაც არსის სრული იგივეობაა, იქ არავითარი სხვაობა არ უნდა იყოს, არამედ, როცა მოიაზრებ, რა არის მამა, იგივეა ძეც, გარდა მამობისა. და როცა თვით ძეს მოიაზრებ, იგივეა სულიც გარდა ძეობისა. რადგან მიცემული სახელებიდან თითოეულს საკუთარი მდგომარეობა(ἰδιότητα) უდევს საფუძვლად და იმად იწოდება, რაც ჭეშმარიტადაა. მსგავსება წმიდა სამებისა, როგორიც არ უნდა იყოს იგი, მარადიულად უცვლელია. ამიტომაც, ცხადია, რომ ადამიანი კიდევაც რომ ძის ხატად იყოს შექმნილი, მაინც ღმრთის ხატია. მასში ხომ მთელი წმიდა სამების ხატი ბრწყინავს, რამდენადაც მამასა, ძესა და სულიწმიდაში ერთი ღმრთეებრივი არსია. ღმრთივშთაგონებული მოსეც ხომ წერს: „და თქუა ღმერთმან: ვქმნეთ კაცი ხატად ჩუენდა და მსგავსად“. **ჩუენდა** არა ერთი პირის დამოწმებაა, რამდენადაც სავსება ღმრთეებრივი და გამოუთქმელი ბუნებისა სამივე ჰიპოსტასშია.

ზედმეტია ამო გარჯა ვინროდ გადმოცემისა და თქმისათვის, რომ არა ღმრთის და პირველსახის ხატი ვართ, არამედ უფრო ღმრთის ხატისა. საკმარისია მარტივად გვნამდეს, რომ ღმრთეების ხატად შევიქმენით და ბუნებრივი სახე ღმრთის მიხედვით მივიღეთ.“

წმ. კირილეს განმარტება იმდენად ნათელია, რომ ზედმეტ კომენტარს არ საჭიროებს.

ახლა კი საკითხს „ხატის ხატის“ შესახებ ქართულ მეცნიერებაშიც გადავხედოთ, რომელიც ძირითადად **იოანე პეტრიწის** სახელთანაა დაკავშირებული.

წმ. მეფე დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანის“ ერთ-ერთი გამოცემის წინასიტყვაობაში, რომელიც პროფ. გ. თევზაძეს

ეკუთვნის, ვკითხულობთ: „დაბადების“ პეტრინისეული ინტერპრეტაციის გავლენით უნდა აიხსნას, ალბათ, ისიც, რომ „გალობანში“ დავითი იმას კი არ ამბობს, რომ ღმერთმა იგი თავის ხატად შექმნა, როგორც ეს კანონიკურ თარგმანებში იყო, არამედ თავისი ხატის მსგავსად (უგალობდითსა, 2), რითაც ღმრთის ტრანსცენდენტურობას უფრო მეტად გაესმის ხაზი⁸⁷.

აღნიშნულ ადგილას დავითი „სიტყუას“ მიმართავს: „ხატსა თვსსა მამსგავსე“... წინასიტყვაობის ავტორისთვის ეს გამოთქმა საკმარისი აღმოჩნდა იმისათვის, რომ წმ. მეფე კანონიკური ტექსტისთვის დაეპირისპირებინა და იგი იმ თვალსაზრისის მომხრედ გამოეცხადებინა, რომლის მიხედვითაც ადამიანი არა ღმრთის ხატად, არამედ ხატის ხატად არის შექმნილი. თუკი ხატსა და ხატის ხატს ერთმანეთისგან განსხვავებულ მნიშვნელობას შევძენთ და ამგვარი კომენტარით, ბუნებრივია, ადამიანის ღმერთთან დამოკიდებულებასაც შევცვლით, მაშინ თუ ფილოსოფიურად ტრანსცენდენტურობას ესმება ხაზი, ღმრთისმეტყველებით უფრო სუბორდინაციასთან გვექნება საქმე. ხოლო რაც შეეხება თვით დავითის სიტყვებს, აქ „ხატსა თვსსა“ ღმრთის ბუნებას მიანიშნებს⁸⁸, კერძოდ ძისას - „რომელი იგი არს ხატი ღმრთისა უხილავისა“ (2 კორ. 4,4; კოლ. 1,15). წინააღმდეგ შემთხვევაში, რამდენადაც დავითი არა ღმერთს (სამებას), არამედ სიტყვას მიმართავს („ხატსა თვსსა მამსგავსე“), გამოვა, რომ ადამიანი სიტყვის ხატის მსგავსად ანუ ღმრთის ხატის ხატის ხატად შეიქმნა. ამიტომ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სამების პირთა ერთარსობისა და ჰიპოსტაზების ხატთა იგივეობიდან გამომდინარე, არანაირი განსხვავებული „ხატის ხატის“ შემოტანა არ შეიძლება, რადგან მას მამისა და ძის არსობრივ განსხვავებამდე მივყავართ.

ახლა ვნახოთ რაში მდგომარეობს შესაქმნის ამ ადგილის იოანე პეტრინისეული ინტერპრეტაცია: „ვითარმედ მოვედით და ვქმნათ კაცი ხატად და მსგავსად ჩვენდაო“, არ ესთა, არამედ ესთა, თუ

⁸⁷ მინიატ. გამც. 1992, გვ. 14-15.

⁸⁸ მსგავსად გრიგოლ ნოსელის გამოთქმისა: სათნოვებითა მრავალ „ფერთა შეამკო დამბადებელმან ხატი თჳსი, ესე იგი არს ბუნებაჲ ჩუენი“. შატბ. კრ., გვ. 74.

დამხედმან იჭურიტნე,(მოსე) იტყვს: მოვედით და ვქმნათ კაცი ხატი-საებრ და მსგავსისა ჩუენისა“⁸⁹.

პეტრინის მიერ ამ მუხლის თარგმანის ჩასწორების საფუძველს მეცნიერები მის „განმარტებად პროკლესათუს დიადოხოზისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათუს“ 29-ე თავსა და ბოლოსიტყვაობაში ხედავენ, საიდანაც გამოაქვთ დასკვნა, რომ პეტრინის მიხედვით კაცი არა უშუალოდ ღმრთის ხატად, არამედ ხატის ხატად შეიქმნა.

შ. ნუცუბიძე, ს. ყაუხჩიშვილი: „პეტრინი ფიქრობს, რომ სწორია მოსეს რედაქცია და „ნაბადი“ ღმრთის მსგავსი კი არაა, არამედ „მსგავსის მსგავსი“ ანუ „ხატის ხატი“, რის მნიშვნელობაც მან პროკლეს ფილოსოფიის გარჩევისას ზუსტად გაარკვია. ამით პეტრინი იცავს მისი ქვეყნის წყობას, სისტემურად განლაგებულს და „პირველის“ სხივით მეტ-ნაკლებად შეკრულს“⁹⁰;

გ. თევზაძე: „პეტრინი ძველი აღთქმის პირველი წიგნის საკუთარ რედაქციას გვთავაზობს. ღმრთის მიერ ადამიანის შექმნის აქტი, პეტრინის, როგორც ნეოპლატონიკოსის აზრით, თავის თავში ემანაციის საფეხურებს აუცილებლად შეიცავს. ადამიანი იქმნება არა როგორც მსგავსება ღმრთისა, არამედ როგორც მსგავსება ღმრთის ხატისა, ე.ი. მსგავსება მსგავსებისა. შევნიშნავთ, რომ პეტრინის ამ რედაქციამ ქართულ კულტურაზე შესამჩნევი გავლენა იქონია(იხ. მაგ., შუა საუკუნეების ქართული ლიტერატურის ძეგლი „გალობანი სინანულისანი“ დავით აღმაშენებლისა და მნიშვნელოვანი კონფესიური დოკუმენტი „მცხეთური ბიბლია“. – მცხეთური ხელნაწერი, გამც. ე.დოჩანაშვილი, თბ. 1981, გვ. 49). პეტრინისათვის არსებათა იერარქიაში ხატი და მსგავსი მხოლოდ უშუალოდ მომდევნო შეიძლება იყოს. ადამიანი კი ერთის შემდეგ უშუალოდ მომდევნოს არ წარმოადგენს, ამიტომ პეტრინი ერთის ხატსა და მსგავსს ქრისტეს უწოდებს(იხ. თ. 29), ხოლო ადამიანს – ხატის ხატს“⁹¹.

⁸⁹ იოანე პეტრინი, შრომები, ტ.2, 1937. გვ. 219.

⁹⁰ იქვე, გვ. XXXV.

⁹¹ Иоанн Петрици, Рассмотрение платоновский философии и Прокла Диадоха, пер. И. Панцхавы, вступ. ст. и примч. Г. Тевзадзе, М., 1984. გვ. 272.

პეტრინის ემანაციური საფეხურები(ერთი ----> ქრისტე ----> კაცი), ფაქტობრივად, მამისა და ძის ერთარსობას გამორიცხავს⁹² და ამიტომ არაფერია გასაკვირი იმაში, რომ მისი ნეოპლატონური ანუ წარმართული⁹³ კონცეფციით ადამიანი ხატის ხატს წარმოადგენს. აქედან გამომდინარე, საეკლესიო სწავლების მიხედვით შესაქმნის აღნიშნული მუხლის პეტრინისეული ჩასწორება მიუღებელია, თუმცა მის თარგმანში აზრობრივი სიახლე თავისთავად არ ჩანს, რადგან დამოკიდებულება მაინც იგივე რჩება: სამების პირთა ბჭობა ერთ, ყოველი პირისათვის საერთო ხატს ეხება. ხოლო თუ დავუშვებთ, რომ „ხატად“ და „ხატისაებრ“ არა ღმრთის, არამედ ქრისტეს ხატს გულისხმობს, რომლის მიხედვითაც ადამიანი „ხატის ხატად“ შეიქმნა, მაშინ გაუგებარი ხდება – მამისა და ძის ერთარსობის დაურღვევლად რა განსხვავების დანახვა შეიძლება მათში?

ზემოთქმულიდან გამომდინარე ჩვენ მივიჩნევთ, რომ ქართულ თარგმანებში შესქ.1,26 მუხლის რედაქციული განსხვავება რომელიმე კერძო შეხედულებას კი არ ამკვიდრებს, არამედ შეიძლება მხოლოდ სტილის თავისებურების შედეგი იყოს და კატეგორიული მტკიცებით მისი გაიგივება პეტრინისეულ რედაქციასთან არ შეიძლება. საფიქრებელია, რომ პეტრინი უკვე არსებული თარგმანების მისთვის მისაღები რედაქციის უპირატესობაზე ლაპარაკობს და არა საკუთარ ტერმინოლოგიურ სიახლეზე. ისევე, როგორც იოანეს სახარების პირველი მუხლისათვის იმავე 29-ე თავში ამბობს: „პირველითგან იყო სიტყუაჲ“ – სწორი არ არის და იგი ასე უნდა ითარგმნოს: „დასაბამსა შორის იყო სიტყუაჲ“. – მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ აღნიშნული მუხლის სხვა ვარიანტული თარგმანები პეტრინამდე არ არსებობდა. მაგ., მეათე საუკუნის თხზულებებში ვკითხულობთ: და-

⁹² ეს საკითხი სპეციალურად გარკვეულია შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის გამოკვლევაში: იხ. იოანე პეტრინი, შრომები, ტ. II, გვ. XXXIV.

⁹³ პროფ. ა.ლოსევის განმარტებით: ნეოპლატონიზმი “წარმოიქმნა როგორც მომავლადი წარმართობის უკანასკნელი მცდელობა საკუთარი არსებობის გასახანგრძლივებლად იმ ახალი რელიგიის, ქრისტიანობის, საწინააღმდეგოდ, რომელიც მაშინ აღმავლობას განიცდიდა”(Прокл, Первоосновы теологии, пер. и комт. проф. А.Ф. Лосева, Тб., 1972, С. 118).

საბამითგან იყო სიტყუაჲ;⁹⁴ **რომელ-იგი იყო დასაბამითგან**(1 ინ.1,1)⁹⁵; ადრინდელი ხანის(V-VIII სს) ერთ-ერთი თარგმანის მიხედვით: **და-საბამითგან იყო სიტყუაჲ**(ილ. აბულაძე, შრომები I, 1975. გვ.137). პეტრიწი ცდილობს „ულუმპიანთა“⁹⁶ ძლევანი“ გვიჩვენოს და საკუთარ რედაქციას გვთავაზობს. ამიტომ, თუკი წმ. ტექსტებისადმი მის თვითნებურ დამოკიდებულებას გავითვალისწინებთ, ივ.ლოლაშვილის დასკვნა გადაჭარბებულად არ მოგვეჩვენება: „გელათური ბიბლიის მთარგმნელი უნდა იყოს პეტრიწი – მწერალი, რომელმაც უარყო ბიბლიის კანონიკური ტექსტი“⁹⁷. საგულისხმოა კ.კეკელიძის მითითება: „საეგზეტიკო თხზულებათა თარგმანის დროს სქოლიოსთან ერთად ტექსტსაც თარგმნიდნენ და მზამზარეული ტექსტით არ სარგებლობდნენ იოანე პეტრიწის სკოლის წარმომადგენლები, განსხვავებით ეფრემ მცირესაგან“⁹⁸. აქედან გამომდინარე, გადაჭრით არც იმის უარყოფა შეიძლება, რომ შესქ.1,26 მუხლში „ხატისაებრ“ ტერმინოლოგიური თავისებურება პეტრიწის სახელთან იყოს დაკავშირებული. მით უმეტეს, რომ ეს განსხვავებული რედაქციები სათავეს გელათის სკოლიდან იღებენ.

მიუხედავად ზემოთ თქმულისა, ის რედაქციებიც კი, რომლებიც პეტრიწულ წაკითხვას უჭერენ მხარს, ტერმინების – „ხატად“ და „ხატისაებრ“ სრულ გამიჯვნას მაინც ვერ ახერხებენ. შევადაროთ გამოქვეყნებული წყაროები:

გელათური, მცხეთური და სხვა XVII ს-ის რედაქციები: „და თქუა ღმერთმან: ექმნეთ კაცი **ხატებისაებრ**(κατ’εἰκὼνα) ჩუენისა და მსგავსებისაებრ“(შესქ.1,26);

სინური, პარიზული: „ექმნეთ კაცი **ხატად** ჩუენდა და მსგავსად“.

⁹⁴ კლარჯული მრავალთავი, გამსც. მოამზადა თ. მგალობლიშვილმა, თბ., 1991. გვ. 380.

⁹⁵ შატბერდის კრებული, გვ. 298.

⁹⁶ იგულისხმება ექვთიმე და გიორგი მთანმიდელეები.

⁹⁷ იოანე პეტრიწი, სათნოებათა კიბე. გამსც. მოამზადა ივ. ლოლაშვილმა, თბ., 1968. გვ. 114.

⁹⁸ წიგნი ძუელისა აღთქუმისანი: შესაქმისაჲ, გამოსლვათა; ნაკ. 1, გამსც. მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ც. კიკვიძემ, თბ., 1989. გვ. 586.

გელათური: „და შექმნა ღმერთმან კაცი. **ხატებად** ღმრთისა შექმნა იგი“ (შესქ.1,27);

მცხეთური, პარიზული: „და შექმნა ღმერთმან კაცი სახედ თვსად და **ხატად** ღმრთისა შექმნა იგი“;

სინური: „და შექმნა ღმერთმან კაცი **ხატად** ღმრთისა“.

თუკი აღნიშნული მუხლების რედაქციული თავისებურება შეიმჩნევა, შესაქმის 9,6 და 5,1 მუხლებში ჩვენთვის საინტერესო ტერმინი ყველგან ერთნაირად ითარგმნება:

„**ხატად**(ἐν εἰκόνι) ღმრთისა შევექმენ კაცი“(9,6);

„შექმნა ღმერთმან ადამ, **ხატებად**(κατ’εἰκόνα) ღმრთისა შექმნა იგი“(5,1);

გამონაკლისია მხოლოდ უმნიშვნელო სხვაობა, რომელიც შეიმჩნევა პარიზულ ლექციონარში⁹⁹: „შეიქმნა ადამი **ხატად** ღმრთისა“(5,1).

ამრიგად, ტერმინის „ხატისაებრ“ განსაკუთრებულობას არცერთი ქართული რედაქცია არ ამჟღავნებს¹⁰⁰. ამიტომ თუკი მასში ემანაციური შინაარსი ხელოვნურად არ იქნა ჩადებული, ისიც იმავე მნიშვნელობის სიტყვაა, როგორც „ხატად“. ეს შემდეგი ადგილიდანაც ჩანს: ადამ „შვა სახოვნებისაებრ თვსისა და ხატებისაებრ(κατὰ τὴν εἰκόνα) თვსისა და სახელ-სდვა სახელი მისი სეით“(შესქ.5,3). ასეა მცხეთურსა და გელათურ რედაქციებში, რომლებიც 1,26 მუხლშიც ამავე ტერმინს იყენებენ. ამიტომ თუკი ტერმინში „ხატებისაებრ“ არა ბუნების მსგავსება, არამედ „ხატის ხატის“ ემანაციური საფეხური უნდა ვიგულისხმოთ, მაშინ უაზრობამდე მივალთ: ადამს მისი ბუნებისაგან განსხვავებული რაღაც ხატი უნდა ჰქონოდა, რომლისებრადაც სეითი შვა.

⁹⁹ ქართული ლექციონარის პარიზული ხელნაწერი, ტ. 1, ნაწ. I, გამს. მოამზადეს კ. დანელიამ, სტ. ჩხენკელმა და ბ. შავიშვილმა, თბ., 1987; ტ.1, ნაწ.II, 1997.

¹⁰⁰ რაც შეეხება რუსულ ტრადიციას: κατ’εἰκόνα, როგორც წესი, ითარგმნება სიტყვით по образу. მაგრამ, რა თქმა უნდა, ეს მაინცდამაინც ხატისებრსა და მით უმეტეს „ხატის ხატს“ არ ნიშნავს. საგულისხმოა არქივპ. ფილარეტის შენიშვნა: “И рече Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию(Быт. 1, 26), или как точнее подобно переводит – с образом Нашим, как подобием Нашим, т.е. чтобы он был с возможною точностию подобен Нам”(Православное догматическое богословие, ч. 1, СПб., 1882. С. 194).

ამგვარად, მიუხედავად იმისა, რომ უძველესი ტრადიციით ტერმინი „ხატად“ დასტურდება, არც „ხატებისაებრ“ უნდა უარვყოთ. თუმცა ისევ გავიმეორებთ: პირველი ტერმინის უპირატესობას იმაშიც ვხედავთ, რომ ეჭვისათვის არავითარ საფუძველს არ ქმნის.

არსებობს თუ არა „ძეობის ხატოვნება“

ამბობენ: ადამიანი ღმრთის ხატია, მაგრამ როცა ვამბობთ, რომ ადამიანი ძე ღმრთის ხატია, ეს ნიშნავს ადამიანის შექმნას „მეორე ჰიპოსტასის ბუნებითი ძეობის ხატოვნებით“.¹⁰¹

გავარკვიოთ: იცნობს თუ არა საერთოდ მართლმადიდებლური ღმრთისმეტყველება სწავლებას „ძეობის ხატოვნების“ შესახებ?

1. „ძეობა“ (შობილება) ძე ღმრთის საკუთარი თვისებაა და იგი ჰიპოსტასურობასთან ერთად მამისა და ძის ურთიერთდამოკიდებულებასაც განსაზღვრავს – ძე იშვება მამისაგან. რამდენადაც შობა სარწმუნოების საიდუმლოა, ამდენად იგი მიუწვდომელი და გამოუთქმელია და ადამიანის გონება მის ვერანაირ ხატებას ვერ განჭვრეტს. იმიტომ, რომ ჩვენ ამ შემთხვევაში არა არსობრივი თვისებების მსგავსებაზე, არამედ თვით გამოუთქმელი არსის, ღმრთის გვამობრივად განყოფილსა და ამავე დროს არსობრივად განუყოფელ მდგომარეობაზე ვლაპარაკობთ. სხვა სახისმეტყველებითი ანუ ალეგორიული წარმოდგენა, როცა ეკლესიის მასწავლებლები სამებას მზეს-სხივს-სინათლეს, ცეცხლს-სინათლეს-სიტბოს და სხვ. ადარებდნენ¹⁰², თვითონვე აღნიშნავდნენ, რომ ეს სახისმეტყველებითი შედარებებიც არასრული იყო.

წმ. ბასილი დიდი სამებისათვის გონებით მოძიებულ სახეთა განხილვის შემდეგ ასეთ დასკვნამდე მივიდა: „ხოლო მე უკუანაჟსენელ ესე სათნო ვიყავ, რაჟთა სახეთა ძიებისაგან განვეშორო, ვითარცა მაცთურთა და ჭეშმარიტებისა ვერმპოვნელთა“¹⁰³;

¹⁰¹ დასხ.: ადამიანი – ხატი პირმშობატისა, გვ. 31.

¹⁰² ამ სახეთა შესახებ შეკრებილი მასალა ვრცლად წარმოდგენილი აქვს მიტრ. მაკარის: Православно-догматическое Богословие, т. 1, СПб., 1895. С. 208.

¹⁰³ სწავლანი, დასხ. ნაშრ., გვ. 170.

წმ. იოანე დამასკელიც იმავეს ამტკიცებს: „სახე შობისა მის და გამოსლვისაჲ მიუწვდომელ არს... რამეთუ შეუძლებელ არს დაბადებულთა შორის პოვნად შეუცვალელებელი რაჲ ხატი, რომელმცა სრულებით თავსა შორის თვსსა გვჩვენებდა სრულებითსა სახესა ყოვლად წმიდისა სამებისასა... ვინაჲცა ჩუენ ესრეთ გვსწავიეს, ვითარმედ არს განყოფილებაჲ შობისა მის და გამოსლვისაჲ, ხოლო თუ რაჲ არს სახე იგი განყოფილებისაჲ, ესე არასადა“¹⁰⁴;

წმ. ათანასე ალექსანდრიელი უფლის განკაცებისათვის ამბობს: „მაშინ საუკუნეთა წინა იშვა, ვითარცა იგი მშობელმან მისმან იცის, ხოლო ან დღეს კუალად თვნიერ ბუნებისა იშვა, ვითარცა იგი სულისა წმიდისა მადლმან იცის... **გამოუთქმელსა და ვერ-შესაძლებელსა დუმილით პატივის-ცემაჲ ღირს**“¹⁰⁵; „ასევე ურიგოა გამოძიება: როგორაა სიტყვა ღმერთისაგან, ან როგორაა ის ღმრთის ბრწყინვალება, ან როგორ შობს ღმერთი, და როგორია ხატი ღმრთის შობილებისა. ვინც მსგავს გამოკვლევებს ბედავს, იგი უგუნურია, რადგან სიტყვებით სურს იმის განმარტება, რაც გამოუთქმელია, დამახასიათებელია ღმრთის ბუნებისა, და მხოლოდ ღმერთისა და მისი ძისათვისაა ცნობილი. ეს იმავეს ნიშნავს, რომ ვიკელიოთ: სად არის ღმერთი, რატომაა იგი ღმერთი, და როგორია მამა“¹⁰⁶;

წმ. იპოლიტე რომაელი: „ხოლო პირველი იგი შობაჲ ღმრთეებისაჲ მის მამისაგან, თუთ მამამან უწყის; რამეთუ მეორეჲ ესეცა შობაჲ ძისაჲ ჳორცითა ვერვინ შეუძლოს გამოძიებად“¹⁰⁷.

ცხადია, რომ სამების პირთა ჰიპოსტასური ურთიერთდამოკიდებულების რაიმე ხატის არსებობის შემთხვევაში წმ. მამები მის განმარტებასაც მოგვცემდნენ. ხოლო რაც შეეხება ჩვენთვის საინტერესო შესქ.1,26 მუხლის განსაკუთრებულობას, აქ საერთოდ ღმრთის ხატად კაცის ნამდვილ და არა სიმბოლურ შექმნაზეა ბჭობა; ე.ი. ჩვენთვის მნიშვნელოვანია აღნიშნული მუხლის განმარტება და არა

¹⁰⁴ გარდამოცემა, დასხ. ნაშრ., გვ 27-29.

¹⁰⁵ ი.აბულაძე, შრომები III, 1982. გვ. 71 და 72.

¹⁰⁶ ТБ., т. 2, с. 308.

¹⁰⁷ შტბ. კრ., გვ. 298.

სახისმეტყველება. მათ შორის განსხვავებას კი **ეფრემ მცირე** ასე გადმოგვცემს: „ხოლო ესეცა ცხად არს, ვითარმედ უზეშთაეს არს განმარტებით თარგმნად სახის-მეტყუელებით თარგმნისასა: რამეთუ ყოველსავე მუჭლსა სახის-მეტყუელება შესაძლებელ არს არა ერთ სახედ ოდენ, არამედ მრავალ სახედცა, ხოლო იგივე განმარტებად არა ხოლო შესაძლებელ არს, არამედ საცთურებადცა.“¹⁰⁸

2. თუკი „ადამიანი შეიქმნა მეორე ჰიპოსტასის ბუნებითი ძეობის ხატოვნებით“, მაშინ ადამიანის შექმნის აქტი მხოლოდ მამა ღმერთს უნდა უკავშირდებოდეს, რადგანაც ძე მამისაგან იშვება. აქაც ეს სიახლე წინააღმდეგობაშია იმ ფაქტთან, რომ შესაქმეს ძის მიერ სამება აღასრულებს, რადგან **ყოველივე მის მიერ შეიქმნა**(ინ.1,3).

წმ.ათანასე დიდი კი „სარწმუნოების გადმოცემისას“ ამბობს: **ყოველივე ღმრთის სიტყვამ შექმნა, რომელიც თვით არა ქმნული, არამედ შობილი იყო; იმიტომ რომ შექმნილთა შორის თვისი თანასწორი ან მსგავსი არაფერი შეუქმნია**¹⁰⁹.

3. თუკი „ადამიანი შეიქმნა მეორე ჰიპოსტასის ბუნებითი ძეობის ხატოვნებით“ და, როგორც ამბობენ, „არა უშუალოდ მამისა,“¹¹⁰ მაშინ ეს სწავლება არანაირად არ „მოიცავს“ იმ გამოცხადებით ჭეშმარიტებას, რომ ადამიანი ღმრთის ხატად შეიქმნა; რადგან როგორც წმ. გრიგოლ ნოსელი ამბობს: **რომელმან იგი თქუა „ვექმნეთ ხატად ჩუენდა“, თქუა სიმრავლითა სამებისადათა და არა აცსენა ხატებად ერთითა ხოლო**¹¹¹;

წმ. იოანე დამასკელის ზემოთ მოყვანილი სიტყვაც გავიხსენოთ: **როგორც გონი მამა, სიტყვა ძე და სული წმიდა – ერთი ღმერთია, ასევე გონი, სიტყვა და სული – ერთი ადამიანია.** ეკლესიის შედარებით ახალი მამებიც შეიძლება დავიმოწმოთ: **დიმიტრი როსტოველი**: „სული ღმრთის ხატია, რადგან სამობითი ძალა აქვს, ხოლო ბუნება – ერთი. ადამიანის სულის ძალები კი ესენია: მესხიერება, გონება, ნება.

¹⁰⁸ ძვ. ქართული ენის კათ. შრ. 11; შესავალი ფსალმუნთა თარგმანებისა, გამსც. მოამზადა მზ. შანიძემ, თბ., 1968. გვ. 82.

¹⁰⁹ Тв., ч. I, С. 267.

¹¹⁰ დასხ.: ადამიანი – ხატი პირმშობატისა, გვ. 28.

¹¹¹ კაცისა შესაქმისათვის, შტბ. კრ., გვ. 75.

მეხსიერება მსგავსია მამა ღმერთისა, გონება – ძე ღმერთისა, ნება სულიწმიდა ღმერთისა. როგორც სამებაშია სამი პირი, მაგრამ ღმერთი არა სამი, არამედ ერთია; ასევე ადამიანის სულშიც სამი სულიერი ძალაა, მაგრამ სული არა სამი, არამედ ერთია¹¹²; **ეპ. ეგნატე ბრიან-ჩანინოვი**: „ჩვენი გონება – მამის ხატია; ჩვენი სიტყვა(ჩვეულებრივ წარმოთქმულ სიტყვას აზრს ვუწოდებთ) – ძის ხატია; სული კი – ხატია სულიწმიდისა“¹¹³;

ღირ. სვიმეონ ახ. ღმრთისმეტყველი: (ადამიანის გონი, სიტყვა და სული) „როგორც ამ სამიდან არცერთი სხვაზე უწინარეს არ ყოფილა, რადგან სამივე ერთი ბუნებისა და არსებისაა; ასევე წმიდა, ერთარსსა და ერთობით დიდებულ სამებაში არც ერთი პირი სხვაზე ადრე არ იყო. ღმერთი ხატის, ანუ ადამიანის, შემოქმედი“¹¹⁴; „მთელი შენი სული შენს მთელ გონებაშია, და მთელი შენი გონი – შენს მთელ სიტყვაში, და მთელი შენი სიტყვა – შენს მთელ სულში, განუყოფლად და შეურწყმელად. ეს არის ხატი ღმრთისა და ამითა ვართ განმდიდრებულნი ზეგარდმო, ანუ იმისათვის, რომ ღმრთისა და მამის მსგავსნი ვიყოთ და ჩვენში იმის ხატი ვიქონიოთ, ვინც ჩვენ შეგვქმნა“¹¹⁵; ადამიანი თავის ხატად და მსგავსად სამებაში შექმნა¹¹⁶.

4. ზოგიერთის მტკიცებით: „ადამიანი მადლით შეიქმნა ღმრთის უცოდველ შვილად, ღმრთის **უცოდველ ძედ**, რითაც იგი თავის თავში გამოხატავდა მამა ღმერთის ბუნებით ძეს, მეორე ჰიპოსტასს, ანუ ადამიანისადმი თავდაპირველად მადლით მინიჭებული ძეობა „ხატი“ იყო ძე ღმერთის მამისადმი ჭეშმარიტი, ბუნებითი და მარადიული ძეობისა“¹¹⁷ – ახლა კი ვნახოთ რას ასწავლიან წმ. მამები და ეკლესიის მოძღვრები:

წმ. იპოლიტე რომაელი: „ღმერთი განკაცნა ამისთვის, რაათა კაცი ძე ღმრთის ითქუას. ან რაჟამს გესმას, ვითარმედ ძმ ღმრთისაჲ ძედ დავითის არს და ძედ აბრაჰამისა, ნურას ორგულებ ამიერითგან,

¹¹² მიტრ. მაკარი, დასხ. ნაშ. I, გვ. 208.

¹¹³ Сочинения, т. 2, СПб., 1905. С. 130.

¹¹⁴ Тв., т. 2, с. 84.

¹¹⁵ იქვე, გვ. 95.

¹¹⁶ Т. 3, с. 201.

¹¹⁷ ადამიანი – ხატი პირმშობატისა, გვ. 25.

ვითარმცა შენ ძჳ ადამისი არა ძე ღმრთისა იყავ¹¹⁸; „რამეთუ ემბაზითა ამით შვილ ღმრთის ვინოდებით“¹¹⁹;

ნმ. იოანე დამასკელი: „გუეზიარა ჩუენ ჳორცითა და სისხლითა და მსგავს ჩუენდა კაც იქმნა. და ვიქმენით ჩუენცა მის მიერ ძე ღმრთისა შვილებისა მადლსა ღირს-ქმნულნი ნათლისღებისა მიერ“¹²⁰;

ნმ. კირილე იერუსალიმელი: „უკეთუ გაქუნდეს შენცა შეუორგულე-ბელი სარწმუნოებაჲ ღმრთის მოშიშებისაჲ, მოვიდეს შენ ზედაცა სული წმიდაჲ და ჳმად მამისაჲ ზეცით ოხრიდეს შენ ზედა, რამეთუ არა „ესე არს ძჳ ჩემი“, არამედ: „ესე აწ იქმნა ძედ ჩემდა“¹²¹;

ნმ. ათანასე ალექსანდრიელი ებრ. 2, 17 მუხლის განმარტებისას ამბობს: „ძემ ძმები მაშინ შეიძინა, როცა ჩვენი მსგავსი ხორცი შეიმოსა“¹²²; სხვაგან: „ხოლო თუკი სხვათა სრულყოფისათვის გარდამოვიდა, მაშინ სახელდება ძისა და ღმრთისა თვითონ მას ჯილდოდ კი არ მიუღია, არამედ უფრო ჩვენ გვაშვილა(всыновил) მამას, იქმნა რა კაცად და კაცნი განაღმრთო“¹²³; „არა სიტყვამ, რამდენადაც იგი სიტყვაა, მიიღო ასეთი მადლი, არამედ მივიღეთ ჩვენ. რადგან, მის სხეულთან ნათესაობით, ჩვენ ღმრთის ტაძარი გავხდით და უკვე ღმრთის ძეებად შევიქმენით“¹²⁴; ებრ. 1, 5 მუხლის განმარტებისას ნათქვამია: „შობილისათვის რას ვიტყვით:(ასეთი) გახდა, თუ იქმნა, – მნიშვნელობა არა აქვს; იმას კი, რასაც ყოფიერება შექმნით მიეცა, შეუძლებელია შობილი ეწოდოს, გარდა იმ შემთხვევისა, როცა ქმნილებები მხოლოდ შემდეგ ხდებიან შობილი ძის მოზიარენი და თვითონვე შობილებად იწოდებიან, არა საკუთარი ბუნებით, არამედ იმიტომ, რომ ძეს სულიწმიდით ეზიარნენ“; ცოტა ქვემოთ: „ძე შექმნილი არსებისაგან განსხვავებულია და მამის არსის ერთადერთ საკუთარ შობილებას წარმოადგენს“¹²⁵;

¹¹⁸ შტბ. კრ., გვ. 303.

¹¹⁹ იქვე, გვ. 300.

¹²⁰ გარდ., გვ. 247.

¹²¹ სინ. მრთ., გვ. 89.

¹²² Тв., ч. 2, с. 272.

¹²³ იქვე, с. 227.

¹²⁴ იქვე, с. 232.

¹²⁵ იქვე, с. 250.

„ჩვენ ადრე არა შობილებად, არამედ შექმნილებად ვიწოდებოდით, რადგან წერია: **ვქმნეთ კაცი**(შესქ.1,26). შემდეგ კი, **როცა სულიწმიდის მაღლი მივიღეთ, უკვე შობილებადაც ვიწოდებით**“¹²⁶;

წმ. ანდრეა კრიტიელი: „რაოდენნი მის მიერ შვილ ღმრთის ვიქმენით, მარადის თაყუანის-ვსცემთ მას, რომლისა მიმართ იქმნა შეერთება ჩუენი საიდუმლოდთა აღმოშობითა. და ძმა მისსა ვიქმენით მაღლით განღმრთობითა და სიმდიდრითა ჩუენდა მომართისა კაცთმოყუარებითა“; „**თაყუანის-სცემდედ მას ყოველნი ძენი ღმრთისანი**(ებრ.1,6). და ჰხედავა, ვითარ ძეთა მამისა მისისათა თაყუანის-სცეს ღმერთსა, ცხად არს, ვითარმედ განმდიდრებულთა მაღლითა შვილებისადათა“;¹²⁷

წმ. იოვანე დამასკელი: „ზეგარდმო შობილნი წყლისა მიერ და სულისა ძედ ღმრთისა და მკვდრად გამოაჩინნა და მამად წოდება ღმრთისად მიჰმადლა“; „და წამსა შინა ყოველივე ნათესავი კაცთად მეუფისა თანა აღდგენ და ყოველთა მსაჯულსა ქრისტესა წარმოუდგენ, რაჟამს ღმერთი იესუ ჩემი შორის ღმერთთა მათ **ნათლის-ღებისა მიერ შვილქმნულთა ღმრთისათა** და დამცველთა შვილებისა პატივისათა დადგეს და განუყოფდეს პატივთა, ახარებდეს და იხარებდეს“;¹²⁸

წმ. გრიგოლ პალამა: „ძმანო, ჩვენს შორის მშვიდობა იმდენად შევინარჩუნოთ, რამდენადაც ამისათვის ძალა შეგვწევს: იმიტომ, რომ იგი, როგორც მემკვიდრეობა, დღეს შობილი ჩვენი მაცხოვრისა და ჩვენთვის შვილების სულის მომნიჭებელისაგან მივიღეთ, რისი წყალობითაც ჭეშმარიტად ღმრთის მემკვიდრენი, ხოლო ქრისტეს თანამემკვიდრენი შევიქმენით“;¹²⁹ „ძე ღმერთი იმიტომ განკაცდა, რომ... ძე კაცისა გამხდარიყო და სიკვდილის ხვედრის გაზიარებით ადამიანები უკვდავებასთან ეზიარებინა და ღმრთის ძეებად ექცია“;¹³⁰

საინტერესოა, რომ წმ. გრიგოლი მომავალი შვილების აზრსაც კი განმარტავს: „როცა იგი(პავლე მოციქული) ამბობს: **შვილებასა**

¹²⁶ იქვე, ს. 340.

¹²⁷ ძველი მეთაფრასული კრებულები, გამს. მოამზადა ნ. გოგუაძემ, თბ., 1986. გვ. 130.

¹²⁸ იქვე, გვ. 203 და 219.

¹²⁹ Беседы, ч. 3, М., 1993. С. 188.

¹³⁰ Беседы, ч. 1, М., 1993. Зом. 16, გვ. 162-163.

მას მოველით(რომ.8,23), იმის საჩვენებლად, რომ არა ნათლისღებით შვილებას, არამედ სხვა – მომავალ, სრულყოფილ და მტკიცე შვილებას გულისხმობს, იქვე უმატებს: **გამოწანასა მას ჯორცთა ჩუენთასა**, ე.ი მის(ხორცთა) ვნებებისა და ხრწნილებისაგან გამოსწანას მოველით; აქ შვილება ხშირად მარცხს განიცდის, მეორედ შობითა და მკვდრეთით აღდგომით მიღებული შვილება კი სრულყოფილი და ჭეშმარიტად მტკიცეა¹³¹;

იოანე მტბევარი(X ს.): „განგადიდა შენ უფალმან, რომელიცა დაემკვიდრა საშოსა შენსა, უსძლოო, და სიგლახაჲ ჩუენი ალავსო მდიდრად და ჴელმწიფებაჲ მოგუცა ჩუენ ყოველთაჲვ ჴორციელთა, შვილ ღმრთისა ყოფად მონყალუბით“¹³²;

იოანე ქონქოზისძე(X ს.): „ძემან ღმრთისამან ბუნებით ძმად გვწოდა ჩუენ მადლით, რაჟამს-იგი ბუნებაჲ ჩუენი მიიღო, და განწმედისა ჩუენისათჳს განწმედაჲ თავს იდჳა უცოდველმან წინამორბედისაგან“¹³³.

აქედან გამომდინარე, ეკლესია იმას კი არ ასწავლის, რომ ადამიანი დასაბამიდანვე ღმრთის ძედ შეიქმნა, არამედ ადამიანისთვის ღმრთის ძეობას ძე ღმერთის განკაცებითა და ნათლისღების გზით მიმადლებულ ანუ მადლით **შეძენილ** მდგომარეობად წარმოგვიდგენს. ამასთანავე, არა ძე ღმერთის ხატად, არამედ მადლით შვილად წოდებას გვასწავლის. ისე, როგორც წმიდანებიც ინოდებიან ღმერთებად, მაგრამ ეს არა მხოლოდ ღმრთეების ხატებას, არამედ მათ ცხოვრებისეულ ანუ ზნეობრივ მდგომარეობას, უკვე მიღებულ მსგავსებას¹³⁴ გამოხატავს, რითაც მადლით ღმერთ-ქმნულთა სახელი ბუნებითი ღმრთისაგან გაიმიჯნება. ხოლო თუ პავლე მოციქულის სიტყვებს გავიხსენებთ: „და ვითარცა-იგი შევიმოსეთ ხატი იგი მიწისაგანისაჲ, შევიმოსოთ ხატიცა იგი ზეცისაგანისაჲ“(1 კორ.15,49), – აქ „ხატს“ არც ბუნებითი და არც მიმბაძველობითი მნიშვნელობა არა აქვს,

¹³¹ იქვე, გვ. 171-172.

¹³² ძვ. ქართ. ლიტ. ქრესტომათია I, შემდ. სოლ. ყუბანეიშვილი, 1946. გვ. 335.

¹³³ იქვე, გვ. 347.

¹³⁴ * იხ. თავი: ღმრთის ხატება და მსგავსება ადამიანში. „ღმრთის ხატს ყოფიერებასთან ერთად ვიღებთ, ხოლო მსგავსება ჩვენ თვითონ უნდა მოვიპოვოთ, რომლისთვისაც ღმერთმა მხოლოდ შესაძლებლობა მოგვცა“.

არამედ, როგორც წმ. **იოანე ოქროპირი** განმარტავს, აქ ცხოვრებაზე ანუ ზნეობრივ ყოფაზეა ლაპარაკი: „**ვითარცა-იგი შევიმოსეთ ხატი იგი მიწისაგანისაჲ**, ე.ი. როგორც ბოროტებას ჩავდიოდით, **შევიმოსოთ ხატიცა იგი ზეცისაგანისაჲ**, ე.ი. სიკეთე ვაკეთოთ... (მოციქულის) სიტყვების აზრი ასეთია: როგორც მიწიერ ხატს – ბოროტ საქმეებს ვატარებდით, ასევე ზეციური ხატი – ზეციური ცხოვრება შევიმოსოთ. აქ რომ საუბარი არსების ბუნებაზე ყოფილიყო, მაშინ საქმისათვის დარწმუნება და რჩევა აღარ იქნებოდა საჭირო; ამიტომაც ცხადია, რომ აქ ცხოვრებაზეა ლაპარაკი“¹³⁵. ასევე პავლენის აღნიშნულ მუხლში „შევიმოსეთ“ და „შევიმოსოთ“ ჩვენს ნებას უკავშირდება და არა იმას, რაც ღმრთისაგან ბუნებით მოგვეცა. ასე რომ, როგორც შესავალში აღვნიშნეთ, „ეიკონ“ შეიძლება ზნეობრივ შინაარსსაც შეიცავდეს.

დაბოლოს, ვფიქრობთ, ჩვენი მსჯელობისათვის ერთგვარი ბეჭედის დასმა იქნება **ეპ. იოანეს (მიტროპოლსკი)** სიტყვები: „ჩვენი მაცხოვრის ძეობას სხვა არსებათა ძეობასთან არაფერი საერთო არა აქვს. როგორც მისი გამოუთქმელი ჰიპოსტასი შეუდარებლად უზესთაესია ყველა ქმნილებაზე, რომელთაც კი მან ყოფიერება მისცა, ასევე მისი ძეობაც, რომელიც თვით ბუნებით მამის ღმრთეების თანაზიარია, გამოუთქმელად უზესთაესია ადამიანთა ძეობაზე, რომლებმაც მამაზეციერის შვილება უკვე მის მიერ მიიღეს“¹³⁶.

ამრიგად, ეს საკითხიც გავარკვეით, ჭეშმარიტი სწავლება „ძმობის ხატოვნებას“ არ იცნობს და არც შეიძლება იცნობდეს, რამდენადაც ადამიანი სამების ხატია და არ შეიძლება იმის თქმა, რომ იგი ძის ხატია და „არა მამისა“¹³⁷.

¹³⁵ Тв., т. 10, СПб., 1904. Сс. 432-433.

¹³⁶ Иоанн, епископ Аксайский, История Вселенских Соборов, изд. Спасо-Преобр. Вал. монастыря, М., 1995. С. 20.

¹³⁷ იხ. აგრეთვე: Толковая Библия, т. 1, Петб., 1904. Быт. 1,27-ის განმარტება.

„პირმოხატის ხატის“ ბაგეზისათვის

ასეც ამბობენ: მამის ბუნებითი ხატი – ძე ღმერთი – პირმოხატი ანუ პირველხატია ჩვენთვის, რომლის ხატადაც („ძეობილად“) ჩვენ ვართ შექმნილი, ანუ ადამიანი „იყო მამისაგან შობილი პირმოხატის ხატი“.¹³⁸

ახლა საკითხი ასე დავსვათ: პირმოხატი, ან საერთოდ პირმო, შეიძლება თუ არა ხორცშესხმამდე ენოდოს ძე ღმერთს და რა შინაარსი აქვს მას?

ტერმინი **პირმოხატი** (სახისდასაბამი, პირმოსახე) სამების მეორე ჰიპოსტასს (სიტყვას) ან საერთოდ არ მიემართება, ანდა შეიძლება მხოლოდ განხორციელებული ღმრთისათვის, უფალი იესო ქრისტესთვის იყოს ნათქვამი. და აი რატომ:

წმ. იოანე დამასკელს ამ საკითხთან დაკავშირებით ცალკე თავი აქვს მოცემული: **თუ ვითარ პირმოდ იწოდების მხოლოდშობილი ძე ღმრთისა**¹³⁹. სადაც სხვათა შორის ძე ღმერთისათვის ნათქვამია: „ვითარმედ პირმოდ უკუე ვიტყვთ მას ყოველთა დაბადებულთა, რამეთუ იგიცა ღმრთისაგან არს და დაბადებულნიცა ღმრთისაგანვე არიან. გარნა ვინაფთგან იგი მხოლოდ არსებისაგან მამისა უჟამოდ შობილ არს, ამისთვისცა ჯეროვნად სახელ-ედების მას ძედ ღმრთისა მხოლოდშობილად¹⁴⁰ პირმოდ¹⁴⁰ და არა პირველ-ქმნულად“. ე.ი. ძე ღმერთი პირმოდ მხოლოდ მხოლოდშობილთან ერთად იწოდება: „ვინაფცა უკუეთუმცა ითქუმოდა უფალი ჩუენი პირმოდ ძედ ღმრთისა და არამცა დაერთვოდა პირმოვობასა მხოლოდშობილობაჲ, ესრეთმცა გულისწა-ვყავთ, ვითარმედ დაბადებულთა პირმო არს იგი, ვითარცა ერთი დაბადებულთაგანი... ხოლო **პირმოდ მრავალთა ძმათა შორის** (რომ. 8, 29) ამისთვის ეწოდების უფალსა, რამეთუ მხოლოდ-შობილ არს დედისაგანცა, ვინაფთგან გუეზიარა ჩუენ ჳორციტა და

¹³⁸ ადამიანი – ხატი პირმოხატისა, გვ. 26.

¹³⁹ გარდ., თ. 81.

¹⁴⁰ ჩვენი წყარო აღნიშნულ ტერმინებს შორის შეცდომით სასვენ ნიშანს (მძიმეს) სვამს, რაც აზრობრივად და ტექსტობრივად ზედმეტია: μονογενῆς πρотоτόκος (Pg. 94, col. 1116 B); едиnorodным-перворожжденным (Точное изл. прав. веры, тв. св. Иоанна Дамаскина, пер. А. Бронзов, СПб., 1894. С. 207).

სისხლითა და მსგავს ჩუენდა კაც იქმნა. და ვიქმნენით ჩუენცა მის მიერ ძე ღმრთისა შვილებისა მადლსა ღირს-ქმნულნი ნათლის-ღებისა მიერ. რაჟამს იგი თავადი ბუნებით ძე ღმრთისაჲ **პირმშო ჩუენდა იქმნა მადლით** და მონიჭებით ძე ღმრთისა ქმნულთა ამათ და მადლით ძმა მისსა ქმნულთა“¹⁴¹. – აქედან კი ჩანს, რომ პირმშო, ისევე როგორც პირმშოჲ ხატი, განხორციელებულ უფალს ეწოდება;

წმ. იოანე ოქროპირი ჩამოთვლის რა ზეციური ეკლესიის პირ-მშოებს(დავითს, ადამს, ნოეს, აბრაამს, მოსეს, ესაიას), ასკენის: „ერთი ამ პირმშოთაგან არის ქრისტე ხორციელად, ღმრთეებით მხოლოდშობილი“¹⁴²;

წმ. კირილე ალექსანდრელი: „ქრისტე უფალი ბუნებითა მით ღმრთეებისაჲთა მხოლოდ-შობილი არს მხოლოჲ მხოლოდსაგან, ხოლო კაცობრივითა ბუნებითა იქმნა პირმშო მრავალთა ძმათა შორის, რამეთუ ძმა ჯორციელისა ბუნებისა მისისა არიან ყოველნი მართალნი, და იგი არს ყოველთა პირმშოჲ; რამეთუ ჯერ-იყო, რაჲთა ჯორციელითა ბუნებითა პირმშოებაჲ და მთავრობაჲ აქუნდეს უფალსა, ხოლო პირმშო ესრეთ არს, რამეთუ შეიმოსნა რაჲ ჯორცნი ესე და ბუნებაჲ ჩუენი, წმიდა ყო იგი ყოვლისაგან ცოდვისა, და გამოაჩინნა კაცნი ძედ ღმრთისა და ესრეთ იქმნა ბუნებითა მით კაცებისაჲთა პირმშო და თავ ყოველთა მართალთა, რამეთუ მან პირველად აღიყვანა კაცთა ბუნებაჲ ზეცად, და იქმნა პირმშო ყოველთა მუნ აღმავალთა მართალთა, რომელნი კაცებისა მისისათჳს ძმა მისა უწოდნეს“¹⁴³.

წმ. ათანასე ალექსანდრიელი ვრცლად და გამოწვლილვით გვას-წავლის: „ადამიანთა ჰემოქმედი იმერთი, მათში დამკვიდრებული შიხი“¹⁴⁴ სიტყვის გამო, შემდგომ მათი შამა ხდება. ასევე სიტყვი-სათვის შეიძლება პირიქით ვთქვათ: იმერთი, შიხი ბუნებითი შამა,

¹⁴¹ გარდ., გვ. 247-248.

¹⁴² Тв., т. 6, с. 779.

¹⁴³ ჟ. „ჯვარი ვახისა“, №2, 1990, გვ. 8.

¹⁴⁴ ამ ციტატაში მთავრული ასოები ღმერთთან მიმართებაში იმ მიზნით გამოვიყენეთ, რომ ტექსტში ჩარევას მოვრიდებოდით. მით უმეტეს, აუცილებლობიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, რომ ღმრთისმეტყველების განვითარება საღმრთო სახელთა ამგვარად წერის ტრადიციას თავისთავად აღადგენს.

მას შემდეგ, რაც სიტყვამ შექმნილი და დაბადებული ხორცი შეიმოსა და განკაცდა, შისი ჰემოქმედი და რამბადებული გახდა. ისევე როგორც, ადამიანები ძის სულის მიღებით შის მიერ შვილებად იქმნებიან, ასევე იმართის სიტყვა, კაცობრივი ხორცის შესხმის შემდეგ, დაბადებულად და შექმნილად იწოდება. ამიტომ, თუკი ჩვენ ბუნებით ძეები ვართ, მაშინ ცხადია, რომ ოსიც ბუნებით შექმნილი და დაბადებულია. ხოლო თუკი ჩვენ ძეები შვილებით¹⁴⁵(по усыновлению) და მაღლით ვხდებით, მაშინ ცხადია, რომ სიტყვამ, განკაცებით ჩვენთვის მაღლის მოსანიჭებლად, თავის თავზე თქვა: **ოფალმან დამამტკიცა**(ἐκτίσεν, создал) მე(იგ.8,22).

ამასთანავე, რადგან ოფალი ქმნილების შემოსვის გამო ხორცით ჩვენი მსგავსი გახდა, ამიტომ ჩვენი ძმა და პირმშო(პირველშობილი) სამართლიანად შეიძლება ეწოდოს. თუმცა ოგი ჩვენთვის ჩვენს შემდეგ განკაცდა და ხორცის მსგავსებით ჩვენი ძმა გახდა, მაგრამ მაინც ჩვენს პირმშოდ იწოდება, და მართლაც ასეა; იმიტომ რომ, როცა ყველა ხალხი წდამის ცოდვით იღუპებოდა, შისი ხორცი, როგორც თვით სიტყვის სხეული, ყველაზე ადრე გამოიხსნა და გათავისუფლდა. ამის შემდეგ ჩვენც, როგორც სიტყვის ხორცის თანაზიარ, გამოხსნა შეგვიძლია. ოფალი ცათა სასუფეველისა და შისი შამისაკენ ჩვენი წინამძღოლი ამ ხორცით იქმნა, რასაც თვითონ აღნიშნავს: **შე ვარ გზად**(ინ.14,6) და **კარი**, და ჩემ მიერ უნდა შევიდეს ყველა(ინ.10,9).

ასევე პირმშო მკვდრეთით(კოლ.1,18) არა იმიტომ ეწოდება, რომ ჩვენზე ადრე მოკვდა(ადრე ჩვენ მოკვდით), არამედ იმიტომ, რომ განიცადა რა ჩვენთვის სიკვდილი და ჰყო რა იგი უმოქმედო, როგორც კაცი – პირველი აღდგა და ჩვენთვის ძვისი სხეული აღადგინა. ხოლო რადგან ოგი აღდგა, ამიტომ უკვე შის მიერ და შისი წყალობით მკვდრეთით აღდგომა ბოლოს ჩვენც შეგვიძლია.

ხოლო თუკი ოფალს პირმშო დაბადებულთა შორის(კოლ.1,15) ეწოდება, ეს ეწოდება არა დაბადებულთან შესადარებლად და

¹⁴⁵ ტერმინი “შვილება”(ή υιοθεσία, усыновление) სხვადასხვა ფორმით დამოწმებულია შემდეგ მუხლებში: რომ. 8:15,23; 9,4; ეფ.1,5; გალ.4,5.

არა როგორც მათგან პირველს დროის მიხედვით(რადგან როგორ შეიძლება პირმო იყოს **ღს**, **წინც** მხოლოდშობილია), არამედ ქმნილებებთან სიტყვის გარდამოსვლით, რის გამოც **ღგი** მრავალთა ძმა გახდა. **შხოლოდშობილი იმიტომაა შხოლოდშობილი, რომ ძმა არა ჰყავს. პირმოშოს კი პირმო ძმათა მიზეზით ეწოდება. იმიტომ, წმ. წერილში იფაღს იმრთის პირმო ან იმრთის ქმნილება არსად არ ეწოდება.** სახელდებები: **შხოლოდშობილი**, **ქე**, **სიტყვა**, **სიბრძნე**, **შამასთან უშუალო დამოკიდებულებასა და შასთან თანაკუთვნილებას გვიჩვენებენ. ვიხილეთ დიდება ვითარცა შხოლოდ-შობილისაა შამისა მიერ(ინ.1,14); ქე ღვსი შხოლოდ-შობილი მოავლინა იმერთმან სოფლად(1 ინ.4,9); უკუნისამდე, იფაღო, სიტყუაჲ ჰენი დაადგრების(ფს.118,89); პირველთაგან იყო სიტყუაჲ და სიტყუაჲ იგი იყო იმრთისა თანა(ინ.1,1); ჴრისტე იმრთისა ძალ არს და იმრთისა სიბრძნე(1 კორ.1,24); ესე არს ქე ხემი საყუარელი(მთ.3,17); ჰენ ხარ ჴრისტე, ქე იმრთისა ცხოველისა(მთ.16,16).** ხოლო სახელდება „პირმო“ ქმნილებებთან გარდამოსვლას გვიჩვენებს, იმიტომ რომ დაბადებულთა პირმო ეწოდება. გამოთქმაც „დამამტკიცა“ საქმისადმი მოწყალებას გვიჩვენებს, იმიტომ რომ **საქმეთა შინა(იგ. 8,22) იბადება.**

ამრიგად, თუ იფაღი **შხოლოდშობილია**, რაც სინამდვილეში მართლაც ასეა, მაშინ ამიხსენი – სახელდება პირმო რას ნიშნავს? თუ პირმოა, მაშინ **შხოლოდშობილი** ველარ იქნება, რადგან ერთი და იგივე არ შეიძლება **შხოლოდშობილიც** იყოს და **პირმოც**, თუ არა მხოლოდ სხვადასხვა მიმართებაში; **შხოლოდშობილი**, როგორც უკვე ითქვა, **შამისაგან** შობის გამო ეწოდება, **პირმო** კი – ქმნილებებთან გარდამოსვლით, და კიდევ იმიტომ, რომ მრავალნი ღვთის ძმებად აქცია. ასევე უეჭველად, სამართლიანად შეიძლება ითქვას, რომ ამ ორი ურთიერთსაპირისპირო სახელდებიდან სიტყვას უპირატესად **შხოლოდშობილის** ხარისხი მიემართება, იმიტომ რომ სხვა სიტყვა ან სხვა სიბრძნე არ არსებობს, არამედ მხოლოდ **ღგია** ჭეშმარიტი ქე **შამისა**. და, როგორც ადრეც აღვნიშნეთ, არა რაიმე

მიზეზის დართვით, არამედ შის შესახებ განყენებულად ითქმება: **მხოლოდ-შობილმან ძემან, ჟომელი იყო წიაღთა შამისათა**(ინ 1,18); ხოლო სახელდება „პირმშო“-ს მიზეზი უერთდება, რომელიც დაბადებაზე მიუთითებს და რომლისთვისაც **სავლე ამბობს: რამეთუ შის მიერ დაებადა ყოველივე**(კოლ.1,16). ხოლო თუ ყოველივე ქმნილება შის მიერ დაიბადა, მაშინ ზგი დაბადებულთაგან განსხვავებული დაბადებულთა ჰემოქმედია და არა ქმნული.

ამრიგად, ოფალი პირმშოდ არა იმიტომ იწოდება, რომ ზგი შამისაგანაა, არამედ იმიტომ, რომ დაბადებულმა ყოფიერება შის მიერ მიიღო და როგორც ზგი დაბადებულთა უწინარეს იყო ძე, ჟომლის მიერაც დაბადებულმა ყოფიერება შეიძინა, ასევე უწინარეს სახელდებისა **პირმშო ყოველთა დაბადებულთაჲ**, მით უმეტეს თვით სიტყვა იყო **იმრთისა თანა და იმერთი იყო სიტყუაჲ იგი**¹⁴⁶.

აქედან გამომდინარე, როგორც თვითონ პირმშო, ასევე ამ ტერმინიდან გამომდინარე ნებისმიერი სახელდება(მათ შორის პირმშოხატიც), მხოლოდ განხორციელებული ძისათვის, ანუ მხოლოდ მას შემდეგ, ითქმება, რაც სიტყვას იესო ქრისტეს სახელი ეწოდა.

ეფრემ მცირეს ერთი სძოლიოს გაბაშისათვის

პირველ რიგში **წმ. გრიგოლ ღმრთისმეტყველის** თხზულებიდან „გლახაკთმოყვარებისათვის“ ის ციტატა მოვიტანოთ, რომელსაც ეფრემ მცირეს კომენტარი დაერთვის, და მასთან დაკავშირებული მითითებები განვმარტოთ:

„მართლაც — რა დაგვემართებოდა, რომ ჩვენი მიწიერი ბედნიერება მარადიული ყოფილიყო, მაშინ როცა მისი წარმავალობის მიუხედავადაც კი ასე მიჯაჭვულნი ვართ მასზე? როცა მისი მაცდუნებელი სიამე და მომხიბვლელობა, როგორც მონებს იმგვარი ბორკილებით გვბორკავს, რომ უკვე აწმყოზე უკეთესისა და უმაღლესის წარმოდგენაც კი აღარ შეგვიძლია, და ეს მაშინ, როცა გვესმის და გვწამს, რომ ჩვენ შევიქმენით ხატებისაებრ ღმრთისა, რომელიც, იმყოფება

¹⁴⁶ ТБ., ч. 2, сс. 341–344.

რა ზეცაში, ჩვენც მისკენ გვიზიდავს“. – ამ ციტატას ქართული თარგმანის ეფრემისეული სქოლიოს მაგიერ რუსულ რედაქციაში ერთვის მითითებები: კოლ.1,15; ინ.3,13; 12,32¹⁴⁷. განვიხილოთ თითოეული მათგანი:

1. რომელი-იგი არს ხატი ღმრთისა უხილავისაჲ, პირმშოჲ ყოველთა დაბადებულთაჲ(კოლ.1,15). – როგორც უკვე გავარკვიეთ: ქრისტე არის რა **ხატი ღმრთისა**, ნიშნავს რომ იგი ბუნებით ღმერთია; ხოლო ყოველთა დაბადებულთა **პირმშო** იმიტომ კი არ ეწოდება, რომ იგი მამისაგანაა, არამედ იმის გამო, რომ ხორცშესხმით ჩვენი მსგავსი გახდა და თვისი სხეული ყველაზე ადრე გამოიხსნა.

2. დაარავინ აღცდა ზეცად, გარნა რომელი-იგი გარდამოცდა ზეცით – ძე კაცისაჲ, რომელი არს ზეცათა შინა(ინ.3,13). – მაცხოვარი ნიკოდემოსს თავისი თავის შესახებ ასწავლის, რომ იგი ზეციდან მოსული, განკაცებული ღმერთია და ამიტომ თავისი ღმრთეებრივი ბუნებით, როგორც ყველგანმყოფი, ზეცაშიც იმყოფება; ხოლო **ძე კაცისა** თავის თავს ხორციელი ბუნებისათვის უწოდა, მაგრამ ამ გამოთქმით უფალმა განუყოფელი ღმრთეებაც იგულისხმა. როგორც **წმ. იოანე ოქროპირი** ამ მუხლის განმარტებისას ამბობს: „ოდესმე ღმრთეებისა მისისა სახელითა ოდენ ღმრთეებასაცა მოასწავებს და კაცებასაცა. და კუალად ოდესმე კაცებისა ოდენ სახელითა ეგრეთვე ორსავე ბუნებასა მოასწავებს – ღმრთეებისაცა და კაცებისასა“¹⁴⁸.

3. დამეოდეს ავმაღლდე ქუეყანით, ყოველნი მოვიზიდნე ჩემდა(ინ.12, 32). – მაცხოვარი ამბობს: როცა ჯვარცმის შემდეგ აღვდგები, ყველას – მათ შორის წარმართებსაც, „ვითარცა მძლავრისა მიერ შეპყრობილთა და თავით თვსით ვერშემძლებელთა მოსლვად“ (წმ. იოანე ოქროპირი), ჩემსკენ(ზეცისაკენ) მოვიზიდავო.

გრიგოლ ღმრთისმეტყველის ტექსტთან მოყვანილი კომენტარების შეთანხმების საფუძველზე ასეთი დასკვნა უნდა გაკეთდეს: ძე, რომელიც ღმრთის ხატი ანუ ბუნებითი ღმერთია, განკაცების, ჯვარცმისა

¹⁴⁷ Тв. Св. Отцев, т. 2, М., 1844. С. 22.

¹⁴⁸ განმარტება იოანეს სახარებისა, წმ. ექვთიმე მთაწმინდელის თარგმანი, გამც. მოამზადა მეც. ჯგუფმა, ნაწ. I, 1993.

და აღდგომის შემდეგ ზეცაში იმყოფება და ჩვენც მისკენ გვიზიდავს. ე.ი. **შევიქმენით ხატისაებრ ღმრთისა** არა დასაბამიდან კაცის შექმნას, არამედ ძე ღმერთის ანუ ღმრთის ხატის მიერ ჩვენს განახლებას ნიშნავს, რაშიც მადლით ძეობის ანუ შვილების მონიჭება იგულისხმება, რომელიც ძე ღმერთის განკაცებით გახდა შესაძლებელი. აზრის სიცხადისათვის ასეც გამოვთქვამთ: აქ სიტყვა „ხატისაებრ“ ადამიანის ხატად შექმნას კი არ ნიშნავს, არამედ პირმშო ხატის ანუ განხორციელებული სიტყვის მიერ კაცობრივ ბუნებასთან ზიარებითა და მისი აღდგენით ჩვენს შვილებას გამოხატავს. ამ მიმართებით კი შეიძლება ითქვას, რომ პირმშო ხატის ხატნი გავხდით.

ახლა კი ვნახოთ რას ამბობს ეფრემ მცირე, რომელიც სქოლიოში გრიგოლ ღმრთისმეტყველის იმავე ადგილს განმარტავს:

„ვიდრემდის ვერარას უმჯობესსა და უმაღლესსა აწინდელთასა ცნობად ძალ გვიძს და ესე ხატებრ⁰ ღმრთისა ქმნულთა და სმენილთა და რწმუნებულთა ზენაჲს ყოფასა და მისსა მიმართ მიმზიდველობისათა“.

⁰ **ეფრემის სქოლიო:** „უცვალებელ ხატ ღმრთისა მამისა არს მხოლოდშობილი ძე, ვითარცა პირმშოა ხატი, ხოლო ჩუენ ხატებრ. ესე იგი არს, პირმშოა მის ხატადლა ქმნილ ვართ, რომელი იგი ბუნებით ძე არს; ხოლო ჩუენ მადლით მოგუცემს ძეობასა, რაჟამს მივსცეთ ხატსა ხატებად და ვირწმუნოთ ზენაჲს ყოფად მისი, რომელი იტყვს: მე რაჟამს ავმაღლდე, ყოველნი მოვიზიდნე ჩემდა, ხოლო თუ სადა მიგვიზიდავს, ამას ესევე მოძღვარი თარგმნის შემდგომთა სიტყვათა შინა“¹⁴⁹.

ფრთხილად მივყევით ეფრემ მცირეს გამოთქმების თანმიმდევრობას და წმ. მამების მიერ მოცემული სწავლების საფუძველზე შეძლებილადგვარად განვმარტოთ.

უცვალებელ ხატ ღმრთისა მამისა არს მხოლოდშობილი ძე, ვითარცა პირმშოა ხატი, ხოლო ჩუენ ხატებრ. – ძე ღმერთი მამის უცვალებელი

¹⁴⁹ ხელნ. A-109, გვ. 165 და Jer. 13, გვ. 358 (გრიგოლ ღმრთისმეტყველის ტექსტის თარგმანს Jer. 43 ხელნაწერში აღნიშნული სქოლიო არ მოეპოვება).

ხატია, ხოლო როგორც იგია პირმშო ხატი, ჩვენც მისი(ღმრთის) ხატებრნი ვართ. **ესე იგი არს, პირმშოჲსა მის ხატისა ხატადლა ქმნილ ვართ, რომელი იგი ბუნებით ძე არს.** – ეს იმას ნიშნავს, რომ ბუნებითი ძის განკაცების შემდეგ პირმშო ხატის ხატადლა შევიქმენით. **ხოლო ჩუენ მადლით მოგუცემს ძეობასა, რაჟამს მივსცეთ ხატსა ხატებაჲ.** – ხოლო ძეობას მადლით მაშინ გვანიჭებს, როცა ჩვენს ბუნებას(ღმრთის ხატებას) შესაფერის ზნეობრივსა და სულიერ სახეს ვაძლევთ. **და ვირწმუნოთ ზენაჲს ყოფაჲ მისი, რომელი იტყვს: მე რაჟამს ავმალდე, ყოველნი მოვიზიდნე ჩემდა.** – და გვწამს მკვდრეთით აღმდგარი მაცხოვარის ზეციური ყოფა, რომელიც ყველას თავისკენ იზიდავს.

როგორც ვხედავთ, ეფრემ მცირეს კომენტარში არა ადამიანის „პირმშოხატის ხატად“ დასაბამიდან შექმნა, არამედ მადლით შეძენილი მდგომარეობა იგულისხმება.

„სომეხური“ ხატი

ორიგენეს მიხედვით, „ხატი“, რომლის მიხედვითაც შეიქმნა ადამიანი, არის ძე ღმრთისა, მაცხოვარი, „შობილი უწინარეს ყოვლისა ქმნილებისა“. მაგრამ, განსხვავებით ჩვენ მიერ განხილული ხატისებრობისა, როგორც ამას დეკ. **გიორგი ფლოროვსკი** შენიშნავს: „ორიგენესათვის ეს მხოლოდ იმას ნიშნავდა, რომ ყველა გონიერ არსებას აზროვნების, ღმრთეებრივი ლოგოსის ხატად „ლოგიკის“ გრძნობის უნარი აქვს მიცემული“. ¹⁵⁰ ე.ი. მასთან ადამიანის ხატად შექმნის განსხვავებულ ინტერპრეტაციას ვხედავთ და არა იმგვარ დაპირისპირებას, რომელიც კაცის ხატად და ხატის ხატად შექმნაში იგულისხმება.

ფლოროვსკის აზრით, ორიგენეს ამ განსაზღვრებას სხვა ასპექტით ავითარებს მღვდელმონაზმე **ირინეოს ლიონელი**: „ირინეოსის თანახმად, ადამიანი ნამდვილად ლოგოსის ხატადაა შექმნილი. მაგრამ ირინეოსი განკაცებულ ლოგოსზე ლაპარაკობს. ადამიანი შეიქმნა

¹⁵⁰ Антропоморфиты египетской пустыни // Флоровский Г., протопр., Догмат и история, М., 1998. გვ. 309.

ხატად განკაცებული სიტყვისა, ასე ვთქვათ, წინასწარი განჭვრეტით ან გათვალისწინებით. მაშასადამე, „ხატი“ შეტანილია სხეულიც: „სხეულს, რომელიც ღმრთის ხატადაა შექმნილი... ხატი ქმნილებაში აქვს“. მთელი ადამიანი „ღმრთის ხატადაა“ შექმნილი(ერეს. წინ. V,6,1). „ადრეულ დროს ნათქვამი იყო, რომ ადამიანი ღმრთის ხატად შეიქმნა, მაგრამ ეს ნაჩვენები არ ყოფილა, რადგან ჯერ კიდევ უხილავი იყო სიტყვა, რომლის ხატადაც შეიქმნა ადამიანი. ამიტომ მან მსგავსებაც ადვილად დაკარგა. როცა კი სიტყვა ღმრთისა ხორციელ იქმნა, მან ერთიცა და მეორეც დაამტკიცა, რადგან, ჯერ ერთი, ჭეშმარიტად გამოაჩინა ხატი, თვით იქმნა რა იმად, რაც მისი ხატი იყო, და მეორეც, მტკიცედ აღადგინა მსგავსება, ხილული სიტყვის მიერ ქმნა რა კაცი თანამსგავსად უხილავისა მამისა“(ერეს. წინ. V,16,2).¹⁵¹

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

¹⁵¹ იქვე, გვ. 310.

თუმცა ფლოროვსკის აზრს სხვა მიმართულებაც აქვს და ეს მსჯელობაც იმისთვის დაგვეჭირდა, რომ მის მიერ მოტანილი ირინეოსის ერთი ციტატის შინაარსში სიცხადე შეგვეტანა. ირინეოსს ლიონელთან ვკითხულობთ: „ხოლო „ხატი“ არის ძე ღმერთი, რომლის ხატადაც შეიქმნა ადამიანი. ამიტომაც გამოჩნდა იგი ბოლო ჟამს, რათა ერვენებინა, რომ ხატი მისი მსგავსია“.¹⁵² – ღმრთის ხატში ამ „სომატური“ („ხორციელი“) ელფერის შეტანით გამოწვეულ ბუნდოვანებას ნათელი მოჰფინეს თვით ფლოროვსკის დასახელებული კრებულის რედაქტორებმა, რომელთაც თანამედროვე ახალი თარგმანებისა და გამოკვლევების საფუძველზე ირინეოსის აღნიშნული ციტატის გასწორებული ვარიანტი და კომენტარები შემოგვთავაზეს. სერადაქციო შენიშვნაში ნათქვამია¹⁵³: 1995 წელს სერიით „Sources Chretiennes“ საუკუნის წინათ მიკვლეული წმ. ირინეოსს ლიონელის თხზულების „სამოციქულო ქადაგებათა მოწმობანი“ ახალი ფრანგული თარგმანი გამოვიდა. მთარგმნელი **ადელენ რუსო** ფლოროვსკის მიერ დამონმებულ ციტატას ასე გადმოსცემს: „ამიტომაც გამოჩნდა იგი ბოლო ჟამს, რათა ხატი თავის მსგავსად ექმნა“. რუსო, როგორც ფილოლოგიურ არგუმენტებზე დაყრდნობით, ისე მთლიანობაში ირინეოსის შეხედულებათა წარმოდგენით, აღნიშნულ ადგილს დაწვრილებით განიხილავს და, კერძოდ, თავისი თარგმანის ისეთ დასაბუთებას იძლევა, რომელიც ყველა ადრინდელ ინტერპრეტაციას მკვეთრად უპირისპირდება. მთელი კომენტარი განსაკუთრებით საინტერესოა: აქ, ერთი მხრივ, დაპირისპირებულია ირინეოსის „ხორციელი“ კონცეფცია აბსტრაქტულ პლატონურ „სულიერებასთან“, მეორე მხრივ კი, ნაჩვენებია განსხვავება ირინეოსსა და ორიგენეს შეხედულებათა შორის ძის, როგორც ღმრთის ხატის, გაგებაში. გარდა ამისა, ფრანგი მკვლევარი საგულდაგულოდ უპირისპირებს ერთმანეთს სწორედ იმ ორ ციტატას წიგნებიდან „ერესთა წინააღმდეგ“ და „მოწმობანი“,

¹⁵² იქვე, გვ. 310.

¹⁵³ იქვე, გვ. 477-478.

რომელთაც ფლოროვსკი იყენებს. თუმცა, რუსო, ალბათ, ირინეოსის პოზიციის იმგვარ განმარტებას არ დაეთანხმებოდა, რომელსაც ფლოროვსკი იცავს. პირიქით, მთარგმნელი ლიონელი წმინდანის ნაშრომიდან ყველა იმ მითითების ჩამოშორებას ცდილობს, სადაც საუბარია ადამიანის შექმნაზე ხატად განკაცებული სიტყვისა – განკაცების „წინასწარი განჭვრეტით“. როგორც რუსო თვლის, მაშინ გამოვიდოდა, რომ ადამიანი შეიქმნა არა „ხატად ღმრთისა“, არამედ „ხატად ხატისა“ – ღმრთის ხატისა, რომელიც არის სიტყვა ღმრთისა. მაგრამ „იგი(ადამი) არ შექმნილა ხატად კაცისა, თუნდაც ეს კაცი განკაცებული ძე ღმერთი ყოფილიყო“. რუსო მიიჩნევს, რომ წმ. ირინეოსს „ძე ღმერთის“ მოხსენიებისას შესაძლოა მხედველობაში ჰქონოდა როგორც განკაცებული ქრისტე, ასევე პირველსაუკუნო ღმრთეებრივი ლოგოსი, აქედან გამომდინარე კი ასეთ ინტერპრეტაციას აკეთებს: „ხატი ღმრთისა არის ძე(როგორც კაცი), რომლის ხატადაც(როგორც ღმრთის, ესე იგი მამის ხატადაც) შეიქმნა კაცი“. ხოლო შემდგომ წინადადებაში ფრანგი ავტორი არა წინამავალის შედეგს, არამედ როგორც დამოუკიდებელ წინადადებას განიხილავს დამოკიდებული მიზნით: „ამიტომაც გამოჩნდა იგი... რათა...“

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

ამასთანავე, როცა ფლოროვსკი „წინასწარი განჭვრეტით“ კაცის „განკაცებული სიტყვის ხატად“ შექმნაზე საუბრობს, ბუნებრივად ჩნდება კითხვა: საერთოდ განკაცდებოდა თუ არა ღმერთი, ადამიანი რომ არ დაცემულიყო? თვით ფლოროვსკისთვის ეს საკითხი პრობლემური არ არის, რადგან იგი დასავლელი ფილოსოფოსებისა

და თეოლოგების – რუპერტის, ჰონორიუსის, დუნს სკოტის, თომა აქვინელის, ბონავენტურას და სხვათა – თვალსაზრისს უჭერს მხარს და ძის განკაცებას იმ შემთხვევაშიც კი დასაშვებად მიიჩნევს, ადამიანი რომ ცოდვით არ დაცემულიყო.¹⁵⁴ ვფიქრობთ, მისი მსჯელობა გადაჭარბებულია, როცა თავისი პოზიციის გასამართლებლად წმ. მაქსიმე აღმსარებლის განსაზღვრებათა საფუძველზე შემდეგი დასკვნა გამოაქვს: „როგორც ჩანს, განკაცების თეორია ცოდვით დაცემისაგან დამოუკიდებლად, მართლმადიდებლურ ღმრთისმეტყველებაში, სულ ცოტა, დასაშვები მაინცაა“¹⁵⁵. ეს, როგორც თუნდაც თეოლოგუმენი, დასაშვები არა მართლმადიდებლურ, არამედ კათოლიკურ ღმრთისმეტყველებაშია, რადგან თეოლოგუმენს, როგორც დიდი ავტორიტეტის მქონე ღმრთისმეტყველის კერძო აზრს, არსებობის უფლება აქვს, მაგრამ იგი ეკლესიის დოგმატურ დადგენილებებს არ შეიძლება ეწინააღმდეგებოდეს.

ვლ. ლოსკი დუნს სკოტის სწორედ იმ თვალსაზრისს განიხილავს, რომელიც წმ. მაქსიმე აღმსარებლის სწავლებათა კომენტარების საფუძველზეა გამოტანილი. ლოსკი წმ. იოანე დამასკელის დამონებით ასკვნის, რომ „არც განკაცება, არც ვნება ბუნებითი აუცილებლობით გამოწვეული არ ყოფილა... შეიძლება ითქვას, რომ ეს შემთხვევითობაა, თუკი ამ გამოთქმაში რაიმე მოულოდნელობის გაგება არ იქნებოდა ნაგულისხმები“.¹⁵⁶ კითხვაზე – განხორციელდებოდა თუ არა უფალი, ადამიანი რომ არ დაცემულიყო – პასუხი გაცემულია, აგრეთვე, მიტროპოლიტ მაკარის დოგმატურ სახელმძღვანელოში¹⁵⁷. ასე რომ, თუ მართლმადიდებლურ სწავლებას გავითვალისწინებთ, განკაცებული სიტყვის ხატად ადამიანის შექმნა „წინასწარი განჭვრეტით“ ღმრთისმეტყველებიდან საერთოდ გამოირიცხება, რადგან კაცის დაცემა არა აუცილებლობიდან, არამედ მისი თავისუფალი ნებიდან გამომდინარეობს.

¹⁵⁴ Cur Deus Homo? О причине воплощения// დასხ. ნაშ. გვ. 151-164.

¹⁵⁵ იქვე, გვ. 164.

¹⁵⁶ ვლ. ლოსკის დასხ. ნაშ., გვ. 104, 106.

¹⁵⁷ მიტრ. მაკარის დასხ. ნაშ. ტ.2, გვ. 26.

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

ხატისა და სქმის ანტინომიურობა

ადამიანის ბუნება ღმრთის ბუნების ხატია და რადგან პირველსახეში არავითარი სქესობრივი ნიშანი არ არსებობს, ხატშიც მხოლოდ ადამიანური(სულიერი) ბუნება მოიაზრება გარეშე სქესობრივი განსხვავებულობისა. სანამ უშუალოდ მოცემულ თეზას დავასაბუთებდეთ, ძირეული პირობა ნათლად წარმოვაჩინოთ – ე.ი. ის, რომ პირველსახეში, ანუ ღმერთში არავითარი სქესობრივი ნიშანი არ არსებობს. საერთოდ, თვით მიუწვდომელ არსზე რომ არაფერი ვთქვათ, სქესზე ლაპარაკი ღმრთის მიერ შექმნილ ნებისმიერ მარტივ არსებასთან მიმართებითაც კი, იქნება ეს სული კაცისა თუ ბუნება ანგელოზისა, მხოლოდ ფანტაზიის ნაყოფი შეიძლება იყოს, მაგრამ ჩვენში ადგილი აქვს ფილოსოფიურადაც და თეოლოგიურადაც სრულიად მიუღებელი თეორიების მტკიცებას, რომელთა მიმართ მოჩვენებითმა პოზიტიურმა მიდგომამ მდარე მეცნიერული ელფერი შეიძინა. მაგალითად, **ზ. გამსახურდია** სუბიექტური წარმოსახვებისა და წმ. გრიგოლ ნოსელის სწავლებათა არასწორი ინტერპრეტაციის საფუძველზე ასკვნის: „სამება – მამა, ძე და სულიწმიდა – მრავალი ასპექტით, მრავალსახოვნებით ხასიათდება. ძის იპოსტასი, მეორე იპოსტასი, მჟღავნდება სამების ე. წ. ღმერთმამაკაცურ ასპექტში, ხოლო სულიწმიდა მჟღავნდება სამების ფემინურ ასპექტში, ანუ ღვთისმშობელში“¹⁵⁸. შემდეგ: „ქრისტიანული საღვთისმეტყველო ტრადიცია სულიწმიდის მდებრობითი ბუნების შესახებ განვითარდა კაპადოკიელი მამის, გრიგოლ ნოსელის მოძღვრებაში, რომელიც სულიწმიდას გვიხასიათებს როგორც ქალს, ღვთაებრივ დედას...

¹⁵⁸ საქართველოს სულიერი მისია, 1990. გვ. 22.

სულიწმიდა, რომელიც გვიცხადებს ძე ღმერთს, განიხილება მის მიერ, როგორც დედა იესოსი“¹⁵⁹.

სამწუხაროდ, ანთროპოსოფიით შეფერილი აღნიშნული განაზრებანი სამ მკვლევარს მიმზიდველად მოეჩვენა: „ზ. გამსახურდიას განსაკუთრებით მნიშვნელოვან მიგნებად უნდა ვაღიაროთ ქრისტიანული ღვთაების სამებაში სულიწმიდის ფემინური(დედობრივი) ასპექტის გამჟღავნების ხაზგასმა და მისი ქართულ-ისტორიულ სინამდვილესთან დაკავშირება“¹⁶⁰.

საღმრთო ბუნებაში სქესობრივ ასპექტთა „გამჟღავნება“, წარმოსახვათა თავისუფლებით გასული საუკუნის I ნახ. მოღვაწის, პროფესორი დეკანოზის **ს. ბულგაკოვის** შეხედულებებს ენათესავება. ამიტომ მასთან გამოვლენილი ცდომილებების ანალიზი ჩვენთვის საინტერესო საკითხსაც ნათელს მოჰფენს. ეს ცდომილებები კი, რომლებიც ძირითადად სოფიის შესახებ ბულგაკოვის სწავლებას უკავშირდებოდნენ, პირველად რუსეთის ეკლესიის მაშინდელმა მეთაურმა(შემდგომ პატრიარქმა) მიტროპოლიტმა **სერგიმ(სტრაგოროდსკი)** გამოავლინა. დავაში სოფიის შესახებ აქტიურად იყო ჩაბმული ამ დროისთვის უკვე ცნობილი ღმრთისმეტყველი **ვლადიმერ ლოსკიც**, რომელმაც სოფიანიზმის წინააღმდეგ მიტრ. სერგის სწავლების დაცვას სპეციალური ტრაქტატიც მიუძღვნა. ჩვენ ვსარგებლობთ ვლ. ლოსკის თხზულებათა კრებულით *Богословие и Боговидение*(М., 2000), რომელშიც აღნიშნული ტრაქტატია შეტანილი. მასში მრავალი საკითხი განიხილება, მაგრამ ჩვენ მხოლოდ იმ ცდომილებათა განხილვებს გამოვყოფთ, რომლებმაც ქართული სინამდვილის შესაბამისად ანალოგიური საღმრთისმეტყველო პრობლემები წარმოქმნეს.

ასწავლიდა რა სოფიაზე როგორც ღმერთში არსებულ წინასაუკუნო კაცობრიობაზე, ბულგაკოვი ძესა და სულიწმიდაში მამაკაცობისა და დედაკაცობის ორ სულიერ საწყისს ხედავდა. მისი აზრით, როგორც ლოგოსის ჰიპოსტასი არის ჰიპოსტასი ქრისტესი, რომელიც მამ-

¹⁵⁹ ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება, 1991. გვ. 64-65.

¹⁶⁰ ა. ბარამიძე, ს. ცაიშვილი, რ. სირაძე, „ლიტ. საქართველო“ №29, 1991.

რობითი სქესის ყრმად განხორციელდა და მამაკაცობის სრულ ასაკს მიაღწია, ასევე სულიწმიდის ჰიპოსტასიც, რომელსაც იგი ღმრთის ბუნებაში არსებულ პასიურ ანუ ქალურ საწყისს უწოდებს, ჩვენთვის ყველაზე უფრო სრულად ღმრთისმშობელში გამოვლინდა. ბულგაკოვი გამსახურდიასგან განსხვავებით გრიგოლ ნოსელს არ ახსენებს, მაგრამ იგიც ცდილობს, რომ ძისა და სულიწმიდის განსხვავება სქესობრივი საწყისების მიხედვით მისი მხოლოდ „შემოქმედებითი წარმოსახვების“ პროდუქტად ან გამონაგონად არ წარმოგვიდგინოს და ამისთვის თავის არგუმენტებს იშველიებს; მათგან „ძირითად ფაქტებზე“ ვლ. ლოსკიც ამახვილებს ყურადღებას.

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

დაუფიქრებლობა იქნებოდა, რომ სულიწმიდის გამომავლობის ადამის ნეკნიდან ევას გამოყვანასთან შედარებით, გაგვეკეთებინა დასკვნა სულიწმიდის ქალურობაზე და პიროვნული(სულიწმიდის მამისაგან გამომავლობა) და ბუნებითი(სქესი, ადამისგან ცოლის წარმოქმნა) ერთმანეთში აგვეერთიანო“(გვ. 421-422).

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

ბ) ბულგაკოვს იმავე „ანალოგიის“ დანახვა უნდა „მამრობითი სქესით ლოგოსის განხორციელების ფაქტში, ისევე როგორც სულიწმიდის გარდამოსვლასა და ღმრთისმშობელში, სულიწმიდითმოსილ ქალწულში მისი დამკვიდრების“ მიზეზად სულიწმიდის მდებრობითი საწყისის აღიარება. აქედან გამომდინარე, სიტყვის განკაცება და სულიწმიდის გარდამოსვლა სქესობრივი თვისებებით უნდა ყოფილიყო განპირობებული. აქაც ის აზრია, „რომელიც ნაჩქარევი სინთეზებით ოპერირებს და განსხვავებათა დანახვის უუნარობის გამო, პირსა და ბუნებას ერთმანეთში ურევს, ავიწყდება რა, რომ სქესი საერთოდ მხოლოდ ბუნებას ეკუთვნის და მამრობითი სქესი, ანუ მეორე ადამის კაცობრივი ბუნების თვისება, წმიდა სამების მეორე ჰიპოსტასზე(თუმცა კი „ანალოგიურად“) გადააქვს. მაშინ ღმრთისმეტყველების ეს მეთოდი რატომ არ უნდა მივუყენოთ ქრისტეს კაცობრივი ბუნების სხვა თვისებებსაც – მაგალითად, იუდეურ წარმოშობას – და რატომ არ უნდა ვამტკიცებდეთ, რომ ლოგოსი ებრაელია?“[იქვე].

რა თქმა უნდა, ბულგაკოვის მსჯელობის ლოგიკური შედეგია ასეთი აბსურდული კითხვის აღმოცენება, მაგრამ ჩვენი მხრივ შევნიშნავთ, რომ ვლ. ლოსკის მიერ მოხმობილი ანალოგია, რომელიც სწორედ მაცხოვრის ბუნებათა განსხვავებასა და ამის საფუძველზე ბულგაკოვისეული ანალოგიების პრინციპულად უარყოფას უკავშირდება, სრულყოფილი არ არის. აღნიშნულ შემთხვევაში, რადგან

ავტორი ღმრთეებრივ და კაცებრივ თვისებებს იმისთვის მიჯნავს, რომ მათი ერთმანეთზე გადატანით აღრევა არ მოხდეს, ამიტომ კითხვაც ლოგოსის თაობაზე რიტორიკულადაა დასმული და, აზრთა წყობიდან გამომდინარე, იესო ქრისტეზე იმავე შინაარსით აღარ უნდა ვრცელდებოდეს. ხოლო ვლ. ლოსკის მიხედვით, თუ ლოგოსის ეროვნულობაზე საუბარი არ შეიძლება, ქრისტეს იუდეურ წარმოშობაზე აზრი შესაძლოა არსებობდეს. აი, ჩვენი გაგებით, ის მცდარი შეხედულება, რომელიც იესო ქრისტეს კაცობრივ ბუნებაზე არსებობს. სხვათა შორის, აღნიშნული თვალსაზრისი არც ჩვენი მეცნიერებისთვისაა უცხო. მაგალითად: „ქრისტე ქართველია“, – ამტკიცებს ერთი ქართველი ფილოსოფიის დოქტორი.

უფალი იესო ქრისტეს შობა ჩვეულებრივი არ ყოფილა. იგი უმა-მაკაცოდ იშვა ქალწული მარიამისაგან და სწორედ ის კაცობრივი ბუნება შეიერთა, ანუ სწორედ ის ხორცი შეისხა, რომელიც ჩვენ გაგვაჩნია, მაგრამ იმ განსხვავებით, რომ იგი უცოდველი იყო. ე. ი. ჩვეულებრივ ადამიანსა და იესო ქრისტეს კაცობრივ ბუნებას შორის ორი არსებითი განსხვავებაა: ადამიანი იშვება მამაკაცისა და დედაკაცისაგან, ქრისტე – უმამაკაცოდ ქალწულისაგან; ადამიანი ცოდვილია, ქრისტე – უცოდველი. პირველი ადამიანიც უცოდველი იყო და უშუალოდ ღმრთის ხელით შექმნილი, მაგრამ განა შეიძლება ადამის ეროვნულობაზე ვისაუბროთ? მით უმეტეს, ამას ვერ ვიტყვით მაცხოვარზე, ახალ ადამზე, რომელმაც „ხორცი შეისხნა სულისაგან წმიდისა და მარიამისაგან ქალწულისა“ და რომელსაც არცერთი თვისება არ მიუღია იმათგან, რომლის გამოც კაცობრიობა დაცემის შემდეგ ტომებისა და ენების მიხედვით დაიყო.

ახლა კი პირველ ნათქვამს დავუბრუნდეთ და ვლ. ლოსკის მსჯელობა განვაგრძოთ: „მამრობითი სქესით ლოგოსის განხორციელების ფაქტი“ მხოლოდ ლოგოსის მიერ მიღებული კაცობრივი ბუნების(და არა თვით ჰიპოსტასის) მამაკაცურ თვისებაზე მოწმობს. ღმრთის ხორცშესხმა მამაკაცური ბუნებით აღესრულა, რადგან ბუნება ადამისა პირველადია, უფრო სრული, ვიდრე მისგან გამოყვანილი,

„ქმრისგან აღებული“ ბუნება ევასი“. – უკანასკნელ თვალსაზრისზე აქცენტის გადატანა თემიდან გადახვევას გამოიწვევდა, მაგრამ მცირე შენიშვნა, ვფიქრობთ, მაინც აუცილებელია, რადგან წმიდა მამათა განმარტება ამ მიმართებით მაინც განსხვავდება. ისინი ადამისა და ევას ბუნებათა პირველადობასა და მეორადობაზე კი არ მსჯელობენ, არამედ ასწავლიან, რომ იმისთვის განხორციელდა ძე და არა მამა, ან სულიწმიდა, „რათა დაიცვას მან თვითებაჲ იგი გუამოვნებისა თვისისა, და რათა იყოს იგი ვითარცა ცათა შინა ძედ და ეგრეთვე ძედ ქუეყანასა ზედა“(წმ. ანასტასი ანტიოქიელი, წმ. კირილე იერუსალიმელი).

„კიდევ უფრო შემზარავია „სულიერი ანალოგია“ ღმრთის დედასა და სულიწმიდას შორის, რომელსაც მდებრობითი სქესის საწყისი მესამე ჰიპოსტასზე გადააქვს... რას ნიშნავს „სულიწმიდის გარდამოსვლა და მისი დამკვიდრება ღმრთისმშობელში“ და მისი დაპირისპირება „მამრობითი სქესით ლოგოსის განხორციელებასთან“? ხარებისას ყოვლადწმიდა ქალწულის წიაღში თვით ჰიპოსტასური სიტყვა შევიდა თავის ერთარს სულიწმიდასთან ერთად, ჩაისახა რა უთესლოდ და სრულყო რა ხორცი ღმერთკაცისა მის ქალწულებრივ სისხლთაგან. მაშ, სულიწმიდის მიერ აღსრულებული განკაცება სიტყვისა ქალწულისაგან, რატომ უნდა მოწმობდეს მესამე ჰიპოსტასის „ქალურობაზე“? ხოლო თუ ს. ბულგაკოვის სქესთან დაკავშირებული „სულიერი ანალოგიების“ გზით ვივლიდით, მაშინ დასკვნა სულიწმიდის მამაკაცურ თვისებაზე უნდა გამოგვეტანა, რაც ნაკლებ ტყუილი და ბინიერი, მაგრამ უფრო თანმიმდევრული იქნებოდა“(გვ. 423).

ამგვარია შედეგი დეკ. ს. ბულგაკოვის და მისი თვითნებურ შეხედულებათა მიმდევრების ცდომილებისა, რადგან საღმრთისმეტყველო სწავლებათა მართებულობა მხოლოდ წმიდა მამათა მიერ დადებული საზღვრების დაცვით შეიძლება დასაბუთდეს. განხილულ საკითხზე საუბარს მიტრ. სერგის სიფრთხილით გამსჭვალული სიტყვით დავასრულებთ: „ძნელია ითქვას, მიუწვდომელი ღმრთეების ყოფიერების საიდუმლოთა გარკვევის თვალსაზრისით კონკრეტულად რა სარგე-

ბელი მოაქვს ჩვენთვის ამ უცნაურ განსხვავებას ორი საწყისისა, მამრობითისა და მდედრობითისა, ღმრთის მარტივ არსებაში. ხოლო ღმერთზე ამგვარ მსჯელობათა სახიფათოა და უკიდურესი მაცდუნებლობა განპირობებულია იმით, რომ ბულგაკოვს ადამიანში ღმრთის ხატის დანახვა სწორედ სქესთა მრჩობლობითობაში სურს. აქედან კი არც თუ ისე შორია სქესობრივი ცხოვრების გაღმერთებად, როგორც ეს ზოგიერთ გნოსტიკოსთან თუ ეგრეთ წოდებულ „სულიერ ქრისტიანებთან“ იყო“ (გვ. 427).

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

ამ საკითხზე საუბარს **გ. ალიბეგაშვილის** ნაშრომის „წმ. გრიგოლ ნოსელის ანთროპოლოგიური შეხედულებები“ (თბ., 2000) განხილვით დავიწყებთ. მასში თემატურად, თავების მიხედვით განხილულია წმიდა გრიგოლ ნოსელის ცნობილი თხზულება „კაცისა შესაქმნისათჳს“ და გათვალისწინებულია სხვა წმიდა მამათა ის ანთროპოლოგიური შეხედულებებიც, რომლებიც წარმოდგენილ საკითხებს უკავშირდებიან.

ავტორის მართებული შენიშვნით (გვ. 63, 114), ქრისტიანული ანთროპოლოგიის უმთავრესი საკითხი შესქ. 1, 26 მუხლის განმარტებას უკავშირდება. ამიტომ ჩვენი განხილვის საგანიც სწორედ ეს საღმრთისმეტყველო პუნქტი იქნება.

1. „და თქუა ღმერთმან: ვქმნეთ კაცი ხატად ჩუენდა და

მსგავსად“(შესქ.1,26). – ამ მუხლთან დაკავშირებული წმიდა გრიგოლ ნოსელის ის განმარტებები, რომლებიც ჩვენთვისაა საინტერესო, წარმოდგენილ ნაშრომში ასეა გაანალიზებული: „სადა არიან მწვალებელნი იგი, რომელნი უფარ-ჰყოფენ მსგავსებასა?“ – სვამს კითხვას გრიგოლ ნოსელი... მწვალებელთაგან ადამიანის ღვთისადმი მსგავსების უარყოფა გამომდინარეობდა მათივე ცდომილებიდან, თუ როგორ შეიძლება ემსგავსოს ერთი ხატი სამად „განწვალებულ“ ღმერთს. აქ გრიგოლ ნოსელი წმ. სამების დოგმატის შემდეგ თარგმანებას იძლევა: „რომელმან-იგი თქუა: „ვექმნეთ ხატად ჩუენდა“, – თქუა სიმრავლითა სამებისაჲთა და არა ავსენა ხატებაჲ ერთითა ხოლო. უკუეთუ ძირნი არა ჰგვანან ერთმანეთსა, ვერ უკუე ეგების ხატი მათი ერთ-ყოფად. და უკუეთუ ბუნებანი იგი განწვალებულნი არიან და ხატინცა უკუე განწვალებულნი არიან“... პირველ რიგში, აქ პირდაპირაა მითითებული, რომ ყოველივეს შემოქმედში ბიბლიის პირველივე წიგნის მიხედვით, წმ. სამება იგულისხმება („ვექმნეთ ხატად ჩუენდა“, – თქუა სიმრავლითა სამებისაჲთა და არა ავსენა ხატებაჲ ერთითა ხოლო“). თუ მსგავსება სხვადასხვაა, მაშინ სხვადასხვა მსგავსებასაც განსხვავებული ხატი ექნებოდა და, ამდენად, ფორმულირება „ვექმნეთ ხატად ჩუენდა“ უაზრობად იქცეოდა. პოლემიკური ტონი, რომელიც თხზულების ამ თავში იგრძნობა, მიმართულია იმ მწვალებელთა წინააღმდეგ, რომლებიც თავიანთ მოძღვრებებში ადამიანის ღვთისადმი მსგავსებას უარყოფდნენ, ან არასწორად წარმოდგენდნენ მას“(გვ. 25-26). ამ აზრის განმტკიცებას ემსახურება ეფრემ მცირის თეოლოგიური ლექსიკონიდან მოხმობილი შემდეგი განმარტებაც: „ველ ღმრთისა არიან ორნი იგი სრულყოფილნი სამ-გუამოვნებისა მისისანი: ძე და სული, რომელთა მიმართ თქუა, ვითარმედ: „ვექმნეთ კაცი ხატად და მსგავსად ჩუენდა“, და კუალად ველ არს ზოგად სამთაჲვე იგი ძალი ყოველთა დამბადებლობისა“(გვ. 37-38).

ამის შემდეგ ავტორი **ვ. ბიჩკოვის** მიხედვით აყალიბებს **კლიმენტი ალექსანდრიელის** მოძღვრებას ხატზე: „ხატი არის სტრუქტურული

პრინციპი, რომელიც ქმნის სისტემას. პირველმიზეზი, ღვთაება სახე-ობრივი იერარქიის საწყისია, პირველსახე მომდევნო ანარეკლათათვის. ლოგოსი წარმოადგენს არქეტიპის პირველ ხატს, მაქსიმალურად იზომორფულს, მსგავსს („ჰომოიოს“) პირველსახისა პრაქტიკულად ყველაფერში. ეს ჯერ კიდევ უხილავი და გრძნობებით აღუქმელი ხატია. მისი ხატება(ლოგოსის ნებით) არის ადამიანის გონება(ან სული) – „ხატის ხატებას წარმოადგენს ადამიანის გონება“. თავად კაცი ხდება თითქოსდა „მესამე“ ხატება ღმრთისა... საკმაოდ სუსტად რომ ასახავს პირველსახეს. და სრულიად შორეულად „იხილვება ჭეშმარიტებისაგან“ მეოთხე საფეხურის ხატება – გამომსახველობითი ხელოვნების სახეები, ნაწილობრივ ქანდაკებები. როგორც შენიშნულია, აქ აშკარაა ამ იერარქიის პლატონური საფუძველი, თუმცა ქრისტიანული მსოფლმხედველობით მოაზრებული“(გვ. 43-44). მანამდე კი **ს. ავერინცევის** მოსაზრებაზე დაყრდნობით წმიდა გრიგოლ ნოსელზე ნათქვამია: „შენიშნულია, რომ თავისი ეპოქის ეგზეგეტ წმ. მამათა შორის იგი დარჩა პლატონის მსოფლმხედველობის ყველაზე უფრო თანმიმდევრულ დამცველად“(გვ. 14). – მაშასადამე, გ. ალიბეგაშვილისეული აზრის გადმოცემის „ხატებრივი“ იერარქია ასეთია: I. ბერძნული პატროლოგიური წყაროები, II. ფრანგულ და გერმანულ ენოვანი გამოკვლევები. III. ამ უკანასკნელით ნასაზრდოები რუსულენოვანი მონოგრაფიები და IV. ჩვენ მიერ განსახილველად აღებული ქართულენოვანი ნაშრომი.

რაც შეეხება რუსულ გამოცემებს, იმავეს თქმა თანამედროვე თეოლოგიურ ლიტერატურაზე ნამდვილად არ შეიძლება. მართალია, სადავო საკითხები ზოგიერთ შედარებით ადრე გამოცემულ საეკლესიო წიგნშიც გვხვდება, მაგრამ თემატიკიდან გამომდინარე, მხედველობაში აუცილებლად უნდა მივიღოთ წიგნის გამოცემის დრო და მისი საერო ხასიათი. კრებული – *Культура Византии, IV – пер. полов. VII в.*, რომელშიც სხვებთან ერთად ს. ავერინცევისა და გ. ბიჩკოვის შრომებიცაა შეტანილი და რომლითაც გ. ალიბეგაშვილი სარგებლობს, 1984 წელსაა დაბეჭდილი გამომცემლობა „Наука“-ს

მიერ. ე.ი. იმ დროს, როცა წიგნზე ჯერ კიდევ არსებობდა სახელმწიფო მონოპოლია, და პოლიტიკურად იდეოლოგიზებული გამომცემლობები, კეთილი ნების შემთხვევაშიც კი, ცენზურას ძნელად აღწევდნენ თავს. არც ისაა შემთხვევითი, რომ ბიზანტიური კულტურის გამაანალიზებელი წიგნის ყდაზე ემბლემად ქურუმი ქალია გამოსახული, რომელიც ჭურჭლით გველის შხამს აგროვებს. სხვათა შორის, მაშინდელი იდეოლოგიის ერთ-ერთი მთავარი მიმართულება ათეიზმთან ერთად ევროპული განმანათლებლობის გადმონერგვაც იყო; ღმრთისმეტყველების ფილოსოფიად გადაქცევის მცდელობაც და ბუნებაში არარსებული კონცეფციის, „ნეოპლატონური ქრისტიანობის“ გამოგონებაც ევროპული მეცნიერებიდან იქნა გადმოღებული. მაგრამ ჩვენმა მსჯელობამ კალაპოტი რომ არ შეიცვალოს, ისევ გ. ალიბეგაშვილის ნაშრომს დავუბრუნდეთ.

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

იდევს ან ნეოპლატონურ ემანატიზმს არ შეიცავს.

ზემოთ მოხმობილი ციტატა, სადაც წმიდა გრიგოლ ნოსელის მიერ პლატონის მსოფლმხედველობის დაცვაზეა ლაპარაკი, ავტორს ზოგადი მსჯელობისას მოჰყავს. ამიტომ მან შეიძლება გვისაყვედუროს, ეს მოსაზრება ადამიანის ხატად შექმნას რატომ დაუკავშირეთო, მაგრამ, ჯერ ერთი, უკვე აღვნიშნეთ, ეს ძირითადი ანთროპოლოგიური საკითხია და ნებისმიერი პრინციპული შეფასება მასზეც ვრცელდება, მით უმეტეს, როცა საპირისპირო სწავლების მოტანისას ავტორის პოზიცია არ გამოჩნდა. მეორეც, თვით ს. ავერინცევის მსჯელობაშიც გრიგოლ ნოსელის სწავლების საერთო შეფასებაა მოცემული და იქვე დამატებულია: „ორიგენიდან მოყოლებული არცერთი ქრისტიანი მოაზროვნე თვით წარმართული ფილოსოფიური იდეალიზმის სულს ასე არ მიახლოებია“ (დასხ. ნაშ., გვ. 73).

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

მოვუსმინოთ ავტორს: „დაბადების“ პირველი თავის 27-ე მუხლის ორი წინადადება გრიგოლ ნოსელს პრინციპულად აქვს გამიჯნული ერთმანეთისაგან – „შექმნა ღმერთმა კაცი, თავის ხატად შექმნა იგი“, ერთი მხრივ, და, „მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა ისინი“, მეორე მხრივ. რადგან „ყოველთა უწყიან, ვითარმედ დედაკაცი და მამაკაცი გარეშე არიან ძირისა მისგან“ (პირველსახისაგან)... ეს ორი სახე ფრიად განშორებულია ერთიმეორისაგან. თავის მხრივ განშორებულია მათგან პირველადადიანის სუბსტანცია. მას აქვს საღმრთო, უხორცო და ცხოველი, არამეტყველის ბუნება... როდესაც ღმერთმა შექმნა ადამიანი, იგი იყო შემკრებელად „ყოვლისა სახისაჲ კაცებისაჲ“, ადამის სახელი მან „უკუანაჲსკნელ ახსენა“. ასე რომ, ხატებაც, მადლიც, გონებაც, გულისხმაც და განზრახვაც არა ერთ ადამიანში – ადამშია „შეზავებული“, არამედ „ადამამდელი“

ადამიანის საღვთო აზრშია ჩადებული და „ყოველსა ნათესავსა მისწუდების ძალი ესე“... მდაბალი ყოფიერების სიმდაბლისაგან დაუძძიმებელი სხეული ემოსა პირველადამიანს ანუ წმინდა ადამიანობის პირველსახეს, ადამიანურობის საღვთო აზრს“(გვ. 63-65). შემდეგ გ. ალიბეგაშვილი წარმოდგენილ მოსაზრებათა დასასაბუთებლად რ. სირაძისა და ლ. გრიგოლაშვილის ნაშრომებსაც იმონმებს. მაგრამ ლ. გრიგოლაშვილთან¹⁶¹ მხოლოდ ესაა ნათქვამი: „ადამიანი სამოთხიდან გამოძევებამდე ფლობდა სხვაგვარ სხეულს“, ხოლო შემდეგ მისი „ფიზიკური სხეული გარე სამყაროში მოქმედ ხრწნისა და შემადგენელ ელემენტებად დაშლის პროცესს დაემორჩილა“. რ. სირაძესთან კი მართლაც ვხვდებით მსგავს შეხედულებებს: „ეთეროვანი სხეული“, მდაბალი ყოფიერების სიმდაბლისაგან დაუძძიმებელი სხეული, ემოსა პირველადამიანს, ანუ წმინდა ადამიანობის პირველსახეს, ადამიანურობის იდეას. შემდეგში, როცა ის ცოდვას ეზიარა, მისი ხორციელი ბუნებაც იცვალა. ეთეროვანი სინმინდის მატარებელი სხეული ჰაეროვანია, ან ეთეროვანი ბუნებისაა. სხვაგვარად: ესაა სულიერებას მიღწეული იდეალური სხეული, ან სხეულის იდეა“.¹⁶² ამ დებულებებს ნაწილობრივ ს. ავერინცევიც უჭერს მხარს. იგი პლოტინის ნეოპლატონურ დოქტრინას სულის შესახებ, რომელიც არსებითად ერთი მსოფლიო სულია, გრიგოლ ნოსელის თეორიასთან აკავშირებს და მიიჩნევს, რომ წმიდა მამის აზრით: „კაცობრიობა დასაბამიერად მიცემული, სტრუქტურულად განსაზღვრული მთელი თავისი მოცულობით რაღაც ზეპიროვნული პიროვნება, განსაკუთრებული სახის სულიერი მთელია, რომელსაც უკვე ადამი შეიცავდა“(დასხ. ნაშ. გვ. 37). – ე.ი. ერთი მხრივ, ადამამდე არსებობდა ადამიანურობის იდეა, სუბსტანციური, ზეპიროვნული პიროვნება, ხატება ღმრთისა, მეორე მხრივ, „როდესაც დამბადებელმა განჭვრიტა, რომ დაბადებული ცოდვისაკენ იყო მიდრეკილი, მაშინ გამოსახა ხატად მამაკაცება და დედაკაცება“(გვ. 115), ანუ

¹⁶¹ ლ. გრიგოლაშვილი, დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანის“ კონცეფციისათვის // ქართული ლიტერატურის საკითხები, ტ. II, თბ., 1971. გვ. 67-68.

¹⁶² რ. სირაძე, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, თბ., 1978. გვ. 180-205.

არსებობს რაღაც იდეალური ხატი და მისგან განსხვავებული რეალური ხატი – მამაკაცისა და დედაკაცისა.

გაურკვეველია, როგორი ხატია თვით ადამი და აქვს თუ არა რაიმე საერთო ამ იდეალურსა და რეალურ ხატებასთან? – არავინ დაობს იმაზე, რომ დაცემის შემდეგ ადამიანის ბუნება, სულიერიც და ფიზიკურიც, შეიცვალა. არც იმის უარყოფა შეიძლება, რომ დაცემამდე პირველი ადამიანიც, ადამიც უცოდველი იყო. მაგრამ ამასთანავე იგი კონკრეტული პიროვნება იყო და არა „ადამიანურობის იდეა“. ამიტომ, როცა დაცემაზეა ლაპარაკი, იგი მხოლოდ ბუნებას, პიროვნებას შეიძლება უკავშირდებოდეს და არა იდეას, რადგან დაცემა ქმედების შედეგია, ქმედება კი – ნებისა, ხოლო ნება ბუნების პიროვნული თვისებაა და არა განყენებული იდეა, რომელსაც ქმედითობას ანუ სიცოცხლისუნარიანობას მხოლოდ პიროვნული ნება ანიჭებს. იდეა აქციდენციაა(შემთხვევითია) სუბსტანციისათვის(არსებისათვის). წინააღმდეგ ამისა, თუკი იდეას ჰიპოსტასურ მნიშვნელობას მივანიჭებთ, მაშინ მისი დამოუკიდებელი არსებობაც უნდა ვაღიაროთ, რაც პლატონიზმამდე მიგვიყვანს, რადგან მასთან იდეები სუბსტანციური არსებებია, რომლებიც არსებულ საგანთათვის არქეტიპებს წარმოადგენენ. ქრისტიანული ღმრთისმეტყველებით კი შემოქმედი მხოლოდ ღმერთია და შექმნილთაგან მის ხატს მხოლოდ თავისუფალი ნების მქონე გონიერი არსებანი ატარებენ. ამრიგად, იდეა კი არა, თვით ადამი, კონკრეტული ადამიანია ღმრთის ხატი და მისგან განსხვავებული ადამიანის სუბსტანციური პირველსახე, ან იდეალური ხატი არ არსებობს.

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

კაცის ღმრთის ხატად შექმნასა და მამაკაცად და დედაკაცად შექმნას პრინციპულად მიჯნავს რა ერთმანეთისაგან, ავტორი გრიგოლ ნოსელის ციტატაზე მიგვანიშნებს: „ყოველთა უწყიან, ვითარმედ დედაკაცი და მამაკაცი გარეშე არიან ძირისა მისგან, ვითარცა თქუა მოციქულმან, ვითარმედ: „ქრისტჳს მიმართ არცა მამაკაცი,

არცა დედაკაცი“.¹⁶³ – აქ „ძირი“ ანუ პროტოტიპი „პირველადამიანს, წმინდა ადამიანობის პირველსახეს, ადამიანურობის საღმრთო აზრს“ კი არ ნიშნავს, არამედ ღმრთის ბუნებას, პირველსახეს, რომელსაც არავითარი სქესობრივი ნიშანი არ გააჩნია, რადგან „ესე შორს არს მოგონებად ღმრთეებასა შინა“ (იქვე, გვ. 94,22-23). ნივთიერის ნაცვლად, წმ. გრიგოლ ნოსელის სიტყვისამებრ, იმ ხატს ვგულისხმობთ, „რად იგი არს ბუნებასა შინა ღმრთეებისასა და რად იგი არს კაცებისასა, რომელსა შინა არს მსგავსებად და განყოფად ბუნებათა, ვიტყვ დამბადებელსა და დაბადებულსა“ (იქვე, გვ. 95,22-25). – ე.ი. მსგავსება იმაში მდგომარეობს, რომ კაცება, კაცის ბუნება ღმრთეების, ღმრთის ბუნების ხატია, ხოლო ბუნებათა შორის განსხვავების ანუ განყოფის მიზეზი ისაა, რომ პირველსახე(ღმერთი) შემქმნელია და მისი ხატი(კაცი) კი შექმნილი.

როგორც ვხედავთ, ადამისა და საერთოდ, მამაკაცისა და დედაკაცის ხატება ანუ ბუნება კი არ განსხვავდება ერთმანეთისაგან, არამედ მათი „პირუტყუებრი“ ანუ ბიოლოგიური მდგომარეობანი, რომელთაც პროტოტიპთან არაფერი აქვთ საერთო. ამიტომ, ადამის მსგავსად, ყველა ადამიანი ღმრთის ხატია „და რამეთუ ბუნებად ყოვლითურთ პირველითგან შემდგომამდე ერთსა შინა ხატებასა არს“ (იქვე, გვ. 96, 12-13).

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

¹⁶³ წმ. გრიგოლ ნოსელი, კაცისა შესაქმისათვის. შატბერდის კრებული X ს., თბ., 1979. გვ. 94, 15-17.

3. ეს უკანასკნელი პუნქტი ცალკე განვიხილოთ და ზოგიერთი ავტორის თვალსაზრისით გაცნობით საერთო დასკვნის გამოტანას შევეცადოთ. მაგალითად, **პ. მალკოვი** ნარკვევში „ანთროპოლოგიური წანამძღვრები ეკლესიის აღმოსავლელ მამათა სწავლებისა აპოკატასტასისის შესახებ“ ენება რა ჩვენთვის საინტერესო საკითხს, დასძენს: „ამრიგად, წმიდა გრიგოლი მთელ კაცობრიობას მოიაზრებს როგორც **ერთიან ბუნებას**. ეს ბუნება, მისი მტკიცებით, შეიქმნა ჯერ კიდევ **მანამდე**, სანამ ღმერთი პირველ კაცობრივ ინდივიდს – ადამს – შექმნიდა. ამგვარად, წმიდა გრიგოლის მიხედვით, კაცის შესაქმეორი აქტისაგან შედგება: კაცის – როგორც კაცობრივი ბუნების სისავსის – **იდეალური შესაქმნისა**, ხოლო შემდეგ ადამისა და ევას **რეალური შესაქმნისაგან**“.¹⁶⁴ ამ მოსაზრების დასასაბუთებლად კი იმონებებს ციტატას წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულებიდან „კაცისა შესაქმნისათვის“: „რამეთუ რაჟამს ითქუა, ვითარმედ „ღმერთმან დაჰბადა კაცი“, მოასწავა კაცებაჲ განტევებულად ხოლო და არა იყო მის თანა დაბადებულებაჲ იგი, არამედ სახელი ადამისი, ვითარ-იგი თქუა წიგნმან, უკუანასკნელ აჴსენა და სახელი დაბადებულისაჲ კაცებად არა თუ სახელ-სდვა, არამედ შემკრებელი ყოვლისა სახისაჲ კაცებაჲ არს... ვჰგონებ, ვითარმედ შემზადებაჲ ერთისა კაცისაჲ ყოვლით კერძო სისრულჴ არს კაცებისაჲ ძალითა მით საქმისა მისისაჲთა... ამისთვის კაცსა ერთსა ეწოდების ყოველ, რამეთუ არა არს ძალსა შინა ღმრთისასა რომელიმე წარსრულ და რომელიმე მომავალ, არამედ ყოველივე ჰგიეს წინაშე მისსა. დაღაცათუ ჩუენ ველით სასოვებით, არამედ ღმრთისა თანა არს მოუკლებელ და ჰგიეს“ (შატბ. კრ., გვ. 95-96).

სანამ რუსი მკვლევარის შეხედულებებს გავაანალიზებდეთ, აღნიშნულ საკითხზე, მისი საბოლოო დასკვნაც მოვიტანოთ: „საჭიროა აღინიშნოს, რომ, წმიდა გრიგოლის მიხედვით, **ღმრთის ხატი** იმდენად არა ყოველ კონკრეტულ ადამიანს, რამდენადაც ჩვენს ბუნებას და, კიდევ უფრო ზუსტად, მთელი კაცობრიობის განუყოფელი **ბუნების**

¹⁶⁴ Богословский сборник 10, ПСТБИ, М., 2002. გვ. 96.

სისავსეს ეკუთვნის. ძველი წმიდა მამების უმეტესობა ამბობს, რომ ღმრთის ხატად სწორედ ჩვენი პირველი მშობლები, დედამიწაზე მცხოვრები პირველი ადამიანები – ადამი და ევა – შეიქმნენ. სწორედ ისინი იყვნენ ასეთი ბუნებითი სისავსის მატარებელნი დასაბამიდან. წმიდა გრიგოლს სხვაგვარად მიაჩნია: სანამ პირველი ადამიანი შეიქმნებოდა, ღმრთის ხატად უნივერსალური კაცობრივი ბუნება უკვე შექმნილი იყო. შევნიშნავთ, რომ ასეთი თავისებური სწავლება სრულიადაც არ გულისხმობს ვინმე ყოვლადადამიანის როგორც პიროვნების შესაქმეს, რომელიც თავის პიროვნებაში ჯერ კიდევ დაუბადებელი ყველა ადამიანის შემომკრები იქნებოდა. ამაზე წმ. გრიგოლს მინიშნებაც კი არა აქვს, ასევე იგი არც სულების წინასწარ არსებობაზე მიაწინებს.¹⁶⁵

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

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

¹⁶⁵ იქვე, გვ. 97-98.

მასში შექმნილი ბუნების არსებობაც იგულისხმება.

მთავარი ნიშანი ამ უნივერსალური ბუნებისა ისაა, რომ იგი ღმრთის ხატად წარმოგვიდგება. წმიდა გრიგოლი კი ამბობს: „რამეთუ შუენიერებასა მას ხატებისასა უკუეთუ აკლდეს რაიმე, არა არს იგი ხატ. ხოლო ერთი არს, რომელი განჰყოფს ღმრთეებასა კაცებისაგან, რამეთუ იგი დამბადებელი არს და ესე – დაბადებული“ (შტბ. კრ., გვ. 95). – ე. ი. ხატებას ყველა ის თვისება ამკობს, რომელიც მის პირველსახეს აქვს. „შექმნა იგი სავსე ყოვლითა კეთილითა. და უკუეთუ ღმერთი სრულებად არს კეთილთად და ესე ხატი არს მისი უკუე კეთილთა შინა, ვიდრე-მე მსგავს არს იგი ძირსა მას? და ან უკუე არს ვიდრემე ჩუენ შორის ყოველი კეთილი და ყოველი სათნოვება და ყოველი მადლი და ყოველი სიბრძნე და ყოველი შემკულებად კეთილისად? პირველად ესე აზნაურება, რამეთუ არა არს კაცი დამონებულ, არამედ ჴელმწიფე, მოქმედ მსგავსად ნებისა თვისისა... აზნაურება და ესე არს, რაითა აქუნდეს ჴელმწიფეება ნებასა ზედა თვისსა“ (იქვე). – ანუ პირველი ნიშანი იმ სიკეთეთა და სათნოებათაგან, რომელიც ხატს ამკობს, თავისუფალი ნებაა. ხოლო ნება პირის გარეშე არ მოიაზრება, ისევე როგორც არსების ზოგადი ბუნება არ შეიცნობა პირის გარეშე, თუმცა მისი გონებით მოაზრება შესაძლებელია. მაგალითად, ცხოველის ზოგადი ბუნება სახეებად განიკვეთება: კაცად, ხარად, ცხენად. ხოლო სახე განუკვეთელებად განიყოფება, როგორც საყოველთაო კაცი იაკობად, იოვანედ და სხვა კაცებად. ამიტომ კაცობრივი ბუნება რომ შესამეცნებელ საგნად იქცეს, შესაძლოა საზოგადო კაცს განმასხვავებელი თვისება შეემატოს, ე.ი. ზოგადისაგან კერძო გამოიყოს და რომელიმე კონკრეტული კაცი იქნას მოაზრებული.

ამრიგად, შემეცნებითი პროცესისათვის აუცილებელია, რომ იდეალური წარმოსახვა რეალურ ფაქტამდე დაიყვანებოდეს. სხვაგვარად, არც კაცის, არც ხარის და არც ცხენის საზოგადო ბუნებაზე, როგორც რეალურად არარსებულზე, მსჯელობას აზრი არ ექნებოდა, კონკრეტული კაცი, ხარი ან ცხენი რომ არ არსებობდეს. მალკოვი-

სეული „უნივერსალური კაცობრივი ბუნება“ კი კონკრეტულ კაცამდე არ დაიყვანება, რადგან იგი არა მხოლოდ იდეალური წარმოსახვის, არამედ ყოფიერების სფეროსაც მოიცავს. ამიტომ „უნივერსალური კაცობრივი ბუნება“ ხატი არ არის, რადგან პირველსახის თვისებებს არ ატარებს: მას არც პირი და არც თავისუფალი ნება არ გააჩნია, რომელნიც ყველა დანარჩენ თვისებას განაპირობებენ. როგორც ჩანს, კაცის შესაქმის „ორი აქტიც“ – იდეალურიცა და რეალურიც – უნივერსალური ბუნების მოგონებამ წარმოშვა, რადგან, ჯერ ერთი, ეს აქტები ერთმანეთს არაფრით ეზიარებიან, მეორეც, წმ. გრიგოლ ნოსელის აზრით: „რაჟამს ითქვა, ვითარმედ ლმერთმან დაჰბადა კაცი“, მოასწავა კაცებად განტევებულად ხოლო და არა იყო მის თანა დაბადებულება იგი“. – შეიძლება ითქვას, რომ განსხვავებით მინის პატროლოგიიდან შესრულებული რუსული თარგმანებისა, X საუკუნის შატბერდული ქართული რედაქცია გრიგოლისეულ ისეთ ტექსტს იძლევა, რომ ჩვენს განსახილველ საკითხზე პასუხს პირდაპირ სცემს: ლმერთმა თავის ხატად კაცობრივი ბუნება მხოლოდ „განტევებულად“ (პირობითად, განყენებულად) წარმოგვისახა და იგი ამ სახით არ დაბადებულა, ანუ არ შექმნილაო. რუსული თარგმანი კი ზოგიერთ მკვლევარს განსხვავებული ინტერპრეტაციის საშუალებას აძლევს: „Слово, говоря: „Сотвори Бог человека“, неопределенностью обозначения указывает на все человеческое естество“. თუმცა, აქ ის კი არ არის ნათქვამი, რომ ლმერთმა ჯერ „მთელი კაცობრივი ბუნება“ შექმნა, არამედ ამ ბუნებაზე გამოსახვის განუსაზღვრელობით მიუთითაო.

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

შინა მამაკაცებად და დედაკაცებად“, ე.ი. იგი არც ხატში უნდა იყოს. წმიდა გრიგოლის აზრით, მიზეზი კაცობრივი ბუნების სქესობრივად დაყოფისა შემდეგია: „რაჟამს ცნა დამბადებელმან წინაფსწარითა ცნობითა, ვითარმედ კაცი ესე ჴელმწიფე-ყოფად არს და მავალი ნებასა ზედა თავისა თვისასა და რამეთუ მიდრეკადცა არს, ვითარი იქმნა, მაშინ გამოსახა ხატისა მისთვის თვისა მამაკაცებად და დედაკაცებად, რომელნი-იგი არა არიან ძირსა მას შინა, არამედ, ვითარ-იგი ვთქუთ, მახლობელ არს ბუნებასა მას პირუტყუებრსა... ამისთვის შეზავა პირუტყუებრი რამე ბუნებასა კაცისასა, რამეთუ არა არს ბუნებასა შინა სახიერსა საღმრთოსა განყოფად მამაკაცებად და დედაკაცებად“ (შატბ. კრ., გვ. 95, 105).

წმ. გრიგოლის ამ მოსაზრებას ვლ.ლოსკი არ იზიარებს: „მაგრამ ჩვენ არ შეგვიძლია გრიგოლ ნოსელს დავეთანხმოთ, როცა იგი, ეფუძნება რა სქესის ამ „დამცავ“ ასპექტს, ამტკიცებს, რომ დაყოფა „მამაკაცად“ და „დედაკაცად“ არის რაღაც „დანამატი“ ხატისა“.¹⁶⁶ მისი მსჯელობა მთლიანად გადატანილია დაყოფის იმ მიზეზზე, რომელსაც წმ. გრიგოლი ასახელებს, მაგრამ მხოლოდ იმის თქმა, რომ „სამოთხისეული სექსუალობის შესახებ... ჩვენთვის თითქმის სრულიად არაფერია ცნობილი“,¹⁶⁷ საკითხს ხატის „დანამატის“ შესახებ ვერ წყვეტს. ხატისა და სქესის შეუთავსებლობაზე წმ. გრიგოლ ნოსელის მსჯელობა იმდენად ლოგიკური და შეუვალია, რომ როგორი არგუმენტიც არ უნდა იქნეს მოშველიებული და სქესობრივი დაყოფის მიზეზი თუნდაც გონებისთვის მიუწვდომელ და საიდუმლო შინაარსზე იქნეს გადატანილი, ფაქტს ხატისა და სქესის თანაარსებობისა და, იმავედროულად, მათი ანტინომიურობისა ვერაფერი შეცვლის.

ჩვენი აზრით, პ. მალკოვის მიერ დასაწყისში გართულებულად წარმოდგენილი პრობლემა, მარტივად და სწორად გადაწყვიტა წმ. გრიგოლ ნოსელის დოგმატური სისტემის მკვლევარმა ვ. ნესმელოვმა: „რადგან ხატი ღმრთისა თვით ბუნებაშია ჩადებული, ამიტომ იგი

¹⁶⁶ ვლ. ლოსკი, დასხ. ნაშ., გვ. 247.

¹⁶⁷ იქვე.

ეკუთვნის კიდეც არა პირადად ადამიანს, არამედ მთელ კაცობრივ ბუნებას. ანუ არა მხოლოდ პირველი ადამიანები შეიქმნენ ღმრთის ხატად, არამედ მთელი კაცობრიობა მთელი თავისი თვალუწვდენელი მოცულობით¹⁶⁸.

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

ნეოპლატონური ემანაცია

და ქრისტიანული ხატი

თავში „ხატის ხატის“ გაგებისათვის, საკითხი ემანაციისა და ხატის შესახებ იოანე პეტრიწის სწავლების საფუძველზე მოკლედ გავაანალიზეთ. მაგრამ ახლახან გამოიცა ახალი წიგნი – **იოანე პეტრიწი**, განმარტება პროკლე დიადოხოსის „ღმრთისმეტყველების საფუძვლებისა“ (თბ., 1999), რომელიც თანამედროვე ქართულ ენაზე გადმოიღო და გამოკვლევა დაურთო დამანა მელიქიშვილმა. და რადგან მასში ჩვენთვის ცნობილი ნეოპლატონური „ხატის ხატის“ კონცეფციისთვის ქრისტიანული ინტერპრეტაციის მიცემის მცდელობა გრძელდება, მისი განხილვაც საჭიროდ მივიჩნიეთ და შევეცადეთ, ამჯერად მხოლოდ ის კონკრეტული საკითხები გამოგვეყო, რომლებიც ჩვენს თემას უშუალოდ უკავშირდებიან.

1. მკვლევარი, წარმოადგენს რა შესქ.1,26 მუხლის პეტრიწისეულ შესწორებას, ასკვნის: „ამრიგად, ადამიანი შექმნილია არა „ხატად“, არამედ „ხატისაებრ“ ღვთისა, ანუ ღვთის ხატის მიხედვით (κατ' εἰκόνα), ხოლო „ხატი ღმრთისა უხილავისაჲ“ არის ღვთის სიტყვა-ლოგოსი, ქრისტე. იოანე პეტრიწის ეს ინტერპრეტაცია არა მხოლოდ მისი, როგორც „პლატონური ფილოსოფოსის“ ონტოლოგიური სტრუქტურის

¹⁶⁸ Несмелов Виктор, Догматическая система святого Григория Нисского, СПб., 2000(Казань, 1887). გვ. 387.

გააზრებიდან გამოდის, არამედ ეს გააზრება ეთანხმება მოციქულთა და წმ. მამათა თვალსაზრისს“; შემდეგ იგი პავლენიდან იმონუმებს მუხლებს(კოლ.1,15; ფილ.2,6; 2 კორ.4,4; რომ.8,29) და კლიმენტი ალექსანდრიელის გამონათქვამს: „ხატი ღმრთისაჲ არს სიტყუად ღმრთისა, ხოლო ხატი ხატისა – გონებაჲ კაცებრივი“(სტრ. 5,94), – გვ. XXIV. იგივე ციტატა სხვაგან შეცვლილი სახით მეორდება, კერძოდ, მეორე ნაწილი ასე იკითხება: „ხოლო ხატი სულისა – გონებაჲ კაცობრივი“(გვ. XXXVIII).

თუ რამდენად შესაძლებელია პლატონური ფილოსოფიისა და მოციქულთა და წმ. მამათა თვალსაზრისთა თანხედენაზე საუბარი, მით უმეტეს მაშინ, როცა საკითხი ონტოლოგიურ სტრუქტურას ეხება, როცა სრულიად შეუთავსებელია ერთმანეთთან ემანაციისა და შესაქმის შინაარსი და, როცა ერთი წარმართული კონცეფციის პრინციპს აფუძნებს, ხოლო მეორე – ქრისტიანული ღმრთისმეტყველებისა, ამაზე ქვემოთ დანვრილებით გვექნება საუბარი. რაც შეეხება პავლე მოციქულის ეპისტოლეებიდან მოხმობილ მუხლებს, თავ-თავის ადგილზე ყველა მათგანი კომენტარებითურთ ზემოთ მიმოვიხილეთ და დავასკვნით – თუ როგორ უნდა გვესმოდეს ღმრთის ხატის მნიშვნელობა, როცა იგი იესო ქრისტესთან მიმართებითაა გამოყენებული. ამიტომ ამ საკითხს აღარ დავუბრუნდებით და არც კლიმენტი ალექსანდრიელის სწავლებას განვიხილავთ, რადგან მასზეც უკვე გვექონდა საუბარი; კერძოდ, წმ. გრიგოლ ნოსელის სწავლება-სთან მისი შეჯერებით ვაჩვენეთ, რომ კონცეფცია ხატის ხატისა ქრისტიანულ საღმრთისმეტყველო ტრადიციას არ შეესაბამება. აქვე შევნიშნავთ, რომ ავტორის მიერ კლიმენტი ალექსანდრიელის მიმართ სისტემატურად გამოყენებული ზედწოდების („ნეტარი“) მიუხედავად, კლიმენტი წმინდანად კანონიზებული არასდროს ყოფილა; ამასთან, როცა ამ საღმრთისმეტყველო საკითხზე არც ერთი წმიდა მამის მოწმობა არ სახელდება, მისი ციტატის კლასიკურ ნიმუშად წარმოდგენა, ვფიქრობთ, მსჯელობას სანდოობას ვერ შესძენს.

2. მართალია, დ. მელიქიშვილი ხშირად იმეორებს, იოანე პეტრიწი

მოციქულთა და მამათა სწავლების მიმდევარიო, მაგრამ ვერ ითვალისწინებს მის წინამორბედ მეცნიერთა დასკვნებს პეტრიწის ნეოპლატონური შეხედულებების შესახებ, რაზეც ზემოთ უკვე ვისაუბრეთ, და ვერ ამჩნევს, თუ თვითონვე როგორ აღიარებს პეტრიწის ემანაციტურ თეორიას: „იოანე პეტრიწი უხილავი ღმრთისა და მისი ხატის ძე-ლოგოსის(უპირმშოესი სიტყვის) ურთიერთმიმართების ანალოგიას ხედავს „ყოველთა ზესთა ერთისა“ და მისი ხატის – ნამდვილმყოფის მიმართებაში: ნამდვილმყოფი არის ეკმაგიო, აღმონატვიფრი, ხატი „უთქვი და უოცნო ზესთერთისა“, რომელსა „ნადილმან პატივისამან მამადცა ჰკადრა ნოდებაჲ“(გვ. XXV); „ლოგოსის, უპირმშოესი ძის, მიმართება მამა ღმერთთან, ვითარცა მისი ხატისა და მსგავსისა... იოანე პეტრიწის მთელი „განმარტების“ ყურადღების ცენტრშია“(გვ. XXIX). – ე. ი. პროკლესთან დაძებნილი ანალოგიები პეტრიწს მამისა და ძის ურთიერთმიმართების ასახსნელად სჭირდება, როგორც ამას მკვლევარი არაერთხელ იმეორებს, მაგრამ იგი პეტრიწის ვერც ერთ ციტატას ვერ იმონმებს, რათა ერთარსება წმინდა სამების ჰიპოსტასების შეურევნელი ერთობის დასასაბუთებლად აღნიშნული ანალოგიების უკმარისობა წარმოაჩინოს, ანუ ნეოპლატონური სწავლებისთვის დამახასიათებელი ემანაციურობა(„წარმოობა“) უკუაგდოს და ამით გასაგები გახადოს ორთოდოქსული სწავლება სამებაზე და მამისა და ძის ურთიერთდამოკიდებულებაზე. სამაგიეროდ, აშკარად აღიარებული ემანატიზმით, ყურადღებას იქცევს ერთი პასაჟი.

მკვლევარი წერს, რომ პეტრიწის აზრით პროკლე ეთანხმება დავით წინასწარმეტყველს, როდესაც მყოფთა „წარმოობას“ ღმერთის გარდამეტებულ კეთილობათა გადმოდინებით ხსნის: „პეტრიწი პროკლეს მიიჩნევს თანმეწამედ დავით წინასწარმეტყველისა, რომელიც „ღმრთისა კეთილობათა მდინეობას“ „უწოდს“ „ღუარად საშუებელთად“(ფს.35,9). ამგვარად, ფსალმუნის ამ გამოთქმას პეტრიწი „დაურიდებლად“(არრიდილად) ხსნის, როგორც ღმერთის გარდამეტებული კეთილობის გადმოდინებას და ამასთან დაკავშირებით იმონმებს პროკლეს. ეს მით უფრო საყურადღებოა, რომ პლატონის ანალოგიური აზრის შეს-

ახეზ გრიგოლ ნაზიანზელი იმავე 29-ე სიტყვაში ამბობს: „Не дерзаем наименовать сего переизлиянием благодати, как осмелился назвать один из любомудрых Еллинов, который, любомудрствуя о первом и втором виновнике, ясно выразился: „Как чаша льётся через края“ (გვ. LIX-LX). – ამიტომ პეტრინის მიერ „ყოველ ნაბიჯზე“ გრიგოლ ნაზიანზელის მოხსენიება „ჩემს ღმრთისმეტყველად“ მხოლოდ შეუფერებელი დაჩემებაა. სინამდვილეში, იგი პლატონიკოსთა სწავლების მხარდაჭერია, წმ. გრიგოლ ღმრთისმეტყველი კი – მათი მამხილებელი, პეტრინისთვის „მირონი ღმრთისმეტყველებისა“ პლატონია, გრიგოლისთვის კი – სულიწმიდის მადლი.

3. ერთი მხრივ, მკვლევარი განმარტავს: „ნეოპლატონური ონტოლოგიური სისტემა იერარქიულ, სუბორდინაციულ დამოკიდებულებას გულისხმობს არსის რიგებისა(სერიებისა), სადაც ყოველი მომდევნო საფეხური არის გამომდინარეობა(პეტრინის ტერმინით – „წარმოობა“, „გზავნა“ – προέλαι προόδως) არსებით მაღალი წინა საფეხურისაგან და, ამდენად, მისი მდარე ანარეკლია“ (გვ. XXXII); მეორე მხრივ, ამტკიცებს: „ანალოგიის პრინციპის გამოყენებისას იოანე ფილოსოფოსი არ შეიძლებაოდა მისულიყო მწვალებლობამდე, რადგან წინაპირობა მისი ანალოგიისა არის ხატის, ანარეკლის გაგება და არა იდენტურობის, იგივეობრიობის ხედვა“ (გვ. XXXV). – ჯერ ერთი, როგორც გამოკვლევაში არაერთგზისაა მითითებული, პეტრინს მაგალითების მოხმობა სამების პირთა შეურევნელ ერთობაზე „პოზიტიური წარმოდგენის“ შესაქმნელად სჭირდება, აქედან გამომდინარე, უკეთეს სამების პირთა ერთარსობაზე ანალოგიები ხედვას ვერ აღამაღლებენ და მათი არსის ერთობაზე წარმოდგენას ვერაფერს ჰმატებენ, მაშინ წმ. ბასილი დიდის გამოცდილების გაზიარება აჯობებდა, რათა სახეთა ძიებას განვმორეოდიოთ, „ვითარცა მაცთურთა და ჭეშმარიტებისა ვერმპოვნელთა“. მეორეც, როგორც პეტრინისთვის, ისე „დიდი“ და „ღმრთეებრივი“ პროკლე დიადოხოსისთვის, შესაძლებელი მხოლოდ ხატის ნეოპლატონურად გააზრებაა, რაც პირველსახესა და ხატს შორის გარდაუვალ სუბსტანციურ სუბორდინაციას გულისხმობს და

მათ არსობრივ იდენტურობასა და იგივეობას გამორიცხავს. ამიტომ მტკიცება იმისა, რომ პეტრიწი მთანმდებლებს („ულუმპიელებს“) თარგმანების გამო უპირისპირდება და „იძლევა ახალ, შესწორებულ თარგმანს, გამართლებულს როგორც რწმენით-დოგმატური, ისე გონებით-ფილოსოფიური თვალსაზრისით“ (გვ. XXIII), მეტი რომ არაფერი ვთქვათ, არასწორია. ასევე, ეფრემ მცირის პირდაპირ მემკვიდრედ და გამგრძელებლად პეტრიწის მიჩნევა იმ მოტივით, რომ იგი ახალ თარგმანებს „ზედმინვენითი ანალიზისა და გამოძიების, ბერძნულ დედნებთან შედარების საფუძველზე, მტკიცე ლოგიკურ არგუმენტებზე და წმ. მამათა ნაშრომებზე დაყრდნობით“ (იქვე) იძლევა, უსაფუძვლოა. ეფრემ მცირე არა დაპირისპირებით, არამედ ყოველთვის განსაკუთრებული სიმდაბლით ექცეოდა მისი წინაპარი ათონელი მამების მემკვიდრეობას და განსაკუთრებულ შემთხვევაში თავის რედაქციულ ცვლილებებს სიფრთხილით იძლეოდა. მაგალითად, რაც შეეხება სამოციქულოს ტექსტებს, მიუხედავად ეფრემის ჩასწორებებისა, საბოლოოდ ეკლესიამ უპირატესობა მაინც გიორგი მთანმიდლისეულ რედაქციას მიანიჭა.

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

დასკვნა

ნაშრომში განხილულია საკითხები – იესო ქრისტეს, როგორც ღმრთის შეუქმნელი ხატისა და ადამიანის, როგორც ღმრთის შექმნილი ხატის შესახებ. ამ საკითხების გასარკვევად ტექსტუალური ანალიზის საფუძველზე მოცემულია მცდელობა ტერმინების – ხატის, ხატისებრისა და პირმო ხატის – ზუსტი შინაარსის დადგენისა. ამასთანავე, ძირითადი საკითხების საფუძვლიანად შესწავლის მიზნით, გახსნილია მასთან მომიჯნავე სწავლებათა შინაარსი, როგორც ქრისტოლოგიური, ისე ანთროპოლოგიური ასპექტებით.

1. ღმრთის შეუქმნელი ხატის გაგებისთვის ცალ-ცალკე გამოვყავით ის დამოკიდებულებანი, რომლებიც საბოლოო განსაზღვრებისთვის საფუძველს ქმნიან:

- ძე ღმერთი ღმრთის უხილავი ხატია.
- ძე ღმერთი ღმრთის ცხოველი ხატია.
- ძე ღმერთი ღმრთის უცვალელებელი ხატია.
- ძე ღმერთი ღმრთისა და მამის არსის ხატია.
- ძე მამის თანახატი ანუ თანაარსია.
- ძე ღმერთი ღმრთის ხატი ანუ ღმერთია.
- ძე მამის გვამოვნების ანუ მამის დამოუკიდებლობის ხატია.

წარმოდგენილი განსაზღვრებები ერთმნიშვნელოვნად ადასტურებენ, რომ ხატი როგორც ძე ღმერთის სახელი, ღმრთეებრივი ბუნების აღმნიშვნელია, ანუ ხატი ღმრთისა ქრისტოლოგიური გაგებით ნიშნავს, რომ ძე არის „თვით მდგომარეობით ბუნებით ღმერთი“, ე. ი. ერთარსი მამისა. ამ გაგებით თავისებურ მიდგომას მოითხოვს ბოლო განსაზღვრება, რადგან მასში აქცენტი ხატის დამოუკიდებლობაზეა გადატანილი. მაგრამ ამ შემთხვევაშიც დამოუკიდებელი ხატი დამოუკიდებელი პირველსახისგან განუსხვავებლობას აღნიშნავს და მსგავსებას მასთან ყველაფერში, ანუ ხატი არა დამოუკიდებლობის განმსაზღვრელ თვისებებზე, არამედ მხოლოდ დამოუკიდებლობასა და დამოუკიდებელთა განუსხვავებულობაზე მიუთითებს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ: მართალია, ხატი სამების ცალკეულ პირთა დამოუკიდე-

ბლობას გულისხმობს, მაგრამ იმაზე კი არ მიაწინებებს, თუ ეს დამოუკიდებელი პირები თუ რითი განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, არამედ, პირიქით, მათ ერთარსობას განსაზღვრავს. ამიტომ, ხატი რომ დამოუკიდებლობასთან ერთად კონკრეტულ თვისებასაც გულისხმობდეს, მაშინ იგი პირის, გვამის ან ჰიპოსტასის შესაბამისი და მათი შესატყვისი ტერმინი იქმნებოდა. სინამდვილეში კი ხატი ბუნების საზოგადო მნიშვნელობაზე მიუთითებს, ხოლო ჰიპოსტასი – კერძო თვისებაზე.

ანალოგიურია სწავლება სულიწმიდის შესახებაც. სულიწმიდა ღმრთისა და ძის ხატია, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ სულიწმიდა, როგორც ძის ხატი, ღმრთის ხატის ხატია, არამედ ხატის ანუ არსის იგივეობის გამო და გვამოვნების დამოუკიდებლობის თვალსაზრისით, სულიწმიდაც ისეთივე ღმრთის ხატია, როგორც ძე.

აქედან გამომდინარე, სამების ხატი ერთია, მიუხედავად იმისა, ღმრთეების ხატზე გვექნება ლაპარაკი თუ გვამოვნებისა.

2. რაც შეეხება შექმნილი ხატის ანთროპოლოგიურ გააზრებას, ანუ იმას, თუ რა არის ღმრთის ხატი ადამიანში, ამ შემთხვევაშიც ცალკეული დამოკიდებულება შეიძლება გამოვყოთ, რადგან თვით ეკლესიის მამები და მასწავლებლები დასმულ საკითხს არაერთგვაროვნად წყვეტენ. ეხებიან რა მხოლოდ საგნის სხვადასხვა მხარეს, მათი აზრები ერთმანეთს არ გამოირიცხავენ, პირიქით, თუკი ამ აზრებს ერთად შევკრებთ და ღმრთის, ჩვენი პირველსახის შესახებ გადმოცემულ სწავლებას სწორი განსჯის სინათლეზე განვფენთ, მაშინ მთელი სისრულით განისაზღვრება – თუ რა არის ჩვენში ღმრთის ხატი. ეს დამოკიდებულებანი შემდეგია:

– ღმერთი თავისი ბუნებით უწმინდესი სულია, რომელიც ყოველივე ნივთიერთან უზიარებელია და არავითარი სხეულებრივი საფარველით არ არის დაფარული. ამიტომ ღმრთის ხატება არა ადამიანის სხეულში, არამედ მის უსხეულო სულში უნდა მოვიაზროთ.

– ღმერთს, როგორც სულს, ბუნებით უკვდავება და სულის არსობრივი თვისებები – გონი და თავისუფლება – აქვს. ამიტომ ღმრთის

ხატად შეგვიძლია ადამიანის გონება, თავისუფალი ნება და სულის ურღვევობა და უკვდავება მივიჩნიოთ.

– ღმერთი, უწმინდესი სული, არსით ერთი, მაგრამ პირით სამია. ამ დამოკიდებულებითაც, რაღაც სუსტი ღმრთის ხატის დანახვა ჩვენს სულსა და მისთვის დამახასიათებელ სამ არსობრივ ძალაშიც შეიძლება. ერთნი ასახელებენ – მახსოვრობას, გონებას და ნებას, მეორენი კი – გონებას, სიტყვასა და სულს, ან – გონებას, ნებასა და გრძნობას.

– ღმერთი ყველა სხვა არსების მიმართ უფალი, მეუფე და მბრძანებელია. ამ აზრითაც, ადამიანის შექმნისას მისთვის მიმადლებულ ხატად შეიძლება ამ ქვეყნის ყოველგვარ მკვიდრზე მისი მეფური უფლება და მბრძანებლობა მივიჩნიოთ. ანალოგიურად, ხატის ან-არეკლი ადამიანის სხეულშიც შეიძლება დავინახოთ, იმიტომ რომ მის კეთილშობილურ აღნაგობასა და დიდებულ და აღმართულ სხეულში სულის გონივრულ-თავისუფალი თვისებებიც და სამყაროში ყველა არსებაზე აღმატებული მეფური ღირსებაც ნათლად გამოიხატება. სხეულიც, გარკვეული აზრით, ღმრთის ხატის მოზიარეა, და იმისთვისაა შექმნილი, რომ სულის შესაფერისი სამკვიდრო, ორგანო, და ამავე დროს თვით ღმრთის ხატის გამომხატველი და მატარებელი იყოს. ამასთანავე, ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ადამიანის ბუნება ღმრთის ბუნების ხატია და რადგან პირველსახეში არავითარი სქესობრივი ნიშანი არ არსებობს, ხატშიც მხოლოდ ადამიანური ბუნება მოიაზრება გარეშე სქესობრივი განსხვავებულობისა.

აქედან გამომდინარე, ღმრთის ხატება არა ერთ რომელიმე ნაწილში, ან ძალაში, ან უნარში, არამედ მეტნაკლებად მთლიან ადამიანში აისახება.

3. ბიბლიური სწავლების მიხედვით, კაცის შესაქმნის თაობაზე წმიდა სამების ბჭობაა გადმოცემული: „ვქმნეთ კაცი ხატად ჩვენდა და მსგავსად“ (შესქ.1,26). ე. ი. მამის, ძისა და სულიწმიდის ხატი ერთარსობის გამო ერთია. ხოლო რადგან ადამიანში ღმრთის ხატება ბუნებრივი თვისებებით – გონიერებით, თავისუფალი ნებით და

მინიერ ქმნილებებზე უპირატესობით მჟღავნდება, ამიტომ სამების პირთა არსობრივი თვისებების იგივეობის გამო, როგორც სამების, ისე ცალკეული ჰიპოსტასების ხატად შექმნილი არსება ერთია.

აქედან გამომდინარე, გამოთქმა: კაცი ძე ღმერთის ხატად შეიქმნა, – იმას კი არ ნიშნავს, რომ ადამიანი ღმრთის ანუ სამების(ან მამის) ხატად არ იყოს შექმნილი, რადგან თითოეული ჰიპოსტასი სრული ღმერთია და ღმრთეებისაგან უნაკლო. ადამიანი ღმრთეების ხატია და ვინც იტყვის, რომ კაცი განსაკუთრებით ერთი რომელიმე ჰიპოსტასის ხატად შეიქმნა, იგი განუყოფელ ღმრთეებას ყოფს.

ნეოპლატონური ემანატიზმის გავლენით, ზოგიერთი თეოლოგი გამოთქვამს აზრს, რომ ადამიანი არის არა სახელდობრ სამების ხატი, არამედ ხატისებრი, იმ გაგებით, რომ კაცი ღმრთის ბუნებითი ხატის ანუ ძე ღმერთის, ე. ი. ხატის ხატადაა შექმნილი. ჯერ ერთი, თუ კაცი მხოლოდ ძე ღმერთის ხატად შეიქმნა, მაშინ წმ. წერილის განმარტება „ვექმნეთ“ მნიშვნელობას კარგავს და გაუგებარი ხდება, თუ ვის მიმართავეს ღმერთი. მეორეც, თუ ზმნა „ვექმნეთ“ სამებას ეკუთვნის და მისი ხატი მხოლოდ ძე ღმერთია, რომლის მსგავსადაც შეიქმნა ადამიანი, მაშინ ხატში არსი არ იგულისხმება და შეუდგენელი ღმერთი რაღაც ხატისა და არსისგან შედგენილი გამოდის. „ამიტომაც, ცხადია, რომ ადამიანი კიდევაც რომ ძის ხატად იყოს შექმნილი, მაინც ღმრთის ხატია. მასში ხომ მთელი წმიდა სამების ხატი ბრწყინავს, რამდენადაც მამასა, ძესა და სულიწმიდაში ერთი ღმრთეებრივი არსია“.



გამოყენებული ლიტერატურა

1. ახალი აღთქმა(ნმ. გიორგი მთაწმიდელის რედაქცია), საქ. საპატრიარქოს გამომც., თბ., 1995.
2. ანტონ პირველი, სპეკალი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო გულნარა დედაბრიშვილმა, თბ., 1991.
3. ანტონ ბაგრატიონი, წყობილსიტყვაობა, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ივ. ლოლაშვილმა, თბ., 1980.
4. არისტოტელე, მეტაფიზიკა, თარგმანი ძველი ბერძნულიდან თ. კუკავასი, თბ., 1964.
5. ილ. აბულაძე, შრომები, III, თბ., 1982; I, თბ., 1975.
6. გ. ალიბეგაშვილი, ნმ. გრიგოლ ნოსელის ანთროპოლოგიური შესწავლებები, თბ., 2000.
7. ბიბლია, საქართველოს საპატრიარქო, თბ., 1989.
8. ბასილი კესარიელის „სწავლათა“ ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი, გამსც. მოამზადა ც. ქურციკიძემ, თბ., 1983.
9. ნმიდა ბასილი დიდი, თხზულებანი – ფსალმუნთა განმარტებანი და ჰომილიები ექვსი დღისათვის, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა და წინასიტყვაობა დაურთო გვანცა კოპლატაძემ, თბ., 2002.
10. უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის “ექუსთა დღეთაჲსა” და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა “კაცისა აგებულებისათვის”, გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ილ. აბულაძემ, თბ., 1964.
11. არ. ბაქრაძე, ადამიანის პრობლემა ვლადიმერ სოლოვიოვის ფილოსოფიაში, თბ., 1971.
12. ლ. გრიგოლაშვილი, დავით აღმაშენებელის “გალობანი სინანულისანის” კონცეფციისათვის//ქართული ლიტერატურის საკითხები, ტ. II, თბ., 1971.
13. მ. გოგობერიძე, იოანე პეტრიწი და მისი მსოფლმხედველობა //იოანე პეტრიწი, შრომები, ტ. 1, თბ., 1940.
14. დიდი სჯულისკანონი, გამსც. მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ე.

გიუნაშვილმა, მ. დოლაძემ, გ. ნინუამ, თბ., 1975.

15. დავით აღმაშენებელი, გალობანი სინანულისანი, მინიატ. გამოც., 1992.

16. გ. თევზაძე, შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია, თბ., 1996.

17. გ. თევზაძე, დავით აღმაშენებელის გალობანი სინანულისანი, შესავალი წერილი, თბ., 1992.

18. წმ. იოანე ოქროპირი, განმარტება იოანეს სახარებისა, თარგმანი წმ. ექვთიმე მთაწმინდელისა, ორ წიგნად, თბ., 1993.

19. იოანე პეტრინი, შრომები, ტ.1, გამოსცა ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1940.

20. იოანე პეტრინი, შრომები, ტ. 2, ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, ტფ., 1937.

21. იოანე პეტრინი, განმარტება პროკლე დიადოხოსის “ღმრთისმეტყველების საფუძვლებისა”, თანამედროვე ქართულ ენაზე გადმოიღო და გამოკვლევა დაურთო დამანა მელიქიშვილმა, თბ., 1999.

22. იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, ქართული თარგმანების ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მ. რაფაევამ, თბ., 1976.

23. იოანე ბატონიშვილი, კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი, პროკლეს დიადოხოსის მიერ ქმნილნი, პლატონურისა ფილოსოფიისა გუარნი//კალმასობა, წ. II. თბ., 1991.

24. იოანე პეტრინი, სათნოებათა კიბე. გამოსც. მოამზადა ივ. ლოლაშვილმა, თბ., 1968.

25. ღირსისა მამისა იოვანე ხუცეს-მონაზონისაჲ „გარდამოცემად უცილობელი მართლმადიდებელთა სარწმუნოებისაჲ“. ეფრემ მცირის თარგმანი, რ. მიმინოშვილის სადოქტორო დისერტაცია – იოანე დამასკელის “გარდამოცემის” ქართული თარგმანები, 1966, მანქ. ნაბეჭდი.

26. კლარჯული მრავალთავი, გამსც. მოამზადა თ. მგალობლიშვილმა, თბ., 1991.

27. კ. კეკელიძე, იოანე პეტრინი//ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. 1. თბ., 1980.

28. კ. კეკელიძე, იოანე პეტრინის სამწერლო მოღვაწეობიდან// ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. XI, თბ., 1972.

29. მცხეთური ხელნაწერი(მოსეს ხუთნიგნეული, ისუ ნავე, მსა-ჯულთა, რუთი), გამსც. მოამზადა ელ. დოჩანაშვილმა, თბ., 1981.

30. მამათა სწავლანი, გამოსცა ილ. აბულაძემ, თბ., 1955.

31. პ. მალკოვი, ანთროპოლოგიური წანამძღვრები ეკლესიის აღმოსავლელ მამათა სწავლებისა აპოკატასტასისის შესახებ// Богословский сборник, ПСТБИ, М., 2002.

32. შ. ნუცუბიძე, ს. ყაუხჩიშვილი, იოანე პეტრინი და მისი “განმარტებაჲ”//იოანე პეტრინი, შრომები, ტ. 2, ტფ., 1937.

33. შ. ნუცუბიძე, კრიტიკული ნარკვევები, თბ., 1965.

34. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. 2, თბ., 1956.

35. პლატონი, ნადიმი, თარგმანი, წინასიტყვაობა და კომენტარები ბ. ბრეგვაძისა, თბ., 1964.

36. პლატონი, ფედონი, ძვ. ბერძნულიდან თარგმნა და შენიშვნები დაურთო ბ. ბრეგვაძემ, თბ., 1966.

37. სინური მრავალთავი 864 წ., რედ. ა.შანიძე, თბ., 1959.

38. პეტრე იბერიელი(ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, ეფრემ მცირის თარგმანი, გამოსცა ს. ენუქაშვილმა, თბ., 1961.

39. რ. სირაძე, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, თბ., 1978.

40. უდაბნოს მრავალთავი, რედ. ა.შანიძე და ზ. ჭუმბურიძე, თბ., 1994.

41. ფილოსოფიის ისტორია, კ. ბაქრაძე, ს. წერეთელი, პ. გუჯაბიძე და სხვ. თბ., 1962.

42. XX საუკუნის ქართული ფილოსოფიის ანთოლოგია, ორტომეული, ოთხი ნაკვეთი, თბ., 1998-2002.

43. ქართული ლექციონარის პარიზული ხელნაწერი, ტ. I, ნაწ. I,

გამსც. მოამზადეს კ. დანელიამ, სტ. ჩხენკელმა და ბ. შავიშვილმა, თბ., 1987; ტ. I, ნაწ. II, 1997.

44. შატბერდის კრებული X ს., გამსც. მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ელ. გიუნაშვილმა, თბ., 1979 (კრებულში შედის წმ. გრიგოლ ნოსელის “კაცისა შესაქმისათჳს”).

45. ა. შტეკლი, შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია, თარგმნა ბ. ბრეგვაძემ, თბ., 1994.

46. ძველი მეტაფრასული კრებულები(სექტემბრის საკითხავები), გამსც. მოამზადა ნ. გოგუაძემ, თბ., 1986.

47. ძვ. ქართული ენის კათედრის შრ. 11, შესავალი ფსალმუნთა თარგმანებისა, გამსც. მოამზადა მზ. შანიძემ, თბ., 1968.

48. ძვ. ქართ. ლიტერატურის ქრესტომათია I, შემდ. სოლ. ყუბა-ნეიშვილი, თბ., 1946.

49. მ. ჭელიძე, ელინიზმის ფილოსოფია ადრინდელი ქრისტიანობის ეპოქაში, თბ., 1998.

50. შ. ხიდაშელი, იოანე პეტრინი, თბ., 1956.

51. შ. ხიდაშელი, ნეოპლატონიზმის თეორია რუსთველოლოგიაში, თბ., 1990.

52. წიგნნი ძუელისა აღთქუმისანი(შესაქმისაჲ, გამოსლვათაჲ), გამსც. მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ც. კიკვიძემ, თბ., 1989 .

53. ს. წერეთელი, ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, ტ. 1, 1973. ტ. 2, 1986.

54. ნ. ჩუბინაშვილი, რუსულ-ქართული ლექსიკონი, I-II, თბ., 1971-1973.

55. ილ. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.

56. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I-II, თბ., 1991-1993.

57. Творения св. Афанасия Великого, т. 1, Св.-Тр. Серг. Л., 1902.

58. Творения св. Афанасия Великого, т. 2, На ариан слово I-IV, Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1902.

59. Творения св. Афанасия Великого, т. 3, Две книги против

Аполинария, Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1902.

60. В. Асмус, История античной философии, М., 1965.
61. Библия, Синодальный текст, 1991.
62. А. Авраамова, Учение Аристотеля о сущности, М., 1970.
63. Творения св. Григория Богослова, т. 1, Пять слов о богословии.
64. Архим. Алипий, Архим. Исаия, Догматическое богословие, СТСЛ, 1994.
65. В. Виндельбанд, История древней философии, СПб., 1902.
66. Беседы св. Григория Паламы, чч.1, 2, 3, М., 1993.
67. Св. Григорий Палама, Триады в защиту священно-безмолвствующих, М., 1995.
68. Святой Григорий Нисский, Об устройении человека, СПб., 2000.
69. Творения св. Василия Великого, тт. 2, 3, СПб., 1911.
70. Творения св. Василия Великого, ч. 3, О Святом Духе, Опровержение на защ. речь злочест. Евномия, М., 1891.
71. Аф. Деликостопулос, Вера православная, Athens Greece, 1993.
72. Д. Джохадзе, Диалектика Аристотеля, М., 1971.
73. Дионисий Ареопагит, О божественных именах, О мистическом богословии, СПб., 1995.
74. И. Дворецкий, Древнегреческо-русский словарь, I-II, М., 1958.
75. А. Горфункель, Философия эпохи Возрождения, М., 1980.
76. Творения св. Иоанна Златоуста, т. 11, СПб., 1905.
77. Творения св. Иоанна Златоуста, т. 6, СПб., 1900.
78. Творения св. Иоанна Златоуста, т. 10, СПб., 1904.
79. Творения св. Иоанна Златоуста, т. 12, СПб., 1906.
80. Творения св. Иоанна Златоуста, т. 4, СПб., 1898.
81. Св. Иоанн Дамаскин, Точное изложение православной веры, пер. А. Бронзов, СПб., 1894.
82. Полное Собрание творений св. Иоанна Дамаскина, т. 1, Три защитительных слова против отвергающих святых иконы, СПб., 1913.
83. Иоанэ Петрици, Рассмотрение платоновской философии и Прокла

Диадокха, пер. И. Панцхавы, вступ. ст. и примч. Г. Тевзадзе, М., 1984.

84. Иеромонах Иларион(Алфеев), Жизнь и учение св. Григория Богослова, М., 1998.

85. Сочинения еп. Игнатия Брянчанинова, т. 2, СПб., 1905.

86. Иеромонах Иларион, Таинство веры, М.-Клин, 1996.

87. Иоанн, епископ Аксайский, История Вселенских Соборов, Спасо-Преображенский Валаамский Монастырь, М., 1995.

88. Культура Византии, IV – пер. полов. VII в.,(сборник), М., 1984.

89. Архим. Киприан(Керн), Антропология св. Григория Паламы, М., 1996.

90. Вл. Лосский, Очерк мистического богословия восточной Церкви, Догматическое богословие, М., 1990. ეს ნაშრომი შეტანილია აგრეთვე კრებულში: Мистическое Богословие, Киев, 1991.

91. Лебедев А., Вселенские соборы, т. III, 1986; т. IV, 1904.

92. А. Лосев, Критика платонизма у Аристотеля, М., 1929.

93. А. Лосев, Очерки античного символизма и мифологии, т. I, М., 1930(1993).

94. А. Лосев, Диалектика числа у Плотина // Самое само, М., 1999.

95. Климент Александрийский, Строматы // Отцы и учителя церкви III века, т. I, М., 1996.

96. А. Лосев, Философия. Мифология. Культура, М., 1991.

97. Вл. Лосский, Богословие и Боговидение, М., 2000.

98. Творения св. Максима Исповедника, кн. 1, изд. Мартис, 1993.

99. Творения св. Максима Исповедника, кн. 2, изд. Мартис, 1994.

100. Митрополит Макарий, Православно-догматическое богословие, т. 1-2, СПб., 1895.

101. Марин. Прокл, или О счастье // დავბ. Диоген Лаэртский, М., 1998.

102. Н. Марр, Иоанн Петрицкий – грузинский неоплатоник XI-XII вв // ЗВО, т. XIX, 1909.

103. Новый Завет, Синодальное изд., М., 1997.

104. В. Несмелов, Догматическая система святого Григория Нисского, СПб., 2000(казань, 1887).
105. В. Несмелов, Наука о человеке, СПб., 2000.
106. Ориген, О свободе воли // Отцы и учителя церкви III века, т. 2, М., 1996.
107. Православная Богословская энциклопедия, т. 1, Петг., 1900.
108. Прокл, Первоосновы теологии, пер. и комт. проф. А.Ф. Лосева, Тб., 1972.
109. Порфирий, Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский, О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, М., 1998.
110. Плотин, О добродетелях(1,2) // Вопросы философии 8, 2002.
111. От. М. Помазанский, Догматическое богословие, US, Calif., 1992.
112. Творения преп. Симоена Нового Богослова, т. 1, пер. Епископа Феофана, М., 1892.
113. Творения преп. Симоена Нового Богослова, т. 2, М., 1890.
114. Творения преп. Симоена Нового Богослова, т. 3, Сергиев посад, М., 1917.
115. Епископ Сильвестр, Опыт Православного догматического богословия, в 4-х кн., 1884-1897.
116. А. Ситников, Философия Плотина и традиция христианской патристики, СПб., 2001.
117. Творения Св. Отцев, т. 2, М., 1844.
118. Г. Тевзадзе, Философское мировоззрение Петрици // Иоанэ Петрици, Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха, М., 1984.
119. Толковая Библия, т. 1, Петб., 1904.
120. Кн. С. Трубецкой, Курс истории древней философии, М., 1997.
121. Г. Флоровский, протопр., Догмат и история, М., 1998.
122. Архиепископ Филарет, Православное догматическое богословие, ч. 1-2, СПб., 1882.
123. Философский словарь Владимира Соловьева, Рост., 2000.

124. Ἡ Καινή Διαθήκη, Ἀθῆναι, 1976.
125. Il Nuovo Testamento, Bologna, 1976.
126. Patrologiae cursus completus, series graeca, Ed. J.-P. Migne, t. 76; t. 94.
127. G.W.H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford, 1961-1968.
128. Corpus Christianorum, Series Graeca 36, Sancti Gregorii Nazianzeni opera, Versio iberica I, Orationes I, XLV, XLIV, XLI, Brepols, 1998.
129. Septuaginta, Ἡ Παλαία Διαθήκη, Stuttgart, 1979.