

ბრიგოლ რუხაკი



მიძღვრება ქრისტეს შესახებ

წმიდა მამათა სწავლანი
მაცხოვრის ორი ბუნების
ნებათა და ქმედებათა და
ურთიერთმიმართებათა
საკითხებზე



საქართველოს
საპატრიარქოს გამომცემლობა
თბილისი, 2017

საღმრთისმეტყველო ნარკვევში «მოძღვრება ქრისტეს შესახებ» გადმოცემულია მართლმადიდებელი ეკლესიის სწავლება ცალკეული საუბრების სახით. იგი კითხვა-მიგებათა მეტოდით არის შედგენილი, რათა ამით ხელი შეუწყოს დასმული საკითხების გადაწყვეტაში მკითხველის უშუალოდ ჩართვას; ხოლო ეს ჩართულობა შესაძლოა მომავალი ურთიერთობის სანინდარიც გახდეს და ორივე მხრისთვის, მკითხველისა და ავტორისთვისაც, შემეცნების გაღრმავების სასარგებლო საშუალებად იქცეს.

ნაშრომი გათვალისწინებულია შედარებით მომზადებული მკითხველისთვის, ვინც ქრისტოლოგიური სწავლების საფუძვლებს ზოგადად უკვე იცნობს.

წინამდებარე «მოძღვრება ქრისტეს შესახებ»(რვა საუბარი) პირველად საქართველოს ეკლესიის 2018 წლის კალენდარში (სსგ) გამოქვეყნდა. ვებ-გვერდზე sinergia.ge განთავსების შემდეგ (2020 წ.) ნარკვევს დამატებული აქვს მხოლოდ რამდენიმე სქოლიო, რომლითაც დამონმებულია ციტატათა წყაროები.

რედაქტორი – პროფ. გვანცა კოპლატაძე

© გრ. რუხაძე, 2017.
© სსგ, 2017.

მოძღვრება ქრისტეს შესახებ

წინათქმა

მართლმადიდებელი ეკლესიის სამწყსომ საღმრთისმეტყველო მოძღვრება ჩვენი უფლისა და მაცხოვრის, იესო ქრისტეს შესახებ ზოგადად იცის. თითქმის ყველას აქვს ნაკითხული კატეხიზმოს სახელმძღვანელო და ყველა მათგანი ქრისტიანული სწავლების საფუძვლებს იცნობს, მაგრამ დროდადრო, შესაძლოა წინასწარი განზრახვითაც, წამოიჭრება ხოლმე ისეთი პრობლემური საკითხები, რომელთა არსში არა მარტო უმრავლესობა მრევლის წევრებისა, არამედ თვით ამ საკითხთა წამომჭრელნიც გარკვეულნი არ არიან.

საღმრთისმეტყველო სწავლებათა მიმართ ზერეულე დამოკიდებულება არ ეგების. ამიტომ, ვისაც საღმრთო საიდუმლოთა უფრო ღრმად შეცნობის სურვილი გვაქვს, გულისა და გონების ერთობის საფუძველზე ყველა ჩვენი აზრი ზეცისკენ წარვმართოთ და მთელი ეს დრო, რომელიც ღმრთისმეტყველებისთვის გამოვყავით, ამგვარ საკითხთა გულმოდგინედ გამოძიებისთვის აუჩქარებლად გამოვიყენოთ. უწინარეს ყოვლისა, სარგებელი ამგვარი მუშაკობისა ისაა, რომ მისი საბოლოო მიზანი არა ინტელექტითა და ცოდნის დაგროვებით თავის მოწონებას, არამედ საღმრთო განგებულებათა შემეცნების გზით შინაგან ფერისცვალებასა და სულიერ განწმენდას გულისხმობს.

ჭეშმარიტი მოძღვრება, რომელსაც ადამიანის სულში ეს განმწმენდი ნათელი შეაქვს, მხოლოდ მართლმადიდებელი ეკლესიის კუთვნილებაა, რომლის თავი უფალი იესო ქრისტეა. განუყრელი კავშირი ეკლესიას, აღმსარებლობასა და იესო ქრისტეს სახელს შორის იმიტომაც არის დამყარებული, რომ ეკლესია ქრისტეს გარეშე არ არსებობს, ხოლო აღმსარებლობა – გარეშე ეკლესიისა. ვინც იცავს აღმსარებლობის სინამდისს, ის, ამასთანავე, იცავს ერთობასა და სიმტკიცეს ეკლესიისა; ეკლესია ქრისტესმიერ ცხოველმყოფელობას აღმსარებლობის სინამდისს დაცვით ინარჩუნებს; სადაც აღმსარებლობა დარღვეულია, იქ არც ეკლესიაა და არც იესო ქრისტე.

ამჯერად, ჩვენ მოგვეთხოვება იმ საღმრთისმეტყველო საკითხთა გულდასმით გამოძიება, რომელნიც უშუალოდ იესო ქრისტეს უკავშირდებიან და განსაკუთრებით თანამედროვე მკითხველისთვის არიან აქტუალური. ჩვენი აზრით, დასახული მიზნის მიღწევაში ხელს შეგვიწყობს მრავალწლიანი გამოცდილება მოწაფეებთან და სტუდენტებთან ურთიერთობისა, რადგან გონივრულად დასმული კითხვა ხშირად თვით პედაგოგისთვისაც ახალი აზრის მიგნების საშუალება ხდება და, ამასთან, შემეცნების გაღრმავებასაც ხელს ორმხრივად უწყობს.

ამიტომ გადავწყვიტეთ, რომ წინამდებარე ქრისტოლოგიური ნარკვევისთვის კითხვა-მიგების კარგად ნაცნობი მეთოდი გამოგვეყენებინა, რათა აღქმის პროცესი ერთგვარად უფრო ცოცხალი გაგვეხადა და მკითხველისთვის ტექსტში ჩართვა გაგვეადვილებინა. საკითხთა განხილვის დროსაც ტრადიციულ წესს დავიცავთ და წმიდა წერილთან ერთად წმიდა მამათა თხზულებებითა და საეკლესიო კრებების დადგენილებებით, ანუ საეკლესიო გარდამოცემით ვიხელმძღვანელებთ. სიტყვა **ტრადიცია**, ისევე როგორც მისი სინონიმური ტერმინი **გარდამოცემა**, სიტყვა-სიტყვით ნიშნავს რაიმეს გადაცემას თაობიდან თაობაზე; ჩვენს შემთხვევაში კი შეუძლებელია და გასაგებად უნდა გადმოვცეთ ის უცილობელი სარწმუნოებრივი მოძღვრე-

ბა, რომლის დაცვისა და ჩვენამდე მოტანისთვის საქართველოს ეკლესიის მრავალი ერთგული შვილის სისხლი დაიღვარა.

ასეთია საფასური ამ წმინდა და ხელშეუვალი განძისა, რომელსაც მწვალებლები და ჭეშმარიტების გონიერი მტრები ოცდამეერთე საუკუნეა მიტაცებას ამაოდ უპირებენ, რადგან უჭირთ გაცნობიერება და დაჯერება, რომ ჩვენს ეკლესიას ზეციური მფარველი ჰყავს, ხოლო ჩვენი მაცხოვრის სიტყვები ანდამატზე უფრო მტკიცეა: ნუ გეშინინ, «აჰა ესერა, მე თქუენ თანა ვარ ყოველთა დღეთა და ვიდრე აღსასრულადმდე სოფლისა»(მთ.28,20).

საშუბარი I

ჩვენთან არს ღმერთი, – არს და იყოს. ნამდვილად სარწმუნოა შინაარსი ამ სანუგეშო მისალმებისა, რადგან თვით მაცხოვარმა აღგვითქვა: «სადაცა იყვნენ ორნი გინა სამნი შეკრებულ სახელისა ჩემისათვის, მუნ ვარ მე შორის მათსა»(მთ.18,20). ჩვენ კი უფრო მეტნიც ვართ და, მამასადამე, თუ ჩვენი მიზანი საღმრთისმეტყველო საკითხთა შესწავლისა გულწრფელია, ურთიერთობისა და შემეცნების მთელ პროცესშიც უფლის მაღლი გაგვიწვევს მეგზურობას.

მოგეხსენებათ, ქრისტოლოგია საღმრთისმეტყველო მეცნიერების ერთ-ერთი ძირითადი სფეროა და შესასწავლ საკითხთა რაოდენობით ყველა სხვა დარგს აღემატება. ბუნებრივია, ქრისტეს შესახებ წმიდა მამათა თხზულებებიცა და პატრისტიკული მონოგრაფიებიც მრავალრიცხოვანია და ყველა საკითხზე მსჯელობას ვერ შევძლებთ, მაგრამ, შევეცადოთ, განსაკუთრებით ჩვენთვის საინტერესო თემები გამოვყოთ და შეძლებისდაგვარად დაწვრილებით ვისაუბროთ.

– როგორ ფიქრობთ, ჩვენი გაკვეთილების სპეციფიკიდან გამომდინარე, მსჯელობანი აღნიშნულ საკითხებზე საჭიროებს სისტემურობისა და თანმიმდევრულობის დაცვას, თუ არჩეუ-

ლი თემა წინა მსჯელობას შესაძლოა საერთოდ არ უკავშირდებოდეს?

– ჩვენს საგანს სასკოლო ან სალექციო კურსის დანიშნულება რომ ჰქონდეს, რა თქმა უნდა, სისტემატიზაცია აუცილებელი იქნებოდა. თუ მსმენელმა არ იცის წმიდა წერილის შინაარსი, ძირითადი სარწმუნოებრივი საკითხები და ეკლესიის საიდუმლოთა მნიშვნელობა, მაშინ რა ცოდნის გაღრმავებასა და სულიერ სარგებლობაზე შეიძლება იყოს საუბარი? მაგრამ თქვენ უკვე მომზადებული ხართ ნებისმიერი საკითხის განხილვისთვის, გაქვთ როგორც თეორიული, ისე პრაქტიკული საფუძველი, ანუ გაქვთ როგორც წიგნიერი ცოდნა, ისე ლიტურგიული გამოცდილება. ამიტომ, ვფიქრობ, საკითხთა არჩევის თვალსაზრისით, არავითარი დამაბრკოლებელი პირობა არ არსებობს.

– მაშინ, თუ შეიძლება, საუბარი დავიწყოთ მაცხოვრის კაცობრივი ბუნების შესახებ. ჩვენთვის ცნობილია, რომ უფალი იესო ქრისტე არის **სრული ღმერთი და სრული კაცი**, მაგრამ ამ სრულ კაცსა და ჩვენს ბუნებას შორის, გარდა ცოდვისა, არის სხვა რაიმე განსხვავება?

– გამოცხადება, ანუ წმიდა წერილი, სწორედ ასე გვასწავლის, რომ **განკაცებული სიტყვა**(ინ.1;1,14) არის როგორც ჭეშმარიტი ღმერთი, ისე ჭეშმარიტი კაცი. მას სრული კაცი იმიტომ ეწოდება, რომ «ყოველივე აქუს, რაღცა პირველსა მას ადამს აქუნდა თვნიერ ცოდვისა, ესე იგი არს, ჴორცნი და სული პირმეტყუელი და გონიერი»¹. იგი, ყოველი ადამიანის მსგავსად, ხორციელად გრძნობდა საჭიროებას საჭმელისა და სასმელისა, ასევე დასვენებისა და ძილისა; შეიგრძნობდა სხეულის სხვადასხვა უძლურებას, ტკივილსა და ვნებას. სულიერადაც, სხვა ადამიანთა მსგავსად, ისიც სხვადასხვა მდგომარეობაში იმყოფებოდა; მაგალითად, გამოხატავდა სიყვარულს, თანაგრძნობას, სამართლიან გულისწყრომას, სიხარულსა და მწუხარებას.

¹ ეფთვიმე მთაწმინდელი, წინამძღუარი... გვ. 215(სრული დასახელებანი იხილეთ ბიბლიოგრაფიის სიაში).

მიუხედავად ზემოთ ჩამოთვლილი თვისებებისა, მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს, რომ გამოცხადება იესო ქრისტეს კაცობრივ ბუნებას იმგვარ განსაკუთრებულობასა და უპირატესობასაც აკუთვნებს, რომელიც არც ერთ კაცს არ ჰქონია და არც შეიძლება ჰქონდეს.² პირველ ყოვლისა, ეს არის სულიწმიდისა და მხოლოდ ქალწულ მარიამისაგან, უმამაკაცოდ, მისი მუცლადღება. ეს ფაქტი კი, ქრისტეში მემკვიდრეობითი ცოდვიანი ხრწნადობის, ან პირველმშობელთა ცოდვის არსებობას თავისთავად გამორიცხავს.

მაშასადამე, როგორც თქვენც აღნიშნეთ, ქრისტე არის უცოდველი კაცი. მიუხედავად იმისა, რომ მან ქალწულ მარიამისგან მთელი ჩვენი ბუნება ყველა თავისი უძლურებითურთ მიიღო, იგი სულისა და სხეულის ცოდვისმიერი დაზიანებისგან, რაც საერთო და მემკვიდრეობითია ადამის ყველა შთამომავლისთვის, თავისუფალია.³ იმ ნიშნით, რომ კაცება იესოსი თავისუფალი იყო მემკვიდრეობითი ხრწნადობისა და ცოდვისაგან, ვამბობთ, რომ «ქ ღმერთის მიერ მიღებული ხორცი, კაცობრივი ბუნება, იყო მხოლოდ მსგავსი(ἐξ ἰσοιότηατι, რომ.8,3) ჩვენი ცოდვისმოყვარე, ცოდვისკენ მიდრეკილი ხორცისა».⁴

ანალოგიურია დოგმატური ღმრთისმეტყველების სხვა სახელმძღვანელოებში შეკრებილი წმიდა მამათა განსაზღვრებანი, რომელნიც მაცხოვრის სრულ კაცობრივ ბუნებაზე მსჯელობის დროს, მიუხედავად მისი და ჩვენი ბუნების იგივეობისა, ყოველთვის მის უცოდველობასა და უხრწნელობაზე, ანუ ჩვენგან განსხვავებულ თვისებებზეც, მიუთითებდნენ.⁵

– ღმრთისმეტყველებაში ტერმინების ზუსტად გამოყენებას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. რამდენადაც თქვენ მიერ ახლა ნახ-

² Архим. Сильвестр, Опыт... გვ. 63.

³ Прот. Н. Малиновский, Очерк... ч. I. გვ. 404.

⁴ Архиеп. Филарет, Православное... ч. II. გვ. 47.

⁵ Митр. Макарий, Православное... გვ. 77; Прот. Л. Воронов, Догматическое... გვ. 52; Лосский в., Очерк... გვ. 160; Прот. М. Помазанский, Православное... გვ. 134; Прот. О. Давыденков, Догматическое... გვ. 364.

მარ ტერმინებს – ხრწნადობასა და უხრწნელობას – თავიანთი სპეციფიკური შინაარსი აქვთ, გთხოვთ უფრო დანვრილებით განგვიმარტოთ.

– ამ ტერმინების დეფინიცია მართლაც საყურადღებოა. ჯერ კიდევ VI ს-ში მონოფიზიტთა გამო წამოიწყო დავა იმის თაობაზე, თუ როგორი იყო ხორცი მაცხოვრისა – ხრწნადი თუ უხრწნელი. წა იოვანე დამასკელმა მისთვის დამახასიათებელი ზომიერებითა და ლაკონიურობით, წმიდა მამების სწავლათა სინთეზის საფუძველზე, მოგვცა ამ ომონიმურ ტერმინთა განმარტებანიც: სიტყვას **ხრწნადი** (φθιρά) ორი მნიშვნელობა აქვს. ერთი მხრივ, იგი მოასწავებს კაცობრივ ვნებებს – შიმშილს, წყურვილს, შრომას, სამსჭვალთა განწონასა და სიკვდილს. ამ მნიშვნელობის მიხედვით ვამბობთ, რომ უფლის ხორცი ხრწნადია. მეორე მხრივ, იგი აღნიშნავს ხორცის დარღვევასა და ნივთიერ ელემენტებად სრულიად დაშლას, რასაც მრავალთა მიერ უფრო მეტად **განხრწნილება** (διαφθιρά) ეწოდება. ამ მეორე მნიშვნელობის საპირისპიროდ კი ვამბობთ, რომ ხორცი უფლისა უხრწნელი ანუ განუხრწნელია.⁶

ამასთან, შევნიშნავთ, რომ ტერმინთა აღნიშნული მნიშვნელობანი ქრისტეს ამქვეყნად ცხოვრების პერიოდს შეესაბამება, თორემ მკვდრეთით აღდგომის შემდეგ მისი წმიდა ხორცი სიტყვის პირველი მნიშვნელობითაც უხრწნელი გახდა.

– რა საინტერესოა! ამას წინათ ერთ პატროლოგიურ ნარკვევში სწორედ წა იოვანე დამასკელის ეს მსჯელობა შემხვდა, მაგრამ ნარკვევის ავტორი შემდეგნაირ ინტერპრეტაციას იძლევა: მაცხოვრის მკვდარ სხეულს საფლავში არანაირი გახრწნა ანუ სტიქიონებად დაშლა არ განუცდია, მაგრამ იგივე სხეული ვიდრე დაფლვამდე და აღდგომამდე ბიოლოგიურად ხრწნადი⁷ იყო. რამდენად შესაწყნარებელია ეს აზრი?

– ვფიქრობ, თქვენ მიერ მოტანილი ციტატა რამდენიმე ას-

⁶ იოვანე დამასკელი, გარდამოცემა... თ. 72, გვ. 285; რუხაძე გრ., საღმრთისმეტყველო... გვ. 319.

⁷ ჭელიძე ე., როგორი კაცობრივი სხეული... გვ.277, 310.

პექტით უნდა განვიხილოთ და დასკვნა შემდეგ გამოვიტანოთ.

1) საერთოდ, მთელი წინადადება ანტინომიურია, რადგან პირველი ნაწილი წინადადებისა აზრობრივად მეორეს ეწინააღმდეგება. თუ მაცხოვრის დაფლული სხეული არ გახრწნილა, მაშინ დაფლვამდე და, მით უმეტეს, აღდგომამდე ხრწნადი როგორღა იქნებოდა? ციტატის მიხედვით გამოდის, რომ მაცხოვრის სხეული დაფლვამდე და აღდგომამდე ხრწნადი იყო, იმავდროულად, დაფლვიდან აღდგომამდე – უხრწნელი. ასე ვთქვათ, კომენტარი ზედმეტია!

2) განხრწნილების თაობაზე, მოყვანილი აზრის საპირისპიროდ, ზემოთ დავიმონუმეთ «გარდამოცემის» განსაზღვრებანი და აღვნიშნეთ, უფლის ხორცი განუხრწნელია იმ გაგებით, რომ რღვევასა და დაშლას არ ექვემდებარება; «ამისი გამოცდილება უფლისა გუამსა⁸ არა მიუღებებს»⁹ (სხვათა შორის, ეს უკანასკნელი ციტატა ეფრემ მცირის ნათარგმნი ტექსტიდან არის მოყვანილი, ხოლო არსენ იყალთოელის ვარიანტში იგი რატომღაც გამოტოვებულია). ამავე თემაზე წა კირილე ალექსანდრიელის გამონათქვამის დამონშემაც შეიძლება: «არა მიითუალეს ხრწნილება უფლისა ჯორცთა».¹⁰ ე. ი. ცოდვის უთანაზიარო ხორცი უფლისა არც ფიზიკურ, ანუ არც ბიოლოგიურ ხრწნილებას არ განიცდის.

3) როგორც ჩანს, თქვენ მიერ მოხმობილ ინტერპრეტაციას ადრინდელ შუა საუკუნეებშიც ჰყოლია წინამორბედები. მაგალითად, წა ანასტასი სინელის ცნობით: «ვიეთმე თქუეს, ვითარმედ ძალით (δυναμει) ვიდრემე განხრწნადი იყვნეს ყოვლადწმიდანი ჯორცნი ქრისტესნი, ესე იგი არს, მიმთუალველ იყვნეს ხრწნილებისა, ხოლო მოქმედებით (ἐπεργειᾶ) უხრწნელად დაცვულ იქმნნეს საფლავსა შინა ღმრთეებითა სიტყვსადათა».¹¹ – ეს, არა

⁸ ანუ უფლის ხორცს, სხეულს.

⁹ იოვანე დამასკელი, გარდამოცემა... იქვე; Migne, PG, t. 94, col. 1100: Ταύτης περιπαρ τὸ τὸν Κυρίου σῶμα οὐκ ἔσχηεν.

¹⁰ თეოდორე აბუკურა, ტრაქტატები... გვ. 74.

¹¹ ანასტასი სინელი, წინამძღუარი... გვ. 105. Anastasii Sinaitae...TLG[2896.001],

წმიდა მამათა, არამედ „ვიეთმე“, ვილაცხების მიერ გამოთქმული აზრიც ანალოგიურ განხილვას საჭიროებს. სინელის «წინამძღუ-არის» ცნობა უკომენტაროა, მაგრამ შინაარსიდან გამომდინარე, აქ მსჯელობა არის ქრისტეს ხორცის ფიზიკურ, ანუ ნივთიერ მდგომარეობაზე, რომელიც, წა მამათა სწავლებით, უხრწნელია. „ვიეთთა“ ცნობაში კი სანინალმდეგო აზრია გამოთქმული: ქრისტეს წმიდა ხორცი „ძალით“, ანუ პოტენციურად განხრ-წნადი თვისებისა იყო, მაგრამ საფლავში „მოქმედებით“, ანუ რეალურად ღმრთეებამ დაიცვა განხრწნისაგანო.

ორივე პოზიციიდან გამომდინარე, საერთო აზრი მაცხოვრის საფლავში დადებული სხეულის განუხრწნელობაზე ჭეშმარიტია, მაგრამ ვიეთთათვის გასარკვევი რჩება საკითხი: მაცხოვრის სხეულს ფიზიკურად ხრწნადობის თვისება ჰქონდა თუ განუხრ-წნელობისა? ანუ პოტენციურად, შესაძლებლობის თვალსაზ-რისით, ექვემდებარებოდა თუ არა მისი წმიდა ხორცი ნივთიერ რღვევასა და დაშლას, რაც მას რეალურად არასდროს განუც-დია?

საშუბარი II

– სანამ მსჯელობას განაგრძობდეთ, ჩვენს განსახილველ საკითხში ხომ არ აჯობებდა აფთარტოდოკეტთა¹² სწავლების ჩართვაც; ამ მონოფიზიტური ერესის მიმდევრებიც ხომ მაცხო-ვრის ხორციელი ბუნების უხრწნელობაზე დაობდნენ?

– რა თქმა უნდა, წინალმდეგობის პრინციპი შეიძლებოდა გამოგვეყენებინა და ჭეშმარიტების დასადგენად გვესარგებლა დებულებით, რომ უხრწნელი იმავდროულად ხრწნადი არ შეი-ძლება იყოს, მაგრამ აფთარტოდოკეტები ჩვენს პრობლემას, უფლის ხორცთა ფიზიკურ ანუ მატერიალურ თვისებრიობას, საერთოდ არ შეხებიან. არა მარტო ამ ერეტიკული განშტოე-

ბის წარმომადგენლები, არამედ საერთოდ მონოფიზიტები არც ერთმანეთს შორის და არც მართლმადიდებლებთან ქრისტეს ხორცის ნივთიერ ხრწნილება-უხრწნელობის საკითხზე არ კამათობდნენ.¹³ ამ კერძო შემთხვევაში არამართლმადიდებე-ლი პატროლოგებიც ეთანხმებიან მართლმადიდებლებს, რომ აფთარტოდოკეტები, მათ შორის თვით ერესიარქი ივლიანე ჰალიკარნასელი (V-VI სს.), ტერმინებს „ხრწნილება“ და „უხრ-წნელობა“ არა ფიზიკური, არამედ მორალური გაგებით იყ-ენებდნენ.¹⁴

ივლიანიტთა სწავლებით, ხორცი უფლისა არა მხოლოდ აღ-დგომის შემდეგ გახდა უხრწნელი (უვნებელი, ანუ ხორციელ გრძნობა განუცდელი), არამედ ხორცშესხმისთანავე, ღმრთეე-ბასთან შეერთების ძალით, უხრწნელი იყო. ბუნებით იგი ისეთი იყო, როგორც ჩვენი ხორცი იქნება აღდგომის შემდეგ და რო-გორც ჰქონდა პირველ ადამს ცოდვით დაცემამდე. უვნებობა და უხრწნელობა იყო მისი ბუნებრივი მდგომარეობა. უფალი იმიტომ ევნო და მოკვდა, რომ თვით ინება ასე; ხრწნილების ყველა გამოვლენა მისი ნების საქმე იყო; ეს იყო არა ბუნებრივი, არამედ საკვირველი მდგომარეობა მისი ხორცისა. სხვაგვარად შეუძლებელია ვიფიქროთ, რადგან ხრწნადი ხორცის ვნება ჩვენ უხრწნელობას როგორ მოგვანიჭებდა? – მართლმადიდებელი პოლემისტების (ძირითადად, ლეონტი ბიზანტიელის) სწავლება აფთარტოდოკეტების წინალმდეგ მოკლედ ასეთი იყო: ქრისტე არა უცოდველი ადამის და არა მარტო ერთი ადამის, არამედ მთელი ხრწნადი კაცობრივი ბუნების გამოსახსნელად მოვიდა. მას ამ ბუნების განსაკუთრნავად მისი ხრწნადობაც უნდა მიეღო. ამიტომ ხორცი ქრისტესი ისეთივე ხრწნადი იყო, როგორც ის ბუნება, რომლისგანაც იგი შეიქმნა. ღმრთეებასთან შეერთებით მხოლოდ მისი უცოდველობა იყო განპირობებული.

რეალურად ექვემდებარებოდა თუ არა ხორცი ქრისტესი

სტრიქ. 123-126. საზგასმული ადგილები ყველგან ჩვენია – გ. რ.

¹² რუხაძე გრ., საღმრთისმეტყველო... გვ. 23.

¹³ Прот. О. Давыденков, Догматическое... გვ. 365; Сидоров А. / Преп. Анастасий Синаит, Избранные... გვ. 248.

¹⁴ ა. გრილმაიერი, მ. დაულინგი / Леонтий Византийский, Сборник... გვ.493, 577.

იმ ვნებიან მდგომარეობას, რომელსაც ექვემდებარება ხორცი ყოველი ადამიანისა? – მართლმადიდებელთა აზრით, უპირობოდ ექვემდებარებოდა. უფალმა სრული კაცება იმიტომ შეიერთა, რომ სრულიად განენმინდა იგი, და ამ გაგებით კაცება ქრისტესი ხრწნადი იყო. იგი ხრწნადი რომ არ ყოფილიყო, მაშინ მისი კაცება ჩვენი ერთარსი არ იქნებოდა. მაცხოვრის სხეული მხოლოდ აღდგომის შემდეგ გახდა უხრწნელი, ანუ უვნებელი და განსულიერებული.¹⁵

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ერთი მხრივ, გვაქვს ვიეთა აზრი: «ყოვლადწმიდანი ჯორცნი ქრისტესნი მიმთუალველ იყვნეს ხრწნილებისა», ხოლო, მეორე მხრივ, წა მამათა: «არა მიითუალეს ხრწნილება უფლისა ჯორცთა» და «ამისი გამოცდილება უფლისა გუამსა არა მიუღებეს», ღმრთეება სიტყვსა «უვნებელ იყო სრულიად და ჯორცთაცა უხრწნელება მიანიჭებდა»;¹⁶ ამიტომ «უხრწნელად, ესე იგი არს, განუხრწნელად აღვიარებთ ჯორცთა უფლისათა, ვითარ-იგი ღმერთმემოსილთა მამათა მომცეს ჩუენ».¹⁷

– რამდენადაც წა მამათა სარწმუნოებრივ განსაზღვრებებს ეჭვის გარეშე ვიღებთ, ბუნებრივია, მაცხოვრის წმიდა სხეულის ნივთიერ უხრწნელობასაც ვაღიარებთ, მაგრამ ასეთი კითხვა დამებადა: «ვიღაცების» თვითნებური სწავლება მაცხოვრის სხეულის გახრწნის არა რეალურ, არამედ პოტენციურ შესაძლებლობაზე იმით ხომ არ არის გამონგეული, რომ მათ ჩვენი და მაცხოვრის მიერ მიღებული კაცობრივი ხორცის თვისებათა აბსოლუტურად გაიგივება სურდათ? თუ, რა თქმა უნდა, ამ საკითხზე მსჯელობა ეკლესიის მამათა მიერ დადგენილ შემეცნების საზღვრებს არ სცდება.

– გონივრულად დასმული კითხვა სრულყოფილად პასუხის გაცემისთვის სტიმულის მომცემია. შეძლებისდაგვარად,

¹⁵ Епифанович С., Преподобный... გვ. 44-45; Православная энциклопедия, т. IV, М., 2002. გვ. 193-194.

¹⁶ ეფთვიმე მთაწმინდელი, წინამძღუარი... გვ. 224.

¹⁷ იოვანე დამასკელი, გარდამოცემა... თ. 72, გვ. 285.

ღმრთის წყალობით, ჩვენც შევეცდებით საქმის გამოძიებასა და ზომიერების დაცვას, რადგან «საქმე, რომელი ჩუენდა არა განცხადებულ არს, ნუმცა დაშურებით მისთვის»,¹⁸ – დაგვარიგა წა იოვანე ოქროპირმა.

დავინყოთ იმ ფაქტის აღნიშვნით, რომ კაცთა გამოხსნის განგებულებისთვის პოტენციურობის შესახებ დასმული საკითხის ცოდნა აუცილებელი რომ ყოფილიყო, წმიდა მამები მას სრულად განმარტავდნენ; მით უმეტეს, საბაბი აღნიშნული სწავლების ასახსნელად მათთვის არც მწვალებლებს მიუციათ. ამის გამო წა იოვანე დამასკელმაც მხოლოდ ზოგადად გამოგვცა უცილობელი სწავლება უფლის ხორცთა ნივთიერად უხრწნელობის შესახებ, რასაც ზოგიერთისთვის საშუალება მიუცია, რომ უფლის ხორცთა გახრწნის თეორიულ შესაძლებლობაზე ელაპარაკა.

დასანანია, რომ წა ანასტასი სინელის „წინამძღვარში“ ცნობა უკომენტაროდ არის მოტანილი, მაგრამ აღსანიშნავია, რომ ჩვენ მიერ დამონშებული მთელი ციტატა („ვიეთმე თქუეს“...), რომელიც ქართულ გამოცემაში უშუალოდ ტექსტშია ჩართული, სინამდვილეში დამოუკიდებელ სქოლიოს (Σχόλιον) წარმოადგენს.¹⁹ მეცნიერები კი დღესაც ვერ თანხმდებიან, როდის უნდა გაჩენილიყო სქოლიოები „წინამძღვარის“ ტექსტში და თავად ანასტასია მათი ავტორი, თუ არა.²⁰ ამიტომ საფიქრებელია, რომ სქოლიო ვიღაცამ გვიან შეიტანა და ჩამოყალიბებული თვალსაზრისი მასში აღნიშნულ საღმრთისმეტყველო დებულებაზე, ალბათ, არც მას ჰქონდა, თორემ კომენტარსაც დაგვიტოვებდა.

ასეა თუ ისე, დასმულ საკითხზე მზა პასუხს ჯერჯერობით ვერსად ვპოულობთ, მაგრამ, ვფიქრობ, ძიების მიმართულებას თქვენს კითხვაში გამოთქმული ვარაუდი იძლევა. თანაც, აზრი ადამიანთა და მაცხოვრის კაცობრივი ხორცის აბსოლუტურ

¹⁸ კლარჯული მრავალთავი... გვ. 320.

¹⁹ Anastasii Sinaitae... TLG[2896.001], სტრიქ. 123-126. Преп. Анастасий Синаит, Избранные... გვ. 250.

²⁰ ანასტასი სინელი, წინამძღუარი... გვ. 8.

იგივეობაზე ერთ-ერთ ავტორთან მეც შემხვდა²¹. გამოდის, რომ პირველ რიგში ამ ნეოლოგიზმის უსაფუძვლობა უნდა დავასაბუთოდ და კვლევა შემდეგ განვაგრძოთ. ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ წმიდა მამები მაცხოვრის სრულ კაცობრივ ბუნებაზე მსჯელობის დროს, მიუხედავად მისი და ჩვენი ბუნების იგივეობისა, ყოველთვის მის უცოდველობასა და უხრწნელობაზე, ანუ ჩვენგან განსხვავებულ თვისებებზეც მიუთითებდნენ. აბსოლუტური იგივეობა კი ყოველგვარ განსხვავებულობას გამორიცხავს და ღმრთისმეტყველებისთვის სრულიად გამოუსადეგარ ცნებას წარმოადგენს. ზოგადად, ფილოსოფიაც არ უშვებს ორი საგნის აბსოლუტურ იგივეობას და ლოგიკურად ამტკიცებს, რომ საგანი მხოლოდ თავისი თავის იდენტური და იგივეობრივი შეიძლება იყოს.

საერთოდ, წა მამები ყოველთვის ერიდებოდნენ ახალი ტერმინების შემოტანას, რათა მას რაიმე გაუგებრობა და დაპირისპირება არ გამოეწვია. ეკლესიამ გამოცდილებით იცოდა, რომ აუცილებლობის გარეშე ნეოლოგიზმების გაჩენა მწვალებლებთან იყო დაკავშირებული, რათა ორაზროვანი და ბუნდოვანი გამონათქვამებით თავიანთი ცრუ სწავლანი შეენიღბათ და სოფისტური ყალბბანდობისთვის მეტი საშუალება მისცემოდათ. «ახალ გამოთქმებსა და მათ გამომგონებლებს შორს განვაგდებთ ეკლესიის გალავნიდან და სამართლიანად შევაჩვენებთ»,²² – ასეთი იყო მეექვსე მსოფლიო კრების განაჩენი მონოთელიტებისა და მათი ტერმინოლოგიის მიმართ. ვფიქრობ, «აბსოლუტური იგივეობაც» იმავეს იმსახურებს.

საშუბარი III

დავუბრუნდეთ ჩვენს თემას და საძიებელი საგანი უფრო რელიეფურად გამოვკვეთოთ, ვინაიდან ღმრთისმეტყველება სწორედ იმისთვის არსებობს, რომ ნათლად წარმოაჩინოს ყვე-

მარიტება. პირველად განხილული პრობლემა, აღდგომამდე მაცხოვრის ბიოლოგიურად ხრწნადი სხეულის თაობაზე, როგორც საეკლესიო მოძღვრებისთვის სრულიად მიუღებელი და საწინააღმდეგო, წმიდა მამათა დამონებით გადაწყვიტეთ: ხორცი უფლისა ნივთიერად განუხრწნელია; ხოლო მეორე შემთხვევაში, ქრისტეს წა ხორცილი «ძალით» ანუ პოტენციურად მიმღებელნი იყვნენ ხრწილებისა, მაგრამ «მოქმედებით» ანუ რეალურად სიტყვა-ღმერთმა საფლავეში უხრწნელად დაიცვა. – აზრი უფრო ცხადად განმარტებას მოითხოვს.

ძალა, ისევე როგორც მოქმედება, ბუნების თვისებაა. განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ ძალა პოტენციურად არსებობს, როგორც დაფარული შესაძლებლობა, რომელიც თავის თავს მოქმედებით ავლენს. პოტენცია უმოქმედობის დროს არ ვლინდება, მაგრამ იგი არსების არა შემთხვევითი და წარმავალი (აქციდენცია), არამედ მოუცილებადი და მუდმივი თვისებაა. ე. ი. ჩვენ ძალასა და მოქმედებას ტერმინოლოგიურად კი ვანსხვავებთ, მაგრამ სინამდვილეში ორივე ერთი და იმავე ბუნების რეალური თვისებაა, ანუ ორივე არსებითია. ამიტომ «წინამძღვარის» სქოლიოში გამოყენებული ტერმინებიც – ძალით და მოქმედებით – რეალურ ფაქტებზე მიგვითითებენ: უფლის ხორცი ნივთიერად ხრწნადი იყო, მაგრამ საფლავეში ღმერთმა დაიცვა უხრწნელად.

თუ საფლავეში უფლის ხორცთა უხრწნელობის მიზეზი მასთან განუშორებლად მყოფი სიტყვის ღმრთეებაა, მაშინ იგი ძის ჰიპოსტასთან შეერთებისთანავე უხრწნელი უნდა გამხდარიყო, რადგან ქრისტეს კაცება ღმრთეებასთან შეერთებისთანავე განიღმრთო. როგორც «ერთი ბუნება თუმცა ვნებულმცა იყო და უვნებელიცა, ესე შეუძლებელ არს»,²³ ასევე ერთი ხორციელი ბუნება ერთდროულად რომ ხრწნადიც იყოს და უხრწნელიც, ესეც შეუძლებელია. მაშასადამე, უკვე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ სქოლიოში მოცემული „ვიეთმე“ ნათქვამიც წმიდა მამათა სწავლების საწინააღმდეგოა; მიუხედავად იმისა, რომ „ძალითა

²¹ ჭელიძე ე., როგორი კაცობრივი სხეული... გვ. 282-283.

²² Деяния Вселенских Соборов... т. IV, გვ. 234.

²³ ეფთვიმე მთანმინდელი, წინამძღვარი... გვ. 279.

და მოქმედებით“ დაფარულმა აზრმა თავდაპირველად მასში ადვილად ჩახედვის საშუალება არ მოგვცა.

– აი, თქვენ აღნიშნეთ, რომ ძე ღმერთის მიერ მიღებული კაცობრივი ბუნება ღმრთეებასთან შეერთებისთანავე, ანუ განკაცებისთანავე, განიღმრთო. წა ეფთვიმე მთანმდელის «წინამძღვარში», რომელიც თქვენი რჩევით მეც წავიკითხე, განღმრთობასთან დაკავშირებით წერია, რომ უფალი «მისცემს იგი ჯორცთა თვსსა მას დიდებულებასა და ბრწყინვალებასა».²⁴ განღმრთობა რომ ღმრთეებრივ ბუნებასთან შეერთებას ნიშნავს, ეს გასაგებია, მაგრამ კონკრეტულად რა უნდა ვიგულისხმოთ მაცხოვრის ხორცთათვის მიცემულ დიდებულებასა და ბრწყინვალებაში?

– ჩვენი წმიდა მამა ეფთვიმე, როგორც მის წინამორბედ მამათა მოძღვრების დამცველი და მათი თხზულებების უბადლო მთარგმნელი, აღნიშნული თემის გაშლას წა გრიგოლ ღმრთისმეტყველის 45-ე სიტყვიდან მოყვანილი ციტატებით იწყებს: «ერთმან ღმერთ-ყო და მეორე იგი ღმერთ იქმნა»²⁵, ე. ი. ღმერთმა განაღმრთო მის მიერ მიღებული კაცობრივი ბუნება, რომელიც ღმერთთან შეერთების ძალით ღმერთ იქმნა; «კაცებისა მისთვისა მისისა, რომელი მიიღო, რომელი-იგი იცხო ღმრთეებითა და იქმნა მსგავს მცხებელისა მის და მინდობილ ვარ თქუმად, ვითარმედ ერთ ღმრთისა თანა».²⁶

გამოუთქმელი საიდუმლო ძე ღმერთის ხორცშესხმისა დიდ ღმრთისმეტყველს უფლებას აძლევს, რომ სიტყვა-ღმერთთან შეერთებულ კაცებას ღმერთი უწოდოს. ის, რაც ღმრთეებრივ პირს, ანუ ჰიპოსტასსა და გვამს, განუყოფლად და შეურევნელად შეუერთდა, ბუნებრივია, თვით ძე ღმერთის საკუთრებაა და ერთია მასთან ერთად. ერთია ჰიპოსტასურად, რადგან ძის მიერ მიღებულმა კაცებამ პიროვნული არსებობა ძის ჰიპოსტასში დაიწყო და მანამდე მას დამოუკიდებლად არასდროს

უარსებია. ყოველი ბუნება დამოუკიდებლად და თავისთავად არსებობას საკუთარი ჰიპოსტასური თვისებების შექმნის შემდეგ იწყებს. წა მამათა განსაზღვრებით, ჰიპოსტასი არის საკუთარი თვისებების მქონე არსება, რომელიც მისდაგვარი საგნებისგან რიცხობრივად განირჩევა.

ასეა განკაცებული ბუნების შემთხვევაშიც. მას არსებობა ღმრთეებასთან შეერთებამდე რომ დაეწყო, ერთი ჩვენნაირი კაცი იქნებოდა თავისივე დამოუკიდებელი ჰიპოსტასით, და იმას კი ველარ ვიტყოდით, რომ ძე ღმერთმა კაცობრივი ბუნება შეიმოსა-თქო, არამედ ძისა და კაცის, ანუ ორი ჰიპოსტასის, შეერთება უნდა გველიარებინა, მსგავსად მწვანელებელი ნესტორისა, რომელიც ქრისტეს ორ ბუნებას ორ პირად ჰყოფდა. ღმერთმა დაგვიფაროს ბოროტი აზრებისგან და ჭეშმარიტების დასამონმებლად ვთქვათ: განღმრთობილ კაცებას, ღმრთისმეტყველის სიტყვისაებრ, ღმერთად იმიტომ კი არ მოვიხსენებთ, რომ თითქოს კაცობრივმა ბუნებამ თვისებები შეიცვალა და სხვა ბუნებად გარდაიქმნა, არამედ იმ განუყოფელი შეერთების გამო, რომლითაც «ორნი იგი ბუნებანი ერთგუამ იქმნეს».²⁷

ქრისტემ ჩვენი ერთარსი ბუნება შეიმოსა, მაგრამ მისი სულიერი და გონიერი ხორცი არა საზოგადო კაცობრივ ბუნებას (რომელიც ყველასთვის საერთოა), არამედ მხოლოდ ქრისტეს, ანუ ძის ჰიპოსტასს, ეკუთვნის. ეს აზრი თეოდორე აბუკურამ²⁸ შემდეგნაირად ჩამოაყალიბა: «ხოლო აქა ნუუკუე და იჭუნეულ იქმნეს ვინმე და თქუას სადმე, ვითარმედ: „არა კაცებისა ქრისტესისანი არიანა თვსნი იგი მისნი სულიერნი და გონიერი ჯორცნი?“ რომელთა მიმართ ვიტყვო, ვითარმედ: არა! ვინაითგან კაცებაჲ ქრისტესი ჩუენ ყოველთა კაცთა არს კაცება, ხოლო სულიერნი და გონიერნი ჯორცნი თვთ მის მარტოჲსანი არიან განყოფილად».²⁹

²⁷ ეფთვიმე მთანმდელი, წინამძღვარი... გვ. 226.

²⁸ ხარანის ეპ. თეოდორე აბუკურას (VIII-IX სს.) თხზულებებს ზოგი მეცნიერი ლეონტი ბიზანტიელს (VI ს.) მიაწერს.

²⁹ თეოდორე აბუკურა, ტრაქტატები... გვ. 87. გამოცემულ ტექსტში „თვთ მის მარტოჲსანი“ მძიმეებით არის გამოყოფილი, რაც აზრობრივად სრულიად ზედმეტი ჩანს.

²⁴ იქვე, გვ. 206.

²⁵ გრიგოლ ღმრთისმეტყველი, აღვსებისათვის(II)... გვ. 58.

²⁶ იქვე, გვ. 78.

ასე რომ, ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ჩვენ ნათლად გვაქვს გააზრებული მიუწვდომლობა განკაცების საიდუმლოსი და აღმატებულება იმ წმიდა ხორცისა, რომელიც თვით უფალსა და მაცხოვარს ეკუთვნის, მაგრამ წა მამათა სწავლების მიხედვით ის შევიმეცნოთ, რაც მათგან მივიღეთ და რაც სულიერი გამდიდრებისთვის რწმენის შესაბამისად გადმოგვეცა. პირველ რიგში, აზრის მოძრაობა ზომიერების ფარგლებს რომ არ გასცდეს, ყოველთვის უნდა გავითვალისწინოთ, რომ «ჯორცნი უფლისანი, საღმრთოთა მით მოქმედებითა განმდიდრებულნი, სრულებითითა მით სიტყუსა გუამოვნებითითა შეერთებითა არა განწყებულ იქმნეს ბუნებითა წესთა და საზღვართა თვსთა».³⁰

ქრისტეს კაცობრივი ბუნების განღმრთობა საღმრთო სრულყოფილებათა შეძენას არ ნიშნავს. მაგალითად, ლუთერანული სწავლებით, იესო ქრისტე თვით კაცობრივი ბუნებით ყველგანმყოფი გახდა, რაც წა წერილისა და მსოფლიო საეკლესიო კრებათა დადგენილებების საწინააღმდეგოა. მათ, ფაქტობრივად, განაახლეს ხატთმბრძოლთა ერესი, რომლებიც უარყოფდნენ რა ქრისტეში შეერთებული ორი ბუნების შეურწყმელობასა და უცვალებლობას, მის წმიდა ხორცს გარეშემოუნერელობას, ანუ უსაზღვროობას, მიაწერდნენ. ეს კი, არა მარტო უფლის ხორცთა განღმრთობას, არამედ ღმრთეებასთან მის შერწყმას და ღმერთად გადაქცევას ნიშნავს.³¹

ამიტომ, წა იოვანე დამასკელის სიტყვისაებრ: «არცა კუალად კაცებასა და ჯორცთა მარტოდ განუკუთნებთ თვსებათა ღმრთეებისათა, რამეთუ ვერვინ სადა თქუნეს ჯორცნი კაცობრივნი აუგებელად»,³² ჩვენც უფლის კაცებას შექმნილად ვალიარებთ და ვამბობთ, რომ მაცხოვრის კაცება ყველა იმ თვისებრივი სრულყოფილებით გამდიდრდა, რომელთა მიღებისა და დატევის შესაძლებლობა კაცობრივ ბუნებას ჰქონდა. ქრისტეს მიენერება სხვადასხვა ღმრთეებრივი თვისება – ყოვლისმცოდ-

ნეობა, ყოვლადძლიერება, ყველგანმყოფობა და ა. შ., მაგრამ ისინი არა ცალკე კაცობრივ ბუნებას, არამედ ქრისტეს ერთ პირს ეკუთვნიან.

საშუბარი IV

– ჩვენში ჯერ კიდევ არ განელეებულა კამათი მაცხოვრის კაცობრივი ბუნების მცნობელობის შესახებ. ორი ცნობილი პატროლოგის, დეკ.ო.დავიდენკოვისა და პროფ.ა.სიდოროვის, ამ თემისადმი მიძღვნილი მონოგრაფიები ქართულადაც ითარგმნა.³³ ჩემი დაკვირვებით, საერთოდ, ოთხი პოზიცია იკვეთება: ა) წა მამათა მიერ ეს საკითხი გადაწყვეტილი არ არის, ბ) მაცხოვარმა კაცობრივი ბუნებით არ იცოდა მომავლის შესახებ, გ) იგი გამდიდრებულა წინასწარცნობის უნარით და დ) გამდიდრეულია ყოვლისმცოდნეობით. თქვენ რას იტყოდით ამის თაობაზე?

– აღნიშნული საკითხის გასარკვევად, ვფიქრობ, უმჯობესი იქნება, წინასწარ გავიხსენოთ იმ საღმრთისმეტყველო წესის განსაზღვრება, რომელსაც «თვისებათა გადაცემა» ეწოდება. წა ეფთვიმე მთაწმიდელის განსაზღვრებით: «ქრისტე ორთავე ბუნებათა სახელი არს და ღმრთადცა ითქუმის და კაცადცა, დაუბადებელად და დაბადებულად, და უვნებელად ღმრთეებითა და ვნებულად ჯორცითა», ხოლო ოდეს ერთი კერძო ბუნების მიხედვით სახელვდებთ ძედ ღმრთისა და ღმრთად ჭემმარიტად, მაშინ იგი მეორე ბუნების, კაცების სახელთაც შეინყნარებს. ამ წესის საფუძველზე ამბობს მოციქული: «ჯუარს-ეცუა უფალი დიდებისა»(1კორ.2,8), ოლონდ ვნებას ღმრთეებრივ ბუნებას კი არ მიაკუთვნებს, არამედ კაცობრივს, რადგან „იგივე არს ღმერთიცა და კაციცა“. ასევე, როცა ქრისტეს კაცი ეწოდება და ძე კაცისა, მას საღმრთო საქმეთა დიდებულებაც მიენერება. მაგალითად, როგორც არის ნათქვამი: „ყრმაჲ ახალი პირველ

³⁰ იოვანე დამასკელი, გარდამოცემა... თ. 61, გვ. 269.

³¹ Митр. Макарий, Православное... გვ. 96-97.

³² იოვანე დამასკელი, გარდამოცემა... თ. 48, გვ. 232-233.

³³ რუხაძე გრ., წესი თვისებათა მიცემისაჲ, თბ, 2009. გვ. 13-75.

საუკუნეთა“ (კონდაკი ქრისტემობისა). ამ დროსაც ყრმის ბუნების მიხედვით კი არ ეწოდება პირველ საუკუნეთა, არამედ ღმრთეების მიხედვით, რადგან ღმრთეებრივი ბუნებით იყო **პირველ საუკუნეთა** და უკანასკნელ იქმნა ყრმა. «და ამას სახესა ეწოდების წერილთა შინა **წესი მიცემისა**, რამეთუ თითოეული ბუნება მისცემს მეორესა თვისა მას თვისებასა ერთობისა მისთვის გუამისა»³⁴.

სწორედ თვისებათა ამგვარი ურთიერთგადაცემისა და ურთიერთზიარების გამო ქრისტეს კაცობრივმა ბუნებამ საღმრთო დიდებულებანი შეიძინა: «წორცთა მათ მისცემს თვისთა დიდებულებათა სახითა მით ურთიერთას მიცემისაათა ერთობისა მისთვის გუამისა მის და შეურევენელად განუყოფელობისა ბუნებათადასა, რამეთუ ერთი იყო და იგივე, რომელი საღმრთოთაცა და კაცობრივთა იქმნადა თითოეულითა ბუნებითა ზიარებითა მით მეორისაათა»³⁵. მართალია, ჩვენ ვსაუბრობთ ქრისტეს ბუნებათა ურთიერთქმედებაზე, მაგრამ ერთში – მიმცემი, ხოლო მეორეში მიმღები იგულისხმება. როგორც ღირსი იოვანე დამასკელი განმარტავს: «ვითარ-იგი პეტრეს ზედა სული ვიდრემე მისცემს წორცთა გრძნობასა და მოძრავობასა და წორცნი მიიღებენ, ხოლო ერთი არს გუამი მიმცემელისა და მიმღებელისა, ეგრეთვე ქრისტესაცა ზედა ღმრთეებად ვიდრემე მისცემს და კაცებად მიიღებს. ხოლო ერთი არს გუამი მიმცემელისა ღმრთეებისა და მიმღებელისა კაცებისა»³⁶.

წესი თვისებათა გადაცემისა, ამასთანავე, საშუალებას გვაძლევს, უკეთ გავიაზროთ ზემოთ განხილული განღმრთობის საიდუმლო და სრულიად დასაშვებად მივიჩნიოთ ამგვარი გამოთქმები: «ბუნება იგი, რომელი (უფალმა) შეიერთა გუამოვნებით, შეერთებითა მით თვისითა ღმერთ ყო», ან «ერთმან მან განაღმრთო და მეორე იგი ღმერთ იქმნა».

ახლა კი დავუბრუნდეთ მცნობელობის საკითხს და თქვენ მიერ გამოყოფილი პოზიციები მიმოვიხილოთ. ერთ ცნობილ პატრო-

ლოგს მართლაც მიაჩნდა, რომ განსახილველი «საკითხი წმინდა მამათა მწერლობაში და მით უმეტეს კრებებზე საბოლოოდ არ გადაწყვეტილა», მაგრამ თვითვე აღიარებდა, რომ დოგმატიკაში საკითხი ქრისტეს ორი ბუნების ურთიერთმიმართების შესახებ «წმ. იოვანე დამასკელმა იმდენად გამონვლილვით დაამუშავა, რომ მომდევნო მართლმადიდებლურ ღმრთისმეტყველებას მისთვის რაიმე არსებითად ახალი არ შეუმატებია»³⁷. სანამ ოქრონეკტარი დამასკელის სწავლებას შევეხებოდეთ, ორი სიტყვა თანამედროვე პატროლოგებზეც ვთქვათ.

დეკ. ო. დავიდენკოვის მიხედვით, კაცობრივი ბუნება მთელი სისრულით მიიღო და შეითვისა სიტყვამ, მაგრამ კაცებას მთელი სისრულე ღმრთეებრიობისა არ შეუთვისებია. საღმრთო ხედვა გულისხმობს ღმრთის მიერ თავისივე თავის, თავისი საღმრთო არსის ცოდნას, მაგრამ მტკიცება იმისა, რომ კაცობრივ გონს, თუნდაც ღმრთეებასთან ჰიპოსტასურად შეერთებულს, საღმრთო არსის სრულყოფილად ხედვის უნარი აქვს, შეუძლებელია. ამიტომ ქრისტეს კაცობრივი ბუნების განღმრთობა არ ნიშნავს, რომ კაცებას ამასთანავე გადაეცემა თვისებები ღმრთის არსისა, არამედ მას გადაეცემა საღმრთო ქმედებანი, რომლის გამოც კაცება თავისი სრულყოფილებით განდიდდება. როცა ღირსი იოვანე დამასკელი ამბობს, რომ ქრისტეს კაცობრივი ბუნება ღმერთთან შეერთების გამო მომავლის ცოდნით განმდიდრდა, ამით მის კაცებას საერთოდ საღმრთო მცნობელობის თვისებას სრულიადაც არ მიაწერს.

საპირისპიროდ დეკ. ო. დავიდენკოვის ერთმნიშვნელოვანი დასკვნებისა, რაც უნდა ახასიათებდეს კიდევ დოგმატურ განსაზღვრებებს, პროფ. ა. სიდოროვი აღნიშნავს, რომ უფლის მცნობელობის, ანუ მისი ცოდნისა თუ არცოდნის საკითხი გადაუჭრელ ანტინომიათა რიცხვს მიეკუთვნება. მისთვის განსაკუთრებით მისაღებია თვალსაზრისი ავტორისა „სექტების შესახებ“: არ არის საჭირო მეტისმეტად ჩაღრმავება ამგვარი

³⁴ ეფთვიმე მთაწმინდელი, წინამძღუარი... გვ. 200-201.

³⁵ იქვე, გვ. 197.

³⁶ იოვანე დამასკელი, წესტორიანთა წინააღმდეგ(ი)... გვ. 11.

³⁷ Скабалланович М., Communicatio idiomatum / ПБЭ, т. XII, СПб., 1911. გვ. 590.

საკითხების გამოძიებისას, რადგან კრებასაც (ალბათ, ქალკედონის) ეს სწავლება არ გამოუძიებია. ა. სიდოროვი ხაზს უსვამს, რომ «დიდ პატივისცემას იმსახურებს თავდაჭერილობა აღნიშნული თხზულების ავტორისა, რომელიც მართლმადიდებლური დოგმატიკის ამ უფაქიზეს სფეროში ინტელექტუალური ცნებებით ზედმეტად არ იჭრება».

ეს ავტორი კი, როგორც ცნობილია, ქართულ სინამდვილეში თეოდორე აბუკურაა, რომელიც მონოფიზიტ თეოდოსიანთა და უმეცრებიანთა, ანუ აგნოიტთა, შესახებ გვიამბობს: «თეოდოსიანნი უკუე არა იტყვან უმეცრებასა საუფლოესა კაცისასა, ხოლო იგინი [უმეცრებიანნი] – უმეცრებასა, რამეთუ „ყოვლითურთ გუემსგავსა ჩუენო“, – იტყვან. და უკუეთუ ჩუენ უმეცარ ვართ, ცხად არს, ვითარმედ იგიცა უმეცარ იყო, რომლისათვის თვთ იტყვს სახარებასა შინა, ვითარმედ: „არავინ უწყის დღე იგი ანუ ჟამი, არცა – ძემან, თვნიერ მამამან მხოლომან“. და კულად: „სადა დასდევით ლაზარე“, რამეთუ ესე ყოველნი უმეცრებისანი არიან სიტყუანი, არამედ რასა ვიტყვთ მათდა მიმართ, ვითარმედ განგებულებით თქუნა ესენი ქრისტემან, რაჟთა დაჰწსნას სურვილი მონაფეთაჲ სწავლად მისგან ჟამსა აღსასრულისასა». ³⁸ – როგორც ვხედავთ, თეოდორე აბუკურა არათუ ერიდება საკითხის გამოძიებას, არამედ განსაზღვრებასაც იძლევა, რომ ქრისტემ ქვეყნის აღსასრულის ჟამი არა უმეცრების გამო, არამედ, როგორც ამას სხვა მამებიც განმარტავენ, „განგებულებით“ არ დაასახელა.

მაცხოვრის მცნობელობის შესახებ მიტრ. მაკარი ამგვარად მსჯელობს: როგორც ჩანს, ეკლესიის ძველ მოძღვართა წინააღმდეგობრივი გამონათქვამები მაცხოვრის მცნობელობის შესახებ სრულიად ეთანხმებიან ერთმანეთს. ზოგიერთი მათგანი მთ. 24,36 მუხლის განმარტებისას ამბობდა, რომ ქრისტემ ქვეყნის უკანასკნელი დღე არ იცოდა კაცობრივად; ესენი იყვნენ: ირინეოს ლიონელი, ათანასე დიდი, ბასილი დიდი, გრიგოლ ღმრთისმ-

ეტყველი, გრიგოლ ნოსელი, დიდიმ ალექსანდრიელი, ეპიფანე კვიპრელი, თეოდორიტე კვირელი, კირილე ალექსანდრიელი და საერთოდ ბევრნი, თუ არა ყველანი, როგორც მოწმობს ლეონტი ბიზანტიელი (ანუ ავტორი თხზულებისა «სექტების შესახებ»); ხოლო სხვები, თუმცა ძალიან ცოტანი, ამტკიცებდნენ, რომ ქრისტემ იცოდა ქვეყნის უკანასკნელი დღე, ისევე როგორც ყოველივე სხვა, არა მარტო თვისი ღმრთეებრიობით, არამედ კაცობრივადაც (ამბროსი, ევლოგი, დამასკელი).

სამართლიანნი არიან პირველნიც, ვინაიდან ამ შემთხვევაში მათ მაცხოვრის კაცება ესმოდათ *in abstracto*, ანუ თავისთავად, გარეშე მისი ღმრთეებრივი ჰიპოსტასის ერთობისა, როგორც ეს ჩანს წა გრიგოლ ღმრთისმეტყველის სიტყვებიდან: «ყველასთვის ნათელია, რომ ძემ იცის, როგორც ღმერთმა; ხოლო არცოდნას თავის თავს აკუთვნებს, როგორც კაცი, მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ხილული შეიძლება განყოფილ იქნეს გონიერისაგან. ამგვარ აზრს ჩაგვაგონებს ისიც, რომ სახელდება ძისა აქ მოცემულია განყენებულად და შეუფარდებლად, ანუ იმის დართვის გარეშე: ვისი ძე არის იგი, რათა ეს არცოდნა ღმრთისმოსაობისთვის უფრო შესაფერისად მოგვეაზრებინა და იგი არა ღმრთეებისთვის, არამედ კაცებისთვის მიგვეწერა».

მართალი არიან მეორენიც, ვინაიდან ისინი მაცხოვარს მოიაზრებდნენ, როგორც ერთიან ღმრთეებრივ პირს, რომელშიც ღმრთეება და კაცება განუყოფლად არიან შეერთებული. სწორედ ამ მნიშვნელობით VI ს-ში ეკლესიამ დაგმო ცრუ სწავლება აგნოიტებისა, რომელნიც ქრისტეს ორი ბუნების შერწყმით, კერძოდ კი, ღმრთეების მიერ კაცების შთანთქმის დაშვებით, ამტკიცებდნენ, რომ ქრისტემ, როგორც ერთიანმა ღმრთეებრივმა პირმაც კი, ქვეყნის უკანასკნელი დღე არ იცოდა. ³⁹ – აქედან მხოლოდ იმ დასკვნის გამოტანა შეიძლება, რომ ღმრთეებასთან რეალურად და განუყოფლად შეერთებული კაცობრივი ბუნების არცოდნაზე მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეი-

³⁸ თეოდორე აბუკურა, ტრაქტატები... გვ. 74-75.

³⁹ Митр. Макарий, Православное... гв. 97.

ძლება ვისაუბროთ, თუ მას(კაცებას) განცალკევებულად ანუ აბსტრაქტულად წარმოვიდგინოთ.

დაბოლოს, ღირს მაქსიმე აღმსარებელთან ერთად გავიმეორებთ: «თუ წინასწარმეტყველები, ჩვენგან დამოუკიდებელი მაღლის წყალობით, შეიცნობდნენ მომავალს, მაშინ ძე ღმერთს მით უმეტეს უნდა სცოდნოდა იგი, ანუ უნდა სცოდნოდა მის კაცებას – და არა თვისი ბუნებით, არამედ სიტყვასთან შეერთების გამო».⁴⁰

აღბათ, მიაქცევდით ყურადღებას, რომ აქამდე მსჯელობა მაცხოვრის არა ყოვლისმცოდნეობას, არამედ წინასწარმცნობელობას შეეხებოდა. «ხოლო თუ კაცობრივი გონი ქრისტესი უსაზღვროდ ბრძენი და ყოვლისმცოდნე გახდა: მაშინ იგი არაფრით განსხვავდება მისი ღმრთეებრივი გონისაგან, და ქრისტეს არა ორი, ღმრთეებრივი და კაცობრივი, არამედ ერთი გონი ჰქონია».⁴¹ ამიტომაც არის საჭირო ზომიერების შენარჩუნება თვისებათა გადაცემაზე საუბრის დროს, რომ მაცხოვრის კაცება განღმრთობილის ნაცვლად გაღმრთებულად არ წარმოვადგინოთ და უნებლიეთ ერთბუნებიანთა წვალება არ გავიზიაროთ.

საშუბარი V

– როგორც თქვენ თქვით, აღბათ, წა იოვანე დამასკელის სწავლებას ცალკე განიხილავთ, მაგრამ «გარდამოცემიდან» ერთი ადგილი მინდა დაგისახელოთ, რომელიც ერთ პუბლიკაციაში აფტორს მაცხოვრის კაცობრივი ბუნების ყოვლისმცოდნეობისთვის ჰქონდა დამონმებული: «რამეთუ დაღათუ ყოფადთა უმეცარისა ბუნებისაჲ იყო, გარნა ეგრეთცა, ვითარცა გუამოვნებით შეერთებულსა სიტყვსა ღმრთისასა, აქუნდა მეცნიერებაჲ ყოველთაჲ არა მაღლით, არამედ, ვითარცა ითქუა, გუამოვნებითისათვის შეერთებისა, რამეთუ თვთვე იყო ღმერთი და კაცი».⁴²

⁴⁰ რუხაძე გრ., წესი... გვ. 54.

⁴¹ Митр. Макарий, Православное... გვ. 97.

⁴² იოვანე დამასკელი, გარდამოცემა... თ. 36, გვ. 211.

– აქაც იმავე ცდომილებასთან უნდა გვექონდეს საქმე, რაზეც ზემოთ ვისაუბრეთ, ვინაიდან „მეცნიერება ყოველთა“ მომავლის, „ყოფადთა“ ცოდნას უკავშირდება: კაცობრივი ბუნება თავისთავად მომავლის არმცოდნეა, მაგრამ გვამოვნებით სიტყვადღმერთთან შეერთების გამო ყოველთა ცოდნით გამდიდრდაო. კონტექსტი მიგვანიშნებს, რომ აქ „ყოველთა მეცნიერებაში“ მომავლის ცოდნა იგულისხმება. წა იოვანე ოქრონიეკტარი სხვაგანაც ანალოგიურ აზრს იმეორებს: «კაცობრივსა ბუნებასა არსებითად არა მოუგიეს ყოფადთა მეცნიერებაჲ. ხოლო საუფლოსა მას სულსა მითვე სიტყვსა ღმრთისა შეერთებითა და გუამოვნებითითა არსებითა და ყოფადთა ცნობითა განმდიდრებაჲ მიენიჭა სხუათავე მათ თანა საუფლოთა სასწაულთა სიმრავლისა».⁴³

საუფლოთა სასწაულთა სიმრავლეს, რომლითაც უფლის კაცობრივი სული გამდიდრდა, ვერავინ დათვლის და ვერც თვალს გაუსწორებს მის დიდებულებას, მაგრამ ჩვენ, მართალი სარწმუნოების აღმსარებლებმა, სწავლება მაცხოვრის შეურწყმელი და შეურევნელი ორი ბუნების საკუთარ თვისებათა შესახებ ისე უნდა დავიცვათ, რომ არც ბუნებათა ორობასა და არც მათ გვამოვან ერთობას დავაკლოთ რამე. ამიტომ წა იოვანე ოქროპირის სიტყვით დავამტკიცოთ, რომ ყოვლისმცოდნე მხოლოდ ღმერთია: «მან ხოლო უწყის ყოველი, და ვითარ არს ყოველი. რამეთუ დამბადებელი არს იგი ყოვლისაჲ, რამეთუ იგი ხოლო შემძლებელ არს ცნობად ყოვლისა, ვითარ რაჲ არს».⁴⁴ ხოლო ისეთ გამოთქმებში, როცა საღმრთო თვისებები ქრისტეს კაცებას მიენერება, წესი თვისებათა მიცემისა უნდა გავითვალისწინოთ და თვით კაცება კი არ ვაქციოთ ყველგანმყოფად, ყოვლისმცოდნედ და ყოვლადძლიერად, არამედ გვამოვნებითი ერთობის გამო ეს თვისებები თვით ქრისტეს, ორი ბუნების მქონე ღმერთკაცს, მივაკუთვნოთ.

⁴³ იქვე, თ. 65, გვ. 319.

⁴⁴ კლარჯული მრავალთავი... გვ. 319.

– სწავლება ორი ბუნების შესახებ განმაპირობებელია მეექვსე მსოფლიო კრების მიერ მიღებული საღმრთისმეტყველო განსაზღვრებისა, რომლის მიხედვით ქრისტეს ორ ბუნებას თავ-თავისი ნება და ქმედება შეესაბამება. გთხოვთ, ამ თემაზე უფრო დანვრილებით გვესაუბროთ, რადგან იგი არაერთ მნიშვნელოვან ნიუანსს შეიცავს.

– გეთანხმებით, საკითხი ფრიად საყურადღებოა. დიოთელიტური დოგმატის მისაღებად მეექვსე კრების წა მამები მართლაც დიდად დაშვრნენ, რადგან მონოთელიტთა შერყვნილი მოწმობების ან თემისთვის შეუსაბამო კონტექსტიდან ამოღებული ციტატების დედნებთან შედარებას დიდი ძალისხმევა და დრო დასჭირდა. მიუხედავად იმისა, რომ წა მამები ყოველთვის მიუთითებდნენ მაცხოვრის ორ ნებასა და ორ ქმედებაზე, ან საქმეზე, VII ს-დან მონოფიზიტთა თავდასხმები მართლმადიდებლურ მოძღვრებაზე განსაკუთრებით გაძლიერდა.

ერთ-ერთი პირველი, ვინც მონოფიზიტების წინააღმდეგ საღმრთისმეტყველო პოლემიკაში ჩაერთო, წა სოფრონ იერუსალიმელი იყო, მაგრამ, როგორც პატროლოგიურ მეცნიერებაში სამართლიანად არის მიჩნეული, სწავლებას ქრისტეს ორი ნებისა და ორი საქმის (ქმედების) შესახებ ყველაზე უფრო სრულყოფილი და დასაბუთებული სახე წა მაქსიმე აღმსარებელმა მისცა. ამიტომ ჩვენც მსჯელობას პატროლოგ ა. ორლოვის (XIX ს.) ცნობილი მონოგრაფიის⁴⁵ მიხედვით განვაგრძობთ.

გადანყვეტას მოითხოვდა საკითხი: საერთოდ რა არის ნება და ქმედება, და ბუნებას თუ პირს ეკუთვნიან ისინი? – ნება (θέλησις ან θέλημα) არის სულიერი ან გონიერი ბუნების განმასხვავებელი არსებითი თვისება და ამიტომ მას ბუნებითი ნება ეწოდება. მაქსიმეს მონოთელიტ პიროს კონსტანტინეპოლელთან პაექრობის დროს ამის დამტკიცება არ გასჭირვებია:⁴⁶ ქვეყნიერების ღმერთსა და მამას ნებავეს როგორც ღმერთს თუ

როგორც მამას?⁴⁷ – თუკი მას ნებავეს როგორც მამას, მაშინ მისი ნება იქნება სხვა, ვიდრე ძისა, რადგან ძე არ არის მამა; ხოლო თუ ნებავეს როგორც ღმერთს, მაშინ, ვინაიდან ძეც ღმერთია და სულიწმიდაც, მონოთელიტებმა უნდა აღიარონ, რომ ნება არის თვისება ბუნებისა.

ღირსი მაქსიმეს მეორე მტკიცებულება ასეთი იყო: თუ მონოთელიტებს დავუთმობთ და მათი სწავლების მიხედვით დავუშვებთ, რომ ცნება ნებისა თავისთავად მნებებელსაც გულისხმობს, მაშინ იმის აღიარებაც აუცილებელი იქნება, რომ ღმერთს, როგორც ერთი ნების მქონეს, ჰიპოსტასიც ერთი ჰქონდეს (აქამდე მივიდა კიდევ საბელიოზი); ხოლო თუ ნებასა და მნებებელს შორის დამოკიდებულებას შევანაცვლებთ, მაშინ იმ აუცილებლობამდე მივალთ, რომ ღმერთს, როგორც სამპიროვანს, სამი განსხვავებული ნება ჰქონია და, მაშასადამე, სამი განსხვავებული ბუნებაც (რაც არის კიდევ წვალება არიოზისი). აღნიშნულ დასკვნებს თუ ქრისტეს შევესაბამებთ, ლოგიკურად გამოდის, რომ მას თავისი ღმრთებრივი ბუნებით აქვს ნება როგორც ღმერთს და არა როგორც სიტყვასა და ძე ღმერთს. ე. ი. ნება ღმრთისა არა პირს, არამედ ბუნებას შეესაბამება.

ადამიანის შემთხვევაშიც ნება არა პირს, არამედ ბუნებას ეკუთვნის. მაქსიმე ოთხ არგუმენტს ასახელებს: ა) ნება, როგორც უნარი ნდომისა, არა თითოეული ჩვენგანის პირადი გამოცდილების შედეგი, არამედ ადამიანის თანდაყოლილი თვისებაა. ბ) ადამიანი ბუნებით გონიერია, ხოლო გონიერ ბუნებას აქვს თავისუფლება, თვითმფლობელობა (αὐτεξουσία), ანუ ნება,⁴⁸ რომელიც ბუნებას მართავს (არაგონიერი არსებებისთვის კი, პირიქით, მოქმედების დასაბამი თვით ბუნებაა). გ) ნება, როგორც უნარი ნდომისა, ყველა კაცისთვის საერთოა (ანუ საყოველთაო თვისებაა), ხოლო ის, რაც ყველასთვის საერთოა, იმავე გვარის განუყოფელ ბუნებასაც ახასიათებს. დ) ადამიანი

⁴⁵ Орлов И. А., Труды Св. Максима Исповедника... გვ. 113-142.

⁴⁶ Migne, t. 91, col. 313. Диспут с Пирром. <https://azbuka.ru>, გვ. 13.

⁴⁷ ღმერთი ბუნების სახელია, ხოლო მამა – პირისა, ანუ ჰიპოსტასისა.

⁴⁸ «რამეთუ ბუნებითა მას თვითმფლობელობასა ნებად უწესეს წმიდათა მამათა» (დიდი მრავალთავი, ნაკ. I... გვ. 94A,22).

არის **სატი ღმრთეებისა**, ღმერთს კი ბუნებით აქვს თავისუფლება; მაშასადამე, ადამიანსაც, როგორც ასეთს, ბუნებით აქვს თავისუფლება ანუ ნება. პიროსის მონოთელიტურ შეხედულებებს საფუძველი გამოეცალა და დარჩა მხოლოდ ერთი გზა – მაქსიმეს თეორიულ დასკვნათა აღიარებისა: ვინაიდან ნება ბუნების თვისებაა, ხოლო ქრისტეს ორი ბუნება აქვს, შესაბამისად, ორივე თავ-თავისი ნების მფლობელია.

მოქმედებაც (ἐπέργεια), მსგავსად ნებისა, ასევე არა პირს, არამედ ბუნებას შეესაბამება და განუყოფელია მისგან. ამიტომ ეწოდება მას **ბუნებითი** ან **არსებითი**, ანუ არსის კუთვნილი, ქმედება, ხოლო კაცობრივ ქმედებას, გარდა ამისა, **თანდაყოლილიც** ეწოდება. მაშასადამე, ბუნებით ნებასთან დაკავშირებით ზემოთ გამოთქმული ყველა აზრი ბუნებით ქმედებასთან დაკავშირებითაც მართებულია.

საშბარო VI

– *სწორედ მაცხოვრის ბუნებათა ურთიერთდამოკიდებულებას უკავშირდება ერთ სტატიაში გადმოცემული აზრები, რომლებიც კომენტარისთვის მინდა წარმოგიდგინოთ: «**აბსოლუტურად ყველა შემთხვევაში მაცხოვრის ნება წინ უძღოდა მისი კაცობრივი ბუნების ნებისმიერი ბუნებითი მოთხოვნების... რეალურ ჰიპოსტასურ გამოვლენას**»,⁴⁹ და ისევ: «**მაცხოვარში ყველა ბუნებითი კაცობრივი მოთხოვნების ქვემარტი აღმოცენება და გამოვლენა ხდებოდა არა სტიქიურად, არა უნებურად, არამედ მისი ნების აუცილებელი წინსწრებით**».⁵⁰*

– როგორც ჩანს, ამ სიტყვების ავტორი პიროსის სულიერი ნათესავი უნდა იყოს, რადგან ორივე ციტატაში „მაცხოვრის ნება“ კონტექსტისთვის სრულიად შეუსაბამო გამოთქმაა. გაუგებარია, რომელი ბუნების ნება უნდა ვიგულისხმოთ? თუ დავუშვებთ, რომ ეს ნება კაცებას ეკუთვნის, მაშინ აზრი კიდევ უფრო ბუნდოვანი გახდება და მივიღებთ ასეთ ფრაზას: კა-

ცობრივი ბუნების ნება წინ უძღოდა მისი ბუნების ბუნებითი მოთხოვნების რეალურ ჰიპოსტასურ გამოვლენას, თანაც – აბსოლუტურად ყველა შემთხვევაში. ე. ი. შიმშილს, წყურვილს, ძილს და სხვ. წინ უძღვის კაცობრივი ნება, – ეს ნიშნავს, რომ კაცობრივ ბუნებას მისთვის დამახასიათებელი თვისებები, გარდა ნებისა, არ ჰქონია და როცა ნება გადაწყვეტს, მის ხორციელ ბუნებასაც მაშინ მოშვიდება, მაშინ დაილლება, მაშინ შეწუხდება, მაშინ გაუხარდება და ა. შ.

ამრიგად, აღნიშნული დაშვებით მაცხოვრის კაცობრივ ბუნებას არარეალური, მოჩვენებითი თვისებები მიენერება. ამიტომ ციტატის ავტორი ნეოდოკეტიზმში რომ არ დავადანაშაულოთ, უნდა დავუშვათ, რომ მან „მაცხოვრის ნება“ ღმრთებრივ ბუნებას მიაკუთვნა. თუმცა, ამ შემთხვევაშიც იგი სახარბიელო მდგომარეობაში ვერ აღმოჩნდება, რადგან მონოთელიტებიც მსგავსად მსჯელობდნენ. მაგალითად, სერგი კონსტანტინეპოლელი ონორი პაპს წერდა: «ხორცი უფლისა თავის ბუნებრივ მოქმედებას საკუთარი სურვილით (βουλή), მასთან ჰიპოსტასურად შეერთებული სიტყვის **მინიშნების** გარეშე, არასდროს აღასრულებდა».⁵¹ მეორე მონოთელიტი პატრიარქიც ანალოგიურად მსჯელობდა: «განა ხორცი მასთან შეერთებული სიტყვის **მინიშნებით** (νεύματα) არ აღიძვროდა?» – რაზეც წა მაქსიმე აღმსარებელმა საკადრისად მიუგო: «შენ ამ სიტყვით ქრისტეს განყოფ. აკი მისი მინიშნებით აღიძვროდნენ მოსეც, დავითიცა და ყველანიც, ვინც კაცობრივ და ხორციელ თვისებათა აღზოცვის წყალობით ღმრთებრივ ქმედებათა დატევნის უნარი შეიძინა. ჩვენ კი ამაში, ისევე როგორც ყველაფერში, მივყვებით რა წმიდა მამებს, ვამტკიცებთ, რომ თვით ღმერთი ყოველთა, უცვალელებლად გახდა რა კაცი, არა მარტო როგორც ღმერთი ინებებდა მისი ღმრთეების შესაბამისად, არამედ – როგორც კაციც, შესაბამისად მისი კაცებისა».⁵²

^{49,50} ჭელიძე ე., როგორი კაცობრივი სხეული... გვ. 338.

⁵¹ Деяния Вселенских Соборов, т. IV... გვ. 175. Орлов И. А., Труды... გვ. 20.

⁵² Migne, t. 91, col. 297. Диспут с Пирром. <https://azbuka.ru>, გვ. 5.

წა მაქსიმეს კიმენურ «ცხოვრებაშიც» არის შემონახული, თუმცა შედარებით მოკლე ვარიანტი პიროსთან პაექრობისა, მაგრამ ჩვენთვის საინტერესო საკითხი საკმაო სისრულით არის გადმოცემული: «ერთი შეზავებული გუამი ორითა სრულითა ბუნებითა და ორითა ბუნებითითა ნებითა, და ორითა საქმითა ერთგუამად შეერთებულითა უცვალებელად და შეურევნელად; იგივე ნებსით ინებებდა და იქმოდა საღმრთოთა საქმეთა ვითარცა ღმერთი, და იგივე ნებსით ინებებდა და იქმოდა კაცობრივთა და უბრალოთა საქმეთა ვითარცა კაცი, რამეთუ **ბუნება უნებელი და უსაქმოა არა არს.** არა იძულებით დამორჩილებულ იყო იგი ბუნებითა თანანადებთა, რამეთუ ნებსით იშვა, ნებსით შეეშინა, ნებსით მოეწყურა, ნებსით დაშურა, ნებსით შეეშინა, ნებსით ჯვარს-ეცვა, ნებსით მოკუდა, ჭეშმარიტად და არა უცნებით. ესე ყოველი ნებითა კაცობრივისა ბუნებისათა ყოველივე ბუნებითი და უბრალოდ წესი კაცებისათა თავს-იდვა».⁵³

მაქსიმეს მიხედვით, «სიტყვასთან ჰიპოსტასურად შეერთებული ხორცი თავის ბუნებრივ მოქმედებას საკუთარი ბუნებრივი განზრახვით (ან: აღძვრით) აღასრულებდა; ეს უნარი კი „მასში თვით სიტყვის მიერ შემოქმედებითად უნაკლოდ იყო შთადებული იმ საარსებო კანონების (Λόγους)⁵⁴ მიხედვით, რომელთა გარეშე ბუნების თვით არსებობაც შეუძლებელია».⁵⁵ ზემოთ უკვე შეგვხვდა შესაბამისი ფორმულა: გონიერი ბუნება ნებისა და საქმის გარეშე არ არსებობს.

ახლა ღირსი მაქსიმეს დებულებანი და თქვენ მიერ მოყვანილი ციტატები ერთმანეთს შევადაროთ. როგორც უკვე ვთქვით, ბუნებითი თავისუფლება ანუ თვითმფლობელობა არის იგივე ნება, რომელიც ბუნების მოქმედებას დამოუკიდებლად, ზემოქმედების გარეშე, წარმართავს. თუ ბუნება ვინმეს მინიშნებით, შთაგონებით ან წინსწრებით მოქმედებს, მაშინ ასეთი მოქმედე-

ბა არა თავისუფალი, ანუ არა ნებსითი, არამედ იძულებითია. თუ მაცხოვრის კაცებას წინ უძროდა სიტყვა-ღმერთის ნება, მაშინ, ერთი მხრივ, იგი თავისუფლად ვერ მოქმედებდა, ხოლო «თვითმფლობელი ნება კაცებისათა უკუეთუ არა მიიღო უფალმან, ვითარ იყო სრული კაცი?»⁵⁶; მეორე მხრივ კი, ერთი შეზავებული და განუყოფელი ჰიპოსტასი ღმერთკაცისა, რომელიც «ნებსით ინებებდა და იქმოდა საღმრთოთა საქმეთა ვითარცა ღმერთი, და იგივე ნებსით ინებებდა და იქმოდა კაცობრივთა და უბრალოთა საქმეთა ვითარცა კაცი», თუ ნესტორისებრ არ განყავი, ნებათა ასეთ „აბსოლუტურ“ განცალკევებას როგორ შეძლებ? ანდა ჰიპოსტასურ იგივეობას როგორ შეინარჩუნებ?

ღირსი მაქსიმე ანალოგიურ შეფასებას იმიტომ იძლევა, რომ პიროსი თავისი შეფარული „მინიშნებით“ მონოთელიტური დასკვნის გამოტანას ცდილობდა. მიუხედავად იმისა, რომ მართლ „მინიშნება“ თითქოს ერთი ნების აღიარებისთვის საკმარისი არ იყო, პიროსმა იცოდა, რომ ძის ღმრთებრივი ნებით აღძრული კაცებრივი მოქმედება მისთვის (კაცობრივი ბუნებისთვის) თავისუფლების წართმევას ნიშნავდა. ამიტომ, თუ პიროსი თავის შეკითხვაზე დადებით პასუხს მიიღებდა, მას შეეძლო ეთქვა, რომ ქრისტეს მოქმედებათა განმსაზღვრელი ღმრთებრივი ნება და ჩვენ ერთ ნებას სამართლიანად ვაღიარებთო. მართლაც, თუ ნებას სამოქმედო პრინციპსა და საფუძველს, ანუ თავისუფლებას გამოაცლი, იგი ბუნების თვისების ფუნქციასაც დაკარგავს. ხოლო თუ გონებრივ ბუნებას ნება არა აქვს, ასეთი ბუნება არც არსებობს. მაგრამ, მოგეხსენებათ, ვისთან ჰქონდა პიროსს საქმე!

ასე რომ, ვფიქრობთ, განსახილველი საკითხი ძირითადად ამოვწურეთ, ხოლო ისეთი არასაღმრთისმეტყველო და ბუნდოვანი გამონათქვამების, – როგორცაა „აბსოლუტურად ყველა შემთხვევა“, „რეალური ჰიპოსტასური გამოვლენა“, „არა სტიქიურად, არა უნებურად“ ან „კაცობრივი მოთხოვნის გარეშე“

⁵³ დიდი მრავალთავი, ნაკ. I... გვ. 92A, 23.

⁵⁴ resp.: „პრინციპების“. ცნობილია, რომ მაქსიმე ტერმინს „ლოგოსი“ მრავალი მნიშვნელობით იყენებდა.

⁵⁵ Орлов И. А., Труды... გვ. 128.

⁵⁶ დიდი მრავალთავი, ნაკ. I... გვ. 94A, 24.

მარიტი აღმოცენება“, – კრიტიკული შეფასებისთვის დროის დაკარგვა არც ღირს.

– ყურადღება მივაქციე დებულებას: თუ მოქმედება ზემოქმედებით, ანუ იძულებით სრულდება, მაშინ იგი ნებსითი, ანუ თავისუფალი ვერ იქნება. მაგრამ მაცხოვრის კაცობრივი ნება, როგორც ჩანს, ჩვენს ნებასთან შედარებით მაინც აღმატებულია: «რამეთუ ნებსით შეემშია, ნებსით შეემინა, ნებსით მოკუდა»... თუ შესაძლებელია, იქნებ უფრო კონკრეტულად განვვიმარტოთ ქრისტეს კაცობრივი ნებისა და ქმედების ურთიერთმიმართების საკითხი.

– შიმშილი, წყურვილი და სხვანი «ესევეთარნი უკუე ბუნებითნი იგი და უბრალონი ვნებანი ბუნებით და უზეშთაეს ბუნებისა იყვნეს ქრისტეს თანა, რამეთუ ბუნებითა ჯორცთაჲთა აღესრულებოდეს, ოდეს მიუშვს ჯორცთა ჩუეულებად ბუნებითსა წესსა თვსსა, ხოლო უაღრეს ბუნებისა, რამეთუ არა იძულებით იყვნეს მის თანა არცა ერთი, არამედ ყოველივე ნებსით. ნებსით შეემშია, ნებსით მოენწყურა, ნებსით შეემინა, ნებსით მოკუდა და სხუაჲ ყოველივე ნებსით თავს-იდვა».⁵⁷

მაშასადამე, ყველა ჩამოთვლილი უცოდველი საქმე ხორციელი ბუნების წესით აღესრულებოდა. ხოლო აღმატებულობა ბუნებისა, რასაც თქვენ მიაქციეთ ყურადღება, იმით გამოიხატება, რომ ეს ბუნებითი და უბრალონი ვნებანი თვით ბუნებას იძულებით კი არ იმორჩილებდნენ, არამედ ნების თანხმობით, «ოდეს მიუშვს ჯორცთა», ბუნებას მისთვის დამახასიათებელ წესთა აღსრულების საშუალებას აძლევდნენ. «შეისწავე»: მაცხოვრის განღმრთობილი კაცობრივი ნება კი არ აღძრავდა თავის ბუნებრივ მოთხოვნილებებს, არამედ ბუნებრივი ჩვეულებით დაბადებულ ვნებასა და საქმეს გამოვლენის საშუალებას ნებით აძლევდა.

სხვა პატროლოგთა დაკვირვებანიც გავითვალისწინოთ. «ქრისტეს კაცობრივი ბუნების, როგორც განკაცებული სიტყვის

ბუნების ყველა ქმედება და საქმე მიენერება და მიეკუთვნება სიტყვას, როგორც მისი საკუთარი ქცევისთვის პასუხისმგებელ პირს; რის გამოც სახე ქრისტეს კაცების მოქმედებისა სხვა, ჩვენზე აღმატებული იყო. ეს აღმატებულობა მდგომარეობს იმაში, რომ ქრისტე კაცობრივად სრულიად თავისუფლად მოქმედებდა. ასე მაგალითად, თუ მასზე ნამდვილად მოიწოდებდა შიმშილი და წყურვილი, ეს ჩვენს მსგავსად კი არ ხდებოდა, არამედ ისე, როგორც ჩვენზე აღმატებულს შეეფერება, კერძოდ: იგი ამ (ვნებებს) ნებაყოფლობით ემორჩილებოდა. განვმარტოთ კონკრეტული მაგალითის მიხედვით. იესო ქრისტემ უდაბნოში შიმშილი იგრძნო. მას, რასაკვირველია, შეეძლო შიმშილის ბუნებრივი გრძნობა დაეკმაყოფილებინა; მაგალითად, შეეძლო, როგორც ყოვლისშემძლე ღმერთს, ქვები პურებად გადაექცია და დანაყრებულყო. მაგრამ, ვინაიდან ინება, რომ „კაცობრივი ბუნებისთვის შესაბამისი მოქმედების დრო მიეცა“, მან ბუნებრივი გრძნობის ამგვარად დაკმაყოფილებაზე უარი თქვა და მასზე მალლა დადგა».⁵⁸

ამ კომენტარს, რომელიც ი. ორლოვმა წააშლავს ალმ-სარებლის სწავლათა მიხედვით გადმოგვცა, გარდა მაცხოვრის კაცობრივი ნების თავისუფლებისა, თვით ამ ნების მიმართ ღმრთეებრივი ნების დამოკიდებულების გარკვევისკენაც მივყავართ. რაც თავისთავად ორი ბუნების ურთიერთობის უკეთ შესაცნობად ფრიად მნიშვნელოვან საკითხს წარმოადგენს.

საშუბარი VII

– მეგობარს სურდა, საუბარი მეექვსე კრების დოგმატური განსაზღვრების შესახებ დაგვეწყობა, მაგრამ შევთანხმდით, რომ ჯერ ტერმინოლოგიური სიზუსტის დაცვაზე გვეზრუნა. ამიტომ გთხოვთ, გაგვარკვიოთ ჩვენთვის უცნობი ნეოლოგიზმების მართებულობაში. პირდაპირ ციტატას წაგიკითხავთ: «ღმერთი-სიტყვა კაცებას შეუერთდა, ერთი მხრივ, ჰიპოსტასურად

⁵⁷ ეფთვიმე მთაწმინდელი, წინამძღუარი... გვ. 28.

⁵⁸ Орлов И. А., Труды... გვ. 159-160.

ანუ გვამოვნებითად, ... მეორე მხრივ კი ... შეეარსა და შეეზუნება ადამის ცოდვით დაცემულ კაცებასო».⁵⁹

– არასაეკლესიო ლიტერატურიდანაა?

– არა, პირიქით.

– ციტატის წარმომავლობით შემთხვევით არ დავინტერესებულვარ, რადგან ჩვენი გამოცემების მიმართ კრიტიკული შეფასების ხარისხი გაცილებით მეტად უნდა გავზარდოთ, რომ ამგვარმა ტერმინოლოგიამ და ერეტიკულმა აზრებმა მართლმადიდებელ მკითხველთა ცნობიერება არ დაამახინჯოს. დღეს ჩვენს სამწყსოს ტაძრების მშენებლობაზე მეტად საღმრთისმეტყველო სწავლებათა სინმიდის დაცვაზე ზრუნვა მოეთხოვება, რადგან, როგორც თქვენი მოტანილი ციტატის მაგალითიდანაც ჩანს, უვიცობასა და მკრეხელობას ფესვები აქვთ გადგმული და მათი ამოძიკვა სასულიერო მეცნიერებათა რეალურ განვითარებას მოითხოვს. აქცენტი არა მარტო ცენზის მინიჭებაზე, არამედ ახალგაზრდების ზნეობრივ, გონებრივ და სულიერ სრულყოფაზე უნდა გადავიტანოთ.

ახლა ციტატის განხილვას დავუბრუნდეთ. რამდენადაც თქვენ ახლებური ტერმინებით დაინტერესდით, მეც მათზე გავამახვილებ ყურადღებას, თორემ ციტატის დასასრულს გადმოცემული აზრი ცალკეა გამოსაყოფი, რათა მასაც შესაფერისი სახელი დაერქვას.

თქვენთვის ცნობილია VI ს-დან ქრისტიანულ ღმრთისმეტყველებაში დამკვიდრებული მნიშვნელობა ტერმინისა – **შეგვამებული**, რომელიც ძე ღმერთის ჰიპოსტასში, ანუ გვამში, შეერთებული კაცობრივი ბუნების აღსანიშნავად გამოიყენება. «წორცნი უფლისანი... გუამსა შინა სიტყვსა ღმრთისასა შეგუამდეს მის მიერ მიხუმულნი იგი და იგი აქუნდა და აქუს გუამად».⁶⁰ ე. ი. ტერმინში შეგვამებული (ἐμπόστατον) იგულისხმება ბუნება(არსება), რომელსაც საკუთარი ჰიპოსტასი არ

ჰქონდა და რომელმაც არსებობა სხვა ჰიპოსტასში შეერთებით, ანუ შეგვამებით, დაიწყო.⁶¹ სწორედ კაცობრივი ბუნების შეგვამების შემდეგ «მარტივი იგი გუამი სიტყვსა იქმნა შეზავებულ ორთაგან სრულთა ბუნებათა»,⁶² და თვით სიტყვის ჰიპოსტასსაც **შეზავებული** ეწოდა: «აღვიარებთ ღმრთეებისა და კაცებისაგან ერთსა გუამსა შეზავებულსა».⁶³

ციტატის ავტორი კი რას ამბობს: ძე ღმერთი არა მარტო ჰიპოსტასურად შეუერთდა კაცებას, არამედ ამასთანავე შეეარსა და შეეზუნებო. – ე. ი. არა მარტო ჰიპოსტასი გახდა შეზავებული, არამედ ღმრთეებაც და კაცებაც ერთმანეთს შეეზავნენო. მნიშვნელობა არა აქვს, შერწყმასა თუ შერევენას გულისხმობს ავტორი, აზრი ყველა შემთხვევაში მონოფიზიტურია. მიუხედავად იმისა, რომ პირდაპირ არ არის გამოყენებული სევერიანოზთა ფორმულა – «ერთი შეზავებული ბუნება», ციტატის შინაარსი მთლიანად მას უჭერს მხარს. ეკლესია კი გვასწავლის, რომ ვალიაროთ «არა ბუნებაა შეზავებული, არამედ გუამი ხოლო შეზავებული»,⁶⁴ «რამეთუ არა ახლისა რაჲსმე თანა-შემოღებასა მივითუალავთ, ნუ იყოფინ, არამედ სახე გუამოვნებითისა შეზავებისაა განცხადებულად წარმოიდგინებოდედ».⁶⁵

ადრეც გვითქვამს, რომ ერეტიკოსები თავიანთ აზრებს არა განცხადებულად, არამედ ბუნდოვნად წარმოადგენენ. ახალ და ორაზროვან ტერმინებსაც იმიტომ იგონებენ, რომ ცრუ სწავლანი როგორმე შენიღბონ და ბრალდებისგან თავი ადვილად დაიძვრინონ. ისინი მხოლოდ გაუნათლებელთა და უსწავლელთა გარემოში გრძნობენ თავს კარგად და შეუზღუდავად წერენ იმაზე, რაც მათ მოეპრიანებათ. ასე რომ არ იყოს, არც ეს „შეარსება და შებუნება“ გაჩნდებოდა.

ზემოთ ნათქვამს ასევე დავამატებთ, რომ, საერთოდ, ყველა

⁶¹ Прот. О. Давыденков, «Воипостасная сущность»... გვ. 7.

⁶² ეფთვიმე მთანმინდელი, წინამძღუარი... გვ. 203.

⁶³ იქვე, გვ. 280.

⁶⁴ იოვანე დამასკელი, ნესტორიანთა წინააღმდეგ... გვ. 32.

⁶⁵ თეოდორე აბუკურა, ტრაქტატები... გვ. 92,16.

⁵⁹ ჭელიძე ე., როგორი კაცობრივი სხეული... გვ. 343. იხ. აგრეთვე: 288,291.

⁶⁰ იოანე დამასკელი, დიალექტიკა... გვ. 124.

განხრის მონოფიზიტებთან დავის დროს წმიდა მამები ყოველთვის მიუთითებდნენ იმ უაზრობაზე, რომ ბუნებათა რაიმე სახით შერწყმა და შერევნა შეუძლებელია. ქრისტეს ორი ბუნებაც არა სუბსტანციურად, არამედ ჰიპოსტასურად არის შეერთებული.⁶⁶

რაც შეეხება თვით ტერმინოლოგიურ წარმომავლობას „შეარსებისა“, ჩვენ წაა მაქსიმე აღმსარებლის «სხვადასხვა განსაზღვრებებში» შეგვხვდა მისი ფარდი სიტყვა – ἐπιούσιον, რომელიც შესაძლოა სწორედ ასე ითარგმნოს – შეარსებული. მაგრამ საქმე ისაა, რომ მას აქციდენციის, ანუ შემთხვევითის, მნიშვნელობა აქვს. ეს გარემოება კი, არანაკლებ უხერხულ მდგომარეობაში ჩააყენებს ციკატის ავტორს. მაგალითად, ცოდნა სულისა ან ფერი საგნისა თავისთავად არსებებს არ წარმოადგენენ და არსებათა გარეშე არ არსებობენ, მაგრამ ყოველთვის არსებებში არსებულად და მათგან განუყოფლად მოიაზრებიან, სწორედ მათ ერთობლიობას ეწოდება შეარსებული (ἐπιούσιον, რუს. *всущественное, то-что-в-существе*), ანუ ის, რაც არსებაში არსებობს.⁶⁷

თუ ამ ფილოსოფიურ მნიშვნელობას მივანიჭებთ ციკატაში ნახმარ ტერმინს, მაშინ გამოვა, რომ სიტყვა-ღმერთთან შეარსებული კაცება მისი აქციდენცია გამხდარა და ისე შეზავებული ღმრთეებასთან, რომ ბუნებითი არსებობაც დაუკარგავს. დასკვნა ამ შემთხვევაშიც აშკარად მონოფიზიტურია.

ასე რომ, თეოლოგიურადაც და ფილოსოფიურადაც „შეარსების“ განჭეშმარიტება შეუძლებელია. ამიტომ იგი, თავის მონათესავე „შებუნებებასთან“ ერთად, ქრისტოლოგიური ტერმინოლოგიიდან საერთოდ უნდა იქნას ამოღებული.

– *გმაღლობთ ასეთი განმარტებული პასუხისთვის, მაგრამ თქვენ მიერ შენიშნული ბოლო ნაწილი ციკატისა ნამდვილად საყურადღებოა. ციკატის ავტორის საერთო აზრით, მაცხოვარმა ადამის ცოდვით დაცემული ბუნება შეიერთა გარეშე*

ცოდვისა. ფაქტობრივად, ეს არის მისი პასუხი კითხვაზე: როგორი კაცობრივი ბუნება შეიერთა ქრისტემ, რომელიც ჰქონდა პირველქმნილ ადამს შეცოდებამდე თუ ცოდვით დაცემის შემდეგ?

– ერთი თანამედროვე მისიონერი ამბობს: «ეკლესია ამ კითხვაზე პასუხს არ იძლევა. თუ ეს ცოდვამდელი ბუნება იყო, მაშინ ქრისტე ვნებას ვერ შეძლებდა, ხოლო თუ ცოდვის შემდგომი იყო, მაშინ მას ბოროტებისკენ მიზიდულობაც ექნებოდა».⁶⁸ – იგი სწორად გვიხსნის, რომ ასეთნაირად დასმულ კითხვაზე ერთმნიშვნელოვანი პასუხის გაცემა შეუძლებელია, რადგან დასახელებული ორი მდგომარეობიდან ქრისტეს კაცებას არცერთი ზუსტად არ შეესაბამება. ვფიქრობ, ეს თემა საკმაოდ სრულყოფილად შეისწავლა დეკ. ვადიმ ლეონოვმა, რომლის ქრისტოლოგიური და ანთროპოლოგიური მონოგრაფიებით ამჯერად ჩვენც ვისარგებლებთ.⁶⁹

წა მამები, როგორც ვთქვით, საკითხს ასე იმიტომ კი არ სვამდნენ, რომ მასზე პასუხის გაცემა იყო ძნელი, არამედ იმიტომ, რომ თვით საკითხის ასე დაყენება არსებითად არასწორია. განა კაცობრივი ბუნების ორი მდგომარეობის ამგვარად განსხვავება საკმარისია იმისთვის, რომ მაცხოვრის კაცების მდგომარეობაზე საკითხის გადაწყვეტა შევძლოთ? – რა თქმა უნდა, არა, ვინაიდან უფლის კაცობრივ ბუნებას ადამის ცოდვამდელი თუ ცოდვიანი ბუნებისგან ბევრი რამ განასხვავებდა. მაგალითად, როგორც ადრე აღვნიშნეთ, იგი ჰიპოსტასურად შეერთებული იყო ღმრთეებასთან, ჩაისახა სულიწმიდისა და ქალწულ მარიამისგან, მიიღო თვისება ხრწნილებისა, ანუ უცოდველი ვნებების განცდისა (შიშშილი, წყურვილი, ძილი, ცრემლი...), მაგრამ არა განხრწნილებისა (ხორცის რღვევა და დაშლა); ასევე შობა მაცხოვრისა აღესრულა «მსგავსად ჩუენდა და უზეშთაეს ჩუენსა, ...რამეთუ დედაჲ იგი ქალწულადვე ეგო შემდგომად

⁶⁶ Орлов И. А., Труды... გვ. 100.

⁶⁷ იქვე, გვ. 68, 88.

⁶⁸ Свящ. Д. Сысоев, Курс... გვ. 240.

⁶⁹ Свящ. В. Леонов, Бог во плоти... თ. ქრისტე და ადამი, გვ. 96-100; Основы... თ. ქრისტე-ახალი ადამი, გვ. 276-283.

შობისაცა».70 ყოველთვის უნდა ვითვალისწინებდეთ, რომ «ბუნე-
ბაა კაცისა... მსგავს ჩუენდა იყო და უზეშთაეს ჩუენსა».71

ამიტომ, როცა წა მამები მაცხოვარსა და პირველქმნილ
ადამს ერთმანეთს ადარებენ, ყოველთვის რაიმე კონკრეტულ
თვისებათა ანალოგიას უსვამენ ხაზს, რომლის გამოყოფა კონ-
ტექსტის მიხედვით ძნელი არ არის. მაგალითად, წა გრიგოლ
ღმრთისმეტყველი ქრისტეს განკაცების შესახებ ამბობს: «შეი-
მოსა ყოვლითურთ კაცებაა და სული იგი, რომელი პირველ
შთაჰბერა ადამს, მიიღო მან თავადმან და ჯორცნი იგი მიწისა-
განნი შეიმოსნა».72 – აქ ადამის სახე, ერთი მხრივ, მიანიშნებს
მაცხოვრის მიერ მიღებული კაცობრივი სულის სრულყოფილე-
ბაზე, ხოლო, მეორე მხრივ, ამ სულის უცოდველობაზე, რადგან
მას იგივე თვისება აქვს, როგორც ადამის სულს პირველად,
ანუ თავიდან, ჰქონდა.

ღმრთისმეტყველი პოეტურ თხზულებაში «ქება ქალწულო-
ბისა» წერს: «ქრისტემ მიიღო ჩემი სული და ყველა ჩემი ასო, ის
ადამი მიიღო, რომელიც თავდაპირველად თავისუფალი იყო და
ჯერ კიდევ ცოდვით შეუმოსელი, სანამ გველს გაიცნობდა».73 –
ე. ი. ქრისტემ სრული კაცება შეიმოსა, რომელიც პირვანდელი
ადამივით უცოდველი იყო.

წა ეფრემ ასურს მოვუსმინოთ: «რამდენადაც სხეული ად-
ამისა მანამდე შეიქმნა, სანამ მასში უწესრიგობანი გაჩნდებოდა,
ამიტომ არც ქრისტეს მიუღია ის უწესრიგობანი, რომელნიც
მოგვიანებით ადამმა განიცადა, ვინაიდან ისინი მრთელ ბუნე-
ბაზე უძღურებათა გარკვეულ დანამატებს წარმოადგენდნენ.
მაშასადამე, უფალმა მრთელად მიიღო ის ბუნება, რომლის
სიმრთელე დარღვეული იყო, რათა კაცს უფლის მრთე-
ლი ბუნების მეშვეობით თავისი პირვანდელი ბუნებისთვის

სიმრთელე დაებრუნებინა».74

წა მაქსიმე აღმსარებელიც ანალოგიურად მსჯელობს:
«ამგვარად, (სიტყვა-ღმერთმა) მიიღო რა ბუნება, თავისთან
ჰიპოსტასურად შეიერთა, (ისეთივე) როგორც იგი თავდაპირ-
ველად შექმნა».75

ეს რამდენიმე ციტატა სპეციალურად დავიმონმეთ, რომ
დასმულ კითხვაზე ცალმხრივად გაცემული პასუხის უმართე-
ბულობა გვეჩვენებინა. თორემ ცოდვამდელი ადამის შედარება
მაცხოვრის კაცობრივ ბუნებასთან სულაც არ ნიშნავს იმას,
რომ მაცხოვარმა ცოდვით დაცემული ბუნების უძღურებანი არ
გაიზიარა; პირიქით, მან დამდაბლებული და უცოდველ ვნებებს
დაქვემდებარებული კაცება მიიღო, მაგრამ «რომელნი-იგი მაც-
თურმან შემოიხუნა და ცთომილმან კაცმან ცოდნა, კუალი არა
იპოვა მაცხოვრისა თანა».76 სწორედ ცოდვის კვალის არარსე-
ბობა განაპირობებს ქრისტეს კაცობრივი ბუნების უზეშთაე-
სობასა და აღმატებულობას, რომლის გამოც ადამის ცოდვით
დაცემულ ბუნებასთან მისი სრული გაიგივება დაუშვებელია.

საშუბარი VIII

– საღმრთისმეტყველო საკითხი მართლაც ყველა საინტერე-
სოა, მაგრამ წინა საუბრების დროს შევჩერდით მაცხოვრის
ღმრთეებრივსა და კაცობრივ ნებათა ურთიერთმიმართების
საკითხზე, რომლის დოგმატური განსაზღვრება მეექვსე მსოფ-
ლიო კრებამ მიიღო. თქვენი ნებართვით, კომენტარისთვის
რამდენიმე ისეთ ადგილს ამოვიკითხავ, რომლებშიც კონკრე-
ტულად ორ ნებაზეა საუბარი: «ვქადაგებთ ჩუენცა ორთა ბუნე-
ბათა და ორთა ბუნებითთა ნებათა და ორთა ბუნებითთა საქმე-

70 ეფთვიმე მთაწმინდელი, წინამძღუარი... გვ. 205-206.

71 იქვე, გვ. 214.

72 დიდი მრავალთავი, ნაკ. II... ნათლისღებისათვის, გვ. 105B.

73 PG, t. 37, col. 534. Похвала девству. <https://azbuka.ru>. გვ. 3.

74 Преп. Ефрем Сирин, Толкование на Четвероевангелие, М., 2008. გვ. 12.

75 "Ὁὐτὼ τῆς φύσει λαβῶν ἡρώσει (θεός ὁ ἄλογος) ἐαυτῷ τὸ καθ' ὑπόστα-
σιν, ἄς ἀπαρχῆς ταύτης ἐδημιούργησε. PG, t. 91, col. 157. ციტი.: Орлов И.
А., Труды... გვ. 108.

76 ლეონ დიდი, ეპისტოლე... შრ. VII, გვ. 251.

თა, ხოლო ორთა მათ ბუნებითა ნებათა არა წინააღმდეგომთა. ნუ იყოფინ, ვითარცა ურჩულონი იგი მწვალებელნი იტყვან, რამეთუ: „შეუდგა კაცობრივი იგი ნებაჲ მისი საღმრთოსა ნებასა და არა წინააღმდეგომ იყო, ანუ მბრძოლ, არამედ უფროესად ჰმორჩილებდა საღმრთოსა მას და ყოვლად ძლიერსა ნებასა მისსა“. რამეთუ ჯერ იყო ნებისა მის ჯორცთაჲსა აგებულებად და დამორჩილებად ნებასა მას ღმრთეებისასა, ვითარცა იტყვს დიდი ათანასე... ვითარცა წმიდანი იგი და უბინონი ჯორცნი განღმრთობითა არა განილინეს, არამედ თვსსა წესსა და ბუნებასა ეგნეს, ეგრეთვე კაცობრივი ნებაჲ მისი შეერთებითა ღმრთეებისაჲთა არა განილია, არცა განქარდა, არამედ უფროესად განემტკიცა, ვითარცა იტყვს წმიდაჲ გრიგოლი ღმრთისმეტყუელი, ვითარმედ: „ნებაჲ იგი კაცებისაჲ არა წინააღმდეგომ საღმრთოსა ნებასა იყო, არამედ ყოვლითურთ განღმრთობილ და მიმყოლელ საღმრთოსა ნებასა“». ⁷⁷

– ვფიქრობ, ამ საკითხში მეტი სიცხადის შესატანად, განსაკუთრებით დაგვეხმარება ჯვარცმის წინ უფალი იესო ქრისტეს წარმოქმული სიტყვები გეთსიმანიაში: «მამაო ჩემო, უკუეთუ შესაძლებელ არს, თანა-წარმწედინ ჩემგან სასუმელი ესე; ხოლო არა ვითარ მე მნებავს, არამედ ვითარცა შენ» (მთ. 26, 39). სახარების ამ მუხლზე ბევრი წა მამის კომენტარი მოგვეპოვება; წა ბასილი დიდმა მას ცალკე თხზულება ⁷⁸ მიუძღვნა; ხოლო თვით მეექვსე კრების მონაწილე მამებმა და მონვეულმა მონოთელიტებმა იგი დაახლოებით ოცდახუთჯერ დაიმონწეს.

წმიდა მამათა განმარტებით, ღმრთის მიერ შექმნილი ყოველი ბუნება, მისი უბინო და უცოდველი მდგომარეობიდან გამომდინარე, ღმრთის ნებას არ ეწინააღმდეგება. ხოლო თუ გონიერი არსება, თავისი თავისუფალი ნებიდან გამომდინარე, ბუნებრივი მდგომარეობის საწინააღმდეგო მიდრეკილებისკენ იხრება, მიზეზი ამისა ყოველთვის ცოდვაა. მაშასადამე, ცოდ-

ვა ერთგვარი თანამგზავრი ხდება ბუნებისთვის, რომელიც ბუნების თვისებრივი მდგომარეობის დაზიანებას იწვევს და მასში არაბუნებრივ, ანუ ღმრთის საწინააღმდეგო, მიდრეკილებებს წარმოშობს.

კეთილი ანგელოზები და წმინდანები ცოდვას იმიტომ არ ექვემდებარებიან, რომ მათი ნება მთელ ბუნებასთან ერთად განღმრთობილია და მათში აღარ წარმოიშობა იმგვარი ზრახვები, რაც მათივე ბუნების საწინააღმდეგო შეიძლება იყოს. პირველი კაციც იმისკენ იყო მოწოდებული, რომ უფლის მცნებები დაეცვა, აკრძალული ნაყოფი ცნობადის ხისა არ მიეღო, ნეტარებით ეცხოვრა და, საბოლოოდ, განღმრთობილიყო კიდევ, მაგრამ ცოდვამ ღმერთთან დააპირისპირა და მისი ბუნება სიკვდილსა და ხრწნილებას დაუქვემდებარა.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, მით უმეტეს ძნელი გასააზრებელი არ არის მაცხოვრის კაცობრივი ბუნების მორჩილება ღმრთეებისადმი, რომელიც შეგვამებისთანავე განიღმრთო. გეთსიმანიის ლოცვასაც ასე ხშირად იმიტომ მიმართავენ წა მამები, რომ მასში მკაფიოდ იკვეთება ქრისტეს ბუნებრივ ნებათა ურთიერთმიმართება. კაცება სიკვდილს ბუნებრივად არიდებს თავს: «უკუეთუ შესაძლებელ არს, თანა-წარმწედინ ჩემგან სასუმელი ესე». მაგრამ, ამასთანავე, როგორც წა იოვანე ოქროპირი ამ აღვილს განმარტავს: «სიტყუათაცა იტყვს გამომაჩინებელთა ბუნებასა მას კაცობრივსა და საქმეთაცა აჩუენებს დამამტკიცებელთა სიტყვსათა»; ეს საქმე კი თავისივე ნებით გამოაცხადა: «ხოლო არა ვითარ მე მნებავს, არამედ ვითარცა შენ». ამ სიტყვით, ერთი მხრივ, მაცხოვარმა კიდევ ერთხელ დაგვარწმუნა, რომ «სიკუდილი დაითმინა ბუნებითა მით კაცობრივითა», ხოლო მეორე მხრივ «გუჲსანავა სათნოებაჲ და ახოვნებაჲ, რაჲთა დალაცათუ ბუნებაჲ წინააღმდეგობადის, არამედ ნებაჲ სულისაჲ ნებასა ღმრთისასა შეუდგეს». ⁷⁹

⁷⁷ მცირე სჯულისკანონი... გვ. 21.

⁷⁸ კლარჯული მრავალთავი... გვ. 221-226 / უდაბნოს მრავალთავი... გვ. 195-198.

⁷⁹ წმ. იოანე ოქროპირი, თარგმანებაჲ მათეს სახარებისაჲ, თარგ. წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელისა, წ. III, თბ., 1998. გვ. 387.

ამრიგად, წა პავლე მოციქულის სიტყვებით რომ ვთქვათ: იესო ქრისტემ «დაიმდაბლა თავი თვისი და იქმნა იგი მორჩილ ვიდრე სიკუდილდმდე და სიკუდილითა მით ჯუარისადათა» (ფილპ. 2,8). – ვის დაემორჩილა იგი ვიდრე სიკვდილამდე? წა მამათა მიხედვით, ქრისტეს მორჩილება მამის ნების აღსრულებაში მდგომარეობს,⁸⁰ ხოლო ქრისტე, როგორც ღმერთი, ერთარსი და ერთნება მამისა, ამიტომ იგი მორჩილ იქმნა ვითარცა კაცი, რომელიც ღმრთის ნებას ყველაფერში და ყოველთვის ემორჩილებოდა⁸¹.

შენიშვნის სახით, ალბათ, ზედმეტი არ იქნება ყურადღების შეჩერება მაცხოვრის ბუნებითა საქმეთა ნების აღსრულებაზე, რადგან უნებლიეთ მას არც სიკვდილი შემთხვევია. მართალია, ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ კაცება თავიდან სიკვდილისგან თავის არიდებას ამჟღავნებს, «რამეთუ ბუნებითი მოშიშება არს შიში სიკუდილისა, რაჟამს არა ენებოს სულსა განშორება ჯორცთაგან დასაბამითგანისა მის თვისებისა და თანა-ლმობისა, ვინაჲცა ბუნებით ეშინის და ძრწის და იჯმნის სიკუდილისაგან»,⁸² მაგრამ «დაღაცათუ შჯულითა ბუნებისადათა იქმნებოდა ყოფადი იგი, არამედ არავე იძულებით შეემთხუეოდა მსგავსად ჩუენსა, რამეთუ ნეფსითითა ნებებით მიითუალვიდა ბუნებითთა მათ შემთხუევათა. ვინაჲცა თვთ შიში იგი და ურვაჲ და მწუნარებაჲ ბუნებითთა და თანა-წარუვალთა⁸³ ვნებათაგანნი არიან და არა ცოდვისა შჯულთა დამოკიდებულ არიან».⁸⁴ ე. ი. ბუნებისა და ნების ურთიერთდამოკიდებულების თაობაზე, ამ შემთხვევაშიც ის პრინციპია დაცული, რომელსაც ჩვენ ადრე შევეხეთ.

– როგორც ცნობილია, მონოფიზიტებიცა და მონოთელიტებიც არეოპაგიტული კორპუსიდან აქტიურად იყენებდნენ გა-

⁸⁰ გრიგოლ ღმრთისმეტყველი, სიტყვა 30, ძისათვის II. Творения св. Григория Богослова, т. 1, წ. არ ანერია. გვ. 431.

⁸¹ კომენტარი მაქსიმე აღმსარებლისა. Орлов И. А., Труды... გვ. 136.

⁸² იოვანე დამასკელი, გარდამოცემა... თ. 67, გვ. 279.

⁸³ არსენ იყალთოელის ვარიანტი: „უგიობელთა“; ე. ი. არასაკდემელთა, არასარცხვინელთა.

⁸⁴ იქვე, გვ. 279-280.

მოთქმას: «განმამაკაცნა რაღღმერთი, ახალი რაღღმერთ-მამაკაცებრი მოქმედება მოქალაქობდა ჩუენ შორის».⁸⁵ ერეტიკოსებს მართლაც ჰქონდათ რაღღმე ხელმოსაჭიდი, რომ ამ გამოთქმით თავიანთი სწავლების დასაცავად ესარგებლათ?

– საქმე ისაა, რომ ეს საღმრთისმეტყველო წიგნების კრებული თავიდან მონოფიზიტთა წრიდან გავრცელდა. პირველად VI ს-ის დასაწყისში სევეროზ ანტიოქიელმა ივლიანე ჰალიკარნასელთან კამათის დროს ამ წიგნებიდან რამდენიმე ადგილი დაიმონმა, ხოლო სევერიანოზთა წარმომადგენლებმა კორპუსიდან ციტატები მოიყვანეს ქალკედონის კრების მომხრეებთან გამართულ მოლაპარაკებაზე, რომელიც კონსტანტინეპოლში 532 წელს შედგა.

მართლმადიდებლებმა მალე გამოამჟღავნეს ამ წიგნების არამონოფიზიტური შინაარსი და უკვე მისივე საშუალებით დაუპირისპირდნენ მწვალებელთა ცრუ არგუმენტაციას. არეოპაგიტულ კორპუსს პირველად კომენტარები დაურთო იოვანე სკვითოპოლელმა, რომელიც პალესტინის ამ ქალაქის ეპისკოპოსი იყო დაახ. 536-550 წლებში; თანდათან მართლმადიდებელთა შორის არეოპაგიტის ავტორიტეტი იმდენად გაიზარდა, რომ VI საუკუნეშივე მას ლეონტი ბიზანტიელი, წა ეფრემ ანტიოქიელი და სხვა ავტორები აღიარებდნენ.

რაც შეეხება ავტორობის საკითხს, თქვენთვის ცნობილია, რომ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ნამდვილი ვინაობა დღემდე ვარაუდთა დონეზე რჩება, მაგრამ ყოველივე ეროვნულისადმი ჩვენში გავრცელებული ჰიპერკრიტიციზმის გამო შევნიშნავთ, რომ ერთ-ერთი ბოლოდროინდელი გამოკვლევის მიხედვით, მაიუმის ეპისკოპოსი პეტრე იბერი (+492 წ.), ერთ-ერთი ყველაზე სავარაუდო ავტორი არეოპაგიტისა, თავიდან ანტიქალკედონიტის რომ ყოფილიყო, ერთი რამ «მაინც სარწმუნოა, რომ პეტრე შემდგომ, ისევე როგორც (დედოფალი) ევდოკია, განუდგა მონოფიზიტობას და ქალკედონური აღმ-

⁸⁵ პეტრე იბერიელი, შრომები... ეპისტოლე IV, გაიოჲს მიმართ მოწესისა, გვ. 235.

სარებლობა მიიღო... როგორც მ. ვან ესბროკი ვარაუდობს, კორპუსის პირველი რედაქცია პეტრე იბერმა მითრიდატეს (იოვანე ლაზის) გარდაცვალების შემდეგ მალევე შექმნა, ამასთან, ამ ვერსიაში კორპუსის ავტორობა არეოპაგელს არ მიენერებოდა; ხოლო მეორე რედაქცია, კორპუსის ჩვენამდე მოღწეული ვერსია... მართლმადიდებლურ წრეებში შეიქმნა პეტრე იბერის გარდაცვალების შემდეგ, და სწორედ მასში – კერძოდ, კორპუსისთვის მეტი ავტორიტეტის მინიჭების მიზნით – პეტრე გაიგივებულ იქნა დიონისესთან, ხოლო მისი მასწავლებელი იოანე მითრიდატე – ეპ. იეროთეოს ათენელთან».⁸⁶

ასე რომ, პეტრე იბერის აღმსარებლობისა და ავტორობის თემა ქართველ მკვლევართა⁸⁷ პატრიოტული ახირება სულაც არ არის, როგორც ვხედავთ, მას უცხოელი მეცნიერებიც სერიოზულად განიხილავენ. სხვათა შორის, შუა საუკუნეების ავტორთაგან, რომელნიც არეოპაგეტიკის, როგორც I ს-ის ძეგლის, წარმომავლობაზე ეჭვს გამოთქვამდნენ, ერთ-ერთი XIII ს-ის ქართველი ბერი სიმონ პეტრინიც ყოფილა.⁸⁸ რა ვქნათ ახლა, რადგან სიმონი ქართველი იყო, იქნებ რაიმე დასაგმობი მიზეზი გამოვუჩხრიკოთ თუ, როგორც მეცნიერული ალღოს მქონე და გონეგამჭრიახ მოღვაწეს, სათანადო ხოტბა შევასხათ?

თქვენც, ახალგაზრდებო, ახლანდელმა ლიბერალიზმმა და ეროვნული სულისკვეთების დაკნინებამ გულმხურვალება არ გაგინელოთ! ჩვენი საღმრთისმეტყველო საუბრებიც საზოგადოებრივ საქმეთაგან იზოლირებას არ ნიშნავს. საკუთარი თავის სრულყოფაზე ზრუნვა მიზნად მოყვასისა და სამშობლოსთვის უკეთესად სამსახურს უნდა ისახავდეს და არა ეგოისტური და მემჩანური მისწრაფებებით ცხოვრებას. თუმცა იზოლაცია რა სახსენებელია, როცა ჩვენ მცდარ სარწმუნოებრივ დებულებებს

⁸⁶ ა. ბირიუკოვი, არეოპაგეტიკული კორპუსი / Антология ... т. II, 2009. გვ. 11.

⁸⁷ პეტრე იბერის წმინდანობის საკითხის გარკვევით შ. ნუცუბიძე-ე. ჰონიგმანის ჰიპოთეზას მნიშვნელოვანი არგუმენტები შემატა პროფ. გვ. კოპლატაძემ. იხ.: ჟ. სამი საუნჯე, №1, 2011.

⁸⁸ Православная энциклопедия, т. III, М., 2001. გვ. 196.

სათანადო შეფასებას ვაძლევთ და ჭეშმარიტ სწავლათა დაცვას ვცდილობთ. რასაკვირველია, ჩვენი აუდიტორიული საქმიანობა ჩვეულებრივ სიმშვიდითა და სინყნარით მიმდინარეობს, მაგრამ სიმართლის დაცვა ყოველთვის ბრძოლაა მისთვის, ვისაც კარის გარეთ მისი გატანისა არ ეშინია.

ახლა კი ჩვენს საღმრთისმეტყველო თემას დავუბრუნდეთ. VI მსოფლიო კრებაზე აღნიშნული გამოთქმა, როგორც ოქმებიდან ჩანს, პირველად მონოთელიტიზმის მთავარეპისკოპოსმა მაკარი ანტიოქიელმა მეორე სხდომაზე (10 ნოემბერი, 680 წ.) დაიმონმა. მან იმპერატორ კონსტანტინეს ასეთი პასუხი გასცა: მე ვერც იესო ქრისტეს მოქმედებათა რაოდენობაზე და ვერც ამ გამოთქმაზე ვიმჯღელებ, მაგრამ «წმინდა დიონისეს მიხედვით, მის მოქმედებას ღმერთმამაკაცებრივს ვუნოდებო». ⁸⁹ თუმცა მაკარის, როგორც შეუპოვარი მწვალებლის, სახე მეორე სხდომაზე (7 მარტი, 681 წ.) ნათლად გამოიკვეთა: «მე ვამბობ, რომ ჩვენი უფლის იესო ქრისტეს განკაცების განგებულებაში არც ორი ნებაა და არც ორი ქმედება, არამედ ერთი ნება და ღმერთმამაკაცებრივ ქმედება»; ⁹⁰ «ვალღარებთ ჩვენი უფალი იესო ქრისტეს ერთ ჰიპოსტასურ ნებას და მის ღმერთმამაკაცებრივ ქმედებას; იმიტომ, რომ წმინდა დიონისეს სწავლების თანახმად, განკაცებული სიტყვა-ღმერთი არც ღმრთეებრივს აღასრულებდა როგორც ღმერთი, და არც კაცობრივს როგორც კაცი, არამედ რაღაც ახალ ღმერთმამაკაცებრივ ქმედებას აღასრულებდა». ⁹¹

კრების მეცამეტე სხდომის (22 მარტი) ოქმში შეტანილია მონოთელიტ კვროს ალექსანდრიელსა და თეოდოსიან სექტანტთა შორის გაფორმებული უნიატური მონუმობა, რომლის მეშვიდე პუნქტში წერია: «ერთი და იგივე ქრისტე როგორც ღმრთეებრივ, ისე კაცობრივ საქმეებს, წმ. დიონისეს გამოთქმის მიხედვით, ერთი ღმერთმამაკაცებრივ ქმედებით აღასრულებდა». ⁹² – რო-

⁸⁹ Деяния Вселенских Соборов, т. IV... გვ. 25.

⁹⁰ იქვე, გვ. 84.

⁹¹ იქვე, გვ. 86.

⁹² იქვე, გვ. 188.

გორც ვხედავთ, ქმედებას რაოდენობის განმსაზღვრელი სიტყვა „ერთი“ დაემატა. მონოთელიტიზმს თეოდორე ფარანელმა კუროსის გამართლება აბსურდული არგუმენტით მოინდომა: მან ციტატაში სიტყვა გაყალბების მიზნით კი არ შეცვალა, არამედ თვით დიონისეს ნახმარი სიტყვა „ახალი“ გაიგო, როგორც „ერთი“!⁹³

დიონისეს ფორმულას ასევე ხშირად იყენებდა კრების მიერ შეჩვენებული მღვდელმონაზონი პოლიქრონიოსი.⁹⁴ ამ ერეტიკოსის სახელი ისტორიაში იმით შევიდა, რომ საკუთარი ხელით დაწერილი ქარტიის ძალით მკვდრის გაცოცხლების პირობა დადო. კრებამ, ყოველი შემთხვევისთვის, მას მართლაც მისცა ჰალუცინაციური ჟინის გამჟღავნების საშუალება, მაგრამ მაცთურმა ბერმა, როგორც მოსალოდნელი იყო, მხოლოდ საყოველთაო გულისწყრომა დაიმსახურა.

კრების მამებს უშუალოდ დიონისეს გამონათქვამის კომენტარისთვის დიდი დრო არ დაუთმიათ. კრებამ მოისმინა ორი ეპისტოლე – წა აგათონ რომის პაპისა იმპერატორ კონსტანტინესადმი და წა სოფრონ იერუსალიმელისა სერგი კონსტანტინეპოლელისადმი, რომლებშიც სხვა საკითხთა შორის დასახელებულია დიონისეს გამოთქმაც და ახსნილია, რომ მასში არა ერთი, არამედ ორი, ღმრთეებრივი და კაცობრივი, მოქმედება იგულისხმება.⁹⁵

არსად კრების აქტებში ღირს მაქსიმე აღმსარებელზე არაფერია ნათქვამი, მაშინ როცა, მან არა მარტო მთელი არეოპაგიტული კორპუსი აღჭურვა კომენტარებით, არამედ თვით კრების მიერ მიღებული დიოთელიტური დოგმატის განსაზღვრებისთვის მყარი საღმრთისმეტყველო საფუძველი შექმნა. ამ იდუმალეებით მოცული ფაქტის ახსნას არაერთი მკვლევარი შეეცადა, მაგრამ, ჩვენი აზრით, ჭეშმარიტებასთან ყველაზე უფრო გვაახლოებს ცნობა წა ეფთვიმე მთანმინდელისა, რომლის მიხედვით VI მსოფლიო კრების მამებმა «წმიდად მარტინე ჰრომისა პაპად და

წმიდად მაქსიმე აღმსარებელი ჳმამალად აღიდნეს, და საჯსენებელად საუკუნოდ ნეტარება და ქება მათი განანესეს».⁹⁶ – ესაა ბუნებრივი ახსნა მოვლენისა, რომელიც კრების მამათა ღირსებასა და მაქსიმესადმი გამოჩენილ პატივს ნათელს ჰფენს. ხოლო კრების აქტებს რატომ არ შემორჩა ეფთვიმეს ცნობა, ჯერჯერობით ეს მხოლოდ ღმერთმა უწყის, თუმცა სიურპრიზების მოწყობა ზოგჯერ ისტორიასაც შეუძლია...

წა მაქსიმემ დიონისეს ფრაზა «ახალი რამე ღმერთ-მამაკაცებრი მოქმედება» პიროსთან პაექრობის დროს განმარტა, როცა ეს უკანასკნელი ტერმინებს „ახალი“ და „ღმერთმამაკაცებრი“ თავისი მონოთელიტური, უფრო ზუსტად, მონოენერგისტული სწავლების დასაცავად იყენებდა. აღმსარებლის მიხედვით, „ახალი“ არა რაოდენობისა და არსის, არამედ თვისების აღმნიშვნელია. ამიტომ მასში არა ერთი მოქმედება, არამედ ქრისტეს ორი ბუნების ქმედებათა გამოვლენის ახალი და გამოუთქმელი სახე იგულისხმება.

ხოლო გამოთქმა „ღმერთმამაკაცებრი“ პერიფრაზულად (περιφραστικῶς)⁹⁷, ანუ ბუნებათა აღრიცხვით (ღმერთი, კაცი) გადმოგვცემს აზრს მათ ქმედებათა შესახებ, ვინაიდან ქრისტეს ბუნებათა⁹⁸ შორის შუალედური არაფერია. თუკი ის ერთ ქმედებას აღნიშნავს, მაშინ ქრისტეს, როგორც ღმერთს, მამისგან განსხვავებული მოქმედება ჰქონია, რადგან მამას ღმერთმამაკაცებრი ქმედება არ აქვს. ამგვარი დაშვება, ცხადია, რომ მამასა და ძეს ბუნებითაც განასხვავებს.

ღირსი იოვანე დამასკელის სწავლება ანალოგიურია: სანატრელ დიონოსიოსს ამ გამოთქმით «ენება ახალსა რასმე და გამოუთქმელსა სახესა ჩუენებად, ბუნებითთა ქრისტეს მოქმედებათა და ბუნებათა უერთიერთას დატევისასა», «რამეთუ ამას ცხად-ჰყოფს ღმერთ-მამაკაცებრი მოქმედება, ვითარმედ

⁹³ იქვე, გვ. 191.

⁹⁴ იქვე, გვ. 207-208.

⁹⁵ იქვე, გვ. 46-47 და 153-154.

⁹⁶ რუხაძე გრ., წმიდა მაქსიმე აღმსარებლის „ცხოვრების“ ქართული კომენტარი რედაქცია / უ. სამი საუნჯე, 2(4), 2012. გვ. 207.

⁹⁷ Migne, PG, t. 91, col. 348.

⁹⁸ ღედანშია: τῆς ἑκκλησίας – უმაღლესთა, უკიდურესთა, უპირატესთა...

ბიბლიოგრაფია
წმიდა მამათა თხზულებანი¹

განმამკაცებულისა ღმრთისა, ესე იგი არს, განკაცებულისაჲ და კაცობრივიცა მოქმედებაჲ მისი საღმრთო იყო, ესე იგი არს, განღმრთობილი და არა უნაწილო საღმრთოსა მოქმედებისა მისისაგან. და საღმრთო მოქმედებაჲ მისი არა უნაწილო იყო კაცობრივისა მოქმედებისა მისისაგან, არამედ თითოეული სხვსა თანა იხილვებოდა.

და ეწოდების სახესა ამას პერიფრასის, რაჟამს ვინმე ორნი რაჲმე ერთისა მიერ გარეშეიცივნეს ლექსისა». როგორც გახურებული მახვილით განკვეთილს დამწვარსაც ვუწოდებთ და გაჭრილსაც, ხოლო მოქმედებებსა და ბუნებებს განვასხვავებთ, რადგან ცეცხლი წვავს და მახვილი კვეთს, «ეგრეთვე ერთსა ვიტყვით ქრისტესსა ღმერთ-მამაკაცებრსა მოქმედებასა და სიტყვითა ამით ორთა მოქმედებათა გულისწმადვეყოფთ ორთა მათ ბუნებათა მისთასა»⁹⁹.

მიუხედავად იმისა, რომ დიონისეს ფრაზაში „ახლის“ ნაცვლად „ერთი“ ერეტიკოსების შეტანილია, ჩანს, რომ ოქრონეკტარი არც მის ხმარებას არიდებს თავს, რადგან «პერიფრასისი» მას საშუალებას აძლევს, ერთი შედგენილი სიტყვით ორი მოქმედება აღნიშნოს.

ჩემო მეგობრებო, დღეს ჩვენ დროებით ვემშვიდობებით ერთმანეთს, მაგრამ ვიმედოვნებ, მომავალ შეხვედრამდე ურთიერთობას ელ-ფოსტის¹⁰⁰ საშუალებით გავაგრძელებთ.

დიდება და მადლობა ღმერთს ყოველივესთვის.

⁹⁹ იოვანე დამასკელი, გარდამოცემა... თ. 63, გვ. 274-276.

¹⁰⁰ madli.ssg@rambler.ru

ათანასი ალექსანდრიელი, ამაღლებისათვის//კლარჯული მრავალთავი, გამც. თ. მგალობლიშვილისა, თბ., 1991.

ათანასი ალექსანდრიელი, ვითარ კაც იქმნა უფალი ჩუენი იესუ ქრისტე//სინური მრავალთავი 864 წლისა, რედ. აკ. შანიძე, თბ., 1959. = ილ. აბულაძე, შრომები III, თბ., 1982. = დიდი მრავალთავი, ნაკ. I, გამც. გრ. რუხაძისა, თბ., 2015.

ანასტასი სინელი, წინამძღუარი//დოგმატიკონი I, გამც. ნ. ჩიკვატიას, დ. შენგელიას და მ. რაფავასი, თბ., 2015. = Anastasii Sinaitae Viae dux. Cuius editionem curavit K.-H. Utheman//Corpus christianorum. Series graeca, V.8. Turnhout-Leuven, 1981 // TLG [2896.001].=Преп. Анастасий Синаит, Избранные творения, пер. А. И. Сидорова, М., 2003 (სერია: Библиотека отцов и учителей Церкви, т. XIII).

ბასილი დიდი, განმარტება მუხლისა მთ.26,39//უდაბნოს მრავალთავი, რედ. აკ. შანიძე და ზ. ჭუმბურიძე, გამც. მეც. ჯგუფისა, თბ., 1994. = კლარჯული მრავალთავი, გამც. თ. მგალობლიშვილისა, თბ., 1991.

ბასილი დიდი, დარღვევა უსჯულო ევნომიოსის თავდასაცავი სიტყვისა, მთარგმნელი გვ. კოპლატაძე, თბ., 2014//საქართველოს ეკლესიის კალენდარი – 2015.

ბასილი დიდი, პირველითგან იყო სიტყუაჲ//ბასილი კესარიელის „სწავლათა“ ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი, გამც. ც. ქურციკიძისა, თბ., 1983. = დიდი მრავალთავი, ნაკ. II, გამც. გრ. რუხაძისა, თბ., 2016.

გრიგოლ ნაზიანზელი, შობისათვის უფლისა//ილ. აბულაძე, შრომები III, თბ., 1982. = დიდი მრავალთავი, ნაკ. II, გამც. გრ. რუხაძისა, თბ., 2016.

გრიგოლ ნოსელი, დოგმატური თხზულებანი//Свт. Григорий Нисский, Догматические сочинения, т. 1, Крс., 2006.

¹ უმეტესწილად სათაურები მოცემულია შემოკლებით.

გრიგოლ ღმრთისმეტყველი, აღვსებისათვის(II)//Corpus Christianorum, Series graeca 36, Corpus Nazianzenum 5, Orationes I, XLV, XLIV, XLI; თარგ. წა ეფთვიმი ათონელისა და ეფრემ მცირესი. რედ. ელ. მეტრეველი, გამც. ქ. ბეზარაშვილის, ც. ქურციკიძის, ნ. მელიქიშვილის, მ. რაფაგას და მზ. შანიძისა, Leuven, 1998.

გრიგოლ ღმრთისმეტყველი, ნათლისღებისათვის//Corpus Christianorum, Series graeca 58, Corpus Nazianzenum 29, Oratio XL, თარგმანი წა ეფთვიმი ათონელისა, რედ. ელ. მეტრეველი, გამც. ქ. ბეზარაშვილის, ც. ქურციკიძის, ნ. მელიქიშვილის და მ. რაფაგასი, Leuven, 2007. = დიდი მრავალთავი, ნაკ. II, გამც. გრ. რუხაძისა, თბ., 2016.

ეფთვიმე მთანმინდელი, წინამძღუარი (სარწმუნოებისათვის), გამც. ნ. ჩიკვატიასი და თ. ჭყონიასი, თბ., 2007.

ეპიფანე კვიპრელი, აღვსებისათვის//უდაბნოს მრავალთავი, რედ. აკ. შანიძე და ზ. ჭუმბურიძე, გამც. მეც. ჯგუფისა, თბ., 1994.

ეპიფანე კვიპრელი, აღსარება სარწმუნოებისა; საბელიანოზთა და პავლე სამოსატელის წვალებათა შესახებ//Восточные отцы и учителя Церкви IV века, Антология, т. III, М., 1999.

ეპიფანე კვიპრელი, ოთხმეოცთა წვალებათათვის, მთარგმნელი თეოფილე ხუცესმონაზონი, გამც. ს. მახარაშვილისა, თბ., 2012.

ეფრემ ასური, ფერისცვალებისათვის//საკითხავი წიგნი ძველ ქართულ ენაში II, გამც. ივ. იმნაიშვილისა, თბ., 1966. = დიდი მრავალთავი, ნაკ. I, გამც. გრ. რუხაძისა, თბ., 2015.

თეოდორე აბუკურა, ტრაქტატები და დიალოგები, მთარგმნელი არსენ იყალთოელი, გამც. ლ. დათიაშვილისა, თბ., 1980.

თეოდორე რაითელი, წინაგანმზადება//Феодор Раифский, Предуготовление, перевод А. И. Сидорова. სერია: Библиотека отцов и учителей Церкви, т. XIII, М., 2003.

თეოდორე ჰარანელი, ფერისცვალებისათვის უფლისა//უდაბნოს მრავალთავი, რედ. აკ. შანიძე და ზ. ჭუმბურიძე, გამც. მეც. ჯგუფისა, თბ., 1994. = კლარჯული მრავალთავი, გამც.

თ. მაგლობლიშვილისა, თბ., 1991.

თეოდორიტე კურელი, საღმრთო დოგმატთა მოკლე გარდამოცემა//Бл. Феодорит Кирский, Сокращенное изложение Божественных догматов, ред. А. И. Сидоров. სერია: Библиотека отцов и учителей Церкви, т. XII, М., 2003.

იაკობ ბატნანელი, შობისათვის უფლისა//კიმენი I, რედ. კ. კეკელიძე, ტფ., 1918. = დიდი მრავალთავი, ნაკ. III, გამც. გრ. რუხაძისა, თბ., 2017.

ივლიანე ეპისკოპოსი, ნათლისღებისათვის უფლისა//კიმენი I, რედ. კ. კეკელიძე, ტფ., 1918. = დიდი მრავალთავი, ნაკ. II, გამც. გრ. რუხაძისა, თბ., 2016.

იოვანე დამასკელი, გარდამოცემაჲ უცილობელი მართლმადიდებელისა სარწმუნოებისაჲ (ეფრემ მცირისა და არსენ იყალთოელის თარგმანები)//მიმინოშვილი რ., იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ქართული თარგმანები, თბ., 2006.

იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, გამც. მ. რაფაგასი, თბ., 1976.

იოვანე დამასკელი, ნესტორიანთა წინააღმდეგ (ოთხი თხზ.)//ანტინესტორიანული ტრაქტატები არსენი ვაჩეს ძის „დოგმატიკონში“, გამც. ა. ჩანტლაძისა, თბ., 1997.

იოვანე დამასკელი, შესავალი დოგმატიკის საფუძვლებისა, თარგ. გვანცა კოპლატაძის, თბ., 2011//საქართველოს ეკლესიის კალენდარი – 2012.

იოვანე ოქროპირი, ამაღლებისათვის უფლისა//კლარჯული მრავალთავი, გამც. თ. მაგლობლიშვილისა, თბ., 1991(ოთხი თხზ.).

იოვანე ოქროპირი, აღდგომისათვის უფლისა//უდაბნოს მრავალთავი, რედ. აკ. შანიძე და ზ. ჭუმბურიძე, გამც. მეც. ჯგუფისა, თბ., 1994(ოთხი მცირე თხზ.). = კლარჯული მრავალთავი, გამც. თ. მაგლობლიშვილისა, თბ., 1991.

იოვანე ოქროპირი ნათლისღებისათვის უფლისა//სინური მრავალთავი 864 წლისა, რედ. აკ. შანიძე თბ., 1959 (სამი მცირე თხზ.). = დიდი მრავალთავი, ნაკ. IV (იბეჭდება).

იოვანე ოქროპირი, ფერისცვალებისათვის//სინური მრავალთავი 864 წლისა, რედ. აკ. შანიძე, თბ., 1959. = შატბერდის კრებული X საუკუნისა, გამც. ბ. გიგინეიშვილის და ელ. გიუნაშვილისა, თბ., 1979. = დიდი მრავალთავი, ნაკ. II, გამც. გრ. რუხაძისა, თბ., 2016.

იოვანე ოქროპირი, შობისათვის უფლისა//ილ. აბულაძე, შრომები III, თბ., 1982 (სამი თხზ.).

იპოლიტე რომაელი, სარწმუნოებისათვის//შატბერდის კრებული X საუკუნისა, გამც. ბ. გიგინეიშვილის და ელ. გიუნაშვილისა, თბ., 1979. = დიდი მრავალთავი, ნაკ. I, გამც. გრ. რუხაძისა, თბ., 2015.

იპოლიტე რომაელი, ქრისტესთვის და ანტიქრისტესთვის//შატბერდის კრებული X საუკუნისა, გამც. ბ. გიგინეიშვილის და ელ. გიუნაშვილისა, თბ., 1979.

იუსტინე ფილოსოფოსი, აღდგომისათვის//Св. Иустин философ и мученик, Отрывок о воскресении, пер. прот. П. Преображенского. Сერია: Библиотека отцов и учителей Церкви, т. I, М., 1995.

კირილე ალექსანდრიელი, განკაცებისათვის მხოლოდშობილისა//ანტინესტორიანული ტრაქტატები არსენი ვაჩეს ძის „დოგმატიკონში“, გამც. ა. ჩანტლაძისა, თბ., 1997.

კირილე ალექსანდრიელი, ეპისტოლე სუკენსონ დიოკესარიელის მიმართ//ანტინესტორიანული ტრაქტატები არსენი ვაჩეს ძის „დოგმატიკონში“, გამც. ა. ჩანტლაძისა, თბ., 1997.

კირილე ალექსანდრიელი, თორმეტი ანათემა ნესტორის მიმართ//ანტინესტორიანული ტრაქტატები არსენი ვაჩეს ძის „დოგმატიკონში“, გამც. ა. ჩანტლაძისა, თბ., 1997.

კირილე იერუსალიმელი, აღდგომისათვის უფლისა//სინური მრავალთავი 864 წლისა, რედ. აკ. შანიძე, თბ., 1959. = უდაბნოს მრავალთავი, რედ. აკ. შანიძე და ზ. ჭუმბურიძე, გამც. მეც. ჯგუფისა, თბ., 1994. = დიდი მრავალთავი, ნაკ. II, გამც. გრ. რუხაძისა, თბ., 2016.

კირილე იერუსალიმელი, ნათლისღებისათვის უფლისა//სინური მრავალთავი 864 წლისა, რედ. აკ. შანიძე, თბ., 1959. =

დიდი მრავალთავი, ნაკ. II, გამც. გრ. რუხაძისა, თბ., 2016.

ლეონ დიდი, ეპისტოლე ფლაბიანე კონსტანტინეპოლელის მიმართ//ანტონ I საქართველოს კათოლიკოზი, მზა-მეტყველება, ტფ., 1892. = შრომები VII, თსა, თბ., 2016: ბრეგვაძე დ., წმინდა ლეონ დიდის „ტომოსის“ ძვ. ქართ. თარგმანი.

მაქსიმე აღმსარებელი, თხზულებანი//Творения Преподобного Максима Исповедника, пер. А. Сидорова и С. Епифановича, М., кн. I, 1993; кн. II, 1994.

მაქსიმე აღმსარებელი, კომენტარები გრიგოლ ღმრთისმეტყველის 38-ე სიტყვაზე „შობისათვის“//Corpus Christianorum, Series graeca 45, Corpus Nazianzenum 12, comment. in orationem XXXVIII, რედ. ელ. მეტრეველი, გამც. ქ. ბეზარაშვილის, ც. ქურციკიძის, ნ. მელიქიშვილის, თ. ოთხმეზურის და მ. რაფაზასი, Leuven, 2001.

მაქსიმე აღმსარებელი, წერილები//Преп. Максим Исповедник, Письма, пер. Е. Начинкина, СПб., 2015.

მაქსიმე აღმსარებელი, ჭეშმარიტი აღსარება მართლისა სარწმუნოებისა//საქართველოს სამოთხე, გამც. მ. საბინინისა, პეტბ., 1882. = დიდი მრავალთავი, ნაკ. III, გამც. გრ. რუხაძისა, თბ., 2017.

მელეტი ანტიოქიელი, აღდგომისათვის უფლისა//სინური მრავალთავი 864 წლისა, რედ. აკ. შანიძე, თბ., 1959. = უდაბნოს მრავალთავი, რედ. აკ. შანიძე და ზ. ჭუმბურიძე, გამც. მეც. ჯგუფისა, თბ., 1994.

ნიკიტა სტიტატი, სომეხთა წვალების განსაქიქებელი ხუთი სიტყვა//დოგმატიკონი II, გამც. მ. რაფაზას, მ. კასრაძის და ნ. ჩიკვატიასი, თბ., 2013. = რაფაზა მ., ნიკიტა სტიტატის ანტიმონოფიზიტიური სიტყვები, თბ., 2013.

პამფილე იერუსალიმელი, ქრისტოლოგიური კითხვა-მიგებანი//ანტინესტორიანული ტრაქტატები არსენი ვაჩეს ძის „დოგმატიკონში“, გამც. ა. ჩანტლაძისა, თბ., 1997.

პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, თარგ. ეფრემ მცირესი, გამც. ს. ენუქაშვილისა, თბ., 1961.

პეტრე იერუსალიმელი, შობისათვის უფლისა//ილ. აბულაძე, შრომები III, თბ., 1982. = დიდი მრავალთავი, ნაკ. II, გამც. გრ. რუსაძისა, თბ., 2016.

სიმეონ ახალი ღმრთისმეტყველი, საღმრთისმეტყველო თავები (1, 2, 9, 42, 45, 60, 61, 62)//Преп. Симеон Новый Богослов, Творения, пер. Епископа Феофана, т. 1-2, М., 1993.

დოგმატური ღმრთისმეტყველება

Митр. **Макарий (Булгаков)**, Православно-догматическое богословие, т. II (изд. V), СПб., 1895.

Архим. **Сильвестр (Малеванский)**, Опыт православного догматического богословия, т. IV, СПб., 2008.

Архиеп. **Филарет (Гумилевский)**, Православное догматическое богословие, ч. I-II (изд. III), СПб., 1882.

Протоиер. **Николай Малиновский**, Очерк православного догматического богословия, ч. I-II, Серг. П., 1911.

Архиеп. **Владимир (Троицкий)**, Очерки из истории догмата о Церкви, М., 1997.

Лосский В. Н., Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие, СТСЛ, 2010.

Протопр. **Михаил Помазанский**, Православное догматическое богословие, US, 1992.

Протоиер. **Ливерий Воронов**, Догматическое богословие, Клин, 2002.

Протоиер. **Олег Давыденков**, Догматическое богословие, ПСТГУ, М., 2013.

Протопр. **Борис Бобринский**, Тайна Пресвятой Троицы (курс догматического богословия), М., 2005.

Свящ. **Даниил Сысоев**, Курс лекций по Догматическому Богословию, М., 2012.

რუსაძე გ. ბ., მსოფლიო საეკლესიო კრებები. დოგმატური ღმრთისმეტყველება (III გამც.), თბ., 2008.

პატროლოგიური მონოგრაფიები, ლექსიკონები და სტატიები

Антология Восточно-христианской богословской мысли, т. I-II, М.-СПБ., 2009.

Бриллиантов А. И., Лекции по истории древней Церкви, СПб., 2013.

Орлов И. А., Труды св. Максина Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе, СПб., 2010 (1888).

Епифанович С. А., Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие, М., 2003.

Леонтий Византийский, Сборник исследований, М., 2006.

Протоиер. **Олег Давиденков**, «Воипостасная сущность» в богословии Иоанна Грамматика//Вестник ПСТГУ, 2(22), М., 2008.

Протоиер. **Олег Давиденков**, Концепции «сложная ипостась» и «сложная природа» в контексте христологических споров VI в. //Вестник ПСТГУ, 1(25), М., 2009.

Свящ. **Вадим Леонов**, Бог во плоти: Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа, М., 2005.

Протоиер. **Вадим Леонов**, Основы православной антропологии, М., 2013.

Новиков В. В., Сотериологические аспекты христологии святителя Кирилла Александрийского в толкованиях на Евангелие от Иоанна. [http:// tvorenia.rusportal.ru](http://tvorenia.rusportal.ru).

Иеромон. Кирилл (Зинковский), Учение святителя Кирилла Александрийского и преподобного Максима Исповедника о животворящем Телес Христе//ж. Церков и время, № 1(66), 2014.

Иеромон. Мефодий (Зинковский), Богословие личности в XIX-XX вв., СПб., 2014.

Иеромон. Мефодий (Зинковский), Святоотеческие категории и Богословие личности, СПб., 2014.

G.W.H. Lampe, A patristic greek lexicon, Oxford, 1961.

კოპლატაძე გვანცა, ქრისტიანული ეკლესიის ისტორია (IV გამც.), თბ., 2012.

რუხაძე გრიგოლ, ღმრთის შეუქმნელ და შექმნილ ხატთა გაგებისათვის, თბ., 2000.

რუხაძე გრიგოლ, წესი თვისებათა მიცემისაჲ, თბ., 2009.

რუხაძე გრიგოლ, საღმრთისმეტყველო ლექსიკონი-ცნობარი, თბ., 2013.

მსოფლიო და ადგილობრივი საეკლესიო კრებები

მცირე სჯულისკანონი, გამც. ე. გიუნაშვილისა, თბ., 1972.

დიდი სჯულისკანონი, გამც. ე. გაბიძაშვილის, ე. გიუნაშვილის, მ. დოლაქიძის და გ. ნინუასი, თბ., 1975.

Деяния Вселенских Соборов, тт. I-IV, СПб., 1996.

Иоанн, еп. Аксайский, История Вселенских Соборов, М., 1995.

Лебедев А. П., Вселенские Соборы, т. III Серг. Пос., 1896; т. IV, СПб., 1904.

Карташев А. В., Вселенские Соборы, Клин, 2002.

Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями, М., 2000.

Правила Святых Понестних Соборов с толкованиями, М., 2000.

Правила Святых Апостол и Святых Отец с толкованиями, М., 2000.

Правила Православной Церкви с толкованиями еп. Никодима (Милаш), т. I-II, СТСЛ, 1996.

საპოლემიკო მონოგრაფია

ჭელიძე ედიშერ, როგორი კაცობრივი სხეული მიიღო მაცხოვარმა – ადამის დაცემამდელი (ცოდვამდელი) თუ დაცემის (ცოდვის) შემდგომი? // საღვთისმეტყველო-სამეცნიერო შრომები, VII, თსა, თბ., 2016.