

ადრექრისტიანული ღვთისმეტყველება პიროვნების შესახებ

ზურაბ ჯაში*

თანამედროვე ღვთისმეტყველება განსაკუთრებით უხვია პიროვნების შესახებ სხვადასხვა სახის თეორიით. შეიძლება ითქვას, რომ განმანათლებლობიდან მოყოლებული სწორედ დასავლურმა ღვთისმეტყველებამ შეასრულა ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი როლი პიროვნების ფენომენის კვლევის ინიცირებისათვის. პირველად ტერმინი „პერსონალიზმი“ გვხვდება 1799 წელს გამოცემულ გამოჩენილი პროტესტანტი ღვთისმეტყველის, ფრიდრიხ შლაიერმახერის ნაშრომში „რელიგიის შესახებ“ (*Über Religion*). ამ პერიოდში სათავე დაედო სხვადასხვა სახის ფილოსოფიური და თეოლოგიური პერსონალისტური კონცეფციების განვითარებას როგორც რეაქციას წინარე პერიოდის იდეალისტური ფილოსოფიებისთვის დამახასიათებელი იმპერსონალისტური თეორიების წინააღმდეგ, ისევე როგორც ზოგადად განმანათლებლობის რაციონალიზმის წინააღმდეგ. მათ ავანგარდში აღმოჩნდა თვით იდეალიზმის ისეთი თვალსაჩინო წარმომადგენელი როგორც იყო შელინგი მისი ფილოსოფიის გვიანდელი გადააზრებისას.¹

მეოცე საუკუნის ღვთისმეტყველების დამსახურება არის ის, რომ არა მხოლოდ ადამიანის არამედ თვით ღმერთის არსებობაც განიხილება პიროვნების ცნების შუქზე, რის შედეგადაც ჩამოყალიბდა წმინდა სამების შესახებ დოგმატური სწავლების სხვადასხვა სახის პერსონალისტური ინტერპრეტაციები, ცნობილი სოციალური ტრინიტარიზმის თეორიების სახელით, რომელთა ავტორები წარმოადგენენ ქრისტიანული აღმსარებლობების თითქმის მთელ სპექტრს. ამ ინტერპრეტაციების შედეგად წმინდა სამების ჰიპოსტასთა პიროვნული ურთიერთობები წარმოჩნდება როგორც ნიმუშის მომცემი იდეალური მინიერი საზოგადოები-

სათვის, რომელიც, როგორც იურგენ მოლტმანი ამტკიცებს, უნდა ჩამოყალიბდეს „არა როგორც ერთი მმართველის ავტოკრატია არამედ როგორც თავისუფალი ხალხის დემოკრატიული ერთობა, არა როგორც მამაკაცის ბატონობა ქალზე, არამედ როგორც მათი თანასწორი ორმხრივობა, არა როგორც ეკლესიის იერარქია, არამედ როგორც მორწმუნეთა კრებული – ეკლესია“.² სხვა გამოჩენილი ღვთისმეტყველები, როგორებიც არიან მართლმადიდებელი მიტროპოლიტი იოანე ზიზიულასი, კათოლიკე განთავისუფლების ღვთისმეტყველი ლეონარდო ბოფი, ფემინისტი კათოლიკე ღვთისმეტყველი ქეთრინ ლაკუნა და სხვები, განსხვავებული სოციალური და ეთიკური პერსპექტივებიდან ავითარებენ თავიანთ მსჯელობებს.

ეს ინტერპრეტაციები გასული საუკუნის მეორე ნახევრიდან გახდა კრიტიკის საგანი, პირველ რიგში, ღვთისმეტყველების ისტორიის პოზიციებიდან. სამების პირთა აღწერისთვის ტრადიციულად გამოყენებული ტერმინოლოგია, რომელიც ახალი ინტერპრეტაციების მიხედვით მიუთითებს ადრეულ ეკლესიაში ჩამოყალიბებულ პიროვნების თეოლოგიურ კონცეფციაზე, ისტორიული და ფილოლოგიური ანალიზის შედეგად ასეთად არ წარმოჩნდება. სინამდვილეში, ამგვარი ინტერპრეტაციები სხვა არაფერს წარმოადგენს თუ არა თანამედროვე იდეებისა და ინტერესების წარსულზე პროექცირებას. როგორც ქერენ კილბი აღნიშნავს, ეს თეორიები ქმნიან „შთაბეჭდილებას, რომ უმეტესწილად დეტალები აღებულია ან ცალკეული ავტორის პირადი ან ფართო საზოგადოების ბოლო დროის იდეალებიდან იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა იცხოვროს ადამიანმა საზოგადოებაში“. მისი აზრით, ეს ქმნის ამ იდეალების ღმერთის შესახებ მოძღვრებაზე პროექცირებისა და აქედან ისევ უკან სამყაროში არეკლის მანკიერ წრეს.³ სარა ქოკლი ამგვარ

² Moltmann J., *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*, trans. M. Kohl, San Francisco, 1991, viii.

³ Kilby K., *Perichoresis and Projection: Problems with Social Doctrines of the Trinity*, 2000, 432–445, 442.

პროექციას ამჩნევს სოციალურ ტრინიტარულ თეორიებში, როდესაც მათში პიროვნება წარმოდგენილია „კარტეზიანული თვალსაზრისით როგორც უსხეულო და თვითშეგნების მქონე ინდივიდი“.⁴ ლუჩიან ტურჩესკუ კი გვთავაზობს ამ თეორიებზე სეკულარული ფილოსოფიური გავლენების ვრცელ ჩამონათვალს: „პროცესის ფილოსოფია, სარტრის ექსისტენციალიზმი, ფრანგული ფენომენოლოგია, ვიტგენშტაინის ლინგვისტური ანალიზი, და პერსონალისტური ფილოსოფიები“.⁵

მიუხედავად ამ კრიტიკის საფუძვლიანობისა, მაინც უნდა ვიკითხოთ, თუ რამდენად მართებულია იმ დროინდელი კულტურული კონტექსტის გათვალისწინებით ადრეული ქრისტიანი მოაზროვნეებისგან მოველოდეთ, პიროვნების კონცეფციის ტერმინოლოგიურად დახვეწილ გამოხატვას; და მიანიშნებს თუ არა ასეთი ტერმინოლოგიის არარსებობა იმ ეპოქაში პიროვნების ცნების როგორც ასეთის არარსებობაზე. ჩემს მოხსენებაში ვეცდები ძალიან მოკლედ ვაჩვენო, რომ ადრეული ეკლესიის მამების წაკითხვა მათი თანამედროვე კულტურის კონტექსტში შესაძლებლობას იძლევა, ვამტკიცოთ მათ ნაწერებში პიროვნების ცნების არსებობა. უფრო მეტიც, ადრექრისტიანული გაგება პიროვნებისა მეტად აქტუალურია თანამედროვე გამოწვევებზე ქრისტიანული ჰუმანიზმის პოზიციებიდან სათანადო პასუხების ძიებისას.

დავინყოთ იმ ისტორიული სააზროვნო კულტურის ძირითადი მახასიათებლების მონიშვნით, რომლის წიაღშიც განვითარდა ადრექრისტიანული გაგება პიროვნული თავისუფლების შესახებ. ალბათ უადრესი წყარო, რომელიც თავისუფალი არჩევანის სისტემურ ანალიზს იძლევა, არის არისტოტელე. „ნიკომაქეს ეთიკაში“ ის ავითარებს შემდეგ მსჯელობას:

⁴ Coakley S., “Persons” in the “Social” Doctrine of the Trinity: A Critique of Current Analytic Discussion in The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity, New York, 2002, 126.

⁵ Turcescu L., “Person” Versus “Individual”, and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa, *Modern Theology*, 2002, 527-539, 535.

[არჩევანი] ითვლება სათნოებასთან ყველაზე ახლოს მდგარ უნარად (οἰκειότατον γὰρ εἶναι δοκεῖ τῆ ἀρετῆ)... ცდება, ვინც ამბობს, რომ გულისთქმა, გულისწყრომა, წადილი ან გარკვეული შეხედულება არის არჩევანი. რადგან არჩევანი არ ახასიათებს არამოაზროვნე არსებებს, არამედ მხოლოდ გულისთქმა და გულისწყრომა (οὐ γὰρ κοινὸν ἢ προαίρεσις καὶ τῶν ἀλόγων, ἐπιθυμίαν δὲ καὶ θυμὸς). თავშეუკავებელი ადამიანი (ὁ ἀκρατής) მოქმედებს გულისთქმით, მაგრამ არა არჩევანით, ხოლო თავშეკავებული ადამიანი (ὁ ἐγκρατής), პირიქით, მოქმედებს არჩევანით, მაგრამ არა გულისთქმით. აგრეთვე, გულისთქმა ეწინააღმდეგება არჩევანს, მაგრამ გულისთქმა არ ეწინააღმდეგება გულისთქმას. და კვლავ, გულისთქმა დაკავშირებულია სასიამოვნოსთან და მტკივნეულთან, არჩევანი კი არც მტკივნეულთან და არც სასიამოვნოსთან. კიდევ უფრო ნაკლებად მისადაგება არჩევანი გულისწყრომას. რადგან გულისწყრომით ნამოქმედარი სხვა დანარჩენზე ნაკლებად მიიჩნევა არჩევანის საგნად.⁶

როგორც ვხედავთ, სტაგირელი ფილოსოფოსი თავისუფალი არჩევანის უნარს განუყოფნებს მხოლოდ მოაზროვნე არსებებს, რადგან ის აზროვნებისგან განუყოფელია. უფრო მეტიც, რადგან თვით ადამიანსაც, როგორც მოაზროვნე არსებას, არ შესწევს უნარი ყოველთვის მისდიოს საკუთარ გონებას, არამედ გულისწყრომისა და გულისთქმის ვნებები სძლევს ხოლმე მის რაციონალურ ნებელობას. ამიტომ, ის მის ქმედებებში ყოველთვის არ აკეთებს თავისუფალ არჩევანს. მართლაც, როგორც გულისწყრომა ასევე გულისთქმა წარმოადგენს უშუალო რეაქციებს გარესამყაროდან ადამიანზე მიმართულ დადებით ან უარყოფით ზემოქმედებებზე. ადამიანს აღიზიანებს და განარისხებს ის, რაც იწვევს მის ტკივილს, ხოლო მას სწადია ის, რაც სიამო-

⁶ ნიკომაქეს ეთიკა 1111b 5-19.

ვნებას ანიჭებს. ამიტომ, სანამ ის ამ რეაქციებისგან ვერ ახდენს საკუთარი თავის დისტანცირებას, ის იმყოფება ამ გავლენების ტყვეობაში, არ არის თავისუფალი და, შესაბამისად, ვერ აკეთებს გააზრებულად თავისუფალ არჩევანს. აქედან არისტოტელე ასკვნის: „ჩანს, რომ არჩევანი, ზოგადად, უკავშირდება იმ საგნებს, რომლებიც ჩვენ ხელგვეწიფება“ (ὅλας γὰρ ἔοικεν ἢ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ’ ἡμῖν εἶναι).⁷

არისტოტელეს მსჯელობა იმაზე, თუ რა ხელენიფება ადამიანს – ტერმინი τὸ ἐφ’ ἡμῖν, – ელინისტურ ხანაში სტოელებთან იქცევა აქტიური დებატების საგნად. თუკი ქრისიზოსის საზრუნავი იყო ბედისწერის კონცეფციასთან მისი თავსებადობის ჩვენება, გვიანდელ სტოელებთან, მუსონიოს რუფუსთან, ეპიქტეტესა და მარკუს ავრელიუსთან ის შემოიფარგლება „სულის შინაგანი ქმედებებით“ და მიმართულია იქითკენ, თუ „როგორ მოვიპოვოთ ბედნიერება“.⁸ როგორც რიჩარდ სორაბჯი აღნიშნავს, ამგვარი გაგების საფუძველზე ეპიქტეტე აყალიბებს ადამიანის თვითის კონცეფციას, რომელიც არის „თვითის თერაპიული კონცეფცია მიმართული დაბრკოლებებისგან დაუძლეველი თავისუფლების მოპოვებისაკენ“.⁹ შემდეგ მოდიან შუა პლატონიკოსები, პლუტარქე და ფილონ ალექსანდრიელი, რომლებიც არიგებენ ადამიანის თავისუფლებას ბედისწერის გაგების სუსტ ვარიანტთან. და ბოლოს, დიდი პლოტინე არისტოტელესეული თავისუფლებით აჯილდოებს მხოლოდ ბრძენს, რომელსაც შესწევს უნარი დაძლიოს მისი განსხეულებული მდგომარეობა და მოახდინოს საკუთარი

⁷ იქვე, 29-30.

⁸ Eliasson E., *The Notion of That, Which Depends on Us in Plotinus and Its Background*, Leiden, 2008, 118. ასევე იხ., Bobzien S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, 1998, 330-351; Inwood B., *Seneca on Freedom and Autonomy*, in *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, ed. by R. Salles, Oxford, New York, 2005, 489-505.

⁹ Sorabji R., *Soul and Self in Ancient Philosophy, "From Soul to Self"*, edited by J. Crabbe, London, 1999, 8–32, 17.

თვითის იდენტიფიცირება მეტაფიზიკური სამების მეორე ჰიპო-სტასთან, გონთან.¹⁰

ბერძნულ-რომაული აზროვნების ამ მოკლე მიმოხილვიდან აშ-კარაა, რომ პიროვნების თავისუფლება, მისი არჩევანი უნარი არ არის უნივერსალური ანთროპოლოგიური მოცემულება, არამედ ის წარმოადგენს მხოლოდ ასკეტური ხასიათის ფილოსოფიური განსწავლის შედეგად კულტივირებულ უნარს. ასე გაგებული ადა-მიანის თვითი, მისი პიროვნული უნიკალურობა არის ისეთი რამ, რისთვისაც უნდა გაისარჯო მხოლოდ ერთეულებისათვის ხელ-მისაწვდომი მეთოდებით. როგორც პლოტინე აღწერს, ამისთვის ადამიანმა უნდა იღვანოს როგორც ხელოვანმა, „რომელიც მშვე-ნიერი ქანდაკების შექმნისას მას განაშორებს სხვადასხვა ნაწილე-ბს და აპრიალებს მანამდე, სანამ მას არ აქცევს გლუვი ზედაპი-რისა და სათანადო ფორმის მქონედ, და არ მისცემს ქანდაკებას ლამაზ იერსახეს“.¹¹

ეს ვითარება რადიკალურად იცვლება ბერძნულ-რომაულ კულტურის წიაღ ქრისტიანობის გავრცელებისას. კაილ ჰარპე-რი ახდენს ეპიქტეტეს და წმინდა იუსტინე ფილოსოფოსის თავი-სუფლების შესახებ იდეების შეპირისპირებას: „ეპიქტეტესთვის თავისუფალი ნება არის მოპოვებული მდგომარეობა; იუსტინე-სთვის კი ის არის ბუნებრივი ნიჭი. ეპიქტეტესთვის თავისუფალი ნება არის ბრძენის მიერ რუდუნებით ნაღვანი ჯილდო; იუსტინე-სთვის ის იყო ადამიანთა მოდგმის საყოველთაო თვისება“.¹² მა-გრამ აქ შეცდომა იქნება, თუ ვიფიქრებთ, რომ ქრისტიანული სწა-ვლებით ეს საყოველთაო თვისება ადამიანის ბუნებას ნებისმიერ პირობებში ერთნაირად ახასიათებს და თავისუფლების ანტიკუ-რი ფილოსოფიის მიერ აღმოჩენილი სათნოებაზე დაფუძნებული

¹⁰ Eliasson E., *The Notion of That Which Depends on Us in Plotinus and Its Back- ground*, Leiden, 2008, 186–187.

¹¹ ენეადები 1.6.9.

¹² Harper K., *From Shame to Sin: The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity*, Cambridge, London, 2013, 121-122.

შინაგანი განზომილება უგულვებელყოფილია. წმინდა იუსტინე-დან მოყოლებული ყველა ეკლესიის მამა ადამიანის თავისუფალი არჩევანის უნარს მიიჩნევდა ღვთის მიერ ადამიანისთვის ბოძებულ ნიჭად, რაც ვლინდება მის მიერ ადამიანში აღბეჭდილ ღვთის ხატებაში. ამიტომ, ყოველთვის არსებობს პირობები, რომლებიც ამ ნიჭის სრულად გამოვლინებას აბრკოლებს ან, პირიქით, ხელს უწყობს. მაგრამ ქრისტიანობის მიერ მოტანილი სიახლე მდგომარეობდა თავისუფლების რეალიზების ხელშემწყობი პირობების განურჩევლად ყველასათვის თანაბრად შეთავაზებაში.

მერვე საუკუნეში იოანე დამასკელი ასე აჯამებს მთელ პატრისტიკულ ხედვას: „ამრიგად, რადგან ასე იყო ეს ყველაფერი, ხილული და უხილავი ბუნებისგან საკუთარი ხელებით შექმნა მან ადამიანი თავისი ხატისებრ და მსგავსებისებრ, შეძერწა რა სხეული მიწისგან და მისცა რა მას, საკუთარი შთაბერვის მიერ, მოაზროვნე და გონისმიერი სული, რასაც საღვთო ხატად ვამბობთ, რადგან „ხატისებრობა“ გონისმიერობასა და თვითუფლებრივობას აღნიშნავს, „მსგავსებისებრობა“ კი – ძალისამებრ სათნოების მსგავსებას“.¹³ ამ სააზროვნო ტრადიციის მიხედვით, ღვთის ხატისებრობის სრული რეალიზება შესაძლებელი იყო მის არქეტიპთან, მამის თანაარსს ლოგოსთან და სიბრძნესთან, იესო ქრისტესთან პიროვნულ ურთიერთობაში. ამიტომ გრიგოლ ღვთისმეტყველი მოგვიწოდებს: „მოდით, მივაგოთ ხატებას ის, რაც შეიქმნა მის მიხედვით. მოდით, შევიცნოთ ჩვენი ღირსება; მოდით, პატივი მივაგოთ ჩვენს წინასახეს; მოდით შევიცნოთ საიდუმლოს ძალა და თუ რისთვის მოკვდა ქრისტე. მოდით, გავხდეთ ქრისტეს მსგავსი, რადგან ქრისტე გახდა ჩვენი მსგავსი. მოდით, გავხდეთ ღმერთი მისი გულისთვის, რადგან ის გახდა ადამიანი ჩვენი გულისთვის“.¹⁴ სწორედ ქრისტესთან თანახატქმნით მოიპოვება ის სათნოება, რო-

¹³ წმ. იოანე დამასკელი, მართლმადიდებელი სარწმუნოების ზედმინვნით გადმოცემა, ე. წელიძის თარგმანი, თბილისი, 2018, 79.

¹⁴ სიტყვა 1. 5 (თარგმანი შესრულებულია დედნის შემდეგი გამოცემის მიხედვით: Grégoire de Nazianze, Discours 1-3, ed., J. Bernardi, Sources Chrétiennes, N247, Paris, 1978, 78).

მელიც გრიგოლ ნოსელის მიხედვით არის „შიშისგან თავისუფალი, და მას არ ჰყავს ბატონი; ის ირჩევს სიკეთეს ნებაყოფლობით და გაცნობიერებულად“.¹⁵

აქ მივადექით მადლის შესახებ ქრისტიანული სწავლების პარადოქსს: ის, რაც თავისი განსაზღვრებიდან გამომდინარე არის სხვისგან დამოუკიდებელი, ამავე დროს გამოდის, რომ არის სხვის მიერ მოცემული. ანტიკური ხანის ფილოსოფოსისთვის თავისუფლება იყო მოაზროვნე ელიტის კუთვნილება სწორედ იმიტომ, რომ თავისუფლება მიიღწეოდა გარეშე ფაქტორებისგან, მათ შორის საზოგადოებისგან, მაქსიმალური გამიჯვნისა და დამოუკიდებლობის მოპოვების ხარჯზე: მე თავისუფალი ვარ იმდენად, რამდენადაც სხვა არ განსაზღვრავს ჩემს არჩევანს. მაგრამ ქრისტიანობაში გამოდის, რომ სწორედ სხვა, ამ შემთხვევაში შემოქმედი და მსხნელი ღმერთი არის ჩემი თავისუფლების წყარო. ეს პარადოქსი განსაზღვრავს ადამიანის თვითის, მისი პიროვნულობის კონსტიტუციას. როგორც თანამედროვე გამოჩენილი ქრისტიანი ფილოსოფოსი ჟან-ლუკ მარიონი ამტკიცებს, ადამიანის „მემ უნდა უარყოს ნებისმიერი პრეტენზია შემეცნების ობიექტთა სინთეზსა ან ფენომენალურობის განსჯაზე. მომადლებულობის საუფლოში ის აღარ იღებს გადაწყვეტილებას ფენომენტან მიმართებაში, არამედ იწყნარებს მას; ანუ სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ის როგორც ფენომენის „ბატონი და მფლობელი“ იქცევა მის მიმღებად“.¹⁶ მაგრამ სად რჩება აქ ადგილი ადამიანის ეთიკური ავტონომიისთვის, თუკი თვითი გაგებულება პასიურ მიმღებად? ამ კითხვას შესანიშნავად პასუხობს გრიგოლ ღვთისმეტყველი:

ჭეშმარიტად ეს იყო უზენაესი სიკეთის ნება, რომ მის მიერ მონიჭებული სიკეთე გამხდარიყო ჩვენი საკუთრება არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ჩვენს ბუნებაში ჩაენერგა

¹⁵ ადამიანის შესაქმის შესახებ 16.2. (J.-P. Migne, *Patrologia Cursus Completus, Patrologia Graeca, Tomus XLIV*, Paris, 1863, col. 184).

¹⁶ Marion J.L., *Being Given: Towards a Phenomenology of Givenness*, Translated by J. L. Kosky, Stanford, 2002, 188.

ის, არამედ ასევე მოგვემუშაკებია ჩვენი არჩევანით და ჩვენი ნებელობის მოძრაობით, რომელიც თავისუფალია იმოქმედოს ნებისმიერი მიმართულებით.¹⁷

სხვაგან იგივე წმინდა მამა ამ აზრს ასე გადმოცემს:

ეს არსება მან მოათავსა სამოთხეში, რაც არ უნდა ყოფილიყო ეს სამოთხე, პატივი მიაგო რა მას თავისუფალი ნების მინიჭებით, რათა სიკეთე ეკუთვნოდეს მას საკუთარი არჩევანის შედეგად არანაკლებ ვიდრე მას, ვინც მისი თესლი ჩალო მასში.¹⁸

როგორც ვხედავთ, გრიგოლისთვის თავისუფლება ერთდროულად წარმოადგენს ბოძებულ ნიჭსაც და საკუთარ მიღწევასაც. ეს აიხსნება იმით, რომ მოცემულია მხოლოდ თესლი, ანუ პოტენცია, რომლის გაშლა და განვითარება თვითონ მიმდებზეა დამოკიდებული. აქ მაღლი არათუ წინააღმდეგობაში მოდის თავისუფალ ნებასთან, არამედ, პირიქით, ქმნის მისი აღმოცენების აუცილებელ წინაპირობას. ამავე დასკვნამდე მიდის ასევე მარიონი მის მიერ ავგუსტინეს „აღსარებანის“ ფილოსოფიური ხასიათის ინტერპრეტირებისას:

მაღლის შემოჭრა არასოდეს არის ავგუსტინესთვის ჩემი ნებელობის ავტონომიასთან დაპირისპირებული, მისი ძალაუფლებისა და არჩევანის დამთრგუნველი... მაღლს, თუ ის შემოდის, ძალუცს და სურს კიდევ, მოიქცეს ასე, რათა განკურნოს ნებელობის უკმარისობა, აღადგინოს ის და დაუბრუნოს მას მისი ნების ძალა. ურთიერთობა მაღლსა და ნებელობას შორის არის არათუ კონფლიქტური არამედ დაზიანებული ნებისადმი შეწვევითი ხასიათის.¹⁹

¹⁷ სიტყვა 2.17 (Grégoire de Nazianze, Discours 1-3, ed., J. Bernardi, Sources Chrétiennes, N247, Paris, 1978, 112).

¹⁸ სიტყვა 38.12 (Grégoire de Nazianze, Discours 38-41, ed., C. Moreschini, Sources Chrétiennes, N 358, Paris, 1990, 126-128).

¹⁹ Marion J.L., In the Self's Place: The Approach of Saint Augustine, trans. by J. L.

რა დასკვნა შეიძლება გამოვიტანოთ ადამიანის თავისუფლებისა და მისი პიროვნულობის ამგვარი გაგებიდან? უპირველეს ყოვლისა, ის, რომ მისი კონცეფციის ჩამოყალიბება ისტორიულად დადასტურებული მოვლენაა და ამისთვის არ არის საჭირო, დაველოდოთ მოდერნის ეპოქის დადგომას. უფრო მეტიც, ის არ არის უბრალოდ მოდერნული თვითის ერთ-ერთი ისტორიული წყარო, როგორც ჩარლზ ტელიორი იტყოდა,²⁰ არამედ მას აქვს თავისი უნიკალური მახასიათებლები, რომლებიც ბოლომდე არ დაიყვანება პიროვნების მოდერნულ გაგებაზე, თუმცა არც რადიკალურად უპირისპირდება. როდესაც კანტი განმანათლებლობის ლოზუნგად ირჩევს გამონათქვამს – „გეყოს სიმამაცე, რომ გამოიყენო შენი გონება“ – ეკლესიის მამებს არაფერი ექნებოდათ ამის საწინააღმდეგო, ისინი მხოლოდ დასძენდნენ: „და ასევე გეყოს სიმამაცე, აღიარო, რომ ეს გონება ძღვენად მოგენიჭა“. ერთი შეხედვით არც ისე მნიშვნელოვანი ეს ჩამატება სინამდვილეში ხსნის ახალ ჰორიზონტებს ადამიანის პიროვნების გადასვლისათვის მოდერნული ატომისტური ანუ „ბუფერული თვითიდან“, როგორც მას ტელიორი უწოდებს,²¹ ისეთი თვითის ფორმირებისაკენ, რომელსაც შეიძლება ვუნოდოთ „ევექარისტული თვითი“, ანუ იმ სახის პიროვნული თვითშეგნება და თავისუფლება, რომელიც ხორციელდება ამ საჩუქრის იმგვარი გამოყენებით, რაც მას არ ავინწყებს მჩუქებელს. ასე სხვის მიმართ გახსნილი თვითი, რომელიც ამავე დროს არ კარგავს საკუთარ განსხვავებულობას, ქმნის სიყვარულის ეთიკის ონტოლოგიურ საფუძველს. ამის შემდეგ, სიყვარული მეტად აღარ წარმოჩნდება სხვისი უპირობო მიღების შეუძლებელ მორალურ იმპერატივად, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარი სიცოცხლისა და თავისუფლების წყაროდ, რომელიც საკუთარი არსებობის დაუზიანებლად, და უფრო მეტიც, მისი სრული

Kosky, Stanford, 2012, 173.

²⁰ იხ., Taylor C., *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, 1989, 91-107, 127-142.

²¹ Taylor C., *A Secular Age*, London, 2007, 38-39.

რეალიზების გზით სხვისთვის იქნება გაზიარებული. ამრიგად, მივიღებთ „ღია საზოგადოებას“ ამ სიტყვის პირვანდელი ბერგსონისეული მნიშვნელობით, რომელიც სწორედ სიყვარულის მისტიკას გულისხმობდა.²² მეორე მხრივ, სხვისი მიღება ასევე გავრცელდება მთელ ცოცხალ და არაცოცხალ ბუნებაზე, რაც შექმნის პერსპექტივებს თანამედროვე ტექნოლოგიების ეკოლოგიურად არასაზიანო მიმართულებით განვითარებისათვის.

²² ბერგსონის ღია საზოგადოების კონცეფციის კვლევისთვის იხ., Lefebre A., *Human Rights as a Way of Life: On Bergson's Political Philosophy*, Stanford, 2013.

THE EARLY CHRISTIAN THEOLOGY OF PERSONHOOD

Zurab Jashi*

The notion of personhood has become increasingly dominating modern theological discourse from the nineteenth century onwards. However, it has also become an object of critique by the historians of theology as we cannot find any kind of developed concept of personhood in the early Christian sources. So it was dismissed as a projection of our modern cultural concerns on the historical texts of the Church fathers. Although this critique does justice to the historical distance between our culture and the culture of late antiquity, this article attempts to demonstrate the presence of the theological vision of the human being as embodying individual free will as a gift of God. Certainly, the notion of free will was not a Christian invention as it had a long philosophical tradition in the ancient world beginning from Plato and Aristotle to the Stoics and Plotinus. However, the early Christian theologians were the ones who gave to the notion of markedly universal character, insofar as free will was not considered by them to be a matter of ascetic cultivation solely available to those trained in philosophy. Yet its theological provenance also shaped its structure in a paradoxical way: being the gift of God human freedom appears to depend on God, but this condition does not impose limitations on it but, on the contrary, enables it. The awareness of one's freedom as a gift of the Other leads toward the formation of what might be designated as a "eucharistic self". The exploration of the broad implications of this concept can open new avenues for envisioning society without conflict arising from competition between individuals and also help us find solutions to the ecological crisis.

Keywords: Personhood, Free Will, Gift of God, Grace, Eucharistic Self.

* Doctor of Theology. Tbilisi Theological Academy, zurabjashi@yahoo.com