

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

იურიდიული ფაკულტეტი

სულხან ონიანის  
სადისერტაციო ნაშრომი თემაზე

ქრისტიანული მოძღვრების როლი  
ბრალის საკითხის დამუშავებაში

სამეცნიერო ხელმძღვანელი:  
იურიდიულ მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი  
გიორგი დავითაშვილი

დისერტაცია წარმოდგენილია სამართლის დოქტორის  
აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად



თბილისის  
უნივერსიტეტის  
გამომცემლობა

2013

**ს ა რ ჩ ე გ ი :**

- შესავალი.....4
- თემის სათაურის განმარტება.....8
- მტკიცების საგანი.....19

**თავი I. ათეისტური და ქრისტიანული მსოფლმხედველობები, როგორც ბრალის საკითხის ინტერპრეტაციის ორი პოლარული მოდელი**

**1) თეიზმი და ათეიზმი, როგორც ადამიანური მსოფლმხედველობის ორი მოდელი**

- 1. ადამიანი, როგორც ბიო-ფსიქო-სოციალური არსება.....42
- 2. ადამიანი, როგორც რწმენის მქონე არსება.....47
- 3. ადამიანი, როგორც თეისტური/ათეისტური არსება.....54
- 4.1. სახელმწიფოსა და სამართლის წარმოშობის ათეისტური მოდელი.....61
- 4.2. სახელმწიფოს იდეის არსი.....68
- 5. ათეისტურ და ქრისტიანულ მსოფლმხედველობათა შორის არსებული მსოფლმხედველობრივი სივრცე.....74
- 6. „პრიმიტიული სამართლიანობა“.....80
- 7. რელიგიის წარმოშობის ათეისტური მოდელი.....82

**2) ქრისტიანული მსოფლმხედველობა, როგორც ზნეობრივი მაქსიზმი და „ზე-სუბიექტური“ შერაცხვა**

- 1. ქრისტიანული მოძღვრების წყაროთა სპეციფიკა.....89
- 2.1. ძველი აღთქმის მორალური კოდექსი.....92
- 2.2. ბრალის საკითხი ძველ აღთქმაში.....92
- 3.1. ახალი აღთქმის მორალური კოდექსი.....105
- 3.2. ბრალის საკითხი ახალ აღთქმაში.....129
- 3.3. „გულის“ მნიშვნელობისათვის.....130
- 4.1. ადამიანი, როგორც თვითუფლებრივი არსება.....135
- 4.2. იესო ქრისტეს ორი ბუნება და ორი ნებელობა.....148

**თავი II. უკიდურესი აუცილებლობა, როგორც სახარებისეული ტელეოლოგიური განმარტების ფორმულის – „შაბათი კაცისათვის და არა კაცი შაბათისათვის“ – ანარეკლი სჯულისკანონში**

- 1. ტელეოლოგიური განმარტების მნიშვნელობა ზოგადად.....162
- 2. ტელეოლოგიური განმარტების პრინციპი სახარებაში.....164
- 3.1. ტელეოლოგიის პრინციპის რეზონანსი „დიდ სჯულისკანონში“.....169
- 3.2. ტელეოლოგიის პრინციპის რეზონანსი ზოგადად კანონიკურ სამართალში.....172

**თავი III. ქრისტიანული მოძღვრების გავლენა ბრალის კონცეფციაზე ძველ ქართულ სამართალში**

- 1. ბრალი „მცირე სჯულისკანონში“.....179
- 2.1. ძველი (და ახალი) ქართული ენის (ლექსიკისა და გრამატიკის) ფაქტორი ბრალის საკითხის დამუშავების პროცესში.....203
- 2.2 ტერმინ „ბრალის“ მნიშვნელობა ძველ ქართულში.....212

|                                     |     |
|-------------------------------------|-----|
| დასკვნა.....                        | 216 |
| გამოყენებული ლიტერატურის ნუსხა..... | 219 |

## შემოკლებები:

წმ. – წმინდა  
პროფ. – პროფესორი  
მაგ. – მაგალითად  
მუხ. – მუხლი  
დასახ. ნაშრომი – დასახელებული ნაშრომი  
ა.შ. – და ასე შემდეგ  
ე.ი. – ესე იგი  
ე.წ. – ეგრეთ წოდებული  
იხ. – იხილეთ  
შდრ. – შედარეთ  
ნაწ. – ნაწილი  
დაახლ. – დაახლოებით  
თბ. – თბილისი  
მისთ. – მისთანანი  
სხვ. – სხვა  
ტ. – ტომი  
ს. – საუკუნე  
სს. – საუკუნეები  
ჩვ.წ. აღმდე – ჩვენს წელთაღრიცხვამდე  
ძვ.წ. – ძველი წელთაღრიცხვით  
წ. – წელი  
წწ. – წლები

М. – Москва

Сп. – Санкт-Петербург

## • შესავალი

დღევანდელი ევროპული სამართლებრივი კულტურა ოთხ მთავარ სექტს ეყრდნობა: რომის სამართალს, ბერძნულ ფილოსოფიას, ებრაულ თეოლოგიას და ქრისტიანულ მოძღვრებას. პირველი სამი ელემენტის აშკარა ანტაგონიზმის<sup>1</sup> მიუხედავად, ქრისტიანულმა მოძღვრებამ მოახერხა მათ შორის არსებული წინააღმდეგობის გადალახვა და ტრანსფორმაციის გზით თითოეული მათგანის დანარჩენ ორთან შერწყმა, რის შედეგადაც ისინი ერთ მსოფლმხედველობად ჩამოაყალიბა და მთლიანად ჩააყენა მეოთხე ელემენტის – სახარებისეული სწავლების სამსახურში.

ქრისტიანულმა მოძღვრებამ უდიდესი გავლენა იქონია სამართლებრივი კულტურის განვითარებაზე. ჰ. ბერმანის სწორი შენიშვნით, „დასავლური სამართლის მეცნიერება – ესაა საერო თეოლოგია.“<sup>2</sup> ქრისტიანული სარწმუნოების უმთავრესმა ღირებულებებმა ასახვა ჰპოვა როგორც ადამიანის საყოველთაოდ აღიარებულ უფლებებსა და თავისუფლებებში, ისე სამართლის მინიმალურ დანაწესში – სისხლის სამართალში. ქრისტიანული ქვეყნების, მათ შორის, ქართული სამართლის ისტორიიდან, ცნობილია, რომ ბრალის საკითხი თავიდანვე კარგად იქნა დამუშავებული სწორედ სასულიერო პირთა შრომებსა და საეკლესიო სამართლის ძეგლებში. ექვთიმე მთაწმინდელის მიერ ნათარგმნი „მცირე სჯულისკანონი“ პირველი ქართული სამართლის ძეგლია, რომელიც ბრალის შესახებ მოძღვრებას შეიცავს. მოგვიანებით სწორედ ამ მოძღვრებას ავითარებს ვახტანგ მეფისა<sup>3</sup> და დავით ბატონიშვილის<sup>4</sup> სამართლის წიგნთა კრებულები. ევროპაშიც სწორედ კანონისტები იყვნენ პირველები, რომელთაც პირდაპირი და ირიბი განზრახვისა და გაუფრთხილებლობის ცნებათა განსხვავებას ჩაუყარეს საფუძველი. „ბრალეული პასუხისმგებლობის არსებითი დამკვიდრება, როგორც მართებულად შენიშნავს ფონ იერიჩი, უკავშირდება მხოლოდ რომაულ სამართალს. კერძოდ კი იუსტინიანეს ეპოქის სამართლებრივ სისტემას. სწორედ აქედან მოკიდებული იძენს თავის ჭეშმარიტ მნიშვნელობას ინდივიდის ნებელობითი და ინტელექტუალური თვისებები. სწორედ აქ დაერთვის არსებითად გარეგან მიზეზობრიობას სუბიექტური

<sup>1</sup> „დასავლეთი არც საბერძნეთია, არც რომი და არც ისრაელი, მაგრამ დასავლეთ ევროპის ხალხებმა შთაგონებისათვის სწორედ ბერძნულ, რომაულ და ძველებრაულ ტექსტებს მიმართეს. თანაც ისინი ისე მოარგეს ერთმანეთს, რომ ეს მათ ავტორებსაც საგონებელში ჩააგდებდა... დასავლური კულტურის თითოეული შემადგენელი ნაწილი დანარჩენ ორ ინგრედიენტთან შერწყმის გზით ტრანსფორმირდა და ყველაზე გასაოცარი ისაა, რომ ასეთი ანტაგონისტური ელემენტების ერთ მსოფლმხედველობად გაერთიანება მოხერხდა – ძველებრაული კულტურა ვერ შეეგუებოდა ბერძნულ ფილოსოფიას, ვერც რომის სამართალს; ბერძნული კულტურაც არ მიიღებდა რომის სამართალს ან ძველებრაულ თეოლოგიას; რომის კულტურა ვერ მოითმენდა ძველებრაულ თეოლოგიას და ეწინააღმდეგებოდა ბერძნული ფილოსოფიის უმეტეს ნაწილს, მაგრამ, ამის მიუხედავად, XI-XII საუკუნეებში დასავლეთმა ეს სამი ელემენტი გააერთიანა და ამით თითოეული მათგანი გარდაქმნა.“ იხ. *Берман Г.Дж., Зарядная традиция права: Эпоха формирования, 2-е издание, М. 1998, 21.*

<sup>2</sup> *Берман Г.Дж., Зарядная традиция права: Эпоха формирования, 2-е издание, М. 1998, 165.*

<sup>3</sup> იხ. *კორძაია-სამადაშვილი ნ.*, ბრალის საკითხისათვის ვახტანგ VI სამართლის წიგნის მიხედვით, თსუ შრომები, თბ. 1959, ტ. 79, 35-36.

<sup>4</sup> იხ. *სურგულაძე ი.*, დავით ბაგრატიონი ბრალის შესახებ, სამართალი, თბ. 1962, №6, 55-56.

ელემენტები, მაგრამ ბრალთან მიმართებაში „დამნაშავის სუბიექტურობის“ აქცენტირებას იმ სახით, რა სახითაც ეს ხორციელდება თანამედროვე სისხლისსამართლებრივ დოგმატიკაში, ადგილი აქვს არა რომაული, არამედ მხოლოდ შუა საუკუნეების კანონიკური სამართლის ფარგლებში. თუმც, ისიც უნდა შეინიშნოს, რომ კანონიკური სამართალი, ხშირ შემთხვევაში, თავს ვერ აღწევს რადიკალურ სუბიექტივიზმს და პასუხისმგებლობის ერთადერთ საფუძვლად აცხადებს დამნაშავის შინაგან განცდებს.“<sup>5</sup>

კითხვაზე: რატომ სწორედ ქრისტიანობამ და არა სხვა რელიგიამ? – პასუხი მოიპოვება ფოლოსოფიურ დოქტრინაში, რომელიც ქრისტიანულმა სარწმუნოებამ შეიმუშავა ადამიანისა და სამყაროს რაობის შესახებ. ქრისტიანობამ მოიტანა კაცობრიობის ისტორიაში ყველაზე მკაცრი მოთხოვნის ზნეობრივი კოდექსი და იგი აღმოჩნდა ერთადერთი მოძღვრება, რომელმაც თავის თავს დაუსახა სხვა რელიგიებისაგან რადიკალურად განსხვავებული და რთული ამოცანა – სამების დოგმატი და იესო ქრისტეს ორი ბუნების საკითხი. ქრისტიანულმა ღვთისმეტყველებამ პასუხი გასცა ისეთ კითხვებზე, რაც სხვა სარწმუნოების მიმდევრებს არასდროს დაუსვამთ: როგორ შეიძლება ღმერთი იყოს ერთარსება სამება, განკაცდეს, ჰქონდეს ორი ბუნება და, შესაბამისად, „ორი ბუნებითი ნებელობა – საღვთო და ადამიანური, ორი ბუნებითი მოქმედება – საღვთო და ადამიანური, ორი ბუნებითი თვითუფლებრიობა – საღვთო და ადამიანური, სიბრძნე და ცოდნა – საღვთო და ადამიანური,“<sup>6</sup> ერთდროულად იყოს „მთლიანი ღმერთი ადამიანობასთან ერთად, ასევე – მთლიანი ადამიანი ღმრთეობასთან ერთად?“<sup>7</sup>

იესო ქრისტეს ნებელობის საკითხისადმი ასეთმა ღრმა ინტერესმა საეკლესიო მოღვაწეები ბუნებრივად მიიყვანა ადამიანის გონებისა და თავისუფალი ნების, სამართლის, სამართლიანობის, დანაშაულის, სასჯელის, ცოდვის და, ცხადია, ბრალის პრობლემისა თუ ბრალეულობის და მართლწინააღმდეგობის გამომრიცხველი გარემოებების კვლევასთან. ქრისტიანულმა მოძღვრებამ ასევე ძირეულად დაამუშავა ტელეოლოგიის პრინციპი – „შაბათი კაცისათვის და არა კაცი შაბათისათვის.“ ნათელია, რომ საზოგადოება, რომელიც თავისი სამართლებრივი განვითარებით ობიექტური შერაცხვის სტადიაზე იმყოფება, ბრალის და უკიდურესი აუცილებლობის საკითხებით არ დაინტერესდება, ისევე როგორც, მისთვის უცნობი დარჩება დანაშაულის მცდელობის ინსტიტუტი<sup>8</sup> და დამნაშავის გამოსწორება და

<sup>5</sup> კუტალია ლ., ბრალი სისხლის სამართალში, თბ. 2000, 661.

<sup>6</sup> იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 396.

<sup>7</sup> იქვე, 411.

<sup>8</sup> ე.წ. „შეკვეცილი შემადგენლობებისაგან“ განსხვავებით, რომელსაც ძველი მსოფლიოს თითქმის ყველა ხალხის სამართალი იცნობს, ცდის ცნება ისტორიულად გვიან ჩნდება და იურიდიული აზროვნების მაღალი დონის მჩვენებელია. რომაულ სამართალს არ გამოუმუშავებია ცდის შესახებ ზოგადი ცნება და მისთვის უცნობი იყო განსაკუთრებული ტერმინი ამ მოვლენის აღსანიშნავად. ფეოდალურ ეპოქაში დაუმთავრებელი დანაშაულის დასჯადობის შესახებ ზოგად დებულებათა შემუშავება XII-XIII საუკუნეების იტალიელ იურისტთა (გლოსატორთა) საქმიანობიდან იღებს სათავეს და შემდგომ XIV-XV საუკუნეებში რეზონანსს ჰპოვებს გერმანიისა და საფრანგეთის კანონმდებლობაში. რუსეთში ალექსი მიხეილის ძის 1640 წლის

რესოციალიზაცია ვერ იქნება მიჩნეული სასჯელის უმაღლეს მიზნად.<sup>9</sup> ასეთი რამ მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, როცა დანაშაულის სუბიექტური მხარე უკვე ღრმად და საფუძვლიანად არის დამუშავებული, ხოლო ადამიანი განიხილება არა როგორც სოციალური სტატისტიკის ელემენტი, არამედ როგორც უმაღლესი ფასეულობა. ქრისტიანობა კი სწორედ იმ მორალურ-ზნეობრივ კოდექსს ეფუძნება, რომელიც განსჯის საგნად აქცევს და ცოდვად აცხადებს არა მხოლოდ დანაშაულებრივ ქმედებას, არამედ ფიქრს, აზრს და შინაგან მზაობას ამ ქმედების ჩასადენად და სამომავლო სიტუაციაზე ადამიანში უკვე არსებულ ქცევის მოდელს. ქრისტიანულ მოძღვრებაში წარმოდგენილია არათუ სუბიექტური, არამედ, შეიძლება ითქვას, „ზე-სუბიექტური“ შერაცხვის პრინციპი, რომელიც ისტორიულ გავლენას ახდენს ბრალის ინსტიტუტზე.

ეს გავლენა არის არა სტატიკური სურათი, არამედ – დინამიკური პროცესი. მოცემული ნაშრომის მიზანია მისი ნათლად და გარკვევით წარმოჩენა, რის გამოც კვლევა გარკვეულწილად ფილოსოფიას, სამართლის ისტორიასა და სამართლის ფილოსოფიას განეკუთვნება, რაც გამოყენებული ლიტერატურის მრავალფეროვნებაზეც აისახება: იგი ფილოსოფიურ, საღვთისმეტყველო, სამართლის თეორიის, სამართლის ფილოსოფიის, სამართლის ისტორიისა და სისხლის სამართლის შრომებს მოიცავს. დისერტაციაში წარმოდგენილი მეცნიერული ხედვა, შეიძლება ითქვას, პანორამულია, რადგან საკვლევად აღებულია საკმაოდ დიდი ისტორიულ-გეოგრაფიული და დარგობრივი სივრცე, რომელშიც გამონახულია საერთო კანონზომიერებები, მაშინ როდესაც, ისინი ერთი შეხედვით, შეიძლება არც ჩანდეს, მეტიც, მიიჩნოდეს, რომ ამ წარმოდგენათა შორის საერთოდ არ არის მსგავსება. აღნიშნული თავისებურების გამო შეიძლება შთაბეჭდილება გაჩნდეს, თითქოს, ზოგიერთი თავი, რომელთაც თემაში დიდი ყურადღება ეთმობა, დისერტაციის სათაურს არ პასუხობს ან მეტ-ნაკლებად სცილდება საერთო ხაზს, მაგრამ ეს გარემოება ობიექტური მიზეზებით არის განპირობებული: იმის გამო, რომ თემის ძირითადი იდეა სიახლეა და ამ მიმართულებით სპეციფიკური კვლევა აქამდე არ წარმოებულა,

---

დებულებამდე კანონი დუმდა ცდის შესახებ. ცალკეული მუხლები მცდელობის დასჯადობის შესახებ პეტრე I სამხედრო არტიკულებსა (1716 წ.) და საზღვაო წესდებაშიც (1720 წ.) არის. ძველ ქართულ სამართალში დანაშაულის მცდელობის ინსტიტუტი დოკუმენტურად უკვე XIV საუკუნის ძეგლში, ბექა-აღბუღას სამართლის წიგნში ფიქსირდება – „თუ კაცი კაცსა ზედა საღალატოდ წავიდეს, თუ მანვე დაშალოს ანუ სხუათ დააშლევინონ, არა ზედა-აც (მუხ. 133); თუ გამართოს და იგი კაცი ღმერთმან მოარჩინოს, ექუსი ათასი თეთრი დაუურვოს სიკუდილისა ცდისათვის, სამი ათასი შეეყრების ცოდვისათვის (მუხ. 134).“ მაგრამ გასათვალისწინებელია ის ფაქტი, რომ აღნიშნული მუხლები დიდი ალბათობით ბავრატ კურაპალატის სამართლის წიგნის ფრაგმენტს განეკუთვნება, რომელიც, ასევე ალბათობის მაღალი ხარისხით, XI საუკუნის ძეგლად შეიძლება იქნეს მიჩნეული. აღსანიშნავია, რომ ეს ნორმები ასახულია სვიმონ I-ის მიერ გედეონ მაღალაძისათვის (1592 წ.) განახლებულ სიგელშიც. იხ. *სურგულაძე ი.*, ტერმინი „ცდა“ და მისი მნიშვნელობა, საბჭოთა სამართალი, 1959 №1, 37; *დოლიძე ი.*, ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. I, თბ. 1963, 467; *წერეთელი თ.*, სისხლის სამართლის პრობლემები, ტ. I, თბ. 2007, 304; 306; 312; 318.

<sup>9</sup> „თანამედროვე სისხლის სამართალი სასჯელის მიზნად არ განიხილავს არც მხოლოდ პრევენციას და არც მხოლოდ რეპრესიას, არამედ ასეთად ამ ორივე მომენტის ერთობლიობას ასახელებს; უფრო მეტიც, სასჯელს აქ მესამე დამოუკიდებელი მიზანიც აქვს – დამნაშავის გამოსწორება (ხელახალი აღზრდა).“ იხ. *კუტალია ლ.*, ბრალი სისხლის სამართალში, თბ. 2000, 98.

ჩამოთვლილი სხვადასხვა დარგობრივი მასალიდან აღებულია ის ნაწილები, რომლებიც საკვლევ სფეროსთან მხოლოდ ირიბ შეხებაში იმყოფება. სწორედ მათი შეკავშირება და იმის წარმოჩენა, რომ მათ შორის ნამდვილად არის მჭიდრო კავშირი, არის კიდევ წინამდებარე ნაშრომის სიახლე და ორიგინალური მხარე. აქ ერთგვარი შედარება შეიძლება გაკეთდეს მედიცინასთან: სამედიცინო სფეროში რომელიმე ორგანოს ანატომიურ-ფიზიოლოგიური კვლევა სრულიად შესაძლებელია მთელი რიგი სხვა ორგანოების კვლევის გარეშე, მაგრამ ორგანიზმის საერთო იმუნიტეტის კვლევა სხეულში არსებული მთლიანი მდგომარეობის შესწავლას გულისხმობს და, ასეთ შემთხვევაში, კონკრეტული ორგანოს ან ორგანოების შესახებ მსჯელობა საჭირო შეიძლება გახდეს მხოლოდ საერთო სურათის წარმოსახენად. მსგავსად ამისა, სადისერტაციო თემა არ არის რომელიმე ვიწრო საკითხის კვლევა, იგი საერთო მთლიანი დინამიკური სურათის აღწერაა და კონკრეტული ფაქტები განხილულია სწორედ ამ პროცესის წარმოსახენად.

ამრიგად, სიახლე მდგომარეობს არა სრულიად ახალი, მანამდე ბუნებაში არარსებული რეალობის წარმოჩენაში, არამედ იმ ფაქტების ახლებურად გააზრებაში, რაც გამოკვლეულია სადისერტაციო თემასთან შემხებ სფეროებში, მაგრამ არასდროს ყოფილა დაკავშირებული ერთმანეთთან, არ მოქცეულა ერთი ქუდის ქვეშ და არ ყოფილა წარმოდგენილი ის დინამიკური სურათი, ის ერთგვარი რუკა, რომელიც მოცემულ თემაშია გაშლილი. ცხადია, იგი არ არის თეოლოგიის რომელიმე პრობლემის გადაჭრის ან ქრისტიანული სარწმუნოების რომელიმე დოგმატთან დაკავშირებით რაიმე ახლის თქმის, ან თუნდაც ქრისტიანობის განდიდებისა და სხვა სარწმუნოებათა დაკნინების მცდელობა. თემა ასევე მიზნად არ ისახავს ბრალის ახალი თეორიის ჩამოყალიბებას, ახალი ცნების შემუშავებას, რომელსაც ექნება კიდევ ერთი პრეტენზია თავისი სრულყოფილებისა და უნიკალურობის თაობაზე, არც ბრალის შესახებ არსებულ მოძღვრებათა კრიტიკას, მათ სინთეზს ან რომელიმე მათგანის უპირატესობათა მტკიცებას, ან ბრალის ცნების საერთოდ გაუქმების მოთხოვნას.

ერთადერთი, რაც არის თემის ავტორის კუთვნილება, ესაა კავშირი. მცდელობა, რომ ერთიანი ხედვით იქნეს დანახული ამ ორი პრაქტიკულად დამოუკიდებელი სფეროს საერთო შემაკავშირებელი ხაზი – ის პროცესი,<sup>10</sup> რომელსაც ევროპულ კულტურაში ადგილი ჰქონდა ბოლო 20 საუკუნის განმავლობაში. თემაში წარმოდგენილია ჰიპოთეზა, რომელიც სათაურის სახით არის გამოტანილი – ქრისტიანულმა მოძღვრებამ შთამბეჭდავი გავლენა იქონია პოზიტიურ სამართალში ბრალის საკითხის მაღალ დონეზე დამუშავებაზე. რომ არა ქრისტიანული მოძღვრება და ის მსოფლმხედველობრივი საფუძველი, რომელიც ქრისტიანულმა მოძღვრებამ ევროპულ კულტურაში დაამკვიდრა, ბრალის საკითხი ვერ დამუშავდებოდა ისე ღრმად, როგორც იგი XXI საუკუნისათვის არის წარმოდგენილი, სახელმწიფო სასჯელის მიზნად არ განიხილავდა დამნაშავეს გამოსწორებასა და რესოციალიზაციას,

<sup>10</sup> „მდგომარეობა ეწოდება სისტემის განსაზღვრული დროისათვის მოცემულ შინაგან პარამეტრთა ერთობლიობას. მდგომარეობა, რომელსაც აქვს გარდამავლობის ტენდენცია, იწოდება ვექტორულ მდგომარეობად. პროცესი კი წარმოადგენს სისტემის სხვადასხვა მდგომარეობათა დინამიკურ თანმიმდევრობას.“ იხ. *კუტალია ლ.*, ბრალი სისხლის სამართალში, თბ. 2000, 399.



ადამიანი არ იქნებოდა მიჩნეული უმაღლეს ღირებულებად, ევროპული სამართლებრივი კულტურა არ იქნებოდა ანთროპოცენტრისტული<sup>11</sup> და სამართლის ჰუმანიზაციას არ ექნებოდა ის მასშტაბები, როგორც დღეს აქვს. სწორედ აღნიშნული ჰიპოთეზის დადასტურების მცდელობაა წინამდებარე ნაშრომი.

მოცემული მიზნისათვის თემაში გამოყენებულია გრამატიკული, ისტორიული, სისტემური და ტელეოლოგიური მეთოდები. გრამატიკული მეთოდი გამოიყენება არსებული სამართლებრივი ტერმინების ანალიზისათვის და იმ ორიგინალური თეზისის გასამყარებლად, რომლის თანახმადაც, ექვთიმე მთაწმინდელს და, ზოგადად ქართულ იურიდიულ აზრს, სუბიექტური მხარის დამუშავება გაუადვილა ქართული ენის გრამატიკის ფაქტორმა – სამ-პირიანი ზმნისა და ქვემდებარის ნიშნიანი ბრუნვების არსებობამ, რომელიც მოქმედი სუბიექტის იდენტიფიცირებისა და დანაშაულებრივი ქმედების ავტორობის დადგენის მზა ენობრივ ფორმულას წარმოადგენს. ისტორიული მეთოდის მეშვეობით წარმოდგენილია ბრალის საკითხის განვითარებაზე ქრისტიანული მოძღვრების გავლენის დინამიკური სურათი და დაკავშირებულია ის ფაქტები, რომლებიც გაბნეულია სხვადასხვა ეპოქისა და ქვეყნის მიხედვით. აღნიშნულის წარმოსაჩენად გამოიყენება აგრეთვე სისტემური მეთოდიც, რომელიც, თავის მხრივ, ტელეოლოგიურ მეთოდთან ერთობლიობაში, სახარებაში მოცემულ სწავლებათა სამართლებრივი კუთხით ანალიზისათვისაც არის საჭირო.

#### • თემის სათაურის განმარტება

წინამდებარე თავის გარკვეული ორიგინალურობა განპირობებულია ობიექტური გარემოებებით. ცხადია, რომ ნებისმიერი თემა, ერთგვარად, მისივე სათაურის ზოგადი განმარტებაა, ხოლო, თავის მხრივ, თემის სათაური არის უმცირესი რაოდენობა სიტყვებისა, რომლითაც ადეკვატურად უნდა იქნეს აღწერილი მთელი ნაშრომის შინაარსი. იგი ერთგვარი კონცენტრირებული ინფორმაცია, ავტორის მთავარი სათქმელია, მაგრამ იმის გამო, რომ მოცემული სადისერტაციო ნაშრომის სათაურში გამოყენებული სიტყვები („ქრისტიანული“, „მოძღვრება“, „ბრალი“) შესაძლებელია, არაერთგვაროვნად იქნეს აღქმული, საჭიროა, თავიდანვე ნათელი მოეფინოს საკითხს, თუ რა იგულისხმება თითოეულ მათგანში, რა ცნებას გამოხატავს ისინი და, აქედან გამომდინარე, როგორ არის კონსტრუირებული თემის სათაური, როგორც წინადადება, და რამდენად არის დაცული მისი შინაგანი მთლიანობა.

უპირველეს ყოვლისა, განმარტებას საჭიროებს სიტყვა „ქრისტიანული“, ვინაიდან ამ სიტყვის ქვეშ, შესაძლოა, სხვადასხვა ადამიანმა სრულიად განსხვავებული ცნება წარმოიდგინოს. თემაში სიტყვა „ქრისტიანულის“ ქვეშ უპირატესად იგულისხმება „მართლმადიდებლური“ („ორთოდოქსული“) გაგება. აქ შეიძლება გაჩნდეს კითხვა: თუ „ქრისტიანულის“ ქვეშ იგულისხმება ქრისტიანობის ერთ-

<sup>11</sup> „სამართალსა და კულტურას შორის არსებულ კავშირს ბევრად განსაზღვრავს მსოფლმხედველობითი იდეოლოგია. თანამედროვე დასავლური მსოფლმხედველობა ანთროპოცენტრისტულია, ანუ მთლიანად ორიენტირებულია ადამიანზე. აფრიკული და აზიური მსოფლმხედველობა კოსმოცენტრულია, ანუ ადამიანი განიხილება როგორც ბუნების განუყოფელი ნაწილი.“ იხ. ხუბუა გ., სამართლის თეორია, თბ. 2004, 90.

ერთი მიმდინარეობა – მართლმადიდებლობა, რატომ არ იქნა შერჩეული სწორედ ეს უკანასკნელი ტერმინი, რომელიც ცალსახაა და არ იწვევს ისეთ ორაზროვნებას, როგორსაც სიტყვა „ქრისტიანული.“ აღნიშნულ კითხვაზე შეიძლება ასეთი პასუხის გაცემა: „ყოველი რელიგიისათვის სხვა რელიგიის ღმერთები მხოლოდ წარმოდგენებია ღმერთის შესახებ, ხოლო ის წარმოდგენა, რომელიც მას ღმერთის შესახებ აქვს, თვითონ ღმერთია, ...ნამდვილი, ჭეშმარიტი ღმერთი, ...როგორც ის არის თავისთავად.“<sup>12</sup> იგივე ითქმის კონკრეტულ რელიგიაში არსებულ ნებისმიერ მიმდინარეობაზეც. ამიტომ, მართლმადიდებლობა, ისევე როგორც კათოლიციზმი, პროტესტანტიზმი და ნებისმიერი სხვა მიმართულება, სრულიად უფლებამოსილია, ყოველგვარი დამატებითი კონკრეტიკის გარეშე საკუთარ თავს უწოდოს „ქრისტიანული.“ თითოეულ მათგანს მიაჩნია, რომ სწორედ ის არის ყველაზე უფრო სწორი და ნამდვილი ქრისტიანული მოძღვრება, ჭეშმარიტი აღმსარებლობა(,) და, ამდენად, მას სრული ლეგიტიმაციით შეუძლია არა მხოლოდ იწოდებოდეს ქრისტიანულად, არამედ პრეტენზიაც ჰქონდეს, რომ სიტყვა „ქრისტიანული“ უპირატესად სწორედ მას გულისხმობს. აქედან გამომდინარე, რომელი ქრისტიანული რელიგიის ხედვის კუთხითაც არ უნდა გაშუქებულიყო წინამდებარე თემაში წარმოდგენილი საკითხი, ყოველ მათგანს შეეძლო, თავის თავზე მოერგო მოცემული არგუმენტი.

რაც შეეხება მოცემულ თემას, იგი რიგ მიზეზთა გამო განხილულია სწორედ მართლმადიდებლური ქრისტიანული სარწმუნოების ჭრილში: 1. კვლევა ძირითადად ძველი ქართული სამართლის მიმართულებით ხორციელდება, ხოლო ეს უკანასკნელი, განიცდიდა მართლმადიდებლური ქრისტიანობის გავლენას, რასაც საქართველოს კონსტიტუციაც საგანგებოდ ხაზს უსვამს კონკორდატისა და სახელმწიფოს მიერ მართლმადიდებლური ეკლესიის ისტორიული როლის აღიარებით, 2. ამავე დროს, ეკლესია ავტოკეფალურია, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი არა მხოლოდ გავლენას ახდენს, არამედ თავადაც გავლენას განიცდის მოცემული ერის კულტურული მიღწევების (ენა, არქიტექტურა, მუსიკა, ჭედურობა, მხატვრობა და ა.შ.) და სამართლებრივი ჩვეულებების მხრივ. ძველი ქართული სამართალი ერთ-ერთი მოწინავეა იმ მხრივ, რომ მას არ აქვს ობიექტური შერაცხვის პრინციპზე დაფუძნებული ცხოველთა და უსულო საგანთა სასამართლო პროცესების სამარცხინო ისტორია, რომლისგანაც ქრისტიანული ევროპა არ არის თავისუფალი (თუმცა ეს უკანასკნელი არა ქრისტიანული მოძღვრების, არამედ მისი დამახინჯებისა და მასზე მოსახლეობის დაბალი სამართლებრივი შეგნების გავლენის თვალსაჩინოებაა). 3. საქართველო არის ქრისტიანული კულტურის ქვეყანა და არათუ ქრისტიანული მრწამსის აღმსარებელი, არამედ საქართველოს მკვიდრი არაქრისტიანი, არამართლმადიდებელი თუ უბრალოდ ათეისტიც კი გაუცნობიერებლად განიცდის ქრისტიანული კულტურის მეტ-ნაკლებ გავლენას. ბუნებრივია, რომ თემის ავტორისათვისაც ყველაზე მეტად ხელმისაწვდომი არის სწორედ მართლმადიდებლური ლიტერატურა და ძველი ქართული სამართლის პირდაპირი თუ არაპირი წყაროები.

არსებობს მეორე მიზეზიც, თემის სათაურში „მართლმადიდებლური ქრისტიანული მოძღვრების“ მითითების წინააღმდეგ. საქმე ის არის, რომ

<sup>12</sup> ვოიერბახი ლ., ქრისტიანობის არსება, თბ. 1956, 49.

მოცემული კვლევა ვერ შემოისახდვრება მხოლოდ ძველი ქართული სამართლის ფარგლებით. იგი გარკვეული თვალსაზრისით სამართლის ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებსაც შეეხება ქართული სინამდვილის გარეთ. თემის მიხედვით, ბრალის საკითხის დამუშავებაზე გავლენა ვიწროდ მართლმადიდებლურ ჩარჩოებს სცილდება და ქრისტიანული თემატიკის, კერძოდ, სახარების მორალურ-ზნეობრივი კოდექსის ფაქტორს უკავშირდება, ეს უკანასკნელი კი მხოლოდ მართლმადიდებლობის და, მით უმეტეს, ქართული მართლმადიდებლობის კუთვნილება არ არის. ამ ახალი კოდექსის თანახმად, ადამიანის ზნეობრივი თამასა იწყება დმერთის სიყვარულით, გრძელდება საკუთარი თავისა და საკუთარი თავის იდენტურად მოყვასის სიყვარულით და სრულდება მტრის სიყვარულით. შეიძლება ითქვას, რომ ის, რაც ქრისტიანულ ზნეობაში უმთავრესია (რაც ბრალის საკითხის დამუშავებაზე უდიდეს გავლენას ახდენს), მთლიანად ახალ აღთქმაში, ძირითადად სახარებაშია ფორმულირებული.

მაშინ, შეიძლება გაჩნდეს კითხვა, თუ რატომ არ იქნა შერჩეული თემის სათაურად: „ახალი აღთქმის,“ ან „სახარებისეული (ევანგელის) მოძღვრების როლი...“? აქაც შეიძლებოდა ზემოთ მოცემული არგუმენტის ანალოგის მოშველიება, რომ ახალი აღთქმა (ან სახარება) არის ქრისტიანული მოძღვრების ცენტრალური ფიგურის, იესო ქრისტეს შესახებ სწავლება, რომელსაც თანაბრად აღიარებს ყველა ქრისტიანული რელიგიური მიმდინარეობა. ქრისტიანობა ემყარება ახალ აღთქმას და სრულიად ლეგიტიმურია „ქრისტიანულის“ ქვეშ „ახალი აღთქმისეულის“ (ან „სახარებისეულის“) მოაზრება და პირიქით. მაგრამ, სინამდვილეში, საკითხი კიდევ უფრო მეტად დაზუსტებას საჭიროებს. საქმე ის არის, რომ წინამდებარე თემის გააზრებით, ქრისტიანული მოძღვრების როლი ბრალის საკითხის დამუშავებაში არ შემოიფარგლება, არც მხოლოდ ახალ აღთქმაში ჩამოყალიბებული მორალურ-ზნეობრივი კოდექსით. მეორე საკვანძო საკითხი, რომლითაც ქრისტიანულმა რელიგიამ გავლენა იქონია პოზიტიურ სამართალში ბრალის საკითხის დამუშავებაზე, არის იესო ქრისტეში ღვთაებრივი და ადამიანური ბუნების ურთიერთობის პრობლემა. ხოლო ეს პრობლემა სახარებაში არ არის დასმული და იგი V საუკუნეში ქრისტიანული რელიგიის შიგნით უდიდესი დაპირისპირების – დიოფიზიტობისა და მონოფიზიტობის ბრძოლის სახელითაა ცნობილი, რა დროსაც ქრისტიანული რელიგიის წამყვანი მქადაგებლები იძულებული გახდნენ, გადაეჭრათ დილემა: რამდენი ბუნება და რამდენი ნება აქვს იესო ქრისტეს. ამ ორი მიმდინარეობიდან დიოფიზიტობამ მონოფიზიტებთან შედარებით უფრო მეტად გაირთულა თავისი „მტკიცების ტვირთი,“ ვინაიდან მან იესო ქრისტეში ერთდროულად ორი ბუნებისა და ორი ნების არსებობის დოგმატური დამტკიცება განიზრახა. თუ ამას ისიც დაემატება, რომ წინამდებარე თემა ძირითადად მართლმადიდებლურ ფონზე აშუქებს დასმულ პრობლემას, ხოლო მართლმადიდებლობა დიოფიზიტური მრწამსია, შეიძლება გაჩნდეს კითხვა: უფრო ზუსტი ხომ არ იქნებოდა სათაურის შემდეგი ფორმულირება – „დიოფიზიტური ქრისტიანული მოძღვრების გავლენა...“ აღნიშნული ვარიანტი უარყოფილ იქნა შემდეგი მოსაზრებით: მართალია, დიოფიზიტური მიმდინარეობა გახდა ის მოძღვრება, რომელმაც მეტად გაირთულა თავისი მტკიცების საგანი ერთ ადამიანში ორი ნების და მათი ურთიერთკავშირის მთელი რიგი პრობლემების ანალიზით, მაგრამ

მონოფიზიტური შეხედულების მნიშვნელობის დაკნინება არასწორია, ვინაიდან ამ უკანასკნელმა, მართალია, უარყო ორი ბუნებისა და ორი ნების არსებობა, მაგრამ ვიდრე მონოფიზიტი მქადაგებლები ასეთ დასკვნას გააკეთებდნენ, მათაც იმსჯელებს იმის შესახებ, ჰქონდა თუ არა იესო ქრისტეს ორი ბუნება და ნება. აქედან გამომდინარე, ზოგადად, საკითხი ქრისტეს ბუნებათა რაოდენობის შესახებ დასმულ იქნა სახარების პერიოდის შემდგომ და, მართალია, დიოფიზიტებმა უფრო მეტი როლი ითამაშეს ამ საკითხის თეორიულ დახვეწაში, ვიდრე მონოფიზიტებმა, მაგრამ ეს უკანასკნელებიც სწორედ მსჯელობის შედეგად მივიდნენ დიოფიზიტებისაგან განსხვავებულ დასკვნამდე. ხოლო წინამდებარე თემისათვის საკვანძო მნიშვნელობა თვითონ ამ მსჯელობის ფაქტს აქვს, ვინაიდან ეს მსჯელობა, მიუხედავად მისი შედეგებისა, წმინდად ქრისტიანული მოვლენაა, რომელიც ქრისტიანობის წიაღში ჩაისახა და შემდგომ განსაკუთრებით საინტერესო მიმართულება შეიძინა დიოფიზიტურ მოძღვრებაში. სწორედ ამ მსჯელობის ფაქტის დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს ის, რომ ქრისტიანმა მამებმა ადამიანის ნებისა და გონების (რასაც ბრალის პრობლემაში უდიდესი მნიშვნელობა აქვს; იგულისხმება ბრალის ნებელობითი და ინტელექტუალური მხარე) კვლევის პერიპეტივებში გაუსწრეს ანტიკურ ფილოსოფიასაც და რომაულ იურისპრუდენციასაც.

ამრიგად, ყოველივე აღნიშნულიდან გამომდინარე, ცალსახაა თუ რა იგულისხმება სიტყვაში „ქრისტიანული.“ ხოლო რაც შეეხება „მოძღვრებას,“ ეს სიტყვა შერჩეულ იქნა „სარწმუნოებისაგან,“ „მრწამსისაგან“ და „რელიგიისაგან“ განსაცალკევებლად. უპირველეს ყოვლისა, მოძღვრება სისტემურ მთლიანობას, იერარქიულად და მომიჯნავედ დაკავშირებულ დოგმატურ და არადოგმატურ კანონთა კორპუსს გულისხმობს და არა ანდაზების, ან მაქსიმების კრებულს. თუმცა სისტემურობის შინაარსს სიტყვა „რელიგიაც“ ატარებს, მაგრამ მთავარი და განმსაზღვრელია მეორე ფაქტორი – ქრისტიანობას აქვს მკაფიოდ ჩამოყალიბებული მოძღვრების სახე, რომელიც საინტერესო შეიძლება იყოს არა მხოლოდ ქრისტიანული რელიგიის მიმდევართათვის, არამედ ნებისმიერი სხვა რელიგიისა თუ უბრალოდ თეისტის ან ათეისტისათვის. ისევე როგორც ნებისმიერი ქრისტიანული მრწამსის მქონე მკვლევარისათვის საინტერესოა ბუდისტური, ისლამური თუ სხვა რელიგიების მოძღვრება, როგორც ფილოსოფიური დოქტრინა, ანალოგიურად, ქრისტიანული მოძღვრება, როგორც ფილოსოფიური მოძღვრება,<sup>13</sup> ფასეული შეიძლება აღმოჩნდეს განსხვავებული აღმსარებლობის ადამიანისათვის. ამრიგად, „მოძღვრება“ შერჩეულ იქნა როგორც ქრისტიანული ფილოსოფიური სისტემის აღმნიშვნელი სიტყვა და, ამავე დროს, გარკვეული აქცენტი გაკეთდა იმაზე, რომ

<sup>13</sup> ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობისა და ქრისტიანული რელიგიური მსოფლმხედველობის შეგუება-სინთეზის საფუძველზე ჩამოყალიბდა ქრისტიანული ფილოსოფია, რომლის უმთავრეს ამოცანას ქრისტიანობის ფილოსოფიური გამართლება შეადგენდა. ეს კარგად ჩანს ქრისტიანული ფილოსოფიის წარმომადგენელთა ნააზრევში; რელიგიასთან ფილოსოფიის შეგუების მცდელობის შემდეგ გამოიკვეთა რელიგიისადმი ფილოსოფიის დაქვემდებარების ტენდენცია, როცა ფილოსოფია ბოლოს და ბოლოს თეოლოგიის მხეველად გამოცხადდა. ეს ცნობილი თეზისი („ფილოსოფია რელიგიის მხეველია“) კლემენტ ალექსანდრიელს ეკუთვნის და იგი საბოლოოდ გაფორმდა იოანე დამასკელის მსოფლმხედველობით. იხ. *მახარაძე მ.*, ძიებანი ქრისტიანული ფილოსოფიის ისტორიაში, თბ. 1999, 12; 24.

სადისერტაციო ნაშრომის ავტორი ცდილობს არ იყოს სუბიექტური და არ ხელმძღვანელობდეს ემოციური განწყობით (რაც ბუნებრივია ქართული ქრისტიანული კულტურის მიმართ თვითიდენტობის მიზეზით), არამედ შეხედოს ქრისტიანულ მოძღვრებას მაქსიმალურად ობიექტურად და რეალისტურად.

ყველაზე მეტად პრობლემური არის შემდეგი საკითხი: რა იგულისხმება „ბრალის“ ქვეშ? სისხლის სამართლებრივი ბრალი, სამოქალაქო სამართლებრივი ბრალი, ზნეობრივი ბრალი თუ ბრალის ე.წ. „პუბლიცისტური“ და „საგაზეთო“ ან ყოველდღიური საყოფაცხოვრებო გაგება? ამ კითხვაზე მხოლოდ ზოგადად შეიძლება გაეცეს პასუხი, ვინაიდან, ერთი მხრივ, ეს არის თითოეული მათგანი,<sup>14</sup> მაგრამ აქცენტირებულად, ცხადია, სისხლის სამართლებრივი ბრალი, როგორც სამართლებრივად ყველაზე მეტად მნიშვნელოვანი ბრალი ზემოთ ჩამოთვლილ ცნებათა შორის. მაგრამ, სამწუხაროდ, ეს უკანასკნელიც მოითხოვს დაზუსტებას – „რა არის სისხლის სამართლებრივი ბრალი? მდგომარეობა (სიმპტომატისტები) თუ პროცესი (რ. დუფი), ჰიპოთეზა (ე. ჰარდვიგი) თუ ფაქტი (ე. მეცვერი); საკუთარი ქმედებისა და მისი შედეგებისადმი მხოლოდ ფსიქიკური დამოკიდებულება (მეოცე საუკუნემდე თითქმის ყველა მეცნიერი) თუ ეთიკურად ან ზნეობრივ-პოლიტიკურად გასაკიცხი ფსიქიკური დამოკიდებულება (თ. წერეთელი), გასაკიცხაობა (რ. ფრანკი), გააკიცხვა (ჰ. ველცელი) თუ ორმაგი შეფასება (ი. ბაუმანი)?“<sup>15</sup> დღეისათვის ბრალის ცნება გაცხოველებული კამათის საგანია სისხლის სამართლის მეცნიერებაში. ბრალის ფსიქოლოგიური და ნორმატიული თეორიების ჭიდილსა და მათი დაპირისპირების შედეგად წარმოშობილ შუალედურ თეორიებს ბოლო არ უჩანს,<sup>16</sup> მაგრამ წინამდებარე თემა მიზნად არ ისახავს არც ცალსახად ბრალის რომელიმე თეორიისადმი მიმხრობას და არც დანარჩენთა უარყოფას, ან ბრალის რაიმე ახალი ცნების შემუშავებას. მეტიც, სამეცნიერო კვლევის პროცესში ბრალის სხვადასხვა თეორიების გაცნობის შედეგად გაჩნდა აზრი, რომ, არსებითად, თითოეულ მათგანში არის სიმართლის მარცვალი და შეიძლება ისიც კი ითქვას, რომ ყველა მათგანი სწორია. ეს დასკვნა ყველაზე ცხადად ბრალის ფსიქოლოგიურ და ნორმატიულ თეორიათა შედარებისას იკვეთება, ვინაიდან ისინი ერთი და იმავე საკითხის განსხვავებული კუთხით ხედვას და ერთგვარად ჰგავს ლოტოს კოჭზე გამოსახულ 9-იანს, რომლის გარჩევა და განსხვავება

<sup>14</sup> „ბრალი მხოლოდ იურიდიული ცნება არაა – ის არის სოციალური ფილოსოფიის კატეგორია, რადგან, ბრალის ცნება სჭირდება არა მარტო სამართალს და მის დარღვებს, არამედ, ზნეობას, რელიგიას, ადათებს, ტრადიციებს და საზოგადოების სხვა ნორმატიულ სისტემას.“ იხ. *ნაჭყებია ვ.*, სისხლის სამართალი, ზოგადი ნაწილი, თბ. 2011, 336.

<sup>15</sup> *კუტალია ლ.*, ბრალი სისხლის სამართალში, თბ. 2000, 2.

<sup>16</sup> ვ. ნასი: „მე-19 საუკუნის ფსიქოლოგიის, ღირებულებათა ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის გავლენის ქვეშ ბრალის თეორია 4 მიმართულებად დაიყო: 1) ბრალის ფსიქოლოგიური ცნება – ბრალი როგორც დამნაშავეს ფსიქიკური დამოკიდებულება დანაშაულისადმი; 2) ბრალის ნორმატიული ცნება – ბრალი როგორც მოვალეობის საწინააღმდეგობა, დანაშაულებრივი ქმედების უკუღირებულება; აქ ბრალის ცნება შეფასებითი ცნებაა (ბელინგი); 3) პირველ ორს შორის მოთავსებული ბრალის მომდევნო, შუალედური ცნება – ბრალი როგორც გასაკიცხობა (ფრანკი); 4) ბრალის სოციოლოგიური ცნება – ბრალი ფორმალური გაგებით, როგორც პასუხისმგებლობის გრძნობის უკმარისობა, მატერიალური გაგებით, როგორც სოციალური რწმენის ნაკლებობა.“ იხ. *კუტალია ლ.*, ბრალი სისხლის სამართალში, თბ. 2000, 299.

შეუძლებელი იქნებოდა 6-იანი საგან, რომ წერტილი არ ყოფილი დასმული.<sup>17</sup> ამიტომ, ნორმატიული და ფსიქოლოგიური თეორიები ერთი და იმავე სურათის სხვადასხვა წერტილით, სხვადასხვა, შეიძლება ითქვას, მახვილით, სხვადასხვა აქცენტრებით დანახული ერთი მთლიანი სურათის შთაბეჭდილებას ტოვებს. დავა სისხლის სამართლის მეცნიერებაში ბრალის შესახებ ხშირად მიმდინარეობს ცნების თუ ცნებების შესახებ და ამა თუ იმ თეორიის (ნორმატიული, ფსიქოლოგიური თუ სხვა) მომხრეები უბრალოდ შეჯერებული არიან, რომ ერთსა და იმავე სურათს ერთი და იგივე სახელი უწოდონ. ეს ტერმინებზე შეთანხმებაა. ხოლო ისინი, ვინც სხვა ტერმინებზე თანხმდება, შესაბამისად, სხვა თეორიისა თუ მიმდინარეობის წარმომადგენელი ხდება. აღნიშნულს თვალსაჩინოდ ხდის თუნდაც ის, რომ თითოეული თეორიის წარმომადგენელს სხვადასხვაგვარად ესმის ისეთი ცნებებიც კი, როგორცაა „სუბიექტური“ და „ობიექტური.“ ისინი ერთმანეთს, არაიშვიათად, ბრალს სდებენ „სუბიექტურობაში“, ხოლო თავიანთ თეორიას „ობიექტურად“ მიიჩნევენ, თუმცა სიტყვა „სუბიექტურის“ (და „ობიექტურის“) ქვეშაც კი განსხვავებულ ცნებებს მოიაზრებენ.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> „თუ ბრალის ფსიქოლოგიური თეორია ბრალის პრობლემატიკაში ფსიქოლოგიაშია, ე.ი. ბრალი აქ წმინდა ფსიქიკურ ფენომენად ცხადდება, ბრალის ნორმატივისტული თეორია, პირიქით, ბრალს წმინდა შეფასებად აცხადებს.“ იხ. ნაჭყებია გ., სისხლის სამართალი, ზოგადი ნაწილი, თბ. 2011, 350.

<sup>18</sup> მაგალითად, აღნიშნული მომენტი შენიშნული აქვს ლ. კუტალიას ბრალის ნორმატივისტული მოდელის ნ.ვ. ლიასის მიერ კრიტიკის ანალიზისას: „თეორიულად გაუმართლებელია იმის მტკიცება, თითქოს „ფინალისტებთან ბრალი სრულიად კარგავს თავის ობიექტურ ხასიათს.“ ბრალი ერთმნიშვნელოვნად სუბიექტურ კატეგორიას განეკუთვნება და დაუშვებელია მის „ობიექტურ ხასიათზე“ საუბარი. ცხადია, ჩვენ კარგად გვესმის, თუ რას გულისხმობს ნ.ვ. ლიასი ბრალის „ობიექტურ ხასიათში.“ მას აქ მხედველობაში აქვს ბრალის მატერიალური გარკვეულობა, რასაც რეალურად არაფერი შეიძლება ჰქონდეს საერთო ბრალის „ობიექტურობასთან.“ უკეთ რომ ვთქვათ, ნ.ვ. ლიასი საუბრობს შეფასებითზე, როგორც სუბიექტურზე, ხოლო აღწერილობითზე, როგორც ობიექტურზე, მაგრამ ამის შედეგად ვდებულობთ, რომ ბრალის „ობიექტურ ხასიათს“ უნდა განსაზღვრავდეს წმინდად სუბიექტური ელემენტი, როგორც არის ფსიქიკური დამოკიდებულება! ამრიგად, თუ გავიზიარებთ ნ.ვ. ლიასის შეხედულებას და აღწერილობითზე ვისაუბრებთ როგორც ობიექტურზე, შეფასებითზე კი როგორც სუბიექტურზე, უნდა უარყოთ ობიექტურისა და სუბიექტურის ტრადიციული გაგება, რომლის შესაბამისადაც, ობიექტური წარმოდგენილია როგორც ფიზიკური (გარეგანი), ხოლო სუბიექტური როგორც ფსიქიკური (შინაგანი), ვინაიდან ვითარება, როდესაც ობიექტურისა და სუბიექტურის პოლარულობის პირობებში ერთი და იგივე ელემენტი წარმოდგენილია როგორც ობიექტური, ზოგჯერ კი როგორც სუბიექტური, ხელს ვერ შეუწყობს სისხლისსამართლებრივ ცნებათა ფორმალურ-ლოგიკურ სიცხადეს.“ იხ. კუტალია ლ., ბრალი სისხლის სამართალში, თბ. 2000, 573.

შდრ.: თ. წერეთელი: „ფინალური მოძღვრება დანაშაულის შესახებ, რომელსაც განზრახვის ცნება მოქმედების ცნებაში გადააქვს, ამით იმას აღწევს, რომ უგულბებლყოფს ქმედობის ობიექტურად საზოგადოებრივ საშიშროებას და პასუხისმგებლობის საყრდენად მარტოოდენ პიროვნების სუბიექტურ მიზნებსა და ზრახვებს აცხადებს.“ იხ. წერეთელი თ., სისხლის სამართლის პრობლემები, ტ. I, თბ. 2007, 359. „ფინალური თეორიის მეორე არსებითი ნაკლი იმაში მდგომარეობს, რომ მოქმედების ცნებაში განზრახვის შეტანით, ხოლო მართლწინააღმდეგობის შესახებ მსჯელობის საფუძვლად მოქმედების სუბიექტური შინაარსის, ე.ი. განზრახვის აღიარებით მან მართლწინააღმდეგობა წმინდა სუბიექტურ ცნებად გამოაცხადა, რითაც წაშალა ნათელი და მკვეთრი ზღვარი, რომელიც საკითხის ხანგრძლივი მეცნიერული დამუშავების შედეგად დაიდო მართლწინააღმდეგობის ობიექტური შინაარსის ცნებასა

ამრიგად, ბრალის სხვადასხვა თეორიებში გაცილებით იოლია ნაკლის მოძებნა, ვიდრე ახალი ისეთი თეორიის შექმნა, რომელსაც უყოყმანოდ გაიზიარებს მთელი მეცნიერული აზრი. ყოველთვის იქნება ვიღაც, ვინც ერთ ცნებას გაიგებს სხვა შინაარსით და მასზე ააგებს მთელ თავის მსჯელობას, კრიტიკას თუ დადებით შეფასებას.

აღსანიშნავია, რომ სისხლის სამართლის მეცნიერებისათვის „სისტემატიკის სფეროში ბრალის მნიშვნელობის გარკვევა მხოლოდ ერთ-ერთი მხარეა მისი ჯეროვანი აღქმისა, უშუალოდ ასოცირებული დოგმატურ (ბრალის პრინციპი, არსი, სტრუქტურა) და ისტორიულ-სამართლებრივ ასპექტთან (ბრალის გენეზისი – წარმოქმნა და განვითარება). ასე მაგალითად, აქტუალურია განსახილველ კონტექსტში სისხლის-სამართლებრივი ბრალისა და ზნეობრივი ბრალის ცნებათა ურთიერთშედარება, რათა გაირკვეს, არის თუ არა ეს უკანასკნელი ამ პირველის აპრიორული წინამძღვარი (მ. უგრეხელიძე) ან ასევე აქტუალურია იმის ცხადყოფაც, წარმოადგენს თუ არა სისხლისსამართლებრივი ბრალი ზნეობრივი ბრალისაგან სრულიად დამოუკიდებელ ცნებას (მ. მორისი). ამ და სხვა მომიჯნავე საკითხთა ანალიზის გარეშე შეუძლებელია ბრალის სრულყოფილი დეფინიციის ჩამოყალიბება, – დეფინიციისა, რომელიც მისაღები სახით არ მოეპოვება ამჟამინდელ სისხლის სამართლის მეცნიერებას.“<sup>19</sup> მთელი სადისერტაციო ნაშრომი გარკვეულწილად შეიძლება ჩაითვალოს ბრალის გენეზისის კვლევის სფეროში შემავალ შრომადაც, რომელიც დეტალურად განიხილავს კონკრეტულ ისტორიულ მონაკვეთს (რაც საინტერესოა ბრალის გენეზისის თვალსაზრისით) და ქრისტიანული ზნეობრივი კოდექსის გავლენას პოზიტიურ სამართალზე (რაც მნიშვნელოვანი საკითხია ბრალის უკეთ გააზრებისათვის, კერძოდ: ბრალის ზნეობრივ-რელიგიურ და სისხლის სამართლებრივ გაგებათა ურთიერთკავშირის ბუნებისათვის), მაგრამ მთლიანად და სრულად ბრალის გენეზისის კვლევის ამბიციას ან სპეციალურ მიზანს წინამდებარე ნაშრომი არ ატარებს.

ცნობილია, რომ ნორმატივიზმი ბრალის ფსიქოლოგიური მოძღვრებისგან დამოუკიდებლად არ წარმოქმნილა, იგი გასული საუკუნის დასაწყისში გაჩნდა ფსიქოლოგიზმის კრიტიკული გააზრების შედეგად.<sup>20</sup> ფსიქოლოგიური თეორიის წინააღმდეგ ერთ-ერთი ძლიერი არგუმენტი იყო ის, რომ ადამიანის არა მხოლოდ დანაშაულებრივი ხასიათის, არამედ ნებისმიერი სხვა აქტივობა ფსიქიკური ბუნებისაა (მათ შორის, აუცილებელი მოგერიების მდგომარეობაში მოქმედი პირისაც),<sup>21</sup> რადგან ადამიანს აქვს ფსიქიკა და ის ყოველთვის, ყველა ქცევაში ფსიქიკურად მოქმედებს და „ფსიქიკურ დამოკიდებულებაში“ იმყოფება. ამიტომ, ნორმატივისტების აზრით, ფსიქიკურობა თავისთავად არ უნდა იყოს ბრალის განმსაზღვრელი ნიშანი და ბრალი სხვაგან უნდა მოიძებნოს. ასეთი მსჯელობა აბსოლუტურად ბუნებრივია მისი წარმოშობის ეტაპისათვის საზოგადოების განვითარების უკვე არსებული დონის გათვალისწინებით, მაგრამ იგი ყურადღების გარეშე ტოვებს

და ბრალის სუბიექტური შინაარსის ცნებას შორის.“ იხ. *წერეთელი თ.*, სისხლის სამართლის პრობლემები, ტ. II. თბ. 2007, 398.

<sup>19</sup> *კუტალია ლ.*, ბრალი სისხლის სამართალში, თბ. 2000, 2.

<sup>20</sup> იხ. იქვე, 192; 335.

<sup>21</sup> იხ. *ნაჭყებია გ.*, სისხლის სამართალი, ზოგადი ნაწილი თბ. 2011, 342.

წინარე ისტორიულ რეალობას. იმას, რომ ობიექტური შერაცხვის ეტაპზე გამოთქმა: „ფსიქიკური მდგომარეობა ხომ ისედაც ცხადია ადამიანის არა მხოლოდ დანაშაულებრივ არამედ ნებისმიერ ქცევაში,“ სრულიად არ უღერს ისეთივე მყარ არგუმენტად, როგორც იმ ისტორიულ ეტაპზე, რომელზეც ბრალის ნორმატიული თეორია წარმოიშვა. კოლექტიური პასუხისმგებლობის პრინციპის დროს სადაა აპრიორი ნაგულისხმევი „ფსიქიკური დამოკიდებულება“? ცხოველის წინააღმდეგ წარმოებული სასამართლო პროცესის დროს მოსამართლეთათვის ასეთი ნათელია, რომ ფსიქიკური დამოკიდებულება „ისედაც ყოველ ადამიანურ ქცევას“ ახლავს და რომ მხოლოდ ადამიანია სამართლის სუბიექტი? მონათმფლობელურ რომში, რომელმაც კარგად იცოდა ბრალის არსებობა, რატომ არსებობდა ადამიანის, როგორც „მოლაპარაკე იარაღის,“ „მოლაპარაკე ნივთის“ ცნება? რატომ არ იყო ყოველი ადამიანი მიჩნეული სამართლის სუბიექტად? მართალია, ისინი მონობას ბუნებით სამართლის მოვლენად არ თვლიდნენ და მხოლოდ პოზიტიური სამართლის მოვლენას განაკუთვნიებდნენ, რასაც ისიც ცდხადყოფს, რომ დაკაბალებისა და გააზატების ინსტიტუტებს იცნობდნენ და მონობას სამოქალაქო სიკვდილთანაც აიგივებდნენ, მაგრამ ამის მიუხედავად, ვერ მივიდნენ დაბადებით აპრიორი თავისუფალი ადამიანის იდეამდე და უამრავი დეტალურად გაწერილი ნორმა შეიმუშავეს მონა მშობლების ან მშობლისგან წარმოშობის დროისა და ვითარების მიხედვით შვილის სამართლებრივ (თავისუფლების) სტატუსთან მიმართებაში.<sup>22</sup> არის თუ არა ეს სუბიექტური შერაცხვის პრინციპიდან განსჯა? შეიძლება ასეთ მაგალითებზე იმის თქმა, რომ ადამიანური ქცევა აპრიორი ფსიქიკური შინაარსის მატარებელად იყო მიჩნეული? ან რომ დამნაშავეს ქცევა ყოველთვის ფსიქოლოგიური აქტი იყო? რომ დამნაშავე ყოველთვის პირადად (არა კოლექტიურად) აგებდა პასუხს და რომ სამართლის სუბიექტი „ისედაც მხოლოდ ადამიანი“ იყო, ხოლო ამ უკანასკნელს „ისედაც ყოველ ქცევაში“ (მათ შორის დანაშაულებრივში) „ისედაც“ ახლავს ფსიქიკური ნიშანი?

სწორედ აღნიშნულიდან გამომდინარეობს ის, რომ ფსიქოლოგიური თეორია არ არის მცდარი. ისევე როგორც არც ნორმატივისტული მიმდინარეობა ცდება. უბრალოდ, ორივე მათგანი საკითხის მხოლოდ ერთ მხარეზე ცდილობს აქცენტის დასმას და ყურადღებას ამახვილებს ცალსახად ერთი მიმართულებით.<sup>23</sup> დღეისათვის რთული არ არის იმის მიხვედრა, რომ ადამიანი ბიოფსიქოსოციალური არსებაა და ფსიქიკური დამოკიდებულების გარეშე (რომელიც მხოლოდ ადამიანს ახასიათებს და არა ცხოველს) არ არსებობს არცერთი (ცხადია არც დანაშაულებრივი)

<sup>22</sup> იხ. იუსტინიანეს ინსტიტუციები, რომის სამართლის ძეგლები, თბ. 2002, 17-20.

<sup>23</sup> „განზოგადებით შესაძლებელია გამოვეყოთ ოთხი ძირითადი ტენდენცია, რომელთა ლოგიკური ურთიერთობის საფუძველად წარმოგვიდგება ფსიქიკური დამოკიდებულება (შებრუნებით კი – გასაკიცხობა). ეს არის ბრალის ფსიქოლოგიური, კლასიკურ-ნორმატივისტული, ფინალური და ფსიქოლოგიურ-ნორმატივისტული (ბრალის ქართული სკოლა) კონცეფციები. ფსიქოლოგიზმისა და ფინალიზმის მიერ ფსიქიკური დამოკიდებულების, შესაბამისად, საყოველთაო აღიარებასა და საყოველთაო უარყოფას უპირისპირდება კლასიკური ნორმატივიზმისა და ნორმატივისტული ფსიქოლოგიზმის მიერ მისი, შესაბამისად, ნაწილობრივი აღიარება და ნაწილობრივი უარყოფა.“ იხ. კუტალია ლ., ბრალი სისხლის სამართალში, თბ. 2000, 353-354.



ქცევა.<sup>24</sup> აქსიომაა ისიც, რომ ცხოველი არ არის სამართლის სუბიექტი.<sup>25</sup> ცხადია ისიც, რომ ადამიანი სივრცით, დროითა და სოციალური გარემოთი შემოსაზღვრული არსებაა და მისი ნებისმიერი ქცევა საზოგადოების (მოსამართლის) მხრიდან შეფასების ობიექტად იქცევა დროისა და სივრცის განზომილებებში,<sup>26</sup> ამიტომ შეფასების (დადებითი თუ უარყოფითი, წახალისება თუ გაკიცხვა) გარეშეც ვერ იქნება პირი ბრალეული. ხოლო ის, თუ როგორ და რა დოზით დაკავშირდება ეს ორი ვექტორი<sup>27</sup> (შიგნიდან გარეთ და გარედან შიგნით; ადამიანიდან გარესამყაროში და საზოგადოებიდან ადამიანში) ერთმანეთთან, მხოლოდ და მხოლოდ ტექნიკური საკითხია და მეცნიერთა შორის შეთანხმების ობიექტი.

წინამდებარე თემა ეხება როგორც ერთ ისე მეორე მხარეს<sup>28</sup> და ასევე მათ შორის კავშირის ფორმასაც. სწორედ ეს კავშირია წარმოდგენილი თემის სათაურში სიტყვებით „როლი... საკითხის დამუშავებაში.“ ეს უკანასკნელი გულისხმობს პრაქტიკულად მთელ თემას თავის დინამიკაში, ვინაიდან წინამდებარე თემა არაა მხოლოდ სტატიკური სურათის მოცემა და ფიქსირება, იგი მოვლენის აღწერაა თავის ვექტორულ დინამიკაში. თუ როგორ იქნა ქრისტიანული მოძღვრების ვექტორი შეპირისპირებული საზოგადოებაში ქრისტიანული მოძღვრებისაგან დამოუკიდებლად არსებულ ვექტორთან და მათი დაპირისპირების შედეგად როგორ წარმოიქმნა მესამე შუალედური ვექტორი, როგორც „კონფლიქტის“ შედეგი. თემაში წარმოდგენილი ჰიპოთეზა დინამიკურად აღწერს ამ ურთიერთობას და მხოლოდ და მხოლოდ ამ მოძრავი პროცესის წარმოსაჩენად მოჰყავს სხვადასხვა ისტორიული ფაქტი.

აღნიშნული ჰიპოთეზის თანახმად, ქრისტიანულმა მოძღვრებამ კაცობრიობას მოუტანა ყველაზე მაღალი იმპერატივის მქონე მორალური კოდექსი და, ამავე დროს, ზნეობრივი განსჯის საგნად აქცია არა მხოლოდ ადამიანის მოქმედება, არამედ ადამიანის შინაგან სამყაროში მიმდინარე პროცესები მათი ობიექტურ რეალობაში გამოვლენისაგან დამოუკიდებლად. ეს სცილდება სუბიექტივიზმს და „ზე-სუბიექტურ“

<sup>24</sup> „ბრალის ფსიქოლოგიური თეორია ბრალის პრობლემატიკაში ფსიქოლოგიზმია, მაგრამ არც მეორე უკიდურესობა – ნორმატივიზმი, ანუ, ფსიქიკურისგან მოწყვეტა – უნდა დავეშვათ, რადგან გადაწყვეტილების ფსიქოლოგიური მექანიზმის გარეშე არანაირი ბრალეული ქმედება ვერ იქნება ჩადენილი.“ იხ. ნაჭყებია გ., სისხლის სამართალი, ზოგადი ნაწილი, თბ. 2011, 382

<sup>25</sup> „პასუხისმგებლობის გრძნობა უცხოა ცხოველისთვის, ადამიანის პიროვნებისთვის კი იგი ისევე განუყოფელია, როგორც მისი სოციალურობა.“ იხ. დასახ. ნაშრომი, 366.

<sup>26</sup> „ბრალის ფორმების გადმოცემისას კანონმდებელი ლაპარაკობს წარსულ დროზე, როცა ბრალის ამ ფორმებს უკვე ჰქონდათ ადგილი და საქმე მათ დადგენას ეხება.“ იხ. იქვე, 408.

<sup>27</sup> „სამართლის ნებისმიერი სისტემა დანაშაულებრივი ქმედების ობიექტური და სუბიექტური მხარეების მიმართებას გვერდს ვერ აუვლის.“ იხ. იქვე, 358.

<sup>28</sup> ვ.ზაუერ: „როდესაც ბრალი თავისი სპეციალური მნიშვნელობის თვალსაზრისით დაუპირისპირდა, ერთი მხრივ, ქმედებასა და კაუზალობას, მეორე მხრივ კი მართლწინამდებობას, მას თავდაპირველად აღიქვამდნენ წმინდად ფსიქოლოგიურად, როგორც დამნაშავის სუბიექტურ დამოკიდებულებას თავისი ქმედებისადმი (ცოდნა და ნდობა), ...ხოლო შემდგომ – ასევე ცალმხრივად – წმინდად ნორმატიულად, როგორც ბრალეულობის შესახებ მსჯელობას, როგორც გაკიცხვას... სისხლისსამართლებრივი ბრალი თანაგვარად უნდა პასუხობდეს ფსიქოლოგიურ-ბუნებრივ და ნორმატიულ-ლოგიკურ მოთხოვნებს.“ იხ. კუტალია ლ., ბრალი სისხლის სამართალში, თბ. 2000, 452.

მსოფლმხედველობრივ ვექტორს აყალიბებს;<sup>29</sup> სახელმწიფოებრივად ორგანიზებული საზოგადოების სწორი ფუნქციონირებისათვის სრულიად საკმარისია, ზიანი არ მიაღვეს მის მართლწესრიგს, რომელიც ეთიკურ მინიმუმს შეადგენს.<sup>30</sup> ამიტომ იგი ინდიფერენტულია ადამიანის შინაგან სამყაროში მიმდინარე პროცესების მიმართ, თუკი ეს უკანასკნელი გარეგნულ ქცევაში არ გამოვლინდება. ეს ობიექტივიზმია და ქმნის საპირისპირო მსოფლმხედველობრივ ვექტორს.

ქრისტიანობა თანდათანობით აფართოებს თავის გავლენას და IV საუკუნიდან სახელმწიფოს მიერ ეკლესიის დევნის ისტორია სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობის ისტორიით იცვლება, რომელიც „სიმფონიისა“ და „კონფლიქტის“ მონაცვლეობით ხასიათს ატარებს. ამ დროიდან ქრისტიანული და მისგან დამოუკიდებლად არსებული მსოფლმხედველობები ერთსა და იმავე სოციალურ და სამართლებრივ ნიადაგს ამუშავებენ.

სახელმწიფოსა და ეკლესიის მიზნების შორის განსხვავების საფუძველზე ეს ორი ვექტორი ერთმანეთს ებრძვის, რაც ყველაზე მკაფიოდ ბრალის დამუშავებაზე აისახება. სახელმწიფო მიდის ერთგვარ „კომპრომისზე“ და, ქრისტიანული მოძღვრების მიერ შექმნილი ვექტორის გავლენის შედეგად, დანაშაულებრივი ქმედების შეფასებისას უკვე ითვალისწინებს დანაშაულის სულიერ განცდებს,<sup>31</sup> მაგრამ კვლავ ინდიფერენტული რჩება ზოგადად ადამიანის შინაგან სამყაროში მიმდინარე პროცესების მიმართ იმ შემთხვევაში, თუკი ისინი ობიექტურ სამყაროში არ გამოვლინდა და საზიანო შედეგად ან საზიანო შედეგის საფრთხედ (მცდელობის ინსტიტუტი) არ გადაიქცა.<sup>32</sup> მომდევნო საუკუნეებში ეკლესიის გავლენა კვლავ იზრდება სახელმწიფოზე და დანაშაულის შეფასებისას სუბიექტური ვექტორი უკვე სჭარბობს ობიექტურს,<sup>33</sup> მაგრამ, მოგვიანებით, ეს ორი ვექტორი კვლავ აბალანსებს

<sup>29</sup> რ. სალეილესი: „ეს კანონიკური სამართალია, სადაც ბრალთან მიმართებაში პირველად წამოიჭრა დანაშაულის შინაგანი განცდების, მისი სუბიექტურობის საკითხი. თანამედროვე სუბიექტივისტური სისხლის სამართლის ძირეული იდეა უკვე კანონიკურ სამართალში ჰპოვეს თავის გამოხატულებას არა ჩანასახის სახით, არამედ მთელი თავისი სრულყოფილებით.“ იხ. *კუტალია ლ.*, ბრალი სისხლის სამართალში, თბ. 2000, 60.

<sup>30</sup> „სამართალი იცავს მხოლოდ ეთიკურ მინიმუმს (ელინეკი).“ იხ. *ხუბუა გ.*, სამართლის თეორია, თბ. 2004, 63.

<sup>31</sup> რ. იერინგის აზრით, რომის სამართლის ერთ-ერთი მიღწევა მდგომარეობს „ბრალეული პასუხისმგებლობის გამოცხადებაში, რასაც ადგილი აქვს იუსტინიანეს სამართლის დროს. ამით უმთავრესი მნიშვნელობა... ნაცვლად ქმედების გარეგანი კაუზალობისა, ენიჭება შინაგან, დანაშაულის სუბიექტურ მხარეში, ანუ „ინდივიდის“ ნებაში მიმდინარე მიზეზობრიობას.“ იხ. *კუტალია ლ.*, ბრალი სისხლის სამართალში, თბ. 2000, 44.

<sup>32</sup> „ადრეულსამართლებრივ ეტაპზე, მათ შორის, ადრეულ რომაულ სამართალშიც, ჩვენს წინაშეა სუბიექტური ქმედების სისხლისსამართლებრივი შეფასებისადმი მკაცრად ობიექტივისტური მიდგომა, რაც გარკვეულწილად იცვლება განვითარებულ რომაულ სამართალში სუბიექტურ ელემენტთა მნიშვნელობის აღიარების სასარგებლოდ, ხოლო შუა საუკუნეების კანონიკური სამართალი საბოლოოდ ცნობს სუბიექტური მხარის რეალურ მნიშვნელობას, მაგრამ ზედმეტად შორს მიდის ამ მიმართულებით და სუბიექტივიზმის სახით მორიგ უკიდურესობას ამკვიდრებს.“ იხ. *დასახ. ნაშრომი*, 74.

<sup>33</sup> „სუბიექტივიზმი მხოლოდ შუა საუკუნეების კანონიკურ სამართალში ყალიბდება.“ იხ. *იქვე*, 46.

ერთმანეთს<sup>34</sup> და ყალიბდება სისხლის სამართლის კლასიკური სკოლის შეხედულებები<sup>35</sup> ბრალის საკითხთან მიმართებით, რომლის თანახმადაც, დღეს უკვე აქსიომატური ჭეშმარიტებაა, რომ დანაშაულის განხილვისას თანაბარმნიშვნელოვანია სუბიექტური და ობიექტური მხარეები.<sup>36</sup>

ბრალის საკითხთან დაკავშირებით ადამიანის გონებისა და ნების თავისუფლების პრობლემას ანტიკურ ფილოსოფიასა და რომის სამართალთან შედარებით გაცილებით ღრმად იკვლევს ქრისტიანული მოძღვრება, ვინაიდან იგი განიხილავს საკითხებს იესო ქრისტეს ორი ბუნებისა და ორი ნების სინერგიის შესახებ (როგორ შეიძლება იმოქმედოს ერთად ორმა ბუნებამ, ორმა ნებამ – ღვთაებრივმა და ადამიანურმა), რაც საფუძველი ხდება ბრალის ინტელექტუალურ და ნებელობით მხარეთა მიხედვით განზრახვისა და გაუფრთხილებლობის ცალკეულ სახეთა კლასიფიკაციის დღეისათვის მიღებული პრინციპის ჩამოყალიბებისა.

უდავოა, რომ ბრალის ცალკეულ სახეთა დიფერენცირება უნდა წარმოებდეს არა სპონტანურად, არამედ მკაცრად განსაზღვრული კრიტერიუმის შესაბამისად. ასეთ კრიტერიუმზე აქცენტირება ა. ფოიერბახის დამსახურებად მიიჩნევა, რომელიც თვლიდა, რომ ბრალის ცალკეულ სახეებად და ქვესახეებად დაყოფა უნდა ეფუძნებოდეს იმას, თუ რა სახისაა ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში ინტელექტუალურ და ნებელობით მომენტთა კორელაცია. მისი გავლენით ამჟამად ყოველგვარ მცდელობას განზრახვისა და გაუფრთხილებლობის სტრუქტურული მოდიფიცირებისა, თუ ამით ხელიყოფა მათ ნებელობით და ინტელექტუალურ მომენტთა პროპორციულობა, სისხლის სამართლის მეცნიერება უარყოფით კონტექსტში აფასებს,<sup>37</sup> მაგრამ, სინამდვილეში, ა. ფოიერბახის მიერ აღნიშნულ საკითხზე აქცენტირება მხოლოდ რეზონანსია ანტიკურ ფილოსოფიაში წარმოშობილი ნების

<sup>34</sup> „ბეკარია არ კმაყოფილდება იმის დეკლარირებით, რომ სისხლის სამართლის დაინტერესების საგანს არ უნდა შეადგენდეს აბსტრაქტული შინაარსის მომცველი რელიგიური დანაშაულები... ბეკარია დაუფარავად და მასშტაბურად უპირისპირდება კანონიკური სამართლის დომინირების შედეგად დამკვიდრებულ უკიდურესად რეაქციულ დებულებას, რომლის თანახმადაც, სისხლისსამართლებრივი პასუხისმგებლობის თვალსაზრისით, სულაც არ არის აუცილებელი სუბიექტის არამართლზომიერი ფსიქოლოგიური ქცევის გარეგანი გამოვლინება.“ იხ. *კუტალია ლ.*, ბრალი სისხლის სამართალში, თბ. 2000, 72.

<sup>35</sup> „დადებითად უნდა შეფასდეს ბეკარიას მიერ სუბიექტივიზმის უარყოფის შედეგად ძირითადი აქცენტის სუბიექტურ ქმედებაზე გადატანა, რადგანაც ეს იმავდროულად ობიექტივიზმის უარყოფასაც ნიშნავს.“ იხ. დასახ. ნაშრომი, 77.

<sup>36</sup> „დავა იმის თაობაზე, თუ რა უნდა აფუძნებდეს სისხლისსამართლებრივ პასუხისმგებლობას – „დანაშაულებრივი შედეგი“ თუ „დანაშაულებრივი განზრახვა“, თეორიულად გამართლებული ვერ იქნება. საზიანო შედეგის გამოწვევა ან სისხლისსამართლებრივად დაცული სიკეთისათვის საფრთხის შექმნა არ შეიძლება იყოს სისხლისსამართლებრივად დასჯადი, თუ ეს არ უკავშირდება სუბიექტის მართლსაწინააღმდეგო ფსიქოლოგიურ ქცევას, ისევე როგორც, ვერც მართლსაწინააღმდეგო განზრახვა გამოიწვევს სისხლისსამართლებრივ პასუხისმგებლობას, თუ ეს უკანასკნელი ობიექტურად ვერავითარ კავშირში ვერ მოიყვანება სისხლისსამართლებრივად დაცული ობიექტის დაზიანებასთან ან ასეთი დაზიანების საფრთხის შექმნასთან. მაშასადამე, სისხლისსამართლებრივი პასუხისმგებლობის თვალსაზრისით დანაშაულის ობიექტურ და სუბიექტურ მხარეთა მხოლოდ თანაბარმნიშვნელოვნებაზე შეიძლება ვისაუბროთ.“ იხ. იქვე, 571-572.

<sup>37</sup> იხ. იქვე, 663.

თავისუფლების პრობლემის ქრისტიანული მოძღვრების მიერ საკუთარ პრიზმაში გარდატეხვის ფაქტისა.

თავის მხრივ აღნიშნულმა განაპირობა დანაშაულის მცდელობის ინსტიტუტის ფორმირებაც. „მცდელობის ცნების წარმოშობა მჭიროდ არის დაკავშირებული ბრალის ცნების განვითარებასთან. განვითარების დაბალ საფეხურზე მდგომი სამართალი, რომელიც ყურადღებას არ აქცევს ქმედობის სუბიექტურ მხარეს, არ შეიძლებოდა მისულიყო დანაშაულის მცდელობის საზოგადოებრივი საშიშროების შეგნებამდე და თვით ამ ცნების არსის ჩამოყალიბებამდე. დაუმთავრებელი დანაშაულის დასჯის იდეა შეიძლებოდა წარმოშობილიყო მხოლოდ იმ სამართლებრივ სისტემაში, რომელსაც ნათლად აქვს წარმოდგენილი დანაშაულის სუბიექტური მხარე და მნიშვნელობას ანიჭებს სისხლის სამართლებრივი პასუხისმგებლობის დადგენის დროს.“<sup>38</sup> მეტიც, სუბიექტურ მომენტს იმდენად დიდი მნიშვნელობა აქვს დაუმთავრებელი დანაშაულის ბუნების შეცნობისათვის, რომ სისხლის სამართლის მეცნიერებაში ცალკე მიმდინარეობებიც კი არის ცნობილი სუბიექტური და ობიექტური თეორიების სახელით. სუბიექტური მიმდინარეობის წარმომადგენელთა მოსაზრებების ერთჯერადი თვალის შევლევაც კი საკმარისია მათში სწორედ ქრისტიანული მოძღვრების მიერ მოტანილი ზნეობრივი კოდექსისა და ადამიანის შინაგან სამყაროში მიმდინარე პროცესებზე აქცენტირების კვალის ამოსაცნობად. ხოლო ობიექტური თეორიის წარმომადგენლების მსჯელობათა ანალიზი ასევე ცხადად წარმოაჩენს პირველის დამბალანსებლის ფუნქციას ამ „კონფლიქტში.“ შეიძლება ითქვას, რომ დანაშაულის მცდელობის საკითხში ობიექტური და სუბიექტური თეორიები იმ პოლუსების<sup>39</sup> როლს ასრულებს, რომელთა შორისაც იხვეწება დაუმთავრებელი დანაშაულის ინსტიტუტი.<sup>40</sup>

ამრიგად, იმ საკითხის გარკვევის შემდეგ, თუ რა იგულისხმება თემის სათაურში, მომდევნო ნაწილში განიხილება კვლევის შედეგები.

## • მტკიცების საგანი

წინამდებარე თავში წარმოდგენილია მტკიცების საგანი, ანუ ის ძირითადი კიპოთეზა, რომელიც სადისერტაციო ნაშრომის უმთავრეს სამეცნიერო ღირებულებას ქმნის. იგი ლატენტური პროცესის სააშკარაოზე გამოტანა და საკვლევი საგნის ახლებური ხედვაა. მისი არა ნაშრომის დასასრულს, არამედ სწორედ დასაწყისში ფორმულირება კი ნათელს მოჰყენს მთლიანად თემის შინაარსს და იმთავითვე

<sup>38</sup> წერეთელი თ., სისხლის სამართლის პრობლემები, ტ. I, თბ. 2007, 317.

<sup>39</sup> „თუ ობიექტური თეორიის წარმომადგენლები ცდილობენ მცდელობის დასჯადობის შეზღუდვას, მცდელობის სუბიექტური თეორიები პირიქით, ასაბუთებენ ყოველგვარი უვარგისი მცდელობის დასჯადობას.“ იხ. დასახ. ნაშრომი, 473.

<sup>40</sup> აღნიშნული თეორიათა დეტალური ანალიზი სცილდება სადისერტაციო თემის მიზანს. თ. წერეთელი დაწერილებით განიხილავს, თუ რა განსხვავებული პოზიციები აქვთ სუბიექტური და ობიექტური თეორიების წარმომადგენლებს დამთავრებული და დაუმთავრებელი დანაშაულების ურთიერთგამიჯვნის, დანაშაულის დამთავრებული და დაუმთავრებელი მცდელობების დიფერენცირების, უვარგისი მცდელობის, არარსებულ ობიექტზე მცდელობისა და ე.წ. პუტატიური დელიქტების დასჯადობის, დამთავრებულ და დაუმთავრებულ მცდელობაზე ხელის აღებისა და სხვა მომიჯნავე საკითხებზე. იხ. იქვე, 458; 461; 472; 474-477; 478; 479; 527; 528; 530; 532; 546.

წარმოაჩენს კვლევის ძირითად მიმართულებებს, რომლებიც დაწვრილებით უკვე შემდგომ თავებში განიხილება.

ქრისტიანული მოძღვრების გავლენა არა მხოლოდ ბრალის საკითხის დამუშავებაზე, არამედ ზოგადად პოზიტიურ სამართალზე, თავის დინამიკაში ხანგრძლივ პერიოდს მოიცავს, რის გამოც მისთვის ლეგიტიმური ადგილის მიჩენა საკმაოდ რთულია და კომპლექსურ ანალიზს მოითხოვს. ამიტომ იგი მხოლოდ რომელიმე კონკრეტულ ეპოქას ვერ დაუკავშირდება. ქრისტიანობა ბოლო 20 საუკუნეა თანდათანობით ცვლის ევროპელი ადამიანის მართლშეგნებას და, ევროპული კულტურის მსოფლიოში გავრცელებასთან ერთად, დიდ გავლენას ახდენს მთელი პლანეტის მასშტაბით. ბევრი პრინციპი, რომელსაც სახარება ქადაგებს, სხვადასხვა ქვეყნის კონსტიტუციებში უშუალოდ არის ასახული ადამიანის უფლებათა და თავისუფლებათა სახით. ამჟამად ქრისტიანული თუ არაქრისტიანული კულტურის სახელმწიფოების პოზიტიურ სამართალში არსებობს არა მხოლოდ ცალკეული ნორმები, არამედ მთელი რიგი სამართლებრივი ინსტიტუტები, რომელთა ახსნა, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი დღეს ქრისტიანულ სარწმუნოებასთან აღარ ასოცირდება, შეუძლებელია ამ უკანასკნელის ფაქტორის გაუთვალისწინებლად.

ჰ. ბერმანის ზუსტი შენიშვნით – „სამართლის დასავლური ტრადიციის რევოლუციური შინაარსის შეცნობა შეუძლებელია მისი რელიგიური განზომილების კვლევის გარეშე. ნათქვამია, რომ გუშინწინდელი მეტაფორები გუშინდელი ანალოგიებია და დღევანდელი გაგება. ასე მაგალითად, XI საუკუნის სამართლებრივი მეტაფორები XII საუკუნის სამართლებრივ ანალოგიებად და XIII საუკუნის სამართლებრივ განსაზღვრებებად გადაიქცა.“<sup>41</sup> ამერიკელი მეცნიერის ეს განცხადება სამართლიანია მთლიანად ევროპული სამართლებრივი კულტურის მიმართ, რომლის ფორმირებაშიც ლომის წილი ქრისტიანულ მოძღვრებას ეკუთვნის. ჰ. ბერმანის აზრით, დასავლური სამართლებრივი სისტემების ძირითადი ინსტიტუტების, ცნებებისა და ფასეულობების ფესვები რელიგიურ წესებში, ლიტურგიკულ ნორმებსა და დოქტრინებშია საძებარი, რომლებიც ასახავდა ახლებურ შეხედულებებს სიკვდილის, ცოდვის, სასჯელის, მიტევების, ხსნის შესახებ, ასევე, ახლებურ შეხედულებებს დვთაებრივის ადამიანურთან და რწმენის – გონებრივთან მიმართების შესახებ. მომდევნო საუკუნეებში ეს რელიგიური შეხედულებები და წარმოდგენები ძირფესვიანად შეიცვალა და დღეს მათი თეოლოგიური წყაროები გაქრა, თუმცა მათ საფუძველზე ჩამოყალიბებული სამართლებრივი ინსტიტუტები, ცნებები და ღირებულებები ცოცხლობს და, ხშირ შემთხვევაში, საერთოდ არ არის შეცვლილი.<sup>42</sup> ერთგვარი პერიფრაზით შეიძლება იმის თქმაც, რომ ის, რაც გუშინწინ მხოლოდ ქრისტიანული რელიგიის მეტაფორები იყო, გუშინდელ საყოველთაო ხალხურ წარმოდგენებად და დღევანდელ სამართლებრივ პრინციპებად გადაიქცა. „იმისათვის, რათა ნათელი მოეფინოს სამართლებრივი ტრადიციის პარადოქსს, თვალსაჩინოებისათვის შეიძლება ერთი ექსცენტრული ნორმის მოხმობაც, რომელსაც უკვე დაკარგული აქვს კავშირი თავის თეოლოგიურ

<sup>41</sup> *Берман Г. Дж.*, Зарадная традиция права: Эпоха формирования, 2-е издание, М. 1998, 165.

<sup>42</sup> იხ. იქვე, 165.

საწყისთან: თუ, მაგალითად, ჯანსაღ გონებაზე მყოფი ადამიანი მკვლევლობას ჩაიდენს და მას სიკვდილი მიესჯება, რის შემდეგაც, სასჯელის სისრულეში მოყვანამდე, ჭკუიდან გადაცდება, სიკვდილით დასჯა მის გამოჯანმრთელებამდე უნდა გადაიდოს. ასეთია კანონი დასავლურ და ბევრ არადასავლურ ქვეყანაში. რატომ? ისტორიულად სწორი პასუხი ასე უღერს: თუ ადამიანს სიკვდილით სჯიან, სანამ ის თავის გონებაზე არ არის, მოკლებულია ცოდვების ნებაყოფლობით აღიარებისა და ზიარების შესაძლებლობას. ამიტომ, მას შესაძლებლობა უნდა მიეცეს, სიკვდილის წინ მაინც დაუბრუნდეს გონება, რათა მისი სული ჯოჯოხეთის გეენისათვის არ იქნეს სამუდამოდ განწირული, მოინანიოს თავისი ცოდვები, გამოისყიდოს განსაწმენდელში ან, უკიდურეს შემთხვევაში, საშინელ სამსჯავროზე და ცათა სასუფეველი დაიმკვიდროს. მაგრამ, თუკი თქვენ არაფრის გწამთ, მაშინ რა აზრი აქვს, ადამიანს შეუნახოთ სიცოცხლე მის გამოჯანმრთელებამდე და ამის შემდგომ სიკვდილით დასაჯოთ? მოყვანილი მაგალითი თავისთავად უმნიშვნელოა, მაგრამ ნათლად წარმოაჩენს, რომ დასავლეთის ქვეყნების სამართლებრივი სისტემები და იმ ქვეყნების სამართლებრივი სისტემებიც, რომელიც დასავლურ გავლენას განიცდის, იმ რელიგიური შეხედულებების საერო დანაშრევს წარმოადგენს, რომლებიც თავდაპირველად ლიტურგიკულ წესებსა და ეკლესიის სწავლებაში ჰპოვებდა გამოხატულებას, ხოლო მოგვიანებით – სამართლის ინსტიტუტებში, ცნებებსა და ფასეულობებში გადაინაცვლა.<sup>43</sup>

ასეთი შემთხვევების მოხმობა დაუსრულებლად შეიძლება. ძალიან ბევრი რელიგიური მეტაფორა დაედო საფუძვლად სამართლებრივ ანალოგიებსა და ცნებებს. მაგალითად, „წარმოდგენები საშინელ სამსჯავროსა და განსაწმენდელზე, ქრისტეს მსხვერპლზე ადამის ცოდვით დაცემის გამო, პურისა და ღვინის ზიარების საიდუმლოდ გარდაქმნაზე, ცოდვათა მიტევებაზე სინანულის საიდუმლოში, მღვდლის უფლებაზე „შეკვრისა და გახსნისა,“ ანუ სამუდამო სასჯელის დადებისა და მისგან გათავისუფლებისა და სხვა.“<sup>44</sup> ღვთის, როგორც უმაღლესი მსაჯულის, იდუამ და მოყვასის განკითხვის აკრძალვის ქრისტიანულმა კანონმა ასახვა ჰპოვა მართლმსაჯულების, როგორც გამორჩეული, ღვთაებრივი მნიშვნელობის საქმიანობისა და მოსამართლეობის, როგორც სულიწმინდის განსაკუთრებული ნიჭის, ცნებაში.<sup>45</sup> ძველი ქართული სამართლის კოლორიტული მტკიცებულება, „ცოდვის მოკიდებაც“<sup>46</sup> ხომ „სხვათა ცოდვის საკუთარ თავზე ადების“ ქრისტიანული მეტაფორის პირმშოა და მჭიდროდაა დაკავშირებული ქრისტეს მიერ კაცობრიობის

<sup>43</sup> იხ. *Берман Г. Дж.*, Зарядная традиция права: Эпоха формирования, 2-е издание, М. 1998, 166.

<sup>44</sup> იქვე, 165.

<sup>45</sup> „რომელსა იტყვს წმიდა მოციქული პავლე, ვითარმედ: „თითოეულსა ჩუენგანსა მოცემულ არს გამოცხადება იგი სულისაა უმჯობესისათვის: რომელსამე სულისა მისგან მიცემულ არს სიტყუად სიბრძნისა, რომელსამე – სიტყუად მეცნიერებისა.“ და თითოეულნი იგი მადლნი წარმოთქუნა და მერმე თქუა: „რომელსამე მიცემულ არს განკითხვა სულთა, რამეთუ ესეცა დიდი მადლი არს ღმრთისა მიერ ჯეროვნად განკითხვა სულთა და სამართლად კაცად-კაცადისა წესთა და კანონთა შემსგავსებულთა თითოეულთა ბრალთა განხინებად.“ იხ. *ექვთიმე მთაწმინდელი*, მცირე სჯულისკანონი, თბ. 1972, 90-91.

<sup>46</sup> იხ. *ლოლიძე ი.*, ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. I, თბ. 1963, 485; ტ. IV, თბ. 1972, 402-403; იხ. *დავითაშვილი გ.*, სასამართლო მტკიცებულებანი ქართულ ჩვეულებით სამართალში თბ. 2003, 81-88;

ცოდვითა საკუთარი სიკვდილით ჯვარზე ტვირთისა და მეორედ მოსვლის ჟამს ყოველი ადამიანის განკითხვის წარმოდგენებთან, რომელიც ემპათიის ქრისტიანულ კანონს უდევს საფუძვლად – „ურთიერთას სიმძიმე იტვრით და ესრეთ ადასრულეთ სჯული იგი ქრისტესი“ (გალატ. 6.2).<sup>47</sup> საზოგადოება, რომელიც ასეთი ტიპის სასამართლო მტკიცებულებებს<sup>48</sup> იცნობს, ცხადია, თავის წარმოდგენაში უშვებს ერთი ადამიანის მიერ მეორე ადამიანის ცოდვითა და განსაცდელთა საკუთარ თავზე აღების შესაძლებლობას.<sup>49</sup> აღნიშნულთან მჭიდროდაა დაკავშირებული როგორც საყოფაცხოვრებო<sup>50</sup> თუ სამართლებრივი<sup>51</sup> შინაარსის ადათ-წესები, ისე – ქართული ენის გამოთქმები: „გენაცვალე“, „შემოგველე“, „შენი ჭირიმე“ და მათი სვანურ-მეგრულ-ლაზური სინონიმები.<sup>52</sup>

<sup>47</sup> **შენიშვნა:** სადისერტაციო ნაშრომში I. ძველი აღთქმის ტექსტები ციტირებულია: ა) ახალ-ქართული ვერსია – ბიბლია, საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, თბ. 1989; ბ) ძველ-ქართული ვერსია – „მცხეთური ხელნაწერი“, გამომცემლობა მეცნიერება, თბ. ტ.I, 1981; ტ.II, 1982; ტ.III, 1983; ტ.IV, 1985; ტ.V, 1986; II. ახალი აღთქმის ტექსტები ციტირებულია: ა) ახალ-ქართული ვერსია – ახალი აღთქმა, ბიბლიის თარგმნის ინსტიტუტი, სტოკჰოლმი, 1985; ბ) ძველ-ქართული ვერსია – ახალი აღთქმა, გაერთიანებული ბიბლიური საზოგადოებების საქართველოს წარმომადგენლობა, თბ. 2003.

<sup>48</sup> მაგალითად, სვანური „შიელიხლინე“ იხ. *დავითაშვილი გ.*, სასამართლო მტკიცებულებანი ქართულ ჩვეულებით სამართალში თბ. 2003, 86.

<sup>49</sup> ასეთივე წარმოდგენები დეკლარირებულია დაოსიზმში, რომელიც ქრისტიანული მოძღვრების მსგავსად იცნობს მტრის სიყვარულის მცნებასა და უდიდეს სათნოებად მიიჩნევს სხვათა ცოდვების უანგაროდ საკუთარ თავზე აღებას. შეიძლება ითქვას, რომ ის მასშტაბები, რომელზეც ლაო-ძი საუბრობს, ყველაზე მეტად ქრისტიანული მოძღვრების ცენტრალურ ფიგურასთან – იესო ქრისტესთან ასოცირდება: „ყოვლადბრძენი ამიტომ ამბობს: „ვინცა გაცოდვილდა მთელი ქვეყნის ცოდვით – გაწინამძღვრდა ცისქვეშეთში. ვინცა დაიტანჯა მთელი ქვეყნის ტანჯვით – გამეუფდა ცისქვეშეთში.“ ჭეშმარიტებას არ სჭირდება დადადი. ვინცა გაინელა დიდი სიძულელი. მაინც შერჩა მცირედენი. მას არ ძალუძს სიკეთის ქმნა. ამიტომ: ყოვლადბრძენი დაიკრებს ყველას ცოდვებს და საზღაურად არაფერს ითხოვს. ვინცა ფლობს უმაღლეს სათნოებას: დაიკრებს ცოდვებს და ეწამება.“ იხ. *ლაო-ძი*, დაო დე ძინი, თბ. 1990, 140-150.

<sup>50</sup> იხ. *სურგულაძე ი.*, ნაცვალობის კონცეფცია ქართველთა მითოსსა და სარწმუნოებაში, კლიო: საისტორიო აღმანახი, თბ. 2001, №10, 4-11.

<sup>51</sup> იხ. *დავითაშვილი გ.*, სასამართლო მტკიცებულებანი ქართულ ჩვეულებით სამართალში თბ. 2003, 92.

<sup>52</sup> ცხადია, გამოთქმები – „შენი ჭირიმე“, (სვანურად „ისგვი მაზიგ მი;“ მეგრულად „სქანი ჭირი მა“), „შენ შემოგველე“ და „შენ გენაცვალე“ (რომელთა მნიშვნელობით იხმარება მეგრულში: „სქანი გოლუაფირო“, „სი ქოგუგაღე“, „სქან სანთელო“, ლაზურში: „გოგისთა“, „გოგისთი“, „გოგადარა“, „გოგაჭარა“, „გოგაღა“, „გოგანცახა“, „გოგახელა“), სვანური „მიშგვი ლადელ სი“ (ჩემი „დღე“ ანუ „სიცოცხლე“ შენ) – სამეტყველო ენაში არ დამკვიდრდებოდა მხოლოდ ქრისტიანობის შემდგომ, მაგრამ ისიც ნათელია, რომ წარმართულ პერიოდში არსებულ წარმოდგენებს კიდევ მეტად გააძლიერებდა შემდგომში ქრისტიანული სარწმუნოების მიერ განმტკიცებული და ერთ-ერთ ცენტრალურ კანონად გამოცხადებული სიყვარულის, თავგანწირვისა და ემპათიის იდეა, რომელიც მეორე ადამიანის მდგომარეობის სრულ გათავისებას, მისთვის ყოველგვარი ზიანის მიყენებაზე უარის თქმასა და მოყვასისადმი თავგანწირვას ქადაგებს, რაც მტრის სიყვარულის ქრისტიანული მცნებიდან იღებს სათავეს. ამ რიგის უნდა იყოს ასევე გამოთქმა: „ჩვენი ჭირიც წაუღია“, რომელსაც, როგორც წესი, რაიმე ნივთის დაკარგვის ან სხვა სახის მატერიალური ზარალის დროს წარმოთქვამენ, რაც აღნიშნული ნივთის სამსხვერპლო სახით გაწირვის იდეასა და ასეთი ტრასფორმაციის მეშვეობით მასზე „ჭირის გადაღვის“ სურვილს უკავშირდება. ასევე, გარდაცვლილის ჭირისუფალთათვის ხელის ჩამორთმევის (სმირად ორივე ხელით ჭირისუფლის ხელის

რელიგიური მეტაფორების პოზიტიურ სამართალზე გაგლენის ამსახველ მაგალითთა შორის შეიძლება დასახელდეს ქრისტიანული მოძღვრების მიერ მონოთეისტური მრწამსის კვლადაკვალ სამყაროს ორი საწყისის თეოლოგიური უარყოფა<sup>53</sup> და ამ მსოფლმხედველობის ინტეგრირება თვით სამართლისა და დანაშაულის აღმნიშვნელ ტერმინებში, რაც ქართული იურიდიული ცნებების ასოციაციური ველის ანალიზისას აშკარად იკვეთება. ქრისტიანობამ უარყო ბოროტების სუბსტანციური ხასიათი, იგი არასუბსტანციურ, მხოლოდ სიკეთის,

---

შეპყრობის) წესი, რომელსაც ვერბალურად „მწუხარების გაზიარება“ და „სამძიმრის თქმა“ ახლავს თან, მჭიდრო კავშირშია „ხელის ჩამორთმევის“ („შეიღისლინე“) მეშვეობით ცოდვის მოკიდების წესთანაც, ვინაიდან სამძიმარი – საბას მიხედვით „მძიმედ დასადები, მძიმედ მისანწევია,“ ანუ ვინც სხვის ტვირთს მძიმედ მიიწევს, ის ერთგვარად შედის მის მდგომარეობაში და ადასტურებს მის სიმძიმეს, მის წონას. ამავე რიგისაა ავადმყოფისათვის თავზე სამსხვერპლო ცხოველის შემოვლება და სხვა.

<sup>53</sup> „ის, რომ არ არსებობს ორი დასაბამი – ერთი კეთილი და ერთი უკეთური, შემდეგიდან ვიცოდეთ: კეთილი და უკეთური ურთიერთსაპირისპიროა და ურთიერთგანმხრწნელი. ისინი ურთიერთში ან ურთიერთთან ვერ მდგრადობენ. ამიტომ, თითოეულ მათგანს უნდა ეარსება ყოველიერების მხოლოდ ერთ ნაწილში, მაგრამ მაშინ, ჯერ ერთი, ორივე მათგანი გარშემოწერილი იქნებოდა არა მხოლოდ ყოველიერების მიერ, არამედ ყოველიერების ნაწილის მიერაც. მეორეც, ვინ იქნებოდა ის, ვინც თითოეულს თავის ადგილს გამოუყოფდა, რადგან ვერავინ იტყვის, რომ ესენი ურთიერთს შეუთანხმდებოდნენ და დაუზავდებოდნენ. მართლაც, ბოროტება, რომელსაც მშვიდობა და ზავი აქვს სიკეთესთან, ბოროტება არ არის, და სიკეთეც, რომელიც ბოროტებასთან შემოყვსებულია, სიკეთე არ არის. ამიტომ, თუ თითოეულ მათგანს ვიდაც სხვა განუსაზღვრავდა თავთავის სამყოფელს, უმაღლეს იქნებოდა ღმერთი. ამასთან, აუცილებელი იქნებოდა ორიდან ერთი: ან ის, რომ ერთიმეორეს შეხებოდნენ და ურთიერთი გაეხრწნათ მათ, ანდა ის, რომ ყოფილიყო მათ შორის რამ საშუალო, სადაც არც სიკეთე იქნებოდა და არც ბოროტება, მსგავსად რაღაც შუაკედლისა, რაც ურთიერთისგან გამოიჯნავდა მათ. ასეთ შემთხვევაში არა ორი, არამედ სამი დასაბამი იარსებებდა. ასევე, აუცილებელი იქნებოდა ქვემორთაგან ერთ-ერთი: ან ის, რომ მშვიდობა ჰქონოდათ მათ, რაც ბოროტებას არ ძალუძს (რადგან მშვიდობიანი ბოროტი არ არის), ანდა ის, რომ ბრძოლაში ყოფილიყვნენ, რაც არ ძალუძს სიკეთეს (რადგან მბრძოლი სრულად კეთილი არ არის), ან კიდევ ის, რომ ბოროტებას ებრძოლა, სიკეთე კი არ შებრძოლებოდა მას, არამედ გახრწნილიყო ბოროტებისგან ანდა შეწუხებულიყო და გატანჯულიყო მისგან, რაც სიკეთის ნიშან-თვისება არ არის. ამიტომ ერთია დასაბამი – კეთილი, რაც თავისუფალია ყოველგვარი ბოროტებისგან. მაგრამ გვეტყვიან: თუ ეს ასეა, საიდან არის ბოროტება? მართლაც, შეუძლებელია, რომ ბოროტებას სიკეთისგან ჰქონდეს წარმოშობა. ამიტომ, ვამბობთ, რომ ბოროტება სხვა არაფერია, თუ არა სიკეთის ნაკლებობა და ბუნებისულისაგან არაბუნებისულისკენ გადახრა, რადგან არაფერია ბუნებით ბოროტი. მართლაც, ყოველივე, რაც შექმნა ღმერთმა, კარგია ძალიან იმგვარად, რაგვარადაც წარმოიქმნა. ამიტომ, დარჩებიან რა იმ სახით, რა სახითაც შეიქმნენ, ძალიან კარგნი არიან, მაგრამ ნებისთი განუდგებიან რა ბუნებისულის და წავლენ რა ბუნების გარეგანისკენ, ბოროტებაში იქნებიან. ამრიგად, ყოველივე ბუნებით არის მონა-მორჩილი შემოქმედისა. ამიტომ როცა რომელიმე ქმნილებათაგანი ნებისთი გახდება აუღავმავე და ეურჩება თავის შემოქმედს, თავის თავში ბოროტებას შეამყარებს იგი, რადგან ბოროტებაა არა რამ არსება ანდა თვისება არსებისა, არამედ შემთხვევითობა ანუ ბუნების გარეგანისკენ ნებისთი გადახრა, რაც არის ცოდვა. საიდან არის ცოდვა? იგი არის ეშმაკის თვითუფლებრივი განზრახულების აღმონაჩენი. ბოროტია კი ეშმაკი? იმ სახით, რა სახითაც შეიქმნა, არ არის იგი ბოროტი, არამედ კეთილი, რადგან დაბადებული იყო შემოქმედისგან მბრწყინავ და ნათელ ანგელოზად. ამასთან, იგი, როგორც მოაზროვნე, თვითუფლებრივად და ნებისთი განუდგა ბუნებისულის სათნოებას და ბოროტების წყვილადში აღმოჩნდა, განშორებული დვთისგან, რომელიც არის მხოლოდ კეთილი და ნათლისმოქმედი, რადგან მისგან კეთილდება ყველა სიკეთე. ამიტომ, რადგანაც განშორდა იგი მას თავისი განზრახულებით (არათუ ადგილით), ბოროტებაში აღმოჩნდა.“ იხ. *იოანე დამასკელი*, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 453-454.



როგორც არსებულის, ყოფიერებისა და არსის მქონის, ნაკლებობად – უკეთურობად, ყოფიერებიდან გარდასვლად აღიარა;<sup>54</sup> ისევე როგორც, სინათლე მიიჩნია არსებულად, ხოლო სიბნელე – არა დამოუკიდებელ, თანაბარმნიშვნელოვან სუბსტანციად, არამედ მხოლოდ სინათლის ნაკლებობად;<sup>55</sup> ჯანმრთელობა – ბუნებრივ მდგომარეობად, ხოლო ავადმყოფობა (ძვ. ქართულად სნეული – „განრღვეული“<sup>56</sup>) ამ ბუნებრივი კავშირის (სიმრთელის) დაკარგვად;<sup>57</sup> ეს მეტაფორები აღიბეჭდა სამართლის როგორც სუბსტანციის და სამართალდარღვევის, როგორც მისგან გადასვლის, გადაბიჯების, კლების გაგებაში.<sup>58</sup> ქრისტიანული სარწმუნოების ზეგავლენით სამართლისა და სამართალდარღვევის აღმნიშვნელი ქართული ტერმინები უკავშირდება ერთ-ერთ ასოციაციურ წყვილს: მთელი – დარღვეული, სწორი – მრუდი, ნათელი – ბნელი. პირველი, როგორც სუბსტანცია, ხოლო მეორე – როგორც სუბსტანციის არმქონე, პირველის სუბსტანციის რღვევა. მაგ.: კანონი,<sup>59</sup> სამართალი,<sup>60</sup>

<sup>54</sup> „ღმერთი თავად არის ყველა სიკეთის დასაბამი და მიზეზი, რომლის თანამოქმედებისა და შემწეობის გარეშე შეუძლებელია ჩვენთვის კეთილის ნება და ქმნა. ჩვენზე ისაა დამოკიდებული, ან დაემკვიდრეთ სათნობაში და შევეუდგეთ ღმერთს, რომელიც ამისკენ გვიხმობს, ანდა გავემიჯნოთ სათნობას, რაც ნიშნავს, ბოროტებაში მოგხვდეთ და შევეუდგეთ ეშმაკს, რომელიც აქეთ გვიხმობს იძულების გარეშე. რადგან ბოროტება სხვა არაფერია, თუ არა კეთილის განშორება, ისევე როგორც სიბნელე – ესაა სინათლის განშორება. ამრიგად, თუ იმაში ვმკვიდრობთ, რაც ბუნებისეულია, სათნობაში ვიმყოფებით, ხოლო თუ ბუნებისეულს, ანუ სათნობას გადავუხვევთ, ბუნების გარეგანისაკენ წავალთ და ბოროტებაში აღმოვჩნდებით.“ იხ. *იოანე დამასკელი*, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 378.

<sup>55</sup> „სიბნელე არის არა რამ არსება, არამედ – შემთხვევითობა, რადგან იგი ნაკლებობაა სინათლისა. ჰაერს საკუთარ არსებაში არ აქვს სინათლე. ამიტომ, ჰაერისთვის სინათლის მოკლებას უწოდა ღმერთმა სიბნელე. არათუ არსებაა სიბნელე, არამედ – სინათლის ნაკლებობა.“ იხ. დასახ. ნაშრომი, 349.

<sup>56</sup> „განრღვეული“ სნეულის მნიშვნელობით სახარებაში ფიქსირდება შემდეგ მუხლებში – მათე 8.6; 9.2; 9.6; საქმენი 8.7; 9.33. მაგალითად, „უფალო, მონად ჩემი დაცემულ არს სახლსა შინა ჩემსა განრღვეული და ფრიად იგუემების“ (მათე 8.6).

<sup>57</sup> ამ შეხედულებებს ნეოპლატონიკოსთა და დიონისე არეოპაგელის მიხედვით შოთა რუსთაველიც იხიარებს: „რად დასწამებ სიმწარესა ყოველთათვის ტკბილად მხედსა? ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა?“ „ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს: ღმერთი კეთილს მოაველინებს, მით ბოროტსა არ დაჰბადებს;“ „იტყვის: ღმერთო, რა გამსახურო, განმინათლდა რათგან ბნელი, ვცან სიმოკლე ბოროტისა, კეთილია მისი გრძელი;“ „მზე მოგვეახლა, უკუნი ჩვენთვის აღარა ბნელია, ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია!“ იხ. შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბ. 1986, 37; 471; 454; 426.

<sup>58</sup> თვითონ სიტყვა „რელიგია“ (re-ligo, ხელახალი კავშირი) დარღვეული კავშირის აღდგენის იდეას ატარებს, ანუ „სინერგია“ – ადამიანური ნების ღვთაებრივისადმი სრულ გაცნობიერებულ დამორჩილებას და თანხვედრას გულისხმობს.

<sup>59</sup> კანონი გამოიყენებოდა „სასჯელის“ მნიშვნელობითაც როგორც დამოუკიდებლად, ისე ნაწარმოები ფორმით – „განკანონება.“ შესაბამისად, „უკანონობა“ იყო მისი კანონ-საწინააღმდეგო მოქმედება. ივ. ჯავახიშვილის მოსაზრებით, კანონი ბერძნულში ერთ-ერთი სემიტიური ენიდან შევიდა, სადაც ლერწამს ნიშნავდა, ბერძნულად კანონი თავდაპირველად ხუროს ერთ ხის იარაღს ერქვა, რომელსაც მუშაობისას თარაზოს მსგავსად სისწორის საზომად იყენებდნენ, შემდგომ კი სამართლის წიგნის აღმნიშვნელად იქცა და ქართულშიც ბერძნული ენიდან შემოვიდა. იხ. *ჯავახიშვილი ივ.*, თხზულებანი 12 ტომად, თბ. 1982, ტ. VI, 24-25.

<sup>60</sup> ეს სიტყვა „მართის“, „მართალი“-საგან არის წარმომდგარი, რაც თავდაპირველად „სწორს“ ნიშნავდა. „სამართალი“-ც სისწორეს, სწორობას აღნიშნავს. ივ. ჯავახიშვილს მოჰყავს ფრანგულ-გერმანული და ლათინური ანალოგები, სადაც ასევე „სწორის“ მნიშვნელობაა მოცემული. იხ. დასახ. ნაშრომი, 28.

მართი,<sup>61</sup> სწორი<sup>62</sup> – ცოდვა, შეცოდება, შეცდომა,<sup>63</sup> ცდომა, ცოდვით დაცემა, სწორი გზიდან აცდენა,<sup>64</sup> გადახვევა, გარდასვლა,<sup>65</sup> გარდახლოება; სამართალი, როგორც „მრთელი“,<sup>66</sup> მთლიანი და სამართალდაღვევა,<sup>67</sup> როგორც დაშლა, დანაწილება (შდრ.: პირის მოშლა); გაჩენილი, განაჩენი,<sup>68</sup> როგორც სინათლე, ნათელი, „ჩინთან“ (სინათლესთან) დაკავშირებული,<sup>69</sup> ის რაც ცხადია (აქედან განცხადება, გამოცხადება) და – დანაშაული, დაშავება, ანუ შავად, ბნელად გარდაქმნა.<sup>70</sup> ასევე მნიშვნელოვანია სიტყვა სასჯელი, რომელიც სემანტიკურად უკავშირდება სჯულს (შჯულს, რჯულს, რჩულს), მსჯელობას, განსჯას

<sup>61</sup> „მართალი – უტყუარი; მართება – ვალად ედვას; მართებული – საქნელი ქნას; მართვა – მრუდის გასწორება“ (საბა);

**შენიშვნა:** აქ და სხვაგან „სიტყვის კონა“ ციტირებულია შემდეგი გამოცემის მიხედვით – *ორბელიანი ს.*, ლექსიკონი ქართული, თბ. 1991, ტ. I; 1993, ტ. II.

<sup>62</sup> სწორს უკავშირდება ჯერი და რიგი, როგორც ერთგვარი თანმიმდევრობა, სისწორე, ის რაც ჯერ უნდა იყოს და ის, რაც შემდეგ უნდა იყოს; ის რაც დასაჯერებელია, ე.ი. ჭეშმარიტია, არსებულია (შდრ.: განება – ევოს, ჰვიეს, ანუ არის), ნამდვილია, ნათელი და ცხადია, გასაგებია. „განსჯერვიდა – განაწესებდა, გაარიგებდა“ (საბა).

<sup>63</sup> „ცდება – მართალი შეაცთუნოს; ცდუნება – მართლის შეცთუნება“ (საბა);

<sup>64</sup> წმინდა წერილის თანახმად, სამართალი სწორ გზაზე სიარულთან ასოცირდება, ხოლო მისგან გადახვევა (მარჯვნივ თუ მარცხნივ) დანაშაულთან: „ეცადეთ ისე მოიქცეთ, როგორც ნაბრძანები აქვს თქვენთვის უფალს... არ გადაუხვიოთ არც მარჯვნივ არც მარცხნივ. სულ იმ გზაზე იარეთ, რომელიც გიბრძანათ“ (II სჯული 5.29-30) იმავეს იმეორებს II სჯულის 17.11, 28.14; ისო ნავეს 1.7, 23.6 მუხლები და მცირე სჯულისკანონი: „რამეთუ ეშმაკი რომელთამე მარჯულ აცთუნებს და რომელთამე მარცხენით წარსტყუენავს. ხოლო ჩუენ სამეუფოსა გზასა სღვათ თანა-გუაც.“ *იხ. ექვთიმე მთაწმინდელი*, მცირე სჯულისკანონი, თბ. 1972, 33.

<sup>65</sup> „კანონმდებლობის მიზანს ადამიანთა ურთიერთობის მოწესრიგება შეადგენდა, მოქმედების იმ საზღვრის დადება, რომლის გადასვლა სახელმწიფოს, სარწმუნოებისა, თუ სხვისი უფლებებისა და ინტერესის შელახვას წარმოადგენდა. კანონითა და სამართლის წიგნით დადებული საზღვრით ადამიანთა შორის „კანონიერება“ უნდა დამყარებულიყო და ამიტომ ადამიანის სწორ მოქმედებასა და ქცევასაც ასევე კანონიერებას უწოდებდნენ... მცნების დამრღვევი მოქმედება ამ საზღვრისა თუ კანონის, ან წესის, გინდა მცნების „გარდასვლა“-დ იყო მიჩნეული.“ *იხ. ჯავახიშვილი ივ., თხზულებანი 12 ტომად*, თბ. 1984, ტ. VII, 188-189.

<sup>66</sup> „მრთელი – ესე არს შეუმუსრავი, გინა უნაკლებო, გინა უსენო“ (საბა). აქვეა „ნაკლულევანება“, რომელიც არასრულყოფილების, ცოდვის ქონის სინონიმია, არამთლიანის, არასაკმარისის; რღვევას უკავშირდება შლა, დაშლა (ნების არ მიცემა), შეშლა (შეცდომა) და შეშლა (გადაცდომა, ჭკუიდან);

<sup>67</sup> „წინააღმდეგობი და დამარღუეველი კანონისაი,“ – იგივე „უკანონობა“, წესიერების გადალახვა, „დაჯსნაი.“ *იხ. ჯავახიშვილი ივ., თხზულებანი 12 ტომად*, თბ. 1984, ტ. VII, 190-191. შდრ.: „ყოველმან, რომელმან ქმნეს ცოდვათ, მან უსჯულოებათცა ქმნეს; და ცოდვათ იგი არს უსჯულოებათ“ (I იოანე 3.4)

<sup>68</sup> მართალია, ივ. ჯავახიშვილს ამ ცნების სხვა ახსნა აქვს („სამართალი ან ერის საზოგადოებრივი ცხოვრებით შექმნილი ჩვეულება და წესია, ან სახელმწიფოს მთავრობისა და კანონდებელი კრების გაჩენილია ხოლმე.“ *იხ. დასახ. ნაშრომი*, 29.), მაგრამ იგი არ გამორიცხავს, პირიქით, ავსებს სადისერტაციო თემაში შემოთავაზებულ ვერსიას.

<sup>69</sup> შდრ.: „ჩენა – თვალის ხედვა; ჩინი – თვალის ჩენა (საბა); მაშასადამე, „გაჩენილი სამართალი,“ „სამართლის გაჩენა,“ „განჩინება“ გარდა „შექმნის“ მნიშვნელობისა, ატარებს სინათლის მნიშვნელობას. ანუ ის, რაც სიბნელეშია, არ ჩანს. შეიძლება ვარაუდი და დავა იმის შესახებ, თუ რა შეიძლება იყოს სიბნელეში, მაგრამ საკმარისია მისთვის სინათლის მიშუქება (შდრ.: საკითხის გაშუქება, ნათელი მოჰვინა), რომ ცხადად გამოჩნდეს, თუ რაა იგი და შეწყდეს დავა. ამასვე უკავშირდება განხილვა (ნახვა, საკუთარი თვალით ხილვა).

<sup>70</sup> „შეცოდება, ესე იგი არს შავად ქმნა საქმისა; დაშავება – ხეიბრად შექმნა; ხეიბარი – კაცი დაშავებული“ (საბა).

და დასჯას, რაც ასოციაციურ ველში გონებისა და თავისუფალი ნების, ანუ არჩევანის და, შესაბამისად, პასუხისმგებლობის – გასამრჯელოსა თუ სასჯელის, აპრიორი წინაპირობაა.<sup>71</sup> ამ მაგალითებით დასტურდება, რომ როგორც სამართლებრივ ტერმინს, ასევე „სამართალს აქვს არა მხოლოდ ისტორია, არამედ ის თავად მოგვითხრობს ისტორიას.“<sup>72</sup>

საზოგადოების უკვე არსებული განვითარების ეტაპიდან, შესაძლოა ერთი შეხედვით გასაოცრად ჟღერდეს ის მარტივი ჭეშმარიტება, რომ სწორედ ქრისტიანული მოძღვრების უშუალო დამსახურებაა სისხლის სამართლის დოქტრინაში სასჯელის მიზნად დამნაშავეს რესოციალიზაციისა და გამოსწორების გაჩენა (რაც დამნაშავეს ავადმყოფური, ცოდვილი მდგომარეობისა და სასჯელის, როგორც კურნების, გამოსწორების, აღზრდის საშუალების ქრისტიანულ მეტაფორას უკავშირდება), სასჯელის ინდივიდუალიზაციის საკითხის დახვეწა და შემამსუბუქებელ და დამამძიმებელ გარემოებებათა დიფერენცირება (რომელთა გარეშეც წარმოუდგენელია ცოდვა-მადლისა და საყოველთაო სამსჯავროს იდეა), დანაშაულის მოტივზე ხაზგასმით აქცენტირება, დანაშაულის მცდელობის ინსტიტუტის აღმოცენება (რომელთა არსებობა მხოლოდ სუბიექტური მხარის მნიშვნელობის გაზრდის შედეგად ხერხდება), უკიდურესი აუცილებლობის ინსტიტუტის საფუძვლიანი დამუშავება და ნორმის ტელეოლოგიური განმარტების პრინციპის სრულყოფა სამართლის ჰუმანიზაციისა და ადამიანის პიროვნების უმაღლეს ფასეულობად გამოცხადების გზით. მაგრამ თითოეული დასახელებული, თითოეული ჩამოთვლილი მაგალითი და უამრავი სხვა, რომელიც აქ არ არის მოყვანილი, მხოლოდ ერთგვარი სიმპტომი, გარკვეული მინიშნებაა იმ პროცესისა, რომელიც (თავის მიზეზებთან ერთად) წინამდებარე სადისერტაციო ნაშრომში ძირითადი ჰიპოთეზის სახითაა წარმოდგენილი. ამ სიმპტომთა კვლევა სადისერტაციო თემის თვითმიზანი არ არის. ისინი დამხმარე ფუნქციას ატარებს სწორედ იმ პროცესის წარმოსაჩენად, რომელიც ყველაზე ნათლად ბრალის საკითხის დამუშავების განხილვისას იკვეთება, ხოლო ჩამოთვლილი ფაქტები მხოლოდ გამამაყარებელ არგუმენტებს ქმნის. მათი დახმარებით კომპლექსურად ჩანს ის პროცესი რომელიც მხოლოდ ბრალის საკითხის განხილვითაც გამოჩნდებოდა, მაგრამ არა ისეთივე სიცხადითა და მასშტაბით.

თემის მიზანია არა იმის წარმოჩენა, რომ სათაურად გამოტანილ მტკიცებას ნამდვილად ჰქონდა ადგილი – რომ ქრისტიანულმა მოძღვრებამ ნამდვილად მოახდინა გავლენა ბრალის საკითხის დამუშავებაზე, – არამედ იმის წარმოჩენა, თუ როგორ მოხდა ეს – როგორ მოახდინა გავლენა, რა ადგილი უჭირავს მას ამ პროცესში, წარმოიშვებოდა თუ არა იგი ქრისტიანული მოძღვრების გარეშე. განმსაზღვრელია არა გავლენა, როგორც შედეგი, არამედ გავლენა – როგორც პროცესი და მიზეზები, რამაც ეს პროცესი წარმოშვა. თემის

<sup>71</sup> „სასჯელი“ ძველ ქართულ სამართალში თანამედროვე მნიშვნელობით არ იხმარებოდა, იგი ნიშნავდა „სამართალს“, „ბჭობას“. „სასჯელი“ სამართლისა და კანონის აღმნიშვნელი ცნებაა. „სასჯელი“ ამ მნიშვნელობით აღარ იხმარება ქართული სამართლის გვიანდელ საკანონმდებლო ძეგლებში. იხ. *დოლიძე ი.*, ძველი ქართული სამართალი, თბ. 1953, 50; შდრ.: „ნუ სჯით თუაღ-ღებით, არამედ სამართალი სასჯელი საჯეთ“ (ოიანე 7.24).

<sup>72</sup> *Берман Г. Дж.*, Зарядная традиция права: Эпоха формирования, 2-е издание, М. 1998, 26.

მთავარი იდეა მდგომარეობს არა იმის მტკიცებაში, რომ ქრისტიანულმა მოძღვრებამ დაამუშავა ბრალის საკითხი და გაუმზადა იგი პოზიტიურ სამართალს (მიუხედავად იმისა, რომ ეს ნაწილობრივ ასეც არის), არამედ იმის მტკიცებაში, რომ ქრისტიანულმა მოძღვრებამ ბიძგი მისცა პროცესს, რომელმაც განაპირობა ბრალის დამუშავების თანამედროვე ღონე.

ამ ფარული პროცესის სააშკარაოზე გამოსატანად, რომელიც უკვე 20 საუკუნეა ნელნელა ვითარდება, საჭიროა, რომ მკვლევარი კარგად გაეცნოს სისხლის სამართლის ისტორიას, სამართლის ფილოსოფიას, ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებას და ჰქონდეს გარკვეული მოდელირების უნარი. ასეთ შემთხვევაში, იგი ძალდაუტანებლად, ბუნებრივად დაინახავს სრულ პროცესს და მიუხედავად იმისა, რომ თითოეული ჩამოთვლილი სფეროს სრულყოფილად შესწავლა შეუძლებელია, გარკვეული გამარტივების პრინციპით მაინც მოხერხდება მთელი სურათის ერთიანობაში აღქმა. სისხლის სამართლის ისტორიის, კერძოდ, ბრალის პრობლემის ისტორიული ფესვების კვლევისას, ნათლად იკვეთება და, შეიძლება ითქვას, ყოველ ნაბიჯზე ჩანს ქრისტიანული მოძღვრების როლი და კვალი. საუბარია დანაშაულის სუბიექტური და ობიექტური მხარის ურთიერთმიმართების პრობლემაზე, ბრალის ინტელექტუალური და ნებელობითი მხარეების ურთიერთმიმართებისა და მათი დიფერენციაციის გზით ბრალის სხვადასხვა ფორმების (ზოგ თეორიაში, სახეების, ელემენტების) – განზრახვა, გაუფრთხილებლობა (თითოეულის ნაირგვარობა) – განსაზღვრაზე. კერძოდ, ყველგან აქ ჩანს „კონფლიქტის“ შედეგი, როდესაც ხან ერთი ვექტორი გადაწონის მეორეს და ხან მეორე პირველს, მაგრამ სრულ ურთიერთშთანთქმას უკვე ვეღარცერთი ვეღარ ახერხებს. სწორედ ამ ორ პოლარულ ვექტორს შორის ბრძოლა და მათი კონფლიქტის შედეგია, რომ ამჟამად სისხლის სამართალი დანაშაულის როგორც სუბიექტურ, ისე ობიექტურ მხარეებს თანაბარ ყურადღებას უთმობს და ბრალის იდეაც უკვე წარმოუდგენელია ინტელექტუალური და ნებელობითი მხარეების გარეშე.<sup>73</sup>

<sup>73</sup> „თუ სისხლის სამართალში პასუხისმგებლობა თანაბრად არის დამოკიდებული როგორც შინაგან, ისე გარეგან ქცევაზე, ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ სისხლისსამართლებრივად არც შინაგანი და არც გარეგანი ქცევა ცალკე აღებული არ შეიძლება განიხილებოდეს როგორც ამოსავალი მომენტი, როგორც მთავარი თეორიული საწყისი? რა თქმა უნდა, პასუხი ამ კითხვაზე ერთმნიშვნელოვნად პოზიტიური უნდა იყოს:“ „განსახილველი საკითხის აქტუალურობას განაპირობებს ის, რომ მის სათანადო გაშუქებაზე პირდაპირ არის დამოკიდებული (სისხლისსამართლებრივი) ბრალის ჭეშმარიტი ბუნებისა და სისტემატიკური მნიშვნელობის ადეკვატური განსაზღვრა. საქმე ის არის, რომ შინაგანი ქცევის მნიშვნელობის პრიორიტირება თუ დეგრადირება მექანიკურად იწვევს ბრალის მნიშვნელობის, შესაბამისად, პრიორიტირებას ან დეგრადირებას, ისევე როგორც, მართლწინააღმდეგობის თეორიული მნიშვნელობა, თავის მხრივ, დამოკიდებულია გარეგანი ქცევის მნიშვნელობის ზრდასა თუ შემცირებაზე.“ „სრულიად აშკარაა, რომ არც შინაგან და არც გარეგან ქცევას ცალკე აღებულს სისხლისსამართლებრივად არანაირი მნიშვნელობა არ უკავშირდება; სისხლისსამართლებრივად შეიძლება იყოს მნიშვნელოვანი მხოლოდ ამ ორი მომენტის ერთობლიობა. ის, რომ სისხლის სამართალი, განსხვავებით ზნეობისაგან, მიზნად ისახავს არა ინდივიდის შინაგანი სამყაროს მოწესრიგებას, არამედ თითოეული სუბიექტის დანარჩენ სუბიექტთა საზიანო გარეგანი ქცევისაგან დაცვას, მართალია, ნათლად გამოკვეთს ზნეობასთან მიმართებაში სისხლის სამართლის სპეციფიკურ ბუნებას, მაგრამ ჯერ კიდევ არ იძლევა იმის მტკიცების საფუძველს, რომ სისხლისსამართლებრივად ამოსავალ მომენტად უნდა განიხილებოდეს სუბიექტის გარეგანი ქცევა, ვინაიდან გარეგან ქცევას სისხლის სამართალში, განსხვავებით

ბრალი იმ ინსტიტუტს განეკუთვნება, რომელშიც ქრისტიანული მოძღვრების გავლენა ყველაზე საინტერესო ფორმით აისახა, რაც იმით არის განპირობებული, რომ ბრალის სისხლის სამართლის არა მხოლოდ კარდინალური მნიშვნელობის, არამედ ასევე ყველაზე მეტად ადამიანური და განსუღიერებული ინსტიტუტია – იგი ერთდროულად არის დაკავშირებული სამართლის, სამართლიანობის, ფსიქოლოგიის, რელიგიისა და ზნეობის ცნებებთან და თითოეული მათგანის შემაკავშირებელ წახნაგს წარმოადგენს. ეს არის ინსტიტუტი, სადაც საზოგადოება ყველაზე ღრმად იჭრება ადამიანის შინაგან სამყაროში და შეფასებას ახდენს არა მარტო გარემოში გამოხატული ქცევისას, არამედ იმ ფსიქიკური პროცესისაც, რომელსაც ადამიანში, როგორც მიკროკოსმოსში, კონკრეტული დანაშაულის ჩადენისას აქვს ადგილი. ბრალი ყველაზე მეტად არის დაკავშირებული ადამიანის ადამიანურობის განმსაზღვრელ საკითხებთან – მის ინტელექტთან, ნების თავისუფლებასთან, პოზიტიურ პასუხისმგებლობასთან და მოქმედების თავისუფლებასთან. ეს კი სწორედ ის საკითხებია, რომელსაც ქრისტიანულმა მოძღვრებამ უკვე სახარებაშივე უდიდესი ყურადღება მიაქცია, მოგვიანებით კი იესო ქრისტეს ორი ბუნებისა და ნების, ორი მოქმედების კვლევისას განსაკუთრებული სიღრმით დაამუშავა.

ახალ აღთქმაში დეკლარირებული ზნეობრივი პრინციპების ჯამი თამამად შეიძლება მიჩნეულ იქნეს ყველაზე მაღალი ეთიკური მოთხოვნის კოდექსად, მაშინ როდესაც, პოზიტიური სამართალი, თავისი ბუნებით, მხოლოდ საზოგადოების ეთიკურ მინიმუმს წარმოადგენს, ხოლო სისხლის სამართალი, თავის მხრივ, პოზიტიური სამართლის მინიმალური ნორმატიული მოთხოვნაა.<sup>74</sup>

ქრისტიანული ზნეობა, როგორც ეთიკური მაქსიმუმი, და სისხლის სამართალი, როგორც მინიმალური ეთიკური ნორმატივი,<sup>75</sup> ისტორიულად ორ პოლარულ ვექტორს ქმნის. ხოლო როდესაც ეს ორი ვექტორი ერთ

---

შინაგანი ქცევისაგან ზნეობაში, არ ძალუძს პასუხისმგებლობის დაფუძნება... ანალოგიური მიზეზის გამო არ შეიძლება იყოს მისაღები საპირისპირო უკიდურესობაც, სადაც მთავარი აქცენტი გადაიტანება უკვე სუბიექტის შინაგან ქცევაზე იმ მოტივით, რომ სისხლის სამართალში, სამართლის სხვა დარგებთან შედარებით, სწორედ ინდივიდის „სუბიექტურობა“ იქნის სპეციფიკურ თეორიულ დატვირთვას. ამავე დროს, აღსანიშნავია ისიც, რომ სუბიექტურ და ობიექტურ ქცევას ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად არ ძალუძს არა მხოლოდ სისხლისსამართლებრივი პასუხისმგებლობის დაფუძნება, არამედ აგრეთვე სისხლისსამართლებრივი პასუხისმგებლობის ხარისხზე ზემოქმედებაც. ამიტომაც საერთოდ გაუმართლებელია სისხლის სამართალში ფიზიკური ან ფსიქოლოგიური ქცევის რაიმე პრიორიტეტულობაზე საუბარი. აქ მოქცეული მომენტები არსებითად მნიშვნელოვანია მარტოდენ როგორც განუყოფელი მთლიანობა.“ იხ. *კუტალია ლ.*, ბრალი სისხლის სამართალში, თბ. 2000, 184; 185; 188-189.

<sup>74</sup> „სისხლის სამართალი საზოგადოების ნორმატიული სისტემის სულ ბოლო, დამამათავრებელი საფეხურია... სისხლის სამართლის ნორმებში სამართლებრივი მოთხოვნის მინიმუმია გამოხატული... დანაშაულის ჩადენისაგან თავშეკავება ის მინიმუმია, რომლის ქვემოთ სამართლებრივი მოთხოვნა შეუძლებელია... დანაშაული სამართალდარღვევის უკიდურესი სახეა.“ იხ. *ნაჭყებია გ.*, ბრალი, როგორც სოციალური ფილოსოფიის კატეგორია, თბ. 2001, 11.

<sup>75</sup> „თუ მაგალითად, ზნეობა ადამიანს მოთხოვნის მაქსიმუმს (სიკეთის ქმნის მოთხოვნას) წარუდგენს, სისხლის სამართალი ნორმატიული მოთხოვნის მინიმუმს გამოხატავს, რადგან, დანაშაულის ჩადენისგან თავშეკავების მოთხოვნა ის მინიმუმია, რაც კი შეიძლება ადამიანს წარედგინოს.“ იხ. *ნაჭყებია გ.*, სისხლის სამართალი, ზოგადი ნაწილი, თბ. 2011, 23.

კულტურაში იყრის თავს, შეიძლება ითქვას, პოტენციალთა სხვაობასა და შესაბამის ძაბვას წარმოშობს. კონფლიქტის შედეგად მესამე გაშუალებული ვექტორი იქმნება და სწორედ ეს შუა ვექტორი არის საფუძველი ბრალის საკითხის იმგვარად დამუშავებისა, როგორადაც ის XXI საუკუნის დასაწყისისათვის არის წარმოდგენილი.<sup>76</sup>

ქრისტიანული მოძღვრების ვექტორი, შეიძლება ითქვას, „ზესუბიექტურ“ შერაცხვას გულისხმობდა, მაშინ როდესაც, სახელმწიფოს ფუნქციონირებისათვის სრულიად საკმარისია აღკვეთილ იქნეს ის ობიექტური ზიანი, რომელიც მას დანაშაულებრივი ქმედებით მიადგება და ადამიანის შინაგანი განწყობისა თუ აზრთა წყობის მიმართ იგი ინდიფერენტულ დამოკიდებულებაშია. სახელმწიფოს მიზნები ამ სოფელს არ სცილდება და, რელიგიისგან განსხვავებით, ადამიანზე მისი ზემოქმედება გარდაცვალების მომენტში მთავრდება. მხოლოდ რელიგიას აქვს პრეტენზია, რომ საკუთარი იურისდიქცია ადამიანის სამომავლო, საიქიო ცხოვრებაზე განაგრძოს და შესაბამისად, პრინციპულად განსხვავებულია მისი მიზნებიც. სახელმწიფოსთვის ადამიანი ჭანჭიკია, ხოლო ქრისტიანული მოძღვრებისათვის – შესაქმის გვირგვინი. ქრისტიანულმა სარწმუნოებამ ადამიანი გამოაცხადა სამყაროში ყველაზე დიდ ფასეულობად და სწორედ აქედან მოდის ევროპული სამართლებრივი კულტურის ანთროპოცენტრიზმი<sup>77</sup> – „შაბათი (კანონი) კაცისათვის და არა კაცი შაბათისათვის.“ ადამიანია ღვთის ხატად და მსგავსად შექმნილი და მისი გულისთვის თვით ღმერთი განკაცდა და მისი ცოდვებისთვის ჯვარზე ევნო. ლ. ფოიერბახის მართებული შენიშვნით, „განა როგორ შეიძლება ადამიანის ღირებულება იმაზე მეტად გამოიხატოს, რომ ღმერთი ადამიანის გულისათვის ადამიანად იქცევა, რომ ადამიანი ღვთაებრივი სიყვარულის საბოლოო მიზანი და საგანია?“<sup>78</sup> ამიტომ, ადამიანის მოკვლა მარტო მეორე ადამიანის დაზიანება კი არა – ღვთის ხატის ხელყოფაა და მას სჯული კრძალავს. ამავე დროს, სჯული ადამიანს მიეცა იმისათვის, რომ იგი გახდეს უკეთესი. სჯული არის ადამიანის სამაგალითო მდგომარეობა და მისი მიზანიც საკუთარი ცოდვილი და არასრულყოფილი მდგომარეობის გაცნობიერებაა. ადამიანის ცოდვით დაცემა გაიგივებულია ავადმყოფობასთან და მისი მკურნალობა რელიგიის უმთავრესი დანიშნულებაა. სწორედ აქედან შემოდის დამნაშვის გამოსწორების, მისი რესოციალიზაციის იდეა საერო სამართალში. სახელმწიფოსათვის ასეთი იდეა ქრისტიანული სარწმუნოების დამკვიდრებამდე სრულიად უცხოა. სასჯელთა სახეები

<sup>76</sup> „სუბიექტივიზმთან გვაქვს საქმე, თუ სუბიექტური ქცევის დანაშაულად კვალიფიცირების დროს თავიდათავი აქცენტი მოქცეულია პირველ კომპონენტზე (აქცენტის თავიდათავადობაში იგულისხმება ის, რომ აქცენტირებულ კომპონენტს, მოცემულ შემთხვევაში ნებას, დანარჩენი ორი კომპონენტისაგან დამოუკიდებლადაც ძალუძს გამოიწვიოს სისხლისსამართლებრივი პასუხისმგებლობა) და, პირიქით, თუ პრიორიტეტული აქცენტირების ობიექტად წარმოგვიდგება შედეგი, საქმე უთუოდ ობიექტივიზმთან გვაქნება. ხოლო როდესაც განსახილველი ინტერესის ფოკუსირება შუალედურ ელემენტზე, ე.ი. ქმედებაზე ხდება, ეს ორივე უკიდურესობისაგან თავის დაღწევას ნიშნავს.“ იხ. *კუტალია ლ.*, ბრალი სისხლის სამართალში, თბ. 2000, 75.

<sup>77</sup> „რელიგიის, განსაკუთრებით კი ქრისტიანული რელიგიის, დამახასიათებელი განსაზღვრება ის არის, რომ იგი მთლად ანთროპოთეისტური არსებაა. ის მხოლოდითი სიყვარულია ადამიანისა თავისი თავისადმი, ის ადამიანური და სახელდობრ სუბიექტურ-ადამიანური არსების განსაკუთრებული თვითდამტკიცებაა, თვითდადასტურება.“ იხ. *ფოიერბახი ლ.*, ქრისტიანობის არსება, თბ. 1956, 84.

<sup>78</sup> დასახ. ნაშრომი, 97.

დამნაშავის გაუვნებელოფასა და იზოლაციას (სიკვდილით დასჯა, დამასახიერებელი სასჯელები, გამაწილებელი სასჯელები, თავისუფლების აღკვეთა, გაძევება, გასახლება, გადასახლება) ან სამაგიეროს მიზღვას (ტალიონის პრინციპი და ჯარიმები, გადასახდელები) გულისხმობს და მათი დანიშნულება დამნაშაულის პრევენციაა (ძირითადად, ზოგადი პრევენცია). ცხადია, ჩამოთვლილი სასჯელები არანაირად არ ემსახურება დამნაშავის გამოსწორებას. ეკლესიის მიერ დამნაშავის ავადმყოფთან გაიგივება კი საერთოდ მიუღებელია მისთვის.<sup>79</sup> მხოლოდ ქრისტიანულ სარწმუნოებას შეუძლია ასეთი ხედვა, რადგან იგი მტრის სიყვარულს ქადაგებს. თუკი სახელმწიფოსათვის განსაზღვრულ შემთხვევაში მისაღებია კოლექტიური პასუხისმგებლობაც (განსაკუთრებით, სამხედრო სფეროში), ქრისტიანული სარწმუნოება პიროვნულ პასუხისმგებლობაზე პიროვნებაზე აკეთებს მთლიან აქცენტს, რადგან ქრისტიანობა არის პიროვნული რელიგია, რომელსაც ჰყავს პიროვნული ღმერთი. გარდაცვალების შემდეგაც ადამიანი რჩება პიროვნებად. აღდგომის იდეაც პიროვნული (მათ შორის, სხეულებრივი) უკვდავების იდეაა. ქრისტიანული თვალსაზრისით, ღმერთი არის არა უპიროვნო „რა“, არამედ პიროვნება – „ვინ“ და გააჩნია გონისმიერ-პიროვნული და თავისუფალ-პიროვნული მყოფობა.<sup>80</sup>

ქრისტიანულმა სარწმუნოებამ ძველი აღთქმის მორალური კოდექსი, რომელიც მიმართული იყო ეთიკური მინიმუმის დაცვაზე, ტელეოლოგიურად განმარტა და 10 მცნებას სრულიად ახალი შინაარსობრივი დატვირთვა მიანიჭა. „აი, ბიბლიის ძირითადი მცნებები: არა კაც ჰკლა, არა იმრუშო, არა იპარო, არა ცილი სწამო, გული არ გითქმოდეს შენი მოყვასის ცოლისთვის, მისი მიწისთვის, არაფერი ისურვო იქიდან, რაც შენი თანამომის არსებობის საფუძველს შეადგენს. სავსებით შესაძლებელია, რომ კანონის მოთხოვნათა გარეგანი შესრულებით ადამიანი თავისი გულის სიღრმეში კვლავაც სასტიკ და ეგოისტურ პიროვნებად დარჩენილიყო. სწორედ ამ მხრივ განსხვავდება სახარება ძველი კანონისაგან, – იგი არა მარტო მარტივი მორალური კოდექსის შესრულებას მოითხოვს, არამედ შინაგანი გარდაქმნისაკენ, ჭეშმარიტი ჰუმანიზმის პრინციპების განხორციელებისაკენ მოგვიწოდებს.“<sup>81</sup> სახარება ახლებურად განმარტავს უზენაესი

<sup>79</sup> მაგალითისათვის, საკმარისია ადამიანმა წარმოიდგინოს, რომ ის გაქურდეს, გაძარცვეს, დააყინაღეს, დაჭრეს და ა.შ. და ამის შემდეგ შეეცადოს, შეხედოს მოძალადეს, როგორც ავადმყოფს. ნათელია, თუ რაოდენ აბსურდულია ასეთი რამ. თუ დამნაშავე შეურაცხადი აღმოჩნდება, მაშინაც კი ადამიანს არ უქრება სურვილი, აღიდგინოს დანაკლისი, დაიბრუნოს ქონება თუ გადაუხადოს სამაგიერო. უბრალოდ, შეურაცხადის მიმართ ასეთის განხორციელების სურვილი გარკვეულ ფსიქოლოგიურ ბარიერს მაინც აწყდება, მაშინ როდესაც, აბსოლუტურად შეურაცხადი მოძალადის ავადმყოფთან გაიგივება, რომელსაც მკურნალობა, ხოლო მის სულს – ხსნა სჭირდება, ნამდვილად ძნელია.

<sup>80</sup> „თუკი არასრულყოფილ სამყაროში ვხედავთ პიროვნულ, თავისუფალ-გონიერ არსებებს, როგორ შეიძლება არ ვცნოთ თავისუფალ-გონისმიერი პიროვნული მყოფობა თავად ღმერთში, რომელიც სიცოცხლის დასაბამია, მიზეზი და შემოქმედი. მყოფობის კანონი ადასტურებს, რომ ყოველ მიზეზში უფრო მეტი მოიაზრება, ვიდრე მის ნაწარმოებში და არა პირიქით.“ იხ. *პომაზანსკი მ.*, *დოგმატური ღვთისმეტყველება*, თბ. 2004, 27.

<sup>81</sup> *კოინო-იასენეცკი ლ.*, *მეცნიერება და რელიგია*, სული, სამშეინველი და სხეული, თბ. 2003, 51.

კანონმდებლის მიზანს ძველი რჯულის შექმნის დროს: „თქვენ გსმენიათ, რა ეთქვათ ძველებს: „არა ჰკლავს ვინც მოკლავს, სასამართლოს დაექვემდებარება.“ მე კი გეუბნებით თქვენ, რომ ყოველი, თავის ძმაზე ტყუილად განრისხებული, სასამართლოს დაექვემდებარება; ვინც თავის ძმას ეტყვის: რაკა, სინედრიონზე დაექვემდებარება, ხოლო რომელიც ეტყვის სულელს – დაექვემდებარება ცეცხლის გეგნაზე“ (მათე 5. 21-22). ანალოგიურად ადგენს იგი თითოეული მცნების მიმართ – „გსმენიათ, რომ თქმულა: არ იმრუშო. მე კი გეუბნებით, რომ ყოველი, ვინც დედაკაცს გულისტქმით უყურებს, უკვე იმრუშა მასთან თავის გულში“ (მათე 5.27-28). ქრისტიანობას ყოველი დანაშაული გეოგრაფიული არეალიდან ადამიანის გულში გადააქვს და სწორედ გულს აცხადებს ყოველგვარი სიბილწის წყაროდ: „არაფერია ადამიანში გარედან შემავალი, რასაც შეეძლო მისი შებილწვა, არამედ რაც ადამიანისაგან გამოდის, იგი ბილწავს ადამიანს. ვინაიდან, მის გულში კი არ შედის, არამედ მუცელში და გამოდის გარეთ, ...კაცისაგან გამომავალი შებილწავს კაცს, ვინაიდან ადამიანის გულის შიგნიდან გამოდის ბოროტი ზრახვანი, სიძვანი, ქურდობანი, მკვლევობანი, მრუშობანი, ანგარებანი, მზაკვრობანი, ვერაგობანი, გარყვნილებანი, თვალბოროტებანი, გმობანი, ამპარტაცენება, უგუნურება. ყველა ეს ბოროტება შიგნიდან გამოდის და ბილწავს ადამიანს“ (მარკოზი 7.15; 7.19-23). ამავე დროს, სწორედ გულის განწმენდით იხილავს ადამიანი ღმერთს (მე-6 ნეტარება). სწორედ ეს არის „ზე-სუბიექტური“ შერაცხვა.

ქრისტიანული მოძღვრების გავლენა ბრალის საკითხის დამუშავებზე ისტორიულად განსხვავებული ინტენსივობისაა იმისდა მიხედვით, თუ რა გავლენა ჰქონდა ეკლესიას სახელმწიფოზე. ქრისტიანული ეკლესიის ისტორია ორ უმთავრეს ეტაპად იყოფა – დევნის ეპოქა (I-III სს.)<sup>82</sup> და სახელმწიფო რელიგიად აღიარების პერიოდი (IV ს-ის შემდგომ). პირველ პერიოდში ქრისტიანული მოძღვრება პოზიტიურ სამართალზე ისეთ გავლენას არ ახდენს, როგორსაც შემდგომში. ესაა პერიოდი, როდესაც ქრისტიანული სარწმუნოების აღმსარებელი პირები გარეგნულად არ განსხვავდებიან წარმართთაგან. განსხვავება მხოლოდ ზნეობრივ საკითხებში ვლინდება. ქრისტიანები დანარჩენი მოსახლეობისგან უფრო მაღალი ზნეობრივი კოდექსით, ერთმანეთთან უანგარო დამოკიდებულებითა და პაციფიზმით გამოირჩევიან.<sup>83</sup> ქრისტიანობა

<sup>82</sup> ზოგადი ისტორიული ტრადიციით, ქრისტიანთა დევნა რომის იმპერიაში ათ იმპერატორს მიეწერება: ნერონს (57-68 წწ.), რომელმაც 64 წ. ახალი მოძღვრების მიმდევართა დევნას ჩაუყარა საფუძველი; დომიციანეს (81-96 წწ.); ტრაიანეს (98-117 წწ.); მარკუს ავრელიუსს (161-180 წწ.); სეპტიმიუს სევერუსს (193-211 წწ.), 202 წ. ედიქტი; მაქსიმიანე თრაკიელს (235-238 წწ.); დეციუსს (249-251 წწ.), 250 წ. ედიქტი; ვალერიანეს (253-260 წწ.), 257 და 258 წწ. ედიქტები; ავრელიანეს (270-275 წწ.) და დიოკლეტიანეს (284-305 წწ.), 303-304 წწ. გამოცემული ოთხი ედიქტი. მაგრამ თვით საეკლესიო მწერლებიც არ ეთანხმებიან ქრისტიანთა დევნის ამ რაოდენობას. ერთნი სიამოვნებით ზრდიდნენ დევნის რიცხვს, მეორენი ამცირებდნენ მას, მაგალითად, მელიტონი უარყოფს ქრისტიანობის მდევნელ იმპერატორებს შორის ტრაიანეს ყოფნას, ტერტულიანე კი ტრაიანეს მარკუს ავრელიუსსაც უმატებს. იხ. *მათეშვილი ლ.*, ადრეული ქრისტიანული ეკლესიის ისტორია, რომის პოლიტიკა ქრისტიანთა მიმართ I-IV საუკუნეებში, თბ. 2011, 58-59.

<sup>83</sup> მაგალითად, უცნობი აპოლოგეტის „ეპისტოლე დიოგენეტესადმი“-ს სახელით ცნობილ წერილში (II ს.), ნათქვამია: „ქრისტიანები არ გამოირჩევიან სხვა დანარჩენი ადამიანებისაგან; არც მეტყველებით, წარმომავლობითა და საყოფაცხოვრებო წეს-ჩვეულებებით. ისინი არ ცხოვრობენ განსაკუთრებულ ქალაქებში, მათ მეტყველებათაში



ვრცელდება როგორც არააგრესიული, დევნილი სარწმუნოება. ამასთან, ის ამ პერიოდში უკვე ყალიბდება სახელმწიფოდ სახელმწიფოში, რომლის მმართველობის წესს ზოგჯერ თვით რომაელებიც კი სამაგალითოდ მიიჩნევდნენ.<sup>84</sup> ქრისტიანული მოძღვრება ეხება მხოლოდ ქრისტიანებს და სინანულის საიდუმლო, ზიარება და ყველაფერი ის, რასაც დღეს ქრისტიანულ ლიტურგიკაში დიდი მნიშვნელობა აქვს, არავითარ გარეგნულ გავლენას არ ახდენს სახელმწიფოზე, მაგრამ მოწამეობრივი ღვაწლი და ქრისტიანული თემების მომრავლება თანდათანობით ცვლის ძალთა ბალანსს.<sup>85</sup> ეკლესია ზრდის თავისი გავლენის სფეროს და ბოლოს მიაღწევს კიდევ იმას, რომ თავდაპირველად უფლებას იღებს სხვა რელიგიების სტატუსში ამაღლდეს და მოგვიანებით სახელმწიფო რელიგიადაც ცხადდება. აქედან იწყება ის სიმფონია-კონფლიქტი, რომელიც სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის გრძელდება შემდგომი საუკუნეები.<sup>86</sup> სახელმწიფო რელიგიად

---

არაფერია განსაკუთრებული და ცხოვრების სტილი არაფრით გამოირჩევა სხვათაგან, მაგრამ ვლინდება და ბარბაროსთა გვერდით ცხოვრებისას, მიუხედავად გარეგნული მსგავსებისა, ისინი განსაკუთრებული და გასაოცარი ცხოვრების წესით გამოირჩევიან.“ იმავეს ამბობს აპოლოგეტი იუსტინეც: „მათთვის ყოველი უცხო მხარე სამშობლოა და ყოველი სამშობლო – უცხოეთი. ისინი ხორციელნი არიან, მაგრამ სულიერად ცხოვრობენ. დედამიწაზე მყოფობენ, მაგრამ ზეცის მოქალაქეები არიან. არსებულ კანონებს ემორჩილებიან, თუმცა მათი ცხოვრება ყველა კანონს აღემატება. მათ ყველა უყვართ, თუმცა ყველას მიერ დევნილნი არიან. მათ არ იცნობენ, მაგრამ განიკითხავენ. მათ აკვდინებენ, მაგრამ ისინი აღსდგებიან მკვდრებით. გლახაკნი არიან, თუმცა ყველას ამდიდრებენ. ყველაფერს მოკლებულნი არიან, მაგრამ ყველაფერი აქვთ. ერთი სიტყვით: რაცაა სხეულში სული, ისაა ქვეყანაზე ქრისტიანი. სული გაშლილია სხეულის ყველა ნაწილში, ქრისტიანები მსოფლიოს ყველა ქალაქში არიან. სული დამწყვდეულია სხეულში, მაგრამ მას უჭირავს სხეული. ასევე, ქრისტიანი დამწყვდეულია მსოფლიოში, როგორც დილეგში, მაგრამ ინარჩუნებს სამყაროს. თუმც სული ცხოვრობს სხეულში, ის უხორცოა, ქრისტიანებიც ცხოვრობენ მსოფლიოში, მაგრამ მსოფლიო არ არის მათი არსება. უფალმა თავად უჩვენა ქრისტიანებს ადგილი, რომელსაც ისინი დაიმკვიდრებენ.“ იხ. დასახ. ნაშრომი, 116-117.

<sup>84</sup> მაგალითად, იმ დროს, როდესაც ყოველი სახელმწიფო უფლება თავმოყრილი იყო იმპერატორის ხელში, ეკლესიის ყოველი წევრი სარგებლობდა ხმის უფლებით თავისი იერარქიის ასარჩევად და ქრისტიანები იმდენად ოსტატურად სარგებლობდნენ ამ უფლებით, რომ რომის სახელმწიფო მოხელეებს ისინი არასასიამოვნო მაგალითადაც კი მოჰყავდათ კვირიტებისათვის. იხ. *Болотовъ В.В.*, Лекций по историй древней церкви, III, история церкви въ приодъ вселенныхъ соборовъ. I. церкви и государство, II. церковны строй, С.Петербург, 1918, 42; ალექსანდრე სევერიუსს იმდენად მოსწონდა ქრისტიანთა ზოგიერთი წესი, მაგალითად, მღვდლებისა და ეპოსკოპოსების ღია კენჭისყრით არჩევისას ასარჩევი პირების ღირსებებისა და ნაკლოვანებების ღიად და საჯაროდ განხილვა, რომ ნიმუშად მოჰყავდა წარმართული საზოგადოებისათვის. მანვე ბრძანა სასახლის კედლებსა და სხვა სახალხო მონუმენტებზე ამოეჭვიფრათ სახარების სიტყვები: „მოექცით სხვას ისე, როგორც გინდათ, რომ თქვენ მოგექცნენ.“ იხ. *მათეშვილი ლ.*, ადრეული ქრისტიანული ეკლესიის ისტორია, რომის პოლიტიკა ქრისტიანთა მიმართ I-IV საუკუნეებში, თბ. 2011, 147.

<sup>85</sup> კონსტანტინე დიდის მიერ ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიის რანგში აყვანას წინ უძღოდა რამდენიმე იმპერატორის მიერ ნეიტრალური (მაგ., დეოაბრივი ადრიანე) თუ ლოიალური (მაგ., ანტონინუს პიუსი) დამოკიდებულება, ან ფარულად (მაგ., სეპტიმიუს სევერუსი) თუ აშკარად გამოკვეთილი (მაგ.: ალექსანდრე სევერიუსი, ფილიპე არაბი) მხარდაჭერა და ზოგჯერ სასათბურე პირობების შექმნაც კი. იხ. დასახ. ნაშრომი, 102-103; 113; 124-125; 133; 140; 146-149; 153; 166.

<sup>86</sup> ეკლესიის ზეგავლენით, მაგალითად 325 წ. სახელმწიფომ გააუქმა გლადიატორთა შერკინებები, 315 წ. აკრძალა დამნაშავეთა დადალვა და გააუქმა ჯვარცმით სიკვდილით დასჯა (რომელიც, უნდა აღინიშნოს, რომ 404 წლამდე არსებობდა). იხ. *Болотовъ В.В.*,

გამოცხადების პერიოდიდან არსებობის ათეულას იწყებს მსოფლიო საეკლესიო კრებათა პრაქტიკა, და თანდათანობით ყალიბდება კანონიკური სამართალი. საეკლესიო კრებათა შეკრების მიზანი არის ჭეშმარიტი სახარებისეული სწავლების დადგენა (ტელეოლოგიური განმარტება სახარების ძნელად გასაგები ადგილებისა), საეკლესიო გადმოცემების დაფიქსირება, სახელმწიფოსთან ურთიერთობის დარეგულირება და ეკლესიის ორგანიზაციული საკითხების მოწესრიგება. საეკლესიო კრებათა მოწვევიდან იწყება არა მარტო ეკლესიის გავლენის, არამედ ეკლესიაზე სახელმწიფოს გავლენის პერიოდი, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში გრძელდება და რომელსაც ლაიტმოტივად გასდევს სახარებისეული პრინციპი – „მიეცით კეისარს კეისრისა და ღმერთს – ღვთისა.“<sup>87</sup>

ღვინის ეპოქის დასრულების შემდეგ ქრისტიანული მორალი თავდაპირველად მონასტრულ საძმობებსა და საკრებულოებში გადაინაცვლებს და იქმნება ქრისტიანული სინანულის წიგნები, რომელთა დიდი ნაწილი აღასარებათა პრაქტიკას ეფუძნება.<sup>88</sup> მათში ისეთი

---

Лекций по истории древней церкви, III, история церкви въ приодъ вселенкихъ соборовъ. I. церковь и государство, II. церковны строй, С.Петербург, 1918,137.

ქრისტიანობის გავლენის შედეგად, ასევე ქრისტიანული ფილოსოფიის მიერ აღებული სტოიკოსთა და ნეოპლატონიკოსთა იდეების გავლენით, მთელი რიგი ცვლილებები მოხდა სხვადასხვა სფეროში: 1) საოჯახო სამართალში ცოლს მიეცა მეტი თანასწორობა კანონის წინაშე, ქორწინების ნამდვილობისათვის მოთხოვნილ იქნა ორივე მუდღის თანხმობა, განქორწინება გართულდა (ამავე დროს, ეს იყო ქალთა გათავისუფლებისაკენ გადადგმული ნაბიჯი), ლიკვიდირებულ იქნა მამის ხელისუფლება (*patria potestas*) შვილების სიკვდილ-სიცოცხლის მიმართ; 2) მონათა სამართლებრივ რეგულირებაში მონამ მიიღო უფლება მიემართა მაგისტრატისათვის, თუკი მისი ბატონი ბოროტად სარგებლობდა თავისი ძალაუფლებით, ზოგიერთ შემთხვევაში, თუკი ბატონი სასტიკად ეპყრობოდა მონას, იგი თავისუფლებას იღებდა. კანონმა ასევე გააფართოა მონათა გააზატების საშუალებები და მისცა მათ თავისუფალ ადამიანთა უფლებებთან მიახლოებული სტატუსი; 3) კანონსა და სამართალს შორის ურთიერთობაში ამ უკანასკნელს მიენიჭა უპირატესობა, შემსუბუქდა ის სიმკაცრე, რომლითაც გამოიყენებოდა სამართლის განწესებანი; და ბოლოს, 4) დიდი კომპილაციები სამართლისა, შედგენილი იმპერატორ იუსტინიანეს მიერ და მისი შემკვიდრების მიერ VI-VIII სს, შთაგონებულ იქნა ნაწილობრივ იმ რწმუნებით, რომ ქრისტიანობა მოითხოვს სამართლის სისტემატიზაციას, რაც აუცილებელი ნაბიჯია მისი ჰუმანიზაციისაკენ. იხ. *Берман Г. Дж., Зарядная традиция права: Эпоха формирования, 2-е издание, М. 1998, 168.*

<sup>87</sup> ძველ ქართულ სამართალში ამ „სიმფონია-კონფლიქტის“ გამოვლინებაა, მაგალითად, „კათალიკოსთა სამართალში“ სასჯელის სახედ სიკვდილით დასჯის არსებობის ფაქტი; გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში აღწერილი სასულიერო და საერო ხელისუფალთა ურთიერთობისა და ვახტანგ მეფის სამართლის წიგნთა კრებულში აღწერილი სასულიერო და საერო იურისდიქციის სპეციფიკა. ასევე, კანონიკური სამართლის არაერთი ნორმა (მაგ., იხ. *დიდი ხჯელისკანონი*, თბ. 2009, 62; 85; 115; 118; 127; 146-147; 171; 198).

<sup>88</sup> „ცოდვათა გამო სასჯელთა სისტემა მონასტრებში აღმოცენდა. ყოველ სამონაზვნო ერთობას გააჩნდა საკუთარი სამართლებრივი წესრიგი – შრომისა და ღოცვის, მართვისა და დისციპლინის „მინიატურულად“ თავისი „წესი“. ყოველი ასეთი ერთობა დამოუკიდებელი იყო და მხოლოდ ეპარქიის ეპისკოპოსის ძალაუფლებას ექვემდებარებოდა. VI საუკუნიდან მოყოლებული მონასტერთა წინამძღვრები ადგენდნენ წესდებებს, რომლებიც იწოდებოდა სასჯელთა დებულებებად ან სინანულის წიგნებად, რომლებშიც სხვადასხვა ცოდვისათვის დაწესებული იყო სხვადასხვა სასჯელი. თავიდან სხვადასხვა გადაცდომისათვის ბრალეულნი ისჯებოდნენ სხვადასხვა რაოდენობის გვემითი სასჯელებით, დროთა განმავლობაში სხეულებრივი სასჯელები უფრო მრავალფეროვანი გახდა და მათ დაემატა სხვა სახის (არასხეულებრივი) სასჯელები. ჩვეულებრივ სასჯელად გადაიქცა მარხვა განსაზღვრული ვადით, ამას დაემატა ღვთისსათნო შეწირულობა, კეთილი საქმეები და დაზარალებულისათვის

ცოდვებიც კი არის ჩამოთვლილი, რომელთა ჩადენა არა სუბიექტურ, არამედ, „ზე-სუბიექტურ“ შერაცხვას უკავშირდება. ასეთია ცოდვების კლასიფიკაცია საქმით, სიტყვით და გულისხმისყოფით ცოდვებად. გულის-სიტყვას, ფიქრს, აზრს, შინაგან განწყობას ეკლესია ისეთსავე ცოდვად მიიჩნევს, როგორც გარესამყაროში გამოხატულ ქმედებას. განსხვავება მხოლოდ ხარისხშია,<sup>89</sup> ეკლესიისათვის მიუღებელია არა მარტო დანაშაული, არამედ ისიც, როცა ადამიანს დანაშაულისადმი განწყობა, მიდრეკილება აქვს, ვინაიდან სწორედ ეს განწყობა მიიჩნევა მომაკვდინებელ ცოდვებად: ამპარტავენება, ანგარება, სიძვა, მრისხანება, ნაყროვანება, შური, სასოწარკვეთილება – ეს არის ეკლესიის თვალთახედვით უმძიმესი ცოდვები.<sup>90</sup> ნათელია, რომ არცერთი მათგანის ჩასადენად არ არის აუცილებელი კონკრეტული ქმედება. საკმარისია მათ ადამიანის გულში მოიკიდონ ფეხი. ეკლესიისათვის დამნაშავის არა დასჯა, არამედ გამოსწორებაა ყველაზე მნიშვნელოვანი ამოცანა. თავად სასჯელიც კი მხოლოდ გამოსწორების („გაწრთვნის“) საშუალებად მიიჩნევა. ამიტომ მომაკვდინებელ ცოდვებსაც ეკლესია შემდეგ სათნოებებს უპირისპირებს: სიმდაბლე, მოწყალება, უმანკოება, მარხვა, სიყვარული, სასოება.<sup>91</sup>

---

ზიანის ანაზღაურება. ასე და ამგვარად, ქრისტიანულმა მონაზვნობამ ისე რომ, არ შეხებია ძველ სათემო (საზოგადო) მეთოდებს დაეების გადაწყვეტისა და სასჯელის მიგებისა, დაამკვიდრა თავისი საკუთარი პროცედურები, რომლებიც უფრო მეტად მიმართული იყო სულის ხსნისათვის, ვიდრე შურისძიების გრძნობის დაშოშმინებისა და ჩაცხრობისკენ. თანდათან სასჯელთა დებულებები იწერებოდა უკვე არა მხოლოდ მონაზვნებისათვის, არამედ ყველა ქრისტიანისათვის. XI ს-თვის უკვე ათეულობით ასეთი წიგნი იყო ევროპის ხალხთა სასულიერო წრეებში... დასავლური სინანულის წიგნების ყველაზე ადრეული წყარო შეიძლება ვნახოთ ქრისტიანული ეკლესიის პრაქტიკაში პირველივე საუკუნეებში. მაშინ ეკლესია როგორც დასავლეთში, ისე აღმოსავლეთში მოითხოვდა განსაკუთრებულად მძიმე ცოდვებისათვის საჯარო აღსარებას. ყველა მონანული განსაზღვრულ დროს უნდა წარმდგარიყო ეპისკოპოსის წინაშე, რომელიც საზეიმო და რთული ცერემონიალის მეშვეობით მიუსჯიდა მათ მათი ცოდვის შინაარსის მიხედვით სხვადასხვა ვადით მარხვასა და ზიარებიდან განყენებას. მაგალითად, ბასილი დიდის წერილებში (IV ს.) ჩამოთვლილია სხვადასხვა სასჯელი სხვადასხვა სქესობრივი დანაშაულისათვის, ისეთები, როგორიცაა გაუპატიურება, მრუშება, მეორე ქორწინება (დიგამია), ინცესტი, ასევე სასჯელები ისეთ რელიგიურ დანაშაულებებზე, როგორიცაა ჯადოქრობა, კერპთაყვანისმცემლობა, საფლავთა შებილწვა, და ასევე ისეთი დანაშაულებისთვისაც, რომელთა დიდი ნაწილი მოგვიანებით ჩაითვლება, როგორც საერო დანაშაულები, მაგალითად, სხვადასხვა ფორმები მკვლელობისა, ქურდობისა, ცრუმოწმობისა, აბორტის, ჩვილის მკვლელობისა.“  
იხ. *Берман Г.Дж., Зарадная традиция права: Эпоха формирования, 2-е издание, М. 1998, 79-80.*

<sup>89</sup> ერთი და იმავე ცოდვის შემთხვევაში მაგ.: მკვლელობის სურვილი, მისი სიტყვიერი გამოხატვა და მისი ქმედებაში განხორციელება დანაშაულის ეტაპებია, მაგრამ სხვადასხვა ცოდვის შემთხვევაში შესაძლებელია გულისსიტყვა უფრო მძიმე ცოდვას წარმოადგენდეს, ვიდრე საქმით განხორციელებული სხვა ქმედება (მაგ.: საქმით სიძვა და ფიქრით არაბუნებითი სქესობრივი კავშირი). საინტერესოა, რომ „ძილსა შინა დაცემაც“ ცოდვად ითვლება. იხ. *ექვთიმე მთაწმინდელი, მცირე სჯულისკანონი, თბ. 1972, 107; 118.*

<sup>90</sup> იხ. *Берман Г.Дж., Зарадная традиция права: Эпоха формирования, 2-е издание, М. 1998, 80-81.*

<sup>91</sup> ეპოქის სამედიცინო წარმოდგენათა შესაბამისად ბატონობდა ზოგადი თეორია, რომ „საწინააღმდეგო იკურნება საწინააღმდეგოთი“ – „ექიმის ვალია გააგრილოს ცხელი, გაათბოს ცივი, დააშროს ნოტიო და დაატენიანოს მშრალი,“ ამან გამოხატულება ჰპოვა, მაგალითად, კოლუმბანის სინანულის წიგნში: „მოლაყბე ადამიანს სასჯელად უნდა დაუდგინო მღუმარება, სიმშვიდის დამრღვევს – სიწუმე, გემოთმოყვარეს – მარხვა, ძილისგუდას – სიფხიზლე.“ სისხლის დაღვრისათვის მოითხოვდნენ იარაღზე საერთოდ

თანდათანობით მონასტრული ცხოვრების ამსახველი წიგნები ერში გადაინაცვლებს. მრევლის რაოდენობის გაზრდასთან ერთად, ქრისტიანული ეკლესია სულ უფრო აფართოებს თავის გავლენის წრეს და ამის კვალობაზე სახელმწიფო იძულებული ხდება, გარკვეული დოზით დაუთმოს ამ უკანასკნელის მისწრაფებას. მართალია, სახელმწიფო ვერ დასჯის ფიქრსა და განწყობას, რაზეც ეკლესიისაგან განსხვავებით (იგულისხმება აღსარებების პრაქტიკა<sup>92</sup>), მას ხელი არ მიუწვდება, მაგრამ სამაგიეროდ, როდესაც საზოგადოებას ობიექტურად ადგება ზიანი, ანუ გარესამყაროში განხორციელებულია დანაშაულებრივი ქმედება, სახელმწიფო უკვე ინტერესდება დანაშაულის ფსიქიკაში მომხდარი პროცესით.<sup>93</sup> ეს არის ერთგვარი შუალედური ვექტორი, რომელიც წარმოიშვება სახელმწიფოსა და ეკლესიის ინტერესებს შორის. სწორედ ასე ყალიბდება და ღრმად მუშავდება ბრალის საკითხი.

ამრიგად, მთელი ქრისტიანული მოძღვრება წარმოადგენს ბრალის პრობლემისათვის არსებითი მნიშვნელობის მქონე საკითხების –

---

უარის თქმას, სიძვისათვის – ცოლქმრული თანაცხოვრებისგან თავშეკავებას. იხ. დასახ. ნაშრომი, 82.

<sup>92</sup> მაგ.: ყოველი დანაშაულის ფაქტის პარალელურად სასამართლოს პრაქტიკულად ყოველთვის რომ ჰქონდეს ბრალდებულის გულწრფელი აღსარება, თუ რა, რატომ, რისთვის და როგორ ჩაიდინა მან. იოლი წარმოსადგენია, როგორ წამიერად მოხსნიდა ეს მომენტი სამართალშემფარდებელთა და მეცნიერ იურისტთა შორის სხვადასხვა თეორიის სახით არსებულ დავას დანაშაულის სუბიექტურ და ობიექტურ მხარეებსა და ბრალის „შეფასებაზე“ ქრისტიანულ რელიგიას არ აქვს დადგენისა და შეფასების პრობლემა, რადგან ცენტრალური მნიშვნელობა აღსარებას ენიჭება. რასაკვირველია, ეს აადვილებს აზრით და თვალთ ჩადენილი ცოდვის გამოვლენასა და დასჯას. მონაწილე ნებაყოფლობით მიდის აღსარების სათქმელად და ცდილობს მიიღოს მაღლი ზიარების სახით. სასჯელიც წარმოადგენს არა თავისუფლების აღკვეთას, არამედ უზიარებლობას.

<sup>93</sup> ქვემოთ მოყვანილი მსჯელობა სწორედ ამ კონფლიქტის არსებობას ადასტურებს: „უდავოა, რომ სისხლის სამართალი აწესრიგებს ინდივიდუალურ ქმედებებს და არა ინდივიდუალურ აზრებს. აზრთა, მისწრაფებათა თუ ინტერესთა წყობა ზნეობისა და რელიგიის რეგულირების ობიექტია. სისხლისსამართლებრივი ნორმისათვის მსგავსი სიღრმეები მიუწვდომელიც არის და უინტერესოც... თუ ყოველივე ეს მართლსაწინააღმდეგო ქმედებაში არ აისახა. და აქ უკვე სისხლის სამართალი ისეთი სიმძლავრითა და ინტენსიურობით იჭრება სუბიექტის შინაგან სამყაროში, როგორითაც ვერასოდეს შესძლებს მასში შეღწევას ვერც რელიგია და ვერც ზნეობა. ინდივიდის გონებაში წამიერად გაელვებული სუბიექტური განწყობილების შესასწავლად მოქმედებაში მოდის უშველებელი პროცესუალური აპარატი და მისი ყოველმხრივი დადგენადა წამოჭრის პასუხისმგებლობის საკითხს. სუბიექტმა შესაძლოა ჩაიდინოს მრავალი მართლსაწინააღმდეგო ქმედება, მაგრამ სისხლისსამართლებრივად არცერთ მათგანზე აგოს პასუხი. მართლწინააღმდეგობასთან ერთად ბრალის დადგენით კი პასუხისმგებლობის დადგომა თითქმის ყოველთვის გარდაუვალია. ამის შესაბამისად, ქმედების მართლწინააღმდეგობა, ანუ ობიექტური მხარის გარკვეულობა პასუხისმგებლობის პასიურ ჩანასახად გვევლინება, რომლის აქტივირებას, პოტენციურიდან ქმედითად გარდაქმნას მხოლოდ ქმედების ბრალეულობა, ანუ სუბიექტური მხარის გარკვეულობა ახდენს. ეს განსახილველ კონტექსტში უთუოდ ბრალის სასარგებლოდ მეტყველებს.“ იხ. *კუტალია ლ.*, ბრალი სისხლის სამართალში, თბ. 2000, 302-303. ერთი დახუსტება: აზრი, თითქოს დანაშაულის ფაქტზე სახელმწიფო ისეთი სიმძლავრითა და ინტენსიურობით იჭრება სუბიექტის შინაგან სამყაროში, როგორითაც ვერასოდეს შესძლებს მასში შეღწევას ვერც რელიგია და ვერც ზნეობა, ბოლომდე ვერ იქნება გაზიარებული. ეს შეიძლება ზოგადად ითქვას რელიგიასა და ზნეობაზე, მაგრამ ნამდვილად არ ითქმის ქრისტიანულ რელიგიაზე, რომელსაც აქვს აღსარების ინსტიტუტი. თანაც, სწორედ ქრისტიანული რელიგიის დამსახურება და უშუალო გავლენის შედეგია ციტირებაში აღწერილი მდგომარეობა.

სამართლის რაობის, სამართლიანობის, ნაცვალებების, ცოდვის (როგორც ყოფიერებიდან გადაცდომის), ნების თავისუფლების, სინერგიის (ადამიანური და ღვთაებრივი ნების თანხვედრის), ინტელექტის, მიზეზობრივი კავშირის, შემთხვევითისა და კანონზომიერის, ნორმის ტელეოლოგიური განმარტებისა და მსგავსი საკითხების შესახებ სისტემატიზირებულ მოძღვრებას, რომლის სახელმწიფოებრივ დონეზე – პოზიტიურ სამართალზე გავლენა მას შემდგომ პერიოდს უკავშირდება, რაც ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგია ხდება. ეს გავლენა შემდეგი სქემით ვითარდება:

არსებობს სახელმწიფო და არსებობს ეკლესია. ორივე მათგანი საზოგადოების გარკვეული ორგანიზაციის ფორმაა. სახელმწიფო უპირატესად ეთნიკური და ტერიტორიული ნიშნით გაერთიანებულ ადამიანთა ერთობლიობაა. ეკლესია კი გაერთიანებაა სულიერი ნიშნის (მრწამსის, იდეოლოგიური ერთობის, საერთო მსოფლმხედველობისა და ღირებულებების) მიხედვით. ნებისმიერი სახელმწიფოს ქრისტიანი მოქალაქე მისი წევრია. სახელმწიფოს იურისდიქცია ამქვეყნიურ ცხოვრებაზე ვრცელდება. ეკლესია თავის იურისდიქციას საიქიო ცხოვრებაზე ავრცელებს. პირველი კეისრის სამფლობელოა, მეორე – ღვთისა.

სახელმწიფოსაც აქვს თავისი წესრიგი და ეკლესიასაც. ორივეს აქვს თავისი ღირებულებები. სახელმწიფოს უმთავრესი დანიშნულებაა მის წევრთა კეთილდღეობის უზრუნველყოფა და დაცვა. ეკლესიის დანიშნულება კი – ადამიანის ცხონებისათვის ხელშეწყობა. სახელმწიფოსთვის მნიშვნელოვანია მისი წესრიგის ხელყოფისგან დაცვა. ეკლესიისათვის კი „წესრიგი“ ადამიანის სულისათვის მოიაზრება. სახელმწიფოს წესრიგი იქმნება მისი კანონებით, ეკლესიის – გამოცხადების საფუძველზე მიღებული სჯულით. სახელმწიფო თავისი წესრიგის დარღვევას დანაშაულად, ხოლო ეკლესია – ცოდვად მიიჩნევს. სახელმწიფოსთვის სამართალდამრღვევი მისი წესრიგის უარყოფელია, რომელსაც მისაგებელი უნდა მიეგოს, ეკლესიისათვის კი ცოდვილი ავადმყოფთან არის გაიგივებული, რომელსაც მკურნალობა სჭირდება.

სახელმწიფოსათვის სასჯელის მიზანი მდგომარეობს ზოგად და კერძო პრევენციაში, რისთვისაც დამნაშავის გაუნებელყოფასა და საზოგადოებისგან იზოლაციას ან სამაგიეროს მიზღვას მიმართავს, რათა მან ზიანი აღარ მიაყენოს სახელმწიფოს უსაფრთხოებას. ეკლესიის მიზანია კერძო პრევენცია და დამნაშავის გამოსწორება (აღზრდა), იგი შემცოდესაგან მოითხოვს სინანულს. არსებითი განსხვავებაა სახელმწიფოს სასჯელსა და ეკლესიურ სასჯელს შორის. ეპიტემია სასჯელის ხასიათს ატარებს, ოღონდ არაპირდაპირი მნიშვნელობით და არა ცოდვათა ჩადენის გამო ღმერთის დასაკმაყოფილებლად, არამედ ეს არის აღმზრდელი, გამოსასწორებელი მოქმედება, სულიერი კურნების საშუალება. უზიარებლობა, თავისი არსით, არის არა სასჯელი, არამედ საჩუქრის მიცემაზე უარის თქმა, მადლისაგან განყენება. ქრისტიანული თვალსაზრისით, ცოდვით დაცემული ადამიანი ისედაც დასჯილია, ვინაიდან ცოდვილ მდგომარეობაში იმყოფება. ეკლესია ცოდვას და სასჯელს სწეულებასა და მკურნალობასთან აიგივებს, ცოდვა განიხილება, როგორც ზებუნებრივ ძალთა მოქმედების შედეგად ადამიანის თავისუფალი არჩევანით სულიერად დაცემა. დამნაშავის დასჯის დროს სახელმწიფო საზოგადოების დანარჩენ მერყევ ნაწილში

ახდენს პრევენციას, მაგრამ ეკლესია ყოველ თავის წევრს ინდივიდუალურ-პიროვნულად განიხილავს და, ამ გაგებით, ზოგად პრევენციას არ მიმართავს. მისთვის მნიშვნელოვანია თითოეული ადამიანის სული, აზრები და განცდები და არ ახდენს მის სხვასთან შედარებას.

სახელმწიფოს აინტერესებს დამნაშავეს მიერ დანაშაულებრივი ქმედების ჩადენის ფაქტი (რაც თავისი არსით უახლოვდება ობიექტურ შერაცხვას), ვინაიდან სწორედ ეს ფაქტი აზარალებს მას – საზოგადოების ორგანიზაციის ფორმას, იგივე საზოგადოებას, ადამიანთა ერთობლიობას, მის წესრიგს. ეკლესიას კი აინტერესებს არა ფაქტი, არამედ ის, თუ რა მოხდა ადამიანში ამ მოქმედების ქცევაში გამოხატვამდე, რა ფსიქიკურ პროცესებს ჰქონდა ადგილი მის სულსა და გონებაში, ფაქტი კი მხოლოდ გამოხატულებაა, მიკროკოსმოსიდან მაკროკოსმოსში გადმოტანა იმისა, რაც „შიგნით“ ხდება. ადამიანი სამყაროს მინიატურული მოდელია. ამიტომ სახარების სწავლება ცოდვასა და ბრალს ერთ სიბრტყეზე განიხილავს და დანაშაული გარემოდან ადამიანის გულში გადააქვს. სუბიექტის მხრიდან ერთია კაცის კვლა და ასეთის სურვილი. განსხვავება მხოლოდ ობიექტურ გამოვლინებაშია. „სახარება გვასწავლის, რომ თავად ადამიანში, ადამიანის ძალასა და სურვილებშია ცოდვის ძირი, მაგრამ იმდენად, რამდენადაც საზოგადოება სწორედ ადამიანებისაგან შედგება, ამიტომ ცოდვა ადამიანის გულის საზღვრებს გარეთ გადის და საზოგადოებას და საზოგადოებრივ ცხოვრებას ტბორავს. გარემო სწორედ იმის გამო ცოდვიანდება, რომ ასეთად მას სწორედ ადამიანები ხდიან.“<sup>94</sup> ანუ სახელმწიფო სჯის მხოლოდ ისეთ კაცის კვლას, რომელიც ობიექტურად მატერიალიზებული ფორმით არსებობს – როცა მსხვერპლი მკვდარია. ეკლესია კი ცოდვად მიიჩნევს იმასაც კი, რომ ადამიანმა თუნდაც უბრალოდ გაიფიქრა ვინმეს მოკვლა და შესაბამისი მოქმედება არათუ არ განუხორციელებია, არამედ არც დაუწყია და არც უცდია, თუმცა ისურვა და ინება, მიუხედავად იმისა, რომ ეს ნება არც კი გამოხატა (ეს კი არათუ უახლოვდება სუბიექტურ შერაცხვას, არამედ კიდევ უფრო შორს მიდის).

ამრიგად, ეკლესიისთვის ცოდვაა და, შესაბამისად, დასჯადია, აზრი, სახელმწიფოსათვის კი რას ფიქრობს და განიზრახავს ადამიანი, ამას დიდი მნიშვნელობა არა აქვს, თუ იგი მის მატერიალიზაციას არ მოახდენს. ეკლესია სჯის ფიქრს. სახელმწიფო – მოქმედებას და ამ დაპირისპირებაში იხვეწება სუბიექტური შერაცხვა და ბრალი. ანუ სახელმწიფო ითვალისწინებს ადამიანის სულის (გონების) განცდებსა და აზრებს დანაშაულის ჩადენის მომენტში და ყურადღებას აქცევს დანაშაულის სუბიექტის ნებელობას, ანუ იგი აღარ უყურებს დანაშაულს, როგორც მხოლოდ საზოგადოებისათვის საშიშ ქმედებას, არამედ მთავარ აქცენტს დამნაშავეს პიროვნებაზე აკეთებს, თუმცა, ამავე დროს, იგი სრულად არ იზიარებს ეკლესიის მოსაზრებას და მის კომპეტენციაში ტოვებს იმას, რისი განსჯაც ობიექტურად მას არ შეუძლია – აზრს, ე.ი. სახელმწიფოს აინტერესებს არა ადამიანის გულის-სიტყვა ზოგადად, არამედ ადამიანის გულის-სიტყვა კონკრეტული დანაშაულის ჩადენის

<sup>94</sup> *გოინო-იასენეცკი ლ.*, მცენიერება და რელიგია, სული, სამშინველი და სხეული, თბ. 2003, 50.

მომენტისათვის (იმ ქმედების, რამაც მას, სახელმწიფოს, საზოგადოებრივ ორგანიზაციას, მის სიმშვიდეს, სტაბილურობას – ზიანი მიაყენა) და სწორედ ამიტომ ასეთ მაღალ დონეზე მუშავდება ბრალის საკითხი ქრისტიანულ ქვეყანაში.

აქვე დგება საკითხი, თუ რატომ მაინცდამაინც ქრისტიანობას უნდა მიეწეროს ეს მნიშვნელოვანი წინსვლა და ასეთი გავლენა სახელმწიფოზე, როდესაც ნებისმიერი რელიგია გაცილებით მაღალზნეობრივი მოთხოვნის მქონეა, ვიდრე უმეტესობა პოზიტიური სამართლის ნორმებისა. პასუხი ქრისტიანული მოძღვრების ზნეობრივ იმპერატივშია. მაგალითად, დღევანდელი სისხლის სამართლის კოდექსი არ კრძალავს ნებაყოფლობით სქესობრივ კავშირს სრულწლოვან პირთან, მაგრამ ის სჯის ასეთ კავშირს 16 წლამდე ასაკის პირთან და, ზოგადად, – ძალის ხმარებას. სამოქალაქო სამართალი უფრო მაღალ მოთხოვნებს აყენებს, კრძალავს პირდაპირი ხაზის ნათესავსა და და-ძმაზე დაქორწინებას, მაგრამ უშვებს ბიძაშვილებს შორის კავშირს,<sup>95</sup> რასაც, თავის მხრივ, კრძალავს საზოგადოების მორალური შეხედულებები. ქრისტიანული რელიგია კი კრძალავს არამარტო ამ უკანასკნელს, არამედ ნათესავის მიმართ მსგავსის გაფიქრებასაც კი, უფრო მეტიც, არათუ ნათესავის, არამედ ნებისმიერი ადამიანის მიმართ. ანუ ქრისტიანული რელიგიის მოთხოვნა ყველაზე მაქსიმალურია.

სწორედ ამ მაქსიმალურსა და მინიმალურს შორის წარმოიშვება ბრალის თანამედროვე სურათი. ხოლო თუ რამდენად რეალურია წარმოდგენილი სქემა და რა შინაგანი კანონზომიერები ადასტურებს მის ობიექტურობას, დაწვრილებით არის გაშლილი სადისერტაციო თემის შემდეგ ნაწილში.

---

<sup>95</sup> საყურადღებოა, რომ ქორწინების დამაბრკოლებელ გარემოებად ნათესაობის ყველაზე დიდ წრეს აღგენს ქრისტიანული მოძღვრება. მასთან მიახლოებული იმპერატივი მხოლოდ რომის სამართალს აქვს.

## თავი I. ათეისტური და ქრისტიანული მსოფლმხედველობები, როგორც ბრალის საკითხის ინტერპრეტაციის ორი პოლარული მოდელი

ბრალი სისხლის სამართლის კარდინალური მნიშვნელობის ინსტიტუტია, მაგრამ ბრალი მხოლოდ სისხლის სამართლის კუთვნილება არ არის. შეუძლებელია ბრალის არსის შეცნობა მხოლოდ ვიწროდ სისხლის სამართლის მეცნიერებიდან გამომდინარე. თავის მხრივ, სისხლის სამართალიც, ზოგადად პოზიტიური სამართლის დარგია, ხოლო სამართლის ცნება სისტემურად არის დაკავშირებული სახელმწიფოს, კანონისა და სამართლიანობის ცნებებთან. სამართლიანობის საკითხის განხილვა წარმოუდგენელია რელიგიისა და ფსიქოლოგიის სფეროთა გათვალისწინების გარეშე. ჯამში კი თითოეულ მათგანს ერთი ნიშანი აერთიანებს – ცნებები: სამართალი, კანონი, სამართლიანობა, სახელმწიფო, რელიგია და ფსიქოლოგია, მხოლოდ ერთ არსებას – ადამიანს განეკუთვნება.<sup>96</sup> ადამიანი კი ურთულესი ბიო-ფსიქო-სოციალური არსებაა, რომელსაც, ბიოსფეროს სხვა ბინადართაგან განსხვავებით, აქვს მსოფლმხედველობა, სუბიექტური რეალობა, იდეალური სამყარო, რომელიც რეალური გარემოს პარალელურად არსებობს და იმის მიხედვით, თუ როგორია ადამიანის მსოფლმხედველობა,<sup>97</sup> იქმნება განსხვავებული მოდელი, სასტარტო პირობა, რომლითაც ადამიანი გარესამყაროში ოპერირებს და რეაქციას ახდენს გარემო გამაღიზიანებელზე. ამიტომ, ერთსა და იმავე პირობებში ადამიანთა განსხვავებული ქცევა დიდად არის დამოკიდებული მათ რელიგიურ მრწამსზე.<sup>98</sup>

ბრალის საკითხის დამუშავებაზე ქრისტიანული მოძღვრების როლის უკეთ წარმოსაჩენად არჩეულ იქნა შემდეგი მეთოდი: თუ მოხდება მოდელირება, რომელიც, ერთგვარად, იდეურად გამოაცალკეებს, მოაცილებს და გამორიცხავს ქრისტიანული რელიგიის მიერ მოტანილ მსოფლმხედველობრივ ვექტორს, მაშინ დარჩება ის, რაც შეიძლება არსებობდეს ქრისტიანობის გარეშე. თუ ასეთ შემთხვევაში აღმოჩნდება, რომ ბრალის საკითხი ისეთივე წარმატებით იქნებოდა დამუშავებული, მაშასადამე, მტკიცება, რომ ქრისტიანულმა მოძღვრებამ დიდი გავლენა მოახდინა ბრალის საკითხის დამუშავებაზე, არ დადასტურდება. ამიტომ, წინამდებარე თავის პირველ ნაწილში მოცემულია ის მსოფლმხედველობა, რომელიც თემის ავტორის აზრით, თავისუფალია

<sup>96</sup> „ბრალის პრობლემა ადამიანისა და მისი პიროვნების პრობლემებს უკავშირდება. პასუხისმგებლობის პოზიტიური ასპექტი სუბიექტისა და ინსტანციის ურთიერთობის ფორმით ვლინდება.“ იხ. *ნაჭყებია გ.*, სისხლის სამართალი, ზოგადი ნაწილი, თბ. 2011, 350.

<sup>97</sup> „ცოდნათა სისტემა წარმოშობს მსოფლმხედველობას, რომელიც არსებითად განსხვავდება ცოდნისაგან. მსოფლმხედველობა, თავის მხრივ, წარმოშობს დამოკიდებულებას, დამოკიდებულება კი მოქმედების ძირითადი ფაქტორია, რომელშიც საერთოდ და ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში მოტივაციის პროცესი იგულისხმება მოხსნილი სახით.“ იხ. *კიკნაძე დ.*, ადამიანის მოქმედების საკითხისათვის, თბ. 1971, 82.

<sup>98</sup> „ის, რაშიც ქრისტიანები ქრისტიანები არიან, სწორედ ის განასხვავებს მათ წარმართებისაგან; მაგრამ ისინი ქრისტიანები არიან ღმერთის თავიანთი განსაკუთრებული შემეცნების მეოხებით; მაშასადამე, მათი განმასხვავებელი ნიშანი ღმერთია.“ იხ. *ფოიერბახი ლ.*, ქრისტიანობის არსება, თბ. 1956, 311; „ხასიათზე რელიგიის გავლენა ყველაზე ღრმა და უცილობელია. ეს დასტურდება ისტორიითაც და იმ ხალხთა ხასიათების მრავალგვარობითაც, რომლებიც სხვადასხვა სარწმუნოებას აღიარებენ.“ იხ. *ქიქოძე გ.*, ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, თბ. 2012, 296.



ქრისტიანული მოძღვრების ზეგავლენისაგან, ხოლო მეორეში განხილულია ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ძირითადი თავისებურებები, რათა კონტრასტულად გამოიკვეთოს მისი ადგილი და მნიშვნელობა იმ პროცესში, რომელიც ძირითადი ჰიპოთეზის სახით არის შემოთავაზებული.

შეიძლება გაჩნდეს კითხვა: საჭიროა თუ არა საერთოდ ასეთი მოდელირება და რამდენად არის იგი ბმაში თემის სათაურთან? პასუხი ის არის, რომ შეუძლებელია ბრალის საკითხზე ქრისტიანული მოძღვრების როლის სრულყოფილად წარმოჩენა თუკი მანამდე, სანამ კოორდინატთა სიბრტყეზე მისი ადგილი განისაზღვრება, თავად კოორდინატთა სიბრტყე არ იქნება მომზადებული. სხვა შემთხვევაში არ გამოჩნდება ის კომპლექსური სურათი, რომელიც პოზიტიურ სამართალზე ქრისტიანული მოძღვრების გავლენას ნათელყოფს. „ერთული სოციალური ურთიერთობა არ იძლევა მისი მარტივად წარმოდგენის საშუალებას.“<sup>99</sup> დღეისათვის ბევრი ისეთი საკითხი, რაც უკვე სოციალურ სინამდვილესა და პოზიტიურ სამართალში აქსიომად ითვლება, სწორედ ქრისტიანული მოძღვრების გავლენის შედეგია, მაგრამ უკვე იმდენად არის სამართლებრივ ცნობიერებაში დამკვიდრებული, რომ ერთგვარად გაფერმკრთალებულია მათი რელიგიური წარმოშობის ფაქტორი და აღარ ჩანს ის ურთულესი პროცესი, რომელიც მათ ფორმირებას წინ უძღოდა. ანალოგიის სახით შეიძლება რ. იერინგის მსჯელობის მოშველიება. იგი ზუსტად ხსნის ამ მოვლენას, როდესაც ცდილობს, დაასაბუთოს თეზისი, რომ „ყოველი უფლება ქვეყანაზე ბრძოლით მოპოვებულია, ყოველი მნიშვნელოვანი სიტყვა უფლებისა დამყარებულია მათთან ბრძოლით, ვინც მისი წინააღმდეგი იყო.“<sup>100</sup> მას კარგად ესმის, რომ ადამიანისთვის, რომელსაც ამ საკითხზე არასდროს უფიქრია, ძნელია ასეთი მტკიცებების უპირობოდ მიღება და ამიტომ დეტალურ ისტორიულ ანალიზს მიმართავს: „უზრუნველად და უჭირველად მიმდინარეობს ათას ინდივიდთა სიცოცხლე უფლების გატყუებით გზაზე. ამგვარ ადამიანს რომ უთხრათ, უფლება ბრძოლა არისო, ის ამას ვერ გაიგებს, რადგან ის უფლებას იცნობს, როგორც მშვიდობისა და წესიერების მეუფებას. მისი გამოცდილების პატრონისგან ეს გასაკვირიც არ არის. ის მართალია სწორედ ისე, როგორც მდიდარი მემკვიდრე, რომელსაც სხვათა ნაშრომი და ნაღვაწი სიმდიდრე მისდა გაურჯელად კალთაში ჩაუვარდა და უარყოფს იმ ჭეშმარიტებას, რომ საკუთრება შრომის ნაყოფია. მათი შეცდომის მიზეზი ისაა, რომ როგორც საკუთრებას, ისე უფლებასაც ორი მხარე აქვს: ზოგს ერთი მხარე ხვდება წილად, ზოგს მეორე, ზოგს სიამოვნება და მშვიდობა, ზოგსაც შრომა და ბრძოლა... უფლების ასეთი შედარება შესაფერისია როგორც მაშინ, როცა ცალკე ინდივიდებზე ვლადპარაკობთ, ისე მაშინაც, როცა მთელ ეპოქებზე გვაქვს მსჯელობა. ერთის ცხოვრება ომი არის, მეორესი მშვიდობა, და ეს ორი მოვლენა – ომი და მშვიდობა – იმგვარად არის გადანაწილებული სხვადასხვა ხანათა შუა, რომ მთელი ერები ისევე სცდებიან, როგორც ცალკე პირნი. დგება გრძელი ხანა მშვიდობისა და საუცხოოდ იფურჩქნება რწმენა მარადისი მშვიდობიანობისადმი, სანამ პირველი ზარბაზანი არ დააფრთხობს ამ მშვენიერ სიზმარს და ერთი თაობა, რომელიც

<sup>99</sup> იხ. ხუბუა გ., სამართლის თეორია, თბ. 2004, 126.

<sup>100</sup> იერინგი რ., ბრძოლა უფლებისათვის, თბ. 2000, 31.

უზრუნველად სარგებლობდა მშვიდობით, არ დაუთმობს ადგილს მეორე თაობას, რომელიც უკვე იძულებული ხდება, იგი მშვიდობა კვლავ მოიპოვოს მძიმე შრომითა და ომით.“<sup>101</sup> ასე რომ, როგორც მცდარი იქნება მდიდარი მემკვიდრის მსჯელობა, თითქოს, სიმდიდრე „ისედაც“, „თავისთავად“ იქმნება და შრომა არ სჭირდება, ანალოგიურ შინაარსს ატარებს აზრი, რომ ქრისტიანული მოძღვრების გარეშეც საზოგადოება აუცილებლად განვითარდებოდა და მივიდოდა ბრალის საკითხის თანამედროვე დამუშავების დონემდე.

შემოთავაზებული მტკიცება ძალით თავსმოხვეულად რომ არ იქნეს აღქმული და მისი რეალურობა სარწმუნო გახდეს, საჭიროა ბრალისა და მომიჯნავე სამართლებრივი ინსტიტუტების ფესვების გამოკვლევა. პასუხი კითხვაზე – როგორ იქნებოდა დამუშავებული ბრალის საკითხი იმ შემთხვევაში, თუ 2000 წლის წინ პალესტინაში ქრისტიანობა არ იქნებოდა ნაქადაგები და ისტორიის ჩარხი ძველი ინერციით სვლას განაგრძობდა? – სინამდვილეში მარტივია: არ იქნებოდა ზნეობის ისეთი იმპერატივი, როგორიც ამჟამად არსებობს, სამართალი არ იქნებოდა ისეთი ჰუმანური, როგორიც დღეს არის, საზოგადოება არ დაინტერესდებოდა ბრალის საკითხის ისეთი ღრმა დამუშავებით, როგორსაც ამჟამად აქვს ადგილი, მაგრამ შეიძლება გაჩნდეს ეჭვი: რამდენად მეცნიერულია ასეთი დასკვნა? პირველი პასუხი ის არის, რომ ამჟამადაც კი არცერთი რელიგიური მოძღვრების ისტორიული წყარო კომპლექსურად ისეთ მაღალ ზნეობრივ კოდექსს არ შეიცავს, როგორიც სახარებაშია ფორმულირებული. არცერთ რელიგიურ თუ ფილოსოფიურ მოძღვრებას ადამიანის პიროვნება არ აჰყავს ისეთ პედესტალზე, როგორზეც ქრისტიანობას. დოკუმენტურადაც დასტურდება, რომ ბრალის საკითხის დამუშავების თვალსაზრისით ევროპული სამართლებრივი კულტურა დანარჩენებთან შედარებით ისტორიულად მოწინავე პოზიციებზე დგას (რაც მნიშვნელოვანწილად რომის სამართლის დამსახურებაცაა), ხოლო ის გარემოება, რომ დღეს ეს განსხვავება გამოკვეთილი აღარ არის, განპირობებულია სამართლის უნიფიცირების პროცესით, რომელიც ევროპული კოლონიალიზმის პერიოდიდან იღებს სათავეს და ამჟამად განსაკუთრებით ინტენსიურად მიმდინარეობს. ქრისტიანული მოძღვრების ძირითადი დებულებები ევროპული სამართლის გავლენის შედეგად მთელს მსოფლიოში სულ უფრო ფართოდ ინერგება. გარდა ამისა, გასათვალისწინებელია ის ფაქტორი, რომ ნებისმიერი რელიგია რაღაც ეტაპზე ადამიანური ხდება.<sup>102</sup> ის, რაც ადრე სწორედაც რომ ქრისტიანული სარწმუნოების მონაპოვარი იყო, დღეს უკვე ჩვეულებრივ, ადამიანურ, ნორმალურ, ზნეობრივ ღირებულებებად არის მიჩნეული და თანამედროვე გადასახედიდან

<sup>101</sup> იერინგი რ., ბრძოლა უფლებებისათვის, თბ. 2000, 32.

<sup>102</sup> „რელიგიათა ისტორიული წინსვლა ამის გამო იმაში მდგომარეობს, რომ რაც ადრინდელი რელიგიებისათვის ობიექტურ რამედ ითვლებოდა, ახლა ის სუბიექტურ რამედ ითვლება, ე.ი. რასაც განიხილავდნენ და თაყვანს სცემდნენ როგორც ღმერთს, ახლა იგებენ როგორც რამ ადამიანურს, ადრინდელი რელიგია გვიანდელისათვის კერპთმსახურებაა: ადამიანი საკუთარ არსებას სცემდა თაყვანს. ადამიანმა გაასაგნობრივა თავისი თავი, მაგრამ საგანი ვერ შეიცნო, როგორც თავისი არსება; ამ ნაბიჯს მოგვიანო რელიგია დგამს; ამიტომ რელიგიის ყოველი წინსვლა უფრო ღრმა თვითშემეცნებაა.“ იხ. ფოიერბახი ლ., ქრისტიანობის არსება, თბ. 1956, 45.

ერთგვარად იკარგება კიდევ იმ პირველსაწყისი იმპულსის ისტორიული მნიშვნელობა, რომელზეც ამჟამინდელი საზოგადოება დგას.<sup>103</sup>

პრინციპები, რისთვისაც ადრეულ საუკუნეებში ადამიანები სიცოცხლეს სწირავდნენ, დღეს უკვე ჩვეულებრივი, საყოველთაოდ აღიარებული ჭეშმარიტებებია და კონსტიტუციებშიც კი არის დეკლარირებული, მაგრამ ამით არ უნდა მოხდეს დამსახურებათა უგულვებელყოფა, რომელიც კაცობრიობის ზნეობრივ განვითარებაში წარსულის უდიდეს მოძღვრებს მიუძღვით და სწორედ იმ დამსახურების წარმოსახენად, რომელიც კონკრეტულად ქრისტიანულმა მოძღვრებამ იქონია ბრალის საკითხის დამუშავებაზე, წინამდებარე თავის პირველ ნაწილში ფართოდ არის გაშლილი საკითხი, თუ როგორი შეიძლება იყოს ქრისტიანული მსოფლმხედველობისაგან პოლარულად განსხვავებული მსოფლმხედველობა და აღნიშნული მსოფლმხედველობის მიხედვით რა შეიძლება იყოს სამართლის, სამართლიანობის, რელიგიის, კანონის, დანაშაულის, სასჯელისა და ბრალის არსი. აქედან კი თავისთავადი შეიქნება ის, თუ რა მნიშვნელობა ჰქონდა ქრისტიანული ზნეობრივი კოდექსის გამოჩენას, რაზეც წინამდებარე თავის მეორე ნაწილშია საუბარი.

## **1) თეიზმი და ათეიზმი, როგორც ადამიანური მსოფლმხედველობის ორი მოდელი**

სამართლის ისტორიის მეკლევარი ყოველთვის მძაფრად განიცდის „ფესვებზე“ მითითების სახიფათოობას. წარსულის, რა მომენტიდანაც არ უნდა დაიწყო მისი ათვლა, ყოველთვის შეიძლება აღმოჩნდეს უფრო ადრინდელი და ეს ფაქტი, შესაძლოა, მოწმობს კაცობრიობის ისტორიის უწყვეტობასა და მთლიანობას.<sup>104</sup> ანალოგიურად, როდესაც საუბარია სამართალზე, რელიგიაზე, სახელმწიფოზე, ფსიქოლოგიაზე და თითოეული მათგანის საერთო წახნაგზე – ბრალზე, არ შეიძლება „ფესვები“ არ იქნეს გამოძებნილი და კვლევა მხოლოდ ზედაპირულად განხორციელდეს. მიუხედავად იმისა, რომ ფესვები შეიძლება ძალზე ღრმად მიდიოდეს, მათ გარეშე შეუძლებელია სწორი რუკის შედგენა. ამიტომ, თუკი დღეს სამართალსუბიექტურობა და ბრალუნარიანობა მხოლოდ ადამიანის მსაზღვრელებია, დაუშვებელია განუსაზღვრელი დარჩეს თვითონ საზღვრული – ვინ არის ადამიანი?

## **1. ადამიანი, როგორც ბიო-ფსიქო-სოციალური არსება. ადამიანი ბიო-ფსიქო-სოციალური არსებაა<sup>105</sup> და „სამყაროს იერარქიული სისტემების**

<sup>103</sup> დღევანდელი ქრისტიანული ზნეობრივი იმპერატივიდან სშირად უზნეოდაც კი გამოიყურება თვით სახარების მიერვე აღიარებული ძველი აღთქმის პერიოდის უდიდესი წინასწარმეტყველების, მამამთავრებისა და მოძღვრების ზოგიერთი საქციელი, ხოლო არაერთი კანონი, რომელიც ძველი აღთქმის მსოფლმხედველობის კაცობრიობაში ზნეობრივად მიიჩნეოდა, დღევანდელი გადასახედიდან ამორალურ და უზნეო წესებად აღიქმება.

<sup>104</sup> იხ. *Берман Г.Дж.*, Зарядная традиция права: Эпоха формирования, 2-е издание, М. 1998 г. 61.

<sup>105</sup> „ადამიანი სამყაროს მრავალფეროვანი იერარქიული სისტემის მოძრაობისა და განვითარების ერთ-ერთი უმაღლესი საფეხურია. სხვა სისტემისგან განსხვავებით, იგი ურთულესი და ერთადერთი ბიოფსიქოსოციალური არსებაა, რომელიც, როგორც სისტემა, სამყაროს თითქმის ყველა ძირითად თვისებას აერთიანებს. ამიტომაც მას, სამართლიანად, მიკროკოსმოსსაც უწოდებენ.“ იხ. *კიენაძე დ.*, დანაშაულებრივი ქცევის

ყველა საფეხურისა და კომპონენტისაგან განსხვავებით, სამი ძირითადი კომპონენტისაგან – ბიოლოგიური, ფსიქოლოგიური და სოციალური კომპონენტებისაგან, შედგება. თითოეული მათგანი, თავის მხრივ, სხვადასხვა ქვესისტემის იერარქიული კიბის მრავალ საფეხურს აერთიანებს. ყველა ცოცხალ არსებასა და საგანს გააჩნია თავისი გარე სამყარო, მაგრამ ადამიანი, მათგან განსხვავებით, ერთადერთი არსებაა, რომელიც, გარე სამყაროს ასახვისა და გაცნობიერების საფუძველზე, საკუთარ შინაგან სამყაროს აყალიბებს, რის საშუალებითაც გარე სამყაროსთან როგორც ცნობიერ, ისე შეგნებულ ურთიერთზემოქმედებასა და თანამოქმედებაში იმყოფება. აღნიშნული თვისების გამო, სამყაროში მხოლოდ ადამიანი გამოდის ნებისმიერი მოქმედების სუბიექტად, რომელიც, ცხოველური იმპულსური მოქმედებისაგან განსხვავებით, პრობლემურ ვითარებაში აზროვნების საშუალებით, მოტივაციის საფუძველზე, შეგნებულად წარმართავს მოქმედებას.<sup>106</sup>

როგორც ბიოლოგიური არსება, იგი მუდმივად იმყოფება წონასწორობისა და წონასწორობის დარღვევის მდგომარეობაში. მუდმივი წონასწორობა, რომელშიც ადამიანი გარემოსთან იმყოფება, მის უპირველს აქტში – სუნთქვაში ვლინდება, რომლითაც ადამიანი 24 საათის განმავლობაში მუდმივად არის დაკავებული მთელი სიცოცხლის მანძილზე. შესაბამისად, ჰაერი, რომელიც ერთი ადამიანის ფილტვებშია ნამყოფი, სხვა ადამიანის ფილტვებშიც არის ნამყოფი და ადამიანებს შორის გაცილებით მჭიდრო კავშირებია, ვიდრე ეს თითოეულს წარმოუდგენია საკუთარ ინდივიდუალურობაზე გადაჭარბებული მსჯელობისას. მეტაბოლოზმის პროცესები (კატაბოლიზმი და ანაბოლიზმი), რომელიც ადამიანის ორგანიზმში მიმდინარეობს, ნივთიერებათა ცვლა, უჯრედების ინტენსიური კვლევა და გამრავლება, სწორედ იმის მაჩვენებელია რომ ადამიანი არის ნაწილობრივ დახურული და ნაწილობრივ ღია მუდმივად განახლებადი სისტემა. სწორედ ეს განაპირობებს მის წონასწორობის მდგომარეობაში ყოფნას და მისწრაფებას რომ, წონასწორობის დარღვევის შემთხვევაში, ადაღინოს წონასწორობა ან დაამყაროს ახალი წონასწორობა (წონასწორობის პრინციპი სამართლისა და სამართლიანობის იდეის გაჩენის ერთ-ერთი საფუძველია, რაზეც ქვემოთ იქნება საუბარი). როცა ადამიანის ორგანიზმს არ ესაჭიროება, მაგალითად, წყალი, მას არ უჩნდება ამ მოთხოვნილების დაკმაყოფილების სურვილი და ისე ჩაუვლის წყაროს, რომ არ მიაქცევს ყურადღებას, მაგრამ თუკი ადამიანის ორგანიზმი გარკვეული რაოდენობით სითხეს დაკარგავს, მას მოთხოვნილება გაუჩნდება და ადამიანში ჩამოყალიბდება განწყობა, რომ უახლოესი და უმარტივესი საშუალებით დაიკმაყოფილოს იგი. სწორედ ამაზეა დაფუძნებული დ. უხნაძის განწყობის ფსიქოლოგიური თეორია. რომ არა ეს ბუნებრივი მოთხოვნილებები, ადამიანს არ ექნებოდა მისწრაფება. ადამიანი რომ იყოს უკვდავი და, შესაბამისად, სრულიად ჩაკეტილი სისტემა (იგულისხმება, რომ არ სჭირდებოდეს ნივთიერებათა ცვლა, არ საჭიროებდეს ჭამას, სმას, ჰაერს), იგი ადგილიდან არ დაიძრებოდა,

---

მოტივაციის სისტემური გაგებისათვის, აღმანახი, ახალგაზრდა იურისტთა ასოციაცია, 2000. №13, 123.

<sup>106</sup> დასახ. ნაშრომი, 124.

ვინაიდან მას არ გაუჩნდებოდა მოქმედების მოთხოვნილება.<sup>107</sup> წონასწორობის დარღვევა, დანაკლისი – საჭიროებას, წონასწორობის აღდგენის მოთხოვნილებას და შესაბამის განწყობას ქმნის, რაც ადამიანს სამოქმედოდ აღძრავს.

ადამიანი მიკროკოსმოსია, რომელიც, გარემოსთან ნახევრად ღია და ნახევრად დახურულ კავშირში ყოფნის გამო, ზემოქმედებს მასზე როგორც უშუალოდ, ისე გაშუალებულიად, სოციალური გარემოს მეშვეობით, არა მხოლოდ ბუნებრივი, არამედ თვით სოციალური გარემოს გამარტივებისა და ათვისების გზით. თუკი ცხოველის სხეულიც ბიოქიმიურად შლის ჰაერს, წყალს, საკვებს და მათგან ახალ ელემენტებს ქმნის, სამაგიეროდ, მხოლოდ ადამიანს ახასიათებს კულინარიული ხელოვნება, რაც სხვა არაფერია, თუ არა გარემოზე ხერხის მეშვეობით ზემოქმედება და მისი საჭიროებისდაგვარად ტრანსფორმირება. გარემოდან შესულ ინფორმაციას ადამიანი გონების მეშვეობითაც ანალოგიურად ექცევა: შლის, გადაამუშავებს და ითვისებს, იტოვებს, რაც მისთვის მნიშვნელოვანია და გამოდგენის, რასაც ზედმეტად მიიჩნევს. ათვისების პროცესშივე ცდილობს მის დაყვანას მისთვის უკვე ცნობილი ფორმულების დონეზე და ერთგვარ გადაამუშავებას. თუ ინფორმაცია მასში არსებულ ცოდნას საერთოდ ვერ მიება, იგი მისთვის გაუგებარი დარჩება.<sup>108</sup> თუ ადამიანი რომელიმე დარგის სპეციალისტია, მისთვის ამ დარგის ინფორმაცია უფრო იოლი აღსაქმელი და გადასამუშავებელია, ვიდრე მისთვის უცნობი დარგისა. ადამიანი სწავლობს, ითვისებს ახალს და სისტემურად განამტკიცებს ძველ ცოდნას. სწავლისა და ვარჯიშის პროცესი სხვა არაფერია, თუ არა საქმის მრავალგზის კეთებით გაიოლება.<sup>109</sup> ის რაც გამომუშავებულია, შეძენილია სწავლის შედეგად და გადასულია ავტომატიზმში, ნაკლებ ენერგიას ითხოვს შემსრულებლისგან.<sup>110</sup> თუკი ადამიანი სკოლაში სწავლობს წერას და თითოეულ ასოს მოხაზულობას დიდ დროს ანდომებს, მოგვიანებით იგი დაუფიქრებლად, ავტომატურ რეჟიმში, ყოველგვარი მობილიზების გარეშე

<sup>107</sup> „მოთხოვნილება ცოცხალი ორგანიზმის არსებობის წესია. მის გარეშე არ არსებობს ნივთიერებათა ცვლა, უკანასკნელის გარეშე – სიცოცხლე. ნივთიერებათა ცვლის აუცილებლობა საფუძვლად უდევს ყოველი ცოცხალი ორგანიზმის აქტიურობას, მათ შორის ისეთ აქტიურობასაც, როგორცაა ადამიანის შრომითი საქმიანობა.“ იხ. *კიკნაძე დ.*, ადამიანის მოქმედების საკითხისათვის, თბ. 1971, 16-17.

<sup>108</sup> „ღუმანის თეორიის თანახმად, ადამიანს არ შეუძლია შეიმეცნოს სამყარო მთელი თავისი სირთულითა და არსებობით. ადამიანი განწირულია ამ სირთულის რედუქციისათვის (შემცირებისათვის). ადამიანმა უნდა გაამარტივოს გარემომცველი სამყარო. სამყაროში შედწევა მას შეუძლია მხოლოდ განზოგადოების (გენერალიზაციის) პროცესის მეშვეობით. შეცნობა მოითხოვს, რომ ვიპოვოთ არსებული განსხვავებები. მხოლოდ განსხვავებების გზითაა შესაძლებელი განსაზღვრული შესაძლებლობების სელექცია. განსხვავებას უკავშირდება ფენომენი, რომელსაც უწოდებენ დაკვირვების „ბრმა ლაქას.“ ნებისმიერ დაკვირვებას შეუძლია გაარჩიოს მხოლოდ ის, რისი დანახვაც მას შეუძლია წინასწარ განხორციელებული განსხვავებების საფუძვლზე. განსხვავებების კრიტერიუმების შერჩევით უკვე ხდება რეალობის სტრუქტურირება, საგნებისათვის განსაზღვრული სუბიექტური წესრიგის მინიჭება.“ იხ. *ხუბუა გ.*, სამართლის თეორია, თბ. 2004, 187-188.

<sup>109</sup> „სეფური – ესე იგი არს მრავალჯერ ქმნითა საქმე გაიადვილოს, რაი ენებოს საქნელად გინა სწავლად“ – ასე განმარტავს სულხან-საბა ვარჯიშს.

<sup>110</sup> „ჩვევებს დიდი მნიშვნელობა აქვს ადამიანის ცხოვრებაში. ჩვევები ადამიანის დროსა და ენერჯის ეკონომიის წყაროა და, რაც მთავარია, ჩვევის შემუშავება ნიშნავს გარკვეულ ასპექტში ადამიანის განვითარებას, მის ფორმირებას.“ იხ. *კიკნაძე დ.*, ადამიანის მოქმედების საკითხისათვის, თბ. 1971, 127-128.

ასრულებს იმავე სამუშაოს. ადამიანი იმდენად მიდრეკილია გაამარტივოს, თავისთვის გასაგები და იოლად აღსაქმელი გახადოს ნებისმიერი პრობლემა, რომ მცოდნე არმცოდნისაგან სწორედ იმით განსხვავდება, მის წინაშე მდგარი ამოცანა მისთვის სირთულეა თუ ელემენტარული რამ. ადამიანს ბუნებრივად ახასიათებს ნაკლები დანახარჯით მეტი შედეგის მიღწევისაკენ სწრაფვა. თავის ტვინში დროებითი ნერვული კავშირების წარმოქმნის, პირობითი რეფლექსების გამომუშავებისა და მეხსიერების არსებობის ფაქტორები ამ მოვლენის დამადასტურებელია. ამა თუ იმ საქმის მცოდნედ, ოსტატად, მხოლოდ იმას მიიჩნევენ, ვინც მას იოლად აკეთებს. იოლში იგულისხმება ის, როდესაც სხვისათვის იმავე საქმის შესრულება უფრო მეტ ძალისხმევას მოითხოვს. საქმის გაიოლება ეხება არა მხოლოდ ფიზიკურ სხეულს, არამედ მოტივაციის პროცესსაც. თუ ადამიანი პირველი გადაწყვეტილების მიღებისას ორჭოფობს, სამაგიეროდ გადაწყვეტილების მიღების, აღსრულებისა და წარმატების მიღწევის შემთხვევაში, იმავე პირობებში მეორედ აღმოჩენისას მოტივაციის პროცესი მოხსნილი აქვს და ავტომატურად იმეორებს წინა მოქმედებას.<sup>111</sup> აქედან, კრიმინალისტიკური თვალსაზრისით, სასჯელის გარდაუვალობა უპირატესია მის სიმკაცრეზე, რადგან დამნაშავის მოტივაციის პროცესში დაუსჯელობის სინდრომის მოხსნილი მოტივაციის სახით გაჩენას სწორედ სასჯელის გარდაუვალობა უშლის ხელს. ადამიანი ამარტივებს და ამ გზით შეიცნობს გარესამყაროს. მაღალი ინტელექტის ნიშანიც ისაა, რომ ნაკლები საბაზისო ინფორმაციით უცნობ გარემოში გააკეთოს უკეთესი არჩევანი. ადამიანი მოაზროვნე არსებაა. იგი არა მხოლოდ მოცემული მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას ცდილობს, არამედ იმ სამომავლო მოთხოვნილებებსაც ითვალისწინებს და წინასწარ შეუძლია იზრუნოს მათ დაკმაყოფილებაზე, რომლებიც ჯერ არ აღმოცენებულან.<sup>112</sup> თანაც ამას, ცხოველისგან განსხვავებით, აკეთებს არა ინსტინქტურად, არამედ გონებით, მხოლოდ მაშინ, როდესაც ამის საჭიროებას აცნობიერებს.<sup>113</sup>

<sup>111</sup> „მოტივაციის შემდეგ, თუ სუბიექტურ და ობიექტურ ფაქტორებს შორის რაიმე არსებითი ცვლილება არ მოხდა, ადამიანი პრაქტიკულად მოქმედებს იმ მოდელით, რომელიც მოტივაციის პროცესში ჩამოყალიბდა. პირველად განხორციელებული მოქმედების შედეგის დადებითი უკუკავშირის შემთხვევაში, სხვა დროს, იგივე სიტუაციაში მოქმედება მოტივაციის გარეშე მეორდება, ხოლო მრავალჯერ განმეორების შემდეგ მოტივაციის ფაქტორთა სისტემისა და რწმენით გამოწვეული ცვლილებები პიროვნების თვისებად, მოქმედება კი ჩვევად იქცევა.“ იხ. *კიკნაძე დ.*, მოტივაცია, როგორც ადამიანის შინაგანი მოქმედება, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, სამართლის სერია, თბ. 1998, №1, 83.

<sup>112</sup> „ადამიანი ყველა სისტემაზე მაღლა დგას იმით, რომ იგი ასახავს არა მხოლოდ წარსულს და აწმყოს, არამედ მოსალოდნელ მომავალს და ობიექტურ კანონზომიერებათა შეცნობის საფუძველზე თვითრეგულირებას ახდენს არა მხოლოდ რეალურის, არამედ მასთან ერთად იდეალურის, აზრის საშუალებით ასახული მომავლის გათვალისწინებით. ყოველივე ეს, მოტივაციის როგორც შინაგანი მოქმედების საფუძველზე ხორციელდება.“ იხ. დასახ. ნაშრომი, 88.

<sup>113</sup> „ცხოველისაგან განსხვავებით ადამიანს ახასიათებს მომავლის მოთხოვნილებები. ის მოთხოვნილებები, რომელიც ამჟამად უკვე დაკმაყოფილია და რომლებიც მომავალში უნდა განმეორდნენ, ადამიანისათვის არსებობას არ წყვეტენ. ისინი რჩებიან ადამიანის ცნობიერებაში დამოკიდებულების სახით. მაძღარმა ადამიანმა ძალიან კარგად იცის, რომ რამდენიმე ხნის შემდეგ მას ისევ მოშივდება და კვლავ დაჭირდება შიმშილის მოთხოვნილების დაკმაყოფილება. ამიტომ იგი ზრუნავს საკვებისათვის არა მხოლოდ მაშინ, როდესაც მშიერია, არამედ მაშინაც, როდესაც მას შიმშილი არ აწუხებს. მომავალი მოთხოვნილების დაკმაყოფილების შესატყვისი მოქმედება ჩანასახის სახით

თვითონ სიტყვა „ადამიანი“ გამარტივებისა და გენერალიზაციის შედეგია, რომელიც თანაბრად მიემართება ყველა ადამიანს. მხოლოდ ადამიანს, როგორც სოციალურ არსებას, ახასიათებს სამართალიც, სახელმწიფოც, კანონიც და სამართლიანობაც, ვინაიდან არცერთი მათგანი საჭირო არ იქნებოდა სოციუმის, ე.ი. ორი ადამიანის, არსებობის გარეშე.<sup>114</sup>

ამრიგად, ადამიანის ინტელექტის მახვენებელი სწორედ ისაა, თუ რამდენად ახერხებს იგი მისთვის სრულიად უცნობი ინფორმაციის გადამუშავებას, მასში უკვე არსებული ფორმულების მეშვეობით დაშლას, სისტემატიზირებას, ანალიზსა და სინთეზს. რაც უფრო ინტელექტუალურად განვითარებულია ადამიანი და რაც უფრო ღრმა აზროვნების უნარი გააჩნია, მით უფრო იოლია მისთვის ასეთი სრულიად უცნობი ინფორმაციის მონელება და მისგან ყველაზე მნიშვნელოვანის ამოღება. ეს ერთგვარი გენიალურობაც არის. ადამიანს ახასიათებს დიდი ცოდნის დაყვანა მარტივ ფორმულირებებამდე, პრინციპებამდე, მაქსიმებამდე, რაც არაერთი ანდაზის და ხალხური სიბრძნის მაგალითზეც დასტურდება, რომლებიც ერთგვარი ინფორმაციული კონცენტრანტებია.<sup>115</sup> ნებისმიერი გადაწყვეტილების მიღებას ადამიანი გარკვეულ ბჭობას წაუძმდვარებს, მასში მიდის შინაგანი ბრძოლა, არჩევანი, რომლის გადაწყვეტის შემდეგ იგი ადასრულებს, რაც ჩაიფიქრა და შემდგომში იმის მიხედვით, გამართლდა თუ არა მისი ჩანაფიქრი, აკეთებს დასკვნებს. ეს დასკვნები ერთგვარი მზა ფორმულებია, რომელსაც ადამიანი მთელი ცხოვრების განმავლობაში მუდმივად აკეთებს. ისინი, გენეტიკურ ფაქტორთან ერთად, აყალიბებენ ადამიანის ხასიათსა და ქცევის ზოგად მოტივს.<sup>116</sup> ამიტომ არის, რომ თუ ერთი

---

სხვა ცოცხალ ორგანიზმებშიც გვხვდება, მაგალითად, ბუდის გაკეთება ფრინველის მიერ, ფიჭის უჯრების მშენებლობა ფუტკრის მიერ, საკვების შეგროვება ციყვის მიერ და ა.შ. მომავალი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების მოქმედებებია, მაგრამ ყველა მსგავსი მოქმედება ჩამოყალიბდა გარემოსთან ორგანიზმის შეგუების პროცესში ინსტინქტის სახით და სრულდება არაცნობიერად მაშინაც კი, როდესაც მისი საჭიროება არ არსებობს. მაგალითად, ხელოვნურ გარემოში ციყვი საკვების შეგროვებას მაშინაც იწყებს, როდესაც საკვები მას უხვად გააჩნია.“ იხ. *კიკნაძე დ.*, ადამიანის მოქმედების საკითხისათვის, თბ. 1971, 36-37.

<sup>114</sup> „სამართლებრივი ურთიერთობა არის ორ ან მეტ სუბიექტს შორის სამართლის ნორმით განსაზღვრული ურთიერთობა. ...სამართლებრივ ურთიერთობაში არ შეიძლება მონაწილეობდეს ორზე ნაკლები სუბიექტი.“ იხ. *ხუბუა გ.*, სამართლის თეორია, თბ. 2004, 200.

<sup>115</sup> სამეტყველო ენისათვის დამახასიათებელია ასევე გამოთქმა „წყალწყალა“-ს გამოყენება არა მხოლოდ სითხის, არამედ ვერბალური თუ წერილობითი ინფორმაციის მიმართაც, ეს იქნება წიგნი, მონოგრაფია, თუ სადისერტაციო შრომა. ისევე როგორც სითხე, ინფორმაციაც, შეიძლება იყოს ნაჯერი ან წყალწყალა და მასშიც შეიძლება მეტი ან ნაკლები კონცენტრირების მიღწევა, მაგრამ როდესაც ხდება, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ინფორმაციული კონცენტრანტის დამზადება, ანუ რაღაც საგნის ან მოვლენის არსზე გასვლა, ადამიანმა იცის, რომ იგი უნდა გამარტივდეს მხოლოდ იმდენად, რამდენის საშუალებასაც იძლევა მისი ბუნება და არა იმაზე მეტად, რათა არ დაზიანდეს უკვე თვითონ არსი.

<sup>116</sup> „ზოგადი მოტივი საფუძვლად უდევს მრავალ სხვადასხვა მოქმედებას, ქცევას, ხოლო კონკრეტული მოტივი – მხოლოდ ერთ რომელიმე მოქმედებას კონკრეტულ სიტუაციაში. ზოგადი მოტივი კონკრეტული მოქმედებების საშუალებით ვლინდება, ამიტომ ზოგადი მოტივის გასაღებს ცალკეული მოქმედებები წარმოადგენს. ადამიანური არსების, ფსიქოლოგიის ეს მხარე ადამიანისათვის პრაქტიკულად ცნობილია. სწორედ ამიტომ ხდება, რომ ხშირად ერთი რომელიმე, ვთქვათ, ამორალური მოქმედების საფუძველზე, აკეთებენ დასკვნას ადამიანის შესახებ საერთოდ. მაგალითად, ანდაზა: „ნემის ქურდი

ადამიანი წამებში იღებს გადაწყვეტილებას, გადაეფაროს ხელყუმბარას, რათა გადაარჩინოს ბავშვები, რომლებიც ოთახში არიან, მეორე ამ დროს სრულიად პარალიზებული რჩება, მესამე კი ფანჯრიდან ხტება. ყოველივე, თუ რას მოიმოქმედებს ადამიანი ექსტრემალურ სიტუაციაში, მიუთითებს, თუ რა ჩამოყალიბებული, მზა მოტივაციის ფორმულები აქვს მას გონებაში,<sup>117</sup> ანუ როგორია მისი მოქმედების სასტარტო განწყობა. შეიძლება ითქვას, რომ ის, რასაც ადამიანი ნამდვილად ეთანხმება, რაც მას გათავისებული აქვს, ამავე დროს არის ის, რაც მისთვის მარტივია, მისაღებია და ჭეშმარიტი. ეს არის ის, რისიც ადამიანს სინამდვილეში სწამს. სწორედ ეს არის მისი მსოფლმხედველობა.

**2. ადამიანი, როგორც რწმენის მქონე არსება.** ყოველ ადამიანს აერთიანებს რწმენა. ქრისტიანული სარწმუნოების სიმბოლო „მრწამსი“ სამი წინადადებისაგან შედგება – „მრწამს... აღვიარებ... მოველი...“ პირველივე სიტყვა, რომლითაც სარწმუნოების სიმბოლო იწყება და რომლის მიხედვითაც მას ქართულ ენაზე სახელი დაერქვა, მეტად მრავლისმომცველია და აბსოლუტურად ყველა ადამიანს ეხება. სწორედ ადამიანია დედამიწის მასშტაბით ერთადერთი არსება, რომელსაც ახასიათებს რწმენა და, შეიძლება ითქვას, რომ რწმენა განსაზღვრავს ადამიანობას.

რა არის რწმენა? – „დღემდე რწმენის ცნების შესახებაც ერთიანი, მეცნიერულად დასაბუთებული შეხედულება არ არსებობს. მაგალითად, ზოგი მას მთლიანად რელიგიურ რწმენასთან აიგივებს; ზოგი თვლის ემოციონალურ მოვლენად, ზოგი – ინტელექტუალურად, ზოგიც – ნებისმიერად და ა.შ. ...სინამდვილეში რწმენა მეტ-ნაკლებად ყველა აღნიშნულ თვისებას მოიცავს, როგორც ფაქტორებს, მაგრამ არცერთ მათგანზე არ დაიყვანება. რწმენა არის რაიმეს შესახებ მოტივაციის შედეგად ჩამოყალიბებული აზრის ჭეშმარიტების შინაგანი განცდა და შესაბამისი პრაქტიკული დამოკიდებულება, მოქმედების განწყობა.“<sup>118</sup>

რწმენა არის ის, რაც ადამიანს სწამს, რისიც სჯერა და რაც მას ჭეშმარიტად, რეალურად, არსებულად, ნამდვილად, დადასტურებულად მიაჩნია. „ადამიანისთვის ყველაფერი არსებობს იმდენად და იმ სახით,

---

და აქლემის ქურდი ერთიად,“ ხშირ შემთხვევაში სინამდვილეს შეეფერება, რადგან თუ ადამიანში არსებობს ქურდობის გამართლების ზოგადი მოტივი, მაშინ, ცხადია, სხვა სიტუაციაშიც მას შეუძლია იგივე მოქმედება გაიმეოროს მოთხოვნილების დაკმაყოფილების სხვა საშუალების მიმართ. ასეთი მოქმედების საფუძველზე ადამიანისა და მისი დანაშაულის შეფასებისათვის იმას კი არ აქვს გადაწყვეტი მნიშვნელობა, თუ რა ღირებულების ნივთი მოიპარა მან, არამედ იმას, რომ მას ქურდობის ზოგადი მოტივი და განწყობა აქვს, რომელიც ხელსაყრელ სიტუაციაში ყოველთვის მოქმედებაში გადავა. იგივე ვრცელდება იურიდიულად და მორალურად გაუმართლებელ სხვა მოქმედებებზეც.“ იხ. *კიკნაძე დ.*, ადამიანის მოქმედების საკითხისათვის, თბ. 1971, 144.

<sup>117</sup> „ადამიანის სოციალური აქტიურობა, მოქმედება, ქცევა საქმიანობა ურთულესი ბიოფსიქოსოციალური მოვლენაა. მასში მოცემულია მისი სუბიექტის წარსული, აწმყო და მომავალი, შინაგანი სამყარო და მამოძრვებელი ძალები, რომელთა შორის მოტივაცია ყველას გამაერთიანებელი, ხოლო რწმენა, როგორც შინაგანი აუცილებლობა, უზენაესი მამოძრვებელი ძალაა.“ იხ. *კიკნაძე დ.*, მოტივაცია, როგორც ადამიანის შინაგანი მოქმედება, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, სამართლის სერია, თბ. 1998, №1, 87.

<sup>118</sup> დასახ. ნაშრომი, 87-88.



რამდენადაც და რა სახითაც მას სწამს მათი არსებობა.<sup>119</sup> ასეთი კი ყოველი ადამიანისათვის არის, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარი თავის არსებობის რწმენა. არ არსებობს ადამიანი, რომელსაც ეჭვი ეპარება საკუთარი თავის არსებობაში. სხვა საკითხია ვინაობა. შესაძლოა, შეურაცხადისათვის აღრეულია მისი ვინაობის საკითხი, ხოლო მცირეწლოვნისათვის ჯერ კიდევ უცნობია, მაგრამ რომ არის, ამაში ეჭვი არ ეპარება არც შეურაცხადს და არც მცირეწლოვანსა თუ ჩვილ ბავშვს. ადამიანის უპირველესი რწმენის აქტი – არსებობის რწმენა.<sup>120</sup> შეიძლება ამაზე საგანგებოდ არ დაფიქრებულა და არ გაუანალიზებია, მაგრამ ყოველი ადამიანი დარწმუნებულია საკუთარ არსებობაში. თუ ეჭვს შეიტანდა თავის არსებობაში, ამ კითხვაზე უპირობოდ მიიღებდა პასუხს – ის არსებობს და ეს მეტად შესამჩნევი რეალობაა მისთვის.

შემთხვევითი არაა, რომ ქრისტიანული მრწამსიც ღვთის უმნიშვნელოვანეს სახელად მოიაზრებს „არსს“, „ზეარსს“, „მყოფს.“<sup>121</sup> როდესაც მოსე ცეცხლოვან მაყვლის ბუნქში ღმერთს იხილავს და დავალებას მიიღებს, რომ წავიდეს და ისრაელი ეგვიპტიდან გამოიყვანოს, იგი ღმერთს ეკითხება, რა პასუხი მისცეს თვისტომთ, თუკი მის სახელს ჰკითხავენ, რაზეც პასუხად „უთხრა უფალმა მოსეს: მე ვარ, რომელიც ვარ. კვლავ უთხრა: ასე უპასუხე ისრაელიანებს: რომელიც ვარ მგზავნის თქვენთან“ (გამოსვლათა 3.14). საინტერესოა ძველ-ქართული რედაქციაც: „და ჰრქუა ღმერთმან მოსეს: მე ვარ ღმერთი, მყოფი რომელი ვარ, და ესრე არქუ ძეთა ისრაელისათა: რომელ-იგი არს, მან მომავლინა მე თქვენდა.“ იმავეს იმეორებს ქრისტე, როდესაც ეკითხებიან, ჯერ 50 წლისაც არ ხარ და აბრაჰამი როგორ გყავს ნანახიო – „ამენ გეტყჳ თქვენ: პირველ აბრაჰამის ყოფადმდე მე ვარ“ (იოანე 8.58).

პირველი და უდიდესი ჭეშმარიტება, რომელსაც აღიარებს ადამიანი, ეს სწორედ საკუთარი თავის არსებობის რწმენა და დადასტურებაა. ეს ამოსავალი წერტილია მთელი დანარჩენი მსოფლმხედველობის და მთლიანად ცნობიერებისა. ცნობიერებაც ხომ იწყება „მე“-დან. ამრიგად, პირველად იცი, რომ არსებობ. შემდეგ კი იცი, რომ „შენ“ არსებობ. ამ დროს იცი, რომ რადგან არსებობს „მე“, არსებობს „არა-მე“-ც. ეს მომენტი ზუსტად აქვს შენიშნული ლ. ფოიერბახს, რომელიც მას თვით რელიგიის წარმოშობაშიც კი განმსაზღვრელ მნიშვნელობას ანიჭებს. აი, რამდენიმე ამონარიდი მისი თხზულებიდან: „შენ გწამს, რომ ღმერთი არსებობს, რომ ის, ამრიგად, სუბიექტი ანუ არსებაა, ვინაიდან, რაც არსებობს, ხომ არსებაა, სულ ერთია როგორ განისაზღვრება და აღინიშნება ის, როგორც სუბსტანცია ან პიროვნება, თუ როგორმე

<sup>119</sup> *კიენაძე დ.*, დანაშაულებრივი ქცევის მოტივაციის სისტემური გაგებისათვის, აღმანახი, ახალგაზრდა იურისტთა ასოციაცია, 2000. №13, 129.

<sup>120</sup> „რასაც ადამიანი წარმოიდგენს როგორც ჭეშმარიტს, მას იგი უშუალოდ წარმოიდგენს როგორც ნამდვილს, რადგან მისთვის თავდაპირველად მხოლოდ ის არის ჭეშმარიტი, რაც ნამდვილია; – ჭეშმარიტი წინააღმდეგ მხოლოდ წარმოდგენილისა, გამოგონილისა, წარმოსახულისა. ყოფიერების, არსებობის ცნება ჭეშმარიტების პირველი, თავდაპირველი ცნებაა. ანუ: თავდაპირველად ადამიანი ჭეშმარიტებას არსებობისაგან დამოკიდებულად თვლის, ხოლო შემდეგ კი არსებობას ჭეშმარიტებისაგან დამოკიდებულად.“ იხ. *ფოიერბახი ლ.*, ქრისტიანობის არსება, თბ. 1956, 52.

<sup>121</sup> იხ. *იოანე დამასკელი*, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 334.

სხვანაირად, რადგან შენ თვითონ არსებობ, შენ თვითონ არსება ხარ;<sup>122</sup> „არარა, არარსი უმიზნოა, უაზროა, განუსჯელია, უგუნურებაა. მხოლოდ არსს აქვს მიზანი, საფუძველი და აზრი; არსი არსებობს, რადგან მხოლოდ არსია გონება და ჭეშმარიტება“;<sup>123</sup> „გონებას სწამს მხოლოდ თავისი თავი, თავისი საკუთარი არსების რეალობა, ჭეშმარიტება. გონება კი არაა ღმერთისაგან დამოკიდებული, არამედ თვითონ ღმერთია გონებისაგან დამოკიდებული“;<sup>124</sup> „როგორადაც ღმერთს იაზრებ, ისე იაზრებ შენს თავსაც – შენი ღმერთის საზომი, შენი განსჯის საზომია. თუ ღმერთს შეზღუდულად მოიაზრებ, მაშინ შენი განსჯაც შეზღუდულია; თუ ღმერთს შეუზღუდველად მოიაზრებ, მაშინ შენი განსჯაც შეზღუდული აღარაა“;<sup>125</sup> „რელიგია არის რეფლექსია, ადამიანის არსების ანარეკლი თავის თავში. ყველაფერს, რაც არსებობს, აუცილებლად მოსწონს თავი, გახარებულია თავისი თავით, უყვარს თავისი თავი და უყვარს სამართლიანად: როდესაც სძრახავ, თუ რად უყვარს მას თავისი თავი, ამით შენ მას იმას უსაყვედურებ, თუ რად არსებობს იგი. ყოფნა ნიშნავს თავისი თავის დამტკიცებას, დადასტურებას, თავისი თავის სიყვარულს; ვისაც სიცოცხლე მობეზრებია, იგი სიცოცხლეს ისპობს.“<sup>126</sup> მეტიც, ადამიანის შემდეგი მოქმედებები, სიამოვნება და უსიამოვნება, მთლიანად ყოფნას უკავშირდება. „ყოველი ცოცხალი ორგანიზმის პირველი მოთხოვნილება არსებობის მოთხოვნილებაა. ცხოველი თავის არსებობას ავლენს და განამტკიცებს ბუნებრივ გარემოში, ადამიანი კი სოციალურ გარემოში“;<sup>127</sup> „ყოველი ადამიანის არსებობის ძირითადი ფორმაა საკუთარი უნარების, თვისებების დადასტურება მის გარეთ არსებულ საგნობრივ სინამდვილეში. ის, რაც თავის თავს არ ადასტურებს, არც არსებობს. ყოველივე არსებული თავის თავს, თავის უნარს მრავალმხრივ ადასტურებს“;<sup>128</sup> „გარეგანი საგანი ჩემთვის მხოლოდ მაშინ შეიძლება გახდეს საგანი, როდესაც მის მიმართ რაიმე გრძნობა გამაჩნია, როდესაც მასში მე ჩემს რაიმე თვისებას ვადასტურებ.“<sup>129</sup>

სხვა საკითხია, რამდენად მართლაც გამომდინარეობს რელიგიური რწმენა ადამიანური ბუნებიდან, მაგრამ პირველი რწმენის აქტი, ეჭვგარეშე, საკუთარი არსებობის რწმენას შეეხება. იგი პირდაპირ არის გადაჯაჭვული ცნობიერებასთან, რადგან ცხოველებისგან განსხვავებით, „ადამიანი ერთადერთი არსებაა, რომელიც არა მარტო ურთიერთობებში იმყოფება საგნებთან და მოვლენებთან, არამედ იცის კიდევ, რომ ურთიერთობებში იმყოფება. მისი ურთიერთობები საგნებთან და მოვლენებთან გაშუალებულია ცნობიერებით და შეგნებული დამოკიდებულების სახით არსებობს.“<sup>130</sup> რწმენა არ არსებობს ცნობიერების გარეშე, ამიტომ, „სულ არ ვარსებობ თუ ვარსებობ, თვინიერ იმ ცოდნისა, რომ მე ვარსებობ, ერთი და იგივეა.

<sup>122</sup> *ფოიერბახი ლ.*, ქრისტიანობის არსება, თბ. 1956, 50.

<sup>123</sup> იქვე, 80.

<sup>124</sup> იქვე, 75.

<sup>125</sup> იქვე, 76.

<sup>126</sup> იქვე, 104.

<sup>127</sup> *კიკნაძე დ.*, ადამიანის მოქმედების საკითხისათვის, თბ. 1971, 37.

<sup>128</sup> იქვე, 57.

<sup>129</sup> იქვე, 70.

<sup>130</sup> *კიკნაძე დ.*, მოტივაცია, როგორც ადამიანის შინაგანი მოქმედება, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, სამართლის სერია, თბ. 1998, №1, 86.

თვითცნობიერებას ადამიანისათვის, და თავისთავადაც, ფაქტიურად, აბსოლუტური მნიშვნელობა აქვს.“<sup>131</sup>

მეორე – რასაც ადამიანი მხოლოდ ცხოვრების გარკვეულ ეტაპზე აცნობიერებს და სწამს, არის საკუთარი სიკვდილის გარდაუვალობა. მართალია, ყოველი ადამიანის კანონის წინაშე თანასწორობა დღეს საყოველთაოდაა აღიარებული და იგი მთლიანად ღვთის წინაშე თანასწორობის ქრისტიანული იდეიდან მომდინარეობს,<sup>132</sup> მაგრამ, რეალურად, ყოველი ადამიანი ჭეშმარიტად თანასწორია მხოლოდ პირუთენელი მსჯავრის – სიკვდილის კანონის წინაშე. ადამიანი ცხოვრებაში რაღაც ასაკში აუცილებლად ეხება სიკვდილის ფენომენს და პირველად აცნობიერებს, რომ საკუთარი არსებობის რწმენის მსგავსად საკუთარი სიკვდილის გარდაუვალობის ჭეშმარიტებაც ცხადია. მიუხედავად იმისა, რომ ეს ცოდნა პირადი გამოცდილების შედეგი არ არის (მსგავსად საკუთარი არსებობის რწმენისა), იგი მაინც რეალურია: ადამიანი იოლად ამჩნევს, რომ იგი ადამიანია და მსგავსი ბუნება აქვს სხვა არსებებთან, ასე რომ თუკი მისი მსგავსი კვდება, მაშასადამე, თვითონაც, როგორც იმავე ბუნების მქონე, აუცილებლობით ექვემდებარება იმავე ბედს.

ეს პროცესი შთამბეჭდავად არის გადმოცემული ბუდას ცხოვრების შესახებ ლეგენდაში, რომელსაც ევროპა ექვთიმე მთაწმინდელის თარგმანით გაეცნო. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ გაუტამა სითჰარტის ცხოვრების ეს ცნობილი ეპიზოდი სულაც არ წარმოადგენს ერთი ადამიანის ისტორიას და იგი იმდენად მასშტაბური შინაარსისაა, რომ თითქმის ყველა ადამიანის სულიერ სამყაროში მომხდარ ძვრას ალევორიულად გადმოსცემს. შეიძლება იმის დაშვებაც კი, რომ ეს ისტორია, სინამდვილეში, სულაც არ არის ნაწყვეტი ბუდას ბიოგრაფიიდან და მას განსწავლითი მნიშვნელობა აქვს. თანაც, ადამისა და ევას სამოთხის სიმბოლოსთანაც ამჟღავნებს პარალელს. მეფის სასახლეში უდარდელი ცხოვრება ჩვილი ასაკის, ბავშვობის იმ პერიოდს შეესაბამება, როცა ადამიანმა არ იცის, რას უქადის მომავალი, არ იცის რა არის სიკვდილი და არ აქვს დროის სწრაფწარმავლობის ის მძაფრი შეგრძნება, რომელიც სწორედ სიკვდილის ფენომენის გააზრების შედეგად შემდგომში ეუფლება. თითოეული ეს ეტაპი ზუსტად არის გადმოცემული „სიბრძნე ბალაჰვარისაში.“ მეფე უფლისწულ იოდასაფს ნებას რთავს, სასახლის გარეთ გავიდეს და ცხოვრება ნახოს, მაგრამ მსახურებს გააფრთხილებს, გზა გაუთავისუფლონ და სნეულთა და ამქვეყნიურ მწუხარებათა ხილვას მთავარიდონ. თავდაპირველად, მსახურთა დაუდევრობის მიზეზით, უფლისწული „გონჯსა“ და „მწუხარეს“ ნახავს და „ზარ-განკვდილი“ იკითხავს, თუ რა სჭირთ მათ. პასუხად თავისი აღმზრდელისაგან იღებს, რომ მათ ვნება შეემთხვათ. კითხვაზე: ეს ყველა

<sup>131</sup> *ფოიერბახი ლ.*, ქრისტიანობის არსება, თბ. 1956, 106.

<sup>132</sup> „თანასწორობის პრინციპი დასაბამს იღებს ღმერთის წინაშე ადამიანის თანასწორობის ქრისტიანული იდეიდან. რაც შეეხება კანონის წინაშე თანასწორობის პრინციპს, იგი ჩამოყალიბდა შედარებით გვიან, აღორძინებისა და განმანათლებლობის ეპოქაში. ჩრდილოეთ ამერიკის კოლონიების დამოუკიდებლობის დეკლარაცია აღიარებდა, რომ „ყველა ადამიანი იბადება და რჩება თანასწორი.“ თანასწორობის პრინციპი განმტკიცებული იყო საფრანგეთის რევოლუციის ადამიანის უფლებათა დეკლარაციაში. თანასწორობის პრინციპი აღიარებულია თანამედროვე დემოკრატიული სახელმწიფოების კონსტიტუციასა და კანონმდებლობაში.“ იხ. *ხუბუა გ.*, სამართლის თეორია, თბ. 2004, 75-76.

ადამიანს შეემთხვევა თუ არა, ეუბნებიან, რომ იგი ყველას ბედი არ არის. ესაა პირველი განცდა, რომელიც მსგავსი ბუნების მქონე ადამიანისადმი ერთგვარი თანაგრძობობაა და, ამავე დროს, მის უკან ზუტად არის ნაჩვენები ადამიანის შიში, რომ იმავე მდგომარეობაში თავადაც არ აღმოჩნდეს (სწორედ ბუნების მსგავსების გამო). ადამიანს არ უნდა წონასწორობის იმ კომფორტული მდგომარეობის დაკარგვა, რომელშიც იმყოფება. მეორე შემთხვევაში უფლისწული იხილავს თმაჭაღარა მოხუც კაცს, რომელიც სიბერისგან არის დაუძღვრებული და დამახინჯებული. ნანახიც შეხარავს და დაინტერესდება, რა არსებაა იგი. როცა პასუხად მიიღებს, რომ ისიც ადამიანია, გაუკვირდება, თუ რატომ არის ასეთი. პასუხად იღებს, რომ ასეთად წელთა სიმრავლეს შეუქმნია. იოდასაფი ინტერესდება, რა არის წელიწადი. პასუხობენ, რომ 12 თვეა. უფლისწულმა არ იცის, რა არის თვე. პასუხობენ, რომ 30 დღეა. მისთვის ცნობილია, თუ რა არის დღე და ინტერესდება, თუ რამდენ წელიწადში ემართება ადამიანს ასეთი რამ. რაზეც პასუხად იღებს: 90-100 წელიწადში. „ხოლო იყო იგი გონებითა ვრცელი და სიბრძნითა სავსე და აღრაცხნა თუენი და წელიწადნი“ და მიხვდა, რომ „ადრე მიუთქს დღე დღესა, და წელიწადი წელიწადსა და ასთა წელთა დასასრული ადრე იქმნების.“<sup>133</sup> აქ კარგად არის ნაჩვენები დროის ფაქტორზე ყურადღების გამახვილების მომენტი. შემდეგ რაღა მოხდება? – ინტერესდება უფლისწული და ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით ყველაზე შთამბეჭდავი დიალოგი იწყება:

- „– ამისა შემდგომად სიკუდილი...
- და რად არს სიკუდილი?...
- განქარდების საკსენებელი ამისი ქუეყანით...<sup>133</sup>
- მამად ჩემი ესევითარადვე იქმნებისა?...
- ჰე, ეგრეთვე იქმნების...
- და შენცა ესრეთვეა?
- ჰე.
- და მე ესრეთვეა?
- ეგრეთვე შენ.
- და ყოველნი კაცნი ესრეთვეა?
- ჰე, ეგრეთვე, უკუეთუ საზომსა მაგას მიიწივნენ. ხოლო ესეცა უწყოდე, რამეთუ რომელნიმე ოდეს იშვნენ, მაშინვე წარიტაცებს სიკუდილი და რომელთამე მცირედ რად აღიზარდნენ, და ზოგთად – პასაკსა რად მოვიდნენ...
- მე აწ თანა-მაც სიკუდილი?...
- არა შენ ოდენ, არამედ ყოველთა კაცთა...
- მაშინ შეძრწუნდა ძე იგი მეფისად, აღდგუნა გული მისი, ტიროდა და ეტყოდა ზანდანს მზარდულსა:
- და არა არსა ქუეყანად, რომელსა ზედა არა მოიწოდის კაცთა ზედა ესევითარი საღმობად?... მაუწყე, თუ არსა ქუეყანად, რომელსა შინა განვერე საღმობათაგან?
- მაშინ ტიროდა ზანდან მზარდულიცა და ეტყოდა: „არა არს ცასა ქუეშე ეგევითარი ქუეყანად, მ ძეო მეფისაო, რომელსა შინა განერნენ კაცნი საღმობათა და სიკუდილისაგან.“<sup>134</sup>

<sup>133</sup> ქართული პროზა, წიგნი I, თბ. 1982, 57.

<sup>134</sup> იქვე, 57-58.

მოცემულ დიალოგს კომენტირება არ სჭირდება. ზუსტად არის გაველებული ხაზი ადამიანის განწყობაზე მის მიერ სიკვდილის გარდაუვალობის რწმენის პირველივე მომენტში: „არღარა ჰამო არს ცხორებად ესე საწუთროდსა ამათ თანა, რომელნი-ესე ვიხილენ და მესმენს... და მიერთებან იგონებდა, თუ რადმე ყოს და არღარად შეერაცხა საშუებელი ესე ამის სოფლისა.“ სწორედ ამ დიალოგის ბოლოს ჩნდება ლეგიტიმური კითხვა, რომელსაც ყოველი ადამიანი სვამს: „და რად იქმნებიან კაცნი შემდგომად სიკუდილისა?“<sup>135</sup>

კაცობრიობა უკვე რამდენი თაობა და რამდენი საუკუნეა, გადის ბუდას ამ გზას. თუ რატომ უპირისპირდება საკუთარი არსებობისა და საკუთარი სიკვდილის გარდაუვალობის რწმენები ერთმანეთს ასე მძაფრად, ამას განაპირობებს ადამიანში ჩადებული კოდი, რომელიც შეიძლება ითქვას, მთლიანად განსაზღვრავს ადამიანის აზროვნების ძირითად პრინციპებს: „უმაღლესი ლოგიკური კანონი, რომლითაც ყოველი მსჯელობის ჭეშმარიტება უნდა შემოწმდეს, რომლის საფუძველზეც ყოველი იგივეობრივი მსჯელობის ძალაც კი მტკიცდება, წინააღმდეგობის კანონია. მისი უმარტივესი ფორმულა შემდეგია: ერთდროულად და ერთსა და იმავე საგანზე არ შეიძლება რაიმეს მტკიცებაც და უარყოფაც. ანდა: არ შეიძლება ვთქვათ „ჰო“-ც და „არა“-ც ერთდროულად ერთსა და იმავე ნივთზე. ანდა: არ შეიძლება ვთქვათ, რომ „ა“ არ არის „ა.“ ის, თუ რატომ მიიჩნევენ ჩვენი გონება ამ წესს ურყევად, თავისთავად გასაგებია. ამ კანონის ახსნისთვის სრულიადაც არ არის საჭირო, წინასწარ სულში არსებული რაიმე ფორმები დავუშვათ. ეს კანონი სხვადასხვა ფორმითა და სახით ფართოდ გამოიყენება როგორც მათემატიკაში, ისე აზროვნებაში. რაიმე აზრთა უარყოფის მიზნით, ჩვეულებრივ, ცდილობენ იპოვონ მათში წინააღმდეგობა საკუთარ თავთან, ანდა ყოველ შემთხვევაში, წინააღმდეგობა სხვა დამამტკიცებელ ცხად ჭეშმარიტებებთან. მათემატიკაში კი რომელიმე მსჯელობის მცდარობის დასამტკიცებლად ცდილობენ, ის აბსურდამდე მიიყვანონ. ამავე დროს, უნდა აღინიშნოს, რომ აზროვნების ყველა ლოგიკური, ე.წ. ზოგადი კანონი წინააღმდეგობის კანონის სახესხვაობაა. განვიხილოთ თუნდაც იგივეობის კანონი. რატომ მიგვაჩნია აქსიომად დებულება „ა=ა“, „ყოველი სიდიდე ტოლია თავისი თავისა“? რადგან სხვაგვარად გააზრება აშკარად წინააღმდეგობა იქნება, რადგან არ შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ „ა“ არის და არ არის „ა.“ მეორე ლოგიკური კანონი (მესამე გამორიცხულისა) ასევე წინააღმდეგობის პრინციპის სახესხვაობაა, რადგან საგანზე უნდა ვამტკიცოთ, ან „ჰო“, ან „არა“, მესამე მტკიცება დაუშვებელია, ის საწინააღმდეგო იქნება. ამრიგად, ლოგიკური საყოველთაო პრინციპი აზროვნების შემოწმებისთვის მხოლოდ ერთია, კერძოდ, ის წინააღმდეგობის კანონია.“<sup>136</sup> აქედან გამომდინარე, ნათელია, რომ არსებობა და არარსებობა ერთმანეთის საწინააღმდეგო ცნებებია. ადამიანისათვის აქსიომაა, რომ წინააღმდეგობა არსებულსა და არარსებულს შორის ერთ-ერთი მათგანის გამორიცხვით უნდა დასრულდეს.<sup>137</sup> როდესაც ადამიანში ხდება ამ ორი რწმენის აქტის

<sup>135</sup> ქართული პროზა, წიგნი I, თბ. 1982, 58.

<sup>136</sup> *ქიქოძე გ.*, ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძველები, თბ. 2012, 147-148.

<sup>137</sup> საყურადღებოა, რომ ღმერთის იდეა სწორედ ამ ორი საპირისპირო რეალობის გაერთიანებით არის დასაბუთებული ქრისტიანულ მოძღვრებაში. იოანეს სახარების მიხედვით, „პირველითგან იყო სიტყუად და სიტყუად იგი იყო ღმრთისა თანა, და ღმერთ

შეჯახება, იმის მიხედვით, თუ რომელი მათგანი დომინირებს, რომელ მათგანს მიანიჭებს უპირატესობას მისი გონება და გემოვნება, ყალიბდება დადებითი ან უარყოფითი რელიგიური რწმენა. მანამდე კი ადამიანი რელიგიურად ნეიტრალურია. დადებითი რელიგიური რწმენა ნიშნავს საკუთარი არსებობის რწმენას საკუთარი არარსებობის შემდგომ, ანუ სიკვდილის გარდაუვალობის რწმენის მიუხედავად, საკუთარი არსებობის გაგრძელების რწმენას. ხოლო უარყოფითი რელიგიური რწმენა გულისხმობს საკუთარი თავის არარსებობას (აღარ-არსებობას) საკუთარი არსებობის დასრულებასთან ერთად, ანუ საკუთარი არსებობის მიუხედავად, საკუთარი არარსებობის უპირატეს მნიშვნელობას. ამრიგად, რწმენა აერთიანებს თეისტსაც და ათეისტსაც. განსხვავება არის მხოლოდ იმაში, რომ პირველ მათგანს სწამს საიქიო ცხოვრების არსებობა, ხოლო მეორეს არ სწამს საიქიო ცხოვრების არსებობა, ანუ სწამს საიქიო ცხოვრების არარსებობა.

შესაძლოა, ადამიანი სიკვდილის ფენომენთან შეჯახების შემდეგ დარჩეს რელიგიურად ნეიტრალური, მაგრამ ეს უფრო იშვიათია. აქ უფრო მეტად სხვა მოვლენას აქვს ხოლმე ადგილი – თვით რელიგიურად დადებითი ან უარყოფითი რწმენის გზის არჩევის შემთხვევაში ადამიანი შეიძლება დარჩეს ნეიტრალური იმ საკითხის დეტალური და სისტემური მოძიების თვალსაზრისით, თუ რა არის მისი სიცოცხლის არსი, აქვს თუ არა საერთოდ მას რაიმე არსი და თუ აქვს – რა. ნეიტრალურობა განპირობებულია ადამიანის შიშით. ყოველგვარი შიში კი სწორედ ამ საკითხის მიმართ შიშიდან, ანუ სიკვდილის შიშიდან, გამომდინარეობს. თუკი ბერ-მონაზვნური ცხოვრების წესის ერთ-ერთი მთავარი კანონია საკუთარი სიკვდილის ხსოვნა („Memento Mori“), ადამიანთა უმეტესობა, როგორც წესი, იმდენად გაურბის საკუთარი სიკვდილის გარდაუვალობაზე ფიქრს, რომ იგი ცხოვრების განმავლობაში რამდენჯერმე თუ მიაკითხავს მის ცნობიერებას და ძირითადად ცხოვრობს ისე, თითქოს საერთოდ არასდროს დასრულდება მისი ამქვეყნიური არსებობა. ამ მომენტს რელიგია იმ დებულების განსამტკიცებლად იყენებს, რომ სული უკვდავია, და რომ საკუთარი მარადიულობის ეს განცდა არა თვითმოტყუების სავალალო ფსიქოლოგიური დაცვის მექანიზმიდან,<sup>138</sup> არამედ საკუთარი სულის უკვდავების ჭეშმარიტების შეგრძნებიდან გამომდინარეობს. მაგრამ როგორც არ უნდა იყოს სინამდვილეში, ადამიანი, რომელიც რეალურად აცნობიერებს საკუთარი სიკვდილის გარდაუვალობას, აუცილებლად

---

იყო სიტყუად იგი. ესე იყო პირველითგან ღმრთისა თანა. ყოველივე მის მიერ შეიქმნა, და თვნიერ მისა არცა ერთი რად იქმნა, რადენი რად იქმნა“ (იოანე 1:1-3). იმავე ფორმულას ვხვდებით ქართული ხალხური ზღაპრის პროლოგში – „იყო და არა იყო რა.“ მყოფობა და არმყოფობა ერთმანეთს გამორიცხავს, მაგრამ მათი პარადოქსული შეერთება მესამე ალტერნატივას – ღმრთის იდეას შეუძლია. იგი არის არსებულში არარსებული და არარსებულში არსებული ზეარსი. ესაა „მბრწყინავი წყვიადის,“ „მზიანი ღამის,“ „უჟამო უამის,“ „დაუბადებელის დაბადების,“ „უკვდავის სიკვდილის,“ „სიკვდილით სიკვდილით დათრგუნვის“ და ჯამში – აღდგომის იდეა.

<sup>138</sup> „ადამიანს აქვს შინაგანი, თანდაყოლილი მისწრაფება, რომ ადვილად ირწმუნოს და დაიჯეროს ის, რაც მისთვის მნიშვნელოვანი და სასარგებლოა, ღირებულია. ეს ტენდენცია იმდენად ძლიერია, რომ როდესაც ადამიანები ობიექტურ სინამდვილეში ვერ ხედავდნენ იმას, რასაც მათთვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, მაშინ თავიანთი ფანტაზიით თვითონვე ქმნიდნენ ასეთ მოვლენებსა და საგნებს.“ იხ. *კიკნაძე დ.*, ადამიანის მოქმედების საკითხისათვის, თბ. 1971, 167.

ირჩევს ან რელიგიურ გზას და თავის მსოფლმხედველობრივ თავშესაფარს ჰპოვებს რომელიმე სარწმუნოებაში, ან ირჩევს ათეიზმს და ასეთი სასტარტო აზროვნებით ოპერირებს გარემომცველ სამყაროში. ორივე მათგანი წონასწორობის პრინციპიდან გამომდინარეობს. სხვა საკითხია, რამდენად აქტიურად ახერხებს ამ გზაზე სიარულს მთელი ცხოვრების მანძილზე, რადგან სოციუმში ისედაც უამრავი პროცესია, რომელსაც იოლად გადააქვს მისი ყურადღება. ასე რომ, ადამიანთა ძირითადი მასისგან ყალიბდება ორი კლასიკური ტიპი: რელიგიური მრწამსისადმი დადებითად ან უარყოფითად განწყობილი. ამ ადამიანებს ან სწამთ ღმერთის არსებობა, ან მისი საპირისპირო. ასეთი გაგებით სიტყვა „ურწმუნო“ საფუძველს მოკლებულია, როცა მას ათეისტის სინონიმად გამოიყენებენ. აქ ურწმუნო „ღმერთისადმი ურწმუნოს“ გამოხატავს, თორემ ათეისტი არის არა ურწმუნო ადამიანი, არამედ ადამიანი, რომელსაც სწამს ღმერთის არარსებობა. მართლაც, თუ ათეისტს არ სწამს, არ სჯერა, არ არის დარწმუნებული იმაში, რომ ღმერთი არ არსებობს, ის ვერ ჩაითვლება კლასიკური გაგებით ათეისტად.<sup>139</sup>

**3. ადამიანი, როგორც თეისტური/ათეისტური არსება.** ამრიგად, რელიგიურ და ათეისტურ ცნობიერებათა შორის საზღვარი გადის საკითხზე თუ რა ხდება – „სიკვდილი“ თუ „გარდაცვალება.“ ადამიანისათვის ნათელია, რომ მიცვალებულის სხეული დედამიწაზე რჩება. ამიტომ, თუკი ადამიანი აგრძელებს არსებობას, ბუნებრივია, რომ ეს არსებობა არ გრძელდება იმავე სხეულით, რომელიც აქ რჩება და თუ არსებობა გრძელდება, იგი უნდა გაგრძელდეს სხვაგვარი ფორმით. სწორედ აქედან მოდის ტრანსფორმაციის, გარდაცვალების იდეა.<sup>140</sup> რელიგიური რწმენა თავისი არსით მომავლის, მომავალი არსებობის, სამომავლო ცხოვრების, საიქიოს რწმენაა და ღმერთის იდეასაც მომავლის რწმენა განსაზღვრავს.

რელიგიური რწმენის თვალსაზრისით ადამიანები პირობითად შეიძლება დაიყოს სამ ჯგუფად. ადამიანი დადებითი რელიგიური რწმენით, ადამიანი უარყოფითი რელიგიური რწმენით და რელიგიური რწმენის მიმართ ნეიტრალური ადამიანი. რელიგიური რწმენის მიმართ

<sup>139</sup> კლასიკური გაგება ხაზგასმულია იმის გამო, რომ ამ ორ პოლარულ ჯგუფს შორის (ადამიანები, რომელთაც სწამთ ღმერთის არსებობა და ადამიანები, რომელთაც არ სწამთ ღმერთის არსებობა, ანუ სწამთ ღმერთის არარსებობა) არის ორი გარდამავალი ჯგუფიც – ადამიანები, რომელთაც სწამთ ღმერთის არსებობა, მაგრამ დროდადრო ეჭვი ეპარებათ ამაში (ასეთს განეკუთვნება კაცობრიობის რელიგიური ნაწილის დიდი უმრავლესობა), და ადამიანები, რომელთაც არ სწამთ ღმერთის არსებობა, მაგრამ დროდადრო ეჭვი ეპარებათ ამ უკანასკნელში და ფიქრობენ, იქნებ, არსებობს კიდევ ღმერთი (ეს უკანასკნელნი შესაძლოა იყვნენ როგორც ათეისტური ისე თეისტური ნაწილის მერყევი ინდივიდები). მოცემული ჯგუფები, ვინაიდან გარდამავალია ღმერთის არსებობისა და არარსებობის რწმენას შორის, როგორც წესი, შეესატყვისება ადამიანის სულიერი მდგომარეობის გარკვეულ პერიოდს და, ამასთან, ისინი მერყევი საფეხურებია და დამოუკიდებლად არ არსებობენ, არამედ მათი არსებობა განპირობებულია დადებითი და უარყოფითი რელიგიური მრწამსის არსებობის ფენომენით. პოლუსები სწორედ ეს ორი უკანასკნელია და მათი მეშვეობით შეიძლება საუბარი სამყაროს ორ პრინციპულად განსხვავებულ ხედვაზე.

<sup>140</sup> ამასვე უკავშირდება გამოთქმა „სული განუტევა.“ ის, რომ მიცვალებული აღარ სუნთქვას, არაერთი ენის ლექსიკაში „სულისა“ და „სუნთქვის“ ომონიმურობას განაპირობებს.

ნეიტრალური, როგორც წესი, შეიძლება იყოს შეურაცხადი პირი.<sup>141</sup> ადამიანი რელიგიურად ნეიტრალური შეიძლება იყოს ძირითადად ასაკობრივი მდგომარეობის მიზეზით ან სულიერი დაავადებით. ასევე, ორივე ფაქტორის ერთდროულად არსებობით. ძირითადად მცირეწლოვანთა უმეტესი ნაწილი რელიგიურად ნეიტრალურია, თუ ისინი არ იზრდებიან რელიგიურ ოჯახში ან გარემოში, სადაც პატარა ასაკიდანვე ესმით და ხედავენ რელიგიური რწმენის გარეგნულ გამოვლინებებს, სხვა შემთხვევაში, მცირედი გამონაკლისის გარდა, ადამიანი რელიგიურად ნეიტრალურია ასეთ ასაკში. არც ის არის გამორიცხული, რომ ზოგჯერ ადამიანი შეიძლება რელიგიურად ნეიტრალური დარჩეს მთელი სიცოცხლის განმავლობაშიც კი, მაგრამ ასეთი ადამიანის არსებობა მაინც უფრო დიდ იშვიათობად უნდა იქნეს ნავარაუდები. რელიგიურად ნეიტრალურობა არ გულისხმობს რელიგიური წესების მიმართ გულგრილ ადამიანს, აგნოსტიკოსს ან ათეისტს. ეს არის ადამიანი, რომლისთვისაც დღის წესრიგში საერთოდ არ დგას ღმერთის არსებობა-არარსებობის საკითხი, უფრო ზუსტად, ადამიანი, რომელსაც არასდროს გაუზრებია, რა არის სიკვდილი და რა არის სიცოცხლე.

ლ. ფოიერბახი ამბობს: „რატომ იყო, რომ ბერძნები ასე ხაზს უსვამდნენ ღმერთების უკვდავებასა და ნეტარებას? იმიტომ რომ თვითონ მათ არ სურდათ, რომ ყოფილიყვნენ მოკვდავნი და უნეტარნი. სადაც არ ისმის გოდება ადამიანის მოკვდავებისა და ვაებისა, იქ ვერც გაიგონებთ ქებათა-ქებას უკვდავ და ნეტარ ღმერთებზე.“<sup>142</sup> მართლაც, სიკვდილის ფენომენის წინაშე მდგარი ადამიანი ფაქტიურად მომენტალურად ტოვებს რელიგიური მრწამსისადმი ნეიტრალურ პოზიციას და ის უკვე დგას დადებითი თუ უარყოფითი რელიგიური მრწამსის კარიბჭესთან. კიდევ ერთხელ უნდა აღინიშნოს, გამორიცხული არც ისაა, რომ ადამიანი ამ ფენომენით დაინტერესდეს ძალიან გვიან ასაკში ან საერთოდ არ დაინტერესდეს მთელი ცხოვრების განმავლობაში, მაგრამ ასეთი ადამიანის არსებობა ნამდვილად გამონაკლისია და არა წესი. რაც შეეხება შეურაცხადთა მეორე კატეგორიას, სულით ავადმყოფებს, ფსიქიურად შეშლილებსა და ჭკუასუსტებს, აქაც დიდი ალბათობით შესაძლებელია როგორც რელიგიური მრწამსისადმი ნეიტრალური მოზრდილი ასაკის ადამიანის ყოფნა (განსაკუთრებით, თუ იგი ბავშვობიდანვეა დაავადებული), ისე – მთელი სიცოცხლის განმავლობაში რელიგიურად ნეიტრალურად დარჩენილი ადამიანის არსებობაც (თუმცა, კარგად არის ცნობილი, რომ ასეთ დაავადებულთა შორის, პირიქით – რელიგიურ ნიადაგზე ფსიქიურად შეშლილებიც არ წარმოადგენენ იშვიათობას).

ამრიგად, საკუთარი არსებობის რწმენას ემატება რა საკუთარი სიკვდილის გარდაუვალობის რწმენა. ეს ადამიანის პირველი შინაგანი გაორებაა. ლ. ფოიერბახის მითითებით, „ადამიანის უკვდავობა, ანუ ადამიანი როგორც უკვდავი არსება, რელიგიის საგანია, მაგრამ სწორედ ამის გამო ის არის მხოლოდ რწმენის საგანი, ვინაიდან სინამდვილე სწორედ საწინააღმდეგო მოვლენას, ადამიანის მოკვდავობას

<sup>141</sup> თვითონ სიტყვა „შეურაცხადი“ რიცხვს, რაოდენობას, სათვალავში მიღებას უკავშირდება და ერთგვარ გამონაკლისს გულისხმობს ჩვეულებრივი რიგიდან. შდრ.: „შეურაცხა – მიჩნევა, თუ ანგარიშში ჩაგდება“ (საბა).

<sup>142</sup> ფოიერბახი ლ., ქრისტიანობის არსება, თბ. 1956, 497-498.



გვიჩვენებს.<sup>143</sup> ხოლო ვინაიდან როგორც ლ. ფოიერბახი შენიშნავს, „ადამიანს, კეთილდღეობის მდგომარეობაში მაინც, სურვილი აქვს, რომ არ მოკვდეს, ეს სურვილი თავიდან იგივე არის, რაც თავდაცვის მისწრაფება. ყველაფერს იმას, რაც ცოცხლობს, სურს დამკვიდრება, განმტკიცება, სურს სიცოცხლე, მაშასადამე, არ სურს სიკვდილი. ეს პირველად ნეგატიური სურვილი შემდეგში გულისა და გონებაში, ცხოვრების, განსაკუთრებით სამოქალაქო და პოლიტიკური ცხოვრების სიღუბეში იქცევა პოზიტიურ სურვილად, სიცოცხლის სურვილად და სახელდობრ სურვილად უკეთესი ცხოვრებისა სიკვდილის შემდეგ.“<sup>144</sup> ეს კარდინალური მნიშვნელობის საკითხია, რადგან ლ. ფოიერბახის ზუსტი დეფინიციით: „თუ მე უკვდავი არა ვარ, მაშინ არც არავითარი ღმერთი არა მწამს: ვინც უკვდავებას უარყოფს, ის ღმერთს უარყოფს. ...ღმერთი სწორედ ჩემი ნეტარების დარწმუნებაა. ინტერესი იმისა, რომ ღმერთი არსებობს, იგივეა, რაც ინტერესი იმისა, რომ მე ვარ, მარადი ვარ. ღმერთი არის ჩემი უზრუნველყოფილი, ჩემი უდავო არსებობა: იგი არის სუბიექტურობა სუბიექტთა, პიროვნებიანობა პიროვნებათა.“<sup>145</sup> ამრიგად, ადამიანისათვის საკუთარი გარდაცვალების, საიქიო არსებობის, წარუშლელი რწმენა, პირდაპირ აისახება უკვდავების რწმენაში. „უკვდავების მოძღვრება რელიგიის დასკვნითი მოძღვრებაა; იგი მისი ალტჰეიმი, რომელშიც იგი თავის უკანასკნელ ნებას გამოხატავს. ამიტომ აქ იგი დაუფარავად გამოთქვამს იმას, რასაც სხვაგან ფარავს. თუ სხვაგან საქმე ეხება სხვა არსების არსებობას, აქ აშკარად საქმე ეხება მხოლოდ საკუთარ არსებობას; თუ სხვაგან ადამიანი რელიგიაში თავის მყოფობას ღმერთის მყოფობისაგან დამოკიდებულყოფს, აქ ადამიანი ღმერთის არსებობას დამოკიდებულყოფს თავისი არსებობისაგან;“<sup>146</sup> რელიგია, რომელშიც არ არსებობს რწმენა მომავალი უკვდავებისა, არაა რელიგია – „თუ მე მარად არ ვარ, მაშინ ღმერთიც ღმერთი არაა, თუ არ არსებობს უკვდავება, მაშინ არც ღმერთი არსებობს და ეს დასკვნა ჯერ კიდევ მოციქულმა გააკეთა. თუ ჩვენ არ აღვსდგებით, მაშინ არც ქრისტე აღმდგარა და ყველაფერი არარაა, ამაოა... ღმერთი არის ჩემი მომავალი არსებობის თავმდებობა, რადგან იგი უკვე ჩემი ნამდვილი, ახლანდელი არსებობის ღირსსარწმუნობა და ჭეშმარიტებაა, იგი ჩემი ხსნაა, ჩემი ნუგეშია, ჩემი მფარველი და დამცველია გარე სამყაროს ძალადობისაგან; ამრიგად, მე არ მჭირდება უკვდავების ფორმალური გამოყვანა, არ მჭირდება მისი განსაკუთრებულ ჭეშმარიტებად წამოყენება. თუ მყავს ღმერთი, მაშინ მაქვს უკვდავება.“<sup>147</sup> ლ. ფოიერბახი თვლის, რომ „უსასრულო არსების ცნობიერება სხვა არა არის რა, თუ არა ადამიანის ცნობიერება თავისი არსების უსასრულობის შესახებ, ანუ: უსასრულო არსებაში, რელიგიის საგანში ადამიანისათვის მხოლოდ მისი საკუთარი უსასრულო არსებაა მისი ობიექტი.“<sup>148</sup>

თუკი ადამიანი ამ ცნობიერების გზავსაყართან აირჩევს ათეისტურ მსოფლმხედველობას, მაშინ ყალიბდება მსოფლმხედველობრივი პოლუსი, რომლიდანაც სრულიად განსხვავებულად მოჩანს სამართლის,

<sup>143</sup> ფოიერბახი ლ., ქრისტიანობის არსება, თბ. 1956, 533-534.

<sup>144</sup> იქვე, 183.

<sup>145</sup> იქვე, 226-227.

<sup>146</sup> იქვე, 227.

<sup>147</sup> იქვე, 228.

<sup>148</sup> იქვე, 347.

სახელმწიფოს, რელიგიისა და კანონის იდეა. ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ბრალის საკითხი, ისევე როგორც ზნეობა, სრულიად უინტერესოა ათეისტური მსოფლმხედველობის თვალთახედვით. ადამიანისათვის, ვისაც ღმერთის არსებობა და სამომავლო ცხოვრება არ სწამს, ზნეობა ფუფუნებაა, მაშინ როდესაც, რელიგიური ადამიანისათვის იგი აუცილებლობაა. ჭეშმარიტად ათეისტური მსოფლმხედველობის ადამიანისათვის სრულიად დაუსაბუთებელია სამართლიანობა, ეთიკა, ზნეობა, მორალი და სხვა მსგავსი იდეები. ათეისტური ხედვის მქონე ადამიანისათვის შესაძლებელია მხოლოდ კანონის, სახელმწიფოსა და სამართლის იდეის დასაბუთება და ისიც მხოლოდ ათეისტური მოდელით. აქ ადამიანის თავისუფლებას (გარდა ბუნებრივი შეზღუდვისა, ფიზიკისა და ბიოლოგიის კანონებისა, რომ მაგალითად, მას ფრთები არ აქვს და ვერ დაფრინავს, ან ჰაერის გარეშე სუნთქვა რომ არ შეუძლია) ზღუდავს არა კეთილი და სამართლიანი ღმერთის იდეა, არამედ სოციალური კანონები – თავისივე მსგავსი ადამიანების სიმრავლე და შესაბამისად, მათი ინტერესების ვექტორები.

ათეისტური მსოფლმხედველობა გულისხმობს იმას, რომ ადამიანისათვის არ არსებობს სიცოცხლე სიკვდილის შემდგომ, არ არსებობს რაიმე ინსტანცია, რომელიც მას პასუხს მოსთხოვს მის ქმედებებზე სიკვდილის შემდგომ. ამიტომ, ყველაზე დიდი ღირებულებაა სიცოცხლე და ჯანმრთელობა, რადგან სიცოცხლის დასრულებასთან ერთად მთავრდება ყველაფერი, ხოლო ჯანმრთელობის გაუარესება ადამიანს უშხამავს მის ყველაფერზე ძვირფას საუნჯეს – სიცოცხლეს, ხოლო ერთადერთი ინსტანცია, რომელიც პასუხს მოსთხოვს, არის გარესამყარო. თუკი ადამიანის მსოფლმხედველობაში არ არსებობს ზეცა, მაშინ სიკეთეა სიცოცხლე და თან რაც შეიძლება ტკბილი და სასიამოვნო. ასეთ დროს ადამიანს ყველაფრის უფლება აქვს და სამართალზე საუბარი ზედმეტია, რადგან თუ ყველას აქვს ყველაფრის უფლება, მაშასადამე, არავის არავის წინაშე არავითარი ვალდებულება არ აკისრია. ასეთ პირობებში შეუძლებელია, ადამიანს დაუსაბუთო რა სარგებლობას შეიძლება ელოდნენ დანარჩენი ადამიანები რელიგიური რიტუალების აღსრულებით, რატომ ჰკარგავენ ამაზე ამდენ დროს; ასევე, გაუგებარია, რატომ არ უნდა მოკლას მან სხვა ადამიანი, თუკი მოუნდება, ან ესაჭიროება; რატომ არ უნდა შეჭამოს სხვა ადამიანის ხორცი, თუკი მოშივდება; რატომ არ უნდა იხმაროს ძალა საპირისპირო სქესის ადამიანზე, ან თავისივე სქესის ადამიანზე, თუკი არავის წინაშე არ აგებს პასუხს გარდა იმ სუბიექტისა ან მისი მხარდამჭერების, ტომის, ჯგუფისა თუ მისი მფარველისა. არსებობს მხოლოდ ძლიერის თავნებობა. ყველა მართალია, არ არსებობს არც ცოდვა, არც დანაშაული, არც პასუხისმგებლობა, არც ბრალი. აქ ადამიანი შეიძლება იყოს მხოლოდ მიზეზი, ავტორი ვინმეს სიკვდილის, დასახიჩრების და ა.შ. მაგრამ ის ვერ იქნება დამნაშავე, ცოდვილი და ბრალეული. მართალია ის, ვინც ახერხებს იძალადოს სხვაზე, ვისაც აქვს ძალა, ის წყვეტს, როგორ მოიქცეს. ხოლო დაჩაგრულიც მართალია, უბრალოდ – უძლური. ესაა ძალის პრიმატი. იმიტომ კი არ იჩაგრება რომ მტყუანია, არამედ იმიტომ რომ ძალა არ აქვს. ხოლო რომ ჰქონოდა, ის იქნებოდა მჩაგრელი და სხვა დაჩაგრული, ან, მინიმუმ, არ დააჩაგრინებდა სხვას თავს.

უნდა ითქვას, რომ ათეისტური მსოფლმხედველობისათვის დიდი მნიშვნელობა არც იმას აქვს, ეყოლება თუ არა ადამიანს შვილები. ამ

უკანასკნელთა არსებობა-არარსებობა დიდად არაფერს ცვლის, ვინაიდან მისთვის სულ ერთია, იქნება თუ არა მის შემდეგ მისი შთამომავლობა ქვეყანაზე. ასეთ დროს შვილების ყოლა, გარდა ბიოლოგიური ინსტინქტისა, შეიძლება გამართლებულ იქნეს სურვილით, რომ პატარაობიდანვე აღზარდო ხალხი, რომელიც მოემსახურება შენს უსაფრთხოებას. ანუ ბიოლოგიურად აწარმოო მუშახელი და მეომარი. ასეთ შემთხვევაში მისი გენეტიკური დეფექტი არასასურველია და ამის მაგალითი სპარტის სახელმწიფოა, სადაც დეფექტურ ჩვილებს კლდიდან ყრიდნენ. მამის ასეთ უფლებას კი უმეტესობა ძველი ხალხების სამართალი პირდაპირ აღიარებს.

ამრიგად, ათეისტისათვის არ არსებობს მორალი. მისთვის ყველაფერი დასაშვები ხდება, როცა ამის განხორციელების უნარი შესწევს. ის გადაწყვეტილების მიღების მოტივაციის პროცესში შეჩერდება მხოლოდ აღმატებული ძალისადმი შიშის, ანუ საკუთარი სიცოცხლისა და ჯანმრთელობის დაზიანების საფრთხის წინაშე. ხოლო სადაც არ ექნება ასეთის შიში, ის თავს ყველაფრის უფლებას მისცემს. ასეთი აზროვნების პირობებში თუ ადამიანმა მხარზე მეორეს მხარი გაჰკრა, მეორისათვის მისი მოკვლა და განადგურება (თუ ეს შეუძლია) სრულიად ბუნებრივი მოვლენაა ყოველგვარი თანაბარზომიერების დაცვის გარეშე. ეს არის შურისძიების არსებობის ეტაპი და არა – სამაგიეროს მიზღვისა. შურისძიება არის ყველაზე დაბალი განვითარების მდგომარეობა. აქ, ფაქტიურად, სამართალი არ არსებობს. ერთი ტომი იპყრობს მეორეს და აკეთებს ყველაფერს, რაც მოესურვება. ამ ტომს იპყრობს მესამე ტომი და უკვე ის აკეთებს ყველაფერს რაც მოესურვება.

შეიძლება, XXI საუკუნის ადამიანისათვის მიუღებელი აღმოჩნდეს მსჯელობა, რომ ათეისტისთვის ყველაფერი დასაშვებია, რასაც მოახერხებს. შეიძლება, გაუჩნდეს პროტესტი: ნუთუ მე რომ არ მწამდეს ღმერთის არსებობის, ყველაფერს დასაშვებად მივიჩნევდი? მაგრამ ეს ბუნებრივია, ვინაიდან ყოველი ადამიანი სოციალური არსებაა და ის მსჯელობს უკვე არსებული სოციალური მონაპოვრის გადასახედიდან. დღევანდელი სამყარო კი გაცილებით ჰუმანურია რელიგიის (განსაკუთრებით, ბუდისტური, დაოსური და ქრისტიანული რელიგიის) ზეგავლენით. ამიტომ, თუ, პირობითად რომ ითქვას, ასეთ ადამიანს ჩვილობის ასაკში მონათმფლობელურ რომში დროში გადაიყვანდა ვინმე და პატრიციათა ოჯახი გაზრდიდა, მისთვის საზოგადოებაში მონობის არსებობა ჩვეულებრივი ამბავი იქნებოდა და ჯაჭვით დაბმული მონის ხილვა ისევე არ გამოიწვევდა მის აღშფოთებას, როგორც დღეს არ იწვევს მასში პროტესტს, მაგალითად, ეზოში დაბმული ძაღლის დანახვა. ხოლო თუკი პატრიციათა ოჯახიდან ვინმეს XXI საუკუნის რომელიმე ჰუმანურ სოციუმში გაზრდიდნენ, ცხადია, მისთვის მონობაზე მიუღებელი არაფერი იქნებოდა. სინამდვილეში, თუ ადამიანი გულწრფელი იქნება საკუთარ თავთან, იოლად გააცნობიერებს, რომ იმ შემთხვევაში, თუკი არ არსებობს საიქიო ცხოვრება და ღმერთი, რომელიც ითხოვს კეთილ საქციელს და სჯის ბოროტი საქციელისათვის, თუკი ადამიანის არსებობა არაფრიდან იქმნება, ადამიანი იძენს ცნობიერებას 2-3 წლის ასაკიდან, ცხოვრობს მიახლოებით 100 წელიწადს და შემდგომ უკვალოდ ქრება და არც არსად მიდის, არც „გარდაცვალება“ ხდება, არც რეინკარნაცია და ა.შ., მაშინ სრულიად ალოგიკურია, რა შეიძლება იყოს არსებობაზე უკეთესი, სიცოხლეზე ძვირფასი და ჯანმრთელობაზე

სასურველი; რა შეიძლება იყოს იმაზე უკეთესი, რომ სიცოცხლის, მყოფობის ეს მცირე გამონათება, გამოვლინება რაც შეიძლება სასიამოვნოდ გაატაროს და მაქსიმალურად დაიკმაყოფილოს ყოველი სურვილი, რაც გაუჩნდება, მისცეს თავს ყველაფრის უფლება, რაც მოუნდება. აქ მხოლოდ სიკვდილის შიში და ჯანმრთელობის დაზიანების შიში შეიძლება არსებობდეს და არა – ღვთის მიერ ცოდვითა დასჯის გამო შიში. ასეთი გადასახედიდან სრულიად გაუგებარია ქრისტიან მოწამეთა მიერ თავისი სიცოცხლის გაწირვა და ჯანმრთელობის სასწორზე შეგდება, ან თუნდაც ბერების მიერ გამოქვაბულებში შეყუდება. რა სარგებლობა შეიძლება მოუტანოს ამ ყველაფერმა ადამიანს, რომელიც მხოლოდ აქ, ამ რელობაში ცხოვრობს და რომელსაც არავითარი ღმერთი პასუხს არ მოსთხოვს არავითარ საქციელზე? როგორ შეიძლება მას ჰქონდეს ბრალი, ცოდვა, პასუხისმგებლობა? არათუ ათეისტის, არამედ ღრმად მორწმუნის მდგომარეობაც შეიძლება იგივე გახდეს, თუკი, მაგალითად, ხვალ ღმერთი გამოეცხადება კაცობრიობას და ერთხელ და სამუდამოდ გადაჭრის რელიგიურ წარმოდგენათა შორის არსებულ დავას შემდეგი სიტყვებით: მე ექსპერიმენტის სახით შევქმენი დედამიწა და გზა განვაგრძე, არავინ არსად არ მიდიხართ, არც სამოთხე, არც ჯოჯოხეთი არ არსებობს, არავინ არ აგრძელებთ მარადიულ და საუკუნო ცხოვრებას, არც რეინკარნაციას, არც უკვდავი სული გაქვთ და რაც ხართ, ეგ ხართ, ამ პლანეტაზე და სანამ ხართ. ამ შემთხვევაში აზრი ექნება თუ არა მორალს? რით ახსნის ადამიანი ზნეობას? რა ფორმით იარსებებს სამართალი? აღნიშნულს ხშირად ხაზს უსვამს ქრისტიანობა – რომ წუთისოფლის გადასახედიდან ქრისტიანთა ცხოვრება სიშლეგვა, ხოლო ქრისტიანული თვალთახედვით, პირიქით, ათეიზმია უკიდურესი სიბეცე: „სთქვა უგუნურმა გულსა შინა თვისსა: არა არს ღმერთი, განირყენეს და შეიგინეს უსჯულოებითა; არავინ არს რომელმანცა ჰქმნა კეთილი“ (ფს. 52.1). ამიტომ, სამართლიანად მიუთითებს ლ. ფოიერბახი, რომ „ათეიზმი ითვლებოდა და ჯერ კიდევ ახლაც ითვლება ყოველგვარი მორალური პრინციპის, ყოველგვარი ზნეობრივი საფუძვლებისა და კავშირის უარყოფად: თუ ღმერთი არ არსებობს, მაშინ ისპობა ყოველგვარი განსხვავება კეთილსა და ბოროტს შორის, სათნოებასა და ბიწიერებას შორის.“<sup>149</sup> ეს აზრი გატარებულია ძველ-ინდურ ბუდისტურ ტრაქტატ „დჰამაპადაშიც:“ „არ არსებობს ბოროტება, რომელსაც ვერ ჩაიდენდა ადამიანი, ვინც იტყოდა სიცრუეს, უარყოფდა საიქიო ცხოვრებას და უგულებელყოფდა დჰამას.“<sup>150</sup>

ამრიგად, ადამიანი, რომლისთვისაც მისი არსებობა მხოლოდ ამ 100-წლიანი შუალედით არის შემოსაზღვრული და მისი არსებობა არც ყოფილა და არც გრძელდება გარდა ამ პერიოდისა, აბსოლუტურად თავისუფალია თავის ქცევაში, გარდა იმ შემთხვევებისა, როცა მისი თავისუფლება ბუნებისა თუ სხვა ადამიანთა ძალებით იზღუდება. იმის გამო, რომ ადამიანი აცნობიერებს ადამიანური ბუნების ერთიანობას, რაც იმას ნიშნავს, რომ ყოველი ადამიანი მეტ-ნაკლებად ერთი და იმავე შესაძლებლობებით არის დაჯილდოებული, ყოველ შემთხვევაში, არავინ არის ისეთი გამორჩეული, რომ თავი იგრძნოს აბსოლუტურად

<sup>149</sup> ფოიერბახი ლ., ქრისტიანობის არსება, თბ. 1956, 259.

<sup>150</sup> Дхаммапада, Академия наук ссср, памятники литературы народов востока, переводы III, введение и комментарии В.Н.Топорова. Ответственный редактор Ю.Н.Рерих. М., 1960, 89.

უსაფრთხოდ, როგორც ოლიმპოს ღმერთმა მოკვდავთა შორის, იგი იძულებულია, გაერთიანდეს სხვა ადამიანებთან, რათა ამ გაერთიანების მეშვეობით თავი უკეთ დაიცვას დანარჩენთაგან, ვინც ამ გაერთიანებას არ ეკუთვნის, ან სხვა გაერთიანების წევრია. გაერთიანების საფუძვლად კი საჭიროა რაღაც წესებზე შეთანხმება და სწორედ ეს წესები ქმნის პირველ ელემენტარულ სამართალს, რომელიც ეფუძნება ტალიონის პრინციპს. ესაა ნაცვალებების იდეა. ადამიანები თავს იზღუდავენ იმ პირობით, რომ სხვებიც შეიზღუდავენ თავს პარიტეტულ საწყისებზე. სახელმწიფოს იდეაც იგივეა, რაც ტომის თუ გვარის – მოყვასთა გაერთიანება საერთო მტრისაგან თავის დასაცავად. ასეთი გაერთიანება თავიდან ოჯახის, გვარის, თემის, ტომის სახით ყალიბდება და ბოლოს სახელმწიფოს სახეს იძენს.

შესაძლოა, ერთმა ტომმა მეორე დაიპყროს, მისი სრული ექსპლოატაცია მოახდინოს და ამ გზითაც წარმოიშვას სახელმწიფო. ასეთ შემთხვევაში იგი მეორადი წარმოშობისაა, ვინაიდან ექსპლოატატორთა ფენა რეალურად არის ის ფენა, რომელიც ქმნის სახელმწიფოს, ხოლო ექსპლოატირებულნი არიან პირველი გაერთიანების მსხვერპლი. ამიტომ მიიჩნევენ არისტოტელე სახელმწიფოს არა ადამიანთა, არამედ „თავისუფალ ადამიანთა“<sup>151</sup> კავშირად. ამ შემთხვევაში სახელმწიფო იქმნება არა სამართლის, ანუ ნაცვალებების პრინციპის, არამედ ძალის გზით. თუმცა მის წარმოშობას წინ უსწრებს ექსპლოატატორთა შეთანხმება, რომელიც თავისი არსით საზოგადოებრივი ხელშეკრულება და სამართალია. ასეც იყო უმეტესობა ძველი სამყაროს ქვეყნებში, სადაც სახელმწიფოს „წევრთა უმეტესობა, იმყოფებოდა რა შედარებით მცირერიცხოვანი გაბატონებული სოციალური ფენის აბსოლუტურ მორჩილებაში, სრულიად იყო მოკლებული სამართლის სუბიექტის სტატუსს. ამ პირველთ ფაქტობრივად არც აღიარებდნენ როგორც საზოგადოების წევრებს, როგორც ინდივიდებს.“<sup>152</sup> იმის მიხედვით, თუ რა მდგომარეობაშია ექსპლოატირებული ფენა, შეიძლება საუბარი ან მხოლოდ ძალის სამართალზე, ან – საერთო ინტერესზე. თუკი დაჩაგრული ფენა, ან თუნდაც ინდივიდუალურად, რომელიმე მისი წევრი, არავითარ სარგებელს არ იღებს ამ კავშირიდან (მაგალითად, მადაროში მომუშავე მონა), იგი ვერ მოახდენს საკუთარი თავის იდენტიფიცირებას მთლიან სისტემასთან და ამ შემთხვევაში მასა და ექსპლოატატორს შორის სამართალი არ არსებობს, აქ მხოლოდ ძალის ვექტორია. ამიტომ, სწორია არისტოტელე, როცა მონასა და ბატონს შორის სამართალს არ აღიარებს. აქ ძალაა. ესაა თემიდან მახვილი სასწორის გარეშე. აქ ყველა მართალია და არავინაა მტყუანი, უბრალოდ, ერთი მძლავრობს მეორეზე. ხოლო იმ შემთხვევაში, თუკი იგი ასეთი კავშირისაგან რაიმე სარგებელს მაინც იღებს, აქ შეიძლება სამართალზე, ინტერესთა ჯამსა და ნაცვალებებზე საუბარი (მაგალითად, მდიდარი რომაელი სენატორის მონა, რომელიც სახვით ხელოვნებას ასწავლის სენატორთა ოჯახების პატარა აღსაზრდელებს, შესაძლოა, მას ასეთი სტაბილური<sup>153</sup> მონობა

<sup>151</sup> არისტოტელე, პოლიტიკა, თბ. 1995, 75.

<sup>152</sup> კუტალია ლ., ბრალი სისხლის სამართალში, თბ. 2000, 33.

<sup>153</sup> „სამართალი უზრუნველყოფს სოციალურ ურთიერთობათა სტაბილურობას. საზოგადოებაში უნდა მოქმედებდეს უსაფრთხოების, მათ შორის სამართლებრივი უსაფრთხოების, განსაზღვრული რეჟიმი. უსაფრთხოებისა და სოციალური თანხმობის

ურჩევნია, რომელიმე გერმანული ტომის ბელადობას, რომელიც რომის იმპერიასთან მუდმივი ომის საფრთხეში ცხოვრობს, თუმცა კი, თავისუფალი ადამიანია). იქ, სადაც ერთი ადამიანი მეორეს სრულიად ჩაგრავს და აბსოლუტურ ძალაუფლებას ახორციელებს, მხოლოდ პირობითად შეიძლება საუბარი ძლიერის „სამართალზე“ ცხადია, აქ არის სოციალური ურთიერთობა, მაგრამ არაა სამართლებრივი ურთიერთობა, რადგან არც უფლება და არც მოვალეობა არსებობს, არამედ – მხოლოდ ძალა. აქ ორივეს ყველაფრის უფლება აქვს, უბრალოდ ერთი ამას ახორციელებს, მეორე – ვერა. თუკი ეს მეორე დუმილით თანხმდება და არ იბრძვის, ერთი შეხედვით, ის უკვე სამართლებრივ ურთიერთობაში იმყოფება, მაგრამ ასე არაა, ვინაიდან მას არ აქვს არჩევანი, სხვაგვარი ქცევის შესაძლებლობა. სამართლის იდეა კი წარმოდგენილია თავისუფლებისა და არჩევანის და, აქედან გამომდინარე, პასუხისმგებლობის იდეისაგან დამოუკიდებლად. მადაროს მონას გარდა მორჩილებისა ან საკუთარი თავის მოკვლისა, არავითარი არჩევანი არ რჩება. ზოგი თავს მოიკლავს, სხვა – კაპიტულირდება. კაპიტულაცია ურთიერთობაში იძულებით შესვლაა. „მიუხედავად იმისა, რომ მონების საზოგადოებრივი საქმიანობა – შრომა მონათმფლობელის სასარგებლოდ – იძულების შედეგი იყო, ამ მოქმედების საფუძველს მაინც მოთხოვნილება წარმოადგენდა, მაგრამ მოთხოვნილება არა მონურ შრომაზე, არამედ მოთხოვნილება არსებობის საშუალებებზე. შრომა მონობის პირობებში სიცოცხლის შენარჩუნების საშუალებაა.“<sup>154</sup> ეს ერთი შეხედვით შეთანხმებაა, თუმცა იძულებითი, მაგრამ მაინც შეთანხმება. მოტივაციაში მას შეიძლება გათავისუფლების იმედი, გაქცევის იმედი ემატებოდეს. მაგრამ თუ ასეთიც არ არსებობს, ეს უკვე ისევ არსებობის მოთხოვნილებას, ადამიანის უმთავრეს რწმენას, მყოფობას შეუძლია ახსნას და სხვას არაფერს. ადამიანს უნდა, რომ არსებობდეს, რადგან მას არარსებობის ეშინია. რა უფრო მძიმეა დღევანდელი ადამიანისათვის: სიკვდილით დასაჯონ, თუ სამუდამო პატიმრობა მიუსაჯონ? ხომ ფაქტია, რომ ამ კითხვაზე ადამიანთა აზრი ორად გაიყოფა. ასევე ორად გაიყოფა მონათა აზრიც – რა ჯობია, მთელი ცხოვრება კატორღა და სხვისთვის მონური შრომა, ტანჯვა, ცემა, დამცირება, თუ – სიკვდილი? ამრიგად, მონა სისტემის ნაწილია ფართო გაგებით – იგი სისტემის მსხვერპლია. სისტემის მსხვერპლიც სისტემის ნაწილია, მაგრამ მონა არაა სამართლის სუბიექტი და არც სახელმწიფო ეკუთვნის მას. იგი თავად ეკუთვნის სახელმწიფოს.

**4.1. სახელმწიფოსა და სამართლის წარმოშობის ათეისტური მოდელი.** ეს იგივე თ. ჰობსის მიერ დეკლარირებული მოდელია. თ. ჰობსი გენიალურად აღწერს სახელმწიფოს ჩამოყალიბების მოდელს ღმერთის იდეისაგან დამოუკიდებლად, კაცთა მოდგმის ბუნებით მდგომარეობაზე მითითებით. ჰობსი ზუსტად ხსნის სამართლის არსს იმ შემთხვევისათვის, თუკი ყურადღების მიღმა იქნება დატოვებული ღმერთის არსებობა-არარსებობა. თუკი მხედველობაში არ იქნება მიღებული ღმერთის, როგორც სამართლის, სამართლიანობისა და სიკეთის პირველწყაროს იდეა, თუკი, ასე ვთქვათ, ადამიანები თავს დაანებებენ ღმერთს და

„ზრუნველყოფა სამართლის მნიშვნელოვანი ფუნქციაა.“ ხუბუა გ., სამართლის თეორია, თბ. 2004, 46.  
<sup>154</sup> კიენადე დ., ადამიანის მოქმედების საკითხისათვის, თბ. 1971, 44.

მიიღებენ მოცემულობას ისეთს, როგორც არის. უკვე არსებული რეალობიდან რჩება სახელმწიფოსა და სამართლის ღმერთისგან დამოუკიდებლად არსებობის დასაბუთების სწორედ ეს ერთადერთი გზა.

ჰობსის მიხედვით, „ბუნებამ იმდენად თანასწორნი შექმნა ადამიანები ფიზიკურად და გონებრივი უნარების მხრივ, რომ თუმცა ზოგი მათგანი შეიძლება სხვაზე აშკარად ღონიერი ან გონებაგახსნილი იყოს, საბოლოოდ ინდივიდები მაინც იმდენადაც არ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, რომ ვინმემ თქვას, მე რაღაც ისეთი სიკეთე მეკუთვნის, რაზეც სხვას ასეთივე პრეტენზია ვერ ექნებაო. სხეულის ძალა რომ ავიღოთ, ის ყველაზე სუსტსაც საკმარისი აქვს საიმისოდ, რომ ყველაზე ღონიერი მოკლას, თუკი რაიმე ფარულ ხერხს მიმართავს ან იმას შეეკვრება, ვისაც ეს ღონიერი ადამიანი აგრეთვე საფრთხეს უქმნის.“<sup>155</sup> ცხადია, ადამიანებს შორის დიდი განსხვავებებია, მეტიც, „ადამიანები უხმოდ ცნობენ ბუნებრივ პრივილეგიას – უთანასწორო ინდივიდუალურ ნიჭს,“<sup>156</sup> მაგრამ ჰობსი გულისხმობს არა ზოგადად ადამიანთა სრულ თანასწორობას, არამედ ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ არცერთ ადამიანს სხვათაგან იმდენად განსხვავებული და აღმატებული შესაძლებლობები არ აქვს, რომ მათზე დაყდნობით სრულიად უსაფრთხოდ იგრძნოს თავი დანარჩენი ადამიანებისგან. დავითისა და გოლიათის ბიბლიური შერკინებაც ამის საუკეთესო დადასტურებაა. „უნარების თანასწორობიდან მიზნების მიღწევის მიმართ თანაბარი იმედიც გამომდინარეობს. ხოლო ამის გამო, თუ ორი კაცი მოინდომებს ერთსა და იმავე საგანს, რომელსაც ორივე ერთად ვერ ფლობს, ისინი ერთმანეთს სამტროდ ეკიდებიან. ამგვარად, როცა ადამიანები მიზნების მიღწევას ესწაფვიან, რაც უპირატესად თვითგადარჩენა, ხანდახან კი – მხოლოდ სიამოვნებაა, ისინი ამავე დროს ერთმანეთის განადგურებას ან დამორჩილებას ცდილობენ.“<sup>157</sup> ბიოლოგიური თვალსაზრისით მართლაც ასეა და ბუნებრივი კონკურენციისა და გადარჩევის კანონს ჰობსი აბსოლუტურად სწორად წარმოაჩენს. ამ კანონების არსებობა არ შეწყვეტილა კაცობრიობის ისტორიის რომელიმე პერიოდში. „ყოველივე ის, რაც ითქმის დროზე, როცა ყველა ადამიანი ყველა სხვის მტერია, ითქმის იმ დროზეც, როდესაც ადამიანს არ აქვს უსაფრთხოების სხვა გარანტია, გარდა იმისა, რასაც საკუთარი ძალითა და გამჭრიახობით მოიპოვებს.“<sup>158</sup> თომას ჰობსს მეტად ზუსტი მაგალითი მოჰყავს თანამედროვე პირობებში იმ პლასტის არსებობის დასადასტურებლად, რასაც იგი ბუნებრივ მდგომარეობას მიაწერს: „ვისაც კარგად არ გაუაზრებია ყოველივე ეს, შეიძლება გაუკვირდეს, რომ ბუნება ასე აცალკავებს ადამიანებს და აგულიანებს მათ, ერთმანეთს თავს დაესხან და გაანადგურონ. ასეთებმა შეიძლება არ დაუჯერონ ჩემს დასკვნებს, რაკი ისინი ადამიანთა ვნებებიდან გამომაქვს, და გამოცდილების მეშვეობით მათი დასაბუთება მომთხოვონ. ასეთი პიროვნება თავის თავს დააკვირდეს: სამოგზაუროდ რომ მიდის, იარაღს ისხამს და ცდილობს კარგი გამყოლი ახლდეს, დაძინების წინ კარს კეტავს, სკივრს მაშინაც კი ადებს ბოქლომს, როცა თავად შინაა, და ყოველივე ამას აკეთებს იმის მიუხედავად, რომ იცის: არსებობს კანონები და შეიარაღებული საჯარო

<sup>155</sup> ჰობსი თ., ლევიათანი, შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში. წიგნი I, თბ. 2006, 254.

<sup>156</sup> კიენაძე დ., ადამიანის მოქმედების საკითხისათვის, თბ. 1971, 63.

<sup>157</sup> ჰობსი თ., ლევიათანი, შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში. წიგნი I, თბ. 2006, 254.

<sup>158</sup> იქვე, 255.

ლოცვები, რომლებიც პასუხს აგებინებენ ყველას, ვინც მას ზიანს მიაყენებს. რა წარმოდგენა აქვს ასეთ ადამიანს თანამემამულეებზე, როცა სამოგზაუროდ იარაღდება; თანამოქალაქეებზე, როცა სახლის კარებს რაზავს; შვილებსა და მოსამსახურეებზე, როცა სკივრს ბოქლომს ადებს? განა ის საქმით იმავე ბრალდებებს არ უყენებს კაცთა მოდგმას, როგორსაც მე სიტყვით ვუყენებ? მაგრამ არცერთი ჩვენთაგანი ამ დროს ადამიანის ბუნებას არ ამტყუნებს. ადამიანის სურვილები და ნაირნაირი ვნებები თავისთავად ცოდვა არ არის. ამ ვნებებიდან მომდინარე, ქმედებაც ცოდვად ვერ ჩაითვლება, თუ ჩამდენმა არ იცის რომ მათი ამკრძალავი კანონი არსებობს: მაგრამ ეს მას ვერ ეცოდინება, სანამ კანონები არ შექმნილა, ხოლო კანონები ვერ დაიწერება, სანამ ადამიანები არ შეთანხმებიან, ვის ეკუთვნის მათი დაწერა. კაცმა შეიძლება სხვათაშორის გაიფიქროს, რომ არასოდეს ყოფილა დრო თუ ვითარება, როდესაც ადამიანები ასე, ომის მდგომარეობაში ცხოვრობდნენ. მეც მწამს, რომ მთელი მსოფლიო ასეთ დღეში არასოდეს ყოფილა, მაგრამ ბევრგან ადამიანებს დღესაც ამგვარად უწევთ ცხოვრება. ამერიკის ბევრ ნაწილში ველურ ხალხს სულ არ ჰყავს მთავრობა, თუ არ ჩავთვლით პატარა გვარების წინამძღოლებს, რომელთა თანხმობა ბუნებით ღტოლვებზეა დამყარებული. მათი ცხოვრება დღესაც ისეთივე ცხოველურია, როგორც ზემოთ აღვწერე. ესეც რომ არ იყოს, ისეთ არსებობაზე, როდესაც ხალხს ერთი მთავრობის შიში არა აქვს, შეგვიძლია ვიმსჯელოთ იმის მიხედვით, როგორ გადაგვარდება მშვიდობიანი ხელისუფლების პირობებს შეჩვეულ ადამიანთა ცხოვრება მას შემდეგ, რაც ისინი სამოქალაქო ომის მდგომარეობაში აღმოჩნდებიან.<sup>159</sup>

ჰობსი ზუსტ ფორმულირებას აძლევს ძალის სამართალს: „ყოველი ადამიანის ყველა სხვის წინააღმდეგ ომის მდგომარეობიდან გამომდინარეობს ისიც, რომ უსამართლო მასში ვერაფერი იქნება. ბოროტებისა და სიკეთის, სამართლიანობისა და უსამართლობის ცნებები აქ უადგილოა. სადაც არ არის საერთო ხელისუფლება, არ არის კანონიც; სადაც არ არის კანონი, ვერც უსამართლობა იქნება. ომში ორი ყველაზე დიდი სიქველე ძალა და ეშმაკობაა. სამართლიანობა და უსამართლობა არც სხეულებრივი უნარია და არც გონებრივი. სხვა შემთხვევაში ისინი ამ ქვეყნად მარტო მცხოვრებ ადამიანსაც ისევე უნდა ჰქონოდა, როგორც შეგრძნებები და ვნებები. ეს ის თვისებებია, რაც მხოლოდ საზოგადოებაში მცხოვრებ და არა მარტოხელა ადამიანს შეიძლება ჰქონდეს. ამავე პირობებიდან გამომდინარე, იგულისხმება ისიც, რომ ამ მდგომარეობაში ვერ იარსებებს საკუთრება, ვერც რაიმეს უფლება, ვერც ჩემისა და შენის გარჩევა. ყოველი ადამიანისა იქნება მხოლოდ ის, რაც მან მოიპოვა და მხოლოდ მანამ, სანამ მისი შენარჩუნება შეეძლება.“<sup>160</sup>

ჰობსი რეალისტურად განსაზღვრავს ადამიანის თავისუფლების არსს – „თავისუფლება, ამ სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობით, გულისხმობს გარე შეზღუდვების არარსებობას.“<sup>161</sup> მართლაც, ბუნებით მდგომარეობაში არ არსებობს ინსტანცია, რომლის წინაშეც ადამიანს ვალდებულება

<sup>159</sup> ჰობსი თ., ლევიათანი, შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში. წიგნი I, თბ. 2006, 256.

<sup>160</sup> იქვე, 257.

<sup>161</sup> იქვე, 257.



ეკისრება და ყველა თავისუფალია. „კაცის მდგომარეობა არის ომი ყველასი ყველა სხვის წინააღმდეგ, ხოლო ამ დროს ყველა თავისი გონების კარნახს მისდევს და არაფერია ისეთი, რისი გაკეთებაც კაცს მტერთან ბრძოლაში სიცოცხლის შესანარჩუნებლად ეკრძალებოდეს. მაშასადამე, ასეთ მდგომარეობაში ყველა ადამიანს ყველაფრის უფლება აქვს, მათ შორის, მეორის სხეულის ხელყოფისა. აქედან გამომდინარე, სანამ ძალაშია ბუნებითი კანონი, რომლის თანახმადაც ადამიანს ყველაფრის უფლება აქვს, ვერცერთი მათგანი ვერ იქნება დარწმუნებული, რომ იმდენ ხანს იცოცხლებს, რამდენიც მისთვის ბუნებას დაუდგენია.“<sup>162</sup> სწორედ ეს ორი ინტერესი ეჯახება ერთმანეთს: მართალია, ადამიანს აქვს ყველაფრის უფლება, მაგრამ იგი არსებითად თანასწორ ადამიანთა შორის ცხოვრობს, ხოლო მათ ზუსტად ასევე აქვთ ყველა ის უფლება, რაც – მას. მაშასადამე, უსაფრთხოება არ არის გარანტირებული. ადამიანს კი ყველაზე მეტად წონასწორობის შენარჩუნების სურვილი აქვს და არ სურს მუდმივად ცვალებად და არაპროგნოზირებად გარესამყაროში ცხოვრება. ამიტომ, „თუ სხვებსაც აღმოაჩნდათ იგივე სურვილი, ადამიანი მზად უნდა იყოს, რამდენადაც მშვიდობისა და თავდაცვისთვის საჭიროდ მიიჩნევს, ხელი აიღოს თავის საყოველთაო უფლებაზე და დაკმაყოფილდეს იმდენი თავისუფლებით სხვა ადამიანებთან მიმართებაში, რამდენსაც ის სხვა ადამიანებში დაუშვებს საკუთარი თავის მიმართ. რადგან, სანამ ადამიანები ინარჩუნებენ თავისუფლებას, აკეთონ ის, რაც მოესურვებათ, ყველანი ერთმანეთთან ომის მდგომარეობაში არიან. მაგრამ თუ სხვები მასავით არ იტყვიან უარს თავის უფლებაზე, მაშინ ვერცერთ ადამიანს ვერ მოვთხოვთ, თავისი დათმოს, რადგან ამ შემთხვევაში ის მშვიდობისთვის კი არ ემზადება, არამედ მძარცველთა წინაშე დაუცველი რჩება, ამას კი ვერავის მოვთხოვთ.“<sup>163</sup> მაშასადამე, ნაცვალებების გარეშე არ არსებობს ხელშეკრულება, გარიგება, პირობა. ეს უკვე არის სამართლის იდეის მთავარი განმსაზღვრელი – „თუ შენ ასე... მაშინ – მე ასე...“ ხოლო ვინაიდან ეს შეთანხმებაა, აქ წარმოიშობა ვალდებულებები, ვალდებულებებს კი თან ახლავს შესატყვისი უფლებები. „კაცის მიერ რაიმე უფლების დათმობა ნიშნავს იმას, რომ იგი უარს ამბობს თავისუფლებაზე, ხელი შეუშალოს სხვას, იგივე უფლება თავის სასიკეთოდ გამოიყენოს. ის, ვინც უარს ამბობს ან ხელს იღებს რაიმე უფლებაზე, ამით რომელიმე სხვა ადამიანს კი არ ანიჭებს უფლებას, რომელიც მას მანამდე არ ჰქონია – რადგან არაფერია ისეთი, რისი უფლებაც ადამიანს ბუნებით არა აქვს – არამედ უბრალოდ წინ აღარ აღუდგება მას, საშუალებას აძლევს ამ მეორე ადამიანს, მისივე ძირეული უფლება მისგან (მაგრამ არა საზოგადოდ სხვა ადამიანებისგან) დაუბრკოლებლად გამოიყენოს. ასე რომ, ადამიანისთვის მომგებიანია, თუ სხვები თავის უფლებაზე ხელს აიღებენ, რადგან ის ამდენადვე შეამცირებს დაბრკოლებას საკუთარი პირველადი უფლების განსახორციელებლად.“<sup>164</sup> მაშასადამე, ეს შეთანხმება ადამიანს ხელს აძლევს, იგი მისი უსაფრთხოების უკეთ დაცვის გარანტიცაა. ამიტომ, „როდესაც ადამიანმა ამა თუ იმ სახით უარი თქვა თავის უფლებაზე ან

<sup>162</sup> ჰობსი თ., ლევიათანი, შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში. წიგნი I, თბ. 2006, 258.

<sup>163</sup> იქვე, 258.

<sup>164</sup> იქვე, 258.

ის სხვას უბოძა, მაშინ ის ვალდებულია, მისი გამოყენება არ დაუშალოს იმ ხალხს, ვისაც ეს უფლება გადასცა ან ვის სასარგებლოდაც მასზე უარი თქვა. მას მართებს, მისი მოვალეობაა, საკუთარი ნებით მიღებული ეს გადაწყვეტილება აღარ გააუქმოს, ხოლო მისი მხრიდან ასეთი დაბრკოლების შექმნა მას შემდეგ, რაც უფლებაზე ხელი აქვს აღებული ან იგი სხვას გადასცა, იქნებოდა უსამართლობა ან ზიანის მიყენება, ანუ sine jure ქმედება.<sup>165</sup> თუკი მანამდე არაფერი იყო აკრძალული, ახლა უკვე ჩნდება აკრძალვა. „უფლების ურთიერთგადაცემა არის ის, რასაც ხელშეკრულებას ეძახიან.“<sup>166</sup> ამიერიდან თუკი ადამიანი არღვევს კანონს, ანუ შეთანხმებას, რომელზეც თანახმაა ადამიანთა ჯგუფი, იგი თავს თითოეული მათგანის მიმართ კვლავ ბუნებით მდგომარეობაში აყენებს და უკვე აღარც დანარჩენები არიან შეზღუდულნი მის მიმართ. ჰობსი მიუთითებს ისეთ ბუნებით უფლებებზე, რომელთა გადაცემაც არ ხდება – „არსებობს გარკვეული უფლებები, რომელთა შესახებაც ადამიანი ვერავითარი სიტყვით ან ნიშნით ვერ გაგვაგებინებს, რატომ უნდა უნდოდეს მათი დათმობა ან გადაცემა. პირველ ყოვლისა, კაცი ვერ დათმობს უფლებას, წინააღმდეგობა გაუწიოს იმას, ვინც მას ძალადობით თავს ესხმის მოსაკლავად, რადგან გაუგებარია, რა სარგებელს შეიძლება ელოდეს ის ასეთი დათმობით. იგივე ითქმის იმაზე, რომ ადამიანი არ გაუძალიანდეს თავდასხმას, რომლის შედეგადაც მას დაჭრიან, ბორკილებს დაადებენ და საპრობილემო ჩააგდებენ: ასეთი რამის ატანით კაცი ვერ მიიღებს სარგებელს, განსხვავებით იმ ვითარებისგან, როცა ის სხვის დაჭერას თუ დატყვევებას ეგუება. გარდა ამისა, როცა სხვები მასზე ძალადობით მიიწევენ, ის წინასწარ ვერ იტყვის, უნდათ თუ არა მისი მოკვლა. საბოლოოდ, უფლების დათმობის ან გადაცემის მოტივი და მიზანი სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანის პიროვნული უსაფრთხოება იმ თვალსაზრისით, რომ მას ჰქონდეს საშუალება, დაიცვას თავისი სიცოცხლე და ისე შეინახოს თავი, რომ სიცოცხლე არ მოგებრდეს. მაშასადამე, თუ ადამიანი სიტყვით ან რაიმე ნიშნით უარს იტყვის იმ მიზანზე, რისთვისაც ეს ნიშანი იყო განკუთვნილი, ვერ ჩავთვლით, რომ ის ამას ნამდვილად გულისხმობდა ან ასეთი იყო მისი ნება: უნდა მივიჩნიოთ, რომ მას არ ესმოდა, როგორ შეიძლებოდა გაეგოთ მისი სიტყვები ან ნიშნები.“<sup>167</sup> აქედან მომდინარეობს ის პრინციპი, რომ აუცილებელი მოგერიების უფლებას ყველა სამართალი იცნობს. აუცილებელი მოგერიების იდეა ადამიანის ბუნებიდან იღებს სათავეს და, მაშასადამე, სამართლისა და სახელმწიფოს წარმოშობამდე პერიოდშიც არსებობს. ხოლო ვინაიდან ადამიანი სახელმწიფოს სწორედ სიცოცხლის უკეთ დასაცავად ქმნის, თუ ეს მიზანი არ იქნა მიღწეული, იგი თავისუფალია ხელშეკრულებისგან. „საბოლოო მიზეზი, მიზანი თუ ჩანაფიქრი, რის გამოც თავისუფლებისა და ბუნებით სხვებზე ბატონობის მოყვარული ადამიანები იმგვარად იზღუდავენ თავს, როგორც ამას თანამედროვე სახელმწიფოებში ეხედავთ, თვითშენახვისა და მშვიდი ცხოვრების მოლოდინია.“<sup>168</sup> ასეთ დროს, სრულიად ცხადია, რომ სოციუმისათვის მთავარია, შესრულდეს

<sup>165</sup> ჰობსი თ., ლევიათანი, შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში. წიგნი I, თბ. 2006, 258-259.

<sup>166</sup> იქვე, 259.

<sup>167</sup> იქვე, 259.

<sup>168</sup> იქვე, 261.

შეთანხმება. ეს შეთანხმება არის სამართალი, ხელშეკრულება. შეთანხმების მიზანია სიცოცხლის უკეთესად დაცვა და ამიტომ არავინაა ვალდებული, თავისი სიცოცხლე თემიდას სასწორზე აწონოს. ეს ისეთი საწონია, რომელიც უპირობოდ გადაწონის ყველა დანარჩენს. ამიტომ, რომც ჰქონდეს ამის შესაძლებლობა, ადამიანი არაა ვალდებული, აუცილებელი მოგერიებისას მიმართოს სხვა ღონისძიებებს, განსხვავებით უკიდურესი აუცილებლობისაგან (როცა გამოყენებული ხერხი მხოლოდ უკიდურესი და აუცილებელი უნდა იყოს და სხვა ხერხი არ უნდა არსებობდეს). განვითარებული სახელმწიფო აპარატის პირობებში უფრო მეტად საჯაროვდება სამართალი და მეტად იზღუდება თვითგასწორების უფლება (წესდება მისი ფარგლების გადაცილების ინსტიტუტი), ხოლო ნაკლებად განვითარებული საჯარო საწყისის პირობებში ეს უფლება უფრო დიდ საპროცესო ვადებსა და თავისუფალი მოქმედების უფრო მეტ შესაძლებლობას მოიცავს (მაგალითად, გიორგი ბრწყინვალეს სამართალი, რომელიც 1 წლით უშვებს თვითგასწორების უფლებას). სამართლისათვის მთავარია, სოციუმს არ მიადგეს ზიანი. მისმა წევრმა არ დაადვიოს შეთანხმება, რადგან ამ შეთანხმების დარღვევით ის კანონგარეშედ<sup>169</sup> აღმოჩნდება, გადის კანონის ფარგლებიდან და თავის თავს სხვებთან ბუნებით მდგომარეობაში აყენებს, რის გამოც ეს უკანასკნელიც თავისუფლდებიან მის წინაშე პასუხისმგებლობისაგან. უბრალოდ, რაც მეტად განვითარებულია საჯარო საწყისი, მით მეტად იზღუდება კანონგარეშედ გამოცხადებული პირის მიმართ დანარჩენთა მხრიდან საპასუხო მოქმედების თავისუფლება.<sup>170</sup>

რაც შეეხება საჯარო აპარატს, სადამსჯელო სისტემას, იძულების მექანიზმს, რომელსაც ხშირად სახელმწიფოსთან აიგივებენ, მისი არსებობის აუცილებლობაც ადამიანის ბუნებითაა განპირობებული. „ხმლის გარეშე შეთანხმებები ოდენ სიტყვებია და ადამიანის უსაფრთხოების უზრუნველყოფის უნარი არა აქვს. მაშასადამე, რასაც არ უნდა ითხოვდეს ბუნების კანონები (რომელთაც მხოლოდ იმ შემთხვევაში ვიცავთ, თუნდაც ამის სურვილი გქონდეს, თუ ეს საფრთხეს არ მოგვიტანს), თუ არ იარსებებს ჩვენი უსაფრთხოების უზრუნველსაყოფად საკმარისი ძალაუფლება, მაშინ ყველა ადამიანი სრული უფლებით დაეყრდნობა საკუთარ ძალას და მოხერხებას სხვა ადამიანებისაგან თავის დასაცავად.“<sup>171</sup> იმავეს ამტკიცებს რ. იერინგიც – „ყოველი უფლება ხალხისა თუ კერძო პირისა თხოულობს მარად მზად ყოფნას მის დასაცავად. უფლება მარტო აზრი კი არ არის – იგი ცოცხალი ძალაა. ამიტომაც მართლმსაჯულების ქაღალდის ერთ ხელში უჭირავს სასწორი, მეორეში ხმალი: სასწორით იგი სწონის უფლებას, ხმლით კი ამყარებს და იცავს მას. ხმალი უსასწოროდ წმინდა ძალადობაა, სასწორი კი უხმლოდ არის უძღურება უფლებისა; ეს ორივე შეკავშირებული არიან და უფლების სრული მეუფება მხოლოდ იქ არის,

<sup>169</sup> ერთგვარ „Off-Side“-ში, „sine jure“ მდგომარეობაში.

<sup>170</sup> თუ ადრე ეს შეიძლება ყოფილიყო ფართო გამოყენების სასჯელები (სხეულებრივი, გვემითი, დამასახიჩრებელი, უფლებამყრელი, სიკვდილით დასჯა, ღინწის წესი, ბრბოს უფლება რომის კოლიზეუმში და ებრაელთა წესი ცოდვილის ჩაქოლვისა) დღეს ეს სახეები უფრო შეზღუდულია და მეორე ვექტორის (რელიგიური ვექტორის, ქრისტიანული ვექტორის) გავლენის და ზემოქმედების შედეგად სახეცვლილია.

<sup>171</sup> *პობის თ.*, ლევიათანი, შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში. წიგნი I, თბ. 2006, 261.

სადაც მართლმსაჯულების ხმლის ძლიერება მისი სასწორის ხმარების სიმარჯვეს უდრის.<sup>172</sup>

ჰობსის მოდელი ზუსტ პასუხს იძლევა, მაგალითად, იმ საკითხზე, თუ რატომაა რომ მსოფლიოს ყველა ძველი ქვეყნის სამართალი იცნობს საკუთრების უფლებას ომში ნაალაფვეზე (და არ აქვს მნიშვნელობა თავდაცვითია თუ თავდასხმითი ეს ომი); ანდა რატომაა რომ კავკასიის ადათობრივი სამართალი მთიელს განიხილავს როგორც დანაშაულის სუბიექტს, თუკი ის სჩადის, მაგალითად, ქურდობას, ყაჩაღობას ან მკვლევლობას საკუთარ თემში, კუთხესა და მხარეში, მაგრამ რაც მეტად სცილდება საკუთარი ოჯახის კერას, მით უფრო ნაკლები პასუხისმგებლობა ეკისრება დანაშაულისათვის და ბოლოს იწყება ტერიტორიული ზონა, სადაც ეს ქმედებები სანაქებოდაც კი ითვლება.<sup>173</sup> ეს სწორედ იმიტომ რომ სახელმწიფო სხვა არაფერია, თუ არა გაერთიანება საერთო მტრის წინააღმდეგ. აქედან მოდის „ისრაელიანთა“ და „წარმართთა“, „ეღინთა“ და „ბარბაროსთა“, რომის „მოქალაქეთა“ და „არარომაელთა“, და თუნდაც ქართულ ენაში თავისიანად და „უცხოვად“ (ე.ი. იმად, ვისაც ჩვენი არაფერი სცხია) დაყოფა. თ. ჰობსის აზრით, „თუმცა არასდროს ყოფილა დრო, როდესაც ცალკეული ადამიანები ერთიმეორის მიმართ ომის მდგომარეობაში ყოფილან, ყველა ეპოქაში მეფეები და სუვერენული ძალაუფლების მქონე პირები, მათი დამოუკიდებლობის გამო, მუდამ ერთმანეთის ქიშპში არიან და გლადიატორებივით ერთმანეთს იარაღითა და მხერით ემუქრებიან. სწორედ ამის მაჩვენებელია მათ სამეფოთა საზღვრებზე აღმართული ციხე-სიმაგრეები, მათი გარნიზონები, თოფები და მეზობლის ზურგში გაგზავნილი მსტორები. ეს საომარი დგომაა.“<sup>174</sup> აბსოლუტურად ზუსტი ფორმულირებაა. სწორედ ამიტომ ისტორიულად არსებობს შიდა სამართალი და საერთაშორისო სამართალი. ეს უკანასკნელიც გარკვეული ბალანსია ძლიერ სახელმწიფოთა ან თანაბარი სიძლიერის სახელმწიფოთა შორის. ესეც ერთგვარი სახელმწიფო დონეზე უარის თქმაა სახელმწიფოს უფლებაზე, ჰქონდეს ყველაფრის უფლება, რასაც შეძლებს, იმ პირობით, რომ სხვა სახელმწიფო ან სახელმწიფოებიც უარს იტყვიან იმავე უფლებებზე.<sup>175</sup> ესაა გლობალურად იგივე პროცესი, რასაც ჰობსისეულად ადგილი აქვს ერთ სოციუმში ადამიანთა შორის. მეტიც, თამამად შეიძლება ითქვას, რომ მეორე მსოფლიო ომამდე მიუხედავად იმისა, რომ კაცობრიობას ჰქონდა სახელმწიფოებრიობის ამდენი ხნის ისტორია, თვითონ სახელმწიფოებს შორის დედამიწაზე ჰობსისეული ბუნებითი მდგომარეობა ბატონობდა და მას დღესაც ლომის წილი აქვს გლობალურ პოლიტიკაში. მხოლოდ XX საუკუნის II

<sup>172</sup> იერინგი რ., ბრძოლა უფლებისათვის, თბ. 2000, 31.

<sup>173</sup> იხ. ქაღლანი ა., ცენტრალური კავკასიის მთიელთა კომპური კულტურა, თბ. 1990, 156-157.

<sup>174</sup> ჰობსი თ., ლევიათანი, შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში. წიგნი I, თბ. 2006, 256.

<sup>175</sup> მაგალითად, რომში მონობის დამყარების ძირითადი საშუალება სამხედრო ტყვეობა იყო, რაც გულისხმობდა უცხოელის შეპყრობას, თუკი მის სახელმწიფოსთან რომს ომი ჰქონდა გაჩაღებული, ან ვის სახელმწიფოსთანაც, მართალია, რომი არ იმყოფებოდა საომარ მდგომარეობაში, მაგრამ თუკი, იმავდროულად, არც სამშვიდობო ხელშეკრულება ჰქონდა გაფორმებული. ასე რომ, უცხოელი სამართლებრივი დაცვის გარეშე მყოფად მიიჩნეოდა და მისთვის სამართლებრივი რეჟიმის დაწესება მხოლოდ მის სახელმწიფოსთან სამშვიდობო მოლაპარაკებას შეეძლო. იხ. *Римское Частное Право*, под ред. И.Б.Новицкого и И.С.Перетерского, М. 1996, 102.

ნახევრიდან მსოფლიო გადავიდა სახელმწიფოთა შორის ბუნებითი მდგომარეობის სამართლებრივი გზით მოწესრიგების ტენდენციისკენ, რაც იმან განაპირობა, რომ ატომური შეიარაღება არაერთი ქვეყნის არსენალში გამოჩნდა, რის გამოც ძალთა ბალანსი გადანაწილდა და ზავის პირობებისათვის ხელსაყრელი მდგომარეობა შეიქმნა. ზავი კი ხელშეკრულებაა, ხელშეკრულება – ნაცვალგება, ნაცვალგება – სამართლის არსი, ამ შემთხვევაში, საერთაშორისო სამართლისა. სამართალი მხოლოდ შეთანხმებაა, ეს ერთგვარი მესამე ალტერნატივაა – დაპირისპირებულ ძალთა ვექტორებს შორის წარმოქმნილი შუალედური ვექტორი.

**4.2. სახელმწიფოს იდეის არსი.** ამრიგად, სახელმწიფო, მიუხედავად მისი არსებობის სხვადასხვა ფორმისა, არის მოყვასთა გაერთიანება საერთო მტრის წინააღმდეგ. ეს არ არის სახელმწიფოს ცნება, რადგან ცნება ყოველთვის შეზღუდვას გულისხმობს. ეს არის სახელმწიფოს იდეის არსი.

თუ სახელმწიფო განხილულ იქნება ყოველგვარი იდეოლოგიური შეზღუდვის გარეშე, იქნება ეს რელიგიური შეზღუდვა, რომლის მიხედვითაც სახელმწიფოს ღმერთი აწესებს და, მაგალითად, ფარაონი იმიტომ არის მისი ხელმძღვანელი, რომ მიწიერი ღმერთია, ან ჩინეთის იმპერატორი – ზეცის შვილი, ან შუა საუკუნეების ევროპელი მეფე – ღვთის ცხებული და კურთხეული, ან კიდევ, რომ კომუნისტური ცენზურიდან ან კაპიტალისტური თუ სხვა, თუნდაც დემოკრატიული, ლიბერალური ჩარჩოებიდან არ უნდა „ამოგვარდეთ“ და ამ ჩარჩოების შესაბამისად განვიხილოთ სახელმწიფო, ცხადია, იგი არ იქნება კანონზომიერების გადმოცემა, არამედ – რიტორიკა. თუ ადამიანი სახელმწიფოს იმდენად გაამარტივებს, რომ იმის იქით არ შეიძლება მისი გამარტივება, რადგან დაზიანდება იდეა, მაშინ დაეთანხმება შემოთავაზებულ თეზისს. პლატონის, არისტოტელესა და, ზოგადად, ანტიკური, ძველი აღმოსავლეთის თუ შუა საუკუნეების ფილოსოფოსთა იდეების შეჯამებით სახელმწიფო შეიძლება განისაზღვროს შემდეგნაირად:

ა) ესაა პირველ რიგში ადამიანური მოვლენა. სახელმწიფო არ არსებობს ადამიანის გარეშე. სახელმწიფო არ აქვს ცხოველს, ფრინველს და დედამიწის ფლორისა და ფაუნის სხვა წარმომადგენლებს.

ბ) ესაა სოციალური მოვლენა. არ არსებობს ერთი ადამიანის სახელმწიფო. თუ დედამიწაზე იქნება მხოლოდ ერთი ადამიანი, მას არ დასჭირდება სახელმწიფო. სახელმწიფო არა მარტო ადამიანთან არის დაკავშირებული, არამედ სოციუმთან. სოციუმი კი ორი ადამიანიდან იწყება. ორი ადამიანი უკვე სოციუმი.<sup>176</sup>

გ) ვინაიდან სახელმწიფო ადამიანური მოვლენაა, იგი ავტომატურად სივრცითი და დროითი მოვლენაა. ადამიანი არსებობს დროსა და სივრცეში, ესაა მისი განზომილებები, რომლითაც შეზღუდულია და, შესაბამისად, ყველა ადამიანური მოვლენა იმავე განზომილებებით არის განპირობებული. სახელმწიფო, ისევე როგორც ადამიანი, ავტომატურად მოიაზრებს ტერიტორიის რაღაც მონაკვეთს, თუმცა სავალდებულო არაა,

<sup>176</sup> თავად ადამიანი ხომ გენდერული თვალსაზრისითაც (ბიოლოგიურად) წყვილადი (სოციალური) არსებაა. შდრ.: „შექმნა ღმერთმა კაცი, თავის ხატად შექმნა იგი, მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა ისინი“ (დაბადება 1.27).

იგი რომელიმე ტერიტორიის აბორიგენი მკვიდრი იყოს. სახელმწიფო შეიძლება იყოს მომთაბარეც, თუკი ადამიანი იქნება მომთაბარე. ის იქნება მკვიდრი და კონკრეტულ ტერიტორიაზე მოაზრებული, თუკი ადამიანი, რომელიც მას ქმნის, ერთ ადგილას მკვიდრი იქნება. მაშასადამე, ტერიტორია სახელმწიფოს აუცილებელი ნიშანია, მაგრამ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი ადამიანის ცხოვრების ბუნებრივი გარემოა და მოცემულობაა, რომლისგან გამოყოფა არცერთ ადამიანს არ შეუძლია. მეორე არის დროის ფაქტორი, სახელმწიფო არ არის ერთი თაობის მოვლენა, სახელმწიფო, ისევე როგორც სოციუმი, არის მრავალთაობიანი, დროში განფენილი მოვლენა, რომელიც შედგება წინაპრებისაგან და მომავალი თაობის ადამიანებისგან.

დ) სახელმწიფო არის სისტემა, არა ადამიანთა ყოველგვარი რაოდენობრივი მოცემულობა, არამედ – სახელმწიფოებრივად ორგანიზებული სოციუმი.<sup>177</sup> რას ნიშნავს სახელმწიფოებრივად ორგანიზება? იგი გულისხმობს შემდეგ ფუნქციებს:

1. შექმნას, აწარმოოს და მოიპოვოს მატერიალური დოვლათი.<sup>178</sup>

2. უზრუნველყოს ამ დოვლათის დაცვა და გაერთიანების სუბიექტების უსაფრთხოება.<sup>179</sup>

3. ა) შექმნას, აწარმოოს, შეინახოს და მომავალ თაობებს გადასცეს ცოდნა ამ ორ – მატერიალური დოვლათისა (ეკონომიკის) და სამხედრო (არსენალის, სამხედრო სტრატეგიისა და ტაქტიკის) სფეროში; ბ) შექმნას, აწარმოოს, განავითაროს და შეინახოს, მომავალ თაობებს გადასცეს ამ ორი სფეროს – ეკონომიკისა და სამხედრო სისტემის, ეფექტური მართვის შესახებ ცოდნა და, რაც მთავარია, გ) განახორციელოს ამ სფეროთა ეფექტური მართვა.

4. იქონიოს იდეოლოგია, რომელიც გააერთიანებს, თავს მოუყრის და საერთო ჭერქვეშ მოაქცევს ყველა ზემოთ ჩამოთვლილს.<sup>180</sup>

<sup>177</sup> შესაძლოა, ვინმე ტერმინ „სახელმწიფოს“ ქვეშ ვიწროდ მოიაზრებდეს მხოლოდ საჯარო აპარატს, მხოლოდ იძულებით შექანიზმს, სადამსჯელო ნაწილს და რასაც სინამდვილეში სახელმწიფო ჰქვია, მას „სოციუმთან“ აიგივებდეს ან „ქვეყანას“, „ერს“, „ეთოსს“ უწოდებდეს, მაგრამ ეს იქნება მხოლოდ ტერმინოლოგიური დავა – რელობაში არაფრის მომცემი რიტორიკის ლაბირინთი. სოციუმი, რომელიც არ არის სახელმწიფოებრივად ორგანიზებული, მაინც არის სოციუმი. თუ მაინცდამაინც ვინმე ამ ტერმინზეც იდავებს, მაშინ სულ ერთია, „სოციუმი“ ეწოდება სახელმწიფოს, თუ ნებისმიერი სხვა რაიმე ტერმინით აღინიშნება. მთავარია არსი: ადამიანთა ყოველგვარი რაოდენობა ჯერ კიდევ არ არის სახელმწიფო, მაგრამ ის უკვე სოციუმია, საზოგადოებაა, ე.ი. არაორგანიზებული, მხოლოდ ბუნებრივად ორგანიზებული ან არასახელმწიფოებრივად ორგანიზებული სოციუმი. ადამიანთა სიმრავლე უკვე ქმნის საზოგადოებას, ეს იქნება ოჯახი, გვარი, თემი, ტომი, ეთნიკური ჯგუფი, ერი თუ სხვა. ხოლო როდესაც სოციუმი არის ორგანიზებული, სისტემად არის გადაქცეული, სწორედ მაშინ სახეზეა სახელმწიფო.

<sup>178</sup> ეს ბუნებრივია, რადგან ადამიანი ბიოლოგიური არსებაა და მის სხეულს აქვს 4 პირველი რივის მოთხოვნილება: მოთხოვნილება ჰაერზე, წყალზე, ძილსა და საკვებზე. ამას ემატება დანარჩენი მოთხოვნილებები, მაგრამ განმსაზღვრელია პირველი ოთხი, რომელთა გარეშეც ადამიანი, როგორც ბიოლოგიური არსება, წვევტს ფუნქციონირებას. მატერიალური დოვლათი შეიძლება მოპოვებულ იქნეს სხვისთვის წართმევის, ბუნებისგან მიღების, ან შექმნის (რომაული „სპეციფიკაციის“) გზით.

<sup>179</sup> აღნიშნული გულისხმობს თავდაცვით და თავდასხმით ომს. უსაფრთხოების მიღწევა შესაძლებელია მოწინააღმდეგეთა სრული განადგურების, განეიტრალების ან დამორჩილება-დამონებისა და ექსპლუატაციის გზით.

<sup>180</sup> იდეოლოგიის როლი დიდია. არ აქვს მნიშვნელობა რა იდეოლოგიაა, მთავარია, რომ იყოს იდეოლოგია. იდეოლოგიას შეუძლია დროსა და სივრცეში ადამიანთა

ამრიგად, ადამიანთა გაერთიანება ერთ სოციალურად ორგანიზებულ სისტემად, რომელიც აწარმოებს მატერიალურ დოვლათს, არსენალს ამ დოვლათის დასაცავად, ცოდნას მატერიალური დოვლათის (ეკონომიკის) და თავდაცვის (არსენალის) გაუმჯობესებისათვის და იდეოლოგიას, რომელიც უზრუნველყოფს სისტემის მონოლითურობას, ფაქტიურად, არის კიდევ სახელმწიფო. თუ მას აქვს ძლიერი იდეოლოგია, მაშინ იგი აერთიანებს მილიონობით ადამიანს და ათეულობით თაობებს, რომლებიც ერთმანეთს არ იცნობენ და ახერხებს, რომ აითვისოს და მოინელოს იმ ადამიანთა გაერთიანება, რომლებიც ასეთ სისტემას ვერ ქმნიან, ან ქმნიან ნაკლებად ეფექტურ სისტემას. პოლიტიკის ხელოვნება ხომ მეტი არაფერია, თუ არა სწორედ ამ სისტემის სწორი წარმართვის ხელოვნება, სწორი ოპერირება გარემომცველ სამყაროში. სახელმწიფო არ არის თავისი არსით რელიგიური მოვლენა. იგი არის სრულიად „მიწიერი“ მოვლენა და ადამიანი მისთვის სტატისტიკის შემადგენელი ნაწილია. მისი იურისდიქცია წყდება ადამიანის სიცოცხლის შეწყვეტასთან ერთად. რელიგიისგან განსხვავებით, მას არ აინტერესებს სიცოცხლე სიკვდილის შემდგომ. სახელმწიფოსთვის, მით უმეტეს, ისტორიულად არსებული სახელმწიფოებისათვის, სრულიად საკმარისი იყო, უზრუნველყო ჩამოთვლილი მიზნების განხორციელება, რომ ის ყოფილიყო სრულფასოვანი სახელმწიფო. რომელი სოციუმიც ახერხებდა ასე დარაზმვას, ის ყოველთვის იმარჯვებდა სხვა სოციუმებზე და ითვისებდა მათ რესურსებს.<sup>181</sup> სახელმწიფოსთვის ათეიზმიც და რელიგიაც ერთ-

---

გაერთიანება. ერთ ადამიანს თავისი საშუალოდ 100 წლის სიცოცხლის მანძილზე შეუძლია დაიმეობროს 5000 ადამიანი, და ალექსანდრე მაკედონელისა და ნაპოლეონის მსგავსად, სახელით და სახით ცნობდეს თავის ჯარისკაცებს, რომლებიც მისთვის სიცოცხლეს გასწირავენ, მაგრამ ეს რიცხვი არ არის მასშტაბური. იდეას, რომელიც შეიძლება ადამიანის გონებაში გაჩნდეს, შეუძლია გააერთიანოს არა მხოლოდ 5000 ადამიანი, არამედ მილიონობით ადამიანი ათეულობით თაობაში. იდეოლოგია გულისხმობს როგორც რელიგიას და ათეიზმს, ისე სამართალს, მორალს, ადათს, კულტურას, ზნობას და ა.შ. ყველაფერს შეიძლება ეწოდოს იდეოლოგიის გამოვლინება, მათ შორის, იმასაც კი, რასაც ზედმეტი ე.წ. ლიბერალიზმის მოშველიებით აქვს ხოლმე ადგილი ზოგიერთ სოციუმში, როცა იქადაგება, რომ ყოველგვარი იდეოლოგია არის თავსმოხვეული, რომ ყოველგვარი იდეოლოგია უნდა იქნეს უარყოფილი და ადამიანი არ უნდა იყოს იდეოლოგიის მსხვერპლი. ნათელია, რომ ეს ქადაგება თვითონ არის იდეოლოგია, ოღონდ შეიძლება ითქვას, „უიდეოლოგიობის იდეოლოგია.“ სახელმწიფოსათვის მისაღებია ყველა იდეოლოგია, რომელიც მის ზემოთ ჩამოთვლილი მიზნების განხორციელებას შეუწყობს ხელს, მათ შორის „უიდეოლოგიობის იდეოლოგიაც“ კი მისაღებია, ოღონდ გარკვეული დოზით და, ცხადია, არა – მასშტაბურად.

<sup>181</sup> მაგალითისათვის, ევროპულმა ცივილიზაციამ მოახერხა მთელი ამერიკის კონტინენტის დაპყრობა. ევროპული სახელმწიფოები ერთმანეთის წინააღმდეგ ბრძოლას განგრძობდნენ ამერიკის კონტინენტზეც. ერთი წუთით რომ დაშვებულ იქნეს ასეთი მოდელირება: როდესაც კოლუმბმა ამერიკა აღმოაჩინა, იმ დროისათვის ევროპა რომის იმპერიის მსგავსად მთლიანი, ერთიანი რომ ყოფილიყო, ამერიკის კონტინენტის ათვისებას, ძნელი მისახვედრი არაა, იმ დროის მეათედი დასჭირდებოდა, რა დროშიც ეს რეალურად განხორციელდა. მაგრამ სახელმწიფოებრივი თვალსაზრისით არაეფექტური სისტემის მქონე და სახელმწიფოებრიობის საერთოდ არმქონე ხალხებმა, როგორც ევროპელებს ადვილზე დახვდათ, ფაქტიურად სულ რაღაც ორ ასეულ წელიწადში დათმეს პოზიციები და დაკარგეს ყველაფერი, რაც მანამდე მათი იყო – მთელი კონტინენტი, საარსებო სივრცე და თავისი ჩვეული ცხოვრების წესი. ასეთი მაგალითები ხომ არათუ უამრავია, არამედ მსოფლიოს ისტორია ლამის სხვა არაფერია, თუ არა ერთი სახელმწიფოებრივად ორგანიზებული სოციუმის მიერ მეორის დაჩაგვრისა და ექსპლოატაციის ისტორია.

ერთი სახეობაა იდეოლოგიისა. ათეიზმის პირობებშიც მშვენივრად არსებობს სახელმწიფო – ღმერთი არ არსებობს, მაგრამ ჩვენ ხომ ვართ, ჩვენ, ვინც სოციუმი უნდა შევადგინოთ და ერთად ვიყოთ მტრის წინააღმდეგ.

სახელმწიფოსათვის, როგორც აბსოლუტურად „მიწიერი“ სტრუქტურისათვის, რომლის საქმიანობა ადამიანის გარდაცვალების შემდგომ პერიოდზე არ ვრცელდება, სრულიად საკმარისია შეთანხმება მატერიალური სამართლის მინიმუმზე. მინიმალურ ეთიკურ ნორმატივზე. სახელმწიფოს, როგორც სოციუმის ორგანიზებულ ფორმას, აზარალებს დანაშაული, როგორც საზოგადოებრივად საშიში ქმედება. მისთვის სრულიად საკმარისია ობიექტური ზიანის არსებობა, იმისათვის რომ იგი ჩაითვალოს სახელმწიფოს იდეის დამაზარალებელ ქმედებად. სახელმწიფო არის ადამიანთა შეთანხმება რაღაც წესებზე, და მაშასადამე, ამ წესების დაუცველობით ირღვევა ეს შეთანხმება, რის გამოც ადამიანთა მთლიანობა თავისუფლდება სამართალდამრღვევის მიმართ იმავე დოზით, რა დოზითაც მან გაითავისუფლა თავი ხელშეკრულებისაგან. დამნაშავე კანონგარეშე მდგომარეობაში ცხადდება. პოზიტიური პასუხისმგებლობის იდეა, რომელიც სისხლის სამართლის არსს განსაზღვრავს, ამაში მდგომარეობს. სისხლის სამართლის ნორმა თავისი არსით პირობითი წინადადებაა: სოციუმი კანონის მეშვეობით თანხმდება, რომ არავინ ჩაიდენს ამა და ამ ქმედებას, ხოლო თუ რომელიმე წევრი სჩადის მას, მაშინ ის დაისჯება ასე და ასე. ეს არის სისხლის სამართლის ნორმის, როგორც მინიმალური ნორმატიული მოთხოვნის არსი. მისი ადრესატია ყველა (ან, ექსპლოატატორთა შემთხვევაში, ზემდგომი ფენა ადგენს უფრო მკაცრ კანონს ექსპლოატირებულთათვის, ვიდრე საკუთარი სტრატის წევრთათვის). სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობა არ წარმოიშობა დანაშაულის ჩადენიდან.<sup>182</sup> სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობა არის სამართლებრივი ურთიერთობის ნაწილი. სამართლებრივი ურთიერთობა კი კანონზე, ანუ ქვევის წესზე შეთანხმებაა, რომელიც არ უნდა იქნეს დარღვეული. ნუ მომკლავ და არ მოგკლავ – ამბობს სოციუმის თითოეული წევრი სხვა წევრის მიმართ და დებს ამ შეთანხმებას. სახელმწიფოსა და სამართლის (როგორც ეთიკური მინიმუმის) მიზნისათვის სრულიად საკმარისია, თუკი საზოგადოებაში არ იქნება დანაშაულის ფაქტი. არასახელმწიფოებრივ მდგომარეობაში ეს კარგად ჩანს. საზოგადოება, როგორც წესი, ცდილობს შეარიგოს ხოლმე მოქიშპე მხარეები: დანაშაული საწყის ეტაპზე კერძო ხასიათის სამართალდარღვევაა, მაგრამ თუკი მოქიშპეები მთლიან საზოგადოებას აწუხებენ, საზოგადოება მათ შერიგებას აიძულებს. ეს არაერთგზის ჩანს ადათობრივ სამართალში. სახელმწიფოში სამართალს მომრიგებელი და დამსჯელი შინაარსი აქვს.<sup>183</sup> ამიტომ შეთანხმება – ნუ მომკლავ და არ

<sup>182</sup> იხ. ნაჭყებია გ., ბრალი, როგორც სოციალური ფილოსოფიის კატეგორია, თბ. 2001, 73.

<sup>183</sup> „სამართალი, ისევე როგორც ხელოვნება და მითი ან რელიგია, ისევე როგორც თვით ენა, ევროპის ხალხებისათვის მათი ისტორიის საწყის ეტაპზე იყო არა იმდენად ბრალის განსაზღვრისათვის ან მსჯავრის დადებისათვის შემუშავებული წესების ერთობლიობა, არა ადამიანთა დაყოფის საშუალება პრინციპების მეშვეობით – არამედ ადამიანთა ერთად შეკავშირების საშუალება, შერიგების ინსტრუმენტი. სამართალი აღიქმებოდა, პირველ ყოვლისა, როგორც შუამავლობის პროცესი, ურთიერთობის ხერხი და არა



მოგკლავ, ერთად მოვიგერიოთ ისინი, ვისაც ჩვენი მოკვლა უნდა – სრულიად საკმარისია საზოგადოების სახელმწიფოებრივად ორგანიზებული ფორმისათვის, ხოლო ამ შეთანხმების დარღვევა ასევე საკმარისია პასუხისმგებლობის აღმოსაგენებლად.

ამრიგად, ათეისტური მსოფლმხედველობისათვის, რომლისათვისაც ადამიანი მხოლოდ კვება და არ გარდაიცვლება, ყველაზე დიდი ფასეულობა არის სიცოცხლე. აქედან მოდის თვითგასწორების უფლების არსებობა ყველა სახელმწიფოში და ის გარემოება, რომ საყოველთაოდ აღიარებულად თვლის ჰობსი იმ ჭეშმარიტებას, რომ ვერავის ვერ დაუსაბუთებენ იმას, თუ რა სარგებელი შეიძლება ჰქონდეს სიცოცხლის უფლებაზე უარის თქმის შემთხვევაში. ასეთს მხოლოდ რელიგია ასაბუთებს, მხოლოდ რელიგია აღიარებს სიცოცხლეს სიკვდილის შემდგომ. სამართალი მხოლოდ მინიმალური შეთანხმებაა საზოგადოებაში და იგი კანონში გამოიხატება. კანონის აღსრულება არის კიდევ სამართლიანობა. სახელმწიფოს მთავარი დანიშნულებაა, კონკურენტულ გარემოში არ აღმოჩნდეს ექსპლოატირებული და პირიქით, თვითონ მოახდინოს სხვათა ექსპლუატაცია ლეგალური (როცა საკმარისი ძალა არ აქვს) თუ არალეგალური (ძალის, იარაღის ჟღარუნის, როცა საკმარისად ძლიერია) ფორმებით. ესაა მსოფლმხედველობა, რომლისთვისაც მთავარი და განმსაზღვრელია საზოგადოებრივი უსაფრთხოების უზრუნველყოფა, მის წევრთა კეთილდღეობა და არა თითოეული ინდივიდის ცხოვნება. მისთვის ადამიანი არის სოციალური უჯრედი, რომელმაც სხვა უჯრედებთან ერთად უნდა შექმნას რაც შეიძლება უფრო ეფექტური სოციალური ორგანიზმი და ამ ორგანიზმმა უნდა უზრუნველყოს მტრულ გარემოში თვითგადარჩენა. ასეთი სისტემისთვის ქრისტიანული ზნეობა არის ფუფუნება, ხოლო მტრის სიყვარულის იდეა – სრული ალოგიზმი. ზნეობრივი მაქსიმუმი, რომლის მიღწევაც მას შეუძლია 10 მცნებით (მცნებები ადამიანის მიმართ) შემოიფარგლება. სწორედ ამიტომ ეუბნება ქრისტე ებრაელებს: „თუ თქვენ გიყვართ თქვენი მოყვარულნი, თქვენთვის რა მადლობა? ვინაიდან ცოდვილთაც უყვართ თავიანთი მოყვარულნი. და თუ სიკეთეს უზამთ თქვენს კეთილისმყოფელთ, თქვენთვის რა მადლობა? ცოდვილნიც ხომ ასე აკეთებენ. თუ სესხს აძლევთ იმას, ვისი იმედიც გაქვთ, რომ უკან დაგიბრუნებთ, ამისთვის რა მადლობას? ვინაიდან ცოდვილნიც ასესხებენ ცოდვილთ, რომ იმდენივე მიიღონ უკან. ხოლო თქვენ გიყვარდეთ თქვენი მტრები, სიკეთე უყავით და ასესხეთ და არაფერს მოელოდეთ“ (ლუკა 6.32-35). ამრიგად, სჯულის მქონე ისრაელი, ქრისტეს აზრით, არ განსხვავდება იმ წარმართთაგან, რომლებიც სანაცვლოს მაგიერ, ანგარებით გასცემენ სესხს, აკეთებენ სიკეთეს და ა.შ. ეს ასეცაა, ვინაიდან მოყვასთა გაერთიანება და ამ მოყვასთა შორის ნაცვალებების პრინციპზე დაფუძნებული კეთილი დამოკიდებულება ღვთის რჩეულ ისრაელს სხვა ერებისგან არაფრით განასხვავებდა, ვინაიდან ამ ლოგიკამდე მისვლისათვის საერთოდ არ არის საჭირო ღმერთისა და საიქიო ცხოვრების არსებობის იდეა. ის უღვთოდაც მშვენივრად მიიღწევა. ერთადერთი, რაც სახელმწიფოსა და სამართლის ათეისტური მოდელისათვის ზედმეტი ფუფუნებაა, სწორედ ქრისტიანული ზნეობაა.

---

როგორც ნორმათა შექმნისა და გადაწყვეტილებათა მიღების პროცესი.“ იხ. *Берман Г.Дж.*, *Зарадная традиция права: Эпоха формирования*, 2-е издание, М. 1998, 87.

გ. ნაჭყეების მართებული მითითებით, „პასუხისმგებლობის სისტემურ იერარქიაში შეიძლება გამოვეყოთ ამ სისტემის უმაღლესი ანუ, საწყისი საფეხური და მისი დასასრული, უკიდურესად ქვედა საფეხური, რომლის ქვემოთ პასუხისმგებლობა არ არსებობს. ამგვარ უკიდურესად ქვედა საფეხურს სისხლისსამართლებრივი პასუხისმგებლობა წარმოადგენს. ეს გასაგები გახდება, თუ იმას გავითვალისწინებთ, რომ სისხლის სამართალი საზოგადოების ნორმატიული სისტემის სულ ბოლო, სასრული ელემენტია. ...დანაშაულის ჩადენისაგან თავშეკავების მოთხოვნა ის მინიმუმია, რომლის ქვემოთ ნორმატიული მოთხოვნა შეუძლებელია. როცა სუბიექტი ამ მინიმალურ მოთხოვნასაც არ იცავს და სჩადის დანაშაულს, ამით იგი სჩადის უკიდურეს სამართალდაღვევას. დანაშაული, როგორც უკიდურესი სამართალდარღვევა, ცხადია, ნეგატიური პასუხისმგებლობის უკიდურესობასაც განაპირობებს. იგი ყველაზე უფრო მკაცრი სახელმწიფო იძულების უკიდურესი ზომის თავისებური გამოვლენაა. ამიტომ, სისტემური კვლევის ლოგიკაც გვკარნახობს, რომ პასუხისმგებლობის სახეების ფილოსოფიური განზოგადება სისხლისსამართლებრივი პასუხისმგებლობიდან უნდა დაიწყოს. ცხადია, სისტემური კვლევის ლოგიკა იმასაც გვკარნახობს, რომ პასუხისმგებლობის იერარქიულ სისტემაში მისი უმაღლესი, ანუ საწყისი საფეხური გამოვეყოთ. ასეთ უმაღლეს საფეხურად ზნეობრივი პასუხისმგებლობა უნდა ჩაითვალოს, რადგან ამ პოზიციაში ადამიანი პასუხს აგებს საკუთარი სინდისის წინაშე.“<sup>184</sup> სწორედ საკუთარი თავის წინაშე პასუხისმგებლობა არის ქრისტიანული ზნეობის ამოსავალი წერტილი. ეკლესიას არ აქვს დანაშაულის შეფასების პრობლემა, ვინაიდან ქრისტიანი თავად აფასებს საკუთარ საქციელს აღსარების საიდუმლოში. თუკი ფსიქოლოგის, გამომძიებლის, მოსამართლის ხელოვნება თქმევინების ხელოვნებაა, სინანულის საიდუმლოში აღმსარებელი თვითონ აღმოთქვამს, რაც ჩაუდენია. თანაც, თუკი სახელმწიფოსთვის პარადოქსულია სამართლის იდეა მხოლოდ ერთი ადამიანის არსებობის შემთხვევაში, ქრისტიანული თვალსაზრისით, ერთ ადამიანსაც (პირველი ადამიანის მაგალითი) შეუძლია სამართალდარღვევის განხორციელება – ესაა ღვთისა და საკუთარი თავის წინაშე შეცოდება, ანუ თუ სამყაროში ერთი ადამიანია, ეს ერთი ადამიანი წარმოადგენს კაცობრიობას, ისაა სამყარო, მის შიგნით მომხდარი პროცესები კაცობრიობაში მომხდარი პროცესების ანალოგიურია. ამიტომ, მხოლოდ „რწმენას შეუძლია ადამიანს ჩაუნერგოს მიდრეკილება სიკეთის ქმნისა. ამ რწმენის ადამიანს ყველაფერი აქვს, იგი ნეტარია, იგი ამ ქვეყნის სიკეთეთა და სიამეთა მიმართ გულგრილი ხდება; არავითარი შური, არავითარი ანგარება, არავითარი გაუმაძღრობა, არავითარი პატივმოყვარეობა, არავითარი გრძნობადი გულისთქმანი და სურვილნი არ ბოჭავენ მას; ყოველგვარი მიწიერი ქრება ღვთაებრივი მადლისა და საუკუნო ზექვეყნიური ნეტარების თვალთახედვაში. ...ის მიატოვებს ცოდვებს, რადგან ცოდვები ღმერთს, მის მაცხოვარს, უფალსა და კეთილისმყოფელს შეურაცხყოფს. სათნოების ცნება აქ მიმგებელი მსხვერპლის ცნებაა. ღმერთი მსხვერპლად შეეწირა ადამიანს; ამისთვის ახლა ადამიანი უნდა შეეწიროს კვლავ ღმერთს. რაც უფრო დიდია მსხვერპლი, მით უფრო უკეთესია მოქმედება, რაც უფრო მეტად

<sup>184</sup> ნაჭყეებია გ., ბრალი, როგორც სოციალური ფილოსოფიის კატეგორია, თბ. 2001, 89-90.

ეწინააღმდეგება რამე ადამიანს, ბუნებას, რაც უფრო დიდია თვითუარყოფა, მით უფრო დიდია აგრეთვე სათნოებაც.<sup>185</sup> სახელმწიფოს მიზნები სააქაოს არ სცილდება. მხოლოდ შორეულ მიზანს – სამომავლო ცხოვრებას შეუძლია დაასაბუთოს ზნეობისა და უანგარობის მნიშვნელობა, ხოლო ზნეობის გამორიცხვით გამოირიცხება ცოდვაც და ბრალიც.<sup>186</sup> ქრისტიანულ მოძღვრებაში კი საშინელი სამსჯავროს იდეა თავისთავად გულისხმობს, რომ თითოეული ადამიანის „ცხოვრება უბრალოდ კი არ მიედინება, არამედ თავისი მიზანი აქვს. მეტიც, ადამიანს ეკისრება პასუხისმგებლობა ამ მიზნის რეალიზების თვალსაზრისით. რა არის ადამიანის მთელი ცხოვრება? ესაა ის, რისთვისაც პასუხს აგებს საშინელ სამსჯავროზე. ...ყველას ცოდვა იწონება და თითოეულს თავისი ცოდვის სიმძიმის შესატყვისი სასჯელი შეეფარდება.“<sup>187</sup>

**5. ათეისტურ და ქრისტიანულ მსოფლმხედველობათა შორის არსებული მსოფლმხედველობრივი სივრცე.** თემისათვის განსახილველ კონტექსტში საკითხი არ ამოიწურება მხოლოდ თეისტური და ათეისტური დაყოფით. მართალია, თეისტური და ათეისტური მსოფლმხედველობა ერთმანეთისაგან განსხვავდება, მაგრამ ეს განსხვავება საკმარისი არაა იმის წარმოსაჩენად, რომ მხოლოდ ამ ორი მსოფლმხედველობის შესაბამისად სხვადასხვა შეიძლება იყოს გაგება სამართლისა და ზნეობისა. ეს იმიტომ, რომ ათეიზმის საპირისპირო პოლუსზე თავსდება არა ზოგადად ღმერთის დადებითი რწმენა, არამედ კონკრეტულად კეთილი ღმერთის (პირველ ყოვლისა, ქრისტიანული რელიგიის მიერ ჩამოყალიბებული ღმერთის) ცნება. ეს საკითხი მნიშვნელოვანია იმდენად, რამდენადაც ღმერთის არსებობის რწმენა გაცილებით იოლი გადასაწყვეტია, ვიდრე ის, რომ ღმერთი ამავე დროს არის შემკული ამ და არა სხვა თვისებებით.<sup>188</sup> ამიტომ ღმერთის არსებობის ყველა რწმენა არ არის რელიგია. ღმერთი აუცილებლად უნდა უდრიდეს მომავალს. თუ ადამიანის მომავალი ღმერთია (ანუ სიკვდილის შემდეგ იგი საიქიოში გადაინაცვლებს, ღმერთთან მიდის), მაშინ ღმერთს უნდა ეკუთვნოდეს მისი შექმნაც, ღმერთი უნდა იყოს

<sup>185</sup> *ფოიერბახი ლ.*, ქრისტიანობის არსება, თბ. 1956, 328.

<sup>186</sup> ეს მომენტი გამოიყენა, მაგალითად, დავით აღმაშენებელმა, როდესაც უმაღლესი სახელმწიფო თანამდებობის პირად ჭყონდიდელი დანიშნა. ეპისკოპოსის უანგარობა, საზოგადოებისათვის თავდადება, ალტრუიზმი, ამაღლებული მიზნები სჭირდებოდა მას და არა ანგარებიანი, შეუზღუდველი, ათეისტური მსოფლმხედველობის მქონე მინისტრი.

<sup>187</sup> *Берман Г. Дж.*, Зарадная традиция права: Эпоха формирования, 2-е издание, М. 1998, 170.

<sup>188</sup> „განსხვავება ღვთაებრივ თვისებებსა და ღვთაებრივ არსებას შორის მხოლოდ ის არის, რომ შენ არსება, არსებობა, არ გქვავნება როგორც ანთროპომორფიზმი, რადგან ამ შენ არსებადყოფნაში ის აუცილებლობაა მოთავსებული, რომ შენთვის ღმერთი არსებულია, არსებაა, ხოლო თვისებები კი, პირიქით, ანთროპომორფიზმებად გქვავნება, რადგან მათი აუცილებლობა, ის აუცილებლობა, რომ ღმერთი არის ბრძენი, კეთილი, სამართლიანი და ა.შ., უშუალო, ადამიანის ყოფიერების იგივეური აუცილებლობა კი არ არის, არამედ თვითცნობიერებით, აზროვნების მოქმედებით გაშუალებული აუცილებლობაა. სუბიექტი, არსება ვარ მე, მე ვარსებობ, მიუხედავად იმისა, ბრძენი ვარ თუ არაბრძენი, კეთილი თუ ცუდი. არსებობა ადამიანისათვის პირველია, ძირითადი არსებაა ადამიანის წარმოდგენაში, წინამძღვარია პრედიკატებისა. ამიტომ პრედიკატებს იგი შეეღვევა, მაგრამ ღმერთის არსებობა მისთვის გადაწყვეტილი, ხელშეუხებელი, აბსოლუტურად სწორი, საგნობრივი ჭეშმარიტებაა.“ *იხ. ფოიერბახი ლ.*, ქრისტიანობის არსება, თბ. 1956, 51.

მიზეზიც. ხოლო თუ არ ეკუთვნის, მაშინ ადამიანისათვის ღმერთი იქნებოდა ის, ვისთანაც მიდის და შემქმნელს ექნებოდა მეორე ხარისხის მნიშვნელობა (ისევე როგორც, იმის აღიარებით, რომ მშობლებმა შეგექმნეს, არ ვაღიარებთ, რომ ისინი ღმერთები არიან). განმსაზღვრელი მაინც მომავალია, ვინაიდან მარტო მიზეზი, რელიგიურ აზროვნებას ვერ აყალიბებს. ის ათეისტური რელიგია იქნება. მაგალითად, ათეისტური საწყისის მატარებელი ადამიანის მსოფლმხედველობასთან თავისუფლად შეიძლება გაიგივებულ იქნეს ისეთი მსოფლმხედველობის მქონე ადამიანიც, რომელსაც სწამს ღმერთის არსებობა და არა უმეტეს, ანუ ის აღიარებს ღემიურგს, შემოქმედს, მაგრამ ამის იქეთ არ მიდის მისი ინტერესი. მისთვის არის რაღაც სიცოცხლის საწყისი, რომელიც ბიძგს აძლევს სამყაროს, მაგრამ ეს არის და ეს. ასეთი ადამიანის ლოგიკით, ის ფაქტი, რომ ღმერთმა შეგქმნა, სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ სიკვდილის შემდეგ შენ მასთან მიდიხარ, აქედან უკვე არ არსებობს რაიმე, რასაც ჰქვია ცოდვა, ვერც რაიმე იქნება აკრძალული. სხვაგვარად შეიძლება ითქვას, რომ ესაა ადამიანი, რომელიც არ უარყოფს რომ სამყარო შემთხვევით არ შექმნილა, მაგრამ ის რელიგიური მრწამსის დადებით კონტექსტში გადაწყვეტის მიუხედავად (ღმერთი არსებობს) ნეიტრალურია და ინდიფერენტული დანარჩენი საკითხების მიმართ – ეს იგივეა, რომ არსებობდეს რელიგიური მსოფლმხედველობა, რომელიც მაგალითად, ქადაგებს, რომ ღმერთმა შეგქმნა, მაგრამ მიატოვა ეს პლანეტა და გზა განაგრძო, სულაც არ აინტერესებს რა ხდება ამ პლანეტაზე, არ აპირებს დაბრუნებას, ადამიანის სულიც არსად მიდის და მთლიანად მასზეა დამოკიდებული რას გააკეთებს, ან რას არ გააკეთებს, არავითარი პასუხი არავითარ ქმედებაზე არ მოეთხოვება ღმერთის მიერ. ეს მსოფლმხედველობა ათეისტურისგან მხოლოდ ღმერთის, როგორც მიზეზის, არსებობით განსხვავდება. დანარჩენ საკითხებში იგი ათეისტურია. სამართლისა და ზნეობის თვალსაზრისით ასეთი ღმერთი გინდ ყოფილა, გინდ არა. ასეთი ღმერთის პირობებში სიტყვა ზნეობა გაუგებარი და ეკონომიკურად გაუმართლებელია, ხოლო სამართალი მხოლოდ ათეისტური გზით შეიძლება დასაბუთდეს.<sup>189</sup> იგივე ითქმის აგნოსტიკოსთა შეხედულებაზე, რომლებიც მიუხედავად იმისა, რომ ღმერთის არსებობას არ უარყოფენ, სრულიად უარყოფენ მის შემეცნებას. სწორედ ასეთ მსოფლმხედველობებზე ამბობს ლ. ფოიერბახი: „ის ღმერთს უარყოფს პრაქტიკულად, საქმით – მთელი მისი გრძნობები და აზრები ქვეყანას შთაუნთქავს, მაგრამ იგი არ უარყოფს მას თეორიულად; იგი მის არსებობას ხელს არ ჰყოფს, იგი მის არსებობას დაუშვებს, მაგრამ ეს არსებობა მას არ ეხება და არ აწუხებს. ის მხოლოდ უარყოფითი არსებობაა, არსებობას მოკლებული, თავისთავად წინააღმდეგობაში მყოფი არსებობა – არსი, რომელიც თავისი

<sup>189</sup> „ღვთის მსახურება, რომელიც დამყარებული იქნებოდა ღმერთის, როგორც მხოლოდ ბუნების გამჩენის ცნებაზე და არ იქნებოდა დაკავშირებული ადამიანურ სამყაროდან ამოღებულ განსაზღვრებებთან, არ იქნებოდა იმავე დროს წარმოდგენილი როგორც პოლიტიკური და მორალური, ე.ი. ადამიანური კანონმდებელი, წმინდა ბუნებისმსახურება იქნებოდა მხოლოდ. მართალია, ბუნების განჩენის ამ მიზეზს მიაწერენ გონებასა და ნებას, მაგრამ ის, რასაც ეს ნება ინებებს, რასაც ეს გონება იაზრებს, სწორედ ისეთი რამ არის, რასაც არც გონება სჭირდება და არც ნება, რისთვისაც სრულიად საკმარისია მხოლოდ მექანიკური, ფიზიკური, ქიმიური, ვეგეტაციური და ანიმალური ძალები და მამოძრავებელი მიზეზები.“ იხ. *ფოიერბახი ლ.*, ქრისტიანობის არსება, თბ. 1956, 477-478.

მოქმედებებით არარსისაგან არ განირჩევა.<sup>190</sup> მართლაც, ზნეობა პირდაპირ დაკავშირებულია პასუხისმგებლობასთან. პასუხისმგებლობა არჩევანის თავისუფლებასთან, ეს კი სიკეთისა და ბოროტების, საქებარისა და სასჯელის, ანუ – სამართლის იდეასთან არის მიბმული. ამიტომ, სწორად შენიშნავს ლ. ფოიერბახი, რომ „უახლოეს ხანებამდე ემშაკის რწმენა ღმერთის რწმენასთან უშინაგანესად იყო დაკავშირებული; ასე რომ, ემშაკის უარყოფა ისევე ითვლებოდა ათეიზმად, როგორც ღმერთის უარყოფა, და არცთუ უსაბუთოდ; თუ ბოროტი, ავი მოვლენები ბუნებრივი მიზეზებიდან გამოჰყავთ, ამავე დროს კეთილი, ღვთაებრივი მოვლენებიც ნივთთა ბუნებიდან გამოჰყავთ და არა რაღაც ზებუნებრივი არსებიდან და საბოლოოდ იქამდე მიდიან, რომ ან ღმერთს სრულიად უარყოფენ, ან სხვა ღმერთს, არარელიგიურ ღმერთს, მაინც იწამებენ, ანდა, რაც უფრო ჩვეულებრივი მოვლენაა, ღვთაებას უქმ, პასიურ არსებად აქცევენ რომლის ყოფნა არყოფნას უდრის, რადგან ცხოვრებაზე გავლენას კი ვერ ახდენს, არამედ სამყაროს თავში დასაბამად არის დასმული როგორც პირველი მიზეზი. ღმერთმა შექმნა სამყარო, – ეს ერთადერთი რამ არის, რაც ღმერთისგან კიდევ რჩება.“<sup>191</sup>

შესაძლოა, ასევე, იარსებოს რელიგიურმა მსოფლმხედველობამ, რომელშიც ღმერთი არსებობს, პასუხსაც ითხოვს, მაგრამ ამ ქვეყანაზე და არა მომავალ ცხოვრებაში. ოლიმპოს ღმერთები ხომ იქვე ელადაში ცხოვრობდნენ, მთაზე. მაგრამ ასეთი მსოფლმხედველობა მეტ-ნაკლებად ხელოვნურია, რადგან ასეთი მრწამსის ადამიანი ძნელად თუ აღმოაჩენს ღმერთს მართლაც სადმე დედამიწაზე, ამიტომ ესაა წარმართული კერპთაყვანისმცემლობის მატარებელ ხალხთა გარკვეული ნაწილის მსოფლმხედველობა, როცა ღმერთად ცხადდება რაღაც მატერიალური ნივთი თუ იდეურად წარმოდგენილი არამატერიალური არსება, დაეანებული ამ ნივთში ან სივრცის რომელიმე შემოსაზღვრულ ადგილას და მას სცემენ თაყვანს მხოლოდ აქ, ამ წუთისოფელში. ასეთი მსოფლმხედველობაც ვერ სცილდება ადამიანის გარდაცვალების შემდგომ პერიოდს და სამართლის დასაბუთების თვალსაზრისით ათეისტური მოდელის მსგავსია, ხოლო ზნეობა აქაც ხელოვნურია და უსიცოხლო: თუ ვხედავ, რომ ჩადენილი ბოროტებისათვის ამ ქვეყანაზე არ მეზღვება, არც კერპი მსჯის და არც რაიმე არამატერიალური არსება (ეს ყველაფერი იოლად გადამოწმებადი რეალობაა), ხოლო იმქვეყნიური არსებობის დებულება ჩემს რელიგიას არ აქვს, სადაც კიდევ შესაძლებელი იყო, ამ ქვეყანაზე ჩადენილი ბოროტებისათვის ვინმეს განვესაჯე (რასაც მე ვერ გადავამოწმებდი და იძულებული ვიქნებოდი, რაღაც დოზით მაინც დამეშვა ასეთის ალბათობა), მაშინ გაუგებარია, რატომ უნდა ვიყო ზნეობრივი ან რა სარგებელია ამისგან.

შესაძლოა, დაშვებულ იქნეს რელიგიური მსოფლმხედველობა, რომელშიც, მართალია, არსებობს ღმერთი, შემოქმედი და ის ითხოვს პასუხს საქციელზე, მაგრამ ეს საქციელი არის, ქრისტიანული გაგებით, „ბოროტი.“ რელიგია, რომელსაც მრისხანე და ბოროტი ღმერთი ჰყავს (ცენტრალურ და სამხრეთ ამერიკის ინდიელთა ღმერთების მსგავსი), რომელიც ისე ეპყრობა თავის ქვეშევრდომთ, როგორც მონებს და მათ ავალებს, რომ იყვნენ, ქრისტიანული გაგებით, ბოროტები, უზნეონი,

<sup>190</sup> ფოიერბახი ლ., ქრისტიანობის არსება, თბ. 1956, 47.

<sup>191</sup> იქვე, 244-245.

მოკლან ადამიანები, აკეთონ ყველაფერი, რაც მოესურვებათ, ხოლო თუ 10 მცნებას ან ქრისტიანულ მორალს დაიცავენ, ეს ბოროტება იქნება და ამისთვის დაისჯებიან. ასეთი ღმერთი და ასეთი რელიგია, ქრისტიანული გაგებით, „დემონიზმია.“ ის სცილდება სიკვდილის ზღურბლს და პასუხისმგებლობას უშვებს გარდაცვალების შემდეგ, მიუხედავად იმისა, რომ, ქრისტიანული გაგებით, უზნეოა, თავისი ამოსავალიდან მასაც აქვს „ზნეობა.“ უბრალოდ, მასში ზნეობრივია ის, რასაც, ქრისტიანული გაგებით, ბოროტება ეწოდება. ასეთი მსოფლმხედველობის ადამიანს თავისი ღმერთი საიქიოშიც დასჯის, თუკი ის არ შეასრულებს კანონს (ქრისტიანული გაგებით, უზნეო კანონს, ხოლო, თავისი გაგებით, სწორ წესს). ანუ აქაც თავისი არსით სახეზეა რელიგიური მრწამსის ფორმა, მაგრამ ის მაინც ათეისტურ მოდელს განეკუთვნება, ხოლო თუ რატომ, ეს ქვემოთ გამოჩნდება. მოკლედ იმის შენიშვნა იკმარებს, რომ ადამიანთა უდიდეს უმრავლესობაში ბიოლოგიურ დონეზეც კი ბუნებრივად დევს გარკვეული სუბიექტური მექანიზმი ბოროტებისა და სიკეთის პრიმიტიულ დონეზე გასარჩევად. თუ, მაგალითად, ყურს მოგაჭრიან, გეტკინება და იცი, რომ ამის მოქმედი არ აკეთებს სიკეთეს, მაშასადამე, თუ სხვას მოჭრი ყურს, არც შენ ხარ სიკეთის მოქმედი, არამედ სწადიხარ ბოროტებას, ხოლო ის, რაც შენთვის ბოროტებაა, შენი გადასახედიდან, სხვისთვის სიკეთე ვერ იქნება – სხვა საკითხია, ობიექტურად რამდენად ასეა, მაგრამ შენი სუბიექტური საზომი პირუთვნელია პირადად შენთვის. სიკეთისა და ბოროტების უმარტივესი მექანიზმი ადამიანს მიცემული აქვს ბუნებრივად – ნუ გაუკეთებ სხვას იმას, რაც შენ არ გინდა, რომ გაგიკეთონ. ის, რაც შენ გტკენს, შენთვის ვერ იქნება სიკეთე და, შენი აზრით, შენი ბუნების მქონე სხვა არსებისთვისაც. ლოგიკა – ბოროტებაა, როცა შენ გაჭრიან ყურს და სიკეთე – როცა შენ აჭრი სხვას, აქ არ გამოდგება, რადგან ტკივილის შეგრძნების ბიოლოგიური მექანიზმი ამის საწინააღმდეგო საუკეთესო არგუმენტია: ბოროტებაა როცა შენ გაჭრიან ყურს. შენ ხარ ადამიანი. მაშასადამე, ბოროტებაა, როცა ადამიანს ყურს აჭრიან და, რადგან სხვაც ადამიანია, ვერ იქნება სიკეთე მისთვის ყურის მოჭრა.

ამრიგად, ის, რომ ადამიანს სწამს ღმერთის არსებობის, ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ მას, ამავე დროს, სწამს „კეთილი“ და „სამართლიანი“ ღმერთის არსებობის, ხოლო თუ ასეთის წამს, ის შეიძლება სულაც არ იყოს „ყოველისშემძლე“ ღმერთი და ბოლოს, სულაც არ არის სავალდებულო, იყოს „ერთი.“

მრწამსი, რომელიც აღიარებს სამყაროში ორი საწყისის არსებობას (მსგავსად მაზდეანობისა), თანაბარ ძალას ანიჭებს მათ – ბოროტსა და კეთილს და რომელიც სამყაროს ჰყოფს ორ საწყისად, ხოლო ადამიანს აძლევს თავისუფალ არჩევანს, ჩაერთოს ამ აპოკალიპტური ბრძოლის რომელ მხარესაც უნდა, იმ მხარეს და ვინც საბოლოოდ გაიმარჯვებს, ყველაფერი მას დარჩება, ასევე შორსაა იმისგან, რასაც მოცემულ შემთხვევაში სამართლის გაგებისათვის აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა. აქაც ზნეობრივია, თუკი ასრულებ იმას, რაც გევალება (სულ ერთია, რომელ მხარეს იბრძვი), ხოლო უზნეოა, როცა არ ასრულებ ვალდებულებებს. მაგრამ აქაც, როგორც ქვემოთ გახდება ნათელი, ადამიანში ჩადებული მექანიზმი მარტივად გამიჯნავს ყველაზე პრიმიტიული გაგებით სიკეთეს და ბოროტებას (აქაც თუ სხვას აყენებ

ტანჯვას, რომელიც შენ არ გინდა, რომ მოგაყენონ, მარტივი მისახვედრია შენთვის, რომ ბოროტებას სჩადიხარ).

რელიგიური მსოფლმხედველობა, რომელიც ბედის მწერლის ინსტიტუტს აღიარებს, ასევე ათეისტურ მსოფლმხედველობას უახლოვდება, რადგან თუ ყველაფერი ბედის მიერ წინასწარ განსაზღვრულია, ადამიანი თავისუფალი არ არის და არ შეიძლება რამეზე პასუხი მოეთხოვოს. ის ვერ დაისჯება, რადგან ყველაფერი წინასწარ გაწერილია, ადამიანი პასიური დამკვირვებელია და მან უბრალოდ ვერ პერსონალურად არ იცის, რა მოხდება, ხოლო რაც მოხდება, ასე უნდა მოხდეს და არა სხვაგვარად. ანუ ადამიანი თანდათან იგებს რაც უწერია და არაფერს წარმათავს. აქაც ზნეობის მოთხოვნა უსაფუძვლოა, რადგან არ არსებობს საქციელი, რომელზეც პასუხს ვაგებ.

საბოლოოდ შეიძლება ითქვას, რომ ათეისტურთან საპირისპირო ადგილი უჭირავს მხოლოდ იმ რელიგიურ მსოფლმხედველობას, რომლის ღმერთი შემოქმედიც არის, კეთილიც და ადამიანის საქციელზე პასუხსაც ითხოვს, მიუხედავად იმისა, ასეთი ღმერთი არის „ერთი“ და „ყოველისშემძლე“, თუ მის გარდა კიდევ არიან სხვა ღმერთები. ხოლო იქ სადაც ასეთი ღმერთი ამავე დროს „ერთიცაა“, ის „ყოველისშემძლეც“ გამოდის „სამართლიანიც“, „კეთილიც“ და ყველაზე მეტად საბუთდება ზნეობა. შეიძლება ითქვას, რომ ჩამოთვლილ შემთხვევებში ზნეობა თვითონ ღმერთიდან მომდინარეობს, რადგან ღმერთი, რომელიც კეთილი და სამართლიანია, ასევე წმინდაა და პასუხს მოითხოვს უწმინდურობისა და უკეთურობისათვის.

ასეთი ღმერთი არის ქრისტიანთა და რიგ სხვა მონოთეისტურ რელიგიათა ღმერთი. ასეთი ღმერთი შესაძლოა არსებობდეს პოლითეიზმის პირობებშიც, მაგრამ ქრისტიანული ღმერთი არსებულ სისტემებში თავისუფლად შეიძლება ჩაითვალოს, ყველაზე უფრო ჰუმანურ ღმერთად, რომელიც ადამიანის გულისთვის განკაცდება, ანუ მთლიანად შეეა ადამიანის მდგომარეობაში, საკუთარ თავს დააყენებს ადამიანის ადგილზე. ქრისტიანობა აწესებს უმაღლეს მორალურ მოთხოვნას ადამიანის მიმართ – ესაა მოწოდების ფორმით მოცემული რელიგია, რომელიც მტრის სიყვარულს ქადაგებს და რომლის ფუძემდებელს არ გამოუყენებია არცერთი აგრესიული აქტი. რელიგია, რომელიც საერთოდ უარს ამბობს აგრესიაზე. მას აქვს ჯვრის პრინციპი – ადამიანის ურთიერთობა ღმერთთან და ადამიანის ურთიერთობა ადამიანებთან (მოყვასთან და მტერთან). მისთვის მნიშვნელოვანია ზნეობის ცნება, ვინაიდან იგი დადგენილია თვით უმაღლესი ინსტანციის – ღმერთის მიერ. ღმერთის მიერვეა დადგენილი სჯული, სამართალი, სამართლიანობა და ის არა მხოლოდ დემიურგი, არამედ – მშობელი მამა, მოსიყვარულე აღმზრდელი, პასუხის მომთხოვნი და თავისუფლების წყაროა. ამიტომ, ზნეობის მოთხოვნის დარღვევა ღვთის ნების უარყოფაა და დასაბუთებაც სრულიად საკმარისია ამ იმპერატივის არსებობისათვის, ვინაიდან უზნეობისათვის ადამიანი პასუხს აგებს ან საიქიოში, ან სააქაოში, ან ორივეგან. ასეთი მსოფლმხედველობის მქონე ადამიანისათვის, როგორც პავლე მოციქული წერს, ბევრი რამ არის დაუშვებელი, აკრძალული – „ყოველივე ნებადართულია ჩემთვის, მაგრამ ყველაფერი სასარგებლო როდია; ყოველივე ნებადართულია ჩემთვის, მაგრამ ყველაფერი როდი აშენებს“ (I კორინთ. 10.23). ასეთი წარმოდგენა კი მჭიდროდ უკავშირდება მონოთეიზმს. მონოთეიზმის პირობებში ან

დმერთი აღიარებულ უნდა იქნეს ბოროტების წყაროდ, ან ბოროტებას არ უნდა ჰქონდეს სუბსტანცია. ქრისტიანობაში სწორედაც რომ უარყოფილია სამყაროში ორი საწყისის არსებობა, ანუ ბოროტების სუბსტანციური ხასიათი, და დმერთი გამოცხადებულია ყოვლიერებისა და სიკეთის წყაროდ. სამართალსაც იგი აღგენს და ცოდვაც ღვთისაგან განდგომასთან არის გაიგივებული. ამიტომ შემთხვევითი არ არის, რომ, ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით, დმერთს „უფრო უსაკუთრესად ეწოდება მზე და სინათლე, ვიდრე, სიბნელე, დღე – ვიდრე ღამე, სიცოცხლე – ვიდრე სიკვდილი, ...მაგრამ, ყოვლის უწინარეს და უმეტესად, სიკეთე – ვიდრე ბოროტება, ანუ, რაც იგივეა, არსი – ვიდრე არაარსი, რადგან კეთილობა ყოფიერება და მიზეზია ყოფიერებისა, ხოლო ბოროტება ესაა კეთილობისაგან ანუ ყოფიერებისაგან მოკლებულობა.“<sup>192</sup> დმერთი არ არის ბოროტების, სნეულებისა და ტანჯვის წყარო, ქრისტიანული მოძღვრების თანახმად, „მძიმე ტანჯვა და სნეულება არ უნდა მივიჩნიოთ სრულიად კანონიერ და ბუნებრივ მოველენებად, ისინი უფრო ნორმიდან გადახვევას წარმოადგენენ.“<sup>193</sup> დმერთმა ადამიანი შექმნა უზადო და ყოფიერებითად კეთილი, ისევე როგორც მთელი შესაქმე. „ადამიანი ღვთის ხელიდან უზადო სხეულით გამოვიდა. უეტველია ამ გამოგნებლად მოწყობილ ორგანიზმს არც შინაგანი ნაკლი მიუღია შემოქმედისგან და არც გარეგანი. მასში იყო ახალი, დაუზიანებელი ძალები, არ არსებობდა ოდნავი გაუმართაობაც კი და არ ეკარებოდა სნეულება და ტანჯვა, რომელთაც შესაქმის წიგნი განიხილავს, როგორც სასჯელს ჩვენი წინაპრების დაცემისა და ცოდვის ჩადენისათვის.“<sup>194</sup> მაგრამ დმერთმა ადამიანს მისცა თავისუფალი არჩევანი: „შექმნა მან იგი ბუნებით უცოდველი და ნებელობით თავისუფალი, მაგრამ უცოდველს ვამბობ არა იმიტომ, თითქოს არ იყო ცოდვის მიმღები (რადგან მხოლოდ ღვთიურობაა არმიმღები ცოდვისა), არამედ იმიტომ, რომ ბუნებაში არ ჰქონდა მას მცოდველობა; უმაღლ არჩევანში ჰქონდა მას ეს, ანუ უფლებამოსილი იყო როგორც სიკეთეში დარჩენისა და წარმატებისა საღვთო მადლის თანამოქმედებით, ასევე, კეთილისგან უკუმიქცევისაც და ბოროტებაში ყოფნისა, რასაც უშვებდა დმერთი ადამიანის თვითუფლებრივობის გამო, რადგან არ არის სათნოება ის, რაც იძულებით კეთდება.“<sup>195</sup> წმ. მამების მითითებით, ბოროტება „არის მხოლოდ ცოცხალ არსებათა მიდრეკა შემოქმედის მიერ დადგენილი მდგომარეობის საპირისპირო მხარეს. ამიტომაც ბოროტების მიზეზი დმერთი კი არა, თავად ის არსებები არიან, რომლებმაც თავი აარიდეს თავიანთი ნების შეთანხმებას საღვთო ნებასთან. ბოროტება არის ღვთის ნების, მისი მცნებებისა და ადამიანის სინდისში ჩაწერილი ზნეობრივი კანონების დარღვევა. ამ დარღვევას ცოდვა ეწოდება... საიდან წარმოიშვა ზნეობრივი ბოროტება? დმერთმა სამყარო სუფთა, სრულყოფილი და ბოროტებისგან თავისუფალი შექმნა. საღვთო წერილის მიხედვით, ბოროტება სამყაროში დაცემის შედეგად შემოვიდა, რომელიც ჯერ უსხეულო სულთა სამყაროში, შემდეგ კი

<sup>192</sup> *იოანე დამასკელი*, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 337-338.

<sup>193</sup> *პომა ხანსკი მ.*, დოგმატური ღვთისმეტყველება, თბ. 2004, 99.

<sup>194</sup> იქვე, 97.

<sup>195</sup> *იოანე დამასკელი*, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 361.



კაცთა მოდგმაში აღმოცენდა და მთელს ცოცხალ ბუნებაზე აისახა.“<sup>196</sup> იოანე კრონშტადტელი პასუხობს კითხვაზე: „რატომ დაუშვა ღმერთმა თავისი საყვარელი არსების, ყოველი მიწიერი ქმნილების გვირგვინის – ადამიანის დაცემა? ...თუ დაცემის ნებას წაართმევდა, მაშინ საჭიროც აღარ იქნებოდა მისი შექმნა ღვთის ხატად და მსგავსად. მისთვის ზედმეტი გახდებოდა ღვთის ხატის განუშორებელი თვისების – თავისუფალი ნების მინიჭება. ასეთი ადამიანი დაემორჩილებოდა აუცილებლობის კანონს, ისევე როგორც უსულო ქმნილებანი: მზე, ცა, ვარსკვლავნი, დედამიწა, ყოველგვარი სტიქია, უტყვი ცხოველები.“<sup>197</sup> ამრიგად, თუკი სიკეთისაკენ სწრაფვა ქრისტიანული თვალსაზრისით ადამიანისაგან გარკვეულ ძალისხმევას მოითხოვს, ბოროტების კეთება იოლია, რადგან სიკეთისაკენ სწრაფვაზე უარის თქმა, თავისთავად ადამიანს უკეთურობაში აგდებს. ეს კვავს მთიდან ლოდის დაგორებას, თუ მას ბიძგი მიეცა, თავად იმოძრავეს დაღმართში, ძნელი მხოლოდ ლოდის მთაზე ატანაა. იგი უმძიმესი შრომაა, რომელიც „ვიწრო გზაზე“ სიარულს გულისხმობს. ეს ვიწრო გზა, გოლგოთის, ზნეობის, თავშეკავების, გულის გაწმენდისა და უმაღლესი ზეობრივი კანონის – ქრისტიანული მცნებების შესრულებაა. ამიტომ, სწორედ იგი ქმნის ათეისტურისგან სრულიად საპირისპირო პოლარულ ვექტორს.

**6. „პრიმიტიული სამართლიანობა.“** ობიექტურობისათვის მნიშვნელოვანია ერთი დეტალის წინ წამოწევა. ადამიანს ბუნებრივად მოცემული აქვს, შეიძლება ითქვას, რომ მის ფსიქიკაში დევს მარტივი მექანიზმი, რომელიც მისთვის გარესამყაროს საზომია. ესაა „ოქროს წესი“ – ნუ გაუკეთებ სხვას იმას, რაც შენ არ გინდა, რომ გაგიკეთონ. სწორედ ეს არის პრიმიტიული სამართლიანობისა და სინდისის არსი. სწორედ იგი განსაზღვრავს სიკეთესა და ბოროტებას, კარგსა და ცუდს თვით ყველაზე პრიმიტიული განვითარების ადამიანშიც კი. კაცობრიობაში ბუნებრივად ჩადებულია სუბიექტური სამართალი.<sup>198</sup> ნებისმიერი ადამიანი, როგორც კი უშვებს საკუთარ თავში მეორე ადამიანის დაუსჯელად მოკვლის შესაძლებლობას, ამით სერიოზულ ზიანს აყენებს საკუთარი უსაფრთხოების განცდას. ლოგიკა მარტივია: მე შემიძლია მოვკლა პეტრე ყოველგვარი მიზეზის გარეშე, მხოლოდ საკუთარი სიამოვნებისთვის და ამაზე პასუხს არავის წინაშე ვაგებ. პეტრე ადამიანია. მეც ადამიანი ვარ. იოლი შესამჩნევია, რომ ადამიანებს ბუნება ერთი გვაქვს, ე.ი. სხვა ადამიანებსაც შეუძლიათ, ყოველგვარი მიზეზის გარეშე მომკლან და პასუხი არავის წინაშე აგონ. ამის გაცნობიერება ადამიანის კომფორტს სერიოზულ ზიანს აყენებს და შემფოთებაში აგდებს. მეორე მაგალითი: მე შემიძლია შევჭამო პეტრეს

<sup>196</sup> *პომაზანსკი მ.*, დოგმატური ღვთისმეტყველება, თბ. 2004, 100-101.

<sup>197</sup> იქვე, 103-104.

<sup>198</sup> ეს მომენტი კარგად ჩანს პატარა ბავშვების ურთიერთობებში, როცა, მაგალითად, ერთი მეორეს ატყენს ან აწყენინებს, ეს უკანასკნელი ან სხვა, ვინც მას გამოეხარნღება, აგრესორს მიმართავს: – „შენ რომ ასე გაგიკეთონ, კარგი იქნება?“ – და, უკიდურეს შემთხვევაში, თვალსაჩინოებისათვის, სამაგიეროს მიუზღავს – „აი, თუ კარგია!“ ასე რომ, სხვის ადგილზე თავის დაყენება, თანაღმობა, სხვისი ტკივილის დანახვისა და გაზიარების უნარი თვითონ ადამიანში დევს.

ხორცი, როცა მომშვიდდება. პეტრე ადამიანია. მეც ადამიანი ვარ, ე.ი. ჩემი ხორციც შეიძლება სხვა ადამიანმა შეჭამოს, როცა მოშვიდება.<sup>199</sup>

თუმცა ცნობილია, რომ კანიბალები მთელ რიგ პრიმიტიულ ტომებში და ასევე ინდიიდები ცივილიზებულ ქვეყნებში არღვევენ ამ შეზღუდვას, მაგრამ აქ ძნელია იმაზე საუბარი, რომ მათში არ არსებობს შესაბამისი უკუეფექტი, ერთგვარი სასჯელი.<sup>200</sup> აღნიშნული კი იმას ცხადყოფს, რომ მართალია, ადამიანში ჩადებულია ოქროს წესი, მაგრამ მის გადალახვას იგი მაინც ახერხებს. სხვა საკითხია, რამდენად დაუსჯელად.<sup>201</sup>

ეს პროცესი კარგად ჩანს მეკვლელობის შემთხვევაში, რასაც ცივილიზებულ სამყაროში უხვად აქვს ადგილი. ადამიანი, რომელიც თავის თავში უშვებს სხვა ადამიანის მოკვლის შესაძლებლობას, ავტომატურად უშვებს თავისი მოკვლის შესაძლებლობასაც. სანამ ადამიანი მეორე ადამიანს მოკლავს, მანამდე ამ ადამიანს საკუთარ თვალში ფასი უნდა დაუკარგოს (სრულად გააუფასუროს ან, მინიმუმ, შეამციროს მისი, როგორც ადამიანის, ღირებულება). მხოლოდ ამის შემდეგ შეუძლია მას მეორე ადამიანის მოკვლა (ცხადია, არ იგულისხმება შემთხვევა და დაუდევრობა), ასეთ დროს კი იგი თავის საკუთარ თავსაც უკარგავს ფასს, ვინაიდან ისიც ადამიანია. ამიტომ მეკვლელისათვის არა მხოლოდ სხვისი, არამედ საკუთარი სიცოცხლაც უფასურდება. ამისგან თავის დასაცავად ბევრ ქვეყანაში ისტორიულად არსებობს მეომართა ღირსების კოდექსები, რომლებიც ადგენენ, რომ უღირსი უნდა მოკვდეს. უღირსი კი ისაა, ვისაც ფასი აღარ აქვს,

<sup>199</sup> თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი, რის გამოც ადამიანთა უმეტესობა უპრობლემოდ მიერთმევს ცხოველისა თუ ფრინველის, ან თევზის ხორცს, მათი „პირ-უტყევობა“ არის. თუ ისინიც ჩვენსავით შეძლებდნენ საუბარს, თუ ცხოველს ექნებოდა ადამიანისათვის ჩვეულებრივი მეტყველების და აზროვნების უნარი და ადამიანისაგან მხოლოდ გარეგნული ფორმით იქნებოდა განსხვავებული, ეს ძალიან გააძნელებდა ცხოველთა იმ ჭრილში ხედვას (კერძოდ და საკვებად), რომელსაც ამჟამად ადგილი აქვს. თუ, მაგალითად, ადამიანი წარმოიდგენს, რომ ხბო, რომლის დაკვლასაც აპირებს, მოუბრუნდება და ჩვეულებრივად გაესაუბრება მას, ცხადი გახდება, რამდენად შეიცვლება მისი დამოკიდებულება ამ უკანასკნელის შეჭმა-არშეჭმის საკითხთან; რაც შეეხება ადამიანს, რომელიც მოკვლებულია გარეგან მეტყველების უნარს (მაგალითად, დაბადებით ყრუ-მუნჯი), მის მიმართ ბუნების იდენტურობა უკვე ფიზიკურ დონეზე (სხეულის მსგავსებით) დგინდება და ბუნებრივია, რომ ადამიანს არ უნდა უნდა მისი მსგავსის შეჭმის სურვილი (თანაც აზროვნების უნარს არც ყრუ-მუნჯია მოკვლებული).

<sup>200</sup> დიდი ალბათობაა იმისა, რომ კანიბალს არ უნდა უნდა უნდა ისეთი ზომის პროტესტი, თუკი მის შეჭმას დააპირებენ, როგორც ნორმალურ ადამიანს გაუნდავს. მეტიც, ჩვეულებრივ ადამიანს შიშის თავზარიც კი შეიძლება დაეცეს იმის გაფიქრებაზე, რომ სხვა ადამიანები დააპირებენ მის შეჭმას. ასეთივე განცდა მისთვის შეიძლება ბუნებრივი აღმონდეს იმ შემთხვევაშიც, თუკი მოულოდნელად გაიგებს, რომ ხორცი, რომელიც მან რომელიმე სასაღილოსა თუ რესტორანში სადილზე მიირთვა, ადამიანის იყო, მაშინ როდესაც, კანიბალისათვის (განსაკუთრებით ველურ ტომთა შორის) ჩვეულებრივი მოვლენაა როგორც ადამიანის შეჭმა, ისე საკუთარი თავის, როგორც კერძის არსებობის დაშვებაც.

<sup>201</sup> შეიძლება, ერთგვარ სასჯელადაც იქნეს მიჩნეული ის, რომ კანიბალი ყოველთვის უშვებს მისი სხეულის შეჭმის შესაძლებლობას, რის გამოც იგი, შეიძლება ითქვას, ფსიქოლოგიურად უფრო დაუცველია, ვიდრე ჩვეულებრივი ადამიანი. თუმცა არსებობს კანიბალიზმის ისეთი შემთხვევებიც, როცა გარდაცვლილ თანატომელს იმ მოტივით ჭამენ, რომ ტომის წევრთა შორის დარჩეს და ბუნებაში არ გაიხრწნას. მიუხედავად იმისა, რომ მიცვალებულის ნეშტის ასეთი ბედი, რეალურად, კიდევ უფრო უარესია, ვიდრე მიწაში დაფლულისა, ეს ხერხი, შესაძლოა, კანიბალიზმის უარყოფითი შედეგებისგან კანიბალთა ფსიქოლოგიური დაცვის ერთგვარ „მექანიზმადაც“ იქნეს განხილული.

სიცოცხლის ღირსი არაა, ვინც აღარაფრად ღირს, ფასდაკარგული ადამიანი, რომლის მოკვლაც დასაშვებია. ღირსების კოდექსი ერთგვარი ფსიქოლოგიური თავდაცვის საშუალებაა იმათთვის, ვისაც უნდა, რომ ადამიანის მოკვლის შემდგომაც შეინარჩუნოს თავის თავში არსებული საკუთარი ადამიანური ფასი (რადგან რაც ღირს სხვა ადამიანი კონკრეტული ადამიანისათვის, ის ფასი ადევს მას, როგორც ადამიანს, საკუთარ თავში). ამიტომ, როცა ადამიანი კლავს ადამიანს, ის ადამიანობას კლავს საკუთარ თავში.

მიუხედავად იმისა, რომ ეს „ოქროს წესი“ ადამიანის ბუნებაშია ჩადებული, საბოლოოდ მხოლოდ ისეთსავე ბუნებრივ შემაფერხებელ ფაქტორად შეიძლება იქნეს მიჩნეული, როგორც სოციუმში არსებული სხვა ადამიანების ფიზიკური წინააღმდეგობის უნარის ფაქტორი, რომელიც ასევე დაძლევადა, როცა გინდა გააკეთო ის, რისი გაკეთებაც გინდა და მით უმეტეს, თუკი ხარ ადამიანი, რომლისთვისაც არ არსებობს სიცოცხლე სიკვდილის შემდეგ. სწორედ ამიტომ იგი შეიძლება „პრიმიტიულ სამართლიანობად“ იწოდებოდეს. ასე რომ, სხვისი ტკივილის დანახვის უნარი ადამიანს საკუთარი ტკივილის განცდით ეუფლება. ამიტომ, რასაც ადამიანი თვლის საკუთარი თავის მიმართ ბოროტებად, ცუდად და უსიამოვნოდ, მას აქვს ბიოლოგიური მექანიზმი საკუთარ თავში, რომ ზუსტად ანალოგიური დაუშვას სხვა იმავე ბუნების (ადამიანური ბუნების) მქონე არსებაში. მეტიც, მას შეუძლია ის ცხოველშიც დაინახოს და უსულო საგნებზეც კი განავრცოს. რელიგიური მსოფლმხედველობის მქონე ადამიანი „პრიმიტიულ სამართლიანობას“ განსაკუთრებულ პრიზმაში გარდატეხს, მისთვის ეს პრინციპი უფრო მუქი ასოებით ნაწერია, ვიდრე ათეისტური მსოფლმხედველობის ადამიანისათვის. სხვის ტკივილზე საკუთარი ტკივილის მიხედვით მსჯელობის უნარი სცილდება რელიგიურ-არარელიგიურ მსოფლმხედველობას, მაგრამ თითოეული მათგანი თავის ელფერსა და საკუთარ მსოფლმხედველობრივ სისტემაში განსხვავებულ იერარქიულ საფეხურს აძლევს მას. ქრისტიანობაში იგი უმაღლეს საფეხურზეა დაყენებული, რაც ქრისტეს მიერ მთელი კაცობრიობის ცოდვათა (სხვისი ტანჯვის) საკუთარ თავზე აღებასა და გამოსყიდვის აქტს – ქრისტიანული რელიგიის ცენტრალურ დოგმატს უკავშირდება.

**7. რელიგიის წარმოშობის ათეისტური მოდელი.** ამრიგად, პრიმიტიული სამართლიანობა ყველა ადამიანში დევს. იგი უეჭველად უნდა გამოდინარეობდეს წონასწორობის პრინციპიდან, რომელშიც ადამიანის სხეული მუდმივად იმყოფება. წონასწორობა არის არსებული მდგომარეობა, კომფორტი, რომელსაც ადამიანი შეჩვეულია და არ სურს მკვეთრი ცვლილებები. ადამიანს სურს, გააკონტროლოს გარემო, რათა იყოს უსაფრთხო, მაგრამ იგი ხედავს, რომ ამისათვის საჭიროა, როგორც ჰობსი ამბობს, გაანადუროს ყველა მოწინააღმდეგე. ამის უნარი მას არ აქვს. ამიტომ ის უშვებს მესამე ძალის არსებობას, რომელიც უნდა იყოს ინსტანცია მასა და სხვა ადამიანებს შორის. ესაა ძალა, რომელიც ამყარებს სამართალს, ანუ ნაცვალებას. ესაა ის, ვის წინაშეც ადამიანი ვალდებულია იღებს, რომ არ ატკენს სხვას და არ გაუკეთებს, რასაც თვითონ არ ისურვებს საკუთარი თავის მიმართ, ხოლო თუკი ასეთს მაინც ჩაიდენს, მაშინ, დაე, მას გაუკეთონ იმის შესატყვისი, რაც მან გააკეთა. ამას ჰობსი უწოდებს „ლევიათანს“ და

შემთხვევითი არაა, რომ მას ერთგვარ „მიწიერ ღმერთად“ სახელსდებს. რაც შეეხება უხილავ ინსტანციას, ღმერთს, მისი დაშვებით ადამიანი ფსიქოლოგიურად აძლიერებს საკუთარ თავს. მას ჰყავს უკვე კეთილი და სამართლიანი ღმერთი. რომლის წინაშეც იგი პასუხს აგებს. ასევე, მის წინაშე აგებენ პასუხს დანარჩენი მისივე ბუნების მატარებელი ადამიანები, რომლებიც იმავე ღმერთმა შექმნა, და განვითარების დაბალ საფეხურზე მყოფი ხალხისათვის – ცხოველებიც, უსულო საგნებიც და ბუნების სტიქიებიც.

ასეთი ადამიანისათვის სამართალი არის ნაცვალებების პრინციპი და არსებითად სამართალი მართლაც ნაცვალებების პრინციპია. ასეთი ადამიანისათვის სამყარო მისივე შინაგანი სფეროდან იმართება და, თუკი ის გარე-სამყაროს მიმართ აგრესიული არ არის, მაშასადამე, არც გარე-სამყაროს აქვს უფლება მის მიმართ აგრესიული იყოს. სწორედ ამ ნაცვალებების სიმბოლოა სასწორი, როგორც სამართლიანობის სიმბოლო. იგი პიუთენელია და მიუკერძოებელი, რადგან მისი ორივე პინა გაწონასწორებულია, რაც თვალნათლივ ჩანს, ხოლო შემდეგ, მასზე ერთ მხარესაც და მეორე მხარესაც მხოლოდ თანაბარი წონის მქონე ნივთთა მოთავსებას შეუძლია წონასწორობის შექმნა და შენარჩუნება. ამრიგად, სამართალი ხდება ნაცვალება, ხოლო სამართლიანობა – მისი აღსრულება.

როცა ადამიანი ვერ ხედავს სამართალს ამ ქვეყანაზე და ხედავს, რომ ისეთი ძლიერი ადამიანი (ან ადამიანთა ჯგუფი), ვინც სხვებს ტყვიებს აყენებს, დაუსჯელია და მას ვერაფერს სჯის, ადამიანი თავს იცავს კიდევ ერთი ხერხით – ის საიქიო ცხოვრებაში ამ ადამიანის დასჯის ალბათობას უშვებს. ესაა ერთგვარი საწინააღმდეგო წონა (საპირწონე) იმ ბოროტების წინააღმდეგ, რასაც ადამიანი გარესამყაროში აწყდება. ამიტომ ადამიანი ცდილობს გააწონასწოროს, დაასტაბილუროს და ამ გზით გაანეიტრალოს, წონასწორობა აღადგინოს და მართოს გარემო. რეალურად არსებულ სურათს იგი მატერიალურად არარსებულ სურათს უმატებს, ავსებს მას და აბალანსებს, რადგან რაც მუდმივად წონასწორობადარღვეულია, ის ნაკლებად პროგნოზირებადია. მარტივი შემსამჩნევია, რომ ნებისმიერ რელიგიაში აირეკლება სიკეთისა და ბოროტების პრიმიტიული იდეა. ნებისმიერ რელიგიას ჰყავს კეთილი და ბოროტი ღმერთები. კეთილი ღმერთები სიკეთის განსახიერებაა საიქიო ცხოვრებაში, ხოლო ბოროტი ღმერთები – ბოროტ ადამიანთა დასჯის განსახიერება და სამყაროში არსებული ბოროტების საწყისის ახსნა. მონოთეიზმში ბოროტი ღმერთის ლატენტურ ფუნქციას ეშმაკის იდეა ასრულებს. ღ. ფოიერბახის მართებულ შენიშვნით, „აბსტრაქცია გამოხატავს მსჯავრს – ერთსა და იმავე დროს უარყოფითსაც და დადებითსაც, ქებასაც და გმობასაც. რასაც ადამიანი აქებს და აფასებს, იგი მისთვის ღმერთია, ხოლო რასაც აძაგებს, გმობს, უარყოფს, – უღვთოა. რელიგია არის მსჯავრი. ამისდა მიხედვით არსებითი განსაზღვრა რელიგიაში, ღვთაებრივი არსების იდეაში არის გამოყოფა ქების ღირსისა საძრახისისაგან, სრულქმნილისა არასრულქმნილისაგან, მოკლედ, არსებითისა უმნიშვნელოსაგან.“<sup>202</sup> იგი პირდაპირაა დაკავშირებული ყოფიერებისა და უმყოფობის იდეასთან. ადამიანისათვის ყველაზე დიდი სიკეთე მყოფობაა. ამის საპირისპირო კი – ბოროტება.

<sup>202</sup> ფოიერბახი ღ., ქრისტიანობის არსება, თბ. 1956, 140.

სიცოცხლე სიკეთეა, სიკვდილი – ბოროტება. ჯანმრთელობა ე.ი. შეუფერხებლად ყოფიერება – სიკეთე, ავადმყოფობა – ბოროტება (ამიტომ ცდილობენ პრიმიტიული ადამიანები ავადმყოფობისას ბოროტი სულების განდევნას დაშინებით ან მოქრთამით), რაც ადამიანს არ სიამოვნებს, ის ბოროტებაა, რაც სიამოვნებს, ის – სიკეთე. შესაბამისად, ადამიანი აბსტაქციის შედეგად მიდის იდეამდე, რომ ღმერთი სიკეთეა, რადგან არსებულია, უკვდავია, ნეტარია და მისი საპირისპირო ყოველივე და პირველ რიგში სიკვდილი და ტკივილი, ტანჯვა – ბოროტებაა. აქ უკვე სამართლიანობის პრიმიტიული პრინციპი იჩენს თავს. „ზეცის ან საერთოდ საიქიო ცხოვრების რწმენა მსჯელობას ემყარება; იგი გამოხატავს ქება-დიდებასა და კიცხვას; იგი კრიტიკული ბუნებისაა; იგი ამ ქვეყნის ფლორადან ყვავილების კონას ადგენს, და ეს კრიტიკული ყვავილთა კონა სწორედ ზეცაა; რაც ადამიანს ღამაზი, კარგი, სასიამოვნო ჰგონია, მისთვის მხოლოდ ის არის ისეთი ყოფიერება, რომელიც უნდა არსებობდეს, ხოლო ის, რაც მას ცუდი, საძაგელი, არასასიამოვნო ჰგონია, მისთვის ისეთ ყოფიერებას წარმოადგენს, რომელიც არ უნდა არსებობდეს და ამიტომ, რაკი ის მაინც არსებობს, დასაღუპად არის განწირული და არარაობა-ამოებას წარმოადგენს.“<sup>203</sup> ადამიანს ბუნებრივად აქვს სისტემაში მოქცევის მიდრეკილება და ის ყოველივეს საკუთარ პრიზმაში გარდატეხვას ცდილობს. ლ. ფოიერბახის აზრით, „რელიგიას – ყოველ შემთხვევაში თავდაპირველად და ბუნების მიმართ – სხვა ამოცანა და ტენდენცია არ გააჩნია, გარდა იმისა, რომ ბუნების არაკოჰულარული და საშინელი არსება ცნობილ, შინაურ არსებად გარდაქმნას.“<sup>204</sup> ფილოსოფოსის აზრით, აქედან აიხსნება იუდეურ-ქრისტიანული რელიგიისათვის დამახასიათებელი შესაქმის აქტიც: „შემოქმედება, კეთება ნამდვილი და ღრმა ადამიანური ცნებაა. ბუნება ბადებს, აჩენს, წარმოშობს, ადამიანი კი – აკეთებს. კეთება, შემოქმედება, მოქმედების ისეთი სახეა, რომელიც მე შემოქმედი მივატოვო, იგი არის განზრახული, წინასწარდასახული, გარეგანი მოქმედება.“<sup>205</sup> აქედან გამომდინარე, იგი მთლიანად ადამიანის გავლენის სფეროშია მოქცეული და სწორედ ამიტომ ღმერთსაც ადამიანი ტყუილად არ მიიჩნევს შემოქმედად. „არარაობიდან სამყაროს შექმნის საშუალებით ადამიანს უჩნდება რწმენა, რომ სამყარო არაფერია და ადამიანის მიმართ არა ძალუძს რა.“<sup>206</sup> ეს, ფაქტიურად გულისხმობს მტრულად განწყობლი სამყაროს დომესტიკიზაციის იდეას. „ისე, როგორც ღვთის სიტყვაში ადამიანი სიტყვის ღვთაებრიობას ამტკიცებს, ასევე შექმნაში იგი ნების ღვთაებრიობას ამტკიცებს და სახელდობრ არა გონების ნების ღვთაებრიობას, არამედ წარმოსახვის უნარის ნების, აბსოლუტურად სუბიექტური ნების, შეუზღუდველი ნების ღვთაებრიობას. სუბიექტურობის პრინციპის უმაღლესი მწვერვალი არის შექმნა არარაობიდან.“<sup>207</sup> მეტად საინტერესოა ლ. ფოიერბახის მსჯელობა, ვინაიდან იგი პირდაპირ კავშირშია წონასწორობის პრინციპთან – „როდესაც შენ ამბობ, ქვეყანა არარაობისაგან შეიქმნაო, მაშინ შენ სამყაროს გაიაზრებ როგორც არარაობას, შენს ფანტაზიას, შენს გულსა და გრძნობას, შენს

<sup>203</sup> ფოიერბახი ლ., ქრისტიანობის არსება, თბ. 1956, 231-232.

<sup>204</sup> იქვე, 499.

<sup>205</sup> იქვე, 280.

<sup>206</sup> იქვე, 377.

<sup>207</sup> იქვე, 144.

ნებისყოფას თავიდან მოაშორებ ყოველგვარ ზღუდეებს, რადგან სამყარო შენი ნებისყოფის, შენი გულისა და გრძნობის ზღუდეა; მხოლოდ სამყარო ავიწროებს შენს სულს; მხოლოდ სამყარო არის შუაგამყოფი კედელი შენსა და ღმერთს შორის და შენს ნეტარ სრულქმნილ არსებას შორის. ამრიგად, შენ სუბიექტურად სპობ სამყაროს; შენ ღმერთს იაზრებ როგორც მხოლოდ თავისთვის არსებულს, ე.ი. შეუზღუდელ სუბიექტურობად, სულად, რომელიც მხოლოდ თავისი თავით სტკებება, რომელიც არ საჭიროებს სამყაროს და რომელმაც არაფერი იცის მატერიის მტკივნეულ კავშირ-ურთიერთობათა შესახებ. შენი სულის სიღრმეში შენ გინდა, რომ სამყარო არ იყოს; რადგან სადაც სამყაროა, იქ მატერიაა, ხოლო სადაც მატერიაა, იქ ჩაგვრა-შევიწროება და დაჯახებაა, იქ სივრცე და დრო, ზღუდე და აუცილებლობაა.“<sup>208</sup> ეს მომენტი კარგად ჩანს, მაგალითად, ბუდიზმში, რომელიც ამქვეყნიურ ცხოვრებას ილუზიად აცხადებს.

ამრიგად, რელიგიური მსოფლმხედველობაც წონასწორობის პრინციპიდან გამომდინარე ქმნის წარმოდგენას სამართალზე, უბრალოდ აქ ათეისტური მოდელისგან განსხვავებული ინსტანცია აღასრულებს სამართალს და ამ ინსტანციის მოქმედება ვრცელდება არა მხოლოდ ადამიანის სიცოცხლეზე, არამედ გაცილებით ხანგრძლივ პერიოდზე. ბრაჰმანიზმის მიხედვით, მაგალითად, ეს არაერთი რეინკარნაცია და არაერთი ათასი წელი შეიძლება იყოს.

რაც უფრო ფაქიზია ის რეალობა, რომელსაც რელიგიური მრწამსის მქონე ადამიანი უხეში მატერიალური რელობის საპირწონედ წარმოიდგენს, მით უფრო ფაქიზი ქცევაა საჭირო მატერიალურ სამყაროშიც. ამიტომ რელიგია, რომელსაც მეტი ზნეობრივი თამასა აქვს დაწესებული და რომელიც მეტად ფაქიზ და წმინდა საიქიო არსებობას ჰპირდება ადამიანს, მისი ამქვეყნიური ცხოვრებიდანაც ადეკვატურ სინატიფეს მოითხოვს. აქ უკვე ზნეობა საბუთთება არა მხოლოდ სხვა ადამიანისადმი ქცევით, არამედ მისადმი შინაგანი განწყობით და მსჯელობა მიდის არა იმაზე, თუ რა გაგიკეთა სხვა ადამიანმა, არამედ იმაზე, თუ რისი გაკეთების სურვილი აქვს მას შენ მიმართ. ადამიანს უნდა, რომ არათუ არ გაუკეთონ მას ცუდი, არამედ მის მიმართ არ იყოს ასეთის განუხორციელებელი სურვილიც კი, რადგან ასეთ დროს იგი არ არის დაზღვეული, რომ ეს სურვილი ოდესმე რეალობად არ იქცევა. ამიტომ თანახმაა, თვითონაც დაიცვას ეს წესი. სწორედ ამიტომ თუკი 10 მცნება სრულიად ადეკვატურად პასუხობს როგორც სოციუმის ჰობსისეულ კანონმდებლობას და ძირია ადამიანთა სოციალური ქცევისა (განსაკუთრებით, მუხლები ადამიანის მიმართ), ისე რელიგიურ მოთხოვნას (მთლიანობაში, ღმერთისა და ადამიანის მიმართ), – ქრისტიანობა უკვე უფრო ღრმად ხსნის ადამიანის ბუნებას და მას უფრო მეტად ფაქიზ რეალობას სთავაზობს. ქრისტიანობა ადამიანს მოუწოდებს, საერთოდ უარი თქვას აგრესიაზე. ეს, შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანის ფსიქოლოგიური დაცვის, თვითდაცვის, ძლიერი მექანიზმია.

ჯამში, თუკი მე არავის მიმართ არ მაქვს არანაირი აგრესია და ყველა ადამიანთან მართალი ვარ, არავის აქვს უფლება, ჩემ მიმართ აგრესია გამოხატოს. თუ ასეთს ადგილი ექნა, მას მიეზღვება. მე კი შემიძლია მივუტევო. ამრიგად, მე მიცავს ჩემივე კეთილი ქცევა და

<sup>208</sup> ფოიერბახი ლ., ქრისტიანობის არსება, თბ. 1956, 153-154.

კეთილი განწყობა გარესამყაროს მიმართ. მაგრამ ქრისტიანთა ცხოვრება სავსეა მაგალითებით, როცა ასეთი ადამიანი აგრესიის მსხვერპლია. დაწყებული თვითონ ქრისტეს და დამთავრებული მოციქულებისა და მოწამეთა ისტორიებით. ასეთ დროს ისევ მოქმედებს იგივე თამასა და ამ ადამიანებს აღთქმული აქვთ 9 ნეტარება, „ნეტარ იყვნენ დევნულნი სიმართლისათვის, რამეთუ მათია სასუფეველი ცათა“ (1-ლი ნეტარება). სასუფეველის მიცემა, ანუ საუკუნო ცხოვრება სრულიად სამართლიანი და, შეიძლება ითქვას, ადეკვატურობის თვალსაზრისით, ერთგვარად, უსამართლოც კია ამქვეყნიური დევნისათვის, რომელიც არ შეედრება და სახსენებელიც კი არ არის იმქვეყნიურ ნეტარებასთან და მკვდრებით აღდგომის შემდგომ ადამიანის ცხოვრებასთან. „რამდენადაც ცხოვრება ცარიელია, იმდენად უფრო სრულია, იმდენად უფრო კონკრეტულია ღმერთი. ნამდვილი ქვეყნის დაცარიელება და ღვთაების აღვსება ერთი აქტია. მხოლოდ ღარიბ ადამიანს ჰყავს მდიდარი ღმერთი, ღმერთი ნაკლოვანების გრძნობისაგან წარმოსდგება; რაც ადამიანს აკლია, – ...ის არის ღმერთი.“<sup>209</sup>

ბოროტების არსებობას ვერავინ უარყოფს. ამაზე წმ. გაბრიელ ეპისკოპოსიც საუბრობს: „გონების დიდი ძალისხმევა და დაკვირვებულობა არ სჭირდება იმის შემჩნევას, რომ ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრება უცვლელი ღვთიური სიმართლის ზნეობრივ კანონთან მრავალ შეუსაბამობას ამჟღავნებს. ბევრი რომ არ გავაგრძელოთ, საკმარისია ვთქვათ, რომ ამ ქვეყნად ძალზე ხშირად (უმეტესწილადაც კი) სიკეთე ჯილდოს ვერ იმკის, ბოროტება კი სასჯელს; ბევრი ზნეობრივი მიმართებით ღირსეული ადამიანი, ხშირად დაზარალებული და ნუგეშმოკლებულია, ბოროტი და უკეთური კი სრული კეთილდღეობით ტკბება. ყველა სწორად და მიუკერძოებლად მოაზროვნე ხვდება, რომ ასეთი წესრიგი არაბუნებრივია, შეიძლება დროებითიც; რომ უნდა დადგეს დრო, როდესაც უპირობო ზნეობრივი სიმართლე სრულად დამკვიდრდება: ეს კი მხოლოდ სულის უკვდავების შემთხვევაშია შესაძლებელი.“<sup>210</sup> ანუ ეკლესია ბუნებრივად მიდის იმ დასკვნამდე რომ წუთისოფლის უსამართლობა საიქიოში სამართლის აღდგენით გააწონასწოროს. ლოგიკა შემდეგია: „თუ სამყაროს ფიზიკურ განხილვას ადამიანი ღმერთამდე – უბრძნეს შემოქმედამდე და კეთილ განმგებლამდე მიჰყავს, იგივე განხილვა იმასაც გვისაბუთებს, რომ მთელ ფიზიკურ სამყაროს ღმერთი განაგებს; მით უმეტეს, უნდა დავუშვათ, რომ ზნეობრივი სამყაროს შემოქმედმა და გამგებელმა ამქვეყნიური ცხოვრების ზნეობრივი შეუსაბამობა მომავალი ჯეროვანი ზღვევით უნდა გაასწოროს.“<sup>211</sup> სწორედ ამ შეპირისპირებულობაში, რომელიც კეთილი და სამართლიანი ღმერთის იდეასა და რეალურ ცხოვრებას – ბოროტების ზეობის იმპერიას შორის არსებობს, კაცობრიობა ქმნის სწორედ აზროვნების იმ ორ მოდელს, რომლებიც მთელი ადამიანური მსოფლმხედველობის ბაზისია. ეპიკურეს მიერ დასმული პარადოქსული კითხვა, უკვე მერამდენე საუკუნეა თან სდევს კაცობრიობას: „ან ღმერთს უნდა წინააღმდეგობა გაუწიოს ბოროტებას და არ შეუძლია, ან შეუძლია და არ უნდა, ან არც შეუძლია და არც უნდა, ან კიდევ შეუძლია და

<sup>209</sup> ფოიერბახი ლ., ქრისტიანობის არსება, თბ. 1956, 115.

<sup>210</sup> ქიქოძე გ., ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, თბ. 2012, 306.

<sup>211</sup> იქვე, 307.

კიდევ უნდა. თუ მას უნდა და საშუალება არა აქვს, ის უძღურია. თუ მას შეუძლია და არ უნდა, ის ბოროტია. თუ მას არც უნდა და არც შეუძლია, ის უძღურიც არის და ბოროტიც, ესე იგი ის ღმერთი არ არის. თუ მას შეუძლია და უნდა კიდევ, მაშ საიდან არის ბოროტება და რატომ არ ეწინააღმდეგება ის მას?<sup>212</sup>

ლ. ფოიერბახი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ „არარელიგიური მოვლენები რელიგიის სფეროდან ყველაზე ნათლად და გასაგებად ამჟღავნებენ რელიგიის წარმოშობასა და არსს. ...რელიგიის სფეროში არარელიგიური მოვლენაა და სწორედ ამის გამო ყველაზე მკაცრად დაგმობილ და განკიცხულ იქნა ჯერ კიდევ ღვთისნიერ წარმართთა მიერ ის გარემოება, რომ ადამიანები მხოლოდ უბედურების ჯამს ეძიებენ თავშესაფარს რელიგიაში, ღმერთს მიმართავენ და ღმერთზე ფიქრობენ, მაგრამ სწორედ ამ მოვლენას მივყავართ თვით რელიგიის სათავისაკენ. უბედურებასა და გაჭირვებაში, იქნება ეს უბედურება და გასაჭირი თავისი თუ სხვისი, გამოცდის ადამიანი და გულისტკივილით რწმუნდება, რომ მას არ ძალუძს იმის მიღწევა, რაც სურს, რომ მას ხელფეხი შეკრული აქვს... რაც უფრო მეტად მაქვს ხელ-ფეხი შეკრული, მით უფრო შეუოკებელია ჩემი სურვილები, მით უფრო მძაფრია ჩემი ნატვრა და წყურვილი გამოხსნისა, მით უფრო ენერგიულია ჩემი მისწრაფება თავისუფლებისკენ, მით უფრო ძლიერია ჩემი ნება ყოველგვარ ზღუდეთა გადაღახვისათვის... ღმერთებს შეუძლიათ ის, რაც ადამიანებს სურთ, ე.ი. ისინი ახორციელებენ ადამიანის გულის კანონებს. ...რაც ადამიანებს მხოლოდ ნებისყოფაში, მხოლოდ ფანტაზიაში, მხოლოდ გულში, მაშასადამე, მხოლოდ სულიერად შეუძლიათ, მაგალითად, ერთ წუთში შორეულ ადგილზე რომ იყვნენ, ის ღმერთებს ფიზიკურად ძალუძთ, ღმერთები ადამიანთა სრული, წარმოსადგეი, ხორცშესხმული, განხორციელებული სურვილები არიან – ადამიანის გულისა და ნებისყოფის მოხსნილი ბუნებრივი ზღუდეები. შეუზღუდავი, ზღვარდაუდებელი ნებელობის არსებანი, რომელთა ფიზიკური ძალები უდრის ნებისყოფის ძალებს.“<sup>213</sup> ლ. ფოიერბახი ხაზს უსვამს მონოთეიზმის წარმოშობის ფსიქოლოგიურ საფუძველსაც – „ნამდვილი თეიზმი, ანუ მონოთეიზმი წარმოიშვება მხოლოდ იქ, სადაც ადამიანი, რაკი ხედავს, რომ მას შეუძლია ბუნება გამოიყენოს როგორც უნებისყოფო და შეუგნებელი საგანი არა მარტო თავისი აუცილებელი, ორგანული სასიცოცხლო ფუნქციების შესრულებისათვის, არამედ თავისი თვითნებური, შეგნებული მიზნების, მოქმედებებისა და განცხრომათა დასაკმაყოფილებლადაც, სწორედ ამიტომ მხოლოდ თავის თავს უფარდებს და ამ შეფარდებას თავის არსებასთან აქცევს ბუნების არსებად. ამრიგად, თავის თავს ხდის ბუნების საბოლოო მიზნად. მის ცენტრალურ და გამაერთიანებელ პუნქტად.“<sup>214</sup> ამას უკავშირდება მოსეს სჯულში ღვთის თაყვანცემაში შეფარულად განცხადებული საკუთარი თავის თაყვანისცემის მომენტი: „ისრაელს ამ ძალის თაყვანისცემის დროს მუდამ თავისი თავი ჰყავს მხედველობაში; იგი ბუნების ძლიერებას მხოლოდ იმ ინტერესით ასხამს ხოტბას, რომელი ინტერესითაც გამარჯვებული აზვიადებს ხოლმე თავისი მოწინააღმდეგის სიძლიერეს,

<sup>212</sup> იხ. *პაუაშვილი ნ.*, რელიგიის ისტორია, თბ. 1996, 32.

<sup>213</sup> *ფოიერბახი ლ.*, ქრისტიანობის არსება, თბ. 1956, 498.

<sup>214</sup> იქვე, 510.



რათა საკუთარი ღირსების გრძნობა გაზარდოს და თავისი სახელი განადიდოს. დიდია და ძლიერი ბუნება, რომელიც იეჰოვამ შექმნა, მაგრამ უფრო მძლავრია, უფრო დიდია ისრაელის გრძნობა საკუთარი ღირსებისა. მისი გულისათვის აჩერებს მზე თავის სრბოლას; მისი გულისათვის იძრა ფილონის მიხედვით, დედამიწა კანონის უწყების დროს; მოკლედ, მისი გულისათვის მთელი ბუნება თავის არსებას იცვლის.<sup>215</sup> ლ. ფოიერბახის აზრით, „ქრისტიანობამ იუდეველობის ეგოიზმს სუბიექტურობის სული შთაბერა... და მიწიერი ბედნიერების სურვილი, ისრაელთა რელიგიის მიზანი, ზეციური ნეტარებისადმი მსურვალე მისწრაფებად, ქრისტიანობის მიზნად გარდაქმნა.“<sup>216</sup>

ჯამში ლ. ფოიერბახი დაასკვნის, რომ „საგანი ადამიანისა სხვა არაფერია, თუ არ მისი საგნობრივი არსება თვითონ, როგორც აზროვნებს ადამიანი, როგორცაა მისი მრწამსი და განწყობილებები, ისეთია მისი ღმერთი: რა ფასი და ღირებულებაც ადამიანს აქვს, ის ფასი და ღირებულება აქვს მის ღმერთსაც და არა მასზე მეტი. ღმერთის ცნობიერება ადამიანის თვითცნობიერებაა, ღმერთის შექმნება – ადამიანის თვითშემქმნებაა. ადამიანს მისი ღმერთით შეიმეცნება, ხოლო მის ღმერთს, პირიქით, ადამიანისგან. ორივე ერთია. ის, რაც ადამიანისთვის ღმერთია, – მისი გონია. მისი სული, ხოლო ის, რაც ადამიანის გონია, მისი სულია, მისი გულია, – ის მისი ღმერთია.“<sup>217</sup>

ათეისტური თვალთახედვით, ადამიანი ღმერთს გამოიგონებს და მიაწერს იმ თვისებებს, რაც მას უნდა, საკუთარ თავში დაინახოს, მაგრამ ვერ ხედავს – „რელიგია ადამიანის გაორებაა: ადამიანი თავის თავს უპირისპირებს ღმერთს როგორც დაპირისპირებულ არსებას. ღმერთი არ არის ის, რაც ადამიანი არის – ადამიანი არ არის ის, რაც ღმერთი არის. ღმერთი უსასრულოა, ადამიანი კი სასრული არსებაა; ღმერთი სრულყოფილია, ადამიანი არასრულყოფილი; ღმერთი მარადია, ადამიანი – მოკვდავი; ღმერთი ყოვლადძლიერია, ადამიანი – უძლური; ღმერთი წმინდაა, ადამიანი – ცოდვილი. ღმერთი და ადამიანი ორი უკიდურესობანია: ღმერთი მხოლოდ პოზიტიურია, ყველა რეალობათა ერთობლიობაა, ადამიანი მხოლოდ ნეგატიურია და ყველა არარაობათა ერთობლიობა.“<sup>218</sup> ლ. ფოიერბახის აზრით, ღმერთი ადამიანის აუხდენელი ოცნებებისა და ფანტაზიის ნაყოფია: „ისე როგორც ღმერთი სხვა არა არის რა, თუ არა ადამიანის არსება, გაწმენდილი იმისაგან, რაც ადამიანურ ინდივიდუუმს, იქნება ეს გრძნობაში თუ აზროვნებაში, ევლინება როგორც ზღუდე, როგორც ბოროტება; ასევე საიქიოც სხვა არაფერია, თუ არა სააქაო, განთავისუფლებული იმისაგან, რაც ვლინდება როგორც ზღუდე, როგორც ბოროტება.“<sup>219</sup> საბოლოო ჯამში, „ღმერთი არის ადამიანის სარკე. ადამიანისათვის მხოლოდ ის არის ღმერთი, რასაც მისთვის არსებითი ღირებულება აქვს, რასაც იგი სრულქმნილად და წარჩინებულად თვლის, რაშიც იგი ჭეშმარიტ კმაყოფილებას ჰპოვებს, რაც მას ჭეშმარიტად მოსწონს.“<sup>220</sup>

<sup>215</sup> ფოიერბახი ლ., ქრისტიანობის არსება, თბ. 1956, 163.

<sup>216</sup> იქვე, 166.

<sup>217</sup> იქვე, 44.

<sup>218</sup> იქვე, 69.

<sup>219</sup> იქვე, 235-236.

<sup>220</sup> იქვე, 104.

რამდენად ასეა სინამდვილეში, ეს ცხადია დისერტაციის მტკიცების საგანს სცილდება და ყოველი ადამიანის გემოვნებისა და, რაც მთავარია, რწმენის, საგანია. მაგრამ როგორც არ უნდა იყოს, ფაქტი ერთია: ათეიზმი და ქრისტიანული მრწამსი, ეს არის აზროვნების ორი სხვადასხვა საფეხური (თუ გარკვეულ იერარქიულობას, ვერტიკალურ სივრცეში გადანაწილებას ექნება ადგილი), ან ორი სხვადასხვა ხედვის კუთხე (რაც შეიძლება ჰორიზონტალურ ჭრილში იქნეს გადაწყვეტილი); ჯოხის მაგალითზე – სხვადასხვა ბოლოებზე შეიძლება განთავსდეს თითოეული მათგანი, ხოლო თვითონ ჯოხი შეიძლება სივრცეში იმყოფებოდეს როგორც ვერტიკალურად (ზედა ბოლო ქრისტიანული მორალი, ქვედა – ათეისტური გაგება სამართლისა; ეს შეიძლება უფრო მისაღები აღმოჩნდეს ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ადამიანისათვის), ისე ჰორიზონტალურად (ამ შემთხვევაში ეს უფრო მისაღები შეიძლება იყოს ათეისტური მსოფლმხედველობის მქონე ადამიანისათვის, ან სხვა რელიგიური თვითიდენტობის მქონეთათვის). შემდეგი თავი სწორედ მეორე ზნეობრივ პოლუსს – ქრისტიანულ სარწმუნოებას განიხილავს, სადაც უკვე ნათლად გამოჩნდება, თუ როლი ითამაშა სახარების ეთიკურმა კოდექსმა ბრალის საკითხის დამუშავებასა და სამართლის გაადამიანურებაზე.

## **2) ქრისტიანული მსოფლმხედველობა, როგორც ზნეობრივი მაქსიმუმი და „ზე-სუბიექტური“ შერაცხვა**

**1. ქრისტიანული მოძღვრების წყაროთა სპეციფიკა.** ქრისტიანული მოძღვრება თანაბრად ემყარება როგორც ძველ, ისე ახალ აღთქმას. ქრისტიანული მოძღვრების თვალსაზრისით, ძველი აღთქმა წარმოადგენს ახალი აღთქმის მოლოდინის კაცობრიობის ისტორიას, ხოლო ახალი აღთქმა არის ის ახალი მორალური კოდექსი, რომელმაც ძველი შეცვალა, განმარტა და ადამიანები განვითარების უფრო მაღალ საფეხურზე აიყვანა. ახალ აღთქმაში ხშირია ძველი აღთქმის კანონთა განმარტებების შემთხვევები. ძველი აღთქმა მიიჩნევა წინასწარმეტყველებად ახალ აღთქმაზე, ახალი აღთქმა კი ძველი აღთქმის ახსნად. აღნიშნულს ადასტურებს იესო ქრისტეს სიტყვები: „არ იფიქროთ, თითქოს სჯულის ან წინასწარმეტყველთა გასაუქმებლად მოვედი. გასაუქმებლად კი არა, აღსასულებლად მოვედი“ (მათე, 5.17).

ბიბლია არა მხოლოდ მორალურ-ზნეობრივი კოდექსია, არამედ დოგმატური დვთისმეტყველების უმთავრესი წყარო. მისმა განმარტებებმა დროთა განმავლობაში დიდი მოცულობის მასალა შეადგინა. ქრისტიანული რელიგიის როგორც სხვადასხვა მიმართულებებად დაყოფის, ისე ათეულობით სექტის, სქიზმისა და ერესის საფუძველს წარმოადგენდა ის ფაქტი, რომ სახარებას არა მხოლოდ შემდგომ ეპოქებში, არამედ პირველივე საუკუნეებიდან, უკვე მოციქულთა პერიოდშიც, რაც მოციქულთა საქმეებში ცხადად ჩანს, იმდენივე განმმარტებელი გამოუჩნდა, რამდენიც წამკითხველი და მომსმენი. ცდომილებათა აღმოსაფხვრელად ქრისტიანთა შორის მიღებულ იქნა ადგილობრივ საეკლესიო კრებათა, ხოლო, სახელმწიფო რელიგიის სტატუსის მოპოვების შემდგომ, ასევე – მსოფლიო საეკლესიო კრებათა

მოწვევის პრაქტიკა, რომელთა საქმიანობის შედეგად ჩამოყალიბებულია ბიბლიის კანონიკური და არაკანონიკური წიგნების ნუსხა და მართლმადიდებლური ქრისტიანობის ძირითადი დოგმები და დებულებები, რომელთაც პრეტენზია აქვთ, რომ ისინი ყველაზე ზუსტად განმარტავენ სახარებაში მოცემულ მრწამსს და სამოციქულო ტრადიციის უშუალო გამგრძელებლები არიან. საკითხი იმის შესახებ, თუ რომელი ქრისტიანული მიმდინარეობაა ჭეშმარიტი, პირადი გემოვნებისა და თავდაჯერების სფეროს განეკუთვნება, ხოლო ნაშრომში იგი ორთოდოქსული კუთხით არის გაშუქებული. მართლმადიდებლობა ეყრდნობა „მრწამსს,“ რომელიც მსოფლიო საეკლესიო კრებათა მოკლე შემაჯამებელი კონსპექტის სახეს ატარებს. მრწამსის განვრცობის შედეგად მიიღება ქრისტიანული ღვთისმეტყველება, რომელიც მოციქულთა გარდამოცემისა და წმ. მამათა განმარტებების ჯამია. „გარდამოცემა,“ ანუ „საღვთო გარდამოცემა,“ ქრისტიანული მოძღვრებისა და კანონიკური სამართლის მნიშვნელოვანი წყაროა. სახარებაც კი ერთგვარად გარდამოცემაა, ოღონდ წერილობითი სახით მოცემული, რომლის გარდა უამრავი წესი პირველივე საუკუნიდან ზეპირად გადაეცემოდათ მოციქულთა მიერ ხელდასხმის დროს სასულიერო პირებსა და ქრისტიანულ თემს.<sup>221</sup> აღნიშნული თვით სახარების ბოლო მუხლშია გაცხადებული – „და არიან სხუანიცა მრავალ, რომელ ქმნა იესუ, რომელნი, თუმცა დაიწერებოდეს თითოეულად, არცაღა ვპოვნებ, ვითარმცა სოფელმან ამან დაიტია აღწერილი წიგნები.“ გარდამოცემა მოგვიანებით ფიქსირდება წმ. მამათა საღვთისმეტყველო შრომებსა და საეკლესიო კრებების დადგენილებებში. ქრისტიანული თვალთახედვით, სწორედ აღდგომიდან ამდღებამდე პერიოდში იქნა ნაქადაგები და ახსნილი ის საიდუმლოები, რომლებიც დაფარული იყო წმინდა წერილში (ძველ აღთქმაში) და იესო ქრისტეს ცხოვრებაში. ქრისტიანული მოძღვრება უკვე მაშინ ჩამოყალიბდა და არა მოგვიანებით – საეკლესიო კრებებზე, ამ უკანასკნელთა მოწვევა ხდებოდა არა ახლის ჩამოყალიბების, არამედ ძველის შენარჩუნების მიზნით, რათა საღვთო გარდამოცემას არ მიწერილიყო მოგვიანო ხანის ნააზრვეი. ეკლესიისათვის მნიშვნელოვან თარიღს წარმოადგენს ამდღების შემდგომი პერიოდიც – სულთმოფენობა, როცა მართლმადიდებლური ხედვით, დაარსდა ეკლესია, მოციქულებზე გარდამოვიდა სული წმიდა და მსოფლიოში ქრისტიანული მოძღვრების ქადაგება დაიწყო.

<sup>221</sup> თვით დიდ სჯულისკანონშიც, ბასილი დიდის ეპისტოლეში, საგანგებოდ არის ხაზგასმული გარდამოცემის მნიშვნელობა: „ეკლესიაში დაცული სჯული და ქადაგებები ზოგი წერილობით მოცემული მოძღვრების სახით გვაქვს, ხოლო ზოგი მიღებული გვაქვს მოციქულთაგან საიდუმლოდ გადმოცემული. ამათგან ორივეს ერთი და იგივე ძალა აქვს კეთილმსახურებისათვის და ამას არავინ თვლის საკამათოდ.“ ბასილი დიდი თვალსაჩინოებისათვის ჩამოთვლის კიდევ საეკლესიო გარდამოცემის სახეებს, როგორცაა პირჯვრის გამოსახვა, ლოცვის დროს აღმოსავლეთის მხარეს თაყვანისცემა, ეგქარისტის, ნათლისცემის, ზეთის ცხების, წირვისას ტაძარში ფეხზე დგომის, კვირაობით მეტანიისგან თავის შეკავებისა და ფეხზე მდგომარე ლოცვის წესები და სხვ. ბასილი დაასკვნის, რომ „საიდუმლოთაგან უმეტესი დაუწერლად არსებობს ჩვენ შორის, სხვა მრავალთან ერთად ესეც უნდა შევიწყნაროთ.... მოციქულიდან მოდის ყოველივე უწერელის მტკიცედ დაცვა, ...რომელთაგან ერთ-ერთი ესეც არის უეჭველად, რაც გადმოგვცეს პირველმა განმწესებლებმა და შემდგომ დროში მარადიული თანაარსებობით და ჩვეულების ხანგრძლივობით დაამტკიცეს ეკლესიაში.“ იხ. დიდი სჯულისკანონი, თბ. 2009, 390; 391-392; 394.

თეოლოგიის უამრავ წყაროთა შორის გამორჩეული ადგილი უჭირავს წმ. იოანე დამასკელის „გარდამოცემას“,<sup>222</sup> რომელიც თავს უყრის VIII საუკუნემდე მოღვაწე წმ. მამათა და მასწავლებელთა საღვთისმეტყველო აზრს<sup>223</sup> და არა მხოლოდ ბიბლიას, საეკლესიო კრებათა დადგენილებებსა და პატრისტიკას, არამედ წარმართ ფილოსოფოსთა შეხედულებებსაც აერთიანებს. საზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ამ უკანასკნელის გამოყენებას ქრისტიანული სარწმუნოება დამაკინებელ გარემოებად არასდროს მიიჩნეოდა, რადგან წარმართობიდან მხოლოდ იმას იღებდა, რასაც ჭეშმარიტად თვლიდა.<sup>224</sup> თვითონ იოანე დამასკელი საგანგებოდ მოძღვრავს მის მსმენელთ: „თუ შეეძლებოდა, რომ გარეშეთაგანაც მოვინაყოფოთ სასარგებლო რამ, არც ესაა აკრძალული, გავხდეთ გამოცდილი მეკერძეები, მოვკრიბოთ ნამდვილი და წმინდა ოქრო, ნაყალბევი კი უკუვაგდოთ, მივიღოთ საუკეთესო სიტყვები (ხოლო სასაცილო ღმერთები და უცხო ზღაპრები ძაღლებს მივუყაროთ), რადგან უდიდესი სულიერების შექმნას შეეძლებოდა მათგან.“<sup>225</sup>

ამრიგად, წინამდებარე თავი ეფუძნება ძველ აღთქმას, ახალ აღთქმასა და მართლმადიდებლურ ღვთისმეტყველებას (იოანე დამასკელის შრომა).

<sup>222</sup> „გარდამოცემის“ თარგმანები ეფრემ მცირესა და არსენ იყალთოელის მიერ XI საუკუნეშია შესრულებული. ქართული ხელნაწერების ტრადიციაზე დაყრდნობით გავრცელებული იყო აზრი, რომ იოანე დამასკელის თხზულების რამდენიმე ნაწილი პირველად ექვთიმე მთაწმინდელმა თარგმნა, თავის თარგმანზე დართულ შესავალში ეფრემ მცირე შენიშნავს: „რომელსა მოკლე „წინამძღუარ“ უნდეს, წმიდისა მამისა ეფთვიმეს მიერ თარგმანებული, იგი შეიტკბოს რამეთუ მას მადლითა სულისა წმიდისაითა ხელ-ეწიფებოდა შემატეზაიდა და დაკლებაიდა. ხოლო უკუეთუ ახალი ესე სწავლეს გარდაწერად, მას ამას თანა ნუ გაჰრევს, ნუცა ამას – მას თანა.“ იხ. *იოანე დამასკელი*, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 10.

<sup>223</sup> „გარდამოცემა“ სარგებლობს კლიმენტი ალექსანდრიელის, ანასტასი სინელის, ათანასე ალექსანდრიელის, კირილე ალექსანდრიელის, ბასილი დიდის, გრიგოლ ნაზიანზელის, გრიგოლ ნოსელის, დიონისე არეოპაგელის, ეპიფანე კვიპრელის, მაქსიმე აღმსარებლის, ნემესიოს ემესელისა და სხვა მამათა საღვთისმეტყველო შრომებით, ასევე, საეკლესიო კრებათა (ნიკეის, ეფესოს, ქალკედონის, ტრულის) დადგენილებებით და სასულიერო მწერლობის გარდა, „გარეშეთა“ ანუ წარმართ მოაზროვნეთა შეხედულებებით. განსაკუთრებით საგრძნობია არისტოტელეს გავლენა. „გარდამოცემა“ შესანიშნავი ნიმუშია ქრისტიანული ფილოსოფიისა, რომლის მიხედვით ყოველგვარი პოზიტიური ცოდნა, მათ შორის უდიდეს ბერძენ ფილოსოფოსთა შეხედულებები, ჩაყენებულია ქრისტიანული მოძღვრების დაცვის საქმეში. იხ. დასახ. ნაშრომი, 7.

<sup>224</sup> „ქრისტიანობა წარმართული სამყაროსგან ირჩევს და ითვისებს ყოველივე იმას, რაც მისი იყო, ე.ი. „ქრისტიანობას ქრისტემდე“ ყოველივე, რაც გაფანტული იყო მასში, როგორც ჭეშმარიტების ცალკეული ნაწილაკები, მან გააერთიანა და გამოცხადების სისრულეს შეუერთა, „როგორც ეს პური გაფანტული იყო ბორცვებზე და შეიკრიბა რა, ერთი გახდა, დაე, ასე შეიკრიბოს დედამიწის კიდევებიდან შენი ეკლესია შენს სამეფოში“ – ნათქვამია ამ თვალსაზრისით ძველი ქრისტიანების ექვთიმეს ლოცვაში. ეს პროცესი შეკრებისა წარმართული სამყაროს გავლენას კი არ გულისხმობს ქრისტიანობაზე, არამედ ქრისტიანობაში წარმართული სამყაროდან იმის წარმოჩენას, რასაც აღმოაჩნდა თვისება მასთან შეერთებისა, არა შედწევას ეკლესიაში წარმართული ადათებისა, არამედ მათ გაეკლესიურებას.“ იხ. *უსპენსკი ლ.*, აზრი და ენა ხატებისა, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ. 1996, 121.

<sup>225</sup> *იოანე დამასკელი*, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 445-446.

**2.1. ძველი აღთქმის მორალური კოდექსი.** ბიბლიის ძველი წიგნები შეიცავენ იმ ეთიკურ მოძღვრებას, რომელიც მსოფლიოში 10 მცნების სახელითაა ცნობილი. ათი მცნება იმდენად საყოველთაო და კომპაქტურია, რომ შეიძლება საკაცობრიო ეთიკურ მინიმუმად ჩაითვალოს.<sup>226</sup>

ათი მცნების გარდა მოსეს ხუთწიგნეული 600-ზე მეტ ნორმას შეიცავს, მაგრამ 10 მცნება სრულად გამოხატავს ძველი რჯულის ამოსავალ მორალურ პრინციპებს. იგი შედგება ორი ნაწილისაგან, მცნებები ღვთის მიმართ, რომელიც აკუმულირდება მცნებაში „გიყვარდეს უფალი შენი ღმერთი მთელი შენი გულით და სულით და მთელი შენი შეძლებით“ (II სჯული 6.5) და მცნებები ადამიანთა მიმართ, რომელიც აგებულია, ერთი მხრივ მოყვასის სიყვარულზე – ნუ იქნები შურისმაძიებელი და ბოღმას ნუ ჩაიდებ შენი თვისტომის მიმართ; გიყვარდეს შენი ახლობელი, როგორც თავი შენი“ (ლევითანი 19.18) – და მეორე მხრივ ტალიონის პრინციპზე შემცოდისა თუ მტრის მიმართ – „თუ უბედურება მოხდა, სიცოცხლე სიცოცხლის წილ უნდა ზღონ, თვალი თვალის წილ, კბილი კბილის წილი, ფეხი ფეხის წილ, დამწვრობა დამწვრობის წილ, ჭრილობა ჭრილობის წილ, ნატკენი ნატკენის წილ“ (გამოსვლა 21.23-25).

ახალი აღთქმისაგან განსხვავებით, ძველი აღთქმის მორალური კოდექსი არ იცნობს მტრის სიყვარულის მცნებას. ამ მხრივ სახარება ენათესავება არა იმდენად ძველ აღთქმას, რამდენადაც აღმოსავლურ რელიგიებს, ბუდიზმს,<sup>227</sup> ლაო-ძის<sup>228</sup> მოძღვრებას და მო-ძის ფილოსოფიას. თუმცა მასში არის რამდენიმე კანონი რომელიც ტალიონის პრინციპთან ერთად ირიბად „მამაო ჩვენოს“ სამართლიანობის პრინციპსაც (მომიტყვე, ღმერთო, როგორც მე მივუტყვევ სხვათ) იცნობს, რაც ფრაგმენტულად დასტურდება სხვადასხვა წიგნში, მაგალითად: „რასაც ჩავდიოდი, იგივე მომაგო ღმერთმა“ (მსაჯულნი 1.7); „ორმო თხარა და ღრმად ამოკვეთა, სხვისთვის გაამზადა ორმო და თვითონ ჩავარდა“ (ფსალმუნი 7.16); „უსამართლობის მთესველი უბედურებას მოიძიებს“ (იგავნი 22.8); „ნუ ჩაიდენ ბოროტებას და არც შენ გეწევა ბოროტი“ (ზირაქი 7.1); „რაც შენ გძულს, ნურავის შეამთხვევ“ (ტობითი 4.15); „ნუ იტყვი, როგორც მომექცა, ისე მოვექცევიო, თავისი საქმისამებრ მივაგებო“ (იგავნი 24.29).

**2.2. ბრალის საკითხი ძველ აღთქმაში.** საინტერესოა, განვითარების რა დონეზეა ძველი აღთქმის მორალური კოდექსი ბრალეულობის საკითხთან დაკავშირებით – ობიექტური შერაცხვის სტადიაზეა თუ დაძლეული აქვს იგი? ამ კითხვაზე მეცნიერთა შორის ერთი აზრი არ არსებობს, თუმცა უდავოდ გასაზიარებელია ის შეხედულება, რომელიც მას ისეთ კანონებთან უძებნის პარალელებს, როგორცაა ჰამურაბისა და ხეთური კანონები. ამით ისიც არის ნათქვამი, რომ იგი ბრალის საკითხის

<sup>226</sup> ათი მცნების სახელით ცნობილი ტექსტი მოსეს ხუთწიგნეულის კუთვნილებაა, რომელშიც ორგზის არის განმეორებული (გამოსვლათა წიგნსა და II სჯულში), მაგრამ ქრისტიანული რელიგია სარგებლობს, ძირითადად, ძველი აღთქმის გამოსვლათა წიგნის მე-20 თავის მე-2-მე-17 მუხლების შინაარსით.

<sup>227</sup> იხ. *Дхаммапада*, Академия наук СССР, памятники литературы народов востока, переводы III, введение и комментарии В.Н.Топорова. Ответственный редактор Ю.Н.Перих. М., 1960, 59.

<sup>228</sup> იხ. *ლაო ძი*, დაო დე ძიხი, თბ. 1990, 120; 131; 135-136.

დამუშავების თვალსაზრისით განვითარების დაბალ საფეხურად მიიჩნევა, რამდენადაც ხეთური და ბაბილონური კანონები ბრალის პრობლემას სიღრმისეულად არ იცნობს და ისინი მხოლოდ განზრახ და განზრახვის გარეშე ჩადენილ დანაშაულთა განსხვავებაზე უფრო შორს ვერ მიდის. მათთვის ჩვეულებრივია კოლექტიური პასუხისმგებლობის პრინციპიც.

ი. სურგულაძეს განხილული აქვს ეგვიპტის მონათმფლობელური სისხლის სამართალი, სადაც მძიმე დანაშაულად ითვლებოდა ღვთისადმი შეწირული ცხოველის განზრახ მოკვლა. განზრახვა იცის აგრეთვე ჰამურაბის კოდექსში. იგი კრძალავს მონისათვის მისი პატრონის დაღის განზრახ მოცილებას. სუბიექტური ბრალეულობის საკითხში მასზე მაღლა დგას ხეთების სამართალი, რომელშიც განზრახვა კიდევ უფრო დიფერენცირებულია.<sup>229</sup> ი. სურგულაძის მითითებით, განზრახვის ცნება შედარებით ადრე წარმოიშვა, მაშინ როდესაც გაუფრთხილებლობა არაგანზრახვითი ქმედობისაგან დიდი ხნის განმავლობაში არ იყო გამოყოფილი. გაუფრთხილებლობა უცნობი იყო ძველი აღმოსავლეთის მონათმფლობელური სახელმწიფოებისათვის და თვით რომის სისხლის სამართალშიც არ არის გაუფრთხილებლობის ჩამოყალიბებული კონსტრუქცია, თუმცა იმპერიის ხანაში, ცალკეულ შემთხვევაში, რომის სამართალი ახლოს მიდის გაუფრთხილებლობის ცნებასთან და ცალკეული კაზუსის გადაჭრისას იძულებულია ანგარიში გაუწიოს გაუფრთხილებლობის შედეგად ჩადენილ დანაშაულს.<sup>230</sup> ივ. სურგულაძე არ ეთანხმება ვ. სტრუვეს მოსაზრებას, რომ ხეთების სამართალმა გაუფრთხილებლობაც იცის – და მიიჩნევს, ხეთების სამართალში გაუფრთხილებლობაზე კი არ არის საუბარი, არამედ არაგანზრახვით მოქმედებაზე, ამაში კი ყველაფერი შედის, რაც განზრახვის გარეშეა. ხოლო საკითხის ამგვარი დაყენება, ე.ი. მოქმედებათა განზრახვისა და არაგანზრახვის მიხედვით დაყოფა, ცნობილი იყო ეგვიპტის, ბაბილონის, ხეთების, საბერძნეთის სამართლისთვისაც. არც რომის სისხლის სამართალმა იცოდა გაუფრთხილებლობის ცნება, მიუხედავად იმისა, რომ განვითარების მხრივ რომის სამართალი მაღლა იდგა ზემოთ ჩამოთვლილ ყველა ქვეყნის სამართალზე.<sup>231</sup>

აღ. ვაჩიშვილსაც დაწვრილებით აქვს მიმოხილული ძველ ხალხთა სამართალგანვითარების დონე ბრალის საკითხის დამუშავების კუთხით და მიიჩნევს, რომ სუბიექტური ბრალეულობის ცნებით სისხლის სამართლის პასუხისმგებლობამ ახალი საფუძველი მოიპოვა, მაგრამ ბრალეულობის სხვადასხვა ფორმები ერთდროულად არ შემუშავებულა. პირველად მონათმფლობელურ სახელმწიფოთა კანონმდებლობაში შემოღებულ იქნა განზრახვის ცნება, შედეგის წარმოდგენა, მისი გათვალისწინება და სურვილი, ე.ი. სწორედ ის, რაც განზრახვის დამახასიათებელ თვისებას შეადგენს, ნათლად მოჩანს უძველეს კანონებში. მხოლოდ ხანგრძლივი განვითარების და იურიდიული აზროვნების მომწიფების შედეგად აღმოცენდა ბრალეულობის მეორე ძირითადი ფორმა – გაუფრთხილებლობა. მონათმფლობელური და ფეოდალური პერიოდის კანონმდებლობა: ჰამურაბის კოდექსი, მოსეს კანონები, მანუს კანონები, საბერძნეთის კოდექსები ბრალეულობის

<sup>229</sup> იხ. *სურგულაძე ი.*, სულხან-საბა ორბელიანის პოლიტიკური და იურიდიული შეხედულებანი, თბ. 1959, 145.

<sup>230</sup> იქვე, 144.

<sup>231</sup> იქვე, 145.

სუბიექტურ საწყისს იცნობენ და გარკვეულად ასახელებენ განზრახვას და ასხვავებენ განზრახ და განზრახვის გარეშე ჩადენილ მკვლელობას.<sup>232</sup> ალ. ვაჩიშვილი მთლიანად იზიარებს ი. სურგულაძის შეხედულებას და მიიჩნევს, რომ ჯერ კიდევ ბაბილონის კოდექსი ზოგიერთ მუხლში განზრახვის მომენტს გამოხატავს, მაგრამ ბრალეულობის გვერდით მოქმედებს ძველი ობიექტური საწყისიც, რომელიც სჭარბობს კიდევ. ხეთების სამართალი გარკვეულად ასხვავებს განზრახ და განზრახვის გარეშე ჩადენილ დანაშაულს. ებრაელთა სამართალიც დაახლოებით განვითარების იმავე საფეხურზე დგას: იგი მკაფიოდ განსაზღვრავს მხოლოდ განზრახვას; ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, მოსეს კანონმდებლობა თითქოს ბრალეულობის მეორე ფორმასაც, ე.ი. გაუფრთხილებლობას, იცნობს, მაგრამ ამ კანონმდებლობის დაკვირვებით შესწავლა ამ აზრს აბათილებს: ებრაელთა სამართალი ასხვავებს მხოლოდ განზრახ და განზრახვის გარეშე ჩადენილ მკვლელობას; განზრახვის გარეშე ჩადენილი დანაშაული გულისხმობს როგორც გაუფრთხილებლობით, ისე შემთხვევით ჩადენილ ქმედობას და, მაშასადამე, თავისი შინაარსით მოიცავს როგორც culpa-ს, ისე casus-ს. ისინი ჯერჯერობით გამიჯნული არაა. თანაც არც ის შეხედულებაა სწორი, რომ თითქოს მოსეს კანონები მხოლოდ სუბიექტური ბრალეულობის საწყისს აღიარებენ, ვინაიდან ამ კანონებით გათვალისწინებულია შემთხვევები, სადაც, ყოველ ეჭვს გარეშე, ობიექტურ შერაცხვას აქვს ადგილი.<sup>233</sup>

ალ. ვაჩიშვილის შეხედულება, რომელსაც ხშირად იზიარებენ სხვა მეცნიერებიც, რომ, თითქოს ებრაულ სამართალს ახასიათებს ობიექტური შერაცხვა და რომ იგი მხოლოდ განზრახ და განზრახვის გარეშე ჩადენილ ქმედებებს განასხვავებს, არ შეიძლება, რომ ბოლომდე უყოყმანოდ იქნეს გაზიარებული, ვინაიდან იგი გარკვეულ კითხვებს ტოვებს. ალ. ვაჩიშვილთან აშკარად შეიმჩნევა რომაული სამართლისადმი დადებითი განწყობა. ცხადია, რომაული სამართლის მაღალი განვითარების დონე ეჭვს არ იწვევს, მაგრამ ამას ობიექტურობა არ უნდა შეეწიროს. ალ. ვაჩიშვილის მითითებით, საბერძნეთის უძველესი სამართალი მთლიანად ობიექტური საწყისის ნიადაგზე დგას და ანგარიშს უწევს მარტოდ-მარტო მატერიალურ ზიანს, მაგრამ დრაკონის კანონები და წინანდელი ატიკური პრაქტიკაც განზრახ და განზრახველად ჩადენილ მოქმედებას გარკვევით ასხვავებდნენ, თუმცა, ძველი სამართლის საერთო ხასიათის შესაბამისად, გაუფრთხილებლობის სფერო უბრალო შემთხვევისაგან არც აქ იყო გამოყოფილი. მანუს კანონმდებლობის რამდენიმე მუხლი ითვალისწინებს განზრახვას და უყურებს მას, როგორც პასუხისმგებლობის ზომის საფუძველს. ზოგიერთ მუხლში დაუდევრობაც არის აღნიშნული. ძველი სპარსული სამართალიც, ითვალისწინებს დანაშაულის სუბიექტურ მხარეს, მასში გარკვეულად არის აღნიშნული განზრახვა და მისი მნიშვნელობა პასუხისმგებლობის დადგენის დროს. ბრალეულობის ფორმები და სახეები საფუძვლიანად ჰქონოდა დამუშავებული რომის სამართალს, ვინაიდან მან კაცობრიობას მისცა ყველაზე უფრო განვითარებული სამართალი, და სწორედ იურიდიული კულტურის ამ მაღალი ხარისხით

<sup>232</sup> ვაჩიშვილი ა., ნარკვევები ქართული სამართლის ისტორიიდან, ტ. I, თბ. 1946, 139.

<sup>233</sup> იქვე, 139-140.

აიხსნება მისი გაგლენა სხვადასხვა ხალხთა აზროვნებასა და ცხოვრებაზე. მაგრამ ბრალეულობის ცნების დამუშავება რომის სამართალში სამოქალაქო სამართლის დარგს ეკუთვნის, რომელმაც რომაელი იურისტების მოღვაწეობის შედეგად განვითარების უმაღლეს წერტილს მიაღწია და, ბუნებრივია, რომ სისხლის სამართალი ამ წარმატების და შემოქმედებითი მოძრაობის გარეშე ვერ დარჩებოდა, მეზობელი დარგიდან იგი მისთვის საჭირო ცნებებს ითვისებდა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, სისხლის სამართალს რომში მაინც არ მიუღია ის დამთავრებული და სრული სახე, რომლითაც სამოქალაქო სამართლის დარგი ხასიათდება.<sup>234</sup>

ძველი აღმოსავლეთისა და აზიის კანონთა კრებულების დეტალური შესწავლა ამჯერად სცილდება სადისერტაციო თემის მიზანს. მაგრამ მსჯელობები მათ შესახებ მოყვანილია იმის გამო, რომ ისინი ძალიან ახლო მონათესავე კავშირშია ძველ-ებრაულ სამართალთან, რომელიც, როგორც ქრისტიანული მოძღვრების ერთ-ერთ ბაზისი, სპეციალური გამოკვლევის საგნად ბუნებრივად მოიაზრება. ძველი აღთქმის კოდექსი ერთი მხრივ ადასტურებს ზემოთ გამოთქმულ ვარაუდებს, რომ იგი მხოლოდ განზრახ და განზრახვის გარეშე დანაშაულებს იცნობს, რომ მასში ასევე მოცემულია კოლექტიური პასუხისმგებლობის პრინციპი, და რომ აქ დასტურდება ობიექტური შერაცხვის ის სახეც, როცა დანაშაულის სუბიექტად ცხოველია აღიარებული, მაგრამ ეს ყოველივე მხოლოდ ცალსახა მიდგომის შემთხვევაში შეიძლება მიღებულ იქნეს ეჭვშეუტანელ მეცნიერულ დასკვნად, ვინაიდან უფრო სიღრმისეული მიდგომა ცხადყოფს რომ ამ საკითხებზე ძველი აღთქმის პასუხი ერთდროულად არის „კი“-ც და „არა“-ც, კერძოდ:

დებულება, რომ ძველი აღთქმა იცნობს განზრახ და განზრახვის გარეშე დანაშაულის ჩადენას აბსოლუტურად სწორია. გამოსვლათა წიგნში მითითებულია: „თუ კაცმა ცემით მოკლა კაცი, თავადაც უნდა მოკვდეს. თუ განზრახვა არ ჰქონია და ღმერთმა შეამთხვია, მე დაეუნიშნავ ადგილს, სადაც უნდა შეაფაროს თავი. თუ კაცს თვისტომის ჯავრი სჭირდა და მზაკვრულად მოკლა იგი, ჩემი სამსხვერპლოდან წაიყვანე მოსაკლავად“ (გამოსვლა 21.12-14). საინტერესოა ასევე შემდეგი ნორმაც: „თუ კაცები ერთმანეთს წაეკიდნენ, ერთმა მეორეს ქვა ან მუშტი დაჰკრა, კაცი გადარჩა, მაგრამ ლოგინად ჩავარდა, მერე თუ ფეხზე წამოდგა და ჯოხით გარეთ სიარული შეძლო, მისი მცემელი არ დაისჯება; მხოლოდ გაცდენილ დროს აუნაზღაურებს და უმკურნალებს“ (გამოსვლა 21.18-19). იგი ერთგვარ რეზონანსს ჰპოვებს ნომოკანონშიც.<sup>235</sup>

სასჯელს ძველი აღთქმა ტალიონის პრინციპზე აფუძნებს: „უფლის სახელის მაგინებელი უნდა მოკვდეს, ქვებით უნდა ჩაქოლოს მთელმა საზოგადოებამ, მდგმური იქნება თუ მკვიდრი. ...ადამიანის მკვლელი უნდა მოკვდეს. პირუტყვის მკვლელმა სული სულის წილ უნდა ზღოს. ვინც

<sup>234</sup> ვაჩიშვილი ა., ნარკვევები ქართული სამართლის ისტორიიდან, ტ. I, თბ. 1946, 140-141.

<sup>235</sup> „ვინც უნებლიე მკვლელიობას ჩადენს, მისთვის საკმარისია 11 წლით განკანონება, ცხადია დარტყმით დაჭრილთა შესახებ ჩვენ უნდა დავიცვათ მოსეს კანონი (გამოსვლ. 21.18-19). ვინც ლოგინად ჩავარდება მიყენებული ჭრილობების გამო, მაგრამ შემდეგ ადგება და ივლის ჯოხით, იმას არ ჩავთვლით მოკლულად, ხოლო თუ ვეღარ ადგება ჭრილობების გამო, თუნდაც მცემელს სასიკვდილოდ არ ეცემოს იგი, მკვლელი კი არის, მაგრამ უნებლიე, ვინაიდან მოსაკლავად არ უცემია იგი.“ იხ. დიდი სჯულისკანონი, თბ. 2009, 359-360.



რამე ზიანს მიაყენებს თავის თვისტომს, მასაც ისევე უნდა მოექცნენ, როგორც თავად მოიქცა. მოტეხილობა მოტეხილობის წილ, თვალი თვალის წილ, კბილი კბილის წილ. რა ზიანიც მიაყენა ადამიანს, მასაც იგივე ზიანი უნდა მიაყენონ. პირუტყვის მკვლელობა უნდა ზღოს იგი; ადამიანის მკვლელობა უნდა მოკვდეს. ერთი სამართალი უნდა გქონდეთ მღვმურისთვის და მკვიდრისთვის“ (ლევითნი 24.16-22). რიცხვთა წიგნის მე-15 თავში საუბარია უყურადღებობით (დაუღვერობით) ჩადენილ გადაცდომებზე. სჯულისკანონი ადგენს პირველი მოსავლის მიცემას უფლისათვის, პირველი გამომცხვარი კოკორის დაღად შეწირვას, ხოლო იმ შემთხვევაში, „თუ შეცდებით და ვერ შეასრულებთ ამ ნაადერძებს, რაც უფალმა გამოუცხადა მოსეს, ყველაფერს, რაც გიანდერძათ უფალმა და შემდგომ თქვენს თაობებში, თუ საზოგადოების უყურადღებობით მოხდება შეცდომა, მთელმა საზოგადოებამ უნდა გაამზადოს ერთი კურატი აღსავლენად, სურნელოვან საკმევლად უფლისათვის და მისი თანხმლები ძღვენი და საღვრელი, წესის თანახმად, და ერთი თხაც ცოდვის გამოსასყიდ მსხვერპლად (რიცხვნი 15.22-24). თუ ერთი კაცი შესცოდავს შეცდომით, უნდა მიიტანოს წელგამოვლილი თხა ცოდვის გამოსასყიდად“ (რიცხვნი 15.27).

ძველი აღთქმა კრძალავს არა მხოლოდ მოქმედებას არამედ ისეთ სამართალდაღვევასაც, რომელიც უმოქმედობის გზით არის ჩადენილი: „ნუ აარიდებ თავს, როცა შენი მოძმის დაკარგულ ხარს ან ცხვარს დაინახავ, არამედ დაუბრუნე იგი შენს მოძმეს. თუ შორს არის შენგან შენი მოძმე ან არ იცნობ მას, შეიფარე ისინი შენს სახლში და შენთან იყვნენ, ვიდრე შენი მოძმე არ მოიკითხავს მათ. მაშინ დაუბრუნე. ასე მოიქეცი მისი სახედრის მიმართ, მისი ტანსაცმლის მიმართ, ყველაფრის მიმართ, რაც დაკარგა შენმა მოძმემ და შენ იპოვე; არ გაქვს უფლება თავი აარიდო მათ. ნუ აარიდებ თავს, როცა შენი მოძმის სახედარს ან ხარს გზაზე დაგარდნილს ნახავ; უნდა შეეშველო მას წამოყენებაში“ (II სჯული 22.1-4). ანალოგიურად, თუ დარაჯი არ დასცემს საყვირს, ერი მტერს არ მოერიდება და დაიდუპება, ერის სისხლი მეთვალყურეს დაეკისრება (იხ. ეზეკ. 33.2-6).

ძველი აღთქმის რიცხვთა წიგნის 35-ე თავში ვრცელი სჯულდებაა მოცემული განზრახ და განზრახვის გარეშე ჩადენილი დანაშაულების შესახებ. განზრახ მკვლელობისგან განსხვავებით, როცა ტალიონის პრინციპი მოქმედებს, არაგანზრახ მკვლელობისათვის გადასახლებაა დადგენილი, რაც ერთგვარად თავისუფლების შეზღუდვასაც ჰგავს, ვინაიდან თავშესაფარი ქალაქის დატოვება მკვლელს მღვდელმთავრის სიკვდილამდე ეკრძალება: „ისრაელიანებს, მღვმურს და თქვენ შორის დამკვიდრებულს გქონდეთ ეს ექვსი ქალაქი თავშესაფრად, რათა იქ თავი შეაფაროს ყველამ, ვისაც უნებურად შემოაკვდება კაცი. თუ ვინმე კაცს რკინას დაჰკრავს და მოკლავს, მკვლელია იგი, მკვლელი სიკვდილით უნდა დაისაჯოს. თუ ვინმე სასიკვდილოდ დაარტყამს ქვას ვინმეს და მოკვდება კაცი, მკვლელია. მკვლელი სიკვდილით უნდა დაისაჯოს. ან ხის იარაღს, რომლითაც შეიძლება მოკვდეს კაცი, დაარტყამს ვინმეს და მოკვდება კაცი, მკვლელია. მკვლელი სიკვდილით უნდა დაისაჯოს. მესისხლეს თავად შეუძლია მოკლას მკვლელი; თუ ვინმე ქიშპობით კაცს ხელს კრავს, ან განზრახვით რამეს ესვრის, და მოკვდება კაცი, ან მტრობით ხელს დაარტყამს და მოკვდება, დამრტყმელი უნდა მოკვდეს, რადგან მკვლელია. მესისხლეს შეუძლია მოკლას მკვლელი, როცა

შეხვედება. თუკი უნებლიეთ, მტრობის გარეშე, ჰკრავს ხელს ან განზრახველად ესვრის რაიმე საგანს, ან ქვა, რომლითაც შეიძლება მოკვდეს კაცი, გადმოუვარდება და ვინმეს დაეცემა თავში და მოკვდება, ის კი არც მტრობდა მას და არც ავს ფიქრობდა მისთვის, საზოგადოებამ უნდა განსაჯოს მკვლელისა და მესისხლის საქმე ამ წესების მიხედვით, უნდა იხსნას საზოგადოებამ მკვლელი მესისხლისაგან და გააბრუნოს იგი საზოგადოებამ მის თავშესაფარ ქალაქში, სადაც გაქცეული იყო. დარჩეს იქ წმინდა ზეთით ცხებული მღვდელმთავრის სიკვდილამდე. თუკი მკვლელი გასცდება თავშესაფარი ქალაქის საზღვრებს, სადაც გაიქცა, ნახავს მას მესისხლე თავშესაფარი ქალაქის საზღვრებს გარეთ და მოკლავს მესისხლე მკვლელს, არ მოეკითხება მას სისხლი, რადგან თავშესაფარ ქალაქში უნდა დარჩენილიყო მღვდელმთავრის სიკვდილამდე. მღვდელმთავრის სიკვდილის შემდეგ კი მკვლელს შეუძლია თავის საკუთარ ქვეყანაში დაბრუნება. გქონდეთ ეს სამართლის წესად თქვენს თაობებში. ყველგან, სადაც კი იცხოვრებთ“ (რიცხვნი 35.15-29).

რიცხვთა წიგნისაგან განსხვავებით მეორე რჯული თავშესაფრად 3 ქალაქს ითვალისწინებს „მისთვის ვისაც შემოაკვდება თავისი ახლობელი, ვისი სიძულვილიც არ ჰქონია არც გუშინ და არც გუშინწინ“ (II სჯული 4.41-43). ღმერთი უბრძანებს მოსეს: „გამოაცალკევე სამი ქალაქი შენს ქვეყანაში, რომელსაც გაძლევს უფალი, შენი ღმერთი, დასამკვიდრებლად. მოიწვევ გზა და სამად გაჰყავი შენი ქვეყნის მიწა-წყალი, რომელიც წილად გარგუნა უფალმა, შენმა ღმერთმა, იქ შეაფაროს თავი ყოველმა მკვლელმა. აი, წესი მკვლელისათვის, რომელმაც თავი უნდა შეაფაროს იქ, რომ გადარჩეს: ვისაც უნებურად შემოაკვდება თავისი მოყვასი, ისე რომ არ ჰქონია მისი მტრობა არც გუშინ, არც გუშინწინ, ან ვინც თავის მოყვასთან ერთად წავა ტყეში შეშის მოსატყრელად, მოიქნევს ცულს ხის წასაქცევად, ტარს რკინა წასძვრება, მოხვდება მის მოყვასს და მოკლავს, ამ კაცმა ერთ-ერთ ამ ქალაქთაგანს უნდა შეაფაროს თავი, რომ გადარჩეს. რომ არ გამოეკიდოს მესისხლე მკვლელს ცხელ გულზე, არ მიეწიოს, რადგან გზა დიდია, და არ მოკლას; ის სასიკვდილო არ არის, რადგან არ ჰქონია მასთან მტრობა არც გუშინ და არც გუშინწინ (II სჯული 19.2-6) და არ დაიდურება უბრალო სისხლი შენს მიწაზე, რომელიც წილად მოგცა უფალმა, შენმა ღმერთმა და არ იქნება სისხლი შენზე. მაგრამ თუ ვინმე მტრობს თავის მოყვასს, ჩაუსაფრდება, დაეცემა, სასიკვდილოდ დაჰკრავს მას, მოკლავს და მერე თავს შეაფარებს ერთ-ერთ ამ ქალაქთაგანს, მისი ქალაქის უხუცესობამ უნდა გამოაყვანინოს იქიდან და გადასცეს მესისხლეს, რომ მოკლან. წყალობის თვალთ ნუ შეხედავ მას, ჩამორეცხე უბრალო სისხლი ისრაელს და კარგი იქნება შენთვის“ (II სჯული 19.10-13).

ამრიგად, ცალსახაა, რომ ძველი აღთქმა იცნობს განზრახვას და განზრახვის გარეშე ჩადენილ ქმედებას. უკანასკნელ შემთხვევებს შესაძლებელია არ ეწოდოს გაუფრთხილებლობა და ისინი არა-განზრახ დანაშაულად ჩაითვალოს, მაგრამ ძველი აღთქმა ითვალისწინებს კიდევ ერთ საინტერესო კაზუსს, რომელიც ნამდვილად ღიად ტოვებს საკითხს – მხოლოდ არაგანზრახ ქმედებებს იცნობს კანონმდებელი თუ მისთვის თუნდაც კაზუსის სახით, დაუდევრობის ან, თუნდაც, კვაზი დელიქტის მსგავსი ინსტიტუტია ცნობილი. საუბარია II რჯულის 22-ე თავის მე-8

მუხლზე რომელიც ადგენს: „თუ ახალ სახლს ააშენებ, ბანს მოაჯირი შემოავლე, რომ სისხლი არ დაედოს შენს სახლს, როცა ვინმე გადმოვარდება იქედან.“ ძველ ქართულ თარგმანში ეს წინადადება ასე უდერს: „იშენებდე თუ სახლსა ახალსა ბედედად, არდაბაგი გარემოდს მოაქმნე კედელთა მისთა, რათა არა გარდავარდეს რომელი-იგი გარდავრდომად იყოს და შეიქმნეს კაცის-კლვად სახლსა შენსა.“ აქ არათუ სამოქალაქო კვაზი დელიქტის მსგავს ინსტიტუტზე (რომელსაც რომის სამართალში ჰქონდა ადგილი ფანჯრის რაფაზე ნივთების გამოდების ან გამოკიდების დროს) არამედ პირდაპირ „სისხლზე“ საუბარი და სჯულმდებელი ნორმის ადრესატს აფრთხილებს, წინდახედულობის მაქსიმალური ზომა გამოიჩინოს. რამდენად ჯდება მოყვანილი შემთხვევა მხოლოდ „არაგანზრახ“ ქმედებაში? პასუხი ამ კითხვაზე ღიად უნდა იქნეს დატოვებული. იგი ძველი აღთქმის მეკლეგართა პრეროგატივას განეკუთვნება. სადისერტაციო თემისათვის კი სრულიად საკმარისია ის ფაქტი, რომ ეჭვქვეშ დადგეს შეფასება, თითქოს ძველი აღთქმა მხოლოდ განზრახ და განზრახვის გარეშე ქმედებას იცნობს. ასეთი დასკვნის გაკეთების დროს, თუნდაც „მოაჯირის კაზუსს“ სათანადო ლეგიტიმური ადგილი უნდა გამოენახოს.

მეორე საკითხი, რომელიც ასევე არ შეიძლება უყოყმანოდ იქნეს გაზიარებული, ძველ აღთქმაში ობიექტური შერაცხვის საკითხს ეხება. ობიექტურ შერაცხვაზე საუბრისას კონცეპტუალური მნიშვნელობის საკითხია, იმთავითვე განირჩეს კოლექტიური პასუხისმგებლობის პრინციპი და სამართლის სუბიექტად ადამიანის გარდა სხვა რომელიმე სულიერი არსების ან თუნდაც უსულო საგნის აღიარების შემთხვევები. ცხადია, რომ კოლექტიური პასუხისმგებლობის პრინციპი ისევე გულისხმობს ობიექტურ შერაცხვას (ბრალის მიუხედავად, მხოლოდ შედეგისთვის პასუხისმგებლობის დაწესებას), როგორც ცხოველთა და საგანთა ადამიანის თანასწორ სამართლის სუბიექტებად აღიარება და მათ შორის არსებული განსხვავების ყურადღების მიღმა დატოვება. მაგრამ კოლექტიური პასუხისმგებლობის პრინციპის არსებობა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს, რომ სოციალურ კვლავ ობიექტური შერაცხვის სტადიაზე იმყოფება. ასეთის აპრიორი დაშვების შემთხვევაში უნდა გაკეთებულიყო დასკვნა, რომ დღევანდელი საქართველოს სისხლის სამართალიც ობიექტური შერაცხვის სტადიაზეა, ვინაიდან იგი იურიდიული პირის პასუხისმგებლობას იცნობს.<sup>236</sup> კიდევ ერთი დეტალი: კოლექტიური პასუხისმგებლობის პრინციპი ისტორიულად და ამჟამადაც მეტად ქმედითია სამხედრო უწყების საქმიანობაში.<sup>237</sup> ასე რომ, ზოგადად კოლექტიური პასუხისმგებლობის არსებობა კატეგორიულად არ შეიძლება საზოგადოების ობიექტურ შერაცხვის სტადიაზე ყოფნად იქნეს

<sup>236</sup> გასაგებია, რომ იურიდიული პირი თავად არის სამართლებრივი ფიქცია და შესაბამისად, მისი სისხლისსამართლებრივი პასუხისმგებლობაც სამართლებრივ ფიქციას წარმოადგენს, მაგრამ, არსებითად, კოლექტიური პასუხისმგებლობის პრინციპი მასში თავს იჩენს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, საუბარი უნდა იყოს (როგორც ეს საბჭოთა პერიოდის ქართულ სისხლის სამართალში იყო) ჯგუფურ დანაშაულზე, თანამონაწილეობის სხვადასხვა ფორმებზე და ა.შ. და არა – იურიდიული პირის ბრალზე.

<sup>237</sup> ცხადია, აქ არ იგულისხმება კოლექტიური სისხლის-სამართლებრივი პასუხისმგებლობა, არამედ მხოლოდ მორალური, სამხედრო მუნდირის, ღირსების და ა.შ. რომელიც საზოგადოებას ერთ მუშტად კრავს და საქართველოს სახემწიფო გერბზე გამოსახული პრინციპის „ძალა ერთობაშია“ ქმედით დადასტურებას წარმოადგენს.

მიჩნეული. აქ გასათვალისწინებელია ის ნიუანსები, რომელიც სოციუმში არსებული კანონზომიერებებითაა განპირობებული. სახელმწიფო და საზოგადოება ხშირად სუბიექტური შერაცხვის აღიარების მიუხედავად, მაინც აწესებს კოლექტიურ პასუხისმგებლობის პრინციპს, რაც სოციალური პოლიტიკის გამოვლენაა და არა სამართალშეგნების დაბალი დონისა (ამავე დროს იგი არის სწორედ სახელმწიფოებრივი „ვექტორის“ გამოვლინება, რომელიც საზოგადოებას, როგორც მთელს, პიროვნებაზე უპირატესად განიხილავს).

ამრიგად, ძველ აღთქმაში კოლექტიური პასუხისმგებლობის პრინციპის არსებობის უარყოფა დაუშვებელია, მაგრამ არ არის აუცილებელი, იგი ობიექტური შერაცხვის პრინციპთან გაიგივდეს. იგი არაერთგზის არის მოხსენებული, მაგრამ ამ შემთხვევაში შეიძლება უცნობი მიცვალებულის მაგალითის მოყვანა, რომელიც ხელთბანვის რიტუალს უკავშირდება: „თუ ქვეყანაში, რომელსაც გაძღვეს შენი ღმერთი დასამკვიდრებლად, ნახავ მოკლულს, ველზე დაგდებულს, და არ გეცოდინება ვინ მოკლა იგი, გამოვიდნენ შენი უხუცესები და მსაჯულები და გაზომონ მანძილი ქალაქებამდე, რომლებიც მოკლულის ირგვლივაა, რომელი ქალაქიც ახლოს აღმოჩნდება მოკლულთან, აიღონ მისმა უხუცესებმა უშობელი, რომელიც არ უმუშავებიათ, რომელსაც არ უტარებია უღელი, და ჩაიფანონ ამ ქალაქის უხუცესებმა მიგდებულ ხევში, რომელიც არ დამუშავებულა და არ დათესილა, და კისერი გადაუმტვრიონ ამ ხბოს აქ, ამ ხევში. მოდგენ ლევიანი მღვდლები... და მოკლულთან ახლოს მდებარე ქალაქის მთელი უხუცესობა, ხელი დაიბანონ ხევში კისერდამტვრეულ ხბოზე, გამოაცხადონ: ჩვენს ხელს არ დაუღვრია ეს სისხლი და არც ჩვენს თვალებს დაუნახავს. მიუტვე შენს ერს, ისრაელს, რომელიც გამოსყიდული გყავს, უფალო, და ნუ დააკისრებ უბრალო სისხლს შენს ერს, ისრაელს. და მიეტვეება მას სისხლი“ (II სჯული 21.1-8).<sup>238</sup> აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ კოლექტიური პასუხისმგებლობის პრინციპი დამახასიათებელია არაერთი განვითარებული სამართლებრივი კულტურის მქონე ერისთვის, რომელთაც უკვე საფუძვლიანად აქვთ დამუშავებული ბრალის საკითხები. მათ შორის, მონღოლთა შემოსევის დროის შემდგომი ქართული სამართლისათვის. მეტიც, იგი ქართული ჩვეულებითი სამართლისათვისაც ნაცნობი ინსტიტუტია.<sup>239</sup> ამრიგად, კოლექტიური

<sup>238</sup> აღნიშნული რიტუალი გარკვეულ კავშირს ამჟღავნებს ხეთების კანონებთან, რომელიც ადგენს, რომ თუ ადამიანი ვინმეს კუთვნილ მიწის ნაკვეთში მოკვდება, თუ ის თავისუფალი ადამიანია, მიწის პატრონმა უნდა გადასცეს დაზარალებულს ეს ნაკვეთი, სახლი და 1 მინა და 20 შეკელი ვერცხლი, თუ მიცვალებული ქალია – 3 მინა ვერცხლი; ხოლო თუ უცხო მიწაზე მოკვდება, რომელიც არავის ნაკვეთს არ წარმოადგენს, მაშინ 3-3 ბერუს ტოლი (სიგრძის ერთეული, დაახლ. 7 კმ) მანძილი უნდა გადაზომონ თითოეულ მხარეს და რა დასახლებაც აღმოჩნდება, მან უნდა აიღოს თავის თავზე საზღაურის გადახდა, ხოლო თუ არ აღმოჩნდება არავითარი დასახლება, მაშინ დაზარალებული კარგავს ანაზღაურების მიღების შესაძლებლობას. იხ. *Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского Царства, Перевод и Комментарий под редакцией, И.М. Дьяконова, Приложение, Вестник Девней Истории, М. 1952 г. №4, 281.*

<sup>239</sup> აღნიშნულთან დაკავშირებით გ. დავითაშვილი ზუსტად შენიშნავს, რომ როდესაც ობიექტური შერაცხვის პრინციპის ბატონობის პირობებში, დროთა განმავლობაში, სუბიექტური შერაცხვის ელემენტებიც ჩნდება, თანდათანობით დანაშაულის ჩამდენის პერსონიფიცირების ხარისხი მატულობს და მეტი მნიშვნელობა ენიჭება იმას, თუ კონკრეტულად ვინ ჩაიდინა დანაშაული, თუმცა კოლექტიური, ნათესაური პასუხისმგებლობა, დანაშაულის უშუალოდ ჩამდენის ასაკისა და შერაცხადობის

პასუხისმგებლობის პრინციპი თავისთავად საზოგადოების ობიექტური შერაცხვის სტადიაზე ყოფნაზე არ მიუთითებს.

რაც შეეხება მეორე კითხვას: იცნობს თუ არა სამართლებრივი კულტურა პასუხისმგებლობის სუბიექტად ადამიანის გარდა სხვა არსების ან საგნის ყოფნას? ასეთს ძველ ადოქმაში, როგორც ნორმატიულ სისტემაში, ნამდვილად არ აქვს ადგილი, მიუხედავად იმ ცნობილი მაგალითისა („მრჩოლავი ხარის“ კაზუსი), რომელზეც აღნიშნულის დასამტკიცებლად ხშირად მიუთითებენ ხოლმე. მაგალითად, გ. ხუბუას იგი ისეთ ფაქტებთან ერთად აქვს მოხსენებული, რომლებიც, თავის მხრივ, ობიექტური შერაცხვის არსებობის ეჭვს არ ტოვებს: „სამართლის ნორმის მოქმედება ვრცელდება მხოლოდ ადამიანებზე. ქცევის განსაზღვრული მოდელის შესრულებას სამართალი ვერ მოსთხოვს ბუნებას ან ცხოველებს. ისტორიულად, ეს ყოველთვის ასე იყო. მაგალითად, ბიბლიის თანახმად, უნდა იქნეს ჩაქოლილი ხარი, რომელმაც ადამიანი მოკლა. ანტიკურ პერიოდში სასამართლო პროცესი იმართებოდა იმ საგნების (მაგალითად, ქვის) წინააღმდეგ, რომლითაც ადამიანები შემთხვევით დაიღუპნენ. შუა საუკუნეებში შინაურ ცხოველებს ხშირად ასამართლებდნენ „უწესო“ საქციელის გამო. სასამართლო განაჩენში დეტალურად იყო აღწერილი ცხოველების სიკვდილით დასჯის ხერხიც. ამ პროცესებში ცხოველი იურიდიული თვალსაზრისით განიხილებოდა როგორც პიროვნება.“<sup>240</sup>

ეჭვის გასაფანტად საუკეთესო საშუალებაა უშუალოდ „მრჩოლავი ხარის“ ეპიზოდის გაცნობა და მომიჯნავე ნორმებთან ერთად სისტემური ანალიზი. გამოსვლათა წიგნში წერია: „თუ ხარი კაცს ან ქალს ურქენს და მოკლავს, ხარი უნდა ჩაიქოლოს; მისი ხორცი არ იჭმება; ხარის პატრონი უბრალოა. თუ ხარი გუშინ და გუშინწინაც მორქენალი იყო და პატრონიც გაფრთხილებული ჰყავდათ, მაგრამ არ დააბა და ხარმა მოკლა კაცი ან ქალი, უნდა ჩაიქოლოს და პატრონიც უნდა მოკვდეს. თუ გამოსასყიდს დაუწესებენ, გადაიხადოს სიცოცხლის გამოსასყიდად – რასაც დაუწესებენ. თუ ვაჟიშვილს ურქენს, ან ქალიშვილს ურქენს, ამ კანონის მიხედვით მოექცნენ. თუ ყმას ურქენს ხარი ან მხევალს, ოცდაათი შეკელი ვერცხლი გადაუხადოს მათ პატრონს, ხარი კი ჩაქოლონ. თუ კაცი ვინმე თავს ახდის ორმოს ან თუ ამოიდებს ორმოს და არ გადახურავს და შიგ ხარი ან ვირი ჩავარდება, ორმოს პატრონმა ვერცხლით უნდა აუნაზღაუროს საქონლის პატრონს; მკვდარი პირუტყვი კი მას დარჩება. თუ ვინმეს ხარი მეზობლის ხარს ურქენს და მოკლავს, გაყიდონ ცოცხალი ხარი და მისი ფასი თანასწორად გაინაწილონ; მოკლულიც თანასწორად გაინაწილონ. თუ ხარი ადრეც მორქენალი იყო და პატრონს დაბმული არ ჰყავდა, ხარის წილ ხარი უნდა უზღოს; მკვდარი კი მას დარჩეს“ (გამოსვლათა 21.28-36).

მიუხედავად იმისა, რომ მოსეს ხუთწიგნეული სანქციის სახით მრჩოლავი ხარის ჩაქოლვას ითვალისწინებს, ეს მაგალითი სრულიად გამოუსადეგარია ობიექტური შერაცხვის პრინციპის დასამტკიცებლად, ვინაიდან მუხლში საკმაოდ გარკვევითაა მითითებული კანონმდებლის მიზანი, როცა ასეთი ხარის ჩაქოლვას აწესებს – „მისი ხორცი არ

გაუთვალისწინებლობა, მაინც რჩება და ყველა იმ საზოგადოებას ახასიათებს, სადაც შურისძიების ინსტიტუტია შენარჩუნებული. იხ. *დავითაშვილი გ.*, დანაშაული და სასჯელი ქართულ ჩვეულებით სამართალში, თბ. 2011, 58-59.

<sup>240</sup> ხუბუა გ., სამართლის თეორია, თბ. 2004, 157.

იჭმევა.“ ამ შემთხვევაში შეიძლება საუბარი მხოლოდ ობიექტური შერაცხვის ოდესღაც არსებობის გამოძახილზე და ერთგვარ დანაშრევზე ხუთწიგნულში, მაგრამ, არავითარ შემთხვევაში, ხარის პასუხისმგებლობის სუბიექტად მიჩნევისა და წმინდა ობიექტურ შერაცხვაზე. იქვე მითითებულია, რომ თუ ხარი სხვის ხარს მოკლავს, მოკლულის ხორცსა და ცოცხალი ხარის ფასს ინაწილებენ. ასე რომ, პრობლემა მკვლელ (მრჩოლავ) ხარში კი არ არის, არამედ მის მსხვერპლში – მხოლოდ ხარის მიერ ადამიანის (და არა პირუტყვის) მოკვლის შემთხვევაში ხდება მისი ჩაქოლება და ეს სწორედ იმიტომ, რომ მასზე ადამიანის სისხლია. ასეთი პირუტყვის ხორცის ჭამა კი დაუშვებელია, რადგან ჭამა ადამიანის ბუნებრივი და მნიშვნელოვანი ფუნქციაა და, თუ რაოდენ დიდ ყურადღებას აქცევს საკვების სისუფთავესა და სიწმინდეს ძველი აღთქმა, ეს საყოველთაოდ ცნობილია როგორც მოსეს სჯულიდან, ისე დღევანდელი ებრაელების ყოფიდანაც. საინტერესოა, რომ მსგავს იდეას ატარებს ხეთების კანონების ერთი ნორმაც: „თუ ვინმე დათესავს თესლს თესლზე (ანუ გაანადგურებს სხვის ნათესებს და დათესავს საკუთარს, ალევორიულად იგულისხმება სხვისი მინდვრის მისაკუთრება), მისი კისერი უნდა მოათავსონ გუთნის ქვეშ, შეაბან ორი ხარი და მიმართონ ერთი ერთ მხარეს, მეორე – საპირისპირო მხარეს. ადამიანი უნდა მოკვდეს და შემდეგ ხარებიც უნდა მოკლან. ვინც პირველმა დათესა მინდორი, უნდა აიღოს მოსავალი. ასე აკეთებდნენ ადრე, ამიერიდან კი ადამიანი ჩანაცვლდეს 1 ცხვრით, ხოლო 2 ცხვარი ცვლის ხარებს; დამნაშავემ მას უნდა მისცეს 30 პური და 3 ღოჭი ლუდი და განიწმინდება ამით, ხოლო ვინაც პირველმა დათესა მინდორი მან უნდა აიღოს მოსავალი.“<sup>241</sup> აქ კარგად ჩანს რომ ხარების დახოცვა განპირობებულია არა მათი „ბრალეულობით“ (მათ უშუალოდ არ ჩაუდენიათ არავითარი „დანაშაული“, არ ურჩოლიათ, არ გაუთელიათ ადამიანი) არამედ იმით, რომ ისინი გამოყენებულ იქნენ სასიკვდილო განაჩენის აღსრულების საშუალებად, ჯალათის იარაღად (შეაბეს გუთნებში, რომლითაც სიკვდილმისჯილს თავი მოჰკვეთეს) და, თანაც, გამოყენებულ იქნენ ადამიანის ხელით. გარდა ხეთების კანონებისა, მრჩოლავი ხარის ეპიზოდი მსგავსებას ამჟღავნებს ხამურაბის კანონთანაც, რომელიც უფრო უკეთეს ფორმულირებას ახდენს, ვინაიდან თუ ხარმა ქუჩაში ადამიანს ურქინა და მოკლა, ეს საქმე საერთოდ არ მიიჩნევა სარჩელის საფუძვლად: „უკეთუ ქუჩაში მიდენილმა ხარმა ვინმეს ურჩოლა და მოკლა, ეს საქმე ვერ გასაჩივრდება; უკეთუ მრჩოლელი ხარის პატრონი მისმა უბანმა გააფრთხილა, რომ მისი ხარი მრჩოლელია, მაგრამ მან თავის ხარს რქები არ გაუბანდა ანდა ხარი არ დააბა და ხარმა კაცის შვილს ურჩოლა და მოკლა, ნახევარი მანა ვერცხლი უნდა გადაიხადოს.“<sup>242</sup>

პრინციპი, თუ რატომ იქოლება ხარი, მხოლოდ რელიგიურ ნიშანს ატარებს და ეს პრინციპი დღევანდელი ცივილიზებული ადამიანისათვისაც ძნელი გასაგები ნამდვილად არ არის.<sup>243</sup>

<sup>241</sup> Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского Царства, Перевод и Комментарий под редакцией, И.М. Дьяконова, Приложение, Вестник Девней Истории, М. 1952 г. №4, 276.

<sup>242</sup> ხამურაბის კანონები, თბ. 1988, 44.

<sup>243</sup> საერთოდ, ქართული ჩვეულებითი სამართლისა და ზოგადად კავკასიური კულტურისათვის დამახასიათებელია ერთი საინტერესო ინსტიტუტი, რომელიც კარგად ხსნის დანაშაულის ჩადენის საგანთან დამოკიდებულების ბუნებას. საქართველო

ობიექტური შერაცხვის არსებობის დასამტკიცებლად ნორმატიული მნიშვნელობის მასალა (იგულისხმება აკრძალვისა და სანქციის

იარაღის ტარების დიდი კულტურის მქონე ქვეყანაა, სადაც სატევარი ისტორიულად მამაკაცის განუყოფელ ნაწილად ითვლებოდა. ეს ფაქტი იმდენად არ საჭიროებს მტკიცებას, რომ იგი ასახულია ცივი იარაღის შესახებ კანონმდებლობაში (მაგალითად, საბჭოთა კავშირში, საბჭოთა საქართველოში, დღევანდელ რუსეთის ფედერაციაში) გამონაკლისის სახით მისი, როგორც ეროვნული ტანისამოსის შემადგენელი ნაწილის, ტარების თავისუფლების სახით. საქართველოს მუზეუმებსა და პირად საოჯახო კოლექციებში არსებული სატევრების ეგზემპლარებს ხშირად აქვთ ქარქაშზე მცირე ზომის ჩანთა მინიატურული ხანჯლის ან დანის (ე.წ. „ხანჯლის შვილი“, „ხანჯლის ძმა“) მოსათავსებლად, რომელსაც საყოფაცხოვრებო დანიშნულება ჰქონდა, რადგან სატევარს პურის, ხორცის დასატრეღად ან საკვების მოსამზადებლად არ იყენებდნენ. „მცირე სჯულისკანონშიც“ სპეციფიკური საშუალებების – ხმლის, ცულის, მაზრაკის გამოყენება ერთ-ერთი გამომაშკარავებელია დამნაშავეის ნებისა, ვინაიდან იმ ეპოქის წარმოდგენების თანახმად, იგი მკვლელობის (საბრძოლო) იარაღად ითვლებოდა. პირველი მიზეზი, რის გამოც სატევრის საყოფაცხოვრებო დანიშნულებით გამოყენებას ერიდებოდნენ, მის ძვირადღირებულობასა და საბრძოლო თვისებების გაფრთხილებას უკავშირდება, ვინაიდან იგი გამოყენებისას ბლაგვედა და პირი ზიანდება. მეორე მიზეზი თავად სატევრის ხარისხზეა დამოკიდებული, რადგან ფოლადის ნაირსახეობის მიხედვით ზოგი სატევარი უფრო მეტად სამკვეთლო იარაღად ითვლება, ზოგიც სასერად და ა.შ. რის გამოც ის შეიძლება გასატყავებლად არ გამოდგეს და მოხერხებული იყოს საჩეხად, ან არ გამოდგეს საჩეხად და მოსახერხებელი იყოს ჯაჭვის პერანგის გასარღვევად. ხოლო მესამე მიზეზი განპირობებული იყო არა პრაქტიკული, არამედ იდეოლოგიური შინაარსით – შეურაცხყოფელი და მიუღებელი იყო იმ სატევრით, რომლითაც ადამიანის სისხლია დაღვრილი, საკვების დამზადება (ხორცის, პურის დაჭრა და ა.შ.). საინტერესოა კიდევ ერთი წესი, რომელიც არა მარტო სამხედრო, არამედ სამონადირეო ყოფასაც ახასიათებს: გარკვეული რაოდენობის მტრის ჯარისკაცთა, ან, მონადირის შემთხვევაში, ნადირის მოკვლის შემდეგ, საბრძოლო იარაღი, ეს იქნებოდა სატევარი, ხმალი, მშვილდისარი, თუ თოფი, მიწაში უნდა ჩაეფლოთ და მიწას ერთგვარად „გაენეიტრალეზონ“ ის სისხლი, რომელიც მას ეცხო. კიდევ ერთი საინტერესო ადათი, რომელიც სვანეთში ლაშქეთის თემში ფიქსირდება (თემის ავტორის საოჯახო გადმოცემით) თუ მკვლელობა უნებლიედ მოხდებოდა, შერიგების შემთხვევაში, კომპოზიციის სახით გადახდილ ნატურალურ გადასახადს „წორს“ (ფული, ქვებები, ფარდაგები და ა.შ.) როდესაც მარხილზე დატვირთავდნენ და დაზარალებულის სოფლის ან (თუ იმავე სოფელში იყო) სახლისაკენ გადენიდნენ ხარებს, ყველა ნივთი კარგად მაგრდებოდა მარხილზე გარდა მკვლელობის იარაღისა, რომელსაც სპეციალურად თავზე დებდნენ იმ ვარაუდით, რომ სადმე გზაში გადმოვარდნილიყო მარხილიდან და მიწაზე დაცემულიყო, რათა ეს იარაღი, რომელიც დამნაშავეს ოჯახიდან უნდა გასულიყო დაზარალებულის ოჯახისათვის გადასაცემად, ამავე დროს არ მისულიყო მის ოჯახში და როგორც შუღლის საშუალება და „სისხლიანი“, ერთგვარად განეიტრალებულიყო. იარაღის გზაზე დავარდნა კარგ ნიშნად ითვლებოდა. მას ნებისმიერი მსურველი იღებდა. ყოველივე აღნიშნულიდან ცხადია, რომ დანაშაულის საგნისა თუ მისი გამომწვევი მიზეზისადმი დამოკიდებულება ცალსახად ობიექტური შერაცხვის პრინციპის არსებობით არ უნდა იქნეს ახსნილი, მიუხედავად იმისა, რომ ამ უკანასკნელის შორეული გამოძახილი მასში კიდევაც შეიძლება დასტურდებოდეს. ასეთ ეჭვს, მაგალითად, მოცემული წესის ჯ. ფრეზერთან აღწერილ ერთ რიტუალთან შორეული მსგავსება იწვევს – აფრიკაში აკამბას ტომის რწმენით ისარი, რომელმაც ადამიანი მოკლა, არასდროს არ განეშორება თავის საბედისწერო სულს, რითაც გადადის ახალ მფლობელთან; ეს მშვილდსაც ეხება. ამიტომ თუ აკამბას ტომის მკვიდრს ვინმეს მოკლა მოუწია, ის ყველანაირად ცდილობს, თავისი მშვილდი როგორმე ვინმეს შეაჩუროს. ისარი თავდაპირველად მოკლულის ნათესავებთან გადადის; ისინი მას იღებენ ჭრილობიდან და მკვლელის სოფლის მიდამოებში სადმე ბუჩქებში დამალავენ დამით. იქაურები იწყებენ ისრის ძებნას და როცა იპოვიან, დაუბრუნებენ მოკლულის სოფელს, ან სადმე გზაზე დააგდებენ იმ იმედით, რომ ვინმე გამგელები აიღებს და წყველა მასზე გადავა. მოსახლეობა ისედაც ეჭვით უყურებს მსგავს ნაპოვარს და უმეტესწილად ისრები კვლავ მკვლელის საკუთრებად რჩება (იხ. *Фразер, Д. Д., Фольклор в Ветхом завете*, М. 2003, 549).

განმსაზღვრელი დებულებები) ბიბლიაში ნამდვილად არ გამოიძენება, მაგრამ არსებობს სხვა ადგილები, რომელთაც ობიექტურად უნდა აღინიშნოს, ნამდვილად ეტყობა ობიექტური შერაცხვის პერიოდის კვალი. ამ მაგალითებს ხშირად მიმართავენ ხოლმე შუა საუკუნეების სასამართლო პრაქტიკაში ცხოველების, მწერებისა და სხვა არსებების წინააღმდეგ მიმართულ სასამართლო პროცესებზე.<sup>244</sup> მაგრამ ასეთი ინტერპრეტაცია ნამდვილად არ შეესაბამება ძველი აღთქმის ავტორის ნებას. ბიბლიაში ობიექტური შერაცხვის პრინციპის დადასტურების მსურველთათვის მსუყე ლუკმას წარმოადგენდა რამდენიმე ფაქტი: ა) სამოთხეში ევას საუბარი გველთან და შემდეგ ღმერთის მიერ გველის დაწვევა;<sup>245</sup> ბ) წარღვნის შემდეგ ნოესათვის ღმერთის მიერ მიცემული კურთხევა;<sup>246</sup> გ) ბალამ ბოსორელის სახედრის მიერ ენის ამოღების ისტორია.<sup>247</sup> უფრო მეტიც, სასამართლო პრაქტიკა შუა საუკუნეებში თვით სახარებასაც განმარტავდა ობიექტური შერაცხვის სასარგებლოდ და არგუმენტად ქრისტეს მიერ ეშმაკეულის განკურნების ეპიზოდს, როცა ლეგიონი ღორების კოლტში შევიდა, და მაცხოვრის მიერ ლეღვის ხის გახმობის ისტორიასაც იმოწმებდა.<sup>248</sup> სინამდვილეში, ახალ აღთქმაში პირდაპირ არის მითითებული, რომ ლეღვის ხის ეპიზოდი რწმენის მნიშვნელობის დემონსტრირებაა, ხოლო ღორების კოლტში ეშმაკების ლეგიონის შესვლა ღორების პასუხისმგებლობის საკითხის დაყენებას არანაირად არ გულისხმობს. აქ უპრიანია ლ. ვოინო იასენეცკის სიტყვების გახსენება, რომელიც მას მსგავს მახინჯ პრაქტიკასთან დაკავშირებით აქვს გამოთქმული: „ქრისტიანულ რელიგიაზე საკუთარი შეხედულებების ჩამოყალიბება იმ მაგალითების მიხედვით, რომლებიც სხვადასხვა ფანატიკური სექტების ცხოვრებიდანაა ამოღებული, ისეთივე სისულელე იქნებოდა, როგორც ადამიანის სხეულის ანატომიის

<sup>244</sup> იხ. *Фрезер, Д. Д.*, Фольклор в Ветхом завете, М. 2003, 550-570.

<sup>245</sup> „უთხრა უფალმა ღმერთმა გველს: რაკი ეს ჩაიღინე, წყეულიმც იყავ ყველა პირუტყვს შორის, ყველა გარეულ ცხოველს შორის! მუცლით იხოხე და მტვერი ჭამე მთელი სიცოცხლე. მტრობას ჩამოვაგდებ შენსა და დედაკაცს შორის, შენს თესლსა და დედაკაცის თესლს შორის: ის თავს გიჭკეჭავდეს, შენ კი ქუსლს უგესლავდე! (დაბადება 3.14-15)

<sup>246</sup> „აკურთხა ღმერთმა ნოე და მისი შვილები და უთხრა: ინაყოფიერეთ, იმრავლეთ და აავსეთ ქვეყანა. თქვენი შიში და ძრწოლა ჰქონდეს მიწის ყველა მხეცს, ცის ყველა ფრინველს, ყოველ სულდგმულს, რაც კი იძვრის დედამიწაზე, და ზღვის ყველა თევზს, თქვენს ხელთ არიან ისინი. ყოველი იძვრისი, რაც კი ცოცხლობს, საჭმელად გქონდეთ; როგორც მწვანე ბალახს, ისე გაძლევთ ყველაფერს. ოღონდ ხორციელს ცოცხლად, მის სისხლთან ერთად ნუ შეჭამთ. მე კი თქვენს სისხლს თქვენი სიცოცხლის წილ მოვიკითხავ, ყოველ მხეცს მოვიკითხავ, ადამიანს მოვიკითხავ, თქვენ მოვიკითხავთ ერთმანეთის სიცოცხლეს. ვინც ადამიანის სისხლს დაღვრის, ადამიანის მიერვე დაიღვრება მისი სისხლი, რადგან ღვთის ხატად შეიქმნა ადამი“ (დაბადება 9.1-6).

<sup>247</sup> „გაუხსნა ბაგე უფალმა სახედარს და უთხრა სახედარმა ბალამს: რა დაგიშავე, რომ უკვე მესამედ მცემ? უთხრა ბალამმა სახედარს: რა და, მასხრად ამიგდე. მახვილი რომ მქონდეს ხელში, ახლავე მოგკლავდი. უთხრა სახედარმა ბალამს: განა შენი სახედარი არ ვარ, რომლითაც დადიხარ უკვე რა ხანია დღემდე? ოდესმე თუ მოგქცევიათ ასე? მიუგო: არა (რიცხენი 22.28-30) – საინტერესოა რომ ამ ეპიზოდში სახედარი ხედავს უფლის ანგელოზს, ხოლო ბალამი ვერა. უფლის ანგელოზიც პასუხობს: „უთხრა მას უფლის ანგელოზმა: რისთვის სცემ შენს სახედარს უკვე მესამეჯერ? აჰა, შენს დასაბრკოლებლად გამოვედი, რადგან უკუღმართია შენი გზა ჩემს თვალში. დამინახა სახედარმა და უკვე მესამეჯერ გადაუხვია ჩემგან. რომ არ გადაეხვია, შენ მოგკლავდი, მას კი ცოცხალს დაგტოვებდი.“ (რიცხენი 22.32-33)

<sup>248</sup> იხ. *Фрезер, Д. Д.*, Фольклор в Ветхом завете, М. 2003. 555.



შესწავლა მხოლოდ მახინჯი ადამიანების ანატომიის საფუძველზე, ანდა ადამიანთა სულიერი ცხოვრების ლოგიკისა და ნორმების შესწავლა შემღილი ადამიანების იდეებზე დაყრდნობით.<sup>249</sup>

რაც შეეხება ძველი აღთქმის ჩამოთვლილ ეპიზოდებს, აქაც ცხადია, რომ, როგორც უკვე აღინიშნა, ეს ეპიზოდები ობიექტური შერაცხვის ნორმატიულ მასალად არ გამოდგება (მათში არ არის კონკრეტული სანქციები). ამასთან, მიუხედავად იმისა, რომ ობიექტური შერაცხვის ძალზე შორეულ ნიშნებს ისინი შეიცავენ, თვითონ ბიბლიაში ობიექტური შერაცხვის ეტაპი მხოლოდ კოლექტიური პასუხისმგებლობის პრინციპის სახითაა შემორჩენილი და არავითარ შემთხვევაში სხვა სახით.<sup>250</sup> ევას და გველის საუბრის ბუკვალურად გაგება, ისევე როგორც, ღმერთის მიერ გველის დაწვევლის ეპიზოდისა, ღმილის მომგვრელია. ნოესათვის კურთხევის მიცემისას კი, როცა ღმერთი ამბობს, რომ ადამიანთა სისხლს მათი სიცოცხლის წილ მოიკითხავს, ყოველი მხეცისაგან და ყოველი ადამიანისაგან, ხაზია გასმული ადამიანის სისხლის, ადამიანის სიცოცხლის დიდი ღირებულებისთვის („რადგან ღვთის ხატად შეიქმნა ადამი“) და კატეგორიულად არის აკრძალული კაცის კვლა, იმდენადაც კი, რომ თვით ცხოველსაც კი მოჰკითხავს (ღმერთი და არა ადამიანი) პასუხს.<sup>251</sup> ბალაამ ბოსორელის ისტორია ღვთაებრივი განგების განსაკუთრებულ შემთხვევად არის მოყვანილი. ღმერთს არ სურდა, რომ ბალაამს ისრაელი დაეწვევლა და ამისათვის სახედარი ააღაპარაკა, მაგრამ ამ სახედარს რომ საუბარი აღარ გაუგრძელებია და საერთოდ, სახედრებს მას შემდეგ რომ აღარ უსაუბრიათ, ამას ბიბლია გარკვევით ამბობს. ეს ერთეული შემთხვევა ბალაამის საქციელის დაგმობისათვის ერთგვარი ლიტერატურული გაზვიადების მნიშვნელობასაც ატარებს. ის ღვთის განგების განსაკუთრებულობას წარმოაჩენს. საერთოდ, შეიძლება ითქვას, რომ ასეთივე ლოგიკით წარმატებით შეიძლება ანგელოზებისა და დემონების არსებობის რწმენაც ობიექტურ შერაცხვად გამოცხადდებულყო და დღევანდელი კაცობრიობის სოლიდური ნაწილიც ობიექტური შერაცხვის სტადიაზე მყოფად უნდა ჩათვლილიყო,

<sup>249</sup> *კოინო-იასენეცკი ლ.*, მეცნიერება და რელიგია, სული, სამშენიველი და სხეული, თბ. 2003, 41.

<sup>250</sup> ობიექტური შერაცხვის ფსიქოლოგიური ბუნებას კარგად ხსნის ჯ. ფრეზერი, ე. ტეილორისა და ა. სმიტის მოსაზრებათა საფუძველზე – ერთი და იგივე ინსტინქტური იმპულსი აიძულებს ველურს უკბინოს ქვას, რომელსაც ფეხი წამოკრა ან ისარს, რომელმაც დაჭრა, და ბავშვს – ზოგჯერ მოზრდილ ადამინსაც კი – შორს მოისროლოს ან დაარტყას მისთვის ტკივილის მიმყენებელ უსულო საგანს. ტანჯვისა თუ სიამოვნების მიზეზი ხშირად სწორედ ის საგნები გვევლინება, რომლებიც უშუალოდ აღძრავენ ყველა ცხოველში ამ ორ ძლიერ გრძნობას – მაღლიერებას და რისხვას და ისინი თანაბრად აღმოცენდებიან როგორც სულიერი, ისე უსულო საგნების მიერ. ჩვენ, მართალია წამიერად, მაგრამ ვბრაზდებით იმ ქვაზეც კი, რომელიც მოგვხვდა: ბავშვი მას ურტყამს, ძალი მას უყევს, ხოლო გულფიცს ადამიანს წამოაცდენინებს ლანძღვა-გინებას. თუმცა, სიბრაზე მალე გვშორდება და ცხადი ხდება, რომ უგუნურობაა, შური იძიო უგრძობელ საგანზე. მაგრამ როცა ძალზე დიდია ტანჯვა, საგანი რომელმაც ზიანი მოგვაყენა, ჩვენთვის სამუდამოდ უსიამოვნოდ რჩება და სიამოვნებას გვანიჭებს მისი დაწვა ან განადგურება. მზად ვართ, ასე მოვეპყროთ ნივთს, რომელიც გახდა, მაგალითად, შემთხვევითი მიზეზი ჩვენი მეგობრის სიკვდილისა. იხ. *Фрээр, Д. Д., Фольклор в Ветхом завете*, М. 2003, 572-573.

<sup>251</sup> სამწუხაროდ, არათუ ამ სიტყვების ჩაწერის დროისათვის, არამედ დღემდე, კაცობრიობა თავისი განვითარების ამდენი ათასწლეულის შემდგომაც კი, ვერ მივიდა იმ ელემენტარულ ჭეშმარიტებამდე, რომ ადამიანი არ უნდა კლავდეს ადამიანს, უფრო სწორად, ვერ მივიდა იმ აზრამდე, რომ ეს ჭეშმარიტებაა;

მეტიც, ასეთივე წარმატებით დღეს, ათეისტური მსოფლმხედველობის მქონე ადამიანის თვალთახედვით, ყოველი ღმერთის არსებობის მორწმუნე ადამიანი განვითარების ობიექტური შერაცხვის ტოლფასად უნდა იქნეს აღიარებული, ან თვით შერაცხვააუნაროდაც კი (როგორც ამას ხშირად ჰქონდა ადგილი საბჭოთა კავშირის დროს თეისტთა მიმართ ფსიქიატრიულ დაწესებულებებში), რადგან იგი აღიარებს არამატერიალურ არსებებს, სულებს, რომელთაც ისევე ვერ ექნებათ ნებელობა და ინტელექტი, როგორც ცხოველსა და ნივთებს, ვინაიდან ამ უკანასკნელთან განსხვავებით, ისინი, ათეისტის აზრით, საერთოდ არ არსებობენ და მხოლოდ ადამიანთა ფანტაზიის ნაყოფია.

საყურადღებოა, რომ, ქრისტიანული თვალსაზრისით, ძველ აღთქმაში განტევების ცხოველთა არსებობა ქრისტეს უცოდველობის წინარესახედ მიიჩნევა („კრავი,“ „ტარიგი ღვთისა,“ „უბრალო“), რაც ავტომატურად გულისხმობს, რომ ცხოველი ვერ იქნება სამართლის სუბიექტი, რადგან თუ ცხოველი შეიძლება იყოს ბრალეული, იგი არ გამოდგება „უცოდველი“ და „უბრალო“ ქრისტეს სახე-სიმბოლოდ. აბრაამისა და ისააკის ეპიზოდიც იმავე პრინციპის დადასტურებას. ცხოველის სამართალსუბიექტურობა ძველ აღთქმას დიდი ხნის დაძლეული აქვს.

შეჯამების სახით შეიძლება ითქვას, რომ ძველი აღთქმის მორალურ-ზნეობრივი კოდექსი საფუძველია კაცობრიობის დღევანდელი სამართლის მინიმუმისა და მას შორის აქვს მოტოვებული ობიექტური შერაცხვის სტადია, ერთადერთს – კოლექტიური პასუხისმგებლობის პრინციპს – ნამდვილად იცნობს, თუმცა ეს უკანასკნელი ასევე კარგად არის ცნობილი განვითარებული სამართლებრივი სისტემებისთვისაც, რომელთა ობიექტური შერაცხვის სტადიაზე ყოფნაზე საუბარიც არაა. ძველი აღთქმა არის ბაზისი და საფუძველი, რომელსაც როგორც მორალურ კოდექსს, ემყარება ახალი აღთქმის კონცეფცია და ახლებურად განმარტავს მას.

**3.1. ახალი აღთქმის მორალური კოდექსი.** ქრისტიანული წარმოდგენით, ძველი აღთქმა კაცობრიობის ცხოვრების დასრულებული, ახალი აღთქმა კი – ახალი ეტაპია, ამიტომ ახალი აღთქმა უფრო მაღალზნეობრივი კოდექსია. ძველი აღთქმის კაცობრიობისათვის სულიერი გადარჩენა მესიის მოსვლის რწმენაში მდგომარეობდა.<sup>252</sup> საკმარისი იყო ადამიანს ამ რწმენით ეცხოვრა და 10 მცნება დაეცვა, რომ იგი „მართალთა თანა“ შერაცხულიყო, მაგრამ ქრისტიანულმა მოძღვრებამ გაცილებით მეტი მოთხოვნა დააწესა. მან ადამიანის მთელი საქმიანობა მიკროკოსმოსისაკენ მიმართა და დანაშაულიც გეორგაფიული ადგილმდებარეობიდან ადამიანის გულში გადაიტანა. ქრისტიანობამ რევოლუცია მოახდინა კაცობრიობის სოლიდური ნაწილის გონებაში.

ახალი აღთქმის მორალური კანონების სრულყოფილად ფორმულირება შეუძლებელია, რადგან ქრისტიანულ მორალზე საუბარი იგივეა, რაც ქრისტეს პიროვნების განხილვა. ეს კი ევროპული და არა მხოლოდ ევროპული კულტურის ბოლო 20 საუკუნის თავსატეხი და შეხლა-შემოხლის მიზეზია.<sup>253</sup> მთელი ქრისტიანული მოძღვრება არის

<sup>252</sup> „სჯული იყო ჩვენი წარმართველი ქრისტესაკენ, რათა გავმართლდეთ რწმენით“ (გალატ. 3.24).

<sup>253</sup> საკითხი იმითაც რთულდება, რომ სახარება, როგორც მორალური კოდექსი, სამი მიმართულებით იშლება: ა) იესო ქრისტეს მოძღვრება და მცნებები, რომლებიც მან

ერთგვარად სახარების განმარტება. შეიძლება ითქვას რომ ეს სახარების ტელეოლოგიური განმარტებაა. სულიწმინდის მადლით შთაგონებული გამოცხადებითი ცოდნის ზუსტი ინტერპრეტაციისათვის წმ. მამათა მთელი დასი იღვწოდა. ეს რთული სამუშაო მხოლოდ გონების დაძაბვას არ მოითხოვს, რადგან სახარების სწორად გაგებისათვის სახარებაში ნაქადაგები ცხოვრების წესის გათავისებაც აუცილებელ პირობად მიიჩნევა,<sup>254</sup> ამიტომ, სახარებისეულ მორალურ კოდექსზე საუბრის ნამდვილად გულწრფელი მსურველი იძულებული გახდებოდა, დუმილით შემოფარგლულიყო, მაგრამ რადგან ასეთს მაინც აქვს ადგილი, იგი აღიარებულ უნდა იქნეს როგორც მხოლოდ ფორმალური მცდელობა.

ღ. ვოინო-იასენეცკი ძველი და ახალი აღთქმის, როგორც ორი მორალური კოდექსის ურთიერთობას საინტერესოდ წარმოაჩენს. მისი აზრით, სახარებისეული მორალი, როგორც ზნეობრიობის უმაღლესი ფორმა, პირველყოფილი ადამიანისათვის არ იყო მისაწვდომი. მომთაბარეთაგან, რომლებიც რამდენიმე ათასი წლის წინ ცხოვრობდნენ, შეუძლებელი იყო მაღალი მორალის მოთხოვნა, რის გამოც ბიბლია ორ აღთქმას შეიცავს, რომლებიც კაცობრიობის განვითარების ორ სტადიას ეხება: ძველ აღთქმას, რომლის მორალური კოდექსის შესრულება ძველ ადამიანს შეეძლო, და ახალ აღთქმას, რომელიც ქრისტეს მიერ მოტანილ ზნეობას ქადაგებს.<sup>255</sup> შეიძლება ითქვას, რომ სახარება არა მარტო ახალი მორალურ-ეთიკური კოდექსია, არამედ იგი მთელი ძველი აღთქმის მორალურ-ეთიკური კოდექსის ნამდვილი აზრის გაცხადებაა. სახარება ადგენს არა რაიმე ახალს, არამედ უფრო ღრმა შინაარსს აძლევს უკვე არსებულ სჯულდებას, განმარტავს მის ნამდვილ შინაარსს, კანონმდებლის მიზანს და სჯულის არსს. ამიტომ, სწორად შენიშნავს ღ. ვოინო-იასენეცკი, რომ თუ ძველი კანონი ქვის ფირფიტებზე იყო

---

პირდაპირ იქადაგა და უშუალო ფორმულირების სახით არსებობს (თუმცა მათი სრულყოფილი აღქმა და აზრის ზუსტი გაგება რამდენად ხერხდება, ეს ცალკე განხილვის საგანია); ბ) ქრისტეს იგავეები – აზრის გადაცემის კიდევ ერთი ფორმა, რომელსაც იესო ქრისტე სახარებაში ხშირად მიმართავს და რომელიც თვითმყოფადი, ორიგინალური, მსოფლიოს იგავეურ კულტურაში ნამდვილად გამორჩეული მნიშვნელობისაა, თანაც სახე-სიმბოლოები მთლიანად ადამიანურია და განსხვავებით აღმოსავლეთის ხალხთა (სპარსეთი, ინდოეთი, ჩინეთი, იაპონია და სხვ.) თუ სხვა მოზღაპრე-მოიგავეთა შემოქმედებისაგან (ეზოპე, სულხან-საბა და ა.შ.), აქ არსადაა ცხოველებზე საუბარი და ისინი ისეთივე „ჰუმანურია“ (სიტყვის, „ადამიანურის“ გაგებით), როგორც მთელი სახარება; გ) ქრისტეს ქმედებანი და ცხოვრებისეული მაგალითი, რომელიც აზრის ასეთივე ამოწურავი წყაროა.

<sup>254</sup> ეს გამოწვევულია იმ თავისებურებით, რომელიც სახარებას ახასიათებს და რაც ძნელი შესამჩნევი არ არის მათთვის, ვინც კი მეტ-ნაკლებად ხანგრძლივი დროის განმავლობაში დაინტერესებულა მისი ტექსტით. თუ მაგალითად, ადამიანი 10 წლის ასაკში წაიკითხავს სახარებას და მასში ბევრ რამეს დაინახავს და აღმოაჩენს თავისთვის საინტერესოს. შემდეგ შეიძლება გავიდეს წლები და მაგალითად, 20 წლის ასაკში კვლავ წაიკითხოს. იგი უთუოდ აღმოაჩენს, რომ მიუხედავად ამ წლების მანძილზე შექმნილი უამრავი ახალი ცოდნისა, ისეთი საკითხები, რაც ადამიანის პიროვნულ სრულყოფას ეხება, სახარებაში უკვე ეწერა 10 წლის წინაც. უბრალოდ პირველი წაკითხვის დროს მან ისინი ვერ შენიშნა. ასევე შეიძლება განმეორდეს კიდევ 10 წლის შემდეგაც. საერთო ჯამში, სახარების თითოეული წინადადება იმდენად მოცულობითია და ისეთ შინაგან სივრცეს შეიცავს, რომ საშუალებას იძლევა ტომები და წიგნები დაიწეროს მასზე, რადგან ეს საოცრად კომპაქტურად მოცემული ცოდნაა და მისი გაშლა ადამიანის პიროვნული განვითარების დონეზეა დამოკიდებული.

<sup>255</sup> იხ. ვოინო-იასენეცკი ღ., მეცნიერება და რელიგია, სული, სამშვიდველი და სხეული, თბ. 2003, 51.

დაწერილი, ე.ი. ადამიანზე ზეგავლენას „გარედან“ ახდენდა, ახალი აღთქმა დაწერილი უნდა იყოს გულის ფირფიტაზე. ძველსა და ახალ აღთქმებს შორის განსხვავება განსაკუთრებით მტრებისადმი დამოკიდებულების საკითხში ჩანს. თუ ნახევრად ველურ ადამიანს სურვილი უნდა, შეურაცხყოფისთვის მოყვას ათმაგად მიუზღოს (რაც თანამედროვე ადამიანსაც უნდა), ძველი რელიგიური კანონის თანახმად, რა წყენასა და შეურაცხყოფასაც მიიღებდა ადამიანი, მასზე მეტად არ უნდა მიეზღო, დარტყმისთვის არ შეიძლებოდა მკვლელობით ეპასუხა, შეურაცხყოფისათვის – დასახინრებით. ცენტრალიზებული სახელმწიფო ძალაუფლებისა და სასამართლოს უქონლობის გამო ადამიანს თავად შეეძლო საზღაური მოეთხოვა, მაგრამ კბილი მხოლოდ კბილის წილ, თვალი მხოლოდ თვალის წილ, და არა უმეტეს! სახარებამ კი მთლიანად აკრძალა ბოროტებაზე ბოროტებით შურისგება და თავის მიმდევრებს ყველა ადამიანის სიყვარულისკენ მოუწოდა.<sup>256</sup> ლ. ვოინო-იასენეცკის ზუსტი მითითებით, ახალი მორალური კოდექსის მიერ მოტანილი მცნებები სინამდვილეში სრულიად ბუნებრივი და ადამიანურია, რადგან ადამიანისადმი სიყვარული პირადულ ურთიერთობებზე მაღლა უნდა იდგეს. მეტი სიცხადისათვის შეიძლება ყოველდღიური ცხოვრებიდან მაგალითის მოხმობა: უნდა უყვარდეს თუ არა ექიმს ადამიანი და უნდა აღმოუჩინოს თუ არა მას დახმარება მისდამი პირადული სიმპათიების მიუხედავად? ქრისტიანული მორალი თითოეულისაგან, ვინც ამ მორალს მოჰყვება, პირადულ ურთიერთობებზე მაღლა დგომას მოითხოვს. ყველა ადამიანს მოუწოდებს, პირადი წყენა-შეურაცხყოფა დაივიწყოს და ავიდეს მაღალ საფეხურზე, საიდანაც ყოველივე წვრილმანი და პირადული არარაობად ჩანს.<sup>257</sup>

ქრისტიანობამ გარდა იმისა, რომ სახარების მეშვეობით კაცობრიობას ახალი მორალური კოდექსი მოუტანა, მან ასევე განსჯისა და შეფასების საგნად აქცია არა მოქმედება, როგორც ეს იყო ძველი აღთქმის კაცობრიობის ისტორიაში, არამედ ადამიანის შინაგანი სამყარო. დღეისათვის არ წარმოადგენს დიდ სირთულეს იმის გაცნობიერება, რომ სინამდვილეში ქრისტიანობის ხედვა არსებითად სწორია, როდესაც იგი ადამიანს მოკროკოსმოსად განსაზღვრავს,<sup>258</sup> რადგან ადამიანი

<sup>256</sup> იხ. ვოინო-იასენეცკი ლ., მეცნიერება და რელიგია, სული, სამშინველი და სხეული, თბ. 2003, 51-52.

<sup>257</sup> იხ. დასახ. ნაშრომი, 52.

<sup>258</sup> აღნიშნულზე საინტერესოდ მსჯელობს გ. ქიქოძე: ადამიანს ჰგონია, თითქოს, საკუთარი თავის გარეთ გრძნობს, სინამდვილეში კი ყველა გარე საგანს თავის თავში შეიგრძნობს, ანუ ის თავის თავში ხედავს, ისმენს, გრძნობს სუნს, ტკივილს, სითბოს, თუმცა შთაბეჭდილებები მის გარეთ არსებულში, ნამდვილი საგნებიდან მომდინარეობენ. სინამდვილეში, ყველა შეგრძნება ტვინში ხდება, ანუ ვხედავთ, გვესმის და ტკივილსაც და ყველაფერს შევიგრძნობთ ტვინში და არა იქ, სადაც წარმოგვიდგენია ჩვეულების გამო. ადამიანს აქვს გრძნობის ორგანოები, რომლებშიც მუდმივად შეედინება გარემოდან ინფორმაცია და მუდმივად გაედინება შესაბამისი რეაქცია. მიუხედავად იმისა, თუ რა წყაროთი სარგებლობს შემგრძნები: სმენით, მხედველობით, ყნოსვით და ა.შ. ყველა ეს მოვლენა გრძნობის ორგანოებზე ერთი და იმავე, სახელდობრ, მექანიკური შეჯახების ან დაჯახების გზით მოქმედებს, რის გამოც ვიღაცას მახვილგონივრულად შეუნიშნავს – ყველა გრძნობა სახეშეცვლილი შეხების შეგრძნებააო. მართლაც, მხედველობისას სინათლის სხივები თვალზე უშუალო შეხების გზით მოქმედებენ; სმენის შემთხვევაში ტალღისებურად მოძრავი ჰაერი ყურს აღიზიანებს. სუნის შეგრძნებისას სუნთან სხეულთა ნაწილაკები ცხვირის აპს ეხებიან; გემოსა და შეხების შემთხვევაში კი, თავისთავად ცხადია მექანიკური შეხების

ერთდროულად არის როგორც ობიექტური, ისე თავისი საკუთარი სუბიექტური რეალობის მოქმედი პერსონაჟი და მასში ობიექტური სამყარო სუბიექტური რეალობის სახით აისახება ბიოლოგიურ, ფსიქოლოგიურ და სოციალურ მოვლენათა პროეცირების შედეგად.

ძველი აღთქმის მორალური კოდექსი ერთგვარად გააუქმა ახალმა აღთქმამ, მაგრამ ეს გაუქმება არ ნიშნავს მის სრულად უარყოფას, მეტიც, ქრისტიანული მოძღვრების თანახმად, არათუ გაუქმდა ძველი აღთქმა, არამედ იგი აღსრულდა და სწორედ აღსრულების გზით გაუქმდა მისი მოქმედება, რის შემდგომაც კაცობრიობასთან ახალი ხელშეკრულება, ახალი ანდერძი (ძველ-ქართულად „აღთქუმაჲ“) დაიდო და ახალი ურთიერთობა დამყარდა.<sup>259</sup> თუ რა დამოკიდებულებაა ძველ და ახალ აღთქმას შორის, ამაზე თვითონ იესო ქრისტეს სიტყვათა მოხმობა შეიძლება: „არ იფიქროთ, თითქოს სჯულის ან წინასწარმეტყველთა გასაუქმებლად მოვედი. გასაუქმებლად კი არა, აღსასრულებლად მოვედი. ჭეშმარიტად გეუბნებით თქვენ: ვიდრე ცა და დედამიწა არ გადაივლის, არც ერთი იოტა ანდა არც ერთი წერტილი არ გადაივლის სჯულისა, ვიდრე ყოველივე არ აღსრულდება“ (მათე 5.17-18).<sup>260</sup> პავლე მოციქული

---

მექანიზმი. ფორმებსა და მანძილებს თავდაპირველად მხედველობით კი არ ვწვდებით, როგორც ერთი შეხედვით ჩანს, არამედ შეხების გზით, როგორც დაამტკიცა ცდებმა ბრმა ადამიანებზე, რომელთაც მხედველობა დაუბრუნდათ. გ. ქიქოძე მეტად საინტერესოდ წარმოაჩენს ადამიანის გრძნობათა პირობადადებულობას მსგავსად ქართული ანდაზისა „ბრმას თვალი აეხილა და ცოლი აღარ მოეწონა.“ მისი მითითებით, თუ დაბადებიდან ბრმა ადამიანმა ორი სხეულის – მრგვალის და ოთხკუთხედის ფორმათა განსხვავება მხოლოდ შეხების საშუალებით შენიშნა, წარმოდგენა მათ შესახებ მხოლოდ შეხების შთაბეჭდილების საფუძველზე შეიქმნა და შემდეგ ასეთმა ადამიანმა მხედველობის უნარი შეიძინა და მას ეს ორი ფიგურა აჩვენეს და ჰკითხეს, რა ჰქვია მათ. ძალზე საეჭვოა, რომ იმის თქმა შეძლოს, თუ რომელია ამ ფიგურათაგან მრგვალი და რომელი – ოთხკუთხედი მანამ, სანამ მათ არ შეეხება და თავის აღრინდელ შეგრძნებებს ამ გზით არ გაიხსენებს. ამის მიზეზი ისაა, რომ ჩვენ მუდამ ვამოწმებთ და ვაღარებთ ერთმანეთს მხედველობისა და შეხების შეგრძნებას, ანუ ვიცით, თუ როგორია თვალისთვის ის საგანი, რომელიც შეხებისთვის მრგვალია და პირიქით. ბრმებსაც შეხებით შეუძლიათ იცნონ ნივთთა და საგანთა ფერები. ისინი ამჩნევენ, რომ თითების გარკვეულ შეგრძნებას იწვევს ის ფერი, რომელსაც მხედველობის მქონე ადამიანები წითელს უწოდებენ, სხვა შეგრძნებებს – თეთრი და ა.შ. მაგრამ ისინი რომ ხედვის უნარით დაეაჯილდოვონ და მოეთხოვონ, მხოლოდ ამ უნარის საშუალებით ამოიცნონ სხვადასხვა ფერი, საეჭვოა, ეს მოახერხონ. ხშირად ბგერები იქედან კი არ გვესმის, საიდანაც სინამდვილეში მოდიან, არამედ სრულიად საპირისპირო მხრიდან, მაგრამ მხედველობა და ჩვევა ბგერათა ჭეშმარიტ მიმართულებას გვასწავლის. როდესაც ჩვენგან მოშორებით ზარბაზანი ისვრის ანდა გაიფლავებს, ბგერად უფრო ადრე ვხვდავთ სინათლეს და მხოლოდ შემდგომ გვესმის სროლის ხმა და ქუხილი, თუმცა მაინც ვიცით, რომ ბგერა და სინათლე ერთდროულად არსებობენ. იხ. *ქიქოძე გ.*, ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, თბ. 2012, 35; 83-84; 93; 101.

<sup>259</sup> ეს ერთგვარად ჰგავს სკოლის დამთავრებას და უმაღლეს სასწავლებელში შესვლას. რითაც უქმდება სკოლის წესების მოქმედება და ადამიანი აღარ არის მოსწავლე, მაგრამ მას მოეთხოვება იმ წესების ხსოვნა და აღსრულება, რომელიც აქტუალობას არ ჰკარგავს არც უმაღლეს სასწავლებელში. ქრისტიანობა არის კაცობრიობის განვითარების ახალი საფეხური, რომელიც უარყოფს ძველს, და ამასთან მას ეყრდნობა.

<sup>260</sup> „ვინც კანონს ასრულებს, ის კანონს როგორც ასეთს, მოხსნის. კანონს ავტორიტეტი, მნიშვნელობა და გავლენა მხოლოდ უკანონობის მიმართ აქვს. მაგრამ ვინც კანონს სავსებით ასრულებს, ის კანონს ეუბნება: რაც შენ გსურს, იგი მე თვითონ მსურს, და რასაც შენ მხოლოდ ბრძანებ, მე მას საქმით ვამტკიცებ; ჩემი ცხოვრება არის ჭეშმარიტი, ცოცხალი კანონი. ამიტომ კანონის შემსრულებელი აუცილებლად იჭერს კანონის ადგილს და მასთან როგორც ახალი კანონი, სახელდობრ, როგორც კანონი,

განმარტავს ძველი რჯულისა და რწმენის მიმართებას: „ხოლო ჩვენ ვიცით, რომ რასაც სჯული ამბობს, სჯულის ქვეშ მყოფთათვის ამბობს, რათა დაიხშოს ყველა პირი და მთელი მსოფლიო ბრალდებული გახდეს ღმერთის წინაშე. იმიტომ, რომ სჯულის საქმეებით ვერავითარი ხორციელი ვერ გამართლდება მის წინაშე; ვინაიდან სჯულით შეიცნობა ცოდვა“ (რომაელთა 3.19-20). რჯული არის სამართალი. რჯული ნაცვალგებაა, არჩევანი და არჩევანისამებრ პასუხისმგებლობა. მაგრამ რჯულის მიზანი საკუთარი ცოდვილი მდგომარეობის, საკუთარი არასრულყოფილების შეგნებაა<sup>261</sup> – „როდესაც იგი მომიხმობს, თუ რა უნდა ვიყო მე, ამით იმავე დროს პირუთვნელად იმასაც მეუბნება, თუ რა არ ვარ მე.“<sup>262</sup> ეს სიტყვები ზუსტად ასახავს მოსეს რჯულის სულისკვეთებას. როდესაც მოსე სინას მთაზე მიიღებს სჯულს, მას შემდეგ რაც ისრაელს განესაზღვრება თუ რა უნდა გააკეთოს და რა არა, იქვე განიმარტება უმთავრესი – სამართლის არსი, რჯულის პრინციპი – „ასარჩევად გაძღვევთ დღეს კურთხევას და შეჩვენებას. კურთხევას – თუ შეიგონებთ უფლის თქვენი ღმერთის მცნებებს, რომელთაც გიცხადებთ დღეს. შეჩვენებას – თუ არ შეიგონებთ უფლის, თქვენი ღმერთის მცნებებს და გადაუხვევთ გზას, რომელსაც გიცხადებთ დღეს და გაჰყვებით უცხო ღმერთებს, რომელთაც არ იცნობთ. და როცა შეგიყვანს უფალი, შენი ღმერთი, იმ ქვეყანაში, რომლის დასამკვიდრებლადაც მიდიხარ, მიეცი კურთხევა გერიზიმის მთაზე და შეჩვენება – ღებალის მთაზე (II სჯული 11.26-29). აჰა, დღეს გადმოვეცი შენ წინაშე სიცოცხლე და სიკეთე, სიკვდილი და ბოროტება“ (II სჯული 30.15).<sup>263</sup>

ქრისტეს არ გაუუქმებია 10 მცნება, მას 9 ნეტარება დაამატა, რომელზეც საუბარია მათეს სახარების მე-5 და ლუკას სახარების მე-9 თავში. მათეს სახარებაში 9 ნეტარება მთაზე ქრისტეს ქადაგების ეპიზოდშია მოცემული, ხოლო ლუკასთან მაცხოვარი უშუალოდ მოწაფეებს მიმართავს.<sup>264</sup> მთაზე ქადაგებაში ქრისტე ძველი და ახალი

რომლის უღელი მსუბუქია და სასიამოვნო.“ იხ. *ფოიერბახი ლ.*, ქრისტიანობის არსება, თბ. 1956, 190.

<sup>261</sup> ლ. ფოიერბახის ზუსტი მითითებით (რომელიც სწორედ პავლე მოციქულის სიტყვებს განავრცობს), „სიწმინდე ჩემი უწმინდურობის, ცოდვიანობის საყვედურია: მე მასში ჩემს თავს შევიცნობ როგორც შემცოდეს; მაგრამ მისი მეოხებით ჩემს თავს ვგმობ, შევიცნობ, თუ რა არ ვარ მე და რა უნდა ვიყო, და სწორედ ამის გამო თავად, ჩემი დანიშნულების-და თანახმად, ვინ შემიძლია ვიყო... ცოდვა მხოლოდ მაშინ მიმანია ცოდვად, როდესაც მე მასში შევიცნობ ჩემს წინააღმდეგობას თვით ჩემს თავთან, ე.ი. ჩემი პიროვნების წინააღმდეგობას ჩემს არსებობასთან.“ იხ. დასახ. ნაშრომი, 63.

<sup>262</sup> იქვე, 85.

<sup>263</sup> ზუსტად იგივე დამოკიდებულება აქვს ამ საკითხისადმი წმ. იოანე დამასკელსაც – „კეთილია და ზეკეთილი ღვთიურობა და მისი ნება, რადგან კეთილი ისაა, რაც ღმერთს ნებავს, სჯული კი არის ამის მსწავლელი მცნება, რათა მასში მყოფნი სინათლეში ვიყოთ. ამ მცნების დარღვევა არის ცოდვა, რაც შემყარდება ეშმაკის კვეთებითა და ჩვენ მიერ მისი ძალდაუტანებელი და ნებაყოფლობითი შეწყნარების შედეგად.“ იხ. *იოანე დამასკელი*, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 454.

<sup>264</sup> „ნეტარ იყვნენ გლახაკნი სულითა, რამეთუ მათი არს სასუფეველი ცათაჲ. ნეტარ იყვნენ მგლოვარენი გულითა, რამეთუ ივინი ნუგეშინისცემულ იქმნენ. ნეტარ იყვნენ მშუდნი, რამეთუ მათ დაიმკვდრონ ქუეყანაჲ. ნეტარ იყვნენ, რომელთა ჰშიოდის და სწყუროდის სიმართლისათვის, რამეთუ ივინი განსძდენ. ნეტარ იყვნენ მოწყალენი, რამეთუ ივინი შეიწყალნენ. ნეტარ იყვნენ წმიდანი გულითა, რამეთუ მათ ღმერთი იხილონ. ნეტარ იყვნენ მშუდობისმყოფენი, რამეთუ ივინი ძედ ღმრთისად იწოდნენ.“

სჯულის დამოკიდებულებას წარმოაჩენს რამდენიმე მაგალითზე: „თქვენ გსმენიათ, რა ეთქვათ ძველებს: „არა ჰკლა; ვინც მოკლავს, სასამართლოს დაექვემდებარება.“ მე კი გეუბნებით თქვენ, რომ ყოველი, თავის ძმაზე განრისხებული ტყუილად სასამართლოს დაექვემდებარება; ვინც თავის ძმას ეტყვის: რაკა, სინედრიონზე დაექვემდებარება, ხოლო რომელიც ეტყვის სულელს – დაექვემდებარება ცეცხლის გეენაზე. ამიტომ, თუ შენ მიიტან შენს ძღვენს სამსხვერპლოსთან და იქ გაიხსენებ, რომ შენს ძმას რაიმე აქვს შენს წინააღმდეგ, დატოვე იქ შენი ძღვენი და წადი, ჯერ შენს ძმას შეურიგდი; შემდეგ მოდი და შესწირე შენი ძღვენი“ (მათე 5. 21-24) – აღნიშნული ტექსტი მეტად მნიშვნელოვანია. თუკი ძველი აღთქმის 10 მცნება კაცის კვლას კრძალავს, ახალი მორალურ-ზნეობრივი კოდექსი ძმისათვის ისეთი დამაკნინებელი სახელის წოდებასაც კი, როგორცაა „რაკა“ და „სულელი“, კაცის კვლასთან ათანაბრებს. ერთი შეხედვით, აქ ალოგიკურობაა: როგორ შეიძლება ადამიანის მკვლელთან ადამიანისათვის უჯერო სიტყვის მთქმელის გათანაბრება? მაგრამ პასუხი მარტივია. პირველი, რაც აქ შეიძლება ქრისტიანმა წარმოიდგინოს, სრულიად შესაძლებელია, მაგალითად, რომ ადამიანი მძიმე სულიერ მდგომარეობაშია და თვითმკვლელობას ფიქრობს და ერთმა უხეშმა სიტყვამ, მომენტალურად ჩააგდოს ისეთ აფექტში, რომ საბოლოოდ გადაადგმევინოს ეს ნაბიჯი. ამ სიტყვის მთქმელისათვის ეს ქმედება უკვე არა მარტოდენ მიზეზობრივ კავშირთა ჯაჭვის ერთ რგოლად, არამედ ცოდვად და ბრალად იქნება შერაცხული. ქრისტიანობა წინდახედულობის პრინციპებზე ორიენტირებული რელიგიაა. მეორეც – ქრისტიანული ზნეობა მიმართულია აგრესიის აკრძალვისაკენ, ხოლო კაცის კვლა და ლანძღვა ორივე აგრესიის აქტია და მათ შორის განსხვავება ხარისხშია და არა არსში. აგრესორი შინაგანად ორივე შემთხვევაში ადამიანის მკვლელად არის მიჩნეული. თუკი ადამიანი მეორე ადამიანს „სულელს“ უწოდებს, თავისი საკუთარი თავი ავტომატურად „ჰკვიანად“ მიაჩნია, რასაც ქვეცნობიერ მოსდევს მარტივი ლოგიკა: თუ შენ სულელი ხარ და მე ჰკვიანი, მაშასადამე მე უკეთესი ვარ და შენ უარესი. ეს განკითხვაა, მსჯავრია. ქრისტიანობის უმთავრესი პრინციპია, რომ რა მსჯავრსაც გასცემ, ის დაგიბრუნდება.<sup>265</sup> განკითხვისათვის ადამიანი განკითხება. ვინც მიმართავს სამართალს, მსჯავრს, თვითონაც განისჯება, ხოლო ვინც მიუტყვებს, მას მიეცემა – ესეც სამართლიანობის პრინციპია. ამიტომ, თუკი ადამიანი სხვას სულელად მიიჩნევს და თავის თავს ჰკვიანად, ის ამავე დროს სხვას არ მიიჩნევს გამრავლების, არსებობის ღირსად, ხოლო საკუთარ თავს ასეთად ადასტურებს. ეს კი სხვისი არარსებობის, მაშასადამე, სხვისი მკვლელობის ქვეცნობიერი სურვილია, ვინაიდან, თუკი გსურს არ არსებობდეს ის, ვინც არსებობს, მაშასადამე გსურს მისი სიკვდილი.

ნეტარ იყვნენ დევნულნი სიმართლისათვის, რამეთუ მათი არს სასუფეველი ცათად. ნეტარ იყვნეთ თქვენ, რაჟამს გაუედრიდენ და გდევნიდენ და თქუან ყოველი სიტყუად ბოროტი თქუენდა მომართ სიცრუვით ჩემთვის. ვიხაროდენ და მხიარულ იყვნით, რამეთუ სასყიდელი თქუენი ფრიად არს ცათა შინა, რამეთუ ეგრეთვე სდევნენს წინაისწარმეტყუელნი უწინარეს თქუენსა“ (მათე 5.3-12).

<sup>265</sup> „ნუ გაასამართლებთ, რომ არ გაასამართლდეთ. ვინაიდან რომელი სასამართლოთიც ასამართლებთ, იმავეთი გაასამართლდებით, და რომელი საწყაოთიც მიუწყავთ, იმავეთი მოგეწყვებათ თქვენ“ (მათე 7.1-2). ეს პრინციპი მოსეს სჯულიდან მომდინარეობს – „ნუ გექნება ჩანთაში ორი განსხვავებული საწონი – დიდი და მცირე. ნუ გექნება სახლში ორი განსხვავებული საწყაო – დიდი და მცირე“ (II სჯული 25.13-14).

გამრავლების ინსტინქტზე გაბატონება შემთხვევით როლს როდი ასრულებს სახარების მორალურ-ზნეობრივ კოდექსში. ძველ აღთქმაში ყველაზე დიდ მოწყალებად და ჯილდოდ ადამიანისათვის სწორედ ფიზიკური გამრავლებაა მიჩნეული და ამოწყვეტა მისი საწინააღმდეგო პოლუსია. გამრავლება ჯერ კიდევ სამოთხეში მიეცა ადამს კურთხევად, ხოლო შემდეგ იგი მთელი ისრაელის ცხოვრებას ლაიტმოტივად გასდევს: „კურთხეული იქნები ყველა ხალხზე უფრო, არ იქნება შენში და არც შენს საქონელში ბერწი და უნაყოფო“ (II სჯული 7.14). ადამიანის უძლიერესი ინსტინქტია გამრავლება. მართალია, გამრავლების აქტამდე ადამიანს უფრო მნიშვნელოვანი მოთხოვნებიც გააჩნია: სუნთქვის, ჭამა-სმის, ძილის, მაგრამ თუ ზოგადად იქნება საკითხი განხილული, ადამიანის ორგანიზმში უჯრედულ დონეზე მუდმივად მიმდინარეობს გამრავლება (და კვდომაც). უჯრედისათვის კი გამრავლება და გაყოფა ტოლფასი მცნებებია. გამრავლება სწორედ გაყოფის გზით ხდება და ეს არა მარტო უჯრედულ დონეზე, არამედ მოგვიანებით სპეციალიზირებული ორგანოების დახმარებით (რომელთა უჯრედებს ორგანიზმში სწორედ გამრავლების ფუნქცია აკისრია) ადამიანი თავისი თავიდან გამოჰყოფს თავის ნაწილს და აჩენს შთამომავლობას. აქაც გაყოფის, გამოყოფის გზით ხდება გამრავლება, ამიტომ შემთხვევით არ ჰქვია დაბადებულს ნაყოფი.<sup>266</sup> გამრავლების ინსტინქტის ტრანსფორმაცია ერთ-ერთი უმთავრესი კანონია ქრისტიანობაში ქალწულობის, ბერ-მონაზვნობისა და ცელიბატის ინსტიტუტების სახით. შემდეგი სახარებისეული მცნება უკვე პირდაპირ მას უკავშირდება: „გსმენიათ, რომ თქმულა: არ იმრუშო. მე კი გეუბნებით, რომ ყოველი, ვინც დედაკაცს გულისთქმით უყურებს, უკვე იმრუშა მასთან თავის გულში“ (მათე 5.27-28). ეს კვლავ ათი მცნების ჭეშმარიტი მნიშვნელობის განმარტებაა. თუკი მოსეს სჯულის დასაცავად სრულიად საკმარისია ადამიანმა ფიზიკურად, ხორციელად არ ჩაიდინოს მრუშება, ქრისტიანული მორალური კოდექსისათვის ეს განვლილი ეტაპია. იგი მრუშობად მიიჩნევეს ნებელობის არსებობას, მზაობას, განწყობასა და ზრახვას. რატომ მოსდევდა 10 მცნებაში კაცის კვლის აკრძალვას მრუშების აკრძალვა? რატომ არის რომ ქრისტეც პირველად ამ ორ მცნებას იმავე თანმიმდევრობით განიხილავს? ან რატომ უწოდებს ქალის გაუპატიურების მოქმედს სჯულისკანონი მკვლელს?<sup>267</sup> პასუხი აქაც საერთო პრინციპებიდან გამომდინარეობს: გამრავლების ინსტინქტი, რომელიც ადამიანის ბიოლოგიური ძრავაა, გადარჩევის კანონთან არის გადაჯაჭვული. სახარების ანალიზი ცხადყოფს, რომ მრუშების ცოდვა

<sup>266</sup> ეს მომენტი სწორად აქვს შენიშნული ლ. ფოიერბახს: „ვისაც არ უნდა, რომ ჰქონდეს დასაწყისი და დასასრული, დაე, მან ცოცხალი არსების წოდებაზეც ხელი აიდოს. მარადისობა გამორიცხავს სიცოცხლეს, სიცოცხლე – მარადისობას... თვით ცხოველთა შორისაც დედა საკუთარ სიცოცხლეს სწირავს თავისი შვილების სიცოცხლეს. უდრმესი დამცირება არსებისა სიკვდილია, ხოლო სიკვილის მიზეზი შექმნის აქტშია. გაჩენა ნიშნავს თავისი თავის უკუგდებას, თავისი თავის განსაკუთრებულობაზე ხელის აღებას. საერთოობაში განზავებას, გათქვეფას, მასში ჩაკარგვას, სხვა არსებისათვის თავისი განცალკევებულობის, ერთადერთობისა და თავისებურობის მსხვერპლად შეწირვას.“ იხ. *ფოიერბახი ლ.*, ქრისტიანობის არსება, თბ. 1956, 484.

<sup>267</sup> „უკუეთუ დედაკაცი იძულებით განიკრწნას მამაკაცისაგან, უკუეთუ ჟამსა მას მახლობელ არავინ იყო, რადითამცა კელი აღუპერა და დაჰყარა, ქალწული იგი უბრალო არს, ხოლო მაიძულებელი იგი მკულელი არს.“ იხ. *ექვთიმე მთაწმინდელი*, მცირე სჯულისკანონი, თბ. 1972, 120.



პირდაპირ დაკავშირებულია კაცის კვლასთან, ვინაიდან თუკი ადამიანს სურს მრუშება, ეს იმას ნიშნავს, რომ მას სურს ფიზიკური გამრავლება,<sup>268</sup> რაც თავის თავად გულისხმობს ბუნებრივი გადარჩევის კანონს და მაშასადამე სხვის „არ გამრავლებას.“ თუ მე ვმრავლდები, ე.ი. მე ვმრავლდები და არა სხვა. მაშასადამე სხვა არ უნდა გამრავლდეს, რაც მისი მოკვლის ტოლფასია ადამიანის ფსიქიკის გაუცნობიერებელ სფეროში. ამიტომ ქრისტიანობა ქალწულობას ანიჭებს უპირატესობას ცოლ-ქმრულ თანაცხოვრებასთან შედარებით, რაც ამ უმთავრეს ადამიანურ ინსტინქტზე მაღლა დადგომის ცდაა. ადამიანის მხოლოდ ფიზიკური გამრავლება არ მიიჩნევა ისეთი დიდი მნიშვნელობის მქონედ, როგორც სულიერი გამრავლებაა. ქრისტიანული სარწმუნოება უფრო მაღალ მიზანს ატარებს, ვიდრე ამ წუთისოფელში ფიზიკური გამრავლების შედეგია.<sup>269</sup> ბერ-მონაზვნობაც მხოლოდ ფიზიკურ გამრავლებაზე უარის თქმას გულისხმობს და არა სულიერ, სიტყვისმიერ, ლოგოსის გამრავლებაზე, პირიქით, იგი სწორედ სულიერი გამრავლების, ტრადიციების გამრავლების და ქრისტიანული ცხოვრების წესად არის მიჩნეული.

შემდგომ ქრისტე განაგრძობს – „თუ გაცდუნებს შენი მარჯვენა თვალი, ამოითხარე და გადააგდე, ვინაიდან უმჯობესია შენთვის, რომ ერთი ასოთაგანი დაგეღუპოს, ვიდრე მთელი შენი სხეული გეენაში ჩავარდეს. და თუ შენი მარჯვენა ხელი გაცდუნებდეს შენ, მოიკვეთე იგი და გადააგდე, ვინაიდან უმჯობესია შენთვის, რომ ერთი ასოთაგანი დაგეღუპოს, ვიდრე მთელი შენი სხეული გეენაში ჩავარდეს“ (მათე 5.29-30). თვალის, როგორც ადამიანში შემავალი ინფორმაციის, ხოლო ხელის, როგორც ადამიანის ნებელობის აღმასრულებელი სიმბოლოს მნიშვნელობით სახარება მოითხოვს ადამიანის განდგომას როგორც პასიური, ისე აქტიური ცოდვებისგან. აქ ძველი აღთქმის ტალიონის პრინციპზეა ხაზი გასმული და უარყოფილია სამაგიეროს მიზღვა და, ცხადია, მხოლოდ ცალ (მარჯვენა) თვალზე საუბარი არ არის.<sup>270</sup>

ქრისტე იხსენებს ძველი აღთქმის კიდევ ერთ კანონს<sup>271</sup> და აუქმებს მას: „ასევე ნათქვამია: ვინც თავის ცოლს გაუშვებს, დაე მისცეს მას გაყრის მოწმობა. მე კი გეუბნებით თქვენ: ყოველი, ვინც თავის ცოლს გაუშვებს სიძვის მიზეზის გარეშე, ის მას მრუშობის მიზეზს აძლევს.

<sup>268</sup> ტკობა რომელსაც ადამიანი ეგზალტაციის კულმინაციის მომენტში განიცდის, მის ფსიქიკაში წარმოშობილ ინფორმაციასთან – „მე ვმრავლდები“ არის დაკავშირებული.

<sup>269</sup> „ვიდაცამ უთხრა მას: აი, შენი დედა და შენი ძმები დგანან გარეთ, შენთან ლაპარაკი სურთ. მან კი ამის მოქმედს პასუხად უთხრა: ვინ არის ჩემი დედა და ვინ არიან ჩემი ძმები? თავისი ხელით აჩვენა თავის მოწაფეებზე და თქვა: აი, ჩემი დედა და ჩემი ძმები, ვინაიდან, ვინც ჩემი ზეციური მამის ნება-სურვილს შეასრულებს, ის არის ჩემი ძმაც, დაც და დედაც“ (მათე 12.47-50).

<sup>270</sup> „თუ გაცდუნებს შენი ხელი ან შენი ფეხი, მოიკვეთე და გადააგდე შენგან, უმჯობესია შენთვის დასახინრებული ან კოჭლი შეხვიდე ცხოვრებაში, ვიდრე ორი ხელით ან ორი ფეხით იქნე ჩაგდებული საუკუნე ცეცხლში და თუ გაცდუნებს შენი თვალი, ამოითხარე და გადააგდე შენგან: უმჯობესია შენთვის ცალი თვალით შეხვიდე ცხოვრებაში, ვიდრე ორი თვალი გქონდეს და ჩაგდებულ იქნე ცეცხლოვან გეენაში“ (მათე 18.8-9).

<sup>271</sup> „თუ კაცი ცოლს მოიყვანს და მისი ქმარი გახდება, მერე კი აითვალწუნებს, რადგან რაღაც სასირცხოს აღმოაჩენს მასში, უნდა დაუწეროს გაყრის წერილი, მისცეს ხელში და გაუშვას სახლიდან“ (II სჯული 24.1).

ვინც გააშეგებულს შეირთავს, მრუშობს (მათე 5.31-32) და თუ ცოლი გააშეგებს ქმარს და სხვაზე გათხოვდება, მრუშობს“ (მარკოზი 10.12).<sup>272</sup>

ძველი აღთქმა არ კრძალავს ფიცს,<sup>273</sup> არამედ – მხოლოდ ცრუ მოფიცრობას.<sup>274</sup> ცრუ ფიცის აკრძალვა ცილისწამების აკრძალვის სახელითაა ცნობილი 10 მცნებაში და მეტად მკაცრ სანქციებს იწვევს. ცრუ მოწმე ტალიონის წესით ისჯება.<sup>275</sup> ახალი აღთქმა ამ ცნებასაც სიღრმისეულად განმარტავს: „კიდევ გსმენიათ, რომ თქმულა ძველთა მიმართ: არ დაიფიცო ტყუილად, არამედ შეასრულე შენი ფიცი უფლის წინაშე. მე კი გეუბნებით თქვენ: საერთოდ არ დაიფიცოთ, არც ცა, იმიტომ რომ უფლის ტახტია ის; არც დედამიწა, იმიტომ რომ მის ფეხთა სადგომია ის. არც იერუსალიმი, იმიტომ რომ დიდი მეფის ქალაქია ის; არც შენი თავი დაიფიცო, იმიტომ რომ არ შეგიძლია ერთი ღერი თმის გათეთრება ანდა გაშავება, არამედ იყოს თქვენი სიტყვა ჰო – ჰო, და არა – არა. რაც ამაზე მეტია, ის ბოროტისგან არის“ (მათე. 5.33-37). აქ კარგად ჩანს, რომ არც ქრისტე კრძალავს ბუკვალურად ფიცს, არამედ იგი განმარტავს ფიცის აკრძალვის მიზანს – არა მხოლოდ ცრუდ დაფიცება (ცილისწამება) არის დანაშაული, არამედ არც სიმართლის დასადასტურებლად უნდა სჭირდებოდეს ადამიანს დაფიცების ხერხისათვის მიმართვა, რადგან მისი ცხოვრების წესი და მისი პიროვნება არავის უნდა უტოვებდეს მცირეოდენ ეჭვსაც კი, რომ მისი ნათქვამი სიტყვა (ჰო და არა) სხვა რამეს შეიძლება გულისხმობდეს გარდა ამ სიტყვისა (ჰო და არა). მაშასადამე, სჯულის უმთავრესი მიზანია ადამიანის გაკეთილშობილება. ფარისეელებსაც სწორედ ამიტომ ეუბნება: „ვაი, თქვენ მწიგნობარნო და ფარისეეკლნო, თვალთმაქცნო, რომ გამოჰყოფთ პიტნის, კამის და კვლიავის მეთედს და გამოტოვებულნი გაქვთ, რაც მთავარია სჯულში – სასამართლო, წყალობა და სარწმუნოება; ეს უნდა გაგეკეთებინათ და არც ის უნდა დაგეტოვებინათ“ (მათე 23.23). მცნება კრძალავს უფრო დიდს და ამავე დროს დიდი მოიცავს მცირესაც. აკრძალულია არა მარტო ცრუ ფიცი, არამედ მთლიანად სიცრუე, ფიცის გარეშეც. ამით არ ხდება ძველი რჯულის უგულვებელყოფა, პირიქით მისი არსია წარმოჩენილი და განმარტებული. ადამიანი მოკრძალებული უნდა იყოს მრავლისმეტყველების მიმართაც.

<sup>272</sup> სახარება კრძალავს მრუშობის მიზეზის გარეშე ქორწინების შეწყვეტას, მაგრამ მოგვიანებით კანონიკური სამართალი ამ მხრივ სრულიად სცილდება თავის პირველსაწყისს. თუმცა ესეც ერთგვარად სახარების პრინციპებს ეფუძნება, ვინაიდან როგორც ქალწულობის ინსტიტუტი, ისე ქორწინებაში თავშეკავება, ყველასთვის ხელმისაწვდომი არ არის – „ყველა ვერ შეითვისებს ამ სიტყვას, არამედ ვისაც აქვს მიცემული. ვინაიდან არიან საჭურისნი, რომელნიც თავიანთი დედის მუცლიდან ასე იშვნენ და არიან საჭურისნი, რომელნიც ადამიანებმა დაასაჭურისეს და არიან საჭურისნი, რომელთაც თვითონ დაისაჭურისეს თავი ცათა სასუფეველისათვის, ვისაც შეუძლია შეთვისება, შეითვისოს“ (მათე 19.11-12).

<sup>273</sup> „უფლის, თქვენი ღმერთისა გეშინოდეს, მას ემსახურე, მას მიეწებე, მისი სახელით დაიფიცე“ (ლევიაანი 10.20).

<sup>274</sup> „ცრუ ფიცი არ თქვათ ჩემი სახელით. ნუ შეაგინებთ თქვენი ღვთის სახელს“ (ლევიაანი 19.12).

<sup>275</sup> „თუ გამოვა ავისმდომელი მოწმე ვინმეს წინააღმდეგ და ბოროტს დასწამებს მას, ისე მოექცეოთ მას, როგორც თავად სურდა მოქცეოდა თავის მოძმეს და აღმოფხვრი ბოროტებას შენი წიადიდან. დანარჩენებმა გაიგონ და შიში ჰქონდეთ, რომ აღარ ჩაიდინონ ამგვარი ბოროტი საქმე შენს წიადში. ნუ შეიწყალებს მას შენი თვალი, სიცოცხლე სიცოცხლის წილ, თვალი თვალის წილ, კბილი კბილის წილ, ხელი ხელის წილ, ფეხი ფეხის წილ“ (II სჯული 19.16; 19.19-21).

ძველი აღთქმის მეფე სოლომონიც ბრძნად მეტყველებასთან შედარებით ღუმილს ანიჭებს უპირატესობას. ეს პრინციპი სახარებაშიც არის გაქვრებული: „თქვენ კი გეუბნებით, რომ ყოველი უქმი სიტყვისთვის, რომელსაც იტყვიან ადამიანები, ისინი პასუხს აგებენ სამსჯავროს დღეს. ვინაიდან შენი სიტყვებით იქნები გამართლებული და შენი სიტყვებით იქნები მსჯავრდებული“ (მათე 12.36-37).<sup>276</sup> არსი აქაც იგივეა, რაც მრუში გულისთქმისა და ლანძღვის აკრძალვაში, – თუ შენ საუბრობ და მე გისმენ, ე.ი. შენ თვლი, რომ მე უნდა გისმენდე და შენ საუბრობდე, რაც ტოლფასია იმისა, რომ მე არ ვიცი ის, რაც შენ იცი. შესაბამისად, შენ ხარ მცოდნე, ხოლო მე უცოდინარი. აქედან ერთი ნაბიჯია იქამდე, რომ შენ უკეთესი ხარ და მე უარესი, ეს კი კვლავ შეფასება და განკითხვაა. ამრიგად, ქრისტიანობა მდუმარების რელიგიაა და შემთხვევით არ არის რომ მდუმარებას უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება ასკეტიზმში.

ქრისტე მკაცრად მიმართავს მწიგნობრებსა და ფარისევლებს, რომელთაც სჯულის თვითნებური განმარტებით სრულიად სჯულის საწინააღმდეგო ცნებები დაადგინეს და თავი რჯულისმოძღვრებად და მცოდნეებად მიაჩნიათ: „კარგად წინასწარმეტყველდა თქვენი, თვალთმაქცების შესახებ, ესაია წინასწარმეტყველი. როგორც წერია: ეს ხალხი პატივს მცემს ბაგეებით, მათი გული კი შორს არის ჩემგან. ამოდ მექცევინა მოწიწებით, ასწავლიან რა მოძღვრებებს – ადამიანთა მცნებებს. ვინაიდან თქვენ მიგიტოვებთ ღმერთის მცნებანი და იცავთ კაცთა გადმოცემას, სასმისების, თასებისა და მრავალი სხვა ამგვარის გავლებას. ...განა კარგია, რომ ღვთის მცნებას აუქმებთ, რათა თქვენი გადმოცემა დაიცვათ? მოსემ თქვა: პატივი ეცით მამასა შენსა და დედასა შენსა და მამისა, გინდ დედის, აუგის მთქმელი სიკვდილით მოკვდეს. თქვენ კი ამბობთ: თუ კაცი ეტყვის მამას ან დედას: კორბან, ესე იგი ძღვენი (ღმერთს) რითაც ჩემგან უნდა გესარგებლა, მას თქვენ ნებას რთავთ, არაფერი გააკეთოს მამისთვის ან დედისთვის. თქვენი გადმოცემით, რომელიც გადაეცით, აუქმებთ ღვთის სიტყვას და ბევრ რამეს აკეთებთ ამის მსგავსს“ (მარკოზი 7.6-13).<sup>277</sup>

ახალი აღთქმის მორალური კოდექსის ერთ-ერთი მთავარი განმასხვავებელი ძველისაგან არის მტრის სიყვარულის მცნება. „თქვენ გსმენიათ, რომ თქმულა: თვალი თვალის წილ და კბილი კბილის წილ. მე კი გეუბნებით თქვენ: წინააღმდეგობას ნუ გაუწევთ ავს, არამედ თუ ვინმემ მარჯვენა ღოყაში გაგარტყას, მეორე ღოყაც მიუშვირე. და რომელიც მოისურვებს შენთან გასამართლებას და შენი მოსასხამის წაღებას, სამოსელიც მიეცი მას. და ვინც გაიძულოს, ერთი მილი წახვიდე მასთან, წადი მასთან ორი. ვინც გთხოვს, მიეცი და ზურგს ნუ შეაქცევ, ვისაც შენგან სესხება სურდეს. თქვენ გსმენიათ რომ თქმულა: შეიყვარე მოყვასი შენი და შეიძულე მტერი შენი. მე კი გეუბნებით:

<sup>276</sup> ეს პრინციპია აღებული პოლიციელის მიერ დაკავებისას გაკეთებული განმარტების ფორმულაში: ყველაფერი რასაც თქვენ იტყვით, შესაძლებელია სასამართლოზე გამოყენებულ იქნეს თქვენ წინააღმდეგ.

<sup>277</sup> ეს ნორმა პირდაპირ ასახვას ჰპოვებს დიდ სჯულისკანონში – „თუ ვინმე მიატოვებს თავის შეილეს, არ კვებავს მათ და არ ეხმარება, რაც შეუძლია, რათა აღიზარდნონ სათანადო ღვთისმსახურებით, არამედ განდევილობის მომიზეზებით უწყურადღებოდ დატოვებს მათ, შეწვევებული იყოს; თუ შეილეები მორწმუნე მშობლებს ღვთისმსახურების მომიზეზებით გაშორდებიან და არ მიაგებენ მშობლების შესაფერის პატივს, ცხადია, ღვთისმსახურებისადმი პატივისცემის დაცვით, შეჩვენებულ იყვნენ.“ იხ. დიდი სჯულისკანონი, თბ. 2009, 86.

გიყვარდეთ თქვენი მტრები, დალოცეთ თქვენი მაწყვერები, ქველმოქმედება გაუწიეთ თქვენს მოძულეებს და ილოცეთ მათთვის, ვინც თქვენ გავიწროვებთ და გდევნით. რათა იყვნეთ თქვენ ზეციერი მამის ძენი; ვინაიდან თავისი მზე ამოჰყავს ბოროტთა და კეთილთა თავზე და წვიმას უგზავნის მართლებსა და უსამართლოებს. ვინაიდან, თუ მხოლოდ თქვენს ძმებს მიესალმებით, განსაკუთრებულს რას აკეთებთ? განა წარმართებიც ასე არ იქცევიან? მაშ იყავით სრულყოფილნი, ისევე როგორც თქვენი ზეციერი მამა“ (მათე 5.38-47) აღნიშნულ მცნებას გარკვეული საფუძველი ძველ აღთქმაშიც მოეძებნება, თუმცა მხოლოდ ირიბი. გამოსლათა წიგნი აღგენს: „თუ შენი მტრის ხარს ან სახედარს წააწყდები სადმე, დაუბრუნე პატრონს. თუ შენი მტრის სახედარს ტვირთის ქვეშ მოყოლილს ნახავ, ნუ მიატოვებ, გამოხსნაში დაეხმარე“ (გამოსვლა 23.4-5), მაგრამ ეს არაპირდაპირი მითითება ვერ ცვლის ძველი სჯულის უმთავრეს პრინციპს, სამართლიან მსჯავრს, მოყვასის სიყვარულსა და მტრისთვის საკადრისი პასუხის მიცემას მაშინ, როდესაც ახალი აღთქმა სრულიად ახალ საწყისზე დგას და იგი ნაცვალებების პრინციპს (სამართლიანობას) უფრო ღრმად განმარტავს, ვიდრე ამას ძველი სჯული აკეთებს.<sup>278</sup> მტრის სიყვარული სულიერი მნიშვნელობის მცნებაა და იგი ბუკვალურად არ უნდა იქნეს გაგებული, რადგან უპირატესად იგი გულისმხობს მტრობის აღმოფხვრას ადამიანის გულიდან.<sup>279</sup> ქრისტე კრძალავს აგრესიას. თუმცა აქედან არ უნდა დარჩეს შთაბეჭდილება, რომ ქრისტიანი უძღურის ეპითეტია. ქრისტიანი უძღური არაა.<sup>280</sup>

<sup>278</sup> „ხოლო თქვენ, ვინც მისმენთ, გეტყვი: გიყვარდეთ თქვენი მტრები და სიკეთე უყავით თქვენს მოძულეებს. აკურთხებდეთ თქვენს მაწყვერებს და ლოცულობდეთ თქვენი შეურაცხყოფლებისათვის. ვინც ლოყაში გაგარტყამს, მეორე მიუშვირე. ვინც სამოსელს წაგართმევს, მოსასხამსაც ნუ დაუჭერ. ყოველს, ვინც გთხოვს, მიეცი, და ვინც წაგართმევს, უკან ნუღარ მოითხოვ. და როგორც გინდათ, რომ თქვენ მოგექცნენ ადამიანები, თქვენც ისევე მოექცით მათ. და თუ თქვენ გიყვართ თქვენი მოყვარულნი, თქვენთვის რა მადლობა? ვინაიდან ცოდვილთაც უყვართ თავიანთი მოყვარულნი. და თუ სიკეთეს უზამთ თქვენს კეთილისმყოფელთ, თქვენთვის რა მადლობა? ცოდვილნიც ხომ ასე აკეთებენ. თუ სესხს აძლევთ იმას, ვისი იმედიც გაქვთ, რომ უკან დაგიბრუნებთ, ამისთვის რა მადლობა? ვინაიდან ცოდვილნიც ასესხებენ ცოდვილთ, რომ იმდენივე მიიღონ უკან. ხოლო თქვენ გიყვარდეთ თქვენი მტრები, სიკეთე უყავით და ასესხეთ და არაფერს მოელოდეთ; და დიდი იქნება თქვენი საზღაური, იქნებით უზენაესის ძენი, ვინაიდან იგი ტკბილია უმადურთა და ბოროტთა მიმართ. იყავით გულმოწყალები ისევე, როგორც თქვენი მამაა გულმოწყალები, ნუ გაასამართლებთ და არ გასამართლებთ; ნუ მსჯავრდებთ და არ დაგედებთ მსჯავრი. მიუტყვევთ და მოგეტყვებათ. მიეცით და თქვენც მოგეცემათ, საწვავო კეთილი დატკეპნილი გატკეპნილი და პირთამდე საგსე მოგეცემათ თქვენს კალთაში, რადგან რომელი საწყაოთიც მიუწყავთ, უკანვე მოგეწყვებათ თქვენ“ (ლუკა 6.27-38).

<sup>279</sup> ნომოკანონში დუალისტური დამოკიდებულებაა მტრის სიყვარულთან. ბასილი დიდი ომში მტრის მოკვლისათვის უზიარებლობას აწესებდა, ხოლო ბასილი დიდამდე სჯულისკანონი „სახელმწიფოებრივი“ ვექტორის ზეგავლენით აღგენდა: „ამ ცხოვრებაში ქმედება ორადაა გაყოფილი: უჯეროა კაცის კვლა, მაგრამ ბრძოლაში მოწინააღმდეგეთა ამოწყვეტა კანონიერია და ქების ღირსი. ამიტომ ბრძოლაში მამაცობით გამორჩეული პატივის ღირსია და მათ სახელზე მათი სიმართლის მქადაგებელი ძეგლები აღიმართება. ერთი და იგივე საქმე ზოგი მიზეზით და ზოგ დროს უჯეროა, ხოლო ზოგი საფუძვლითა და ზოგჯერ საპატიებელია და საქებარიც კი.“ იხ. დიდი სჯულისკანონი, თბ. 2009, 345-346.

<sup>280</sup> მაგალითისათვის, ქრისტე სახარებაში 40 დღის განმავლობაში უდაბნოში მარხვის შემდგომ გაივლის ეშმაკისგან გამოცდას. გამოცდა იმით სრულდება, რომ ქრისტე ეშმაკს შერისხავს, რის შემდეგაც იგი მას ვედარ ეკარება. სახარებაში კიდევ ერთი საინტერესო ეპიზოდია: „როცა მოახლოვდა მისი ამადლების დღეები იბრუნა სახე

დიდი სჯულისკანონში არაერთი ნორმაა, რომელიც მტრის სიყვარულის მცნებას ეფუძნება. მაგალითად, სასულიერო პირს ეკრძალება ცოდვის ჩამდენი მორწმუნის ცემა,<sup>281</sup> ასეთ მოქმედებაზე ნებართვის გაცემა<sup>282</sup> და სამხედრო სამსახური.<sup>283</sup> მტრის სიყვარულის პრინციპით ქრისტიანობამ გავლენა იქონია პოზიტიურ სამართალზე და თუ ექიმი მასთან მიყვანილ დაჭრილ ადამიანს, რომელთანაც პირადი მტრობა აქვს, დახმარებას არ აღმოუჩენს, ეს განიხილება არა როგორც სამართლიანობა, არამედ, როგორც დანაშაული.

ქრისტიანობამ პიროვნებაზე გააკეთა აქცენტი. წმინდა მამები დანაშაულს ხედავდნენ არა სხვაში, არამედ საკუთარ თავში. ამიტომ როცა მათ ერთ ლოყაში გაართყამდნენ, მეორეს მიუშვერდნენ, რადგან, თვლიდნენ, რომ თავიანთი ცოდვებისათვის, მეტსაც იმსახურებდნენ. წმ. სერაფიმე საროველს ერთხელ სამი გლეხი დაესხა თავს, რათა

---

იერუსალიმს ასახვლელად. წარგზავნა მაცნეები თავისი სახის წინ. ისინი გაემგზავრნენ და შევიდნენ სამარტელთა სოფელში, რომ გაემზადებინათ მისთვის. მაგრამ იქ არ მიიღეს იგი, ვინაიდან სახე იერუსალიმისთვის ჰქონდა მიმართული. ეს რომ დაინახეს მისმა მოწაფეებმა იაკობმა და იოანემ, თქვეს: უფალო, თუ გნებავს, ვიტყვიან რომ ცეცხლი ჩამოვიდეს ციდან და მოსპოს ისინი როგორც ილიამ გააკეთა. მაგრამ ის მიბრუნდა მათკენ, გაუწერა და უთხრა: არ იცით, ვისი სულისანი ხართ. ვინაიდან ძე კაცისა მოვიდა არა ადამიანთა სულების დასაღუპავად, არამედ გადასარჩენად. და წავიდნენ მეორე სოფელში“ (ლუკა 9.51-56). აქედან ჩანს, რომ ქრისტიანობა არ ნიშნავს უძღურებას. მოციქულთა საქმეებში საინტერესო შემთხვევაა აღწერილი: „ხოლო ვინმე კაცმა, სახელად ანანიამ თავის ცოლ საფირასთან ერთად გაყიდა ადგილ-მამული და დამალა საფასურიდან, – ეს მისმა ცოლმაც იცოდა. – ხოლო რამდენიმე ნაწილი მოიტანა და დალო მოციქულთა ფეხებთან, მაგრამ პეტრემ უთხრა: ანანია, რატომ ადავსო შენი გული სატანამ? რომ გეცრუა სულიწმინდასთან და დაგემალა მიწის საფასურიდან? განა რაც გქონდა, შენი არ იყო? და გაყიდვით შენაძენიც შენს უფლებაში არ იყო? რატომ ჩაიდევ ეს საქმე გულში? შენ იცრუე არა ადამიანებთან, არამედ ღმერთთან. ამ სიტყვების მოსმენისთანავე ანანია დაეცა და სული განუტევა. ყველა, ვინც ეს მოისმინა, დიდმა შიშმა მოიცვა. და წამოდგნენ ჭაბუკები, შეახვიეს იგი, გაიტანეს და დამარხეს. სამიოდე საათის შემდეგ შევიდა მისი ცოლი, რომელმაც არ იცოდა, რა მოხდა. პეტრემ მიუგო მას: მითხარი, განა ამდენად გაყიდეთ მიწა? მან უთხრა: დიახ, ამდენად. პეტრემ უთხრა მას: რატომ შეთანხმდით, რომ გამოგეცადათ უფლის სული? აი, კარებშია შენი ქმრის დამმარხავთა ფეხები და შენც გაგიტანენ. და დაეცა უცბად მის ფეხებთან და სული განუტევა; შემოსულმა ჭაბუკებმა მკვდარი იპოვეს იგი, გაიტანეს და ქმრის გვერდით დამარხეს. დიდმა შიშმა მოიცვა მთელი ეკლესია და ყველა, ვინც ეს მოისმინა“ (საქმე 5.1-11).

<sup>281</sup> „ეს კი არ უსწავლებია ჩვენთვის, არამედ – ამის საწინააღმდეგო, ვინაიდან მას სცემდნენ და ნაცვლად ამისა იგი არსცემდა, აგინებდნენ და არ აგინებდა, იტანჯებოდა და არ პასუხობდა.“ იხ. დიდი სჯულისკანონი, თბ. 2009, 54.

<sup>282</sup> „ზოგიერთები თავისი გულისწერომის აღსრულების მსურველნი და სამოციქულო განწესების ცილისმწამებლები, კრძალავენ მხოლოდ თავისი ხელით ცემას, თუმცა კანონში არაფერი ასეთი არ ჩანს, არც მართალი სიტყვის ასე გაგებას არ ბრძანებს კანონი. ნამდვილად ამო და დიდად მცდარია ის აზრი, რომ განკვეთის ღირსია მხოლოდ ის, ვინც თავისი ხელით ცემის დროს ორჯერ ან სამჯერ დაარტყამს, ხოლო ის, ვინც უწყალოდ მცემელს და მტანჯველს სიკვდილამდე ცემის უფლებას მისცემს ბრძანებით, დატოვებულ იქნეს განკანონების გარეშე! კანონი კრძალავს საერთოდ ცემას და მცემელს სჯის. ...სადმართო მღვდელმა სწავლითა და სჯულისდებით, როდესაც საჭიროა, საეკლესიო განკანონებით უნდა შეასმინოს უწესოებს და არა ცემით, შოლტით დასეროს ადამიანის სხეული. თუ ზოგიერთები სრულ ურჩობას გამოიჩინენ და განკანონების შეგონებას არ დაემორჩილებიან, არავინ კრძალავს მათ გადაცემას მათი ადგილების საერო მთავრებისათვის. ანტიოქიის კრების მე-5 კანონი განსაზღვრავს, რომ ვისაც შფოთი და მკრეხელობა შეაქვს ეკლესიაში, მათი მოქცევა და დაწინარება შეიძლება საერო ხელისუფალთა მიერ.“ იხ. იქვე, 314-315.

<sup>283</sup> იხ. იქვე, 62; 115.

არარსებული ფული რომელსაც, მათი აზრით, წმინდა მამას მიმსვლელი უტოვებდნენ, წაერთმიათ, სერაფიმემ უთხრა, რომ არანაირი ფული არ ჰქონდა, რის საპასუხდაც გლესებმა ცემა დაუპირეს, წმ. მამამ, რომელსაც ნაჯახი ჰქონდა, ნაჯახი ძირს დააგდო, ხელები მკერდზე ჯვრის სახით დაიკრიფა და გლესებს მორჩილად დაუდგა, მათ სერაფიმე საროველი ისეთი მძვინვარებით სცემეს, რომ მთელი ცხოვრება გასდევდა ამ წამების კვალი. მოგვიანებით, როდესაც ეს გლესები დაიჭირეს, წმ. მამამ იშუამდგომლა და ისინი გაათავისუფლებინა.<sup>284</sup> იყოს ნება შენი – ეს პრინციპი განაპირობებდა მის მოქმედებას, წმ. მამა მთლიანად დამორჩილდა უფლის ნებას, ანუ მიენდო იმას, რასაც ჩვეულებრივი ადამიანი არ მიენდობოდა და თავს დაიცავდა, რაც სამართლიანიც იქნებოდა. ამავე დროს წმ. მამასთან ერთად რომ ვინმე ყოფილიყო და ისიც მასთან ერთად ეცემათ, საკითხი სულ სხვაგვარად დადგებოდა, ვინაიდან ქრისტიანობა არ ქადაგებს, სხვასაც თუ სცემენ, აიძულე, მანაც მეორე ღოყა მიუშვიროსო.

ადამიანის გულს, ქრისტეს სიტყვებით, უმთავრესი მნიშვნელობა აქვს, ვინაიდან სწორედ მისი განწმენდით (მე-6 ნეტარება) იხილავს ადამიანი ღმერთს. ამიტომ მთავარია არა ის, თუ რას აკეთებს ადამიანი გარეგნულად ან რას ქადაგებს, არამედ ის, თუ ვინ არის იგი, რას ფიქრობს და განიზრახავს გულში და როგორია მისი შინაგანი განწყობა.<sup>285</sup> ღმერთი ყოვლისმხედველი თვალთა და მისთვის არ არსებობს დაფარული, ყველაფერი მის ხელისგულზეა, ადამიანის ფიქრები, სურვილები და მისწრაფებები. ეს თეზისი ჯერ კიდევ ძველ აღთქმაშია დეკლარირებული:<sup>286</sup> ქრისტე ასე მოძღვრავს თავის მიმდევრებს: „...არაფერია დაფარული, რომელიც არ გაცხადდება და საიდუმლო, რომელიც არ შეიტყობა. რასაც თქვენ სიბნელეში გეუბნებით, სინათლეზე ილაპარაკეთ, და რასაც ყურით მოისმენთ, ერდობზე იქადაგეთ (მათე 10.26-27); როცა ღოცულობთ, ნუ იქნებით როგორც თვალთმაქცნი, რომელთაც უყვართ სინაგოგებსა და ქუჩის კუთხეებში დადგომა და ღოცვა, რომ ხალხს ეჩვენონ. ჭეშმარიტად გეუბნებით თქვენ: უკვე მიიღეს თავიანთი საზღაური. შენ კი, როცა ღოცულობ, შედი შენს

<sup>284</sup> იხ. ღირსი მამა სერაფიმე საროველი და სერაფიმო-დივეევის სავანის ჟამთააღმწერელი, ნაწ. I, თბ. 2010, 78-82.

<sup>285</sup> „ერთდეთ სიმაღლის გაკეთებას ადამიანთა თვალწინ, რომ მათ დაგინახონ, თორემ ვერ მიიღებთ საზღაურს თქვენი ზეციერი მამისაგან. ჰოდა, როცა მოწყალებს იქმ, ნუ გაახმაურებ შენს წინ, როგორც თვალთმაქცნი აკეთებენ სინაგოგებსა და ქუჩებში, რომ ხალხმა აქოს ისინი, ჭეშმარიტად გეუბნებით თქვენ, მათ უკვე მიიღეს თავიანთი საზღაური. შენ კი, როცა მოწყალებას იქმ, დაე შენმა მარცხენამ არ იცოდეს, რას იქმს შენი მარჯვენა. რათა შენი მოწყალება იყოს ფარულად; და შენი მამა, რომელიც ხედავს დაფარულს, მოგიზღავს შენ“ (მათე 6.1-4).

<sup>286</sup> „ვაი, მათ ვინც ღრმად მაღავენ უფლისაგან თავიანთ ზრახვებს და ბნელში აქვთ თავიანთი საქმეები, და ამბობენ: ვინ არის ჩვენი დამნახველი, ვინ არის ჩვენი მცნობელი? თქვე უკუდმართებო! თუ შერაცხილა თასი მექოთნის სწორად? თუ უთქვამს შექმნილს შექმნელისათვის, არ შეგიქმნივარო? თუ უთქვამს ნასახს დამსახველისათვის, გაგება არ გაქვსო?“ (ესაია 29.15-16) „ვერ იტყვის მაშინ ცოდვილი, არ შემიცოდავსო, რადგან აგიზგიზებულ მუგუზლებს დასწავას უფალი იმის თავზე, ვინც ამბობს, არ შემიცოდავსო უფალი ღმერთისა და მისი დიდების წინაშე; აჰა, უფალმა უწყის ადამიანთა ყოველი საქმე, მათი განზრახვები და მათი ფიქრები და მათი გულები“ (მესამე ეზრა 16.54-55); „მან გამოსახა კაცი და ჩაუღო გული მკერდში და მოუვლინა მას სული, სიცოცხლე და გონება“ (მესამე ეზრა 16.62). „მან უწყის თქვენი ზრახვები და რასაც გულში ფიქრობთ ცოდვილნი, მსურველნი ცოდვათა დაფარვისა“ (მესამე ეზრა 16.64).

ოთახში, დაკეტე შენი კარი და ილოცე დაფარულში მყოფი შენი მამისადმი; და შენი მამა, რომელიც ხედავს დაფარულში, მოგიზღავს შენ. ხოლო ლოცვისას ნუ ილაპარაკებთ ზედმეტს, როგორც წარმართები, ვინაიდან მათ ჰგონიათ, რომ თავიანთი მრავალსიტყვაობით შესძენილ იქნებიან. ნუ მიბაძავთ მათ, ვინაიდან თქვენმა მამამ იცის, რა გიჭირთ თქვენ, ვიდრე ამას სთხოვდეთ“ (მათე 6.5-8). აქედან მოდის აღსარების პრინციპი და ის, რომ საეკლესიო სამართალს არ აქვს დანაშაულის შეფასების, გამოცნობის პრობლემა. ადამიანი, რომელსაც სწამს ქრისტიანული სარწმუნოების ჭეშმარიტება, თავად მიდის აღსარების სათქმელად და თვითონვე აფასებს თავის თავს, თავის საქციელს იმ მაგალითის შესაბამისად, რომელიც სჯულის მიერ არის მიცემული მისთვის როგორც ადამიანის ნორმალური და სამაგალითო მდგომარეობა.

ქრისტიანობა კრძალავს სხვათა დასანახად თავმოწონე საქციელის ჩადენას<sup>287</sup> და მორწმუნეებს მოუწოდებს განსხვავებული იყვნენ მწიგნობართა და ფარისეველთაგან, რომელთაც რჯული აქვთ გაფეტიშებული და რჯულის ჭეშმარიტი მნიშვნელობა დავიწყებული. რომელთათვისაც რჯული მხოლოდ კანონის წესების გარეგნული შესრულებაა და არა ადამიანის მიერ საკუთარი არასრულყოფილების შეცნობისა და გამოსწორების გზაზე დადგომის საშუალება. რომლებიც ქადაგებენ, მაგრამ არ ასრულებენ ნაქადაგებს, სხვას ავალებენ მაგრამ საკუთარ თავს – არა: „ვინ თქვენ, მწიგნობარნო და ფარისეველნო, თვალთმაქცნო, რომ გარედან ასუფთავებთ სასმისს და ჯამს, ხოლო შიგნით სავსეა მტაცებლობით და უსამართლობით. ბრმა ფარისეველნო, ჯერ შიგნიდან გაასუფთავებთ სასმისს და ჯამს რომ გარედანაც სუფთა იყოს. ვინ თქვენ მწიგნობარნო და ფარისეველნო, თვალთმაქცნო, რომ ჰგავხართ შეთეთრებულ სამარხებს, რომლებიც გარედან ლამაზები მოჩანან, შიგნით კი სავსენი არიან მკვდართა ძვლებით და ყოველგვარი უწმინდურებით. ასევე თქვენც გარეგნულად მართლები სჩანხართ ადამიანების წინაშე, შიგნით კი თვალთმაქცობთ და უშეჯულოებით ხართ ადვსილნი“ (მათე 23.25-28). „ვინ თქვენც, სჯულის მცოდნენო, რომ აკვიდებთ ადამიანებს მძიმე ტვირთს, თვითონ კი იმ ტვირთს თითსაც არ აკარებთ (ლუკა 11.46). ვინ თქვენ, სჯულის მცოდნენო, რომ წაიდეთ გონიერების გასაღები, არც თქვენ შეხვედით და შემსვლელებსაც უშლით“ (ლუკა 11.52). ქრისტე მოუწოდებს თავიანთ მიმდევრებს, ნუ მიბაძევენ ფარისეველებს. „ამრიგად, ყოველივე, რის დაცვასაც ისინი გეტყვიან, გააკეთეთ და დაიცავით, ოღონდ მათ საქმეებს ნუ მიბაძავთ, ვინაიდან ისინი ამბობენ და არ აკეთებენ. კრავენ მძიმე ტვირთს და მხრებზე ადებენ ადამიანებს; თვითონ კი თავიანთი თითითაც არ სურთ მათი დაძვრა. ყოველ თავიანთ საქმეს აკეთებენ ადამიანთა მოსაჩვენებლად; იფართოებენ თავიანთ სალოცავ თასმებს და ადიდებენ

<sup>287</sup> „ასევე, როცა მარხულობთ, ნუ იქნებით მწუხარენი, როგორც თვალთმაქცნი; ვინაიდან ისინი დებულბენ დამწუხრებულ სახეებს, რომ ადამიანებს მარხულებად ეჩვენონ. ჭეშმარიტად გუუბნებით თქვენ: უკვე მიიღეს თავიანთი საზღაური. ხოლო შენ, როცა მარხულობ, მოიცხე შენს თავზე და დაიბანე შენი პირი. რათა ადამიანებს კი არ ეჩვენო მარხულად, არამედ დაფარულში მყოფ შენს მამას; და შენი მამა, რომელიც ხედავს დაფარულში, მოგიზღავს შენ. ნუ მოიგროვებთ თქვენთვის საუნჯეებს დედამიწაზე, სადაც ჩრჩილი და ჟანგი სპობენ და სადაც ქურდები თხრიან და იპარავენ. ხოლო მოაგროვებთ თქვენთვის საუნჯენი ზეცაში, სადაც არც ჩრჩილი და ჟანგი სპობენ, და სადაც არც ქურდები თხრიან და იპარავენ. ვინაიდან სადაც შენი საუნჯეა, შენი გულიც იქვე იქნება“ (მათე 6. 16-21).

თავიანთი სამოსის ფოჩებს. უყვართ სათავეში ჯდომა ნადიმებზე და პირველ ადგილებზე ჯდომა სინაგოგებში და მისალმებანი მოედნებზე, და რომ ადამიანებმა უძახონ მათ რაბი“ (მათე 23.3-7).

ქრისტე მთავარ ყურადღებას აქცევს პრინციპს „ხე ნაყოფით იცნობა“ – „ასე, ყოველი კარგი ხე ნაყოფსაც კარგს იძლევა, ხოლო ცუდი ხე, ნაყოფსაც ცუდს იძლევა. არ შეუძლია კარგ ხეს ცუდი ნაყოფის გამოღება, და არც ცუდ ხეს – კარგი ნაყოფის გამოღება (მათე 7.17-18). ვინც მე მეუბნება: „უფალო, უფალო,“ ყველა როდი შევა ცათა სასუფეველში, არამედ ის, რომელიც შეასრულებს ჩემი ზეციური მამის ნება-სურვილს. ბევრი მეტყვის მე იმ დღეს: „უფალო, უფალო! განა შენი სახელით არ ვწინასწარმეტყველებდით? განა შენი სახელით არ ვღვებოდით ეშმაკებს და განა შენი სახელით არ ვახდენდით მრავალ სასწაულს? მაშინ მე განვუცხადებ მათ: მე არასოდეს არ გიცნობდით თქვენ, გამშორით მოქმედნო უსჯულოებისა“ (მათე 7.21-23).

იესო თავის მიმდევრებს ერთადერთ ღოცვას ასწავლის. იგი მათეს სახარების მე-6 თავშია მოცემული („მამაო ჩვენოს“ მცირედ განსხვავებული ტექსტია ლუკას სახარების მე-11 თავში) – „მამაო ჩვენოს“ ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პრიციპი, რომელსაც წმინდა იურიდიული მნიშვნელობა აქვს, სამართლიანობის ქრისტიანულ ხედვას ააშკარავებს: „და მოგიტევე თანანადებნი ჩვენნი, ვითარცა ჩვენ მივუტევეთ თანამდებთა მათ ჩვენთა“ (მათე 6.12). სახარებაში ხაზგასმით არის აღნიშნული მისი დიდი მნიშვნელობა: „ვინაიდან, თუ თქვენ მიუტევეთ ადამიანებს, მათ შეცოდებებს, თქვენც მოგიტევეთ თქვენი ზეციერი მამა. ხოლო თუ თქვენ არ მიუტევეთ ადამიანებს მათ შეცოდებებს, არც თქვენი მამა მოგიტევეთ თქვენს შეცოდებებს (მათე 6.14-15) ამიტომ, ყველაფერში, როგორც გინდათ, რომ თქვენ მოგექცნენ ადამიანები, თქვენც ისევე მოექცეთ მათ, ვინაიდან ეს არის სჯული და წინასწარმეტყველნი“ (მათე 7.12).

სახარება აღგნს მიტევების ერთგვარ პროცედურასაც – „ხოლო თუ შენი ძმა შესცოდებს, მიდი და ამხილე იგი როცა ორივენი მარტო იყოს; თუ მოგისმენს, შეგიძენია შენი ძმა. ხოლო თუ არ მოგისმენს, წაიყვანე თან კიდევ ერთი ან ორი სხვა, რათა ორი ან სამი მოწმის პირით დამტკიცდეს ყოველი სიტყვა. თუ არც მათ მოუსმენს, ეკლესიას უთხარი: ხოლო თუ არც ეკლესიას მოუსმენს, მაშინ იყოს იგი შენთვის როგორც წარმართი და მებაჟე“ (მათე 18.15-17).

პეტრე მოციქული ქრისტეს კითხვას უსვამს იმასთან დაკავშირებით, თუ რამდენჯერ შეიძლება ცოდვათა მიტევება, მაგალითად 7-ჯერ თუ უფრო მეტჯერ, რაზეც ქრისტე პასუხობს: „არ გეუბნები შენ შეიძლება რამდენჯერ, არამედ სამოცდაათჯერის შეიძლება“ (მათე 18.22) და შემდეგ მიმართავს იგაფურ თხრობას.<sup>288</sup> ამრიგად, ქრისტიანობა არ

<sup>288</sup> „ამიტომ ჰკავს ცათა სასუფეველი ადამიან მეფეს, რომელმაც მოისურვა თავისი მონებისაგან ანგარიშის გასწორება. როცა დაიწყო ანგარიში, მოიყვანეს მასთან ერთი, რომელსაც ათი ათასი ტალანტი ემართა მისი. და რაკი არაფერი გაანდა, რომ გადაეხადა, ბატონმა ბრძანა, გაეყიდათ იგი, მისი ცოლი, შვილები და ყოველივე, რაც ჰქონდა და გადაეხადა. მაშინ მონა დაემხო პირქვე, თაყვანი სცა და უთხრა: სულგრძელობა გამოიჩინე ჩემ მიმართ და ყველაფერს გადაგიხდი. ბატონს შეებრადა ის მონა, გაუშვა იგი და ვალიც მიუტევა. ამ მონამ გამოსვლისთანავე იპოვა ერთი თავისი ამხანაგი მონა, რომელსაც მისი ასი დინარი ემართა, დაიჭირა, ახრჩობდა და ეუბნებოდა: გადამიხადე, რაც გმართებს. პირქვე დაემხო ამხანაგი მონა, ევედრებოდა და ეუბნებოდა: სულგრძელობა გამოიჩინე ჩემ მიმართ და ყველაფერს გადაგიხდი. მაგრამ



ქადაგებს ზნეობრივ რელატივიზმს, პირიქით – „თუ შენმა ძმამ შეგცოდოს, გაუწყერი მას, ხოლო თუ მოინანიოს, მიუტყვევ დღეში შეიღჯერ რომ შეგცოდოს და შეიღჯერვე მოიქცეს და გითხრას, ვინანიებო, მიუტყვევ“ (ლუკა 17.3-4). აქედან ცხადია, რომ ქრისტიანობა არ აღგენს დანაშაულისადმი წაქეზებას, მიშვებასა და თვალის დახუჭვას. მაგრამ იგი სპეციფიკურ გზას აწესებს სხვის განსაკითხავად. ეს გზა კარგად ჩანს იმ ეპიზოდში, როდესაც მას ჩასაქოლად მიუყვანენ მეძავს, რომელსაც ამ დანაშაულისათვის სჯული მართლაც მითითებულ სასჯელს უწესებს. ქრისტე პასუხობს: „ვინც თქვენ შორის უცოდველია, პირველად მან ესროლოს ქვა“ (იოანე 8.7). მაშასადამე, სხვის განკითხვამდე ადამიანმა საკუთარ გულში უნდა ჩაიხედოს. მართალია, შესაძლოა, არ ჰქონია იგივე ცოდვა ჩადენილი, მაგრამ საკმარისია, რომ მას სურდა მისი ჩადენა, რომ იგი უკვე ცოდვად ეთვლება. „და რას უყურებ ბეწვს შენი ძმის თვალში, საკუთარ თვალში კი დირეს არა გრძნობ? ანდა როგორ შეგიძლია, უთხრა შენს ძმას: ძმაო, მიმიშვი ამოგიღო თვალიდან ბეწვი, თვით შენს თვალში კი დირეს ვერ ხედავ. თვალთმაქცო, პირველად შენი თვალიდან ამოიღე დირე და მერე დაინახავ, როგორ უნდა ამოუღო შენს ძმას თვალიდან ბეწვი“ (ლუკა 5.41-42).

აქედან ნათელია, თუ რას ნიშნავს „ძმაო ჩვენოს“ სამართლიანობის პრინციპი. ღმერთი ქრისტიანული თვალსაზრისით, ყოველივეს აძლევს ადამიანს და ყოველივე, რაც ადამიანს აქვს, ღვთისაა. ესაა ვალი. სინამდვილეში ყოველ ადამიანს მხოლოდ ღმერთის წინაშე აქვს პასუხისმგებლობა, მაგრამ ეს პასუხისმგებლობა პირდაპირ გადაჯაჭვულია მოყვასთან („თანამონებთან“). ადამიანის თავისუფლება მის საქციელშია ჩადებული. თუკი იგი მოყვასს მიუტყვევებს ცოდვებს, მაშინ ღმერთიც მიუტყვევებს მას. მაშასადამე, როგორ მოექცევა ღმერთი, ეს მთლიანად მასზე, მის ქმედებაზეა დამოკიდებული; იმაზე, – თუ როგორ მოექცევა იგი სხვას. აქ ერთგვარი მსგავსებაა ძველი აღთქმის ტალიონის პრინციპთან, მაგრამ, სინამდვილეში, განსხვავება უფრო მნიშვნელოვანია. ტალიონის პრინციპი ნაცვალგების პრინციპია, ის სამართლიანობის პრინციპია: როგორც მომექცევი, ისე მოგექცევი, და არა უმეტეს, დადადებს ტალიონი. აქ ადამიანის ქცევა გარემოებაზეა დამოკიდებული. თუ სხვა მას ცუდად ექცევა, ტალიონის ავალებს არა მიტყვევას, არამედ – ადეკვატურ მიზღვას. სამართლიანობა აქ იმაში მდგომარეობს რომ არ შეიძლება იმაზე მეტად დააზიანო, ვიდრე ზიანი განიცადე, მაგრამ არც იმის უფლებას გიტოვებს, რომ საერთოდ არ მიუზღო. ტალიონის პრინციპიდან გამომდინარეობს მისი შებრუნებული დადებითი ვარიანტი. ე.წ. „ოქროს წესი“ – ნუ გაუკეთებ სხვას იმას, რაც არ გინდა რომ გაგიკეთონ. აქედან კი ერთი ნაბიჯია „ძმაო ჩვენოს“ პრინციპამდე – მიუტყვევ სხვას, რათა ღმერთმა შენ მოგიტყვეოს. „ძმაო

---

მას არ უნდოდა, არამედ წავიდა და ჩაავდო საპრობილეში, ვიდრე ვალს გადაუხდიდა. მისმა ამხანაგმა მონებმა რომ ნახეს, რაც მოხდა, ძალიან შეწუხდნენ, მივიდნენ თავიანთ ბატონთან, აცნობეს ყოველივე მომხდარი. მაშინ მოუხმო მას თავისმა ბატონმა და უთხრა: ბოროტო მონავ! მთელი ვალი მოგიტყვევ შენ, რაკი მთხოვე. განა არ გეკადრებოდა შენც შეგეწყალებინა შენი ამხანაგი მონა, როგორც მე შეგიწყალე შენ? განრისხდა ბატონი და გადასცა იგი მწამებლებს, ვიდრე მთელ თავის ვალს გადაუხდიდა. ასევე მოგექცევათ თქვენ ჩემი ზეციური მამა, თუ ყოველი თქვენთაგანი გულით არ მიუტყვევს თავის ძმას მის შეცოდებებს“ (მათე 18.23-35).

ჩვენოს“ პრინციპში ადამიანი მთლიანად თავისუფალია, რადგან თვით ისეთი მნიშვნელოვანი საკითხიც კი, თუ როგორ მოექცეს მას ღმერთი, მთლიანად მისი გავლენის სფეროში ექცევა – იგი შეზღუდულია მხოლოდ თავისივე საკუთარი საქციელით. ანუ თავისივე არჩევანის თავისუფლებით. თუ არ მიუტყვებს მოყვასს, არ მიეტყვება მას, ხოლო თუ მიუტყვებს, ღმერთიც პირდაპირპროპორციულად მიუტყვებს. ანუ საკითხი, თუ ვისი მეთვალყურეობის ქვეშ არის სასჯელი ადამიანის საქციელზე, მარტივად წყდება – თავად ადამიანის მეთვალყურეობის ქვეშ. რასაც გაცემს, ისაა მისი. ასე რომ, ადამიანის მიმართ ღვთის მსჯავრი მთლიანად დამოკიდებულია მის მიერ სხვის მსჯავრზე. სწორედ ამიტომ ქრისტე იგავური თხრობით საუბრობს მართალთა და ცრუთა (მარჯვნივ მდგომთა და მარცხნივ მდგომთა) მსჯავრზე, რომელთაც მეუფე იფქლისა და ღვარძლის მსგავსად განარჩევს და ეტყვის: „ვინაიდან მშობდა და საჭმელი მომეცით, მწყუროდა და დამალევინეთ, უცხო ვიყავი და მიმიღეთ, შიშველი ვიყავი და შემმოსეთ, სნეული ვიყავი და მომინახულეთ, საპყრობილეში ვიყავი და მოხვედით ჩემთან. მაშინ მართლები ეტყვიან მას პასუხად: უფალო, როდის გიხილეთ შენ მშობერი და გაჭამეთ? ან მწყურვალი და დავალევინეთ? როდის გიხილეთ უცხო და მიგიღეთ? ან შიშველი და შემმოსეთ? როდის გიხილეთ შენ სნეული ან საპყრობილეში მოვედით შენთან? და მეფე მიუგებს მათ პასუხად: ჭეშმარიტად გეუბნებით თქვენ, რაც კი გაუკეთეთ ერთს ამ ჩემს მცირე ძმათაგანს, მე გამიკეთეთ. მაშინ იმათაც ეტყვის, ვინც მარცხნივაა: წადით ჩემგან წყეულნო, საუკუნო ცეცხლში, რომელიც გამზადებულია ეშმაკისა და მისი ანგელოზებისათვის. ვინაიდან მშობდა და საჭმელი არ მომეცით, მწყუროდა და არ დამალევინეთ, უცხო ვიყავი და არ მიმიღეთ, შიშველი ვიყავი და არ შემმოსეთ, სნეული ვიყავი და საპყრობილეში არ მოხვედით ჩემს სანახავად. მაშინ ისინიც მიუგებენ პასუხად: უფალო, როდის გიხილეთ შენ მშობერი, ან მწყურვალი, ან უცხო, ან შიშველი, ან სნეული, ან საპყრობილეში და არ გემსახურეთ? მაშინ მიუგებს იგი პასუხად: ჭეშმარიტად გეუბნებით თქვენ: როგორც არაფერი გაუკეთეთ არცერთს ამ ჩემს მცირეთაგან, არც მე გამიკეთეთ. და წავლენ ესენი საუკუნო სატანჯველს, ხოლო მართალნი საუკუნო ცოვრებაში“ (მათე 24.35-46). ამრიგად, „მამაო ჩვენოს“ მიხედვით, შენი თავისუფლება არის ამავე დროს უზუსტესი სამართლიანობა – ისე მიგეტყვება, როგორც მიუტყვებს. ანუ შენ გაქვს ძალაუფლება, შენი ბედი წარმართო. ქრისტე ამბობს, რომ ყოველი ადამიანის მდგომარეობაში უნდა შეხვიდე, შეხედო სიტუაციას მისი თვალთ და რასაც ისურვებს, რომ ასეთ ვითარებაში შენ მიმართ განახორციელონ, ის უნდა განახორციელო იმ ადამიანის მიმართ, ვისაც შენი დახმარება ესაჭიროება.

აქედან მომდინარეობს მსახურების იდეა. „იესომ კი მოიხმო ისინი და უთხრა: თქვენ იცით, რომ წარმართთა მთავარნი ბატონობენ მათზე და დიდებულნი ძალაუფლებას იყენებენ მათზე, მაგრამ თქვენს შორის არა ასე, არამედ, რომელსაც თქვენ შორის სურს დიდი იყოს, ის იყოს თქვენი მსახური. და რომელსაც თქვენ შორის სურს პირველი იყოს, ის იყოს თქვენი მონა ისევე, როგორც ძე კაცისა არ მოსულა იმისათვის, რომ მას

ემსახურონ, არამედ თვითონ მოემსახუროს და მისცეს თავისი სული მრავალთა გამოსასყიდად“ (მათე 20.25-28).<sup>289</sup>

ძველი აღთქმის მთელ კოდექსს ქრისტე თავად აძლევს მოკლე ფორმულირებას და იგი ორ მცნებამდე დაჰყავს – ღმერთისა და ადამიანის სიყვარულამდე, რითაც სჯულს მონოლითურობაა გაცხადებული<sup>290</sup>

ამრიგად ქრისტიანობისათვის ადამიანი, მისი შინაგანი სამყარო არის ყველაზე დიდი ღირებულება. როდესაც ფარისეველები განიკითხავენ ქრისტეს და მის მოწაფეებს იმის გამო, რომ ისინი დაუბანელი ხელებით მიიღებენ საკვებს, რასაც მოსეს რჯული კრძალავდა, ქრისტე მათ ასე პასუხობს: „თქვენ, ფარისეველნი სასმისსა და საინს გარედან წმენდთ, თქვენი შინაგანი კი სავსეა მტაცებლობით და ბოროტებით. უგუნურნო, განა გარეგანის შემქმნელმა არ შექმნა შინაგანიც? უმჯობესია გაეციოთ მოწყალეობა, რაც შიგნითაა და აი, ყველაფერი სუფთა გექნებათ“ (ლუკა 11.39-40). ქრისტე არ უარყოფს სჯულის დანაწესს ხელების დაბანის მნიშვნელობასთან დაკავშირებით, მაგრამ ფარისეველებს მოუწოდებს უმთავრესი არსი შეასრულონ, ის რაც მთავარია სჯულში. ასეთი კი მისი აზრით ორი მცნებაა – „მოძღვარო, რომელი მცნებაა დიდი სჯულში? ხოლო მან უთხრა მას: შეიყვარე უფალი ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა, და ყოვლითა სულითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა. ეს არის დიდი და პირველი მცნება. და მეორე ამის მსგავსია: შეიყვარე მოყვასი შენი, ვითარცა თავი შენი. ამ ორ მცნებაზეა დამოკიდებული მთელი სჯული და წინასწარმეტყველნიც“ (მათე 22.37-40). აქედან გამომდინარე, „არაფერია ადამიანში გარედან შემავალი, რასაც შეეძლო მისი შებილწვა, არამედ რაც ადამიანისაგან გამოდის, იგი ბილწავს ადამიანს (მარკოზი 7.15); ვინაიდან, მის გულში კი არ შედის, არამედ მუცელში და გამოდის გარეთ, ამით წმინდად გამოაცხადა ყოველგვარი საზრდო. შემდეგ უთხრა: კაცისაგან გამომავალი შებილწავს კაცს, ვინაიდან ადამიანის გულის შიგნიდან გამოდის ბოროტი ზრახვანი, სიძვანი, ქურდობანი, მკვლელობანი, მრუშობანი, ანგარებანი, მზაკვრობანი, ვერაგობანი, გარყვნილებანი, თვალბოროტებანი, გმობანი, ამპარტავნება, უგუნურება. ყველა ეს ბოროტება შიგნიდან გამოდის და ბილწავს ადამიანს“ (მარკოზი 7.19-23).

ქრისტე არა მარტო სიკეთის ქმნას ქადაგებს, არამედ საინტერესო და უცნაურ სამართლიანობასაც სთავაზობს სიკეთის მოქმედს:

<sup>289</sup> როდესაც ქრისტე თავის მოწაფეებს ფეხს დაბანს, იქაც იმეორებს ამ აზრს – „ფეხები რომ დაბანა მათ და თავისი სამოსელი აიღო და კვლავ დაჯდა, უთხრა მათ: იცით, რა გაგიკეთეთ? თქვენ მე მიწოდებთ მოძღვარს და უფალს. სწორად ამბობთ, რადგან ვარ მე. ამიტომ, თუკი მე, მოძღვარმა და უფალმა დაგბანეთ ფეხები, თქვენც ერთმანეთს უნდა დაბანოთ ფეხები. რადგან მაგალითი მოგეცით, რათა როგორც მე გაგიკეთეთ, თქვენც გააკეთოთ“ (იოანე 13.12-15).

<sup>290</sup> „თუ ვინმე ამბობს, ღმერთი მიყვარს, თავისი ძმა კი სძულს, იგი მატყუარაა, ვინაიდან, ვისაც არ უყვარს თავისი ძმა, რომელსაც ხედავს, არ შეუძლია უყვარდეს ღმერთი, რომელსაც ვერ ხედავს. და ასეთი მცნება გვაქვს მისგან, რომ ღმერთის მოყვარულს თავისი ძმაც უყვარდეს (I იოანე 4.20-21). თუ ასრულებთ სამეფო სჯულს, წერილის მიხედვით, შეიყვარე მოყვასი შენი, ვითარცა თავი შენი – კარგს შვრებით. მაგრამ თუ პირფერობთ, ცოდვას იქმთ და სჯული გამხილებთ დამნაშავეებად. რადგან ვინც მთელ სჯულს იცავს და ერთში შესცოლავს, იგი ყველაფერში დამნაშავე ხდება. რამეთუ მოქმედმა: არ იმრუშო, თქვა აგრეთვე; არ მოკლა, და თუ არ მრუშობ, მაგრამ კვლავ, სჯულის დამრღვევი ხარ. ისე ილაპარაკეთ და ისე მოიქცეთ, როგორც თავისუფლების სჯულით გასამართლებულებმა“ (იაკობი 2.8-12).

„დაუკვირდით, რასაც ისმენთ: რომელი საწყაოთიც მიუწყავთ – მოგეწყვებათ თქვენ და მოგემატებათ. რადგან ვისაც აქვს, მას მიეცემა და ვისაც არა აქვს – ისიც წაერთმევა, რაც აქვს“ (მარკოზი 4.24-25). ეს სამართლიანობის პრინციპი ქრისტეს გაცხადებული აქვს ტალანტების შესახებ იგაგებში. რომელთა თანახმად ბოროტ მონას ბატონი ჩამოართმევს იმასაც რაც აქვს, და აძლევს იმ მონას, რომელიც მის ნებას აღასრულებს. ამრიგად, კეთილ მონას არა მხოლოდ იმავე საწყაოთი მიეზღვება, არამედ იმაზე მეტსაც მიიღებს.<sup>291</sup> ამ პრინციპთან დაკავშირებით ქრისტე საგანგებოდ ამახვილებს ყურადღებას თავის მოწაფეებთან საუბრისას, როცა სურს, მათ დაანახოს ის კანონზომიერება, რომელიც 5000 და 4000 კაცის დაპურების სასწაულში

<sup>291</sup> ტალანტების შესახებ იგაგები სახარებაში შემდეგნაირად არის გამოდმოცემული: „ვინაიდან იქნება, როგორც კაცი, რომელმაც გამგზავრებისას მოუხმო თავის მონებს და გადასცა თავისი ქონება. ერთს ხუთი ტალანტი მისცა, მეორეს – ორი და სხვას – ერთი. თითოეულს მისი შესაძლებლობის მიხედვით და გაემგზავრა. ხუთი ტალანტის მიმღები მყისვე წავიდა, ივაჭრა და სხვა ხუთი მოიგო, ასევე ორის მიმღებმა ორი სხვა მოიგო ხოლო რომელმაც ერთი მიიღო, წავიდა, ამოთხარა მიწა და დამალა თავისი ბატონის ვერცხლი. მრავალი ხნის შემდეგ მოდის ამ მონების ბატონი და მათგან ანგარიშს ითხოვს. მივიდა ხუთი ტალანტის მიმღები, სხვა ხუთი ტალანტიც მიუტანა და უთხრა: ბატონო, ხუთი ტალანტი რომ გადმომეცი, აჰა, სხვა ხუთი ტალანტიც მოვიგე. უთხრა მას მისმა ბატონმა: კარგი, კეთილო და ერთგულო მონავ! მცირედზეც ერთგული იყავი, ბევრზე დაგაყენებ. შედი შენი ბატონის სიხარულში. მივიდა ორი ტალანტის მიმღები და უთხრა: ბატონო, ორი ტალანტი რომ მომეცი, აჰა სხვა ორი ტალანტი მოვიგე. უთხრა მას მისმა ბატონმა: კარგი, კეთილო და ერთგულო მონავ! მცირედზეც ერთგული იყავი, ბევრზე დაგაყენებ. შედი შენი ბატონის სიხარულში. მივიდა, ისიც, რომელმაც ერთი ტალანტი მიიღო და უთხრა: ბატონო, გიცნობდი რომ სასტიკი კაცი ხარ: იმკი, სადაც არ დაგიტყავს, და კრეფ, სადაც არ დაგიბნევი; და შემეშინდა, წავიდა და მიწაში დავმალე შენი ტალანტი. აჰა, შენი შენ გქონდეს. მიუგო მისმა ბატონმა მას პასუხად: ბოროტო და ზარმაცო მონავ! შენ იცოდი, რომ ვიმიკი, სადაც არ დამითყავს, და ვკრეფ, სადაც არ დამიბნევი. ამიტომ უნდა მიგეცა ჩემი ვერცხლი გადამცველებსათვის, და რომ მოვიდოდი, მივიღებდი ჩემსას სარგებელთან ერთად. ამიტომ წაართვიო მაგას ტალანტი და მიეციო ათი ტალანტის მქონეს, ვინაიდან ყოველ მქონეს მიეცემა და დაუხვავდება, ხოლო უქონელს ისიც წაერთმევა, რაც აქვს. ხოლო ეს უვარგისი მონა გადააგდეო გარესკნელის სიბნელეში. იქ იქნება მოთქმა და კბილთა ღრჭენა“ (მათე 25.14-30). მეორე იგაგი 10 მინას გაცემას უკავშირდება. იგი ალეგორიაა საშინელი სამსჯავროსი და ქრისტეს მეორედ მოსვლისა. „როცა ისმენდნენ ამას, მან დაურთო იგაგი, რადგან მიახლოებული იყო იერუსალიმთან და მათ ეგონათ, უცბად უნდა გამონდესო ღმერთის სასუფეველი. ამის გამო თქვა: ერთი კეთილშობილი კაცი წავიდა შორეულ ქვეყანაში, რომ სამეფო მიეღო და უკან დაბრუნებულიყო. დაუძახა თავის ათ მონას, მისცა ათი მინა და უთხრა: ვიდრე დავბრუნდებოდე, ივაჭრეთ. მაგრამ მის მოქალაქეებს სძულდათ იგი, და მის უკან წარგზავნეს საელჩო და დააბარეს: არა გესურს, რომ მაგან იმეფოს ჩვენზე. როცა სამეფო მიიღო და უკან დაბრუნდა, ბრძანა, გამოეძახათ მასთან ის მონები, რომლებსაც ვერცხლი მისცა. რომ გაეგო, ვინ რა ივაჭრა. მივიდა პირველი და უთხრა: ბატონო, შენმა მინამ ათი მინა შეიძინა. უთხრა მას: კარგი, კეთილო მონავ, რაკი მცირედზე ერთგული იყავი, ათ ქალაქზე გქონება ძალაუფლება. მივიდა მეორე და უთხრა: ბატონო, შენმა მინამ ხუთი მინა მოიტანა. იმასაც უთხრა: შენც ივაგ ხუთ ქალაქზე. მესამე მივიდა და უთხრა: ბატონო, აჰა შენი მინა რომელიც ხელსახოცში მქონდა შენახული. ვინაიდან შემეშინდა, იმიტომ რომ სასტიკი ხარ, იღებ რაც არ დაგიდია, და იმკი რაც არ დაგიტყავია. მან უთხრა მას: შენივე პირით გაგასამართლებ შენ, ბოროტო მონავ, იცოდი, რომ სასტიკი კაცი ვარ, ვიღებ, რაც არ დამიღია, და ვიმიკი, რაც არ დამითყავია. მაშ, რატომ არ გაუშვი ჩემი ვერცხლი ბრუნვაში, რომ დაბრუნებისას ვახშითურთ მიმეღო? და უთხრა იქ მდგომებს: წაიდეთ ამისგან მინა და მიეციო ათი მინის მქონეს. მათ კი უთხრეს: უფალო, მას ათი მინა აქვს. გეუბნებით თქვენ, რომ ყოველ მქონეს მიეცემა, ხოლო უქონელს ისიც წაერთმევა, რაც აქვს. ხოლო ჩემი მტრები, რომლებსაც არ სურდათ რომ მათზე მემეფა, მომგვარეთ აქ და დახოცეთ ჩემს წინაშე“ (ლუკა 19.11-27).

განუცხადა: „როცა ხუთი პური დავამტვრიე ხუთი ათასი კაცისთვის, რამდენი გოღორი აიღეთ ნატეხებით სავსე? თორმეტი – უპასუხეს მათ. როცა ოთხი ათასისათვის შვიდი, – რამდენი კალათი აიღეთ ნატეხებით სავსე? უპასუხეს: შვიდი. და უთხრა მან: როგორ ვერ იგნებთ?“ (მარკოზი 8.19-21)

ამრიგად, ადამიანს ყოველივე ღვთისგან აქვს მიცემული. მართლაც როდესაც ადამიანი საკუთარ თავზე საუბრობს, იგი ამბობს, ჩემი გული, ჩემი სხეული, ჩემი ხელი, ჩემი ფეხი, ჩემი სული, ჩემი გონება, ჩემი ჭკუა, ჩემი სიცოცხლე, ჩემი ცხოვრება, ჩემი ოჯახი, ჩემი მშობლები, ჩემი შვილები, ჩემი სამშობლო და ა.შ. მაშ, სად არის ის, „ვისიცაა“ ეს ყოველივე „ჩემი“? ქრისტიანობა ამაზე მზა პასუხს იძლევა. შენია ის, რასაც გააკეთებ ამ ყოველივეთი. მიიღებ იმას, რასაც გასცემ. გაცემას უნდა ცოდნა. რადგან ღორებისათვის და ძაღლებისათვის მარგალიტების გადაყრას სახარება კრძალავს. ამიტომ მოითხოვს ღვთის სიყვარულს ყოველითა გონებითა, სულითა, გულითა და ძალითა. გონებას ქრისტიანობა უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებს. „აი, მე გვზავნით თქვენ, როგორც ცხვრებს მგელთა შორის; მაშ, იყავით გონიერნი, როგორც გველნი, და უბრალონი, როგორც მტრედნი“ (მათე 10.16).

„მამაო ჩვენოს“ პრინციპიდან გამომდინარეობს ის, რომ წუთისოფელში ქრისტეს მოძღვრების თანახმად, არაფერია ადამიანის სულის ფასის ოდენი. ისაა ყველაზე მთავარი სიმდიდრე და მისთვის უნდა იზრუნოს ადამიანმა ყველაფერზე მეტად. სახარების ერთ ეპიზოდში ქრისტე კარგად წარმოაჩენს თუ რაოდენ უფრო მნიშვნელოვანია სული, ყოველივე ამქვეყნიურ სიმდიდრეზე და თავის მხრივ, რამდენად ცუდია ადამიანისათვის, როცა ის ებღაუჭება წუთისოფლის ნაყოფს, ვერ თავისუფლდება მისგან და ვერ უცხადებს ნდობას ღმერთს. „როცა გზაზე გამოდიოდა, ერთი მდიდარი გამოიქცა მისკენ, მუხლი მოიყარა მის წინაშე და ვერდებით უთხრა: კეთილო მოძღვარო, რა ვქნა, რომ საუკუნო სიცოცხლე დავიმკვიდრო? ხოლო იესომ უთხრა: რატომ მიწოდებ მე კეთილს? არავინ არის კეთილი, გარდა ერთისა – ღმერთისა. იცი მცნებანი: არ იმრუშო, კაცი არ მოკლა, არ მოიპარო, არ იყო ცრუმოწმე, ნუ მოატყუებ, პატივი ეცი შენს მამას და დედას. მან მიუგო: მოძღვარო, ყოველივე ამას ჩემი ახალგაზრდობიდან ვიცავდი. იესომ შეხედა მას, შეუყვარდა და უთხრა: ერთი გააკლია: წადი, რაც გაქვს, გაჰყიდე და მიეცი ღარიბებს და გექნება საუნჯე ზეცაში. მოდი და გამომყევი. მაგრამ ის შეწუხდა ამ სიტყვებზე და დანადვლიანებული წავიდა, ვინაიდან ბევრი მამულები ჰქონდა. იესომ მიმოიხედა ირგვლივ და უთხრა თავის მოწაფეებს: რაოდენ ძნელი იქნება სიმდიდრის მქონეთა შესვლა ღმერთის სასუფეველში. მოწაფეები შეაკრთო მისმა ნათქვამმა. იესო კი კვლავ მიუგებს მათ პასუხად: შვილებო, რაოდენ ძნელია ღმერთის სასუფეველში შესვლა მათთვის, ვინც სიმდიდრეზეა მინდობილი! ხოლო უფრო ადვილია აქლემის გაძრომა ნემსის ყუნწში, ვიდრე შესვლა ღმერთის სასუფეველში“ (მარკოზი 10.17-25). აქ, ამ ეპიზოდში კარგად ჩანს, რომ ქრისტიანობა უარყოფს არა თავისთავად სიმდიდრეს, არამედ სიმდიდრეზე მინდობას – „ამასობაში მათ უთხრა: დაუკვირდით და დაიცავით თავი ყოველი ანგარებისგან, ვინაიდან ადამიანის სიცოცხლე მისი ქონების სიუხვეზე როდია დამოკიდებული. და უთხრა იგავი მათ: ერთი მდიდარი კაცის მინდორმა კარგად ინაყოფა. თავისთვის ფიქრობდა, როგორ მოვიქცე? არა მაქვს სად შევკრიბო ჩემი ნაყოფი. და თქვა: აი

რას ვიზამ: ჩემს ბედლებს დავანგრევე, უფრო დიდებს ავაშენებ და იქ შევეკრიბავ ყოველ ჩემს ხორბალსაც და ჩემს კეთილსაც. და ვეტყვი ჩემს სულს: სულო, ბევრი სიკეთე გაქვს დადებული მრავალი წლისთვის, მოისვენე, ჭამე და იმხიარულე. მაგრამ ღმერთმა უთხრა მას: უგუნურო, ამაღამ სულს მოგთხოვენ; ხოლო რაც დაიმზადე, ვიღას დარჩება? ასევეა, თავისთვის რომ აგროვებს საუნჯებს და ღმერთში არ მდიდრდება. და უთხრა თავის მოწაფეებს: ამიტომ გეუბნებით თქვენ: ნუ ზრუნავთ თქვენი სულისთვის, რა ჭამოთ, ნურც თქვენი სხეულისთვის, რით შეიმოსოთ. ვინაიდან სული საზრდოზე მეტია და სხეული სამოსელზე (ლუკა 12.15-23) თქვენც ნუ ეძებთ, რა ჭამოთ და რა სვათ, და ნუ შეშფოთდებით. ვინაიდან ყოველივე ამას ეძიებენ ქვეყნიერების ერები; თქვენმა მამამ იცის, რომ გჭირდებათ ესენი. პირიქით, ეძიეთ ღმერთის სასუფეველი და ყოველივე ეს მოგემატებათ თქვენ“ (ლუკა 12.29-31).

ქრისტე მოუწოდებს ადამიანს, რომ მიენდოს მხოლოდ ღმერთს, იზრუნოს უმთავრესზე – საკუთარ სულზე. სულს უნდა გაუფრთხილდეს ადამიანი ყველაზე მეტად – „ნუ გეშინიათ მათი, ვინც სხეულს ჰკლავს და შემდეგ მეტის არაფრის გაკეთება არ შეუძლია. მაგრამ გიხვენებთ თქვენ ვისი უნდა გეშინოდეთ: გეშინოდეს მისი, ვისაც მოკვლის შემდეგ ძალაუფლება აქვს გეენაში შთაგადლოთ. აჰა, გეტყვით, რომ გეშინოდეთ მისი“ (ლუკა 12.4-5). მაგრამ ეს სულიც ღვთისგან მიეცა ადამიანს. ამიტომ ისიც ტალანტია და ნებისმიერი, ვინც მას ღმერთს ამჯობინებს, დაკარგავს მას, ხოლო ვინც ღმერთის სიყვარულს ყველაფერზე წინ დააყენებს და ამით უპირველეს მცნებას ადასრულებს, სწორედ ის შეიძენს, ვინაიდან, არ შეიძლება ტალანტი აქციო მიზნად. ის ბრუნვაში უნდა ჩაუშვა. უნდა გაამრავლო, გაუნაწილო სხვას. „ვინც ეძებს თავისი სიცოცხლე შეინარჩუნოს, დაკარგავს მას, ხოლო ვინც დაკარგავს თავის სიცოცხლეს, შეინარჩუნებს მას“ (ლუკა 17.33). აქედან გამომდინარეა ის, რომ ქრისტიანობა კრძალავს აუცილებელი მოგერიების ლეგიტიმაციას, მაგრამ იგი შეუძნობს კაცის კვლას, თუკი ის სხვის გადასარჩენად იქნა ჩადენილი. მაგრამ ამ შემთხვევაში, ე.ი. თუნდაც მტრის მოკვლა ომში, არის ცოდვა და სინანულს მოითხოვს. მაგრამ ეს ცოდვა სწორედ იმ პრინციპით შეიძლება იქნეს მიტვეებული, რომ ადამიანი მოყვასის გულისთვის (როცა მის გადასარჩენად მტერს კლავს) დებს თავის სულს (აცოდვილიანებს მას) რაც თავგანწირვის აქტია. ამასთან, ქრისტიანობა არ ქადაგებს ტანჯვას, პირიქით, სახარებაში მითითებულია და მოციქულთა ცხოვრებიდანაც ცალსახაა, რომ ისინი გარბოდნენ და ერიდებოდნენ მდევართ. თვითონ ქრისტეც არაერთგზის თავს არიდებს მდევნელთ. ხოლო, ზოგ შემთხვევაში, სასწაულებრივად გაეცლება – „წამოდგნენ და გააძევეს იგი ქალაქიდან, მიიყვანეს იმ მთის კიდემდე, რომელზეც მათი ქალაქი იყო აშენებული, რათა გადაეგდოთ იგი, მაგრამ მან გაიარა მათ შუა და წავიდა“ (ლუკა 4.29-30).

ამრიგად, მიუხედავად იმისა, რომ სული ყველაზე დიდი ღირებულების მატარებელია, იესო მის მიმდევართ საკუთარი თავის მთლიანი უარყოფისაკენ მოუწოდებს. „და დაუძახა ხალხს თავის მოწაფეებთან ერთად და უთხრა: თუ ვინმეს უნდა მე მომყვეს, უარყოს თავისი თავი, აიღოს თავისი ჯვარი და გამომყვეს. ვინაიდან, ვისაც უნდა თავისი სული შეინარჩუნოს, იგი დაკარგავს მას, ხოლო ვინც ჩემი, ანდა სახარების გულისთვის დაკარგავს თავის სულს, იგი შეინარჩუნებს მას. რა სარგებლობაა ადამიანისათვის, თუ მთელ ქვეყნიერებას შეიძენს,

ხოლო თავის სულს კი ავნებს? ან რის მიცემა შეუძლია ადამიანს თავისი სულის სანაცვლოდ? რამეთუ ვისაც შერცხვება ჩემი და ჩემი სიტყვების, ამ მრუშ და ცოდვილ მოდგმაში, ძე კაცისასაც შერცხვება მისი, როდესაც მოვა თავისი მამის დიდებაში წმინდა ანგელოზებით. (მარკოზი 8.34-38) თუ ვინმე მოვა ჩემთან და არ მოიძულებს თავის მამას და დედას, ცოლსა და შვილებს, ძმებსა და დებს, საკუთარ სულსაც კი, მას არ შეუძლია იყოს ჩემი მოწაფე. ვინც არ აიღებს თავის ჯვარს და ისე არ გამოიყვება, ვერ შეძლებს, რომ გახდეს ჩემი მოწაფე“ (ლუკა 14.26-27). ცხადია, აქ ბუკვალურად ნათესავთა სიძულვილზე არ არის საუბარი, არამედ იმაზე, რომ ადამიანმა ღვთისათვის ყოველივე დათმოს, სრულად მიენდოს ღმერთს და ირწმუნოს მისი.

ქრისტიანობა უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებს რწმენას: „გქონდეს ღმერთის რწმენა. ჭეშმარიტად გეტყვით, რომ თუ ვინმე ეტყვის ამ მთას: აიწიე და ზღვაში ჩავარდით, – და თავის გულში არ შეეჭვდება, არამედ ირწმუნებს, რომ მისი სიტყვებისამებრ მოხდება, ექნება მას. ამიტომ გუუბნებით: ყველაფერს, რასაც ლოცვაში ითხოვთ, გწამდეთ, რომ მიიღებთ და მოგეცემათ. როცა დგახართ და ლოცულობთ, მიუტყვეოთ, თუ რაიმე გაქვთ ვინმეს წინააღმდეგ, რათა თქვენმა მამამაც ზეცაში მოგიტყვეოთ თქვენი შეცოდებანი. ხოლო თუ თქვენ არ მიუტყვეობთ, არც თქვენი მამა ზეცაში მოგიტყვეობთ თქვენს შეცოდებებს“ (მარკოზი 11.23-26).

მოყვასისათვის თავგანწირვის და მის ადგილზე თავის დაყენების მაგალითი თავად იესო ქრისტეს ცხოვრებაა, მაგრამ სახარებაში დასმულია საკითხი იმის შესახებაც, თუ ვინ არის მოყვასი. „და აი, ერთი სჯულის მცოდნე წამოდგა და გამოსაცდელად თქვა: რა უნდა გავაკეთო, მოძღვარო, რომ საუკუნო სიცოცხლე დავიმკვიდრო? იესომ უთხრა მას: სჯულში როგორ წერია? შენ როგორ კითხულობ? მან უპასუხა: შეიყვარე უფალი ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა შენითა და ყოვლითა ძალითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა და მოყვასი შენი, ვითარცა თავი შენი. უთხრა მას იესომ, სწორად მიპასუხე, ეგრე მოიქეცი და იცოცხლებ. მაგრამ მას თავის გამართლება უნდოდა და იესოს ჰკითხა: ვინ არის ჩემი მოყვასი? იესომ პასუხად უთხრა: ვინმე კაცი მიდიოდა იერუსალიმიდან იერიხოს, დაესხნენ ყაჩაღები, რომლებმაც ტანსაცმელი გახადეს, დაჭრეს და წავიდნენ, ის კი ცოცხალ-მკვდარი დატოვეს. შემთხვევით ერთი მღვდელი მიდიოდა ქვევით იმავე გზით, დაინახა იგი და გვერდი აუქცია. ასევე ლევიტელმა ჩაიარა იმ ადგილას, დაინახა და გვერდი აუქცია. მერე ვინმე სამარიტელმა გამოიარა, დაინახა და შეეცოდა. მივიდა მასთან, ჭრილობები შეუხვია, ზეთი და ღვინო დაასხა, შესვა თავის პირუტყვზე. მიიყვანა სასტუმროში და იზრუნა მასზე. მეორე დღეს ამოიღო ორი დინარი, მისცა სასტუმროს პატრონს და უთხრა: იზრუნე მასზე და თუ ზედმეტი ხარჯი მოგივა, რომ დავბრუნდები, მოგცემ. რას ფიქრობ, იმ სამიდან რომელი უფრო იყო ყაჩაღების ხელში ჩავარდნილის მოყვასი? მან უპასუხა: რომელმაც წყალობა აღმოუჩინა. მაშინ იესომ უთხრა: წადი და შენც ასევე მოიქეცი“ (ლუკა 10.25-37).

ამრიგად მოყვასი არის არა ის, ვინც ქადაგებს სწორად (როგორც მღვდელი და ლევიტელი) არამედ ის ვინც ასრულებს ამ ქადაგებას, ცხოვრობს ქრისტიანული წესებით და სიკეთეს ადასრულებს. რომლის სარწმუნოება მის საქმეებში ვლინდება. როდესაც გზაზე დავარდნილ ადამიანს ნახავ, უნდა წარმოიდგინო შენი თავი მის ადგილზე და

განსაჯო, რა იქნებოდა სიკეთე, რომ გაეკეთებინათ შენტვის, და რა იქნებოდა ბოროტება, და ამ განსჯის შესაბამისად მოიქცე. ამ ეპიზოდში ქრისტე იუდეველთა სარწმუნოების ვიწრო ნაციონალურობას უარყოფს და მას განაზოგადებს, რელიგიას საკაცობრიო სახეს ანიჭებს. აქედან უკვე მთავარი მნიშვნელობა ექცევა ადამიანის საქმეს და არა მის სიტყვას. ქრისტე საუბრობს მეტად საინტერესო იგავზე ორი ძმის შესახებ, რომლთაც იგი ფარისევლებთან ახსენებს: „მაშ, რა გგონიათ თქვენ? ერთ კაცს ორი შვილი ჰყავდა: მივიდა პირველთან და უთხრა: შვილო, წადი დღეს და იმუშავე ვენახში. მან კი უპასუხა: არ მინდა, ბოლოს კი ინანა და წავიდა. მივიდა მეორესთან და იგივე უთხრა, მან კი პასუხად უთხრა: წავალ ბატონო და არ წავიდა. ამ ორთაგან რომელმა შეასრულა თავისი მამის ნება? უთხრეს მას: პირველმა. უთხრა მათ იესომ ჭეშმარიტად გეუბნებით თქვენ, რომ მებაჟეები და მეძაგნი თქვენზე წინ მიდიან ღმერთის სასუფეველში. ვინაღან მოვიდა თქვენთან იოანე სიმართლის გზით და არ ირწმუნეთ იგი, ხოლო მებაჟეებმა და მეძაგებმა ირწმუნეს იგი, თქვენ კი იხილეთ ეს და არ მოინანიეთ შემდეგ რომ გერწმუნათ იგი“ (მათე 21.28-32). საყურადღებოა, რომ თუ მოცემული იგავის ერთგვარ მოდელირებას ექნება ადგილი, აქ შეიძლება დამატებით კიდევ ორი ძმის გათვალისწინებაც. მესამისა, რომელმაც მამას სიტყვა მისცა, რომ წავიდოდა, და წავიდა კიდევ ვენახში. და მეოთხისა, რომელმაც უარი უთხრა მამას და არც უნანია, არ წასულა სამუშაოდ. თუმცა თვითონ სახარებისეულ იგავში განხილული ორი ძმის ეპიზოდი უფრო პრობლემური მნიშვნელობისაა და სწორედ ამიტომ არის მხოლოდ ორ ძმაზე საუბარი. ცხადია, ყველაზე კარგი საქციელი მესამე ძმისაა – რომელმაც თანხმობა განუცხადა მამას და კიდევ შეასრულა. მაგრამ მეოთხე ძმაზე, რომელმაც თავიდანვე უარი განაცხადა და არც შემდგომ შეუცვლია თავისი გადაწყვეტილება, გაცილებით უფრო მეტ გააკიცხვას იწვევს სახარებისეული მეორე ძმის საქციელი, რომელმაც თავიდან თანხმობა განაცხადა და შემდგომ უგულებელყო. აქედან დასკვნა, რომ ქრისტიანობა არ უარყოფს სარწმუნოებრივი იდენტობის მნიშვნელობას, მაგრამ გადაწყვეტ როლს ანიჭებს ადამიანის საქმით სარწმუნოებას და არა მის თეორიულ შეხედულებებს, მაშასადამე, ნამდვილ ცოდნას და არა მოსაზრებას. აღნიშნულს ხაზგასმით აღნიშნავს იაკობ მოციქული: „ჩემო ძმებო, რა სარგებელია, თუ ვინმე იტყვის, რომ რწმენა აქვს, საქმენი კი არ გააჩნია? განა ამ რწმენას შეუძლია მისი გადარჩენა? თუ ძმა ან და შვილები არიან და დღიური საზრდო აკლიათ რომელიმე თქვენთაგანი კი ეტყვის მათ: მშვიდობით იარეთ, გათბით და ისაზრდოვეთ, სხეულისათვის საჭიროს კი არ მისცემთ, რა სარგებელია? ასეა რწმენაც. თუ საქმენი არ გააჩნია, თავისთავად მკვდარია. მაგრამ იტყვის ვინმე: შენ გაქვს რწმენა, მე კი მაქვს საქმენი. მაჩვენე შენი რწმენა საქმეთა გარეშე და გაჩვენებ ჩემს რწმენას ჩემი საქმეებისგან (იაკობი 2.14-18). განა აბრაჰამ მამაჩვენი საქმეებით არ გამართლდა, როცა თავის ძეს, ისააკს სამსხვერპლოზე სწირავდა? ხედავ, რწმენა მოქმედებდა მის საქმეებთან ერთად. საქმეებით კი სრულყოფილი შეიქმნა რწმენა. და აღსრულდა წერილი, რომელიც ამბობს: და სწამდა აბრაჰამს ღმერთი. ეს მას სიმართლედ ჩაეთვალა და ეწოდა ღმერთის მეგობარი. თქვენ ხედავთ, რომ საქმით მართლდება კაცი და არა მხოლოდ რწმენით“ (იაკობი 2.21-24).



თუმცა აქ არ იგულისხმება სჯულის საქმეები, არამედ საუბარია რწმენაზე, რომელიც ადამიანის ცხოვრებით, მისი საქმეებით ვლინდება. რადგან ქრისტიანობა რწმენას და საქმეებს ერთმანეთისაგან კატეგორიულად არ მიჯნავს – მაგრამ რაკი შევიტყვეოთ, რომ ადამიანი გამართლდება არა სჯულის საქმეებით, არამედ იესო ქრისტეში რწმენით, ჩვენც ვირწმუნეთ იესო ქრისტე, რათა გამართლდეთ ქრისტეში რწმენით და არა სჯულის საქმეებით, ვინაიდან სჯულის საქმეებით ვერავითარი ხორციელი ვერ გამართლდება“ (გალატ. 2.16). საერთოდ რწმენისა და სჯულის საქმეების საკითხი ერთ-ერთი უმთავრესია ქრისტიანობისათვის – „ვინც სული მოგცათ თქვენ და თქვენს შორის სასწაულებს ახდენდა, სჯულის საქმეებით აკეთებდა ამას, თუ რწმენის შესმენით? როცა ღმერთი ირწმუნა აბრაჰამმა, ეს სიმართლედ ჩაეთვალა მას. ამიტომ შეიცანით, რომ მორწმუნენი აბრაჰამის შეილები არიან (გალატ 3.5-7). ვინაიდან ყველანი, ვინც კი სჯულის საქმეთაგან არის, წყევლის ქვეშ იმყოფებიან, ვინაიდან დაწერილია: წყეულ არს ყოვლი, ვინც არ შეასრულებს ყოველივეს, რას სჯულის წიგნშია დაწერილი, რათა ყველაფერი შეასრულოს და ცხადია, რომ სჯულით ვერავინ გამართლდება ღმერთის წინაშე, ვინაიდან მართალი იცოცხლებს რწმენით. ხოლო სჯული რწმენით არ არის, მაგრამ, ვინც მას შეასრულებს, მისით იცოცხლებს, ქრისტემ გამოგვისყიდა სჯულის წყევლისაგან და გახდა წყეული ჩვენ ნაცვლად, ვინაიდან დაწერილია: წყეულია ყოველი დაკიდებული ძელზე“ (გალატ 3.10-13). საერთოდ, საკითხი რწმენისა და საქმეების მიმართების შესახებ მეტად მნიშვნელოვანია, ვინაიდან თავად ქრისტე სახარებაში პირდაპირ განსაზღვრავს თუ რა დამოკიდებულება აქვს რწმენას საქმეებთან: „ჭეშმარიტად გეუბნებით თქვენ: მდოგვის მარცვლისოდენა რწმენა რომ გქონდეთ და უთხრათ ამ მთას, აქედან იქით გადადი, იგი გადავა და არაფერი იქნება თქვენთვის შეუძლებელი“ (მათე 17.20).

თუ რა დიდი მნიშვნელობა ენიჭება რწმენას, ეს გაცხადებულია სახარებაში მოხსენებულ თითოეულ სასწაულში, სადაც ქრისტე ხაზგასმით აღნიშნავს ხოლმე, რომ მთხოვნელს მიეგება მისი რწმენისამებრ. მეტიც, დედაკაცი სარწმუნოებით ეხება მისი ტანისამოსის კალთას და განიკურნება. „და თქვა იესომ: ვინ შემეხო? როცა ყველამ უარი თქვა, პეტრემ და მასთან მყოფებმა უთხრეს: მოძღვარო, ხალხი გარს შემოგეხვია და გავიწროებს, შენ კი ამბობ: ვინ შემეხო? ხოლო იესომ თქვა: ვიდაც შემეხო მე, ვინაიდან ვგრძნობ, რომ ძალა გავიდა ჩემგან. დედაკაცმა, რაკი დაინახა, რომ ვერ შეეფარა, მიუახლოვდა ძრწოლით, დაემხო მის წინაშე და საჯაროდ განაცხადა რა მიზეზითაც შეეხო და როგორ უცბად განკურნა. მან უთხრა მას: ასულო, შენმა რწმენამ განგკურნა, წადი მშვიდობით!“ (ლუკა 8.45-48) ამ ეპიზოდში კარგად ჩანს, რომ ქრისტეს უამრავი ხალხი ეხება, მაგრამ მხოლოდ ერთი მათგანი მიიღებს კურნებას, ვინაიდან სწორედ იმ ერთშია სუბიექტური განწყობა სხვებისგან განსხვავებული.

სახარების თნახმად, ქრისტემ თავისი პირადი მაგალითით ადასრულა ყველაფერი, რაც იქადაგა. სახარების კულმინაცია – ჯვარზე სიკვდილი ამის დასტურია, სადაც მას დასცინოდნენ, რომ სხვათა მხსნელი თავის თავს ვერ იხსნიდა, იყოფდნენ მის სამოსელს, აფურთხებდნენ, სცემდნენ, აბუჩად იგდებენ, ფეხქვეშ თელავდნენ მის ადამიანურ ღირსებას, წუთები და ის უნდა გამოთხოვებოდა ნებისმიერი ჩვეულებრივი ადამიანისათვის

ყველაზე ძვირფასს – სიცოცხლეს, მაგრამ, „იესო კი ამბობდა: მამაო, მიუტევე ამათ, ვინაიდან არ იციან, რას აკეთებენ“ (ლუკა 23.34). ამასთან, საინტერესოა ქრისტეს ვედრება ვნებამდე: „გვედრები მათთვის, ქვეყნიერებისათვის კი არ გვედრები, არამედ მათთვის, რომლებიც შენ მომეცი, რადგან შენი არიან ისინი. (იოანე 17.9) მე მხოლოდ ამათზე არ გვედრები, არამედ იმათზეც, ვისაც ჩემი სწამს მათი სიტყვით“ (იოანე 17.20). აქედან ჩანს რომ ქრისტე ეწამა მათთვის, ვისთვისაც – იგი ეწამა.

**3.2. ბრალის საკითხი ახალ აღთქმაში.** მიუხედავად იმისა, რომ ბრალის შესახებ მსჯელობა სახარების პირდაპირ მიზნებში არ შედის, იგი მაინც შეიცავს რამდენიმე საყურადღებო თეზისს. დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი ერთგან პირდაპირ სახარებაზე მითითებით განსაზღვრავს ბრალეულობის საკითხს: „ისტორიკოსი გვაუწყებს: „არა სწორ არს ცოდვა მღვდლისა და მკვდრისა, არცა ერისა და მღვდლომთავარისა, არცა მწყემსისა და სამწყოსა, ვითარცა წერილ არს: „მონამან რომელმან იცოდის ნება უფლისა თვისისა და არა განემზადოს ნებისამებრ მისისა, იგუემოს ფრიად;“ მაშასადამე, რადგანაც სასულიერო პირნი განსწავლულნი არიან, უკეთ იციან ნება ღვთისა, უფლის ნება კი იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანმა ცოდვა, ე.ი. დანაშაული არ ჩაიდინოს, ამიტომ სამღვდლო პირის მიერ ჩადენილი დანაშაული უფრო მძიმეა, ვიდრე სხვებისა.“<sup>292</sup> აღნიშნული ტექსტი ციტირებულია პირდაპირ სახარებიდან, სადაც იესო ქრისტე საუბრობს სახლმმართველზე, რომელსაც ბატონი დააყენებს მის სახლეულზე, რათა მეთვალყურეობდეს მათ. ბატონი აგვიანებს მოსვლას, რის გამოც სახლმმართველი თავის მოვალეობებს აღარ ასრულებს და ცემას დაუწყებს მისი მეურვეობის ქვეშ მყოფთ. აქ სასჯელის ინდივიდუალიზაციის იდეასთან ერთად ხაზგასმულია ნებელობისა და ცოდნის მნიშვნელობაც – „ხოლო მონა, რომელმაც იცოდა თავისი ბატონის ნება და არ მოამზადა ან არ ქმნა მისი ნებისამებრ, მრავლად იცემება. ხოლო რომელმაც არ იცოდა და ქმნა ცემის ღირსი, ნაკლებად იცემება. ყველასგან, ვისაც მეტი მიეცა, მეტს მოითხოვენ, და ვისაც მეტს მიანდობენ, მას მეტსაც მოჰკითხავენ“ (ლუკა 12.47-48).

თუ რაოდენ დიდი მნიშვნელობა აქვს ინდივიდუალიზაციას, ეს კიდევ ერთ იგავში ჩანს იფქლისა და ღვარძლის შესახებ, სადაც ნაცვლად იმისა, რომ იფქლისა და ღვარძლის ნათესაშივე გარჩევა მოხდეს, ქრისტე იგავის ენით აცხადებს: „მაგრამ მან უთხრა: არა, რომ ღვარძლის გამორჩევისას მასთან ერთად ხორბალიც არ ამოგლიჯოთ. გაუშვით, ერთად იზარდონ ორივემ მკის დრომდე, მკის დროს კი ვეტყვი მომკალებს: უწინ ღვარძლი მოაგროვეთ და ძნებად შეჰკარით, რომ დაწვათ ისინი, ხორბალი კი ჩემს ბედელში შეაგროვეთ“ (მათე 13.29-30). ესაა ანალოგი პრინციპისა, რომელიც ულპიანესთან ფიქსირდება<sup>293</sup> – ჯობია ათმა დამნაშავემ გარეთ იაროს, ვიდრე ერთი უდანაშაულო დაისაჯოს. აქედან ჩანს, რომ სუბიექტურ შერაცხვას აქვს დიდი მნიშვნელობა – ვიდრე კარგად არ განირჩევა ერთმანეთისგან, შეიძლება

<sup>292</sup> სურგულაძე ი., სულხან-საბა ორბელიანის პოლიტიკური და იურიდიული შეხედულებანი, თბ. 1959, 170.

<sup>293</sup> „სჯობს დანაშაული დაუსჯელი დარჩეს, ვიდრე უდანაშაულო დაისაჯოს“ (Satius esse impunitum reliqui facinus, nocentis quam innocentem damnari – Ulp. D. 48, 19, 5 pr) იხ. *Бойко А. И.*, Римское и современное уголовное право, Санкт-Петербург, 2003, 104.

ღვარძლს კარგი გამოერიოს ე.ი. ღვარძლს კარგი არ შეიძლება გაყვეს, კარგად უნდა იქნეს გამოკვლეული. ეს პრინციპი ძველ აღთქმშიც არის გაცხადებული ღმერთისა და აბრაამის დიალოგში სოდომის დანგრევის თაობაზე: „ნუთუ მართალ კაცს ბოროტეულთან ერთად დაღუპავს? იქნებ აღმოჩნდეს ორმოცდაათი მართალი მაგ ქალაქში? ნუთუ დაღუპავ და არ შეიწყალებ მაგ ადგილს ორმოცდაათი მართლის გულისთვის მანდ რომ არიან? არ ეგების შენგან ეს საქმე, რომ მოაკვდინო მართალი ბოროტეულთან ერთად და არ იყოს გარჩევა მართალსა და ბოროტეულს შორის. არ ეგების! არ იქნება რომ მთელი ქვეყნიერების მსაჯულმა სამართლიანად არ განსაჯოს. უთხრა უფალმა: თუ ეპოვე სოდომ-ქალაქში ორმოცდაათი მართალი, შევიწყალებ მთელს მაგ ადგილს მათი გულისათვის“ (დაბადება 18.23-26). ბოლოს აბრაამი 10 მართალზე დაითანხმებს ღმერთს. 10 მართლის არსებობა საკმარისი იყო, რათა სოდომი არ დანგრეულიყო, იმდენად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს, ქრისტიანული თვალსაზრისით, ღმერთი თითოეული ადამიანის პიროვნებას.

აღნიშნული პრინციპის საწინააღმდეგოდ იმავე სახარებაში დაფიქსირებულია სახელმწიფოს ვექტორის ანარეკლიც, როდესაც სინოდი ქრისტეს დასჯას გადაწყვეტს, მღვდელმთავარი საზოგადოებრივ უსაფრთხოებას ყველაზე წინ დააყენებს: „მაშინ მღვდლებმა და ფარისევლებმა შეკრიბეს სინედრიონი და თქვეს: რა ვქნათ, რამეთუ ეს კაცი ბევრ სასწაულებს ახდენს. თუ მივუშვებთ თავისთვის, ყველა ირწმუნებს მას, მოვლენ რომაელები და დაიპყრობენ ჩვენს ადგილსაც და ერსაც. ერთმა მათგანმა, კაიაფამ, რომელიც იმ წლის მღვდელმთავარი იყო, უთხრა მათ: თქვენ არაფერი გაგეგებათ: ვერ მოგიფიქრებიათ, რომ ჩვენთვის უმჯობესია მოკვდეს ერთი ადამიანი ხალხისთვის, ვიდრე მთელი ერი დაიდუპოს. ეს თავისით არ უთქვამს, არამედ მღვდელმთავარი იყო ამ წლისა, და იწინასწარმეტყველა, რომ იესო ერისთვის მოკვდებოდა. და არა მარტო ერისთვის, არამედ იმისთვის, რომ ღმერთის შვილები გაფანტულნი შეეკრიბა ერთად. იმ დღიდან გადაწყვიტეს, მოეკლათ იგი“ (იოანე 11.47-53). ამ ეპოზოდში კარგად ჩანს ორი ვექტორის შეპირისპირება. ერთია ქრისტიანული ვექტორი, რომლის თანახმადაც „უფრო მეტი სიხარული იქნება ზეცაში ერთ ცოდვილზე, რომელიც მოინანიებს, ვიდრე ოთხმოცდაცხრამეტ მართალზე, რომელთაც მონანიება არ სჭირდებათ“ (ლუკა 15.7) – და მეორე ვექტორი, რომელიც კაიაფამ გამოთქვა, რომ მთავარია საზოგადოების, როგორც მთლიანის კეთილდღეობა.

ამრიგად, მიუხედავად იმისა, რომ ბრალის საკითხზე სპეციალურად ახალი აღთქმა არ მსჯელობს, საერთო კომპლექსური ანალიზით ცალსახად დგინდება, რომ იგი ინდივიდუალიზაციას, სუბიექტურ შეფასებას უმთავრეს მნიშვნელობას ანიჭებს და გამორიცხავს როგორც ობიექტურ შერაცხვას, ისე კოლექტიურ პასუხისმგებლობას.

**3.3. „გულის“ მნიშვნელობისათვის.** ქრისტიანულმა მოძღვრებამ თავის თავს მეტად რთული ამოცანა – ადამიანის გულის წაკითხვა დაუსახა, რითაც იგი ერთდროულად გახდა ნაწილი, დღევანდელი გაგებით, ფსიქოლოგიისა, მედიცინისა, იურისპრუდენციისა და ფილოსოფიისა. სახარებისეულმა მორალურ-ზნეობრივმა კოდექსმა ყველაფერი ადამიანის გულში გადაიტანა. უდიდესი ყურადღება მიაქცია ადამიანის შინაგან

სამყაროს. გულის განწმენდა დასახა ღვთის ხილვის გზად, ხოლო ყოველივე სიბილწე და ცოდვა გულიდან გამომავლად გამოაცხადა. ამ მხრივ თვითონ ქრისტეს გულის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ხაზგასმულია კათოლიციზმში, რასაც ორთოდოქსული ქრისტიანობა უარყოფს, მაგრამ თავად ასეთი მოვლენის არსებობის ფაქტიც უდავოდ საინტერესოა.<sup>294</sup> მ. პომაზანსკი ასევე უარყოფითად უყურებს ღვთისმშობლის გულის კულტსაც,<sup>295</sup> მაგრამ ამ შემთხვევაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს არა იმას, რომელიც კათოლიციზმი უფრო სწორად განმარტავს საკითხს, თუ ორთოდოქსული რწმენა, არამედ იმას, რომ „გულს“ ასეთი დიდი მნიშვნელობა თვითონ სახარებაში ენიჭება. ეს კი, გასაგებია, რა მნიშვნელობის მქონეც არის საღვთისმშობლის თემის მტკიცების საგნისთვის. სუბიექტური შერაცხვა ხომ სწორედ ადამიანის შინაგანს, მის გულს, მის ნებელობას, მის განწყობას უკავშირდება. სახარება კი თავისი პრინციპებით არათუ სუბიექტურ, არამედ, თამამად შეიძლება ითქვას, „ზე-სუბიექტურ“ შერაცხვას ითვალისწინებს – „ღმერთი იტანჯება, ეს სხვა არაფერს ნიშნავს, თუ არა იმას, რომ ღმერთი გულია. გული ყველა ტანჯვათა წყაროა, ერთობლიობაა. ტანჯვა-ვნებათა უქონელი არსება უგულო არსებაა. ამიტომ წამებული ღმერთის საიდუმლო გრძნობის საიდუმლოა.“<sup>296</sup>

ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ანარეკლი ფიქსირდება ძველ ქართულ ენაში. ექვთიმე მთაწმინდელი ბასილი დიდის კაზუსების განხილვისას შემთხვევით არ იყენებს „გულისსიტყვას“ და „გულისწყრომას.“ ქართულ ენაში „გულ“ ფუძესთან დაკავშირებულ სიტყვათა და გამოთქმათა ოდენობა ასზე მეტი აღრიცხა ა. ფრანგიშვილმა, რომელმაც მათი ანალიზის შედეგად ფუნდამენტური კვლევა ჩაატარა და მათი ფსიქოლოგიური ბუნება გამოარკვია. მისი მითითებით, ენის მონაცემების შესწავლა განუყრელ მომენტს წარმოადგენს სისტემატური მეცნიერული ფსიქოლოგიური კვლევისათვის. ამის საფუძველია ის არსებითი კავშირი, რომელიც არსებობს ენასა და ადამიანის ცნობიერებას შორის. რაც შეეხება ქართულ ენას,

<sup>294</sup> მ. პომაზანსკი საკმარისად შეფასებას აძლევს „იესოს გულის“ კულტს: „ეკლესიის სულსა და პრაქტიკასთან შეუსაბამოდ წარმოგვიდგება რომელიც კათოლიციზმის მიერ შემოტანილი „იესოს გულის“ კულტი. V მსოფლიო კრების... განჩინება უარყოფს მაცხოვრის ღვთაებრივი და კაცობრივი ბუნების ცალ-ცალკე თაყვანისცემას, ამასთან, იგი გარკვეულწილად შეგვაგონებს, რომ პატივი და თაყვანისცემა ეკუთვნის მთლიანად ქრისტეს და არა მისი არსების ნაწილებს. მაშინაც, თუკი „გულს“ გავაიგიოებთ მაცხოვრის სიყვარულთან, უნდა ითქვას, რომ არც ძველ, არც ახალ აღთქმაში არასოდეს უციათ თაყვანი ღვთიური სიყვარულის ზესიბრძნის, შემოქმედებითი თუ განგებულებითი ძალისა ან სიწმინდისთვის ცალცალკე. ეს მით უფრო აღსანიშნავია ხორციელი საწყისის ნაწილებთან მიმართებაში. არის რაღაც არაბუნებრივი, როდესაც გამოაცალკეებ უფლის საერთო ხორციელი ბუნებიდან გულს, რათა მის წინაშე ილოცო და ქედი მოიხარო. ჩვეულებრივ ყოფით ურთიერთობებშიც ასეა: როდენ ახლობელნიც არ უნდა იყვნენ ადამიანები (მაგ., დედა-შვილი), ისინი არასოდეს უძღვნიან თავიანთ გრძნობას საყვარელი ადამიანის მხოლოდ გულს. მათ ის პიროვნება მთლიანად უყვართ.“ იხ. *პომაზანსკი მ.*, დოგმატური ღვთისმეტყველება, თბ. 2004, 128-129.

<sup>295</sup> „იესოს გულის თაყვანისცემასთან ერთად რომის ეკლესიამ დაადგინა და საყოველთაოდ გაავრცელა ყოველადწმიდა ქალწულის „უბიწოდ ჩასახული გულის“ კულტი. მასზე ძირითადად იმავს თქმა შეიძლება, რაც უკვე იესოს გულის თაყვანისცემასთან დაკავშირებით აღინიშნა.“ იხ. დასახ. ნაშრომი, 135.

<sup>296</sup> *ფოიერბახი ლ.*, ქრისტიანობის არსება, თბ. 1956, 103.

პრინციპულად თუ არსებობს ქართულში ძირითადი ცნება, რომელთანაც კავშირში განიხილება შინაგანი, ფსიქიკური განცდის სინამდვილე, ეს უთუოდ „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობაა.<sup>297</sup> ა. ფრანგიშვილს ქართული ლიტერატურული წყაროებიდან და ენის ლექსიკიდან მოჰყავს ათეულობით ნიმუში, რომლებიც სხვადასხვა ემოციას, საკუთარი თავისა თუ სხვათა მიმართ სასიამოვნო თუ უსიამოვნო განცდებს, ყურადღებას, აქტივობასა და ორგანულ შეგრძნებებს, მეხსიერებისა თუ აზროვნების პროცესებს ასახავს ან პიროვნების ფსიქიკურ თვისებებს (ნიჭს, უნარს, მიდრეკილებებს, ტემპერამენტს, ხასიათს) უსვამს ხაზს.<sup>298</sup> მკვლევარი დაასკვნის, რომ ქართულ ენაში „შინაგანი“ განცდის სინამდვილე მთლიანად წარმოდგენილია „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობასთან მჭიდრო კავშირში.<sup>299</sup> ამასთან, „გულ“ სიტყვა, ყველაზე ზოგადი მნიშვნელობით, განცდის გამოსახვისას ნიშნავს სწორედ „შინაგანს“, შინაგანს როგორც მთლიანობას, მოქმედების განმსაზღვრელს, დაპირისპირებულს „გარეგანთან.“<sup>300</sup> თანაც, „გული“ მთლიანი პიროვნული მდგომარეობაა; მთლიანი პიროვნული დინამიკური მდგომარეობა, რომელშიც სუბიექტის მომავალი ქცევა მთლიანი ტენდენციის სახითაა მოცემული.<sup>301</sup> ანუ, „გული“ მთლიანპიროვნული რეალობაა, რომელიც თავის გამოვლენას ცნობიერ აქტივობაში ჰპოვებს, მაგრამ ამაზე არ დაიყვანება. ენაში სინამდვილის ეს სფერო ობიექტივირებულია ფენომენოლოგიური, განცდისეული მონაცემების საფუძველზე. „გული“ ენობრივი ცნებაა, მოწოდებული იმ სინამდვილის შემეცნებისათვის, რომლის მეცნიერული ცნების შემუშავება ფსიქოლოგიური კვლევის საგნად მხოლოდ ბოლო პერიოდში გახდა.<sup>302</sup>

საინტერესო შეფასებას აძლევს ა. ფრანგიშვილი სულხან საბას ლექსიკონისეულ განმარტებასაც – „ის ენობრივი ფაქტი, რომ ცნობიერების დანაწევრებული შინაარსები და აქტები ასე გამოითქმის: „გულის სიტყვა“, „გულის თქმა“, „აღვიდა გულსა შინა“, ან გრძნობები: „გულის კლება“ და სხვა, ხომ არ შეიძლება წარმოადგენდეს ენობრივი ილუსტრაციას იმ პროცესისას, რომ განაწევრებული განცდები გაუნაწევრებული მთლიანობისაგან გამოიყოფა და ამ მთლიანობაში არის ჩართული. ამასთან დაკავშირებით არ შეიძლება არ აღინიშნოს სულხან-საბა ორბელიანის მიერ „გულისხმის“ განმარტების ფსიქოლოგიური სისწორე. საბა წერს: „გულისხმა – ეს არის გონებით ახმა და გულთა შედეგა.“ „ვიეთთა გული ჳმათ აღუწერიათ, გულსა არა აქვს ჳმათ,

<sup>297</sup> ფრანგიშვილი ა., ნარკვევები ადამიანის ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიიდან საქართველოში, თბ. 1959, 41.

<sup>298</sup> გულის კლება, გულნაკლულობა, გულისწყრომა, გულისობა, გულისძვრა, გულგატეხილი, გულმოსული, გულდაწყვეტილი, გულგახელებული, გულუწყნარი, გულჯარბობა, გულნადვლიანი, გულგვამი, გულშეჭირვება, გულანჯილება, გულფიცხელი, გულსრული, დაგულება, გულპყრობილი, გულმტკიცე, ერთგული, ორგული, გულმრთელი, გულნათელი, გულგახსინლი, გულდიდი, გულმხურვალე, გულწრფელი, გულძვირი, გულგრილი, გულგამოცვლილი, გულუწყალო, გულარხინი, გულმწუსარე, გულ-გაბოროტებული, გულ-საგრინალი, გულსადაგი, გულება, გულვა, გულისზრახვა, გულისწადილი, გულისნადები, გულის ხვაშიადი, გულფხიხელი, უგულბედელოვა, გულის მიცემა, გულზიდება, გულოვნება და ა.შ.

<sup>299</sup> ფრანგიშვილი ა., ნარკვევები ადამიანის ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიიდან საქართველოში, თბ. 1959, 68.

<sup>300</sup> იქვე, 70.

<sup>301</sup> იქვე, 72.

<sup>302</sup> იქვე, 73.

არამედ ახმა და შედება, რომელიც ითქმის გულისხმათ,“ გულის-ხმის-ყოფა, როგორც გულის შედება, მისი გაშლა, როგორც გამონაწევრების პროცესი, უთუოდ, ფსიქოლოგიურად სწორად არის შემჩნეული. ამით ჩვენ, რასაკვირველია, ეტიმოლოგიური საკითხების გაშუქების პრეტენზიას არ ვაცხადებთ, აღნიშნავთ მხოლოდ სულხან-საბა ორბელიანის განმარტების ფსიქოლოგიურ სისწორეს.<sup>303</sup>

ა. ფრანგიშვილს მეტად საინტერესო ფაქტი მოჰყავს – კასირერმა, მრავალი სხვადასხვა ენის შესწავლის საფუძველზე დაადგინა, რომ როდესაც თავდაპირველად ენაში ისახება პიროვნების ცნება, იგი სხეულის ცენტრალური ნაწილების („გული“, „თავი“, „კუჭი“ და ა.შ.) სახელით არის წარმოდგენილი. ევროპულ ენებზე ეს მნიშვნელობა, როგორც ცნობლია, „პერსონა“-ს – ნიღაბის სახელს დაუკავშირდა. ქართული პიროვნებაც, სავარაუდოდ, „პირის“, როგორც სხეულის ნაწილის, სახელიდანაა ნაწარმოები.<sup>304</sup> აქ შესაძლოა მოყვანილ იქნეს ის საინტერესო ფაქტი, რომ როდესაც ქართველი ადამიანი წარმოთქვამს სიტყვას „მე“, იგი, ძირითადად, სწორედ გულზე იდებს ხელს და არა მუცელზე ან თავზე. ა. ფრანგიშვილი იმასაც შენიშნავს, რომ ქართულში სიცოცხლის, ანუ „სულიერების“, საწყისი სულია; „გული“ სხვა მდგომარეობათა საწყისია. „სულის ამოხდომა“ სიკვდილია, „გულის წასვლა“ და „გულის მობრუნება“ სიცოცხლესთანაა დაკავშირებული, მაგრამ სიცოცხლისაგან განსხვავებულ პროცესებზე მიუთითებს.<sup>305</sup> მართლაც, თუკი სიტყვა „გული“ უდავოდ მიკროკოსმოსს, ადამიანის შინაგან სივრცეს აღნიშნავს, სიტყვა სული ქართულ ენაში მოძრაობის ასოციაციურ ველში თავსდება.<sup>306</sup> ამავე საკითხზე მსჯელობს ლ. ვოინო-იასენეცკი სლავური ენის მაგალითზე – „გულზე საუბარი ბიბლიის თითქმის ყოველ გვერდზე მიმდინარეობს, და შეუძლებელია პირველად წამკითხველმაც კი არ შენიშნოს, რომ გულს არა მარტო გრძნობათა ცენტრალურ ორგანოს, არამედ შემეცნების უმნიშვნელოვანესი ორგანოს, აზრისა და სულიერი ზემოქმედებათა აღთქმის ორგანოს მნიშვნელობაც ენიჭება, მეტიც: გული, წმინდა წერილის მიხედვით ადამიანის ღმერთთან ურთიერთობის ორგანოა, და ამდენად ის უმაღლეს შემეცნებით ორგანოს წარმოადგენს.“<sup>307</sup> ავტორს ბიბლიიდან მოჰყავს რამდენიმე ათეული მაგალითი და დასძენს: „ყოველდღიურ ცხოვრებაში ხშირად ვამბობთ „გული მტკივა,“ „გული მეწვის“ და ა.შ. მხატვრულ ლიტერატურაში, ბელეტრისტიკაში ვიპოვით გამონათქვამებს: „გული ხარობს,“ „გული მიგრძნობს,“ „გული წუხს“ და ა.შ. ამგვარად, გული ერთადერთ

<sup>303</sup> ფრანგიშვილი ა., ნარკვევები ადამიანის ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიიდან საქართველოში, თბ. 1959, 74.

<sup>304</sup> იქვე, 80-81.

<sup>305</sup> იქვე, 82.

<sup>306</sup> „სვლა“ იგივე „სულა“ (შდრ.: ამოსვლა, ჩასვლა, ამოსული, ჩასული, მისული, მოსული, გარდასული) არამხოლოდ მოძრაობას, არამედ მთლიანს, ერთს, სავსეს („სულ“, „სრულ“) უკავშირდება, რაც შეიძლება ადამიანის მიერ ფილტვებიდან ჰაერის ამოშვების და ჰაერის, როგორც უპირველესი სასიცოცხლო მნიშვნელობის მქონე სუბსტანციის მიზეზით არის ენაში ასახული, ვინაიდან ჰაერს სწორედაც მოძრაობა ახასიათებს. „სულის“ ასეთი გაორებული მნიშვნელობა კარგად ჩანს სლავურ ენებშიც, სადაც „დუშა“ და „დუხ“ სულსა და სამშინველს და ამავე დროს სუნთქვას ასახავს. არც „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობაა ქართულისგან დიდად განსხვავებული.

<sup>307</sup> ვოინო-იასენეცკი ლ., მეცნიერება და რელიგია, სული, სამშინველი და სხეული, თბ. 2003, 77.

გრძობათა ორგანოდ იქცა, და ამასთან ერთად, – უაღრესად ნატიფ და უნივერსალურ ორგანოდ.<sup>308</sup> ცნობილი მეცნიერის და პროფესიით ქირურგისათვის, რომელსაც ადამიანის გულის ანატომიური ქსოვილი არაერთხელ უნახავს, სულაც არ წარმოადგენს ასეთი განსაზღვრებები არამეცნიერულს. პირიქით, იგი ი. პავლოვის მსგავსად სრულიად ბუნებრივ მოვლენად მიიჩნევს ასეთ მდგომარეობას.<sup>309</sup> ლ. ვოინო-იასენეცკი ყურადღებას აქცევს სოლომონის სიტყვას „ქებათა-ქებაში“ – „მე მძინავს, გული კი მღვიძარეა ჩემი“ (5,2) – და დაასკვნის, რომ გული ნამდვილად შემეცნების უმაღლესი ორგანოა, – ღმერთთან და მთელს ტრანსცენდენტურ სამყაროსთან ურთიერთობის ორგანო და მას არასოდეს სძინავს. ყველაზე მნიშვნელოვანი და ღრმა ფსიქიკური მოქმედება ცნობიერების მიღმა მიმდინარეობს და იგი არასოდეს წყდება. ამიტომ, სწორად შენიშნავდა ლაიბნიცი – ჩვენი პირადი გამოცდილება გვიჩვენებს, რომ არ არსებობს სიცოცხლის ისეთი მდგომარეობა, რომელშიც წარმართველი ძალა პაუზას გააკეთებდა და სული წარმოსახვათა წარმოქმნას შეწყვეტდა, შეიძლება ძილზე მიგვითითონ, მაგრამ ძილსაც ხომ აქვს თავისი წარმოსახვები; ძილში გამუდმებით გვესიზმრება. ის, რასაც ძილს უწოდებენ ზმანებათა და სიზმართა გარეშე, სხვა არაფერია, თუ არა ღრმა ძილი, რომლის ზმანება უკვე აღარ გვახსოვს ან რომლის წარმოსახვებს გაღვიძებისას ვეღარ ვიხსენებთ. მაგრამ გამოღვიძებისას ყოველთვის გვაქვს იმისი შეგრძნება, რომ ძილის პროცესში რაღაც დრო გავიდა; საერთოდ რომ არ გვეზმანებოდეს, მაშინ ძილის დრო ჩვენთვის განადგურდებოდა, მაგრამ რამდენადაც ძილი გამოღვიძებისას ყოველთვის რაღაც განვლილი გარკვეულ დროდ გვეჩვენება, ეს გამოცდილება იმას გვიმტკიცებს, რომ ჩვენ გამუდმებით გვეზმანება.<sup>310</sup>

აღბათ XXI საუკუნის მეცნიერების სკიოხია, რამდენად წარმოადგენს გული შემეცნების ორგანოს, მაგრამ ერთი რამ უდავოა. ქრისტიანული მრწამსი მას სწორედ ასეთად მიიჩნევს. მართლაც, გული ის ორგანოა, რომელიც გამუდმებით მუშაობს, და ამავე დროს, შეიძლება ასეთი

<sup>308</sup> ვოინო-იასენეცკი ლ., მეცნიერება და რელიგია, სული, სამშინველი და სხეული, თბ. 2003, 76.

<sup>309</sup> „შორეულ ეპოქაში, ჩვენი წინაპრები განვითარების ე.წ. ზოოლოგიურ სტადიაში რომ იმყოფებოდნენ, გარე სამყაროდან ყველა გალიზიანებაზე თითქმის ყოველთვის კუნთებით რეაგირებდნენ, რადგან ეს უკანასკნელი დანარჩენ რეფლექტორულ აქტებზე აღმატებული პქონდათ. ხოლო კუნთების მუშაობა უმჭიდროვესად არის დაკავშირებული გულისა და სისხლძარღვების მუშაობასთან. თანამედროვე ცივილიზებული ადამიანის კუნთოვანი რეფლექსები თითქმის უკვე მინიმუმამდეა შემცირებული. ამ უკანასკნელთან დაკავშირებული გულის მუშაობის ცვლილებები კი კარგად არის შენარჩუნებული. თანამედროვე ცივილიზებული ადამიანი თავის თავზე მუშაობის გზით საკუთარი კუნთოვანი რეფლექსების დაფარვასაც სწავლობს და მხოლოდ გულის მუშაობის ცვლილებებს ძალუძთ, გაამხილონ და გაამუდგონონ მისი განცდები. ამგვარად, გული ჩვენთვის დარჩა გრძობათა ორგანოდ რომელიც უფაქიზესად და უნატიფესად მიგვითითებს და გვიჩვენებს ჩვენს სუბიექტურ მდგომარეობას და ყოველთვის მის მამხილებლად გვევლინება. უნდა შევნიშნოთ, რომ რამდენადაც კარგად მიმდინარეობს კუნთოვანი მუშაობით განპირობებული გულის მუშაობის რეგულაცია, იმდენადვე ცუდად წარმოებს სხვადასხვაგვარ მღელვარებათა დროს გულის მუშაობის რეგულაცია. ამის გამო იოლად უავადდებათ ხოლმე გული თავისუფალ პროფესიათა წარმომადგენლებს, რომელთაც, მართალია, მსუბუქი ფიზიკური დატვირთვა აქვთ, მაგრამ, სამაგიეროდ, უაღრესად ხშირად უწევთ ცხოვრებისეულ მღელვარებათა გადატანა.“ იხ. დასახ. ნაშრომი, 76-77.

<sup>310</sup> იქვე, 124.

დაკვირვებაც – პრიმიტიული ადამიანისათვის იგი ერთადერთი „ხმაურიანი“ ორგანოა, თანაც რომელიც მუდმივად და ერთ რიტმში ძგერს. ეს ძგერა იმავდროულად ანატომიურად შეიგრძნობა თითოეულ ძარღვსა და კაპილარში, ხოლო რადგან სისხლძარღვები ადამიანის მთელს ორგანიზმშია გაფანტული, მაშასადამე – ყველაგან, მარტივი მისახვედრია ისიც, რომ საგულეში იგი ყველაზე მეტად იგრძნობა და ამავე დროს ისიც მარტივი დაკვირვების ობიექტია, თუ რა გავლენას ახდენს ემოციები გულის რიტმზე, დაწყებული გულის „ყელში მიბჯენით“ დამთავრებული „გაგულისებით.“ „აზრს ყოველთვის თან ახლავს გრძნობა, გრძნობასა და ნებას – აზრი, ხოლო გრძნობას – ნებელობითი მოძრაობები; ნების აქტები ყოველთვის გრძნობასთან და აზრებთანაა დაკავშირებული. ცნობიერების ამ ერთდროულად მიმდინარე აქტების კომპლექსი განსაზღვრავს და განაპირობებს ცნობიერების მდგომარეობას;“<sup>311</sup> ამიტომ, გული ადამიანის ცენტრია და სწორედ ამ ცენტრში გადაიტანა სახარებამ ადამიანის თავისუფალი ნება, მისი არჩევანი და შესაბამისად მასვე დააკისრა პასუხისმგებლობა იმ ქმედებაზე, რასაც სხეულის კუნთოვანი გარსი ასრულებს გარემო სივრცეში.

**4.1. ადამიანი, როგორც თვითუფლებრივი არსება.** ადამიანი ქრისტიანული თვალსაზრისით კოსმოსის ცენტრი და უფლის სიყვარულის საბოლოო მიზანია. იგი ერთდროულად არის ხილული და უხილავი სამყაროს ნაწილი. პირველთან ხორცი აკავშირებს, მეორესთან კი – სული.<sup>312</sup> ადამიანის შესაქმნის გამორჩეულებას ეგზეგეტიკაში თვითონ ბიბლია უდევს საფუძვლად, სადაც ადამიანი ღვთის ხატად და მსგავსად შეიქმნა. გრიგოლ ნოსელი საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ ესოდენ ვრცელი სამყაროსა და მის შემადგენელ ნაწილთა შექმნა ღვთაებრივი ძალით მყისიერად აღსრულდა და იმავდროულად განმტკიცდა კიდევ მისი ბრძანებით, ხოლო ადამიანის შექმნას წინ უძღოდა საგანგებო ბჭობა, თუ როგორი უნდა ყოფილიყო მომავალი ქმნილება, რომელი პირველსახის მსგავსება უნდა ეტარებინა, რისთვის უნდა შექმნილიყო, რა უნდა ეკეთებინა შესაქმნის შემდგომ და ვისზე უნდა ემთავრა. სიტყვამ ყოველივე ეს გაითვალისწინა, რათა ადამიანს მიეღო უფროსობა და ძალაუფლება ყველა დაბადებულ არსებაზე უკვე მანამდე, ვიდრე მყოფობაში თავად შემოვიდოდა.<sup>313</sup> ადამიანი შეიქმნა როგორც უფლისწული და თვით მზეცა და ზეცაც კი, რომელთაც დაბადებულთა შორის ბადალი არ ჰყავს, მხოლოდ სიტყვით აღიმართა, ისევე როგორც ყველა სხვაც: ეთერი, ვარსკვლავები, ჰაერი, მათ შორის განფენილი, ზღვა, დედამიწა, ცხოველები თუ მცენარენი.<sup>314</sup> ადამიანისათვის შეიქმნა

<sup>311</sup> *გონიო-იასენეცკი ლ.*, მეცნიერება და რელიგია, სული, სამშენიველი და სხეული, თბ. 2003, 99.

<sup>312</sup> „დააარსა ღმერთმა, ერთი მხრივ, გონისუფლი არსება, კერძოდ, ანგელოზები და ყველა ციური მწყობრი, რადგან ისინი აშკარად გონისმიერი და უსხეულო ბუნებისა არიან (მაგრამ „უსხეულო“ ვამბობ მათ ნივთიერების განსშოვებასთან შეფარდებით, რადგან მხოლოდ ღვთიურობაა ნამდვილად უნივთო და უსხეულო). მეორე მხრივ, მან შექმნა, აგრეთვე, ის, რაც გრძნობადია: ცა, მიწა და მათ შუაში მდებარენი.“ *იოანე დამასკელი*, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 360.

<sup>313</sup> *გრიგოლ ნოსელი*, შესაქმნისათვის კაცისა, თბ. 2010, 303-304.

<sup>314</sup> იქვე, 304.



ცაც და მიწაც, და ეს შუაში მდებარე, ანუ ცისა და მიწის ნაერთი არის სწორედ ადამიანი, რომელიც ღმერთმა შექმნა არა სიტყვით, არამედ ხილული და უხილავი ბუნებისგან საკუთარი ხელებით გამოსახა საკუთარი ხატისებრ და მსგავსებისებრ, სხეული მიწისგან შექმერწა და მოაზროვნე და გონისმიერი სული შთაბერა, რაც არის კიდევ საღვთო ხატი რადგან „ხატისებრობა“ გონისმიერობას და თვითუფლებრივობას აღნიშნავს, „მსგავსებისებრობა“ კი – ძალისამებრ სათნოების მსგავსებას. საყურადღებოა, რომ ერთობლივად შეიქმერწა სხეული და სული, და არა სული პირველად, სხეული კი შემდგომ ან პირიქით. ღმერთმა ადამიანი შექმნა უბოროტო, წრფელი, სათნო, უჭირველი, უზრუნველი, ყველა სათნოებით გაბრწყინებული და ყველა სიკეთით დამშვენებული, როგორც მეორე სამყარო, მცირე დიდში, როგორც ანგელოზი, თაყვანისმცემელი, შეზავებული, ხილული შესაქმის განმჭვრეტი, გონებისულის მესაიდუმდე, მიწისეულთა მეფე, მიწიერი და ზეციური, წუთიერი და უკვდავი, ხილული და გონებისეული, სიდიადესა და სიმდაბლეს შუა, ერთი და იგივე – სულიც და ხორციც (ხორცი – ამპარტავნების წინააღმდეგ, სული – მადლისათვის, პირველი იმიტომ, რომ ევნოს და ვნებულმა გაიხსენოს და განსწავლა მიიღოს, მეორე კი იმიტომ, რომ იყოს და აღიდოს ქველმოქმედი), სიდიადით პატივდებული, რომელიც ამჟამინდელ ცხოვრებაში უნდა ყოფილიყო ნამოღვაწები, ხოლო შემდეგ გადანაცვლებული სხვაგან, სამომავლო საუკუნეში და, საიდუმლოს დასასრულს, განმდრთობილი ღვთისადმი მინდობით, ანუ განმდრთობილი საღვთო გამობრწყინების წილმქონეობით და არა საღვთო არსებად გარდაქმნით.<sup>315</sup> ქრისტიანობა ხაზს უსვამს, რომ ღმერთს ადამიანი არ შეუქმნია ცოდვილი ბუნების მქონედ, როგორც ის ადამის დაცემის შემდეგ გახდა, არამედ იგი ყოფიერებითად კეთილი შეიქმნა ბუნებით უცოდველი და ნებელობით თავისუფალი, მაგრამ უცოდველი არა იმიტომ, რომ არ იყო ცოდვის მიმღები (რადგან მხოლოდ ღვთიურობაა ასეთი), არამედ იმიტომ, რომ ბუნებაში არ ჰქონდა მას მცოდველობა. უმაღლ არჩევანში ჰქონდა მას ეს, ანუ უფლებამოსილი იყო, როგორც სიკეთეში დარჩენისა და წარმატებისა საღვთო მადლის თანამოქმედებით, ასევე, კეთილისგან უკუმიქცევისაც და ბოროტებაში ყოფნისა, რასაც უშვებდა ღმერთი ადამიანის თვითუფლებრივობის გამო, რადგან სათნოება არ არის ის, რაც იძულებით კეთდება.<sup>316</sup> ქრისტიანული მოძღვრება განიხილავს თუ რისგან არის შედგენილი ადამიანი, როგორც მთელი: სული არის არსება ცოცხალი, მარტივი, უსხეულო, თავისი ბუნებით სხეულებრივი თვალთაგან უხილავი, უკვდავი, მოაზროვნე და გონისმიერი, უაღნაგობო, ორგანული სხეულით მოსარგებლე და მისთვის სიცოცხლის, ზრდის, გრძნობისა და შობადობის მიმნიჭებელი, გონების მქონე, თუმცა არათუ თავისი თავისგან განსხვავებულისა, არამედ – თავისივე უწმინდესი ნაწილისა (რადგან როგორც თვალთა სხეულში, იმგვარადვეა სულში გონება), თვითუფლებრივი, მნებებელი და მოქმედი, ცვალებადი ანუ ნებსითცვალებადი.<sup>317</sup> ადამიანის მეორე ნაწილი არის სხეული, ანუ ის, რაც სამად არის განფენილი, რასაც აქვს სიგრძე, სიგანე და სიღრმე ანუ სისქე. ადამიანი უსულოებსაც ეზიარება,

<sup>315</sup> *იოანე დამასკელი*, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 361.

<sup>316</sup> იქვე, 361.

<sup>317</sup> იქვე, 361-362.

პირუტყვითა სიცოცხლის წილმქონცაა და აზრისმიერთა ცნობიერების წილმმღებიცა, რადგან უსულოებს სხეულებრივად და ოთხი სტიქიონისგან შეზავებულობის გამო ეზიარება, მცენარეებს – ხემოთქმულთა მიხედვითაც და, აგრეთვე მოსაზრდობლობითი, ზრდადობითი და თესლოვნებითი ანუ მშობელობითი ძალის მხრივ, პირუტყვებს – ყოველივე ამითაც და, კიდევ, წადილის (ანუ რისხვისა და ნდომის), გრძნობადობისა და აღძვრითი მოძრაობის შესაბამისად. ხოლო მოაზროვნეობის მიერ უკავშირდება უსხეულო და გონისმიერ ბუნებებს, რადგან იგი ყოველივეს განბჭობს, მოიაზრებს და განსჯის, ამიტომ არის ადამიანი მცირე ქვეყნიერება.<sup>318</sup>

ადამიანს არა მხოლოდ ცნობიერება, არამედ არაცნობიერი მხარეც აქვს. ის, რაც მოაზროვნეობითია, ბუნებით მოთავეობს არამოაზროვნეობითს, რადგან სულის ძალები განიყოფება მოაზროვნეობითად და არამოაზროვნეობითად. არამოაზროვნეობითს ორი ნაწილი აქვს: ერთი მათგანი აზრისადმი დაუმორჩილებელია, ანუ არ ექვემდებარება აზრს, მეორე კი მორჩილია და აზრს დაქვემდებარებული. პირველია ცხოველმყოფელობითი ნაწილი, ანუ ის, რასაც ეწოდება აგრეთვე გულისცემითი ანდა თესლოვნებითი ანუ მშობელობითი, ან კიდევ, აღმოცენებითი, რასაც მასაზრდობელობითიც ჰქვია. ესენი იმართებიან არა აზრით, არამედ ბუნებით. ის, რაც აზრს ემორჩილება და ექვემდებარება, განიყოფება ნდომად და რისხვად. სულის არამოაზროვნეობით ნაწილს ზოგადად ეწოდება განცდითი და მოსურვებითი. აზრს ექვემდებარება, აგრეთვე, აღძვრითი მოძრაობა. აზრს არ ექვემდებარება ის, რაც მასაზრდობელობითია, მშობელობითია და გულისცემითი. ამასთან, მასაზრდობელობითი და მშობელობითი იწოდება ზრდადობითად, გულისცემითი კი – ცხოველმყოფელობითად. მასაზრდობელობითის ძალები ოთხია: მომზიდველობითი (რაც მოიხიდავს საკვებს), მპყრობელობითი (რაც იპყრობს საკვებს და არ ანებებს მას, დაუყოვნებლივ გამოიყოს), მცვალებლობითი (რაც სითხეებად ცვლის საკვებს), გამომყოფელობითი (რაც გამოყოფს და განაგდებს ზედმეტს).<sup>319</sup> საინტერესოა, რომ მოძრაობის იმპულსს ქრისტიანული შეხედულება სულს მიაკუთვნებს – ცხოველისეული ძალებისგან ნაწილი არის სულისმიერი, ნაწილი – აღმომცენებლობითი, ნაწილი კი – ცხოველმყოფელობითი. სულისმიერი ის, რაც არჩევანს ეხება, ანუ რაც არის აღძვრითი მოძრაობა და გრძნობა. აღძვრით მოძრაობას განეკუთვნება ადგილის მიხედვით გადანაცვლებადობა და მოძრაობითობა მთელი სხეულისა, აგრეთვე, ხმოვანება და ამომსუნთქველობა, რადგან ჩვენზეა დამოკიდებული, გავაკეთებთ მათ თუ არა. აღმომაცენებლობითი და ცხოველმყოფელობითი ძალები არჩევანის გარეშეა. აღმომაცენებლობითია მასაზრდობელობითი, ზრდადობითი და თესლოვნებითი ძალები, ცხოველმყოფელობითი კი – გულისცემითი, რადგან ისინი, გვნებავს თუ არ გვნებავს, მოქმედებენ.<sup>320</sup> აღნიშნული მოსაზრებები ქრისტიანობას უთუოდ „გარეშეთა,“ ე.ი. წარმართ

<sup>318</sup> *იოანე დამასკელი*, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 362.

<sup>319</sup> იქვე, 363.

<sup>320</sup> იქვე, 363.

ფილოსოფოსთაგან აქვს აღებული, კერძოდ, არისტოტელესგან,<sup>321</sup> მაგრამ ქრისტიანობა თავის ისტორიას არასოდეს ითვლიდა მხოლოდ ქრისტეს განკაცებიდან და იგი ყველაფერს ითვისებდა, რასაც მიიჩნევდა „ქრისტიანულად ქრისტემდე.“ ეკლესიას არასდროს შეუტანია ეჭვი იმ ფაქტში, რომ იგი ჭეშმარიტებას ქადაგებს, მაგრამ იგი ასევე ყოველთვის აღიარებდა, რომ ჭეშმარიტება შეიძლება არაქრისტიანმაც წარმოსთქვას.<sup>322</sup>

ქრისტიანული მოძღვრება ყურადღებას აქცევს ადამიანის ანატომიურ თავისებურებებს, სიამოვნებათა ბუნებას (რომელთა მრავალგვარ კალსიფიკაციას იძლევა), დეტალურად საუბრობს მწუხარების, შიშის, რისხვის, წარმოსახვითობის, გრძობის, აზროვნებითობის, მესხიერებითობის, შიგნიმდებარე და წარმოთქმითი სიტყვის შესახებ. ასევე, განსაკუთრებით საინტერესოა მსჯელობა ვნებულებისა და მოქმედების, ნებაყოფლობითისა და უნებურის, ადამიანზე დამოკიდებულის (თვითუფლებრივისა) და ადამიანისგან დამოუკიდებელის შესახებ, იგი ასევე დაწვრილებით განიხილავს წინასწარგანგების, წინასწარგანსაზღვრულობისა და საღვთო განგებულების საკითხს.

ქრისტიანულ მოძღვრებაში ფიგურირებს წმინდა სამების მეორე ჰიპოსტაზის ღმერთი-სიტყვის შედარება ადამიანის სიტყვასთან. სიტყვას, ლოგოსს, იოანეს სახარებიდან გამომდინარე, განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიენიჭა, ამიტომ განასხვავებენ წარმოთქმულ და შიგნიმდებარე სიტყვას: „სულის მოაზროვნებითობა კიდევ განიყოფება შიგნიმდებარე და წარმოთქმით სიტყვად. შიგნიმდებარე სიტყვა – ესაა განსჯაში მიმდინარე მოძრაობა სულისა, ყოველგვარი ხმის გარეშე. ამიტომ, რომ მღუმარენიც კი მთლიან სიტყვას ვამბობთ ჩვენთვის და ვლაპარაკობთ სიზმრებში. უმთავრესად სწორედ ამის გამო ვართ ყველანი მეტყველნი, რადგან დაბადებით ყრუებიცა და რაიმე სენის მიზეზით ხმადაკარგულებიც ჩვენზე არანაკლებ მეტყველნი არიან. მეორე მხრივ, წარმოთქმითი სიტყვა მოქმედებას ავლენს ხმაში და სამეტყველო

<sup>321</sup> იხ. *ფრანგიშვილი ა.*, ნარკვევები ადამიანის ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიიდან საქართველოში, თბ. 1959, 130-131.

<sup>322</sup> ამიტომ ქრისტეს მიერ დატოვებულ პრინციპთან ერთად – „ვინც ჩემთან არ არის, ის ჩემი წინააღმდეგია, და ვინც ჩემთან არ აგროვებს ის აბნევს“ (ლუკა 11.23), სახარებაში მეორე პრინციპიც არის გაცხადებული, როცა იოანე ღვთისმეტყველმა იესოს უთხრა: „მოძღვარო, ჩვენ ვნახეთ კაცი, რომელიც შენი სახელით ეშმაკებს სდევნის. ჩვენ კი არ მოგვეყვება და ჩვენ ავუკრძალეთ მას, რადგან ჩვენ არ მოგვეყვება. იესომ უთხრა: ნუ უკრძალავთ მას, ვინაიდან არავის, ვინც ჩემი სახელით სასწაულს მოახდენს, არ ძალუძს ჩემი ძალე გალანძღვა. ვინაიდან ვინც ჩემი წინააღმდეგი არ არის, ის ჩვენთან არის.“ (მარკოზი 9.38-40) მეტიც, ეკლესია ერთგვარ პოლიტიკადაც კი მიიჩნევდა, რომ ადამიანის მოქცევისათვის მიემართა ყველა დასაშვები ხერხისათვის, ამიტომ წმინდა მამებს ხშირად უცხო, არაქრისტიანული არგუმენტებიც მოჰყავდათ, არამართლმადიდებელ პირთა დამოწმებებსაც მიმართავდნენ და ცდილობდნენ, ხალხს იმ ენაზე დალაპარაკებოდნენ, რომელი ენაც ხალხისათვის უფრო გასაგები იყო. ამის არაერთი მაგალითიდან, შეიძლება საქმე მოციქულთაში აღწერილი შემთხვევა, ათენში პავლე მოციქულის ქადაგება (იხ. საქმე 17.23) იქნეს მოყვანილი, სადაც იგი ცდილობს ბერძნებს მათსავე ენაზე დაელაპარაკოს ღვთის შესახებ, რისთვისაც გამოიყენებს იმ ფაქტს, რომ ერთ-ერთ მოედანზე ნახავს „უცნობი ღმერთის“ სამსხვერპლოს. სწორედ ამ უცნობ ღმერთზე იქადაგებს იგი ათენის განათლებულ საზოგადოებასთან. მართალია, იმ დღეს უამრავი ხალხი დაესწრება მის ქადაგებას და მათი უდიდესი ნაწილი ღმილით შეხვდება ახალ მოძღვრებას, მაგრამ სწორედ ამ დღეს მოქცეულ მცირე რაოდენობის ქრისტიანთა შორისაა უდიდესი სასულიერო მოღვაწე – წმ. დიონისე არეოპაგელი, ათენის პირველი ეპისკოპოსი.

ენებში. იგი არის ენისა და პირის მიერ წარმოთქმული სიტყვა; ამიტომაც ეწოდება მას წარმოთქმითი, რადგან ნაფიქრის მაუწყებელია. სწორედ ამის გამო ვიწოდებით ჩვენ მოლაპარაკე არსებებად.”<sup>323</sup> აქ აღსანიშნავია, რომ იოანე დამასკელი სარგებლობს ნემესიოს ემესელის მოძღვრებით, რომელიც, თვის მხრივ, როგორც ბ. დომანსკის გამოკვლევით დგინდება, სტოელების შეხედულებებს ეყრდნობა, თუმცა არსებითად უფრო ადრე ანალოგიური შეხედულება პლატონსაც ჰქონდა გამოთქმული და არისტოტელესაც.<sup>324</sup>

ქრისტიანობა დიდ ყურადღებას აქცევს ადამიანის ნების თავისუფლებას: „როდესაც პირუტყვთა შორის წარმოიქმნება რაღაცის სურვილი, მყისვე ხდება სამოქმედოდ აღძვრაც, რადგან მათი სურვილი გაუაზრებელია და სწორედ ბუნებითი სურვილისგან იმართებიან ისინი. ამიტომ პირუტყვთა სურვილი არც ნებელობითად ითქმის, არც ზრახვად, რადგან ნებელობა – ესაა გააზრებული და თვითუფლებრივი ბუნებითი სურვილი. ამიტომ, ადამიანებში, როგორც მოაზროვნეებში, ბუნებითი სურვილი უფრო მართულია, ვიდრე წარმმართველი, რადგან ადამიანი თვითუფლებრივად და აზრისმიერად მოძრაობს, თანაშეუღლებულია რა მასში მცოდნეობითი და ცხოველმყოფელობითი ძალები. ამიტომ, თვითუფლებრივად სურს მას, თვითუფლებრივად იზრახავს, თვითუფლებრივად ეძებს და განიხილავს, თვითუფლებრივად განმზრახველობს, თვითუფლებრივად წყვეტს, თვითუფლებრივად განეწყობა, თვითუფლებრივად ირჩევს, თვითუფლებრივად აღიძვრის და თვითუფლებრივად იქმს მას, რაც ბუნებისეულია.”<sup>325</sup> წმ. მამა იქვე მიმართავს თვალსაჩინოებას: „ნებელობა არის ნებების მარტივი ძალა, ზრახვა – რაიმეს შესახებ ნებელობა, ნებებული კი – ნებელობას დაქვემდებარებული საგანი ანუ ის, რაც გვნებავს (როგორც, მაგალითად საჭმლისადმი სურვილის აღძვრისას, მარტივად სურვილი ესაა გააზრებული ნებელობა, საჭმლისადმი სურვილი – ზრახვა, თვით საჭმელი კი - ნებებული); ნებელობითი აღნიშნავს ნებელობითი ძალის მქონეს (მაგალითად, ადამიანს), მნებებელი კი – მას, ვინც იყენებს ნებელობას.”<sup>326</sup> ნებელობის საკითხის განხილვის შემდგომ წმ. იოანე დამასკელი საუბრობს მოქმედების ბუნებაზე: „ყველა ზემოთქმული ძალა – მცოდნეობითიც, ცხოველმყოფელობითიც, ბუნებითიცა და ხელობითიც – მოქმედებად ითქმის, რადგან მოქმედება – ესაა ყოველივე არსების ბუნებითი ძალა და მოძრაობა. ...რომელთა არსებაც იგივეა, მათი მოქმედებაც იგივეა, ხოლო რომელთა ბუნებანიც განსხვავებულია, მათი მოქმედებანიც განსხვავებულია, რადგან შეუძლებელია, რომ არსება მოკლებული იყოს ბუნებისეულ მოქმედებას. ...მოქმედება – ესაა თითოეული არსების ცხადმყოფელი ბუნებითი ძალა, ...გონისმიერი სულის ბუნებითი და პირველი მარადმოძრავი ძალა, ესე იგი მისი მარადმოძრავი აზრი, ბუნებითად მისგან მარადის აღმოწყაროებელი, ...თითოეული არსების ბუნებითი ძალა და მოძრაობა, რასაც მოკლებულია მხოლოდ

<sup>323</sup> იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 367-368.

<sup>324</sup> იხ. ფრანგიშვილი ა., ნარკვევები ადამიანის ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიიდან საქართველოში, თბ. 1959, 125.

<sup>325</sup> იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 370.

<sup>326</sup> იქვე, 371.

არაარსი.”<sup>327</sup> ამის შემდგომ წმ. მამა საუბრობს მოქმედების ბუნებით უნარზე (მსგავსად უფლებაუნარიანობისა) და მისი აღსრულების შესაძლებლობაზე (მსგავსად ქმედუნარიანობისა): „მოქმედებად ითქმის... მეტყველება, მიმოსვლა, ჭამა, სმა და სხვა ამგვარი. ასევე, ბუნებითი განცდებიც ხშირად ითქმის მოქმედებებად. მაგალითად: შიმშილი, წყურვილი და სხვა ამგვარი. კიდევ, მოქმედებად ითქმის შესაძლებლობის სრულყოფა. ორგვარად ითქმის სიტყვები: „შესაძლებლობით” და „მოქმედებით.” მაგალითად, ძუძუმწოვარა ბავშვს გრამატიკოსად ვამბობთ შესაძლებლობით, რადგან აქვს მას უნარი იმისა, რომ სწავლის შედეგად გრამატიკოსი გახდეს. ამასთან, გრამატიკოსსაც ვამბობთ შესაძლებლობით ან მოქმედებით გრამატიკოსად, კერძოდ – მოქმედებით გრამატიკოსად, როგორც გრამატიკის მცოდნეს, შესაძლებლობით გრამატიკოსად კი იმდენად, რამდენადაც შემძლეა იგი განმარტებისა, მაგრამ არ მოქმედებს განმარტებას. კიდევ, მოქმედებით გრამატიკოსად ვამბობთ მას, როდესაც იგი მოქმედებს ანუ განმარტავს... მეორე მაგალითი საერთოა შესაძლებლობითისთვისაც და მოქმედებითისთვისაც. კერძოდ, მასში მეორადია შესაძლებლობითი, ხოლო პირველადია – მოქმედებითი.”<sup>328</sup> ამრიგად, წმ. მამის დასკვნით, „მოქმედება არის ბუნების უპირველესი, ერთადერთი და ჭეშმარიტი თვითარჩევითი ანუ გააზრებითი და თვითუფლებრივი სიცოცხლე და ჩვენეული სახოვნების შემამყარებელი, ...ბუნების ქმედითუნარიანი მოძრაობა, ხოლო ქმედითუნარიანად ის ითქმის, რაც თავისი თავისგან მოძრაობს.”<sup>329</sup>

თავისი თავისგან მოძრაობა, ანუ თვითმოძრაობა, საკუთარი ნებით მოძრაობა, ცხადია, თავისუფლებასთან არის დაკავშირებული. აღნიშნულ საკითხს ქრისტიანული მოძღვრება განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს. ქვემოთ მოყვანილია მსჯელობა, რომელიც გასაღებია ექვთიმე მთაწმინდელისა და ბასილი დიდის მიერ მოყვანილ მკვლევლობის მაგალითებში ნებულობის საკითხის შესაცნობად, ვინაიდან იგი მთლიანად იოანე დამასკელთან ჩამოყალიბებულ პრინციპებს ეყრდნობა. აქ საჭიროა ისევ აღინიშნოს, რომ ეს უკანასკნელი თავის მხრივ, ნემესიოს ემესელისგან სარგებლობს, ხოლო ნემესიოსი გამოთქვამს იდენტურ შეხედულებებს, რასაც არისტოტელე, იმ განსხვავებით, რომ მას ქრისტიანულ ელფერს აძლევს.<sup>330</sup> – „ნებაყოფილობითობა რაიმე საქმეში ვლინდება. ასევე ისიც, რაც უნებურად მისაჩნევია, რაიმე საქმეში ჩნდება, ბევრმა ვინმემ კი ჭეშმარიტად უნებური არა მხოლოდ ვნებულებას, არამედ საქმესაც განუკუთვნა. ამიტომ, გვმართებს ვიცოდეთ, რომ საქმე არის გააზრებული მოქმედება. საქმეებს მოსდევს ქება ან ძაგება. საქმეთა ნაწილი სიამოვნებით კეთდება, ნაწილი – წუხილით, ამის გამო, ნაწილი სასუველია მათი მკეთებლებისათვის, ნაწილი – ასარიდებელი. სასურველთაგან ნაწილი მარადის სასურველია, ნაწილი – მხოლოდ გარკვეულ დროს. ასევეა ასარიდებელნიც. კიდევ, ნაწილი თანაგრძნობას აღძრავს, ნაწილი შენდობის ღირსია, ნაწილი კი ზიზღს იწვევს და ისჯება. ამრიგად, ნებაყოფილობითს უთუოდ მოჰყვება ქება ან

<sup>327</sup> იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 369-371.

<sup>328</sup> იქვე, 371-372.

<sup>329</sup> იქვე, 372.

<sup>330</sup> იხ. ფრანგიშვილი ა., ნარკვევები ადამიანის ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიიდან საქართველოში, თბ. 1959, 172-178.

ძაგება. ამგვარი საქმენი კეთდება სიამოვნებით და ისინი სასურველია მათი მკეთებლებისთვის მუდამჯამს ან კიდევ მხოლოდ კეთების დროს.”<sup>331</sup> რაც შეეხება უნებურს – „ის, რაც უნებურია, შენდობისა და თანაგრძნობის ღირსი ხდება, კეთდება კი უხალისოდ, არასასურველია და, ამასთან ვერც ნასაქმევს სრულყოფს თავისი თავის მიერ, მიუხედავად იძულებისა. უნებურთაგან ნაწილი იძულებითია, ნაწილი – უმეცრებით. იძულებითობა მაშინ არის, როდესაც მკეთებლობითი სათავე და მიზეზი გარეგანია, ანუ როდესაც სხვა გვაიძულებს, ჩვენ კი საერთოდ არ გვჯერა მისი, არც საკუთარი სურვილით ვთანხმდებით მას, არაცთუ საერთოდ თანაშევეწვევით, ანდა როდესაც ჩვენითვე ვაკეთებთ მას, რაც გვაიძულებს. ...უნებურია ის, რისი სათავეც გარეგანია და რასაც საკუთარი სურვილით არ თანხმდება ნაიძულები პირი (სათავედ ვამბობთ მკეთებლობით მიზეზს).“<sup>332</sup> წმ. მამა საუბრობს უნებურობის მეორე სახეზეც – „უმეცრებითი უნებურობა მაშინ გვაქვს, როდესაც უმეცრების მიზეზი შემთხვევითია და ჩვენგან არ მომდინარეობს. თუ, ვთქვათ, ვინმე სიმთვრალეში მკვლელობას ჩაიდენს, უმეცრებით მოკლავს და არა უნებურად, რადგან უმეცრების მიზეზი ანუ სიმთვრალე თვით მისი ნამოქმედარია. მაგრამ თუ ვინმე ჩვეულ ადგილას გაისვრის ისარს და იქ გამვლელ მამას მოკლავს, მაშინ ითქმის, რომ მან უმეცრების გამო უნებურად ჩაიდინა ეს საქმე.”<sup>333</sup>

ნების თავისუფლება იმდენად მნიშვნელოვანია ქრისტიანულ მოძღვრებაში, რომ, მაგალითად, დიდი სჯულისკანონი ადგენს: „ფეხმძიმე უნდა მოინათლოს, როდესაც მოისურვებს, ამ დროს მშობელი არ ეზიარება თავის შობილს. ინათლება მხოლოდ დედა და არა მისი ნაყოფი მისი მეშვეობით, ვინაიდან ქრისტესთან შეერთების აღსარებაში თითოეულმა მოსანათლავემა აუცილებლად თავისი ნება უნდა გამოამჟღავნოს.“<sup>334</sup>

წმ. იოანე დამასკელი ასე განაგრძობს ნებელობითზე საუბარს: „ორგვარია რა უნებური, – ერთი მხრივ, იძულებითი და, მეორე მხრივ, უმეცრებითი, – ორივე მათგანს უპირისპირდება ნებაყოფლობითი, რადგან ნებაყოფლობითი სწორედ ისაა, რაც არც იძულებით, არც უმეცრებით არ ხდება. ასე რომ, ნებაყოფლობითი არის ის, რისი სათავეც, ესე იგი, რისი მიზეზით თვით მასშივეა, ვინც თითოეულად იცის, რა უნდა მოხდეს და როგორ. თვითოეულად საცოდნელია ის, რასაც რიტორთა შორის გარემოებითი ნაწილები ეწოდება, კერძოდ: ვინ (ე.ი. გამკეთებელი), ვის (ე.ი. მას, ვისაც ევნო), რა (ე.ი. თვით ის, რაც გაკეთდა). თუ, ვთქვათ, მკვლელობა ჩაიდენა ვინმემ, რით (ე.ი. რა იარაღით), სად (ე.ი. რა ადგილას), როდის (ე.ი. რომელ დროს), როგორ (ე.ი. როგორი იყო ქმედების გვარი), რის გამო (ე.ი. რა მიზეზით).“<sup>335</sup> ამას გარდა არსებობს „ზოგი რამ იმგვარი, რაც ნაბაყოფილობითსა და უნებურს შორისაა. ისინი თუმცა უსიამოვნოა და შემაწუხებელი ჩვენთვის, მაგრამ უფრო დიდი ბოროტების შიშით მათ ვამჯობინებთ. ასეთია, მაგალითად, ის

<sup>331</sup> იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 372.

<sup>332</sup> იქვე, 372.

<sup>333</sup> იქვე, 372.

<sup>334</sup> დიდი სჯულისკანონი, თბ. 2009, 81.

<sup>335</sup> იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 372-373.

შემთხვევა, როდესაც გემის ჩაძირვის შიშით დაგავეყრით ხოლმე, რაც ხომალდშია.”<sup>336</sup> ეს აზრიც არისტოტელესეულია.<sup>337</sup> წმ. მამა განაგრძობს: „უნდა ვიცოდეთ, რომ ბავშვი და პირუტყვები ნაბაყოფილობით აკეთებენ, მაგრამ არა არჩევნებისამებრ. ასევე, რასაც მრისხანების მიზეზით ჩავდივართ წინასწარი განზრახვის გარეშე, ნებაყოფილობით ვაკეთებთ ამას, მაგრამ არათუ არჩევანითაც, როდესაც ანაზღად მეგობარი გვესტუმრება, ამგვარი რამ ნაბაყოფილობითია ჩვენთვის, მაგრამ არა არჩევანისეულიც. ასევე, თუ ვინმე უეცრად განძს წააწყდება, ნებაყოფილობით წააწყდება მას, მაგრამ არა არჩევანითაც. ყოველივე ეს ნაბაყოფილობითია, რადგან სასიამოვნოა, მაგრამ არა არჩევანისეულიც, რადგან არ არის განზრახვისმიერი, ხოლო არჩევანს, როგორც ითქვა, უთუოდ წინ უნდა უძღოდეს განზრახვა.”<sup>338</sup>

ამის შემდგომ წმ. იოანე დამასკელს განხილული აქვს ადამიანის თავისუფლების საკითხი. „მსჯელობა თვითუფლებრივის შესახებ (ანუ იმის თაობაზე, რაც ჩვენზეა დამოკიდებული) უპირველესად იმის გამოძიებით უნდა დავიწყოთ, არის თუ არა რაიმე ჩვენზე დამოკიდებული, რადგან ბევრი ვინმეა, ვინც ამას ეწინააღმდეგება. შემდეგ უნდა გავარკვიოთ, რა არის ჩვენზე დამოკიდებული და რისი უფლება გვაქვს. ბოლოს, გამოსაკვლევი იქნება მიზეზი, თუ რის გამო შეგვქმნა ჩვენ თვითუფლებრივი შემოქმედმა ღმერთმა... ყველა მოვლენის მიზეზად ან ღმერთს ამბობენ ან აუცილებლობას ან სვეს ან ბუნებას ან ბედს ან კიდევ ხდომილებას. მაგრამ: ღმერთის საქმეა არსება და წინაგანგება; აუცილებლობისა – მარადის იგივედ მყოფთა მოძრაობა; სვისა – აუცილებლობის ძალით სრულყოფა იმისა, რაც მისაგანაა (რადგან სვეც აუცილებლობას განეკუთვნება); ბუნებისა – წარმოქმნა, ზრდა, ხრწნა, მცენარეები და ცხოველები; ბედისა – იშვიათობანი და მოულოდნელობანი (რადგან ბედს განსაზღვრავენ, როგორც თანხედომასა და თანხვედრას ორი მიზეზისას, რომელთაც არჩევანისგან აქვთ დასაბამი და რომლებიც ჩვეულებრივისგან განსხვავებულ რამეს სრულყოფენ, როგორიცაა, მაგალითად, საფლავის თხრისას განძის პოვნა, რადგან არც განძის ჩამდებს ჩაუღია იგი იმ მიზნით, რომ გამთხრელს ეპოვა, არცა მპოვნელს უთხრია საფლავი იმ მიზნით, რომ განძი ეპოვა, არამედ პირველმა ჩადო იმიტომ, რომ სურვილისამებრ ამოეღო, ხოლო მეორემ გათხარა იმიტომ, რომ საფლავი ჰქონოდა, მაგრამ მოხდა კი იმისგან განსხვავებული რამ, რა არჩევანიც ორივე მათგანს ჰქონდა); ხდომილებისა – უსულოთა და პირუტყვთა შემთხვევები, რაც არც ბუნებრივი, არც ხელოვნურია. ....მაგრამ რომელ მათგანს დაეუქვემდებაროთ ადამიანისგან ნამოქმედარნი, თუკი ადამიანი თვითონვე არ არის მიზეზი და სათავე საქმისა?“<sup>339</sup> აღნიშნულ კითხვაზე წმ. მამა ცალსახა პასუხს იძლევა, რომელიც მთლიანად გამოხატავს ქრისტიანულ ხედვას – „ვინც საქმეს აკეთებს, ესე იგი, თვით ადამიანი უნდა იყოს თავისი საქმეების სათავე და მათზე უფლებამოსილი.... თუ ადამიანი

<sup>336</sup> იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 373.

<sup>337</sup> იხ. ფრანგიშვილი ა., ნარკვევები ადამიანის ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიიდან საქართველოში, თბ. 1959, 173.

<sup>338</sup> იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 373.

<sup>339</sup> იქვე, 374.

არანაირი საქმის სათავე არ არის, ზედმეტი ყოფილა მისთვის განმზრახველობა, რადგან რაში გამოიყენებდა იგი განზრახავს, თუ არანაირი საქმის ბატონ-პატრონი არ იქნებოდა? ყველა განზრახვის საგანი ხომ საქმეა! უკიდურესი უგუნურება იქნებოდა, თუკი ზედმეტად წარმოგვიჩნდებოდა ის, რაც ადამიანის ნიჭთა შორის უმშვენიერესია და უპატიოსნესი. ასე რომ, თუკი რაიმეს განიზრახავს ადამიანი, საქმისათვის განიზრახავს, რადგან სწორედ საქმისთვისაა და საქმის გამოა ყოველი განზრახვა.”<sup>340</sup> ამრიგად, ადამიანს აქვს თავისუფლება, მაგრამ იგი არ არის აბსოლუტური – „მომხდართაგან ნაწილი ჩვენზეა დამოკიდებული, ნაწილი კი – არა. ჩვენზეა დამოკიდებული ის, რისი კეთების თუ არაკეთების უფლებამოსილიც ჩვენვე ვართ, ესე იგი, ყველაფერი, რაც ჩვენ მიერ ნაბაყოფლობით კეთდება (რადგან თუ რომელიმე საქმე ჩვენზე არ არის დამოკიდებული, არც ითქმის, რომ ნებაყოფლობით ვაკეთებთ მას), ანუ, მარტივად, – რასაც მოჰყვება ქება თუ ძაგება და რაზეც ვრცელდება წაქეზება და რჯული. საკუთრივ ჩვენზეა დამოკიდებული ყოველივე სულისმიერი და, აგრეთვე, ყოველივე ის, რის შესახებაც განვიზრახავთ, ხოლო განზრახვა იმას განეკუთვნება, რაც თანაბრად შესაძლებელია. თავის მხრივ „თანაბრად შესაძლებელი” – ესაა იმგვარი შემთხვევა, როდესაც ერთიც ძალგვიძს და მისი საწინააღმდეგოც, ხოლო არჩევას ჩვენი გონება ახდენს, და ეს არის საქმის დასაბამი.”<sup>341</sup> აქ უკვე ზედმეტია იმის შენიშვნა, რომ წმ. მამის მსჯელობა მეტად ახლოს დგას არისტოტელეს შეხედულებებთან<sup>342</sup> იოანე დამასკელი განაგრძობს: „ამრიგად, ჩვენზეა დამოკიდებული, რაც კი თანაბრად შესაძლებელია, როგორც, მაგალითად, ის რომ ვიმოდრაოთ და არ ვიმოდრაოთ, აღვიძრაოთ და არ აღვიძრაოთ, ვისურვოთ ის, რაც აუცილებელი არ არის, და არ ვისურვოთ, ვიცრუოთ და არ ვიცრუოთ, მივცეთ და არ მივცეთ, გავიხაროთ და არ გავიხაროთ იმით, რაც გასახარებელია ან კიდევ – რაც არ არის გასახარებელი და სხვა ამაგვარი, რაშიც კი არის სათნოებისა და ბოროტების საქმენი.”<sup>343</sup> ამრიგად, ქრისტიანული მოძღვრების თანახმად, მოაზროვნეობა თავისთავად გულისხმობს თავისუფალი არჩევანის შესაძლებლობას და მიუხედავად იმისა, რომ გონება და ნება იდენტური ცნებები არ არის, რომ ადამიანის განსჯა და თავისუფალი არჩევანი არ არის ერთი და იგივე, ამავე დროს მათი ერთმანეთის გარეშე არსებობა სრულიად წარმოუდგენელია და აზრს კარგავს. ქრისტიანობა არ აღიარებს ბრმა ბედისწერის არსებობას, და თვლის, რომ ადამიანი თავისუფალი არჩევნის მქონეა და სწორედ ამიტომ ეკისრება მას პასუხისმგებლობა. თუ მას არ ექნებოდა თავისუფლება, მაშინ არც მისი საქციელი ჩაითვლებოდა გასაკიცხად ან შესაქებად და იგი იქნებოდა როგორც, მაგალითად, აუცილებლობის კანონზომიერებას დაქვემდებარებული მოძრაობის მქონე პლანეტა იუპიტერი. ამრიგად, „მოაზროვნეობასთან ერთად მყისვე წარმოჩნდება თვითუფლებრივობა. ყოველი ქმნილება, ამავე დროს, ცვალებადიცაა, რადგან ის, რისი

<sup>340</sup> იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 374.

<sup>341</sup> იქვე, 374.

<sup>342</sup> იხ. ფრანგიშვილი ა., ნარკვევები ადამიანის ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიიდან საქართველოში, თბ. 1959, 174.

<sup>343</sup> იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 374.



შექმნის სათავეც ცვალებადობით დაიწყო, აუცილებლად ცვალებადია. ცვალებადობა არის არარსებობიდან არსებობაში შემოსვლა და საფუძვლადმყოფი ნივთის გზით სხვა რამედ გახდომა. ამიტომ, უსულოები და პირუტყვები იცვლებიან ზემოთქმული სხეულებრივი გარდაქმნების მიხედვით, მოაზროვნეობითნი კი – არჩევანისამებრ. მოაზროვნეობითის ერთი მხარე არის მჭვრეტელობითი, ხოლო მეორე – საქმითი... ყოველი განზრახველი განიზრახავს იმდენად, რამდენადაც თვით მასზეა დამოკიდებული საკეთებელი საქმის არჩევა, რათა ის აირჩიოს მან, რასაც განზრახვაში ამჯობინებს და არჩეული გააკეთოს. მაგრამ თუ ეს ასეა, მაშინ ცხადია, რომ მოაზროვნეობითობას აუცილებლად თანაშეენივთება თვითუფლებრივობა, რადგან ადამიანი ან არ უნდა იყოს მოაზროვნეობითი ანდა თუ იგი მოაზროვნეობითია, საქმეთა ბატონ-პატრონი უნდა იყოს და თვითუფლებრივი. ამის გამოა, რომ პირუტყვები თვითუფლებრივნი არ არიან, რადგან უმაღლ იმართებიან ბუნების მიერ, ვიდრე თვით მართავენ მას. ამიტომ, ისინი არც უძალიანდებიან ბუნებრივ სურვილს, არამედ როგორც კი მოესურვებათ რაიმე, მყისვე აღიძვრიან სამოქმედოდ. ადამიანი, მეორე მხრივ, როგორც მოაზროვნეობითი, უმაღლ მართავს ბუნებას, ვიდრე იმართება მისგან. ამიტომ, თუკი იგი ინებებს, ძალმოსილია იმისა, რომ თუნდაც მოესურვოს, აილაგოს სურვილი, ანდა მიჰყვეს ამ სურვილს. აქედან გამომდინარე, პირუტყვებს არც აქებენ, არც აძაგებენ, ადამიანს კი აქებენ კიდევ და აძაგებენ.<sup>344</sup> დიდ მტკიცებას არ საჭიროებს ის ფაქტი, რომ ადამიანი, რომელიც ამ სიტყვებს ეთანხმება, ვერასდროს წარმოიდგენს პირუტყვებსა და უსულო საგნებს დანაშაულის ჩამდენად და პასუხისმგებლობის სუბიექტად. ნათელია ისიც, რომ ასეთი ღრმა ფსიქოლოგიური მიდგომის მქონე მოძღვრება სრულად გამორიცხავს ობიექტურ შერაცხვას. ქრისტიანობა არის სწორედ ის რელიგია, რომელმაც ყველაზე მაღალ რანგში აიყვანა პიროვნება. თუკი პერსონა ისტორიის სარბიელზე ყოველთვის სტატისტიკის ელემენტი იყო, ქრისტიანულ რელიგიას არასდროს მისთვის ასე არ შეუხედავს, პირიქით, თითოეულ ინდივიდს ქრისტიანული რჯული უყურებს და უყურებდა როგორც განსაკუთრებულ, გამორჩეულ, პიროვნულ არსებას, ღვთის ხატსა და მსგავსს, რომლისთვისაც თვით ღმერთი ჩამოვიდა ციდან და რომლის ცოდვებიც მან თვითონ იტვირთა თავის მხრებზე.

ქრისტიანული მოძღვრებისათვის ნათელია, რომ ადამიანის თავისუფლება შეზღუდულია მატერიალური სამყაროს კანონებით. ამიტომ იგი საინტერესო ინტერპრეტაციას ახდენს თვითონ ამ სამყაროს საწყისისა. იმ სახით, როგორც არის ქვეყნიერება, იგი ღმერთს არ შეუქმნია, არამედ ადამიანის ცოდვის დაცემის შემდეგად შეიძინა მან ხრწნადობა: „მათგან, რაც ჩვენზე არ არის დამოკიდებული, გარკვეული ნაწილი სათავეს ანუ მიზეზს იღებს იქედან, რაც ჩვენზეა დამოკიდებული (კერძოდ, ესაა ჩვენეულ საქმეთა საზღაური როგორც აწინდელ, ისე სამომავლო საუკუნეში), სხვა ყველაფერი კი საღვთო განზრახვას ექვემდებარება. ყოვლის შესაქმე ღვთისგან არის, ხრწნილება კი ჩვენი უკეთურობის გამო მოიწია როგორც სასჯელი და სარგებელიც. „ღმერთს სიკვდილი არ შეუქმნია, არც ცოცხალთა დაღუპვა ახარებს მას”

<sup>344</sup> *იოანე დამასკელი*, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 375.

(სიბრძნე სოლომონისა 1.13). უმაღლესად ადამიანისგანაა სიკვდილი (ესე იგი, ადამის ცთომილებისგან), ისევე როგორც სხვა სასჯელნი.”<sup>345</sup> ამ საკითხებთან მჭიდრო კავშირშია ღვთაებრივი წინაგანგების, წინასწარმცოდნეობისა და წინასწარგანსაზღვრულობის მნიშვნელობა. „წინაგანგება არის არსთა მიმართ ღვთისგან გამოვლენილი მზრუნველობა და ...ღვთის ზრახვა, რომლის მიერაც ყოველივე არსი სათანადოდ წარიმართება. თუ ღვთის ზრახვაა წინაგანგება, სრულიად აუცილებელია, რომ წინაგანგებით შექმნილები, ...უმშვენიერესნი და უმეტესად ღვთისმშვენი იყვნენ... რადგან უთუოდ ერთიდაიგივე უნდა იყოს არსთა შემოქმედი და წინაგანგები... შეუფერებელია და არაკანონზომიერი, სხვა იყოს არსთა შემოქმედი, სხვა კი – წინაგანგები, რადგან ამ სახით ორივე მათგანი უეჭველად უძღურებაში აღმოჩნდება: ერთი – იმ მხრივ, რომ წინაგანგავს, მეორე – იმ მხრივ, რომ შექმნას. ამიტომ, ღმერთია შემოქმედიც და წინაგანგებიც, რომლის შემოქმედებითი, შემამტკიცებლობითი და წინაგანგებლობითი ძალა – ესაა მისი კეთილი ნებელობა... მხოლოდ ღმერთი არის ბუნებით კეთილი და ბრძენი. ამიტომ, იგი, როგორც კეთილი, წინაგანგებს (...ადამიანებზეც და პირუტყვებზეც ბუნებითად წინაგანგებენ მათი შვილებისათვის და ვინც წინდაწინ არ განაგებს, კიცხავს მას).“<sup>346</sup> ამრიგად, ქრისტიანული თვალსაზრისით, რაც ადამიანის თავისუფლების სფეროში არ არის, ის ღმერთის წინაგანგებას განეკუთვნება, რომელიც ზოგჯერ ადამიანს შეიძლება უსამართლოდაც ეჩვენებოდეს, მაგრამ ეს მხოლოდ იმის გამო ხდება, რომ ღვთის განგება შეუმეცნებელია ადამიანისათვის. აქ ერთგვარი პრინციპია გაუღებელი – რაც კი რამ ხდება ადამიანის თავს, მისი ნებისგან დამოუკიდებელი, ყოველივე კარგია ადამიანისათვის, უბრალოდ, ადამიანური ლოგიკა ხშირად ვერ ხედავს საერთო სურათს და იმას, რომ სინამდვილეში ეს სიკეთეა. სწორედ ამ პრინციპის გაუღებელია ქრისტიანულ სამყაროში საყოველთაოდ ცნობილი წმ. იოანე ოქროპირის ლოცვა: „გმადლობ, უფალო, ყველაფრისათვის.“ შემდეგ: „წინაგანგების ნაწილი სათნოვნითი არის, ნაწილი – დაშვებითი. სათნოვნითია ის, რაც უცილობლად კეთილია, ხოლო დაშვებითს მრავალი სახე აქვს. მაგალითად, ხშირად უშვებს ღმერთს, რომ მართალიც ჩავარდეს განსაცდელში, რათა სხვებს გაუცხადოს მასში დაფარული სათნოება. ასე მოხდა იობთან დაკავშირებით. სხვა დროს უფალი უშვებს, რომ მოხდეს რაღაც არაჯეროვანი, რათა არაჯეროვნად მისაჩნვეი საქმის გზით დიდი და საკვირველი რამ წარმატებულყოს მან, როგორც, მაგალითად, ჯვრის მეშვეობით ადამიანთა ხსნა. სხვა მხრივ, უშვებს იგი, რომ მწარედ იტანჯოს წმინდანი, რათა არ მიდრეკეს იგი მართალი სინდისისგან, ან კიდევ, მისდამი ბოძებული ძალისა და მადლისგან ამპარტავნებისკენ ან გადადრკეს, როგორც დაუშვა მან ეს პავლეზე.“<sup>347</sup> წმ. მამა ჩამოთვლის ღვთაებრივი დაშვების სხვა შემთხვევებსაც.<sup>348</sup> ქრისტიანული თვალსაზრისით, ადამიანი მართალია

<sup>345</sup> იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 375.

<sup>346</sup> იქვე, 376.

<sup>347</sup> იქვე, 376-377.

<sup>348</sup> „ზოგჯერ ხდება გარკვეული დროით ვინმეს მიტოვება სხვის გამოსასწორებლად, რომ მისი მდგომარეობის განჭვრეტით სხვები განისწავლონ, როგორც ეს მოხდა ლაზარესთან და მდიდართან დაკავშირებით (რადგან ბუნებით ვწუხვართ, როდესაც

არჩევანში თავისუფალია, მაგრამ მისი მოქმედების შედეგში შეზღუდულია ღვთაებრივი სამართლის მოქმედებით – „გასაკეთებელ საქმეთა არჩევა ჩვენზეა დამოკიდებული, ხოლო ამ საქმეთაგან კეთილთა დაბოლოება ღვთის თანამოქმედებით ხდება, რადგან იგი, შესაბამისად თავისი წინასწარმცოდნეობისა, ჯეროვნად თანამოქმედებს მათთვის, რომლებიც მართალი სინდისით ირჩევენ სიკეთეს. მეორე მხრივ, უკეთური საქმეების დასრულება მიტოვებულია ღვთისგან, რომელიც კვლავ თავისი წინასწარმცოდნეობის შესაბამისმად, სამართლიანად ტოვებს მათ. მიტოვების სახე ორია, რადგან არსებობს განგებულებითი და განსწავლითი მიტოვება და არსებობს სრულიად განწირვითი მიტოვება. განგებულებითი და განსწავლითია ის, რაც ხდება ვნებულის გამოსასწორებლად, გადასარჩენად და სადიდებლად, ან კიდევ იმიტომ, რომ სხვებსაც ჰქონდეთ მისდამი მოშურნეობა და ბაძვა, ანდა იმიტომ, რომ ღმერთი იდიდოს. ხოლო სრული მიტოვებაა, როდესაც ღმერთი ყოველივეს მოიმოქმედებს ადამიანის გადასარჩენად, ის კი უგრძობი და უექიმებელი, უფრო კი უკურნებელი დარჩება საკუთარი არჩევანისამებრ, და მაშინ სრულ წარწყმედას გადაეცემა იგი იუდას მსგავსად.“<sup>349</sup> ამრიგად ღმერთი იმდენად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ადამიანის არჩევანს, რომ არ აცხონებს ადამიანს, თუკი ამ უკანასკნელს ეს არ უნდა. „ღმერთს უპირატესად ის ნებავეს, ყველანი დაგარჩნენ და ჰპოვონ მისი სასუფეველი, რადგან არათუ სატანჯველად შეგვქმნა ჩვენ, არამედ მისი, როგორც კეთილის, სიკეთესთან წილმქონეობისათვის. თუმცა მცოდნეების ტანჯვა სამართლიანადვე ნებავეს მას.“<sup>350</sup> ამრიგად, წმ. მამის აზრით, „იმათგან, რაც ჩვენზეა დამოკიდებული, ერთი მხრივ ის, რაც კეთილია, განსაკუთრებით ნებავეს და ესათნოება ღმერთს, ხოლო, მეორე მხრივ, რაც უკეთურია და ნამდვილად ბოროტი, არც უპირატესად, არც მომდევნოდ არ ნებავეს მას, თუმცა კი უშვებს ამას ადამიანის თვითუფლებრივობის გამო, რადგან იძულებით ნამოქმედარი არც მოაზროვნეობითია, არც სათნოება.“<sup>351</sup>

აღნიშნულით აიხსნება ის ფაქტი, რომ სამოთხეში ღმერთმა ადამს მისცა არჩევანის თავისუფლება, თუმცა წინასწარვე იცოდა, რას მოიმოქმედებდა იგი. ქრისტიანული მოძღვრება ერთმანეთისაგან განარჩევს ღვთაებრივ წინასწარმცოდნეობასა და წინასწარგანსაზღვრულობას – „ყველაფრის წინასწარმცოდნეა ღმერთი, მაგრამ არა ყოველივეს წინასწარგანსაზღვრელი, რადგან წინასწარ იცის მან ისიც კი, რაც ჩვენზეა დამოკიდებული, თუმცა წინასწარ არ

---

ვხედავთ ვინმეს ტანჯვას). ზოგჯერ ვინმეს მიტოვება სხვის სადიდებლად და არა საკუთარი თუ მშობლებისუფლი ცოდვების გამო. ასე იდიდა ძე კაცისა მისგან, ვინც დაბადებით ბრმა იყო. კიდევ, დაუშვებს ღმერთი ვინმეს ტანჯვას, რომ სხვამაც ჰბაძოს მას, რათა ტანჯულის პატივის განდიდება სხვებისთვისაც საშური გახადოს ტანჯვა, გაუნდებათ რა მათაც სასოება სამომავლო დიდებისა და სამომავლო კეთილთა ნდომა. ამგვარი რამ ხდება მოწამებთან დაკავშირებით. ზოგჯერ იმის ნებართვაც მიეცემა ვინმეს, რომ სასირცხვილო საქმეში ჩავარდეს, რათა სხვა უარესი ვნება გამოასწოროს მან. მაგალითად, როდესაც ვინმე გაამპარტავნდება საკუთარ სათნოებათა და წარმატებათა გამო, მიუშვებს მას ღმერთი, რომ სიძვით დაეცეს, რათა დაეცემის შედეგად საკუთარი უძღურების შეგრძნებამდე მივიდეს იგი, დამდაბლდეს, მიეახლოს უფალს და აღსარება უთხრას მას.“ იხ. დასახ. ნაშრომი, 377.

<sup>349</sup> იქვე, 377.

<sup>350</sup> იქვე, 377.

<sup>351</sup> იქვე, 378.

განსაზღვრავს ამას, არ ნებაგვს რა, რომ მოხდეს ბოროტება და არც ის, რომ გვაიძულოს სათნოება... ღმერთი თავისი წინასწარმცოდნეობის შესაბამისად წინასწარგანსაზღვრავს იმას, რაც ჩვენზე არ არის დამოკიდებული, რადგან მას უკვე წინდაწინ განსჯილი აქვს ყოველივე თავისი სიკეთისა და სამართლიანობის შესაბამისად.<sup>352</sup> ამიტომ, სამოთხეში ადამს თავისუფალ არჩევანთან ერთად მიეცა ისიც, თუ რის მიმართ უნდა განეხორციელებია მას ეს თავისუფალი არჩევანი – მცნება; თავისუფლება კი პასუხისმგებლობასთან (გაკიცხვასა და ჯილდოსთან) იყო დაკავშირებული. „მართებდა ადამიანს, რომ უპირველესად გამოცდა გაეწეო და მცნების დამარხვის გზით გამოცდილებითად სრულქმნილიყო, რომ ამ სახით უხრწნელება მოხვეჭა სათნოების ჯილდოდ, რადგან იგი, ღმერთსა და ნივთიერებას შუა მყოფი, არსთა მიმართ ბუნებითი მოთვისებისგან მცნების დაცვის გზით განთავისუფლების შემდეგ შეთვისებითად შეუერთდებოდა ღმერთს და მიიღებდა შეუძრავ დამყარებას სიკეთის ახლოს. მაგრამ მან გარდასვლის შედეგად უფრო ნივთიერებისკენ იმოძრავა, თავის მიზეზს (ვამბობ, ღმერთს) მოსწყვიტა გონება, ხრწნილებას მიეთვისა, გახდა ვნებული უნებოს სანაცვლოდ და მოკვდავი – უკვდავის ნაცვლად, საჭიროება გაუჩნდა შეწყვილებისა და დინებადი შობისა, სიცოცხლის სურვილით დაეწაფა იმ სიამებებს, რაც თითქოსდა სიცოცხლეს შეადგენს, ხოლო რომლებიც ამათი ჩამოცილებისკენ ასწრაფებდნენ მას, ურიდად მოიძულა და საკუთარი მისწრაფება ღვთისგან ნივთიერებაზე გადაიტანა, რისხვა კი – ცხონების ნამდვილი მტრისგან, მოყვასზე.“<sup>353</sup>

ამრიგად, მიუხედავად იმისა, რომ ღმერთმა ყოველივე უწყის, ქრისტიანობა კატეგორიულად გამორიცხავს ბედისწერის პრინციპს და გამონახულია ერთგვარი შუალედი: „საღვთო ცოდნა არის ხედვა და უშუალოდ ცოდნა ყოველივესი: არსებულისა და სავარაუდოსი, აწმყოსი, წარსულისა და მომავლისა, მომავლის წინასწარცოდნა თავად სულიერი ხედვაა, რადგან ღმერთისათვის მომავალი იგივეა, რაც აწმყო. საღვთო წინასწარცოდნა ქმნილებებს ხელს არ უშლის, ჰქონდეთ თავისუფალი ნება ისევე, როგორც არ ილახება მოყვასის თავისუფლება, როცა მის საქციელს ვხედავთ.“<sup>354</sup> ბასილი დიდის სიტყვებით: „უკეთუ ბოროტსა და სათნო საქმეებს ჩვენგან კი არ ეძლევა დასაბამი, არამედ დაბადებიდანვე აუცილებლობით დაგვეყვება, ზედმეტნი ყოფილან სჯულისმდებელნი, რომელთაც განსაზღვრეს, რა უნდა გავაკეთოთ და რას უნდა გავექცეთ, ზედმეტნი ყოფილან მსაჯულნიც, რომელნიც სათნოებას პატივს სცემენ, ხოლო უკეთურობას სჯიან; მაშინ ბრალი აღარც ქურდს უნდა დაედოს და აღარც კაცის მკვლელს, რადგანაც, კიდევაც რომ სნდომებოდა, არ შეეძლო დაეჭირა თავისი ხელი, რომელსაც ამის ჩადენისაკენ აუცილებლობა აქეზებდა. და მაინც, ყველაზე ამოდ ხელოსნები და მიწათმოქმედები შვრებიან, რომელთაც თურმე თესვისა და მკის გარემოც შეეძლოთ, მიედოთ უხვი მოსავალი. ასევე ვაჭარიც, მიუხედავად იმისა, მოისურვებდა იგი ამას თუ არა, გამდიდრდებოდა, რადგანაც ქონებას ბედი შეუკრებდა. ქრისტიანთა დიდი სასოებაც უნდა განქარდეს, რადგან იქედან გამომდინარე, რომ ადამიანები საკუთარი ნებით არაფერს

<sup>352</sup> *იოანე დამასკელი*, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 378.

<sup>353</sup> იქვე, 379.

<sup>354</sup> *პომა ხანსკი მ.*, დოგმატური ღვთისმეტყველება, თბ. 2004, 32.

აკეთებენ, აღარც სამართლიანობას მიეგება პატივი და აღარც ცოდვა განისჯება; იქ, სადაც აუცილებლობა და ბედისწერა მძლავრობს, ადგილი არა აქვს ღირსების მიხედვით მიგებას, რაც უპირატესად მართლმსაჯულების თვისებას წარმოადგენს.<sup>355</sup>

ასეთია ქრისტიანული მოძღვრება ადამიანის ბუნებაზე და მის ადგილზე სამყაროში.

**4.2. იესო ქრისტეს ორი ბუნება და ორი ნებელობა.** მართალია, ადამიანის შესახებ საუბრისას არაერთგზის აღინიშნა, რომ ქრისტიანული მოძღვრება უხვად იყენებს პლატონის, არისტოტელეს, სტოელობა და სხვა ბერძენ და რომაელ ფილოსოფოსთა მოძღვრებებს ნებელობის საკითხების განხილვასთან დაკავშირებით, მაგრამ უმთავრესი, რაც განასხვავებს ქრისტიანობას ამ ჩამოთვლილ პირთა ნააზრევსგან არის ერთარსება სამების დოგმატი და ქრისტეს ორი ბუნების არსებობა. იმის ცხადად წარმოსახენად, რომ ნებელობის საკითხებში არისტოტელეს და სხვა წარმართულ წყაროებს ქრისტიანობა მხოლოდ იყენებს და მათზე დაფუძნებით უფრო განვითარებულ მოძღვრებას ქმნის, საკმარისია შემდეგი მოდელირება: თუ დაშვებულ იქნება, რომ ქრისტიანობა შექმნეს ქრისტიანული სარწმუნოების მიმდევარმა პირებმა – ნათელია, თუ რამდენად ღრმად უნდა შეესწავლათ მათ ადამიანის ნებელობის საკითხი, რათა დაემტკიცებინათ რომ ღმერთი არის ერთარსება სამება, სამი ჰიპოსტასი, რომ მას აქვს ერთი ნებელობა, ერთი ნება, რომ მეორე ჰიპოსტასი ძე-ღმერთი, ღვთის სიტყვა, განკაცდა და რომ მასში ერთდროულად მოქმედებდა ორი ნება, ღვთაებრივი და ადამიანური, ისე რომ ისინი არ აირეოდნენ ურთიერთში და არც შთანთქავდნენ ერთმანეთს. რეალობაში რომ ამ დავას უდიდესი შეხლა-შემოხლა მოჰყვა, ეს ისტორიიდანაც ცნობილია. „IV საუკუნეში დოგმატურმა დავამ იესო ქრისტეს ბუნების შესახებ გადალახა ვიწრო სასულიერო წრის ზღუდე და სენივით მოედო მთელს კონსტანტინეპოლს. გრიგოლ ნოსელის სარკასტული შენიშვნით „ყველგან ბლომადაა ხალხი, რომელიც მსჯელობს მათთვის მიუწვდომელ საკითხებზე – ქუჩებში, ბაზრებში, მოედნებზე, გზატკეცილებზე. ეკითხები გამყიდველს თუ რამდენი ობოლი (ფულია) ღირს მისი საქონელი და პასუხად გესმის ფილოსოფია დაბადებულისა და დაუბადებლის შესახებ; გსურს გაიგო პურის ფასი და მოგიგებენ, რომ „მამა მეტია ძეზე.“ გინდა გაიგო, მზად არის თუ არა დაკვეთილი აბაზანა და გიპასუხებენ, რომ „ძე წარმოსდგა არარაობისგან.“<sup>356</sup>

აქედან ნათელია ქრისტიანული მოძღვრების დაინტერესება წარმართული ფილოსოფიის სწორედ იმ სფეროებით, რომელიც ნებელობის საკითხებს შეეხებოდა და რომელთანაც, საბოლოო ჯამში, მჭიდროდ არის გადაჯაჭვული ბრალის პრობლემა. მცირე სჯულისკანონიც საგანგებოდ შენიშნავს: „გურწამს ერთი სამებისაგანი უფალი ჩუენი იესუ ქრისტე ღმერთი ჭეშმარიტი შემდგომად განკაცებისა ორითა ბუნებითა, რომელნი-იგი ერთსა მას გუამსა მისსა შინა ბრწყინვიდეს, რომლით სასწაულნიცა და ვნებანიცა ჟამთა მათ

<sup>355</sup> *ბასილი დიდი*, ჰომილიები ექვსი დღისათვის, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ. 2000, 179-180.

<sup>356</sup> *კახაძე მ.*, ქართველები ბიზანტიის პოლიტიკურსა და კულტურულ ცხოვრებაში. თბ. 1954, 53-54.

განგებულებისა მისისათა არა უცნებით, არამედ ჭეშმარიტებით აჩუენნა და განყოფილება იგი ბუნებათა ერთსა მას გუამსა შინა იცნობებოდა, რაჟამს-იგი ზიარებითა მეორისაჲთა თითოეული ბუნებაჲ განყოფილად და შეურევნელად თუსსა საქმესა ინებებდა და იქმოდა. ამით სახითა ორთა ბუნებითა ნებათა და საქმეთა უფლისათა ვკადაგებთ საცხორებელად კაცთა შეკრებულთა.<sup>357</sup>

ქრისტიანული სარწმუნოების თანახმად ღმერთი, სამყაროს შემოქმედი, მიუწვდომელი, გამოუთქმელი და უსასრულო, ერთადწვერელი ღმერთი, სამების მეორე ჰიპოსტასი, ღმერთი-სიტყვა – განკაცდა. „ღვთისა და მამის სათნოებით, ღვთის მხოლოდშობილმა ძემ და სიტყვამ, ღმერთმა და მამის წიადში მყოფმა, მამისა და სულიწმინდის თანაარსმა, წინასაუკუნომ, დაუსაბამომ, დასაბამში მყოფმა, ღმერთთან და მამასთან მყოფმა და ღმერთთან მყოფმა, ვინც ჰკიეს ღვთის ხატებაში, ცანი მოდრიკა და გარდამოხდა, ესე იგი, თავისი დაუმაბლებელი სიმაღლე დაუმაბლებლად დაამდაბლა და თავის მონებამდე ქვედადაბლდა გამოუთქმელი და მიუწვდომელი ქვედაბლობით (რადგან ამას ცხადყოფს გარდამოსვლა) და სრულ ღმერთად მყოფი გახდა სრული ადამიანი. და აღესრულება ის, რაც ყველა სიახლეზე უახლესია, რაც მხოლო სიახლეა მზის ქვეშ, რითაც საჩინოვდება ღვთის უსასრულო ძლიერება, რადგან რა არის იმაზე უფრო აღმატებული, ღმერთი რომ ადამიანი ხდება?“<sup>358</sup> განკაცება ნებაყოფლობით მოხდა მარადქალწული ღვთისმშობლის მიერ თანხმობის შემდეგ „და სიტყვა, ცვალებადობის გარეშე, გახდა ხორცი სულიწმინდისგან და ღვთისმშობლისგან – წმინდა მარადქალწულ მარიამისგან; ღვთისა და ადამიანთა შუამდგომლად შეირაცხა იგი, ხოლო კაცთმოყვარე, ვინც ჩაისახა ქალწულის უხრწნელ საშოში, თუმცა არა კაცის ნებით ან წადილით ან თუ თანაშეხებით, ანდა ვნებიერი შობადობით, არამედ – სულიწმინდისგან და იმ პირველი, ადამისეული შესაქმისგან. და ხდება იგი მორჩილი მამისა, განკურნებს რა ჩვენს ურჩობას ჩვენგან ჩვენებრის მიღებით და მორჩილების ნიმუშად იქცევა ჩვენთვის, რის გარეშეც შეუძლებელია ცხონების მოპოვება.“<sup>359</sup>

ქრისტიანობა საგანგებოდ უსვამს ხაზს, რომ ქრისტე არის არა განღმრთობილი ადამიანი, არამედ სწორედ განკაცებული ღმერთი. „ვამბობთ არა განღმრთობილ ადამიანს, არამედ განკაცებულ ღმერთს, რადგან ბუნებით სრულ ღმერთად მყოფი თვითვე გახდა ბუნებით სრული ადამიანი, ამასთან, არათუ ბუნება ცვალა მან, არცთუ ზმანებულჰყო განგებულება (განკაცება), არამედ წმინდა ქალწულისგან მიღებულ ხორცს, აზრისმიერად და გონისმიერად სულიერქმნილს, რასაც მასში (უფალში) ხვდა არსებობა, ჰიპოსტასურად შეუერთდა იგი – შეურევლად, გარდაუქმნელად და გაუყოფლად. არ შეუცვლია მას თავისი ღმრთეების ბუნება ხორცის არსებად, არც თავისი ხორცის არსება – თავისი ღმრთეების ბუნებად, არცთუ ერთი შედგენილი ბუნება შეუქმნია თავისი საღვთო ბუნების და იმ ადამიანური ბუნებისგან, მან რომ ითვისა. უცვლელად და გარდაუქმნელად შეუერთდა ურთიერთს ორი ბუნება, რადგან არც საღვთო ბუნება განდგომია საკუთარ სიმარტივეს, არც ადამიანური შეცვლილა ღმრთეების ბუნებად (არცთუ უმყოფობაში

<sup>357</sup> ექვთიმე მთაწმინდელი, მცირე სჯულისკანონი, თბ. 1972, 22.

<sup>358</sup> იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 380-381.

<sup>359</sup> იქვე, 381.

გადასულა იგი). ამასთან, არცერთი შედგენილი ბუნება შექმნილა ამ ორისგან, რადგან შედგენილ ბუნებას არ ძალუძს, რომ თანაარსი იყოს რომელიმე იმათგანისა, რომელთაგანაც შემდგარია, რამეთუ სხვათაგან სხვა არის ჩამოყალიბებული.<sup>360</sup>

ამიტომ მართლმადიდებლობა მიიჩნევს, რომ ქრისტე არის არა ერთი შედგენილი ბუნების მქონე, არამედ – „ერთი და იგივეა ის, რომელიც, ღმრთეებისგან და ადამიანობისგან გამომდინარე არის და ითქმის კიდევ ორთაგან და ორ ბუნებაში, სრულ ღმერთად და სრულ ადამიანად. მაგრამ ვამბობთ, რომ სახელი ქრისტე ჰიპოსტატისა არის, თუმცა იგი ცალსახად თქმული როდია, არამედ წარმოადგენს ორი ბუნების აღმნიშვნელს, რადგან მან თვით სცხო თავის თავს, არის რა, როგორც ღმერთი, მცხებელი სხეულისა თავისი ღმრთეებით, ხოლო როგორც ადამიანი – ცხებული. რამეთუ თვითვე ესეც და ისიც, მისი ადამიანობის საცხებელი კი ღმრთეებაა. ამიტომ, თუ ქრისტე, ერთი შედგენილი ბუნებისად მყოფი, თანაარსია მამისა, მაშინ მამაც შედგენილი და ხორცის თანაარსი უნდა იყოს, რაც არამართებულია და აღსავსეა ყოველგვარი გმობით.“<sup>361</sup> დიოფიზიტობის დასაცავად იოანე დამასკელი საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ „თუ ერთი ბუნებისად ამბობენ ქრისტეს და ამბობენ, რომ მარტივია ეს ბუნება, მაშინ ან შიშველ ღმერთად უნდა აღიარონ იგი (და ამით მოჩვენებითობა შეიტანონ განკაცებაში) ანდა – ლიტონ კაცად, ნესტორისებრ. მაშინ სადღაა სისრულე ღმრთეებაში და სისრულე ადამიანობაში? ანდა როდისღა უნდა თქვან ქრისტე ორი ბუნებისად, ამბობენ რა მას ერთი შედგენილი ბუნების მქონედ შეერთების შემდეგ? ხოლო ყველასთვის ცხადია, რომ ქრისტე ერთი ბუნებისა იყო შეერთებამდე!“<sup>362</sup>

ქრისტე რომ განსაკუთრებული მოვლენაა და რომ მისი შეცნობა რთულია, ამას საგანგებოდ ესმება ხაზი. „არც ყოფილა, არც არის, არც ოდესმე იქნება სხვა ქრისტე, ის, ვინც იქნებოდა ღმრთეებისაგან და ადამიანობისაგან, ღმრთეებაში და ადამიანობაში, ერთი და იგივე – სრული ღმერთიც და სრული ადამიანიც. აქედან გამომდინარე, შეუძლებელია ითქვას ერთი ბუნება ჩვენი უფლის, იესო ქრისტეს მიმართ. ამიტომ ვამბობთ, რომ ორი სრული ბუნებისგან, ღვთიურისგან და ადამიანურისგან, მოხდა შეერთება, არა ათქვეფისებრ, ან შერევისებრ, ანდა განზავებისებრ (როგორც თქვეს ღვთივგანდევნილმა დიოსკორემ, სევეროზმა და მათმა ცოდვილმა საკრებულომ) არცთუ პიროვნებითად, ან მოთვისეობითად, ან ღირსებითად, ან განზრახვის იგივეობისამებრ, ან თანაპატივობითად, ან თანამოსახელეობითად, ან სათნოჩენითად (როგორც თქვეს ღვთიმოძულეებულმა ნესტორმა, დიოდორემ, თეოდორე მოფსუესტიელმა და მათმა ეშმაკისებრმა კრებულმა), არამედ – შედგენითად, ანუ გვამოვნებითად, უცვლელად, შეურევლად, გარდაუქმნელად, განუყოფლად, განურღვევლად.“<sup>363</sup>

მოცემული მსჯელობა ნათლად ადასტურებს, თუ რაოდენ გაირთულა საქმე დიოფიზიტურმა მრწამსმა ქრისტეს ორი ბუნების აღიარებით. „ვადიარებთ ღვთის ხორცშესხმული ძის ერთ ჰიპოსტატს (გვამოვნებას)

<sup>360</sup> იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 381.

<sup>361</sup> იქვე, 382.

<sup>362</sup> იქვე, 382.

<sup>363</sup> იქვე, 383.

სისრულის მქონე ორ ბუნებაში. მისი ღმრთეებისა და ადამიანობის ერთსა და იმავე ჰიპოსტასს ვამბობთ და ამასთან ვაღიარებთ, რომ მასში დაცულია ორი ბუნება შეერთების შემდეგ. თუმცა არა თავთავისთვის და ცალ-ცალკე ვათავსებთ თითოეულ მათგანს, არამედ ურთიერთშეერთებულად, ერთ შედგენილ ჰიპოსტასში, რადგან არსობრივ შეერთებას ვამბობთ, ესე იგი ჭეშმარიტსა და არა წარმოსახვითს, თუმცა – არსობრივს არა იმგვარად, თითქოს ორმა ბუნებამ ერთი შედგენილი ბუნება სრულყო, არამედ იმ აზრით, რომ ჭეშმარიტად შეუერთდა ურთიერთს ეს ბუნებანი ღვთის ძის ერთ შედგენილ ჰიპოსტასში. ამასთან, განვაწესებთ, რომ დაცულია მათი არსობრივი განსხვავება, რადგან ქმნილი დარჩა ქმნილად და უქმნელი – უქმნელად, ასევე მოკვდავი დარჩა მოკვდავად და უკვდავი – უკვდავად, გარეშეწერილი გარეშეწერილად და გარეშეწერილი – გარეშეწერილად, ხილული – ხილულად და უხილავი – უხილავად „და ერთი მათგანი ბრწყინავს საკვირველებით, ხოლო მეორემ თავს იდო გინებანი.“<sup>364</sup>

ახალ აღთქმაში ქრისტე ამბობს რომ ის არის „ანი და ჰოე“ (გამოცხადება 1.8; 22.13). ის არის დასაწყისი და დასასრული. ამიტომ ქრისტიანული მოძღვრების თანახმად, „როდესაც ბუნებებს განვიხილავთ, ღმრთეებას და ადამიანობას ვუწოდებთ მათ, ხოლო როდესაც ბუნებათაგან შედგენილ ჰიპოსტასს, ზოგჯერ, ორთაგანვე გამომდინარე ვუწოდებთ მას ქრისტეს ან ღმერთსა და კაცს ერთობლივად, ანდა ხორცშესხმულ ღმერთს, ზოგჯერ კი ერთ-ერთი ნაწილისგან გამომდინარე – მხოლოდ ღმერთს და ღვთის ძეს, ანდა მხოლოდ ადამიანს და ადამიანის ძეს, ანუ ზოგჯერ – მხოლოდ მაღალთაგან, ზოგჯერ კი – მხოლოდ მდაბალთაგან, რადგან ერთია ის, ვინც თანაბრად ჰგიეს ისიც და ესეც, არის რა პირველი მათგანი მარადის უმიზეზოდ, მამისაგან, ხოლო ვახდა რა მეორე მათგანი შემდეგ, კაცთმოყვარეობის გამო.“<sup>365</sup> ქრისტიანული მოძღვრება რთულია არა მხოლოდ იმიტომ რომ იგი ქრისტეს ორ ბუნებას აღიარებს, არამედ იმიტომაც, რომ ის სამების დოგმატს აღიარებს. როგორია სამების ერთნებაობა, როგორია ქრისტეს ნებელობა. ეს ურთულესი თეოლოგიური საკითხებია. „ისევე როგორც წმინდა სამების სამი ჰიპოსტასი შეურევლად შეერთებულია და განუშორებლად განყოფილია და აღრიცხულია, ხოლო ეს რიცხვი არ იწვევს მათში განყოფას, განშორებას, გაუცხოებასა თუ განკვეთას (რადგან ერთ ღმერთად შევიცნობთ მამას, ძეს და სულიწმინდას), ამგვარადვე ქრისტეს ბუნებანიც თუმცა შეერთებულია, მაგრამ შეურევლად შეერთებული, და თუმცა ურთიერთში დამტკუნელობენ ისინი, ურთიერთისადმი ცვალებადობასა და გარდაქმნას არ უშეგებენ, რადგან თითოეული ბუნება უცვლელად იცავს თავის ბუნებისეულ თვისებას. ...ღმრთეების მთელი ბუნება სრულად არის მის ყოველ ჰიპოსტასში, მთელი – მამაში, მთელი – ძეში, მთელი – წმინდა სულში. ამიტომ სრული ღმერთია მამაც, სრული ღმერთია ძეც, სრული ღმერთია სულიწმინდაც. ...წმინდა სამებისგან ერთის, ღვთის სიტყვის განკაცებისას ღმრთეების მთელი სრული ბუნება მის ჰიპოსტასთაგან ერთში შეუერთდა

<sup>364</sup> *იოანე დამასკელი*, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 383-384.

<sup>365</sup> იქვე, 385.



მთელ ადამიანურ ბუნებას, და არა ნაწილი – ნაწილს.“<sup>366</sup> მეტად საინტერესოა ეს უკანასკნელი მომენტი. თუკი ქრისტემ სრული კაცია, მაშასადამე, მას როგორც ადამიანს, უნდა ჰქონდეს სული. აქ ჩნდება კითხვა: ქრისტეს რამდენი სული აქვს? მას აქვს ადამიანური სული და ღვთაებრივი სული? თუ ქრისტემ მარტო ადამიანის სხეული მიიღო? როგორია ქრისტეს ნებელობათა კავშირი. ამ კითხვებზე ქრისტიანობა იძულებულია ასევე გასცეს პასუხები: „იმათგან, რაც ჩვენი შექმნისას ჩვენეულ ბუნებაში დასაბამითგან შთანერგა ღმერთმა-სიტყვამ, არაფერი დაიკლო მან, არამედ ყოველივე მიიღო: სხეული, გონისმიერი და მოაზროვნეობითი სული და მათი თვისებები (რამეთუ ამათგან ერთ-ერთს მოკლებული ცოცხალი არსება ადამიანი არ არის). მართლაც, მან მთლიანმა, მთლიანი მიმიღო მე და მთლიანი შემეერთდა მთლიანს, რომ ყველასთვის მიემადლებინა ხსნა, რადგან „არმიღებული უკურნებული იქნებოდა.“<sup>367</sup> ქრისტე არ არის მარტო ღმერთი ან მარტო ადამიანი, არამედ ქრისტიანობას იგი მიაჩნია – „ერთობლივად ღმერთად და ადამიანად, სრულ ღმერთს და სრულ ადამიანს, მთლიან ღმერთს და მთლიან ადამიანს, მასვე მთლიან ღმერთს თავისივე ხორციითურთ და მთლიან ადამიანს თავისი ზედღმერთი ღმრთეებითურთ. როდესაც ვამბობთ „სრულ ღმერთს და სრულ ადამიანს,“ მის ბუნებათა სავსეობასა და უნაკლულობას ცხადყოფთ, ხოლო როდესაც ვამბობთ „მთლიან ღმერთს და მთლიან ადამიანს,“ ჰიპოსტასის მხოლოობასა და განუკვეთელობას წარმოვაჩინებ.“<sup>368</sup> დიოფიზიტობა მეტად საინტერესოა ქრისტეს ბუნებათა ურთიერთობის პერიპეტეების განხილვის კუთხით: „ქრისტეს ბუნებანი შეურევლად შეერთებულნი არიან ჰიპოსტასის მიხედვით, მაგრამ განუყოფლად განყოფილნი – განსხვავების ნიშნით და გვარით, რა სახითაც შეერთებულნი არიან ისინი, არ აღირიცხებიან, რადგან არ ვამბობთ, რომ ქრისტეს ბუნებანი ჰიპოსტასის მიხედვით არის ორი. მეორე მხრივ, რა სახითაც განუყოფლად განყოფვიან ისინი, იმ სახით აღირიცხებიან, რადგან ორია ქრისტეს ბუნება განსხვავების ნიშნით და გვარით, რამეთუ ჰიპოსტასურად შეერთებულნი და ურთიერთში დამტვენელნი შეურევლად შეეერთებიან, იცავს რა თითოეული თავის ბუნებისეულ განსხვავებას. ამიტომ ისინი მხოლოდღა განსხვავების გვარით აღრიცხულნი გამიჯნულ ოდენობას განეკუთვნებიან. ამიტომ ერთია ქრისტე, სრული ღმერთი და სრული ადამიანი, რომელსაც თავყვანს ვცემთ მამასთან და სულთან ერთად ერთი თავყვანისცემით მისი უხრწნელი სხეულითურთ, არ ვამბობთ რა, რომ თავყვანსაცემი არ არის მისი ხორცი, რადგან თავყვანისცემება იგი სიტყვის ერთ ჰიპოსტასში, რაც მისივე ჰიპოსტასი გახდა. არ ვმსახურებთ ქმნილებას, რადგან არა როგორც ლიტონ ხორცს თავყვანს ვცემთ მას, არამედ – როგორც ღმრთეებასთან შეერთებულს და როგორც ღმერთი-სიტყვის ერთ პირამდე და ერთ ჰიპოსტასამდე ასულ მის ორ ბუნებას.“<sup>369</sup> ამას უკავშირდება ხატთაყვანისცემაც. თუკი ძველი აღთქმა კრძალავდა ღვთის გამოსახულების შექმნას და იგი კერპად განიხილებოდა, ღვთის

<sup>366</sup> *იოანე დამასკელი*, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 386-387.

<sup>367</sup> იქვე, 388.

<sup>368</sup> იქვე, 389-390.

<sup>369</sup> იქვე, 390-391.

განკაცების შემდგომ შესაძლებელი გახდა მისი გამოსახულების თაყვანისცემა.

ქრისტეში ერთდროულად არის ორი ნება. „ვადიარებთ რა ერთსა და იმავე იესო ქრისტეს, ჩვენს უფალს, სრულ ღმერთად და სრულ კაცად, ვამბობთ, რომ მასვე ერთსა და იმავეს, აქვს ყოველივე ის, რაც მამას, გარდა უშობელობისა, და აქვს ყოველივე ის, რაც – პირველ ადამს, გარდა ცოდვისა (კერძოდ, ესაა სხეული და მოაზროვნეობითი და გონისმიერი სული). ამასთან, ორი ბუნების შესაბამისად, ორმაგი აქვს მას ის, რაც ბუნებითაა ამ ორი ბუნებისათვის: ორი ბუნებითი ნებელობა, – საღვთო და ადამიანური; ორი ბუნებითი მოქმედება, – საღვთო და ადამიანური; ორი ბუნებითი თვითუფლებრივობა, – საღვთო და ადამიანური; სიბრძნე და ცოდნა – საღვთო და ადამიანური. მართლაც, არის რა თანაარსი ღვთისა და მამისა, თვითუფლებრივად ნებელობს და მოქმედებს იგი როგორც ღმერთი, ხოლო არის რა, აგრეთვე, თანაარსი ჩვენი, თვითუფლებრივად ნებელობს და მოქმედებს იგივე როგორც ადამიანი, რადგან მისია საკვირველებანი და მისივეა ვნებულებანიც.“<sup>370</sup> სწორედ ეს გამორჩეულობაა მიზეზი იმისა, რომ თუნდაც ერთი ადამიანის (ღმერთკაცის, ქრისტეს) ბუნებათა და ნებელობათა საკითხის დამუშავებას არ შეიძლებოდა, გავლენა არ მოეხდინა ზოგადად ადამიანის ნებელობის საკითხის დამუშავებაზე და ვინაიდან არცერთ ფილოსოფიურ დოქტრინას მსგავსი დილემის გადაჭრით თავი არ შეუწუხებია, ცხადია, რომ ქრისტიანობა იყო ის საწყისი იმპულსი, რამაც საფუძველი დაუდო მიკროკოსმოსის ამ ტიპის კვლევას. „რადგან ორია ბუნება ქრისტესი, ამიტომ ორს ვამბობთ მის ბუნებისეულ ნებას და ბუნებისეულ მოქმედებას. ამასთან, რადგან ერთია ჰიპოსტასი მისი ორი ბუნებისა, ერთსა და იმავეს ვამბობთ ბუნებითად მნებებელსა და მოქმედს ორივეს მიხედვით, რომლებსგანაც და რომლებშიც და რომლებიც არის ქრისტე, ჩვენი ღმერთი, თუმცა ნებელობს და მოქმედებს იგი არა განყოფილად, არამედ შეერთებულად, რადგან ნებელობს და მოქმედებს თითოეული ხატება მეორესთან ზიარებაში. მართლაც, რომელთა არსებაც იგივეა, მათი ნებელობაც და მოქმედებაც იგივეა, ხოლო რომელთა არსებაც განსხვავებულია, მათი ნებელობაც და მოქმედებაც განსხვავებულია. და პირიქით, რომელთა ნებელობა და მოქმედება იგივეა, მათი არსებაც იგივეა, და რომელთა ნებელობა დამოქმედება განსხვავებულია, მათი არსებაც განსხვავებულია.“<sup>371</sup> მაგრამ მიუხედავად ორბუნებოვანობისა, ქრისტე არის ერთი და არა ორი – „ერთია ქრისტე და ერთია მისი ჰიპოსტასი, ერთი და იგივეა ის, საღვთოდ და ადამიანურად მნებებელი და მოქმედი. ამასთან, რადგან მას ორი მოაზროვნეობითი და, აქედან, ნებელობითი ბუნება აქვს, (ყველა მოაზროვნეობითი ხომ ნებელობითია და თვითუფლებრივი), ამიტომ მასთან დაკავშირებით ორ ნებელობას ანუ ორ ბუნებისეულ ნებას ვამბობთ იმის გამო, რომ მნებებელობითია იგი თავისი ორივე ბუნების მიხედვით, მიღებული აქვს რა მას ჩვენში ბუნებითად მყოფი ნებელობითი ძალა. და რადგან ერთი და იგივეა ქრისტე, მნებებელი ორივე ბუნებისამებრ, ერთსა და იმავე ნებებულს ვიცყვით მასთან დაკავშირებით, იმიტომ, რომ არა მხოლოდ იმის მნებებელია, რაც

<sup>370</sup> *იოანე დამასკელი*, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 396.

<sup>371</sup> იქვე, 397.

ბუნებითად ჰნებას მას, როგორც ღმერთს (რადგან არ ეთვისება ღმრთეებას ჭამის, სმის და სხვა ამგვართა ნებება) არამედ – აგრეთვე იმისაც, რაც შეამყარებს ადამიანურ ბუნებას – არა განზრახულების წინააღმდეგობით, არამედ ბუნებათა თვისობრიობით. მართლაც, ბუნებითად მაშინ ინებებდა იგი ამათ, რაჟამს მისი საღვთო ნებელობა ინებებდა და ნებას დართავდა ხორცს, განეცადა და ემოქმედა რაც თვისობრივი იყო მისთვის.<sup>372</sup>

წმ. მამებს მეტად ზუსტი და შესატყვისი წარმოდგენები ჰქონდათ ნებელობის საკითხებთან მიმართებაში. იოანე დამასკელი თვლის, რომ ადამიანისათვის ბუნებისეულია ნებელობა დამოჰყავს არგუმენტები: „თუ ბუნება ერთი მხრივ, წარმმართველი პირუტყვებში, მეორე მხრივ კი, მართულია ადამიანში, რომელიც თვითუფლებრივად მოძრაობს ნებელობის მიხედვით, ცხადია, რომ ბუნებითად მნებებელია ადამიანი... თუ ადამიანი შექმნილია ნეტარი და ზეარსი ღმრთეების ხატისებრ, საღმრთო ბუნება კი ბუნებით თვითუფლებრივია და ნებელობითი, ცხადია, ადამიანიც, როგორც მისი ხატი, ბუნებით თვითუფლებრივია და მნებებელი, რადგან თვითუფლებრივობა ნებელობად განსაზღვრეს მამებმა. ...თუ ყველა ადამიანში მყოფობს ნებება (და არა ისე, რომ ზოგში მყოფობდეს იგი, ზოგში კი არ მყოფობდეს), ხოლო თუ ის, რაც ზოგადად ყველაში განიჭვრიტება, გამოხატავს ბუნებას მის (ზოგადის), ქვეშ მყოფ ინდივიდებში, ცხადია, რომ ბუნებით ნებელობითია ადამიანი.“<sup>373</sup> იესო ქრისტე, როგორც ადამიანი, ადამიანურ ნებას ფლობდა და, წმ. მამის აზრით, ეს კარგად ჩანს სახარებაში, სადაც იკვეთება რა ურთიერთობაა ქრისტეში ადამიანურ ნებასა და ღვთაებრივ ნებას შორის.<sup>374</sup> ნებელობა თავის თავში მოიცავს თავისუფლებას, თვითმფლობელობას. მაგრამ იოანე დამასკელი ამ საკითხსაც განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს, რადგან თავისუფლება სხვაგვარად ითქმის ღმერთის, ადამიანის და ქრისტეს მიმართ.<sup>375</sup> ამ თვალსაზრისით

<sup>372</sup> იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 398.

<sup>373</sup> იქვე, 398.

<sup>374</sup> „როგორც ამბობს საღვთო სახარება, ტვიროსისა და სიდონის მხარეებში მისულ უფალს „სახლში შესვლისას ნებავდა, რომ არავის ეცნო იგი და ვერ შეძლო მან დაფარვა“ (მარკ. 7.24), და თუ, ამასთან, მისი საღვთო ნება ყოველადღიერია (ხოლო ნებავდა რა დაფარვა, ვერ შეძლო), ცხადია, რომ ადამიანურად მნებებელმა ვერ შეძლო ეს და რომ მნებებელობითი იყო იგი ადამიანურადაც. და კიდევ, თქმულია, რომ „მოვიდა რა იმ ადგილას, თქვა: „მწყურია“ „და მისცეს მას ნაღველით შეზავებული ღვინო და იგემა რა, არ ინება დაღვეა“ (მათე 27.33-34). თუ მას, როგორც ღმერთს, მოსწყურდა და, იგემა რა, არ ინება დაღვეა, მაშ, ვნებადი ყოფილა იგი, როგორც ღმერთი, რადგან ვნებულება წყურვილიც და გემეზაც. მაგრამ თუკი არ უნებებია მას ეს როგორც ღმერთს, უთუოდ მნებებელობითი ყოფილა იგი, როგორც ადამიანი. და ნეტარი პავლე მოციქული ამბობს: „გახდა მორჩილი ვიდრე სიკვდილამდე, ჯვარზე სიკვდილამდე“ (ფილიპე 2.8). მორჩილება – ესაა არსებული ნების დათრგუნვა, არათუ არარსებულისა, რადგან პირუტყვზე, მაგალითად მორჩილს ან ურჩს არ ვიტყვით, მაგრამ უფალი მორჩილი გახდა მამისა არა როგორც ღმერთი, არამედ როგორც ადამიანი, „რადგან იგი როგორც ღმერთი, არც მორჩილია და არც ურჩი, ქვეშევრდომთა თვისებაა რა ეს,“ როგორც უთქვამს ღვთისმეტყველ გრიგოლს (30-ე სიტყვა). ამრიგად, ადამიანურად მნებელობითია ქრისტე.“ იხ. დასახ. ნაშრომი, 399.

<sup>375</sup> „თვითუფლებრივობა ომონიმურად ითქმის. კერძოდ, სხვაგვარად – ღმერთთან დაკავშირებით, სხვაგვარად – ანგელოზებთან დაკავშირებით და სხვაგვარად – ადამიანებთან დაკავშირებით. ღმერთთან დაკავშირებით ზეარსულად ითქმის იგი, ანგელოზებთან დაკავშირებით იმ აზრით, რომ მათი ნათვისების თანამსრბოლია მათი

განსაკუთრებული და გამორჩეულია ქრისტე, რადგან მან ადამიანური ბუნება მიიღო ცოდვის გარეშე, მაშასადამე მოკვდავობის გარეშე, ვინაიდან სწორედ ცოდვის შედეგია ხრწნილება და სიკვდილი. ქრისტეს ნებელობა ღვთაებრივია და მას არ ესაჭიროებოდა ჩვეულებრივი ადამიანური გაგებით განბჭობა და ნებელობა. იოანე დამასკელს მოჰყავს ესაია წინასწარმეტყველის სიტყვები: „ამიტომ ესაიამაც ასე თქვა: „ვიდრე უკეთურთა ცოდნამდე ან არჩევამდე კეთილს გამოარჩევს ყრმა, რადგან ვიდრე კეთილის ან ბოროტის ცოდნამდე ეურჩება ეს ყრმა უკეთურობას სიკეთის გამოსარჩევად“ (ესაია 7.15-16).<sup>376</sup>

ქრისტეში ორ ნებელობას შეესაბამებოდა ორი მოქმედებაც, რაც ნათლად იკვეთება სახარებაში: „სხვა არის მოქმედება სხეულისა, რომელიც სულის მიერ იტარება და იმოძრავება, რაც შეეხება შენასრულებს, სხეულისა არის შეხება, პყრობა და საქმნელის თითქოსდა გარეშეცვა, ხოლო სულისა – ნაქმნევის თითქოსდა დასახვა და ჩამონაკეთქვა. ამგვარადვე, ჩვენს უფალ იესო ქრისტესთან დაკავშირებითაც საკვირველებათა ძალა მისი ღმრთეების მოქმედება იყო, ხოლო ხელით ქმედება და ნებება და თქმა: „მნებავს, განიწმინდვ“ (მათე 8.3) – მისი ადამიანობის მოქმედება. ასევე, მისი შენასრულები, ადამიანურის მხრივ იყო პურთა განტეხა და ის, რომ კეთროვანს მისგან ესმა: „მნებავს,“ ხოლო ღვთიურის მხრივ – პურთა გამრავლება და კეთროვნის განკურნება, რადგან იგი ორივე მათგანისგან (ესე იგი, – სულისმიერი და სხეულისმიერი მოქმედებისგან) თავის ერთსა და იმავე თანაგვარ და თანასწორ საღვთო მოქმედებას აჩვენებდა. ისევე როგორც, ვცნობთ ბუნებათა შეერთებასა და ურთიერთში მათ დამტკვენელობას, მაგრამ ამით არ უარყოფთ მათ განსხვავებას, არამედ აღვრიცხავთ კიდევ მათ და განუყოფლადაც ვიცით ისინი, ამგვარადვე ვცნობთ ნებათა და მოქმედებათა შეკავშირებულობასაც და შევიცნობთ მათ განსხვავებულობასაც, თან, აღვრიცხავთ რა, არ შემოგვაქვს განყოფა, რადგან ისევე, როგორც ხორცი განიდმრთო და არ განუცდია მას საკუთარი ბუნების ცვლილება, ამგვარადვე ნებაცა და მოქმედებაც განიდმრთო, არ გადასულან რა ისინი საკუთარ საზღვრებს, რამეთუ ერთია ის, ვინც ისიც არის და ესეც და ვინც ნებელობს და მოქმედებს ასეც და ისეც, ანუ საღვთოდაც და ადამიანურადაც.“<sup>377</sup>

ქვემოთ მოყვანილია თვალსაჩინოება, თუ როგორ აისახება ქრისტეს ბუნებაზე მსჯელობა ადამიანის ბუნების შეცნობის საკითხის უკეთესად გააზრებაში: „თუ ერთია მეუფე ქრისტეს მოქმედება, ან ქმნილი უნდა

---

ამოქმედება, რაც არ შეიცავს დროის არანაირ შუალედს (რადგან ანგელოზი თვითუფლებრივობას ბუნებითად ფლობს და ამიტომ დაუბრკოლებლად იყენებს მას, არა აქვს რა სხეულისმიერი წინააღმდეგობა და არ ჰყავს რა მოპირისპირე), ადამიანებთან დაკავშირებით კი – იმგვარად, რომ მათი ნათვისობა მათი ამოქმედების უწინარეს მოიაზრება დროში, რადგან, თუმცა თვითუფლებრივია ადამიანი და ბუნებითად აქვს მას თვითუფლებრივობა, განიცდის იგი როგორც ეშმაკისგან შემოტევას, ასევე სხეულის აღძრულობას. ამიტომ ამ შემოტევისა და სხეულის სიმძიმის გამო, მისი ამოქმედება ნაგვიანვეია მის ნათვისობაზე. ამიტომ, რადგან ადამმა ჯერ ინება და შემდეგ გახდა იგი მორჩილი, ან კიდევ, ინება რა მან ჭამა, ცხადია, რომ პირველგნებულია ჩვენში ნებელობა. მაგრამ თუ ნებელობა პირველგნებულია, ის კი ხორც შესხმულ სიტყვას ბუნებასთან ერთად არ მიუღია, მაშ არც ცოდვისგან დაგვიღწევა თავი.“ იხ. *იოანე დამასკელი*, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 400.

<sup>376</sup> იქვე, 401.

<sup>377</sup> იქვე, 402-403.

იყოს იგი, ან უქმნელი, რადგან ამათ შუა არ არსებობს სხვა მოქმედება, ისევე როგორც – სხვა ბუნება. ამიტომ, თუ ქმნილია იგი, მხოლოდ ქმნილ ბუნებას უნდა წარმოაჩენდეს, ხოლო თუ უქმნელია – მხოლოდ უქმნელ არსებას უნდა გამოხატავდეს, რადგან საჭიროა, რომ ყოვლითურთ ბუნებათა შესაბამისი იყოს ის, რაც ბუნებისეულია. მართლაც, შეუძლებელია, რომ ნაკლულოვან ბუნებას მყოფობა ჰქონდეს, ხოლო ბუნებისეული მოქმედება გარეგანთაგანი როდია. ამიტომ, ცხადია, რომ შეუძლებელია მოქმედების გარეშე ბუნების არსებობაც და მისი შეცნობაც, რადგან რითაც მოქმედებს ყოველი ქმნილება იმით ამტკიცებს იგი საკუთარ ბუნებას. ეს კი ისაა, რაც უცვლელია.<sup>378</sup> მართლაც, რითაც მოქმედებს ყოველი ქმნილება, იმით ამტკიცებს იგი საკუთარ ბუნებას – ეს ფრაზა ამოსავალი წერტილია ბრალის საკითხის გასააზრებლად. ისევე როგორც სახარებაში აღწერილ ქრისტეს თითოეულ ნაბიჯსა და თითოეულ სიტყვას ქრისტიანი მამები იყენებდნენ ქრისტეს ბუნების უკეთ შესაცნობად, ცდილობდნენ დაენახათ მის უკან საერთო კანონზომიერებები და ამაზე დააფუძნეს კიდევ მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველება, ანალოგიური პრინციპი, სრულიად ბუნებრივია, რომ მათ გამოიყენეს მოგვიანებით ადამიანის ნებელობისა და ბუნების, მისი ხასიათის, მისი მოტივების და განწყობის დასადგენად და ადამიანური მოქმედების მეშვეობით ცდილობდნენ შეეცნოთ თვითონ მოქმედი, ისევე როგორც, ქრისტეს მოქმედებებით ცდილობდნენ შეეცნოთ ქრისტეს ბუნება.

იოანე დამასკელი აღნიშნავს, რომ „ყოველი ადამიანი ორი ბუნებისგან არის შემდგარი, – სულისა და სხეულისგან, – და იგი უცვლელად ფლობს მათ თავის თავში, რის გამოც მართებულად ითქმის ორ ბუნებად, ინარჩუნებს რა შეერთების შემდეგაც ორივე მათგანის ბუნებისეულ თვისობრიობას. მართლაც, არც სხეულია უკვდავი (არამედ ხრწანადია იგი) და არც სულია მოკვდავი (არამედ უკვდავია იგი); კიდევ, არც სხეულია უხილავი და არც სულია ხორციელი თვალებით დასანახი, არამედ ეს უკანასკნელი მოაზროვნეობითაა, გონისმიერია და უსხეულო, პირველი მათგანი კი – განხშობული, ხილვადი და არამოაზროვნეობითი; ხოლო რადგან არსობრივად განყოფილნი ერთი ბუნებისანი არ არიან, ცხადია, რომ სული და სხეული არ არის ერთი არსებისა.“<sup>379</sup> აქედან გამომდინარე, დიოფიზიტობის წინაშე დგება საკითხი, ხომ არ არის ქრისტეს სამი ბუნების: „თუ ადამიანს ორი ბუნებისად ვიტყვით და ამით იძულებული ვიქნებოდით სამი ბუნება გვეთქვა ქრისტესთან დაკავშირებით... ასევე უნდა გვეთქვა მოქმედებათა შესახებაც... თუმცა ის, რომ ორი ბუნებისად ითქმის და არის ადამიანი, ამის მოწამეა ღვთისმეტყველი გრიგოლი, რომელიც ამტკიცებს, რომ „ორი ბუნებაა ღმერთი და ადამიანი, ისევე როგორც სული და ხორცი“ (ეპ. 101) ნათლისღების შესახებ სიტყვაშიც ამგვარად ამბობს იგი: „ორმაგნი ვართ ჩვენ, სულისა და სხეულისგან, როგორც უხილავი ბუნებისა, ასევე ხილულისა. ორმაგია განწმენდაც: წყლისა და სულის მიერ“ (მე-40 სიტყვა). ამასთან საცოდნელია, რომ ბუნებისა და ნების განღმრთობა ასაჩინოებს და ცხადყოფს ორ ბუნებას და ორ ნებას, რადგან ისევე როგორც გავარვარება არ ცვლის გავარვარებულის

<sup>378</sup> იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 405.

<sup>379</sup> იქვე, 407-408.

ბუნებას ცეცხლის ბუნებად, არამედ ავლენს როგორც გავარვარებულს, ასევე გამავარვარებულს და, შესაბამისად, გვიცხადებს არა ერთ, არამედ ორ ბუნებას, ამგვარადვე განდმრთობაც შედეგად გვაძლევს არა ერთ შედეგნილ ბუნებას, არამედ – ორს და მათ ჰიპოსტასურ ერთობას. მართლაც, გრიგოლ ღვთისმეტყველი ამბობს: „რომელთაგანაც ერთმა განაღმრთო, მეორე კი განიღმრთო,“ რადგან თქვა რა სიტყვები: „რომელთაგანაც,“ „ერთმა,“ „მეორე“ ორი ცხადყო მან ამით.“<sup>380</sup>

აღნიშნული არგუმენტების მოშველიებით დიოფიზიტობას მიაჩნია, რომ „უფალი გახდა არა უსულო ან უგუნებო ხორცი, არამედ – ადამიანი. მართლაც, თვითვე ამბობს: „რატომ მცემ მე, ადამიანს, ვინც ჭეშმარიტება გითხარით თქვენ?“ (იოანე 9.40). ამრიგად, უფალმა მიიღო ხორცი, მოაზროვნეობითი და გონისმიერი სულით განსულიერებული, რომელიც მეწინამძღვრობს ხორცს, თვით კი ნაწინამძღვრებია სიტყვის ღმრთეების მიერ. ამგვარად, ქრისტეს ბუნებითად ჰქონდა ნება, როგორც ღმერთს და აგრეთვე, როგორც ადამიანს, თუმცა მისი ადამიანური ნება მისდევდა და ემორჩილებოდა მის საღვთო ნებას, რადგან არ აღიძვროდა იგი საკუთარი განზრახულებით, არამედ ის ნებავდა, რაც ენება მის საღვთო ნებას. მართლაც, როდესაც საღვთო ნება დაუშვებდა, მაშინ განიცდიდა იგი, რაც ბუნებითად თვისობრივი იყო მისთვის, რადგან ირიდებდა რა სიკვდილს, მისი საღვთო ნებელობის ნებებითა და დაშვებით ბუნებითად იყო ამრიდებელი სიკვდილისა, ამასთან, შეურევბულიც იყო და შიშიც ჰქონდა, მაგრამ როცა მისი საღვთო ნებელობა ინებებდა, რომ მის ადამიანურ ნებელობას სიკვდილი აერჩია, ამ უკანასკნელისათვისაც ნებაყოფლობითი ხდებოდა ვნებულება. მართლაც, ქრისტემ ნებაყოფლობით მისცა თავი სიკვდილს არა მხოლოდ როგორც ღმერთმა, არამედ – როგორც ადამიანმაც, რითაც სიკვდილის წინააღმდეგ გაბედულება ჩვენც მოგვმადლა. ამიტომ, ამგვარად თქვა მან მაცხოვრებელი ვნებულების წინ: „მამაო, თუ შესაძლებელია, ამშორდეს მე ეს სასმისი“ (მათე 26.29). ცხადია, რომ უნდა შეესვა ეს სასმისი ქრისტეს, როგორც ადამიანს და არა როგორც ღმერთს. ამიტომ ამ სასმისის ამორებაც მას, როგორც ადამიანს, ნებავდა და ეს სიტყვებიც ბუნებისეული შიშისა იყო; კეთილგაბედულების სიტყვები კი შემდეგია: „მაგრამ აღსრულდეს არა ჩემი ნება“ (ანუ არა ის, რითაც სხვა არსი ვარ შენთან), „არამედ – შენი“ (ანუ – ჩემი და შენი, რითაც შენი თანაარსი ვარ).“<sup>381</sup>

აქ ჩანს, რომ წმ. მამათათვის იმთავითვე ცხადი იყო განსხვავება სურვილსა და ნებას შორის. მართალია, ქრისტეს სურვილი იყო, რომ ასცილებოდა სასმისი, მაგრამ სხვა არის სურვილი და სხვა ნება – ნება იყო, ის ენებებინა, რაც ნებავდა მის ღვთაებრივ ბუნებას. ეს საკითხი პირდაპირ კავშირშია არაპირდაპირი განზრახვის დამუშავების საკითხთან, რადგან იგი იძლეოდა საფუძველს, რომ წმ. მამებს ემსჯელათ, თუ რა ხდება ადამიანში, როდესაც, მიუხედავად მისი სურვილის არარსებობისა, იგი ემორჩილება ნებას და საკუთარი სურვილისგან განსხვავებულ გადაწყვეტილებას იღებს. საინტერესო სიტყვებით ხსნის იოანე დამასკელი ამ ურთიერთობას: „ასე რომ, ნებავდა უფლის სულს, თვითუფლებრივად აღძრულს, მაგრამ ის ნებავდა მას

<sup>380</sup> იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 409-410.

<sup>381</sup> იქვე, 411.

თვითუფლებრივად, რაც მის საღვთო ნებას ნებავდა, რომ ენება მას. არათუ სიტყვისმიერი ნიშანცემით აღიძვროდა ხორცი (რადგან მოსეც და ყველა სხვა წმინდანიც საღვთო ნიშანცემით აღიძვროდნენ), არამედ თვით იგი, ერთივე, იყო ღმერთიც და ადამიანიც და ნებელობდა საღვთო და ადამიანური ნებელობის მიხედვით, ამის გამო, არა განზრახულებით, არამედ უმაღლ ბუნებითი ძალით სხვაობდა ურთიერთისგან უფლის ორი ნებელობა, რადგან, ერთი მხრივ, მისი საღვთო ნებელობა დაუსაბამო იყო, ყოვლისმოქმედი (ჰქონდა რა შესაბამისი ძალაც) და უნებო, ხოლო მისი ადამიანური ნებელობა დროში იწყებოდა, ამასთან, დაითმენდა იგი ბუნებისეულ, უყვედრულ განცდებს და ბუნებითად ყოვლისშემძლე არ იყო, თუმცა კი იყო ყოვლისშემძლევ, როგორც ჭეშმარიტად და ბუნებითად ღმერთი-სიტყვის კუთვნილებად ქცეული.<sup>382</sup> ნებელობის საკითხი რომ გონებისაგან დამოუკიდებლად ვერ განიხილება, ეს მშვენივრად ესმის წმ. იოანე დამასკელს. მართლაც არც დღევანდელი ბრალის საკითხი შეიძლება განხილულ იქნეს მხოლოდ ნებელობის საკითხის გარკვევით, თუკი არ იქნა ასევე შესწავლილი ბრალის ინტელექტუალური მხარე. ამ კუთხითაც განსაკუთრებული და გამორჩეულია იესო ქრისტეს პიროვნება. „გემართებს ვიცოდეთ, რომ მისი წმინდა გონება თავის ბუნებისეულ მოქმედებებსაც მოქმედებს, მოიზრებს რა და იცის, რომ ღვთის გონებაა იგი და რომ თაყვანცემულია მთელი შესაქმის მიერ, ამასთან, ახსოვს რა მიწაზე თავისი ცხოვრება და ვნებულებანი. მეორე მხრივ, ეზიარება იგი სიტყვის მოქმედ ღმრთეებას ყოვლიერების წარმმართველსა და განმგებელს, მოიზრებს რა და იცის, და განაგებს რა არა როგორც ლიტონი ადამიანის გონება, არამედ როგორც ღმერთთან ჰიპოსტასურად შეერთებული და ღვთის გონებად წარმოჩენილი.“<sup>383</sup> აღნიშნულის დასასაბუთებლად იოანე დამასკელს მოჰყავს ფაქტი, რომელიც სახარებაშია აღწერილი: „უკეთური გარედან ეკვეთა ქრისტეს (და არა აზრების მიერ), ისევე როგორც, აგრეთვე – ადამს, რადგან მასაც გველის მიერ (და არა აზრების მეშვეობით) ეკვეთა იგი, მაგრამ უფალმა უკუაგლო შემოტევა და კვამლივით განაქარვა იგი, რათა ის ვნებულებანი, მას რომ ეკვეთა და მისგან იძლია, ჩვენთვისაც ადვილად დასაძლევნი გამხდარიყო და ამ გზით ახალ ადამს უკუეხსნა ძველი. ამრიგად, ჩვენი ბუნებისეული ვნებულებანი ბუნებითად და ზებუნებრივად იყო ქრისტეში, რადგან ისინი ბუნებითად აღიძვროდნენ მასში, როდესაც ნებართვას აძლევდა იგი ხორცს, განეცადა, რაც თვისობრივი იყო მისთვის; ზებუნებრივად კი – იმიტომ, რომ უფალში ბუნებისეულნი ნებელობას არ უძლოდნენ წინ. მართლაც, არაფერი იძულებითი არ განიჭვრიტება ამასთან დაკავშირებით, არამედ ნებაყოფლობითია ყოველივე, რადგან ინება რა, მოშივდა, ინება რა, მოსწყურდა, ინება რა, შეეშინდა, ინება რა, მოკვდა.“<sup>384</sup>

იოანე დამასკელი დაწვრილებით განიხილავს ქრისტეს განცდებს, ცალკე საუბრობს შიშის შესახებ, ქრისტეს მიერ აღსრულებული ლოცვის შესახებ და სვამს კითხვას, თუ რაში სჭირდებოდა ღმერთს ლოცვა. „როდესაც თქვა მან: „მამაო, თუ შესაძლებელია, ამშორდეს მე

<sup>382</sup> იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 412.

<sup>383</sup> იქვე, 413.

<sup>384</sup> იქვე, 414.

ეს სასმისი, მაგრამ არა როგორც მე მნებავს, არამედ – როგორც შენ“ (მათე 26.39), განა აქედან ნათელი არ არის ყველასთვის, რომ გვასწავლის ჩვენ მხოლოდ ღვთისგან ვითხოვდეთ შემწეობას განსაცდელთა ჟამს და რომ ჩვენეულ ნებას იმას ვამჯობინებდეთ, რაც საღვთოა, გვიჩვენებს რა ამით, რომ ჭეშმარიტად განიკუთვნა მან ის, რაც ჩვენი ბუნებისაა და რომ თავის ბუნებათა შესაბამისად ჭეშმარიტად ფლობდა იგი ორ ბუნებისეულ ნებას, თუმცა კი არა დაპირისპირებულთ. „მამაო,“ თქვა მან როგორც თანაარსმა, „თუ შესაძლებელია;“ ხოლო ეს თქვა არა იმიტომ, რომ არ იცოდა (ან კი რა არის შეუძლებელი ღვთისთვის) არამედ იმიტომ, რომ ამით გვასწავლა ჩვენ, ჩვენეულ ნებას ის ვამჯობინოთ, რაც საღვთოა, რადგან მხოლოდ ისაა შეუძლებელი, რასაც ღმერთი არ იზრახავს და რასაც ღმერთი არ უშვებს. შემდეგ თქვა: „მაგრამ არა როგორც მე მნებავს, არამედ – როგორც შენ.“ ასე თქვა, რადგან თუმცა თვითონ იგივენება იყო მამისა, როგორც ღმერთი, მაგრამ აქ ადამიანობის ბუნებისეულ ნებას წარმოაჩინდა იგი, როგორც ადამიანი, რადგან ბუნებით სწორედ ეს ნება გაურბის სიკვდილს. ხოლო როდესაც თქვა მან: „ღმერთო ჩემო, ღმერთო ჩემო, რისთვის დამტოვე მე?“ (მათე 27.46), თქვა ეს იმიტომ, რომ ჩვენეული სახე განიკუთვნა მან, რადგან არ არის მამა მისი ღმერთი, თუ არა მაშინ, როდესაც გონების დაწვრილმანებელი წარმოსახვებით გონებითისგან გამოცალკევდება ის, რაც ხილულია და ჩვენ შორის დაწესდება იგი; არცთუ მიუტოვებია იგი თავის ღმრთეებას, არამედ ჩვენ ვიყავით დატოვებულნი და უგულვებელყოფილნი. ამიტომ, განიკუთვნა რა მან ჩვენეული სახე, ასე ილოცა.<sup>385</sup>

ქრისტიანობა ასევე განიხილავს საკითხს, თუ როგორ შეიძლებოდა ღმერთს განეცადა ვნება. თუ ის ღმერთია, ხომ არ იყო მისი ვნება ჯვარზე მოჩვენებითი. ხოლო თუ იგი ივნებოდა, იყო თუ არა იგი ღმერთი, რადგან ღმერთი უნდა იყოს უვნებელი. ამასაც დიოფიზიტური თვალთახედვით გამოექვნიება ახსნა გარკვეული მაგალითების მოშველიებით: „ისევე, როგორც მზით განათებულ ხეზე, თუკი ეს ხე ცუდით იჭრება, გაუჭრელი და უვნებელი რჩება მზე, ბევრად უფრო უვნებელი რჩება ხორცის ვნებულების ჟამს ხორცთან ჰიპოსტასურად შეერთებული უვნებელი ღმრთეება სიტყვისა, და ისევე როგორც გაგარვარებულ მახვილზე წყლის დასხმისას ქრება ის, რასაც სჩვევია ვნებულება წყლისგან (ვამბობ ცეცხლს) მაგრამ დაუზიანებელ რჩება რკინა, რადგან არ სჩვევია მას, რომ იშლებოდეს წყლისგან, ასევე, ბევრად უფრო ვერმიძღები რჩება ვნებულებისა, ხორცის ვნებულების ჟამს, მასთან განუშორებლად მკვიდრი მხოლოდ უვნებელი ღმრთეება (ამასთან, არ არის აუცილებელი, რომ მაგალითები ყოვლითურთ და უკლებლივ მსგავსი იყოს, რადგან საჭიროა, რომ მაგალითში მსგავსებაც განიჭვრიტებოდეს და სხვაობაც, რამეთუ სხვა შემთხვევაში მაგალითიც აღარ იქნებოდა იგი. მართლაც, ყველაფრით მსგავსი იგივეა და არა მაგალითი და ეს – განსაკუთრებით საღვთოთა შეახებ, რადგან შეუძლებელია ყველაფრით მსგავსი მაგალითის პოვნა ღვთისმეტყველებასთან და განგებულებასთან დაკავშირებით).“<sup>386</sup>

<sup>385</sup> *იოანე დამასკელი*, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 417-418.

<sup>386</sup> იქვე, 418-419.



იესო ქრისტემ დააკავშირა ერთმანეთს ღმერთი და ადამიანი. სწორედ ქრისტეს წყალობით გაუქმდა რჯულის მოქმედება, ადამიანს მიეცა შესაძლებლობა, რომ დაბრუნებულიყო დაკარგულ სამოთხეში და კაცობრიობის დეგრადაცია შეწყდა. იგი გადავიდა განვითარების ახალ საფეხურზე. თუკი მანამდე ადამიანი, რომელიც ღვთის ხატად და მსგავსად იყო შექმნილი, რჩებოდა მონობაში, ქრისტემ იგი გაათავისუფლა და ძეობა მიანიჭა. ამიტომ ქრისტიანთათვის სამყაროს ქრონოლოგია სამ ნაწილად აღიქმება, ესაა პერიოდი ქრისტეს განკაცებამდე, ქრისტეს ცხოვრება დედამიწაზე და პერიოდი ქრისტეს შემდგომ. „თვით ბუნებით ძე ღვთისა გახდა პირმშო ჩვენ შორის, რომლებიც მონიჭებით და მადლით ვიქცეთ ღვთის ძეებად და წარმოვჩნდით მის ძმებად. ამიტომ ამბობდა იგი: „ავდივარ ჩემი მამის და თქვენი მამის მიმართ“ (იოანე 20.17). არ უთქვამს: „თქვენი მამის,“ არამედ: „ჩემი მამის“ (ცხადია, ბუნებითის) და „თქვენი მამის“ (მათთვის მადლისმიერის), აგრეთვე „ჩემი ღმერთის და თქვენი ღმერთის მიმართ“ (იოანე 20.17). არ უთქვამს: „ჩვენი ღმერთის“ არამედ „ჩემი ღმერთის“ (თუკი დაწვრილმანებული ჩაძიებებით განყოფ ხილულს გონებისეულისგან) და „თქვენი ღმერთის“ (როგორც შემოქმედისა და უფლისა).<sup>387</sup> ქრისტემ საშუალება მისცა თითოეულ ადამიანს, რომ თავადაც მისდიოს მის კვალს და იყოს ისეთივე სრული, როგორც მათი ზეციური მამა (მათე 5.48) – „ადამიანი, რომელიც მოაზროვნედ და თვითუფლებრივად შეიქმნა, უფლებამოსილი გახდა, რომ საკუთარი არჩევანისამებრ უწყვეტად ჰქონოდა ერთობა ღმერთთან, თუკი, რა თქმა უნდა სიკეთეში, ესე იგი შემოქმედის მორჩილებაში შეინარჩუნებდა თავს. მაგრამ როდესაც საკუთარი შემოქმედის მცნებას გარდავიდა იგი და სიკვდილსა და ხრწნილებაში ჩავარდა, ჩვენი მოდგმის დამბადებელი. და შემოქმედი თავისი კეთილმოწყალე თანაღმობიერების გამო ყოველითურთ გვემსგავსება ჩვენ და გახდა კაცი ცოდვის გარეშე, შეუერთდა რა იგი ჩვენეულ ბუნებას. დიახ, რადგან მან წილად გვიბოძა ჩვენ თავისი ხატი და თავისი სული, ჩვენ კი არ დავიცავით ეს, თვითვე იღებს წილად ჩვენეული ბუნების სიგლახაკესა და უძღურებას, რომ განგვწმინდოს ჩვენ, გაგვაუხრწნელოს და კვლავ დაგვადგინოს მისეული ღმრთეების წილმქონეებად, ამასთან საჭირო იყო, რომ არა მხოლოდ ჩვენეული ბუნების დასაბამი გამხდარიყო წილმქონე უმჯობესისა, არამედ, აგრეთვე ყველა ადამიანი, ვინც კი ასე განიზრახავდა, შობილიყო მეორე შობით, გამოზრდილიყო ამ შობის შესაფერისი და უცხო საზრდოთი და ამ სახით მიეღწია სისრულის საზომისათვის.“<sup>388</sup>

ქართული ცნობიერება ბოლო 20 საუკუნეა მჭიდროდ გადაეჯაჭვა ქრისტიანობას. დავით აღმაშენებელს ლაკონიურად აქვს გადმოცემული თავის „გალობანში“ ქრისტეს განკაცების საიდუმლო: „სიტყვაო, აღმსარებელსა მომხედენ... ამისთვისცა ღმერთ-მამაკაცებრ მოქმედ იქნა ზეშთა ღმერთთაჲ, რადთა კაცთაებრ უწყოდის ვნებანი ჩვენნი და ღმრთეებრ იხსნიდეს ბრალთაგან...“<sup>389</sup> ეს არის ქრისტიანობის ცენტრალური მომენტი – ემპათიის იდეა. ღმერთი შედის ადამიანის მდგომარეობაში თავიდან ბოლომდე და შემდგომ ადამიანებს უდებს

<sup>387</sup> იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 429.

<sup>388</sup> იქვე, 433.

<sup>389</sup> დავით აღმაშენებელი, გალობანი სინანულიანი, თბ. 1989, 11, 16.

კანონად, რომ ისინიც შევიდნენ ერთმანეთის მდგომარეობაში. სხვა ადამიანის ადგილზე თავის დაყენება, მისი განცდა, სიყვარულის კანონია. იგი გულისხმობს ადამიანის მდგომარეობის მთლიანად გათავისებებას. ამის უპირველესი მაგალითი თავად ღმერთმა, იესო ქრისტემ მისცა კაცობრიობას. ესაა ცენტრალური თეზისი ქრისტიანულ მოძღვრებაში. ქრისტე ადამიანთა სიყვარულით შედის ადამიანთა მდგომარეობაში და გამოიხსნის მათ. ამით ქრისტიანობამ ადამიანი აამაღლა სამყაროს უმაღლეს წერტილში, რამეთუ თვითონ უმაღლესი წერტილი სამყაროსი – ღმერთი – ჩამოიყვანა ციდან ადამიანის გულისათვის. აქ კი ცხადია, რომ ადამიანი გახდა უმთავრესი შესწავლის ობიექტი და წარმოუდგენელი იყო, რომ იგი დარჩენილიყო ისტორიის სტატისტიკის შემადგენელ მიკრონაწილაკად. სწორედ ამით არის განსხავებული ქრისტიანობა ყველა რელიგიისაგან, არსად, არცერთ რელიგიაში არ მომხდარა ის რომ თვითონ ღმერთს ადამიანთა გამო „ცანი მოედრიკნა“ და ამასთან არა რეინკარნირებული ან საღვთო მარადიულობაში გათქვეფილი, არამედ პიროვნული ადამიანისათვის, რომელიც არც საიქიო ცხოვრებაში კარგავს თავის პიროვნულობას. ხოლო რელიგია, რომლის უმთავრესი შესწავლის ობიექტი პიროვნებაა, ვერ დარჩება ობიექტური შერაცხვისა თუ ქმედებასა და დამდგარ შედეგს შორის მხოლოდ მიზეზობრივი კავშირის გამოკვლევის სტადიაზე.

თავი II. უკიდურესი აუცილებლობა, როგორც სახარებისეული ტელეოლოგიური განმარტების ფორმულის – „შაბათი კაცისათვის და არა კაცი შაბათისათვის“ – ანარეკლი სჯულისკანონში

1. ტელეოლოგიური განმარტების მნიშვნელობა ზოგადად. „იურიდიული მეთოდოლოგია იმ წესების ერთობლიობაა, რომელიც სამართლის შემფარდებელმა უნდა გაითვალისწინოს ნორმის განმარტების პროცესში,“<sup>390</sup> სამართალშემფარდებლის მიერ ნორმის განმარტების მნიშვნელობას კარგად ასახავს ამერიკის შეერთებული შტატების უმაღლესი სასამართლოს მოსამართლე ჩარლზ ევან ჰუგესის მოსწრებული გამონათქვამი: „We are under a constitution, but the constitution is what the judges say it is.“<sup>391</sup>

სამართლის შეფარდების მეთოდებს შორის ერთ-ერთი გამორჩეული ადგილი ტელეოლოგიურ იურისპრუდენციას ეკუთვნის. იგი განსაკუთრებული იარაღია სამართალშემფარდებლის ხელში. მისი მეშვეობით „მოსამართლე არ ერევა კანონმდებლის პოლიტიკური კომპეტენციების სფეროში, მაგრამ ხელს უწყობს საგნობრივად სწორი გადაწყვეტილების მიღებას.“<sup>392</sup>

სამართლის თეორიის ზოგიერთი სახელმძღვანელოს ავტორი ნორმის ინტერპრეტაციის მეთოდებს შორის ტელეოლოგიურ განმარტებას საერთოდ არ აღნიშნავს. ასეთ შემთხვევაში ტელეოლოგიური განმარტების ადგილს ნაწილობრივ იკავებს ლოგიკური, სისტემური და ისტორიული ახსნა-განმარტების მეთოდები, ასევე, შეზღუდვითი და განვრცობითი განმარტებები.<sup>393</sup> ცნობილია, რომ „სავინი გამოყოფდა სამართლის ნორმის გრამატიკულ, ლოგიკურ, ისტორიულ და სისტემურ განმარტებას. სავინის მიერ ჩამოყალიბებული სისტემა არ არის თანამედროვე ხერხების იდენტური. მაგალითად, სავინი აშკარად ეწინააღმდეგებოდა ნორმის ტელეოლოგიურ განმარტებას.“<sup>394</sup>

მიუხედავად ასეთი არაერთგვაროვანი შეფასებისა, უდავოა ის ფაქტი, რომ კონკრეტული ნორმის განმარტებისას რამდენიმე მეთოდის ნაცვლად სრულიად შესაძლებელია მხოლოდ ერთის – ტელეოლოგიური განმარტების გამოყენება, რაც მას დამოუკიდებელ და არსებითად გამორჩეულ მეთოდად აყალიბებს. ეს ბუნებრივია, რადგან „ნორმის ინტერპრეტაცია სუბიექტური ხასიათისაა... არ არსებობს სამართლის შეფარდების მეთოდების ერთიანი სისტემა. ერთ შემთხვევაში მოსამართლე შეიძლება დაეყრდნოს ისტორიული კანონმდებლის ნებას, სხვა შემთხვევაში უპირატესობა მიანიჭოს სისტემურ ან ტელეოლოგიურ მეთოდს.“<sup>395</sup>

სიტყვა „ტელეოლოგია“ ბერძნული სიტყვისაგან („Teleios“ – მიზანს მიღწეული და „logos“ – მოძღვრება) მომდინარეობს და აღნიშნავს

<sup>390</sup> ხუბუა გ., სამართლის თეორია, თბ. 2004, 176.  
<sup>391</sup> „ჩვენ ვართ კონსტიტუციის მორჩილებაში, მაგრამ კონსტიტუცია არის სწორედ ის, რაზეც მოსამართლეები ამბობენ, რომ ეს არის კონსტიტუცია.“ იხ. ჭანტურია ლ., შესავალი საქართველოს სამოქალაქო სამართლის ზოგად ნაწილში, თბ. 2000, 120.  
<sup>392</sup> ხუბუა გ., სამართლის თეორია, თბ. 2004, 157.  
<sup>393</sup> ინწორველი გ., სახელმწიფოსა და სამართლის თეორია, თბ. 1993, 128, 130; სავანელი ბ., სამართლის თეორია, თბ. 1997, 189-190.  
<sup>394</sup> ხუბუა გ., სამართლის თეორია, თბ. 2004, 148.  
<sup>395</sup> იქვე, 178.

იდეალისტურ მოძღვრებას, რომლის მიხედვითაც ყოველი განვითარება არის წინასწარ განსაზღვრული მიზნის განხორციელება.<sup>396</sup> „ტელეოლოგიური იურისპრუდენციის თანახმად, სამართლის უკან ყოველთვის დგას განსაზღვრული მიზანი. სამართლის შეფარდების პროცესში აუცილებელია ამ მიზნის სწორად ახსნა და შესაბამისი გადაწყვეტილების მიღება. თუ კანონის სიტყვასიტყვითი მნიშვნელობა წინააღმდეგობაში მოდის ნორმის მიზანთან, გადაწყვეტილება მიღებულ უნდა იქნეს სწორედ ნორმის მიზნიდან და არა სიტყვასიტყვითი მნიშვნელობიდან გამომდინარე. იურიდიულ გადაწყვეტილებას საფუძვლად უნდა დაედოს მატერიალური და არა ფორმალური სისწორე.“<sup>397</sup>

ტელეოლოგიური განმარტება არ არის ისტორიული განმარტება, რადგან იგი „არკვევს კანონის ობიექტურ მიზანს „*ratio legis*“ და არა კანონმდებლის საწყის ნებას (რამდენადაც კანონი მიღებისთანავე წყვეტს კავშირს კანონმდებელთან)... სამართლის ნორმას საფუძვლად უდევს მიზანი... თუ გავიგებთ სამართლის მიზანს, მაშასადამე, გავიგებთ სამართალსაც.“<sup>398</sup>

განარჩევენ ტელეოლოგიური განმარტების ორ გზას – განვრცობითს და შეზღუდულს:

ა) „ზოგჯერ სამართლის ნორმა მოიცავს ისეთ ურთიერთობებსაც, რომელზეც მისი მოქმედება (ნორმის მიზნიდან გამომდინარე) არ უნდა გავრცელდებულყო. ასეთ შემთხვევაში ტექსტის სიტყვასიტყვითი განმარტება შეიძლება წინააღმდეგობაში მოვიდეს ნორმის მიზანთან.“<sup>399</sup> სწორედ ამ დროს გამოიყენება ტელეოლოგიური რედუქცია, შეზღუდვითი განმარტება, და „ნორმა არ გამოიყენება, თუ მისი შეფარდება მიგვიყვანს კანონის მიზნის საწინააღმდეგო შედეგამდე. ამ შემთხვევაში, კანონი შეზღუდულად განიმარტება მისი მიზნიდან გამომდინარე.“<sup>400</sup> ცხადია, ტელეოლოგიური რედუქცია განსაკუთრებულ ლეგიტიმაციას მოითხოვს, ვინაიდან კანონის სიტყვასიტყვითი განმარტება იგნორირებულია კანონშემფარდებლის მიერ,<sup>401</sup> მაგრამ ასეთი ქცევის მიზეზი ობიექტურია – „ნორმის ტექსტის სიტყვასიტყვითი განმარტება იძენად ფართოა, რომ აშკარად სცილდება კანონის მიზანს.“<sup>402</sup>

ტელეოლოგიური რედუქციის თვალსაჩინო მაგალითს წარმოადგენს შვეიცარიის ერთ-ერთი კომუნის მიერ ხე-ტყის შეზღუდული რესურსის გამო ღობისათვის ხის მასალის გამოყენების აკრძალვის შემთხვევა. „ღობის მასალად შეიძლება მხოლოდ ქვის გამოყენება. მოგვიანებით, სასაფლაოს გაუკეთდა რკინის (და არა ქვის) ღობე. ერთ-ერთმა მოქალაქემ სარჩელით მიმართა სასამართლოს. მომჩივანის აზრით, რკინის ღობე სასაფლაოს ესთეტიკურად აუშნობდა. სასამართლომ სარჩელი არ დააკმაყოფილა და განმარტა, რომ კომუნის მიერ დადგენილი ნორმის მიზანი იყო ღობის მასალად ხის გამოყენების შეზღუდვა. სასამართლომ დასკვნით, ნორმის მიზანი იძლეოდა რკინის

<sup>396</sup> ჰაბაშვილი მ., უცხო სიტყვათა ლექსიკონი, თბ. 1989.

<sup>397</sup> ხუბუა გ., სამართლის თეორია, თბ. 2004, 184.

<sup>398</sup> იქვე, 156.

<sup>399</sup> იქვე, 156.

<sup>400</sup> იქვე, 157.

<sup>401</sup> იქვე, 157.

<sup>402</sup> იქვე, 158.

ღობის მიმართ კომუნის მიერ დადგენილი წესის ტელეოლოგიური რედუქციის საშუალებას.<sup>403</sup>

ბ) ტელეოლოგიური რედუქციის საპირისპირო პროცესია ტელეოლოგიური ექსტენზია – განვრცობა, „როცა ნორმის მოქმედება ვერ ვრცელდება იმ ურთიერთობებზე, რომელთა რეგულირებაც კანონის აშკარა მიზანს წარმოადგენს.“<sup>404</sup> აღნიშნულის მაგალითი გვხვდება ჯერ კიდევ ძველ რომში: „თორმეტი ტაბულის კანონის მიხედვით მესაკუთრე პასუხს აგებდა თავისი „ოთხფეხის“ (quadrupes) მიერ მიყენებული ზარალისათვის (დიგესტები, IX წიგნი, I). პუნიკური ომების შემდეგ იტალიაში დამკვიდრებული სირაქლემა ხშირად ხდებოდა ზარალის მიზეზი. რომაელმა პრეტორებმა იხელმძღვანელეს ტელეოლოგიური ექსტენზიის პრინციპით და ნორმის მოქმედება „ორფეხა“ სირაქლემაზეც განავრცეს.“<sup>405</sup>

სამართლის მეცნიერებამ ტელეოლოგიური განმარტების მნიშვნელობა არ შეიძლება მხოლოდ ნორმის განმარტების პროცესით შეზღუდოს. მისი გამოყენება ასეთივე წარმატებით შეიძლება გარიგებაში ნამდვილი ნების გამოვლენის დადგენის მიზნით. ამ მეთოდს მიმართავდნენ ჯერ კიდევ ძველ რომში. მაგალითად, რომის სამართლის ისტორიაში ცნობილია ასეთი შემთხვევა:

„ერთმა მდიდარმა რომაელმა, რომელსაც ცოლი ორსულად ჰყავდა, სიკვდილის წინ ასეთი შინაარსის წერილი დატოვა: თუ ჩემი გარდაცვალების შემდეგ ცოლი შობს ქალიშვილს, ჩემი ქონების 1/3 დარჩეს ქალიშვილს, ხოლო 2/3 – მის დედას. თუ შემეძინა ვაჟიშვილი, მაშინ ქონების 2/3 დარჩეს ვაჟიშვილს და 1/3 – მის დედას. მოანდერძის გარდაცვალებიდან ცოტა ხნის შემდეგ მისმა მეუღლემ შვა ტყუპი – ქალი და ვაჟი. მოსამართლეს გაუჭირდა ანდერძის ასრულება, ქონების განაწილება მოანდერძის სურვილისამებრ, რადგან ანდერძი არ ითვალისწინებდა ტყუპების დაბადებას. მაგრამ საქმე სწორად გადაწყვიტა კონსულმა, რომელმაც სწორად განსაზღვრა მოანდერძის ნების შინაარსი.“ ქონება შვიდ ნაწილად გაყო, საიდანაც 1/7 ერგო ქალიშვილს, 2/7 – დედას და 4/7 – ვაჟს.<sup>406</sup> კონსული მიხვდა, რომ მოანდერძე თავის ვაჟს ორჯერ მეტ ქონებას უტოვებდა, ვიდრე მეუღლეს, ხოლო ქალიშვილს – მეუღლეზე ორჯერ ნაკლებს.

**2. ტელეოლოგიური განმარტების პრინციპი სახარებაში.** მოსეს სჯული არეგულირებდა იმ სამართლებრივ ურთიერთობებს, რაც ძველი აღთქმის რჩეული ერის, ისრაელისათვის, იყო სავალდებულო. მათ შორის, ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი იყო შაბათის უქმის დაცვა. შაბათის უქმე დაწესდა იმის აღსანიშნავად, რომ ღმერთმა ექვს დღეში შექმნა სამყარო, ხოლო მეშვიდე დღეს დაისვენა. „გაასრულა ღმერთმა მეექვსე დღეს თავისი საქმე, რაც გააკეთა და დაისვენა მეშვიდე დღეს ყოველი საქმისაგან, რაც გააკეთა. აკურთხა ღმერთმა მეშვიდე დღე და წმიდაყო იგი, რადგან ამ დღეს დაისვენა ღმერთმა ყოველი საქმისაგან, რასაც ქმნიდა ღმერთი და აკეთებდა“ (დაბადება 2.2-3).

<sup>403</sup> ხუბუა გ., სამართლის თეორია, თბ. 2004, 157.

<sup>404</sup> იქვე, 158.

<sup>405</sup> იქვე, 158.

<sup>406</sup> ნადარეიშვილი გ., რომის სამოქალაქო სამართალი, თბ. 2001, 157.

შაბათის უქმე დაწესდა მას შემდეგ, რაც ისრაელი ეკვიპტიდან გამოვიდა და მოსეს ხელით სჯული მიიღო. შაბათის დაცვის ვალდებულება პირდაპირ შევიდა 10 მცნებაში და მისი დარღვევა მკაცრად ისჯებოდა.<sup>407</sup>

ახალ აღთქმაში მრავალი ეპიზოდია, როდესაც ქრისტე შაბათობით კურნავს ადამიანებს, ღოცულობს, ქადაგებს, წმინდა წერილს განმარტავს და ა.შ., მაგრამ ამჯერად შეიძლება გამოიყოს რამდენიმე მათგანი, რომელთაგან განსაკუთრებული მნიშვნელობის არის ქრისტეს საუბარი შაბათის შესახებ, რომელსაც სამი მახარებელი იხსენიებს (მათე, მარკოზი და ლუკა), უძღურების სულით შეპყრობილი დედაკაცის განკურნება (ლუკას სახარებიდან) და იოანეს სახარებაში აღწერილი ბეთ-ეზდის აუზთან განკურნება. პირველი ორი მნიშვნელოვანია იმით, რომ მათში თავად ქრისტეს პასუხია შაბათის უქმის გატყვევით დაკავშირებით, მესამე კი გახდა იუდეველთაგან იესო ქრისტეს მიმართ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „სამართლებრივი დევნის“ დაწყების ოფიციალური საფუძველი. ეს უკანასკნელი სახარებაში შემდეგნაირადაა წარმოდგენილი:

„იერუსალიმში ცხვრის ჭიშკართან არის აუზი, რომელსაც ებრაულად ბეთ-ხასდა ჰქვია, და ხუთი დერეფანი აქვს. მათში იწვა ძალიან ბევრი ავადმყოფი, ბრმა, ხეიბარი და ჩამომხმარი, (რომლებიც წყლის შერხევას ელოდნენ, რადგან ანგელოზი უფლისა ჩამოდიოდა დროდადრო აუზში და აღელვებდა წყალს. ხოლო მას შემდეგ რაც წყალი აღელდებოდა, ვინც პირველი ჩავიდოდა, განიკურნებოდა, რა სნეულებითაც არ უნდა ყოფილიყო შეპყრობილი) აქ იყო კაცი, ოცდათვრამეტი წლის ტანჯული თავისი ავადმყოფობით. იესომ, იხილა რა მწოლარე და შეატყო, რომ უკვე დიდი ხანია დავრდომილია, უთხრა: გსურს განიკურნო? ავადმყოფმა უპასუხა: ბატონო, კაცი არა მყავს, რომელიც წყლის შერხევას ჩამიშვებს აუზში. სანამ მე მოვალ, ჩემზე წინ სხვა ჩადის. იესომ უთხრა: აღექი, აიღე შენი სარეცელი და იარე. იგი მაშინვე გაჯანსაღდა. აიღო თავისი სარეცელი და გაიარა. იმ დღეს შაბათი იყო. ამიტომ იუდეველებმა უთხრეს განკურნებულს: დღეს შაბათია, ნება არ გაქვს სარეცელის აღებისა. მან უპასუხა: ვინც განმკურნა, მან მითხრა: აიღე შენი სარეცელი და გაიარე. ჰკითხეს: ვინაა ის კაცი, ვინც გითხრა: აიღე და გაიარე? განკურნებულმა არ იცოდა, ვინ იყო იგი, რადგან იესო იმ ადგილზე მყოფ ხალხმრავლობას შეერია. ამის შემდეგ იესო ტაძარში შესვდა მას და უთხრა: აი, შენ გაჯანსაღდი, ნუღარ შესცოდავ, რათა რაიმე უარესი არ დაგემართოს. ის კაცი წავიდა და იუდეველებს უთხრა, რომ იესოა მისი განმკურნავი. იუდეველებმა დევნა დაუწყეს იესოს იმის გამო, რომ შაბათს ასეთი რამ გააკეთა. მან კი მიუგო მათ: მამაჩემი აქამდე აკეთებს და მეც ვაკეთებ. ამიტომ იუდეველებმა უფრო მეტად დაიწყეს ძებნა მის მოსაკლავად იმის გამო, რომ არა მარტო ტეხა შაბათი, არამედ ღმერთს საკუთარ მამას უწოდებდა და თავის თავს ღმერთს უტოლებდა“ (იოანე 5.2-18). აღნიშნულ

<sup>407</sup> მაგალითად, მოსეს ხუთწიგნეულის რიცხვთა წიგნის მე-15 თავში (მუხ. 32-36) აღწერილია, შემთხვევა, როგორ ნახეს კაცი, რომელიც შაბათ დღეს შეშას აგროვებდა, მიიყვანეს მოსესთან, აარონთან და მთელ საზოგადოებასთან. მოსემ უფლის ნებით მას სასიკვდილო განაჩენი გამოუტანა და, მართლაც, იგი გაიყვანეს ბანაკის გარეთ და მთელმა საზოგადოებამ ქვით ჩაქოლა. ასე რომ, შაბათის უქმის დარღვევა ძველი აღთქმის რჩეული ერისათვის სახუმარო საქმედ სულაც არ მიიხნეოდა.

ბრალდებაზე ქრისტე პასუხობს წმინდა წერილის მოშველიებით და უხსნის, თუ რატომ უწოდებს თავს ძეს: „თქვენ რომ მოსესი გწამდეთ, მეც მიწამებდით, ვინაიდან მან დაწერა ჩემს შესახებ“ (იოანე 5.46), რაც შეეხება პირველ ბრალდებას, მასზე პასუხი გაცემულია სამ სახარებაში მოხსენებულ ეპიზოდში შაბათის შესახებ:

„შაბათს მოუხდა გავლა დათესილ ყანებზე და მისი მოწაფეები გლეჯდნენ თავთავებს, ხელით ფშვნიდნენ და ჭამდნენ (ლუკა 6.1). ფარისევლებმა დაინახეს ეს და უთხრეს მას: აი, შენი მოწაფეები აკეთებენ, რისი გაკეთებაც შაბათს არ შეიძლება. მან კი უთხრა მათ: ნუთუ არ წაგიკითხავთ, რა ქნა დავითმა, როცა მოშივდა მას და მასთან მყოფთ? როგორ შევიდა ღმერთის სახლში და ჭამა წინადაგების პური, რომელიც არ უნდა ეჭამა არც მას, არც მასთან მყოფთ, მხოლოდ და მხოლოდ მღვდლებს? ანდა არ ამოგიკითხავთ სჯულის წიგნში, რომ შაბათობით ტაძარში მღვდლები არღვევენ შაბათს, მაგრამ უდანაშაულონი არიან? მაგრამ თქვენ გეუბნებით, რომ აქ არის ის ვინც ტაძარზე მეტია. თქვენ რომ გცოდნოდით, რას ნიშნავს: წყალობა მნებავს და არა მსხვერპლი, – მაშინ აღარ დაადებდით მსჯავრს უდანაშაულოებს (მათე 12.2-7). და უთხრა მათ: შაბათი ადამიანისათვის არის შექმნილი და არა ადამიანი შაბათისათვის. მაშ, შაბათის ბატონიც არის ძე კაცისა“ (მარკოზი 3.27-28).

ამას მოსდევს შაბათს გამხმარი ხელის განკურნების ეპიზოდი, რომელშიც გრძელდება შაბათის შესახებ მსჯელობა: იესო ქრისტე შედის სინაგოგაში, სადაც არის ხელგამხმარი კაცი. ფარისევლები უთვალთვალებენ, განკურნავს თუ არა ქრისტე შაბათს და დაარღვევს თუ არა მცნებას, რათა დაადანაშაულონ იგი. „ხოლო იესომ უთხრა მათ: მინდა, გკითხოთ თქვენ: შაბათ დღეს კეთილის კეთებაა ნებადართული თუ ბოროტისა? სულის გადარჩენა თუ დაღუპვა?“ (ლუკა 6.9) „ხოლო მან უთხრა მათ: რომელიმეს თქვენს შორის, ერთი ცხვარი რომ ჰყავდეს, შაბათს თუ ორმოში ჩაუვარდა, ხელს არ მოჰკიდებს და არ ამოიყვანს? ადამიანი კი რამდენად უკეთესია ცხვარზე! ამიტომ შეიძლება შაბათს კეთილის გაკეთება“ (მათე 12.11-12). ფარისევლებმა გამოსვლისთანავე მოითათბირეს ჰეროდიაწელებთან მის წინააღმდეგ, როგორ მოესპოთ იგი“ (მარკოზი 3.6).

რაც შეეხება უძღურების სულით შეპყრობილი დედაკაცის ეპიზოდს, ის ლუკას სახარებაში შემდგენაირად არის წარმოდგენილი: „ასწავლიდა იგი ერთ სინაგოგაში შაბათს. იქ იყო დედაკაცი, რომელსაც თვრამეტე წელიწადს ჰქონდა უძღურების სული და იყო დაკრუნხული და არ შეეძლო გასწორებულიყო. დაინახა იგი იესომ, მოიხმო და უთხრა: დედაკაცო, თავისუფალი ხარ შენი უძღურებისაგან. დაადო ორივე ხელი მას, რომელიც მაშინვე გასწორდა და აღიდებდა ღმერთს. სინაგოგის უფროსი განრისხდა იმის გამო, რომ შაბათს განკურნა იესომ და უთხრა ხალხს: არის ექვსი დღე, როცა უნდა გაკეთდეს; იმ დღეებში მოდით და განიკურნეთ, შაბათს კი – არა. უფალმა კი პასუხად უთხრა: თვალთმაქცი, განა ყოველი თქვენთაგანი არ უშვებს შაბათობით ბაგიდან თავის ხარს ან ვირს და არ მიჰყავს წყლის დასალევად? ხოლო ესაა აბრაჰამის ასული, რომელიც უკვე თვრამეტი წელიწადია შეკრა სატანამ, განა არ შეიძლებოდა მისი განთავისუფლება ამ ხუნდებისგან შაბათ დღეს? როცა ამას ლაპარაკობდა, მის ყველა მოწინააღმდეგეს რცხვენოდა და მთელ ხალხს უხაროდა მისი დიდებული საქმეები“ (ლუკა 13.10-17).

შაბათის უქმის დარღვევის ბრალდებას ქრისტე კიდევ ერთ სახარებისეულ ეპიზოდში სცემს პასუხს: „განა მოსემ არ მოგცათ სჯული, არცერთი თქვენთაგანი არ ასრულებს სჯულს. რატომ მეძებთ მე მოსაკლავად? ხალხმა უთხრა პასუხად: ეშმაკია შენში. ვინ გეძებს მოსაკლავად? იესომ უთხრა პასუხად: ერთი საქმე გავაკეთე და ყველას გიკვირთ. მოსემ მოგცათ წინადაცვეთა – თუმცა იგი მოსესგან კი არა, არამედ მამებისგანაა – და შაბათობით წინადაცვეთას უკეთებთ ადამიანს. და თუ ადამიანი წინადაცვეთას მიიღებს შაბათს, რათა მოსეს სჯული არ დაირღვეს, რაღად რისხდებით ჩემზე შაბათს ადამიანის მთლიანად განკურნების გამო? ნუ გაასამართლებთ შეხედულებით, არამედ სამართლიანი გასამართლებით გაასამართლეთ“ (იოანე 7.19-24).

თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ტელეოლოგიური განმარტებაა სახარების განმარტება – პრინციპი: „შაბათი კაცისათვის და არა კაცი შაბათისათვის.“ შეიძლება, მას, ერთგვარად, ტელეოლოგიის პირველი მცნებაც კი ეწოდოს. ცნობილია, რომ ბიბლიის სჯულთა წიგნების განმარტების ტრადიციას საფუძველი თავად ქრისტემ ჩაუყარა. იგი მოწაფეებს ჯერ კიდევ თავის ამქვეყნიურ ცხოვრებაში ასწავლიდა საღვთო წერილს, აღდგომის შემდეგ კი ამადლებამდე მთლიანად განუმარტა ბიბლია: „და დაიწყო მოსედან, ყველა წინასწარმეტყველიდან და განუმარტავდა მათ ყველა წერილში, მის შესახებ ნათქვამს“ (ლუკა 24.27). „მაშინ მათ გაუხსნა გონება წერილების გასაგებად“ (ლუკა 24.45). მოციქულებიდან მოყოლებული ყველა ქრისტიანი მოღვაწე მთელი თავისი ცხოვრებით და ქადაგებით ყოველთვის ცდილობდა ამ პრინციპის დაცვას და იგი იქცა ქრისტიანული მოძღვრების ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს დებულებად. შეიძლება ითქვას, რომ მთელი ქრისტიანული მოძღვრება პასუხის გაცემაა კითხვაზე: „რისთვის?“ (რისთვის შეიქმნა სამყარო, რისთვის არსებობს ადამიანი, რისთვის აკეთებს ამა თუ იმ საქმეს, რა მიზანი აქვს ამა თუ იმ პროცესს და ა.შ.).

ამავე ეპიზოდში კარგად ჩანს სასჯელის მიზანი ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით: „წყალობა მნებავს და არა მსხვერპლი“ (მათე 12.7), რომელსაც იესო ძველი აღთქმის ოსიას წიგნიდან ციტირებს (მდრ.: „მით, რამეთუ წყალობა მნებავს და არა მსხვერპლი და შემეცნება ღმრთისად, ვიდრე ყოვლად დასაწუგლნი“ (ოსე 6.6). იგი პირდაპირ ეხმიანება ტელეოლოგიურ პრინციპს: „შაბათი კაცისათვის და არა კაცი შაბათისათვის“ და სახარების მითითებას, რომ „სჯული მოცემულია მოსეს მიერ, ხოლო მადლი და ჭეშმარიტება იესო ქრისტეს მიერ იქმნა“ (იოანე 1.17). სასჯელის მიზნის განხილვისას ქრისტიანული მოძღვრება ორიგინალური და თვითმყოფადია, რაც სასჯელის სახეებზეც აისახება: სასჯელის უმთავრესი სახე კანონიკურ სამართალში მადლისაგან განყენებაა უზიარებლობისა და განკვეთის ფორმით. აქ ჩანს ქრისტიანული მოძღვრების დამოკიდებულება დამნაშავისადმი (შემცოდნისადმი), როგორც სნეულის, ავადმყოფის მიმართ და სასჯელის მიზნისადმი, როგორც ადამიანის გამოსწორებისა და აღზრდის და ამ გზით საზოგადოების გაჯანსაღების და არა მხოლოდ და მხოლოდ ნაცვალებებისა და სამაგიეროს მიზლისა. ეს დამოკიდებულება სათავეს იღებს სახარებიდან – „რამეთუ ისე შეიყვარა ღმერთმა ქვეყნიერება, რომ მისცა თავისი მხოლოდშობილი ძე, რათა ყოველი მისი მორწმუნე არ დაიღუპოს, არამედ ჰქონდეს საუკუნო სიცოცხლე. რამეთუ არ წარმოგზავნა ღმერთმა თავისი ძე ქვეყნიერებაზე, რომ გაასამართლოს



ქვეყნიერება; არამედ რომ ქვეყნიერება გადარჩეს მის მიერ. ვისაც ის სწამს, არ გასამართლდება, ხოლო ვისაც არ სწამს, უკვე მსჯავრდებულია, რადგან არ ირწმუნა ღმერთის მხოლოდშობილი ძის სახელი. სასამართლო კი ის არის, რომ სინათლე მოვიდა ქვეყნიერებაზე და ადამიანებმა სინათლეზე მეტად შეიყვარეს სიბნელე“ (იოანე 3.16-19). ამასთანავე, ქრისტიანობა არ უარყოფს ნაცვალებების პრინციპს: „ნუ გაასამართლებთ, რათა არ გასამართლდეთ, ვინაიდან რომელი სასამართლოთიც ასამართლებთ, (იმავეთი) გასამართლდებით, რომელი საწყაოთიც მიუწყავთ, (იმავეთი) მოგეწყვებათ თქვენ“ (მათე 7.1-2) და – „როგორც გინდათ, რომ თქვენ მოგექცნენ ადამიანები, თქვენც ისევე მოექცეთ მათ“ (მათე 7.12). მაგრამ სამართლიანობაზე მაღლა ქრისტიანობა აყენებს სიკეთეს. აქედან შემოდის პრინციპი, რომ სჯული იცვლება ადამიანის სასიკეთოდ. ადამიანი არ დაისჯება, თუ ამით უფრო კარგი შედეგი დადგება მისი ან სხვა ადამიანის სულისათვის და, შესაბამისად, საზოგადოებისათვის. აქედან უკვე მოდის პრინციპი, რომ სამართლის მიზანს არ წარმოადგენს მხოლოდ წესების ფორმალური შესრულება. ამრიგად, შესაძლებელია, ზოგჯერ კანონის ნორმა არ აღსრულდეს სიტყვასიტყვითი გაგებით, მეტიც, სამართლიანად იქნეს მიჩნეული ის, რაც პირდაპირ ეწინააღმდეგება ნორმის სიტყვასიტყვით განმარტებას, მაგრამ თანხვდება მიზანს. ეს უკვე ტელეოლოგიის ამოსავალი დებულებაა.

შაბათის საკითხებს ეხება იოანე დამასკელი „გარდამოცემის“ 36-ე თავში „იუდეველთა წინააღმდეგ, შაბათის შესახებ,“<sup>408</sup> სადაც განიხილავს შაბათის დაწესების მიზანს მოსეს სჯულში და მის საკვალდებულო ძალას. იოანე დამასკელი ნამდვილ ტელეოლოგიურ განმარტებას იძლევა ამ დღესთან და ქრისტეს მოქმედებებთან მიმართებაში.

იგი მიუთითებს, რომ შაბათის (ებრ. „დასვენება“) დარღვევა უმძიმესი ეპიტამითაა მოსეს სჯულში განსაზღვრული, რადგან ამ დღეს უფალმა „დაისვენა“ და შევიდამდე მისული დღეთა რიცხვი კვლავაც უკუბრუნდება და პირველიდან იწყება. შაბათის უქმის დაწესება განპირობებული იყო იმ მიზეზით, რომ ამ დღეს შრომისაგან დაესვენა მონასა და პირუტყვს, იუდეველები გაწაფულიყვნენ საღვთო წერილში, აღესრულებინათ ღვთისმსახურება და საკუთარ სულზე ზრუნვაში გაეტარებინათ შაბათი დღე, რათა მათ, ვინც მთელ ცხოვრებას არ უძღვნიდა ღმერთს, საკუთარი სიცოცხლის მცირედი ნაწილი მაინც გამოეყო მისთვის. მართალია, სჯული კრძალავდა საკუთარი თავის დაუძღვრებას შაბათ დღეს, მაგრამ ელია წინასწარმეტყველს, რომელმაც ორმოცდღიანი გზა ისე განვლო, რომ მხოლოდ ერთხელ ჭამა და, ცხადია, ორმოცეულის შაბათ დღეებშიც დაიუძღურა თავი მარხვითა და მგზავრობით, ღმერთისგან სასჯელის ნაცვლად ცად ამადლება ხვდა წილად. ასევე, ცნობილია, რომ დანიელ წინასწარმეტყველმაც სამი კვირა იშიმშილა. ამასთან, მთელ ისრაელში ახალდაბადებულ ერმას წინადასცვეთენ მერვე დღეს, თუნდაც ეს დღე უქმეს – შაბათს დაემთხვეს, ხოლო თუკი პირუტყვი შაბათს ჩავარდება ორმოდში, ცხადია, მისი ამომყვანი უდანაშაულოა, ხოლო გვერდის

<sup>408</sup> იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 455.

ამგლელი – დამნაშავე, ვინაიდან „არათუ მართალთათვის არის დადებული სჯული, არამედ – უსამართლოთათვის“ (1 ტიმოთე 19).<sup>409</sup>

### 3.1. ტელეოლოგიის პრინციპის რეზონანსი „დიდ სჯულისკანონში.“

ტელეოლოგიის პრინციპმა „შაბათი კაცისათვის და არა კაცი შაბათისათვის“ შეიძინა საინტერესო მიმართულება: ბრალის საკითხის დამუშავებისას მაღალ დონეზე იქნა შესწავლილი ისეთი მნიშვნელოვანი საკითხი, როგორცაა უკიდურესი აუცილებლობის ინსტიტუტი.

აღნიშნულის ნათელსაყოფად შეიძლება განხილულ იქნეს სჯულისკანონის ნორმა, სადაც იმპერატიულადაა განსაზღვრული, რომ ტაძარში არ შეიძლება არანაირი პირუტყვის შეყვანა და ასეთის მოქმედი მღვდელი უნდა განიკვეთოს, ხოლო ერისკაცი ზიარებისგან განყენებულ იქნეს:

„ნუმცა ვინ ხელეწიფების სახედრისა ანუ სხვისა პირუტყვისა ეკლესიად შეყვანებად, თვინიერ უკუეთუ მგზავრსა ვის შემთხვიოს ჭირი დიდი ზამთრისა და ბუქისაი და მიემთხვიოს გზასა ზედა ეკლესიასა და სახლი არა იპოებოდის და დიდისა მის ჭირისათვის შეიყვანოს სახედარი ერთსა ყურსა მის ეკუტრისასა, რამეთუ უკუეთუ არა შეიყვანოს სართულსა, სახედარი იგი ანუ კარაული, მოკუდეს და სიკუდილითა მისითა კაცი იგი ვერღარა შემძლებელ არს სლვად და იგიცა სიკუდილად მიეცეს, რამეთუ ვითარცა წერილ არს: „შაბათი კაცისათვის არსო,“ ამისთვისცა საცნაურ არს, ვითარმედ ყოვლით კერძო საძიებელ არს ცხორებაი და დარწმობაი კაცისაი. ხოლო უკუეთო ვის ემხილოს, თუ გარეშე ესევითარისა ჭირისა სახედარი შეიყვანა ეკლესიას, მღვდელი თუ იყოს, აღიხოცენ, ერისკაცი თუ იყოს, უზიარებელ იქმენინ.“<sup>410</sup>

აღნიშნული ნორმა ცხადყოფს, რომ თუ შორი გზიდან სახედრით მომავალი მგზავრი მძიმე კლიმატურ პირობებში მიაღვება საყდარს, ხოლო სხვა შენობა სიახლოვეს არ არის, სჯულისკანონი ავალდებულებს მას, რომ რაც არ უნდა მძიმე კლიმატი იყოს, საყდარში სახედარი არ შეიყვანოს, არამედ გარეთ დატოვოს და მხოლოდ თვითონ შეაფაროს თავი. ანუ, სახედრის შეყვანის უფლება იმ შემთხვევაშიც კი არ აქვს, თუნდაც, რომ დანამდვილებით იცოდეს, გარეთ მყოფი სახედარი დაიღუპება. მაგრამ მხოლოდ ერთი შემთხვევაა, როცა მას შეუძლია სახედრის ტაძარში შეყვანა – „რამეთუ უკუეთუ არა შეიყვანოს სახედარი იგი ანუ კარაული, მოკუდეს და სიკუდილითა მისითა კაცი ვერღარა შემძლებელ იყოს სლვად და იგიცა სიკუდილად მიეცეს, რამეთუ ვითარცა წერილ არს: „შაბათი კაცისათვის არსო,“ ამისთვისცა საცნაურ არს, ვითარმედ ყოველით კერძო საძიებელ არს ცხორებაი და დარწმობაი კაცისაი.“<sup>411</sup>

აქ კარგად ჩანს, რომ ადამიანის სიცოცხლის საფრთხის შემთხვევაში არათუ ბრალის, არამედ საერთოდ მართლწინააღმდეგობის გამორიცხვას აქვს ადგილი და ეს ყოველივე ტელეოლოგიური განმარტების ქრისტიანული მცნების მოშველიებით არის ახსნილი.

მოხმობილ მაგალითში სრულად არის მოცემული უკიდურესი აუცილებლობისათვის დამახასიათებელი ყველა გარემოება:

<sup>409</sup> დასახ. ნაშრომი, 456.

<sup>410</sup> *ექვთიმე მთაწმინდელი*, მცირე სჯულისკანონი, თბ. 1972, 70.

<sup>411</sup> იქვე, 70; შტრ.: *დიდი სჯულისკანონი*, თბ. 1975, 400.

ა) ქმედობა, რომელიც ჩვეულებრივ პირობებში დანაშაულს წარმოადგენს, უკიდურესი აუცილებლობის მდგომარეობაშია ჩადენილი<sup>412</sup> – საყდარში სახედრის შეყვანა კანონიკური სამართლის უხეში დარღვევაა, მაგრამ იგი ჩადენილია უკიდურესი აუცილებლობის პირობებში. („ხოლო უკეთუ ვის ემხილოს, თუ გარეშე ესევეთარისა ჭირისა სახედარი შეიყვანა ეკლესიასა, მღდელი თუ იყოს აღიხოცენ, ერისკაცი თუ იყოს, უზიარებელ იქმენინ“)<sup>413</sup>

ბ) „უკიდურესი აუცილებლობის მდგომარეობაში ჩადენილი მოქმედების მართლზომიერების ერთერთ საფუძველს საფრთხის სხვა საშუალებით თავიდან აცილების შეუძლებლობა წარმოადგენს“<sup>414</sup> – აღნიშნული გარემოებაც ხაზგასმულია – თუკი „სახლი არა იპოებოდის“<sup>415</sup>

გ) „მართლზომიერების მეორე პირობას სწორედ გადარჩენილ და დაზიანებულ ინტერესთა თანაფარდობა განსაზღვრავს. გადარჩენილი ინტერესი უფრო მნიშვნელოვანი უნდა იყოს, ვიდრე ის, რომელმაც ზიანი განიცადა.“<sup>416</sup> – ადამიანის სიცოცხლე უფრო მეტი მნიშვნელობისაა, ვიდრე ტაძარში პირუტყვის შეყვანის აკრძალვით დაცული სიკეთე – „ყოველსავე შინა უფროის პატივიცემების კაცისა ცხოვნებაი და უვნებლად დაშთომაი.“<sup>417</sup>

გ) „საფრთხე არსებული და რეალური უნდა იყოს.“<sup>418</sup> ამასთან, „იმის გარკვევას, თუ რა იგულისხმება არსებული და რეალური საფრთხის ცნებაში, დიდი თეორიული და პრაქტიკული მნიშვნელობა აქვს, ვინაიდან სწორედ ამ საკითხთანაა დაკავშირებული, თუ რა დროიდან წარმოიშობა უფლება, ადამიანმა საფრთხის ასაცილებლად იმოქმედოს და როდის წყდება იგი. საფრთხე არსებულია იმ შემთხვევაში, როდესაც იგი უკვე წარმოშობილია, და რა დროსაც სამართლით დაცულ სიკეთეს გარდაუვალი დაზიანება ან განადგურება ემუქრება, ანდა, როცა ასეთი შედეგის მოსალოდნელობა უადრესად რეალურია“<sup>419</sup> – კონკრეტულ შემთხვევაში, მართალია, სახედარი ჯერ ცოცხალია, მაგრამ მისი მოსალოდნელი დაღუპვა მიიჩნევა ისეთ საფრთხედ, რომელიც ადამიანის სიცოცხლის მოსპობის რეალურ საშიშროებას ქმნის, ვინაიდან არის უამინდობა და ტაძარი დასახლებული პუნქტიდან შორს დგას.

დ) „საფრთხის წყაროს, რომელსაც უკიდურესი აუცილებლობა წარმოშობს, შეიძლება წარმოადგენდეს ადამიანის მოქმედება, ბუნების სტიქიურ ძალთა მოქმედება (წყალდიდობა, მიწისძვრა, მეწყერი, გრიგალი, ქარიშხალი, თოვლდიდობა, ზვავი, ხანძარი და ა.შ.), შინაური თუ

<sup>412</sup> შავგულიძე თ. სურგულაძე ლ., საზოგადოებრივი საშიშროების გამომრიცხველი გარემოებანი სისხლის სამართლის კანონმდებლობაში, თბ. 1988, 189. იხ. ბელორუსის 1928 წლის სისხლის სამართლის კოდექსის მე-13 მუხლის დეფინიცია.

<sup>413</sup> ექვთიმე მთაწმინდელი, მცირე სჯულისკანონი, თბ. 1972, 70.

<sup>414</sup> სურგულაძე ლ., სისხლის სამართალი, დანაშაული, თბ. 1997, 249.

<sup>415</sup> ექვთიმე მთაწმინდელი, მცირე სჯულისკანონი, თბ. 1972, 70.

<sup>416</sup> სურგულაძე ლ., სისხლის სამართალი, დანაშაული, თბ. 1997, 257.

<sup>417</sup> დიდი სჯულისკანონი, თბ. 1975, 401.

<sup>418</sup> შავგულიძე თ. სურგულაძე ლ., საზოგადოებრივი საშიშროების გამომრიცხველი გარემოებანი სისხლის სამართლის კანონმდებლობაში, თბ. 1988, 210. იხ. *Слудский И. И., Обстоятельства, исключающие уголовную ответственность*, Ленинград, 1956, 100.

<sup>419</sup> შავგულიძე თ. სურგულაძე ლ., საზოგადოებრივი საშიშროების გამომრიცხველი გარემოებანი სისხლის სამართლის კანონმდებლობაში, თბ. 1988, 211. იხ. *Слудский И. И., Обстоятельства, исключающие уголовную ответственность*, Ленинград, 1956, 100.

გარეული ცხოველის თავდასხმა, საშიში მწერები და მიკროორგანიზმები, რომელთაც ადამიანთა, ცხოველთა და მცენარეთა დაავადებების გამოწვევა შეუძლიათ, ქიმიური და ფიზიკური პროცესები, მომეტებული საფრთხის შემცველი მექანიზმები, ადამიანის ორგანიზმში მიმდინარე ფიზიოლოგიური თუ პათოლოგიური პროცესები (შიმშილი, ავადმყოფობა) და სხვა.<sup>420</sup> – სჯულისკანონი ასეთი საფრთხის პირველ წყაროდ ასახელებს უამინდობას („ჭირი დიდი ზამთრისა და ბუქისაი“<sup>421</sup> და მეორედ იმ ფაქტს, რომ სახედრის გარეთ დატოვება გამოიწვევს მის სიკვდილს, რის გამოც უმწეო მდგომარეობაში აღმოჩნდება პატრონი, ვინაიდან იგი ვერ მიაღწევს დასახლებულ პუნქტამდე.

სჯულისკანონი იცნობს უკიდურესი აუცილებლობის სხვა შემთხვევებსაც, მაგალითად:

ა) სამღვდლო პირს კატეგორიულად ეკრძალება დუქანში ან სასტუმროში ჭამა-სმისათვის შესვლა და ასეთი საქციელისათვის მას მღვდლობის უფლების ჩამორთმევა ემუქრება, მაგრამ გამონაკლისს წარმოადგენს ის შემთხვევა, როდესაც იგი მგზავრობისას, უცხო მხარეში ყოფნის გამო, იძულებულია ასე მოიქცეს;<sup>422</sup>

ბ) ეპისკოპოსს უფლება არ აქვს, გაყიდოს საეკლესიო შეწირულობის სიაში შეტანილი ნივთები, გარდა იმ შემთხვევისა, თუ იგი ამას დიდი გაჭირვების გამო სჩადის;<sup>423</sup>

გ) თუ ვინმე სასიკვდილოდ არის განწირული, სჯულისკანონი სავალდებულოდ მიიჩნევს მის ზიარებას, რათა მომაკვდავი „უკანასკნელი საგზლის“ გარეშე არ დარჩეს. თუმცა, განწირულად ჩათვლისა და ზიარების მიღების შემდეგ, სასიკეთოდ მობრუნების შემთხვევაში, მას მხოლოდ ლოცვაში მონაწილეობის ნება მიეცემა;<sup>424</sup>

დ) მსგავსი დადგენილებაა ეშმაკულის შესახებაც, რომლის ზიარება განწმენდამდე იკრძალება და დაშვებულია მხოლოდ მისთვის კეთილმსახურების სწავლება. მაგრამ თუ სიკვდილის პირას არის, აუცილებლად უნდა აზიარონ;<sup>425</sup>

ე) ანალოგიურად, თუ ვინმეს ელის დიდი გაჭირვება და სიკვდილი სწეულებით, ან სხვა მიზეზით, ასეთები დროზე ადრე უნდა შეიწყნარონ;<sup>426</sup>

ვ) თუ ეკლესია ურწმუნოებს უპყრიათ და იქ მისვლა შეუძლებელია, სჯულისკანონი ეპისკოპოსს ავალბებს მრევლის სახლში შეკრებას იმ მოტივით, რომ „კეთილმსახური არ შევიდეს ბოროტმსახურთა შესაკრებელში, რადგან ადგილი კი არ განწმენდს კაცს, არამედ კაცი ადგილს“;<sup>427</sup>

<sup>420</sup> *შავგულიძე თ. სურგულაძე ლ.*, საზოგადოებრივი საშიშროების გამომრიცხველი გარემოებანი სისხლის სამართლის კანონმდებლობაში, თბ. 1988, 199.

<sup>421</sup> *ექვთიმე მთაწმინდელი*, მცირე სჯულისკანონი, თბ. 1972, 70.

<sup>422</sup> *დიდი სჯულისკანონი*, თბ. 2009, 58; 157.

<sup>423</sup> იქვე, 154.

<sup>424</sup> იქვე, 73.

<sup>425</sup> იქვე, 64.

<sup>426</sup> იქვე, 77.

<sup>427</sup> იქვე, 67.

ზ) სჯულისკანონი კრძალავს ეკლესიაში ტაბლის დაგებას და სმა-ჭამას. გამონაკლისის სახით დაიშვება, თუ უცხო მხარეში ჩამვლელმა უკიდურესი გაჭირვების გამო დაისადგურა ეკლესიაში;<sup>428</sup>

თ) სჯულისკანონი განარჩევს მცენარეებსა და ცოცხალ არსებებს რომელთა ჭამა, მართალია, აკრძალული არაა, მაგრამ არაა სასურველი ადამიანმა მიიღოს (მაგალითად, ძაღლის ხორცი) გარდა იმ შემთხვევისა, თუ დიდი გაჭირვება აიძულებს. ამიტომ, „მისი მჭამელი გაჭირვებაში უსჯულოებას არ სჩადის“;<sup>429</sup>

ი) საუბარია ფეხმძიმე ქალზე, რომელიც აღდგომის მარხვაში არაა ვალდებული, დაიცვას მარხვა, რადგან „მარხვა დაწესებულია ხორცის დათრგუნვისათვის, ხოლო როდესაც ხორცი ისედაც დათრგუნული და უძღურია, დედაკაცს შეუძლია, რამდენიც უნდა, მიიღოს საკვები და სასმელი“;<sup>430</sup>

კ) თუ სასულიერო დასის წარმომადგენელი არ დაიცავს დიდმარხვას, თუ ხორციელი უძღურებით არ არის შეპყრობილი, უნდა განიკვეთოს. ერისკაცი – უზიარებლობით დაისაჯოს.<sup>431</sup>

ლ) სჯულისკანონი კრძალავს ორგზის ნათლისღებას, მაგრამ ამავე დროს იმ ჩვილთათვის, რომელთა მონათვლის სარწმუნო მოწმე არ არსებობს და თავიანთი უასაკობის გამო თავად არ შეუძლიათ რაიმე იცოდნენ ამის შესახებ, გამონაკლისის სახით ადგენს დაუბრკოლებლად მონათვლას იმ მოტივით, რომ ორჭოფობამ შეიძლება ისინი დატოვოს განწმენდის გარეშე.<sup>432</sup>

მ) თუ ქალი მის მიერ გზაში შობილს ყურადღებს მოაკლებს და შეძლებისდაგვარად არ გაუფრთხილდება, ან ცოდვის დაფარვის მიზნით უგულვებელყოფს მას, სჯულისკანონი მკვლელად მიიჩნევს, გარდა იმ შემთხვევისა, თუკი დედა ჩვილისათვის მოფრთხილებას ადგილის უდაბურობის ან გაჭირვებით შექმნილი აუტანელი პირობების გამო ვერ შეძლებს და ახალშობილი დაიღუპება. ასეთ შემთხვევაში დედას შეენდობა ცოდვა.<sup>433</sup>

და ბოლოს, უნდა აღინიშნოს, რომ იოანე დამასკელი გარდამოცემის 38-ე თავში „ნებაყოფლობითისა და უნებურის შესახებ“ ცალკე აღნიშნავს: „უნდა ვიცოდეთ, რომ არსებობს ზოგიერთი იმგვარი, რაც ნებაყოფლობითისა და უნებურს შორისაა. ისინი თუმცა უსიამოვნო და შემაწუხებელია ჩვენთვის, მაგრამ უფრო დიდი ბოროტების შიშით მათ ვამჯობინებთ. ასეთია, მაგალითად, ის შემთხვევა, როდესაც გემის ჩაძირვის შიშით გადავყრით ხოლმე, რაც ხომალდშია.“<sup>434</sup>

**3.2. ტელეოლოგიის პრინციპის რეზონანსი ზოგადად კანონიკურ სამართალში.** თუკი სახარება ნაწილობრივ შეიძლება მიჩნეულ იქნეს ძველი აღთქმის ტელეოლოგიურ განმარტებად, თავის მხრივ, მსოფლიო საეკლესიო კრებები და მათგან გამომდინარე, მოგვიანებით შექმნილი

<sup>428</sup> დიდი სჯულისკანონი, თბ. 2009, 157.

<sup>429</sup> იქვე, 380.

<sup>430</sup> იქვე, 410.

<sup>431</sup> იქვე, 61.

<sup>432</sup> იქვე, 177.

<sup>433</sup> იქვე, 373.

<sup>434</sup> იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 373.

კანონიკური სამართალი, შეიძლება, რაღაც დოზით განისაზღვროს, როგორც სახარების ძნელად გასაგები ადგილების ტელეოლოგიური განმარტება. დიდი სჯულისკანონში მითითებულია: „ყველაფერი ხელახლა ითქვა ჩვენ მიერ და განწესებულ იქნა, როგორც ბნელად (გაუგებრად) და დაფარულად მდებარე და ყველასთვის არა ადვილად გასაგონი. ხოლო რის შესახებაც ცხადად მოწმობს საღმრთო წერილი, მათი განჩინება აღარაა საჭირო, არამედ საჭიროა, მათ მივსდიოთ.“<sup>435</sup>

ტელეოლოგიის მეშვეობით კანონიკურმა სამართალმა შეიმუშავა ე.წ. „აკრიბისა“ და „იკონომიის“ ცნებები, რაზეც ვრცლად მსჯელობს კანონისტი პ. ბუმისი: „აკრიბიის საბოლოო მიზანი არის ადამიანის ცხოვნება ეკლესიის მეშვეობით. მაგრამ, როდესაც მოცემული შემთხვევისთვის ამა თუ იმ კანონის პირდაპირი მიდევნებით ექმნება დაბრკოლება მიზანს, მაშინ ეკლესია ეძიებს, იქნებ აღნიშნული კანონის დროებით და ლოგიკურ საფუძველზე შეჩერებამ ხელი შეუწყოს შესაბამისი მიზნის წარმატებას და თუ მართლაც ასე ხდება, მაშინ შეიძლება მივმართოთ დროებით შეჩერებას, რადგან მაშინაც მივღევთ სწორ გეზს, სწორხაზოვნებას (სხვა სიტყვებით – კანონს), რაც მიგვიძღვის მორწმუნის ცხოვნებისა და ღმრთის სასუფეველისაკენ. ამ შემთხვევაში მივმართავთ საეკლესიო „ეკონომიის“ – შეწყალების ზომას. მაშასადამე, საეკლესიო შეწყალება (იკონომია) არის კანონთა აკრიბიიდან კომპეტენტური და ქრისტიანული პოზიციიდან – დროებითი და ლოგიკური გადახვევა (დოგმატურ ცნებათა დაურღვეველად), რაც მიმართულია ეკლესიის წიაღში და მის გარეთ არსებულ ადამიანთა ცხოვნებისათვის.“<sup>436</sup> პ. ბუმისს მოჰყავს წმ. ნიკოდიმოს მთაწმინდელის სიტყვები: „ქრისტეს ეკლესიამ დაიცვა მართვისა და გამგეობის ორი სახე. ერთს ეწოდება აკრიბია, მეორეს კი – იკონომია, ანუ შეწყალება, მათი მნიშვნელობით მართავენ სულთა ცხოვნებას სულის შემწყალებლები (სამღვდელოება) ხან ერთის, ხან მეორის მეშვეობით.“<sup>437</sup> იქვე დასახელებულია იკონომიის ტიპური მაგალითი: „რომ არ გაუარესდეს ამა თუ იმ ავადმყოფის მდგომარეობა, შესაძლებელია დარღვეულ იქნას ოთხშაბათის და პარასკევის მარხვა ან დიდმარხვა (შდრ.: მოციქულთა 69-ე კანონი). აღნიშნულ ვითარებაში, ისევე როგორც ყველა სხვა შემთხვევაში ზოგადად, ძალმოსილია V-VI მსოფლიო კრების 88-ე კანონი: „ყოველსავე შინა უფროსი პატივი-ცემების კაცისა ცხოვნებად და უნებლად დაშთომა.“ მაშასადამე იკონომიით (შეწყალებით) წარმოებს გამონაკლისის დაშვება კანონისა და აკრიბიისაგან, მაგრამ დაცულია მისი მიზანი. რამდენადაც იკონომიით მიიღწევა ადამიანის ცხოვნება, რომელიცაა აგრეთვე, აკრიბიის მიზანიც, შეიძლება ითქვას, რომ აკრიბია და იკონომია არის ერთსა და იმავე სამრევლო მსახურებისა და ეკლესიის უფლებამოსილების ორი ასპექტი. ეკლესიას, რომელიც ყველა საშუალებაზე მაღლა აყენებს მიზანს, ანუ ადამიანთა ცხოვნებას, შეუძლია და აქვს უფლებამოსილება, თავისი განაწესისამებრ გამოიყენოს ორივე მათგანი ეკლესიის საიდუმლოთა გაუყალბებლად. აკი თავად უფალს უთქვამს: „შაბათი კაცისათვის დაეხადა, და არათუ კაცი შაბათისათვის“ (მარკოზი 2.27). სამართალი ყველა ასეთი

<sup>435</sup> დიდი სჯულისკანონი, თბ. 2009, 142.

<sup>436</sup> პანაოტის ი. ბუმისი, კანონიკური სამართალი, თბ. 2010, 44.

<sup>437</sup> იქვე, 44.

შემთხვევისათვის სწორია, რაკი შეწყალებით მიიღწევა ადამიანის ცხოვნება, ანუ სამართალი და სისწორე – ის, რაც წარმოადგენს აკრიბიის მიზანსაც; შეიძლება ითქვას, რომ აკრიბია და იკონომია არის ერთი და იმავე მონეტის ორი მხარე.<sup>438</sup>

პ. ბუმისი სვამს ლეგიტიმურ კითხვას, რამდენად თავისუფლად შეიძლება აკრიბიის გამოყენება, თუ მას რაიმე შეზღუდვები უნდა გააჩნდეს, ხომ არ იქცევა იგი მაკიაველისეულ პრინციპად, „მიზანი ამართლებს საშუალებას“? – და თავადვე სცემს პასუხს: „1) შეწყალება (იკონომია) არ არის „საშუალება“, არამედ არის ცხოვნების საზომი ადამიანის, რომელიც მიმოიქცევა და მოქმედებს განსაზღვრულ პრინციპებსა და განსაკუთრებით – სახარებისეულ, კანონიკურ და ლოგიკურ პრინციპებს შორის... 2) ზოგადად შეიძლება შევნიშნოთ, რომ შეწყალებისათვის ჩვენ არ მივმართავენ უკანონო და ცოდვილ საშუალებებს. ეს გამორიცხებულია. უბრალოდ, შეჩერებულია სხვადასხვა ზომა, ანუ კანონი, განსაზღვრული წინაპირობებითა და პრინციპებით.“<sup>439</sup> იკონომია არ გულისხმობს ზნეობრივ რელატივიზმს: „ამრიგად, ზემოთ წარმოდგენილ საფუძველზე გზიდან გადახვევად და უკანონობად ვერ გამოვაცხადებთ იმას, რაც იქმნება იკონომიის შესაბამისად. უფრო მეტიც, იკონომია არ არის გადახვევა, რადგან აკრიბიის არდაცვა, ანუ უმაღლესი შეწყალებისადმი მიმართვა, არ წარმოებს თვითნებურად, ამა თუ იმ ინტერესიდან გამომდინარე, არამედ იგი ხორციელდება შესაბამისი კომპეტენტური საეკლესიო ორგანოს დადგენილებისა და ნებართვის საფუძველზე.“<sup>440</sup> კანონიკური სამართალი ადგენს არა მხოლოდ მატერიალურ, არამედ პროცესუალურ მხარესაც, რომლის დაცვაც ისევე მოითხოვება იკონომიის დროს, როგორც ეს აკრიბიის დროს ხდება: „მორწმუნეთა და სასულიერო პირებთან (მღვდელი, დიაკონი და ა.შ.) იკონომიას მიმართავს ეპისკოპოსი. ეპისკოპოსთან იკონომიას მიმართავს წმინდა სინოდი და ა.შ. ანუ, შეწყალება (იკონომია) წარმოებს უთუოდ იერარქიულად, სხვა მხრივ იქმნება დარღვევა, წინააღმდეგობა. საბოლოოდ, შეწყალებისათვის უფლებამოსილება „მოქცეულია ფარგლებში უფრო დაბალიდან – უფრო მაღალზე, ვიდრე მსოფლიო კრებამდე.“ ამ უკანასკნელიდან გასაგები ხდება ეკლესიის მთელი სავსების, ყველა მისი წევრის კომპეტენცია „რადგანაც საეკლესიო კრებათა ერთიან – კათოლიკე დადგენილებების მინიჭებისთვის აქტიური წევრობა აკისრია ეკლესიის სავსებას“ და განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ეკლესიის წიადში განსხვავებული აღმსარებლობის პირთა ჯგუფურ მიღებას და სხვ. ამიტომაც აღნიშნავს ბასილი დიდი: „ეკლესიის საქმეებთან დაკავშირებით შეწყალება წარმოებს მფარველობისადმი ნდობით აღჭურვილთაგან, ხოლო დასტურდება იგი ერისმთავრად.“ აქ ჩვენ გვერდს ვერ ავუვლით შენიშვნას იმის თაობაზე, რომ საერო პირებს, როგორც მაღალ თანამდებობასაც არ უნდა იკავებდნენ ისინი, არ შეუძლიათ მიმართონ იკონომიას (შეწყალებას). (მაგ. მეფე, რესპუბლიკის ან მთავრობის პრეზიდენტი და ა.შ.)“<sup>441</sup> ეკლესია მიიჩნევს, რომ „ყველაფერი, ნამდვილ იკონომიასთან დაკავშირებული, აღსრულდება სულიწმიდით „საღმრთო მადლისამებრ.“ ამას აცხადებს მოციქულთა მე-

<sup>438</sup> პანაოტის ი. ბუმისი, კანონიკური სამართალი, თბ. 2010, 45.

<sup>439</sup> იქვე, 45.

<sup>440</sup> იქვე, 46.

<sup>441</sup> იქვე, 47.

80 კანონი, რომელიც თავდაპირველად წინასწარ აღგენს, რომ არ შეიძლება ახლად ნათელღებული ქრიტიანენი მაშინვე გახდნენ სასულიერო პირები, შემდეგ კი კანონი დასძენს: „არათუ სადმე საღმრთოდას მიერ იქმნეს ესე.“ მაშასადამე, გასათვალისწინებელია, რომ საეკლესიო იკონომია ღვთიური იკონომიის გაგრძელება, მისი იმიტაცია, მიბაძვაა.<sup>442</sup> თვითონ იკონომიის პრინციპი სახარებისეულ მოწყალების კანონს ეყრდნობა და ამდენად იგი ლეგიტიმურია: „იყვენით თქვენ მოწყალებ, ვითარცა მამა თქუენი მოწყალებ არს.“ (ლუკა 6.36) – თავად ქრისტე წარმოთქვამს ამ სიტყვებს. აქედან გამომდინარეობს ის დასკვნა, რომ „საეკლესიო იკონომია არის და უნდა იყოს გამოხატულება სიყვარულის სულისკვეთებისა, რომელსაც მისდევს ეკლესია, ასევე – სათნოებებისა, რომლებიც ამ სულისკვეთებიდან მომდინარეობენ. ანუ ადამიანური სისუსტისადმი თანაგრძნობის, შემწყნარებლობისა და მოთმინებისა. სხვა ყოველგვარი ამოსავალი თუ მიზანშეწონილი, ან სარგებლის მოხვეჭისკენ მიმართული ნებისმიერი კრიტერიუმი არ იმსახურებს მოწონებას, ისევე როგორც, იკონომია დაუშვებელია დაინტერესებული პირის მხრიდან მუქარის ან ძალის გამოყენების შედეგად; გათვალისწინებულ უნდა იქნეს მორწმუნის გაძლიერება სამოღვაწეო ასპარეზზე, მისი დაყენება სწორ გეზზე, წესრიგისა და აკრიბიის გზაზე. გემართებს თანაგრძნობა, რათა კვლავაც აღემატოს და აღზევდეს მორწმუნე; შემწყობა, რათა მან კვლავაც იაროს სრულყოფისა და ცხოვნებისაკენ; კანონის აკრიბიისაგან გამონაკლისის დაშვება ხდება დროებით, შედარებით მცირე ან დიდი დროის შუალედში, შემთხვევისდა შესაბამისად.“<sup>443</sup> იკონომიის გამოყენებისას ეკლესია მიმართავს დიდი სიფრთხილეს, რათა გამონაკლისმა არ შეცვალოს წესი, ანუ აკრიბია. „იმ პირისათვის, რომელიც მიმართავს იკონომიას, ანუ საეკლესიო ორგანოსათვის, მუდამ გასათვალისწინებელია, რომ არ იყოს საეკლესიო საკანონისათვის შეურაცხმყოფელი და არ ავნოს მას იკონომიამ სარგებლობაზე უფრო მეტად; ან იკონომიით განპირობებული მოთმინის ცუდმა მაგალითმა – რაიმე პრეცედენტმა – არ შეცვალოს კანონი, და, შესაბამისად, არ გახდეს კანონიკური წესრიგისა და აკრიბიის საფუძველთა შერყევისა და ხელყოფის მიზეზი.“<sup>444</sup> იკონომია დამოკიდებულია იმ საკითხზეც, თუ რა ოდენობის პირთა ჯგუფს უნდა შეეხოს იგი. ამ მხრივ ეკლესია უპირატესობას ანიჭებს დიდ რაოდენობას. „პასუხისმგებელმა საეკლესიო ორგანომ უნდა გაითვალისწინოს ნებისმიერ დაინტერესებულ პირთა რაოდენობაც, რაც უფრო მეტია საეკლესიო იკონომიის მაძიებელთა რაოდენობა, მით უფრო ადვილი და დიდია საეკლესიო ორგანოს შეწყნარებაც (ანალოგიის პრინციპი). შდრ. ბასილი დიდის I-ლი კანონი: „ხოლო ვინაფთგან რადთურთით ჯერ-უნდა ასიელთაგანთა ვიეთმე მრავალი შეწყნარებულ-ყოფა ნათლისღებისა მათისა, იყავნ შეწყნარებულ.“ შდრ. აგრეთვე V-VI მსოფლიო კრების მე-3 კანონიც. ასევე დღესაც, განსხვავებული აღმსარებლობის ერთი წარმომადგენელიც თუ ისურვებს, გახდეს მართლმადიდებელი, შესაძლებელია, მასზე უფრო მცირე შეწყალება იქნას დაშვებული, ან – საერთოდაც არ იქნას დაშვებული შეწყალება, მაგრამ

<sup>442</sup> პანაოტის ი. ბუმისი, კანონიკური სამართალი, თბ. 2010, 47.

<sup>443</sup> იქვე, 48.

<sup>444</sup> იქვე, 49.



მართლმადიდებლად მოქცევას მთელი საძმო, მაგ. პროტესტანტთა ჯგუფი თუ აპირებს, მათ მიმართ მიღების თვალსაზრისით მეტი მოქნილობა დასაშვებია.<sup>445</sup> თუმცა ოდენობა მხოლოდ თანაბარ პირობებში მოქმედებს იკონომიის სასარგებლოდ, ხოლო იმ შემთხვევაში, როდესაც საკითხი ეკლესიისათვის სასიცოცხლო მნიშვნელობის მქონე აკრიბიას ეხება, მსურველთა ვერავითარი რაოდენობა იკონომიის ამოქმედებას ვერ გამოიწვევს. „საეკლესიო ორგანომ საჭიროა, გაითვალისწინოს, გრიგოლ ნაზიანზელის, ღმრთისმეტყველის მიერ ჩამოყალიბებული პრინციპი, რომლის მიხედვითაც დაუშვებელია „მივიღოთ რამ უცხო, ვავნოთ ჩვენსას; ის, რაც ნამდვილად იკონომიის ცუდ მიმდევართ შეუძლიათ მიიღონ.“ ამ პრინციპის თანახმად, დაუშვებელია გადაადგილება დოგმატიური ცნებებისა, ანუ გამონაკლისის დაშვება სარწმუნოების დოგმებიდან, რომლებსაც მოიცავს საღმრთო წერილი და მსოფლიო კრებათა ცნება-კანონები. ალექსანდრიის პატრიარქი ევლოგი აღნიშნავდა: „იკონომიის (შეწყალების) მართებული სიტყვა ითქმის მაშინ, როდესაც არა ხელ-იყოფა სარწმუნოებრივი დოგმა.“ პროფესორი ა. ალივიზატოსიცი წერს: „ოდითგანვე ვრცლად გამოყენებული იკონომია უკიდურეს ზღვრად მიიჩნეეს საეკლესიო სარწმუნოების დოგმათა შეურყეველად დაცვას.“<sup>446</sup> თუ რატომ არის მიუღებელი დოგმატურ სწავლებათა მიმართ იკონომიის დაშვება, ესეც იოლი გასაგებია – ეკლესია ცდილობს ისე გამოიყენოს დოგმატიზმი და რელატივიზმი, რომ მათ არ შთანთქან ერთმანეთი. აკრიბიაც და იკონომიაც მხოლოდ ხერხია ეკლესიის მიზნის მისაღწევად, რომლებიც ჰგავს ურმის ორ თვალს და რომელი მათგანიც არ უნდა შეჩერდეს, იგი ერთ ადგილზე ბრუნვისათვის იქნება განწირული და წინ ვერ წავა. ამიტომ, მიუხედავად იმისა, რომ „იკონომია არის სიყვარულითა და მოთმინებით განპირობებული, დროებითი შეჩერება ამა თუ იმ კანონის ძალმოსილებისა. შეუძლებელია, თუნდაც დროებით უარყოთ სახარებისმიერი ჭეშმარიტება, რომ „ღმერთი სიყვარული არს“ (I იოანე 4:8-16)... სამართალი ყველა შემთხვევაში უნდა იყოს სწორი. არადა არც სწორი, არც ლოგიკური არ იქნებოდა, გველიარებინა, რომ არსებობს შემთხვევა, როცა შეიძლება დავიჯეროთ (თუნდაც დროებით, „იკონომიით“), რომ ერთარსება სამება არის ან ხდება ორობა, ან რომ ღმერთი არ განკაცებულია. ყველა ამგვარ შემთხვევაში გვემუქრება საფრთხე, აღმოვჩნდეთ ჩვენც ჭეშმარიტებისგან განყებულნი ერთი წმინდა კათოლიკე ეკლესიის გარეთ, ნაცვლად იმისა, რომ მის წიაღში დავაბრუნოთ შეცდომილნი და უმაღლ მათთვის ვუშვებთ ამგვარ იკონომიას. ასეთ მსგავს შემთხვევაში ეკლესიის არსებობის მიზანი, რაც უნდა იყოს „ჭეშმარიტებით“ ადამიანთა ცხოვნება, მათი ხსნა, „ღმერთისადმი სათნო-ყოფად“ წარუმატებელია.“<sup>447</sup>

პ. ბუმისი აღნიშნავს, რომ ეკლესიას გარდა ჩამოთვლილი ზოგადი დადგენილებებისა, არ აქვს კონკრეტული დებულებით განსაზღვრული დეტალური წესები იკონომიის გამოყენების შემთხვევებისა. მაგრამ ამას აქვს ლოგიკური მიზეზი: „უპირველეს ყოვლისა, ყოველ მორწმუნესა თუ არაქრისტიანს შეექმნებოდა საცდური (ნამდვილი თუ მოჩვენებითი), თუკი მას წაახალისებენ, წარმოიდგინოს პირობები, ვითომ იგი ეძიებს

<sup>445</sup> პანაოტის ი. ბუმისი, კანონიკური სამართალი, თბ. 2010, 49-50.

<sup>446</sup> იქვე, 50.

<sup>447</sup> იქვე, 50.

იკონომიას; ბევრი იმედის თვალთ შეხედავდა იკონომიას და არა აკრიბიის (დოგმათა, კანონთა) ზედმიწევნით დაცვას. აკი ყოველ ქრისტიანს მართებს აკრიბიის კარგად გაცნობიერება და ყოველდღიურად მისი დაცვა. ამიტომ, ოფიციალური და საჭირო განსაზღვრა და დადგენა იკონომიის შემთხვევებისა და წინასწარი დებულებებისა საბოლოოდ იქნება არა პედაგოგიური; ეს იქნება აკრიბიისადმი დათმობა; წინასწარი დებულებების მკაცრი განსაზღვრა ვერ მიანიჭებდა საზღვრებს იკონომიის დაშვებას ერთ შემთხვევაში, რომელიც არ არის გათვალისწინებული განმსაზღვრელი და დგენილებებით, ანუ ეს იქნებოდა ზუსტი განსაზღვრება, გარკვეული სხვა შეზღუდვა. მსგავსი რამ ახასიათებს პაპისტურ-ლათინურ Dispensatio-ს (გადახდა, ანაზღაურება, მიზღვა), რაც გარკვეულად შეესაბამისება ჩვენს იკონომიას, ოღონდ მთლად იგივე არაა; სხვა მხრივ, როგორც ზემოთ დვინახეთ, იკონომია სრულყოფილი სახით ანიჭებს დემოტი, „სადმართოსა მადლისა მიერ“ – გვაუწყებს მოციქულთა მე-80 კანონი. რადგან სადმართო ნება, როგორც ვუწყით, ტოვებს კვალს და ადამიანურით ვერ შემოიფარგლება, შესაბამისად, შეუძლებელია წინასწარ განისაზღვროს სადმართო მადლის ქმედებანიც; ყველა შემთხვევაში, საეკლესიო იკონომიის მინიჭებისთვის ყოველი დაუდგენელი და განუსაზღვრელი გამომდინარეობს იკონომიის ბუნებიდან. იგი, მართლმადიდებლური აზრის მიხედვით, არის ასევე გამოხატულება ქრისტესმიერი თავისუფლებისა, რაცაა ეკლესიის წიადში.<sup>448</sup> მოცემული განსაზღვრება შთაბეჭდილებას ტოვებს, რომ იკონომია არა მხოლოდ უკიდურესი აუცილებლობის, არამედ ე.წ. „ზეკანონური გარემოებების“ ინსტიტუტსაც შეესატყვისება – „იკონომია არის ქრისტესმიერი თავისუფლება, რომელიც აქვს ეკლესიას სადმართო მადლის განსაგებად (სხვაგვარად მას ეწოდება „სადმართო მადლის საჭურჭლის საცავი“) იმისათვის, რომ იგი განაგებდეს თავის სახლს მის შიგნით და გარეთ მყოფი ადამიანის სულიერი სარგებლობისათვის... ჭეშმარიტებისთვის ვერ მივმართავთ იკონომიას, დათმობას და მაშინ აშკარად დავშორდებით ჭეშმარიტებას, სადაცაა თავისუფლება, თანახმად უფლისმიერისა: „და სცნათ ჭეშმარიტი, და ჭეშმარიტებამან განგათავისუფლნეს თქვენ“ (იოანე 8.32)<sup>449</sup>

მიუხედავად ზოგადი განუსაზღვრელობისა, კანონიკური სამართალი მაინც იძლევა იკონომიის ერთგვარ კლასიფიკაციას: „ა) საეკლესიო იკონომია საქმით მისი გამოყენების ან საძიებელი იკონომიის საბოლოო აღსრულების შესაბამისად შეიძლება დაიყოს როგორც წინასწარი და რეტროაქტიული (უკუმოქცეული): 1) წინასწარი ეწოდება იკონომიას, რომელსაც ეძიებს დაინტერესებული პირი და აღასრულებს პასუხისმგებელი კომპეტენტური საეკლესიო ორგანო, ვიდრე დაინტერესებული პირი წინასწარ მიმართავდეს მას. 2) რეტროაქტიული (უკუმოქცეული) ეწოდება იკონომიას, რომელსაც ეძიებს დაინტერესებული, შეცდომილი შეცოდების შემდეგ და, რომელიც ენიჭება მას პასუხისმგებელი საეკლესიო ორგანოს მიერ, ბუნებრივია, შემდგომად შეცოდებისა, უკანონობის განსაკურნებლად. ეს განსაკუთრებით ხშირია სხვადასხვა ცოდვათა აღიარების შემთხვევაში. იკონომიას ანიჭებს

<sup>448</sup> პანაოტის ი. ბუმისი, კანონიკური სამართალი, თბ. 2010, 51-52.

<sup>449</sup> იქვე, 52.

სულიერი მოძღვარი; ბ) აკრიბიდან გამონაკლისის დაშვების მიხედვით იკონომია განსხვავდება ან მიმტვევებლობისადმი მიდრეკილებით, ან სიმკაცრისადმი მიდრეკილებით. ასე, პასუხისმგებელ საეკლესიო ორგანოს შეუძლია გასცდეს აკრიბიას ან უფრო მიმტვევებლური ან უფრო მკაცრი იკონომიით. ანუ, პასუხისმგებელი საეკლესიო ორგანო თუ მოსთხოვს ამა თუ იმ მორწმუნეს რაიმეს იმაზე მეტს, რასაც მოითხოვენ კანონები, ამასაც იკონომია ჰქვია. მაგ.: მოთხოვნა მარხვისა სხვა, კანონებით დადენილი დღეების გარდა, ასევე იკონომიის დაშვებაა.<sup>450</sup> თანამედროვე კანონიკური სამართალი მეტად ფართოდ მიმართავს საეკლესიო იკონომიას, რაც დასტურდება მართლმადიდებელ როგორც სასულიერო, ისე საერო პირთა ყოველდღიურ ცხოვრებაში. ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ ხშირად არათუ ქრისტიანი მრევლის, არამედ მათი მოძღვრების ცხოვრების წესი დაშორებულია სჯულისკანონში მოცემული სავალდებულო ნორმებისაგან, რომლებიც მეტად მკაცრ სანქციებს ითვალისწინებს. მაგრამ ეკლესია ამ საკითხებზე დუმს. ესაა იკონომიის თვისებური სახე ე.წ. „იდიოტიპური“ – საგანგებო, მუდმივმოქმედი, გახანგრძლივებული ან განუსაზღვრელი იკონომია. შეიძლება განგვესაზღვრა იგი უმაღლეს, როგორც გაუხმაურებელი (მღუმარე) იკონომია. ვახასიათებთ მას, როგორც მღუმარეს, რადგან მას მიმართავენ ყოველგვარი საგანგებო მოხსენიებისა თუ განცხადების გაერშე. უბრალოდ, პასუხისმგებელი საეკლესიო ორგანო მას უსიტყვოდ იღებს იმის გამო, რომ არ მიიღრიკონ მორწმუნენი წმინდა კანონთა დაუცველობისაკენ რაიმე საგანგებო მიზეზების გარეშე მათთვის ამ შემთხვევაში განწესებული პასუხისმგებლის გაუთვალისწინებლად. ამას ადვილად დაგვარწმუნებდა ის, რაც დღეს ბევრ კანონთანაა დაკავშირებული (მაგ. ისეთებთან, რომლებიც მოითხოვენ მორწმუნისაგან პერიოდულად ეკლესიის მსახურებებზე დასწრებას); ეს კანონები მიგვითითებენ მართებულს და იდეალურს, სინამდვილეში კი დაყენებულია, უმოქმედოა და, ამგვარად საჭიროებენ მღუმარე იკონომიას.<sup>451</sup>

დასკვნის სახით შეიძლება, ითქვას, რომ ტელეოლოგიურ განმარტებას მიშენელოვანი ადგილი უჭირავს ქრისტიანულ მოძღვრებაში. იგი გასდევს მთელ საქრისტიანო სამყაროში არსებულ საღვთისმეტყველო თუ იდეოლოგიური ხასიათის ლიტერატურას და განიხილება, როგორც სამართლის ნორმის შეფარდებისას მისი განმარტების, ნორმის შინაარსისა და კანონმდებლის ნებისა და მიზნის ანალიზის პროცესი, ასევე პირველმიზეზი კანონიკურ სამართალში უკიდურესი აუცილებლობისა და „იკონომიის“ პრინციპების შემოტანისა.

<sup>450</sup> პანაოტის ი. ბუმისი, კანონიკური სამართალი, თბ. 2010, 52-53.

<sup>451</sup> იქვე, 53.

### თავი III. ქრისტიანული მოძღვრების გავლენა ბრალის კონცეფციაზე ძველ ქართულ სამართალში

1. ბრალი „მცირე სჯულისკანონში.“ წინამდებარე სადისერტაციო ნაშრომის მტკიცების ძირითად მიმართულებას წარმოადგენს ის, რომ ქრისტიანულმა მოძღვრებამ განსაკუთრებული როლი ითამაშა ბრალის საკითხის დამუშავებაზე მაღალი მორალურ-ზნეობრივი კოდექსის მოტანით და ადამიანში მომხდარ შინაგან პროცესებზე განსაკუთრებული აქცენტებით, რაც განაპირობა ქრისტიანული რელიგიის პიროვნულმა ხასიათმა, რომელსაც თვით ღმერთიც კი პიროვნული ჰყავს და, განსხვავებით რეინკარნაციის ან მსგავსი იდეებისგან, ადამიანი გარდაცვალებისა და აღდგომის შემდგომაც კი პიროვნულობას არ ჰკარგავს. მაგრამ სამწუხაროდ, საწინააღმდეგო ვექტორის გავლენა ევროპულ სასამართლო პრეცედენტებში ხშირად ობიექტურ შერაცხვასაც კი განაპირობებდა. აღნიშნული პროცესი ზუსტად აქვს შენიშნული ლ. კუტალიას: „სუბიექტის, მკაცრად რომ ვთქვათ, ინდივიდად აღიარება ჯერ კიდევ აუცილებლობით როდი მოასწავებდა ძირითადი აქცენტის მის პიროვნულობაზე გადატანას და ეს განსახილველ კონტექსტში გადამწვევტი მნიშვნელობისაა. კონკრეტულად კი, პირველი მომენტი, განსხვავებით უკანასკნელისგან, ჯერ სულაც არ ქმნის დაუშვებელს ობიექტურ შერაცხვას როგორც ასეთს. მართალია, სუბიექტის პიროვნულობაზე ძირითადი აქცენტის გადატანის შემდეგაც ხშირი იყო ობიექტური შერაცხვის შემთხვევები, მაგრამ ეს არ უნდა გვაიძულებდეს უკანასკნელი მტკიცების უარყოფას, რადგან დაუშვებელი ნიშნავს არა რეალურად არარსებულს, ობიექტურად განუხორციელებადს და ა.შ. ...შუა საუკუნეების კანონიკურმა სამართალმაც კი, სადაც სუბიექტურ მხარეს უკვე არამცთუ სათანადო, არამედ გადაჭარბებული მნიშვნელობაც ენიჭებოდა, საბოლოოდ ვერ დააღწია თავი ობიექტურ შერაცხვას.“<sup>452</sup>

მართლაც, ასეთი სასამართლო პრეცედენტები, როცა სჯიდნენ ცხოველებს, მწერებსა და უსულო საგნებს, დოკუმენტურად დასტურდება ევროპის არაერთი ქრისტიანული ქვეყნის (მათ შორის საეკლესიო სასამართლო პრეცედენტების) ისტორიაში და ცხადია იგი არანაირად არ წარმოადგენს ქრისტიანული მოძღვრებისა და მისი გავლენის დამაკნინებელ ფაქტებს, არამედ უფრო მეტად სასამართლო პროცესებში მონაწილე კონკრეტული პირებისა და დასახლებული პუნქტების მაცხოვრებელთა ჩამორჩენილობას ცხადყოფს, რასაც საერთო არაფერი აქვს ნორმალურ მდგომარეობასთან და მხოლოდ გადახრად უნდა იქნეს განხილული. მართლ საფრანგეთში XII-XVIII საუკუნეებში 92 ასეთი სასამართლო პროცესის ოქმია დადასტურებული, რომელთაგან რამდენიმე საკმაოდ დეტალურად აქვს განხილული ჯ. ფრეზერს.<sup>453</sup>

ასეთი სამარცხვინო შემთხვევებისაგან სრულიად თავისუფალია ქართული სამართლის ისტორია და ობიექტური შერაცხვის კვალის სახით მასში მხოლოდ და მხოლოდ კოლექტიური პასუხისმგებლობის გარკვეულ შემთხვევებზე შეიძლება საუბარი, რაც იმით აიხსნება, რომ

<sup>452</sup> კუტალია ლ., ბრალი სისხლის სამართალში, თბ. 2000, 34-35.

<sup>453</sup> იხ. *Фрээр, Д. Д.* Фольклор в Ветхом завете, М. 2003. 555-570.

აქაც საზოგადოებრივი ვექტორი დროდადრო დაძლევა ხოლმე სარწმუნოებრივს.

ქართული სამართლის მკვლევართათვის ქრესტომათიული ჭეშმარიტებაა, რომ ბრალის საკითხი მაღალ დონეზე იყო დამუშავებული უკვე XI საუკუნეში. აღნიშნული დასკვნის საფუძველს იძლევა ექვთიმე მთაწმინდელის მოღვაწეობა, რომლის განხილვასაც გვერდს ვერ აუვლის ძველი ქართული სამართლის ვერცერთი სპეციალისტი. თავად ფაქტი საეკლესიო მოღვაწის და არა საერო ხელისუფლის (მეფე, დარბაზი, ვეზირები) მიერ ამ საკითხებით დაინტერესებისა, საკუთარ თავზე თავად მეტყველებს და ნათლად ადასტურებს ქრისტიანული მოძღვრების გავლენას საერო სამართალზე. ექვთიმე მთაწმინდელის შემოქმედება ხომ მთლიანად ქრისტიანული მოძღვრების გამოძახილია. აღსანიშნავია, რომ ტექსტური მასალა, რომელიც ექვთიმე მთაწმინდელის შრომებშია მოცემული, თანამედროვე თვალსაზრისით არაერთგვაროვან შეფასებას იწვევს და გარკვეულ კითხვებსაც აჩენს, კერძოდ: რამდენად შეიძლება მიეწეროს ამ საკითხის დამუშავება თავად ექვთიმე მთაწმინდელს და, შესაბამისად, რამდენად არის იგი ქართული სამართლის მონაპოვარი? იცნობდა თუ არა საერთოდ ქართული სამართალი ბრალის ასეთ მოძღვრებას, თუ იგი მხოლოდ ნათარგმნი წყაროსათვის იყო ნიშანდობლივი? იცნობს თუ არა თუნდაც ეს ძველი განზრახვასა და გაუფრთხილებლობას, თუ იგი მხოლოდ განზრახ და არაგანზრახ ქმედებებს განარჩევს? მაგალითები, რომლებიც აქ არის მოყვანილი, გაუფრთხილებლობას განკუთვნიება თუ – არაზრახვითი ქმედებას? განასხვავებს თუ არა გაუფრთხილებლობას კაზუსისაგან? რომელი წყაროდან არის აღებული ეს კლასიფიკაცია და ა.შ.

აღნიშნულ კითხვებზე ივ. ჯავახიშვილს, ალ. ვაჩიშვილს, ი. სურგულაძეს, ნ. კორძაია-სამადაშვილსა და გ. ნადარეიშვილს საკუთარი პასუხები აქვთ გაცემული, რომლებიც, ხშირ შემთხვევაში, ერთმანეთს არ ემთხვევა, მაგრამ სწორედ ამის გამო შეიძლება ითქვას, რომ ისინი არა მხოლოდ ეწინააღმდეგება ერთმანეთს, არამედ ნაწილობრივ ავსებს კიდევ. წინამდებარე თავი არის მოკრძალებული მცდელობა, კიდევ ერთხელ შეჯამდეს ეს მოსაზრებები და დამატებით გარკვეული შეფასება მიეცეს ექვთიმეს მოღვაწეობას.

უპირველესი და ამოსავალი პრინციპი, რომელიც გასათვალისწინებელია ამ საკითხის კვლევისას, არის საეკლესიო სამართლის თავისებურება, რასაც ზოგადად მხოლოდ ნ. კორძაია-სამადაშვილმა მიაქცია ყურადღება – „ექვთიმე მთაწმინდელის მიერ დადგენლი სანქციების ხასიათის გასაგებად გასათვალისწინებელია, რომ იგი პირველ რიგში რელიგიურ-ეთიკური და არა მხოლოდ სისხლის-სამართლებრივი წარმოდგენებით ხელმძღვანელობდა. იმ დროისათვის გაბატონებული შეხედულებით, ნებისმიერი მიყენებული ზიანი, მის მიმართ სუბიექტური დამოკიდებულების ხასიათის მიუხედავად, ცოდვად იყო მიჩნეული და უკვე თავისთავად საჭიროებდა გამოსყიდვას. მეტიც, მაშინაც კი, როცა ადამიანი, მაგალითად, მამათმავლობის პასიური მსხვერპლი იყო, მაინც უნდა განწმენდილიყო მონანიების გზით“<sup>454</sup> (აღნიშნულის მიუხედავად, ნ. კორძაია-სამადაშვილს თავადვე გამოაქვს

<sup>454</sup> *Корძая-Самадашвили Н.С.*, Вопросы вины в трудах Еквтиме Мтацмидели, Труды Тбилисского Государственного Университета, т. 119, 1967, 145-146.

დასკვნა, რომელიც ამ მომენტს აღარ ითვალისწინებს, რაზეც ქვემოთ იქნება საუბარი). მართლაც, მცირე სჯულისკანონი არ არის საერო სამართლის ძეგლი. იგი სამონასტრო, სასულიერო დანიშნულების კრებულია, რაც მას გარკვეულ ორიგინალობას ანიჭებს და მასში საერო სამართლის ინსტიტუტთა პირდაპირი ძიება ალოგიკური დასკვნების გაკეთების წინაპირობაა,<sup>455</sup> ხოლო სწორ ჭრილში ხედვის შემთხვევაში, კომპლექსურად სრულად გამოჩნდება სურათი და ეს ინსტიტუტები საერო თვალსაზრისითაც სწორად შეფასდება. არ შეიძლება იმის დავიწყება, რომ ძეგლის მიზანი არ არის დამნაშავეის დასჯა – „თანამდებ იყოს კანონსა მას რჩულის გარდამავალთასა ვიდრემდის განკურნოს თუხი იგი ცთომილება.“<sup>456</sup> მისი მიზანია სულის კურნება<sup>457</sup> და დამნაშავეის, შემცოდეს გამოსწორება – მაგალითად, სჯულისკანონი აღგენს, რომ „ყოველი ცოდვად, რომელი უწინარეს ოცდაათისა წლისა ჰასაკისა შემთხვეულ ვისდა იყოს, უსუბუქესად განიკანონების, დაღაცათუ, მძიმეთა ცოდვათაგან იყოს, რამეთუ ვიდრე ოცდაათ წლამდის უმეცრებად გონებისად და მკურვალებად ჳორცთად დიდად მძლავრობს კაცსა და ამისთვის უსუბუქესად განიკანონების. და ხოლო ყოველი ცოდვად, რომელი ოცდაათის წლისა აღმართ შემთხვოს ვის, დაღაცათუ უდარესთა ცოდვათაგანი იყოს, უმეტესისა კანონისა თანამდებ არს.“<sup>458</sup> ცხადია, აქ საუბარია არა სისხლის სამართლის სუბიექტის ასაკზე, არამედ იმ ადამიანზე, რომელიც (მონაზონი ან ერისკაცი) ამბობს აღსარებას და ინანიებს ცოდვას მოძღვრის წინაშე (და სასჯელიც უზიარებლობა ან განკვეთა).<sup>459</sup> ხოლო საერო სანქცია იმავე ცოდვაზე (თუ ის ამავდროულად საერო დანაშაულსაც წარმოადგენდა), ბუნებრივია, გაცილებით ადრეული ასაკიდან წესდებოდა. ამის კვალობაზე გასათვალისწინებელია, რომ ექვთიმე მთაწმინდელი არსად საუბრობს დაუსჯელ შემთხვევებზე, ანუ კაზუსზე, როგორადაც ერთი შეხედვით შეიძლება მიჩნეულ იქნეს ხის ნაყოფის ჩამოყრის ან ძაღლის მოგერიებისას კაცის მოკვლისა და მასწავლებლის მიერ მოწაფის ცემისას შემოკვდომის შემთხვევები. აქ სასჯელი საერო შინაარსის კი არაა, არამედ – მადლის მიცემაზე უარის თქმა, მადლისგან განყენება. შესაძლოა, ასეთი მაგალითები თანამედროვე საერო სამართლის გადასახედიდან შემთხვევებს ჰგავს, მაგრამ სჯულისკანონი მათზე მაინც ითვალისწინებს სანქციას (10 წლით უზიარებლობას). ეს ცალსახაა – ძეგლის თანახმად, „ვითარცა ნეტარი იგი და ყოვლითა სიბრძნითა და

<sup>455</sup> მაგ.: მცირე სჯულისკანონის მითითებით, „საწყალობელ არს, რომელი დაეცემოდის, ხოლო უსაწყალობელს არს, რომელი მეორესა მომატყუებელ ცოდვისა ექმნებოდის, რამეთუ ორთავე დაცემათა და მოძღურებისა მის ბოროტისა სიმძიმე მას უტვრთავს და ნუუკუე მასწავლელმან მან შეიგინოს სადმე და დასცხრის ცოდვისა მისგან, ხოლო მის მიერ სწავლული იგი დაადგრის ცოდვასა მასვე ზედა და ამით მიზეზით უძღურ იქმნის სინანული მასწავლელისა.“ იხ. *ექვთიმე მთაწმინდელი*, მცირე სჯულისკანონი, თბ. 1972, 93-94.

<sup>456</sup> დასახ. ნაშრომი, 24.

<sup>457</sup> აქედან გამომდინარეობს, მაგალითად, სჯულისკანონის დანაწესი: „რომელმან იცოდის სხუსა ძმისა დაფარული ცოდვად და არა აუწყოს წინამძღუარსა, მისვე ბრალისა თანამდები არის, ვითარცა წერილ არს. „იხილი თუ მპარავი, თანა ურბიოდი მას.“ ანუ ასეთ შემთხვევაში ფერხდება შემცოდის სულის განკურნება. იხ. დასახ. ნაშრომი, 93-94; 122.

<sup>458</sup> იქვე, 102-103.

<sup>459</sup> ეს ასაკი ძველი აღთქმის სამღვდელო ასაკიდან იღებს სათავეს, რომელიც, ამავე დროს, ქრისტეს ასაკია.

მეცნიერებითა სადმართოთა სავსე ბასილი იტყვს: რომელმან ნებსით თუსით განზრახვით კაცი მოკლას და მერმე მოვიდეს სინანულად და აღსაარებლად, ოც წელ უზიარებელ იყოს წმიდათა ქრისტეს საიდუმლოთა;“<sup>460</sup> ხოლო – „რომელსა არა თუსითა ნებითა, არამედ უნებელად შეეძინოს კაცის კვლად, ათ წელ უზიარებელ იყოს წმიდათა მათ საიდუმლოთა.“<sup>461</sup> ნათელია, რომ ტექსტის ავტორი ბასილი კაპადოკიელის განწესების თანახმად ერთმანეთისგან განასხვავებს ნებსით და ნების გარეშე კაცის კვლას და პირველისათვის ორჯერ მეტ სანქციას აწესებს. ამის შემდეგ იგი გარკვევით აღნიშნავს, რომ ნებსითი და უნებლიე კაცის კვლა, თავის მხრივ, კიდევ შეიძლება დაიყოს სხვადასხვა სახეებად, როგორც ეს ისევ იმავე ბასილი დიდს აქვს მითითებული: „ხოლო განყოფილება მრავალი არს ნებსითთა და უნებლიეთთა კაცის კვლათაჲ. და ჯერ-არს ამისთვისცა უწყებაჲ, ვითარცა ნეტარი ბასილი განაწესებს.“<sup>462</sup> და რაც მნიშვნელოვანია: კაზუსების ჩამონთვალის შემდგომ კიდევ ერთხელ ადასტურებს ამ გარემოებას: „და სხუანი მრავალნი სახენი არიან ნებსითთა და უნებლიეთა კაცის კვლათანი, რომელნი-იგი განაწესნენ გულისკმის-მყოფელთა მოძღუართა, და შემსგავსებული კანონი მისცენ, გინათუ ნებსით იყოს, გინათუ უნებლიეთ.“<sup>463</sup> სწორედ ამ სულისკვეთების დამადასტურებელია სხვა მაგალითიც: დიდი სჯულისკანონი ომში მტრის მოკვლასაც კი მცირე მნიშვნელობის, მაგრამ მაინც ცოდვად თვლის.<sup>464</sup> მეტიც, „ვინც ავაზაკებს შეებრძოლება, უზიარებლობით დაისჯება საიდუმლოსაგან განყენებული. თუ სასულიერო პირი იყოს, პატივი აეყაროს, რადგან „ყველა, ვინც აიღებს მახვილს, – ნათქვამია – მახვილით მოკვდებაო“ (მათე 26.52) – აღგენს იგი.“<sup>465</sup>

აღნიშნული პრინციპების გათვალისწინებით, სრულიად ცალსახაა, რომ ექვთიმე მთაწმინდელთან საუბარია დანაშაულთა დაყოფაზე ორ ძირითად ჯგუფად – ნებსითად და უნებლიეთად და მათ ქვესახეებად – სრულიად უნებელად, შედარებით უნებელად, აშკარად ნებსითად და შედარებით ნაკლებად გამოხატულ ნებსითად. აღნიშნულ დაყოფას საფუძვლად უდევს ქრისტიანული მოძღვრების (იოანე დამასკელი, ნემესიოს ემესელი) მიერ ანტიკური ფილოსოფიიდან (არისტოტელე) შეთვისებული და საკუთარ პრიზმაში გარდატეხილი პრინციპი, რომლის თანახმად, ადამიანს აქვს გონება და ნება,<sup>466</sup> რაც საფუძველია მისი

<sup>460</sup> ექვთიმე მთაწმინდელი, მცირე სჯულისკანონი, თბ. 1972, 77.

<sup>461</sup> იქვე, 78.

<sup>462</sup> იქვე, 78.

<sup>463</sup> იქვე, 80.

<sup>464</sup> „ბრძოლის დროს ჩადენილი მკვლევლობები ჩვენს მამებს არ მიაჩნიათ მკვლევობად, რადგანაც, როგორც მე მგონია, მათ შეუნდობენ, როგორც მოღვაწეებს სიწმინდისა და კეთილი მსახურებისათვის. მაგრამ იქნებ უკეთესია, ვურჩიოთ მათ, როგორც ხელით არაწმინდებმა, სამი წლით თავი შეიკავონ საიდუმლოთა ზიარებისაგან.“ იხ. დიდი სჯულისკანონი, თბ. 2009, 360.

<sup>465</sup> დასახ. ნაშრომი, 373.

<sup>466</sup> „თუ მიმდინარე საუკუნის დამდეგს ინტელექტუალურ და ნებელობით მხარეთა მთლიანობის, მათი განუყოფლობის ხელყოფა სირთულეს არ წარმოადგენდა, დღეს ამ კავშირის ურღვევობა მდგრადი სისხლისსამართლებრივი აქსიომაა. ...თანამედროვე სისხლის სამართალში, მსგავსად იმუამინდელი ფსიქოლოგიური მოძღვრებისა, აღიარებულია არა მხოლოდ ინტელექტუალურ და ნებელობით მხარეთა ურთიერთკავშირის აუცილებლობა, არამედ აუცილებელია აგრეთვე ისიც, რომ ორივე მხარე ბრალის ერთი ქვესახიდან სხვაზე გარდამავლობისას შინაარსობრივ ცვლილებას

თავისუფლებისა და შესაბამისად, პასუხისმგებლობისა. ქრისტეს ორი ბუნებისა და ნების საკითხის განხილვისას ქრისტიანულმა მოძღვრებამ საფუძვლიანად გადაამუშავა არისტოტელეს „ნიკომაქეს ეთიკაში“ მოცემული ეს მნიშვნელოვანი საკითხი, რაც განაპირობა სამების ერთარსების და ერთნებაობის მტკიცებისა და ქრისტეს ადამიანური ბუნების დვთაებრივი ბუნებისადმი ურთიერთობის პრობლემის განსაკუთრებულმა სიმწვავემ. ცხოველთაგან ადამიანის განსხვავებას სწორედ სიტყვიერების, გონიერებისა და თავისუფალი ნების არსებობაში ხედავდნენ. ერთმანეთისგან განარჩევდნენ სურვილსა და ნამდვილ ნებას. ცხოველი, რომელიც მართულია სურვილისგან, ბავშვი, რომელიც იოლად ემორჩილება სურვილს და მათგან გასხვავებით ზრდასრული ადამიანი, რომელიც სურვილს მართავს, ქრისტიანული მოძღვრებისათვის ჩვეულებრივ მაგალითებად გადაიქცა. ყურადღება მიექცა ფაქტს, რომ ადამიანს აქვს გონება, რათა მიხვდეს რა არის ცუდი და რა – კარგი. აქედან კი გამომდინარეობს ბრალის ინტელექტუალურ და ნებელობით მომენტთა კორელაციით შექმნილი 2 დიდი ჯგუფი და 4 შესაძლო ვარიანტი, რაც საფუძვლად უდევს „მცირე სჯულისკანონის“ კაზუსთა სისტემას:

|    | ნ ე ბ ა    | გ ო ნ ე ბ ა  |
|----|------------|--------------|
| ა) | 1. ნებსითი | მეცნიერებითი |
|    | 2. ნებსითი | უმეცრებითი   |
| ბ) | 3. უნებლიე | მეცნიერებითი |
|    | 4. უნებლიე | უმეცრებითი   |

ამ თვალსაზრისით იოლი გამოსაყოფია პირველი (ნებსით-მეცნიერებითი) და მეოთხე (უნებლიე-უმეცრებითი) შემთხვევები. პირველს განეკუთვნება შემდეგი შემთხვევები: „ხოლო რომელმან აღიღოს მახვლი და ესრეთ ჳელ-ყოს შურისგებად. არარად აქუს მას ნუგეშინისცემაჲ, არცა სიტყვსგებაჲ, რადთამცა თანა წარჳჭდა ნებსითსა კაცის კლვასა გინათუ ჳელის-ჳელ სცეს მახვლითა ვითარითაცა, გინათუ შეტყორცვით მოწყლას, ანუ ჳელცულითა, ანუ მაზრაკითა, ანუ ისრითა და მოიკლას წყლული იგი, ნებსითი არს კაცის კლვაჲ ესე. არიან კუალად სრულიად ნებსითნი კაცის კლვანი, რომელთა შინა იტჳ არცა ერთი არს: კაცის კლვანი იგი ავაზაკთანი, და მბრძოლთანი, რომელნი მივლენ ტყუენვად და ჳოცად, რამეთუ ავაზაკნი ანგაჳრებისათუს და მიხუეჭისა უცხოთა საფასეთასა მოჳკლვენ კაცთა უბრალთა და მბრძოლნი მივლენ ტყუენვად და მოსრვად, არცა შეშინებისათუს, არცა წურთისათუს, არამედ მოწყუედად წინააღმდეგომთა მათთა და არიან კაცის კლვანი იგი ნებსითნი და განზრახვითნი. და კუალად უკუთუ ვინ წამალი ვის შეასუას სასიკუდინე, კაცის მკვლეელი არს ნებსითი და ბოროტი; ...და

უნდა განიციდეს, ე.ი. თუ პირდაპირი განზრახვის ინტელექტუალური ნიშანი მავნე შედეგის აუცილებელი დადგომის გათვალისწინებაა, ევენტუალურ განზრახვაში ეს აუცილებლობა შესაძლებლობით უნდა შეეცვალოს.“ იხ. *კუტალია ლ.*, ბრალი სისხლის სამართალში, თბ. 2000, 279-280



კუალად: რომელი იგი მისცემენ წამალთა ჩხულის მკლველთა საშოსა შინა კაცის მკლველნი არიან მიმცემელნი იგი წამლისანი და მიმღებელნი მისნი.<sup>467</sup>

ხოლო მეოთხეს განეკუთვნება შემდეგი მაგალითები: „არს უკუე სრულიად უნებელი და გარეშე გონებისა და განზრახვისა მოქმედისა მის, უკუეთუ სტყორცოს ქვაჲ ანუ შეშაჲ ძაღლისა მიმართ ანუ ხისა მიმართ ჩამოსაყრელად ნაყოფისა მის და მიემთხვოს ქვაჲ იგი ანუ ძელი კაცსა უცნაურად მტყორცნებელისა მის და მოკუდეს კაცი იგი ქვისა მისგან ანუ ძელისა, არს ესე უნებელი განსაცდელი, რამეთუ განზრახვაჲ და ნებაჲ მტყორცებელისა მის იყო მტკიცისა მიმართ ოტებად მისა ანუ ხისა მიმართ ჩამოყრად ნაყოფისა, ხოლო მიემთხვა იშობრივ კაცსა მას და მოაკუდინა და არს ჭეშმარიტად უნებელი. არს კუალად უნებელი კაცის კლვაჲ, უკეთუ ვინ წუართოს მონაჲ თვისი ანუ მოწაფე შოლტითა, გინა კურთხითა არა ფიცხლითა, და შემთხვოს მას სიკუდილი, ხოლო მან არა გულისსიტყუთა მოკლვისაჲთა სცა მრწემსა მას, არამედ მოქცევაჲდ მისა უწესობისაგან და არა უზომოდ ქმნა გუემაჲ მისი, არამედ განსაწურთელად ოდენ. დაღაცათუ შეემთხდა მას სიკუდილი, უნებლიეთი არს და არა ნებსითი.“<sup>468</sup>

დანარჩენი კაზუსები სწორედ გარდამავალთა (მე-2 და მე-3) შემთხვევებს შორის არის მოთავსებული და მცირე სჯულისკანონი სწორედ იმას ამბობს, რომ ისინი არა მე-3 (უნებლიე-მეცნიერებით) და მე-4 (უნებლიე-უმეცრებით), არამედ სწორედაც მე-2 (ნებსით-უმეცრებით) შემთხვევებად უნდა იქნეს ჩათვლილი. ეს ცხადად ჩანს ტექსტიდან: „უნებელთა კაცის კლვათა თანა შეპრაცხეს ესეცა“ – ხაზგასმით ამბობს ავტორი, და მოჰყავს მაგალითი – უკუეთუ შეემთხვოს ვიეთმე შფოთი ურთიერთას და მიამთხვოს, გინათუ არგნითა, ანუ მჯიღითა და მოკლას,“ – და იქვე ციტირებს, თუ რა მიზეზით შერაცხეს ეს კაზუსი უნებლიედ – „რამეთუ გულისსიტყუაჲ მისი იყო რაჲთა ატკივნოს და მოწყლას, არათუ რაჲთა სრულიად მოკლას, ხოლო შეემთხვა სიკუდილი,<sup>469</sup> – მაგრამ მცირე სჯულისკანონის ავტორი არ ეთანხმება ასეთ კვალიფიკაციას და მოჰყავს არგუმენტი – „არამედ ესე საქმე მახლობელ არს ნებსითსა კაცის კლვასა, რამეთუ რომელმან ესრეთ რისხვით და გულისწყრომით ურიდად სცა, ემხილებს მას, ვითარმედ ფრიად ძლეულ იყო გულისწყრომისაგან.“<sup>470</sup> შემდგომ კაზუსშიც იმავე პროცესს აქვს ადგილი, აქაც ნებსითთან მიახლოებულად მიაჩნია მცირე სჯულისკანონის ავტორს შემთხვევა და არა უნებლიედ: „ეგრეთვე მსგავსად არს რომელმან გასტყორცოს ქვაჲ, ანუ შეშაჲ მიმთხუევად მეორისა და არა არნ გონებაჲ მისი, რაჲთამცა მოკლა, არამედ რაჲთა ავნოს ოდენ, ხოლო შეემთხვა, ანუ ფიცხლად ტყორცებითა, ანუ სიმძიმითა ქვისა მის გინა შემისაჲთა, ანუ საკრძალავსა ადგილსა მიმთხუევითა, სიკუდილი კაცისაჲდ მის უნებლიეთთა კაცის კლვათა თანა შერაცხილ არს. არამედ ესეცა ნებსითსა მიეახლებს.“<sup>471</sup> ანალოგიურ კვალიფიკაციას აძლევს იგი კიდევ ერთ შემთხვევას: „დაღაცათუ არა გულისსიტყუთა მოკლვისაჲთა შეასუას ვინ წამალი, არამედ სხვისა რაჲსმე პირისათვის უწესოჲსა და შეემთხვოს

<sup>467</sup> ექვთიმე მთაწმინდელი, მცირე სჯულისკანონი, თბ. 1972, 79-80.

<sup>468</sup> იქვე, 78-79

<sup>469</sup> იქვე, 79.

<sup>470</sup> იქვე, 79.

<sup>471</sup> იქვე, 79.

სიკუდილი, ნებისითა კაცის კლვათა თანა შეგუარაცხიეს იგი. ვითარ იქმან დედანი მრავალგზის შეასუმენ წამალსა მამაკაცსა, რადთა სიყუარული ტრფიალებისაჲ შეუქმნან მათა მიმართ და შეემთხვის ამისგან სიკუდილი, ხოლო დადაცათუ არა მოსაკლავად შეასუა წამალი იგი დედაკაცმან მან, არამედ სიყუარულისა აღმორძინებლად, გარნა ვინაითგან გულისსიტყუად იგი უჯეროდ იყო და საეშმაკოდ, უკუეთუ შეემთხვოს სიკუდილი, ნებისითა კაცის კლვათა თანა არს.<sup>472</sup> იდენტურია მისი შესხედულებანი აბორტის მიზნით წამლის მიმცემელი ექიმის მიმართ, დედის სიკვდილითან კავშირში, და თვით დედის მიმართ, საკუთარი თავის მკვლელობასთან დაკავშირებით: „და კუალად: რომელნი იგი მისცემენ წამალთა ჩხვლის მკვლელობა საშოსა შინა კაცის მკვლელობა არიან მიმცემელნი იგი წამლისანი და მიმღებელნი მისნი, რამეთუ მრავალგზის არა ხოლო თუ ჩხვლნი იგი, არამედ თვთ იგინიცა დედანი, რომელთა სჯან წამალი იგი, შეემთხვის სიკუდილი და იქმნიან მკვლელ თავთა თვსთა.“<sup>473</sup>

შეიძლება გაჩნდეს კითხვა: რომელია მესამე ვარიანტის მაგალითი? ასეთი არის იძულებითი უნებურობა, რომელზეც მცირე სჯულისკანონი არ საუბრობს ამ ნაწილში, მაგრამ რომელიც არისტოტელეს მოძღვრებაზე დაყრდნობით საფუძვლიანად აქვს განხილული ნემესიოს ემესელს და ამ უკანასკნელს იოანე დამასკელიც იმეორებს „გარდამოცემის“ თავში „ნებისთისაჯს და უნებლიეთისა“ – „ხოლო უნებლიეთთაგანი რომელიმე იქმნების მძღავრებით, ხოლო რომელიმე – უმეცრებით. მძღავრებითი უკუე არს, რომლისაჲ დასაბამი რომელობისაჲ და მიზეზი ქმედებისაჲ გარეთ დაწყებულ იყოს; ესე იგი არს, რაჟამს სხვსგან ვიიძულებოდით და ყოვლად არა ვირწმუნებდეთ გონებითა, არცა მივერჩდეთ გულისსიტყუთა გინა ნებისა შეცვალებითა, არცა თანამოქმედ ვიყვნეთ სულითა, რასა-იგი იძულებით გუაქმნევდენ ჳორციითა. ვინაჲცა ამის ესევეითარისაჯს განვაჩინებთ და ვიტყვთ, ვითარმედ: ნებისითი არს, რომლისა დასაბამი არას გარეთ შემოიღებდეს აღძრვისაგან იძულებითისა. დასაბამად უკუე უწოდთ მიზეზსა მოქმედებისასა. ხოლო უმეცრებითი უნებელი ესე არს, რაჟამს არა ჩუენ გუეცეს თავთა თვსთა და მიზეზი იგი უმეცრებისაჲ. რამეთუ უკუეთუ ვინმე მთრვალმან კაცი მოკლას, უმეცრებით უკუე მოუკლავს, ხოლო არავე უბრალო არს, რამეთუ თვთ შეამთხვა თავსა თვსსა მიზეზი უმეცრებისაჲ, ესე იგი არს, ვითარმედ თვთ ქმნა მთრვალობაჲ იგი, შემამთხუეველი უმეცრებისაჲ. ხოლო უკუეთუ ვინმე ჩუეულებისაებრსა ადგილსა ისროდის და უმეცრებით სცეს მამასა თვსსა და მოკლას, ესევეითარი იგი საქმე ყოვლად უნებლიეთად ქმნილად ითქუმის.“<sup>474</sup>

<sup>472</sup> ექვთიმე მთაწმინდელი, მცირე სჯულისკანონი, თბ. 1972, 80.

<sup>473</sup> იქვე, 80.

<sup>474</sup> ციტირებულია ეფრემ მცირის თარგმანი. შდრ.: არსენ ივალთოელისეული ვერსია – „ხოლო უნებლიეთსაჲ რომელიმე არს იძულებითი, ხოლო რომელიმე – უმეცრებითი. და იძულებითი ვიდრემე არს, რაჟამს შესაქმითი დასაბამი, რომელ არს მიზეზი, გარეთ ვინაჲმე იყოს, ესე იგი არს, რაჟამს სხვსა მიერ ვიიძულებოდით, რადთურთით არა მრწმუნებელნი, არცა თანადამრთველნი თვისსა აღძრვისანი, არცა რადთ ყოვლად თანამოქმედნი, ანუ თავთა თვსთა მიერ მოქმედნი მის იძულებისანი, რომლისა განმსაზღვრებელნი ვიტყვთ: უნებლიეთ არს, რომლისა დასაბამი გარეთ ვინაჲმე იყოს, არარაჲს ჯერჩინებისა თანა შერთვითა იძულებულისაგან აღძრვისა მიერ თვისსა. ხოლო დასაბამად ვიტყვთა შესაქმითსა მიზეზსა. ხოლო უმეცრებით უნებელი არს, რაჟამს არა თვთ მოვიტყუათ მიზეზი უმეცრებისაჲ, არამედ ეგრეთ ვითარმე შეემთხვოს, რამეთუ

აქედან კარგად ჩანს, რომ უნებლიე და ამავე დროს მეცნიერებითი (ესე იგი რომელიც გონებრივად გააზრებულია თავიდან ბოლომდე, მაგრამ ამავე დროს ნებელობა მის აღსრულებას არ ესწრაფვის), სწორედ იძულებითი უნებურობაა. ა. ფრანგიშვილს ზუსტად აქვს დაჭერილი თითოეული ეს ნიუანსი, როდესაც სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის ფსიქოლოგიურ ბუნებას იკვლევს და მიუთითებს როგორც დამასკელის, ისე ნემესიოს ემესელისა და არისტოტელეს („ნიკომაქეს ეთიკა“) შესახებ – „ამ განმარტების მიხედვით, „უნებური იძულებით“ იმით ხასიათდება, რომ „სხვსა მიერ“ ვიძულებით, ე.ი. მოქმედების მიზეზი ჩვენში კი არ არის, არამედ ჩვენ გარეთ. იგულისხმება, რომ იძულებითია მოქმედება, როდესაც მას სხვა გვახვევს თავზე და თანაც ვმოქმედებთ ისე, რომ არ ვეთანხმებით საკუთარი რწმენით („არამრწმუნებელი“), არ ვეთანხმებით შინაგანად, ჩვენი წადილით („არცა თანადამრთუელნი თვისსა აღძრვისანი“) და ჩვენი მხრით არ ვუწყობთ ხელს („არცა რად ყოვლად თანამოქმედი“) და ა.შ. ამ განმარტებაში იძულებით გამოწვეული უნებლიეს შესახებ არისტოტელეს შეხედულებებია განმეორებული. არისტოტელე წერს: „იძულებითი მოქმედების პრინციპი მოქმედი პირის გარეთაა და თანაც ისე, რომ მოქმედი ან ვნებული პირი სრულიად არ არის თანამონაწილე თავად მოქმედების“ (ეთიკა ნიკომახისა,“ წიგნი III, §1). სულხან-საბას ეს შეხედულება ნემესიოს ემესელის მიხედვით მოჰყავს. ამ განმარტებაში ისაა საგულისხმო, რომ ნებსითისა და უნებლიეთის გარჩევის კრიტერიუმად მიჩნეულია ის, თუ სად არის მოქმედების დასაბამი მიზეზი: მოქმედ სუბიექტში, თუ მის გარეთ, და ისიც, ჰპოვებს თუ არა იგი გამოსმაურებას მოქმედ სუბიექტში, ე.ი. სიამოვნებით თუ უსიამოვნებით ასრულებს მოქმედებას სუბიექტი.<sup>475</sup> უნდა აღინიშნოს, რომ ა. ფრანგიშვილის სამეცნიერო კვლევა ცნობილია ი. სურგულაძისთვისაც, რომელიც სულხან-საბა ორბელიანის პოლიტიკურ-სამართლებრივი შეხედულებების კვლევისას ასევე ყურადღებას აქცევს ნებელობის ამ კლასიფიკაციის მომენტს: „სულხანის განმარტებით, იძულებითი უნებლიეთი მოქმედება ეწოდება ისეთ მოქმედებას, რომელიც შესრულებულია შემსრულებლის ნება-სურვილის წინააღმდეგ: მოქმედ პირს არ უნდა მოქმედების ჩადენა, მაგრამ იძულებულია ეს ჩაიდინოს. უნებლიე იძულებით მოქმედების საილუსტრაციოდ შეიძლება დასახელებულ იქნეს შემდეგი მაგალითები: უფროსის ბრძანებით მისი ხელქვეითი ჩადის მოქმედებას, რომლის გაკეთების სურვილი მას არ აქვს. ასეთივეა აუცილებელი მოგერიების შემთხვევა. თავის დამცველს არ სურს შეასრულოს რომელიმე მოქმედება, მაგალითად, მოკლას თავდამსხმელი, მაგრამ იძულებულია ასე მოიქცეს, რომ თვითონ არ მოკვდეს. მსგავსი მაგალითია ომის დროს ჩადენილი მოქმედება და ა.შ.“<sup>476</sup> ის ფაქტი, თუ რატომ არ გაიხილება მცირე სჯულისკანონის ამ

უკუეთუ მთრვალმან ვინმე მკლველობაჲ ქმნას, უმეცრებით უკუე მოკლა, გარნა არა უნებლიეთ, რამეთუ მიზეზი უმეცრებისაჲ, რომელ არს მთრვალობაჲ, თუთ ქმნა. ხოლო უკუეთუ ვინმე ჩუელებითსა ადგილსა საგნის მცემელმან მოკლას მამაჲ თანაწარმავალი, უნებლიეთ მოქმედად ითქუმის ამისდაჲ.“ იხ. *იოანე დამასკელი*, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 134.

<sup>475</sup> *ფრანგიშვილი ა.*, ნარკვევები ადამიანის ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიიდან საქართველოში, თბ. 1959, 173.

<sup>476</sup> *სურგულაძე ი.*, სულხან-საბა ორბელიანის პოლიტიკური და იურიდიული შეხედულებანი, თბ. 1959, 283.

მონაკვეთში იძულებითი უნებურობის შემთხვევა შეიძლება იმით აიხსნას, რომ ძველი კაზუსტიკურია და ბრალის შესახებ მოძღვრების გამოვლინება კაზუსებში ხდება. იგი არაა ბრალის შესახებ თანამედროვე სტანდარტებით შესაფასებელი თეორიული მოძღვრება. ასევე შესაძლებელია, იგი არ იქნა განხილული ვინაიდან, ავტორის აზრით, არ წარმოადგენდა პრობლემურ შემთხვევას. „სჯულისკანონის“ ადრესატისათვის ისედაც ცხადი იყო, რომ იძულებითი უნებურობა თავისთავად მეცნიერებითა და ისიც ცხადი იყო, რომ იგი ვერ იქნებოდა ნებსით-მეცნიერებითი, ვინაიდან ადამიანი მოქმედებდა საკუთარი სურვილის საწინააღმდეგოდ, მას არ სურდა, იგი იძულებული იყო, ასე მოქმედებდა და არა სხვაგვარად. ამასთან, შესაძლოა, სჯულისკანონის ავტორი გულისხმობს, რომ მოძღვრება, რომელიც საფუძვლად უდევს მის მიერ შემოთავაზებულ კლასიფიკაციას, ისედაც ცნობილია იმ დროინდელი სამართალშემფარდებლისათვის და აღარ ამახვილებს ყურადღებას ცალკე ამ შემთხვევაზე. იგი მითითებული აქვს მხოლოდ ზოგადი მსჯელობისას ბრალის შემამსუბუქებელ გარემოებებში: „და განყოფილებანი ადგილთანი და სახენი, რომლითა იქმნა ცოდვაჲ, რამეთუ მრავალსახე არს და მრავალგუარი. და ვინათუ მან დაჰპატიჟა მეორისა, ვინათუ მის მიერ დაეპატიჟა მას, ვინათუ განზრახვით და წურთით მივიდა ცოდვასა მას, ანუთუ იშობრივ და აღტაცებით შეემთხვა, ანუთუ მთრვალი იპოა, ანუთუ პატრონისა ბრძანებითა კელმწიფებით შეემთხვა შიშითა მისითა, ანუთუ სიგლახაკისაგან და მსგავსთა ამათგან, ანუ თვისითა ოდენ გულისთქუმითა და ნებითა ქმნა.“<sup>477</sup>

ამრიგად, მცირე სჯულისკანონის ავტორი თვლის რომ პრობლემურია არა უნებლიე-იძულებითი, არამედ ნებსით-უმეცრებითი და უნებლიე-უმეცრებითი შემთხვევების გამოჯენა და ამიტომ როდესაც იგი უნებლიედ შერაცხილი მაგალითების ნებსითად გადაკვალიფიცირებას ახდენს, მისთვის სწორედ ეს თეორიული პრინციპებია ამოსავალი. „სულხან-საბა სიტყვა „უმეცარის“ განმარტებაში ცდილობს „უმეცრების“ ცნების დაზუსტებას. უმეცარი განმარტებულია ლექსიკონში: თუთ არ იცოდეს, ხოლო თუ ვინმე სიმთვრალით ანუ გულმწყრალობით ქნას რამე, ნუ აბრალებს უმეცრებასა, ვინათგან ნებსით დაითრო, არამედ ესე არს უმეცრება, რომელმან ჩვეულებისა მსროლელმან მამა ანუ ძე წარმავალი დახუდა წყლა და მოკლა.“ მაშ, ამ განმარტების მიხედვით, როდესაც ვინმე რასმე ჩადის სიმთვრალის ან გულისწყრომის დროს, ეს არ არის უმეცრებით ჩადენილი ქცევა, ამ შემთხვევაში უმეცრება ნებსითია, რადგანაც მიზეზი უმეცრებისა თვითონ ადამიანია... ეს შეხედულებაც არისტოტელესაგან მომდინარეობს. სულხან-საბას განმარტებაში მოყვანილი მაგალითიც არისტოტელეს ეკუთვნის (იხ. „ეთიკა ნიკომახისა“, წ. III, §2).“<sup>478</sup> ამრიგად, გულმწყრალობით ჩადენილი მკვლევლობები, როდესაც, მართალია, მკვლელს არ უნდოდა დაზარალებულის მოკლა, არამედ მხოლოდ მისი დაზიანება უნდოდა, წარმოადგენს ნებსით, მაგრამ ამავე დროს უმეცრებით ჩადენილ ქმედებებს. უმეცრება აქ იმაში მუდავნდება, რომ ადამიანი არ ითვალისწინებს, რომ მის ქმედებას ადამიანის სიკვდილი მოჰყვება, მაგრამ ვინაიდან ეს არ არის არც ნებსით-მეცნიერებითი, არც –

<sup>477</sup> *ექვთიმე მთაწმინდელი*, მცირე სჯულისკანონი, თბ. 1972, 103.

<sup>478</sup> *ფრანგიშვილი ა.*, ნარკვევები ადამიანის ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიიდან საქართველოში, თბ. 1959, 175.

უმეცრებითი-უნებური (როგორადაც მიუჩნევიათო, ამბობს მცირე სჯულისკანონის ავტორი) და, ცხადია, ეს არ არის უნებლიემეცნიერებითი, ვინაიდან ასეთის კლასიკური მაგალითია იძულებითობა, რასაც აქ ადგილი არ აქვს, მაშასადამე, ლოგიკურად აქ სწორედ ნებსით-უმეცრებითობას აქვს ადგილი. ეს შემთხვევა ჰგავს სიმთვრალეში ჩადენილ ქმედებას, ვინაიდან, მართალია, იქაც ადგილი აქვს უმეცრებას, მაგრამ ეს უმეცრება არ ხსნის ნებელობითობის მომენტს ისევე, როგორც იმ შემთხვევაში, როცა პირი გულისწყრომას აჰყვება – „ჩუენ კაცნი, რაოდენსა-რას წინაგანუზრახველად ვიქმთ აღძრვითა გულისწრომისადათა, ნებსით უკუე ვიქმთ, ხოლო არა წინაგანრჩევით.“<sup>479</sup> ეს პრინციპი კარგად ჩანს მცირე სჯულისკანონის იმ ადგილას, როდესაც ავტორი საგანგებოდ შენიშნავს: „ესე საქმე მახლობელ არს ნებსითსა კაცის კლვასა, რამეთუ რომელმან ესრეთ რისხვით და გულისწყრომით ურიდად სცა, ემხილების მას, ვითარმედ ფრიად ძლეულ იყო გულისწყრომისაგან.“<sup>480</sup> ანალოგიური მსჯელობაა განვითარებული დიდი სჯულისკანონის იმავე კაზუსშიც – „უნებლიეთთავეგანი არს, რაჟამს იგი ბრძოლასა შინა საშინებელად ჰკრის ვინმე არგანი ანუ ჰველი კნინოდენისა რადსმე წყლულებისათვს, რადთა შური იძიოს მისგან, არა რადთა სრულიად მოაკუდინოს, არამედ ესე, აჰა ეგერეა, ახლავს ნებსითსა, რამეთუ, რომელმან ესოდენ იკუმბოს ორდანოდ იგი შურისძიებისათვს, ანუ რომელმან არა ჰრიდოს დადებასა წყლულებისასა, ცხად-არს, ვითარმედ ვნებისამიერისა უფლებულობისათვს ეკუთა იგი კაცსა მას.“<sup>481</sup> მეორე შემთხვევაშიც: როცა რაიმე საგანს ისვრის და მით დააზიანებს, მცირე სჯულისკანონი იმავე კვალიფიკაცას იძლევა, თუმცა ამჯერად უკვე ცალკე აღარ განმარტავს, თუ რატომ, უბრალოდ მითითებული აქვს, „მსგავსად არს“-ო. სამაგიეროდ, იმავე მეორე კაზუსს დიდ სჯულისკანონში ცალკე განმარტებაც ახლავს: „ეგრეთვე რომელმან შეშაჲ და რომელმან ქვაჲ უფროდსი კაცობრივისა ბუნებრივისა ძალისა იკუმბოს, ნებსითთა თანა აღირაცხების. და რამეთუ სხვსა მიმართ ხედვიდა და სხუაჲ სრულ-ყო, რამეთუ გულისწყრომისა მიერ ძლეულმან ესევეთარნი დაასხნა წყლულებანი, ვიდრელა მოკლა მოწყლული იგი, დადათუ ესე იყო სასწრაფო მისსა, რადთა შემუსრვილ-ყოს იგი და არა რადთა სრულიად მოაკუდინოს“<sup>482</sup> – მიუხედავად იმისა, რომ სხვა რამე უნდოდა და სხვა აღასრულა, მაინც ნებსითს უახლოვდება, რადგან გულისწყრომით ძლეული იყო. საყურადღებოა დიდი სჯულისკანონის ერთი დეტალიც, რომელიც მცირე სჯულისკანონში არ არის. მასში კიდევ ერთი საინტერესო მომენტზეა გამახვილებული ყურადღება: „ხოლო რომელმან მახული იკუმბოს ანუ სხუაჲ რადმე ეგვეთარი განკუთათ შემძლებელი, არცა ერთი აქუს სიტყუაჲ თავისა სამართლებელი და უფროდსდა რომელმან ცული შესტყორცა და რამეთუ არა ჰველითა იხილვა დამდებელად წყლულებისად, ვითარმცა მას ზედა იყო საზომი წყლულებისად, არამედ შეტყორცა, რომლისთვისცა სიმძიმემან რკინისამან

<sup>479</sup> მითითებულია ეგრემ მცირის თარგმანი. შდრ.: არსენ ივალთოელისეული: „რაოდენთა რათ გულისწყრომით ვჰყოფთ, არა წინაღწარ განმზრახველნი მათი ნებსით ვჰყოფთ, არამედ არა წინააღრჩევით.“ იხ. *იოანე დამასკელი*, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 135.

<sup>480</sup> *ექვთიმე მთაწმინდელი*, მცირე სჯულისკანონი, თბ. 1972, 79.

<sup>481</sup> *დიდი სჯულისკანონი*, თბ. 1975, 478.

<sup>482</sup> იქვე, 478.

და სიმახლეებთან მისმან და შორით მომავლობამან საჭირო-ყვეს სასიკუდილობად წყლულებისა.<sup>483</sup> მცირე სჯულისკანონი იმავე კაზუსებს საბოლოოდ იმავე კვალიფიკაციას (ნებსით-მეცნიერებითს) აძლევს, მაგრამ იქ გაერთიანებულია ყველა ეს შემთხვევა (მახვილის ხმარება და სატყორცნი იარაღის გამოყენება) – „ხოლო რომელმან აღიღოს მახვილი და ესრეთ ჳელ-ყოს შურისგებად. არარად აქუს მას ნუგეშინისცემად, არცა სიტყუსგებად, რადთამცა თანა წარჰჳდა ნებსითსა კაცის კლვასა გინათუ ჳელის-ჳელ სცეს მახვილთა ვითარითაცა, გინათუ შეტყორცებით მოწყლას, ანუ ჳელცულითა, ანუ მაზრაკითა, ანუ ისრითა და მოიკლას წყლული იგი, ნებსითი არს კაცის კლვად ესე.“<sup>484</sup> დიდ სჯულისკანონში კი საგანგებოდაა აღნიშნული – „უფროდსა რომელმან ცული შესტყორცა და რამეთუ არა ჳელითა იხილვა დამდებელად წყლულებისად, ვითარცა მას ზედა იყო საზომი წყლულებისად, არამედ შეტყორცა.“<sup>485</sup> აქ კარგად ჩანს, რომ, განსხვავებით წინა კაზუსებისაგან, როცა ბლაგვი საგნის სროლა ან ბლაგვი საგნით, ან ხელით ჩხუბში მკვლევლობა ხდება, სპეციალურად ადამიანის მოსაკლავად შექმნილი (ანუ საბრძოლო) იარაღის აღება უკვე მიუთითებს ნებელობისა და მეცნიერებითობის არსებობაზე, ხოლო სროლის შემთხვევა ყოველნაირად გამორიცხავს აზრს იმის თაობაზე, რომ მსროლელი აკონტროლებს მის მიერ დაწყებული ქმედების შედეგს. ამიტომ რახან ფატალური შედეგი დადგა, მას აღარაფერი რჩება თავის გასამართლებელი. მაშასადამე, საბრძოლო იარაღის ხმარება ჩხუბში, შფოთში, გულისწყრომისას, მიუხედავად იმისა, რომ, შესაძლოა, მკვლელს მართლაც არ ჰქონდა გუნებაში დაზარალებულის სიკვდილი, მას ნებსით ქმედებად შეერაცხება, რადგან მიზეზი, იმპულსი მასშია. თვითონ იარაღის მომენტი თავისთავად აკვალიფიცირებს ქმედებას, როგორც ნებსითს, რადგან იმდროინდელი წარმოდგენებით, იარაღის გაშიშვლება უკვე მოწინააღმდეგის შეურაცხყოფას აღნიშნავდა და იარაღის ხმარება უკვე მიუთითებდა ქმედების საშიშროებასა და პირდაპირი განზრახვის არსებობის დიდ ალბათობაზე.

რაც შეეხება ქალის მიერ სატრფიალო წამლისა და აბორტის დროს ჩვილთან ერთად დედის მკვლევლობის კაზუსებს, აქაც ანალოგიური კვალიფიკაციაა – მართალია, ქალს არათუ არ გაუთვალისწინებია (უმეცრება) მამაკაცის მოკვლა, არამედ პირიქით, იგი ვარაუდობდა, რომ მამაკაცის მისადმი ტრფიალება აღეძვრებოდა, მაგრამ ვინაიდან ეს ნება ბოროტია, იგი ვერ ჩაითვლება უნებურ-უმეცრებითად, ვინაიდან მიზეზი სიკვდილისა სწორედ ეს საეშმაკო მიზნით მიცემული წამალი გახდა. ისევე როგორც, ჩვილის მკვლევლობისას, როცა, ცხადია, დედა არანაირად არ ითვალისწინებს საკუთარი თავის სიკვდილს, მაგრამ მიუხედავად უმეცრებით ჩადენილი ქმედებისა (თვითმკვლელობაზეა საუბარი), იგი არ მიიჩნევა უნებლიედ, ვინაიდან მიზეზი, თავად მასშია და, ამის გამო, ქმედება ნებსითია. ეს კარგად ჩანს დიდი სჯულისკანონის მსჯელობაში – „და კუალად დაღათუ სხვსცა რადსმე მიზეზისა ღონედ შეჰმზადოს ვინმე წამალი, ხოლო მოკუდეს, რომელმან-იგი იჯუმიოს, ნებსითად კაცის კლვად დავსდებთ ესევითარსა ამასცა სახესა სიკუდილისასა. ვითარ-იგი

<sup>483</sup> დიდი სჯულისკანონი, თბ. 1975, 478.

<sup>484</sup> ექვთიმე მთაწმინდელი, მცირე სჯულისკანონი, თბ. 1972, 79.

<sup>485</sup> დიდი სჯულისკანონი, თბ. 1975, 478.

ჰყოფენ მრავალგზის დედანი სახრვითა რადთმე და მფრთუნაობითა სიყუარულისა მიმართ თვისისა მიმზიდველნი მამათანი, რომელნი მისცემენ მათ წამალთა ეგვეითართა, რომელთა ძალ-ედვას შექმნად გონებათა სიბნელისად, ესევეითარნიცა ესე სიკუდილნი დადათუ სხუად იყო გულისმოდგინებად მათი და სხუად სრულ-ყვეს, გარნა ეგრეცა უჯერობისათვის და უწესობისა მოპოვნებისა მის ნებისითისა კაცის კლვისა მოქმედთა თანა დაიწესებინან.<sup>486</sup>

აქ საჭიროა კიდევ ერთი დეტალის დაზუსტება, რათა ბოლომდე შეცნობილ იქნეს ის წარმოდგენები, რომელიც საფუძვლად უდევს მცირე სჯულისკანონის მაგალითებს. საუბარია წმინდა უნებლიე და შედარებით ნაკლებად უნებლიე ქმედებებზე. მართალია, მათზე ექვთიმე არ საუბრობს, მაგრამ მათი განხილვა საჭიროა, რადგან ისინი უდავოდ ცნობილი იყო ექვთიმესათვის, ვინაიდან იმავე მოძღვრებას ეკუთვნის, რომელიც მცირე სჯულისკანონის მიერ შეცოდებათა დიფერენციაციას უდევს საფუძვლად. კერძოდ: „არანებსითის განმარტებაში სულხან-საბა წერს: „არანებსითი და უნებლიეთი განიყოფებიან – არანებსითი არს არანებსით მტერი მოკლას და უხაროდეს, ხოლო უნებლიეთი არს არანებსით მტერი მოკლას და ინანოდეს და ესევეითარი.“ ამ განმარტების მიხედვით, არანებსითია ის უმეცრებით ჩადენილი ქცევა, რის შედეგად ჩვენ სიხარულს განვიცდით; მაგალითად, როდესაც წინასწარი განზრახვის გარეშე არ ვიცოდი და ისე უმეცრად მოვკალი მტერი (მტერი ნებსით არ მომიკლავს); მაგრამ რადგანაც აქ მოქმედების შედეგმა გამახარა, ეს ისეთი მოქმედებაა, რომელიც, მართალია, უნებლიეა, მაგრამ განსხვავებული უნდა იქნეს ისეთი უნებლიესაგან, რომლის შედეგი არ მახარებს და ამიტომ უნდა ეწოდოს „არანებსითი.“ „უნებლიეთი“ კი ისეთი უმეცრებით ჩადენილი უნებლიეა, რომლის შედეგს სიხარული კი არ მოჰყვება, არამედ, სინანული. ეს ნამდვილი უნებლიეა, თუ შეიძლება ასე ითქვას.“<sup>487</sup> აღნიშნული დებულება სულხან-საბას ნემესიოს ემესელისგან აქვს აღებული, რომელიც, თავის მხრივ, არისტოტელესგან სარგებლობს. ცხადია, რომ კანონისტებისათვის თითოეული მათგანი ცნობილი იყო. „ასეთი დაყოფა უმეცრებით მოქმედებისა არისტოტელესაგან მომდინარეობს. არისტოტელე წერს: „რაც შეეხება უმეცრებით მოქმედებებს, მათ საერთოდ არ შეიძლება ეწოდოს ნებსითი, მაგრამ უნებლიეთი ეწოდება მხოლოდ მაშინ, როდესაც მათ მოჰყვება ტანჯვა და სინანული, რადგან ის, ვინც რამე ჩაიდინა უმეცრებით და სინანულს არ განიცდის, არ მოქმედებდა ნებსით, რადგანაც არ იცოდა, რას მოქმედებდა, მაგრამ არა არანებსით, რადგანაც არ განიცდის მწუხარებას. ამიტომ, საფიქრებელია, რომ ადამიანი, რომელიც მოქმედებს უმეცრებით და ბოლოს სინანულს განიცდის, მოქმედებს უნებლიეთ. იმის შესახებ კი, რომელიც არ განიცდის სინანულს პირველისაგან განსხვავებულად, ვიტყვით, რომ ეს არ მოქმედებდა ნებსით. რადგანაც ეს პირველისაგან განსხვავდება, ამიტომ უკეთესია მას განსაკუთრებული სახელი ეწოდოს“ (იხ. „ეთიკა ნიკომახისა,“ წ. III §2). ამავე შეხედულებას იმეორებს ნემესიოს ემესელიც. ის წერს: „არამედ უმეცრებითა ორვინადმე არს გუარი: ერთი, უკუწ არს ნებსითი, ხოლო მეორე უნებლიეთი. მრავალსა უკუწ ვიქმთ უმეცრებით, რომლისაცა შემდგომად

<sup>486</sup> დიდი სჯულისკანონი, თბ. 1975, 478-479.

<sup>487</sup> ფრანგიშვილი ა., ნარკვევები ადამიანის ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიიდან საქართველოში, თბ. 1959, 173-174.

ქმნისა მოხარულ ვართ, ვითარ იგი, ოდეს რად არ ნებსით მტერი მოკლას, იხარებს ვინაჲვე სიკვდილსა-ზედა მისსა, და ამათ ესევითართა უწოდენ არნებსითად და არცა ვიდრემე უნებლიითად. და კუალად ვიქმთ რადთმე უმეცრებით და ქმნილთა მათ ზედა წუხნეულ ვართ; და ამას უკუშ ეწოდოს უნებლიითად, რაოდენთა ქმნილთაჲსა შეუდგების წუხილი.<sup>488</sup> აქ კარგად ჩანს, რომ უმეცრებით მოქმედებას, ზოგადად, ნებსითი არ ეწოდება, მაგრამ მას მაინც ასეთნაირად მოიხსენიებენ, ვინაიდან, მართლია, ქმედება ნების გარეშე და, ამავე დროს, უმეცრებით არის ჩადენილი, მაგრამ ქმედების შედეგის მიმართ ავტორი დადებითი შეფასებისაა. როგორც ჩანს, ქრისტიანული მოძღვრებისათვის მეტად ახლობელი აღმოჩნდა არისტოტელეს ეს მსჯელობა. ქრისტიანული სარწმუნოების ამოსავალი პრინციპების გათვალისწინებით, მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანმა ცოდვა უნებლიედ და უმეცრებით ჩაიდინა, თუკი მას გაუხარდა ეს შედეგი, ეს უკვე მას შეეარაცხება არა როგორც სრულიად უნებლიე და უმეცრებითი, არამედ მისგან განსხვავებული – ის მაინც ცოდვად ითვლება, თანაც უფრო მძიმე ცოდვად, ვიდრე სრულიად უნებლიე და უმეცრებითი (ასეთის მაგალითად მამის და შვილის მკვლელობის დასახელებით ავტორს სურს, ხაზი გაუსვას იმ ფაქტს, რომ ადამიანს მამის შემთხვევითი მკვლელობა მწუხარებას მიანიჭებს და რომ ეს სრულიად აშკარა უნებელი მკვლელობაა).

აღნიშნულ მომენტზე ი. სურგულაძეც ამახვილებს ყურადღებას სულხან-საბას შეხედულებათა კვლევისას. „სულხანისეული დეფინიციის მიხედვით მოქმედების შეფასებას საფუძვლად უდევს მორალური საზომი. დეფინიციის მიხედვით მნიშვნელობა სწორედ იმას აქვს, თუ როგორია მოქმედების სუბიექტის შინაგანი მდგომარეობა, როგორია მისი სულიერი განწყობილება. ...დეფინიციიდან უეჭველად გამომდინარეობს, რომ მოქმედების სუბიექტის ყოფაქცევა იმის მიხედვით განიზომება, ნებსით მოქმედებს ის თუ არა. ნებსითი მოქმედების შემთხვევაში, თუ ეს მოქმედება დანაშაულებრივია, მოქმედების სუბიექტი მორალურად და იურიდიულადაც პასუხისმგებელია. მაგრამ საქმე ამით არ მთავრდება. თუ მოქმედების სუბიექტი უმეცრებით მოქმედებს, ე.ი. თავისი საკუთარი ნების გარეშე მოქმედებს, მაგრამ ეს მოქმედება გარკვეული დანაშაულის შემადგენლობას წარმოადგენს და მოქმედი ამ დანაშაულისადმი დადებითი შეხედულებისაა, ამით მოქმედების სუბიექტი ამჟღავნებს თავის დანაშაულებრივ პიროვნებას. მაშასადამე, ინდივიდი პასუხისმგებელია არა მარტო ნებსითი მოქმედებისათვის, სულხანისეული დეფინიციაში მოყვანილი კაზუსები პირდაპირ არ ითვალისწინებენ გაუფრთხილებლობას, მაგრამ დეფინიციის საერთო არსის მიხედვით (კერძოდ, თუ მივიღებთ მხედველობაში სულხანის განსაზღვრებებში მოცემულ ნების გარეშე ჩადენილ მოქმედებათა დიფერენცირებას), შეიძლება დაეასკვნათ, რომ გაუფრთხილებლობისათვის პასუხისმგებლობა სულხანის შეხედულებით ბუნებრივია. სულხანის მიერ საკითხი ამგვარად არის დასმული: უმეცრებით მოქმედმა არ იცოდა, თუ რას აკეთებდა, მაგრამ როცა მოქმედება დამთავრებულია, როცა ის ჩადენილია, უმეცრებით მოქმედმა უკვე შეიცნო, თუ რა გააკეთა მან, ე.ი. რაც დასაწყისში მისთვის უცნობი იყო, – ბოლოს მისთვის ნათელი

<sup>488</sup> ფრანგიშვილი ა., ნარკვევები ადამიანის ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიიდან საქართველოში, თბ. 1959, 174-175.



გახდა. სულხანის დეფინიციის მიხედვით ისმის საკითხი: როგორ აფასებს მოქმედი თავისი მოქმედების შედეგს. დადებითად აფასებს, თუ უარყოფითად? ამის მიხედვით უნდა შევაფასოთ თვითონ ის პიროვნება; ასეთია ის დასკვნა, რომელიც უნდა გავაკეთოთ სულხანის განსაზღვრებათა ანალიზის შედეგად.<sup>489</sup>

იმავე დასკვნას, ოღონდ არა იურისპრუდენციის, არამედ ფსიქოლოგიის ენაზე აკეთებს ა. ფრანგიშვილიც: „მოყვანილი განმარტება იმ მხრივაცაა საგულისხმო, რომ ნებსითისა და უნებლიეს კრიტერიუმის საკითხსაც ჰყენს შუქს. ამ განმარტებით ნებსითისა და უნებლიეთის კრიტერიუმად ისაა მიჩნეული, თუ რას იწვევს მოქმედება – სინარულს თუ სინანულს. თუ „თანადამრთველი“ ვართ მოქმედებისა და გვიხარია, მაშინ ასეთი მოქმედება ნებსითია, მაგრამ თუ მოქმედება სინანულს იწვევს, მაშინ ის არანებსითია. აქ, მაშ, განმეორებულია იგივე, რაც „იძულებით უნებლიეს“ განმარტებაში იყო ნათქვამი; სახელდობრ ის, რომ ნებსითია მოქმედება, რომელიც დადებით გამოხმაურებას ჰპოვებს პიროვნებაში, თუგინდ მისი გამომწვევი მიზეზი გარედან მომდინარეობდეს და ნამდვილად არანებსითია ის, რასაც მწუხარება და სინანული მოჰყვება. ასეთ გაგებაში აღსანიშნავია ქცევაში გრძობის, როგორც პიროვნებისეული დამოკიდებულების მანკვენების მნიშვნელობის აღიარება.“<sup>490</sup> სწორედ აქ ჩანს ქმედების სუბიექტური მხარის უდიდესი მნიშვნელობა ქრისტიანულ მოძღვრებაში.

შემთხვევითი ნამდვილად არ არის, რომ ასეთ განსაკუთრებულ ყურადღებას ნებელობის საკითხზე წმ. მამათა მოძღვრება ამახვილებს. ფილოსოფიას ისინი ყოველთვის იყენებდნენ დოგმატური ღვთისმეტყველების სამსახურში და არ ცდილობდნენ ველოსიპედის ხელახლა გამოგონებას. ქრისტიანულ მოძღვრებაში აქსიომატურად მიიჩნევა საკითხი, რომ, ცხოველისგან განსხვავებით, თუკი ადამიანი ინებებს, ძალმოსილია იმისა, რომ თუნდაც მოესურვოს, აილაგმოს სურვილი. მას აქვს გონება და მაშასადამე, თავისუფალი არჩევანი – „აწ უკუე ყოველი, რომელი განიზრახვიდეს, ესრეთ განიზრახავს საქმეთათვის, ვითარცა თავსა შორის თვისსა მქონებელი აღრჩევისაჲ, რაჲთა უპირატესად განჩინებული აღირჩიოს რაჲ, ქმნას. ხოლო უკუეთუ ამას ესევითარსა კაცსა საჭიროობისაგან რაჲსმე მიეღოს სიტყვერი თუთმფლობელობად, მიერიოგან არღარა იყოს სიტყვერ, ანუ იყოს თუ სიტყვერ, უფალ და თუთმფლობელ არს საქმეთა. ვინაჲცა პირუტყუნი არა არიან თუთმფლობელ, რამეთუ ბუნებისა მიერ იყვანებიან, უფროდსვე-და იყვანებენ ბუნებასა. ამისთვისცა არცა წინააღუდგებიან ბუნებითსა აღძრვასა, არამედ მყის აღძრვასავე თანა მიედევნებიან საქმედცა. ხოლო კაცი ვინაჲთგან სიტყვერ არს, ამისთვისცა იყვანებს უფროდს და ჰმართებს ბუნებასა, ვიდრელა თუთ ყვანებულ იქმნების მის მიერ. ვინაჲცა აღიდრას რაჲ ნებებად რაჲსამე, ჳელმწიფებაჲ აქუს აღვრ-სხმადცა და აღსრულებად ნებებისა მის. ვინაჲცა პირუტყუნი არცა იქებიან, არცა იძაგებიან, ხოლო კაცი იქების და იძაგებისცა.“<sup>491</sup> ეს საკითხები

<sup>489</sup> სურგულაძე ი., სულხან-საბა ორბელიანის პოლიტიკური და იურიდიული შეხედულებანი, თბ. 1959, 286-287.

<sup>490</sup> ფრანგიშვილი ა., ნარკვევები ადამიანის ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიიდან საქართველოში, თბ. 1959, 174.

<sup>491</sup> მითითებულია ეფრემ მცირეს თარგმანი. შდრ.: არსენ ივალთოელისეული: „ყოველი განმზრახველი, ვითარცა მას ზედა მყოფობითა, გამორჩევასა საქმეთასა განიზრახავს,

პირდაპირ უკავშირდება ქრისტეს ორი ნების პრობლემას, ვინაიდან ქრისტემ აჩვენა, თუ როგორ ემორჩილებოდა მისი ადამიანური ნება ღვთაებრივს: „და დღესა მას ვნებისასა ეტყოდა: „მამაო, უკუეთუ შესაძლებელ არს, თანაწარმკვდინ ჩემგან სასუმელი ესე, გარნა არა ვითარ მე მნებავს, არამედ ვითარცა შენ.“ აჰა, ორნი ნებანი თვით თავადისა მის მიერ თქუმილნი, ერთბამად საღმრთოიცა და კაცობრივიცა. და სანატრელი მოციქული პავლე იტყუს ვითარმედ იქნა იგი მორჩილ ვიდრე სიკუდილმდე და სიკუდილითადა ჯუარისადათა.“ ვინაიდა ცხად არს, ვითარმედ მორჩილებითა ნამდვლვე ნებებისა ქონებად გამორჩნდების და ნებისად არს მორჩილებად იგი, არა – არანებისად, რამეთუ პირუტყვსათვის არცა მორჩილებასა ვიტყოდით, არცა ურჩებასა. მორჩილ უკუე ექმნა უფალი მამასა არა ვითარ-იგი ღმერთი იყო, არამედ ვითარ-იგი კაცი იყო, „რამეთუ ვითარ-იგი ღმერთ არს, არცა მორჩილ არს, არცა ურჩ, არამედ მორჩილებად იგი მონებრივისა ბუნებისად არს კაცთადასად,“ ვინაიდა ვითარცა ღუთისმეტყუელი გრიგოლი იტყუს: მნებებელი სადმე არს ქრისტე ბუნებითაცა კაცობრივითა.“<sup>492</sup> ამრიგად, ქრისტეში, იოანე დამასკელისა და სხვა წმ. მამათა აზრით, ნამდვილად დასტურდება ორი ბუნება, „მორჩილებად უკუე მყოფისა ნებებისა არს მორჩილება, არა – არამყოფისა, რამეთუ არა მორჩილად ანუ ურჩად ვიტყოდით პირუტყვსა.“<sup>493</sup> სწორედ ამიტომ ლოცულობს ქრისტე გეტსამანიის ბაღში ქვაზე: „მამაო, უკუეთუ შესაძლებელ არს, თანა-წარმკვადე ჩემგან სასუმელი ესე.“ ცხად არს, ვითარმედ ვითარცა კაცსა, ეგულებოდა შესუმად სასუმელისად და არა ვითარცა ღმერთსა. არამედ ვითარცა კაცსა, ეგულებოდა თანა-წარსდვად სასუმელისად. ამისთვისცა ესე სიტყუანი ბუნებითისა მოშიშებისანი არიან. „გარნა ნუ ნებად ჩემი,“ ესე იგი არს, ვითარმედ, ნუ მისი ნებად იქმნების, რომლითა არა თანა არს ვარ შენდა, არამედ „ნებად შენი“ იყავნ, ესე იგი არს, ჩემი და შენი, რომლითა იგი თანაარს ვარ შენდა.“<sup>494</sup> აქედან ცხადი ხდება, რომ ქრისტიანული მოძღვრების წიაღში მკვეთრად გაემიჯნა ერთმანეთს ადამიანის უბრალო სურვილი და ნამდვილი ნება. „ნებავდა უფლის სულს, თვითუფლებრივად აღძრულს, მაგრამ ის ნებავდა მას თვითუფლებრივად, რაც მის საღვთო ნებას ნებავდა, რომ ენება მას.“<sup>495</sup> ამიტომ ქრისტიანობამ იმთავითვე დასვა ზღვარი ნამდვილ ნებასა და

---

რადთა განზრახვისა მიერ ურჩეულებად დადებული გამორჩილის და გამორჩეული ქმნას. ხოლო უკუეთუ ესრეთ არს ესე, საჭიროდ შემოუკრების სიტყუარისა თვთმფლობელობად, რამეთუ ანუ არა სიტყუერი არს, ანუ სიტყუერი თუ არს, უფალიცა არს საქმეთად და თვთმფლობელი. ვინაიდა პირუტყუნი არა თვთმფლობელ არიან, რამეთუ იყვანებიან უფროდსა ბუნების მიერ, ვიდრე იყვანებენ, რომლისათვის ვერცა წინა-აღუდგებიან ბუნებითსა წადიერებასა, არამედ მყის მოწადინებასა რადსასმე თანა მიიმართებენ საქმისა მიმართ. ხოლო კაცი, ვითარცა სიტყუერი, იყვანებს უფროდს, ვიდრე იყვანების ბუნებისაგან. ამისთვის წადიერ იქმნეს რად სანებურისა რადსმე მიმართ, ჰელმწიფებად აქუს წინააღდგომად წადიერებისა ანუ შედგომად მისსა, რომლისათვისცა პურუტყუნი არცა იქებიან, არცა იძაგებიან, ხოლო კაცი იქების-ცა და იძაგების-ცა.“ იხ. *იოანე დამასკელი*, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000, 139.

<sup>492</sup> იქვე, 184.  
<sup>493</sup> იქვე, 184.  
<sup>494</sup> იქვე, 206.  
<sup>495</sup> იქვე, 412.

უბრალო სურვილს<sup>496</sup> შორის და იგი გაითვალისწინა შეცოდებულისათვის ეპიტემიის დაკისრებისას. ნება-სურვილი ერთმანეთს ემთხვევა, როცა ნება მიჰყვება სურვილს, მაგრამ როდესაც ნება საკუთარი სურვილის საწინააღმდეგოდ მოქმედების საფუძველია, მაშინ ნება და სურვილი ერთმანეთს არ ემთხვევა. ქრისტეს ადამიანურ ბუნებას სურდა, ტანჯვა აერიდებინა, მაგრამ მისსავე ადამიანურ ნებას ნებავდა არა ის, რაც მას სურდა, არამედ, ის, რაც ინება უფალმა – მისმა ღვთაებრივმა ბუნებამ. ამიტომ შემთხვევითი სულაც არ არის ის ფაქტი, რომ წმ. იოანე დამასკელის მიერ შედგენილ ლოცვებში ხშირად სწორედ ამ პრინციპებზეა გამახვილებული ყურადღება, მაგალითად, „ლოცვა განთიად და მიმწუხრი სათქმელი წმიდისა იოანე დამასკელისა“ შეიცავს ასეთ ფრაზას: „აწცა, უფალო, შემინდვენ მე მრავალნი ბრალნი ჩემნი, ნებსითნი და უნებლიეთნი, მეცნიერებითნი და უმეცრებითნი, და არცხვინე ბოროტსა მბრძოლსა საწყალობელისა და ცოდვილისა სულისა ჩემისასა.“<sup>497</sup> ამ ფორმულირების ნახვა შეიძლება ასევე ძილად მისვლის ყოველდღიურ ლოცვებში ნებისმიერი ლოცვანის მიხედვით, სადაც სული წმიდის მიმართ ლოცვაა: „შემინდვენ მე უღირსსა მონასა შენსა, რაოდენიცა ვითარცა კაცმან ვსცოდენ დღეს, ნებსით და უნებლიედ, მეცნიერებით და უმეცრებით,“ რის შემდეგაც მოცემულია ცოდვათა დეტალური ჩამონათვალი: „აღტაცებულობისაგან, უკრძალველობისაგან...“ და ა.შ. იმავეს ნახვას შესაძლებელი ზიარების წინა ლოცვებში და ა.შ. მართლმადიდებლური ლოცვების ეს ფორმულირება არ არის შემთხვევითი, იგი სწორედ ცოდვის (ბრალის, დანაშაულის) ნებელობითი და ინტელექტუალური მხარის ხაზგასმაა („ნებსით და უნებლიედ, მეცნიერებით და უმეცრებით“) და არა უბრალო რიგიულობა. სწორედ ამ კრიტერიუმთა მიხედვით დიფერენცირდება თანამედროვე ბრალის მოძღვრებებშიც განზრახ და გაუფრთხილებლობით ჩადენილი ქმედებები, უბრალოდ ისინი უკვე გაცილებით დახვეწილია და კიდევ უფრო სრულყოფას განიცდის.

დისერტაციაში წარმოდგენილი ამ ვერსიის შემდგომ უპრიანია იმ საკითხის დეტალურად განხილვა, თუ როგორ უყურებენ თანამედროვე გადასახედიდან სჯულისკანონის ნორმებს ქართული სამართლის მკვლევარები.

<sup>496</sup> საყურადღებოა ლ. კუტალიას მსჯელობა ნებისა და სურვილის გამიჯვნის საკითხთან დაკავშირებით: „თვით ფაქტს, კანტის მიერ ნებისა და სურვილის ურთიერთგამიჯვნისა, უნდა მოეხდინა ბრალის შინაარსზე უმნიშვნელოვანესი ზეგავლენა, რაც დღემდე არ შეიმჩნევა. სისხლისსამართლებრივი ბრალის თანამედროვე კონცეფციითა თვალსაწიერიდან ყოველად წარმოუდგენელია, თუ როგორ შეიძლება ქმედება ერთდროულად იყოს ნების შესაბამისი და სურვილის საწინააღმდეგო... ბრალის ნორმატივისტული თეორიის წარმომადგენლები მიიჩნევენ, რომ გაუფრთხილებლობა სისხლისსამართლებრივი ბრალის არაძირითადი, პირობითი (!) ფორმაა, რადგან მასში, მათივე მტკიცებით, „არ არის გამოვლენილი სუბიექტური ნება.“ სინამდვილეში კი საუბარი უნდა იყოს იმაზე, რომ გაუფრთხილებლობითი ქმედების დროს სუბიექტს კატეგორიულად არ სურდა, მაგრამ ენება საზოგადოებრივად საშიში შედეგი... თუ პირდაპირი განზრახვის დროს სუბიექტური ნება მდგომარეობს მართლსაწინააღმდეგო შედეგის სურვილში, დანარჩენ შემთხვევებში ის ვლინდება, შესაბამისად, მართლსაწინააღმდეგო შედეგის შეგნებულ დაშვებაში (ირიბი განზრახვა), ქარაფშუტული ვარაუდით ხელმძღვანელობაში (თვითიმედოვნება) და მართლსაწინააღმდეგო შედეგის გათვალისწინების შესაძლებლობის გამოუყენებლობაში (დაუდევრობა).“ იხ. *კუტალია ლ.*, ბრალი სისხლის სამართალში, თბ. 2000, 220.

<sup>497</sup> იხ. ლოცვანი, გელათის სასულიერო აკადემია, ქუთაისი, 1999, 124.

ივ. ჯავახიშვილი მცირე სჯულისკანონის ციტირებულ ტექსტს შემდეგ ანალიზს უკეთებს: „დანაშაულობათა კლასიფიკაციის საფუძვლად ევთემე მთაწმინდელს მიღებული აქვს „განზრახვად,“ „ნებად,“ „გულისსიტყვად,“ ანუ „გულისთქმად“ და ადგილ-გარემოებანი. უმთავრესი, შეიძლება ითქვას, გადამწყვეტი მნიშვნელობა პირველ ორს – განზრახვასა და ნებას, – ჰქონდა, გულის სიტყვასა და ადგილ-გარემოებას ბრალეულობის მხოლოდ დამძიმება ან აღმსუბუქება შეეძლო. უპირველესად ყოვლისა ბრალეულობის საკითხს განზრახვის მონაწილეობა სწვევტდა: თუ გარდამავლობითი მოქმედება წინასწარი განზრახვის ნაყოფი იყო, მაშინ იგი „განზრახვითი“ იქმნებოდა, – განზრახვისა და ნების მონაწილეობისდა მიხედვით გარდამავლობითი მოქმედებანი განზრახვით და განუზრახველ, – ნებისთ და უნებლიეთ, ანდა სრულიად უნებელად ითვლებოდნენ.“<sup>498</sup> ივ. ჯავახიშვილის სწორად ამახვილებს ყურადღებას იმ გარემოებაზე, რომ დანაშაულები ძირითადად ორ დიდ ჯგუფად იყოფოდა. იგი ასევე სწორად შენიშნავს, რომ თითოეულ ამ ჯგუფში სჯულისკანონი გამოყოფს ქვესახეებს და რომ ამ ქვესახეების დიფერენციაცია, ანუ, რეალურად, სასჯელის ინდივიდუალიზაციის პრინციპი უკვე დამოკიდებული იყო დანაშაულის ჩადენის გარემოებებზე. ანუ მას შემდეგ, რაც დადგინდებოდა, დანაშაული ნებისთ კატეგორიაში თავსდება თუ უნებლიეთში, დადგინდებოდა მესამე შემთხვევა, ანუ ნებისთ-უმეცრებითი (თუმცა ეს უკანასკნელიც ცხადია ნებისთში შედიოდა) სჯულისკანონს ყურადღება გადაჰქონდა სხვა კონკრეტულ გარემოებებზე: „კუალადცა უკუე ვიტყოდით აღსარებისათვის მონანულთადასა. არიან სახენი ცოდვათა აღსარებისანი ათნი. ა. რამეთუ სხუად არს, რომელსა მცირედ ეცოდოს ერთსა თანა პირსა და ნებისთ თვისთ შეინანოს და მოიწყუდოს ცოდვა. ბ. და სხუად არს, რომელსა მარავალგზის ეცოდოს და – მრავალთა პირთა თანა. გ. და სხუად არს რომელსა ბუნებითთა ცოდვითა სიძვისათა ეცოდოს ერთსა, გინა ორსა პირსა თანა და დაეყოს ცოდვასა მას შინა მრავალჯამ ანუ თუ სიბერედმდისცა. დ. და სხუად არს, რომელსა ბუნებისა გარეგან ეცოდოს და ადრე მოეწყუდოს შიშისათვის ღმრთისა. ე. და სხუად არს, რომელი სნეულებისაგან ანუ სხვისა რაისმე ჭირისა და განსაცდელისა მოვიდეს აღსარებად, გინათუ ჟამისამებრ სიკუდილისასა ქმნას აღსარებად და მეყსეულად მოკუდეს. ვ. და სხუად არს, რომელსა მოეწყუდის ყოველივე ცოდვა და მერმე აღიარნის ყოველნივე ბრალნი მისნი. ზ. და სხუად არს, რომელი აღსარებამდინ ცოდავენ და შემდგომად აღსარებისა მოიწყუდის ცოდვა და იწყის სინანულად. ლ. და სხუად არს, რომელი აღიარებენ ცოდვათა თვისთა და ვერ მოიწყუედნ, არამედ კუალადცა მთხრებლსა მას ცოდვისასა შთავარდებინ. თ. და სხუად არს, რომელი მოწყუედასა ყოვლისა ცოდვისასა აღუთქუამნ, ხოლო ერთისა ოდენ პირისაგან ვერ ელევინ. ი. და სხუანი არიან, რომელნი ლაშქრობათა შინა და მგზავრობათა და იძულებით, ანუ შიშისაგან, ანუ ნიჭითა, ანუ უმეცრებითა, ანუ სხვისთ რადთმე ესევეითართა სახითა შთავრდომილ იყვნენ ცოდვათა და მერმე მოვიდიან სინანულად და აღსარებად.“<sup>499</sup>

<sup>498</sup> ჯავახიშვილი ივ. თხზულებანი 12 ტომად, თბ. 1984, ტ. VII, 199.

<sup>499</sup> ექვთიმე მთაწმინდელი, მცირე სჯულისკანონი, თბ. 1972, 107-108.

ივ. ჯავახიშვილის მოსაზრებებს ავითარებს ალ. ვაჩიშვილი, რომელიც გარკვევით გამოჰყოფს მესამე კომპონენტს და მიიჩნევს, რომ მოცემული ტექსტი ნათლად გულისხმობს არა ორ-, არამედ სამწევროვან დაყოფას და იგი რომის სამართლის გავლენას ცხადყოფს: „სჯულისკანონი გვაძლევს ბრალის სხვადასხვა სახეების დახასიათებას, მას სრული და ნათელი წარმოდგენა აქვს ბრალის ორ ფორმაზე – განზრახვასა და გაუფრთხილებლობაზე, მართალია, იგი ამ უკანასკნელ ტერმინს არ ხმარობს, მაგრამ თვით მოყვანილი შემთხვევები ცხადყოფენ, რომ ავტორს ესმის გაუფრთხილებლობის ბუნება და იურიდიული მნიშვნელობა. ამას უნდა დაემატოთ კიდევ ერთი მოსაზრება: როდესაც ავტორს მოჰყავს ესა თუ ის კონკრეტული მაგალითი, ეს მაგალითი ემსახურება გარკვეულ მიზანს, მისი დანიშნულებაა გააშუქოს, ნათლად დაგვანახოს და მოგვცეს იმ ზოგადი აზრის შეგნება, რომელიც ამ კონკრეტულ შემთხვევაშია განსახიერებული. სწორედ ამით უნდა ავხსნათ ძეგლში გათვალისწინებულ შემთხვევათა დალაგების, მათი გადმოცემის სისტემა: ძეგლი იწყებს იმ შემთხვევით, სადაც ბრალი, მისი შეხედულებით, სრულიად არ არსებობს, შემდეგ თანდათანობით აღნიშნავს გაუფრთხილებლობის მსუბუქ და მიიმე სახეებს და ბოლოს ახასიათებს განზრახვით ჩადენილი დანაშაულის ფორმებს; გაუფრთხილებლობის მიიმე სახეებს იგი განზრახ ჩადენილ ქმედობას უახლოებს (რომაულ სამართალში *culpa lata* მიჩნეული იყო „*prope dolum esse*“, „*culpa dolo proxima*.“ სჯულის კანონიც ამბობს: „მახლობელ არს ნებისთსა კაცის კულასა,“ „ნებისთსა მიეახლების.“ როგორც ვხედავთ, აქაც მსგავსებაა, რაც უსათუოდ რომაული სამართლის გავლენით უნდა აიხსნას). როცა ვმსჯელობთ ამ იურიდიული ძეგლის მნიშვნელობაზე, არ უნდა დავივიწყოთ ერთი მეტად საგულისხმო გარემოება: სჯულის კანონი განსაზღვრავს ბრალეულობის ფორმებს წინასწარ შედგენილი გეგმის, გარკვეული სისტემის მიხედვით, რაც საუკეთესო მაჩვენებელია, რომ მას აქვს ზოგადი მოძღვრება დაყენებული საკითხის შესახებ; იგი დეტალებში და იურიდიულ კაზუსტიკაში არ იბნევა, ერთხელ არჩეულ გეზს არ კარგავს, მისთვის ცალკეული დეტალები და კონკრეტული კაზუსები ზოგადი იდეის გამომხატველია.“<sup>500</sup> ალ. ვაჩიშვილის აზრით, XI საუკუნის საქართველოში „მოძღვრება დანაშაულის სუბიექტური ელემენტების შესახებ საკმაოდ მაღალ დონეზე მდგარა და ამ განვითარებული მდგომარეობის მიზეზი უნდა ვეძიოთ ...ბიზანტიური, ხოლო საბოლოო ანგარიშით, რომაული სამართლის გავლენაში. რომაული სამართალი წარმოადგენს ერთ-ერთ წყაროს, საიდანაც ქრისტიანული ეკლესია უხვად სესხულობდა თავისი ორგანიზაციის და ურთიერთობათა მოსაწესრიგებლად საჭირო ნორმებს.“<sup>501</sup>

ალ. ვაჩიშვილის ეს მოსაზრებები ნამდვილად ვერ ჩაითვლება უსაფუძვლოდ. მას მოძიებული აქვს მეტად საყურადღებო პარალელები რომის სამართლისა და სჯულის კანონის დეფინიციებს შორის. „იოანე მმარხველის ნომოკანონი აღნიშნავს, თუ რით უნდა იხელმძღვანელოს აღსარების მიმდებმა მოძღვარმა, როდესაც იგი მსჯელობს სხვადასხვა დანაშაულთა (ცოდვების) მნიშვნელობისა და სიმძიმის შესახებ; ძეგლი მიუთითებს მრავალ პირობას, რომლებიც ადამიანის მოქმედების

<sup>500</sup> ვაჩიშვილი ა., ნარკვევები ქართული სამართლის ისტორიიდან, ტ. I, თბ. 1946, 164-165.

<sup>501</sup> იქვე, 153.

შეფასების დროს უნდა იქნეს მიღებული მხედველობაში... „გინათუ განზრახვითა შეემთხუია და წურთითა მივიდა ცოდვასა მას, ანუ კშობრივ და აღტაცებით ანუთუ მთვრალი იპოა, ანუ პატრონისა ბრძანებითა, კვლმწიფებით და შიშითა მისითა შეემთხუია, ანუ სიგლახაკისაგან და მსგავსთა ამათთა“... „და კვალად, რომელნი ნებსით და განზრახვით და წურთით ცოდოს და რომელსა ანაზდით აღტაცებით შეემთხუიოს.“ მოყვანილი ადგილი... ატარებს რომაული სამართლის გავლენის ნიშანს; ამ სიტყვებში უდავოდ ჩანს ზემოთმოყვანილი შეხედულების გავლენა, ვინაიდან ნომოკანონი, თუმცა ჩამოთვლის სხვადასხვა პირობებს, რომლებიც ცოდვის საბოლოო შეფასებისას უნდა მიიღოს მხედველობაში მოძღვარმა, მაგრამ მათ შორის ხაზგასმით აღნიშნულია ცოდვის ჩადენა განზრახ, იშობრივ და აღტაცებით.<sup>502</sup> აღ. ვაჩეიშვილი მიიჩნევს, რომ „...ნომოკანონის მიერ დასახელებული სამი სახე დანაშაულებრივი მოქმედებისა: 1. „ნებსით“ ანუ „განზრახ“, 2. „იშობრივ“ ანუ „ანაზდით“ და 3. „აღტაცებით“ – უდრის დიგესტებში მოთავსებული მარციანეს ფრაგმენტის დაყოფას: „aut proposito, aut impetu, aut casu“. თარგმანში შესანიშნავად არის გადმოცემული ორიგინალის აზრი: proposito – განზრახვით, impetu – აღტაცებით, casu – იშობრივ, ანაზდით. როგორც ვხედავთ, ამ ორ ძეგლს შორის ერთგვარი დამთხვევაა, თარგმანი ზედმიწევნით, ზუსტად არის შესრულებული და სწორედ ეს გვაძლევს საფუძველს ვიფიქროთ, რომ ნომოკანონი რომაული წყაროთი უნდა სარგებლობდეს; ამგვარ თანხმობას შემთხვევით ვერ ავხსნით. ჩვენი აზრი გადაჭარბებულად არ მოგვეჩვენება, თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ საეკლესიო სამართალი თავის ცნებებს ხშირად სესხულობდა რომაული წყაროებიდან.<sup>503</sup> აღ. ვაჩეიშვილის მითითებით, ეს დაყოფა არ იყო მხოლოდ რომაული სამართლის მონაპოვარი, „დანაშაულთა მონათესავე დაყოფას ბერძნული ფილოსოფიაც იცნობდა: პლატონი ასხვაგვებს მკვლელობის სამ სახეს: ნებსითს, უნებლიეთს და გულისწყომის, აღელვების (აფექტის) ზეგავლენით ჩადენილს. უკანასკნელ სახეს იგი ორ პირველს შორის ათავსებს.<sup>504</sup> ამავე დროს იგი გამოიყენებოდა ბერძნულ სასამართლო წარმოებაშიც – „დრაკონის დროიდან მოყოლებული ათენის კანონმდებლობა და სასამართლო პრაქტიკაც სამგვარ მკვლელობას ასხვაგვებდა... ამ სამგვარ დაყოფას სასამართლოთა გარკვეული სისტემაც შეესაბამებოდა. მაშასადამე, ეს კლასიფიკაცია ათენის მოქმედ სამართალს ეკუთვნოდა, იგი სასამართლო პრაქტიკაში იყო მიღებული იმ დროს, როდესაც პლატონის მიერ წამოყენებული დაყოფა წმინდა თაორიულ ხასიათს ატარებდა.“<sup>505</sup> მაგრამ მეცნიერის მოსაზრებით, ექვთიმეს ტექსტის წყაროს ამ შემთხვევაში მაინც რომაული და არა ბერძნული სამართალი უნდა წარმოადგენდეს – „შეიძლება დაიბადოს აზრი, რომ პლატონის შეხედულებამ მოახდინა გავლენა ბიზანტიის იურიდიულ აზროვნებაზე, მაგრამ უფრო ბუნებრივად მიგვაჩნია იმის დაშვება, რომ აქ ჩანს რომაული სამართლის უშუალო გავლენა. უკანასკნელის უდიდესი ძეგლი – corpus juris civilis ბიზანტიაში იყო შედგენილი და მისი მოქმედება ამა თუ იმ სახით და მოცულობით

<sup>502</sup> ვაჩეიშვილი ა., ნარკვევები ქართული სამართლის ისტორიიდან, ტ. I, თბ. 1946, 158-159.

<sup>503</sup> იქვე, 159-160.

<sup>504</sup> იქვე, 160.

<sup>505</sup> იქვე, 161.

ბიზანტიაში არასდროს არ შეწყვეტილა, მისი მეშვეობით კი რომაული სამართლის იდეები, ინსტიტუტები სხვადასხვა ქვეყნებს მოეფინა და ქართველი ერის ცხოვრებაშიც იქნა შემოდებული და შეთვისებული.<sup>506</sup> აღნიშნული მოსაზრების გასამყარებლად ავტორს მოჰყავს სხვა კონკრეტული მაგალითებიც: „დიგესტები ითვალისწინებენ ბევრ სხვადასხვა შემთხვევას, სადაც ამა თუ იმ სახით გაშუქებულია და გადაჭრილი ბრალეულობის საკითხი. რომ დაუკვირდეთ დიგესტებში მოყვანილ მაგალითებს, უნებლიეთ მივალთ იმ დასკვნამდე, რომ კანონიკური სამართლის მეორე ძეგლი, თარგმნილი ექვთიმე მთაწმინდელის მიერ – სჯულის კანონი VI კრებისა, სარგებლობდა რომაული კანონმდებლობის მასალებით. ამ შეხედულების სისწორეს ცხადყოფს სჯულისკანონში აღნიშნული კონკრეტული შემთხვევების ინდივიდუალური შინაარსი. ზოგიერთი მაგალითი ისეთი ბუნებისა და აგებულებისაა, რომ თითქმის უცვლელი სახით პირდაპირ დიგესტებიდან გეგონება ამოდებული.“<sup>507</sup> აღ. ვაჩიშვილის მითითებით, „დიგესტებში ჩამოთვლილია მკვლელობის რამდენიმე სახე და სხვათა შორის მოყვანილია ჰადრიანეს რესკრიპტი, რომელიც მთავარ ყურადღებას აქცევს დანაშაულის შინაგან მხარეს, მკვლელობის სურვილს და საკითხს ამ შინაგანი მომენტის არსებობის თუ არარსებობის შესახებ სწვევტს გარეგანი ნიშნის – იარაღის ხმარების მიხედვით. რესკრიპტის ძალით, შემსუბუქებული სასჯელი ეფარდება იმას, ვინც ჩხუბში უნებლიეთ ჩაიღინა მკვლელობა. სჯულისკანონი ითვალისწინებს ამ უკანასკნელ შემთხვევას და უყურებს მას, როგორც მახლობელს „ნებისთსა კაცის კულასა“ (მაგალითი 3)... მეტად საყურადღებოა დიგესტების შემდეგი ადგილი: ...ხარაზი სწავლების მიზნით სცემს შეგირდს და თვალს დაუშავებს მას, აქ კანონი ხსნის პასუხისმგებლობას აქილიას კანონის საფუძველზე, ვინაიდან ხარაზმა დაარტყა არა ზიანის მიყენების, არამედ სწავლების მიზნით.....ხოლო მასწავლებელს დათმობილი აქვს მსუბუქი სასჯელის შეფარდების უფლება. ...ანალოგიურ შემთხვევას იცნობს სჯულისკანონიც (მაგალითი 2) იმ განსხვავებით, რომ იქ გათვალისწინებულია ზიანის მიყენების შედეგად მოწაფის სიკვდილი. სჯულისკანონი ამგვარ მოქმედებას განიხილავს როგორც უნებელს და ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ მასწავლებელს ჰსურდა არა მოკვლა მრწემისა, „არამედ მოქცევა მისი უწესობისაგან.“<sup>508</sup> მეტად საინტერესოა, რომ „დიგესტები ითვალისწინებენ აგრეთვე შემდეგ შემთხვევას: ხის გამსხლავი არ აფრთხილებს გამვლელთ, ჩამოაგდებს მოჭრილ ტოტს და ჰკლავს ადამიანს. ეს შემთხვევა ენათესავება სჯულისკანონში მოყვანილ პირველ მაგალითს. აქვე უნდა მოვიხსენიოთ კიდევ ის შემთხვევა, როცა შუბის ან ისრის მტყორცნელთა თამაშის დროს კლავენ მონას. კანონი ანგარიშს უწევს სხვადასხვა გარემოებას... აქილიას კანონი არ გამოიყენებოდა მხოლოდ მაშინ, თუ თვითონ მონა გადადიოდა სათამაშო მოედანზე, ვინაიდან უდროოდ დროს მას არ უნდა გაეელო იქ, სადაც თამაშობდნენ, და ბოლოს, აღვნიშნოთ დიგესტებში მოყვანილი ერთი მაგალითი, რომელიც თავისი ბუნებით უკანასკნელად დასახელებულებს ენათესავება და მათ მსგავსად გაუფრთხილებლობას

<sup>506</sup> ვაჩიშვილი ა., ნარკვევები ქართული სამართლის ისტორიიდან, ტ. I, თბ. 1946, 161.

<sup>507</sup> იქვე, 161.

<sup>508</sup> იქვე, 162-163.

ანდა წმიდა შემთხვევას გამოხატავს... ვინმე გაისვრის შუბს და მოარტყამს ხელში დალაქს, რაც თავის შედეგად იწვევს კლიენტის (მონის) სიკვდილს. პროკული ბრალეულად დალაქს თვლიდა, თუ უკანასკნელი იმ ადგილას მუშაობდა, სადაც თამაშობდნენ.<sup>509</sup>

აღ. ვაჩიშვილის მოსაზრებებს არ იზიარებს ნ. კორძაია სამადაშვილი. მისი მითითებით, მე-2 კაზუსში (როცა ოსტატს, მასწავლებელს მოსწავლე შემოაკვდება) საუბარია არა გაუფრთხილებლობაზე (დაუდევრობაზე) არამედ შემთხვევაზე, „ექვთიმე გამორიცხავს პირის ქმედებაში ბრალეულობას (პირს არ დაურღვევია სიფრთხილის ზომები, არ უცემია დაზარალებული უზომოდ და ა.შ.), ხოლო თვითონ ქმედება იყო სავსებით მართლზომიერი და მიღებული იმდროინდელი შეხედულებების თანახმად. ამიტომ, არ არსებობს საფუძველი ვივარაუდოთ, რომ აქ ექვთიმე გულისხმობს ბრალის რომელიმე ფორმას, და რომ ეს არ არის კაზუსი. ჩვენი აზრით, როგორც პირველ, ისე მეორე კაზუსში მთავრადელი ბრალის გარეშე ზიანის მიყენებას გულისხმობს.“<sup>510</sup> აქ უნდა აღინიშნოს, რომ ნ. კორძაია-სამადაშვილის პოზიცია ძნელი გასაზიარებელია, ვინაიდან კაზუსს, როგორც ასეთს, მცირე სჯულისკანონი არ იცნობს. ამ ბოლო შემთხვევაშიც შესაბამისი ეპიტემია უდავოდ დაედებოდა მონანულ შემცოდეს. ნ. კორძაია-სამადაშვილი ასევე არ იზიარებს აღ. ვაჩიშვილის მეორე მოსაზრებასაც და განმარტავს: „იურიდიულ ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ექვთიმე მთავრადელისათვის ცნობილია განსხვავება განზრახვას, გაუფრთხილებლობასა და შემთხვევას შორის, რამდენადაც მაგალითები, რომელიც მას ძეგლში აქვს მითითებული ადასტურებს, რომ მას ესმის გაუფრთხილებლობის მნიშვნელობა და მის მძიმე ფორმებსაც იცნობს, მაგრამ მთავრადელის დებულებათა ანალიზი სინამდვილეში განსხვავებული დასკვნის საშუალებას იძლევა: „ნებისითი ქმედება“ – ესაა ბრალის ძირითადი ფორმა მთავრადელის მიხედვით. „უნებლიე“ – ამის საწინააღმდეგოა, როგორც მოქმედება, რომელიც გამორიცხავს ქმედების გასაკიცხაობას, სუბიექტის ბრალს. მათ შორის განთავსებულია ქმედება, გათანაბრებული განზრახვასთან და მასთან მიახლოებული („ნებისითა თანა არს,“ „ნებისითსა მიეახლების“). უკანასკნელი, როგორც უკვე აღინიშნა, ხასიათდება იმით, რომ ერთი მხრივ, პირის განზრახვა იყო „უღირსი“, გაკიცხვის ღირსი, ან პირის განზრახვაში, მართალია, არ შედიოდა ადამიანის სიკვდილი, მაგრამ ქმედება მიმართული იყო მისთვის ტკივილის მიყენების, დასახიჩრებისა თუ დედის მუცელში ნაყოფის მოწვეტისაკენ, ანუ ატარებდა აკრძალულ ხასიათს; მეორე მხრივ, იმით, რომ მოქმედების ხერხი, საშუალება საშიში იყო სიცოცხლისათვის, გააჩნდა სასიკვდილო შედეგისკენ მიმართული ტენდენცია (პირმა გამოიყენა ისეთი იარაღი, როგორცაა ხმალი, ისარი; მისცა წამალი და ა.შ.) ზემოდასახელებული ორი ფორმის ასეთ კონსტრუქციას ბევრი საერთო აქვს შუა საუკუნეების არაპირდაპირ განზრახვასთან. ეს ცნება, როგორც ცნობილია, შეიმუშავეს იტალიელმა იურისტებმა XII საუკუნის კანონიკური სამართლის საფუძველზე. ამ წესების თანახმად, მღვდელი, მაგალითად, პასუხისმგებელი იყო მისთვის აკრძალული ქმედების ყველა შედეგისათვის. საერო სამართალმა

<sup>509</sup> ვაჩიშვილი ა., ნარკვევები ქართული სამართლის ისტორიიდან, ტ. I, თბ. 1946, 163.

<sup>510</sup> Кордзия-Самадашвили Н.С., Вопросы вины в трудах Еквтиме Мтацмидели, Труды Тбилисского Государственного Университета, т. 119, 1967, 147-148.



შეითვისა კანონიკური სამართლის ეს დადგენილება და განავითარა არაპირდაპირი განზრახვის ცნება (*dolus indirectus*). განზრახვის ნაწილად მოიაზრებოდა ის შემთხვევები, როცა დანაშაულებრივი შედეგი გამოწვეული იყო აკრძალული ქმედების შედეგად, თუნდაც, ბრალეულს არ ჰქონოდა ამ რეზულტატის დადგომის სურვილი, მაგრამ შეეძლო, ან უნდა გაეთვალისწინებინა იგი, რამდენადაც თავად მოქმედება ატარებდა ბუნებრივ ტენდენციას, გამოეწვია კონკრეტული შედეგი. არაპირდაპირ განზრახვად მიიჩნეოდა, მაგალითად, განზრახვა, რომელიც, საქმის გარემოებების თანახმად, შეიცავდა სასიკვდილო იარაღის გამოყენებას.<sup>511</sup> ამრიგად, ნ. კორძაია-სამადაშვილის მოსაზრებით, „არაპირდაპირი განზრახვის შუასაუკუნეობრივი გაგება და ექვთიმე მთაწმინდელის ბრალის ფორმები, ცხადია, არაა იდენტური, მაგრამ მათი მსგავსება საეჭვო ნათელია.“<sup>512</sup> აღნიშნულ მოსაზრებას ნ. კორძაია-სამადაშვილი ამყარებს სხვა არგუმენტითაც: „ნომოკანონში ისეთი შემთხვევებიცაა გათვალისწინებული, როდესაც ადამიანი არ იცის თავისი მოქმედების დანაშაულებრივი ხასიათი, არ აცნობიერებს მის აკრძალულობას, მის დასაძრახ ხასიათს. ასეთი შემთხვევების ანალიზის დროს იქმნება შთაბეჭდილება, რომ საუბარია ქმედების მართლწინააღმდეგეობის შეგნებაზე. უფრო მეტიც, ქმედების ჩადენა მისი საძრახისი ხასიათის გათვალისწინების გარეშე დაპირისპირებულია იმავე ქმედების აკრძალულობის ცოდნის შემთხვევასთან (დანაშაულის ჩადენა იმავე დანაშაულისათვის ერთხელ უკვე დასჯის შემდეგ) და სისტემატურ ქმედებასთან, რომელიც ცხადია, გამორიცხავს გაუცნობიერებლად მოქმედებას – ჩადენილის შეუგნებლობას. პირს, რომელმაც ჩაიდინა ქმედება, ისე რომ არ იცოდა რომ ის „ბოროტი და ავია,“ შესცოდა უმეცრებით, – შეუძლია მონანიების შემდეგ მიიღოს სამღვდლო ხელდასხმა, ხოლო თუ კვლავ „განაგრძობს და არ მიატოვებს,“ მაშინ საერთოდ კარგავს ასეთ უფლებას.“<sup>513</sup>

ყველაზე შორს, შეიძლება ითქვას, გ. ნადარეიშვილი მიდის, რომელიც აღ. ვაჩეიშვილის ხაზს მიჰყვება: „ექვთიმე მთაწმინდელი ასხვავებს ბრალის ფორმებს: განზრახვას, გაუფრთხილებლობას და შემთხვევას. ექვთიმეს მიხედვით, რომელიც სარგებლობს იმ ცნებებით და მასალებით, რომლებიც რომაულ და ბიზანტიურ სამართალში იყო შემუშავებული, თუ ვინმემ ესროლა ქვა ძაღლს ან ხეხილის ხეს ნაყოფის ჩამოსაყრელად და იგი მოხვდა კაცს და მოკვდა, ასეთი მოქმედება უნდა შეფასდეს, როგორც „უნებელი და გარეშე გონებისა და განზრახვისა.“ რადგანაც „განზრახვა და ნება“ არ იყო კაცის სიკვდილი. შემდეგ ექვთიმე მაგალითის მეშვეობით იძლევა გაუფრთხილებლობის ნიმუშებს: თუ ვინმე გასწორების, სწავლების მიზნით წრთვნის მონას ან მოწაფეს შოლტით ან კვერთხით, ე.ი. სცემს და ამას მოჰყვება ადამიანის სიკვდილი, რადგანაც მას უნდოდა მოწაფის ან მონის გამოსწორება, („მან არა გულისსიტყვითა მოკვლისათა სცა მრწემსა მას, არამედ მოქცევად მის უწესობისაგან“) და არა მოკვლა, ამიტომ ასეთი ქმედობა „უნებელი არს და არა ნებისით“ და ამიტომ მას ის დაუდევრობად უნდა ჩაეთვალოს. არის ქმედობათა რიგი, რომელნიც „ნებისით თუ უნებლიეთ“

<sup>511</sup> *Кордзая-Самадашвили Н.С.*, Вопросы вины в трудах Еквтиме Мтацмидели, Труды Тбилисского Государственного Университета, т. 119, 1967, 150.

<sup>512</sup> იქვე, 151.

<sup>513</sup> იქვე, 151.

დანაშაულის სფეროს გარეთ დგას. ე.ი. ბრალის ამ ორი ფორმის გარეთ მდებარეობს. ესაა ე.წ. შემთხვევითობის სფერო, სადაც პასუხისმგებლობის საკითხი მოხსნილია, შემთხვევითობის დროს ნაგულისხმებია ისეთი მდგომარეობა, როდესაც სუბიექტს, არათუ არ გაუთვალისწინებია მის მიერ ჩადენილი მოქმედების შედეგი, არამედ მას არ შეეძლო ამ შედეგის წარმოდგენა და ამით საკითხი შედეგის გათვალისწინების უნარის არსებობის შესახებ უარყოფითად არის გადაწყვეტილი.<sup>514</sup> გ. ნადარეიშვილი მიიჩნევს, რომ „ექვთიმეს მიერ მოყვანილი მაგალითებიდან და მათ ირგვლივ მსჯელობიდან ჩანს, რომ იგი არა მარტო ასხვავებს განზრახვას, გაუფრთხილებლობას და შემთხვევას, არამედ ახდენს აგრეთვე გაუფრთხილებლობის ცნების დანაწევრებასაც და გამოყოფს გაუფრთხილებლობის ისეთ სახეს, რომელიც „მახლობელ არს ნებსითსა კაცის კულასა“ მაგ.: ასეთი იქნება მოქმედება, თუ ვინმე მოწინააღმდეგეს სცემს ხელით თუ ჯოხით და სურს რომ ატკინოს რაიმე მას, ან დააშავოს, მაგრამ დაზარალებული კვდება.“<sup>515</sup>

ივ. სურგულაძე მცირე სჯულისკანონის ტექსტს ანალიზის შედეგად ორ ნაწილად ჰყოფს: „I ნებისმიერი: 1. ავაზაკის მიერ ანგარებით, გაძარცვის მიზნით მკვლელობა, 2. ნებსითი და ბოროტი მკვლელობა, როცა „გულის-სიტყვით“ არ სურს მკვლელობა, მაგალითად, წამალს მიადებინებს ქალი მამაკაცს, რომ უკანასკნელმა ის შეიყვაროს, მაგრამ წამლის მიღებას სიკვდილი მოყვება; მიზანი ამ გზით შეყვარების არის უწყესო, საშუალებაც ასეთივეა, ამიტომ ასეთი მკვლელობა უნდა გაუთანასწორდეს („თანაარს“) ნებსით მკვლელობას. 3. შურისგების მიზნით მახვილით, შუბით ან ცულით ხელყოფა, რომელსაც სიკვდილი მოსდევს, – ნებსითი დანაშაულია. 4. „ნებსითსა მიეახლების,“ როცა ადამიანი ადამიანს ქვას ან ჯოხს ესვრის, რომ აენოს რამე, მისი სიკვდილი არ უნდა, მაგრამ აღელვების გამო ვერ გამოზომავს ქვის ან ხის სიმძიმეს, ან კიდევ ისეთ ადგილზე მოახვედრებს, რომელიც ადამიანის სიცოცხლისათვის სახიფათოა. აღწერილი შემთხვევა შესაძლებელია იყოს გაუფრთხილებლობა. 5. „მახლობელ არს ნებსითსა კაცის კულასა,“ როცა ჩხუბის დროს ჯოხით ან მჯილით ერთი მოკლავს მეორეს, თუმცა დამნაშავეს მოწინააღმდეგის სიკვდილი არ უნდოდა, სურდა მხოლოდ მისი დაჭრა ან ტკივილის მიყენება, მაგრამ იმდენად განრისხებული იყო, რომ შემოაკვდა; II „უნებელი“: 1. „უნებელი და გარეშე გონებისა“-ს მაგალითი: ადამიანი ძაღლს ესვრის ქვას ან ჯოხს და კაცს მოხვდება, ან ხეს შესტყორცნის ნაყოფის ჩამოსაყრელად და კაცს მოკლავს; ასეთი შემთხვევა არის „ჭეშმარიტად უნებელი.“ 2. პატრონი ან მასწავლებელი თავის ყრმას ან მოწაფეს – სწავლების მიზნით სცემს. ცემა გამოიწვევს სიკვდილს, ესეც არის „უნებელი“ დანაშაული.“ – ი. სურგულაძე დაასკვნის – „როგორც ვხედავთ ექვთიმე მთაწმინდელს სრულიად გარკვეული შეხედულება აქვს ბრალზე. პასუხისმგებლობისათვის ექვთიმე საჭიროდ ცნობს იმის განსაზღვრას, თუ ადამიანის როგორი ნება მონაწილეობს დანაშაულის ჩადენაში. ძეგლის მიხედვით „ჩხვილი“ ბავშვის მოკვლა დედის საშოში არის მკვლელობა პირდაპირი განზრახვით; წამლის მიმცემსა და დედას

<sup>514</sup> ნადარეიშვილი გ., ქართული სამართლებრივი კულტურის ზოგიერთი საკითხი XI-XII სს საქართველოში, თბ. 1959, 36.

<sup>515</sup> იქვე, 37.

უნდოდათ საშოში ბავშვის მოკვლა. მეორეს მხრივ, წამლის მიმცემი პასუხს აგებს დედის ჯანმრთელობისათვის, თუ დედა გარდაიცვალა. დედის სიკვდილის შემთხვევაში წამლის მიმცემის მოქმედება შეიძლება იყოს ან არაპირდაპირი განზრახვა, ან კიდევ გაუფრთხილებლობა. შეიძლება სრულიად გარკვევით ვთქვათ, რომ, რასაც ექვთიმე მთაწმინდელი უწოდებს მიახლოებით ნებისთ დანაშაულს, სინამდვილეში არის გაუფრთხილებლობა.<sup>516</sup>

სადისერტაციო თემის მიზანს ექვთიმე მთაწმინდელის მოძღვრების განხილვა შეადგენს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი პირველი ქართული სამართლის ძეგლია, რომელშიც ასეთი ტიპის მოძღვრება ფიქსირდება. სწორედ მას ეყრდნობა ვახტანგ მეფისა და დავით ბატონიშვილის სამართლის წიგნები, რომლებიც უფრო მეტად ხვეწენ ბრალის საკითხს. ამასთან, ეს უკანასკნელი უკვე საერო შინაარსს აძლევენ სჯულისკანონის მოძღვრებას. უდავოა, რომ ამ მოძღვრების შესაფასებლად აუცილებელია მისი საეკლესიო სპეციფიკის გათვალისწინება, საიდანაც დგინდება, რომ იგი არ იცნობს კაზუსს და პასუხისმგებლობას ითვალისწინებს ყველა მაგალითისათვის. მაგრამ ესაა საეკლესიო პასუხისმგებლობა. ამასთან, ექვთიმე მთაწმინდელი ეყრდნობა ბასილი დიდის კანონებს. ხოლო ამ უკანასკნელის მიერ მოყვანილი რამდენიმე მაგალითი რომის სამართლის ნორმებთან ავლენს პარალელს. მაგრამ მთავარი და გადამწყვეტია ის, რომ როგორც ექვთიმე მთაწმინდელი, ისე ბასილი დიდი, თავიანთ მსჯელობას აფუძნებენ ქრისტიანულ მოძღვრებაზე. ისინი საკითხს განიხილავენ მთლიანად ქრისტიანული ხედვის კუთხით. ხოლო ეს უკანასკნელი თავიდან ბოლომდე არის მოძღვრება ღმერთის, ადამიანისა და მათი კავშირის – იესო ქრისტეს, განკაცებული ღმერთი-სიტყვის შესახებ. პასუხი კითხვაზე, თუ რატომ ინტერესდება საეკლესიო მოღვაწეთა დასი ბრალის საკითხებით მთლიანად ქრისტიანულ მოძღვრებაში დევს. ბრალის საკითხზე გავლენა განაპირობა სახარებაში დეკლარირებულმა მაღალმა მორალურ-ზნეობრივმა კოდექსმა, რომელმაც დანაშაული გარემოდან გადაიტანა ადამიანის გულში და მოგვიანებით ქრისტიანულ სამყაროში არსებულმა დაავამ იესო ქრისტეს ბუნებათა, ნებელობათა და მოქმედებათა ოდენობის შესახებ (დიოფიზიტობისა და მონოფიზიტობის დაპირისპირება), რა დროსაც ქრისტიანი მოღვაწეები იძულებული შეიქნენ, ერთი მხრივ, გამოეყენებინათ მანამდე არსებულ ფილოსოფიურ მოძღვრებათა მონაპოვარი და მეორე მხრივ, მათზე დაყრდნობით სახარების განმარტების პროცესში გაცილებით ღრმა თეორიული მსჯელობები ეწარმოებინათ ადამიანის ნებელობისა და ინტელექტის, მოქმედების, ზოგადად, ადამიანის ბუნებისა და ფსიქიკის კუთხით, ვიდრე ეს ანტიკურ ფილოსოფიაში არსებობდა.

ასე რომ, ექვთიმე მთაწმინდელის, ეფრემ მცირისა და არსენ იყალთოელის მთარგმნელობითი საქმიანობის შედეგად ძველი ქართული სამართალი საგნებით ნათლად და გარკვევით იცნობდა ბრალის საკითხს სწორედ ისე და იმგვარად, როგორც ეს იმ პერიოდში დამუშავებული იყო ყველაზე მოწინავე ქვეყნებში. მაგრამ ძირითადი და განმსაზღვრელი ფაქტორი არის ის, რომ ამ საკითხის დამუშავებაში ლომის წვლილი

<sup>516</sup> სურგულაძე ი., სულხან-საბა ორბელიანის პოლიტიკური და იურიდიული შეხედულებანი, თბ. 1959, 166-167.

მიუძღვის ქრისტიანულ მოძღვრებას. აქამდე ეს უკანასკნელი არათუ წინ წამოწეული, პირიქით, ერთგვარად დაკნინებულიც კი იყო. მაგალითად, ალ. ვაჩიშვილი აღნიშნავს: „ზოგიერთს შეიძლება უფრო სწორად და დასაშვებად მიაჩნდეს ის აზრი, რომ სჯულისკანონისათვის უფრო ახლობელ და ბუნებრივ წყაროს საღვთო წერილი და მასში ასახული იურიდიული მოძღვრება წარმოადგენდა, მაგრამ ეს შეხედულება ივიწყებს იმ ფაქტს, რომ ებრაული სისხლის სამართალი, მოცემული საღვთო წერილში, ღარიბია თავისი შინაარსით, შედარებით რომაულ სამართალთან იგი, რასაკვირველია, ბევრად უფრო დაბალ საფეხურზე დგას. ამავე დროს, სჯულისკანონის ზემოთ მოყვანილი დებულებანი ბრალეულობის ფორმების შესახებ მოწმობენ იურიდიული აზროვნების საკმაოდ მაღალ განვითარებას, მსჯელობის სიმწიფეს, სჯულის კანონს კარგად აქვს შეგნებული დამნაშავეს სუბიექტური განწყობილების სხვადასხვა სახეებისა და ნიუანსების მნიშვნელობა, რაც ებრაული კანონმდებლობისათვის სრულიად უცხო და მიუწვდომელია. ყველაფერი ეს გვაძლევს საფუძველს სჯულისკანონის დადგენილებათა წყაროდ ბრალეულობის ცნების ჩამოყალიბების საქმეში ვადიაროთ რომაული სამართალი.“<sup>517</sup> როგორც ციტირებულ მოსაზრებაში გამოჩნდა, საკითხი მთლიანად რომის სამართლის სასარგებლოდაა გადაწყვეტილი. საუბარია რომის სამართლის გავლენაზე კანონიკურ სამართალზე, მაგრამ საკითხი თუ რა გავლენა მოახდინა ქრისტიანულმა მოძღვრებამ პირიქით, თვითონ რომის სამართალზე (იუსტინიანე ხომ ქრისტიანული რომის იმპერატორი და ეკლესიის მიერ წმინდანად შერაცხული მეფეა, რომლის კორპუსს წინ უსწრებდა ეკლესიის 2 საუკუნის ოფიციალური, სახელმწიფო სტატუსით და კიდევ 3 საუკუნის არაოფიციალური, დევნების მგომარეობის ისტორია), ცალკე კვლევის სფეროა და მასზე ყურადღება ჯერ არ გამახვილებულა. საღვთო წერილი და მათ შორის ძველი აღთქმაც, არც ისე პრიმიტიულია ბრალის საკითხთან მიმართებაში, როგორც ეს ერთი შეხედვით შეიძლება წარმოჩნდეს და რაც მთავარია, ქრისტიანული მოძღვრება არ არის მხოლოდ საღვთო წერილი. ქრისტიანული მოძღვრების უნიკალურობა იმაშია, რომ გარდა საკუთარი, ორიგინალური, სახარებისეული მოძღვრებისა (რომელმაც „ზე-სუბიექტური“ შერაცხვის პრინციპი მოიტანა), მან მოახდინა ბერძნული ფილოსოფიის, ებრაული თეოლოგიისა და რომის სამართლის ტრანსფორმაცია და ასიმილირება და შექმნა პოლარული ვექტორი, რომელიც პირდაპირ აისახა ბრალის კვლევის პროგრესზე.

**2.1. ძველი (და ახალი) ქართული ენის (ლექსიკისა და გრამატიკის) ფაქტორი ბრალის საკითხის დამუშავების პროცესში.** თუკი ექვთიმე მთაწმინდელი ბასილი დიდის კანონებით სარგებლობდა, ხოლო ეს უკანასკნელი რომის სამართლის გავლენით ადგენდა თავის კაზუსებს და თუკი ამ შრომაში არაფერია ექვთიმესეული გარდა თარგმანისა, რა შეიძლება ითქვას ძველ ქართულ სამართალზე? ხომ არ აკნინებს ეს ფაქტი მის ღირებულებას? ამ კითხვას ალ. ვაჩიშვილიც სვამს, რომლის აზრით, ისტორიული ძეგლების შესწავლა ცხადყოფს, რომ ძველი ქართული სამართალი ბრალეულობის საკითხის დამუშავების თვალსაზრისით იურიდიული კულტურის მაღალ საფეხურზე დგას.

<sup>517</sup> ვაჩიშვილი ა., ნარკვევები ქართული სამართლის ისტორიიდან, ტ. I, თბ. 1946, 162.

მაგრამ საკითხი, ეს იურიდიული კულტურა ქართველმა ერმა დამოუკიდებელი გზით შეიმუშავა, თუ სხვა უფრო განათლებული ხალხის ცხოვრებიდან გადმოიღო და შეითვისა, ყოველივე ცალმხრივობისა და სუბიექტურობის გარეშე უნდა გაირკვეს. საქართველოს ურთიერთობა ჰქონდა მეზობელ ხალხებთან, რომელთაგან ზოგი განვითარების მაღალ დონეზე იმყოფებოდა და, ისტორიული კანონის ძალით, მათგან ბევრი რამ შეითვისა არა მარტო საერთო კულტურის, არამედ იურიდიული აზროვნების გაღრმავება-გამდიდრებისა და ახალი, განვითარებული ინსტიტუტების შემოღების მხრივ. ბრალის მოძღვრებაშიც ქართული სამართალი იმ ცნებებით და მასალით საზრდოობდა, რომლებიც რომაულ სამართალს ეკუთვნის.<sup>518</sup> ცხადია, რომ ქართული სახელმწიფო კუნძულზე არ განვითარებულა და მას მჭიდრო კავშირი ჰქონდა მეზობელ ქვეყნებთან, მაგრამ თუკი დაშვებული იქნება თუნდაც უკიდურესი ჰიპოთეზა, რომ ექვთიმე მთაწმინდელის მიერ მცირე სჯულისკანონის თარგმნამდე, ბრალის ინსტიტუტი ქართული სამართლისათვის სრულიად უცნობი იყო, და იგი მხოლოდ ბიზანტიური (რომაული) სამართლის რეცეფციის შედეგია, ასეთი მოდელირება ან ცალსახად უნდა დადასტურდეს, ან რაღაც ობიექტურ წინააღმდეგობას მაინც წააწყდეს თუნდაც არაპირდაპირი წყაროების მაგალითზე. სწორედ ასეთ წინააღმდეგობას წარმოადგენს ქართული ენის ფაქტორი, რომელზეც ყურადღების გამახვილება წინამდებარე სადისერტაციო თემის ერთგვარი თამამი მცდელობაა, მაგრამ მას ნამდვილად აქვს არსებობის უფლება.

რა იგულისხმება ენის ფაქტორში? – ქართული სამართლებრივი კულტურა დიდწილად ქრისტიანული კულტურაა. ქრისტიანობა არც მხოლოდ რომაული და არც ბიზანტიური მოვლენა არ არის. ქრისტიანული მოძღვრების თანახმად, სამყარო შეიქმნა ღვთის სიტყვით,<sup>519</sup> რომელიც სამების ერთ-ერთი ჰიპოსტასი, ღმერთი-სიტყვაა. ასე რომ, სიტყვას ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში ცენტრალური ადგილი უჭირავს. ლოგოსის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ადრიდანვე ცნობილია ფილოსოფიაში, რელიგიასა და იურისპრუდენციაში. პლანეტის მასშტაბით სამართალი მხოლოდ ადამიანისათვის დამახასიათებელი ფენომენია, რადგან, როგორც არისტოტელე შენიშნავდა, ადამიანი თავისი ბუნებით დედამიწის სხვა ჯგუფურად მცხოვრებ არსებათაგან სწორედ სიტყვიერების უნარით განსხვავდება, „სიტყვა კი ნათელყოფს სასარგებლოსა და საზიანოს, სამართლიანსა და უსამართლოს. განსხვავებით სხვა ცხოველთაგან, ეს ადამიანისთვის არის დამახასიათებელი. მხოლოდ მას აქვს შეგრძნება სიკეთისა და ბოროტების, სამართლიანობისა და უსამართლობის.“<sup>520</sup> სამართალი არ არსებობს სოციუმიზგან დამოუკიდებლად, ეს უკანასკნელი კი ეფუძნება კომუნიკაციას, რომელსაც უმთავრესად სწორედ სამეტყველო ენა ასრულებს. აქედან გამომდინარე, სამართალი არ არსებობს სამეტყველო ენისაგან დამოუკიდებლად.<sup>521</sup> აღნიშნულიდან გამომდინარე, რაც უფრო

<sup>518</sup> იხ. ვახეიშვილი ა., ნარკვევები ქართული სამართლის ისტორიიდან, ტ. I, თბ. 1946, 163-164.

<sup>519</sup> იხ. დაბადება 1.3; ფსალმუნი 32.6; იოანე 1.1-5.

<sup>520</sup> არისტოტელე, პოლიტიკა, თბ. 1995, 12.

<sup>521</sup> „სამართალი არის სამყარო და, როგორც ყველა სამყარო, არის ენის პროდუქცია. ენა ქმნის სამყაროს – ვისაც ენა აქვს, იმას აქვს სამყარო. ყველა ადამიანის ენა,

ზუსტია ადამიანის წარმოდგენა ობიექტური რეალობის შესახებ, მით უფრო ზუსტი შეიძლება იყოს სახელწოდება, რომელიც ამ მოვლენის აღსანიშნავად არსებობს ამა თუ იმ ენაში. „ბუნებრივი ენის სრულყოფილება არის წინაპირობა იმისა, რომ პრინციპში შესაძლებელია ყველა იმ ურთიერთობის რეგულირება, რაც ენით გამოითქმის. სამართალი ცხოვრობს სიტყვაში და სიტყვის მეშვეობით. სამართალი ყალიბდება ენის მეშვეობით. ის, რაც არ შეიძლება გამოითქვას, ვერ მოწესრიგდება.“<sup>522</sup> ენის მნიშვნელობა იმდენად დიდია, რომ არსებობს არა მხოლოდ ნაციონალური, არამედ მეცნიერული, პროფესიული და დარგობრივი ენები. შეიძლება ითქვას, რომ იურიტი არის ადამიანი, რომელსაც შეუძლია იურიდიულ ენაზე მეტყველება და შესაბამისად, იურიდიულ ენაზე აზროვნებაც, მაგრამ იურიდიული ენა იმ სამეტყველო ენას ეფუძნება, რომელის ფარგლებშიც ის ისტორიულად ვითარდება. ყოველ ენას, გარდა საერთო ადამიანური ბუნებისათვის დამახასიათებელი კანონზომიერებებისა, აქვს საკუთარი ლექსიკური ბარგი, რაც თავისებურ გავლენას ახდენს მასზე მოსაუბრე ადამიანთა ცნობიერებაზე. ადამიანი იბადება უკვე მზა ენობრივ გარემოში. არ აქვს მნიშვნელობა, რომელ ხალხში თუ სახელმწიფოში, მაგრამ, ფაქტია, რომ მას საკუთარი ენის გამოგონება სულაც არ უწევს და მოცემულობის სახით ეძლევა წინაპართა დადებითი თუ უარყოფითი გამოცდილება, რომელიც აღბეჭდილია ენობრივ მასალასა და მის გრამატიკულ აგებულებაში. „ადამიანთა ურთიერთობა საზოგადოებაში, რასაკვირველია, გულისხმობს ადამიანთა შორის გარკვეულ „ფსიქიკურ ურთიერთშემოქმედებას“ და, ბუნებრივია, რომ იქმნება პრაქტიკული ცოდნა ადამიანის ბუნების შესახებ... ხალხური შემოქმედება და, პირველ რიგში, ენა, როგორც ცნობილია, ასახავს ადამიანის შემეცნებითი მუშაობის შედეგებს, კერძოდ, წარმატებებს ადამიანის ბუნების შემეცნების მიმართულებით.“<sup>523</sup>

სწორედ ამ თვალსაზრისით ქართული ენა არის ის წინააღმდეგობა, რომელიც ბრალის საკითხის დამუშავების საიმპორტო ვერსიას ხვდება. პირველი ბარიერი ექვთიმე ათონელის თანამედროვე იურიდიული ცნებების დახვეწილობაა.<sup>524</sup> ბუნებრივია, ასეთი დმა შინაარსის

მეტყველება ინდივიდუალურია და განუმეორებელი. და რამდენადაც ერთ ადამიანს არ აქვს ისეთივე ენა, მეტყველება, როგორც სხვებს, თითოეულ ადამიანს აქვს სხვებისაგან განსხვავებული სამყარო. საგნებისათვის სახელის დარქმევა, არსებითად, მათი მნიშვნელობის გაგებაა. მხოლოდ იმას, ვისაც შეუძლია სახელი დაარქვას საგნებს, შეუძლია მათი მნიშვნელობაც გაიგოს. ციური მნათობი, რომელსაც გონიერი არსების მიერ სახელი არ აქვს მინიჭებული, „ნიშნავს“ არაფერს, ის „სამყაროს გარეშეა“, ის „არ არსებობს.“ სახელის მინიჭება არის საკუთრივ სინამდვილის შექმნა, შემოქმედება (კაუფმანი).“ იხ. *ხუბუა გ.*, სამართლის თეორია, თბ. 2004, 121.

<sup>522</sup> დასახ. ნაშრომი, 121.

<sup>523</sup> *ფრანგი შვილი ა.*, ნარკვევები ადამიანის ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიიდან საქართველოში, თბ. 1959, 7.

<sup>524</sup> ექვთიმე მთაწმინდელის შემოქმედებაში ბრალის მოძღვრებასთან დაკავშირებული ტერმინების სიუხვეს ყურადღებას აქცევს ი. სურგულაძე – ნება, ნებისითი, უნებლიე, უნებური, განზრახვა, ბოროტი განზრახვა, შურისგება, გულისწყრომა, ჭეყნოფა, გონებისთვალთ, იშობრივი, გარეშე გონებისა და განზრახვისა, გულისსიტყვა, ავაზაკი, ჯეროვანი მიზეზი ბრალდების შემსუბუქებისა ანუ საჭირო მიზეზი, განუკრძალველობა, ცოდვისმოყვარე, ბუნებით გრილი ადამიანი, ჰაფხველნი, დანაშაულის „მეორექმნა“, იძულებით შთვარდნილი, უმეცრება გონებისა, უძღურება გონებისა, საკრძალავი ადგილი, ბუნებითი სჯული, სჯულდება, წესი, დაწერილი სჯული, სჯულის წიგნი,

იურიდიული ტერმინოლოგია ვერ შეიქმნებოდა მხოლოდ ექვთიმეს დროს, მაგრამ თუნდაც რომ რომის სახელმწიფოსთან წინარე მრავალსაუკუნოვანი ურთიერთობით აიხსნას ეს მომენტი, არსებობს კიდევ ერთი ფაქტორი:

ძველი ქართული სამართლის მკვლევართა შორის ერთხმად არის მიღებული ის აზრი, რომ ექვთიმე მთაწმინდელი საკმაოდ თავისუფალ თარგმანს აკეთებს და ხშირად არ იცავს ტექსტის სიზუსტეს. იგი თავისი შეხედულებისამებრ ამოკლებს ან განავრცობს ტექსტს, ამავე დროს სხვადასხვა წყაროების შეერთებას თუ ტრანსფორმაციას მიმართავს და ცდილობს ქართულ რეალობას მაქსიმალურად მოარგოს სათარგმნი ტექსტი. მაგალითად, ივ. ჯავახიშვილი შენიშნავს, რომ „ბერძნულ დედანში კერპთა ბერძნული სახელებიც კი არ მოიპოვება, კიდევაც რომ წარმოვიდგინოთ, თითქოს, ბერძნული პანთეონისათვის ღმერთების სახელები ეფთუმეს შეიძლება ბერძნულ დედანში ამოეკითხა, მაინც, უეჭველია, ბოჩის, გაცის, ბადაგონისა და არმაზის სახელები იქ არ იქნებოდა და ცხადია, ეფთუმეს ჩანართი უნდა იყოს.“<sup>525</sup> ივ. ჯავახიშვილი საგანგებოდ მიუთითებს, რომ ექვთიმეს ეს თვისება ჯერ კიდევ „ეფრემ მცირეს ჰქონდა შემჩნეული და მასაც კი აღნიშნული აქვს, რომ ეფთუმე მთაწმინდელს „კვლევითობდა შემატებადცა და კლებადცა.“<sup>526</sup> აღნიშნულს იახრებენ ალ. ვახეიშვილი<sup>527</sup> და ე. გიუნაშვილი.<sup>528</sup> ექვთიმე მთაწმინდელის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის თავისებურებები საფუძვლიანად აქვს გამოკვლეული მ. კახაძეს, მისი მითითებით, „ექვთიმე მთაწმინდელი არ არის ჩვეულებრივი მთარგმნელი: იგი ბერძნული დედანის მონა კი არაა, მისი მეტოქეა. ისე თავისუფლად ეპყრობა ეკლესიის ცნობილ ავტორიტეტთა თხზულებებს, თითქოს ისინი უავტორიტეტო, „ლიტონი“ სიტყვით დაწერილი ამბები იყოს. ექვთიმე არც ჩვეულებრივი რანგის კომპილატორია, რომლებიც ბიზანტიურ მწერლობაში უხვად მოიპოვებოდნენ და რომელთაც უცვლელად შეჰქონდათ „თავიანთ“ ნაწერებში ტექსტები ამა თუ იმ ავტორიდან. ექვთიმე მთაწმინდელი შემოქმედია, მას მთარგმნელობაში აქვს საკუთარი

---

გარდამავლობითი მოქმედება, ცოდვა, დანაშაული, შეცოდებული, უღებება, უგულებელყოფა საქმისა, მიშვება, კანონი, უკანონობა, ბრალი, ბოროტისმოქმედი, ძვირისმოქმედი, ბუნებითი ცოდვა, ცოდვა გარეშენი ბუნებისანი, ხორციელი ცოდვა, უკრძალველობა, შეზრახება, თანაზრახველი, განზრახი, თანაშემწე, ასაბია, თანადგომა, თანაშედეგომა. იხ. *სურგულაძე ი.*, *სულხან-საბა ორბელიანის პოლიტიკური და იურიდიული შეხედულებანი*, თბ. 1959, 171. იხ., აგრეთვე, *მეტრეველი მ.*, დიდი სჯულისკანონის იურიდიული ტერმინოლოგიის ზოგადი მიმოხილვა, საბჭოთა სამართალი, თბ. 1989, №6, 58-59; *მეტრეველი მ.*, ძველ ქართულ იურიდიულ ტერმინთა სტრუქტურული მოდელები, წარმოქმნილ ერთსიტყვიან ტერმინთა სტრუქტურული ტიპები, სამეცნიერო შრომათა კრებული, გრ. რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი, თბ. 1995 №1, 202-203.

<sup>525</sup> *ჯავახიშვილი ივ.*, თხზულებანი 12 ტომად, თბ. 1984, ტ. VI, 48.

<sup>526</sup> იქვე, 49.

<sup>527</sup> „ვიინიდან ექვთიმე მთაწმინდელს აღნიშნული ძეგლების თარგმანში თავისი შემოქმედების ელემენტიც შეუტანია, საინტერესო იქნებოდა იმის გამორკვევა, თუ სახელდობრ რა ეკუთვნის დამოუკიდებლად თვით მთარგმნელს, რა განსხვავებაა შედარებით ბერძნულ ორიგინალთან. ამ გზით უფრო ჯეროვანად შევაფასებდით მის სამეცნიერო მოღვაწეობას.“ იხ. *ვახეიშვილი ა.*, ნარკვევები ქართული სამართლის ისტორიიდან, ტ. 1, თბ. 1946, 165.

<sup>528</sup> „ძეგლისწერის ექვთიმეს რედაქცია ხასიათდება ექვთიმესათვის დამახასიათებელი თარგმანის ყველა ნიშნით. თარგმანი თავისუფალია, გვაქვს შემატება-კლებანი და განმარტებები.“ *ექვთიმე მთაწმინდელი*, მცირე სჯულისკანონი, თბ. 1972, 11.

პრინციპი (ეროვნული მოთხოვნებით ნაკარნახევი). იგი ძირითად ტექსტში სხვა ავტორებიდან შემოტანილ მასალებსაც ისე ოსტატურად ხვეწავს, რომ თხზულება მკითხველზე სტოვებს არა შედგენილი, ნაირ-ნაირი მასალებიდან შეკოწიწებული ნაწარმოების, არამედ ერთი მონოლითური ძეგლის შთაბეჭდილებას.<sup>529</sup>

აღნიშნული კი შემდეგი ლოგიკური დასკვნის გაკეთების საშუალებას იძლევა: ექვთიმე ათონელი ნებისმიერი უცხოური მასალის ყოველნაირად „გაქართულებასა“ და ეროვნული რეალობისათვის მორგებას ცდილობს, ამიტომ თუკი ბრალის შესახებ მოძღვრებას მისი თანამემამულეებისათვის რთულ, გაუგებარ, უცხო და შეუთვისებელ მსჯელობად ჩათვლიდა, იგი ასეთს, დიდი ალბათობით, გამოტოვებდა. მაგრამ თუნდაც რომ ასე არ მოქცეულიყო და სურვილი ჰქონოდა, ბიზანტიური კულტურის ეს მონაპოვარი თავისი ერისთვისაც ხელმისაწვდომი გაეხადა, მის გადმოსაცემად ექვთიმეს ან შესატყვისი სიტყვები და ცნებები მშობლიური ენის ლექსიკაში უნდა გამოეყენებინა ან, ასეთის არარსებობის შემთხვევაში, თავად შეექმნა და ქართულად აქვეყნებდნენა უცხო აზრთა წყობა. რეალურად კი ნათელია, რომ საქმე ასე შორს არ წასულა, ექვთიმემ მაღალგანვითარებული ქართული სამართლებრივი ტერმინოლოგიის გამოყენებით თარგმნა ეს ტექსტი, რაც კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ ავტორს აშკარად უგულისხმია, ქართველი მკითხველისათვის მისი გაგება დიდ სირთულესთან დაკავშირებული რომ არ იქნებოდა.

სწორედ ამ არგუმენტს ამყარებს კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტორი – ქართული ენის ლექსიკა და გრამატიკა. ქართული ენა თავისი გრამატიკული წყობითაც ადასტურებს ასეთი აზრების იოლად გაათავისების შესაძლებლობას და მეტიც, ერთგვარი მინიშნება, რომ ქართული საზოგადოებისათვის ბრალის საკითხის შესახებ წარმოდგენა მანამდეც არ უნდა ყოფილიყო უცხო, თვითონ ძველი ქართული (და ასევე ახალი ქართული) ენის გრამატიკაში მოიპოვება. იგი მეტად მდიდარი და ჩამოყალიბებულია აზრის გადმოცემის თვალსაზრისით. ამ შემთხვევაში ქართულ მრავალპირიან ზმნასა და ქვემდებარის ნიშნიანი მოთხრობითის არსებობის ფაქტორს უნდა გაესვას ხაზი.

მარტივი მაგალითი თანამედროვე ქართული ენის გრამატიკიდან: მისთვის ჩვეულებრივი მოვლენაა სამპირიანი ზმნა, რომელსაც მოპოვება პირის ნიშნები, რის გამოც სრულიად არ არის საჭირო ნაცვალსახელთა გამოყენება და უშუალოდ ზმნიდანვე ნათელია, თუ ვინ, რა და როგორ გააკეთა, ვინ (ან რა) არის მოქმედების სუბიექტი, ვინ (ან რა) პირდაპირი ობიექტი და ვინ ირიბი (ვისზე ან რაზე მოქმედებენ და ვისი ან რისი მეშვეობით მოქმედებენ). საკმარისია ქართულ ენაზე მხოლოდ ზმნის წარმოთქმა, რათა ცხადი გახდეს მოქმედების ინიციატორი და მიზეზი.

ქვემოთ განხილულია სამი მაგალითი:

1) მოკალი (მე ის), მოკალი (შენ ის), მოკლა (მან ის), მოკალით (ჩვენ ის), მოკალით (თქვენ ის), მოკლეს (მათ ის) – ორპირიანი ზმნა; მოვუკალი (მე მას ის), მოუკალი (შენ მას ის), მოუკლა (მან მას ის), მოვუკალით (ჩვენ მას ის), მოუკალით (თქვენ მას ის), მოუკლეს (მათ მას ის) – სამპირიანი ზმნა; აქ ცხადია, რომ მოქმედება, მისი იმპულსი,

<sup>529</sup> *კახაძე მ.*, ქართველები ბიზანტიის პოლიტიკურსა და კულტურულ ცხოვრებაში. თბ. 1954, 70.



ნებელობა პირველ პირს ეკუთვნის და, შესაბამისად, პასუხისმგებელი სუბიექტიც ის არის.

2) მეორე შემთხვევა: შემომაკვდა (მე ის), შემოგაკვდა (შენ ის), შემოაკვდა (მას ის), შემოგაკვდა (ჩვენ ის), შემოგაკვდათ (თქვენ ის), შემოაკვდათ (მათ ის) – აქ მეტად საინტერესო გარემოებას აქვს ადგილი. სუბიექტი პირველი პირია და მაშასადამე ქართული ენა იმპულსის ავტორად, ნებელობის ავტორად და შესაბამისად პასუხისმგებლობის სუბიექტად კვლავ მას მიიჩნევს. თითქოს აქ ის უნდა იყოს ბრალეული, ვინც მე შემომაკვდა, მაგრამ ენა მკაფიოდ ისევ მე მთვლის მოქმედების ავტორად და სუბიექტად. როდესაც მე ადამიანი შემომაკვდა, მართალია, ჩემი ნება არ ყოფილა, ჩემი სურვილი არ ყოფილა, უნებლიედ მოვკალი ადამიანი, მაგრამ მოქმედების ავტორი მაინც მე ვარ, ისევ მე ვარ ბრალეული და დამნაშავე. აქ გასათვალისწინებელია, რომ აღნიშნული ზმნა ომონიმურია და, თუ ეს მომენტი მხედველობაში არ იქნა მიღებული, იგი შესაძლოა, ინვერსიულად ჩაითვალოს,<sup>530</sup> მაგრამ ამჯერად ინვერსიას კი არ აქვს ადგილი, არამედ ზმნაში „შემომაკვდა“ – ორი ომონიმური მნიშვნელობა უნდა განისხვაოს: ერთი რომელიც გულისხმობს, რომ ის შემომაკვდა (ანუ ის ყოველნაირად ცდილობდა, რომ მოვეკალი და თავისი თავი არ დაზოგა, შემომაკვდა, უფრო ზუსტად, – შემაკვდა, ის აქტიურად მოქმედებდა, ფაქტიურად – თავი შემომაკვდა) და მეორე, რომ მე შემომაკვდა ის, ანუ მე არ მინდოდა მისი მოკვლა, ის პასიურია, მაგრამ შემთხვევით მოვკალი ისე, რომ მას არ უაქტიურია (მას თავი არ შეუკლავს ჩემთვის, ის არ შემაკვდა, არამედ მე შემომაკვდა). პირველ შემთხვევაში ის არის სუბიექტი, ხოლო მეორეში მე ვარ მოქმედების ავტორი;

3) შემომაკვლა (მან მე ის), შემოგაკვლა (მან შენ ის), შემოაკვლა (მან მას ის), შემოგაკვლა (მან ჩვენ ის), შემოგაკვლათ (მან თქვენ ის), შემოაკვლა (მან მათ ის) – თავად გრამატიკა მომენტალურად ცვლის მოქმედების სუბიექტს და მიუხედავად იმისა, რომ მკვლელობა ობიექტურად მე ჩავიდინე, ბრალისაგან და პასუხისმგებლობისაგან მათავისუფლებს და ინიციატივა, ნება და იმპულსი ჩემგან გააქვს, სუბიექტი უკვე მე არ ვარ – ეს უკვე „შენ“ შემომაკვალი „მე“ „თავი;“ ან შენ შემომაკვალი მე შენი ჯარისკაცი;

ცხადია, რომ ასეთი განვითარებული გრამატიკის მქონე ენას არ გაუჭირდება მოქმედების კლასიფიკაცია, ადამიანის ფსიქიკური განწყობის პრეზენტაცია და სწორი შეფასება. ენა ადამიანთა საერთო მონაპოვარია და იგი ერთგვარი კოდირებაა, რომლითაც დადდასმულია თითოეული ამ ენაზე მოლაპარაკე პირი. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ქართული ენა ამ თვალსაზრისით უმაღლესი მათემატიკაა და არა დაწყებითი კლასის არითმეტიკა. რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, ასეთი განვითარება არა მხოლოდ თანამედროვე ქართული, არამედ ძველი ქართული ენისათვისაც არის დამახასიათებელი. უფრო მეტი თვალსაჩინოებისათვის ქვემოთ დეტალურად არის მიმოხილული ძველი ქართულის გრამატიკის რამდენიმე ასპექტი, რათა შეიქმნას სრული და ძალდაუტანებელი წარმოდგენა:

<sup>530</sup> თვითონ ინვერსიაც ქართული ზმნისთვის დამახასიათებელი მეტად საინტერესო მოვლენაა, როცა გრამატიკული ქვემდებარე არ დაემთხვევა ობიექტურად მოქმედების ავტორს.

როგორც ა. შანიძე აღნიშნავს, „ძველ ქართულში 9 ბრუნვა იყო: წრფელობითი, სახელობითი, მოთხრობითი, მიცემითი, ნათესაობითი, მიმართულებითი, მოქმედებითი, ვითარებითი და წოდებითი.“<sup>531</sup> ეს ცხადყოფს, თუ რამდენად გამომსახველია ქართული არსებითი სახელი. მას შეუძლია გამოხატოს მოქმედი სუბიექტი, მოქმედების ობიექტი და მრავალგვარი ვითარება. „ღმერთმა,“ „კაცმა,“ „პეტრემ,“ პავლემ“ – ნიშნისანი მოთხრობითი (ქვემდებარის ბრუნვა) თავად მეტყველებს, თუ ვინ არის შემოქმედი და მოქმედი, ვისგან მოდის მოძრაობის საწყისი. „რიცხვი ორი აქვს ძველ ქართულ ზმნას: მხოლობითი და მრავლობითი. მხოლობითი ერთი პირის მოქმედების გაგებას გვაძლევს, მრავლობითი კი – ერთზე მეტისას. პირი ორგვარია: სუბიექტური და ობიექტური. სუბიექტურია პირი, რომელიც მოქმედად არის წარმოდგენილი; ობიექტურია პირი, რომელიც უმოქმედოა და მასზე მოქმედებენ ან მისთვის მოქმედებენ. სუბიექტური პირი სამია ძველ ქართულში, როგორც მხოლობითში, ისე მრავლობითში: 1-ლი, მე-2 და მე-3. ობიექტური პირი კი სამია მხოლობითში (1-ლი, მე-2 და მე-3) და ოთხი მრავლობითში (1-ლი ინკლუზიური, 1-ლი ექსკლუზიური, მე-2 და მე-3).“<sup>532</sup> ამასთან, „ობიექტური პირი ორგვარია: პირდაპირი და ირიბი.“<sup>533</sup> თანამედროვე ქართული ენისთვის ოთხ-პირიანი ზმნაც კი ცნობილია, ხოლო ძველი ქართული „ზმნის ფორმა შეიძლება იყოს ერთ-პირიანი, ორ-პირიანი და სამ-პირიანი. რამდენი პირია ზმნაში, ამას ვარკვევთ იმის მიხედვით, თუ რამდენი შეეწყობა მას ამ ცხრა სიტყვათაგან: მე, შენ, იგი, მან, მას ჩუენ, თქუენ, იგინი, მათ, რომელთაც საგუებლებს ვეძახით. ერთ-პირიანია ზმნა, რომელსაც ერთი საგუებელი შეეწყობა: ეს პირი არის ჩვეულებრივ სუბიექტური პირი: ვზი (მე), დავჯუდ (მე), სდგა (შენ), ძეს (იგი), წარვალთ (ჩუენ), მოხუედით (თქუენ), მოიქცეს (იგინი).

ორ-პირიანია ზმნა, რომელშიც ორი პირია გამოხატული და საგუებელიც ორი შეეწყობა: ამ პირთაგან ერთი სუბიექტურია, მეორე – ობიექტური. ეს ობიექტური პირი შეიძლება იყოს პირდაპირი ან ირიბი. პირდაპირია, თუ ზმნა გარდამავალია; ირიბია, თუ ზმნა გარდაუვალაია; მაგალითები (საგუებლებში ჯერ სუბიექტია დასახელებული, შემდეგ ობიექტი):

ა) ზმნა გარდამავალია, ობიექტური პირი – პირდაპირი: ვიხილე (მე იგი), წარგიყვანა (მან შენ), თქუეს (მათ იგი), დამალნა (მან იგინი), შემკრიბენით (თქუენ ჩუენ) და მისთ..

სამ-პირიან ფორმაში ერთი პირი სუბიექტურია, ორი კი – ობიექტური. ამ ობიექტურ პირთაგან ერთი პირდაპირია, მეორე – ირიბი. მაგალითები (მაგალითებში ჯერ სუბიექტური პირის საგუებელია მოყვანილი, მერმე – ირიბ-ობიექტურისა, უკანასკნელად კი – პირდაპირ-ობიექტურისა): მრქუა (მან მე იგი), შეხუაბთ (ჩუენ მას იგი), შევჰვედრეთ (ჩუენ მას იგი) და მისთ..

ბ) ზმნა გარდაუვალაია, ობიექტური პირი – ირიბი; მაგალითები მოუკდეს (იგინი მას), ესმა (კმაი მას), ეჩუენა (იგი მას) და მისთ..<sup>534</sup> ამას ემატება ის, რომ „სუბიექტური პირი ყოველგვარი ზმნის ფორმაში არის

<sup>531</sup> შანიძე ა., ძველი ქართული ენის გრამატიკა. თბ. 1976, 31.

<sup>532</sup> იქვე, 59.

<sup>533</sup> იქვე, 60.

<sup>534</sup> იქვე, 60.

თუ ზმნა უპიროა (ე.ი. იმპერსონალური), სუბიექტური პირი მაინც იქნება შიგ წარმოდგენილი: ელავს, ქუსს.<sup>535</sup>

განსხვავებით თანამედროვე ქართული ენის გრამატიკისაგან, ძველი ქართული ენა იცნობს ინკლუზიასა და ექსკლუზიას: „1-ლი ობიექტური პირის ფორმას მრავლობითში ჩუენ ეწყობა, მაგრამ ეს ჩუენ ორნაირია: ერთია ის „ჩუენ“, რომელშიც მე და შენ, ან მე და თქვენ იგულისხმება, ე.ი. მოუბართან ერთად მე-2 პირი. ეს არის ინკლუზიური ფორმა; მეორეა ის „ჩუენ“, რომელშიც იგულისხმება მე და იგი, მე და მან, მე და მას, ან კიდევ და მე და იგინი, მე და მათ, ე.ი. რომლიდანაც ამორთულია მე-2 პირი და ჩართულია მე-3. ეს არის ექსკლუზიური ფორმა. მაშასადამე, ინკლუზიურ ფორმაში ჩართულია მე-2 პირი და ამორთულია მე-3, ხოლო ექსკლუზიურში ჩართულია მე-3 პირი და ამორთულია მე-2.

არის იმის ნიშნები, რომ სალიტერატურო ქართულში უძველეს დროს გარჩეული იყო ინკლუზიურ-ექსკლუზიური ფორმები 1-ლი ობიექტური პირისთვის მრავლობით რიცხვში: გუ უნდა ყოფილიყო ინკლუზიური პირის ნიშანი, მ კი – ექსკლუზიურისა. ამისი მაჩვენებელია შემდეგი ადგილი “მამაო ჩუენო“-ში: პური ესე ჩუენი არსობისად მომეც ჩუენ დღეს და მომიტევენ ჩუენ თანანადებნი ჩუენნი... და ნუ შემიყუანებ ჩუენ განსაცდელსა, არამედ მიკსნენ ჩუენ ბოროტისაგან (მ. 6.11-13).<sup>536</sup> აქედან ნათლად და ცხადად ჩანს, რომ „მოყვანილ ნაწყვეტში ყველგან ექსკლუზიური ფორმებია: ორი მათგანი პირდაპირი მიმართებისა: ნუ შემიყუანებ ჩუენ, მიკსნენ ჩუენ, ორიც ირიბი მიმართებისა: მომეც ჩუენ, მომიტევენ ჩუენ. მაგრამ უნდა ითქვას, რომ მოღწეულ ტექსტებში საზოგადოდ ინკლუზიურ ექსკლუზიური ფორმები მკაცრად გამიჯნული არ არის.<sup>537</sup> ინკლუზიურ-ექსკლუზიას დიდი პრაქტიკული მნიშვნელობა აქვს სუბიექტის და მოქმედების ავტორის განსაზღვრის, ზმნაში მოქმედ პირთა ზუსტი განაწილების თვალსაზრისით. მაგალითად, ძველი აღთქმის გიორგი მთაწმინდელისეულ რედაქციაში იგი ხშირად დასტურდება. ერთ ადგილას, სადაც ქრისტე თავის მოწაფეებს მამა ღმერთზე ესაუბრება, ფილიპე მოციქული მას მიმართავს თხოვნით: „უფალო, მიჩუენე ჩუენ მამად შენი, და კმა არს ჩუენდა. ჰრქუა მას იესუ: ესოდენ ჟამ თქვენ თანა ვარ, და არა მიცი მე ფილიპე? რომელმან მიხილა მე, იხილა მამად ჩემი, და შენ ვითარ მეტყუ მე: მიჩუენე ჩუენ მამად შენი?“ (იოანე 14.8-9) აქ კარგად ჩანს, რომ ფილიპე სთხოვს იესოს, უჩვენოს მათ (დანარჩენებს) მამა, რადგან თვითონ იესოს არ სჭირდება მისი ჩვენება, ვინაიდან მან იცის მამა. ფილიპეს რომ ეთქვა, გვიჩვენე და არა მიჩვენე ჩვენო, აქ გამოვიდოდა, რომ იესო არა მარტო მათ არამედ საკუთარ თავსაც უჩვენებდა მამას, მაგრამ ვინაიდან ამის საჭიროება არ დგას, გამოიყენება ექსკლუზიური ფორმა. „მამაო ჩუენოშიც“ იგივეა, მლოცველი ევედრება მამას ცოდვათა მიტევებას, იმის პარალელურად, რომ ამ თხოვნიდან ცხადია გამოთიშულია თვითონ მამა ანუ ის ვისაც ესაუბრებიან.

საჭიროა ყურადღების გამახვილება ქართული ზმნის დახვეწილობის მაჩვენებელ გარემოებაზე, პირის გამოხატვის ფორმებსა და პირის ნიშნებზე ზმნაში: „პირი რომ იყოს გამოხატული ზმნის ფორმაში აუცილებელი როდია, რომ სათანადო პირის ნიშანი იყოს შიგ.

<sup>535</sup> შანიძე ა., ძველი ქართული ენის გრამატიკა. თბ. 1976, 61.

<sup>536</sup> იქვე, 65.

<sup>537</sup> იქვე, 66.

აუცილებელია მხოლოდ, რომ ფორმა განსხვავებული იყოს იმავე მწკრივის სხვა ფორმათაგან ბგერობლივ; მაგალითი: ვიხილე, იხილე, იხილა, ვიხილეთ, იხილეთ, იხილეს. ეს ფორმები ყველა განსხვავებულია ერთმანეთისაგან როგორც ფორმით (ბგერობლივ), ისე გრამატიკული შინაარსითაც. ყველა მათგანს პირის ნიშანი აქვს გარდა მეორე პირისა (იხილე, იხილეთ). ძველად ამათაც ჰქონდა პირის ნიშანი: ჰიხილე, ჰიხილეთ (ხანმეტ ძეგლებში: ხიხილე, ხიხილეთ). ეს ნიშანი (ჰ) დაიკარგა, მაგრამ გრამატიკული მნიშვნელობა იგივე შერჩა, რაც წინათ ჰქონდა, რადგანაც ფორმა მაინც განსხვავებული დარჩა სხვებისგან.<sup>538</sup>

რაც შეეხება გვარს, იგი ძველი ქართული ზმნისთვისაც თანამედროვეს იდენტურია: „გვარი სამია ქართულში: მოქმედებითი (აქტივი), ვნებითი (პასივი) და საშუალი (მედიუმი).“<sup>539</sup> ამასთან, „შუალობითი კონტაქტის ფორმები იშვიათია ძველ ქართულში, მაგრამ მაინც გვხვდება... მაგ.: თქუმა უშუალო კონტაქტის ფორმაა, შუალობითისა კი იქნება თქუმევა: ათქუმიან სამგზის: ვიჯმნი შენგან ეშმაკო.“<sup>540</sup>

რაც შეეხება სინტაქსს – „სუბიექტი (ანუ ქვემდებარე) შეიძლება იდგეს სახელობითში, მოთხრობითში ან მიცემითში. რომელ მათგანში უნდა იდგეს იგი, ეს დამოკიდებულია იმაზე, თუ რომელია ზმნა პირის მიხედვით, ან როგორია იგი გარდამავლობის მიხედვით. პირზე რომ ვმსჯელობთ, მხედველობაში გვაქვს ზმნის ფორმა, რომელთანაც შეწყობილია სუბიექტი, 1-ლი პირისაა იგი, მე-2 პირისა თუ მე-3-ისა. ხოლო გარდამავლობაზე როცა ვმსჯელობთ იმას ვაქცევთ ყურადღებას, გარდამავალია ზმნა თუ გარდაუვალი.“<sup>541</sup>

გასათვალისწინებელია შემდეგიც: „ზმნათა 1-ლსა და მე-2 პირის ფორმებს ეწყობა ნაცვალსახელები: მხოლობითში მე და შენ, მრავლობითში კი ჩუენ და თქუენ. ეს ისეთი ნაცვალსახელებია, რომელთაც ქვემდებარის ბრუნვებში (სახელობითში, მოთხრობითსა და მიცემითში) ერთნაირი ფორმები აქვთ. ამიტომ, როგორც უნდა იყოს ზმნა, გარდამავალი თუ გარდაუვალი, და რომელი სერიის მწკრივშიც უნდა იდგეს იგი, ამას მნიშვნელობა არ აქვს, სათანადო ნაცვალსახელი ყველგან ერთი და იმავე ფორმით იქნება წარმოდგენილი.

მაგალითი გარდამავალი ზმნისა  
სერია

|                |             |                  |                |
|----------------|-------------|------------------|----------------|
| I მე მოვჰკლავ  | შენ მოჰკლავ | ჩუენ მოვჰკლავთ   | თქუენ მოჰკლავთ |
| II „მოვკალ     | „მოჰკალ     | „მოვკალთ         | „მოჰკალთ       |
| III „მომიკლავს | „მოგიკლავს  | ინკლ. მოგვიკლავს | „მოგიკლავს     |
|                |             | ექს. მომიკლავს   |                |

მაგალითი გარდაუვალი ზმნისა  
სერია

|                 |             |              |                             |
|-----------------|-------------|--------------|-----------------------------|
| I მე წარვალ     | შენ წარხუალ | ჩუენ წარვალთ | თქუენ წარხუალთ              |
| II „წარვედ      | „წარხუედ    | „წარვედით    | „წარხუედით                  |
| III „წარსრულვარ | „წარსრულხარ | „წარსრულვართ | „წარსრულხართ <sup>542</sup> |

<sup>538</sup> შანიძე ა., ძველი ქართული ენის გრამატიკა. თბ. 1976, 66-67.

<sup>539</sup> იქვე, 74.

<sup>540</sup> იქვე, 83-84.

<sup>541</sup> იქვე, 150.

<sup>542</sup> იქვე, 150.

პირდაპირი ობიექტი 1-ლსა და მე-2 პირის ფორმებთან. როგორც ვთქვით, ნაცვალსახელები მე და შენ, ერთი მხრით და ჩუენ და თქუენ, მეორე მხრით, ერთსა და იმავე ფორმას გვიჩვენებს სახელობითსა და მიცემითში, რომელიც პირდაპირი ობიექტის ბრუნვებია. ამიტომ, რომელ სერიაშიც უნდა იდგეს გარდამავალი ზმნა, აღნიშნული ნაცვალსახელები ყველგან ერთნაირად იქნებოდა წარმოდგენილი.

სერია

I მე მომკლავს მწუხარებად, შენ მოგკლავს მწუხარებად, ჩუენ მოგუკლავს (მომკლავს) მწუხარებად, თქუენ მოგკლავს მწუხარებად.

II მე მოკლა მწუხარებამან, შენ მოგკლა მწუხარებამან, ჩუენ მოგუკლნა (მომკლნა) მწუხარებამან, თქუენ მოგკლნა მწუხარებამან.

III მე მოუკლავ მწუხარებასა, თქუენ მოკლავ მწუხარებასა, ჩუენ მოუკლავთ მწუხარებასა, თქუენ მოუკლავთ მწუხარებასა.<sup>543</sup>

ქართული ენის ფაქტორის გათვალისწინებით სრულიად შესაძლებელია, ბრალის საკითხის დამუშავებისა და გაგება-აღქმის მხრივ მხოლოდ ღამაზ ლეგენდად არ დარჩეს ექვთიმე ათონელის ბიოგრაფიული ცნობა, რომ მას ბავშვობაში სრულიად გადაავიწყდა ქართული ენა და ერთხელ, როდესაც ავად იყო, ღვთისმშობლის გამოცხადების შედეგად, ერთბაშად ამოიღო ენა, დაიწყო ქართულ ენაზე მეტყველება და ეს ერთგვარ სასწაულად იყო მიჩნეული მისი ბიოგრაფის მიერ. ქართული ენა მართლაც მნიშვნელოვანი ფენომენია ქართული სამართლებრივი აზროვნების შესაცნობად და, რაც მთავარია, ამ შემთხვევაში ლექსიკასთან ერთად (რომელსაც, ტერმინოლოგიური თვალსაზრისით, ყოველთვის ყურადღება ექცეოდა სამართლის ისტორიის მეცნიერებაში) დაემატოს გრამატიკული ანალიზის ფაქტორი, რომელსაც შეუძლია, მომავალში ქართული სამართლის მკვლევარებს ბევრი კარი გაუხსნას ეროვნული კულტურული მემკვიდრეობის შემეცნების გზაზე.

ამრიგად, გარდა იმისა, რომ ბრალის საკითხის დამუშავება XI საუკუნეში ქრისტიანულ მოძღვრებას უკავშირდება, იგი ასევე მჭიდროდ უკავშირდება ქართველი ერის უდიდეს მონაპოვარს, ენას, რომელიც ილია ჭავჭავაძეს „სამ ღვთაებრივ რამეს“ შორის შემთხვევით არ დაუსახელებია. ძველი აღთქმის ქართული ტერმინოლოგიითაც „ენანი“ (ენები) ერის, ტომის, ხალხისა და ეთნოსის სინონიმად არის მიჩნეული<sup>544</sup> და ეს სრულიად არ არის შემთხვევითი.

**2.2. ტერმინ „ბრალის“ მნიშვნელობა ძველ ქართულში.** თემის მიზნიდან გამომდინარე ცალკე განხილვას საჭიროებს ქართული ენის ტერმინი **ბრალი**.<sup>545</sup> იგი საბასთან „მცირე რამ დანაშაულია,“ მაგრამ იგ.

<sup>543</sup> შანიძე ა., ძველი ქართული ენის გრამატიკა. თბ. 1976, 151.

<sup>544</sup> იხ. დანიელი 3.7; 5.19; გამოცხადება 17.15.

<sup>545</sup> სიტყვები „ბრალი“ და „უბრალი“ რამდენიმე ათეულჯერ არის გამოყენებული ძველ ქართულ ბიბლიის ტექსტებში. ა. ბრალი – ცოდვის, დანაშაულის, მიზეზისა და ბრალის სინონიმური მნიშვნელობებით (დაბადება – 31.36; 37.2; 43.18; ლევიტელთა – 5.15; 5.16; 5.17; 5.18; 6.4; 6.6; 6.17; 7.7; 7.37; 14.12; 14.13; 14.14; 14.17; 14.24; 14.25 (ორჯერ); 14.28; რიცხენი – 18.9; II სჯული – 22.26; მსაჯულთა – 21.22; I მეფეთა – 22.15; 26.18; II მეფეთა – 18.13; ივდიითი – 8.18; ესთერი – 16.5; იობი – 18.14; 33.10; 33.24; ფსალმუნები – 21.2; 31.5; 93.21; იგავნი – 28.17; მათე – 19.3; 19.10; 27.37; მარკოზი – 15.26; ლუკა – 8.47 (მიზეზი); 23.4; 23.14; 23.22; იოანე – 18.38; 19.4; 19.6; საქმე მოციქულთა – 13.28; 22.24; 23.28; 23.29; 24.20; 25.7; 25.16; 25.18; 25.27; 28.18; გალატელთა – 6.1; ეფესელთა – 2.1; კოლასელთა – 3.13;) ბ. უბრალი – სრულის, თავისუფალის, უხინჯოს, უბიწოს, უდანაშაულოს, სასჯელისაგან

ჯავახიშვილის მითითებით, ეს განმარტება სწორი არ უნდა იყოს, ვინაიდან არსებულ ძეგლებში ბრალი დანაშაულის სინონიმია და შინაარსით ლათინურ culpa-ს შეესატყვისება.<sup>546</sup> ტერმინი ძირეულად აქვს გამოკვლეული ი. სურგულაძეს, რომელიც იმოწმებს არაერთ ადგილს წმინდა წერილის ძველი ქართული თარგმანებიდან, ქართული ჰაგიოგრაფიული (მაგალითად, შუშანიკის წამება) თუ საერო ლიტერატურის ძეგლებიდან, სამართლის კრებულებიდან და დასკვნის, რომ „ბრალს“ ფეოდალური პერიოდის ქართულ ძეგლებში, მართალია, ყოველთვის ერთი და იგივე მნიშვნელობა არ აქვს, მაგრამ ძირითადად „ბრალი“ დანაშაულს ნიშნავს.<sup>547</sup> ეს ფაქტი იმის მაჩვენებელი არ არის, რომ საკითხი დანაშაულის სუბიექტური მხარის შესახებ არ იყო დამუშავებული<sup>548</sup> ან, რომ დანაშაულსა და ბრალს ერთმანეთისგან ვერ განასხვავებდნენ. მართალია, „ბრალი“ დანაშაულს ნიშნავდა, მაგრამ იმავე დროს ეს სიტყვა დანაშაულის ჩამდენის შინაგანი განწყობილების მაჩვენებელიც იყო. დანაშაული და ბრალი, როგორც დამნაშავის შინაგანი განწყობილების გამოსატყულება – ერთად, ერთ ტერმინში არის მოცემული.<sup>549</sup> ეს ბუნებრივია, ვინაიდან ძველი ქართული სამართლებრივი აზროვნება, პრაქტიკულად, ქრისტიანული მოძღვრების გავლენის ქვეშაა, რომლისთვისაც დანაშაული და ბრალი, ადამიანის შინაგანი სამყაროს შეფასების თვალსაზრისით, დიდად არ განსხვავდება ერთმანეთისაგან, ნიუანსი, რომელიც მათ განსხვავებს, ი. სურგულაძეს ზუსტად აქვს აღნიშნული – დანაშაული წყაროებში გადმოიცემოდა ტერმინებით:

---

თავისუფალის, ფიცისაგან თავისუფალის, უცოდველის, მართალის, დაუსჯელის სინონიმური მნიშვნელობებით (დაბადება – 17.1 (სრული); 24.8 (თავისუფალი); 24.41 (თავისუფალი) (ორჯერ); 44.10 (უდანაშაულო); გამოსვლათა – 21.19 (უდანაშაულო, სასჯელისაგან თავისუფალი); 21.28 (უდანაშაულო, სასჯელისაგან თავისუფალი); 23.7 (უდანაშაულო); რიცხვა – 5.20 (თავისუფალი); 5.28; 5.31; 32.22 (უცოდველი); II სჯული – 19.10; 19.13; 21.8; 21.9; იესუ ნავეს ძე – 2.17; 2.19; 2.20 (თავისუფალი); მსაჯულთა – 15.3 (მართალი); I მეფეთა – 14.41; 19.5 (უდანაშაულო); 25.26; 25.31; 25.33; II მეფეთა – 3.28; 14.9; IV მეფეთა – 21.16; 24.4 (ორჯერ); II ნეშტთა – 36.5; ესთერი – 16.5; იობი – 1.8; 9.28; 10.14; 11.4; 12.4; 15.14; 33.9; ფსალმუნები – 9.29; 14.5; 17.26 (ორჯერ); 23.4; 25.6; 72.13; 93.21; 105.38; იგაენი – 6.29; 16.5; სიბრძნე – 1.6 (დაუსჯელი); იერემია – 2.34; 2.35; 7.6; 15.15; 18.23; 19.4; 22.3; 22.17; 26.15; 46.28 (ორჯერ); 49.12 (დაუსჯელი); ეზეკი – 16.6; დანიელი – 13.53 (ორჯერ); ნაუმი – 1.3; მათე – 12.5; 12.7; 27.24; საქმე მოციქულთა – 18.6; 20.26; 22.25; I კორინთელთა – 1.8; ფილიპელთა – 2.15; 3.6 (უმანკო); კოლასელთა – 1.22; I ტიმოთეს – 3.2; 3.10; 5.7 (უბიწონი); 6.14 (უბიწო, უხინჯო); ტიტე – 1.6 (უბიწო). გ. ასევე სხვადასხვა ფორმით, ეს იქნება ზმნა დააბრალა, აუბრალოვა, მიუტევა, აპატია, ბრალი დასდო (იობი 33.27 (დაბრალებს); იგაენი 19.3 (ადანაშაულებს); 19.5 (აბრალებდე, ცილს სწამებდე); იოანე 7.23 (მაბრალებ, მადანაშაულებ); საქმე 19.38 (აბრალებდ ურთიერთს – უჩივლონ, ბრალი დასდონ); 23.29. აბრალებდნენ (ბრალს სდებდნენ); 26.2 (მაბრალებენ (ბრალს მდებენ); 26.7 (სდებენ ბრალს); იუდა 1.16 (მაბრალობელნი) – სხვისთვის ბრალის დამდებნი რომაელთა 8.33 (ბრალს დასდებს) მაბრალობელი; 9.19 აბრალებს (ბრალს სდებს) გალატელთა – 5.26 ურთიერთს მაბრალობელ (ერთმანეთისათვის ბრალის დამდებნი) ებრაელთა 8.8 აბრალებს (აყვედრებს); მათე 16.22 (იწყო ბრალობად მისა) – კიცხავდა; მარკოზი 8.32 (იგივე, იწყო ბრალობად მისა) – კიცხავდა; იერემია 18.23 (ნუ აუბრალოებ უმართლობათა მათთა და ცოდვათა მათთა პირისა შენისაგან ნუ აღხოც) – ნუ მიუტევენ დანაშაულს. საქმენი 19.40 (ვიურვით ბრალობად) – საფრთხე გვემუქრება, რომ ბრალს დაგვდებენ

<sup>546</sup> იხ. ჯავახიშვილი ივ., თხზულებანი 12 ტომად, თბ. 1984, ტ. VII, 191.

<sup>547</sup> სურგულაძე ი., სულხან-საბა ორბელიანის პოლიტიკური და იურიდიული შეხედულებანი, თბ. 1959, 188.

<sup>548</sup> იქვე, 175.

<sup>549</sup> იქვე, 189.

„გარდამავალი მოქმედება“ ან „ცოდვა,“ მაგრამ მათგან განსხვავებით, „ბრალი,“ რომელიც ასევე გადმოსცემდა დანაშაულს, დამნაშავის შინაგან სამყაროს, მოქმედის სულიერ განწყობილებასაც ასახავდა. ბრალი სუბიექტის შინაგანი განწყობილების გამომხატველი სიტყვაც არის, მაშინ, როდესაც არც „გარდამავალ მოქმედებას“ და არც „ცოდვას“ პირდაპირ ასეთი მნიშვნელობა არ აქვთ. გარდა ამისა, ბრალის ნეგატიური შინაარსი მარტივს უდრის,<sup>550</sup> ხოლო იმ ბუდის სიტყვები, რომელსაც ბრალი ეკუთვნის, სხვადასხვა შინაარსის მატარებელია: საბრალო, ე.ი. საცოდავი, საწყალი, ებრალობოდა, ე.ი. ეცოდებოდა, სიბრალო, აბრალებს, ბრალი, ბრალდება, უბრალო, ბრალეული და სხვა. ბრალის ძირითადი მნიშვნელობა იმაში მდგომარეობდა, რომ ვისაც ბრალი ჰქონდა, ის იყო მტყუანი, შემცოდე, დამნაშავე.<sup>551</sup> მაშასადამე, ვისაც ბრალი მიუძღვის, ის ერთგვარი გამომწვევიც, წყაროც არის იმ შედეგისა, რაც დადგა.<sup>552</sup> ი. სურგულაძე პარალელს ავლებს ბრალის თანამედროვე ქართული ენის მნიშვნელობასთანაც – დღესაც „ბრალს“ სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვს: „ბრალი,“ პირველ ყოვლისა, ნიშნავს დამნაშავის ფსიქიკურ დამოკიდებულებას მოქმედებისადმი. ამასთან, „ბრალი“ დანაშაულს ნიშნავს, მაგალითისათვის, დღევანდელი სალაპარაკო ენიდან შეიძლება მიგუთითოთ შემდეგ გამოთქმებზე: „ჩემი ბრალი არ არის,“ „მე ბრალი არ მიმიძღვის,“ „მისი ბრალი იყო, რომ ეს საქმე მოხდა.“ მოყვანილ წინადადებებში ბრალი დანაშაულსაც ნიშნავს და მიზეზსაც; გარდა ამისა, ბრალი სუბიექტის შინაგან სამყაროზეც მიუთითებს. ამ მხრივ საინტერესოა შემდეგი გარემოების აღნიშვნა: ჩვენ ვიტყვი: „დანაშაული ჩავიდინე,“ ან „დანაშაული ჩაიდინა,“ მაგრამ ვერ ვიტყვი: „ბრალი ჩავიდინე,“ ან „ბრალი ჩაიდინა,“ არამედ უნდა ვთქვათ: „ბრალი მიმიძღვის,“ „ბრალი მიუძღვის.“<sup>553</sup> აქ შეიძლება დამატებით აღინიშნოს, რომ ქართველი ადამიანი არასდროს ამბობს, ჩემი ბრალიაო, როდესაც სწორად იქცევა. ამრიგად, ბრალი ყოველთვის ნეგატიური შინაარსის მატარებელია, სუბიექტის გაკიცხვის საფუძველია, მაშინ როდესაც „უბრალო“ ჩვეულებრივს, მარტივსა და ბიწიერებისგან თავისუფალს ნიშნავს.<sup>554</sup>

ი. სურგულაძის სწორი შენიშვნით, დანაშაული სუბიექტის მოქმედების გარეგანი შედეგი, გარესამყაროში მომხდარი ფაქტია, მაშინ როდესაც ბრალი სუბიექტის შინაგან სამყაროშია და ჯერ კიდევ არ არის გამოვლინებული გარეგან სამყაროში. „ბრალი“ თავისთავად არ

<sup>550</sup> *სურგულაძე ი.*, სულხან-საბა ორბელიანის პოლიტიკური და იურიდიული შეხედულებანი, თბ. 1959, 186-187.

<sup>552</sup> „მიზეზს დანაშაულის მნიშვნელობა აქვს დიდ სჯულისკანონში – „ნუ ავნებენ პატიოსანთა მათ სახელთაგანსა სამეფოსა გამოსავალისა სახლისაგან ანუ სხვისა ვითარისცა მიზეზისა დამამძიმებელისაგან.“ იხ. *მეტრეველი მ.*, დიდი სჯულისკანონის იურიდიული ტერმინოლოგიის ზოგადი მიმოხილვა, საბჭოთა სამართალი, თბ. 1989, №6, 58.

<sup>553</sup> *სურგულაძე ი.*, სულხან-საბა ორბელიანის პოლიტიკური და იურიდიული შეხედულებანი, თბ. 1959, 190.

<sup>554</sup> ეს მომენტი შეუნიშნავს გ. ნაჭყებიასაც: „ქართულ ენაზე ტერმინი „ბრალი“ „მიზეზის“ მნიშვნელობითაც არის გამოყენებული. მაგალითად, თუ ვინმეს ღვიძლი აწუხებს, ეს თურმე იმის ბრალია, რომ იგი აღკოპოლს ბოროტად იყენებდა. ეს და სხვა ამგვარი ფაქტი გვაფიქრებინებს, რომ „ბრალი,“ როგორც უპასუხისმგებლობის სინონიმი, წინ უსწრებს გარკვეული ქმედების ჩადენას.“ იხ. *ნაჭყებია გ.*, სისხლის სამართალი, ზოგადი ნაწილი, თბ. 2011, 401.

არის მოქმედება, დანაშაული. დამნაშავეს ბრალი ახასიათებს როგორც ისეთი შინაგანი მდგომარეობა, რომელმაც შეიძლება დანაშაულებრივი მოქმედება გამოიწვიოს. ამასთან, დანაშაული, მხოლოდ სისხლის სამართალს განეკუთვნება, ე.ი. დანაშაული არის დასჯადი მოქმედება. რაც შეეხება „ბრალს“, ეს ტერმინი მარტო სისხლის სამართალს არ ეკუთვნის და დიდი მნიშვნელობა აქვს სამართლის სხვა დარგებშიც. ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ თითქმის ყველა ის მნიშვნელობა, რომელიც „ბრალს“ დღეს აქვს, მას უძველეს წერილობით წყაროებშიც ჰქონდა. ამასთან, ტერმინის შინაარსმა იმ მხრივ განიცადა ცვლილება, რომ დღეს ამ ტერმინში ძირითადად სისხლის სამართლის პასუხისმგებლობის საფუძველი გადმოიცემა, მაშინ როდესაც ძველად, ძირითადად დანაშაულს ნიშნავდა.<sup>555</sup>

---

<sup>555</sup> სურგულაძე ი., სულხან-საბა ორბელიანის პოლიტიკური და იურიდიული შეხედულებანი, თბ. 1959, 190.



## დასკვნა

ზნეობის არსებობის დასაბუთების თვალსაზრისით ადამიანური მსოფლმხედველობის პოლუსები ათეიზმი და ქრისტიანობაა. სხვა ფილოსოფიური და რელიგიური მოძღვრებები ამ პოლუსებს შორის თავსდება.

ათეისტური თვალსაზრისი საერთოდ ვერ ასაბუთებს ზნეობის არსებობას. მაქსიმუმი, რისი დასაბუთებაც მას შეუძლია, ეს არის სახელმწიფოს, როგორც მტრისგან თავდაცვის ორგანიზაციისა, და სამართლის, როგორც სახელმწიფოში თანაცხოვრებისათვის აუცილებელი ეთიკური მინიმუმის, არსებობა. არაქრისტიანული, მაგრამ, ზოგადად, რელიგიური მსოფლმხედველობისათვის შესაძლებელია უფრო მეტი: მოყვასის მიმართ – 10 მცნებაში დეკლარირებული პრინციპების, მტრისა და აგრესორის მიმართ კი – ტალიონის პრინციპის არსებობის დასაბუთება.

მიუხედავად იმისა, რომ მტრის სიყვარულის მცნება პირდაპირ თუ ირიბად ზოგიერთ სხვა რელიგიაშიც (დაოსიზმი, ბუდიზმი) ფიქსირდება, მხოლოდ ქრისტიანული მოძღვრება ქმნის კაცობრიობის ისტორიაში კომპლექსურად ყველაზე მაღალ მორალურ-ზნეობრივ კოდექსს. კომპლექსურში იგულისხმება ის, რომ უპირველეს და უმთავრეს მცნებად აცხადებს ღვთის სიყვარულს მთელი ადამიანური არსებით (სულით, გულით, გონებითა და ძალით), მეორე უმთავრეს მცნებად – საკუთარი თავის იდენტურად მოყვასის სიყვარულს და, საბოლოო ჯამში, მტრის სიყვარულით ასრულებს თავის ზნეობრივ მოწოდებას; ადამიანს განსაზღვრავს, როგორც გონისმიერ-პიროვნულ არსებას, აქცენტს აკეთებს სწორედ ადამიანის პიროვნებაზე, რომელიც ღვთის ხატად და მსგავსადაა შექმნილი და რომელიც პიროვნულობას ინარჩუნებს გარდაცვალების შემდგომაც: აღდგომის იდეა პიროვნული უკვდავების იდეაა, ხოლო ადამიანი ღმერთის სიყვარულის უმთავრეს ობიექტად, სამყაროს შესაქმნის გვირგვინად ცხადდება; რაც მთავარია, ქრისტიანულ მოძღვრებას ადამიანის ქცევის შეფასების კრიტერიუმები გარეგანი მოქმედებიდან მთლიანად გულში, სუბიექტის განწყობაში გადააქვს და საყოველთაო სამსჯავროზე სწორედ შინაგანი სამყაროს მიხედვით ადამიანის განკითხვას ქადაგებს.

მაღალი ზნეობრივი კოდექსის ფაქტორს ემატება კიდევ ერთი: ქრისტეს ორი ბუნებისა და ორი ნების საკითხების კვლევისას წმ. მამები განსაკუთრებით ღრმად სწავლობენ ანტიკურ ფილოსოფიაში ადამიანის ბუნების შეცნობის სფეროში არსებულ საბაზისო მასალას და იყენებენ მას ერთი მხრივ, სამების დოგმატისა, და მეორე მხრივ, ქრისტეს ორბუნებოვნების დასაბუთებისთვის. ქრისტეს ბუნებათა და ნებელობათა მიმართ გამოჩენილი ყურადღება ავტომატურად აისახება ზოგადად ადამიანის ნების თავისუფლების საკითხის საფუძვლიან შესწავლაზე.

ადამიანი ცხადდება ნებელობისა და ინტელექტის მქონე არსებად, რომელსაც სწორედ ამ უკანასკნელთა არსებობის გამო აქვს არჩევანის თავისუფლება და, აქედან გამომდინარე, პასუხისმგებლობაც ეკისრება საკუთარ საქციელზე. ცოდვა და ბრალი კი წარმოუდგენელია თავისუფლების, პასუხისმგებლობის, ინტელექტისა და ნების თავისუფლების იდეათაგან მოწყვეტით. ადამიანის არსებობის მიზნად განიხილება მუდმივი სწრაფვა ღვთისკენ, ხოლო სამართალი და

სასჯელი ითვლება ადამიანისათვის შექმნილ ერთგვარ ყავარჯნად, რომელიც მას უნდა დაეხმაროს ჯანმრთელი მდგომარეობის აღდგენაში, რაც სამოთხიდან გამოდევნის შემდგომ დაიკარგა. ამიტომ, როგორც ჯანმრთელს არ სჭირდება ყავარჯენი, არც მცნებათა აღმსრულებელზე ვრცელდება სჯულის მოქმედება. სამართლიანობაზე მალა დაყენებულია სიკეთის ცნება, ვინაიდან სიკეთე ცხადდება ყოფიერებად, ხოლო სამართლიანობა და ნაცვალები მხოლოდ მას შემდეგ მოდის მოქმედებაში, რაც ადამიანი ყოფიერებიდან განიდრიკება და უკეთურობისკენ გადადგამს ნაბიჯს. აქედან მომდინარეობს ბრალის გამორიცხვა სჯულის ნორმათა ფორმალურ-იურიდიული დარღვევისას, თუკი, იმავდროულად, სრულდება სჯულის უმთავრესი მიზანი – ადამიანის გაკეთილშობილება. სწორედ ამიტომ, სასჯელის მიზნად ცხადდება არა დამნაშავესათვის სამაგიეროს მიზღვა, არამედ მისი აღზრდა და გამოსწორება.

თავდაპირველად ქრისტიანული მსოფლმხედველობა მხოლოდ მცირერიცხოვან ქრისტიანულ თემებში ვრცელდება, მაგრამ ახალი სარწმუნოება თანდათანობით გზას იკაფავს და თავის გავლენის სფეროს იმდენად აფართოებს, რომ IV საუკუნეში მსოფლიო მასშტაბის იმპერიის სახელმწიფო რელიგიად ცხადდება. ამ დროიდან ეკლესიას თავისი მოძღვრება გადააქვს ჯერ სამონასტრო თემებში, მოგვიანებით კი საერო ცხოვრებაში და პოზიტიურ სამართალში იქმნება „ზე-სუბიექტური“ ვექტორი, რომელიც ქრისტიანობისგან დამოუკიდებლად არსებულ ობიექტურ ვექტორთან შეპირისპირებაში აღმონდება და, კონფლიქტის შედეგად, წარმოშობს მესამე, შუალედურ მიმართულებას. ასე მიიღება პროცესი, რომლის უშუალო შედეგია ბრალის საკითხის თანამედროვე დონეზე დამუშავება, როცა ობიექტური და სუბიექტური ვექტორები უკვე ერთმანეთს აბალანსებს და არცერთი მათგანის მიერ მეორის სრულად შთანთქმა აღარ ხდება.

თუკი სახელმწიფოს, როგორც საზოგადოებრივ ორგანიზაციას, აზარალებს დანაშაული, როგორც ობიექტურ რეალობაში მომხდარი ფაქტი, რომელიც მის უსაფრთხოებას, სტაბილურობასა და მართლწესრიგს ზიანს აყენებს, ეკლესიისათვის უმთავრესი მნიშვნელობა ადამიანის სულში, მის შინაგან სამყაროში მომხდარ პროცესებს აქვს და, თუკი სახელმწიფოს მიზნები ამ წუთისოველს არ სცილდება, ეკლესია თავის იურისდიქციას სამომავლო ცხოვრებაზეც განავრცობს, რის გამოც ის, რაც სახელმწიფოს მიზნებისათვის მხოლოდ ფუფუნება შეიძლება იყოს (მაღალი ზნეობრივი კოდექსი და ადამიანის შინაგანი სამყაროსადმი ინტერესი), ეკლესიისათვის მისი არსებობის უმთავრეს პირობად და უმაღლეს დანიშნულებად განიხილება. სახელმწიფოს ხელი არ მიუწვდება ადამიანის შინაგან სამყაროზე, ეკლესიას კი, აღსარებების პრაქტიკიდან გამომდინარე, ასეთი პრობლემა არ აქვს. სახელმწიფოს არ აინტერესებს ადამიანის შინაგანი სამყარო, თუკი ის გარეგან ქმედებაში არ გამოიყენება, ეკლესია კი დიდ მნიშვნელობას არ ანიჭებს გარეგან ქმედებას, ვინაიდან მთავარი და გადამწყვეტია შინაგანი მხარე. მაგრამ ვინაიდან ეკლესიაც და სახელმწიფოც ერთსა და იმავე სოციალურ და სამართლებრივ ნიადაგს ამუშავებენ, ეს ორი მსოფლმხედველობა ერთმანეთზე სერიოზულ ზეგავლენას ახდენს და სწორედ ქრისტიანული მსოფლმხედველობრივი ვექტორის გავლენის შედეგია დაუმთავრებელი დანაშაულის ინსტიტუტის აღმოცენება, უკიდურესი აუცილებლობის

ინსტიტუტის დახვეწა, სამართლის ჰუმანიზაცია და სასჯელის მიზნად დამნაშავეს გამოსწორებისა და რესოციალიზაციის იდეის გაჩენა, მაგრამ უმთავრესი არის ის პროცესი, რომელიც მასა და სახელმწიფოებრივ ვექტორს შორის კოფლიქტის შედეგად ინიცირდება და რომლის შედეგიც არის ბრალის საკითხის დამუშავების თანამედროვე მასშტაბი.

აღნიშნული პროცესი დასტურდება ძველი ქართული სამართლის მაგალითზეც: XI საუკუნის სასულიერო ძეგლი, „მცირე სჯულისკანონი,“ რომელიც მოგვიანებით დიდ გავლენას ახდენს ქართულ საერო სამართალზე, მთლიანად ქრისტიანული მოძღვრებიდან ამოდის და მასში ბრალის დადგენის უმთავრესი კრიტერიუმი სწორედ მოქმედი სუბიექტის ნებელობით და ინტელექტუალურ მხარეთა კორელაციაა.

## გამოყენებული ლიტერატურის ნუსხა:

1. არისტოტელე, პოლიტიკა, თბ. 1995.
2. ბასილი დიდი, ჰომილიები ექვსი დღისათვის, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ. 2000.
3. გრიგოლ ნოსელი, შესაქმისათვის კაცისა, თბ. 2010.
4. დავითაშვილი გ., სასამართლო მტკიცებულებანი ქართულ ჩვეულებით სამართალში თბ. 2003.
5. დავითაშვილი გ., დანაშაული და სასჯელი ქართულ ჩვეულებით სამართალში, თბ. 2011.
6. დოლიძე ი., ძველი ქართული სამართალი, თბ. 1953.
7. ვაჩეიშვილი ა., ნარკვევები ქართული სამართლის ისტორიიდან, ტ. I, თბ. 1946.
8. ვოინო-იასენეცკი ლ., მეცნიერება და რელიგია, სული, სამშენიველი და სხეული, თბ. 2003.
9. იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა, თბ. 2000.
10. ივრინგი რ., ბრძოლა უფლებისათვის, თბ. 2000.
11. ინწკირველი გ., სახელმწიფოსა და სამართლის თეორია, თბ. 1993.
12. კახაძე მ., ქართველები ბიზანტიის პოლიტიკურსა და კულტურულ ცხოვრებაში. თბ. 1954.
13. კიკნაძე დ., ადამიანის მოქმედების საკითხისათვის, თბ. 1971.
14. კიკნაძე დ., დანაშაულებრივი ქცევის მოტივაციის სისტემური გაგებისათვის, აღმანახი, ახალგაზრდა იურისტთა ასოციაცია, 2000, №13.
15. კიკნაძე დ., მოტივაცია, როგორც ადამიანის შინაგანი მოქმედება, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, სამართლის სერია, თბ. 1998, №1.
16. კორძაია-სამადაშვილი ნ., ბრალის საკითხისათვის ვახტანგ VI სამართლის წიგნის მიხედვით, თსუ შრომები, თბ. 1959, ტ. 79.
17. კუტალია ლ., ბრალი სისხლის სამართალში, თბ. 2000.
18. ლაო-ძი, დაო დე ძინი, თბ. 1990.
19. მათეშვილი ლ., ადრეული ქრისტიანული ეკლესიის ისტორია, რომის პოლიტიკა ქრისტიანთა მიმართ I-IV საუკუნეებში, თბ. 2011.
20. მახარაძე მ., ძიებანი ქრისტიანული ფილოსოფიის ისტორიაში, თბ. 1999.
21. მეტრეველი მ., დიდი სჯულისკანონის იურიდიული ტერმინოლოგიის ზოგადი მიმოხილვა, საბჭოთა სამართალი, თბ. 1989, №6.
22. მეტრეველი მ., ძველ ქართულ იურიდიულ ტერმინთა სტრუქტურული მოდელები, წარმოქმნილ ერთსიტყვიან ტერმინთა სტრუქტურული ტიპები, სამეცნიერო შრომათა კრებული, გრ. რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი, თბ. 1995, №1.
23. ნადარეიშვილი გ., ქართული სამართლებრივი კულტურის ზოგიერთი საკითხი XI-XII სს საქართველოში, თბ. 1959.
24. ნადარეიშვილი გ., რომის სამოქალაქო სამართალი, თბ., 2001.
25. ნაჭყებია გ., სისხლის სამართალი, ზოგადი ნაწილი, თბ. 2011.
26. ნაჭყებია გ., ბრალი, როგორც სოციალური ფილოსოფიის კატეგორია, თბ. 2001.
27. ორბელიანი ს., ლექსიკონი ქართული, თბ. 1991, ტ. I.
28. ორბელიანი ს., ლექსიკონი ქართული, თბ. 1993, ტ. II.

29. პანაიოტის ი. ბუმისი, კანონიკური სამართალი, თბ. 2010.
30. პაპუაშვილი ნ., რელიგიის ისტორია, თბ. 1996.
31. პომპიანსკი მ., დოგმატური ღვთისმეტყველება, თბ. 2004.
32. საგანელი ბ., სამართლის თეორია, თბ. 1997.
33. სურგულაძე ი., დავით ბაგრატიონი ბრალის შესახებ, სამართალი, თბ. 1962, №6.
34. სურგულაძე ი., ტერმინი „ცდა“ და მისი მნიშვნელობა, საბჭოთა სამართალი, 1959, №1.
35. სურგულაძე ი., სულხან-საბა ორბელიანის პოლიტიკური და იურიდიული შეხედულებანი, თბ. 1959.
36. სურგულაძე ი., ნაცვალობის კონცეფცია ქართველთა მითოსსა და სარწმუნოებაში, კლიო: საისტორიო აღმანახი, თბ. 2001, №10.
37. სურგულაძე ლ., სისხლის სამართალი, დანაშაული, თბ. 1997.
38. უსპენსკი ლ., აზრი და ენა ხატებისა, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ. 1996.
39. ფოიერბახი ლ., ქრისტიანობის არსება, თბ. 1956.
40. ფრანგიშვილი ა., ნარკვევები ადამიანის ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიიდან საქართველოში, თბ. 1959.
41. ქალდანი ა., ცენტრალური კავკასიის მთიელთა კოშკური კულტურა, თბ. 1990.
42. ქიქოძე გ., ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, თბ. 2012.
43. ღირსი მამა სერაფიმე საროველი და სერაფიმო-დივეევოს სავანის ჟამთააღმწერელი, ნაწ. I, თბ. 2010.
44. შანიძე ა., ძველი ქართული ენის გრამატიკა. თბ. 1976.
45. შავგულიძე თ. სურგულაძე ლ., საზოგადოებრივი საშიშროების გამომრიცხველი გარემოებანი სისხლის სამართლის კანონმდებლობაში, თბ. 1988.
46. წერეთელი თ., სისხლის სამართლის პრობლემები, ტ. I, თბ. 2007.
47. წერეთელი თ., სისხლის სამართლის პრობლემები, ტ. II, თბ. 2007.
48. ჭანტურია ლ., შესავალი საქართველოს სამოქალაქო სამართლის ზოგად ნაწილში, თბ., 2000.
49. ჭაბაშვილი მ., უცხო სიტყვათა ლექსიკონი, თბ., 1989.
50. ხუბუა გ., სამართლის თეორია, თბ., 2004.
51. ჯავახიშვილი ივ., თხზულებანი 12 ტომად, თბ. 1982, ტ. VI.
52. ჯავახიშვილი ივ., თხზულებანი 12 ტომად, თბ. 1984, ტ. VII.
53. ჰობსი თ., ლევიათანი, შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში. წიგნი I, თბ. 2006.
54. ახალი აღთქმა, ბიბლიის თარგმნის ინსტიტუტი, სტოკჰოლმი, 1985.
55. ახალი აღთქმად, გაერთიანებული ბიბლიური საზოგადოებების საქართველოს წარმომადგენლობა, თბ. 2003.
56. ბიბლია, საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, თბ. 1989.
57. გალობანი სინანულისანი, თბ. 1989.
58. დიდი სჯულისკანონი, თბ. 1975.

59. დიდი სჯულისკანონი, თბ. 2009.
60. სიბრძნე ბალაჰვარისა, ქართული პროზა, წიგნი I, თბ. 1982.
61. ვეფხისტყაოსანი, თბ. 1986.
62. ლოცვანი, გელათის სასულიერო აკადემია, ქუთაისი, 1999.
63. მცირე სჯულისკანონი, თბ. 1972.
64. „მცხეთური ხელნაწერი,“ თბ. 1981. ტ.I.
65. „მცხეთური ხელნაწერი,“ თბ. 1982. ტ.II.
66. „მცხეთური ხელნაწერი,“ თბ. 1983. ტ.III.
67. „მცხეთური ხელნაწერი,“ თბ. 1985. ტ.IV.
68. „მცხეთური ხელნაწერი,“ თბ. 1986. ტ.V.
69. იუსტინიანეს ინსტიტუციები, რომის სამართლის ძეგლები, თბ. 2002.
70. ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. I, თბ. 1963.
71. სამურაბის კანონები, თბ. 1988.
72. Берман Г.Дж., Зарадная традиция права: Эпоха формирования, 2-е издание, М. 1998.
73. Болотовъ В.В., Лекций по историй древней церкви, III, история церкви въ приодъ вселенкихъ соборовъ. I. церковь и государство, II. церковны строй, С.Петербург, 1918.
74. Бойко А. И., Римское и современное уголовное право, Санкт-Петербург, 2003.
75. Дхаммапада, Академия наук ссср, памятники литературы народов востока, переводы III, введение и комментарии В.Н.Топорова. Ответственный редактор Ю.Н.Рерих. М., 1960.
76. Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского Царства, Перевод и Комментарий под редакцией, И.М. Дьяконова, Приложение, Вестник Девней Истории, М. 1952 г. №4.
77. Кордзая-Самадашвили Н.С., Вопросы вины в трудах Еквтиме Мтацмидели, Труды Тбилисского Государственного Университета, т. 119, 1967.
78. Римское Частное Право, под ред. И.Б.Новицкого и И.С.Перетерского, М. 1996.
79. Фрззер, Д. Д., Фольклор в Ветхом завете, М. 2003.

ვადასტურებ, რომ ჩემ მიერ წარმოდგენილი თემა პროფესორ გიორგი დავითაშვილის ხელმძღვანელობით შევასრულე დამოუკიდებლად და ნაშრომში გამოყენებული ყველა წყარო სათანადოდაა მითითებული.

ჩემთვის ცნობილია იურიდიული ფაკულტეტის დოქტორანტურის დებულება და ის შედეგები, რაც შეიძლება მოჰყვეს არასწორი მონაცემების წარდგენას.

სულხან ონიანი

---