

№5/2013

რელიგიურ-საგანმანათლებლო ჟურნალი

გული გონიერი

„მიგცე შენ გული გონიერი“
III მფ. 3.12

თბილისი
2013

მთავარი რედაქტორი: თეიმურაზ ბუაძე
რედაქტორი: ქეთევან მამასახლისი
დიზაინერი: არჩილ თურმანიძე

გარეკანზე: ჯანაშვილისეული ბიბლიის ხელნაწერი გვერდი (XV-XVI სს.).
გამოყენებული მასალა დაცულია ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში.

სარჩევნი

წინათქმა

5

ქრისტიანობა და მარადიული ღირებულებები

7

9 მიტროპოლიტი დანიელი (დათუაშვილი) – თანამედროვეობა და მარადიული ღირებულებები

23 დიმიტრი თუმანიშვილი – ღირებულებათა რღვევის გამო

50 ირაკლი ორუონია – ზოგიერთი რამ რელიგიურ საკითხთა შესახებ

ქრისტიანობა და ეროვნული იდენტობა

73

75 ეკა კვაჭანტირაძე – ქართული თვითცნობიერება ისტორიულ რეტროსპექტივაში

ეკლესია და სახელმწიფო

97

99 თეიმურაზ ბუაძე – ეკლესია და სახელმწიფო

123 ოთარ ზოიძე – ქრისტიანობა და სეკულარიზმი

ეკლესია და თანამედროვეობა

167

169 მღვდელი ალექსი ქშუტაშვილი – აფხაზეთში არსებული
საეკლესიო მდგომარეობის სამართლებრივი ანალიზი

რელიგია და ფილოსოფია

185

187 თეიმურაზ ბუაძე – ფილოსოფიური შეხედულებები
თავისუფალი ნების შესახებ

ქრისტიანობა და ლიტერატურა

201

203 მაია რაფავა – არსენ იყალთოელის „დოგმატიკონი“
მართლმადიდებლობისა და ეროვნული თვითმყოფადობის
კონტექსტში.

წინათქმა

ძვირფასო მკითხველო, ჟურნალ „გული გონიერის“ წინამდებარე ნომერი მცირედი დაგვიანებით გამოდის. ამის მიზეზია ცვლილება სარედაქციო პოლიტიკაში. მკითხველთა აზრის გათვალისწინებით ფასეულობათა კვლევის საზოგადოებამ გადაწყვიტა ჟურნალის თემატიკა გაეფართოებინა და მისთვის უფრო პოპულარული, ნაკლებად აკადემიური ხასიათი მიეცა. წინა ოთხი ნომერი ეკლესიის მათა ქართულ თარგმანებსა და მათ განმარტებებს დაეთმო. მომდევნო ნომრებში პატრისტიკულ ნაშრომებთან ერთად, ასევე გაშუქდება ჩვენი ეპოქისათვის ნიშანდობლივი სულიერი, ეკლესიური, ფილოსოფიური, კულტუროლოგიური, სოციალური და სხვა პრობლემები.

ჩვენი სურვილია ისეთი ფუნდამენტური საკითხების განხილვა, როგორიცაა: ადამიანის სულიერი, რელიგიური და სოციალური თავისუფლება; მისი უფლებები; ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობა; სეკულარიზმი; ეროვნული, რელიგიური და კულტურული იდენტობა; ისტორიული ფასეულობანი; ზნეობრივი ცხოვრების ასპექტები ქრისტიანობასა და სხვა რელიგიებში; ქრისტიანული ლიტერატურა და ხელოვნება და ა.შ.

ვფიქრობთ აღნიშნული პრობლემატიკის ქრისტიანული თვალსაზრისით განხილვა დაეხმარება ჩვენ საზოგადოებას გაარჩიოს ჭეშმარიტი ფასეულობანი ფსევდოღირებულებები-საგან.

ჟურნალ „გული გონიერის“ პირველი ოთხი ნომერი ბატონ ედიშერ ჭელიძის რედაქტორობით გამოვიდა. ვინაიდან ბატონი ედიშერი ძირითადად პატრისტიკაზე მუშაობს, მან უმჯობესად მიიჩნია განახლებულ ჟურნალს ახალი რედაქტორი ჰყოლოდა.

ჟურნალის რედაქტორად დაინიშნა ბატონი თეიმურაზ ბუაძე.

ჩვენი საზოგადოება გამოთქვამს მაღლიერებას ბატონი ედიშერის მიმართ ჟურნალის რედაქტორობისას მის მიერ გაწეული უაღრესად შთამბეჭდავი და დასაფასებელი შრომის გამო, ბატონ თეიმურაზს კი წარმატებებს უსურვებს ამ მეტად საპასუხისმგებლო საქმეში.

ფასეულობათა კვლევის საზოგადოება.

ქრისტიანობა და მარადიული
ღირებულებები

თანამედროვეობა და მარადიული ღირებულებები*

ჭიათურისა და საჩხერის მიტროპოლიტი დანიელი (დათუაშვილი)

დღევანდელი საერთაშორისო კონფერენციის მთავარი თემა — შემობრუნება სულიერებისაკენ — ბიბლიური სწავლების ქვაკუთხედი. მიზანი საღმრთო მოძღვრებისა ადამიანის, ვითარცა გზააბნეული ცხოვარის, მოძიება და მისი ჭეშმარიტ გზაზე დაბრუნებაა. სახარებისეული იგავი უძღვები შვილის შესახებ არის ამ იდეის ერთ-ერთი საუკეთესო გამოხატულება. შვილი ტოვებს მამის სახლს და იწყებს თავისუფალი წესით ცხოვრებას, რის შედეგადაც მიდის სრულ დევრადაციამდე. ბოლოს იგი ხვდება თავის დანაშაულს, ინანიებს და ბრუნდება მამის სახლში. იგავიდან კარგად ჩანს, თუ რა არის მიზეზი პიროვნების ჭეშმარიტებისაგან მოწყვეტისა და ასევე, თუ როგორ შეიძლება შემობრუნება შეცთომი-

* სტატია წაკითხულია საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, ილია II-ის იუბილესადმი მიძღვნილ II საერთაშორისო კონფერენციაზე — „შემობრუნება სულიერებისაკენ“.

ლი ადამიანისა. იგავი გვასწავლის, რომ მთავარი მიზეზი ცთომილებისა არის უმადურობა, ანუ დაუკმაყოფილებლობა იმ სიკეთით, რომელიც მიეცა ადამიანს. რა შემთხვევაში შეიძლება ღვთის ხატად და მსგავსად შექმნილი, თავისუფალი და გონიერი არსება იყოს უკმაყოფილო თავისი ბედით? — მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მან ვერ შეიცნო საკუთარი თავი და ვერ დააფასა მისთვის ბოძებული სიკეთე.

შეიცან თავი შენი! — აი, ის უდიდესი მოწოდება, რომლისკენაც უნდა ისწრაფოდეს ყოველი ადამიანი; არ უნდა დაგვავიწყდეს ჩვენი პიროვნული ღირსება, ჩვენი დიდებული წინაპრები, ჩვენი გმირული წარსული და, რაც მთავარია, არ უნდა დაგვავიწყდეს, ვისი ხატი ვართ და ვისადმი მსგავსებისათვის ვართ მოწოდებული.

მახსენდება მისი უწმიდესობის მიერ გამოთქმული მოსაზრება უძღვები შვილის იგავზე. მისი განმარტებით, ეს იგავი არის წინასწარმეტყველება კაცობრიობის იმ ნაწილის შესახებ, რომელიც განეშორა ჭეშმარიტ სარწმუნოებას, მაგრამ ბოლო ჟამს კვლავ დაუბრუნდება ზეციური მამის წიაღს. რა არის მთავარი პირობა ჭეშმარიტებისაკენ კვლავ შემობრუნებისა? სახარებაში ვკითხულობთ, რომ უძღვები შვილი „მოეგო თავსა თვსა“ (ლუკ. 15. 17), ანუ მას დაუბრუნდა უნარი საკუთარი თავის ცნობისა. საკუთარი თავის ჭეშმარიტი შემეცნებისას ასევე იწყება ღვთის შემეცნებაც, რამეთუ ადამიანი არის ხატება და მსგავსება ღვთისა.

როგორც ადამიანმა, ასევე ერმაც უნდა შეიცნოს თავისი თავი, რათა დაადგინოს თავისი იდენტობა. ერის ჭეშმარიტი ისტორია და კულტურა არის ასახვა საზოგადოების თვითშემეცნების პროცესისა. ეროვნული ცნობიერების გამრუდება ნიშნავს ერის გაუცხოებას საკუთარ თავთან, ანუ ჭეშმარიტების გზიდან გადახვევას. ამავდროს იგი კარგავს თავისუფლებას, რადგან ჭეშმარიტება არის გზა თავისუფლებისა. „სცნათ ჭეშმარიტი და ჭეშმარიტებამან განგათავისუფლნეს თქვენ“ (იოანე, 8. 32), — ბრძანებს უფალი.

მთელი ჩვენი ისტორიის მანძილზე ათასი ჯურის დამპყრობელი სწორედ ჩვენი ეროვნული ცნობიერების, კულტურისა და ღირებულებების აღმოფხვრასა და გადაგვარებას

ცდილობდა. ჩვენ სამართლიანად ვამაყოფთ ჩვენი გმირული წარსულით, თავისუფლებისათვის თავდადებული ბრძოლის არნახული მაგალითებით, თუმცა ჩვენს ისტორიაში იყო პერიოდები დაუშვებელი და გაუმართლებელი კომპრომისებისა, რომელთაც უარყოფითი დაღი დაასვეს ჩვენს ეროვნულ თვითმყოფადობასა და თვითშეგნებას. წმინდა ილია მართალი (ჭავჭავაძე) ბრძანებს, რომ ისტორიის მანძილზე ჩვენმა ერმა მრავალ განსაცდელს გაუძლო სწორედ იმიტომ, რომ ჩვენს წინაპრებს იმ საძირკველში, რომელზედაც ჩვენი აწმყოა დამყარებული, ბევრი მაგარი ქვა ჩაუდვია; თუმცა ეტყობა მაგარ ქვასთან ერთად უვარგისი და ფხვიერიც მრავლად ჩაუყოლებია, რის გამოც დღეს სავალალო მდგომარეობა გვაქვსო (ერი და ისტორია, 1888 წ.). საუკუნეების მანძილზე ჩვენს ცნობიერებაზე ილექებოდა მისი ბუნებისა და ღირებულებებისათვის უცხო და მიუღებელი ნიშან-თვისებები. XIX ს-ში ერის უმთავრეს პრობლემად წმინდა ილია მართალი (ჭავჭავაძე) ქართველობის მიერ საკუთარი ვინაობის დავიწყებას მიიჩნევდა და ქვეყნის გადარჩენის დასაბამს სწორედ ერის სულიერ გაჯანსაღებაში ხედავდა (შინაური მიმოხილვა, 1881 წ.).

წმინდა ილია მართალმა (ჭავჭავაძე), წმინდა მღვდელმთავრებმა გაბრიელ ქიქოძემ და ალექსანდრე ოქროპირიძემ, წმინდა დიმიტრი ყიფიანმა, აკაკი წერეთელმა, ვაჟა-ფშაველამ, იაკობ გოგებაშვილმა და სხვა ჩვენმა გამოჩენილმა თანამემამულეებმა აღასრულეს უდიდესი მისია ეროვნული თვითშეგნების გამოსაღვიძებლად — მათი თავდადებული მეცადინეობით ქართველ ერში დანთებული ცეცხლი ღვთისა და მამულის სიყვარულისა იმდენად მძლავრი და ცხოველსმყოფელი აღმოჩნდა, რომ ჩვენმა ცნობიერებამ გაუძლო კომუნისტური რეჟიმის უმძიმეს იდეოლოგიურ წნეხს. XX ს-ის ბოლოს საქართველოს თავისუფლებისათვის ბრძოლა წმინდა ილია მართლის (ჭავჭავაძე) მგზნებარე სულით იყო დამუხტული. მართალია, ჩვენი ეროვნული სული გადარჩა, მაგრამ იგი სერიოზულ რეანიმაციას საჭიროებს. ტოტალიტარული რეჟიმის პერიოდში ჩვენმა ეროვნულმა ცნობიერებამ კიდევ უფრო მეტი ზიანი განიცადა. „უღმრთოების მრავალ-

წლიანმა უღელმა უკიდურესად გამოფიტა ერის სასიცოცხლო ძალები“, — ბრძანებს მისი უწმიდესობა (საშობაო ეპისტოლე, 1992 წ.). სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის აღდგენა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს თავისუფალი საზოგადოების შექმნას. იგი მხოლოდ ხელსაყრელი პირობაა ამ მიზნის მისაღწევად. ჯანსაღი ცნობიერების მქონე საზოგადოების ჩამოყალიბება ქართული ინტელექტუალური ელიტის უპირველესი ამოცანაა. საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა სფეროში მიმდინარე რეფორმები ბუნებრივი და აუცილებელი პროცესია; მაგრამ ისინი ვერ მოიტანენ სასურველ შედეგს, თუ პარალელურად ჩვენში არ მოხდება „ძველი ადამიანის“, ანუ დამახინჯებული ფსიქოლოგიისა და ზნეობის მატარებელი ინდივიდის შეცვლა „ახალი ადამიანით“ — ჯანსაღი ცნობიერების მქონე პიროვნებით.

ჭეშმარიტი იდენტობის აღდგენა შეუძლებელია მისი დაზიანების რაობისა და მიზეზების შეუსწავლელად. „როგორ უნდა გავსწორდეთ, თუ ჩვენი სიმრუდე არ გვეცოდინება?“ — ბრძანებს წმინდა ილია მართალი (კობლოვის „შეშლილის“ თარგმანის შესახებ, 1861 წ.). იდენტობის დაზიანება, უპირველეს ყოვლისა, ღირებულებათა აღრევა გულისხმობს. ერთი მხრივ, სუბიექტს შენარჩუნებული აქვს მისი ბუნებისათვის დამახასიათებელი თვისებები, ხოლო, მეორე მხრივ, მასში ფეხს იკიდებს მისი ხასიათისთვის სრულიად საპირისპირო და შეუთავსებელი ცხოვრების წესი; ეს იწვევს სუბიექტის გაორებას, რაც საფუძველშივე სპობს მისი განვითარებისა და სრულყოფის შესაძლებლობას. „არა ხელ ეწიფების ორთა უფალთა მონებად“, — ბრძანებს უფალი. ძალმომრეობის შედეგად დაკნინებული თვითმყოფადი ცნობიერება იწყებს საკუთარ თავთან გაუცხოებას და ადვილად აღმოჩნდება რადიკალურად განსხვავებული თუ ფსევდოღირებულებების გავლენის ქვეშ. ცნობიერების უნიკალურობა არ გულისხმობს განსხვავებულ კულტურათა იგნორირებას და მათგან იზოლაციას, პირიქით, ყველა ჭეშმარიტი ეროვნული კულტურა საკაცობრიო კულტურული მემკვიდრეობის ნაწილია, საზრდოობს ამ საუნჯით და თავადაც ამდიდრებს მას. მისი უწმიდესობის 2006 წლის ეპისტოლეში ვკითხულობთ: „მთელი ისტორიის

მანძილზე როგორც ჩვენთან, ისე ნებისმიერ ქვეყანაში, დამპყრობლები ცდილობდნენ ხელოვნურად თავს მოეხვიათ არა მხოლოდ თავიანთი პოლიტიკური გავლენა, არამედ მოედინათ კულტურულ-რელიგიური ასიმილაციაც, რაც გულისხმობდა როგორც რწმენის, ასევე სიმღერის, ცეკვის, სამოსლის, ლიტერატურული ღირებულებების, სუფრის წესის და ა. შ. შეცვლას. ეს ხელოვნური ექსპანსია, რა თქმა უნდა, განსხვავდებოდა კულტურათა შორის ურთიერთგამდიდრების ბუნებრივი პროცესისაგან, რაც კაცობრიობის კულტურულ განვითარებას განაპირობებს“ (საშობაო ეპისტოლე, 2006 წ.).

რასაკვირველია, მიუღებელი და საზიანოა ეროვნული კულტურის იზოლაცია მსოფლიოს ხალხთა საგანძურისაგან. მარადიული ღირებულებების ნუსხაში კულტურათა ინტეგრაციას, ანუ საკაცობრიოსა და ეროვნულის ჰარმონიულ კავშირს გამორჩეული ადგილი უკავია. მაგრამ იმ შემთხვევაში, თუ არ იქნება გათვალისწინებული კონკრეტული ერის თვითმყოფადობა, ეს კავშირი ფსევდოღირებულებად გადაიქცევა. დღეს ჩვენი ქვეყანა დგას მრავალი გამოწვევის წინაშე. ორსაუკუნოვანი წყვეტის შემდეგ დამოუკიდებელი სახელმწიფოებრიობის აღდგენა დაძაბული შიდა და საგარეო პოლიტიკის ვითარებაში პრობლემების სწრაფად გადაჭრასა და მოგვარებას ითხოვს. ასეთ დროს უცხო ქვეყნების მიღწევების გადმოტანა და დანერგვა მეტად საშური საქმეა; მაგრამ თუ იგი მოხდება ეროვნული ცნობიერების გაუთვალისწინებლად, შესაძლებელია შედეგები სავალალო აღმოჩნდეს. ამიტომ დღეს ჩვენი დაზიანებული იდენტობის აღდგენა ერთ-ერთი პრიორიტეტია. როგორც საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II ბრძანებს, „ეროვნული ცნობიერების აღორძინებას ხელისუფლებისა და საზოგადოების ერთობლივი ძალისხმევა და გარკვეული დრო სჭირდება“ (სააღდგომო ეპისტოლე, 2004 წ.).

მარადიული საკაცობრიო ღირებულებათა შორის ასევე ერთ-ერთი განმსაზღვრელი ადგილი უჭირავს მემკვიდრეობითობის ფენომენს, რომელიც დროთა კავშირის, თანამედროვეობასა და ისტორიას შორის უწყვეტობის გამოვლინებაა. ისევე როგორც კულტურათა ხელოვნური ინტეგრაციის შემთხვევაში, მემკვიდრეობითობის ფენომენიც ფსევდოღირებულებად გადაიქცევა, თუ ძველ ფორმებს გა-

ვაფეტიშთ და განახლების პროცესს დავამუხრუჭებთ. თანა-მედროვეობისათვის ალღოს ალებას წმინდა ილია მართალი (ჭავჭავაძე) ჩვენი ერის ერთ-ერთ გამორჩეულ თვისებად მიიჩნევს: „რამ გვიხსნა? ჯვარცმულნი ქრისტესთვის როგორ გადავრჩით? წამებულნი და სისხლის მთხეველნი მამულისათვის რამღა გვაცოცხლა, რამ გვასულიერა? მან, რომ ვიცოდით — იმ დროს რა უნდოდა, რა იყო მისი ციხე-სიმაგრე, მისი ფარხმალი. ვაჟკაცობა უნდოდა, ვაჟკაცი ვიყავით; ხმალი უნდოდა, ხმლის ჭედვა ვიცოდით. ომის საქმეთა ცოდნა უნდოდა, ომის საქმენი ვიცოდით. აი, რამ შეგვაძლებინა, რამ გვიხსნა, რამ შეგვინახა!.. იმ დროთა ჩარხზე გაჩარხულნი ვიყავით, იმ დროთა ქარ-ცეცხლში გამოფოლადებულნი, იმ დროთა სამჭედურში ნაჭედნი. „სილბო გვექონდა ნაქსოვისა“ — ვით ქრისტიანებს და „სიმტკიცე ნაჭედისა“ — ვით მეომრებსა და მამულიშვილებს. ამით გავიტანეთ თავი, დროთა შესაფერი ღონე ვიცოდით, დროთა შესაფერი ხერხი, დროთა შესაფერი ცოდნა გვექონდა, დროთა შესაფერი მხნეობა და გამრჯელობა“ (რა გითხრათ, რით გაგახაროთ. 1897 წ.). თითქმის ერთი საუკუნის შემდეგ იმასვე კვითხულობთ მისი უწმიდესობის 1986 წლის სააღდგომო ეპისტოლეში: „საზოგადოებრივი ყოფის დღევანდელი ფორმა თავისთავად ითხოვს ადამიანისაგან მრავალ სიახლეს: ახლებურად აზროვნებას, ღირებულებათა და წარმოდგენათა გადაფასებას, მაღალ სულიერ კულტურას“.

კომუნისტური რეჟიმის პირობებში ჩვენი მეცნიერები-სა და კულტურის რჩეული მოღვაწეები, მიუხედავად შემოქმედებითი თავისუფლების შეზღუდვისა, ახერხებდნენ მსოფლიო დონის პროდუქციის შექმნას; მაგრამ საზოგადოების უმეტეს ნაწილს არ შეეძლო არსებული ინერციის დაძლევა და ამიტომაც იგი მოუმზადებელი შეხვდა სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის აღდგენას. მძიმე მემკვიდრეობისაგან განთავისუფლებას მასშტაბური და დროული რეფორმები სჭირდება, მაგრამ ეს პროცესი არ უნდა იყოს ზედმეტად კატეგორიული და რადიკალური. 1990 წლის სააღდგომო ეპისტოლეში მისი უწმიდესობა ბრძანებს: „დადგა დრო უფროსი თაობის ჯერ არნახული დაუნდობელი ლანძღვისა იმ საბაბით, თითქოს მან დაღუპა საქართველო. ის გვაუწყდება, რომ XIX-XX სს-ში ჩვენი ერის ცხოვრებაში მომხდარი ფაქტები შედეგი იყო სწორედ ქართველთა სულიერი დონის დაკნინებისა, სულმოკლეობისა, ურთიერთმტრობისა... და

რომ წინაპართა ეს ნაკლი ჩვენშიცაა. საკითხავი ისიცაა, მათ ადგილას ჩვენ უკეთესნი ვიქნებოდით, გავუძლებდით კი იმ წლებს სიმძიმეს?“.

ეროვნული მოძრაობის მღელვარე და გაუწონასწორებელი ხასიათი კიდევ ერთი დასტურია მძიმე წნეხის ქვეშ გამოვლილი საზოგადოების სულიერი უძლურებისა. მისი უწმიდესობა მუდამ მოგვიწოდებს და გვაძლევს მაგალითს ურთიერთმიტევებისა და შემწყნარებლობის სათნოების აღსასრულებლად.

მემკვიდრეობისადმი ამგვარი კრიტიკული დამოკიდებულება საშოშია გადაიზარდოს მეორე უკიდურესობაში. თუ პირველ შემთხვევაში საქმე გვაქვს განახლების შეფერხებასთან, მეორე შემთხვევაში აშკარაა წარსულის როლის არასათანადო გააზრება – თითქოს თანამედროვე სამყარო იმდენად შეცვლილია და განსხვავდება განვლილი საუკუნეებისაგან, რომ საკაცობრიო ისტორია ნაკლებად შეძლებს რეალური წვლილი შეიტანოს დღევანდელი ადამიანის პრობლემების გადასაწყვეტად. სკეპტიციზმი წარსულისადმი იწვევს ტრადიციული ფასეულობების იგნორირებას და მათ ნაცვლად თავშეუკავებელი ცხოვრების წესის დამკვიდრებას. ამ საფრთხის შესახებ მისი უწმიდესობა ხშირად მიგვითითებს თავის ეპისტოლეებში: „კარგად გვესმის, რომ არ შეიძლება მხოლოდ ძველი სტერეოტიპებით ცხოვრება... მაგრამ ისიც აუცილებელია, რომ ახალი ღირებულებების შეთვისებისას არ დავკარგოთ ჩვენი ტრადიციული და ზნეობრივი ფასეულობანი“ (საადგომო ეპისტოლე, 2004 წ.).

„დღეს ერთ-ერთი უმძიმესი პრობლემაა ღირებულებათა გაუფასურება. ადამიანებს, განსაკუთრებით კი ახალგაზრდებს, არწმუნებენ, თითქოს სამშობლოს სიყვარული, უფროსის პატივისცემა, პატიოსნად ცხოვრება (ენისა და სარწმუნოების დაცვა) და სხვ. ჩვენი ერისათვის დამახასიათებელი ტრადიციები მოძველდა; არადა, როგორ შეიძლება მოძველდეს ის, რაც მარადიულ ღირებულებებს წარმოადგენს“ (საშობაო ეპისტოლე, 2002 წ.). „შეუძლებელია საზოგადოება უარყოფდეს თავის მეობას, უარყოფდეს იმ ზნეობრივ საფუძვლებს, რომლებსაც ისტორიულად ეყრდნობოდა და ააშენოს წარმატებული ქართული სახელმწიფო, რადგან ნებისმიერი სახელმწიფო მისი ისტორიიდან მომდინარეობს და საკუთარ

ტრადიციებზეა დაფუძნებული“ (საშობაო ეპისტოლე, 2006 წ.).

ბრძოლა მარადიული ღირებულებების დამკვიდრებისათვის მთელი საკაცობრიო ისტორიის მანძილზე მიმდინარეობდა. ყოფილა ჟამი როგორც სულიერი ამალლებისა, ასევე დაკნინებისა. XX და XXI სს-ში პიროვნების სულიერმა დეგრადაციამ უკიდურეს ზღვარს მიაღწია. ამ მოვლენას საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ასე აფასებს: „XX საუკუნე გამოირჩევა სწრაფად ცვალებადი ცხოვრების წესით. დიდი ხანი არ არის, რაც წარმოიშვა სამყაროს რაღაც ახალი ხედვა, მეცნიერების, ხელოვნების, ჩვენი ყოფის, კოსმოსის... თავისებური აღქმა, რომლის მიხედვითაც ყოველივე ადამიანის მიწიერი, მდაბალი მოთხოვნილებებით განიზომება. პიროვნებამ დაკარგა ნათელი აზროვნება, სულიერება, ჭეშმარიტი რეალობის შეგრძნების უნარი. მისი სურვილები დავიწროვდა და გაუხეშდა, დაირღვა ურთიერთობა მშობლებსა და შვილებს შორის, ახალგაზრდობა მოსწყდა ოჯახის კერას, ტრადიციებს და ბედნიერების ძებნა მის გარეშე დაიწყო“ (საალდგომო ეპისტოლე, 1995 წ.).

„დღეს კაცობრიობა იმდენად მოცულია მიწიერი და მატერიალური პრობლემებით, რომ სულიერი და ზნეობრივი საკითხები თითქმის აღარ ახსოვს... ამქვეყნად ცოდვა ყოველთვის არსებობდა, მაგრამ საზოგადოება მას მანკიერებად აღიქვამდა და მისგან თავის დაღწევას ცდილობდა. დღეს მდგომარეობას ისიც ართულებს, რომ უფლის მცნებების დარღვევა მიუღებლად აღარ მიიჩნევა, პირიქით, საჯაროდ ხდება ცოდვის პროპაგანდა და მას ადამიანისათვის დამახასიათებელ ბუნებრივ თვისებად წარმოაჩენენ... დიახ, დამკვიდრდა ე. წ. „თავისუფლება“, ანუ პრინციპი — „ყველაფერი ნებადართულია“.

„...შეუძლებელია არ გაგაოცოს ძალადობის, ყაჩაღობის, მკვლელობის პროპაგანდამ, ზოგადსაკაცობრიო, ეროვნული, ზნეობრივი და სულიერი ფასეულობებისადმი უპატივცემულობამ, რაც ჩვენს დაბალ კულტურაზე და პროვინციალიზმზე მეტყველებს. ამას არ შეიძლება ეწოდოს თავისუფლება. ეს არის მონობა ცოდვისა და მანკიერებისა, ესაა გზა თვითგანადგურებისა და სულიერი სიკვდილისა“ (საალდგომო ეპისტოლე, 2004 წ.).

აღნიშნული სულიერი კრიზისის მიზეზად ზოგნი მეცნიერულ-ტექნიკურ პროგრესს ასახელებენ. მისი უწმიდესობა

არ ეთანხმება ასეთ მიდგომას და მიიჩნევს, რომ არსებული კრიზისის მთავარი მიზეზი მეცნიერებისა და სულიერების დაცილებასა და მათ არათანაბარ განვითარებაშია. 1982 წლის საშობაო ეპისტოლეში მისი უწმიდესობა ბრძანებს: „ზოგიერთი ფიქრობს ბირთვული კატასტროფა და აქედან გამომდინარე, დედამიწაზე სიცოცხლის მოსპობის საფრთხე შედეგია მეცნიერებისა და ტექნიკის სწრაფი განვითარებისა, მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციისა. ეს მცდარი განსჯაა. სინამდვილეში მეცნიერებამ და ტექნიკამ ახალი გზები და საშუალებები გამოავლინა ადამიანის განვითარებისათვის. მთელი უბედურება ისაა, რომ ამ მეცნიერულ მიღწევებს კაცობრიობა სულიერად და მორალურად მოუმზადებელი შეხვდა და სიკეთის ნაცვლად იგი ზოგიერთმა ბოროტების სათავედ აქცია“.

ბიბლიური სწავლებით, ღვთის ხატება და მსგავსება ადამიანში სულის უკვდავებასთან ერთად გულისხმობს აზროვნებასა და თავისუფალ ნებას, ანუ შემოქმედების უნარს. მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი თავის თავად დადებითი მოვლენაა, მაგრამ დაბალი სულიერების შემთხვევაში შესაძლებელია მისი მიღწევები არასწორად გამოიყენონ. არა მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი, არამედ მისი მოწყვეტა მარადიული ღირებულებებისაგან არის მიზეზი მრავალი საკაცობრიო პრობლემისა. ქრისტიანობისათვის მიუღებელია რელიგიური ნორმების იძულებითი დამკვიდრება საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. იგი მიესალმება სეკულარიზმის ისეთ გაგებას, რომელიც გულისხმობს რელიგიური და საერო ცხოვრების სფეროებს შორის თანამშრომლობას, ურთიერთ შეზღუდვის გარეშე. მაგრამ ეკლესიისათვის სრულიად მიუღებელია ისეთი სეკულარიზმი, რომელიც ამკვიდრებს რელიგიური და საერო სფეროების სრული იზოლაციის იდეას.

ჯერ კიდევ XX ს-ის 60-იან წლებში ცნობილი მართლმადიდებელი საეკლესიო მოღვაწე დეკანოზი ალექსანდრე შმემანი სეკულარიზმის შესახებ წერდა: „ამჟამად მთელი მსოფლიო სეკულარული გახდა. უკეთეს შემთხვევაში იგი ადამიანს ეუბნება: „თუ გინდა გწამდეს, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში არ ჩარიო რელიგია ცხოვრების არცერთ სფეროში — არც მეცნიერებაში, არც ხელოვნებაში, არც პოლიტიკაში, არც მეურნეობაში. აქ არ არის რელიგიის ადგილი“. რელიგი-

ის ბედზე ამ სეკულარულ მსოფლიოში, სადაც რელიგია იმდენად აკრძალული კი არ არის (რადგან ბოლოს და ბოლოს, რწმენის, ლოცვის, ღმერთთან პირადი ურთიერთობის აკრძალვა შეუძლებელია), რამდენადაც მოკვეთილია ცხოვრების ყველა გამოვლენისაგან, უნდა დაფიქრდნენ მორწმუნეებიც და ურწმუნოებიც. რატომ? გამიჯნა, რაც საფუძვლად უდევს სეკულარიზმს და რაც რელიგიას განდევნის „კერძო“ სფეროში, ადრე თუ გვიან იწვევს ადამიანის დამონებას და დავამატებ, ისეთ დამონებას, რომლის დროსაც ურწმუნო დამონებულია განუზომლად უფრო მეტად, ვინემ მორწმუნე, რადგან ის, რასაც თანამედროვე ენაზე ეწოდება ტოტალიტარიზმი, არის სეკულარიზმის პირდაპირი და გარდაუვალი შედეგი“ (ა. შმე-მანი, რელიგია და საზოგადოება: რელიგია საჯარო სივრცეში).

სამწუხაროდ, ბოლო საუკუნეებში სეკულარიზმის ამ მცდარმა გაგებამ საკმაოდ რადიკალური ხასიათი მიიღო და ახალი მსოფლმხედველობის ნიშნები შეიძინა. თანამედროვე მსოფლიოს ცნობილი მოაზროვნეები, როგორც რელიგიური ასევე არარელიგიური მსოფლმხედველობის წარმომადგენლები, ემიჯნებიან სეკულარიზმის აგრესიულ და ტოტალიტარულ ფორმებს და საუბრობენ პოსტსეკულარული ეპოქის დადგომაზე, სადაც რელიგიური ცნობიერება არ იქნება განდევნილი საზოგადოებრივი ცხოვრების პროცესიდან. რადიკალური სეკულარიზმი ისევე მიუღებელია, როგორც კლერიკალური მსოფლმხედველობა. გასული წლის ოქტომბერში კუნძულ როდოსზე ჩატარდა საერთაშორისო საზოგადოებრივი ფორუმის — „ცივილიზაციათა დიალოგის“ — მეცხრე კონგრესი. ერთ-ერთი სექციის მუშაობა ეძღვნებოდა პოსტსეკულარიზმის თემას. ყველასთვის მოულოდნელად ეს მეექვსე სექცია დამსწრეთა და მონაწილეთა რაოდენობით აღმოჩნდა ყველაზე მრავალრიცხოვანი, რაც განაპირობა ამ თემით დაინტერესებამ. სეკულარიზმის ცნობილი ორი დიდი წარმომადგენელი: სოციოლოგი პიტერ ბერგერი და ფილოსოფოსი იურგენ ჰაბერმასი გასული საუკუნის ბოლოდან მოყოლებული აქტიურად მსჯელობენ პოსტსეკულარიზმის პროცესის დაწყებაზე, ანუ საერო და სასულიერო ცხოვრების დაახლოების აუცილებლობაზე.

2001 წლის 14 ნოემბერს იურგენ ჰაბერმასმა, როცა მას მშვიდობის პრემიას ანიჭებდნენ, ბრძანა: „სეკულარულმა უმრავლესობამ მნიშვნელოვან საკითხებზე არ უნდა მიიღოს

გადაწყვეტილება მანამ, სანამ არ მოუსმენს ოპონენტებს, რომლებიც თავიანთი რელიგიური რწმენის გამო უფლებამწიკად გრძნობენ თავს უმრავლესობის მხრიდან“.

წიგნში — „სეკულარიზაციის დიალექტიკა“ იგი განაწარმოებს აზრს იმის შესახებ, რომ ხელისუფლების მიერ სეკულარული მსოფლმხედველობის ყველა ადამიანის მიმართ გავრცობა შეუთავსებელია სახელმწიფოს იდეოლოგიურ ნეიტრალურობასთან, რადგან იგი ვერ უზრუნველყოფს ყოველი მოქალაქის თანაბარ ეთიკურ თავისუფლებას. ამ მოსაზრების საფუძველზე იგი ასკვნის: „არარელიგიურმა ადამიანებმა, რამდენადაც ისინი სახელმწიფოს მოქალაქეები არიან, პრინციპულად არ უნდა უარყონ ჭეშმარიტების პოტენციაში სამყაროს რელიგიური აღქმა და არ უნდა წაართვან მორწმუნე მოქალაქეებს უფლება, რელიგიური ცნებების მეშვეობით თავიანთი წვლილი შეიტანონ საზოგადოებრივ დისკუსიაში“. ამავე წიგნში ავტორი აღნიშნავს: „პოსტსეკულარულ სოციალურ უმში ყალიბდება განწყობა იმ გარემოების აღიარებისათვის, რომ „საზოგადოებრივი ცნობიერების მოდერნიზაცია“ ახალ ფაზაში გადასვლისას მოიცავს როგორც რელიგიურ, ისე საერო მენტალობას და რეფლექსურად სახეს უცვლის მას“.

პიტერ ლუდვიგ ბერგერი, ცნობილი ამერიკელი სოციოლოგი, სეკულარიზმის ერთ-ერთი აპოლოგეტი წარსულში, თავის წიგნში — „უკუქცეული სეკულარიზმი“ (1996 წ.) წერს: „ის, ვინც უგულებელყოფს რელიგიის მნიშვნელობას თანამედროვე ურთიერთობების ანალიზისას, ამას სჩადის თავისი შიშისა და რისკის გამო“.

მისი უწმიდესობა საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, საპატრიარქო მოღვაწეობის დაწყებიდანვე დიდ ყურადღებას აქცევდა ამ საკითხს. 1995 წლის სააღდგომო ეპისტოლეში იგი წერს: „თუ სულიერებისა და ინტელექტუალური აზროვნების წარმომადგენლები ერთმანეთს არ დაუახლოვდებიან, მსოფლიო დადგება გაუთვალისწინებელი საბედისწერო კატაკლიზმების წინაშე“.

...ინტელიგენციაში დიდი პოტენციური ძალაა. წარსული დროის უმძიმეს პერიოდებში მოაზროვნე ფენა ჩვენი ქვეყნის ხალხში ნერგავდა განათლებისა და პროგრესის მაღალ

იდეალებს, ცდილობდა მიახლოებოდა ღრმა ფილოსოფიურ საკითხებს და აბსოლუტური ჭეშმარიტების პრობლემას. ერთადერთი, რაც მას აკლდა, ეს იყო ჭეშმარიტი სარწმუნოების სრული გააზრება. თავის ფუნქციის სწორად შეფასებასა და შესრულებას ინტელიგენცია შეძლებს მხოლოდ მაშინ, თუ თავის ცოდნას რწმენას დაუკავშირებს“.

კონკრეტულში ზოგადის, ხოლო ეროვნულში საკაცობრიოს განჭვრეტა მისი უწმიდესობის ერთ-ერთი დამახასიათებელი თვისებაა. იგი მუდამ ზუსტად გრძნობს როგორც ჩვენი ერის, ასევე თანამედროვე მსოფლიოს მაჯისცემას. დიდად საამაყო და სასიხარულოა, როდესაც ერის სულიერი მამა არის გამორჩეული მოაზროვნე და შემოქმედი; მანუგეშებელი და გამამხნევებელია ხილვა ღვთისა და მამულისათვის შეწირული ეკლესიის საჭეთმკრობლისა; მაგრამ უმეტესად აღმატებული, საკვირველი და საარაკო ის გახლავთ, რომ ერმა ისმინოს ხმა მამისა და უძლები შვილის მსგავსად დაადგეს სულიერი შემობრუნების გზას. ჭეშმარიტად უდიდესი სასწაულია XXI საუკუნეში იხილო ის, რაც მხოლოდ მოციქულების ეპოქაში ხდებოდა. მადლობა ღმერთს, რომ გაგვხადა ღირსი ამ სასწაულის ხილვისა. დღეს ჩვენი ქვეყანა არა მარტო აცნობიერებს პოსტსეკულარიზმის, ანუ საერო და სასულიერო ცხოვრების დაახლოების აუცილებლობას, არამედ უკვე რეალურად ახორციელებს მას ცხოვრებაში. ამის საილუსტრაციოდ მოვიყვან მხოლოდ ერთ მაგალითს: XIX საუკუნიდან მოყოლებული ჩვენს საისტორიო მეცნიერებაში სეკულარიზმის გავლენით გაჩნდა ერთგვარი სკეპსისი რელიგიური წყაროების მიმართ. ამის შედეგად, მიუხედავად ჩვენი ისტორიული სკოლის მაღალი აკადემიური დონისა, ჩვენი განმანათლებლის წმინდა მოციქულის ანდრია პირველწოდებულის მოგზაურობა საქართველოში ლეგენდად იყო მიჩნეული. მისი უწმიდესობის ლოცვა-კურთხევით 2001 წელს შეიქმნა ანდრია პირველწოდებულის გზისმკვლევო სამეცნიერო ექსპედიცია, რომელმაც სარწმუნო წყაროების შესწავლის საფუძველზე დაადასტურა I საუკუნეში ქრისტეს მოციქულის საქართველოში მოღვაწეობის რეალურობა. V ექსპედიციის დასასრულს, რომელიც თურქეთის ტერიტორიაზე, ისტორიულ სამხრეთ-დასავლეთ

საქართველოში გაიმართა, გარდაიცვალა სამეცნიერო ჯგუფის ხელმძღვანელი, ისტორიული გეოგრაფიის ერთ-ერთი უდიდესი მკვლევარი და მეცნიერი დევი ბერძენიშვილი. მისი გარდაცვალება იბერიის უძველეს მიწა-წყალზე ნიშანია იმისა, რომ ქართველი მეცნიერები უბრუნდებიან ქრისტიანულ მემკვიდრეობას და მოწამეობრივი შემართებით აგრძელებენ წინაპართა კვალს.

დასკვნა

ჩვენს ქვეყანაში მიმდინარე პროცესი სულიერი შემობრუნებისა არის შედეგი სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II-ის თავდაუზოგავი მსახურებისა პიროვნებისა თუ საზოგადოების ცნობიერებაში დარღვეული წონასწორობის აღდგენისათვის.

მშვიდობა საკუთარ თავთან არის მტკიცე საფუძველი საზოგადოებრივი მშვიდობისა; ხოლო მშვიდობიანი საზოგადოება უმთავრესი გარანტია საკაცობრიო ჰარმონიისა და კეთილდღეობისა. მარადიული ღირებულებები კაცობრიობის წინსვლისა და განვითარების უტყუარი ორიენტირებია. ამ სასიცოცხლო ჭეშმარიტებების არასწორი ინტერპრეტაცია სერიოზულ გართულებებს იწვევს როგორც ცალკეული პიროვნების, ასევე მთელი საზოგადოების ცხოვრებაში. ნებისმიერი ცდომილება ამ გზაზე დროულად უნდა იქნას აღმოფხვრილი, რათა არ დაზიანდეს ჩვენი ცნობიერების სიჯანსაღე, წინააღმდეგ შემთხვევაში შესაძლებელია მივიდეთ ამ ღირებულებების მიმართ სრულ გაუცხოებამდე. მსგავსი განსაცდელი კაცობრიობის ისტორიაში არაერთხელ ყოფილა, მაგრამ საზოგადოების რჩეული წარმომადგენლების ძალისხმევით ხდებოდა შექმნილი საფრთხეების გაცნობიერება და მათგან განთავისუფლება.

მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის შედეგად ბოლო საუკუნეებში კაცობრიობის გარკვეულ ნაწილს გაუჩნდა აზრი ადამიანური გონების ყოვლისშემძლეობისა. გონებას, მართლაც, უდიდესი შესაძლებლობები აქვს; მაგრამ თუ იგი არ

გაითვალისწინებს ადამიანის სხვა ასევე არანაკლებ მნიშვნელოვან ფენომენს, როგორცაა გული და მისი კულტურა, სამყარო ცივი და ერთფეროვანი გახდება.

XX ს-ის II ნახევრიდან მოყოლებული სულიერებისაკენ შემობრუნების თემაზე სულ უფრო და უფრო მეტად მსჯელობენ მსოფლიოს მოწინავე მოაზროვნეები. ამ პროცესში აქტიურად არიან ჩართულნი ქართული სამღვდელოებისა და მეცნიერების წარმომადგენლები, რაც, უპირველესად, არის შედეგი ჩვენი ეკლესიის სატეთმპყრობელის დიდი შემოქმედებითი ძალისხმევისა და რუდუნებისა.

გამოვთქვამთ იმედს, რომ გამართლდება კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II-ის ვარაუდი და სულიერებას განშორებული კაცობრიობის გარკვეული ნაწილი უძღვები შვილის მსგავსად დაუბრუნდება ზეციური მამის წიაღს. ასევე გვჯერა, რომ XXI ს-ის ადამიანები შევძლებთ, შეურყვნელად დავიცვათ წინაპართაგან მიღებული წმიდათაწმიდა საგანძური — მარადიული საკაცობრიო ღირებულებები და საკუთარი გამოცდილებით გამდიდრებული გადავცეთ იგი მომავალ თაობას.

ღირებულებათა რღვევის გამო

დიმიტრი თუმანიშვილი

რათა მკითხველმა წინამდებარე ნარკვევს მეტისმეტი არ მოსთხოვოს, მაშინათვე შევახსენებ ყველა შესაძლო წამკითხველს — ამ სტრიქონების დამწერი არც ფილოსოფოსია და არც ღვთისმეტყველი; მათ „საუფლოში“ იგი ერთადერთი მიზეზით თუ „შეიჭრა“: რადგან დღევანდელ დღეს, როდესაც ლამისაა აღარავინ ეთანხმება ვინმე სხვას, იძულებულნი ვართ, ყოველი სიტყვა განვმარტოთ, იგი ასე და ასე გვესმისო; ხოლო რაკი ხელოვნებათმცოდნე, — მე კი ხელოვნების ისტორიკოსი გახლავართ, — ძნელად თუ გავა ფონს ღირებულ-არაღირებულის ცნებათა გამოუყენებლად, გინდა არ გინდა, გიხდება ფრიად ზოგად საკითხებში გარკვევა შენით სცადო: ეს წერილიც „ცდაა“ მხოლოოდენ, „ესსეა“ და არა აკადემიური გამოკვლევა...

დასაწყისისთვის მინდა შემოგთავაზოთ ამონარიდი მოხსენებიდან, რომელიც შარშანწინ, 2011 წელს, წაიკითხა თბილისში კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის ერთ-ერთმა უდავოდ გამორჩეულმა, მთელ მსოფლიოში დამსახურებულად სახელმოხვეჭილმა თეორეტიკოსმა დუკკა დოკილეთომ.

საუბრობს რა შეფასებათა შეფარდებითობაზე, იგი, სხვათა შორის, ამბობს: „...ვადიარებთ რა, რომ ყოველ კულტურას საკუთარი ღირსება და ღირებულებითი სტრუქტურა აქვს, ჩვენ მაინც შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ არსებობს ისეთი თემები, რაც მზომად გამოგვადგება და მათ მიმართ შეიძლება აიწონდაიწონოს ყოველი კერძო კულტურის სპეციფიკური თვისება-მახასიათებლები. ჩვენ იმასაც ვხედავთ, რომ იდენტობა, რომელსაც ეფუძნება კერძო კულტურის ღირებულებანი და ინდივიდუალური „მე-ობა“, განცალკევებით ვერ განისაზღვრება. ასე, მაგ., დასავლურმა კულტურამ თავისი მახასიათებლები სხვადასხვა, როგორც თავად ევროპაში, ასევე ახლო აღმოსავლეთსა და ჩრდილოეთ აფრიკაში არსებული კულტურების ურთიერთქმედების შედეგად შეიძინა“. ამ ნაწყვეტის პირველ წინადადებას, ალბათ, ყველა დაეთანხმება – კულტურები ნამდვილად სხვადასხვა ღირსებებით წარმოგვიდგება და ღირებულებებსაც ყოველი მათგანი განსხვავებულად „აღაგებს“. ისიც მართალია, ცალკე აღებულს რომელიმე მათგანს რომ ვერ დავახასიათებთ, ისიც, ურთიერთგამდიდრების გარეშე ადამიანთა ისტორიული ერთობანი რომ ვერაფერს გახდებოდნენ. მაგრამ რას უნდა ნიშნავდეს „ღირებულებათა ურთიერთგანაყოფიერება“? რა შინაარსს დებს ეს ფრიად განსწავლული მკვლევარი სიტყვაში – „value“? დავიწყეთ იმით, რომ ამ მსჯელობის გაგრძელებად ღოკილეთო გვებაასება ICOMOS-ის [ძეგლთა და ღირშესანიშნავ ადგილთა საერთაშორისო კომიტეტი] შემოთავაზებულ ჩამონათვალზე კრიტერიუმებისა, რომელიმე სიძველის საყოველთაო ღირებულების გამოსაკვეთად. ესენი შეიძლება იყოს მისი მხატვრული, ისტორიული, სიმბოლური და მისთანა მნიშვნელობა, ცხადი კია: არც ერთი მათგანი თავისთავად ღირებულება არ შეიძლება იყოს, ისინი გულისხმობს რამ ფასეულობას თავისი დამაჯერებლობისა თუ ქმედითობის საფუძვლად. მთავარი კი სხვაა – ერთმანეთზე ზემოქმედების მოსახდენად თუ შესაკავშირებელ-შესარწყმელად „ღირებულებანი“ სხვადასხვა უნდა იყოს, ისევე როგორც სხვაობს ერთი მეორისგან კულტურათა დამახასიათებელი ნიშნები, თვისება-თვისებრიობანი. თხრობის მთლიანობიდან თუ ამოვალთ, ლაპარაკია ამა

თუ იმ საზოგადოებისგან თავისად მიჩნეულზე, მისთვის არსობრივზე, გნებავთ მოწონებულსა ანდა მიღებულ-ტრადიციულზე. უსამართლობა იქნება ამგვარი სიტყვათხმარება პირადად ბ-ნ ჯოკილეთოს მივაჩემოთ – დღეს ამგვარი გაგება უფართოესადაა გავრცელებული – განა ყოველდღე და ყოველწამ არ გვესმის „დასავლური ღირებულებები“, „ტრადიციული ღირებულებები“, „დემოკრატიული ღირებულებები“... განმარტებად იმასაც გაიგონებთ, მაგალითად, „დასავლური“ იგივე „პიროვნების ღირებულება“ არისო. ვთქვათ, ასეა. პიროვნების ღირებულება თავისთავად ხომ ცარიელი სიტყვაა და შესაბამისი ფასეულობებით უნდა შემტკიცდეს, რის ძალითაც პიროვნულობა ფასეულია. ამ დროს, ეს ყველაზე ზოგადია, არის სხვებიც, თუნდაც „კანონის უზენაესობა“, „ადამიანის უფლებები“, „სიტყვის თავისუფლება“ და ა.შ. არა მგონია, მართებული იყოს, ამდაგვარ რასმე „ღირებულებანი“ ეწოდოს, ეს, იქნებ, რომელიმე სოციალისტური პრინციპები იყოს, სულ ბევრი – მათი წამძღოლი იდეალები, არამც კი – „ფასეულობანი“.

თუკი გვინდა ამ ცნებას აზრი თუ საზრისი შევარჩინოთ, ის, ვგონებ, წინანდებურად ადამიანის ქმედებისა ანდა ნაქნარის შეფასების უზენაეს საზომად უნდა გავიგოთ, იდეად, საქციელისა თუ ნაკეთების მნიშვნელოვანებას რომ განსაზღვრავს (თუ გნებავთ, ასეთად განიცდება). მოგვიგებენ, იმათაც ხომ უნდაო დასაფუძვლება – საქმეც ისაა, რომ არა. „სიკეთე“ ან „ჭეშმარიტება“ შეიძლება ახსნა, ხოლო მათ ვერ დაასაბუთებ, სხვათა შორის, ზუსტად ისევე, როგორც ნებისმიერ სხვა ფუძე-კატეგორიასა (მაგ. „მატერია“ ან „ენერგია“), გინდაც მათემატიკის აქსიომებს. სიმართლე ვთქვა, მიკვირს კიდევ, რატომ არავინ წუხდება, ე.წ. „ზუსტ მეცნიერებებს“ ვერდამტკიცებადი გამონათქვამნი რომ აქვთ საძირკვლად, მაშინ როდესაც, ხელვერშესავლებსა და სულიერზე განსჯას შემოწმებად არგუმენტებს მოსთხოვენ ხოლმე. უფრო რთული ჩანს ღირებულებათა საყოველთაობასა და, ამდენად, ზედროულობა-საყოველთაობაზე ცილობა. წამდაუწუმ ითქმის, რომელ წარუვალობა-აბსოლუტურობას იტყვით, ვის როგორ ესმის, თუგინდ, „ზნეობრიობა“ ან „სილამაზე“, მათი თუ

სხვათა გაშინაარსება სხვადასხვაგანაც არ არის ერთი და სხვადასხვა დროსაცო. უთუოდ ასეა! ოღონდ — არ უნდა იყოს ერთი და იგივე რისამე არსებობა და მისი ვინმესგან ხედვა. დარწმუნებული ვარ, ვითომდა განსხვავებული მორალის, კანონმდებლობისა, თუნდაც ესთეტიკის მიღმა, თავს თუ შევიწუხებთ, ერთსა და იმავე წარმოდგენას მივაგნებთ. ავიღოთ სანიმუშოდ „დემოკრატია“, ცხვირწინ გაუთავებლად რომ გვიფრიალებენ, ხან დასატუქსად, ხან მოსახიბლად. მგონი, არ უნდა ვცდებოდე — მისი ძირი ყველა ადამიანის თანასწორობა არის. თავი დავანებოთ იმას, არის თუ არა ასეთი რამ შესაძლებელი ამ წუთისოფელში (თავად მე დარწმუნებული ვარ, რომ არა — თანასწორნი მარტოოდენ უფლის წინაშე ვართ). მაგრამ რაშიღა მდგომარეობს თანასწორობის ღირებულებითობა? იმაში, ასე მეჩვენება, რომ ერთ პირს მეორესთან არ ეძლევა რაიმე უპირატესობა; ეს, თავის მხრივ, მიკერძოება-მიუკერძოებლობასთან, სამართლიანსა თუ უსამართლო დამოკიდებულების გარჩევასთან მიგვიყვანს ე.ი. კი საბოლოოდ „სამართლიანობას“ მივადგებით, ვითარცა იდეასა და ფასეულობას. ამ დროს კი, წინათ თუ სხვაგან ეგვევ „სამართლიანობა“ შეიძლება ძალიანაც „არადემოკრატიულად“ განხორციელდეს, თვითონ კი ოდნავადაც არ შეიცვალოს. იგივეა, ეჭვი არ მეპარება, ყველა სხვა შემთხვევაშიც. უნდა შევეგუოთ იმას, რომ რაგინდარა ღირებულების კერძოობითი გაგება, რომელიმე მოაზროვნის ანთუ რომელიმე სოციუმის მიერ, ნაწილობრივია, მისი რაობის ამა თუ იმ მხარეს წამოსწევს წინ. მეტიც კიდევ, გაცალმხრივებისას არც დამახინჯება-გაუკუღმართებაა გამორიცხული — ასე, იმავე „სამართლიანობის“ მოთხოვნა ძალიან იოლად გადასხვაფერდება ხოლმე შურისმაძიებლობად, „ღირსეულობას“ კი, ხშირ-ხშირად ნილბად ამპარტავნება იფარებდა და, ცხადია, კვლავაც წაიფარებს. ამას ისიც ემატება, რომ ისტორიაში ზოგი კულტურა ღირებულებების სისტემაში რომელიმე ერთს გაამთავრებს, ზოგიც — მეორეს. ამის გამოა, კულტურები რომ არა მარტო სხვადასხვაობენ, ერთმანეთი ეუცხოვებათ კიდევ და ვეღარც ურთიერთის საზიარო აბსოლუტური საფუძვლის ამოცნობას ახერხებენ. შესაბამისად ამისა, ერთი მათგანის მატარებელს

სხვისი წარმომადგენლის მოქმედების სწორად დანახვაც უჭირს. დიდი ხანია ერთი საამისო მაგალითი მაქვს აკვიატებული: წარმოდგინეთ, რომ რაღაც მანქანებით, — სულაც ნაზღაპრევი „დროის მანქანის“ დახმარებით, — თავი მაიას ტომის ინდიელების ქალაქში ამოვყავით, თან XV საუკუნეში და ვხედავთ, როგორ აგდებს მამაკაცი ტბორში ახალგაზრდა ასულს. რას ვიფიქრებთ? რასაკვირველია, გადავწყვეტთ, დანაშაულს, მკვლელობას შევესწარიტო; იქნებ სხვა დამსწრეთა სიმრავლემ დაგვაეჭვოს, ასე სახალხოდ რანაირად ავკაცობს, ვიღაცაა, რაღაც სხვა ამბავი ხომ არ არისო. და მხოლოდ თუ ვძლიეთ პირველ აღშფოთებას — არცთუ გაუგებარსა და უმიზეზოს! — შევითვობთ, ეს რომ მსხვერპლშეწირვა ყოფილა, მონაწილეთა, მათ შორის ზვარაკად ამორჩეულის მიერ, თავისი ქვეყნისა და მოდგმის კეთილდღეობის საწინდარად დასახელი, წყალში ჩაგდებულისთვის დიდად საპატიოც; ის სასახელოც კია, როგორც სხვა ქვეყნებში, ჩვენთანაც, მამულისთვის თავის გაწირვა. მაგრამ, დამეთანხმებით, ძველი ქურუმების დამნაშავეებად მიჩნევა ჩემი გამოგონილი ოდნავადაც არ არის — ასე გვიხატავენ ძველი და „პრიმიტიული“ საზოგადოებების ღვთისმსახურთ, ვთქვათ, XIX საუკუნის მწერლები და სამეცნიერო-პოპულარულ ნაწერებსა თუ ფილმებში დღესაც, როგორც წესი, ამასვე გაგვაგონებენ.

რა არის ამის მიზეზი, უკვე ითქვა: ყოველ ჩვენთაგანს თავისთვის ჩვეული ერთადერთი მართებული ჰგონია. ეს მუდამ ასე ყოფილა, განსაკუთრებით შემაწუხებელი კი, რაც უნდა იქნებოდა, ახალი დროის ევროპაში შეიქნა. საფიქრებელია ეს, იმიტომაც ასე, რომ თავის თავს დანდობილი პოსტრენესანსული ადამიანი გაჩვეულს თავისივე რაციო-განსჯის უნარის ამოქმედებით ყველასათვის სავალდებულოდ წარმოაჩენდა, ყველა დანარჩენს, მთელ კაცობრიობას წინაღუდგომელ ნორმად აძალდებდა. ამგვარი ზნის თითქმის რომ სასაცილო ერთი გამოვლენა XX საუკუნემ დაგვიტოვა: მართლაცდა დიდნიჭიერმა არქიტექტორმა, შარლ ედუარდ ჟანენერემ, ლე კორბუზიემდე წოდებულმა, იდეალური პროპორციები და თვით ზომებიც საკუთარი სიმაღლიდან გამომდინარე „გამოიყვანა“ — არადა, სხვა ყველაფერთან ერთად, არცთუ ტანმაღალი იყო

და უკეთუ თავისას გაიტანდა, მრავალზე მრავალს თავის ბინაში ქედადრეკილს მოუწევდა სიარული. ვერაფერი გონებაშიუწვდომელია ისიც, ამგვარი მოგონილი „ნორმების“ თავს მოხვევა წინააღმდეგობას რომ გადააწყდებოდა. ჯერ კიდევ XVI საუკუნეში სკეპტიკოსმა და ყველა სკეპტიკოსივით ქედმაღალმა მიშელ დე მონტენმა ევროპელთა თავმოწონეობას ამერიკელ ინდიელთა, როგორც იტყვიან, „კეთილშობილი ველურების“, სიქველე დაუპირისპირა, XVIII საუკუნეში კი ამავე გზას, „ბუნების შვილთა“ განდიდებისას, არანაკლებ სახელმოხვეჭილი ჟან ჟაკ რუსსოც დაადგა. თანადროულად წინარერომანტიკოს მწერალ-მოაზროვნეებთან გაღვივდა, იმავ საუკუნის ბოლოსკენ კი, რომანტიკოსებთან, ჩამოყალიბდა რწმენა, რომ სიბრძნე და სათნოება არა მხოლოდ თავზე პუდრწაყრილი პარიზელი „ენციკლოპედისტების“ კუთვნილებაა და არა მარტო ჰელლინებთანა და რომაელებთან იპოვის კაცი თავდადებისა და დიდბუნებოვნების გაკვეთილებს. სულის სიმაღლე და გონების სივრცე მათ შუასაუკუნოვან რაინდებთანა და მგოსნებთანაც ეგულებოდათ და ჯერაც ნახევრადზღაპრული აღმოსავლეთის განდევილებთანა და მოშაირებთანაც. ცხადი გახდა ისიც, რომ რაოდენ იყოს უცნაური წესჩვეულებანიცა და ახირებული კანონებიც შესატყვისობაშია მათი წარმომშობი საზოგადოებების ცხოვრების რიგთანა და ნირთან. რაკი ასეა, თავი და თავი ადამიანთა ისტორიული არსებობის ნაირფეროვნება, ყოველი ჟამის განუმეორებლობა და ერთადერთობა ყოფილა. აქედან კი გამოდის: ა. ამა თუ იმ მოვლენის შეფასება მხოლოდ მის აღმომაცენ გარემოებებთან მიმართებით შეიძლება და, რაც მთავარია, — ბ. ისინი სავსებით თავისთავადია და, შესაძლოა, თანაბარღირებულის. ამ, როგორც იტყვიან, ისტორიზმისა და რელატივიზმის თანამყოფად არც ნორმატივიზმი განქარვებულია სრულად — XIX საუკუნის მეცნიერული ცოდნით მოქადული პოზიტივისისტები იქნება, „ცივილიზებულობით“ მოამაყე მაშინდელივე კოლონიალისტები თუ XX ს. ტოტალიტარისტი ბელადები, ვინც გინდა, იყოს ადამიანს სიცოცხლის მიზანსაც უთითებდნენ და ყოველდღიურ განრიგსაც უდგენდნენ. შესაბამისად, წარსულის, აწმყოსა და თვით მომავლის გააზრებისას წანამძღვარი

(უმეტესად — გამოუთქმელი) ან ისაა, რომ ყველა ძე ადამისა და ყველა ასული ევასი ზუსტად განმარტებელის მსგავსია და, რაკი ასეა, მცირე სხვაობაც მათ დანაშაულად თუ არა, უჯერობად მაინც ეთვლებათ. ან კიდევ ის, რომ არავინ არასოდეს ჰგავს სხვას, რომელიდაც ერთი ადგილისა და ხანის მცხოვრები, ვთქვათ, აწინდელისა და აქაურისგან ისე სხვაობს, თითქოს სულ სხვა რამ არსება ყოფილიყო. იმთავითვე შეიძლება ითქვას, რომ არც ერთი უნდა იყოს მართალი და არც მეორე — ვისაც გინდათ, სულერთია, სადაურიც უნდა იყოს ის და როდინდელიც, ასე ვთქვათ, „საერთო-კაცებრივსაც“ მოუნახავთ და ადგილ-დროისმიერ-ვერგანსამეორებელსაც. თუ ასეა, ისტორიულ-დამახასიათებელის მიკვლევას არადროით — საყოველთაო განზომილების ცხადყოფაც უნდა მოყვეს. მაგრამ როგორ შეიძლება გაკეთდეს ეს, როგორ მოვიპოვოთ რელატივიზმ-ნორმატივიზმის შორის ის „საშუალო“, რომელიც, როგორც მუდამ არის, ჭეშმარიტიც იქნება? მეჩვენება, რომ აქ დიდად სწორედ ხელოვნების ისტორია წავგადგება.

ღირებულებებთან მიმართებით მხატვრულ შემოქმედებას, სახელდობრ, სახვითს, ჯერ ერთი, იმიტომ აქვს მნიშვნელობა, რომ ნიშანდობლივ ის გახდა ნორმატივიზმის დამხობის ერთი უმთავრესი მიზეზი. უნდა ითქვას, რომ აღორძინების ეპოქამდე ხელოვნების აღქმა საკმაოდ „ტოლერანტული“ უნდა ყოფილიყო. შეიძლება ხანგამოშვებით, მაგ. ქრისტემდე IV საუკუნეში ჩნდებოდა კიდევ მხატვართა თუ მოქანდაკეთა ნახელავის ავ-კარგის „გაზომვის“ ვითომც და სამისდღემჩიო წესები. არ კი ჩანს, მათ დიდხნობით მოეკიდათ ფეხი და, სულ ნამდვილად, ასეთის რისამე ჭაჭანებაც არ ყოფილა ქრისტიანულ შუა საუკუნეებში. ჩვენ გამუდმებით გვიჩიჩინებენ, ქრისტიანებმა ანტიკური ხელოვნების ძეგლები გაანადგურესო. და მართლაც — აქა თუ იქ, „ჟამითიჟამად“ ბაგინიც დაუნგრევიათ და კერპებიც დაუმხიათ — არსადა და არასდროს კი მათი გემოვნებითი ვერ მიღების გამო. როდესაც ალექსანდრიაში სერაპეუმში დააქციეს, ან კიდევ წმ. გიორგი მთაწმიდელმა საბერძნეთის ტყეებში XI საუკუნემდე გადმონარჩუნებული ჰელლინური ქანდაკება დაღეწა, ეს იმიტომ კი არა, რომ გაქრისტიანებულ ეგვიპტელებს ჰელლინისტური

არქიტექტურა შესძლებოდათ, ან ქართველ ბერს თვალში არ მოსდიოდა წინანდელ ოსტატთა ხელობა — მიუღებელი იქაც და იქაც წარმართ ღვთაებათა თაყვანება, მაცხოვნებელი სარწმუნოების დაბრკოლება თუ მისგან გადაცდენა იყო. ახალ დროში თუ გადმოვინაცვლებთ, საპირისპირო დაგვხვდება — XVI საუკუნის იტალიელებს, გინდაც მართლმორწმუნე ქრისტიანებს, გოთური კათედრალების შეისრული თაღები სძულთ, XIX საუკუნის ნეოგოთიკისტებს, თუგინდ ათეისტებსაც, ბაროკული „პუტპუტები“. ჩვენ აკი გვეხამუშება სახარების ყდაზე ან, დავუშვათ, უსანეთის ხატზე თვალს წარმართულ კამეას რომ ვკიდებთ, ან წავიკითხავთ, მავანმა ეპისკოპოსმა დასაკრძალავად ძველი მითების ამბებით მორთული სარკოფაგი ამოირჩიაო, გვიჭირს ჩავუხვდეთ, სულ სხვა მხატვრული მიზანსწრაფვის მქონენი, მათთვის თითქოსდა ვერშესაწყნარებელს როგორ გუობდნენო. პასუხი ჩვენი განცვიფრებისა, თითქოს, ერთადერთიღა შეიძლება იყოს: კონსტანტინოპოლელ დიდებულებსაც, რომის საღვთო იმპერიის ხელმწიფეთა კარის მოხელეებსაცა და ქართლის ოდინდელ მკვიდრთაც უვნებელყოფილი ცრურელიგიის წარმოდგენები აღარ აღელვებთ, მათი განსახოვნების სილამაზე კი მზერას უხარებთ. ყველაზე თვალშისაცემი განსახიერება ამდაგვარი დამოკიდებულებისა ათენის პართენონია, რომელშიც, როგორც ვიცით, ღმრთისმშობლის ეკლესია მოაწყვეს, არკი შეუწუხებიათ თავი მისი კედლებიდან ფრონტონებისა თუ ფრიზების მითოლოგიური გამოსახულებების მოშორებით. მოკლედ თუ მოვჭრით: მაშინ უარსაყოფად სარწმუნოებრივად მაწყინარი მიიჩნეოდა და არა ფორმისმიერად მსხვაობარი. XIV საუკუნიდან ვითარება მკვეთრად იცვლება — ახლა უკვე, როგორც წესი, ძველსა თუ ახალ ქმნილებას რომელსამე სრულყოფილად, გნებავთ, სწორად გამოცხადებულ ფორმას აზომავენ. XX საუკუნემდე ასეთ „ეტალონად“ უფრო ხშირად კლასიკურ-ანტიკური ან კიდევ მისი თანაგვარი „მაღალი“ იტალიური რენესანსის უსახელგანთქმულესი ნაწარმოებნი წარმოგვიდგება. მაგრამ თავს ნუ მოვიტყუილებთ, ვითომც ნორმატიულობა მხოლოდდამხოლოდ კლასიციზმის თანმდევია — არანაკლებ აღმკრძალავ-შეურიგებელია ნებისმ-

იერი სხვა მიმართულება და მიმდინარეობაც. ამ თვალსაზრისით, რა დიდი მნიშვნელობა აქვს, ნახატის მკაფიოება და მოცულობათა გამომრგვალება მოითხოვება თუ მოხაზულობათა ტალღოვანება და ფერადოვნების „სითბო“, დორიულ-იონიურ-კორინთული სვეტისთავების გამოყენება თუ შეისრული თაღისა, „სუფთა“ მოცულობების კუთხოვანება, როგორც XX საუკუნის „ინტერნაციონალური“ სტილი აწესებდა თუ „ვიტალურ“-„ბიოლოგისტური“ მრუდხაზოვნება, როგორც იმავ ასწლეულის ბოლოსკენ ბრუნო ძევი ან ამჟამინდელი „დეკონსტრუქტივისტები“ გვიბრძანებენ. არსებრივი ყველგან და ყველასთან ერთია — ხელოვანს ავალდებულებენ თავისი ნაკეთები რომელსავე ადრე არსებულსა ან განსჯისმიერად წარმოსახულ ფორმას მიახლოვდეს. აქედან, სულ ცოტა, ორი რამ გამომდინარეობს: ა. საზომად ჩაგდებული რაგინდარა ფორმა მას მიზომილს ყველაფერს მასზე უდარესად დაგვანახებს, რადგან მზომის ვითომ-აბსოლუტურობა თვით უმცირეს განსხვავებასაც ნაკლად წარმოაჩენს; ბ. საკმაოდ მალე თავსმოხვეული ეტალონი არა მარტო დაძალებულად აღიქმება — ნებისმიერადაც, ისმის კითხვები, მაგ.: რატომ სილბო და არა სიმკვეთრე, რატომ რაფაელი და არა პ. პ. რუბენსი, საზოგადოდ, რატომ რისამე ასახვა და არა „თავისუფალი“ ფორმათშემოქმედება? არა მგონია, ვინმეს დამაჯერებლად შეერაცხოს რომელიმე ამ შეკითხვას შეგებებული, ვისიც გენებოთ, პასუხი. ან რა ვთქვათ ისეთ სასაცილო თეორიებზე, როგორიცაა 1930-1950-ანი წლების საბჭოური ე.წ. „სოციალისტური რეალიზმის“ მესიტყვეთაგან „რეალისტურად“ მაჟორმინორის სისტემაზე დამყარებული მუსიკის და, ორდერებით გაწყობილი არქიტექტურის გამოცხადება — რითაა, მართლა და მართლა, ნაკლებად „რეალისტური“, სიტყვაზე, მთელტონიანი გამა ან ნალისებრი თაღები? უბედურება კი ისაა, უკუსაგდებს რომ ყოველთვის რაიმე სხვა ფორმას უპირისპირებენ, ცოტა ხანში კი ისიც მესამის თუ მეასის შემოსაღებად უარიყოფა და ასე გაუთავებლად. საბოლოოდ კი ხელთ შემთხვევითი, დროითი და დროებითი ფორმების სიმრავლეა გვრჩება, რომელთაგან ყოველი ერთადერთობას და ზედროულობას ისაკუთრებს. ეს კი, თავის მხრივ, საეჭვოს ხდის მხატვრულ-

ესთეტიკურის მართლად დაფასების შესაძლებლობასაც და მის დამსაძიკვებელ კატეგორიასაც „მშვენიერებისას“.

აი, გაისმა კიდეც, როგორც იქნა, სიტყვა „მშვენიერება“ — და ახლა მასზე უნდა შევჩერდეთ, რადგანაც ესაა მეორე გარემოება, რატომაც სამსჯელოდ ხელოვნება ავირჩიე, მისი მომარჯვებით უფრო მომეხერხება ღირებულებათა აწინდელ ბედსა და აწმყო გასაჭირიდან გამოსავალზე საკუთარი მოსაზრება ჩამოვაცალიბო. როგორც დავინახეთ, 500-ზე მეტი წელია მშვენიერების რაობის გრძნობად — რაციონალურად გათვალსაზიროების სურვილმა ის სულ მთლად გააფერმკრთალა, იქნებ გააქრო კიდეც — სანაცვლოდ „მშვენიერებები“ დახვავდა, გაჩენისთანავე თუ არა, ცოტა ხანში უთუბით ყავლგასული. ნათელი უნდა იყოს, მისი, როგორც ღირებულების მოხელთების ასეთი გეზი ბევრის ვერაფრის მომტანი რომ არის; მკითხველი იმასაც მიმიხვდებოდა, რა მგონია წინარენესანსული ესთეტიკური შემწყნარებლობის გამომწვევი — სწორედ ის, არასოდეს რომ მოუწადინებია ვისმე ის ნიშანდობლივ ასეთსა თუ ისეთ ფორმაში ეძებნა, იგი აშკარად ზეგრძნობადი, მხოლოდ — საცნაური (ეგების — სულაც ვერსაცნაური!) ჰგონებიათ. მართლაც, თუ ხელშესახებ-დასანახ-გასაგონი „მშვენიერებანი“ კერძობობითა, მათთვის საერთო, მათთვის ამ თვისების მიმცემა ვერსახილველ-ვერმოსასმენ-ვერშეხებითი უნდა იყოს. ვიკითხოთ ახლა: შეგვწყვეს კი უნარი ზეგრძნობად-საზიაროზე რამ გამოვთქვათ? კი მაგრამო, მომიგებთ, ამის მეტი ფილოსოფოსთ რა უკეთებიათო. ასეა დიახაც და მოდით სახელდახელოდ „მშვენიერის“ რამდენიმე განსაზღვრებაც ვნახოთ: პლატონი გვეუბნება, ცალკეულ ნივთთა მშვენიერების მიზეზი მშვენიერის შესაბამისი იდეა არისო; იმანუილ კანტი — მათი ადამიანის შემეცნებითი უნარის წყობას შესატყვისობაო; გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელი — მათში აბსოლუტური იდეის შეძლებისაებრ სრულად ხორცშესხმაო; ავგუსტ ვილჰელმ შლეგელი — „უსასრულობის სიმბოლო“ თუ იქნებიაო; XX საუკუნის ფრიად ცნობილი ღვთისმეტყველი ჰანს ურს ფონ ბალთაზარი გვასწავლის: „ფორმა მით უფრო ღირებულია, რა ხარისხითაც ის გამჭვირვალე ხდება აბსოლუტური არსის ნათლისთვის“, მშვენიერება კი „შიდა ნათლის და

გარე ფორმის“ დაძაბულობა გახლავთო; XIX საუკუნის ძლიერ სახელმწიფო რუსი მწერალი, ვისაც ყურს მრავალნი, სხვებთან ერთად ჩვენი „თერგდალეულის“ მიაპყრობდნენ, ნიკოლაი ჩერნიშევსკი სხარტულასავით მოგვიტყვის: „მშვენიერება — სიცოცხლე (жизнь) არის“—ო. ამ გამონათქვამთაგან, მოდასებობისა და აზრთა მიმართულებისამებრ, ვის რომელი დააჯერებს და ვის კიდევ რა; საკამათო არც ესაა: თავთავიანთ ადგილზე, სათითოდ ამ არატოლფას, უცილობლად კი საყურადღებო მოაზრეთა ფიქრის დინებას თუ მივყევით, ისინი არც უწანამძღვროა და არც ულოგიკო. ერთია მხოლოდ — როგორც კი მათ სხვა სააზროვნო ნაგებობიდან გავხედავთ, ან, მით უმეტეს, რისამე „მშვენიერების“ გამზომად ვინდომებთ, ვფიქრობ, დიდ გასაჭირში ჩავცვივდებით. გეუბნებათ რასმე, ტავტოლოგიის გარდა, ეს რაღაც იმიტომ მემშვენიერება, მშვენიერების იდეის ზიარი რაკი არისო? რა ხელსაწყო გაგვანდობს, ამ ფორმის „შიდა ნათელთან“ დაძაბულობა მეტია, იმისი კი ნაკლებიო? ცოცხალი არსი ყველა თანაბრად მშვენიერია და განა სიცოცხლის საპირისპირო — სიკვდილი, ამ წუთისოფელში მას განუყრელი და, გარკვეული აზრით, პირობა არ არის? მაშასადამე, იმედი აღარაფრისა შეიძლება გვექონდეს? ვფიქრობ, არც მთლად ასე უნუგეშოდაა საქმე. არავინ ჩათვალს, ამ დიდთა და სახელოვანთ ვედარებოდე! უბრალოდ, ასე ვიაზრე — იქნებ მართალი იყოს — მეტეი, მარტინ ჰაიდეგგერი როცა ამბობს, ქვეყნიერების ყოფნა-მყოფობის საიდუმლოს ენა გათქვამსო და არც ჩვენი გრიგოლ რობაქიძე ცდება, თურმესიმართლეს მარტო ბერძნულსა და გერმანულში კი არა, ჩვენს დედა-ენაშიც რომ გულობს. მეტი რაღა გავაგრძელო — ნამდვილად მგონია, ქართულში რომაა ამ თავსატეხის გასაღები. ჩვენ, როგორც ყველას მოეხსენება, „ქმნულ-კეთილობის“ აღსანიშნად არაერთი სიტყვა მოგვეპოვება და კიდევ მეტი ადრე მოგვეძებოდა: „ლამაზი“, „მშვენიერი“, „მწყაზარი“, „კეკელა“... დიდი ხანია ამათგან ზოგად, ფილოსოფიაში მოსახმარ ცნებად „მშვენიერმა“ გაიდგა ფესვი. შეიძლებოდა პირდაპირ გამეგრძელებინა, სათქმელი კი მგონია, თანაცვე არსების გამორკვევის ხელშემწყობიც, წლების წინ გაცხადებული ეჭვი, ეს იქნებ გამართლებული არც იყოსო. საქმე შემ-

დეგშია: „მშვენიერი“, რაც საკამათო ვერ იქნება, რაღაცის „სა-მშვენს“, „მოსახდენს“ ნიშნავს, ამდენად კი, რაღაცის რაღაცასთან მიმართებას; ხოლო ფილოსოფიური კატეგორია თავისთავადი უნდა იყოს. ვერ იტყვი, ეს ისეთი განაფიქრია, რომელსაც შეიძლება ყური არ ათხოვო. მაშინვე კი დამენანა ეს სიტყვა აგრერიგად შესისხლხორცებული, ვერ კი გავოჩნდი, ასე ვერ იქნება-მეთქი — ვინ გამორიცხავს, ვიღაცას ის ხელოვნურად „გააცნებთებინოს“ და შეცდომა მოსვლოდეს? მალევე ნიკოლოზ ბარათაშვილი გამახსენდა, რომლის ლექსში — „რად ჰყვედრი კაცსა...“ „მშვენიერი“ ეჭვიმუტანლივ სხვა მისგვარ განსაზღვრებებსაა აღმატებული, სულიერ-ღვთიურს შესაბამეული. ჩემთვის გადავწყვიტე, ამის მეტი არც მინდა რა და არც ისაა სარწმუნო, ნ. ბარათაშვილს ასეთი საზრისდების საბაბი მაინც არ ჰქონებოდა-მეთქი. მერე და მერეღა მოვისაზრე, რაიმენაირი დაეჭვების გასაბათილებლად აღვიღე ადვილი გზა რომ არსებობს — წმინდა წერილში ჩაიხედოს კაცმა. რაც იქ დამხვდა, უკეთესს ვერც ვინატრებდი: „მშვენიერება“, უფრო ზუსტად, „შუენიერება“ საღვთო სჯულის გადმოქართულებებმა უმეტესად უფლის საყოფელს, კიდევ მეტიც, თვით უფალს შეუფარდეს! ჩვენთვის ახლა „დავითნის“ ორი განსაცვიფრებლად იდუმალი, უცნაური სიღრმის მუხლიც კმარა: „უფალი სუფევს, შუენიერებად შეიმოსა...“ (ფს. 92. 1) და: „...უფალო ღმერთო ჩემო, განსდიდენ ფრიად, აღსაარებად და დიდად შუენიერებად შთაიცუ...“ (ფს. 103. 1). ამრიგად კი, დაბეჯითებით შეგვიძლია ვთქვათ: ქართული, ასე ვთქვათ, ენობრივი ცნობიერებისთვის ამ გვარის სიტყვათა განმაზოგადებლად, იერარქიულად აღზევებულად სწორედ „მშვენიერება“ ყოფილა! თუ ასეა, გამოდის, რომ ჩვენი ენა „ლამაზისა“ ან „მწყაზარის“ მიღმა ორის თუ მრავლის თანაფარდობას განჭვრეტს. და, კაცმა რომ თქვას, ვითომ ასე არ არის? რას ვეძახით სახის ანდა ყვავილის „სილამაზეს“, თუ არა ნაკვთთა და ელფერთა ერთგვარ შეხამებას? საყურადღებოა, ამასთანავე, რომ ეს მათემატიკური ყაიდის ერთი და იგივე მიმართება კი არ არის, მრავალნაირი ურთიერთმიმართებაა, რომელნიც რაღაცაგვარ, ერთიანობად აღქმად მთლიანობას გვაძლევს. ეს დაკვირვება ხელოვნებაზეც უმარტივესად

გადაიტანება: ნაირბუნებოვანი მხატვრული ფორმები ნაირ-გვარადვეა აღნაგი და ყოველი მათგანის ესთეტიკური ღირსება მთლიანობა, ერთიანობაა, ფორმათქმნის ამა თუ იმ წესით მისი სრულად განმსჭვალვა. ასე რომ, არაფერი გვიშლის ხელს, დავეთანხმოთ ქართულ ხედვას — მეტ-ნაკლები ესთეტიკური სრულყოფილების პირობა რომელიმე ფორმას შემსგავსება კი არა, ნაწილთა ურთიერთშეშვენაა, თანახმიერებაა — გრძნობად ქვეყნიერებაში ურიცხვ სახედ ჩენილი, თვითონ კი — ყოველ შემთხვევაში ჩვენებრ სასრულ არსათათვის! — თავისთავად ვერშესაცნობი და ვერგამოსაძიებელი საწყისი ფორმისმიერი წესრიგისა. უთქმელად ერთიც უნდა იყოს გასაგები: ეს განსჯა ყოველგვარი აზრისგან გაიცილება, თუ ამ და, საერთოდ, ყველა ღირებულების უპირობო დასაბამი არ ვაღიარეთ, ყოვლისშემოქმედი და ყოვლისგამრიგე ღმერთი.

რაკი უფლის სახელი ვახსენეთ, ისიც უნდა დავსძინო, რომ მის წიაღ მშვენიერება და სხვა რამ ფასეულობა, იგივე „სამართლიანობა“ ვერ გაიმიჯნება ერთი მეორისგან. ჩემის წარმოდგენით, ჩვენი სამსჯელოსთვის ესეც ძალიან საგულისხმოა, რადგან ახლა უკვე ხელოვნების რაობასთან მივდივართ. ახლა გამუდმებით შეგვახსენებენ, ეს სიტყვა მხატვრობა-ქანდაკება-ხუროთმოძღვრება-მწერლობა-მუსიკის გამაერთიანებელ ცნებად XVIII საუკუნეში იქცა, მანამდე კი ესენიცა და უამრავი სხვა რამეც, მაგ.: ღურგლობა ან მჭედლობა ცალკე „ხელოვნებანი“ იყო, შესატყვისი სიტყვები „ტეხნე“ — „ars“ — „art“ — „Kunst“ ხელით, რისიც გენებოთ, კეთების ცოდნას ნიშნავდაო. ეს უცილობელია! ვერ კი ვეთანხმები ამის მომიჯნებით „ხელოვნების“ კატეგორიის გაძევებას ან, სულ ცოტა, XVI-XX საუკუნეებით მისი ხმარების შემოფარგვლას. რაკი ისტორიულად ასე მოხდა, რა უჭირს ეს ტერმინი — სხვა ამბავია, რა მოიტანა მან პოსტრენესანსულ ეპოქაში! — თუ გამოვიყენეთ; მით უმეტეს, რომ ყველა „ნატიფ ხელოვნებას“ დიახაც აქვს რამ საერთო — ყველა ფორმის ქმნაა, „სახის მოქმედება“. მგონი, შეგვიძლია „სახე“ „ფორმის“ შინაარსით დავტვირთოთ — სხვაგვარად როგორ გავიგოთ „სიკეთის“ სინონიმური „სახიერება“, რაც, უეჭველად, „სახისმქონედ“ უნდა გავიგოთ; ეს კი გვეუბნება, წინანდელ ქართველებს ჩამონაკვთულობა, „სახის

ქონა“ დადებითად, „სიკეთედ“ ესახებოდათო, რაც, ალბათ, ვერ იქნებოდა ასე, „სახე“ მხოლოდ რაღაცის მსგავსს რომ ნიშნავდეს. მაგრამ ჩვენ ახლა „სახის მოქმედება“ = „ფორმათქმნა“ = „ხელოვნების“ მიზანი, ხელოვნების ნაწარმოები გვაქვს განსაბჭობი — რას წარმოადგენს იგი, რისთვის არსებობს, რატომ ეძვირფასებათ ადამიანებს, მისთვის გარჯა-წვალებას რატომ არ იშურებენ? ძველთაგანვე ამბობენ, ის „ბუნების მიბაძვალა“, რაც, სულ უკეთესი, მისი ერთი შემადგენელი იყოს. ვერც XVIII საუკუნიდან გაშინაურებული ახსნა, ხელოვნება მისი შემქმნელის „თვითგამოხატვა“ არისო, ჩაითვლება ამომწურავად — რატომ უნდა გახდეს, მიბრძანეთ ერთი, ვისიმე ლხენა და დარდი სხვათათვის გულმისატანი! სიტყვა რომ არ გამიგრძელდეს, მოკლედ ვიტყვი: ყველაზე მრავლისდამტევი და გასაგები ხელოვნების ახსნაა, ვითარცა მსოფლმხედველობის გამოხატვისა. ეს იმას ნიშნავს, რომ სიტყვად, ბგერად თუ ხილულ სახებად ჩნდება მეტაფორა, — ამ სიტყვის ფართო აზრით, — მსოფლიოსი, რა თქმა უნდა, არა ბუნებასმეტყველებითი, არამედ შეფასებითი, როგორც უნაკლო თუ ზადიანი წესრიგისა, როგორც სიყვარულისა თუ ზიზღის საგნის, იქნებ — როგორც ქაოსის... აქვე დავაზუსტებ: უპრიანი იქნება მსოფლმხედველობაზე კი არა, მსოფლშეგრძნებაზე გვესაუბრა, რადგან, ვთქვათ, მსოფლგაგებით ერთ ქრისტემდე IV საუკუნის ბერძენ ოსტატებს პრაქსიტელეს, სკოპასს და ლისიპპეს იგი სხვადასხვანაირად აქვთ ნაგრძნობი. გემოთქმულიდან, თავისით, შემდეგი დასკვნები იბადება:

ა. ხელოვნებაში ფორმა გარდუვალად საზრისის მატარებელია; ყოველნაირი „ხელოვნება ხელოვნებისთვის“, „წმინდა ფორმა“ და მისთანანი ან გაუგებრობა და თავის მოტყუებაა (როგორც თეოფილ გოტფესთან, ოსკარ უაილდთან...) ან „უსაზრისობა“, „უშინაარსობა“ ხელოვნანის თვითმხილებაა მეტსა ან ნაკლებ ნიჰილიზმში, ამპარტავნებითსა თუ სასოწარკვეთილ ყოვლისუარმყოფლობაში;

ბ. რაკი მხატვრული ფორმის საზრისი ქვეყნიერებას ეხება და თან შეფასებითი, ე.ი. ღირებულებებთან წილნაყარია, ის ყოვლადთან, ქრისტიანობის ენაზე, მთელ ღვთაებრივ ქმნილებასთან, ყოველ, „ხილულთან და არახილულთან“

არის მიმართებაში; აქედან — აუცილებლობით დგება არამართო ესთეტიკურთან, სხვა ღირებულებებთან, სახელდობრ, ჭეშმარიტებასთან (მართლა ასეთია „ცა და ქუეყანა“?) და სიკეთესთან (მართლაც ღირებულისა და სულიერისკენ გაგვახედებს ეს ნაწარმოები?); ამგვარი მიდგომა, ჩვეულებრივ, დიდ გულისწყრომას იწვევს ხოლმე — როგორ, ამბობენ, ნუთუა მშვენიერება, ესთეტიკური სიმაღლე საკმაო არ არის სურათის, პოემის, სიმფონიის სულიერი აღმატებულების სამტკიცებლად? ვინაიდან მშვენიერება — ღირებულებაა, მისით აღბეჭდილს რასმე უდაოდ გასჩენია მაკავშირებელი უზენაესსა და ღვთიურთან; მეორე მხრივ, აქ, საწუთროში, ეს მართოდენ ფორმისმიერ და, — ახლა უკვე ესეც უნდა დავუმატოთ, — შინაარსისმიერ შემადგენელთა მთლიანობით „მოწესრიგებაზე“ მიგვითითებს; მხატვრული ნამუშევარი კი, როგორც შევთანხმდით, თავის თავში გარკვეულწილად დასრულებული კია, მაინც კი სხვაზე მოწმობს, სხვას გვიხატავს; ამდენად, ესთეტიკურად დიდებული ნაქმნი ისევე შეიძლება მსოფლმხედველობითად შემცდარი გამოდგეს, როგორც მცდარი გონებამახვილობით, თხრობის სიმწყობრით, შთახვედრების მოულოდნელობით ბრწყინვალე ფილოსოფიური ან სამეცნიერო თხზულება.

ბუნებრივია, მოგვიწევს ისიც ვთქვათ, ჭეშმარიტობის ცხადყოფაში რა გვშველის — რაღა თქმა უნდა, თავად იგი, რა ზომამაც მან თავი ჩვენ გამოგვიცხადა. ვისაც რა უნდა, ის თქვას, მგონია კი — ღვთივგამოცხადებულ მოძღვრებას ბევრად მეტი (ურწმუნოთათვის — იმდენივე!) წონა უნდა ჰქონდეს განსჯისას — ვიდრე „პროგრესის“ და მისგვარ ადამიანისმიერ თეორიებს. ქვემოთ, ვიმედოვნებ, გამოჩნდება, რომ ჭეშმარიტებას შესაბამისობის თაობაზე მსჯავრი სიკეთეს-ზიარებულობაზე მსჯავრიცაა. ვეცდები ახლა რამდენიმე მხატვრული მოვლენის მოტანით ვაჩვენო, რა მიმართულებითაა შესაძლებელი ამგვარი ზიარებულობის საზომის პოვნა — სწორედ მიმართულებით, რადგან სისრულე — ამომწურაობას, აბა, როგორ „დავიბრალებ“! საუბარიც უფრო შინაარსეულზე გვექნება, ვიდრე მის „მქადაგებელ“ ფორმაზე — ჯერ იმიტომ, რომ სიმართლე-მართებულობა ამ სიბრტყეზე ძვეს,

უპირატესად; შემდგომ, იმიტომაც, ფორმის გარჩევაზე (ეპოქისიერი, მსოფლმხედველობის გამმჟღავნებელი „მხატვრული ენის“ გამოწვლილვა იქნება, თუ მსოფლშეგრძნებით-ნიჭის-მიერი მთლიანობა ერთი მოცემული ფორმისა), შეთანხმებული მანც რომ ვართ, განურჩევლად იმისა, ვის ეს როგორ და რა სიღრმე-სიფართოვით გამოსდის.

შევხედოთ პირველად ეგვიპტური ხელოვნების ნაწარმოებთ — ძველი, საშუალო თუ ახალი სამეფოს საუკეთესო ქანდაკებებსა და რელიეფებს. რაც ყველაზე მეტად აკვირვებს დამთვარიელებელს, დეტალების, უწინარესად ყოვლისა, პორტრეტული ნაკვთების ზედმიწევნითობაა, სიბრტყეზე გამოსახულებათა უცნაურ განშლა-ამობრუნებას (თვალი, მხრები და მკერდი — წინხედში, თავი, კიდურები — გვერდხედში), თუ მრგვალი ფიგურების დგომას (მოუხრელად წინადაგმული ფეხი, შვეულად დაშვებული ან კუთხით მოხრილი ხელი...) შეერთებული. ამ „შეცდომების“ ერთი ახსნა ისაა, რომ მხატვრობა-რელიეფებზე ყველა ნაკვთი ყველაზე მახასიათებელი ხედითაა მოტანილი (მაგ., ცხვირის კეხი თუ აპრეხა გვერდიდან უკეთ აისახება, ტანის მოყვანილობა — წინიდან) ანუ, სხვაგვარად თუ ვიტყვით, ისე, როგორიც ისინი არის აღმქმელის ხედვის წერტილისგან დამოუკიდებლად. მეორე შემდეგი გახლავთ: თითქმის საუკუნის წინ, ავსტრიელ-გერმანელმა მკვლევარმა გვიდო კაშნიტც ფონ ვაინბერგმა აჩვენა ეგვიპტურ სახებათა გეომეტრიზება, მათი სწორ, შვეულ, თარაზულ, ირიბულ ხაზებს დაქვემდებარება; ეს „აჩერებს“ მათ, ისინი წინ მავალად კი არ გვესახება, მხოლოოდენ სახედ მოძრაობისა, რომელიც დროში ცვალებადობას არ ემორჩილება. ამნაირად კი, პირობითობა, „მხატვრული მეტყველება“ ეგვიპტელთა მუდმივყოფას, ჟამთა დინებიდან ამორიდებას ემსახურება. საყოველთაოდაა ცნობილი, ეს მათ რელიგიას რომ უკავშირდება, რისი „ყოფითი“ გამოხატულება მუმიფიცირება გახლავთ, სხეულთა შენახვა, რათა გარდაცვლილის სულს თავის „სადგური“ არ დაკარგვოდა; ხოლო თუ მუმიამ რამ მიზეზით განადგურდებოდა, მისი ნაცვალი ქანდაკება უნდა გამხდარიყო. აქედან ჩანს, რომ ეგვიპტელებს სულის უკვდავება სწამდათ და ხორციელებას განუყრელი საიქიო არსებობა. ქრისტიან-

თათვის სიძნელეს არ წარმოადგენს აქ მკვდრეთით აღდგომის წინაგანჭვრეტის თუ გაცრეცილი მესხიერების ამოცნობა; ისიც ცხადია, რაოდენ შეზღუდულია კაცებრივი წვდომის უნარი — „მკვდართა წიგნის“ ერთ-ერთი შელოცვა ადამიანს ასე მიმართავს, ესა და ეს უნდა გააკეთო, „რათა იქ ჭამო და სვა იქ, სქესობრივად შეიყოფოდე იქ და იქმოდე ყოველივეს, რასაც დედამიწაზე სჩადიან“. როგორც ვხედავთ, ეგვიპტელებს, წარმართთა უმრავლესობასავით, იმიერ სოფლად მიწიერის გამეორების მეტი ვერა წარმოედგინათ რა. ასე განსაჯეთ, ძველი აღთქმის მსასობებელნიც კი წარმოდგენათ ამ რკალში დარჩენილიყვნენ, რადგან გვახსოვს, რა ჰკითხეს მაცხოვარს: გამოსაცდელად ექვსჯერ უდროოდ დაქვრივებული დედა-კაცი, ებრაელთა რჯულით, შვიდ ძმას თუ შეაუღლეს, აღდგომის მერე ვის უნდა ეცოლოსო. უფალი კი, ძალზე მარტივად, ადამიანის გონებისთვის კი მიუწვდომელ რასმე პასუხობს: „...აღდგომასა მას არცა იქორწინებოდიან, არცა განჰქორწინებოდიან, არამედ ვითარცა ანგელოზნი ღმრთისანი იყვნენ ცათა შინა“ (მთ. 22. 30). მეტიც, სხვაგან იგი, ყველას შესარცხვენად, ვინც 2000 წელია მორწმუნეებს რაღაცის მომხვეჭელად რაცხს და უკიჟინებს, თქვენი ზნეობა გამორჩენის მოლოდინი არისო, ასეთ ყოვლად იდუმალ რასმე გვეტყვის: „...ესე არს ცხორებაჲ საუკუნოდ, რადთა გიცოდიან შენ მხოლოდ ჭეშმარიტი ღმერთი“-ო (ინ. 17. 3). მაგრამ ამას ხომ განდობილნიც ვერა ვწვდებით და საკუთარ სჯა-წარმოსახვას დანდობილ წარმართებს რა უნდა შესძლებოდათ... ამრიგად, ეგვიპტელები, ყველა სხვა წარმართიც, ხილული ქვეყნიერების მიღმა სხვის არსებობის ჭეშმარიტებასაც იცნობენ და გადმოსცემენ, თანკი, რაღაც ოდენობით „სრული კაცის“ ცხონებასაც და, სხვათა შორის, ცოდვა-მადლის საიქიო საზღაურსაც.

კიდევ ერთი დიდ ხელოვნებათაგანი წინარექრისტიანული ხანისა, ჰელლინური ჩვენს თვალს უფრო „ბუნებრივად“ ეჩვენება, თუმცა ოდნავი დაკვირვება გამოგვიჩენს ასე უბრალოდ რომ არაა საქმე — თვალნათლივან ნაკლები ინდივიდუალიზება, „იდელურობა“ (არა-ზედაპირული „იდელაღიზაცია“!), რაგინდა იყოს სიმძაფრისას, გაზომიერება-გაწონასწორება. მართო ის რადა ღირს, რომ, უიშვიათესი გამ-

ონაკლისით, გმოსახულნი ჭაბუკები ან მოწიფულნი არიან, დაუშრომელ-მოზომილად მოძრაობენ! „საიდუმლო“ ამგვარი მხატვრული შემოქმედებისა გრძნობადად აღქმული სინამდვილის სრულყოფილ წესრიგად, თანახმიერ კოსმოსად განცდაა, ღვთიური ძალებით წარმართულისა და ღმერთთაგან დადგენილი კანონებით განგებულის. ძველმა ბერძნებმა ისიც იგუშანეს, ნივთიერს იქით მისივე გამეორება რომ ვერ იქნება, მათთვის მიწიერი ცხოვრების მიღმა უკუნში მორიალე მესხიერებადაკარგული სულების სამკვიდრო, რომელთა ნაწილი, თან, ჩადენილი ავკაცობის სასჯელსაც იხდის. სხვა-ნაირად თუ შევხედავთ, მათი „ჰადესი“ ჯოჯოხეთია და ასეც გაიგო ეს ქრისტიანობამ, „ბნელი გარესკნელი“, სადაც ჯერ კიდევ არ „შთასრულა“ მაცხოვარი. მათი მთავარი „სათქმელი“ კი, მაინც, ჭმუნვითა და ტკივილით სავსე, მაგრამ ღვთაებრივი საწყისისგან მოგვარებული და ღვთიური სამართლით მართული წუთისოფლის ჰარმონიულობაა.

ქვემოთ კიდევ მომიწევს ცოტა რამ ვთქვა ქრისტიანული, სახელდობრ, აღმოსავლეთ ქრისტიანული მხატვრული შემოქმედების არსებრივ თვისებებზე, ამჟამად კი მცირედს დავჯერდები. შუასაუკუნოვან-ქრისტიანული, პირველ რიგში, საეკლესიო ხელოვნება — ვიმედოვნებ, უცილობლად! — ნივთიერზე ამაღლებული სულიერების ცხადმყოფელია. აღმოსავლეთ მხარეებში, თანაც, წინ კვლავ კოსმოსი მოდის, ოღონდ ახლა უკვე არა მასში ბუნებით ციკლთა გამეორების კანონზომიერებულობის — როგორც არა მარტო ჰელლინებთან, არამედ სხვებთანაც: ინდოელებთან, შორეულ აღმოსავლეთში... მიღმურ-გამოღმური იერარქიის სახით დასავლეთში (რაც დასანახად ადვილია, ანალიტურად საჩვენებლად კი — ძნელზე ძნელი) რაოდენ იყოს ა-ნატურალური გადმოცემისას, მეტ-ნაკლებობით ჟამიერება, ხდომილებითობა შეიგრძნობა ხოლმე — ასეა, ვთქვათ, ოტონურ მინიატურებშიცა და რომანულ რელიეფებშიც. ამ თავისებურებას ძალზე არსებითი მნიშვნელობა ჰქონდა, როდესაც XII საუკუნის ბოლოდან მთელ საქრისტიანოში გრძნობადისკენ შემობრუნებამ იჩინა თავი. ამის პირველი შედეგი დასავლეთში ე.წ. „გოთური“ ხელოვნებაა, მაქს დვორჟაკის მახვილგონივრული დახასი-

ათებით, ერთდორულად „ნატურალიზმითა და იდეალიზმით“ აღბეჭდილი. ეს იმას ნიშნავს, რომ ხელოვანნი გულდასმით აკვირდებოდნენ ყოველივე გარეშემო მყოფს (მცენარეებს, იძრვისებს, სამოსელთა ნაკვეთებს...), შენიშნული გამოსახულის შეკავშირებას კი „არა ამქვეყნიური“ კანონების მიდევნებით ახდენდნენ; ასე, ძალიან ხშირად ტერფები თითქმის შვეულად, არის ხოლმე „დაცურებული“, სხეულები ისეა გაზნექილი (მაგ., ჩვილადი ღმრთისმშობლის XIV ს-ის ქანდაკებები), რომ მიწიერ პირობებში ადამიანი უმალ წაიქცეოდა; ჯგუფად შეკრულ გამოსახულებებს კი ხილული არარა აერთიანებს (მაგ., ხარები რაიმსის ტაძრის ფასადსა ან ბამბერგის კათედრალის ინტერიერში). წამძლოლი, მაშასადამე, ჯერაც ღვთაებრივ-აბსოლუტურია, თანდათან კი ნივთიერ-ხელშეველებადი მრავლდება, ხელოვანთა თუ აღმქმელთა გულსა და გულისყურს იპყრობს და, საბოლოოდ, XV საუკუნის უმაგალითოდ „მართლმადგარ“ ნიდერლანდურ ნაწარმოებებში პირველობას მოიპოვებს. ესა თუ XIV- XV საუკუნეების მხატვრობა-მქანდაკებლობა საზოგადოდ, აქ იქნება, გერმანიასა თუ ბოჰემიაში, რა თქმა უნდა, ირელიგიური ოდნავადაც არ არის, ოღონდ რელიგიურობა ახლა, ერთი რომ ღვთის ქმნილით შეფრფინვით აღფრთოვანებაა, მეორეც, არსებრივად-სუბიექტური განცდა. ეს საუკეთესოდ აღპებს ჩრდილოეთით მდებარე ევროპულ ქვეყნებში ე.წ. „სამედიტაციო სურათების“ (ძალიან ხშირად მათზე ღმრთისმშობლის ან ჯვარცმის გამოსახულებებია) მომრავლებით ჩანს, რაც, თავის მხრივ, მისტიკური მჭვრეტელობის გავრცელებას მოსდევს. ამ მომცრო, ბინაზე თუ კერძო სამლოცველოში მოსათავსებელ ხატებათა წინაშე კი არ ლოცულობენ, საღვთო საგნებზე ემოციურად დატვირთულ ფიქრს ეძლევიან, ის კი, არის რა, უთუოდ, რამ ზენაარის განაზრება და გრძნობაში გატარება, უპირველესად, ასევე უეჭველად ვისიმე. კერძოდ, ამა თუ იმ მორწმუნის განაფიქრი და განაცადია. პირადი, სუბიექტისმიერი აქ არ ენაცვლება აბსოლუტურ-ღვთაებრივს, ფრიად საგრძნობი კი არის და მედიტაციისთვის განკუთვნილ სურათებსა ანდა ქანდაკებაში შესამჩნევია ის, რასაც დღეს „კონცეფციას“, გინდაც „კონცეფტს“ დავარქმევდით: ხელოვანის არამართო დამოკიდებულება გამოსა-

სახისადმი (რაც ნებისმიერ ადამიანისმიერ ნაქმნში იყო, არის და იქნება), არამედ მისი წარმოდგენა მასზე — ღან ვან ეგკის რომელიმე მადონა ან როგორ ვან დერ ვედდენის „დატირება“, უპირველეს ყოვლისა, ერთის თუ მეორის წარმოსახული დედა ღვთისა და უფლის ვნებანია. ამდაგვარივე სუბიექტივიზება და „გაწუთისოფლება“ XIII საუკუნის ბოლოდან იტალიურ ფერწერასა და სკულპტურაშიც მიმდინარეობს, რამდენადმე განსხვავებულად კი — პიროვნული განსჯა-ფანტაზიის შეგნებული ხაზგასმით, რაციონალური კვლევის (მათემატიკური პერსპექტივა, პროპორციები, „ოქროს კვეთა“...) და შემორჩენილი, გინდა გათხრებით მოპოვებული ანტიკური ძეგლების მოშველიებით. მწვერვალი ამ ე.წ. „რენესანსისა“, როგორც ვიცით, XV საუკუნის ბოლოსა და XVI-ის პირველ ათწლეულებზე მოდის და იმჟამად პირად-პიროვნულის გამარჯვება ხელოვნებაში საეჭვო აღარ უნდა იყოს — შემთხვევით კი არ ვამბობთ „რაფაელის მადონა“ და „მიქელანჯელოს მოსე“-ო და არა — „რაფაელის დახატული დედა ღვთისა“ და „მიქელანჯელოს გამოქანდაკებული მოსე“-ო. ამავე დროს, მაშინაც და არა მარტო იტალიელებთან, გერმანელებთანაც (ა. დჟურერი, მ. გრუნენვალდი, ა. ალტდორფერი და ა.შ.) მსოფლმხედველობა კვლავაც რელიგიურ-ქრისტიანულია და ურყევი ყველა ღირებულებითი განზომილება. ეს ნათელია ისეთ, თითქოსდა უკიდურესად თავნება ფანტასტიკურ ხელოვანთან, როგორიცაა იერონიმუს ბოში მის ვითომცდა სფურაელისტურ-სიზმრისეულ სურათებზე, რომელთაც ხალისით ადარებენ სალვადორ დალის ტილოებს, კეთილ-ბოროტი სრული ერთმნიშვნელოვნებითაა გამიჯნულ-დაპირისპირებული და ფასეულობითი თვალსაზრისით, „ყველაფერი რიგზეა“.

ისტორიის შემდგომი მსვლელობის მხრივ ერთგვარ გარდატეხად პიტერ ბრდოგელ-უფროსის ნამუშევრები შეიძლება ჩაითვალოს. მის უფართოესად ვრცელ ხედებზე ჰარმონიულ ბუნებას ადამიანისმიერი აურზაური და ფუთფუთი ეწინააღმდეგება. ესეცაა — კაცუნებად მოწვდილი ადამისა და ევას მოდგმა ბევრს ვერაფერ აკლებ-უმატებს ქვეყნიერებას და მის არარაობას თვით მაცხოვარიც იზიარებს, რომლის შობა საძებნი ხდება დათოვლილი მიდამოს გამომხატველ მშვე-

ნიერ ტილოზე. ეს, რა თქმა უნდა, „მატერიალიზმი“ არ არის, შეიძლება კი დეიზმზე, ღვთის შექმნილ, მაგრამ თავის რიგზე მექანიზმივით მბრუნავ ცთომილ ვარსკვლავებსა და წელიწადის დროებზე, უფრო კი პანთეიზმზე ვიფიქროთ. თვითკმარი, თუმცა ღვთაებრივი შესაქმნის დიდებულებით შეფერილი ხატება ბუნებისა ევროპულ პეიზაჟურ მხატვრობას, სულ ცოტა, XIX საუკუნის შუა ხანამდე გამოჰყვა, უილჰამ თერნერისა თუ კარლ ბლექენის ჩათვლით. მართალია, იგი, შესაძლოა, სიზმრისებრ, ნამდვილობის ზღვარს მისულ სამოქმედო ბაქნად გარდაისახოს, როგორც ანტუან ვატოსთან; მხატვრის იდეალის მიხედვით „გაიმართოს“, როგორც ნიკოლა პუსსენთან, კლოდ ლორრენთან და მათ კვალში ჩამდგარ მრავალ სხვა ფერმწერთან; დამხატავის რელიგიური განცდა სიმბოლურად გაამჟღავნოს, როგორც კასპარ დავიდ ფრიდრიხთან, ან მის ლირიკულ განწყობილებას შეეწყოს, როგორც კამილ კოროსთან. ერთი კი უცვლელია — კაცობრიობის ღვთივობძებულის სამკვიდრებლის აღმატებულება. უფლისადმი რწმენა აქვს ქვეშრედ პოლ სეზანის პროვანსის ხედებს — მიუხედავად იმისა, რომ ის თავს ნებას აძლევს, მთა-გორაკები და ხეთა კორომები დემიურგივით ტილოსა თუ ქალაღდზე ახლიდან „ააგოს“; თითქოსდა უფლის სიტყვას (ო, არა, ცნობიერად არა!) „მამად ჩემი მოაქამოდდე იქმს და მეცა ვიქმ“ (ინ. 5. 17) გვისურათებს ვინსენტ ვან გოგის აყალყული სერები და ცოტაც და, მიწას მომწყდარი კვიპაროსები თუ ზეთის ხილის ხეები; სიმშვენიერით გვაუწყებს კავშირს თვალშეუდგამ ნათელთან კლოდ მონესა ანდა კამილ პისსაროს ზღვისპირა კლდეები, მინდვრები, გინდა პარიზის ქუჩები, რომელნიც, გეჩვენებათ, წამში ფერად ქაფად განილევა. პანთეისტური თვითმყოფობა „ცისა და ქუეყანისა“ შეიძლება ყოფის სურათებშიც გაკრთეს — მაგ., მორწმუნე ქრისტიანად ცნობილ ფრანსუა მილლესთან. ოღონდ აქ მეორე ისტორიული ხაზიც გადაიკვეთება. საქმე ისაა, რომ XVII საუკუნეში, რემბრანდტთანა და, ვგონებ, ადამ ელსჰაიმერთანაც, საღმრთო გარდამოცემა, გნებავთ ჰელლინ-რომაელთა მითოლოგია გამოკვეთილად „ჩვეულებრივი“, მოუხეშავ-უბირი ადამიანების მიერ „თამაშდება“ და მხოლოდ „არსაიდან“ მიფენილი შუქის იდუმალი ციმციმი

გვამცნობს: ფიზიკურის მიღმა სხვა რამეცაა, მასზე უმჯობესიცა და ღრმაც. ამ შემობრუნების შედეგად, XVIII საუკუნეში საღვთო ამბავს ყოფით-აღწერითისგან ვერ განარჩევ, როგორც ფრანსისკო გოდასთან; ოდინდელი ქალღმერთები კი, დენი დიდროს მოსწრებული ნათქვამისა არ იყოს, ზესთაბუნებრივად შიშველნი კი აღარა, უბრალოდ „გახდილები“ არიან. ალბათ, ამ „ჩამოყოფითების“ გამოა, ამ და მომდევნო დროს, ყოველნაირი „ჰეროიზაცია“ — საამისოდ კი ბევრნი გარჯილან! — ნაძალადევი და გაფუყული რომ გამოდის. თანადროულად, რაც ნაკლებად იგულებს ადამიანში ღვთის ხატი, რაც უფრო მეტად ხდება ის „მარტოოდენ ადამიანი“, ირღვევა მისი პიროვნულობა და — ერთი შეხედვით, პარადოქსულად! — ინდივიდუალიზმის აღზევებისას ქრება პორტრეტი და, ვთქვათ, პაბლო პიკასოსთან მის სატრფოსაც ზოგჯერ ურჩხულისგან ველარ განასხვავებ.

პ. პიკასოს ხსენებით ჩვენ უკვე დღევანდელობაში შემოვ-აბიჯეთ, ერთი საუკუნე რომ გრძელდება და ბოლო არ უჩანს. ეს კი ისეთი დროა, როდესაც ღვთის გაძევებულ ხსოვნას ღირებულებად ათასნაირ „იდეას“ ანაცვლებენ, გამოცხადების ჭეშმარიტება კი, მრავალ უკეთილშობილეს ადამიანთანაც, არაგაცნობიერებულად თუა ქმედითი. რაღა ფასეულობაზე შეიძლება აქ ვილაპარაკოთ? წინაპირველად, შეგახსენებთ, რომ, ასე, 1970-იან წლებამდე, განაგრძობს არსებობას ესთეტიკური ღირებულება — იმავ პიკასოსთან, რომელიც თავიდან ადამიანის უსუსურობას წარმოაჩენდა, მერე და მერე კი, მონსტრების მეტს ველარაფერს ხედავდა (არ გეუცნაურებათ, როგორ ებერებათ ხან რა ნაკვთი, ხან რა მის „ანტიკურად“ აღნაგ ფიგურებსაც?). ასე რომ, ქრისტიანული თვალთახედვით ცილს სწამებს რა მსოფლიოს ღვთისგანგებულ მთლიანობას, ის, თავისდა უნებურად, სიძლიერით ფორმათქმნისა, ღვთივმამადღებულობას გვიმოწმებს. მაშ, ამის მეტი აღარაფერი შეუძლია ამ უმაგალითოდ რთულ (არცთუ მუდამ — სხვაზე მძიმე!) დროებას? ამის პასუხად მომეჩვენა დიდი, დიდი ხნის წინად ფრანც კაფკას ერთი მინიატურა:

რკინიგზის მგზავრები

„მიწიერად წაბილწული თვალებით თუ შევხედავთ, ჩვენ იმ მატარებლის მგზავრთა მდგომარეობაში ვიმყოფებით, რომელთაც გრძელ გვირაბში უბედური შემთხვევა ეწიათ, თანაც ისეთ ადგილზე, საიდანაც თავში რომ არის, იმ ნათელს ვერ ხედავთ, ბოლოში მყოფი კი სულ პაწაწაა და მზერა მას მუდამ დაეძებს და მუდამვე კარგავს, თან კი არც თავია უტყუარი და არც ბოლო. ჩვენს ირგვლივ, ჩვენი შეგრძნებების არე-დარევისა თუ შეგრძნებებისვე უკიდურესი აღგზნების კვალად პირწმინდა ურჩხულებია და ყოველი ჩვენთაგანის გუნებგანწყობისა თუ დაშავებისდა შესაბამისად, თვალწარმტაცი ანდა დამქანცველი კალეიდოსკოპური ციალი.

კითხვები: რა იქნება ჩემი ჯეროვანი ქმედება? ან კიდევ: რისთვის ჯერ არს ეს რომ მოვიმოქმედო? ამ სანახებში არ და-ისმის“.

მაიქცევდით, უთუოდ, ყურადღებას — სიბნელესა და ქა-ოსში იმასაც ვერ გადაწყვეტ, რამ საჭიროა თუ არა. მაგრამ: ეს სააქაოს მწვირით შესვრილი მზერისთვისაა ასე, იგია, დასა-ბამიერი თუ ბოლონდელი ნათელი რომ ეპარება, რომელიც, თავისთავად არსებობს. სწორედ ამ, თუგინდ თვალსმიფარე-ბული ღვთაებრივი შუქის აღიარებისა თუ, ზოგჯერ, მისი უნე-ბლიედ შემოღწევის ხარისხია, XX საუკუნის ბევრი ხელოვანის ნაღვაწს ჭეშმარიტებისა და სიკეთის თუნდაც მცირე წილის მატარებელ-განმცხადებლად რომ აქცევს. ასეა, ჩემის აზრით, მაინც, თავად ფ. კაფკასთან, ასეა — უილდამ ფოლკნერთან, რაგინდა რა უბედურებაზე თხრობისას იმედით რომ გავსებს; ასეა, ვთქვათ, ჰენრი მურთან, უსიცოცხლოდან ცოცხლის აღ-მოშობას რომ გვიჩვენებს; ასეა — ჩვენს დავით კაკაბაძესთან, რომლის „საგნობრივი“ სურათები საკუთარ, დროს გამც-დარ ნათელს ასხივებს, „უსაგნონი“ კი სიცოცხლის ფეთქვას ან კიდევ უსაზღვრობაში მატერიის მიმოძრაობას გაგვაც-ნობს.

არ ვიცი, რა გამომივიდა, თქმა კი, აი, რისი მინდოდა: რისიმე ღირებულების გამოსარკვევად მხოლოდენ მისი ისტორიულად შეპირობებულ გარეგნულ იერს კი არ უნდა

დავაცქერდეთ (სულერთია, რა იქნება — კანონმდებლობა, ღვთისმსახურების წესი, ჰანგი თუ მოთხრობა), არამედ შე-
საბამისი ფასეულობის უშინაგანესი პრინციპის გამოცნობას
უნდა ვეცადოთ და მერეღა ვიკითხოთ, არის თუ არა მისი შესა-
ტყვისი მოცემული ფორმა, ხოლო თუ კი — რამდენად. დარ-
წმუნებული ვარ, უთვალავი უბედურება, რევოლუციებისა
და კონტრევოლუციების მთელი აბსურდულობა ნამყო თუ
არყოფილი ფორმების (ქცევის, თანაცხოვრების, საზოგა-
დოებრივი ურთიერთობის, ხელოვნების...) გააბსოლუტურე-
ბამ შეაპირობა, დროითის ძალად გამარადისებამ. კითხ-
ვად კი რჩება: ახლა რაღა ვიღონოთ, ვინც გინდა რომ „მე
ასეთი ვარ“-ს და „უფლება ხომ მაქვს“-ს გაიძახის, როდესაც
ახდა ფეოდალური დოსტოვესკის წინასწარმეტყველებამ და ე.წ.
„ღმერთის სიკვდილმა“ — სინამდვილეში მისთვის ზურგის
შექცევამ! — ყველაფრის და, რასაკვირველია, თავად ღირებ-
ულებათა, თვით მათი არსებობის მიმართ ურწმუნობა დაამ-
კვიდრა?

ვფიქრობ, ზუსტად იგივე, რასაც ყველგან და ყოველთ-
ვის იქმოდენ: მოუღლელად დავემოწმეთ ჭეშმარიტებას.
როგორღაო, ამ ჩვენს დროშიო, — შემდგომი შეკითხვა ჩამეს-
მის.

მოდით, ჩემს შეხედულებას ისევ სახვითი შემოქმედების
მაგალითზე განვმარტავ. დიდი ხანია, 200 წელი დასავლეთში,
ასიოდ-სამართლმადიდებლობაში ცილობაა — როგორი უნდა
იყოს ქრისტიანული ეკლესიის ხელოვნება — „ტრადიციული“
თუ „ნოვატორულ“-„ახლებური“? პირველი აზრის მიმდევრებს
დასავლეთში გოთური და რომანული ხუროთმოძღვრება მოუხ-
მიათ, შეასაუკუნოვანი თუ ადრერენესანსული მქანდაკებლო-
ბა და მხატვრობა; ჩვენკენ მისაბაძად ვის სხვადასხვა დროს
ბიზანტიური ტაძრები და პანსელინოსი ეგულება, ვის ფსკოვ-
ნოვგოროდისა თუ მოსკოვის XII-XVI საუკუნეთა ეკლესიები და
ანდრეი რუბლოვი ან დიონისი, ვის სამწევრისი ან სამთავისი
და თევდორე მეფის მხატვარი, გნებავთ — უბისის მომხატველი
გერასიმე. მეორენაირად მოფიქრალნიც ვინ რომანტიზმზე
მიგვითითებს, ვინ „არ ნუვო“-„მოდერნზე“, მინა-ლითონ-ბე-
ტონის არქიტექტურაზე, კუბიზმზე, აბსტრაქციონიზმზე... უნდა

ზემოთქმულის შემდეგ კიდევ და კიდევ იმის მტკიცება, რომ ეს კამათი, პოსტრენესანსულ ყაიდაზე, ფორმათა სიბრტყეზე მიდის და არა არსებრივის ჭრილში? საეკლესიო ხელოვნების — თუ შეიძლება ახლა ფერწერა-სკულპტურით შემოვიფარგლოთ! ფუძე-პრინციპის შთასახვედრად, ასე მესახება, ისტორიაში უნდა ჩავიხედოთ და მოვიკითხოთ ის, რისთვის და რანაირად იქმნებოდა. ვიმედოვნებ, სადაო არ იქნება, თუ ვიტყვი: „სახეთა ქმნის“ მოვალეობა ღვთის სიტყვის განკაცების და, ამის წყალობით, კაცთათვის ცხოვნება-განდმართობის შესაძლებლობის ჩენაა და მისი მიწყივ შეხსენება. საამისოდ გამოსახულებას რაღაც ოდენობით ხორციელ-დასანახის თვისებები უნდა ეცხოს, ამასთან კი ის მათი გა-უჟამოების, განსულიერების მიმანიშნებელიც უნდა იყოს. III საუკუნიდან ათასი წლის მანძილზე შექმნილს, გინდაც უფრო მოგვიანოს, თვალს თუ გადავაკლებთ, ისე ჩანს, სხვადასხვაგან და სხვადასხვა ჟამს დამარწმუნებლობისთვის ხელშესახების და სპირიტუალურის განსხვავებული თანაფარდობა მოითხოვებოდა. აქედან ერთი დასკვნა თუ გამოიტანება: არ შეიძლება, რაგინდ იყოს სრულყოფილი გარეგნული ფორმის, გარდუვალად მექანიკური, გადმოღება. ეს მაშინლა იქნებოდა გამართლებული, თუკი — ნუ იყოფინ! — ქრისტიანობას ისტორიას ჩაბარებულად თუ მივიჩნევთ, მაღლის გარდამოსვლას კი — ღმერთო, მომიტევე! — შეწყვეტილად. ნუთუ ვინმე, ქრისტეს სჯულის მაღიარებელი ასე ფიქრობს, მეტიც, ამის გაფიქრებას გაბედავს? და თუ არა — ახლაც აუცილებელია შემოქმედებითი ძიებითობა. ოღონდ ნურც ის გამოგვრჩება, ზემოთ რაც ითქვა: ნორმატივიზმ-ფორმისმიერობის თანმდევი, ან — პირუკუ! მხატვრული ქმნაა, როგორც პიროვნული წარმოდგენის ხორცშესხმა. საპირისპიროდ ამისა იტყვიან ხოლმე, მქმნელის პიროვნება უნდა ამოირიცხოს, საეკლესიო გამოსახულება უპიროვნო უნდა იყოსო. მარტო ხატწერის ახლახან ჩამოსახელებულ დიდოსტატთა გახსენებაც (არადა, სხვაც რამდენია!) მიგვახვედრებს, ასე რომ არასოდეს გაკეთებულა რამე — უგულოდ, გაუცხოებულად, სულის სარგო და გამხარებელი როგორ გამოგვივა რამე? საქმე სხვაა — წინანდელი ხელოვანნი ობიექტურად არსებულს ხატ-ქმნიდნენ ძალისაებრ და არა

სუბიექტურ წარმონასახს. გადამწყვეტი აქ სახვითი ხერხები როდია. ვინ იცის, რას არგებს ოდესღაც ანტიკური ფორმატ-მეტყველების სრული მეტამორფოზით წარმოშობილ სახოვან „ენას“ ეკლესიური ხელოვნებისას XX საუკუნის ნებისმიერი მიმდინარეობის გამოცდილება? არსებრივი სხვაა: მახვილი წინადადებაში: „მე ვხატავ ღმრთისმშობელს (მაცხოვარს, ამა თუ იმ წმინდანს)“ — „მე“—ზე დაისმის თუ გამოსასახზე. თუ უკანასკნელზე, მაშინ — არ ვიცი და არც შეიძლება ვიცოდე, ნიშანდობლივ რა იერით — ჭეშმარიტი ხატი მოგვევლინება, არც „გაპირობითებით“ მოლანდებად ქცეული (ხომ გახსოვთ, აღდგომის მერე მოციქულებთან მოსულმა, რა უთხრა მაცხოვარმა შემკრთალ მოწაფეებს: „...სულსა ხორც და ძუალ არა ასხენ, ვითარცა — ესე მე მხედავთ, რამეთუ მასხენ“ (ლკ. 24. 39) და არც გაფაშფაშებული სხეულებრიობით მაცთუნებელი (რასაც VI მსოფლიო საეკლესიო კრება პირდაპირ გვიკრძალავს). ამის მისაღწევად კი, უწინდელი „მხატვრული ენის“ ათვისება ზედმეტი, მითუმეტეს, მაწყინარი, რა სათქმელია, არ იქნება, თავი და თავი კი, შინაგანი განწყობის შეცვლაა, ინდივიდუალისტური თვითგამოხატვიდან უზენაეს — მარადმყოფის მსახურებად მონაცვლება.

„ეს შეუძლებელია, დღეს ეს ვერ მოხდება“—ო, უთქვამთ ჩემთვის, მომავალშიც მეტყვიან უსათუოდ. რატომღაა შეუძლებელი? რთული, კი ბატონო და ან იყო კი ადვილი ოდესმე? იქნებ, მართლაც, ახლა უფრო სამძიმო არის ეს ღვაწლი, ვიდრე ათი საუკუნის წინათ: ახლა, როდესაც ყოველწამ ქრისტეს მოძულეთა მოგვიმე ხმები მოისმის, როდესაც თვალსა და ყურს ყველაფერი გადაბრუნებულ—ამოყირავებული ეძალება და მაინც — ამის გამო უარი ვთქვათ ჭეშმარიტებასა და სიკეთეზე? ამიტომ სიცრუე სიმართლედ ჩავაგდოთ და უკუღმართობა — ზნეობად? ნუთუღა იმას გვკითხავს უფალი — როდის გიცხოვრიათო? ან ეს ყბადალებული „დრო“ სხვა რაა, თუ არა ჩვენი — ჩემი, თქვენი და იმათი, — მომხდარისა და მოსახდენისადმი დამოკიდებულება? ნუთუღა ის გაგვამართლებს — ჩვენს ირგვლივ რწმენა შესუსტებული იყო — პირველი საუკუნეების ქრისტიანთ რაღა ეთქმოდათ, საწარმართოში მყოფთ?

არა, შეორგულება არ გვეპატიება, დღეს, ხვალ და მაზგ
რაც უნდა იყოს, ღვთივუწყებული მცნებების ერთგულება
გვმართებს, რადგან გვსმენია ხომ: „ნათელი იგი ბნელსა შინა
ჩანს და ბნელი იგი მას ვერ ეწია“ (ინ. 1. 5).

ზოგიერთი რამ რელიგიურ საკითხთა შესახებ

ირაკლი ორჯონია

ნ მინდა იოანე დამასკელი ეკლესიის მიერ დოგმატური ღვთისმეტყველების სახელმძღვანელოდ აღიარებულ ნაშრომში — „მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა“ გვაუწყებს, რომ ღმერთის შესახებ ცოდნა ადამიანში ბუნებითად არის დანერგილი¹. აღნიშნულ საეკლესიო სწავლებას კაცობრიობის მიერ განვლილი გზა ცოცხალი მაგალითებით ადასტურებს. სწორედ ღვთაებრივისადმი ზეგარდამო შთათესილი რწმენა ამოძრავებდა პიროვნებას, როდესაც ის უხილავსა და საკრალურს ეძიებდა, მაგრამ ცოდ-

¹ შდრ. „პირველი და ნეტარი ბუნების შემდეგ არავის სცოდნია ოდესმე ღმერთი არა მხოლოდ კაცთაგან, არამედ, აგრეთვე, ზექვეყნიურ ძალთაგან და თვით, ვამბობ, ქერუბიმთა და სერაფიმთაგან, თუ არა მას, ვისაც თავად გამოუცხადა მან. მაინც არ დაგვტოვა ჩვენ ღმერთმა სრულ უცოდნელობაში, რადგან მის მიერ ბუნებითად არის შთათესილი ყველაში ცოდნა იმისა, რომ არსებობს ღმერთი“ (წმ. იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა; ძველი ბერძნულიდან თანამედროვე ქართულზე თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ. თბილისის სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი, 2000; გვ. 321)

ვით დაცემის შედეგად ვნებამორეული გონება ვერ ახერხებდა რა სიყალბისა და ჭეშმარიტების გარჩევას, ღვთისაგან ბუნებრივად მინიჭებულ შინაგან რელიგიურ გრძნობას ცრუ ღმერთების თაყვანისცემით იკმაყოფილებდა. ასე წარმოიშვა გაუკუღმართებათა ის მრავალფეროვნება, რასაც ყოველ ნაბიჯზე ვხვდებით ძველი აღთქმის წიგნებისა თუ ისტორიული ცნობების კითხვისას.

მას შემდეგ მრავალმა დრომ განვლო, კაცობრიობამ ცოდვის ქმნის პროცესში უდიდესი „გამოცდილება“ შეიძინა და, ერთი შეხედვით, უკეთურებათა ის გამოვლინებანი, რაც დღევანდელობიდან ესოდენ უარყოფით მოვლენად აღიქმება, თანამედროვეობაში დახვეწილ ფორმას იღებს, თითქოს არაფერი აქვს საერთო ძველთან, მაგრამ რეალურად სწორედაც რომ ძველის განახლებული სახეა, დრო-ჟამთან შესაბამისობაში თანაშეწყობილი. მაგალითად, იყო დრო, როდესაც ადამიანები საკუთარ შვილებს მსხვერპლად სწირავდნენ კერპებს, რასაც თანამედროვე ე. წ. ლიბერალური საზოგადოება უდავოდ დაგმობს და შეუძლებელია, აღნიშნულ ქმედებას გამართლება მოეძებნოს, თუმცა არსობრივად იმავე სახის გაუკუღმართებას, დედათა მიერ შვილთა მოკვდინებას აბორტის სახით, მრავალი მომხრე და ქომაგი ჰყავს (საინტერესოა, როგორ შეიძლება ეს ორი მოვლენა ურთიერთისგან გაიმიჯნოს?!).

ვფიქრობთ, სწორედ მსგავსი სახის შენიღბული ფორმაა თანამედროვეობის უდიდეს გამოწვევად აღიარებული სეკულარიზმიც, რომელიც საზოგადოებას ორსახოვანი ცხოვრების წესს სთავაზობს. მისი მთავარი კრედოა, ერთი მხრივ, ის, რომ ადამიანს აქვს უფლება რელიგიური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისა, მაგრამ, მეორე მხრივ, პიროვნების რელიგიურობა არ უნდა ვრცელდებოდეს საჯარო სივრცეში, ანუ გამოდის, რომ მორწმუნე გარკვეული დროის მანძილზე, საღვთისმსახურო რიტუალში მონაწილეობისას, უზენაესის მიერ დადგენილ მოძღვრებას უნდა ერთგულებდეს, ხოლო მსახურების დასრულებისთანავე, საერო სივრცეში დაბრუნებისას, ყოველივე წარსულს მიაბაროს და ამჯერად განსხვავებული ღირებულებების შესაბამისად წარმართოს საკუთარი

ცხოვრება — მთელი არსებით ესწრაფოდეს მატერიალურ კეთილდღეობას, ძალაუფლებას, კომფორტს, დიდებას კაცთა წინაშე...

ცხადია, სეკულარიზმი ღმერთისა და პიროვნების ოდენ ფორმალურ კავშირს გულისხმობს, სადაც ქმნილებასა და შემოქმედს შორის ცხოველი ურთიერთობა არასოდეს შედგება. ესაა სივრცე, სადაც ადამიანის მთავარი დანიშნულება, ღმერთთან ოდესღაც დაკარგული ერთობის აღდგენა, პირვანდელ სამშობლოში კვალადგება და მარადიული სიცოცხლის თანაზიარება, დავიწყებასაა მიცემული, სადაც წამყვანია არა უზენაესი ღვთის ნება, არამედ პიროვნების ეგრეთწოდებული ცრუ თავისუფლება, რისი შეზღუდვის უფლება არავის გააჩნია, თვით მცნებებსაც კი, სადაც ადამიანი თავისი თავის ღმერთია.

მართალია, ქრისტეშობამდელ ეპოქაში ტერმინი სეკულარიზმი არ არსებობდა და იგი მოგვიანებით გაჩნდა, მაგრამ სახელი მხოლოდ არსებული რეალობის შემომკრები ბგერითი გამოხატულებაა, ხოლო მასში ნაგულისხმევი დედააზრი იმავე სიმძლავრით ძველი აღთქმის ეპოქაშიც იჩენდა თავს. ღვთისგან გამორჩეული წმინდა ადამიანები სწორედ მსგავსი საფრთხეების დამლუპველ შედეგს სულიერი მშერიტ განჭვრეტდნენ და მთელი არსებით ცდილობდნენ ხალხის გამოფხიზლებას. ბიბლიური ისტორია ცხადყოფს, თუ როგორ სრულდება პიროვნების, საზოგადოების, ერის ფორმალური, უშინაარსო ურთიერთობა ღმერთთან, რაც განვლილი შეცდომების გაუთვალისწინებლობის შემთხვევაში კვლავაც განმეორდება.

ცოდვით დაცემის შედეგად მარადიული სიკეთისთვის შექმნილმა ადამიანმა დაკარგა კავშირი შემოქმედთან, რასაც უმძიმესი შედეგები მოჰყვა. ეკლესიის მამები კაცობრივ ბუნებაში გამოვლენილ, ღვთისაგან უქმნელ სამ თვისებას ასახელებენ: ხრწნადობა, ტკივილგანმცდელობა და მოკვდავობა. ამავედროულად, სიკვდილი არა მარტო ფიზიკური, არამედ სულიერი მნიშვნელობითაც გაბატონდა, რაც არსობრივად გულისხმობს იმას, რომ ძველი აღთქმის ეპოქაში ცათა სასუფეველი დაიხშა და სიწმინდით გამორჩეული მოღვაწენიც კი,

მამამთავრები — აბრაამი, იაკობი, ისააკი, წინასწამრეტყველი მოსე, ესაია, იერემია... გარდაცვალების შემდეგ უკლებლივ ყველა წარწყმედილობას დაექვემდებარა.

უზენაესმა სიბრძნემ, რომელმაც წინდაწინ უწყოდა ღვთის ხატად და მსგავსად შექმნილი არსების დაცემა, კაცობრიობის გამოსნის განგებულება საუკუნეთა უწინარეს განსაზღვრა. გამომსყიდველობითი ღვაწლი ყოვლადწმინდა სამების მეორე პირის, ძე ღმერთის განკაცებას გულისხმობდა. თუმცა სანამ უმწვერვალესი საიდუმლო, საღმრთო და ადამიანური ბუნების ერთ ჰიპოსტასში შეურევნელად და შეურწყმელად შეერთება, განხორციელდებოდა, ადამის მოდგმას მოსამზადებელი დრო — ძველი აღთქმის ჟამი უნდა გაეარა. სწორედ ამ მიზეზმა განაპირობა მრავალ ეთნოსში ერთადერთი ერის გამორჩევა და მისთვის ჭეშმარიტი სარწმუნოების გაცხადება, რომ რჯულის დაცვის შედეგად რჩეული საზოგადოების წიაღში შობილიყო მხსნელი-მესია.

უფალმა ურთულესი მისიის აღსასრულებლად „ზეცისა კაცი და ქუეყანისა ანგელოზი“ — მოსე წინასწამრეტყველი გამოიხმო და მონობაში მყოფი ისრაელის წინამძღოლობა დაავალა. მრავალი ძალისხმევის შედეგად ებრაელებმა ეგვიპტე დატოვეს. სინას მთაზე მიღებული საღვთო გამოცხადებით კი კაცობრიობის ისტორიაში ახალი ეპოქა დაიწყო — სულიერი წყვდიადით მოცულ დროებაში ადამიანს ებოძა რჯული, როგორც გზამკვლევი, მიმყვანებელი ახალ აღთქმასთან, თუმცა მონობაში მრავალსაუკუნოვან ცხოვრებას უკვალოდ არ ჩაუვლია და აღთქმული ქვეყნისკენ მსრბოლელი ხალხის მსოფლმხედველობაში, მიუხედავად გათავისუფლებისა, მრავალმა მძლავრად დასაძირკვლებულმა რელიგიურმა გაუკუღმართებამ იჩინა თავი, რაც ჟამითი ჟამად სახეს იცვლიდა და საუკუნეთა მდინარებაში სხვადასხვა ფორმით ვლინდებოდა.

რჩეულმა ერმა ქანაანის მიწაზე ახალი სახელმწიფო შექმნა, რომელიც მოგვიანებით (ძვ. წ. აღ.-ის 929 წელს) ორად — ისრაელისა და იუდეის სამეფოებად გაიყო. ამავდროულად, მეზობელი ქვეყნების მკვეთრი სარწმუნოებრივ-კულტურული გავლენის უარყოფითმა შედეგებმაც არ დააყოვნა.

წმინდა წერილის მიერ უკეთურების დამნერგავ მეფედ სახელდებულმა ისრაელის პირველმა მმართველმა იერობოამა ქალაქებში: დანსა და ბეთილში ორი ოქროს ხბოს კერპი აღმართა და შეეცადა, პოლიტიკურ საზღვართან ერთად რელიგიური ზღუდეც შემოეცვლო ისრაელისთვის, რომ ადგილობრივ მოსახლეობას, იერუსალიმის ტაძარში სიარულის შემთხვევაში, ერთიანი სამეფოს აღდგენის სურვილი არ გასჩენოდა. მან რეალობა შეაფასა და მიხვდა, რომ თუ ახლადდაარსებული სახელმწიფოს — ისრაელის მკვიდრი იაჰვეს განსაზღვრულად მეზობელი იუდეის სამეფოს დედაქალაქში ივლიდნენ (ძველი აღთქმის რჯულის თანახმად, საეკლესიო მსახურება მხოლოდ იერუსალიმის ტაძარში აღესრულებოდა), შესაძლოა, ხალხში ერთიანი სახელმწიფოს აღდგენის სურვილს ეჩინა თავი. ამ შემთხვევაში კი ეფრემის ტომიდან გამოსული იერობოამი იუდაურ საზოგადოებაში უდიდესი ავტორიტეტის მქონე, ღვთისაგან მეფობისთვის კურთხეულ დავითის მოდგმას ვერ შეეცდებოდა და, შესაბამისად, ხელისუფლებას დაკარგავდა. ამიტომაც მან მზაკვრულ ხერხს მიმართა, დანსა და ბეთილში ოქროს ხბოს გამოსახულებები აღმართა და საზოგადოებას შორეულ იერუსალიმში სიარულის წილ რელიგიური მოთხოვნილებების ადგილზე დაკმაყოფილების პირობა შეუქმნა, თუმცა ისრაელის სამეფოში მცხოვრებმა ადამიანებმა მშვენივრად უწყოდნენ, რომ მოსეს რჯულის მიხედვით (მცნებების თანახმად) ნებისმიერი კერპი იკრძალებოდა. ისრაელის პირველმა მეფემ აქაც ცბიერება გამოავლინა: მან ხსენებული ხბოს გამოსახულებები საზოგადოებას შესთავაზა არა როგორც კერპები (ამას, სავარაუდოდ, რიგითი მოსახლეობის მხრიდან დიდი მღელვარება მოჰყვებოდა), არამედ ვითარცა იაჰვეს ძალის, ძლიერების ხილული გამოვლინება. აღნიშნულმა მოვლენამ ათი ტომისაგან შემდგარ საზოგადოებაზე უმძიმესი შედეგები იქონია — ისრაელის სამეფო, მასში არსებული გაუკუღმართებების მიზეზით, ძვ. წ. აღ.-ის 722 წელს ასურეთის იმპერიის თავდასხმის შედეგად აღიგავა პირისაგან მიწისა.

წარმოდგენილი ბიბლიური ისტორიის ფონზე, ჩვენი თვალთახედვით, იერობოამის ეგრეთწოდებული რელიგიური

რეფორმა არსობრივად ძლიერ ჰგავს თანამედროვე რეალობას, სადაც დღევანდელი სამყარო შენიღბულად, თითქოს ერთი შეხედვით უმტკივნეულოდ, ადამიანს ჭეშმარიტებასთან ურთიერთობის წილ სხვა ფასეულობებს დაუსახავს და, მსგავსად ისრაელის სამეფოში მიმდინარე ხბოს გამოსახულებათა თაყვანისცემისა, ღირებულებათა გადაფასებების შედეგად ახალი კერპებისადმი პატივმიგებას სთავაზობს.

წმინდა ქალაქი იერუსალიმი (შესაბამისად, ძველი აღთქმის ტაძარიც) იუდეის სამეფოს საზღვრებში მოექცა, თუმცა ვითარება აქაც საკმაოდ მძიმე იყო. წარმართული სახელმწიფოების გავლენა, მიუხედავად ლევიტელთა მიერ აღსრულებული რჯულისმიერი მსახურებებისა, მძიმე დაღს ასვამდა მოსახლეობას, რაც ყოველ ნაბიჯზე იჩენდა თავს. საზოგადოების ცნობიერებაში ძველი აღთქმის მღვდელმოქმედება მხოლოდ ფორმალურ მოვლენად, ტრადიციის ლიტონი აღსრულების წესად იქცა, რადგან ადამიანი პირად ცხოვრებას საკუთარი სურვილისამებრ წარმართავდა და ეს სურვილები ხშირ შემთხვევაში რადიკალურად სხვაობდა რჯულით დადგენილი განჩინებებისგან. სარწმუნოებრივი მოღვაწეობის ჭეშმარიტი შინაარსი გამიწიერებულმა წარმოდგენებმა ჩაანაცვლა და ძირითადი ყურადღება შინაგანიდან გარეგნულზე იქნა გადატანილი: ე. წ. მორწმუნეს მიაჩნდა, რომ საკმარისი იყო, საეკლესიო მსახურებაში მიეღო მონაწილეობა, ტაძრისთვის მსხვერპლი შეეწირა და ღმერთი თითქოს სხვას არაფერს ითხოვდა.

წმინდა წერილი, ზეგარდამო გაცხადებული ჭეშმარიტება, ადამიანის მსგავსი სახის დამოკიდებულებას შემოქმედისადმი უმკაცრესი სიტყვებით ამხელს. იუდეველი ერის წიაღში შობილი რიგით პირველი დიდი წინასწამრეტყველი ესაია საკუთარი მოღვაწეობის დასაწყისში რჯულის ფორმალურად აღმსრულებელ თანამედროვე იუდაურ საზოგადოებას შემდეგი სიტყვებით მიმართავდა: „ისმინეთ, ცანო, და ყური დაუგდეთ, ქვეყანავ, რადგან უფალი ლაპარაკობს: ძენი გავზარდე მე და აღვამაღლე, მათ კი მიმუხთლეს მე. ხარი იცნობს თავის მფლობელს და ვირი — ბაგას თავისი პატრონისას, ისრაელი კი არ მიცნობს მე, ჩემს ხალხს გაგება არ აქვს“ (ეს. 1. 2-3).

სხვაგან იგივე ესაია ამბობს: „ისმინეთ უფლის სიტყვა, სოდომის მთავარნო, ყური დაუგდეთ რჯულს ჩვენი ღმერთისას, გომორის ხალხო. რად მინდა მე თქვენი მრავალი შესაწირავი? — ამბობს უფალი. — გავძეხი მე სრულადდასაწველი ვერძებით და ქონით მსუქანი საქონლისა; და სისხლი მოზვერთა, ცხვრებისა და ვაცებისა არ მსურს მე. როდესაც მოდიხართ ჩემ წინაშე წარსადგომად, ვინ გთხოვთ ჩემი ეზოების გათელვას? არ მომიტანოთ მეტად ამაო ძღვენი; თქვენი საკმეველი — სისაძაგლეა ის ჩემთვის, ახალმთვარობას და შაბათს, სადღესასწაულო შეკრებას ვერ ვიტან: ურჯულოება და დღესასწაული? თქვენი ახალმთვარობები და დღესასწაულები შეიძულა ჩემმა სულმა, ტვირთად მექცა ისინი, დავიღალე მათი ზიდვით“ (ეს. 1. 10-14). იერუსალიმს, რომელიც ერთი შეხედვით, მხოლოდ დადებით შეფასებას იმსახურებს აქტიური რეგიური ცხოვრების მიზეზით, უფალი უმძიმესი ცოდვებით დასწულეულ, უკეთურ ქალაქებთან აიგივებს. როგორც სოდომ-გომორში არ მოიძებნა ათი მართალი ადამიანი, იგივე მდგომარეობაა ღვთისმგმობ იერუსალიმშიც. ვფიქრობთ, წარმოდგენილი ფაქტი ძალზე საგულისხმოა, რადგან რიგ შემთხვევაში კაცთაგან დადებითად შეფასებული მოვლენა, წმინდა წერილის თანახმად, უფლის მიერ არარაობად და სისაძაგლედ შეირაცხება (შდრ. „რაც კაცთა შორის მაღალია, ღვთის წინაშე სისაძაგლეა“. ლკ. 16. 15).

წმინდა წერილი კიდევ ერთი გაუკუღმართებული რელიგიური დამოკიდებულების შესახებ მოგვითხრობს: იუდეველებს მიაჩნდათ, რომ ქალაქს, სადაც ტაძარი მდებარეობდა და მუდმივად ღვთისადმი მსხვერპლი შეიწირებოდა, წარმართი დამპყრობელი ვერასოდეს ავნებდა. ისინი აცხადებდნენ, რომ დედაქალაქსა და ერის უმთავრეს საკრალულ კუთვნილებას — წმიდათა წმიდას უზენაესი არავის შეაგინებინებდა. ამგვარ შეხედულებას გარკვეულწილად რამდენიმე ათეული წლით ადრე მომხდარი მოვლენაც განამტკიცებდა: ძვ. წ. აღ.-ის 701 წელს იერუსალიმის დასაპყრობად ქალაქის კედლებთან სენნახირიმის მეთაურობით განლაგებულმა ასურულმა მრავალრიცხოვანმა ჯარმა ერთ ღამეში 185 000 ადამიანი დაკარგა. წმინდა წერილი მომხდარ მოვლენას ღვთისაგან მოვლენილ

ანგელოზს უკავშირებს². ქალაქი იერუსალიმი გარდაუვალ განადგურებას გადაურჩა, ხოლო აღსრულებული საიდუმლო მოსახლეობის ცნობიერებაში ზეგარდამო მზრუნველობის უეჭველ დადასტურებად აღიბეჭდა. ისინი მიიჩნევდნენ, რომ ნებისმიერ ვითარებასა და დროში იგივე გამეორდებოდა. ზმანებითი კეთილდღეობით ვნებამორეულ საზოგადოებას წინასწარმეტყველი იერემია უმკაცრესი მამხილებელი სიტყვებით მიმართავდა: „ნუ ხართ დანდობილნი ცრუ სიტყვებზე, რომ ამბობენ: უფლის ტაძარია, უფლის ტაძარია, უფლის ტაძარია ეს! მაგრამ თუ გამოასწორებთ თქვენს გზებსა და თქვენს მოქმედებებს, თუ იქმთ სამართალს კაცსა და მის მოყვასს შორის, მწირს, ობოლსა და ქვრივს არ დაჩაგრავთ და უდანაშაულო სისხლს არ დაღვრით ამ ადგილზე, და თუ სხვა ღმერთებს არ გამოედევნებით თქვენს საუბედუროდ, მაშინ დაგასახლებთ ამ ადგილზე, ქვეყანაში, რომელიც მე მივეცი თქვენს მამებს უკუნიითი უკუნისამდე“ (იერ. 7. 4-7).

მსგავსი ვითარება რიგ შემთხვევაში არც ახალი აღთქმის ეკლესიისთვისაა უცხო რამ. წმინდა გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრების აღმწერი ერთგან ბოროტისაგან ცდუნებული მღვდელმთავრის შესახებ მოგვითხრობს, რომელსაც, ერთი შეხედვით, კეთილი საქმე, — ეკლესიების გამშვენება და ძვირფასი შესაწირავებით შემკობა, ხოლო გარდაცვალების შემდეგ მონასტრებში მისი მოხსენიების მიზნით საფასის დაგროვება, — ვნებად ჰქონდა ქცეული: „რამეთუ იყო ვინმე ეპისკოპოსი, მდიდარი ფრიად და წარჩინებული, რომელსა იგი მარჯულ ჰბრძოდა ეშმაკი, რათა სიმდიდრითა საფასეთა თვისთათა ეკლესიანი შეამკვნეს და განაშვენეს და რათა მონასტერთა შინა აღაპი დაიდვას. და ამით მიზეზითა სცვიდა სიმდიდრესა თვისსა, ხოლო გლახაკთა ყოვლადვე არა მიხედვიდა“. ათონის მთიდან საქართველოში სტუმრად ჩამოსული მოღვაწის სათნოებათა მხილველი იერარქი „დაემოწაფა წმიდასა ამას ბერსა და განუცხადა თვისი გულისსიტყვა“. სულიწმიდის მაღლით გაბრწყინებული მთაწმინდელი მოძღვარი შემკითხველს საღვთო-მაცხოვრებელ სწავლებას მიაგე-

2 შდრ. „გავიდა უფლის ანგელოზი და მუსრი გაავლო აშურის ბანაკში ასოთხმოცდახუთი ათას კაცს“ (ეს. 37.36)

ბებს: „ჰოი მეუფეო, ეგე ბრძოლა ბოროტისა მტერისა არს, რათამცა ეკლესიათა და აღაპთა მიზეზითა გლახაკთა უწყალოებასა შინა მოგკლა. რამეთუ არა თუ გეტყვის ღმერთი, ვითარმედ — ეკლესიანი არა შეამკვენიოთ, არამედ, რამეთუ: მშიოდა და არა მეცით მე ჭამადი, ვითარცა იტყვის იოვანე ოქროპირი“³.

წარმოდგენილი ბიბლიური თუ ჰაგიგრაფიული ცნობების ფონზე, სადაც ორივე შემთხვევაში ჭეშმარიტი სარწმუნოების წიაღში დამკვიდრებულ ადამიანებზეა საუბარი, საყურადღებოა იგივე ბიბლიური უწყება იონა წინასწარმეტყველის შესახებ (ძვ. წ. აღ.-ის IX-VIII სს.), რომელიც ღვთის განჩინებით საქადაგებლად ნინევეში მიემართება. წმინდა კირილე ალექსანდრიელის თქმით, ასურეთის დედაქალაქი წარმართულ უკეთურებათა მორევში შთაფლულიყო და საკუთარ თავში ყველა სახის ცოდვას შემოიკრებდა, თუმცა იონას ხანმოკლე მოღვაწეობა საკმარისი აღმოჩნდა, რომ მთელ მოსახლეობას, დიდიან-პატარიანად, შეენანა. განმმართველები ღვთისაგან გაუცხოებულ წარმართებს სახარებისეულ მონაწილ ძეს ადარებენ, რომელმაც მიუხედავად მამისეული ხმობის თავდაპირველი უარყოფისა, მოგვიანებით შეინანა და მითითებული საქმე აღასრულა, ხოლო მეორე ძე, რომელშიც მართალი სარწმუნოების მქონე საზოგადოება მოიაზრება, ერთი შეხედვით, მზადაა, ნებისმიერ დროს დამორჩილდეს შემოქმედის სურვილს, სინამდვილეში კი მთელი არსებით უპირისპირდება მას და არარად მიიჩნევს (შდრ. მთ. 21. 28-32).

მოხმობილი მაგალითები, ვფიქრობთ, ერთ მნიშვნელოვან საკითხზე მიგვითითებს: ინდივიდმა თუ საზოგადოებამ არასოდეს უნდა დაკარგოს მოვლენათა გონიერი შეფასების უნარი, არ უნდა იფიქროს, რომ რადგან ის ჭეშმარიტებასთანაა წილნაყარი, არაფერი შეეშლება და ყოველივე თავისთავად წარიმართება სასიკეთოდ. ასეთი თავდაჯერებულობით შედიოდა ტაძარში საკუთარი „კეთილი საქმეებით“ აღფრთოვანებული ცნობილი სახარებისეული ფარისეველი და კადნიერებით ყოველ ადამიანზე წინ აყენებდა თავს. თუმ-

3 ქართული მწერლობა, ტომი 2; თბილისი, 1987, გიორგი მცირე, გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრება; გვ. 115-116

ცა რეალობა განსხვავებული აღმოჩნდა და „ეს (მეზვერე, ი. ო.) უფრო გამართლებული წავიდა შინ, ვიდრე იგი (ფარისეველი, ი. ო.), ვინაიდან ყველა, ვინც თავს აიმაღლებს, დამდაბლდება, და ვინც თავს დაიმდაბლებს, ამაღლდება“ (ლკ. 18. 14). მეოთხე საუკუნეში მოღვაწე კაპადოკიელი წმინდანი ბასილი დიდი ბრძანებს: „მართლაც, როგორც ჩანს, ყველაზე ძნელი საქმე საკუთარი თავის შეცნობაა, რადგანაც არა მხოლოდ თვალს არ შეუძლია საკუთარი თავის დანახვა და მხოლოდ იმას ხედავს, რაც მის გარშემოა, არამედ ჩვენი გონებაც, რომელიც ასე გამჭრიახია სხვისი ცოდვების დანახვისას, საკუთარ ნაკულევანებათა შეცნობაში ნელია და მძიმე“⁴. მიუხედავად სირთულისა, ჯანსაღი თვითკრიტიკა (ანთუ სხვათაგან გამოთქმული სამართლიანი შენიშვნები) მოვლენათა სწორი შეფასების საწინდარია (რასაც მეზვერის მაგალითი ცხადყოფს), ხოლო საკითხის მართებულად განსჯა ნებისმიერი საქმის ღვთივსათნოდ აღსრულების საფუძველია.

აქვე კიდევ ერთი, შორეულ წარსულში აღმოცენებული და თანამედროვე ყოფაში საკმაოდ გავრცელებული გაუკუღმართების შესახებ ვისაუბრებთ, რასაც მკითხაობა და ცრუმორწმუნეობა ჰქვია. ხშირად შეხედები ადამიანს, რომელსაც საკუთარი მომავლის შეტყობა დიდად სწადია და ამ სურვილით აღძრული, არაფერს ერიდება, იქნება ეს ყავაში ჩახედვა, ვინმე ცნობილ მკითხავთან სტუმრობა და კიდევ ვინ მოთვლის, რამდენი რამ. ყველაზე სამწუხარო ისაა, რომ ამგვარად განმსჯელი ადამიანები ეკლესიის წიაღშიც მრავლად არიან. მოცემულ შემთხვევაშიც არქაულის განახლებულ სახესთან გვაქვს საქმე. ყველასთვის კარგადაა ცნობილი ძველი საბერძნეთის დელფოს სამისნო, სადაც სამფეხაში მჯდომი მისანი ქურუმი ქალი პითია მრავალ სტუმრად ჩასულ ელინსა თუ ბარბაროსს „ღმერთის ნებას“ უცხადებდა. ისტორიკოსების ცნობით, ძველ ბაბილონში ხშირად მისნობის სამ ფორმას მიმართავდნენ: 1. ისრების შერხევა; 2. შეკითხვა თერაფიმებისადმი; 3. ღვიძლზე მკითხაობა (ე.წ. ჰეპაროსკოპია). წმინდა წერილიდან ვიგებთ, რომ მსგავსი სახის მსახურება იუდეველთა

4 წმინდა ბასილი დიდი, ჰომილიები ექვსი დღისათვის; ძველი ბერძნულიდან თარგმნა და წინასიტყვაობა დაურთო გვანცა კოპლტაძემ; თბილისი, 2006 წ.; გვ. 129

შორისაც იყო გავრცელებული. ისრაელის სამეფოში მოღვაწე წინასწარმეტყველი ოსია რჩეული ერის წარმომადგენლებს შემდეგი სიტყვებით მიმართავდა: „ჩემი ერი ხეზე მკითხაობს და მისი ტოტი უცხადებს მას“ (ოსია. 4. 12). წმინდა კირილე ალექსანდრიელის ცნობით, მისნობა ხის ტოტების გამოყენებით (ე.წ. რავდომანტია) საკმაოდ გავრცელებული მოვლენა იყო ელინთა შორის. მისი საშუალებით სამოქმედო გეგმის განსაზღვრას ცდილობდნენ, რაც მოგვიანებით რჩეულმა ერმაც შეითვისა.

წარმოდგენილი უწყების დღევანდელ ფონზე განხილვისას აშკარაა, რომ თანამედროვე ადამიანი მომავლის გაგების მიზნით ხესა და ტოტზე მკითხაობას სიბრყველ ჩათვლის, თუმცა თავად ისეთ ხერხებს მიმართავს, რომ ცივილიზაციას ზიარებული მავანის პატივმოყვარეობა არ შეილახოს (განა უსულო ხისადმი შემკითხველობა საკადრისია?!), რაც არსებითად არაფრით სხვაობს ძველისგან.

გემოთხსენებული კესარიელი თეოლოგი ბასილი დიდი ესაიას წიგნის კომენტირებისას ერთგან ცრუმორწმუნეობის შესახებ საუბრობს, რასაც აქტუალურობა ოცდამეერთე საუკუნეშიც არ დაუკარგავს, და გარკვეულწილად ჩვენს გემოთწარმოდგენილ მსჯელობას ეხმიანება. კაპადოკიელი მოძღვარი შემდეგ ბიბლიურ ციტატას განმარტავს: „მაგრამ შენ მიატოვე შენი ხალხი“ (ეს. 2. 6), და ბრძანებს: „ყველაზე მძიმე სასჯელი ღვთისაგან მითოვებულობაა. თუ რატომ დაუტევებს მავანს ხელი ღვთისა, ამას შემდეგი სიტყვები ცხადყოფს: „რადგან გაივსნენ აღმოსავლეთიდან და მისნობენ ფილისტიმელთა და უცხოთომელთა მსგავსად“ (ეს. 2. 6). ხედავ, როგორი უკეთურებაა მკითხაობა? იგი ღვთის მზრუნველობის მიღმა აყენებს მასზე მინდობილს. ბევრ ქრისტიანს კი მიაჩნია, რომ უბოროტო საქმეა მისი ყურისგდება, ნიშნების შემოკრება და ამ ნიშნების განმმარტებელთა მოსმენა. თუკი ვინმემ სიტყვის წარმოთქმისას დააცემინა, ასე იტყვიან: ამასაც აქვს მნიშვნელობა. ვილაცამ უკნიდან სახელით მომმართა, გამოსვლისას ფეხი დამიცურდა, ტანსაცმელი გამოედო რაიმეს — მიაჩნიათ, რომ ყოველივე ეს დაბრკოლებაა. დიდად ცნობილი ადამიანებიც კი, რომლებიც მსაჯულს ზეციდან მოეღიან, ცივისის-

ლიანად შთაეკვთებიან ამ უკეთურ ცოდვაში. მაგრამ ისმინე: უკუგდებულია ხალხი, ვინც ამგვარად მოქმედებს. ჯერ კიდევ უძველესი დროიდან, მოსეს რჯულის თანახმად, ჯადოქრობა, მისნობა, შემლოცველობა, ფრინველთმკითხობა უარყოფილია, ვითარცა დემონის შემოქმედება⁵. ჩიტი, რომელმაც არაფერი უწყის თვალწინ არსებული საფრთხის შესახებ, ნუთუ შენ მომავალს გატყობინებს? ბუდიდან ბარტყებისთვის საკვების მოსაპოვებლად ამოფრენილი, იგი ხშირად უკან ცარიელი ბრუნდება, შენთვის კი უტყუარი წინარემაუწყებელი გამხდარა და მისი ამო მოძრაობა მომავლის განმცხადებლად ქცეულა! როდესაც დემონის ქმედებით ჩიტები შენი გაბრიყვებისთვის დაფრინავენ, ნუ დაჯდები და პირდაღებული არ უმზირო დემონურ სანახაობას, ეშმაკის გავლენის ქვეშ ნუ აღმოჩნდები, რადგან თუკი მან ერთგვის შეიპყრო სული, დაღუპვისთვის ადვილად წარტაცებული, არათუ ხელიდან გაუშვებს მას, არამედ ყოველ ბოროტ საქმეში გამოიყენებს. ასევე ყვავის ჩხავილი და ზეცაში მიმომფრენი არწივი შიშს აღძრავს ცრუმორწმუნე გულებში. მტერი იმ დონემდე ამასხრებს ადამიანს, რომ თუ კატა შემოხვდება, ძალლი გამოხედავს, ან დილით ადამიანი შემოეგებება, თუნდაც კეთილგანწყობილი, მაგრამ დაზიანებული მარჯვენა თვალით ან ბარძაყით, ის მყისვე განზე გადგება, შეტრიალდება და არაერთხელ დახუჭავს თვალებს. განა არის რამე ამისთანა ცხოვრებაზე უბადრუკი — ყველაფრისადმი ეჭვიანობა, ყოველივეში წინააღმდეგობის დანახვა, მაშინ როდესაც მისი სული ყველაფერმა ზეცად უნდა აღამაღლოს? როდესაც ცაში მიმომფრენ ჩიტებს იხილავ, ნუ დააკვირდები, ფრთებით ჩვენს თავს ზემოთ წრეს შემოსაზღვრავენ თუ არა, ან ჩვენკენ მოემართებიან, ანთუ უკნიდან გვიახლოვდებიან, ანაც გზას გასწვრივ გვიკვეთავენ. ეს დაუტევე და შემოქმედის სიბრძნითა და განგებულებით განკვირდი, თუ როგორ ახერხებს სიმძიმის მქონე არსება ზეცაში ნავარდს; ჰაერის ფაქიზი ბუნება როგორ ქცევია ფრთებს ეტლად; გაშლილი ფრთებით რაგვარად მიმოცურავენ ჰაერში, ხოლო კუდით, ვითარცა საჭით, ფრენისას მიმართულებას

განსაზღვრავენ“⁶.

მეოცე საუკუნეში მოღვაწე წმინდანად შერაცხილი მღვდელმთავარი – ნიკოლოზ სერბი ერთ-ერთი დიაკვნისადმი მიწერილ წერილში ცრურწმენასა და უღმერთობას ერთ მთლიან მოვლენად განიხილავს და ასე ეხმიანება: „შენ შეხვდი ადამიანს, რომელსაც ღმერთი არ სწამს, მაგრამ აღსავსეა ცრურწმენით. იგი გამოგიტყდა, რომ არასოდეს სწამდა ღმერთის, ბავშვობიდანვე უწვდიდა ხელისგულს სამკითხაოდ ბოშებს და ახლაც იმავეს აგრძელებს. შესაძლებელია, ამტკიცებს იმას, რომ მისმა მკითხავმა უფრო მეტი იცის, ვიდრე „ყველა მეცნიერებათა აკადემიამ“ ერთად აღებულმა. ამასთანავე გათვალვის ეშინია და ქუჩაში თავდახრილი დადის. სამშაბათს შავ დღედ თვლის: ამ დღეს არაფერს აკეთებს და სახლიდან არ გამოდის. რიცხვ „13-ს“, როგორც ცეცხლს, ისე გაურბის. ერთხელ ვიდაცამ მის მაგიდაზე ხუმრობით „13“ დაწერა, ხოლო მან ხუმარას სკამი მოუქნია. თვითონ იგი კი განათლებული და უზრუნველყოფილი ადამიანია. მაშ რაღა გაკვირვებს, ძვირფასო დიაკვანო? ის, რომ უღმერთობა და ცრუმორწმუნეობა ხელიხელჩაკიდებულნი მიდიან? ასეთი არაბუნებრიობა ბუნებრივია. ერთიცა და მეორეც – სიცრუეა. ერთსაც და მეორესაც იგი შობს, ვისაც ყველაზე ჭეშმარიტმა ბაგეებმა სიცრუის მამა უწოდეს. ჭეშმარიტება მუდამ ერთი და იგივეა, ხოლო სიცრუე კი ქამელეონის მსგავსია, ფერებს რომ იცვლის. უღმერთობისა და ცრურწმენის მეგობრობაში არანაირი პარადოქსი არსებობს, ტყუილად ფიქრობ ასე: ისინი ერთმანეთს ავსებენ, სურათისა და ჩარჩოს მსგავსად. ყოველგვარი უღმერთობა ცრურწმენის ჩარჩოში ზის და ერთი სიცრუე მუდმივად სტუმრობს მეორეს.

როდესაც მეფე საული ეურჩა ღმერთსა და უფლის წინასწარმეტყველ სამოელს, იგი აენდორში მკითხავთან გაეშურა, რათა მისთვის რჩევა ეკითხა (შდრ. 1 მეფ. 28). საფრანგეთის მეფე ფილიპე ეგალელი ორი რამით ტრაბახობდა – უღმერთობითა და ყავის ნალექზე მკითხაობის ხელოვნებით. განა შენ წმინდა წერილში არ წაგიკითხავს, როგორ შეთანხმდა

6 Святитель Василий Великий. Толкование на книгу пророка Исаии; об. ინტერნეტსაიტი – www.wco.ru/biblio/books/vasilv5/main.htm

ორი მატყუარა, პილატე და ჰეროდე, მანამდე, ვიდრე ქრისტეს სიკვდილს მიუსჯიდნენ? „და იქმნეს მეგობარ პილატე და ჰეროდე ურთიერთას მას დღესა შინა, რამეთუ პირველ მტერ იყვნეს იგინი“ (მთ. 23. 12), ახლაც ხშირად ერთიანდება ორი სიცრუე, როცა მათ ჭეშმარიტების წინააღმდეგ უწევთ ბრძოლა. გაიხსენე უღმერთო ებრაელთა ცრუმორწმუნეობა, როცა ისინი ნებისმიერ ფასად ცდილობდნენ ქრისტეს მოკვდინებას! „და მოიყვანეს იესუ კაიაფაისით ტაძრად. და იყო განთიად. და იგინი არა შევიდეს ტაძრად, რაითა არა შეიგინნენ, არამედ რაითა ჭამონ პასექი“ (ინ. 18. 28). რამეთუ მათი დღესასწაული იდგა. იგი, ვინც რწმენას განუდგა, ცრურწმენის ტალღებში ჩაიხრჩო, მაგრამ ვერ ხვდებიან უბედურნი, რომ, ჭეშმარიტი ღმერთისაგან განდგომით, საკუთარი თავი მთლიანად ხელში ჩაუგდეს მის მარადიულ მოწინააღმდეგეს, იმ იდუმალ მაძაგებელს, რომელსაც კაცთა მოდგმის მტერი, სიცრუე და სიცრუის მამა ეწოდა (შდრ. ინ. 8. 44)⁷.

დღევანდელობაში არანაკლებ აქტუალური თემაა ასტროლოგია — ზოდიაქოს ნიშნების მიხედვით ადამიანის ბედ-იღბლის განსაზღვრა, რასაც დიდად უწყობს ხელს პრესა, რადიო თუ ტელევიზია. ხშირად ყოფილა შემთხვევა, როდესაც ახლობელ-ნათესავებთან რაიმე პირადულ საკითხზე მსჯელობისას, მოსაუბრე, რომელსაც სურს, გაარკვიოს შენგან მოსმენილი მდგომარეობის არსი, მთელი სერიოზულობით შეგეკითხება, თუ რა ხარ ზოდიაქოს მიხედვით, და ელოდება პასუხს, რომ შემდეგ შესაბამისი დასკვნები გამოიტანოს (ერთი სიტყვით, ამ ვითარებაში აღმოჩენისას ხვდები, რომ შენი ცხოვრება ზეცაზეა დამოკიდებული, მაგრამ არა ღმერთზე, არამედ რომელიღაც პლანეტასა და მოსაუბრის გონებამახვილობაზე, თუ რა გამოსავალს შემოგთავაზებს მცირეოდენ დაფიქრების შემდეგ). უპირველეს ყოვლისა, შევნიშნავთ, რომ ეკლესია არასოდეს უარყოფდა ხსენებულ ნიშნებს. ამას სვეტიცხოვლის ტაძრის სამხრეთ კედელზე გამოსახული ფრესკაც ცხადყოფს. ზოდიაქო — ესაა ეკლიპტიკის გასწვრივ განლაგებული თორმეტი თანავარსკვლავედის (ვერძი, მარჩბივი, კურო, კირჩხიბი,

7 მისიონერული წერილები; წმ. ნიკოლოზ სერბი (ველიმიროვიჩი), თბილისი, 2005, გვ. 219-220

ლომი, ქალწული, სასწორი, ღრიანკალი, მშვილდოსანი, თხის რქა, მერწყული, თევზები) შემომკრები სახელი. თავად ტერმინი ბერძნული წარმომავლობისაა — **ζαδιακός** და ითარგმნება როგორც „ცხოველური“. იგი საკუთარ თავში კიდევ ერთი ბერძნული სიტყვის შინაარსს მოიცავს — **ζαδιον**, რაც „გამოსახულებას“, „ცხოველის მოხაზულობას“ ნიშნავს. რადგან თანავარსკვლავეთა უმეტესობას ცხოველთა სახელები განეკუთვნა, ყველა მათგანის გამაერთიანებელ ტერმინად, შესაბამისად, ზოდიაქო (ბერძ. **ζαδιακός**) იქცა.

ციური მნათობებისადმი გაუკუღმართებული დამოკიდებულების შესახებ ცნობებს რჩეული ერის ცხოვრებაშიც ვხვდებით. იუდეიდან ისრაელის სამეფოში საქადაგებლად ჩასული წინასწარმეტყველი ამოსი უფლის სახელით ასე მიმართავდა მსმენელებს: „განა მოგეონდათ ჩემთან მსხვერპლი და ძღვენი ორმოცი წლის მანძილზე უდაბნოში, ისრაელის სახლო? დაატარებდით თქვენი მოლოქის და ქიუნის კარავს, თქვენს კერპებს, თქვენი ღმერთების ვარსკვლავს, თქვენსავე ნაკეთებს. ამიტომაც დამასკოს იქით გადაგასახლებთ, ამბობს უფალი, ცაბათ ღმერთია მისი სახელი“ (ამოს. 5. 25-27). ნეტარი იერონიმე მოხმობილი ბიბლიური ციტატის განმარტებისას შენიშნავს: წინამდებარე ადგილი გვატყობინებს, რომ მსხვერპლი და ძღვენი, რასაც იუდეველნი უდაბნოში ორმოცწლიანი მოგზაურობისას აღავლენდნენ, ეკუთვნოდა არა ღმერთს, არამედ მოლოქს, რომლის კარავსაც ისინი დაატარებდნენ. თუ როგორი გამოსახულება ჰქონდა აღნიშნულ კერპს, ამას შემდეგი სიტყვები ცხადყოფს: „თქვენი ღმერთების ვარსკვლავს“. ხაზგასმული სიტყვის ადგილზე ბიბლიის ებრაულ ტექსტში გვხვდება ტერმინი *cochab*, რაც ლუციფერს, ანუ დილის ვარსკვლავს ნიშნავს⁸.

ამჯერადაც არაერთგზის ხსენებული წმინდანის — ბასილი დიდის მოძღვრებას მოვიშველიებთ. კაპადოკიელი ღვთისმეტყველი, შესაქმის ექვსი დღის კომენტირებისას, აღნიშნულ საკითხს, ვარსკვლავთმკითხაობას, ძირფესვიანად განაქიქებს, რისი დამოწმებაც მოცემულ შემთხვევაში, ვფიქრობთ,

8 Блаженный ИЕРОНИМ СТРИДОНСКИЙ, ТОЛКОВАНИЕ НА КНИГУ ПРОРОКА АМОСА, Опубликовано: Творения. Ч. 13. Киев, 1896, с. 106

საშური საქმეა: „მაგრამ მათ, რომელთაც ზომიერების საზღვრები გადალახეს, მოსეს სიტყვები შობის დღეთა შესახებ მეცნიერების დასაცავად მოიხმეს და ამბობენ, რომ ჩვენი ცხოვრება ციურ სხეულთა მოძრაობებზეა დამოკიდებული. ამიტომაც ჰგონიათ ქალდეველებს, რომ ვარსკვლავები მიგვანიშნებენ იმაზე, რაც უნდა შეგვემოხვეს. წმინდა წერილის მარტივ სიტყვაში: „იყვნენ სასწაულებად“ მათ არა ჰაერის ცვლილება და ჟამთა მიმოქცევა, არამედ ცხოვრებისეული ხვედრი გულისხმავს, და რას ამბობენ? რომ შობის ამა თუ იმ სახეს ზოდიაქოს ვარსკვლავებთან ამოძრავებული ვარსკვლავების შეერთება განსაზღვრავს, როცა ისინი ერთმანეთთან შეხვედრის შედეგად რაღაც გარკვეულ სახეს ქმნიან, ხოლო სხვაგვარად განლაგებით საპირისპირო ცხოვრებისეულ ხვედრს იწვევენ. შესაძლოა, უსარგებლო არ იყოს, თუ ამ საკითხზე მსჯელობას მეტი სიცხადისათვის ცოტა ზემოდან დავიწყებ. მაგრამ ვიტყვი არა რაიმეს ჩემს საკუთარს, არამედ მათი მხილებისათვის მათივე სიტყვებით ვისარგებლებ, რათა ისინი, რომელნიც უკვე ჩავარდნილნი არიან საცდურში, რამდენადმე განვკურნო, ხოლო დანარჩენები დავიცვა, რათა მათ მსგავსად არ დაეცნენ.

შობის დღეთა შესახებ ამ მეცნიერების გამომგონებლებმა შეიცნეს რა, რომ ვრცელი დროის მანძილზე მრავალი სახე უსხლტებოდათ, დროის საზომის საზღვრები, რაც შეიძლებოდა, დაავიწროვეს, რადგანაც ყველაზე მცირესა და უმოკლეს დროში, ანუ როგორც მოციქული ამბობს: „მეყსა შინა წამსა თუალისასა“ (1 კორ. 15. 52), სხვაობა შობიდან შობამდე მეტად დიდია. ამ წამში რომ ქალაქთა მფლობელი, ხალხთა მთავარი, ფრიად მდიდარი და ძალაუფლების მქონე იბადება, მეორე წამში დაბადებული ლატაკია და მოწყალების მთხოვნელი, კარიდან კარზე მოხეტილად დღიური საზრდოს მოსაპოვებლად. ამიტომაც ზოდიაქოდ წოდებული წრე თორმეტ ნაწილად გაყვეს, რამდენადაც მზე ე.წ. უძრავი სფეროს მეთორმეტედ ნაწილს ოცდაათი დღის მანძილზე გადის, თითოეული მეთორმეტედთაგანი ოცდაათ ნაწილად, შემდეგ ყოველი ასეთი ნაწილი სამოც, ხოლო თითოეული მესამოცედ დიდ კიდევ სამოცად დაანაწევრეს.

განვიხილოთ ახლა დაბადებულთა შობანი და ვნახოთ, შეუძლია თუ არა ვინმეს, ზედმიწევნით ზუსტად მისწვდეს დროის ამ დანაყოფებს. რაჟამს ჩვილი დაიბადება, ბებია ქალი დახედავს, ვაჟია იგი თუ ქალი, ხოლო შემდეგ დაელოდება ტირილს, როგორც ნიშანს ახალშობილის სიცოცხლისა და როგორ ფიქრობ, ამ დროისათვის რამდენი მესამოცედი ჩაიქროლებდა? აი, უკვე უთხრა მან ქალდეველს ახლადშობილის შესახებ. რამდენი უმცირესი ნაწილი დასჭირდებოდა ბებია ქალის თხრობას, კიდევაც რომ გამართლებოდა მას და საქალებოს გარეთ მდგომი ვინმე ჟამის დამდგენელი ებოვა? რადგან მას, ვისაც ჰოროსკოპის შეცნობა სურს, ზუსტად უნდა ეცნობოს შობის დრო, დღისა იქნება ის თუ ღამისა და კიდევ რამდენი მესამოცედი ნაწილი გაირბენდა ამასობაში? აუცილებლად უნდა იქნეს ნაპოვნი შობის განმსაზღვრელი ვარსკვლავი, კერძოდ, რომელია იგი არა მხოლოდ ერთ მეთორმეტედ ნაწილში, არამედ მეთორმეტედის რომელიღაც ნაწილის რომელიღაცა მესამოცედში, რადაც იგი იყოფა, როგორც ვთქვით, რათა ზუსტად იქნეს ნაპოვნი პირველი მესამოცედიდან მოყოლებული რომელიღაცა მესამოცედი.

ამგვარად, მათი თქმით, ყოველი პლანეტისათვის ასეთი უმცირესი და შეუცნობელი დრო უნდა იქნეს გამოთვლილი, რათა ვიპოვნოთ, რა მდგომარეობა ეკავათ მათ უძრავ ვარსკვლავებთან მიმართებაში და ჩვილის შობის ჟამს როგორი სახე შეადგინეს. რამდენადაც ამ დროის ზუსტად დადგენა შეუძლებელია, ხოლო მისი ერთი მცირე ნაწილის შეცვლა მეორეთი დიდ ცდომილებას ქმნის, სასაცილონი არიან ისინი, რომელნიც ამ სინამდვილეში არარსებული მეცნიერებისათვის იცლიან და კიდევ უფრო ისინი, რომელნიც პირდაღებულნი უსმენენ, თითქოს მათგან იმის გაგება შეეძლოთ, რა ელოდებათ. და როგორია დასკვნები? ისინი ამბობენ: ეს თმახუჭუჭა და თვალმშვენიერი იქნება, რადგან ვერძის დროს დაიბადა, და ამ ცხოველს კი ასეთი შესახედაობა აქვსო; დიდსულოვანიც იქნება, რამდენადაც ვერძი წინამძღოლიაო; და კიდევ: ხელგაშლილიცა და მომგებელიც, რადგანაც ეს ცხოველი უმტკივნეულოდ განიყრის რა მატყლს, ბუნებისაგან კვლავ ადვილად იმოსებაო, ხოლო კუროს დროს ნაშობნიო, — ამ-

ბობენ ისინი, — ჯაფის დამთმენნი და მსახურნი არიან, ისევე როგორც კურო, რომელიც უღლის ქვეშაა; მორიელის დროს დაბადებული, მსგავსად ამ ცხოველისა, შფოთისთავია, ხოლო სასწორის ჟამს შობილი კი — სამართლიანი, ვითარცა ჩვენი სასწორი.

და რაღა უნდა იყოს ამაზე სასაცილო? ვერძი, რომლისგანაც შენ ადამიანის დაბადების დროს იღებ, ერთი მეთორმეტედი ნაწილია ზეცისა, და მასში ყოფნისას მზე გაზაფხულის ნიშნებს ეხება. ასევე სასწორიცა და კუროც, თითოეული მათგანიც ერთი მეთორმეტედი ნაწილია ზოდიაქოდ წოდებული წრისა. ამბობ რა, რომ ძირითადი მიზეზები კაცობრივი ცხოვრებისა იქიდანაა, ჩვენთან შობილ მძოვართაგან ადამიანთა ზნეს როგორ ახასიათებ? უკეთუ ვერძის დროს შობილი გულუხვია არა იმიტომ, რომ ეს თვისება ზეცის ამ ნაწილმა მისცა, არამედ იმიტომ, რომ ცხვარია ბუნებით ასეთი, რატომ გვაშინებ ვარსკვლავთა ნიშნების შეჭველობით და ცდილობ, დაგვარწმუნო მძოვართა ბლავილით? თუკი ზეცამ ხასიათის ამგვარი თავისებურებანი ცხოველთაგან ისესხა, მაშინ იგი, რამდენადაც მიზეზებით მძოვარზე ყოფილა დამოკიდებული, თვითონაც უცხო საწყისებს უნდა ემორჩილებოდეს. და თუ ამის თქმა სასაცილოა, კიდევ უფრო სასაცილოა ძალისხმევა, დამაჯერებლობა მიანიჭო სწავლებას საგნებზე, რომელთაც საერთო არაფერი აქვთ. მათი ამგვარი ბრძნობანი ობობას ქსელს ჰგავს. თუ მას კოლო, ბუზი ან სხვა ამათი მსგავსი უძლურთაგანი მიეახლება, გაებმება და დამარცხდება; მაშინ, როცა, თუ რომელიმე ძლიერი ცხოველი მიუახლოვდა, თავს ადვილად გააღწევს, სუსტ აბლაბუდას გაგლეჯს და გაანადგურებს.

მაგრამ ისინი მხოლოდ ამაზე როდი ჩერდებიან, არამედ იმის მიზეზებსაც, რისი არჩევაც ყოველი ჩვენგანის ხელთაა, — მე ვლაპარაკობ იმაზე, რას ავირჩევთ, სიკეთესა თუ ბოროტებას, — ზეციურ სხეულებს მიაწერენ. თუ, ერთი მხრივ, მათთვის პასუხის გაცემა სასაცილოა, მეორე მხრივ, რამდენადაც ამ ცდომილებით მრავალნი დასნეულდნენ, საჭიროება მოითხოვს, რომ დუმილი დავარღვიოთ. უპირველესად ეს ვკითხოთ მათ: განა ვარსკვლავები სახეს ყოველდღე ათასჯერ არ იცვლიან? რადგანაც ცდომილებად წოდებულნი მუდ-

მივად მოძრაობენ, თუ ერთნი სწრაფად ხვდებიან ერთმანეთს, მეორენი მოქცევებს უფრო ნელა აღასრულებენ, ერთსა და იმავე დროში ხშირად ორივე იხილვება, ხშირად კი ერთმანეთს ფარავენ, ხოლო, შობის ჟამს კი, როგორც ისინი ამბობენ, დიდი ძალა აქვთ, რომ ან კეთილისმყოფელ, ან კიდეც ბოროტ ვარსკვლავთა გვერდით გამოჩნდნენ. ხშირად, ერთი უმცირესი ნაწილის შეუცნობლობის გამო, ვერ იპოვეს რა დრო, რომელშიც ვარსკვლავი თავის კეთილისმყოფელობას დაამოწმებდა, იგი უკეთურთა შორის აღწერეს.

მე იძულებული ვარ, რომ მათივე გამოთქმებით ვისარგებლო. ამგვარ მსჯელობაში ფრიად დიდია უგუნურება, და კიდეც უფრო დიდი უღმერთოება, რადგან უკეთურ ვარსკვლავებს თავიანთი უკეთურობის მიზეზი შემოქმედზე გადააქვთ. თუ ისინი ბუნებით არიან ბოროტნი, მაშინ დამბადებელი ბოროტების შექმნელი ყოფილა, ხოლო თუ ბოროტება ნებაყოფლობით აირჩიეს, მაშინ, ჯერ ერთი, ისინი ნების მქონე ცოცხალი არსებანი ყოფილან, რომელნიც იძულების გარეშე, თავისუფლად მოძრაობენ; მეორეც, მტკიცება ამგვარი სიცრუისა უსულოთა შესახებ, ნამდვილი სიგიჟეა. შემდეგ: რა დიდი უგუნურებაა თქმა იმისა, რომ სიკეთე და ბოროტება თითოეულ ვარსკვლავს წილად ღირსებისამებრ კი არ ხვდა, არამედ ამ ადგილას იგი კეთილისმყოფელი იყო, ხოლო სხვა ადგილას ბოროტი გახდა, რადგან რომელიღაცა ვარსკვლავის ქვეშ იხილვებოდა და კვლავ; გარკვეული მდგომარეობიდან რამდენადმე გადაიხარა თუ არა, თავისი ბოროტება მცისვე დაივიწყა.

ამის შესახებ საკმარისად ითქვა. უკეთუ დროის ყოველ წამს ვარსკვლავთა ურთიერთგანლაგება ერთი სახიდან მეორეში გადადის, და ურიცხვი შეცვლისას დღეში ხშირად იქმნება იმგვარი სახე, რომელიც მეფის დაბადებას გვიჩვენებს, რატომ ყოველდღე არ იბადებიან მეფენი? და რატომ ერგებათ მათ სამეფო მამისაგან მემკვიდრეობით? რა თქმა უნდა, მეფეთაგან ყოველი ხომ არ იაზრებს თავისი შვილის დაბადებას გამომდინარე ვარსკვლავების სამეფო განლაგებიდან? და კაცთაგან ვინ შეიძლება იყოს უფალი ამისა? როგორ შვა ოსიამ იოათამი, იოათამმა — აქაზი და აქაზმა — ეზეკია ისე, რომ ამათ-

გან არცერთს არ დაემთხვა ჟამი მონად დაბადებისა? შემდეგ: უკეთუ ბოროტსა და სათნო საქმეებს ჩვენგან კი არ ეძლევა დასაბამი, არამედ დაბადებიდანვე აუცილებლობით დაგვყვება, ზედმეტნი ყოფილან სჯულისმდებელნი, რომელთაც განგვისაზღვრეს, რა უნდა გავაკეთოთ და რას უნდა გავექცეთ, ზედმეტნი ყოფილან მსაჯულნი, რომელნიც სათნოებას პატივს სცემენ, ხოლო უკეთურებას სჯიან; მაშინ ბრაღი აღარც ქურდს უნდა დაედოს და აღარც კაცის მკვლელს, რადგანაც კიდევაც რომ სდომებოდა, არ შეეძლო დაეჭირა თავისი ხელი, რომელსაც ამის ჩადენისაკენ აუცილებლობა აქეზებდა. და მაინც, ყველაზე ამაოდ ხელოსნები და მიწადმოქმედნი შვრებიან, რომელთაც თურმე თესვისა და მკის გარეშეც შეეძლოთ მიეღოთ უხვი მოსავალი. ასევე ვაჭარიც, მიუხედავად იმისა, მოისურვებდა იგი ამას თუ არა, გამდიდრდებოდა, რადგანაც ქონებას ბედი შეუკრებდა. ქრისტიანთა დიდი სასოებაც უნდა განქარდეს, რადგან იქიდან გამომდინარე, რომ ადამიანები საკუთარი ნებით არაფერს 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 წარმოადგენს⁹.

წმინდა ბასილიმ წარმოდგენილი მსჯელობით საფუძველშივე აღმოფხვრა ფართოდ გავრცელებული სწავლება ადამიანის ბედისწერის ციურ მნათობთაგან განსაზღვრულობის შესახებ. ერთადერთი, რაც დაგვრჩენია, ყური დავუგდოთ და მივწოდოთ სულიწმიდის მადლით განბრძნობილ მოძღვარს, ვისაც ცხოვრების წესად ღვთის ცხოველი სიტყვის მორჩილება გაუხდია და უზენაესის საყდრის წინაშე წარდგომილს, უდიდესი კადნიერება აქვს მისდამი მვედრებელთა შესაწევნელად.

ძველსა თუ ახალ ეპოქაში არსებული ყველა რელიგიური გაუკუღმართების განხილვა მოცემულ შემთხვევაში ჩვენს შესაძლებლობებს აღემატება, მაგრამ გვსურს, მათ წარმოშობა მიზეზებზეც ვთქვათ მცირედი რამ. ბიბლიური სწავლების თანახმად, საღვთო შესაქმეთა სიმრავლეში მხოლოდ ორი

9 წმინდა ბასილი დიდი, დასახ. შრომა, გვ. 83-87

არსება გამოირჩევა გონიერებით, რაც მოაზროვნეობის უნარ-შესაძლებლობებს გულისხმობს. ესენი ანგელოზები და ადამიანები არიან. ზეციურ უსხეულო ძალთა ერთმა ნაწილმა მინიჭებული ნებელობა ბოროტად გამოიყენა და უკეთურებისკენ მიიღრიალა, რის შედეგადაც მათი ბუნება არსებითად შეიცვალა. საღვთო მადლთან განშორების შედეგად დაცემულმა ანგელოზებმა საპირისპირო თვისებები შეიძინეს, რაც სამი მდგომარეობით გადმოიცემა: სიწმინდის წილ — უწმინდურება; სიმართლის წილ — უსამართლობა; სიკეთის წილ — ბოროტება. ოდესღაც ღვთის მადიდებლებმა საკუთარი შემოქმედი მოიძულეს და დაუპირისპირდნენ მას. აზროვნების უნარი არც დაცემის შემდეგ დაუკარგავთ, მაგრამ თუკი უწინ მხოლოდ სათნოებას იბრაზავდნენ, ამიერიდან ოდენ უკეთურებაა მათი მამოძრავებელი ძალა.

წმინდა წერილში ნათქვამია, რომ ღვთის ხატად და მსგავსად შეიქმნა ადამიანი. ხატებაში ეკლესიის მამები რამდენიმე თვისებას გამოყოფენ, ერთ-ერთი მათგანი სწორედ მოაზროვნეობაა, რასაც მოვლენათა განმსჯელი, აზრების შემომკრები გონება წარმართავს. ცოდვით დაცემამდე დაუბიანებელი ცნობიერების მქონე პირველმშობელნი ყოველივეს მართებულად აფასებდნენ და თავისუფალი ნებელობით შესაბამისად მოქმედებდნენ. ამის ნათელი დასტურია ადამის მიერ ცხოველთა ყველა ჯიშისთვის შესაბამისი სახელების შერჩევა, რაც თითოეული უტყვი არსების ბუნების განჭვრეტის შედეგია. მსგავსი ქმედება გონებრივი სიმართელის გარეშე ყოვლადშეუძლებელი იქნებოდა. მაგრამ აკრძალული ხილის დაგემოვნების შედეგად ადამიანურმა ბუნებამ ღვთისაგან უქმნელი საპირისპირო თვისებები შეიძინა (უკვდავება მოკვდავობით შეიცვალა; უვნებობა — ვნებიანობით; უხრწნელობა — ხრწნადობით). მოაზროვნეობა, მართალია, არ აღხოცილა, რადგან იგი ბუნებითადაა შთანერგილი, მაგრამ ცოდვის შედეგებმა შესაბამისი უარყოფითი ზეგავლენა მასზეც იქონია და თუკი ედემის ბაღში მყოფ პირველმშობლებს ნათელი გონება გააჩნდათ, ამიერიდან სინათლე ბუნდოვანებით შეიცვალა.

საეკლესიო სწავლების მიხედვით, სწორედ განმსჯელო-

ბითი უნარ-შესაძლებლობების დაკნინებას იყენებს დაცემული სული და ადამიანთან აზრისმიერ ურთიერთობაში შემოდის. იგი საკუთარ აზრს პიროვნებას დახვეწილი სახით გადასცემს ისე, რომ მისი შემწყნარებელი ადამიანი, არ გააჩნია რა განმრჩეველობის უნარი, მას, ვითარცა საკუთარს, იღებს. ამას დაცემული კაცობრივი ბუნებიდან მომდინარე გაუკუღმართებანიც ემატება, კერძოდ, უწინარეს მარადის სიწმინდის მზრახველი გონება, საღვთო მცნების დარღვევის შედეგად ვნებიანობას დაქვემდებარებული, საკუთარ თავშივე შობს დაცემული ბუნების შესაბამის აზრებს, რომლებიც პიროვნებას ერთგვარ წარმოსახვით, არარეალურ სამყაროს უყალიბებს და მის ტყვეობაში ამყოფებს. საბოლოო ჯამში ყოველივე ხსენებული ერთად იყრის თავს და ადამიანი, მსგავსად აბლაბუდის ქსელში გაბმული მწერისა, გარეგან თუ შინაგან სამყაროში აღძრული ქვედაშიდველი ზრახვების ტყვეობაში აღმოჩენილი, ნებისმიერ სისაძაგლეს მოიმოქმედებს. კვლავაც კაპადოკიელ მღვდელმთავარ ბასილის შევიწევთ, რომელიც ამგვარად გვმოძღვრავს: „დემონთა შესახებ, რომლებიც სხვადასხვა ცოდვას შთაგვაგონებენ, ნათქვამია, რომ როკავენ ისინი. და როგორც პროკველნი სამარცხვინო სარბიელზე ან ერთი, ანთუ მეორე სახით წარმოჩინდებიან, მსგავსადვე დემონები, ნაცვლად ნილაბისა, ჩვენ გვიყენებენ და პროკველნი, ხან მრისხანედ, ხანაც ავხორცად, ზოგჯერ სხეულებრივ ტკბობას დაქვემდებარებულებად, ზოგჯერაც მატყუარებად გამოგვაჩენენ. ამიტომაც რაჟამს იხილავ, რომ ადამიანი განუზომელ სიცილს მისცემია, ან მწუხარებითაა შეძრწუნებული და თვალცრემლიანი, გოდებითა და მოთქმით საკუთარ თავს იტანჯავს, დაასკვნენი, რომ როკავს მასში ვიღაცა, ვინც თავად იღებს ხან ერთ, ხანაც მეორე სახეს. და შემოიყვანება უკეთურმოქმედებით ვერცხლისმოყვარეობა, პატივმოყვარეობა თუ ამპარტავნება. ყველა შემთხვევაში ადამიანთა მოდგმას დასცინის ის, ვინც ილხენს და როკავს ცოდვისადმი ადვილმსრბოლელთა და ადვილადმიდრეკილთა სულებში“¹⁰.

10 Святитель Василий Великий. Толкование на книгу пророка Исаии; ix. [internetsaiti — www.wco.ru/biblio/books/vasilv5/main.htm](http://internetsaiti—www.wco.ru/biblio/books/vasilv5/main.htm)

აპოკრიფულ ლიტერატურაში შემონახულია ცნობა იმის შესახებ, თუ როგორ აღესრულა სამყაროში პირველი მკვლელობა, კაენისაგან საკუთარი ძმის — აბელის მოკვდინება: აბელზე განრისხებულ კაენს, რომელმაც არ იცის, როგორ დაიოკოს ძმისადმი გულში აღძრული სიძულვილი, რადგან მოცემულ ვითარებამდე ადამიანებს შორის დაპირისპირება არასოდეს მომხდარა, შესაბამისად, არც მოყვასის სისხლი დაუღვრია ვინმეს და „გამოცდილება“ კაცთა კვლის საქმეში არავის გააჩნია, სამოქმედო გეგმას ჰალუცინაციებით დემონი წარმოსახავს და მკვლელობის ყველა დეტალს აზრობრივად წარმოუდგენს, რასაც კაენი საქმედ აქცევს. სწორედ ამგვარი ილუმბორული სამყაროს ნაყოფია ამქვეყნად დასაბამიდან დღევანდელობამდე ჩენილი ბოროტმოქმედებანი, რადგან რეალობის მიღმა აღმოჩენილი ადამიანი, წარმოსახვებით დატყვევებული, ბოროტების ხელში სათამაშო იარაღად იქცევა და ოდენ უკეთურებას აღასრულებს. პეტრე მოციქულის სიტყვებით რომ ვთქვათ, კვლავაც დამაშვრალობს, „ვითარცა მბრძღვინავი ლომი“, პირველმშობელთა დამცემელი არქაული გველი, და „ეძებს, ვინ ჩაყლაპოს“ (1 პეტრ. 5. 9).

მსჯელობის დასასრულს შევნიშნავთ, რომ წმინდა წერილში გადმოცემული მოვლენები თუ ეკლესიის ღვთივგანბრძნობილ მამათაგან გამოთქმული მოძღვრებანი შეუძლებელია, მხოლოდ წარსულის საკუთრებად, გარდასრულ დღეთა აჩრდილად მივიჩნიოთ, რადგან მათში ამოკითხული ყველა უწყება, დადებითი ან უარყოფითი მოვლენებითურთ, კაცობრიობის ისტორიაში აქტუალურობას არასოდეს დაკარგავს და მრავალი საუკუნის უწინარეს საზოგადოების გაჯანსაღების, ჭეშმარიტებისკენ უკუგების მიზანდასახულობით გაცხადებული გზები ცხოველმყოფელობას ვიდრე სამყაროს აღსასრულამდე შეინარჩუნებს.

ქრისტიანობა და ეროვნული
იდენტობა

ქართული თვითცნობიერება ისტორიულ რეტროსპექტივაში

ეკა კვაჭანტირაძე

ნაციის თვითცნობიერების პრობლემა თანამედროვე დასავლური ჰუმანიტარული მეცნიერების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მიმართულებაა. ქართული თვითცნობიერების შესწავლა, მისი ადგილის განსაზღვრა ნაციის მსოფლიო ტიპოლოგიაში, მისი ისტორიულ რეტროსპექტივაში გააზრება ჩვენი ქვეყნის თვითგანსაზღვრის, თვითდამკვიდრებისა და თვითდადგენისათვის მეტად საჭირო საკითხია. ქართული ეთნოსის, ისევე როგორც ნებისმიერი სხვა ეთნოსის ჩამოყალიბებისა და განვითარების უმთავრეს ფაქტორს გარეშე და შინაურ სხვებთან ურთიერთობა წარმოადგენს. ქართველთა ნაციად ფორმირების პროცესი ორ მნიშვნელოვან ეთნოსთან: ებრაელებთან და სომხებთან მიმართებაში მიმდინარეობდა. სომხეთში ერთიანი სახელმწიფოებრიობის არარსებობის პირობებში ნაციის მთავარი მაკონსოლიდირებელი ძალა ეკლესია იყო, სომხურმა ეკლესიამ სახელმწიფოს ფუნქცია შეითავსა, სარწმუნოება გახდა ეროვნული

კუთვნილების ორიენტირი. ქართული ისტორიოგრაფიული ტრადიციის მიხედვით, ქართველთა და სომეხთა ეთნარქები, ჰაოსი და ქართლოსი, ძმები არიან, ერთი ბიბლიური წინაპრის, თარგამოსის, შთამომავლები. ამ ეთნოგენეტიკურ კონცეფციას, ვფიქრობთ, ის დატვირთვა ჰქონდა, რომ შუასაუკუნეების კავკასიაში დომინანტ სახელმწიფოს – საქართველოს კავკასიის გამაერთიანებლის როლი უნდა ეკისრა, თან უმტკივნეულოდ შემოსულიყო მასში სომხური ერთობა. სომეხთა სარწმუნოებრივი განსხვავებულობის ვერ დაძლევის შემთხვევაშიც კი ამ თეორიის არსებობის ფონზე მათი ინტეგრაცია უფრო გაადვილდებოდა. ებრაელებმა, ღვთის რჩეულმა ერმა, რომლის სახელმწიფოებრიობის აღდგენა მხოლოდ XX საუკუნეში მოხერხდა, მსოფლიოს მასშტაბით განბნეულობისა და გაფანტულობის მიუხედავად, შეინარჩუნა ნაციადყოფნის აუცილებელი ატრიბუტები: ისტორიული მემკვიდრეობა, საჯარო კულტურა, თვითდასახელება და ა. შ. მართალია, მათი ქართულ ჩვენ-ჯგუფში შემოყვანა არ მომხდარა, მაგრამ განხორციელდა იუდაურ-ქრისტიანული კონსესუსი, რითაც სრულიად უნიკალურია ქართული ერთობა. სწორედ ამ ორი ერის ახლო გარემოცვაში უხდებოდა ცხოვრება საუკუნეთა განმავლობაში ამ თვალსაზრისით სრულიად განსხვავებულ ქართულ ეთნოსს. ქართული ბეჭდური და სატელევიზიო მედიიდან ხშირად ისმის ჩვენი ეროვნული თვითმყოფადობის შენარჩუნებისა თუ დაბრუნების მოთხოვნა, მაგრამ არ ისმება შეკითხვა, თუ რა არის რეალურად ჩვენი ეროვნული თვითმყოფადობა? რა ძირითადი მარკერები გვაქვს ქართული თვითცნობიერების დასადასტურებლად? რა არის ჩვენი ეთნოსისათვის დამახასიათებელი და სხვისაგან განმასხვავებელი ღირებულებები და ფასეულობები? რას ნიშნავს – იყო ქართველი? სწორედ ამ კითხვებზე პასუხის გაცემას შეეცდება ჩვენი სტატია ქართული წერილობითი წყაროების დახმარებით.

ქართული ნაციონალური ცნობიერების ისტორიულ კონტექსტში განხილვა ქართული წყაროთმცოდნეობითი ბაზის პირველხარისხოვანი ძეგლის – „ქართლის ცხოვრების“ კვალდაკვალ წარიმართება. „ქართლის ცხოვრების“ ისტორიოგრაფიული ტრადიციის განსაზღვრა მნიშვნელოვანია

როგორც მისი იდეურ-სტილისტური კუთვნილების, ისე ქართული იდეოლოგიური საყრდენების წარმოჩენისათვის. ამიტომ თავდაპირველად მოკლედ ამ საკითხსაც შევეხოთ.

საყოველთაოდ ცნობილია „ქართლის ცხოვრების“ ერთი მინაწერი, რომელიც მოთავსებულია წმინდა მოწამე მეფის – არჩილის წამების შემდგომ და ასრულებს თხზულების ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ნაწილს: „ხოლო წიგნი ესე ქართველთა ცხოვრებისა ვიდრე ვახტანგისამდე აღიწერებოდა ჟამითი-ჟამად. ხოლო ვახტანგ მეფისითგან ვიდრე აქამომდე აღწერა ჯუანშერ ჯუანშერიანმან, ძმისწულის ქმარმან წმიდისა არჩილისმან, ნათესავმან რევისმან, მირიანის ძისამან. მიერთგან შემდგომთა მომავალთა ნათესავთა აღწერონ, ვითარცა იხილონ და წინამდებარემან ჟამმან უწყებად მოსცეს გონებასა მათსა ღმრთივგანბრძნობილსა!“ მოყვანილი მინაწერი არაერთი მკვლევრის ყურადღების საგნად ქცეულა. ბევრი სხვადასხვა თვალსაზრისია გამოთქმული თხზულების „აღმწერის“ ვინაობის შესახებ. არსებობს აზრთა სხვადასხვაობა, თუ საკუთრივ რომელი ნაწილი „ქართლის ცხოვრებისა“ უნდა მივაკუთვნოთ ჯუანშერის კალამს. მნიშვნელოვანია ამ მინაწერის გამოყენება „ქართლის ცხოვრების“ ჟანრული კლასიფიკაციის მიზნით. ვფიქრობთ, სწორედ ამ თვალსაზრისით იძლევა ეს მინაწერი ძალზე საყურადღებო ინფორმაციას.

მაშ როგორი ტიპის საისტორიო თხზულებაა „ქართლის ცხოვრების წიგნი“ ამ მინაწერის ავტორის თვალსაზრისით? ავტორი გვეუბნება, რომ ის აღიწერებოდა „ჟამითი-ჟამად“. როგორც წესი, ეს სიტყვები ესმით შემდეგნაირად: არსებობდა სხვადასხვა საისტორიო თხზულებები, რომლებიც შემდგომ ერთ საისტორიო ძეგლად გაერთიანდა. მაგრამ, ვფიქრობთ, მინაწერი ამას არ უნდა გულისხმობდეს. ავტორი ამბობს, რომ თვითონ „ქართლის ცხოვრება“ აღიწერებოდა „ჟამითი-ჟამად“, ანუ ამ თხზულებას წარსულში ბევრი აღმწერი და გამგრძელებელი ჰყავდა. მისი უკანასკნელი „აღმწერი“ კონკრეტული პიროვნება (ჯუანშერ ჯუანშერიანი) იყო, ხოლო ამის შემდეგაც ასევე უნდა გაგრძელდეს მისი „ჟამითი-ჟამად“ აღწერაო, ანუ მინაწერის ავტორს მიაჩნია, რომ „ქართლის ცხოვრება“ იმგვარი ისტორიული თხზულებაა, რომელიც

დროდადრო უნდა შეივსოს. ასე იყო უწინ, ასეა ახლა და ასე უნდა იყოს შემდგომაცო. ვინ უნდა აღწეროს ეს თხზულება? ჯუანშერ ჯუანშერიანი რევის „ნათესავია“, ანუ სამეფო საგვარეულოს წარმომადგენელია. „ქართლის ცხოვრების“ წერა უნდა გააგრძელონ „შემდგომთა მომავალთა ნათესავთა“. და რაც ძალზე საყურადღებოა, — „ვითარცა იხილონ“... ამგვარად, მინაწერი ცხადყოფს, რომ „ქართლის ცხოვრება“ იმგვარი საისტორიო ჟანრის თხზულებაა, რომელიც დროდადრო სამეფო სახლის წევრების და მასთან დაახლოებული პირების მიერ აღიწერებოდა, ხოლო ავტორი მოვლენათა თვითმხილველი უნდა ყოფილიყო. კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი დეტალი: როგორ უნდა წერდეს ავტორი „ქართველთა ცხოვრების წიგნს?“ — „ღმრთივ განბრძნობილი“ გონებით. რას ნიშნავს ეს გამონათქვამი? ეს უნდა ნიშნავდეს, რომ „ქართლის ცხოვრებას“, თუ შეიძლება ითქვას, „კანონიკურ“ ტექსტს ძალზე მაღალი ავტორიტეტი აქვს. ის მიეწოდება მკითხველს, როგორც ავტორიტეტული ვერსია, „ღმრთივგანბრძნობილი“ გონების შემოქმედება. ანუ ამ მინაწერში ორი ავტორიტეტი არსებობს: თავად უფალი, რომელიც განაბრძნობს ავტორის გონებას, და ავტორის სტატუსი — სამეფო სახლისადმი კუთვნილება.

ფარნავაზის მეფობით იწყება „ქართლის ცხოვრების“ ისტორიული ნაწილი, რომელშიც კარგად ჩანს წინარექრისტიანული ხანის ქართული თვითმცნობიერების ძირითადი ატრიბუტები — სახელმწიფოებრიობა, ენა და რელიგია. ილია ჭავჭავაძის მიერ ქართველთათვის ჩამოყალიბებული სამი მთავარი ფასეულობა — ენა, მამული, სარწმუნოება ხომ ამ ატრიბუტების ანალოგიაა განსხვავებულ ისტორიულ ვითარებაში. ეს სამი ნიშნული რჩება ქართული იდენტობის ძირითად მახასიათებლებად მთელი მისი ისტორიის მანძილზე, სწორედ ამ მარკერების მდგრადობასა თუ ცვლილებებს შეეხება სტატია ისტორიულ რეტროსპექტივაში. ალექსანდრე მაკედონელი ქართლში მმართველად ტოვებს მის მიერ სპარსელთაგან განთავისუფლებული არიანქართლის მეფის ძეს, აზოს, რომელსაც უპირისპირდება მცხეთის მამასახლისის ძმისწული ფარნავაზი. ამ ორი ფიგურის დაპირისპირებაში ყალიბდება მეფობის ინსტიტუტი ქართულ საზოგადოებაში. ალექ-

ქსანდრე მაკედონელის ქართლში ლაშქრობის რეალურობა სადავოდაა ქცეული ქართულ ისტორიოგრაფიაში; შესაძლოა, თვითონ ალექსანდრემ კი არა, მისმა რომელიმე სარდალმა ილაშქრა ჩვენთან, ქართველმა ავტორმა კი მისი პოპულარობისა და პრესტიჟულობის გამო მიაწერა ეს ალექსანდრეს, თუმცა ამჯერად ჩვენთვის ეს არ არის საინტერესო. იხილა რა საშინელ წარმართობაში ჩავარდილი ქართველები, ალექსანდრემ უბრძანა აზოს, „რათა პატივსცემდენ მზესა და მთოვარესა და ვარსკულავთა ხუთთა, და ჰმსახურებდენ ღმერთსა უხილავსა, დამბადებელსა ყოვლისასა“. მაგრამ რა გააკეთა აზომ? ის წავიდა არიან ქართლში და მოიტანა იქიდან ორი კერპი — გაცი და გაიმი და ქართველებს მისი თაყვანისცემა უბრძანა. მან აგრეთვე მოიყვანა არიან ქართლიდან რვა სახლი მამამძუძეთა და ისინი უპირველეს მოქალაქეებად აქცია ქართული ელიტის შევიწროების ხარჯზე. აზო არ მიიღო ქართულმა საზოგადოებამ და განდევნა იგი. ამის მიზეზი მისი უცხოელობა არ უნდა ყოფილიყო, როგორც ამას ზოგიერთი ისტორიკოსი მიიჩნევს, ჯერ ერთი, საკამათოა მისი უცხოელობაც, რადგან არიანქართლი ქართველური ქვეყანაა, ოღონდ სპარსეთის იურისდიქციაში მყოფი და მეორე, ის არ იქნა შეწყნარებული მხოლოდ და მხოლოდ საზოგადოების მხრიდან მასთან ერთობის განცდის არარსებობის გამო. ამის მიზეზი კი ის იყო, რომ აზომ მიიღო ქართველთა თვითცნობიერების ორი მახასიათებელი — რელიგია და სახელმწიფოებრიობა, ამ შემთხვევაში, ნათესაობა. მამასახლისის განდევნით და რვა მონათესავე გვარის ჩამოყვანით აზომ გააუქმა ქართლში არსებული მმართველი ინსტიტუტი, გამოაცხადა არიანქართლელები პრივილეგირებულებად, მცხეთის მოსახლეობას იარაღი აჰყარა, მხოლოდ მამამძუძეებს მიანიჭა იარაღის ტარების უფლება, ხოლო როდესაც პირველად გაემართა კერპების სათაყვანებლად, მარტო ისინი იახლა. ქართლში, ცხადია, იქნებოდა წარმართული კერპები, მაგრამ აზომ არ ისურვა მათი თაყვანისცემა და ახალი კერპები შემოიღო. ამით მან ის ორი ტრადიციული ფასეულობა — მამათა რჯული და ნათესაობა — დაარღვია, რომელსაც ქართველი საზოგადოება გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებდა.

ამას მისი განდევნა მოჰყვა.

აზოსაგან განსხვავებით, ფარნავაზი სრულიად მისაღები ქართული ერთობისათვის. ის ამარცხებს აზოს, მაგრამ არა დამოუკიდებლად, არამედ კრებულთან ერთად, რომელიც მისი მხარდაჭერია. თავდაპირველად ფარნავაზი პოულობს განძს, განძის პოვნა მეტად მნიშვნელოვანი მომენტი, ღვთივრჩეულობის გამოხატულებაა, ანუ მიღმიერი სამყაროდან დასტურია იმისა, რომ ის ტერიტორია განძის მპოვნელს ეკუთვნის. საყურადღებოა ფარნავაზის სიზმარი: ფარნავაზი შედის ბნელ სახლში, სადაც ვერ იგნებს გზას, ამ დროს ოთახში შემოდის მზის სხივი, განათდება და ჩამოდის თვით მზე, რომელსაც ის ცვარს მოჰბანს და შემდეგ სახეს მოიბანს ამ ცვრით. ფარნავაზი მზისცვარცხებული, ანუ ღვთის რჩეულია. მან დაინახა სიზმრის მისტიკა განძის პოვნაში, პირველად სიზმარმა მიანიშნა, რომ მას დიდი მისია ეკისრებოდა ამქვეყნად და დაიწყო მიზანმიმართულად მოქმედება. ის ჩამოდის მცხეთაში; მას ყველაფერი აქვს იმისთვის, რათა გახდეს მეფე; ფარნავაზი აზოს იმით ამარცხებს, რომ ის განძის მფლობელია და ტერიტორია მისია; ის აღადგენს მამასახლისობას, ანუ ქართველთა ძველ სახელმწიფო წყობას; აღადგენს აზოს მიერ მცხეთელების შელახულ უფლებებს; არ უარყოფს აზოს კერპებს; მათ შორის ალბათ არც ქართველთა ძველ კერპებსაც, თუმცა მას შემოაქვს ახალი არმაზის კერპი, რომელიც მის სახელთან — ფარნავაზთან ასოცირდება. ის არის ღვთისრჩეული და ხალხის რჩეული, რადგან პასუხობს და იცავს ქართული თვითმცნობიერების ორ ნიშნულს — სახელმწიფოებრიობას (ნათესაობას) და რჯულს. ფარნავაზი უკავშირდება ეგრისის მმართველ ქუჯის და მასთან ერთად ამარცხებს აზოს. ეს მომენტი მეტად საყურადღებოა ქართული თვითმცნობიერების გაგებისათვის, როცა სახელმწიფოებრივად აზროვნებს არა მარტო ფარნავაზი, რომელსაც გააზრებული აქვს საქართველოს სახელმწიფოდ ჩამოყალიბების მომწიფებული და გამართლებული პროცესი, არამედ ქუჯიც. ეს კარგად ჩანს მის მიმართვაში ფარნავაზისადმი: „შენ ხარ შვილი თავთა მათ ქართლისათა, და შენ გმართვეს უფლობა ჩემი... უკეთუ მოგუეცეს ძლევა, შენ ხარ უფალი ჩუენი და მე ვარ მონა შენი“.

ქართული სახელმწიფოებრიობის დასაწყისში უკვე არსებობს ერთსულოვნების შეგნება. მსგავსი მომენტი კიდევ ფიქსირდება საქართველოს ისტორიაში, როცა აფხაზეთის მთავარი ლეონი თავის სამეფოს ქართლის ერისმთავრებს გადასცემს. ამაზე ქვემოთ გვექნება საუბარი. მესამე და მთავარი, რაც გააკეთა ფარნავაზმა, არის ის, რომ „განავრცო ენა ქართული, და არღარა იზრახებოდა სხუა ენა ქართლსა შინა თვინიერ ქართულისა და ამან შექმნა მწიგნობრობაი ქართული“. იმ ენათა შორის, რომელიც „იზრახებოდა“ ქართლში, ქართულმა ენამ კუთვნილი, წამყვანი ადგილი დაიკავა, ერთიან მონარქიასა და რელიგიურ რწმენაზე დამყარებული სახელმწიფო საბოლოოდ შეკრა ქართულმა ენამ. ამრიგად, ფარნავაზმა მიიღო ქართული ერთობის ცნობიერების სამივე მარკერი – სახელმწიფოებრიობა, რელიგია და ქართული ენა.

საინტერესო საკითხია, თუ ვინ იყო ქართული თვითცნობიერების ამ მახასიათებლების გამზიარებელი, მთელი საზოგადოება თუ მხოლოდ ელიტა, როგორც ეს დასავლეთშია? ზოგადად, როგორი იყო ეს საზოგადოება? ქართულ წყაროებში მეტად მწირი ინფორმაციაა ამის შესახებ. „ქართლის ცხოვრებაში“ დასახელებული არიან „მკვიდრნი ქართლისანი“. ესენი არიან თავისუფალი მეთემეები, ანუ მიწისმფლობელები და მეომრები. შევადაროთ ეს ფენა დასავლურ – ბერძნული და რომაული სამყაროს სოციალურ ფენებს. მისი შესატყვისი ანტიკურ პოლისში არის მოქალაქე. ვინ შეიძლება ყოფილიყო საბერძნეთის მოქალაქე? იმისთვის, რომ ათენელი მოქალაქე ყოფილიყავი, ორი პირობა უნდა დაგეკმაყოფილებინა: პირველი ბერძნულ ეთნიკურ წარმომავლობას გულისხმობდა, მეორე კი ქონების ფლობას მოითხოვდა, რომელიც თავისუფლების ტოლფასი იყო. როგორი ვითარებაა ამ მხრივ, ქართლში? ქართლის მკვიდრს მიწა უნდა ჰქონოდა მფლობელობაში და მონაწილეობა უნდა მიეღო სამხედრო სამსახურსა და რელიგიურ რიტუალებში. ამ სამივე პირობის შესრულება აუცილებელი იყო. საინტერესო ჯგუფებია ელინი და ბარბაროსი. ვინ იყო საბერძნეთში ელინი და ვინ იყო ბარბაროსი? ელინი იყო ეთნიკურად ბერძენი, ბარბაროსი კი – უცხოელი, ანუ ბარბაროსი ვერასდროს გახ-

დებოდა ბერძნული იდენტობის წევრი. სხვაგვარი ვითარებაა ქართლში, სადაც ქართული ერთობის წევრი შეიძლება გახდეს უცხოელი, თუ ის ეთნიკური თვითცნობიერების ყველა ნიშნულს მიიღებს და პირიქით, ქართულმა საზოგადოებამ შეიძლება გარიყოს ეთნიკურად ქართველი, თუ იგი არღვევს ამ მახასიათებლებს. ამის მაგალითია სპარსელი უფლისწული, ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფე მირიანი და ეთნიკურად ქართველი მეფე ფარნაჯომი, რომელმაც დაარღვია რელიგიური ნიშნული (არმაზის ალტერნატივა ზადენის კულტი შემოიტანა), რისთვისაც განდევნა იგი რელიგიური ნიშნით შეკავშირებულმა ქართულმა საზოგადოებამ. როგორი ვითარებაა რომში? რესპუბლიკურ რომში ორი ძირითადი სოციალური ფენა არსებობდა: პატრიციები და პლებეები. პატრიციები იყვნენ წარჩინებული გვარის წარმომადგენლები (ანუ ელიტა), პლებეები, მართალია, თავისუფლები იყვნენ და მიწას ფლობდნენ, წარჩინებული გვარის წარმომადგენლები არ იყვნენ. სენატში ირჩეოდნენ მხოლოდ პატრიციები, მიწის ძირითად ნაწილს ფლობდნენ ისინი, სახალხო კრებაში დიდი რაოდენობით იყვნენ პატრიციები, ასევე სასამართლოს მთლიანად წარმართავდნენ ისინი. იწყება პლებეების ბრძოლა უფლებებისათვის. ისინი უარს ამბობენ ლაშქრობაში მონაწილეობაზე, შედეგად მათ პატრიციებისგან გარკვეული დათმობები მიიღეს, რამაც შემდგომში პერმანენტული ხასიათი მიიღო. ცნობილია ძმების, ტიბერიუს და გაიუს გრაკუსების, რეფორმები, რაც პლებეებისათვის მიწის მფლობელობის საკუთრების მოპოვებითა და სამხედრო სამსახურის გათანაბრებით დამთავრდა. ბრძოლა დასრულდა იმით, რომ პლებეები და პატრიციები უფლებრივად გაუთანაბრდნენ ერთმანეთს. ამგვარად, იკვეთება საერთო ნიშნები ქართული და დასავლური მოქალაქეობისათვის: მიწის მემკვიდრეობით ფლობა, სამხედრო სამსახური და რელიგიურ კულტში მონაწილეობა. აღნიშნული ნიშნებით ქართული იდენტობა ამ პერიოდის დასავლურ იდენტობასთან მსგავსებას ავლენს.

ქართული თვითცნობიერების შემდეგი ეტაპი ქვეყნის ქრისტიანიზაციას უკავშირდება. ის საქართველოს ცივილიზაციური არჩევანია.. საქართველოს გაქრისტიანება მცხ-

ეთაში ელიოზ მცხეთელისა და ლონგინოზ კარსნელის მიერ უფლის კვართის ჩამობრძანებით იწყება, ხოლო შემდეგ სიმონ კანანელისა და ანდრია პირველწოდებულის ქადაგებით გრძელდება. სახელმწიფოებრივ დაკანონებას ქრისტიანობა საქართველოში მირიან მეფის დროს აღწევს. ქართული წყაროების მიხედვით, მირიანი სპარსი უფლისწულია, სპარსეთის მეფის, ქასრეს, ძე, რომელმაც „შეიყუარნა ქართველნი, და დაივიწყა ენა სპარსული და ისწავა ენა ქართული, და ჰმატა შემკობა კერპთა და ბომონთა, კეთილად იპყრნა ქურუმნი კერპთანი, და ყოველთა მეფეთა ქართლისათა უმეტეს აღასრულებდა მსახურებასა მას კერპთასა, და შეამკო საფლავი ფარნავაზისი. ხოლო ესე ყოველი ქართველთა სათნოებისათვის ქმნა, და კეთილად იპყრნა ქართველნი ნიჭითა და ყოვლითა დიდებითა და შეიყუარეს იგი ყოველთა ქართველთა უმეტეს ყოველთა მეფეთასა“. მოცემულ ფრაგმენტში დაფიქსირებულია ქართული ერთობის ძირითადი მახასიათებლები და მირიანის მიერ მათი აღიარების ხარისხი. სპეციალურადაა აღნიშნული მისი სპარსელობაც, რამეთუ ამ რეალობაში ქართულ საზოგადოებასთან ერთობის მოსაპოვებლად ამ ნიშნულების გაზიარებას უფრო მეტი დატვირთვა ენიჭება. მირიანი აღიარებს და იცავს ქართული თვითცნობიერების სამ მარკერს: ქართულ ენას, მეფობას და რელიგიას. მან დაივიწყა სპარსული და ისწავლა ქართული; მან აღიარა სამეფო დინასტიის წევრობა, რის დასადასტურებლადაც შეამკო პირველი და ქართველთათვის მეტად ფასეული მეფის, ფარნავაზიანთა დინასტიის დამაარსებლის, ფარნავაზის საფლავი; მირიანმა ირწმუნა ქართველთა ოფიციალური რელიგია — კერპთაყვანისმცემლობა, თაყვანი სცა მათ კერპებს, თანაც ისეთი მონდომებით, რომ მემკვიდრე შემდეგს შენიშნავს: „ყოველთა მეფეთა ქართლისათა უმეტეს“. ყოველივე ამის გამო ის მიიღო ქართულმა ერთობამ და განსაკუთრებული სიყვარული გამოუცხადა „უმეტეს ყოველთა მეფეთასა“.

გაქრისტიანებით ქართული თვითცნობიერების ეს სამი ნიშნული ქრისტიანული საბურველით შეიმოსა. საქართველოში ქრისტიანობის დაფუძნების ბედი მეფე მირიანის არჩევანმა განაპირობა. თხოთის მთაზე განსაცდელში ჩა-

ვარდნილი მეფის ბნელში ხეტილით ქართველმა მემკვიდრეებმა სიმბოლურად გამოხატა წარმართობაში მყოფი ქვეყნის მდგომარეობა. ღმერთი დაეხმარა მირიანს და მთელ ქართველობას, გაეცეთებინა ერთადერთი სწორი არჩევანი, თუმცა რთული გახდა წარმართული ტრადიციების ერთიანად გადალახვა. ნადირობიდან მირიანი ცოცხალი ღმერთის რწმენით შემოსილი დაბრუნდა მცხეთაში, ისევე, როგორც ფარნავაზმა სიზმრის ნახვისა და განძის პოვნის შემდეგ ირწმუნა უხილავის ძალა და რიგით პირველ მეფედ მოეწივინა მცხეთას. მირიანის თვალთათვის მინიჭებული ნათელი სულიერი ნათელმოსილობის დასაბამად იქცა მთელი საქართველოსთვის. ქრისტეს რჯულის მიღებით იწყება ქართველი ხალხის ეროვნული მისიის განსაზღვრა. ქრისტიანობა ქართველთა მარადიული არჩევანი შეიქმნა.

ვახტანგ გორგასლის ეპოქაში ქართული ერთობის ცნობიერების კუთხით მეფობის კონცეპტი და რელიგიური ნიშნული დომინირებს. ამ პერიოდის მსოფლიო პოლიტიკას ორი მთავარი ფაქტორი განსაზღვრავს: სპარსელები და ბერძნები. სწორედ ამ ისტორიულ გზასაყარსა და არჩევანის ზღვარზე წარიმართა გორგასლის მეფობა. ვახტანგის ლეგიტიმურობას რამდენიმე მომენტი განსაზღვრავს. საინტერესოა მისი შედარება დავით წინასწარმეტყველთან იმ ეპიზოდში, როდესაც 15 წლის ვახტანგი შემოსეული ოსების წინააღმდეგ საბრძოლველად მიდის. აქ ჯუანშერი სვამს შეკითხვას: როგორ დაბრუნდება ის ამ ომიდან? ამ ბრძოლაზე იქნება დამოკიდებული, შედგება თუ არა ის, როგორც მეფე, ექნება თუ არა მას ტახტზე ყოფნის უფლება? ვახტანგის ბრძოლა დავით წინასწარმეტყველის ფილისტიმელებთან დაპირისპირებასთანაა შედარებული. ორივე შემთხვევაში ღვთის შეწევნით იმარჯვებენ. ვახტანგის მეფობა დავით წინასწარმეტყველის მეფობის ანალოგია. ეს გამარჯვება ვახტანგის, როგორც მეფის, ლეგიტიმაციის ერთი მომენტი. ვახტანგის მეფობის ლეგიტიმურობის მნიშვნელოვანი საფუძველია, აგრეთვე, სპარსთა სამეფო დინასტიასთან ნათესაობა, ანუ მეფე მირიანის შთამომავლობა, მისი ლეგიტიმაციის მესამე იდეაა ბიზანტიის თეოკრატიის პრინციპებზე დაფუძნებული მმართველობა.

ბიზანტიიდან ჩამოყვანილი ქართლის პირველი კათალიკოსი პეტრე არწმუნებს ვახტანგს, რომ უნდა „მეგობარ იყო კეისრისა, ვითარცა დღესამომდე იყავ სპარსთა“, რომ თუ მას სურს, იყოს ღვთივკურთხეული მეფე, ბიზანტიური ქრისტიანული მმართველობის იდეა უნდა შეითვისოს, რომელიც აუქმებს ხორციელი ნათესაობის უპირატესობას და უშუალოდ ღვთის ძეობას ეფუძნება, რასაც ასრულებს კიდეც ვახტანგი.

ვახტანგ გორგასლის სახელთანაა დაკავშირებული ქართლის საეკლესიო დამოუკიდებლობა, ავტოკეფალიის მოპოვება, რაც მეფის ღვთაებრივი გამოცხადებით, ბიზანტიის იმპერატორის მხარდაჭერითა და ანტიოქიის საპატრიარქოსთან შეთანხმებით განხორციელდა. ამ პერიოდის რელიგიური მარკერის განსახილველად საინტერესოა ვახტანგის დედის, საგდუხტის, ისტორია. საგდუხტი ქართლ-ალბანეთის მარზპანის, რანის ერისთავის – ბარზაბოდის ასულია. ის მაზდეანობის მიმდევარი იყო და ქართლის დედოფლად გახდომის შემდეგ გაქრისტიანდა. ქმრის სიკვდილის შემდეგ საგდუხტი მამასთან ბარდავში წავიდა, რადგან ეშინოდა, რომ მარზპანს ქრისტიანობის მიღებისათვის არ დაესაჯა მისი ვაჟი და არ ემტრო მისთვის. საგდუხტმა მუხლი მოიყარა, ფეხებზე ეამბორობოდა მამას და ითხოვდა მისგან, რომ არ აეძულებინა ქრისტიანობის დატეხება, არ ევნო ვახტანგისათვის, რომელიც სასანიანთა ირანის ქვეშევრდომად დარჩებოდა. ბარზაბოდმა შეიწყალა ასული და ყველა თხოვნა შეუსრულა. აღნიშნულ პასაჟში მნიშვნელოვანია დედოფლის მიერ ქართული ერთობის რელიგიური მარკერის სრულად გაცნობიერება და სწორად აღქმა. ის ვერ იქნება ქართველთა დედოფალი ამ ნიშნულის აღიარების გარეშე, ის, ალბათ, ვერც დაბრუნდებოდა უკან, რადგან ქართველთა დედოფლობისათვის ისეთ სულიერ სიმაღლეებთან და სიღრმეებთან ზიარება იყო აუცილებელი, რასაც ქართული ეთნოსისათვის ქრისტიანობა ნიშნავდა. აღნიშნული სიმაღლის დათმობა მისთვის სიკვდილის ტოლფასი იყო. სწორედ ამ ნიშნულის ფასი იგრძნო ბარზაბოდმა ქალიშვილის თხოვნაში, ყველანაირ დათმობაზე წავიდა და მხოლოდ ერთი მოთხოვნა წაუყენა მას – მაზდეანები არ შეეზღუდათ ქართლში.

ქართველთა თვითცნობიერების განხილვისას საყურ-

ადლებო და, შეიძლება ითქვას, უნიკალურია ერისმთავრობის ინსტიტუტი. ვინ არის ერისმთავარი? ირანელებმა VI საუკუნეში გააუქმეს მეფობა ქართლში, ალბანეთსა და სომხეთში. დასახელებულთაგან ბოლო ორ სამეფოში მეფობა ძნელად აღდგა, მაგრამ ქართული ერთობისათვის იმდენად მნიშვნელოვანი და განმსაზღვრელიც კი აღმოჩნდა მეფობის კონცეპტი, რომ ქართლის მოსახლეობა ვერაფრით შეეგუა მეფის არყოლას. ამიტომაც დაიწყო ბრძოლა, მაგრამ არა იარაღით, არამედ ფიქრითა და აზრით, რომ ქართლის მოსახლეობას ნომინალური მმართველი მაინც ჰყოლოდა. ხსენებული მიზეზის გამო ბიზანტიას შესაბამისი თხოვნით მიმართეს, რომ სასურველი მმართველი მიეცათ. ასეთი მმართველია გუარამი, რომელიც VI საუკუნის 70-იანი წლებიდან ჩანს ქართლში, ტიტულით ერისმთავარი. ერისმთავარი ერისთავთა შორის უპირველესი იყო. იგი, რა თქმა უნდა, მოკლებული გახლდათ სამეფო უფლებებსა და ლეგიტიმაციას და მეფის ფუნქციას მხოლოდ ნომინალურად ფლობდა, მაგრამ ქართულმა ერთობამ მოახერხა, რომ მეფობის აღდგენამდე ერისმთავრობის ინსტიტუტი მაინც ჰქონოდა. ამ ინსტიტუტს ქართული ეთნოსის განგრძობადობისთვის, ვფიქრობ, სრულიად უნიკალური მნიშვნელობა ენიჭება.

შემდეგი ეტაპია არაბთა ბატონობის ხანა საქართველოში, რომელმაც სერიოზული საფრთხე შეუქმნა ქართულ ეთნოსს. „ქართლის ცხოვრებაში“ თხრობა იმით იწყება, რომ ჰერაკლე კეისარს (610–641 წწ.) უწინასწარმაცველებენ, თუ როგორ განადგურდებოდა ყოველივე არაბთა მოსვლის შემდეგ.. ამიტომაც ბერძნებმა განძის დაფლვასა და შესაბამისი მიწების მფლობელთა ვინაობის აღნუსხვას მიჰყვეს ხელი. შემდეგ თხრობა ერისმთავარ სტეფანოზს უკავშირდება. იგი საკუთარ ქონებას შვილებს – არჩილს და მირს – უნაწილებს და უფროს ვაჟთან, მირთან ერთად დასავლეთ საქართველოში გადადის. სტეფანოზის მეორე ვაჟი არჩილი კი ქართლში რჩება. ქართლში არაბების შემოსვლისას ჰერაკლეს მსგავსად იქცევა არჩილიც: ის დაფლავს თავის განძს და დატოვებს საკუთარ სახლს. არჩილი ფიქრობს, რომ აუცილებლად დაბრუნდება, რადგან ეს ტერიტორია მისია და გადა-

დის დასავლეთ საქართველოში. არაბები გაედევნებიან მას. არჩილი და მირი ანაკოფიის ციხეში იმყოფებიან, გარშემო არაბების ისეთი რაოდენობის ჯარი მოიყრის თავს, რომ ძმებს გამარჯვების არანაირი შესაძლებლობა გააჩნიათ. ღამე ისინი ღვთისმშობლის ხელთუქმნელ ხატთან ლოცულობენ. არჩილს ანგელოზი ეცხადება და აუწყებს, რომ კარი გააღოს და საბრძოლველად გავიდეს. ღვთის ძალით, მტერი მარცხდება. აქ ქართული ერთობის შეგრძნებისათვის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი მოვლენა ფიქსირდება: აფხაზთა მთავარი ლეონი მიდის არჩილთან და მირთან, საკუთარ გვირგვინს გადასცემს მათ და ერთიან მმართველობას შესთავაზებს. დაახლოებით ასეთივე ფაქტი მოხდა ფარნავაზსა და ქუჯს შორის. ლეონს კარგად ჰქონდა გააზრებული გადადგმული ნაბიჯის მნიშვნელობა, ქართლი არაბებს ეპყრათ და თუ დასავლეთში არ შედგებოდა ქართველთა ერთობა, მომავალი უპერსპექტივო ჩანდა. ლეონის ქმედებით ქართლისა და აფხაზეთის შეერთებას ჩაეყარა საფუძველი, აზრისმიერად შეუერთდა ერთურთს დასავლეთი და აღმოსავლეთი საქართველო და ორი გვირგვინი გამთლიანდა. როგორ მოხდა ყოველივე ამის დაგვირგვინება? ბიზანტიის იმპერატორმა არჩილსა და მირს გვირგვინები გამოუგზავნა ბიზანტიისათვის გაწეული სამი მნიშვნელოვანი სამსახურისათვის: პირველი ეს იყო მირიანის გაქრისტიანება, მეორე — პონტოსა და ჯაზირეთის გათავისუფლება და მესამე — არაბების დამარცხება. ეს ბიზანტიისთვის, ანუ ქრისტიანული სამყაროსათვის, ქართველთაგან შეწირული მსხვერპლი იყო.

X საუკუნის 70-იან წლებში ხდება ქართული მიწების ერთ სახელმწიფოდ გაერთიანება, ქართული ეთნოსის ცნობიერების განვითარების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი. როგორც აღვნიშნეთ, დასავლეთი და აღმოსავლეთი საქართველო მენტალურად გაერთიანდა, მაგრამ უნდა მომხდარიყო პოლიტიკური, სამართლებრივი გაერთიანებაც. ქართული ერთობისთვის გადამწყვეტია, აღდგეს მეფობის ერთიანი ინსტიტუტი. ეს იდეა ხშირად მუსირებდა. იცოდა რა, რომ გამოხატავდა არა მხოლოდ ელიტის, არამედ ხალხის სურვილსაც, პირველი, ვინც მოახერხა ეს გამოეთქვა, იოანე

მარუშისძე იყო. როგორც ჩანს, მას თანამოაზრეთა პარტია და საკუთარი კანდიდატურა ჰყავდა, ვისაც ქართული ერთობის წარმმართველ ძალად მიიჩნევდა. ვინ შეიძლება ყოფილიყო პრეტენდენტი, რომელიც გაერთიანებული ქართული სახელმწიფოს ტახტის მფლობელის მოთხოვნებს დააკმაყოფილებდა და რომლის მიმართაც ყველაზე ნაკლები პრეტენზია შეიძლება ჰქონოდა ქართულ ერთობას, თანაც დაშლილ სამეფო-სამთავროებად. საქართველო უკვე საუკუნენახევარია დანაწევრებული სამეფო-სამთავროებად. არსებობს კახეთის სამთავრო, ჰერეთის სამეფო, აფხაზეთის სამეფო, ტაო-კლარჯეთის სამთავრო, თბილისის საამირო. საქართველოს თითოეული ამ ნაწილისათვის მისაღები უნდა იყოს ერთი კანდიდატურა. იოანე მარუშისძეს ჰყავს ასეთი კანდიდატურა. ეს არის ბაგრატი, ახალგაზრდა ბაგრატიონი, ერთდროულად ორი ტახტის მემკვიდრე. მას ეკუთვნის ქართლის მეფობა მემკვიდრეობით თავისი მამის — გურგენისაგან და ეკუთვნის აფხაზთა მეფობა, რადგან ამ დროს დასავლეთ საქართველოს ტახტზე ზის ბაგრატის ბიძა, დედის ძმა, უსინათლო და უშვილო თეოდოსი, რომლის ერთადერთი მემკვიდრე ბაგრატი. შესაბამისად, ბაგრატი აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს მემკვიდრეა. მთავარი კითხვის ნიშანი იოანე მარუშისძეს ერთ პიროვნებასთან დაკავშირებით გააჩნია. ეს პიროვნება ძალიან პოპულარულია არა მხოლოდ იმ დროის საქართველოში, არამედ ბიზანტიასა და მცირე აზიაში. მას, შესაძლოა, პრეტენზიაც კი ჰქონდეს გაერთიანებული საქართველოს ტახტზე. ეს არის ტაოს ცნობილი მეფე დავით მესამე კურაპალატი. ამიტომაც იოანე მარუშისძე, უპირველესად, დავით მესამესთან მიდის და ბაგრატის კანდიდატურაზე თავის აზრს უზიარებს. დავითს კარგად აქვს გაცნობიერებული ტახტის ლეგიტიმური მემკვიდრეობის პრინციპი. მას, შესაძლოა, პრეტენზია ჰქონდეს შიდა ქართლზე, მაგრამ არა აფხაზთა სამეფოზე, რის გარეშეც საქართველოს გაერთიანება ვერ მოხერხდება. ამიტომ ასაკოვანი დავითი არა მხოლოდ მოიწონებს ბაგრატის კანდიდატურას, არამედ, თავად უმემკვიდრეო, თავის შვილობილად გამოაცხადებს მას, რითაც ბაგრატი ერთდროულად სამი ტახტის მემკვიდრე ხდება. და-

ვით კურაპალატმა თვითონ შეიყვანა ბაგრატი უფლისციხეში და ცნობილი სიტყვა წარმოთქვა: „ესე არს მკვიდრი ტაოსი, ქართლისა და აფხაზეთისა, შვილი და გაზრდილი ჩემი, და მე ვარ მოურავი ამისი და თანაშემწე; ამას დამორჩილენით ყოველნი“. დავითის ეს ანდერძი მნიშვნელოვანია, როგორც ქართული ერთობის მაკონსოლიდირებელი იდეა და გამთლიანებული საქართველოს მეფობის ერთიანი კონცეპტი.

საქართველოში, ოქროს ხანის პერიოდში, კიდევ უფრო გამტკიცდა ქართული იდენტობის მახასიათებლები. ამის საილუსტრაციოდ დავით აღმაშენებლის მეფობა საუკეთესო მაგალითია. დავითმა მოახერხა, აეშენებინა სრულიად ახალი ქვეყანა: ახალი საგარეო-პოლიტიკური სტატუსით, ამაღლებული სარწმუნოებრივი მიდგომით, ახალი სახელმწიფო ინსტიტუტებით, განსხვავებული მენტალობით – საქართველოს მრავალრიცხოვან ეთნოსთა მიერ მოქალაქეობის სრული განცდით და აბსოლუტური ჰარმონიით სამეფო ხელისუფლებასა და ხალხს შორის. სახელმწიფო გადატრიალების შედეგად 16 წლის ტახტზე ასული დავითი მწყობრად ჩამოყალიბებული გეგმით, შეიძლება ითქვას, „ეროვნული პროგრამით“ წარდგა ქართული საზოგადოების წინაშე და ასევე მიზანმიმართულად განაგრძო მისი განხორციელება 36 წლიანი მმართველობის პერიოდში. საერო და სასულიერო აზროვნების შერწყმა დავითის მოღვაწეობის წარმატების საწინდარია, რაც საეკლესიო იერარქებთან: მის აღმზრდელთან – გიორგი ჭყონდიდელთან, არსენ ბერთან, საკუთარ მოძღვართან – იოანესთანა და კავშირებული. მათთან კონსულტაციისა და მოლაპარაკების გარეშე დავითი არც ერთ საშინაო თუ საგარეო-პოლიტიკურ საკითხს არ წყვეტდა, რომელთა სისწორის გარანტი მეფის პოლიტიკურ აღლოსთან ერთად საეკლესიო მოღვაწეთა ღვათივგანბრძნობილი აზროვნება იყო.

საყურადღებო ქმედებაა დავითის მიერ მწიგნობართუხუცესის და ჭყონდიდელის სახელოს გაერთიანება. იგი ქართული ისტორიოგრაფიაში ეკლესიის სახელმწიფოსადმი დაქვემდებარების აქტად აღიქმება. ვფიქრობთ, დავით აღმაშენებლის მიზანი ეკლესიის სამეფო კარისადმი დამორჩილება არ იყო. მისი, როგორც მეტად სულიერისა და ღრმადმორწმუნე ადამი-

ანის, ყველაზე ახლოს მდგომი და მოკავშირე სწორედ მაღალი საეკლესიო რანგის ფიგურა უნდა ყოფილიყო, რომელსაც გარკვეულწილად საერო საქმეების გაძღოლაც დაევალებოდა. მწიგნობართუხუცესი – სამეფოს უმაღლესი მოხელე და მეფის შემდეგ პირველი პირი სახელმწიფოში – მიწისმფლობელობისა და მემკვიდრეობით გადაცემის შესაძლებლობით სრულიად განსხვავდებოდა ყველა საკარისკაცო თანამდებობებისაგან. ის ბერი იყო, პირადი ქონების არმქონე, ანუ მიწის მემკვიდრეობითობით გადაცემის ვალდებულებისაგან სრულიად თავისუფალი და, აქედან გამომდინარე, სამეფო ხელისუფლების გაძლიერებას უალტერნატივოდ უჭერდა მხარს. ჭყონდიდელი, ანუ ჭყონდიდის საეპისკოპოსოს მწყემსმთავარი დასავლეთ საქართველოს ყველაზე აღზევებულ კათედრას ფლობდა. იმ პოლიტიკურ ვითარებაში, როცა თბილისი სელჯუკებს ეპყრათ, მეფე ქუთაისში იჯდა და დავითის უმთავრესი მიზანი დედაქალაქის გათავისუფლება და ერთიანი ქართული სამეფო ტახტის თბილისში გადატანა იყო. სამეფო კარზე ჭყონდიდელის დაწინაურება დასავლეთისა და აღმოსავლეთის დაახლოება-შერწყმისათვის მნიშვნელოვანი ნაბიჯი იყო. ვფიქრობთ, ეს იყო ამ ორი სახელოს გაერთიანების რეალური მიზეზი. ამრიგად, დავით აღმაშენებლის ეს გადაწყვეტილება, მის მიერ ეკლესიაში ჩატარებულ სხვა რეფორმებთან ერთად ქართული ერთობის მნიშვნელოვანი რელიგიური ნიშნულის განმტკიცებას ემსახურებოდა.

დავითმა საქართველოში მცხოვრებ სხვადასხვა ეთნოსს შორის მოქალაქეობის სრული შეგნება მეფე-ხელისუფლის პირადი მაგალითის ფონზე ჩამოაყალიბა. ამის ნიმუშია მისი ურთიერთობა ყივჩაღებთან, სომხებთან, თბილისის მუსლიმ მოსახლეობასთან. ჩამოსახლებული ყივჩაღების სრული ასიმილაცია მოხდა ქართულ ეთნოსთან. დავითის მიერ ლაშქრის ორგანიზებისათვის გადმოსახლებული 40 ათასი ოჯახი, რომელიც ძალიან სწრაფად მრავლდებოდა, ისე შეერწყა ქართულ ერთობას, რომ მალე მათი კვალიც კი დაიკარგა. ქართული სახელმწიფო, დავით აღმაშენებლის დროიდან მოყოლებული, თანმიმდევრულ პოლიტიკას ატარებს სომეხთა ქართულ სამყაროში შემოსაყვანად და საერთო შემწყნ-

არებლურ პოლიტიკასთან ერთად ფრთხილად, მაგრამ მაინც ცდილობს მონოფიზიტ სომეხთა მართლმადიდებლობაზე მოქცევას. იმ პერიოდის სომეხი ისტორიკოსები (მათეოს ურჰაეცი, ვარდან არეველცი) დიდ სიმპატიებს ავლენენ დავითის მიმართ, მას სომხეთის მხსნელსა და მათი რელიგიის პატივისმცემელს უწოდებენ. დავითი ხშირად დადის სომხურ ეკლესიაში, შედის მეჩეთსა და სინაგოგაში. დავით აღმაშენებლის ინიციატივით დაარსდა სასამართლო ორგანო – „სააჯო კარი“, სადაც დაბალ ინსტანციებში მიღებული უსამართლო გადაწყვეტილებანი განიხილებოდა. ის თვალყურს ადევნებდა და ესწრებოდა „სააჯო კარის“ მუშაობას, რომელსაც ხშირად ეროვნული უმცირესობანი მიმართავდნენ. მისი ყველა ეს ქმედება მიმართული იყო იმისკენ, რომ საქართველოში მცხოვრებ ყოველ ადამიანს თავი სრულუფლებიან მოქალაქედ ეგრძნო, მიუხედავად მისი წარმომავლობისა თუ რელიგიური მრწამსისა. ეს, ცხადია, ქართული ერთობის მდგრადობას ემსახურებოდა. დავითმა შექმნა „დაუმონებელი თავისუფლება“.

საინტერესო საკითხია, თუ როგორია ქართული ერთობა, ღიაა ის თუ ჩაკეტილი? იღებს თუ არა ის უცხოს და თუ იღებს, რა სახით აკეთებს ამას? ნაციონალური იდენტობა ყოველთვის, ყველა ეთნოსის შემთხვევაში სხვებთან მიმართებაში იკვეთება, თუ არ არის ძლიერი სხვა, არ არის ძლიერი ბრძოლისუნარიანი ადგილობრივი ეთნოსის იდენტობაც. ქართული ერთობა გავრცობადია დროსა და სივრცეში იმის გამოც, რომ მას სხვებთან ურთიერთობის დიდი გამოცდილება აქვს. სხვა ერთობასთან ურთიერთობა მას გამობრძმედას აიძულებს, არ აძლევს მოდუნების უფლებას და მუდმივად ფორმაში ამყოფებს. ჩვენ ზემოთ გვქონდა საუბარი სომეხებისა და ებრაელების, მუსლიმანებისა და ყივჩაღების შესახებ, რომელთაც საკუთარი წვლილი აქვთ შეტანილი ქართული ერთობის ჩამოყალიბებაში. ამ მხრივ, საყურადღებო ფიგურები არიან თამარის სამეფო კარზე მოღვაწე ცნობილი სახელმწიფო და სამხედრო მოღვაწენი, ძმები მხარგრძელები: ბაქარია მხარგრძელი – ამირსპასალარი, მანდატურთუხუცესი, ივანე მხარგრძელი – მსახურთუხუცესი, ათაბაგი. მათ ზოგიერ-

თი წყარო ქურთებად მიიჩნევს, ზოგიც — გრიგორიანელებად (მონოფიზიტებად). ისმის კითხვა: აქვს თუ არა მნიშვნელობა მხარგრძელთა ეთნიკურ წარმომავლობას, ან მათ აღმსარებლობას, თუ ისინი ჭეშმარიტად ქართულ საქმეს აკეთებენ? რასაკვირველია, არა. მხარგრძელები აქტიური მონაწილეები არიან საქართველოს მიერ მოწყობილი თითქმის ყველა დიდი ლაშქრობისა: შამქორის, ბასიანის, ანისის, არდებილის, ბიჯნისის, ამბერდის ბრძოლების, ირანზე გალაშქრების. ისინი იყვნენ თამარ მეფის გვერდით მისი ცხოვრების ყველა კრიტიკულ მომენტში. მათი მზადყოფნა, შეერთებოდნენ ქართულ ერთობას, მათი უმთავრესი მარკერის — რელიგიურის გაზიარებაშიც გამოიხატა. ივანე მხარგრძელი მართლმადიდებლად მოინათლა იოანე ქართლის კათალიკოსის ხელით. ზაქარია მხარგრძელის ინიციატივით მოიწვიეს ლორის (1205 წ.) და ანისის (1207 წ.) საეკლესიო კრებები, რომლებიც მიზნად ისახავდა, ცვლილებები შეეტანა სომხურ სარწმუნოებაში დიოფიზიტობასთან დაახლოების მიზნით. ყოველივე ეს ქართული ერთობის გახსნილობის მაჩვენებელია, მხარგრძელთა მხრიდან კი ამ ერთობასთან შერწყმის სურვილის, მათ მიერ ქართული იდენტობის სასიცოცხლო ნიშნულების სწორად დანახვა-გააზრებისა და წარმატებული არჩევანისა.

ოქროს ხანის შემდგომ საქართველოს დაქვეითება დაიწყო, შესუსტდა სახელმწიფოებრივი ძალმოსილება, ჟამთააღმწერლის სიტყვით, „იქმნა უკუქცევა სუესვიანისა ბედისა“, რაც, პირველყოვლისა, ქართული ეთნოსის უმთავრესი ნიშნულის — რელიგიურის შერყევამ განაპირობა. ლაშა-გიორგიმ და რუსუდანმა უწესობის მაგალითი უჩვენეს ერს, მათ ღვთის კანონებით ცხოვრება შეწყვიტეს, დაკარგეს ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სათნოება, უნარი პასუხისმგებლობის განცდისა, რასაც მართლმადიდებლობა ყოველ მორწმუნეს ავალებს. თუ თამარი ლოცვით, მარხვით, მოწყალებით იცავდა ქართული ერთობის ძირითად მახასიათებლებს, ლაშა-გიორგიმ ის უდარდელობით, ღრეობით, თანამოასაკეებთან გართობით, რინდებთან (სუფისტური მოძღვრების მიმდევრები) ურთიერთობით და საბოლოოდ უპასუხისმგებლობით ჩაანაცვლა. სწორედ ამის შედეგია მის პირადი ცხოვრებაში მომხდარი

რიგი ეპიზოდები, მაგალითად, როცა მან ველისციხელი აზნაურის ცოლი სასახლეში მიიყვანა, არ დაემორჩილა კათალიკოსს და, ფაქტობრივად, გამიჯნა სამეფო კარი და ეკლესია, ანუ გამიჯნა ორი მარკერი ქართული ერთობისა – მეფობა და რელიგია. რუსუდანის მეფობის და ცხოვრების სტილის განმსაზღვრელი მისი გაუწონასწორებლობა და ზნეობრივი დაცემა იყო. ამის მაგალითია მისი დამოკიდებულება საკუთარი ძმისშვილის, ლაშას უკანონო ვაჟის, დავითისადმი, რომელიც მან თავის სიძესთან და ქალიშვილთან შირვანში გააგზავნა და მისი ფიზიკურ განადგურება მოითხოვა. ამ დროს სამეფო კარზე პოლიტიკური სიფხიზლე იმდენად მოდუნებული იყო, რომ მონღოლთა შემოსვლა სრულიად მოულოდნელი აღმოჩნდა მათთვის. დავით აღმაშენებლის მიერ შექმნილი „მსტოვართა ინსტიტუტი“, როგორც ჩანს, ისე დაკნინდა, რომ რუსუდანს არანაირი ინფორმაცია არ გააჩნდა უდიდესი დამპყრობლის – მონღოლების შესახებ, რომლებმაც საქართველოში შემოსვლამდე ნახევარი მსოფლიო დაიმორჩილეს. რუსუდანი რომის პაპისადმი მიწერილ წერილში წერს, რომ იმდენად არაფერი იცოდა მათ შესახებ, რომ მონღოლები ქრისტიანები ეგონა. ეს იყო სწორედ უპასუხისმგებლობა როგორც სამეფო ოჯახის, ისე მთლიანად ქვეყნის წინაშე, რამაც პოლიტიკური კატასტროფა განაპირობა.

XV საუკუნეში საქართველოში გაძლიერდა ქვეყნის გამოფიტვის პროცესი. თემურ-ლენგმა რვაჯერ ილაშქრა, ქვეყანა სამეფო-სამთავროებად დაიშალა, ამასთან, 1453 წლის 29 მაისს თურქებმა კონსტანტინოპოლი აიღეს, რამაც ქრისტიანული კულტურის საფუძვლები ძირამდე შეარყია. ცხადია, აღნიშნული მოვლენა საქართველოსაც შეეხო. XVI-XVII საუკუნეებში კავკასიისათვის სამი ქვეყანა იბრძვის: თურქეთი, ირანი და რუსეთი. ქართლის ტახტზე გამაჰმადიანებული მეფეები სხედან: დაუთ-ხანი, როსტომ-ხანი, შაჰ-ნავაზი, ნაზარალიხ-ანი. მათი გამაჰმადიანება ხშირად ნომინალურია, ისინი ქრისტიანულ ტაძრებში დადიან, ესწრებიან წირვა-ლოცვას, მაგრამ ეს ქართული ერთობისათვის მაინც მძიმე დარტყმაა.

XVIII საუკუნე ორჭოფობის საუკუნეა. ყველაზე ცუდი, რაც ამ დროისთვის ხდება, ისაა, რომ ქართული სამეფო ელიტა

იწყებს ფიქრს, შეუძლია თუ არა ქართულ სახელმწიფოს დამოუკიდებლად, სხვა ქვეყნების პროტექტორატის გარეშე არსებობა. ამის შედეგია ვახტანგ VI-ისა და სულხან-საბა ორბელიანის ევროპისაკენ გადადგმული სრულიად გაუთვლელი ნაბიჯები, ერეკლე II-ის გადაწყვეტილებები. ვფიქრობ, წინა საუკუნეები არანაკლებ რთული და გაუსაძლისი იყო, მაგრამ არასოდეს დასმულა ქართულ მენტალობაში უცხო მხსნელის ძიების საკითხი. ჩვენ მხოლოდ და მხოლოდ ქართული შექიდილობა გვშველიდა, რაც, როგორც ჩანს, მძლავრად შეირყა. ერეკლე II-ს ბევრი მნიშვნელოვანი პროექტი ჰქონდა და მათ შორის კავკასიის გაერთიანების მცდელობა საქართველოს ეგიდით, ქართული სახელმწიფოს ჰეგემონიით (იოსებ ემინი, ძმები შამირიანების პროექტები), მაგრამ მისი რუსეთზე ორიენტაციის საბოლოო გადაწყვეტილება, ვფიქრობთ, ქართული ერთობის ერთმა უმთავრესმა ფასეულობამ გადაწონა – სუვერენულ უფლებებზე უარის თქმით შეენარჩუნებინა უმთავრესი იდენტობრივი მარკერი – რელიგია, მაგრამ მეფის არჩევანმა ვერ გაამართლა.

XIX საუკუნის პირველი წლებიდანვე რუსეთი ერთმანეთის მიყოლებით იპყრობს ქართულ სამეფო-სამთავროებს, იერთებს მათ, აუქმებს მეფობის ინსტიტუტს საქართველოში. შევიწროებული და შელახულია მართლმადიდებლობისა და ქართული ენის უფლებრივი სტატუსი. ამგვარად, მოიშალა ქართული თვითმცნობიერების სამივე მარკერი: მეფობა, რელიგია და ენა. რუსეთის საიმპერატორო კარმა აღარ მისცა უფლება მეფე გიორგი XII-ს შვილს – დავითს – დაეკავებინა ქართლ-კახეთის სამეფო ტახტი, ქართლ-კახეთი რუსეთის გუბერნია გახდა, რაც, ფაქტობრივად, 1801 წლის მანიფესტით გაფორმდა. დასავლეთ საქართველოს სამეფო-სამთავროებშიც გაუქმდა ქართული მმართველობა, ანუ ქართულ ცნობიერებას გამოეცალა ის მთავარი ღერძი, რომელიც სახელმწიფოებრიობა იყო. რუსეთმა აკრძალა საგანმანათლებლო სისტემასა და ოფიციალურ საქმისწარმოებაში ქართული ენის გამოყენება, ანუ მოიშალა ქართული თვითმცნობიერების მეორე ნიშნული – ენა. მან გააუქმა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია, საქართველოს ეკლესიის უმაღლესი მწყემსმთავარი

რუსი ეგზარქოსი გახდა, ქართულ ეკლესია-მონასტრებში წირვა-ლოცვა რუსულად დაწესდა, რამაც მრევლი ეკლესიას განაშორა. გაუქმდა მესამე რელიგიური ნიშნულიც, რამაც ქართულ თვითცნობიერებაში სრული რღვევა გამოიწვია. ბაგრატიონთა სამეფო დინასტიას უდიდესი და განსაკუთრებული დატვირთვა ენიჭება ქართული სახელმწიფოებრიობის ისტორიაში, ბაგრატიონები და საქართველო განუყოფელ ცნებებად იქცნენ, ამ დინასტიას ეთნიკური მახასიათებლის ფუნქცია დაეკისრა, ბაგრატიონები ხომ ქართული ისტორიო-გრაფიული ტრადიციის მიხედვით დავით წინასწარმეტყველის შთამომავლები არიან, ამიტომ მათი მმართველობის გაუქმებამ ქართულ იდენტობაში სერიოზული უარყოფითი რყევები გამოიწვია. ეს იყო მეტად მდგრადი და ხანგრძლივი სამეფო დინასტია (IX–XVIII საუკუნეები), რომლის პრეცედენტი ევროპას არც ჰქონია, სადაც ხშირი იყო დინასტიათა ცვლა. ქართული ეთნოსისათვის ამიტომაც აღმოჩნდა სერიოზული დარტყმა ბაგრატიონთა დინასტიის მოშლა. სწორედ ეს გახდა მაპროვოცირებელი საქართველოში რუსული მმართველობის წინააღმდეგ მიმართული სახალხო გამოსვლებისა (1802 წლის კახეთის, 1804 წლის მთიულეთის, 1812 წლის კახეთის, 1819–1820 წლების იმერეთ-გურიის, 1832 წლის შეთქმულება). ყურადსაღებია ის ფაქტიც, რომ საქართველოში სახალხო აჯანყებები ევროპული რევოლუციებისაგან განსხვავებულად წარიმართა. ევროპაში ბრძოლა მეფეებთან დაპირისპირებით, მათი ძალადობრივი გზით ტახტიდან ჩამოგდებით, მკვლელობებით დაიწყო. მოხდა რიგი რევოლუციებისა, რომლებიც მოწონებული იყო ელიტისა და ხალხის მიერ, ხელისუფალთა დასჯისას მრავალფეროვანი აღმოჩნდა დამსჯელთა ფანტაზია, შემოიღეს პასუხისგების განსხვავებული მეთოდები. ყოველივე ამის საპირისპიროდ, სახალხო გამოსვლები საქართველოში არა მეფე-ხელისუფალთან დაპირისპირებით, არამედ მისი მმართველობის აღდგენისკენ იყო მიმართული, რაც, ვფიქრობთ, ქართული თვითცნობიერების მაღალი დონის მაჩვენებელია.

1918–1921 წლებში, საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის არსებობის პერიოდში ქართული თვითცნო-

ბიერების დაკარგული უმთავრესი ნიშნულების აღდგენა ვერ მოხერხდა. ეს მოსალოდნელიც იყო, რადგან მმართველ სოციალ-დემოკრატებს ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ცნობიერების დეფიციტი ჰქონდათ, სპონტანურად გამოცხადებული დამოუკიდებლობის ფონზე მათ სრულყოფილად არ ჰქონდათ გააზრებული როგორც სახელმწიფოებრიობის არსი, ისე ქართული ცნობიერების ძირითადი მახასიათებლები და მათი დაცვა-აღორძინების აუცილებლობა. 1921 წლიდან, გასაბჭოების შემდეგ, სამოცდაათწლიან პერიოდში, ქართული ერთობა სრულად მოწყდა როგორც ევროპაში მიმდინარე ინტელექტუალურ შემოქმედებას, ისე საკუთარი „მე“-ს ძიების პროცესს. მან გაწყვიტა შინაგანი კონტაქტი საკუთარ თავთან, საკუთარ ერთობასთან, ძირითად ფასეულობებთან და ღირებულებებთან, რაც, ვფიქრობთ, დღემდე გრძელდება. იკვეთება რადიკალურად განსხვავებული დამოკიდებულება: ყოველგვარი დასავლურის კალკირება, ან ბრძოლა ყოველგვარ სიახლესთან. ასეთმა პოლარიზაციამ ჩვენს საზოგადოებაში, ერთი მხრივ, ყალბი პატრიოტიზმის მომძლავრება გამოიწვია, მეორე მხრივ, კი უსუსური ნიჰილიზმისა და უიმედობის სინდრომი გააჩინა, რაც თანამედროვე ქართულ საზოგადოებაში ასე მძლავრობს.

ეკლესია და სახელმწიფო

ეკლესია და სახელმწიფო

თეიმურაზ ბუაძე

ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობა ქრისტიანობის ისტორიის უმნიშვნელოვანესი ასპექტია. ეს ისტორიულად ცვალებადი და მრავალმხრივი ურთიერთობა ხშირად კონფლიქტის სახეს იღებდა. ამ კონფლიქტებს ძალიან ღრმა საფუძველი აქვს, რომლის არსებობა გასაკვირი არც უნდა იყოს, რადგან მისი წარმოშობის შესაძლებლობა თავად ადამიანურ ბუნებას უკავშირდება. ადამიანური ეგზისტენციის ყოველ გამოვლინებას მუდმივად თან ახლავს შესაძლო კონფლიქტი, რომელიც თავისუფლებისა და ავტორიტეტის, ინდივიდისა და ჯგუფის, სინდისის ხმისა და კანონის ფორმალური ძალის დაპირისპირებით წარმოგვიდგება. მართლაც, ეკლესიისა და სახელმწიფოს შორის კონფლიქტის ფაქტოლოგიური გამოხატულება ხშირად ბიპოლარული ოპოზიციების გამოვლინებად აღიქმებოდა. რელიგიური და ზემოხსენებული მიზეზების საფუძველზე წარმოშობილი დაპირისპირებები ადამიანური ურთიერთობების მუდმივი თანამგზავრი იყო. იგი თავიდანვე გახდა ფილოსოფიური და ლიტერატურული რეფლექსიის საგანი. მაგალითად, სოფოკლეს ანტიგონეს ძმის-

ადმი სიყვარულისა და მასთან დაკავშირებული რელიგიური მოვალეობის გრძნობის დაპირისპირება მეფის ბრძანებასთან საკუთარი ცხოვრების საზარელი დასასრულის მიზეზი შეიქმნა; ინდივიდის მორალურ-რელიგიურ გრძნობასა და სოციალური ჯგუფის ტრადიციულ ღირებულებებს შორის კონფლიქტზე წერენ ვაჟა-ფშაველა, ჰენრიკ იბსენი და სხვები; ლიტერატურული გმირების მსგავსად, ამ ტიპის კონფლიქტების მსხვერპლად თავად მწერლებიც გვევლინებიან; მაგალითად, თომას მორი ჰენრი მეოთხემ სიკვდილით დასაჯა, რაკი მან მეფის და პარლამენტის ნების საწინააღმდეგოდ, კათოლიკური აღმსარებლობის მიღებაზე უარი თქვა და ა. შ. ასეთი ადამიანური ტრაგედიები სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის ყველაზე დრამატული კონფლიქტების საფუძველი ხდებოდა, თუმცა ეს უკანასკნელი მთლიანად არ დაიყვანება პირველზე. მათი დაპირისპირების მიზეზი შეიძლება წმინდა იურიდიულ ხასიათს ატარებდეს და საფუძვლად ძალაუფლების, იურისდიქციის გადანაწილების სურვილი ედოს. სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობის პრობლემატიკა ადამიანურის გარდა ინსტიტუციონალურ ასპექტსაც შეიცავს. ჩვენი სტატიის მიზანი სწორედ ამ უკანასკნელი ასპექტის განხილვაა.

აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობის ისტორიული გზის განხილვისას არ ვაპირებთ მხოლოდ მართლმადიდებელი ეკლესიით შემოვიფარგლოთ. პირიქით, დიდ ყურადღებას დავუთმობთ დასავლეთ ევროპისა და ამერიკის რელიგიურ ცხოვრებას. ამისკენ გარკვეულმა მოსაზრებებმა გვებიძგა: ბიზანტიის იმპერიაში სახელმწიფოს და ეკლესიის ურთიერთობის მოდელი კონსტანტინე დიდისა და იუსტინიანეს ეპოქიდან თითქმის იგივე დარჩა. ეს მოდელი თითქმის უცვლელად გადაიღო მართლმადიდებელმა ქვეყნებმა. ამ ქვეყნებში ბიზანტიური მოდელი თურქეთის იმპერიის, ან მოდერნული ნაციონალური სახელმწიფოების ჩამოყალიბების შემდეგ გაუქმდა. ასეთი სახელმწიფოების ჩამოყალიბების შემდეგ მართლმადიდებელ ქვეყნებში სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობის სახე უმეტესწილად დასავლურმა მოდელმა განსაზღვრა. ამიტომაც გვსურს, ყურადღება უფრო დასავლეთის ეკლესიის ისტორი-

აზე გავამახვილოთ. რაც შეეხება თანამედროვე ქრისტიანულ სამყაროში ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობის ფორმებს, მასზე ლაპარაკს აქ არ ვაპირებთ, რადგან მათი დიფერენციაცია ისტორიულზე მეტად იურიდიული განხილვის საგანია და შესაბამის კომპეტენციას მოითხოვს.

ამ საკითხის ინსტიტუციონალური ასპექტით შესწავლისას, ბუნებრივია, ადამიანების ორი ორგანიზებული ერთობა წარმოგვიდგება. პირველია, სახელმწიფო ანუ პოლიტიკური ორგანიზმი, რომლის მიზანია კეთილდღეობისა და სოციალური ჰარმონიის მიღწევა. მეორე კი – ეკლესია, ანუ რელიგიური ორგანიზმი, რომელიც მოწოდებულია, თავის წევრებს სულიერი მიზნებისაკენ მიმავალ გზაზე უხელმძღვანელოს. ხანგრძლივი ისტორიული გზის სხვადასხვა პერიოდში, ინსტიტუციონალური თვალსაზრისით, ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის ურთიერთობა განსხვავებული კონფიგურაციით წარმოგვიდგება. ზოგჯერ დახვეწილი იურიდიული აპარატით და ქმედითუნარიანი ადმინისტრაციით აღჭურვილი იმპერია სულიერად ძლიერ, სიცოცხლისუნარიან, მაგრამ იმპერიის მასშტაბით არაცენტრალიზებულ, ერთიანი სტრუქტურის არმქონე ეკლესიას უპირისპირდებოდა; ან პირიქით, ადმინისტრაციულად კარგად ორგანიზებულ ეკლესიას საქმე ჰქონდა პოლიტიკური, იურიდიული თვალსაზრისით, ბოლომდე გაუმართავ სახელმწიფოსთან. ცხადია, ამ შემთხვევაში სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის ურთიერთობა რუდიმენტურ დონეზე რჩებოდა. მაგრამ იმ შემთხვევაში, როდესაც ერთმანეთს უპირისპირდებოდა ორივე კარგად ორგანიზებული, ცენტრალიზებული ადმინისტრაციული სტრუქტურებით აღჭურვილი, ერთი და იმავე გეოგრაფიული არეალისა და ხალხის მომცველი სახელმწიფო და ეკლესია, მათი კონფლიქტი უაღრესად მწვავე ხასიათს იღებდა.

პირველი სამი საუკუნის განმავლობაში რომის იმპერია ქრისტიანულ რელიგიას ლეგალურ სტატუსს არ ანიჭებდა. ამიტომ ეკლესიას არ შეიძლებოდა იმპერიის მასშტაბით კარგად ცენტრალიზებული ადმინისტრაციული სტრუქტურა ჰქონოდა. ის, რაც ქრისტიანებს ერთიანობის გრძნობას უნერგავდა, საერთო რწმენა და საკრამენტალური ცხოვრება

იყო. ცალკეული ქრისტიანული თემი მხოლოდ ადგილობრივი ეპისკოპოსის მიერ იმართებოდა. ასეთ პირობებში, ცხადია, ეკლესიას არ შეიძლება ჰქონოდა ერთიანი მკვეთრად არტიკულირებული პოლიტიკური ნება, რომლითაც დაუპირისპირდებოდა რომის იმპერიას, ან ითანამშრომლებდა მასთან. მაშ როგორი იყო ქრისტიანების დამოკიდებულება, ჰობსის ტერმინოლოგიას თუ გამოვიყენებთ, ამ ლევიათანის, ძლევამოსილი იმპერიული პოლიტიკური მანქანის მიმართ? მართალია, იესო ქრისტეს მიმდევრები უფალს, მეუფეს, მეფე დავითის შთამომავალს უწოდებდნენ, მან დაუფარავად განაცხადა: „მეუფება ჩემი არა ამის სოფლისაგანი არს“ (ინ. 18. 36). უფალმა ამ ფრაზით თავიდანვე უარყო ქრისტიანული თეოკრატიული პრეტენზიები. მეორე ასევე ლაპიდარული ფრაზით, რომელიც ერთი შეხედვით მარტივი ჩანდა, მაგრამ მოგვიანებით მრავალგვარი ინტერპრეტაციის საგანი გახდა, მან მკვეთრად განასხვავა საერო და სასულიერო სფეროები: „მიეცით კეისრისა კეისარსა და ღმრთისა ღმერთსა“ (მთ. 22. 21). აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ სასულიერო და საერო სფეროების დიფერენციაცია სულაც არ გულისხმობს რელიგიური და საერო სფეროების ერთმანეთისაგან აბსოლუტურ გამიჯნულობას, ავტონომიას, როგორც ეს ზოგიერთ თანამედროვე სეკულარისტს წარმოუდგენია. პილატესთან საუბარში უფალი პირდაპირ მიანიშნებს, რომ ადამიანური ხელისუფლების აქტუალიზაცია ღვთაებრივი დაშვებით ხდება: „არა გაქვს ხელმწიფება ჩემი არცა ერთი, უკეთუმცა არა მოცემულ იყო შენდა ზეგარდამო“ (ინ. 19. 11). პეტრე მოციქულის მიხედვით, *de facto* საერო ხელისუფლებისადმი ქრისტიანის ლოიალური დამოკიდებულება უფრო რელიგიური აქტია, ვიდრე სამოქალაქო მორჩილების გამოხატულება, რადგან ქრისტიანი საერო ხელისუფლებას, უპირველეს ყოვლისა, ღმერთის სახელით უნდა ემორჩილებოდეს: „დამორჩილენით უკუე ყოველსავე კაცობრივსა დაბადებულსა, უფლისათვის; გინა თუ მეფესა, რამეთუ ყოველთა ზედა არს... ღმრთისა გეშინოდენ, მეფესა პატივსცემდით“ (I პეტრე 2. 13,17). რაკი ქრისტიანი სამოქალაქო კანონებისადმი პასუხისმგებლობას ღვთაებრივი ნებისადმი მორჩილებას უკავშირებდა, იგი თავს

მოვალედ თვლიდა, ყველა კანონსა და ხელისუფალს, თვით ნერონის ნებისმიერ ბრძანებასაც კი დამორჩილებოდა მანამდე, სანამ ეს უკანასკნელი მის კონფესიონალურ სინდისს არ დაუპირისპირდებოდნენ. აქედან გამომდინარე, ქრისტიანი მოვალე იყო, „ნეიტრალურ“ სფეროში სრული სამოქალაქო მორჩილება გამოეჩინა თვით ურჯულო ხელისუფლების მიმართაც, რადგან ამ უკანასკნელის ძალაუფლებაც ღვთისაგან იყო სანქცირებული. პავლე მოციქული ამას არაორაზროვნად მოითხოვს: „ყოველი სული ხელმწიფებასა მას უმთავრესისასა დაემორჩილენ, რამეთუ არა არს ხელმწიფება, გარნა ღმრთისაგან; და რომელნი-იგი არიან ხელმწიფებანი, ღმრთისა მიერ განწესებულ არიან“ (რომ. 13. 1). ბუნებრივია, რომ მოციქულების ეპისტოლეებში სახელმწიფოსადმი დამოკიდებულების ზოგად, ყოველგვარი კაზუსტიკისაგან თავისუფალ პრინციპებს ვხვდებით. იმ ეპოქაში ძლევამოსილ იმპერიაში მიმოფანტული ქრისტიანული თემებისათვის სამოქალაქო ყოფის სხვანაირი ალტერნატივა არ არსებობდა. ზოგიერთი ავტორის აზრით, ეკლესია თავისი ისტორიის პირველი სამი საუკუნის განმავლობაში შესაშურ მდგომარეობაშიც კი იყო, რაკი მას არავითარი პოლიტიკური ურთიერთობა ჰქონდა სახელმწიფოსთან. მართალია, ქრისტიანები ინდივიდუალურ დონეზე უპირისპირდებოდნენ სახელმწიფო ბიუროკრატიას იმპერატორისადმი ღვთაებრივი პატივის მიგების უარყოფის გამო, მაგრამ ამ ინდივიდუალური აქტების არსებობა არ ეწინააღმდეგება ზემოხსენებულ დებულებას, რომლის თანახმად, პირველი სამი საუკუნის განმავლობაში ეკლესიას არ გააჩნდა მკვეთრად არტიკულირებული, კორპორაციული პოლიტიკური ნება.

კონსტანტინეს მოქცევამ ქრისტიანულ სამყაროში რადიკალური ცვლილება მოიტანა. მან არამართო პირადად აღიარა ქრისტიანული რწმენის ჭეშმარიტება და ყველა აიძულა პატივი ეცა ქრისტიანების, მათი რწმენისა და ინსტიტუციებისადმი, არამედ ის ქრისტიან იმპერატორადაც მოეკლინა სამყაროს. ამით იმის თქმა გვინდა, რომ, კონსტანტინეს აზრით, ქრისტიანი იმპერატორის სტატუსი გარკვეულ ძალაუფლებას ანიჭებდა მას საეკლესიო ცხოვრების ზოგიერთ მხარეზე. ასე-

თი ძალაუფლების თუ მსახურების თავისთავზე აღება უჩვეულო არ უნდა ყოფილიყო მისთვის, რადგან ქრისტიანული ეკლესია არათუ ეწინააღმდეგებოდა, არამედ თავად ეძიებდა ქრისტიანი იმპერატორის მფარველობას, როგორც ამას დონატიანტების ისტორიიდან ვიგებთ. თავად კონსტანტინეს ეკლესიის საქმეებზე ზრუნვა Pontifex Maximus-ის ფუნქციის ბუნებრივ გაგრძელებად ეჩვენებოდა, რომელსაც, სპარსელი მეფეების მსგავსად, ავგუსტუსისიდან მოყოლებული, ყველა რომაელი იმპერატორი ითავსებდა. იზიარებდა რა ქრისტიანულ შეხედულებას ყოველი ხელისუფლების ღმერთისაგან წარმომავლობის შესახებ, კონსტანტინე ქრისტიან იმპერატორში ხედავდა ღვთის რჩეულ ინსტრუმენტს, რომლის ამოცანა ეკლესიისათვის მშვიდობის მოტანა და ყველა მოქალაქის უფლის სამსახურში ჩაყენება იყო. ასე რომ, კონსტანტინეს მოქცევით ქრისტიანული ეკლესია რომის იმპერიის ოფიციალურ ეკლესიად იქცა და იმპერატორმა თავის თავზე აიღო მისი მეურვეობა. ამ დროს ეკლესიას არ ჰყავდა და არც შეიძლება ჰყოლოდა ოფიციალური წარმომადგენელი, ან ორგანო, რომელიც მთელი საეკლესიო ორგანიზმის საერთო პოლიტიკური და ადმინისტრაციული ნების გამომხატველი იქნებოდა, ეს გასაგებს ხდოდა იმპერატორის სურვილს, ერთიანი, ჰომოგენური იმპერიული ზედამხედველობისადმი დაექვემდებარებინა ეკლესიის „გარეშე“ საქმეები. იმპერატორი იწვევდა კრებებს, აქვეყნებდა მის დადგენილებებს, აარსებდა ახალ საეპისკოპოსო კათედრებს, ირჩევდა პატრიარქებს და ა. შ. ბრიტანელი მონარქებისაგან განსხვავებით, იმპერატორი არ ითვლებოდა „ეკლესიის თავად“, იგი მხოლოდ მის „გარეშე საქმეებს“ კურირებდა და ღმერთის მიერ დადგენილ მფარველად ევლინებოდა ქრისტიანულ სამყაროს. როგორც ცნობილია, კონსტანტინე დიდი გარდაცვალებამდე ცოტა ხნით ადრე მოინათლა, ამიტომ იგი საკუთარი სურვილის შემთხვევაშიც კი ვერ შეიძლებდა, აშკარად ჩარეულიყო ეკლესიის საკრამენტალურ ცხოვრებაში, თუმცაღა, ქრისტიანულ კონტექსტში გადმოტანილი რომაელი იმპერატორის კვაზი-საკრალური სტატუსი შეუძლებელს ხდიდა, იგი ჩვეულებრივ საერო პირად წარმოედგინათ. ბუნებრივია, პირველივე ქრისტიანი იმპერატორიდან

იწყება საერო და სასულიერო ძალაუფლების სიმფონიზაციის მცდელობა. როგორც, საზოგადოდ, ორი განსხვავებული ძალის, ან სტიქიის ურთიერთობისას ხდება ხოლმე, ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის ურთიერთობა ვერ ასცდა ექსცესებს ვერც აღმოსავლეთსა და ვერც დასავლეთში. „ღვთაებრივი კომედიის“ ერთ-ერთ ცნობილ სტანცაში დანტე სინანულს გამოთქვამს ეგრეთწოდებული „კონსტანტინეს დონაციის“ გამო¹. ამ აპოკრიფული იმპერიული დეკრეტით კონსტანტინემ თითქოსდა იმპერიის დასავლეთ ნაწილზე საერო ძალაუფლება უბოძა რომის პაპს. ცხადია, დანტესათვის Donatio Constantini სიმბოლო იყო რომის კათედრის პოლიტიკური ამბიციებისა და საერო საქმეებში ზედმეტი ჩართულობისა. მეორე მხრივ, მართალია, ეკლესიის ისტორიის ბევრი თანამედროვე მკვლევარი ეჭვის ქვეშ აყენებს ტერმინ „ცეზაროპაპიზმის“ მართებულობას, მაგრამ არიანელობასთან, ნესტორიანელობასა და ხატმებრძოლობასთან დაკავშირებული ისტორიული პერიპეტეიები ცხადად აჩვენებს, რომ ბიზანტიის იმპერატორები რეალურად არ კმაყოფილდებოდნენ ეკლესიის მხოლოდ „გარეშე საქმეებზე“ ზრუნვით. თუმცა აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ სიმფონიის პრინციპებიდან გადახვევის პერმანენტულმა ტენდენციებმა უფრო დასავლურ ქრისტიანობაში იჩინა თავი.

ქრისტიანი იმპერატორების მიერ ეკლესიისადმი მინიჭებულმა პრივილეგიებმა, გადაადგილების თავისუფლებამ, კრებებზე დოგმატურ კამათებში ეკლესიის საერთო სახელით მონაწილეობამ, იმპერატორის მიერ მთელი საქრისტიანოს კონტროლმა და ზრუნვამ ქრისტიანებში ეკლესიის, როგორც ერთიანი სტრუქტურული და ადმინისტრაციული ორგანიზმის, განცდა გააჩინა. რომის ეპისკოპოსები ცდილობდნენ, ერთიანობის ეს განცდა რომის კათედრის პრიმატის და სულიერი ხელისუფლების საერო ხელისუფლებაზე აღმატებული

1 კონსტანტინეს დონაცია, ანუ საჩუქარი (ლათ. Donatio Constantini) აპოკრიფული რომაული იმპერიული დეკრეტია. ამ დოკუმენტით კონსტანტინე პირველმა თითქოსდა პაპს გადასცა მმართველობა რომსა და რომის იმპერიის დასავლეთ ნაწილზე. ეს დოკუმენტი, სავარაუდოდ, მერვე საუკუნეში უნდა იყოს შექმნილი. მას განსაკუთრებით მე-13 საუკუნეში იყენებდნენ პაპების პოლიტიკური ამბიციების გასამყარებლად. მე-15 საუკუნეში იტალიელმა კათოლიკე მღვდელმა და ჰუმანისტმა ფილოლოგიური არგუმენტების გამოყენებით დაასაბუთა ამ დოკუმენტის სიყალბე

ღირსების მათეულ კონცეფციასთან დაეკავშირებინათ. რომის კათედრის პრეტენზიებმა ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის ურთიერთობაში სერიოზული დაძაბულობა შეიტანა.

ამ პრობლემას მომდევნო ორი საუკუნის განმავლობაში განსაკუთრებული სიმწვავისათვის არ მიუღწევია. ეკლესიის ისტორიაში მეოთხე საუკუნე, იულიანე განდგომილის გამოკლებით, ქრისტიანი იმპერატორების ეპოქა იყო, ეს გახლდათ ასევე პატრისტიკის ოქროს ხანაც. მიუხედავად ამისა, ამ დროს მეტად თუ ნაკლებად სისტემატურ არტიკულაციას სახელმწიფოს როლის შესახებ ეკლესიის ცხოვრებაში თითქმის ვერ ვხედავთ. ამ საკითხთან დაკავშირებით თითქმის ვერაფერს ვნახულობთ გამოჩენილ ბერძნულენოვან ქრისტიან ავტორებთან არამართო მეოთხე საუკუნეში, არამედ ორიგენედან დაწყებული თვით წმინდა იოანე ოქროპირამდე. პირველი და კარგა ხნის მანძილზე ერთადერთი ავტორი, რომელმაც მნიშვნელოვანი შეხედულებები გამოთქვა ეკლესიისა და საერო ხელისუფლების ურთიერთობაზე, ნეტარი ავგუსტინე გახლდათ. აქ, ცხადია, მისი ნაშრომი „ღვთის ქალაქი“ იგულისხმება, რომელსაც ავგუსტინე 14 წლის განმავლობაში(413-426 წწ.) წერდა. ისევე როგორც მისი ნაწარმოებების უმრავლესობა, ეს შედეგრიც იდეოსინკრეტულ ხასიათს ატარებს და უაღრესად მდიდარია ღრმა თეოლოგიურ-ფილოსოფიური იდეებითა და ინტუიციით. ის ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის გაჩენილი კონფლიქტის, ან რაიმე კრიზისის გამო არ დაწერილა. მისი შექმნის საბაბი 410 წელს ვესტგოთების მიერ რომის დარბევის ფაქტი გახდა. ამ დიდი ისტორიული კატასტროფის გამო ქრისტიანების დადანაშაულობის მცდელობამ ავგუსტინეს ბიძგი მისცა, ფუნდამენტალურ ისტორიოსოფიულ პრობლემებს ჩაჰფიქრებოდა. ნაწარმოებში სპეციალური ყურადღება არ არის გამახვილებული დასავლეთში შექმნილ პოლიტიკურ სიტუაციაზე, ავგუსტინე თეოლოგიურ-ფილოსოფიური კონცეფციებისა და ტერმინების გამოყენებით განიხილავს სახელმწიფოს რაობას და ცდილობს ის სულიერი, ანთროპოლოგიური და სოციალური ძალები გამოკვეთოს, რომელიც ადამიანთა საზოგადოების ისტორიულ მსვლელობას განსაზღვრავს.

ითვლება, რომ „ღვთის ქალაქმა“ პლატონის „სახელმწიფოსთან“ ერთად ყველაზე დიდი გავლენა მოახდინა დასავლური პოლიტიკური აზრის განვითარებაზე. ეს შენიშვნა განსაკუთრებით შუა საუკუნეების პოლიტიკურ ფილოსოფიას ეხება. ამ პერიოდში გამოიკვეთა ტენდენცია, რომელიც ღვთის ქალაქს მიწიერ ეკლესიასთან აიგივებდა. ამ კონცეფციას სულიერი ხელისუფლების საერო ხელისუფლებაზე უპირატესობის დასასაბუთებლად იყენებდნენ. თანამედროვე მკვლევარების აბსოლუტური უმრავლესობა, და არა მარტო ისინი, ფიქრობენ, რომ ასეთი „პოლიტიკური ავგუსტიანიზმი“ ადევნატურად არ გადმოსცემს ავგუსტინეს ავთენტურ პოლიტიკურ ნააზრევს. ასეთი პოლიტიკური ფილოსოფიით აღჭურვილი რომის კათედრა, ცხადია, მტკიცედ ეწინააღმდეგებოდა კონსტანტინეს შემდგომდროინდელი ქრისტიანი იმპერატორების მცდელობას, საკუთარი კონტროლის ქვეშ მოექციათ საეკლესიო საქმეები. ამ ტიპის არგუმენტების კლასიკურ არტიკულაციას პაპი გელასიუსი გვაძლევს. 494 წელს იმპერატორ ანასტასიუსისადმი მიწერილი წერილის თანახმად, ქვეყანას ორი ძალა — ეკლესიის წმინდა და სუვერენული ძალაუფლება და მთავრობის აღმასრულებელი ხელისუფლება — განაგებს. პაპის თანახმად, ორივე ხელისუფლება ღმერთის დადგენილია, თუმცა სასულიერო უფრო აღმატებულია საეროზე, რადგან, როგორც ეკლესიის წევრი, თვით იმპერატორიც ვალდებულია, პირველს დაექვემდებაროს. პაპი იმასაც წერს, რომ საერო საქმეებში სასულიერო პირები იმპერატორს უნდა დაემორჩილონ. მისი ეს განცხადება განსაკუთრებით ორი ასპექტითაა საინტერესო: პირველი, პაპმა იმპერატორი, როგორც ეკლესიის წევრი, სასულიერო საკითხებში სამღვდლო ხელისუფლებას დაუქვემდებარა; მეორე, იმპერატორი თავის ძალაუფლებას იღებს ღმერთისაგან და არა პაპისა და სასულიერო კლასისაგან; იგი სუვერენული ხელისუფლებით წარმართავს საქრისტიანოს საერო საქმეებს, თუმცაღა სასულიერო ძალაუფლების სფერო უფრო ამაღლებულია, ვიდრე იმპერატორისა. ჩვენს დროში ოფიციალური კათოლიკური პოლიტიკური აზრი ამ ბალანსირებულ შეხედულებას დაუბრუნდა. ამით მან შუალედური პოზიცია დაიკავა ისტორი-

ულად არსებულ ორ ექსტრემალურ შეხედულებას შორის. აქ იგულისხმება მოძღვრება მეფეების „ღვთაებრივი უფლებების შესახებ“² და ეგრეთწოდებული „სამოქალაქო კონტრაქტის“ თეორიები, რომლის თანახმად, ყოველგვარი ძალაუფლების წყარო ადამიანური კონვენცია, ანუ შეთანხმებაა.

პაპ გელასიუსის წერილიდან დაახლოებით ორ-მოცდაათი წლის შემდეგ იმპერატორმა იუსტინიანემ სიმფონიის თეორია ჩამოაყალიბა. ამ თეორიის თანახმად, საერო და სასულიერო ხელისუფლება, მართალია, ღმერთის მიერ არის დადგენილი, მაგრამ რაკი იმპერატორის მოვალეობა მთელ საქრისტიანოზე ზრუნვაა, მის ფუნქციებშივე შედის სამღვდლო დასის ცხოვრების სიწმინდისა და ჭეშმარიტი ქრისტიანული მოძღვრების დაცვა. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ტერმინი „ცეზაროპაპიზმი“ არაპოპულარობით სარგებლობს თანამედროვე ბიზანტიოლოგებს შორის. ისინი სამართლიანად მიუთითებენ, რომ სასულიერო დასმა განსხვავებულ გარემოებებში, თვით პატრიარქების მხარდაჭერას მოკლებულ შემთხვევებში, ბევრჯერ წარმატებით გაუწიეს წინააღმდეგობა იმპერატორების მცდელობებს, ეკლესიისათვის თავზე მოეხვიათ არასწორი მოძღვრებები. ტერმინ „ცეზაროპაპიზმის“ საწინააღმდეგოდ ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ბევრ შემთხვევაში იმპერატორების ინტენცია, მათი აზრით, ეკლესიისათვის ტრადიციული, მართებული მოძღვრებების დაცვა იყო. მიუხედავად მათი რწმენისა, რომ ისინი საკუთარი აქტებითა და მოქმედებებით ღვთისაგან ბოძებულ ძალაუფლებას აღასრულებდნენ, იმპერატორები არასოდეს მიიწერდნენ უცდომელობის სტატუსს, როცა საქმე ქრისტიანული ცხოვრების დოქტრინალურ ასპექტს შეეხებოდა და არც სამღვდლო დასის მეთაურად მიაჩნდათ თავი. ამგვარი შეხედულება წარმოდგენილი იყო ბიზანტიურ კონტექსტში. თუმცა ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ბიზანტიელი იმპერატორები უფრო მეტად ერეოდნენ ეკლესიის სულიერ ცხოვრებაში, ვიდრე ამას კარ-

2 „მეფეების ღვთაებრივი უფლებების“ თეორიის თანახმად, მონარქები პირდაპირ ღმერთისაგან იღებენ თავიანთი პოლიტიკური ძალაუფლების ლეგიტიმაციას. აქედან გამომდინარე, მათი განსჯა მხოლოდ ღმერთის პრეროგატივაა. ხალხს, არისტოკრატებს, სამღვდლოებას ან სხვა რომელიმე მიწიერ ხელისუფლებას უფლება არ აქვს, მეფეს დაუპირისპირდეს, ეს ღვთის საწინააღმდეგო ქმედებად ჩაითვლება

ოლინგებთან და ლუი მეთოთხმეტესთან ჰქონდა ადგილი.

თანამედროვე ადამიანს არ შეიძლება უცნაურად არ მოეჩვენოს ერთი გარემოება, რომელიც მაშინდელი იმპერატორებისა და პაპების ქცევებსა და სიტყვებში იკვეთება და რომელიც status quo-ს შენარჩუნების უტოპიური სურვილების გამოხატულებად შეიძლება ჩაითვალოს. როგორც აღმოსავლეთის, ისე დასავლეთის იმპერატორები და პაპები ოფიციალურ დოკუმენტებში ისე წერენ, თითქოს ათასწლეულის განმავლობაში ერთპიროვნულად განაგებდნენ მთლიან იმპერიასა და ეკლესიას და მკვეთრად არც კი განასხვავებდნენ ერთმანეთისაგან ამ ორ რეალობას. თუმცა, მეშვიდე საუკუნიდან მოყოლებული, ბიზანტიის იმპერატორის ძალაუფლება დასავლეთში ფიქტიური ხდება, პაპის ავტორიტეტი კი ნომინალურიც აღარ არის აღმოსავლეთში; არც ეკლესიისა და სახელმწიფოს საზღვრები ემთხვევა ყოველთვის ერთმანეთს. ამ ეპოქიდან მოყოლებული დასავლეთი და აღმოსავლეთი განსხვავებულ, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელ ცხოვრებას მისდევს.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, აღმოსავლეთში ბიზანტიური მოდელი დიდხანს უცვლელი დარჩა, დასავლეთში კი წმინდა რომის იმპერიის რღვევამ, ეროვნული სახელმწიფოების წარმოშობამ, რეფორმაციამ და სხვა ფაქტორებმა ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის ურთიერთობა უფრო დინამიური გახადა. აქედან გამომდინარე, ჩვენც უფრო დასავლეთის ისტორიას მივადევნებთ თვალს. აქ ბიზანტიის იმპერიის პოლიტიკური ზეგავლენა კაროლინგების დასავლურმა იმპერიამ ჩაანაცვლა. ამ დროისათვის პაპების პოლიტიკური დოქტრინაც განსხვავებული იყო იმისაგან, რასაც გელასიუსი ასწავლიდა. მას შემდეგ, რაც პაპებმა თავი თავისუფლად იგრძნეს იმპერატორების კონტროლისაგან და თავად იგემეს პოლიტიკური ძალაუფლების გემო, მეტისმეტად გაუძლიერდათ სულიერი ძალაუფლების საეროზე აღმატებულობის განცდა. ასეთმა გადაჭარბებულმა განცდამ საერო და სასულიერო ძალაუფლებების ავტონომიურობის გელასიუსელი აღქმა შეამცირა. წმინდა რომის იმპერიის დასუსტებისა და დაშლის შემდეგ დასავლეთში აღარ არსებობდა ერთიანი პოლიტიკური

ცენტრი, რომელსაც შეეძლებოდა, რომის გავლენისათვის კონკურენცია გაეწია. ეს გარემოება ხელს აძლევდა პაპების პრეტენზიას, თითქოსდა მოწოდებულნი იყვნენ, ეხელმძღვანელათ ქრისტიანთა არამართო სულიერი ცხოვრებისათვის, არამედ პოლიტიკურისთვისაც. ამ პრეტენზიას იურიდიულ და იდეოლოგიურ საფუძვლად ზემოხსენებული კონსტანტინეს დონაცია დაუდეს. პაპებმა მონარქებს, როგორც თავიანთ მინისტრებს, ისე დაუწყეს ყურება.

ლეონ III-ის მიერ კარლოს დიდის იმპერატორად კორონაციისას, რომლის ინიციატივასაც ზოგიერთი ისტორიკოსი და მონარქი თავად პაპს მიაწერს³, რომის ეპისკოპოსი იმედოვნებდა, ეკლესიის „საჭურველმცვირთველად“, საკუთარ მინისტრად გადააქცევდა მთელი დასავლური იმპერიის სუვერენს. მაგრამ კარლოს დიდს საკუთარი გეგმები ჰქონდა, მას საკმარისი იმუნიტეტი გააჩნდა, რათა თავი დაეცვა პაპის პოლიტიკური შეხედულებების ზემოქმედებისაგან. ასეთი პოლიტიკური გავლენისაგან მას იცავდა ავგუსტინეს „ღვთის ქალაქით“ შთაგონებული საკუთარი სამეფო კარის თეოლოგების რეკომენდაციები, ბიზანტიის საიმპერატორო კარის პრაქტიკა და გერმანულ-ფრანგული ტრადიციული შეხედულებები სამეფო ხელისუფლების არსზე და ა. შ. კარლოსი ფიქრობდა, რომ საქრისტიანოს მმართველად ის ღვთისაგან იყო დადგენილი და მის მოვალეობაში შედიოდა, კონტროლი გაეწია საკუთარი ქვეშევრდომების რელიგიურ ცხოვრებაზე და ებრუნა ეკლესიის დოქტრინალურ, საკრამენტალურ და მორალურ სიწმინდეზე. საიმპერატორო ძალაუფლების განმტკიცების შემდეგ კარლოსი იუსტინიანეს მსგავსად იქცეოდა, თუმცა ბიზანტიელი იმპერატორისაგან განსხვავებით, უფრო მეტად უგდებდა ყურს ექსპერტი თეოლოგების აზრს და ცდილობდა, აშკარად არ დაპირისპირებოდა პაპს, როცა საქმე

3 როგორც ისტორიული წყაროებიდან ირკვევა, კარლოს დიდი უკმაყოფილო იყო პაპის „მოულოდნელი“ ქცევით. ეჭვს გარეშეა, რომ იგი თავად ესწრაფვოდა იმპერატორობას, თუმცა არ აწყობდა იმპერატორის ტიტული პაპის ინიციატივით მიეღო. პოლიტიკური თვალსაზრისით, მისთვის უფრო მომგებიანი იქნებოდა, ჯერ „ხალხს“ აერჩია იმპერატორად და ამის შემდეგ შემდგარიყო კორონაციის რელიგიური რიტუალი, როგორც ეს ბიზანტიის იმპერიაში ხდებოდა. ასეთი თანამიმდევრობა პაპს საშუალებას არ მისცემდა, თავი საიმპერატორო ძალაუფლების მიმნიჭებლად წარმოედგინა

წმინდა დოქტრინალურ, ან დისციპლინარულ საკითხებს შეეხებოდა.

კარლოსის შემდეგ მისმა უშუალო მიმდევრებმაც კი ვერ შეძლეს სრულად შეენარჩუნებინათ მისი მეტისმეტად პრეტენზიული შეხედულება საიმპერატორო ძალაუფლებაზე. მის შემდეგ არც ერთ დასავლელ იმპერატორს აღარ ჰქონია მსგავსი გავლენა საეკლესიო საქმეებზე. ევროპა დაიყო ნაციონალურ რევიონებად და ეროვნულ მონარქიებად. აქედან გამომდინარე, გერმანელი იმპერატორების პრეტენზიებმა უნივერსალურ პოლიტიკურ მმართველობასთან დაკავშირებით რეალური ხასიათი დაკარგა და ფიქტიური გახდა. მეორე მხრივ, პაპების გამონათქვამები სულიერ საკითხებში მათი აბსოლუტური პრიმატის შესახებ უფრო და უფრო ემფატიკური გახდა. მიუხედავად ამისა, ნაციონალური სახელმწიფოების მონარქები და სეკულარული ხელისუფლება ისეთ რეალურ გავლენას ფლობდა ადგილობრივ ეკლესიებზე, თუნდაც ინვესტიტურების⁴ მეშვეობით, რომ დასავლური ეკლესია არასოდეს ყოფილა ისეთი პომოგენური და ცენტრალიზებული, როგორც ამას პაპიზმის დოქტრინა მოითხოვდა. შეიძლება ითქვას, რომ იმპერიასა და პაპობას შორის ცნობილი ანტაგონიზმი არ დაწყებულა, როგორც სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის კონფლიქტი, იგი უფრო მეტად გამოწვეული იყო მორალური და დისციპლინარული რეფორმების საჭიროების შეგრძნებით, რაც თავისთავში გულისხმობდა პაპისა და ეპისკოპოსების საერო ხელისუფლებისაგან დამოუკიდებლობას. ამ მოძრაობის პირდაპირი მტერი გახლდათ ერისკაცი, რომელიც საეკლესო ქონებასა და ადგილობრივ იერარქიაზე ზემოქმედების მექანიზმებს ფლობდა. როგორიც არ უნდა ყოფილიყო გარემოებანი, იქნებოდა ეს ისტორიული თუ პიროვნული, კონფლიქტი ყოველთვის ორ ძალას შორის იყო პოლარიზებული. ესენი იყვნენ თავის უფლებებსა და ძლიერე-

4 ინვესტიტურა შუა საუკუნეების ევროპაში ფართოდ გავრცელებული პრაქტიკა იყო, რომლის დროსაც დიდი ფეოდალები გადასწყვეტდნენ თამაშობდნენ მათზე დაქვემდებარებულ ტერიტორიებზე ეპისკოპოსებისა და აბატების არჩევაში. მე-11 და მე-12 საუკუნეებში პაპებსა და ევროპელ მონარქებს შორის განსაკუთრებით მწვავე კონფლიქტებს ჰქონდა ადგილი ინვესტიტურების გამო. ეს პრობლემა 1122 წელს ვორმსის კონკორდატმა გადაჭრა

ბაში დარწმუნებული რომის პაპი და იმპერატორი, რომელსაც, ტრადიციულად, გერმანელ მონარქთაგან ირჩევდნენ. ამასთან ამ უკანასკნელის კორონაციის პროცესი უშუალოდ რომის პაპზე იყო დამოკიდებული. თეორიული თვალსაზრისით, ამ კონფრონტაციაში პაპების უპირატესობა ნათელი იყო, რადგან დასავლეთში ყველა აღიარებდა სულიერ საკითხებში რომის კათედრის პრიმატს; იმპერატორს რეალურად არ შეეძლო ჰქონოდა ეფექტური, უნივერსალური ძალაუფლების პრეტენზია; და, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მისი ძალაუფლების ლეგიტიმაცია უშუალოდ პაპზე იყო დამოკიდებული. ამ ეპოქაში შეუძლებელი იყო სეკულარული სახელმწიფოს არსებობა, ამიტომ ევროპის არც ერთ მონარქს შეეძლო სამყაროს უპაპოდ წარმოდგენა. პაპთან კონფლიქტის შემთხვევაში ძლიერი მონარქი ცდილობდა ახალი პაპის არჩევას. შუა საუკუნეების ევროპას რამდენიმე ასეთი წარმატებული მცდელობა ახსოვს. იმპერატორის ხელისუფლებისადმი რეალური კონკურენციის გასაჩვენად პაპებს ენერგიული ნაბიჯების გადადგმა დასჭირდათ: ისინი ცდილობდნენ, უკიდურესად გაეძლიერებინათ კლერიკალური ზეგავლენა საზოგადოების ცხოვრების ყველა სფეროზე; ასევე აუცილებელი იყო ეფექტური დისციპლინარული კონტროლის განხორციელება მთელ ეკლესიაზე. ამის გამო მათ ეკლესია მხოლოდ სასულიერო ფენასთან გააიგივეს. ცხადია, ამან მნიშვნელოვნად შეცვალა ეკლესიის ძველი კონცეფცია, რომელიც ადრე მასში არა მარტო ღვთისმსახურების, არამედ მთელი მორწმუნე ერის ერთობას ხედავდა. გარკვეულ პერიოდში თავიანთი თავის ქრისტეს ვიკარიოსებად, ანუ მოადგილეებად გამოცხადების და დისციპლინირებული კლერიკალური ადმინისტრაციული მანქანის ეფექტური გამოყენების საშუალებით პაპებმა მართლაც მიაღწიეს რეალურ მონარქიულ ძალაუფლებას. ამას ხელი იმანაც შეუწყო, რომ შუა საუკუნეების განმავლობაში რომის კათედრას ბევრი ამბიციური, იურიდიული კომპეტენციითა და ენერგიით გამორჩეული პაპი ედგა სათავეში. ამ ეპოქის პაპების უმრავლესობა სულიერზე მეტად იურიდიული კატეგორიებით აზროვნებდა და მოქმედებდა. საიმპერატორო ხელისუფლებასთან ოპონირების პროცესში დასავლელმა კან-

ონისტებმა და თეოლოგებმა ახალი დოქტრინა შეიმუშავეს, რომლის თანახმად, სასულიერო ხელისუფლება არა მარტო აღემატებოდა საეროს, არამედ მოიცავდა კიდევ მას. აქედან გამომდინარე, იმპერატორები პაპებს თვით საერო საკითხებშიც ისევე უნდა დამორჩილებოდნენ, როგორც კლერიკალები. გარკვეული იურიდიული ფორმულებისა და წმინდა წერილის ზოგიერთი პასაჟის მათთვის სასურველ ალევორიულ ინტერპრეტაციაზე დაყრდნობით, კათოლიკე კანონისტებმა დაასკვნეს, რომ პაპს ღმერთისაგან ორი — სასულიერო და საერო — მახვილი ჰქონდა მინდობილი; ამათგან პაპმა იმპერატორს, როგორც საკუთარ საჭურველმტვირთველს, ისე გადასცა საერო მახვილი ეკლესიის ინტერესების დასაცავად. როგორც აქედან ჩანს, პაპ გელასიუსის მოძღვრება განსხვავებული, მაგრამ მაინც ორი დამოუკიდებელი ხელისუფლების შესახებ, აღმატებულობის ხარისხით ჩაანაცვლა ახალმა მოძღვრებამ, რომელიც ორივე: სასულიერო და საერო ძალაუფლების წყაროდ რომის პაპს მიიჩნევდა. აქედან გამომდინარე, ის იმპერატორებსა და მონარქებს მხოლოდ და მხოლოდ პაპის ამსოფლიურ საქმეთა მინისტრებად აღიქვამდა.

ამ დოქტრინამ რეალური ხორცშესხმას ყველაზე მეტად ინოკენტი III-ის და მისი უშუალო მემკვიდრეების დროს მიაღწია. მათ დროს კათოლიკურმა ეკლესიამ, როგორც სოციალურმა სხეულმა, სახელმწიფოს ყველა თვისება და ამბიცია შეითვისა. პაპის, როგორც ყოველგვარი პოლიტიკური ძალაუფლების წყაროს, თეორიას აძლიერებდა მაშინ გაბატონებული არისტოტელეს პოლიტიკური ფილოსოფიის უნიტარული აქსიომა, რომლის თანახმად, ყველა ძალაუფლება ერთადერთ საწყისზე დაიყვანება. პაპიზმის იდეოლოგიისათვის ცხადი იყო, რომ ერთადერთი და უმაღლესი ხელისუფლების პრეტენზია მხოლოდ ქრისტეს ვიკარიოსს შეიძლება ჰქონოდა.

პაპიზმის თითქოსდა ცხადი გამარჯვების დროს, როცა ბონიფას VIII-მ 1302 წელს გამოცემული ბულით — *Unam sanctam*, მთელი ქვეყნიერება პაპის იურისდიქციას დაუქვემდებარა, რეალურ პოლიტიკასა და დოქტრინალურ სფეროში უკვე გამოჩნდნენ ძალები, რომლებიც აშკარად ეწინააღმდეგებოდ-

ნენ მის მისწრაფებებს. სხვადასხვა ავტორს განსხვავებულად მოაქვს ცნობილი ფრაზა, რომელიც საფრანგეთის მეფის, ფილიპე IV-ის წარმომადგენელმა, პიერ დე ფლოტმა, პაპ ბონიფას კამათისას პირში მიახალა. ამიტომ ჩვენ მის შესაძლო პერიფრაზს წარმოვადგენთ: „თქვენი ძალაუფლება სიტყვებს ეყრდნობა, ჩვენი კი — საქმეებს“⁵. თეორიული თვალსაზრისით, პოლიტიკური ხელისუფლების უნიტარული კონცეფციის საწინააღმდეგოდ გამოიკვეთა იმ დროს ასპარეზზე გამოსული ნომინალიზმი, ისტორიული კრიტიციზმი და თომა აქვინელის „ბუნებრივი კანონის“ კონცეფცია. თომა აქვინელი იმავე არისტოტელეზე დაყრდნობით აცხადებდა, რომ ადამიანური ბუნება და საზოგადოების ტელეოლოგიური მიზნები საფუძვლად ედებოდა „ბუნებრივ კანონებს“, რომელიც საერთოა მთელი კაცობრიობისათვის და დამოუკიდებელია რომელიმე სახელმწიფოს მოქალაქეების რელიგიური რწმენისაგან. თომა აქვინელის ზოგიერთი მიმდევარი ამ კონცეფციის გამოყენებით ცდილობდა, დაესაბუთებინა, რომ რელიგიისაგან დამოუკიდებელი საჯარო სამართალი საზოგადოების ბუნებრივი მოთხოვნილებებით იყო განპირობებული და მათი აუცილებელი ხასიათიდან იქნდა ლეგიტიმურობას⁶. ზოგი იმასაც ამტკიცებდა, რომ ჩვეულებრივი ადამიანური ყოფა მხოლოდ ყოველდღიურ გამოცდილებას ეფუძნებოდა, რელიგია კი — რწმენას, ამიტომ ამ სოფელში საერო ხელისუფლებას უნდა გადაეწევიდა, ვინ იყო დასჯის ღირსი, სასულიერო დასს კი მხოლოდ საიქიო ცხოვრებაზე შესძლებოდა აპელირება. ისტორიული კრიტიციზმის თვალსაზრისით, პაპების პოზიცია გაუმართლებელი იყო; პირველი საუკუნის ეკლესია მსგავს არაფერს იცნობდა; ამიტომ ეკლესიის, როგორც მორწმუნეთა სოციალური ორგანიზმის, წმინდა ადმინისტრაციული მართვის ზოგიერთი ასპექტი სახელმწიფო კანონებს უნდა დამორჩილებოდა.

როგორც ცნობილია, ასეთმა იდეებმა გამოკვეთილი

5 ალბათ აღნიშვნის ღირსია, რომ ეს პაპი სიმონის ბრალდებით მისმა პოლიტიკურმა მოწინააღმდეგემ დანტე ალეგიერმა თავის „ღვთაებრივ კომედიას“ ჯოჯოხეთის მერვე წრეში მოათავსა.

6 მოგვიანებით, მოდერნული სახელმწიფოების მომხრეებმა ამ არგუმენტებზე დაყრდნობითაც დაიწყეს მტკიცება, რომ სეკულარული სახელმწიფო საზოგადოების განვითარების ბუნებრივ, აუცილებელ შედეგს წარმოადგენდა.

არტიკულაცია შეიძინა მარსელიუს პადუელის და ცნობილი ნომინალისტის, ოკამის, ნაწერებში. მსგავსი შეხედულებები ფართოდ იყო გავრცელებული დასავლეთში უკვე მეთოთხმეტე საუკუნის შუაწლებიდან. მაშასადამე, ამ დროს ერთმანეთს დაუპირისპირდა, ერთი მხრივ, პაპების მისწრაფება, სულიერი ძალაუფლებისათვის მთლიანად დაექვემდებარებინა ადამიანთა მენტალური, ზნეობრივი, პოლიტიკური, თვით ყოველდღიური აქტივობა და, მეორე მხრივ, ევროპაში ახლადჩამოყალიბებული ნაციონალური ცნობიერება, ეფექტური ნაციონალური ადმინისტრაციით, რომელიც სწრაფად იძენდა იურიდიულ, პოლიტიკურ კომპეტენციასა და ამბიციებს და რომელთა გამართლებას ბერძნულ პოლიტიკურ ფილოსოფიაზე დაყრდნობით ცდილობდა. რომის კათედრის უნივერსალური ძალაუფლებისადმი ნაციონალურ ოპოზიციას არ შეიძლებოდა მხოლოდ პაპების, მონარქების და მათი მინისტრების პოლიტიკურ კონფრონტაციაში ეპოვა გამოხატულება. როგორც ადრე აღვნიშნეთ, მან ფილოსოფიური და იურიდიული ექსპრესია თომა აქვინელის პოლიტიკური ფილოსოფიის ზოგიერთი ადებტის, ოკამის, მარსელიუსის და სხვათა ნაწერებში ჰპოვა. ეს ოპოზიცია ზოგჯერ რელიგიურ და ისტორიულ არტიკულაციას იძენდა, ამის მაგალითებია ვიკლიფი და ჰუსი. ეს უკანასკნელნი წმინდა საღვთისმეტყველო, სკრიპტულარულ არგუმენტებთან ერთად ეყრდნობოდნენ მაშინ გავრცელებულ ისტორიულ და ფსევდოისტორიულ შეხედულებს ძველი ეკლესიის უბრალოების, აპოლიტიკურობის და ადმინისტრაციული სტრუქტურის პირველყოფილი სიმარტივის შესახებ. ოპოზიციამ ფაქტიურად ევროპის თითქმის ყველა ქვეყანაში აღმართა იურიდიული ბარიერები რომის კათედრის პრეტენზიების წინააღმდეგ: ინგლისში ეს იყო საპაპო გადასახადებისა და რომისადმი აპელაციის ამკრძალავი სტატუტები; საფრანგეთში „ახალ“ პოსტგრაციანულ კანონიკურ სამართალსა და დეკრეტალებზე დაყრდნობით უარი განაცხადეს, პაპის ნებისმიერ კონტროლს დაექვემდებარებოდნენ; იმპერიულმა ელექტორებმა⁷ დაადგინეს, პაპის ავტორიტეტისაგან დამოუკდე-

7 იმპერიული ელექტორები, ანუ პრინც ელექტორები (გერ. Kurfürst) წევრები იყვნენ იმ კოლეგიისა, რომელიც წმინდა რომის იმპერიის იმპერატორებს ირჩევდა.

ბლად ემოქმედათ. ამ დროიდან იღებს სათავეს რადიკალური ცვლილებები, რომლებმაც ნიადაგი მოუმზადა სეკულარული სახელმწიფოს წარმოშობას. აქედან მოყოლებული, კონფლიქტური მხარეები აღარ არიან იმპერია და სამღვდელობა, არამედ, ადგილობრივ პოლიტიკურ ინტრიგებში ჩართული ეკლესია და ახლადწარმოშობილი მოდერნული, სეკულარული ნაციონალური სახელმწიფოების ხელისუფალნი.

შუა საუკუნეების ბოლოს პაპების ძალაუფლება ძლიერ შესუსტდა. ფრანგული მონარქიის პოლიტიკურმა ვექტორმა, პაპების „ავინიონის ტყვეობის“⁸ პერიოდმა, დასავლეთის „დიდმა სქიზმამ“⁹, ანუ მრავალპაპიანობამ და კონსტანცის კრების კონსილიარულმა¹⁰ ხასიათმა საგრძნობლად შეამცირა პაპის არამართო პოლიტიკური ძალაუფლება, არამედ მისი სულიერი ავტორიტეტიც. ცხადია, პაპებს აშკარად არასოდეს უარუყვიათ თავიანთი პრეტენზიები, მაგრამ არსებული გარემოებები საშუალებას არ აძლევდა მდგომარეობის გამოსასწორებლად. მართალია, მოგვიანებით მათ დაამარცხეს კონსილიარული ტენდენციები და მონარქიული მმართველობა დაიბრუნეს, მათთვის მაინც შეუძლებელი გახდა ევროპაზე ძველი პოლიტიკური და სულიერი გავლენის აღდგენა. ბევრი ავტორი მიიჩნევს, რომ მეთხუთმეტე საუკუნეში

იმპერატორებს, ტრადიციულად, გერმანელ მონარქთაგან ირჩევდნენ

8 პაპების „ავინიონის ტყვეობის“ პერიოდი 1309 წლიდან 1376-მდე გაგრძელდა. ამ დროს პაპები საფრანგეთის ქალაქ ავინიონში ცხოვრობდნენ. საფრანგეთის მეფე პენრი მე-4-ისა და პაპ ბონიფაც მე-8-ის კონფლიქტის და ბენედიქტე მე-11-ის რამდენიმეთვიანი პაპობის შემდეგ ფრანგი მონარქის უშუალო გავლენით, ახალ პაპად არჩეული იქნა ფრანგული წარმოშობის კლიმენტი მე-5. მან პაპად გახდომის შემდეგ უარი განაცხადა რომში ცხოვრებაზე და რეზიდენციად ავინიონი აირჩია. მომავალი 67 წლის განმავლობაში პაპები იძულებულნი იყვნენ, ამ ქალაქში დარჩენილიყვნენ. ამ პერიოდს ზოგჯერ „პაპების ბაბილონის ტყვეობადაც“ მოიხსენიებენ

9 ეგრეთწოდებული დასავლური „დიდი სქიზმა“ 1378-დან 1417 წლამდე გრძელდებოდა. ამ პერიოდში ორი „პაპი“ ეცილებოდა ერთმანეთს რომის კათედრას. ამ სკანდალური სიტუაციის მიზეზი უფრო პოლიტიკურ ხასიათს ატარებდა, ვიდრე თეოლოგიურს. ამან ძალიან დააყენა პაპების ავტორიტეტი. ეს პრობლემა საბოლოოდ კონსტანცის (1414–1418წწ.) კრებამ გადაწყვიტა

10 კონსილიარიზმის სახელით ცნობილია მოძრაობა კათოლიკურ ეკლესიაში, რომელიც პაპის ავტორიტეტზე მალლა საეკლესიო კრებას აყენებდა. ამ მოძრაობამ XIV-XVI საუკუნეები მოიცვა. კონსილიარიზმის პოზიციები ძლიერი იყო პიზის (1409წ.), კონსტანცის (1414–1418წწ.) და ბაზელის (1431–1449წწ.) კრებებზე, თუმცა ლატერანის მეხუთე კრებამ (1512–1517წწ.) დაგმო ეს მოძრაობა. პაპიზმმა სრული გამარჯვება 1870 წლის ვატიკანის პირველ კრებაზე მოიპოვა

სქოლასტიკური თეოლოგიისა და ფილოსოფიის კრიზისმა ესპანეთის, საფრანგეთისა და ინგლისის მონარქებს შეაძლებინა, მანამდე არნახული ავტორიტეტი და ძალაუფლება მოეპოვებინათ. მათმა ძალაუფლებამ აბსოლუტური ხასიათი არამართო პრაქტიკულად, არამედ თეორიული თვალსაზრისითაც შეიძინა. ამ ქვეყნებში მონარქი განიხილებოდა როგორც ერთადერთი უმაღლესი ხელისუფლება, ღმერთის წარმომადგენელი, რომელთანაც მის ქვეშემდომებს კვაზი-რელიგიური მორჩილება აკავშირებდა. ეს ახალი კონცეფცია, ცხადია, არსებითად განსხვავდება შუასაუკუნეებში გავრცელებული შეხედულებისაგან, რომელიც მაშინდელი თეოლოგიის მეტაფიზიკურ და ნატურალურ ასპექტებს ეყრდნობოდა. სავარაუდოდ, ამ ახალი კონცეფციის კვაზი-რელიგიური ხასიათი იმ ძველი ქრისტიანული სწავლების დეფორმაციის შედეგი იყო, რომელიც ყოველი ძალაუფლების სათავეს ღმერთში ხედავდა. ადვილი დასანახია, რომ მეფეების „ღვთაებრივი უფლებების“ თეორია უფრო ახლოს დგას ისრაელის სამეფოს თეოკრატიულ მოდელთან, ვიდრე ადრეული შუასაუკუნეების ქრისტიანულ მონარქიასთან. მეფეების „ღვთაებრივი უფლებების“ კონცეფციამ შესაფერი გარემო პროტესტანტულ სახელმწიფოებში ჰპოვა. ეს ადვილი ასახსნელია, რადგან პროტესტანტიზმმა ეკლესიას საკრამენტალური ასპექტი გამოაცალა.

თავისი რელიგიური პრობლემების გამო, მეთექვსმეტე საუკუნემ ყველგან შეიტანა გარკვეული სირთულეები ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის ურთიერთობებში. კათოლიკურ ქვეყნებში მეფეებმა რომისაგან ფაქტობრივ დამოუკიდებლობას მიაღწიეს და აბსოლუტური მონარქიები დაამყარეს. ამ მოვლენას ადგილი ჰქონდა ესპანეთში, ლუდოვიკო IV-ის გალიკანურ საფრანგეთში, მარია ტერეზასა და იოსებ II-ის ავსტრიაში და ა. შ.; ამავე დროს კალვინმა ჟენევაში რეფორმისტული თეოკრატიული მმართველობა დაამყარა; სხვა ევროპული მიწები, სადაც კალვინიზმი გავრცელდა, ცდილობდა, ჟენევისათვის მიეხადა; როგორც ცნობილია, თავად ლუთერის დამოკიდებულება მთავრებისადმი გარკვეული ამბივალენტობით გამოირჩეოდა. იგი მათ, როგორც ავაზაკებს, ისე

უყურებდა, თუმცა ამავე დროს, ხელისუფლებისადმი მორჩილებას ქადაგებდა; ევროპა განსხვავებული ქრისტიანული აღმსარებლობების მქონე რეგიონებად დაიყო; 1648 წლის ვესტფალიის ზავის შემდეგ ბევრ ქვეყანაში ტოლერანტობის პრინციპმა უფრო დიდი პრაქტიკული მნიშვნელობა შეიძინა, ვიდრე ეკლესიასა და სახელმწიფოს ურთიერთობის საკითხმა; ბოლოს ამერიკის შეერთებული შტატების კონსტიტუციამ პოლიტიკურ და სამოქალაქო თავისუფლების აღიარებასთან ერთად დაუფარავად გამოაცხადა სახელმწიფოს პოზიტიური ინდიფერენციის პრინციპი სხვადასხვა რელიგიური ჯგუფებისა და აღმსარებლობების მიმართ. მომდევნო ორი საუკუნის განმავლობაში მიიჩნეოდა, რომ ეს პრინციპი ეკლესიასა და სახელმწიფოს ურთიერთობასთან დაკავშირებული პრობლემების საუკეთესო პრაქტიკულ გადაჭრას იძლეოდა. ვატიკანის მეორე კრებამ ამავე პრინციპზე დაყრდნობით გააკეთა რელიგიური თავისუფლების დეკლარაცია.

საფრანგეთის რევოლუციამ სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის დამოკიდებულების ახალი სურათი მოიტანა. მართლაც, ამ დროიდან მოყოლებული, სახელმწიფოების აბსოლუტური უმრავლესობა, იმისდა მიუხედავად იყო თუ არა ის ლიბერალური, დემოკრატიული, სოციალისტური, ფაშისტური ან კომუნისტური, გვევლინება არარელიგიური, ზოგჯერ კი, ანტირელიგიური ხასიათის მატარებლებად. ევროპის გაქრისტიანებიდან მოყოლებული პირველად წარმოიშვა სახელმწიფოები, რომელიც აშკარად უარყოფდა ეკლესიის ჩართულობას, რელიგიურ დისკურს საჯარო სივრცეში. ამავე დროს ადამიანების ცხოვრებასა და ცალკეულ აქტებზე სახელმწიფოს ზეგავლენა პირდაპირი და თითქმის ყოვლისმომცველი გახდა იმისდა დამოუკიდებლად, როგორიც არ უნდა ყოფილიყო ამ უკანასკნელის იდეოლოგია და პოლიტიკური წყობა. საჯარო სივრციდან ეკლესიის, რელიგიის განდევნამ და სახელმწიფოს როლის გაძლიერებამ „ბუნებრივად“ დაამკვიდრა ტენდენცია, რომელიც უკიდურესი ფორმით მხოლოდ ტოტალიტარულ რეჟიმებში ვლინდება. კერძოდ, აქ ლაპარაკია პრინციპზე, რომლის თანახმად, საზოგადოების უსაფრთხოების, მის ახლანდელ ან მომავალ კეთილდღეო-

ბასთან შედარებით ინდივიდუალურ ინტერესებს, შეხედულებებს ან თვით თავისუფლებასაც გაცილებით ნაკლები მნიშვნელობა ენიჭება. ტერორისტულმა აქტებმა ეს პრინციპი თვით ყველაზე ლიბერალურ ქვეყნებშიც კი გააბატონა, თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ იგი თანამედროვე საზოგადოებების მზარდი სეკულარისტული ხასიათის „ბუნებრივი“ შედეგია; ტერორიზმი აქ მხოლოდ კატალიზატორის როლს თამაშობს. აქ ჩვენ „ბუნებრივი შედეგი“ მისი გარდაუვალობის, ლოგიკური აუცილებლობის აზრით ვიხმარეთ. საქმე იმაშია, რომ თუ საჯარო სივრციდან რელიგია, ანუ მისი ტრანსცენდენტალური, „არაამსოფლიური“ ღირებულებები იდევნება, მაშინ ადამიანი მთლიანად „ამსოფლიური“ ხდება და იგი მხოლოდ კოლექტივის ნაწილად გვევლინება; ნაწილი კი ყოველთვის უფრო ნაკლებმნიშვნელოვანია, ვიდრე მთელი. აქედან გამომდინარე, კერძო ადამიანის ინტერესები უფრო ნაკლებმნიშვნელოვნად აღიქმება, ვიდრე -კოლექტივისა. ყოველი მეტისმეტად საერო სეკულარისტული სახელმწიფო თავისთავში ატარებს ტოტალიტარულ პოტენციას, რომლის მთელი სისრულით აქტუალიზება დიდი სოციალური კრიზისების დროს ხდება. სოციუმის კორპორაციული ტენდენციებისადმი წინააღმდეგობის გაწევა მხოლოდ ეკლესიას შეუძლია, რადგან ქრისტიანობა პიროვნებაში, მის საბოლოო დანიშნულებაში არაამსოფლიურ ფასეულობებს ხედავს, რის გამოც ინდივიდი უფრო ფასეული ხდება, ვიდრე პიროვნულობას მოკლებული სოციუმის ნებისმიერი ფორმა.

ცხადია, ეკლესია არ შეიძლება შეეწინააღმდეგოს სახელმწიფოს ადვილად ასახსნელ სურვილს, ერთმანეთისაგან გამიჯნოს საერო და რელიგიური ინსტიტუტების სამართლებრივი, ადმინისტრაციული და პოლიტიკური კომპეტენციის სფეროები. ინსტიტუციონალური სეკულარიზმი კი არ გვევლინება ტოტალიტარიზმის, კორპორაციული და ანტირელიგიური მენტალიტეტის სათავედ, არამედ მსოფლმხედველობითი სეკულარიზმი, რომელიც სოციუმის ინტერესებისა და მიზნების დაფუძნებას პირწმინდად „საერო“ ფასეულობებზე ცდილობს. ასეთი სახელმწიფო „ეჭვის თვალით“ უყურებს ეკლესიას იმ შემთხვევაშიც კი, როდესაც მისი დაცვის და მხარდაჭერის

სურვილს გამოთქვამს. იგი მასში ისეთ სოციალურ ორგანიზმს ხედავს, რომელიც მოქალაქეებისაგან განსაკუთრებულ ლოიალობასა და ცხოვრების წესს ითხოვს და შეუძლია იმპულსი მისცეს ისეთ აქტებს, მიზნებსა თუ შეხედულებებს, რომლებიც სახელმწიფო პოლიტიკისა და ადმინისტრაციული აპარატის ინტერესებში არ ჯდება. ტოტალიტარულ სახელმწიფოებს რომ თავი დავანებოთ, თვით დემოკრატიულ-ლიბერალურ სახელმწიფოებშიც კი გაბატონებულია ჰუმანისტური, ან მატერიალისტური მსოფლმხედველობები, რომლებიც ქრისტიანობის ტრადიციულ რელიგიურ, სოციალურ და ზნეობრივ სტანდარტებს ემუქრება. თანამედროვე არაკონფესიონალური სახელმწიფო უარს აცხადებს, ეკლესიის რელიგიური მიზნების განხორციელების იარაღად იქცეს, ძველი პრივილეგიები მიაწიჭოს მას; პირიქით, ეკლესია, რომელიც თავის მოწოდებას ადამიანების ამასოფლისადმი ტოტალური მიჯაჭვულობისაგან განთავისუფლებაში ხედავს, მუდმივ მოლოდინში უნდა იყოს მთელი არსებით წინ აღუდგეს სახელმწიფოს, თუ ეს უკანასკნელი ამსოფლიური იდეალების სახელით, მის რელიგიურ მრწამსსა და საკრამენტალურ ცხოვრებაზე ზემოქმედებას შეეცდება. მეოცე საუკუნე არაერთხელ ყოფილა ეკლესიის დევნის მოწმე. ამ დროს სახელმწიფო საფარველად ხშირად პოლიტიკურ მიზეზებს იყენებდა. თანამედროვე პირობებში სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის კონფლიქტი ყველაზე ხშირად განათლების სფეროში ვლინდება, რადგან აქ იკვეთება რელიგიური და საერო ინტერესები. ადრე ეკლესია დიდი მონდომებით კურირებდა განათლების სისტემას, კარგად ესმოდა რა მისი გადამწყვეტი მნიშვნელობა ადამიანის პიროვნების ჩამოყალიბებასა და მასზე ზემოქმედების საქმეში. მეორე მხრივ, თანამედროვე საზოგადოებაში ყველა ეთანხმება აზრს, რომ სახელმწიფოს უფლება და მოვალეობა მოქალაქეებისათვის საყოველთაო განათლების უზრუნველყოფაა.

ახლა ყველას გულუბრყვილოდ ეჩვენება მეცხრამეტე საუკუნის რწმენა, თითქოს განათლების სისტემა შეიძლება ნეიტრალური იყოს რელიგიური და ეთიკური თვალსაზრისით; ამ შეხედულების თანახმად, რომელიც უაღრესად სპეკულატუ-

რი ხასიათისაა და პრაქტიკულად შეუძლებელი, აღსაზრდელს თავზე არ უნდა მოვახვიოთ ესა თუ ის რელიგიური სისტემა და საშუალება უნდა დავუტოვოთ, თავად დამოუკიდებლად აირჩიოს იგი ზრდასრულ ასაკში. როგორც ისტორია გვიჩვენებს, ასეთი შეხედულებები განსაკუთრებულ პოპულარობას აღწევდა და იძულებით ინერგებოდა მატერიალისტურ და ზოგიერთ ტოტალიტარულ რეჟიმში. ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის კონფლიქტების შესაძლო სფეროებია, აგრეთვე, რასობრივი სეგრეგაცია და პოლიტიკური ნიშნით დისკრიმინაცია.

ზოგიერთი დასავლელი ავტორი ფიქრობს, რომ ბევრ თანამედროვე ქვეყანაში ეკლესია მალე აღმოჩნდება იმ მდგომარეობაში, როგორშიც იყო იგი რომის იმპერიის გაქრისტიანებამდე; სოციალური ან პოლიტიკური თვალსაზრისით, ეკლესიას აღარ ექნება სახელმწიფოს მიერ სანქცირებული გავლენა; მისი როლი შეუმჩნეველი გახდება საჯარო სივრცეში. მართლაც, ბევრ თანამედროვე ქვეყანაში ეკლესია უფრო სასულიერო დასის მზრუნველობის ქვეშ გაერთიანებულ მორწმუნეთა ოჯახად აღიქმება, ვიდრე კვაზი პოლიტიკურ ორგანიზაციად.

ბოლოს ასევე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის კონფლიქტი, რომელიც განსხვავებულ ისტორიულ, კულტურულ და გეოგრაფიულ გარემოში სხვადასხვა სახეს იღებდა, შეიძლება კაცობრიობის მოდგმის ენდემურ, თავიდან მოუშორებელ ფენომენად მივიჩნიოთ. ასეთი კონფლიქტისა თუ კონფლიქტების გარდაუვალობა ნეტარი ავგუსტინეს „ღვთის ქალაქისა“ და „მიწის ქალაქის“ კონცეფციებიდანაც კარგად ჩანს. როგორც ცნობილია, ნეტარი მამა ასწავლიდა, რომ კაცობრიობის ისტორია, მისი კულტურა და ცივილიზაცია ორი მტრული საზოგადოების: „ღვთის ქალაქისა“ და „მიწის ქალაქის“ კონფლიქტზეა აღმოცენებული. ღვთის ქალაქი აერთიანებს ადამიანებს, რომლებსაც ღმერთი ჭეშმარიტად უყვართ და მთელ სამყაროს უფლის მსახურების საშუალებად მიიჩნევენ, მიწის ქალაქი კი ისეთ ადამიანებს აერთიანებს, რომლებიც ამა სოფლის გადაჭარბებული სიყვარულის გამო ღმერთის მტრებად ქცეულან. ნეტარი ავგუსტინე ამბობს, რომ ამ ორი განსხვავებული სიყვარულის მქონე

ადამიანებს ერთმანეთთან ხანგრძლივი მშვიდობიანი თანაარსებობა არ შეუძლიათ. მართალია, ნეტარი მამის თანახმად, არ შეიძლება ეკლესიისა და სახელმწიფოს პირდაპირ გაიგივება ღვთისა და მიწის ქალაქებთან, მაგრამ ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის წინააღმდეგობა მაინც შეიძლება უმთავრესი ავგუსტინესეული კონფლიქტების გარკვეულ ასპექტად, უფრო სწორად მის შედეგად წარმოვიდგინოთ, რადგან „ღვთის ქალაქის“ წევრები, უმეტესწილად, ეკლესიაში ცხოვრობენ და მოქმედებენ, „მიწის ქალაქის“ წევრები კი თავიანთი მიზნების, მოტივების განხორციელების უმთავრეს იარაღად სახელმწიფოს მიიჩნევენ. თანამედროვე პირობებში, როდესაც სახელმწიფოები უფრო და უფრო სეკულარულნი ხდებიან და უარს ამბობენ ეკლესიაზე ზრუნვასა და დახმარებასზე, უფრო და უფრო მიეცემა გასაქანი იმ ანტიეკლესიურ ტენდენციებს, რომლებსაც მიწის ქალაქი თავისთავში იმპლიციტურად ატარებს. ეკლესიისა და სახელმწიფოს ესქატოლოგიურ ორიენტაციათა სხვაობა და მზარდი სეკულარიზაცია ეკლესიას ალბათ მომავალში მართლაც ჩააყენებს იმ მდგომარეობაში, რომელშიც იგი მისი წარმოშობის გარიჟრაჟზე იყო. იგი უფრო და უფრო იქცევა „უცხო სხეულად“ მომავალი სახელმწიფოს სოციალურ და პოლიტიკურ კონტექსტში.

ქრისტიანობა და სეკულარიზმი

(მასალები განსჯისათვის მცირე კომენტარებით)

ოთარ ზოიძე

„...21-ე საუკუნის დასაწყისში რელიგიურ ადამიანებს ძნელად თუ იპოვით მცირერიცხოვან სექტებში, სადაც ისინი ერთმანეთს ეკვრიან სეკულარული კულტურის წინააღმდეგ ბრძოლისას“.

პიტერ ლუდვიგ ბერგერი (1968 წ.)

„ის, ვინც უგულებელყოფს რელიგიის მნიშვნელობას თანამედროვე ურთიერთობების ანალიზისას, ამას სჩადის თავისი შიშისა და რისკის გამო“.

პიტერ ლუდვიგ ბერგერი („უკუქცეული სეკულარიზმი“, 1996 წ.)

„ჩემი აზრით, შეხედულება იმის შესახებ, რომ ჩვენ ვცხოვრობთ სეკულარიზმულ სამყაროში, მცდარია“.

პიტერ ლუდვიგ ბერგერი
(„მსოფლიოს დესეკულარიზაცია: გლობალური მიმოხილვა“, 1999 წ.)

„სტოლიპინის რეფორმების ისტორია, ვფიქრობ, ნათლად ცხადყოფს, რამდენად ძნელია, თუ უბრალოდ შეუძლებელი არა, რელიგიური საზრისის მიღმა და მის გარეშე (და მასობრივი მოძრაობის გარეშე) საშუალო კლასის („საშუალოთა კულტურის“) შექმნა ჯანსაღი ეკონომიკური აზრისა და რაციონალური ღონისძიებების საფუძველზე“.

მერაბ მამარდაშვილი

1. შესავალი: საკითხის მნიშვნელობისათვის

2. ქრისტიანობა და სეკულარიზმი

- 1) ქვეყნიერების სეკულარიზაცია – ქრისტიანული იდეა (პროტოპრესვიტერი იოანე მეიენდორფი)
- 2) სეკულარიზმის არსი (პროტოპრესვიტერი ალექსანდრე შმემანი)
- 3) ლიტურგია და სეკულარიზმი (პროტოპრესვიტერი ალექსანდრე შმემანი)
- 4) გაუცხოებერებელი კაპიტულაცია (პროტოპრესვიტერი ალექსანდრე შმემანი)
- 5) პიროვნების სეკულარიზებული რედუქცია (პროტოპრესვიტერი ალექსანდრე შმემანი)
- 6) მართლმადიდებლური ანთროპოლოგია და სეკულარიზმი (პროტოპრესვიტერი იოანე მეიენდორფი)
- 7) ერთობა და სეკულარიზმი (პროტოპრესვიტერი იოანე მეიენდორფი)
- 8) დაპირისპირების დაძლევა და ეკლესიის კათოლიკობა (მიტროპოლიტი იოანე ზიზიულასი)
- 9) ორი ესქატოლოგია და სეკულარიზმი (პროტოპრესვიტერი ალექსანდრე შმემანი)

3. ინსტიტუციური სეკულარიზმი

- 1) სახელმწიფოს ქრისტიანული ხედვა
 - 1.1) სახელმწიფო: მართლმადიდებლური ხედვა (პროტოპრესვიტერი სერგი ბულგაკოვი)

- 1.2) სახელმწიფო: მართლმადიდებლური ხედვა (პროტოპრესვიტერი ალექსანდრე შმემანი)
- 1.3) სახელმწიფო: კათოლიკური ხედვა (პაპი ბენედიქტე XVI)
- 2) რელიგიური ინსტიტუტებისა და სახელმწიფოს გამიჯნულობის თანამედროვე მოდელები
- 3) სეკულარული კულტურა და რელიგიური უფლებები
4. რელიგია და საზოგადოება: რელიგია საჯარო სივრცეში
- 1) რელიგიური ხედვა: მართლმადიდებლობა (პროტოპრესვიტერი ალექსანდრე შმემანი)
- 2) რელიგიური ხედვა: კათოლიციზმი (პაპი ბენედიქტე XVI)
- 3) არარელიგიური ხედვა (იურგენ ჰაბერმასი)
- 4) საჯარო პირების რელიგიური დისკურსი საჯარო სივრცეში
5. შეჯამების ნაცვლად: ისევ საკითხის მნიშვნელობის შესახებ.

1. შესავალი: საკითხის მნიშვნელობისათვის

ბანალური ჭეშმარიტებით დავიწყებ: ქართულ სახელმწიფოებრიობას დაახლოებით სამიათასწლოვანი ისტორია აქვს.

მიუხედავად ამისა, მტკიცედ შეიძლება იმის თქმა, რომ ჩვენ არ გვაქვს თანამედროვე სახელმწიფოს გამოცდილება. ჩვენი გამოცდილება სხვა ეპოქებისა და სხვა სისტემების სახელმწიფოებრიობის გამოცდილებაა, რომელიც, თუმცა მნიშვნელოვანია, მაგრამ არასაკმარისი. ამიტომ წარმატებული თანამედროვე ქართული სახელმწიფოს შესაქმნელად დიდი ძალისხმევა გვმართებს; თუმცა ყოველივე ამაოდ ჩაივლის, თუ სწორად არ გავიაზრებთ და არ გადავწყვეტთ ერთ ფუნდამენტურ საკითხს, კერძოდ, რელიგიის საკითხს. მხედველობაში მაქვს თანამედროვე ქართულ სახელმწიფოში ზოგადად რელიგიისა და, კერძოდ, მართლმადიდებლობისა და საქა-

რთველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ადგილის განსაზღვრა. ვგულისხმობ არა მართლმადიდებელი ეკლესიისა და სხვა რელიგიური ორგანიზაციების სტატუსის საკითხს, არა საკითხის სამართლებრივ ასპექტს, არამედ საკითხის ფასეულობით (ღირებულებით) მხარეს — რა ადგილი და როლი უნდა ჰქონდეს ზოგადად რელიგიასა და რელიგიურ ინსტიტუტებს საზოგადოებაში, საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, ცნობიერების ჩამოყალიბებაში, თანამედროვე ქართული სახელმწიფოს შექმნაში.

პასუხი თითქოს მარტივია: სამაგალითოდ დასახული ლიბერალურ-დემოკრატიული სისტემა რელიგიას აცხადებს კერძო საქმედ და აღიარებს სახელმწიფოს საეროობის პრინციპს, სეკულარული სახელმწიფოს იდეას. შესაბამისად, თავისთავად იგულისხმება, რომ ჩვენც თანამედროვე ქართული სახელმწიფო ამავე პრინციპებს უნდა დავაფუძნოთ. მაგრამ საკითხის სიღრმისეულად განხილვისას ცხადი ხდება, რომ საკითხი ასე მარტივი არ არის. ჩვენი ზედაპირული ცოდნის (რაც, სამწუხაროდ, დიდი ხანია უკვე ჩვენს მყარ მახასიათებლად იქცა) მიღმა აღმოჩნდა ის უმნიშვნელოვანესი ცვლილებები, რაც ბოლო რამდენიმე ათწლეულის მანძილზე განიცადა რელიგიისადმი დამოკიდებულებამ სწორედ ლიბერალური დემოკრატიის სისტემებში, ის, თუ როგორ შეიცვალა სეკულარიზაციის პროცესი დესეკულარიზაციით, როგორ მოჰყვა რელიგიის „პრივატიზაციას“ მისი „დეპრივატიზაცია“, რა მძლავრი ნაბიჯებით ბრუნდება რელიგია საჯარო სივრცეში...

სსრკ-ის დაშლისა და რელიგიის დისკრიმინაციის ფორმალური საფუძვლების მოსპობის შემდეგ ჩვენთანაც ბუნებრივად დაიწყო რელიგიის დაბრუნების პროცესი არა მხოლოდ პირად ცხოვრებაში, არამედ საჯარო სივრცეშიც. თუმცა რელიგიის საჯარო სივრცეში დაბრუნების პროცესს მძაფრად ეწინააღმდეგება სეკულარიზმის ადეპტთა მცირერიცხოვანი ჯგუფი. ამ ჯგუფის აზრით, სახელმწიფოს საეროობის პრინციპი გამორიცხავს რელიგიის საჯარო სივრცეში არსებობას და ნებისმიერი საწინააღმდეგო პროცესი არღვევს სეკულარიზმის პრინციპებს (რომელთაც ამ იდეოლოგიის მიმდევართათვის ხელშეუხებელი დოგმატის ხასიათი აქვს) და სპობს

ლიბერალური დემოკრატიის სისტემის საფუძვლებს. ამიტომ სეკულარიზმის ქართველი მიმდევრები კატეგორიულად მოითხოვენ მათი დოგმატიზებული იდეოლოგიის აღიარებასა და პატივისცემას რელიგიური ცნობიერების მქონე პირებისაგან. იდეოკრატიული სახელმწიფოს კოშმარის გამოცდილების მქონე ქვეყანაში ისევ იდეოკრატია გვთავაზობენ, ამჯერად სხვა ფორმით, მაგრამ კვლავ და კვლავ თავისუფლების სახელით. მორიგი იდეოკრატიის მოწინააღმდეგეებს კი გარანტირებული აქვთ ბნელეთის მოციქულების იარაღი...

ამდენად, არსებითად საკითხი ეხება იმას, თუ რა ტიპის სახელმწიფო გვექნება, რა იქნება ამ სახელმწიფოს არსი, დაეფუძნება თუ არა იგი თავისუფლებას, თუ კვლავ შევქმნით კიდევ ერთ იდეოკრატიულ ჯოჯოხეთს.

ამიტომ საკითხი უაღრესად საფუძვლიან განხილვას მოითხოვს. ეს კი შეუძლებელია, თუ არ გავიგეთ, როგორი დამოკიდებულება აქვს თვით ქრისტიანობას, ერთი მხრივ, სახელმწიფოს საეროობის კონცეპტისა და, მეორე მხრივ, სეკულარიზმის მიმართ. ქვემოთ ვნახავთ, რომ ეს დამოკიდებულება დიფერენცირებულია და ვნახავთ იმასაც, რომ სახელმწიფოს საეროობის პრინციპის აღიარება აუცილებლად არ გულისხმობს მსოფლმხედველობრივი სეკულარიზმის მიღებას (განსხვავებით ინსტიტუციური სეკულარიზმისაგან), როგორც ეს ჩვენში ჰგონიათ სეკულარიზმის მიმდევრებს.

ამ ორივე საკითხზე დავიმოწმებ უაღრესად ავტორიტეტული პიროვნებების ნააზრევს (ზუსტი თარგმანით), ხოლო ბოლოს მკითხველს გავუზიარებ ჩემს მოსაზრებებს განსახილველ პრობლემაზე.

2. მართლმადიდებლობა და სეკულარიზმი

1). ქვეყნიერების სეკულარიზაცია — ქრისტიანული იდეა (პროტოპრესვიტერი იოანე მეიენდორფი)

„ქრისტიანობის ერთ-ერთი დამახასიათებელი სიახლე იყო ის, რომ მან მოახდინა კოსმოსის დემისტოფიციკრება, თუ გნებავთ, სეკულარიზება: იდეა, რომ ღმერთი მყოფობს

სტიქიებში, წყლებში, წყაროებში, ვარსკვლავებში, იმპერატორში, დასაწყისიდანვე სრულად იქნა უარყოფილი სამოციქულო ეკლესიის მიერ. მაგრამ ამავე დროს ამავე ეკლესიამ დაგმო ყოველგვარი მანიქეიზმი, ყოველგვარი დუალიზმი. ქვეყნიერება ცუდი არ არის თავისთავად, სტიქიებმა უნდა აღავლინონ ღმერთის დიდება; წყალი შეიძლება იკურთხოს, კოსმოსზე შეიძლება იბატონო; იმპერატორი შეიძლება გახდეს ღმერთის მსახური. ქვეყნიერების ყველა ეს სტიქია არ არის მიზანი თავისთავად და მათში მიზნის დანახვა ნიშნავს სწორედ იმას, რასაც ნიშნავდა ქრისტიანობამდე დევლ სამყაროში მათი გაღმერთება; ისინი თავიანთი სიღრმისეული არსებობით განისაზღვრებიან თავიანთი კავშირით თავიანთ შემოქმედთან, და ადამიანთან, სამყაროში შემოქმედის ხატთან.

ამიტომ კურთხევის ყველა წეს-განგება, რომელიც ესოდენ უყვარს მართლმადიდებლურ ბიზანტიურ ღვთისმსახურებას (ისევე, როგორც ყველა ძველ ღვთისმსახურებას), თავის თავში მოიცავს

- ა) შერისხვის, ეგზორციზმის ელემენტებს...
- ბ) მოწვევას სულიწმიდისა, რომელიც გამოდის მამისაგან, ე. ი. არა ქვეყნიერებისაგან;
- გ) მტკიცებას, რომ თავის ახალ, ნაკურთხ მდგომარეობაში მატერია, უკვე ღმერთისკენ ორიენტირებული და აღდგენილი თავის თავდაპირველ მიმართებაში შემოქმედთან, ახლა გახდება მსახური ადამიანისა, რომელიც ღმერთმა დაადგინა ქვეყნიერების მეუფედ.

ამგვარად, ნებისმიერი სტიქიის დალოცვისა და კურთხევის აქტი ადამიანს ათავისუფლებს ამ სტიქიაზე დამოკიდებულებისაგან და ამ სტიქიას აყენებს ადამიანის სამსახურში.

ასე მოახდინა ძველმა ქრისტიანობამ მატერიალური სამყაროს სტიქიების დემისტოფიცირება. ჩვენი დროის ღვთისმეტყველების ამოცანაა საზოგადოების, სექსის, სახელმწიფოს, რევოლუციისა და სხვა თანამედროვე კერპების დემისტოფიცირება. სეკულარიზაციის ჩვენი თანამედროვე წინასწარმეტყველნი მთლად არ ტყუიან, როცა საუბრობენ ქრისტიანების სეკულარიზატორულ პასუხისმგებლობაზე:

კოსმოსის სეკულარიზაცია დასაბამიდან ქრისტიანული იდეა იყო. მაგრამ პრობლემა ისაა, რომ ისინი ახდენენ ეკლესიის სეკულარიზაციას და მას ცვლიან ახალი კერპთაყვანისმცემლობით, ქვეყნიერებისადმი თაყვანისცემით; ამით ადამიანი ისევ უარყოფს თავისუფლებას, რომელიც მას სულიწმიდამ მიანიჭა, და ხელახლა ექვემდებარება ისტორიის, სოციოლოგიის, ფროიდისტული ფსიქოლოგიისა თუ უტოპიური პროგრესიზმის დეტერმინიზმს.

...წმ. გრიგოლ ნოსელისათვის ადამიანის ცოდვითდაცემა მდგომარეობდა სწორედ იმაში, რომ ის აღმოჩნდა კოსმური დეტერმინიზმის ტყვეობაში, მაშინ, როცა დასაბამიდან, როცა იგი მონაწილეობდა ღმრთაებრივ ცხოვრებაში, როცა თავის თავში ინარჩუნებდა ღმრთის ხატებასა და მსგავსებას, იგი ჭეშმარიტად თავისუფალი იყო. ამრიგად, თავისუფლება არ უპირისპირდება მადლს, ხოლო მადლი, ე. ი. თვით ღმრთაებრივი ცხოვრება, არ არის არც საშუალება, რომლითაც ღმერთი ჩვენ გვაიძულებს მორჩილებას, არც დამატებითი ელემენტი, რომელიც დაედება ადამიანის ბუნებას ზემოდან მისი კეთილი საქმეებისათვის დამატებითი წონის მისაცემად. მადლი ის გარემოა, რომელშიც ადამიანი ჭეშმარიტად თავისუფალია: „ხოლო რაჟამს მოიქცეს უფლისა, მოეძარცვის საბურველი იგი. ხოლო უფალი სულ არს; ხოლო სადა სული უფლისაჲ, მუნ აზნაურებაჲ (თავისუფლება — ო.გ.) არს. ხოლო ჩუენ, ყოველნი, განცხადებულითა პირითა დიდებასა უფლისასა განვიცდით, მასვე ხატსა მივიცვალებით დიდებითი დიდებად, ვითარცა-იგი უფლისაგან სულად“ (2 კორინთ. 3. 16-18).

პავლე პოციქულის ეპისტოლის ეს ადგილი, ისევე როგორც წმ. ირინეოს ლიონელისა და წმ. გრიგოლ ნოსელის ანთროპოლოგია, გვთავაზობს ძირითად მტკიცებას: ბუნება და მადლი, ადამიანი და ღმერთი, ადამიანის სული და სულიწმიდა, ადამიანის თავისუფლება და ღმრთის მყოფობა არ გამორიცხავენ ერთმანეთს. პირიქით, ჭეშმარიტი ადამიანურობა თავის ჭეშმარიტ შემოქმედებით შესაძლებლობებსა და ჭეშმარიტ თავისუფლებაში, თავდაპირველ მშვენიერებასა და ჰარმონიაში არის სწორედ [ღმრთაებრივ ცხოვრებასთან] ზი-

არებისას, ან როცა, — როგორც გვაუწყებენ პავლე მოციქული და წმ. გრიგოლ ნოსელი, — იგი განიცდის „დიდებითი დიდებას“, არასოდეს ამოწურავს რა არც ღმრთაებრივ სიმდიდრეს, არც ადამიანის შესაძლებლობებს.

ახლა უკვე საყოველთაო გახდა მტკიცება იმის შესახებ, რომ ჩვენს დროში ღვთისმეტყველება უნდა იყოს ანთროპოლოგია. მართლმადიდებელ ღვთისმეტყველს შეუძლია მიიღოს დიალოგი ამ საფუძველზე და უნდა მიიღოს კიდევ იგი იმ პირობით, რომ თავიდანვე იქნება მიღებული შეხედულება ადამიანზე, როგორც ღია არსებაზე. პირველ რიგში, უარყოფილ უნდა იქნას სეკულარიზმის, ადამიანის ავტონომიურობის, კოსმოცენტრულობისა თუ სიცოცხლისმიერების თანამედროვე დოგმატები, როგორც დოგმატები. ბევრ ამ თანამედროვე დოგმატს აქვს... ძალიან ღრმა ფესვები დასავლური ქრისტიანობის ძველ შიშში „ზიარების“ იდეის (რომელიც, ჩვეულებისამებრ, მიჩნეულია ემოციურ მისტიციზმად) მიმართ, მის მიდრეკილებაში, ადამიანი განიხილოს როგორც ავტონომიური არსება. მაგრამ ეს დოგმატები თავიანთ საფუძველშივე ყალბია.

ახლაც კი „უღმერთო ქრისტიანობის“ წინასწარმეტყველები, უპირველესად, არასწორად განმარტავენ ადამიანს. ჩვენი უმცროსი თაობა არ არის მიდრეკილი სეკულარიზმისაკენ, იგი განწირული ცდილობს „სხვა რაიმეს“, ტრანსცედენტულის, ერთადერთი ჭეშმარიტის ბუნებრივი წყურვილი დაიკმაყოფილოს ისეთი ორაზროვანი საშუალებებით, როგორიცაა აღმოსავლური რელიგიები, ნარკოტიკები თუ ფსიქოდელური ლოზუნგები. ჩვენი საუკუნე არა მხოლოდ სეკულარიზმის საუკუნეა, იგი ახალი რელიგიებისა და რელიგიის სუროგატების გაჩენის საუკუნეცაა. ეს გარდაუვალია იმიტომ, რომ ადამიანი თეოცენტრული არსებაა: როცა მას ართმევენ ჭეშმარიტ ღმერთს, იგი ქმნის ყალბ ღმერთებს“ (პროტოპრესვიტერი იონანე მეიენდორფი, ცოცხალი გარდამოცემა. მართლმადიდებლობის მოწმობა თანამედროვე მსოფლიოში, რუს. 2004).

2) სეკულარიზმის არსი (პროტოპრესვიტერი ალექსანდრე შმემანი)

„სეკულარიზმი რთული მოვლენაა, და, რა თქმა უნდა, აქ

შეუძლებელია მისი ყველა ასპექტის განხილვა. ჩვენი ამოცანისათვის საკმარისია განვსაზღვროთ სეკულარიზმი, როგორც ადამიანისა და საზოგადოების სეკულარული ცხოვრება, ესე იგი ამსოფლური ცხოვრება რელიგიისაგან და ფასეულობათა რელიგიური სისტემისაგან ავტონომიურად. აუცილებელი არ არის, სეკულარიზმი იყოს ანტირელიგიური: ამერიკა, მაგალითად, ღრმად რელიგიურიცაა და ღრმად სეკულარულიც. შეიძლება სავსებით გულწრფელად განაცხადო რელიგიის აუცილებლობის შესახებ, განუკუთვნო მას საპატიო ადგილი, მიანიჭო ბევრი პრივილეგია. მაგრამ ეს თანაარსებობა, თანამშრომლობა და თვით ორმხრივი ენთუზიაზმიც კი ვერ ცვლის რელიგიისა და ცხოვრების ძირეულ დიხოტომიას. [სეკულარიზმის პირობებში] რელიგიას შეუძლია უზრუნველყოს ცხოვრება ზნეობრივი ნორმებით, დაეხმაროს მას კეთილმოწყობაში, მაგრამ არ შეუძლია გარდაქმნას ცხოვრება რელიგიად, აქციოს იგი რელიგიურ ცხოვრებად, რომლის მთავარი შინაარსი არის ღმერთი და მისი სასუფეველი. საქმიან ადამიანს, მაგალითად, შეიძლება სწამდეს ღმერთი და სულის უკვდავება, შეიძლება ლოცულობდეს და დიდ ნუგეშს პოულობდეს ლოცვაში, მაგრამ როცა იგი მიდის ოფისში და იწყებს საქმეს, არც კი გაიაზრებს, რომ ეს საქმე მიემართება საკვანძო რელიგიურ რეალობას — შექმნას, ცოდვითდაცემას, გამოსყიდვას — ეს საქმე მიიჩნევა სავსებით თვითკმარ და ავტონომიურ ქმედებად.

...სეკულარიზმი არის მსოფლმხედველობა და მისი შესაბამისი ცხოვრების წესი, რომლის დროსაც არა მხოლოდ ადამიანური არსებობის ძირითადი მხარეები, ისეთი, როგორიცაა ოჯახი, სამუშაო, განათლება, მეცნიერება, ხელოვნება და ა. შ. არათუ არ არის დაკავშირებული რწმენასთან და არ არის დაფუძნებული რწმენაზე, არამედ უარიყოფება თვით ამგვარი კავშირის აუცილებლობა და მისი თვით შესაძლებლობაც კი. ამასთან ერთად, ცხოვრების საერო სფერო მოიაზრება როგორც ავტონომიური, ე. ი. წარმართული საკუთარი ღირებულებებითა და პრინციპებით, რომლებიც განსხვავდება რელიგიური ღირებულებებისა და პრინციპებისაგან. სეკულარიზმი ამა თუ იმ ზომით ახასიათებს ყველა თანამედროვე

ცივილიზაციას, მაგრამ სეკულარიზმის ამერიკული თავისებურება, რომელიც გვაშინებს, არის ის, რომ ამერიკაში სეკულარიზმი არ არის მთლიანად ანტირელიგიური, ან ათეისტური, არამედ, პირიქით, იგი შეიცავს განსაზღვრულ შეხედულებას რელიგიაზე და შეიძლება ეწოდოს „რელიგიური“ სეკულარიზმი. ეს იმდენადაა „რელიგიის ფილოსოფია“, რამდენადაც „ცხოვრების ფილოსოფია“. თვით აშკარად ანტირელიგიურ საზოგადოებებს, საბჭოთა რუსეთს, ან წითელ ჩინეთს არ შეიძლება ეწოდოთ სეკულარული საზოგადოებები! იქ რელიგია მტერია, რომელიც ლიკვიდაციას ექვემდებარება, და ყველა კომპრომისი მასთან, უკეთეს შემთხვევაში, უნდა იყოს დროებითი. მაგრამ ამერიკული კულტურისა და ცხოვრების წესის თავისებურება არის ის, რომ ისინი ერთდროულად იღებენ რელიგიას, როგორც ადამიანისათვის მნიშვნელოვან გარემოებას, და უარყოფენ მას, როგორც მთლიან მსოფლმხედველობას, რომელიც აყალიბებს ადამიანის ცხოვრებას“.

ამერიკელი „სეკულარისტი“ შეიძლება სავსებით „რელიგიური“ ადამიანი იყოს, თავისი ეკლესიის ერთგული, რეგულარულად მლოცველი, რომელიც ესწრება ღმრთისმსახურებას და უხვად გაიღებს ხოლმე შესაწირს. იგი საზეიმოდ იწერს ჯვარს ეკლესიაში, აკურთხებს თავის სახლს, ასრულებს რელიგიურ ვალდებულებებს — და ყოველივე ამას ის გულწრფელი რწმენით აკეთებს. მაგრამ ყოველივე ეს ვერაფერს აკლებს იმ ფაქტს, რომ ცხოვრების ყველა ასპექტის (ქორწინების, ოჯახის, სახლის, სამსახურის და, ბოლოს, თვით მისი რელიგიური ვალდებულებების) გაგება მომდინარეობს არა რწმენისაგან (რწმენა ქრისტესი, ღმრთის ძისა, რომელიც გახდა ძე კაცისა, რწმენა ქრისტეს განკაცებისა, სიკვდილისა და აღდგომისა), რომელსაც ეს ადამიანი აღიარებს ეკლესიაში, არამედ ერთგვარი „ცხოვრების ფილოსოფიისაგან“, ესე იგი იდეებისა და შეხედულებებისაგან, რომელთაც ფაქტიურად ამ აღმსარებლობასთან არა აქვს რაიმე კავშირი, თუ პირდაპირ არ მტრობს მას. საკმარისია მხოლოდ ჩამოვთვალოთ ჩვენი კულტურის ზოგიერთი ძირითადი „ღირებულება“ — წარმატება, უსაფრთხოება, საზოგადოებრივი მდგომარეობა, კონკურენცია, სარგებელი, პრესტიჟი, პატივმოყვარეობა —

რათა გავიგოთ, რამდენად ეწინააღმდეგება თითოეული მათგანი სახარების თვით სულს...

მაგრამ ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ ამგვარი რელიგიური სეკულარიზტი აუცილებლად ცინიკოსი, ფარისეველი და შიზოფრენიკია? სრულებითაც არა. ეს მხოლოდ იმას გვიჩვენებს, რომ რელიგიის მისეული გაგება ფესვადგმულია სეკულარულ მსოფლმხედველობაში და არა პირიქით. არასეკულარულ საზოგადოებაში (საზოგადოების ერთადერთი ტიპი, რომელიც წარსულში იცოდა მართლმადიდებლობამ) რელიგია და მისი ღირებულებები შეადგენდა მთელი ცხოვრების უმაღლეს კრიტერიუმს, რომელთა მეშვეობით ადამიანები და საზოგადოება აფასებდნენ თავიანთ თავს, მიუხედავად იმისა, რომ რეალურად არღვევდნენ ამ კრიტერიუმებს. მათ შეეძლოთ ეცხოვრათ, ეხელმძღვანელათ ისეთივე მიწიერი მისწრაფებებით, მაგრამ ამასთან ერთად რელიგია მუდმივად ამხელდა მათ, იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი რელიგია მხოლოდ პასიური ფაქტორი იყო. ასე, მაგალითად, „ცხოვრების წესი“ შეიძლება არ ყოფილიყო რელიგიური, მიუხედავად იმისა, რომ „ცხოვრების ფილოსოფია“, უეჭველია, რჩებოდა რელიგიური ხასიათისა. სეკულარიზმულ საზოგადოებაში კი სავსებით პირიქითაა: „ცხოვრების წესი“ მოიცავს რელიგიას მაშინ, როცა „ცხოვრების ფილოსოფია“ გამორიცხავს რელიგიას.

გასაგებია, რომ სეკულარიზმის მიღება ნიშნავს თვით რელიგიის არსის რადიკალურ ცვლილებას. შეიძლება რელიგიამ შეინარჩუნოს ყველა თავისი გარეგანი და ტრადიციული ფორმა, თუმცა შინაგანად ეს უკვე სხვა რელიგიაა. თუ სეკულარიზმი „ხელს უწყობს“ კიდევ რელიგიას, მიუჩენს რა მას საპატიო ადგილს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, ასე აკეთებს მხოლოდ იმიტომ, რომ თვით რელიგია ხდება გაამსოფლურებული მსოფლმხედველობის ნაწილი, სანქციას აძლევს სეკულარიზმის ღირებულებებს და ეხმარება მიზნების მიღწევაში. და მართლაც, რელიგიასთან დაკავშირებით სეკულარიზმში არცერთი სხვა სიტყვა არ გამოიყენება ისეთი სიხშირით, როგორც დახმარება. რელიგია ეხმარება ადამიანს, ეკუთვნოდეს ამა თუ იმ რელიგიურ ჯგუფს, გააიგივოს საკუთარი თავი რომელიმე რელიგიურ ტრადიციასთან, იყოს აქტიური ეკლესიაში,

ლოცვისას; მოკლედ რომ ვთქვათ, იგი ეხმარება, ადამიანი „იყოს რელიგიური“. და რაკი რელიგია ეხმარება, რაკი იგი ასეთი სასარგებლო ფაქტორია პირად და სოციალურ ცხოვრებაში, ამიტომ მასაც უნდა გავუწიოთ დახმარება. ამით აიხსნება ამერიკაში რელიგიის უსაშველო წარმატება, რასაც სტატისტიკა მოწმობს. სეკულარიზმი იღებს რელიგიას, მაგრამ საკუთარი პირობებით; ის რელიგიისთვის განსაზღვრავს ერთგვარ ფუნქციებს და თუ რელიგია იღებს და ასრულებს ამ ფუნქციებს, სანაცვლოდ იგი იღებს პატივსა და პრესტიჟს. „ამერიკა, — წერს ვ. გერბერგი, — თითქოსდა ყველაზე რელიგიურია და, ამავე დროს, ყველა ხალხს შორის ყველაზე სეკულარულია... თანამედროვე რელიგიური ცხოვრების ნებისმიერი მხარე ასახავს ამ პარადოქსს: ყველგანშემღწევი სეკულარიზმი მზარდი რელიგიურობის ფონზე...“.

3) ლიტურგია და სეკულარიზმი (პროტოპრესვიტერი ალექსანდრე შმემანი)

...მართლმადიდებელი „მსოფლმხედველობა“ გამოირიცხავს სეკულარიზმს, რადგან მართლმადიდებლობის მთავარი, ყოვლისმომცველი და ძირითადი პათოსი ისაა, რომ ცხოვრება არა მხოლოდ ღმერთს ეკუთვნის, არამედ ის უნდა იყოს ღმრთისმიმსგავსებული და თეოცენტრული, ღმერთთან ურთიერთობად გარდაქმნილი, და ამიტომ არანაირი „საერო“, ან „პროფანული“ სექტორი ადამიანური მოღვაწეობისა და შემოქმედებისა არ შეიძლება იყოს „ნეიტრალური“, მიუწვდომელი კურთხევისათვის, ესე იგი ღმერთთან ურთიერთობისათვის გამოუყენებელი. და ეს არ არის გულუბრყვილო ოპტიმიზმი. მართლმადიდებლობამ იცის და ამტკიცებს, რომ ყოველი კურთხევის სისავსე მიიღწევა სასუფეველში, ამქვეყნიურობისაგან უსასრულოდ მაღლა. მან იცის და ამტკიცებს, რომ არ არის ამ სისავსისაკენ მიმავალი სხვა გზა, გარდა თვითუარყოფისა და თვითშეწირვის „იწრო გზისა“.

ამსოფლისა და ცხოვრების კურთხევის საშუალება არის სწორედ ღვთისმსახურება. რადგან ლიტურგიაში ჩვენ არა მხოლოდ ვეხებით ღმერთს, არამედ ვიღებთ ნიჭს, დავინახოთ ღმრთის სასუფეველი, როგორც აღსრულება ღმერთში ყოველივე არსისა, ყველაფრისა, რაც ღმერთმა შექმნა

თავისთვის, და კიდევ — ვხვდებით ამ ახალი რეალობის მოზიარენი. დავინახეთ და მივემთხვიეთ „ცათა და ქუეყანასა“, რომელნიც „სავსე არიან დიდებითა ღმრთისათა“, ჩვენ ახლა მთელი ჩვენი ცხოვრება, მთელი საქმიანობა, მთელი დრო უნდა შევეუფარდოთ ამ ხედვას და გამოცდილებას და ამითვე უნდა გავზომოთ, განვსაჯოთ და გარდავექმნათ მთელი ჩვენი ყოფა. ღვთისმსახურების ეს „არაამქვეყნიური“ ხასიათი ხდის სწორედ მას „ამა სოფელში“ რეალურ გარდამქმნელ ძალად. ასეთი იყო ყოველთვის მართლმადიდებლობის ლიტურგიკული გამოცდილება... ..ჩვენი ტრადიცია აქ, ამერიკაში, ისაა, რომ ღვთისმსახურება აღარ მიემართება ცხოვრებას მთელ მის სისრულეში, აღარ ემსახურება ცხოვრების კურთხევას. და ეს მოხდა არა ჩვენი სამრევლო თემების რაღაც დიდი ცოდვის, ან სიზარმაცის გამო, არამედ, პირველ რიგში, სეკულარიზმის „ცხოვრების ფილოსოფიის“ გამო, რომელიც „რწმენად მიიღო“ ჩვენმა სასულიერო იერარქიამ და ხალხმა. სეკულარიზმი არის არა განზრახ დანერგილი სწავლების ნაყოფი, იგი თვით ამერიკული საზოგადოების ცხოვრების წესია. იგი ჩვენამდე მოდის მრავალი გზით: სკოლის, რეკლამის, ჟურნალების, ჩვენი საზოგადოების მთელი „ეთოსის“ მეშვეობით. და მაინც, იგი სავსებით თანმიმდევრული, დასრულებული და მეტად მძლავრი „ცხოვრების ფილოსოფიაა“, რომლის მთლიანობაში განხილვისა და კრიტიკის გარეშე შეუძლებელია არა მხოლოდ მისი დაძლევა, არამედ დანახვაც კი და მისი შეფასება როგორც მართლმადიდებლობისათვის რადიკალურად უცხო მოვლენისა.

...შეიძლება თუ არა ვისაუბროთ ღვთისმსახურების რაღაც გავლენაზე ჩვენს ფაქტობრივად სეკულარულ ცხოვრებაზე...? არსებითად, ჩვენი ცხოვრების ყველა სფერო — ოჯახი, სამუშაო, დასვენება, სწავლა — ჩამოყალიბებულია პრინციპებითა და სტანდარტებით, რომელთა „გადასინჯვა“ არავის უცდია იმ „მსოფლმხედველობის“ საფუძველზე, რომელიც გვეძლევა ღვთისმსახურებაში. ამგვარად, ღვთისმსახურება იქცევა ძრავად, რომელმაც დაკარგა კავშირი ბოროტებთან და რომელიც გამომუშავებულ ენერგიას ვერ გარდაქმნის მოძრაობად, სინათლედ, ან სიტბოდ.

საქმეთა ამგვარ მდგომარეობაში გარდაუვლად იცვლება თვით დამოკიდებულება ღვთისმსახურებისადმი, მისი სიღრმისეული გააზრება. კითხვა, რომელიც დგას მართლმადიდებლობის მთელი ლიტურგიკული გამოცდილების საფუძველზე — „რას მიცხადებს ღვთისმსახურება ჩემსა და ჩემი ცხოვრების შესახებ, რას ნიშნავს იგი ჩემი საქმიანობისათვის და ჩემი დამოკიდებულებისათვის ადამიანების, ბუნებისა და დროისადმი?“ — იცვლება კითხვით: „რამდენჯერ უნდა დავესწრო ღვთისმსახურებას, რათა ვიყო „კეთილმოწყესე?“ და იქ, სადაც რელიგია იქცევა ვალდებულებად და „უმწიკვლო რეპუტაციის“ საქმედ, ყველა კითხვა ღვთისმსახურების „სწორი“ და „არასწორი“ პრაქტიკის შესახებ კარგავს კავშირს ზნეობრივ, ეგზისტენციურ და ჭეშმარიტად რელიგიურ კონტექსტთან. მღვდელი კმაყოფილია, რომ „სწორად“ ჩაატარა მსახურება, ხალხი დაკმაყოფილებულია იმით, რომ ზუსტად იცის თავისი რელიგიური ვალდებულებები, მთელი მრევლი ამაყია ბრწყინვალე ტაძრითა და მშვენიერი მსახურებებით... მაგრამ ის, რაც თავიდანვე შეადგენდა ღვთისმსახურების რეალურ ნაყოფს — სიხარულის („ნათელი ჭეშმარიტი ვიხილეთ..“) უნიკალურ შერწყმას ღრმა დაუკმაყოფილებლობასთან („ბრწყინვალეობასა წმიდათა შენთასა ვითარ შევიდე არაღირსი, რამეთუ უკეთუ ვიკადრო შესვლად სასძლოსა, სამოსელი ჩემი მამხილებს მე, რამეთუ არა არს საქორწინე..“), შეადგენდა მსჯავრს მთელ ჩემს ცხოვრებაზე, მოწოდებას სისრულისაკენ, წყურვილს ცვლილებისა, გარდაქმნისა — ყოველივე ეს აკლია ღვთისმსახურებას. ღვთისმსახურება ჯერ კიდევ რჩება ჩვენი საეკლესიო ცხოვრების ცენტრად — უეჭველ, უდავო და უკრიტიკო ცენტრად. სინამდვილეში კი ეს ცენტრი პერიფერიის გარეშეა, გულია, რომელსაც არ აქვს კონტროლი სისხლის მომოქცევაზე, ცეცხლია, რომელსაც არაფერი აქვს განსაწმენდელი და დასაწველი. რადგან ცხოვრება, რომელიც უნდა დამწვარიყო ამ ცეცხლით, სავსებით კმაყოფილია თავისი თავით და წინამძღოლად და კანონმდებლად სხვა ცეცხლს ირჩევს.

...ადამიანსა და საზოგადოებას არ ესმის თვით ეკლესიის ენა და ვერ იაზრებს მას მთელი ყოვლისმომცველობით, და არა მხოლოდ სიტყვის ლინგვისტური მნიშვნელობით,

რომელიც მოიცავს ღვთისმსახურების ყველა ტექსტსა და მღვდელმოქმედებას, მთელ რიტმსა და სტრუქტურას. რადგან ადამიანმა აითვისა (ისე, რომ ვერც კი გააცნობიერება) საკუთარი თავისა და საკუთარი ცხოვრების სხვა მოდუსი, და ამან იგი ჭეშმარიტად ბრმა და ყრუ გახადა ღვთისმსახურებისადმი, რომელსაც იგი ვალდებულების გამო ესწრება. არადა მხოლოდ ღვთისმსახურებას შეუძლია... დაარღვიოს ყველგანშემღწევი სეკულარიზმი, რადგან ღვთისმსახურების ჭეშმარიტი ფუნქცია ყოველთვის იყო ადამიანისათვის ეუწყებინა ხედვა, რომელსაც ერთადერთს შეუძლია, აღავსოს ადამიანი შეცვლის სურვილით, გაუჩინოს სევდა იმ გამოუთქმელი დიდების გამო, რისთვისაცაა მოწოდებული იგი, გაუჩინოს ჭეშმარიტი სინანული (მეტანოია — გონების შეცვლა), მხოლოდ ღვთისმსახურება განსჯის, კურნავს და გარდაქმნის.

...ნამდვილი ლიტურგიკული სწავლება კი ...არის ღვთისმსახურების ახსნა ცხოვრებასთან კავშირში, მისი „ეგზისტენციური“ ძალმოსილების გაცხადება. და როგორ ეწინააღმდეგება (თითქმის დიამეტრულად) ეს ლიტურგიული სწავლება საღვთისმსახურო წესების მეტად პოპულარულ და უკიდურესად ზედაპირულ „სიმბოლურ“ ინტერპრეტაციას, რომელიც ძალიან კარგად „პასუხობს“ აზროვნების სეკულარულ წყობას, რადგან ამგვარ ინტერპრეტაციაში არ არის არც გამოწვევა, არც განაჩენი, არც კითხვა. მაგალითად, იმის თქმა, რომ მცირე შესვლა საღმრთო ლიტურგიაში „სიმბოლურად“ გამოხატავს ქრისტეს გამოსვლას საქადაგებლად, ნიშნავს, დააკმაყოფილო რიტუალური ცერემონიალისადმი ბუნებრივი ვნება, რაც ძალიან უყვარს სეკულარიზმებულ ადამიანს (გავიხსენოთ მისი სიყვარული პროცესიებისადმი, ქუჩაში მსვლელობებისადმი, საქორწინო ზეიმის დაუსრულებელი რეპეტიციისადმი და მისთ.), მაგრამ ამგვარი ახსნა სეკულარიზებული ადამიანის გულში არ გააჩენს კითხვას საკუთარი თავის, საკუთარი ცხოვრების შესახებ. თუ მცირე შესვლის ასახსნელად მივუთითებთ, რა ხდება ადამიანისა და მთელი ეკლესიის მიმართ, რომ ესაა რეალური (და არა სიმბოლური) სვლა ეკლესიისა, რომელიც შედის ღმერთთან ცოცხალ ურთიერთობაში, რომ ეკლესია მოხმობილია ღმრთის ტრაპეზზე,

აღყვანილია ამა სოფლისაგან, ამაღლებულია ყოფიერების სხვა განზომილებაში, რომელიც სრულადაა შთაფლული ღმრთის სიწმინდის თვით გულისგულში („წმიდაო ღმერთო, წმიდაო ძლიერო, წმიდაო უკვდავო..“), განმარტო ყოველივე ეს — ნიშნავს, მოითხოვო ადამიანისაგან არა მხოლოდ პირადი მონაწილეობა ლიტურგიაში, არამედ მოითხოვო იმ ჭეშმარიტად „საშინელი“ დასკვნების გაკეთება, რაც გამომდინარეობს ამ მონაწილეობისაგან მთელი მისი ცხოვრებისათვის. რადგან თუ მე, როგორც ქრისტიანი, მართლაც ის ვარ, ვისაც ებოძა შესაძლებლობა, მისწვდეს ზეციურს, ვინც შეუერთდა უფალს და გახდა მონაწილე ქრისტეს სასუფეველში შესვლისა, მაშინ მე მომემართება მოციქულის სიტყვები: „რამეთუ შეუძლებელ არს ერთ-გზის განათლებულთა მათ, რომელთა გემოი ეხილვოს ნიჭთა მათ ზეცისათაი და ზიარქმნულ იყვნენ სულისა წმიდისა და კეთილი გემოი ეხილვოს სიტყვისა ღმრთისა და ძალი იგი მერმისა მის საუკუნოისაი და დაცემულთა კუალად განახლებაი სინანულად, თანა-ჯუარცუმაღ მათთა ძესა ღმრთისასა და განქიქებად“ (ებრაელ. 6. 4-6). ლიტურგია უეცრად აღარ არის „ძველი“, „საუკუნეებით კურთხეული“, „კაშკაშა“ და „მშვენიერი“ წეს-ჩვეულება და ხდება საშინლად სერიოზული საქმე. და მთელი ჩემი ცხოვრება უცებ საეტვო ხდება, და მასში ყოველივე იხილვება იმის შესაძლებლობით, რომ მე შეიძლება გავხდე საშინელი „განმაქიქებელი“ ღმრთის ძისა. და ამის შესაძლებლობა აქ არის სწორედ იმიტომ, რომ ლიტურგია მიცხადებს, ვინ ვარ მე, რა მომეძღვნა, მაყენებს პირისპირ სასუფეველის დიდებასთან, ეს კი ნიშნავს, რომ აშიშვლებს ღმრთისაგან მთელი ჩემი ცხოვრების განვარდნასა და გაუცხოებას.

წმინდა ნათლობის წყალი, მირონცხება, პური და ღვინო ჩვენი ექვარისტიული ძღვენისა, დღეები და საათები ჩვენი კალენდრისა — ყოველივე ეს ჩვენს ღვთისმსახურებას ხდის ძალიან „რეალურს“, „მატერიალურს“, აკავშირებს მას რეალურ ცხოვრებასთან, რეალურ ნივთიერებასთან, ჩვენი სამყაროს რეალურ დროსთან, რათა ამ ყველაფერს ლიტურგიამ მიანიჭოს ახალი საზრისი და შთაბეროს მასში ახალი ძალა. სეკულარიზმის ტრაგედია ის არის, რომ იგი „განყოფს“ ყო-

ფიერების ამ ორ წესს და „საჭმელს“, „სიყვარულს“, „დროს“, „მატერიას“, „ფულს“ ხდის ერთგვარ თავის თავში არსების მქონედ, რომელსაც არ აქვს უნარი გარდაქმნისა და მადლის მიღებისა. სეკულარიზმი იმიტომ არის წარმოდგენილად მოხარული „წმინდა სიმბოლიზმის“ გამო (ესოდენ ხშირად გასაღებული ჭეშმარიტ ქრისტიანულ სწავლებად), რომ იგი არაფერს განსჯის და არ ხდის სადავოდ „რეალური ცხოვრების“ თვითკმარობას. მაგრამ ვინც თუნდაც ნაწილობრივ გაიაზრა, რომ ყოველი საჭმელი, და, შესაბამისად, საჭმლით უზრუნველყოფილი მთელი ცხოვრება პირდაპირ მიემართება ევქარისტის დიდ საიდუმლოს („...ჭამეთ... სვით...“), მან უკვე ახლებურად დაიწყო ამქვეყნის ჭვრეტა, დაიწყო ამქვეყანაში იმის დანახვა, რასაც ადრე ვერ ხედავდა. და აქ არის დასაწყისი სეკულარიზმის დასასრულისა.

...არსებითი ნიშანი მართლმადიდებლობისა არის შემოქმედებითი დამოკიდებულება იმ სამყაროსადმი, სადაც მართლმადიდებლობა მყოფობს. ეს ნიშნავს, ეჭვით შეხედო ამ სამყაროს ყველა „ფასეულობასა“ და „ცხოვრების წესს“ და შეუფარდო ისინი ეკლესიის ჭეშმარიტებას, გადააფასო და შეცვალო ისინი (...). ჩვენი ამოცანაა, კი არ უარვყოთ, ან მივიღოთ სამყარო, სადაც ჩვენ ვცხოვრობთ, არამედ უბრალოდ მივმართოთ მას და მივმართოთ, როგორც მართლმადიდებლებმა. მაგრამ ეს ნიშნავს, ამ სამყაროში არსებული ყოველივე და მთელი მისი მთლიანობა დავინახოთ ჩვენს რწმენასთან მიმართებაში — როგორც ქრისტიანული შეფასებისა და მსჯავრის ობიექტი, როგორც შეცვლასა და გარდაქმნას დაქვემდებარებული ობიექტი.

დასწორედ ამას უარყოფს სეკულარიზმი; მაგრამ სწორედ ეს არის ერთადერთი გზა სეკულარიზმის დაძლევისა. სეკულარიზმი „უშვებს“, რომ ქორწინება აკურთხოს ეკლესიამ, მაგრამ ქორწინების შინაარსს მოიაზრებს ცნებებით, რომელიც რადიკალურად უცხოა კურთხევისათვის, როგორც ასეთისათვის. და სანამ ჩვენ გვგონია, რომ დაქორწინების ცერემონიალი მხოლოდ „მიმდინარეობს“ ეკლესიაში და არ ვუცხადებთ წყვილს, რა ხდება მათი დაქორწინებით ქორწინების საეკლესიო საიდუმლოში, ჩვენ ფაქტობრივად ვაცხადებთ კაპიტულა-

ციას სეკულარიზმის წინაშე...

და აქ ჩვენ წინაშე მთელი სიგრძე-სიგანით დგება ლიტურგიკული პრობლემა, რადგან ღვთისმსახურება არის ის, რომლის მეშვეობით ეკლესია ზემოქმედებს თავის წევრებზე, ხოლო ამ წევრების მეშვეობით ზემოქმედებს იმ სამყაროზე, სადაც ისინი ცხოვრობენ. სწორედ ღვთისმსახურებაში და ღვთისმსახურების მეშვეობით არის ღმრთის სასუფეველი „მომავალი ძალითა“ (მრკ. 9. 1) — არის ძალმოსილი, განსაჯოს და გარდაქმნას. სწორედ ღვთისმსახურება, ადამიანისათვის ცათა სასუფეველისათვის გამოცხადებით, ცხოვრებასა და ისტორიას, ბუნებასა და მატერიას აქცევს მოგზაურობად, გეაღვლად ამ სასუფეველში. და, ბოლოს, სწორედ ღვთისმსახურება არის ძალა, რომელიც მოცემული აქვს ეკლესიას ყოველი „კერპის“ შესამუსრად, ხოლო სეკულარიზმი ერთი ასეთი კერპთაგანია. მაგრამ ყოველივე ზემოთქმულად ღვთისმსახურება იქცევა მაშინ, როცა ჩვენ თვითონ ვიღებთ მას და ვიყენებთ როგორც ძალას.

...ალბათ, არ არის საეჭვო ის, რომ ჩვენს ეკლესიას, მთელი მისი შედარებითი გარეგანი და მატერიალური კეთილდღეობის მიუხედავად, ემუქრება უღრმესი კრიზისი შიგნიდან: ხიფათი გასოფლურებისა, ნამდვილი სულიერი მინავლები-სა. (...) ამასთან ერთად, ეს გასოფლურება, საეკლესიო თემის ეკლესიურობისაგან განძარცვა იწვევს იმას, რომ ბევრი, განსაკუთრებით ახალგაზრდობა, მიდის ეკლესიიდან, სადაც არავინ უხსნის მას, რა არის ეკლესიის არსი, რას ნიშნავს იყო წევრი ეკლესიისა, სადაც ყოველივე სულიერი დაყვანილია მინიმუმამდე... ჩვენი პირობები კი უღრმესი სულიერი კრიზისით ხასიათდება.... — საზოგადოების, კულტურის, ადამიანის სულიერი კრიზისით. არსი ამ კრიზისისა არის სეკულარიზმი: ადამიანის მთელი ცხოვრების მოწყვეტა ღმრთისაგან. შეუძლებელია, ამ კრიზისმა გავლენა არ მოახდინოს ეკლესიის შინაგან მდგომარეობაზე. ძნელი არ არის იმის დამტკიცება, რომ ხდება თვით ეკლესიური ცხოვრების სწორედ სეკულარიზაცია, რასაც მოწმობს ...კონცენტრირებულობა გარეგნულსა და მატერიალურზე, „უფლებებსა“ და „ქონებაზე“, ფორმასა და არა შინაარსზე. (...) თუ ჩემი მოხსენება საიდუმლოების შეს-

ახებ დავიწყე ამსოფელსა და ეკლესიაში არსებულ სულიერ კრიზისზე ზოგადი საუბრით, იმიტომ, რომ ღრმად ვარ დარწმუნებული, ამ სფეროში (ეკლესიის საიდუმლოებებში) წამოჭრილი საკითხები ფესვგადგმულია სწორედ ამ კრიზისში, სწორედ მასთან აქვს პირდაპირი კავშირი. დარწმუნებული ვარ, რომ საიდუმლოებებში ერისკაცთა ხშირი მონაწილეობის საკითხი, ამ შემთხვევაში — ევქარისტიის საიდუმლოებაში უფრო ხშირი, ან უკეთესი იქნება ვთქვათ, უფრო რეგულარული მონაწილეობისა, არის საკვანძო საკითხი მთელი ჩვენი საეკლესიო ცხოვრებისა, საკითხი, რომლის გადაწყვეტაზე პირდაპირ არის დამოკიდებული თვით ჩვენი ეკლესიის მომავალი: მისი აღორძინება, ან კიდევ მისი სწრაფი მინავლება.

...იქ, სადაც საეკლესიო და სამრევლო ცხოვრება არ არის დაფუძნებული უწინარესად უფალ იესო ქრისტეზე, ე. ი. იესო ქრისტესთან ცოცხალ ურთიერთობასა და მასთან ერთობაზე და მასში ერთობაზე ეკლესიის საიდუმლოებაში — ევქარისტი-აში, იქ გარდაუვლად, ადრე თუ გვიან, პირველ რიგში, ადგილს იკავებს სხვა რაღაც... იქ უკვე არის არა ქრისტე, არამედ სხვა რამ, რაც გნებავთ — ნაციონალიზმი, პოლიტიკა, მატერიალური წარმატება, კოლექტიური ამპარტავნება და ა. შ. და ადრე თუ გვიან იწყებს ეკლესიის ცხოვრების შინაარსის განსაზღვრას და, ამავდროულად, ამ ცხოვრების გახრწნას. (...) თუ ადამიანებმა არ იციან, რისთვის უნდა გაერთიანდნენ და ვისი სახელით უნდა გაერთიანდნენ, მაშინ ისინი გარდაუვლად იწყებენ გაერთიანებას ვილაცის წინააღმდეგ. და ეს შეადგენს ჩვენი ამჟამინდელი მდგომარეობის ტრაგიკულ სიღრმეს.

...ამ მოკლე მოხსენებაში არ არის შესაძლებლობა და არც ამის საჭიროება საკითხი ერისკაცთა ზიარების შესახებ დაისვას მთელი მისი დოგმატური და ისტორიული განზომილებით. საკმარისია მთავარის გახსენება.

რა თქმა უნდა, საყოველთაოდაა ცნობილი და არ საჭიროებს რაიმე მტკიცებას, რომ ადრეულ ეკლესიაში ყოველ ლიტურგიაზე ყველა მართლის, მთელი ეკლესიის ზიარება თავისთავად ცხადი ნორმა იყო. თუმცა მნიშვნელოვანია აღვნიშნოთ, რომ თვით ზიარება აღიქმებოდა არა მხოლოდ როგორც პირადი ღვთისმოსაობისა და განწმენდის აქტი, არამედ,

უწინარესად, სწორედ როგორც აქტი, რომელიც გამომდინარეობდა ეკლესიის წევრობისაგან და იმ ფაქტიდან, რომ ეს წევრობა „აღსრულებოდა“ და ხორციელდებოდა ზიარებით. ევქარისტია იყო და მას ეწოდებოდა ეკლესიის საიდუმლოება, შეკრების საიდუმლოება, ურთიერთობის საიდუმლოება. ...არანაირი სხვა ნიშანი და კრიტერიუმი ეკლესიისადმი კუთვნილებისა და მისი წევრობისა, გარდა ზიარებისა, ადრეულმა ეკლესიამ უბრალოდ არ იცოდა. ეკლესიისაგან განკვეთა იყო განკვეთა ევქარისტიული შეკრებისაგან, რომელშიც ის ახორციელებდა და მოავლენდა საკუთარ თავს, როგორც ქრისტეს სხეულს. ეკლესიის საიდუმლოებასთან ზიარება გამომდინარეობდა უშუალოდ ნათლობისაგან — ეკლესიაში შესვლის საიდუმლოსაგან, და ზიარების რაიმე სხვა „პირობა“ ადრეულ ეკლესიაში არ იყო. მისი წევრი — ეს არის ის, ვინც ეკლესიაში ეზიარება მის საიდუმლოებას, ამიტომ ერთ ძველ ლიტურგიაში კათაკმევლებთან და მონანულებთან (ე. ი. ზიარებისგან განყენებულთაგან) ერთად ტაძრის დატოვებისაკენ მოუწოდებდნენ იმათ, ვინც არ ეზიარებოდა. ამგვარ აღქმას ზიარებისა, როგორც ეკლესიის წევრობის განხორციელებისა, შეიძლება ვუწოდოთ ეკლესიოლოგიური; და რამდენადაც უნდა დაბინდულიყო და გართულებულიყო ეკლესიის შემდგომ ისტორიაში, იგი არასოდეს გაუქმებულა და შეადგენს მისი გარდამოცემის პირველად და მარადიულ ნორმას.

...ამიტომაც ასე მნიშვნელოვანია გავიგოთ, რომ სინანულის საიდუმლოსა და აღსარების გადაქცევა ზიარების სავალდებულო პირობად არა მხოლოდ ეწინააღმდეგება გარდამოცემას, არამედ ნამდვილად ამახინჯებს მას. იგი ამახინჯებს სწავლებას ეკლესიის შესახებ, ეკლესიაში ქმნის წევრთა ორ კატეგორიას, რომელთაგან ერთი — საერონი — არსებითად განყენებულნი არიან ზიარებისაგან, როგორც ეკლესიის წევრობის შინაარსისა და აღსრულებისაგან, წევრობის სულიერი წყაროსაგან. ამიტომ არ არის გასაკვირი, რომ ეკლესიის წევრები, რომლებსაც მოციქულმა უწოდა „თანამოქალაქე წმიდათა და სახლეულ ღმრთისა“ (ეფეს. 2. 19), ხდებიან სწორედ „არაეკლესიური“ (ეკლესიის გარეთ მყოფი) პირები, ე. ი. განიცდიან „სეკულარიზაციას...“

4) გაუცნობიერებელი კაპიტულაცია (პროტოპრესვიტერი ალექსანდრე შმემანი)

„განა კიდევ საჭიროა მსჯელობა იმაზე, რომ მართლმადიდებლობა – მთელი მისი გარდამოცემა, მთელი მისი აღქმა ღმრთისა, ადამიანისა და ქვეყნიერებისა აბსოლუტურად შეუთავსებელია რელიგიისადმი სეკულარისტულ დამოკიდებულებასთან? განა საჭიროა მტკიცება, რომ მართლმადიდებლობა დიამეტრულად ეწინააღმდეგება სეკულარიზმს, თუკი ჭეშმარიტება (რომელიც მართლმადიდებლობამ, როგორც თვითონ ამტკიცებს, მთელი სისავსით შეინარჩუნა და რომლითაც, საკუთარი მტკიცებით, იგი ცხოვრობს) გულისხმობს გამთლიანებულ და ყოვლისმომცველ ცხოვრების წესს და მთლიან, კათოლიკე (საყოველთაო) მსოფლმხედველობას, ე. ი. ცხოვრების ხედვისა და ცხოვრების განსაზღვრულ წესს?

და ამიტომ ამერიკული მართლმადიდებლობის სულიერი კრიზისი ჩანს იმაში, რომ იგი, სეკულარიზმთან მთელი თავისი შეუთავსებლობის მიუხედავად, ხდება სეკულარიზმზე დაქვემდებარებული, და ეს დაქვემდებარება კიდევ უფრო ტრაგიკული ხდება იმით, რომ იგი გაუცნობიერებელია. მისი ნამდვილი ხიფათი დაფარულია მართლმადიდებელთა უმრავლესობისაგან, პირველ რიგში, თვით რელიგიის „წარმატებით“, რაც ესოდენ ტიპურია ამერიკული სეკულარიზმისათვის, და, მეორეც, სერიოზული სულიერი და ინტელექტუალური ხელმძღვანელობის არარსებობით. რადგან პირველი, ვინც აითვისა რელიგიის სეკულარული ფილოსოფია და დაიწყო მისი პროპაგანდა და, შესაბამისად, სეკულარიზმისადმი შინაგანი დაქვემდებარების გაღრმავება, რაოდენ პარადოქსულიც უნდა იყოს, იყო ჩვენი სამღვდელობა. გარეგანმა წარმატებამ, რომელიც იზომება მსახურებაზე დასწრებით, პოპულარობით, სამრევლო საქმეებით, სამშენებლო გეგმებითა და ა. შ., დააბრმავა იგი და მან ფაქტობრივად ვერ დაინახა მისთვის მინდობილ სულთა განდგომა მართლმადიდებლობისა და ცხოვრების მართლმადიდებლური გაგებისაგან. სწორედ სამღვდელოება აგებს პასუხს მართლმადიდებლობის რედუქციისათვის, რამაც, თავის მხრივ, ეკლესიის კარი გაუხსნა სეკულარიზმს.

რამდენიმე ასეთ რედუქციაზე უკვე მივუთითე. ეს შეიძლება იყოს რედუქცია ფორმალურ „კანონიკურობამდე“, გარეგან ლიტურგიკულ „მართებულობამდე“, ან, ბოლოს, „წარმატებამდე“ წარმატებისათვის და ბევრ სხვა რაიმემდე. მაგრამ თითოეულ შემთხვევაში — და არსებობს ბევრი სხვა ტიპის რედუქცია — მართლმადიდებლობა იგივეა რაღაც გარეგნულთან შინაგანის საზიანოდ, ხოლო მარტივად რომ ვთქვათ, საზიანოდ თვით ცხოვრებისა, რომელიც არც კი განიხილება როგორც მართლმადიდებლობის ქმედებისა და ზემოქმედების ობიექტი. მართლმადიდებლობა იქადაგება და მოიაზრება, როგორც აღმსარებლობა, რომელიც უნდა შევინარჩუნოთ, როგორც „კულტი“, რომლის აღსრულებისას დაცულ უნდა იქნას განწესებათა მინიმუმი მაინც (უპირატესად, ამკრძალავი ხასიათის განწესებანი: მაგალითად, განსაზღვრულ დღეებში გართობის დაუშვებლობა) და დაცულ უნდა იქნას განწესებათა მიმართ შესაბამისობა — და ყოველივე ეს ერთგვარი ნაციონალური ტრადიციის ფარგლებში, რომელიც ასევე მოიაზრება მეტად ზედაპირული, ფოლკლორული გამოვლინებით — ბალალაიკის ანსამბლი უმჯობესია დოსტოევსკიზე). მაგრამ — და ესაა საქმის მთელი არსი — არც დოგმატური, არც საკულტო განწესებანი არ მიემართება ცხოვრებას, არ ეუწყება და არ გამოიყენება როგორც საფუძველი, წყარო და შემომსაზღვრელი ახალი ცხოვრებისა, რომელზედაც (და არსებითად მხოლოდ მასზე) საუბრობს სახარება. (...) თუ მართლმადიდებლობა არ მიემართება მთელ ცხოვრებას — არ გამოაქვს მსჯავრი, არ ამხელს, არ განანათლებს, არ ეხმარება ცხოვრების ყველა სფეროს შეცვლასა და გარდაქმნას, ცხოვრება გარდაუვლად თანდათანობით გადადის სხვა „ცხოვრებისეული ფილოსოფიის“ მართვაში, სხვა ეთიკური და სოციალური პრინციპების სისტემაში.

სწორედ ეს დაემართა ჩვენს ეკლესიას ამერიკაში. თაობიდან თაობამდე, წლიდან წლამდე ჩვენი ხალხი იზრდებოდა იმის გააზრებით, რომ მართლმადიდებლობა გულისხმობს ღვთისმსახურებაზე კეთილსინდისიერ დასწრებას (ღვთისმსახურების საზრისი კი არ განიმარტებოდა), წმინდად გარეგნული „წესების“ კეთილსინდისიერ დაცვას... არ არის

გასაკვირი, რომ ყოველივე დანარჩენთან დაკავშირებით ხალხმა აითვისა იმ საზოგადოების „ცხოვრების ფილოსოფია“, რომელშიც იგი ცხოვრობს და შრომობს. და მას გონებაში არ მოსდიოდა, რომ ეს ოპტიმისტური, პროგრესული და თავისი საფუძვლებით ჰედონისტური მსოფლმხედველობა შეიძლება ეწინააღმდეგებოდეს მის რელიგიას, რადგან მას არავისგან სმენია ამგვარი წინააღმდეგობის შესაძლებლობის შესახებ.

...მაგრამ სინამდვილეში რელიგიისა და მისთვის უცხო „ცხოვრების ფილოსოფიის“ თანაარსებობა უბრალოდ შეუძლებელია. თუ რელიგია არ აკონტროლებს ‘ცხოვრების ფილოსოფიას’, მაშინ „ცხოვრების ფილოსოფია“ გარდაუვლად იწყებს რელიგიის გაკონტროლებას თავის ფასეულობათა სისტემაზე რელიგიის გარეგანი დაქვემდებარების მეშვეობით. შეუძლებელია იყო „მართლმადიდებელი“ ეკლესიაში და სეკულარისტი ცხოვრებაში, რადგან ადრე თუ გვიან ხდები სეკულარისტი ეკლესიაშიც. აი, რატომ უკვირთ სავსებით გულითადად მართლმადიდებლებს, საზოგადოებრივ ყოფაში თითქოსდა ასე წარმატებული დემოკრატიული წესის და „უმრავლესობის“ პრინციპის გამოყენება რატომაა დაუშვებელი ეკლესიაში. ...ისინი სავსებით გულწრფელად ხედავენ ეკლესიაში ინსტიტუტს, რომელიც მოწოდებულია, დააკმაყოფილოს მათი საჭიროებანი, ასახოს მათი ინტერესები, „მოემსახუროს“ მათ სურვილებს, და, რაც მთავარია, — „შეესატყვისებოდეს“ მათი ცხოვრების წესს. ასეთივე გულითადობით, გულწრფელობითა და კეთილსინდისიერებით უარყოფენ ისინი ეკლესიაში ყველაფერს „შეუძლებელს“, რაც არ პასუხობს მათი „ცხოვრების საერთო ფილოსოფიას“, ან მიაჩნიათ, რომ ეს „შეუძლებელი“ ეწინააღმდეგება ამ ფილოსოფიას.

5) პიროვნების სეკულარისტული რედუქცია (პროტო-პრესვიტერი ალექსანდრე შიმენი)

„...თანამედროვე სეკულარიზმის ერთ-ერთი უდიდესი ხიფათი არის ადამიანის რედუქცია, მისი ცხოვრებისა და რელიგიის დაყვანა (რედუქცია) ისტორიამდე და სოციოლოგიამდე. ისტორიულმა რედუქციამ რელატივიზმამდე მიგვიყვანა. [რომლის შესაბამისად] ის, რაც ჭეშმარიტება იყო წარსულში, შეიძლება არატყუარა იტყუარად აღმოჩნდეს დღეს, და

პირიქით, რადგან თვით ჭეშმარიტების გაგებას განაპირობებს ისტორია. სოციოლოგიური რედუქციის მიხედვით კი ადამიანი მთლიანად ვლინდება თავის იდეებში, იდეალებსა და ქცევაში, რომელიც განპირობებულია სოციალური პირობებით, იქნება იგი „საშუალო კლასი“, „თანამედროვე სამყარო“ თუ „მაღალი ტექნოლოგიების საუკუნე“.

...ამასთან დაკავშირებით, გადაჭრით უნდა განვაცხადოთ, რომ ქრისტიანობას საქმე აქვს არა „კულტურებთან“, „საზოგადოებებთან“ ან „ეპოქებთან“, და თვით „ხალხებთანაც“ კი არა, არამედ იმასთან, რაც ვერაფრით დაიყვანება ვერც ისტორიამდე, ვერც სოციოლოგიამდე. ეს არ ნიშნავს, რომ ქრისტიანობა შემოზღუდულია მხოლოდ პიროვნული, ე. ი. ინდივიდუალური ხსნით. პირიქით, ქრისტიანობას აქვს კოსმიური, ჭეშმარიტად კათოლიკე (საყოველთაო) მასშტაბი, იგი თავის ხედვაში მოაქცევს მთელ ქმნილებას, ცხოვრებას თავისი მთლიანობით და ყოველთვის იქადაგება და ცხადდება, როგორც სოფლის გამოხსნა. მაგრამ ეს ნიშნავს, რომ სოფლის გამოხსნა უწყებულია და გარკვეული აზრით მინდობილია თითოეული პიროვნებისათვის, ხსნა მიჩნეულია თითოეული პიროვნების პირად მოწოდებად და პასუხისმგებლობად და საბოლოო ჯამში ხსნა „დამოკიდებულია“ თითოეულ პიროვნებაზე.

ქრისტიანულ სწავლებაში ადამიანი ყოველთვის პიროვნებაა და, შესაბამისად, არა მხოლოდ „მიკროკოსმოსი“, რომელიც თავის თავში ასახავს მთელ სამყაროს, არამედ ამ სამყაროს ხვედრის უნიკალური მატარებელიცაა და „ქმნილების პოტენციური მეუფეც“. მთელი სამყარო ეძღვნება — განუმეორებელი სახით — თითოეულ პიროვნებას და, შესაბამისად, სამყარო თითოეულ პიროვნებაში „გამოიხსნება“, ან „იღუპება“. სამყარო გამოიხსნება ყოველ წმინდანში, მთლიანად კი გამოიხსნება ერთადერთ სრულყოფილ ადამიანში — იესო ქრისტეში. ამგვარ პერსპექტივაში ბოროტება (ვიცი... „ყოველი სოფელი ბოროტსა ზედა დგას“ (1 ინ. 5. 19) არის ადამიანის, მისი პიროვნების სწორედ „უპიროვნო“ ბუნებისათვის დაქვემდებარება და, შესაბამისად, ბოროტებაა ადამიანის პიროვნების რედუქცია უპიროვნო საწყისამდე

და დამონება „უპიროვნო საწყისისადმი“. „ბუნების“ ეს ზეობა პიროვნებაზე არის ზეობა, რომელიც მთავრდება როგორც ბუნების, ისე ადამიანის მომაკვდინებელი დაზიანებით, ან დაცემით, რადგან ადამიანის მოწოდება ისაა, რომ ეუფლოს ბუნებას და სრულყოს იგი.

აქედანაა სწორედ ქრისტიანული რწმენის დასაბამიერი პიროვნული ხასიათი. იგი ექადაგება სამყაროს, მაგრამ ადამიანის პიროვნებაში. მისი ნაყოფია ერთობა, ურთიერთობა, სიყვარული, მაგრამ ეს ერთობაც, ურთიერთობაც, სიყვარულიც პიროვნულია. ეკლესიის მართლმადიდებლურ სწავლებაში ეკლესიისადმი არც „მიკუთვნებულობა“, არც გარეგნული „წევრობა“ არ არის თავისთავადი გარანტია ხსნისა, ე. ი. ქრისტესა და ახალ ცხოვრებაში ჭეშმარიტი მყოფობისა. ხსნა მიიღწევა მხოლოდ ჭეშმარიტად ყველა ამ ნიჭის მთელი სისავსით პიროვნული „მოპოვებითა“ და ათვისებით...

ქრისტიანობის ეს პიროვნული ხასიათი უნდა გვექნოდეს მხედველობაში, როცა ვსაუბრობთ ეკლესიის მდგომარეობაზე ნებისმიერ „საზოგადოებაში“, „კულტურასა“ თუ „ეპოქაში“ და როცა ვსაუბრობთ მის დამოკიდებულებაზე ნებისმიერი „ცხოვრების წესისადმი“. რადგან მართლმადიდებელ გარდამოცემაში ჩვენ ვპოულობთ ორ დიამეტრულად საპირისპირო შეხედულებას იმაზე, რა არის „შესაძლებელი“ და „შეუძლებელი“ იმის მიხედვით, რა აქვს მხედველობაში გარდამოცემას: ადამიანის პიროვნება თუ უპიროვნო არსი „საზოგადოებისა“ თუ „კულტურისა“, რომელთაც გარდამოცემა მოაქცევს „ამა სოფლის“ საერთო ცნებაში.

ქრისტიანობის „სოციალურ ორიენტაციაზე“ მთელი დღევანდელი აქცენტის მიუხედავად შეუძლებელია უარყოფა იმისა, რომ „ამა სოფლის“ მიმართ ქრისტიანობა არსებითად პესიმისტურია. „ამა სოფლის“ კატეგორია სახარებაში სულაც არ არის დროითი მოვლენა და იგი არ უნდა გავავიგოთ ამ სოფლის რომელიმე ერთ გამოვლინებასთან (იქნება ეს წარმართობა თუ კომუნიზმი, ათეიზმი თუ რასობრივი სეგრეგაცია). იგივე თანაბრად მიემართება „ქრისტიანულ სამყაროსაც“, რასაც საუკეთესოდ მოწმობს ქრისტიანიზებული შუასაუკუნეების საზოგადოებაში ზეობა მონაზვნობისა, ესე იგი ამა

სოფლის უარყოფის ზეობა. მაგრამ მართლმადიდებლობა დასაბამიერად ოპტიმისტურია პიროვნების შესაძლებლობების მიმართ. „შეუძლებელი“ ამა სოფლისათვის შესაძლებელია იმისთვის, ვისაც სწამს ქრისტე: „ამენ, ამენ გეტყვი თქვენ: რომელსა ჰრწმენეს ჩემი, საქმესა, რომელსა მე ვიქმ, მანცა ქმნეს, და უფროისლა ამისსა ქმნეს..“ (ინ. 14. 12), „ყოველივე ძალ-მიც განმძლიერებელისა ჩემისა ქრისტეს მიერ“ (ფილიპ. 4. 13). აი, რა რჩება ყოველთვის „სიცოფედ“ „ამა სოფლისათვის“ და რასაც ვერასოდეს მიიღებს ვერცერთი სახის სეკულარიზმი (რელიგიური სეკულარიზმის ჩათვლით). რადგან „ეს სოფელი“ ყოველთვის ამტკიცებს, რომ მას ყოველივე „შეუძლია“ და ამიტომ ითხოვს პიროვნების რედუქციას (ანუ დაყვანას) „ამა სოფლამდე“. ქრისტიანობა კი ამის საპასუხოდ აცხადებს: ეს შეუძლებელია. თავისი უძღურების გამო ადამიანი ყოველთვის ამბობს, რომ „შეუძლებელია“ წინააღმდეგობა გაუწიოს „ამა სოფლამდე“ მისი პიროვნების რედუქციას და უკვე მზადაა, მიიღოს ეს რედუქცია. ქრისტიანობა კი პასუხობს, რომ ეს შესაძლებელია.

ყოველივე აქედან გამომდინარეობს რაღაც ძალიან მარტივი და ძალიან პრაქტიკული ჩვენი სულიერი პრობლემის გადასაწყვეტად აქ, ამერიკაში. მანამდე, სანამ ჩვენ თვითონვე ვახდენთ ამ პრობლემის რედუქციებას „არაპიროვნულ“ განზომილებამდე და ვმსჯელობთ „ამერიკელ ადამიანზე“, „ამერიკულ კულტურასა“ და მისთანებზე, ჩვენ არა მხოლოდ მოჯადოებულ წრეში ვრჩებით, არამედ მთელ პრობლემას ვსვამთ სრულიად არამართლმადიდებლურ კონტექსტში. რადგან არავითარ აბსტრაქტულ „ადამიანს ზოგადად“ („ამერიკელსა“ თუ ნებისმიერ სხვას), არავითარ აბსტრაქტულ „საზოგადოებასა“ თუ „კულტურას“ სინამდვილეში არც ერთხელ არ მიუღია ქრისტიანობა, და ამ თვალსაზრისით ჩვენი ამერიკული სიტუაცია არ არის რადიკალურად რაიმე სიახლის შემცველი. მაგრამ ყოველ „უამს“ და ყველა „კულტურაში“ იყვნენ პიროვნებები, რომლებიც იღებდნენ ქრისტიანობას და ცხოვრობდნენ ქრისტიანობით და ყოველთვის და ყოველგან ღრმად ზემოქმედებდნენ იმ კულტურებსა და საზოგადოებებზე, რომელსაც ისინი მიეკუთვნებოდნენ და რადიკალურად

შინაგანად ცვლიდნენ მათ (თუმცა ეს არ ყოფილა არც მათი მთავარი მამოძრავებელი მოტივი და არც მათი ზრუნვის საგანი). აი, რატომ გააკეთეს ქრისტიანობის საბოლოო გამარჯვებისათვის მოწამეებმა უფრო მეტი, ვიდრე ეს გააკეთა ყველა „აპოლოგიამ“ და რატომ შეინარჩუნეს მათ ქრისტიანული საზოგადოება ქრისტიანული შინაარსით თუნდაც იდეალისადმი სწრაფვის ფორმით; აი, რატომ გააკეთეს მონაზვნებმა უფრო მეტი, ვიდრე ყველა „ქრისტიანულმა“ მთავრობამ.

მოწამეები სიტყვების მშვენიერებისათვის როდი ვახსენე. თუ ქრისტიანობას თუნდაც წამიერად მივიღებთ სერიოზულად, მთელი სიცხადით წარმოჩინდება, რომ მარტვირია (ბერძ. „მოწმობა“), ანუ ის, რაც სახარებაში აღწერილია, როგორც „იწრო გზა“ — არის არსებითი და უცვალებელი ნაწილი ქრისტიანული ცხოვრებისა. და ეს გზა იწროა იმიტომ, რომ იგი ყოველთვის კონფლიქტშია ამა სოფლის „ცხოვრების წესებისადმი“. ქრისტიანად გახდომა და ქრისტიანად ყოფნა დასაბამიდანვე გულისხმობდა ორ რამეს: პირველი, გათავისუფლებას ამა სოფლისაგან, ანუ ყოველგვარი რედუქციისაგან, და სწორედ ამგვარი იყო ყოველთვის ქრისტიანული კურთხევის წესის საზრისი. ადამიანი თავისუფლებას ჰპოვებს ქრისტეში, რადგან ქრისტე აღმატებულია და მეტია ყველა „კულტურაზე“, ყველა რედუქციაზე. ამგვარად, გათავისუფლება არის რეალური შესაძლებლობა, დაინახო სამყარო ქრისტეში და აირჩიო ქრისტიანული „ცხოვრების წესი“. მეორეც: ქრისტიანობა ყოველთვის გულისხმობს წინააღმდეგობასა და ბრძოლას „ამა სოფელთან“ — ბრძოლას (კიდევ ერთხელ აღვნიშნავთ) უპირატესად (თუ მხოლოდობითად არა) პიროვნულს, ე. ი. შინაგან ბრძოლას ჩემში არსებულ „ძველ ადამიანთან“, ამა სოფელამდე ჩემს თვითრედუქციასთან. მარტვირიისა და ასკეზის (ასკეზა კი ნიშნავს ცხოვრებას კონცენტრირებულ ძალისხმევასა და ბრძოლაში და გადაჭრით სხვა არაფერს) გარეშე ქრისტიანული ცხოვრება არ არსებობს.

უკიდურესად გამარტივებული სახით აი, რა გამომდინარეობს აქედან: იმისათვის, რომ დაიძლიოს მართლმადიდებლობის ყველგანშემდრწევი სეკულარიზაცია ამერიკაში, „ამერიკელ ადამიანსა“ და „ამერიკული ცხოვრების წესზე“

ზრუნვიდან, სანამ დროა, უნდა გადავერთოთ ქრისტიან პიროვნებებზე, რომლებიც შეადგენენ ამერიკულ მართლმადიდებლობას. დღესდღეობით ეკლესიის თითქმის მთელი ძალისხმევა მიმართულია ან იმის მცდელობისაკენ, რომ „ამერიკული მართლმადიდებლობა“ შენარჩუნებულ იქნას „რუსული“, ან „ბერძნული“ ფორმით, ან მიმართულია იმისკენ, რომ „რუსული“, ან „ბერძნული“ მართლმადიდებლობა, რამდენადაც შესაძლებელია, გახდეს „ამერიკული“. ორივე მცდელობა საბოლოო ჯამში მცდარია, რადგან იგი გულისხმობს ქრისტიანული ცხოვრების „ფორმას“ და არა შინაარსს. ორივე მცდელობა ფართოდ უღებს კარს სეკულარიზმს, რომელსაც აძლევს შესაძლებლობას, გახდეს ცხოვრების „შინაარსი“. ბოლოს და ბოლოს, ყოველგვარი „ფასეულობა“ მიღებულ ან უარყოფილ უნდა იქნას, უნდა გახდეს ცხოვრების შინაარსი, ან მოგერიებულ უნდა იქნას არა იმიტომ, რომ იგი „ამერიკულია“, ან „უცხოურია“ (ბერძნულია, რუსულია და ა. შ.), არამედ იმიტომ, რომ იგი ჭეშმარიტია, ან ყალბია. მაგრამ ეს მიღება ან უარყოფა, ეს არჩევანი იქადაგება და მიეწოდება პიროვნულ დონეზე.

რადგან, როგორც უკვე ვთქვით, იგი, რაც „შეუძლებლად“ გვეჩვენება, როცა დაყვანილია „კულტურების“ ან „ცხოვრების წესის“ მოთხოვნებამდე და თავისებურებებამდე, ხდება სავსებით შესაძლებელი, როცა მას იღებს პიროვნება. ასე, მაგალითად, სავსებით უაზროა განხილვა, „მისაღებია“ თუ არა, „შესაძლებელია“ თუ არა შაბათის მწუხრის მსახურება (რაც, უეჭველად, მიემართება მართლმადიდებლურ გამოცდილებაში ყველაზე არსებით საკვირაო ლიტურგიას) „ამერიკული ცხოვრების წესის“ კონტექსტში მაშინ, როცა ეს წესი ტრადიციულად შაბათის საღამოს „მხიარულებას“ უთმობს. მთავარი პრობლემა ის კი არ არის, როგორ „ჩავაკვებოთ“ ცხოვრებაში მინიმალური მართლმადიდებლობა მაქსიმალური „ამერიკანიზმის“ პირობებში და ამგვარად დავამტკიცოთ, რომ სინამდვილეში ყველაფერი „შეთავსებადია“ (მათ შორის, იგივე „მხიარულება“ და მწუხრის მსახურება, საკმარისია მხოლოდ მათი გადაჩოჩება რომელიმე სხვა დროს). საბოლოო პრობლემა ის არის, შესაძლებელია

თუ არა შევცვალოთ, გავაღრმავოთ, გარდავქმნათ თვით „მხიარულების“ იდეა. ყველასათვის ხომ, ვინც გაიგებს შაბათის მწუხრის მსახურების არსს, ვინც მას აქცევს თავისი ცხოვრების ნაწილად, მაშინ ეს მსახურება გახდება — და ეს ყველაზე მნიშვნელოვანია! — უღრმესი აზრით „მხიარული“, ან თუ გამოვიყენებთ სიტყვას, რომელიც აღნიშნავს განწყობას, მხიარულების „გამოსყიდვას“, ეს მსახურება იქცევა სიხარულად. მაგრამ გზა ამ სიხარულისკენ „იწრო გზაა“. იგი იწყება მაშინ, როცა აღიარებულია დასაბამიერი „შეუთავსებლობა“ „ამა სოფლის“ გზებისა ქრისტიანული ცხოვრების მცნებებთან და აღთქმასთან, როცა აღიარებულია მსხვერპლის, ან ამ გზების უარყოფის აუცილებლობა და ბოლოს, როცა მიღებულია — მორჩილებითა და სიმდაბლით — ეკლესიის გზა. ეს გზა არასოდეს გახდება „კოლექტიური“, რადგან ამ გზის მთავარი ელემენტები და ნიშნულები — „გათავისუფლება“, „დაპირისპირებულობა“, „უარყოფა“, „მსხვერპლი“, „ბრძოლა“ და საბოლოო გამარჯვება — სულიერი რეალობაა, რომელიც ვერ დაიყვანება კოლექტიურ და გარეგან ქმედებებამდე.

ეს მხოლოდ ერთი მაგალითია, მაგრამ იგივე მოდელი შეიძლება გამოყენებულ იქნას ყველაფრის მიმართ: ქორწინებისა და სექსის, პროფესიული ეთიკისა და გართობის მიმართ. ერთი სიტყვით, მთელი ცხოვრებისა და იმის მიმართ, რაც შეადგენს „ცხოვრების წესს“.

6) მართლმადიდებლური ანთროპოლოგია და სეკულარიზმი (პროტოპრესვიტერი იოანე მეიენდორფი)

„იყო მოწოდებული თავისუფლებისათვის, წმინდა მოციქული პავლეს მიხედვით, ქრისტიანთა უდიდესი პრივილეგიაა (გალატ. 5. 3). ამასთან ერთად, მხედველობაში მიიღება ის, რომ ადამიანს წინამძღვრობს სული (გალატ. 3. 18). იდეა იმის შესახებ, რომ სულიწმიდის მოქმედებაც და ადამიანის თავისუფლებაც აუცილებელია ეკლესიის ცხოვრებაში, დაკავშირებულია — განსაკუთრებით ბერძენ წმინდა მამათა შრომებში — შეხედულებასთან, რომლის მიხედვით, ადამიანი მონაწილეობს უფლის ცხოვრებაში. ...ადამიანი შექმნილია, რათა თანამონაწილეობდეს ღმრთის ცხოვრებაში. აი, რა განასხვავებს მას ცხოველებისაგან და რაც გამოხატულებას პოუ-

ლობს ბიბლიურ თხრობაში ღმრთის ხატად ადამის შექმნის შესახებ. ადამიანის განღმრთობის შესახებ ბერძენი წმინდა მამების სწავლება... ასევე გულისხმობს, რომ არც ღმრთაებრივი ბუნება და არც ადამიანური ბუნება არ არის თავის თავში ჩაკეტილი. თუ ღმერთი ყოველთვის მიჩნეულია, როგორც აბსოლუტურად ტრანსცედენტული, ხოლო მისი ბუნება აბსოლუტურად განსხვავებულია ისე, რომ ყოფიერებისა და არსებობის კატეგორიები მას ვერ მიემართება იმდაგვარად, როგორც ეს მიემართება ქმნილებას. ამავე დროს ღმერთი მოიაზრება იმად, ვინც თავისუფლად აზიარებს ადამიანს იმას, რაც საკუთრივ უფალს ეკუთვნის: თავის საკუთარ სოცოცხლეს. და ადამიანი შეიქმნა სწორედ როგორც დამტევი ამ ღმრთაებრივი სიცოცხლისა, რომლის გარეშე ის წყვეტს არსებობას, როგორც ჭეშმარიტი ადამიანი. სწორედ მაშინ, როცა ადამიანი იმკვიდრებს თავს, როგორც ავტონომიური არსება, და იზღუდება სეკულარული, ან საერო ცხოვრებით, ის კარგავს არა მხოლოდ მის გარეთ არსებულ მადლს, ან გარედან თავსმოხვეულ რელიგიას, არამედ თავის საკუთარ ადამიანურობას. პირველქმნილი ცოდვის შედეგი იყო არა მხოლოდ ადამიანის გარეგანი დასჯა — ზებუნებრივი მადლის დაკარგვა მის მიერ, არამედ მისი ხრწანდობაც, რომელიც, როგორც ადამიანი, უარს ამბობს თავის საკუთარ ხვედრსა და დანიშნულებაზე...

წმინდა გრიგოლ ნოსელი და წმინდა მაქსიმე აღმსარებელი განსაზღვრავენ თავისუფლებას, როგორც ადამიანის ღმრთისმსგავსობის ყველაზე არსებით ელემენტს. თავისუფლება ყველაზე ძირითადია ღმრთაებრივ თვისებებს შორის, მაგრამ მას (თავისუფლებას) იღებს ადამიანიც ღმრთაებრივ ცხოვრებაში თავისი მონაწილეობით. უფლის წინააღმდეგ ამხედრებამ მას წაართვა თავისუფლება, გახადა მონა ხორცისა, ე.ი. ქმნილების ყოფიერების დეტერმინიზმისა. ადამიანი გახდა ნაწილი ამ სამყაროსი, რომელიც დაქვემდებარებულია კოსმიურ კანონებზე და, განსაკუთრებით, ხრწნის, სიკვდილისა და ცოდვის კანონებზე.

ამგვარად, მაცხოვრის განხორციელების მიზანია, ადამიანი აღადგინოს თავის თავდაპირველ ღირსებაში და, შესაბამისად, კვლავ გახადოს იგი თავისუფალი. ჭეშმარიტი გან-

სხვაგვება ქრისტეში მყოფ ადამიანსა და ძველ ადამს შორის სწორედ ისაა, რომ უფალში მყოფი ადამიანი თავისუფალია. და ეს თავისუფლება მას ეძლევა არა როგორც დაკანონებული ემანსიპაცია, რომელიც ადამიანს აღჭურავს ავტონომიური არსებობით, არამედ როგორც ზიარება შემოქმედის ღირსებასთან, როგორც ახალი ცხოვრება, რომელშიც თავისუფლება ბუნებრივად მეფობს, როგორც შედეგი სრული ცოდნისა, სრული ხედვისა, ღმრთაებრივი სიყვარულის, ჭეშმარიტებისა და მშვენიერების სრული და დადებითი გამოცდილებისა. „და სცნათ ჭეშმარიტი და ჭეშმარიტებამან განგათავისუფლნეს თქვენ“ (ინ. 8. 32).

ჭეშმარიტი ადამიანური ცხოვრება გულისხმობს არა სეკულარულ „ერთობას კაცობრიობისა“, არამედ ღმერთთან ზიარებას. ეს მტკიცება ეფუძნება ადამიანში „ღმრთის ხატების“ შესახებ სწავლებას, აგრეთვე ქრისტოლოგიას. იესო ქრისტე სრული კაცია არა იმის საპირისპიროდ, რომ იგი ამავე დროს სრული ღმერთიცაა, არამედ იესო ქრისტე სრული კაცია სწორედ იმიტომ, რომ იგი აგრეთვე არის ღმერთი. შეიძლება ითქვას, რომ ისტორიულად დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის ერთ-ერთი ხანგრძლივი გაუგებრობა დაკავშირებული იყო ანთროპოლოგიასთან. დასავლური ღვთისმეტყველებით სთავის დამახასიათებელია ის, რომ იგი განსაზღვრავს ადამიანს, როგორც ავტონომიურ არსებას. სწორედ ამ ავტონომიურობის საფუძველზე ცხადდება ადამიანი ცოდვის ჩადენაში „ბრალეულად“, „გამართლებულად“ თუ „გამოხსნილად“. ეს დასავლური ტენდენცია აშკარად ენათესავება ნესტორიანელობაზე დაფუძნებულ ქრისტოლოგიას, რომელიც ამტკიცებს, რომ ქრისტეში არსებობს ღმრთაებრივი ბუნებაცა და ადამიანური ბუნებაც, მაგრამ ისინი მხოლოდ დაედება ერთმანეთს და ეს ორი ბუნება არსებობს განყოფილად და შეუერთებლად. [დასავლური] თანამედროვე საღვთისმეტყველო მეცნიერება ბერძნულ ცნებას: „ზიარებასა“ და „განღმრთობას“ განიხილავს როგორც ნეოპლატონურ გადახრას. ღვთისმეტყველებაში ეს თანამედროვე „სეკულარიზმი“ არის უკიდურესი ხარისხი მთავარი ტენდენციისა, რომელიც ვითარდება და რომელიც მხოლოდ ზოგჯერ წონასწორდება თანამედროვე

დასავლური აზრის სხვა მიმდინარეობებით (მაგალითად, კარლ რანერის „თეოცენტრული ანთროპოლოგიით“).

ამგვარად, ჩვენი, როგორც მართლმადიდებლების, ვალია, ვებრძოლოთ ადამიანის „სეკულარულ“ გაგებას. ამგვარი გაგების პრაქტიკული შედეგები აშკარაა, განსაკუთრებით ზნეობრიობის სფეროში. ქრისტიანები, რა თქმა უნდა, ვერ იქნებიან ქრისტიანები, თუ ისინი არ იზრუნებენ მშვიერობის ჭმევით და ჩაგრულთა გათავისუფლებისათვის. მაგრამ მშვიერობა და ჩაგრულნიც, თუნდაც დაპურებულნი და გათავისუფლებულნი, მაინც შეიძლება დაშორებულნი იყვნენ მარადიული ცხოვრების ზიარებისაგან. კეთილმოწყობილი და მაძლარი საზოგადოება ხშირად უფრო გარყვნილია. ქრისტიანობა მთლიანად კონცენტრირებულია მარადიულ ცხოვრებაზე, როგორც ადამიანის ჭეშმარიტ ხვედრზე ქრისტეში. მასთან შედარებით სოციალური პროგრესი, მართალია, ნამდვილი, მაგრამ მაინც შეფარდებითი ღირებულებაა, რომელსაც ხშირად უკეთ ემსახურებიან არაქრისტიანები. რა თქმა უნდა, შეგვიძლია მივიღოთ ეს პროგრესი და მას ვუწოდოთ იმავე ლოგოსის გამოხატულება, მაგრამ ქრისტეს გარეშე მას არასოდეს ექნება სისავსე.

ქრისტიანული რწმენა მოითხოვს ადამიანის თავისუფალ მოქცევასა და კურთხევას. ქრისტიანული რწმენა არ არის იდეოლოგიური იარაღი „დაცემული“ სოფლის გასაუმჯობესებლად. „ზიარება“ და „განდმართობა“ — ეს ყოველთვის „პიროვნებათაშორისი“ პროცესია, ურთიერთობაა ცოცხალ ღმერთსა და ადამიანს შორის. მხოლოდ ადამიანი შეიძლება მოინათლოს და არა ორგანიზაცია, სოციალური თეორია, ან ფოლოსოფიური იდეოლოგია. მხოლოდ ის შეიძლება „ცხოვრდეს“ და „გამოხსნილ იქნას“; ხსნა კი ყოველთვის გულისხმობს ურთიერთქმედებას ღმრთაებრივ, მაღლის ყოვლადძლიერ ძღვენას და ადამიანის თავისუფალ პასუხს შორის. ეს არასოდეს შეიძლება იყოს ნივთის, ან იდეის მაგიური კურთხევა. მატერია ნამდვილად იკურთხება ევქარისტიაში, მაგრამ იკურთხება, როგორც „ზეციური პური“, რომელიც ეძლევა ადამიანს, რათა მან შეძლოს მასთან ზიარება. მხოლოდ ცოცხალი ადამიანები შეიძლება იყვნენ ჭეშმარიტად მაღლიერნი, ე. ი.

ტეშმარიტად ეზიარნონ ევქარისტიაში (მადლიერებაში). ასევე ეკლესიაც არის ქრისტეში ერთობა ცოცხალი და თავისუფალი ადამიანებისა, რომლებიც ერთად სულიწმიდის ძალით არიან შეკრებილნი. ეკლესია არ არის უპიროვნებო დაწესებულება, დადგენილი, როგორც პიროვნებათა ზემდგომი ინსტიტუტი.

პროტესტანტ „ფუნდამენტალისტებს“ ესმით ეს დასაბამიერი და ძირითადი პერსონალიზმი ქრისტიანული რწმენისა და, შესაბამისად, ეკლესიოლოგიისა და სოტერიოლოგიისა; და მაინც, ისინი უკიდურესად ცალმხრივნი არიან მაშინ, როცა მათ ქრისტიანობა დაჰყავთ პირად ემოციურ განცდამდე. ასე, მაგალითად, ისინი ხშირად ქადაგებენ, რომ ქრისტიანები უნდა იყვნენ „პოლიტიკის“ მიღმა იმგვარად, რაც, არსებითად, გულისხმობს საზოგადოებრივი და პოლიტიკური სტატუს კვოს უკრიტიკო მიღებას. ასევე მართლმადიდებელ აღმოსავლეთშიც „სულიერსა“ და „მატერიალურს“ შორის ხელოვნურ დაყოფას იმავე პრაქტიკულ შედეგებამდე მივყავართ. მაგრამ განხორციელებული ღმერთი-სიტყვისადმი მართლმადიდებლური ქრისტიანული რწმენა აღიარებს ღმერთ-სიტყვაში არა მხოლოდ სუბიექტურ ტეშმარიტებას, ან ემოციური განცდის ობიექტს, არამედ კოსმიურ ტეშმარიტებასაც, ყველა საგნის საზრისსა და მიზეზს ჯერ კიდევ ღმერთი-სიტყვის განხორციელებამდე. ეს რწმენა არის სწორედ ის ღვთისმეტყველება, რომელიც გადმოცემულია კოლასელთა მიმართ ეპისტოლეში. წმინდა მამათა ტრადიციაში კი მწვერვალად წმ. მაქსიმე აღმსარებელი გვევლინება. ქრისტიანული რწმენა უნივერსალურია, კათოლიკეა (საყოველთაოა, ყოვლისმომცველია). იგი გამოირიცხავს ყოველგვარ მანიქეიზმს, ან გულგრილობას. ღმრთის ქმნილებათაგან არაფერია ბოროტი თავისთავად, და ქრისტიანი თავისი ზრუნვის სფეროში ჩართავს მთელ ქმნილებას. ქრისტიანს, რომელმაც შეიმეცნა ღმრთაებრივი ტეშმარიტების სისავსე ქრისტეში, თავისი რწმენა წარმოუჩენს, რამდენად განსხვავდება დაცემული ქვეყნიერება იმ განგებულებისაგან, რაც ღმერთს ამ ქვეყნიერების მიმართ ჰქონდა, რამდენად მძლავრია დამანგრეველი ძალა ბოროტებისა, რამდენად ერთადერთი და შეუცვლელია სულიწმიდის დაფარული საიდუმლო ყოველი ქმნილების საზრისის სისავსის

შესაცნობად. იცის რა გზა ქმნილების ჭეშმარიტი საზრისის ერთადერთი წყაროსკენ, ქრისტიანი უწინარესად ეცდება, რაც შეიძლება მეტად მიუახლოვდეს ამ წყაროს და, რა თქმა უნდა, ეცდება არ აჰყვეს ცთუნებას, უკრიტიკოდ მიიღოს სხვა წყაროებისაგან მომდინარე შეფასებები. ქრისტიანი იქნება, რაც გნებავთ ის, მაგრამ არა „სეკულარისტი“.

ნებისმიერი ჭეშმარიტად ქრისტიანული ერთობის ფორმას ნამდვილობას ანიჭებს მხოლოდ ქრისტე სულიწმიდაში. ეს მტკიცება ...იღებს სრულიად განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იმათთვის, ვინც იცავს მართლმადიდებლური ქრისტოლოგიის პრინციპებს. თუ მკვდრეთით აღმდგარი უფლის რეალური ახალი ცხოვრება მართლაც ხელმისაწვდომია ადამიანისათვის, მაშინ სავსებით შეუძლებელია მისი შეცვლა სხვა რაიმეთი. ამ თვალსაზრისით დავა ბარლაამ კალაბრიელსა და წმ. გრიგოლ პალამას შორის მე-14 საუკუნეში დიდ ინტერესს იწვევს დღესაც. საქმე ეხებოდა კითხვას, არის თუ არა ღმრთის შემეცნება და მასთან ზიარება მოცემულობა, თუ ეს მხოლოდ ფილოსოფიური ვარაუდებია. ამის მსგავსად საეკლესიო ერთობაც შეიძლება განხილულ იქნას ან როგორც უკვე არსებული მოცემულობა, ან როგორც მიზანი, რომელიც დასახულია ადამიანებისათვის და რისი სისავსით მიღწევაც შეუძლებელია. ცხადია, რომ მართლმადიდებელი ქრისტოლოგია გულისხმობს პირველ ალტერნატივას. ამასთანავე ეკლესია აღიარებს დაძაბულობას უკვე მოცემულსა და ჯერარმოცემულს შორის. სწორედ ამ დაპირისპირებას ვხედავთ ჩვენ პავლე მოციქულთან, როცა იგი საუბრობს „ძველ“ და „ახალ“ ადამზე. ამგვარი დაპირისპირება მყოფობს თითოეულ ადამიანში, შიშსა და ცოდვასთან თითოეული ჩვენთაგანის ბრძოლაში. შეუძლია თუ არა ეკლესიას იყოს ჭეშმარიტად ერთიანი „ძველ“ ადამში? შეიძლება თუ არა იყოს ცოდვა ამ ერთობაში? გარდაუვალი ხომ არ არის განყოფანი, დავები და კონფლიქტები ყოველგან, სადაც ეშმაკს ჯერ კიდევ აქვს ძალაუფლება? ხომ არ აქვს ერთობის, სიყვარულის, შეწყნარების ცნებებს მხოლოდ შეფარდებითი მნიშვნელობა ჩვენს სამყაროში? — მაგრამ არა ქრისტეში.

...

მხოლოდ ქრისტოცენტრული მიდგომით შეიძლება თავიდან იქნას აცილებული ცალმხრივობა, ორაზროვნება და ის აშკარა თვალთმაქცობა, რაც, სამწუხაროდ, ახასიათებს „შეთანხმებას კონსენსუსზე“ პოლიტიკურ სამყაროში. ყველაფრის ქრისტესთან შეფარდების/მიმართების გარეშე პოლიტიკაში მონაწილეობას განყოფიანი შემოაქვს იმიტომ, რომ ქრისტეს გარეშე სამყარო თავისი არსით უიმედოდ დაყოფილია. თანამედროვე დემოკრატიები ზოგჯერ პოულობენ საშუალებებს, შეამსუბუქონ ეს განყოფიანი „ხელისუფლების დანაწილების“ მეშვეობითა და სხვა „შეკავებისა და გაწონასწორების“ მეთოდებით. მაგრამ ჩვენი ერთობა, — ისევე როგორც ქრისტეს ონტოლოგიური ერთობა, — ქრისტეშია და არა პოლიტიკურ „წონასწორობაში“. განყოფილი ქრისტიანობის ნამდვილი ტრაგედია ისაა, რომ ქრისტიანობა ჯერ კიდევ ვერ მივიდა შეთანხმებამდე იმის შესახებ, რას ნიშნავს „ერთობა ქრისტეში“.

...გაგება იმისა, რა არის ადამიანი, მეტად მნიშვნელოვანია იმისათვის, რომ ვუბასუხოთ კითხვას: ...რა კავშირი აქვს ეკლესიის მოწყობას კონკრეტულ ადამიანებთან.

კარგადაა ცნობილი, რომ აღმოსავლეთის წმინდა მამათა სწავლებით, ადამიანი არის არა ავტონომიური, არამედ ისეთი არსება, რომელიც თავის თავს სრულად ავლენს ღმერთთან ურთიერთობაში. ადამიანის ბუნება განპირობებულია იმით, რომ ადამიანი არის ღმრთის ხატი. ...ყველა მათგანი ასე თუ ისე ავითარებდა ღმრთის ხატის, როგორც ცოცხალი ურთიერთობის ღვთისმეტყველებას და ყოველთვის თავისთავად ცხად ფაქტად თვლიდა, რომ ადამიანის ბუნება და მისი უმაღლესი, საბოლოო დანიშნულება არის ცხოვრება „ღმერთში“, ანუ „განღმრთობა“.

ადამიანის ამგვარი გაგება, რა თქმა უნდა, გულისხმობს, რომ ღმერთს შეიძლება „ეურთიერთო“, „რომ შექმნა რა ადამიანი, მან დაამყარა თავის ქმნილებასთან პირადი კავშირი, რომლის ერთგულიც უფალი მარადიულად რჩება, რომ ადამიანის, როგორც ღმრთის ხატის ხილვით ყოველთვის შეიძლება

დაინახო თვით ღმერთი, რომ გარკვეული აზრით, ის ადამიანის მეშვეობით იხილვება.

ხატება, რა თქმა უნდა, დამახინჯდა იმ იდუმალი ტრაგედიით, რომელიც შექმნისას მოხდა და რომელზედაც დაბადების წიგნი გვიყვება, მაგრამ ეს ხატება ასევე აღდგა იესო ქრისტეს სიკვდილითა და აღდგომით. ქრისტეში ღმრთეების სისავსე „სხეულებრივად“ მყოფობს და შესაძლებელია მისი ხილვა, აღქმა და მასთან ურთიერთობა. სწორედ ამგვარად და მხოლოდ ქრისტეში შეიძლება გავიგოთ, რა არის ადამიანი, რადგან ქრისტე არის სრული ღმერთი და სრული კაცი, „ერთ ჰიპოსტასად“ შეერთებული.

რა არის კოინონია (ურთიერთობა) და ერთობა ეკლესიისა ამგვარი ანთროპოლოგიის თვალსაზრისით? სავსებით ცხადია, რომ, უწინარესად, ეს არის ერთობა ადამიანისა ღმერთთან და მხოლოდ შემდეგაა ადამიანების ერთობა ერთმანეთთან.

თუ ადამიანი არის „თეოცენტრული“ არსება, მაშინ ყოველგვარი ერთობა ამ „ცენტრის“ გარეთ არასრულყოფილია, შესაძლოა, დემონურიც კი. ...ვლადიმერ ლოსკი ეკლესიოლოგიის შესახებ თავის სტატიაში, რომელიც მისი სიკვდილის შემდეგ გამოქვეყნდა, ასევე დაბეჯითებით უთითებს ამ ანთროპოლოგიურ განზომილებაზე. იგი თვლის, რომ შეუძლებელია რაიმენაირი ქრისტიანული ეკლესიოლოგია სეკულარიზებული ანთროპოლოგიის საფუძველზე, რასაც გარდაუვლად დაჰყავს ეკლესია ადამიანური ორგანიზაციის დონეზე.

ამგვარი აზრით გაგებული კოინონია ასევე აუცილებლად არის პირადი გამოცდილებაც. ...კოინონია, როგორც „პიროვნებათა“ ურთიერთობა ღმერთთან, გულისხმობს სულიწმიდის ღვთისმეტყველებას, რომელიც მიემართება ქრისტიანული რწმენის თვით ბუნებას.

სულთმოფენობისას იშვა ეკლესია, როგორც კოინონია, რომელიც თანდათანობით იძენს სტრუქტურას, რომელიც, თავის მხრივ, გულისხმობს მემკვიდრეობითობასა და ავტორიტეტს. სულთმოფენობა ასევე იყო მადლის მოვლინება, რომელიც ათავისუფლებს ადამიანს მონობისაგან, რომელიც

ადამიანს უძღვნის პირად თავისუფლებასა და ღმერთთან ურთიერთობის პირად გამოცდილებას...

კოინონიის ცნება, დაფუძნებული თეოცენტრულ ანთროპოლოგიაზე, გულისხმობს შემდეგს:

ურთიერთობის (კოინონიის) სისავსე არსებობს მხოლოდ ქრისტეში და გვეძლევა ევქარისტიაში. ადამიანი მას „იღებს“ „ამა სოფელში“ იმ ზომით, რამდენადაც არის „ღია“ ამ ძღვენისადმი და ამიტომ ეს მიმღებლობა ყოველთვის შეზღუდულია. ეკლესიის არც ერთ წევრს არ შეუძლია მიიჩნიოს, რომ თავისთავად მყოფობს კოინონიაში. სინამდვილეში იგი მუდმივადაა ან კოინონიაში, ან მის გარეთ — თავის ცოდვათა გამო ურთიერთობიდან გასული, ან სინანულის შედეგად კვლავ მიღებული ურთიერთობაში. მაგრამ მსახურება, სტრუქტურები — მთელი „საეკლესიო წყობა“ არის არსებული რეალობა, რადგან იგი საჭიროა ევქარისტიის აღსასრულებლად. მაღლი, რომელიც სულიწმიდისაგან გვეძლევა ეკლესიის აღშენებისათვის და რაც აუცილებელია ევქარისტიის აღსასრულებლად, არ შეიძლება შეზღუდული იყოს (ზომით გვეძლეოდეს). თუმცა თუ „საეკლესიო წყობა“ ხდება თვითმიზნური (თვითკმარი), მაშინ თვით ეს წყობა ხდება დაბრკოლება ჭეშმარიტი ურთიერთობისათვის. ასეთი უწყესობა შეიძლება ინსტიტუციონიზებული გახდეს, თუ სტრუქტურები (ეპისკოპატი, პირველმღვდელმთავრობა და ა. შ.) გამოიყენება რაღაც სხვა მიზნით და არა თავისი დანიშნულებით — წარმართოს, დაიცვას და ხელი შეუწყოს ადამიანის ღმერთთან ურთიერთობასა და ღმერთში მოყვასთან ურთიერთობას.

...

კოინონიის ევქარისტიული გაგება სრული სიცხადით გულისხმობს, რომ იგი მთელი სისავსით აღესრულება ადგილობრივ საკრამენტულ თემში. ქრისტეში ღმერთთან ერთობა არ მოითხოვს კოინონიის გეოგრაფიულ უნივერსალობას.

...ერთობის ეს ღვთისმეტყველება, დაფუძნებული ადამიანის განსაკუთრებულ გაგებასა და ევქარისტიის განსაზღვრულ მნიშვნელობაზე, ნიშნავს, რომ ადგილობრივი თემი, თავის

ემპირიულ არსებობაში იძლევა ნამდვილ გამოცდილებით ცოდნას იმისა, რაც უნდა იყოს ეს თემა. ამ თვალსაზრისით, სხვადასხვა მიზეზით და სხვადასხვა ადგილზე მდგომარეობა ჭეშმარიტად ტრაგიკულია. ზოგიერთი ჩვენგანისათვის ევქარისტიული ღვთისმსახურება ხშირად დაიყვანება გაქცევებულ ცერემონიალამდე. სხვა შემთხვევებში კი ბოლო წლების უსწრაფესი რეფორმები საერთოდ არ ყოფილა დაფუძნებული ღვთისმეტყველებაზე, ან დაეფუძნა „სეკულარულ“ ღვთისმეტყველებას, რომელიც ფაქტობრივად გამორიცხავს ევქარისტიის საპასქალიო, განმათავისუფლებელ ხასიათს, ე. ი. იმ იდეას, რომ ევქარისტიით შექმნილ კონიონიას ჩვენ გავყავართ ამსოფლიდან იმ მიზნით, რომ შემდეგ კვლავ დავბრუნდეთ ამსოფელში, უკვე როგორც ახალი ქმნილება.

...არცერთი ქრისტიანი ღვთისმეტყველი, რა თქმა უნდა, არასოდეს უარყოფდა, რომ ქრისტეს მოვლინებას აქვს უნივერსალური და კოსმიური მნიშვნელობა. უნივერსალურ ქრისტოლოგიას ყველაზე ნაკლებ წინააღმდეგობას გაუწევს მართლმადიდებელი ღვთისმეტყველი, რადგან თავისივე გარდამოცემა მაქსიმე აღმსარებლის პირით მას ასწავლის, რომ ადამიანი არის მიკროკოსმოსი და რომ ქრისტემ, ახალმა ადამმა, მოავლინა ახალი და ნამდვილი კაცობრიობა, რომელშიც დაძლეულია და გარდაქმნილია დაცემული სამყაროს განყოფანი და წინააღმდეგობანი. მართლმადიდებლური ევქარისტიული ღვთისმეტყველება გამოხატავს იმავე უნივერსალიზმს. ევქარისტიული მსხვერპლი შეიწირება „ყოველთა და ყოვლისათვის...“. ევქარისტია უდავოდ შეიწირება არა მხოლოდ ქრისტიანებისათვის (თუმცა ევქარისტია აღესრულება სწორედაც ეკლესიის მართალ წევრთა მიერ: „შენნი შენთაგან შენდა შემწირველნი ყოველთა და ყოვლისათვის“).

მაგრამ თანამედროვე უნივერსალური ქრისტოლოგიები, ისევე როგორც ეკლესიის ის გაგება, რაც ამ ქრისტოლოგიებს ეფუძნება, ვერ ამჩნევს ორ გადამწყვეტ ფაქტორს, ისეთივე ფუძემდებლურს, როგორიც თვით უნივერსალიზმია: თავისუფლების და ბოროტების რეალურობა.

1) ადამიანის ხვედრი დამოკიდებულია „ამა სოფლის სტიქიებზე“, თუ იგი არ ირჩევს იმ ღირსებას, რომლითაც სურს

ღმერთს მისი აღვსება. ასეთია პავლე მოციქულის სიტყვების აზრი გალატელთა მიმართ ეპისტოლეში: „არამედ მაშინ არა იცოდეთ ღმერთი და ჰმონებდეთ მათ, რომელნი-იგი არა იყვნენ ბუნებით ღმერთ. ხოლო აწ იცანთ ღმერთი, უფროისლა გიცნა თქვენ ღმერთმან, ვითარ მიიქცევით კუალად უძლურისა მის და გლახაკისა წესისა, რომელთაი კუალად ზემოითვე გნებას მონებად? დღეთა იზმნით და თუეთა, ჟამთა და წელთა. მეშინის მე თქუენთვს, ნუჟკუე ცუდად დავშუერ თქუენდა მიმართ“ (გალატ. 4. 8-11). ვფიქრობ, ალბათ, არავინ დაეჭვდება იმაში, რომ ცნება „სოფელი“ (ჩვენთვის კი დღეს ეს ტერმინი ნიშნავს „გაამსოფლურებულ კაცობრიობას“) ახალ აღთქმაში დაკავშირებულია მონობასა და დაქვემდებარებასთან. ამიტომ თუკი ეკლესია უნდა ემსახუროს ამსოფლის ხსნასა და კაცობრიობის ერთობას — იგი კი სწორედ ამისთვის არსებობს — ეკლესიას ამ მიზნის მიღწევა შეუძლია მხოლოდ მაშინ, როცა თავისუფლება ამსოფლური სტიქიებისაგან, ე. ი. როცა იგი ხდება დამოუკიდებელი ამსოფლური კატეგორიებისა და კანონებისაგან, როგორიც უნდა იყოს ამ უკანასკნელთა შეფარდებითი ღირებულება. „ამა სოფლის დატოვებისაკენ“ სახარებისეული მოწოდება, უწინარესად, აღნიშნავს „სურვილების“ მითოვებას, ქმნილი არსებების დამოკიდებულებისაგან გათავისუფლებას. ეს არ არის დაგმობა ამსოფლისა, როგორც ბოროტებისა და არ არის გაქცევა სინამდვილისაგან. მაგრამ შეუძლებელია რაიმე ზემოქმედება ამ სოფელზე და ამ სოფელში ამსოფლისაგან წინასწარი გათავისუფლების გარეშე.

მაგრამ ქრისტიანული თავისუფლება არ არის უბრალო „გათავისუფლება ამსოფლისაგან“; ამასთანავე, იგი არის გამოცდილება და პოზიტიური სათნოება. ეს არის არა მხოლოდ არჩევანის თავისუფლება, არამედ ადამიანის ღმრთისადმი მსგავსებაც, რაც სხვაგვარად ვერ მიიღწევა, თუ არა ღმერთთან ურთიერთობით. სოფელს არ ძალუძს ღმერთთან უკვე მოცემული ურთიერთობის წართმევა. ამ თვალსაზრისით, ქრისტიანული თავისუფლება არის სიხარული და ღირსება მონათა, დევნილთა, გლახაკთა, დამცირებულთა და შეურაცხყოფილთა, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ — ამსოფლის ყვე-

ლა მსხვერპლისა, მისი ძალაუფლებისა და დეტერმინიზმისა, რომლისგანაც გაათავისუფლა ადამიანი ქრისტემ თავისი ჯვარცმით. ეს თავისუფლება ამიტომაც ესმით ყველაზე უკეთ იმათ, ვინც ამა ქვეყნის ძლიერთაგან იტანჯებიან.

მაგრამ ქრისტიანებმა უნდა აღიარონ „სეკულარიზებული“ ადამიანის თავისუფლებაც. იმიტომ რომ, გალატელთა მიმართ ეპისტოლის თანახმად, „სეკულარულ“ ადამიანს, რომელიც ჯერ კიდევ დამონებულია ამა სოფლის სტიქიებისაგან, უეჭველად აქვს თავისუფლება, უარყოს ქრისტე და უარი თქვას მის სახარებაზე. ჩვენი დროის კოსმიური ქრისტოლოგიები და სეკულარული ეკლესიოლოგიები რისკავენ, გაანაწეონ სეკულარული ადამიანი თავიანთი დე ფაქტო ტრიუმფალიზმით, რომელიც სთავაზობს სიტყვებისა და ქმედებების ქრისტიანული შინაარსით ავსებას იმათ, ვისაც არ სურს რაიმე ურთიერთობა ჰქონდეს ქრისტიანობასთან. სწორედ სეკულარული ადამიანისადმი პატივისცემის გამო ქრისტიანმა არ უნდა მოახვიოს მას თავზე ადამიანის ხვედრის შესახებ საკუთარი გაგება.

მეორე ფაქტორი, რომელსაც არ აქცევენ ყურადღებას, არის ბოროტების რეალურობა. მე ვამტკიცებ, რომ შეუძლებელია ადამიანისა და სამყაროს შესახებ ქრისტიანული რწმენის გაგება, შეუძლებელია ჯვრის საზრისისადმი ერთგულების შენარჩუნება, თუ არ აღიარებ პიროვნული ბოროტების არსებობას, რომელსაც აქვს თავისი სტრატეგია და ზრახვა ღმრთის განგებულების საწინააღმდეგოდ. ბოროტების მთავარი იარაღი განყოფა და თვალთმაქცობაა. ...პირადად მე ვფიქრობ, რომ სატანის არსებობისადმი რაციონალური ურწმუნოება არის ერთი ყველაზე სამწუხარო და ყველაზე არასაჭირო შედეგი ახალი აღთქმისეული თხრობის დემოთოლოგიზაციისა, აგრეთვე ერთ-ერთი ყველაზე ბურჟუაზიული პროდუქტი ჩვენი თანამედროვე სეკულარიზებული აზროვნებისა, რომელიც მემკვიდრეობით მივიღეთ მეცხრამეტე საუკუნის პოზიტივიზმისაგან. მწერლები და მხატვრები, განსაკუთრებით დოსტოევსკის შემდეგ, ღვთისმეტყველებზე უკეთ გრძნობდნენ იმ ტრაგიკულ კოსმიურ ბრძოლას, რომელსაც ეწევა ადამიანი. ჩვენთვის ეს ბრძოლა პრაქტიკაში ნიშნავს,

რომ ერთობა, იმისათვის, რომ იყოს ჭეშმარიტი და ნამდვილი, უნდა დაექვემდებაროს ეგზორციზმს, და ეს ეგზორციზმი არის წინაპირობა ქრისტეში ჭეშმარიტი ცხოვრებისა, ისევე, როგორც ნათლობის ტრადიციულ წესებში. პარუსიის დადგომამდე ისტორია არის ბრძოლის ველი, სადაც ერთმანეთს ეჯახება კეთილი და ბოროტი. ეს ძალები აღრეულია და ბრძოლის გარეგანი შედეგები საეჭვო. ამ კონტექსტში ძალიან მნიშვნელოვანია, რომ სეკულარულ დონეზე (არადა, გარდა ექსპარისტიისა, ჩვენ ყოველთვის სეკულარულ სამყაროში ვცხოვრობთ) ჩვენ ვირჩევთ აბსოლუტურ სიკეთესა და აბსოლუტურ ბოროტებას შორის. ჩვენ ყოველთვის გვიხდება არჩევა „უკეთეს“ და „ნაკლებად ცუდ“ გადაწყვეტილებას შორის. ზნეობრივი აბსოლუტი შეუძლებელია სეკულარულ დონეზე, და ის, ვინც მას ეძებს, სინამდვილეში ეძებს ღმრთის სასუფეველს. ასეთი ნამდვილად კურთხეულნი არიან, მაგრამ ჩვენი ვალია, თავიდან ავაცილოთ მათ უტოპიზმი და დავეხმაროთ, სასუფეველი იპოვონ იქ, სადაც ის ნამდვილად არის.

აბსოლუტური წარმატება, აბსოლუტური გამარჯვება, ასევე აბსოლუტური მარცხი მხოლოდ სულიერ დონეზე არსებობს. და არც გამარჯვებას, არც ამ მარცხს გარდაუვლად არ აღიარებს „ეს სოფელი“. სახარება არ არის წარმატების ისტორია და ქრისტე არ ჰპირდება წარმატებებს თავის მოწაფეებს. მისი ღვაწლი იყო ის, რომ მან „განძარცუნა მთავრობანი იგი და ხელმწიფებანი..“. (კოლას. 2. 15), და არა სამყაროს რევოლუციურ გადატრიალებაში, არა მის გაუმჯობესებაში წინანდელ მდგომარეობასთან შედარებით. ჩვენი ამოცანა უეჭველად არის ის, რომ მონაწილეობა მივიღოთ ამქვეყნიურ ცხოვრებაში და მასთან ერთად ვეძიოთ „უკეთესი“ გადაწყვეტილება, ან „ნაკლები ბოროტება“, მაგრამ, ამასთან ერთად, ჩვენ უნდა ვიხელმძღვანელოთ არა მხოლოდ კარგად ცნობილი ბიბლიური ტექსტებით საყოველთაო ხსნის შესახებ, არამედ ეკლესიასტეს ბრძნული სიტყვებითაც: „რა უმეტეს არს კაცისა, ყოველსა შინა შრომასა მისსა, რომელსა შურების მგესა ამას ქუეშე“? (ეკლეს. 1. 3).

...როგორც ქრისტიანები, პირველად ჩვენ არ დავფიქრებულვართ „კაცობრიობის ერთიანობაზე“ „ეკლესიის

ერთიანობასთან“ დაკავშირებით. კონსტანტინედან დაწყებული და მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში ქრისტიანული ეკლესია როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში ეკლესიის ადრეული პერიოდის ესქატოლოგიზმზე უარის თქმით თვლიდა, რომ ღმრთის სასუფეველს არა მხოლოდ უნდა „ველოდოთ“, არამედ უნდა „ვაშენოთ“ კიდევ. „წმინდასა“ და „პროფანულს“ შორის არ არსებობდა რაიმე განსხვავება. გამოსხნა ხომ მთელ კაცობრიობას ერგო და ამიტომ კაცობრიობა არა მხოლოდ უნდა გაერთიანდეს საკრამენტულ ერთობაში, არამედ უნდა შეადგინოს ერთიანი საზოგადოებაც, რომლის ცხოვრების სახელმძღვანელოც იქნება სახარება. ეს შუასაუკუნეების ქრისტიანული იდეები თავისებურად მართალი იყო და ზოგიერთი მათგანი დღესაც მართალია. მაგრამ დღეს, როცა კონსტანტინეს პერიოდი წარსულს ჩაბარდა, ჩვენ შეგვიძლია განვსაზღვროთ, რაში იყო იგი საღვთისმეტყველო თვალაზრისით არასწორი, კერძოდ, 1) იმის რწმენაში, რომ ქრისტეს ძალაუფლება შეიძლება გაიგივებულ იქნას სახელმწიფოს პოლიტიკურ ძალაუფლებასთან, და 2) იმაში, რომ სახარების უნივერსალურობა შეიძლება გამოხატულ იქნას პოლიტიკურ ტერმინებში. დღეს ჩვენ მზად ვართ, დავმარხოთ ქრისტიანული იმპერიები და სახელმწიფოები, მაგრამ სრულად განვთავისუფლდით თუ არა მათი ღვთისმეტყველების მცდარი ასპექტებისაგან? ამ კითხვის დასმან იშინავს, მიუთითო იმაზე, რომ ბევრი ჩვენი „სეკულარისტის“ ღვთისმეტყველება სინამდვილეში არის კონსტანტინეს, იუსტინიანესა და ჰილდებრანდის ღვთისმეტყველება, თუმცა ისინი სულ სხვა საშუალებებით სარგებლობენ და მათგან შემოთავაზებული მეთოდებიც, ცხადია, სხვაა. მაგრამ ძირითადი აზრი იგივეა. მათ სურთ, ქრისტიანობა ისე განსაზღვრონ, რომ ქრისტიანობამ გადაწყვიტოს ამქვეყნიის პრობლემები, რომ ის გახდეს „აქტუალური“, გასაგები თანამედროვე „სეკულარული ადამიანისათვის“, მათ სურთ, გამოიყენონ „სეკულარული“ მეთოდები იმ მიზნის მისაღწევად, რომელიც დასახულია სხვათა მიერ. მაგრამ მაშინ როგორღა გავიგოთ იესო ქრისტეს პასუხი პილატესადმი: „მეუფებაი ჩემი არა ამის სოფლისაგანი არს. უკეთუმცა ამის სოფლისაგანი იყო მეუფებაი ჩემი, მსახურნიმცა

ჩემნი ილუწიდეს ჩემთვის...“ (ინ. 18. 36). რა დამოკიდებულება უნდა გვქონდეს მაშინ დემონური ძალებისადმი, რომლებიც მუდმივად გვაცთუნებენ (მდიდარნი ვართ თუ ღარიბნი, მღევნელები თუ დევნილები) ძალაუფლებით, პურითა და ადვილი, „საოცარი“, ე. ი. უტოპიური გადაწყვეტილებებით?

ქრისტიანობა უკვე საკმაოდ დაზიანდა იმისაგან, რომ იგი თავის თავს აიგივებდა ძალასთან, ფულთან, „ისტებლიშმენტთან“. ბევრ ჩვენგანს სამართლიანად სურს, გაათავისუფლოს ეკლესია ამ საეჭვო მოკავშირეებისაგან. იმისათვის, რომ ეკლესიამ მოიპოვოს ჭეშმარიტი თავისუფლება, ის კვლავ უნდა გახდეს ის, რადაც დაფუძნებულია ეკლესია და არა უბრალოდ გადავიდეს ერთი ბანაკიდან მეორეში.

ეკლესია და თანამედროვეობა

აფხაზეთში არსებული საეკლესიო მდგომარეობის სამართლებრივი ანალიზი

მღვდელი ალექსი ქშუტაშვილი

1. ეპარქიაში არსებული მდგომარეობა

1993 წლის 27 სექტემბერს სოხუმის დაცემის შემდეგ ოთხასი ათასზე მეტი ეთნიკური ქართველი და მათთან ერთად სამღვდელოებაც განდევნეს მშობლიური მხარიდან. აფხაზეთში დარჩა მხოლოდ ოთხი ეთნიკურად არაქართველი სასულიერო პირი: მღვდელი ბესარიონ აპლია (ეთნიკური აფხაზი), მღვდელი პავლე ხარჩენკო (უკრაინელი), დეკანოზი პეტრე სამსონოვი (რუსი) და მღვდელი ვიტალი გოლუბი (ასევე რუსი). ასეთ პირობებში რელიგიური მდგომარეობა საქართველოს ამ მხარეში ძალზე გართულდა, ხოლო კანონიკური მართვა-გამგეობის მხრივ, შეიძლება ითქვას, სრულმა ქაოსმა დაისადგურა. დე იურედ აფხაზეთის ეპარქია დღემდე რჩება საქართველოს საპატრიარქოს იურისდიქციის ქვეშ, ხოლო დე ფაქტოდ — მას ნაწილობრივ შენარჩუნებული აქვს თვითმ-

მართველობა, ნაწილობრივ კი რუსეთის საპატრიარქოს მაიკოპისა და ადიღეის ეპარქიის მიერ იმართება¹.

1993 წლის ბოლოს ხსენებულმა ოთხმა სასულიერო პირმა აირჩია მღვდელი ბესარიონ აპლია სოხუმის საკათედრო ტაძრის წინამძღვრად და ცხუმ-აფხაზეთის ეპარქიის წარმომადგენლად დე ფაქტო ხელისუფლებასთან და რუსეთის მართლმადიდებელ ეკლესიასთან ურთიერთობებში. 1998 წელს ამავე პირებმა შექმნეს ე.წ. „ცხუმ-აფხაზეთის ეპარქიის საბჭო“, მიიღეს ეპარქიის წესდება და მმართველად აირჩიეს იგივე მღვდელი ბესარიონი აპლია².

2008 წლის ომისა და რუსეთის ფედერაციის მიერ აფხაზეთის, როგორც დამოუკიდებელი სახელმწიფოს, ცნობის შემდეგ იქ მოღვაწე სამღვდელოება გააქტიურდა, რათა ცხუმ-აფხაზეთის ეპარქიისთვის ავტოკეფალია მოეპოვებინათ, მაგრამ სასულიერო პირებში გაჩნდა განხეთქილება დამოუკიდებლობის გზების მოპოვების საკითხის გამო. ძველი თაობის სამღვდელოება, რომელსაც მღვდელი ბესარიონ აპლია ხელმძღვანელობს, პრორუსული ორიენტაციისაა, ხოლო ახალგაზრდები, მღვდელ-მონაზონ დოროთე დბარის მეთაურობით, პრობერძნული, კერძოდ, კონსტანტინეპოლთან დაახლოების მომხრენი არიან. თუმცა არ არის გამორიცხული, რომ ეს ორი ბანაკი სპეციალურადაა შექმნილი აფხაზი სეპარატისტების მიერ იმ მიზნით, რომ ორივე საპატრიარქოსთან მოლაპარაკებებით გამოიყენონ გარკვეული დაძაბულობა, რომელიც არსებობს მოსკოვსა და კონსტანტინეპოლს შორის და ან ერთისგან, ან მეორისგან მიიღონ ნაწილობრივი აღიარება მაინც. მოვლენათა ქრონოლოგია ასეთია:

2011 წლის 15 მაისს, აფხაზეთის ეპარქიის მომავლის განსაზღვრის მიზნით, ახალ ათონში, სვიმონ კანანელის სახელობის მონასტერში, მღვდელ-მონაზონ დოროთე დბარისა და მღვდელ-მონაზონ ანდრეი ამპარის ორგანიზებით მოეწყო ე.წ. „საეკლესიო-სახალხო კრება“, რომელსაც 1500-ზე მეტი

1 Иеродиакон Давид Сарсания, Размышления о современном состоянии православной церкви в Абхазии, Май 2004 г. წყარო: www.apsny.ru

2 Иеромонах Дорофей Дбар, Краткий очерк истории Абхазской Православной Церкви, Новый Афон, 2005 г. წყარო: www.abkhazia.ru

ადამიანი ესწრებოდა. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ, როგორც თავად აფხაზური მხარე იუწყება, შეკრების მონაწილე 1500 ადამიანიდან ნახევარი საერთოდ მოუნათლავი იყო! შეკრების მონაწილეებმა გადაწყვიტეს, რომ „საეკლესიო-სახალხო კრებას მიენიჭოს აფხაზეთის ეკლესიის უმაღლესი მმართველი ორგანოს სტატუსი“³. „მოყოლებული 2011 წლის 15 მაისიდან, ყველა მნიშვნელოვან გადაწყვეტილებას, რომელიც დაკავშირებული იქნება „აფხაზეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის“ ტაძრებში, მონასტრებსა და სამომლოცველო ადგილებში მსახურებებთან, განიხილავს მხოლოდ საეკლესიო-სახალხო კრება“⁴. შეიქმნა ახალი საეკლესიო ინსტიტუტი — „აფხაზეთის წმინდა სამიტროპოლიტო“. კრების მონაწილეებმა ჩამოაყალიბეს „აფხაზეთის წმინდა სამიტროპოლიტოს“ მმართველი საბჭო 12 ადამიანის შემადგენლობით, აქედან 4 სასულიერო პირია, 6 საერო პირი და 2 ადგილი დაუთმეს მღვდელ ბესარიონ აპლიას მომხრე სასულიერო პირებს. კრების მონაწილეებმა ასევე აირჩიეს საბჭოს თავმჯდომარე და საეპისკოპოსო კანდიდატი, მღვდელ-მონაზონი (არქიმანდრიტი) დოროთე დბარი⁵.

2011 წლის 26 მაისს „საეკლესიო-სახალხო კრების“ მოწვევის გამო რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის მაიკოპისა და ადიღეის მიტროპოლიტმა ტიხონმა, რომლის იურისდიქციის ქვეშ იმყოფებიან მღვდელ-მონაზონი დოროთე დბარი და მღვდელ-მონაზონი ანდრეი ამპარი, ხსენებულ ორ სასულიერო პირს ერთი წლის ვადით შეუჩერა მღვდელ-მოქმედების უფლება. თავის დადგენილებაში მეუფე ტიხონმა კრება „ბრბოთა თავყრილობად“ მოიხსენია⁶.

აფხაზური მხარის ინფორმაციით, მსოფლიო საპატრიარქოს მიწვევით 2012 წლის 9 იანვარს სტამბულში, საპატრიარქოს შენობაში, გაიმართა შეხვედრა მსოფლიო პატრიარქის, ბართლომეოსის, ე.წ. „აფხაზეთის წმინდა სამიტროპოლი-

3 წყარო: АПСХИПРЕСС

4 წყარო: აფხაზეთის წმინდა სამიტროპოლიტოს ოფიციალური წერილი მსოფლიო პატრიარქ ბართლომეს სახელზე, № 8, ივლისი 14. 2011

5 წყარო: АПСХИПРЕСС

6 წყარო: აფხაზეთის წმინდა სამიტროპოლიტოს ოფიციალური წერილი მსოფლიო პატრიარქ ბართლომეს სახელზე, № 8, ივლისი 14. 2011

ტოს“ წევრებთან, რომელთა შორის იყვნენ მღვდელ-მონაზონი დოროთე დბარი, მღვდელ-მონაზონი ანდრეი ამპარი, ბერ-დიაკონი დავით სარსანია და საერო პირები: თემურ ძიძარია და გერმანე მარშანია. შეხვედრისას მღვდელ-მონაზონმა დოროთემ აღნიშნა, რომ აფხაზეთის საეკლესიო პრობლემის მოგვარება შეუძლებელია საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიასთან ორმხრივი დიალოგის მეშვეობით და აუცილებელია ამ საქმეში მსოფლიო საპატრიარქოს ჩარევა. კონსტანტინეპოლის პატრიარქმა ბართლომემ დასძინა, რომ მსოფლიო საპატრიარქო, როგორც დედა ეკლესია, ყველაფერს გააკეთებს, რომ აფხაზეთის საეკლესიო მდგომარეობა მოგვარდეს კანონიერი გზით⁷.

2012 წლის 3 თებერვალს სოხუმის ერთ-ერთ ცენტრალურ მოედანზე შედგა ე.წ. „სახალხო კრება“, რომლის მიზანიც იყო აფხაზეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის მხარდაჭერა. კრების მონაწილეებმა მიიღეს მიმართვა მსოფლიოს ყველა ადგილობრივი მართლმადიდებელი ეკლესიების მეთაურებისადმი. მიმართვაში ნათქვამია, რომ კრება მხარს უჭერს აფხაზეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის გამოყოფას საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიისგან. კრებამ ასევე დადებითად შეაფასა აფხაზეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის პროცესი მისი დედა ეკლესიის – კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოს შუამავლობით⁸.

2. აფხაზი სეპარატისტ-ავტოკეფალისტების მიერ გადაღმული ნაბიჯების კანონიკური შეფასება

აქვე აღვნიშნავთ, რომ აფხაზი სეპარატისტ-ავტოკეფალისტების ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი ქმედება არის არაკანონიკური და არღვევს მართლმადიდებელი ეკლესიის მართვა-გამგეობის ყველა ძირითად პრინციპს:

ა) დიდი სჯულის კანონის, მოციქულთა 34-ე, 39-ე; ანტიოქიის მე-9, მე-20; IV მსოფლიო კრების მე-8, მე-19; VI მსოფლიო კრების მე-8; ლაოდისკიის 57-ე და სხვა კანონების შესაბამ-

7 წყარო: www.anyha.org

8 წყარო: АПСНПРЕСС

ისად, მმართველი ეპისკოპოსის გარეშე რაიმე საეპარქიო კრების ორგანიზება და ჩატარება არაკანონიკურია და ასეთი კრების მიერ მიღებული ნებისმიერი გადაწყვეტილება ბათილად ითვლება;

ბ) მოციქულთა მე-15; I მსოფლიო კრების მე-15, მე-16; IV მსოფლიო კრების მე-5, მე-13, მე-20, 23-ე; ანტიოქიის მე-9, VI მსოფლიო კრების მე-17, VII მსოფლიო კრების მე-10 და სხვა კანონების შესაბამისად, სასულიერო პირს ეკრძალება, მონაწილეობა მიიღოს უცხო ადგილობრივი ეკლესიისათუ ეპარქიის მართვა-გამგეობაში: მღვდელ-მონაზონი დორეთე დბარი და მღვდელ-მონაზონი ანდრეი ამპარი არიან რუსეთის საპატრიარქოს, ადიგენისა და მაიკოპის ეპარქიის მღვდელმსახურნი, ხოლო ბერ-დიაკონი დავით სარსანია საქართველოს საპატრიარქოს მცხეთა-თბილისის ეპარქიის მსახურებიდან დაყენებული სასულიერო პირი. შესაბამისად, აფხაზეთში მათ მიერ შესრულებული ნებისმიერი საეკლესიო საქმიანობა არაკანონიკურია და მოკლებულია ძალას;

გ) მართლმადიდებლური კანონიკური პრაქტიკა საერო დასის წარმომადგენლებს აძლევს უფლებას, მონაწილეობა მიიღონ ეკლესიის მართვის სხვადასხვა ორგანოებში, მათ შორის, კრებებშიც. მაგალითად, პრაქტიკულად ყველა ადგილობრივ ეკლესიაში არსებობს გაფართოებული საეკლესიო კრების ინსტიტუტი, სადაც სათათბირო ხმის, ან საარჩევნო ხმის უფლებით მონაწილეობას იღებენ საერო პირებიც. მაგრამ მათი მონაწილეობა შესაძლებელია რამდენიმე პირობის დაცვით: კრებაზე მონაწილე საერო პირი უნდა იყოს მონათლული და აქტიური მართლმადიდებელი, რომელიც გამოირჩევა სამაგალითო ზნეობითა და საღვთისმეტყველო ცოდნით. ასევე, კრებაზე დასასწრებად, მას აუცილებლად უნდა ჰქონდეს მმართველი მღვდელმთავრის ლოცვა-კურთხევა.

რაც შეეხება ახალ ათონში შეკრებილ „სახალხო-საეკლესიო კრების“ მონაწილეებს, თავად კრების ორგანიზატორები აღიარებენ, რომ მათგან ნახევარი საერთოდ მოუნათლავი იყო. მონათლულებიდან კი საკითხავია, რამდენი იქნებოდა აქტიური მრევლი, მაღალი ზნეობისა და საღვთისმეტყველო

განათლების მქონე პირი. ერთია ცხადი, ეპარქიის მმართველი მღვდელმთავრის ლოცვა-კურთხევა არც ერთს არ ჰქონდა.

დ) როგორც უკვე ითქვა, მართლმადიდებლური კანონიკური პრაქტიკა საერო დასის წარმომადგენლებს უფლებას აძლევს, მონაწილეობა მიიღონ საეკლესიო კრებებში, მაგრამ მართლმადიდებელი ეკლესიის მართვა-გამგეობის იერარქიული პრინციპიდან გამომდინარე, აუცილებელია, დაცულ იქნას სასულიერო პირებსა და საერო დასის წარმომადგენლებს შორის გარკვეული პროპორცია. რადგან ღვთის მიერ დაწესებული სამსაფეხურიანი სამღვდლო იერარქია ეკლესიის მაკურთხეველი და სწავლა-მოძღვრებითი მადლის მატარებელია და, შესაბამისად, ეკლესიის მართვა-გამგეობის ღერძს წარმოადგენს, ნებისმიერ გაფართოებულ საეკლესიო კრებაზე რაოდენობრივად სასულიერო პირები გაცილებით მეტნი უნდა იყვნენ, ვიდრე საეროები⁹.

ე.წ. „სახალხო-საეკლესიო კრებაზე“ 1500 მონაწილიდან ათი სასულიერო პირიც კი არ იყო და, როგორც უკვე ითქვა, მათგან – არცერთი მღვდელმთავარი. ეს კიდევ ერთი მიზეზია, რის გამოც ახალ ათონში შეკრებილ კრებას, მაქსიმუმ, სახალხოდ თუ აღიარებ, მაგრამ არცერთ შემთხვევაში – საეკლესიოდ.

3. აფხაზი ავტოკეფალისტების ისტორიულ-კანონიკური არგუმენტები და მათი შეფასება

2011 წლის 15 მაისს ე.წ. „სახალხო-საეკლესიო კრების“ მიერ მიღებულ დოკუმენტში, 2011 წლის 14 ივლისს ე.წ. „აფხაზეთის წმინდა სამიტროპოლიტოს“ მიერ კონსტანტინოპოლის პატრიარქის ბართლომეოსის სახელზე გაგზავნილ № 8 წერილში, 2012 წლის 3 თებერვალს სოხუმში ორგანიზებულ „სახალხო კრების“ მიერ მიღებულ მიმართვასა და სხვა დოკუმენტებსა თუ სტატიებში ჩამოყალიბებულია ის „ისტორიულ-კანონიკური არგუმენტები“, რომელთა საფუძველზეც აფხაზი

9 Floca, I. N., Arhidiacon Prof. Dr., Drept Canonic Ortodox, Legislație și Administrație Bisericească, Vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 195

სეპარატისტები ითხოვენ მსოფლიო საპატრიარქოს ჩარევას ცხუმ-აფხაზეთის ეპარქიის სტატუსის განსაზღვრაში, კონკრეტულად კი – ავტოკეფალიის აღიარებას:

ა) სეპარატისტების თქმით, VI-VII საუკუნეებში აფხაზეთის ეპარქია შედიოდა კონსტანტინოპოლის იურისდიქციის ქვეშ, აქედან გამომდინარე, მსოფლიო საპატრიარქო აფხაზეთისთვის „დედა ეკლესიას“ წარმოადგენს და ამიტომ მას აქვს კანონიკური უფლება, მონაწილეობა მიიღოს აფხაზეთის ეპარქიის აწმყოსი და მომავლის განსაზღვრაში¹⁰.

საეკლესიო სამართლის მიხედვით, რომელიც განსაზღვრავს ავტოკეფალური ეკლესიების სტატუსსა და უფლებებს (მოციქულთა 34, 35; I მსოფ. 6; II მსოფ. 2; III მსოფ. 8; IV მსოფ. 28; VI მსოფ. 20; ანტიოქია 9, 13, 22; სარდიკა 3.), ის ფაქტი, რომ რომელიმე ეპარქია ან ადგილობრივი ეკლესია ისტორიის გარკვეულ მონაკვეთზე ექვემდებარებოდა სხვა ადგილობრივ ეკლესიას, არ ნიშნავს, რომ ე.წ. „დედა ეკლესია“ ინარჩუნებდეს რაღაც იურისდიქციონალურ, კანონიკურ, ან, თუნდაც, მორალურ უფლებებს, ერეოდეს ამჟამად უკვე ავტოკეფალური ეკლესიის, ან მისი ნაწილის შიდა საქმეებში.

მაგალითად, დაარსებიდან 1219 წლამდე სერბეთის ეკლესია ჯერ რომის, შემდეგ კი კონსტანტინოპოლის ეკლესიის იურისდიქციის ქვეშ იყო. ბულგარეთის ეკლესიამ 927 წელს ასევე კონსტანტინოპოლისგან მიიღო ავტოკეფალია, შემდეგ მან საუკუნეების განმავლობაში რამდენჯერმე დაკარგა და ისევ აღადგინა თავისი დამოუკიდებლობა. რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალია 1589 წელს იქნა აღიარებული კონსტანტინოპოლის მიერ. რუმინეთის ეკლესიის – კიდევ უფრო გვიან, მხოლოდ 1885 წელს და მანაც ასევე მსოფლიო საპატრიარქოსგან მიიღო ავტოკეფალია¹¹; მაგრამ ამჟამად ოთხივე ჩამოთვლილი ადგილობრივი ეკლესია სრულიად დამოუკიდებელია და გამორიცხულია, რომ კონსტანტინოპოლი, ან სხვა რომელიმე ადგილობრივი ეკლესია ჩაერიოს მის შიდა მართვა-გამგეობაში.

10 წყარო: АПСН/ПРЕСС; www.anyha.org

11 К. Е. Скуат, История Поместных Православных Церквей, 3-й выпуск, т. 1, Москва, 1994, ст. 101-102, 197, 249, 251, 268

ისეთი უძველესი ეკლესიაც, როგორიც იერუსალიმის სა-
პატრიარქოა, IV მსოფლიო კრებამდე, ანუ 451 წლამდე, არ იყო
ავტოკეფალიური, ის ექვემდებარებოდა კესარია-პალესტინის
მიტროპოლიას, რომელიც, თავის მხრივ, ანტიოქიის ეკლესიას
ემორჩილებოდა¹². ამ ისტორიული ფაქტიდან გამომდინარე,
განა შეიძლება ვიღაცამ დაუშვას, რომ დღეს ანტიოქიის სა-
პატრიარქო იერუსალიმს თვითნებურად „უგვარებდეს“ შიდა
პრობლემებს?!

თავად კონსტანტინოპოლის ეკლესიამაც ავტოკეფალია
მოიპოვა მხოლოდ II მსოფლიო კრებაზე, ანუ 381 წელს, მა-
ნამდე ამ ქალაქის ეპისკოპოსები ჰერაკლიის მიტროპო-
ლიტებისგან იღებდნენ ხელდასხმას¹³. ეს მიტროპოლია თავის
დროზე მოიცავდა დღევანდელი საბერძნეთის ჩრდილოეთ
ნაწილს, ბულგარეთისა და სერბეთის ტერიტორიებს. აფხაზი
„ავტოკეფალისტების“ ლოგიკით, სერბეთის, ბულგარეთი-
სა და ელადის ეკლესიები კონსტანტინეპოლისთვის „დედა
ეკლესიას“ უნდა წარმოადგენდნენ და შესაბამისად, უნდა
ჰქონდეთ უფლება, მართონ მსოფლიო საპატრიარქო.

მაშასადამე, იმის ძიება, რომელი ადგილობრივი ეკლე-
სია რომლისთვის წარმოადგენს „დედა ეკლესიას“ და, აქედან
გამომდინარე, რაღაცა იურისდიქციონალური თუ მორალური
უფლებების (პრეტენზიების) წამოყენება, უხეშად არღვევს
კანონიკური სამართლის ძირითად პრინციპებს, მსოფლიო
მართლმადიდებელ ეკლესიაში ორი ათასი წლის განმავ-
ლობაში ჩამოყალიბებულ წესრიგს და შეიძლება დიდი ქაოსი,
დაპირისპირება და განხეთქილება მოიტანოს.

ბ) აფხაზები ეთნიკურად ქართველებისგან განსხვავებუ-
ლი არიან, აფხაზეთი ოდითგანვე მათ მიწა-წყალს წარმოად-
გენდა და, შესაბამისად, ცხუმ-აფხაზეთის ეპარქია საქარ-
თ-ველოს საპატრიარქოსაგან გამოყოფილი ავტოკეფალური
ეკლესია უნდა იყოს¹⁴.

12 მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონები ეპისკოპოს ნიკოდიმის (მილაში)
განმარტებებით, ტომი I, გამ. „ალილო“, თბილისი, 2007, გვ. 180

13 მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონები ეპისკოპოს ნიკოდიმის (მილაში)
განმარტებებით, ტომი I, გამ. „ალილო“, თბილისი, 2007, გვ. 225

14 წყარო: აფხაზეთის წმინდა სამიტროპოლიტოს ოფიციალური წერილი
მსოფლიო პატრიარქ ბართლომეს სახელზე, № 8, ივლისი 14. 2011

სეპარატისტების ამ არგუმენტის გაბათილებისას შეგნებულად უნდა მოვერიდოთ ისეთი საკითხების განხილვას, როგორიცაა დღევანდელი აფსუების (აფხაზების) წარმომავლობა და ამ მიწა-წყალზე მათი დასახლება. პრობლემის ასეთ ჭრილში განხილვა ერთგვარი სოფისტური მახეა, რადგან კამათი იმის თაობაზე, ვინ არიან აფხაზები და აფხაზეთი რეალურად ვისი სამშობლოა, შეიძლება დაუსრულებელ და არაფრის მომცემ კინკლაობაში გადაიზარდოს. ყველაზე მთავარი ფაქტი არის ის, რომ ზოგადად კანონიკისთვისა და კონკრეტულად საეკლესიო ავტოკეფალიის განსაზღვრისათვის ამ საკითხებს აბსოლუტურად არანაირი მნიშვნელობა არ აქვს.

ჩვენ რომც შევთანხმდეთ იმ გარემოებაზე, რომ აფსუები ძველი აბაზგების შთამომავლები და, შესაბამისად, ისტორიულად ამ კუთხის შვილები არიან, ამგვარი მოსაზრებისგან განსხვავებით ჯერ კიდევ ანტიკური ხანის რომაელი ისტორიკოსები, სტრაბონი და კლავდიუს პტოლომეოსი, ასევე VII საუკუნის დოკუმენტი — სომხეთის გეოგრაფია, დღევანდელი აფხაზეთის მკვიდრ მოსახლეობაში უმთავრესად ქართულ ტომებს ასახელებენ¹⁵. ჩვენ შეგნებულად არ შევიჭრებით ისტორიკოსების კომპეტენციაში და არ დავიწყებთ სხვა მრავალრიცხოვანი წერილობითი თუ არქეოლოგიური წყაროების ჩამოთვლას, საიდანაც მტკიცდება, რომ აფხაზეთი ყოველთვის ეთნიკურად, კულტურულად და პოლიტიკურადაც ქართული სამყაროს შემადგენელი ნაწილი იყო. ცხადი ერთია: რომც დავუშვათ, რომ აფსუები ოდითგანვე აფხაზეთში ცხოვრობდნენ, ეს კუთხე არასდროს ყოფილა ექსკლუზიურად მხოლოდ აფსუების სამშობლო, ის ყოველთვის უმთავრესად ქართველებით იყო დასახლებული.

ისიც რომ დავუშვათ, თითქოს ცხუმ-აფხაზეთის ეპარქია ყოველთვის მონოეთნიკური იყო და შედგებოდა ექსკლუზიურად მხოლოდ აფსუებისგან, არც ეს იქნებოდა კანონიკურად საკმარისი არგუმენტი ავტოკეფალიის მოსათხოვად. მართალია, მართლმადიდებელი ეკლესიის მართვა-გამგეობის ერთ-ერთ ძირითად კანონიკურ პრინციპი ე.წ. ეროვნულ-

15 მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე, აფხაზეთი (ქართველთა „გააფხაზება“), საქართველოს საპატრიარქოს მანგლის-წალკის ეპარქია, 2001, გვ. 14, 15

ნაციონალური პრინციპია, რაც იმაში გამოიხატება, რომ საეკლესიო ადმინისტრაციულ-ტერიტორიულ ერთეულებს (სამრევლოებს, ეპარქიებს, მიტროპოლიებს), როგორც წესი, გააჩნია გარკვეული ეროვნულ-ნაციონალური ნიშან-თვისება — ლიტურგიკული ენა, არქიტექტურის ფორმა, ხატწერის სტილი, გალობის კილო, კანონიკური ტრადიციები და ა.შ., მიუხედავად ყველაფერ ამისა ეს პრინციპი არ გულისხმობს აუცილებლად ავტოკეფალიის ქონას. მსოფლიო მართლმადიდებელ ეკლესიაში სულ თხუთმეტი ავტოკეფალიური ეკლესიაა, აქედან არცერთი არის მონოეთნიკური. ყველა ადგილობრივი ეკლესია მოიცავს მრავალეთნიკურ მრევლს, რომელიც ხშირად ორგანიზებულია სამრევლოებში, ეპარქიებში, მიტროპოლიებში, საეგზარქოსოებსა და ხან ავტონომიებშიც კი. მათ ჰყავთ შესაბამისი ეროვნების იერარქია და მსახურობენ შესაბამის მშობლიურ ლიტურგიკულ ენაზე.

რუსეთის საპატრიარქოში არსებობს უკრაინული, ბელორუსული, მოლდავური, ესტონური მიტროპოლიები და იაპონიის ავტონომია. რუმინეთის ეკლესიაში ფუნქციონირებს უკრაინული, ბულგარული, ბერძნული და სერბული სამრევლოები. ალექსანდრიის ეკლესიის მრევლში არიან ბერძნები, არაბები, ეთიოპელები, კენიელები და ა.შ. ადგილობრივ ეკლესიებში შემავალი ეროვნებების ჩამონათვალი შორს წაგვიყვანს, ამიტომ კონკრეტულად საქართველოს საპატრიარქოს მაგალითზე ვიტყვით, რომ ქართულენოვან სამრევლოებთან ერთად აქ ფუნქციონირებს რუსული, ბერძნული, ასურული სამრევლოები, საკითხი დგას სომხურენოვანი მართლმადიდებელი სამრევლოების გახსნისაც და ა.შ.

დასკვნის სახით ვიტყვით, რომ მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონიკის მიხედვით, გარკვეულ ტერიტორიაზე კომპაქტურად დასახლებული რომელიმე ეთნოსის არსებობა, სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ იქ აუცილებლად ავტოკეფალიური ეკლესია უნდა დაარსდეს. ამიტომ, მიუხედავად იმისა, რომ აფხაზები დღესდღეობით რეალურად ცალკე ეთნოსს წარმოადგენენ, ეს არ ნიშნავს, რომ ცხუმ-აფხაზეთის ეპარქია აუცილებლად ავტოკეფალიურ ეკლესიად უნდა ჩამოყალიბდეს.

კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი გარემოება: აფხაზი ერი აფხაზეთის მკვიდრი მოსახლეობის უმცირესობას, მაქსიმუმ ერთ მეხუთედს თუ წარმოადგენს, დანარჩენი ეთნიკური ქართველები არიან (სამწუხაროდ, მათი უმრავლესობა – ოთხასი ათასი – დევნილია). ამიტომ, თუ ცხუმ-აფხაზეთის ეპარქიის ეთნიკურ შემადგენლობაზე ვილაპარაკებთ, ის გაცილებით უფრო მეტად ქართულია, ვიდრე აფხაზური.

გ) აფხაზი სეპარატისტების ავტოკეფალიის მოთხოვნის ერთ-ერთ მიზეზად დასახელებულია ის, რომ თითქოსდა საქართველოს ეკლესია ყოველთვის ავიწროებდა აფხაზებს, ეწეოდა მათ დენაციონალიზაციას, ანუ „გაქართველებას“, არ აკუთხებდა აფხაზი ეროვნების სასულიერო პირებს და ა.შ.¹⁶

ეს „ბრალდება“ იმდენადვე აბსურდულია, რამდენადაც მას არ გააჩნია არანაირი რეალური საფუძველი. თავად მღვდელ-მონაზონი დოროთე დბარი 2005 წელს გამოქვეყნებულ ერთ-ერთ სტატიაში აღნიშნავს, რომ კომუნისტური რეჟიმის დამყარების შემდეგ, მთელი XX საუკუნის განმავლობაში, „სასულიერო პირების რაოდენობა აფხაზეთში არ აღემატებოდა ათ კაცს. აქედან უმრავლესობა რუსი ეროვნებისა იყო. მხოლოდ მიტროპოლიტ დავით ჭკადუას დროს, 80-იანი წლების ბოლოს, ქართველი ეროვნების სასულიერო პირების რაოდენობა გაიზარდა. ნიკიტა ხრუშოვის დროს, მართლმადიდებელი ეკლესიის დევნისას, აფხაზეთის მთები იფარავდა მთელი სსრკ-ის სხვადასხვა კუთხეებიდან ჩამოსულ ბერებს. (...) 90-იანი წლების ბოლოს გაჩნდნენ პირველი აფხაზი ეროვნების სასულიერო პირები: მღვდელი ზაქარია შაქაია (...) და მღვდელი ბესარიონ აპლია“¹⁷.

მოყვანილი ციტატიდან ნათლად ჩანს, რომ აფხაზი სეპარატისტები თვითონვე ამხელენ საკუთარ თავს სიცრუეში. როგორ შეიძლებოდა, ადგილი ჰქონოდა „აფხაზების გაქართველების“ პოლიტიკას, თუ ადგილობრივი ან ჩამოსული დევნილი სასულიერო პირების აბსოლუტური უმრავლესობა

16 Иеродиакон Давид Сарсания, Размышления о современном состоянии православной церкви в Абхазии, Май 2004 г. წყარო: www.apsny.ru

17 Иеромонах Дорофей Дбар, Краткий очерк истории Абхазской Православной Церкви, Новый Афон, 2005 г. წყარო: www.abkhazia.ru

იყო არა ქართველი, არამედ რუსი ეროვნების; შესაბამისად, საღვთისმსახურო ენა იქნებოდა ძირითადად არა ქართული, არამედ სლავური. აქედან ჩანს, რომ აფხაზეთში არა აფხაზების გაქართველების, არამედ მთელი მოსახლეობის გარუსების პროცესი მიმდინარეობდა. თავად დოროთე დბარი აღნიშნავს, რომ მხოლოდ 80-იანი წლების ბოლოს ქართველი სასულიერო პირების რაოდენობა შედარებით გაიზარდა, სამაგიეროდ ასევე იკურთხა აფხაზი ეროვნების მღვდელმსახურებიც.

აფხაზი ეროვნების ბერ-დიაკონი დავით სარსანია 2004 წელს გამოქვეყნებულ ერთ-ერთ სტატიაში, საქართველოს ეკლესიის შოვინისტური სულისკვეთების დასამტკიცებლად, წერს, რომ „1943 წელს რუსეთის მართლმადიდებელმა ეკლესიამ აღიარა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია საქართველოს სსრ-ს მთელ ტერიტორიაზე. ამ დროს აფხაზები გაცივდნენ ეკლესიის მიმართ, რადგან მათთვის მიუღებელი იყო ქართული ზეგავლენა. ტაძრებში ძირითადად რუსები და ბერძნები რჩებოდნენ, რომლებმაც გადაიტანეს 50-იანი წლების მძიმე რეპრესიები. XX საუკუნეში ზუსტად ამ მორწმუნეების წყალობით მართლმადიდებლობა შენარჩუნდა აფხაზეთში“¹⁸.

ბერ-დიაკონი დავით სარსანია მოცემულ ციტატაში ცდილობს ხალხის შეცდომაში შეყვანას. ის თვითონვე წერს, რომ ტაძრებში ძირითადად რჩებოდნენ რუსები და ბერძნები. საქართველოს ეკლესია რომ შოვინისტური ან ეთნოფილისტური ყოფილიყო, ის იქნებოდა ასეთი ყველა ეროვნების მიმართ და არა მხოლოდ აფხაზებისადმი. რადგან საქართველოს საპატრიარქოსა და ქართველი მღვდელმთავრების იურისდიქციის ქვეშ რუსებმა და ბერძნებმა შეინარჩუნეს რწმენა და ეკლესიურობა, ეს იმის დასტურია, რომ ეკლესიის მიერ არანაირ შოვინისტურ პოლიტიკას ადგილი არ ჰქონია.

უფრო მეტიც, მოყვანილი ციტატიდან ისიც ჩანს, რომ კომუნისტურ პერიოდში აფხაზეთის ტაძრებში არ დადიოდნენ არა მხოლოდ აფხაზები, არამედ არც ქართველები: „ტაძ-

18 Давид Сарсания, Размышления о современном состоянии православной церкви в Абхазии, Май 2004 г. წყარო: www.apsny.ru

რეგში, ძირითადად, რუსები და ბერძნები რჩებოდნენო“. მამა დავითის ლოგიკას რომ ვენდოთ, საქართველოს ეკლესია შოვინისტურ პოლიტიკას ეწეოდა არა მხოლოდ აფხაზეთის, არამედ ქართველების მიმართაც.

დ) საქართველოს ეკლესიის შოვინიზმში დადანაშაულებისას აფხაზური მხარე მიუთითებს იმ გარემოებაზე, რომ მათ არ ჰყავთ აფხაზი ეროვნების ეპისკოპოსი. 2011 წლის 15 მაისს ახალ ათონში ჩატარებულმა ეგრეთწოდებულმა „საეკლესიო-სახალხო კრებამ“ აირჩია კიდევაც ეპისკოპოსობის კანდიდატი მღვდელ-მონაზონი დოროთე დბარი ალბათ იმის იმედით, რომ კონსტანტინოპოლის, ან სხვა რომელიმე ადგილობრივი ეკლესია აღიარებს მათ ავტოკეფალიას და უკუერთხებს მღვდელმთავარს¹⁹.

სეპარატისტების ეს პრეტენზია და ბრალდება ისეთივე უსაფუძვლოა, როგორც ყველა მანამდელი. უპირველეს ყოვლისა, 1995 წელს მიღებული საქართველოს ეკლესიის მართვა-გამგეობის დებულება მღვდელმთავრობის კანდიდატებზე არ მოითხოვს აუცილებელ პირობად ეროვნებით ქართველობას²⁰. შესაბამისად, არ არის გამორიცხული თეორიული შესაძლებლობა იმისა, რომ საქართველოს ეკლესიის სინოდში არსებობდნენ არაქართველი ეროვნების ეპისკოპოსები. უფრო მეტიც, ამისი პრეცედენტი არსებობს: 1956–1985 წლებში თბილისში ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა უკრაინაში დაბადებული და გაზრდილი, ეროვნებით უკრაინელი, საქართველოში სასულიერო პირად ნაკურთხი თეთრი წყაროს მიტროპოლიტი ზინობი მაჟუგა.

მნიშვნელოვანია ის ფაქტიც, რომ დღეისთვის საქართველოს ეკლესიის მღვდელმთავრებიდან სამი წარმოშობით სოხუმელია: მიტროპოლიტი აბრაამ გარმელია, მიტროპოლიტი სერაფიმე ჯოჯუა და მიტროპოლიტი ანდრია გვაზავა, რომლებიც, მართალია, ეთნიკური ქართველები არიან, მაგრამ აფხაზეთის მკვიდრნი და აფხაზური კულტურის, ტრადიციებისა

19 Давид Сарсания, Размышления о современном состоянии православной церкви в Абхазии, Май 2004 г. წყარო: www.apsny.ru;

20 საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალური მართლმადიდებელი ეკლესიის მართვა-გამგეობის დებულება, თავი VII, § 4. გამოცემულია წიგნში: საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის კალენდარი 2011

და ცნობიერების მატარებლები. ყველა ეს ფაქტი მიუთითებს იმაზე, რომ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია არ არის ტენდენციურად განწყობილი საქართველოს რომელიმე კონკრეტული კუთხის წარმომადგენლებისა თუ სხვა ეროვნებების მიმართ.

როგორც უკვე ითქვა, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის მართვა-გამგეობის დებულება იძლევა იმის თეორიულ და პრაქტიკულ საშუალებას, რომ საქართველოს ეკლესიის სინოდში იყვნენ აფხაზი ეროვნების მღვდელმთავრები, მაგრამ საეკლესიო სამართლის ერთ-ერთ უმთავრესი კანონიკური პრინციპია იერარქიული მორჩილება, რომელიც არ გულისხმობს მხოლოდ პიროვნებებს შორის მორჩილებას, არამედ მორჩილებას შიდა საეკლესიო ერთეულებს, ინსტიტუტებსა და დაწესებულებებს შორის. მოციქულთა 34-ე, ანთიოქიის ადგილობრივი კრების მე-9 და დიდისჯულის-კანონის სხვა მრავალრიცხოვანი კანონების მიხედვით, ყველა მღვდელმთავარს მოეთხოვება მორჩილება საეკლესიო ცენტრალური ხელისუფლებისადმი – წმინდა სინოდისა და პატრიარქისადმი. ამიტომ არც ერთი ადგილობრივი მართლმადიდებელი ეკლესია და მათ შორის, საქართველოს ეკლესიაც, არ დაუშვებს მღვდელმთავრად ისეთი პირის კურთხევას, განურჩევლად მისი ეროვნებისა, რომელიც თავიდანვე სეპარატისტული მიზნებითა და მემამბოხური სულიკვეთებითაა განმსჭვალული.

ე) აფხაზი ავტოკეფალისტების კიდევ ერთი არგუმენტი არის ის გარემოება, რომ ამჟამად აფხაზეთი დამოუკიდებელი რესპუბლიკაა და შესაბამისად, დამოუკიდებელ სახელმწიფოში ავტოკეფალიური ეკლესია უნდა არსებობდეს²¹.

ეს არგუმენტი იმდენად უსუსურია, რომ სადღაც უხერხულიცაა მასზე პასუხის გაცემა. თანამედროვე მართლმადიდებლურ სამყაროში იშვიათია ისეთი ადგილობრივი ეკლესია, რომლის იურისდიქციაც ვრცელდებოდეს მხოლოდ ერთ სახელმწიფოზე. მაგალითად, ანთიოქიის საპატრიარქოს იურისდიქცია ვრცელდება შვიდ ქვეყანაზე, იერუსალიმის

21 აფხაზეთის წმინდა სამიტროპოლიტოს ოფიციალური წერილი მსოფლიო პატრიარქ ბართლომეს სახელზე, № 8, ივლისი 14. 2011

ეკლესიისა – ოთხ ქვეყანაზე, რუსეთის საპატრიარქოსი – თხუთმეტ ქვეყანაზე, ალექსანდრიის ავტოკეფალიური ეკლესიისა – მთელ აფრიკულ კონტინენტზე, ანუ ორმოცდაათზე მეტ ქვეყანაზე და ა.შ. მსოფლიო მართლმადიდებელი ეკლესიის მართვა-გამგეობის კანონიკური პრინციპები არ გულისხმობს, რომ თუ არსებობს რომელიმე დამოუკიდებელი ქვეყანა, მის საზღვრებში აუცილებლად უნდა არსებობდეს ადგილობრივი ავტოკეფალიური ეკლესია. ამიტომ რომც წარმოვიდგინოთ, როგორც აბსურდი, რომ აფხაზეთი ოდესღაც გახდება მთელი მსოფლიოსა და მათ შორის, თვით საქართველოს მიერ აღიარებული დამოუკიდებელი სახელმწიფო, თავად ეს ფაქტიც კანონიკურად არ იგულისხმებს აფხაზეთის ავტოკეფალიური ან თუნდაც, ავტონომიური ეკლესიის დაარსებას.

ვ) კონსტანტინეპოლის პატრიარქ ბართლომეოსისადმი მიწერილ წერილში ე.წ. „აფხაზეთის წმიდა სამიტროპოლიტოს“ წევრები, მღვდელ-მონაზონი დორეთე დბარი, მღვდელ-მონაზონი ანდრეი ამპარი და ბერ-დიაკონი დავით სარსანია აფხაზეთის ეპარქიისთვის ავტოკეფალიის მისანიჭებლად ბოლო არგუმენტად ასახელებენ შემდეგ გარემოებას: „დღეისთვის იმ სიძულვილისა და შუღლის გამო, რომელიც დასადგურებულია ქართველებსა და აფხაზებს შორის, შეუძლებელია ვიყოლიოთ ქართველი ეპისკოპოსი“²².

უცნაურია ასეთი არგუმენტის მოსმენა სასულიერო პირებისგან, რადგან კაცობრიობის ისტორიაში, სამწუხაროდ, ომი ძალზე ხშირი მოვლენაა, რაც, ცხადია, ადამიანების ცოდვილი ბუნების შედეგია. ომს, რა თქმა უნდა, ყოველთვის შუღლი, მტრობა და ადამიანებს შორის ურთიერთდაპირისპირება მოაქვს. ზუსტად ამიტომ მაცხოვარ იესო ქრისტეს მიერ ეკლესიის დაარსების ერთ-ერთი მთავარი მიზანი იყო ის, რომ სიყვარულზე დაფუძნებული საერთო რწმენის მეშვეობით ადამიანებმა დაამარცხონ ყველანაირი მტრობა და სიძულვილი. იმის მაგივრად, რომ ეკლესია განიხილებოდეს შემრიგებელ საშუალებად, რომელიც აღადგენს საუკუნოვან ძმურ ურთიერთობებს ქართველებსა და აფხაზებს შორის, ზემოხსენებული

22 აფხაზეთის წმინდა სამიტროპოლიტოს ოფიციალური წერილი მსოფლიო პატრიარქ ბართლომეს სახელზე, № 8, ივლისი 14. 2011

სასულიერო პირები ლაპარაკობენ მტრობაზე, როგორც ერთ-გვარ მონაპოვარზე, რომელსაც შენახვა და გაფრთხილება სჭირდება მათი სეპარატისტული მიზნების განხორციელებისთვის.

მღვდელ-მონაზონი დოროთე დბარი ერთ-ერთ ინტერვიუში აცხადებს: შეუძლებელია ძალით გვაიძულონ, გვიყვარდეს ქართველები²³. იმ დროს, როდესაც მაცხოვარი იესო ქრისტე ქადაგებდა და მართლმადიდებელი ეკლესია დღემდე ასწავლის საყოველთაო სიყვარულს მტრებისადმიც კი, საწყენია, რომ დღეს აფხაზეთის ეპარქიის ბედის გადაწყვეტას ცდილობენ სასულიერო პირები, რომლებისთვისაც სიყვარული შეუძლებელი გრძნობაა.

23 Дорофей Дбар, « Мы сделали свой выбор », интервью брал Владимир Григорян. წყარო: <http://www.rusvera.mrezha.ru/510/5.htm>

რელიგია და ფილოსოფია



ფილოსოფიური შეხედულებები თავისუფალი ნების შესახებ

თეიმურაზ ბუაძე

დამიანის თავისუფლების, კერძოდ, თავისუფალი ნების საკითხი ორი ასპექტით შეიძლება იქნას განხილული. ფილოსოფიის ისტორიაში თავისუფლების ორ მოდუსს განსხვავებენ. პირველია, არჩევანის თავისუფლება. იგი გულისხმობს რამდენიმე ალტერნატივის არსებობის შემთხვევაში ერთ-ერთის ნებაყოფლობით არჩევის უნარს და ამ არჩევანის გაკეთების რეალურ შესაძლებლობას. არჩევანის თავისუფლება ასევე ინდიფერენციის თავისუფლების სახელითაა ცნობილი (liberty of indifference). თავისუფლების მეორე მოდუსი კი ეგრეთწოდებული სპონტანური თავისუფლებაა (liberty of spontaneity), რაც სპონტანური სურვილის ან ინტენციონალური, მიზანმიმართული ნების თავისუფალ მიდევნებასა, ან მისგან თავშეკავებაში გამოიხატება. ნების თავისუფლებაში მოიაზრება ასევე თავად კონკრეტული ნების არჩევის უნარი, ანუ ეგრეთწოდებული „მეორე რიგის ნებელობა“. ეს უკანასკნელი, მაგალითად, ნეტარი ავგუსტინეს და ლოკის

რეფლექსიის საგანი იყო. როგორც მოსალოდნელია, ამ ტერმინებს ხანგრძლივი ფილოსოფიური ისტორია აქვთ. მაგალითად, ლუის დე მოლინა ინდიფერენციის თავისუფლებაზე დაყრდნობით ცდილობდა „თავისუფალი აგენტის“ (free agent), ანუ თავისუფალი პირის ცნების განმარტებას. სამაგიეროდ, სხვა ფილოსოფოსები საერთოდ უარყოფდნენ ინდიფერენციის თავისუფლების რეალურობას. ცხადია, ამას ისინი განსხვავებული არგუმენტაციის გამოყენებით და მოსაზრებების გამო ცდილობდნენ. მაგალითად, სტოელებთან და სპინოზასთან ეს უარყოფა პანთეისტურ მსოფლმხედველობაზე იყო დაფუძნებული; ლოგიკურად თანამიმდევრული პანთეიზმი შინაგანად გულისხმობს აბსოლუტურ დეტერმინიზმს, რაც უბრალოდ გამოირიცხავს ალტერნატივების არსებობას, ანუ არჩევანის გაკეთების რეალურ შესაძლებლობას; ჰობსი არჩევანის რეალურ თავისუფლებას მატერიალისტური მოსაზრებებით უარყოფდა. მისი აზრით, ფსიქიკური და მეტაფიზიკური ფენომენები ადამიანის სხეულში მიმდინარე მატერიალური პროცესების, უფრო სწორად მოძრაობების, შედეგი იყო. ეს უკანასკნელნი კი მატერიალური კანონებით იყო დეტერმინირებული; ჰიუმის აზრით, ემპირიული გამოცდილება სპონტანური თავისუფლების სასარგებლოდ მიუთითებდა, მაგრამ არასაკმარისი იყო ინდიფერენციის თავისუფლების არსებობის დასასაბუთებლად; დეკარტე პირწმინდად არ უარყოფდა არჩევანის თავისუფლებას, მაგრამ სპონტანურ თავისუფლებასთან შედარებით მას გაცილებით უფრო დაბლა აყენებდა. მისი აზრით, ნათელ და გამოკვეთილ პერცეპციაზე, ანუ აღქმაზე დამყარებული ცოდნა ადამიანს საუკეთესო არჩევანის დანახვის საშუალებას აძლევდა, რითაც აზრს უკარგავდა სხვა ალტერნატივას. აქედან გამომდინარე, დეკარტეს აზრით, ცოდნა ყოველთვის თავსებადი იყო სპონტანურ თავისუფლებასთან, მაშინ, როდესაც იგი ადგილს აღარ ტოვებდა ინდიფერენციის თავისუფლების აქტუალიზაციისთვის. დეკარტეს მსგავსად, ნეტარ ავგუსტინესთანაც ვხვდებით თავისუფალი ნების მოდუსების იერარქიულ გრადაციას. ნეტარი ავგუსტინე ფიქრობდა, რომ პირველყოფილმა ცოდვამ ადამის შთამომავლებს მაღალი რანგის, ანუ სულიერი თავისუფლება

დააკარგვინა, თუმცა ისინი დეტერმინირებულ არსებებად არ უქცევია, რაკი მათ თავისუფლების გამოხატულების დაბალი ფორმები შეინარჩუნეს. აქ იგი გულისხმობდა, რომ ადამიანებმა დაკარგეს მეორე რიგის თავისუფლება, მათ მკვეთრად დაუძლურდათ სპონტანური თავისუფლება, მაგრამ ყოფით საქმეებში შეუნარჩუნდათ თავისუფალი არჩევანის გაკეთების უნარი. ნეტარი ავგუსტინეს პრედესტინაციური ტენდენციები, ღვთაებრივი მადლისა და თავისუფლების ანტინომიური მიმართება თავისუფლების უმაღლესი ფორმის, ანუ მეორე რიგის თავისუფლების დაკარგვას ეფუძნება. ლოკიც უარყოფდა მეორე რიგის თავისუფლებას. იგი თვლიდა, რომ ჩვენი ნებაყოფლობა ჩვენგან დამოუკიდებელი ირაციონალური ფაქტორებით (uneasiness) განისაზღვრება. ნეტარი ავგუსტინე ციცერონის საწინააღმდეგოდ ამტკიცებდა, რომ ადამიანის ნების თავისუფლება თავსებადი იყო ღმერთის ყოვლისმცოდნეობასთან. ბოეციუსიდან მოყოლებული, მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში და შემდგომაც ეს პრობლემა ბევრი თეოლოგისა და ფილოსოფოსისათვის გახდა რეფლექსიისა და არტიკულაციის საგანი. ჩემს სტატიაში ზემოხსენებულ საკითხებს მინდა შევხებო.

როგორ უცნაურადაც არ უნდა მოგვეჩვენოს, ძველ საბერძნეთში უცნობი იყო ნების ცნება. აქედან გამომდინარე, თავისუფალი ნების საკითხი არც კი გვხვდება ბერძნულ ანტიკურებაში. ძველ ბერძენს თავისუფალი ადამიანის ცნება თავისუფალი ნების კონცეპტის გამოყენების გარეშე უნდა განეშარტა. მისი აზრით, ადამიანი თავისუფალი იყო, თუ მისი ცხოვრება გონების კარნახს ემორჩილებოდა, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი საკუთარი ვნებების მონად რჩებოდა. მართლაც, პლატონის მიხედვით, ადამიანი თავისუფალი იყო, თუ მისი სულის უმაღლესი ნაწილი, ანუ გონება, ბატონობდა უფრო დაბალ ტემპერამენტულ და აპეტიტურ ნაწილებზე. ნების ცნების არარსებობა არისტოტელეს ხელს არ უშლიდა, ნებაყოფლობითი აქტი არანებაყოფლობილისაგან განესხვავებინა. მისი აზრით, აქტი ნებაყოფლობითია, თუ იგი იძულების, ან მანიპულაციის შედეგი არ არის. ადამიანური ქცევის დასახასიათებლად არისტოტელე იყენებს ასევე prohairesis-ს, ანუ მიზან-

დასახული არჩევანის ცნებას. ასეთი არჩევანის საშუალებით ადამიანი ყოვლისმომცველი ცხოვრებისეული გეგმის აღსრულებას ესწრაფვის. სპეციალისტები აღნიშნავენ, რომ ნებაყოფლობითობის ცნება ძალიან ფართო იყო, prohairesis-ის კი ძალიან ვიწრო, რათა სიტყვა „ნების“ თანამედროვე შინაარსი გადმოეცა. არისტოტელეს ტერმინოლოგიაში არ გვხვდება სიტყვა, რომელიც ზუსტად შეესაბამება ინტენციონალურ აქტებს, ანუ ისეთ შუალედურ ქმედებებს, რომლებსაც ყოველდღიური ცხოვრებისეული მიზნების მიღწევისათვის ვაკეთებთ. არისტოტელესთვის პროჰაირესისი უფრო ცხოვრებისეულ იდეალთან მიახლების საშუალებაა, მას არ შეუძლია ჩვენი აქტების ემოციური, აპეტიტური ასპექტი ადეკვატურად გამოხატოს.

ელინისტური პერიოდის ფილოსოფიური აზრიც დაკავებული იყო ადამიანის თავისუფლების პრობლემით, თუმცა მისთვისაც უცნობი აღმოჩნდა ნების კონცეპტი. ეპიკურელები-სათვის სიცოცხლის მიზანი ბედნიერება იყო, რომელსაც autarchia-სა და apatheia-ში, ანუ თვითკმარ და უშფოთველ ცხოვრებაში ხედავდნენ. მათი აზრით, ასეთ ცხოვრებას წინ ეღობებოდა პოლიტიკური ამბიციები და სიკვდილის შიში. ამის წყარო კი პოლიტიკური საზოგადოება და ღმერთები იყვნენ. აქედან გამომდინარე, ეპიკურეს აზრით, თავისუფლებისა და ბედნიერების მისაღწევად საჭირო იყო აქტიური სამოქალაქო ყოფის მითოვება და ახლო მეგობრებთან ერთად მშვიდ, განცალკავებულ გარემოში ცხოვრება; ადამიანისთვის აუცილებელი იყო ასევე ცრურწმენებისაგან განთავისუფლება და იმის გაცნობიერება, რომ სრულყოფილ ნეტარებაში მყოფი ღმერთები გულგრილნი იყვნენ კაცთა მოდგმისა და მათი საქმეებისადმი.

ეპიკურელების მსგავსად სტოელებიც ბედნიერებას ესწრაფვოდნენ, მაგრამ მათსავით არ ცდილობდნენ საზოგადოებისაგან იზოლაციას და არც მოკვდავთა ცხოვრებაში ღმერთების ჩართვას უარყოფდნენ. სტოელისათვის ბედნიერება მთელი სამყაროს განმგებელ ღვთაებრივ ლოგოსთან გაერთიანებით მიიღწეოდა; ამის გაკეთება მხოლოდ სრულყოფილ ბრძენს შეეძლო, რომელიც კატალექტიკურ, ანუ ნათელ და ცხად შგრძნებებზე დაფუძნებულ ჭეშმარიტებასთან იყო ნაზი-

არები. ჩვეულებრივი ადამიანები ბრმად ემორჩილებოდნენ მათთვის აუხსნელ ბედისწერას, ანუ ისინი ბედისწერის მონები იყვნენ. მართალია, სტოელი ბრძენიც მათსავით ემორჩილებოდა კოსმიურ წესრიგს, მაგრამ ღვთაებრივ ლოგოსთან ნებაყოფლობითი, გააზრებული ერთობა მას გარეშე იძულები-საგან თავისუფალ შინაგან სამყაროს უნარჩუნებდა. ადვილი დასანახია, რომ თავისუფლებისა და ბედნიერების იდეალი, რომელიც სპინოზამ ღმერთის ინტელექტუალური სიყვარულის კონცეპციაზე დაყრდნობით გამოიმუშავა, ძალიან ჰგავს სტოელების შეხედულებებს ამ საკითხებზე.

სტოელებისაგან განსხვავებით, სკეპტიკოსები ბედნიერებას ღვთაებრივ ლოგოსთან წარმოსახვით ერთობაში კი არ ხედავდნენ, არამედ ილუზიებისაგან განთავისუფლებაში. ერთ-ერთი ასეთი ილუზია სტოელებისთვის გახლდათ აპო-დიქტური, ანუ უეჭველი ცოდნის ფლობის პრეტენზია. სკეპტიკოსების აზრით, ადამიანებს მხოლოდ სავარაუდო ალბათური (pithanon) ცოდნის შეძენა შეეძლოთ, ასევე ფიქრობდნენ, რომ სამყაროში ყველაფერი აუცილებლობით არ იყო დეტერ-მინირებული, ანუ ზოგი რამ თავისუფალი არჩევანის რეალურ არსებობას გულისხმობდა, ან მისი უშუალო შედეგი იყო.

თავისუფლების, უფრო სწორად, თავისუფალი მოძრაობის კონტექსტში პირველად ტერმინი „ნება“ ლუკრეციუსმა გამოიყენა. მან სიტყვა „ვოლუნტას“ იხმარა ატომების თითქოსდა თანდაყოლილი უნარის აღსანიშნავად, რომლითაც ისინი წრფივი პირდაპირი მოძრაობიდან გვერდზე „გადახვევას“ ახერხებენ. მან მოგვიანებით იგივე ტერმინი ადამიანების მოძრაობის აღსაწერად გამოიყენა. ლუკრეციუსი ნებას თავიდან თვითმოძრაობის უნარს უკავშირებდა, შემდეგ იგი გონებასაც დაუკავშირა. ასე იქცეოდა ციცერონიც. „ტუსკულანურ საუბრებში“ იგი ნებას გააზრებულ სურვილს უწოდებს, ირაციონალურ აღძვრებს კი სიტყვა ლიბიდოთი აღნიშნავს. სენეკამ ნების კონცეპციას სტოელების ინტონაცია შესძინა. იგი ამბობდა, რომ ნება შეიძლება ლიბიდური გახდეს, ანუ ირაციონალურად მოქმედებდეს, როცა გონება ვნებების ტყვეობაში იმყოფებაო. მსგავს მოსაზრებას, რომელიც ადამიანს ანტიკური ფილოსოფიისაგან განსხვავებით ნაკლებად

რაციონალურად წარმოდგენს, ხშირად ვხვდებით ნეტარი ავგუსტინეს, ასკეტი მამებისა და ზოგადად ქრისტიანი ავტორების ნაწერებში.

ადამიანის თავისუფალმა ნებამ განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში, რადგან მეტაფიზიკურ ახსნას მოითხოვდა ის, თუ საიდან გაჩნდა ბოროტება კეთილი და ყოვლისშემძლე ქრისტიანული ღმერთის მიერ შექმნილ სამყაროში. ქრისტიანები ბოროტების წყაროს ცუდად გამოყენებულ ავტონომიურ ადამიანურ ნებაში ხედავდნენ. ადამიანური ნების ავტონომიურობის ხაზგასმამ ბუნებრივად წამოწია წინ სხვა საკითხი ღმერთის ყოვლისმცოდნეობისა და ადამიანური ნების თავისუფლების ურთიერთთავსებადობის შესახებ. როგორც მოსალოდნელი იყო, ამ საკითხმა უაღრესად ფორმალიზირებული და ნიუანსირებული არტიკულაცია შუა საუკუნეების სქოლასტიკაში შეიძინა. თომა აქვინელი იმეორებს რა ბოეციუსის მოსაზრებას, ამტკიცებს, რომ ღმერთმა წინასწარ იცის ჩვენი მოქმედებები, რაკი მისთვის დრო არ არსებობს და სამყაროს მთელ ისტორიას ერთდროულად ხედავს მარადისობის ყოვლისმომცველი რაკურსით. იგი წინასწარ კი არ „გამოთვლის“ ჩვენს მომავალ აქტებს, არამედ ერთდროულად ხედავს წარსულს, აწმყოსა და მომავალს. რაკი ჩვენი აქტები წინასწარ არ „გამოითვლება“, ადამიანური ნება რეალურად თავისუფალია. ღმერთი წინასწარ ხედავს ჩვენს თავისუფალ არჩევანს და არა რაღაცით, მხოლოდ მისთვის ცნობილი მიზეზით განპირობებულს. რასაც ღმერთი წინასწარ ხედავს, აუცილებლად მოხდება, მაგრამ მოხდება არა პირდაპირი, ლოგიკური აუცილებლობით, არამედ პირობითი აუცილებლობით. დუნს სკოტი არ დაეთანხმა თომა აქვინელის მოსაზრებას, რადგან იგი, მისი აზრით, იმპლიციტურად დროის ფუნდამენტურ არარეალურობას ამტკიცებდა. დუნს სკოტის თანახმად, ღმერთმა ყველაფერი წინასწარ უწყოდა, რაკი მან სამყარო მარადისობაში წინასწარგამოცხადებულ პრინციპებს დაუქვემდებარა. ოკამის აზრით, ამ შემთხვევაში ადამიანის ნებაც ამ მარადიული პრინციპებით განსაზღვრული, ანუ არათავისუფალი გამოდიოდა. ის თვლიდა, რომ ჩვენ ერთდროულად უნდა

გვეწამა ღმერთის ყოვლისმცოდნეობა, როგორც რელიგიური დოგმა, და ადამიანის ნების თავისუფლება, როგორც ჩვენი მორალური პასუხისმგებლობის საფუძველი.

ამ პრობლემის გადაჭრის ორიგინალური მცდელობა წარმოადგინა XV საუკუნეში ლუვანის უნივერსიტეტის პროფესორმა პიტერ დე რივომ (Peter de Rivo). 1465 წელს მას ერთ-ერთმა სტუდენტმა ჰკითხა, შეეძლო თუ არა პეტრე მოციქულს არ უარეყო ქრისტე მას შემდეგ, რაც უფალმა მას ამის შესახებ უწინასწარმეტყველა? რივოს მიხედვით, უარყოფითი და დადებითი პასუხები ერთნაირად მიუღებელი იქნებოდა; პირველ შემთხვევაში, მოციქული მორალურად პასუხისმგებელი არ გამოდიოდა მის მიერ ჩადენილი უარყოფის გამო; მეორე შემთხვევა კი ღმერთის წინასწარმეტყველების აღუსრულებლობის შესაძლებლობას ამტკიცებდა. ამის საპასუხოდ რივომ განაცხადა, რომ წარმოთქმის მომენტში წინასწარმეტყველება არც მცდარი იყო და არც ჭეშმარიტი. თავისი სამმნიშვნელობიანი ლოგიკური სისტემის დასაბუთებას რივო არისტოტელეს *De Interpretatione*-ს მეცხრე თავზე დაყრდნობით ცდილობდა; მისი აზრით, აქ არისტოტელე იმავე მოსაზრებას ასაბუთებდა მომავალ დროში გამოთქმული კონკრეტული შინაარსის მქონე მტკიცებულებების შესახებ. კათოლიკურმა ეკლესიამ რივოს მოსაზრება ოფიციალურ თეოლოგიასთან შეუფერებლად მიიჩნია.

ამ საკითხის გადაჭრის მეორე, ასევე ორიგინალური ვარიანტი იეზუიტმა ლუის მოლინამ მე-16 საუკუნის ბოლოს შემოგვთავაზა. მას არ აკმაყოფილებდა ბოეციუსის და თომა აქვინელის პოზიცია, რომლის თანახმად, ღმერთმა ადამიანის საქმეების შესახებ ყველაფერი უწყის, რადგან მისთვის დრო-ჟამი არ არსებობს. ასეთ შემთხვევაში ადამიანური ნების ავტონომია შენარჩუნებული იყო, მაგრამ ღვთაებრივი ნება და განგებულება პასიური გამოდიოდა. მოლინას არ აკმაყოფილებდა ასევე დუნს სკოტის ვარიანტი, რადგან ადამიანური ნება ღმერთის მიერ მარადისობაში მიღებული გადაწყვეტილებით იყო განსაზღვრული. ამ პრობლემის გადასაჭრელად მან „ღმერთის შუალედური ცოდნის“ ახალი კონცეფცია შემოგვთავაზა. მოლინას აზრით, ღმერთს სამგვარი

ცოდნა გააჩნია: „ბუნებრივი ცოდნით“ ღმერთი საკუთარ თავს შეიმეცნებს; „თავისუფალი ცოდნით“ მან წინასწარ უწყის, რას მოიმოქმედებენ მის მიერ გარკვეულ კონკრეტულ პირობებში ჩაყენებული თავისუფალი ნების მქონე ადამიანები; „შუალედური ცოდნით“ ღმერთმა იცის ყველა შესაძლო ჰიპოტეტურ სამყაროსა თუ გარემოებაში, როგორ მოიქცევა ყველა შესაძლო ჰიპოტეტური თავისუფალი პირი; ამ ცოდნის საფუძველზე იგი ქმნის, ანუ ირჩევს რეალურ სამყაროს, გარემოებებსა და თავისუფალ პირებს. მოლინას მიხედვით, ამ შემთხვევაში ღმერთის გადაწყვეტილება არ ზღუდავს ადამიანის თავისუფლებას, არ განსაზღვრავს მის ნებას. მოლინას პოზიციას დიდი წინააღმდეგობა შეხვდა დომინიკანელების მხრიდან.

როგორც მოსალოდნელი იყო, აღნიშნულ პრობლემაზე რეფლექსია ახალი დროის ფილოსოფიაშიც გააგრძელეს. თავის დუალისტურ ფილოსოფიაზე დაყრდნობით, დეკარტე დარწმუნებული იყო ადამიანური ნების თავისუფლებაში; მასთან თავისუფლება გონის სუბსტანციის არსებითი თვისებაა. დეკარტეს სჯეროდა, რომ ღვთაებრივი ყოვლისმცოდნეობა არ ეწინააღმდეგებოდა ადამიანის ნების თავისუფლებას, რადგან ეს უკანასკნელი არ იზღუდებოდა პირველით. ამ მოსაზრების ილუსტრაციას დეკარტე პრინცესა ელისაბედისადმი მიწერილ წერილში შემდეგი, არცთუ მთლად სახარბიელო მაგალითით ახდენს. ვთქვათ, რომელიმე ჰიპოტეტური ქვეყნის მეფემ დუელი აკრძალა; ამავე დროს მან იცის, რომ მისი სამეფოს განსხვავებულ ქალაქებში ცხოვრობს ორი ქვეშევრდომი, რომელსაც ისე სძულს ერთმანეთი, რომ შეხვედრის შემთხვევაში თავს ვერ შეიკავებს ურთიერთის დუელში გამოწვევისაგან. დავუშვათ, მეფემ ორივე მოქალაქეს უბრძანა ერთსა და იმავე დროს ერთსა და იმავე ადგილზე მისვლა. არც ერთმა მათგანმა არ იცის, რომ მეორემ იგივე ბრძანება მიიღო მეფისაგან; ვითომდა შემთხვევით შეხვედრისას, ისინი აუცილებლად გამოიწვევენ ერთმანეთს დუელში, კანონს დაარღვევენ და მეფის სასჯელს დაიმსახურებენ. მიუხედავად იმისა, რომ მეფის ბრძანებით მოხდა მათი შეხვედრა, ისინი არავინ აიძულა ერთმანეთი დუელში გამოეწვიათ და მეფის კანონი დაერღვიათ. აქ მეფე წინასწარ ჭკრეტს თავისი მოქა-

ლაქეების მოქმედებას ისე, რომ არ ზემოქმედებს მათ თავისუფალ ნებაზე. უდავოდ, მსგავს „მიზანსცენებს“ გულისხმობდა მოლინა „ღმერთის შუალედურ ცოდნაზე“ საუბრისას.

დეკარტესაგან განსხვავებით, ჰობს არ სწამდა წმინდა გონიერი, არამატერიალური სუბსტანციის არსებობა. აქედან გამომდინარე, იგი არ იზიარებდა დეკარტეს შეხედულებებს ადამიანის ნების თავისუფლებაზე და ადამიანსა და ცხოველს შორის რადიკალურ სხვაობაზე. ოპერაციებს, რომლებსაც დეკარტე მენტალურ სფეროს მიაკუთვნებს, ჰობსი წარმოდგენის ფუნქციებად მიიჩნევს, რასაც ადამიანთან ერთად ცხოველებსაც მიაწერს. ყველა მენტალური ოპერაცია რაღაც მატერიალური პროცესების მოძრაობების შედეგია. მატერიალური მოვლენები კი აუცილებლობას ექვემდებარება, ანუ მკაცრად დეტერმინისტულ ხასიათს ატარებს. ჰობსი არ ფიქრობს, რომ თავისუფლება და აუცილებლობა ერთმანეთთან არათავსებადნი არიან. მისი აზრით, თუ ადამიანი ნებაყოფლობით მოქმედებს, მაშინ იგი თავისუფალია, რადგან საკუთარ ნებას ემორჩილება; ამავე დროს მისი ნება გარკვეული მიზეზით არის განპირობებული; ეს უკანასკნელი კიდევ რაღაც სხვა მიზეზით; ასეთი უკუსვლით აუცილებლად მივალთ ღმერთამდე. რაკი ღმერთი ყველაფრის მიზეზია, ამიტომ ყველაფერი აუცილებლობით ხდება, ასევე იგი. ასეთი მსჯელობის გამო ჰობსი კომპატიბილიზმის მამამთავრად ითვლება, რომელიც თავისუფლებისა და დეტერმინიზმის თავსებადობას აღიარებს.

ლოკი არ ეთანხმება ჰობსის შეხედულებებს. მისი აზრით, აუცილებლობა თავსებადია ნებაყოფლობასთან და არა თავისუფლებასთან. ლოკის მიხედვით, თავისუფლება ორ რამეს გულისხმობს: პირველი — რაღაცის გაკეთების ნებას და მეორე — ამ ნებაზე მიყოლის, ან მისგან თავშეკავების უნარს. ვთქვათ, ადამიანი მისთვის მეტისმეტად სასურველ ადგილზეა მიჯაჭვული, განთავისუფლების სურვილის არქონის შემთხვევაშიც კი იგი თავისუფლად ვერ ჩაითვლება. საერთოდ, ლოკი ადამიანის ნების თავისუფლების შესახებ კითხვის დასმას არასწორად მიიჩნევდა. მისი აზრით, ნებაყოფლობა უნარია, თავისუფლება კი მხოლოდ აგენტს, ანუ მოქმედ პირს მიესადაგება. ტერმინ „თავისუფალი ნების“ გამოყენება არასწორი

იყო იმ აზრითაც, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია თავისუფლად ავირჩიოთ რაიმე კონკრეტული ნება. როგორც ადრე აღვნიშნეთ, ლოკის აზრით, ჩვენს ნებელობას ჩვენგან დამოუკიდებელი ფსიქიკური, ირაციონალური ფაქტორები განსაზღვრავს. ამ ფაქტორებს იგი ფართო სემანტიკის მქონე ტერმინით — *uneasinesses* — ით აღნიშნავს, რაც შიშს, შფოთს, დისკომფორტს და ა. შ. ნიშნავს. ის, რომ ადამიანური ნება რაციონალურ არჩევანს არ ექვემდებარება, ბევრ მოაზროვნეს აღუნიშნავს, მაგრამ ამან ერთ-ერთი ყველაზე ადრინდელი, ღრმა და დრამატული არტიკულაცია ნეტარ ავგუსტინესთან შეიძინა.

ავგუსტინე არისტოტელეს, ზოგადად, ანტიკური და ელინისტური ფილოსოფოსების დარად, ადამიანის ცხოვრების უმთავრეს მიზანს ბედნიერებაში ხედავს. ადამიანები განუწყვეტლივ ისწრაფვიან ბედნიერებისაკენ, ამ მიზნით იღებენ ისინი კონკრეტულ გადაწყვეტილებებს, თუმცა სხვადასხვანაირად ესმით ბედნიერების არსი. ავგუსტინე ზოგჯერ ნებას, არისტოტელეს მსგავსად, პრაქტიკულ გონებასთან, ანუ ბრძანებების გამომცემ ინსტანციასთან აიგივებს. ორივეს ერთნაირად აინტერესებს, რატომ არ ემორჩილება ადამიანი ზოგჯერ ამ ბრძანებებს. არისტოტელესთან ეს თავშეუკავებლობის, არათანმიმდევრულობის შედეგია; ავგუსტინე კი ამას ადამიანური ბუნების დაცემულობით ხსნის. ადამიანური ბუნების დაცემულობა კი ყველაზე ცხადად, ეგრეთწოდებულ, მეორე რიგის ნებელობაში მჟღავნდება. ავგუსტინე გაკვირვებით შენიშნავს: საკმარისია, გონებამ სხეულს რაიმე უბრძანოს, იგი მაშინვე ემორჩილება მას, მაგრამ როდესაც გონება ადამიანს რაღაცის სურვილს, რაღაცისადმი ნებას უბრძანებს, იგი უპასუხოდ რჩება. ავგუსტინე „აღსარებებში“ დრამატულად აღწერს ასეთი ტიპის ავტობიოგრაფიულ მომენტებს. მაგალითად, მას სურდა უმანკო ცხოვრების გულწრფელი წადილი ჰქონოდა, მაგრამ რეალურად არ ჰქონდა ასეთი ნება; იგი ღმერთს სთხოვდა წმინდა ცხოვრება მიემადლებინა მისთვის, მაგრამ არ უნდოდა ასეთი ცხოვრება უმაღვე დაეწყო.

ადამიანური ბუნების დაცემულობის ღრმა განცდა ავგუსტინემ ყველაზე ნათლად პელაგიუსთან კამათის დროს გამოხატა. ნაშრომში — *De dono perseverantiae* ავგუსტინე პელა-

გიუსის სამ უმთავრეს შეცდომას გამოჰყოფს: თითქოს ღმერთი მადლს რაიმე დამსახურების გამო გვანიჭებდეს; თითქოს ზოგიერთ ადამიანს ყოველგვარი ცოდვებისაგან თავსუფალი ცხოვრების გავლა შეეძლო და თითქოს ყოველი ადამიანი დაბადებისას ადამის პირველყოფილ, დაცემამდელ უმანკობას ფლობდა. ამის საპასუხოდ ავგუსტინე ამტკიცებს, რომ ადამის უკლებლივ ყველა შთამომავალი პირველყოფილი ცოდვის შედეგებს ექვემდებარება, რომელიც ცოდვისადმი ვნებიან მიდრეკილებაში გამოიხატება. ეს მიდრეკილება იმდენად ძლიერია, რომ ადამიანს საკუთარი ძალებით არ შეუძლია მათგან განთავისუფლება. ეს მხოლოდ ღვთაებრივი მადლის დახმარებით არის შესაძლებელი. როცა ადამიანი ღვთაებრივი მადლის მოქმედების ქვეშ არის, მისი ნება თავისუფლდება ცოდვისკენ მიდრეკილებისაგან და სიყვარულით ემორჩილება ღვთაებრივ ნებას, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი ცოდვის, ანუ საკუთარი ვნებების მონაა; ავგუსტინე დარწმუნებულია, რომ ღვთაებრივი მადლის წინასწარი მოქმედების გარეშე ადამიანს არ შეუძლია თავისი ნება თავისუფლად მიმართოს ღმერთისაკენ. ყოველ კეთილ ქმედებას წინ მადლის მოქმედება უსწრებს. მადლი კეთილი საქმეებით კი არ არის მომუშავებული, არამედ პირიქით, იგი იძლევა კეთილი საქმეებისა და, საერთოდ, თავისუფალი არჩევანის გაკეთების შესაძლებლობას. თუ ვის უნდა მიეცეს დაუმსახურებელი მადლი, ღმერთი პრედესტინაციით განსაზღვრავს. თავის ნაშრომში — *De predestinatione sactorum* (10.19) ავგუსტინე მადლსა და პრედესტინაციაზე შემდეგნაირად მსჯელობს: „პრედესტინაცია და მადლს შორის მხოლოდ ეს განსხვავებაა: პრედესტინაცია მომზადებაა მადლის მისაღებად, მადლი კი ღმერთის საჩუქარია (დონატიო)“. ავგუსტინეს ასეთმა სწავლებამ უკმაყოფილება გამოიწვია აფრიკასა და საფრანგეთის სამხრეთით მცხოვრებ ზოგიერთ ბერში. ისინი ფიქრობდნენ, რომ პრედესტინაციის მოძღვრება ფაქტიურად ადამიანური ნების რეალური თავისუფლების და, აქედან გამომდინარე, ადამიანის მორალური პასუხისმგებლობის უარყოფას გულისხმობდა. 426 წელს მათ საპასუხოდ დაწერილ წერილში (*Ep.* 194) ავგუსტინე ბერებს უსაბუთებს, თუ როგორ უნდა სწამდეთ ერთდროულად

თითქოსდა ერთმანეთის გამომრიცხავი დებულებები ადამიანის ნების თავისუფლებისა და მადლის ზემოქმედების გარეშე სიკეთის თავისუფალი არჩევანის შეუძლებლობის შესახებ. ამით ავგუსტინეც კომპატიბილიზმის გარკვეულ ფორმას ასაბუთებს, სადაც თავისუფლებასა და დეტერმინიზმს შორის თავსებადობის ნაცვლად ადამიანის ნების თავისუფლებასა და ღმერთის პრედესტინაციაზეა საუბარი. მცირერიცხოვანი არ არის იმ მართლმადიდებელ ავტორთა რაოდენობა, რომლებსაც მიაჩნიათ, რომ ნეტარი ავგუსტინეს სწავლება პრედესტინაციის შესახებ მთლიანად მისაღები არ არის ეკლესიათვის.

აქვე მინდა აღვნიშნო, რომ კანტიც ემხრობოდა კომპატიბილიზმს. ის ფენომენალურ სამყაროში დეტერმინიზმის პრინციპს აღიარებს. კანტი ამავე დროს თვლის, რომ ეს დეტერმინიზმი თავსებადია ადამიანის თავისუფლებასთან. ის ამტკიცებს, რომ ადამიანის ნება გრძნობების ზემოქმედებას ექვემდებარება, მაგრამ მათგან აუცილებლობით არ განისაზღვრება. ვნებებისმიერი აფექტაციების, გრძნობადი იმპულსების მიუხედავად, ადამიანი მაინც ინარჩუნებს შინაგან თავისუფლებას. კანტის აზრით, ადამიანის თვითდეტერმინაციას ორი ასპექტი გააჩნია — ემპირიული და ინტელიგიბელური. პირველი გვეძლევა გამოცდილებით, მეორის წყალობა კი მხოლოდ ინტელექტით შეიძლება. ჩვენი თავისუფალი ნება გრძნობებით აღქმადი მოვლენების ინტელიგიბელურ მიზეზად გვევლინება. გრძნობებით აღქმადი ფენომენალური სამყარო კი მკაცრ დეტერმინიზმს ექვემდებარება. რათა ადამიანური თავისუფლების თავსებადობა ახსნას ბუნების დეტერმინიზმთან, კანტი აცხადებს, რომ ბუნება დროში მოქმედებს, მაშინ, როდესაც ადამიანური ნება არაფენომენალურ სამყაროს განეკუთვნება და დროის მიღმურია. აქ საინტერესო ფენომენტთან გვაქვს საქმე. როგორც ადრე აღვნიშნეთ, შუა საუკუნეების განმავლობაში თეოლოგები ადამიანური ნების თავისუფლების ღმერთის ყოვლისმცოდნეობასთან თავსებადობის ასახსნელად აცხადებდნენ, რომ უფალი დროის მიღმური არსება იყო. კანტი კი ადამიანურ ნებას დროის მიღმურად წარმოსახავს, რათა მისი ფენომენალური სამყაროს დეტერმინ-

იზმთან თავსებადობა დაასაბუთოს.

ჩვენი სტატიის დასასრულს მინდა, თავისუფალი ნების წმინდა მაცხიმე აღმსარებისეულ კონცეფციაზე ვისაუბრო, რომელიც გარკვეულწილად შეაჯამებს ზემონახსენებ შეხედულებებს. წმინდა მაცხიმეს თანახმად, ღმერთმა ადამიანი და, საერთოდ, მთელი სამყარო მისი შემდგომი განდმრთობის მიზნით შექმნა. აქედან გამომდინარე, მისი კოსმოლოგია შემდეგი ტრიადით აღიწერება: *genesis*, *kinesis* და *stasis*. ამ ტრიადიდან პირველი შესაქმეს აღნიშნავს, მეორე — განდმრთობისაკენ მოძრაობას, მესამე კი — სტატიკურ მდგომარეობას განდმრთობის შემდეგ. ამ მიზნის შესაბამისად, ღმერთმა ყველაფერი მის გონებაში მარადიულად არსებული ლოგოსების მიხედვით შექმნა. მაგალითად, ადამიანის ლოგოსი მისი ცხოვრების უმაღლესი აზრის — შემოქმედისაკენ მისწრაფებას, განდმრთობას გულისხმობს. ამ ლოგოსის აქტუალიზაციისათვის ღმერთმა ადამიანში ბუნებრივი ნება (*thelima phisis*) ჩადო. ამასთან, რაკი ადამიანი გონიერი არსებაა, მას დამოუკიდებლად შეუძლია გადაწყვეტილების მიღება, საკუთარი მიზნების დასახვა და არჩევანის გაკეთება. ამავე დროს ცოდვით დაცემით იგი ღმერთს განეშორა და შემოქმედის მაგივრად ქმნილებისაკენ მიიღრკია. ამის გამო ადამიანში ბუნებრივი ნებისაგან განსხვავებული პიროვნული, არჩევითი ნება გაჩნდა. წმინდა მაცხიმე მას *thelima gnomi*-თ აღნიშნავს. ამ გნომურ ნებაზე მიდევნება კონკრეტული ადამიანის კერძო ცხოვრების ფორმას, ასე ვთქვათ, ცხოვრებისეულ გზას წარმოშობს, რომელის აღსანიშნავად წმინდანი სიტყვა *tropos*-ს იყენებს (წმინდა მაცხიმე აღმსარებელის თანახმად, ქრისტეს გნომური ნება არ გააჩნია, რადგან სრულყოფილი ცოდნის მქონეს არჩევანის გაკეთების აუცილებლობა არ აქვს და უცოდველობის გამო მისი ადამიანური ნება ყოველთვის ღვთაებრივ ნებას ემორჩილება). მაშასადამე, წმინდა მაცხიმეს მიხედვით, ადამიანში ბუნებრივი ნებისაგან განსხვავებული გნომური ნების არსებობა სულიერი თავისუფლების დაკარგვის, ანუ ვნებებისადმი მორჩილების, ცოდვისადმი დამონების გამოხატულებაა. სამოთხეში ადამი მთელი სისავსით ფლობდა ნების თავისუფლებას: მას სრულყოფილად გააჩნდა

სპონტანური თავისუფლება, რადგან ხელს არაფერი უშლიდა, დაუბრკოლებლად აღესრულებინა ღმერთის მიერ სამოთხეში დადგენილი მცნებები (რაკი სპონტანური თავისუფლება ადამიანში არსებული ერთი რომელიმე ნების დაუბრკოლებლად აღსრულების უნარს გულისხმობს). იგი ასევე სრულყოფილად ფლობდა მეორე რიგის თავისუფლებასაც, რადგან შეურყვნელი გონება და უცოდველი ბუნება მასში ცოდვისმიერ ალტერნატივებს და, აქედან გამომდინარე, ბუნებრივი ნებისაგან განსხვავებულ გნომურ ნებას არ წარმოშობდა (ადამში არ არსებობდა ის ცოდვისმიერი „გაორება“, რაც მეორე რიგის თავისუფლების დაკარგვის მიზეზია). ადამი მთელი სისავსით ფლობდა ინდიფერენციის თავისუფლების პოტენციასაც, რადგან ვნებებისაგან თავისუფლება მიუკერძოებელი, სწორი არჩევანის გაკეთების საშუალებას აძლევდა. როგორც ბიბლიური თხრობიდან ვუწყით, ცოდვით დაცემა ღმერთის ნების საწინააღმდეგო არჩევანის გაკეთების ანუ ინდიფერენციის თავისუფლების არასწორი გამოყენების შედეგი იყო.

ქრისტიანობა და ლიტერატურა

არსენ იყალთოელის „დოგმატიკონი“ მართლმადიდებლობისა და ეროვნული თვითმყოფადობის კონტექსტში

მაია რაფავა

საქართველოს პოლიტიკური გაერთიანების საფუძველზე ჩამოყალიბებულ სახელმწიფოებრივ-კულტურულ ცხოვრებაში XI საუკუნე ითვლება ახალი კულტურული ორიენტაციების ჩასახვისა და განვითარების საუკუნედ. ქრისტიანულ ბიზანტიაზე პოლიტიკური კურსის გაღრმავებამ სარწმუნოებრივ-იდეოლოგიურ სიახლოვესთან ერთად საფუძველი ჩაუყარა ელინოფილური მიმართულების განვითარებას კულტურის ფართო სფეროში, რაც საბოლოო ჯამში ქართული ეროვნული თვითმყოფადობის გამოკვეთისა და სააზროვნო ცნობიერების გაღრმავების მასტიმულირებელი ძალა შეიქნა.

ქართული სახელმწიფოსა და ეკლესიის ერთობლივ რეფორმებს გაერთიანებისა და რელიგიურ-კულტურული იდენტობის ჩამოყალიბების საქმეში წინ უძღოდა ათონის ქართული სამონასტრო-მწიგნობრული კერის საქმიანობა.

აქ თვალნათლივ გაცხადდა „გასვლისა და დაბრუნების“ პარადიგმის სიმბოლიკა. საკუთარი ქვეყნიდან გახიზნულმა და უცხოეთში მოღვაწე ქართველმა ათონელებმა, განსაკუთრებით კი, ამ სკოლის უსაჩინოესმა წარმომადგენელმა, ეფთვიმე მთაწმიდელმა, უდიდესი საგანმანათლებლო მისია განახორციელეს: ქართულ ენაზე თარგმნეს ბიზანტიური ლიტერატურის პირველხარისხოვანი ძეგლები. თავიანთი მოღვაწეობით ათონელმა მამებმა საგრძნობი გარდატეხა შეიტანეს ქართული კულტურისა და მწერლობის განვითარების საქმეში არა მხოლოდ მათ მიერ თარგმნილი ძეგლების რაოდენობრიობით, არამედ კულტურული ორიენტაციის შეცვლითაც: იერუსალიმურიდან — კონსტანტინოპოლურზე. ათონელების შემოქმედებით-მთარგმნელობითი მოღვაწეობა მიმართული იყო იქითკენ, რომ საქართველოს კულტურულ-სააზროვნო დონე იმ დროისთვის მოწინავედ მიღებული ბერძნულ-ბიზანტიური კულტურისთვის გაეთანაბრებინათ. ბიზანტიური კულტურულ-იდეოლოგიური, მსოფლმხედველობრივი პროცესები გახდა ათონელი ქართველი მოღვაწეების მხრივ მიბაძვის, აღქმისა და ქართულ სინამდვილეში მათი გადმოწერგვის, „გადმოტფრვის“ ობიექტი, რასაც საბოლოო ჯამში ბიზანტიური კულტურის ქართულ ნიადაგზე ადაპტაციის განხორციელება მოჰყვა. ათონის სამონასტრო-სამწიგნობრო კერის ფართო განმანათლებლურმა საქმიანობამ შეამზადა რელიგიურ-კულტურული იდენტობის მყარი საფუძვლები.

ქართული სააზროვნო სინამდვილის, მწერლობის განვითარების შემდგომი პერიოდი (XI-XII სს.) ამ იდენტობათა უფრო მაღალ დონეზე წარმოჩენით ხასიათდება. კულტურულ ორიენტაციებში მკვეთრად ვლინდება ელინოფილური მიმდინარეობა. ელინოფილურ მიმდინარეობას საფუძველი ეყრება და ვითარდება ანტიოქიის, შავი მთის ცნობილ სამონასტრო-საგანმანათლებლო ცენტრში მისი უდიდესი მოღვაწის, ეფრემ მცირის, შემოქმედებითი საქმიანობით.

ამ პერიოდის თარგმანები ტიპოლოგიურად განსხვავდება ადრეული თარგმანებისაგან, ისინი გამიზნული არიან უფრო განათლებული, ინტელექტუალურად მომზადებული მკითხველისთვის. ეფრემ მცირე ქართული იდენტობის აშკა-

რა ხაზგასმას ახდენს, როცა პარალელს ავლებს საკუთარ თარგმანებსა და ეფთვიმე მთაწმიდელის თარგმანებს შორის. მთავარი, რასაც ეფრემ მცირე არა ერთგზის შენიშნავს, არის ის, რომ ადრინდელი თარგმანები, ანუ ეფთვიმე მთაწმიდელის თარგმანები, გამიზნული იყო იმ ნაკლის შესავსებად, რასაც ქართულ სინამდვილეში ჰქონდა ადგილი. ეს იყო ისეთი სინამდვილე, როცა „ქართლისა ქუეყანაჲ ფრიად ნაკლულე-ვან არს წიგნთაგან“. ამ ნაკლის შევსებას თავდაუზოგავად ცდილობდა ეფთვიმე მთაწმიდელი, თანაც ცდილობდა ქართველი მკითხველისთვის, რომელიც ჯერ კიდევ „ჩვილი“ იყო და „რძითა და მხლით“ ზრდა სჭირდებოდა, ეთარგმნა მარტივად, ლაკონურად, გასაგებად.

სრულიად განსხვავებულ მეთოდოლოგიას მიმართავდა ეფრემ მცირე. მისი საქმიანობის მთავარი ღერძი მიმართული იყო „ბარბაროსწოდებული“ ქართველების ბერძნებთან გათანაბრებისა და კულტურული იდენტობის დამკვიდრებისაკენ. თარგმანის ბერძნულთან გათანაბრება, ტექსტის კომენტირება, თავდაპირველი ტექსტის დადგენა, კრიტიკული აპარატის შექმნა, ხელნაწერი წიგნის განსრულება ბერძნული ხელნაწერული ტრადიციისთვის ნიშანდობლივი ტექნიკური ნიშნებით და ფართო ხასიათის მეტატექსტებით (წინაბჭე, ანდერძ-მინაწერები, სხვადასხვა შინაარსის მარგინალიები და სხვა). ეფრემ მცირის მსგავსი ხასიათის მოღვაწეობამ მყარ არგუმენტებზე დაყრდნობით მოახდინა ქართული თარგმანის ლეგიტიმაცია.

ამ პერიოდში წმინდა საეკლესიო-საღვთისმეტყველო თხზულებებთან ერთად ითარგმნება „გარეშეთა“ (არაქრისტიან მწერალთა) ფილოსოფიურ-სამეცნიერო შრომები. ქართულ მწერლობაში თვალნათლივ იჩინა თავი „გარეშეთა“ სიბრძნის მიღების პრობლემამ, რაც ნიშნავდა ანტიკურ-ელინისტური კულტუროლოგიური მონაპოვრების შერწყმას ქრისტიანულ-საეკლესიო ლიტერატურასთან, რაც ორმაგი სიბრძნის აღიარებაში გამოიხატა.

უცხოეთში „გასვლისა და დაბრუნების“ კონცეპტი თვალნათლივ აისახა იმ ფაქტში, რომ განხორციელდა ათონისა და შავი მთის სამონასტრო-სამწიგნობრო კერებში მოღ-

ვაწე ქართველი მწიგნობრების საქართველოში მიმდინარე პოლიტიკურ-საზოგადოებრივ და რელიგიურ-კულტურულ ცხოვრებაში ჩაბმა და სამშობლოში დარჩენილ პოლიტიკურ და კულტურულ მოღვაწეებთან კონსოლიდაცია. ფეხზე დამდგარი ქართული სახელმწიფოებრიობისა და მართლმადიდებლური ქართული ეკლესიის მხრივ სარწმუნოებრივი მოძღვრების ცოდნა-განათლებასთან შერწყმის გზით საკუთარი პოზიციების გაძლიერებისკენ იდეოლოგიურმა სწრაფვამ შექმნა განსაკუთრებული პირობები ქართველი ერის კონსოლიდაციისა და ეროვნული თვითმყოფადობის აქტიური გამოვლენისთვის.

ქართულ მწერლობაში ეფრემ მცირის მომდევნო ეპოქის თვალსაჩინო მწერალი და მთარგმნელია არსენ იყალთოელი (XI–XII სს). იგი აგრძელებას ეფრემ მცირის მიერ დანერგილ ორიენტაციას ელინოფილური ტენდენციების გაღრმავებისა და გაფართოების თვალსაზრისით.

არსენ იყალთოელი აქტიურად იყო ჩაბმული თავისი დროის ანუ გაერთიანებული საქართველოს სულიერ-სარწმუნოებრივ თუ პოლიტიკურ-საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. სხვანაირად არც შეიძლება ყოფილიყო: იგი დავით აღმაშენებლის მოძღვარია და თავის სუბერენთან ერთად იზიარებს ქვეყნის სულიერ-ზნეობრივი და სოციალურ-საზოგადოებრივი ცხოვრების კეთილდღეობაზე ზრუნვას. არსენ იყალთოელის მრავალმხრივი მოღვაწეობის ძირითადი მიზანი ერთიანი საქართველოს შიგნით ქრისტიანული რწმენის ჭეშმარიტების ჩვენება და მართლმადიდებლური მოძღვრების, ლიტურგიის, წეს-განგებათა ეკლესიურად დასაბუთების, კანონიზაციის ისტორიის გაცნობაა. ამას ემსახურება მის მიერ თარგმნილი „დიდი რჯულისკანონი“. ქრისტიანობის მართლმადიდებლური არსის ქართულად „გადმოტფრვის“ პრობლემას მეორე კუთხე გააჩნია: ეს არის მართლმადიდებლობის დაცვა უცხო რელიგიებისა და ერეტიკული სწავლებების იდეოლოგიური შემოტევისგან. ამ მიზანს ემსახურება არსენის უნიკალური, დოგმატიკურ-პოლემიკურ თხზულებათა კრებული „დოგმატიკონი“.

ძველი ქართული მწერლობისა და ზოგად-კულტუროლო-

გიური პროცესების განვითარების ისტორია შეუძლებელია სრულად წარმოვიდგინოთ, თუ სათანადოდ არ იქნა შესწავლილი შუა საუკუნეების დოგმატიკური და პოლემიკური ხასიათის ძეგლები, რადგან ისინი მყარად ქმნიან იმ თეორიულ-იდეოლოგიურ ბაზას, რომელსაც ეყრდნობოდა როგორც ქართული ეკლესიის სარწმუნოებრივ-ადმსარებლობითი მოძღვრება, ისე ქართული სახელმწიფოს საგარეო პოლიტიკა თუ საზოგადოებრივი პოზიცია. ყოველ ეპოქაში ერისთვის ნიშანდობლივია იმ დროის ისტორიულ არენაზე გამოჩენილი უცხო რელიგიებისა თუ ქრისტიანული სარწმუნოების შიგნით სახეცვლილი ერეტიკული სწავლებების მიმართ თავისი რელიგიური და კულტურული იდენტობის დაცვის აუცილებლობა.

„დოგმატიკონის“ განუზომელი მნიშვნელობა ოდენ სარწმუნოებრივი და ლიტერატურული ინტერესებით არ არის გაპირობებული. ამ კრებულის მეშვეობით შესაძლებელი ხდება შუასაუკუნეთა ეპოქის სააზროვნო პროცესებზე თვალის მიდევნება, რაც „დოგმატიკონის“ კონკრეტულ-სპეციფიკურ მნიშვნელობასთან ერთად განუზომლად ზრდის მის ზოგადკულტუროლოგიურ მნიშვნელობას. „დოგმატიკონის“, როგორც კრებულის, სპეციფიკური ხასიათი, რომელიც ჟანრობრივად ერთგვაროვან, დოგმატიკისა და პოლემიკის შესახებ თემატურად დაჯგუფებულ თხზულებებს შეიცავს, უეჭველად გაპირობებულია არსენ იყალთოელის დროინდელი საქართველოს კულტურული ცხოვრების მოთხოვნებით და რაც მთავარია, ქართული ეკლესიის ადმსარებლობითი პოზიციით. გარდა იმისა, რომ „დოგმატიკონში“ წარმოდგენილია ქრისტიანულ-ორთოდოქსალური მოძღვრების შემცველი თხზულებები, არსენ იყალთოელის მიერ თარგმნილია ისეთი თხზულებებიც, რომელთა პოლემიკური შინაარსი აქტუალური იყო მისი დროის ქართული საეკლესიო ცხოვრებისათვის.

მსგავსი დოგმატიკურ-პოლემიკური შინაარსის კრებულის ქართულ ენაზე არსებობის აუცილებლობა, ეჭვს გარეშეა, საქართველოს შიდა ვითარებით, მისი გეოპოლიტიკური მდებარეობით იყო გამოწვეული: საქართველო უცხო რელიგიის (ისლამი), ასევე ქრისტიანობის შიგნით სხვა მიმდინარეობის მატარებელი ხალხის (სომხური მონოფიზიტობა) უშუალო

მეზობლობაში იმყოფებოდა. ქვეყნის შიგნითაც კომპაქტურად სახლობდნენ უცხო რელიგიისა თუ განსხვავებული ქრისტიანული რწმენის მიმდევრები (ებრაელები, სომხები, მუსულმანები და ა. შ.). საქართველოს სახელმწიფოს რეალურ-ისტორიულ ცხოვრებაში მიმდინარე ძვრებმა განაპირობა სახელმწიფოსა და ეკლესიის ერთობლივი კურსი, ქართული სახელმწიფოებრივი და სარწმუნოებრივი იდენტობის დასაცავად შექმნილიყო მყარი პროგრამა ქრისტიანული მოძღვრების ზოგადი, ბერძნულ-ბიზანტიურ სამყაროში აპრობირებული ლიტერატურის საფუძველზე. ზოგად-ქრისტიანულ მოძღვრებაზე დაყრდნობის გზით ეროვნული თვითმყოფადობის დაცვისა და ლეგიტიმაციის მიზანს ემსახურება ის ფაქტი, რომ ისტორიული რეალიების გათვალისწინებით არსენის მიერ „დოგმატიკონში“ ყველაზე ხშირად შეტანილია ანტიმონოფიზიტური, ანტიისლამური და ანტიიუდაისტური შინაარსის თხზულებები.

„დოგმატიკონი“ მოცულობით ძალზე სოლიდური კრებულია. ხელნაწერთა აღწერილობების მიხედვით, მასში გაერთიანებულია 72 თხზულება. მაგრამ როგორც უკანასკნელ წლებში გაირკვა, კრებული კიდევ შეიცავს დამატებით თხზულებებს. კრებულის მოცულობის შესახებ სრული წარმოდგენის შესაქმნელად საკმარისია ითქვას, რომ 72 თხზულებიდან ბევრი მათგანი, ცალკე აღებული (ანასტასი სინელის „წინამძღუარი“, იოანე დამასკელის „გარდამოცემა“, მისივე „გამოკრებანი წამებათანი“ და სხვა) ძალზე სოლიდურ წიგნს წარმოადგენს.

„დოგმატიკონის“ ზოგი თხზულება, ან ერთი ავტორის რამდენიმე თხზულება ცალკეა გადაწერილი და მიმოფანტულია უამრავ ხელნაწერში. ნუსხათა სიხშირე მეტყველებს იმის შესახებ, თუ შუასაუკუნეების ქართულ სინამდვილეში ჰეტეროგენული კონფესიების მოძალებისგან რწმენის დაცვის მიზნით როგორი მოთხოვნები და საჭიროება არსებობდა მსგავსი შინაარსის ტექსტებზე, რაც ეროვნული თვითმყოფადობის გადარჩენის მიზნებით იყო ნაკარნახევი.

კრებულის სახელწოდება „დოგმატიკონი“ ცნობილია ხელნაწერებში დაცული ერთი ანდერძ-მინაწერიდან: „არ-

სენისსა მისრული მღვმეს იტყვს დავით მეფე: მე მაშინდელი კაცი ვარ, ოდეს არსენი დაროჯიდი ჭამა, მარჯუნესა გუერდსა ზედა წვა, ნოსელსა იკითხვიდა და დოღმატიკონსა აწამებდა“ (5 1463). ანდერძ-მინაწერის ცნობით, შიო-მღვიმეში მისული დავით მეფე (აღმაშენებელი) ხვდება თავის მოძღვარს, არსენ იყალთოელს, რომელიც იმ დროს გრიგოლ ნოსელს კითხულობდა და რედაქციას უკეთებდა „დოღმატიკონს“. ეჭვს გარეშეა, რომ „დოღმატიკონის“ ქვეშ სწორედ ეს კრებული მოიაზრება. სახელწოდება ან თვითონ არსენ იყალთოელს ეკუთვნის, ან მის ახლო თანამოღვაწეს, ნუსხის გადამწერს. კრებულის ეს კოლოფონი კიდევ ერთხელ მიანიშნებს ქვეყანაში არსებულ პოლიტიკურ თუ რელიგიურ სულისკვეთებას დავით აღმაშენებლის დროს. საერო უმაღლესი ხელისუფლისა და სარწმუნოებრივი მოღვაწეების ერთიანობა ქვეყნის სულიერი ამაღლებისა და პოლიტიკური გაძლიერების აუცილებელი წინაპირობა იყო.

კრებულის შემცველ ხელნაწერებში დადასტურებული კოლოფონები მიუთითებენ კრებულის შედგენის დროზეც. კრებულის პირველ თხზულებას (ანასტასი სინელის „წინამძღუარს“) წინ უძღვის შესავალი, რომელშიც მრავალ, უაღრესად საყურადღებო ინფორმაციას შორის გაცხადებულია, თუ სად თარგმნა არსენმა ანასტასი სინელის აღნიშნული თხზულება. თარგმნა მას დაუწყო „კონსტანტინოპოლს მონასტერსა შინა წმიდისა გიორგისასა მანგანას“ (1463, 39 v) კონსტანტინეპოლში, მანგანას წმ. გიორგის ეკლესიაში მისი მოღვაწეობის დრო – ეს არის მიახლოებით XI საუკუნის შუა წლები, რადგან 80-იანი წლებიდან, სხვადასხვა ანდერძ-მინაწერების ცნობით, არსენ იყალთოელი უკვე შავ მთაზე იმყოფება ეფრემ მცირესთან ერთად. როგორც ჩანს, დოღმატიკურ-პოლემიკური კრებულის შექმნა არსენ იყალთოელის ერთგვისი მთარგმნელობითი პროცესის შედეგი არ იყო. ეს კრებული ასახავს ქრისტიანულ-მართლმადიდებლური მოძღვრების და მის ოპოზიციურ სწავლებებთან პოლემიკის ქართულ სააზროვნო სინამდვილეში გადმონერგვის ფართო საგანმანათლებლო პროგრამას. ამ პროგრამის განხორციელებას, როგორც ხელნაწერთა კოლოფონებიდან ჩანს, არსენ იყალთოელი მრავალ

ვალი წლის მანძილზე ეწეოდა: კრებულის შედგენა დაიწყო კონსტანტინოპოლში, მანგანას მონასტერში და დაასრულა საქართველოში, შიო-მღვიმის მონასტერში.

„დოგმატიკონში“ არსენის მიერ თავმოყრილია ცნობილი ბიზანტიელი ავტორების თხზულებათა თარგმანები, ისეთების, როგორიცაა: ანასტასი სინელი (VII ს.), იოანე დამასკელი (VIII ს.), კირილე ალექსანდრიელი (V ს.), ლეონ პაპი (V ს.), თეოდორე აბუკურა (VIII ს.), ლეონტი ბიზანტიელი (VI ს.), ნიკიტა სტითათი (XI ს.), მიქაელ ფსელოსი (XI ს.), ევსტრათი ნიკიელი (XI-XII სს.). დასახელებულთა გარდა კრებული შეიცავს ანონი-მი ავტორების თხზულებებსაც.

ვეცდები, ძალზე ზოგადად წარმოვაჩინო „დოგმატიკონის“ მნიშვნელობა და ღირებულება ქართული კულტურული და რელიგიური იდენტობის თვალსაზრისით.

„დოგმატიკონი“ თავისი თემატიკით, შედგენილობით, გამოყენებულ წყაროებთან მიმართების მიხედვით, თარგმანის პრინციპებით და რაც მთავარია, თავისი მიზანდასახულობით უაღრესად საინტერესოა არა მხოლოდ ქართული კულტურისათვის, არამედ ბერძნულ-ბიზანტიური ლიტერატურისათვის. „დოგმატიკონში“ თავს იყრის იმდენად მნიშვნელოვანი პრობლემები, როგორც თეორიულ-ლიტერატურული, ისე იდეოლოგიურ-მსოფლმხედველობრივი ხასიათისა, რომელთა შერჩევა და თარგმნა-კომენტირება ქართველი მთარგმნელის მიერ სცილდება ოდენ ქართულ სააზროვნო სინამდვილეს და ბიზანტიური მწერლობისა და კულტურის ინტერესებს სწვდება. „დოგმატიკონის“ კრებულის ლეგიტიმაცია და ბიზანტიურ კოდექსებთან მიმართებით მისი ღირებულებრივი უპირატესობა რამდენიმე მონაცემის მიხედვით ვლინდება:

1) კრებულში ზოგჯერ დაცულია ისეთი თხზულებების თარგმანები, რომელთა ბერძნული დედანი დაკარგულად ითვლება (ნიკიტა სტითათის IX ეპისტოლე). 2) არც თუ იშვიათად არსენის თარგმანის მიხედვით დაცულია ისეთი რედაქცია ტექსტისა, რომელიც ბერძნული ხელნაწერებით უცნობია (იოანე დამასკელის „დიალექტიკა“, ნიკიტა სტითათის ხუთი ანტიმონოფიზიტური სიტყვა). 3) არსენის თარგმანები ზუსტი თარგმანის წყალობით განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია

ბერძნული ორიგინალის ტექსტის ისტორიისათვის. არსენის ქართული თარგმანის მეოხებით ხერხდება ბერძნულ ხელნაწერებში დაშვებული ზოგი უზუსტობის შესწორება, ლაკუნების აღდგენა, ზოგი ადგილის განსხვავებული წაკითხვის შემთხვევაში მისი მართებული გააზრება.

განსაკუთრებულ მნიშვნელობას და ღირებულებას „დოგმატიკონის“ კრებულს ანიჭებს მისი შინაარსობრივი მხარე. კრებულში ასახული საგნობრივი კონცეფცია გაპირობებული ჩანს არსენის დროინდელი ქართული სახელმწიფოსა და ეკლესიის განსაკუთრებული როლით, რაც გამოიხატებოდა ცენტრალიზებული ქვეყნის შიდა და გარე პრობლემების მოწესრიგებასა და ქვეყნის აღმავლობაზე აქტიურ ზრუნვაში, ყოველგვარი, ფიზიკური თუ სულიერი საფრთხისაგან მართლმადიდებლობის დაცვასა და ეროვნული თვითმყოფადობის შენარჩუნებასა და განმტკიცებაში. ანასტასი სინელის „წინამძღურის“, იოანე დამასკელის „დიალექტიკისა“ და „გარდამოცემის“, მიქაელ ფსელოსის „პირმშოფსათჳს“, იოანე დამასკელის სახელით წარმოდგენილი „გამოკრებანი წამებათანის“ და სხვა რამდენიმე მცირე მოცულობის ძეგლების თარგმანები წარმოადგენენ ბერძნულ-ბიზანტიურ მართლმადიდებლურ სამყაროში სახელმძღვანელოდ მიჩნეული მოძღვრების ქართულ სინამდვილეში ადაპტაციას. ქართველი მკითხველი მათი საშუალებით გაეცნო ქრისტიანულ-მართლმადიდებლური მოძღვრების უძირითადეს დოგმატებს, ჩასწვდა მათ რაობასა და ჭეშმარიტებას. „დოგმატიკონმა“, ქრისტიანობის ამ წერილობითმა ბურჯმა, ქართველ მკითხველს მასშტაბურად გააცნო ახალი სააზროვნო-საღვთისმეტყველო კონცეფცია: წმინდა წერილისა და ეკლესიის დიდ მამათა სწავლებათა (მათი თავისთავადი ჭეშმარიტების აღიარების გარდა) ანტიკურ-ელინისტური ღირებულებებიდან აღებული ლოგიკურ-ფილოსოფიური ცნებებითა და ტერმინებით დასაბუთებისა და შემავრების აუცილებლობა. პირველი ნაბიჯები რწმენისა და ცოდნის სინკრეტიზმისაკენ ეფრემ მცირემ გადადგა („დიალექტიკისა“ და „გარდამოცემის“ თარგმანები, არეოპაგეტიკის თარგმნა), მაგრამ ფართო საგანმანათლებლო პროგრამის სახით იგი „დოგმატიკონში“ ჩამოყალიბდა.

მეორე ასპექტი „დოგმატიკონის“ საგნობრივი კონცეფციისა მდგომარეობს უცხო კონფესიებისა და ქრისტიანობის წიაღში გაჩენილი ერეტიკული სწავლებების წინააღმდეგ წარმოებულ პოლემიკაში. პოლემიკის თვალსაზრისით, „დოგმატიკონი“, მართლაც რომ, მრავლისმომცველი და უნიკალური ძეგლია. იმის მიხედვით, თუ რა პოლემიკურ ძეგლებს მოუყარა თავი კრებულში არსენ იყალთოელმა, შეიძლება ვიმსჯელოთ იმის შესახებ, თუ ვის წინააღმდეგ პოლემიკას მიიჩნევდა იგი აქტუალურად, რწმენის რა საკითხებზე იყო აუცილებელი ქართველი მკითხველის მხრივ ყურადღების აქცენტირება. ზოგადქრისტიანულ საკითხებთან ერთად გამოსაყოფი იყო პოლემიკა ქართველთათვის ლოკალური შინაარსის და ეროვნული უსაფრთხოებისთვის მნიშვნელოვანი საკითხების გარშემო. უმთავრესი მათ შორის მაჰმადიანობისა და მონოფიზიტობის სხვადასხვა მიმართულებების (სომხური მონოფიზიტობა, ნესტორიანობა, იაკობიტობა) წინააღმდეგ მიმართული პოლემიკაა. კრებულში განსაკუთრებით ფართო რეპერტუარით არის წარმოდგენილი მონოფიზიტების წინააღმდეგ მიმართული პოლემიკა. ანტიმონოფიზიტური პოლემიკა მართლმადიდებლური რელიგიური იდენტობის დაცვას ემსახურებოდა, მაჰმადიანობასთან პოლემიკა – ქართული სახელმწიფოს რელიგიურ-პოლიტიკური დამოუკიდებლობისა.

„დოგმატიკონი“ ქრისტიანობისა და ეროვნული თვითმყოფადობის პროპაგანდის უაღრესად დიდი სტიმულატორი რომ იყო, იმ ფაქტიდანაც ჩანს, რომ კრებული უამრავი ხელნაწერის სახით გავრცელდა არსენის დროინდელ საქართველოში და მისი გადაწერა, გადანუსხვა არ შეჩერებულა მომდევნო საუკუნეებშიც.

ვფიქრობ, რომ „დოგმატიკონის“ შემდგომი შესწავლა კიდევ უფრო გამოავლენს მის დამსახურებულ ადგილსა და მნიშვნელობას ქართული კულტურული და რელიგიური ცნობიერების, უფრო ფართოდ კი, ქართული სახელმწიფოებრიობისა და ეროვნული თავისთავადობის კონკრეტულ ისტორიულ კონტექსტში.



ფასეულობათა
კვლევის საზოგადოება

გამომცემელი: ფასეულობათა კვლევის საზოგადოება
მისამართი: თავისუფლების მოედანი 4
e-mail: StudyofValuesSociety@gmail.com

ჟურნალი გამოდის წელიწადში სამჯერ
ყველა უფლება დაცულია. © ფასეულობათა კვლევის საზოგადოება. 2013

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