ზურაბ კიკნაძე

„მე ვარ გზა...“

(წერილები ქრისტიანობაზე)

გამომცემლობა
Carpe diem

უაკ (UC) 27
კ-499

„ჩვენს დროში არავის აწუხებს, რომ არაფერი იცის ღვთის შესახებ, პირიქით, უდიდეს გამჭრიახობად ითვლება, ასეთი შემეცნების შეუძლებლობის აღიარება. ის, რაც ქრისტიანულ რელიგიაში განიხილება როგორც უმაღლესი, აბსოლუტური მცნება: „შეიცან ღმერთი შენი“, ამჟამად სისულელედ ითვლება. ქრისტემ თქვა: „იყავით სრულქმნილნი, როგორც სრულქმნილია მამა თქვენი ზეციერი“, (მათე 5, 48) – ეს უმაღლესი მოთხოვნა ჩვენი ბრძნული ეპოქისათვის ცარიელი ბგერაა. მან ღვთისგან უსასრულო მოჩვენება შექმნა, რომელიც შორს არის ჩვენგან, ხოლო ადამიანური შემეცნება ასევე აქცია სასრულობის პატივმოყვარე მოჩვენებად ან სარკედ, რომელიც მხოლოდ აჩრდილებს, მოვლენებს ასახავს. ამიტომ, როგორ უნდა ვცეთ პატივი მცნებას და მისი აზრი გავიგოთ, რომელიც მოქცეულია სიტყვებში: „იყავით სრულქმნილნი, როგორც სრულქმნილია მამა თქვენი ზეციერი“ – თუკი სრულქმნილისგან ვერაფერს ვიმეცნებთ, ჩვენი ცოდნა და ნება მხოლოდ მოვლენაზეა მოჩენილი, ხოლო ჭეშმარიტება ჩვენთვის აუცილებლად უნდა წარმოადგენდეს მიუწვდომელსა და იმქვეყნიურს. და შეკითხვას თუკი გავაგრძელებთ, საერთოდ ღირს კი შემეცნებისკენ სწრაფვა, თუკი ღმერთი შეუცნობელია?“ (ჰეგელი)
ამ კითხვაზე პასუხის გაცემის მცდელობა მოცემულია ქართული ჰუმანიტარული მეცნიერების თვალსაჩინო წარმომადგენლის, მწერლის, მთარგმნელის, ბიბლიური ტექსტების უბადლო მცოდნესა და ინტერპრეტატორის ზურაბ კიკნაძის წინამდებარე წერილების კრებულში ქრისტიანობის შესახებ.

მხატვარი ელენე ბაგალიშვილი

© ზურაბ კიკნაძე,
© გამომცემლობა Carpe diem, 2020
ISBN 978-9941-9699-3-5

ყველა საავტორო უფლება დაცულია. აკრძალულია ამ გამოცემის რომელიმე ნაწილის გამოყენება ნებისმიერი ფორმით: ელექტრონულით, მექანიკურით, ფოტოასლებით ან ინფორმაციის შენახვისა და მოძიების სისტემის საშუალებით გამომცემლობის წერილობითი ნებართვის გარეშე

„სოფელში გასაჭირი გაქვთ, მაგრამ გამაგრდით!
მე ვძლიე სოფელს“

(ინ. 16:33)

სარჩევი

წინასიტყვა 7
რა მწამს და რა ვიცი..... 8
რწმენის კაცი 21
„მე ვარ გზა...“ 28
სახარება..... 39
ნიკეა – 325 42
ქრისტიანობის არსი (ძირითადი დოგმები)..... 46
ფერისცვალება..... 85
შობიდან აღდგომა-ამაღლებამდე..... 89
ქრისტე აღდგა!..... 97
ცარიელი საფლავი 101
ძე შეცდომილი 107
შორის კეთილისა და შორის ბოროტისა 111
ქრისტიანი ერი და „ეროვნული ქრისტიანობა“..... 128
„ეროვნული ქრისტიანობა“..... 135
ეროვნული პრობლემა მართლმადიდებლურ ტრადიციაში... 142
რჩეულთა რელიგია 149
ერი და ეკლესია (საუბარი ვაჟა მიქელაძესთან)..... 154
ქრისტანი ერის ფასეულობები..... 161
მართლმადიდებელი ეკლესია ახალ საქართველოში..... 176
ტრადიცია და ყავლგასული „ემპირიული ფაქტორები“..... 181
ბიბლიის თარგმანი თანამედროვე ენაზე..... 200
მოქცევის გზაზე..... 209
თანამედროვე ეკლესია და წარსულის მყუდროება..... 216
ეკლესია სახელმწიფოში 224
ბიზანტიური მემკვიდრეობა..... 231
ქართველი მეფეები და პატრიარქები 242
მინიერი კედლები 252
Pontifex..... 259

„კატასტროფული დღეები“ 263
ვლ. სოლოვიოვის „ზნეობა და პოლიტიკის“ გამო..... 269
ეკლესია და კანონი 274
ორი სიმართლე..... 286
„არა გულმან გითქვას...“..... 294
ბარაბა – კოსმოპოლიტი?..... 297
ქარიზმა..... 302
რელიგია და კავკასიის ერთიანობა..... 309
რელიგიათა დაზავება 318
„ვითარცა მარიამ და მართაჲ“ 323
გული და სამოსელი..... 331
ჯვარ-ხატთა რელიგიური სისტემის
ქრისტიანული სუბსტრატი 342
ჯადოსნური ზღაპრის ესქატოლოგია 367
შენიშვნები ნიკოლაი ბერდიაევის წიგნზე
„Христианство и активность человека“ 375

დამატება

ნიკოლაი ბერდიაევი ქრისტიანობა და ადამიანის აქტივობა 379

საერთო საძიებელი..... 388

წინასიტყვა

ნინამდებარე ესეები და სტატიები სხვადასხვა დროს (მოყოლებული გასული საუკუნის 90-ანი წლებიდან) იბეჭდებოდა იმჟამინდელ გაზეთებში („ახალი ტალღა", „კავკასიონი", „ჯვარი", „განახლებული ივერია", „მამული") და ჟურნალებში („სკოლა და ცხოვრება", „არილი", „ქრისტიანული დემოკრატია", „ემაოსი", „გული გონიერი"), ზოგიერთი მათგანი წაკითხული იყო მოხსენებად რელიგიური საკითხებისდმი მიძღვნილ კონფენენციებზე, საჯარო ლექციებად ან სალექციო კურსების ფარგლებში; ზოგიც დაიბეჭდა თემატურ კრებულში, როგორიც იყო, „ეკლესია გუშინ, ეკლესია ხვალ", და საიდანაც ოდნავ სახეცვლილი და შევსებული სახით გადმოვიდა წინამდებარე კრებულში. არის მათ შორის პოლემიკური ხასიათის ან დაწერის დროისთვის საჭირბოროტო თემატიკის სტატიები, რომელთაც, ვფიქრობ, აქტუალობა დღემდე არ დაუკარგავთ. „წერილების" ავტორს მიზნად არ ჰქონია ქრისტიანული მოძღვრების სისტემატური წარმოდგენა. შესაძლებელია, ამის ცდა ყოფილიყო ერცელი სტატია „ქრისტიანობის არსი", მაგრამ მასში განხილულია მოძღვრების მხოლოდ ძირითადი ასპექტები, რომლებსაც, ავტორის ფიქრით, კონტექსტუალურად უნდა აზუსტებდეს და ავსებდეს მომდევნო სტატიები, როგორიც არის: „ფერისცვალება", „ცარიელი საფლავი", „შორის კეთილისა და შორის ბოროტისა" და სხვანი, მათ შორის ისინიც, რომლებიც ირიბად ეხებიან მოძღვრების როგორც დოგმატურ, ისე თეოლოგუმენურ მხარეებს (ეკლესია და კანონი, ეროვნების პრობლემა, კალენდარი, წმინდა წერილისა და ლიტურგიის ენა...). საჭიროდ მივიჩნიეთ კრებულში მოგვეთავსებინა ვრცელი სტატია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის რელიგიისა და ყოფის ქრისტიანული სუბსტრატის შესახებ, ასევე გადმომეცა ჩემი თვალსაზრისი ჯადოსნურ ზღაპარზე, როგორც ქრისტიანული სტრუქტურის, კერძოდ, მესიანურ-ესქატოლოგიურ ნარატივზე. და ბოლოს, ასევე საჭიროდ ვცანი ქრისტიანი მოაზროვნის ნიკოლაი ბერდიაევის სტატიის შეთავაზება კრებულის სავარაუდო მკითხველისთვის.

მადლიერი ვარ Carpe diem-ის მესვეურის ბ-ნ ალექანდრე ალადაშვილისა ტექსტის ხელნაწერში გულდასმით წაკითხვისა და საგულისხმო რჩევებისთვის.

სოფელი ალმატი,
2020 წლის აგვისტო

რა მწამს და რა ვიცი

(რამდენიმე მოსაზრება რწმენისა და ცოდნის თაობაზე)

იყო და, შესაძლოა, დღემდე არსებობს ვინმეს გონებაში ვარაუდი ან, უფრო, დარწმუნებულება, რომ მეცნიერების განვითარების, ცოდნის გამრავლებისა და გაღრმავების კვალობაზე რელიგიები და, შესაბამისად, რწმენა, თანდათან დაკარგავს ასპარეზს, ველარ შეეწინააღმდეგება გონების ტრიუმფს და გზას დაუთმობს მეცნიერებას. ვარაუდი ეყრდობა იმ მცდარ შეხედულებას, რომ თითქოს რელიგია ისევე, როგორც მეცნიერებანი ისტორიული მოვლენაა, რომ იყო დრო, როცა კაცობრიობა, პრიმიტიული, როგორც ევოლუციონისტურ ანთროპოლოგიას მიაჩნია, „ჯოგი“ ადამიანებისა რელიგიის გარეშე არსებობდა და, გარკვეულ თუ გაურკვეველ პერიოდში ისტორიისა თუ პრეისტორიისა გაჩნდა მისი საჭიროება. თუ რაში მდგომარეობდა ეს საჭიროება, ამაზე არის პასუხი ათეისტურ ლიტერატურაში, თუმცა მას ჩვენი ნარკვევისთვის მნიშვნელობა არა აქვს. მთავარი ის არის ამ შეხედულებაში, უფრო, რწმენაში, რომ ისტორიის მიერ მოტანილ ცრურწმენას ისტორიავე წაიღებს. მაგრამ არც პრეისტორიული არქეოლოგიური მასალა, არც წერილობითი წყაროები არ მოწმობენ ურელიგიო საზოგადოების არსებობას. ერთი რამ ცხადია: მეცნიერება ნამდვილად ისტორიული მოვლენაა, მაგრამ ასეთივე ხასიათის არის რელიგია ანუ რწმენის ფაქტორი კაცობრიულ საზოგადოებაში? როგორია ისტორიაში მათი თანაფარდობა?

რაც შეეხება მეცნიერების ტრიუმფალურ სვლას და რელიგიის თანდათანობით უკუქცევას მის საბოლოო გაუქმებამდე, ამ პროგნოზს ისტორია არ უჭერს მხარს. ჯერ ერთი, ისტორიული პროცესის დასასრული არ დამდგარა და ჩვენ არ შეგვიძლია აპრიორულად, თითქოს მეცნიერულად განვსაზღვროთ, თუ როგორი იქნება ერთის ან მეორის აღსასრული. საბოლოოდ გაუქმდება ღვთის რწმენა, ერთი მხრივ, ანთუ ადამიანი შეწყვეტს გარესინამდვილის შესწავლას, მეორე მხრივ. ამის საპასუხოდ, ისტორიაში შემჩნეულია გარკვეული რიტმი საკრალურ და სეკულარულ ეპო-

ქათა მონაცვლეობისა. ცნობილი რუსი ელინისტის ფადეი ზელინსკის დაკვირვებით, პირველი ეპოქა, რომელიც ჩვენს თვალსაწიერზე გამოჩნდა, სახელდობრ, ჰომეროსოს პოემებში აღწერილი ხანა, სეკულარიზმით ხასიათდება: ჰყვავის საერო ხელოვნება და სეკულარული მეცნიერება, ასევე მედიცინა, ასკლეპიოზის სამკურნალო ხელოვნება, რომელიც შელოცვებს არ ცნობს, მთლიანად მედიკამენტებზეა დაფუძნებული, ყოფა სეკულარულია, სადაც ღმერთებს განმსაზღვრელი ადგილი არ უჭირავთ (ჩემი მხრივ, ვვარაუდობ, რომ ელინური მითოლოგიის დღემდე მოღწეული ტიპი სეკულარულ ხანაშია წარმოშობილი). ამის შემდგომ, ელინურ ეპოქაში (VII-VI სს), საკრალიზაცია იკაფავს გზას და მწვერვალს აღწევს: სატაძრო ხუროთმოძღვრება, საკრალური სკულპტურა და მხატვრობა, ასკლეპიოსი უკვე აპოლონის ძეა და მისი ხელდასხმული ექიმები სიზმრებისა და შელოცვების საშუალებით მკურნალობენ; პოლიტიკისა და ომის სწორად წარსამართავად ხელისუფალნი დელფოს სამისნოს მიმართავენ; ამ დროს ჰომეროსისეული სეკულარული გაადამიანებული პანთეონის საპირისპიროდ თავს იჩენს დემეტრასა და დიონისეს მისტიკური კულტები. მის შემდგომ ატიკურ პერიოდში (V-IV სს) შეიმჩნევა სეკულარობისკენ მკვეთრი შემობრუნება: არქიტექტურა კვლავ საერო ამოცანებს ისახავს მიზნად, თუმცა აქავური პერიოდის სამეფო შენობებს დემოსისთვის განკუთვნილი ნაგებობანი ცვლის; ღმერთების გვერდით ათლეტებისა და გამოჩენილ ადამიანთა ქანდაკებები კეთდება; ჰიპოკრატე მკურნალობას რაციონალურ ნიადაგზე აფუძნებს, სოფისტების წყალობით, გასაქანი ეძლევა მეცნიერებებს, მათ საქმეს აგრძელებს დემოკრიტე და აგვირგვინებს არისტოტელე (Ф. Ф. Зелинский, Религия Эллинизма, Петроград, 1922, стр. 98). ელინისტურ ხანაში კვლავ იძალებს რელიგიური ტალღა, ალექსანდრე მაკედონელის ხანმოკლე ეპოქა რელიგიით არის ნიშანდებული. ფეხს იკიდებს აღმოსავლური წარმოშობის მეფის ღვთიურობის იდეა, მრავლდება სინკრეტული კულტები... ელინიზმის დასასრულს ეკუმენას თვალსაწიერზე გაისმის ქრისტიანობის ტრიუმფალური ნაბიჯების ხმა...

რომ გადმოვინაცვლოთ თანამედროვე მეცნიერებათა წარმოშობის საუკუნეებში (XVII-XVIII), საქმე სულაც არ არის ისე, როგორც ეს ტრადიციულად წარმოუდგენიათ, თითქოს ეკლესია მეცნიერებაში წმინდა წერილის ჭეშმარიტებათა მტერს ხედავდა და, როგორც იტყვიან, ცეცხლითა და მახვილით ებრძოდა გონების მიერ მოპოვებულ ცოდნას და დასმულ კითხვებს, რაზეც წმინდა წერილში, ბუნებრივია, პასუხი არ არის გაცემული. იმხა-

ნად კარგად იყო გაცნობიერებული, რომ ბიბლია სამეცნიერო ტრაქტატების კრებული არ არის. სინამდვილეში მეცნიერებები, თითქმის ყველა დარგი, ასტრონომიიდან დაწყებული მედიცინამდე სწორედ იმ ეპოქებში წარმოიშვა და განვითარდა, როცა რელიგია ეკლესიის სახით საზოგადოების ცხოვრების განმსაზღვრელი იყო. ინკვიზიციას მეცნიერებისთვის არ დაუსჯია არც გალილეი, არც კოპერნიკი, რომელიც სხვათა შორის, სამღვდელო პირი იყო, და, თუ ჯორდანო ბრუნო კოცონზე დაწვეს, დაწვეს არა მეცნიერული (იგი საერთოდ მეცნიერი არც ყოფილა, არც ერთი აღმოჩენა მას არ ეკუთვნის) გაბედულებისთვის, არამედ სულ სხვა მოტივით, რომელსაც მეცნიერებასთან საერთო არაფერი ჰქონია. არც მეცნიერებას და მისგან გამომდინარე ტექნიკას ეკლესია არ ებრძოდა, პირიქით უსარგებლია მისი სიკეთეებით. გუტენბერგის, დავარქვათ მას აღმოჩენა, ეკლესიამ დააფასა და აიტაცა. ისე არ მოქცეულა, როგორც ჩვენში წმინდა ტექსტების ელექტრონული წესით გამრავლების მიმართ იქცეოდნენ პირველ ხანებში სასულიერო პირნი, რაც სიბნელის გამოხატულება იყო და მას შუა საუკუნეების მენტალიტეტთან კავშირი არა აქვს. და, საერთოდ, ჩვენში გავრცელებული ნეგატიური, მეტიც, აგდებული დამოკიდებულება შუა საუკუნეებისადმი, თავად არის სიბნელის ნიშანი, ნიშანი იმისა, რომ არ ძალგიძს ჩაწვდე უდიდესი ეპოქის სულს და მიიჩნიო იგი მხოლოდ და მხოლოდ გარდამავალ ხანად ევროპის ისტორიაში. სხვას რომ ყველაფერს თავი დავანებოთ, ის კერები, სახელდობრ, უნივერსიტეტები, სადაც მეცნიერების პირველი ნაბიჯები გადაიდგა, სწორედ ეკლესიის წიაღში, მისი ნებით და მზრუნველობით იქნა დაარსებული. და, თუ უნივერსიტეტებმა სეკულარიზცია განიცადეს ჟამთასვლაში, ამის მიზეზი იყო არა ეკლესიის მარცხი მეცნიერული აზროვნების წინაშე, არამედ მოღვაწეობის სპეციფიკა, რომელიც მას რელიგიური ცნობიერებისგან განასხვავებს საკვლევი ობიექტით, კვლევა-ძიების, შემეცნების მეთოდებით და მიზნებით. ისტორიას არ ახსოვს მათ შორის სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლა არსებობისათვის (ანან). ვიმეორებთ, ეკლესიას ბევრგზის უსარგებლია მეცნიერული კვლევის შედეგებით. მაგალითისთვის, იულიუსის კალენდარი, რომელსაც დღემდე იყენებს ბერძნულ-კათოლიკური (მართლმადიდებელი) ეკლესია, წმინდაწყლის სამეცნიერო პროდუქტია და რწმენასთან და კონფესიასთან კავშირი არა აქვს. იგი მიღებული იქნა ნიკეის კრებაზე, როგორც იმდროისათვის ყველაზე ზუსტი კალენდარი. კონფესიური დაბრკოლება უფრო ზუსტი კალენდრის მიღებას არ უნდა ჰქონდეს, თუ რა თქმა უნდა, მეც-

ნიერება და კონფესია ერთმანეთში არ ავრიეთ: იულიუსის კალენდარი მართლმადიდებლურად მივიჩნიეთ, პაპი გრიგორიუსისა კი – მიუღებლად, როგორც არამართლმადიდებლური. კალენდარი რწმენის შედეგი არ არის, დოგმატის ბუნება არა აქვს. ამიტომაც საკითხის ასე დასმა, როგორც ჩვენს მართლმადიდებელ წრეებშია მიღებული, არ უნდა იყოს ლეგიტიმური. ჩვენ უნდა განვასხვავოთ ერთმანეთისგან რწმენა, რომელიც არსებითია ყველა რელიგიისთვის, როგორც ჭეშმარიტების შეცნობის პირობა, და გონით-ინტელექტუალური მოღვაწეობა, როგორც მეცნიერული ცოდნის მოპოვების საშუალება.

უფრო არსებითზე თუ ვილაპარაკებთ, ვიკითხოთ, რა უნდა ჰქონდეთ სადაო (გასაყოფი კი უეჭველად!) რელიგიას და მეცნიერებას ერთმანეთში? არსებობდა ან არსებობს კი მათი შეხვედრის წერტილები, სადაც ისინი ერთმანეთს კვეთენ? თუ არსებობს ერთის ან მეორის ფუნდამენტური ჭეშმარიტება, რომელიც ამ გადაკვეთაზე იპოვება? აქვს თუ არა მათ ერთი და იგივე შესაცნობი საგანი? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად, თუმცა უშუალოდაც შეიძლებოდა პასუხის გაცემა, მივმართოთ ერთ ანალოგიას, რომელიც თუმცა არ არის უბრალოდ ანალოგია, მას სიღრმისეული კავშირი აქვს იმასთან, რაც ჩვენი ნარკვევის თემას წარმოადგენს.

ვილჰელმ დილთაის (1833-1911) შემდეგ, რომელმაც გამიჯნა ერთმანეთისგან ახსნითი (erklärende) და გაგებითი (verstehende), შესაბამისად, ბუნებისმეცნიერებები (Naturwissenschaften) და სულისმეცნიერებები (Geisteswissenschaften), სამეცნიერო სფეროში ახალი ვითარება შეიქმნა. რაში მდგომარეობს, მარტივად რომ ვთქვათ, მათ შორის განსხვავება? ბუნებისმეტყველი თავის სფეროში – ბუნებაში ეძებს მიზეზშედეგობრივ კავშირებს ბუნების მოვლენების ასახსნელად, სულისმეცნიერება კი, ჩვენში მას ჰუმანიტარულ მეცნიერებას უწოდებენ, მიზნად აქვს ფენომენის არა ახსნა, არამედ გაგება, წვდომა, მისი საზრისის ამოცნობა. ბუნებისმეტყველის ამოცანას არ შეადგენს (და არც ძალუძს) მოვლენის არსის, საზრისის გაგება. სულისმეცნიერისთვის კი არაფერს ნიშნავს მოვლენის გასაგებად მიზეზშედეგობრივი კავშირის დადგენა, რომელიც ადამიანის ნებისა და შემოქმედების გარეშე არსებობს ობიექტურად. სულიერი მოვლენის საზრისი თავად ადამიანშია და მხოლოდ მისი გაგებაა საჭირო და სულისმეცნიერს ეს ძალუძს, რაკი მასში იგივე გონი მოქმედებს, რაც ფენომენის შემქმნელში მოქმედებდა. ბუნებისმეცნიერს, მაგალითისთვის, ენტომოლოგს, ძალუძს ახსნას მწერის სიცოცხ-

ლის მექანიზმი, სახელდობრ, როგორ სუნთქავს იგი, როგორ იღებს საკვებს და რა სახისას, როგორ ინელებს მას, რისი საშუალებით მოძრაობს და ა. შ. და ა. შ. მაგრამ ბუნებისმეტყველი ვერასოდეს გაიგებს მწერის, როგორც კოსმოსის, შექმნილი სამყაროს, ერთ-ერთი სულდგმულის, არსებობის და დანიშნულების საზრისს. მისი საზრისი მის შემოქმედში, ღმერთშია, როგორც, მაგალითისთვის, ხელოვნების ნაწარმოების საზრისი მის შემქნელ ხელოვანშია და, ბუნების მოვლენისა თუ არსებისგან, განსხვავებით, იგი გაგებას მოითხოვს და არა ახსნას. თუ დაისმის კითხვა, ეწინააღმდეგებიან თუ არა ერთმანეთს საბუნებისმეტყველო და გონითი მეცნიერებანი, პასუხი უარყოფითი იქნება სამი მიზეზის გამო: მათი გზები ვერ გადაიკვეთება, რამდენადაც მათ განსხვავებული საგანი, მიზნები და მეთოდები აქვთ. ხელოვნების ნიმუში რომ ავიღოთ მაგალითისთვის, რა შეიძლება აინტერესებდეს ბუნებისმეტყველს მოქანდაკის ქმნილებაში? მისთვის, როგორც ბუნების მკვლევარისთვის, ხელოვნებათმცოდნისგან განსხვავებით, კვლევის საგანს უნდა წარმოადგენდეს ქანდაკება, არა როგორც ხელოვნების ნაწარმოები, არა როგორც ადამიანის ქმნილება, არამედ მისი ფიზიკური მხარე, რა მასალის (მარმარილოს, ბაზალტი, ქვიშაქვის...) დამუშავების შედეგია იგი. ქანდაკება მისთვის ფიზიკური სამყაროს მოცემულობაა, მისი ნაწილია. მას საქმე აქვს მარმარილოსთან, როგორც ბუნების „ქმნილებასთან"; მას შეუძლია გამოიკვლიოს მისი წარმოშობა, აღნაგობა; ან თუ ფერწერული ნაწარმოებით დაინტერესდება, მას შეუძლია გამოიკვლიოს გამოყენებული საღებავებისა და ზეთის შემადგენლობა; თუ არქაული ხანის რომელიმე არტეფაქტი იქნება მისი კვლევის საგანი, მას შეუძლია დაადგინოს მისი შექმნის ხანა არა კულტურულ-ისტორიული ფაქტორების გათვალისწინებით, არამედ რადიომეტრული მეთოდის მეშვეობით. თუ ხელოვნებათმცოდნისთვის ქანდაკება, როგორც ხელოვნების ნაწარმოები, ადამიანის შემოქმედებითი ძალისხმევის შედეგია, ბუნებისმეტყველისთვის იგი ბუნების წარმონაქმნია და, ამდენად იგი ფიზიკურ და არა გონით სამყაროს ეკუთვნის. ბუნებისმეტყველის საქმიანობის დასამცირებლად არ მოგვყავს ცნობილი თქმა, რომელიც პლინიუს უფროსის ცნობით, მოქანდაკე აპელესისგან მოდის: Ne supra crepidam sutor judicaret „ფეხსამოსს ზევით ნუ განსჯის მეწაღე", რაც იმას ნიშნავს, რომ ხელოვანს თავისი კომპეტენცი აქვს, ხელოსანს თავისი.

ანალოგიურად, თუ მეცნიერების შესწავლის საგანი შეგრძნებადი ანუ ადამიანის შეგრძნებებისთვის მისაწვდომი ფიზი-

კური სინამდვილეა, რელიგიის „საგანი" მიუწვდომელი ღმერთია. მეცნიერება ქმნილებას სწავლობს, რელიგიას კი თავად ქმნილების შემოქმედი ჰყავს მხედველობაში. მეცნიერებას თავისი მეთოდებით, რანიც უპირატესად ცდაზეა დამოკიდებული, ამ სამყაროს მიღმა არსებულის კვლევა არ ძალუძს და არც არის ეს მისი ამოცანა. ამიტომაც მეცნიერებისა და რელიგიის გზები, გამოცდილება, ერთმანეთს არ კვეთენ, რომ მათ ერთმანეთის უარყოფა შეეძლოთ. არც საგანი, არც მეთოდი და არც მიზანი კვლევისა ერთმანეთს არ თანხვდება. თუმცა არის გამონაკლისიც. მაგალითისთვის, რელიგიისთვის მიუღებელია დარვინიზმი, რომელიც აღიარებს, რომ ადამიანი ევოლუციის შედეგად განვითარდა მასზე დაბალი სახეობის, თუნდაც ადამიანის მსგავსი, ცხოველისგან და არ არის ღვთის შემოქმედებითი აქტის ნაყოფი. სხვას ყველაფერს თავი რომ დავანებოთ, რელიგიური გონი (ცნობიერება) არ არის ვალდებული გაიზიაროს სამეცნიერო იდეა, რომელიც მხოლოდ ჰიპოთეზაა და ეწინააღმდეგება არა მხოლოდ წმინდა წერილს, არამედ თავად ბუნებას, რომელიც სახეობის სიწმინდის შენარჩუნებისთვის ზრუნავს. მეორე მაგალითი უფრო მწვავეა: ქრისტიანს სწამს, რომ ღვთიური ლიტურგიის პროცესში პური და ღვინო ქრისტეს ხორცად და სისხლად გარდაიქმნება, თუმცა ემპირიულ სინამდვილეში პური პურად რჩება, ღვინო ღვინოდ. ამ გარდაქმნას (გარდაარსებას, ბერძნ. *მეტა-პოიესის*) არ ცნობს და, თუ შეეცდება ანალიზის მეშვეობით მის შემოწმებას, ვერაფერს მიაღწევს. ქრისტიანის შინაგანი ხედვით, რომელიც რწმენას ეფუძნება, გარდაქმნა მისტიური (საიდუმლო) ფაქტია, რასაც მეცნიერის პროფანული თვალი ვერ ჭვრეტს.

XVIII ს-ში, მეცნიერებათა თუ ტრიუმფის არა, აღმავლობის ხანაში, იმანუელ კანტმა მეცნიერებისა დ რელიგიის ურთიერთდამოკიდებულება ამგვარად გამოკვეთა: თეორიული გონი (წმინდა გონება) უძლურია როგორც ღვთის არსებობის, ისე არარსებობის მტკიცებაში. ვერ დაამტკიცებს რელიგიის უმთავრეს ჭეშმარიტებებს – სულის უკვდავებას და ადამიანის ნების თავისუფლებას და ვერც უარჰყობს მათ. იმ უბრალო(?) მიზეზით, რომ ეს საგნები არა ამსოფლიური საგნებია, არამედ ტრანსცენდენტური, რომლის საზღვართან მეცნიერება თავისი ინსტრუმენტებით და აპარატით ჩერდება, რადგან ამ ზღვარს მიღმა ადამიანის გონი ვერ აღწევს. ეს სფერო მეცნიერების მიღმა იმყოფება. ამიტომ აქ სადაო არაფერია, გასაყოფი კი არის. მართალია, მეცნიერება, განსხვავებით რელიგიისგან, რომელიც რწმენით აღწევს, რასაც აღწევს, ემპირიულ ცდაზე და ლოგიკურ აზროვნებაზეა დამოკიდე-

ბული, მაგრამ ასეთი პოლარულობის დაშვება რელიგიასა და მეცნიერებას შორის არ უნდა იყოს მთლად მართებული. რწმენა არ არის რელიგიის ექსკლუზიური საკუთრება. მეცნიერება თავის მოღვაწეობაში რწმენას არ გამორიცხავს, თუმცა რწმენის ფაქტორი ზოგჯერ მიფუჩეჩებულია. როგორც რელიგიას სწამს, რომ ეს სამყარო ღვთის შექმნილია და მას ობიექტური არსებობა აქვს, და, რაც მთავარია, სამყარო იმგვარად არის შექმნილი, რომ ადამიანს შეეძლოს მისი შეცნობა (ამაოდ ხომ არ გამოარჩია შემოქმედმა ადამიანი სხვა არსებათაგან იმით, რომ თავის ხატად შექმნა?), ასევე მეცნიერებას რაიმე არგუმენტის გარეშე სწამს, რომ მისი შესასწავლი საგანი ობიექტურად, ადამიანის ნება-სურვილის გარეშე არსებობს, ანუ არ არის *ილუზია*, თუმცა ამის დამტკიცება მას არ შეუძლია. სწამს ასევე, რომ ადამიანს პრინციპულად შეუძლია მისი შეცნობა. ასე რომ არა, მეცნიერებები ვერ იარსებებდნენ. მაშ-მე, მეცნიერების რწმენით, ემპირიული სამყარო პრინციპულად შეცნობადია. ამას ხომ არც რელიგია უარყოფს. მაგრამ რელიგია უფრო შორს მიდის: თუ მეცნიერებას მიზეზშედეგობრივი ურთიერთობის დადგენით საგანთა ახსნა შეუძლია, რელიგიის ამოცანა საგანთა და მოვლენათა საზრისის გაგება-ამოცნობაა. კიდევ ერთ რამეში თანხვდებიან რელიგია და მეცნიერება: ღმერთის პრინციპულად შეუცნობლობაში. მეცნიერი, რომელიც აღიარებს ღვთის არსებობას (თეისტები ზუსტ მეცნიერთა შორის არცთუ მცირედნი არიან), იმასაც აღიარებს, რომ ღვთის, როგორც უსასრულო არსის, ბუნება და თავად სამყაროს საზრისი შეუცნობელია[1]. განსხვავებაც არის: რელიგიური ცნობიერების სასოება მიმართულია მილმიერისკენ, რომლის წვდომა ემპირიულ საგანთა საზრისების ამოცნობა-გაგების პირობაა. არის თუ არა ასეთივე მნიშვნელოვანი ტრანსცენდენტური სამყარო იმ მეცნიერთათვის, რომელთაც სწამთ მისი არსებობა? ყოველ შემთხვევაში, თავიანთ კვლევა-ძიებაში ეს რწმენა მათ ხელს არ უშლის. ამასთანავე არსებობენ თეოლოგები, რომელთა რწმენას არ აბრკოლებს მეცნიერული კვლევის შედეგები, რადგან ეს რეალობა, ფიზიკური სამყარო, მისთვისაც არ არის *ილუზია (მაია)*, არამედ ღვთის ქმნილებაა მის იმანენტურ კანონებთან ერთად. თუ მორწმუნე მეცნიერი მოინდომებს ბიბლიის ჭეშმარიტე-

[1] ისააკ ნიუტონი, ციური მექანიკის დამფუძნებელი, რომელსაც ეკუთვნის კომენტარები იოანეს „გამოცხადებაზე“ და დანიელის წიგნზე, წერდა: „არ ვიცი, რას იტყვის ჩემზე შთამომავლობა, მაგრამ მე ჩემი თავი მეჩვენება ბავშვად, რომელიც უკიდეგანო ოკეანის ნაპირზე აგროვებს ტალღებისგან გამორჩყულ ნიჟარებს მაშინ, როცა თავად ოკეანე და მისი სიღრმეები ჩემთვის კვლავ წინანდებურად მიუწვდომელია“.

ბათა მიხედვით თავისი კვლევის წარმართვას, უნდა გაიხსენოს გალილეის სიტყვები: „ბიბლია არ გვასწავლის, როგორ არის ცა მოწყობილი. ბიბლია გვასწავლის, როგორ ავიდეთ ცაში“. აი, ამ თქმაშია მთელი ჭეშმარიტებით რელიგიური მიდგომა არა მხოლოდ ბიბლიისადმი, არამედ ამ სამყაროსადმი, რომელშიც ადამიანს უხდება ცხოვრება.

აი, ერთი თვალსაჩინო მაგალითი იმისა, თუ რაოდენ განსხვავებულია რელიგიისა და მეცნიერების მიდგომები, მიზნები და საგნები.

ადამიანი ერთია, როგორც სამყაროში არსებული ობიექტი, მაგრამ მეცნიერებისა და რელიგიისთვის იგი სხვადასხვა საგნებია. რას სწავლობს ადამიანის სახით მეცნიერება? ბუნებისმეტყველისთვის ადამიანი პირწმინდად ბიოლოგიური არსებაა და რა უნდა დაინახოს მან მასში, გარდა მისი ფიზიკური აღნაგობისა, მისი ფიზიოლოგიური სისტემისა, რითაც იგი ან ემსგავსება დანარჩენ ბიოლოგიურ არსებებს ან განსხვავდება მათგან? მისი ბიოლოგიურ-ფიზიოლოგიური მსგავსება ხერხემლიან ცხოველებთან, განსაკუთრებით, პრიმატებთან, ქმნის იმის ილუზიას, რომ ცხოველთა სამყაროს ადამიანის ჩათვლით ერთი წინაპარი ჰყავს. ამ საცთურმა შექმნა ევოლუციური თეორია. მაგრამ ადამიანი ხომ მხოლოდ ბიოლოგიური არსება არ არის, იგი სულისმიერი არსებაცაა, ორ რეგიონს, ფიგურალურად რომ ვთქვათ, ცას და მიწას ეკუთვნის, მიწისგან შექმნილი თუ ფეხით მიწაზე დგას, სული ღვთისგან აქვს შთაბერილი და ცაშია მისი სამშობლო.

შესაძლოა, ადამიანის ფიზიკურ-ბიოლოგიური ბუნების ახსნამ მომავალში დღეისთვის წარმოუდგენელ სიმაღლეს მიაღწიოს, მაგრამ ეს არაფერს შეჰმატებს ადამიანის, როგორც ხორციელსულიერი არსების, საზრისის შეცნობას. ვიმეორებთ, მეცნიერება ამით არ ინტერესდება და საკვლევად არც შესაბამისი ინსტრუმენტები გააჩნია. პირველ საუკუნეში პავლე მოციქული ამა სოფლის ყოფით თუ მეცნიერების (resp. ელინურ) სიბრძნეს არად აგდებდა და უსარგებლოდ რაცხდა ღვთიური ჭეშმარიტებების შესაცნობად. სწორედ ელინურ სამყაროს მიმართავდა იგი იმხანად ამ გამაოგნებელი სიტყვებით:

> სად არის ბრძენი? სად არის, მწიგნობარი? სად არის ამ საუკუნის მოკამათე? განა სისულელედ არ აქცია ღმერთმა სოფლის სიბრძნე? რადგან რაკი ღვთიურ სიბრძნეში ვერ იცნო ღმერთი სოფელმა თავისი სიბრძნით, ღვთისთვის სათნო იყო მორწმუნეთა ხსნა ქადაგების უგნურებით. რადგან იუდეველნი მოითხოვენ

სასწაულებს და ელინები სიბრძნეს ეძებენ. ჩვენ კი ვქადაგებთ ჯვარცმულ ქრისტეს: იუდეველთათვის საცდურს და ელინთათვის სისულელეს (1 კორ. 1:19-23).

„ხოლო ჩვენ მივიღეთ არა სოფლის სული, არამედ სული ღვთისაგან, რათა ვიცოდეთ ღვთისაგან ჩვენთვის მონიჭებული. და ამას ვლაპარაკობთ არა კაცებრივი სიბრძნით შესწავლილი სიტყვებით, არამედ სულიწმიდისაგან შესწავლილით. სულიერს სულიერით განვმარტავთ“ (1 კორ. 2:12-13).

პავლე მოციქულის დროს, რომელიც ელინურ სიბრძნეში იყო განსწავლული, საერო მეცნიერება ფეხს იდგამდა და მას არც მოეთხოვებოდა თავისი ცოდნით ღვთიურ სიბრძნეში წილის დადება, მაგრამ განვითარების მწვერვალზე მყოფი მეცნიერებისთვისაც დღემდე უცხოა ღვთიური სიბრძნე. ამდენად, პავლე მოციქულის სიტყვები დღემდე ძალაშია. ამ სოფლის სიბრძნესა და ტრანსცენდენტულ სიბრძნეს შორის დაპირისპირება კატეგორიულია, რაც სავსებით ასახავს ცოდნისა და რწმენის შეუთავსებლობას. ეს შეუთავსებლობა გამოიხატა ჩვენამდე მოღწეული სამი სიტყვით, რომელიც ტერტულიანეს მიეწერა, მას არ ეკუთვნის, თუმცა ისინი უკიდურესი შემჭიდროებით გადმოსცემენ მის ნათქვამს. აი, რა დაწერა მან:

ჯვარს ეცვა ძე ღვთისა – არ მრცხვენია, რადგან სასირცხოა;
და მოკვდა ძე ღვთისა – სრულიად სარწმუნოა, რადგან სისულელეა;
და დამარხული აღდგა – ნამდვილია, რადგან შეუძლებელია[2].

ტერტულიანეს სხვა, ასევე კატეგორიული ფორმულაც აქვს, რომელიც გასულ საუკუნეში რწმენის აპოლოგეტმა, ახალმა ტერტულიანემ, ლევ შესტოვმა (1866-1938), აიტაცა და თავისი წიგნის სათაურად გამოიყენა: Quid ergo Athenis et Hierosolimis? („მაშ, რა აქვს საერთო ათენსა და იერუსალემს?“).

[2] Crucifixus est Dei Filius, non pudet, quia pudendum est;
et mortuus est Dei Filius, prorsus credibile est, quia ineptum est;
et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile (De carne Christi). სხვა თარგმანიც შესაძლებელია ამგვარი აზრით: „მწამს, სწორედ იმიტომ, რომ სასირცხოა, რომ აბსურდულია, რომ შეუძლებელია“. ტერტულიანე წარმართებს მიმართავს, რომლებიც სირცხვილად, სისულელედ, საღი აზრისთვის შეუძლებლად მიიჩნევდნენ ჯვარცმულ ღმერთს და მის თაყვანისცემას. ამგვარ თარგმანში ჩანს მისი გამომწვევი კილო (შდრ. 1 კორ. 3:19).

ამ წიგნში ძირითადი თემა ცოდნისა და რწმენის უკიდურესობამდე მიყვანილი ანტინომიაა, უკომპრომისო დაპირისპირება ევროპული კულტურის ორი საწყისისა, როგორიც არის ელინური და ბიბლიური. ეყრდნობა რა პავლე მოციქულის ზემოთმოყვანილ ტირადას და ბიბლიური აბრაამისა და იობის გამოცდილებას versus Hegel, შესტოვი აჩვენებს, რომ ჭეშმარიტება არ შეიძლება ლოგიკური გზით იქნას მიღწეული, მისი შეცნობა მხოლოდ რწმენით არის შესაძლებელი. მისი თქმით, წმინდა გონების ფარგლებში შესაძლებელია მხოლოდ მეცნიერების დაფუძნება, ნორმატული რელიგიისაც კი, როგორც იქცევა ჰეგელი, მაგრამ ღმერთის პოვნა შეუძლებელია.

დავუბრუნდეთ პავლე მოციქულს, რომელმაც ქრისტიანობის გენეზისში ყველა მოციქულზე მკაფიოდ აჩვენა, თუ რა უფსკრული ძევს გონისმიერ ცოდნასა და რწმენით მიღებულ რელიგიურ ჭეშმარიტებებს შორის. მის შემდეგ, ტერტულიანეს გარდა, არავის უთქვამს ესოდენი სიმძაფრით, რომ „ამ სოფლის სიბრძნე სისულელეა (μωρία) ღვთის წინაშე“ (1 კორ. 3:19). ამით ნათქვამია, ღვთიური ჭეშმარიტების შესაცნობად მსოფლიური (პროფანული, სეკულარული) სიბრძნე უძლურია. ორიათასი წელი გავიდა ამ სიტყვების დაწერის შემდეგ და არაფერი შეცვლილა: მეცნიერება მიდის თავის გზაზე უდიდესი წარმატებებით, მაგრამ ღვთის განგების საიდუმლო მისთვის ისევ და ისევ მიუწვდომელია. რასაც თავის სფეროში, ფიზიკურ სამყაროში, მეცნიერება ცდით და ლოგიკური ოპერაციებით აღწევს თავის მიზანს, რელიგია, ვგულისხმობთ ქრისტიანობას, ზებუნებრივი რეალიების შესახებ ცოდნას ღვთიური გამოცხადების ძალით იხვეჭს. რით აიხსნება სავლეყოფილი პავლე მოციქულის ეგზომი შური რწმენისადმი, რომელსაც იუდაიზმში არ ჰქონია მაინცდამაინც დიდი გაქანება, თუ არა დამასკოს გზაზე იმ თავზარდამცემი გამოცხადების შედეგად, რამაც ხსნის იმედის ჩასახვით მთლიანად შეცვალა მისი სარწმუნოებრივი ორიენტაცია: მდევნელი სავლე დევნილ პავლედ აქცია. „დამასკოს გზა“, რომელიც მრავალგზის განმეორებულა ქრისტიანთა ცხოვრებაში, იმ ჭეშმარიტების მაუწყებელიც არის, რომ რწმენისმიერი რელიგიური ცოდნის გაჩენა ადამიანში ღრმადპიროვნული, სასიცოცხლო აქტია, იგი „პიროვნების ღრმა შრეებს არხევს“ (გრ. რობაქიძე). რწმენა ტოტალურად მოიცავს პიროვნებას, რომლის გარეშე მას სიცოცხლეც კი არ ულირს. კარლ იასპერსი ერთ-ერთ თავის წიგნში ერთმანეთს უპირისპირებს გალილეო გალილეის და ჯორდანო ბრუნოს. პირველი ატარებდა ჰელიოცენტრიზმის მეცნიერულ ცოდნას თავის გონ-

ებაში და მას სრულიად უმტკივნეულოდ შეეძლო უარეყო იგი ინკვიზიციის წინაშე და უარყო კიდეც, რადგან ამ უარყოფით ობიექტურ რეალობაში მაინც არაფერი შეიცვლებოდა. გალილეის ეს ქმედება ზუსტად ახასიათებს მეცნიერის ტიპს, რომლის შესწავლის საგანი მისი სულიერ-მორალური ცენტრის გარეთ არის. ჯორდანო ბრუნომ არ უარყო ჭეშმარიტება, რომლითაც სავსე იყო მისი პიროვნება, იყო მისთვის რაღაც ისეთი, რომელიც მას სიცოცხლეზე მეტად ულირდა. ერთია სწავლულის ტიპი, ანუ homo doctus, მეორეა რწმენის კაცი ანუ homo religiosus.

ცოდნა – ვიცი, რაც დავინახე, და რწმენა – მრწამს, რაც არ დამინახავს, როგორც ადამიანის შემეცნებითი უნარის ორი მხარე, შეგვიძლია დაპირისპირებული წყვილის უფრო ფართე ველში გავაერთიანოთ, რომელიც ასევე სხვა ხასიათის დაპირისპირებებსაც შეიცავს. პროვოკაციულ კითხვაზე „უნდა ვაძლიოთ ხარკი კეისარს თუ – არა“, ქრისტეს პასუხი „მიეცით კეისრისა კეისარს და ღვთისა – ღმერთს“ იმაზე მეტს შეიცავს, რაც კითხვაში იყო ნაგულისხმევი (ხარკის გადახდა-არგადახდა). ქრისტემ ამ წუთისოფელში მყოფთათვის გამიჯნა სეკულარული და საკრალური სფეროები. რეალობის გათვალისწინებით, ქრისტემ სიწმიდის მსახურების გვერდით დაუშვა ზრუნვა ამა სოფლის სახმართათვის. პირველში მეცნიერებები და ტექნიკა და სხვა იგულისხმება, მეორეში – რწმენის ობიექტები. ადამიანის მოღვაწეობის ამ ორი მხარის ლეგიტიმურობა სათანადო შეფასებითურთ ქრისტემ ბეთანიაში ლაზარეს ოჯახში სტუმრობისას გააცხადა, როცა თავისი მიაგო მართას საზრუნავს, მაგრამ უკეთეს წილად მარიამის მჭვრეტელობითი ცხოვრება შერაცხა (ლკ. 10:41). ამ ორი დის სახით ორი ტიპის პიროვნება და, შესაბამისად, საქმიანობის ორი სფეროა წარმოდგენილი, რომელნიც გამიჯნულნი კი არიან, მაგრამ ერთმანეთს, როგორც სეკულარული კანონი და სულიერი მადლი, ხელს არ უშლიან.

და ბოლოს, კვლავ მივუბრუნდეთ საკითხს, რითაც დავიწყეთ და რასაც ჩვენი ნარკვევი ეძღვნება – სახელდობრ, თუ როგორ ხედავს მეცნიერება ცოცხალ თუ უსიცოცხლო ბუნებას, როგორც შესწავლის საგანს, და რისი შეცნობა სურს მისი სახით რელიგიას. ავიღოთ მთები. გეოლოგია სწავლობს მთების წარმოშობას, დედამიწის ზურგის ფორმირების პროცესს, თუ რა მიზეზებმა გამოიწვია ის შედეგი, რომელსაც დღეს ჩვენ მთაგრეხილების სახით ვხედავთ. არსებობს მისი ფორმების კლასიფიკაცია, მთები შესწავლილია კლიმატური, მეტეოროლოგიური, ეკონომიური, კულტუროლოგიური, ისტორიული, გეოპოლიტიკური, ადამიანთა

განსახლებისა და სხვა მრავალი ასპექტით. მაგრამ მეცნიერება ვერ შეხედავს მათ, როგორც პოეტმა შეხედა – „იდგნენ და ელოდნენ“ და ვერ დაუსვამს კითხვას, რომელიც პოეტმა დაუსვა მთებს: „რას ელით, ვის ელით?“ ეს კითხვები არა თუ მეცნიერებისთვის, შესაძლებელია, უბრალოდ, საღი აზრისთვისაც სრულიად ამაო იყოს. პოეტი – ამით ჰგავს ღვთისმეტყველს, უფრო, პროფეტს – ბუნებაში და არა მხოლოდ ადამიანის ქმნილებაში, საზრისებს ეძებს, და მისთვის ეს კითხვა სრულიად ლეგიტიმურია. ცნობილია, თუ რას წარმოადგენს მთა ვაჟა-ფშაველა პიროვნებისთვის, მაგრამ ამ მცირე თხზულებაში („მთანი მაღალნი“) ნაჩვენები მთის სახე სცილდება პიროვნული აღქმის სფეროს და ესქატოლოგიური ჟამის მოლოდინის ასპექტს იძენს.

> სდგანან და ელიან. წვიმა წვიმს იმათ თავზედ, ელვა უტუსავს ოქროს ქოჩორს, მეხი ეთამაშება იმათ თვალებს და ხშირად ერჭობა ისარივით გულმკერდში. არაფერია. ინგრევა ხშირად ნახევარი მთა და ზვავად მიდის ხევში. არაფერია ეგრევ, თუ კლდე და ლოდები მაინც ელიან. წადით, ვისაც არ გინდათ ჩვენთან მაღლა, ცის ახლოს ყოფნა, დაბლა განისვენეთ [...]“.
>
> სდგანან და ელიან. გული სტკივათ, ძალიან სტკივათ. მაგრამ არ იხოცებიან, არც ჭლექდებიან. ელიან, ვის? ან რას? რაღაცას. დიაღ, რაღაცას. ეს რაღაცაა უნახავის დანახვა...

ლიტერატურათმცოდნეობის თვალსაზრისით, ეს პოეტის ფანტაზიის ნაყოფია, აქ ბუნება განსულიერებულია... ეს ასეც არის. განსულიერებულია. მაგრამ ეს მხოლოდ პოეტური ხერხია და არ არის საკმარისი ამ თხზულების და, განსაკუთრებით, ციტირებული მონაკვეთის ონტოლოგიური პათოსის გასაგებად. მთავარი სიტყვა აქ მოლოდინია, მოლოდინი კი დიადი ცნება-კონცეფტია, რომელიც მსჭვალავს წმიდა წერილს, განსაკუთრებით, წინასწარმეტყველთა ქადაგებებს. ახალ აღთქმაში მემკვიდრეობით გადმოდის ეს კონცეფტი, რომელსაც პავლე მოციქული, ვფიქრობ, თავის მიერ გამოჭედილ ძლიერ სიტყვას (ἀπο-καραδοκία)[3] უძებნის, და რომელიც თავისი საზრისის მწვერვალს მის ეპისტოლეებში ჰპოვებს. რომელი დარგის მეცნიერება შეჰბედავს გასაბათილებლად ამ კოსმიური მასშტაბის გამოცხადებას?

[3] ეს სამცნებიანი (აპო-კარა-დოკია) კომპოზიტი, რომლის შინაარსი შორს ხედვის მიზნით თავდაწეული (აპო-კარა („თავმაღლა“) ადამიანის მოლოდინს გამოხატავს, ერთადერთხელ ამ პასაჟში იპოვება, რაც ეჭვს აჩენს, რომ იგი პავლეს შეთხზული ნეოლოგიზმია.

რადგან ვფიქრობ, რომ ახლანდელი ტანჯვანი არაფერია იმ დიდებასთან, რომელიც გამოცხადდება ჩვენს მიმართ. რადგან ქმნილების მოლოდინი (ἀποκαραδοκία) ღვთის შვილთა გამოცხადებას მოელის. რადგან ქმნილება თავისი ნებით არ დაემორჩილა ამაოებას, არამედ დამმორჩილებლის მიერ სასოებით, რომ თვით ქმნილებაც განთავისუფლდება ხრწნილების მონობისაგან ღვთის შვილთა დიდების თავისუფლებისათვის. რადგან ვიცით, რომ მთელი ქმნილება კვნესის და იტანჯება აქამდე. და არა მარტო ის, არამედ ჩვენც, რომელთაც სულის პირველნაყოფები გვაქვს, ჩვენ თვითონაც ვკვნესით გულში, რადგან მოველით შვილებას და ჩვენი სხეულის გამოსყიდვას. რადგან სასოებით ვიქენით გამოხსნილნი, ხოლო ხილული სასოება არ არის სასოება, რადგან, თუკი ხედავს კაცი, რაღას ესავს? ხოლო თუ იმის სასოება გვაქვს, რასაც ვერ ვხედავთ, მოთმინებით მოველით მას (რომ. 8:18-25).

„ქმნილება კვნესის... აქამდე“ პავლე მოციქულის ხანამდე და მისი ხანიდან დღემდე გრძელდება კვნესა. მაგრამ იმ ძლიერი სიტყვით გამოხატული მოუთმენელი მოლოდინი არ გაგრძელდა. ეს სიტყვაც დაიკარგა, რომელიც სოფლის წარმავლობას ახსენებდა პირველი საუკუნის ქრისტიანს. სოფელმა დაიბრუნა უწინდელი თავისთავადობა. ის კვლავ აქტუალური შეიქნა. ქრისტიანი სოფლისაგანი გახდა, როცა სოფლისაგანი არ უნდა ყოფილიყო (იხ. 15:18-19); ეკლესიის მესვეურებიც მოეჭიდნენ სოფელს და, ნაცვლად იმისა, რომ მსხემად დარჩენილიყვნენ ამ სოფელში, სოფლის ავანჩავანობა და მესაკუთრეობა ისურვეს.

ასეთი იგავია: მატარებელს მგზავრები სანატრელი ქალაქისკენ მიჰყავს. დიდია მიზნის მიღწევის მოლოდინი. მაგრამ მატარებელი მოულოდნელად გზაში ჩერდება საწვავის ამოწურვის გამო; მემანქანენი ზრუნავენ საწვავის მოპოვებაზე, რასაც მგზავრებიც უერთდებიან; დრო გადის, დღე დღეს მოსდევს, წელიწადი წელიწადს... მატარებლის მესვეურნი და მგზავრები კი კვლავ ამ ზრუნვაში არიან. საჭირო ხდება ამ უკაცრიელ ადგილზე, სადაც იძულებით გაჩერდნენ, საცხოვრებელი გარემოს მოწყობა, ალმართეს კარვები, კარვებს საფუძვლიანი შენობები მოყვა, შეიქმნა ოჯახები, იშვა ახალი თაობა. თაობები თაობებს ენაცვლება, არც მატარებელი, არც გზა, არც მგზავრობის მიზანი – სანატრელი ქალაქი არავის, არც მეგზურებს აღარ ახსოვს.

2018-2020

რწმენის კაცი
(Homo religiosus)

რელიგია – religio ლათინური სიტყვაა და იგი შეიძლება განიმარტოს, როგორც „კავშირის აღდგენა, განახლება“: re- კვლავ, ligere – შეკვრა. ასე ფიქრობდნენ ქრისტიანი მწერალი ლაქტანციუსი († 330) და განთქმული თეოლოგი ავგუსტინე (†430). იქნებ ლინგვისტი არ დაეთანხმოს ამ განმარტებას – იგი, უბრალოდ, შესაძლოა, სწორი არ აღმოჩნდეს, მაგრამ ამით ვითარება არ შეიცვლება. ჩვენ უნდა ამოვიდეთ იმ რეალობის სიღრმისეული საზრისიდან, რაც ისტორიის პროცესში ამ ცნებამ მიიღო. რელიგია არის აღდგენა კავშირისა, რომელიც ოდესღაც არსებობდა და რაღაც კატასტროფის შედეგად გაწყდა. რა კავშირის აღდგენაზეა საუბარი? ეს კავშირი არის ადამიანურ (ხილულ) და ღვთაებრივ (უხილავ) სამყაროებს შორის, კავშირი ადამიანსა და ღმერთს შორის. კავშირის გაწყვეტა ძველმა რელიგიებმა თავთავიანთ წმიდა წერილებში შემოინახეს სხვადასხვა სიუჟეტების სახით. კავშირის გაწყვეტა ადამს, კაცთა მოდგმის წინაპარს, აუწყა ხმამ: „ადამ, სადა ხარ“? ყოვლისმცოდნე ღმერთს ამ სიტყვებით ადამისთვის არ უკითხავს მისი ადგილ-სამყოფელი. ხმა გულისხმობდა იმ უფსკრულს, რომელიც გაითხარა ადამსა და მის გამჩენს შორის. ადამი აღმოჩნდა უსასრულოდ შორს ამ ხმისგან და ამ ძახილის შემდგომი პერიოდი კაცთა მოდგმის ისტორიაში რელიგიის ანუ გაწყვეტილი კავშირის აღდგენის პერიოდია. ადამს სამოთხეში რელიგია არ ესაჭიროებოდა – ის ხომ მამის კალთაში იმყოფებოდა. კავშირი, როგორც ჭიპლარი, მას თან დაჰყვა მისი გაჩენისას. ის სწორეთ ამ კავშირისთვის გააჩინა ღმერთმა და ამით განასხვავა ღმერთმა იგი სხვა ქმნილებათაგან, რომლებიც შექმნა მასთან ერთად *ერთსა* და *იმავე* დღეს. ეს იყო ღვთის ხატი მასში. რელიგია მხოლოდ სამოთხის გარეთ თუ წარმოიშვებოდა, როგორც წამალი და სახსარი გამჩენთან დაბრუნებისა. იქნებ სწორი იყოს მატერიალისტურ-ათეისტური შეხედულება, რელიგიას ისტორიულ მოვლენად რომ მიიჩნევს, რომელსაც აქვს დასაწყისი და ექნება დასასრულიც. რელიგიას

მართლაც ექნება დასასრული, როცა გადავა ეს წუთისოფელი და მოვა ახალი ცა და ახალი მიწა, დადგება თეოზისის (განმღრთობის) სუფევა. როცა დამიანი მიაღწევს ღვთის მსგავსებას და თავისი სრულყოფილებით აღდგება დაცემული ხატი. რელიგია ამოწურავს თავის ფუნქციას და გადავა ამ წუთისოფელთან ერთად, როგორც მისი თანამდევი მოვლენა.

ნეტარი იერონიმუსი ამბობდა, „ყოველი ადგილი, სადაც ჩვენ მამის გარეშე ვართ, შიმშილისა და გაჭირვების ადგილიაო". ეს ნათქვამი გულისხმობს ქრისტეს იგავს, რომელიც მხოლოდ ლუკას სახარებას შემოუნახავს. იგავს, რომელიც ძე შეცთომილის სახელწოდებით არის ცნობილი (ლკ. 15), ანალოგი არა აქვს აღმოსავლეთის იგავთა ფონდში – იგი ქრისტეს შემოქმედებაა. იგი ისევე მოიცავს თავის სიმარტივეში კაცობრიობის ბედის სირთულეს, როგორც ქრისტეს პიროვნება ღვთაებრივ ბუნებას კაცობრივთან ერთად. მართლაც, რა არის იმაზე მარტივი და გასაგები, რომ ვაჟმა, ძემ მამისა, ისურვოს სახლიდან გასვლა თავისი სამემკვიდრეო წილით, რათა სცადოს ბედი წუთისოფლის ასპარეზზე. ის ხომ ადამია, რომელსაც მიემადლა თავისუფალი არჩევანის უნარი და თვალწინვე აღმოუცენდა ამ უნარის გამოსაცდელად – ხე კეთილისა და ავის გარჩევისა. წუთისოფელი სწორედ ეს ხეა, რომლის ნაყოფის გემოსხილვა სურს ადამის ძეს, ადამიანს. და, აჰა, შვილის გადის სახლიდან თავისი წილით, რათა გამოსცადოს საკუთარი შესაძლებლობები. ისინიც ხომ თავისუფალ არჩევანთან ერთად მამამ მისცა. მაგრამ ამ გასვლით ის თითქოს უარს ამბობს მამაზე, მას აღარ ესაჭიროება მამა, თითქოს ევიწროება მას მისი კალთა. მას თავად სურს გახდეს მამა. ამიტომ ის გაუუცხოვდა მას და ეს მისი საკუთარი ნებით ხდება. მაგრამ ჩვენ ვიცით, რომ ამ შვილმა ვერ შეძლო მამობა და წუთისოფელში, სადაც მან გააბნია თავისი წილი, კვლავ შვილად დარჩა, უარესი: უძღებ შვილად, ძედ შეცდომილად იქცა. როცა იგრძნო, რომ საბოლოოდ იღუპებოდა, მაშინღა გაახსენდა მამის არსებობა; როცა მამის ხატის დაკარგვის საფრთხის წინაშე აღმოჩნდა. მან ჩაიჩოქა ღორების წინ და „გული ეტყოდა განძღებად მუცლისა რქისა (რკოსა) მისგან, რომელსა ჭამედ ღორნი..." (ლკ. 15:16). მხოლოდ იმ წამში, როცა ეცემოდა პირუტყვზე დაბლაც კი, როცა ღორების საჭმელიც კი ენატრებოდა, მაგრამ არ ემეტებოდათ მისთვის, გაეხსნა ცა და გამოჩნდა მამის რწმენა, იმედი სინანულთან ერთად: „მამაო, ვცოდე ცად მიმართ და წინაშე შენსა და არღარა ღირს ვარ მე წოდებად ძედ შენდა..." (ლკ. 15:18-19). ეს ორი მამა – ზეციერი და მიწიერი შეერთდა მის შეგნებაში

(სინდისში, ბერძნ. სუნ-*ეიდისის* „თანაცოდნა"), თავის თავზე განიცადა ჭეშმარიტება, რომ ზეციერი მამისაგან იწოდება ყოველი მამობა ცათა შინა და ქვეყანასა ზედა (ეფეს. 3:15), რომ უმამოდ ყოფნა არაადამიანური ყოფნაა. ძე შეცდომილმა იპოვა მამა და მამამ შეიწყნარა თავისი დაკარგული ძე. „სამოსელი პირველი" (საუკეთესო), „ბეჭედი", „ხამლნი", „ზვარაკი იგი ჭამებული" (ნასუქალი ხბო) – ეს ყველაფერი იმდენად ნივთიერი დოვლათი როდია, რომელსაც მამა იმეტებს შვილისათვის, როგორც წყალობას, არამედ მამის სიხარულის გამოხატულებაა. და გაიმართა ქორწილი, რომელმაც მოასწავა წუთისოფლის დასასრული.

აჰა, გზა კავშირის აღდგენისა პირუტყვის გობიდან, სადაც შეიცნო ძემ დაცემის სიმწარე, მამის ზლურბლამდე. ეს არის გზა სინანულისა, იმედისა და რწმენისა. აქ იწყება რელიგია. ამას გვეუბნება ქრისტეს იგავი.

და თუ დაისმის კითხვა: თუ არსებულა კაცობრიობის ისტორიაში ისეთი ხანა ან ისეთი საზოგადოება, რომლისთვისაც უცნობი იყო რელიგია? ან თუ არსებობს ადამიანი, რომლისთვისაც სრულიად უცხოა რელიგიური განცდა, მისი ჩანასახიც კი, ანუ სინანული და იმედი? საიდან გაჩნდა იმ დაკარგულ შვილში განცდა იმისა, რომ მამა შეიწყნარებდა მას, არა როგორც შვილს, რომლის უფლება თავადვე წაართვა საკუთარ თავს, არამედ თუნდაც როგორც მონას. ხომ არ გაელვიძა მას ეს უნარი, რომელიც მისი ადამიანად გაჩენისთანავე არსებობდა მასში?

მართლაც, ადამიანის სხვადასხვა განზომილებათა ერთ მთლიანობაში გააზრებისას რელიგიური ცნობიერება უმნიშვნელოვანეს თანდაყოლილ ნიჭად უნდა მივიჩნიოთ ადამიანში. ადამიანი იცნობს თავის თავს, როგორც მკეთებელს (homo faber), როგორც გონიერს, მოაზროვნეს (homo sapiens), როგორც ზნეობრივს (homo moralis), რაც იმას ნიშნავს, რომ სხვა სულდგმულთაგან განსხვავებით, პასუხისმგებელია თავის ფიქრებზე და საქციელზე, რომ მას შეუძლია შეაფასოს საკუთარი მოქმედება, იყოს საკუთარი თავის მსაჯული; ამ უნარზე მითითებით მოუწოდებდა იოანე ნათლისმცემელი „შეინანეთ" (*მეტანოიეტე*), ანუ შეიცვალეთ ფიქრები. ადამიანი ცნობს თავის თავს, როგორც ხელოვანს, მოთამაშეს (homo ludens), რომელიც ქმნის სამყაროებს სამყაროში ღვთის ნაბაძვით, ქმნის თამაშით, რომლის მიზანი მასშივეა, რაც მხოლოდ ადამიანს შეუძლია და ეს არის ღვთის ხატობის ერთი ასპექტი; ცნობს თავს საზოგადოებრივ არსებად (homo socialis) ანუ *ზოონ პოლიტიკონ*, არისტოტელეს განმარტებით, რაც არა მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი საზოგადოებაში

და საზოგადოებრივად ცხოვრობს (თუმცა ეს არ არის საკუთრივ მისთვის დამახასიათებელი), არამედ იმასაც, რომ მისი არსების, პოტენციების სრული რეალიზაცია მხოლოდ საზოგადოებაშია შესაძლებელი; რომ საზოგადოების გარეშე ის ვერ იქნება ვერ იარაღის მკეთებელი, ვერც მოაზროვნე, ვერც ზნეობრივი და ა.შ. „არ ვარგა ადამის მარტოდ ყოფნა“ (დაბ. 2:18). მარტოდყოფნაში ეს უნარები ვერ განვითარდებოდა. ისინი გულისხმობენ საზოგადოების არსებობას. მაგრამ საზოგადოების დვრიტა თავად ადამიანის ბუნებაშია ჩადებული ერთბაშად ამ უნარების სახით, ანუ საზოგადოება და ადამიანის უნარები თანდათანობით, ევოლუციის გზით არ შეკრებილა ადამიანში, პრაქტიკაში არ შეუძენია: პრაქტიკაში მხოლოდ მათი მანიფესტაცია მოხდა.

მაგრამ აქ ჩამოთვლილი უნარები არ კმარა იმისათვის, რომ ცოცხალ არსებას ადამიანი ეწოდოს. ცხოველიც ქმნის (თახვები და თხუნელები დიდებულ დარბაზებს აგებენ), ცხოველიც იქცევა გონივრულად, ცხოველსაც აქვს დარცხვენის უნარი (ეს შინაურ ცხოველებს ეხება), ცხოველიც თამაშობს, ცხოველებიც ცხოვრობენ საზოგადოებრივად, მოწესრიგებულ ჯგოგებად. მაგრამ არის კიდევ ერთი განზომილება, რომელიც აკლიათ ცხოველთა სამყაროს; ეს გულისხმობს ადამიანში მასზე მაღლა მდგომი რეალობის განცდის უნარს. ეს უნარი არის რწმენა, რომელიც ადამიანს ქმნის რელიგიურ კაცად (homo religiosus). ადამიანი აფასებს, მსჯავრს სდებს საკუთარ ფიქრს და ქცევას არა მხოლოდ როგორც შორალური არსება, არამედ როგორც რელიგიური არსებაც; აფასებს არა მხოლოდ ადამიანური, არამედ ღვთაებრივი პოზიციებიდანაც, ანუ იმ დამკვირვებლის და მსაჯულის თვალით, რომელიც მასზე უსასრულოდ მაღლაა სამყაროს იერარქიაში. *ჰომო რელიგიოსუს* თავის აზროვნებაში, თავის ქცევაში, საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ხელმძღვანელობს ღვთაებრივი, არა მხოლოდ ადამიანური კრიტერიუმებით; ის უფრო მეტს ხედავს თავის ყოფიერებაში და მთელს საგნობრივ სამყაროში, ვიდრე აღქმით ან, თუნდაც, გონების თვალით შეიძლება იქნას დანახული. ის არღვევს ხილულ კედელს უხილავის დასანახად და რწმენა მსჭვალავს და აზრს აძლევს ყველა სხვა უნარს ადამიანში. ჭეშმარიტად ადამიანური მასში სწორედ ღვთაებრივია, რადგან ღვთის ხატება, რომელიც მასშია, ქმნის მას ადამიანად. მაგრამ რწმენა ის ნაპერწკალია, რომელსაც სჭირდება გაღვივება; რწმენის ნიჭსაც აღზრდა-განვითარება, როგორც სხვა ნიჭებს. ტერტულიანე, II-III საუკუნის აპოლოგეტი, წერდა, რომ ადამიანის სული, რომელიც თავის თავში ატარებს ჭეშმარიტების მოწ-

მობას, ბუნებით ქრისტიანია. მაგრამ ის იმასაც ამბობდა, რომ ქრისტიანებად იქმნებიან, არ იბადებიანო. ეს იმას ნიშნავს, რომ სულის თანდაყოლილ თვისებებს სჭირდება აღზრდა, როგორც ჭეშმარიტების დაბადებას ბებიაქალობა (იხ. პლატონის „ნადიმი“). რწმენის ნიჭი ყველა ადამიანშია, რამდენადაც ყველა ატარებს ღვთის ხატს, მაგრამ, როგორც რუსთაველი ამბობდა, „დიდი ძეს კაცით კაცამდის“, და თუ იერარქიის სათავეში აბრაამს ვხედავთ, „მამას ყოველთა მორწმუნეთა“ (რომ. 4:11), კიბის ძირას შეიძლება დავინახოთ ადამიანი, რომელშიც ძლივს ბუტბუტავს *რაციოს* (ჭკუის) სიჯიუტით ძლეულ-დათრგუნული რწმენა.

კვლავ ვუბრუნდებით კითხვას: თუ არსებულა კაცობრიობის ისტორიაში ურელიგიო საზოგადოება? ახლა ასე დავსვათ კითხვა: თუ არსებულა საზოგადოება, სადაც არ გაკეთებულა იარაღი, თუნდაც უმარტივესი; სადაც არ არსებულა საზოგადოების წევრთა ურთიერთობის წესები; სადაც არ გაუკიცხავთ რაიმე ფიქრი თუ საქციელი; სადაც არ წარმოთქმულა „ფრთიანი სიტყვა“, არ უმღერიათ, არ უხატიათ, არ უთამაშიათ...? ასევე წარმოუდგენელია საზოგადოება, რომელსაც მთლიანად წართმეული ექნებოდა რწმენა – „რელიგიამბადი“ უნარი; საზოგადოება, სადაც მხოლოდ ჭკუა-გონებაზე იქნებოდა დამყარებული მთელი აქტივობა ანუ პრაგმატიზმი იქნებოდა განმსაზღვრელი.

რა არის რწმენა?

რწმენა ენათესავება ადამიანის ისეთ უნარებს, როგორიც არის: ნდობა, იმედი (სასოება), მოლოდინი. მათზე შეიძლება ლაპარაკი, როგორც რწმენის ნაირსახეობაზე ანუ, უფრო სწორად, მის ქვემო საფეხურებზე. ამ უნართა არსებობა ადამიანში მოწმობს არა მხოლოდ მის სულიერ სიჯანსაღეს, არამედ ამხელს მათში პოტენციურ რელიგიურ არსებას.

ნდობა, როგორც ადამიანთა შორის ურთიერთობის განსაკუთრებული სახე, იქნებ არც იყოს ობიექტური ფაქტებით, ობიექტური გამოცდილებით გამაგრებული, რაიმე საფუძვლის თუ მოტივის მქონე, მაგრამ ის მაინც არსებობდეს ქმედითად რაღაც გამოუცნობი ძალით და, რამდენადაც უსაფუძვლოა ნდობა ერთი ადამიანისა მეორის მიმართ, რამდენადაც განსჯით, საღი გონებით გაუმართლებელია, უგუნურებამდე მისულიც კი, მით უფრო დიდია მისი ზნეობრივი ღირებულება. თითქოს ამ გაუგებარი აქტით, რომელიც ხშირად „ბრმა ნდობით“ არის მონათლული, ადამიანი ღირსებას ანიჭებს იმასაც, ვისაც ნდობა გამოუცხადა და საკუთარ თავსაც, რომელმაც შეძლო დაეძლია უცხრობა. ამ აქტით ადამიანი გაუტანელი და უნდო წუთისოფლის წესებს უმ-

ხედრდება, აუქმებს მათ, ძლევს მათ (გავიხსენოთ „ნუ გეშინინ, რამეთუ მე მიძლევიეს სოფელსა“, ინ. 16:33). შეიძლება და, ასე ხშირად ხდება, რომ გამტყუნებულა ნდობა, მაგრამ ის, როგორც უნარი, მრთელი დარჩენილა და კვლავ ამოქმედებულა ახალ შემთხვევაში, როგორც თავისუფალი, ძალადაუტანებელი და, ამასთან ერთად, შემოქმედებითი აქტი. ნდობაში არის რწმენის ნაპერწკალი, ამიტომ ვამბობთ, რომ ნდობა რწმენის საწყისი საფეხურია.

თუ ადამიანმა იცის, რის საფუძველზე უცხადებს სხვა ადამიანს ნდობას, თუ ეს ნდობა დასაბუთებულ-განმტკიცებულია წინა გამოცდილებით, ანუ მოვლენათა მიზეზშედეგობრიობაზეა დამოკიდებული, ანუ ცოდნაა მისი გარანტი, ეს არ იქნება ნდობა თავისი წმიდა სახით და მასზე (ცოდნაზე) დამყარებული საქციელიც ვერ განიხილება, როგორც ზნეობრივი აქტი.

ნდობას ენათესავება იმედი (სასოება). იმედი არის უხილავის ხედვის უნარი ადამიანში. ის მომავლისკენ არის მიმართული, ესქატოლოგიურია თავისი ბუნებით, რამდენადაც რაღაცის დადგომა, რაღაცის განსრულებას ელის. თავისი წმიდა სახით იმედი ელის იმას, რაც არც გუშინ და არც გუშინწინ არ მომხდარა, ან გარეშემო ყველაფერი მოწმობს, რომ არ მოხდება. თუ ადამიანმა მთელი თავისი წინა გამოცდილებით იცის, რომ ესა თუ ის მოვლენა გარდაუვალად მოხდება, ამ მოლოდინს ვერ დავარქმევთ იმედს, მკაცრი აზრით. როცა ჩვენ ვიცით, რომ ამოვა მზე, ამ ცოდნაზე ვერ ვიტყვით, რომ ის არის იმედი. თუ ჩვენ უკვე ვხედავთ ჩვენკენ საშველად გამოწვდილ ხელს, ამ ხედვაზე ვერ ვიტყვით, რომ ეს იმედია. იმედი ამ ხედვას უნდა უძღვოდეს წინ. იმედი მაშინ იღვიძებს, როცა უკიდურეს გასაჭირში არაფერი ჩანს საიმედო. პავლე მოციქული ამბობს: „...ხოლო ხილული სასოება არ არის სასოება, ვინაიდან თუკი ხედავს კაცი, რაღას ესავს?“ (რომ. 8:24). მოციქული განაგრძობს: „ხოლო თუ იმის სასოება გვაქვს, რასაც ვერ ვხედავთ, მოთმინებით მოველით მას“ (რომ. 8:25). მოთმინება კი იმედის შინაგანი თვისებაა.

ფსალმუნთა ძველქართულ თარგმანში მოთმინებით (თმენით) მოლოდინი სასოების, იმედის, სინონიმია. „დაუთმე უფალსა“ (ფსალმ. 36:34) ანუ იგივეა, რაც „ესავდე უფალსა“. ასევე რუსთაველის პოემაშიც: „სრულად გავჰყრილვარ თმობასა“ ანუ იმედსა. „თმენის“ ეს ძლიერი მნიშვნელობა დღეს დაკარგულია სხვა სულიერ ღირებულებათა გამომხატველ ცნებებთან ერთად. მაგრამ ენა ინახავს მას და ენას, როგორც მოძღვარს, შეუძლია

ადამიანში მისი გაღვიძება.

რწმენა აქ ჩამოთვლილ უნართა (ნდობა, იმედი, თმენა, მოლოდინი) შორის აღმატებულია. რწმენა, მათგან განსხვავებით, ის უნარია, რომელსაც ძალუძს დაბადოს ცოდნა. რწმენა ხდება საღვთო ცოდნის წყარო. დავუკვირდეთ აბრაამის მოქცევას ქალდეველთა ურიდან. ის რწმენით გაჰყვა ღვთის ხმას ისე, რომ არ იცოდა, სად მიდიოდა. ამ მინდობით, რომელიც მტკიცე რწმენაში გადაიზარდა, აბრაამმა ჰპოვა ღვთის შემეცნება. რომ არ ერწმუნა, ვერ ჰპოვებდა. სწორედ ამგვარ მოვლენაზე წერდა ილია: არის საგანი, რომელსაც, თუ არ ირწმუნე, ვერ დაინახავ.

1993

„მე ვარ გზა...“

თუ ამოვალთ კულტურის ფუნდამენტური განსაზღვრებიდან, რომ იგი ბუნების, ბუნებრივ მოცემულობათა – ნივთიერი სამყაროთი დაწყებული და ადამიანით დამთავრებული – საფეხურებრივი გარდაქმნა-განვითარების შედეგია, პედაგოგიკა წარმოგვიდგება უნივერსალურ ჰუმანიტარულ ზედისციპლინად, რომელსაც ექნება თავისი ობიექტის უსაზღვროდ გაფართოების ტენდენცია ყველა სფეროში, სადაც კი ადამიანს უხდება მოქმედება: გეოსფეროში – მკვდარ ბუნებაში, ბიოსფეროში – ცოცხალი ბუნების ორი განშტოებით, როგორიც არის მცენარეული და ცხოველური სამყარო, და ანთროპოსფეროში მისი სოციალური და მენტალური (ნოოსფერო) განშტოებებით.

ადამიანის, როგორც ღვთის ხატის, უპირველესი განზომილება, რომლითაც ის, ცხადია, იგავურად, ღვთის მსგავსებას აღწევს, შემოქმედებაა, სიახლის შემოტანაა არსებულ ყოფიერებაში. ხოლო თუ კულტურა შემოქმედების ნაყოფია, ადამიანი საკაცობრიო ისტორიულ პროცესში თავს ავლენს უპირატესად, როგორც კულტუროგენური არსება. იგი მუდმივ კულტურშემოქმედებით პროცესში იმყოფება, რათა თავისავე შექმნილ სამყაროში იცხოვროს. ადამიანი განუწყვეტლივ აფართოებს თავის ადამიანურ ფარგლებს, ბუნებაში იმკვიდრებს თავს, რათა ამ დამკვიდრებით დაძლიოს ის სიუცხოვე[4], რომელიც „ნედლი“ ბუნების სახით დგას მის წინაშე. მას შემდეგ, რაც ადამიანი ბუნებაში იმყოფება, ბუნება მისი ხელით განიცდის განუწყვეტელ ცვლილებას. არა მხოლოდ ადამიანის ხელს, არამედ მის თვალს ერთი შევლებითაც კი ბუნება კულტურის სფეროში შეჰყავს. ეს არის ადამიანის თვალი, რომელიც გარდაქმნის ყველაფერს, რაც მის არეში მოხვდება. ადამიანის თვალშევლებული ბუნება უკვე ადამიანურია, მისი შემოქმედებით არის ნიშანდებული. ბუნება

[4] თუმცა ეს სიუცხოვე უფრო ეკსისტენციალურია, ვიდრე ონტოლოგიური, რამდენადაც სამყარო შემოქმედის განგებით ერთიანი ორგანული სისტემაა, სადაც ქმნილებანი ერთმანეთთან სასიცოცხლოდ არიან დაკავშირებული და თავს მშობლიურ გარემოში გრძნობენ.

იმთავითვე იყო და რჩება ადამიანის შემოქმედების ასპარეზად და მასალად იმავდროულად და, თუმცა ჯერ კიდევ პირველქმნილი და ხელშეუხებელი ბუნების ზემოხსენებული თვალშევლებით გადასვლა კულტურაში მხოლოდ და მხოლოდ ვირტუალური მონახაზია, შესაძლოა, სწორედ ეს იყოს ყველაზე სრულყოფილი კულტუროგონიური ღვაწლი თავისი წმინდა და უანგარო სახით, რაც კი ოდესმე ადამიანის არსებობის მიღწევად ჩათვლილა ამ სამყაროში. თუ ნივთიერი არტეფაქტები ბუნების ცალკეული ფრაგმენტების გარდაქმნის შედეგია, მოყვანილ შემთხვევაში საქმე გვაქვს იდეალურ ფორმათა წარმოქმნასთან, რაც ყოველგვარ მომავალ არტეფაქტს უდევს თაურსახედ. თვალსაჩინო მაგალითისთვის, მოქანდაკის თვალი რომელიმე ლოდში, რომელიც გარეშე (პროფანული) ხედვით „უსახური და უდაბურია“ და, ამ აზრით, არარაა ანუ ბიბლიური *თოჰუ-და-ბოჰუა* (დაბ. 1:2), აღმოაჩენს დაფარულ ხატს, რომლის განთავისუფლებაში მდგომარეობს ხელოვანის მიზანი და, ზოგადად, ხელოვნების საზრისი. მხოლოდ მას, იმ ყმაწვილს, რომელიც თავის შემოქმედებით ნახტომში, ზეაღსვლაში, მთელი ტანით აფარებია ლოდს, შეუძლია განჭვრიტოს მასში დაფარული ხატი. ლოდი და შემოქმედი ერთმანეთისთვის არიან გაჩენილი, თუმცა მაინც ერთმანეთის უცხონი, პრინციპულად სხვანი. მისმა თვალმა, სანამ ხელი შეუდგებოდა ქმნას, უკვე გაათავისუფლა ლოდში დატყვევებული სახე, რომელიც ელოდა მას, როგორც ზღაპრებში მოჯადოებული უფლისწული თავის გამომხსნელ სატრფოს (ან პირუკუ: სატრფო უფლისწულს). ადამიანი აგრძელებს ღვთის შემოქმედებას ცოცხალი ბუნების სფეროში.

> და გამოსახა უფალმა ღმერთმა მიწისაგან ველის ყველა ცხოველი და ცის ყველა ფრინველი და მიჰგვარა ადამს, რომ ენახა, რას დაარქმევდა. რომელ სულდგმულს რასაც დაარქმევდა ადამი, მისი სახელიც ის იქნებოდა (დაბ. 2:19).

რას გვამცნობს ეს მონაკვეთი? აქ გვაქვს საქმე ორი სახის შემოქმედებასთან: ერთია აბსოლუტური შექმნა ანუ შექმნა არარადან: ღმერთი ქმნის მასალასაც და სახესაც ამ მასალისგან. მიწა, რისგანაც ღმერთმა გამოძერწა ცხოველიც და ადამიანიც, არარადან[5] არის შექმნილი. ადამიანს რა დარჩენია? ქმნილებისთვის ფუნქციის მინიჭება, ადგილის განსაზღვრა მისთვის იმ სამყარო-

[5] არა არარასგან, არამედ არარადან, რადგან არარა მასალა არ არის, არამედ „ადგილი“, სადაც, საიდანაც, შეიქმნა სამყარო.

ში, რომელიც მას საპატრონებლად ჩაბარდა. ადამი თავისუფალი აქტით ეგებება ღვთის გამოწვევას. ღმერთი აკვირდება ადამს, შეძლებს თუ არა იგი ცხოველთა სამყაროს შეცნობას საკუთარი ძალით – იმ ენის მეშვეობით, რომელიც მას მიემადლა? შეძლებს თუ არა იგი ჯერ ამ არსებათა საზრისების ამოცნობას და მერე მათთვის მათივე ბუნების შესატყვისი სახელების შერქმევას? სხვა რა შეუძლია ადამს – ის ხომ არარადან არ ქმნის საგნებს, ის მხოლოდ დემიურგია: უკვე არსებულის ანუ ღვთის ქმნილების გარდამქმნელი. პირველშემოქმედი ადამიანს უტოვებს ადგილს შემოქმედებისთვის ღვთის ქმნილებაში, ნედლ ბუნებაში, ადამიანური საზრისის შესატანად. სახელების შერქმევა, სახელდების აქტი, აღზრდის ტოლფასია. ამიერიდან, რაც ადამიანმა სახელები შეარქვა ცხოველებს, ისინი აღარ არიან ოდენ ბუნების ნაწილნი, განუყოფლად აღარ ეკუთვნიან ბუნებას, არამედ ადამიანური სამყაროს ზიარნი ხდებიან. ადამიანი ცხოველთა „ნათლია“, მისი „ბნელი“ სტიქიის განმანათლებელი ხდება, შემოჰყავს რა ისინი ადამიანობის საზღვრებში. ამიერიდან ყოველი ქმნილება ადამიანის მიერ შერქმეულ სახელს და სახელთან ერთად მის მიერ დაკისრებულ ტვირთს ატარებს. ეს უკვე მისი ქმნილებაა.

„ადამიანი არ არის ბუნება, როგორც ღმერთი არ არის ბუნება“ (ნ. ბერდიაევი) – დებულება, რომელიც თავისთავად ცხადია, მაინც საჭიროებს ჩვენგან განვრცობა-გაღრმავებას. ადამიანი, როგორც ღვთის ხატად გაჩენილი, ღვთის წილია. მაგრამ ის ბუნების წილიც არის, როგორც ბიოლოგიური არსება, რომელიც მეექვსე დღეს, ცხოველთა გაჩენის დღეს არის შექმნილი. ეს საერთო თარიღი – მეექვსე დღე – და კიდევ ბიოლოგიურ-ფიზიოლოგიური საერთო ნიშნები ქმნის საცდურს, რომ ადამიანი და ცხოველი (ჩვენებრ ხერხემლიანები, ძუძუმწოვარანი...), გენეტურადაც უნათესავდებიან ერთმანეთს. ამ ჰიპოთეზას, რომელმაც გაიდგა ფეხი მეცნიერებაში, ადამიანის ღვთისხატობა არ ეგუება. ის სირცხვილი, რომელიც დაეუფლა ღვთის ხატად შექმნილ არსებას თავისი სიშიშვლის გაცნობიერებისას, მისი ცხოველად ყოფნის, მასთან ამ შესაძლებელი ნათესაობის „აღმოჩენის“ შედეგად დაბადებული სირცხვილი იყო. ცხოველამდე, *სხვა*, მასზე უდარეს არსებამდე დაცემის სირცხვილი. ამ წამიდან, რაც ადამმა იგრძნო ეს მსგავსება, იგი იფარავს თავის სხეულს. ამ სირცხვილის დასაფარავად ღმერთმა გაუკეთა მას ტყავის სამოსელი და ეს იყო კულტურშემოქმედებითი პროცესის დასაწყისი. პირველი არტეფაქტი სამოსელის სახით, რომელიც უშუალოდ ეკვრის მის სხეულს, თავად სირცხვილის დაფარვის იდეა, ღვთისგან მოდის.

ჩანს, კულტურას ღვთაებრივი დასაბამი აქვს. აქედან იწყება ადამიანის, როგორც ადამიანის, აღზრდა.

ადამიანს ღვთისხატობა აძლევს უნარს, რომ *ცოცხალი* (ζωόν) არსებიდან *მცხოვრები* (βιόων) არსება, ცხოვრების საზრისის დამამკვიდრებელი არსება შექმნას, აღზარდოს თავი, აღიზარდოს. გაზრდა და აღზრდა – ერთი, ეტიმოლოგიურად არცთუ ცხადი, ზმნური ფესვის (ზრდ) ორი სახესხვაობა განარჩევს ორ ერთმანეთისგან თვისობრივად განსხვავებულ პროცესს. მცენარე იზრდება, ცხოველი იზრდება, ადამიანიც იზრდება. თუ მცენარისა და ცხოველის ბიოლოგიურ ზრდასთან ერთად, იმავდროულად, მათი ინსტინქტების დაუყონებლივი მანიფესტაციაც ხდება და დაბადებიდან მცირე ხნის შემდეგ მზად არიან გარემოში დასამკვიდრებლად, ანუ, სხვაგვარად, მათი ჩამოყალიბება იმ ტიპად (გვარად), როგორც თითოეულის თესლშია ჩადებული (დაბ. 1:11; 24), დასრულებულია, ადამიანის ადამიანად ჩამოსაყალიბებლად ბიოლოგიური ზრდა საკმარისი არ არის. ცოცხალ ქმნილებათაგან ადამიანი ერთადერთია, ვისაც *გა-ზრდა-*სთან ერთად აუცილებლობით ესაჭიროება *აღ-ზრდა*, რაც ნიშნავს *აღ-სვლას* თვისობრივად მაღალ საფეხურზე, იმ ნიშან-თვისებათა გამოსავლენად, რანიც ღვთისხატობაში იგულისხმება. ადამიანის გაზრდა ბიოლოგიურ დამწიფებას გულისხმობს, აღზრდა – სულიერ-გონებრივ მომწიფებას. ეს ამ მაღალი არსების ნაკლიც არის და უპირატესობაც. ნაკლია, რომ ცხოვრების ასპარეზზე დამოუკიდებლად მისი გამოსვლის გაწელილი პროცესი ხანგრძლივად უმწეოს ხდის მას. ამის მიზეზი ის არის, რომ, როგორც გერმანელი ანთროპოლოგი, არნოლდ გელენი, შენიშნავს, ცხოველთაგან განსხვავებით, ადამიანს შობითგანვე არ ხვდება მისთვის შესაფერი ბიოლოგიური გარემო[6]. საკუთარი ძალებით მას ფიზიკური არსებობის შენარჩუნებაც კი არ ძალუძს. მას შემწე – ჯერ მზრდელი, შემდგომ აღმზრდელი ესაჭიროება[7]. მეორე მხრივ, მის ბუნებაში ჩადებულ შესაძლებლობათა გადარჩენისა და მათი მანიფესტაციის ალბათობის ნაკლები ხარისხი მეტ ღირებულებას ანიჭებს მას. ადამიანი, უხეშად რომ ვთქვათ, არ არის იაფი პროდუქტი. თუ

[6] გერმანელი ანთროპოლოგს ასე არ უფიქრია, მაგრამ ჩვენ, მისი შენიშვნიდან გამომდინარე, ვიტყვით, რომ ბიოლოგიური გარემოს არარსებობა ადამიანისთვის იმ ჭეშმარიტების დადასტურებაა, რომ ადამიანი თავისი არსებით არ ეკუთვნის მიწიერ სამყაროს.

[7] გაზრდა-აღზრდის ეს პროცესი თემატიზებულია ხალხურ ზღაპარში, სადაც შინიდან გასული ნორჩი ყმანვილი გზადაგზა მარაგდება ყველაფერ იმით, რაც მას ნუთისოფელში საფრთხეთაგან ისხნის, მერე დაფარულ უნარებს გამოუვლენს (იხ. ამ კრებულში „ჯადოსნური ზღაპრის ესქატოლოგია).

ადამიანში არსებითი ნიშანი შემოქმედებაა, რი.პელსაც ის მეტნაკლებად ავლენს თავისი ცხოვრების მანძილზე ისე, რომ თავად ცხოვრება შემოქმედებითი პროცესიც არის და შემოქმედების შედეგიც, მისი აღზრდაც ამგვარ არსებად ასევე შემოქმედებაა. აბსოლუტური ღირებულება, რომელიც ადამიანს აქვს მინიჭებული ღვთიური განგებით, მის აღზრდას ძვირად ღირებულ, შრომატევად პროცესად აქცევს, გაცილებით უფრო ძვირად, ვიდრე მისი გამოკვებაა.

ენები განსხვავებული სემანტიკით გამოხატავენ იმ იდეას, რომელსაც ქართული სიტყვა აღზრდა გულისხმობს. რუსული სიტყვას **вос-питание** თუმცა ბიოლოგიურ გამოკვება-აღზრდის სემანტიკა აქვს, მაგრამ იგი, როგორც სიტყვა-ცნება, სუბლიმაციის ძალით თვისობრივად აღმატებულ მნიშვნელობას იძენს. ქართულ ენას აქვს საშუალება, რომ ენობრივ დონეზეც, სიცოცხლე-ცხოვრების ანალოგიურად, ერთმანეთისგან განასხვავოს ორი პროცესი: ფიზიკურ-ბიოლოგიური გა-ზრდა და სულიერ-ინტელექტუალური აღ-ზრდა. თავად ზმნური წინსართი აღ- აღზრდის პროცესის აღმატებულებაზე, მის სუბლიმურ (ზღვარსმილმა) საფეხურზე მიუთითებს. ლათინურიდან თანამედროვე რომანულ ენებში გადმოსული სიტყვა აღზრდა-განათლების აღსანიშნავად **education** კიდევ სხვა კუთხით გვაწოდებს აღზრდა-განათლების იდეას. **educo** „აღვზრდი“: e(დან)-duco(გამომყავს). რა გამომყავს? გამომყავს აღსაზრდელის ბუნებაში დაფარული რამ[8], რაც მანიფესტაციას მოელის იმ ზოგადი კანონით, რომ არ არის რაიმე დაფარული, რომ არ განცხადდეს.

რუსოს მოხდენილი გამოთქმაში – **on façonne les plantes par la culture et les hommes par l'education** „მცენარეები გამოყავთ კულტურის საშუალებით და ადამიანები აღზრდის საშუალებით“ – აღზრდა კულტურასთან, როგორც მის არა მხოლოდ ანალოგიურ, არამედ სიღრმისეულად მის ბუნებაზიარ მოვლენასთან არის შეწყვილებული[9]: როგორც ველურ მცენარეს ესაჭიროება კულტურულ მცენარედ ქცევა, ასევე „ველურს“ (იგულისხმება ბავშვს როგორც **tabula rasa**-ს), როგორც ბიოლოგიურ ჯერ კიდევ ნედლ ნაყოფს, ესაჭიროება მომწიფება. სხვაგვარად რომ გამოვთქვათ, სიცოცხლე, ჩვენგან დამოუკიდებელი მოცემულობა, გააზრებულ არსებობად – ცხოვრებად გარდაქმნას მოელის.

---

[8] სხვანაირად: **e-duco** „გა-მოვუძღვები“ (სიტყვიდან **duc** „გამძღოლი“), იგულისხმება პირველარსებული მდგომარეობიდან განვითარების გზაზე გაყვანა-გაძღოლა. აქედან არის „მოძღვარი“ აღმზრდელი მასწავლებლის მნიშვნელობით.

[9] შდრ. „ვაზო, შვილივით ნაზარდო...“

ერთი ძირიდან (ცხ-) წარმოქმნილი ეს ორი სიტყვა – სიცოცხლე და ცხოვრება განარჩევს ადამიანის არსებობის ორ დონეს, ორ კატეგორიას. ადამიანი არა მხოლოდ ცოცხლობს, ადამიანი ცხოვრობს კიდეც. პირველი ბიოლოგიურ, ერთგვარად ბნელ და ყრუ არსებობას გულისხმობს, მეორე – შეგნებულს, ხმიერს, ცნობიერებით განათებულს. სიცოცხლით ადამიანი ჩართულია ცოცხალი სამყაროს უწყვეტობაში, სამყაროს მრავალფეროვან სიცოცხლეში, როგორც ინდივიდუალური სიცოცხლით მიმადლებული ბიოლოგიური არსება. სიცოცხლე ცხოვრების პირობაა, მაგრამ სიცოცხლეს ცხოვრებაში და ცხოვრებით ეძლევა საზრისი.

შესაქმის მეექვსე დღეს ცხოველს და ადამიანს თანაბრად მიეცათ ეს მადლი. ცხოველიც ცოცხლობს და, შესაძლოა, უფრო ინტენსიურად და ენერგიულადაც, უფრო არსებითად. იგი მთლიანად, მთელი თავისი არსებით არის ჩაბმული სასიცოცხლო პროცესში, სიცოცხლის გარდა, რომლითაც სავსეა მისი არსებობა, მას არაფერი გააჩნია; მისი მთელი „ინტერესი“ სიცოცხლის შენარჩუნებისკენ არის მიმართული. მისთვის esse est vivere, მისი ყოფნა მხოლოდ და მხოლოდ არის სიცოცხლე. ადამიანი კი იწყება მაშინ, როცა სიცოცხლე კარგავს თავის აბსოლუტურ ღირებულებას და ადამიანს, როგორც ცოცხალ ქმნილებას, შეუძლია მისი განკარგვა თავისი მოწოდების მიხედვით. ადამიანს შეუძლია გაიაზროს ისეთი ღირებულება, რისთვისაც მას სიცოცხლის დათმობა შეეძლება[10]. ერთადერთი ადამიანია ამგვარი არსება. პარადოქსული, შეიძლება ითქვას, მოულოდნელად არაბურჟუაზიული, დევიზი ჰანზელთა სოვდაგრული კავშირისა navigare necesse est, vivere non est necesse „ნაოსნობა აუცილებელია, სიცოცხლე არ არის აუცილებელი“ – ამის ცხადი დადასტურებაა[11]. ეს იმას ნიშნავს, რომ სიცოცხლე, ეს ძვირფასი, განსამარტავად მოუხელთებელი სუბსტანცია, რომელიც ადამიანს ეძლევა, როგორც უსასყიდლო ჯილდო, არ არის საკმარისი მისი ადამიანობისთვის, ადამიანად ყოფნისთვის. სიცოცხლე, ცხოველური სამყაროსგან განსხვავებით, არ არის ადამიანის თვითმიზანი. ადამიანი იმდენად არის ადამიანი, რამდენადაც ის იყენებს სიცოცხლეს საშუალებად თავისი არსებობის უფრო მაღალი საფეხურისთვის. ადამიანს სიცოცხლე გამზადებული მიეცა, ცხოვრებას კი თავად განამზადებს. ის არის cultor vitae, სი-

[10] იხ. ინ. 10:11; 15:13.

[11] ეს სიტყვები პირველად გემბანზე შემხდარმა გნეუს პომპეუსმა წარმოთქვა ზღვის ღელვისგან შეშინებული მეზღვაურების გასამხნევებლად (იხ. „გნეუს პომპეუსი“ პლუტარქეს „რჩეული ბიოგრაფიებიდან“).

ცოცხლის ცხოვრებად გარდამქმნელი, ცხოვრებად, რისთვისაც მას უღირს სიცოცხლე. ქრისტეს მოწამეთა ღვაწლს სწორედ ეს მომენტი განსაზღვრავს. მოწამე ქრისტეში ცხოვრებით შემზადებულია მოწამეობრივი აქტისთვის.

თავად სიტყვა აღზრდა თავისი მორფოლოგიით გვეუბნება, რომ ის საფუძველში გულისხმობს იმის გამოვლენას, აღმოყვანას ადამიანში, რაც მის ბიოლოგიურ საწყისზე აღმატებულია. აღზრდა მოწოდებულია იმისათვის, რომ ხელი შეუწყოს ადამიანში საკუთრივ ადამიანურის (ადამურის) ჩეკვას, მის განშლას და მანიფესტაციას, დაფარულის გამომზეურებას. სწავლებით ადამიანად აღზრდა იმ პროცესის ანალოგიურია, რომელიც მოქანდაკეს უსახური, მაგრამ შინაგანად (ფარულად) სახიერი ლოდისგან მასში განჭვრეტილი ემბრიონის განსრულებას შეაძლებინებს. რაში მდგომარეობს ამ ანალოგიის ძალა? რა საერთო შეიძლება არსებობდეს ადამიანის აღზრდასა და ხელოვნებას შორის? ანალოგია არაფერს ამტკიცებს, მხოლოდ თვალსაჩინო-ჰყოფს მოვლენის არსს. მაგრამ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, როცა თვალსაჩინოებისთვის სახვითი ხელოვნების ერთი დარგი – ქანდაკება მოგვყავს, მათ შორის ღრმა კავშირს ვხედავთ. როგორც მარმარილოს ლოდი, თითქოს ის გამჭვირვალე იყოს, კარნახობს მოქანდაკეს, თუ *ვისი* სახეა მასში დაფარული, რომელიც გამოსახვას ელის, ასევე აღმზრდელი უნდა ჭვრეტდეს აღსაზრდელისთვის გაუცნობიერებელ უნარებს, შესაძლებლობებს, ნიჭსა თუ ინტერესებს. ამ მეთოდის ძალით პედაგოგი (ბერძნ. *პაიდაგოგოს* „ბავშვის გამძღოლი") ამოდის ბავშვის შიდასამყაროდან, საწინააღმდეგოდ იმ მეთოდისა, როცა აღმზრდელი ცდილობს ბავშვში შეიყვანოს ის, რაც თავად მას სურს, დაწეროს tabula rasa-ზე, რაც სინამდვილეში სრულებითაც არ არის ცარიელი, მისი ბუნებისთვის უცხო ტექსტი.

ის სოციალურ-ინტელექტუალური მოვლენა, რომლის შესახებაც საუბარი გვაქვს, სხვა, კიდევ უფრო საზრისიანი ტერმინითაც აღინიშნება. სიტყვა-ცნება „განათლება", რომელიც ევროპაში დაწყებულმა, „განმანათლებლობის" სახელით ცნობილმა პროცესმა შემოიტანა და დაამკვიდრა გარკვეული დარგის ცნებათა სისტემაში, სხვა კუთხით განსაზღვრავს აღზრდის არსს და საზრისს.

შენიშვნა. რაღაცგვარი ირონიით ერთმანეთს შეეჯახა ნათლის შემცველი ორი კონცეფტი – ქრისტიანული ნათლისღება (φωτισμός, ლათ. illuminatio) და სეკულარული განმანათლებლობა

(ინგ. Enlightenment, ფრანგ. Lumières, გერმ. Aufklärung). სიტყვა-ცნება „ნათელი", რომელიც ქრისტიანობაში დომინირებს როგორც საკვანძო კონცეფტი, „ბნელ საუკუნეებად" მიჩნეული რწმენის საუკუნეების ანტაგონისტმა „განმანათლებლობამ" აიტაცა და თავის ექსკლუზიურ საკუთრებად აქცია. პავლე მოციქულის ეპისტოლეში ნახსენები „ამ საუკუნის ღმერთი" – Θεὸς του αἰῶνος τουτου, ლათ. Deus huius saeculi[12] სწორედ ის დეისტური ღმერთია, ვინც განმანათლებლობის სეკულარული ეპოქა და მასთან ერთად „მსოფლმხედველობრივი სეკულარიზმი"[13] მოიტანა, რომელიც საბოლოოდ საბჭოეთის პირველი წლების „მებრძოლ უღმერთოებად" დაგვირგვინდა. მაგრამ მის მიერ უზურპირებული სიტყვა-ცნება (*ნათელი*) დარჩა თავისი პოზიტივური საზრისით.

რა გვაქვს მხედველობაში, როდესაც ვამბობთ სიტყვას „განათლება"? ან რას შეიძლება ვგულისხმობდეთ ნათელში და რა კავშირი აქვს ნათელს აღზრდასთან?

ადამიანის აღზრდის, როგორც სასულიერო, ისე სეკულარული განათლების მიზანი ადამიანის სულიერ-ინტელექტუალური უნარების მეტ-ნაკლები სრულყოფილებით გამოვლენაა, მის პიროვნებაში ღვთისხატობის, როგორადაც ის შეიქმნა, გამონათება. ადამიანის, როგორც ღვთის ხატის, გონება ღვთიურ შეუქმნელ ნათელს არის ზიარებული. უხილავმა ნათელმა გაანათა გონება, როგორც პირველქმნილმა ნათელმა – დიდი და მცირე მნათობები, რათა გონებამ თავის მხრივ გაანათოს ქმნილება, ან სხვანაირად, როგორც ზოგიერთი მისტიკური მოძღვრება ისწავლება, გაათავისუფლოს ქმნილებაში „დატყვევებული" ნათელი. ყოველი საფეხურის შემეცნება სწორედ ამას გულისხმობს – ქმნილების, როგორც ცალკეულად არსებულის, ისე მთლიანის, საზრისის ამოცნობა-გარკვევას, რაც მათში შესაქმიდანვე არსებული ნათლის გამომზეურებაა. „ნათელი მეცნიერებისა"[14] ანუ „ნათელი ცოდნისა", მართალია, ქრისტიანულ ლიტერატურაში სასულიერო ცოდნას გულისხმობს, იგი თანაბრად მიემართება სეკულარულ

[12] „ხოლო თუ უკუეთუ არს დაფარულ სახარებაჲ ესე ჩუენი, წარწყმედულთა მათ შორის არს დაფარულ, რომელთანი-იგი ღმერთმან ამის სოფლისათა დაუბრმნა გონებანი ურწმუნოთანი, რაჲთა არ გამოუბრწყინდეს მათ ნათელი იგი სახარებისაჲ დიდებისა ქრისტესი, რომელი-იგი არს ხატი ღმრთისა უხილავისაჲ" (2კორ. 4:3-6).

[13] თეიმურაზ ბუაძე „ორი ტიპის სეკულარიზმი", იხ. https://www.facebook.com/teimuraz.buadze (10.03.2018)

[14] „აღმოუბრწყინდა ნათელი მეცნიერებისაჲ წიგნთა ღმრთივსულიერთაჲ" (ძველი ქართული აგიოგრაფიის ძეგლები I, 1967, გვ. 174-175).

ცოდნას, რადგან ერთია შემეცნების წყარო – გონების სინათლე.

„მე ვარ გზაჲ და მე ვარ ჭეშმარიტებაჲ“ (ინ. 14:6) – ეს სიტყვები გარდა იმ საკუთრივი მნიშვნელობისა, რომელიც მას სახარების ამ კონტექსტში აქვს, სახელდობრ, რომ მხოლოდ ქრისტეს, როგორც შუამავალს, და როგორც თავად ჭეშმარიტებას, მამასთან მიჰყავს ადამიანი, იმ აზრსაც ინახავს, რომ გზა არა მხოლოდ საშუალებაა, არამედ აღზრდისა და შემეცნების პროცესიც არის ერთდროულად, რომელსაც თავისთავადი ღირებულება აქვს, დამოუკიდებლივ იმ შედეგისა, რისკენაც გზაზე მსვლელი მიისწრაფის. გრიგოლ ნოსელის განჭვრეტით ადამიანი მგზავრია, მგზავრი როგორც ამ წუთისოფლის გზებზე, ასევე და პირველ რიგში, ღვთის შემეცნების გზაზე, რომელიც ორთავ სოფელში ამოცანად აქვს ადამიანს. თუ ამ სოფლის ნივთიერ გზას დასასრული აქვს, ორივეგან უსასრულოა შემეცნების პროცესი აქაც და იქაც, რადგან არა მხოლოდ ღმერთი, არამედ მისი შექმნილი სამყაროც, ყოველ შემთხვევაში, მისი საზრისი, ბოლომდე მიუწვდომელია.

გზა, როგორც ორმხრივი – დროულ-სივრცული განზომილების ფენომენი, სიმბოლურად გამოხატავს ადამიანის დინამიურ ბუნებას. გზის დაუსრულებლობა გვაუწყებს, რომ ადამიანი, როგორც შესაძლებლობათა საუნჯე, გზის არც ერთ სადგურზე დასრულებული არ არის. გამოთქმა „სწავლა სიბერემდეო“ შესაძლებელია მართებული იყოს, თუ „სწავლაში“ რაღაც კონკრეტული ცოდნის მოპოვებას ვიგულისხმებთ, მაგრამ ყალბია, თუ სწავლას ვიღებთ, როგორც პროცესს, როგორც ადამიანის შესაძლებლობათა გამოვლენის, განამდვილების ასპარეზს. ამგვარად გაგებული სწავლა სიკვდილამდეა, იქამდე, როცა ამწუთისოფლური შესაძლებლობანი ამოწურულია. მაგრამ თქმული აზრს დაკარგავდა, რომ ამ ზღვარს იქით არარაობა „იწყებოდეს“ და არა ახალ რეალობაში განახლებული ძიება. ფინალობის ამ ზღვრამდე ყოველთვის არის მოლოდინი, რომ მოხდება ეკსისტენციალური შეტყობინება[15], რომელიც ძირეულად შეძრავს ადამიანის არსებას. მაგრამ ეს იქნება დასასრული – ადამიანის შესაძლებლობათა ამოწურვის ჟამი. ადამიანს თან მიჰყვება თავისი შესაძლებლობები, რომელთა მარაგი ამოუწურავია მარადისობის პერსპექტივაში და გზაც უსასრულოა, როგორც ღვთიური საზრისების მიუწვდომლობის ანარეკლი.

ამ გზაზე ხდება ღვთისხატობის მანიფესტაცია. ამიტომ არის

[15] იხ. გივი მარგველაშვილი, ფინალობის პრობლემა ნიკოლაი ჰარტმანისა და მარტინ ჰაიდეგერის ონტოლოგიებში, Carpe diem, თბ., 2016, გვ. 134.

გზა, ეკსისტენციალური თვალთახედვით, უფრო მეტად ღირებული, ვიდრე ის, რაც გზის ბოლოს მიიღწევა ამა თუ იმ სახით და მეტ-ნაკლები სრულყოფით. და ამიტომაც ამ მიუწვდომლობაში ღირებულია არა მაინც და მაინც შედეგი და, უფრო ნაკლებ, ზედაპირული წარმატება, რაზეც დღევანდელობაში მთავარი აქცენტია გადატანილი, არამედ ღირებულია განათლების თავად პროცესი, როგორც გზა ჭეშმარიტებისკენ. მიუხედავად მოწეული ნაყოფის მნიშვნელოვნებისა, უნდა დავეთანხმოთ ამ სიტყვების მთქმელს, რომ „ვნების სიმძაფრე შენებაშია და არა აშენებულით ტკბობაში“ (გურამ რჩეულიშვილი „ალავერდობა“). თუ წარმატება მდგომარეობს რაიმეს აღმოჩენაში, სიახლის შექმნაში სააზროვნო თუ სამოქმედო ასპარეზზე, მიღწეული შედეგი ამ სფეროში ჯერ თვითკმაყოფილების და მერე ჰუბრისის წყარო ხდება, რასაც გარდაუვალი მარცხი, ნარუმატებლობა მოსდევს. ჭეშმარიტად წარმატებული ადამიანის მოუშორებელი განცდა უნდა იყოს დაუკმაყოფილებლობა, როგორც ეფრემ ასურის ლოცვაშია – „განცდა თვისთა ცოდვათა“, ყოველ ჟამს, რაც უნდა მაღალ საფეხურზე წარმოიდგინოს თავი ადამიანმა, უნდა მსჭვალავდეს მას სრულყოფილების მიუღწევლობის განცდა იმის გააზრებით, რომ სრულყოფილებას წერტილი არ დაესმის. წარმატების პროცესი მთამსვლელის სვლას ჰგავს: ის ადგილი, რომელსაც ერთი წამის წინ მისი თავი უსწორდებოდა, მეორე წამს მის ფეხქვეშაა და ასე მწვერვალიდან მწვერვალამდე. გზა სულიერი სრულყოფის ასპარეზია თავისი წმიდა სახით. გზაზე, რომელიც მრავალი ხიფათით არის აღსავსე, ხდება პიროვნების უნართა თანდათანობითი მანიფესტაცია.

მაინც რა არის განათლება, რომელ სფეროს მივაკუთვნოთ იგი – მიზანთა თუ მიზნის მისაღწევ საშუალებათა? ზემოთთქმულიდან გამომდინარე, განათლების თავად პროცესი, რომელიც პრინციპულად ზღვარდაუდებელია ადამიანურ მასშტაბში, უნდა წარმოადგენდეს ადამიანის სასიცოცხლო მიზანს. მაგრამ ის ჩვენს დროებაში საშუალებად არის ქცეული სკოლიდან დაწყებული უმაღლეს სასწავლებლამდე, მისი ჩათვლით, თავად განათლების მესვეურთა და მათზე მინდობილი საზოგადოების წყალობით. მიზნად არის ქცეული განათლებით მიღებული სასარგებლო, პრაქტიკულად გამოსაყენებელი პროდუქტი. ნაცვლად იმისა, რომ განათლების კარიბჭეს ეწეროს მარადიული სიტყვები: „შეიცან თავი შენი“! მას „ამშვენებს“ დღევანდელი დევიზი: „იყავ შედეგზე ორიენტირებული!“ სარგებლიანობის სული შთააგონებს ადამიანს, რომ ცოდნა, რომელიც ბაზარზე არ იყიდება,

უსარგებლოა. ბატონობს უტილიტარიზმის სული, გამოყენებითი დამოკიდებულება ცოდნისადმი... ადამიანი თავისი უმაღლესი მოწოდებით უნდა ემსახურებოდეს გნოზისის (ღვთაებრივი ცოდნის) დაბადებას ჭეშმარიტების სახით, როგორც საპოვნელ განძს რასმე, ზღაპრული მზეთუნახავის დარს, და არა პირუკუ, რომ მან ჭეშმარიტება წარმავალ ინტერესებს ამსახუროს. ამ სამსახურში ადამიანი, როგორც მაძიებელი არსება, უნდა პოულობდეს ცხოვრების საზრისს. მიუხედავად ფილოსოფოსის უწყებისა, რომ ამ სამყაროში ყველაფერი, რაგინდ შეცნობილი იყოს, ამავდროულად რაღაც რჩება ამ შეცნობილშიც კი *მარადიულ-შეუცნობელ საიდუმლოდ*, იმ უღრმესი და არსებითი აზრით, რომ ყოველი რეალობა თავის კონკრეტულობაში მეტალოგიურია და ამიტომაც ზერაციონალური და არსებითად შეუცნობელი[16], – ეს ასეა, მიუწვდომელია არსებობის, უზოგადესი რეალობის საზრისი, რასაც სახელსაც ვერ ვარქმევთ და რასაც ვერ განჭვრეტს რაციო, მაგრამ ადამიანს, როგორც მარადიულ მგზავრს, მაინც უღირს ამ გზაზე სვლა.

2018

[16] Семен Франк, Непостижимое, Сочинения, М., 1990, 232.

სახარება

„სახარებას“ დღეს ჩვენ ვუწოდებთ წიგნს, ოთხწიგნეულს, როგორც ძველად შეარქვეს, ოთხთავს, რომელიც მოგვითხრობს იესო ქრისტეს შობაზე, მის მიმოსვლაზე ქვეყანაში, ქადაგებებზე, კურნებებზე, სასწაულქმედებებზე, ჯვარცმაზე და აღდგომა-ამაღლებაზე. მაგრამ ასე არ იყო თავდაპირველად. ოთხთავში, სადაც პირველად და მრავალგზის გვხვდება ეს სიტყვა, ბერძნული *ევანგელიონ*, იგი არათუ არ აღნიშნავს წიგნს, არამედ თავისი მნიშვნელობით ძალზე შორს არის იმისგან, რადაც დღეს ჩვენ რაიმე ნაწერი დოკუმენტი წარმოგვიდგენია.

„მოჰვლიდა იესო ყოველსა გალილეას და ასწავებდა შესაკრებელთა შორის მათთა და ქადაგებდა სახარებასა სასუფევლისასა...“ ვკითხულობთ „სახარებაში მათესაგან“ (14:23). და ასე ყველგან სადაც სიტყვა „სახარება“ იხსენიება „ახალი აღთქმაში“, ის აღნიშნავს არა წიგნს, რაიმე დაწერილ ტექსტს, არამედ ამბის ხარებას ზეპირი გზით, მაგრამ არა უბრალო ყოფითი ამბისას. ერთადერთი მნიშვნელოვანი ამბავი, რაც ქვეყნად, ამ წუთისოფელში, მოიტანა ქრისტემ, ეს ხსნისა და ცათა სასუფევლის ამბავია. სახარება ქართული ენის მორფოლოგიით არის ის, რაც უნდა ეხაროს კაცობრიობას, ანუ *სა-ხარებ-ელი*. ეს სიტყვა ადამიანის მომავლის საიდუმლოს ინახავს. სა-ხარ-ება ამ სიტყვის სემატიკაში არის სი-ხარ-ული და ეს სავსებით კანონზომიერია არა მხოლოდ იმ აზრით, რომ ზუსტად თარგმნის ბერძნულ სიტყვას *ევ-ანგელიონ* („კეთილი ამბის შეტყობინება“), არამედ იმითაც, რომ მასში ნაგულისხმევი ამბავი ჭეშმარიტად სასიხარულოა, ამ სიტყის პირველქმნილი, ცხოველმყოფელი შინაარსით. ამ ქართულ სიტყვაში ერწყმის ერთმანეთს სემანტიკა ბერძნული თავსართისა *ევ* („კეთილ“) და იმ საიდუმლოსი, რომელიც კაცობრიობის დიდ სიხარულს ინახავს.

„წარვედით ყოველსა სოფელსა და უქადაგეთ ესე სახარება ყოველსა დაბადებულსა“ (მრ. 16:25), უანდერძა ქრისტემ ამაღლებამდე თავის მოციქულებს და მოწაფეებს. ამრიგად, სახარება არის ქრისტეს მოძღვრება, რომელიც მან გაანდო ათორმეტს და

კიდევ სამოცდაათს, რათა მათაც, თავის მხრივ, მათი მოძღვრის კვალზე, ექადაგათ ხალხებში. ეს არის უმაღლესი სიბრძნე, როგორც განძი რამ, რომელზე ძვირფასი არ მოვლენია კაცობრიობას, რისთვისაც ღირს, ადამიანმა „დაუტევოს სახლი გინა ძმანი გინა დანი გინა მამა გინა დედა გინა ცოლო გინა შვილი...“ (მრ. 16:29). ეს სრულიად განსაკუთრებული მოძღვრებაა, რომელიც მთლიანად მოიცავს მოძღვრის პიროვნებას. ჭეშმარიტება მისი პიროვნების გარეთ კი არ არის, არც იმდენად მასში, როგორც ჩვეულებრივ ადამიანი ატარებს რაღაც მოძღვრებას ან ჭეშმარიტებას, როგორც ნააზრევს, არამედ ქრისტე-მაცხოვარი თავად არის მოძღვრება და ჭეშმარიტება.

იესოს სიცოცხლეში სახარება, როგორც მოძღვრება, ცოცხლივ დადიოდ მიწაზე – გალილეადან იუდეამდე, წიაღ იორდანეს თუ „ადგილთა ტვიროსისა და სიდონისათა“. ის ღვთაებრივი სიბრძნე – ლოგოსი, რომელიც ჰგიეს „ღმრთისა თანა“, ქვეყნის დასაბამამდე, „უწინარეს ყოველთა საუკუნთა“, ახლა გამოჩნდა კაცთა თანა. იესოს პირით მეტყველებდა თავად მოძღვრება ქრისტეზე – ღმერთზე და კაცზე, ღვთის განკაცების, გამოსყიდვისა და სასუფევლის საიდუმლოზე. ეს იყო *სახარება* და ის მიმოდიოდა მათ შორის და მათთან ერთად ზღვასა და ხმელზე. სახარების ხმა გაისმოდა მკაფიოდ მთიდან თუ ზღვიდან, თუმცა იგავურად მრავალთათვის და „შიშვლად“ მცირეთათვის, როგორც თაბორის მთაზე, როცა თავისი ნათელით ეჩვენა სამ მოციქულს. ის ქადაგებდა მათთვისაც, ვისაც არასოდეს ჰქონია წიგნი და მათთვისაც, ვინც ვალდებული იყო ეცხოვრა წიგნისამებრ, რადგან ჰქონდათ წიგნი. და სანამ არსებობდა ფიზიკურად მათ შორის გაუბზარავი ჭურჭელი სახარებისა – ქრისტე, არ ყოფილა საჭიროება და არც აუცილებლობა იმისა, რომ სახარების ჭეშმარიტება ისევე აღბეჭდილიყო გრაგნილებზე, როგორც ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველთა სიტყვა, რომლის გაცხადებასაც თავად წარმოადგენდა.

და მაინც, როგორც „სიტყვა იგი ხორციელ იქმნა“, ასევე სახარება წიგნად განსხეულდა.

მაგრამ ახალი აღთქმის წიგნთა შორის პირველი, რაც დაიწერა, იყო არა სახარება არამედ ეპისტოლეები (48-64 წლ.). პირველი სახარება მარკოზისგან ქრისტეს ჯვარცმიდან ოცდაათი წლის შემდეგ იქნა ჩაწერილი, ბოლო იოანესგან – 90-100 წლებში.

სახარება მარკოზისგან ასე იწყება: „დასაბამი სახარებისა იესო ქრისტესი, ძისა ღმრთისა“.

რას ნიშნავს ეს სიტყვები?

რის დასაბამზე ლაპარაკობს თავისი თხრობის დასაწყისში მარკოზი?

იესო ქრისტეს მოტანილ სასიხარულო ამბავზე თუ იმ ამბებზე, რომლებიც იესო ქრისტეს შეეხება?

ეს ორი გაგება ერთმანეთის ალტერნატივად მიაჩნია თავისუფალ კრიტიკას – ან ერთი ან მეორე. მაგრამ განა მარკოზის ამ სიტყვებში ორივე აზრი არ იგულისხმება?

მართლაც, სახარება, რომელიც მოიტანა იესომ, შეიცავს მოძღვრებას თავად იესო ქრისტეზე, როგოც განკაცებულ ღმერთზე, რაც ნიშნავს, რომ მან მოიტანა თავის თავზე, ღმერთკაცზე, რომელიც თავისი პიროვნების ორბუნებოვნებაში იმარხავს განკაცებისა და ხსნის საიდუმლოს. სახარება არის ერთსა და იმავე დროს ქრისტესი და ქრისტეს შესახებ. აი, ამ სახარების წიგნად ქცევის ძნელი ამოცანა თავს იდვეს მოციქულებმა და მათ, ვისაც არ ენახა მაცხოვარი, მაგრამ არად შერაცხეს სული თვისი მისთვის და მისი სახარებისთვის.

1996

ნიკეა – 325

აღდგომის მეშვიდე კვირას მართლმადიდებელ ეკლესიას დაწესებული აქვს ხსენება 318 წმიდათა მამათა, ნიკეას შეკრებილთა. ეს არის ნიკეას მსოფლიო კრება, რომელიც შედგა 325 წლის მაის-აგვისტოს დღეებში. მსგავსი შეკრება ამ დღემდე არც სახელმწიფოთა, არც მეცნიერების, არც სარწმუნოებათა ისტორიაში არ მომხდარა. და არც არავის მოუვიდოდა აზრად, რომ შეკრებილიყვნენ სხვადასხვა ქვეყანაში მცხოვრები ფილოსოფოსნი, სწავლულნი, ან თუნდაც ერთი აღმსარებლობის წარმომადგენელნი (ისინი მხოლოდ ადგილ-ადგილ დღესასწაულებზე იკრიბებოდნენ). პლატონი შეხვდებოდა ვინმე ფილოსოფოსს ან მცირე ჯგუფს ფილოსოფოსთა (როგორც მის დიალოგებში ვხედავთ), მაგრამ ეს ინდივიდუალური შეხვედრები იქნებოდა. შეკრებილა ოდესმე სოკრატემდელი ელადის შვიდი ბრძენი? ისტორია დუმს ამაზე (მათი შეკრების მისია იკისრა იმ ოქროს თასმა, რომელმაც, როგორც ყველაზე ბრძენის წილხვედრმა, შვიდივე შემოიარა და ბოლოს აპოლონთან დადგა, როგორც უბრძნესთან ბრძენთა შორის). კრება ნიკეაში ნამდვილად არნახული მოვლენა იყო. ქრისტიანობის ისტორია შვიდ მსოფლიო საეკლესიო კრებას ითვლის, მაგრამ პირველი კრება – დასაბამი ამ შვიდთა ნამდვილად სასწაულებრივი იყო. ეს კრება კიდევ იმით განსხვავდება სხვა მსოფლიო კრებებისგან, რომ შეკრებილნი არ ეძიებდნენ ჭეშმარიტებას – თავად ჭეშმარიტებამ შეჰყარა ისინი. თუმცა მისი იდეა იმპერატორ კონსტანტინეს ფიქრში ჩაისახა, – მას სურდა, იმპერიის როგორც სხეული, ასევე სული ერთიანი და გაუბზარავი ყოფილიყო, რომ ყველა ზიარებოდა ერთ ჭეშმარიტებას, – მაგრამ მის ნებას ღვთიური განგების ხელი წარმართავდა. პირველად მსოფლიო ისტორიაში ადამიანები შეიკრიბნენ არა ეთნიური ან ეროვნული ნიშნით, არა სისხლის ნათესაობის ნიშნით, არა საერთო წარმოშობის ნიშნით – მსოფლიო კრებამ გაარღვია ვიწრო ეროვნული საზღვრები. აღარ იყო ელინი, არც იუდაელი, არც სკვითი, არც კოლხი, არამედ იყვნენ ერთი ეკლესიის შვილნი. „აქ შეიკრიბნენ კაცნი, – წერს ევსებიოს კესარიელი, კრების ერთ-ერთი მონაწილე

და მესვეური, – დიდად განსხვავებულნი ერთმანეთისაგან არა მხოლოდ სულით, არამედ სხეულითაც, ქვეყნითაც და ადგილითაც, ენითაც. ყველა ისინი შეიწყნარა ერთმა ქალაქმა და ამ ქალაქში ყველა ერთად შეადგენდა თითქოს წარმტაც ყვავილთაგან დაწნულ გვირგვინს სამღვდელოებისა...“ როცა ავტორი, თვითმხილველი, ჩამოთვლის ქვეყნებს, საიდანაც იყვნენ მოსული მოხანილენი ამ კრებაზე, მას ახსენდება სულთმოფენობის დღე, როცა იერუსალიმში ამოსულ ხალხთა სიჭრელეში ქრისტეს ეკლესია დაიბადა. აქაც, ნიკეაში მოხდა ისეთი მოვლენა, რამაც ქრისტიანობის ახალი პერიოდი მოასწავა. ნიკეას კრებამ გამოავლინა პროვიდენციული მნიშვნელობა იმპერიისა, რომლის შენება ალექსანდრე დიდის ხანიდან დაიწყო და მისი საზღვრები საუკუნიდან საუკუნემდე ფართოვდებოდა. ამიერიდან ამ საზღვრებში პირველი ქრისტიანული იმპერია უნდა აღმოცენებულიყო. თუმცა ეკლესიის საზღვრები იმპერიის საზღვრებზე ფართო აღმოჩნდა. ბასილევსმა, რომელიც ჯერ კიდევ კათაკმეველი იყო, აქ შეკრიბა ერთი სხეული, თითქოს დაქუცმაცებული, დევნილი, ამ სხეულის ნატანჯი, ნაწამები ნაწილები. აქ იყო პავლე ნეოკესარიელი დამწვარი ხელებით (და ის ამ დამწვარ ხელს აღმართავდა თანხმობის ნიშნად), აქ იყვნენ პაფნუტი თებაიდელი და პოტამონ ჰერაკლიელი – თვალებდათხრილნი. იმპერატორი კრების დაწყებამდე, ვიდრე დაბრძანდებოდა მისთვის განკუთვნილ ოქროს ტახტზე და მისასალმებელ სიტყვას წარმოთქვამდა, ხელის შეხებით ესალმებოდა თითოეულ მათგანს, ეხვეოდა და დაშრეტილ თვალის უპეებს უკოცნიდა. ბევრი მათგანი არ იყო ღვთისმეტყველებაში განსწავლული, მათ შორის ერია მწყემსიც: სპირიდონ ტრიმიფუნტელი, რომელიც განაგრძობდა მწყემსობას ეპიკოპოსობაშიც, – მაგრამ თავად ამ ნაწამებ აღმსარებელთა შესახედაობა ამოწმებდა ჭეშმარიტებას. განათლებულ ღვთისმეტყველთა ცოდნა და უბრალოთა ღვთიური ინტუიცია ნიკეაში თანხვდებოდა ერთმანეთს. კრება უფლებამოსილი იყო, გადაეწყვიტა ისეთი გადაუდებელი ამოცანა, როგორიც იყო აღდგომის დღესასწაულის დროის განსაზღვრა, რათა იმპერიის საზღვრებში, და მის მიღმაც, დასავლეთ-აღმოსავლეთში, ეს უდიდესი დღესასწაული მთელს საქრისტიანოს ერთ დღეს ეზეიმა. კრებამ დაადგინა, რომ ეს პრობლემა ალექსანდრიის ეკლესიას გადაეწყვიტა და რომის ეპისკოპატს გამოეცხადებინა. ასეთი იყო თავად ბასილევსის ნება. კრება, თავისი მსოფლიოობის მიზეზით, უფლებამოსილი იყო გამოეტანა მსჯავრი იმ ქრისტიანთა მიმართ, რომელნიც დევნილების ხანაში, რომელ ქვეყანაშიც არ უნდა მომხდარიყო ეს, რაიმე იძულების

გარეშე განუდგნენ ქრისტეს რჯულს. კანონში ჩაიწერა, რომ, თუმცა ისინი ღირსნი არ არიან კაცთმოყვარებისა, მაინც ხამს „სიტკბოებისაჲ ჩვენება მათდა მიმართ“. ისინი კვლავ მიიღეს ეკლესიის წიაღში თორმეტწლიანი ეპიტიმიით. მაგრამ ყველაზე მნიშვნელოვანი, რისთვისაც ეკლესიის მამები შეიკრიბნენ ნიკეას, დოგმატური პრობლემა იყო. საეკლესიო მამები ფლობდნენ ჭეშმარიტებას, მაგრამ დოგმატები ჯერ კიდევ არ იყო სიტყვიერად მკაფიოდ ჩამოქნილი. არასრულყოფილი სიტყვიერი „ჭურჭელი“ ხშირად მცდარი ინტერპრეტაციის საშუალებას იძლეოდა. ამით სარგებლობდნენ თავისუფლად მოაზროვნენი, რომლებიც ცდილობდნენ საკუთარი შეხედულებები, თავიანთი კერძო „რწმენები“ მოეხვიათ თავზე ეკლესიისთვის. ასეთი იყო არიოსი, ალექსანდრიელი მღვდელი, რომელმაც ძე ღვთისა, სამების მეორე პირი, ქმნილებად გამოაცხადა. მან დაუშვა „არსებობა“ იმ დროისა, როცა ძე ჯერ კიდევ არ არსებობდა, რითაც ფაქტიურად უარყო მისი ღვთაებრიობა. არიოსი თავისი მწვალებლური თეზისით ეჭვის ქვეშ აყენებდა ეკლესიის მოძღვრების ძირითად ჭეშმარიტებას – გამოსყიდვის საიდუმლოს, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ განკაცებული ღმერთის – ღვთის ძის მეშვეობით უნდა განხორციელებულიყო. მაგრამ მისი მეცადინეობით გავრცელებული სენი, როგორც მას თანადროულ დოკუმენტებში უწოდებენ, იმის ნიშანი იყო, რომ დოგმატის გამომხატველ სიტყვას ბზარი ჰქონდა. მწვალებელი თავისას ცდილობს, ღვთიური განგება კი მის მცდელობას კვლავ ეკლესიის სასიკეთოდ ამსახურებს. და ეს ასე ხდებოდა მომდევნო კრებებზე. ყოველი მწვალებლობის ძლევის შემდეგ ახალი საღვთისმეტყველო სიღრმეები იხსნებოდა. არ იყო საკმარისი თქმა ღვთის ძეზე, რომ ის „ღვთისგან არის“ (εκ του θεου). არიანელები ამას არ უარყოფდნენ: ყველაფერი, ყოველი ქმნილება ხომ ღვთისგან არის და, თუ ძეც ღვთისგანაა, ისიც ქმნილებაა. ქმნილება კი არის ის, რაც არარაობიდან არის გაჩენილი. მაგრამ ის, ვინც ღვთის ძეს შექმნილად აცხადებს, როგორ აუვლის გვერდს ამ სიტყვებს: „დასაბამად იყო სიტყვა და სიტყვა იგი იყო ღმრთისა თანა..?.“ სიტყვა-ძე შეუქმნელია. სად არის შეუქმნელი ძის საიდუმლო? რა სიტყვამ თუ შესიტყვებამ უნდა იტვირთოს მისი გამოხატვა? დაიძაბა ღვთისმეტყველური გონი და ენობრივი ალღო. არიანელთა მარცხი გადაწყვიტა ორმა სიტყვამ, რომლებიც თავად ბასილევსის დაჟინებული მოთხოვნით ჩაიწერა მრწამსის სიმბოლოში: ძე არის „არსებისაგან მამისა“ (*ეკ ტეს უსიას ტუ პატროს*) და „ერთარსი მამისა“ (ὁμοούσιος τω πατρι), ანუ: ერთია არსება ძისა და მამისა. ეს ის სიტყვებია, რომლებმაც

ჩაბერეს სული კრებაზე შემოთავაზებულ სიმბოლოს (არიანელთაგან მოწოდებული პირველ წაკითხვისთანავე დახიეს) და საბოლოოდ შეულწევადი გახადეს იგი არიანული „მინარევებისგან“. ნიკეაში ხელმოწერილი მრწამსი დაედო საფუძვლად კონსტანტინოპოლში II მსოფლიო კრებაზე (381 წ.) საბოლოოდ მიღებულ სიმბოლოს, რომელიც როგორც გაუბზარავი ჭურჭელი დღემდე ინახავს ქრისტიანული სარწმუნოების არსს. ნიკეის კრებამ დაადასტურა, რომ არსებობს ერთი საყოველთაო, კათოლიკე ეკლესია. ეს კრება ის კარიბჭე იყო, საიდანაც ქრისტიანობა ისტორიაში შემოვიდა... ქალაქს, სადაც მთელს იმპერიაში გაფანტული ეკლესიების მწყემსმთავარნი შეიკრიბნენ, მქუხარე სახელი ნიკეია – „ძლევა“ ერქვა. ქალაქმა გაამართლა თავისი სახელი. აქ ნამდვილად მოხდა ძლევა.

1997

ქრისტიანობის არსი
(ძირითადი დოგმები)

ქრისტიანობა ჩაისახა ჩვ.წ. I საუკუნეში პალესტინაში როგორც იუდაიზმის ერთ-ერთი მცირე განშტოება, რომელიც თავდაპირველად რამდენიმე ათეული ადამიანისგან შედგებოდა. მისი დამაარსებელი იესო ქრისტე დაიბადა ბეთლემში, დავით ისრაელის მეფის შორეული შთამომავლის, ნაზარეთელი დურგლის იოსებ მართლის და ასევე დავითის შთამომავლის ქალწული მარიამის ოჯახში, თორმეტ მოწაფესთან ერთად მიმოდიოდა გალილეას, იუდეისა და იორდანიის გაღმა დაბა-სოფლებში და ქადაგებდა მოახლოებულ ღვთის სასუფეველს, სინაგოგებში რჯულის მასწავლებლებს და მწიგნობრებს შეახსენებდა წმიდა წერილის წინასწარმეტყველებებს მესიაზე, თავს აშკარად აცხადებდა ღვთის ძედ და მესიად, რომელსაც უნდა ეხსნა ისრაელი; სახელი გაითქვა როგორც მკურნალმა და ყველგან, სადაც კი მივიდოდა, სნეულები, დავრდომილები, ბოროტი სულით შეპყრობილნი მიჰყავდათ მასთან და ისიც კურნავდა მათ; ბოლოს ოთხი დღის მკვდარიც გააცოცხლა. მისი ავტორიტეტი დღითი-დღე იზრდებოდა, საშიში ხდებოდა იერუსალიმის სამღვდელოებისთვის და მათაც აიძულეს იუდეის პროკურატორი პილატე, რომის ხელისუფლების მტრობისთვის სასიკვდილო განაჩენი გამოეტანა მისთვის. ოცდაცამეტი წლის ასაკში ჯვარს აცვეს ორ ავაზაკს შორის, რომელთაგან ერთმა ირწმუნა მისი და მასთან ერთად მოხვდა სამოთხეში.

ქრისტიანებად პირველად ანტიოქიაში იწოდნენ ქრისტეს მორწმუნეები, რომლებიც ინახავდნენ იესო ქრისტეს პიროვნებისა და საქმეთა ცოცხალ ხსოვნას და ხალხში ქადაგებდნენ. ამ დროს ჯერ კიდევ არც ერთი სახარება არ იყო დაწერილი. ქრისტიანულ თემებში, რომლებიც მრავლად წარმოიშვა ქრისტეს ჯვარცმის შემდეგ როგორც პალესტინაში, ისე მის გარეთ, მთელს რომის იმპერიაში, თანდათანობით გაჩნდა საჭიროება წერილობით აღნუსხულიყო ქრისტეს ამქვეყნიური ცხოვრება და, რაც მთავარია, საქვეყნოდ გაცხადებულიყო მისი მოვლინების მისია. პირველი,

რაც თავდაპირველმა ქრისტიანულმა სამყარომ წაიკითხა, ეს პავლე მოციქულის ეპისტოლეები იყო (48-63 წწ.), რომელთაც იგი სხვადასხვა ქრისტიანულ თემებს (ეკლესიებს) უგზავნიდა მათი დამოძღვრისა და ქრისტეს ჭეშმარიტ გზაზე წარმართვის მიზნით. მხოლოდ მოგვიანებით, ჯვარცმიდან ორმოციოდე წლის შემდეგ გამოჩნდა სახარებები, რომელთაგან საბოლოოდ ოთხი შეირჩა.

ადრეული ქრისტიანები „ახალ მოდგმად" ინოდებოდნენ და, მართლაც, ისინი თავიანთი ქცევით განსხვავდებოდნენ ყველა ქვეყნის ხალხისგან, სადაც უხდებოდათ მათ ცხოვრება. „ქრისტიანები, ვკითხულობთ II-III ს-ის ძეგლში „დიოგნეტესადმი ეპისტოლეში", თავიან სამშობლოშო ცხოვრობენ როგორც მწირნი... მათთვის ყოველი უცხო ქვეყანა სამშობლოა და ყოველი სამშობლო – უცხო ქვეყანა... მყოფობენ დედამიწაზე, მაგრამ ცის მოქალაქენი არიან".

ქრისტიანის წინაშე არ დგას კითხვა ღვთის არსებობის შესახებ. ქრისტიანისთვის შეკითხვა – გწამს თუ არა ღმერთი – უადგილოა. არიან განსაკუთრებული ტიპის მორწმუნენი, რომელთაც არ სწამს ღმერთი, მაგრამ სწამს ბუნების ძალა, უპიროვნო რამ, როგორც ბედისწერა... ქრისტიანი პასუხობს კითხვაზე, თუ როგორი ღმერთი სწამს მას. მას სწამს ის ღმერთი, უფრო სწორად, სწამს იმ ღმერთისა, ანუ ერწმუნება იმ ღმერთს, რომელიც მას ხედავს, ცნობს პიროვნულად, უსმენს, პასუხობს ან დუმს... არათუ ქრისტიანი, უბრალოდ ადამიანი ვერ ერწმუნება ბრმა, უპიროვნო ძალას, რომელიც მას ვერ ცნობს, რომელთანაც იგი ვერ დაამყარებს პიროვნულ ურთიერთობას. ქრისტიანის ღმერთი კი პიროვნებაა, რომელსაც ის „შენობით" მიმართავს, უმჟღავნებს გულის საიდუმლოს, წუხილს, ცოდვებს, ევედრება ხსნას გასაჭირში იმ სასოებით, რომ ყოვლისშემძლე ღმერთი იხსნის მას. „შენ დამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა...ცოდვათა შესუბუქება მუნ თანა წასატანისა". ქრისტიანი ფიქრობს, რომ ღმერთი, რომელიც სწამს და რომლისაც სწამს, მისი საკუთრივი ღმერთია, და ის ცნობს მას პიროვნულად და ზრუნავს მასზე, როგორც მამა ზრუნავს შვილებზე (ფსალმ. 102:13). ეს არის გამოხატული ძველი აღთქმის მრწამსის ლაკონიურ ფორმულაში: „ღმერთი აბრაამისა, ღმერთი ისაკისა და ღმერთი იაკობისა" – ღმერთი პიროვნებათა. ღმერთისთვის ადამიანი არა მხოლოდ როგორც არსებაა ღირებული, როგორც მეფსალმუნე ამბობს, თუ „რაჲ არს კაცი, რამეთუ მოიჴსენე მისი, ანუ ძე კაცისა, რამეთუ მოხედავ მას? (ფსალმ. 8:4), არამედ თითოეული ინდივიდუუმი, პიროვნება, კაცობის ჰიპოსტასი, კონკრეტული

ძე კაცისა. აქედან გამომდინარე, ღმერთის მიმართ ადამიანის დამოკიდებულების სამი სახიდან – როგორიც არის მონური, როცა ადამიანი სასჯელის შიშით ასრულებს ღვთის მცნებას, როგორიც არის მოჯამაგირული, როცა ადამიანის გასამრჯელოს მოლოდინით ასრულებს მცნებას; მესამე სახეს, როგორც ურთიერთობის უმაღლეს საფეხურს, როცა შვილი მამის სიყვარულით მოქმედებს, ღირსი მაქსიმე აღმსარებელი ქრისტიანული ღვთისმოსაობის ტიპს განუკუთვნებს.

ბუდას უთქვამს, როგორც ზღვის წყალს აქვს ერთი გემო, მარილის გემოო, ჩემს რელიგიასაც ერთი გემო აქვს, ხსნის გემო. ქრისტესაც შეეძლო ეთქვა თავის მოძღვრებაზე, რომ ის ხსნის მოძღვრებაა, თუმცა მის ლოგიებში, რომლებითაც მახარებელნი სარგებლობდნენ, ამგვარი გამონათქვამი არ იპოვება, მაგრამ ქრისტიანული მოძღვრების ძირითადი არსი სწორედ ხსნაა. ეს სიტყვა-ცნება „ხსნა“, ბერძნ. σωτηρία, ქრისტიანობის საკვანძო სიტყვაა, რომელიც ქრისტიანობის არსებითი სახელწოდება შეიძლება ყოფილიყო. ზედწოდება ქრისტე (ბერძნ. χριστός), რომელიც უდიდესი სასოებით იყო შემოსილი ებრაელთა ცნობიერებაში, სხვას არაფერს ნიშნავდა, თუ არა „ცხებულს“, ხოლო ცხებულნი, ებრ. משיח (*მაშიახ*) მრავლად იყვნენ ძველი აღთქმის პერიოდში: ცხებულად იწოდებოდნენ მღვდლები, წინასწარმეტყველნი, მეფენი, მსაჯულნი, როგორც ერის ქარიზმატული წინამძღოლები, რომელთა ცხებულება უშუალოდ ღვთისგან არჩეულობას ნიშნავდა. ხოლო ძველი აღთქმის გარკვეულ ხანაში, სახელდობრ, ბაბილონის ტყვეობაში, იყო მოლოდინი ცხებულისა, ღვთის ძისა, რომელსაც ერის ხსნა უნდა ეტვირთა. ხსნა – *იეშუა*, ბერძნ. *სოტერია*, იყო ერთადერთი ცხებულის – *მაშიახის*, ქართულად მესიის, უპირველესი მოწოდება, რისთვისაც ის უნდა მოვლენოდა ქვეყანას. *მაშიახ*, ბერძნ. *ქრისტოს* („ცხებული“), იმავდროულად არის *მოშიაც* (მხსნელი). იესო ძე ღვთისა, რომ არის ქრისტე ანუ *ცხებული* par excellence, ეს ძველი აღთქმისეული კონცეფტია, რომელიც ახალ აღთქმაში გადმოვიდა, რადგან ძლიერი იყო მისი მოსვლის მოლოდინი მოსახლეობის ყველა ფენაში, რიგითი ისრაელიანიდან დაწყებული მღვდელმთავრებამდე (ლკ. 3:15). ეს მოლოდინი ორგზის არის აღნიშნული სახარებაში იოანესაგან. ერთგან, როცა ანდრია ამცნობს თავის ძმას სიმონს: „ჩვენ ვიპოვეთ მესია“ (ინ. 1:41), მეორეგზის სამარიელი ქალისგან: „ვიცი, რომ მოდის მესია, რომელსაც ჰქვია ქრისტე“ (ინ. 4:25). ამ მოლოდინის საფუძველზე ეკითხება მღვდემთავარი იესოს: „გვითხარი, შენ ხარ ქრისტე, ძე ღვთისა?“ (მთ. 26:23), ანუ ის *მაშიახი*,

რომელსაც მოველით ჩვენ? ხოლო არსებითი ზედწოდება იესოსი რომ არის *მხსნელი*[17] (ბერძნ. σωτῆρ), ესეც ნათქვამია: „თქვენთვის იშვა დღეს მაცხოვარი, რომელიც არის ქრისტე უფალი“ (ლკ. 2:11)[18], ოღონდ ხსნის სპეციფიკური გაგებით, რასაც ქართული *მაცხოვარი*, რომელიც ბერძნული სოტერის[19] ზუსტი შესატყვისია, გამოხატავს. არც ერთ ქრისტიანულ ენაში ეს სიზუსტე, ეტიმოლოგიური შესატყვისობა დაცული არ არის. დასავლურ ენებში ლათინურიდან salvator „მხსნელი“ მომდინარე სიტყვები (saviour, sauveur...) ზოგადად ხსნას გულისხმობს ნებისმიერ გასაჭირისგან, საფრთხისგან და ა. შ. ქრისტესეული ხსნა კი უნიკალურია.

ბუდას კვალზე ქრისტიანიც იტყვის, რომ ქრისტიანობას *ხსნის* გემო აქვს. მაგრამ ისმის კარდინალური კითხვა: *ხსნა* რისგან? ქრისტეს პასუხში ქრისტიანობა ბუდიზმს უსასრულოდ შორდება. ბუდას მოძღვრების თანახმად, ფიზიკური სხეული ადამიანის საპყრობილეა და, რაც შეიძლება მალე უნდა გათავისუფლდეს მისგან. ასე ფიქრობდა პლატონიც, რომელიც ამ შეხედულებას ბერძნული სიტყვების თამაშით გამოხატავდა: σῶμα „სხეული“// σῆμα „საფლავი“. სხეული საპყრობილე და საფლავია სულისა, რომელშიც მოქცეულია იგი (რა მიზეზით – ამაზე პასუხი არ არის), ანუ სხეულებრივი მდგომარეობა არ არის ადამიანისთვის ბუნებრივი მდგომარეობა, ამიტომაც თავი უნდა დააღწიოს მას. ბუდიზმი უფრო შორს მიდის: ადამიანის ხსნა არა მხოლოდ სხეულებრივი სამოსელის განძარცვაში მდგომარეობს, არამედ თავის დაღწევაში ამ სოფლისგანაც, რომლის წრებრუნვაშიც იგი მოექცა. ადამიანი განწირულია დაბადებათა და სიკვდილთა განუწყვეტელი ჯაჭვისთვის (*სამსარა*), თუ არ ეცადა ამ ჯაჭვის გაწყვეტას და ნირვანაში გადასვლას.

ბუდიზმის ამოცანაა ადამიანის ხსნა ამ სოფლისგან, ქრისტიანობა კი აღუთქვამს ადამიანს, რომ იხსნის მას ამ სოფელთან ერთად, რადგან ორივენი (ადამიანი და სოფელი) ბოროტების ტყვეობაში არიან („ვიცით, რამეთუ ღმრთისაგან ვართ და ყოველი სოფელი ბოროტზე დგას“, 1 ინ. 5:19). არ ჩანს, რომ ბუდას ამ სოფლის, რომელიც არის მხოლოდ ილუზია (*მაია*), გულისტკივილი ჰქონდეს. ქრისტე კი ფიქრობს, რომ არა მხოლოდ ადამიანს, არამედ ყოველ ქმნილებას, მთელ სოფელს, ხსნა ესაჭიროება.

[17] თავად სახელი იესო ებრ. *იეშუაჲ* ნიშნავს „ხსნას“.

[18] ეს არის ერთ-ერთი ილუსტრაცია ნეტ. ავგუსტინეს ცნობილი გამოთქმისა, რომ ძველ აღთქმაში დაფარულია ახალი აღთქმა, ახალში გაცხადებულია ძველი.

[19] ამ სიტყვის ღრმა ეტიმოლოგიაში სიცოცხლის ძირი *ძო* იგულისხმება: *სოტერ* <*ძო-სტერ.

სახარებაში ნათქვამია, რომ ღმერთმა ისე შეიყვარა ეს სოფელი, რომ თავისი მხოლოდშობილი ძე გაწირა მისი ხსნისათვის. მაგრამ ქრისტე ამასაც ამბობს: ნუ შეიყვარებთ სოფელს, რადგან სოფელი წარმავალია და ამაო, და ნუ ჩაეფლობით ამაოებაში. აქ წინააღმდეგობა არ არის: სოფელი დასნეულებულია ცოდვებითა და ამაოებით, და სწორედ ცოდვილს და სნეულს ესაჭიროება ხსნა და განკურნება ღვთიური სიყვარულით. პავლე მოციქული ამბობს:

> როცა ჯერ კიდევ უძლურნი ვიყავით, ქრისტე განწესებულ ჟამს მოკვდა უკეთურთათვის. ძნელად თუ ვინმე მოკვდება მართლისათვის, ხოლო კეთილისთვის, შესაძლოა, ვინმემ კიდეც გაბედოს სიკვდილი. მაგრამ ღმერთი თავის სიყვარულს ჩვენდამი ამტკიცებს იმით, რომ ქრისტე მოკვდა ჩვენთვის, როცა ჯერ კიდევ ცოდვილნი ვიყავით (რომ. 5:6-9).

ეს ამაო და „ბოროტსა ზედა მდგარი" სოფელი არც თავისთავად წარმოშობილა და არც ღმერთს შეუქმნია ასეთად. ბიბლია გვეუბნება, რომ რაც ღმერთმა შექმნა, ყოველივე კეთილად შექმნა (დაბ. 1:31). ღმერთმა შექმნა ადამიანი თავის ხატად, შექმნა არა მხოლოდ მისი სული, არამედ სხეულიც სულთან ერთად; არა ისე, თითქოს ღვთისგან შექმნილი სული როგორღაც სხეულის საპყრობილეში მოექცა, თითქოს სხეული, გნოსტიკოსების კვალზე, სხვა, ბოროტი ღმერთისგან ყოფილიყო შექმნილი. აი, რას ამბობს იოანე დამასკელი (VII ს):

> მე ვაღიარებ, რომ მატერია ღვთის შექმნილია და მშვენიერია... მე არ ვეთაყვანები ნივთიერებას, მაგრამ თაყვანს ვცემ ნივთიერებას შემქმნელს, რომელიც ჩემი გულისათვის ნივთიერი გახდა და ნივთიერების მეშვეობით ჩემი ხსნა მოიმოქმედა.

ქრისტიანობა აღიარებს, რომ სხეული და მთელი ნივთიერი სამყარო, სულის მსგავსადვე ღვთის გაჩენილია და, თუ ქრისტიანობა ხსნის რელიგიაა ხსნა სულთან ერთად სხეულსაც და ნივთიერ სამყაროსაც მოელის. მკვდრეთით აღდგომა, ქრისტიანობის ძირითადი დოგმატი, სწორედ სულთან ერთად სხეულის აღდგომას და ნივთიერი სამყაროს განახლებას გულისხმობს. მეორედ მოსვლისას არა მხოლოდ ადამიანის სულიერხორციელი ერთიანობა აღდგება, არამედ მიწის, მთელი მატერიალური სამყაროს, ფერისცვალებაც მოხდება, რაზეც წინას-

წარმეტყველებდნენ ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველნი, განსაკუთრებით ესაია, და ახალ აღთქმაში იოანე ღვთისმეტყველი: „ვიხილე ახალი ცა და ახალი მიწა, რადგან ძველი ცა და პირველი მიწა გადაეგნენ...“ (გამოცხ. 21:1).

ადამიანი სულისა და სხეული ერთიანობაა და ორივე ერთად მთლიანობაში სიკეთის ნიშნით შეიქმნა. კითხვა ისმის ამგვარად და ეს კითხვა ქრისტიანული თეოდიცეის საკვანძო კითხვაა: რამ მიიყვანა ეს სოფელი იქამდე, რომ იგი „ბოროტში წევს“ (ამგვარად არის დედანში: ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται)? ქრისტიანობას ამ კითხვაზე ზუსტი, დოგმატურად ჩამოყალიბებული პასუხი აქვს: ადამიანის (ჯერ ადამის, მის კვალზე *ადამიანის*) გამრუდებულმა ნებამ უარყო ღვთის შეგონება და ცხოვრების საკუთარი, *ადამიანური* გზა აირჩია. აკრძალული ნაყოფის გემებამ ანუ ურჩობამ ადამიანი ღმერთს დააშორა, ადამიანმა დაკარგა *მამა* და ბუნების სტიქიებში ამაოდ დაუწყო მას ძებნა. იგი მოშორდა სიცოცხლის წყაროს და მასში სიკვდილმა დაისადგურა. ბიბლია სიკვდილს იმ პირველცოდვის, ღვთისგან განდგომის, შედეგში ხედავს. სიკვდილი, როგორც ბოროტება, ღმერთს არ შეუქმნია. სიკვდილი ადამმა თავად დაიტეხა თავს; ეს ცოდვის პირველი კატასტროფული შედეგი იყო; ცოდვამ ადამიანსა და ბუნებას შორის, სიცოცხლის მატარებელ და თუნდაც უსულო ქმნილებათა შორის, გაუცხოება გამოიწვია. რაკი ადამი ღვთის ქმნილებათა პატრონად შეიქმნა (დაბ. 1:26), მისმა დაცემამ, მისი საპატრონებელი ბუნებაც დასცა მასთან ერთად, კერძოდ, შინაური პირუტყვი, როგორც ადამიანთან ახლო მყოფი, მისი დანაშაულისა და სასჯელის თანამდები შეიქნა და მთელმა სოფელმა, რომელიც ადამიანთა ურთიერთობის ძაფებით არის მოქსოვილი, ადამიანის ბედს გაიზიარა. მარადიული სოფელი, რომელიც ელოდა ადამს, წუთისოფლად გადაიქცა. ვინ არის ბრალეული ამ პროცესში? კითხვა რიტორიკულია, მაგრამ დღემდე, ქრისტიანულ საუკუნეში გაისმის ეს კითხვა, როგორც ბრალდება ღვთის მიმართ პირველი მბრალმდებლის, ადამის, კვალზე, რომელმაც ღმერთი, მამა და შემოქმედი, თავისი ადამიანური ლოგიკური მსჯელობით დაადანაშაულა (დაბ. 3:12). ეს ლოგიკა გასდევს დღემდე კაცობრიობას. მაგრამ ქრისტიანი ასე არ ფიქრობს.

ბიბლიური ამბავი ცოდვით დაცემისა მიგვანიშნებს ადამიანის ტრაგიკულ ისტორიაზე და მის დღევანდელ მდგომარეობაზე, თუ რა უნდა ვყოფილიყავით და რად ვიქეცით. ნაცვლად იმისა, რომ ადამიანი ღვთის ბუნების ზიარი გამხდარიყო, ბოროტების ზიარი გახდა. კაცობრიობის წინაპრის ცოდვა შესაძლებელი გახ-

და თავისუფალი ნების წყალობით, რომელიც ადამიანს შექმნისთანავე მიენიჭა. ღვთის ხატობა გულისხმობს თავისუფალ ნებას, რომელიც უდიდესი მადლია, მაგრამ ის გარკვეულ რისკსაც შეიცავს. შემოქმედმა ეს რისკი გაითვალისწინა, მაგრამ მაინც დაუშვა. ღმერთმა თავისუფალი ნებით დაჯილდოებული არსება შექმნა, არა თოჯინა, რომელიც მისი ნებით მოთამაშე იქნებოდა. ღმერთი ადამიანის თავისუფალი ნების წინააღმდეგ *ვერ* მიდის: ერთადერთი რამ, რის წინაშეც მისი ყოვლისშემძლეობა უკან იხევს, ადამიანის თავისუფალი ნებაა.

ცოდვა, როგორც მოციქული ამბობს ღვთის კანონის დარღვევაა (1 იო. 3:4). იგავურად ეს გამოიხატა აკრძალული ნაყოფის გემოსხილვაში, მაგრამ ზნეობრივი, პიროვნული ასპექტი ცოდვისა უფლის ნებისადმი ურჩობაში, მამის უარყოფაში მდგომარეობ. ღვთის ცნება მიუთითებდა ადამიანის ნებას გზისკენ, რომლითაც მას უნდა ევლო, რათა ღვთის მგავსებისთვის მიეღწია. ნაცვლად იმისა, რომ ადამიანს უარეყო ყველაფერი, რაც ღმერთი არ არის, რაც ღმერთის საწინააღმდეგოა, მან საპირისპირო გზა აირჩია: განშორდა ღმერთს და მის გარეშე საგნებისკენ მიმართა სურვილი, სატანის ნებას დაემორჩილა. მარტივი და ადვილი მცნება მიეცა ადამს: ღვთის მორჩილება და თავშეკავება. მაგრამ ადამი საკუთარ ნებას დაჰყვა და სატანისეული ამპარტავნობით გაწყვიტა კავშირი ღმერთთან, რათა საკუთარი დამოუკიდებელი გზით ევლო. ადამიანი ნებაყოფლობით (თავისი ნებით) დაემორჩილა ყველა სურვილს, როგორც მოციქული ამბობს, „ხორცის გულისთქმას, თვალთა გულისთქმას და ქონებით სიამაყეს, რაც მამისაგან კი არა, სოფლისაგან არის“ (1 იო. 2:16).

ცოდვით დაცემის შედეგები კატასტროფული იყო ადამისთვის. მას არა მხოლოდ წაერთვა ნეტარება და სამოთხის სიტკბო, არამედ თავადაც შეიცვალა. დამახინჯდა ადამის ბუნება, რამაც კაცობრიობაში იჩინა თავი. ადამიანის სული ხორციელი ინსტიქტების ტყვეობაში მოექცა. სხეულმა, თავის მხრივ, დაკარგა თავდაპირველი სიმსუბუქე და გადაიქცა ცოდვებით დამძიმებულ, ქვედაზიდულ ხორცად. ადამიანის ცხოვრებაში შემოვიდა სნეულებანი, სატანჯველნი და მწუხარებანი. იგი მოექცა სიკვდილის ტყვეობაში, რადგან მოესპო სიცოცხლის ხის ნაყოფის გემოსხილვის საშუალება.

ადამიანის სული, რომელსაც უნდა ებატონა სხეულზე, დაემორჩილა სხეულს და ხორციელ მოთხოვნილებებს. უგნური ხორცი ამიერიდან ბატონობს გონებაზე, გონება ხორცის სურვილებით ცხოვრობს (ამაში მდგომარეობს ნაყოფის გემოსხილვის

იგავი). სულიერი არსებიდან ადამიანი ხორციელ არსებად გადაიქცა, ნაცვლად იმისა, რომ ღმერთს დამსგავსებოდა, ცხოველს დაემსგავსა, და შიშმა მოიცვა იგი: „შემეშინდა, რადგან შიშველი ვარ და დავიმალე“ (დაბ. 3:10). სიშიშვლის გრძნობამ დაანახა მას „ნათესაობა“ ცხოველთან, წმიდაწყლის ხორციელ არსებასთან, გაშიშვლდა მისი ხორციელი ბუნება და პირველი, რაც ამ დაცემის შემდეგ მან მოიმოქმედა, დამალვა იყო. დაცემულმა ადამმა, ღვთის ხატების დაკარგვის შიშით, თავი დაუმალა ღმერთს; აქ პირველად განიცადა ადამმა განსხვავება მასა და ცხოველს შორის. მის ცნობიერებაში მოხდა განყოფა კეთილსა და ბოროტს შორის, უფრო სწორად, სიკეთის გვერდით გაჩნდა მისი საპირისპირო რეალობა, ამიტომ ეწოდა აკრძალულ ხეს ხე კეთილისა და ბოროტის გარჩევისა. ამიერიდან ადამიანი გარეშემო სამყაროს ამ ორი კატეგორიის ასპექტით აღიქვამს. და რაკი ედემის სამოთხეში ბოროტებას ადგილი არა აქვს, ამგვარად გაორებული ცნობიერების ადამისთვის შეუძლებელი გახდა მასში დარჩენა.

ცოდვის უთუო და უთუმცაო არსებობა, რომლის განცდა დაკარგულია სეკულარულ საზოგადოებაში, არის მთავარი რეალობა, რამაც პრობლემა შეუქმნა არა მხოლოდ ადამიანს, არამედ ღმერთსაც... ქრისტიანი გრძნობს, რომ ყველაფერი წესრიგში არ არის ამ სოფელში. ბერძნული სიტყვა κόσμος, რომელიც მშვენიერ და სიკეთით შემკულ რეალობას გამოხატავდა, ქრისტიანის აღქმაში საპირისპირო მნიშვნელობას იძენს. იოანე მახარებლის ნაწერებში (სახარებასა და ეპისტოლეებში) ამ სიტყვის ხმარების აბსოლუტური უმრავლესობა ნეგატიურია. ამ სოფელში, რომელიც ბოროტებაშია ჩაფლული, არაფერია სიყვარული ღირსი (1 იო. 2:15). ქრისტე აფრთხილებს და თან ამხნევებს თავის მიმდევრებს, ქრისტიანებს და საზოგადოდ, ადამიანებს: „სოფელში გასაჭირი გექნებათ, მაგრამ გამაგრდით: მე ვძლიე სოფელს“ (იო. 16:33). ბუნებრივია, სოფელს ქრისტიანი სძულდეს, რადგან პირველად ქრისტე შეიძულა. „თქვენ რომ სოფლისანი ყოფილიყავით, სოფელს ეყვარებოდა თავისიანები. და რაკი არ ხართ სოფლისანი, არამედ მე გამოგირჩიეთ სოფლისგან, ამიტომ სძულხართ სოფელს“ (იო. 15:19).

დავუბრუნდეთ ცოდვილ ადამიანს. კვლავ ისმის კითხვა: ცოდვით დაცემის შემდეგ ადამიანი რომ დამძიმდა, რომ რაღაც სხვა, არაორგანული რამ დასადგურდა მის არსებაში, ნუთუ წაშალა ამ დაცემამ მასში ღვთისხატობა? არამც და არამც. ღვთის ხატი, შესაძლოა, გამკრთალდა, მაგრამ ღმერთი მაინც კითხულობს ბეჭედს, რომლითაც მან აღბეჭდა ადამიანი გაჩენის წამი-

დან. ეს ბეჭედი სამუდამოდ წაშლილი რომ იყოს, ხსნაზე ლაპარაკი ზედმეტი იქნებოდა. ადამიანის ხსნა გულისხმობს ადამიანის, როგორც ღვთის ხატის, ხსნას და, თუ ღვთის ხატი აღარ არსებობს მასში, ის დაღუპულია სამარადისოდ: ღმერთი მეორედ არ განახორციელებს თავის ჩანაფიქრს, არ აღუდგენს ადამიანს ღვთის ხატებას, რომელიც ადამიანმა დროჟამს მიანება წასაშლელად. ღმერთს *შეუძლია* მხოლოდ იხსნას ადამიანი, თუ ის კვლავ ღვთის ხატად რჩება. ეს მის ნებაზეა. ხსნა ადამიანის თავისუფლ ნებასაც გულისხმობს: თუ ადამიანური ლოგიკით იძულებით ხსნა მისაღებია, ღვთიური ლოგიკა ამას გამორიცხავს.

ქრისტიანული სოტერიოლოგია არის მოძღვრება ხსნის შესახებ, რომელიც ღვთის ძემ, სამების მეორე პირმა, განახორციელა თავისი განკაცებით. წმ. კირილე ალექსანდრიელი ამბობს: „ჩვენ რომ არ შეგვეცოდა, ღმერთი არ განკაცდებოდა"; ტერტულიანე კი, დასავლელი აპოლოგეტი: „გავბედავ ვამტკიცო: ხორცს რომ ეს უბედურება (ცოდვა>სიკვდილი) არ შემთხვევოდა, ის სიკეთე, წყალობა, თანაგრძნობა, კეთილისმყოფელი ძალა ღვთისა, რომელიც მან თავისი განკაცებით მოუტანა ადამიანებს, საჭირო არ გახდებოდა".

ამრიგად, თუ ღვთის განგებაში ჩაწერილია დაცემული ადამიანის ხსნა, ღვთის განკაცება ამ ხსნის, *სოტერიის*, აუცილებელი საშუალება და უებარი სახსარია. სამების მეორე წევრმა თავი საშუალებად აქცია თავისი განკაცებით, თავისი მოვლინებით იმ არსებაში, რომელიც მის ხატად შეიქმნა. პროვიდენციამ იზრუნა, რომ ადამიანის სახსნელად მოსულიყო არა ანგელოზი, არა მთავარგელოზი, არა სერაფიმ-ქერუბიმთაგან ვინმე, არამედ ის, ვის ხატსაც ატარებს ადამიანი. განკაცების აქტს სხვანაირად ბერძნული სიტყვით კენოზისით (κένωσις) გამოხატავენ, რაც ნიშნავს – „წარმოცარიელებას", ქართულ ტექსტებში „დაგლახაკებას". კენოზისი, როგორც ღვთისმეტყველების ტერმინი, აღნიშნავს ქრისტეს ღვთიურ თვითდამცირებას განკაცების გზით. ეს არის საკუთარი ნების „დამცირება" და მამის ნებისადმი სრული დამორჩილება. ღვთის ძემ, სამების მეორე ჰიპოსტასმა, ადამიანთა ხსნისათვის უარი თქვა თავის ღვთიურ თვისებებზე, რათა ადამიანური ბუნება მიეღო, ანუ ჩვენი ერთარსება გამხდარიყო. მოციქული პავლე წერს: „(ქრისტე იესომ) წარმოიცარიელა (ἐκένωσεν) თავი და მიიღო მონის ხატება, კაცთა მსგავსი გახდა და კაცის სახე მიიღო, დაიმდაბლა თავი და მორჩილი გახდა თვით სიკვდილამდე, ჯვარზე სიკვდილამდე" (ფილ. 2:7-8). კენოზისს დაექვემდებარა არა ღვთის ბუნება, არამედ პიროვნება,

რადგან მხოლოდ პიროვნებას შეუძლია ნებაყოფლობით გასცეს საკუთარი თავი, ხოლო ღვთიური ბუნება, რომელიც ძეს საზიარო აქვს მამა-ღმერთთან, უცვლელი რჩება (კენოტიკური სახე ქრისტესი იხ. ეს. 53).

ძე ღვთისა, სამების მეორე ჰიპოსტასი, ორი ასპექტით მოდის: მოდის, როგორც სოფლის შემოქმედი, რომელმაც სოფელი, თავისი ქმნილება, უნდა იხსნას; და მოდის თავისიანებთან, თავის ხატად შექმნილების სახსნელად. მაგრამ „იყო სოფლად და სოფელი მის მიერ შეიქმნა, და სოფელმა ის ვერ იცნო. თავისიანებთან მოვიდა და თავისიანებმა არ მიიღეს იგი“ (ინ. 1:10-11). არათუ არ მიიღეს იგი თავისიანებმა, არამედ სასიკვდილოდ გაწირეს. ღვთის განგებაში ესეც გათვალისწინებულია. მესიას, ქრისტეს, ცხებულს, რომელსაც საუკუნოობით მოელოდნენ, კლავენ. ქრისტე სწორედ ამ ადამიანებისთვის მოვიდა, რომელთაც არ უწყიან, რას იქმან (ლკ. 23:34). ხომ ამბობს მოციქული, რომ ქრისტე განწესებულ ჟამს მოკვდა უკეთურთათვის, ძნელად თუ ვინმე მოკვდება მართლისათვისო. მოვიდა სწორედ იმიტომ, რომ ყოველი სოფელი ბოროტებაშია ჩაფლული, სოფელი ისეა დაცემული, რომ თორმეტ რჩეულშიც კი აღმოჩნდა ისეთი, როგორიც იუდაა. ამრიგად, ძე ღვთისა, არა მხოლოდ განკაცდა, შეიმოსა რა ადამიანის ხორცი, არამედ დაექვემდებარა სიკვდილსაც. „ჩვენ, ადამიანები, ვკვდებით, რადგან ვიბადებით; იესო ქრისტე კი დაიბადა, რათა მომკვდარიყო“ (წმ. ათანასე ალექსანდრიელი).

ასე რომ, სოტერიოლოგიური აქტი აუცილობლობით გულისხმობს სიკვდილსაც, მაგრამ რაკი უცოდველი იესო ბუნებრივი სიკვდილით ვერ მოკვდებოდა, იგი „მსხვერპლის სიკვდილით უნდა მომკვდარიყო“ (წმ. ათანასე ალექსანდრიელი). ოღონდ მსხვერპლშენირვამ სასჯელის სახე მიიღო. იგი დაისაჯა, როგორც ბრალეული, ადამიანის ცოდვებისთვის, რომლებიც იტვირთა მან (ინ. 1:29) და, საბოლოოდ, ფიგურალურად რომ ვთქვათ, თავის სხეულთან ერთად ჯვარზე მიალურსმა კაცობრიობის ცოდვები. „მიიღო სიკვდილი ადამიანებისაგან, რათა ეს სიკვდილი, რომელიც შეეხო მის სხეულს, საბოლოოდ განადგურებულიყო, როგორც ჩალა ცეცხლში“ (კვლავ წმ. ათანასე ალექსანდრიელი).

ქრისტიანობის მეორე დიდი სიტყვაა ღვთის განკაცება. ხსნა რისგან – ვიცით, მაგრამ არის მეორე კითხვა – როგორ? რაში მდგომარეობს სოტერიოლოგიური აქტი? პროფანული თვალსაზრისი იესო ქრისტეს მიიჩნევს დაბადებულთა შორის ზნეობრივად სრულყოფილ არსებად, რომელმაც ადამიანებს სრულყოფილი მორალი მოუტანა. ეს ჭეშმარიტებაა, მაგრამ როგორც ქრისტ-

ტიანობა ვერ მოთავსდება მორალის ცნებაში, ასევე ქრისტე უსასრულოდ მეტია, ვიდრე მორალის მქადაგებელი. მართალია, იესო ქრისტეს ქადაგებამ დააფუძნა მოძღვრება, რომელიც მისი სახელით იწოდება, მაგრამ მხოლოდ ზნეობის მქადაგებელი, თუნდაც ღვთიური წარმოშობის, ვერ გამოისყიდის კაცობრიობის ცოდვებს. იესო ქრისტეს პიროვნება არსებითად განსხვავდება სხვა რელიგიების დამფუძნებელთა პიროვნებისგან. არც ერთ რელიგიაში დამფუძნებელ პიროვნებას ისეთი მნიშვნელობა და ადგილი არა აქვს, როგორც ქრისტეს ქრისტიანობაში. იესო ქრისტეს უნიკალური თავისებურება ის არის, რომ თავად მისი პიროვნება წარმოადგენს მოძღვრებას. ქრისტეშია და თავად ქრისტეა ქრისტიანული მოძღვრება. არც ბუდა, არც ზარათუსტრა, არც მოსე, არც მუხამედი პიროვნულად არ გამოხატავენ მათ მიერ ნაქადაგებ რელიგიის მოძღვრებას. ქრისტიანული თეოლოგიის დარგი, სახელწოდებით ქრისტოლოგია, მოძღვრება ქრისტეს პიროვნების შესახებ, თუმცა ერთ-ერთია სხვა დარგთა შორის, მაგრამ იგი თავის თავში მოიცავს სხვა დარგებსაც – სოტერიოლოგიას (რაკი მისი ცენტრალური ფიგურა ქრისტეა), ეკლესიოლოგიას (რადგან ეკლესიის თავი ქრისტეა), ანთროპოლოგიას (რამდენადაც ქრისტე მომავალი ადამიანის არქეტიპია), ესქატოლოგიას (რამდენადაც სოფლისა და ადამიანის საბოლოო ბედი ქრისტესთან არის დაკავშირებული).

რიგითი, ღვთისმეტყველებაში ჩაუხედავი ქრისტიანისთვისაც ცნობილია ქრისტეს ორბუნებოვნება, რომ იესო ქრისტეს პიროვნებაში ორი ბუნებაა – ბუნება ღვთისა და ბუნება კაცისა. ორბუნებოვანი ქრისტე ერთი უნიკალური პიროვნებაა. იესო ქრისტე, როგორც ძე ღვთისა, როგორც ღვთიური ბუნების მატარებელი, მამა-ღმერთის ერთარსია ანუ მისი თანაარსია; ხოლო როგორც ძე კაცისა, ადამის (კაცის) ერთარსია, ანუ მისი თანაარსი.

სახარებები ორ ბუნებას და ერთ პიროვნებას ქრისტეში ცხადად აჩვენებენ. იესოს მიერ მოციქულებისადმი დასმულ კითხვაზე „ვინა ვარ მე“ (მთ. 16:15), პეტრე (და ეს ყველა მოციქულის პასუხი უნდა იყოს) პასუხობს: „შენ ხარ ქრისტე, ძე ცოცხალი ღვთისა“ (მთ. 16:16). ხოლო როცა იესო თავის გაცემას წინასწარმეტყველებს, თავის თავს კაცებრივი ბუნებით მოიხსენიებს: „ძე კაცისა კი მიდის...“ (მთ. 26:24).

თაბორის მთაზე სამ მოციქულს იესო ღვთიური ბუნებით გამოეცხადა, რომელიც მათ წამიერად იხილეს თავიანთი ფერნაცვალი ფიზიკური თვალით (ეს იყო არამქვეყნიერი ნათელით

გასხივოსნებული იესო). ხოლო გეთსიმანიის ლოცვისას იმავე სამმა მოციქულმა იხილა სატანჯველად გამზადებული სახე კაცის ძისა (მთ. 26:38; ლკ. 22:44). სასწაულებს იესო ღვთიური ბუნების ძალით ახდენდა, ხოლო ჯვარზე გაკრულის სიტყვები „ღმერთო ჩემო, ღმერთო ჩემო, რად მიმატოვე“ (მთ. 27:46) კაცის ძის ბუნებიდან იყო ნათქვამი. მაგრამ ყველა ამ შემთხვევაში ორბუნებოვანი ერთი და იგივე პიროვნება მოქმედებდა და წარმოთქვამდა. მაგრამ როგორია რეალურად ორი ბუნების ერთმანეთთან დამოკიდებულება იესო ქრისტეში? ქალკედონის კრებამ (451 წ.) გამოაცხადა, რომ ქრისტეს პიროვნებაში თანაბრად მყოფობს ღვთიური და კაცებრივი ბუნება, სხვანაირად, სრული ღმერთი და სრული კაცი ერთ პიროვნებაშია მოქცეული.

როგორ გავიგოთ სრული ღმერთი და სრული კაცი? სისრულე მის ორივე ბუნებას ახასიათებს. მაგრამ ისინი ხომ ერთმანეთის მიმართ შეუწონადია? სად ღმერთი და სად კაცი? ქრისტეში, როგორც პავლე მოციქული ამბობს, მოქცეულია „მთელი სავსება ღვთაებისა ხორციელად“ (კოლ. 2:9). როგორ არის ეს შესაძლებელი?

განხორციელებისას ღვთაებამ მეორე ჰიპოსტასის სახით, რომელსაც ძეს ვუწოდებთ, თანაბრად შეითვისა ღვთიური და ადამიანური ბუნება, ანუ განკაცებულის ერთ პიროვნებაში ერთმანეთის გვერდით მოექცა სრული ღმერთი და სრული კაცი: ღმერთი მისი სისავსით, მთელი მისი ყოვლისშემძლეობით, და კაცი ღვთის ხატით – თავისი ნებით და გონებით, და თავისი მორჩილებით მამის წინაშე, როგორადაც ადამი შეიქმნა. (მაგრამ ადამი ეურჩა ღვთის ნებას, იესომ კი – აღასრულა, იხ. გეთსიმანიის ლოცვა: „თუ გსურს, ამაცდინე ეს სასმისი, მაგრამ არა ჩემი, არამედ იყოს ნება შენი“, ლკ. 22:42). ქრისტეს, როგორც კაცის, ნება, არ უქმდება მამის ნებისადმი მორჩილებისა გამო, ის რჩება მის ნებად. კაცის ძის ნება ჰარმონიაშია მოქცეული ღვთის ნებასთან. ორბუნებოვნების დოგმატში გადამწყვეტი არის ის, რომ ადამიანის არც ბუნება და არც ნება არ ითქვიფება ღვთიურ ბუნებაში და ნებაში, ინარჩუნებს თავისთავადობას, არც იცვლება მასთან მყოფობისას, მუდამ მასთან ჰგიეს განუყრელად. ქალკედონის კრებაზე ორბუნებოვნების დოგმატმა ამგვარი ზუსტი, ლაკონიური სიტყვიერი სახე მიიღო: იესო ქრისტეში ორი ბუნება ჰგიეს

(1) შეურევნელად,

(2) უცვალებელად,
(3) განუყოფელად,
(4) განუყრელად.

თავისთავად ორი ბუნების ამგვარი მყოფობა ერთ ჰიპოსტასად ერთ პიროვნებაში საიდუმლობრივი და შეუცნობელია, ამდენად, გამოუთქმელია, და ამ გამოუთქმელობის ნიშნად ამ დოგმატის ენა მთლიანად აპოფატიკურია ანუ უარყოფითი, უკუთქმითი (შე-უ, უ-, გან-უ, გან-უ).

გავშალოთ ეს დოგმატი:

1. შეურევნელად ნიშნავს, რომ კაცობრივი ბუნება და ღვთიური ბუნება არ ერწყმიან ერთმანეთს, არ ითქვიფებიან ერთმანეთში. (როგორც წყალი დ ზეთი არ აღირევიან ერთმანეთში).

2. უცვალებელად ნიშნავს: ერთ ჰიპოსტასში ერთმანეთის გვერდით ყოფნით არ იცვლება არც ღვთიური, არც კაცებრივი ბუნება – ისინი დამოუკიდებლობას ინარჩუნებენ როგორც განსხვავებული ბუნებანი (როგორც ცეცხლში გავარვარებულ რკინა არ იცვლის ბუნებას, ცეცხლიც ცეცხლადვე რჩება, რკინა – რკინად).

3. განუყოფელად ნიშნავს: რომ ორმა ბუნებას ორად არ გაყო ქრისტეს პიროვნება, ის დარჩა ერთ ჰიპოსტასად.

4. განუყრელად ნიშნავს: რომ ისინი მის პიროვნებაში ჰგიეს სამარადისოდ ერთად, განუყრელად. ასე იყო სახარების ხანაში, იესო ქრისტეს ამქვეყნიური ცხოვრების პერიოდში, და ასე რჩება, რაც მრწამსის სიმბოლოში გამოხატულია სიტყვებით: „... და მჯდომარე არს მარჯვენით მამისა“ – ეს ნიშნავს, რომ იესოს სამებაში მის ღვთიურობას თანახლავს კაცებრივი ბუნება...

აღდგომა და განღმრთობა

ქრისტეს აღდგომა ყველაზე მეტად დოკუმენტირებული ხდომილებაა სახარებებში. ვინ შეესწრო იესოს შობას ბეთლემში? მწყემსები, რომელთა სახელები უცნობია, და ანგელოზები. მათგან მოდის ჩვენამდე ეს უწყება? სახარებებში ამის შესახებ არაფერია ნათქვამი. აპოკრიფული პროტოსახარება იაკობისა ცდილობს შობის უჩვეულობის გადმოცემას ბუნების წამიერი გარინდებით, მაგრამ ეს ეპიზოდი სახარებებისთვის უცნობია. თავად აღდგომის წამი არავის უხილავს, მაგრამ აღდგომის ფაქტის ნივთიერი შედეგების – გადმოგორებული ლოდის, ცარიელი საფლავის და დაგორგლილი სუდარის მოწმენი სახარების ცნობილი ადამიანების არიან: ორი მენელსაცხებლე დედა – ორი

მარიამი და ორ მოციქული – პეტრე და იოანე. მეტიც: მარიამმა ადგილზე იხილა აღდგომილი იესო, თუმცა ვერ იცნო. ემაუსის გზაზე მიმავალ მოწაფეებს აემგზავრა აღდგომილი, მაგრამ მათაც ვერ იცნეს, სანამ პურის გატეხით ნიშანი არ მისცა. რატომ ვერ იცნეს? შეცვლილი იყო იესოს სახე და სხეული? არა. ვერ იცნეს ან თავად აღდგომილის განგებულობით ან იმ ფსიქოლოგიური მიზეზით, რომ არც ერთ მათგანს მოძღვრის აღდგომის მიმართ განწყობა არ ჰქონია. იესო კი აღდგა არა სხვა, გამოცვლილი, არამედ იმავე ნივთიერი სხეულით, რომელსაც ის ატარებდა მიწიერი არსებობისას. მისი სხეული გარდაიქმნა, განთავისუფლდა მატერიისთვის ჩვეული შეზღუდულობისგან, თუმცა მას შერჩა ჯვარცმის დაღი – ნალურსმნები ხელ-ფეხზე, ფერდის ჭრილობა, რომელთაც ფიზიკურად ეხებიან. აღდგომილი იღებს საკვებს, როგორც ყოველი სხეული (ლკ. 24:42-43), მაგრამ ამ სხეულს შეუძლია კარდაგმანულ სახლში შესვლა (ინ. 12:19), მოულოდნელად გაუჩინარება (ლკ. 21:34)... აღდგა იგივე პიროვნება – იესო, სრული კაცი და სრული ღმერთი, რომელშიც ორი ბუნება ეგო იმგვარად, როგორც ეს ქალკედონის კრებამ დაადგინა. მართალია, ქალკედონის დოგმატის თანახმად, ადამიანის ბუნება უცვალებელია, მაგრამ ერთ პიროვნებაში ღვთის ბუნებასთან მყოფობით ადამიანის სხეული (ხორცი და ძვალი) ღვთაებრივ თვისებას იძენს. როგორც რკინას მსჭვალავს ცეცხლი, რკინა რკინადვე რჩება, მაგრამ ცეცხლის თვისებას ეზიარება, ასეა ადამიანის განღმრთობა, რომელიც მისი სხეულით იწყება. სხეულის ნივთიერება, ღვთაებრივი სულით გამსჭვალული, იძენს სიმსუბუქეს, თავისუფლდება ქვედამზიდველი მატერიის თვისებისგან. აღდგომილმა იესომ თავისი გარდქმნილი სხეულით აჩვენა განღმრთობილი ადამიანის სახე და მდგომარეობა. ქრისტეს აღდგომამ წამიერად განაღმრთო ადამიანი? არა, მან მხოლოდ წინდი ჩადო მისი განღმრთობისთვის, როგორც ღვთიური საფუარი ადამიანის ცომში, მიიღო რა ადამიანური ბუნება, არა კერძო, ერთეული ადამიანის, არამედ მთელი კაცთა მოდგმის, კაცობრიობის, როგორც ერთი ჰიპოსტასის, ბუნება ღვთიურის გვერდით. ამ ჰიპოსტასური ერთიანობით მთელი კაცობრიობა ქრისტეს მიერ გამსჭვალულია ღვთიურობით. მეტიც, არა მხოლოდ: ქრისტეს, როგორც თავის ქმნილებაში განხორციელებულ ღმერთს, აკრეფილი აქვს მთელი ქმნილების, კოსმოსის სხეული, რომელიც, როგორც პავლე მოციქული გვაუწყებს, ღვთის ძეობას მოელის (რომ. 8:19). ამაშია ქრისტეს მოვლინების კოსმიური მასშტაბი.

როგორც ვხედავთ, სოტერიოლოგიური აქტი – ხსნა საბ-

ოლოო მიზნად არ გულისხმობს ადამიანის პირვანდელ, სამოთხისეულ მდგომარეობაში დაბრუნებას. ადამიანს მოეხსნა ადამის ცოდვის ტვირთი, სხვა სიტყვებით, ადამიანი განთავისუფლდა ეშმაკის ტყვეობიდან, რომელსაც, ფიგურალურად რომ ვთქვათ, მიეყიდა ბოროტისა და კეთილის გარჩევის ხესთან; ადამიანი დაუბრუნდა საწყის მდგომარეობას, რომელშიც უცოდველი ადამი იმყოფებოდა იმ პერსპექტივით, რომ ღვთის მსგავსებას მიაღწევდა. ღვთის ხატება ადამს მიეცა, როგორც მადლი, ცხადია დაუმსახურებლად, მაგრამ ამის შემდეგ მას თავისი სულიერი ღვაწლით ღვთის მსგავსება უნდა მოეპოვებინა. დიადი სიტყვაცნება ქრისტიანობაში, როგორიც არის განღმრთობა (θέωσις), არ გულისხმობს ადამიანის გაღმერთებას. თუ რამ უცხოა ქრისტიანობისთვის, ეს ადამიანის ღმერთად ქცევაა. ადამიანი ვერ გახდება ღმერთი, რადგან მის არსებობას დასაბამი აქვს, ღმერთი კი დაუსაბამოა. ადამიანის განღმრთობა არც ადამიანობის ღვთაებაში გათქვეფას, ადამიანობის დაკარგვას, როგორც ბუდისტურ ნირვანაში ადამიანის ცნობიერების ჩაქრობას არ გულისხმობს, არამედ ცხოვრებას ღმერთთან და ღმერთში ადამიანურად (გავიხსენოთ ნოე, რომელიც „ღმერთთთან დადიოდა“).

ადამიანი თავისი ღვთისხატობით არა მხოლოდ თავად არის მოწოდებული განღმრთობად, არამედ მისი საშუალებით მთელი ქმნილების განსაღმრთობად, რეალობის მაღალ საფეხურზე ასაყვანად იმ დაცემული მდგომარეობიდან, რომელშიც ადამიანის დაცემის მიზეზით აღმოჩნდა. პავლე მოციქული განღმრთობას პირობად ღვთის ძეობას მიიჩნევს; სოფელში დატყვევებული ადამიანი, სოფლის მონად ქცეული, ძე შეცდომილის იგავისამებრ, მამასთან დაბრუნებით და შერიგებით ძეობას მიემთხვევა.

> რადგან ქმნილების სასოება ღვთის შვილთა გამოცხადების მოლოდინშია. რადგან ქმნილება თავისი ნებით კი არ დაემორჩილა ამაოებას, არამედ მის დამმორჩილებლის მიერ სასოებით, რომ თვით ქმნილებაც გათავისუფლდება ხრწნილების მონობისაგან ღვთის შვილთა დიდების თავისუფლებისათვის. რადგან ვიცით, რომ მთელი ქმნილება ერთად კვნესის და იტანჯება აქამდე. და არა მარტო ის, არამედ ჩვენც, რომელთაც სულის პირველნაყოფები გვაქვს, ჩვენ თვითონაც ვკვნესით გულში, რადგან მოველთ შვილებას და ჩვენი სხეულის გამოსყიდვას (რომ. 8:19-23).

ყოველი ადამიანი, ადამის კვალზე, ღვთის ხატია, მაგრამ ის არ არის ღვთის მსგავსი, რადგან ჯერ არ არის ძე, რაც უნდა

იყოს უფლის განგებით. ძეობით ის მიაღწევს მსგავსებას, რადგან ძე მამის მსგავსებას ატარებს. „ძე ღვთისა განკაცდა, რათა კაცი განიღმრთოს“ (ათანასე ალექსანდრიელი). განღმრთობა არის ღვთის შვილება: ძე კაცისა ძე ღვთისა უნდა გახდეს.

როგორ გავიგოთ „მრწამსის“ სიმბოლოს მე-6 მუხლი: „და ამაღლდა ზეცად და მჯდომარე არს მარჯვენით მამისა?“ ეს არის დოგმატი, რომლის სიღრმეს და რეალობას ადამიანი ვერ წვდება. ვუპასუხოთ კირილე ალექსანდრიელის სიტყვებით: „ავიდა ცაში ღუაწლით დაგვირგვინებული და დაჯდა მამის მარჯვენით. ნუ გამოვიკვლევთ იმ ტახტს, სადაც ზის, რადგან ეს ჩვენთვის მიუწვდომელია და ასევე დარჩება. მაგრამ ის კი ვიცით, რომ მან იქ აიტანა ჩვენი ბუნება...“ რომ აიტანა ჩვენი ბუნება, რომელიც ძეში ღვთის ბუნებასთან განუყრელად მყოფობდა და მყოფობს, გვწამს, მაგრამ როგორ, რა სახით მყოფობს იგი ტახტზე ამ *ტვირთით*, ეს მიუწვდომელი საიდუმლოა და რჩება საიდუმლოდ. რჩება დოგმატი, მაგრამ მასში ნაგულისხმევი *რაგვაროობა* მიუწვდომელია.

გამოსყიდვა

ამ სიტყვით ზოგადად აღინიშნება ქრისტესმიერი სოტერიული აქტი, მაგრამ მისი სიტყვასიტყვით, მისი ყოფითი მნიშვნელობიდან გამომდინარე, გამოყენება ამ აქტის სიღრმისეული საზრისის გადმოსაცემად არ უნდა იყოს მთლად მართებული. სასყიდელი, ბერძნ. λύστρωσις *ლუტროსის*, სხვა არაფერია თუ არა იურიდიული ტერმინი იმ თანხის აღსანიშნავად, რომელიც მონის გამოსასყიდად გაიცემა. გაიცემა არა თავად მონის ხელიდან, არამედ იმისგან, ვინც ამის შემძლეა. სოტერიოლოგიურ ასპექტში თუ გადმოვიტანთ ამ ცნებას (გამოსყიდვას), გამოსასყიდელი, რომელიც გამომსყიდველმა უნდა გაიღოს, მსხვერპლის სახეს იღებს. გამოსყიდვა მხოლოდ მინიშნებაა იმის მიახლოებით წარმოსადგენად, თუ რა მოხდა რეალურად. როცა იესო ამბობს თავის თავზე, რომ ძე კაცისა მოვიდა, რათა თავისი სიცოცხლე (ψυχή) გაიღოს მრავალთა გამოსასყიდად (მთ. 20:28; მრ. 10:45), იგი ძველი აღთქმის ენით ლაპარაკობს, სახელდობრ მსხვერპლშეწირვის ტერმინოლოგიით. ამასვე ვკითხულობთ 1 ტიმ. 2:6-ში: ქრისტე იესომ, როგორც შუამავალმა ღმერთსა და კაცთა შორის „თავი გაწირა ყველას გამოსასყიდად“. და უფრო მკაფიოდ ებრ. 9:12 – „არა ვაცთა და ზვარაკთა სისხლით, არამედ საკუთარი სისხლით შევიდა ერთხელ წმიდაში და მოგვიპოვა საუკუნო გამოსყიდვა“. თუ გამოსასყიდის იურიდიულ ცნებაზე

დავრჩებით, ისმის კითხვა, თუ ვის გადაუხადა ფასი ქრისტემ ადამიანთა გამოსასყიდად, ვინ შეიწირა მისი სიცოცხლე? თუ ეშმაკის ტყვეობიდან ადამის გამოსყიდვაზეა საუბარი, ბუნებრივად იბადება აზრი, რომ ქრისტემ ეშმაკს გადაუხადა გამოსასყიდი საკუთარი სიცოცხლით. ამ აზრს ავითარებდა ორიგენი, მაგრამ უარყოფილი იქნა, როგორც ქრისტეს წმინდა სისხლის შეურაცხმყოფელი აზრი. თუმცა ეს აზრი რჩება თეოლოგუმენად.

არის სხვა პასუხიც, რომელიც აგებულია მეთევზის გამოცდილებაზე. ქრისტემ თავისი ღვთიური ბუნება, როგორც ანკესი, დაფარა ადამიანური მოკვდავი ხორცით, როგორც საქნიერით; ეშმაკი დააცხრა მსხვერპლს, მაგრამ ვერ გადაყლაპა, ანკესი გაეჩხირა ყელში და განადგურდა. ეშმაკი ვერ გაბედავდა ქრისტეს მკვდარი სხეულის მიკარებას, რომ სცოდნოდა, თუ ვინ იყო იგი. ამგვარი წარმოსახვის საფუძველი პავლე მოციქულის ეს სიტყვები უნდა ყოფილიყო: „სად არის, სიკვდილო, შენი ნესტარი? სად არის, ჯოჯოხეთო, შენი ძლევა?“ (1 კორ. 15:55). ცოტა არ იყოს, გულუბრყვილო კითხვაზე, ხომ არ არის ეს „ტყუილი“ ღვთაებისთვის შეურაცხმყოფელიო, გრიგოლ ღვთისმეტყველი პასუხობს, რომ რაკი თავად ეშმაკმა მოტყუებით დაიმონა ადამი, სავსებით გამართლებული იყო ღვთის მხრიდან მისი მოტყუება.

ცხადია, ეს ხატოვანი „კონსტრუქცია“ ანუ იგავი ანკესზე, საქნიერზე და მის შთანმთქმელ სიკვდილზე დოგმატად ვერ ჩაითვლება. იგი უფრო „სამუშაო“, დროებითი თეოლოგუმენია, რომელსაც ბევრი ღვთისმეტყველი არ იზიარებს. არსებობს სხვა თეოლოგუმენიც, რომელიც ასევე ნაკლებ გასაზიარებელია. იგი ამგვარად ჟღერს იმავე წმ. კირილე ალექსანდრიელის ფორმულირებით: „ქრისტემ ჩვენი ცოდვები აიტანა ჯვარზე თავისი სხეულით, შეიტანა რა ამით გამოსასყიდი და დააცხრო ღვთის რისხვა“. თუ ერთი გაგებით, ეშმაკმა უნდა მიიღოს გამოსასყიდი ტყვეობიდან ადამის გასათავისუფლებლად, მეორე მხრივ, გამოსასყიდი განკუთვნილია მამა-ღმერთის რისხვის დასაცხრობად. ადამის საქციელით შეურაცხყოფილი ღმერთი მძვინვარებს, სანამ ძე-ღმერთი არ გაიღებს თავს ჯვარზე მსხვერპლად. აქ გამოყენებულია მსხვერპლის გავრცელებული სახეობა, რომელიც ღმერთის მოსალმობიერებლად იწირება. მაგრამ არსებობს სხვა სახეობის მსხვერპლი, რომელიც იწურება არა ღვთის რისხვის დასაცხრობად, არამედ ცოდვათა მისატევებლად, წარსახოცად. საღ და უმწიკვლო სამსხვერპლო პირუტყვზე მღვდელმთავრის ხელის დადებით გადადის ხალხის ცოდვები, რომლებიც პირუტყვთან ერთად მისი მსხვერპლშეწირვისას კვდება. ამაშია

განტევების ვცის საზრისი. მსხვერპლის ეს სახეობა პირველად ესაიას განჭვრეტაში გამომსყიდველის ფიგურას დაუკავშირდა. ესაიას 53-ე თავი, რომელზეც ნეტ. იერონიმუსი ამბობს, რომ მისი ავტორი უფრო მახარებელია, ვიდრე წინასწარმეტყველიო, ნათლად წარმოგვიდგენს გამოსყიდვის ღვთიურ განგებულებას“.

> შესაზიზღი იყო ის და კაცთაგან მიტოვებული, გატანჯული და სნებაშეყრილი. და ჩვენ სახეს ვარიდებდით მას, შესაზიზღი იყო და არაფრად ვაგდებდით. მაგრამ მან იტვირთა ჩვენი სნებანი და ჩვენი ტკივილებით გაიტანჯა. ჩვენ კი ვფიქრობდით, რომ ნაგვემი იყო ღმერთის მიერ, ნაცემი და წამებული. მაგრამ ის დაჭრილი იყო ჩვენს დანაშაულთა გამო, დალეწილი – ჩვენი უკეთურების გამო; ჩვენი სასჯელი მასზე იყო; და მისი ჭრილობებით ჩვენ განვიკურნეთ. ჩვენ ყველანი ცხვრებივით გზას ავცდით და თითოეული ჩვენგანი თავის გზას დაადგა. და უფალმა მას დააკისრა ყველა ჩვენგანის უკეთურება. შევიწროვებული იყო და თავისი ნებით წამებული, მაგრამ არ გაუხსნია ბაგე, როგორც კრავს, დასაკლავად რომ მიჰყავთ...

ეს თავი თუ ეს არ მართლაც შეგვიძლია მივიჩნიოთ სახარებად ესაიასგან, იმდენად მკაფიოდ, თუმცა ძველი აღთქმის ენით, არის გადმოცემული ყველაფერი, რაც იესოს შეემთხვა. თითქოს ამ სიტყვებს ის ბრბო ლაპარაკობს, რომელმაც ზიზღით ზურგი აქცია და „ჯვარს აცვის“ ძახილით სასჯელი გადაუწყვიტა. „ღმერთო ჩემო, ღმერთო ჩემო, რად მიმატოვე“ (მთ. 27:46). განა ეს წამიერი შეძახილი, რომელიც მეცხრე ჟამს ჯვრიდან გაისმა, როგორც განსაცდელის კულმინაცია, ესაიას „კაცთაგან მიტოვებული“ უბრალოდ ტანჯულის მდუმარებას არ ახმოვანებს?

უარი უნდა ეთქვას ღვთის რისხვის დაცხრობის, ეშმაკისგან გამოსყიდვის და გამოსყიდვა-სასყიდლის იურიდიულ თემას ხსნის ღვთიურ „ტექნოლოგიაში“, ან ამ იურიდიულ ცნებებს გადატანითი მნიშვნელობა მიენიჭოს. გამოსყიდვა გაგებულ იქნას არა სიტყვასიტყვითი, არამედ გადატანითი მნიშვნელობით, ღმერთთან ადამიანის შერიგების და ღვთისძეობის აზრით. საუბარი უნდა იყოს არა იურიდიული, არამედ სიყვარულის ენით, კერძოდ, გამოსყიდვაზე, როგორც ღვთის სიყვარულის გამოვლენაზე ადამიანის მიმართ. ეს თვალსაზრისი საფუძველს იღებს იოანე მოციქულის სიტყვებიდან: „ისე შეიყვარა ღმერთმა ეს სოფელი, რომ მისცა თავისი მხოლოდშობილი ძე...“ (ინ. 3:16), მისცა არა რისხვის დასაცხრობად, არამედ დაკარგულის მოსაძიებლად და

მამის წიაღში დასაბრუნებლად. არა მამის რისხვა, არამედ სიყვარულია ძის მსხვერპლად შეწირვისა ადამიანთა ხსნისთვის. სიმონ ახალი ღვთისმეტყველის თქმით, ქრისტემ მამას ძღვნად მიუტანა მის მიერ ეშმაკის ტყვეობიდან საბოლოოდ განთავისუფლებული კაცობრიობა. გამოსყიდული, – მივმართოთ მის სინონიმს, – მოძიებული (იხ. ეს. 62:12) კაცობრიობა, როგორც ერთიანი ჰიპოსტასი და როგორც არსებათა შორის უნიკალური სახეობა, იმაზე უფრო ძვირფასი ხდება, ვიდრე დაკარგვამდე იყო (იხ. დაკარგული და მოძიებული ცხვრის, და შეცდომილი ძის იგავი). ისევე, როგორც ცის სასუფეველი გაცილებით ძვირფასია, ვიდრე პირველქმნილი დაკარგული სამოთხე. რაში მდგომარეობს ეს სიძვირფასე? უთუოდ იმაში, რომ ქრისტეს, ღვთის ძეს, მამასთან ძღვნად სამებაში მიჰყავს უკვე თავისი მსგავსი, ძეობის საფეხურზე აყვანილი განახლებული ადამი.

შენიშვნა. ებრ. *გო'ელ* („გამომსყიდველი"), რომელსაც სერპტუაგინტა თარგმნის როგორც λυτρουμενος, ასევე სამართლებრივი სფეროდან არის, მაგრამ მისი მნიშვნელობა სპეციფიკურია: ბერძნული ტერმინისგან განსხვავებით, *გო'ელ* გამოსასყიდი პირის უახლოესი ნათესავი უნდა იყოს, რომელსაც გამოსყიდვის ეკსკლუზიური უფლება აქვს. ესაიასთან სოტერიოლოგიურ კონტექსტში მხოლოდ ეს ტერმინია გამოყენებული, რაც ისრაელიანთა და უფლის „ნათესაობაზე" მიუთითებს. უფალი, როგორც ისრაელის ღმერთი და მისი გამჩენი (ეს. 43:14), მოვალეა იხსნას ისრაელი, რადგან ეს მისი ხალხია. სხვა მხსნელი მას არ ჰყავს. „ნუ გეშინია, მატლო იაკობ, ერთი ბენო ისრაელ, მე შეგეწევი შენ!" – ამბობს უფალი და შენი გამომსყიდველი (*გო'ელ*) ისრაელის წმიდა!" (ეს. 41:14). კაცობრიობასაც არ ჰყავს სხვა გამომსყიდველი, გარდა ქრისტესი და, აჰა, ახალი აღთქმის ეპოქაში ღმერთი არა მხოლოდ ხელს უწვდის გადასარჩენად თავის ხალხს, არამედ ადამიანად განხორციელებული „თავისიანებთან მოდის" და, ვინც მიიღებს მას, ღვთის შვილებად გახდომის იმედს აძლევს (ინ. 1:11-12).

სამების დოგმატი

ქრისტიანული ღვთისმეტყველება არ არის მარტივი დისციპლინა. იგი მრავალი დარგისგან შედგება, რომლებიც საბოლოოდ ერთ ძირითად საღვთისმეტყველო პრობლემაში იყრის თავს. ქრისტიანული თეოლოგია არ ეხება მხოლოდ საკუთრივ ღმერთის იდეას. ჩვენ ვიცით, რომ ღმერთი, როგორც დაუსაბამო და უსასრულო, ყოვლისმომცველი, ყოვლისშემძლე და აბსოლუტუ-

რი არსება, პრინციპულად შეუცნობადია. ადამიანი ვერ წვდება მის ბუნებას, ადამიანის შეზღუდულ გონებაში მისი სიღრმე და სისრულე ვერ თავსდება; ადამიანს ღმერთზე წარმოდგენა შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ მისი ენერგიების, მისი ძალის გამოვლინებების მიხედვით, მის მიერ შერქმნილ სამყაროში არსებული ძალებისა თუ კანონების მიხედვით; ჩვენ მხოლოდ ის ენერგიები ვიცით, რომელთაც ღვთის გამოუკვლეველი ბუნება აცხადებს სხვადასხვა სახით მის მიერ შექმნილ სამყაროში. და თავად ეს ხილული სამყარო, რომლის შეცნობის ძალი შესწევს ადამიანის გონებას, მისი ნივთიერი სახით გამოვლენაა. მაგრამ ნივთიერი სამყარო ღვთის შინაგანი ბუნების მხოლოდ სიმბოლო შეიძლება იყო, როგორც მისი გარეგამოხატულება. შექმნილი სამყარო არაფრით ჰგავს მის შემოქმედს, მისი ჩრდილია მხოლოდ. მისი სახით ჩვენ მხოლოდ შემოქმედის ძალას და ყოვლისმომცველობას ვგრძნობთ, შინაგანი არსება, ბუნება კი მიუწვდომელი რჩება.

ღმერთი შეუცნობელია, მისი ბუნება, მისი სიღრმეები მიუწვდომელია. თეოლოგიის ცალკეული დარგები ღმერთს სხვადასხვა ასპექტებით წარმოგვიდგენს, თუმცა ჩვენ მაინც მისი ბუნების პერიფერიაზე ვრჩებით. აი, ეს სფეროები, რომლებსაც მეტ-ნაკლები სისრულით მივყავართ ქრისტეს მიერ გამოცხადებული და ნაქადაგები ღმერთის იდეამდე ზოგადად და მის მიერ შექმნილი სამყაროსა და ადამიანის მიმართ მის დამოკიდებულებაზე. ეს ის დოგმატებია, რომლებიც საფუძვლად უდევს მოძღვრების ცალკეულ სფეროებს და მის მთლიანობაში, ისინი ყალიბებდებოდა მსოფლიო საეკლესიო კრებებზე ოთხსაუკუნენახევრის განმავლობაში (325-787).

ღვთისმეტყველთა მთავარი ამოცანა მე-4 საუკუნეში ის იყო, რომ ზუსტ ცნებებში გამოეთქვათ ეკლესიის მოძღვრება სამების, ან ღვთის სამერთობის შესახებ, რაც არსებითად არის ღვთისმეტყველება. ბიბლიურ ტექსტში, როგორც აღმოჩნდა, არ იპოვება შესატყვისი სიტყვა-ცნებები სამების საიდუმლოს გამოსახატავად. პირველად ეს ხარვეზი მთელი სიმწვავით იქნა გაცნობიერებული არიანელებთან კამათში პირველ მსოფლიო კრებაზე. არიანელები აღიარებდნენ სამებას, მაგრამ თავისებურად ესმოდათ მისი არსი. მათი შეხედულებით ძე სამების მეორე პირია, მაგრამ უარყოფდნენ მის ბუნებით ღვთიურობას. არიანელებმა ყველა ბიბლიური გამონათქვამი ძის ღვთიურობის შესახებ თავიანთი შეხედულებისამებრ გარდათქვეს, რათა დაემტკიცებინათ, რომ ძე არ არის ღმერთი, არამედ ქმნილებაა. მაგალითად, მართლმადიდებლებს სურდათ, რომ კრებას ძის განსაზღვრებაში შემოეტანა გამოთქ-

მა „მამისაგან“, მაგრამ არიანელებმა თქვეს, რომ ყველაფერი ღვთისგან არის, რადგან „ჩვენ ერთი მამა ღმერთი გვყავს, რომლისგანაც არის ყველაფერი“ (1 კორ. 8:6; იხ. აგრეთვე 2 კორ. 5:18). კოლოსელთა მიმართ ეპისტოლის სიტყვებზე, რომ ძე არის „უხილავი ღვთის ხატი“ (კოლ. 1:15), არიანელები პასუხობდნენ, რომ ადამიანიც არის ხატი ღვთისა (1კორ. 1:6), მაგრამ ადამიანს ხომ ღმერთად არ ვაღიარებთ? და ა. შ. აუცილებელი იყო სამების რწმენის ისეთი სიტყვებით გამოთქმა, რომ მწვალებლებს თავიანთი მოძღვრების კვალზე არ განემარტათ. ამისათვის კრების მამებმა არა ბიბლიური, არამედ ფილოსოფიური ცნებები გამოიყენეს.

სამების სამი პირისთვის საერთო ღვთიური ბუნების აღსანიშნავად წმინდა მამებმა გამოარჩიეს სიტყვა „არსება“ (ბერძნ. *ουσία უსია*). იმ მიზნით, რომ გამორიცხულიყო არასწორი ვარაუდები, რომ თითქოს ეს *არსება* უპირატესად ეკუთვნის სამების რომელიმე პირს (მაგალითად, მამას), ან არსება თანაბრად არ არის განაწილებული პირთა შორის, საჭირო გახდა შემოღებულიყო კიდევ ერთი ცნება „ერთარსი“ (ბერძნ. *ὁμοούσιος ჰომოუსიოს*). ეს საშუალებას იძლეოდა, უკიდურესი სიმკვეთრით ყოფილიყო გამოხატული ღვთაების სამერთობის საიდუმლო. „ერთარსი“ აღნიშნავს იგივეობრივს, არსებით იგივეს, *თანა–არსს*. მრწამსის სიმბოლოში შეტანით სიტყვამ „ერთარსი“ განსაზღვრა ძე, როგორც ღმერთი, იმავე არსების (*უსიას*) მქონედ, რომელიც აქვს მამას. ამასთანავე, ამ ცნებას კიდევ ის ღირსება აქვს, რომ ირიბად მიუთითებს პირთა განსხვავებაზე, რადგან ერთარსი ან თანაარსი შეიძლება იყოს მხოლოდ ვინმე სხვასთან, მისგან განსხვავებულთან, მიმართებაში და არა თავის თავთან.

რათა უფრო გარკვევით მიეთითებინათ ერთი არსების მქონე ღვთაებრივ პირთა შორის რეალურ განსხვავებაზე, ბერძენმა ღვთისმეტყველებმა შემოიღეს „ჰიპოსტასის“ ცნება (ბერძნ. *ὑπόστασις*), რომელიც ბერძნულ ლიტერატურაში *უსიას* (არსების) ცნების სინონიმად იხმარებოდა. მათ შეცვალეს ჰიპოსტასის მნიშვნელობა, დააკისრეს რა მას პიროვნების ცნების აღმნიშვნელი ძალა. ამ სიტყვა-ცნებამ შესაძლებელი გახადა აღნიშნულიყო სამების პირთა *განუმეორებლობა*, სამების თითოეული პირის პიროვნული ხასიათი.

წმ. ბასილი დიდის თანახმად, *უსია* „არსება“ მიუთითებს იმ საერთოზე, რაც აერთიანებს ერთი ტიპის საგნებს, ხოლო *ჰიპოსტასი* – კერძოს, კონკრეტულს. მაგალითად, პეტრეს, პავლეს და ტიმოთეს ერთი და იგივე „ადამიანური არსება“ აქვთ, მაგრამ

თითოეული მათგანი, გარკვეული აზრით, განუმეორებელია, თითოეული მათგანი უნიკალური პიროვნებაა, ანუ ჰიპოსტასი. ერთმანეთისგან ისინი განსხვავდებიან სწორედ ამ ჰიპოსტასური უნიკალობით და განუმეორებლობით. სახელებით პეტრე, პავლე და იოანე ჩვენ აღვნიშნავთ ამ ადამიანების პიროვნებებს, რათა განვასხვავოთ ისინი ერთმანეთისგან, ხოლო სიტყვით „ადამიანი“ აღვნიშნავთ მათ არსებას (ადამიანობას), რომელიც საერთოა ყველასათვის.

და ისევე, როგორც „ადამიანობა“, როგორც ასეთი, არსებობს მხოლოდ ჰიპოსტასების (ცალკეული პიროვნებების – პეტრეს, პავლეს, იოანეს) სახით, ასევე ღვთაებას, როგორც ასეთს, არსებობა სამი ჰიპოსტასის – მამის, ძისა და სულიწმინდის – სახით აქვს. მაგრამ ღვთაების სამი ჰიპოსტასი ერთმანეთთან ურღვევ ერთიანობაშია, არა ერთმანეთისგან ისე განცალკევებულად, როგორც ადამიანები.

სამების ჰიპოსტასური თვისებები

მამა-ღმერთი. პირველი ჰიპოსტასის განმასხვავებელი თვისება უშობლობა (დაუბადებლობა) იმაში მდგომარეობს, რომ მამა არ წარმოიშობა არავითარი სხვა რაიმე საწყისისგან. იგი შეიმეცნება როგორც პიროვნება, რომელსაც „აქვს სიცოცხლე თავის თავში“ (ინ. 5:26). ამგვარად, მამა არის ღვთიური ცხოვრების, სამების, შუაგული. „მამა არის ერთადერთი მიზეზი, ფესვი და წყარო ძეში და სულიწმიდაში განჭვრეტილი ღვთაებისა... უპირატესია ძეზე და სულზე როგორც მხოლოდ მათი მიზეზი... სხვა მხრივ, მათი თანასწორია“ (გრიგოლ პალამა). „მამას თავით თვისით აქვს არსებობა და, რაც აქვს, არავისგან არ აქვს. პირიქით, იგი თავად არის ყველასთვის სათავე... ყველაფერი, რაც აქვთ ძეს და სულს, მამისგან აქვთ, თავად არსებობაც კი, ოღონდ არა დროის მიხედვით, არამედ მარადიული წარმოშობით“ (იოანე დამასკელი).

აღმოსავლელი მამების გამოთქმით, „ერთია ღმერთი, როგორც ერთია მამა“. ერთი წყარო კი ნიშნავს, რომ სამების პირებს (ჰიპოსტასებს) ერთი და იგივე ბუნება (არსება) აქვთ, რომელიც სამების შუაგულიდან – მამიდან მომდინარეობს. მისგანვე მომდინარეობს განსხვავება პირთა შორის: ერთი წარმოშობა აქვს ძეს, მისგან განსხვავებული – სულიწმიდას. როგორც თანაბარია სამივე პირისთვის ბუნება (არსება) ძალით და ღირსებით, ასევე თანაბარი ღირსებისაა ჰიპოსტასური განსხვავებები: მამის უშობლობა, ძის შობილობა მამაში, სულიწმიდის გამომავლობა მამისაგან. სამებაში ადგილი არა აქვს უთანაბრობას და სუბ-

ორდინაციას – ერთმანეთზე დამოკიდებულებას. სამივესთვის ერთია არსებობის დაუსაბამოება, მარადიულობა; მამა, როგორც წყარო, ნიშნავს, რომ იგი მარადიულად ანიჭებს არსებობას და არსებას (ბუნებას) როგორც ძეს, ისე სულიწმიდას; ასევე მისგან მიენიჭება, ოღონდ განსხვავებულად, ძეს და სულიწმიდას, ერთს – შობილობა, მეორეს – გამომავლობა. მამა, ძე და სულიწმიდა სამი განსხვავებული, მაგრამ ერთნაირად სრულყოფილი პირებია. ერთმანეთზე არც მეტი, არც ნაკლები არიან ღირსებით, არც დროის მიხედვით, რადგან ორივეს მამის მარადიულობაში აქვს წილი. ამრიგად, მარადიულობა თანაბრად მიეწერება როგორც მამას (არ ითქმის, რომ პირველ რიგში), ისევე ძეს და სულიწმიდას.

ძის შობა მამაში და სულიწმიდის გამომავლობა მამისაგან.

დაუსაბამო მამისგან შობა ძის საკუთრივი თვისებაა და განსაზღვრავს მისი მარადიული ცხოვრების სახეს (მოდუსს). მრწამსის სიმბოლოში ძეზე ნათქვამი „შობილი უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა“ მიუთითებს, რომ ძე მარადიული მამისაგან დროის გარეშე, მარადიულობაში და მარადიულად არის შობილი, ანუ არ იყო „მომენტი“, „დრო“, როცა ძე „ჯერ კიდევ“ არ იყო შობილი. ანუ ძის შობა უდროო და უდასაბამოა. ძე და სულიწმიდა არსებობდნენ მაშინაც, როცა დრო არ იყო. მამა უძეოდ არასოდეს არსებულა, ე. ი. ძე და მამა თანამარადიულნი არიან. ძის მარადიულ შობაზე მიუთითებს ფსალმუნის სიტყვები: „განთიადამდე გშობე შენ“ (ფსალმ. 109:3). [*შენიშვნა: განთიადი – აქ: დროჟამის დასაბამი*]. ამიტომაც თავის შობაში ძე განუყრელია მამისაგან, იგი სულმუდამ ჰგიეს მამის წიაღში, სულმუდამ იბადება (ინ. 1:18); მამა ძეშია და ძე მამაში: „იცოდეთ, რომ ჩემშია მამა და მე მამაში ვარ“ (ინ. 10:38). რადგან ღმერთი მარადიულია, მისი მამობაც მარადიულია, მამა (ეს სიტყვა-ცნება) კი ნიშნავს იმას, რომ მას აუცილებლად ჰყავს თანამარადიული ძე; მამის მარადიულობიდან ძის მარადიულობაც გამომდინარეობს, რადგან თავად სიტყვა-ცნება ძე თავისთავად გულისხმობს მამის არსებობას. და თუ მამა მარადიულია, ძეც მარადიულია, მარადიულად იშვება მისგან, უდროჟამობაში.

იოანე დამასკელის თქმით, როგორც ერთად, განუყრელად არსებობენ ცეცხლი და მისგან წარმოშობილი სინათლე. არა ჯერ ცეცხლი და მერე სინათლე, არამედ ორივე ერთდროულად, – ასევეა ძის შობა მამისაგან: განუყოფლად, მუდმივად მასთან მყოფად. არიანელების პროვოკაციულ კითხვაზე, როდის დაიბა-

და ძე, გრიგოლ ღვთისმეტყველი პასუხობდა: „*როდისამდე*“ (ანუ: მანამდე, ვიდრე სიტყვა *როდის* ითქმებოდა). ვრცელი პასუხი: ძე იშვა მაშინ, როცა მამა იშვა. მამა კი როდისღა იშვა? არც როდის შობილა. არ იყო „დრო, როცა“ არ არსებობდა მამა. ძე მამისგან დაიბადა, მაგრამ არა მამის შემდეგ.

სულიწმიდის საკუთრივი თვისება იმაში მდგომარეობს, რომ იგი არ იბადება, არამედ გამოდის მამისაგან. აქ არსებობის განსხვავებული სახეა (მოდუსი), რომელიც ისევე მიუწვდომელი და შეუცნობელია, როგორც ძის შობა. როგორც მეორე ჰიპოსტატის შობა, ასევე დაუსაბამოდ, დაუსრულებლად, მამისა და ძისაგან განუყოფლად ხორციელდება სულიწმიდის გამოსვლა. სამი ღვთიური ჰიპოსტასი ისევე განუყოფელია, როგორც მზე და მისგან გამომავალი ნათელი და სითბო. ისინი თანამარადიულნი არიან.

როგორც ძის შობა, ასევე სულიწმიდის გამომავლობა მამისაგან არ არის მამის ნებაზე დამოკიდებული, უფრო ზუსტად, მამის ნებით არ ხდება, არ არის ნებელობითი აქტი. იოანე დამასკელი განარჩევს ღვთიური ნების მოქმედებას ანუ შექმნას შობისგან და გამოსვლისგან. ვამბობთ, რომ შობა ნებით არ ხდება, მაგრამ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ძის შობა და სულიწმიდის გამოსვლა მამის უნებური, არაცნობიერი აქტებია. ღმერთში არაფერია უნებური და გაუცნობიერებელი. ყველაფერი, რაც ნებელობითი აქტით არ ხდება, ნების საწინააღმდეგო არ არის. ღმერთი რომ კეთილია, მისი ნების გამო კი არ არის კეთილი, არამედ მისი ბუნების გამო, მას ნება არ ესაჭიროება იმისათვის, რომ ასეთი იყოს. სიკეთე მისი ბუნების თვისებაა. მხოლოდ ადამიანს ესაჭიროება ნების ძალისხმევა სიკეთის ქმნად, რადგან სიკეთე მისი ბუნების თვისება კი არ არის, არამედ ღვთისაგან არის მომადლებული. ამიტომაც ძის შობა და სულიწმიდის გამოსვლა უსასრულოდ უძღვის წინ ნების ყოველგვარ გამოვლინებას. დავსძენთ: თუ ძის შობა და სულიწმიდის გამოსვლა მარადიული, უდროჟამული და ამავე დროს ბუნებითი აქტებია, სამყაროს შექმნა დროში ხდება და ნებელობითია, ნების გამოხატულებაა. ნების მოქმედება დროსთან არის დაკავშირებული, დროში ხდება, შედეგი დროშია... სამყარო ღვთის ნების შედეგია და არა მისი ბუნებისგან გამომდინარე... ამიტომ არის იგი ღვთისგან უსასრულოდ *სხვა*.

სამება არაფრით არის განპირობებული, იგი თავდაპირველი, უფრო სწორად, დაუსაბამო მოცემულობაა. ოდესღაც სამყარო არ არსებობდა, მაგრამ ღმერთი მუდამ სამება იყო. მამაც არსებობდა, ძეც და სულიწმიდაც...

იოანე დამასკელი ამბობს, რომ ჩვენ ვიცით (ვხვდებით), რა

განსხვავებაა შობასა და გამოსვლას შორის, მაგრამ რა სახე აქვს ამ განსხვავებას, ვერ ვწვდებით. ჰიპოსტასური თვისებები (მამის დაუბადებლობა, ძის შობადობა და სულის გამოსვლა) მიუთითებს მხოლოდ სამების პირთა არსებობის განსაკუთრებულ სახეს, მაგრამ არ გვიხსნის ჰიპოსტასების არსებობის საიდუმლოს. ამ საიდუმლოს შესახებ ჩვენ მხოლოდ აპოფატიკურად, უარყოფის მეშვეობით, შეგვიძლია ვილაპარაკოთ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი ამბობს:

> შენ კითხულობ, რა არის წმიდა სულის გამოსვლა? ჯერ შენ მითხარი, რა არის მამის დაუბადებლობა და მე, ჩემი მხრივ, ბუნებისმეტყველივით დავიწყებ ძის შობაზე და სულიწმიდის გამომავლობაზე მსჯელობას და ჩვენ ორივენი ჭკუაზე შევიშლებით, ღვთის საიდუმლოებაში რომ ჩავიხედეთ.

ჰიპოსტასური თვისება არ შეიძლება დაეკარგოს სამების პირს, ან სხვა პირს გადაეცეს, რადგან პიროვნული თვისებები უცვალებელია. „როლები“ არ იცვლება: ანუ, ძე არ შეიძლება იყოს სულიწმიდის ჰიპოსტატის წყარო, რადგან ერთი წყაროა სამებაში – ეს არის მამის ჰიპოსტასი. წმიდა წერილი ცხადად მოწმობს, რომ მხოლოდ და მხოლოდ მამა არის სულიწმიდის წყარო. თავის უკანასკნელ საუბარში მოწაფეებთან ქრისტე ამბობს: „როცა მოვა ნუგეშისმცემელი, რომელსაც მე მოგივლენთ მამისაგან – ჭეშმარიტების სული, – რომელიც მამისაგან გამოდის, ის დაამოწმებს ჩემზე“ (ინ. 15:26).

ქრისტე აღდგომის შემდეგ ამაღლდა და წმიდა სამებაში აიტანა კაცობრიული ბუნება. უსასრულოდ განშორდა დედამიწის მკვიდრთ. მაგრამ მისი ბოლო სიტყვები იყო: „აჰა, მე თქვენთანა ვარ დღენიადაგ საუკუნის აღსასრულამდე“ (მთ. 18:20). როგორ გავიგოთ ეს ანდერძი? ქრისტე-ღმერთი, როგორც ყველგანმყოფი, ჩვენთანაც არის, თუ მზად ვართ მის მისაღებად გულებში. მაგრამ ქრისტეს სიტყვებში მხოლოდ ეს არ იგულისხმება. ქრისტემ დედამიწაზე დატოვა თავისი ეკლესია, ქრისტე რჩება ადამიანებთან თავისი ეკლესიის სახით, რომელიც პირველად ახსენა მან მოციქულებთან საუბარში. პირველი და ერთადერთი) ხსენება ამ სიტყვისა სახარებების ტექსტში (ახალ აღთქმის ხსენებებათა უმეტესი წილი პავლეს ეპისტოლეებზე მოდის) ქრისტეს ეკუთვნის, და ეს მისგან პირველი და ერადერთი ხსენება ფუძემდებლურია. როცა ქრისტემ პეტრესგან მისდამი რწმენის აღიარება მოისმინა – პეტრემ ერთადერთი სწორი პასუხი გასცა მოძღვრის კითხვაზე:

„ვინ ვარ მე“? – „შენ ხარ ქრისტე, ძე ღვთისა ცხოველისა“ (მთ. 16:17), – იგი ამბობს ისტორიულად ფუძემდებლურ (და ამასთანავე მარადიულ) სიტყვებს:

„შენ ხარ პეტრე (Petros) და ამ კლდეზე (pétra) დავაშენებ ჩემს ეკლესიას და ჯოჯოხეთის ბჭენი ვერ შემუსრავს მას“ (მ. 16:18). შესაძლოა, მოციქულის სიმტკიცე არ დადასტურდა რამდენიმე ხნის შემდეგ, მისი ადამიანური სისუსტე ამხილა მამლის ყივილმა, მაგრამ პერსპექტივაში, რასაც ქრისტე განჭვრეტს, სიმონს ნამდვილად შეეფერება მეტსახელად pétra-ს (კლდის) მამრობითი ფორმა – Petros. ქრისტე მოციქულის კლდესავით მტკიცე რწმენაზე აფუძნებს ეკლესიას. ეს რწმენაა, რომელიც ქმნის ეკლესიას – მორწმუნეთა კრებულს. ეკლესიას აფუძნებს ძე ღვთისა და, ამდენად, ეკლესია ღვთიური და არა ადამიანური წარმოშობისაა, მაგრამ ის რამდენადაც რწმენაზეა დამყარებული (რწმენა კი მხოლოდ ადამიანური შეიძლება იყოს), ადამიანური საწყისი არსებითად მონაწილეობს მასში. ამდენად ქრისტეს მიერ ადამიანთა რწმენაზე დაფუძნებული ეკლესია ღმერთკაცებრივი დაწესებულებაა. „მრწამს ერთი... ეკლესია“ – აცხადებს კონსტანტინოპოლის მრწამსის სიმბოლო.

ქრისტეს ზემოთმოყვანილ ფუძემდებლურ ფრაზას ვიღებთ როგორც დოგმატს, როგორც ჭეშმარიტებას ეკლესიის წარმოშობაზე, მაგრამ მას ესაჭიროება განშლა-გაცხადება როგორც საიდუმლოს.

ეკლესია საიდუმლოა. ეფესელთა მიმართ ეპისტოლეში პავლე ამბობს: „დიდია ეს საიდუმლო, მე ვამბობ ქრისტეზე და ეკლესიაზე“ (ეფეს. 5:32). ანუ, მოციქული ამბობს, რომ ქრისტე და ეკლესია ერთი საიდუმლოა. ანუ, თუ ვიცით ქრისტე, ვიცით ეკლესიაც. მაგრამ დებულება არ გულისხმობს მათ იგივეობას. ცხადია, მათი (ეკლესიისა და ქრისტეს) სიღრმეები არ ფარავენ ერთმანეთს, მაგრამ მაინც მათ შორის კავშირი სიღრმისეულია და არსობრივი. მოციქული პავლე ცდილობს ამ კავშირის ჩვენებას ყოფით მაგალითზე, რომელიც შემდგომ მისი წყალობით მისტიურ განზომილებას იძენს. მისთვის ქრისტე და ეკლესია ჭეშმარიტ და წრფელ ცოლ-ქმრულ ურთიერთობაში ანუ ქორწინებაში პოულობს ასახვას. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ მოციქული ეკლესიის სახეს ხედავს მამაკაცისა და დედაკაცის ურთიერთობაში, რომელიც ჯერ კიდევ სამოთხეში იქნა ღვთის მიერ დაწესებული, სახელდობრ: „მიატოვებს კაცი თავის მამას და თავის დედას და მიეკრობა თავის ცოლს, და ორივენი ერთ ხორცად იქნებიან“ (დაბ. 2:24). მამაკაცი ქრისტეს სახეს გვიმხელს, დედა-

კაცი – ეკლესისას.

საიდუმლოა ცალკე ქრისტე, ცალკე ეკლესია, და საიდუმლოა მათი ურთიერთობა. პავლე განმარტავს ამ ურთიერთობის საიდუმლოს, რომელიც განმარტების შემდეგაც კვლავ საიდუმლოდ რჩება, დაქორწინებულთა გასაგებ ენაზე, კვლავ ცოლ-ქმრობის მაგალითზე: „როგორც ეკლესია ემორჩილება ქრისტეს, ასევე ცოლებიც – თავიანთ ქმრებს ყველაფერში“ (ეფეს. 5:24). ანუ – რა გამოდის? ეკლესია ემორჩილება ქრისტეს, როგორც ცოლი ქმარს – ასეთია მათი ურთიერთობა. მაგრამ მამაკაცი და დედაკაცი ამ ქორწინების, ერთობის, წყვილი ხომ საერთო ბუნებისაა (დედაკაცი მამაკაცის ფერდის სიღრმიდან არის გამოღებული), ასევე ეკლესია ქრისტეს ბუნების თანაზიარია. აქ გავიმეორებთ: თუ ვიცით ქრისტე, ვიცით ეკლესიაც.

ქრისტეს ორი ბუნება და ეკლესიის ორი მხარე

რადგან ეკლესია ქრისტეს მოძღვრებას შეიცავს, იგი ისევე ორბუნებოვანია, როგორც ქრისტე. ერთი მთლიანი ეკლესია არის ღვთიური და კაცებრივი, უხილავი და ხილული, უჟამო და ჟამიერი, უცვლელი და ცვალებადი, მეტაფიზიკური და ემპირიული... ეკლესია ამ ორი მხარის წონასწორობაა. გადახრა ან ერთი (ღვთიური) ან მეორე (ადამიანური) მხარისკენ ბადებს ქრისტოლოგიური მწვალებლობის ანალოგიურ ეკლესიოლოგიურ ერესს.

ეკლესიას განვიხილავთ დოგმატური თვალსაზრისით ქრისტესთან მიმართებაში და ემპირიულად ადამიანებთან მიმართებაში, რომელთა მეშვეობით ეკლესია ენათესავება სოფელს. მისტიკურად ეკლესია ატარებს ქრისტეს წარუშლელ ნიშნებს, ემპირიულად კი – იმ ადამიანთა ნიშნებს, რომლებიც შედიან მასში. როგორც ქრისტე არის ზეისტორიული და, იმავდროულად, ისტორიული ანუ, „უჟამო ჟამიერი“ (ანუ გარკვეულ ჟამს, კერძოდ, იმპერატორ ავგუსტუსის ხანაში განხორციელებული), ასევე ეკლესია არის ზედროულ-დროულის სინთეზი. მარადიული ზეისტორიული ეკლესია შემოდის წარმავალ სოფელში ანუ ისტორიის მსვლელობაში და, გარკვეულწილად, ისტორიის სუბიექტი ხდება და ექვემდებარება მის ცვალებადობას.

ამიტომ არსებობს, შეიძლება ითქვას, პროვიდენციული დაპირისპირება, ერთგვარი დაძაბულობა ეკლესიასა და სოფელს შორის, სადაც მყოფობს იგი. წუთისოფლის ბნელში ეკლესია ატარებს ქრისტეს ნათელს და მასზე შეიძლება გავრცელდეს იოანეს სახარების სიტყვები:

იყო ნათელი ჭეშმარიტი, რომელი განანათლებს ყოველსა კაცსა, მომავალსა სოფლად. სოფელსა შინა იყო და სოფელი მის მიერ შეიქმნა და სოფელმან იგი ვერ იცნა. თვისთა თანა მოვიდა და თვისთა იგი არა შეიწყნარეს. ხოლო რაოდენთა-იგი შეიწყნარეს, მოსცა მათ ხელმწიფება შვილ-ღმრთისა ყოფად, რომელთა ჰრწამს სახელი მისი (ინ. 1:9-12).

ამ პასაჟში ლაპარაკია განხორციელებულ ლოგოსზე ანუ ქრისტეზე, ღვთის ძეზე, რომელიც თავის მორწმუნეთ ღვთის-შვილობას აღუთქვამს, მაგრამ ღვთის-შვილად დაბადება ხორციელდება არა სოფელში, არამედ სოფელში მყოფ ეკლესიაში, რომელსაც არ იწყნარებს სოფელი. ამის დასტურია ადრეული დევნილებანი და უკანასკნელ საუკუნეთა გულგრილობა მის მიმართ, რაც, შესაძლოა, მტრულ დამოკიდებულებაზე უარესია.

„სოფელი მის მიერ შეიქმნა" – ქრისტე-ლოგოსზე ნათქვამი ეს სიტყვები როგორ მივუსადაგოთ ეკლესიას? მხოლოდ სახეობრივად, როგორც ეს წარმოდგენილია ადრექრისტიანულ აპოკრიფულ დოკუმენტში (ჰერმას „მწყემსი", II ს.). ჰერმას ხილვაში ეკლესია მოხუცი ქალის სახით ეცხადება და აძლევს წიგნს. რატომ მოხუცის? ანგელოზი პასუხობს: „რადგან ის შეიქმნა უწინარეს ყოველთა, ამიტომ არის ის მოხუცი. და მისთვის არის შექმნილი სოფელი" (ხილვა II, 1,4). ანუ: ეკლესია სოფელში ისტორიული განვითარების შედეგი კი არ არის, არამედ წინ უსწრებს სოფელს.

სოფელი ლოგოსის მიერ შეიქმნა, ხოლო ეკლესია სოფლისთვის შეიქმნა უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა. ეკლესია ლოგოსში იყო იმთავითვე და ატარებს მის სახეს ანუ, შეიძლება ითქვას, რომ იგი მის ხატად და მსგავსებად შეიქმნა. ეკლესია არის სოფლის საზრისი, რომელსაც ატარებს ის სოფელში შემოსვლისას, მაგრამ ის შემოდის მასში როგორც უცხო, ანუ მას არ იღებს სოფელი და ეკლესიას უხდება მსხვერპლის, უარეს შემთხვევაში დევნილება (მსხვერპლის გაძლიერებული სახე). სწორედ მსხვერპლად და უცხოდ წარმოედგინათ საკუთარი თავი ადრექრისტიანულ ხანაში ეკლესიის შვილებს. ეკლესიის მსხვერპლის და უცხოობა დაღს ასვამს მის შვილებსაც. „ქრისტიანები, ვკითხულობთ დიოგნეტესადმი ეპისტოლეში, თავიან სამშობლოში ცხოვრობენ როგორც მწირნი... მათთვის ყოველი უცხო ქვეყანა სამშობლოა და ყოველი სამშობლო – უცხო ქვეყანა... მყოფობენ დედამიწაზე, მაგრამ ცის მოქალაქენი არიან".

მისთვის არსად მყარი ადგილი არ არის. ვერსად შევხვდებით

ადგილს, სადაც მას შეეძლება დამკვიდრება. მისი უცხო წარმოშობის ალიარების დასტურია, რომ ძველი ქრისტიანების შეგნებაში არსებობს არა რომელიმე ადგილის ეკლესია (რომის, კორინთოს...), არამედ ეკლესია, რომელიც მსხემობს აქა და იქ, როგორც, მაგალითისთვის, კლიმენტი რომაელი ეპისკოპოსი (I ს-ის II ნახ.), რომელიც ამგვარად იწყებს თავის ეპისტოლეს კორინთელი ქრისტიანთა მიმართ: „ეკლესია, რომელიც მსხემობს (ბერძნ. παροικουσα) რომში, ღვთის ეკლესიას, რომელიც მსხემობს კორინთოში...“ ანუ არსებითი აზრით, ეკლესია არ შეიძლება იყოს კორინთოსი, რომის, საქართველოსი, სერბიის და ა. შ., არამედ ის არის, როგორც პავლე მოციქულის მეტყველებამ დაამკვიდრა, „ღვთის ეკლესია“ (1კორ. 1:2 და ბევრგან მის ეპისტოლეებში) და „ქრისტეს ეკლესია“ (რომ. 16:16) ან ორივესი ერთად: „მამა ღვთისა და იესო ქრისტეს ეკლესია“ (1თეს. 1:1).

როგორც სული არ ეკუთვნის სხეულს, არამედ შთაბერილია მასში, ასევე ღვთისა და ქრისტეს ეკლესია არ ეკუთვნის რომელიმე ადგილს, ქალაქს თუ ქვეყანას, არამედ მადლით მყოფობს მასში, როგორც სტუმარი („სტუმარი ღვთისაა“), თუკი იქ ჰპოვებს წმიდებს (αγιοι), როგორც ქრისტეს მორწმუნეები იწოდებოდნენ ქრისტიანობის გენეზისში, რადგან ეკლესია, მის მიწიერ განზომილებაში „წმიდათა ეკლესიაა“ – εκκλεσία των άγιων (1კორ. 14:23).

ქრისტეს ეკლესია არის ყველა წმიდის თავშესაფარი ამ სოფელში, როგორც ნოეს კიდობანი, რომელმაც შეიფარა ისინი, ვინც უნდა გადარჩენილიყვნენ, როგორი ცხოვრებაც მათ აირჩიეს („მხოლოდ ნოეს ეპოვა მადლი უფლის თვალში“, „მართალი, სრული კაცი იყო ნოე თავის თაობაში“, დაბ. 6:8-9). ეკლესია ხომალდია, რომელიც დასცურავს წუთისოფლის მღელვარე და აბობოქრებულ ზღვაში, ამაოებაში, და იფარებს თავის წიაღში მორწმუნეებს, რომელთაც თავისუფალი ნებით აირჩიეს თავიანთი ხვედრი, რომ ასულიყვნენ ხომალდში და გადარჩენილიყვნენ. ამიტომაც ადრექრისტიანული წარმოდგენით, ეკლესიის შენობის არსის განმსაზღვრელი ტიპი ბაზილიკაა, რომელსაც გემის ფორმა აქვს იმის ნიშნად, რომ ის მიაპობს ამაოების ტალღებს. არსად ის არ მკვიდრობს, მისი მკვიდრობა მხოლოდ გზაშია, და გზას აქვს მიზანი – ღვთის სასუფეველი და თავად გზა არის, საბოლოო აზრით, თვითმიზანი (რადგან ის დაუსრულებელია, გრძელდება სასუფეველშიც, როგორც ამას ასწავლიდა გრიგოლ ნოსელი), როგორც ქრისტე ამბობს, რომ „მე ვარ გზა“ – და სწორედ გზა ეწოდებოდა ქრისტიანობას მის საწყის ხანაში (საქმე, 19:23).

თუ ეკლესია სადმე მკვიდრობს, ეს არის ცა, მაგრამ მას, ცის

მკვიდრს, სოფელშიც ჰყავს თავისი შვილები (ავგუსტინეს პრეფიგურატივით: აბელი კაენიანთა შორის). ამ აზრით, „ეკლესია არის მიწიერი ცა, სადაც ზეციერი ღმერთი მყოფობს და მოძრაობს“ (გერმანე კონსტანტინოპოლელი). ცაში მკვიდრობის ამ იდეას გამოხატავს ცენტრალურგუმბათოვანი ეკლესიები, რომელთა გუმბათი მდგრადობის, უძრაობის, თითქოს ციური გუმბათის მიწაზე გარდამოსვლის და მასზე დავანების განცდას ბადებს. VI საუკუნიდან ბაზილიკების გუმბათებით დაგვირგვინებამ თითქოს შეაჩერა ბაზილიკა-ხომალდის სვლა და მყარად დაამკვიდრა ერთ ადგილზე. ამით აღინიშნა დევნილებისგან თავდაღწეული და გამარჯვებული ეკლესიის სტატუსი, რაც არანაირად არ აუქმებს ეკლესიის, როგორც წუთისოფელში მსვლელი ხომალდის და მასთან დაკავშირებული საგნების (აფრა, ნიჩაბი, შუქურა), სიმბოლიკას. ის საძირკვლიანი სახლიც არის და ხომალდიც. თუმცა ხომალდის ცურვას თავისი საბოლოო მიზანი აქვს – სასუფეველი, რასაც ძველქრისტიანულ სიმბოლიკაში ღუზა გამოხატავს. „შეუძლებელია ზღვის გადალახვა ხომალდის გარეშე. ქრისტეს ეკლესია იგივეა, რაც ხომალდი ზღვაში“ (წმ. იოანე ოქროპირი).

ეკლესიოლოგია, რომელიც ჩანასახოვან მდგომარეობაში იყო თვით პავლე მოციქულის ეპისტოლეებშიც კი, IV საუკუნის დოგმატშემოქმედებით ხანაში ოთხი არსებითი ნიშნით ყალიბდება. ეს ოთხი ნიშანი ნიკეა-კონსტანტინოპოლის „მრწამსის“ სიმბოლოშია გაცხადებული. ესენია: 1) ერთი, 2) წმინდა, 3) კათოლიკე, 4) სამოციქულო.

ეკლესიის რა რეალობას აცხადებს თითოეული მათგანი?

ერთი. ქრისტემ შექმნა მხოლოდ ერთხელ ერთი ეკლესია, ეს ეკლესია, რაზეც ლაპარაკობს მრწამსი. კიდევ სხვა, მეორე ეკლესია ქრისტეს არ შეუქმნია. როგორც ერთია ღმერთი, როგორც ერთია ძე ღვთისა ქრისტე, ქრისტეს ერთი სხეული, ასევე ერთია ეკლესია.

წმინდა. რაკი ეკლესია ქრისტეს დაფუძნებულია მისდამი რწმენაზე და ის არის მისი სხეული, იგი წმიდაა. ის წუთისოფელშია, მაგრამ განრიდებულია მისგან (წმიდის – *კადოშ* ძველაღთქმისეული მნიშვნელობით). ეკლესია არის წყარო ყოველი სიწმიდის. ეკლესია წუთისოფელშია, მაგრამ წუთისოფლის სიბილწე არ ეხება მას. ეკლესია წმინდაა არა იმიტომ, რომ მისი წევრები არიან წმინდები, თუმცა ძველი ქრისტიანები წმინდებად იწოდებოდნენ, იმ აზრით, რომ ისინი სიწმიდის გზაზე იყვნენ შემდგარნი, ანუ წუთისოფელს განრიდებულნი. ეს არის განღმრთობის პროცესი, რომელიც ეკლესიაში ხორციელდება. ეკლესიის ამო-

ცანაა, განწმინდოს თავისი წევრები – შვილები და შეიყვანოს ღვთის სასუფეველში. ამ აზრით, ეკლესიის შვილები სამშობლოშიც (ეკლესიაში) არიან და გზაშიც. ყველანი წმინდებიც და ცოდვილებიც ღვთის უსასრულო სიწმინდის წინაშე. თავად ეკლესიაც არის გზა, როგორც ქრისტე: მე ვარ გზა. მგზავრების მხსნელი, როგორც ნოეს კიდობანი, ღვთის სასუფეველში გადამყვანი. ქრისტიანთა სიწმინდე ტრანსცენდენტურობის, წუთისოფლისგან მიღმურობის აზრით დამოწმებულია ქრისტეს სიტყვებით თავის მოწაფეთა მიმართ: „...არ ხართ სოფლისანი, არამედ მე გამოგარჩიეთ სოფლიდან...“ (ინ. 15:19), „ისინი სოფლისანი არ არიან, როგორც მე არა ვარ სოფლისა“ (ინ. 17:16).

კათოლიკე. ბერძნ. καθολική „მთლიანი“, „მრთელი“. იგი შეიქმნა და არსებობს როგორც მთლიანი, დაუნაწევრებელი, როგორც ქრისტეს სხეულია მთლიანი. ყოველი მისი „ნაწილი“ ადგილობრივი (ხილული) ეკლესიების სახით მთლიანია. ის ერთი და წმინდა ყველა ცალკეულ ეკლესიაშია მთლიანად, არა ფრაგმენტულად, არა დანაწილებულად. ცალკეული ეკლესია არა უბრალოდ უკუთვნის მთლიანს, არამედ თავად არის მთლიანი. ამ მთლიანობის მანიფესტაციაა ყოველი ადგილობრივი ეკლესია. ეკლესია, რომელიც მსხვმობს ადგილობრივ, მთლიანი რომ არ იყოს, მის წიაღში ვერ შესრულდებოდა საღვთო ლიტურგია და ვერ შედგებოდა ევქარისტიული აქტი – ეკლესიის მიზანი ამ სოფელში. არსით, მადლის ქმედითობით არ არის განსხვავება ადგილობრივ ეკლესიებს შორის, სად სრულდება ლიტურგია, სად ეზიარება მორწმუნე, სად ინათლება სული – სვეტიცხოველში თუ თუ, სადმე სოფლის „მიყრუებულ“ საყდარში, რადგან სადაც ქრისტე და მისი ნათელია, სადაც წარმოითქმის: „ესე არ ხორცი ჩემი და ესე არს სისხლი ჩემი“, იქ არის ხსნა და სამყაროს შუაგული.

ეს არის კათოლიკეს ერთი მნიშვნელობა.

მეორე მნიშვნელობა: ეკლესია საყოველთაო, უნივერსალური. ის აერთებს ყველა ქრისტიანს, მთელს მსოფლიოში გაფანტულთ; ყველა წმიდანს და ყველა განსვენებულს, განურჩევლად ეთნიურ-ენობრივი, კულტურული, სოციალური კუთვნილებისა.

„აურაცხელია რიცხვი ადამიანთა – მამაკაცთა და დედაკაცთა, რომლებიც ძალზე განსხვავდებიან ერთმანეთისგან წარმოშობით და შესახედაობით, ეროვნებით და ენით, ცხოვრების წესით და ასაკით, ჩვეულებებით, თვისებებით, უნარებითა და მდგომარეობით საზოგადოებაში, ასევე ბედითა და ხასიათით. მაგრამ როცა ეკლესიაში ხვდებიან, ისინი გარდაიქმნებიან სულიერად; ეკლესია ანიჭებს მათ ყველას თანაბრად ერთ ღვთიურ

სახეს და სახელწოდებას – ყველანი ქრისტიანებად იწოდებიან...“ (მაქსიმე აღმსარებელი „მისტაგოგია“ II)

ეკლესიის კათოლიკეობას (როგორც მთლიანობის, ისე საყოველთაობის აზრით) უპირისპირდება ე. წ. ფილეტურობა ანუ ეკლესიის გააზრება ეთნიური პრინციპით. ფილეტიზმი უგულებელყოფს პავლე მოციქულის თეზისს: „უკვე აღარ არსებობს არც იუდეველი და არც ბერძენი... თქვენ ყველანი ერთნი ხართ ქრისტე იესოში“ (გალ. 3:28; აგრ. კოლ. 3:11). ამ აზრით, როგორც საბოლოო საზრისით, არ არსებობს იუდეველთა ეკლესია, ბერძენთა ეკლესია, ქართველთა ეკლესია, რუსების ეკლესია და ა. შ. ეთნიურ-ფილეტური დაყოფით, არამედ ქრისტეს ეკლესია თავის უნივერსალურ მთლიანობაში, ყველა მოდგმისათვის ქრისტეს ერთნაირად განტეხილ-დათხეული, მაგრამ მაინც მთლიანი ხორცით და სისხლით. ამ აზრით ამბობს პავლე მოციქული, რომ ქრისტეში განსხვავება არ არის იუდეველსა და ბერძენს ორის, წინადაცვეთილსა და წინადაუცვეთელს შორის, მონასა და თავისუფალს შორის – ქრისტეში ყველა ტომი და მოდგმა ერთია (კოლ. 3:11).

და თუ რაიმე ზიანი მიადგა კაცობრივი პოლიტიკით ეკლესიას, ეს ფილეტური ზიანია. სამწუხაროდ დღეს ქრისტიანები სხვაგვარად ვერ იაზრებენ ქრისტიანობას, თუ არა ფილეტურად, სხვაგვარად ვერ ერთიანდებიან, თუ არა ეთნიკურად, ყოველი ქრისტიანი ერი თავ-თავის „ეროვნულ“ ეკლესიაში, ბერძენი ბერძნულში, რუსი რუსულში და ა. შ.

სამოციქულო. აქაც ორი მნიშვნელობაა: პირველი ნიშნავს, რომ ეკლესიის სათავეში ისტორიულად მოციქულები დგანან. ანუ პირველ ეკლესიას მოციქულები შეადგენდნენ. ისინი ალაპარაკდნენ სხვადასხვა ენებზე სულთმოფენობისას (აღდგომიდან ორმოცდამეათე დღეს) და მათი ერთობლივი სათქმელი გამოხატა პეტრე მოციქულმა, როდესაც მიმართა იერუსალიმში შეკრებილ ხალხს „კაცნო ჰურიანო“ (საქმე, 2:14) და მისი მსმენელნი, სხვადასხვა მხრიდან ამოსულნი, იქ გარდაიქმნენ ერთ სამოციქულო ეკლესიად.

მეორე: სამოციქულო გულისხმობს, რომ ეკლესიაში არსებობს განუწყვეტელი მოდენილობა მოციქულთაგან, როგორც მოძღვრებაში, ისე ხელდასხმაში. ეკლესიის მოძღვრება ქრისტეს მოძღვრებაა, როგორც ის გადმოსცეს მოციქულებმა: „ისინი გამუდმებით მოციქულთა მოძღვრებაში... იყვნენ“ (საქმე, 2:42). მოციქულებიდან ქრისტემდე მივდივართ. სამოციქულო ხელდასხმის სათავეში თავად ქრისტეა – თავი ეკლესიისა. პირველი

ხელდამსხმელი. ფიქრობენ, ჩვენში განსაკუთრებით, თითქოს ეკლესიასთან მიმართებაში სამოციქულო ნიშნავს, რომ ამა თუ იმ ხალხის (ქვეყნის) მოქცევაში ისტორიულად მოციქული მონაწილეობს, მაგალითად, ჩვენში ანდრია, სიმონი (ამ ორს უმატებენ: ბართლომეს და მატათას). ეს ძირშივე მცდარი წარმოდგენაა. სამოციქულოა ყოველი ადგილობრივი ეკლესია არა რომელიმე მოციქულის წილით მის დაარსებაში, არამედ სულთმოფენობის დღიდან მომდინარე მადლით.

საღვთო ლიტურგია

მე-2 ს-ის თეოლოგი აპოლოგეტი ირინეევს ლიონელი წერს: „ჩვენი მოძღვრება თანხმობაშია ლიტურგიასთან, ლიტურგია – მოძღვრებასთან". ეს ე. წ. ჰერმენევტიკული წრე, რომელიც პროფანულ საგანთა მიმართ შეიძლება უბრალო ტავტოლოგიად ჩაითვალოს, მაგრამ, როცა ლაპარაკია ქრისტიანული რელიგიის ისეთ ფუნდამენტებზე, როგორიც არის მოძღვრება და საღვთო ლიტურგია, მათი ჭეშმარიტების გამოხატვა მხოლოდ ამგვარი წრით თუ არის შესაძლებელი. ბერძნული სიტყვა εκκλεσία მომდინარეობს ზმნიდან εκκαλεω „მოვუხმობ", „მოვუწოდებ", მაშ-მე, ეკლესია მოწოდებულთა კრებულია. ხოლო მოწოდებულნი არიან ისინი, მარტივად რომ ვთქვათ, ღვთისმსახურებისთვის, სხვანაირად, საღვთო ლიტურგიის შესასრულებლად. ეკლესია მხოლოდ სალოცავად არ არის გამიზნული. ლოცვა არსებითად ინდივიდუალური ქმედებაა, მისი აღსრულება მორწმუნეს ყოველ ადგილას შეუძლია, შინ (მთ. 6:6) და გარეთ, – არსებობს საგანგებო სამლოცველოები, ეკვდერები, სახატეები – მაგრამ საღვთო ლიტურგიის, როგორც საზოგადო ქმედების (რასაც ნიშნავს სწორედ ბერძნული ძველი სიტყვა λειτουργία), აღსრულება ეკლესიის ანუ მოწოდებულთა – მრევლის, მონაწილეობით მხოლოდ ეკლესიის შენობაში, ტაძარშია შესაძლებელი. ლიტურგიული რიტუალი სიტყვიერი ტექსტების – საკითხავების, საგალობლების და მრევლის რწმენის დამადასტურებელი *ამინების* – თანხლებით, ასევე ტაძრის კედლების მოხატულობა ხილულად გამოხატავენ ქრისტიანულ საღვთო ისტორიას და ქრისტეს მოძღვრებას. როგორც ძე ღვთისა განხორციელდა და ქრისტე ხილული შეიქნა იესოს სახით, ანალოგიურად, ლიტურგიულ პროცესში მოძღვრების სული, რომელიც არის იგივე ქრისტე, ხორციელდება მრევლის თანდასწრებით და მონაწილეობით. ეკლესიოლოგიის არსებითი განსაზღვრებით, ეკლესია არის ქრისტეს სხეული, ასევე ქრისტე არის ეკლესიის თავი. ლიტურგიის მთელი პროცესი სიმბოლუ-

რად წარმოადგენს ქრისტეს მიწიერ ცხოვრებას ბეთლემში შობიდან იერუსალიმში საფლავად დადებამდე. ლიტურგიის პროცესში მზადდება შემოწირული პურისა და ხორცის გარდაქმნა ქრისტეს ხორცად და სისხლად, რომელსაც ლიტურგიის დასასრულს მორწმუნენი მადლობით (ევქარისტიით) ეზიარებიან. ამ საბოლოო აქტისთვის – ზიარებისთვის, რომელიც ლიტურგიის მიზანი და დაგვირგვინებაა, ლიტურგიას მეორენაირად ბერძნულად *ევქარისტია* „მადლობა" ეწოდება. ევქარისტია, ევქარისტული ერთობა, აკავშირებს ერთმანეთთან *კათოლიკე* ეკლესიებს, რამდენადაც ყველა ადგილობრივ ეკლესია ქრისტეს სხეულია და ქრისტე, როგორც მოძღვრება, სრულად ჰგიეს მასში. მოძღვრება, რომელიც დოგმატურად მსოფლიო კრებებზე ჩამოყალიბდა ისევე უცვალებელია, როგორც ეკლესიის არსი, მაგრამ ცვლილებას მისი ლიტურგიული გამოხატვა ექვემდებარება. ლიტურგიის სიტყვიერი სამოსელი ცვალებადია დროში და სივრცეში, სხვადასხვა ტრადიციისა და კულტურის ქვეყნებში. სხვა სახე ჰქონდა ლიტურგიას მოციქულთა ხანაში, კონკრეტულად როგორი, ჩვენთვის უცნობია, მაგრამ მთავარი ნიშანი დღემდე მოდის: ეს არის პურის განტეხა იესო ქრისტეს სიტყვების თანახმად, როგორც მან უკანასკნელ სერობაზე აიღო პური, აკურთხა, დატეხა და მისცა მოწაფეებს „მიიღეთ, ჭამეთ, ესე არა ხორცი ჩემი" (მთ. 26:26). (ლიტურგიის ტექსტში ემატება: „...მრავალთათვის განტეხილი მისატევებელად ცოდვათა..."). დროთა ვითარებაში ეკლესიის ცხოვრება შეივსო დღესასწაულებით, წმინდათა ხსენებებით, მარხვებით, ახალი საგალობლებით, შეიცვალა შესამოსელი და სხვა. ეკლესია მარადიულია, ღვთიური დაწესებულებაა, ბასილი დიდის განჭვრეტით, ეკლესიას წარმოშობა სამების წიაღში აქვს, მაგრამ ის დროში არსებობს და მისი *სამოსელი*, როგორც ისტორიული კულტურის ფენომენი, ცვლილებადია. ბუნებრივია, სახარებისდროინდელი კულტურის ჩარჩოში ეკლესია ვერ დარჩებოდა. პროტესტანტობა კათოლიკე ეკლესიის გარეგნულ სიახლეებს სახარების სულიდან გადახვევად მიიჩნევს. ვლადიმირ სოლოვიოვის თქმით, სიახლეთა უარმყოფელნი იმ ადამიანს ჰგავს, ვინც რკოს აბსოლუტურ რეალობად მიიჩნევს, მისგან ამოზრდილ მუხას კი არ იწყნარებს. ლიტურგიულმა ღვთისმსახურებამ ზღვრულ დიდებულებას ბიზანტიის ეკლესიაში, კერძოდ, წმინდა სოფიის ტაძარში მიაღწია, და სწორედ ამ სახით გავრცელდა საქართველოში, ბულგარეთში, ბალკანეთის ქვეყნებში, კიევის რუსში (Киевская Русь), რომლის ქრისტიანული ორიენტაცია სწორედ ლიტურგიის ბრწყინვალებამ განაპირობა. რთული, პოლიფონიური ღვთისმსახურება წარმოად-

გენს ხელოვნებათა სინთეზს, ადამიანი ღმერთს ემსახურება ყველა თავისი შემოქმედებითი შესაძლებლობით – სიტყვით, მხატვრობით, ვოკალური და ინსტრუმენტული მუსიკით, პლასტიკით, ნელსურნელებით. მაგრამ ის უბრალო სახიობად დარჩებოდა, რომ არა მისი თეოლოგიური განზომილება, რომელიც დროთა ვითარებაში, არეოპაგიტიდან და მაქსიმე აღმსარებლიდან დაწყებული (მე-7 ს.), ღრმავდება და, ბოლოს, ცალკე საღვთისმეტყველო დარგად, „ლიტურგიულ ღვთისმეტყველებად“ ყალიბდება. ევქარისტია ლიტურგიული ღვთისმეტყველების თანახმად, საიდუმლოთა საიდუმლოა, იგი აგვირგვინებს ლიტურგიის პროცესს. ევქარისტიის, როგორც დამაგვირგვინებელი ქმედების, შემდეგ სხვა მსახურებანი გამორიცხული უნდა იყოს. ლოცვების დამატება მის შემდეგ ლიტურგიული საზრისის დაქვეითების შედეგია (დეკ. იოან მეიენდორფი).

კატაფატიკური და აპოფატიკური ღვთისმეტყველება

ღმერთი ერთდროულად სამყაროს მიმართ ტრანსცენდენტურიც (მიღმური) არის და იმანენტურიც (შიგნით-მყოფი). ამის გამო შესაძლებელია ღვთისშემეცნების (ღვთისმეტყველების) ორი გზა: კატაფატიკური (დადებითი, პოზიტიური) და აპოფატიკური (უარყოფითი, ნეგატიური).

კატაფატიკა. ღმერთი ამ სამყაროში თავისი ქმნილებების სახით იმყოფება. შეგვიძლია წარმოდგენა ვიქონიოთ ღმერთზე იმ საგნებისა თუ მოვლენების მიხედვით, რომლებითაც მის მიერ შექმნილი სამყარო ხასიათდება. მაგრამ არც ერთ მათგანს არ შეუძლია სრულყოფილად (თუნდაც მიახლოებით) გამოხატოს ღმერთის შინაგანი ბუნება. როდესაც ვლაპარაკობთ ღმერთის თვისებებზე, იმასაც ვითვალისწინებთ, რომ ვერც ცალკეული მათგანი და ვერც მათი ერთიანობა ვერ ქმნის ღმერთზე არათუ სრულყოფილ, არამედ რამდენადმე ადეკვატურ წარმოდგენას. ღმერთი აღემატება ნებისმიერ სახელს: თუ ვუწოდებთ მას *არსებობას*, იგი აღემატება არსებობას, მეტია, ვიდრე არსებობა, ის ზე-არსებობაა, რისი გამოცდილებაც ადამიანს ცდაში ეძლევა. თუ ვუწოდებთ მას მართალს და სამართლიანს, ის აღემატება ყოველ (ადამიანურ) სიმართლეს და სამართლიანობას, ის ზე-მართალი და ზე-სამართლიანია. თუ ვიტყვით, რომ ღმერთი არის სიყვარული, ღმერთი ადამიანური გაგების სიყვარულზე განუზომლად მეტია – ის ზე-სიყვარულია. და ა. შ. და ა. შ. ბოლოს ჩვენ ვგებულობთ, რომ ღმერთზე ვერაფერს დადებითს ვერ ვიტყვით, ვერც ერთი ემპირიული საგნით თუ მოვლენით მას სრულყოფილად ვერ

დავახასიათებთ. ყოველი დახასიათება მისი აბსოლუტურობის და მიღმურობის (ტრანსცენდენტულობის) წინაშე მხოლოდ მკრთალი აჩრდილი იქნება იმისა, რასაც ის სინამდვილეში წამოადგენს. გვაქვს ჩვენ ამ ზერეალობის წამიერი წინათგრძნობა, მაგრამ ის ჩვენ გონებას „ხელიდან უსხლტება". სიყვარული, სამართლიანობა, არსებობა, სიწმიდე – ეს კატეგორიები, რომლებითაც ჩვენ ადამიანურ ცხოვრებაში ვიყენებთ, მხოლოდ ჩრდილია იმისა, რასაც ისინი ღმერთში წარმოადგენენ. ამრიგად, ყველაფერი, რითაც ღმერთს ვახასიათებთ, მხოლოდ სიმბოლური მნიშვნელობისაა და შორს არის ღვთის რეალობისგან. სიმბოლო მხოლოდ მიანიშნებს მასზე (ეს არის სწორედ სიმბოლოს საზრისი).

აპოფატიკა. საბოლოოდ, იმ დასკვნამდე მივდივართ, რომ ღმერთზე ძნელია ითქვას, თუ რა *არის* იგი. მხოლოდ იმის თქმა შეგვიძლია, თუ რა *არ არის* იგი. თავისი არსით ღმერთი გამოუცნობია. ეს ზოგადი დებულებაა, რომელიც ღმერთის უზოგადესი დეფინიციიდან გამომდინარეობს, სახელდობრ, იქიდან, რომ ღმერთი ქმნილებისგან აბსოლუტურად განსხვავებულია და, ამდენად, მიუწვდომელი. ის ჩვენი გონებრივი შესაძლებლობების მიღმა არსებობს. ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ ვთქვათ, თუ რა არ არის ღმერთი. აპოფატიკური ანუ უკუთქმითი ღვთისმეტყველებით არეოპაგიტიკამ გააცნობიერა, რომ ღმერთი ყოველივე სახელისა და განსაზღვრების მაღლა დგას. მართლაც, თუ მოვახერხეთ ღმერთის განსაზღვრება და ადამიანურ სახელში მისი მოქცევა, ის ღმერთიც არ ყოფილა, ანუ დაუსაზღვრელი, უსასრულო „არსება". არეოპაგიტიკა ამბობს, რომ ღმერთი არ არის არც გონება, არც სიტყვა, არც აზრი, არც რიცხვი, არც ოდენობა, არც ძალა, არც ნათელი, არც სიცოცხლე, არც არსება, არც დრო, არც მარადისობა, არც ჭეშმარიტება, არც სიბრძნე... ეს სიტყვა-ცნებები ადამიანური წარმოშობისაა და მიესადაგება მხოლოდ ქმნილებას, რის შეცნობასაც ცდილობს ადამიანი. ღმერთის მოქცევა ამ კატეგორიებში, რომლებითაც ჩვენ სახელ-ვდებთ ქმნილებას და განვსაზღვრავთ მას, შეუძლებელია, ღმერთის იდეის წინააღმდეგობრივია. ამიტომაც ღვთის ბუნების, არსების, მისაწვდომად ღვთისმეტყველება ირჩევს აპოფატიკურ გზას, რომელიც თავისთავად ღვთის შესახებ ერთი არსებითი ჭეშმარიტების შემცველია. ეს ჭეშმარიტება ამგვარად გამოითქმის: ღმერთი შეუცნობადია. რამდენადაც ღმერთი აბსოლუტურად მიღმიერია, მასზე არ შეგვიძლია ვთქვათ რაიმე დადებითი, მივაწეროთ მას რაიმე თვისება, შემოვფარგლოთ დროითა და სივრცით, გავხადოთ ჩვენი შეზღუდული წარმოდგენების ობი-

ექტი, როდესაც ის სრულიადაც არ არის ობიექტი, რადგან ის არ იმყოფება ობიექტურ სამყაროში.

აპოფატიკური შემეცნება ერთგვარად პროცესია – ზეაღსვლა ქვემო საფეხურებიდან მაღალი საფეხურებისკენ. ღვთისმეტყველნი (გრიგოლ ნოსელი, არეოპაგელი) ღვთისშემეცნებას ფიგურალურად გამოხატავს მოსეს აღმასავლით სინაის მწვერვალისკენ, სადაც ღმერთი იმყოფება. მაგრამ როგორია მისი მყოფობა? ბიბლიაში ნათქვამია, რომ მოსე შედის ნისლში, წყვდიადში, სადაც ღვთის პირისპირ წარდგება; მაგრამ ეს მხოლოდ პირობითი გამოთქმაა; მხოლოდ სიმბოლოა. ნისლი, რომელშიც მოსე შედის, სიმბოლურად ღვთის შეუცნობლობას და უხილავობას გამოხატავს. ანუ, ღმერთი იმყოფება იქ, სადაც ჩვენს ცოდნას, ჩვენი შემეცნების უნარს წვდომა არა აქვს. ერთადერთი ცოდნა, რაც შეიძლება გამოიტანოს წყვდიადიდან ადამიანმა, ეს არის ის, რომ ღმერთი უხილავია და, ამდენად, შეუცნობელი. ეს არის ღვთისმეტყველების დასაწყისი და საბოლოო შედეგი. კლიმენტი ალექსანდრიელი ამბობს, რომ ჩვენ შეგვიძლია მივწვდეთ ღმერთს არა იმით (ან იმაში), რაც ის არის, არამედ იმით, რაც არ არის.

ამგვარად, რათა მივწვდეთ ღმერთს, ამისათვის აუცილებელია განვერიდოთ ობიექტურ სამყაროს, მოვიშორით, დავივიწყოთ ყოველი ცოდნა გარესამყაროს შესახებ და უცოდინარობით თუ შეგვეძლება ღვთის საიდუმლოებაში შესვლა, ისეთ არეში, რომელიც არაფრით ჰგავს ჩვენს სამყაროს. უნდა ჩამოვიფერთხოთ ყველაფერი, რაც დაგვაბრკოლებს საიდუმლოს მიწვდომას. უნდა გავიდეთ არა მხოლოდ ქნილების გარეთ, არამედ ჩვენი თავის მიღმაც. ეს არის ექსტაზი (ბერძნ. ἔκστασις, „მდგომარეობიდან განსვლა"). ეს შემეცნების ასკეტური გზაა: განწმედა ამა სოფლის დანაშრევებისგან და განსვლა. განწმედა გონებისა და გულის ვნებებისგან, ყოველი ამაო, ქმნილებაზე მიჯაჭვული ფიქრებისგან. გავიხსენოთ, რა სიტყვები ესმის აალებული მაყვლოვანიდან მოსეს: გაიძრე ფეხზე, რადგან, სადაც შენ დგახარ, წმიდა ადგილია. მოსემ უნდა ჩამოიფერთხოს წუთისოფლის მტვერი, რომელიც აბრკოლებს მას აალებული მაყვლოვანის საიდუმლოსთან მიახლებისგან. წმ. ათანასე ალექსანდრიელის სიტყვები – „არც ერთი ქმნილება არა ჰგავს ბუნებით თავის შემოქმედს, რადგან ქმნილება წარმოიშვა არარადან და შეუძლებელია ატარებდეს მსგავსებას თვითარსებულთან" – თითქოს არა მხოლოდ გვაეჭვებს ღვთისმეტყველების შესაძლებლობაში, არამედ მისი არსებობის ლეგიტიმურობაშიც კი ეჭვს ბადებს. მართლაც, თუ

ღმერთი თავის ქმნილებათაგან არაფერს ჰგავს, რა პოზიტიური ცოდნა შეიძლება ვიქონიოთ მასზე? როგორც მის გარეთ საყრდენის არარსებობის გამო დედამიწის აწევა შეუძლებელია, ასევე შეუძლებელია ღვთის ბუნების წვდომა ჩვენს რეალობაში საიმედო საყრდენის გარეშე. მართლმადიდებელი თეოლოგიური აზრი იქამდე მიდის, რომ ღვთაების შესატყვისი ერთადერთი ღვთისმეტყველება მხოლოდ აპოფატიკური შეიძლება იყოს. ამიტომ არის, რომ ქრისტიანობის უპირველესი დოგმატი ქრისტეს ორბუნებოვნების შესახებ უარყოფითი ტერმინებით არის გამოხატული: *შე-უ-რევნელად, უ-ცვალებელად, გან-უ-ყოფელად, გან-უ-ყრელად*. არ ვიცით, როგორ, მაგრამ ვიცით *როგორ არ* – და ეს არის სწორედ ცოდნა. ხოლო თუ *როგორ* – ამას მხოლოდ განღმრთობილი ადამიანის გონება მისწვდება – იმ მომავალში, რაზეც პავლე მოციქული ლაპარაკობს: „ახლა ჩვენ ვხედავთ სარკით, ბუნდოვნად, მაშინ კი პირისპირ. ახლა ვიცი მცირეოდენი, ხოლო მაშინ შევიცნობ ისე, როგორც თავად ვარ შეცნობილი“ (1კორ. 13:12). აპოფატიკა აღმოსავლური წარმოშობისაა. *უპანიშადების* ღვთისმეტყველება აპოფატიკაზეა აგებული. ასეა *დაო დე ძინიც*. სამყაროს პრინციპზე, როგორიც არის დაო, ნათქვამია: „სიტყვით გამოთქმული დაო არ არის დაო“. წმ. გრიგოლ ნოსელის მთელი ღვთისმეტყველება ამ იდეით არის განსჭვალული. შეუძლებელია ღმერთის შეცნობა რაციონალური საშუალებებით. არსებობს გადაულახავი ზღვარი, როგორც უფსკრული, ღმერთსა და იმ ყველაფერს შორის, რაც ღვთის შექმნილია და მის გარეშეა. ადამიანური ენა მხოლოდ და მხოლოდ ქმნილებებს არის მისადაგებული, ის ვერ წვდება დაუსაბამო და შეუქმნელ არსს. კაპადოკიელი მამა ფიქრობს, რომ ანგელოზებსაც კი, როგორც ქმნილებათ, არ შესწევთ ღვთის ადექვატური შემეცნების ძალი. მას აპოფატიკის მეტაფორად მიჩნეული აქვს ის წყვდიადი, რომელშიც შევიდა მოსე ღმერთთან შესახვედრად და რა დახვდა იქ? აბსოლუტური უხილავობა. და ეს იყო მისთვის ღვთისშემეცნების გამოცდილება. აქედან ეძლევა დასაბამი ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში უკუთქმით თეოლოგიას, რომელიც ღრს. იოანე დამასკელთან ასეთ პარადოქსულ სახეს იღებს: „ერთადერთი რამ არის ღმერთში წვდომადი – მისი მიუწვდომლობა“. XV ს-ში ნიკოლაუს კუზელმა (Cusanus), რომელმაც მთელი ტრაქტატი მიუძღვნა ღვთისშემეცნების აპოფატიკურ მეთოდს (De docta ignorantia „სწავლული უმეცრებისთვის“) ეს ფორმულა ენის ერთგვარი გასატეხის სახით ჩამოაყალიბა: Attingitur inattingibile inattingibiliter „მიიწვდომება მიუწვდომელი მიუწვდომლობით“,

კუზელის ფორმულა პარადოქსულია და აპოფატიკის არსიც სწორედ ეს არის. აზრის გადმოცემის პარადოქსულ ხერხს მიმართავდნენ აპოლოგეტები, რომლებსაც წარმართ პოლემიკოსებთან ქრისტიანობის დაცვა უხდებოდათ. ტერტულიანეს (Quintus Septimius Florens Tertullianus, II-III სს.) მიეწერება სიტყვები credo, quia absurdum („მწამს, რადგან აბსურდია"), მაგრამ რეალურად მას ეკუთვნის უფრო შთამბეჭდავი გამონათქვამი, რომელშიც პავლე მოციქულის ფორმულის – „ჩვენ კი ვქადაგებთ ჯვარცმულ ქრისტეს: იუდეველთათვის საცდურს, ელინთათვის – უგუნურებას" (1 კორ. 1:23) – განშლას ვხედავთ. აქ ჩანს ქრისტიანობის სიახლე და უნიკალობა, რომელიც ანგრევს ყოველგვარ რაციონალიზს რელიგიაში. კუზელი წერს: „წმინდა უმეცრება მასწავლის, რომ ის, რაც ჩემს გონებას არარად ეჩვენება, მიუწვდომელი მაქსიმუმია". სწორედ ეს მაქსიმუმი, რომელიც პირველ საუკუნეში მოხდა, გრიგოლ რობაქიძის გამოთქმით, „კანტის თავში ვერ შევა". მაგრამ იმანუელ კანტმა, წმინდა გონების აპოლოგეტმა, რომელმაც კარგად უწყოდა გონების შესაძლებლობანი, მას სფერო და საზღვარი დაუდგინა. ტერტულანე კი, რწმენის აპოლოგეტი, ამგვარი პარადოქსით პასუხობდა დამცინავ წარმართ რაციონალისტებს.

> Crucifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est.
> Et mortuus est dei filius; credibile prorsus est, quia ineptum est.
> Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile.
>
> ჯვარცმულ იქნა ძე ღვთისა – არ მრცხვენია, რადგან სასირცხოა;
> მოკვდა ძე ღვთისა – უცილობლად სარწმუნოა, რადგან უგუნურებაა;
> დამარხული აღდგა – ნამდვილია, რადგან შეუძლებელია.

2019

ფერისცვალება

როცა წინასწარმეტყველის სიტყვა არავის ესმის, მაშინ სიტყვას ცვლის ქმედება – წინასწარმეტყველი თავისი საქციელით, ზოგჯერ თავისი სხეულით, თავისი სიცოცხლითაც კი ცდილობს მიიტანოს ადამიანებამდე გასაცხადებელი ჭეშმარიტება. ქმედებებით, პირადი მაგალითით, საკუთარი თავის იგავად ქცევით წინასწარმეტყველნი ამოწმებენ ჭეშმარიტებას, რომლის გამოსახატავად უკვე უძლურია სიტყვა. ასე იქცეოდნენ ოსია, ესაია, იერემია, ეზეკიელი. მაცხოვარი ეტყოდა თავის მოციქულებს „მრავალსა იგავით“ (მთ. 13:3) და ეს ყველა იგავი სასუფევლის საიდუმლოს შეეხებოდა: იგავი მთესველზე, იგავი მდოგვის მარცვალზე, იგავი საფუარზე, ყანაში დაფარულ საუნჯეზე... ყველა ეს იგავი რომ მოუთხრო იესომ, ჰკითხა მოწაფეებს: „გულისხმაჰყავთა ესე ყოველი?“ რას მიუგებდნენ? მიუგეს: „ჰე, უფალო“. მაგრამ რამდენად გულისხმაჰყვეს, რამდენად ჩაწვდნენ მოციქულნი სასუფევლის საიდუმლოს, რომელიც მათ ემცნოთ არა ისე, როგორც ყველა მის მსმენელს, არამედ იგავთა გარეშეც, უშუალოდ – „თქუენდა მოცემულ არს ცნობად საიდუმლო სასუფეველისა ცათასა ხოლო მათდა არა მიცემულ არს“ (მთ. 13:11)? აქედან ჩანს, რომ იესოს ჰქონდა მათთან საიდუმლო საუბარი სასუფეველზე, მაგრამ ამის შესახებ არაფერია ნათქვამი სახარებებში. როგორ, რა სიტყვებით შეიძლებოდა ეს თქმულიყო, გაცხადებულიყო ხორცში მყოფთათვის ეს აუტანელი ჭეშმარიტება? ამაზე დუმს სახარება. *თითქოს მოწაფეებს*, მათ შორის პირველს პეტრეს (კეფას – „კლდეს“) სწამთ, რომ მათი მოძღვარი არის „ქრისტე, ძე ღმრთისა ცხოველისა“ (მთ. 16:6), მაგრამ ისინი თავის წინაშე ხედავენ კაცს, მათ მსგავსს, თუმცა მათზე განუზომლად აღმატებულს, მაგრამ თუ გულისხმაჰყოფენ, რომ ის შეიძლება იფარავდეს თავის ბუნებაში სასუფევლის საიდუმლოს, რომელიც ვერავითარი ადამიანური სიტყვით, ვერავითარი შეგონებით, ვერც იგავით (აღმოსავლეთში ძველთაგან ნაცადი წესით) ვერ გამოითქმის თავის საბოლოო სრულყოფილებაში? რომ ეს საიდუმლო სხვა გზით – ფიზიკური თვალით უნდა იხილონ როგორც

წარსულში არც ერთ წინასწარმეტყველს არ ხვდომია წილად? (იხილეს, მაგრამ დაავიწყდა ყველას, თვით კლდესაც, ჯვარცმის დღეს, რათა აღდგომის შემდეგ გახსენებოდათ). „ამინ გეტყვი თქუენ, რამეთუ არიან ვინმე აქა მდგომთაგანნი, რომელთა არა იხილონ გემო სიკუდილისა, ვიდრემდე იხილონ ძე კაცისა, მომავალი სუფევითა თვისითა (მ. 16,28) – ამ სიტყვებით მთავრდება მათეს სახარების ის თავი, რომელსაც უშუალოდ მოსდევს ხილვა მოციქულთაგან უფლის ფერისცვალებისა. „და შემდგომად ექუსისა დღისა წარიყვანნა იესუ პეტრე და იაკობ იოანე, ძმა მისი, და აღიყვანნა იგინი მთასა მაღალსა თვისაგან. და იცვალა მათ წინაშე სხუად ფერად, და განბრწყინდა პირი მისი, ვითარცა მზე, ხოლო სამოსელი მისი იქმნა სპეტაკ, ვითარცა ნათელი“ (მთ. 17:1-2). სხვაგვარად როგორ უნდა გაცემულიყო სრულყოფილი პასუხი კითხვაზე „თქუენ ვინ გგონიე მე ყოფად“ (მ. 16,15), თუ არა იმ გზით, როგორც ეს მოხდა იმ მაღალ მთაზე? ვინ არის მაინც ეს იესო, რომელიც აღიარეს მათ ქრისტედ, რა არის მისი საიდუმლო, რა საიდუმლოს იმარხავს იგი? ყოველი ადამიანი, როგორც ღვთის უნიკალური ქმნილება, პრობლემაა; თითოეული თავის, გარეშეთათვის დაფარულ სიღრმეებს ინახავს, მაგრამ კაცი, რომელსაც ესაიას ხილვაში ემანუელი – „ჩვენ თანა ღმერთი“ ეწოდა, ატარებს ისეთ რეალობას, რისი შეცნობაც ადამიანის ძალებს აღემატება. ემანუელი არა თუ იმარხავს მთელ ღვთიურ მოძღვრებას ადამიანზე და წუთისოფელზე, არამედ თავად მასშია ადამიანისა და წუთისოფლის მომავალი ხატი. მაღალ მთაზე, რომელსაც საეკლესიო ტრადიცია თაბორად მიიჩნევს, სამი მოციქულის წინაშე ქრისტემ სრულყოფილად გააცხადა თავი, როგორც ემანუელი. თაბორის მთაზე გამოცხადდა მისი საიდუმლო, რაც იმთავითვე იყო მასში. ამიტომაც არის, რომ უძველესი იადგარი ფერისცვალების სასწაულს ემანუელთან აკავშირებს: „ემანუელ ფერი იცვალა დღეს დიდებითა მით, რომელი აქუნდა“ – ქრისტეს სახელი აქ, თაბორის მთაზე, ეს წინასწარმეტყველური სახელია. მაინც რას ნიშნავს უფლის ფერისცვალება (ბერძნ. *მეტამორფოსის*)? რა მოხდა თაბორზე? ნუთუ ქრისტეში რაიმე შეიცვალა და ამ ცვლილებამ მის სახეზე იჩინა თავი? ნუთუ ქრისტე იმად შეიცვალა, რაც წინათ არ ყოფილა? ან რაიმე შეემატა? ეს როგორ მოხდებოდა? მასში ხომ „დამკვიდრებულ არს ყოველივე სავსება ღმრთეებისა“ (კოლ. 2:9), განუყოფელად მის კაცებრივ ბუნებასთან ერთად? ემანუელი ხომ მოციქულთა შორის მთელი თავისი სისავსით, თავისი ორთავე ბუნებით იყო – როგორც სრული ღმერთი და სრული კაცი. „იცვალა სხუად

ფერად" („ხატად", მრ. 9,2). განა ღმერთი შეიძლება ცვალებას დაექვემდებაროს? არა ეგრე. თუკი რამ ცვალებაზეა საუბარი, ეს ცვალება მოციქულთა ბუნებაშია საძიებელი, რომელთაც მიეცათ უნარი ქრისტეს ჭეშმარიტი, უხილავი ბუნების ხილვისა. ის სახე, ხატი ქრისტესი, რომელიც მოციქულებმა იხილეს თაბორის მთაზე, მუდამ ატარებს ხორციელი თვალისათვის მიუწვდომელ ნათელს, იგი განუწყვეტლივ მყოფობს ქრისტეში დაუსაბამოდ და დაუბოლოებლად ქრისტე ხომ თავად არის ნათელი ნათლისაგან (მრწამსის სიმბოლო). გრიგორი პალამა (1296-1359), ათონელი ისიხასტი ბერი, რომელსაც უნდა ჰქონოდა უხილავი, შეუქმნელი ნათელის ხორციელი თვალით ხილვის გამოცდილება, ასე განმარტავს ფერისცვალების მოვლენას: „უფლის ფერისცვალების ნათელი არ დაწყებულა და არც შეწყვეტილა, ის არ იყო შეზღუდული სივრცით და არ აღიქმებოდა შეგრძნებით, თუმცა მაშინ ხორციელი თვალით იყო ხილული... მაგრამ უფლის მოწაფეები თავიანთი შეგრძნებების ცვლილებით ხორციელებიდან სულში გადავიდნენ". პალამა ამბობს, რომ ხორცსაც შესწევს უნარი ღვთაებრივი რეალიების წვდომისა, როცა ხორციელი ძალები გარდაქმნილია და სულქმნილია (განსულებულია). უხილავის – სულიერის ხილვა რომ შესაძლებელია ხორციელი თვალით, ამის იმედი გამოჩნდა ჯერ კიდევ იობის წიგნში, სადაც მართალი იობი სასოებით მოელის იმ ჟამს, როცა ღმერთს იხილავს: „მე თავად დავინახავ მას და ჩემი თვალები იხილავენ, არა სხვისნი!" (19,27). მოციქულებმაც ხორციელი თვალით იხილეს წამიერად, თუმცა დროჟამზე აქ არ უნდა მოგვიხდეს საუბარი, იხილეს მარადისობაში სასუფევლის ხატი, რომელსაც ატარებდა ქრისტე – ის ხომ ამბობდა, რომ მოახლოებულია სასუფეველი ცათა, რომ ის თქვენშია, რომ საფუარი ჩადებულია უკვე, რომ დათესილია მდოგვის მარცვალი, რომ ყანაში უკვე მარხია საუნჯე, რადგან ემანუელი უკვე მოსულია – ღმერთი თქვენთან არის. ამ ხილვით თავად მოციქულნი აღმოჩნდნენ წამიერად სასუფეველში, რაკი რაღაც ნაწილი მათი ბუნებისა – ხორციელი თვალი განღმრთობილი იყო.

„აჩუენე მოწაფეთა შენთა ნათელი შენი, რავდენ შემძლებელ იყვნენ დატევნად..." გვამცნობს „უძველესი იადგარი". ამ ნათელს ახსენებს იოანე მოციქული, როცა ქრისტეს მოვლინებაზე ლაპარაკობს სახარებაში (იოანე კი იმ სამთაგანი იყო, რომელთაც თაბორზე იხილეს ეს ნათელი): „იყო ნათელი ჭეშმარიტი, რომელი განანათლებს ყოველსა კაცსა, მომავალსა სოფლად. სოფელსა შინა იყო და სოფელი მის მიერ შეიქმნა და სოფელმა იგი ვერ

იცნა. თვისთა თანა მოვიდა და თვისთა იგი არა შეიწყნარეს. ხოლო რაოდენთა-იგი შეიწყნარეს, მოსცა მათ ხელმწიფება შვილ-ღმრთისა ყოფად, რომელთა ჰრწამს სახელი მისის, რომელნი არა სისხლთაგან, არცა ნებითა ხორცთათა, არცა ნებითა მამაკაცისათა, არამედ ღმრთისაგან იშვნეს" (ინ. 1:9-13). ასეთნი იყვნენ სამნი მოციქულნი – პეტრე, იაკობი და იოანე იმ დღეს თაბორის მთაზე „არა ნებითა ხორცთა", არამედ ღმრთისაგან შობილნი – განღმრთობილნი. ამ ხილვამ, რომელიც მოციქულებს ჯერ კიდევ ხორცში მყოფთ მიემადლათ, არა მხოლოდ აღმდგარი და გაუკვდავსხეულებული ქრისტეს ხატი აღბეჭდა მათ ცნობიერებაში, არამედ ხატი განახლებული კაცობრიობისა. მაგრამ ფერისცვალება მხოლოდ ადამიანს არ ეკუთვნის, მარტო ადამიანის ბუნებას არ მოელის ფერისცვალება, ის მთელს ფიზიკურ სამყაროზეც ვრცელდება – ქრისტემ ხომ თავის ნათელს თავისი წარმავალი სამოსელიც აზიარა – და ყოველ ქმნილებაზე, რაც მასშია. ქრისტეს ფერისცვალებაში გამოჩნდა ხატი ახალი ცისა და ახალი მიწისა, რომელიც „გამოცხადებაში" იხილა იოანე ღვთისმეტყველმა. ამ მომავალი გარდაქმნის ნიშნად არის, რომ ამ დღეს იკურთხება ახალმოწეული, მწიფე ხილი – სავსე ნაყოფი, როგორც განახლებულ-განსრულებული ბუნების ცოცხალი სიმბოლო.

1997

შობიდან აღდგომა-ამაღლებამდე

ბევრ სხვა ადგილთა შორის, სადაც მიმდინარეობს სახარებისეული ამბები, რამდენიმე ადგილი ხერხემლად გასდევს ქრისტეს ამქვეყნიურ ცხოვრებას. თითოეული მათგანი თანამიმდევრობით აცხადებს ღმერთკაცის ამქვეყნიურ მისიის ახალ-ახალ საიდუმლოებებს.

პირველი არის ბეთლემი, „სახლი პურისა“, სადაც იშვა მაცხოვარი. ღმერთმა ისურვა შობილიყო არა მეფეთა სასახლეში, ფუფუნებაში, არც თუნდაც ქოხში თუნდაც უღარიბესი ისრაელიანისა, არამედ საქონლის სადგომში, სადგომთა შორის უდარესში – გამოქვაბულში, სადაც უბირი მწყემსები თუ შეაფარებდნენ თავს ნახირთან ერთად. რატომ მოხდა ასე? განგებით ისე უნდა მომხდარიყო, რომ ღვთის ხორციელქმნას, მის დამდაბლებას ქმნილებათა იერარქიის უკანასკნელ საფეხურზე, შობის ადგილითაც ჰქონოდა შესატყვისობა.

ბეთლემში მოხდა განკაცების საიდუმლო, მაგრამ ვინ იყო ამის მხილველი, შემსწრე – ვინ, გარდა მწყემსებისა და პირუტყვისა, რომელიც იმჟამად ბაგაში იმყოფებოდა, და მოგვთა, რომლებიც აღმოსავლეთიდან მოვიდნენ ძღვენით თაყვანსაცემად, რათა კვლავ უკან, თუმცა სხვა გზით, გაბრუნებულიყვნენ? არ არსებობს ცნობა, რომ მოგვებს, რომლებიც სხვა გზით გაბრუნდნენ, ვისმეთვის პალესტინაში, რომელიმე ისრაელიანისთვის გაეცნდოთ ღმერთკაცის შობის საიდუმლო. ანგელოზებმა, პირველმა მახარებლებმა, მწყემსებს ახარეს იმ ღამით ყრმის შობა, მწყემსებმა – სხვებს, მდაბიურთ, მაგრამ მათ მხოლოდ გაიკვირვეს და საიდუმლო საიდუმლოდ დარჩა. „ხოლო მარიამს დაემარხნეს სიტყუანი ესე და დაედვა გულსა თვისა“ (ლკ. 2:19).

შესაძლოა, ბუნებას მეტი განეცადა იმ ღამით, როგორც მოგვითხრობს ერთი აპოკრიფი, რომ ყრმის შობისას დრო შეყენებულა და ყოველი მოძრავი არსება თუ მოვლენა ერთი წამით შეჩერებულა და მეორე წამს კვლავ ამოძრავებულა...

მეორე ადგილია იორდანე. ბეთლემიდან იორდანემდე გავიდა ოცდაათი წელიწადი. სად იყვნენ ის მწყემსები? ახსოვდათ მათ იმ

ღამის საკვირველება? ან ისინი სად იყვნენ ამ დროის მანძილზე, რომელთაც გაუკვირდათ მწყემსების ნაამბობი – მათთვის ანგელოზთაგან ნახარები ამბავი?

რა მოხდა იორდანეზე? იორდანეზე ნათლისღებისას განცხადდა სამების საიდუმლო. აქ იყო ძე, წყალში შთაფლული, სულიწმიდა მტრედის სახით დავანებული მის მხარზე, და ხმა მამისა, რომელიც ამბობდა ნათელღებულის მიმართ: „ესე არს ძე ჩემი საყვარელი, რომელი მე სათნო-ვიყავ". გაცხადდა სამების საიდუმლო, მაგრამ სახარება ძეზე მოგვითხრობს, ის ძის წიგნია. იორდანეზე გაცხადდა საიდუმლო ძისა, როგორც „ნათლისა ნათლისაგან". მაგრამ ეს ნათელი უხილავი იყო. არ არის ცნობა, რომ იორდანედან ამოსული ქრისტეს ნათელი ეხილოს ვისმე. ის არ უხილავს არც იოანე ნათლისმცემელს. მას შეეძლო ეგრძნო მხოლოდ, ვინ იდგა მის წინაშე, მაგრამ მისი ფიზიკური თვალი ვერ ხედავდა მას, როგორც ნათელს.

ქრისტეს ნათელი დაფარული იყო თვით მის მოციქულთა თვალთათვის. მაგრამ სრულიად მიუწვდომელია იგი? ადამიანს, ქმნილებას, ხორცში მყოფს, არ ძალუძს მისი განცდა? ის ნათელი, რომელიც არის ქრისტე, და რომელსაც ნათლისღებით დაფლულნი შეიმოსავენ, ხილულად გამოუჩნდა მოციქულებს.

ეს მოხდა თაბორის მთაზე, ეს იყო თაბორის გამოცხადება.

„და შემდგომად ექუსისა დღისა წარიყვანნა იესო პეტრე და იაკობ და იოანე, ძმაი მისი, და აღიყვანნა იგინი მთასა მაღალსა თვისაგან. და იცვალა მათ წინაშე სხუად ფერად, და განბრწყინდა პირი მისი, ვითარცა მზე, ხოლო სამოსელი მისი იქმნა სპეტაკ, ვითარცა ნათელ" (მთ. 17:1-2).

თაბორზე მან აჩვენა მათ, უფრო სწორად, შეაძლებინა ეხილათ ის სახე, რომლითაც ძე ღვთისა გამოჩნდება ყველას წინაშე მეორედ მოსვლისას. ამ სამმა მოციქულმა მოისმინა იგივე ხმა და სიტყვები, იორდანეზე რომ გაისმა სამების განცხადებისას: „ესე არს ძე ჩემი საყვარელი, რომელი სათნო-ვიყავ". ეს არის ერთი საერთო ნიშანი იორდანესა და თაბორს შორის. თაბორზე გამოჩნდა ღვთის ძის ნამდვილი სახე, რომელიც უხილავი იყო იორდანეზე თვით ნათლისმცემლისთვისაც კი.

თუმცა სახარებაში ნათქვამია, რომ ქრისტე „იცვალა მათ წინაშე სხვად ფერად" და ვლაპარაკობთ ქრისტეს ფერისცვალებაზე, მაგრამ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ მან ეს „სხვა ფერი" ახლა და აქ მიიღო. ქრისტეში კი არ მომხდარა ცვლილება, ფერისცვალება, არამედ მოციქულებში, მათ ფიზიკურ სახედველში, რომელიც ისე გარდაიქმნა, რომ შეძლო ამ დაუსაბამო, დროითა და

სივრცით შემოუზღუდველი ნათელის აღქმა. მოციქულთა ბუნებაში იმ წამს მართლაც მოხდა ხორციელის გადასვლა სულიერში, ხორცის სულ-ქმნა (განსულება), რამაც ისინი ესქატოლოგიურ ჟამში გადაიყვანა. იმისათვის, რომ ადამიანს ეხილა ქრისტეს ნათელი, „ნათელი მერმისა ცხორებისა“, თავად უნდა ყოფილიყო მისი მოზიარე ქრისტეში განღმრთობით.

თუ თაბორის მთაზე ქრისტემ თავის რჩეულ მოციქულებს აჩვენა თავისი ღვთაებრივი, საგნობრივ სამყაროში უხილავი სახე, გეთსიმანიის ბაღში უკანასკნელი ლოცვისას ამავე სამს თავისი გატანჯული კაცობრივი სახით წარმოუდგა. მაგრამ გეთსიმანიის ლოცვას წინ საპასექო სერობა უძღოდა.

ამ სერობაზე, როცა ქრისტე თავის თორმეტ მოწაფესთან ერთად აღნიშნავდა პასექის დღესასწაულს, ისინი – ერთი და ათორმეტი ერთ განუყოფელ ოჯახს წარმოადგენდნენ. აქ იყვნენ წყვილ-წყვილად ძმებიც და იყვნენ ერთმანეთთან საერთო წინაპრით დაუკავშირებელნიც, ზოგნი გალილეიდან, ზოგნი იუდეიდან. ქრისტემ ისინი ერთ ოჯახად შეჰყარა და მათი სახით კაცობრიობას ახალ ნიადაგზე დამყარებული ერთობის სახე უჩვენა. და, რაც მთავარია, მათ შორის იყო ძე ღვთისა, პურს ტეხდა მათთან ერთად, ჭამდა და სვამდა.

მაგრამ მთავარი ისიც არის, რომ აქ ითქვა სიტყვები, რომლებიც იმარხავს, იქნებ გააცხადებს კიდეც მისი მოვლინების (ღვთის განკაცების) საიდუმლოს. მან თქვა არა ვინმეს კითხვაზე პასუხად, არამედ წარმოთქვა ჭეშმარიტება, როგორც განაჩენი ამ სოფლის მიმართ, თავისი საბოლოო სიტყვა, რადგან მისი ჟამი მოახლოებული იყო. მან თქვა ყველას გასაგონად, იუდაც იქ იყო:

> ძე-სამე კაცისაჲ წარვალს, ვითარცა წერილ არს მისთჳს, ხოლო ვაჲ კაცისაჲ მის, რომლისა მიერ ძე კაცისაჲ მიეცეს. უმჯობეს იყო მისა, არა თუმცა შობილ იყო კაცი იგი (მთ. 26:24).

„ძე კაცისაჲ წარვალს“, რათა იხსნას კაცი. ეს აუცილებლობაა. ღვთის თავისუფლება ადამიანის ხსნის აუცილებლობით არის შეზღუდული. მაგრამ აუცილებელია მისი წასვლა გამცემლობით? ეს აუცილებლობა წუთისოფლის დაცემულმა მდგომარეობამ გამოიწვია, რადგან „ყოველი სოფელი ბოროტსა ზედა დგას“. სწორედ იმიტომ მიდის ამგვარი წასვლით ძე კაცისა, რომ იხსნას სოფელი, რომელიც ბოროტებაშია ჩაფლულია, რომლის ნაწილია იუდას ამბორიც. ეს ამ წუთისოფლის ტრაგიკული ფაქტია. არსებობს გამცემი... თუ არ აღმოჩნდებოდა იუდა ათორმეტს შორის,

მაცხოვარიც არ დასჭირდებოდა სოფელს, არც განკაცება, არც ჯვარცმა, არც აღდგომა... ადამის ცოდვით გასენილია ადამის მთელი მოდგმა, კაცობრიობა. პავლე მოციქული ამბობს, რომ „ქრისტე, ვიდრე-იგი ჩვენ უძლურ-ღა ვიყვენით, ჟამსა ოდენ ულმრთოთათვის მოკვდა. რამეთუ ძნიად ვინმე მართლისათვის მოკვდის...“ (რომ. 5:6-7). „ჟამსა ოდენ“ ანუ არც ადრე, არც გვიან. პარადოქსია, რომ ქრისტე ულვთოთათვის მოკვდა? მოკვდა, რადგან ულვთოებაა გამეფებული წუთისოფელში. რადგან „არა უხმს ცოცხალთა მკურნალი, არამედ სნეულთა“ (მთ. 9:12). მოკვდა უძლურთათვის, სნეულთათვის, ულმრთოთათვის, ცოდვილთათვის, რათა მოკლულიყო ცოდვის ძირი.

იუდამ მისცა ქრისტე მღვდელმთავრებს და ფარისევლებს, მაგრამ ამასზე უწინარეს ქრისტემ თავად მისცა თავისი თავი მრავალთა სახსნელად, როცა გატეხა პური, ჩამოუსხა „ვენახის ნაყოფისგან“ და თქვა: „მიიღეთ და ჭამეთ, ესე არც ხორცი ჩემი... “ და „სუთ ამისგან ყოველთა, ესე არს სისხლი ჩემი ახლისა აღთქმისა, მრავალთათვის დათხეული მისატევებელად ცოდვათა... “ (მთ. 26:26-28).

აქ და ამ დროს მიეცა დასაბამი ევქარისტიის საიდუმლოს – ამ განტეხილი პურიდან და დათხეული ღვინიდან მრავალთათვის.

უშუალოდ საიდუმლო სერობას, რომელიც უკანასკნელ სერობად იქცა, მოსდევს ლოცვა გეთსიმანიაში. მაცხოვარმა აქ თაბორის საიდუმლოს მოწმე მოციქულნი წაიყვანა, რათა მათ ეფხიზლათ მისი ლოცვისას. ესეც უკანასკნელი იქნებოდა, ეს ლოცვა. მოციქულებმა ვერ იფხიზლეს, მაგრამ მაინც იხილეს მათ კრავი, „რომელმან აღიხვნა ცოდვანი სოფლისანი“.

აი, რა იხილა ამ სამმა ძილსა და ღვიძილს შორის წამიერად, რადგან ოდნავ ხანგრძლივად ამის ხილვა ისევე აუტანელი იქნებოდა, როგორც ნათლის ხილვა თაბორის მთაზე (ფერისცვალების ხატი გადმოგვცემს ხორციელისათვის ამ საშიშ რეალობას). ეს ხილვა მხოლოდ ლუკას სახარებამ შემოგვინახა: „და იყო ღვაწლსა შინა, უმეტესღა ილოცვიდა, და იქმნა ოფლი მისი ვითარცა ცვარი სისხლისა, გარდმომავალი ქვეყანასა ზედა“ (ლკ. 22:44).

რას გვიჩვენებს ეს სისხლის წვეთები, ოფლის ნაცვლად დადენილი?

უკიდურესობამდე მისულ სიმწარეს, რომელსაც განიცდის ადამიანი აუტანელი ტვირთის ქვეშ. მაგრამ ის ღვაწლი, რომელშიც იმყოფება იესო, არ არის ფიზიკური ხასიათისა. ამ ღვაწლში (ბერძნ. აგონია) მთელი მისი ადამიანური ბუნებაა ჩართული სულიერ-ფიზიკური ერთიანობით. ის იტვირთავს კაცო-

ბრიობის ცოდვებს და ხდება იმის თანამდები, რაც მას არ ჩაუდენია. ის, სრულიად უცოდველი, იღებს ყველა დაუმსახურებელ დარტყმას თავის თავზე, როგორც მეხამრიდი – იუდას ამბორს, ეკლის გვირგვინს, გაშოლტვას, გამასხრებას, შეუწევნელობას ყველასაგან, თვით მამისგანაც (*ელი, ელი, ლამა საბაქთანი?*). გეთსიმანიაში ლოცვისას გადაწყდა საბოლოოდ, რომ მას არა მხოლოდ უნდა ეტვირთა წუთისოფლის ცოდვები, არამედ დაუმსახურებელი სასჯელიც, რომელიც წინასწარ სისხლის ოფლის სახით გამოჩნდა მის შუბლზე.

აქ, ამ დროს ახდა ესაია წინასწარმეტყველის სიტყვები, რომლებმაც ესაია უფრო მახარებლად გამოაჩინა, ვიდრე წინასწარმეტყველად. აი, რა თქვა მან უფლის მსახურზე, რომელიც იტვირთავდა თავისი ხალხის ცოდვებს: „კაცი გვემასა შინა იყო და იცის მან დათმობა სალმობათაჲ, რამეთუ არა გარე-მიიქცია პირი მისი, იგინა და არა შეირაცხა. ამან ცოდვანი ჩვენნი იტვირთნეს და ჩვენთვის ივნოს და ჩვენ შეგვირაცხოს სალმობათა შინა და წყლულებათა და განბოროტებათა. ხოლო იგი იწყლა ურჩულოებათა ჩვენთათვის და იგვემა ცოდვათა ჩვენთათვის“ (ეს. 53:3-5).

გოლგოთა, „თხემის ადგილი“, თავის ქალასავით მოშიშვლებული ბორცვი, არც ბორცვი. ადგილი, რომელიც მაინც ყოველი მხრიდან იხილვება. აქ აღიმართა სამი ჯვარი, ერთერთზე აცვეს იესო.

სახარება იცნობს ჯვარს მაცხოვრის ჯვარცმამდე. თავად მაცხოვარი ამბობს, ეუბნება მოწაფეებს და ყველას: „აღიღენ ჯვარი თვისი და შემომიდეგინ მე...“ ქრისტე არ მოითხოვდა უბრალო მოკვდავისგან იმავე აღსასრულს, რაც მას თავისივე განგებით ელოდა. ამ სიტყვებით არ ამბობს, რომ მისი მიმდევარი ჯვარს უნდა ეცვას. ჯვარი აქ აღნიშნავს ყოველი ადამიანისათვის წილხვედრილ ტვირთს, შეწონადს ღვთისაგან მიმადლებული ძალისა, რომელსაც არ უნდა გაექცეს ადამიანი. ყველას ელის თავისი ჯვარი, რომელიც უდტვინველად უნდა ზიდოს მან. ამგვარი ზიდვა სიმბოლურად აჩვენა სიმონ კვირინელმა, რომელსაც თავისთვის გზად შინ მიმავალს აჰკიდეს ქრისტეს ნივთიერი ჯვარი, როცა მაცხოვარს გაუჭირდა მისი ზიდვა. მაგრამ ქრისტეს ჯვარს, რაც იყო მისი ჯვარი მისივე განგებით, ვერავინ იტვირთავდა.

იოანე ოქროპირი წერდა, რომ ის ჯვარცმულში ხედავდა მეფეს, რადგან, მეფე თავისი ხალხისათვის უნდა კვდებოდესო., ვინც უფლებამოსილია მეფობისათვის, ის მზად არის თავისი სამეფოსთვის თავის გასაწირად. ვერავინ უშველის სამეფოს, ვერც ერთი ადამიანი, მხოლოდ მეფის სისხლი გადაარჩენს ხალხს. და

რაც უფრო მაღლაა კაცი, მით უფრო ძვირფასია მისი სისხლი. ამ სისხლზე, თუ ის სამყაროს მეუფის სისხლია, ამბობს გრიგოლ ღვთისმეტყველი, რომ „სისხლის რამდენიმე წვეთი აღადგენს მთელს სამყაროს". ერთ აპოკრიფში ნათქვამია, რომ გოლგოთაზე ქრისტეს ჭრილობიდან ჩამონადენმა სისხლის ერთმა წვეთმა გააცოცხლა ადამის თავის ქალა, როცა გააპო მიწა და დაეპკურა მას.

ქრისტე ლაპარაკობდა არა მხოლოდ თითოეულის ჯვარზე, არამედ საკუთარ ჯვარზეც, მაგრამ ეს სიტყვები არ დამარხულა მათ გულებში. რომ დამარხულიყო, მოულოდნელი და სასირცხო არ იქნებოდა მათთვის მათი მოძღვრის ჯვარცმით აღსასრული. ბოლომდე, ჯოჯოხეთის უფსკრულამდე, თუ გაიაზრეს და განიცადეს მათ ის სიტყვები, რომელიც ძილ-ღვიძილში ჩაესმათ გეთსიმანიაში მაცხოვრის ლოცვისას, რომ შესთხოვდა მამას: „მამაო ჩემო, უკუეთუ შესაძლებელ არს, თანაწარმხედინ ჩემგან სასუმელი ესე. ხოლო არა ვითარ მე მნებავს, არამედ ვითარცა შენ". და როცა კაცის ძემ, თუმცა სრულყოფილმა, რომელსაც ამ აგონიაში მხოლოდ ანგელოზები ამხნევებდნენ, არა მამა, დაინახა, რომ განგებით ეს შეუძლებელია (ანუ აცილება მისთვის ამ თასისა), კვლავ მიმართა მამას: „მამაო ჩემო, უკუეთუ ვერ შესაძლებელ არს სასუმელი ესე თანაწარსლვად ჩემგან, რაჲთამცა არა შევსვა იგი, იყავნ ნება შენი" (მთ. 26:42). თუ ჩასწვდნენ რჩეული მოციქულნი ამ სიტყვების სიღრმეს? რომ ჩასწვდომოდნენ, იმგვარად ველარ ილაპარაკებდნენ, როგორც ემაუსის გზაზე ლაპარაკობდნენ მგზავრის გასაგონად, რომელიც აემგზავრათ მათ, და იმ მგზავრსაც აღარ დასჭირდებოდა კვლავ შეეხსენებინა მათთვის ყველაფერი, რაც ჯვარცმამდე უთქვამს მათთვის (ლკ. 24:13-27)? და იყვნენ ისინი ერთხანს დაბრკოლებულნი ამ ჯვარცმის გამო, როგორც პავლე მოციქული ამბობდა, რომ ჰურიათათვის (სხვაგვარად ვერც მოციქულები იყვნენ განწყობილნი) ჯვარცმული ქრისტე დიდი საცთური იყო, რისგანაც არაერთგზის გაუფრთხილებია ისინი მათ მოძღვარს. ასე იყო, ვიდრე ისინი, ერთმანეთის მოწმობებს რომ არ უჯერებდნენ (მხოლოდ თომა არ ყოფილა ურწმუნო), საბოლოოდ, მის აღდგომაში არ დარწმუნდნენ, რის შემდეგაც ყველაფერი შეიცვალა.

გოლგოთას ცვლის ადგილი, სადაც გაცხადდა კაცობრიობის ისტორიაში არნახული საიდუმლო.

არსებობდა სამარხი, სადაც ჯერ არავინ დაესვენებინათ. და გამოჩნდა, როცა არავინ ელოდა, მოციქულნი მიმოფანტულიყვნენ, კაცი მდიდარი, გავლენიანი, ფარული მოწაფე ჯვარცმუ-

ლისა, სახელად იოსები, არიმათიიდან, რომლის სახელი მანამდე არც ერთ სახარებაში არ ხსენებულა, და დაუთმო იესოს ახლად ამოკვეთილი სამარხი საკუთარ მტილში. მანვე გამოითხოვა პილატესგან იესოს ცხედარი და ჩამოხსნა. მეორე კაცმა ნიკოდემოსმა, რომელსაც ერთ ღამით იდუმალი საუბარი ჰქონდა იესოსთან, მოიტანა ასი ლიტრა ნელსაცხებელი – „ალრეული მურისა და ალოესა“. და მათ შეგრაგნეს მისი გვამი ამ სურნელებასთან ერთად და ასე დაფლეს ებრაელთა ჩვეულებისამებრ, რათა ყოველი წესი აღსრულებულიყო. აქ აღსრულდა ესაიას წინასწარმეტყველებაც, რომელიც ამბობდა უფლის მსახურზე, რომ მან, ჩვენს ცოდვათა მტვირთველმა და ყველასაგან მოძულებულმა, მდიდართან პოვა თავისი სამარხი.

ამ ახალი სამარხიდან მოხდა აღდგომა, რომლის შემსწრე არავინ ყოფილა, გარდა ანგელოზისა, საფლავის კართან რომ დახვდა ძვირფასი მკვდრის მოსანახულებლად და ნელსაცხებლებით კვლავ მის გასაპატიოსნებლად მოსულ ქალებს – მარიამს და სალომეს.

და ამბავი ცარიელი საფლავისა მოციქულებმა ამ მენელსაცხებლე დედათა პირით შეიტყვეს და, რა თქმა უნდა, არ დაიჯერეს. ირწმუნეს მხოლოდ მაშინ და ჯერ მხოლოდ ორმა – ესენი პეტრე და იოანე იყვნენ, როცა თითოეული მათგანი ცალკცალკე შევიდა ცარიელ სამარხში და საკუთარი თვალით იხილა „სუდარი შეკეცილი ერთსა ადგილსა“ და ტილოები. „და იხილეს და ჰრწმენეს“, ამბობს სახარება. შემდეგ თავად აღმდგარი ეჩვენა მარიამ მაგდალინელს, მის მერე დახშულ კარში გამოეცხადა მოციქულებს, თერთმეტს უთომაოდ, და უჩვენა თავისი ჭრილობები. და შემდეგ ორმოცი დღის მანძილზე ეცხადებოდა მათ ამაღლებამდე. ბოლოს კი, ეს უკვე სახარებაში არ ჩაწერილა, ეჩვენა პავლეს, როგორც თავად ამბობს, „და ბოლოს მე, უდღეურსა და უნარჩევესს“.

და სწორედ ეს უნარჩევესი პავლე იყო, რომელიც თავგანწირვით ქადაგებდა ქრისტეს აღდგომას, ხედავდა რა მასში ახალი მოძღვრების ურყევ საფუძველს. „უკუეთუ ქრისტე არა აღდგომილ არს, ცუდად სამე არს ქადაგებაჲ ესე ჩუენი და ცუდად არს სარწმუნოება ეგე თქუენი“, მიუწერდა ის კორინთოს ეკლესიას. და პავლე კიდევ ბევრს ისეთ რასმე მიუწერდა ქრისტიანთა თემებს მთელს იმპერიაში, რასაც სახარების მოციქულნი ჯერ კიდევ ვერ სწვდებოდნენ.

შესაძლებელია, ოდესმე რომელიმე რელიგიას უღიარებია მკვდრეთით აღდგომა, ხორციელი ფერისცვალება და ქვეყ-

ნიერების ფიზიკური განახლება, საბოლოო ძლევა სიკვდილისა, მაგრამ ეს აღიარება რჩებოდა ოცნებანარევ რწმენად, რომელსაც რეალური ფაქტი არ ედო საფუძვლად. მოციქულნი, რომელთაც იხილეს ცარიელი საფლავი და აღმდგარი მაცხოვარი, აღარ არიან ჩვენს შორის. მაგრამ მათ მოწმობას და სახარებას მოაქვს ჩვენამდე ეს ფაქტი, როგორც ეჭვმიუტანელი რეალობა. ქრისტემ უთხრა თომას და ჩვენ გვესმის დღეს ეს სიტყვები: „ნეტარ არიან, რომელთა არა უხილავ და ვჰრწმენე".

და ბოლოს **ამაღლება**, რომლითაც მთავრდება ქრისტეს მყოფობა მიწაზე მოწაფეთა შორის (მრ. 16:19; ლკ. 24:50-51). ეს ხდომილება თერთმეტი (მეთორმეტე ჯერ კიდევ არ იყო არჩეული) მოწაფის თვალწინ მოხდა. იგი კრავს წრეს: ძე, აღასრულა რა მან თავისი მისია, დაბრუნდა მამასთან ისე, როგორც ადრე ჰქონდა მათთვის ნათქვამი: „მამისაგან გამოვედი და სოფელში მოვედი. კვლავ ვტოვებ სოფელს და მივდივარ მამასთან" (ინ. 16:28).

თუკი აღმდგარი იესო მისაწვდომი და აღქმადი იყო მისი გამოცხადების მოწმეთა თვალისთვის, ამაღლება, როცა იესო ყოფიერების თვისობრივად სხვა საფეხურზე ამაღლდა, სრულიად მიუწვდომელია ადამიანის გონებისთვის. რა მყოფობა აქვს ამაღლებულ იესოს? ადამიანის გამოცდილებაში არ არსებობს კატეგორიები, რომელთა საშუალებითაც ადამიანს შეეძლება ამ მდგომარეობის აღწერა. იმის თქმა შეგვიძლია მხოლოდ, რომ იესომ, ძემ ღვთისამ, მამა-ღმერთთან აიყვანა თავისი კაცებრივი ბუნება, რითაც მან განღმრთობის წინდი ჩადო კაცობრიობაში.

1996

ქრისტე აღდგა!

ქრისტიანობა აღდგომის რელიგიაა. რას ნიშნავს ეს? ქრისტიანად ყოფნისთვის არ არის საკმარისი რწმენა ღვთის არსებობისა – ეს ყველა რელიგიის ნიშანია; არც ის, რომ ღმერთი ერთია და ერთადერთს არა ჰყავს თავისი სხვა (ყურანიც ხომ ამბობს, რომ წყეულია, ვინც ამ ერთადერთს სხვა ღმერთს დაუამხანაგებსო). ასეთია ყველა მონოთეისტური რელიგია. და არც ის არის საკმარისი, რომ ადამიანი განიცდიდეს ღვთის პიროვნულობას და გრძნობდეს, რომ ღვთის თვალი დაჰყურებს მას. არც რწმენა და აღიარება იმისა, რომ სული უკვდავია, და არც ის, რომ არსებობს სულისათვის საიქიო ცხოვრება. ამას ყველა დროის და ბევრი ხალხის რელიგიაში აღმოვაჩენთ; არც ის, რომ არსებობს ცოდვა. ქრისტიანობა ამას ყველაფერს აღიარებს და უმატებს იმის რწმენას და აღიარებას, რომ ადამიანი, როგორადაც ის შეიქმნა, ანუ ხორციელ-სულიერი არსება – უკვდავია. არა მხოლოდ სული, არამედ სული და ხორცი ერთად, რადგან მხოლოდ ამ ერთიანობაში, როგორადაც ის შეიქმნა, ატარებს ადამიანი ღვთის ხატს და ამიტომაც არის უკვდავი. თუ ბერძნები და ინდოელები სულის ხსნას საძულველი ხორცისგან მის „დაძვრენაში“ ხედავდნენ, ქრისტიანობა ადამიანის ხსნას ხედავს სულისა და ხორცის კვლავ ერთიანობაში, რომელიც ცოდვის შედეგად რეალობაში შემოსულმა სიკვდილმა დაარღვია. ქრისტიანობა აცხადებს, რომ ადამიანის სულს მოელის შეხვედრა თავის ხორცთან, რომელიც მას ემოსა ამ წუთისოფელში, რათა სამუდამოდ შეუერთდეს მას და მარადიულად იყოს სულით და ხორცით, როგორადაც შეიქმნა. ქრისტიანობა აღიარებს არა აღდგომას სულისა, რომელიც უკვდავია ისედაც, არამედ ხორცისა სულთან ერთად. ქრისტიანობა არ გაურბის ხორცს, როგორც რაღაც მდაბალს და შეუფერებელს ადამიანის არსებისთვის – ის აღიარებს მას, რადგან ხორცი ღვთის შექმნილია და ღმერთი არ მოიძულებს თავის ქმნილებას, არამედ თავის დიდებაში შეიყვანს. ამის დასტურია ჯერ ფერისცვალება და ბოლოს აღდგომა ქრისტესი, რომელსაც ჩვენი ხორცი ემოსა. ღმერთს სურს, რომ მიწის მტვერისგან გაჩენილი

ხორცი ეზიაროს უხრწნელებას, მაგრამ ადამმა სცოდა და მის მერე გარყვნა ყოველმა ხორციელმა თავისი გზა მიწაზე (დაბ. 6:12). ადამი რომ არ დაცემულიყო და მის ცოდვას არ ებარტყა მის მოდგმაში, ცოდვის შედეგი არ გადასულიყო მთელს ქმნილებაზე, არც ქრისტეს შობა და, ცხადია, არც აღდგომა გახდებოდა საჭირო: ყოველ ადამიანს შეეძლებოდა თავისი შეცდომა-დანაშაულის გამოსწორება. მაგრამ პირველჩადენილი ცოდვა იმდენად მძიმე აღმოჩნდა, რომ მისი წარხოცვა არათუ ცალკე ადამიანს, მთელს ადამის მოდგმას არ შეეძლო. ცოდვამ, როგორც მახვილმა, გაკვეთა ადამიანის ერთიანი ბუნება. ეს მახვილი სიკვდილია, საზღაური და სასჯელი ცოდვისა, რომელიც უნდა წარიხოცოს, რომ ვეღარაფერმა გაჰყაროს ერთმანეთისგან მისი სული და მისი ხორცი. ათანასე ალექსანდრიელი წერდა, რომ ძე ღვთისა იმისთვის იშვა, რომ მომკვდარიყო. ჩვენ კი ყველანი იმის გამო ვკვდებით, რომ ვიბადებით; ჩვენ მიზეზობრივი კავშირით ვართ შეკრულნი. ქრისტეს მოვლინებაში კი მხოლოდ მიზანია. ქრისტეს შობაც და აღდგომაც თავისუფალი აქტია, მაგრამ განპირობებულია ადამის დაცემით. ერთადერთი, რითაც შეიძლებოდა დასაზღვრულიყო ღვთის თავისუფლება, ეს ადამიანის თავისუფლებაა და, რადგან თავისუფლება ღვთის განძია, ღმერთი ისევ და ისევ თავის უსასრულო თავისუფლებაში „იზღუდება“. ღმერთი „უძლურია“ ადამიანის, როგორც ღვთის ხატის, წინაშე – ყოვლისშემძლეს „არ ძალუძს“ თავისი ბუნების წინააღმდეგ წასვლა. „რა არს კაცი, რამეთუ მოიხსენე მისი, ანუ ძე კაცისა რამეთუ მოხედავ მას? დააკლე იგი მცირედ რაიმე ანგელოზთა, დიდებითა და პატივითა გვირგვინოსან ჰყავ იგი“ (ფსალ. 8:5-6). ეს გვირგვინი – თავისუფლების მეფური ნიშანი – მიტაცებულია და მისი დაბრუნება ღვთიური ძალის ჩარევის გარეშე ადამიანს არ შეუძლია. გვირგვინი წარტაცებულია ჯოჯოხეთში იმის მიერ, ვინც შეაცდინა ადამი. გვირგვინის დასაბრუნებლად ღმერთი ადამის სახით უნდა ჩასულიყო ჯოჯოხეთში, რათა მოეკლა სიკვდილი და აღმდგარიყო, რომ თავის აღდგომასთან ერთად აღედგინა დაცემული ადამი. ქრისტიანობა თავის ფუძემდებლურ დოგმატს აღდგომის შესახებ ამყარებს არა მხოლოდ რწმენაზე, არამედ ფაქტზე, რომელიც მოხდა ფიზიკურ სინამდვილეში – არა ჩვენებაში, არა ხილვაში, არც მითოსში, არც პრეისტორიაში, არა „ოდესღაც“ და „სადღაც“, არამედ სრულიად გარკვეულ დროს, საიდანაც იწყება ახალი წელთაღრიცხვა, და იმ მიწაზე, რომელიც დღემდე ინახავს ყოველი მომხდარის ხილულ თუ უხილავ კვალს. ბევრი რამ შეიძლება წარმოვიდგინოთ სიმბოლოდ ქრისტეს აღდგომისა, მა-

გრამ თავად აღდგომა ქრისტესი რეალური ფაქტია და, როგორც ერთი თანამედროვე თეოლოგი წერს, ბიოლოგიური ფაქტიც. და რა გასაკვირია, რომ ისეთი კოსმიური მოვლენა, როგორიც არის მომკვდარი უფლის აღდგომა, თავად ღვთიური აქტი კაცობრიობის სულიერი გზის შემოსაბრუნებლად, თავის ჩრდილსა და ანარეკლს პოულობდეს არა მხოლოდ ძველი აღთქმის წიგნებში, ან თუნდაც წარმართობაშიც, ყოველი დროის რელიგიურ წარმოდგენებში თუ რიტუალებში, ბაბილონურ მითებში, ორფიკაში თუ ოდისეაში, თუნდაც მატერიაზე ჯვარცმული მსოფლიო სულის პლატონურ ხილვაში, არამედ ბუნებაშიც, ფიზიკურ სამყაროშიც კი, მთელს კოსმოსში, მის რიტმში, მის მიქცევა-მოქცევაში და, როგორც ტერტულიანე კითხულობს „რას მოასწავებს ეს განუწყვეტელი წრებრუნვა ბუნებისა, თუ არა მკვდრეთით აღდგომას?“ ყველაფერი ქრისტეს აღდგომის სიმბოლური გამოხატულებაა, ყველაფერი მის მიმართ სიმბოლოა, თვით ქრისტეს სასწაულებიც, თვით ლაზარეს აღდგინებაც, თუმცა ეს მოვლენა ქრისტეს აღდგომის მხოლოდ წარმავალ ხატს შეიძლება ატარებდეს. მთელი ბუნება შემზადებული იყო აღდგომისთვის. უტყვმა ბუნებამ აღდგომამდე გამოხატა მრავალფერი სახეებით აღდგომის საიდუმლო. ბუნება შეიქმნა ისეთად, რომ ყოველ მის ელემენტს ეღაღადა აღდგომაზე, როგორც ფსალმუნშია, რომ „მთანი იხარებდეს ვითარცა ვერძნი და ბორცვნი – ვითარცა კრავნი ცხოვართანი“ (113:4); რადგან სიტყვამ დაატყო თავისი ანაბეჭდი ქმნილებას მის შექმნისთანავე, როცა ქმნიდა. „ჭეშმარიტად, ჭეშმარიტად გეუბნებით თქვენ: თუ მიწაზე დავარდნილი ხორბლის მარცვალი არ მოკვდა, ცალად დარჩება; ხოლო თუ მოკვდა, მრავალ ნაყოფს გამოიღებს“ (ინ. 12:24). მაცხოვრის ეს სიტყვები, როგორც მისივე იგავები მთესველზე, ყველასათვის გასაგებია – მიწის მუშაკისთვისაც, რომელიც იმედით დაჰყურებს მიწას და სასოებით ელის წყალობას ციდან – და ასე იყო დასაბამით და იქნება უკუნისამდე, – და ელევსინურ მისტერიებში დამოძღვრილი იმ ბერძენისთვისაც, რომელიც ხნულში ჩაგდებულ თესლში ჭვრეტდა დაფარულ ჭეშმარიტებას. ხოლო პავლე მოციქული ამ მიწიერ რეალობაზე აგებდა თავის მოძღვრებას აღდგომის შესახებ. და განა ამაზე ცხადი და უტყუარი მოწმობა აღდგომისა არსებობდა მათთვის, ვინც არ შესწრებია ცარიელი საფლავის გამოუცნობ სასწაულს? მაცხოვარი ამ ეული მარცვლის ბედით – მისი გარდაუვალი სიკვდილით და ასევე გრდაუვალი აღორძინებით აღდგომის საიდუმლოს უმხელდა მათ, ვისაც შეეძლო ამის გაგება. ის ამგვარად განაგრძობდა თავის სიტყვას:

„ვისაც თავისი სული უყვარს, დაღუპავს მას; და ვისაც თავისი სული სძულს ამ ქვეყნად, საუკუნო სიცოცხლისთვის შეინახავს მას“ (ინ. 12:25). პავლე მოციქული, კარვის მკერავი, ისევ და ისევ ამ მაგალითს უბრუნდება – ის ბუნებაში უკეთეს მოვლენას ვერ პოულობდა, ვიდრე ხნულში ჩაგდებული, სასიკვდილოდ განწირული მარცვალია. თუმცა ამითაც კი ვერ არწმუნებდა მათ, გაჯიუტებულთ – და ასე გრძელდება დღემდე – „უგუნურო! რასაც შენ თესავ, ვერ იცოცხლებს, თუკი არ მოკვდა!“ (1 კორ. 15:36) – და ავითარებდა ამ სასწაულებრივ ანალოგიას ადამიანის გვამსა და შიშველ მარცვალს შორის, რომელთაც – ერთსაც და მეორესაც, მინაში დამარხულთ, ღმერთი აძლევს სხეულს, „როგორიც ნებავს, და თითოეულ თესლს – თავის სხეულს“ (15:38). „ქრისტე აღდგა“ – უკვე მერამდენე საუკუნეა, ქრისტიანები ამ სიტყვებით ესალმებიან და ახარებენ ერთმანეთს ამ დღეს. და ის სიხარული, რომლითაც წარმოთქმის ეს სიტყვები, ადამიანთა გადარჩენის სასოებით არის სავსე. ქრისტეს აღდგომა მოკვდავი ადამიანისთვის მოხდა, ის ღრმად შეეხო ადამიანის სიცოცხლეს, მის ბუნებას. იესომ თავისი სხეულებრივი აღდგომით უკვდავყო ხორცი, რომელიც მან კაცთა მოდგმისგან „ისესხა“, რათა გაეუქმებინა ცოდვის სხეული (რომ. 6:6) და გაუკვდავებული, უხრწნელი დაებრუნებინა მისთვის. ეს მოხდა: უხრწნელების წინდი ჩაიდო ჩვენს ხორციელ ბუნებაში, როგორც თესლი ხნულში, საწინდრად ჩვენი აღდგომისა. მაგრამ აღდგომა მხოლოდ ადამიანს – ქმნილების გვირგვინს არ შეხებია. აღდგომის მადლმა განმსჭვალა მთელი ქმნილება, რომელიც ადამის ბრალით არის დაცემული და შეკრული. ქრისტეს აღდგომა იმედს იძლევა, რომ ყოველი არსებული, რომელიც იდუმალ კვნესის და იტანჯება აქამდე ჩვენთან ერთად (რომ. 8:22), დღეთა დასასრულს ჩვენთან ერთად დააღწევს თავს ხრწნილების მონობას და კვლავ იმ დასაბამიერ დიდებას და სრულყოფილებას ეზიარება, როცა „დაინახა ღმერთმა ყოველივე, რაც გააჩინა და, აჰა, ძალიან კარგი იყო“ (დაბ. 1:31).

1997

ცარიელი საფლავი

ძე ღვთისა ჯვარს ეცვა! არ მრცხვენია, რადგან სასირცხოა.
ძე ღვთისა მოკვდა! სრულიად სარწმუნოა, რადგან უაზრობაა.
დამარხული აღდგა! ჭეშმარიტია, რადგან შეუძლებელია.

ტერტულიანე

ორი ათასი წელი სრულდება, რაც დედამიწის ზურგზე გაისმის „ქრისტე აღდგა“ და მათ პასუხად გვესმის: „ჭეშმარიტად“. პასუხიც რწმენით წარმოითქმის, დასტურად იმ ფაქტისა, რომელიც ყოველი ქრისტიანის რწმენის საგანს შეადგენს და რაზედაც დგას ქრისტიანობა. ქრისტე აღდგა მკვდრეთით ხორციელად, თავისი სხეულით, რომელსაც ატარებდა 32 წლის მანძილზე, სხეულით, რომელსაც ეხებოდნენ და ამბორს უყოფდნენ. თუ აღდგომა ჭეშმარიტება არ არის – თუ ქრისტე არ აღმდგარა და აღდგომა მხოლოდ სიმბოლოა განახლებისა, რასაც ყოველ გაზაფხულზე ვესწრებით, „ცუდად სამე არს ქადაგება ესე ჩვენი და ცუდად არს სარწმუნოება ეგე თქვენი“, როგორც კორინთელებს სწერდა მოციქული პავლე. მაგრამ ისმის კითხვა? მხოლოდ რწმენაზეა დამყარებული ქრისტეს აღდგომის აღიარება? მხოლოდ რწმენაზე, რომელიც, როგორც პავლე მოციქული განმარტავს, „სმენისაგან არს, ხოლო სმენა სიტყვითა ღმრთისაჲთა“ (რომ. 10:17)? რწმენა მაშინ არის, როცა არავითარი ნივთიერი საბუთი არ იპოვება. საბუთი გონებას ესაჭიროება, რწმენა ძლებს უსაბუთოდ, უფრო მეტიც: რწმენა მხოლოდ მაშინ აღწევს თავის სისავსეს, როცა არავითარი ნივთიერი საბუთი არ არსებობს. საბუთიანი რწმენა აღარ არის რწმენა, ის უკვე ცოდნაა. მხოლოდ რწმენის აქტია ქრისტეს აღდგომის აღიარება? პავლე მოციქული მიუწერს ებრაელთ: „სარწმუნოებით გვიცნობიეს დამყარებად საუკუნეთა სიტყვითა ღმრთისაჲთა, არა საჩინოჲსაგან ხილულად შექმნილად“ (ებრ. 11:3). გასაგებია. ქვეყნის შექმნა არარაობისგან არავის უხილავს – ამიტომაც ამის აღიარება რწმენის აქტია, მისი საბუთი არ არსებობს. თუ დაკვირვებით წავიკითხავთ სახარებათა იმ ადგილებს, სადაც გადმოცემულია ქრისტეს აღდგო-

მასთან დაკავშირებული მოვლენები, დავრწმუნდებით, რომ არ არსებობს სხვა ფაქტი, სხვა მოვლენა სახარებებში, რომელიც ისე მტკიცედ იყოს დასაბუთებული, დოკუმენტირებული, უტყუარი ჩვენებებით და დამოწმებებით გამაგრებული, როგორც აღდგომა ქრისტესი. როგორც ხილული ქვეყანა – ყოველი ქმნილება ემოწმება ღვთის შემოქმედებას, ასევე ცარიელი საფლავი ემოწმება ქრისტეს აღდგომას. პირველი ურყევი საბუთი ცარიელი საფლავია, რომელიც იხილეს ჯერ ძვირფასი გვამის გასაპატიოსნებლად მისულმა მენელსაცხებლე დედებმა – მარიამმა, სხვა მარიამმა და სალომემ, მერე მოციქულებმა პეტრემ და იოანემ. ცარიელი საფლავი ჰბადებს კითხვებს: ვინ გადააგორა ლოდი და ვინ წაიღო სამარხიდან ცხედარი? პირველი ტყუილი იმ დღესვე დაირხა იუდეველთა შორის, რა დღესაც აღდგა ქრისტე. მღვდელმთავრებმა და ფარისევლებმა ჯერ თავად გამოსთხოვეს პილატეს საფლავის საყარაულოდ რომაელი ჯარისკაცები იმ საბაბით, რომ მოწაფეებს არ მოეპარათ იესოს გვამი და ხმა არ გაევრცელებინათ ერში, აღდგაო (მთ. 27:63-64), მერე თავადვე მოისყიდიან მათ, ათქმევინებენ, რომ მათი ძილის დროს მოწაფეებმა წაიღეს ცხედარი (მთ. 28:12-15). იოანე ოქროპირი ამბობს, რომ სიცრუე ყველგან ამხილებს საკუთარ თავს და უნებურად იცავს ჭეშმარიტებას. მღვდელმთავრებს ხომ მაინც უნდა სცოდნოდათ, რომ ჯვარცმულის მოწაფეები ამის შემძლენი არ იყვნენ. მოწაფეებმა მოიპარეს გვამი და ხმა გაავრცელეს ცარიელი საფლავის შესახებ იმის საბუთად, რომ მათი მოძღვარი აღდგა? რას მოელოდნენ ამ სიცრუისგან მოციქულნი? რა ამხნევებდა მათ აღდგომის ქადაგებისას გადამმალველთ იესოს გვამისა, რომელიც არ აღდგა? რა უმაგრებდა მათ ზურგს – უპოვართ, უჩინოთ, უსახელოთ, დამფრთხალთ, სირცხვილეულთ (მათი მოძღვრის სამარცხვინო სიკვდილის გამო)? როგორ მოხდა, რომ იმ ადამიანებმა, რომლებიც ჯვარცმასაც კი ვერ დაესწრნენ შიშისა თუ სირცხვლის გამო, ისეთი მხნეობა გამოიჩინეს, რომ თუნდაც მძინარე ყარაულის თვალწინ გადმოაგორეს ლოდი, შევიდნენ სამარხში, სუდარიდან გამოიღეს გვამი და წაიღეს? წაიღეს და მკვდარი მოძღვრის პატრონებმა დაიწყეს აღდგომის ქადაგება? სიცრუისა, რომელიც თავად მოიგონეს? უფრო მეტიც: უმეტესობამ მათგან საკუთარი სისხლით დაამოწმა ეს ხმა? ადამიანი მზად არის გასწიროს თავი რწმენისათვის, თუნდაც ამ რწმენის უკან არ იდგას ჭეშმარიტება, მაგრამ წარმოუდგენელია, ვინმემ სასიკვდილოდ გასწიროს თავი საკუთარივე გამონაგონის, სიცრუის დასამოწმებლად. ვერ ვიტყვით, რომ მოციქულებს არაფრად უღირდათ სი-

ცოცხლე, რომ ასე უაზროდ გაემეტებინათ იგი. სახარებიდან ვიცით, რომ პეტრეს ძვირად უღირდა სიცოცხლე – ვაგლახად მას არ გაიმეტებდა. გავიხსენოთ მის მიერ სამგზის უარყოფა ქრისტესი მღვდელმთავრის ეზოში (თან ცეცხლს არ შორდებოდა, სითბოს დათმობა ენანებოდა). მაგრამ ასეთმა პეტრემ იმაზე უარესი სასჯელი ისურვა, რაც იესომ მიიღო – პეტრე, მისივე სურვილით, თავდაყირა აცვეს ჯვარზე. რისთვის? ისევ და ისევ იმის დასამოწმებლად, რომ ქრისტე ჭეშმარიტად აღდგა. ათეისტური გონი, რომელიც ვერ ჰგუობს ქრისტეს აღდგომის ფაქტს, ამუშავებს ვერსიას, თითქოს მღვდელმთავრებმა რომაელ ჯარისკაცთა ხელშეწყობით თავად გადააადგილეს გვამი, რათა მოწაფეებს არ დაესწროთ მათთვის – არ მოეპარათ გვამი და მის აღდგომაზე ხმები არ გაევრცელებინათ. შესაძლებელია, მაგრამ რატომ არ გამოაჩინეს მათ გვამი, როცა მოციქულებმა აშკარად დაიწყეს ქრისტეს აღდგომის ქადაგება? რატომ არ გამოიტანეს მზისით როგორც მამხილებელი საბუთი? მათ ეს არ გაუკეთებიათ, რაც მოწმობს მხოლოდ იმას, რომ მათ არ ჰქონდათ და არც იცოდნენ სად იყო ქრისტეს სხეული. ვინ გადააგორა ლოდი, ვინ წაიღო ქრისტეს სხეული? ერთი ვერსია ქრისტეს აღდგომის საწინაღმდეგო არგუმენტაციისა მენელსაცხებლე დედებზე ამბობს, თითქოს მათ შეშლოდეთ გზა ქრისტეს საფლავისკენ და მიდგომოდნენ სხვა საფლავს, რომელიც ცარიელი იყო. იქნებ გულდამწუხრებულ ქალებს დილის ბინდში გზა აერიათ, მაგრამ როგორ გაიმეორეს იგივე მცდარი გზა მოციქულებმა – პეტრემ და იოანემ, განსაკუთრებით, იოანემ, რომელიც მოწაფეთაგან ერთადერთი ესწრებოდა ჯვარცმას, გარდამოხსნას და დაფლვას? საფლავის შეშლა გამორიცხული უნდა ყოფილიყო, რამდენადაც იოსებ არიმათიელის მიერ ნაჩუქარი საფლავი მის საკუთარ ნაკვეთში, ბაღში მდებარეობდა, განცალკევებით, და არა საერთო სასაფლაოზე სხვა სამარხებს შორის. XVIII საუკუნის ბოლოს, განათლებულ და განმანათლებლურ ეპოქაში, ათეისტურმა გონმა კიდევ წარმოშვა ფანტასტიური „თვალსაზრისი“, თითქოს ჯვარცმული იესო არ მომკვდარა, ცოცხალმკვდარი, გონწასული დადეს საფლავში. მაგრამ საფლავის სიგრილემ გონს მოიყვანა, ადგა და გამოეცხადა მოწაფეებს, რომელთაც ის შეცდომით თუ შეგნებულად მკვდრეთით აღმდგარად ცნეს. იესოც დაყვა მათ ნებას, დამორჩილდა სიცრუეს და ორმოცი დღის განმავლობაში ურთიერთშეთანხმებით ცრუაღმდგარის როლში დაყენებოდა მათ. ათეისტურმა გონმა ამ „თვალსაზრისით“ სიცრუეში თავად იესო გარია. ათეისტური გონი არ კითხულობს, როგორ შეძლო ნაგვემ-

ნაცემმა, ნაწამებმა, ღონემიხდილმა ადამიანმა, თავი დაეღწია სუდარისგან, რომელიც მჭიდროდ შემოგრაგნოდა და მიჰკროდა მის სხეულს, გადაეგორებინა ეს უმძიმესი ლოდი, გადაელახა მოყარაულე ჯარისკაცთა წინააღმდეგობა, და მერე ევლო მრავალი კილომეტრი ნალურსმალი ფეხებით და განგმირული ფერდით მოწაფეთა მოსანახულებლად? ნამდვილად, ასეთ შესაძლებლობაზე უფრო რეალურად მკვდრეთით აღდგომა უნდა მიეღო ათეისტურ გონსაც კი. ცარიელი საფლავი ნამდვილად ის შებრკოლების ლოდია, რომლის გადალახვა მხოლოდ აღდგომის ალიარებით თუ შეიძლება... იქნებ – ესეც იყო თქმული აღდგომის ფაქტის გასაბათილებლად, თითქოს მენელსაცხებლე დედანი და მოციქულნი ისეთი აღტკინებით ელოდნენ მოძღვრის აღდგომას, რომ ჰალუცინაციური ჩვენებები რეალობად მიიღეს. ყველა გამოცხადება, დაწყებული საფლავის გადმოგორებული ლოდიდან მენელსაცხებლე მარიამ მაგდალელის წინაშე, ვიდრე ხელმახვილიან პაველემდე დამასკოს გზაზე ერთიან ჰალუცინაციად არის შერაცხილი. მაგრამ ვინც ამ გამოცხადებებს ჰალუცინაციური მოვლენებით ხსნის, მან უნდა უარყოს თავად ჰალუცინაციის ბუნება. ჰალუცინაციები სჩვევიათ ნერვულ, აღგზნებულ, მეოცნებე, ავადმყოფურ ადამიანებს, როგორნიც სრულებითაც არ იყვნენ არც პეტრე და არც სხვა მოციქულნი, არც ქრისტეს მოწაფე ქალები – მათი ხასიათისა და ბუნების შესახებ საკმარისი ცნობებია სახარებებში. მოციქულნი არ იყვნენ ეგზალტაციისკენ მიდრეკილი ადამიანები, ისინი საკმაოდ ფხიზელი გონებისა იყვნენ, პრაქტიკულნი, როგორც მეთევზენი, სკეპტიკოსნიც კი, ადვილად არაფერს ირწმუნებდნენ (მარკ. 16:11-13). ისინი არ დაიწყებდნენ იმის ქადაგებას, რაც არ ეწამებოდათ. თომას ამბავი ტიპიურია, მხოლოდ თომა არ ყოფილა „ურწმუნო“... რწმენის ბუნებაა – თუ ადამიანს რაღაც სწამს და მოელის მას, არ არის მოულოდნელი, ეჩვენოს ეს რაღაც... მაგრამ მოციქულებს არ ჰქონიათ ქრისტეს აღდგომის და ცოცხალი სხეულით გამოცხადების მოლოდინი. ისინი სირცხვილსა და სასონარკვეთაში იყვნენ. არც მენელსაცხებლე ქალებს, რომლებიც საფლავისკენ მიეშურებოდნენ მხოლოდ იმ იმედით, რომ იქ დახვდებოდათ ძვირფასი გვამი გასაპატიოსნებლად, არა იმის მოლოდინით, რომ მას საფლავიდან აღმდგარს იხილავდნენ. მათ იხილეს, მაგრამ მოციქულებმა არ ირწმუნეს მათი მოწმობა. განგებამ პირველ მოწმეებად სწორედ ქალები გამოიყვანა, არსებანი, რომელთა მოწმობას იმ დროში არავითარი ძალა არ ჰქონდა. მაგრამ როგორც უნდა მომხდარიყო, ისე მოხდა. როგორც მოხდა, ისე ჩაიწერა – კვლავ და კვლავ

დღემდე ათეისტური გონის თავსატეხად. არ ანაღვლებს ამ გონს, რომ ჰალუცინაციები სუბიექტურია და მკვეთრად ინდივიდუალურ-პირადი, ამიტომაც შეუძლებელია ერთი და იგივე ფანტასმა არათუ მრავალს, ორ ადამიანს ერთდროულად ეჩვენოს. ქრისტე კი ჯვარცმის შემდეგ არათუ ერთეულებს ცალ-ცალკე, არათუ თორმეტს, არამედ ხუთას ადამიანსაც კი ერთად ეჩვენა. მათგან უმრავლესი სახარებათა დაწერისა და პირველგავრცელების ხანაში ცოცხლები იყვნენ. გავიხსენოთ, როგორ გადმოგვცემს ამას მოციქული პავლე: „... და რამეთუ ეჩვენა კეფას (პეტრეს) და მერმე ათერთმეტთა მათ, და მერმე ეჩვენა უმრავლეს ხუთასისა ძმათა ერთგზის, რომელთაგანნი უმრავლესნი ცოცხალ არიან აქამომდე და რომელთამე შეისვენეს. მერმე ეჩვენა იაკობს და მერმე მოციქულთა ყოველთა, უკუანასკნელ ყოველთასა, ვითარცა ნარჩევსა, მეჩვენა მეცა“ (1კორ. 15:5-8). მოციქული პავლე ვერ დაიმოწმებდა იმ უმრავლეს ცოცხალთ მის დღეებში, უკეთუ მკვდრეთით აღმდგარის გამოცხადების ფაქტებს საყოველთაო ობიექტურობა არ ექნებოდათ. მან დაიმოწმა და ეს დამოწმება არავის უარუყვია თავის დროზე, არ არსებობს მისი უარმყოფელი წერილობითი დოკუმენტი, რომელიც ახალი რელიგიის მოწინააღმდეგეებს უნდა შეენახათ. როცა პავლე მოციქული ცდილობდა, კორინთელებისთვის დაემტკიცებინა მკვდართა აღდგომის ანუ საყოველთაო აღდგომის ჭეშმარიტება, რომელიც მათ არ სწამდათ, ერთადერთი მისი არგუმენტი ქრისტეს აღდგომა იყო. პავლე იმოწმებს ქრისტეს აღდგომას, როგორც შეუვალ ფაქტს, რომლის რეალობა მის თანამედროვეობაში არავის ეეჭვებოდა, მათ შორის, არც სხვამხრივ ურწმუნო კორინთელებს. პავლე ამხილებს მათ: „უკუეთუ აღდგომა მკვდართა არა არს, არცა ქრისტე აღდგომილ არს“ (1 კორ. 15:13). მკვდართა აღდგომა ქრისტეს აღდგომით არის განპირობებული, რომელიც ყველასათვის, თავად კორინთელთათვისაც, სარწმუნო ფაქტია და მას არავინ ხდის სადაოდ. „უკუეთუ ქრისტე არა აღდგომილ არს (განაგრძობს მოციქული), ცუდად სამე არს ქადაგება ესე ჩვენი და ცუდად არს სარწმუნოება ეგე თქვენი“ (1 კორ. 15:14). ანუ, რას ამბობს მოციქული? ის ამბობს, რომ ქრისტეს აღდგომა კი არ არის დაფუძნებული რწმენაზე, – ის ფაქტია! – არამედ თავად ქრისტეს აღდგომაა საყოველთაო აღდგომის რწმენის საფუძველი, როგორც ურყევი ფაქტი, რომელიც მოხდა ისტორიაში, თვით შუაგულში ისტორიისა. აღდგომა მოხდა, როგორც ფიზიკური, მეტიც: ბიოლოგიური რეალობა (ვლ. ლოსკი), იმდენად ხელშესახები, რომ მოციქულმა თომამ საკუთარი თითებით მოსინჯა. და

რას გვეუბნება მოციქულ თომას მაგალითი? რომ თომა ასეთი „ურწმუნო" იყო? არა, თომას მაგალითი გვეუბნება, რომ ამიერიდან აღდგომა არა რწმენის, არამედ ცოდნის ფაქტია – მას ნივთიერი დადასტურება ჰქონდა, როგორც ყოველ ფაქტს ფიზიკურ სამყაროში, როგორც ყოველ ხდომილებას დედამიწის ზურგზე, და ამ დადასტურებით მოდის ჩვენამდე. და როცა ჩვენ ვამბობთ – ქრისტე აღდგა, ჩვენ ვიცით, არა მხოლოდ გვწამს, რომ აღდგა, ამიტომაც ვპასუხობთ: ჭეშმარიტად! თუმცა ეს ასეა, მაგრამ ეს იმგვარი ცოდნაა, რომელიც ვერ თავსდება გონების საზღვრებში. მას ანალოგი არა აქვს, ის უნიკალურია, განუმეორებელია, ამის გამოც აუხსნელი. ადამიანის გონებას ისღა დარჩენია, კვლავ და კვლავ იმეორებდეს ტერტულიანეს (II-III სს.) პარადოქსულ სილოგიზმს: „დამარხული აღდგა! ჭეშმარიტად, რადგან შეუძლებელია! ეს ნამდვილად ასეა, რადგან სწორედ ის არის ჭეშმარიტი, რაც ჩვენთვის, კაცთათვის შეუძლებელია".

1997

ძე შეცდომილი

„შეინანეთ!“ საუკუნო მოწოდება თან სდევს ყოველ ქრისტიანს და არა მხოლოდ ქრისტიანს, ყოველ ადამიანს, ვისშიც არის სინდისი – „მამხილებელი გონება“. მაგრამ იმ კვირეებში, რომლებიც წინ უსწრებს დიდმარხვის დასაწყისს და ადამიანს შეამზადებს სინანულისათვის, რათა გამოჩნდეს მისი შინაგანი კაცი, ეკლესია განსაკუთრებული დაჟინებით ასმენს მორწმუნე მრევლს, ეკლესიის შვილს, ამ მოწოდებას. „შეინანეთ“! – ამ ძახილმა გაიღვიძა მეზვერეთა (ანუ გადასახადის ამკრეფთა) უფროსის, მოყვასის ხარჯზე გამდიდრებული ზაქეს გულში. გამომძალველმა, რომელიც გუშინ ძალმომრეობდა, დღეს იგრძნო მოახლოება და, ჩინოვნიკის ღირსების არად შემრაცხავი, ხეზე აძვრა, რათა ეხილა იერიქონში შემოსული მაცხოვარი, ვისთვისაც ღირსი შეიქნა, რომ მასპინძლობა გაეწია საკუთარ სახლში. მისი სიტყვებია: „აჰა, უფალო, ჩემი ქონების ნახევარს ღარიბებს მივცემ და, თუ ვინმესთვის რამე გამომიძალავს, ოთხმაგად მივუზღავ“ (ლკ. 19:8). წინა კვირას – ეს არის „კვირიაკე მეზვერისა და ფარისევლისა“ – ეკლესია ახსენებს მრევლს იგავს ორ მლოცველზე, რომელთაგან ერთი, ფარისეველი, თავისი „უცოდველობით“ გაამაყებული, „აღიარებს“ ღვთის წინაშე თავის „სიმართლეს“ და ასმენს მის მოშორებით მდგარ მეზვერეს. მეზვერე კი, გამომძალველი, რომელიც ჯერ კიდევ გუშინ ძალმომრეობდა თავის გაძვალტყავებულ ხალხზე, ამგვარად იტყოდა უფლის წინაშე: „ღმერთო, მილხინე მე, ცოდვილსა ამას“ (ლკ. 18:3). ფარისეველი, შესაძლოა, უცოდველიც იყო, მაგრამ უფალმა არ დასცა დასტური მის ლოცვას. ფარისეველი თავის რწმენას და სიმართლეს სიამაყის საგნად ხდიდა. ეს ქრისტეს იგავია და ის ამბობს: „რომელმან აღიმაღლოს თავი თვისი, დამდაბლდეს; და რომელმან დაიმდაბლოს თავი თვისი, იგი ამაღლდეს“ (ლკ. 18:14). გამართლდა მეზვერე, გამტყუნდა ფარისეველი.

და კვლავ ლუკასაგან მის მომდევნო კვირას – „უძღები შვილის კვირიაკეს“ – ქრისტეს იგავი (ლკ. 15:12-32) მოგვითხრობს მამის ორ ძეზე – მართალზე, რომელიც განუშორებლად მამას-

თან იყო, და შეცთომილზე, რომელიც განვიდა მამისაგან თავისი წილით „შორსა სოფელსა“ და იქ გაანიავა მთელი ქონება. უმცროსმა მამის გარეშე ცხოვრება ინება. არ ჰქონდა ამის ნება? როცა მოშივდა, გაახსენდა მამა. ნუთუ ფიზიკურ შიმშილზე გველაპარაკება ეს იგავი? ან ნუთუ მხოლოდ ხორციელ მამაზეა საუბარი? პავლე მოციქული წერს, რომ ყოველი მამობა ცაში და მიწაზე იმ ზეციური მამის სახელით იწოდება (ეფეს. 3:15). ჯერ ის მამა, მერე ეს მამა, რომელიც ხატია ზეციერის. მაგრამ დაკარგული შვილის განცდაში ეს ორი მამა ერთია. გადახვეწილი ძის შიმშილი, გარდა ფიზიკური შიმშილისა, სულიერი შიმშილიცაა... ნეტ. იერონიმუსი წერს, რომ „ყოველი ადგილი, სადაც კი ჩვენ მამის გარეშე ვართ, შიმშილისა და გაჭირვების ადგილია“. უმამობა უღმერთობაა. ეს შვილი უმამო ანუ უღმერთო ქვეყანაში მოხვდა ანუ თავად ჩაიგდო თავი. ჩანს, თითქოს, ეს აუცილებელი იყო. უმცროსმა ძმამ გაიარა (იგავში გაიარა, ნამდვილად კი ჯერ ისევ გზაშია) ადამის გზა სამოთხიდან, მამის სახლიდან, კელავ მამის სახლისაკენ. მათ შორის ძევს წუთისოფელი. უკიდურეს გასაჭირში, როგორც იონას დროს ვეშაპის მუცელში, იღვიძებს შიმშილი მამისადმი. მას ახსენდება, ის გრძნობს, რომ მას ჰყავს მამა, რომელიც უარყო. რამდენი ხანი გავიდა უცხოობაში, არ ამბობს იგავი. გავიდა ძისთვის მთელი წუთისოფელი, როგორც განსაცდელი, ალბათ აუცილებლობით გადასატანი, რაოდენი ხანიც ამისათვის საჭირო იყო, რომ ეგრძნო მას წინასწარმეტყველ ამოსის სიტყვები, რომლებიც მუდამ ახსენებენ ადამიანს: „აჰა, დგება დღეები, ამბობს უფალი ღმერთი, როცა მოვავლენ ქვეყანაზე შიმშილს, არა შიმშილს პურისას და წყურვილს წყლისას, არამედ უფლის სიტყვების მოსმენისას“ (ამოს. 8:11). ეს უფალი მისი მამაა, ვისთვისაც უნდა ესმინა მას. ძე უნდა ყოფილიყო მამაში და მამა ძეში. მაგრამ ძე ხომ სხვა არის და სწორედ ეს სხვაობა, რისთვისაც გაჩნდა შვილი, მამისაგან განდგომის პირობასაც ქმნის. პირობა შესაძლებლობაშია, არ არის აუცილებელი. ეს სხვაობა მხოლოდ ასპარეზია თავისუფალი ნებისა, მისი გამოცდის წყარო, პირობა და ასპარეზი. გასვლა წუთისოფელში – ცთომა და დაბრუნება. როცა შვილი დაიჩოქებს ღორების სალაფავთან ზეციერი მამის წინაშე, აი რას ამბობს ის: მამაო, ვცოდე ცად მიმართ და წინაშე შენსა... შვილი ბრუნდება... ძე შეცთომილი ბრუნდება იმისათვის, რომ ამიერიდან ემსახუროს მამას როგორც მონა, რადგან მას წილი აღარ უდევს მამაში, რადგან ძეობა დაკარგული აქვს. მაგრამ მამა... მამა ყოველთვის მზად არის შვილის შესაწყნარებლად, რადგან ის მამაა და მამას ხომ შვილის გარეშე არ ერქმე-

ვა ეს სახელი. ისევე, როგორც მწყემსი არ ერქმევა იმ მწყემსს, რომელიც მიატოვებს ერთ დაკარგულ ბატკანს ასი ცხვარიდან და ოთხმოცდაცხრამეტს გაუძღვება. ნეტ. იერონიმუსი კიდევ ამბობს, რომ ეს წილი, რომელიც მისცა მამამ შვილს, თავისუფალი ნებაა... მამამ უწყალობა შვილს თავისუფლება და საშუალებაც თავისუფალი ნების განსახორციელებლად, თუმცა მამამ იცის, რა ელის შვილს. განა ადამის გამჩენმა არ იცოდა, რა მოელოდა ადამს ორ ხეს შორის? მაინც ის გააჩინა თავისუფალი ნების პატრონად და დასვა იმ „შორსა სოფელსა“. ძე ღვთის პირიდან გადავარდნილია, ის კაენის გზაზეა. იგავი გვასწავლის, რომ გვიან არასოდეს არ არის. მწირია სოფელი და უხვია მამა. „სადაიგი განმრავლდა ცოდვა, მუნ უფროისად გარდაემატა მადლი“ (რომ. 5:20). სიხარული მამის სახლში ამას ნიშნავს. და სამოსელი პირველი – რჩეულობის ნიშანი, ბეჭედი და ხამლები – თავისუფალის ნიშანი, ზვარაკი ჭამებული, ლხინი, ხმა სიხარულისა და განცხრომისა, რომელიც გამოდის მამის სახლიდან. რისთვის დრტვინავს უფროსი ვაჟი? მასზე ნათქვამია, რომ „განრისხდა“. ის შინ დარჩა, არსად წასულა, მას არ უნახავს გადაკარგვის სიმწარე, უცხოობა, შიმშილი ფიზიკური და სულიერი. ის მართალია შობითგანვე. ეს მან დაამტკიცა მთელი თავისი ცხოვრებით მამის სახლში. ის მართალია, მაგრამ რაღაა სიმართლე, რომელიც საზღაურს მოითხოვს? იმისათვის, რომ მამასთან დარჩა და ემსახურებოდა? „აჰა ესერა ესოდენნი წელნი გმონენ შენ და არასადა (არასოდეს) მომეც ერთი თიკანი...“ იქნებ ამ სიტყვებით მან მთლიანად შეცვალა თავისი მომავალი, იქნებ მთელი თავისი შრომა სიმართლითურთ წყალში ჩაყარა? ის სასყიდელს ითხოვს, მაგრამ რას მიიღებს იმაზე მეტს, რაც მამის სახლში, მამასთან მარადის ყოფნაა? საზღაურს ერთგული შრომისათვის მხოლოდ მოჯამაგირე, არა ძე, ითხოვს. ცარიელ-ტარიელი, გაფცქვნილ-გატყაული უმცროსი შვილი, – აღარც ძე, არც მოჯამაგირე, არც მონა, აღარც ადამიანი, პირუტყვზე დაბლაც კი იყო დაცემული, როცა უცხო სოფლად ღორების სალაფავს ნატრობდა და ამასაც არავინ უყრიდა წინ, დაბრუნდა როგორც მონა, რომ ემსახურა როგორც მონას ბატონის სახლში შიშით და ძრწოლით... და რჩეული ძის ხარისხში ამაღლდა. და კიდევ იმიტომაც, რომ არ გაუმართლებია თავი. მხოლოდ ამბობდა: „მამაო, ვცოდე ცად მიმართ და წინაშე შენსა“. ისევე ძუნწად, როგორც ის მეზვერე. ოქროპირი ამბობს, რომ ადამი გამოსყიდული უფრო მეტია, ვიდრე ადამი შექმნილი, როცა ის შექმნა ღმერთმა. მოძიებულს მეტი ფასი აქვს მამის თვალში. მაშ, გავიდეთ მამისაგან, დავეკ-

არგოთ მას, რათა მოძიებულ ვიქნეთ და უმეტესად დავფასდეთ? არა, იგავი ამას არ გვეუბნება. თუ ადამიანი ირჩევს გზას, რომელიც მას აშორებს მამის სახლს, და თუ ეს გარდაუვალია, ის ადგას ამ გზას, მაგრამ თუ გაეხსნება მას მამხილებელი გონება, რომ იგრძნოს მოახლოება, ეყოფა ძალა, რომ მოიქცეს ამ გზიდან, დაიჩოქოს იმ ძესავით და თქვას: მამა, შევცოდე ზეცის მიმართ და შენს წინაშე, ღირსი აღარა ვარ, რომ შენს ძედ ვიწოდებოდე...

1997

შორის კეთილისა და შორის ბოროტისა
(„სძლე კეთილითა ბოროტსა მას“)

ბოროტება პრობლემა არ დგას წარმართულ რელიგიებში, სადაც იგი მიეწერება დემონურ ძალებს, რომლებიც ავტონომიურად მოქმედებენ ან რომელიმე მრისხანე და შურისმაძიებელი ღვთაების ემისრები არიან, უკეთური კაცთა მოდგმის დასასჯელად მოვლენილნი. მაგრამ პრობლემაა იგი მონოთეისტური რელიგიისთვის, რომელიც აღიარებს ერთ შემოქმედს, ყოვლადძლიერს და ყოვლადკეთილს. და რაკი სოფელში არსებობს ბოროტება, როგორც იოანე ღვთისმეტყველი ამბობს, ყოველი სოფელი ბოროტსა ზედა დგას, ხოლო კეთილ ღმერთს, როგორიც არის ქრისტიანული რწმენის ღმერთი, ბოროტება არ შეუქმნია („ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა?“), ჩნდება მისი გამართლების მოთხოვნილება თეოლოგიაში, – თეოდიცეა, რომელსაც წარმართული ღმერთები არ საჭიროებენ, არც არავის მოუთხოვია წარმართობის ადეპტთაგან. წარმართობის რწმენით, ბოროტება იმთავითვე თანსდევს რეალობას, მისი სუბსტანციური შემადგენელია. არც ბუდიზმი, რომელიც ტანჯვას, ბოროტების უშუალო გამოვლინებას ხედავს ადამიანის ზნეობაში, მის სულში და სხეულზე, არ მიიჩნევს ღვთისმეტყველების პრობლემად, რამდენადაც ბუდიზმის თანახმად არ არსებობს შემოქმედი ღმერთი, რომელსაც ბოროტების წარმოშობაზე პასუხისმგებლობა დაეკისრებოდა. ბოროტებას ბუდიზმი განიხილავს დაუსაბამო და უსასრულო ბრაჰმანის დღის ონტოლოგიის ფონზე. რაკი ბოროტების სათავედ ინდივიდუალურ ცნობიერებას მიიჩნევს მისგან გამომდინარე ნეგატიური მოვლენებითურთ, ბუდიზმი ხსნას (ბუდიზმი სოტერიოლოგიური რელიგიაა) მრავალმხრივი სატანჯველისგან ცნობიერების საბოლოო ჩაქრობაში (ნირვანაში) ხედავს[20]. მაინც სად არის ბოროტებისა და მისგან გამოწვეული სატანჯველის წყარო, ვინ ჩაუნერგა სატანჯველამდე მიმყვანი ნება-სურვილი ადამიანს? ბუდიზმში ამაზე პასუხი არ არის.

[20] ნირვანაში ყოფნა არარაში ყოფნა არ არის. ნირვანაში „კვდება“ სამსარის გამოცდილებაგამოვლილი მე და იღვიძებს სუპერეგო, ბუდჰი, რომლისთვისაც არ არსებობს არც ბოროტება, არც სიკეთე.

ქრისტიანული რწმენით, ბოროტებას სუბსტანციური არსებობა ანუ არსება არა აქვს; არიან ბოროტი არსებანი (სულები, ადამიანები), მაგრამ არ არსებობს მათგან დამოუკიდებელი ფენომენი – ბოროტება. იგი მაშინ არსებობს, როცა ხდება ზრახვის ან მოქმედების სახით. სხვა განმარტებით, რომელიც დიონისიოს არეოპაგელის მოძღვრებიდან მოდის, ბოროტება სიკეთის ნაკლებობაა – ისევე, როგორც სიბნელე ნათლის ნაკლებობაა და დამოუკიდებელი არსებობა არ გააჩნია. მათი განსაზღვრება, ამდენად, ნეგატიურია, არსებობის და არსების ნეგაციას შეიცავს. სიკეთისა თუ ნათლის წინაშე, რომლებიც ღმერთის ატრიბუტებია, ბოროტება და სიბნელე არარაობაა. არ შეიძლება მათი აყვანა ღვთაებამდე მის ატრიბუტად, რადგან ღვთიური სამყარო ბოროტებას და სიბნელეს გამორიცხავს. ამდენად, რაც უფრო დაშორებულია ღმერთს რაიმე მოვლენა თუ არსება, მით უფრო მოკლებულია სიკეთეს; ღვთისგან (აბსოლუტური სიკეთისგან) აბსოლუტური დაშორების და მოწყვეტის შემთხვევაში ბოროტება აბსოლუტურ განზომილებას იძენს. თუმცა აბსოლუტური, სიკეთისგან ტოტალურად დაცლილი ბოროტი არ არსებობს: შეგვიძლია ვილაპარაკოთ ემპირიული პლანის ბოროტ ხდომილებებზე, რომელთაც, როგორც ქვემოთ დავრწმუნდებით, გარკვეული წილი აქვთ სიკეთის ქმნაში.

თუ ბუდიზმი ბოროტებისა და მისგან გამოწვეული ტანჯვის მიზეზს ადამიანის ფსიქოლოგიით ხსნის, ქრისტიანობის განჭვრეტით, ბოროტების წარმოშობას კოსმიური მასშტაბი აქვს. ბოროტება ანუ ბოროტების მატარებელი არსებანი პირველად ანგელოსურ სამყაროში, ანგელოსთა შორის, გაჩნდნენ. ძირამდე რომ ჩავიდეთ, ანგელოსის ბუნებაში ჩადებული თავისუფალი ნება იყო იმის მიზეზი, რომ ანგელოსთა შორის ღმერთთან ყველაზე დაახლოებულმა არსებამ, „ბრწყინვალე ანგელოსმა“, როგორც მას იხსენიებენ, ღვთისგან დამოუკიდებლობა ინება, რაც სხვა არაფერი იყო, თუ არა ჯანყი. მას, რომელიც ამიერიდან სატანად (ებრ. *satan* „წინააღმდგომი“) იწოდება, ამავე თავისუფალი ნების წყალობით სხვანიც გაყვნენ და ასე წარმოიშვა „სატანის სამეფო“. თავისუფალივე ნება იყო იმის მიზეზი, რომ კაცობრიობის წინაპრებმა სატანის მოგზავნილი გველის მაცდურებით აირჩიეს ის გზა, რომელმაც ისინი ღმერთისგან განაშორა. ადამიანს შერჩა ღვთის ხატი და თავისუფალი ნება, მაგრამ მისი ბუნება იმდენად დაუძლურდა, რომ ცდუნებების მსხვერპლი შეიქნა. ბიბლიის თანახმად, ადამიანის ცოდვამ და ცოდვისგან გამომდინარე ბოროტებამ იმ ზღვარს მიაღწია, როდესაც ღვთის მსგავსების

პერსპექტივით შექმნილი ადამიანის ბოროტებამ კეთილად შექმნილი მიწაც კი წარყვნა (დაბ. 6:12). ბუნების და ყველა ქმნილების პატრონად შექმნილი ადამიანი დაემორჩილა ბუნების კანონებს, მთელი ბუნება ცხოველებითურთ მტრად მოეკიდა მას. ამიერიდან ადამიანის ცხოვრება მუდმივ განსაცდელის წინაშე ყოფნაა.

ქრისტეს ლოცვაში ადამიანი ევედრება ღმერთს: „ნუ შემიყვანებ მე განსაცდელსა, არამედ მიხსენ მე ბოროტისაგან“. ამ ვედრებაში სიახლე არ არის, ქრისტემ მხოლოდ გაახმიანა ყველა დროის ადამიანის შიში განსაცდელის წინაშე. განსაცდელი თავისთავად არც სიკეთეა, არც ბოროტება, ის ნეიტრალურია ამ კატეგორიების მიმართ. მაგრამ სიკეთე თუ ბოროტება განსაცდელში განვლისას და მისგან გამოსვლისას გამოჩნდება. როგორ გადაიტანა ადამიანმა განსაცდელი – კეთილად თუ ბოროტად, როგორი სახით გამოჩნდა იგი განსაცდელის შემდეგ – კეთილით თუ ბოროტით? გაუძლო თუ არა ადამიანმა თავისდა *სასიკეთოდ* განსაცდელს?

„იობის“ წიგნში განსაცდელი საკვანძო კონცეფტია, თუმცა ტექსტში მისი აღმნიშვნელი სიტყვა არ გვხვდება. ის უჩინრად მის მთლიანობაშია, მის სიუჟეტშია განფენილი. წიგნი იწყება განსაცდელით და მითვე მთავრდება. იობის სიმტკიცის გამოცდა ცაში გადაწყდა, ის აუტანელი განსაცდელის მსხვერპლი შეიქნა, მაგრამ მან აუტანელი აიტანა და განსაცდელიდან გამარჯვებული გამოვიდა.

იობი პარადიგმულია პირია, ყველა უმიზეზოდ ტანჯულის პროტოტიპი. ებრაული მსოფლმხედველობით, ადამიანის კეთილდღეობა მისი კეთილი ცხოვრებით არის განპირობებული. იობს კი, რომელსაც არავითარი ცოდვა არ აწევს, ყველაფერი წაერთმევა. იქმნება პარადოქსული ვითარება: იტანჯება უცოდველი ადამიანი. როცა უთხრეს, დაეგმო უსამართლო ღმერთი, მან უპასუხა: „სიკეთეს (*ტობ*) კარგად ვიტანთ უფლისაგან, უბედურების (*ბოროტის რაყ*) ატანა კი აღარ გვსურსო?“ (იობ. 2:10), და ფორმულასავით გამოკვეთა უმარტივესი ჭეშმარიტება: „უფალმა მომცა, უფალმა წაიღო“ (იობ. 1:21). „ადამიანი სატანჯველად იბადება და ნაპერწკლებივით მაღლა ფრიალებენ“ (იობ. 5:7), ეს მისი მეგობრის, მასთან სანუგეშოდ მისული ელიფაზ თემანელის სიტყვებია, მაგრამ ისინი იობის პირიდან უნდა მოგვესმინა.

ტანჯვა, სატანჯველი – ბოროტების ნაყოფი იობის წიგნში ღვთის საიდუმლოა, ადამიანი ვერ სწვდება მას. მაგრამ უნდა მიიღოს, უნდა შეიწყნაროს ისევე, როგორც სიკეთე შეუწყნარებია. ნაცვლად იმისა, რომ ღმერთმა აუხსნას იობს მისი ტანჯ-

ვის მიზეზი, თავის ძლევამოსილებას უცხადებს მას, რის წინაშე თითქოს სატანჯველი ადვილად ასატანი ხდება. იობი ღვთის რწმენით იღებს და იტანს ამ სატანჯველს.

„იობის წიგნის“ მიხედვით, ბოროტება, რომლის გამოხატულება სატანჯველია, ღმერთის მიშვებით სატანისგან, ღვთის წინააღმდგომისგან, მოდის. მას სურს ადამიანი მოკავშირედ გაიხადოს. სამოთხეში ყველა ქმნილებათა შორის გონიერი (თუ მაცდური) გველი სწორედ ამ მიზნით შეუგზავნა ადამს. ღმერთმა იობი ყოველი სიკეთით აავსო, სატანამ მის გამოსაცდელად ყველაფერი წაართვა: მონაგარი და სხეულის ჯანმრთელობა. თუ აქ, ერთი მხრივ, აჰურამაზდას დუალისტური რელიგიის კვალია, მეორე მხრივ, იმ მომავალი კონცეფციის კვალიც არის, რომლის თანახმად ბოროტება სიკეთის ნაკლებობაა და, ამდენად, მას საკუთარი არსებობა არ გააჩნია.

მაინც რა იწვევს სიკეთის ნაკლებობას იმ ზომამდე, რომ იობის მოვლენაში და სოფელში (მივიღოთ იობის სახე სოფლის პარადიგმად) ბოროტება გაბატონებული მხარე ხდება?

გავიხსენოთ, რა თქვა ღმერთმა, როდესაც თავის შემოქმედებას დახედა – „ძალიან კარგია“. მაგრამ იმავე წმინდა წერილში ნათქვამია, რომ „ყოველი სოფელი ბოროტსა ზედა დგას“ (1 იოან. 5:19). გენეზისში ყველაფერი კარგი იყო, სიკეთით იყო აღბეჭდილი და როგორღა აღმოჩნდა *ყოველი* (მთელი) სოფელი ბოროტებაში ჩაფლული?[21] თავისი ქმნილების ხუთგზის მოხილვისას ღმერთმა დაინახა, რომ „კარგია“ (*კეთილ*) და მეექვსეგზის – „ძალიან კარგია“ (აჰა, *კეთილ ფრიად*). მაგრამ გამოხდა ხანი და კვლავ მოიხილა ღმერთმა თავისი ქმნილება და „იხილა უფალმან ღმერთმან ქვეყანა და იყო განხრწნილ, რამეთუ განხრწნა ყოველმან ხორციელმან გზა თვისი ქვეყანასა ზედა“ (დაბ. 6:12). ღმერთს ბოროტი არ შეუქმნია, მაგრამ მან შექმნა არსება, რომელიც ბოროტის ქმნის შესაძლებლობას ატარებს. იყო ღვთის მხრიდან გარკვეული რისკი იმაში, რომ ადამიანი თავის ხატად შექმნა. ყველაზე მნიშვნელოვანი და ძვირფასი ადამიანში, რასაც ღვთის ხატი გულისხმობს, თავისუფალი ნებაა. თუ ყოველი ქმნილება „თავისი გვარისამებრ“ (დაბ. 1:11) შეიქმნა, ერთადერთი ადამი შეიქმნა „ღვთის ხატად“. ყოველ არსებას მისდა უნებურად მის ბუნებაში ღვთის ნებით ჩადებული ინსტინქტი ამოძრავებს, ერთადერთი არსება კი ადამიანია, რომელსაც თავისი ნება „თავის

[21] იოანე მახარებლის ეს აზრი ბერძნულად უფრო მეტი სიმძაფრითაა გამოთქმული, ვიდრე ეს ქართულ თარგმანში ჩანს. დედანში იკითხება: „ყოველი სოფელი ბოროტებაში ძევს (κεῖται)“.

ხელში უჭირავს", თავის ნებისამებრ ექცევა ნებას. რაკი ღმერთმა ადამიანი თავისუფალი ნების მატარებლად შექმნა, მისცა კიდეც ნების რეალიზაციის შესაძლებლობა. იოანე ოქროპირის თქმით, ღმერთი არ აიძულებს ადამიანს სიკეთის ქმნას და ვერც ეშმაკი ვერ აიძულებს ბოროტების ქმნას, თუ თავისი ნებით არ დაჰყვა იძულებას (ადამიანი ყოველთვის გრძნობს, როდის მოქმედებს იგი თავისუფალი ნებით და როდის – იძულებით, იცის, როდის და როგორ გატყდა მისი ნება). ღვთის მხრიდან იძულება საკუთარი თავის და თავისი ხატის – ადამიანის შეურაცხყოფა იქნებოდა, ერთადერთი ქმნილებისა, რომელსაც ღმერთმა თავისი უსაზღვრო თავისუფლების წილი მისცა. თავისუფალმა ნებამ პრობლემა გააჩინა, პირველ რიგში, პრობლემა თავად მის შემოქმედს შეექმნა თავისუფალი ნების მატარებელი ადამიანის სახით. ჩანს, ადამიდან წამოსული ბოროტება გავრცელდა ყველა ქმნილებაზე, რომელიც თავისუფლი არჩევანის არქონის მიზეზით სიკეთესა და ბოროტების მილმა იმყოფება. პასუხისმგებელი კი მხოლოდ ადამიანია. ის არჩევანი, რომელიც მან „ცნობადის ხის" ქვეშ გააკეთა, თან სდევს კაცობრიობას და ეს აწვალებს, პირველ რიგში, მის შემოქმედს და მერე თავად მას. მაგრამ ღმერთს არ წაურთმევია მისთვის არც ღვთის ხატი და არც თავისუფალი ნება, რადგან ეს ორი მადლი განუყოფელია ერთმანეთისგან. იმ ხის ნაყოფის გემების შემდგომ ადამიანი, კაცობრიობა, მუდმივად დგას იმავე არჩევანის წინაშე და, უმეტესწილად, მაინც და მაინც იმასვე ირჩევს, რაც თავისი სიყმანვილის დღეებში აირჩია. ეს მუდმივი არჩევანი ჩანს ძველი აღთქმის ერის ცხოვრებაში. ხალხი, რომელიც უფალმა აირჩია მთელი ქვეყნიერებიდან, როგორც შესაქმისას ადამი ყველა ქმნილებისგან გამოარჩია, ეხედავთ, რა პრობლემას უქმნის ეგვიპტიდან მის გამომყვანს და მათთვის რჯულის გადმომცემს მოსეს და ღმერთს, რომელიც მზად არის მოსპოს აბრაამის წიალიდან გამოსული ჯიუტი ნათესავი და მოსესგან გამოიყვანოს ახალი მოდგმა[22]. ამ ხალხის შემხედვარე ღმერთი აღარ იტყოდა, რომ რაც შექმნა, „ძალიან კარგია".

მოვუსმინოთ ძველი აღთქმის იგავს, რთგორც ანტიჰიმნს ვენახზე, რომელმაც სასურველი ნაყოფი არ გამოიღო:

> ვენახი ჰქონდა ჩემს შეყვარებულს ნაყოფიერ გორაკზე. და მოხნა იგი და გაასუფთავა ქვებისაგან, და ჩაყარა რჩეული ვაზი, და ააგო

[22] „და უთხრა უფალმა მოსეს: როდემდის უნდა მგმობდეს ეს ხალხი, როდემდის არ უნდა სჯეროდეს ჩემი და იმ სასწაულებისა, რომლებიც მათ შორის მოვახდინე? და შევყრი მათ ჭირს და გადავაშენებ, და შენგან შევქმნი დიდ ხალხს, დიდს და მასზე ძლიერს" (რიცხ. 14:12).

კოშკი მის შუაგულში, და საწნახელიც ამოკვეთა მასში, და ესავდა, რომ ყურძენს მოისხამდა, მაგრამ მოისხა მან ველური ნაყოფი. „და ახლა, იერუსალიმის მცხოვრებნო და იუდას კაცნო, გთხოვთ განსაჯოთ ჩემი და ვენახის საქმე: რა უნდა გამეკეთებინა მეტი ჩემი ვენახისათვის და არ გავუკეთე მას? რატომ ვესავდი, რომ ყურძენს მოისხამდა იგი, მაგრამ ველური ნაყოფი მოისხა? და ახლა კი გაუწყებთ თქვენ, თუ რას გავუკეთებ ჩემს ვენახს: შემოვაცლი მას კანანს და იქნება საძოვრად, შემოვაცლი მას ღობეს და იქნება გასათელად. და უკაცრიელად ვაქცევ მას, და არ გაისხლება და არ გაიმარგლება; და გაიზრდება ის ნარ-ეკლად და ღრუბლებს ვუბრძანებ არ აწვიმონ მასზე წვიმა.“ რადგან ცაბაოთ უფლის ვენახი ისრაელის სახლია, და იუდას კაცი ნერგია მისი სიამისა; და ესავდა ის სამართალს და აჰა, – ძალადობა! ესავდა სიმართლეს და აჰა, – ღაღადი! (ეს. 5:1-7).

ვენახის ეს იგავი ესაიამ რჩეულ ერს მიუსადაგა, მაგრამ ის მთელ კაცობრიობას ეხება, სხვა ქმნილებათა შორის გამორჩეულს, კაცობრიობაში უპირატესად ქრისტიან ხალხს, „ახალ მოდგმას“, როგორც მისი აღმოცენების გარიჟრაჟზე იწოდა იგი, რომელსაც მეტი მოეთხოვება და დღემდე ბოროტებაშია ჩაფლული. განა თავად ქრისტე არ ამბობდა: „ხოლო მო-რაჲ-ვიდეს ძე კაცისაჲ, პოოს-მეა სარწმუნოებაჲ ქუეყანასა ზედა?“ (ლკ. 18:8). და ამ ბოროტებამოძალებულ სოფელში რატომ ვერ ძლევს ბოროტებას მისი სიმრავლის კვალობაზე მომატებული მადლი, როგორც პავლე მოციქული გვაიმედებს? „სადაცა-იგი განმრავლდა ცოდვაჲ, მუნ უფროჲსად გარდაემატა მადლი“ (რომ. 5:20). ან იქნებ ისე მოხდეს, რაზედაც მოციქული ამბობს „ნუ იყოფინ“: „რაჲმე უკუე ვთქუათ ან? და-მე-ვადგრეთა ცოდვასა მას ზედა, რაჲთა მადლი განმრავლდეს? ნუ იყოფინ!“ (რომ. 6:1). ასეთია სოფელი დღემდე, სეკულარული საუკუნე, ის კოსმოსი, რომელსაც ანტიკურმა ხანამ ეს სახელი („მშვენება“, „წესრიგი“) უწოდა, როგორც დიდი კოსმიურ ხატის გამოვლინებას ადამიანთა საზოგადოებაში. მაგრამ ვნახოთ, რა სახე მიიღო მან „ახალი მოდგმის“ თვალში[23], ანუ რას ამბობს ახალი აღთქმა *ამ სოფელზე* (κοσμός οὗτος). განსაკუთრებთ იოანე მოციქულს აქვს გამძაფრებულად გამოხატული ნეგატიური დამოკიდებულება ამ სოფლისადმი, სოფლის გმობის აბსოლუტური წილი მასზე მოდის. ლოგოსის მოციქული გაუცხოებული „სოფლის გმობით“ იწყებს თავის ხარე-

[23] ვ. ვ. როზანოვმა ამგვარად გამოხატა კოსმოსის სახე პირველქრისტიანთა აღქმაში: Во Христе прогорк мир (ქრისტეში გამწარდა სოფელი).

ბას: „სოფელსა შინა იყო და სოფელი იგი მის მიერ შეიქმნა, და სოფელმან იგი ვერ იცნა. თჳსთა თანა მოვიდა და თჳსთა იგი არა შეიწყნარეს“ (ინ. 1:10-11). ეს გაუცხოებაა სწორედ ცოდვის და ბოროტების სათავე. არსებობს ათეიზმი, რომლის რწმენა ღმერთის არარსებობაშია, მაგრამ არსებობს უღმრთოება, რომელსაც კი სწამს ღმერთის არსებობისა, მაგრამ არ სჯერა, რომ პასუხისმგებელია მის წინაშე. ეს დეიზმია, ე. წ. განმანათლებლობის საუკუნეში გამოგონილი და გავრცელებული ცრურწმენა, რომ ღმერთმა კი შექმნა ეს სამყარო და ადამიანიც, მაგრამ შემოქმედი ვერ ცნობს თავის ქმნილებას. ეს ბუნების ძალაა (ასე შეარქვეს ჩვენში ღმერთს, უფრო, მის სუბსტიტუტს), ბრმა ძალა, რომელსაც ადამიანთან, მის ფიქრებთან, მის ქცევასთან და, საბოლოოდ, მის ბედთან არაფერი ესაქმება. არც კეთილია, არც ბოროტია, უფრო კი ბოროტია, არად აგდებს ადამიანს, ვერცკი ხედავს მას, ამ მიკროსკოპულ არსებას უკიდეგანო სამყაროში. ადამიანი თავისთვის არის, ღმერთი თავისთვის და მუშაობს სამყაროში ზუსტად და შეუცდომლად, როგორც სრულყოფილი საათის მექანიზმი. ასეთ სოფელში ღმერთი არსებობს და არც არსებობს, ის მხოლოდ ცნებაა, ეკსისტენციალური არარაა. ამიტომაც ადამიანი არ განიცდის პასუხისმგებლობას თავისზე მაღალი ინსტანციის წინაშე, რადგან ასეთი არსება არ არსებობს მის რწმენაში, არავინაა მისი განმსჯელი. არ არსებობს ცოდვის, როგორც ბოროტების განცდა, არის მხოლოდ დანაშაული, რომელიც კანონით ისჯება. ან, შესაძლოა, არ დაისაჯოს, თუკი შეუმჩნეველი დარჩება. და ის ჩადენილი უკეთურება, რაც საზოგადოებისთვის შეუმჩნეველია, არც კი მიიჩნევა უკეთურებად. ეს მორალის სფეროა, მაგრამ სიკეთე-ბოროტების პრობლემა მორალს, ადამიანის ქცევის ნორმატულ წესებს სცილდება.

როცა ბოროტებაზე ვლაპარაკობთ, არ ვგულისხმობთ სტიქიურ უბედურებებს, ბუნების „ბოროტებას“, რამაც მილიარდობით სიცოცხლე შეიწირა სოფლის დასაბამიდან. ეს სხვა თემაა. ეს ფაქტები თეოდიცეის სხვა მასშტაბებს მოითხოვს. ადამიანის აზრი ვერ წვდება ამგვარ, თითქოსდა ჩვეულებრივი, მაგრამ კატასტროფული მოვლენების საზრისს, რომელთაც შევეჩვიეთ და ბუნებრივ კანონზომიერებად მივიჩნევთ. ეს რჩება ჩვენი გონებისთვის აუხსნელ საიდუმლოდ. ჩვენ ვლაპარაკობთ ადამიანის აზრებისგან თუ ქმედებისგან გამოწვეულ ბოროტებაზე, სიკეთეზე და ბოროტებაზე საუბრისას, პირველ რიგში, ადამიანზე ხამს საუბარი, მის ბუნებაზე, რადგან სიკეთე და ბოროტება ადამიანური რაობებია, კეთილი თუ ბოროტი ამ ხილულ ქვეყანაში მხოლოდ

ადამიანი შეიძლება იყოს. პოლისის შესახებ არისტოტელეს სიტყვების (*პოლიტიკა* 1253a) პერიფრაზი რომ მოვახდინოთ, სიკეთე-ბოროტების გარჩევას არ საჭიროებს მორალურად განუვითარებელი არსება, როგორიც არის ცხოველი, და არც მორალურ ფასეულობათა მიღმა მყოფი არსება, როგორიც არის ანგელოსი. ერთადერთი ადამიანია ამ ორს შორის, რომელიც მუდმივად არჩევანის წინაშე დგას და, როგორც ღვთის ხატს, თავისუფალი ნების მატარებელს, არჩევანის მოხდენის უნარიც შესწევს. ღვთის ხატი, რომელიც ღვთის კალთაში მორალს მიღმა იმყოფებოდა, მორალურად „განვითარდა" – დაეუფლა სირცხვილის გრძნობა და, ამასთან ერთად, თავისუფალი ნების გამოყენების შანსი მიეცა. ასეთია ედემს გარეთ მყოფი ადამიანი. და დღემდე იგი არჩევანის წინაშეა, კვლავ დგას იმ საბედისწერო ხის წინ და ყოყმანობს, და უფრო ხშირად იმ თავდაპირველ არჩევანს აკეთებს. და მრავლდება ბოროტება ამ სოფელში, თუმცა მადლიც (χάρις) იზრდება, მაგრამ ვერ ძლევს მომატებულ ბოროტებას. იესომ კი, როგორც ადამიანმა, თქვა: „მე მიძლევიეს სოფელსა" (ინ. 16:33). რას ნიშნავს სოფლის ძლევა, თუ არა სოფელში ბოროტების ძლევას. მაგრამ ადამიანი მისთვის საძულველი ბოროტებით, როგორც იარაღით, ებრძვის ბოროტებას, თუმცა მოციქული პეტრე ქრისტეს მაგალითით ამბობს: „ნუ მიაგებთ ბოროტსა ბოროტის წილ" (1 პეტ. 3:9) და მოციქული პავლე: „ნუ ვის ბოროტსა ბოროტის წილ მიაგებთ" (რომ. 12:17: აგრ. 1 თეს. 5:15). ბოროტება ბოროტების წილ... არქაული ტალიონის კანონი („კბილი კბილის წილ") ამრავლებს ბოროტებას. ის ბოროტება კი, რომლისთვისაც ბოროტება მიაგე, კვლავ ბოროტებად რჩება და მას მიგებულიც ემატება და ასე მრავლდება სოფელში ბოროტი საქმეები. და სადღაა სიკეთე, რომელმაც უნდა ძლიოს ბოროტი?

კეთილის სურვილი აქვს ადამიანს, მაგრამ არ აკეთებს სიკეთეს, რომელიც სურს მას, და სჩადის ბოროტებას, რომელიც არ სურს (რომ. 7:18-19), უფრო ხშირად, თუნდაც არა ანგარებით, არამედ ბოროტების წილ. ასეთია ადამიანის ფსიქოლოგია. მითუმეტეს მაშინ, როცა ბოროტებას წააწყდება, არ ძალუძს სიკეთის გამოჩენა. ეს მის მორალურ ძალას აღემატება[24]. შურისმგებელი ფსიქოლოგიური ტალღა ბუნებრივი სტიქიაა მასში და ვერ

[24] ეგზალტაციაში მყოფ ხასიდს თავისი ცოდვილობის შეგნება და ღვთის სიყვარულის უსაზღვროების განცდა ათქმევინებს: ეჰ, ნეტავ ისევე მიყვარდეს უდიდესი მართალი, როგორც ღმერთს უდიდესი ბოროტმოქმედი უყვარსო! მსგავს მომენტებს, თუ ასე აშკარად გამოხატულს არა, შეფარვით მაინც, ქრისტიანულ პატერიკებშიც შევხვდებით...

ითრგუნება სულიერი საწყისით, რომელიც ადამიანში განმსაზღვრელი უნდა იყოს.

რას გულისხმობს ქრისტე, როცა ამბობს „მე მიძლევიეს სოფელსა“? პირველ რიგში, *ძლევის* სხვა ფაქტორებთან ერთად მის შეურაცხმყოფელთა, მანამებელთა, ჯვარმცმელთა პატიებას, როგორც სიკეთის ნაყოფს, მეორე ლოყის მიშვერაში (მთ. 5:39) რომ პოულობს პარადიგმულ გამოხატულებას[25]. მაგრამ ყოფაში უგულებელყოფილია, აბუჩად აგდებულიც კი, ბოროტების თუ აგრესიის მოხსნის ეს იესოსეული ჟესტი. გამოუცდია ვისმე ამ აქტის ძალა? გამოუყენებია ეს უმტკივნეულო, თავისი სისადავით კლასიკური იარაღი, რომელსაც შეუძლია განაქარვოს ბოროტება ისე, რომ მისგან ფერფლიც არ დარჩეს? ქრისტეს მორწმუნე ივედრება: „შეიწყალე, უფალო, მოძულენი და მაჭირვებელნი ჩემნი...“ ეს სიტყვაში გადატანილი მეორე ლოყის მიშვერაა. მაგრამ სიტყვა სიტყვადვე რჩება.

ბოროტებას არა მხოლოდ კეთილით მიგება ძლევს. გველეშაპის, ბოროტების განსახიერების, ძლევა მის წიაღში გმირის ნებაყოფლობითი შთახდომით (შთანთქმით) მსოფლიო მითოსის ერთ-ერთი უნივერსალიაა: ამგვარი თავგანწირვის მაგალითებს არცთუ ხშირად ვხვდებით ისტორიაში. ქრისტიანობაშიც კი, რომელმაც რეალობაში მსხვერპლად საკუთარი სიცოცხლის გაწირვით ბოროტების ძლევის არნახული მაგალითი მოიტანა, იშვიათია ამგვარი აქტები[26].

იოანე ოქროპირის თქმით ადამიანი ყოველთვის დამნაშავეა ღვთის წინაშე, მაშასადამე, თავის თავისა და სხვის წინაშეც. იობმა ეს ჭეშმარიტება ამგვარი პარადოქსით გამოთქვა: „მართალიც რომ ვიყო, ჩემივე ბაგენი გამამტყუნებენ; უმწიკვლოც რომ ვიყო, გამაშავებენ“ (იობ. 9:20). ქრისტემ ადამიანს ყოველდღიურ სათქმელად მოუტანა სიტყვები – „ნუ შემიყვანებ ჩვენ განსაცდელსა“, რადგან ყოველ ნაბიჯზე ადამიანს განსაცდელი ელოდება, განსაცდელში კი ბოროტი იმალება. ამიტომ დასძენს: „არამედ მიხსენ მე ბოროტისაგან“. ვევედრებით, ამაცილე განსაცდელს, რადგან გვახსოვს ის პირველი განსაცდელი, რომელიც

[25] იესო ორგზის შეურაცხყვეს ღაწვისცემით – პირველად მღვდელმთავრების (ინ. 18:22, აგრ. მრ. 14:65), მეორედ პილატეს თვალწინ (ი. 19:3).

[26] 410 წელს რომში გლადიატორთა არენაზე გასულმა აფრიკელმა ბერმა ტელემაქემ მხეცებს დააგლეჯინა თავი. რაც დაუცხრომელმა ქადაგებებმა ვერ შეძლეს, მისმა თავგანწირულმა საქციელმა შეძლო: ამ დღიდან გაუქმდა რომაელთა ოდინდელი საყვარელი სანახაობა, რომელიც ქრისტიანულ ეპოქას სამარცხვინო ლაქად შემორჩა. ბერი ტელემაქე სწორედ ამ მიზნით ჩამოვიდა რომში.

ადამს სახილველად საამური ხის ძირას შეხვდა და მერე კაენის განსაცდელი, რომელსაც იგი ღმერთმა არ ააცილა: შეიყვანა განსაცდელში მისი მსხვერპლის მიუღებლობით. ააცილა განსაცდელს? იხსნა ბოროტისაგან? არა. მაგრამ განსაცდელის გასაღები კი მისცა. ყველა მოწოდებაზე ადრე წმინდა წერილში არის მოწოდება კაენის მიმართ: „ცოდვა ჩასაფრებულია კართან. და შენკენ აქვს მას ლტოლვა, და შენ იბატონე მასზე“ (დაბ. 4:7), რომელიც ახალი აღთქმის ენაზე ასე შეიძლება გამოითქვას: „ნუ იძლევი ბოროტისაგან, არამედ სძლე კეთილითა ბოროტსა მას“ (რომ. 12:21). ცოდვა კი დღემდე ყოველ ნაბიჯზე, ყოველ მოსახვევშია ჩასაფრებული...

ამ წუთისოფელში სიკეთე და ბოროტება ერთმანეთისგან მკვეთრად არ არის გამიჯნული. იფქლისა და ღვარძლის იგავის (მთ. 13:24-30) საზრისი სწორედ ეს არის. მოვიყვანოთ სრული ტექსტი ამ იგავისა, რომ თვალწინ გვქონდეს. კაცმა

> დათესა თესლი კეთილი აგარაკსა თჳსსა. და ვითარცა დაიძინეს კაცთა მათ, მოვიდა მტერი მისი და დასთესა ღუარძლი შორის იფქლსა მას და წარვიდა. და ოდეს აღმოცენდა ჯეჯლი იგი და ნაყოფი გამოიღო, მაშინ გამოჩნდა ღუარძლი იგი. მოვიდეს მონანი იგი და უთხრეს სახლისა უფალსა მას და ჰრქუეს: უფალო, ანუ არა თესლი კეთილი დასთესეა აგარაკსა შენსა? ვინაჲ აღმოსცენდა ღუარძლი? ხოლო მან ჰრქუა: მტერმან ყო იგი. ხოლო მონათა მათ ჰრქუეს მას: გნებავსა, რაჲთა მივიდეთ და გამოვარჩიოთ იგი? ხოლო მან ჰრქუა მათ: არა, ნუუკუე შეკრებასა ღუარძლისასა აღმოჰფხურათ იფქლიცა. აცადეთ იგი თანააღორძინებად ურთიერთას, ვიდრე ჟამადმდე მკისა, და ჟამსა მკისასა უბრძანო მომკალთა მათ: შეკრიბეთ პირველად ღუარძლი იგი და შეკარით ძნეულად, რაჲთა დაიწუას იგი. ხოლო იფქლი იგი შეკრიბეთ საუნჯესა ჩემსა.

იმ კარდინალური უწყების გარდა, რაც ამ იგავს მოაქვს ჩვენამდე (სახელდობრ, რომ ღვარძლი ღვთაებრივ მთესველს არ დაუთესავს), კიდევ რისი თქმა სურს მას? რატომ კრძალავს ყანის გამარგვლას, რაც ყველა მეურნის ვალია? იგავი ანგრევს ამ წესს უფრო მაღალი რანგის წესის დასაცავად. ამ წუთისოფელში ჭირს გარჩევა (თუმცა ამის უნარი შეძენილი აქვს ადამის ძეს) კეთილისა და ბოროტისა. ფენომენალურ სამყაროში არც კაცი, არც რამე ნივთი, არც რამე მოვლენა არ ატარებს თავის თავში აბსოლუტურ სიკეთეს ან აბსოლუტურ ბოროტებას. ძნელია მათი სახის გამოცნობა, სანამ არ მოხდება თითოეული მათგანის წმინ-

და სახით გამოვლინება და მერე მათი გამიჯვნა – ეს კი ესქატოლოგიური ჟამის საქმეა, როცა მკის ჟამი დადგება და ღვთაებრივი მომკალი შემოვა ასპარეზზე. იგავი ესქატოლოგიურ ჟამს ეხება, მაგრამ ყოველი სწორი არჩევანი კეთილსა და ბოროტს შორის ესქატოლოგიურია თავისი ბუნებით: ბოროტის ძლევით იგი ამთავრებს წუთისოფელს მისი ორგემაგეობითურთ (დუალიზმით) ყოველი ბოროტების მძლეველი ადამიანის ცხოვრებაში.

იფქლისა და ღვარძლის იგავის ილუსტრაციად გამოდგება მაზდეანური ბოროტებისა და სიკეთის ურთიერთდამოკიდებულების კონცეფცია, რომელიც კაცობრიობის ისტორიას კეთილსა და ბოროტებას შორის ბრძოლის პროცესად წარმოიდგენს. აჰრიმანი თანსდევს აჰურამაზდას, მისი წარმოშობა სიმპტომატურია: *ზერვან აქარანას* (შეუქმნელი დროჟამის) ეჭვმა მსხვერპლშეწირვის ქმედითობაში დაბადა ბოროტება და სიმახინჯე აჰრიმანის სახით. აჰურამაზდა კი ეჭვგარეშე წარმოიშვა და მას დაეკისრა სამყაროს შექმნა. და რაც მის მიერ შეიქმნა, კეთილად შეიქმნა; ზერვანი ისევე იტყოდა აჰურამაზდას ქმნილების შემხედვარე, როგორც ძველი აღთქმის ღმერთმა წარმოთქვა: „კარგია". მაგრამ ბოროტი აჰრიმანი, რომელსაც აღთქმისამებრ ზერვანისგან აჰურამაზდას თანაბრად მიეცა შემოქმედების საშუალება, კეთილად შექმნილ ქმნილებაში თავისი ბოროტების წილი შეაქვს. ეს არის ის ღვარძლი, რომელიც კეთილი შემოქმედის ყანაში *მტერმა* დათესა. ამიერიდან სოფელი ამ ორი ძალის დაპირისპირების ასპარეზი შეიქნა. და ამ ბრძოლაში ადამიანია ჩართული თავისი არჩევანით – რომელ ძალას აირჩევს და ამოუდგება მხარში, აჰურამაზდას ლაშქარს (*ამეშასპენტებს*), რომლებიც ჭეშმარიტებას განასახიერებენ თუ აჰრიმანის ლაშქარს (*დაევებს*), რომლებიც სიცრუისა და ამაოების სულები არიან. და ასე, ეს ბრძოლა გასტანს იმ ზღვრამდე, როცა ზერვანის წინასწარი გადაწყვეტილებისამებრ აჰრიმანს არ ამოეწურება მოქმედების ვადა. ისტორიის დამასრულებელ ფაზაში, როცა მკვეთრად გაიმიჯნება ერთმანეთისგან სიკეთე და ბოროტება (*ვიზარიშნ* „გამიჯვნა"), და თითოეული თავის სახეს სააშკარაოდ გამოავლენს, მოდის ღვთიური მომკელი, ირანული სახელდებით *სჲაოშანტი*, რომელიც საბოლოოდ ამხელს ბოროტს და მას დაეკარგება ადამიანთა მაცდუნებელი ხიბლი[27], ეს ერთადერთი საყრდენი, რო-

[27] ხიბლი „მუშაობს" განსაკუთრებით სეკულარულ საზოგადოებაში, სადაც ჩვენ ამჟამინდელი თანამედროვენი ვიმყოფებით, სადაც ცოდვას გამოცლილი აქვს საზრისი, არსებობს მხოლოდ დანაშაული, რომელსაც კანონი დარაჯობს. ცოდვა გამოხვეულია ბრწყინვალე სამოსელში, ესთეტიკურ კატეგორიაშია გადაყვანილი.

მელიც მის ეფემერულ არსებას შეადგენს.

ბრძოლის საბოლოო აქტები – მხილება, განკითხვა, ბოლოს, დასჯა „მთავრისა ამის სოფლისა“ (ინ. 16:11) – ესქატოლოგიურ, უკანასკნელ ჟამს ეკუთვნის, რომლის რეალობაში შემოდის ახალი ცა და ახალი მიწა, მატერიალური სამყარო პირველქმნილ, აჰრიმანისგან შეუხებელ მდგომარეობას დაუბრუნდება. მაგრამ მხილებას და ა. შ., რაც უნდა მოყვეს, აქვს სხვა განზომილებაც. არსებობს მცირე, კერძო ესქატოლოგია. ბრძოლა ღმერთსა და დემონურ ძალებს შორის, რომელიც ირანულმა მითოსმა ესოდენი სიცხადით გამოხატა, ადამიანის სულის სიღრმეში მიმდინარეობს; და სული არა მხოლოდ პასიური ასპარეზია ამ ბრძოლისა, არამედ მონაწილეა, როგორც არჩევანის სუბიექტი. და როცა კი ადამიანი თავის თავში ქრისტე იესოს კვალზე ძლევს სოფელს, „მთავარი ამის სოფლისა“ ისჯება და „ბოროტი“ წუთისოფელიც წყვეტს თავის სიბოროტეში არსებობას; ყოველ იმ მომენტში, როცა ადამიანი ძლევს სოფელს, „მოახლებულ არს სასუფეველი ღმრთისა“ და, უფრო მეტიც, „თქუენი არს სასუფეველი ღმრთისა“, ამბობს ქრისტე იესო, ხოლო ღვთისა და მოყვასის მოყვარულისთვის თქვა: „არა შორს ხარ სასუფეველისაგან ღმრთისა“ (მთ. 12:29-34). „მოყვასის“ ცნება, რომელიც ძველი აღთქმიდან მოდის, ფართოვდება, გასცდება ეთნიურ საზღვარს. ძველი აღთქმის ეთოსი ახალ აღთქმაში დიამეტრალურად იცვლება.

> გესმა, რამეთუ თქუმულ არს, შეიყუარო მოყვასი შენი და მოიძულო მტერი შენი. ხოლო მე გეტყჳ თქუენ: გიყუარდეთ მტერნი თქუენნი და აკურთხევდით მწყევართა თქუენთა და კეთილს უყოფდით მოძულეთა თქუენთა; და ულოცევიდით მათ, რომელნი გმძლავრობდენ თქუენ და გდევნიდენ თქუენ, რაჲთა იყვნეთ თქუენ შვილ მამისა თქუენისა ზეცათაჲსა, რამეთუ მზე მისი აღმოვალს ბოროტსა და ზედა და კეთილთა, და აწვმის მართალთა ზედა და ცრუთა (მთ. 5:43-45)[28].

ამას გვაუწყეს გულმოწყალე სამარიელის იგავი (ლკ. 10:30-35), როგორც მისი ილუსტრაცია. ძველი აღთქმის უცხოტომელი, ყველა უცხო, რომელიც რეალური თუ პოტენციური მტერია,

[28] ეს უკანასკნელი სიტყვები იმას არ ნიშნავს, რომ ღმერთი ნამდვილად არ განარჩევდეს ბოროტს და კეთილს, მართალსა და ცრუს ერთმანეთისგან. ცხადია, მზე და წვიმა მათ თანაბრად ეფინება, მაგრამ თითოეული თავისი ბუნებისამებრ იღებს: კეთილი და მართალი უხვად, ბოროტი და ცრუ უკეთეს შემთხვევაში – მწირად.

კრიზისულ სიტუაციაში, სიკვდილ-სიცოცხლის ზღვარზე, მოყვასად შეირაცხება. სამარიელი, რომელსაც მტრად და მოძულედ რაცხდა ებრაელი და თავადაც სხვაგვარად, თუ არა მტრად, ვერ აღიქვამდა მას, ამ ორ ეთნოსს შორის არსებული ეს სამკვდრო-სასიცოცხლო გაუგებარი თუ გამართლებული დაპირისპირება, რომელიც ისტორიამ მოიტანა, გაქარწყლდა მგზავრი სამარიელის თვალში მიწაზე უმწეოდ დაგდებული ებრაელის ხილვისას. „იხილა იგი და შეეწყალა". მტრის შეწყალება, თუნდაც უმწეო მდგომარეობაში მყოფისა, დაუწერილ-დაწერელი ეთიკური დოქტრინიდან არ გამომდინარეობს (პირიქით, არსებულს ეწინააღმდეგება). იგავის კონკრეტული შემთხვევა ეკსიტენციალური მომენტია: აქ არა ორი მტრული ეთნოსი შეხვდა ერთმანეთს, არამედ ადამიანი ადამიანს. გაიცა სპონტანური პასუხი ექსტრემალურ გამოწვევაზე. სიკეთე იმ ბოროტების წილ, რომელიც შეხვდა სამარიელებს ებრაელებისგან და ისტორიულად განსაზღვრავდა მათ ურთიერთობას. იგავი სვამს კითხვას, რომელია ამ სამთაგან დაზარალებულის მოყვასი – მღვდელი, ლევიანი თუ სამარიელი? სიტყვა „მოყვასი" (ებრ. *რეაჳ*), რომელსაც ძველ აღთქმაში მეზობლის ახლობლის (ბერძნ. πλησίος) მნიშვნელობა აქვს და მასში ოდენ ისრაელიანი იგულისხმებოდა (სხვა ტომის მეზობელი და ახლობელი ისრაელიანს არ ჰყავს), ქრისტეს ამ იგავში დაცლილია ეთნიური კონოტაციისგან და უნივერსალური შინაარსით არის ავსებული. იგავში, რადგან იგი ქრისტეს იგავია, არ არის გარჩევა იუდეველსა და სამარიელს შორის ისევე, როგორც ქრისტეს კვალზე პაელე მოციქული არ განარჩევდა ადამიანს არც ეთნიური და არც სოციალური ნიშნით, ვინაიდან ყველა ადამიანი, როგორც ღვთის ხატი, ქრისტეში ერთია, თანაბარია.

* * *

პირველი ბოროტება, რაც შეემთხვა ადამს და რაც გაიცნობიერა, ამაოდ არ არის ნახსენები და განსაკუთრებულად ყურადღებამიქცეული, ეს სიშიშვლე იყო. „შემეშინდა, შიშველი რომ ვარ, და დავიმალე" (დაბ. 3:10) – ამ განუცდელმა გრძნობამ შიში გამოიწვია. დღევანდელი ადამიანი თუ შიშს არ განიცდის ან ბოროტებად არ მიაჩნია სიშიშვლე, არასასურველ მდგომარეობად ხომ რაცხს და გაურბის მას. მალავს მას შესამოსელით არა მხოლოდ ატმოსფერული ტალღებისგან უმწეო სხეულის დასაცავად. სამოსელით და მერე სახლით, სამოსლის სახეობით, სიმყუდროვეს იფართოებს: მესამე სასიცოცხლო კომპონენტით – სმა-ჭამის რეგლამენტით (წმინდა/უსურმაგი) წაბილ-

წვის საფრთხისგან იცავს თავს. ეს ასპექტები კულტუროლოგიის სფეროს ეკუთვნის. სიშიშვლე კი, როგორც რელიგიურ-ანთროპოლოგიური კონცეფტი, მრავალშრიანია და გარკვეული კუთხით განსაზღვრავს ადამიანს, რა ტიპის და ფორმაციის კულტურას არ უნდა ეკუთვნოდეს იგი. „შემეშინდა... და დავიმალე". რისი შეეშინდა? შიშველადყოფნის არ ეშინოდა აკრძალვის დარღვევამდე. გაშიშვლებამ მას თავისი ცოდვა დაანახა, მან უკვე იცის თავისი ცოდვის შესახებ, მაგრამ ისიც იცის, რომ ღმერთი ხედავს მის ცოდვას, ცოდვა ღვთის თვალისგან ვერ დაიმალება, ვერც ბუჩქებში, ვერც სამოსელში. ადამს აქეთ ადამიანი ცდილობს ცოდვის დაფარვას, მაგრამ ამაოდ, როგორც იობის წიგნშია ნათქვამი: „გაშიშვლებულია მის წინაშე სულეთი და არა აქვს საფარველი ქვესკნელს" (იობ. 26:6), მით უფრო ადამიანის გულია ღვთის წინაშე გაშიშვლებული... თუ სიშიშვლის დაფარვა ცოდვის დაფარვის მეტაფორაა და ადამს, ადამიანს, ერთი მხრივ, ნეგატიურად ახასიათებს (იმის დაფარვას ცდილობს, რაც დაუფარავია), მეორე მხრივ, დაფარვაში პოზიტიური ის არის, რომ ცოდვის გაშიშვლებამ მასში სირცხვილის გრძნობა დაბადა, სინდისი (ბერძნ. *სუნ-ეიდისის* „თანა-ცოდნა") წარმოშვა და დღემდე ასეა[29]. სიშიშვლე ამავე დროს განსაცდელია, რომელიც შეცოდების, ცოდვის, საფრთხეს ქმნის, რისი პრეცედენტი ქამის საქციელში გამოჩნდა, როცა მამის სიშიშვლე დაინახა და დასცინა[30].

ბოროტება სიკეთის სამსახურში

მარტინ ბუბერი საკაცობრიო ისტორიას, ასევე ლოკალურ ისტორიას, ღმერთისა და ადამიანის დიალოგს უწოდებს. ამის საუკეთესო მაგალითია ძველი აღთქმის საღვთო ისტორია, რომელიც ღმერთისა და ადამიანის მუდმივად დაძაბულ ურთიერთობაში მიმდინარეობს. დიალოგი აქ თემატიზებულია. ისტორიული პროცესი ღვთის განგების აღსრულების პროცესია, მაგრამ ღმერთი ადამიანთა (ხალხების) ცხოვრებაში არასოდეს პირდაპირი ჩარევით არ მოქმედებს. ყოვლისშემძლე ღმერთს შეუძლია წამისყოფით განახორციელოს თავისი განგება, მაგრამ ის უცდის ადამიანის ნებაყოფლობით დასტურს განგების გამოწვევაზე.

[29] ვფიქრობ, სიშიშვლის სირცხვილი ისიც იყო, რომ ადამმა დაინახა, რომ იგი, ღვთის ხატად შექმნილი, თითქმის ძე ღვთისა, ბიოლოგიურად ცხოველისგან არაფრით განსხვავდება.

[30] სიშიშვლესთან დაკავშირებული მორალური კაზუსები და მათი აკრძალვები იხ. ლევ. 18:6-19. სიშიშვლეს, როგორც საიდუმლოს საპირისპირო მომენტს, გეოპოლიტიკური ასპექტი აქვს: ქვეყნის სიშიშვლე მტრისთვის დაფარული უნდა იყოს (დაბ. 42:9,12).

და ამ მოლოდინში სოტერიოლოგიური პროცესი განუსაზღვრელ დროჟამში იწელება. ღმერთს არ შეუძლია იძალადოს ადამიანის ნებაზე, ღმერთს სურს, რომ განგების აღსრულებაში ადამიანის კეთილი ნების წილიც იყოს. ისტორიას რომ მხოლოდ ღმერთი წარმართავდეს, რომ ისტორიის პროცესში მხოლოდ მისი ნება მოქმედებდეს, კაცობრიობის ისტორია საერთოდ არ იარსებებდა. ადამის შეცოდების შემდეგ „ისტორია“ ახალის ცისა და ახალი მიწის შექმნით წამისყოფაში დამთავრდებოდა. მაგრამ ისტორია არსებობს ედემიდან გამოსული ადამიანის წყალობით და მის პროცესში თავისი წილი აქვს ადამიანის ნებას, რომელიც ყოველთვის არ ეთანხმება ღვთის ნებას. იშვიათად თუ ვინმე ისტორიის მოქმედი სუბიექტი მიმართავს ღმერთს: „მაუწყე, უფალო, გზა შენი, რომელსაცა ვიდოდი“ (ფსალმ. 142:8) ან „მიძღოდე მე, უფალო, გზათა შენთა და ვიდოდი მე ჭეშმარიტებითა შენითა“ (ფსალმ. 85:11).

მეორე მხრივ, რომ მხოლოდ ადამიანის ნება მოქმედებდეს, ისტორიის პროცესი ან უსასრულობაში გაიწელებოდა ან კატასტროფით დამთავრდებოდა. ღმერთი სიკეთით მოქმედებს და, თუ ადამიანი განგების გამოწვევაზე სიკეთით პასუხობს, ხომ კარგი, მაგრამ, თუ ბოროტებით (რაც უფრო ხშირად ხდება) – ღმერთს შეუძლია ადამიანის ჩადენილი ბოროტება სიკეთეს ამსახუროს.

„ცვლი განგებას, ბოროტებას სიკეთედ აქცევ“, მიმართვას ქალღმერთ იშთარს ბაბილონელი მლოცველი. გარდაუვალი განგების ცვლა თითქოს მოულოდნელი უნდა იყოს ბაბილონური თეოლოგიისთვის, მაგრამ აქ ჩვენ საქმე გვაქვს ადამიანისა და ღმერთის კერძო და, ამდენად, უნიკალურ ურთიერთობასთან, და რწმენასთან, რომ ღმერთს შეუძლია მისდამი შევედრებული ადამიანის ბედის სასიკეთოდ შემოტრიალება. *ბოროტებას სიკეთედ აქცევ* – ასეთი რამ მხოლოდ ღმერთის ძალმოსილებაშია. ღმერთს შეუძლია ადამიანის ბოროტი ქმედება სასიკეთოდ წარმართოს, გამოიყენოს თავისი განგების განსახორციელებლად. ღმერთს, მიუხედავად მისი უსასრულო შემძლეობისა, არ „ძალუძს“ ადამიანის ნებაზე იძულება. ადამიანი თუ სჩადის ბოროტებას, ეს მისი თავისუფლი ნების არჩევანია და ღმერთი, რომელმაც თავის გაჩენილ „ღვთის ხატს“ იმთავითვე მიანიჭა თავისუფალი ნება, ვერაფერს გახდება მის არჩევანთან. იოანე ოქროპირის თქმით – და ეს ქრისტიანული ღვთისმტყველების პარადოქსია, – ერთადერთი, რაც ღვთის ნებას ზღუდავს, ადამიანის თავისუფალი ნებაა. ღმერთს არ შეუძლია წაართვას ღვთის ხატად გაჩენილ ადა-

მიანს თავისუფალი ნება. ეს საკუთარი თავის წინააღმდეგ წასვლა იქნებოდა, სკანდალური უკანდახევა. ღმერთს „ისლა დარჩენია“, ადამიანის ნების უკეთური შედეგი სიკეთის მიზეზად აქციოს. ღმერთი არ იწონებს ბოროტებას, მაგრამ ხელს არ უშლის მის გამოვლენას ქმედებაში ისევ და ისევ თავისუფლების, როგორც აბსოლუტური სიკეთის, ხელშეუხებლობის მიზეზით, დაუშვებს მას[31], რათა მისგან მეტი სიკეთე გამოიყვანოს. განგება წარმართავს ბოროტებას იმგვარად, რომ იგი სიკეთის გარეშე არ დარჩეს, რათა სუბიექტურ უკეთურებას ობიექტური გამართლება ჰქონდეს. ადამიანები თავიანთი ინტერესებით და გულისთქმით მოქმედებენ, პროვიდენცია კი, მათი საქციელით, მათდა შეუცნობლად, თავის საქმეს აკეთებს.

ძმებმა მოქარავნე ვაჭრებს მიჰყიდეს იოსები, მამას კი სისხლში ამოთხვრილი, დაგლეჯილი კვართი მიუტანეს მხეცისგან მისი დაგლეჯის ნიშნად. ეგვიპტეში ფარაონის შემდეგ მეორე კაცად გამხდარმა იოსებმა კეთილად მიიღო ძმები. როცა მამის, იაკობის სიკვდილის შემდეგ იოსების მხრიდან შურისძიების შიშით ძმებმა პატიება სთხოვეს მის მიმართ ჩადენილი ბოროტი დანაშაულისთვის, იოსებმა მათ პროვიდენციის პერსპექტივიდან გასცა პასუხი: „ნუ გეშინიათ [...]. თქვენ ბოროტი განიზრახეთ ჩემთვის, ღმერთმა სიკეთედ შერაცხა, რათა ისე მომხდარიყო, როგორც დღეს არის: მრავალი ხალხის სიცოცხლე ეხსნა“ (დაბ. 50:19). ეს მოვლენა – ბოროტების სიკეთედ გარდაქმნა ქრისტესმიერ სოტერიოლოგიურ განგებაში ცხადად იკითხება. იმ სიბოროტემ, რისთვისაც მისმა გამცემმა საუკუნო შეჩვენება დაიმსახურა, და რამაც ქრისტე იესო, მღვდელმთავრების მეცადინეობით, კიდევ უფრო მეტ სიბოროტემდე, ჯვარცმამდე მიიყვანა, საბოლოოდ, ვიცით, როგორი ხსნა მოუტანა სოფელს. და მაცხოვრის ჯვარცმისა და აღდგომა-ამაღლების შემდეგაც ვხედავთ, თუ ქრისტიანების მდევნელთა ბოროტებამ, მათ მიერ დაღვრილმა სისხლმა როგორი ნაყოფი გამოიღო. ქრისტეს წინასწარმეტყველური სიტყვების – „უკეთუ მე მდევნეს, თქვენცა გდევნენ“ (ინ. 15:20), – გამართლება იყო, რომ სწორედ დევნილმა მოციქულებმა და მათ შორის უპირველესად პავლემ განავრცო ქრისტეს ეკლესია. ბოროტისკენ მიდრეკილ ადამის ზრახვას (დაბ. 9:21), რომელიც კეთილს ნაკლებად ქმნის და მხოლოდ ბოროტებას ამრავლებს, ღმერთი ისევ და ისევ სასიკეთოდ წარმართავს. სოტერიოლოგი-

[31] „პირმან შენმან განამრავლა უკეთურებაჲ და ენაჲ შენი თხზვიდა ზაკუასა. შჯდი რაჲ ძმისა შენისათჳს ბოროტსა იტყოდი და ძისათჳს დედისა შენისა დასდვი საცთური. ესე ყოველ პყავ და დავიდუმე“ (ფსალმ. 49:19-21).

ური პროცესი გოლგოთის გზით გახდა სწორედ იმის გამო, რომ სოფელში ბოროტება არსებობს, რომ თორმეტ მოციქულში, რომლებიც თავად ქრისტემ აირჩია, ერთი მათგანი მაინც გამოდგა ბოროტების მატარებელი, ან ცდუნებული ბოროტისგან. ძე კაცისა უნდა გაიცეს უცილობლად, მაგრამ ვაი მას, ვისი ხელითაც გაიცემა. ბოროტეული გაცემით, წამება-შეურაცხყოფითა და, საბოლოოდ, გოლგოთის გზით, აღსრულდება ხსნა და სიკეთის სამსახურში ჩაყენებული ბოროტება კარგავს თავის ძალას, როგორც ნათქვამია: „დაინთქა სიკვდილი ძლევითა“ (1კორ. 15:54). ამ პათოსით და ამ საიდუმლო ჭეშმარიტების განცდით წარმოთქვა ნაწამებმა იოანე ოქროპირმა სიკვდილის წინ ეს სიტყვები: „დიდება ღმერთს ყველაფრისთვის“.

საბოლოოდ, ისტორია გამოააშკარავებს, გააშიშვლებს ბრძოლას კეთილსა და ბოროტს შორის, მოხსნის ყველაფერს, რაც „ნაწილობრივი სიკეთეა“ ან „ნაწილობრივი ბოროტება“, და არც ერთს მათგანს არა აქვს გამოკვეთილი სახე: სიკეთის წილ ბოროტება იხედება, ბოროტების წილ – სიკეთე... იფქლი და ღვარძლი ერთმანეთს არის გადახვეული ადამიანის ცხოვრებაში და ისტორიაში, არც ერთი არ აჩენს თავის ნამდვილ სახეს. ადამიანი სიკეთეში ბოროტებას ხედავს, ბოროტებაში სიკეთეს; სიკეთის კეთება სურს, ბოროტება გამოდის მისი ხელიდან. მაგრამ სოტერიოლოგიური პროცესის ბოლოს, როგორც ქრისტეს იგავი გვამცნობს, მოხდება იფქლის გამორჩევა ბოროტის მიერ დათესილი ღვარძლისგან, სხვა სიმბოლიკით – ცხვრები და თხები ერთმანეთისგან განცალკევდებიან: ერთს მარჯვნივ წაიყვანს განგება, მეორეს – მარცხნივ (მთ. 25:33). და დასრულდება დაცემული ადამის ისტორიის გაწამაწია სიკეთის ტრიუმფით.

2017

ქრისტიანი ერი და „ეროვნული ქრისტიანობა“

სათაურში დასმულ პრობლემას აქვს ტენდენცია, კულტურ-ოლოგიურ პრობლემაში გადაიზარდოს, რადგან ერს, მის ვინაობას მისი კულტურა განსაზღვრავს. პირველი ნაწილი სათაურისა „ქრისტიანი ერი“ უნდა გულისხმობდეს, რომ ერის კულტურა ქრისტიანულ ღირებულებებზეა აგებული. ანუ აქ განმსაზღვრელია არა ერი, არამედ ქრისტიანობა, რომელიც მსჭვალავს ერის კულტურას, როგორიც დახვდა მას. ხოლო თუ ამოვალთ ერიდან და ვიტყვით, რომ ერმა თავის კულტურაში გამოახვია ქრისტიანობა, მოიცვა იგი, ამ ერზე ვეღარ ვიტყვით, რომ ქრისტიან ერად დარჩა. ხოლო ცნება „ეროვნული ქრისტიანობა“, თუ ასეთი რამ ბუნებაში არსებობს, მხოლოდ იმას უნდა გულისხმობდეს, რომ ეროვნულობას მთლიანად მოუცავს ქრისტიანობა, თავის სამსახურში ჩაუყენებია, პირიქით კი უნდა მომხდარიყო.

მაგრამ თუ მაინც და მაინც ვილაპარაკებთ „ეროვნულ ქრისტიანობაზე“ ანუ ვიფიქრებთ ამ ცნებაზე, ქრისტიანობის ცნებაში უნდა ვიგულისხმოთ არა საკუთრივ ქრისტიანობა, როგორც სარწმუნოებრივი რეალობა, არამედ ქრისტიანობა, როგორც კულტურული მოვლენა; ჩვენ საქმე გვექნება ქრისტიანობის კულტურულ და არა არსებით – სოტერიოლოგიურ და სხვა – ასპექტებზე. სხვანაირად, გამოთქმა „ეროვნული ქრისტიანობა“ ისეთივე აბსურდია, როგორც ეროვნული დოგმატი, ეროვნული ჭეშმარიტება და ა.შ.

რას ნიშნავს, მაგალითისთვის, „ეროვნული წმიდანი“? ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ ქრისტეს მორწმუნე ქართველია და ის ქართულად მარტვილობს? მოწამეობა ზეეროვნულია. საქართველოს ეკლესიის ადრეული წმიდანები ქართველები არ ყოფილან – ამის გამო გულნაკლული არავინ დარჩენილა. პირიქით, ამ ფაქტმა კიდევ ზედმეტად აჩვენა ქრისტიანობის უნივერსალური ხასიათი. მეორე მხრივ, წმიდანობა ისეთი მოვლენაა, რომ მასზე ყველაზე ნაკლებად შეიძლება ლაპარაკი, როგორც კულტურაზე. ამიტომ მათ მიმართ წოდება „ეროვნული“ ძალზე პირობითია.

დავუბრუნდეთ სათაურს, შევეცადოთ, განვსაზღვროთ ქრისტიანი ერის ცნება.

თუ ამოვალთ ქრისტიანული სარწმუნოების დოგმატიკიდან ანუ იმ არსებითიდან, რაც შეადგენს ქრისტიანობას თავისთავად, მის დეფინიციაში კულტურა უკანა ადგილზე გადაინაცვლებს – იგი მისი ფუნდამენტური არსისთვის მეორეული იქნება.

რას წარმოადგენს რელიგიური ან რელიგიის (ჩვენს შემთხვევაში, ქრისტიანობის) კულტურა? ან როდის გაჩნდა ეს სპეციფიკური რამ, როგორიც არის ქრისტიანული კულტურა? მეორედ მოსვლისა და ქვეყნის აღსასრულის მოლოდინით სავსე ხანაში, როგორიც იყო პირველი ორი საუკუნე ქრისტიანობისა, ის არ არსებობდა. მხოლოდ ამ მოლოდინის გადაწურვის პირობებში გაჩნდა კულტურის ის ფორმები, რომლებიც მოემსახურენ მხოლოდ და მხოლოდ რელიგიურ მიზნებს. ისინი მხოლოდ სეკულარიზაციის შემთხვევაში, მოწყდნენ რა რელიგიის წიაღს, გადავიდნენ ერის კულტურის ფონდში. ამიტომ ვუწოდებთ ჩვენ სეკულარულ კულტურას საეროს ანუ ერის (რაც იგივეა, ეროვნულ) კულტურას. საკითხი ასე ისმის: არსებობს თუ არა ეროვნული ქრისტიანობა ანუ, სხვაგვარად, არსებობს თუ არა ეროვნული ქრისტიანული კულტურა და, თუ არსებობს, რას უნდა ნიშნავდეს იგი, რა სახე უნდა ჰქონდეს მას, ჯერ ვნახოთ, რა არის ქრისტიანი ერი. მისი ლაკონიური განსაზღვრება მოცემულია თამარ მეფის სიტყვებში, რომელთაც ის სიკვდილის წინ წარმოთქვამს:

> ქრისტე, ღმერთო ჩემო მხოლოო, დაუსრულებელო, მეფეო ცათა და ქვეყანისაო! შენ შეგვედრებ სამეფოსა ამას, რომელი შენ მიერ მერწმუნა, და ერსა ამას, პატიოსნითა სისხლითა შენითა მოსყიდულსა... (ქ. ცხ. II, 10).

დეფინიცია შეიცავს ოთხ სიტყვას: ქრისტეს პატიოსანი სისხლით მოსყიდული. ეს არის არსობრივი განსაზღვრება: იგი მოიცავს ქრისტეს რელიგიის საზრისს სოტერიოლოგიურ პერსპექტივაში, რომელიც არსებითია მისთვის. დანარჩენი ისტორიული აქციდენციები და, თუ შეიძლება ითქვას, მეორედ მოსვლამდე (სოტერიის – ხსნის აღსრულებამდე) გაწელილი დროჟამისეული მინარევებია, „ისტორიული ფაქტორებია“, როგორც მათ დეკანოზი ნიკოლოზ აფანასიევი უწოდებს. ქართველი ხალხი არა ქართველობის გამო, არა თავისი კულტურის გამოა ქრისტეს სისხლით მოსყიდული ერის ღირსებაში აყვანილი (ფუმცა ეს არ არის პრივილეგია, უფრო ტვირთი და პასუხისმგებლობაა),

ის შეიქნა *კაინონ გენოს*, როგორც ქრისტიანები იწოდებოდნენ პირველ ხანებში. საგულისხმოა, რომ თამარის ეპოქისგან სრულიად განსხვავებულ ხანაში ნიკოლოზ ბარათაშვილი უკანასკნელ მეფეს ბაგრატიონთა დინასტიიდან ასეთ ლოცვას აღავლენინებს ქრისტეს მიმართ:

მწყემსო კეთილო, შენ წმიდა სამწყსოს
შემოვავედრებ ჩემსა სამეფოს...

თამარის ოქროს ხანის სამეფოს მიმართ და და ერეკლეს დაისის სამეფოს მიმართ ერთი და იგივე სიტყვები წარმოითქმის, როცა ერის მეტაფიზიკურ ვინაობაზე და მის ხსნაზე მიდგება საქმე. თუ გვსურს ვილაპარაკოთ წრის შეკვრაზე – დასაბამიდან დასასრულამდე, მოვიხმოთ პირველი ქრისტიანი მეფის სიტყვები, რომელიც მან სიკვდილის წინ წიგნში ჩაწერა:

... და მექმნა (ნინო) ჩვენ მოძღვარ და შემრთნა ჩვენ ერსა ქრისტესსა ნათლისღებითა წმიდითა და პატიოსნისა ძელისა თაყვანისცემითა. და მომცა ჩვენ შჯული ახალი ცხორებისაჲ...

თექვსმეტი საუკუნის მანძილზე მეორებოდა ეს სიტყვები და, იმ საზრისის გარეშე, რასაც ისინი გამოთქვამენ, არავინ ქრისტეს სარწმუნოებისგან, ქრისტიანობისგან სხვა რაიმეს, გარდა ხსნისა, ისიც არა ფიზიკური, არამედ სულიერი ხსნისა, არაფერს მოელოდნენ.

ქრისტიანი ერი, განურჩევლად მისი ეთნიური კუთვნილებისა და კულტურისა, რომელიც მას შემოყვა ქრისტიანობაში (გავიხსენოთ პავლეს ფუძემდებლური სიტყვები იუდეველისა და ელინის განურჩევლობაზე ქრისტეში), ის ხალხია, რომელიც ქრისტეს გამომსყიდველმა სისხლმა მის სამწყსოში გააერთიანა, შერთო არა კულტურას, არამედ სოტერიოლოგიურ პერსპექტივას. როცა ამაზე ვფიქრობთ, გვახსენდება მარიამისა და მართას „იგავი" და ქრისტეს სიტყვები მართას მიმართ: „მართა, მართა, ჰზრუნავ და შფოთ ხარ მრავლისათვის. აქა ერთისაჲ არს სახმარ" (ლკ. 10:41). რა არის ერთი „სახმარი" ანუ ერთადერთი საჭირო და აუცილებელი? ეს არის ხსნა, σωτερία. დანარჩენი ყველაფერი, უკეთეს შემთხვევაში, ხარაჩოებია ხსნის სოტერიოლოგიური აღმშენებლობის განგრძობილ გზაზე. „ყოველივე ჯერ არს ჩემდა (ანუ ყველაფერი ნებადართულია), არამედ არა ყოველი აღმაშენებელ არს" (1კორ. 10:23). თუ ამ ტერმინოლოგიას გავყვებით, ის, რაც ნებადარ-

თულია, ვიტყოდით ჩვენ, ბუნებითი ადამიანისთვის, სწორედ ეს არის ადამიანური კულტურა, რომელიც თან სდევს მას, რომლის გარეშე ადამიანი ვერ იარსებებს, ადამიანი კულტუროგენური არსებაა; ის სპონტანურად ქმნის ნიადაგს, როგორც ჰაერს, რომლითაც სუნთქავს, ვერ კი გრძნობს, როგორც დამოუკიდებელ რაღაც რეალობას. ასევე კულტურაში ცხოვრობს ადამიანი ისე, რომ ვერ აცნობიერებს მას. გაცნობიერებიდან იწყება ცივილიზაცია – კულტურის კვდომა, მისი ორგანული შემოქმედების შეწყვეტა, იწყება მისი ფლუიდური თუ ჰაეროვანი მატერიის სოლიდიფიკაცია. დღევანდელი კულტუროლოგიური მეცნიერების ბუმი ამის სიმპტომი და შედეგია.

მართალია, „ერთისა არს სახმარ", მაგრამ ისიც თქმულა, რომ „არა ხოლო პურითა ცხონდების კაცი, არამედ ყოვლითა სიტყვითა, რომელი გამოვალს პირისაგან ღმრთისა, ცხონდების კაცი" (რჯლ. 8:3). თუ გადმოვიტანთ ჩვენი საუბრის კონტექსტში ამ სიტყვებს, აქ დაუპირისპირდება ერთმანეთს პური, ბუნებითი ადამიანის ქვემო საზღვარი (შესაძლოა, იგი კულტურის სიმბოლოდ გავიგოთ), და უფლის სიტყვა. „არა ხოლო პურითა" ნიშნავს არაორაზროვნად – პურითაც ანუ კულტურითაც, როგორც მარიამ და მართას დაპირისპირებაში მართას თავისი დამოუკიდებელი ადგილი უჭირავს. მთავარია მარიამი, რომელმაც უკეთესი წილი აირჩია, მაგრამ მართას წილიც არ არის უარყოფილი. მარიამის წილი წუთისოფლის მალე აღსასრულის მოლოდინია (მას მუდამ ესმის: „ჰე, მოვალ მალე!"), მართასი – გაწელილი დროჟამისეული ფუსფუსი. დღემდე მოდის ეს ფუსფუსი. მან ეკლესიაშიც შეაღწია, მარიამის წილი გახდა.

ქრისტიან ერს გამოხატავს მარიამი, რომელიც უსმენს უფლის სიტყვას. მაგრამ რა ვუყოთ პურს, რომლითაც საზრდოობს ერი, და – კულტურას, რომელსაც ატარებს ერი, როგორც კულტუროგენული ერთობა?

კულტურა ერის იდენტიფიკაციის ნიშანია, მისი თვითმყოფადობის გამოხატულებაა, მისი პიროვნული სახე და შინაარსია. კულტურით ეს ხალხი უპირისპირდება სხვა ხალხებს, შეუძლია წარმოთქვას და ამბობს „ჩვენ" და სხვანი ანუ „ისინი", უცხონი. ლაპარაკობენ კულტურათა ერთმანეთის მიმართ შეუღწევლობაზე (თუმცა ეს ცივილიზაციების მიმართ ითქვა, მაგრამ შეიძლება კულტურებსაც მივუყენოთ). არსებობს ზღვარი, რომლის იქით სხვა კულტურა გაუგებარია, ის უცხოა და, შესაძლებელია, მტრულადაც გადაიქცეს. ჩვენ არ გვესმის სხვაში, სხვა კულტურაში, სწორედ ის, რაც მასში არსებითია. ყოველი კულტურა

უნიკალურია და სწორედ ეს უნიკალურია მიუწვდომელი. ჩვენი კულტურის კატეგორიებით მას ვერ ჩავწვდებით. ჩვენ მივხვდებით მხოლოდ იმას, რაც ჩვენც გვაქვს, იმ საერთოს, რომელიც უსასრულოდ შორს არის უნიკალობისგან ან, უბრალოდ, სხვადასხვა განზომილებაში იმყოფებიან.

ბაბილონის გოდლის შემდეგ დაწყებულია მთლიანი ადამიანური კულტურის განშტოების, დაშორიშორების, გაუცხოების და, ბოლოს, მტრობაში გადასვლის პროცესი. ჰანტინგტონის მოლოდინი ცივილიზაციათა შეჯახებისა არ არის მხოლოდ ჩვენი დროის ან ჩვენი მომავლის მოვლენა. მოსალოდნელია, თუ ისტორიაში მომხდარი დიდ ომების ფარულ მიზეზებს დავუწყეთ ძიება, სწორედ განსხვავებული კულტურებისა თუ ცივილიზაციების ერთმანეთის გვერდით დაძაბული არსებობა აღმოჩნდეს ერთ-ერთი მიზეზი. მთელი ეკუმენას ერთ იმპერიად გადაქცევა თითქოს ხსნის ამ დაძაბულობას. ელინური (დასავლური) და ირანული (აღმოსავლური) უნიკალური, ერთმანეთის მიმართ შეუღწევადი სამყაროების პირისპირ მტრული დგომა ალექსანდრე დიდის ლაშქრობების შემდეგ მოიხსნა, წარმოიშვა რაღაც საერთო, რამაც შესაძლებელი გახადა ფართო გაგების „ჩვენ" ცნების გაჩენა სხვადასხვა კულტურის ადამიანთა ცნობიერებაში, რამაც ელინი და ბარბაროსი რაღაც საერთოს კუთვნილად აქცია, თუმცა ამით არ გათანაბრებულა თითოეული კულტურის უნიკალური სიღრმეები. სიღრმეები სიღრმებად დარჩა, უნიკალობა უნიკალობად.

ასეთი საერთო ხშირად გამოჩენილა კაცობრიობის ისტორიაში. ის დაკავშირებული ყოფილა იმპერიების წარმოქმნასთან – იმპერიის არსებობის ერთ-ერთი საზრისი სწორედ კულტურათა ეს დაახლოება და ურთიერთშეღწევაა. „რაჲთა იყვნენ ერთ" (ინ. 17:11), მაგრამ ეს ერთ არასოდეს ყოფილა და არც არასოდეს იქნება ერთგვაროვანი მასა. ქრისტეს ეს მოწოდება, რომელიც ერთ ეკლესიად ხალხების გაერთიანებას გულისხმობს, შეგვიძლია კულტუროლოგიურ სიბრტყეზე გადავიტანოთ. ისტორიის საზრისი იმ ერთის მიღწევაშია, რომელიც ბაბილონის გოდლის ნანგრევებთან დაირღვა – ერთი, მაგრამ არა განუსხვავებელი, არამედ განსხვავებულთა, ურთიერთგაუცხოებულ სხვათა ურთიერთშეღწევით გამდიდრებული.

ეს ერთი მხარეა. მეორე ასპექტი შემდეგში მდგომარეობს. მიუხედავად ადამიანური კულტურისადმი განურჩეველი, შესაძლოა, გაუცხოებული დამოკიდებულებისა, ქრისტიანობა ითმენს კულტურას, თუ იგი გამსჭვალული იქნება სოტერიოლოგიური ეთოსით ან თუ ის მისი მსახური იქნება პრინციპით: philosophia

ancilla theologiae, რასაც ჩვენ ვხედავთ ქრისტიანობის მთელი ისტორიის მანძილზე საკრალური ხელოვნებების სახით, რომლებიც ემსახურებიან ეკლესიას და ქრისტიან ერს (საეკლესიო ხუროთმოძღვრება, ხატწერა, საეკლესიო მუსიკა, ჰიმნოგრაფია, ჰაგიოგრაფია...). არ უნდა დაგვჭირდეს იმის შეხსენება, რომ თითოეული ეს დარგი ხელოვნებისა (ზოგჯერ კონკრეტული გამოხატულებაც კი, როგორც, მაგალითად, ხატწერა, რომელიც დიდად არის დავალებული ფაიუმის ფუნერალური მხატვრობისგან) ელინური და ელინიზმის წიაღიდან მოდის, მისი გარდაქმნის შედეგია. ქრისტიანობა ყველაფერს, მთელს დასავლურ-აღმოსავლურ კულტურულ მემკვიდრეობას ცეცხლის ქურაში ატარებს, გადაადნობს, რაც დასაწვავია, იწვის, რაც მისაღებია, რაც მისია, პროვიდენციალური აზრით, რჩება მის მსახურად.

ყოველი კულტურაში ეკლესიას შეუძლია სოტერიოლოგიურ ჭეშმარიტებათა პრეფიგურატივები დაინახოს. მას შეუძლია – და ასეც იქცეოდა ელინური სიბრძნისა თუ მითოლოგიის მიმართ – გაეფართოებინა ძველი აღთქმის საზღვრები, გადასწვდომოდა ძველ აღმოსავლეთსაც, რომლის შესახებ ეკლესიის მამებს ძალზე ბუნდოვანი წარმოდგენა ჰქონდათ, მაგრამ ინტერესდებოდნენ – ამის დასტურია „ბაბილონიაკას“ არსებობა ბერძნულ ენაზე, რომლის ექსცერპტები წმიდა მამათა თხზულებათა წყალობით შემორჩა (ამ მასალით სხვა არავინ დაინტერესებულა), აქ ხედავდნენ ისინი სამყაროს გაჩენის, ადამიანის შექმნის, წარღვნის და სხვა ბიბლიურ ეპიზოდთა პრეფიგურატივებს. ამ მიზნით საკაცობრიო კულტურის არეალის გაფართოვება და მისი ჩართვა ქრისტიანულ სოტერიოლოგიურ პროგრამაში ყოველთვის შეიძლება. ქრისტიანობას შეეძლო გადაედნო მთელი საკაცობრიო კულტურული გამოცდილება, აცტეკებშიც გამოარჩევდა ნედლ მასალას, მაგრამ მას ეს არ დაჭირდა, რადგან აპრიორულად იცოდა, რომ ყველაფერი მისია. „ჩემია მთელი ქვეყანა“, ამბობს უფალი.

ამრიგად, ისტორიული ქრისტიანობა სცნობს იმ კულტურას, რომელშიც საკუთარს აღმოაჩენს, რომელიც გადადნობის შემდეგ ინარჩუნებს მისთვის საჭირო ღირებულებებს. მაგრამ არ იღებს იმას, რაც მის წმიდა ღუმელში გადადნობა-გამოხურვებას არ ექვემდებარება, როცა მეტი რჩება ხინჯი, ვიდრე ვერცხლი და რჩეული ოქრო (როგორც ყრმა გრიგოლ ხანძთელი იქცეოდა, კეთილისა და ჯერკუალის მიმართ).

ამრიგად, შეიძლება ვიფიქროთ, თუ კულტუროლოგიური კუთხით დავსვამთ საკითხს, ეკლესიის კედლებს გარეთ შექმნილი

კულტურა, რომელიც თავისთავად ბუნების გარდაქმნის შედეგია, ეკლესიისთვის წარმოადგენს მასალას საკუთარი სულიერი (თუნდაც მატერიალური) კულტურის შესაქმნელად.

ეს აზრი, თუმცა ოდნავ განსხვავებული კუთხით გამოთქვა ამ ასიოდე წლის წინათ დეკ. სერგეი ბულგაკოვმა. იგი ლაპარაკობდა ერზე, ხალხზე (народность), რომელიც წარმოადგენს ღირებულებას არა როგორც ეთნოგრაფიული მასალა, არამედ როგორც მაღალი სულიერი იდეალების მატარებელი. სწორედ ამგვარი სულიერი იდეალების დაწურვის შედეგს იწყნარებს ეკლესია. აქ შეიძლება გავხსენოთ ესაიას ნატამალის (დანაშთომის) იდეა და III ეზრას ხილვა: „ერთ იგავს გეტყვი, ეზრა: თუ შეეკითხები მიწას, გეტყვის, რომ უამრავი თიხაა მიწაში ჭურჭლის საკეთებლად, მაგრამ მცირედზე მცირეა მტვერი, საიდანაც ოქრო გამოდის. ასეთია ჩვენი წუთისოფლის საქმეც: ბევრია შექმნილი, მაგრამ მცირედნი გადარჩებიან“ (III ეზრა 8:1-2).

2004

„ეროვნული ქრისტიანობა“.

მაინც რა რეალობას ქმნის ამ ორი შესანიშნავი სიტყვის კავშირი?

I

არსებობს ერთი წმიდა კათოლიკე სამოციქული ეკლესია, რომელიც ქრისტემ დააარსა. ქრისტეს ეთნიური ეკლესია არ დაუარსებია, ეთნოსებად არ დაუნაწილებია ეკლესია, რომელზეც თქვა, რომ ჯოჯოხეთის ბჭენი ვერ ძლევენ მას. მაგრამ რეალურად, ხელშესახებად არსებობენ ადგილობრივი ანუ ავტოკეფალური ეკლესიები: საქართველოს ეკლესია, რუსეთის ეკლესია და ა. შ. როგორ უნდა გავიგოთ? კათოლიკურობის ცნება და, თუ გნებავთ, მცნება, რომელიც ამოსავალი უნდა იყოს ეკლესიისთვის, ანუ ერთსა და იმავე დროს მთლიანობა და საყოველთაობა (ასე უნდა გავიგოთ ბერძნული კათ'ჰოლონ), იბინდება ეკლესიაში ეროვნული სტიქიის არაკანონზომიერი მოწოლით; ეს უკანასკნელი ხანის დაავადებაა, რომელიც ემუქრება ეკლესიის კათოლიკობის პრინციპს. ნაცვლად იმისა, რომ ვილაპარაკოთ კათოლიკურობაზე, რომელსაც მთლიანად უნდა ატარებდეს ყოველი ადგილობრივი ეკლესია, ხშირად (და ეს უფრო და უფრო ხშირდება) მასვილი ეროვნულობაზე კეთდება. ავტოკეფალობა ეროვნულობის სინონიმად გაიაზრება.

გვავიწყდება, რომელ შეგნებას ამკვიდრებს ქრისტე ადამიანში – ეროვნულს, სადაც არის გარჩევა და დაპირისპირება, თუ კათოლიკურს, სადაც არ არის არც ჰურიაება და არც ელინობა?

არაფერი არ ყოფილა იმაზე უცხო ადრეული ეკლესიის (თუ საზოგადოდ, ეკლესიის არსისთვის), როცა ეკლესიათა შორის ურთიერთობა განისაზღვრება და წარიმართება იმ სახელმწიფოთა თუ ნაციათა ინტერესების კარნახით, რომელთა საზღვრებშიც ისინი იმყოფებიან. ქრისტეს ეკლესიას, რომელიც ჰურიებს და ელინებს (მაგალითისთვის ვიღებთ მათ) ახალ მოდგმაში (καινόν γένος) მათი ინდივიდუალობების შენარჩუნებით უნდა აერთიანებდეს, ახალი სეკულარული ფუნქცია უჩნდება. ის აძლიერებს ნა-

ციონალურ მისწრაფებებს, კარს უღებს ნაციონალიზმის უარეს სახეს – ეკლესიურ ნაციონალიზმს. ეს პროცესი კარგა ხანია, რაც შემჩნეულია, და მას თავისი სახელიც ეწოდა – ფილეტიზმი (ბერძნული სიტყვიდან ფჯლე „ტომი“). როგორც რუსი თეოლოგი იოანე მეიენდორფი წერს, ავტოკეფალიის იდეა ამბიციურ სახეს იღებს და ნაციის ეკლესიური ეკვივალენტი ხდება. უფრო მკვეთრი გამოთქმით, რომელსაც ერთი რუსი კრიტიკოსი იყენებს ზოგადად ქრისტიანობის, კერძოდ, რუსული ეკლესიის (სწორედ ასე ეწოდება რუსეთის ეკლესიას) მიმართაც, „ქრისტიანობა უკვე დიდიხანია 'პრივატიზებულია' ნაციებისა და ხალხების მიერ და რომ იგი აღარ არის მსოფლიო რელიგია“. ანუ, რა სურდა ეთქვა ამ სიტყვების ავტორს – რომ აღარ არის ერთი წმიდა სამოციქულო ეკლესია, რომ იგი გადაფარეს საკუთარ, არცთუ სულიერ ინტერესებში გახვეულმა ადგილობრივმა ეკლესიებმა. თითოეული ეკლესია ნაციონალურ და სახელმწიფო სამსახურშია ჩაყენებული; თითოეულს მჭიდრო სალტედ აქვს შემოჭერილი ეთნიური სარტყელები. ისინი ასახავენ მსოფლიო რუკას, ქვეყნებად, ხალხებად, ნაციებად და სახელმწიფოებად დანაწილებულ მსოფლიოს. ტიპიური, თუმცა მაინც გამორჩეულია თავისი გულახდილობით ერთი სერბი მოძღვრის სიტყვები, რომლებითაც კათოლიკე სამოციქულო ეკლესიის ამბიონიდან მოუწოდებს მრევლს, რომ უერთგულონ თავიანთ რწმენას და სისხლს; რომ ისინი ღმერთმა იმთავითვე სერბებად შექმნა და რომ მართლმადიდებლობა მათ სისხლის მახსოვრობაშია და ა. შ. იბადება ყალბი და ნაძალადევი და, ამდენად, უნაყოფო მესიანიზმი; ნაციონალური იდეა დოგმატის ხარისხში ადის, ეკლესიოლოგიურ განზომილებას იძენს და სოტერიოლოგიურ პერსპექტივაში განიხილება.

ეს არის დღევანდელი ნაციონალური ავტოკეფალური ეკლესიების სენი.

II

ბუნებით მდგომარეობას თავისთავადი მნიშვნელობა არა აქვს; ისევ და ისევ ვიხსენებთ პავლე მოციქულის განმარტებას, რომ ქრისტეში არ არის გარჩევა ეთნოსებს შორის. როცა პავლე მოციქული ამბობს, რომ არ არის იუდეველი, არცა ელინი, არცა ბარბაროსი, ეს არ არის არ უნდა გავიგოთ ნეგაციის მნიშვნელობით. ეს ბუნებითი მოცემულობანი არ უქმდება, ↓რამედ მაღალ ხარისხში ადის... ბუნებითი სულიერს ეზიარება, გარდაიქმნება სულიერად. ძველი იგი განახლდება, რათა იყოს ყოველივე ახალი. ამიტომაც ქრისტიანები თავდაპირველად „ახალ მოდგმად“

– კაინონ გენოს-ად იწოდებოდნენ. ეს ახალი გენოსი, ქრისტეშია დაბადებული, ამიტომაც გარდაქმნილი.

აქ ერთმანეთის პარალელურად მიდის ორი ხაზი, ორი პროგრამა – სოტერიოლოგია და კულტუროლოგია, ან თუ გადაკვეთენ ერთმანეთს, რა უნდა იყოს ამ გადაკვეთის საზრისი. ან იქნებ დაპირისპირებულნი არიან ან შეუთავსებადნი?

გადაკვეთა უნდა ნიშნავდეს თითოეულის წვლილის შეტანას ერთმანეთის ამოცანაში. მაშ, რა მონაწილეობა შეიძლება ჰქონდეს კულტურას ხსნის პერსპექტივაში; ან სოტერიოლოგიას – კულტურის შენებაში? ეს უკანასკნელი კითხვა, მე მგონი, არ დაისმის. ის უქმი კითხვაა. ამიტომ პირველს დავუბრუნდებით: შეიძლება ლაპარაკი კულტურის მესიანიზმზე და მის მხსნელ მისიაზე. საკითხის დასმა ამგვარი კუთხით მართებულია. ჩვეულებრივ მიღებულია per se, რომ ადამიანი, ერი კულტურის გარეშე ძნელი წარმოსადგენია, რომ არ არსებობს კულტურის ნულოვანი საფეხური, რადგან თუ არსებობს ადამიანი და ადამიანთა ჯგუფი, არსებობს კულტურაც – კულტურა ადამიანის თანამდევია, მისი შინაგანი განსაზღვრულობის გარეგანი გამოხატულებაა. მეორე მხრივ, ერი და კულტურა იდენტურია და, ამდენად, კულტურა ერის იდენტიფიკაციის ერთადერთი ნიშანია. კულტურა არ მოდის გარედან, ის თავად ერის იმანენტობაში იბადება გარესამყაროსთან ურთიერთშეხლის პირობებში და პროცესში. ამიტომაც არ არის მართებული შესიტყვება „ერი და კულტურა“, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ – „ერის კულტურა“.

რა ემართება ერს, როგორც კულტუროსან ჯგუფს, როცა იგი შედის ქრისტეს ეკლესიაში; მოქცევა სწორედ ნიშნავს „შესვლას“ და არა მხოლოდ გარედან რიტუალებისა და რაღაც ჩვეულებების მიღებას. რა მოსდის ამ დროს კულტურას, რომელსაც ასევე შიგნიდან ატარებს ადამიანი ან ჯგუფი ადამიანთა? თქმულა, „ჩვეულება რჯულზე უმტკიცესიაო“, და თუ გავყვებით ამ ანდაზის არცთუ ფარულს შიდაარსს, უნდა გამოვყოთ ერთმანეთის პირისპირ მდგარი – ჩვეულება, რომელიც ამ ანდაზაში კულტურას და რჯული, რომელიც რელიგიას წარმოადგენს. ანდაზა ამბობს, რომ ის, რაც დახვდა რჯულს, მასზე უფრო მტკიცეა და რჯულს დიდი ძალისხმევა სჭირდება, რომ სძლიოს მას, დაძლიოს, რაც მასში დასაძლევია. აქ ხვდება ერთმანეთს ბუნებრივი და სულიერი, პირველი წინააღმდეგობას უწევს მეორეს, მეორე ცდილობს განმსჭვალოს იგი. და რა წარმოიშვება ამ გამსჭვალვის შედეგად?

III

ჩვენ ხშირად გვესმის, რომ მართლმადიდებლობამ ანუ სარწმუნოებამ გადაარჩინა ქართველი ერი, და ვგულისხმობთ ფიზიკურ გადარჩენას, თუმცა ფიზიკური გადარჩენა ნებისმიერი რელიგიის პირობებშია შესაძლებელი (ვიცით ხალხები, სახელდობრ, თურქული მოდგმის ტომები, პაკისტანური ეთნოსი, რომლებსაც ისლამმა არ წაუშალა ეთნიური იდენტობა, ზოგჯერ კიდეც ჩამოაყალიბა როგორც ერი). ეს არის დღევანდელი ჩვენი სეკულარული მეტყველება. იმასაც ვამბობთ, რომ ეკლესიამ შემოინახა საქართველოს სახელმწიფოებრივობა, თითქოს მას ასეთი ამოცანა ჰქონოდეს ისტორიაში. მაგრამ ამ ენით არასოდეს ლაპარაკობდნენ კლასიკურ ხანაში. დავით აღმაშენებლის ცნობილი რეფორმა საწინააღმდეგოს მეტყველებს: სახელმწიფომ შეუნარჩუნა ეკლესიას სახე, დარღვეული იერარქია და კანონიკა (იხ. ძეგლისწერა). თვით სეკულარულ XIX საუკუნეში კი ცოცხლობდა იმის შეგნება, რომ გადასარჩენია ჩვენში ქრისტიანობა, რომელმაც უნდა იხსნას არა ბიოლოგიური, არამედ სულიერი სიცოცხლე. ერთმანეთში ვურევთ სოტერიას, ხსნას ქრისტიანული აზრით და ხსნას სეკულარული აზრით. დიმიტრი ყიფიანი, რომელიც არ ყოფილა არც თეოლოგი, არც ეკლესიური მოღვაწე, როცა წერდა საქართველოს ისტორიულ დამსახურებაზე, საგანგებოდ აღნიშნავდა მის წვლილს მართლმადიდებელი ეკლესიის წინაშე. აი რას წერდა იგი:

> (საქართველო) მარტოდმარტო ებრძოდა მტერს, მათ შორის მსოფლიოს დასამორჩილებლად აღძრულ მრისხანე დამპყრობლებსაც. საქართველომ არაერთხელ მიიღო დარტყმა საკუთარ თავზე, არაერთხელ შეაკავა მათი მოზღვავება, რომელიც, ვინ იცის, მთელი ქრისტიანული სამყაროს წინააღმდეგ იყო მიმართული. ამდენად ამ ქვეყანას აქვს თვალსაჩინო დამსახურება როგორც კაცობრიობის ისტორიის, ისე მსოფლიო მართლმადიდებელი ეკლესიის წინაშე. იმ ეკლესიისა, რომლის სიწმიდესაც იცავდა და უძღვნიდა საკუთარი ნიაღიდან წმიდა მაკურთხეველთა და დიდმოწამეთ (დ. ყიფიანი, „რა ხალხია ქართველები?“ (ლომისი, 1995, გვ. 41-42).

ქართველი ქრისტიანი ერიდან, განურჩევად ეთნიური წარმოშობისა, გამოვიდნენ წმიდანები, რომელთა სისხლმა დაიცვა ქრისტიანობა და ეკლესია მათ წილხვედრილ ქვეყანაში.

IV

ქრისტიანულ ლიტერატურაში აბრაამი არის პირველსახე ყოველი ქრისტიანი მოღვაწისა, რომელიც ტოვებს თავის ქვეყანას, უკანმოუხედავად, და მიყვება ხმას, რომელიც მას ჩაესმა. რას ტოვებს იგი, რა რჩება მის უკან? ერთხელ კიდევ წავიკითხოთ დაბადების წიგნის მეთორმეტე თავის პირველი მუხლი, რომელიც იყო არა მხოლოდ აბრამის (შემდგომ აბრაამის), როგორც მამამთავრის, კარიერის დასაწყისი, არამედ შეიქნა არქეტიპად, პარადიგმულ სახედ, ქრისტიანული ასკეზის საფუძვლად და გამართლებად.

> უთხრა უფალმა აბრამს: წადი შენი ქვეყნიდან, შენი სამშობლოდან, მამაშენის სახლიდან იმ ქვეყანაში, რომელსაც მე გიჩვენებ... (დაბ. 12:1).

აქ სამი კუთხით არის დახასიათებული ის ადგილი, რომელიც უნდა დატოვოს აბრამმა. ეს არის მისი ქვეყანა (*ერეც*), ეს არის მისი სამშობლო (მოლედეთ) და ეს არის მისი მამის სახლი (*ბეთ აბ*). ეს განმეორებანი დაღმავალი ხაზით იმას ნიშნავს, რომ აბრამი ტოვებს ყველაფერს, რასთანაც მისი პიროვნება სისხლხორცეულად არის დაკავშირებული. მაგრამ ის ტოვებს მას რაღაც უფრო მაღალი მიზნისთვის, რომელსაც ის ჯერ ვერ აცნობიერებს, მაგრამ მას აქვს დაუეჭვებელი რწმენა იმისა, რომ აქ ჩამოთვლილი რეალობები თავისთავად არ არის ღირებულების შემცველი. რომ არის მასზე მაღალი ღირებულება – ეს არის ღვთის მოწოდება, რა შინაარსისაც არ უნდა იყოს იგი. თავისთავად მოწოდება არის აბსოლუტური ღირებულება და ადამიანი უნდა გაყვეს ამ მოწოდებას, თუ სურს აბსოლუტურისკენ სვლა.

მაგრამ ეს ყველაფრი, რაც აბრაამმა დატოვა – მამულის (მამის სახლის) თუ შობის ადგილი – შეგვიძლია ძველის, ყავლგასულის, მეტაფორად ჩავთვალოთ, იმისა, რაც აბრკოლებს ადამიანის წინსვლას სულიერ გზაზე. ის ტოვებს ბუნებას, რადგან ბუნებაა მამის სახლიც და შობის ადგილიც, მაგრამ რასაც მათ სანაცვლოდ მოიპოვებს სულიერი ღირებულებებია.

სამშობლო, ნათესავები, ეთნიური კუთვნილება, როგორც დამაბრკოლებელი ფაქტორი ქრისტიანობაში, კერძოდ, ასკეტიკაში, მკვეთრად გამოიხატა. ქრისტიანი მოღვაწე თუ მოსაგრე თუ თავის ბუნებით წარმოშობაზე არ ამაღლდა, ეს მისი მარცხია. ჰაგიოგრაფებმა ეს კარგად იციან და თითქოს მობოდიშებით ახსენებენ წმიდანის ბუნებით სამშობლოს. თუ სამსახურია, რო-

გორც ჩვენში, ისინი მზად არიან ემსახურონ თავიანთ ქვეყანას, მაგრამ ამჯობინებენ გარედან სამსახურს – უდაბნოს უკაცრიელობაში ან უცხოობაში.

> ესე წმიდაჲ მამაჲ ჩვენი გიორგი იყო ნათესავით ქართველი. ხოლო ვინაჲთგან ღმრთისმსახურებისა საიდუმლოსა შინა ერთი მამული პატივცემულ არს, რომელ არს სამოთხე, პირველისა მის მამისა საყოფელი და ერთი ქალაქი, რომელ არს ზეცათა იერუსალემი, ცხოველთა მათ ქვათა მიერ აღშენებული, რომლისა შემოქმედ და ხუროთმოძღვარ ღმერთი არს; და ერთი ნათესაობაჲ, რომელ არს თვისებაჲ ღმრთისაჲ. არამედ ნუ ვინ ჰგონებს, თუ არარაჲ გვაქვს პატიოსანთაგანი მამულისათვის და ნათესავთა წმიდისა მამისა ჩვენისათა მოთხრობად და რეცა ჩემებით მოვიპარავთ ჭეშმარიტებასა საქმეთა მიერ საყვედრელთა, რამეთუ იყო ნეტარი ესე, ვითარცა ვთქუთ, ნათესავით ქართველი, ხოლო მამის-მამეულად ღმრთისმხახურისა მისგან და ღმრთივდაცულისა ქვეყანისა, რომელსა სამცხე ეწოდების...

ძველ აღთქმაში *გოჲ* (მრავლ. *გოჲიმ*) ეწოდება ყველა ხალხს, ვინც უფლის ერის გარეშეა. სეპტუაგინტა ებრაულ გოჲის თარგმნის როგორც ἔθνη, ძველ ქართულ ვერსიაში ეთნე ითარგმნება როგორც „წარმართი“. წარმართობა ადამიანის ბუნებითი მდგომარეობაა, მაგრამ ადამიანი არ არის მხოლოდ ბუნება. მან უნდა დატოვოს ბუნება მასზე მაღალი რეალობისთვის: ის ახალი მოდგმა უნდა გახდეს.

რა დათმო ქართლის ეთნემ, რომელიც ქართლის მოქცევის ფუძემდებლურ წიგნში „უცხო ნათესავად“ არის მოხსენიებული? რა ღირებულებები, რა ტრადიციები? დღეს ჩვენთვის ძნელია იმის ცოცხლად წარმოდგენა, როგორც ეს სინამდვილეში იქნებოდა (სინანულით უკან გახედვა ლოტის ცოლივით). თუმცა, რატომაც არა? ჩვენ შეგვიძლია არმაზის დღესასწაულის აღწერის მიხედვით წარმოვიდგინოთ, თუ რაზე მოუხდებოდათ მათ უარის თქმა.

„არმაზის მსხვრევა“ თხზულების სათაური კარგად გამოხატავს იმ მოვლენის არსს, რომელიც მოხდა ქართლში, პირველ რიგში, ადამიანთა ცნობიერებაში. არმაზის მსხვრევა რელიგიურ-მენტალური გარდატეხის მეტაფორული გამოხატულებაა. ამასთან დაკავშირებით, შეიძლება ვილაპარაკოთ „უცხოს“ შესახებ ქვეყნის მოქცევის კონტექსტში.

პარადოქსულია, რომ ხალხიც და მისი განმანათლებელიც

უცხოდ იწოდება. თუ განმანათლებლის შემთხვევაში უცხო „მსხემის“, ქრისტიანთა სოციალურ-ეკსისტენციალური სტატუსის გამომხატველია, რასაც აძლიერებს კაპადოკიელი ქალწულის დევნილი მდგომარეობა და რეალური უცხოობა მისთვის უცნობ ქვეყანაში; უცხო ნათესავის უცხოობა უნდა მეტყველებდეს უცხოობაზე ახალი სარწმუნოების მიმართ. და როგორც ნინოს უცხოობა დაიძლია ქვეყნის მოქცევის შემდეგ და გახდა „უცხოჲ იგი დედა“, ასევე უცხო ნათესავი გახდა ქრისტეს საკუთარი ხალხი, როგორც სიდონია ამბობს ერთგან, რომ ქრისტეს უარმყოფელი ებრაელები გაიფანტნენ ცის კიდეებამდე, ხოლო უცხონი (*გოჲიმ*), რომელთაც აღიარეს იგი, მან მოიგო თავისთვის და თავისად ჩათვალა („ერისა მის უცხოჲსა მოგებაჲ და თვისად წოდებაჲ“), სახელდობრ „ჩრდილოჲ ქვეყნის“ უცხო ნათესავნი ანუ ქართველნი.

მოქცევა, რა თქმა უნდა, პროცესია და არა ერთჯერადი, მყისიერი აქტი, რომელიც გულისხმობს ახალი იდენტობის დასაწყისს, თავისი სახელი რომ ერქვა ადრეულ ქრისტიანობაში – καινόν γένος – „ახალი მოდგმა“.

V

როცა გიორგი ათონელს ეუბნებიან: „დაღაცათუ ნათესავით ქართველი ხარ, სხვითა კვლა ყოვლითა სწავლულებითა სრულიად ბერძენი ხარ“, ხოლო სხვაგან ნათქვამია: „დაღაცათუ ნათესავით ქართველი არს, ხოლო ყოვლითურთ წესი ჩვენი ჰმოსიეს“. აქ „ნათესავით ქართველს“ უპირისპირდება არა ნათესავით ბერძენი, არამედ კონფესიურად – ქრისტიანული მოძღვრებით ბერძენი, რომელიც ნათესავობითობაზე უპირატესია. ასეთ ენას იმ ეპოქაში არავინ უცხოობდა. არ უცხოობდა მას, ცხადია, არც გიორგი ათონელი. მათ ახსოვდათ გორგასლის ანდერძი „ნუ დაუტეობთ სიყვარულს ბერძენთასა“.

2004

ეროვნული პრობლემა მართლმადიდებლურ ტრადიციაში

ეროვნული პრობლემა მწვავედ არ მდგარა ქრისტიანობამდე. ერთადერთი ერი, რომელსაც გამძაფრებული ჰქონდა ეროვნული თვითშეგნება უნიკალობის თვითაღიარებამდე, ებრაელი ერი იყო. ერის იდეა მისგან მოდის, მისგან გადმოდის მემკვიდრეობით ქრისტიანულ ხალხებში. მაგრამ ამ პრობლემას არც დასავლურ და არც აღმოსავლურ ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში, გამოცხადების არარსებობის გამო, დოგმატური დამუშავება არ ჰქონია. ამდენად, ეს საკითხი ღიად არის დარჩენილი. კათოლიკე სამოციქულო ეკლესია დუმს ეროვნულ პრობლემაზე და ეს დუმილი ბრძნული დუმილია, რომლის შეცნობა ჩვენ არ ძალგვიძს.

ეროვნულობის ფენომენი, მისი ძირი საიდუმლოებრივია და იქნებ მისი ჭეშმარიტება არც კი გაცხადდეს ისტორიის მსვლელობაში, არამედ მხოლოდ მის დასასრულს, როცა გამოჩნდება ისტორიის მიზანი. იქნებ მაშინ ეროვნულობის საიდუმლოსაც აეხადოს ფარდა. თუმცა ეროვნებებს, ხალხებს, შეიძლება ჰქონდეთ ზეციური მფარველობა, ჰყავდეთ ზეციური პატრონი, ეროვნული იდენტიფიკაციის შენარჩუნება მაინც მთლიანად ადამიანის თავისუფალ ნებაზეა დამოკიდებული: ადამიანმა უნდა გადაწყვიტოს თავისი კუთვნილება ამა თუ იმ ეროვნული ერთობისადმი და ეროვნებაც მანამდე იარსებებს, სანამ ხალხის ეროვნული ნება მოითხოვს დარჩეს იმგვარ ერთობად, როგორც ისტორიულად ჩამოყალიბდა. მისი ნების გარეშე ვერ დაიფარავს მას ვერც მთავარანგელოზი, ვერც სამება, ვერც ქრისტე, ვერც ღვთისმშობელი. სოტერიოლოგიური მომენტი ეროვნებათა მიმართ პრობლემატურია. რადგან ხსნა (*სოტერია*) ინდივიდუალურია და ის ევლინება ადამიანის სულს, პიროვნებას, რომელიც ღვთის ხატად არის გაჩენილი. ეროვნებანი კი არც ღვთის ხატად, არც ცოცხალ არსებებად არ გაჩენილან – ისინი არ არიან ღვთის ქმნილებანი. ეროვნებები ფენომენურ, დაცემულ სამყაროს ეკუთვნიან, ადამიანის არსება კი წმიდა სამების მარადისობიდან მოდის. ეროვნება ადამიანის ხატია და მისი არსებობა მხოლოდ და

მხოლოდ მისი საზრუნავია.

ეროვნულ ინდივიდუალობებს ბაბილონის გოდოლთან მიეცა დასაბამი. ბიბლიური ამბავი ენათა აღრევისა გვამცნობს ჭეშმარიტებას ენათა წარმოშობის მიზეზზე. მიზეზი კი იყო ერთიანი კაცობრიობის ჯანყი ღვთის წინააღმდეგ, ენებად და ხალხებად დაქუცმაცება – სასჯელი ჯანყისთვის.

თუმცა კაცობრიობის ერთიანობა დაირღვა და ხალხების ხსოვნაში თითქმის წაიშალა ღმერთში დასაბამიერი ერთიანობის შეგნება, ეს კი ადამის დაცემის ტოლფასი იყო, მაგრამ უკვე წარმოშობილს, რა მიზეზითაც უნდა წარმოშობილიყო იგი, უნდა დაეკავებინა თავისი პოზიტიური ადგილი მოვლენათა იერარქიაში. ამიერიდან ნეგატიურ მოვლენას, რაც ამ განცალკევებაგაუცხოებაში მდგომარეობს, უნდა შეეძინა დადებითი მნიშვნელობა. სირიელი საეკლესიო მწერალი იაკობ სარუგელი (V-VI სს.) ერთ თავის სადიდებელში ასე ამბობს: „ენებად განაცალკევა ისინი, ტომებად დაჰყო, მაგრამ, ნახე, ეს ხომ ნიჭია, რომელიც ღმერთმა სასჯელის სახელით უწყალობა მათ... ბრძენმა მოძღვარმა განასწავლა ისინი ენებში, გაუნაწილა და ყოველ ხალხს საკუთრად თავისი ენა მისცა... აჰა, მათი სასჯელი სამკაულად შეექნა მთელს ქვეყნიერებას... მოწყალება მოიღო ბაბილონელებზე და ენებით, როგორც ოქროთი, გაამდიდრა ისინი...“

კაცობრიობის არსებობა განცალკევებულ ერებად ადამის სიმდიდრეა, მაგრამ ამ განცალკევებას არა აქვს კატეგორიული და აბსოლუტური ღირებულება. ერებად დაყოფა თითოეულ ერს აძლევს მხოლოდ შანსს საკუთარ გზაზე გავლით კვლავ ჰპოვოს უნივერსალური, რომელიც ადამში იყო პოტენციურად და ამ უნივერსალურამდე აიტანოს ყველაფერი ღირსეული, რასაც ის თავის განსაკუთრებულ გზაზე შეიძენს, რათა საბოლოოდ მთელი კაცობრიობის ძალისხმევით ამოწურულ იქნას ყოველი შესაძლებლობა, რეალობის ყოველი კუნჭული და საფეხური. ყველაფერი, რასაც ერთიანი კაცობრიობა ფლობდა, როგორც შესაძლებლობას, ამჟამად ეს სხვადასხვა ხალხებშია განაწილებული და კვლავ გამთლიანებას ელის. გათავთავისებული გზები, საბოლოოდ, კვლავ ერთად უნდა შეიყაროს, ყველა გზა კვლავ გოდლის – ოღონდ ახალი შეგნებით – აღსაშენებლად უნდა შეერთდეს.

როგორც დაცემულმა ადამმა ბოლომდე უნდა გამოსცადოს თავისი გზა, რომ ისევ მოიპოვოს თავისი თავდაპირველი სახე და რაღაც მასზე მეტი, ასევე კაცობრიობამ ბოლომდე უნდა გაიაროს გზა ამ დანაწევრებაში, რომ კვლავ დაუბრუნდეს ბაბილონის გოდლამდე არსებულ მდგომარეობას, როცა იყო ერთი ენა და

ერთი სიტყვები, მაგრამ ეს ერთი იმ განცალკევებით მავალ გზებზე მოპოვებული მრავალი გამოცდილებით იქნება გამდიდრებული.

ღირებულია არა ერი თავისთავად, როგორც განცალკევებული ფენომენი, არამედ მხოლოდ ის, რაც მას შეუძლია შესძინოს კაცობრიობას და ეს რაღაც აბსოლუტური ღირებულების მომცველი იქნება. ერის გამართლება ისევ და ისევ კაცობრიობაშია, ადამშია, საიდანაც ის გამოვიდა და რომლის ნაპერწკალსაც ატარებს. მისი მიზანი ამიერიდან არის აბსტრაქციად ქცეული კაცობრიობის გაცოცხლება და მისთვის კონკრეტული, რეალური სიცოცხლის მინიჭება. ეს გზა ადამის დარღვეული ცნობიერების ინტეგრაციის ანალოგიურია და ამავე მიზანს ემსახურება. მსოფლიოს მთელი მომავალი ამ სამსაფეხუროვანი რეალობის – ადამიანის, ერისა და კაცობრიობის – ერთიანობაშია.

მართალია, ქრისტიანობას, როგორც ხსნის რელიგიას, ადამიანის პიროვნება ჰყავს მხედველობაში, როგორც რწმენის სუბიექტი, როგორიც ვერ იქნება ვერც ერი და ვერ კაცობრიობა, მაინც იგი ვერ უგულებელჰყოფს იმ ფაქტს, რომ ადამიანები ეროვნებებად არიან გაერთიანებულნი და ამ ერთობებს თავისი ადგილი უჭირავს სამყაროს იერარქიის კიბეზე. ერი არსებობს როგორც ადამიანთა (ღვთის ხატის მატარებელთა) ერთობა და ამდენად, მას შეუძლია იყოს ქრისტეს ეკლესია. ყოველი ეთნოსი, რომელიც განიცდის ერთიანობას, პოტენციურად ატარებს თავის თავში ქრისტეს ეკლესიას. და რამდენადაც გამოკვეთილია მისი სახე, იმდენად უფრო მზად არის იგი ამ შესაძლებლობის გასანამდვილებლად. ქრისტემ უანდერძა მოციქულებს, ექადაგათ ხალხებში და მოექციათ ისინი, არა მხოლოდ ინდივიდები, ვინც ბადეს ამოჰყვებოდა, არამედ სწორედ ხალხები, რომლებიც ქვეყნებად და სახელმწიფოებად ცხოვრობდნენ და დღემდე ცხოვრობენ, იმ საერთო ბაბილონიდან არიან გამოსულნი.

თუმცა სახარებაში თავიდანვე ჩადებული იყო უნივერსალური, საკაცობრიო მუხტი, მაინც ისტორიული ქრისტიანობა არ დადგომია კოსმოპოლიტიზმის გზას. მოციქულათთვისვე უცხო იყო დიოგენისეული უსამშობლოობის განცდა (ἄπολις) და აპოლოგია. ახალ აღთქმაში არ არის ძნელი მოსაძებნი დადებითი დამოკიდებულება ეროვნულობისადმი. თავად მაცხოვარი არამცირედ სიყვარულს ამჟღავნებდა თავისი მშობლიური ხალხისადმი, და ეს გამოწვეული იყო არა მხოლოდ რჩეულობისა და იმ მისიის გამო, რომელიც მის ხალხს ჰქონდა დაკისრებული ღვთის განგებით. წმ. პავლე მოციქული, რომელიც ფაქტიურად მოი-

კვეთა ებრაელობამ, ინარჩუნებდა მხურვალე სიყვარულს თავისი ხალხისადმი და მათი ხსნისათვის მზად იყო შეჩვენება (ანათემა) მიეღო საკუთარ თავზე. მისი სიტყვებია: „რამეთუ ვილოცევდ მე შეჩვენებულ-ყოფად თავსა ჩემსა ქრისტესგან ძმათა ჩემთათვის და ნათესავთა ჩემთა ხორციელად“ (რომ. 9:3).

როდესაც მოციქული ამბობს „არ არის არც ბერძენი, არც იუდეველი, არც წინადაცვეთა, არც წინადაუცვეთლობა, არ არის ბარბაროსი, სკვითი, მონა და თავისუფალი, არამედ ქრისტეა ყოველივე და ყოველივეში“ (კოლ. 3:11), იგი არ გულისხმობს, რომ ქრისტეში უქმდება ეროვნული განსხვავებანი (კერძოდ, ებრაელსა და ბერძენს შორის), ან ყოფით-ტრადიციული თავისებურებანი (წინადაცვეთილობა თუ წინადაუცვეთელობა), ან სოციალური საფეხურები (მონობა და თავისუფლება), ან კულტურული დონე (ელინი, ბარბაროსი, სკვითი), ქრისტე არ ეხება ამ სხვაობებს – ისინი რჩება. მაგრამ პავლე ამ სიტყვებით ამბობს, რომ ქრისტეში უქმდება ის უპირატესობანი, რომლებიც ზოგიერთი, რაღაც ნიშნით გამორჩეული, ხალხისა თუ კლასისათვის საამაყო ან სამარცხვინო იყო. „ახალ მოდგმაში“ (როგორც პირველ საუკუნეებში იწოდებოდნენ ქრისტიანები, განურჩევლად ეროვნებისა), რომელიც ქრისტეს სისხლით არის გამოსყიდული და ამ გამოსყიდვით გარდაქმნილი, ყველანი ერთმანეთის თანასწორნი არიან ღირსებით, რადგან ერთია მათი ღირსება – ქრისტე, როგორც მოციქული მიუწერს: „...თავადი არს უფალი ყოველთა, რომელი განამდიდრებს ყოველთა, რომელნი ჰხადიან მას“ (რომ. 10:12). ყოველი განმასხვავებელი ნიშანი და თვისება რჩება, მაგრამ მას ქრისტეში არავითარი უპირატესობა არ ახლავს. ქრისტე ყველა უნიკალობისა და განუმეორებლობის – პიროვნულისა და ეროვნულის შემთავსებელია.

ქრისტეს მიმართ ყოველი ეთნიური თუ ეროვნული ინდივიდუალობა არის მასალა, რომელიც უნდა განმსჭვალოს მან, როგორც ცეცხლმა შანთი. ქრისტე და ერი ისეთ ურთიერთობაში უნდა იყვნენ, როგორც თავად ქრისტეს პიროვნებაშია ორი ბუნება მოქცეული – კაცობრივი და ღვთაებრივი. ერი ადამიანური საწყისია ამ შეპირისპირებაში, ქრისტე კი – ღვთიური. და, როგორც ღვთიური არ შთანთქავს ადამიანურს ქრისტეს პიროვნებაში, ასევე ქრისტე ერში არ აუქმებს ეროვნულობას. ეროვნული თვისებები, რომლებიც წარმართულ ერში ბუნებრივი მოცემულობანია, ამიერიდან ახალ სიმაღლეზეა აყვანილი. ქრისტეში ყოფნა აუქმებს მხოლოდ იმას, რაც გასაუქმებელია; რაც ბზრკოლებს საკაცობრიო ერთიანობის შეგნებას. ცეცხლი წვავს ყვულხფერს,

რაც იწვის და დასაწვავია. როგორც ბუნებრივ მადანში იწვის ყველაფერი, გარდა წმიდა ლითონისა, რომელიც უნდა გამოდნეს მისგან. ასევე ქრისტეს ერში. ქრისტეს ერში ყველაფერი ემსახურება არა თვითგანდიდებას და სხვების მიმართ უპირატესობის ამპარტავნულ გამოჩენას, ეთნიურ გამაუცხოებელ დაპირისპირებას, რჩეულობისა და მესიანიზმის გაუკუღმართებულ პრეტენზიას, არამედ ისევ და ისევ დარღვეული საკაცობრიული ცნობიერების გამთლიანებას. არა დაპირისპირება, უცხოობა, არამედ ურთიერთშევსება, თანხმობა უნივერსალურში, რომელიც არის ქრისტე, ახალი ადამი, რომელშიც როგორც ერი, ისე ცალკეული ადამიანი თავისუფლდება ბუნებითი დასაზღვრულობისაგან, რათა ერიც და ადამიანიც ბატონობდეს თავის ბუნებაზე და არა ბუნება მასზე (შდრ. დაბ. 4:7).

სულიწმიდამ დასტური დასცა ეროვნებათა არსებობას, როგორც ფაქტს, როცა მოციქულები სხვადასხვა ენებზე აამეტყველა (საქმე, 2:3-4). აქ თავი იჩინა სულიწმიდის გამაინდივიდუალებელმა ძალამ, რომელიც სათითაოდ ეფინება განსხვავებულ ენებზე მოლაპარაკეთ, და ამ ენებისთვის ლიტურგიული მნიშვნელობის მინიჭებით არა მხოლოდ ამართლებს მათ არსებობას, არამედ ახალ ხარისხში აჰყავს ისინი, გარდაქმნის რა მათ ქრისტოფორულ ენებად, როგორც სახარების ქადაგების ინსტრუმენტებად და გამოსყიდვის საიდუმლოს ამთვისებელ-შემნახველებად თავიანთ წიაღში.

თუ ქრისტე მთელ კაცობრიობას აერთიანებს, როგორც ეკლესიის თავი, წმიდა სულის მოქმედება ინდივიდუალურია. ის მოეფინება როგორც ცალკეულ ადამიანს, ასევე ცალკეულ ხალხებს, რამდენადაც მათ ინდივიდუალობის ბეჭედი აზის. ჩავუფიქრდეთ მოციქულის მოძღვრებას მრავალფეროვან ნიჭთა (ხარიზმების) შესახებ, როცა ის ამბობს, რომ „სხვადასხვანაირია ნიჭი, მაგრამ სული ერთია. მსახურებანიც სხვადასხვანაირია, უფალი კი ერთია. მოქმედებანიც სხვადასხვანაირია, ხოლო ღმერთი ერთია...“ (1 კორ. 12:4-6). მოციქული მოიხმობს ანალოგიას მრავალწევრიანი სხეულისა, სადაც თითოეულ წევრს თავისი ფუნქცია აქვს – ერთი ვერ გააუქმებს მეორეი მოქმედებას და ვერ შეცვლის მას. ასევე თუ ერთი ასო გაბატონდა და მთელი გახდა, რა ქნას სხვა ასომ? „თუ მთელი სხეული თვალია, სადღაა სმენა?“ (1 კორ. 12:17).

სულიწმიდისმიერ ამ ინდივიდუალიზმს, რომლის გამოხატულებაა ეროვნულ ეკლესიათა ავტოკეფალურობა აღმოსავლურ საქრისტიანოში, შეიძლება მოეძებნოს ღვთისმეტყველური

საფუძველი. ბიზანტიური თავისუფლების ფესვი, როგორც შეინიშნება, დევს ბიზანტიური რელიგიურობის ორიენტაციაში წმიდა სულის მიმართ, რის გამოც იგი უპირატესად სულიწმიდის რელიგიაა. ვიმოწმებ ვლ. სოლოვიოვს, რომელიც წერს: „შუა საუკუნეებში ეს ესმოდათ დასავლეთშიც. დიდი პაპი ინოკენტი III (XII-XIII სს.) გამოთქვამდა აზრს, რომ აღმოსავლეთის ეკლესია წარმოადგენს ქრისტიანობის სულისმიერ მხარეს და რომ იგი არის, უპირატესად, სულიწმიდის ეკლესია“ (В. С. Соловьев, соч. в двух томах, т. I, 1989, გვ. 158). დასავლეთის მწყემსმთავარი, დავსძენთ ჩვენ, ამას აღნიშნავდა იმჟამად უკვე განმტკიცებული ფილიოქვეს ფონზე, რამაც შეუქცევადი განსხვავება გამოიწვია სამების ღვთისმეტყველებაში, იერარქიულად დაუქვემდებარა რა წმიდა სული მეორე იპოსტასს. რომ აღმოსავლეთში სამების ღვთისმეტყველება მისი სამწევრიანობით ანუ დიფერენციაციით იწყება, და მხოლოდ ამის შემდეგ გადადის ერთარსებაზე, როგორც ეს გრიგოლ ღვთისმეტყველის ნაწერებში ჩანს, ამას თავისი ანალოგი ჰქონდა იმთავითვე აღმოსავლური ქრისტიანული ეკლესიების მოწყობაში ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ნიშნით, საკუთარ ანბანში, წმიდა წერილის თარგმანებში და ღვთისმსახურებაში ეროვნულ ენებზე, საკუთარი საეკლესიო არქიტექტურულ ტიპში... ავტოკეფალური ეკლესიები სამების წევრთა მსგავსად პიროვნულობისა და უნიკალობის ბეჭედს ატარებენ, მაგრამ თითოეული მათგანი თავისი ბუნებით კათოლიკე ეკლესიას წარმოადგენს. ეს ყველაფერი აღმოსავლურ ეკლესიაში სულიწმიდის მოქმედების შედეგად უნდა მივიჩნიოთ. აღმოსავლეთ საქრისტიანოში ორგანიზაციული დამოუკიდებლობა არასოდეს ყოფილა დამაბრკოლებელი იმისა, რომ თითოეულ მათგანს უნივერსალური მოეცვა თავის თავში. ისევე, როგორც ყოველი კონკრეტული ეკლესია, სადაც ევქარისტიის საიდუმლო ხდება, მისტიურად და რეალურადაც მთლიანია.

ეროვნულ კუთვნილებას და თვითცნობიერებას ქრისტიანი ინარჩუნებდა მონასტრებშიც კი, სადაც თითქოს ეს ნაკლებად იყო მოსალოდნელი. მონასტრები ბიზანტიურ საქრისტიანოში წარმოადგენდნენ მსოფლიო საკაცობრიო ეკლესიის ხატს, სადაც შეკრებილი იყვნენ ქრისტიანი ერების წარმომადგენლები. ერთმანეთის გვერდით მოღვაწე არაბი, სირიელი, სომეხი, ქართველი ბერები ერთსა და იმავე დროს ემსახურებოდნენ თავ-თავის ქვეყნებს და მათში არსებულ ეკლესიებს (საბა განწმედილის ლავრაში შეიქმნა სახარების ქართული თარგმანის ერთ-ერთი უძველესი რედაქცია), და უნივერსალურ-ქრისტიანულს, რამდენადაც ემორ-

ჩილებოდნენ საერთო სამონასტრო ტიპიკონს. ეს უნივერსალური ელემენტი მათი მსახურებისა საღვთო ლიტურგია იყო, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ ბერძნულ ენაზე სრულდებოდა. საბა განწმედილის მონასტერი და ასევე სხვა მონასტრები (მაგ., წმ. ეკატერინესი სინას მთაზე, ათონი, შავი მთა და სხვანი) კაცობრიობის ჭეშმარიტ ხატს, მსოფლიო ეკლესიას წარმოადგენდნენ წინასახეობრივად. ბერძნული აქ უნივერსალურის და არა ეროვნულის გამომხატველი იყო.

დასასრულ, ამავე ეროვნული ინდივიდუალობისა და უნივერსალობის დიალექტიკის შუქზე უნდა გავიაზროთ გიორგი მერჩულეს სიტყვები „ქართლად ფრიადი ქვეყანაჲ აღირაცხების, რომელსა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეიწირვის და ლოცვაჲ ყოველი აღესრულების, მხოლოჲ კვირიელეჲსონი ბერძულად ითქუმის“. ამ სიტყვებში დადასტურებულია არა მხოლოდ ის ფაქტი, რომ საქრისტიანოს ერთ-ერთი ეროვნული ენა ლიტურგიული ენა გახდა, არამედ ისიც არის აღიარებული, რომ ამ ენაში, რომელიც აქ ერის განმსაზღვრელი გამოხატულებაა, გაისმის ზეეროვნული ხმა, მისი ნიშანი კი კირიელეისონია. ყველაფერი, რაც ითქმის ენის მიმართ, ერის მიმართაც ითქმის.

რამდენადაც ილუზორულია „ზეციური საქართველო“, რადგან ადამიანები ერებად და სახელმწიფოებად ვერ შევლენ ღვთის სასუფეველში, არამედ მხოლოდ როგორც მართალთა ეკლესია, ამდენადვე შეუწყნარებელია ფილეტიზმი, რომელიც კვებავს სიამაყეს „ქართული ქრისტიანობისადმი“. თუ რაიმე საამაყოა, ეს ისევ და ისევ უნივერსალურობის სიმბოლო კირიელეისონია. ასე სჯეროდათ ჩვენს მამებს, ასე უნდა გვჯეროდეს დღეს, ასე უნდა იყოს მომავალში.

1997

რჩეულთა რელიგია

(საუბარი „ახალი ქართული გაზეთის“ კორსპონდენტთან)

– ჩვენს პრესასა თუ ეთერში ხშირად გაიგონებთ, რომ მართლმადიდებლობა ქართველთათვის მხოლოდ კონფესია კი არ არის, არამედ გენეტიკური მემკვიდრეობაა. რამდენად მისაღებია ეს აზრი ქრისტიანობის პოზიციებიდან?

– რელიგიის, კონფესიის ანუ რწმენის საკითხში გენეტიკურ მემკვიდრეობითობაზე ლაპარაკი გაუგებრობაა. გენეტიკა ბუნების ფაქტია, რელიგია – სულიერი ფაქტი. რწმენა ბუნებაზე მაღლა დგას, ის არ გადადის მემკვიდრეობით. რწმენით ადამიანი არჩევანს აკეთებს, მაგრამ ის, რაც უკვე, ადამიანის შეგნებამდე, „გენშია“ მოცემული, არჩევანს, თავისუფალ ნებას არ ექვემდებარება. ვინც გენეტიკური მემკვიდრეობითობის ილუზიას ემყარება რწმენის სფეროში, ის იხსნის ყოველგვარ პასუხისმგებლობას და წინაპრებზე გადააქვს იგი. ცნობილი თქმა „ქრისტიანე, ნაშობი მამისა და დედისა ქრისტიანეთა“ არ უნდა გავიგოთ ისე, თითქოს ქრისტიანად ყოფნისთვის საკმარისი პირობა იყოს მშობლების ქრისტიანობა. ამას ქრისტიანობის ისტორია არ ადასტურებს. თუ მშობლების „ქრისტიანული გენი“ შვილში გადმოდის, მას ისევე არ შეეძლება ქრისტიანობისგან განდგომა, როგორც ცხოველს არ შეუძლია ბუნების შეცვლა. ქრისტიანობა ტრადიციით გამოდის, მაგრამ არ არის მხოლოდ ტრადიცია, ის ტრადიციაზე მეტია. ჭეშმარიტი ქრისტიანობა იქ არის, სადაც ხდება ტრადიციისა და პიროვნული არჩევანის სინთეზი. ქრისტიანობა „გენში“ რომ იყოს, გარწმუნებთ, არავითარი განდგომა, არავითარი სექტანტობა არ იქნებოდა.

– მაინც რა არის სექტების საქართველოში ასე ძლიერი მოძალების მიზეზი?

– სექტები, მწვალებლობა რომელიმე კონფესიის თვალთახედვით ყოველთვის იყო და მუდამ იარსებებს, ვიდრე კაცობრიობა ამ აქტუალურ ვითარებაში ცხოვრობს, ვიდრე არსებობენ ადამიანთა ტიპები, რომელთაც სექტანტობის მოთხოვნილება აქვთ. ეს წუთისოფელი მუდამ ბადებს ჭეშმარიტი რჯულიდან გადახვევის

პირობებს. საქართველო, რაკი ის კაცობრიობას ეკუთვნის, გამონაკლისი არ არის და ვერც იქნება. ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ დღევანდელი ადამიანი მიდრეკილია საკუთარი არჩევანისკენ. ხშირად არჩევანი მცდარია, მაგრამ ეს მისი არჩევანია. წმ. იოანე ოქროპირი ამბობს ერთგან, რომ არც ღმერთს, არც ეშმაკს არ შეუძლია აიძულოს ადამიანი სიკეთისა თუ ბოროტების საკეთებლად, თუ მისი ნება არ იქნა. ადამიანის თავისუფალი ნება ძვირფასია ღვთისათვის. უფრო მეტიც: ერთადერთი, რითაც ღვთის ყოვლისშემძლეობა იზღუდება, ეს ადამიანის თავისუფალი ნებაა. და თუ ღმერთი იხევს ადამიანის თავისუფლების წინაშე, ვის ან რა დაწესებულებას შეუძლია ადამიანის თავისუფლების შელახვა, მის ნების იძულება? სექტებში არის ისეთი რამ, რისი მოთხოვნილება აქვს ბევრ ადამიანს. ეს არის ფანატიზმი, კონსპირაციულობა, ეგზალტაცია, სენტიმენტალიზმი, სიჯიუტე, შეუწყნარებლობა, დახურულობა (ღიაობის საპირისპიროდ, რაც ჭეშმარიტი სარწმუნოების ბუნებაა), გამორჩეულობის სურვილი, დაპირისპირება არათუ საზოგადოების, არამედ მთელი კაცობრიობისადმი, სამყაროსადმი... სექტანტობა პიროვნების ბუნებიდან ამოდის და, ამრიგად, ის პერსონოლოგიური პრობლემაა, ნაკლებად რელიგიური.

– არაერთგზის გაგვიგონია, რომ უცხო სახელმწიფოები და ორგანიზაციები ჩვენს ქვეყანაში თავიანთ რელიგიურ იდეოლოგიას ეკონომიკური დახმარების ნიღბით ავრცელებენ. რას იტყვით ამგვარ ფაქტებზე და როგორ შეაფასებდით იმ ქართველების საქციელს, რომლებიც მამაპაპის რჯულს იცვლიან? რა უნდა იღონოს ამ ვითარებაში ეკლესიამ?

– ასეთი ფაქტები ალბათ არის, მაგრამ მათი განზოგადება არ იქნება მართებული. რა არის იმაში მოულოდნელი, რომ ყოველი კონფესია ცდილობდეს გააფართოვოს თავისი წრე? თუმცა ყველა როდი იყენებს არასულიერ მეთოდებს ადამიანის სულების გადასაბირებლად. პროზელიტობა (რჯულის შეცვლა) ყოველთვის არსებობდა: პროზელიტები იყვნენ არა მხოლოდ „ჰურიაყოფილი“ აბიათარი, წმ. მოწამენი აბო, ევსტათი და სხვანი, რომელთაც უარყვეს მამული რჯული, არამედ მთელი სამხრეთ საქართველოს ქართველი მოსახლეობა, რომელიც საარსებო მიწის ნაკვეთის დაკარგვის შიშით იძულებული შეიქნა ისლამზე გადასულიყო. პირველ შემთხვევაში თუ სარწმენოება ყველაზე მაღალი, თვით სიცოცხლეზე აღმატებული ღირებულებაა, მეორე შემთხვევაში სარწმუნოება ეწირება მასზე დაბალ ღირებულებას. სადაც სარწმენოება, სულიერი ღირებულებები დამორჩილებულია

მათზე უდარეს ღირებულებებს – კეთილდღეობას, ცხოვრებისეულ წარმატებას, კარიერას, გამორჩენას, დარწმუნებული იყავით, რომ იქ ქრისტიანობას მყარი ნიადაგი არ ჰქონია. ჭეშმარიტ ეკლესიას ანგარებიანი შვილები არ ამშვენებენ. მაგრამ პრობლემის მტკივნეულობა იმაში მდგომარეობს, რომ სხვადასხვა სექტების ქადაგებას ნიადაგი ხვდება ისეთ ძველ ქრისტიანულ ქვეყანაში, როგორიც საქართველოა. ჩანს ისტორიული წარსული არ არის აქ გადამწყვეტი. რა უნდა იღონოს ეკლესიამ? ისევ და ისევ აღზარდოს თავის წიაღში ჭეშმარიტი ქრისტიანები; ქრისტიანები სულით და არა სიტყვით. ისევ და ისევ აწმყოში და არა წარსულის მოხმობით ეკლესიამ, მისმა მსახურებმა, რწმენით სავსე ქრისტიანებმა უნდა აჩვენონ მთელ საზოგადოებას, მის ყველა ფენას, რომ მართლმადიდებლობა ყველაზე სრულყოფილი სარწმუნოებაა და მისგან გადახვევა მართლაც სულიერი სიკვდილია. მართლმადიდებელი თავისი ცხოვრების წესით უნდა ამტკიცებდეს ამ უპირატესობას. არ არის საკმარისი და ხშირად მიზანს სცდება აპელირება მამაპაპეულ რჯულის მიმართ, რადგან არც ერთი პროზელიტი არ დათანხმდება იმ აზრს, რომ რჯულის შეცვლა ეროვნების შეცვლის ტოლფასია. წარსულის ფაქტები დღემდე საწინააღმდეგოს მეტყველებენ.

– როგორ განმარტავდით თანამედროვე ვითარების შუქზე სახარების ცნობილ სიტყვებს „მრავალნი არიან მოწვეულნი, მცირედნი – რჩეულნი“?

– დღეს უმრავლესობა ქრისტიანობაში ხედავს მხოლოდ გარეგნულ, რიტუალურ მხარეს და აქედან გამომდინარე საკმარისად მიაჩნია მრწამსის გარეგნული, ფორმალური აღიარება. დღეს ასეთი „ქრისტიანები“ ბევრნი არიან. ისინი ქმნიან ქვეყანაში ქრისტიანობის საყოველთაობის ილუზიას. არიან ადამიანები, რომლებიც არ იცავენ არც ერთ ქრისტიანულ წესს, არ აღიარებენ (ან მხოლოდ ფორმალურად აღიარებენ) ძირითად დოგმატებს, არ მისდევენ ცხოვრების ქრისტიანულ წესს, მაგრამ თავი მართლმადიდებლად მიაჩნიათ მხოლოდ იმ მოტივით, რომ ქართველები არიან და საქართველოში (ანუ ტრადიციულად მართლმადიდებელ ქვეყანაში) ცხოვრობენ, ან მონათლულნი არიან მართლმადიდებლური წესით, ან მათი მამა-პაპა მართლმადიდებელი იყო, ანუ არიან „ნაშობნი მამისა და დედისა ქრისტიანეთა“; ხშირად ასეთი ადამიანები უფრო მეტად არიან აგრესიულნი და შეურიგებელნი სხვა კონფესიების მიმართ, ვიდრე ჭეშმარიტი ქრისტიანები. ასეთები უმრავლესობაა. ქრისტიანობა არ ყოფილა მათი თავისუფალი ნების არჩევანი, ამიტომაც ვერ ურიგდებიან

და არ სცემენ პატივს სხვათა არჩევანს. თავისი არსით ქრისტიანობა რჩეულთა რელიგიაა, რომლის თვისება ისტორიის მანძილზე გააუფასურა მასების თავშეყრამ. სიმრავლემ თვისობრიობა გააქარწყლა. ეს არის ტრაგიზმი ქრისტეს სარწმუნოებისა ამ წუთისოფელში. როცა ქრისტიანობა გაბატონებული რელიგია გახდა, მასები შეუერთდა მას პრივილეგიების მიღების მოლოდინით. და თუ პირველ ორ საუკუნის მანძილზე ქრისტიანები ქვეყნის მარილს წარმოადგენდნენ და რწმენისათვის თავის გასაწირად მზად იყვნენ, მომდევნო საუკუნეებში ეკლესიას თავს აფარებდნენ თავის დასაცავად ან ცხოვრებაში წინ წასაწევად. მაგრამ, როცა სარწმუნოება პრივილეგიებს აღარ ჰპირდებოდა ადამიანს, დაიწყო მასიური განდგომა. ვინც დარჩა, დარჩა. განდგომილის გასვლით, შესაძლოა, განიწმიდა ეკლესია. ქრისტიანობას ყოველთვის ემუქრებოდა მასების, ბრბოს რელიგიად გადაგვარება. მაგრამ ეს არ მოხდა, რადგან ყოველთვის იყვნენ და არიან რჩეულნი, რომლებიც წარმოადგენენ ქრისტეს ეკლესიას და იცავენ მას სულიერი გაუფასურებისაგან ყველაზე დუხჭირ პირობებშიც კი. რჩეულებზე, რომლებიც ეკლესიის ჭეშმარიტი შვილები არიან, არასოდეს მოქმედებდა დევნილება, პირიქით, კიდევ უფრო განამტკიცებდა სულით. დანარჩენი პერიფერიაა და სულიერი პლებეიზმი, რომელიც სულის არისტოკრატობას უპირისპირდება და დღემდე ეკლესიის დისკრედიტაციას ახდენს. ქრისტეს სიტყვებიდან ჩანს, რომ მისი მიმდევრობა რჩეულობაა და რჩეულნი მცირედნი არიან. ეს დებულება, ქრისტეს მიერ წარმოთქმული, არა მხოლოდ სახარების ხანას მიემართება, არამედ მთელს შემდგომ ისტორიას სწვდება. ის დღესაც ძალაშია, რადგან ადამიანთა საზოგადოების სტრუქტურა, ადამიანთა მენტალიტეტი არ შეცვლილა. კაცობრიობა კვლავ წარმართობაშია. თვით ისინიც კი, ვისაც ჰგონიათ, რომ ქრისტიანები არიან. დღეს ვის შეუძლია თავი იგულვოს იმათ წრეში, ვისაც მოციქული პეტრე მიმართავს: „თქვენ რჩეული მოდგმა ხართ, სამეფო სამღვდელოება, წმიდა ხალხი, ერი, საკუთრებად განწესებული, რათა გამოაცხადოთ მისი სათნოებანი, ვინც სიბნელიდან თავისი საკვირველი ნათელისკენ გამოგიხმოთ“ (1 პეტ. 2:9). დამეთახმებით, რომ მოციქულს ამ „რჩეულ მოდგმაში“ ნომინალური, როგორც დღეს სიამაყით ამბობენ, „გენეტიკური“ ქრისტიანები არ უგულისხმია. როგორც ერთი თანამედროვე სასულიერო მწერალი ამბობს, ეს დებულება „მრავალნი არიან მოწვეულნი, მცირედნი – რჩეულნი“ გამოხატავს სახარების სამარადჟამო წუხილს იმ ადამიანთა გამო, რომლებიც ვერ მოექცნენ რჩეულთა რიცხვში. და

ისევე ამბობს, რომ ქრისტიანული რელიგიის თავისუფალი სულის გამო, რაც ადამიანის თავისუფალ თვითგამორკვევას და არჩევანს გულისხმობს, კაცობრიობის უდიდესი ნაწილის განდგომა ქრისტეს ეკლესიისგან აუცდენელია. ისტორიული გამოცდილება ამას გვიჩვენებს და თავად ქრისტეს სიტყვებიც გვიდასტურებს: „როცა ძე კაცისა მოვა, ჰპოვებს ნეტავ მიწაზე რწმენას?“ (ლკ. 18:8). ჰპოვებს, მაგრამ კვლავ მცირედზე მცირედნი იქნებიან ისინი, ვის გულშიც მაცხოვარი ჰპოვებს რწმენას. ესაიაც ხომ მცირედთა გადარჩენას წინასწარმეტყველებდა.

– თქვენს სიტყვებზე გვახსენდება ილიას სიტყვები: „მაშ, ვინც ქვეყნად ვართ, ყველა წარვწყმდებით?“ რა ფასი და რა აზრი აქვს უმრავლესობის სიცოცხლეს წუთისოფელში?

– როცა ქრისტე ამბობს, რომ „მრავალნი არიან მოწვეულნი“, ამით ის ამბობს, რომ ამ სიმრავლეში ყველა მოწვეულს აქვს რჩეულობის შანსი.. ყველას ეძლევა შესაძლებლობა რჩეულად გახდომისა. თუმცა ყველა მოწვეულია, მაგრამ ყველა არ ეხმიანება მაწვევარს. გაიხსენეთ ქორწილის იგავი, სადაც მოწვეულნი ნებისმიერ ყოფაცხოვრებით ფაქტირებს იმიზეზებენ, რომ თავი აარიდონ ლხინზე დასწრებას. რა ფასი აქვს უმრავლესობის სიცოცხლეს? იქნებ ამ კითხვას „მესამე ეზრამ“ გასცეს პასუხი: „თუ შეეკითხები მიწას, გეტყვის, რომ უამრავი თიხაა მიწაში ჭურჭლის საკეთებლად, მაგრამ მცირედზე მცირეა მტვერი, საიდანაც ოქრო გამოდის. ასეთია ჩვენი წუთისოფლის საქმეც“ (8:2). ასეა, ყველას თავისი ხვედრი აქვს. მაგრამ მაცხოვრის მოწყალება ამოურწყავია და მისი გზები გამოუცნობია.

1997

ერი და ეკლესია
(საუბარი ვაჟა მიქელაძესთან)

– ჩვენი ეკლესიის წინაშე წამოჭრილ პრობლემებს, თქვენს სტატიაში „მართლმადიდებელი ეკლესია დემოკრატიულ საქართველოში“ გამოთქმული თვალსაზრისისა არ იყოს, მხოლოდ ეკლესია ვერ მოაგვარებს, თუ საერო საზოგადოებაც არ ამოუდგა გვერდით, სწორედ საზოგადოება, თავისი სულიერებით, და არა სახელმწიფო თავისი კანონებით, რაც მეტად უკმარია. ეს, ცხადია, თავისთავად ვერ მოხდება და ჯერ თვითონ საერო საზოგადოებამ უნდა შეძლოს სულიერი გამთლიანება, რისთვისაც აუცილებელია მკაფიოდ განსაზღვრული პროგრამა. თქვენ როგორ წარმოგიდგენიათ ამ პროგრამის უპირველესი მუხლები, ის საფეხურები, რაზეც უნდა ამოშენდეს დიდი შემოტრიალება ჩვენს სულიერ ცხოვრებაში?

– ხსენებულ სტატიაში ვწერდი სახელმწიფოსა და ეკლესიის განსხვავებულ ამოცანებზე, და კიდევ იმაზე, რომ სახელმწიფო კანონი ეკლესიის შესახებ ვერ გამოიყვანს კრიზისიდან ვერც ეკლესიას, ვერც საზოგადოებას, ერს, რომელიც მოწყვეტილია ეკლესიის წიაღს, თუ თავად ეკლესიამ ვერ აღიდგინა და კიდევ უფრო არ განამტკიცა ტრადიციული ავტორიტეტი ერში, საზოგადოებაში, თუ საზოგადოებამ არ დაინახა ეკლესიაში ხსნის გზა, თუ არ მიიქცა მისკენ...

– იქნებ ამ უერთიერთდაახლოების, ეკლესიისა და ერის ტრადიციული ერთიანობის აღსადგენად და, საერთოდ, ეკლესიის ავტორიტეტის განსამტკიცებლად გამართლებული იყოს მისთვის სახელმწიფოებრივი სტატუსის მინიჭება? ამ იდეას გარკვეული წრეები, როგორც საეკლესიო, ისე საერო, უჭერენ მხარს. თუმცა მოწინააღმდეგენიც არამცირედნი არიან.

– არ ვიცი, რას ფიქრობენ ამ იდეის მხარდამჭერნი, მაგრამ, ჩემი შეხედულებით, სახელმწიფო სტატუსი თავად ეკლესიისთვის არ უნდა იყოს მიზანშეწონილი. ოფიციალური სტატუსი არის პირდაპირი გზა ეკლესიის ინტეგრაციისა სახელმწიფო ხელისუფლებასთან. ჩვენ ვიცით, რა მოიტანა ეკლესიის გასახელმწიფოებრივობამ რუსეთის იმპერიაში, როგორ დააკნინა ეკლესიის ავ-

ტორიტეტი, როგორ გაუტეხა მას სახელი... მებრძოლი ათეიზმი საბჭოთა წყობილების დროს არ წარმოშობილა, საბჭოთა წყობილებამ მხოლოდ მოიმკო ნათესი. თუ ეკლესია მრევლის შენარჩუნების მიზნით მიმართავს სახელმწიფოს ძალოვან ორგანოებს, ამით ის არა მხოლოდ დააკნინებს საკუთარ შესაძლებლობებს, როგორც სულიერი ძალა, არამედ დაუპირისპირდება საკუთარ თავს. სახელმწიფო სტატუსის მომხრენი იმასაც კი მოითხოვენ, რომ „საქართველოს სახელმწიფო უშიშროების კონცეფციას საფუძვლად დაედოს მართლმადიდებლობა". პროფანაცია ამაზე შორს ვერ წავა. და ამ დოკუმენტის ავტორნი ფიქრობენ, რომ სამსახურს უწევენ ეკლესიას.

– თქვენ რუსეთის იმპერიის მაგალითი მოიყვანეთ. მაგრამ უფრო ადრე სახელმწიფოებრივი სტატუსი ქრისტიანულ ეკლესიას პირველად ბიზანტიის იმპერიაში ჰქონდა. კონსტანტინე დიდის, პირველი ქრისტიანი იმპერატორის, ღვაწლი ხომ უპირველესად ამ აქტთან არის დაკავშირებული?

– იმპერატორმა კონსტანტინემ „დიდის" სახელი სწორედ იმიტომ დაიმსახურა, რომ ეკლესია არათუ გაათავისუფლა, არამედ ქრისტიანობა ერთადერთ სარწმუნოებად გამოაცხადა მთელს იმპერიაში. მაგრამ ამას თავისი უარყოფითი შედეგები მოჰყვა, რაც დღესაც არ იქნება აცილებული. თუ დევნილების ხანაში ქრისტიანობის აღიარება სახიფათო იყო და ამის გამო ქრისტიანულ ეკლესიაში საუკეთესო ხალხი – რწმენით სავსე და თავგანწირული ადამიანები მიდიოდნენ, გაბატონებული სტატუსის პირობებში მასები მიაწყდნენ ეკლესიას არა რწმენით, არამედ ანგარებით. ოფიციალურმა სტატუსმა გაზა გაუხსნა ანგარებიან კარიერას – ამას გვემოწმება ბიზანტიის მთელი ისტორია. მონოპარტიული კარიერიზმით გაპოხიერებულ ნიადაგზე სხვა შედეგი არც ჩვენს სინამდვილეშია მოსალოდნელი. როგორც თავის დროზე ქრისტიანობის მოჩვენებით და ფარისევლურად აღმსარებელთა ახალი, მანამდე წარმოუდგენელი ტიპი გაჩნდა, ასევე უნდა ველოდოთ ჩვენშიც. მეორე მხრივ, ეკლესია, რომელიც დევნილის სტატუსში გაძლიერდა სულიერად, უცილობლად მდევნელის როლში აღმოჩნდება...

– მაგრამ ხომ აუცილებელია კანონმდებლობა, რომელიც განამტკიცებდა მართლმადიდებელი ეკლესიის მდგომარეობას ქვეყანაში, ჭეშმარიტი რწმენის დანერგვას. აკი კონსტიტუციურად აღიარებულია მისი განსაკუთრებული როლი ქვეყნის ისტორიაში? ხომ სჭირდება ამ აღიარებას კონკრეტული კანონის ენით გამოხატვა?

– საკანონმდებლო აქტებით რწმენის პრობლემა ვერ გადაწყდება. კანონი მაიძულებელია, რწმენა კი – თავისუფალი აქტი. იოანე ოქროპირი წერდა, რომ ღმერთსაც კი არ შეუძლია იძულება ადამიანის თავისუფალ ნებაზე: ღმერთი ვერ აიძულებს მას სასიკეთოდ, თუ თავად ადამიანმა არ აირჩია. თუ ეს ასეა, რაღა შეეძლება კანონს? მეჩვენება, რომ ზოგიერთ წევრს ჩვენი ეკლესიისა ეს არა აქვს გათვალისწინებული. არ შეიძლება ეკლესია ფიქრობდეს, რომ სახელმწიფო ხელისუფლების ძალებით რწმენა დასადგურდება ადამიანებში ან ბოლო მოეღება წვრილწვრილი სექტების არსებობას.

– ტრაგიკულია ვითარება, როცა მართლმადიდებელ ერში, ქვეყანაში, როგორიც საქართველო გვსურს იყოს, შეიძლება აღმოჩნდეს განსხვავებული რწმენისათვის დევნილი ადამიანების თუნდაც მცირე ჯგუფი.

– რწმენაზე ძალადობა ეწინააღმდეგება ადამიანის პიროვნების პრინციპს – შეურაცხყოფს მასში ღვთის ხატს. თუ რწმენა ცრუა, მისი გაქარწყლება მხოლოდ ჭეშმარიტ რწმენას შეუძლია, რომელიც თავისუფალ პიროვნებაში იბადება. ბოლოს და ბოლოს, სინდისის თავისუფლების პრინციპი ხომ ქრისტიანობამ მოიტანა. ეკლესიის მესვეურებმა უნდა აღიარონ ქრისტიანული ჭეშმარიტება, რომ ადამიანის ღირსება თავისუფალ არჩევანშია, რომელიც შეიძლება ტრაგიკული აღმოჩნდეს მისთვის, მაგრამ ეს მაინც მისი არჩევანი იქნება.

– ეს ცალკეულ პიროვნებათა პრობლემაა, მაგრამ საზოგადოება, მთელი ერი? როგორ უნდა აღდგეს ერთიანობა რწმენაში?

– ქრისტიანი ერის აღდგენა, ბერისა და ერის გამთლიანება მათი ურთიერთგაგების საფუძველზე უნდა მოხდეს, და ეს ისევ და ისევ ეკლესიის წიაღშია შესაძლებელი. ბოლოს და ბოლოს, ეკლესია საერო საზოგადოებისთვისაც არის, არა მხოლოდ ღვთისმსახურთათვის. ამიტომ ეკლესიამ უნდა შეიწყნაროს ერობა (არ ვგულისხმობ კომპრომისებზე წასვლას რწმენის საკითხებში), გაგებით მოეკიდოს მის ინტერესებს; თუ საუბარია შემოქმედებით ინტელიგენციაზე – მის პრობლემებს. მაგრამ, სამწუხაროდ, ჯერ-ჯერობით ამას ვერ ვხედავთ. ნუგზარ პაპუაშვილის წიგნის გარშემო ატეხილი ისტერია მოწმობს, რომ ზოგიერთი ჩვენი სამღვდელო საერო პრობლემებს არ სცნობს, საერო წიგნების მიზანი სრულებით არ ესმის და არც სურს, რომ ესმოდეს. მასში იმას კითხულობს, რისი ამოკითხვაც დაჟინებით სურს. ის არაკეთილმოსურნე, ცილისმწამებლური „კრიტიკა“, რომელიც შეადგენს არქიმადრიტ ლაზარეს უსათაურო წიგნაკის პათოსს, არათუ

ემსახურება რაიმეს გარკვევას, არამედ კიდევ უფრო აღრმავებს არსებულ დაპირისპირებას, ანგრევს ერთმანეთთან მისასვლელ ხიდებს. ამ წერილში არსობრივად იგივე მოთხოვნებია, რაც ამასწინათ განახორციელეს „გლდანის ეკლესიის“ მესვეურებმა და მრევლმა, როცა კონფესიურად არასასურველი ლიტერატურა საჯაროდ ცეცხლში დაწვეს. ღრმავდება კრიზისი და ეს ტრაგიკულია.

– საეკლესიო ცხოვრებაში არსებული ტრაგიკული კრიზისის ერთგვარ ნიშნად მიგაჩნიათ ორი კალენდრის არსებობა. პოლემიკა ამის თაობაზე კვლავ გრძელდება. კამათს თავისი მნიშვნელობა აქვს და ხან აუცილებელიც არის, მაგრამ ხან თავიდანვე ეტყობა, რომ საპირისპირო მოსაზრებანი ვერასოდეს შეთანხმდება, მოკამათენი საერთო შეხედულებამდე ვერ მივლენ. ორი კალენდრის ირგვლივ გაშლილ პოლემიკას როგორ აფასებთ? თუ დაადგება საშველი მის ისე მოთავებას, როგორც ეკლესიისა და სულიერებისათვის უკეთესი იქნება?

– საკამათო პრობლემის აზრი, ჩემი წარმოდგენით, ის კი არ არის, გადავა თუ არა საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია კალენდრის ახალ სტილზე. ამის მოთხოვნა გაუმართლებელია საერო საზოგადების მხრიდან. ეს საკითხი თავად ეკლესიამ უნდა გადაწყვიტოს, როგორც თავის დროზე გადაწყდა იგი იულიუსის კალენდრის შემოღებით 325 წელს პირველ მსოფლიო კრებაზე, ნიკეაში. პოლემიკის არსი ის არის, რომ გაიმიჯნოს ერთმანეთისგან არსებითი და არაარსებითი, მარადიული და წარმავალი, უცვლელი და რეფორმას დაქვემდებარებული. მხოლოდ ჩემს აზრს არ მოგახსენებთ, თუ ვიტყვი, რომ ჩამოთვლილი წყვილის მეორე წევრები (არაარსებითი, წარმავალი, რეფორმირებადი) ნამდვილად არსებობს ეკლესიაში და მათი აყვანა პირველთა რანგში გაუმართლებელია. კალენდრის პრობლემა სრულებითად არ არის მსოფლმხედველობრივი პრობლემა, როგორც ზოგიერთ სამღვდელოს მიაჩნია. კალენდრის ერთადერთი ღირსება მისი სიზუსტეა. უზუსტესი იყო არსებულთა შორის თავის დროზე იულიუსის კალენდარი, თუმცა არც ერთ მსოფლიო კრებას მისთვის მსოფლმხედველობრივი ღირებულება არ მიუნიჭებია და, ამდენად, ხელშეუხებლად არ გამოუცხადებია. დღევანდელმა მისმა (ე. წ. ძველი სტილის) დამცველებმა კი იგი ლამის დოგმატის რანგში აიყვანონ იგი. ამას გარდა, ისინი საქმეს ისე წარმოადგენენ, თითქოს ახალი სტილის მომხრენი უკლებლივ ეკლესიის გარეშე მყოფი ადამიანები იყვნენ. მაგრამ ეს ასე არ არის: თანაბრად სამღვდელოთა შორისაც არიან ისინი, ვინც არ იზიარებენ ძველი სტილის უპი-

რატესობას. შემიძლია დავიმოწმო მართლმადიდებელი მღვდელმონაზვნის(!) სიტყვები: „ქრისტიანთა ერთ ნაწილში არსებობს შეხედულება, თითქოს ძველი სტილი (იულიანური) „ეკლესიურია" და „მადლმოსილი" (благодатный), ხოლო ახალი (გრიგორიანული) – საერო და „მადლს მოკლებული" (безблагодатный). ეს შეხედულება გაუგებრობაზეა დამყარებული... ყოველი კალენდარი, რომელიც კი ოდესმე არსებულა, თავისი წარმოშობით სამოქალაქოა – იულიანური იქნება ეს, რომელიც რომის იმპერიაში იყო მიღებული მსოფლიო კრებების ეპოქაში, თუ ამჟამად მოქმედი გრიგორიანული... ვითარება, როცა არსებობს ერთი კალენდარი ეკლესიისათვის, ხოლო მეორე – „სოფლისათვის", ყალბია და ეწინააღმდეგება თავდაპირველ ჩანაფიქრს" (Иеромонах Иларион (Алфеев), Таинство веры, Введение в православное догматическое богословие, Москва-Клин, 1966, გვ. 134-135). მართლმადიდებლობაში კალენდრის საკითხი არ დგას განცალკევებულად. არსებობს საერთო პრობლემა, რომლის ნაწილია კალენდართან ერთად ენის პრობლემა. „ძველი", „საეკლესიო" ენის დაპირისპირება „ახალი", „სალაპარაკო" ენისადმი ისტორიამ მოიტანა და თავდაპირველი ჩანაფიქრის საწინააღმდეგო მოვლენაა (როგორც ცნობილია, სახარებათა ენა თავის დროზე ახალი იყო).

– გამოთქმას „ქართული მართლმადიდებლური ეკლესია" თქვენ ერთგან „უწიგნურს" უწოდებთ.

– ამ შესიტყვებაში ორი უხეში შეცდომაა. პირველი: ეკლესია არ შეიძლება იყოს „მართლმადიდებლური", არამედ მართლმადიდებელი, რადგან ის ცოცხალი ორგანიზმია. მეორე: ეკლესია არ შეიძლება იყოს „ქართული", არც „რუსული", არც „ბერძნული" (ეთნიკური აზრით) და ა. შ., რადგან ის ყველგან არის კათოლიკე ანუ მთლიანი და საყოველთაო. მისი ჭეშმარიტი „კათოლიკეობა", საყოველთაობა ვერ ჰგუობს ეთნიური ნიშნით განსაზღვრას, ტომობრიობას. ეს „ეკლესიური ნაციონალიზმი", რომელიც „ფილეტიზმად" (ბერძნ. ფილე „ტომი") არის ცნობილი და დაგმობილია, როგორც მწვალებლობა. არსებობს ერთი ეკლესია, რომელიც მყოფობს სხვადასხვა ქვეყანაში. ძველად არ იტყოდნენ, მაგალითად, „რომაული ეკლესია", არამედ მხოლოდ: „ეკლესია, რომელიც მსხემობს (ხიზნობს) რომში". ასევე „საქართველოს კათოლიკე სამოციქულო ეკლესიის" შინაგანი აზრია: „ეკლესია, რომელიც მსხემობს საქართველოში". თუ ის „ქართულია", ის არ შეიძლება საყოველთაო და სამოციქულო იყოს, ანუ ჭეშმარიტი იყოს. ასევე აბსურდია ეკლესიოლოგიურად: „ქართული მართლმადიდებლობა". დღეს, ეკლესიური ცნობიერების დაბინდულობის

ხანაში, როცა გაფეტიშებულია ნაციონალური პრინციპი, ამგვარი გამოთქმები არავის ეხამუშება. „ქართული ეკლესია“ ისეთივე აბსურდია, როგორც „ქართული ჭეშმარიტება“, „ქართული დოგმატი“, თუნდაც „ქართული ცა“ და ა.შ.

– ჩვენს დღევანდელობაში აშკარად იჩინა თავი საეკლესიო ცენზურის დაწესების ნიშნებმა. ამ სახელწოდებით გარკვეული უჯრედიც შეიქმნა საპატრიარქოში. მალე მიხვდნენ, რომ ცენზურის ასე აშკარად და გამომწვევად დამკვიდრების მცდელობა ხეირს არ დააყრიდათ და „საცენზურო კომიტეტი“. შეიცვალა უფრო მოკრძალებული გამოთქმით „სარეცენზიო კომიტეტი“. მაგრამ ამ უჯრედის არსი და დანიშნულება შეუცვლელი დარჩა. გაუმართლებელია ის შეუწყნარებლობა, რასაც სამღვდელოების გარკვეული წრე იჩენს ყველასა და ყველაფრის მიმართ და მართლმადიდებლობის სახელით მდევნელებად გვევლინებიან.

– რუსეთის „მართლმადიდებლურ“ იმპერიაში მოქმედმა ცენზურამ ვერ შეასრულა თავისი მისია – აღეკვეთა განსხვავებული აზრი. შედეგი ვიცით. ასევე ვერ მიაღწევს იგი დასახულ მიზანს ჩვენშიც და შედეგიც იგივე იქნება. ამას გარდა ჩვენი „საცენზურო (თუ „სარეცენზიო“) კომიტეტი არ არის უფლებამოსილი შეამოწმოს ბეჭდვითი პროდუქცია მართალი სარწმუნოებრივი თვალსაზრისით, ამისათვის კომპეტენტურობა აკლია. მის მესვეურებს შეუძლიათ ერესი ყველგან „აღმოაჩინონ“, სადაც კი მოესურვებათ (მაგალითისთვის, „საცენზურო კომიტეტმა“ „მამაო ჩვენოს“ წმ. გრიგოლ ფერაძისეულ განმარტებებში ნიცშეანური აზრებიც კი „ამოიკითხა“).

– როგორ გესახებათ მსოფლიო საეკლესიო საბჭოდან ჩვენი ეკლესიის გამოსვლა და, საერთოდ, ამ მოვლენის ირგვლივ ამტყდარმა ვნებათაღელვამ რა შთაბეჭდილება გამოიწვია თქვენში?

– დავიმოწმებ პროტოპრესვიტერ მ. გიორგის (გამრეკელის) სიტყვებს, რომლებითაც ის აფასებს ბერების პრეტენზიებს საქართველოს (და არა მხოლოდ საქართველოს) მართლმადიდებელი ეკლესიის მიმართ და თავის დამოკიდებულებას ეკუმენიზმისადმი: „ბევრი მიიჩნევს, რომ ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოსთან ურთიერთობა არამარტო ნაყოფიერი არ არის, არამედ არც სიკეთის მომტანია. თუმცა წლების მანძილზე ამ ურთიერთობის შედეგად არც ეკლესიის სწავლებაში შემოგვიტანია რაიმე ცვლილება და არც მის ტრადიციებში. ამ თვალსაზრისით, ამ მხრივ საგანგაშო არაფერია! ხოლო პირადი ურთიერთობები პირადი პასუხისმგებლობის საკითხია და არა ეკლესიოლოგიური განსჯის საგანი...“ („ივერია-ექსპრესი“, 20-22 მაისი, 1997, გვ.4). მ. გიორგი კიდევ

ამბობს, რომ ბერების მოქმედება „ეკლესიური ტრადიციისათვის უცხოა“, ჩემი მხრივ კი დავუმატებ, რომ ამგვარ აქციას ულტიმატუმითურთ, რომელიც საქართველოს ეკლესიის ისტორიაში პრეცედენტი არა აქვს, საფუძვლად ამპარტავნება უდევს და ის წმინდა რუსული მოვლენაა (гордыня).

რაც შეეხება წმიდა სინოდის გადაწყვეტილებას „მსოფლიო საეკლესიო საბჭოდან“ გასვლის თაობაზე, ეს აქტი ჩვენი განსასჯელი არაა. ის კი შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენთვის ფარული ძალები, რომლებმაც ამ გადაწყვეტილების პროვოცირება გამოიწვიეს, ყოველნაირად ეცდებიან საქართველოს ევროკავშირში გაერთიანებასაც შეუშალონ ხელი. ეკლესიის სახელმწიფოებრივი სტატუსის მოთხოვნაც, ეჭვი არ არის, ამ წისქვილზე უნდა ასხამდეს წყალს.

1997

ქრისტანი ერის ფასეულობები

„ქართველი ერი ქრისტიანული ერია და, შესაბამისად, მისი კულტურა ქრისტიანული კულტურაა“ – ამ დებულებაში ძნელია ეჭვის შეტანა, თუ ქართველ ერს და მის კულტურას მათ ტრადიციულ ისტორიულ ჭრილში წარმოვიდგენთ. იგი უცილობელი ჭეშმარიტებაა, იგი ამოსავალი დებულებაა ქართული კლასიკური კულტურული შემოქმედების დასახასიათებლად მის მთლიანობაში და კერძოობაში, კულტურის რა უბანიც არ უნდა ავიღოთ სანიმუშოდ – მწერლობა თუ ხუროთმოძღვრება. ვასახელებთ ამ ორ ბურჯს კულტურისა, სადაც ქრისტიანობა პოულობს საყრდენს და სრულყოფილად ავლენს თავის საზრისს.

არ არის ძნელი იმის განცდა, რომ ქართული კულტურა გამსჭვალულია ქრისტიანული სულით. მაგრამ ყველაზე მეტად ეს სული მსჭვალავს ენას, რომელიც ერის მოქცევისთანავე იწყნარებს თავის წიაღში წმიდა წერილს და გამოხატვის ჭრილში ითვისებს ქრისტიანობის ფუძემდებლურ ჭეშმარიტებებს. მას შემდეგ, რაც ქრისტიანული მცნების მაუწყებელი პირველი სიტყვა-ცნება შედის ენაში, დარწმუნებულნი უნდა ვიყოთ, რომ ეს ენა ახალ საფეხურზე ადის, ფერისცვალებას განიცდის... ამას გულისხმობს სწორეთ „ქებაჲ და დიდებაჲ...“, როცა ამბობს „ახალმან ნინო მოაქცია“. ეს სიახლე, რომელსაც განმანათლებელი ატარებდა, როგორც ნიშანს თავისი უცხოობისა, ქართლის მოსახლეობის თვალში, ენაზე გადადის, განაახლებს მასაც. თუმცა მოქცევა – ეს გამსჭვალვა, ეს ფერისცვალება, ეს განახლება არის არა ერთჯერადი აქტი (რომელიც „მოქცევაჲს“ ფუძემდებლურ ტექსტში სიმბოლურ-ტრიუმფალურ ხასიათს ატარებს), არა ნახტომი, არამედ ხანგრძლივი, ისტორიაში პროცესი, რომელიც იწყება სადღაც მოუხელთებელ ჟამში და, შესაძლოა, დღემდე გრძელდებოდეს. ის მოიცავს მთელს ისტორიას. მაგრამ ენამ მაინც შეძლო, გადმოეცა გარდამტეხი ჟამის შთაბეჭდილება ერთგვარი ნოსტალგიით ამ ხუთიოდე სიტყვაში: „ნეტარ მას ჟამსა რაჲ იგი იქმნებოდა“.

ქრისტიანობის იმპულსმა იმდენად გამსჭვალა ერის ცნო-

ბიერება, რომ, მართებულად თუ უმართებულოდ, აღმსარებლობა და ეთნიური წარმომავლობა პოპულარულ თქმაში და, არცთუ იშვიათად, ოფიციალურ დოკუმენტებში ერთმანეთს ენაცვლება. ისტორიულ კლასიკურ ხანაში ქართველი მხოლოდ ქრისტიანი შეიძლება ყოფილიყო. და ბრძოლა ეროვნული თვითმყოფადობისა და იდენტობისთვის იმავდროულად იყო ბრძოლა ქრისტიანად ყოფნის შენარჩუნებისთვის. ეს ბრძოლა ქრისტიანული ფასეულობისთვის თავისთავად უკვე ფასეულობაა, რომელიც ერთგვარად საზრისს აძლევს ისტორიას. ისტორია ფასდება ამ აქტებით. ეს არის არა უბრალოდ ბუნებრივად მოცემული ხალხის, არამედ ქრისტიანი ერის ისტორია. ქვეყანა ნაწილია საქრისტიანოსი და მისი გადარჩენით, იმავდროულად, მთელი საქრისტიანოს ბედიც წყდება, როგორც ნათქვამია გორგასლის ისტორიაში: „არა-ხოლო-თუ ქართლი მიეცეს განსარყუნელად, არამედ იერუსალემიცა, რომელ არს მშობელი ყოველთა ნათლისათა“.

მაგრამ უნდა დავსვათ, შესაძლოა, ბევრისთვის მოულოდნელი კითხვა: რა ფასეულობას წარმოადგენს თავად ეროვნულობა ქრისტიანობისთვის?

შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ქრისტიანობას, როგორც ხსნის რელიგიას, მხედველობაში ჰყავს არა მხოლოდ ცალკეული პიროვნებანი, არამედ ერებიც მათ მთლიანობაში. „წაეედით და მიმოიწაფენით ყოველნი წარმართნი (ყველა ხალხი) და ნათელსცემდით მათ...“ (მთ. 28:19). ანუ: ქრისტიანობა ხსნას აღუთქვამს არა მხოლოდ ინდივიდუალურად ადამიანს, არამედ ადამიანთა, პიროვნებათა ზეპიროვნულ გაერთიანებას, როგორიც არის ერი. მოციქულ პავლეს, წარმართთა მოციქულს, როგორც თავის თავს უწოდებდა იგი, ყურადღების გარეშე არ დარჩენია თავისი მშობლიური ხალხი, ის მწვავედ გრძნობდა პასუხისმგებლობას მისი ბედისადმი ესქატოლოგიურ პერსპექტივაში.

> არ მსურს, ძმებო, უმეცარნი იყვნეთ ამ საიდუმლოსი, – რათა თავით თქვენით არ ისიბრძნოთ, – რომ მანამდე ახლავს ნაწილობრივი სიბრმავე ისრაელს, ვიდრე წარმართთა (ხალხთა) სავსება არ მივა ღმერთთან. ასე მთელი ისრაელი გადარჩება, როგორც წერია: მოვა სიონიდან მხსნელი და უღვთოობას ააცდენს ისრაელს (რომ. 11:25-26).

სიტყვები „სავსება“ (πλήρωμα) და „მთელი“ თავიანთი აბსოლუტური მნიშვნელობით გვიმხელს იმ საიდუმლოს, რომ რაღაც იდუმალი გზებით ეროვნული ერთობანი, როგორც ასეთნი, გა-

დარჩებიან. ამავე, პავლესეული პათოსით და რწმენით არის აღწერილი ერის, როგორც ეთნიური მთლიანობის, გაქრისტიანების პროცესი „ქართლის მოქცევის“ ტექსტში. აქ ერთი ძლიერი და, შეიძლება ითქვას, გადამწყვეტი აქტორი, რომელთან შესახვედრად იყო მოწოდებული მისიონერი, სწორედ ხალხი იყო, ანუ, როგორც იხსენიება ტექსტში „სიმრავლე ერისა“. ამ სიმრავლის მოქცევა იყო მისიონერის მიზანი. ამ სიმრავლისთვის მოიტანა მან ქვეყანაში ახალი ჟამი. ამ მონაწილეობით თითქოს იშლებოდა ის ზღვარი, რომელიც მიჯნავდა ერთმანეთისგან აზნაურთა და უაზნოთა, რომ ამ დასაბამიერ ხანაში მაინც არ ყოფილიყო გარჩევა მონასა და თავისუფალს შორის, მამაკაცსა და დედაკაცს შორის (გალ. 3:28).

მოქცევის პროცესში სიმრავლე არის უსახელო მასა, რომელიც ელიტარულ პიროვნებებთან ერთად თანხმობაში მოძრაობს. სახარებებში ეს „მრავალი ერი“ ქრისტესთან მიმართებაში ჩნდება, ახლავს მას, მისდევს მას, უსმენს მას, იკურნება მის მიერ, იკვებება მის მიერ გაუხვებული პურით. ისინი აღვსილნი არიან სიახლეთა მოსმენისა და სასწაულთა მოლოდინით და რწმენის მზადყოფნით (ლ. 12:1). „მოქცევაჲში“ იპოვება ეპიზოდი, სადაც ჩანს ერის სიმრავლის ის სახე, რომელიც მას მოქცევამდე ჰქონდა, სანამ მისი რელიგიური იდენტობის შეცვლა დაიწყებოდა. აი, როგორ არის აღწერილი ტექსტში ძველი სიმრავლე, უფრო სწორად, როგორ აღიქვამს მას გარეშე დამკვირვებლის უცხო თვალი:

> იყო ჴმაჲ ოხრისაჲ და საყჳრისაჲ, და გამოვიდა ერი ურიცხჳ, ვითარცა ყუავილოსანნი, ზარნი და საშინელნი გამოვიდოდეს. ხოლო მეფჱ არღასადა შეძრულ იყო. და ვითარცა ჟამ-სცა ჟამმან, სივლტოლაჲ და მიდამომალვაჲ იყო ყოვლისა კაცისაჲ, და შეივლტოდა ყოველი კაცი საფარველსა ქუეშე, რამეთუ გამო-სადმე-ვიდოდა ნანა დეუფალი. და ვითარცა განელო ნანა დედოფალმან, მაშინ ნელიადღა გამოვიდოდა ყოველი ერი. და შეამკეს ფოლოცი ყოველი სამოსლითა თითო-პირითა და ფურცლითა. და იწყო ყოველმან ერმან ქებად მეფისა. და მაშინ გამოვიდა მირეან მეფჱ თუალთ-შეუდგამითა ხილვითა... (ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტ. ძეგლები წ. I:, 1964, გვ. 118).

„ერი ურიცხჳ“, „ყოველი ერი“ (მთელი ერი) — ეს არის მცხეთა-ურბნისის (ნინო ურბნისიდან წამოყვა მლოცველებს, მათ შორის ებრაელებიც იყვნენ) და სხვა დაბა-სოფლების მთელი მო-

სახლეობა, რომელიც ესწრება არმაზის დღესასწაულს. სიმრავლე და მეფე თითქოს ერთ საკრალურ სივრცეში არიან მოქცეული არმაზის წინაშე, მაგრამ ისინი სხვადასხვა მენტალურ-ფსიქოლოგიურ და ეკსისტენციალურ დონეებზე იმყოფებიან. სხვაა ხალხის დასწრება არმაზის დღესასწაულზე, სხვაა მეფის პირისპირ დგომა არმაზის წინაშე, რომელიც როგორც ტოლი ტოლს „უწესს მას". მეფესა და სიმრავლეს შორის უფსკრული თუ არა, გადაულახავი ზღვარია. არმაზის კულტს არ ძალუძს მათი გაერთიანება. მეფე და სიმრავლე თითქოს სხვადასხვა არმაზს ხედავენ. მაგრამ ქრისტიანიზაციის პროცესში მთლიანად იცვლება სიმრავლის ტიპი. არმაზის კულტის პასიური და შიშით აღვსილი თაყვანისმცემლობა იცვლება ახალ რელიგიაში აქტიური მონაწილეობით, რომლის ძირითადი მახასიათებელი ახლადჩენილი სიწმიდის წინაშე საღვთო შიშთან ერთად სიახლისა და განახლების მოლოდინის და, რაც მნიშვნელოვანია, ახალი ერთობის სიხარულიც არის.

ამიერიდან მეფე და „სიმრავლე ერისა" თანასწორნი არიან ქრისტეში. ყველა, დაწყებული უბრალო ერისკაციდან, ჩაბმულია ახალი ჟამის მშენებლობაში, რომელიც ეკლესიის აგებითა და ჯვრების აღმართვით გამოიხატა. მეფე და ხალხი ერთად მოძრაობს ამ პროცესში. „და წარვიდა მირიან მეფემ და ყოველი ერი, რამეთუ იქმოდეს ზემოსა ეკლესიასა ქვითა და ერისა სიმრავლითა" [ძეგლები, გვ. 91]. სიმრავლე აღარ არის ბრბო, ამბოხი (ბერძნ. ὄχλος), მას აქვს ნება. მირიანი, რომელსაც, მიუხედავად იმისა, რომ ახლავს „მეფეთა გონება", ეთათბირება „ყოველსა მას ერსა, ვითარმედ რომელსამე ადგილსა აღჰმართონ სახჱ იგი ჯუარისაჲ" [ძეგლები, გვ. 153]. ეს „სიმრავლე ერისა" აღარ არის ის „სიმრავლე", რომელიც არმაზის დღესასწაულზე გამოსული მეფის „თვალშეუდგამ" ელვარებას ემალებოდა.

ამ სიმრავლეს, განურჩევლად სქესისა და ასაკისა, უკვე არავითარი საზღვარი აღარ ჰყოფს მეფისგან და მთავართაგან. ამჯერად ისინი სასოებისა და სიხარულის ცრემლებში და მუხლმოდრეკაში ერთიანდებიან. და ბოლოს, სიმრავლე ერისა თავადაც ახალი ჟამის მაუწყებელი ჰიეროფანიების მხილველი და განმცდელი ხდება, რაც მისი ახალი იდენტობის მაუწყებელია. ეს არის „ახალი მოდგმა" (κάινον γένος), როგორც ქრისტიანები იწოდებოდნენ ადრექრისტიანულ ხანაში. ამგვარად წარმოდგენილ „სიმრავლეს" ვერ მივაკუთვნებთ შუასაუკუნეების იმ პასიურ მოდგმას, რომელსაც არონ ი. გურევიჩი „მდუმარე უმრავლესობას" (безмолвствующее большинство) უწოდებს. მაგრამ, უნდა ითქვას, რომ „მოქცევაში" აღწერილი მდაბიორთა და მეფეთა

სინერგია არქეტიპული დროჟამის ნიშნებს ატარებს, რომლის ნოსტალგია პერსპექტივაში ამ ისტორიული სიტყვებით არის გამოხატული: „ნეტარ მას ჟამსა რაჲ-იგი იქმნებოდა“.

ქრისტიანული ერების ისტორია მოწმობს, რომ ერები, როგორც ზეპიროვნული ერთობანი, სწორედ ქრისტიანობის წიაღში ჩამოყალიბდნენ, ქრისტიანობამ გამოკვეთა ისინი და მანვე შეინახა მათი ინდივიდუალობანი და უნიკალობა. როდესაც მოციქული პავლე ამბობს, რომ

> შეიმოსეთ ახალი იგი განახლებული მეცნიერებად, მსგავსად ხატისა მის დამბადებელისა მისისა, სადა-იგი არა არს წარმართ და ჰურია, წინადაცვეთილება და, ბარბაროს, სკვთელ, მონება და აზნაურება, არამედ ყოველად ყოველსა შინა ქრისტე არს (კოლ. 3:10-11),

იგი არ ფიქრობს, რომ ამ „ახალში“ (განახლებულ კაცობრიობაში) უქმდება ეთნიური განსხვავება (კერძოდ, ბერძენსა და ებრაელს შორის), ან ყოფით-ტრადიციული ჩვეულებანი (კერძოდ, წინადაცვეთილება-დაუცვეთელობა), ან სოციალური საფეხურები (მონა და თავისუფალი), ან კულტურული დონეები (ბერძენი, ბარბაროსი, სკვითი), არამედ ამბობს მხოლოდ იმას, რომ ქრისტეში ეს განსხვავებანი გადამწყვეტი არ არის და მხოლოდ ბუნებრივ განსხვავებათა ნიშნებად რჩებიან. არც ერთი არ უპირატესობს მეორეზე. „ახალ მოდგმაში“ გაერთიანებით ანუ „ახალ ერად“ გარდაქმნით ბუნებრივი ძველი ერები ერთმანეთის თანასწორნი არიან ღირსებით და მადლით, რომელსაც ქრისტეში ზიარება ანიჭებთ, როგორც სხვა ადგილას ამბობს მოციქული, რომ „თავადი არს უფალი ყოველთაჲ, რომელი განამდიდრებს ყოველთა, რომელნი ჰხადიან მას“ (რომ. 10:12). ამიერიდან მათ ღირსებას განსაზღვრავს არა ბუნებრივი, სისხლისმიერი ეთნიკური წარმომავლობა, არამედ ის „ახალი“, რომელიც შეიმოსა მან, თუმცა ეთნიურიობა განქარებული არ არის. ქრისტიანი ერის შინაგანი (მენტალური) სტრუქტურა, გარკვეული აზრით, ანალოგიურია ქრისტეს ორბუნებოვნების ქალკედონური დოგმატისა: ქრისტიანობა და ეროვნულობა ისევე განუყოფლად, განუყრელად, შეურეველად და უქცეველად არის მოცემული „ახალ ერში“, როგორც ქრისტეს ორი ბუნება მის პიროვნებაში. წონასწორობის დარღვევა ქრისტიანობასა და ეროვნულობას შორის არასასურველ შედეგებს იწვევს, მათ შორის, კერძოდ, ფილეტიზმის ერესს.

თუმცა ქრისტიანობა, რომელმაც ადამიანის პირ(ოვნების

ბევრი საიდუმლო განჭვრიტა, დუმს ადამიანობის ეროვნულობის პერსპექტივაზე. ეს ბრძნული დუმილია. ეს, შესაძლოა, იმას ნიშნავდეს, რომ ეს საკითხი ღიად არის დარჩენილი და ელის გამოცხადებას. ნაციონალური პრობლემა არ დასმულა მსოფლიო საეკლესიო კრებებზე, არც ერთ კრებას არ გაუხდია იგი დოგმატშემოქმედებით საგნად. მსოფლიო კრებებზე წარმოდგენილი იყვნენ არა ეროვნებანი, არამედ ქრისტეს ეკლესია, რომელიც მყოფობს (მსხემობს: παροικουσα) სხვადასხვა მეტროპოლიებში (ალექსანდრიაში, ანტიოქიაში, კონსანტინოპოლში...). შეიძლება ასე დავაყენოთ პრობლემა: საბოლოო სამსჯავროზე პიროვნებანი წარდგებიან თავ-თავიანთი ნამოქმედარით და არა ერები კრებულად. ქრისტიანი ერის შვილობა არ არის გარანტია პიროვნული ხსნისა. ყოველი პიროვნება პასუხს აგებს თავის ქმედებაზე – პიროვნება ერს ვერ გადააბარებს თავის, როგორც თავისუფალი არსების, პასუხისმგებლობას, და ვერც თავის პირად ცოდვებს გადააბრალებს მას, ვერ შეაფარებს თავს მოქცეული ერის სულის ფრთებქვეშ პასუხისმგებლობის თავიდან ასაცილებლად. მართალია, ერი ინდივიდუალობაა და, პიროვნების მსგავსად, ისიც უნიკალურია, მაგრამ მას არა აქვს ონტოლოგიური არსებობა. ის არ არის შექმნილი „ღვთის ხატად“ და, ამდენად, მოკლებულია პიროვნების ეკსისტენციალებს მკაცრი აზრით (პასუხისმგებლობას, სინიდისს და სხვა).

ქრისტიანობა, პირველ ყოვლისა, რწმენის ფაქტია, ადამიანის სულისა და სინდისის საქმეა. ის თავის წიაღში იღებს ადამიანს, როგორც „ღვთის ხატს“, ამიტომაც მისი აღიარება და რწმენა ადამიანის თავისუფალ არჩევანზეა დამოკიდებული. რელიგიური არჩევანი ღრმადპიროვნული აქტია. ხშირად აქ უძლურია თუნდაც პატრიოტული გრძნობა, ერის უმრავლესობის ნება, რადგან ერი, როგორც მთლიანობა, უფრო ტრადიციის ძალით მისდევს სარწმუნოებას, როგორც მამა-პაპის რელიგიას, რადგან მას დამოუკიდებელი არჩევანის საშუალება არ მიეცა. ის მისდევს პირველწინაპრის არჩეულ გზას და ხშირად ერთგულებას მისდამი და არა იმდენად ქრისტესადმი გამოხატავს. ის ერთგულია ამ ტრადიციული გზისა, როგორც „ნაშობი მამისა და დედისა ქრისტიანეთა“ („მარტკილობაჲ შუშანიკისი“, I). მკაცრი აზრით, მხოლოდ პიროვნება შეიძლება იყოს ქრისტიანი, ნათელღებული, რადგან ნათლისღება ინდივიდუალურ-ეკსისტენციალური და არა სიმბოლური აქტია. მეტიც: აქ დომინირებს არა ერთობა, მთელი, როგორიც არის ერი, ხალხი, არამედ ცალკეული პიროვნება. პიროვნების პრივილეგია ამ პროცესში მისი „ღვთისხატობაა“,

რაც ადამიანთა ერთობას არ გააჩნია. სწორედ ამ „ღვთისხატობის“ წყალობით ხდება იგი ქრისტიანი, იმის წყალობით, რაც მასში უნივერსალურია, რაც გადის ეთნიურობის საზღვრებიდან. ეს აზრი ზღვრული სიზუსტით, რამდენადაც ენა იძლეოდა ამის საშუალებას, გამოთქმულია აქვს მერაბ მამარდაშვილს გაკვრით სხვა პრობლემასთან დაკავშირებით, მის პასუხად:

> მას შემდეგ, რაც არსებობს სახარებისეული ათვლის წერტილი, მას შემდეგ, რაც არსებობს მსოფლიო ისტორია, არსებობს ერთი მარტივი კანონზომიერება: რეალური კულტურა და ადამიანის სულიერება არ შეიძლება შემოიზღუდოს იმ ეთნიკური მასალით, რომელშიც ისინი ხორციელდება. ნებისმიერი სოციალური და ნაციონალური ერთობა, რა დიდიც არ უნდა იყოს იგი, იყოს თუნდაც ერთადერთი, მაინც ცალკეულად, ნაწილად დარჩებოდა და მოკლებული იქნებოდა უნივერსალობას. პიროვნული საწყისები, რომლებიც სწორედ უნივერსალურს არის მოჭიდებული (зацепены), წარმოადგენენ ნაციონალური ნიშნების ნორმალური არსებობისა და სრულფასოვანი, ცოცხალი ფუნქციონირების პირობებს... ვერავითარი ეროვნული ხასიათი ვერ შენარჩუნდება და ვერ იარსებებს თავის საუკეთესო თვისებებში პიროვნული საწყისების გარეშე საზოგადოებრივ ცხოვრებასა თუ კულტურაში. თუ ეროვნებაში (ერში, ნაციაში) განადგურდა პიროვნული საწყისები, რომლებიც ეროვნულობის გარეშეა (вненациональны) და წარმოადგენენ ადამიანის, როგორც ასეთის, ისტორიულ საწყისებს, ეთნიურობისგან დამოუკიდებლად, მაშინ ეროვნების საუკეთესო თვისებები გაქრება. ეს საწყისები კი ყოველი სულიერების საფუძველია, რადგან მისი არსი ის არის, რომ სამშობლოზე მაღლა ყოველთვის დგას ჭეშმარიტება (ეს ხომ ქრისტიანული მცნებაა); მხოლოდ პიროვნებას შეუძლია ეძებოს იგი და უკიდურესი პირდაპირობით გამოხატოს. მე ჭეშმარიტებას ვაყენებ სამშობლოზე მაღლა და მე მებადება კითხვა: ბევრ ქართველს შეუძლია ჭეშმარიტების დაყენება თავისი სამშობლოს მოჩვენებით ინტერესებზე მაღლა? თუ არ შეუძლიათ, ცუდი ქრისტიანები ყოფილან“ (ინტერვიუ „ზარია ვოსტოკას“ კორესპონდენტთან (1989 წლის 25 ივნისი).

ამ პასაჟში, რომელიც, ვფიქრობ პავლე მოციქულის ზემორე დამოწმებული ადგილის ერთგვარი კომენტარია კულტურშემოქმედებით ჭრილში, წინ წამოწეულია უნივერსალურ საწყისში ჩაფესვილი პიროვნების სიღრმისეული განზომილება. მხოლოდ ამგვარად „ორგანიზებიულ“ პიროვნებას ძალუძს უნივერსალ-

ური ჭეშმარიტების (პავლე მოციქულით – ქრისტეს) მიღება და ტვირთვა.

სიტყვები „სამშობლოზე მაღლა ყოველთვის დგას ჭეშმარიტება", რომელიც ესოდენ გახმაურდა, როცა და სადაც ის წარმოთქვა პირველად, და დღესაც ხმაურობს, მოსვენებას არ აძლევს ადამიანებს, პიროვნების მეტაფიზიკური სიღრმიდან იქნა წარმოთქმული, ისინი მხოლოდ თავისუფალ ადამიანს შეეძლო წარმოეთქვა. დარბაზის რეაქციამ, სადაც ისინი ითქვა, დაადასტურა, რომ იქ არ სუფევდა თავისუფლების სული, სული, რომელიც ქრისტიანობის უმნიშვნელოვანეს ფასეულობას წარმოადგენს. იქნებ მაშინ, ეროვნული მოძრაობის ხანმოკლე პერიოდში, სხვა სიტყვები უფრო „აუცილებელი" და გასაგები იყო კოლექტიური ცნობიერებისთვის და კიდეც წარმოითქმოდა მუშტების დაჭიმვით. იმ სიტყვა-ლოზუნგებს კი, რომელთა სიცრუე მალე გამოაშკარავდა უდიდესი ზიანის მოტანით, არავინ იხსენებს. იმათი ბაგეებიდან, ვინც დაშორდა ჭეშმარიტებას და უარყო კიდეც კვლავ და კვლავ გაისმოდა ძახილი „ჩვენთან არს ღმერთი!".

მ. მამარდაშვილი პირველი არ ყოფილა ქართველთა შორის, რომელმაც გამოთქვა ეს „საჭოჭმანო", ბევრისთვის ძნელად გასაზიარებელი აზრი. რომ არ წავიდეთ შორს, საუკუნენახევრის იქით და სხვაგან[32], დავიმოწმოთ ისევ ჩვენი თანამემამულის გრიგოლ რობაქიძის სიტყვები, რომლებიც მან 1913 წელს არჩილ ჯორჯაძეს მისწერა:

> თავის მოტყუებას ძვირად დაგვიჯდენს ისტორია. ისტორიული ჭეშმარიტება, – აი, რით უნდა ვხელმძღვანელობდეთ; და თუ ჭეშმარიტება აუტანელია თავისი სიმკაცრით, დაე, მოვკვდეთ, რადგან არ ვყოფილვართ ღირსი ჭეშმარიტებისა და, მაშასადამე, არც არსებობისა. [...]. რა საჭიროა არსებობა, თუკი რაიმე „აზრს" არ ვახორციელებთ?! მამულიშვილობის გადაწყვეტა „ფიზიოლოგიურის ემოციით" ყოვლად შეუწყნარებელია (გრიგოლ რობაქიძე, პირადი მიმოწერა, „არტანუჯი", თბ., 2012, გვ. 336).

ასეთია კეისრის სამეფო, სადაც ჭეშმარიტებას სარგებლიანობა და წარმავალი ინტერესები ენაცვლება. ხშირად სიცრუე, როგორც წმიდათაწმიდა მოვალეობა, ეროვნული იდეალების სამსა-

[32] ცნობილია პ. ჩაადაევის სიტყვები «Прекрасная вещь – любовь к отечеству, но есть еще нечто более прекрасное – это любовь к истине. [...]. Не чрез родину, а чрез истину ведет путь на небо» (П. Я. Чаадаев, Сочинения, М., 1989: «Апология сумасшедшего», стр. 140.

ხურშია ჩაყენებული და ეს არავის უკვირს. ჭეშმარიტების გემო დაკარგულია, ადამიანთა გული და გონება დახშულია მის მისაღებად. აქსიომად ჩამოყალიბდა თეზისი „რაც ეროვნულია, ჭეშმარიტია“.

მივუბრუნდეთ მ. მამარდაშვილის ზემოთ მოყვანილ ამონარიდს, სადაც ლაპარაკია პიროვნების, როგორც ასეთის, უნივერსალურ საწყისებზე, როგორც ეროვნულობის გარანტიაზე. ჩვენი მხრივ დავსძენთ, რომ პიროვნულობა, როგორც ღვთის ხატი, რომელიც საზრისს აძლევს ადამიანის ჯერ ბიოლოგიურ არსებას, მერე მის ეროვნულ კერძოობას და უნივერსალობისკენ უხსნის გზას, მეტაფიზიკურია თავისი არსით. ამიტომ მისი დაყვანა ეროვნულობამდე, რომელიც ისტორიული კატეგორიაა, ისეთივე გაუგებრობაა, როგორც კათოლიკე (უნივერსალური) ეკლესიის დაყოფა ეროვნულ ეკლესიებად.

ქრისტეს ეკლესიისთვის არაფერი არ არის ისე უცხო, როგორც ნაციონალურის წინ წამოწევა და მისით უნივერსალურის შენაცვლება. ეკლესიოლოგიურ ჭეშმარიტებათა შენაცვლება ეროვნული სეკულარული ღირებულებებით ძირს სცემს ეკლესიის სიმრთელესა და საყოველთაობას. ეს ფილეტიზმის ერთი მძიმე სახეობაა.

ფილეტიზმის ამოსავალი, როგორც ტერმინი გვიცხადებს, „ტომობრიობაა“ („ეთნიურობა“). ეთნიურობა იჭრება ეკლესიაში, როგორც სტიქიურად, ისე განზრახულად, და სურს დაიმკვიდროს თავი, როგორც აბსოლუტურმა ღირებულებამ და თავისი, ხშირად წარმავალი, მიზნებისა და ინტერესების სამსახურში ჩააყენოს იგი, ანუ ეკლესიას მისცეს ეროვნული სახე და შინაარსი. ამ ერთი შეხედვით უწყინარი, პატრიოტულ-კეთილშობილური მცდელობის უკან ეკლესიის დამარღვეველი ძალა დგას. ამ რღვევას არა აქვს კატასტროფული სახე, რომ ყველასათვის შესამჩნევი იყოს. ეს პროცესი უხილავია გარეშე თვალისათვის. პასუხი მასზე არავის მოეთხოვება, არავინ იქნება პასუხისმგებელი, გარდა იმ მენტალიტეტისა, რომელიც ქრისტეს ეკლესიას ეროვნული, ამდენადვე, საერო ორგანიზაციის სახედ აღიქვამს. ეკლესია თანდათან დაკარგავს მადლს და სიმბოლური ტიპის დანესებულებად გადაიქცევა. ეკლესიის გაეროვნულება პირდაპირი გზაა მისი სექულარიზაციისკენ.

დღეს ფილეტისტური გადახრის ანტიეკლესიურობა არ არის გააზრებული, რამდენადაც დებალი თეოლოგიური დონის გამო საეკლესიო წრეებიდანაც გვესმის ფორმულირებები, სადაც მახვილი ეროვნულობაზე მოდის, დამკვიდრებულია შესიტყვებანი:

„ქართული ეკლესია“, „ქართული მართლმადიდებლობა“, „ქართული ქრისტიანობა“, და სხვა. ასე არ იყო დასაბამად, როცა ქრისტეს ეკლესია ძალას იკრებდა წუთისოფელში იმ საფუძვლებზე, რომლებიც სახარებაშივე და შემდეგ პავლე მოციქულის ღვთივშთაგონებულ ეპისტოლეებში (1 კორ. 12:13; გალ. 3:28; კოლ. 3:11) ჩამოყალიბდა. ადრეული ეკლესიის მამები არ განიხილავდნენ ეკლესიას ეროვნული ნიშნით. ნაციონალური განყოფა მათ არ შეჰქონდათ ეკლესიაში. მაგალითად წმ. კლიმენტი რომაელი (90-101 წწ.), რომელიც იყო რომის ეპისკოპოსი, თავის ეკლესიას ყოველთვის მოიხსენებდა „ღვთის ეკლესიად, რომელიც მსხემობს რომში“, და არასოდეს „რომის ეკლესიად“, ეკლესია არ არის რომელიმე ქვეყნის მკვიდრი, ის მხოლოდ მყოფობს ამ ქვეყანაში, როგორც მსხემი და ხიზანი, ის წუთისოფლის გერია. ის არსებობს ამ წუთისოფელში, მაგრამ არ ეკუთვნის ამ წუთისოფელს. ამიტომაც ავტოკეფალურ ეკლესიათა მიღებული სახელწოდებათა – „საქართველოს ეკლესია“, „რუსეთის ეკლესია“, „საბერძნეთის ეკლესია“ – ეკლესიოლოგიური აზრია: „ეკლესია, რომელიც იმყოფება საქართველოში“, „ეკლესია, რომელიც იმყოფება რუსეთში“ და ა. შ. რაც შეეხება რუსეთში მყოფი ეკლესიის რუსულ სახელწოდებას Русская церковь, იგი ეკლესიოლოგიურად სრული აბსურდია, ის ფილეტიზმის ტერმინოლოგიური მწვერვალია და სავსებით ბუნებრივად გამოხატავს ამ ეკლესიის ფილეტისტურ-ნაციონალისტურ ტენდენციებს, რაც ცალკე საუბრის თემაა.

როგორ იყო ძველ საქართველოში, ხომ არ შეიმჩნევა საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორიაში ფილეტიზმისა და ნაციონალიზმის გამოვლინებები? საქართველოს ეკლესია ყოველთვის ინარჩუნებდა კათოლიკურობის შეგნებას და სავსებით ამართლებდა ეკლესიის მრწამსისეულ განმარტებას – „კათოლიკე სამოციქულო ეკლესია“. ეს უნივერსალისტური შეგნება პირველად გამოიხატა გიორგი მერჩულეს კლასიკურ ფრაზაში, რომლის ჭეშმარიტი აზრი არ არის სათანადოდ განმარტებული ჩვენს საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში. როცა X საუკუნის ავტორი ამბობს, რომ „ქართლად ფრიადი ქვეყანა აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეიწირვის და ლოცვა ყოველი აღესრულების, მხოლო კვირიელეისონი ბერძულად ითქუმის“, იგი გულისხმობს ეროვნულის (ქართულის) განმსჭვალვას უნივერსალურით, რომელსაც ამ ფრაზაში ბერძნულად ნაგალობევი კვირიელეისონი („უფალო, შეგვიწყალე“) წარმოადგენს.

თუ დავუკვირდებით ქართულ „მარტვილობებს“, დავინახ-

ავთ, რომ ის უცხოტომელნი (წმ. რაჟდენი, წმ. აბო, წმ. ევსტათი), რომლებიც ქრისტესათვის ეწამნენ ქართლის მიწაზე, წარმოდგენილნი არიან არა როგორც ქართველობასთან ეროვნულად ინტეგრირებულნი, არამედ როგორც ქრისტეს მხედრობაში შემოსულნი. ისინი გახდნენ კათოლიკე სამოციქულო (ანუ უნივერსალური) ეკლესიის წმიდანნი საქართველოში მყოფი ეკლესიის გზით, რომელიც თავისი ბუნებით კათოლიკე და სამოციქულოა. სხვაგვარად ჩვენს ქრისტიან წინაპრებს არც უფიქრიათ. დღეს ჩვენში დაკარგულია ეს შეგნება და ჩვენ, უნივერსალურის წინაშე თავისთავადობის დაკარგვის შიშით შეპყრობილებს, გვირჩევნია ვეძებოთ „ჩვენი ქრისტიანობა", „ჩვენ მართლმადიდებლობა", „ჩვენი ეროვნული ქართული ეკლესია" და ეს პატრიოტულ და მამულიშვილურ წმიდათაწმიდა მოვალეობად მიგვაჩნია. და ვერც კი ვამჩნევთ, რომ ამ გზას ეკლესიის სეკულარიზაციამდე მივყავართ.

* * *

ერი მოიქცა, მან მიიღო ქრისტე და იგი ქრისტეშია. რა მიიღო მან ამ მოქცევით კულტურულად და სულიერად, და რა ფასეულობები შეემატა მას. არის თუ არა პროგრესი ამ გზაზე, სწორედ გზაზე, რადგან, როგორც ვთქვით, მოქცევა პროცესია, რომელსაც შედეგად ადამიანთა ცნობიერებაში ქრისტიანულ ფასეულობათა სრული დამკვიდრება უნდა მოყვეს. ჯერ შუაგზაზეც არ ვართ. შორს არის ჟამი, როცა იქნება „ღმერთი ყოვლად ყოველსა შინა" (1 კორ. 15:28).

როცა ქრისტიანულ ფასეულობებზე ვლაპარაკოთ, პირველ რიგში, ბუნებრივია, მხედველობაში ქრისტიანული მწერლობა გვაქვს, სადაც ეს ფასეულობები თავის პირველადი, არქეტიპულ და, ამდენადვე, რადიკალური სახით არის წარმოდგენილი. „აწეულია თამასა", რომელსაც ერთეულები თუ შეწვდებიან, რისთვისაც მათ მოწოდება აქვთ. მოწოდება აბსოლუტური განყენებისა კეისრის სამეფოდან, ამ სოფლიდან, რომელიც „ბოროტსა ზედა დგას"; აბრაამული განყენებისა მიწიერი სამშობლოდან ზეციური სამშობლოს, „ზეციური იერუსალიმის" სახელით, გათავისუფლებისა წუთისოფლის ამაო ზრუნვისგან. მკვეთრად იკვეთება ამქვეყნიურ და სულიერ ღირებულებათა ერთმანეთის მიმართ შეუწონადობა. ტერტულიანეს კითხვა ქრისტიანობის გარიჟრაჟზე დასმული, „რა საერთოა იერუსალიმსა და ათენს შორის", გასდევს და მსჭვალავს ქრისტიანულ დოგმატიკას (ფართე აზრით) და ჰაგიოგრაფიას. ცნობილი ანთროპოლოგუმენი „ზეცისა კაცი

და ქუეყანისა ანგელოზი“ – მიწიერი საკრალიზაციას გულისხმობს; ეს „აწეული თამასა“, იდეალურს მიმთხვეული მაქსიმალიზმი, სეკულარული ქრისტიანის გამოწვევაა. ალექსი ღვთისკაცის ასკეტიზმი რჩება ქრისტიანის იდეალურ სახედ, მაგრამ ერისკაცისთვის, რომელიც კეისრის სეკულარულ სამეფოში ცხოვრობს, არ არის იდეალი. „სეკულარული ქრისტიანი“ ნომინალურად აღიარებს ქრისტიანობას, როგორც კულტურულ მოვლენას და მის მნიშვნელობას ეროვნულ თუ სახელმწიფოებრივ ჭრილში, როგორც ეს ჩაწერილია საქართველოს კონსტიტუციაში მართლმადიდებელ ეკლესიის სახელით, რაც, არსებითად, ქრისტიანობის ისტორიულ როლს ეხება, მის აწმყოზე არაფერია ნათქვამი. ამ ჩანაწერის თანახმად, მისი როლი წარსულშია ჩარჩენილი. ერისკაცის ქრისტიანული ცხოვრებისთვის ეკლესიას აქვს ფასეულობები მომარაგებული. ვთქვათ მათზე ორიოდე სიტყვა. მანამდე კი ვიკითხოთ, რა პერსპექტივა აქვს სეკულარულ საზოგადოებას? რაც ზედაპირზე ჩანს, ეს არის საზოგადოების ცნობიერების, შესაძლოა, პერიფერიული, მაგრამ მნიშვნელოვანი თანამდევი: ადამიანის იმ მხარეების შეგნებული და ხშირად მიზნობრივი გასაჯაროება და აფიშირება, რომელიც ტრადიციულ საზოგადოებებში რელიგიისა თუ საზოგადოების სანქციით დაფარული და, ხშირ შემთხვევაში, საკრალიზებული იყო. „დაემორჩილე წყურვილის გრძნობას“ – ეს რეკლამა შეგვიძლია ევფემისტურ მოწოდებად ჩავთვალოთ სხვა აქტისთვის სირცხვილის გრძნობის მოსახსნელად. ნაცვლად იმისა, რომ ადამიანი, როგორც ღვთის ხატი, ბატონობდეს ბიოლოგიურ ინსტინქტებზე, იგი თავისდა სამარცხვინოდ უნდა დაემორჩილოს მათ. სირცხვილი, რომელიც ადამ და ევაში მათმა სიშიშვლემ დაბადა, ისტორიულად მოყვება კაცთა მოდგმას და იცავს ადამიანში მის ღირსებას, მიანიშნებს მის ბიოლოგიურ საწყისზე და, იმავდროულად, ეუბნება, რომ იგი განუზომლად მეტია, ვიდრე ცხოველი. ადამის სიტყვებმა „შიშველი ვარ და დავიმალე“ (დაბ. 3:10) საუკუნეებში განსაზღვრა უღმერთოდ დარჩენილი ღვთის ხატის მორალი. სეკულარიზაციის ახალი ტალღა მას ამ თვითშეგნებისგან გათავისუფლებას ალუთქვამს. ეს თითქოს კერძო პრობლემაა, მაგრამ მზარდი სეკულარიზაციის პერსპექტივაში მას განზოგადების ძალა აქვს.

სასტიკი იყო ქრისტიანობის ბედი საბჭოეთში – დევნა, შევიწროება, დამცირება, პროვოკაციები, მის შიგნიდან პროფანაციის მცდელობები, სიწმინდეთა ხელყოფა. ეს ყველაფერი შეწყდა, წარსულს ჩაბარდა. მაგრამ დღეს რელიგიისა და, კერძოდ, ქრისტიანული ეკლესიის თავისუფლების პირობებში სხვა საშიშროე-

ბაა (საფრთხე) მოსალოდნელი და აწვე არს. კონსტანტინე დიდის დროს, ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების პირობებში, შეიქმნა ქრისტიანის განსაკუთრებული ტიპი, რომლის მსგავსი დევნილების ხანაში არ არსებობდა: ეკლესიას მოაწყდა ანგარებიანი „მორწმუნე“, რომლისთვისაც ეკლესია არა რწმენის საყუდელი, არამედ პირადი კეთილდღეობის საშუალება იყო (ანალოგი: ბოლშევიკური პარტიულობის ბედი პოსტრევოლუციურ ხანაში). ღვთის სამეფო და კეისრის სამეფო თითქოს ჩაეხუტა ერთმანეთს. ღვთის სამეფო, რომელიც ეკლესიაშია წარმოდგენილი, კეისრის სამეფოს კატეგორიებით აზროვნებს და ჭვრეტს რეალობას...

რამდენი საფრთხეც დღეს შეიძლება ქრისტიანობას დაემუქროს, ყველა შეგვიძლია გავაერთიანოთ ერთ სიტყვაში – პროფანაცია. პროფანაცია ყველაზე საშიშია მათ შორის, რაც კი ქრისტიანობას შეხვედრია თავისი ისტორიის მანძილზე. გარეგანი ძალადობა, რაც არაერთხელ განუცდია, მისთვის იოლი დასაძლევი ყოფილა, მაგრამ ის შეიძლება დაუცველი აღმოჩნდეს, თუ მისი გაუკუღმართებული ღირებულებანი რწმენაში გადაიზრდება. ასეთი „ურწმუნო რწმენის“ წინაშე, რომელიც არღვევს პიროვნების მთლიანობას, აშკარაა ათეისტობის უპირატესობა, თუ, ცხადია, იგი გულწრფელია. ბოლოს და ბოლოს, აღმსარებლობითი ათეიზმი მხოლოდ ქრისტიანობის შემდეგ და ქრისტიანობის წიაღში გახდა შესაძლებელი და მასშივეა მოსალოდნელი მისი დაძლევა.

დღეს ჩვენში ერთი პარადოქსული ვითარება შეინიშნება. ვაკვირდებით, როგორც ემთხვევა რელიგიური გამოცოცხლება (შენდება ეკლესიები – დიდნი და მცირენი, მატულობს მრევლი) კორუფციის (ფართო, არა მხოლოდ ეკონომიური აზრით) აყვავებას – და როგორ მიედინება და იკრებს ძალას ეს ორი, ურთიერთგამომრიცხავი მოვლენა ერთმანეთის პარალელურად. რა ახსნა აქვს ამ პარადოქსს? იქნებ ეს ის შემთხვევაა, რაზეც მოციქული პავლე ლაპარაკობს, რომ როცა შემოდის რჯული, მრავლდება ცოდვა, ხოლო ცოდვის გამრავლებით, თავის მხრივ, იმატებს მადლი (რომ. 5:20)? ღვთის მადლი ამოურწყავია, ამიტომ მოვიქცეთ ადამიანური ლოგიკით და ვამრავლოთ ცოდვა, რომ იმატოს მადლმა? არამც და არამც, ამბობს პავლე მოციქული. მაგრამ ჩვენი სინამდვილე ასეთია, ის ჩვენს წინაშეა მთელი მისი შინაგანი ხრწნილებით. შეიძლება აქ ის შემთხვევაც იყოს, რომ არც რჯული შველოდეს რამეს და არც მადლი. მაშინ ყველაფერი დაღუპულია. ჩვენ უკვე ამა სოფლის თავადის ხელში ვართ. ასეთ

დროს, როცა გაუსაძლისი ხდებოდა ხრწნილების სუნი, გაისმოდა იოანე ოქროპირის მოწოდება: „წადით თებაიდაში!“ ანუ უდაბნოს ჰაერის შესასუნთქად. ახლა სად წავიდეს ადამიანი?

აქ შეიძლება ვილაპარაკოთ ცრურწმენის ისეთ სტადიაზე, რომელსაც რაღაც სხვა სახელი უნდა დაერქვას. დღეს მრავლად არის, როგორც ცრუდ მორწმუნე, ისე ურწმუნო ქრისტიანის ტიპი, რომელთაც საბჭოეთში ნამდვილად ვერ შევხვდებოდით. ხომ წინააღმდეგობრივია ურწმუნო ქრისტიანის ტიპი, მაგრამ ის არსებობს ბუნებაში; ხომ ტავტოლოგიაა მორწმუნე ქრისტიანი, მაგრამ ეს ცნება (ილიას „კაცური კაცის“ არ იყოს) იმ ტიპის არსებობამ მოიტანა. ჩვენ დღეს ბევრ რამეს, რაც წარმოუდგენელი და ადამიანის სინდისთან შეურიგებელია, შეგუებულნი ვართ. ან თუ ვერ/არ შევეგუეთ და ვფიქრობთ, რომ ეს ყველაფერი ადამიანურ შეგნებასთან შეუთავსებელია, ველით, რომ ის თავისთავად მოიხსნება, არ ვცდილობთ მის დაძლევას აქტივობით, თუმცა უნდა ვიცოდეთ, რომ ღვთის სასუფეველი მხოლოდ ძალით მიიღწევა. და თუ ღვთის სასუფეველზე ასეა ნათქვამი, რაღა ითქმის ამ სოფელზე, რომლის გარდაქმნაში ლომის წილი ადამიანს, უფრო მეტი, ვიდრე ღმერთს, უნდა ეკუთვნოდეს.

ახლა, როგორც არასდროს, არც ათეისტური დევნისა და პროპაგანდის ხანაში, ქრისტიანს ევალება სიღრმისეულად გააცნობიეროს, რას ნიშნავს ადამიანის ღვთის ხატობა. თუ ქრისტიანობა, კერძოდ და განსაკუთრებით, მართლმადიდებლობა, არა მხოლოდ მოძღვრებაა, არამედ ცხოვრების წესია, ამ დებულებამ დღეს უნდა ჰპოვოს აქტუალიზაცია. ნ. ბერდიაევი ერთ თავის ნაშრომში („ქრისტიანობა და ადამიანის აქტივობა“ სერიით „ქრისტიანობა უღვთო ფრონტზე“) ცხოვრებისა და, განსაკუთრებით, ქრისტიანი ადამიანის, პიროვნების აქტივობაზე ლაპარაკობს. მაგრამ, ცხადია, იგი არ გულისხმობს იმ სახის აქტივობას, რომელსაც ჩვენ ამ უკანასკნელ ხანს უკვე ხშირად ვაწყდებით – არის ცრუაქტივობის განსაკუთრებული ტიპი და არის აგრესიული და ისტერიული, ნახევარ თუ ფსევდოჭეშმარიტებებით შეიარაღებული. პირველი – ქარის დევნაა, მეორე – აუკუღმართებს ადამიანთა, როგორც ღვთის ხატთა, ურთიერთობებს. ნიკოლაი ბერდიაევი ლაპარაკობს „ქრისტიანული ჭეშმარიტებების ადამიანურ გაუკუღმართებაზე“. ეს ფაქტია. ამ ფაქტს ვაწყდებით ჩვენს ყოფაში თუ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. ჭეშმარიტება შეუბღალავი რჩება, მაგრამ გაუკუღმართება ისევ და ისევ ადამიანის სულზე აჭდევს დაღს.

ქრისტიანობის ისტორიაში ბევრია პიროვნული აქტივობის

გამოვლინებები, მაგრამ ყველას ჩრდილავს ერთი, მანამდე უჩინო, აფრიკის უდაბნოდან რომში ჩამოსული ბერის, ტელემაქეს საქციელი. ტელემაქე ბერის ჩოხით გავიდა ცირკის არენაზე და ის დაგლიჯეს მხეცებმა, მაგრამ მას შემდეგ გლადიატორობა გაუქმდა. ის, რაც ვერ შეძლო სიტყვამ, თუნდაც ის იოანე ოქროპირის წარმოთქმული ყოფილიყო, ამ თავგანწირულმა საქციელმა შეასრულა. ეს მოხდა 403 წელს, სწორედ იმხანად, როცა იოანე ოქროპირს სჯიდნენ ქრისტიანული აქტივობისთვის. არის ხანა, როცა სასურველ შედეგს აღწევს ასეთი აქტები, მაგრამ ისეთი დროებაც დგება, როცა არც აქტივობაა და არც მისი მოლოდინი.

* * *

ქართველობა თავის სულიერ-კულტურულ ვინაობას, გარკვეული აზრით, ფეოდალური ხანის (XII ს.) ეპოსთან „ვეფხისტყაოსანთან“ აკავშირებს. იგი აღიარებს და პრიორიტეტულად რაცხს მასში განფენილ ღირებულებებს (მეგობრობას, სიყვარულს, ერთგულებას, თავდადებას, სოფლის ძლევას), რომელთა განხორციელებას ცხოვრებაში იგი თავის, როგორც ქართველის, მოვალეობად თვლის. მასში დახატული სამყარო ის იდეალია, რომლისკენაც ზნეობრივად არის ორიენტირებული ქართველი ადამიანი. სკოლის მერხიდანვე ქრესტომათიულია ერების წარმოდგენა ეპოქალური ნაწარმოებებით: საბერძნეთისა ჰომეროსის პოემებით, იტალიისა – „ღვთაებრივი კომედიით“, გერმანიისა – „ნიბელუნგებით“ თუ „ფაუსტით“, ქართველობის – „ამირანიანით“ და „ვეფხისტყაოსნით“. „ვეფხისტყაოსნის“ მიმართ საკითხავია – „ვეფხისტყაოსანმა“ შექმნა ქართველთა ამგვარი მენტალობა თუ, პირიქით, „ვეფხისტყაოსნის“ ქრისტიანულ ფასეულობათა სამყარომ ჩამოაყალიბა იგი? რომელია პირველადი? ქათმისა და კვერცხის გადაუწყვეტელ პარადოქსს ხომ არ დაემსგავსება საკითხის ამგვარი დასმა? მაგრამ აქ მთავარი ის არის, რომ ქართველობას სურს თავისი სახე სწორედ „ვეფხისტყაოსანში“ დაინახოს. ეს სამყარო მისთვის დღესაც, კარდინალურად შეცვლილ პირობებში, შეუვალი ავტორიტეტია. ბევრი ფიქრობს, რომ სწორედ ეს ღირებულებები უნდა დაუპირისპიროს ქართველობამ მზარდი ტემპით მოახლოებულ გლობალიზაციას.

2004

მართლმადიდებელი ეკლესია ახალ საქართველოში

იმპერატორ იუსტინიანეს კოდექსის ცნობილი VI ნოველა აცხადებს:

> ორი უდიდესი მადლი გარდამოავლინა ღმერთმა ადამიანთა სიყვარულისათვის: მღვდლობა და მეფობა. მღვდლობა ემსახურება ღვთიურ საქმეთ, სამეფო ხელისუფლება სუფევს ადამიანურზე და მასზე ზრუნავს. მაგრამ ორთავენი ერთი და იმავე საწყისიდან გამოდიან და ორთავენი ამკობენ ადამიანის ცხოვრებას. ამიტომაც მეფენი ყველაზე მეტად სამღვდელოების ღირსებაზე ზრუნავენ, სამღვდელოება კი მუდამ ლოცულობს მათთვის ღვთის წინაშე. როცა სამღვდელოება უმწიკვლოა და ფლობს ღმერთთან მისასვლელს, მეფენი კი კანონიერად განაგებენ, მათ შორის კეთილი თანხმობა (სიმფონია) იქნება დამკვიდრებული კაცთა მოდგმის საკეთილდღეოდ.

არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს თეზისი, რომელიც ქრისტოლოგიურ დოგმატზეა დაფუძნებული, წარმოადგენდა არსებული ურთიერთობის ასახვას. იგი იყო პროგრამა, მოწოდება, რომელიც იშვიათად თუ ხორციელდებოდა. ყოველთვის არსებობდა დაძაბულობა საეკლესიო და სახელმწიფო ხელისუფლებას შორის, მაგრამ მოწოდება რჩებოდა და ბიზანტიის იმპერიის არსებობის მთელ მანძილზე ხელისუფლება იმპერატორისა, თუნდაც ის მოძალადე და ერეტიკოსთა მფარველი ყოფილიყო, არასოდეს ყოფილა დაგმობილი და უარყოფილი ეკლესიის მიერ. ბიზანტიური და პოსტბიზანტიური ხანის საქართველოში მეთვრამეტე საუკუნის ბოლომდე ძალაში იყო ეს მოწოდება სიმფონია-თანხმობისაკენ საეკლესიო და საერო ხელისუფლებას შორის. გარდა ამის, მეფე საკრალური ავტორიტეტით იყო მოსილი, რამდენადაც მისი გვირგვინი ეკლესიის მიერ იყო ნაკურთხი.

ასე იყო ჩვენს კლასიკურ ხანაში.

მაგრამ დღეს?

რა შეიძლება ითქვას დღეს, ჩვენს დღეებში, ჩვენს საპარლამენტო რესპუბლიკაში საერო და საეკლესიო ხელისუფლებათა ურთიერთობის შესახებ, რა შეძლება ითქვას მართლმადიდებელი ეკლესიის სტატუსის შესახებ დემოკრატიულ საქართველოში? საბჭოური დევნა-შევიწროება შეწყდა, მაგრამ თავისუფლებისა და დემოკრატიის პირობებში ეკლესიის წინაშე წამოიჭრა ისეთი პრობლემები, რომლებიც კომუნისტური რეჟიმის ხანაში არ მდგარა. ამ პრობლემებს ეკლესიის ნაცვლად თავისდა უნებურად ეკლესიისმოძულე საბჭოთა ხელისუფლება წყვეტდა. ლაპარაკია დასავლური (და ნაწილობრივ, აღმოსავლური) წარმომავლობის ფსევდოქრისტიანული სექტების მოძალებაზე, რომლის წინააღმდეგ ბრძოლის გამოცდილება მართლმადიდებელ ეკლესიას, ყოველ შემთხვევაში, საქართველოში სრულებით არ გააჩნია. ბიზანტიურ პერიოდში მწვალებლობათა დათრგუნვა იმპერატორის ხელით ხდებოდა, თუმცა ხშირად იმპერატორი თავად ევლინებოდა ეკლესიას მწვალებლობის მეურვედ. საკმარისია გავიხსენოთ თავად კონსტანტინე დიდი, რომელმაც ჯერ მხარი დაუჭირა მართლმადიდებლობას არიანელთა წინააღმდეგ, ნიკეის კრების შემდეგ კი ექსორია უყო მათ (ათანასე ალექსანდრიელს, ევსტათი ანტიოქიელს და სხვათა), დააბრუნა რა ეპარქიებში არიანელი ეპისკოპოსნი და მღვდელნი. იმპერატორს, როგორც ცხებულს და მისგან გამომდინარე ხელისუფლებას ჰქონდა უფლებამოსილება ჩარეულიყო და კიდეც ერეოდა ეკლესიის საქმეებში – სასიკეთოდ იქნებოდა თუ საზიანოდ (ამას ისტორია განარჩევდა), მაგრამ დღეს თუ აქვს ძალა და კომპეტენცია დემოკრატიულ ხელისუფლებას, ასევე ჩაერიოს საეკლესიო საქმეებში? ერთის მხრივ, სახელმწიფომ, თუკი ის თავს გამოიდებს თავისი საშუალებებით ეკლესიის დაცვაში, შეიძლება ეკლესია ჩააყენოს მდევნელის შეუფერებელ როლში. ამის გამოცდილება აქვს რუსეთის იმპერიის მართლმადიდებელ ხალხს. ამის საშიშროება პოტენციურად არსებობს, რადგან ჩვენ ვცხოვრობთ – ასეა მთელს მსოფლიოში – მძაფრ დაპირისპირებათა ეპოქაში. შეურიგებლობა, შეუწყნარებლობა რეალური სინამდვილეა. ეს არის ჩვენი ატმოსფერო, ამით ვსუნთქავთ ჩვენ. მეორე მხრივ, თუ ეკლესია მოსახლეობაში რწმენის შესანარჩუნებლად მიმართავს სახელმწიფოს, ანუ მოიხმობს არასულიერ ინსტანციებს, ამით ის აკნინებს თავის შესაძლებლობებს, თავის მისიას, როგორც სულიერი ძალა, და ის წყვეტს არსებობას, როგორც ქრისტეს ეკლესია. რა საერთოა, როგორც ძველი ქრისტიანები იტყოდნენ, იერუსალიმსა და ათენს შორის? რა არის საერთო, შეგვიძლია ვიკითხოთ, დღევანდელ

დემოკრატიულ სახელმწიფოსა და ეკლესიას – ქრისტეს საზოგადოება შორის? თითქოს გადაიდგა დიდი ნაბიჯი კონსტიტუციურად საბჭოთა პერიოდთან შედარებით. ახალი კონსტიტუციით „სახელმწიფო აღიარებს ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიის განსაკუთრებულ როლს საქართველოს ისტორიაში“ (მუხლი 9). მაგრამ ეს დამორცხვებული და უწიგნური (რას ნიშნავს „ქართული მართლმადიდებლური ეკლესია“?) მუხლი ალბათ ის მაქსიმუმია, რომელიც კი შეეძლო დღევანდელ კანონმდებელს კანონის ენით გამოეხატა. მაგრამ როგორ უნდა იქნას კვლავ რეალიზებული ეკლესიის მიერ მისი „განსაკუთრებული როლი“? თუ ეს როლი მხოლოდ წარსულია ეკლესიისა და აწმყოში მას აღარ ეკუთვნის? საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია ვერ შეეგუება თავისი როლის ამგვარ გაგებას. ეკლესია ვერც ამ ფილეტურ, ამდენადვე მწვალებლურ განსაზღვრებას – „ქართული მათთლმადიდებლობა“ – შეეგუება. პოზიცია მართლმადიდებელი ეკლესიისა გასაგებია და გამართლებული: იგი, როგორც ქართველი ერის სულიერი ეთნოგენეზისის აკვანი, წარმოადგენს არა საფეხურს ქვეყნის ისტორიაში, არამედ ქმედით ძალას აწმყოში, რომელიც განსაზღვრავს მომავალს. საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია პასუხისმგებელია თავისი ხალხის აწმყოსა და მომავლის წინაშე, უფრო მეტიც, წარსულის წინაშეც. საქართველოს ისტორია არის ისტორია მართლმადიდებელი ქვეყნისა, სადაც ბედი ეკლესიისა და ბედი ხალხისა თავიდანვე განუყოფელი იყო. ძნელია, თუკი საერთოდ შესაძლებელია, ამ რეალობის, მე ვიტყოდი, მისტიური რეალობის, გამოხატვა ფორმალური კანონის ენაზე. მაგრამ საკანონმდებლო ასპექტი არ უნდა იყოს განმსაზღვრელი ეკლესიის რეალური სტატუსისათვის. სახელმწიფოსა და ეკლესიას განსხვავებული კრიტერიუმები აქვთ კონფესიური პრობლემის მიმართ: ეკლესია კონფესიებს ჭეშმარიტების კრიტერიუმით აფასებს, სახელმწიფო – სინდისის თავისუფლების და ფორმალური კანონიერების კრიტერიუმით ხელმძღვანელობს. რწმენა არ ექვემდებარება სამოქალაქო კანონს, თუმცა კანონს შეუძლია შეზღუდოს რელიგიური ჯგუფებისა თუ ორგანიზაციების მოღვაწეობა, თუკი მათი მხრიდან საზოგადოების საზიანო მოქმედებას დაინახავს. მაგრამ პრაქტიკა გვიჩვენებს, რომ შეზღუდვებს არა თუ არ მოაქვს სასურველი შედეგი, ხშირად საპირისპირო ეფექტი აქვს. ამასთანავე, პიროვნული ხსნისა და საზოგადოებრივი კეთილდღეობის მისაღწევი გზები ანუ გზები ეკლესიისა და სახელმწიფოსი განსხვავებულია. ისინი თუ არ ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს, ბევრ

ასპექტში უპირისპირდებიან, საზოგადოდ კი, ღრმა აზრით, განსხვავებულ განზომილებებში სუფევენ. საუკეთესო შემთხვევაში, ისინი პარალელურად არსებობენ, თანაარსებობენ და მათი სიმფონია მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, თუკი ისინი თავთავიანთი გზებით და საშუალებებით ემსახურებიან თავ-თავიან მიზნებს. ასეთ შემთხვევაში, მათი ურთიერთობა მხოლოდ შეთანხმების – კონკორდატის სახით საგანგებო საკანონმდებლო აქტის საფუძველზეა შესაძლებელი. მაგრამ, ვიმეორებ, მთავარი აქ არ არის საკანონმდებლო პრობლემა. მართლმადიდებელი ეკლესია არ შეიძლება ამყარებდეს დიდ იმედებს სახელმწიფო ხელისუფლებაზე. არსებობს პრობლემა, რომელსაც ვერ გადაწყვეტს კანონი, რაც უნდა სრულყოფილი იყოს ის. ვგულისხმობ შემდეგს. ფაქტია, რომ ხშირ შემთხვევაში უცხო და არატრადიციულ კონფესიებზე გადასვლა (პროზელიტიზმი) ხდება არა მართლმადიდებლობიდან, არამედ, შეიძლება ითქვას, ცარიელი ადგილიდან, წარმართობიდან, ათეიზმიდანაც კი, ცრუმორწმუნეობიდან. სექტა ვრცელდება იქ, სადაც ეკლესია არ მოქმედებს, პოზიციები აქვს დათმობილი. გამოსავალი ამ პირობებში ერთია: მართლმადიდებელი ეკლესია თავისი ისტორიული კანონიერი ადგილის აღსადგენად ქვეყანაში მხოლოდ თავის სულიერ უპირატესობას და სიცოცხლისუნარიანობას უნდა ეყრდნობოდეს მოსახლეობის ყველა ფენაში, განვითარებისა და კულტურის ყველა დონეზე. უნდა გავითვალისწინოთ, რომ რწმენითი აღმსარებლობა ღრმად პიროვნული საქმეა, ის სულიერ სფეროს განეკუთვნება, სულიერს კი მხოლოდ სულიერი შეიძლება დაუპირისპირდეს. საბჭოთა რეჟიმის გაუქმების შემდეგ ეკლესია აღმოჩნდა ისეთი პრობლემის წინაშე, რომელსაც მხოლოდ თავად საკუთარი სულიერი ავტორიტეტით თუ გადაწყვეტს. საბჭოთა პერიოდის მანძილზე მოხდა თანდათანობითი გაუცხოება ერსა და ეკლესიას შორის. შესაძლებელია, ეს გაუცხოება, რომელიც საბოლოოდ ჩვენს ხანში კულმინაციას აღწევს, ჯერ კიდევ ცარიზმის დროს დაიწყო. დღეს მართლმადიდებელ ეკლესიას დაკარგული აქვს ის არსებითი ნიშანი, რომელიც ახასიათებდა მას (დასალეთის სამყაროსგან განსხვავებით) ბიზანტიურ ხანაში – ეს არის საეროთა მონაწილეობა ეკლესიის მართვა-გამგეობაში. 1927 წელს კათალიკოს-პატრიარქ ამბროსის გარდაცვალების შემდეგ საკათალიკოსო საბჭო, რომელშიც ერისკაცნიც შედიოდნენ, გაუქმდა. ცხადია, საკათალიკოსო საბჭოს აღდგენაზე საბჭოთა წყობილების პერიოდში ფიქრიც კი შეუძლებელი იყო. უნდა შეგახსენოთ, რომ ბიზანტიაში ერისკაცნი ფართე მონაწილეობას

ღებულობდნენ საეკლესიო ცხოვრებაში. ცნობილია საეროთა მონაწილეობა პატრიარქისა და ეპისკოპოსების არჩევაში, დოქტრინალურ დისპუტებში. მაგრამ დღეს არსებობს მთელი წყება არადოქტრინალური პრობლემებისა, რომლებიც ექვემდებარება მსჯელობას, ზოგიერთი მათგანი ღიად არის დარჩენილი, ან ახალ ვითარებაში ახალ შემოქმედებით გადაწყვეტას ელის. არ არსებობს პრობლემა საეკლესიო ცხოვრებაში, რომლის განსჯა-განხილვა საერო საზოგადოების წარმომადგენლებს ეკრძალებოდეთ. მაგრამ ხდება ისე, რომ ზოგიერთი საკითხი ეკლესიის გარკვეულ წრეებში ლამის დოგმატურ რანგშია შერაცხილი. ერისკაცს ველარ გაურკვევია, რა არის ეკლესიაში ღვთიური, რა – ადამიანური. კერძოდ, კალენდრის პრობლემა. საქართველოს მართლმადიდებელმა ეკლესიამ უნდა გამოხატოს თავისი აზრი კალენდრის შესახებ: მართლა ასე სისხლხორცეულად არის დაკავშირებული ე. წ. ძველი სტილი მართლმადიდებლობასთან, ჭეშმარიტ სარწმუნოებასთან, მის დოგმატებთან, როგორც ზოგიერთნი გვარწმუნებენ? თუ გამოტანილა დადგენილება რომელიმე მსოფლიო კრებაზე კალენდრის შეუცვლელობის შესახებ? იქნებ ასეც შეიძლება დაისვას საკითხი, რომ „ვითარება, როცა არსებობს ორი კალენდარი – ცალკე საეკლესიო და ცალკე საერო – ყალბია და ეწინააღმდეგება თავდაპირველ ჩანაფიქრს?" (Иеромонах Иларион (Алфеев), Таинство веры, Введение в православное догматическое богословие, Москва-Клин, 1966, გვ. 135). ორი კალენდარი ერთგვარი ნიშანია ორად გახლეჩილი ცხოვრებისა, რასაც ჩვენი სინამდვილის ბევრ სფეროში აქვს გამოძახილი. ეს ფაქტია, რაც უნდა ბევრი ვილაპარაკოთ ჩვენს ძირებზე, ჩვენს ძველ ქრისტიანობაზე და ერისა და ბერის ტრადიციულ ერთიანობაზე, ეს არის კრიზისი, მე ვიტყოდი, ტრაგიკული კრიზისი, რომლის გვერდის ავლა არ ეგების. მტკივნეული პრობლემები, რომელიც დგას ეკლესიის წინაშე, მხოლოდ ეკლესიის პრობლემები არ არის. ეს მთელი ერის პრობლემებია. მას ვერ გადაწყვეტს მხოლოდ კანონი, მას ვერ გადაწყვეტს მხოლოდ ეკლესია – ეს პრობლემა შეიძლება გადაწყდეს მხოლოდ და მხოლოდ საერო საზოგადოებასთან ერთიანი სულიერი, მხოლოდ და მხოლოდ სულიერი ძალისხმევით, ურთიერთგაგებითა და სიყვარულით.

1997

ტრადიცია და ყავლგასული „ემპირიული ფაქტორები“

ტრადიცია ზოგადად და, კერძოდ, საეკლესიო ტრადიცია, მარტივად რომ ვთქვათ, რაიმე იდეის ან ცხოვრების წესის, ინსტიტუციის, ზეპირი სახით ან ქმედებით თაობიდან თაობაზე გადამცემი არხია. და რაც უფრო ძველია არხი-ტრადიცია, მით უფრო ღრმად არის მისი კალაპოტი გათხრილი. სიღრმე დროს მოაქვს და დროსვე მოაქვს, ცხადია, სიძველე, რომელიც ხშირად, ან როგორც წესი, ყოველივე ტრადიციულს სიწმინდით მოსავს. არცთუ იშვიათად ხდება სეკულარულის საკრალიზება, რაც მას ბუნებითად არ ეკუთვნის. ხდება ყოველივე ძველის, სიძველის, როგორც ასეთის, საკრალიზება. ხდება ისეც, რომ ჟამთასვლაში სამოსელი ცვდება ან უხეშდება, როგორც ქერქი, და ამ ვითარებაში გარეგანი ველარ გამოხატავს შინაგანს, მაგრამ მაინც რჩება და თავისთავადობას იპოვებს, რაშიც მას ტრადიციად გაგებული ხანგრძლივი დროის ფაქტორი უწყობს ხელს. და ხდება მისი საკრალიზება თავის „ქერქიანად“.

ამ გარემოების გამო დეკანოზი ნიკოლაი აფანასიევი წერს:

> თითქმის ორიათასი წლის განმავლობაში ეკლესიის ცხოვრებაში შეღწეულმა ემპირიული ფაქტორებმა თანდათან წარმოშვეს დანალექი, რომელმაც თითქმის დაფარა ნამდვილი საეკლესიო ცხოვრება. ჩვენ ვცხოვრობთ ეკლესიაში, მაგრამ ხშირად თითქოს მხოლოდ ამ გარეგან ქერქზე ვიმყოფებით და არ ვცდილობთ მის წიაღ ეკლესიის ნამდვილ არსში შეღწევას. და ამის შედეგად ეკლესია ჩვენ იმ სახით წარმოგვიდგება, როგორადაც ამ ქერქზე ჩანს. და ეს ზედაპირული გამოვლენა ეკლესიის ჭეშმარიტ არსებად გვეჩვენება[33].

ავტორი არ ერიდება ამ ვითარების გამოსახატავად ისეთ კვალიფიკაციებს, როგორიც არის „დანალექი“ (осадок) და „ქერ-

[33] Прот. Николай Афанасьев, Церковь Духа Святого, Рига, 1994, გვ. 282.

ქი" (корд). იგი იმასაც აღნიშნავს, რომ ეკლესიის ცხოვრებაში დამკვიდრებული ემპირიული ფაქტორების გამომწვევი რეალობა კარგა ხანია, რაც აღარ არსებობს, მათ კი საეკლესიო საწყისების მნიშვნელობა აქვთ შეძენილი. დიდიხნის წინათ ისტორიული ასპარეზიდან გადასული ბიზანტიური ცხოვრება სწორედ ამ პრინციპებად ქცეული ფაქტორების სახით განაგრძობს არსებობას. ამოვდივართ რა ავტორის ამ დებულებიდან, ამ თემაზე სასაუბროდ შევარჩიეთ რამდენიმე მომენტი ეკლესიის ცხოვრებიდან.

I

დეკანოზი ნიკოლაი აფანასიევი წერს, რომ ეპისკოპოსები, რომლებიც მწყემსავენ ქრისტეს ფარას, თავადაც ეკუთვნიან ამ ფარას, როგორც ქრისტეს მიერ დამწყემსილი დანარჩენი ცხოვარნი. ისინი რომ ამ ფარის გარეშე ყოფილიყვნენ, არ იქნებოდნენ ღვთის ფარის ცხოვარნი და, ამდენად, ვერ გასწევდნენ მწყემსობას. ისიც ნათქვამია, რომ მწყემსი, ეპისკოპოსის სახით, დადგენილია არა ფარაზე, არამედ ფარაში (не над стадом, а в стаде). ამით ისიც არის ნათქვამი, რომ ევქარისტულ ლიტურგიაში მრევლის მონაწილეობა არ უნდა იყოს პასიური[34] და ჩვენც შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ლიტურგია, როგორც თავად სიტყვის სემანტიკა („ხალხის ქმედება") მოწმობს, მრევლისა და მწყემსთა ერთობლივი შემოქმედებაა. „ღვთისმსახურების სფერო არა მხოლოდ ღიაა საეროთათვის, არამედ მათი მონაწილეობის გარეშე ვერც კი განხორციელდება. თუმცა ხალხი და მათი მწყემსი სხვადასხვაგვარად ღვთისმსახურებენ, მაგრამ რაც ეკლესიაში ხდება, მათი საერთო ქმედებით ხდება[35]. ადრეულ ეკლესიაში ხალხი (მრევლი) არ იყო ღვთისმსახურების უბრალი მსმენელი და შემყურე; ხალხის მონაწილეობას ლიტურგიაში მოწმობს არა მხოლოდ თავად ტერმინი და, თუმცა მწირი, მაგრამ მრავლისმთქმელი აღწერილობანი, არამედ ლიტურგიის თავად დღევანდელი ტექსტი. ლიტურგია საერთო სახალხო ქმედებაა, რომელსაც ასრულებს მრევლი ღვთისმსახურის ხელმძღვანელობით, მიზანი მრევლის ხელით მორთმეული ძღვენის – პროსკომიდიის (ასე ეწოდება ლიტურგიის პირველ ნაწილს) – პურისა და ღვინის გარდაქმნა ქრისტეს სისხლად და ხორცად, და, საბოლოოდ, ევქარისტია, მადლიერების გამოხატულება წმინდა ნაწილის ზიარებისას. ეზიარება მთელი მრევლი, რომელმაც აქტიური მონაწილეობა მიიღო ამ საიდუმლოს აღსრულებისას და არავინ რჩება მათ შორის ამ

[34] იქვე, გვ. 60-61.
[35] იქვე, გვ. 60.

საბოლოო აქტის პასიური შემყურე. ზიარება-ევქარისტია არ იყო მრევლის თითოეული წევრის კერძო საქმე, როგორც დღეს არის, არამედ მთელი ეკლესიის, ევქარისტული კრებულის საქმე. მათი შორის უზიარებელი არავინ რჩებოდა. ლიტურგიაზე დასწრება ევქარისტიის გარეშე წარმოუდგენელი რამ იყო თავდაპირველი ეკლესიისთვის.

რაღაც მიზეზებით მრევლი ჟამთასვლაში თანდათან ჩამოშორდა ლიტურგიის პროცესს და დღეს შედეგად ლიტურგიის ტექსტი რეალობას არის აცდენილი. ადვილი შესამჩნევია მართლმადიდებლურ ტაძრებში მრევლის პასიურობა ლიტურგიის პროცესში. ლიტურგია მიმდინარებს, იგი ხალხს ემსახურება, მაგრამ თავად ხალხი მასში მონაწილეობას არ იღებს. მრევლმა მონაწილის პოზიციიდან მომხმარებლის პოზიციაში გადაინაცვლა. მრევლის წევრი ინდივიდუალურად ორიენტირებულია, ასეც უნდა იყოს, ზიარებაზე, როგორც მისი ტაძარში მყოფობის საზრისზე. მაგრამ ის არ არის ჩართული ლიტურგიის პროცესში, იშვიათი გამონაკლისების გარდა, მაგალითად, დაძახილზე „იყვარებოდეთ ურთიერთას" მას აქვს რეაქცია, მაგრამ შეუძლია „ქერუბიმთა" საგალობელზე სანთლით ხელში იმოძრაოს ტაძარში, კითხულობდეს თავისთვის ლოცვანს და სხვა. დაკარგულია ერთობა, ეკლესია მხოლოდ შესაკრებელი სივრცეა და არა საერთო საქმისთვის (λειτουργία) მოწოდებული კრებული. მრევლი არ გალობს, მის ნაცვლად პროფესიონალები ასრულებენ ამ საქმეს. რა რჩება მას? პირჯვრის წერა, დაჩოქება, მეტანიები, მთხვევანი არა მხოლოდ ხატებისთვის... იშვიათად თუ ვინმე წაიღიღინებს, ან ხმადაბლა, მორიდებით აყვება მგალობელთა გუნდს, წარმოთქვამს ამინს... მრევლი, რომელიც ეკლესიის შვილებისგან შედგება, მოკლებულია საკითხავების კითხვის უფლებას, რაც შენარჩუნებულია რომის კათოლიკური ეკლესიის პრაქტიკაში, როგორც სინაგოგალური მსახურებიდან მომდინარე ძველი ვითარება.

არათუ საეკლესიო მსახურება ეკრძალება მორწმუნე საზოგადოებას, არამედ, საწინააღმდეგოდ ადრინდელი საეკლესიო პრაქტიკისა, ეკლესიის მართვაშიც აღარ უდევს წილი (მაგ., ეპისკოპოსთა არჩევაში). ეს იმას ნიშნავს, რომ ის აღარ მიიჩნევა მამის სახლში მყოფ შვილად, რის სტატუსსაც მას ნათლისღება ანიჭებს. ერისკაცს ეკლესიის მესვეურნი არაფერს ეკითხებიან, მათგან დასმული ყოველი კითხვა ეკლესიის საქმეებში ჩარევად აღიქმება. მაგრამ ასე არ იყო ადრინდელ ეკლესიაში. ახალმა ტრადიციამ წაშალა მისი კვალი (ეფემერული იყო საკათალიკოსო საბჭოში საეროთა მონაწილეობა გასული საუკუნის პირველ ნახევარში).

ლიტურგიის პროცესისგან მრევლის ჩამოშორება საკურთხეველსა და ტაძარს შორის ტიხარის აღმართვამ დააგვირგვინა.

II

იერუსალიმის ტაძრის კრეტსაბმელი (ებრ. *ფაროხეთ*, ბერძნ. *კატაპეტასმა*), რომელიც წმიდას წმიდათა წმიდასგან მიჯნავდა, ჯვარცმის წამებში განიპო (მ. 27:51) და აქამდე უხილავი წმიდათა წმიდა ყველას თვალწინ გამოაჩინა, კვლავ აღიმართა კანკელის სახით ბიზანტიურ ეკლესიებში. მრევლის თანდათანობითი ჩამოშორება ლიტურგიის პროცესიდან კანკელის თანდათანობით ამაღლებაში აისახა, თვით იმ ზომამდე, რომ ზოგიერთ (მაგ., რუსულ) ეკლესიაში იატაკიდან ჭერამდე დაიფარა საკურთხევლის სივრცე, სადაც მრევლის წევრს არათუ შესვლა, თვალის შევლებაც კი ეკრძალება.

ძველად ბიზანტიური ტიპის ეკლესიებში საკურთხეველი არ იყო გამიჯნული საერთო ადგილიდან. მხოლოდ მოგვიანებით გაკეთდა მოაჯირი ხალხის მოზღვავების ასარიდებლად (ევსებიოს კესარიელი, საეკლესიო ისტორია, X,4). რაც საკურთხეველში ხდებოდა ყველასთვის ხილულად ხდებოდა; შემდგომი ეტაპი ფარდის ჩამოფარება იყო, ბოლოს ხატებით შემკული ტიხარი – კანკელი გაჩნდა და დღემდე იგი უხილავად ხდის ქმედებას, რომელიც ტრაპეზზე ხდება. თითქოს ქმედების უხილავობამ საიდუმლოს ბუნებრივ უხილავობაზე უნდა მიგვანიშნოს. მაგრამ პირიქით, საიდუმლოებრივობა რიტუალისა უფრო ძლიერდება მისი ხილულობის შემთხვევაში (საკუთარი გამოცდილებიდან: ანჩისხატის ერთხანს უკანკელობა, რომელიც სრულებითაც არ ქმნიდა რაიმე უხერხულობას არც ღვთისმსახურისთვის და არც მრევლისთვის, საიდუმლოს განცდას აძლიერებდა). საიდუმლო, რომელიც მდგომარეობს პურისა და ღვინის ქრისტეს ხორცად და სისხლად გარდაქმნაში, უკანკელოდაც უხილავია. დასაფარავი აქ თითქოს არაფერია, რადგან თავად გარდასახვა უხილავად ხდება. მაქსიმე აღმსარებელის განჭვრეტით საკურთხეველი, რომელიც ღვთისმსახურთათვის და საიდუმლოს მსახურთათვის არის განკუთვნილი, ონტოლოგიური აზრით, წარმოადგენს უხილავ, სულიერ სამყაროს (მისტაგოგია II). ხოლო ანთროპოლოგიურად დანახული საკურთხეველი ადამიანის სულია, ტაძარი კი – მისი სხეული. სხვათა, უფრო ზოგადი განმარტებით, საკურთხეველი ცაა, თავად ტაძარი – მიწა.

და აი, ამ მოაჯირიდან, რომელსაც მხოლოდ პრაქტიკული დანიშნულება ჰქონდა, წარმოიშვა ტიხარი, რომელმაც შემდგომ

ხატებით შემკული დღევანდელი კანკელის სახე მიიღო. პრაგმატული დანიშნულების კანკელი თეოლოგიური განჭვრეტის ობიექტი ხდება, რომელიც საზრდოობს, ცალკერძ, იერუსალიმის წმიდათა წმიდის კონცეფტით, ცალკერძ, მაქსიმე აღმსარებლის თეოლოგიური კონცეფციით. კანკელის ღვთისმეტყველება მწვერვალამდე აიყვანა მამა პავლე ფლორენსკიმ ვრცელ სტატიაში „Иконостас". კანკელი ორ სამყაროს – ხილულს და უხილავს – მიჯნავს ერთმანეთისგან. გამმიჯნავი ტიხარი შეიძლება ყოფილიყო აგურებისა თუ ქვებისგან, ან ფიცრებისგან აგებული ყრუ კედელი, მაგრამ მასზე ხატები, რომლებიც მას „ამშვენებენ" უხილავისკენ ანუ საიდუმლოსკენ გაღებული ფანჯრებია. „კანკელი არის წმინდანთა და ანგელოზთა გამოცხადება (ჰაგიოფანია და ანგელოფანია), და პირველ რიგში ღვთისმშობლისა და თავად ქრისტესი, რომელიც მიგვითითებს იმაზე, თუ რა არის ხილულის მიღმა. და, თუ (წერს მამა პავლე ფლორენსკი), ტაძარში მყოფი მლოცველნი საკმარისად იქნებოდნენ ღვთივშეპყრობილნი, რათა მათი მზერა სულმუდამ მჭვრეტელი ყოფილიყო, არავითარი კანკელი არ იქნებოდა საჭირო. მათი მზერისთვის საკურთხევლის უხილავი რეალობა გახსნილი იქნებოდა. ეს ნივთიერი კანკელი, განაგრძობს ავტორი, როგორც სულიერი ხედვის საყრდენი, არაფერს უმალავს მორწმუნეთ, არამედ პირიქით მიუთითებს მათ საკურთხევლის საიდუმლოზე, კარს უღებს სხვა სამყაროში, რომელიც მათი ყოველდღიური ფიზიკური მზერისთვის დახშულია. მაგრამ როგორც კი ჩამოხსნით ამ ტიხარს, მაშინ საკურთხეველი, როგორც ასეთი, ხალხის ცნობიერებიდან გაქრება და მათ შორის ყრუ კედლით აღიმართება...

III

კონსტანტინე დიდის შემდეგ, რაც უნდა საკეთილდღეოდ ჩავთვალოთ მისი ეპოქა ეკლესიისთვის, მაინც აღსანიშნავია ერთი ნიშანდობლივი გარემოება. რაკი ქრისტიანები მის დროს პრივილეგირებულ მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ და მათ აღარ ემუქრებოდათ რეპრესიები, დევნილება, გაჩნდა მანამდე არნახული ანგარებით გაქრისტიანებულის ტიპი და შეემატა ეკლესიას, რამაც დასცა ქრისტიანობის სულიერი დონე. სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთჩახუტებამ ეკლესიის ცხოვრებას დაღი დაასვა. სამეფო კარის ფუფუნებამ ეკლესიაში შეაღწია და ბიზანტიის მთელი ისტორიის განმავლობაში პომპეზურობა მისი გარეგნული სახე იყო და დღემდე ასეა. სახელმწიფოსთან, როგორც მხსნელთან, ჩახუტებამ დაუკარგა მას ადრინდელი, თანდაყოლილი ქა-

რიზმატულობა, რასაც პავლე მოციქული არ მოელოდა. მისი მოლოდინი, უძლიერესი ბერძნული სიტყვით (ἀποκαραδοκία) ნაუწყები (რომ. 8:19), ყოველდღიურობაში ჩაიძირა. სამაგალითოდ დარჩა ისტორიაში და დღემდე მხილებად გაისმის წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის სიტყვები, რომელიც წარმოთქვა მან, როცა კონსტანტინოპოლის საპატრიარქო საყდარს ტოვებდა:

> იქნებ იმისთვისაც გამკიცხავთ, რომ მე არც მდიდარი სუფრა მაქვს, არც მდგომარეობის შესაფერისი სამოსელი, არც პომპეზური გამოსვლები, არც დიდებულება მოპყრობაში. არ ვიცოდი, რომ კონსულებს, ოლქების გამგებლებს, გამოჩენილ მხედართმთავრებს უნდა შევჯიბრებოდი, რომელთაც არ იციან, სად გაფლანგონ თავიანთი სიმდიდრე, რომ მეც ღარიბ-ღატაკთა ხარჯზე დამემძიმებინა სტომაქი... არ ვიცოდი, რომ მეც უნდა მემოგზაურა საუკეთესო ცხენებზე ამხედრებულს, ამაყად შევმართულიყავი ეტლზე, რომ ყველას დაეთმო ჩემთვის გზა, როგორც გარეულ მხეცებს გაერიდებიან, რათა შორიდან ეცქირათ ჩემი მსვლელობისთვის! მადლობა ღმერთს, დამთავრდა ყველაფერი, რაც გამძიმებდათ! დაიყენეთ ჩემს ნაცვლად სხვა ვინმე, ვინც კოჭს გაუგორებს ხალხს, მე კი მომეცით უდაბნო, სოფლური ცხოვრება და ღმერთი. თქვენ ეძებთ არა მღვდლებს, არამედ რიტორებს, არა სულის აღმაშენებელთ, არამედ დოვლათის მომხვეჭელთ...[36]

ნაზიანზელი ეპისკოპოსი, ამ გულახდილი, შეიძლება ითქვას, მხილებითი სიტყვის წარმოთქმისას კონსტანტინოპოლის გადამდგარი პატრიარქი, ორი ტრადიციის შეუთავსებლობაზე ლაპარაკობს. კონსტანტინემდელი ეპოქის, ძველი ტრადიციის ქრისტიანი, ქრისტიანული იმპერიის დედაქალაქში ქრისტიანების ახლადგამოჩენილ ტიპს, ცხოვრების მანამდე წარმოუდგენელ ზნეობას შეეჯახა. აქ ჩანს, რა გავლენა მოახდინა სახელმწიფო კარმა, მისმა ცერემონიალურმა „ბრწყინვალებამ“ ჯერ ეკლესიის მაღალი რანგის მესვეურთა ცხოვრების ნირზე და მერე კონსტანტინოპოლელი ქრისტიანების მენტალიტეტზე. ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებამ, მისთვის პრივილეგიების მინიჭებამ, განდეგილობის და დავუმატებთ – დევნილების ახალი ტალღა გამოიწვია. ჭეშმარიტი ქრისტიანები, რომელთაც იყნოსეს შებღალული ჰაერი, სტოვებენ სამეფო ქალაქს და უდაბნოში, უმწიკვლო ჰაერზე გადიან. იოანე ოქროპირი დაჟინებით აფრთხილებდა მრევლს „კეთილდღეობის“ საფრთხისგან, რომელსაც

[36] Деяния вселенских соборов, т. I, Санкт-Петербург, 1996, გვ. 113.

ქრისტიანი უნდა გაურბოდეს. მისი, თავად დევნილის, სიტყვებით, ქრისტიანის სულს ყველაზე სისხლიანი დევნილებაც კი არ ვნებს ისე, როგორც მიწიერი ცხოვრების კომფორტი, ყოფითი კეთილდღეობა, რომელიც ეკლესიის გასახელმწიფოებრივობამ მოიტანა.

IV

პავლე მოციქულის სიტყვები, რომ ქრისტეში არ არსებობს არც ელინი და არც იუდეველი, გულისხმობდა გამიჯვნას არა მხოლოდ წარმართული ნაციონალიზმისგან, არამედ ძველი აღთქმის ნაციონალიზმისგანაც. ეს სიტყვები აუქმებენ ერთი ერის, თუნდაც იყოს ძველი აღთქმის ერი, რჩეულობას. ახალი აღთქმის ეპოქაში, რომელსაც წინ უძღოდა ელინიზმის უნივერსალური ეპოქა, როცა ხდებოდა ხალხების დაახლოება და კულტურათა სინთეზი, ქრისტიანი ერები, როგორც „ახალი მოდგმა (*კაინონ გენოს*), როგორც ქრისტეს რჩეულნი, სოტერიოლოგიურ პერსპექტივაში „ახალი ისრაელის" სახელით ისრაელის ადგილს იჭერენ, ენაცვლებიან რა ძველი აღთქმის რჩეულ ერს. ქრისტიანობაში ექსკლუზიური რჩეულობა გაუქმებულია. ქრისტიანობაში, ქრისტეში, ყველა რჩეულია.

ავტოკეფალიის ცხად დადებით მხარეებზე რომ არ ვილაპარაკოთ, სახელდობრ, მის როლზე ქართული სახელმწიფოებრიობის ჩამოყალიბებაში, – ხშირად გვესმის, რომ ქრისტიანობამ გადაარჩინა ერი, მაგრამ შევაბრუნოთ კითხვა – ერმა თუ გადაარჩინა ქრისტიანობა, შეურყვნელად თუ მოიტანა ქართულმა თვითშეგნებამ დღევანდლამდე? ეს კითხვა დაისმის სწორედ ავტოკეფალიასთან დაკავშირებით, რომლის თავად ფაქტი რომის იმპერიაში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების ტიპოლოგიურია თავისი დადებითი და უარყოფითი მხარეებით. ავტოკეფალია ბიზანტიური მრავალმხრივი მემკვიდრეობის ერთი ელემენტია სხვა „ემპირიულ ფაქტორებს" შორის, რომლებიც დღემდე ამძიმებენ ჩვენ საეკლესიო ყოფას. მხედველობაშია ფილეტიზმის საფრთხე, რომელიც მას, როგორც ყოველ ეროვნულად შეფერილ ეკლესიას, ემუქრება. ხანდახან გვეჩვენება, რომ ფილეტიზმი, რომლითაც 1872 წელს კონსტანტინოპოლის ადგილობრივმა კრებამ ბულგარეთის ეკლესია ავტოკეფალიის თვითგამოცხადებაში დაადანაშაულა, ავტოკეფალიებში ჩადებული ფარული ნაღმია, ხანგამოშვებით რომ იჩენს თავს. ფილეტიზმის გამოხატულებაა ჩვენში წმინდა ტრადიციად მიღებული ღვთისმშობლის წილხვედრილობა, რომელიც სიამაყისა და, მე-

ტიც, რჩეულობის რწმენის და, საბოლოოდ, რჩეულობის ამბიციური განცდის მიზეზი ხდება. რჩეულობის განცდას კვებავს X ს-ის ხელნაწერში მოთავსებული „ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ", რომელსაც ისტორიულ საქართველოში საბედნიეროდ არ ჰქონია გამოხმაურება, არ ქცეულა რწმენის საგნად თუ იდეოლოგიად, მხოლოდ ჩვენს დროში ეკლესიურმა ნაციონალიზმმა მისცა გასაქანი იმ ზომამდე, რომ საეკლესიო კალენდარშიც კი ჰპოვა, თუმცაღა დროებით, ადგილი. ფილეტიზმის გამოვლინებაა ბოლოჟამს საქართველოს გაბრწყინების „რწმენა", რომლის ესქატოლოგიური საზრისის დადგენა არავის უცდია (მარტო საქარჩთველო იბრწყინებს ირგვლივ გამეფებულ წყვდიადში?), ან „ზეციური საქართველოს" „თეოლოგუმენი", რომელიც, რბილად რომ ვთქვათ, თუ ერესი არ არის, ამღვრევს ქრისტიანის წარმოდგენებს ცათა სასუფეველზე, სადაც არ არის არც მამაკაცება და არც დედაკაცება, მით უმეტეს, პავლე მოციქულის სიტყვებით რომ ვთქვათ, იუდეველი და ელინი. ეს ნაციონალიზმის გამოხატულებაა, რაც აუტანელია ქრისტიანობისთვის. ეს არის ძველი აღთქმის ბრმად გადმონერგვა ახალ აღთქმაში, უარესიც, წარმართობის შეღწევაა ქრისტიანობაში.

ტრადიციად დამკვიდრდა ავტოკეფალურ ეკლესიებს შორის პოლიტიკური მოტივით ევქარისტული კავშირის გაწყვეტა, ყოფითი ენით რომ ვთქვათ, ურთიერთდგაბუტბუტება-დამდურება. რა გამოდის? ქრისტე აღარ არის მათ შორის? პოლიტიკური უთანხმოება როგორ უნდა უშლიდეს ხელს ევქარისტულ კავშირს ერთ რწმენაზე მდგარ ეკლესიებს შორის? პავლე მოციქული კი ამბობს: „სასუმელი ესე კურთხევისა, რომელსა ვაკურთხევთ, არა-მე ზიარება სისხლთა ქრისტეთა არსა? პური ესე, რომელსა განვსტეხთ, არა-მე ზიარება ჴორცთა ქრისტესთა არსა? რამეთუ ერთ პურ და ერთ ჴორც ჩვენ მრავალნი ესე ვართ, რამეთუ ყოველთა ერთისა მისგან პურისა მომოგუაქვს" (1კორ. 10:16).

საკითხავია, დამდურებულ ეკლესიათაგან რომლის მხარს იჭერს ქრისტე? ნუთუ დამდურებული მხარეები ვერ გრძნობენ, რომ ერთმანეთის ტრაპეზის უარყოფით თავად ქრისტეს უარყოფენ? აღარ არის ერთი პური, აღარ არის ერთი ქრისტე?

ჩვენს თვალწინ მინიატურაში მეორდება დიდი სქიზმა დასავლეთ და აღმოსავლეთ ეკლესიებს შორის, რომელიც სწორედ პოლიტიკურმა ამბიციებმა, და არა რწმენაში განსხვავებამ წარმოშვა. ასეთი ჩავარდნები ავტოკეფალურ ეკლესიებს ემართებათ, რაც იმას მოწმობს, რომ ავტოკეფალურობას საფუძვლად არა ეკლესიოლოგიური, არამედ პოლიტიკური მოტივები უდევს.

V

„ემპირიულ ფაქტორთაგან“, რომელიც ისტორიული საქართველოს რეალობიდან მომდინარებს და დღემდე ჩვენს საეკლესიო და საერო წრეებში მენტალურად განაგრძობს არსებობას, მონარქიის იდეას დავასახელებთ. მის გალვანიზაციას, რომელიც ეროვნულ მოძრაობაში მოხდა, ხელი შეუწყო ბაგრატიონთა დინასტიის შტოთა წარმომადგენელთა დღემდე, ჩვენს სინამდვილეში, „პროვიდენციულმა“ არსებობამ. ამ იდეას ისიც კვებავს, რომ მეფობის ინსტიტუტი ქრისტიანობის განუყრელ თანამდევად მიაჩნიათ: თითქოს მეფობა არ მხოლოდ თავსებადია ქრისტიანობასთან, არამედ ერთადერთი სახელმწიფო წყობაა, რომელიც განგებისეულად არის დაკავშირებული ქრისტიანობის არსთან. იმოწმებენ ბიბლიას, მაგრამ ბიბლიის ის ადგილი, სადაც ლაპარაკია მეფობის შემოღებაზე ისრაელში, საწინააღმდეგო სურათს აჩვენებს. მეფობას არათუ საღვთისმეტყველო გამართლება და საფუძველი აქვს, არამედ უფლის ღალატად არის შერაცხილი (1 მეფ. 8:7). მეტიც, თავად ხალხი აღიარებს, რომ მეფობის მოთხოვნით სხვა ქმედებებთან ერთად ღმერთს შესცოდეს (1 მეფ. 12:19). რას ამბობს თავად არგუმენტი, რა მიზეზით თუ მიზნით მოითხოვეს მეფობა? არგუმენტი ორია: ხალხი იხსნის პასუხისმგებლობას და გადააბარებს მეფეს, რომელიც იბრძოლებს მათთვის და ღვთის წინაშეც მათ ნაცვლად იქნება პასუხისმგებელი; მეორე არგუმენტი კატასტროფულია: მეფობის შემოღებით ისრაელიანები, რჩეული ერი, უარყოფს თავის რჩეულობას: მას სურს ისეთივე იყოს, როგორც გარშემო ხალხებია – მასაც ჰყავდეს მეფე. „არა, არა, მეფე უნდა გვეჯდეს. ჩვენც ისეთები უნდა ვიყოთ, როგორიც სხვა ხალხები არიან“ (1 მეფ. 8:19ბ-20ა). ძველი აღთქმის დამოწმებული ადგილების ავტორი ეჭვით უყურებს მეფობას და თეოკრატიის პოზიციიდან უარყოფს მას. ჟამთაღმწერელის პირით ღმერთი ამბობს: „მე უარმყვეს თავიანთ მეფედ“ (1 მეფ. 8:7). მონარქია არც ძველ აღთქმაში და არც, მითუმეტეს, ახალ აღთქმაში, მის ფუძემდებლურ ნაწერებში აუცილებელ წყობილებად არ არის გამოცხადებული. პავლე მოციქული ამბობს, რომ ყოველი ძალაუფლება უფლიდან მოდის, მაგრამ არ უთქვამს, ეს გარდაუვალად სამეფო ხელისუფლება უნდა იყოს. მას, როგორც რომის მოქალაქეს, შეეძლო მხოლოდ მიეღო მონარქია, როგორც რომის ხელისუფლების არსებული სახე.

კონსტანტინემდელი ქრისტიანები სულაც არ ყოფილან მონარქისტები, ისინი თეოკრატიულად იყვნენ განწყობილი. მათთვის სახელმწიფო წყობა განურჩეველი იყო, მზად იყვნენ დამორჩილე-

ბოდნენ ნებისმიერი ტიპის ხელისუფლებას, თუ მათი მრწამსის ხელუხლებლობის გარანტია იქნებოდა. ქრისტიანი ემორჩილება მიწიერ ხელისუფლებას, მაგრამ ის შინაგანად თავისუფალია. პავლე მოციქულმა მანამდე გაუგონარი რამ თქვა, რომ ქრისტეში აზნაური და მონა ერთია (გალ. 3:28), მაგრამ მას არასოდეს მოუწოდებია ჯანყისთვის მონათა გასათავისუფლებლად, რადგან ქრისტიან მონებს სოციალურ თავისუფლებაზე თვისობრივად მაღალი თავისუფლება ჰქონდათ.

მონარქიის თეოლოგია ბიზანტინიზმის პროდუქტია, რამაც კრახი განიცადა. ეს არის სწორედ ის „ემპირიული ფაქტორი", რომელზეც დეკანოზი ნიკოლაი აფანასიევი წერს, ფაქტორი, რომელმაც სულიერების სფეროში გადაინაცვლა და ესქატოლოგიური განზომილება შეიძინა. ქართლის მოქცევიდან თექვსმეტი საუკუნის შემდეგ ჩვენი ეკლესიის მესვეური ამგვარი „წინასწარმეტყველებით" მიმართოს მრევლს, რადგან დარწმუნებულია, რომ მრევლი აღტაცებით მოუსმენს მას:

> სწორედ მომავალი მეფის ხელში საქართველოში შეიქმნება აღმოსავლეთის დიდი იმპერია. იმპერიის შექმნა იმას ნიშნავს, რომ ყველა არამართლმადიდებელი დაინახავს ღვთის ხელს საქართველოზე და მოინათლება მართლმადიდებლურად – კათოლიკეებიც, მუსულმანებიც, სექტანტებიც და ყველა. მომავალი მეფის და მომავალი პატრიარქის ხელში საქართველოში მოხდება სულიერი გაბრწყინება, საქართველო დაიბრუნებს იმ დაკარგულ ტერიტორიებს, რომელიც ყოვლადწმიდა ღვთისმშობელ დედას ხვდა წილად.

ამ მცირე აბზაცშია მოქცეული იმ ილუზიათა მთელი თაიგული, რომლებითაც ამბიონიდან კვებავენ ჩვენს მართლმადიდებელ სამწყსოს.

VI

ადრეულ ეკლესიაში მოუნათლავნი, მაგრამ მოსანათლავად გამზადებულნი, ე. წ. კათაკმეველნი, ან მონანულნი, ან ეპიტიმიადადებულნი, რომელთაც დროებით აღკვეთილი აქვთ ზიარება, მართალთა ლიტურგიის დაწყების წინ შეძახილზე „კათაკმეველნო, განვედით", ტოვებდნენ ტაძარს. დღეს ყოველ წირვაზე გაისმის ტრადიციული შეძახილი, მაგრამ ტაძრიდან არავინ გადის. უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ტაძარში მყოფთგან ყველა მართალია, ნათელღებულია, მაგრამ ამ შეძახილის საპასუხოდ დუმილი მხო-

ლოდ იმას მოასწავებს, რომ დაკარგულია კათაკმევლობის ინსტიტუტი. ნათლობა დღეს ყოველგვარი შემზადების გარეშე აღსრულდება ანუ კათაკმევლობის პერიოდს ეკლესია არ მოითხოვს. ლიტურგიის ტექსტს შერჩა ეს მოწოდება, მაგრამ ის უქმია, წმინდად ფორმალურ სახეს ატარებს. ამჟამად იგი მხოლოდ ლიტურგიის ნაწილთა შორის მიჯნის მიმანიშნებელად აღიქმება. კიდეც რომ ესწრებოდეს კათაკმეველი ლიტურგიის ამ ნაწილს, ის ვერ მოისმენს ქადაგებას წმინდა წერილიდან წაკითხულის თემაზე, რადგან ქადაგება, რომელიც ძველ ტიპიკონში უშუალოდ მოსდევდა საკითხავებს, ამჟამად ლიტურგიის ბოლოშია გადანაცვლებული. მივიწყებულია ძველ ხელნაწერებში ჩარჩენილი კათაკმევლობისა და ნათლისღების წეს-განგებათა ამსახველი ლიტურგიკული ტექსტები, საიდანაც ჩანს, რომ ნათლისღება არ იყო პრივატული საქმე, არამედ მთელი ეკლესიის ზეიმი იყო, რომელიც იწყებოდა დიდმარხვის წინა პერიოდიდან და აღდგომის შაბათს კათაკმეველთა ნათლობით მთავრდებოდა. ამ ტრადიციის მივიწყებამ გააღარიბა ეკლესიის ცხოვრება, საზრისისგან გამოშიგნა რიტუალის სიღრმე, ხანგრძლივი მოსამზადებელი, დამოძღვრის პროცესი ფორმალიზმამდე დაიყვანა, საბოლოოდ, ნათლისღების საიდუმლო მოწყვიტა დიდმარხვის პერიოდს.

VII

კორინთელთა მიმართ პირველ ეპისტოლეში ვკითხულობთ:

> თქვენ ხართ ჴორცნი ქრისტესნი და ასონი ასოთა მისთაგანნი. და რომელნიმე დაადგინნა ღმერთმან ეკლესიათა: პირველად მოციქულნი, მეორე წინაჲსწარმეტყველნი, მესამედ მოძღვარნი; მერმე ძალნი [...]. ნუ ყოველნი მოციქულ იყვნენა? ნუ ყოველნი წინაჲსწარმეტყველ? ნუ ყოველნი მოძღვარ? ნუ ყოველნი ძალ? (12:27-29).

ძველ ეკლესიაში და, კერძოდ, მონასტრებშიც პავლე მოციქულის სიტყვების თანახმად, ღვთისმსახურთა ფუნქციები განაწილებული იყო მოწოდებათა მიხედვით. მოქადაგე, ლიტურგისტი, მოძღვარი, აღსარების მიმღები... სხვადასხვა მოწოდებანი ერთმანეთს არ ენაცვლებოდა, ერთ პიროვნებაში არ იყო მოქცეული. განსაკუთრებული იყო მოძღვრის მოწოდება და მერე ფუნქცია, რომლის რეალიზებისთვის არსებობდა საგანგებო „წესი მოძღვრისა“, ხდებოდა ჯერ მისი გამორჩევა სამღვდელოთა დასიდან, მერე მისი ხელდასხმა და კურთხევა. დღეს კი ეს წესი – მოძღვრის არჩევა-დადგენის ტრადიცია არათუ მივიწყებულია,

უკვალოდ არის გამქრალი. დღეს ჩვენს ეკლესიებში ღვთისმსახური ჟამსაც სწირავს, მოქადაგეც არის და მოძღვარიც, მონანულთაგან აღსარების მიმღები და დამმოძღვრავი, რომელსაც, ხშირად ამ მოწოდებათა არმქონეს, ტვირთად აწევს ეს საქმე. მღვდელი შეიძლება იყოს მოწოდებით ლიტურგისტი, მაგრამ არ ჰქონდეს მოძღვრის ან მოქადაგის მოწოდება. ეს სხვადასხვა ნიჭებია, რომლებიც ერთჩმანეთში არ იყო აღრეული.

ამ უკვალოდ დაკარგული წესის მკვლევარი წერს: „ახლად-გამოვლენილი წესი მოძღვრის ჴელდასხმისა და კურთხევისა, ვფიქრობთ, შესაძლოა, საფუძვლად დაედოს მოძღვრობის ინსტიტუტის (მოძღვრობის წესის) რესტავრაციას საქართველოს ეკლესიაში, თუ ამის საჭიროება შეიქნა“[37]. ჩვენ დავსძენთ, რომ ეს წესი თავის დროზე საჭიროებამ შექმნა და მისი საჭიროება დღესაც არსებობს.

VIII

ეკლესიის ცხოვრებაში, პრაქტიკაში, არსებობს რეალიები, რომელთაც დოგმატიზაცია არ შეხებია იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ ისინი არ ეკუთვნია იმ სფეროს, რომელიც შეიძლება დოგმატურ განსაზღვრებებს დაექვემდებაროს. ერთი ასეთი რეალიაა დღეს მოქმედი საქართველოს ეკლესიის კალენდარი. მე-4 ს-ში ნიკეის მსოფლიო კრებაზე მიღებული იულიუსის კალენდრის ხელშეუხებლობა თითქმის დოგმის ხარისხამდეა არის აყვანილი, მაშინ როცა კალენდარი სამეცნიერო კვლევის პროდუქტია და არა გამოცხადების ან თეოლოგიური განჭვრეტის ნაყოფი. მეცნიერება ვითარდება და ოდესმე კაცობრიობა მიიღებს ასტრონომიულ რეალობასთან ზედმიწევნით მიახლოებულ კალენდარს. გამჯდარია აზრი, თითქოს ახალი კალენდრით დღესასწაულებისა და მარხვების შესრულება სარწმუნოების შელახვა იყოს. ნიკეის კრებაზე ეკლესიამ მიიღო იულიუსის კალენდარი, როგორც ყველაზე ზუსტი არსებულთა შორის, და არა შეუცვლელი ჭეშმარიტების გამოხატულება, როგორც დოგმატი. ნიკეის კრებას, არც სხვა რომელიმე კრებას არ დაუდგენია კალენდრის ხელშეუხებლობა. ქრისტიანული კალენდარი, როგორც ყოველი რელიგიური კალენდარი, ასახავს დროის ჰეტეროგენულობას, რომლის ძალითაც დროითი მონაკვეთები ერთმანეთისგან თვისობრივად განსხვავდება. სხვა თვისება აქვს აღდგომის დღეს, სხვა თვისება – ქრისტეს შობის დღეს და სხვა თვისება იოანე

[37] თამაზ კოჭლამაზაშვილი, წესი მოძღვრობისა, „ჟურნ. „კადმოსი“, 4.2012, გვ. 352.

ნათლისმცემლის შობის დღეს. წმ. გრიგოლ ნოსელი საიდუმლო კავშირს ხედავს, ერთი მხრივ, ზამთრის მზებუდობის შემდეგ დღის მატებასა და ქრისტეს შობას შორის, მეორე მხრივ, გაზაფხულის ბუნიობასა და აღდგომას შორის. იერუსალიმის ქრისტიანებისადმი მიწერილ ეპისტოლეში იმპერატორი იუსტინიანე (483-565) სრულიად გარკვევით წერს: „დღე ესე შობისა ამით ჩანს ოცდამეხუთე თვისა დეკენბერისა, რამეთუ ნათელსა და დღესა შეემატების და ღამესა მოაკლდების. და ამითცა ჩანს, რამეთუ შობა ქრისტესი ოცდახუთსა დეკენბერსა არს“. მართლმორწმუნე იმპერატორი იმოწმებს ნეტარ ავგუსტინეს, რომელიც ერთმანეთს უდარებს ქრისტეს შობისა და იოანე ნათლისმცემლის შობის დღეებს: „იოვანეს შობა დღეთა მოკლებასა იყო, ხოლო ქრისტესი – დღეთა აღმატებასა. და ამას იოვანე თვით იტყვის, ვითარმედ 'ჩემდა ჯერ არს მოკლება, ხოლო მისი აღმატება“[38]. ჟამთა მსვლელობაში, იულიუსის კალენდრის უზუსტობის მიზეზით დაგროვილი ცდომილების შედეგად მზებუდობამ ადრეულ რიცხვზე გადაინაცვლა. ამის გამო ძველი სტილის 25 დეკემბერი აღარ არის რეალურად ის დღე, რომელიც თავისი თვისების გამო ქრისტეს შობის დღედ დაწესდა (ანუ დღე, როცა დღეთა მატებას ეძლევა დასაბამი). იმ მიზნით, რომ ნიკეის კრების გადაწყვეტილება კვლავ ძალაში დარჩენილიყო, 1582 წელს რომის პაპმა გრიგორიუს XIII-მ არსებული კალენდრის რეფორმა მოახდინა. აი, რა ჩაიწერა ამ რეფორმისადმი მიძღვნილ პაპის ბულაში: „პაპის კურიის აუცილებელ საქმეთა შორის ჩვენი უპირველესი საზრუნავი იყო, რომ ბუნიობა ძველთაგანვე მისთვის განწესებულ ადგილზე აღგვედგინა, საიდანაც ნიკეის კრების შემდეგ ათი დღით არის გადანაცვლებული...“ შესწორებული სტილი იულიუსის კალენდრისა არ მიიღო მართლმადიდებელმა სამყარომ. იგი დაიგმო მხოლოდ იმ მიზეზით, რომ კათოლიკური წრიდან იყო გამოსული. მაგრამ ვერც ერთი ექსპერტი ვერ აღმოაჩენს ახალ სტილში რაიმე ნიშანს იმ დოგმატურ გადახრებისა, რომელთაც ერთიანი ეკლესიის გათიშვა გამოიწვიეს. მაგრამ ტრადიცია არ იცვლება, ის ხელშეუხებელია, დოგმატის სიმაღლემდეა აყვანილი. არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ რუსი თეოლოგის გეორგი ფლოროვსკის ნათქვამს, რომ მწვალებლურია არა მხოლოდ ის, რაც აშკარა წინააღმდეგობაშია დოგმატურ სწავლებასთან, არამედ ისიც, რომელიც ყველასათვის სავალდებულო დოგმატურ მნიშვნელობას იძენს, რაც მას თავისი ბუნებით არ გააჩნია“[39].

[38] ილია აბულაძე, შრომები, III, 1981, გვ.305.

[39] Г. Флоровский, «Дом отчий», Избранные труды, М., 2000, გვ. 30.

ძველი სტილის ასეთნაირი შეფასებებია, რომელთაც ვაწყდებით ლიტერატურაში – „იულიუსის კალენდარი კოსმიურ რიტმებს ითვალისწინებს“, „გვეველინება მარადისობის ჰარმონიულ ხატად“, ის არის „დროის სწორუპოვარი სიმფონია“, მასში „ბიბლიური მოვლენები გადმოცემულია კოსმიური აკორდებით, რომელთა ნოტებს წარმოადგენს კალენდარი“, იგი ასახავს „ჭეშმარიტ წელიწადს...“ („ივერია-ექსპრესი“, №№ 62-63, 1995) – სრულიად მოწყვეტილია ქრისტიანობის რეალობას, მისი ფესვები უფრო ორფიკულ წარმოდგენებშია საძებარი.

IX

ამავე კუთხით პრობლემატურია ენის მომენტი საღვთო წერილსა და ლიტურგიაში.

ქრისტემ თავისი მარადიული ჭეშმარიტებანი თავის წარმავალ მშობლიურ არამეულ ენაზე გაუცხადა ხალხს, რომლის წიაღშიც ის იშვა. ამავე ენაზე ითქვა ევქარისტიის საიდუმლოს ფუძემდებლური სიტყვები „მოიღეთ და ჭამეთ, ესე არ ხორცი ჩემი... ესე არ სისხლი ჩემი...“ მაგრამ არამეული ენა საკრალური არ გამხდარა ამის გამო. ბოლოს იგი უფრო ფართოდ განვრცობილმა და ფილოსოფიურმა ბერძნულმა ენამ შეცვალა. მაგრამ არც ბერძნულ ენას მინიჭებია საკრალური სტატუსი.

ქრისტიანულ ეკლესიას არც მის დასაბამში, არც რომელიმე პერიოდში არ მოუთხოვია ღვთისმსახურების, ლოცვებისა თუ ქადაგებებისათვის ყოველდღიური სამეტყველო ენისაგან განსხვავებული ენა. ეს მოთხოვნილება რომ ყოფილიყო, ქრისტე და მოციქულები ებრაულს აირჩევდნენ, იმ ეპოქაში მას ერთადერთს ჰქონდა წმინდა ენის (*ლაშონ ჰა-კოდეშ*) სტატუსი.

მიუხედავად სეპტუაგინტას ღვთივკურთხეულობისა და მაღალი ავტორიტეტის აღიარებისა, წმ. მამებს არ უგულებელუყვიათ აკვილას, თეოდოტიონისა და სიმაქოსის თარგმანები, რომელთაც ისინი იმოწმებდნენ წმიდა წერილის განმარტებისას და იზიარებდნენ კიდეც. ასე იქცეოდნენ წმ. ათანასე ალექსანდრიელი და წმ. ბასილი კესარიელი (იხ. ათანასე ალექსანდრიელის „ფსალმუნთა თარგმანებანი“, ბასილი დიდის „ჰომილიები ფსალმუნებზე“). უნდა გაიმიჯნოს ერთმანეთისგან ღვთიური და ადამიანური მხარეები ბიბლიაში. ღვთის სიტყვა არ უნდა იქნას გაიგივებული რომელიმე კონკრეტულ, ტრადიციის ავტორიტეტით განმტკიცებულ, თუნდაც კანონიკურად შერაცხილ თარგმანთან. ღვთის სიტყვა მარადიულია, ადამიანური კი, რომელიც მას ჰმოსავს – წარმავალი.

დღესდღეობით ილუზია, რომ ბიბლიის ადექვატური ენა ოდენ ძველი, ტრადიციის ძალით ამაღლებული ენა უნდა იყოს, დაძლეულია: ეკლესიის კურთხევით ორი ახალი თარგმანი გამოქვეყნდა. მაგრამ ჩვენს ღვთისმსახურებაში ისევ და ისევ რჩება ძველი ენა, რომელიც მრევლისთვის მრავალწილად გაუგებარია, მისთვისაც კი, ვინც მათ კითხულობს კათაკმეველთა ლიტურგიის დასასრულს. რუსულ ლიტერატურაში მძლავრობს აზრი, რომ ლიტურგიის ენა პრინციპულად გაუგებარი უნდა იყოს.

> გასაგებობის კრიტერიუმი, რომელიც გონებისმიერ ლოგიკურობას მოითხოვს, მართლმადიდებლური ღვთისმსახურების მიმართ ყალბი და მიუღებელია მართლმადიდებლური ცნობიერებისთვის, რომელი არ არის დამძიმებული პროტესტანტული რაციონალიზმით[40].

გაუგებრობის, როგორც პრინციპის, გასამართლებლად თავად წმიდა წერილია დამოწმებული:

> თავად მოციქულებიც კი, რომლებსაც ქრისტემ დაავალა თავისი ეკლესიის დაფუძნება, უცებ ვერ ხვდებოდნენ ყველაფერს, მაგრამ ეს არ აცბუნებდა არც ქრისტეს, არც მათ: და ეს სიტყვა დაფარული იყო მათთვის და ვერ ხვდებოდნენ ნათქვამს (ლკ. 18:34). მხოლოდ აღდგომის შემდეგ უფალმა გაუხსნა მათ გონება წერილის გასაგებად (ლკ. 24:45)[41]

მაგრამ სახარება არ გულისხმობს ენობრივ გაუგებრობას. სახარება გვეუბნება, რომ მოციქულებს კი ესმოდათ ნაცნობი სიტყვები, მაგრამ ვერ ხვდებოდნენ ნათქვამის აზრს, რომელიც მაცხოვრის აღდგომის შემდეგ გახდა გასაგები (ლკ. 24:45). ხსნის საიდუმლოს გაგების პირობა გასაგები ენაა და თუ ენაც, ტექსტის გაგების პირველი საფეხური, ბუნდოვანია, საიდუმლოს შეცნობაზე ზედმეტია ლაპარაკი. ისტორიულად არც ერთი წყაროდან არ ჩანს, რომ ქრისტიანული ეკლესია ღვთისმსახურებაში, ყოველდღიურ ლოცვებში, ქადაგებებში მოითხოვდა განსაკუთრებულ ენას, ამა თუ იმ მრევლის ყოველდღიურად სამეტყველო ენისაგან განსხვავებულს. იმავე კრებულში ვკითხულობთ: „ჩვენ არ შეგვიძლია შევწიროთ მსხვერპლი ღმერთს იმავე სიტყვებით და იმავე ყოველდღიური განწყობილებით, როგორითაც მაღაზიაში და სტადიონებზე დავდივართ. არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ არა

[40] Сети «обновленного православия», Русский Вестник, М, 1995, გვ. 94.

[41] იქვე. გვ. 30-31.

ყოველნაირი სიტყვა (не всякое слово) ადის ღმერთამდე, არა ყოველნაირი ლოცვა მოსწონს ღმერთს"[42]. ამ სიტყვებში შეიძლება იყოს ჭეშმარიტება, მაგრამ არც ის უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ღმერთამდე მივა ყოველნაირი, ნებისმიერ ენაზე ნათქვამი სიტყვა, თუ ის წრფელი გულიდან არის ამოსული და სათანადო განწყობით არის წარმოთქმული, როგორც ფსალმუნი ამბობს: „მსხვერპლი ღვთისა არს სული შემუსვრილი. გული შემუსვრილი და დამდაბლებული ღმერთმან არა შეურაცხყოს". გავიხსენოთ, როგორ დაიწუნა ღმერთმა ფარისეველის მაღალფარდოვანი ლოცვა და როგორ მიიღო მეზვერის ლოცვა, რომელსაც სხვა სიტყვები არ გააჩნდა, გარდა საყოველდღიუროსი. არც ის უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ღმერთს დუმილიც შეუძლია ლოცვად მიუთვალოს ადამიანს. ჩვენი ეკლესიის დღევანდელ სალიტურგიო ენას ხანგრძლივი ტრადიცია ინახავს, ეს ენა გასდევს მთელს ჩვენს საეკლესიო ისტორიას, თუმცა ხელშეუხებლობის სტატუსი მისთვის საეკლესიო კრებას არ მიუნიჭებია. ძველქართულენოვანი ლიტურგიული ტექსტების თანამედროვე ენაზე გადაყვანის მთავარი დაბრკოლება, გარდა ფილოლოგიური ხასიათის შრომატევადობისა და ტექნიკური ხასიათის სიძნელისა, სწორედ ძველი ენის ხელშეუხებლობის რწმენაა, რომელიც გამჯდარია ჩვენს მორწმუნე საზოგა დოებაში, მათშიც კი, რომელთაც არ ესმით იგი, მაგრამ დოგმატურ სიმაღლემდე ჯერ კიდევ არ მიუღწევია, ძირითად არგუმენტად მისი ტრადიციულობა და „კურთხეული სიძველე" რჩება. რუსულ მართლმადიდებლურ მენტალობაში ისე ღრმად არის გამჯდარი ეს რწმენა, რომ სალიტურგიო ენის ფენომენი ლამის დოგმის ხარისხშია აყვანილი. ლიტურგიის, როგორც საღვთო დაწესებულების, სიწმინდე მის ენობრივ სამოსელზეა გადატანილი.

> სლავური ენა ჩვენი სიტყვიერი ხატია (икона), ამიტომაც სლავური ენის შენახვა რუსული მართლმადიდებელი ეკლესიის წესი უნდა იყოს. დოგმატურად ეს ისევე შეიძლება დასაბუთდეს, როგორც ხატთაყვანისცემა: როგორც ჩვენ თაყვანს ვცემთ არა ფიცრებს და საღებავებს, არამედ ხილულ სახეში პატივს მივაგებთ უხილავ პირველსახეს, ასევე აქ თაყვანს ვცემთ არა ბგერებს და გრამატიკულ ფორმებს, არამედ მოსმენად სახეში თაყვანს ვცემთ უსმენელ პირველსახეს[43].

---

[42] იქვე. გვ. 83.

[43] Богослужебный язык русской Церкви, Изд. Сретенского монастыря, 1999, გვ. 229.

ასეთი წარმოდგენა კონკრეტულ, თუნდაც მაღალი კულტურის და სულიერების ენაზე ფილეტიზმის მწვერვალია. კერძოდ კი, ფორმის გაიგივება შინაარსთან, მისთვის სიწმინდის თანაბარი ხარისხის მინიჭება ქრისტიანობაში მწვალებლობის სახეობაა, რისგანაც გეორგი ფლოროვსკი გვაფრთხილებს. ვითარება მძიმდება, როცა ნაციონალური ენის და, საერთოდ, ნაციონალური ისტორიისა თუ რელიგიური კულტურის რეალიები რაღაც განსაკუთრებული ორეოლით, მესიანური ოცნებით არის შემოსილი, რასაც არ ითმენს ქრისტიანობის სული. ბუნებრივი სიყვარული, პიეტეტი და ერთგულება, რასაც უნდა განიცდიდეს ქართველი ადამიანი ტრადიციული კულტურული ფასეულობებისადმი, როგორიც არის ჩვენთვის, პირველ რიგში, ძველი ქართული ენა, არ უნდა გადაფაროს ქრისტეს უნივერსალიზმი, რომელიც ეკლესიის სახით მიეცა ერს.

დღეს ფილეტისტური გადახრის ანტიეკლესიურობა არ არის ბოლომდე გააზრებული, რამდენადაც დაბალი თეოლოგიური დონის გამო საეკლესიო წრეებიდანაც გვესმის მოწოდებები, სადაც მახვილი ეროვნულობაზე მოდის. დამკვიდრებულია: „ქართული ეკლესია“, „ქართული მართლმადიდებლობა“, „ქართული ქრისტიანობა“, „ზეციური საქართველო“ და სხვა მაამებელი შესიტყვებანი. ასე არ იყო დასაბამად, როცა ქრისტეს ეკლესია ძალას იკრეფდა წუთისოფელში და, კერძოდ, საქართველოში იმ საფუძვლებზე, რომლებიც სახარებაშივე და შემდეგ პავლე მოციქულის ღვთივეშთაგონებულ ეპისტოლეებში (1კორ. 12:13; გალატ 3:28; კოლ. 3:11) ჩამოყალიბდა. ეკლესიის ფუძემდებელი მამები არ განიხილავდნენ ეკლესიას ეროვნული ნიშნით. ნაციონალური განყოფა მათ არ შეჰქონდათ ეკლესიაში. წმ. კლიმენტი რომაელი თავის საეპისკოპოსო ეკლესიას მოიხსენებდა „ღვთის ეკლესიად, რომელიც მსხემობს რომში“, და არასოდეს „რომის ეკლესიად“. ეკლესია არ არის რომელიმე ქვეყნის მკვიდრი, ის მხოლოდ მყოფობს ამ ქვეყანაში, როგორც მსხემი და ხიზანი. ის არსებობს ამ წუთისოფელში, მაგრამ არ ეკუთვნის ამ წუთისოფელს. ამიტომაც ავტოკეფალურ ეკლესიათა მიღებულ სახელწოდებათა – „საქართველოს ეკლესია“, „რუსეთის ეკლესია“, „საბერძნეთის ეკლესია“ – ეკლესიოლოგიური აზრი უნდა იყოს: „ეკლესია, რომელიც იმყოფება საქართველოში“, „ეკლესია, რომელიც იმყოფება რუსეთში“ და ა. შ. რაც შეეხება რუსეთში მყოფი ეკლესიის რუსულ სახელწოდებას Русская церковь, იგი ეკლესიოლოგიურად სრული აბსურდია, ის ფილეტიზმის ტერმინოლოგიური მწვერვალია და

სავსებით ბუნებრივად გამოხატავს ამ ეკლესიის ფილეტისტურ-ნაციონალისტურ ტენდენციებს.

შენიშვნა. ერთმა ათეისტმა იღუმენთან დიალოგში ამგვარად გამოთქვა პავლე მოციქულის მოძღვრებიდან გადახვევა (რომ ქრისტეში ერთია ელინი და ბარბაროსი): „Христианство уже давно «приватизировано» нациями и народами", იღუმენი დაეთანხმა, ოღონდ აქცენტი ქრისტიანზე გადაიტანა, ნ. ბერდიაევის სტატიის სათაურის („О достоинстве христианства и недостоинстве христиан") გახსენებით, რომ ბევრ რამეში შეიძლება ქრისტიანის დადანაშაულება, დასძინა, რომ, მიუხედავად ამისა, ქრისტე ყველგან ერთია.[44] მართალია, ქრისტე ერთია და მისი ეკლესიაც ერთია, ქრისტიანობა, როგორც ასეთი, შეუბღალავია, მაგრამ სწორედ ის არის საქმე, რომ ქრისტიანთა ფილეტური „რწმენა" ბღალავს ქრისტეს და ქრისტიანობის უნივერსალურ პრინციპს. ვლ. სოლოვიოვი წერს ერთგან, რომ ქრისტიანის რწმენით, ქრისტიანობა ისლამზე უკეთესია, მაგრამ ისლამისტების უპირატესობაა, რომ ისინი უკეთესად იცავენ ისლამის თუნდაც არასრულყოფილ რელიგიას. და ისმის კითხვა, თუ რა მოსდის ქრისტიანობას უღირსი ქრისტიანების შეგნებაში? ხომ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ერთმანეთის დამოუკიდებლად, ცალ-ცალკე, არსებობენ ქრისტიანობა და ქრისტიანი? ქრისტე სწამს, მაგრამ როგორც ცხოვრობს ქრისტიანი ქრისტეში – სულიერად თუ ხორციელად? (რომ. 8:11).

ძველად, კლასიკურ ხანაში, საქართველოში მყოფი ეკლესია ყოველთვის ინარჩუნებდა კათოლიკეობის შეგნებას და სავსებით ამართლებდა ეკლესიის მრწამსისეულ განმარტებას – „კათოლიკე სამოციქულო ეკლესია". ეს უნივერსალისტური შეგნება პირველად გამოიხატა გიორგი მერჩულეს კლასიკურ ფრაზაში, რომლის ჭეშმარიტი აზრი არ არის სათანადოდ განმარტებული ჩვენს საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში. როცა X საუკუნის ავტორი ამბობს, რომ „ქართლად ფრიადი ქვეყანა აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეინირვის და ლოცვა ყოველი აღესრულების, მხოლო კვირიელეისონი ბერძულად ითქმის", იგი გულისხმობს ეროვნულის (ქართულის) განმსჭვალვას უნივერსალურით, რომელსაც ამ ფრაზაში ბერძნულად ნაგალობევი კვირიელეისონი („უფალო, შეგვიწყალე") წარმოადგენს.

ის უცხოტომელნი (წმ. რაჟდენი, წმ. აბო, წმ. ევსტათი), რომლებიც ქრისტესათვის ეწამნენ ქართლის მიწაზე, წარმოდ-

[44] Литературная газета, 2003 №5051, стр. 6..

გენილნი არიან არა როგორც ქართველობასთან ეროვნულად ინტეგრირებულნი, არამედ როგორც ქრისტეს ეკლესიის მკვიდრნი. ისინი გახდნენ კათოლიკე სამოციქულო (ანუ უნივერსალური) ეკლესიის წმიდანნი საქართველოში მყოფი ეკლესიის გზით, რომელიც ასევე კათოლიკე და სამოციქულოა. სხვაგვარად ჩვენს ქრისტიან წინაპრებს არც უფიქრიათ. დღეს ჩვენში დაკარგულია ეს შეგნება და ჩვენ, უნივერსალურის წინაშე თავისთავადობის დაკარგვის შიშით შეპყრობილებს, გვირჩევნია ვეძებოთ „ჩვენი მართლმადიდებლობა“, „ჩვენი ეროვნული ქართული ეკლესია“ და ეს ქრისტიანულ წმიდათაწმიდა მოვალეობად მიგვაჩნია.

2017

ბიბლიის თარგმანი თანამედროვე ენაზე

„თუ ენით გაურკვეველ სიტყვებს წარმოთქვამთ,
როგორ გაიგება ნალაპარაკევი?“ (1კორ. 14:9)

„ყოველი ენა აღიარებს ღმერთს"
(რომ. 14:11)

ანბანური ჭეშმარიტებაა, რომ თარგმანის უპირველესი ამოცანა სათარგმნელი დედნის აზრის რაც შეიძლება ზუსტად გადმოცემაში მდგომარეობს. მთელი სირთულე მთარგმნელობითი ხელოვნებისა დაიყვანება ერთ უმარტივეს აქსიომატურ მოთხოვნამდე: თარგმანის ტექსტი ისევე გასაგები უნდა იყოს, როგორც დედნის ენაა გასაგები, ანუ, მკითხველი ენობრივ დონეზე არ უნდა აწყდებოდეს დაბრკოლებას. თუ თარგმანის ენობრივი ქსოვილი გაუგებარია, ტექსტის სიღრმისეულ გაგებაზე ზედმეტია ლაპარაკი. ეს ითქმის არა მხოლოდ თარგმანზე, არამედ ნებისმიერ ტექსტზე, რომელიც ავტორის ჩანაფიქრით სრულიად გარკვეულ ინფორმაციას ინახავს. ჩვენში ეს ჭეშმარიტება დავიწყებულია, როცა საქმე ეხება ბიბლიურ (ძველი და ახალი აღთქმების) წიგნებს. გარკვეულ წრეებში არსებობს მყარად გამჯდარი აზრი, რომ წმიდა წერილის ენა, თუ ის ალაგ-ალაგ გაუგებარია, ეს მისი იმანენტური ბუნებაა; რომ წმიდა წერილი არ უნდა იყოს ყველასათვის(!) გასაგები. გაუგებრობა თითქოს თანდაყოლილია მისთვის. გარკვეულ წრეებში არსებობს აზრი, რომ ძველი (საეკლესიო) სლავურის ღირსება სწორედ ის არის, რომ იგი არასოდეს ყოფილა ბოლომდე გასაგები. „ძველი სლავური ენის გრამატიკა და ლექსიკა, წერს ერთი ავტორი, რიგ შემთხვევებში ასახავს ბერძნული ენის წყობას. ამიტომ ძნელია ითქვას, რომ X საუკუნეში სლავური ღვთისმსახურება უფრო გასაგები იყო, ვიდრე დღეს“ (Сети „обновленного православия“, „Русский Вестник“, M., 1995, gv. 94). აქ საუბარი „გაუგებარ ღვთისმსახურებაზეა“, მაგრამ ნათქვამი ასევე მიესადაგება ბიბლიის ტექსტს, რამდენადაც ლიტურგიის ტექსტის უმეტესი ნაწილი წმიდა წერილის მონ-

აკვეთებისგან შედგება. უფრო მეტიც. „გაუგებრობის“, როგორც პრინციპის, გასამართლებლად თავად წმიდა წერილია დამოწმებული: „თავად მოციქულებიც კი, რომლებსაც ქრისტემ დაავალა თავისი ეკლესიის დაფუძნება, უცებ ვერ ხვდებოდნენ ყველაფერს, მაგრამ ეს არ აცბუნებდა არც ქრისტეს, არც მათ: „და ეს სიტყვა დაფარული იყო მათთვის და ვერ ხვდებოდნენ ნათქვამს“ (ლკ. 18:34)“. მაგრამ სახარება არ გულისხმობს ენობრივ გაუგებრობას. სახარება გვეუბნება, რომ მოციქულებს კი ესმოდათ ნაცნობი სიტყვები, მაგრამ ვერ ხვდებოდნენ ნათქვამის აზრს, რომელიც მაცხოვრის აღდგომის შემდეგ გახდა გასაგები (ლკ. 24:45). ხსნის საიდუმლოს გაგების პირობა გასაგები ენაა და თუ ენაც, ტექსტის გაგების პირველი საფეხური, ბუნდოვანია, საიდუმლოს შეცნობაზე ზედმეტია ლაპარაკი. ისტორიულად არც ერთი წყაროდან არ ჩანს, რომ ქრისტიანული ეკლესია ღვთისმსახურებაში, ყოველდღიურ ლოცვებში, ქადაგებებში მოითხოვდა განსაკუთრებულ ენას, განსხვავებულს ამა თუ იმ მრევლის ყოველდღიურად სამეტყველო ენისაგან. იმავე კრებულში ვკითხულობთ: „ჩვენ არ შეგვიძლია შევნიროთ მსხვერპლი ღმერთს იმავე სიტყვებით და იმავე ყოველდღიური განწყობილებით, როგორითაც მაღაზიაში და სტადიონებზე დავდივართ. არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ არა ყოველნაირი სიტყვა (не всякое слово) ადის ღმერთამდე, არა ყოველნაირი ლოცვა მოსწონს ღმერთს“ (გვ. 83). ამ სიტყვებში შეიძლება იყოს ჭეშმარიტება, მაგრამ არც ის უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ღმერთამდე მივა ყოველნაირი, ნებისმიერ ენაზე ნათქვამი სიტყვა, თუ ის წრფელი გულიდან არის ამოსული და სათანადო განწყობით არის წარმოთქმული, როგორც ფსალმუნი ამბობს: „მსხვერპლი ღვთისა არს სული შემუსვრილი. გული შემუსვრილი და დამდაბლებული ღმერთმან არა შეურაცხყოს“. გავიხსენოთ, როგორ დაიწუნა ღმერთმა ფარისევლის მაღალფარდოვანი ლოცვა და როგორ მიიღო მეზვერის ლოცვა, რომელსაც სხვა სიტყვები არ გააჩნდა, გარდა საყოველდღიუროსი. არც ის უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ღმერთს დუმილიც შეუძლია ლოცვად მიუთვალოს ადამიანს. XIX ს-ის პირველ ნახევარში არქიმანდრიტმა მაკარიმ რუსულ ენაზე თარგმნა ძველი აღთქმის წიგნები (იმ ხანად სლავურ მართლმადიდებელ სამყაროში ბიბლიის ერთადერთი ძველსლავური თარგმანი არსებობდა) და გაუგზავნა უწმიდეს სინოდს. უწმიდესმა სინოდმა ამ შრომის საზღაურად მას ეპიტიმია დაადო. ის კი წამძღვარებულ წერილში წერდა: „თუ ჩვენ გვწამს სულიწმიდა, „რომელი იტყოდა წინასწარმეტყველთა მიერ“, ისიც უნდა გვჯეროდეს, რომ წინასწარმეტყველნი რუსულ

ენაზეც გადმოგვცემენ სულიწმიდის სიტყვებს და რომ სულიწმიდას ეთნევა ხალხის ცოცხალი ენა". ამით ყველაფერია ნათქვამი. მაგრამ დღეს ზოგიერთი რუსი იერარქის მიერ რუსული ენა „მდაბალი და დაწუნებულია", როგორც „ქუჩის", „ბაზრისა" და „სტადიონების" ენა (თუმცა ის პუშკინისა და ტოლსტოის ენაც არის), რომელმაც, მათი რწმენით, შეიძლება მხოლოდ მკრეხელურად დააკნინოს და შეურაცხყოს ბიბლიური ჭეშმარიტებანი. აქ უნდა ითქვას, რომ ის ბერძნული ენა, რომელზეც დაიწერა სახარებები, როგორც ცნობილია, არის არა კლასიკური ბერძნული, არამედ ე. წ. *კოინე*, სწორედ რომ „ბაზრის" ენა, რომელზეც მთელი ახლო აღმოსავლეთის გაელინებული მასა ლაპარაკობდა. მაგრამ ამ გარემოებას არ შეუშლია მისთვის, ხელი ეტვირთა უფლის სიტყვის გამოხატვა. ის სრულებით არ ყოფილა „ამაღლებული", „ჰიერატული", როგორც დღეს საქმეში ჩაუხედავ ადამიანებს მიაჩნიათ. „ამაღლებულობას" მას ანიჭებს მისით გამოთქმული ჭეშმარიტებანი, რომელნიც ნებისმიერ ენას, რა წარმოშობისაც არ უნდა იყოს იგი, აამაღლებს, გახდის მას „შემკულად და კურთხეულად სახელითა უფლისათა". ხალხებისა და ენების იმგვარი დისკრიმინაცია, როგორც ეს წარმოდგენილია ხსენებულ „კრებულში", რომ „Промыслом Господним не всякому народу дано проводить богослужение на своем языке.... Не было воли Божьей на то, чтобы Святая Литургия произносилась на языках иных: татарском, украинском и всех других языках, которые входят как часть в единую Русскую Православную церковь", სხვა არაფერია, თუ არა გნოსტიკური ერესის ლინგვისტური ნაირსახეობა, რომელიც ენებს დისკრიმინაციულად განიხილავს. ასეთი ხედვა ძირშივე ეწინააღმდეგება მარტვილიის სასწაულს და პავლე მოციქულის სიტყვებს (გალ. 3:28), ასევე ბიზანტიურ ენობრივ პოლიტიკას, რომელიც არ აბრკოლებდა საღვთო წერილის (ამდენადვე, ცხადია, საღვთისმსახურო ტექსტების) თარგმნას გაქრისტიანებული ქვეყნებისა და ხალხების ენებზე. სახარება ითარგმნა გუთების ენაზე, რომელთაც სამკვიდრებელი მიწა-წყალიც არ ჰქონიათ; მთელი ბიბლია ითარგმნა იმ ხალხის ენაზე, რომლის ეთნიური სახელწოდება „მონის" აღმნიშვნელ სიტყვად იქცა (გერმ. Sklave, ფრანგ. esclave, ინგლ. slave „მონა" (ლათინურიდან sclavus, slavus „სლავი"). გავიხსენოთ, რა პასუხი გასცა კირილე (კონსტანტინე) ფილოსოფოსმა ვენეციელ ეპისკოპოსებსა და მღვდლებს, რომელთაც გაკიცხეს იგი სლავური ანბანის შექმნისა და საღვთო წერილის თარგმნისათვის იმ მოტივით, რომ არ ეგება ღვთის დიდება სხვა ენაზე, ებრაულის, ბერძნულისა და

ლათინურის გარდა. ამ „სამენოვანი მწვალებლობის“ (триязычная ересь) სამხილებლად მათ მოისმინეს მოციქულთასწორის სიტყვები: „განა ღვთისაგან ყველას თანაბრად არ აწვიმს, განა მზე ყველასათვის არ ანათებს, განა ყველა ერთნაირად არ ვისუნთქავთ ჰაერს? როგორ არ გრცხვენიათ, რომ მხოლოდ სამ ენას აღიარებთ, დანარჩენ ხალხებსა და ტომებს ბრმებად და ყრუებად სტოვებთ? მითხარით, რისთვის გახადეთ ღმერთი უმწეოდ, თითქოს მას არ შეეძლოს ხალხებისათვის საკუთარი მწიგნობრობის მიცემა?“ (Житие Константина, XVI). ამ მწვალებლობას ახლა რუსი სამღვდელოება იმეორებს. მათგან ზოგიერთის რწმენით, ამ ნიშნით პრივილეგირებული ენები „ძველი“ ენებია: „ისინი უკეთ გადმოსცემენ რელიგიური ცხოვრების პულსს, უფრო ღრმად გამოხატავენ მლოცველის გრძნობებს, ვიდრე თანამედროვე ენები... ძველი ენები სავსეა ენერგიითა და ემოციებით, ახლები მათთან შედარებით ატარებენ რაციონალისტურ, აღწერილობით ხასიათს. ძველი ენები იძლევიან უფრო მეტ საშუალებას მოვლენათა სიღრმესთან, სულიერ სუბსტანციებთან მიახლოებისა, ახალ ენებს კი შეუძლიათ მხოლოდ გადმოსცენ მოვლენები გარკვეული სისტემით და მოგვცენ მათი ანალიზი“ და ა.შ. (დასახ. კრებ., გვ. 89). ეს ძველი ენებია სლავური, ძველი ბერძნული და ძველი ქართული. მაგრამ ავტორს ავიწყდება ან არ სურს გაიხსენოს, რომ ის თვისებები, რომელთაც იგი მხოლოდ და მხოლოდ ამ ძველ ენებს მიაწერს – „მობილურობა და ექსპრესიულობა ზმნური ფორმებისა, სიუხვე აფიქსებისა და ფლექსიებისა, ლაკონიზმი და დინამიკა სინტაქსური სტრუქტურებისა, ლექსიკის ეტიმოლოგიური სილრმე“ და ა.შ. – ეს ყველაფერი ბევრ თანამედროვე ენას ახასიათებს, მათ შორის რუსულსაც და ქართულსაც, ბალტურ ენებს, თუნდაც, თურქული მოდგმის ენებს... ეს ფაქტია და რატომ არ შეუძლიათ მათ იტვირთონ ლიტურგიული ენის ფუნქცია? შესაძლოა, სწორედ ებრაული ენა არ იყოს შემკობილი ზემოთჩამოთვლილი „ნიჭებით“, მაგრამ ამ ენაზეა შექმნილი ფსალმუნები, ქრისტიანულ ლოცვათა თაურსახენი, და წინასწარმეტყველთა წიგნები. არქაულობა საფუძველშივე ეწინააღმდეგება ქრისტიანობის სულს. თავად სახარება მთელი რომის იმპერიის მოსახლეობისათვის გასაგებ ენაზე დაიწერა. ქრისტეც არამეულ, მთელი პალესტინის ებრაელობის გასაგებ მშობლიურ ენაზე ქადაგებდა, თხრობდა და განმარტავდა იგავებს. ლოცვის ენაც არამეული დედაენა იყო. ამის დადასტურებაა ის, რომ ქრისტემ ფსალმუნის სიტყვები „ღმერთო ჩემო, ღმერთო ჩემო, რაისათვის დამიტევებ მე“ არამეულად წარმოთქვა და არა „წმიდა ენაზე“ –

ებრაულად. ძველ ენათა შერაცხვა რაღაც განსაკუთრებულად მადლმოსილ ენებად, რომლებიც იმთავითვე მოწოდებულნი არიან ღვთის სიტყვის გადმოსაცემად, გაუგებრობაა. რას ნიშნავს „ძველი ენა"? რომელი ეპოქის მიმართ არის ის „ძველი»? ხომ იყო დრო, როცა ეს „ძველი ენა" – ძველი სლავური თუ ძველი ქართული – ახალი იყო? „ძველი" პირობითი კატეგორიაა და მის გააბსოლუტებას არც მეცნიერულად, არც რელიგიურად საფუძველი არა აქვს. „ძველი ენის" ამგვარ თეორიას თუ გავყვებით, ქრისტიანობასაც „ძველ რელიგიად" მივიჩნევთ. რაკი ქრისტიანული ლიტურგიისათვის, ქრისტიანის ლოცვისათვის მხოლოდ ძველი ენები ყოფილა გამოსადეგი, ძალაუნებურად უნდა მივიდეთ იმ დასკვნამდე, რომ ქრისტიანობაც ძველი, არქაული რელიგიაა: ჩვენ მხოლოდ და მხოლოდ ძველი ენის მეშვეობით უნდა ვიმეცნებდეთ მის ჭეშმარიტებებს. ამას ადასტურებენ სახარება და ეპისტოლენი? ან, თუნდაც, სულიწმიდის მოფენის სასწაული, როცა მოციქულები ყველა იქ შეკრებილთა ენებზე ამეტყველდნენ (საქმე, 2:1-11)? ამ სასწაულით ხომ იქ წარმოდგენილ თითოეულ ენას (ყველა თანამედროვე იყო!) მიენიჭა მადლი ქრისტეს სიტყვის მისაღებად? ეს სასწაული ხომ იმას ადასტურებს, რომ არც ერთი ენა არ არის მოკლებული ღვთის სიტყვის გამოხატვის უნარს? რატომ ამეტყველდნენ მოციქულები სხვადასხვა ენებზე? კიდევ რისთვის მოხდა ეს სასწაული? ხომ იმის დასამოწმებლად, რომ ამ ისტორიულ წამებში, როცა იქმნებოდა ქრისტეს ეკლესია, ყველაფერი, რაც ამ დროს ითქმოდა, ყველასათვის გასაგები ყოფილიყო? თუმცა იმავე კრებულის ერთ-ერთი ავტორი სრული გაბედულებით წერს: „Критерий понятности, исключительно рассудочной логичности в подходе к православному богослужению, есть критерий ложный неприемлемый для православного сознания, не отягощенного протестантским рационализмом (გვ. 94). აქ, პირველ რიგში, უნდა შეინიშნოს, რომ პროტესტანტიზმზე ადრე სწორედ მართლმადიდებლობის წიაღში მოხდა ყოველი ერის ქრისტიანთათვის გასაგებ მშობლიურ, ამდენადვე საყოველდღიურო ენაზე წმიდა წერილისა და საღვთისმსახურო ტექსტების თარგმნა. სწორედ ამგვარი „რაციონალიზმი" იყო მისაღები იმთავითვე აღმოსავლეთ საქრისტიანოსათვის, რითაც იგი განსხვავდებოდა დასავლეთისაგან, სადაც ლათინური ენა დიდხანს რჩებოდა წმიდა წერილისა და ლიტურგიის ენად, რომელიც გაუგებარი იყო ევროპის ხალხებისათვის. ბიბლიაში არაფერია ისეთი, რისი გამოხატვაც ვერ შეძლოს ადამიანურმა ენამ: მართალია, ბიბლია ღვთის სი-

ტყვაა, მაგრამ ის სიტყვა, რომელშიც გამოითქმის სიტყვა (ლოგოსი) ადამიანური სიტყვაა. ადამიანური ენაც, ისევე როგორც მთელი ბუნება, ამ სიტყვით არის შექმნილი და ამდენად შემზადებულიც მის მისაღებად და გამოსახატავად. თუ მთელი ბუნება ქრისტეს ჭეშმარიტებას ამოწმებს, მით უმეტეს ენა, თუმცა ის სრულყოფილებისგან შორს არის. მაგრამ წმიდა წერილისთვის პრივილეგირებული, განსაკუთრებული სიწმიდით შემოსილი ენები არ არსებობენ. ამ მხრივ, როგორც პავლე მოციქული ამბობს, ქრისტეში არ არის არც ელინი, არც იუდეველი, არც სკვითი, არც ბარბაროსი, და – დავძენ მე, არც ძველი და არც ახალი, არც ფლექსიურ-სინთეტური, არც აგლუტინაციური... ბასილი დიდი ერთგან წერს: „სიტყვით გამოცხადებაჲ საქმეთა ღმრთისათა კადნიერება არს. რამეთუ გონება უზომოთა ნაკლულევანებითა გამოეხუების გულისხმისყოფისაგან ჭეშმარიტებისა საქმეთა მისთასა და კუალად სიტყვა ვერ შემძლებელ არს გამოცხადებად, რაჲ-იგი გონებასა მოსრულ იყოს ყოველიე“ („სარწმუნოებისათვის წმიდისა სამებისა“). ეს ჭეშმარიტებაა, მაგრამ მაინც ადამიანმა უნდა გამოათქმევინოს ადამიანურ ენას ის რეალობა, რომლის გამოსათქმელად მოწოდებულია იგი. ეს მოწოდებაა, მოაქციოს სიტყვაში ჭეშმარიტება, თუმცა როგორც ჭეშმარიტებაა ბოლომდე მოუხელთებელი, ასევე შეუძლებელია სიტყვამ ერთხელ და სამუდამოდ „მოიხელთოს“ იგი. აქედან გამომდინარე, ბიბლიის თარგმანი ნებისმიერ ენაზე არ შეიძლება მოცემული იყოს ერთხელ და სამუდამოდ. თარგმანი იმით განსხვავდება დედნისაგან, რომ მას არ ჰყოფნის ის სიღრმე, რომელსაც ფლობს ორიგინალის ტექსტი. ეფრემ მცირე წერს, დედანი ღვიძლი შვილიაო. მაშ, ის გულისხმობდა, რომ თარგმანი გერია, და თუ თარგმანს გერად ჩავთვლით, მთარგმნელის ამოცანა იმაში უნდა მდგომარეობდეს, რომ გერი რაც შეიძლება მეტად მიუახლოვოს ღვიძლს. თუმცა ეს ამოცანა ბოლომდე ვერ განხორციელდება – გერი ვერ გარდაიქმნება ღვიძლად – მაგრამ არსებობს ამ გზაზე დაბრკოლებათა დაძლევის გზები. ბიბლიური წიგნების თარგმნის პროცესი პერმანენტული პროცესია. ეს გზაა, რომელიც თანდათანობით უნდა თავისუფლდებოდეს ხარვეზებისგან. არსებული თარგმანი უნდა უმჯობესდებოდეს თაობიდან თაობაში, ან იქმნებოდეს ახალ-ახალი თარგმანები, რომლებიც ერთმანეთის შემავსებელ პრინციპებზე იქნება დამყარებული.თითქმის ქართლის მოქცევის ხანიდან მომდინარე ქართული თარგმანები ბიბლიური წიგნებისა პერიოდულად განიცდიდა გადამუშავებას, ლექსიკურ თუ სინტაქსურ ცვლილებებს, რასაც დღემდე შემორჩე-

ნილი ერთმანეთისგან განსხვავებული რედაქციები მოწმობენ. მაგრამ სხვადასხვა მთარგმნელობითი სკოლებიდან გამოსულ მთარგმნელებს არასოდეს გაუგიგივებიათ ენობრივი პრობლემები საღვთისმეტყველო ტრადიციასთან, რომელიც საერთო იყო ყველასათვის. ჭეშმარიტება ერთია, მაგრამ მისი სამოსელი, პლანი გამოხატვისა, იცვლებოდა ენის განვითარების კვალობაზე. ჩანს, ძველები ხელმძღვანელობდნენ სახარებისეული პრინციპით, რომ ახალი ღვინო არ უნდა ჩაისხას ძველ თხიერში. რა მიზანს ემსახურებოდა ტექსტში ცვლილებების პერიოდული შეტანა, თუ არა იმას, რომ იგი ყველა ხანის მკითხველისათვის გასაგები ყოფილიყო, რადგან ბიბლია ცოცხალი წიგნია და ის ასეთად უნდა გადასულიყო თაობიდან თაობაში. ბიბლიის თარგმანი ცოცხალ ენაზე მარად ცოცხალი უნდა იყოს, ის მარად ღია უნდა იყოს უმჯობესისთვის. ვეყრდნობით რა წმ. მამათა ავტორიტეტს და ვიღებთ მათ პრინციპს წმიდა წერილთან მიმართებაში, უნდა ვაღიაროთ მისი ღიაობა ცვლილებათა მიმართ, რომლებსაც დრო აყენებს მათ წინაშე. ამავე დროს ისიც უნდა ვაღიაროთ, რომ განსხვავებული თარგმანები სხვადასხვა კუთხით წარმოგვიდგენენ მრავალპლანიან დედანს. დედნისეული სიღრმის წვდომისათვის ფასდაუდებელია განსხვავებული თარგმანის მონაცემები. მიუხედავად სეპტუაგინტას ღვთივკურთხეულობისა და მაღალი ავტორიტეტისა, წმ. მამებს არ უგულებელუყვიათ აკვილას, თეოდოტიონისა და სიმაქოსის თარგმანები, რომელთა მოწმობებს ისინი ითვალისწინებენ წმიდა წერილის განმარტებისას და იზიარებენ კიდეც. ასე იქცეოდნენ წმ. ათანასე ალექსანდრიელი და წმ. ბასილი კესარიელი (იხ. ათანასე ალექსანდრიელის „ფსალმუნთა თარგმანებანი“, ბასილი დიდის „ჰომილიები ფსალმუნებზე“). უნდა გავმიჯნოთ ერთმანეთისგან ღვთიური და ადამიანური მხარეები ბიბლიაში. სავსებით გასაზიარებელია დანიელ კ. ერიჩიეს შენიშვნა (ჟურნ. „Мир Библии“, გვ. 83), რომ ღვთის სიტყვა არ უნდა იქნას გაიგივებული რომელიმე კონკრეტულ თარგმანთან, ჩემი მხრივ კი დავსძენ, თუნდაც კანონიკურად შერაცხილ თარგმანთან. ღვთის სიტყვა მარადიულია, ადამიანური კი, რომელიც მას ჰმოსავს – წარმავალი. ქრისტემ თავისი მარადიული ჭეშმარიტებანი თავის წარმავალ მშობლიურ ენაზე გაუცხადა თავის ხალხს, რომლის წიაღშიც ის იშვა. გამოცხადება გრძელდება. თუმცა არამეული ენა მკვდარია, ქრისტე კვლავ და კვლავ უცხადებს ჭეშმარიტებას თავის ხალხს, „ახალ ხალხს“ – ქრისტიანებს და ყველას, ვისაც თავის ცოცხალ მშობლიურ ენაზე მოსმენა შეუძლია. რაც შეეხება წმიდა წერილის თანამედროვე

ქართულ ენაზე თარგმნის პრობლემას. ეს პრობლემა მართლაც რომ პრობლემა შეიქნა. საზოგადოების გარკვეული წრეები (არა მხოლოდ საეკლესიო) პრინციპულად ბოლომდე არ იღებს ახალ თარგმანს. არსებობს აზრი, თითქოს თანამედროვე ქართულ ენას არ შეუძლია ადექვატურად გადმოსცეს ბიბლიური თხრობის სტილი, ბიბლიურ ჭეშმარიტებათა გამომხატველი ცნებები, და ამიტომაც ბიბლიის თარგმნა ახალ ენაზე ამაო შრომაა, არასასურველიც კი არის, თუ მკრეხელური არა. ამ შეხედულებას გარკვეულწილად კვებავს დაეჭვება თანამედროვე ქართული ენის შესაძლებლობებში. მკითხველის ცნობიერებაზე ძლიერ ზემოქმედებას ახდენს ბიბლიის ტრადიციული ტექსტი, რომელიც სიძველის შარავანდით არის გარემოსილი. მის შეგნებაში ბიბლიური წიგნები ღრმად და აუცილებლობით არის დაკავშირებული ძველქართულ ენასთან, რომელიც თხუთმეტი საუკუნის მანძილზე მათი ერთადერთი ჭურჭელი იყო. თანამედროვე თარგმანის აღქმას და მიღებას აბრკოლებს ის დისტანცია, რომელიც, გარკვეული მიზეზებით, შეიქმნა ბიბლიის თანამედროვე მკითხველსა და ბიბლიის სამყაროს შორის. ბიბლიის ძველ თარგმანს შეჩვეული მკითხველი ახალ ქართულზე შესრულებულ თარგმანში ვერ ცნობილობს თავის „ამაღლებულ", არქაულ ბიბლიას და უმალ განხიბლული რჩება. მისთვის ბიბლიისა და სასულიერო მწერლობის ერთადერთი ადექვატური ენა ძველი სალიტერატურო ქართულია. აქ თავს იჩენს ტრადიციის ძლიერი დაწოლა და ეს გასაგებია. თანამედროვე მკითხველს ვერ წარმოუდგენია მის თანადროულ ენაზე მეტყველი აბრაამი და ძველი აღთქმის სხვა პირები – პატრიარქები, წინასწარმეტყველნი, მეფენი... რამდენადაც ეს პირნი მისი შეხედულებით თანამედროვე სამყაროსაგან აბსოლუტურად განსხვავებულ სამყაროში ცხოვრობენ, ისინი თითქოს მიწიერი არსებებიც კი არ არიან. ბიბლიურ ენაში და ბიბლიური წიგნების არსში ჩაუხედავი მკითხველი ამ ყალბი დისტანციის შესანარჩუნებლად მოელის და მოითხოვს განსაკუთრებულად „ამაღლებულ" ენას.

არქაული, გაუცხოებული (უცხო ყოველთვის ამაღლებულია) ლექსიკა, ხშირ შემთხვევაში ბუნდოვანი ელინიზებული სინტაქსი, თანამედროვე ენის ფონზე უჩვეულო საქცევები უქმნის ტექსტს მეორად ესთეტურ აურას, რასაც არაფერი აქვს საერთო ორიგინალთან. ბიბლია – ორივე აღთქმა ფხიზელი წიგნებია, რომლებიც ობიექტურად ასახავენ ღვთის სიტყვას და ქმნიან კოსმოსის ობიექტურ ხატს. ის თავისუფალია იმპრესიონისტული ნახევარტონებისგან, ისეთი პოეტიკისგან, რომელიც სუბიექტური აღქმის

ფართო გასაქანს იძლევა. მის ყოველ სიტყვას, ყოველ ეპიზოდს, ყოველ მონოდებას ონტოლოგიური საფუძველი აქვს – და ეს ყველაფერი ადექვატურად არის გამოხატული სიტყვაში. ბიბლიის თანამედროვე თარგმანის ოპონენტებს ავიწყდებათ ის ფაქტი, რომ თანამედროვე ქართული სალიტერატურო ენა ერთადერთი ენაა ქადაგებისა და საღვთისმეტყველო ლიტერატურისა. სრულიად ცხადია, რომ ამ ფუნქციით მისი შემდგომი განმტკიცებისათვის აუცილებელია მის სუბსტანციაში წმიდა წერილის სულისა და ენერგიის ჩაღვრა. ათონელ მოღვაწეთა ცხოვრებაში ნათქვამია, რომ მათ „განამშვენეს და განადიდეს ენაი ჩვენი და ქვეყანა ჩვენი თარგმანებითა წმიდათა წერილთაითა“. ასეთსავე შემკობას და კურთხევას მოითხოვს, მოელის თანამედროვე ქართული ენა, რათა საღვთისმეტყველო ასპარეზზეც აჩვენოს თავისი ძალმოსილება. თანამედროვე ქართულს შესწევს ძალი და კიდეც უნდა შეიქნას იმ ახალ ჭურჭლად, რომელიც მიიღებს თავის წიაღში არა თუ ძველს, არამედ ახალ ღვინოს.

1998

მოქცევის გზაზე

„საპატრიარქოს უწყებათა“ ამა (2000) წლის 21-27 იანვრის ნომერში გამოქვეყნებული „პრესის მიმოხილვის“ ერთი მონაკვეთი ეძღვნება იმ მოსაზრებათა კრიტიკულ განხილვას, რომლებიც გამოთქმული მაქვს გაზეთების „კავკასიონის“, „ახალი ტალღისა“ და „განახლებული ივერიის“ ფურცლებზე. მე გულწრფელდ მადლობელი ვარ ავტორისა (რომლის ვინაობა, სამწუხაროდ, პუბლიკაციის ანონიმურობის გამო, ჩემთვის უცნობია), რომ ჩემი ნაწერებისთვის ყურადღების მიქცევით საშუალება მომცა უფრო ვრცლად და მკაფიოდ გადმოვცე ჩემი თვალსაზრისი.

„პირველი, რაც პატივცემული პროფესორის ინტერვიუდან გამოსჭვივის, მისი მენტორული ტონია. მას ეკლესიის მისიად მიაჩნია მისი საზღვრების გაფართოება, რასაც იგი ვერ ახერხებს. რადგან თურმე ნუ იტყვით და „ჩვენს ეკლესიას სამისიონერო გამოცდილება არა აქვს“.

იმის არგუმენტად, რომ საქართველოს მართლმდიდებელ ეკლესიას დიდი სამისიონერო გამოცდილება აქვს, ოპონენტს შეუძლია შემახსენოს ის ხანა, როცა საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ეგიდით ქრისტიანობა ჩრდილო კავკასიის ხალხებში ვრცელდებოდა. მაგრამ მას შემდეგ მრავალმა წყალმა ჩაიარა და ეს გამოცდილება თან წაიღო. საქმის ვითარებას არ ცვლის კავკასიაში ქრისტიანობის აღმდგენელი საზოგადოების არსებობა რუსეთის მმართველობის პერიოდში – ეს იყო ნაწილი რუსეთის ეკლესიის სამისიონერო პოლიტიკისა, რომელსაც საკმაო გამოცდილება ჰქონდა, და არა საქართველოს ეკლესიისა, რომელიც იმ ხანად, როგორც დამოუკიდებელი დაწესებულება, არ არსებობდა. ამასწინანდელ „რეტრო-პერსპექტივის“ ტელეგადაცემაში (22.02.2000) სწორედ ამ გამოცდილების არარსებობაზე ან სისუსტეზე იყო საუბარი. ეს ფაქტი არც გადაცემაში მონაწილე სასულიერო პირს უარუყვია. თუმცა ისიც ითქვა, რომ იდგმება ნაბიჯები სამისიონერო გზაზე.

მისიონერობაზე რომ არ ვილაპარაკოთ, ჩვენი ეკლესია სრულიად მოუმზადებელია თავისი მრევლის დასაცავად სხვადასხ-

ვა სექტების მოძალებისგან. ეკლესიის მესვეურთ, აღშფოთების გარდა, სხვა არაფერი რჩებათ მათ მოსაგერიებლად. გასაგებია, რომ სექტების მისიონერები აგრესიულნი არიან, ნებისმიერი ხერხით ცდილობენ საკუთარი რწმენის გავრცელებას, რელიგიისკენ მიდრეკილ ან გაუბედურებულ, უმწეო ადამიანებზე ზემოქმედებას. ეკლესია აგრესიას აგრესიითვე ვერ უპასუხებს. ვერ მოიგერიებს მათ ცეცხლით და მახვილით, როგორც მართლმადიდებელი ეკლესიის სახელს ამოფარებული გლდანის ეკლესიის მრევლი იქცევა. ფიზიკურ ძალას, რომელიც რწმენის „სიწმინდისთვის“ იბრძვის, ეკლესია ფიზიკური ძალითვე, რაც მას, თუ სახელმწიფოს არ ესესხა, არ გააჩნია, ვერ დაუპირისპირდება. ეკლესიამ უნდა აამოქმედოს სულიერი და ზნეობრივი პოტენციალი, აჩვენოს თავისი უპირატესობა სხვა კონფესიების მომართ. ხალხისთვის არცთუ მისაწვდომი ქრისტიანული დოგმატიკა, რომელიც ეკლესიის არსს შეადგენს, ქრისტიანული ზნეობრივი ცხოვრების ენაზე უნდა ითარგმნოს. პირველ რიგში, ეკლესიის მესვეურმა უნდა აჩვენოს მართლმადიდებლური ცხოვრების სახე, რასაც ვერ ვხედავთ.

კიდევ ვწერდი იმ ენის თაობაზე, რომლითაც ეკლესია უნდა ელაპარაკებოდეს საზოგადოებას, რომელიც არ არის ერთგვაროვანი და არსებითად განსხვავდება იმ საზოგადოებისგან ვისაც ეკლესიის ძველი მამები ესაუბრებოდნენ. თუ არსებითად შევეხებით ენის პრობლემას, აღმოჩნდება, რომ ეს გამოხატვის პლანის პრობლემაა ფართო აზრით. აქ არა მხოლოდ ვერბალურ ენას უნდა ვგულისხმობდეთ.

როცა მართლმადიდებელ ეკლესიას თანამედროვე ცხოვრებისგან ჩამორჩენას სწამებენ, გულისხმობენ არა მარადიულ ჭეშმარიტებებს, რომლებზეც დგას ქრისტეს ეკლესია, არამედ ამ ჭეშმარიტებათა გადმოცემას ძველი, უფრო სწორად, ყავლგასული კატეგორიებით.

ეკლესიაში არის ორი მხარე: ერთი უცვალებელი, ეს არის მისი დოგმატიკა, და მეორე – ცვლილებას დაქვემდებარებული მხარე, როგორიც არის გადმოცემა-გამოხატვის ფორმა. ძველი ფორმით გადმოცემული ჭეშმარიტება გაუგებარი რჩება საზოგადოებისთვის. გარდა ამისა, შეინიშნება ტენდენცია, რომ ყველაფერი, რაც ემსახურება დოგმატურ მხარეს, მის რეალიზებას, როგორიც არის ღვთისმსახურების ვერბალური ენა, მისი წესი, კალენდარი, საეკლესიო შენობის სახე და სხვა დოგმატურ ხარისხში იქნას აყვანილი. ეს ვრცელი საუბრის თემაა. აქ ვიტყვი მხოლოდ, რომ დოგმატური მხარისა და გამოხატვის პლანის იერარქიული

გათანაბრების ტენდენციას სასიკეთო არაფერი მოაქვს, გარდა ორმხრივი გაუგებრობისა საზოგადოებასთან ურთიერთობისას. ეს კლავს თავისუფლების ყოველგვარ გამოვლინებას საეკლესიო ცხოვრების იმ სფეროში, რომელიც ექვემდებარება ადამიანურ შემოქმედებას. გადმოცემა-გამოხატვის სფეროს საკრალიზებულად წარმოდგენამ, ფსიქოლოგიურ თუ სხვა რიგის ფაქტორებთან ერთად, უბიძგა ე. წ. მართლმადიდებელ მშობელთა საზოგადოებას, სასამართლოში ეჩივლა რელიგიის სახელმძღვანელოთა („რელიგია და კულტურა“, „რელიგიის ისტორია“) ავტორებისათვის – რევაზ თვარაძისა და ნუგზარ პაპუაშვილისათვის იმ მოტივით, რომ მათში დამახინჯებულად არის გადმოცემული მართლმადიდებლური მოძღვრება, რომ ისინი ერეტიკული წიგნებია და რყვნის ბავშვების ცნობიერებას. მომჩივანნი საშუალო სკოლის სახელმძღვანელოდან მოელოდნენ ანათემებს (წყევლა-კრულვას) განსხვავებული კონფესიების მიმართ. მათ ვერ იცნეს არატრადიციულად გადმოცემული ქრისტიანული ჭეშმარიტებანი. ეს სიბეცეა, ეს მათ შეზღუდულობასა და კულტურულად ჩამორჩენილობაზე მეტყველებს. ჩემს ნაწერებში ოპონენტმა „უნიატური სულისკვეთებას“ დაინახა, თუმცა მე სწორედ უნიატობის საპირისპიროდ მიწერია: „მართლმადიდებელ ეკლესიას აქვს სამართლიანი პრეტენზიები რომის ეკლესიისადმი. რომის ეკლესიას, თუ იგი საბოლოო შერიგების ნებას გამოიჩენს, დიდი სქიზმის შემდეგ მიღებული დოგმატების გადახედვა მოუწევს“. ეს არის კათოლიციზმისადმი ობიექტური მართლმადიდებლური მიდგომა. იგი გამორიცხავს უნიატობას. შესაძლოა, ანონიმი ავტორი „უნიატურ სულისკვეთებად“ იმას მითვლის, რომ მე რომის კათოლიკურ ეკლესიას ეკლესიად ვიხსენიებ და არა სექტად, როგორც ჩვენი „მართლმადიდებელი ჯვაროსნები“ მიიჩნევენ, ან მითვლის იმას, რომ მოსურნე ვარ ეკლესიათა შორის დიალოგისა, ან იმას, რომ მე სქიზმას (განხეთქილებას) ეკლესიებს შორის მძიმე და ტრაგიკულ ისტორიულ რეალობად ვთვლი და „ჯვაროსნებივით“ ნეტარებას არ მგვრის იმის წარმოდგენა, რომ კაცობრიობის უმეტეს ნაწილს შეიძლება საუკუნო ჯოჯოხეთი ელოდეს? არსად არ დამიწერია და არც ვფიქრობ, რომ ეკლესიათა შერიგების პირობა პაპის პრიმატის აღიარება უნდა იყოს („უნიატური სულისკვეთება“ სწორედ ეს იქნებოდა). პირიქით, მე ვწერდი იმის თაობაზე, რომ რომის ეკლესიას მოუწევს შერიგების შემთხვევაში ახლადშემოღებული დოგმატების, მათ შორის, პაპის პრიმატისა და მის შეუმცდარობის, გადახედვა. უნიატობა არის არა შერიგება ეკლესიათა, არამედ გადასვლა ერთი ეკლესიიდან

მეორეში, ისიც სანახევროდ. გადასვლა ვერ დააახლოებს ეკლესიებს. უნიატობა იზიარებს ყველა დოგმატს, რომელიც რომის ეკლესიაში დიდი სქიზმის შემდეგ იქნა მიღებული, მათ შორის პაპის შეუმცდარობისას, აღიარებს პაპის პრიმატს, იტოვებს რა მართლმადიდებლობიდან მხოლოდ ჩვეულებით მხარეს – რას სახელდობრ? იტოვებს უფლებას, ლათინური მესის ნაცვლად ასრულებდეს იოანე ოქროპირის ლიტურგიას და იმოსებოდეს, როგორც იმოსება მართლმადიდებელი სამღვდელოება. ანუ ეს ნიშნავს: დოგმატიკა, რაც არსებითად შეადგენს ეკლესიის საფუძველს, რომაულ-კათოლიკურია, რიტუალური მხარე კი, რაც ნაკლებად არსებითია და ყოველთვის ექვემდებარებოდა და ექვემდებარება ცვლილებას, ბიზანტიურ-მართლმადიდებლურია. ამგვარი უნია „კოჭლი“ და ცალმხრივია და სრულიადაც არ არის ეკლესიათა ესქატოლოგიური გაერთიანების საწინდარი. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ უნიატები ცუდი ქრისტიანები არიან. პოლიტპატიმართა მონათხრობით ვიცით, რომ მათ შორის ბევრმა პატიმართა ბანაკებში მტკიცე აღმსარებლობა გამოიჩინა.

გავარჩიოთ ანონიმი ოპონენტის კიდევ ერთი საყვედური: „ზოგიერთი სასულიერო პირის ობსკურანტული განცხადების საქართველოს ეკლესიის პოზიციად გასაღება... რბილად რომ ვთქვათ, არასწორია“. მე გაცილებით რბილად გამოვთქვი ჩემი დამოკიდებულება კონკრეტული სასულიერო პირის უარყოფითი თვალსაზრისის მიმართ თანამედროვე საერო ხელოვნებისა თუ, საზოგადოდ, კულტურის შესახებ. მკაცრ უარყოფით თვალსაზრისს აქვს უთუოდ რაღაც მიზეზი და გამართლება, როგორც რეტროსპექტულად, ისე ქრისტიანული ესქატოლოგიის პერსპექტივაში. ღვთიური ჭეშმარიტებათა მიმართ დაცემულ სამყაროში ყველაფერს მეტ-ნაკლებად ხრწნილების დაღი აძევს. ხელოვნება და, საზოგადოდ, კულტურა მოწოდებულია დაცემული წუთისოფლის („რომელი ბოროტსა ზედა დგას“) დაძლევისაკენ. თუ ამას ვერ ახერხებს, ეს მისი ნაკლია. მე ვწერდი, რომ მართლმადიდებელ ეკლესიას გარკვევით არ გამოუხატავს აზრი ქრისტიანობის დამოკიდებულებაზე კულტურის მიმართ თეოლოგუმენის სახით (რაკი ეს დოგმატური გადაწყვეტილების საგანი არ არის). მაგრამ ეს ცალკე თემაა. ამჟამად აქ მთავარი და მნიშვნელოვანი სხვაა. სახელდობრ: როგორ უნდა განარჩიოს რიგითმა მორწმუნემ ეკლესიის პოზიცია „ობსკურანტის“ პოზიციისგან. რიგითმა მორწმუნემ შეიძლება არ იცოდეს, როდის ლაპარაკობს სასულიერო პირი ეკლესიის სახელით და როდის გამოთქვამს თავის კერძო თვალსაზრისს. ყოველდღე ვისმენთ

ქადაგებებს, მაგრამ შეიძლება არ ვიყოთ დარწმუნებულნი, რომ მოქადაგის პირით ჭეშმარიტება ღაღადებს. შეიძლება მოძღვარის პირით არ ღაღადებდეს ჭეშმარიტება. აი, რას წერს თავად სასულიერო პირი, ცნობილი განათლებული მოძღვარი, არქიმანდრიტი: „პირველ რიგში, მორჩილმა ადამიანმა უნდა აღიაროს თავისი უკიდურესი უმწეობა და უძლურება. მან უნდა უთხრას თავის თავს: „მე არარაობა ვარ. მე არ შემიძლია თავი გადავირჩინო“. ადამიანი ღრმად უნდა დარწმუნდეს თავის უძლურებაში“. დავიმახსოვროთ მოძღვრის ეს მოწოდება და განვაგრძოთ დამოწმება: „შემდეგ, ძმანო და დანო, ის მთლიანად უნდა მიენდოს თავისი მოძღვრის ნებას, როგორც ქვა მოქანდაკის ხელებს ან თიხა – მექოთნეს (რა თქმა უნდა, იმ პირობით, თუ მოძღვრის სწავლება არ ეწინააღმდეგება სახარებისეულ მცნებებს, რომლებიც მარადიულნი არიან). სულიერ მოძღვართან მისულ მორჩილ ადამიანს უნდა ჰქონდეს მტკიცე გადაწყვეტილება, შეასრულოს ყველაფერი, რასაც მოძღვარი იტყვის“ („სულიერ მოძღვართან ურთიერთობის შესახებ“, გაზ. „კანდელი“, №5, 1997, გვ. 3). შევეკითხოთ ავტორს: როგორ უნდა გაარჩიოს „უკიდურესად უმწეო და უძლურმა არარაობამ“, რომელიც საეჭვოა, ერკვეოდეს სახარების მოძღვრების ანბანში, რა არის ჭეშმარიტი და რა – არა მოძღვრის მოწოდებაში? თუ ის მართლაც „არარაობაა“, ცხადია, ვერ გაარჩევს. და იმ შემთხვევაში, თუ მოძღვრის სწავლება არ ეთანხმება სახარების მოძღვრებას, რა იხსნის მორჩილის სულს, რომელიც ვალდებულია უსიტყვოდ შეასრულოს მოძღვრის ნათქვამი? ხოლო თუ მორჩილს შესწევს უნარი, თავად გაარჩიოს ჭეშმარიტება მცდარობისაგან, რისთვის ესაჭიროება მას მოძღვარი? ან თუ ის „არარაობად“ ირწმუნებს თავს, როგორღა შეიძლება შერჩეს „მტკიცე გადაწყვეტილების“ გამოტანის ნება? „შეასრულოს ყველაფერი, რასაც მოძღვარი ეტყვის“? შეასრულოს მტკიცე გარანტიის გარეშე, მხოლოდ იმ ვარაუდით, რომ მოძღვრის სწავლება არ ეწინააღმდეგება სახარებას? ხომ უშვებს ავტორი ალტერნატივას („რა თქმა უნდა, იმ პირობით, თუ...“)? აქ, ცხადია, მსედველობაში თანამედროვე რიგითი მოძღვარია, რომელსაც ნებისმიერ ეკლესიაში მოეძებნით და ვანდობთ ჩვენს სულს. მაგრამ, კვლავ ვკითხულობ, როგორ გაარკვიოს სარწმუნოებაში სუსტად გაცნობიერებულმა ადამიანმა რომელი მოძღვარი ღაღადებს ეკლესიის აზრს? არათუ დღევანდელი რიგითი მოძღვარი, არამედ ეკლესიის მამებიც კი, რომლებმაც სიტყვიერი გამოხატულება მისცეს საეკლესიო ჭეშმარიტებებს, არაიშვიათად საკუთარ შეხედულებებსაც გამოთქვამდნენ, რომელთაც

არ ჰქონიათ უცილობელი ჭეშმარიტების პრეტენზია. თითოეულ მათგანს ჰქონდა კერძო შეხედულება საკითხზე, რომლის დოგმატიზაცია ეკლესიას არ მოუხდენია. მათი ავტორიტეტიდან და საქმიდან გამომდინარე, ბევრის შეგნებაში მათი შეხედულებანი ადვილად ისადგურებენ, როგორც უეჭველი ჭეშმარიტებანი. ვისაც ჰქონია შემთხვევა ერთმანეთისთვის შეედარებინა ათანასე ალექსანდიელისა და ბასილი დიდის „ფსალმუნთა განმარტებანი", დაინახავდა მათ შორის სხვაობას, წინააღმდეგობას თუ არა – შეუთავსებლობას. მართალია, ფართო მასშტაბით ისინი ავსებენ ერთმანეთს, მაგრამ ხშირად საპირისპირო განმარტებებს იძლევიან. უფრო მეტიც: წმ. გრიგოლ ნოსელი იზიარებდა ორიგენის შეხედულებას ყველა თავისუფალი ნების მყოფელ არსებათა (უკიდურესად დაცემულ ადამიანთა და ეშმაკთა) საბოლოო აღდგენას (ე.წ. აპოკატასტასის), პირველქმნილ სრულყოფილებაში, თუმცა ეს შეხედულება ეკლესიამ არ მიიღო. ასე რომ, არ არსებობს ეკლესიის მამათა აბსოლუტური თანხმობა (ე. წ. consensus patrum) ყველა საკითხში და როგორ შეგვიძლია, დარწმუნებული ვიყოთ, რომ თანამედროვე მოძღვარი სრულ ჭეშმარიტებას ღაღადებს? ადამიანის არარაობის, სრული უმწეობის, უსიტყვო მორჩილების მოძღვრისეული „დოგმატი" არა თუ უბრალოდ ადამიანურ ღირსებას შეურაცხყოფს, არამედ სრულიად უგულებელყოფს ადამიანის პიროვნებას, როგორც ღვთის ხატს, ყველაზე ძვირფასს მათ შორის, რაც კი ღმერთს გაუჩენია. ეს ქრისტიანობაც აღარ არის. „მორჩილმა სულიერი მოძღვრის თითოეული სიტყვა უნდა გაითავისოს და როგორც რაიმე ძვირფასეულობა, ჩაილაგოს თავის გულში ძვირფასი საჩუქარივით", – გვასწავლის მოძღვარი. არავითარი დიალოგი, არც წმიდა წერილი. წმიდა წერილის სიტყვებს მოძღვრის სიტყვები ენაცვლება. მოძღვარი აფარებულია „მორჩილსა" და ღვთის სიტყვას შორის, თავად ღმერთს შორის. ნაცვლად იმისა, რომ ადამიანი ძრწოდეს მხოლოდ ღვთის წინაშე, მისგან მოძღვარი თავის წინაშე ძრწოლას მოითხოვს. ამ დროს კი, თუ რიგითი მორწმუნე ადამიანი არარაობაა, არანაკლები არარაობაა თვით მოძღვარიც ღვთის აბსოლუტური ჭეშმარიტებისა და აბსოლუტური სიწმიდის წინაშე. ასეთია, დამეთანხმება მოძღვარიც, წმიდა მამათა და ბერთა გამოცდილება. ისინი სულმუდამ, რა სულიერ სიმაღლისთვის არ უნდა მიეღწიათ, თავიანთ არასრულყოფილებაზე მოთქვამდნენ. მომისმენია პატიოსანი მოძღვრისგან ქადაგება ერთ-ერთ ლაზარეს შაბათს (საეკლესიო კალენდარში ამ დღეს იხსენიება „ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ", თუმცა ტე-

ქსტი არ არის ლიტურგიული დანიშნულების) იმის თაობაზე, რომ ქართველები არ მონაწილეობდნენ ბაბილონის გოდლის შენებაში და ამიტომაც გადაურჩნენ ენათა აღრევას. ამ მიზეზით არის თურმე ქართული ენა უფლის ენა. როგორ მოიქცეს ქადაგების მსმენელი, მორჩილი? უსიტყვოდ დაუჯეროს ამ „გამოცხადებას"? ბევრი უჯერებს და ამიტომაც არის მკიცედ ფეხმოკიდებული ჩვენს საეკლესიო და საერო წრეებში წარმოდგენები ქართველობაზე, როგორც ღვთის რჩეულ ხალხზე, უმართებულოდ გაგებულ ღვთისმშობლის წილხვედრილობაზე, მის „გაბრწყინებაზე" და ა. შ. ეს ყველაფერი „ქართული მესიანიზმის" ყალბი იდეების საზრდოა. ვერავინ აიწევს თითს, რომ შეეპასუხოს მოძღვარს, რადგან ეს ეკლესიაში ხდება: მოძღვარი ex kathedra ქადაგებს. და ბოლოს, ვის თვალსაზრისს გამოხატავს „საპატრიარქოს უწყებათა" პუბლიკაცია? – ეკლესიისას? საპატრიარქოსას? თუ მხოლოდ ანონიმისას? დღეს, ჩვენი საღვთისმეტყველო განათლების დონის პირობებში არავინ არის დაზღვეული შეცდომებისაგან. შემჩნეულია დოგმატური ცდომილებები გამოცემებში, რომელთა მესვეურნი სხვათა ნაწერებში ეძებენ გადახვევებს. აქვთ თუ არა მათ სათანადო მომზადება და ხელმწიფება იმისათვის, რომ საეკლესიო ცენზორის როლი დაეკისროთ?

2000

თანამედროვე ეკლესია და წარსულის მყუდროება საღვთისმსახურო ენის შესახებ

წინა წერილში ვწერდი, რომ ეკლესიის მამებს, თითოეულ მათგანს აქვს კერძო შეხედულება, რომელთა დოგმატიზაცია არ მომხდარა. ასევე ეკლესიის ცხოვრებაშიც არსებობს სფეროები, რომელთაც დოგმატიზაცია არ შეხებია იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ ისინი არ ექვემდებარებიან დოგმატურ განსაზღვრებებს. ერთი ასეთი სფეროა, რომელიც იქნებ თეოლოგუმენურ გადაწყვეტას მოითხოვდეს, მაგრამ ისევ და ისევ ეკლესიის მოძღვრების შუქზე – ეს არის ენის პრობლემა ლიტურგიაში. მე არ დამისვამს საკითხი ლიტურგიული ტექსტების ტოტალურად თარგმნის თაობაზე (ეს ეკლესიის პრეროგატივაა და თუ დადებითად გადაწყდება, ერთჟამიერი აქტი არ იქნება, არამედ ხანგრძლივი პროცესი), მხოლოდ აღვნიშნე, რომ მრევლს არ ესმის ძველი ენა. ოპონენტი ამის საპასუხოდ წერს: „მრევლი ამის შესახებ არ ჩივის“.

ძალიან ცუდია, თუ არ ესმის და არ ჩივის. ვისაც ესმის, ცხადია, ის არ იჩივლებს. მაგრამ რამდენია მრევლში ეს „ვინ“? შეიძლება ტესტის ჩატარება, რა ესმით და როგორ ესმით. დამერწმუნეთ, მძიმე შედეგს მივიღებთ. არ გამოიძნელდება ისეთი ფრაზის მოძებნა, რომლის ენობრივი გარსი უიმედოდ დაძველებულია, მაგრამ ეს შორს წაგვიყვანდა (ამავე დროს თითო-ოროლა ნიმუშს არგუმენტი ძალა არ ექნება). არაფერს ნიშნავს, რომ მრევლი არ ჩივის. უსიტყვო მორჩილება არასოდეს ჩივის. შესაძლოა, მრევლი ფიქრობს, რომ ლიტურგიის ენა შიგადაშიგ პრინციპულად გაუგებარი უნდა იყოს, ყოველ შემთხვევაში, მისი, როგორც რიგითი მორწმუნის, გასაგები არ უნდა იყოს. ვისთვისაც ჯერარს გაგება, მას ესმის. მოძღვარს ესმის. ლიტურგია სამღვდელოს პრეროგატივაა. ასე ფიქრობს მრევლი. მაგრამ ასეა ეს? თავდაპირველ ეკლესიაში არ იყო ასე. მრევლი აქტიურ მონაწილეობას იღებდა ლიტურგიაში (ეს სიტყვაც ამას ნიშნავს: სახალხო მსახურებას). და მრევლს, უბირსაც კი, ენობრივ დონეზე მაინც ყველაფერი ესმოდა. თუ საწინააღმდეგოს დავუშვებთ, უნდა ვიფიქროთ, რომ

თავდაპირველ ეკლესიაში საღვთო ლიტურგიის ნაცვლად მაგიური ქმედებები ხდებოდა. მაგრამ ეკლესიის ისტორია არ იცნობს ისეთ ენობრივ სიტუაციას, როცა ღვისმსახურების ენა მრევლისათვის ენობრივად ბუნდოვანი ან გაუგებარი იქნებოდა. და შედგომაც, არც ერთ მსოფლიო საეკლესიო კრებას არ დაუდგენია, რომ სალიტურგიო ენა გამიჯნული უნდა იყოს საყოველდღეო ენისაგან, რომ უნდა არსებობდეს სალაპარაკო ენისაგან განსხვავებული წმიდა ენა. „წმიდა ენის“ ცნება ბაბილონის ტყვეობის შემდგომი პერიოდის რეალობაა, იგი უცხოა ქრისტიანული სამყაროსათვის. ებრაულს წმიდა ენის სტატუსი აქვს დღემდე იუდაიზმში, მაგრამ არც ძველი (სეპტუაგინტას ენა) და არც ახალი აღთქმის ბერძნული არასოდეს გამოცხადებულა წმიდა ენად. შეიძლება ვილაპარაკოთ ბერძნული და ძველი ქართული ენების მადლმოსილებაზე. მაგრამ მადლი ბუნებით დაჰყვა ამ ენებს? ვის შეუძლია თქვას, რომ ეს მადლი მათი ბუნებრივი თვისებაა და არა მინიჭებული? რაკი მოსავს, ბუნებითი არ უნდა იყოს. ეკლესიამ არ მიანიჭა ეს მადლი? რა უშლის ეკლესიას, რომ აკურთხოს ახალი ენაც და ის გახდება, როგორც ძველ ენის მიმართ არის ნათქვამი, „კურთხეული და შემკული სახელითა უფლისათა“. ათონელთა ცხოვრებაში ლაპარაკია, რომ შემკულობა და კურთხეულობა ქართულმა ენამ წმიდა წერილის თარგმანთა წყალობით შეიძინა.

იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს „საპატრიარქოს უწყებანი“ პრინციპული მოწინააღმდეგე არ არის ლიტურგიული ტექსტების განახლებისა, რაკი სვამს კითხვას: „ვინ უნდა გადმოახალქართულოს ძველი ტექსტები, ვინ უნდა შეასრულოს ეს უზარმაზარი სამუშაო? „თუ სურვილი და ნება იქნება, დაუძლეველი არაფერია.

რა არის თავისთავად ენა? ენა არის ნახევრად ბუნების, ნახევრად კულტურის მოვლენა. ენა, როგორც მოცემულობა, არ შეიცავს თავის თავში, თავის ფონეტიკაში, ლექსიკაში, გრამატიკულ სისტემაში სიწმიდეს არც ზოგადად ქრისტიანულ-რელიგიური და არც კერძოდ მართლმადიდებლური აზრით. თუმცა რუსი სასულიერო პირები სხვა აზრის არიან. ერთგან ვკითხულობთ: «Славяне промыслительно одарены благословенным языком, служившим веками для богослужения, Священного Писания и молитвы, и никогда не житейским нуждам, ни даже церковной литературы» (Сети «обновленного православия», М., 1995, გვ. 92). უფრო მეტიც არის ნათქვამი: „სლავური ენა თითქმის ერთადერთი ენაა საღვთო ლიტურგიისა, რასაც სხვა ენები მოკლებულნი არიან განგების ძალით: ღვთიური განგებით ყველა ხალხს

როდი მიეცა ღვთისმსახურების აღსრულება საკუთარ ენაზე... არ ყოფილა ღვთის ნება, რომ წმიდა ლიტურგიის სიტყვები წარმოთქმულიყო თათრულ, უკრაინულ და ყველა სხვა ენაზე, რომლებიც კი ერთიანი რუსული მართლმადიდებელი ეკლესიის წიაღს ეკუთვნიან“ (იმავე წიგნში, გვ. 84).

აქ გამოთქმული აზრები სრულიად უცხოა მართლმადიდებლობისათვის, საფუძველშივე ეწინააღმდეგება არა მხოლოდ სახარების სულს, არამედ ბიზანტიურ საეკლესიო პოლიტიკასაც, რომელმაც გზა და სტიმული მისცა თავის დროზე ხვადასხვა ენებს წმიდა წერილის მისაღებად. ამ პოლიტიკის წყალობა იყო, რომ ქართველობამ ძალზე ადრე მიიღო თავის ენაზე წმიდა წერილი. ის, ვინც არსებული სალიტურგიო ენების აბსოლუტურ ბუნებით მადლსა და სიწმიდეს აღიარებს, მან ზემოთ დამოწმებული სიტყვებიც ზოგიერთ ენათა პრივილეგირებულობის შესახებ ჭეშმარიტებად უნდა ჩათვალოს. და არიან კიდეც ადამიანები ჩვენში, ასე რომ ფიქრობენ და ცდილობენ სიწმიდით შემოსონ ეს აზრი. ენა და ერი იდენტური ცნებებია ბიბლიაში („ყოველნი ენანი აქებდეთ უფალსა... „). ამიტომაც, ენების რანგებად დაყოფა სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანთა ტიპებად დაყოფის ენებზე გადატანილი პრედესტინაციული გნოსტიკური თეორია, რომელიც იმთავითვე დაგმო ეკლესიამ. ამ ცრუმოძღვრების თანახმად, არიან ადამიანები რომლებიც შობითგანვე ხსნის გარეშე არიან დარჩენილნი – ესენი არიან „ხორციელნი“ (σωματικοι) მათი ბედი იმთავითვე გადაწყვეტილია. მხოლოდ სულიერნი (πνευματικοι) გადარჩებიან. ასახელებული კრებულის რუს ღვთისმეტყველთა ფიქრით, ენათა შორის ასეთი „სულიერი“ მხოლოდ ძველი სლავურია და, თუ რომელიმე ეროვნების ადამიანს სურს ხსნა, ხსნას ის მხოლოდ და მხოლოდ ამ ძველი, გაუგებარი ენის საშუალებით მიაღწევს. ავტორის რწმენით, რუსეთში მცხოვრები არარუსი ქრისტიანი ერები მხოლოდ ამ ენის მეოხებით უნდა ეზიარონ ქრისტეს. მაგრამ რა ბედი ეწევათ სხვებს, ვინც რუსეთში არ ცხოვრობს, არამედ ალიასკაზე, ვისთვისაც მიუწვდომელია ძველი სლავური, ძველი ბერძნული, ძველი ქართული?

„არაფრით არ შეიძლება იმის თქმა, განაგრძობს რუსი ავტორი, რომ IX საუკუნეში სლავური ღვთისმსახურება უფრო გასაგები იყო, ვიდრე დღეს“ (გვ. 94). სხვა ავტორს, ასევე სასულიერო პირს, ამგვარი სიტყვა აქვს მომზადებული ენის ბუნდოვანების გასამართლებლად: „თავად მოციქულებიც კი, რომლებსაც ქრისტემ დააგალა თავისი ეკლესიის დაფუძნება, უცებ ვერ ხვდებოდნენ ყველაფერს, მაგრამ ეს არ აცბუნებდა არც

ქრისტეს, არც მათ: „და ეს სიტყვა დაფარული იყო მათთვის და ვერ ხვდებოდნენ ნათქვამს“ (ლკ. 18:34). ნუთუ ავტორი ნამდვილად ფიქრობს, რომ აქ ლაპარაკი ენობრივ გაუგებრობაზეა? სახარების ეს ადგილი გვეუბნება არა იმას, რომ მოციქულებს ენა (კერძოდ, არამეული) არ ესმოდათ, არამედ იმას, რომ ისინი ვერ ხვდებოდნენ ნათქვამის საიდუმლო აზრს (ლაპარაკია აღდგომის საიდუმლოზე).

კიდევ გავიმეორებთ, რომ ქრისტიანულ ეკლესიას არც მის დასაბამში, არც რომელიმე პერიოდში არ მოუთხოვია ღვთისმსახურების, ლოცვებისა თუ ქადაგებებისათვის ყოველდღიური სამეტყველო ენისაგან განსხვავებული, საკრალური ენა. სახარების ხანაში ერთადერთი საკრალური ენა ბიბლიის ებრაული იყო, მაგრამ ბაბილონის ტყვეობაში ამ ენამ, როგორც წმინდა წერილის ენამ, წმინდის სტატუსი მიიღო (*ლაშონ ჰა-კოდეშ*) და სამეტყველოდ მას ბაბილონში შეთვისებული არამეული შეენაცვლა. ამ ენაზე მეტყველებდა და ლოცულობდა პალესტინის ებრაელობა. ამ ენაზე, როგორც მშობლიურზე, ქადაგებდა იესო და ჯვარცმულმა სწორედ არამეულად და არა წმიდა ენაზე, წარმოთქვა ფსალმუნის სიტყვები *ელი, ელი, ლამა საბაქთანი* (მთ. 27:46). რუსი ავტორი კი წერს: „არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ არა ყოველნაირი სიტყვა (не всякое слово) ადის ღმერთამდე, არა ყოველნაირი ლოცვა მოსწონს ღმერთს“ (გვ. 83). ამ სიტყვებში არის რაღაც წილი ჭეშმარიტებისა: მართლაც, ღმერთს არ მოსწონს ყოველნაირი სიტყვა. მაგრამ ჭეშმარიტება უნდა თქმულიყო ბოლომდე: ღმერთს მოეწონება ყოველნაირი სიტყვა, თუ ის გულწრფელია, როგორ ენაზეც არ უნდა იყოს წარმოთქმული. ის აკურთხებს ყოველ სიტყვას და ყოველ ენას, თუკი ის ჭეშმარიტების გამოხატვას იტვირთავს. გავიხსენოთ, ვისი ლოცვა შეიწყნარა ღმერთმა – უბირი მეზვერისა თუ ფარისევლის, რომელიც არ დააკლებდა ცდას და მოახერხებდა კიდეც, რომ მისი ლოცვის სიტყვები, რაც შეიძლება, ზეაწეული და ამსოფლიურს განრიდებული ყოფილიყო.

დოგმატების შესახებ

„დოგმატის შექმნა შეუძლებელია. იგი მარადიული, ღვთივგანცხადებული ჭეშმარიტებაა (და არა ჭეშმარიტების მცველი, როგორც ბ-ნი ზურაბი ამტკიცებს). ნიკეის და სხვა მსოფლიო კრებებზე მოხდა ამ ჭეშმარიტებათა სწორედ, სიტყვიერად გამოთქმა, მათი ფიქსაცია ვერბალურ დონეზე, ზუსტი ტერმინებით გამოხატვა და არა მათი შექმნა ან გამოგონება“, წერს „საპატრიარქოს უწყებანი“.

არსებობს გამოცხადება და არსებობს დოგმატი. ეს ორი სხვადასხვა რეალობაა. დოგმატი ჭეშმარიტების გამოცხადების სიტყვიერი სამოსელია. დოგმატი თავისთავად, როგორც ასეთი, ღმერთკაცებრივი შემოქმედებაა. გამოცხადების შინაარსი ანუ ჭეშმარიტება ღვთიურია; დოგმატი კი, როგორც მისი ჭურჭელი – კაცებრივი. ბარძიმი ადამიანის შექმნილია, მაგრამ ის, რაც მასშია ანუ წმიდა ნაწილი, არ არის ადამიანის შექმნილი. დოგმატი, რა თქმა უნდა, გამონაგონი არ არის, მაგრამ ის შექმნილია დოგმატშემოქმედების პროცესში. ამგვარი სიტყვიერი გარსით ის არ გამოცხადებულა.

იყო დრო ქრისტიანობის, ქრისტეს ეკლესიის ისტორიაში, როცა არ არსებობდა დოგმატები იმ სიტყვიერი გამოხატულებით, როგორც დღეს არის. დოგმატის სიტყვიერი გამოხატულება, გარსი, მსოფლიო კრებათა შემოქმედებაა. ერთი ღვთისმეტყველის თქმით, თავდაპირველი ეკლესია ადოგმატური იყო მსოფლიო კრებების ეპოქასთან შედარებით. რას ნიშნავს ეს? იმას, რომ გამოცხადებით მიღებული ჭეშმარიტება ჯერ კიდევ არ იყო მკაცრ სიტყვიერ ფორმულებში მოქცეული. და არც იყო ამის აუცილებლობა. ავიღოთ სამაგალითოდ სამების დოგმატი. მოხდა სამების გამოცხადება იორდანეზე ან, უფრო ადრე, მოსეს ჰქონდა მისი გამოცხადება, რომელიც იგავური სახით გადმოიცა ძველი აღთქმის პირველსავე მუხლებში („ღმერთმა შექმნა“, „თქვა ღმერთმა“ და „სული ღვთისა იქცეოდა ზედა წყალთა“). ასევე იგავურად გადმოიცა იორდანეზე მომხდარი სამების გამოცხადება: მამის ხმა, იესო ქრისტე და მტრედი. სამების დოგმატი, თუმცა მისი ჭეშმარიტება ცნობილი იყო (იმ ზომით, რამდენადაც ეს ადამიანის უნარს ხელეწიფება), მხოლოდ მეორე მსოფლიო კრებაზე იქნა დოგმატურად ჩამოყალიბებული, როცა გაჩნდა მისი არსებობის საჭიროება. ისინი შეიქმნა იმ მიზნით, რომ რაიმე ხვრელი არ დარჩენილიყო მწვალებლური თვალსაზრისებისთვის.

ჭეშმარიტება არ გამოცხადებულა დოგმატის სახით. ასე რომ ყოფილიყო, არ გახდებოდა აუცილებელი მსოფლიო კრებების მოწვევა, რომელთა ძირითადი მიზანი მწვალებლობლობის მოგერიება და დოგმატთა ჩამოყალიბება იყო მტკიცე ლოგიკურ ფორმულებში. მარადიულია არა თავად დოგმატი, არამედ ჭეშმარიტება, რომელიც დაცულია სიტყვიერ სიმბოლოში. ამიტომ არ შეიძლება იმის თქმა, რომ დოგმატის ესა თუ ის კონკრეტული გამოხატულება ამომწურავია და არ ექვემდებარება დაზუსტებას. ამის მაგალითად მრწამსის სიმბოლოც კმარა: ნიკეაში 325 წელს მიღებულმა 381 წელს კონსტანტინოპოლის კრებაზე განიცადა

განვრცობა და დახვეწა, მაგრამ სულიწმიდა რომ ღმერთია, არ არის სრულყოფილად ჩამოყალიბებული: „და სულიწმიდა, უფალი და ცხოველსმყოფელი, რომელი მამისაგან გამოვალს, მამისა თანა და ძისა თანა თაყვანის-იცემების და იდიდების... „ ეს ბოლომდე არ გამოხატავს სულიწმიდის ეჭვმიუტანელ ღმერთობას, როგორც ძის მიმართ არის გამოხატული: „ღმერთი ჭეშმარიტი ღმრთისაგან ჭეშმარიტისა". ტექსტი თითქოს გაურბის სულიწმიდის ღმერთობის აღიარებას. ცნობილია, რომ ეს განაპირობა წმ. ბასილი დიდის იკონომიურმა პოლიტიკამ.

დოგმატები ისტორიულ პროცესში იქმნება, ისინი ისტორიული მოვლენებია, მხოლოდ ღვთიური აბსოლუტური ჭეშმარიტების გამოცხადებაა უცვლელი, რადგან მეტაისტორიულია, სცდება ისტორიის ფარგლებს. ისტორიულობა წარმავალ ფორმას ეხება, არა მარადიულ შინაარსს.

საერო ხელოვნებისა და, საზოგადოდ, კულტურის თაობაზე

ჩემს შენიშვნაზე, რომ ეკლესიას არ გამოუთქვამს თავისი აზრი კულტურაზე, „საპატრიარქოს უწყებანი" წერს: „ამის გაკეთება ერთობ ძნელია თვით ამ კულტურის დიდი სიჭრელის გამო. ამიტომაცაა, რომ თვით სასულიერო პირთა შორისაც არ არსებობს ერთიანი აზრი. მართლაც და ძნელია ერთმნიშვნელოვანი მიდგომა გქონდეს „ვეფხისტყაოსნისა" და „როკ-ნ-როლის" მიმართ".

მე ვგულისხმობდი თვალსაზრისს საერთოდ კულტურის და არა ცალკეული ნაწარმოებებისა თუ ჟანრების არა კერძოდ, „ვეფხისტყაოსნისა" და „როკ-ნ-როლის" შესახებ. ვგულისხმობდი კულტურას, როგორც საკაცობრიო მოვლენას, რომელიც ყველა ცივილიზაციაში ადამიანური ყოფის იმანენტური აუცილებლობა იყო და არის. კულტურა დღეს ემანსიპირებულია ეკლესიისაგან. თუნდაც ჩავთვალოთ, რომ ის უძღები შვილია, რომელიც გავიდა მამის სახლიდან და დამოუკიდებელ ცხოვრებას მიჰყო ხელი და, როგოც ვიცით, საბოლოოდ დაუბრუნდა მამის წიაღს.

„საპატრიარქოს უწყებანი" ახსენებს „როკ-ნ-როლს". არავინ მოელის მის დადებით შეფასებას არც ეკლესიისგან და არც კლასიკური მუსიკის პოზიციებიდან. მსგავსი ხელოვნება შეიძლება შეაფასოს საერო კრიტიკამ, როგორც უკონტროლო ემოციებში ჩაფლული უძღები შვილი. მაგრამ ამგვარი შეფასება, ცხადია, ვერ გავრცელდება მთელ ხელოვნებაზე და, ზოგადად, მთელ კულტურაზე. ხელოვნება და კულტურა სწორედ ემოციების მართვისა და დახვეწის (სუბლიმაციის) კულტურა და ხელოვნებაა.

რაც ქმნის ქაოსიდან კოსმოსს, ეს არის ხელოვნებაც და კულტურაც.

მაგრამ საქმე ის არის, რომ „ობსკურანტი", როგორც „საპატრიარქოს უწყებანი" იხსენიებს, არსობრივად უარყოფს ხელოვნებას. მისი კრიტიკის, როგორც იტყვიან, მახვილი განსაკუთრებით სამსახიობო ხელოვნების წინააღმდეგ არის მიმართული. ჩვეულებრივ, მიუთითებენ „დიდ რჯულისკანონს", სადაც შეტანილია V მსოფლიო კრებების დადგენილებები, რომელთა შორის 52-ე კრძალავს მიმეტურ (ქართულად „სახიობის" და „მზუელაობის") წარმოდგენათა გამართვას, ასევე ცხოველებთან ბრძოლისა და ხოცვა-ულეტის სანახაობას ცირკის არენაზე. ძნელია ახლა იმის კვლევა, თუ რა ხასიათისა იყო ეს სახიობა, რომელთა მომწყობნი და ალბათ თავად შემსრულებელნიც (ანუ მსახიობნი) ეკლესიისგან განკვეთით ისჯებოდნენ. ისიც გასარკვევია, თავად სახიობა იკრძალებოდა არსობრივად, როგორც ხელოვნება, თუ კონკრეტულად ის თემატიკა, რომელიც იმხანად შეადგენდა თეატრონთა რეპერტუარს. კრების ოქმებში აკრძალვა არ არის დოგმატურად ფორმულირებული ანუ არ არის მოცემული მისი უარყოფის ანთროპოლოგიური საფუძველი. ხოლო ეჭვი არ არის, რომ სახიობა ანთროპოლოგიური პრობლემაა. დღეს შესაძლებელია სწორედ ქრისტიანული ანთროპოლოგიის შუქზე მოხდეს სახიობის რეაბილიტაცია. ეს საღვთისმეტყველო პრობლემაა და ალბათ მისი გადაწყვეტა ეკლესიის წიაღში უნდა მოხდეს, რათა ბოლო მოეღოს მითქმა-მოთქმას იმის თაობაზე, რომ ზოგიერთი მოძღვარი სატანურ საქმიანობად თვლის მსახიობობას, ეკლესიის უმაღლესი იერარქები კი ესწრებიან თეატრალურ წარმოდგენებს. ეს გარემოება დაბრკოლებას უქმნის მორწმუნეს.

ნუთუ მართლა სულის წარმწყმედელია სახიობა (მსახიობის ხელოვნება), როგორც ჩვენს „მართლმადიდებელ ჯვაროსნებს" მიაჩნიათ და ქადაგებენ? ნუთუ ეწინააღმდეგება ის ადამიანის, როგორც ღვთის ხატის, ღირსებას და დანიშნულებას ამ ქვეყნად და იმ სასუფევლად? ვიმეორებ, ვერც წმიდა წერილში, ვერც ეკლესიის მამათა ნაწერებში, ვერც მსოფლიო კრებათა აქტებში ვერ ვიპოვით არგუმენტებს, რომლებიც ადამიანის ბუნების სიღრმისეულ ანალიზზე ან ღვთიურ გამოცხადებაზე იქნება დაფუძნებული. პირიქით კი შეიძლება ვილაპარაკოთ სახიობის ნიჭის ფუნდამენტურობაზე ღვთის ხატის არსებაში. ეს ვრცელი თემაა და მისი გაშლა ამ სტატიის ფარგლებში შეუძლებელია. ამიტომაც ვიტყვი მოკლედ. ამოვდივარ ადამიანის, როგორც ღვთის ხატის, უნივერსალობიდან, რასაც სხვანაირად, მიკროკოსმოსი ეწოდება.

ადამიანი ერთადერთია ღვთის ქმნილებათაგან, რომელიც ატარებს ყოველი ქმნილების პოტენციას და ამას ენოდება მარტივად მიკროკოსმოსი. ადამიანში არა მხოლოდ ჩადებულია ყოველი ქმნილების პოტენცია ღმერთიდან დაწყებული ქვამდე, არამედ აქვს მონიჭებული ამ პოტენციების რეალიზაციის უნარი. ქრისტიანული ანთროპოლოგია აფუძნებს ადამიანის განღმრთობის ესქატოლოგიურ იდეას, ამავე დროს ადამიანი შეიძლება ქვაც გახდეს, ქვის „სული" განასახიეროს. ადამიანს ღვთისგან მომადლებული გარდასახვის ნიჭის წყალობით შეუძლია ქმნიდეს თავის აბსოლუტურ „სხვას" (როგორც ღმერთი ქმნიდა აბსოლუტურ სხვას ამ ხილულ-უხილავი სამყაროს სახით) და ამ სხვადყოფნის პროცესში თავის თავადვე რჩებოდეს, როგორც პიროვნულ-ინდივიდუალური იგივეობა. სახიობა ერთადერთია ხელოვნებათა შორის, სადაც შემოქმედი მასალად იყენებს არა რაიმეს მის გარეშე არსებულს, არამედ თავის ერთადერთ განუმეორებელ ცოცხალ ხმასა და სხეულს. ეს არის მისი „ინსტრუმენტიც" და „მასალაც". ეს მხარე იმდენად არსებითია, რომ ხელოვანის ზოგადი სახელწოდება „არტისტი" (ლათინური სიტყვიდან ars, artis) თანამედროვე ენებში „მსახიობის" მნიშვნელობით დამკვიდრდა. სახიობას აქვს კიდევ სხვა ასპექტები, რომლებიც მას კი არ აშორებენ ქრისტიანობას, არამედ მის საკუთრივ ხელოვნებად აქცევენ.

და ბოლოს, დავასრულებ გამოჩენილი რუსი რელიგიური მოაზროვნის, წრფელი მართლმადიდებლის გ. ფედოტოვის (1886-1951) თითქოს მოულოდნელი, მაგრამ რეალობის ღრმად გამომხატველი, მართალი სიტყვებით: „თანამედროვე ხელოვნება, თვით უღვთოც კი, უფრო მეტად პასუხობს თანამედროვე გატანჯული სულის რელიგიურ მოთხოვნილებებს, ვიდრე ბიზანტიური მოზეიმე მყუდროება".

2000

ეკლესია სახელმწიფოში

ეკლესია მოწოდებულია მორწმუნეთა მოსამზადებლად ღვთის სასუფეველისთვის, სახელმწიფო კი იმისათვის არსებობს ღვთის ნებით და ხშირად მიშვებით, რომ ქვეყანა, საზოგადოება, ადამიანები ამქვეყნიურ ჯოჯოხეთს და ქაოსს აცილოს. ამ აზრით, როგორც პავლე მოციქული ამბობს, „არა არს ხელმწიფება, გარნა ღმრთისა მიერ“ (რომ. 13:1). თუ ასეა, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ეკლესია იმ ზღვარამდე ითმენს და იწყნარებს სახელმწიფოს (ხელისუფლებას, ძალაუფლებას), ვიდრე მას ქვეყანა ჯოჯოხეთად არ გადაუქცევია. ასეთ დროს მას თავის თავზე განუცდია დარტყმები. ეკლესიის სახელმწიფოში მყოფობის საზრისს, მის დამოკიდებულებას ხელისუფლებისადმი მისი ისტორიის ყოველ პერიოდში გამართლება ახალი აღთქმის წიგნებში ეძებნება ქრისტეს ცნობილ პასუხში: „კესარს კეისრისა და ღმერთსა ღვთისა“. ქრისტიანობის ხანის მთელი ისტორია კეისარსა და ღმერთს შორის ადამიანის, საზოგადოების, ქვეყნის მერყეობის ნიშნით არის წარმართული. სიმარტივისთვის სამ ხანად განვიხილავთ ეკლესიის (ვგულისხმობ აღმოსავლეთ ქრისტიანულს) ისტორიას სახელმწიფოში მისი მყოფობის თვალსაზრისით.

I. კონსტანტინემდელი ხანა.

ეკლესია თავისუფალია სახელმწიფოსაგან, მაგრამ დევნილი და შევიწროებული. იგი მსხემობს აქ და იქ. მის მსხემობას დევნილების სახე აქვს, რადგან თავად მისი თავი ქრისტე დევნილი იყო („უკუეთუ მე მდევნეს, თქუენცა გდევნენ“, ინ. 15:20). დევნილება იმდენად ბუნებრივი მდგომარეობაა თავდაპირველი ეკლესიის მყოფობისა ქვეყანაში, რომ იგი ნეტარების პირობაც კი არის („ნეტარ იყვნენ დევნულნი სიმართლისათვის“, მთ. 5:10). დევნილება და გასაჭირი ეკლესიის თანამდევი მოვლენებია წუთისოფელში და, ამდენად, სახელმწიფოში, როგორც მის გამოხატულებაში (მთ. 3:21). ამ დევნილებით და გასაჭირით, რაც ეკლესიას შეხვდა თავის გზაზე ამ ისტორიულ მონაკვეთში, დიაგნოზი დაესვა სოფელს (ბერძ. *კოსმოს*), სხვანაირად არც შეიძლება ყო-

ფილიყო, რადგან თავად სოფლის ბუნებაა ასეთი – იგი არათუ ეურჩება ჭეშმარიტებას, არ იწყნარებს მას („სოფელმა იგი ვერ იცნა“, ინ. 1:10), არამედ სძულს (ინ. 15:19) და სდევნის კიდეც, რადგან „ყოველი სოფელი ბოროტსა ზედა დგას“ (1 ინ. 5:19). არის შეუთავსებლობა ეკლესიასა და სოფელს შორის, როგორც ნათელსა და ბნელს შორის, მაგრამ ვიცით, რომ „ნათელი იგი ბნელსა შინა ჩანს და ბნელი იგი მას ვერ ეწია“, ინ. 1:5). ამ მუხლის პირველი ნაწილი რეალობის შეფასებაა, მეორე ნაწილი კი იძლევა რწმენას წუთისოფელში გასაძლებად და მის დასაძლევად (ქრისტეს აღიარებაა: „მე მიძლევიეს სოფელსა“, ინ. 16:23). ეკლესია, რომელმაც იცის სოფლის ბუნება, ხელმძღვანელობს პრინციპით, რომ ყოველი ამქვეყნიური ხელისუფლება ამ სოფელში, როგორიც არ უნდა იყოს იგი, ერთი მხრივ, თუ მიწიერია, მეორე მხრივ, იგი ღვთისგანაა (რომ. 1:1). ეკლესია თუმცა აღიარებს ხელისუფლებას, მაგრამ მისი მყოფობა სახელმწიფოსაგან უკიდურესი გაუცხოების ნიშნით არის აღბეჭდილი. იგი მყოფობს სახელმწიფოში, მაგრამ განცალკევებულია მისგან, როგორც სოფლისგან; მყოფობს სოფელში, მაგრამ არ ეკუთვნის მას („ხომ იცით, რომ თქვენ, ღვთის მონები, მგზავრობაში ხართ. თქვენი ქალაქი შორსაა ამ ქალაქიდან... ყველაფერი, რაც აქ არის, სხვისია და სხვისი ხელისუფლების ქვეშაა“, ჰერმა, „მწყემსი“, წ. III, თ. 1). ამ პერიოდის გამოხატულება უნდა იყოს ბაზილიკის სიმბოლიკა, რომელიც ერთი ძველი ტექსტის მიხედვით არის ხომალდი, ქრისტიანებს რომ იფარებს, რათა წუთისოფლის ტალღებს აარიდოს და მყუდრო ნავსაყუდელში მიიყვანოს. აქედან მოდის აფრებისა და ღუზის ადრექრისტიანული სიმბოლიკა.

II. კონსტანტინეს შემდეგ

სახელმწიფოს მიერ ეკლესიის აღიარებამ რადიკალურად შეცვალა ეკლესიის მდგომარეობა სახელმწიფოში და სოფელში. აქ მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ ის, რომ შეწყდა დევნილება და გასაჭირი, არამედ ეკლესიის მესვეურთა შეგნებაში მოხდა პავლე მოციქულისგან მომდინარე თეზისის – „არა არს ხელმწიფება, გარნა ღმრთისა მიერ“ – აბსოლუტიზირება, რამაც თავად ეკლესიისათვის არასასურველი შედეგი გამოიღო. ამიერიდან ხელმწიფება ანუ იმპერატორის ძალაუფლება ღვთაებრივი ხდება პირდაპირი მნიშვნელობით, პრინციპულად, როგორც ეს იუსტინიანეს VI ნოველაში სახელმწიფო და საეკლესიო ხელისუფლების სიმფონიით გამოიხატა. თავად იმპერატორის პიროვნებაც კი საკრალური ხდება იმდენად, რომ ლიტურგიის პროცესში

მისი თანდასწრება იგულისხმება (როგორც ეს დღემდე, თუმცა სიმბოლური გადააზრებით, შემორჩა „რომელნი ქერუბიმთას“ ტექსტს). უფრო მეტიც: შესაძლებელი ხდება ბასილევსის გათანაბრებაც კი მღვდელმსახურთან (მაქსიმე აღმსარებლისადმი წაყენებულ ბრალთაგან ისიც იყო, რომ მან არ აღიარა იმპერატორის, თუნდაც ქრისტიანის, სამღვდელო უფლებები), რასაც ბუნებრივად მოითხოვდა წარმართობიდან ტრადიციულად მომდინარე რომის იმპერატორის, როგორც უზენაესი პონტიფექსის, რელიგიური უფლება. წარმართობას, რომლის სულმა დიდხანს გასტანა (მისი მსხვერპლი იყო მაქსიმე აღმსარებელთან ერთად იოანე ოქროპირიც და სხვანი მრავალნი), სურდა შეენარჩუნებინა იმპერატორის საკრალური სტატუსი, ერთგვარი სახის იმუნიტეტი, რაზეც ეკლესია ნაწილობრივ დათანხმდა. ტრადიციად დაწესდა მსოფლიო კრებების მოწვევა იმპერატორის ნებით და თაოსნობით. ეს წესი იმდენად შეეზარდა ეკლესიის შეგნებას, რომ იმპერატორის გარეშე დარჩენილ ეკლესიაში კონსტანტინოპოლის დაცემის შემდეგ კრებათა მოწვევაც შეწყდა. სიმფონიაში ნაგულისხმევი, ასე ვთქვათ, დიოფიზიტური ერთიანობა (სინთეზისი) მადლისა და სიყვარულისა, ერთი მხრივ, და კანონისა და სამართლიანობისა, მეორე მხრივ, საბოლოოდ ვერ შედგა – სიმფონია მხოლოდ თეორიას შერჩა. პრაქტიკულად სიმფონია იმგვარად იქნა გაგებული, რომ ეკლესია იყენებდა სულიერი ამოცანების მოსაგვარებლად კანონის ავტორიტეტს, ხოლო სახელმწიფო თავის მხრივ ცდილობდა ეკლესიის მადლის პოლიტიკური მიზნებით გამოყენებას. ეკლესიაში შემოდის კანონი, ხელისუფლება ცდილობს მოიხვეჭოს და მიისაკუთროს მადლი. ანუ ეს იმას ნიშნავს, რომ ეკლესია გასახელმწიფოებრიობის, ხელისუფლება კი საკრალიზაციის გზას ადგა. გასახელმწიფოებრიობის გამოვლენად უნდა ჩავთვალოთ ეკლესიის ავტორიტეტის განსაზღვრა ისეთი სახელმწიფოებრივი ინსტიტუტით, როგორიც არის იმპერიის სატახტო ქალაქი. რომის ეკლესიის და მისი ეპისკოპოსის ავტორიტეტი რამდენადმე განპირობებული იყო რომის დიდებით და ავტორიტეტით (რაც გააძლიერა ქრისტეს სიტყვების თავისებურმა ინტერპრეტაციამ, თითქოს იგი თავის ეკლესიას მხოლოდ პეტრე მოციქულზე აფუძნებდა, და არა ყველა მოციქულზე, რომელთა წარმომადგენელიც იყო პეტრე. ძნელია იმაზე ლაპარაკი, თუ რა პასუხს გასცემდა სხვა რომელიმე მოციქული ან ყველა ერთად იმავე კითხვაზე, მაგრამ ძნელია იმის თქმაც, რომ ქრისტე მათგან პასუხად „სკანდალურ“ სიტყვებს ან გაუგებარ დუმილს მიიღებდა). რაკი სატახტო ქალაქი იმპერიის ანუ

მთელი ქრისტიანული მსოფლიოს (ეკუმენას) ცენტრია, ახალი სატახტოს ეპისკოპოსმაც მსოფლიო ეპისკოპოსის ტიტულის მოითხოვა. კონსტანტინოპოლი, როგორც პოლიტიკური ცენტრი, ახალი რომის სახელწოდებით გათანაბრდა ძველ რომთან, აქედან ლიგიკური იყო მოთხოვნა, რომ კონსტანტინოპოლის ეპისკოპოსაც (პატრიარქს) იგივე პატივი რგებოდა, რაც რომის ეპისკოპოსს. IV მსოფლიო კრების დადგენილებათა 28-ე კანონში ვკითხულობთ: „და რამეთუ საყდარსა უმოხუცებულესისა ჰრომისასა სამეუფოობისათვის ქალაქისა მის სამართლად განუჩინეს მამათა უაღრესი პატივი და ამითვე გულისსიტყვითა აღძრულთა ასერგასისთა ღმრთისმოყვარეთა ეპისკოპოსთა სწორნი პატივნი განუჩინნეს ახლისა ჰრომისა უფროჲსად წმიდასა საყდარსა, რამეთუ სამართლად საჯეს, რაითა მეფობითა და სჳნკლიტიკოსობითა პატივცემული ქალაქი სწორი იყოს დიდებულებითაცა საყდრისაჲთა ძუელისა მის სამეუფოისაჲ ჰრომისაჲ და საეკლესიოთა საქმეთა შინა განდიდნებოდეს ვითარცა-იგი და მეორე იყოს შემდგომად მისსა“ („დიდი სჯულისკანონი“, 1975, გვ. 275). ტრულის კრებამ კი (692 წ.) იუსტინიანეს დროს, განაახლა რა ქალკედონში დამტკიცებული კონსტანტინოპოლის საყდრის სწორი პატივი რომის საყდრის მიმართ, სხვა ძველ საყდრებს იერარქიულად მიუჩინა ადგილები: მესამე ალექსანდრიას, მეოთხე იერუსალიმს (იქვე. გვ. 386). ეს იყო ადრინდელი პენტარქიული პრინციპის დარღვევა, მაგრამ კარგად ეგუებოდა იუსტინიანესეული სიმფონიის პრინციპს: სადაც ბასილევსის ტახტია, იქვეა ეპისკოპოსის საყდარიც, რადგან ორივენი ერთი წყაროდან იღებენ სათავეს. ეს ურთიერთმხარდაჭერა და თანადგომა იუსტინიანესეული პრინციპით VII საეკლესიო კრების აქტებში გამოითქვა, როგორც ფორმულა: „მღვდელი არის კურთხევა და განმტკიცება სამეფო ხელისუფლებისა, ხოლო სამეფო ხელისუფლება ძალი და სიმტკიცე მღვდლობისა“ (Деяния вселенских соборов 4, Санкт-Петербург, 1996, 403). ბასილევსის ავტორიტეტი არა მხოლოდ ზურგს უმაგრებს პატრიარქს, არამედ ზრდის მის ავტორიტეტს თავისი ტახტის ავტორიტეტით. ამიერიდან მისი ტიტული ამ ავტორიტეტის შესატყვისი ხდება – მსოფლიო პატრიარქი, რაც დღემდე სტამბულში მჯდარ „ბერძენთა პატრიარქის“ წოდებაა.

მეორე მხრივ, ბასილევსი ცდილობს გააძლიეროს თავისი სამეფო ავტორიტეტი სამღვდელო ტიტულის უზურპაციით: „მე ვარ მეფე (*ბასილეუს*) და მღვდელი (*ჰიერეუს*)“, ანუ თავი მელქისედეკის მონაცვლედ წარმოიდგინოს. როდესაც მაქსიმე აღმსარებელმა ინკვიზიციის შეკითხვაზე, „მაშ, შენ ამბობ იმპერატორი

მღვდელი არ არისო?" – „არაო", მიუგო და მას ეს ერთადერთი სწორი პასუხი იმპერატორის წინააღმდეგ ჯანყად ჩაუთვალეს და დასაჯეს. ხატმებრძოლეობის ხანაში რომის ეპისკოპოსს გრიგორის უხდება იმპერატორისთვის შეხსენება იმისა, თუ რა განსხვავებაა სასახლესა და ტაძარს შორის, იმპერატორებსა და მღვდელმთავრებს შორის (VII კრების აქტები: Деяния... 4, 328). როდესაც რომის ეპისკოპოსი ლეო ბიზანტიის იმპერატორს თეოდოსის წერს, რომ იგი ხარობს, რომ „იმპერატორს აქვს არა მხოლოდ მეფური (ბასილევსური), არამედ სამღვდელო სულიც" (IV კრების აქტები: Деяния... 2, 14), ეს ცხადია, არ უნდა გავიგოთ პირდაპირი კანონიკური მნიშვნელობით. ეს იყო ეპისკოპოსის მხრიდან მადლობის გამოხატულება იმ მზრუნველობისათვის, რასაც იგი ქრისტიანული რწმენისადმი იჩენდა. სამღვდელო სული და არა სამღვდელო ღირსება, ამას გულისხმობს რომის ეპისკოპოსი. სამღვდელოება ყოველთვის ტაძარსა და სასახლეს შორის გამიჯნვაზე ლაპარაკობდა. მას მუდამ უხდებოდა ამის შეხსენება საერო ხელისუფლებისთვის, რადგან იყო უზურპაციის მცდელობები ბასილევსთა მხრიდან. რომის ეპისკოპოსი გრიგორი წერდა იმპერატორ ლეონს (ხატმებრძოლს): „როგორც მღვდელმთავარს არა აქვს უფლება შეიჭრას სასახლეში და მიიტაცოს სამეფო პატივი, ასევე არც ბასილევს აქვს უფლება შეიჭრას ტაძარში და სამღვდელოთა არჩევა დაიწყოს. მას არა მხოლოდ იმის უფლება არა აქვს, რომ აკურთხოს ნაწილნი წმიდა საიდუმლოსთვის და ჩაატაროს საიდუმლო, არამედ წმიდა ნაწილსაც ვერ მიიღებს თუ არა მღვდლის ხელიდან". ამ წერილში ეპისკოპოსი კონკრეტულ მაგალითებზე აჩვენებს განსხვავებას ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის, განსაკუთრებით იმ ნაწილში, რაც აღმასრულებელ ბერკეტებს ეხება. „შენ გვაწუხებ შენი მატერიალური, სამხედრო ძალით და ტირანულად გვაწვალებ. ჩვენ კი არც იარაღი გვაქვს, არც ჯავშანი, არც მიწიერი ფიზიკური მხედრობა. ჩვენ ვუხმობთ ყოველი ქმნილების მხედართმთავარს ქრისტეს..." (Деяния...2, 328). თუმცა ისიც უნდა გავიხსენოთ, რომ კონსტანტინოპოლის მოსახლეობისთვის არასასურველი გრიგოლ ღვთისმეტყველი, მეფის დანიშნული პატრიარქი, სწორედ ამ ფიზიკური ძალის გამოყენებით შეიყვანეს საკათედრო ტაძარში, რათა სამთავარეპისკოპოსო საყდარზე დამჯდარიყო. იყო შემთხვევაც, როცა გაბუდაყებულმა პატრიარქმა, დიდი სქიზმის ინიციატორმა, მიქაელ კერულარიოსმა, მეწამული წაღების შემოსვით სამეფო ხელისუფლებაზეც განაცხადა პრეტენზია.

ამ მუდმივად დაძაბულ სიმფონიაში, ორმხრივი უზურპაციის

მცდელობებში და მუდმივ შეხსენებაში, თუ რა არის ეკლესია და რა – სახელმწიფო, გავიდა ბიზანტიის არსებობის პირველი ხანა.

III. ბიზანტიის დაცემის შემდეგ

ბიზანტიურობა გარკვეულ ხანს გრძელდება მემკვიდრეობით. „მესამე რომად“ წოდებულ რუსეთში სახელმწიფოს მიერ ეკლესიის ბიზანტიური „ჩახუტება“ უკიდურეს ზღვარს აღწევს. სახელმწიფო ეკლესიას თავისი ძალისმიერი ბერკეტებით დამცველად მოევლინა, რასაც არ შეეძლო არ დაეზიანებინა მისი სული და სხეული. მაგრამ ამჟამად ყველა ეკლესია თვისობრივად ახალ პერიოდში და თითქმის თანაბარ სიტუაციაში იმყოფება. ეს ის ხანაა, როცა ეკლესია მოწყდა სახელმწიფოს და თითქოს თავდაპირველ პერიოდს დაუბრუნდა. მისი არეალი „შაგრენის ტყავივით“ შეიკუმშა, თუმცა ამით მის მადლს და სულიერებას არაფერი დაკლებია. შესაძლოა, პირიქითაც იყოს. ამ ეპოქაში, რომლის მკვეთრი და უკიდურესი გამოხატულება საბჭოთა იმპერია იყო, ეკლესიის სტატუსი განისაზღვრა დევიზით: „კეისარს კეისრისა და ღმერთს ღვთისა“. პარადოქსად არ უნდა მოგვეჩვენოს, რომ სწორედ ქრისტეს სიტყვები დაედო საფუძვლად კონსტიტუციის იმ მუხლს, რომელმაც ეკლესიის სახელმწიფოსაგან გამოყოფა დააკანონა (ეს მუხლი მემკვიდრეობით გადმოვიდა დემოკრატიული საქართველოს ძირითად კანონშიც). არც საბჭოეთის კეისარს მოუთხოვია და არც რესპუბლიკის პრეზიდენტი მოითხოვს, ბიზანტიის ბასილევსისაგან განსხვავებით, ღვთიურ პატივს (მისი საკრალიზმი სხვა სფეროში და სხვა დონეზე დამკვიდრდა) და არც ეკლესიისათვის დაუშლია ღვთის თაყვანისცემა. ეს ერთმანეთისაგან მკვეთრად გამიჯნული ორი რადიკალურად განსხვავებული სფეროა, რასაც პრაქტიკულად და სულიერ პლანში განიცდიდა თავდაპირველი ეკლესია და რომელთა ავტონომიურობა მხოლოდ თეორიულად (რწმენით), არა პრაგმატულად (საქმით) იუსტინიანეს სიმფონიაში გამოიხატა.

დღევანდელ პირობებში ბიზანტიურ „ჩახუტებას“ სახელმწიფოს გულში (ამის საცთური ყოველთვის არის) ენაცვლება თავისუფალი დამოკიდებულება, იმანენტურ-ტრანსცენდენტურობის ერთგვარი დიალექტიკა – სოფელში ყოფნისა და თან მისდამი უკუთვნელობის პირველეკლესიური წონასწორობა, – რაც ახალაღთქმისეული თეოლოგუმენებით არის განმტკიცებული.

შეგვიძლია რუსი თეოლოგის ა. კარტაშოვის სიტყვებით დავასკვნათ: „მხოლოდ სახელმწიფოსაგან გამოყოფილ ეკლესიას შეიძლება ჰქონდეს წონიანი, ავტორიტეტული ხმა“. მხოლოდ

ასე შეუძლია მას, დავსძენთ ჩვენ, შეინარჩუნოს კათოლიკობა, ასცდეს ფილეტიზმს, არ დაექვემდებაროს ეთნიზაციის ბუნებრივ, სტიქიურ პროცესს. ხოლო ეკლესია არ არის ბუნება.

ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების ანუ ეკლესიის გასახელმწიფოებრიობის მოთხოვნით, როგორც აქა-იქ ვიეთთაგან გაისმის, ეს ვიეთნი შეგნებულად თუ შეუგნებლად სამართლებრივ-კონსტიტუციური რწმენის მაგვარი აბსურდის დამკვიდრებას მოითხოვენ. მეტაფორულად რომ გამოვხატოთ აზრი, ეკლესიისა და სახელმწიფოს დამოკიდებულება წრისა და კვადრატის დამოკიდებულებას უნდა შევადაროთ. ეკლესია სახელმწიფოში არის კვადრატში ჩახატული წრე, ე. წ. წრის კვადრატურა. წრე ვერასოდეს გახდება კვადრატი. ისინი თავ-თავიანთ განზომილებებში მყოფობენ: ეკლესია ირაციონალურში, რწმენაში და მადლში, თავისუფლებაში და სიყვარულში, სახელმწიფო კი რაციონალურში, ცოდნაში და კანონში, აუცილებლობაში და იძულებაში. სახელმწიფო დგას სტაბილურობაზე, სტატუს ქვოზე, ეკლესია – ესქატოლოგიურ მოლოდინზე. ერთი, როგორც რეალობა, უკვე არის, მეორე კი, როგორც აბსოლუტური რეალობა, ჯერ არ არის.

2015

ბიზანტიური მემკვიდრეობა

სახელგანთქმული არნოლდ ტოინბი ერთ თავის ნარკვევში („რუსეთის ბიზანტიური მემკვიდრეობა“) ავითარებს აზრს იმის თაობაზე, რომ რუსეთმა ბიზანტიური მემკვიდრეობის შეგნებული და გააზრებული უზურპაციით მიიღო დასავლეთისადმი უარყოფითი დამოკიდებულების ბიზანტიური ტრადიცია და რომ ეს დამოკიდებულება გაგრძელდა ახალ ეპოქაში, კომუნისტური წყობილების დროსაც... სხვათა შორის, ის წერს კიდევ და, ძნელია, არ დაეთანხმოს კაცი, რომ XX საუკუნის რუსს, რომლის მამა XIX საუკუნის სლავოფილი იყო, ხოლო პაპა ჭეშმარიტი მართლმადიდებელი ქრისტიანი, არ გაძნელებია გამხდარიყო თავგამოდებული ორთოდოქსი მარქსისტი. მართლაც, სამივე პერიოდში რუსეთი „წმიდა რუსეთია“ (Святая Русь), ჭეშმარიტების გზაზე მდგარი, დასავლეთი კი – ან მწვალებელი ან დამპალი კაპიტალისტური. ოღონდ ამერიკელი სოციოლოგი არაფერს ამბობს იმაზე, თუ კიდევ როგორი წყობილება გაატარებს რუსეთში ბიზანტიურ ხაზს დასავლეთის მიმართ, თუ კი ასეთი ტენდენცია ფატალური, ან თანდაყოლილია მისთვის? იქნებ აქ ბიზანტია უკვე არაფერ შუაშია და ტოინბისებურად გაგებული ბიზანტინიზმი უკვე რუსეთის ბუნებაა, მის სუბსტანციას შეადგენს, რომელიც გასტანს წუთისოფლის დასასრულამდე? მაგრამ დღეს რუსეთი აღარ არის კომუნისტური, ან არ სურს იყოს ასეთი. ტოტალიტარიზმის ტვირთი მოხსნილია, მის სახელმწიფოებრივ პრაქტიკაში შემოდის დასავლური ინსტიტუტები. მაგრამ იქნებ მოსალოდნელია, რომ ევროპული დემოკრატიული ტიპის სახელმწიფოს საბოლოოდ ჩამოყალიბების შემდეგ (თუკი ასეთი რამ მოხდება) ახალი ძალით და ახალ ნიადაგზე, ახალ ისტორიულ ეპოქაში, კვლავ იჩინოს თავი რუსეთში დასავლეთისადმი შეურიგებელმა „ბიზანტინიზმმა“? იქნებ სამუდამოა (წუთისოფლის ფარგლებში) ეს დაპირისპირება, დაძაბულობა... იქნებ რაღაც ძალა ყოველთვის, ყოველ ისტორიულ პერიოდში უნდა არსებობდეს, რომელიც დაუპირისპირდება დასავლეთს, რათა ამხილებდეს მას. თუკი არსებობს სამხილებელი, უნდა არსებობდეს მხილებაც. და ის რუ-

სული სამყაროდან მოდის. იქნებ ეს დაპირისპირება პროვიდენციულია.

ტოინბისათვის საბჭოთა იმპერიის კრახი არ იქნებოდა მოულოდნელი. ის ხომ წერდა, რომ რუსეთი თავისი დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლაში მუდამ ეძებდა ხსნას იმ პოლიტიკურ ინსტიტუტებში, რომელთაც დალუპვა მოუტანეს შუასაუკუნეების ბიზანტიას... ტოინბი ფიქრობდა, რომ რაშიც რუსეთი ხსნას ხედავდა, მისთვის დამღუპველი უნდა ყოფილიყო... ტოინბი ალბათ რუსეთის იმპერიის ნგრევაში დაინახავდა პოლიტიკური ბიზანტინიზმის საბოლოო კრახსაც. ის ხომ ფიქრობდა, რომ სწორედ ტოტალიტარული სახელმწიფოებრიობა იყო მიზეზი ბიზანტიური ცივილიზაციის დაღუპვისა. რამდენად სამართლიანია ეს შეხედულება ბიზანტიის დაღუპვის მიზეზზე, ამის გარჩევას აქ არ შევუდგებით.

ახლა კი ისმის კითხვა, თუ რამდენად მართებულია ბიზანტინიზმის ცნების გაღარიბება ტოტალიტარულ სახელმწიფოებრიობის ცნებამდე მისი დაყვანით? XX საუკუნის სოციოლოგმა ბიზანტინიზმში მხოლოდ ტოტალიტარიზმი დაინახა და ამის მიზეზი შეიძლება ის ყოფილიყო, რომ მან ეს წარმოდგენა მისი თანადროული კომუნისტური რუსეთის მაგალითზე შეადგინა. ის გაიტაცა სისტემის ფენომენოლოგიამ, რომლის იქით შინაარსი ვეღარ დაინახა. მაგრამ თუ არსებობს სიღრმისეული მსგავსება, სისხლხორცეული ნათესაობა ბიზანტიის იმპერიასა და რუსეთის ტოტალიტარულ სახელმწიფოს შორის? რისი ტოტალიზაცია მოხდა ერთგან და რისი – მეორეგან? როცა იმპერია ზეეროვნულია, მისი ტოტალიტარიზმი სხვა ბუნებისაა. რა იყო ტოტალიზებული ბიზანტიის იმპერიაში, თუ არა ქრისტიანობა, მართალი სარწმუნოება, რომლის ღვთიური წარმომავლობა თვით მწვალებლობასაც არ ეეჭვებოდა. იმპერია, საზოგადოება, როგორც ეკლესია, დაფუძნებული იყო რწმენაზე. ბიზანტიის იმპერიაში ეროვნების ადგილი მართლმადიდებლობამ დაიჭირა. მართალია, იქ ძლიერი იყო ბერძნული ელემენტი სახელმწიფოს ენაც ბერძნული იყო, მაგრამ ის არ აღიქმებოდა ეთნიურ ბერძნულად, არამედ ქრისტიანობის უნივერსალურ ენად, რომელმაც იტვირთა ისტორიული, შეიძლება ითქვას, ღმერთკაცებრივი მისია. ერთადერთმა ამ ენამ შეძლო სრულყოფილად გამოეხატა დოგმატები. ისევე როგორც ევქარისტიის დროს პური და ღვინო ქრისტეს ხორცად და სისხლად გარდაიქმნება, თუმცა მათი სუბსტანცია უცვლელი რჩება, ასევე ბიზანტიური ბერძნული, ინარჩუნებს რა თავის სუბსტანციას, მაღლდება ეროვნულზე. ის უკვე აღარ არის ერთი ენა

სხვა ენათა შორის. მისი განვრცობა მთელს ეკუმენაზე, მთელს სივრცეზე, რომელიც ქრისტიანულმა იმპერიამ ელინიზმისაგან მემკვიდრეობით მიიღო, არ იყო მოძალადე ტოტალიტარიზმის გამოხატულება. ეს არ იყო თავზე მოხვევა, როგორც ზოგიერთს, დღევანდელი კრიტერიუმებით წარსულის განმსჯელს შეიძლება მოეჩვენოს. არც მწვალებელთა დევნა არ უნდა განვიხილოთ პიროვნების თავისუფლების დათრგუნვად... ამ დევნამ და რეპრესიებმა, ღვთის საიდუმლოზე „თავისუფალი", ინდივიდუალური აზროვნების შეუწყნარებლობამ საბოლოოდ ქრისტიანობას მისცა მრწამსის სიმბოლო, რომელიც დღემდე რჩება „სასინჯ ქვად" ქრისტიანობის გამოსარჩევად ცრუქრისტიანული სექტებისგან. ტოტალიტარიზმი იწყება მაშინ, როცა ნაწილს სურს მთელის ადგილი დაიკავოს. კერძოდ, როცა ეროვნული ელემენტი უნივერსალობის, საყოველთაო პრეტენზიით გამოდის. ბიზანტიის იმპერიის დამხობა ისტორიულად დაემთხვა იმ პერიოდს, როცა უკანასკნელმა დინასტიამ სცადა აღედგინა „ელინობა", ანუ ეროვნული ელემენტი, რათა ქრისტიანული იმპერიის მეფე „ელინთა ბასილევსად" წოდებულიყო. სწორედ მაშინ, როცა ბიზანტიაში იწყებოდა იმგვარი მოძრაობა, რომელიც მოგვიანებით დასავლეთრევროპული რენესანსის სახით ჩამოყალიბდა, ბიზანტიაც დაეცა. ქრისტიანობა ვერ ითავსებს ადამიანის მიერ ღვთიურის უზურპაციას, კერძოდ, ეროვნულის აღზევებას, მის გაბატონებას უნივერსალურზე – ეს ძირშივე ეწინააღმდეგება პავლე მოციქულის ღვთივეშთაგონებულ მცნებას, რომლის თანახმად ქრისტეში არ არის არც ელინი, არც ბარბაროსი, არც სკვითი...

დავუბრუნდეთ რუსეთს. შეეძლო თუ არა რუსეთს, გამხდარიყო მესამე რომი, რომლის პრეტენზიები მას ჰქონდა და ცნობილ ფორმულაშიც (რომ მოსკოვი მესამე რომი უნდა გახდეს, მეოთხე კი აღარ იქნება) გამოიხატა? შეეძლო თუ არა ახალგაზრდა რუსეთის სახელმწიფოს ყოფილიყო ის ჭურჭელი, რომელიც უნივერსალურის შემცველი იქნებოდა? შეეძლო მას უნივერსალური იდეისთვის მსხვერპლად მიეტანა თავისი ეროვნულობა (ველიკორუსობა)? მას ჰყავდა მრავალრიცხოვანი მორწმუნე ხალხი, მას ჰქონდა აღებული ქანი საზღვრების განსავრცობად ქვეყნის ოთხივე კუთხით, ჰქონდა სამხედრო ძლევამოსილება და სხვა. მაგრამ მას არ ჰქონდა ის საფუძველი, რამაც ბიზანტიის ქრისტიანული სახელმწიფოს ფუნდამენტი შექმნა, მას არ ჰქონდა „ელინური წარსული" – მისი ხალხი ნორჩი ხალხი იყო და ის ჯერ ეროვნულად უნდა მომწიფებულიყო, რათა უნივერსალურის ტვირთვა შეძლებოდა. ის ჯერ უნდა შემდგარიყო, როგორც ნა-

ცია. იმხანად ის ამ ქმნადობის გზაში იყო. მაგრამ არათუ მაშინ, იმ ფორმულის გამოცხადების ეპოქაში, არამედ დღესაც ის არ არის „დაყენებული“, ის დუღს ჯერ კიდევ. და უკეთუ დუღს, მომავალიც აქვს, შესაძლოა, უფრო მეტად მას, ვიდრე რომელიმე სხვა ხალხს.

იმპერია საერთოდ (არათუ ქრისტიანული) ვერ იარსებებს ეროვნულ ბეჭებზე. ეროვნული საწყისი, ეთნიური სუბსტანცია გაიჭყლიტება მისთვის აუტანელი ტვირთის ქვეშ. Тяжела шапка Мономаха. ეს გაფრთხილებაა არა მხოლოდ ცალკეული უზურპატორის მიმართ.

როგორ შეეძლო მესამე რომობა (ბიზანტიის როლი) ეტვირთა ქვეყანას, სადაც იმპერატორმა (ბიზანტიის ბასილევსის მემკვიდრემ?) ბიზანტიის სრულიად საწინააღმდეგო პოლიტიკას მიმართა. პეტრე დიდის გარდაქმნების შემდეგ რუსეთის საზოგადოების სტრუქტურა ძირეულად შეიცვალა – ის უნდა გამოთხოვებოდა „მესამე რომობის“ იდეას, ხელი უნდა აეღო მის განხორციელებაზე. პეტრე ხომ ეროვნულ ანუ საერო სახელმწიფოს აშენებდა. როცა პეტრე პირველმა გააუქმა საპატრიარქო და ეკლესია დაუმორჩილა ე. წ. უწმიდეს სინოდს, რომელიც თავად იმპერატორის ხელისუფლებას იყო დამორჩილებული, ამით მან საბოლოოდ გამოუთხარა ძირი ქრისტიანული სახელმწიფოს აღმშენებლობას რუსეთში. მართლმადიდებელმა იმპერატორმა გადაიგდო პატრიარქის სულიერი დიქტატის უღელი, პატრიარქის ავტორიტეტი ობერ-პროკურორის – სახელმწიფოს ერთ-ერთი მოხელის ავტორიტეტმა შეცვალა. ასეთი ხელყოფა ეკლესიის განმგებლობისა სახელმწიფოს მიერ წარმოუდგენელი პროფანაცია იყო ბიზანტიური მემკვიდრეობის ქვეყანაში. ბიზანტიაში მთელი მისი ათასწლოვანი ისტორიის მანძილზე, მიუხედავად იმისა, რომ იმპერატორს ჰქონდა უფლება პატრიარქის შერჩევისა და მსოფლიო კრებების მოწვევისა, ამგვარი უზურპაციის მცდელობაც კი არ ყოფილა მისი მხრიდან. რუსეთში ამ ხელყოფით დაირღვა იმპერატორ იუსტინიანეს კოდექსის მე-6 ნოველა, რომელიც სამღვდელო და სახელმწიფო ხელისუფლებათა თანხმობას (ბერძნ. *სიმფონია*) ქრისტეს ორბუნებოვნების დოგმატზე აფუძნებდა: „სამღვდელო ხელისუფლება ემსახურება ღვთიურ საგნებს, სამეფო ხელისუფლება კი – მთავრობს ადამიანურზე და ზრუნავს მათზე. მაგრამ ორივე გამოდის ერთი და იმავე წყაროდან და ორივე ამკობს ადამიანურ ცხოვრებას“ (ეს ფორმულა ჩვენ „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებიდან“ გვეცნობა).

პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია, რომ უღვთო რევოლუციამ

აღადგინა პატრიარქის საეკლესიო ხელისუფლება რუსეთში. მაგრამ ეს რევოლუცია მისდამი მტრულად იყო განწყობილი. მას არ ჰქონდა გზები მის გამოსაყენებლად თავისი ინტერესებისათვის. დროთა ვითარებაში მტრობა შენელდა, გადაიზარდა ეკლესიისა და სახელმწიფოს „ურთიერთთანხმობა"-ალიანსში. ბიზანტიური ცივილიზაციის ქვეყნებში არსებული თანხმობა ორ ხელისუფლებას – სახელმწიფო და საეკლესიოს შორის, საბჭოური „თანამშრომლობით" შეიცვალა, რისი სავალალო შედგები დაფარული არ დარჩენილა. დღეს გაჩნდა „ჰიპოთეზა", რომლის თანახმადაც ეკლესიისკენ სტალინური „შემობრუნება" თითქოს იმის საბუთია, რომ სტალინი 1949 (!) წლიდან მართლმადიდებლური სახელმწიფოს შენებას შეუდგა. როგორ მოახერხებდა ამას საქვეყნოდ აღიარებული მსოფლიო პროლეტარიატის ბელადი მის მიერვე „დიდი რუსი ხალხის" (ტერმინ великорус-ის თვითნებური განშლით Великий русский народ) სადიდებლად წარმოთქმული სადღეგრძელოს ფონზე, ახალი ძალით წამოწყებული კომუნიზმის პროპაგანდისა და რეპრესიების პირობებში, ძნელი წარმოსადგენია. მაგრამ კომუნიზმის ხუროთმოძღვარს, რომლის პიროვნებისა და სახელის თაყვანისცემამ (წარმართული რომის იმპერატორთა კულტის კვალზე) ამ დროისათვის აპოგეას მიაღწია, ნამდვილად შეეძლო, რომ დასცლოდა, კიდევ ახალ საფეხურზე აეყვანა ბიზანტინიზმის ჯოჯოხეთური პაროდია.

თუ სად არის საძიებელი ჭეშმარიტი ბიზანტინიზმი და მისი მემკვიდრეობა, ამის თაობაზე ცალკე საუბარი გვმართებს.

ვიკითხოთ, რაში მდგომარეობს არსი იმ მოვლენისა რუსეთის ისტორიაში, პოლიტიკასა თუ ცხოვრებაში, რასაც არნოლდ ტოინბი ბიზანტიურ მემკვიდრეობას უწოდებს? პრობლემა მდგომარეობს ბიზანტინიზმის იმგვარ გამოვლინებაში, როდესაც მისი სისტემის გარეგნული შენარჩუნებით მთლიანად შეცვლილია მისი შინაარსი. ზუსტად ისე, როგორც მარქსის ხელში დაემართა ჰეგელის ფილოსოფიას, რომელიც, მისი გაგებით, ყირამალა იდგა და მან ფეხზე დააყენა. სინამდვილეში კი ის, რაც ფეხზე იდგა, მარქსმა გადმოაყირავა. ეს ქრესტომათიული მაგალითია და იგი განმარტებას არ საჭიროებს. ასეთი იყო სოციალისტური რევოლუციის მიზანიც: მდიდრები უნდა გაღარიბებულიყვნენ, ღარიბები გამდიდრებულიყვნენ. დეევიზი „და იქნებიან უკანანი წინა და წინანი უკანა" შენარჩუნებულია, მაგრამ გაუკუღმართებულია. როგორც მარქსის გონმა გამოიყენა ჰეგელის ფილოსოფიის გადმოყირავებული „ვარიანტი" საკუთარი რევოლუციური დიალექტიკის ასაგებად, ასევე გამოიყენა რუსეთის ახალმა სახ-

ელმწიფო მანქანამ რევოლუციის მეორე დღესვე ბიზანტინიზმის ცხოვრების წესი პაროდიული, პროფანირებული, გაუკუღმარებული სახით. მარქსის რევოლუციური გონი და რუსეთის ბოლშევიკური გადატრიალება ერთმანეთის ანალოგიური მოვლენებია.

ბიზანტიის იმპერია იდეოლოგიური სახელმწიფო იყო. იდეოლოგიას კი ქრისტიანული მოძღვრება წარმოადგენდა. ამით დაუპირისპირდა ბიზანტია წარმართულ სამყაროს, რომელსაც არ ჰქონია ერთი სავალდებულო იდეოლოგია. იმპერატორის, როგორც უმაღლესი ხელისუფლისა და ღვთისმსახურის, მიზანი იყო, მართლმადიდებლურ სარწმუნოებაზე განემტკიცებინა მთელი დასახლებული მსოფლიო (ოიკუმენე). ბიზანტიის იმპერიის მოქალაქე იმდენად იყო სრულუფლებიანი მოქალაქე, რამდენადაც ის მართლმადიდებელ სარწმუნეობას აღიარებდა.

მოქალაქეობა გაიგივებული იყო აღმსარებლობასთან, ეროვნული კუთვნილება არ იყო არანაირი მახასიათებელი ადამიანისა. ეს მისი კერძო, შინაური საქმე იყო. კაპადოკიელი მამების არ წამოუწევიათ წინ თავიანთი ეთნიური კუთვნილება, თუმცა ისინი შეიძლება ამაყობდნენ კიდეც თავიანთი სამშობლოთი. მაგრამ ამ სიამაყეს ხელი არ შეუშლია მათთვის ყოფილიყვნენ ქრისტიანული იმპერიის მოქალაქენი, იმპერიისა, რომელიც ზეციური იერუსალიმის ამქვეყნიური ხატი იყო. და ისინი ემსახურებოდნენ ამ იმპერიას და მთელი მათი მოღვაწეობა იქით იყო მიმართული, რომ იგი ერთ მთლიან ეკლესიად გარდაექმნათ, ანუ ჰრომის სამეფოში და მის ფარგლებს გარეთაც ერთი კათოლიკე ეკლესია დამყარებულიყო, რომ საბოლოოდ მთელი დასახლებული სამყარო, ოიკუმენე ერთი ეკლესიის მრევლი გამხდარიყო. რეალურად, რასაც მიაღწია ქრისტიანულმა პოლიტიკამ ის იყო, რომ ეკლესიის გარეშე დარჩენილი ადამიანი კარგავდა იმპერიის მოქალაქეობას. ბიზანტიის ისტორიაში უამრავი მაგალითია აღმსარებლობის ნიადაგზე ადამიანთა დევნისა, ექსორიისა, დასჯისა, რასაც ვერ ასცდა თავად მართლმადიდებელი ეკლესიის ბევრი მნათობი. პოლიტიკურად თუ სხვა მოტივით არასასურველი ადამიანის მოსაშორებლად საკმარისი იყო მისთვის რაიმე სახის მწვალებლობის დაბრალება.

ერთადერთი სახელმწიფო ახალ ისტორიაში, რომელიც აიძულებდა თავის ქვეშევრდომთ ელიარებინათ გაბატონებული იდეოლოგია, საბჭოთა კავშირი იყო. იდეოლოგიის გარეშე სახელმწიფოს არსებობა წარმოუდგენელი შეიქნა. ეს რწმენა-შეგნება დღესაც ბოგინობს. მძვინვარებდა იდეოლოგიური ტერორი. ვინც არ აღიარებდა გაბატონებულ იდეოლოგიას, ვინც სხ-

ვაგვარად ფიქრობდა (ყბადაღებული инакомыслие ბიზანტიური წარმოშობის ცნებაა), „მწვალებელია“ და მისი ადგილი არ არის საზოგადოებაში. სხვა აზრი, განსხვავებული იდეოლოგია შეუწყნარებელია. ღალატია ჭეშმარიტებისა. არავითარი გადახვევა. ეს ბუნებრივიც არის, თუ მას, ვინც ამას მოითხოვს, სწამს ეს მოძღვრება. მაგრამ ვის რა და როგორ სწამდა საბჭოთა ხელისუფლების იერარქიაში (სტალინიდან დაწყებული...), არავინ იცის ან, იქნებ, კარგადაც ვიცით ამ „რწმენის“ ფასი.

თავად იდეოლოგიის სტრუქტურაც აგებულია საეკლესიო მოძღვრების შეგნებული თუ გაუცნობიერებელი წაბაძვით: კომუნისტურ იდეოლოგიას, სტალინის კლასიკური განსაზღვრებით, თავისი ურყევი საფუძველი აქვს – „სამი წყარო და სამი შემადგენელი ნაწილი“. არავითარი სხვა წყარო, სხვა დანარჩენი „წარმართობაა“, სადაც თუმცა იპოვება ჭეშმარიტების მარცვლები, მაგრამ ძირითადად ჩენჩოა. ამ მოძღვრებას აქვს თავისი „წმინდა წიგნები“, ჰყავს მათი „წმინდა“ ავტორები, რომელთა ყოველი სიტყვა შეუვალი ჭეშმარიტებაა, რადგან ისინი შეუცდომელნი არიან, მათ არ შეუძლიათ ჭეშმარიტება არ იღაღადონ. ისინი არ შეიძლება შეცდენ, მათ არ შეუძლიათ შეცდომის დაშვება. აქ „შეცდომა“ შეენაცვლა „ცოდვას“, რომელიც უგულებელყოფილია, აღარც კი არსებობს. ცნებაც კი „ცოდვისა“ დავიწყებულია. არსებობს მხოლოდ „დანაშაული“ პარტიისა და საბჭოთა ხალხის წინაშე, მწვალებლობის ანალოგიურად ეკლესიისა და მართლმადიდებელი ხალხის წინაშე.

პარტია შეუმცდარია, უტყუარი მოცემულობაა, რადგან ის „გამოცხადებას“ ეფუძნება, ან თავად „გამოცხადებაა“. „გამოცხადების“ შემოწმება-გადასინჯვა კი – უდიდესი მკრეხელობა. და რაკი არსებობს „სიწმინდე“, მისი შემბღალველნიც არსებობენ. ესინი „რევიზიონისტები“ არიან, მწვალებელთა (ერეტიკოსთა) ორეულნი.

არსებობს ბელადის კანონიკური პორტრეტი, რომელსაც „გამოაბრძანებენ“ დღესასწაულებზე, ნაწერი, რომელსაც ეწაფებიან მოწიწებით, სასოებით, როგორც „მაცხოვნებელი“ სიბრძნის წყაროს, და ბიოგრაფია, რომელიც ჰაგიოგრაფიის პაროდიული სახეა, მასში ეცნობიან ადამიანის არქეტიპულ ცხოვრებას. როგორი უბრალო უნდა იყოს ადამიანი, რადგან უბრალოა ზეკაცი, რომელმაც ხსნა მოუტანა კაცობრიობას. მას აქვს ადამიანური გრძნობები, უყვარს ბავშვები. მის ერთ პიროვნებაში ორი ბუნებაა: „ბელადური“ და ადამიანური. ამიტომაც ის „ყოველ ცოცხალზე ცოცხალია“ (живее всех живых).

მთელი იდეოლოგია რწმენაზეა დაფუძნებული და ადამიანის გონებამაც რწმენით უნდა მიიღოს იგი. ბელადთა „რწმენა“ სოციალიზმის მოქალაქეთა „რწმენის“ გარანტიაა. ბელადისადმი რწმენა კეთილდღეობის, უსაფრთხოების, წარმატების საწინდარია.

რევოლუციის შემდგომ ეპოქაში ბიზანტინიზმის გადმოყირავებული სახე, უპირველეს ყოვლისა, ეროვნული პრობლემის გადაწყვეტაში გამოიხატა. ცნობილია, რომ ბიზანტიის იმპერიაში, რომლის ძირითად მასას ბერძნული ელემენტი შეადგენდა, უკუგდებული იქნა ბერძენთა ძველი ტრადიციული ეთნონიმი – ელინი. ელინი წარმართის სინონიმად იყო დამკვიდრებული ახალი აღთქმის ხანიდან მოყოლებული ბერძნულენოვან ქრისტიანულ მწერლობასა და ყოველდღიურობაში. არ შეიძლება შემთხვევითი ყოფილიყო ლენინის გალაშქრება ველიკორუსობის წინააღმდეგ და, საერთოდ, მისი ეროვნული ნიჰილიზმი. ვერ განხორციელდა, მაგრამ იყო მცდელობა საბჭოთა იმპერიაში მცხოვრები ყველა ნაციონალობის ერთ ხალხად შერწყმისა. და ეს ერთი ხალხი, ცხადია, ვეღარ იქნებოდა რუსი, თუნდაც რქმეოდა მას ველიკორუსი. ითქვა, რომ ბიზანტიაში ეროვნულობის ადგილი მართლმადიდებლობამ დაიკავა. მეტიც შეიძლება ითქვას: ეროვნულობა მას შეეწირა კიდეც. ბიზანტიის იმპერიის მიზანი იყო, თავის საზღვრებში ერთი ქრისტიანი ერი, „ახალი მოდგმა“ (*კაინონ გენოს*) შეექმნა. და ამ ერთ „ახალ მოდგმას“, ქრისტიან ერს, ვერ დაერქმეოდა „ელინი“ თუმცა იმპერიის ენა ელინური იყო. ბიზანტიელი (*ჰრომაიოს*) სასოებას ცათა სასუფეველში ხედავდა, მისი პაროდიულ-პროფანული „შთამომავალი“ ***homo sovieticus*** კი – ამქვეყნიურ სამოთხეში, როგორადაც უხატავდნენ მას კომუნისტურ მომავალს. როგორც არსებობდა სამოთხე ადამის დაცემამდე, რომელიც უნდა დაიბრუნოს ადამიანმა, ასევე კომუნისტური ორთოდოქსია თვლიდა, რომ არსებობდა პირველყოფილი კომუნიზმი (სამოთხის პაროდია!), რომელიც დაბრუნდება, მაგრამ არა იმავე სახით. როგორც ქრისტიანულ ესქატოლოგიაში ცათა სასუფეველი დაკარგულ სამოთხეზე უფრო მაღალი საფეხურია, – ანუ ახალი შესაქმეა: „ახალი ცა და ახალი მიწა... „ – ასევე კომუნისტური ესქატოლოგიის მიხედვით, თავდაპირველი კომუნიზმი თავისი მაღალი, სრულყოფილი საფეხურით შემობრუნდება და ადამიანი იცხოვრებს განახლებული ცნობიერებით განახლებულ მიწაზე. ეს პაროდიული პარალელიზმი მსჭვალავდა მთელს საბჭოთა სინამდვილეს იდეოლოგიიდან მოყოლებული ყოველდღიურ ყოფამდე, უთვალავ წვრილმანებში.

და საზოგადოდ, საბჭოთა სახელმწიფო თითქოს უფრო მეტი

იყო, ვიდრე სახელმწიფო. ის თითქოს არც იყო საერო ინსტიტუტი. ის „ეკლესია“ იყო, კომუნიზმის მშენებელთა საკრებულო. „მშენებლობაც“ ამ შესიტყვებაში ქრისტიანული მოძღვრების ლექსიკიდან არის. კომუნისტურ ლექსიკონში გადასვლით „აღმშენებლობის“ ცნებამ (ახალი აღთქმის *ოიკოდომია*) დაკარგა სულიერი კონოტაცია. პირველად ეს სიტყვა ქრისტემ გამოიყენა ეკლესიის, როგორს სულიერი სადგურის, მიმართ, როცა პეტრეს უთხრა: „რამეთუ შენ კლდე ხარ, და ამას კლდესა ზედა აღვაშენო ეკლესია ჩემი და ბჭენი ჯოჯოხეთისანი ვერ ერეოდიან მას“ (მთ. 16:8). და ამ სულიერ მნიშვნელობას ინარჩუნებს ეს სიტყვა მთელს ახალ აღთქმაში. „სიყვარული აღაშენებს“, ამბობს იგივე მოციქული პავლე თავის განთქმულ სიტყვებს (1 კორ. 8:1). „რომელნი იტყვიან ენითა, თავსა თვისსა აღაშენებენ; ხოლო რომელნი წინასწარმეტყველებდეს, კრებულსა (ეკლესიას) აღაშენებენ“ (1კორ. 14:4). საბჭოთა ხალხი კი ფიზიკურ შენობებს აშენებს და ეს მშენებლობა მომავლის მშენებლობად შეირაცხება. წარმავალი შენობებით ხალხთა ნათელი მომავლის შენება! კომუნიზმის მშენებლობები ნამდვილი ბაბილონის გოდლის მშენებლობა იყო. ამ გოდლის, ამ ჰუბრისის, სიმბოლოები დღესაც „ამშვენებს“ მოსკოვის პროფილს ე. წ. მაღლივი შენობების სახით, როგორც ეგვიპტის უდაბნოს – პირამიდები. საბჭოთა ორთოდოქსულ დოქტრინაში ჩაწერილი იყო, რომ ეს მშენებლობა გარდაქმნიდა ადამიანს, მოამზადებდა მას კომუნიზმის „სასუფეველში“ შესასვლელად. ესეც პარადიგმა იყო ცნობილი დებულებისა, რომელიც „ახალი“ ადამიანის კონსტიტუციაში ჩაიწერა: „შრომამ შექმნა ადამიანი“, იგულისხმება: მაიმუნიდან თუ მაიმუნის მსგავსი ადამიანიდან. და შრომა კვლავ (პროცესი გრძელდება!) შექმნის ადამიანისგან „ანგელოზს“ კომუნიზმში შესასვლელად. და ის გახდება ნამდვილი ***homo sovieticus***, როცა კომუნიზმის მწვერვალებს დაიპყრობს. ამ მწვერვალსაც აქვს დავისი წინასახე. ეს არის სამოთხე, რომელიც სწორედ მთად არის წარმოდგენილი ქრისტიანულ მოძღვრებაში ადამიანის შესახებ, იმ მწვერვალად, საიდანაც გადმოვარდა ადამი და სადაც კვლავ უნდა მიბრუნდეს, აღიდგინოს უცოდველი ბუნება. ასევე საბჭოთა ადამიანი, რომელმაც უნდა ამოირეცხოს გულიდან და გონებიდან საკუთრების გრძნობა და ცნება – ეს ერთ-ერთი ფუნდამენტური „ცოდვა“, რომელიც დაუშვა ადამიანმა პირველყოფილი კომუნიზმიდან გამოსვლისას. ის იდეალი, რომელიც ნამდვილად სუფევს ქრისტიანულ სამონასტრო ცხოვრებაში, კომუნისტურმა იდეოლოგიამ ცეცხლითა და მახვილით ტოტალურად დანერგა ყოფაში, გამოაცხადა რა კერძო

საკუთრებისკენ ლტოლვა ერთ-ერთ ძირითად მანკიერებად, რომლისგანაც ადამიანი უნდა გათავისუფლდეს. იდეოლოგიის ერთგული რეჟიმი ცეცხლითა და მახვილით აჩქარებდა ამ პროცესს. ადამიანის სულიერი სრულყოფისთვის მას სხვა იარაღი არ ჰქონდა, გარდა ფიზიკური ძალადობისა. კერძო საკუთრების აღმოსაფხვრელად უნდა განადგურებულიყო მთელი კლასი. კლასის, როგორც კლასის აღმოსაფხვრელად ამ კლასის ადამიანები უნდა აღმოფხვრილიყვნენ საზოგადოებიდან. როგორც ძველ აღთქმაში, რომელიც დაძლია ქრისტიანობამ. საბჭოთა იდეოლოგიამ და რეჟიმმა მის კვალზე „დანაშაული" (ცოდვა) მის ჩამდენ თუ მატარებელ ადამიანთან გააიგივა. დანაშაულის აღსაკვეთად უნდა მოიკვეთოს (ამ სიტყვის ფიზიკურ-სხეულებრივი მნიშვნელობით) ადამიანი. აქ ქვეშეცნეულად იგულისხმება თეზისი, რომლის თანახმადაც ადამიანი ყოველთვის დამნაშავეა იდეოლოგიის წინაშე. ან ის პოტენციურად ატარებს დანაშაულს. და საიდან მოდის ეს დანაშაული? სადა აქვს მას ფესვი? სად და „იქ", ბურჟუაზიულ სამყაროში, რომელიც არის წუთისოფლის სახე და ის „ბოროტსა ზედა დგას". აქეთ ყველაფერი ცუდი გადმონაშთია ან გავლენა იმ სამყაროდან, საიდანაც ეშმაკს გველის მეშვეობით შემოაქვს ხრწნილება გარეგნული სიკეთეების სახით.

საბჭოთა სახელმწიფო, პარტია, ცდილობდა ის ადგილი დაეჭირა ქვეყანაში, რომელიც ქრისტეს ეკლესიის ადგილი ეჭირა ტრადიციულად. ამიტომაც ვერ მოითმენდა თავის გვერდით სხვა საკრებულოს, სადაც რწმენით იქნებოდნენ ადამიანები გაერთიანებულნი. სახელმწიფო თავისთვის მოითხოვდა მათგან რწმენას. თუ კიდევ ითმენდა ქრისტეს ეკლესიის არსებობას, მხოლოდ საკუთარი, ხშირად წარმავალი პოლიტიკური მიზნებისთვის. დღეს იხსენებენ, რომ სტალინმა გახსნა ეკლესიები. გახსნა, ეს ფაქტია. მაგრამ რა მიზნით გახსნა, რისთვის „ამოასუნთქა" მორწმუნე ხალხს? ეს კითხვა აღარ დაისმის. სტალინმა იცოდა (ამ ცოდნით დევნიდნენ ეკლესიას თავის დროზე) ეკლესიის სულიერი პოტენციალი და მოინდომა მისი ჩაყენება რეჟიმის სამსახურში. როცა იმედები ვერ გაუმართლდა, გული აიცრუა (რბილად რომ ვთქვათ) მასზე და, როგორც გახსნა, ისევე მიახურა.

ახლა ყრილობები. ყრილობები ხომ სრული პაროდიაა მსოფლიო საეკლესიო კრებებისა. ყრილობის დოკუმენტები, როგორც წყარო მოძღვრების შემდგომი განვითარებისა. ფუძემდებლური მოხსენებები, რომელთაც ახალ ეტაპზე აჰყავთ კომუნიზმის აღმშენებლობა. მას სწავლობენ, ამუშავებენ.

პარტია, როგორც „ეკლესია". თავისი სიწმიდით და შეუმცდა-

რობით ბელადს მხოლოდ პარტია შეიძლება გაუტოლდეს. ისინი ერთნი არიან. იქ ქრისტეს ეკლესია, აქ ბელადის პარტია. იქ ქრისტე და ეკლესია, როგორც ერთი სხეული, აქ ბელადისა და პარტიის ერთიანობა. პარტიის კოლექტიური გონება მოძღვრების ერთ-ერთი წყაროა. ამ ერთიანობის სახელით მხოლოდ ბელადს ძალუძს ილაპარაკოს, მხოლოდ მას აქვს უფლება ილაპარაკოს. მხოლოდ მას შეუძლია განავითაროს მოძღვრება. რიგით წევრი პარტიისა შეცდება, პარტია, როგორც მთლიანი, არ შეცდება. არც მისი ბელადები შეცდებიან.

პროვიდენციალიზმი. ისტორიის მთელი პერიოდი „პირველყოფილი კომუნიზმიდან", როცა ადამიანი დაეცა კერძო საკუთრების მოპოვებით, არის მზადება ისტორიის ამ მომენტისათვის, როცა იწყება ალმშენებლობა. ოქტომბრის დიდი რევოლუცია ახალი ერის დასაწყისია.

ქრისტე – ღმერთ-კაცი. ბელადი – კაც-ღმერთი. ქრისტე – განკაცებული ღმერთი. ბელადი – გაღმერთებული კაცი. ბელადზე არ შეიძლება ვაგლახად სიტყვის თქმა, როგორც რიგით ადამიანზე, როგორც ერთ-ერთზე სხვა ადამიანთა შორის. ის ერთ-ერთი არ არის (ეს დიდი შეცდომაა, დანაშაულია ამგვარი ფიქრი), ის ერთადერთია. ის უნიკალური მოვლენაა, შეიძლება ითქვას (იყო თქმული კიდეც), რომ ის კაცობრიობის გვირგვინია, მისი მიზანი და გამართლება. ბელადის ჰიმნოგრაფია მხოლოდ ხორცს ასხამს ამ თეზისს, რომელსაც დოგმატური მნიშვნელობა აქვს. ეს არ არის „თეოლოგუმენი", ანუ ისეთი ხასიათის დებულება, რომლის გადასინჯვა შესაძლებელია. არა, ეს დოგმატია. ის არ ექვემდებარება გადასინჯვას. ის ქერიგმაა, რომელსაც ესაჭიროება გამოთქმის ფორმა, როგორც წესი, მითოლოგიური.

ჰიმნოგრაფიის (სახოტბო პოეზიის) „დემითოლოგიზაციით" (რუდოლფ ბულტმანი) მივიღებთ კვლავ დოგმატს, რომელსაც წყალი არ გაუვა. ის ურყევია. ეს დოგმატი, როგორც ქერიგმით, ისევე ჰიმნოგრაფიით გამოხატული, გაუჯდა საბჭოთა ხალხის გულსა და გონებას. ეს მისი რწმენა უნდა ყოფილიყო. ეს დღემდე გრძელდება. ხალხს სწყურია ბელადი. და სწუხს, როცა წაართმევენ მას.

1997

ქართველი მეფეები და პატრიარქები რომთან ურთიერთობაში

საქართველოსა (როგორც სახელმწიფოსა და ეკლესიის) და რომს შორის ურთიერთობა, უფრო სწორად, ქართველ მეფეთა სწრაფვა რომისკენ, რამდენიმე მოტივით იყო განპირობებული: ა) კონფესიურით, ბ) პოლიტიკურით, გ) კულტურულით სამივე ეს მოტივი, ჩანს, ძალაში იყო ოთხსაწლოვანი ურთიერთობის მთელს მანძილზე. კონკრეტული ისტორიული ვითარება განსაზღვრავდა იმას, თუ ამ ოთხიდან რომელი წამოიწევდა წინ, რომელი გახდებოდა პრიორიტეტული.

I. როგორც ჩანს, 1054 წლის განხეთქილებას საქართველოს ეკლესია კარგახნის მანძილზე რომისა და კონსტანტინოპოლის ეპისკოპოსთა კერძო საქმედ გაიაზრებდა, და ურთიერთანათემები მას არც კი უნდა შეხებოდა. რომის ეკლესია ისევ რჩებოდა საქართველოს პოლიტიკური და კულტურული ცხოვრების წარმმართველების თვალში ავტორიტეტად და გარკვეული ხანიდან (XIII ს-დან) პოლიტიკური თუ კულტურული ორიენტაციის ერთერთ მნიშვნელოვან საყრდენად იყო წარმოდგენილი. რუსუდან დედოფალი (1222-1245) სრულიად არაორაზროვნად აღიარებს რომის პაპის ავტორიტეტს ჰონორიუს III-სადმი მიწერილ წერილში. „უწმიდესო პაპო, მამაო და ყველა ქრისტიანის მეუფევ, პეტრეს ტახტის მპყრობელო, საქართველოს თავმდაბალი დედოფალი რუსუდანი, ერთგული მსახური და შენი ასული ფერხთა წინაშე შენთა თავსა ვხრი და მოგესალმები“. ასე იწყებს იგი თავის წერილს და ამ სიტყვებით „შენს წმიდა ლოცვებში მოგვიხსენე“ ავედრებს თავს (ი. ტაბაღუა, საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში, თბ. 1984, გვ. 176-7).

მართალია, ეს წერილი საქართველოსათვის მძიმე პირობებში იწერებოდა, მაინც უნდა ვიფიქროთ, რომ საქართველოს მეფის დამოუკიდებელი პოზიცია რომის პაპის მიმართ მხოლოდ შეჭირვებული მდგომარეობით არ უნდა ყოფილიყო განპირობებული. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ის ენა, რომლითაც დაწერილია წერილი, ძველი, სქიზმამდელი ტრადიციის გაგრძელებაა ახალ

ვითარებაში. უნდა ვიფიქროთ, ურჯულოთა გარემოცვაში მყოფი ქვეყნისთვის ერთადერთი მფარველი და ქრისტიანობის გადარჩენის გარანტი რომის ეკლესია იყო, რამდენადაც ამ ხანებში (XII ს.-ის 20-იანი წლები) კონსტანტინოპოლი ლათინებს ეპყრათ, ბიზანტიის სახელოვანი იმპერია ნიკეის ბერძნულ „იმპერიამდე“ იყო დაკნინებული და თითქოს აღორძინების იმედიც არ იყო.

შემდგომი დროის ქართველი მეფეები, დიდებულები და, რაც მთავარია, პატრიარქები, რომლებიც ჩართულნი არიან რომის პაპთან მიწერ-მოწერაში, ერთხმად ლაპარაკობენ თავიანთ ერთგულებაზე ჭეშმარიტი სარწმუნოებისადმი და რწმენაში სიმტკიცეზე მაჰმადიანთა გარემოცვაში. თავის მხრივ, რომის ეპისკოპოსი ამ აღსარებას, რაც პრინციპში ზოგადქრისტიანული რწმენის სიტყვიერი გამოხატულებაა, რომის ტახტისადმი ლოიალობად აღიქვამს, რაშიც შეიძლება არ ცდებოდეს: როგორც ითქვა, საქართველოს სამეფოსა და ეკლესიისთვის რომისა და კონსტანტინოპოლის ეკლესიათა (უფრო პაპის ლეგატებსა და კონსტანტინოპოლის პატრიარქს) შორის უთანხმოება და ურთიერთანათემები, როგორც ამ ეკლესიათა შინაური საქმე, ანგარიშგასაწევი არ უნდა ყოფილიყო. ეს განაპირობებდა ასეთ თავისუფალ ურთიერთობას რომის პაპთან, რასაც ხელს უწყობდა ორმხრივი საჭიროებანი: რომისთვის ჯვაროსნული ლაშქრობები, საქართველოსთვის კი ურჯულოთა აგრესიის მოგერიება. რუსუდან დედოფალი რომის პაპს ჰონორიუს III-ს აღუთქვამს ჯვაროსანთა ლაშქრობაში მონაწილეობას, თავის მხრივ, რომის ეპისკოპოსი თავის საპასუხო წერილში ქებით მოიხსენიებს საქართველოს ეკლესიას, როგორც ჭეშმარიტი რწმენის დამცველს ურჯულოთა გარემოცვაში, როგორც „ლამპარს სიბნელეში“ და „შროშანს ეკლესიათა შორის“ (1224). თექვსმეტი წლის შემდეგ გაგზავნილ წერილში უკვე სხვა პაპი (გრიგორიუს IX) ამცნობს რუსუდან დედოფალს დახმარების შეუძლებლობაზე, სამაგიეროდ სიხარულს გამოხატავს ქართველთა დედოფლის სურვილის გამო, შეუერთოს თავისი „სულიერი სახლი“ (ეკლესია) კათოლიკურ ეკლესიას, რომელიც ერთია. მიუხედავად იმისა, რომ რუსუდანი, მისი დიდებულები და ალბათ იერარქია აღიარებდა რომის პაპის პირველობას, საქართველოს ეკლესიის რომის ეკლესიასთან შეერთებამდე საქმე არ მისულა. ასი წლის შემდეგ გიორგი V ბრწყინვალე (XIV ს-ის I ნახევარი) საქართველოს ეკლესიის შეერთებას რომის ეკლესიასთან მსოფლიო კრების მოწვევასთან აკავშირებს (მსოფლიო კრებაში მონაწილეობა უკვე ნიშნავს ერთ ეკლესიად ყოფნას), შეუძლებლად მიიჩნევს შეერთებას კრების გარეშე და,

ვინაიდან იმ ხანებში მსოფლიო კრების მოწვევის პირობები არ ყოფილა, საკითხიც ღიად დარჩა. პაპ იოანე XXII-ის წერილში უკვე შეერთების დაჟინებული მოთხოვნაა გამოხატული: „ჩვენ ვითხოვთ და ვლოცულობთ უფალ ქრისტესათვის, რათა თქვენ დაუყონებლივ დაუბრუნდეთ ერთიან წმინდა რომის ეკლესიას“. ამ აქტს რომის პაპი ქართველთა სულის ცხონებასთან აკავშირებს, ანუ აქცენტი სარწმუნოებრივ მხარეზეა გაკეთებული, ქართულ მხარეს კი, უნდა ვიფიქროთ, უფრო პოლიტიკური მოტივები ამოძრავებს. ამავე მოტივებით უწყობდა ხელს ქართველთა მეფე კათოლიკე მისიონერთა მოღვაწეობას და დამკვიდრებას საქართველოში. უფრო მეტიც, გიორგი ბრწყინვალის მეფობაში, ალბათ მისი მხარდაჭერით, კათოლიკეთა საეპისკოპოსო ტახტი სმირნიდან ტფილისში იქნა გადმოტანილი (1328).

II. ურთიერთობის მეორე ეტაპზე, არსებითად შეცვლილ ვითარებაში, საქართველოს სამეფოში იბადება იდეა კონსტანტინოპოლის გათავისუფლებისა თურქთაგან. საქართველოს მომავალი ამ ისტორიულ ოცნებას დაუკავშირდა. ამ ოცნებისთვის ხორცშესხმას ჯვაროსნულ ლაშქრობაში ხედავდნენ. ეს იდეა ამჯერად საქართველოდან მოდის, რასაც რომის ეკლესია მხარს უჭერს. ეს ჩანს ქართლის მეფის სიმონ I-ის წერილში (1596) ესპანეთის მეფის ფილიპე II-სადმი (1556-1596), სადაც ლაპარაკია საერთო ძალით უთურქთა გაძევებაზე კონსტანტინოპოლიდან და იერუსალიმიდან და თურქთა ხელში ჩავარდნილი უფლის საფლავის გამოხსნაზე. „მე და ჩემი თავადები, – წერს სიმონ I 1596 წელს, – ქრისტეს სარწმუნოებისათვის ტანჯვასა და სიკვდილზე ვდებთ თავს, რათა ჩვენს დროში ვიხილოთ წმ. იერუსალიმი და ქრისტეს წმინდა საფლავი ქრისტიან სამეფოთა ხელში“ (ტაბაღუა, 1984, გვ. 224). საინტერესოა, რომ იმ გადამწყვეტ ლაშქრობაში, რომლის მიზანი ქართლის მეფის სიტყვებით „უცხო თესლისა და ქრისტიანული სარწმუნოების მტრის, თურქი ერის აღმოფხვრაა“, ორ ქართველ მეფესთან ერთად „შაჰ აბას სპარსელიც“ (კახეთის მომავალი ამაოხრებელი!) იგულისხმება. ამ საბრძოლო შემართების პასუხად პაპი კლემენტ VIII (1523-1534) ქართლის მეფეს უქებს „კათოლიკურ სარწმუნოებაში ურყეობას“ და მის თავდადებას ქრისტიანთა მტერთან ბრძოლაში რომის ეკლესიისადმი ერთგულებად თარგმნის.

რომის პაპების – ალექსანდრე V-ის (1492-1503), კლემენტ VIII-ის და პავლე III-ის (1534-1545) წერილებში ქართველ მეფეთადმი ჩანს იმედი, თითქმის დარწმუნება იმაში, რომ ქართველი მეფეები მზად არიან არიან, თავისი ქვეყნის ეკლესია დაუქვემდებარონ

წმ. პეტრეს საყდარს. პაპი ალექსანდრე V 1496 წელს ქართლის მეფეს კონსტანტინეს (როგორც ჩანს, მისივე თხოვნით) უგზავნის უნიის დეკრეტებს საქართველოს ეკლესიებში გასავრცელებლად იმ იმედით, რომ საქართველოს ეკლესია დაუბრუნდება რომის ეკლესიის წიაღს, თითქოს იგი ოდესმე მის იურისდიქციაში ყოფილიყო მოქცეული. წერილში ისიც არის აღნიშნული, რომ ეს გაერთიანება არის საწინდარი სარწმუნოების მტრებზე გამარჯვებისა ანუ, როგორც ამავე წერილში წერია, „კონსტანტინოპოლის, იერუსალიმის და სხვა საპატრიარქო ტახტების გამოხსნისა“. ქართლის მეფეს კი ამ დროს მხოლოდ პოლიტიკური მიზანი ამოძრავებს. კონსტანტინოპოლის დაცემიდან ოთხი ათეული წლის შემდეგ (1495) ქართლის მეფე კონსტანტინე ასე წერს ესპანეთის დედოფალს იზაბელას: „ჩვენ კი ტრაბიზონის, კონსტანტინოპოლის და სხვა ქრისტიანთა დაცემის შემდეგ მარტოდ-მარტონი და სრულიად დამდაბლებულნი დავრჩით... გეევედრებით, დაუყონებლივ პირდაპირ კონსტანტინოპოლზე გამოილაშქრეთ... მეც პირადად და შვილებითურთ და მთელი ლაშქრით, რომლის შეკრებასაც კი შევძლებ, შენთან ერთად წამოსასვლელად მზად ვიქნები...“ (ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. III, 1982, გვ. 379-380).

ამ იდეამ თავის კულმინაციას 130 წლის შემდეგ თეიმურაზ I-ის დროს მიაღწია. ის არა მხოლოდ კონსტანტინოპოლის განთავისუფლების, არამედ ბიზანტიის იმპერიის აღდგენის ინიციატორად გამოდის, დაჟინებით სთავაზობს რა კათოლიკურ სამყაროს და, კერძოდ, კვლავ ესპანეთის კარს, ამჯერად ფილიპე IV-ს (1605-1665), სიმონ ქართლის მეფის ადრესატის შვილისშვილს, ბიზანტიის იმპერატორობას. „თუ ყველა ქრისტიანი მეფე გაერთიანდება, შეიძლება ადვილად მოვუღოთ ბოლო ამ უზურპატორს და მთლიანად გავანადგუროთ ეს ტირანი და გავათავისუფლოთ ქრისტიანობა ასეთი ძლიერი და საშიში მტრისაგან...“ (ტაბალუა, II, 153); „ვამბობ და ვპირდები თქვენს უდიდებულესობას, განვახორციელებთ რა ჩვენს ჩანაფიქრს, ყველა ცოდნას და ძალას მოვახმართ იმას, რათა თქვენმა უდიდებულესობამ დაიკავოს იმპერატორის ტახტი კონსტანტინოპოლში“ (იქვე). ამ იდეის განხორციელების მიზნით ქართველთა მეფე (თუმცა მისი მეფობა საქართველოს ერთადერთი კუთხით არის შემოფარგლული) ითხოვს, შეიყვანონ კათოლიკე მეფეთა რიგებში, იგი თავს აღიარებს „კათოლიკე მეფედ“ და მზად არის აღიაროს პაპი ყველა ქრისტიანის მეთაურად. იგი კათოლიკობას იღებს ფართო აზრით ანუ მასში უნივერსალობას გულისხმობს (მრწამსის სიმბოლოს

თანახმად), არ უპირისპირებს მართლმადიდებლობას, რომლის აღმსარებლადაც ის რჩება კათოლიკობის მიმართ ლოიალობასთან ერთად. მაგრამ რომს ეს არ აკმაყოფილებდა: ქართველთა მეფეს „ბერძნული დაბნეულობის მიმდევრად“ თვლიან და მისგან პიროვნულ გადანათვლას და რომისადმი საქართველოს ეკლესიის ორგანიზაციულ დაქვემდებარებას მოითხოვენ, რაც მისთვის, ცხადია, მიუღებელ იქნებოდა. ქართველი მეფე სქიზმამდელი ერთიანობის ენით ლაპარაკობდა, მაგრამ მას რომიდან სქიზმის შემდგომი ენით სცემდნენ პასუხს. „ღმერთმა ინებოს, რომ ეს გარეგანი ფორმა – კათოლიკე, წერს დონ ჯაკომო დი სტეფანო პიეტრო დელა ვალეს, – შეეფარდებოდეს მის ნამდვილ არსს“ ანუ თეიმურაზ მეფე ნამდვილად კათოლიკე იყოსო (ტაბაღუა III, 133). მაგრამ, როცა თეიმურაზი იმოწმებს კონსტანტინე დიდს, მისი დროიდან ჩვენი რწმენა შეურყეველიაო, რწმენისგან არავითარ განდგომას არ დავუშვებთო (ტაბაღუა III, 202), მისი რწმენის კათოლიკობა ანუ კათოლიკური რწმენა სრულიად განსხვავდება იმისგან, რასაც პაპი (რომის ეკლესია) მოითხოვს. პაპი და თეიმურაზი სხვადასხვა ენაზე და სხვადასხვა ეპოქიდან ლაპარაკობენ. ერთი თანადროული პაპობის რეალური ეპოქიდან, მეორე სქიზმამდელი პოზიციიდან.

რომ გადავხედოთ ამ ურთიერთობის პერიპეტიებს, დავრწმუნდებით, რომ ისინი პოლიტიკურ კონიუნქტურაზეა აგებული. მიწერ-მოწერაში ლაპარაკია კონფესიურ მომენტზე, როგორც საერთო რწმენაზე, ქართული მხარის მზადყოფნაზე გულწრფელად აღიაროს რომის პაპის ტრადიციული ავტორიტეტი, რითაც იგი სქიზმამდე სარგებლობდა აღმოსავლურ ქრისტიანულ სამყაროში. მაგრამ ერთია ტრადიციით მომდინარე აღიარება რომის ეპისკოპოსისა, როგორც პირველისა თანასწორთა შორის, სხვა არის მისდამი დაქვემდებარება. ისტორიულად და ტრადიციულად, ავტოკეფალურობის პრინციპიდან გამომდინარე, საქართველოს ეკლესია ბიზანტიის იმპერიის აპოგეის ხანაში არც იმპერიის ცენტრს, კონსტანტინოპოლის ეკლესიას და, მით უმეტეს, არც სხვა რომელიმე საპატრიარქოს არ დაქვემდებარებია.

თითოეულ მხარეს თავისი ინტერესები ჰქონდა. თეიმურაზისგან პატრების კეთილად მიღება, ყურადღების გამოჩენის ნიშნები, სტუმარმასპინძლობის გამოხატვა მათ მიმართ ჩათვლილია რომის ეკლესიასთან გაერთიანების სურვილის გამოხატულებად. პაპი მოელოდა, რომ მბერიის მეფე და მწყემსმთავრები აღიარებდნენ „პეტრეს სახელმწიფოს – ეკლესიის ხილულ თავს რომის ტახტის სახით“ (ტაბაღუა III, 199). აქამდე, ცხადია, თეიმუ-

რაზი არ მივიდოდა. მაგრამ საკითხავია, როგორ წარმოედგინა მას საქართველოს ეკლესიის ადგილი მისი ავანტურული გეგმის განხორციელების შემთხვევაში, როცა კონსტანტინოპოლის საიმპერატორო ტახტზე კათოლიკე მეფე დაჯდებოდა? ამ ოცნების განხორციელება იმ ზომამდე არარეალურად უნდა გამოჩენილიყო მის თვალში, რომ შედეგებზე ფიქრიც კი არარეალური იქნებოდა.

1600 წელს უტოპისტმა თომაზო კამპანელამ გამოაქვეყნა ფილოსოფიურ-პოლიტიკური ტრაქტატი „საუბარი ესპანეთის მონარქიაზე (De monarchia Hispanica discursus), სადაც ურჩევს და ეუდერება კიდეც ესპანეთის მეფეს, დააფინანსოს ახალი ჯვაროსნული ლაშქრობა ოსმალეთის წინააღმდეგ და გამარჯვების შემდეგ დააარსოს მსოფლიო იმპერია. მისი უშუალო ადრესატი ესპანეთის მეფე ფილიპე II (1555-1596) უნდა ყოფილიყო (სწორედ ის, ვისთანაც სიმონ ქართლის მეფეს ჰქონდა მიწერ-მოწერა). სხვა ნაშრომში („მიმართვა იტალიელი მეფეებისადმი") იტალიელი უტოპისტი არწმუნებდა იტალიელ მთავრებს, დამორჩილებოდნენ ესპანეთის ხელისუფლებას და ხელი შეეწყოთ მსოფლიო მონარქიის შექმნაში, რისთვისაც იგი მოწოდებული იყო. ასე თვლიდა კამპანელა. ფილიპე II-ს ჰეგემონია ევროპაზე (გერმანიის გამოკლებით), რომლის ქვეყნებში ესპანეთის მეფის ნაცვლებად უმეტესწილად ესპანური წარმოშობის გრანდები ისხდნენ, ქმნიდა ილუზიას, რომ ესპანეთის ხელმწიფება მსოფლიო მონარქიაში გადაიზრდებოდა (მაგრამ სწორედ ეს ნაციონალური მიკერძოება უშლიდა ხელს ესპანურ მონარქიას, რომ მსოფლიო ბატონობისთვის აუცილებელი ზეეროვნული ხასიათი ჰქონოდა). ფილიპე II-ის შვილიშვილს ფილიპე IV-ს უკვე თეიმურაზი (თეოფილეს სახელით) იწვევდა კონსტანტინოპოლის ბასილევსის ტახტის დასაუფლებლად, თუმცა სწორედ ამ დროს მსოფლიო ბატონობისთვის ესპანეთის მეფეს ყველაზე ნაკლები პრეტენზიები უნდა ჰქონოდა: ესპანეთი ამ დროს ევროპის მეორეხარისხოვან ქვეყნად დაკნინდა.

III. ასი წლის შემდეგ ანტონ I-ის ეპოქაში კონსტანტინოპოლის თურქთაგან გათავისუფლების, შეიძლება ითქვას, ავანტურულ-რომანტიკული იდეის კვალიც აღარ ჩანს. მაგრამ გრძელდება კათოლიკურ სამყაროსთან ურთიერთობა და, ახალი დროის გამოწვევის საპასუხოდ, ახალ თვისობრიობას იძენს.

წინამავალი ეპოქისგან განსხვავებით პოლიტიკურ და კულტურულ საერთაშორისო ასპარეზზე რომის გვერდით ალტერნატივა გაჩნდა მზარდი რუსეთის სახით. ასავლური (ევროპული) და ჩრდილოური (რუსული) კულტურულ-რელიგიურ ორიენტაციე-

ბიდან ანტონი თავისი წინაპრების კვალზე ტრადიციულ დასავლურს ირჩევს, მაგრამ ეს არჩევანი კეთდება არა პოლიტიკური, არამედ კულტურული მოტივით.

ამ ახალ ფაზაში უკან იხევს პოლიტიკური მოტივები და სიმძიმის ცენტრი პოლიტიკიდან სულიერი კულტურისკენ ინაცვლებს. ამასთან, კათოლიკურ სამყაროსთან ურთიერთობა ახლა უკვე წარიმართება არა სამეფო ტახტიდან, არამედ საპატრიარქო საყდრიდან. იმ დროისათვის მეტად აქტუალურმა პრობლემამ – ეს იყო მონოფიზიტური პროპაგანდის მომძლავრების წინააღმდეგ ბრძოლა – საქართველოს ეკლესიის მეთაური დააკავშირა კათოლიკე ბერებთან, რომელთა საშუალებით იგი გაეცნო ლათინურენოვან საპოლემიკო ლიტერატურას. დაძაბული შრომის შემდეგ ხანმოკლე ვადაში 31 წლის ანტონმა დაასრულა თავისი მონუმენტური შრომა „მზამეტყველება“, რომელიც მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ პოლემიკური თვალსაზრისით, არამედ იმითაც, რომ მასში, პირველად საქართველოს ეკლესიის ისტორიაში სრულად არის გადმოცემული მართლმადიდებლური მოძღვრება. ჩვენთვის ამჟამად აქ საგულისხმო ის არის, რომ სხვა მაღალ იერარქებს შორის წიგნის კოლოფონში, სადაც მისი განსრულებაა დათარიღებული, რომის პაპიც არის მოხსენიებული: „...მამათმთავრობასა ჰრომელთა ზედა ვენედიქტე მეათერთმეტისასა...“ რომის, კონსტანტინოპოლის („ახალი რომის“) იერუსალიმისა და ანტიოქიის პატრიარქების ხსენება მოწმობს, რომ წიგნის ავტორი ტრადიციულად აღიარებს ძველი პენტარქიის პრინციპს, რომელსაც განხეთქილების შემდეგ და, მით უფრო, XVIII ს-ის შუაწლებში, საფუძველი გამოცლილი ჰქონდა. ამ ოთხს შორის პირველად რომის პაპია დასახელებული, რაც შეიძლება იმას ნიშნავდეს, რომ კათოლიკოსი ანტონი რომის პაპს იმავე პატივს მიაგებს, რასაც ბიზანტიური სამყარო მიაგებდა სქიზმამდე. ეს შეიძლებოდა ანაქრონიზმად ან ძველი ვითარების აღდგენის მცდელობად ჩაგვეთვალა, მაგრამ უნდა ითქვას, რომ ქართველი კათალიკოსი კი არ აღადგენს იმ ძველ მდგომარეობას, როცა რომის ეპისკოპოსი, როგორც primus inter pares, როგორც პატივით უპირატესი, აღმოსავლეთის ეკლესიის მამათმთავართა თავში იხსენიებოდა, არამედ მისდევს საქართველოს ეკლესიის ტრადიციას, რომლის თანახმადაც საქართველოს სახელმწიფოსა და ეკლესიის მეთაურნი ყოველთვის ცნობდნენ რომის პაპის ტრადიციულ ავტორიტეტს, როგორც ეს კარგად ჩანს რომის პაპისა და საქართველოს მეფეთა მიმოწერიდან.

ანტონ I-ის ისტორიკოსები არცთუ სათუოდ ვარაუდობენ

ბენედიქტე XIV-სთან საიდუმლო მიმოწერას. XIX საუკუნის მეორე ნახევარში თითქოს იყვნენ პირები, რომელთაც ხელში სჭერიათ ეს ტექსტები. რამდენადაც დღეისათვის ისინი დაკარგულად ითვლება, ძნელია, საუბარი მათ შინაარსზე. მაგრამ იმის მიხედვით, თუ როგორ განვითარდა და დაგვირგვინდა რომის ეკლესიასთან ანტონის დაახლოების პროცესი, უნდა ვიფიქროთ, რომ ამ წერილებში საუბარი უნდა ყოფილიყო ანტონის თანხმობაზე ეღიარებინა ფლორენციის უნია და მოემზადებინა ქართველ სამღვდელოებაში საფუძველი მის მისაღებად.

და აი, ანტონ I კათოლიკოსი დგამს მართლმადიდებელი ეკლესიის მეთაურისთვის უპრეცედენტო ნაბიჯს რომის ეკლესიასთან პიროვნული ინტეგრაციისათვის, ისევ და ისევ ერთიანი ეკლესიის პოზიციიდან. თუმცა ანტონს, რომელიც თავისი წოდებით საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას განასახიერებდა, ეს ნაბიჯი არ ჩაეთვლებოდა მხოლოდ პიროვნულ ცდად. ამ ნაბიჯის შედეგებზე მას გაცილებით მეტი პასუხისმგებლობა დაეკისრებოდა, ვიდრე კერძო ადამიანს. ასეც მოხდა: მისი ეს ნაბიჯი ქართველთა სარწმუნოებისაგან განდგომად ანუ მართლმადიდებლობის ღალატად ჩაითვალა.

1756 წელს ანტონი გადაყენებული იქნა საკათალიკოსო ტახტიდან, რასაც შემდეგ მისი რუსეთში ექსორია მოჰყვა. სინოდის სამსჯავროზე მან შეცდომად ჩათვალა თავისი ნაბიჯი, აღიარა დანაშაული თავისი ეკლესიისა და ქვეყნის წინაშე.

მისი ცხოვრების იმ ხანმოკლე პერიოდმა, რომელიც მან რუსეთში გაატარა ვლადიმირის ეპისკოპოსად (1756-1762), მთლიანად შეცვალა მისი კულტურული (და კონფესიური) პოლიტიკა. სამშობლოში დაბრუნებული და კათოლიკოსად კვლავ აღსაყდრებული ან უკვე რუსული (რესპ. მართლმადიდებელი) ორიენტაციის ისეთივე მხურვალე გამტარებელი ხდება, როგორც ადრე რომაულის.

კათოლიკოსის პიროვნული ცდა და განსაცდელი ისტორიულ გამოცდად იქცა. მისმა განსაცდელმა საბოლოო წერტილი დაუსვა ისტორიულ ალტერნატივას კათოლიკურ დასავლეთსა და მართლმადიდებელ რუსეთს შორის ამ უკანასკნელის სასარგებლოდ, რუსეთში ექვსწლიანი გადასახლებიდან, სადაც ვლადიმირის ეპარქიის მწყემსმთავრად იყო განწესებული, ანტონი ორიენტაციაშეცვლილი დაბრუნდა. ადამიანი, რომელიც თავისი მოღვაწეობის პირველ ნახევარში იმდენად იყო მოწადინებული რომის ეკლესიასთან საქართველოს ეკლესიის გაერთიანებისათვის, რომ მზად იყო პიროვნული მაგალითი ეჩვენებინა (და აჩვენა

კიდეც), თავისი ცხოვრების მეორე ნახევარში რუსეთის ეკლესიასთან მჭიდრო ურთიერთობის მხურვალე მხარდამჭერი ხდება. მისმა ბოლოდროინდელმა მოღვაწეობამ მნიშვნელოვან წილად განსაზღვრა საქართველოს ეკლესიის ბედი და მისი გარდაცვალებიდან (1788) ოციოდე წლის შემდეგ გამოიღო ნაყოფი. 1811 წელს საქართველოს ანექსიის კვალზე საქართველოს სამოციქულო ეკლესია რუსეთის ეკლესიის ნაწილი გახდა. ანტონ I-ის, აწ როგორც რუსეთის მმართველობის აპოლოგეტის, მოღვაწეობამ მთლიანად გადაფარა მისი სიჭაბუკის დროინდელი პროკათოლიკური ნაბიჯები. უფრო მეტის თქმაც შეიძლება: როგორც XIX ს-ის მოღვაწე თედო ჟორდანია წერს, ანტონმა „თავისი ღვაწლითა და გავლენით მოხსნა ყველა ის მთავარი წინააღმდეგობა, რაც ხელს უშლიდა რუსეთთან საქართველოს შეერთებას არა მარტო საეკლესიო, არამედ პოლიტიკურ სფეროშიც. მან მოამზადა ნიადაგი ქართული და რუსული ეკლესიების შეერთების და 1783 წლის ტრაქტატით განახორციელა თავისი მიზანი – საქართველოს ეკლესია დაუმორჩილა რუსეთის ეკლესიას“ („საღვთ. კრებული“, I, 1991, გვ. 56).

საქართველოს საუკუნოვანი ლტოლვა ევროპისაკენ მის სახელმწიფოთა წრეში გასაერთიანებლად საუკუნენახევარზე მეტი ხნით დააბრკოლა რუსეთის ფაქტორმა. ევროპასთან ინტეგრაციისაკენ მიმავალი გზები საგულდაგულოდ ჩაიკეტა განსაკუთრებით საბჭოთა ხანაში. როცა ეს გზები გაიხსნა (გასული საუკუნის 90-იანი წლების დასაწყისში), ქვეყნის წინაშე კვლავ იქნა წაყენებული პირობები, რომლებსაც უნდა აკმაყოფილებდეს იგი, თუ მას სურს შევიდეს ევროპის ქვეყნების წრეში, კერძოდ, როგორც ევროსაბჭოს თუ ევროკავშირის სრულუფლებიანი წევრი. თუ ადრეულ საუკუნეებში, ქვეყნისა და ეკლესიის მესვეურთაგან მოითხოვდნენ ტრადიციული კონფესიური მიმართულების შეცვლას, რაც არ შეიძლება კატასტროფულად მტკივნეული არ ყოფილიყო ქვეყნისათვის (რამდენადაც კონფესია ტრადიციულად გაიგივებული იყო ეროვნულ-კულტურულ იდენტობასთან), ევროპის ამჟამინდელ რადიკალურად შეცვლილ ვითარებაში, როცა კონფესიურის ნაცვლად წინ არის წამოწეული (პრიორიტეტულია) დემოკრატიული და სეკულარული ფასეულობანი, ახლადშექმნილ ქვეყანას ამ ფასეულობათა დაცვა მოეთხოვება. ამიერიდან ქვეყნის ამოცანაა, რომ ევროპის სახელმწიფოთა თანამეგობრობასთან ინტეგრაციის პროცესში რაც შეიძლება ნაკლები დანაკარგებით შეინარჩუნოს თავისი ტრადიციული ყოფისა თუ სულიერი კულტურა. ამიერიდან ინტეგრაცია სეკულარული ნიშნით

ხორციელდება. კონფესიური ტერმინები „კათოლიკე“ („ფრანგი“) და, შესაბამისად, მისით გამოხატული რეალობა სეკულარულმა „ევროპელმა“ შეცვალა.

2017

მიწიერი კედლები

კედელს, შექმნილს რაიმეთი
ბრმად გათიშულ ერთა შორის,
გააშუქებს ღრმა იმედი
სიყვარულის და ამბორის.

გალაკტიონი

არაფერი ისე არ აშორებს ადამიანს ქრისტიანობისგან, როგორც ამპარტავნობა. მართლმადიდებლურ სამყაროში ამპარტავნობა უდიდეს ცოდვად ითვლება. არ შეიძლება მორწმუნე ადამიანმა, რომელიც თავს მართლმადიდებლად თვლის, არ იცოდეს, რომ ამპარტავნობა ყველა სხვა სულის მომაკვდინებელი ცოდვის დასაბამია. მაგრამ გადამწყვეტ მომენტში, სასაზღვრო სიტუაციაში, გვავიწყდება ეს ჭეშმარიტება. ასეთი გადამწყვეტი სიტუაციები კი ხშირად დამდგარა ერის, საზოგადოების ცხოვრებაში. ჩვენი თანამედროვე სინამდვილეც არ არის მოკლებული ამგვარ სიტუაციებს, როცა საზოგადოების შინაგანი სახე აშკარავდება.

ამგვარი სიტუაციები საზოგადოებისათვის განსაცდელია, ისეთივე გამოცდაა, როგორიც გაამპარტავნების გზაზე დამდგარი ამირანისათვის ამბრი არაბთან შეხვედრა იყო. ამპარტავნება იყო ამ გმირში დაბუდებული და ამ შეხვედრამ ის სააშკარაოზე გამოიტანა. პასკალი ამბობდა, ადამიანი ორი ხიფათის წინაშე დგასო, სასოწარკვეთილებისა – საკუთარი უმწეობის გაცნობიერების გამო და გაამპარტავნებისა – საკუთარ თავზე გადამეტებული წარმოდგენის გამო. ორივე დიდი ცოდვაა. ამ უკანასკნელ ხანს ჩვენი აქტიური საზოგადოება ამ ორი განსაცდელის წინაშე აღმოჩნდა ერთდროულად. ეს განსაცდელი რომის პაპის ვიზიტი იყო. სასოწარკვეთა გამოიწვია რწმენაში უმტკიცობამ, ვაითუ კათოლიკობამ დასძალოს მართლმადიდებლობას და მრევლი „მივიდეს ახალ წარმართობაში“. ამპარტავნობა კი გამოიწვია გადამეტებულმა წარმოდგენამ საკუთარ თავზე, საკუთარ შეუბღა-

ლავ რწმენაზე. ქვეყანა წარმოვიდგინეთ „წმიდა მიწად“, სადაც ერეტიკოსის ფეხი არ უნდა დაიდგას, რომ არ შეიბღალოს.

არ შეიძლება მორწმუნე ქრისტიანი, მართლმადიდებელი იქნება ის თუ რომის კათოლიკე, დღესაც ტრაგიკულად არ განიცდიდეს იმ საბედისწერო დღეს, როცა დაიწყო ე. წ. დიდი სქიზმა, ერთიანი ეკლესიის გათიშვა აღმოსავლურ და დასავლურ ეკლესიებად. არ შეიძლება მან ჩათვალოს, რომ ეს გათიშვა-დაპირისპირება საბოლოოა და ქრისტიანული სამყაროს უმეტესი ნაწილი ჯოჯოხეთში სამუდამო სატანჯველისთვის არის განწირული. ამპარტავნულია აზრი, რომელიც ღვთის განგების სახელით ლაპარაკობს. ისტორიის შუაგულში მყოფნი (რადგან ვიდრე დასასრული არ დამდგარა, ყოველთვის შუაგულში ვიმყოფებით) დასასრულის მიღმიდან ვლაპარაკობთ. ის კედელი, რომელიც, ათასი წელია, ეკლესიებს აშორებს, მარადიული და აბსოლუტური გავხადეთ, ცამდე ავიყვანეთ. თუმცა იმხანად, როცა ამ კედლის ფუნდამენტი ითხრებოდა, დოგმატური თუ საღვთისმსახურო განსხვავებანი მინიმალური იყო და არც აღიქმებოდა მწვალებლობად. კონფლიქტის მთავარი მიზეზი რომსა და კონსტანტინოპოლს შორის მხოლოდ პირველობის საკითხი იყო. ერთმანეთს დაუპირისპირდნენ „ძველი რომი“ თავისი ძველი ავტორიტეტით, რომელიც განმტკიცებული იყო წმ. პეტრეს სახელით, და „ახალი რომი“ – იმპერატორის სატახტო ავტორიტეტით ძალამოცემული. აღიმართა კედელი და კულტურულ-ისტორიული განვითარების პროცესში დაგროვებულმა განსხვავებებმა აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის უკიდურესი გაუცხოება გამოიწვია. ეს გაუცხოება მძიმე მემკვიდრეობაა, რომლის დაძლევა ასევე ისტორიულ პროცესში უნდა მოხდეს (ვინ იცის, იქნებ ეს არის ისტორიის მიზანი?). პროცესი უნდა დაიწყოს ან იქნებ უკვე დაწყებულია. ვერავინ იტყვის, თუნდაც შეურიგებელი ფუნდამენტალისტი (ან ერთი ან მეორე მხრიდან), რომ გამმიჯნავი კედლები ცას მისწვდა და ცაც გამიჯნულია. მღვდელმთავარი, ვისაც ეს კედლის მეტაფორა ეკუთვნის („наши земные перегородки не достигают до небес“) – კიევის მიტროპოლიტი პლატონი (1803-1891), უდიდესი მისიონერი იყო. მან მოაქცია მართლმადიდებლობაზე ორმოცი ათასი პროტესტანტი ბალტიისპირეთში, ათასობით რასკოლნიკი დაუბრუნა ეკლესიას, ქრისტიანობაზე მოაქცია დონელი ყალმუხები და სხვანი. მასვე ეკუთვნის შესანიშნავი სიტყვები: ჩვენ ის კი ვიცით, სად არის ეკლესია, მაგრამ არ ვიცით, სად არ არის იგი, სად მთავრდება მისი საზღვრები...

ერთი სასულიერო პირი, თავგამოდებული ორთოდოქსი, წერ-

და: „პაპის ჩამოსვლა ყველა ჩვენთაგანისთვის, ყველა მართლმადიდებელისთვის განსაცდელი იქნება – ყველაზე მეტი კი – პატრიარქისთვის“. სავსებით სწორია. ჩგანსაცდელი რადგან საქართველოში, უძველეს მართლმადიდებელ ქვეყანაში, ჩამოდის, შეიძლება ითქვას, არა მხოლოდ ერთი პიროვნება, რომის პაპი ან, თუნდაც, წმ. პეტრეს მემკვიდრე რომის საეპისკოპოსო საყდარზე, არამედ მისი სახით მთელი ორიათასწლიანი პაპობა, პაპობის მთელი ინსტიტუტი, და არა მხოლოდ, არამედ, შეიძლება ითქვას, მთელი კათოლიციზმი, რადგან სადაც პაპია, იქ არის მთელი რომის კათოლიკური ეკლესია. და კიდევ შეიძლება ითქვას, რომ პაპი თან ატარებს დასავლეთის არა მხოლოდ ქრისტიანობის ისტორიას, არამედ სამოქალაქო ისტორიას, რადგან პაპობა დასავლეთის ისტორიის ღერძი იყო. გასაგებია მართლმადიდებელი საზოგადოების შეშფოთება, მღელვარება ამ სტუმრობის გამო. გასაკიცხი და მიუღებელი აქ არაფერია. მიუღებელი და სამარცხვინო ის ამპარტავნული ისტერიაა, რომელიც გამართა ზოგიერთმა სექტანტურმა ჯგუფმა თუ სასულიერო პირმა ინდივიდუალურად, თავი ჭეშმარიტ მართლმადიდებლად რომ მიაჩნიათ. მართლმადიდებელ ქვეყანას არავითარი გამოცდილება არა აქვს იმისათვის, რომ უმასპინძლოს რომის პაპს. არც რომის პაპი სტუმრებია ოდესმე მართლმადიდებელ ქვეყანას (პირველი რუმინეთი იყო, სადაც პაპი ჩავიდა). ის არც „ახალ რომშიც“, კონსტანტინოპოლში, ჩასულა ოდესმე, მეტიც, არ დასწრებია არც-ერთ მსოფლიო კრებას, მხოლოდ ორი ლეგატის პირით მონაწილეობდა კრებებში. საქართველოში სტუმრობა ტრადიციულად ესმით. სტუმარს მხურვალე დახვედრა უნდა, თუნდაც ვიზიტი ერქვას მის სტუმრობას. გაზეთები მიეჩვიენ სხვების ნაცვლად აზრების გამოთქმას. პატრიარქსაც მიაწერეს, თითქოს მან რომის ეპისკოპოსი კი არ მოიწვია, არამედ ვატიკანის ქალაქ-სახელმწიფოს სუვერენი. მაგრამ ეს არ არის სწორი: პატრიარქი შეხვდა რომის პაპს და მათ ერთმანეთს ოფიციალური ტიტულებით და ძმობით მიმართეს და ერთობლივ მიმართვაშიც აღინიშნა, რომ ეს იყო ძმური შეხვედრა. ამაო იყო და, ერთგვარად, უადგილოც საპატრიარქოს განცხადება, რითაც ის აფრთხილებდა მოსახლეობას, არ მიეღო მონაწილეობა მესაში. გაფრთხილება უმისამართო იყო, რადგან რომელი მართლმადიდებელი ადამიანი ისურვებდა კათოლიკურ ევქარისტიაში მონაწილეობას – ყველამ იცის, ჩვენს შორის გაწყვეტილია ევქარისტული კავშირი. რომც მოესურვებინა ვისმე, ეს შეუძლებელი იქნებოდა. მაგრამ ადამიანს ვერავინ წაართმევს სურვილს, დაესწროს მესას, მითუმეტეს, თუკი ის

ისეთ შენობაში ტარდება, რომელსაც არანაირი კავშირი ეკლესიასთან არა აქვს. მოსახლეობამ ისე გაიგო, თითქოს საპატრიარქო მას უკრძალავდა მესაზე დასწრებას სპორტის სასახლეში. და თუ დაესწრებოდა, განკითხვის დღეს პასუხს აგებდა.

გავრცელებულია აზრი, რომ კათოლიციზმი მწვალებლობაა. უფრო მეტიც: ის ქრისტიანული ეკლესიაც აღარ არის. სქიზმატები ავრცელებენ ჭორებს: „ვატიკანი არის ღვთაებრივი ჭეშმარიტების ყველაზე საშინელი ძალა დედამიწაზე". საიდან იციან ეს? თუ დაასახელებენ რომელიმე მსოფლიო კრების დოკუმენტს, სადაც ვატიკანი (იგულისხმება რომის კათოლიკური ეკლესია) საშინელ ძალად ანუ მწვალებლად იქნება გამოცხადებული. ასეთი დოკუმენტი არ არსებობს, ის არ მოიპოვება არც ერთი მსოფლიო კრების აქტებში, არც „დიდი რჯულის კანონში", რომელიც უკანასკნელ ავტორიტეტად აქვთ შეურიგებელთ. არ მოიპოვება, რადგან იმ საბედისწერო სქიზმის შემდეგ მსოფლიო კრებები არ მოწვეულა (სხვა საკითხია, რატომ). მწვალებლობას მხოლოდ მსოფლიო კრება აცხადებს (ასე დამკვიდრდა 325 წლიდან), ხოლო რაც შეეხება ანათემის ტექსტებს, რომლებითაც ერთმანეთი (მხოლოდ ერთმანეთი!) შეაჩვენეს ძველი და ახალი რომის ეკლესიების მესვეურებმა, კარდინალმა ჰუმბერტმა და პატრიარქმა მიქაელ კერულარიოსმა, ისინი არ ჩაითვლება ეკუმენურ (მსოფლიო საეკლესიო) დოკუმენტებად, რადგან მათი წყარო არ იყო მთლიანი ეკლესიის ნება. მათი ნება სქიზმატური და ამდენადვე ამბიციური იყო: მათ დადეს პირველი აგური გამმიჯნავი კედლისათვის. 1965 წლის 7 დეკემბერს რომსა და კონსტანტინოპოლში ეს ტექსტები დახეულ იქნა, როგორც სამარცხვინო დოკუმენტები. ეს იყო მართლმადიდებელი მსოფლიო პატრიარქისა (ათინაგორას) და რომის პაპის (პავლე VI-ის) თავისუფალი ნების გამოხატულება. მსოფლიო პატრიარქი ათინაგორა ამისათვის არ შეუჩვენებია მართლმადიდებლობას. ჩვენმა დღევანდელმა „მართლმადიდებელმა" ჯვაროსნებმა კი, რომლებიც არად აგდებენ არა მხოლოდ თავიანთი პატრიარქის, არამედ მსოფლიო პატრიარქის ავტორიტეტს, ყველა მართლმადიდებელი, ვინც კათოლიკესთან ძმურ ურთიერთობას ესწრაფვის, ჯოჯოხეთის გეენის კერძად გამოაცხადეს. ქრისტეს მწვალებლებს (განყოფის აზრით) ავიწყდებათ ქრისტესავე სიტყვები „სადაცა იყვნენ ორნი გინა სამნი შეკრებულ სახელისა ჩემისათვის, მუნ ვარ მე შორის მათსა" (მთ. 18:20). „სახელისა ჩემისათვის" – ამბობს მაცხოვარი. რას ვგულისხმობთ დღეს მის სახელში? ვგულისხმობთ ქრისტოლოგიური, სოტერიოლოგიური და ეკლესი-

ოლოგიური რწმენის ფუძემდებლურ დოგმატებს, რომელთა გარეშე რომელიმე აღმსარებლობა ვერ იქნება ქრისტიანობა. ესენია: დოგმატი ღვთის განკაცებისა, დოგმატი იესოს უბიწოდ შობისა, დოგმატი ქრისტეს ორბუნებოვნებისა (ღვთიურობის და კაცობრიობის), დოგმატი ერთარსება სამებისა, დოგმატი ღვთისმშობლის უბიწოებისა, დოგმატი ადამიანის ღვთისხატობისა, დოგმატი გამოსყიდვისა, დოგმატი მკვდრეთით ხორციელი აღდგომისა. ეს დოგმატები კათოლიკურია (საყოველთაო) თავისი არსით, მათი წყარო არ არის რომელიმე ადგილობრივი ეკლესია, არამედ მთლიანი ეკლესიის გამოცხადება. დოგმატი არის ის ზღვარი, რომელიც ამყარებს ჭეშმარიტების საზღვრებს, მყარ სიტყვიერ-ცნებით ფარგალში მოაქცევს ცოცხალ რელიგიურ გამოცდილებას. ყველა ეს დოგმატი დაწურული სახით, როგორც სიმბოლო, გადმოცემულია ნიკეა-კონსტანტინოპოლის მრწამსში, რომელსაც ჩვენთან ერთად აღიარებს არა მხოლოდ კათოლიკური, არამედ პროტესტანტული სამყაროც.

საუბარი შეიძლება იყოს არა იმაზე, არის თუ არა ესა თუ ის ეკლესია (რომელიც თავის თავს თვლის ეკლესიად), ქრისტეს ჭეშმარიტი ეკლესია, არამედ იმაზე, თუ რამდენად სრულად და მრთელად ინახავს იგი დოგმატებს. ის ისტორიული ფაქტი, რომ მართლმადიდებელმა ეკლესიამ სრულად და მრთელად შემოინახა მთელი ის დოგმატური (დოგმატებში დაუნჯებული) სიბრძნე, რომელიც გამომუშავებული იქნა მსოფლიო საეკლესიო კრებებზე, დღეს აღიარებულია კათოლიკური ეკლესიის მიერ. ვატიკანის მეორე საეკლესიო კრების დადგენილებაში ჩაწერილია: „აღმოსავლეთის ეკლესია თავისი დასაბამიდან ფლობს სიმდიდრეს, რომელსაც დასავლეთის ეკლესია მრავალ რამეს დაესესხა ლიტურგიულ დარგში, სულიერი ტრადიციის სფეროსა თუ კანონიკურ განგებულებაში“. ეს სიმდიდრე მეტ-ნაკლები სისრულით არის შემონახული სხვადასხვა ეკლესიაში, რაც უნდა განშორებული იყოს ისტორიის მანძილზე რომელიმე ეკლესია მართლმადიდებლობას, ის მაინც ინახავს მსოფლიო ეკლესიის გადმოცემათა რაღაც ნაწილს, რაღაც წილნაყარობას მასთან. ერთი მართლმადიდებელი თეოლოგის აზრით, მართლმადიდებლობა თავის თავში მოიცავს ფართო გარეწრესაც, მსგავსად ეკლესიის ეზოსი, და ვიწრო შიდაწრესაც, როგორიც არის თავად ტაძარი და მისი წმიდათა წმიდა. ინტუიცია გვეუბნება, რომ ჩვენ, ეზოში მყოფნი, და სხვანი ტაძარში მყოფნი ერთ ეკლესიაში ვიმყოფებით. არ მართებს ამპარტავნება და ქედმაღლობა წმიდათა წმიდაში მყოფს და მომსახურეს იმათ მიმართ, ვინც ეზოში ან კარიბჭეს-

თან იმყოფება. წმიდათა წმიდაში მყოფი, მართალია, ფლობს სრულ ჭეშმარიტებას, მაგრამ ისიც შესაძლებელია და ხშირად ასეც არის, რომ იგი არ იყოს ღირსი ამ ჭეშმარიტებისა, რომელიც მას არ შეუქმნია, რომ იამაყოს. უპირატესობა, რომელსაც ფლობს ეკლესია, ღირსეულად თავმდაბლად უნდა ატარონ მისმა შვილებმა. მამასთან დარჩენილმა უფროსმა ძემ უნდა სძლიოს ამპარტავნებას. თუ ჩვენ დარწმუნებული ვართ, რომ იგი ძე შეცდომილია, გვმართებს მოთმინებით ველოდოთ მას და მის ყოველ ცდას დაბრუნებისა, თუნდაც შორეულს, იმგვარად უნდა მივეგებოთ, როგორც მამა მიეგებებოდა დაბრუნებულ ძეს. და რადგან ისინი ძეებად იწოდებიან, მათ საერთო ჰყავთ მამა. გამოჩენილი რუსი საეკლესიო ისტორიკოსის ანტონ კარტაშევის თქმით, მიუხედავად ეკლესიათა განყოფისა, ობიექტური ერთიანობა შეიძლება ხელუხლებლად იყოს დარჩენილი. ის კიდევ ამბობს, რომ არსებობს განცდა იმისა, რომ სიღრმეში, სადამდისაც ადამიანის თვალი ვერ სწვდება, ეკლესიები ონტოლოგიურად ძმურნი არიან, ეს კი, განაგრძობს იგი, არის წინკარი ეკლესიათა ღირსეული და წრფელი გაერთიანებისა. გაერთიანების საფუძველი არსებობს, რადგან ყოველ მათგანი ინახავს მართლმადიდებლობის მარცვალს.

ქრისტეს ეკლესია სავსეა, მაგრამ ვინ არის სრულყოფილად ზიარებული ამ სისავსეს? იოანე-პავლე II წერს ერთგან თავის სამოციქულო ეპისტოლეში („ამომავალი მნათობი"): „ყოველი ეკლესია უნდა ებრძოდეს ცდუნებას, რომ არ მიანიჭოს აბსოლუტური მნიშვნელობა იმას, რასაც თავად იქმს, და არ განადიდოს საკუთარი თავი, ან, პირუკუ, მიეცეს ნაღველს. ჟამი ღმერთს ეკუთვნის და ის, რისი გაკეთებაც ჩვენ შეგვიძლია, არასოდეს უთანაბრდება სასუფეველის სისავსეს, ვინაიდან ეს სისავსე უფლის ნიჭია".

პაპი იოანე პავლე II საქართველოში (მეორე მართლმადიდებელ ქვეყანაში რუმინეთის შემდეგ) ჩამოვიდა ღრმა განცდებით მართლმადიდებლური ტრადიციების მიმართ. ალბათ, ნამდვილად, ის პირველი პაპია, რომელმაც დაწერა: „მე მზად ვარ, ვუსმინო აღმოსავლეთის ეკლესიებს, რომლებიც ცოცხალი განმმარტებელნი არიან მათ მიერ შენახული ტრადიციული საუნჯისა. მისი ჭვრეტისას ჩემი მზერის წინ ფარდა ეხდება ელემენტებს, რომლებიც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ქრისტიანული გამოცდილების უფრო სრული და მთლიანი გაგებისთვის... სხვა ნებისმიერ კულტურასთან შედარებით, ქრისტიანული აღმოსავლეთი, რომელიც არის შობადი ეკლესიის აკვანი, ნამდვილად უნიკალურ და პრივილეგირებულ როლს თამაშობს".

თბილისში წარმოთქმულ სიტყვებში პაპმა გაიხსენა სრულიად საქართველოს პატრიარქის სტუმრობა ვატიკანში, როგორც ისტორიული მოვლენა, ხოლო თავის საპასუხო ვიზიტს ღვთის დიდი საჩუქარი უწოდა. და მან თქვა: „მე მოვედი აღსავსე იმ რწმენით, რომ ქრისტიანული ხანის მესამე ათასწლეულის მიჯნაზე უნდა ვეცადოთ გავდოთ ახალი ხიდები, რათა ქრისტიანებმა ერთი გულით და აზრით ახარონ სახარება მთელ მსოფლიოს". აქედან ჩანს, რომ მისი ვიზიტი უძველეს მართლმადიდებელ ქვეყნაში არ იყო მხოლოდ ქვეყნის მეგობრული მონახულება. ქრისტეს შობიდან ორიათასი წლის მიჯნაზე პაპი ადასტურებს „კათოლიკური ეკლესიის უღრმეს მოწიწებას საქართველოს ეკლესიისადმი" და, როგორც სწორი სწორს, მიმართავს სვეტიცხოველში შეკრებილ მართლმადიდებელ ქართველობას, საქართველოს სამოციქულო ეკლესიას: „იუბილე მოგვიწოდებს გულისტკივილითა და სინანულით გავაცნობიეროთ ის გათიშვა, რომელიც ჩვენს შორის მოხდა ამ ათასწლეულის მანძილზე წინააღმდეგ უფლის ნებისა, რომელმაც ლოცვა წარმოთქვა თავისი მოწაფეების ერთიანობისათვის..."

პაპი იოანე-პავლე II იხსენებდა მსოფლიო პატრიარქ ათენაგორასა და პავლე VI-ის ისტორიული შეხვედრას და ბერლინის კედლის ნგრევას, როგორც ღრმა სიმბოლიზმის შემცველ მოვლენას, რომლის მეათე წლის იუბილეს დაემთხვა მისი ვიზიტი საქართველოში, და იმედი გამოთქვა, რომ ასევე ჩამოიქცევა ეკლესიათა გამთიშველი კედლები. იოანე-პავლე II თავისი პაპობის მოწოდებას ხედავს გამთიშველი კედლების ნგრევაში და ხიდების მშენებლობაში – ის ხომ პონტიფექსის უძველეს ტიტულს ატარებს, რაც „ხიდის მშენებელს" ნიშნავს.

პაპი იოანე-პავლე II საქართველოში ჩამოვიდა იმ იმედით, რომ გაიდებოდა ხიდი თეოლოგიური დიალოგის გასამართავად. ამჯერად ეს არ მოხდა. დიალოგი არ დაწყებულა. მაგრამ პონტიფექსმა გაიარა საქართველოში. მისი ნაბიჯების ხმას მთელი კათოლიკური სამყარო უგდებდა ყურს. მსოფლიომ იცოდა, რომ პაპი იმყოფებოდა ერთ-ერთ უძველეს ქრისტიანულ ქვეყანაში.

როდესაც ერთმა გაბედულმა რეპორტიორმა გზად მავალ პაპს ჰკითხა მისი საქართველოში ჩამოსვლის მიზანი, პაპმა თავაუღებლად, სვლაშეუჩერებლად თქვა, თითქოს თავისთვის ჩაილაპარაკა: „მე მომაქვს სიყვარული". თუ ეყოფათ გაბედულება ჩვენს „მართლმადიდებელ" ჯვაროსნებს იმისათვის, რომ შეაჩერონ პაპის სვლა და უარყონ ეს სიტყვები?

1999

Pontifex

საქართველოს რესპუბლიკისა და საპატრიარქოს სტუმარი – რომის პაპი და ვატიკანის უმაღლესი ხელისუფალი იოანე-პავლე II, ერობაში იოსეფ კაროლ ვოიტილა, წარმოშობით პოლონელი, არაორდინალური პიროვნებაა. ის პირველი პაპია, რომელიც აირჩიეს სლავური სამყაროდან. და ამ სამყაროდან მოსულმა გამოიჩინა ნება და გაბედულება, გამოიყენა რა პაპის უმცდარობის დოგმატი, რათა რადიკალურად შეცვალა ტრადიციად ქცეული პაპის ცხოვრების წესი. ოცი წლის მანძილზე მას ეთვლება 88 გასვლა იტალიიდან (89-ე ინდოეთი და საქართველოა). მას გავლილი აქვს მსოფლიოს ყველა კონტინენტზე მილიონ კილომეტრზე მეტი. ეს მაშინ, როცა მის წინამორბედთაგან ბევრს ვატიკანიც არ დაუტოვებია. მაგრამ, რაც მთავარია, მან აიტაცა ინიციატივა ეპისკოპოსად თავისი ხელდამსხმელის პავლე მეექვსისა, რომლის მოღვაწეობა წარსულის შეცდომათა აღიარებისა და ეკლესიათა დაახლოების ნიშნით წარიმართა. დღევანდელი პაპი ისტორიული პაპობის ცოდვა-მადლს ატარებს თავის მხრებზე.

თავის ერთ-ერთ ენციკლიკაში იოანე-პავლე II წერს, რომ ძველად ცხოვრების სხვადასხვანაირი გამოცდილება არ უშლიდა ხელს ქრისტიანებს, რომ ნებისმიერ ეკლესიაში შინ ყოფნის გრძნობა ჰქონოდათ. ის ხშირად იმეორებს, ეკლესიამ თავისი ორივე ფილტვით უნდა ისუნთქოსო. ამის მთქმელისთვის ეკლესია ერთია, ერთი ორგანიზმია და მისი განყოფა ტრაგიკული ფაქტია, რომელიც ისევ და ისევ ადამიანებმა უნდა დაძლიონ. განყოფა მიწიერს, ხილულს ეკუთვნის, ის ამსოფლიურია; ერთიანობა კი – ზეციურს და უხილავს. პაპის სასოება მომავალი ერთიანობისა პირველარსებული ერთიანობიდან ამოდის. ის ფიქრობს იმედით და რწმენით, რომ მიწაზე გამმიჯნავი კედლები ცამდი არ ადის, არ გაყოფს ცას. პაპი გაიმეორებდა კიევის მიტროპოლიტ პლატონის ამ სიტყვებს, გასულ საუკუნეში რომ წარმოითქვა. პაპი სვამს კითხვას დასაბამიერი ერთიანობის აღდგენის შესახებ ათასი წლის შემდეგ და კისრულობს ვალდებულებას იზრუნოს ამ პროცესისათვის. პაპი ლაპარაკობს მთელი კათოლიკური

ეკლესიის სახელით, რისი უფლებაც მას აქვს პაპის უმცდარობის დოგმატის საფუძველზე. ის აღნიშნავს აგრეთვე, რომ ასეთი ვალდებულება მართლმადიდებელ ეკლესიასაც აწევს. საოცარია, შესაძლოა, პროვიდენციულიც, რომ ქრისტეს უნივერსალური ეკლესიის ორი არსობრივი დახასიათებიდან ერთი – კათოლიკე (მთლიანი და საყოველთაო) რომის ეკლესიას განეკუთვნა, ხოლო მეორე – მართლმადიდებელი ბიზანტიურ-აღმოსავლურს შერჩა. ეკლესია კი არის მართლამდიდებელიც და კათოლიკეც, მთლიანიც, სხვანაირი ის არ შეიძლება იყოს.

რამ შეიძლება დააახლოვოს (არა შერწყას) ეკლესიები, რომ თვითეულმა შეინარჩუნოს თავის ტრადიციები და, რაც მთავარია, დოგმატთა თავისებური ინტერპრეტაციები. ცნობილია, რომ სამების დოგმატის განსხვავებული მიდგომებია აღმოსავლურ (მართლმადიდებლურ) და დასავლურ (კათოლიკურ) ღვთისმეტყველებაში. აღმოსავლეთი ინყებს ჰიპოსტასებიდან და ადის ერთარსებამდე, დასავლეთი იწყებს ერთარსებიდან და მიდის ჰიპოსტასებამდე. თვალთახედვა ორია, არსი ერთი. აქ არ შეიძლება იყოს წინააღმდეგობა. იყო დრო, დიდ სქიზმამდე კარგა ხნით ადრე, როცა სულიწმიდის წარმომავლობა „ძისაგანცა“ (*ფილიოქვე*) არ ითვლებოდა მწვალებლობად და მასზე არ ამახვილებდენ ყურადღებას. რატომ? ის დოგმატის განსხვავებულ თვალთახედვას გამოხატავდა ან მისი გაღრმავება იყო. სქიზმის შემდეგ მას მიეცა აბსოლუტური მნიშვნელობა და მწვალებლობის ნიშნად გადაიქცა.

დღეს ამბობენ, თითქოს მსოფლიო საეკლესიო კრებათა დადგენილებებმა აკრძალეს კათოლიკებთან რელიგიური ურთიერთობა. მაგრამ მსოფლიო კრებები ხომ გაცილებით ადრე შეწყდა (VII კრება შედგა 784 წელს), ვიდრე სქიზმა მოხდებოდა (1054 წ.). საბოლოო სქიზმის საბოლოო განსრულებამდე (1439 წ.) რომის ავტორიტეტი კვლავ და კვლავ ძალაში რჩებოდა და ვერავინ დასწამებდა მას მწვალებლობას. ამას გიორგი მთაწმინდელის სიტყვებიც მოწმობენ, რომლებიც მან ბიზანტიის იმპერატორს სწორედ დიდი სქიზმიდან ორი ათეული წლის შემდეგ უთხრა. ათონელი მამისთვის რომის ავტორიტეტი კვლავ ურყევი იყო.

თუმცა დღესდღეობით რომის ეკლესიას მსოფლიო კრებათა გარეშე აქვს დაწესებული მართლმადიდებლობისთვის მიუღებელი დოგმატები, მაგრამ ისინი შეიძლება მხოლოდ თეოლოგუმენად იქნას მიჩნეული. მათი სტატუსი თავისუფალ დიალოგში უნდა გადაწყდეს. და რომის ეპისკოპოსი მოსურნეა დიალოგისა. დიალოგი კი შეუძლებელია ეკლესიათა შორის მეგობრული სუ-

ლის განმტკიცების გარეშე. რომის პაპი კი მეგობრული სულის განმტკიცების მოსურნეა. პაპი მოსურნეა გაიდოს ხიდი ქრისტეს ეკლესიებს შორის და ეს თავის უპირველეს ხარისხად მიაჩნია, რითაც ის პასუხობს იმ უძველესი ტიტულის შინაარსს, რომელსაც ტრადიციულად ატარებს: ლათინურად პონტიფეხ „ხიდის მშენებელს“ ნიშნავს. რომ ხიდი ჰაერში ვერ იქნება ჩამოკიდებული და მას გაღმა მხარეს მყარი საყრდენი ექნება, ამას ვატიკანის მეორე კრების დადგენილება მოწმობს. რომის კათოლიკურმა ეკლესიამ აღიარა, რომ „აღმოსავლეთის ეკლესია დასაბამიდან ფლობს სიმდიდრეს, რომელსაც დასავლეთის ეკლესია მრავალ რამეს დაესესხა ლიტურგიულ დარგში, სულიერი ტრადიციის სფეროსა თუ კანონიკურ განგებულობაში“. ამგვარი აღიარებანი ქმნიან იმის მტკიცე საფუძველს, რომ შედგეს დიალოგი და გულახდილ ვითარებაში წარიმართოს. ეკლესიის ისტორია ხომ იმ შვიდ მსოფლიო კრებაშია განსხეულებული, რომელთაც ისევე აღიარებს რომის კათოლიკური ეკლესია, როგორც აღიარებს მათ მართლმადიდებლური ბიზანტიური სამყარო. ბოლოს, თვით დოგმატს პაპის, როგორც პაპის, პირველობის (პრიმატობის შესახებ), თავისი წარმოშობა სწორედ ერთიანობის ხანაში აქვს. ზერელედაც რომ გადავხედოთ მსოფლიო კრებების ჩანაწერებს, დავინახავთ ძველი რომის ეპისკოპოსის უპირატესობას აღმოსავლეთის ეკლესიების ყველა ეპისკოპოსზე, მათ შორის ახალი რომის ანუ კონატანტინოპოლის პატრიარქზეც. აღმოსავლეთისთვის არ იყო სადავო, რომ რომის საყდრის დამაარსებელი იყო პეტრე მოციქული, ვისგანაც უწყვეტი ხელდასხმით მოდიან რომის პაპები, და ვის შეუძლია თქვას, რომ ოდესღაც ეს ხელდასხმა შეწყდა? რომის ეპისკოპოსის ავტორიტეტი იმდენად შეუდარებელი იყო, რომ თავად იგი არც ერთ მსოფლიო კრებას არ დასწრებია. მსოფლიო კრებებზე მის პერსონას ორი ლეგატი წარმოადგენდა და მათ ისეთსავე პატივს მიაგებდნენ, როგორც მათ მომავლინებელს მეორე რომში. პაპის პრიმატობის დოგმატს დღევანდელ ვითარებაში ინტერპრეტაცია სჭირდება, მისი ახლებური გაგება დიალოგში უნდა გაირკვეს. თუ რომის საყდარი მზად არის და აქტიურობს სადიალოგოდ, ასევე მზადყოფნა და აქტიურობა მართებს მართლმადიდებელ ეკლესიებს – არა მხოლოდ რომელიმე ადგილობრივს, არამედ მსოფლიო კათოლიკე მართლმადიდებელი ეკლესიის სინოდს. ჯერ აქ უნდა იქნას მიღწეული თანხმობა, რასაც ხშირად პოლიტიკური კონიექტურა აბრკოლებს, და ამ თანხმობის საფუძველზე გაიდოს ხიდი გაღმა მხარეს.

დაისვა კითხვა: რა დატვირთვა აქვს პაპის ვიზიტს – პოლი-

ტიკური თუ რელიგიური? ვპასუხობთ: პოლიტიკურიც და რელიგიურიც, რადგან პაპი, როგორც კათოლიკური სამყაროს (ყველა ქვეყნის კათოლიკეთა) თავი და ვატიკანის ქალაქ-სახელმწიფოს სუვერენი, განუყოფელია ერთმანეთისაგან. პაპი ყველგან წავა, სადაც კი ეგულება მას თავისი სამწყსო, იმ ქვეყანაშიც, სადაც თუნდაც მხოლოდ თორმეტკაციანი მრევლი არსებობდეს – ეს თორმეტი კაციც მისი საზრუნავია. პოლიტიკურიც, რადგან დიდია მისი ავტორიტეტი და ძალა იმ ქვეყნებში, სადაც მას ჰყავს თავისი მრევლი. პაპის უზარმაზარი ავტორიტეტი ისტორიის შედეგია, ის არ არის განსაზღვრული კონკრეტული ადამიანის ღირსებებებით, თუმცა პიროვნული ღირსებები დღევანდელ პაპს უხვად აქვს, რომელთაგან, როგორც თავად აღიარებს, მთავარია „მსოფლიოს გზებზე წმ. პეტრეს დღევანდელი მსახურების ქარიზმა", რასაც ის ასე თავგამოდებით, ფიზიკური სიძაბუნის სულიერი ძლევით, ახორციელებს დღიდან აღსაყდრებისა ძველი, მარადიული რომის სამოციქულო ტახტზე.

სვეტიცხოველში მცხეთა-თბილისასა და რომის ეპისკოპოსებმა ერთმანეთს სიტყვებით ერთმანეთს. მაგრამ ეს არ იყო დიალოგი. ეს დიალოგის დასაწყისი იყო. დიალოგის დასაწყისი კი ჯერ კიდევ არ არის დიალოგი. ის მომავალში უნდა შედგეს

1999

„კატასტროფული დღეები“

ხშირად სახარებაში წინააღმდეგობათა მაძიებელი გონება აყენებს ასეთ კითხვას: ერთგან ქრისტე მშვიდობის მომფენია, სხვაგან ამბობს, რომ ის მოვიდა არა „მიფენად მშვიდობისა, არამედ მახვილისა“... როგორ გავიგოთ ეს?

არის მშვიდობა, რომელიც თხელ საფარველად აფენია წინააღმდეგობებს, შეურიგებლობებს, შეუთავსებლობებს, მტრობას...

ასეთი მშვიდობა მოჩვენებითია, ის ნამდვილის სუროგატია.

არა ამგვარი მშვიდობის მომფენია ქრისტე – ასეთი „მშვიდობა“ მუდამ არსებულა, ადამიანთა შორის, ერთა შორის, სახელმწიფოთა შორის, და დღესაც არსებობს. ასეთი მშვიდობა კბილით უჭირავთ ადამიანებს პირად ურთიერთობაში, ერთმანეთზე ისტორიულად გადაკიდებულ ხალხებს წარმავალი დაზავების ხანაში, პოლიტიკოსებს მოლაპარაკებათა შემდეგ...

„მშვიდობაა, მშვიდობა! „გაიძახიან, ამბობს იერემია წინასწარმეტყველი, „მაგრამ არ არის მშვიდობა“. წინასწარმეტყველმა იცის, რომ ის, რაც მშვიდობად მიაჩნიათ, მხოლოდ თხელი საფარველია, რომელიც ქაოსზეა გადაფენილი. მშვიდობა! თუ დასადგურებულა ოდესმე ნამდვილი, ონტოლოგიური ძალის მშვიდობა ქვეყანაზე? ან იქნებ ის უნდა დამკვიდრდეს, როგორც საბოლოო მიზანი, და ამ (ამგვარ) წუთისოფელსაც გაუვიდეს ყავლი?

რა არის მშვიდობა?

ძველი აღთქმის სიტყვას *შალომ*, რომელიც პირველად ბერძნულად „მშვიდობად“ (*ეირენე*) გადმოიტანეს და ასე დამკვიდრდა ქრისტიან ხალხთა ენებში, ნიშნავს „სისრულეს“, „სიმრთელეს“, მის სემანტიკას თითქმის სიცოცხლის საწყისამდე ჩავყავართ. „შალომ“ ჯანმრთელობაც არის. ორი შემხვედრი, ნაცნობნი თუ უცნობნი, როცა ერთმანეთს ეტყოდა მშვიდობას, ამით უსურვებდნენ ერთმანეთს არა მხოლოდ უომობას, უშფოთველობას, არც მაინცდამაინც ზავს, ხელშეკრულებით დადე-

ბულს, არამედ სიმრთელეს, ჰარმონიას მის სულში და სახლში, თუ სახლის მამაა (pater familias), და მის, თუ მწყემსია, ფარაში. მშვიდობა შინაგანი თანხმობაა, რომლის ფესვი ღმერთშია, ღმერთში ყველა ყველასთან შერიგებულია. მშვიდობა – შალომ „სიმრთელე„ მაშინ არის, როცა ფარა მრთელია ანუ ის მეასე, დაკარგული, მოძიებულია. ამ აზრით, არ იყო მშვიდობა იაკობის სახლში, სადაც ერთი ძე დაკარგული იყო. მშვიდობა დასაბამიერი, რომელიც უნდა მსჭვალავდეს შიგნიდან ყველას და ყველაფერს... მშვიდობა სამყაროს წესრიგის დედაბოძია. მშვიდობა ესქატოლოგიური კატეგორიაც არის. ეს სიტყვა შეიცავს ნიშანს რომელიც ლაპარაკობს საბოლოო დასასრულზე, დანაკლისის, ყოველნაირი ხარვეზის შევსებაზე, გამთლიანებაზე, ყოველი ჭრილობის მოშუშებაზე, ადამს აქეთ დარღვეული სიცოცხლის აღდგენაზე. რა არის მახვილი? ეს მახვილი, რომელსაც ქრისტეს მოაფენს, არა მხოლოდ განკითხვის დროისათვის არის განკუთვნილი და შემონახული, როცა იფქლი და ღვარძლი საბოლოოდ გაირჩევა ერთმანეთისაგან, არამედ იმ დღეებისთვისაც, რომელნიც განკითხვის დღის სახეს წარმოგვიდგენენ ყველა ხალხში და მსოფლიოში, ეპოქიდან ეპოქამდე, როგორც აჩრდილნი იმ უკანასკნელი დღისა. და თუ აჩრდილი და ხატი ასეთი თავზარდამცემია, რა უნდა იყოს სინამდვილე, რომელიც, ადრე თუ გვიან, უნდა დადგეს, და ეს საბოლოო იქნება. ეს არის დღეები, რომელთაც „კატასტროფული დღეები“ უწოდა თ˙დმა. ევგენი ტრუბეცკოიმ (1863-1920) და შეეცადა გამოეცნო მათი აზრი. ნუთუ შეიძლება, რომ ამ ნგრევას, გაცამტვერებას, რაიმე აზრი და გამართლება ჰქონდეს? ჰქონია აზრი და ეს ითქვა დიდი ხნის წინათ ერთხელ და სამუდამოდ. ეს ნიშნებია და ისინი ისევ და ისევ ადამიანის მოსაქცევად არიან მოვლენილი. „ხელს მოვუღერებ მათ ყველას, – გასძახის საუკუნეებს უფალი ეზეკიელის პირით, – სადაც კი ცხოვრობენ... და გავატიალებ ქვეყანას, და მიხვდებიან, რომ უფალი ვარ“ (ეზეკ. 6:14). კატასტროფული დღეები განუცდია ერებს, ხალხებს, სახელმწიფოებს, მცირე ტომებსაც კი, როცა დამდგარა მათი ყოფნა-არყოფნის ჟამი. როცა სადღაც, გამოუცნობში წყდება საკითხი მათი არსებობისა: გამართლებულია თუ არა მათი ყოფა? – დასმულია კითხვა და გამოტანილია მსჯავრი უზენაესის საბჭოში. ეს კითხვა უკვე არის ნიშანი იმისა, რომ ეს ხალხი თავის ისტორიას იწყებს, ის უნდა ჩაერთოს საყოველთაო ისტორიაში. მაგრამ ეს კატასტროფული ზღურბლია: ამ დროს ყველას ეჩვენება და ეს მოჩვენება არ არის უსაფუძვლო, რომ მთავრდება წუთისოფელი და დგება

ჟამი მეორედ მოსვლისა. ეს ყველაფერი ნიშნებია, ნიშნები არა სასეირო, არამედ ისინი ჩვენ გვეხება, თუნდაც ჩვენში არ ჩნდებოდნენ, არამედ სადღაც შორს და ოდესღაც, მაგრამ რაკი ჩვენ ისტორიაში ვართ, უნდა ვიგრძნოთ, რომ ისინი ჩვენთვისაც ჭკუისსასწავლი სასწაულებია. და მითუმეტეს, თუ ეს ნიშნები შენს ცაზეც გამოჩნდება, შენი მიწისქვეშ, შენს საზღვრებში. ეს თავზარდამცემია, გულისგამტეხია შენს მომავალზე, დამაჭვებელია შენს წარსულზე, მაგრამ მას მოაქვს შენთვის ახალი ამბავი, ღმერთი ლაპარაკობს ამ საშინელი სასწაულებით მათთვის, ვისაც აღარ ესმის ადამიანური ენა. ადამიანი, საზოგადოება, ერი, კაცობრიობა ვერ ირიდებს ამ კატასტროფებს. თუ ნიშნავს ეს, რომ ჩვენ წილი არ გვიდევს მათ მომზადება-გამოწვევაში? თვით ათეისტსაც წამოსცდენია ამ დროს, რომ რაც ხდება, ღვთის რისხვაა. და თუ რისხვა – ისევ და ისევ ჩვენშია მისი მიზეზი. „ადამიანი ყოველთვის დამნაშავე ღვთის წინაშე", ამბობს ერთი წმიდა მამა. რისხვა, რომელიც კატასტროფებში, ხალხთა სისხლიან შეტაკებებშია განივთებული, ისევ და ისევ ადამიანის გაუკუღმართებული ნების გამოხატულებაა. მას ვცნობთ ჩვენ, თუკი ჯერ კიდევ ადამიანები ვართ. ასეთ დღეებში რელიგიური ფანატიკოსი და ისიც, ვინც ესქატოლოგიურ თემებს უტრიალებს თავის გასართობად, ქვეყნის დასასრულზე ლაპარაკობს. ერთნი ნიშნის მოგებით, მეორენი – პირველადმომჩენის სიამაყით და ისე, თითქოს ესქატოლოგიური ჟამი (მეორედმოსვლა, საშინელი სამსჯავრო, უკანასკნელი დღე) მხოლოდ ერთერთი საინტერესო ჰიპოთეზა იყოს. გულის სიღრმეში კი ისინი უსასრულო პროგრესის მორწმუნენი არიან, ამ რწმენამ კი საშუალებანი – პროგრესის საშენი მასალა, რომელთაც კაცობრიობა თითქოს უფრო „მაღალ და მაღალ" საფეხურზე აჰყავდეს, ცხოვრების სამუდამო მიზნად აქცია. სიცოცხლის მიზანი დაიკარგა, საშუალება აბსოლუტურამდე იქნა ატანილი. კატასტროფები, ჯანყი, ქაოსი – თუ ეს მდგომარეობა ქვეყნისა მისი დასასრულის ნიშანია, ამ მდგომარეობაში იჩენს თავს მეტი სიმწვავით ამ საშუალებათა წარმავალობა და უფრო მკაფიოდ დგება ჩვენს წინაშე სიცოცხლის საზრისის პრობლემა. ამ დროს უფრო გამოიკვეთება, თითქმის ხილული ხდება გამიჯვნა საშუალებასა და მიზანს შორის, ნივთიერსა და სულიერს შორის, რაოდენობასა და თვისებას შორის, წარმავალსა და წარუვალს შორის, დღევანდელსა და საბოლოოს შორის, ხილულსა და უხილავს შორის, და ვინ გამოჩნდება ჩვენში ისეთი, პირველთ მეორეთათვის რომ თმობდეს, ამის მაგალითი კი, რა ხანია, მიეცათ ადამიანებს. ეს

მდგომარეობა განსაცდელია, რომელიც განცდის ყველა – ვინ საით გადაიხრება, ვინ რას გაჰყვება – ნივთს სიცოცხლისა თუ აზრს სიცოცხლისა? ვინ რომელ თეზისს დაამტკიცებს თავისი პირადობით – თეზისს ყოფიერების პირველადობისა (ანუ „ყოფიერება განსაზღვრავს ცნობიერებას“) თუ ცნობიერების პირველადობისა (ანუ „ცნობიერება განსაზღვრავს ყოფიერებას“)? ამ რომელიმე არჩევანის მიხედვით განვსაჯოთ ჩვენი თავი და განვსაზღვროთ ჩვენი ვინაობა, ვინა ვართ დღეს, თუ რამდენად დავაღწიეთ თავი იმ განტევების ვაცად ქცეულ სამოცდაათწლეულს. ხშირად ვამბობთ, რომ ის სამოცდაათწლეული, თუ მას რაიმე გამართლება ჰქონდა, იყო განსაცდელის ჟამი: ამ პერიოდში უნდა განცდილიყო ადამიანი, როგორც იობი იქნა განცდილი ეშმაკისაგან. თუ ასეა, ამ სახმილიდან უნდა გამოსულიყო საუკეთესო მოდგმა, ისეთივე განწმედილ-გამოწრთობილი, როგორც ქრისტიანული ეკლესია დევნილების ხანიდან. მოხდა ასე? იმ სამოცდაათწლეულის ფენომენის ბოლომდე გაუაზრებლობის მიზეზია, რომ დღევანდელ „განთავისუფლებულ“ ადამიანს თავის შეგნებაში სრულიად მოხსნილი აქვს პასუხისმგებლობა თავის წარსულზე. ურწმუნოები ვართ? ეს სამოცდაათწლიანი დევნის ბრალია. კორუმპირებულები ვართ? ეს იმ გახრწნილი ნიადაგის ბრალია. მომხვეჭელები და ხარბები ვართ? ეს იმ ხანის სიდუხჭირის ბრალია. უწესონი და ურჩნი ვართ? ეს იმ ცუდი კანონების ბრალია. ჩვენ ყველანი იმ ხანის პროდუქტები ვართ – ეშმაკმა შეგვქმნა ასეთები, ჩვენ არათუ ღვთის ხატნიც აღარა ვართ, ადამის ძენიც კი აღარა ვართ. ხშირად ვამბობთ – რაც ახლა ხდება ჩვენს თავზე, ღვთის განსაცდელია, ღვთის რისხვაა. ეს შეცდომაა. ღვთის რისხვა ჯერ კიდევ წინ არის ყველაფრისათვის, რაც ახლა ხდება, და ხდება ისევ და ისევ ჩვენი ხელით. ნიშნები უკვე იყო, ახლა რისხვა იქნება. ჩვენი ძველი ჟამთააღმწერელი სრულიად კანონზომიერად თვლიდა მონღოლების გამოჩენას და ყველაფერს, რაც მაშინ თავს დაატყდა ქვეყანას. მონღოლებს ის არ განიკითხავდა, რადგან მათ მოვლინებაში ღვთის განგებას და თავად მათში ღვთის იარაღს ხედავდა. ის თავის ხალხს ამხილებდა და, საზოგადოდ, კაცობრიობაში ადამს აქეთ დაგროვილ ცოდვაზე ლაპარაკობდა, რამაც შესაძლებლად გახადა ყველაფერი, რაც მონღოლებმა მოიტანეს, და თავად ფაქტიც მონღოლობის არსებობისა; თუმცა მათ თავიანთი ისტორია და თავიანთი მუხტი ჰქონდათ, რომელიც უნდა დაეცალათ და დაცალეს კიდევ. რაიმე წინააღმდეგობა უშედეგო იქნებოდა. იყო იმ დღეებში ქვეყანაში იერემია, ვინც ეტყოდა ხელისუფალთ, ხალხს,

წინააღმდეგობის უაზრობაზე? არ ჩანდა, მაგრამ ზოგიერთმა ერისმთავარმა ყური უგდო უჩინარ იერემიას და დათმო, შესაძლოა, საკუთარი სიამაყის გაწირვითაც. ნამდვილად ასე იქნებოდა. ასე მოიქცა კაენის ციხის პატრონი, პირველად ის და მერე სხვანიც მიყვნენ მას. მოთრგუნვა, შესაძლებელია, ცოდვების გამოსასყიდი გზა იყო იმ დღეებში (თუმცა როდის არ ყოფილა ასე?). ყველა, როგორც ერთი, პასუხისმგებელი იყო ღვთის წინაშე – მეფიდან დაწყებული უბრალო კაცამდე. როცა რაღაც ხდება შენს გარშემო, რაღაც იცვლება, დარწმუნებული იყავი, რომ შენც წვლილი გაქვს ამ ყველაფერში, რადგან შენ ისტორიის სუბიექტი ხარ. მაგრამ ადამიანს სურს ასე ილაპარაკოს: მაშინ ისეთი დრო იყო, მაშინ ისე იყო საჭირო. ამ თქმით ის მთლიანად იხსნის პასუხისმგებლობას. სად არის ის, ვინც ვერ გაბედავს ამის თქმას, თუ მას სურს ადამიანად დარჩეს? თითოეული ადამიანის წინაშე წამოიჭრება საკითხი – დროება ქმნის ადამიანს თუ ადამიანი დროებას? ვინც იტყვის, „რომ დროება ქმნის ადამიანს", სწორი იქნება, რადგან ის თავის თავზე ამბობს და იცის, რას ამბობს. ისიც სწორი იქნება, ვინც იტყვის, რომ „ადამიანი ქმნის დროებას" და მანაც იცის, რას ამბობს. მაგრამ ისინი სხვადასხვა ჯურის ადამიანებს გულისხმობენ. ერთნი ამბობენ (საბჭოთა წყობილების დროსაც და ახლაც), რომ ახლა ისეთი დროა, რომ პატიოსნება მომაკვდინებელი თუ არა, სამარცხვინოა. ერთნი გაწირავენ პატიოსნებას და იციან რას სწირავენ კეთილდღეობისათვის (სინდისის ქენჯნის წამალიც აქვეა: „დროა ასეთი"); სხვანი ვერ თმობენ პატიოსნებას და კვდებიან, მაგრამ ადამიანებად კვდებიან. თუმცა მათი სიკვდილი არავისთვის არ არის მაგალითი, რადგან ეს სიგლახეა საზოგადოების თვალში, რადგან ასეთია საზოგადოების თვალი. ადამიანი თავს იწვავს თავისი ნებით, და ესეც ამაოდ ჩაივლის. როცა ასეთი მაგალითიც კი ფუჭია, რა უნდა მოხდეს ისეთი, რომელიც შეძრავს ადამიანს, საზოგადოებას? ამიტომ ფიქრობს კაცი, რომ მოსალოდნელია რისხვა. ჩვენი თავის ამარა დარჩენილნი, უწინასწარმეტყველოდ, ისტორიის ამ შუაგულში, ვერ ვხვდებით, ეს რისხვაა, განსაცდელი თუ ჩვენივე სივაგლახე, როცა დგება დღეები, რომელთაც თავ. ევგ. ტრუბეცკოი „კატასტროფულ დღეებს" უწოდებდა. სანატრელია, იყოს რისხვა, რადგან ის სასიკეთოდ დასრულდება. და თუ ეს მხოლოდ ჩვენი სივაგლახეა – და არ მოხდა ღვთის ჩარევა, ამას დასასრული არ ექნება და განწირული ვართ. ვაი მას, ვისაც არ რისხავს ღმერთი. უარესი მას, ვინც ვერ გრძნობს რისხვას. ევგენი ტრუბეცკოი, რომელიც თავის უკანასკნელ წიგნს

„ცხოვრების აზრს" („Смысл жизни", 1918) მართლაც კატასტროფის დღეებში წერდა, მიუახლოვდა ისეთ საიდუმლოს, რომლის განცდას ისტორიის სადაგ დღეებში ვერ შეძლებდა. მას ეკუთვნის ეს სიტყვები:

> სწორედ კატასტროფულ ეპოქებში აძლევს მსოფლიოს ადამიანის გული ყველაზე საუკეთესოს, რაც მასშია, ხოლო გონებას გაეცხადება ის უღრმესი საიდუმლოებანი, რომელთაც ისტორიის სადაგ პერიოდებში ულიმღამო ყოველდღიურობის ბურუსი ფარავს. მსოფლიო ხანძრის ალში, რომელიც ნაცრად აქცევს სიცოცხლის დაძველებულ ფორმებს, იბადება ის უდიდესი გამოცხადებანი უფლისა ამ მიწაზე, რომლებიც ახალი მიწის მოვლენათა წინამორბედნი არიან. ეს ღვთიური მოვლენები, ადამიანში გაცხადებულნი, უსათუოდ წინასწარ იუწყებიან და ამზადებენ „უკანასკნელ დღეებს", რადგან სწორედ მათშია ხილულად განხორციელებული მთელი შესაქმის აზრი – დასასრული და ზღვარი მთელი მსოფლიო განვითარებისა.

თუ, მართლაც, დასასრულშია მიზანი და არა უსასრულო და, ამდენად, უმიზნო პროგრესში იგი უფრო დასასრულის მომასწავებელ კატასტროფულ დღეებში უნდა გამოჩნდეს, ვიდრე კეთილდღეობის ხანაში. ასეთი დღეები, როცა ადამიანი „შერისხული", მაგრამ მართალი იობივით ახლოს დგას ღვთის საიდუმლოს წინაშე, წუთისოფლის წინასწარი სასჯელია, როგორც ჩრდილი განკითხვის დღისა, რომელიც მომავლიდან ისვრის შხეფებს. და, თუ საბოლოო მიზანს უშუალოდ ვერ ეწვდებით ჩვენი დროჟამული დასაზღვრულობის გამო, ამ სასჯელის განცდა ხომ შეგვიძლია, რადგან ადამიანი – ასეთია კაცობრიობის ერთადერთი ისტორიული გამოცდილება – არ შეიძლება არ იმსახურებდეს სასჯელს. ეს კი კვლავ უკანასკნელი დღის და საბოლოო, არა კაცთაგან მოგონილი, მიზნის რეალობაში გვარწმუნებს.

1996

ვლ. სოლოვიოვის „ზნეობა და პოლიტიკის“ გამო

„მამულში“ (№34, 1993) დაბეჭდილი ვლადიმერ სოლოვიოვის „ზნეობა და პოლიტიკა“ წარმოადგენს მისი ვრცელი წერილის პირველ ნაწილს და საერთო სათაურად აქვს „ზნეობა და პოლიტიკა. რუსეთის ისტორიული ვალდებულებანი“. დასანანია, რომ რასაც რუსი მოაზროვნე თავისი საუკუნის საბედისწერო შეცდომად(!) მიიჩნევდა, ჩვენს საუკუნეში, ჩვენს დღეებში, სრულიად ბუნებრივ მოვლენად არის ჩათვლილი. ჩვენში ამბობენ და წერენ, რომ „პოლიტიკა თავისი არსით არ შეიძლება იყოს ზნეობრივი“, რომ „მოტყუება, დეზინფორმაცია, ყალბი დაპირება, ხელისუფლებისათვის ბრძოლა, გაუტანლობა და ა. შ. პოლიტიკაში დასაშვებია“. მართლა დასაშვებია? და თუ დასაშვებია, ასე უნდა გასტანოს წუთისოფლის დასასრულამდე, როგორც ობიქტურმა კანონმა? ადამიანთა საზოგადოებამ უნდა მიიღოს ეს „კანონი“ და დაემორჩილოს მას, როგორც ემორჩილება, ვთქვათ, მიზიდულობის კანონს? ერთი და იგივე ადამიანი მართალს უნდა ამბობდეს ოჯახში, მეგობართა წრეში, მაგრამ უნდა ტყუოდეს სამართლის ასპარეზზე, რადგან პოლიტიკა სამართლის სფეროა? ვლ. სოლოვიოვი წერს ამის თაობაზე, რომ ადამინი ლოგიკური არსებაა და ის დიდხანს ვერ გაუძლებს გაორებას. არ ვიცი, მიეცა თუ არა შესაძლებლობა ფილოსოფოსს პრაქტიკულად ენახა შედეგი ამ გაორებისა. ჩვენ იმით მაინც ვართ ბედნიერნი, რომ ჩვენს თვალწინ ექსპერიმენტმა სავსებით დაადასტურა ფილოსოფოსის ვარაუდი. ჩვენმა საზოგადოებამ, მთელმა ქვეყანამ ვერ გაუძლო გაორებას – „შინ მართლის თქმას, გარეთ ტყუილს“. ამ ფსიქოლოგიურ-ლოგიკურ პარადოქსში ჩვენ ყველამ გავიარეთ, ეს ყველასათვის ნაცნობი სიტუაციაა, რომელიც, შესაძლოა, დღემდე გრძელდებოდეს. და ცალკე სასაუბრო თემაა, ამჟამად კი სხვა საგანზე მსურს მკითხველის ყურადღების მიქცევა.

ვლ. სოლოვიოვის წერილის მეორე ნაწილში, რომელიც არ თარგმნილა, ერთი ფრაზაა, და ის არ შეიძლება არ ეცნაუროს ქართველ მკითხველს: ამგვარად, პოლონეთის სხეული შენარჩუ-

ნებული და აღზრდილი იქნა რუსეთის მიერ. და თუ მიუხედავად ამისა, პოლონელ პატრიოტებს ურჩევნიათ უფრო გერმანულ ზღვაში ჩაღრჩობა, ვიდრე რუსეთთან გულწრფელი შერიგება, მაშასადამე, აქ არის რაღაც უფრო ღრმა, სულიერი მიზეზი". აქ სოლოვიოვი ხედავს დასავლეთ-აღმოსავლეთის საუკუნო დაპირისპირებას. რატომ არის, რომ რუსებთან საერთო სლავურმა სისხლმა ვერ დასძლია სული, რომლითაც პოლონეთი არცთუ უხსოვარი დროიდან დასავლეთ ევროპასთან არის გადანასკვული? ეს დამაფიქრებელია. რუსობას და პოლონეთს თავისი ანგარიშები აქვთ ერთმანეთთან: ერთ დროს ბეწვზე ეკიდა რუსობის ბედი გაპოლონელობის წინაშე (თუნდაც: რუსული ლექსი თავდაპირველად პოლონური ლექსი იყო); და რუსობა, როგორც ეროვნება, მართლმადიდებლობამ იხსნა. მერე პოლონეთს დაუდგა ხიფათი და პოლონეთი გარუსებისაგან (გაგერმანელებისაგანაც) კათოლიკობამ იხსნა. პარადოქსია? ერი იხსნა არა სისხლმა დასაბამიერმა, არამედ კონფესიამ, გვიან შეთვისებულმა, და განყო ერთი სისხლი. სული სისხლზე ძლიერი ყოფილა. და განა სხვაგვარად შეიძლება ყოფილიყო? რა არის ერი – სისხლი მხოლოდ? თუ სისხლი და კიდევ სული, ან თუ მხოლოდ სული? სული, რომელსაც შეუძლია თავისი სამუდამო ტვიფარი დაამჩნიოს სისხლს? სისხლი თუმცა პირველადია, როგორც პავლე მოციქული წერს: „არამედ არა პირველად სულიერი იგი, არამედ მშვინვიერი, მაშინღა სულიერი" (1კორ. 15:46), დასაბამიერია, მაგრამ ეს „მაშინღა" უფრო მაღალი საფეხურია. სოლოვიოვი ლაპარაკობს ნატურალურ კაცობრიობაზე და ასევე ნატურალურ ერზე, რომელმაც შეიძლება იცხოვროს და ცხოვრობს კიდევაც დაბალი, პირველადი ინტერესებით, და მას, ადამიანს, ერს, ეჩვენება რომ ცხოვრობს მაღალი იდეალებით და ამ ცხოვრებას ის „სისხლის ყივილს" უწოდებს, და ის ხელმძღვანელობს ამ „ყივილით", რაც მართლა ყივილია და მეტი არაფერი, ან, უკეთეს შემთხვევაში, ცარიელი მეტაფორა. ხოლო თუ ერი, ეროვნება, ეროვნულობა – ცარიელი სიტყვები არ არის, მისი სიმაღლე, მისი მაღალი საფეხური იმას ნიშნავს, რომ ის ასცილდა სისხლისმიერ საფეხურს, რათა აღარ დაეშვას ძირს. დაბადება სისხლშია, სისხლი აცოცხლებს დაბადებულს, მაგრამ, დაბადებული სისხლზე მაღლაა. სისხლი არის ის, რაშიც სიცოცხლის მშვინვაა (ლევ. 4:11), რომელიც საერთოა ყველასთვის. ეს ძველი აღთქმის ჭეშმარიტებაა. ამიტომაც, და იქნებ ეს მოულოდნელიც იყოს, მოსეს რჯული რჩეული ერისადმი კუთვნილებას სისხლზე არ აფუძნებდა. სისხლის აღრევის შიშით კი არ კრძალავდა რჯული ისრაელიანის ქორწინებას უცხოთესლთან, არამედ:

უცხოთესლს რომ უცხო ღმერთები არ შემოჰყოლოდა ისრაელის საკრებულოში, არ შებღალულიყო ის სული, რომელიც რჯულშია, რომელიც მაღლიდან არის ჩამოტანილი.

სისხლშია მონოთეიზმი, რწმენა ერთი ღმერთისა, აბსოლუტისადმი? სისხლშია „არა კაც-კლა“? სისხლშია „პატივ ეც“, „არა იმრუშო“ და ა. შ.? რა თქმა უნდა, არა. სისხლში სიცოცხლეა, სიცოცხლეს კი შენარჩუნება უნდა, ეს კი სრულიადაც არ მოითხოვს რჯულის დაცვას. იქნებ პირიქითაც იყოს: რჯული უშლიდეს ხელს ადამიანს სიცოცხლის შენარჩუნებაში, არსებობისათვის ბრძოლაში. მატერიალისტური, სისხლზე დაფუძნებული მეცნიერება ვერასოდეს დაასაბუთებს, თუ რატომ, რა მიზნით, თუ რა მიზეზით შემოიზღუდა ადამიანმა, რომლის წინაპარი, უბრალოდ, ცხოველი იყო, თავისი ზნეობა რჯულით, რომელიც არცთუ ადვილი შესასრულებელია. ეს სხვა თემაა. ამჟამად კი საუბარი ერზეა, რომელიც სისხლზე მეტია, ამიტომაც არის ძნელი ერად ყოფნა, როგორც ყოფნა ადამიანად.

სისხლი ძვირფასი სუბსტანციაა, მის განმწმედელ და გამომსყიდველ ძალას განიცდიდნენ ძველ საზოგადოებებში; დღესდღეობით ეს დავიწყებულია, მაგრამ სისხლი დღესაც ძვირფასია და წმიდა. და მაინც იღვრება თავგანწირვით სისხლი, სოცოცხლის მატარებელი, მაგრამ ის იღვრება უფრო მაღალი საფეხურისათვის, ვიდრე სისხლისმიერი სიცოცხლეა და ეს გააზრებული აქვს მას, ვინც სწირავს საკუთარ სისხლს. თუ სისხლი წმიდაა, ის რეალობა, რისთვისაც ის იღვრება, წმიდათა წმიდაა, რაც არ შეიძლება იყოს მატერიალური ინტერესის საგანი, რაიმე ნივთიერი წარმავალი ღირებულება, არც ერის სხეული, არც მთა-ბარი, არც სახლ-კარი, არც ჩვენივე მსგავსნი, არც ჩვენზე უარესნი, არც ცოტა უკეთესნი... მაინც სამშობლო, მოუხელთებელი, მისტიური სინამდვილე, რომლის სრულყოფილი დეფინიცია შეუძლებელია.

პავლე მოციქული მიუწერს კორინთოს ეკლესიას და ეს სიტყვები დღესაც ძალაშია ყველა ეკლესიის, ყოველი ქრისტიანი ერის, ყოველი ადამიანის მიმართ: „ხოლო ამას ვიტყვი, ძმანო, რამეთუ ხორცთა და სისხლთა სასუფეველი ღმრთისა დამკვიდრებად ვერ ძალ-უც...“ (1 კორ. 15:50). არათუ ღვთის სასუფეველს, რომელიც არის მთელი კაცობრიობის საბოლოო მიზანს, როგორც დაცემული ადამის აღორძინებას კაცობრიობაში, არამედ კულტურის რაღაც დონესაც კი ვერ მიაღწევს ადამიანი მხოლოდ „სისხლით და ხორცით“, თუ სული არ გააბატონა ამ ბუნებით სტიქიაზე. ძალიან ადრე, იმთავითვე., დაცემად გამზადებული კაცობრიობის წინაპარმა მოისმინა სიტყვები, რომლე-

ბიც არასოდეს გაუქმდება „სისხლში და ხორცში“ მყოფი კაცობრიობისთვის. ღმერთი უცხადებს კაენს, რომელსაც „აწვება“ სისხლი ძმის სისხლის დასაღვრელად: „ცოდვა ჩასაფრებულია კართან, შენკენ აქვს ლტოლვა მას, შენ კი იბატონე მასზე“ (დაბ. 4:7). ეს საუკუნი სიტყვებია, რომლებიც ესმის ყველას, მაგრამ დუღს სისხლი და ბობოქრობს ხორცი, და ახშობს სიტყვებს, სიტყვას, ლოგოსს. სისხლისა და ხორცის (არა მხოლოდ ჩვეულებრივი ასკეტიზმის აზრით) დასაძლევად მოვიდა რჯული. მაგრამ ადამიანი სისხლსა და ხორცს აბატონებს ჭეშმარიტებაზე, სიმართლეზე და სამართლიანობაზე. „ჩემი სისხლი-და-ხორცი ყოველთვის ჭეშმარიტია, ყოველთვის მართალია, ყოველთვის სამართლიანია, ამიტომაც ყოველთვის დაჩაგრულია“. და ჩნდება ლოზუნგი, რომელსაც დევიზად სთავაზობენ ყოველ ქართველს, „ქვა ქვაზე ნურც დარჩენილა, თუ საქართველო არ იარსებებს“, იმ იმედით, რომ „ასეთი ფსიქოლოგიური განწყობით ბევრ რამეს შევძლებთ“ – ეს ეწინააღმდეგება არა თუ ქრისტიანობას, ძველი აღთქმის რჯულსაც. ეს დაცემაა, უკანსვლაა ძველაღთქმამდელი ყოფიერებისკენ, ასურულ-ბაბილონური მენტალეტიტისკენ, რასაც მომავალი არა აქვს.

რაკი სისხლშია სიცოცხლე, სისხლის წამოწევა წინა პლანზე იწვევს განკერძოებულობას, მტრობასა და შუღლს, აგრესიას (სისხლის ფერი მისი სიმბოლოა) და აქ იჩენს თავს „მატერიალური ინტერესის პოლიტიკა“, რაზეც ვლ. სოლოვიოვი ლაპარაკობს თავის წერილში, როგორც „კაციჭამიობის“ (უფრო „ერთაჭამიობის“) პოლიტიკაზე, რომელიც კულტურულ მისიონერობას თუ მესიანობას არის შეფარებული. რუს მოაზროვნეს ამგვარი პოლიტიკის გამტარებელთა ნიმუშად მოჰყავს ან გარდასული ინგლისური და გერმანული იმპერიალიზმი, ჩვენ კი მათ შევუნაცვლებდით რუსულ იმპერიალიზმს, რომელიც მძვინვარებდა გასულ საუკუნეში, ამ საუკუნეშიც, ჩვენს დღეებამდე, და იქნებ, როგორც ეჭვი აქვთ, კვლავ ახალი ძალით აღორძინებას აპირებს. რუსულ იმპერიალისტურ ნაციონალიზმში, რაკი ის იმპერიალისტურია, არის უნივერსალიზმი, მაგრამ უკულმართად წარმოდგენილი. გასულ საუკუნეში იყო დოსტოევსკი და დღესაც არიან რუსი იდეოლოგები, რომლებიც რუსეთს (Россия განსხვავებით Русь-ისგან) აღიქვამენ არა როგორც ერთ-ერთ ქვეყანას სხვა ქვეყანათა შორის, არამედ მთელ კონტინენტად, მთელ კაცობრიობადაც კი, რომელმაც უნდა იხსნას მსოფლიო მისი განზავებით რუსულ სუბსტანციაში, რადგან რუსეთი ქრისტეფორული ქვეყანაა, მათი რწმენით. ამის საწინააღმდეგოდ და გასაბათილებლად გასულ

საუკუნეში, ყველაზე უფრო რეაქციულ ხანაში რუსეთის ისტორიისა, ვლ. სოლოვიოვი წერდა სრულიად არარუსულად, არატრადიციულად: „ეროვნება დადებითი ძალაა და ყოველი ხალხი თავისი განსაკუთრებული სამსახურისთვის არის განწესებული. სხვადასხვა ეროვნებანი სხვადასხვა ორგანოებია კაცობრიობის ერთიან სხეულში, – ქრისტიანისათვის ეს ცხადი ჭეშმარიტებაა".[45] და სწორედ ეს ჭეშმარიტებაა, რომ ადუღაბებს ერთმანეთთან ზნეობას და პოლიტიკას და თუ ასეთი პოლიტიკა ცალკეულ ადამიანთა შორის შესაძლებელია, თუ შეუძლია ადამიანს უყვარდეს სხვა ადამიანები, როგორც საკუთარი თავი, რა გადაულახავი უფსკრული უშლის ხელს ამ მოწოდების უფრო მაღალ საფეხურზე გამოცხადებას, სახელდობრ, რომ გიყვარდეს სხვა ერები, როგორც შენი საკუთარი ერი, რაც ხალხთა თუ სახელმწიფოთა შორის ზნეობრივი ანუ ქრისტიანული პოლიტიკის დამკვიდრების საფუძველია?

1993

[45] მსგავსადვე არარუსული და არატრადიციულია დეკ. სერგი ბულგაკოვის სიტყვები: «Русская народность, конечно, остается и должна остаться державной в русском государстве, но пусть это будет положение первого среди политических равноправных и свободных народностей, соединенных общей государственностью, общим домом. Национализм у нас убивает патриотизм и косвенно поддерживается космополитизм, а в этом последнем, в свою очередь, находит свою духовную опору воинствующий национализм. Получается порочный круг» (С. Н. Булгаков, Размышления о национальности, в: Христианский социализм, Новосибирск, 1991, стр.193).

ეკლესია და კანონი

დღეს მეტისმეტად აქტუალური გახდა საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობის პრობლემა. ეს ხდება საკანონმდებლო ბუმის პერიოდში, როცა მთელი ჩვენი კეთილდღეობა, ქვეყნის მომავალი კანონთა იმ „პაკეტებზეა“ დამოკიდებული, რომლებიც წინ უდევს პარლამენტს განსახილველად და დასამტკიცებლად. მართლაც, რომელ ქვეყანას გაუძლია კანონების გარეშე? ვლადიმირ სოლოვიოვის თქმის არ იყოს, სახელმწიფო თავისი კანონებით იმისთვის არის მოწოდებული, რომ ქვეყანა ჯოჯოხეთად არ იქცეს, სამოთხის დამყარება ამ ქვეყნად მას არ უნდა მოეთხოვოს. თუმცა სამოთხეს ვერც ეკლესია ამყარებს წუთისოფლის ფარგლებში, მაგრამ ის ამზადებს ადამიანებს, უფრო სწორად, ადამიანთა სულებს ცის სასუფევლის დასამკვიდრებლად, რომლის პროექცია ამქვეყნად ქრისტიანულ საწყისებზე დამყარებული ზნეობრივი ცხოვრებაა. საკანონმდებლო ციებ-ცხელებამ საეკლესიო წრეებშიც შეაღწია. ფიქრობენ, რომ კანონმდებლობა აუცილებელია საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტორიტეტისა და პოზიციების განსამტკიცებლად. ისინი ფიქრობენ, რომ უნდა აღდგეს ეკლესიის სახელმწიფო სტატუსი, ანუ მართლმადიდებლობა უნდა გამოცხადდეს სახელმწიფო რელიგიად. და ეს მისი სტატუსი კონსტიტუციით უნდა განმტკიცდეს. მათი ფიქრით, ეკლესიის წინაშე მდგარი სიძნელეების დასაძლევად ეს აქტი აუცილებელია: სახელმწიფო სტატუსი მას გაუხსნის გზას ქვეყნის ფართო მასებისაკენ ან, პირუკუ, მასებს გაუხსნის გზას ეკლესიისკენ. მათ შეიძლება დაიმოწმონ კონსტანტინე დიდის ხანა, როცა საფუძველი ჩაეყარა სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთკავშირს. მართლაც, სწორედ გაქრისტიანებული იმპერატორის ავტორიტეტით და ძალაუფლებით იყო, რომ ნიკეის კრებაზე მარცხი განიცადა არიანულმა ერესმა, რომელიც შიგნიდან ღრღნიდა ეკლესიას. და შემდეგაც, მომდევნო კრებებზე, იმპერატორთა მხარდაჭერამ უზრუნველყო დოგმატების საყოველთაობა მთელი

იმპერიის ფარგლებში და მის გარეთ არსებულ ეკლესიებში. შეიქმნა მსოფლიოში პირველი და ერთადერთი მართლმადიდებელი სახელმწიფო, სადაც ეროვნება აღმსარებლობამ შეცვალა. სახელმწიფომ თავისი მფარველობის ქვეშ მოაქცია ეკლესია, მან იკისრა მისი მთლიანობის დაცვა. ცნობილია, რომ მწვალებლობათა დათრგუნვა იმპერატორის ხელით ხდებოდა, თუმცა ისიც კარგად არის ცნობილი, რომ ხშირად იმპერატორი თავად მოვლენია ეკლესიას მწვალებლობის მეურვედ. საკმარისია გავიხსენოთ თავად კონსტანტინე დიდი, რომელმაც ჯერ მხარი დაუჭირა მართლმადიდებლობას, ნიკეის კრების შემდეგ კი ექსორია უყო მის მესვეურებს (ათანასე ალექსანდრიელს, ევსტათი ანტიოქიელს და სხვათა), დააბრუნა რა ეპარქიებში არიანელი ეპისკოპოსნი და მღვდელნი. ორივე შემთხვევაში იმპერატორი ეკლესიაში მშვიდობის დასამკვიდრებლად იღვწოდა: მისთვის სულერთი იყო – მართლმადიდებელი სარწმუნოების ანუ ჭეშმარიტების ნიშნით დამკვიდრდებოდა მშვიდობა თუ არიანული ცდომილების ნიშნით. იმპერატორების ხელში ხშირად საგარეო თუ საშინაო პოლიტიკას ეწირებოდა ეკლესიის ინტერესები. ეს არც არის გასაკვირი, რადგან ისინი, პირველ რიგში, სახელმწიფოს ინტერესების დამცველნი იყვნენ. კონსტანტინეს მოქცევაც ხომ გარკვეულწილად ამ ინტერესმა განსაზღვრა. სახელმწიფო ყოველთვის ასეთი იყო და არის: ის ყველაფერს თავის ინტერესებს უმორჩილებს. დღეს, როდესაც სახელმწიფოს სათავეში დგას არა იმპერატორი, რომელიც ძველი რომაული ტრადიციით ღვთისმსახურიც იყო (უზენაესი პონტიფექსი), არამედ სახელმწიფოს მეთაური (პრეზიდენტი), რომლის ხელისუფლება სრულიად საპირისპირო წარმოშობისაა, კარდინალურად არის შეცვლილი ეკლესიისა და სახელმწიფოს ერთიერთდამოკიდებულება. შეცვლილია არა მხოლოდ ხელისუფლების ტიპი, არამედ მოსახლეობის სტრუქტურა და თავად ადამიანი. და ეს ცვლილება ისევ და ისევ ქრისტიანული ეპოქის მონაპოვარია. თანამედროვე ტენდენცია, რომელიც ადამიანის ფუნდამენტურ უფლებათა გაცნობიერებაში მდგომარეობს, არა წარმართობიდან, არა ისლამიდან, არა ათეიზმიდან, არამედ ქრისტიანობიდან მოდის. ვიკითხოთ, რა სიახლე მოიტანა ქრისტიანობამ? ბევრ სხვასთან ერთად ერთი მნიშვნელოვანი რამ: ადამიანის თავისუფალი არჩევანი აღმსარებლობის საკითხში. ამით განსხვავდება ძველი აღთქმის ხანა ახალი აღთქმის ხანისგან და ძველი აღთქმის ადამიანი ახალი აღთქმის ადამიანისგან. ძველ აღთქმაში ადამიანის აღმსარებლობას მისი დაბადება და სხვა ბიოლოგიურ-ფიზიოლოგიური ფაქტორები (მაგალითისთ-

ვის, წინადაცვეთის წესი) განსაზღვრავდა, ახალი ხანიდან კი იგი ადამიანის სინდისის საქმე გახდა და, მაშასადამე, სულიერი. პირველად მსოფლიო რელიგიების ისტორიაში ახალმა აღთქმამ მოხსნა ხორციელი წარმოშობის ფაქტორი სარწმუნოების საკითხში, თუმცა ჯერ კიდევ იერემია წინასწარმეტყველი ლაპარაკობდა „ახალ აღთქმაზე“, რომლის ძალით რჯული გულებში ჩაებეჭდებოდათ ადამიანებს (იერ. 31:30-32). პავლე მოციქულის მთელი მოძღვრება ამ მომენტზეა აგებული. იგი ამოდის იოანე ნათლისმცემლის სიტყვებიდან ფარისეველებისადმი, რომლებიც იკვეხნიდნენ აბრაამისგან, „რწმენის მამისგან“ ხორციელ წარმოშობას: „და ნუ ჰგონებთ და იტყვით თავით თვისით: მამა გვივის ჩვენ აბრაჰამი. რამეთუ გეტყვი თქვენ, ვითარმედ შემძლებელ არს ღმერთი აღდგინებად ქვათა ამათგან შვილად აბრაჰამისა“ (მთ. 3:9). თუ სისხლითა და ხორცით აბრაამიანი არ ხარ, მაგრამ აღიარებ მას „რწმენის მამად“, შეგიძლია თავისუფალი ნებით აირჩიო იგი შენს მამად, თუკი ღმერთს ქვის ქცევაც შეუძლია აბრაამის შვილად. აქედან გამომდინარე, ქრისტიანობა თავისუფლების რელიგიაა არა მხოლოდ იმ აზრით, რომ რწმენა ათავისუფლებს ადამიანს (იხ. პავლე მოციქულის ეპისტოლეები, სადაც ძირითადად ამაზეა საუბარი), არამედ იმ აზრითაც, რომ ადამიანი, როგორც თავისუფალი არსება, თავად ირჩევს თავისუფალი ნებით აღმსარებლობას. ყოველნაირი იძულება ადამიანის ნებასა და სინდისზე, რა სასიკეთო მიზნითაც არ უნდა ხდებოდეს ეს საფუძველშივე ეწინააღმდეგება ქრისტიანული რელიგიის სულს. წმ. იოანე ოქროპირი ამბობს, რომ ვერც ღმერთი, ვერც ეშმაკი იძულებით ვერ დაიყოლიებს ადამიანს სიკეთისკენ ან ბოროტებისკენ, თუ თავად მისმა თავისუფალმა ნებამ არ გადაწყვიტა, თუ თავად თავისი ნებით არ გადადგა ნაბიჯი ან სიკეთისკენ, ან ბოროტებისკენ. წმ. ეფრემ ასური წერს, რომ ადამიანის ნებაზე იძულება შეურაცხყოფაა ჯერ ღვთისა და მერე – ადამიანისა, რომელიც ღვთის ხატად არის გაჩენილი. ეს არის ქრისტიანული სარწმუნოების სიბრძნე, ეს იყო და არის მართლმადიდებელი ეკლესიის პრინციპი. ამით განსხვავდება ქრისტიანობა სხვა რელიგიებისგან და ჭეშმარიტი ქრისტიანობა – ცრუქრისტიანული „რელიგიებისგან“, ყველაფერ იმისგან, რაც დღეს „ტოტალიტარული სექტების“ სახელით არის ცნობილი. ქრისტიანობის დასაბამშივე წარმოუდგენელი იყო იძულება – ადამიანი (იუდეველი თუ ელინი) თავისი ნებით უერთდებოდა ქრისტეს ეკლესიას და, ახლა, მით უფრო, გამორიცხულია იძულება. თავისუფლება არის ღვთაებრივი პრინციპის გამოხატულება, „ღვთის ხატობის“ დადა-

სტურება ადამიანში. ახალი აღთქმის ღმერთი თავისუფალი ადამიანების ღმერთია, არა ქვეყანათა, ხალხთა, თუნდაც ეროვნებათა, არამედ ადამიანთა, რომელთაც თავიანთი თავისუფალი ნება პიროვნულად თანაშეუწყვეს ღვთის აბსოლუტურ ნებას. მხოლოდ ისინი შეადგენენ ქრისტეს ეკლესიას. რწმენით არჩევითობა მკაფიოდ გამოჩნდა მოციქულთა მაგალითზე, რომლებმაც თავად აირჩიეს ქრისტე: „და ესმა მისი [იოანე ნათლისმცემლის] ორთა მათ მოწაფეთა, იტყოდა რაჲ ამას, და მისდევდა იესოს“ (ინ.1:37). ძველ აღთქმაში ღმერთი ირჩევს ისრაელს მის მთლიანობაში და მოწოდებაც ასეთია: „ისმინე ისრაელო!“ („ისრაელო“, როგორც კრებულო), ახალში კი პიროვნებებს, რადგან ამიერიდან პიროვნება მომზადებულია რწმენით არჩევანისთვის, ღმერთს სურს მისი არჩევანი, ელოდება მისგან რწმენის თავისუფალ აქტს, რადგან თავისუფლება ქრისტიანული რწმენის განუშორებელი შინაარსია. და თუ რაიმეს მიმართ არის შეუწყნარებელი ქრისტიანობა, ეს, პირველ რიგში, ადამიანის ნებაზე იძულებაა, ადამიანის თავისუფლების დათრგუნვაა. იძულება ადამიანის ნებაზე თუნდაც მისი ხსნისათვის (შესაძლებელიც რომ იყოს ამგვარი გზით ხსნა) საფუძველშივე ეწინააღმდეგება ქრისტეს ეკლესიას, სადაც სულიწმიდა იღვწის და რომლის წევრი მხოლოდ და მხოლოდ თავისუფალი ადამიანი შეიძლება იყოს და არა დათრგუნული მონა. უნდა ითქვას, რომ ედემის ბაღის „სტრუქტურა“ დღესაც შენარჩუნებულია ამ წუთისოფელში. არსებობს ხე ცნობადისა თავის ტკბილ-მწარე ნაყოფით და დღესაც ეს ხე ცუდად არ ხარობს ადამიანთა მეოხებით. მაგრამ არსებობს ხე ცხოვრებისა – ქრისტეს ეკლესია. და კვლავ ადამიანის არჩევანზეა, საითკენ გადაიხრება მისი ნება, და დღემდე მიშვებულია ადამიანი. ღმერთი არ ერევა მის არჩევანში, რადგან ერთადერთი, რამაც შეიძლება შეზღუდოს ღვთის ყოვლისშემძლეობა, აბსოლუტურ ნებაში გამოხატული, ეს ისევ და ისევ ადამიანის თავისუფლებაა. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ეს იქნებოდა ღვთის ხატის ხელყოფა ღვთის მიერვე და, საბოლოოდ, თავის თავის წინააღმდეგ წასვლა. ადამიანი კვლავ და კვლავ, როგორც იმ ხის წინ მდგარი ადამი და ევა, არჩევანის წინაშეა – ამ არჩევანს, თუნდაც ის დაღუპვას უქადდეს მას, ვერავითარი ძალა და კანონი ვერ წაართმევს, რადგან თავად ღმერთს არ წაურთმევია მისთვის თავისუფლება, რასაც ღმერთი ყოველ ადამიანში, თვით ავაზაკშიც აფასებს და თმენით ელის მისგან დამოუკიდებელ, თავისუფალ აქტს სიკეთისკენ. რა არის რწმენა? სამწუხაროდ, ადამიანები რწმენას, რომელიც თავისი ბუნებით შინაგანი ნებელობითი აქტია, არაფრით

განარჩევენ იმგვარი აქტებისგან, რომლებიც „ობიექტური“ გარემოებებით არის განპირობებულ-ნაკარნახევი. ჩვეულებრივ ასე მსჯელობენ: მორწმუნე ადამიანს მისი რწმენა უკრძალავს ამა თუ იმ ქმედებას, ზუსტად ისე, როგორც კანონი უკრძალავს მოქალაქეს რაიმე ქმედებას. მაგრამ არის განსხვავება სამოქალაქო კანონსა და რჯულის კანონს შორის. შორს რომ არ წავიდეთ, ერთი ფუნდამენტური განსხვავება ეს არის: სამოქალაქო კანონი გარედან განსაზღვრავს ადამიანის ქმედებას – ის მაიძულებელია. რჯულის კანონი შიგნიდან განსაზღვრავს ადამიანის ქმედებას – ის თავისუფალი მორჩილების ნაყოფია. თავად ეს ცნება – „თავისუფალი მორჩილება“ – და ის, რაც მის უკან დგას, როდესაც ადამიანი ემორჩილება იმ კანონს, რომელიც მის „მეორე ბუნებად“ არის ქცეული, უცხო შეიქნა თანამედროვე ადამიანისთვის, იმისთვისაც კი, ვისაც მორწმუნედ მიაჩნია თავი.

სხვადასხვა საზოგადოებები პარლამენტს სთავაზობენ მართლმადიდებლობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების პროექტებს, იძლევიან კიდეც „სახელმწიფო რელიგიის“ განმარტებას. მაგალითად: ეს ის რელიგიაა, „რომელსაც ერი კანონით მთავარ სარწმუნოებრივ მიმართულებად აღიარებს“ („თბილისი“, 19 ივლისი, 1997). „კანონით აღიარებს! „თუ პროექტის ავტორები ფიქრობენ, რომ იმ ქვეყანაში, რომელიც წმიდა გადმოცემის თანახმად, ღვთისმშობლის წილხვედრილია, სადაც წმ. ანდრია პირველწოდებულმა მოციქულმა იქადაგა და, ბოლოს, სადაც ღვთისმშობლისავე შთაგონებით წმ. ნინომ აღასრულა თავისი სამისიონერო ღვაწლი, მართლმადიდებლობის გასაძლიერებლად უცილობლად საჭიროა სახელმწიფოს მიერ გამოცემული კანონი, ცუდად ყოფილა რწმენის საქმე. „ცუდად არს სარწმუნოება ეგე თქუენი“ (1კორ. 15:15). ამგვარი მოთხოვნის საფუძველი (უფრო სწორად: უსაფუძვლობა) რწმენის სისუსტეა ან, თუ არსებითად ვიტყვით, ეკლესიოლიგიური ერესი. მათ ამ გულშემატკივრობის დროს ავიწყდებათ, რომ ეკლესია, სადაც ან რა გარემოებაშიც არ უნდა არსებობდეს, ქრისტეს სხეულია, რომ ის სულიწმიდის მოფენით არის შექმნილი, და მას ვერავითარი გარეშე ძალა ვერ შეარყევს. ის შიგნიდან, საკუთარი უნივერსალური არსიდან ამოსვლით და მასზე დაყრდნობით განაგებს იერარქიას და მრევლს, და რაც უნდა მცირე იყოს იგი, მას აქვს თავისი მომავლის იმედი. „ნუ გეშინის მცირესა მაგას სამწყსოსა, რამეთუ სათნოიყო მამამან თქვენმან ზეცათამან მოცემად თქვენდა სასუფეველი“ (ლკ. 12:32). მაცხოვარი ლაპარაკობს სამწყსოზე, რომელიც იძულებით, კანონის ძალით, არ შეყრილა ფარეხში. ოფიციალური

სტატუსი არის პირდაპირი გზა ეკლესიის ინტეგრაციისა სახელმწიფოსთან, რაც საბოლოოდ ეკლესიას სახელმწიფოს ერთ-ერთ დეპარტამენტად გადააქცევს. ჩვენ ვიცით, რა მოიტანა ეკლესიის თანდათანობითმა გასახელმწიფოებრივობამ რუსეთის „მართლმადიდებელ იმპერიაში“, როგორ დააკნინა ეკლესიის ავტორიტეტი, როცა ჭეშმარიტი ქრისტიანული სულიერებისა და ცხოვრების დანერგვა სანახევროდ სახელმწიფო ხელისუფლების ორგანოებმა იკისრეს. თუ რა შედეგი გამოიღო რწმენის დანერგვამ და კონტროლმა იძულებითი და დამაშინებელი მეთოდებით, ყველასათვის ცნობილია – ჩვენ თითქმის მომსწრენი ვართ ამისა. მებრძოლი ათეიზმი საბჭოთა წყობილების დროს არ წარმოშობილა, საბჭოთა წყობილებამ მხოლოდ მოიმკო ნათესი. ისმის მოთხოვნა, რომ სახელმწიფომ უნდა აღკვეთოს სექტების საქმიანობა. ცხადია, ყოველი საქმიანობა, თუ ის ანტისახელმწიფოებრივი და ანტიზნეობრივია, უნდა აღიკვეთოს და ეს სახელმწიფოს მოვალეობაა. მაგრამ თუ ეკლესია თავისი პოზიციების განსამტკიცებლად მიმართავს სახელმწიფო ძალოვან სტრუქტურებს, ამით ის არა მხოლოდ აკნინებს საკუთარ შესაძლებლობებს, არამედ უპირისპირდება საკუთარ თავს. ოდიოზურია მოთხოვნა, რომელიც გაისმა უნივერსიტეტის დარბაზში (1997 წლის 26 მარტს) და დოკუმენტურადაც დაფიქსირდა, რომ „საქართველოს სახელმწიფო უშიშროების კონცეპციას საფუძვლად დაედოს მართლმადიდებლობა“. რუსეთის ეკლესია სწორედ ამ კონცეფციამდე მივიდა სინოდალურ ხანაში, ხოლო რა მოხდა ამ ხანის დასასრულს, ყველასთვის ცნობილია. მცირე ექსკურსი მართლმადიდებლობის ისტორიაში. რამდენადაც სასარგებლო იყო კონსტანტინე დიდის ედიქტი ქრისტიანული ეკლესიის გათავისუფლებისა და სრულუფლებიანად გამოცხადების შესახებ, იმდენად დამაზარალებელი აღმოჩნდა თავად ეკლესიისთვის. თუ ადრე ქრისტიანობის სახელმწიფო სარწმუნოებად გამოცხადებამდე ქრისტეს აღიარება სიცოცხლისთვის არცთუ უხიფათო იყო და ეკლესიაში მხოლოდ საუკეთესონი – ჭეშმარიტი რწმენით სავსე და მისთვის თავგანწირული ადამიანები მიდიოდნენ, პრივილეგირებული სტატუსის პირობებში მასები მიაწყდნენ ეკლესიას არა რწმენით, არამედ ანგარებით. ოფიციალურმა სტატუსმა, განსაკუთრებით მაშინ, როცა იუსტინიანეს დროს წარმართობა კანონით იქნა აკრძალული და ქრისტიანობის აღიარება სავალდებულო შეიქნა, გზა გაუხსნა ანგარებიან კარიერას – ამას გვემოწმება ბიზანტიის მთელი ისტორია, და არაფერი უშლის ხელს იმას, რომ ჩვენს პირობებში, სადაც მონოპარტიულმა კარიერიზმმა წარუშლელი კვალი დატო-

ვა ადამიანთა ცნობიერებაში, იგივე განმეორდეს. როგორც თავის დროზე ქრისტიანობის მოჩვენებით და ფარისევლურად აღმსარებელთა ახალი, მანამდე წარმოუდგენელი ტიპი გაჩნდა, ასევე უნდა ველოდოთ ჩვენშიც. საამისო ნიადაგი საკმაოდ პოხიერია. არც სახელმწიფო, არც საზოგადოება, არც ეკლესიის მესვეურნი არ არიან მომზადებული ეკლესიის პრივილეგირებული სტატუსის მისაღებად. სახელმწოფოს შეუვალი პრინციპი იყო და იქნება: do, ut des („გაძლევ, რათა მომცე"). ამ გაცემის სანაცვლოდ ეკლესია სახელმწიფოს სრული უფლება ექნება ეკლესია ჩააყენოს სახელმწიფო სამსახურში, აქციოს იგი, როგორც ეს სკანდინავიის ქვეყნებში მოხდა, სახელმწიფო სტრუქტურად, რომლის კანონებსაც ამ ქვეყნების პარლამენტები (რიგსდაგი, სტორტინგი თუ ფოლკეტინგი) ადგენენ. ეკლესიის გასახელმწიფოებრივობა თუ გაეროვნულება, რაც ეკლესიის სახელწოდებაშიც მჟღავნდება („შვედური ეკლესია", „დანიური სახალხო ეკლესია", „ისლანდიური სახალხო ეკლესია") ამ ქვეყნებში პროტესტანტიზმის შედეგია და თავისი სეკულარულ-გაეროვნულებული ხასიათით ძალზე შორს არის მართლმადიდებლობისგან. დღეს ამ ქვეყნების ეკლესიები ცდილობენ გადაიგდონ სახელმწიფო სტატუსი, როგორც უღელი. ჩვენში კი მართლმადიდებლობის გულშემატკივარნი მოითხოვენ სახელმწიფომ კონსტიტუციურად დაუდგინოს სტატუსი ეკლესიას, ანუ სახელმწიფომ ეკლესიას მისცეს კანონი, გააეროვნულოს უნივერსალური („კათოლიკე და სამოციქულო") ეკლესია, როგორც საოპერო თეატრი ან საფეხბურთო სტადიონი. ამ ერთ აქტს, რომელიც პანაცეად წარმოუდგენიათ მის მოსურნეთ, ეკლესიის დამანგრეველი სამი „ერესი" მოჰყვება: სეკულარიზაცია, მატერიალიზაცია, ფილეტიზაცია (გაეროვნულება). ქრისტიანი (მართლმადიდებელი) ფილოსოფოსი ნ. ბერდიაევი წერდა (ამ სიტყვებს ხელს მოაწერდა წარსულის ყველა ეკლესიის მამა და დღესაც ვერავინ უარყოფს მათ), რომ ღმერთი არასოდეს აჩენს თავს მდიდრად ამ წუთისოფელში, არამედ მხოლოდ ღარიბად; ღმერთი არ ცხადდება, როგორც ძალა ამა სოფლისა, არამედ ყოველთვის როგორც ჯვარცმული სიმართლე... ღმერთი არის ძალა და არა ძალაუფლება. ძალაუფლება ადამიანურია, არა ღვთიური. ძალაუფლება ეკუთვნის არა სულიერ ცხოვრებას, არამედ ადამიანთა შორის სოციალურ ურთიერთობას... სულიერი ძალა არის თავისუფლება და ის არ საჭიროებს ამა სოფლის ძალებს... როდესაც ეკლესიას სურდა მოეხვეჭა ძალაუფლება ამ წუთისოფელში, ის იყენებდა ძალადობის იარაღს; რომელიც სახელმწიფოსგან იყო ნასესხები... იყო ასეთი ეპოქები, როცა ეკლე-

სია სახელმწიფოსგან სესხულობდა იარაღს და რას ეკუთვნის ასეთი ეპოქა – ეკლესიის ისტორიას თუ სახელმწიფოს ისტორიას? თუ ეკლესიის ისტორიას – რამდენად კეთილისმყოფელი იყო მისთვის ეს ეპოქა? წმიდა წერილი არსად არ ლაპარაკობს სახელმწიფოსა და ეკლესიის ინტეგრაციაზე. ახალი აღთქმის თანახმად, ყოველი ხელისუფლება ღვთისგან არის, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ იგი ღვთაებრივია ან ოდესმე შეიძლება გახდეს ღვთაებრივი ამ წუთისოფლის ფარგლებში. ესქატოლოგიურ ჟამში სახელმწიფო ვერ მონაწილეობს, ეს ჟამი ეკლესიისაა (იხ. „გამოცხადება“). განსხვავებით ეკლესიისა, რომელიც ზედროულ-ზეისტორიულია, სახელმწიფო ამ წუთისოფლის მოვლენაა და მხოლოდ მის დროჟამულ საზღვრებში მოქმედებს. ეკლესიისა და სახელმწიფო ხელისუფლების ურთიერთობას არაორაზროვნად განმარტავს ქრისტეს იგავი ორმხრიან დინარზე. ამ იგავს ყავლი არ გასვლია. ეკლესიისა და სახელმწიფოს ინტეგრაციის მოსურნეთ შეუძლიათ დაიმოწმონ იმპერატორ იუსტინიანეს კოდექსის ცნობილი VI ნოველა:

> ორი უდიდესი მადლი გარდმოავლინა ღმერთმა ადამიანთა სიყვარულისათვის: მღვდლობა და მეფობა. მღვდლობა ემსახურება ღვთიურ საქმეთ, სამეფო ხელისუფლება სუფევს ადამიანურზე და მასზე ზრუნავს. მაგრამ ორთავენი ერთი და იმავე საწყისიდან გამოდიან და ორთავენი ამკობენ ადამიანის ცხოვრებას. ამიტომაც მეფენი ყველაზე მეტად სამღვდელოების ღირსებაზე ზრუნავენ, სამღვდელოება კი მუდამ ლოცულობს მათთვის ღვთის წინაშე. როცა სამღვდელოება უმწიკვლოა და ფლობს ღმერთთან მისასვლელს, მეფენი კი კანონიერად განაგებენ, მათ შორის კეთილი თანხმობა (სიმფონია) იქნება დამკვიდრებული კაცთა მოდგმის საკეთილდღეოდ.

შეცდომაა იმის ფიქრი, რომ ეს თეზისი, რომელიც ქრისტოლოგიურ (ქრისტეს ორბუნებოვნების) დოგმატზეა დაფუძნებული, წარმოადგენდა მიღწეული ურთიერთობის ასახვას. იგი იყო პროგრამა, მოწოდება, რომლის განუხორციელებლობა ბიზანტიის ისტორიამ მრავალი ფაქტებით აჩვენა. სიმფონიის ცნება იდეალში არსებობდა, მაგრამ რეალურად ყოველთვის არსებობდა დაძაბულობა ბენვის ხიდამდე და სამკვდრო-სასიცოცხლო შეხლა საეკლესიო და სახელმწიფო ხელისუფლებას შორის. ბიზანტიაში, მართლმადიდებლურ იმპერიაში, არავის უკვირდა იმპერატორთა მხრიდან საეკლესიო პრეროგატივების უზურპაციის (ხელყოფის)

ფაქტები. არავის უკვირდა, მაგრამ იყვნენ იერარქები, რომლებიც ექსორციისა და სიკვდილის საფრთხის მიუხედავად, უკომპრომისო წინააღმდეგობას უწევდნენ მათ მცდელობებს, იცავდნენ რა წმიდა დოგმატების შეუბღალველობას და ეკლესიის დამოუკიდებლობის პრინციპს. ეკლესიის მნათობნი, როგორიც იყვნენ ევსტათი ანტიოქიელი, ათანასე დიდი, იოანე იქროპირი, მაქსიმე აღმსარებელი, იოანე დამასკელი, თეოდორე სტუდიელი და სხვანი მრავალნი, მეტ-ნაკლებად ცნობილი საეკლესიო მოღვაწენი, რეპრესირებულნი იყვნენ. ბიზანტიის არსებობის მანძილზე (379-1591) კონსტანტინოპოლის პატრიარქთა ერთი მესამედი სახელმწიფო ხელისუფლებამ აიძულა გადამდგარიყო. ბევრი მათგანი მოგვიანებით წმიდანად იქნა გამოცხადებული. ბევრი იმპერატორი, მათ შორის კონსტანციუსი, კონსტანტინე დიდის მემკვიდრე, ლეონ III (717-741), ცნობილი ხატილეწია და მონასტრების დამარბეველი, კონსტანტინე V (741-775), მიქაელ VIII (1250-1282) სიკვდილის შემდეგ შეჩვენებული იქნენ მწვალებლურ მოძღვრებათა მხარდაჭერისა და მართლმადიდებელთა დევნისათვის. ასევე ახსოვს ბიზანტიის ისტორიას საერო ხელისუფლების წინაშე პირმოთნე პატრიარქები, რომლებიც სათამაშო პაიკები იყვნენ იმპერატორთა ხელში პოლიტიკური გეგმების განსახორციელებლად. და ეს პერიოდები არ ჩანან გამონაკლისებად. ასეთი იყო ფონი მთელი ისტორიის მანძილზე და სწორედ ამ ფონზე ბრწყინავდნენ ეკლესიის ის მოძღვარნი, რომლებიც თუმცა პატივს მიაგებდნენ დინარის საკეისრო მხარეს, მაგრამ ღვთის მხარე თავიანთი უღრუბლო კარიერისთვის არ გაუწირავთ. კაცთა მოდგმის საკეთილდღეოდ მოწოდებული *სიმფონია* მოწოდებად რჩებოდა ბიზანტიის იმპერიის არსებობის მთელს მანძილზე. ეკლესიამ, მართალია, შეუბღალავად შეინახა დოგმატები, მოძღვრება, მაგრამ მისდამი რწმუნებული მოსახლეობის აბსოლუტური უმრავლესობა წარმართობაში განაგრძობდა ცხოვრებას. ხალხის ყოფა ისეთივე წარმართული დარჩა, როგორიც ქრისტიანობის მიღებამდე იყო. ეკლესია ვერ გასწვდა ხალხის ზნეობრივი განწმედა-ამაღლების ამოცანებს. ამისათვის მან ვერ მოიცალა ათასგვარ მწვალებლობათაგან გამუდმებული შემოტევების პირობებში. მათ ხვედრს, ვისაც შეეძლო ამისათვის მოეცალა, რომ თვით იმპერატორის კარს დაპირისპირებოდა, იოანე ოქროპირის აღსასრული ნათლად გვისურათებს. პარადოქსულად შეიძლება ჩანდეს, მაგრამ კონსტანტინე დიდის განმათავისუფლებელი აქტის შემდეგ თვით იმპერიის დაცემამდე ეკლესიის დევნა არ შემწყდარა. იდევნებოდნენ ეკლესიის მნათობნი, ისინი,

ვინც არ ემორჩილებოდნენ მწვალებელ იმპერატორთა თუ იერარქთა გადაწყვეტილებებს. ისინი აისბერგებივით არიან აღმართულნი ეკლესიის ისტორიაში, მათ შორის სიცალიერეს, ხშირ შემთხვევაში, ხელისუფალთა მორჩილი იერარქები ავსებდნენ. ამ მორჩილებმა გადმონერგეს ეკლესიის ცხოვრებაში იმპერატორის გაფუფუნებული კარის ცხოვრების ნირი, ლტოლვა ამქვეყნიური კეთილდღეობისკენ, რასაც ეკლესიის ინტერესები ეწირებოდა. ნანატრი ჰარმონია მხოლოდ მაშინ შეიძლება განხორციელდეს, როცა კანონი დაკარგავს მაიძულებელ ბუნებას, რაც დღეს აქვს მას უმეტესობისათვის, და იმოქმედებს, როგორც „შინაგანი რჯული“, როგორც მორწმუნისათვის მოქმედებს ღვთიური კანონი, რომელსაც ემორჩილება არა იძულებით და აუცილებლობით, არამედ შინაგანი თავისუფლებით. ეს მოხდება მაშინ, როცა ყოველი მოქალაქე ეკლესიის შვილი გახდება – ეს არის ეკლესიის, როგორც ადამიანთა ხსნისათვის მოწოდებული ორგანიზაციის, იდეალი. თუ საზოგადოებას ესაჭიროება ხსნა, ხსნა ესაჭიროება სახელმწიფოსაც. მისი ხსნა კი ის იქნება, რომ იგი, როგორც იძულების მანქანა, შეწყვეტს არსებობას, იმ საზოგადოებაში, სადაც კანონს დაკარგული ექნება მაიძულებელი ძალა. ეკლესია სახელმწიფოშია, მაგრამ ის არ ეკუთვნის სახელმწიფოს; ის წუთისოფელშია, მაგრამ არ ეკუთვნის წუთისოფელს – ის მასზე მაღლაა, ტრანსცენდენტულია და უნდა ინარჩუნებდეს სიმაღლეს და ტრანსცენდენტულობას, როგორც უხილავი ეკლესიის ტვიფარს მის ხილულ სხეულზე. მისი ავტორიტეტი მიღმურია და ის არ საჭიროებს ისეთ ავტორიტეტს, რომლის წყარო თუნდაც დამხმარე და დამატებითი საერო ინსტიტუტია. იმპერატორის რუსეთში ეკლესიის ავტორიტეტი უმეტესწილად სახელმწიფო მანქანის ავტორიტეტით იყო შემაგრებული, რამაც ორივე ხელისუფლებას შეუყენა წყალი. ამ იმპერიის მართლმადიდებელი მოსახლეობის უმეტესი ნაწილი მხოლოდ ფორმალურად (ჯერ თავისი დაბადებით და მერე კანონის ძალით) ეკუთვნოდა ეკლესიას. როცა გაბატონებული რელიგიის ინტერესებს სახელმწიფო იცავს თავისი კანონებით და პოლიციით (ე. წ. ძალოვანი სტრუქტურებით), ყველაფერი მოსალოდნელია და, კერძოდ, ის დიდი განდგომა ეკლესიისგან, რაც რუსეთში მოხდა მე-20 საუკუნის დამდეგს. მართლმადიდებელი ეკლესია არ შეიძლება ამყარებდეს იმედებს სახელმწიფო ხელისუფლებაზე. არსებობს სულიერი პრობლემები, რომელთაც ვერ გადაწყვეტს კანონი. მართლმადიდებელი ეკლესია სულიერი ავტორიტეტის აღსადგენად ქვეყანაში მხოლოდ თავის სულიერ უპირატესობას და მადლმოსილებას უნდა ეყრდნო-

ბოდეს. რწმენითი აღმსარებლობა ღრმად პიროვნული საქმეა, ის სულიერ სფეროს განეკუთვნება, სულიერი კი მხოლოდ სულიერით შეიძლება ძლიერდებოდეს და იკვებებოდეს. იმ ჭეშმარიტებამ, რომელიც შეინახა მართლმადიდებელმა ეკლესიამ და დღემდე შეუბღალავად მოიტანა, კონკრეტული განხორციელება უნდა ჰპოვოს ადამიანური ყოფის ყოველ სფეროში. ძნელია, წარმოუდგენელიც არის, ამ მოძღვრების, ამ დოგმატების სრულყოფილი ათვისება ადამიანთა მიერ, რომელთაგან ზოგი ეკლესიის შვილია, ზოგს მიაჩნია, რომ არის, უმრავლესობა კი სრულ უმეცრებაში იმყოფება, მაგრამ ის კი შესაძლებელია ადამიანმა იცხოვროს მოძღვრების თანახმად, აჩვენოს, რომ ცხოვრების მართლმადიდებლური წესი უმჯობესია სხვა კონფესიათა წესზე, რომ ის ნამდვილად შეესატყვისება ადამიანის, როგორც ღვთის ხატის, ბუნებას. რაც შეეხება გასაჭირს, რომელიც ახლავს ეკლესიას, ეს გასაჭირი არ არის უცხო ეკლესიისათვის. გასაჭირი ქრისტეს სიტყვებით არის ნაწინასწარმეტყველები: „სოფელსა ამას ჭირი გაქუს, არამედ ნუ გეშინინ, რამეთუ მე მიძლევიეს სოფელსა“ (ინ. 16:33). ეს სოფელი კი დღემდე გრძელდება, არ დასრულებულა. ეს სიტყვები კვლავ გვამხნევებს ამ ჭირში, რადგან ისინი ქრისტეს ნათქვამია. თავის დასაბამიდანვე (სულთმოფენიდან) IV საუკუნის პირველ ნახევრამდე ქრისტეს ეკლესია დევნილებაში იმყოფებოდა, მაგრამ სწორედ ამ პერიოდში გაძლიერდა იგი – მისი სულიერი ძლიერება და ერთიანობა ნიკეის კრებაზე დადასტურდა. და ის დოგმატები, რომლებიც ნიკეის კრებამ მრწამსის სიმბოლოსთან ერთად მყარ ფორმულებში ჩამოაყალიბა, ამ ისტორიულ კრებამდე იყო გააზრებული. თუმცა დღეს ვერავინ ისურვებს დევნილების იმ პერიოდის აღდგენას, როცა წუთისოფლისგან ჩაგრული, მისი გერი ეკლესია „ქვეყნის მარილი“ იყო, და ეს შეადგენდა მის პრივილეგიას წუთისოფელში, მაინც, რაკი ამ წუთისოფლის ეონი არ დასრულებულა, ყველაფერი მოსალოდნელია და ეკლესიაც თავისი ისტორიული გამოცდილებით (მისთვის, როგორც ზედროულ-ზეისტორიული ინსტიტუტისთვის, წარსული აქტუალური აწმყოა) მზად არის შეხვდეს დევნილებათა ახალ ტალღებს, და ისინი ახლაც ვერ შეარყევენ მას, როგორც წარსულში ვერ შეარყიეს. მაგრამ თუ რამე შეარყევს მას, თუკი შესაძლებელია მისი სხეულის შერყევა, შეარყევს არა დევნილება, რომელიც მისი თანამდევია ამ წუთისოფელში, არა ჭირი, რაზეც ქრისტე ეუბნებოდა მოციქულებს, არა მსოფლიოში გავრცელებული სექტები და კონფესიები, არამედ ისევ და ისევ ურწმუნობა თავის სულიერ ძალაში, ამ ჭირის წინაშე თავის „გადასარჩენად“

სახელმწიფო სტრუქტურებზე ჩაბღაუჭება, რითაც ის ნამდვილად შეიცვლის ბუნებას და მდევნელად მოევლინება სოფელს. აი, მაშინ ძლევენ მას „ბჭენი ჯოჯოხეთისანი“, რადგან მას, გარეშე ძალის მოიმედეს, დასტოვებს სულიწმიდა და ის შეუმჩნევლად უმადლო მიწიერ დანესებულებად გადაიქცევა.

1997

ორი სიმართლე

დღეს თუ რამეა აქტუალური ჩვენს საზოგადოებრივ და კულტურულ ცხოვრებაში და დიდ ვნებათაღელვას იწვევს, ეს მოსალოდნელი შეთანხმებაა (კონკორდატი) საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის. ამ ღირსშესანიშნავ ისტორიულ კონტექსტში დაისვა კითხვა: ვის ეკუთვნის სამუზეუმო ფასეულობანი? ამ საკითხს მიეძღვნა ნუგზარ პაპუაშვილის სტატია ამავე სათაურით „ვის ეკუთვნის სამუზეუმო ფასეულობანი?“ („რეზონანსი“, 7.02.2001). მაგრამ ჩვენ ვაკონკრეტებთ კითხვას – „ვის ეკუთვნის საეკლესიო ფასეულობანი?“, რამდენადაც „შეთანხმების“ პროექტში, ძირითადად, სწორედ ამაზეა ლაპარაკი. თითქოს საკითხავი აქ არაფერია. ერთი შეხედვით, თითქოს ეს კითხვა არც უნდა დაისმულიყო. მაგრამ საქმე არც ისე მარტივი და ერთმნიშვნელოვანია. ერთი მხრივ, თუ საპატრიარქო (ეკლესიის კარნახით) თვლის და არცთუ უსაფუძვლოდ, რომ ყოველი ნივთი, რომელიც საეკლესიო წარმოშობისაა, მისი საკუთრებაა, მეორე მხრივ, სახელმწიფო (მუზეუმის პირით) ამტკიცებს, რომ მუზეუმში დაცული ნებისმიერი ნივთი, თუნდაც საეკლესიო, როგორც მხატვრულ-კულტურული ფასეულობა, სახელმწიფოს ეკუთვნის ანუ საერთოსახალხო საკუთრებაა, ეროვნული საგანძურია. იქმნება შეურიგებელი წინააღმდეგობა, თითქოს აპორია ამ ორ თვალსაზრისს შორის. ორივე მხრიდან არსებობს ანგარიშგასაწევი არგუმენტები, როგორც ისტორიულ, ისე თეორიულ პლანში. როგორ უნდა გადაწყდეს იგი? ალბათ არა ალექსანდრე მაკედონელის მეთოდით, როცა მან გორდიოსის კვანძი მახვილით გაკვეთა.

ავიღოთ სანიმუშოდ საეკლესიო ფასეულობათაგან ყველაზე მნიშვნელოვანი საგანი – ხატი. ხატი ნივთიერ-სულიერი მთლიანობაა და ის ვერ გაიხლიჩება ამ ორ საწყისად, რომლებზეც ეკლესია და სახელმწიფო ცალკ-ცალკე აცხადებენ პრეტენზიას. მეჩვენება, რომ ამ დავაში ეკლესია და სახელმწიფო სხვადასხვა საგნებს გულისხმობენ, რამდენადაც ორივე მხარე იმ საგნებთან ერთად,

რომლებზეც პრეტენზიას აცხადებენ, ერთმანეთისგან მკვეთრად განსხვავებულ კულტურულ-ისტორიულ სივრცეში იმყოფებიან. ობიექტების მიმართ თვალსაზრისთა უკიდურესობაში თავად ობიექტებიც იცვლებიან და უკიდურესად უპირისპირდებიან ერთმანეთს.

ეკლესიაც და სახელმწიფოც აყენებენ საკუთრების საკითხს და, რაკი საკუთრება იურიდიული ცნებაა, პრობლემაც თითქოს სამოქალაქო სამართლის სფეროს განეკუთვნება. მაგრამ ვითარება რთულდება, როცა საქმე საეკლესიო ნივთებს ეხება. როგორ უნდა განისაზღვროს ერთმნიშვნელოვნად იმ ნივთის სტატუსი, რომელიც საკრალურისა და საეროს ზღვარზეა? საეკლესიო ნივთი (ჯვარი, ხატი, ჭურჭელი, მოჭედილი და ილუმინირებული სახარება თუ სხვა რამ), ერთი მხრივ, თუ ადამიანის ხელით არის შექმნილი, მეორე მხრივ, ის სულიერ (საკრალურ) სინამდვილეს განეკუთვნება. თუ, ერთი მხრივ, ნივთი წარმოადგენს ხელოვნების ან რომელიმე კულტურული პერიოდის არტეფაქტს, ეკლესიისთვის მას წარუვალი სულიერი ღირებულება აქვს და დღესაც, პოტენციურად მაინც, არ დაუკარგავს თავისი მოწოდება, როგორც საეკლესიო დანიშნულების საგანს. საეკლესიო ნივთი, როგორც თავისი დანიშნულებით, ისე წარმოშობით სულიერი სინამდვილის, ფაქტია, ადამიანის ხელით ამ ნივთში ეს სინამდვილე მონაწილეობს. სასულიერო მოღვაწეთაგან, ვისაც კი საეკლესიო ხელოვნების შესახებ უწერია, არასოდეს უარუყვია ამ ხელოვნების ესთეტური მხარე. მაგრამ ისიც აღუნიშნავს, რომ ესთეტიკა მასში არ არის მთავარი. საერთო აზრი ასეთია, რომ ხატწერა (ავიღოთ ის საეკლესიო ხელოვნების ნიმუშად), ერთდროულად არის როგორც მხატვრულ-შემოქმედებითი, ასევე რელიგიური ღვაწლის (აქტის) ნაყოფი. უფრო მეტიც, ხატწერას უმაღლეს ხელოვნებად მიიჩნევენ. უმაღლესად იმ აზრით და საფუძველზე, რომ ის განტვირთულია ყოველგვარი ფსიქოლოგიზმისა და სუბიექტივიზმისგან და, ამდენად, ზეინდივიდუალური და ზეპიროვნული. VII მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე, რომელიც „მართლმადიდებლობის ზეიმის“ სახელით დამკვიდრდა ეკლესიის ისტორიაში, როცა ხატების თაყვანისცემა აღდგა, წმიდა მამებმა ხატების სახით დაიცვეს ხელოვნებაც, რომელიც მეორე მცნების არასწორი გაგების საფუძველზე დაგმო ხატმებრძოლურმა კრებამ (754 წ.). მაგრამ მათ არ ჩაუთვლიათ თავისთავად ხელოვნება, როგორც ხელოვნება, თვითკმარ, დამოუკიდებელ ღირებულებად. ხელოვნება მათ სულიერი სინამდვილის მიღწევის მხოლოდ საშუალებად აღიარეს. მართლაც, რუსი ხატმწერისა და ხატმცოდნის

ლეონიდ უსპენსკის სიტყვები რომ გავიმეოროთ, ხატმბრძოლობის ხანაში ადამიანები სატანჯველად და სასიკვდილოდ თავს ხატების, როგორც ხელოვნების ნიმუშების, გულისთვის კი არ სწირავდნენ, არამედ რწმენის აღმსარებლობისთვის. მართალია, ესთეტიკა ყოველთვის თან ახლდა მას, მაგრამ ის სულიერის გამოხატულებად აღიქმებოდა. მაღალი სულიერებით მოსილი ხატი თავისთავად იყო არა მხოლოდ მაღალმხატვრული, მშვენიერი, არამედ კეთილიც და ჭეშმარიტიც. ამგვარ ჰარმონიულ ქმნილებაში, რომელიც აკმაყოფილებს ადამიანის რწმენისეულ, ესთეტურ და ზნეობრივ მოთხოვნილებებს, ადამიანი ხედავდა და ხედავს თავის მფარველს, ჭვრეტს ხატზე გამოსახული წმიდანის განღმრთობილ, მშვინვიერიდან სულიერად გარდაქმნილ სახეს. ეს არის ხატის ღირებულების კრიტერიუმი. ხატი ფასდება იმის მიხედვით, თუ როგორი სრულყოფილებით არის გადმოცემული აბსოლუტური სიწმიდის რეალობა, რომელსაც მიწიერ სინამდვილეში ადამიანი ვერ ჭვრეტს. ამიტომაც, შესაძლებელია, ხატი ტექნიკურად და ხელოვნების თვალსაზრისით უმწეო იყოს, მაგრამ დიდ სულიერ ძალას გამოსცემდეს ანუ სულიერი ძალა ძლევდეს „უსახურობას“ და შიგნიდან ასხივოსნებდეს მას სრულიად სხვა შუქით, ვიდრე მაღალმხატვრულმა ფერწერულმა ტილომ შეიძლება გამოსცეს. ამგვარ ხატებს მაშინაც შენარჩუნებული აქვთ სულიერი ძალა, როცა მათ ზედაპირზე, როგორც ნივთზე, სიძველისაგან წმიდანის ხატება გამუქებულია და ძნელად იხილვება (ამიტომაც, ჭირს ზღვარის გავლება, თუ როდის წყვეტს ხატი, როგორც ხატი, არსებობას – ხატობას).

საბედნიეროდ მრავლადაა ისეთი ექსპონატები „ეროვნულ საგანძურში“, რომელნიც მაღალი სულიერი სიწმიდით არიან მოსილი და ასევე მაღალი მხატვრული და, ვიტყოდით, საკაცობრიო კულტურულ-ისტორიული ღირებულება აქვთ. და ეს ბედნიერი სიმრავლე თითქოს გადაუწყვეტელი პრობლემის წინაშე აყენებს ორივე მხარეს – სახელმწიფოს და ეკლესიას. ვისია იგი და ვინ უნდა ზრუნავდეს მასზე?

რას შეიძლება ნიშნავდეს ასეთ ვითარებაში დებულება – ხატი ეკუთვნის ეკლესიას? ეს შეიძლება ნიშნავდეს: ხატი ეკუთვნის ეკლესიას, როგორც მისტიურ სხეულს, როგორც მისი ერთბუნებოვანი მოვლენა, რადგან როგორც ხილული ეკლესიაა უხილავის გამოცხადება, ასევეა ხატიც უხილავი წინასახის ცხადჩენაა. როგორც ეკლესიაა ცათა სასუფევლის სახე და ხატება, ასევე ხატი (ბერძნ. *ეიკონ*) არის სახე და ხატება განღმრთობილი სინამდვილისა ფართო აზრით. შეიძლება ნიშნავდეს იმასაც, რომ

კონკრეტული ხატი ეკუთვნის ამა თუ იმ კონკრეტული ეკლესიის მისტიურ რეალობას, მასთან ერთად ქმნის ამ რეალობას ლიტურგიაში მონაწილეობით. ამ აზრით, ის ეკლესიის მსახურია. ის ექვარისტილი და, საბოლოოდ, სოტერიოლოგიური პროცესის მონაწილეა. ეკლესია ცოცხლობს ხატებით და ხატი ცოცხლობს ეკლესიით.

და, რამდენადაც ხატის საზრისი, ფუნქცია, რელიზაციას პოულობს ლოცვასა და ლიტურგიაში – როგორც პიროვნულ, ისე საზოგადო ღვთისმსახურებაში, თავის საზრისს ის მთელი სიღრმით ღვთიმსახურების პროცესში აღწევს, ამიტომაც მისი ბუნებრივი ადგილი ის სივრცეა, სადაც მას შეეძლება თავისი საზრისის სრულყოფილად განშლა, სადაც მას შეეძლება თავისი მოწოდების შესრულება მორწმუნე ადამიანთან ერთად. ხატს ეკლესია არ უყურებს, როგორც ნივთს, კულტურულ ობიექტს. ხატი მისთვის პიროვნებაა, პიროვნების ინდივიდუალურ თვისებათა მატარებელია. ამას აღნიშნავენ ღვთისმეტყველნი და რიგითი მორწმუნენიც, რომელთაც ხატთან ყოველდღიური უშუალო ურთიერთობა აქვთ. მორწმუნე მისი მეშვეობით ესაუბრება მასზე გამოხატულ წმიდანს, როგორც ახლობელ ადამიანს, იმ ერთადერთს, რომელთანაც მას ურთიერთობა აქვს ამ ჟამად და აქ. ყოველი ხატი ერთადერთი და უნიკალურია, როგორც პიროვნება, რომელიც არ მეორდება და ოდენ მხოლოობით რიცხვში არსებობს. ამიტომაც იმ ხანაში, როცა ხატი ხატობდა, წარმოუდგენელი იყო ორი იდენტური ხატის არსებობა, არც დედნიდან გადაღებული პირები იყო იგივეობრივი. მაგრამ დღეს (მცირე გამონაკლისის გარდა, რომლის ნიმუშია სიონის საკათედრო ტაძარში დაცული კარის ღვთისმშობლის ათონზე შესრულებული პირი) ასე არ არის: ჩვენი ეკლესიები სავსეა მექანიკური წესით გამრავლებული ხატებით, როგორც ტყუპისცალებით, რომლებიც დღითიდღე მრავლდებიან. ეს არანორმალური, ბიზანტიური ხანისთვის წარმოუდგენელი მოვლენაა, თანამედროვე ეპოქის სულიერი მდგომარეობის პროექციაა. ორიგინალის პირი არსებითად სხვა კულტურულ სივრცეშია მოხვედრილი და აქ განაგრძობს თავის ფუნქციას. ის არსებობს აქ და, როგორც ეკლესია იმყოფება ურბანისტულ-ინდუსტრიულ ცივილიზაციაში, „მასების ამბოხის“ პირობებში, და ეგუება სეკულარულ გარემოს, ხატიც ეგუება. არც დღევანდელ მორწმუნეს აბრკოლებს მისი ასლები. ანჩისხატის ტაძარში, რომელსაც სახელი ანჩიდან დევნილი ხატისგან მიიღო, მის ასლს ეამბორებიან მლოცველნი, მისი დედანი კი მუზეუმის

დარბაზში ხელოვნების მოყვარულთა მზერას „ატკბობს“. [46]

თუ გავავითარებთ ზემოთთქმულს, დავასკვნით, რომ ხატი ეკუთვნის არა მხოლოდ ეკლესიას, როგორც ღვთის სახლს, არამედ მორწმუნეთა კრებულსაც, ეკუთვნის ყველას – მეზვერეს და ფარისეველსაც, და შორიდან მოსულ მწირსაც. მაგრამ ეს კუთვნილება ძირეულად განსხვავდება ნივთიერი კუთვნილებისგან. ეს სრულიად განსაკუთრებული სახეობაა საკუთრებისა, რასაც საკუთრებაც არ ეთქმის. როგორც ადამიანი არ შეიძლება იყოს საკუთრება, ასევე ხატიც, რომელსაც პიროვნულობის ბეჭედი აქვს.

როგორ უყურებს ხატის თაყვანისმცემელი მუზეუმს? რომ ვილაპარაკოთ რიგითი მორწმუნის სახელით მუზეუმის შინაარსი ასე წარმოგვიდგება.

თუ სადმეა არაბუნებრივი ადგილი ხატისათვის, ეს მუზეუმია. ეს არის მკვდარი ქალაქი, ყავლგასულ ნივთთა „ძვალშესალაგი“. გადასულ ცივილიზაციათა არტეფაქტების თავშესაყარი. მისთვის ხატი ერთ-ერთი არტეფაქტია. ის შეტანილია რეესტრში, როგორც ერთ-ერთი ექსპონატი სხვა ექსპონატებთან ერთად. აქ მას დაკარგული აქვს თავისი მთავარი ლიტურგიული ფუნქცია, ის განყენებულია სიწმიდის კატეგორიისგან და შეძენილი აქვს ახალი – კულტურული და საგანმანათლებლო დანიშნულება. რწმენითი აღმსარებლობის სფეროდან ის აქ ინაცვლებს ცოდნის, შემეცნების, კულტურის, ესთეტიკის სფეროში. ის ამბობს: „აი, ბავშვებო, ასეთი მშვენიერი ხატები იწერებოდა ამა და ამ საუკუნეში, ასეთი იყო ჩვენი ხალხის კულტურა“. მუზეუმის სივრცეში, გარემოში, მოქცევით ხატი იძულებულია შეიცვალოს თავისი თანშობილი ბუნება. ის აქ ამბობს: „მე ვიყავი ხატი“. ის უამბობს მორწმუნეს, თუ რა შეეძლო მას, ნაცვლად იმისა, რომ იქმოდეს იმას, რაც შეეძლო მისთვის. ახლა ის შესწავლის ობიექტია. ახლა სწავლობენ მას, რომელიც ადრე თავად განასწავლიდა ადამი-

[46] ჩანს, ასლები მუზეუმისთვის არ არის მისაღები და რა უნდა თქვათ მათზე, ვისთვისაც სამუზეუმო ექსპონატი სიწმინდეა. 1993 წლის ივლისში ვენაში გაეროს შენობის წინ ნაციონალურ ტანსაცმელში მორთულ-მოკაზმული აცტეკები მოითხოვდნენ ვენის ეთნოლოგიურ მუზეუმში დაცულ მონტესუმას ნაკრტენებიან გვირგვინს, სანაცვლოდ მის ასლს სთავაზობდნენ, მაგრამ მუზეუმს მინაში ჩასმული ორიგინალი ურჩევნია. თავის მხრივ, მუზეუმი მზად იყო დედნის ზუსტი ასლი დაემზადებინათ მათთვის ნამდვილში გასაცვლელად. მაგრამ ვის გაუცვლია ნამდვილი რიყეშზე? რას ეუბნება ვენის სტუმრებს მონტეცუმას გვირგვინი, რომელიც 400 ნაკრტენისგან შედგება? მათ მზერას და მათ ყნოსვას? ან მათ ღვიძლს, მათ ნაწლავებს? რაც მუზეუმისთვის ეგზოტური არტეფაქტია, აცტეკებისთვის სული და გულია.

ანებს. რადგან, როგორც ბასილი დიდი წერდა, ხატი უტყვად გამოხატავს იმას, რასაც ხმიერად გადმოსცემს სიტყვა (ანუ ის მდუმარე ხილული ღვთისმეტყველებაა). აქ, მუზეუმში, ზრუნავენ მასზე, როგორც იტყვიან, ცივ ნიავს არ აკარებენ, წამლობენ მასზე, კურნავენ, როგორც ცოცხალ არსებას. მაგრამ ის მაინც ტყვეა. ეს ვითარება სეკულარული ხანის რეალობაა, სახელმწიფოსგან ეკლესიის გამოყოფის თანამდევი მოვლენაა.

იქმნება პარადოქსული ვითარება: მუზეუმი უარყოფს ასლებს, ეკლესია კი ასლებით უნდა დაკმაყოფილდეს.

მაგრამ არსებობს მიდგომა, რომელიც ამოდის კულტურ-ოლოგიური პრინციპებიდან.

რენესანსმა, ახალმა ხანამ, რომელიც ე. წ. შუასაუკუნეებს მოყვა დასავლეთში, ხატის სეკულარიზაციასთან, მის პორტრეტად გადაქცევასთან ერთად, მუზეუმისა და „ეროვნული საგანძურის“ ცნება მოიტანა, რასაც არ იცნობს ეკლესია და „რჯულის კანონი“. „რჯულის კანონი“ და ეკლესია იცნობს მხოლოდ სიწმიდის ცნებას. მკაცრი, ტრადიციული აზრით თუ ვილაპარაკებთ, ეკლესიური შეგნება (სინდისი) ვერ შეურიგდება იმ აზრს, რომ ხატმა დაკარგოს სიწმიდე (ეკლესიური აზრით) და გახდეს ექსპონატი (სიწმიდე სამუზეუმო აზრით), როგორიც არის ჰერბარიუმის მკვიდრი გამომშრალი ეგზოტური მცენარე.

მაგრამ, მიუხედავად ასეთი კატეგორიული თვალსაზრისისა, რომელსაც დღეს ეკლესია თავისი რიგითი წევრების პირითაც გამოთქვამს, საეკლესიო მუზეუმის ანუ საეკლესიო ფასეულობათა საერთო-სახალხო საგანძურად ქცევის იდეა, როგორც ფაქტებზე დაყრდნობით ასაბუთებს ნუგზარ პაპუაშვილი თავის წერილში, საეკლესიო წრეებში დაიბადა, საერო ხელისუფალთ ეკლესიისთვის თავზე არავის მოუხვევია და, როცა დაიბადა, იმ ხანად არავისთვის მოულოდნელი არ ყოფილა. ეკლესიებიდან და მონასტრებიდან ეკლესიის მესვეურთა ინიციატივით საეკლესიო ნივთებმა (ხატებმა თუ ხელნაწერებმა) მუზეუმში გადაინაცვლა არა იმ მოლოდინით, რომ მომავალში ისევ ეკლესიებს და მონასტრებს დაუბრუნდებოდათ. მათ ბაზაზე შეიქმნა სამეცნიერო ცენტრები, რომელთა უზრუნველყოფა შემდგომ სახელმწიფომ იკისრა. ეს გადანაცვლება საკრალური სფეროდან სელულარულში, როგორიც მუზეუმია, „გატიალების სიბილწის“ საშიშროებამ გამოიწვია. არქინამდრიტ ამბროსის (შემდგომში კატალიკოს-პატრიარქის) მოწმობით, ზოგიერთი მონასტრის შეგირდები , – სამღვდელო კანდიდატები, ტყავის ხელნაწერ ფოლიანტებიდან

პაიჭ-ქალამნებსაც კი იკერავდნენ".[47] ასეთი ფაქტები ერთეული შემთხვევები არ უნდა ყოფილიყო...

„შეთანხმების" პროექტში ვკითხულობთ: „სახელმწიფო აღიარებს საქართველოს საპატრიარქოს საკუთრებას სახელმწიფო არქივებში, მუზეუმებსა და საცავებში არსებულ საეკლესიო საგანძურზე..." მოთხოვნის ამგვარი ფორმულირებით საპატრიარქო, შესაძლოა, თავისდა უნებურად, აღიარებს საგანძურის ცნებას, რაც წინააღმდეგობაში მოდის საეკლესიო სიწმიდეთა ტრადიციულ გაგებასთან. მაგრამ ეს გარდაუვალია და იგი ახალი დროის ვითარების ამსახველია. აქ ჩანს, რომ საპატრიარქო იმავე კატეგორიებით აზროვნებს, რითაც სახელმწიფო (მუზეუმის კარნახით). მისთვისაც ეს „საგანძურია", საგანძურის ცნება კი, ჩვენ ვიცით, გულისხმობს ხელშეუხებლობას, კრძალავს საგანძურში შემავალი ნივთის გამოყენებას პირველადი დანიშნულებით. რას უნდა ნიშნავდეს და რას უნდა გულისხმობდეს ასეთ შემთხვევაში ეკლესიის საკუთრება? რა დანიშნულება უნდა ჰქონდეს მას? ისეთივე, როგორიც ლატიფუნდიებს – ტყეებს, ველ-მინდვრებს ტბებითა და მდინარეებით, რასაც „შეთანხმების" პროექტის ტექსტი მოითხოვს? გათანაბრებულია იგი ნივთიერ (მოძრავ თუ უძრავ) ქონებასთან, როგორც მატერიალური შემოსავლის წყაროსთან?

„საეკლესიო საგანძური" განუყოფელი ნაწილია „ეროვნული საგანძურისა", რომელიც ეკუთვნის სახელმწიფოს გზით მთელ ხალხს – ერსა და ბერს, მორწმუნეს და ათეისტს ყველას, რაკი ის საერთო სახალხო მემკვიდრეობაა. საგანძური ერთია, ერთი მთლიანობაა. თუ საგანძურში ვიგულისხმებთ (ცხადია, ვგულისხმობთ) ძველ მანუსკრიპტებს, მის მთლიან კორპუსში უნდა ვიხილოთ როგორც „ვეფხისტყაოსანი", ისე „უძველესი იადგარი", როგორც „ქართლის ცხოვრება", ისე „შატბერდის კრებული" და მრავალთავები, როგორც ქრონიკები, ისე მიქაელ მოდრეკილის საგალობელთა კრებული და სხვანი და სხვანი.

დღევანდელ ინტელექტუალურ, კულტურულ თუ შემეცნებით ცხოვრებაში მუზეუმი მყარად არის ჩართული, ის თავად, თავისი სახით, per se, არის კულტურის გამოხატულება, მისი ერთი დარგი და არა მხოლოდ მოწმობა კულტურაზე და წარსულის მემკვიდრეობაზე. ეს არის დღევანელი რეალობა. სამუზეუმო კულტურა ერთბაშად არ შექმნილა, ის თაობათა ინტელექტუალური შრომი-

[47] „მნიგნობრობა ქართული". სასულიერო მწერლობა 12, თბ., 2011, გვ. 10. ცხადია, ნაკლები უდიერობა იყო ხელნაწერის მიმართ პალიფსმესტების ფართოდ გავრცელებული პრაქტიკა, როცა ახალი ტექსტისთვის პერგამენტზე ადგილის გათავისუფლების მიზნით ძველი ნაწერის გადაფხეკა ხდებოდა.

სა და გამოცდილების შედეგია. ეს გამოცდილება კი სამეცნიერო წრეების და სახელმწიფოს პრეროგატივაა და, აქედან გამომდინარე, პრივილეგიაც.

დღესდღეობით ეკლესიის მესვეურთ არ შესწევთ ამის არც ინტელექტუალური და არც კულტურული ძალა. ისინი არ არიან ჩართულნი ამ პროცესში, მათთვის უცხოა სულიერი მემკვიდრეობისადმი კულტუროლოგიური ხედვა, კულტურის ზოგადსაკაცობრიო კონცეფცია.[48]

მაგრამ კათოლიკე სამოციქულო ეკლესია, რომელიც სრული სისავსით მყოფობს საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიაში, ფლობს სხვა საგანძურს, რომელიც უსასრულოდ აღემატება ყოველ კულტურულ ღირებულებას ამ ქვეყანაზე – ეს სულიერი პოტენციალია. მისი მინიმუმიც კი არ არის რეალიზებული. საქართველო სასოებს, რომ ეკლესიის მესვეურთა და მისი მრევლის ძალისხმევა აქეთ იყოს მიმართული. ეკლესიის ხელშეკრულება სახელმწიფოსთან დადებითი მოვლენაა, მაგრამ მისი „პროექტის" ტექსტი შეიცავს საშიშროებას, რომ მასში ჩამოყალიბებულ მოთხოვნებს ეკლესიის მესვეურები მამონისკენ არ გადახაროს, რაც სრულიად შეუთავსებელია სახარების სულისთვის, რომელიც გვეუბნება, „ნუ იუნჯებთ თქვენ საუნჯეთა ქვეყანასა ზედა [...]. ხოლო თქვენ იუნჯებდით საუნჯეთა ცათა შინა, რამეთუ სადაცა არნ საუნჯე თქვენი, მუნცა იყოს გული თქვენი" (მათ. 6:19-21).[49]

სულიერ და ნივთიერ სიმდიდრეთა პარალელური გზები უსასრულობაშიც არ კვეთენ ერთმანეთს. ყოველ შემთხვევაში, ეკლესიის ისტორია ამის დასტურია.

2001-2020

---

[48] კვიპროსზე მთავარეპისკოპოს მაკარიოსის ინიციატივით გახსნილი ხატების მუზეუმი საეკლესიო გარემოს შექმნით საშუალებას აძლევს მორწმუნეს სათანადო პატივი მიაგოს ხატებს, რაც ჩვენი მუზეუმების პირობებში წარმოუდგენელია. ხამს, ამ შესანიშნავი გამოცდილების გაზიარება ჩვენი ეკლესიის მხრიდან...

[49] ეკლესია მოითხოვს იმ მატერიალური ზარალის ანაზღაურებას, რომელიც მან საბჭოთა რეჟიმის დროს განიცადა. მაგრამ ზარალი, მატერუალური და სულიერი, ხომ ქვეყნის მთელ მოსახლეობას მიადგა და ნუთუ ეკლესიის ზარალი ისევ დაზარალებულმა მოსახლეობამ უნდა ზღოს?

„არა გულმან გითქვას...“[50]

უნდა ვაღიაროთ, რომ საბჭოთა წყობილების გაუქმების შემდეგ, როცა შესაძლებელი გახდა ათეისტური რეჟიმისაგან მიტაცებული საეკლესიო შენობების ეკლესიებისათვის (მორწმუნეთა საკრებულოებისათვის) დაბრუნება, ამ ვითარებით, ძირითადად, მართლმადიდებლებმა ვისარგებლეთ: ის დაკეტილი ან არადანიშნულებისამებრ გადაკეთებული ეკლესიებიც დავიკავეთ, რომლებიც ადრე (დაკეტვამდე და გადაკეთებამდე) მართლმადიდებლებს არ ეკუთვნოდა. არავის უცდია, რომ აეხსნა და განემარტა, თუ რის საფუძველზე გადაეცემოდა მართლმადიდებლებს კათოლიკურად ცნობილი ეკლესიები; არავის უცდია გაებათილებინა ამ ეკლესიების კათოლიკურობის მაუწყებელი ისტორიული ცნობები და ვერც გააბათილებდნენ იმ მარტივი მიზეზიით, რომ საწინააღმდეგო დოკუმენტები ბუნებაში არ არსებობს.

სამაგიეროდ, მას შემდეგ, რაც საქართველოს კათოლიკურმა მოსახლეობამ შელახული უფლებების დასაცავად ხმა ამოიღო და პროტესტი პრესაშიც გახმიანდა, მართლმადიდებელი ეკლესიის მესვეურებმა სცადეს გამოგონილი არგუმენტებით კათოლიკური წარმომავლობის შენობა-ნაგებობათა მათ ხელში დაბრუნების სამართლიანობა „დაესაბუთებინათ“. ისტორიული და ყოფითი მეხსიერებისა და ლოგიკის საწინააღმდეგოდ მათ დაიწყეს ლაპარაკი იმის თაობაზე, რომ ეს შენობა-ნაგებობები კათოლიკეებმა თავის დროს უკანონოდ მიისაკუთრეს და თვითნებურად გადააკეთეს. ასეთი რამეც შეგვიძლია წავიკითხოთ: „როგორც ცნობილია, XIX საუკუნის 50-იან წლებში, უმეფოდ და უკათალიკოსოდ (!) დარჩენილ საქართველოში, კერძოდ, ქუთაისში არსებული ერთ-ერთი მართლმადიდებლური ტაძრის ‘გადაკეთებას’ შეეცადა კათოლიკური ეკლესიის ზოგიერთი უღირსი მესვეური... მეუფე კალისტრატეს დაუღალავი გარჯითა და ბრძოლით, 1989 წელს ეს ტაძარი კვლავ თავის ერთადერთ, ძველ, თავდაპირველ და კანონიერ პატრონს, მართლმადიდებელ ეკლესიას, მის სამ-

[50] წინათქმა ნუგზარ პაპუაშვილის წიგნისა „სიმართლისა და სამართლისათვის გორის კათოლიკურ ეკლესიაზე“, თბ., 2013.

ღვდელოებას და მრევლს დაუბრუნდა...“ რა გამოდის, რა უნდა ვიფიქროთ? XIX საუკუნის მეორე ნახევარში რუსეთის იმპერიაში იმდენად მომძლავრებული ყოფილა კათოლიკური ეკლესია, რომ მართლმადიდებელი ეკლესიის დაპატრონება უცდია და კიდეც დაპატრონებია და დღემდე ასე დარჩებოდა, რომ მართლმადიდებელ სამღვდელო პირებსა და მრევლს არ ეზრუნა ისტორიული „სამართლიანობის“ აღსადგენად. იგივეა ნათქვამი ბათუმის კათოლიკური ეკლესიის შესახებაც. „საქართველოს რესპუბლიკაში“ ვკითხულობთ: „1987 წელს ნამდვილი ერისკაცების ძალისხმევით გადაწყდა ბათუმის მთავარი ეკლესიის აღდგენა. ძმები ზუბალაშვილების მიერ მე-20 საუკუნის დასაწყისში აგებულ ეკლესიაზე მოგახსენებთ, ხწორედ იმაზე, დღეს საკათედრო ტაძრად რომ იწოდება... იგი კანონიერ მფლობელს – ქართულ ეკლესიას გადაეცა“.

როგორც ვხედავთ, ყველაფერი ყირამალაა დაყენებული. ისმის კითხვა, სად იყვნენ მართლმადიდებელი ეკლესიის იერარქები და მრევლი XIX საუკუნის 50-იან წლებში ან მის დასაწყისში, როდესაც კათოლიკეები უკანონოდ იკავებდნენ მართლმადიდებელთა ეკლესიის შენობებს, – ნუთუ არავის უცდია ამ „გადაკეთების“ გაპროტესტება? უფრო უცნაური კი ის არის, რომ, მათი რწმუნებით, ასეთ თვითნებობას კათოლიკეების მხრიდან რუსეთის ცარისტული რეჟიმი აქეზებდა, ანუ მეფის რუსეთი, მართლმადიდებლური იმპერიის მესვეურნი კათოლიკეების ხელით ახორციელებდა თავის რეაქციულ პოლიტიკას ქართველი ხალხისა და ეკლესიის მიმართ.

ეს ავტორები ასეთ ძალმომრეობას კათოლიკეთა მხრიდან საქართველოში უმეფობას და უკათალოკოსობას აბრალებენ, მაგრამ ისტორია სხვა სურათს აჩვენებს. უამრავი დოკუმენტი არსებობს იმის დასტურად, რომ საქართველოში კათოლიკურ ეკლესიას მეფისა და კათალიკოსის ხელში გაცილებით მეტი თავისუფლება ჰქონდა, ვიდრე ცარისტული რუსეთის პირობებში. რუსებს კათოლიკეები დასავლეთ ევროპის აგენტებად ჰყავდათ გამოცხადებული, რამაც მათი დევნა-შევიწროება გამოიწვია. 1844 წელს გამოცემული კანონის თანახმად, კათოლიკე მისიონერები საქართველოდან გააძევეს. ასე რომ, XIX ს-ის 50-იანი წლების საქართველოში, რომელიც მართლმადიდებლური იმპერიის შემადგენლობაში შედიოდა, კათოლიკური ეკლესიის აშენება არც ისე იოლი საქმე უნდა ყოფილიყო, მითუმეტეს, მართლმადიდებლური ტაძრის კათოლიკურად გადაკეთება.

შენობათა მიმტაცებლებმა არ ვიკმარეთ უახლოესი ისტო-

რიის გაყალბება და არარსებულ დოკუმენტებზე და სიტუაციებზე აპელირება, უფრო შორს წავედით „არგუმენტების“ ძიებაში: მიტაცებულ შენობათა „ქართულ-მართლმადიდებლურობის“ დასამტკიცებლად სამარქაფოთ ვყრით ხმებს, რომ ეს შენობები ქართველი ხელოსნების, მუშებისა და, რაც მთავარია, ქართული ქვებით იქნა აშენებული. ამგვარ „არგუმენტებს“ უმაღლესი იერარქიის სასულიერო პირთაგან მოვისმენთ.

ჩვენ მტკივნეულად განვიცდით ქართული წარმოშობის ძეგლების უპატრონობას უცხო ქვეყნების ტერიტორიაზე და პრეტენზიებსაც ვუცხადებთ ამ ქვეყნების ხელისუფალთ, პატრიოტულ საქმედ და ისტორიული სიმართლის აღდგენად მიგვაჩნია მათი დაბრუნება საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ნიაღში, და ყველაფერ ამას მოვითხოვთ ამ ქვეყნებში ქართული მრევლის არარსებობისას, ამავე დროს, არ გვსურს, კანონიერ პატრონს, საქართველოს მოქალაქეებს, გადაეცეს საქართველოში არსებული საეკლესიო ნაგებობები. ქარვასლად ვაცხადებდით, ჩვენ სახელოვან მეცნიერთა და სასულიერო იერარქთა პირით, სინაგოგის შენობას (და ეს მაშინ, როცა საქართველოს მიწაზე ებრაელთა მყოფობის 26 საუკუნეს ვზეიმობდით), ვამოწმებთ სომხური ეკლესიების საძირკვლებს, ვინძლო მათი ქართული წარმოშობა დავამტკიცოთ. სომხური ეკლესიისა და სომხური სასაფლაოს ტერიტორიაზე მათი კვალის წასაშლელად ვაშენებთ ტაძარს... ვანდალიზმის პრინციპებს მივსდევთ – კათოლიკური ტაძრებიდან გარეთ, სანაგვეზე ვყრით წმინდანთა ქანდაკებებს, ორღანის ნაწილებსა თუ სხვა საეკლესიო ინვენტარს (როგორც ქუთაისსა და ბათუმში მოხდა), ვაზიანებთ ფრესკებს, საფლავის ქვებზე ვშლით წარწერებს და მათ ქართულწარწერიანი ქვებით ვანაცვლებთ (როგორც თბილისში სომხურ ეკლესიაში მოხდა). ვაკეთებთ იმას, რასაც სხვებს სამართლიანად ვუკიჟინებთ... ძალზე შორს მიდის ძალმომრეობა. ნუთუ ვფიქრობთ, რომ განმკითხავი არავინ არის, არავის თვალი არ გვიყურებს?

თუ ერთი მხრივ, „კონსტიტუციური შეთანხმების“ საფუძველზე მოვითხოვთ სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის დაკარგვის პერიოდში ჩამორთმეული ქონების დაბრუნებას და მატერიალური ზიანის კომპენსაციას, მეორე მხრივ, თავად ვისაკუთრებთ სხვის ქონებას და ვაყენებთ მატერიალურ ზიანს სხვაგვარმადიდებელ ეკლესიებს. იქაც მართლები ვართ და აქაც?

ვიცით და არ გვსურს მივსდიოთ სახარების მოწოდებას, ნუ გაუკეთებ სხვას იმას, რაც არ გსურს, რომ სხვამ გაგიკეთოს.

2013

ბარაბა – კოსმოპოლიტი?

ეროვნული მოძრაობის ეპოქის მიტინგებიდან ხშირად ბევრ, ჭეშმარიტებისგან შორსმყოფ სიტყვებს ისმენდა ათასობით ქართველი და ალბათ უცხოტომელიც. შესაძლებელია, იმხანად იმ ბევრისთვის ეს სხვადასხვა მოწოდებანი, ტკბილადაც ჟღერდა და უცილობელ ჭეშმარიტებადაც აღიქმებოდა. იქნებ ეს გამართლებულიც იყო იმხანად, რევოლუციის წესისამებრ, რამდენადაც ისინი ერის „გამოსაღვიძებლად“ იყო გამიზნული – ეს ეფემერული, მოჩვენებითი სიმართლე ათწლეულთა უსამართლობის პასუხი იყო და ხშირად, რამდენადაც დიდი ჩანდა უსამართლობა, იმდენად მწირი იყო სიმართლე, მის საპასუხოდ თქმული. მაგრამ მაშინ ამას არავინ აქცევდა ყურადღებას. ოღონდ რამე თქმულიყო ხმამაღლა და ყველას გასაგონად. საძულველი რეჟიმი და იდეოლოგია უნდა გაკოტრებულიყო, უნდა ძლეულიყო ნებისმიერი საშუალებით, თუნდაც ტყუილით, დემაგოგიით, პროფანაციით.

ერთ-ერთ ხალხმრავალ მიტინგზე გაისმა ლოზუნგი, რომელიც შეიტკბო და გულში ჩაიბეჭდა ერის „გამოღვიძებულმა“ ნაწილმა. იქ, კულტურისა და დასვენების პარკის ხალხმრავლობაში, იმ დემაგოგიაში გაიგონა ამ ნაწილმა, რომ თურმე ეროვნულ მოძრაობაში არსებობს ორი გზა – გზა ქრისტესი და გზა ბარაბასი. რომ ჩვენ, გაღვიძებულნი, ქრისტეს გზით მივდივართ, იმათ კი, რომლებიც ჩვენთან არ არიან, ბარაბას გზა აურჩევიათ. ვინ არის ეს ბარაბა – იკითხა ვინმემ? ბუნდოვნად იქნებ ვინმეს აგონდებოდა პატიმარი, რომელიც იერუსალიმელმა ნაციონალისტებმა ქრისტეს ანაცვალეს. უარყვეს ქრისტე, რომელიც უნივერსალურ, საკაცობრიო ხსნას აღუთქვამდა მათ და აირჩიეს პატიმარი ბარაბა, ეროვნული აჯანყების მოთავე (მრ. 15:7). ცნობილი ფაქტია: ქრისტე ერის უმრავლესობამ სწორედ იმიტომ გასწირა, რომ მის მოვლენაში ნაციონალური მესიანიზმის უარყოფა დაინახა. ბრბო მისდევდა მესიანიზმის ვიწრო პოლიტიკურ გაგებას, მაშინ როცა ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველება არ იზღუდებოდა მხოლოდ ისრაელის ხსნით, უფრო მეტიც: ებრაული ნაციონა-

ლიზმი მსხვერპლად უნდა მიტანილიყო საკაცობრიო ხსნისათვის. ამიერიდან მესია არ ეკუთვნოდა მხოლოდ ებრაელობას – ის რომის იმპერიისა და მთელი კაცობრიობის მაცხოვარი უნდა ყოფილიყო. როგორც რომაელებს მიუწერდა პავლე მოციქული, რომ „ანუ ჰურიათა-მე ხოლო არსა ღმერთი და არა წარმართთაცა? ჰე, წარმართთაცა“ (რომ. 3:29). ამით ამოიწურა ებრაელთა ეროვნული მისია და ეს არ აპატიეს ქრისტეს, რადგან მიმხვდარნი იყვნენ, რომ ის ნამდვილად მესია იყო და მაღალი უფლებამოსილებით ლაპარაკობდა და მოქმედებდა. იმ ხანის იუდაიზმს აღარ ესმოდა, რომ ძველ წინასწარმეტყველთა მოლოდინმა ისრაელის ხსნისა და ორად გახლეჩილი სამეფოს გამთლიანებისა იმთავითვე კაცობრიობის ხსნასა და მის მომავალი ერთიანობის მასშტაბში გადაინაცვლა. ეს ესქატოლოგიური მომენტი სასწაულებრივად იწინასწარმეტყველა მღვდელმთავარმა კაიაფამ, როცა მან დაადასტურა ერთი ადამიანის – იესოს სიკვდილი მთელი ერის გადასარჩენად და არა მხოლოდ ამისთვის, არამედ გაფანტული კაცობრიობის („ღვთის დაბადებულთა“) კვლავ გასაერთიანებლად (ინ.11:52).

იმ ნაციონალისტურ მიტინგზე წამოსროლილი ლოზუნგი, ღრმად რომ ჩავუკვირდეთ, სწორედ იმას არ გამოხატავს, რაც მასში მისმა წამომსროლელმა იგულისხმა. მოხდა ახალ აღთქმაში გადმოცემული სინამდვილის გაყალბება წარმავალი პოლიტიკური მიზნით. ლიდერი ამოეფარა ქრისტეს სახელს, რისთვისაც პროფანაციასაც არ მოერიდა. არ იცოდა საქმის ჭეშმარიტი ვითარება? იცოდა. მაგრამ შეგნებულად გააყალბა სინამდვილე, რადგან იცოდა, რომ ბრბოს სწორედ პროფანაციის ენაზე უნდა დალაპარაკებოდა.

სხვათა შორის, უნდა შეინიშნოს, რომ სწორედ ბარაბას უკომპრომისო, ექსტრემისტული ნაციონალიზმის წყალობით იყო, რომ ქრისტეს ჯვარცმიდან იცდაათიოდე წლის შემდეგ იერუსალიმი აღიგავა პირისაგან მიწისა (ეს კატასტროფა იწინასწარმეტყველა კიდეც იესომ). ამ აოხრებად და კიდევ ერთ განფანტვად დაუჯდა ებრაელ ხალხს მოჯანყე ზელოტების შეურიგებელი ნაციონალიზმი, რომელიც საბედისწეროდ მცდარად გაგებულ მესიანიზმზე იყო დაფუძნებული. განმეორდა იერემია წინასწარმეტყველის დროინდელი ვითარება: უაზრო წინააღმდეგობის საზღაურად იუდეველებმა – მეფიდან „ქვეყნის ერამდე“, მთელმა ქვეყანამ იწვნია „აოხრების სიბილწე“ და ბაბილონის ტყვეობის სიმწარე. ამ გაბოროტებულ „პატრიოტთა“ ქმედებას არც ნაბუქოდონოსორის დროს და არც ვესპასიანეს დროს დასტურს არ სცემდა ღვთიური

განგება, რომელიც წინასწარმეტყველთა პირით ლაპარაკობდა. ყველა ერს არა ჰყავს წინასწარმეტყველი, არც ყოველ დროში აღმდგარა იგი. მაგრამ თუკი ებრაელი ხალხის ის ორი ტრაგიკული განსაცდელი შეიძლება სხვა ხალხებისთვის მაგალითად ჩაითვალოს, ცხადია, რას ისწავლება ჩვენთვის ეს მაგალითი.

დავუბრუნდეთ ბარაბას პრობლემას. ეს ისტორიული პირი მართლაც პრობლემა შეიქნა ზოგიერთი „გამოღვიძებულის“ ნააზრევში. ბარაბას უფრო მეტი ტვირთი დაეკისრა, ვიდრე მისი ატანა ძალუძს. და, რაც მთავარია, არც არის ვალდებული იტვირთოს იგი. რეალობის საწინააღმდეგოდ ნაციონალისტ ბარაბას გზა მიჩნეულია იმ გზად, რომელნიც „ბაბილონის გოდოლამდელი კაცობრიობისკენ მიილტვიან“. პირდაპირ არის გამოცხადებული: „მათი გზა ბარაბას გზაა, ანტიღვთაებრივი გზა“ (ტ. კლარჯეიშვილი, „სანახები ბაბილონის გოდოლიდან“, გაზ. „მსგეფსი“, № 9, 1994). როგორ გახდა იუდეველი ბარაბა, მოჯანყე, ტერორისტი, ზოგადკაცობრიული ცნობიერების გამომხატველი? ეს სახეცვლილება „მსგეფსის“ ავტორის ცნობიერებაში მოხდა და ამის მეტს ვერაფერს ვიტყვით. ის კი უნდა ითქვას კი, რომ ეს არის წმიდა წერილის თვითნებური და, ამდენადვე, მცდარი ინტერპრეტაციის შედეგი. რაკი ბარაბას ცუდი რეპუტაცია აქვს (იგი ხომ ბრბოს რჩეულია), მას უნდა მიეწეროს ყველაზე ცუდი და დამღუპველი ტენდენცია, ხოლო ასეთი რამ, „მსგეფსის“ ავტორის რწმენით, არის ლტოლვა ერთიანი კაცობრიობისაკენ, ხოლო ერთიანი კაცობრიობა ყოველი ბოროტების წყაროა. საკვირველია, მაგრამ ფაქტია, რომ ავტორი ამ კურიოზული თეზისის გასამართლებლად არგუმენტს წმიდა წერილში ეძებს და „პოულობს“ კიდეც. ავტორი ასეთი ლოგიკით მსჯელობს: რაკი „ბაბილონის გოდოლს“ ერთიანი კაცობრიობა აშენებდა და ეს მცდელობა უღვთო საქმიანობად იქნა შერაცხილი, რისთვისაც ერთიანი კაცობრიობა დაისაჯა ენათა აღრევით და განფანტვით დედამიწის ზურგზე, ამიტომ ამ ერთიანი კაცობრიობიდან ბოროტების გარდა არაფერი გამოვა. ან – ან: ან ერთიანი კაცობრიობა – ყოველგვარი ბოროტების თავი და თავი ან ნაციონალიზმი, ხალხთა განკერძოებული არსებობა – ყოველგვარი სიკეთის წყარო. მაგრამ გამართლებულია საკითხის ამგვარი დაყენება? რომელ რეალობას გამოხატავს ასეთი პოლარიზაცია? ეს არც რეალობაა და არც წმიდა წერილშია ამგვარი რამ დადასტურებული. ქრისტიანობა არ იცნობს ამ დილემას. აბსურდულია უარყოფა ერთიანი კაცობრიობისა იმ მოტივით, რომ ოდესღაც ამ ერთიანობამ უკეთური საქმე წამოიწყო. ისევე როგორც აბსურდული იქნებოდა ადამის მოდგმის

უარყოფა იმის გამო, რომ მისმა წინაპარმა ცოდვა ჩაიდინა. ისევე, როგორც ადამიანმა უნდა დაიბრუნოს შეცოდებამდელი სახე ადამისა და შეიძინოს კიდევ რაღაც მასზე მეტი, ასევე ხალხებად დაფანტულმა კაცობრიობამ უნდა მოიპოვოს ზოგადკაცობრიული ცნობიერება ეროვნულ ინდივიდუალურ ღირებულებათა გამდიდრებით და უნივერსალურ დონემდე ამაღლებით. ასე დგას ეს პრობლემა და არა დილემურად „ან-ან“, როგორც „მსგეფსის“ ავტორი არწმუნებს თავის მკითხველებს.

ღვთიურმა განგებულებამ ვიწრო და ბრმა ნაციონალისტ კაიაფასაც კი ათქმევინა ჭეშმარიტება კაცობრიობის საბოლოო მომავალზე, სახელდობრ, „ღვთის დაბადებულთა“ კვლავ შემოკრებაზე. ჩვენს ნაციონალისტებს კი არაფრის გაგონება და არც არაფრის რწმენა სურთ. ან იქნებ ქართველობა „ღვთის დაბადებულთა“ შორის არ ირიცხება? „მსგეფსის“ ავტორი, რბილად რომ ვთქვათ, კურიოზულ თვალსაზრისს ქადაგებს, რომლის მიხედვითაც თურმე „ადამიანთა უფრო მცირერიცხოვანი (ურთიერთდაპირისპირებული) ჯგუფების გაჩენამ, შეიძლება ითქვას, გაერთიანების ნიჭის – ზოგადადამიანური ენის, მეექვსე გრძნობის, სამყაროს ხედვის ინტუიციური უნარის, ღმერთთან საუბრის უფლების (ზოგი ფიქრობს – ტელეპატიური საკომუნიკაციო საშუალების) – დაკარგვამ ზღვარი დაუდო „ამბიციურ უმეცართა“ თვითაღზევებას, მათ დანაშაულებრივ ქმედებას დედამიწის მასშტაბით...“ როგორც ვხედავთ, ამ „ამბიციურ უმეცართა“ (ვინ არიან ესენი?) შიშით კეთილი ნების ადამიანებმა უნდა ჩაკლან „გაერთიანების ნიჭი“, უარი თქვან „ღმერთთან საუბრის უფლებაზე“, მაგრამ ავტორი იმაზე არ ფიქრობს, თუ საიდან მიეცათ „ამბიციურ უმეცართ“ ეს ნიჭი, რომელიც ღვთისგან არის, ან ეს უფლება, რომელსაც ასევე ღმერთი იძლევა. ამაოდ ფიქრობს ავტორი, რომ ენათა აღრევით ღმერთმა საბოლოოდ და ტოტალურად დააქუცმაცა კაცობრიობა და კვლავ ხელს უწყობს ადამინთა ჯგუფებს შორის გაუგებრობას, და რომ „ენათა აღრევა“ დადებითი მომენტია ადამის მოდგმის ისტორიაში. მას უნდა შევახსენო, რაკი წმიდა წერილი მისთვისაც ავტორიტეტია, მარტვილიის სასწაული, როგორც იმ აქტის პირუკუ მოვლენა, რომელმაც ცალკეულ ენებად და ერთმანეთისგან გაუცხოებულ ხალხებად დაყო კაცობრიობა. მარტვილიის ანუ სულთმოფენობის დროს სულიწმიდამ კვლავ ურთიერთგაგება მოიტანა და მათთვის გაუგებარ ენებზე აალაპარაკა მოციქულნი. მაცხოვრის აღდგომის ორმოცდამეათე დღეს იერუსალიმში მთელი ქვეყნიერებიდან შეკრებილნი განა ერთიანი მსოფლიოს ხატს არ ქმნიდნენ?

ერთიანი კაცობრიობის მტერი და მოშიში ნაციონალისტი აღიარებს, რომ „ერთი ერის ფარგლებშიც მსგავსი რამ ხომ ხშირად ხდება, ამას ჩვენი ერის უახლესი წარსულიც ცხადყოფსო...“ ეს „მსგავსი რამ“ უთუოდ გულისხმობს თავის არქეტიპში გოდოლის მშენებელთა საქმიანობას. ასე რომ, ეროვნულობაც არ ყოფილა დაზღვეული „ამბიციურ უმეცართა“ ქმედებათაგან. „მსგეფსის“ ავტორი აშკარა წინააღმდეგობაში ვარდება: ერთის მხრივ, ის წერს, რომ „მკრეხელ ადამიანთა გლობალურ გაერთიანებებს ხელს უშლის ეროვნულობა“ და გმობს „ერთპირი და ერთ ენაზე მეტყველი კაცობრიობის“ იდეას, რომლისკენაც მისი აზრით „დღესაც მიისწრაფვის ეშმაკისგან ცდუნებულნი კოსმოპოლიტები“. მეორე მხრივ, ის ავტონომიების წინააღმდეგია, როცა საქმე მის „ერთპირ და ერთ ენაზე მეტყველ“ ქვეყანას ეხება: „...მანამდე უნდა გავძლოთ და გადავრჩეთ; ქართველებმა უნდა გადავიტანოთ ნაღმად ჩადებული ავტონომიების საფრთხეო“. მანამდე ანუ მეორედ მოსვლამდეო. დამახასიათებელია ნაციონალისტის ესქატოლოგიური წარმოდგენები: ის შიშობს, რომ ღვთის მარადიულ ქალაქს გარეთ დარჩებიან ის ერები, რომელთაც „ნაღმად ჩადებული ავტონომიები“ აქვთ. „მსგეფსის ავტორი“ ნამდვილად დარწმუნებულია, რომ ღვთის სასუფეველში ერებად და სახელმწიფოებად, ეროვნული დროშების ფრიალით, შევლენ ადამის ძენი – და ისიც მხოლოდ იმ პირობით, თუ „ურთიერთდაპირისპირებულნი“ „გაერთიანების ნიჭს“ მოკლებულნი იქნებიან. ამაზე მეტი პროფანაცია ანუ პოლიტიზება იმ საიდუმლოსი, რომელიც მოელის კაცობრიობას წუთისოფლის დასასრულს, ნამდვილად ძნელი წარმოსადგენია.

1994

ქარიზმა

„ახლა დაგვიდგინე ჩვენ მეფე, რომ განგვსჯიდეს ყველა ხალხისამებრ“ (1 მეფ. 8:5), ეუბნება ისრაელის უხუცესობა სამუელს. რამათში ამ დროს, როცა ეს სიტყვები ითქვა, ქვეყანა გარდატეხის წინაშე იდგა. ეს სიტყვებიც ისეთი კატეგორიულობით იყო ნათქვამი, რომ ღმერთსაც კი, თუმცა იწყინა, რომ ის უარყვეს თავიანთ მეფედ, არ გაუწევია წინააღმდეგობა ხალხის ნებისთვის. ხალხი გზაჯვარედინს მიადგა, საიდანაც ახალი ისტორიული პროცესი უნდა დაწყებულიყო. „ახლა“ – ეს სიტყვა ძლიერად იყო ნათქვამი, მას უნდა გაემიჯნა გუშინდელი ხვალისაგან. დღეს, აი ახლა, წყდებოდა ხალხის ბედი.

„ახლა დაგვიდგინე ჩვენ მეფე, რომ განგვსჯიდეს ყველა ხალხისამებრ“ – ეს ეპოქალური მოთხოვნა ორ უარს შეიცავდა. პირველი: ხალხმა წინამძღოლობის ტიპის შეცვლა მოითხოვა – უარი თქვა უხილავ მეფეზე, რომელიც წინამძღოლობდა მას ეგვიპტიდან მოყოლებული, ხილული მეფის სასარგებლოდ. მეორე: ხალხი, რომელიც ღმერთმა სხვა ხალხებიდან გამოარჩია და თავის უნჯად, თავის საკუთარ ერად აქცია, უარს ამბობს რჩეულობაზე და სურს იყოს, როგორც სხვები არიან („ვიყოთ, როგორც ყველანი, ცივილიზებულნი! გლობალიზაციის პრეცედენტი). მას ემძიმა რჩეულობის ტვირთი (ეს ცალკე საკითხია).

არ ვიქნებით სამართლიანები, თუ გავკიცხავთ ხალხს და მისი ნების გამომხატველ უხუცესებს ამ მოთხოვნებისთვის. შესაძლებელია, მათი მოთხოვნა დროის მოთხოვნა, დროის გამოწვევა იყო. რა ექნა ხალხს, როცა იგივე წიგნი გვიმხელს, რომ „უფლის სიტყვა იშვიათი იყო იმ ხანებში“ (1 მეფ. 3:1)? ის წინამძღოლობა კი, რომელიც მათ მიერ მოთხოვნილ მეფობას უნდა შეეცვალა, უფლის სიტყვაზე ანუ მოწოდებაზე იყო დაფუძნებული. მოსესა და იესო (იოშუა) ნავეს ძის შემდეგ ქანაანში დასახლებულ ხალხს არ ჰყოლია მუდმივი წინამძღოლი. უფლის სიტყვა გადმოდიოდა უკიდურესი გაჭირვების ჟამს; ის იყო პასუხი ხალხის ღაღადისზე. თუ არ იქნებოდა ღაღადისი ქვემოდან, არც უფლის სიტყვა იქნებოდა მაღლიდან. ღაღადი მოდიოდა იმის გაც-

ნობიერებით, რომ გასაჭირის მიზეზი ცოდვაა. გასაჭირი ცოდვის სიმპტომია და უფალი მსაჯულის გამოჩენით სვამს დიაგნოზს და იძლევა შველის სახსარს. ტიპიური რიტმი მსაჯულობისა ასეთია: ხალხი ზურგს შეაქცევს უფალს, და უმწეოდ დარჩენილნი უცხოთა თარეშის მსხვერპლნი ხდებიან. როცა გასაჭირი კულმინაციას აღწევს, ხალხი გაიხსენებს უფალს და უფალიც გამოარჩევს მათი ნრიდან მსაჯულს, რომელიც დალეწავს კერპებს და მოიგერიებს მტერს. ის აღადგენს უფლის თაყვანისცემას და მშვიდობას ქვეყანაში, თავად კი ჩრდილში დგება. ტიპიური მსაჯული, რომელსაც ერთადერთი, რაც ამხნევებს, უფლის მადლია. არც გუშინ, არც გუშინწინ მასში არაფერი იყო ისეთი, რასაც შეეძლო ხალხის ნდობა და მინდობა გამოეწვია. მაგრამ დღეს, იგი მისთვის და სხვებისთვისაც მოულოდნელად, უფლის ჩარევის მყისიერი აქტით, წინამძღოლი ხდება. ის შეიძლება არარაობა იყოს, მაგრამ უფლის სულმა, რომელიც გადმოვიდა მასზე, მისგან მხსნელი გამოძერწა. „ვაგლახ, ბატონო, მე როგორ უნდა ვიხსნა ისრაელი! ჩემი საგვარეულო ყველაზე მცირეა მენაშეში, მე კი მამაჩემის სახლში ყველაზე უმცროსი ვარ“ (მსაჯ. 6:15), – ასე უპასუხა მან უფლის ანგელოზს, რომელმაც უფლის სახელით მოუწოდა ქვეყნის სახსნელად, და მაინც „უფლის სულმა მოიცვა გედეონი“ (მსაჯ. 6:34). ეს ოთხი სიტყვა ტიპიური ფორმულაა, რომელიც აღნიშნავს ადამიანში მსაჯულის დაბადებას. ვის უნდა ცოდნოდა, რა გარდაქმნა მოხდა მასში, როცა ის უფლის სულმა მოიცვა? მარტინ ბუბერი წერს, რომ ამ სიტყვების თქმა მესამე პირში შეუძლებელი იქნებოდა, თუ ისინი ჯერ პირველ პირში არ წარმოითქმოდნენ. ცხადია, მადლმოსილის ნაცვლად მასზე გადმოსულ მადლზე სხვა ვერ ილაპარაკებდა. ეს იმას ნიშნავს, რომ მსაჯულობა შინაგანი გამოცდილებაა და არავითარი ხილული ნისანი არ ამხელს მასში მადლმოსილებას (ქარიზმატულობას). მადლი გადმოვიდა მასზე არა რაიმე წარსული დამსახურებისთვის ან რაიმე პირადი გამორჩეული თვისებისთვის (მხნეობა, გაბედულება, ფიზიკური ძალა ან გარეგნობა, გამჭრიახობა, სიბრძნე) ან წარმოშობისთვის (საგვარეულო, ოჯახი, წინაპრები), არამედ სრულიად გაუგებრად, გაუმართლებლად. ახლა მას გარდაქმნილს და ფერნაცვალს ხედავდნენ, და არ იყო იმის გარანტია, რომ სული მარადიულად იქნებოდა მასზე დავანებული. როგორც ითქვა პოეტზე, რომ „Пока не требует поэта / К священной жертве Аполлон, / В заботах суетного света / Он малодушно погружен; / Молчит его святая лира, / Душа вкушает хладный сон, / И меж детей ничтожных мира, / Быть может, всех ничтожней он“, – ასე მსა-

ჯულიც, რომელსაც თუ მადლი მიატოვებდა, შეიძლება ყველაზე უღირსი აღმოჩენილიყო. მადლმიტოვებული მსაჯულის ბედი მძიმეა, ახლოს არის გველისმჭამელის ტრაგედიასთან. მინდიას დაცემა არა ჩვეულებრივ ადამიანურ, არამედ ზეადამიანური სიმაღლიდან მოხდა. როგორც მოვიდა ეს მადლი, ისე წავიდა – თემს, საზოგადოებას, ქვეყანას ისევ ის ჩვეულებრივ-ყოფიერი ადამიანი შერჩა. ამრიგად, როცა ვუკვირდებით ბიბლიურ მსაჯულობას, ვრწმუნდებით, რომ ადამიანზე გადმოსული მადლი მისი რაიმე პიროვნული გამორჩეულობით არ არის გაპირობებული. ადამიანმა თავად კარგად იცის, რომ ჯილდოს რაიმესთვის ის არასოდეს იმსახურებს. მადლია, რაც მიეცემა, არა საზღაური. ამიტომაც ამ მადლისთვის, რომელიც უსასყიდლოდ მიეცა, ის არ ეძებს საზღაურს და ჯილდოს, პატივს, აღიარებას საზოგადოებისგან. ის არ ელის არც კეთილდღეობას და წარმატებას პირად ცხოვრებაში, რაც მას, შეიძლება ითქვას, როგორც წესი, არ გააჩნია. მსაჯულმა, პირველ ყოვლისა, იცის, რომ მასთან მხოლოდ ამჟამად არის მადლი და კვლავ იმდენად იქნება, რამდენადაც პირველი გამარჯვების შემდეგ, სანამ ცოცხალია, არ გადაუხვევს არც მარჯვნივ, არც მარცხნივ. ისიც იცის, რომ მასზე გადმოსული მადლი ისეთი „სესხია“, რომელსაც მემკვიდრეობით ვერ გადასცემს. ქვეყანას ამ დროს მართავს უფლის ხმა და უფლის სული, მართავს უფალი ადამიანის ხელით უსიტყვო მორჩილების პირობით. მსაჯულის წყობილებას სხვა სახელს ვერ ვუწოდებთ, თუ არა თეოკრატიას, თავისი წმინდა სახით. თეოკრატიის დროს ქარიზმატული ადამიანი მხოლოდ იარაღია უფლის ხელში. რა ჰქონდა გედეონს, გარდა ამ საჭოჭმანო მადლისა, რომელიც მოიტანა უფლის სულმა, რადგან არავინ იცოდა, საიდან ქროდა იგი და რატომ გადმოვიდა მაინცდამაინც მასზე და კიდევ რამდენ ხანს იქნებოდა დავანებული. ამიტომაც ამ შეგნებით აღვსილმა გედეონმა უარი თქვა მეფობაზე, რომელიც ხალხმა შესთავაზა, რათა უსაფრთხოდ ეგრძნოთ თავი არა მხოლოდ მის სიცოცხლეში, არამედ მის შემდგომაც. ანუ სურდათ, რომ მსაჯულობა მემკვიდრეობითი ყოფილიყო და მას მეფობა დარქმეოდა. მაგრამ გედეონი – არარაობა, რომელიც მხოლოდ უფლის ძალით შეიქმნა მხსნელ ბელადად, არასოდეს დათანხმდებოდა თავისი ეფემერული წინამძღოლობის მემკვიდრეობით გადაცემაზე. როცა ისრაელიანებმა ამ სიტყვებით მოსთხოვეს გედეონს მეფობა: „იმთავრე ჩვენზე შენც, შენმა შვილმაც და შენმა შვილთაშვილმაც, რადგან შენ გვიხსენი მიდიანის ხელთაგან“, მან მიუგო მათ: „მე ვერ ვიმთავრებ თქვენზე და ვერც ჩემი შვილი იმთავრებს თქვენ-

ზე. უფალმა მთავრობს თქვენზე“ (მსაჯ. 8:22-23). უკეთესად ვერ გამოითქმებოდა პასუხისმგებლობა, რომელსაც გრძნობდა მსაჯული. გედეონმა უარი თქვა მეფობაზე, როგორც მუდმივ წინამძღოლობაზე, რადგან მუდმივი წინამძღოლი ანუ მეფე ერთია – უფალი, ის გზავნის ქარიზმას.

რა არის, ქარიზმის გადმოსვლის, როგორც იტყვიან, მექანიზმი? დღევანდელი სიტყვა მოწოდება, თუ მის თავდაპირველ შინაარსს აღვადგენთ მასში, ამ ზებუნებრივი აქტის ადექვატური გამომხატველი იქნება. მოწოდება, რომელიც გარედან და ზევიდან მოდის, თუმცა ხმა შიგნიდან ისმის, ყოფით ადამიანს, საკუთარ თავზე მზრუნველს, მოთარეშეთა შიშით სადღაც მოფარებულში მოწეული პურის მცეხველს, როგორც გედეონი იყო, საზოგადოებრივ ადამიანად – მსაჯულად აქცევს. ძველი აღთქმის პერიოდში, გარდა მსაჯულებისა, წოდებულნი იყვნენ წინასწარმეტყველნი. ამოსი, მეფეთა ხანის წინასწარმეტყველი, ასე პასუხობს უსარგებლო მსხვერპლის შემწირველ მღვდელს ამაციას: „მე არც წინასწარმეტყველი ვყოფილვარ და არც წინასწარმეტყველის შვილი, მწყემსი ვარ მე და ლელვის მომყვანი“ (ამოს, 7:14); მისთვის მოწოდება ლომის ბღვინვაა (3:8), რომლის წინაშე უკან იხევს ყოველი ადამიანური ნება. პროფესია განზე რჩება, წინ წამოიწევს მოწოდება. მოწოდებულის წინაშე მკრთალდება ამაციას, როგორც მღვდლის, მემკვიდრეობით მიღებული ლეგიტიმურობა. თუ ამაცია მღვდელმთავრის პირმშოდ დაბადებით და ხელდასხმით აღწევს ავტორიტეტს, ამოსი ფარიდან და ლელვის ხის ძირიდან მოჰყავს მოწოდებას, სულის ქროლვას, გედეონი – საცეხველიდან, როცა შიშით დათრგუნული მიდიანელებს ემალებოდა (მსაჯ. 6:11-16). ერთსაც და მეორესაც ყველაზე ნაკლებად სწორედ იმის მოლოდინი ექნებოდა, რაც ამ საქმიანობისას შეემთხვათ, რადგან არავინ იცის, საიდან ქრის სული და ვის და როდის დაატყდება თავს. როცა მოსედან დაწყებული ყველა, ვისაც კი უფალი მოუწოდებდა, თავის სისუსტეს და დაკისრებული ამოცანისადმი შეუფერებლობას იმიზეზებდა, იღებდა ერთადერთ ავტორიტეტულ და შეუპასუხებელ პასუხს: განა არის რაიმე ისეთი, რაც ღვთისთვის შეუძლებელია?

მოწოდებასთან, ქარიზმასთან, ერთად ადამიანს ეძლევა აღსასრულებელი ამოცანა. და როგორც წესი, ეს ამოცანა, რომელიც წოდებულს ეკისრება მაღლიდან, როგორც უღელი, არ აძლევდა მას იმის უფლებას, რომ ბრბოს ნება-სურვილს აჰყვეს. თუ მისი ამოცანა (მისია) იმ ყოფის შეცვლაა, რაშიც ხალხია ჩავარდნილი თავისივე ნებით, ის ხალხის ნების წინააღმდეგ უნდა

წავიდეს. პოპულარობა გამორიცხავდა ქარიზმას. ხალხის ნებას მხოლოდ ცრუმსაჯულნი და ცრუწინასწარმეტყველნი არიან აყოლილი – აქედან მოდის მათი პოპულარობა. თუ იყო ჭეშმარიტი ნოდებული, იყვნენ თვითმარქვიები, ცრუწოდებულნი ანუ არა უფლის, არამედ საკუთარი ნებით წოდებულნი, რომლებიც არა ღვთის სიტყვას, არამედ საკუთარ სიტყვას აცხადებდნენ. საუკეთესო ცნებები – დემაგოგია (ხალხის წინამძღოლობა), დემაგოგოს (ხალხის წინამძღოლი) ადვილად იღებს საპირისპირო მნიშვნელობას. ხდება, რომ ერთი ჭეშმარიტი დემაგოგის (ამოსავალი მნიშვნელობით) მართალი, პირუთვნელად გამოცხადებული სიტყვა, რომლის წყარო უფალია, ოთხასი ცრუწინასწარმეტყველის, დემაგოგის (დღევანდელი გაგებით), მაამებელ ცრუ სიტყვას უპირისპირდება; მეფე ამათ უსმენს, იმ ერთის გაგონებაც არ უნდა. რადგან მეფეს, ასეა მოწყობილი ადამიანის ბუნება, მხოლოდ სასიკეთოს მოსმენა სურს. როცა მეფე მართალ, თუმცა ცუდის მომასწავებელ სიტყვას ისმენს წინასწარმეტყველისგან, ბრძანებს მის ჩაგდებას დილეგში, რომ იქ აჭამონ მას „სიმწრის პური და ასვან სიმწრის წყალი“. ასე მოექცევა მიქა-მიქაიაჰუს (3 მეფ. 27), ცრუნი კი პატივში ეყოლება. როცა იერემია ყველას – მეფისა და ერის წინააღმდეგ წავიდა, ჭვრეტდა რა ისტორიული მონაკვეთის იმედიან დასასრულს, როცა ბაბილონი უნდა დაცემულიყო და ამიტომაც მოუწოდებდა, ქედი მოეხარათ მის წინაშე (მეტი სიცხადისთვის ის უღელდადგმული დადიოდა იერუსალიმის ქუჩებში), თუ არა და, ქალაქს აოხრება და ხალხს განფატვა ელოდა, მას მოლალატედ აცხადებენ და დილეგში აგდებენ. ყველაფერი კი ისე წარიმართა, როგორც წინასწარმეტყველებდა. ბაბილონს მიცემული აქვს ვადა – სამოცდაათი წელი და რატომ უნდა გაწყდეს უფლის ერი? ამბობდა ის, ცრუწინასწარმეტყველს კი ეუბნებოდა: „მისმინე, ხანანია, უფალს არ მოუვლენიხარ და ტყუილად აიმედებ ხალხს“ (იერ. 28:15).

რა მოხდა იმ ხანებში, როცა იშვიათი გახდა უფლის სიტყვა? რა ცვლილება მოხდა ხალხის ცნობიერებაში. ძნელია ამაზე საუბარი, მაგრამ ის კი ცხადია, რომ ამიერიდან, რაც მოწოდების ხმები შეწყდა, ადამიანს თავად უნდა გადაეწყვიტა თავისი ბედი. ღმერთმა მიუშვა ადამიანი, მის არჩევანს მიანება მისი ბედი. თითქოს ის გამოვიდა ბავშვობის მდგომარეობიდან, იმ დროიდან, როცა უფალი მას არწივის ფრთებით დაატარებდა (რჯლ 32:11-12), ის უკვე მოწიფულია და მას შეუძლია თავად წარმართოს თავისი ცხოვრება.

* * *

ჩვენ სეკულარულ, მეტიც, უღვთო დროში, მაქს ვებერიდან მოყოლებული, ლაპარაკობენ ქარიზმაზე, ქარიზმატულ ლიდერობაზე. მ. ვებერის ხელში, რუდოლფ ბულტმანის კვალზე, ეს ცნება, ბულტმანისვე ტერმინოლოგიით თუ გამოვხატავთ ვითარებას, განმითოლოგების (დემითოლოგიზაციის) მსხვერპლია, თუმცა ქარიზმა ისევე, როგორც სახარება, არ ეკუთვნის მითოლოგიის სფეროს. უფრო სწორი იქნებოდა, თუ ვიტყოდით, რომ აქ საქმე ცნების უზურპაციასთან გვაქვს.

ზაზა კვერცხიშვილმა სტატიაში „ქარიზმატულობის შინაარსი და რაობა“ („არილი“, №4, 2002) ეჭვის ქვეშ დააყენა ტერმინ „ქარიზმატულის“ გამოყენების მიზანშეწონილობა თანამედროვე პოლიტიკური ლიდერის მიმართ. მისი აზრით, მ. ვებერმა გააბუნდოვანა მისი შინაარსი, როცა პოლიტიკური ხელისუფლების ერთ-ერთი სახეობის აღწერისას, მის დამახასიათებელ ნიშნებში სრულიად გაუმართლებლად შეიტანა ხელისუფლის პიროვნული თვისებები. მართლაც, ვებერისეული გაგება „ხარიზმატულობისა“, თუ რენე გენონის მეტაფორას გამოვიყენებთ, გადმოყირავებულია: რელიგიურ-მეტაფიზიკური სინამდვილე გადმონაცვლებულია ფენომენალურში. ზენა შეცვლილია ქვენათი. და ეს ეპოქის ნიშანია.

რასაც დღეს ქარიზმაში გულისხმობენ, სხვა არაფერია, თუ არა ხალხის ნება-სურვილების პროექცია პოლიტიკურ ლიდერში., რომელიც ამ დროს ხალხის მძევალია, არა ჭეშმარიტების ტყვე და მორჩილი, როგორიც რელიგიური ხანის წინამძღოლი იყო. თუ ის ჭეშმარიტებას აცხადებდა, თუნდაც ძნელი ყოფილიყო მისი მოსმენა და ატანა, რაც ნამდვილად არ უწყობდა ხელს მის პოპულარობას (ვინ იყო იერემიაზე არაპოპულარული იერუსალიმის იმ უკანასკნელ ბობოქარ დღეებში?), ეს „ქარიზმატული“ ლიდერი, დემაგოგი, კი პოპულარობის მოსახვეჭად ილუზიებით კვებავს ხალხს, აცხადებს იმას, რაც აამებს მათ სულს. თუ ის კერპებს ანგრევდა, ეს მზად არის, აშენოს კერპები. სხვანაირად ვერც მოიქცევა, რადგან მისი «ქარიზმა» მისივე ნაკეთები ილუზიებისგან არის შეთხზული.. თუ არ არსებობს წინაპირობები „ქარიზმის გამოსაკვებად, ის შეიძლება ხელოვნურად იქნას გამოწვეული, და ეს ხორციელდება კიდეც. თუ ვინმე მოხიბლულა გაუთავებლად მბრუნავი რეკლამით, ის ამგვარად ნაწარმოებ „ქარიზმითაც“ მოიხიბლება. ვგულისხმობ უჩინარი იმიჯმეიკერების კოსმეტიკურ „შემოქმედებას“, რაც სავსებით შეესატყვისება დროს სულს. ეს სეკულარული ეპოქის ნიშანია, როცა სეკულარიზებულია თავად

მოწოდება, როცა ქარიზმა, როგორც ცნება და ტერმინი იცვლის თავის შინაარსს. საზოგადოებრივი და პოლიტიკური ცხოვრება ღვთის დუმილით ადამიანის ნებაზეა მიშვებული. ღმერთი დუმს, როცა ადამიანი არ უსმენს მის ხმას. თუ ვისმე მოუხმია ან დაუმოწმებია ღვთიური ავტორიტეტი („ჩვენთან არს ღმერთი“ და სხვა), ეს მხოლოდ ფუყე მეტაფორა ყოფილა.

და ბოლოს, ვიკითხოთ, არსებობს დღეს ქარიზმის გადმოსვლის ფაქტები? თუ ის დიდიხნის შემწყდარია? ასეა, დღეს გვალვაა. „უფლის სიტყვა იშვიათი იყო იმ დღეებში“, ეს მაშინ ითქვა, მაგრამ ის დღეები დღეს დიდიხნის დამდგარია და გრძელდება. ჭეშმარიტი ქარიზმატულობა ღრმა წარსულშია დარჩენილი. რასაც დღეს, ადამიანის მიშვებულობის ხანაში, ვხედავთ, მხოლოდ ქარიზმატულობის პაროდიული სახეცვლილებაა და ამან შესაბამისი შედეგები მოიტანა და მოაქვს. ღვთის ნება მიუწვდომელია და, ამდენად, მისი ხმა, რომლის ყურისგდებას გადაეჩვია ადამიანი, გამქრალია ისტორიის ასპარეზიდან. ვხედავთ ბნელ, პოლიტიკურ ალღოდ სახელდებული ინსტინქტების ანაბარად დარჩენილ ბრბოს და მის ნებას დამორჩილებულ ლიდერებს, რომლებსაც სურთ ქვემოდან საეჭვო მასალისგან დამზადებული იმიჯი, სხვანაირად, ხიბლი, რომლის უკან სიცარიელეა, ზეციურ მადლად, ხოლო ბრბოს უგუნურება და სულწასულობა, რაც მათშივეა არეკლილი, ღვთის ნებად გაასაღონ.

2002

რელიგია და კავკასიის ერთიანობა
(შესაძლებლობანი და რეალობა)

იშვიათია დედამიწის ზურგზე კუთხე, სადაც იმდენი ტომი და ენა იპოვებოდეს, რამდენიც კავკასიაშია თავმოყრილი. ეს არის, შეიძლება ითქვას, ერთმანეთისაგან განსხვავებულ ენათა „მადანი“, როგორც ძლიერი ძარღვი, გასდევს კავკასიონის მთაგრეხილს.

ასეთივე „მადანი“ იყო ჩვენს წელთაღრიცხვამდე ტოგროსისა და ევფრატის შუამდინარეთის ჩრდილო-აღმოსავლეთის მთიანეთი, რომელიც ახლა ზაგროსის მთიანეთის სახელწოდებით არის ცნობილი. ლურსმულმა წყაროებმა შემოგვინახა მწირი ცნობები მათ შესახებ.

შუამდინარული ცივილიზაცია, შეიძლება ითქვას, ვითარდებოდა და საბოლოო სახით ჩამოყალიბდა ამ ტომებთან გაუთავებელი შეხლა-შემოხლის პირობებში. ლევ გუმილევის ტერმინ-ცნებას თუ გამოვიყენებთ, რამდენიმე ტომმა მათ შორის განიცადა პასიონარული აფეთქება, რასაც საბედისწერო შედეგები ჰქონდა ტიგროსისა და ევფრატის აუზში. ცნობილია გუთიელებისა და კაშიელების (კასიტების) ბატონობა აქადისა და ბაბილონის იმპერიის საზღვრებში. ამ ორი ისტორიული ფაქტის გარდა, როცა მთიელთა დინასტია მართავდა შუამდინარეთს, წყაროებში დადატურებულია სპორადული შემოსევები, რომელთაც არ მოჰყოლია რაიმე გადამწყვეტი ცვლილება.

ჩვენს ინტერესს ამჟამად იწვევს ის გარემოება, რომ ეს ხალხები, როგორც მათი ენების მწირი ფრაგმენტები მოწმობს, არ ყოფილან ერთმანეთთან საერთო წარმოშობით დაკავშირებულნი. მასალის სიმწირის მიუხედავად, ერთი რამ ცხადია: არ ხერხდება ამ ენების ერთმანეთთან ნათესაობისა და თითოეული მათგანის ენათა რომელიმე ცნობილ ჯგუფთან სიახლოვის დადგენა. არ შევცდებით, თუ ვიტყვით, რომ ენობრივი სიტუაცია ზაგროსისა და მის მიმდებარე მთიანეთისა ტიპოლოგიურად უახლოვდება კავკასიის ენობრივ სიტუაციას. მიუხედავად საკმაოდ მდიდარი მა-

სალისა (ცოცხალი ენების არსებობის პირობებში), ვერ დადგინდა გენეტური ნათესაობა ენათა იმ ოთხ ჯგუფს შორის, რომლებიც კარგა ხანია რაც გამოყოფილია ენათა ამ მასივში. ამას ემატება, თუნდაც გვიან შემოჭრილი, ენობრივი მასივები ინდო-ირანული ოსურისა და თურქული მოდგმის ყარაჩაულ-ნოღაურის სახით, რომ არაფერი ვთქვათ კიდევ უფრო გვიან შემოჭრილ ტომებზე, რომელთაც სამხრეთ კავკასიაში აზერბაიჯანულის სახით გაამდიდრეს ენების მადანი დედამიწის ამ რეგიონში. ამას ემატება ინდოევროპული სომხური, რომლის ფონოლოგიურ სისტემას ძლიერი „კავკასიური“ გავლენა ატყვია. თუ შევალთ ისტორიის სიღრმეში, კავკასიის სამხრით აღმოვაჩენთ ურარტულ ენას, რომლის გავრცელების არე, შესაძლოა, ზაგროსის მთიანეთამდე ვრცელდებოდა, და ამრიგად იქმნებოდა ერთიანი მასივი ერთმანეთთან საერთო წარმოშობით დაუკავშირებელ ენათა. ერთი მხოლოდ ის ვიცით, რომ არც-ერთი ამ ენათაგანი არ ეკუთვნის თანამედროვე ცივილიზაციაში მონაწილე ენათა ჯგუფებს – ინდოევროპულს, სემიტურს და თურანულს. კავკასია ითვლება ობოლ ენათა ჯგუფების სამშობლოდ, სადაც ისტორიის მანძილზე შემოდიოდა ხსენებულ ჯგუფთა ენების მატარებელი ხალხები (ალან-ოსები, ჰაიები, თურქები). დღეს ზაგროსის მთიანეთი (ეს ეხება აგრეთვე მთელს წინა აზიას თავისი ძველი, დღეს მკვდარი არაინდოევროპული და არასემიტური ენებით) „გაწმენდილია“ ენობრივად, ამოწურულია ის „მადანი“, რომლის არსებობა იქ ძველი წელთაღრიცხვის მთელი ორიათასწლეულის მანძილზე დასტურდება. თითქოს ამ „მადანმა“ კავკასიაში გადმოინაცვლა. ჯერ კიდევ ალექსანდრე მაკედონელის ხანაში ეს ხალხები ცხოვრობდნენ თავიანთ ძველ ადგილებში. ალექსანდრეს ჰქონდა შემთხვევა შეტაკებოდა მათ შორეულ შთამომავლებს – ესენი იყვნენ უქსიები და კოსაები (ბერძნ. კოსსაი), იმ ტომთა შთამომავლებს, რომელთაც აქადის მეფე ნარამსინი ებრძოდა თავის დროზე (XXIII). ისინი ცხოვრობდნენ მიუვალ მთებში და მტრებისგან დევნილნი კიდევ უფრო მაღალ მთებს აფარებდნენ თავს (იხ. არიანეს „ალექსანდრეს ლაშქრობა“).

ტომთა და ენათა სიმრავლე ერთ მცირე ტერიტორიაზე არ უნდა იყოს ორდინალური ფაქტი, არც დღეს და არც ძველ დროში. მას შეეძლო შეექმნა და ალბათ ქმნიდა კიდეც „ჩვენ-სხვისის“ მრავალწახნაგა დაპირისპირებათა ქაოსს. თავისთავად ასეთი დაპირისპირება ეთნიურ სამყაროში სტრუქტუროგენული ფაქტორია, მაგრამ ამ დაპირისპირების გვერდით მუდამ მოქმედებდა საწინააღმდეგო პრინციპი ინტეგრაციისა, „სხვისის“ „ჩვენად“

გარდაქმნისა. ეს პრინციპი ორი მიმართულებით ხორციელდებოდა – ჰიპოთეზის პლანში და კულტურულ-პოლიტიკურ რეალურ პლანში.

ის, რასაც ჩვენ დღეს ჰიპოთეზას დავარქმევთ, ძველ სამყაროში, კერძოდ შუმერში, მითოსის სახით იჩენს თავს. კერძოდ, ჩვენ ვლაპარაკობთ შუმერულ ისტორიოსოფიაზე, სადაც პირველად კაცობრიობის ისტორიაში, ყოველ შემთხვევაში, წერილობით გამოითქვა იდეა „ჩვენი“ და „სხვა“ ხალხების საერთო წარმოშობისა. ერთი შუმერულენოვანი ტექსტი, მოგვითხრობს რა ამქვეყნიური კაცობრიობის წარსულზე, სამოთხის მდგომარეობაზე, ასე აღწერს მას:

ერთ დროს შუბურის მთები, ხამაზის ქვეყანა,
შუმერის მიწა, ტკბილმეტყველი,
დიადი ქვეყანა, დიდებულ წესთა,
ური, მქონებელი ყოველთა სახმართა,
მართუ, ბედნიერად დავანებული,
მთელი სამყარო, მორჩილი ხალხი,
ენლილს ერთ ენაზე ადიდებდა.

შუმერული მითოსი აღიარებს ენათა და ხალხთა ერთიანობას წარსულში და აღნიშნავს ამ ერთიანობის დაშლასაც, რაც წინ უსწრებს ბიბლიურ გადმოცემას ენათა აღრევის შესახებ. მაგრამ ამჟამად ჩვენთვის მნიშვნელოვანია, რომ კაცობრიობის ერთობა, შუამდინარეთითა და მისი მახლობელი ოიკუმენათი გამოხატული, რელიგიური ნიშნით არის წარმოდგენილი. ერთი ენა – ერთი რელიგია. ეს არის კაცობრიობის წარსული.

მეორე, კულტურულ-პოლიტიკური პლანი წარმოდგენილია მითოსში, რომელიც მოგვითხრობს „ველურის“, ანუ კულტურული ოიკუმენას ფარგლებს გარეთ მცხოვრები ადამიანის (ხალხის) ინტეგრაციას მოწინავე კულტურის მატარებელ შუმერთან. ლაპარაკია კულტურის ფარგლების გაწევა-გაფართოებაზე, ბუნების, შეიძლება ითქვას, შემოყვანაზე კულტურაში. ასე შემოდის ველური მართუ (დასავლეთსემიტური ტომების ეპონიმი) შუმერის ცივილიზაციაში, ეზიარება მის სიკეთეებს შუმერის ასულზე ქორწინების მეოხებით. ქორწინებამ დროთა ვითარებაში უნდა გაათანაბროს ამ წყვილს შორის არსებული უფსკრული, დააახლოვოს ისინი. ამავე დროს არ არის გამორიცხული, რომ ველურმა მართუმ თავის მხრივ შეიტანოს შუმერში თავისი კულტურული ფასეულობანი. უფრო გვიანი ანალოგია ამ შეუღლები-

სა შეგვიძლია დავინახოთ იმ გრანდიოზულ ქორწილში, რომელიც გადაუხადა ალექსანდრე მაკედონელმა ათიათას ბერძენ ვაჟსა და სპარსელ ქალწულს. აშკარაა ამ აქტის სიმბოლური მნიშვნელობა და ის ვრცელ კომენტარს არ უნდა მოითხოვდეს. ის, რაც შუმერულ მითოსში აღინერა, რეალურად მოხდა ელინისტური ერის დასაწყისში აღმოსავლურ-დასავლურ კულტურათა გზაგასაყარზე მათ შესახვედრად და ურთიერთსაზიარებლად.

ჩინეთის, „შუა სამეფოს" (ჯუნგო), მესვეურთა საუკუნოებრივი ალტერნატივა – აზიარონ თავიანთ ცივილიზაციას მეზობელი „ბარბაროსები" თუ გაემიჯნონ მათ, ჯუნგოს გარშემო დიდი კედლის შემოვლებით დასრულდა. ასე არ მოქცეულა არც შუმერი და არც მრავალი საუკუნის შემდეგ ალექსანდრეს გენია. თუ ისტორიაში რაიმე პროგრესი არსებობს, ის ხორციელდება არა გამიჯვნის, თვითიზოლირების გზით, არამედ ინტეგრაციის, კულტურათა დაახლოებისა და ურთიერთგამდიდრების გზით. ასე „შედგა" შუამდინარული ცივილიზაცია, ასე „შედგა" ელინისტური ცივილიზაცია.

მივხედოთ კავკასიას.

ლეონტი მროველისეული გენეალოგიური მითოსი თარგამოსიანთა შესახებ კავკასიის ხალხთა საერთო გენეტურ წარმოშობას და, ამასთანავე ერთად, თავდაპირველ პოლიტიკურ ერთობას აღიარებს. ბიბლიური სქემა, ელინიზებული ფორმით წარმოდგენილი, კავკასიის ჭრელ ეთნიურ რეალობას არის მისადაგებული. საერთო წინაპრიდან, მამიდან – თარგამოსიდან (ბიბლ. *თორგამა*) წარმომავლობას ზურგს უმაგრებს არსებობა საერთო მტრისა, რომელიც ასევე ბიბლიური სამყაროდან არის მოხმობილი. ეს არის ნებროთი, რომელიც, გამომდინარე მისი ბიბლიური დახასიათებიდან, როგორც კულტურულად დაბლა მდგომი, უპირისპირდება თარგამოსიანთა დაწინაურებულ მოდგმას. ეს მოდგმა ქმნის კავკასიაში კულტურულ ოიკუმენას. ეს მითოსი, საყურადღებოა, რომ სწორედ მაშინ შეიქმნა, როცა მის ავტორს გააზრებული ჰქონდა კავკასიის საერთო მტრის არსებობა. იგი შეიქმნა როგორც კავკასიის ხალხთა გაერთიანების სამოქმედო პროგრამა.

მართალია, ხალხთა საერთო წარმოშობის იდეის გამომხატველი ეს მითოსი, როგორც ყოველი მითოსი, წარსულისაკენ არის ორიენტირებული, მაინც უნდა ვიფიქროთ, რომ მას, როგორც ქრისტიანი ავტორის ხელიდან გამოსულს, ხალხების მომავალი კვლავ-ერთიანობა აქვს მხედველობაში. ამ სქემას, რომლითაც იწყება ლეონტი მროველის „ქართველ მეფეთა ცხოვრება", აშკარა პოლიტიკური ამოცანა აკისრია, ამდენად იგი თანადროულობის

პროგრამაა. მაგრამ რაკი საქმე ქრისტიანულ ეპოქასთან გვაქვს, რომლის იდეოლოგია (კერძოდ, ისტორიოგრაფია) ესქატოლოგიური ნიშნით არის აღბეჭდილი, ხსენებული გენეალოგიაც ხალხთა ესქატოლოგიურ მომავალს გულისხმობს.

ამ სქემაში დადასტურებულია არ მხოლოდ გენეტური და პოლიტიკური ერთიანობა თარგამოსიანთა, არამედ რელიგიური ერთობაც. მათი საფიცარია ერთი ღმერთი, დამბადებელი, რომლის შეწევნით ისინი ჩამოიგდებენ ნებროთის უღელს. „ან შეწევნითა დამბადებელითა ვიყვნეთ არა ვისა მონა, და არავის ვმსახურებდეთ თვინიერ ღმრთისა დამბადებელისა...“ ეს არის მათი თავისუფალი ნებიდან გამომდინარე არჩევანი. მათ დაამარცხეს ნებროთის ლაშქარი და „ძლევაშემოსილნი ჰმადლობდეს ღმერთსა... და განთავისუფლდეს ნათესავნი თარგამოსისნი“.

საგულისხმო კიდევ ის არის, რომ პოლიტიკური წინააღმდეგობა („შურის ჩავარდნა“) ნებროთიანთა შორის იწვევს რელიგიურ დეგრადაციას „მას ჟამსა დაივიწყეს ღმერთი, დამბადებელი მათი, და იქმნეს მსახურ მზისა და მთოვარისა და ვარსკვლავთა ხუთთა, და მტკიცე და უფროსი საფიცარი მათი იყო საფლავი ქართლოსისი“. წინაპართა კულტი დადებითი მომენტია საზოგადოებრივ და რელიგიურ ცხოვრებაში, მაგრამ აქ დავიწყებულია პირველწინაპარი თარგამოსი, საერთოკავკასიური ერთიანობის მამამთავარი. „ქართლოსის საფლავის“ ხსენება აქ მიუთითებს ახალი ეთნიური ერთობის წარმოშობას: თარგამოსი გადადის უკანა პლანზე, ის დავიწყებას მიეცემა, ისტორიულ ხსოვნაში ის ადგილს უთმობს ქართლოსს. არც რელიგია, არც პოლიტიკური ერთობა, აღარც ხსოვნა საერთო წარმოშობისა არ აერთიანებს იაფეტის ძმისწულის – თარგამოსის მოდგმას. დაირღვა თავდაპირველი ერთიანობა. კავკასიაში იწყება ისტორიული პერიოდი, ისტორიული ცხოვრება ხალხებისა, რომელთა ურთიერთობა არ არის დამყარებული საერთო წარმოშობაზე, ერთი მამის წარმომავლობის შეგნებაზე. ყველას თავისი მამა ჰყავს. ყველას თავისი საფიცარი აქვს, ყველა თავის ეთნიურ რელიგიას მისდევს. მათი გამაერთიანებელი არც საერთო მტერთან ბრძოლაა. რა უნდა ყოფილიყო ის ზეეროვნული ძალა, რომელსაც შეეძლებოდა კავკასიის ხალხების მოქცევა პოლიტიკურ და კულტურულ ერთიანობაში?

თუ წვრილმანებს არ გამოვეკიდებით და თვალს გავადევნებთ ისტორიულ პროცესს კავკასიის ტერიტორიაზე, დავინახავთ, რომ ხალხების გამაერთიანებელი ფუნქცია შეეძლო ეტვირთათ დიდ კულტურულ რელიგიებს, თუმცა ეს არ იყო მათი, როგორც აღმსარებლობის, მთავარი ამოცანა.

ერთმანეთის თანამიმდევრობით სამმა დიდმა რელიგიამ გადაიარა კავკასიის ტერიტორიაზე, არა უბრალოდ, აღმსარებლობამ, რომლის არჩევა ადამიანის თავისუფალ ნებაზეა დამოკიდებული. რელიგიას მოსდევდა პოლიტიკა ან, სხვანაირად, რაც იმავე შედეგების მომტანია, პოლიტიკას მოჰქონდა რელიგია. „ქართლის ცხოვრება“ საკმარის მასალას იძლევა იმის საჩვენებლად, თუ როგორ ცდილობს მაზდეანური რელიგია კავკასიაში გავრცელება-გაფართოებას. ცეცხლთაყვანისმცემლობა სამეფო რელიგიაა კავკასიის ორ ძირითად სამეფოში – სომხეთსა და საქართველოში. ეს ანათესავებთ მათ. სომხეთისა და საქართველოს სათავეში საერთო სამეფო სახლები დგანან, რელიგიაც საერთოა, კულტურაც, ლაპარაკია ელიტარულ, ოფიციალურ კულტურაზე, საერთოა. გარკვეული პერიოდის მანძილზე საერთოა მტერი, დავარქვათ მას პირობითად ნებროთი. ამრიგად, ერთი მამის განაყარნი – ჰაოსიანნი და ქართლოსიანნი კვლავ ერთიანდებიან. მათ ერთიანობაზეა დამოკიდებული მრავალწილად მთელი კავკასიის – თარგამოსიანთა ერთიანობა. მათი გზით მაზდეანობას შეეძლო შეეღწია კავკასიის ხალხებში და, რაღაც მასშტაბით, ეს კიდევაც ხდებოდა. არსებობდა ამისათვის საკმარისი, შეიძლება ითქვას, მატერიალურ-იდეოლოგიური ბაზა. ირანის ხელისუფლება მოწადინებული იყო მაზდეანობის საზღვრების გაწევისა. ზოროასტრიზმის ექსპანსიასზე აქემენიდურ ხანაში მიუთითებს ისეთი გაბარიტების ცეცხლის ტაძრის არსებობა შუაგულ ქართლში, „დედოფლის მინდორზე“, როგორც მაზდეანობის ცენტრში – პერსეპოლისშიც არ დასტურდება. ძნელია წარმოდგენა იმისა, რომ ეს ტაძარი მხოლოდ სპარსელ კოლონისტებს ემსახურებოდა. უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს იქნებოდა ქვეყანაში მაზდეანობის ტრიუმფის ნიშანსვეტი. ეჭვსგარეშეა, რომ ის იყო პლაცდარმი ქვეყანაში მაზდეანობის გავრცელებისა. ცხადია, ამაოდ არ ჩაივლიდა მოგვიანებით უზენაესი ცეცხლქურუმის კარტირის გეგმაც, რომელიც ცეცხლთაყვანისმცემლობის გასავრცელებლად მკაცრ ღონისძიებებს სახავდა (III ს-ის ბოლო). მაგრამ ეს მხოლოდ შესაძლებლობა იყო, რომელსაც რეალიზაცია არ ეწერა. ვერ გამოდგებოდა ხალხთა გამაერთიანებელ ძალად ის რელიგია, რომელიც საბოლოოდ არ იყო გათავისუფლებული ეთნიურობისგან. მაგრამ რაღაც საერთო ამ რელიგიამ მაინც შექმნა საქართველოსა და სომხეთში. ჰაოსიან-ქართლოსიანთა ქრისტიანობამდელი საერთო კულტურული პლასტის დიდი წილი მაზდეანობაზე მოდის. ის სიახლოვე, რომელიც იგრძნობოდა და რეალურადაც არსებობდა ქართველებსა და სომხებს შორის ქრისტიანობის

მიღების პირველ ხანებისთვის, გარკვეულწილად ორივეგან (თუმცა არათანაბარი მოცულობით და ინტენსივობით) მაზდეანური კულტურის შედეგია.

ქრისტიანობის შემოსვლა კავკასიაში ახალი ძლიერი ნაბიჯი იყო მაზდეანური ექსპანსიის შემდეგ, რომელსაც გადაეღობა იგი. ქრისტიანობის ასპარეზი, მისი უნივერსალობის წყალობით, უფრო ფართე იყო: მას ახალ, უფრო მკვიდრ საფეხურზე უნდა აეყვანა ჰაოსიან-ქართლოსიანთა ერთობა. მეორე მხრივ ამ ერთობაში უნდა შემოეყვანა თარგამოსიანთა მოდგმის სხვა მცირე ხალხებიც. საქართველოსაც და სომხეთსაც შესწევდათ საამისო სულიერი და ნივთიერი ძალა. ქართველ-სომეხთა ერთიანობა ქრისტეში ძლიერი პლაცდარმი იყო მაზდეანობის საპირისპიროდ, რომელმაც ქრისტიანობის ხანაში ახალი ძალით გააააქტიურა ექსპანსია. ამას მოწმობს ისეთი ვითარების შესაძლებლობა, როგორიც ცურტავის საპიტიახშოში შეიქმნა. უფრო მეტად კი სომხეთში, სადაც ქრისტიანობის ყოფნა-არყოფნის პრობლემა რეალურად და მწვავედ იდგა. მაგრამ ერთიანი ძალისხმევით მაზდეანობა წარმატებით იქნა მოგერიებული.

სამი ქრისტიანული სახელმწიფოს არსებობა კავკასიაში იმის საიმედო გარანტია უნდა ყოფილიყო, რომ ქრისტიანობა გასცდებოდა მათ საზღვრებს და შეაღწევდა მთიელი ხალხების საზოგადოებებში, რომელთაც იმდროისათვის სახელმწიფოებრიობა არ გააჩნდათ. სომხეთიდან და საქართველოდან ორი მიმართულებით მიმდინარეობდა კავკასიის ქრისტიანიზაცია. მესამე მიმართულება გამოდიოდა მესამე კავკასიური სამეფოდან – ალბანეთიდან, რომლის სამისიონერო სფერო დაღესტნის ხალხები იყო. როგორც ნაჩვენებია სამეცნიერო ლიტერატურაში, ქრისტიანული ქართულ-სომხურ-ალბანური პოლიტიკური გაერთიანებები, თითოეული თავის მხრივ, იბრძვიან მთელი კავკასიის გასაერთიანებლად. ამ დროისათვის ჩრდილო კავკასიის საზოგადოებებში წარმატებით ვრცელდებოდა ქრისტიანობა. კავკასიურ ენებში ქრისტიანული სარწმუნოების ფუნდამენტური ტერმინი „ჯვარი“ ქართული და სომხური ხაჩ ლექსიკური ფორმით არის შესული. მაგრამ საქართველოს ჰეგემონია სამისიონერიო გზაზე აშკარაა. მე-14 საუკუნისათვის დაღესტანი და ვაინახების ქვეყანა როგორც ქრისტიან თემები, საქართველოს პატრიარქის იურისდიქციაში შედიოდა. ქრისტიანობას აქ „ქართული სახე“ ჰქონდა. პატრიარქის დავალებით კახეთის ეპისკოპოსი სახარებებს გადააწერინებს და აგზავნინებს მათ ადგილობრივ ეპარქიებში.

ქრისტიანობა ვრცელდება, ის გასცდება მაზდეანობის გავ-

ლენის საზღვრებს, მისი ტენდენციაა მოიცვას მთელი კავკასია და გარკვეულ ეპოქამდე მიიწევს წინ ქრისტეს ჯვარი, რომლის ნაშთები დღემდე ზედაპირზე ჩანს ჩრდილოეთ კავკასიის ტომებში. მაგრამ ეს მხოლოდ კვალია და ნაშთი. ცნობილი მიზეზებით, ქრისტიანობის ტოტალური გავრცელება კავკასიაში შეწყდა, ამ რეგიონში მან გზა დაუთმო სხვა ძალას, რომლისადმი დაპირისპირება მას კონსტანტინოპოლის დაცემის შემდეგ აღარ შეეძლო.

მაგრამ კონსტანტინოპოლის დაცემამდე მრავალი საუკუნით ადრე მასზე არანაკლები, თუ კავკასიის მასშტაბს ავიღებთ, ტრაგედია იყო ჰაოსიან-ქართლოსიანთა კონფესიური განხეთქილება, კვლავ, რა თქმა უნდა, ქრისტიანობის საზიანოდ კავკასიაში. ამიერიდან (ეს მოხდა VII ს-ის დამდეგს) ორი ერის ეთნოგენეზისი განსხვავებული ტრადიციებში წარიმართა.

VIII ს-ში შემოსული ისლამი თანდათან რკალში აქცევს კავკასიას. ეს შემორკალვა მზადდება საუკუნოობით. თითქმის პარალელურად ვრცელდება ის ჩრდილოეთ და სამხრეთ კავკასიაში. გამაჰმადიანებული ძველი ალბანეთის ტერიტორიის უმეტესი ნაწილი და ის ადგილი, სადაც ქრისტიანობამდე ძლიერი მაზდეანობის კერები იყო, ისლამმა დაიკავა.

ისლამი ცდილობდა, ყოველ შემთხვევაში, აშკარად უკვე XVIII ს-ის ბოლოდან ამ დროისათვის გამუსულმანებული ჩრდილოკავკასიის ხალხების პანისლამური დროშის ქვეშ ერთ სახელმწოფოდ გაერთიანებას. ამ მცდელობის განახლება იყო მომდევნო ეპოქაში შამილის ომები იყო. მართალია, ჰაზავათს რუსობიგან თავისუფლება ჰქონდა მიზნად, მაგრამ ისმის კითხვა: თავისუფლება საითკენ? გამარჯვების შემთხვევაში, ცხადია, მუსულმანურ კერებზე დაყრდნობით ექსპანსია მთელს ამიერკავკასიაზე გავრცელდებოდა. ამგვარი მცდელობები დღესაც ძალაშია.

რომელი გარეშე პოლიტიკური ძალაც არ უნდა ერიოს ჩრდილოკავკასიური კონფედერაციის შექმნაში, ერთი რამ აშკარაა, რომ ის აღდგენაა იმ პანისლამური პოლიტიკისა, რომელიც კონსტანტინოპოლის დაცემის შემდეგ წამოიწყო „მაღალმა პორტამ".

საბოლოოდ, რას წარმოადგენს კავკასია?

კავკასიის ხალხები განსხვავებული რელიგიებისა თუ განსხვავებულ ქრისტიანულ კონფესიათა წიაღში ჩამოყალიბდნენ.

მივიღეთ სახლი, სადაც თითოეულმა მოსახლემ თავისი არჩევანი გააკეთა... თითოეული ხალხის ეთნოგენეზისი განსხვავებული რელიგიებისა და კონფესიების წიაღში მიმდინარეობდა... ისლამი, მართლმადიდებლობა და მონოფიზიტობა –

არ არის მხოლოდ აღმსარებლობა, რომელსაც ესა თუ ის ერი ირჩევს, არც მხოლოდ პოლიტიკური კურსის გამოხატულება. ის ამავე დროს ძლიერი კულტუროგენური ფაქტორია, ეს არის ყოფიერების წესი, მენტალიტეტი, ყველაფერი ის, რაც, როგორც ანდაზა ამბობს, რჯულზე უმტკიცესია.

კრიზისების ხანაში, როგორც დღეს, გვეჩვენება, რომ კავკასიის ერთიან პოლიტიკურ და კულტურულ რეგიონად წარმოსახვა ისეთივე მითია, როგორც XI ს-ში შექმნილი ქართული მითი თარგამოსიანთა ერთობის შესახებ ან XX ს-ის ლინგვისტური მითი იბერულ-კავკასიური ენების თავდაპირველი ნათესაობის შესახებ.

რა რჩება?

მხოლოდ გეოპოლიტიკური პრობლემა, რომელიც თითოეულ ხალხს, ქვეყანას, თავისებურად აქვს გააზრებული, და ისეთ გადაწყვეტას მოელის, როგორიც მისთვის არის ხელსაყრელი?

თარგამოსიანებს ერთი მტერი ჰყავდათ – ნებროთი, ბიბლიური „ძლიერი მონადირე", ხალხების რისხვა.

გაიაზრებს კავკასია, თუ ის ერთიანია, საერთო მტერს, თავის ამჟამინდელ ნებროთს?

1997

რელიგიათა დაზავება [51]

„მჯერა, ამიხდება, რაც მწამს“ – ამ სიტყვებით ამთავრებს ჰანს კიუნგი, შვეიცარელი თეოლოგი, კათოლიკე მღვდელი, ეკუმენიზმის იდეოლოგი, „მსოფლიო ზნეობის ფონდის“ დამფუძნებელი და პრეზიდენტი თავის წიგნს, გულწრფელობისა და გულახდილობის გამომხატველი სათაურით „რა მწამს“ (Was Ich glaube). და მართლაც, ავტორი, რომელიც ასეთ სათაურს აძლევს თავის ნაწერს, ვალდებულებას იღებს გულწრფელი იყოს ჯერ თავისი თავისა და მერე მკითხველის წინაშე. გვახსენდება ორი ცნობილი ადამიანის – სასულიერო პირისა და მწერლის დიალოგი, სადაც კარდინალი კარლო მარია მარტინი და უმბერტო ეკო ერთმანეთს უზიარებენ რწმენისა და ურწმუნოების თავ-თავიანთ არგუმენტებს. დიალოგის სათაურია „რა სწამს მას, ვისაც არ სწამს“. ჰანს კიუნგის წიგნში, როგორც ამ დიალოგში, ლაპარაკია არა ოფიციალურ მრწამსზე, რომლის რწმენა (მრწამსის რწმენა) ქრისტიანისთვის სავალდებულოა ან ქრისტიანობის მოსურნე ივალდებულებს, თუკი მას სურს იყოს, ეკუთვნოდეს სამთაგან ერთ-ერთ პროფეტულ რელიგიას. ჰანს კიუნგის წიგნში, რომელიც მონოლოგურ ჟანრშია დაწერილი, ისევე როგორც ნახსენებ დიალოგში, რწმენა ეკსისტენციალურ ჭრილში განიხილება, ანუ მის შინაარსთან ერთად მისი მნიშვნელობა ადამიანის ცხოვრებაში, მისი პიროვნების აგებაში... ავტორი მიჯნავს ერთმანეთისგან „ოფიციალურ რელიგიას“, კონფესიას, რომელიც ადამიანს რელიგიურ თემთან, ანუ ეკლესიასთან, აკავშირებს, „სულისმიერი“ რელიგიისგან, რომელიც მისი თავისუფალი არჩევანის შედეგად არის აღსარებული. თავისუფალი არჩევანის ეს პოზიცია სჭვივის თუნდაც მისი სამტომიანი მოგონებების სათაურებში: „ნაბრძოლი თავისუფლება“ (Erkämpfte Freiheit), „საკამათო ჭეშმარიტება“ (Umstrittene Wahrheit), „განცდილი ჰუმანურობა“ (Erlebte Menschlichkeit). „რა მწამს“ დაწერილია როგორც მორწმუნეთათვის,

[51] წინათქმა ჰანს კიუნგის წიგნისა „რა მწამს“, თარგმნა ზურაბ აბაშიძემ, „კალამი“, 2014.

ეს ურწმუნოთათვის. მას მხედველობაში ჰყავს ის მორწმუნე, რომელიც, უბრალოდ რომ ვთქვათ, კმაყოფილებას ვერ ჰპოვებს იმ კონფესიაში, კათოლიკობა იქნება ეს თუ პროტესტანტობა, რომელიც მას მემკვიდრეობით შეხვდა, ან სურს ცოდნით გაიღრმავოს და განიმტკიცოს თავისი რწმენა, გახადოს იგი თავისი ცხოვრების საზრისად. მეორე მხრივ, ავტორს მხედველობაში ჰყავს მორწმუნის ან რწმენის მაძიებელი ადამიანის ტიპი, რომელიც იმედოვნებს, ფილოსოფიასა და თეოლოგიურ დისციპლინებში ჰპოვოს ცოდნასთან ერთად მტკიცე რწმენა. და განა ავტორი, რომელიც დაისახავს ამ ამოცანას, შეიძლება გულწრფელი არ იყოს? შესაძლოა, ის ცდებოდეს, მაგრამ ეს მისი შეცდომაა და ის არასოდეს ეცდება თავზე მოახვიოს მკითხველს თავისი აზრი. სწორედ ამ ყაიდის და სულისკვეთების ავტორია ჰანს კიუნგი. უაღრესად ფასეულია მისი განცხადება, რომ ის წინააღმდეგია მსოფლიოს დაყოფისა სეკულარულ და რელიგიურ საზოგადოებად. მიუხედავად იმისა, რომ ის მოწოდებით თეოლოგია და, შესაძლოა, თეოლოგიური ხედვა სამყაროსი მისთვის პრიორიტეტულია, ის იცავს იმ ოქროსშუალედურ აზრს, რომლის თანახმად „თანამედროვე სამყაროს სჭირდება როგორც სეკულარიზმი, ასევე რელიგიურობა“. მართალია, თანამედროვე რეალობაში არსებობს (და ვერავინ უარყოფს ამას) დაპირისპირება სეკულარობასა და საკრალურობას შორის არა მხოლოდ ეკლისტენციალურად, არამედ ონტოლოგიურ ჭრილში და ადამიანი, მორწმუნე თუ ურწმუნო, ცხოვრობს და საქმიანობს ამ ორ სფეროში, მაგრამ ეს დაპირისპირება არ უნდა იყოს შეურიგებელი, სამკვდრო-სასიცოცხლო. მისი თქმით, „ფანატიკოსი სეკულარისტი იმგვარადვეა აცდენილი სწორ გზას, როგორც ფანატიკოსი რელიგიური ფუნდამენტალისტი“. საკრალურ-სეკულარულის დაპირისპირება არ არის მისთვის სიკეთე-ბოროტების დაპირისპირების იდენტური. რეალურად, სამყაროს სერიოზულობით მჭვრეტელი ადამიანისთვის ეს იმდენად დაპირისპირება არ არის, რამდენადაც ურთიერთპირისპირ დგომა. არც ერთი რელიგიური წიგნი, განაკუთრებით ბიბლია, არ აუქმებს ან ბოროტებად, ჭეშმარიტებისა და მორალის გზიდან გადახვევად არ უყურებს სეკულარობას. აქ გავიხსენებთ ქრისტეს სიტყვებს, რომელიც მან წარმოთქვა: „მიეც კეისრისა კეისარს და ღმერთს ღვთისა“. დასაგმობია არა სეკულარობა, არამედ სეკულარიზმი, როგორც დოქტრინა, როგორც ცხოვრების განმსაზღვრელი სისტემური იდეოლოგია, რომელსაც ფანატიზმამდე მიჰყავს ადამიანის აზროვნება და მერე ქცევა. აი, მისი აღიარება, რომლის გულწრფელობაში მკითხველი ეჭვს ვერ

შეიტანს – ეს მისი კრედოა, რითაც გამსჭვალულია მისი მრავალრიცხოვანი ნაშრომები: „მე ვარ და მუდამ ვიყავი მორწმუნე კაცი. მაგრამ ამის გამო მე არ ვუპირისპირდები ურწმუნოებს, სეკულარისტებს, ლაიცისტებს. თავად მეც სეკულარულ კაცად ვგრძნობ თავს, მაგრამ უარვყოფ იდეოლოგიურ სეკულარიზმს და დაპროგრამებულ ულმერთობას".

სეკულარულ მეცნიერებათა, სახელდობრ, ბუნებისმეტყველების მიმართ ლოიალურად და პატივისცემით განმსჭვალული, იგი არ იწყნარებს ბუნებისმეტყველთა მრწამსის გამომხატველ აქსიომად მიღებულ თეზისს, რომლის თანახმად ადამიანი უბრალოდ ბუნების ნაწილია, ევოლუციის პროდუქტი. ჰანს კიუნგი, როგორც მოწოდებით თეოლოგი და ფილოსოფოსი, მზად უნდა იყოს, საღვთისმეტყველო შეფასება მისცეს საბუნებისმეტყველო კვლევის შედეგებს, კერძოდ, ევოლუციის თეორიას. თუმცა საბოლოოდ აღნიშნავს, რომ „იდეოლოგიური და თეოლოგიური საბაბით არ შეიძლება მათი იგნორირება და უარყოფა". რა თქმა უნდა საბაბი უარყოფისთვის საკმარისი არ არის, უფრო სწორად, სიტყვა საბაბი აქ შეუსაბამოა. მაგრამ ხომ არსებობს მიზეზი და საკმარისი საფუძველი? განა საკმარისი არ არის თეოლოგიურ-ფილოსოფიური განაზრებისთვის ის მიზეზი, რომელიც მას თავად მოყავს, რომ ადამიანი არ არის მხოლოდ „ბიოლოგიური სტრუქტურა", რომ არსებობს „ღრმა საზრისი და ღირებულებანი". ამ კუთხით, მოულოდნელია ავტორის კატეგორიული განცხადება, რომ „ევოლუციის თეორიამ, რასაც შემდგომში მიკრობიოლოგიამ გენომის გაშიფვრის შედეგად გაუმაგრა საფუძველი, დაადასტურა ადამიანის ნათესაობა ცხოველებთან". ბიოლოგიური ნათესაობა ხომ ზედაპირზე ჩანს და ბიბლიამაც აჩვენა ეს იმით, რომ ცხოველისა და ადამიანის გაჩენა ერთ დღეს მიაკუთვნა. განსხვავება კი უსასრულოდ მეტია და „ღვთის ხატად" შექმნილი არსებისთვის ცოტაა თქმა იმისა, რომ „ადამიანმა თანდათან ისწავლა ადამიანური ქცევა". რის შედეგია ეს ქცევა? ევოლუციის? თუ მანიფესტაციის, იმის გამოვლენის, რაც მასში შექმნისთანავე იყო ჩადებული? ხომ შეიძლება თეოლოგმა და ფილოსოფოსმა ამგვარად წარმართოს აზრი. მითუმეტეს, თუ ავტორი წუხილს გამოთქვამს იმის გამო, რომ უახლესი დროის ფილოსოფოსებმა თავი აარიდეს „მეტაფიზიკას და სულ მთლად თეოლოგებს გადაულოცეს დასავლური ფილოსოფიის უდიდესი მონაპოვარი". აქვე უნდა ითქვას, რომ ფილოსოფიური მეტაფიზიკის საფუძველი სწორედ ღვთისმეტყველებაა იმ დროიდან, რაც ფილოსოფია ღვთისმეტყველების სამსახურში ჩადგა.

საბუნებისმეტყველო მეცნიერებები უკან იხევენ საბოლოო და კარდინალური კითხვის წინაშე, როგორიც, ავტორის თქმით, არის „დიდი საიდუმლო: რატომ არსებობს საზოგადოდ რაღაცა და არა არარა". ეს ხომ დღესდღეობით დაწუნებული და მიგდებული მეტაფიზიკის სფეროა...

თუმცა ეს (მისივე კვალიფიკაციით) „განუჭვრეტელი" და სხვა მსგავსი პრობლემები არ არის წინამდებარე წიგნის არსებითი თემა. თუ დავუბრუნდებით სათაურს „რა მწამს" და გავშლით მას, დავინახავთ, რომ ეს წიგნი მთელი მისი მოღვაწეობის შეჯამებაა, რომელშიც იხილვება მისი ხანგრძლივი ცხოვრების რეტროსპექტივი და მომავლის პერსპექტივა – „მაცხოვნებელი ვიზიონი" (Visio beatifica)... ყოველივე ის, რაც სწამს მას, არ იყო ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული, ის იწმინდებოდა და განივრცებოდა. მისთვის მრწამსი უფრო ტევადი ცნებაა, ვიდრე დოგმები თუ პოსტულატები, ის მისი სულიერების შინარსი და მისი მაძიებლობის სულისჩამდგმელია და ერთგვარად შედეგიც; ის მოიცავს ადამიანის გულს, გონებას, აზროვნებას, ნებელობას და საქმეს. მრწამსი პარადოქსულად საზრდოობს სულიერი კრიზისებით და დაეჭვებებით, ხელმოცარვებით და საბედისწერო პერიპეტიებით, განცდილ-გადატანილი პირუმტკიცობებით – ეს ყველაფერი სულიერი გამოცდილების, მრწამსის წრთობის შემადგენელია. ამ წრთობის შედეგად ისახება „სასოება, იმედი სიცოცხლისა, ფუნდამენტალური იმედი", დავსძენ, სიცოცხლისა და არსებობის საზრისის შეგნება. სასოება და ნდობა ჰანს კიუნგის საკვანძო სიტყვა-ცნებებია. უნდობლობის ნაცვლად იგი პრინციპულ ნდობას უცხადებს სიცოცხლეს, ადამიანებსა და პირუმტკიცობით სახელგატეხილ სამყაროს.

და, ბოლოს, სხვა პრობლემათა შორის, რომელთა გადაწყვეტასაც სასოებს ავტორი, რისთვისაც იღწვის იგი და რაც შეადგენს თითქმის ყველა მისი პუბლიკაციის თემას, ეს არის მორწმუნე ადამიანის სანუკვარი ოცნება: რელიგიათა დაზავება, მშვიდობიანი თანაცხოვრება „საკუთარი ჭეშმარიტების დათმობის გარეშე". მაგრამ მისთვის, როგორც მორწმუნე ადამიანისთვის, ერადერთი ჭეშმარიტი რელიგია ქრისტიანობაა.

დავასრულოთ მისივე სიტყვებით, რომლებიც ქართველი მკითხველისთვის დამაფიქრებელი უნდა იყოს:

> ჩემთვის იესო ქრისტე იყო და არის „გზა, ჭეშმარიტება და სიცოცხლე". მაგრამ მე პატივს მივაგებ თორას, ებრაელის „გზას, ჭეშმარიტებასა და სიცოცხლეს", მუსლიმთა ყურანს, ინდოელთა

დჰარმას, ბუდისტთა რვაშტოიან გზას და დაოისტების დაოს. ეკუმენური პოზიცია ერთდროულად გულისხმობს საკუთარ პოზიციაზე მტკიცედ დგომასაც და საუბრისათვის მზადყოფნასაც: ჩემთვის პირადად, ქრისტიანულ პოზიციაზე მტკიცედ დგომას, მიუკერძოებლად და თამამად საუბარს ეკლესიაში არსებულ უგვანობაზე და უკიდეგანო გახსნილობას სხვათათვის.

2014

„ვითარცა მარიამ და მართაჲ“

მეორე მუხლში „ქებაჲსა ქართულისა ენისაჲ“ ქართული ენა შედარებულია მძინარე ლაზარეს, რომელიც თავისი დების – მარიამისა და მართას მეოხებით მკვდრეთით აღადგინა მაცხოვარმა. „მოუვლინეს იესოს დათა მისთა და ჰრქუეს: უფალო, აჰა, რომელი გიყუარს, სნეულ არს“, ვკითხულობთ სახარებაში იოანესაგან (11:3). „ქებაის“ მიხედვით, ასეთი შემწენი მძინარე ქართულ ენასაც ჰყავს – ესენია ნინო და დედოფალი ჰელენე, რომლებიც მონაწილეობენ მის მოქცევაში: „და ახალმან ნინო მოაქცია და ჰელენე დედოფალმან, ესე არიან ორნი დანი, ვითარცა მარიამ და მართაჲ“.

მარიამ-მართასა და ნინო-ჰელენეს შორის დამყარებულია სიმბოლური იგივეობა; ამ ორ წყვილს შორის გატარებულია მისტიური პარალელი; ამასთანავე სახარებისეული წყვილი წინასახეობრივია მეოთხე საუკუნის წყვილის მიმართ; სახარების საკრალური დროჟამი შემოჭრილია IV საუკუნეში, ქრისტიანობის ტრიუმფის ხანაში. ამავე დროს, უნდა ვიფიქროთ, რომ მარიამისა და მართას დობა ნინოსა და ჰელენეს სულიერი დობის მეტაფორაა: სახარებისეული ხორციელობა აქ სულიერობაშია გადაზრდილი, რაკი დობა, რომელიც ხორციელიდან არ მომდინარეობს, მხოლოდ სულიერს შეიძლება გულისხმობდეს.

ისიც ცნობილია, რომ ქრისტეს მეგობარი ბეთანიელი ქალები, ღვიძლი დანი, რომელთა დობა „ქებაის“ ავტორის თვალში სამაგალითოა IV საუკუნის ქრისტიან მოღვაწე ქალთა ურთიერთობისთვის, ადამიანური აქტივობის ორ, ერთმანეთის საპირისპირო ტიპს განასახიერებენ. აი, ეპიზოდი ლუკას სახარებიდან:

> და იყო ვითარცა ვავიდეს ესენი და თავადი შევიდა დაბასა რომელსამე, და იყო ვინმე მუნ დედაკაცი, რომლისაჲ სახელი მარ-

თა, და შეიყვანა თავადი სახიდ თვისა. და იყო დაჲ მისი, რომელსა ერქუა მარიამ, რომელი დაჯდა ფერხთა თანა იესოჲსთა და ისმენდა სიტყვათა მისთა. ხოლო მართა მიმოდაზრუნვიდა მრავლისა მსახურებისათვის, ზედა მიადგა და ჰრქუა: უფალო, არა იღუწი, რამეთუ დამან ჩემმან მარტოი დამიტევა მე მსახურებად? არქუ მას, რაითა შემეწეოდის მე. მიუგო იესუ და ჰრქუა მას: მართა, მართა! ჰზრუნავ და შფოთ ხარ მრავლისათვის, აქა ერთისა არს სახმარ. ხოლო მარიამ კეთილი ნაწილი გამოირჩია, რომელი არასადა მიეღოს მისგან (ლკ.10: 38-42).

უფალი არ ამბობს, რომ მართას მსახურება უსარგებლოა. არა, ის მბობს, რომ მარიამის წილია უკეთესი, რადგან ეს წილი მარადიულობასთან არის ნაზიარები; მართას ზრუნვა და შფოთი კი წარმავალია, როგორც ეს სოფელი, წუთისოფელი. სახარებაში იოანესაგან მათი განსხვავებულობა სხვაგვარად არის გამოხატული: „.... ხოლო მართას, ვითარცა ესმა, რამეთუ იესო მოვალს, მიეგებვოდა მას, ხოლო მარიამ სახლსა შინა ჯდა“ (ინ. 11:20). ჯდომა მარიამისა, ჯდომა „ფერხთა თანა იესოისთა“ და სმენა „სიტყუათა მისთა“ ცხადყოფს, რომ მარიამი მოძღვრია ჭეშმარიტი მოწაფეა (შდრ. უპანიშადების ინდურ მოძღვრებათა წიგნების ეტიმოლოგია: უპა-ნი-შად („მოძღვრის ფერხთით ჯდომა“). მარიამი უძრავად ზის და ისმენს. ხოლო მართა „ზრუნავს და შფოთ არს“, მოძრაობს, ეგებება სტუმრებს, ის ზრუნავს მათი საზრდოსათვის, ნივთიერისათვის, ანუ ემსახურება ხილულს და ამიტომაც წარმავალს. მართა ემსახურება ხილულად, მარიამი – უხილავად; და რაკი „ხილული ესე საწუთრო არს, ხოლო არა ხილული იგი – საუკუნო“ (2 კორ. 4:18), ეს ორნი დანი ხილულ-უხილავის, ჟამიერ-უჟამოს ერთიანობის გამომხატველნი არიან თავიანთი[52] დობით; ისინი ერთმანეთს ავსებენ, რადგან ერთი ძირიდან არიან ამოზრდილნი, ერთი დედის საშოდან გამომავალნი. იესო – მათი მოძღვარი არ უარყოფს მართას და მის ღვაწლს არ უკუაგდებს. შესაძლოა, უფრო მეტად უყვარდეს, რადგან სახარებაში წერია: „უყუარდა იესოს მართა და დაი მისი და ლაზარე“ (ინ. 11:5), ანუ პირველ რიგში ჯერ მართა, მერეღა მარიამი და ლაზარე. ნამდვილად, სრულიად გარკვეული აზრით, უფლის სიყვარული წუთისოფლის ზრუნვაში ჩაფლულს უფრო ესაჭიროება. აკი იმავე სახარებაში ვკითხულობთ, რომ „არა მოავლინა ღმერთმან ძე თვისი სოფლად, რაჲთა დასაჯოს სოფელი, არამედ რაითა აცხოვნოს

[52] იოანე ოქროპირის განმარტებით, მართა ძველი აღთქმის ეკლესიას განასახიერებს, მარიამი კი – ახალი აღთქმისას.

სოფელი მის მიერ“ (ინ. 3:17). უფრო მეტიც არის ნათქვამი: „რამეთუ ესრეთ შეიყუარა ღმერთმან სოფელი ესე, ვითარმედ ძეცა თვისი მხოლოდშობილი მოსცა მას“ (ინ. 3:16).

შენიშვნა. იაჯნიავალკიას ორი ცოლი ესვა – მაიტრეი და კატაიაინი. ამათგამ მხოლოდ პირველს, მაიტრეის ხელეწიფებოდა ბჭობა ბრაჰმანზედ, ხოლო კატაიაინი ქალური ბუნებით იყო წილხვედრილი...იაჯნიავალკიას უნდა შეეცვალა ცხოვრების წესი (უპანიშადები: ბრიჰადარანიაკა უპანიშადა, ბრაჰმანა მეხუთე, 1. თარგმანი, წინათქმა და კომანტარები ლერი ალიმონაკის, „მერიდიანი“, 2014, გვ. 115). ვაჯნიავალკია გადადის მეორე აშრამიდან (სახლთუხუცესობიდან) მესამე, განდეგილობის აშრამაში, რისთვისაც მამულის გაყოფა დასჭირდა ცოლებს შორის. მაიტრეა უარს ამბობს წარმავალზე უკვდავების სანაცვლოდ. „მე არად ვაქნევ იმას, რითაც მაინც ვერ შევიქმნები უკვდავი. მამცნე იგი, ნეტარო, რაიც შენ უწყი უკვდავებისათვის“, – ასე მიმართავს იგი ვაჯნიავალკიას. (გვ. 116).

ანალოგიური სიმბოლური მნიშვნელობები აქვს მინიჭებული რახელს და ლეას, მამამთავარ იაკობის ცოლებს, ქრისტიანულ მწერლობაში. რახელი მჭვრეტელობითი ცხოვრების გამომხატველია, ლეა – აქტიური, ქმედითი ცხოვრებისა; ამავე დროს ლეა ნაყოფიერია ფიზიკურად, ხოლო უნაყოფო რახელი სულიერი ნაყოფის მომტანია. დანტე „სალხინებელში“ ამგვარად ალაპარაკებს ლეას: „იცოდეს ყველამ, ვინც ჩემს სახელს იკითხავს, რომ მე ლეა ვარ და განუწყვეტლივ მოარული ვამოქმედებ ჩემს მშვენიერ ხელებს გირლიანდების გასაკეთებლად, რომ შემკულმა ჩავიხედო სარკეში. ჩემი და რახელი კი არასოდეს შორდება თავის სარკეს და მთელი დღე ზის. მას სურს ჭვრეტდეს თავისი მშვენიერი თვალებით, მე კი მსურს ვიმკობდე ხელებით. მას ჭვრეტა იტაცებს, მე კი საქმე“ (სალხ. XXVII, 101-108). ამრიგად, ლეას ნიშანია „მშვენიერი ხელები“, რახელის ნიშანია „მშვენიერი თვალები“. მართას ლეას ნიშანი აქვს, ხოლო მარიამი რახელის ნიშანს ატარებს.

იგივე თემა ორგვარი ურთიერთდაპირისპირებისა დანტეს განვითარებული აქვს „ნადიმში“, სადაც მჭვრეტელობითი ცხოვრება სანთელს არის შედარებული, გარეგანქმედითი – თაფლს. ეს ორივე – თაფლი და სანთელი, – წერს პოეტი, ფუტკრის შექმნილია, თუმცა ადამიანთა უმრავლესობა თაფლს ეტანება და ფუტკარში უფრო თაფლისმკეთებელ არსებას ხედავს, ვიდრე სანთლისასო („ნადიმი“, IV, 7). თაფლი და სანთელი ერთი არსებიდან მომდინარეობენ, მათი ძირი ერთ არსებაშია; ამიტომაც

ფუტკარი, როგორც მოვლენა, შეიძლება გახდეს სიმბოლო მიწისა და ზეცის ერთიანობისა, ცისა და მიწის კავშირისა, და ეს ასეა, მაგალითად აკაკის პოეზიაში:

ქვეყანას თაფლუჭს უმზადებ
და სანთელს უნთებ ზეცასა...
(„ფუტკარი")

ან

შევუმზადო მით ქვეყანას
თაფლი, ზეცას – სანთელიო,
რომ იქ წმინდად შეიწიროს
და აანთოს აქ ბნელიო...
(„ხარაბუზა და ფუტკარი")

ჩვენი პოეტის იმაგინაციური ჭვრეტა – ამ კერძო შემთხვევაში ფუტკრის გასიმბოლიურება მისი ორბუნებოვნების ასპექტით ეხმაურება ქრისტიანულ ტრადიციულ სიმბოლიზმს, რომლის ძალითაც ფუტკარი ქრისტეს, კერძოდ, აღმდგარი ქრისტეს ხატია (ასეა კატაკომბების ფრესკებში). ერთ ქრისტიანულ ლეგენდაში ღვთისმშობელი მარიამი ამბობს: „მე ჭეშმარიტად სკა ვიყავი, როცა წმიდათა წმიდა ფუტკარი, ძე ღვთისა, ჩემს საშოში ჩაბუდდა". სიმბოლიზმის საფუძველი ცხადია: როგორც ქრისტეს პიროვნებაშია შეერთებული ორი ბუნება – ღვთიური და ადამიანური, ასევე ფუტკარი აერთებს, უფრო სწორად, წარმოშობს სულიერისა და ნივთიერის შესატყვის ელემენტებს. თაფლი ქვეყნიურია, მიწიერი, ადამიანური, როგორც ამბობს პოეტი, სანთელი კი – სულიერი; ზეციური.

თაფლი ხორციელი საზრდოა და როგორც მისი განზოგადებული სახე წარმოგვიდგენს ადამიანური არსებობის ყოფაცხოვრებით მხარეს; სანთელი საკრალურ სფეროს განეკუთვნება, როგორც ღვთისმსახურების ერთი მნიშვნელოვანი ელემენტი, რომელიც შეიძლება გამოხატავდეს საკულტო ცხოვრების საიდუმლოს, როგორც ამბობს ჩვენი პოეტი:

მიყვარს, როდესაც ხატის წინ
ანთია წმინდა სანთელი
და საიდუმლო პარპალით
ბნელს ჰფანტავს მისი ნათელი.

მყუდროდ, უხმოდ და უძრავად
დნება, ვით მსხვერპლი დიადი,
რომ მადლით გაასპეტაკოს
თვალუწდომელი წყვდიადი.

სანთელი სულიერების და ღვთისმსახურების (ზოგადად მსხვერპლშეწირვის: „სანთელი ჩემი ხორცია, სიცოცხლე – მოკლე პატრუქი...“) ელემენტია მსგავსად წმიდა ზეთისა, რომელიც მჭვრეტელობითი (გინდა სულიერი) ცხოვრების წარმომადგენლის – მარიამის ნიშანია: („ესე იყო მარიამ, რომელმან სცხო ნელსაცხებელი უფალსა“ (ინ. 11:2), ამ აქტით გამოირჩევა ის არა მხოლოდ თავისი დისგან, მართასგან, არამედ ყველა იმათგან, ვინც ესწრებოდა ამ შემთხვევას, რომელიც მოხდა იესოს ჯვარცმამდე ექვსი დღით ადრე, და ამის გამო წინასახეობითი მნიშვნელობა შეიძინა. ეს ამბავი მხოლოდ იოანეს სახარებაშია მოთხრობილი:

> ხოლო იესო უწინარეს ექუსისა დღისა ვნებისა მის მოვიდა ბეთანიად, სადა – იგი იყო ლაზარე მომკუდარი, რომელი-იგი აღადგინა მკუდრეთით და მოუმზადეს მას მუნ სერი და და მართა მსახურებდა მას, ხოლო ლაზარე იყო ერთი მეინახეთაგანი მის თანა. ხოლო მარიამ მოიღო ლიტრაჲ ერთი ნელსაცხებელი ნარდისა სარწმუნოისაჲ მრავალ-სასყიდლისაჲ და სცხო ფერხთა იესოჲსა და თმითა თვისითა წარჰხოცნა ფერხნი მისნი, და სახლი იგი ყოველი აღივსო სუნნელებითა მის ნელსაცხებელისაჲთა (ინ. 12:113).

მარიამის ეს საქციელი, რომელიც ყოფაცხოვრებით, თუნდაც ზნეობრივ, პლანში აღქმული იქნა როგორც უგუნურება, როგორც ერთ-ერთი მოწაფის (იუდა ისკარიოტელის) საყვედურიან სიტყვებში ჩანს – „რაჲსათვის ნელსაცხებელი ესე არა განიყიდა სამასის დრაჰკნის და მიეცა გლახაკთა?“ – მსხვერპლშეწირვის მნიშვნელობას იძენს, რაც აშკარად ჩანს იესოს პასუხში: „უტევე მაგას დღედ დაფლვისა ჩემისა დამიმარხა ეგე“ (ინ. 12:7); მაგრამ ფაქტია, რომ მთელი მარაგი ამ ოჯახში შენახული წმიდა ზეთისა, სამასი დრაჰკანის საფასური ნელსაცხებელი, მთლიანად შეეწირა ცოცხალ იესოს, რომელიც უკანასკნელად იმყოფებოდა მათ შორის, როგორც თავად ამბობს: „რამეთუ გლახაკნი მარადის თქუენ თანა არიან, ხოლო მე არა მარადის თქუენ თანა ვარ“ (ინ. 12:8). მთელი მირონი დაიღვარა იესოს წინაშე ყველას თვალწინ და მთელი სახლი მისი სურნელებით აივსო. ეს იყო სწორედ მსხვერპლშეწირვის ნიშანი. ამ ეპიზოდში აშკარად გამოჩნდა ამ

ორი დის მსახურებათა საპირისპირო ხასიათი, თუმცა ერთმანეთის შემავსებელი – მიწიერ-ზეციერის ერთიანობის ანალოგიური, მსახურება იმის წინაშე, ვინც თავად მოიცავდა თავის პიროვნებაში ამ ერთიანობას, როგორც ძე ღვთისა და ძე კაცისა.

ცხადია, ჯერ მა „ფერხთა თანა იესოჲსთა“ თავის გასრულებას ლიტურგიულ ქმედებაში – იესოს ფერხთა მირონცხებაში და თმებით შემშრალებაში პოულობს, ისევე როგორც სასიცოცხლო მოძღვრების მიღება მადლობით ანუ ევქარისტიის აქტით გვირგვინდება; ეს კი სამუდამოდ გამოკვეთავს მარიამის სახეს წუთისოფელში მოფუსფუსე და „მიმოდამზრუნველი“ დის წინაშე. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ეს ურნი დანი ქრისტეში ერთიანდებიან, როგორც ფუტკარში – თაფლი და სანთელი,

ასევე ერთიანდებიან ქრისტეში „ახალი ნინო“ და „ჰელენე დედოფალი“, რომელთა შესახებ ამბობს „ქებაის“ ავტორი, რომ ესენი „არიან ორნი დანი, ვითარცა მარიამი და მართაჲ“. ეს „ვითარცა“ მხოლოდ იმის მინიშნება უნდა იყოს, რომ ავტორის თვალში ჰელენე დედოფალი მართას განასახიერებს, ხოლო ნინო – მარიამს, მის მიერ არჩეული „კეთილი ნაწილითურთ“, რომელიც მაცხოვრის სიტყვით, არასოდეს წაერთმევა მას (ლკ. 10:42). „ქებაის“ ავტორის ეს სავარაუდებელი თვალსაზრისი შეიძლება შევამოწმოთ „ქართლის მოქცევის“ ტექსტით – სრულიად სარწმუნო ისტორიული დოკუმენტით. არ არის ძნელი იმის დანახვა, რომ ნინო თავისი საკრალურობით და სულიერობით უპირისპირდება ჰელენე დედოფალს. ერთგვარი პარალელიზმი მათ შორის გამოკვეთავს ამ დაპირისპირებას. ნინოც ჰელენესავით „დედოფლის“ ღირსებას ატარებს: ჯერ თავად ჰელენემ შეამკო იგი წერილში „დედოფლობით“, მერე ქართლში უწოდეს მას დედოფალი („ან მექმნა ჩუენ ტყუე იგი დედოფალ...“). მაგრამ რაკი ტყვე ქალი დედოფალი ვერ იქნება სოციალური გაგებით, მისი დედოფლობა სულიერი ღირსებისა უნდა იყოს. იგი არის შინაგანი დედოფალი, როგორც შინაგანი ადამიანი, რასაც გულისხმობს მისი ეპითეტი „ახალი“.

ჰელენე ნაყოფიერი ლეაა: – ხორციელი დედა პირველი ქრისტიანი იმპერატორისა; ნინო ქალწულია, პირველი ხანის რახელივით უნაყოფო, მაგრამ სულიერი დედა მირიან მეფისა („ან მექმნა... უცხოჲ იგი – დედა“) და არა მხოლოდ მირიანის, არამედ მთელი ქართლის ერისა – მისი ემბაზი.

ჰელენე დედოფალი ეძებს ქრისტეს ჯვარს და აღმოაჩენს – ეს არის მისი მოღვაწეობის გვირგვინი; ნინო უფლის კვართის კვალზე მიდის „ჩრდილოის ქვეყნისკენ“ და ნათელხილვით

მიაგნებს ყველასგან დაფარულ ადგილს: „და არს ადგილი იგი, რომელი ღმერთმან იცის და იცის დედამან ჩემმან ნინო და არა იტყვის, რამეთუ არა ჯერ-არს სიტყუად აწ“. ნინოსთვის საუფლო კვართის არსებობა მისტიური ფაქტია; კვართი ხილულია სულიერი თვალით და მას, როგორც გრაალის თასს, საფარველი ადევს გარეშეთათვის და საიდუმლოდ არის შენახული იმ დრომდე, „ოდეს გამოჩნდეს დიდებითა ქუეყანასა ზედა“. კვართი დამარხული უნდა იყოს, როგორც ხილულის უხილავი საფუძველი. ეს იდეა უხილავის (გინდა დაფარულის) უპირატესობისა მნიშვნელოვანია „ნინოს ცხოვრებაში“ და პასუხობს ქართლის განმანათლებლის მჭვრეტელობით, „მარიამულ“ ბუნებას, რომელიც მის სიცოცხლეში ფარული დიდებით არის აღბეჭდილი. ამ იდეის ხორცშესხმად წარმოგვიდგება მაყვლოვანი, ჯერ იმით, რომ ტყვე ქალი აქ „ილოცვიდა ფარულად“ არა იმდენად დევნილების შიშით, არამედ უფრო მოძღვრის დარიგების თანახმად („ილოცე მამისა შენისა მიმართ ფარულად“, მთ. 6:6). ამ მაყვლოვანთან დაკავშირებულია მნიშვნელოვანი მოვლენა – მცხეთაში მეორე ეკლესიის აგება, რაც მირიანის „წიგნში“ წარმოდგენილია როგორც საქვეყნოდ გამოცხადება ნინოს ფარული სულიერი ღვაწლისა. რა გზითაც არ უნდა დაიძლიოს ძნელი სინტაქსი მირიანისეული ფრაზისა „და აღვაშენე ეკლესიაჲ მაყულოვანსა მას შინა ნინოჲსსა და ექმენ მას შინა საქმე ქმნული უჩინოჲ და ცხადი დიდებაჲ მაყულოვანთა მათ...“, ის მაინც აშკარაა, რომ აქ ნაგულისხმევია უჩინოს – ანუ უხილავის და შინაგანის ესქატოლოგიური ბედი, მისი დაფარული არსის მომავალი მანიფესტაცია, ის ვითარება, როცა შინაგანი გარეგანი ხდება, და უხილავი – ხილული, როგორც წერს პავლე მოციქული: „არა ვხედავთ ჩვენ ხილულსა ამას, არამედ უხილავსა მას (2 კორ. 4:18). ამავე დროს ისიც აშკარაა, რომ ნინოს ღვაწლი პრინციპულად უხილავია, როგორც საუფლო კვართი; ისევე როგორც მაყვლოვანის დიდება არ მდგომარეობდა იქ აღსრულებული კურნების სასწაულში, რადგან არა სასწაულმა – ხილულმა მოვლენამ წმიდაჰყო მაყვლოვანი, არამედ ყველასგან დაფარულმა ქმედებამ, რომ ის აქ „ილოცვიდა ფარულად“.

ნინოს მაყვლოვანის, ვითარცა „შინაგანი“ ადგილის („შინაგანი კაცის“ შესატყვისის), ანალოგიურია „დაბაჲ ბოდისი“, ნინოს დამარხვის ადგილი, რომლის შინაგანი დიდება მის თავზე შეჩერებულმა ვარსკვლავმა გამოაცხადა, მაგრამ მიუხედავად ამ სასწაულისა, ნინოს რჩევით ამ ადგილს მაინც უნდა შეენარჩუნებინა გარეგან „სიმწირე“ მისი ჟამის დადგომამდე („დაბაჲ კულა ბოდისი ვით ვიხილოთ სათნოჲ იგი ადგილი ღმრთისაჲ“). დაბა

ბოდის მომავალი მირიან მეფის „ანდერძშიც“ არის საგანგებოდ აღნიშნული „ადგილი იგი, რამეთუ არა მეფეთა საჯდომი არს, მწირ არ ადგილი იგი. ეგრეევე ვჰვედრებ მთავარეპისკოპოსსა, რაითა დადვას დიდებაჲ მის ადგილისაჲ, რამეთუ ღირს არს პატივის-ცემისა“ (შატბერდის კრ., 355).

თავად წმიდა ნინო თავისი პიროვნებით ახორციელებს ესქატოლოგიურ გადასვლას უჩინოდან ცხადი დიდებისკენ – ტყვეობიდან დედოფლობისკენ, მწირობიდან დედობისკენ, რითაც სავსებით ეთანხმება „ქებაში“ წარმოდგენილ სახეს რთული ენისა, რომლის გარეგნული სიმდაბლე და დაწუნებულობა, შინაგანად უფლის სახელით შემკულობასა და კურთხეულობას იმარხავს.

1998

გული და სამოსელი

1

„მგზავრის წერილების“ ავტორი მოხევესთან საუბარში თითქოს გაკვრით ახსენებს რუსულ (ევროპულ) ტანისამოსსა და ქართულ გულს, გულით ქართველობას. „ქართველი გულით უნდა ქართველობდეს, თორემ ტანისამოსი რა არის?“ – შეკითხვითვე პასუხობს იგი თავის მოხევეს, რომელიც ეჭვის თვალით უყურებს მგზავრის შესამოსელს. მოხევე პრობლემატურად პასუხობს: „მართალ ხარ. მაგრამად გულჩი ვინ ჩაიხედნის? გული შიგნიდ არნ, უხედველ, ტალავარ გარედ არნ, სახედველ“. გულის ამოსაცნობად ტანისამოსი გულის შესატყვისი უნდა იყოს, ასე ფიქრობს მოხევე.

შესამოსელის ფენომენი კულტუროლოგიის სფეროს ეკუთვნის, მაგრამ მას განზოგადების ძალა აქვს, როგორც ნებისმიერი გარეგამოხატულების სიმბოლოს. სამოსელი კიდეც ფარავს და კიდეც ააშკარავებს რაღაც შინაგანს, რომელიც მის გარეშე დაფარულია. დასაფარავის ანუ სიშიშვლის დასაფარავად შექმნილი სხვა დაფარულის სააშკარაოზე გამოტანას ემსახურება. მეორე მხრივ, სამოსელი კიდეც გამოარჩევს მის პატრონს სხვა კლასში გაერთიანებული ადამიანებისგან ანუ აჩვენებს მის უნიკალობას და კიდეც ფარავს ამ უნიკალობას სხვებთან ერთად მისი საერთო კლასში მოქცევით. იგი გლობალიზაციის ერთ-ერთი ინსტრუმენტია. თუ საგანგებო, სპეციალური სამოსელი, ანუ უნიფორმა ამხელს მისი მატარებლის კუთვნილებას გარკვეული კლასისადმი, იგი არაფერს ამბობს მის პიროვნებაზე, როგორც უნიკალურ არსებაზე, მის გულზე, შინაგანზე, უფრო ჩქმალავს მას. ერთმანეთისგან სრულიად განსხვავებულ სფეროში ჰგიან ზოგადი კლასის კუთვნილი გარეგანი და პიროვნების კუთვნილი შინაგანი. რომელი უფრო ღირებულია ამ ორისგან – საერთო სფეროს კუთვნილება თუ შინაგანის კუთვნილება, რომელსაც ყველა ენა, რომელზეც კი ხელი მიგვიწვდება, „გულად“ სახელდებს? „გული“ ავტორისა და მოხევეს დიალოგში შინაგანი, უცვლელი სუბსტანციაა, ტალავარი კი ცვალებადი. გასაგებია, რას გულისხმობს მგ-

ზავრი ილია მოხევისთვის უცხო სამოსელში და რის სიმბოლოს წარმოადგენს იგი. თავისმართლებასავით აღიარებაზე „თუმცა მე რუსული მაცვია, დამიჯერე, რომ გულით ქართველი ვარ“, მოხევე იჭვნეული თანხმობით პასუხობს: „იქნების“. მოხევე თითქოს ერწმუნება თავის მოსაუბრეს, მაგრამ მისთვის მისი სამოსელი მაინც დაბრკოლებაა.

პრობლემა გარეგან-შინაგანის სათუო ურთიერთშესაბამისობაშია. ადამიანი მიდრეკილია – და ეს ბუნებრივიც არის – შინაგანი გარეგანი ნიშნებით შეაფასოს. შინაგანის ამოცნობა გარეგანის მიხედვით გამჭრიახობას მოითხოვს. მაგრამ ამოიცნობ თუ არ ამოიცნობ, ამით ობიექტური რეალობა არ იცვლება: „კოკასა შიგან რაცა დგას, იგივე გადმოდინდებისო“, ნათქვამია. მაგრამ ეს ითქვა ორგანული ეპოქის პოზიციიდან, როცა გარეგანი ნამდვილად შინაგანის გამოხატულება იყო, ისინი ერთმანეთს კვებავდნენ. ამ პოზიციაზე დგას ტრადიციონალისტი მოხევე: „რუსულჩი ქართველ კაც მეუცხოების“. მგზავრისთვის კი უცხო (სრულიად ბუნებრივად „რუსულად“ აღქმულ) სამოსელს, რომელშიც გამოწყობილია იგი, ეროვნული კუთვნილება არ გააჩნია: ის იმ საერთოს ნიშანია, რომელიც ხალხების ცალკეულ წარმომადგენლებს ერთ ზოგად კატეგორიაში აქცევს.

სამოსელი ერთ საერთო საფარველში აქცევდა ერთი ეროვნების, ტომის, რელიგიის, პროფესიის, წოდების ადამიანებს. ვიკითხოთ, რითი განსხვავდება დღევანდელი თბილისი XIX ს-ის, თუნდაც გასული საუკუნის დამდეგის თბილისისგან, რომელიც იოსებ გრიშაშვილმა „ძველი თბილისის ლიტერატურულ ბოჰემაში“ ნოსტალგიურად აღწერა? ნაწერიც არ გვჭირდება – ერმაკოვმა და როინიშვილმა იზრუნეს, რომ თბილისის იმჟამინდელი სახე არა მხოლოდ აღწერილობით, ვიზუალურადაც შემორჩენილიყო.

გავისეირნოთ იმჟამინდელი ტფილისის ქუჩებში – ვის შეხვდებით? ვისაც შეხვდებით, შეუცდომლად გამოიცნობთ – ვინ ვინ არის. ეს კინტოა, ის ყარაჩოხელია; ეს ამქრის შეგირდია, ის უსდაბაში; ეს გიმნაზისტია, ის გიმნაზიის მასწავლებელი; ეს თავადია, ის გლეხი; ეს სტუდენტია, ის სახელმწიფო მოხელეა; ეს აზიელია, ის ევროპიელი; ეს ვაჭარია, ის სასულიერო პირია, მღვდელი თუ მოლა, და ასე შემდეგ და ასე შემდეგ. ეს მრავალფეროვნება და ფერადოვნება, ეს სალიჩა დღეს წაშლილია. სამოსელი ამ კუთვნილებებს აღარ გამოხატავს. დღეს ვერ გამოიცნობ – ვინ ვინ არის. სხვადასხვა წრის და პროფესიის ადამიანებს ერთმანეთისგან სამოსელი აღარ განარჩევს. ეს არის სწორედ გარდაუვალი,

თუმცა არცთუ საგანგაშო გლობალიზაციის ნიშანი. იმ მრავალფეროვანი სამოსელის სიმრავლიდან კულტურული ორიენტაციის ნიშნად ერთ-ერთი მათგანია სამუდამოდ არჩეული. ის, რაც მგზავრს ემოსა, არც რუსული იყო, არც ფრანგული, არც ინგლისური – ის ზოგადევროპული იყო.

ჯერ რომ არ დავშორდეთ სამოსელის გარეგნულ მხარეს, აღვნიშნოთ, რომ მისი არსებითი თვისება ცვალებადობაა, რასაც თუნდაც სიტყვა „საცვლის“ სემანტიკა მოწმობს. რაღაც რჩება იგივეობრივად, რაღაც იცვლება. და ისიც ბუნებრივია, რომ ტრადიციული, პრიმორდიალიზმისკენ მიდრეკილი ადამიანი ცვლილებას მტკივნეულად განიცდის. სამოსლის ცვლილება კულტურულ-პოლიტიკურ (თუნდაც რელიგიურ) ორიენტაციის ცვლილებასთან არის დაკავშირებული, მისით არის გამოწვეული. ოსმალეთის ნანგრევებზე ახალი ქვეყნის შემოქმედმა მუსტაფა ქემალ-ფაშა ათათურქმა ახალი კულტურ-პოლიტიკური ორიენტაცია ამ სიტყვებით გაასიმბოლურა: „ქუდისა და სამოსლის რევოლუცია“. ამ სახელდებით იყო წარმოთქმული 1925 წლის 23 აგვისტოს სიტყვა, რომელიც გარდატეხის სიმბოლურ გამოხატულებად შევიდა ახალი ქვეყნის ისტორიაში. რა თქმა უნდა, ამ აქტით რეფორმა არ ამოწურულა, ეს მხოლოდ სხვადასხვა სფეროებში ხანგრძლივი პროცესის დასაწყისის იყო.

რუსეთიდან მომავალი მგზავრის შესამოსელს, რომელსაც ეჭვის თვალით უყურებდა მოხევე, ორიენტირი – მგზავრისთვისაც და მისი მოსაუბრისთვისაც ზემოთმოყვანილი აქტის ანალოგიური სიმბოლური დატვირთვა ჰქონდა. სამოსლის ცვლილება რაღაც უფრო მნიშვნელოვანი ცვლილების ნიშანი იყო. თუ მოხევეში უნდობლობას ბადებდა უცხო ტალავარი, მგზავრისთვის იგი მომავლის საიმედო ნიშანი იყო.

სამოსლის პრობლემის გაცნობიერება და სამოსელი თავად, როგორც თვითმყოფადობის ნიშანი, უფრო ადრეც იჩენს თავს. პარადოქსულიც არის, რომ სწორედ ეროვნული ღირსების შებღალულობის და მისი თანამდევი ნიჰილიზმის დროს უცხო სახელმწიფოს მაღალი მოხელის ინიციატივამ, შესაძლოა, სულ სხვა, თუნდაც ეგზოტურ-ესთეტური მოტივით წარსულიდან გამოიხმო ეს ნიშანი. როცა გრაფი მიხაილ ვორონცოვი საქართველოს მეორედ ეწვია უკვე მეფის ნაცვლის სახით, გაოცებას გამოთქვამს, რომ აქ აღარ დახვდა ქართველ ქალთა ნაციონალური ტანისამოსი. გრაფის საყვედური საკმარისი იყო, რომ ზანდუკებიდან დღის სინათლეზე ამოეტანათ გადანახული, ყაელგასულად მიჩნეული სამოსელი. თუ მგზავრის სიმბოლიკას გავყვებით, მოწი-

ნავე კულტურის (თეატრი, გაზეთი, ბიბლიოთეკა) ყოველმხრივ ხელისშემწყობი გრაფი ვორონცოვი ამ აქტით (თავისთავად კეთილშობილური მოტივით) თითქოს უკან აბრუნებდა ქვეყანას. ჩვენ კი ვიცით, რომ სწორედ ამ ხანებში იწყებოდა ქვეყნის ევროპეიზაციის პროცესი. სამოსელი კი ტრადიციული კულტურის ნიშნად რჩებოდა.

იმჟამინდელი პრესა, უფრო რუსული «Кавказ»-ის ფურცლებზე განთავსებული რეკლამები მოწმობს რუსეთის მეშვეობით თუ უშუალოდ ევროპეიზაციის სწრაფ ნაბიჯებს ნივთიერ-კულტურულ სფეროში, რომელსაც ბუნებრივად მოსდევდა სულიერ-ინტელექტუალური ინტერესები. არა მხოლოდ ქროდა ახალი უცხო სიო, არამედ ამ სიახლეს რეფლექსიაც ახლდა. აი, რას წერს რუსულ ჟურნალში („ზურნა") ნაკლებად ცნობილი ქალი მწერალი მელანია მამაცაშვილი-ბადრიძისა თბილისის გამოცვლილ სამოსელზე:

> ჩემს აქ არყოფნის განმავლობაში ჩვენი აზიური ქალაქის ცვლილება ჩემთვის აუწერლად გასაოცარი იყო. რომელ ნაცნობ ქუჩაზედაც არ გავიარე, რომ მენახა ოდესღაც ნახული პატარა სახლი, ვხვდებოდი დიდ და ლამაზ შენობას; ძველ ქოხების და სახლების მაგიერ, მშვენიერ ხუროთმოძღვრების სახლები, ევროპიული მოწყობილობით: გალერეებზე დაჰქრიან გამონყობილი ლაქიები; ფანჯრებიდან მოსჩანან მდიდრული ფარდები და ყვავილები; ყვავილებ ქვეშ მოსჩანან მაღალი ვაზები, კედლებზე და ჭერებზე მოოქროული ჭაღები, კანდელაბრები და ლამპრები. ყოველ ქუჩიდან ისმის ფორტეპიანოს ხმა... (ვახტანგ კოტეტიშვილი, წერილები, „არტანუჯი", 2016, გვ. 240).

„ხუროთმოძღვრება" და „ფორტეპიანოს ხმა", თუმცა კულტურული მოვლენებია, მაგრამ მათ ამჯერად ევროპეიზმის მხოლოდ სამოსლად, მისი პროცესის გარეგნულ ნიშნებად აღვიქვამთ და, თუ როგორი შეუქცევადი იყო ეს პროცესი, ამას მთელი მომდევნო ისტორია მოწმობს.

გლობალიზმის აჩრდილი, რომელიც XIX ს-ის სამოციანი წლების დასაწყისში შეშფოთებით შენიშნა გონიერმა მოხევემ, ნახევარი საუკუნის შემდეგ უკვე პრობლემად ექცა ელიტის ზოგიერთ წარმომადგენელს[53] და დღემდე აფრთხობს საზოგადოების

[53] 1920 წელს ვახტანგ კოტეტიშვილის წერდა: „ჩვენი სულის უგზოობის დროს ეს „ვიღაც" ფრაკით მოგვეელინა და იკისრა გზის გაკელევა. მზეს ზურგი შეგვაქცევინა [...]. დღეს ის ვიღაცა, ფრაკში" ყველამ შეიყვარა თითქმის"

გარკვეულ ნაწილს, ილიასთვის იმთავითვე იყო დაძლეული, თუმცა შიში არც კი გაკარებია მისი გულის სიღრმეს. მას არ აშინებდა გარდაუვალი ცვლილებები, რომლებიც ჯერ-ჯერობით სამოსელის გამოცვლაში იჩენდა თავს, რადგან ის გრძნობდა თავის „მტკიცე გულში“[54] ძალას, რომელიც საყოველთაო ორომტრიალში შეანარჩუნებინებდა ბედუკუღმართი ისტორიიდან ნაანდერძევ სიღრმისეულ თვითმყოფადობას. „გულჩი ვინ ჩაიხედნის? გული შიგნიდ არნ, უხედველ“ – მოხევის პირით გამოთქვამს ილია გულის სიღრმისეულობისა და უხილაობის თავისთავად ცხად ჭეშმარიტებას. მაგრამ გული რომ პიროვნების სულიერ-მორალური ცენტრია, იქნებოდა მოხევის სააზროვნო დისკურსი. ეს ცენტრი, შუაგული, ის ადგილია, სადაც ღმერთი და ადამიანი, ღვთის ხატი, ხვდებიან ერთმანეთს. ადამიანი, როგორც homo religiosus, ამ ცენტრში იბადება. აქ არის რელიგიის დასაბამი. ეს ისეთი იდუმალ-ირაციონალური სიღრმეა, რომელსაც არათუ ვინმე სხვა ვერ „ჩახედნის“, არამედ თავად გულის „პატრონისთვისაც“ ბოლომდე შეუმეცნებელია, ბოლომდე გაუხსნელია. პიროვნების გამოუთქმელი უნიკალობა და ყველა მისი ფასეულობა აქ არის დაფარული. სულს, სამშვინველს, გონებას აქვს თავისი გამოხატულება, მაგრამ გული, მისი შიგთავსი, თავისი არსებით გამოუხატველია, როგორც ღმერთი, რომელიც ადამიანის გულში ჰგიეს და მისი სიღრმიდან წინასწარმეტყველებს. „ღრმა არს გული უფროჲს ყოველთასა, და კაც არს, და ვინ ცნას იგი“ იერ. 17:9), და მხოლოდ „მან უწყის საიდუმლოჲ გულისაჲ“ (ფსალმ. 43:22).

კვლავ წავიკითხოთ „მგზავრის წერილების“ ერთი ქრესტომათიული აბზაცი, რომელიც თავის დროზე ქართული სკოლის საშუალო მოსწავლემაც კი ზეპირად იცოდა:

> ოთხი წელიწადი იყო, რაც მე რუსეთში ვიმყოფებოდი და ჩემი ქვეყანა არ მენახა. ოთხი წელიწადი!.. იცი, მკითხველო, ეს ოთხი წელიწადი რა ოთხი წელიწადია! პირველი, რომ მთელი საუკუნეა მისთვის, ვინც თავის ქვეყანას მოშორებია. მეორე, ეგ ოთხი წელიწადი ცხოვრების საძირკველია, ცხოვრების წყაროს სათავეა, ბეწვის ხიდია, სიბნელისა და სინათლის შუა ბედისგან გადებული. მაგრამ ყველასთვის კი არა, მარტო იმათთვის, ვინც რუსეთში წა-

(დასახ. ნიგნი, გვ. 162). ამავე კონტექსტში გავიხსენოთ ოთხი შავჩოხიანის (ალექსანდრე აბაშელის, პავლე ინგოროყვას, კონსტანტინე გამსხურდიას, ვახტანგ კოტეტიშვილის) ცნობილი, აშკარად საპროგრამო ფოტოსურათი.

[54] სიტყვა „გული“ ილიას პოეზიაში სიხშირით ყველა სხვა მნიშვნელოვან კონცეპტუალურ სიტყვას („შვილი“, „ქვეყანა“, „მამული“, „ხალხი“, „დედა“ და სხვ.) საგრძნობლად აღემატება – 326 შემთხვევა, „მგზავრის წერილებში“ – 14.

სულა, რათა ჭკუა ავარჯიშოს, ტვინსა და გულს მოძრაობა მისცეს, – ფეხი აადგმევინოს. ეს ის ოთხი წელიწადია, რომელიც ჭაბუკის ტვინში და გულში გამოჰკვანძავს ხოლმე ცხოვრების კვირტსა. ეს კვირტი კიდევ ის კვირტია, რომელიდამაც მშვენიერი და ბრწყინვალე მტევანიც გამოვა და ძალლყურძენაცა. ოო, ძვირფასო ოთხი წელიწადო! ნეტავი იმას, ვისაც შენგან გადებული ბეწვის ხიდი ფეხთაქვეშ არ ჩასწყდომია, ნეტავი იმას, ვინც შენ რიგიანად მოგიხმარა.

გარკვეული მხატვრული პოზით რეტროსპექტივიდან სავარაუდო მომავლისკენ მიმართული ეს სიტყვები სიმბოლურია. აქ მგზავრი თავისი ცხოვრების სასიცოცხლო იდეის ჩასახვის პირობებზე ლაპარაკობს. სამ წელს, რომელიც პეტერბურგში გაატარა, ოთხ სრულ, ინიციაციის ბადალ წელიწადად აქცევს. ოთხი წლით სამშობლოს უნახაობასაც (თუმცა სამ წელიწადში ერთხელ ჩამოსული იყო საქართველოში), სამშობლოსგან ტრანსცენდირებას[55], ინიციაციის ენაზე იზოლაციას, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს. იმ „ოთხ“ წელიწადში, უცხოობაში, „რუსობაჩი“ (მოხევის სიტყვა რომ ვიხმაროთ) მისი ცნობიერებას ეუფლება მამულის მისტიური ხატი. იგი წერს საპროგრამო „პოეტს“ (1860), ლექსებს „უცხოეთში“ (1858), „ქართვლის დედას“ და სხვათ, თარგმნის პუშკინისა (1858) და ლერმონტოვის ასევე მისთვის საპროგრამო „წინასწარმეტყველს“ (1860). იმ „რუსობაჩი“ ჩენილმა კვირტმა, რაზეც მგზავრი ლაპარაკობს, ნამდვილად კეთილი მტევანი გამოიღო, არა იმგვარი, რისთვისაც წინასწარმეტყველი კიცხავდა ისრაელს[56].

„სხვა ვარსკვლავისთვის“ („ჩვენ უნდა ვსდიოთ ახლა სხვა ვარსკვლავს“) და „ცხოვრების კვირტისთვის“ ნამდვილად უღირდა მას „სხვა ზეცის“ ჭვრეტა და, თუნდაც, შეცვლილი სამოსელი.

2

„მისთვის ღვიის ცეცხლი გულში“ – ეს სტრიქონი „პოეტიდან“ არის. ამ ლექსში პოეტის მოწოდება წინასწარმეტყველის მისიასთან არის გათანაბრებული. და ეს მისია ქვეყნის თავდადებული სამსახურია, რომელიც, თავის მხრივ, ღვთისმსახურების

[55] მოსემაც, რომელიც „პოეტში“ პირველი პირით ლაპარაკობს და, იმავდროულად, ავტორის ალტერ ეგოა, თავისი ხალხისგან შორს და მარტოობაში მიიღო მისია.

[56] „მე დაგრგე რჩეულ ვენახად, ჭეშმარიტ თესლად დაგთესე. როგორ გადაჯიშდი და უცხო ვაზად როგორ შემეცვალე?“ (ეს. 2:21).

ტოლფასია. ღვთისმსახურება კი მსხვერპლშეწირვას გულისხმობს და, უფრო მეტიც, თავად მსხვერპლის შემწირველი ხდება მსხვერპლი, რაც ცალკე განხილვის თემაა. იოანე ოქროპირი წერდა, რომ ჯვარცმულში მეფეს ხედავს, რომელიც ტახტიდან ჩამოდის, რათა მსხვერპლად შეეწიროს ხალხის სახსნელად. აქ კი გაკვრით უნდა ითქვას, რომ მსხვერპლი, მსხვერპლობა, როგორც საკვანძო სიტყვა-ცნებაა ილიას შემოქმედებაში (იხ. „ნანა", „ქართველის დედა"), ეკსისტენციალურ-სიცოცხლისეული მომენტია და არა პოეტური მეტაფორა: მსხვერპლმა აპოთეოზით დააგვირგვინა ილიას სიცოცხლე, რამაც თავის ერთან, ლელთ ლუნიადან დაწყებული თვით მის გამწირველთა ჩათვლით, აბსოლუტური შერიგება მოუტანა მას. „პოეტის" ავტორს პროფეტული წინათგრძნობით შეეძლო ელაპარაკა წინასწარმეტყველ მოსეს სახელით, რომლის ფიგურა არაორაზროვნად იკითხება ლექსში. მოსე არა ოთხი, არამედ ორმოცი წელი იყო მონყვეტილი თავის მშობელ ხალხს და ეგვიპტური სამოსელი ემოსა. მას კიდევ ერთი ორმოცი წელი მოუხდა გარეთ, უდაბნოში, თავისი ხალხისგან სრულ იზოლაციაში ცხოვრება. მაგრამ ინიციაციის კონტექსტში ილიას ოთხი და მოსეს ოთხგზის ოცი ერთი და იგივე რიცხვია, რომლის ფარგლებშიც, არნოლდ ტოინბის სიტყვებით რომ ვთქვათ, მხსნელი გმირის „წასვლა-დაბრუნება" ხორციელდება. მსოფლიო მითოსში გავრცელებული ეს მოდელი ამგვარ კონცეპტუალურ სახეს იღებს: შემოქმედებითი პიროვნება *წასვლა-დაბრუნების* გზას ადგება, რათა დაძლიოს იმ საზოგადოების სოციალური თუ სხვა ხასიათის კრიზისი, რომელსაც იგი წარმოშობით ეკუთვნის. დაბრუნებულს მოაქვს ხსნა, თუ ის მოწოდებით მხსნელია, ან მოაქვს ცოდნა (გნოზისი), რითაც ხსნა უნდა განხორციელდეს. მაგრამ დაბრუნება არ არის უხიფათო.

დავუბრუნდეთ ილიას, რა საშიშროება შეიძლება ელოდებოდეს მას მისივე წინათგრძნობით.

> როგორ შევეყრები მე ჩემს ქვეყანას და როგორ შემეყრება იგი მე, – ვიფიქრე. რას ვეტყვი მე ჩემს ქვეყანას ახალს და რას მეტყვის იგი მე? ვინ იცის: იქნება მე ჩემმა ქვეყანამ ზურგი შემომაქციოს, როგორც უცხო ნიადაგზედ გადარგულსა და აღზრდილსა?

როგორ დახვდებოდა მას, ახალი სამოსელით დაბრუნებულს თავისი ხალხი.... გაუგებდა თუ არა მის ენას? ჯერ კიდევ რუსეთში ყოფნისას ჰქონდა მოსალოდნელი გაუგებრობის წინათგრძნობა. „ელეგიაში" (1859) გამოხატული უსასოო მარტოობის განცდა

გამოცდილების ნაყოფი არ არის. „ვიდექ მარტოკა...“ მარტოობა, რომელიც სამშობლოსგან მოშორებაში გამოიხატება, გრძელდება – მისი მოწოდების თანამდევია, როგორც პიროვნული ხვედრი. ეს ეკსისტენციალური მომენტი მას წუთისოფლის ვალად მიაჩნია. ჯერ კიდევ „ყვარლის მთებშია“ (1857) წინასწარ გამოთქმული მარტოობასთან ერთად სამშობლოსგან გაყრის, მისგან ტრანსცენდირების აუცილებლობა.

რარიგ მიყვარდით, მეგობარნო ჩემ ყმაწვილ ყრმობის,
და აწ მაშორებს თქვენგან ვალი ამ წუთის-სოფლის,
მომავლის ბედი გაყრას ითხოვს ჩემგან მსხვერპლადა...

განშორება მსხვერპლია, რომელიც, როგორც ყოველი მსხვერპლი, რაღაც უფრო მაღალი ღირებულებისთვის უნდა იქნას გაღებული. ეს მაღალი ღირებულება *მამულის* იდეაა, მაგრამ უფრო მეტია, ვიდრე იდეა, რადგან მამულის რაციონალიზება შეუძლებელია. რადგან ეს იდეა მის განცდაში უფრო სარწმუნოების სფეროს ეკუთვნის, ვიდრე პატრიოტულს და სოციალურს, რომ ყველასათვის გასაგები და, მითუმეტეს, სარწმუნო იყოს. საყოველთაოდ გასაგებია ილიას საზოგადოებრივი მოღვაწეობა, მისი საქმე – ბანკი თუ წერა-კითხვის საზოგადოება, სახელმწიფო სათათბიროში მოღვაწეობა თუ ჟურნალ-გაზეთების მესვეურობა, მამულის კონცეფტი კი ერის სიმრავლისთვის მიუწვდომელია. მოღვაწეობის ასპარეზზე სამოსელი ყველას თვალწინ იქსოვება, მაგრამ მამულის სიყვარული ერთი ადამიანის გულის სიღრმეშია დაბადებული და მთელი ცხოველმყოფელობით, იმედით, სასოწარკვეთით მისი შინაგანი გამოცდილებაა. ვერსად, ვერც მის ლექსებში, რომლებიც, ძირითადად, 1857-1860 წლებში რუსეთში იწერებოდა, ვერც პროზაში, ვერც პუბლიცისტიკაში შეხვდებით მამულის რელიგიის ანალიტიკურად გადმოცემის ცდას. პოეტი გაურბის გულში დაფარულის, „გულის ცეცხლის“ რაციონალური ენით გამოხატვას. მხოლოდ რელიგიური ტექსტებიდან მოხმობილი ძუნწი მეტაფორებით და აქა-იქ სტრიქონებში გაფანტული ალუზიებით ცდილობს „გულის ცეცხლის“ გამოტანას. მაგრამ ობიექტივაცია მას ფერფლად აქცევს. ეს იწვევს გაუგებრობას. მამულის სიყვარული, რომელიც ჩაისახა და გაღვივდა მის გულში, მასვე სატანჯველად ექცა. და იგი ორმაგად იტანჯება: ჯერ სიყვარულით გამოწვეული ტკბილი სატანჯველით, მერე მისი სიყვარულის გაუზიარებლობით.

მაგრამ, მამულო, ჩემი ტანჯვა მხოლოდ ის არი,
ის არის მხოლოდ სავალალო და სამწუხარო,
რომ შენს მიწაზედ, ამდენ ხალხში კაცი არ არი,
რომ ფიქრი ვანდო, გრძნობა ჩემი განვუზიარო!..

მამულის მსახურების რელიგიური ასპექტი, რომელიც განუზომელი ექსპრესიით გამოითქვა რუსეთში შექმნილ „პოეტში“, და განცდა არცთუ იშვიათი მოვლენაა ეროვნულობის ისტორიაში. ამავე ხანებში, როცა ილია აცხადებდა ეროვნულ-მამულიშვილურ იდეოლოგიას, მასზე ადრეც კი, პოლონელმა ნაციონალისტებმა შეიმუშავეს პოლონური რელიგიური მესიანიზმის იდეა (ვნებული და ჩაგრული მსოფლიოს მხსნელი ხდება). შორს თუ წავალთ (არც ისე შორს), XI-XII სს-ის ესპანელ ებრაელთა სიონურ მისტიურ პატრიოტიზმთან მივალთ. „სიშორის სიახლოვე“ (გალაკტიონის სიტყვები ერთ თავისებურ სატრფიალო ლექსში) იყო განცდა, რომელიც ილიას ტანჯავდა, რადგან ის ჭვრეტდა მამულის მეტაფიზიკურ ედემურ სახეს, რომელსაც საფარველი ეხურა, რეალობაში კი მის ჩრდილს ხედავდა. ამდენად, მამული ახლოსაც იყო და შორსაც. ეს სიშორის სიახლოვე ორმაგად აწვალებდა უკიდურეს დასავლეთში მყოფ ებრაელ პოეტს, რომლისთვისაც აღთქმული ქვეყანა, წმიდა მიწა, სიონი მისტიურ ხილვაში მყოფობდა, სადაც მას თავისი მტვრიანი ფეხი არასოდეს დაუდგამს, ქვეყნის მტვერი კი ენატრებოდა და ოცნებობდა მის ამბორყოფაზე.

ილიას მამული, უპირველეს ყოვლისა, არის *შენ*-კატეგორიის არსი, რომელთანაც დიალოგი შესაძლებელია. ასეთი *შენ*-მამულის გამოცხადება მისი პირველი ლექსიდანვე იწყება. „სამშობლოს მთებში“ მთები არის pars pro toto, ნაწილი იმ მთლიანობისა, რასაც მამული შეადგენს. არავის მანამდე მთებისთვის ასე არ მიუმართავს: „შენი შვილი“. ბუნების ელემენტები და სტიქიები მისი მეგობრებია, სიყვარულით და ნდობით მათთან დაკავშირებული. მაგრამ მაინც ეს ბუნება (მთები) მამულის მხოლოდ ნიშანია, მისი მიუწვდომელი შინაგანის გარე-გამოხატულებაა, ხატია, რომლის მიღმა სხვა, უფრო ძვირფასი და შორებელ-ახლობელი რეალობა იმალება. შეგვეძლო იოანე დამასკელის იკონოლოგიური ტერმინოლოგია (ენა) გამოგვეყენებინა, მაგრამ აქ ჯერ კიდევ ესთეტიკის (სერენ კიერკეგორის ტერმინოლოგიით) სფეროში ვართ, რომელიც ეთიკაში უნდა გადაიზარდოს. „არსაიდან ხმა, არსით ძახილი!.. მშობელი შობილს არას მეტყოდა“ – ვინ არის ეს გამოუცნობი „მშობელი“, რომელიც დუმს? ადამიანი გრძნობს თავის წინაშე *შენ*-კატეგორიის პირს, მაგრამ მისი დუ-

მილის გამო იგი მარტოა („ვიდექ მარტოკა...“). ის გრძნობს, რომ რაღაც მკვდარია აქ, რაღაც დაკარგულია: „სად დაუკარგავს მშვენიერ ხალხსა იმ თვით ედემში თვისი ედემი? ვის უნახავს ის, სამშობლო ჩემი?“ მართლაც, ვის უნახავს? მის გარდა, ვის შეეძლო პროფეტული განჭვრეტით განეცადა ქვეყნის, ერის, მეტაფიზიკური ჯერარსი და, იმავდროულად ეხილა ერის მფარველი ანგელოზის მოწყენილი სახე, თორემ ქვეყანას აქტუალურად ეძინა ან თუ ფხიზლობდა, სულაც არ იყო მოწყენილი (იხ. „ბედნიერი ერი“). *მოწყენა* („ჩემო კარგო ქვეყანავ, რაზედ მოგიწყენია...“) ისევ და ისევ მარტოსული პოეტ-წინასწარმეტყველის სულიერი მდგომარეობის გამოხატულება იყო.

ახლა თავიდან ბოლომდე მოვიტანოთ ერთი ლექსი, სადაც უშუალოდ, რაიმე სიმბოლიზმის გარეშე, არის გადმოცემული მამულის სიყვარულის დაბადება მის გულში, რომელიც ტკბილ სატანჯველად ექცა:

მას აქეთ რაკი შენდამი ვცან მე სიყვარული,
ჰოი, მამულო, გამიკრთა მე ძილი და შვებაI
შენს ძარღვის ცემას მე ყურს ვუგდებ სულგანაბული,
ღამე თენდება, ეგრეთ ჩემი და დღე ღამდება.

დაჟინებითა ფიქრი ფიქრზედ მოდის, გროვდება,
გრძნობა გრძნობაზედ შეუპოვრად იძვრის ჩემს გულში,
და მე არ ვჩივი, – მიხარიან, რომ ეგრეთ ჰშვრება
ჩემი ცხოვრება შენსა ფიქრში, შენს სიყვარულში.

მაშ, რა არის მამული? ის არც მხოლოდ ეს მიწაა, რადგან ის თავად მიწისგან შედგება: „შენს მიწაზედ“, მიმართავს მამულს; არც ეს ხალხი: „ამდენ ხალხში...“, ეს ხალხიც არ არის მამული, ის მის გარეშეა. სად ჰგიეს ის? წარსულში? მამულს წარსულში გრიგოლ ორბელიანი ხედავდა: მისთვის მამული წარსულში იყო თითქმის იმდენად, რომ თავად წარსული დრო იყო მამულის ეკსისტენციის (არსებობის) დრო; ილიას კი სურს, რომ მამული აწმყოში იყოს, რადგან მხოლოდ აწმყოშია სიყვარული შესაძლებელი. მაგრამ ის მიუწვდომელია და მისი გამოხატულება მხოლოდ უტყვი ბუნებაა, აქვეა – ახლოს და ახლა, არა სადღაც სანატრელ ედემში და ოდესღაც; მას ახსოვს მისი შეცნობის – მისდამი სიყვარულის დაბადების ჟამი (ალბათ კონკრეტული ადგილიც). „მას აქეთ რაკი შენდამი ვცან მე სიყვარული“. მამული ისეთივე საგანი ხდება სიყვარულისა, როგორიც ძვირფასი ქალია.

ეს რაღაც უჩვეულო რამ იყო. ამგვარ სიყვარულს ერთეულები თუ მიხვდებოდნენ და გაიზიარებდნენ („მას ერთსა მიჯნურობასა...“). ეს სრულიად წარმოუდგენელი იყო XIX საუკუნემდე. სიყვარული მაშინ ჩნდება საგნისადმი, როცა ის დაკარგულია. იესოს იგავის მწყემსისთვისაც კი სწორედ ის მეასე დაკარგული გახდა ძვირფასი. ამ ახლადგაჩენილი სიყვარულით ეძებდა მას და ამ სიყვარულმა აზეიმა მისი პოვნა. გახარებული მიმოდიოდა ნაცნობ-მეგობრებში და ახარებდა ყველას თავის ნაპოვნ სიყვარულს. მაგრამ რამდენმა გაიზიარა ის სიხარული, რამაც მპოვნელში სიყვარული დაბადა? ამ კითხვაზე პასუხი არ არის. ასე იყო ილიაც: გაუზიარებელი გრძნობის გამო მარტოდ გრძნობდა თავს. იგი რჩებოდა ობლად თავის მამულში, ობლად მამულისგან.

„მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიანო“, ამბობს რუსთველი. ილიას მიჯნურობასაც მცირედნი თუ მიმხვდარან, მაგრამ ის კატეგორიულია („კაცი არ არი, რომ ფიქრი ვანდო, გრძნობა ჩემი განვუზიარო“). რაციონალურ, ჭკვიანურ საუკუნეში ილიამ მიჯნურობის, პლატონური პროფეტული შეპყრობილობის, ირაციონალურ სამოსელში გამოახვია საყოველთაოდ ნაცნობი პატრიოტიზმის გრძნობა. – ვისთან ან როგორ შეეძლო მას ამგვარი სიყვარულის, ესოდენ ინტიმური გრძნობის გაზიარება? ამ სიყვარულზეც, როგორც ურთიერთობის სახეზე, შეეძლო მას ეთქვა რომელიღაც ბრძენისადმი მიწერილი სიტყვები: „ზოგი იმისთანა საგანია, რომ თუ არ დაინახე, ვერ ირწმენ, და ზოგიც იმისთანაა, რომ თუ არ ირწმუნე, ვერ დაინახავ“. მამულიც, როგორც ყოფიერების ერთ-ერთი იერარქიული საფეხური (ნ. ბერდიაევი), რომელიც გულის სიღრმემდე მსჭვალავს ადამიანის არსებას, სწორედ ამისთანა საგანია: თუ არ ირწმუნე, ვერ შეიყვარებ, და თუ არ შეიყვარე, ვერც ირწმუნებ. როდის და როგორ იბადება ერთდროულად სიყვარული და რწმენა? ეს იშვიათი ბედნიერი შემთხვევაა, მაგრამ ბედნიერია ეს შემთხვევა? ის ხომ მარტოობისა და ობლობისთვის სწირავს ადამიანს? აქ გაუზიარებელი სიყვარულია, მაგრამ სწორედ იმით, რომ გაუზიარებელი და შორეულია, სიყვარული მითუფრო მძაფრია. ცალმხრივი სიყვარული სიყვარულის ერთი კლასიკური სახეობაა და ასე რჩება სამუდამოდ. მისი საზრისი მისით აღვსილი პიროვნებისგან არც ახსნას, არც გაგებას არ ექვემდებარება. ოღონდ ეს შეუძლია თქვას:

მისთვის მიყვარხარ, რომ მაძლევ ტანჯვას
და ამ ტანჯვაში სრულ სიცოცხლესა.

2017

ჯვარ-ხატთა რელიგიური სისტემის ქრისტიანული სუბსტრატი

არქაიზმი, პაგანიზმი, პაგანიზაცია

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სოციალურ-რელიგიური საზოგადოებები, რომელთაც ქვემოთ საყმოებად მოვიხსენიებთ, ჩვენს ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში წარმართული ხანის გადმონაშთად, ჩვენს დღეებამდე შემორჩენილ არქაიზმად არის მიჩნეული, თუმცა ეს „გადმონაშთები" ცოცხალი ორგანიზმებია და მეტ-ნაკლები ცხოველმყოფელობით რჩება დღევანდლამდე. ისმის კითხვა, როგორ მოხდა, რომ არქაულმა საზოგადოებრივმა წყობამ და რელიგიამ დღემდე უცვლელად მოაღწია? როგორ არის ეს შესაძლებელი, თუ ისინი დრო-ჟამის დინებაში არსებობდნენ და, ამდენად, როგორც მოვლენები, ჟამთასვლას იყვნენ დაქვემდებარებულნი? კლოდ ლევი-სტროსის თქმით, ეთნოგრაფმა თუ ეთნოლოგმა, რომელიც ცოცხალ და თანამედროვე საზოგადოებებს სწავლობს, არ უნდა დაივიწყოს, რომ ვიდრე ეს საზოგადოებები ასეთნი გახდებოდნენ, როგორნიც დღეს ჩანან ჩვენ წინაშე, მათ ხანგრძლივი დროის განმავლობაში უნდა ეარსებათ, მაშასადამე, უნდა შეცვლილიყვნენ. ის ნიშნები, თუნდაც მთელი სტრუქტურა, რომელიც დღეს არქაულად გვაჩვენებს თავს, ხომ შესაძლოა, წარსულში არსებული რაღაც ფორმის ცვლილების, გარდაქმნის შედეგი იყოს. როგორ წარმოვიდგინოთ, რომ არქაული ურთიერთობები, არქაული წყობა, რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები ზურგით მოიტანეს დღემდე ცოცხალმა ადამიანებმა და დღემდე უხდებათ ამ, თანამედროვეობასთან შეუთავსებელი, გადმონაშთის ზიდვა. ლევი-სტროსი, საბოლოოდ, ასკვნის, რომ ნამდვილი, რეალური არქაიზმი არქეოლოგებისა და პირველყოფილი საზოგადოებების მკვლევართა საქმეა და, შესადარებელი მასალის არარსებობის პირობებში ძნელია ერთმანეთისგან გავარჩიოთ ფსევდოარქაიზმი და ნამდ-

ვილი, რეალური არქაიზმი, როგორც წარსულის კუთვნილება[57]. დღევანდელი არქაიზმი – თავად ეს ცნება წინააღმდეგობრივია, ანაქრონიზმია. არქაიზმმა და წარმართობამ – აი, ამ ორმა განზომილებამ იმთავითვე, ამ საზოგადოებათა მეცნიერული შესწავლის დაწყებისთანავე, განსაზღვრა და დღესაც განსაზღვრავს პოპულარულ წარმოდგენებს საქართველოს ამ კუთხეთა ტრადიციულ საზოგადოებრივ და საკულტო ყოფაზე. იგი მიჩნეულია არქაიზმისა და წარმართობის ოაზისად, რომელიც თითქოს დაკონსერვებულად ინახავს საქართველოს სოციალური და კულტურული განვითარების ადრეულ ეტაპს. როგორც არქაიზმი, ისევე, და განსაკუთრებით, წარმართობა განუსაზღვრელი ცნებებია და დაზუსტებას საჭიროებს, რაც არ არის გათვალისწინებული მათი მიყენებისას კონკრეტულ მოვლენებთან. აღვნიშნავთ, რომ ერთია ისტორიული წარმართობა, კლასიკური პაგანიზმი, კერძოდ, რომელიც არსებობდა ქართლის გაქრისტიანებამდე და გარკვეულ ხანს მის შემდეგაც, და სხვაა მეორადი „წარმართობა", პაგანიზმი, რომელიც სტიქიურად აღმოცენდება ნებისმიერ ეპოქაში, თუ მისი გაჩენის პირობები შეიქმნა.

რა არის საზოგადოდ წარმართობა? არის თუ არა გააზრებული მთელი სისავსით მისი არსი, როცა ვცდილობთ მის დადასტურებას დღევანდელი მთის საზოგადოებათა საკულტო ყოფაში? შესაძლებელია თუ არა წარმართობის, როგორც ისტორიული მოვლენის, არსებობა ქრისტიანობის თექვსმეტი საუკუნის შემდეგ? ერთია წარმართობა, როგორც რელიგიური სისტემა, სხვადასხვა ხალხში თავისი მრავალსახოვანი გამოვლინებებით, რომელთა ზოგადი ნიშნები შეიძლება იყოს: პოლითეიზმი, კერპთაყვანისმცემლობა, ბუნების ძალთა გაღმერთება, ქალღმერთის კულტი, საოჯახო ურთიერთობათა პროექცია ღმერთების სამყაროში; პანთეონი, რომლის კარი პრინციპულად ღიაა ნებისმიერი კერპისათვის (რომაული პანთეონის მაგალითი უსასრულოდ გაფართოების ტენდენციით; მაგალითი „ქართლის მოქცევიდან": აზოს მოაქვს მცხეთაში კერპები გაცი და გაიმი, ფარნავაზი უმატებს – არმაზს, საურმაგი – აინინას, მირვანი – დაინინას, ფარნაჯომი – ზადენს); მტკიცედ ჩამოყალიბებული მრწამსის არარსებობა, საღვთო წერილის უქონლობა (მიუხედავად დამწერლობისა და მწერლობის მაღალი კულტურისა, საბერძნეთისა და რომის წარმართულ რელიგიებს არ ჰქონიათ წერილი) და სხვა. ვინ აღმოაჩინა ქართულ სინამდვილეში მრავალღმერთიანობა,

[57] К. Леви-Стросс, Понятие архаизма в этнологии: В кн.: Структурная антропология, М., 1985, გვ. 101.

კერპები, ქალღმერთის კულტი, ვითარცა ღმერთების დედისა, ან ღვთაებრივი ოჯახი პანთეონში? ნუთუ ფშავის ან ხევსურეთის რომელიმე თემში არსებული სალოცავები (წმინდა გიორგი, მიქიელი ანუ მიქაელ მთავარანგელოზი, ღვთიშობელი და სხვანი) მრავალღმერთიანობის ფაქტად უნდა მივიჩნიოთ? რაღა დაგვიშლის, რომ ბარის ქრისტიანული სოფელი თავისი რამდენიმე ეკლესია-სალოცავითურთ, რომლებიც სხვადასხვა წმინდანის სახელზეა აგებული, პოლითეისტური მრწამსის საზოგადოებად გამოვაცხადოთ? მაგრამ ასე არავინ ფიქრობს. ყველამ იცის, რომ წმინდანები და მთავარანგელოზები ღმერთები არ არიან, რომ არის ერთი ღმერთი, ზეციური უფალი. ასევე არ უნდა უგულებელვყოთ ის ფაქტი, რომ ფშავისა თუ ხევსურეთის საყმოსთვის ღვთიშვილები ღმერთები და ღვთაებები არ არიან (ამას თავად მათი სახელწოდება მოწმობს: ღვთის შვილი) და რომ არსებობს მხოლოდ ერთი ღმერთი, მათი და მთელი სამყაროს შემქმნელი – მორიგე ღმერთი. სად არის აქ მრავალღმერთიანობა ან თუნდაც მისი გადმონაშთი?

ძნელია ქართულ სინამდვილეში პაგანიზმზე, როგორც რელიგიურ სისტემაზე ლაპარაკი. როგორი სახე ჰქონდა მას საქართველოში, უცნობია. ერთადერთი საისტორიო წყარო, საიდანაც ჩვენ გვაქვს მწირი წარმოდგენა წარმართულ პანთეონზე, ქართლის მოქცევის ამსახველი ტექსტია, სადაც არმაზი, გაცი და გაიმი, ზადენი, აინინა და დაინინა (თუ ინინა) მიჩნეული არიან ქართლის მფარველებად, ნაყოფიერებისა და კეთილდღეობის გარანტებად. მათი კერპები მცხეთაში მტკვარგაღმა მაღალ მთაზე მდგარან და როგორც მცველები გადმოჰყურებდნენ ქალაქს. ხალხური გადმოცემები მათ შესახებ დუმან. არ ჩანს, რომ ისინი საისტორიო წყაროებით ცნობილ თვალსაწიერში, ან რელიქტურად რომელიმე კუთხეში კულტის ობიექტები ყოფილიყვნენ. მხოლოდ აქა-იქ მიკროტოპონიმებად შემორჩა მათი სახელები (არმაზი, ზადენი).

საქართველოში დღესდღეობით აქტუალურად პაგანიზმის მხოლოდ ცალკეული ფრაგმენტული, არასისტემური გამოვლინებები შეიძლება დავადასტუროთ. პაგანიზმის გამოვლენაა, მაგალითად, რომ ქსნის ხეობაში ორი სხვადასხვა სოფლის წმინდა გიორგიებიდან ერთი მამრია, მეორე მდედრი და დღეობაზე მათი დროშებიც მათი სქესისდა მიხედვით დაეწყობოდნენ. პაგანიზმის ნიმუშია სოფელ ალმატის წმ. ბარბარესა და ნეკრესის წმ. გიორგის სასიყვარულო ურთიერთობა, რომელსაც რიტუალური გამოხატულებაც ჰქონდა. პაგანიზმის გამოვლენაა საქართველოს ბევრ კუთხეში გავრცელებული რიტუალი საღმრთოს (საღვთო,

სახვთო) სახელწოდებით, როდესაც ცალკეული ადამიანი, ოჯახი ან მთელი საგვარეულო, ზოგჯერ სოფელიც კი, შეუთქვამს ამა თუ იმ ქრისტიანულ წმინდანს საკლავს, ხარი იქნება თუ ცხვარი, ან მამალი, რომელთაც შეწირვამდე ეკლესიის გარშემო შემოატარებენ. სამაგიეროდ, წმინდანისგან პრინციპით – დო უტ დეს („ვიძლევი, რათა მომცე“) სამაგიეროს მოელიან. ეს ყოფითი ფრაგმენტი წმინდაწყლის პაგანიზმია, მაგრამ სოფლად მცხოვრებთა ცნობიერებაში იგი სავსებით უთავსდება ქრისტიანობას, რამდენადაც სისხლიანი მსხვერპლის შეწირვის რიტუალი, რომელიც ქრისტიანულმა ეკლესიამ გააუქმა, ეკლესიის გალავანში ხდება. თუმცა ბოლომდე ვერ გამოვრიცხავთ ქრისტიანულ მომენტს ამ ჩვეულებიდან: მსხვერპლი არ იწირება ცოდვის გამოსასყიდად, ანუ მას სოტერიოლოგიური ფუნქცია არ აკისრია, არამედ სამადლობელია, რომელიც წინასწარ ან პოსტ ფაქტუმ შეიწირება. ქრისტიანობამ გააუქმა სისხლიანი მსხვერპლი, როგორც რიტუალი, მაგრამ პირუტყვის დაკვლას ლეგიტიმაცია დაუწესა. დღემდე ძალაშია და ეკლესიას მარაგად აქვს, თუმცა პრაქტიკულად ნაკლებად გამოიყენება, კურთხევანის ტექსტები, რომელთაც მღვდელი წარმოთქვამს პირუტყვის დაკვლისას[58]. მიზანი ცხადია: საკლავი რომ კანონიერი იყოს, იგი კურთხეული უნდა იყოს (მკაცრი ქრისტიანული აზრით, სხვაგვარად დაკლული პირუტყვის ხორცი არც იჭმება). დღესასწაულებზე ეკლესიის გალავანში დაკლულ საქონელს ახლავს გარკვეული ლეგიტიმურობა, თუმცა დამკვლელი, ჩვეულებრივ, საერო პირია; ზოგიერთ კუთხეში ამ ფუნქციას ოჯახის ან გვარის უხუცესი წევრი ასრულებს, ზოგან – უფლებამოსილი, საკულტო სტატუსის მქონე პირი, რომელიც სხვადასხვა სახელწოდებით არის ცნობილი.

„ჯვარის მსახურნი“

ქრისტიანულ ეპოქაში ყოველ გადახვევას საეკლესიო კულტმსახურებიდან შეიძლება პაგანიზმის კვალიფიკაცია მიეცეს, მაგრამ ვერ ვილაპარაკებთ კლასიკური წარმართობის გადმონაშთებზე, ან მის აღდგენაზე, ან, თუნდაც, მის ადაპტაციაზე ქრისტიანობასთან. ერთადერთი ტერმინი, რაც შეგვიძლია ამ მოვლენას მივუსადაგოთ, ეს არის პაგანიზაცია, ანუ მეორეული პაგანიზმი (ლიტერატურული ნაწარმოების ფოლკლორიზაციის ანალოგიურად). ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში დადასტურებულია მოვლენათა მეორეულად აღორძინების ფაქტები

[58] დიდნი კურთხევანი, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და სქოლიოები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ. I, თბ., 2002. გვ. 385.

სხვადასხვა (სოციალურ, რელიგიურ, მხატვრულ...) სფეროდან. კერძოდ, ლაპარაკია ფოლკლორული სიუჟეტების, დიდი ოჯახის, ყავლგასული არტეფაქტების და სხვა მოვლენათა აღორძინებაზე სხვადასხვა ისტორიულ პერიოდში. ჩვენი თემისთვის განსაკუთრებით საინტერესოა გვაროვნულ-ტომობრივი სამხედრო ორგანიზაციის არქაული ფორმების აღდგენის ფაქტი იუგოსლავიის შავმთელებში (черногорцы), რომლებიც ზემო ზეტის მთებში გაიხიზნენ თურქი დამპყრობლების წინააღმდეგ ბრძოლის გასაგრძელებლად[59].

პაგანიზაცია არის ქერქი, რომლის შიგნით ჩვენ შეგვიძლია ქრისტიანული შინაარსი დავინახოთ. ვითარება თითქოს პარადოქსულია: რაც უფრო მივდივართ სიღრმეში, მით უფრო ვადასტურებთ ქრისტიანობის კვალს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ქრისტიანული შრე უფრო ძველია, ვიდრე წარმართული ელემენტი. ის სუბსტრატული ფენაა და არა შემდეგდროინდელი დანაშრევი, როგორც ჩვენს ეთნოგრაფებს წარმოუდგენიათ. მომყავს სამი მაგალითი.

1. კართანის ცნობილი ანდრეზის კოპალას ქვა, რომელიც დევმა მოიტაცა არაგვის დასაგუბებლად, სხვა არაფერია, თუ არა ეკლესიის ნანგრევებიდან კართანაში გადმოვარდნილი საკურთხევლის ქვა. აქედან ცხადია, კოპალასა და დევის შერკინების ეპიზოდი გაცილებით გვიანდელია, ვიდრე ქრისტიანული ეკლესია. შეიძლება ითქვას, რომ „წარმართული“ ანდრეზი ეკლესიის ნანგრევზეა დაშენებული.
2. ხევსურული ანდრეზი გვამცნობს ხმალაში მდგარ მირონდინარე ალვისხეზე, რომ მიოსგან ჩამონადენი მირონი ალვისხეს ძირში არსებულ საფარველდადებულ დარანში გროვდებოდა. იქაობაივ სანთლებით იყო გარაპრაპებულიო და ხთიშვილები ჩაიდოდნენ დარანში და ერთ ანგელოზი ოქროს ბოთლებში უსხეამდა მირონს საყმოთა სალოცავებში დასარიგებლად[60].
3. დღევანდელი ბარისახოს მახლობლად მდებარე სალოცავი სახელწოდებით ხმალა გუდანის დაწინაურებამდე ისეთივე ცენტრი იყო ხევსურეთისა, როგორიც მცხეთა სრულიად საქართველოსი. ხევსურული ანდრეზი ინახავს იმ დროის ხსოვნას, როცა ხევსურეთის ჯვარ-ხატებში

[59] К. В. Чистов, Традиционные и «вторичные» формы культуры, Расы и народы, Ежегодник, 5. 1975, გვ. 32-41.

[60] ზურაბ კიკნაძე, ანდრეზები, ილია ჭავჭავაძის უნ-ის გამ-ობა, 2009, გვ. 13.

გამოიყენებოდა მირონი, რაც არსებული ჩანაწერების მიხედვით და, მით უმეტეს დღეს, საკულტო პრაქტიკაში აქტუალურად არ არის დადასტურებული. ანდრეზი, რომელიც მოგვითხრობს „მითურ-წარმართული" მირონის განაწილებაზე ხევსურეთის ჯვარ-ხატებს შორის, იმაზე ადრე ვერ შეიქმნებოდა, ვიდრე მცხეთაში, საქართველოს ქრისტიანულ ცენტრში, არ დაიწყებოდა მირონის დულილი და იქიდან მისი განაწილება საქართველის ეკლესიებში. ხევსურული ანდრეზის ამ წყაროდან წარმომავლობას დამატებით ისიც ადასტურებს, რომ ზემო თიანეთში, სადაც თავი მოიყარა ხევსურეთიდან გადმოტანილმა სალოცავებმა, ხმალა და სვეტიცხოველი ერთმანეთის მეზობლები არიან. ასევე მეზობლობენ ისინი კახეთის სოფლებში – საბუესა და ალმატში. საკრალიზმის ნიშნად მირონი ოქროს ბოთლებში ისხმება. ხევსურული ანდრეზი ამგვარად ინახავს პიეტეტს მისი სიწმინდისადმი.

4. ფშავისა და ხევსურეთის დღეობათა რიგი ქრისტიანულ საეკლესიო კალენდარზეა გაწყობილი. დღესაწაულთა, რიცხვით თორმეტის, დასაწყისის გასაღები ფშავში პეტრეპავლობის, ხოლო ხევსურეთში – ათენგენობის თარიღში ძევს. თუ ეს თარიღები დაიკარგა, ჯაჭვი მთელი წლის დღესასწაულებისა ჩამოიშლება. ამიტომაც შენახულია ფშავში პეტრეპავლობის დღე 29 ივნისი, რომლის მომდევნო კვირას გოგოლაურთის თემი იწყებს დღეობას, ორშაბათს – ლაშარში იკრიბება 12 თემის დროშა, სამშაბათს – თამარ-ღელეში (თამარის სალოცავში), ოთხშაბათი მარხვის დღეა, საკლავი არ იკვლის, ჯვარ-ხატი დუმს; ხუთშაბათი ეკუთვნის იახსარს, პარასკევს საკლავი არ იკვლის და ა. შ. ამგვარად, პეტრეპავლობის (ქრისტიანული დღესასწაულის) შემდგომ კვირაზე მიბმით მისდევს ერთმანეთს ფშავისხევის 12 თემის დღესასწაულები.

5. რაც შეეხება ათენგენობას, საეკლესიო კალენდრის მიხედვით, იგი რვა დღით წინ უსწრებს პეტრეპავლობის დღეს. „თთუესა ივნისსა კთ (29) ხსენებაჲ წმინდათა მოციქულთა პეტრესი და პავლესი ჰრომეს შინა უწინარეს რვისა დღისა ვარდობისა"[61]. ხევსურულ კალენდარში, ის-

[61] კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბ., 1956, გვ. 130. ჩვენ დროში გამოცემულ საქართველოს ეკლესიის კალენდარში „მღვდელმოწამე ათინოგენისა და ათთა მოწაფეთა მისთა" ხსენება მოდის 16 ივლისზე ძველი სტილით (ახლით 29 ივლისზე). ძველად კი ეს დღესასწაული

ევე როგორც ძველ საეკლესიო კალენდარში, ვარდობა და ათენგენობა ერთმანეთს ემთხვევა („დღესა ვარდობასა წამებაჲ ათენაგე მღუდელმოძღურისაჲ“). როგორც კ. კეკელიძე აღნიშნავს, საეკლესიო ცხოვრებაში ძველად ათენგენობის პოპულარობა იმით იყო განპირობებული, რომ ამ წმინდანის ხსენება ორი საეკლესიო პერიოდის მიჯნად იყო მიჩნეული[62]. ხევსურეთში კი ათენგენობის პოპულარობა დაკავშირებულია ამ პერიოდიდან მთის გზების გახსნასთან, როცა ბარში მცხოვრებთ საშუალება ეძლევათ დაესწრონ დღესასწაულს, რის გამოც ყველაზე ხალხმრავლობა ამ დღესასწაულზე მოდის. ცხადია, საყმოს, ყოველ შემთხვევაში დღეს, წარმოდგენა არა აქვს წმინდა მღვდელმოწამე ათენოგენე ეპისკოპოსზე, რომელიც IV საუკუნეში ეწამა, მაგრამ ეს სახელი, რომელიც ხალხური დღესასწაულის სახელწოდებად (ათენგენობა, ათინგენობა, ათენაგობა) იქცა, იმდენად შეეზარდა ხევსურულ (და არა მხოლოდ ხევსურულ, არამედ თუშეთის, მთის რაჭის, დიდი ლიახვის) ჯვარ-ხატთა სისტემას, რომ ზოგიერთი მკვლევარი მას წარმართულ ღვთაებადაც მიიჩნევს[63]. გაუგებრობაა ასევე ლაპარაკი „ათენაგეს კულტზე“[64]. ათენგენობის დღესასწაულზე ემსახურებიან არა ათენგენას, არამედ იმ ჯვარს, ღვთისშვილს (წმინდა გიორგი, მთავარანგელოზი მიქაელი და სხვანი), რომლის საყმოშიც სრულდება დღესასწაული.

და თუ მაინცდამაინც ცნებას „წარმართული“ გამოვიყენებთ ამ საზოგადოებათა რელიგიური ყოფის მიმართ, მისი შინაარსი მხოლოდ პირობითი იქნება. კლასიკურ წარმართობასთან საქართველოს მთიანეთის „წარმართობას“ შეხების საერთო წერტილი ვერ გამოეძებნება. ამ საზოგადოებებში არ დასტურდება წარმართობის არც ერთი ნიშანი. აღარ ვლაპარაკობ იმაზე, რომ საყმოს საკულტო ტექსტებში „ღვთაების“ ვერც ერთ სახელს ვერ მივაკვლევთ. მთიანეთის საზოგადოებათა რელიგიურმა ცნობიერებამ (შეგნებამ) არ იცის მრავალღმერთიანობა, მისთვის წარმოუდგენელია სიტყვა „ღმერთი“ მრავლობითში, არ იცნობს არც დედრ ღვთაებას, როგორც მამრი ღვთაების მეუღლეს, და სხვა რეალი-

---

მოძრავი იყო (ავტ.).

[62] იქვე. გვ.128.

[63] ს. მაკალათია, მთის რაჭა, თბ., 1987, გვ. 87.

[64] კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბ., 1956, გვ. 128.

ებს, რომელთა გარეშე წარმართობა კარგავს თავის სახეს.

არსებობს ქართველ მთიელთა სარწმუნოების კლასიკური-ხანისეული ლაკონიური, მაგრამ ტევადი დეფინიცია, რომელიც მისი სარწმუნოების ობიექტურ და სუბიექტურ მხარეებს განსაზღვრავს. „ისტორიათა და აზმათა“ ტექსტში ვკითხულობთ (1212 წ.):

> მათ უკუე ჟამთა იწყეს მთეულთა განდგომად, კაცთა ფხოველთა და დიდოთა. დიდონი უკუე ბუნებითა მშთვართა და უხარშავსა ჭამენ, და მრავალნი ძმანი ერთსა დედაკაცსა მიიყვანებენ ცოლად. რომელნი უჩინარსა რასამე ეშმაკსა თაყუანის-ცემენ და ზოგნი უნიშნოსა შავსა ძაღლსა, და ამას ჰყოფენ. ხოლო ფხოველნი ჯუარის მსახურნი არიან და ქრისტიანობასა იჩემებენ. ამათ იწყეს რბევად და ხოცად და ტყუეობად ცხადად და ღამით[65].

იგივე ტექსტი ქრისტიანებს ურჯულოთა საპირისპიროდ მოიხსენებს როგორც „ჯვარის მსახურთ“ („სპარსნი, რომელნი პირველითგან მოაქამამდე და წალმართ მიუკუნისამდე მტერ არიან ჯუარისმსახურთანი...“[66]). ფრაზის მეორე ნაწილი – „ქრისტიანობას იჩემებენ“ – ფხოველთა რელიგიურ თვითშეგნებას გამოხატავს, ანუ მემატიანეს თუ ქრონისტს, რომელიც განდგომილთა შემოსარიგებლად თუ დასასჯელად წასულ ათაბაგს ახლდა, სურს თქვას, რომ ისინი თავიანთ თავს ქრისტიანებად მიიჩნევენ. თუმცა მის მიერ ნახმარი ზმნის ფორმა „იჩემებენ“ იმაზეც მიუთითებს, რომ ქრონისტი ეჭვდება მათი ქრისტიანობის ნამდვილობაში. ცხადია, იგი დაინახავდა საგრძნობ განსხვავებას ბარში არსებულ ქრისტიანობასა და იმ საკულტო პრაქტიკას შორის, რისი თვითმხილველიც საქართველოს მთიანეთში გახდა. საგულისხმო აქ ის არის, რომ რაც მოხვდა ქრონისტის თვალში და რამაც განსაზღვრა მისთვის ფხოველთა რელიგიის სახე, ეს ჯვარის ნიშანი იყო. ფხოველთა საპირისპირო სურათს ეხედავთ იმ ტომის ასევე ლაკონიურ, თუმცა მაინც კონკრეტულ აღწერი-

---

[65] ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, სახელგამი, თბ., 1955, გვ. 111.

[66] „სპარსნი, რომელნი პირველითგან მოაქამომდე და წალმართ მიუკუნისამდე მტერ არიან ჯუარისმსახურთანი...“ (ქართლის ცხოერება, დასახ. გამოც., გვ. 191); „...და წარგწყმიდეს შენ და ქუეყანა შენი და დაიპყრეს წარსაწყმედელად ყოველთა ჯუარისმსახურთა, ჭეშმარიტად ამას იმზადებ თავისა შენისათვის და ყოველთა ჯუარის მსახურთათვის“ (იქვე) და „ჯუარის მოსავებს“ („მოსავნი ჯუარისანი“), რაც, ცხადია, „ჯვარის მსახურის“ სინონიმია (შდრ. ტერტულიანეს crucis religiosi).

ლობაში, რომელიც ფხოველებთან ერთად განუდგა ტახტს. ესენი წარმართი დიდოელები არიან.

თუ სადმე წააწყდა ქრონისტი წარმართობას, ეს დიდოელთა საზოგადოება იყო. კონტრასტი აშკარაა. ჩანს, ფხოველები და დიდოელები არა მხოლოდ სხვადასხვა რელიგიის აღმსარებლები არიან, არამედ განსხვავებულ კულტურულ ფორმაციებში იმყოფებიან. უნდა მივაგოთ პატივი ანონიმ ქრონისტს ამ თავისი დაკვირვების შესაშურ პროფესიონალურ დონეზე ჩამოყალიბებისთვის. სწორედ ასე იქცევა თანამედროვე ეთნოლოგი უცხო საზოგადოების აღწერის დროს – სულ მცირე სამ პარამეტრში განიხილავს მის ყოფას. შესაძლოა, მას უფრო მეტი დრო დასჭირვებოდა ამისთვის, ვიდრე XIII საუკუნის ქრონისტს, რომელსაც, უნდა ვიფიქროთ, არავითარი კვალიფიკაცია არ ექნებოდა და არც მეთოდი, რომლითაც ხელმძღვანელობა შეეძლებოდა. სამ თვეში, რამდენ ხანსაც ათაბაგი იმყოფებოდა იმ არემარეში, ქრონისტმა შეძლო შეეცნო დიდოელთა საზოგადოების ხასიათი და თითქოს ინტუიციურად გამომუშავებული გეგმის მიხედვით აღეწერა იგი. ქრონისტმა დაგვანახვა მათი კულტურული ვინაობა სამი ნიშნის მიხედვით, რომელთაც ძველ დროში ტომთა ერთმანეთისგან გასარჩევად იყენებდნენ. რას ჭამს ხალხი, როგორი აქვს სოციალური ურთიერთობა, როგორი აქვს სარწმუნოება. გარეშე რაიმე სურვილისა, რომ მკაცრი შეფასება მიეცა დიდოელთა ყოფისთვის, ქრონისტი ერთადერთი კომენტარით კმაყოფილდება: „და ამას ჰყოფენ“. დაე, მკითხველმა განსაჯოს, რა მანძილი აშორებს ერთხმად აჯანყებულ დიდოელებს და ფხოველებს.

ჯვარი, ხატი და ღვთისშვილი

ორიოდე სიტყვა „ჯვარზე“, როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა თაყვანისცემის ობიექტზე.

ზემოთ ჩვენ ქრონისტის „ჯუარის მსახურნი“ იმავე ტექსტის „ჯუარის მოსავს“ გავუთანაბრეთ. მაგრამ სამამულო ეთნოგრაფიის სკეპტიკური აზრი ამ ორ ჯვარში ერთმანეთისგან დიამეტრულად განსხვავებულ რაობებს ხედავს. მისი შეხედულებით, ფხოველთა ჯვარის მსახურებას არავითარი კავშირი ქრისტიანულ ჯვართან არა აქვს. ფხოველთა ჯვარი და დღევანდელ ხევსურთა ჯვარი, მისი აზრით, ქრისტიანობამდელი წარმართული ჯვარია; ჯვარის თაყვანისცემა ქრისტიანობამდელი ფაქტია. რა შეგვიძლია ვთქვათ ამის თაობაზე? მართალია, ჯვარის ნიშანი არქეოლოგიურად ქრისტიანობამდე გაცილებით ადრეა დადასტურებული საბეჭდავებზე ან სხვადასხვა ინვენტარზე (სუზა,

შუმერი), მაგრამ ეს მხოლოდ ნიშანია და არა საგანი, რომელიც შეიძლებოდა თაყვანისცემის ობიექტი გამხდარიყო. თავად ჯვარი, როგორც შექმნილი საგანი – არტეფაქტი, რომელიც ერთმანეთზე გარდიგარდმო დაწყობილ ძელებს ან სხვა მასალის ღეროებს გულისხმობს, არც ერთ ქრისტიანამდელ არქეოლოგიურ შრეში არ აღმოჩენილა. დღეს ბევრი საუბარი შეიძლება ჯვარის, როგორც ნიშნის (სიგნუმ ცრუცის), სემანტიკასა და სიმბოლიკაზე, მაგრამ რაც აქამდე თქმულა, ქრისტიანული საზრისებით არის ნათქვამი და ჯვარი გააზრებულია, როგორც ყველაფერ იმის შეჯამება, რაც ქრისტიანობამ მოიტანა და ჩადო მასში (საკმარისია, გადავხედოთ სიმბოლიკის ნებისმიერ ენციკლოპედიას). მაგრამ რას ხედავდა ძველი კაცი ჯვარის ნიშანში, რომელიც, მაგალითისთვის, ხარებთან ერთად არის გამოსახული სუზის დამწერლობამდელ საბეჭდავზე, ძნელი ამოსაცნობია. ჩვენ არ შეგვიძლია მივაწეროთ ჯვარის ამ კონკრეტულ გამოსახულებას ის სემანტიკა, რომლითაც იგი უკანასკნელი ორი ქრისტიანული ათასწლეულის განმავლობაში დაიტვირთა. აქედან გამომდინარე, არ გვაქვს უფლება, ქრონისტისეული კვალიფიკაცია „ჯუარის მსახურნი არიან", მოვწყვიტოთ ქრისტიანულ კონტექსტს და ჯვარის ჰიპოთეტურ წარმართულ კულტთან გავაიგივოთ. ჩვენ საშუალება გვაქვს გავეცნოთ ამ „ჯუარის მსახურთა" კიდევ ერთ შეფასებას რელიგიური კუთხით. ოთხნახევარი საუკუნის შემდეგ 1770 წლის აღწერის ტექსტი ამგვარ სურათს გვიხატავს:

> არს ხევსურეთი, კერძო ქრისტიანე, ჩვენის მოუცლელობით და უამთ ვითარებით სჯულზედ ნამხდარნი. კომლი ათას ორასი.
> არს ფშავი, მართლმადიდებელი ქრისტიანე. კომლი ათასი[67].
> არს თუშეთი, მართლმადიდებელი ქრისტიანე. კომლი ათას ოთხასი.
> არს დიდოეთი, ლეკისგან წართმეული ამ ასს წელიწადში. კომლი ოთხი ათასი[68].

ამ ხანისთვის, როგორც ვხედავთ, ისტორიულ ფხოვში მოსახლენი ხევსურებად და ფშაველებად იწოდებიან. ვახუშტის ცნობა „აწ უწოდებენ ფშავ-ხევსურსა, რომელთა პირველ ეწოდათ

[67] შდრ.: „სარწმუნოებით ხევსური ნახევარ-ქრისტიანია და ფშაველზე ნაკლებად ესმის ქრისტიანული სწავლა მოძღვრება" (ვაჟა-ფშაველა, თხზ. სრ. კრებ. თ. IX, 1964, გვ. 49).

[68] ვ. გამრეკელი, ზ. ცქიტიშვილი, 1970 წლის 5 აპრილის დემოგრაფიული ნუსხა, მაცნე, ისტორიის სერია, 1, 1973, გვ. 152-153.

ფხოელნი“[69], მიუთითებს, რომ ფხოვი ტერიტორიის სახელწოდებაა, ხოლო ფხოველნი – მასზე მოსახლე საზოგადოებებისა, რომელ ეთნიკურ თუ ენობრივ ჯგუფს არ უნდა ეკუთვნოდნენ ისინი. საგულისხმოა, რომ აღწერის ტექსტშიც, მსგავსად ქრონისტის ცნობისა, ფხოველთა „შთამომავლების“ – ფშაველხევსურთა გვერდით კვლავ დიდოელები იხსენიებიან, თუმცა მათ რელიგიურ მდგომარეობაზე აღწერის ტექსტი არანაირ ცნობას არ შეიცავს. არ ვიცით, რა ცვლილებებით მოაღწია დიდოელთა ეშმაკისა და უნიშნო ძაღლის თაყვანისცემამ XVIII საუკუნის დამლევს, სამაგიეროდ, ჩნდება ტოპონიმი თუშეთი, რომელიც მართლმადიდებლებით არის დასახლებული. ეს ის მხარეა, რომელსაც, ლეონტი მროველის წყაროს თანახმად, ქრისტიანობის უარმყოფელმა ფხოველებმა (ალბათ მათმა ნაწილმა) შეაფარეს თავი: „ხოლო ფხოელთა დაუტევეს ქვეყანა მათი და გარდავიდეს თუშეთს“[70]. ტექსტი მეტყველებს ფხოელთა შორის რელიგიური ნიშნით ერთგვარ დიფერენციაციაზე. მართლაც, XIII ს-ის ჯვარის თაყვანისმცემელ ფხოველთაგან XVIII ს-ის ბოლოს ერთნი – ხევსურნი, ნახევრადქრისტიანებად („კერძო ქრისტეანე“) იწოდებიან, მეორენი, ფშაველნი – მართლმადიდებლებად. გვეჩვენება, რომ ქრონისტის „ფხოველნი ქრისტიანობას იჩემებენ“ სრულ თანხმობაშია აღწერის ფრაზასთან „ხევსურეთი. კერძო ქრისტიანე“. ერთიც და მეორეც იმას ამბობს, რომ XIII ს-ის ფხოველთა და XVIII ს-ის ხევსურთა ქრისტიანობა, მიხედავად მათი თვითრწმენისა, ჭეშმარიტ ქრისტიანობად არ ჩაითვლება. ამის მიზეზად XVIII საუკუნის სამეფო ტახტი სუბიექტურ („მოუცლელობა“) და ობიექტურ („ჟამთ ვითარება“) მიზეზებს ასახელებს. ეს „მოუცლელობა“ და „ჟამთ ვითარება“ თანაბრად შეგვიძლია XIII ს-ზეც გავავრცელოთ. მაშინ ტახტმა მხოლოდ ჯანყის ჩასაქრობად მოიცალა, როცა ისინი განდგნენ, დანარჩენი ხანი „ჟამთ ვითარებას“ არის მინდობილი. ეს კი ნაყოფიერ ნიადაგს ქმნის პაგანიზაციისთვის, თუმცა და ეს მნიშვნელოვანია, პაგანიზაციის პროცესი იმ ზღვრამდე არ მიდის, რომ აღარ „დაიჩემონ“ ქრისტიანობა, ანუ იმის თვითრწმენა, რომ ქრისტიანები არიან, არ წაიშალოს. XIII საუკუნეში ამ ზღვარს

[69] ქართლის ცხოვრება IV, ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბ., 1973, გვ. 523.

[70] ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, 1955, გვ. 125. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტში თითქოს დაზუსტებულია ამ ფხოველთა ტომობრივი იდენტობა: „...და ყუარელთა ესმა ესე და გადაკრბეს თოშეთა, რომელნი უკანაჲსკნელ იპოვნეს; თრდატ მეფემან მოიყვანნა და მოხთლნა“ (ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (V–X სს.)), 1964, გვ. 89.

არ გადასულა პაგანიზაციის პროცესი და არც XVIII საუკუნის დამლევისთვის წასულა მასზე შორს. ქრისტიანობის თვითრწმენა არც XIX-XX საუკუნეებში წაშლილა. არ გვაქვს საბუთი ვამტკიცოთ, რომ ის რელიგიური სურათი, რომელსაც XX საუკუნის პირველი ნახევრის ჩანაწერები ასახავს და დღესდღეობით მეტნაკლები სისრულით დასტურდება ფშავ-ხევსურეთისა და სხვა კუთხეთა საზოგადოებებში, რადიკალურად განსხვავდება გვიანი შუა საუკუნეების მდგომარეობისგან. ყოველ შემთხვევაში, აპრიორულად უნდა ითქვას, რომ ზურაბ ერისთავის ბრძოლების ხანაში (XVII საუკუნის ოციანი წლები), „სისხლის წვიმების დროს“, როგორც ხალხში უწოდებდნენ ამ ხანას, ჯვარ-ხატთა სისტემა უკვე საბოლოო სახით ჩამოყალიბებულია. ამ დროს მხოლოდ საერთო მტრის პირისპირ დარჩენილი საყმოების კონსოლიდაცია მოხდა. ამ დროს ეს საყმოები ჯერ კიდევ არ შეადგენენ მეფის დომენს. გაბუდაყებული ფეოდალის წინააღმდეგ თავდაცვითი ბრძოლების შემდეგ ისინი, როგორც ფეოდალური ფორმაციის ნაწილნი, უმტკივნეულოდ ჩაეწერნენ პატრონყმულ ურთიერთობებში. ისინი ჩაბარდნენ მეფეს და მეფემაც, როგორც პატრონმა, შეიფარა ისინი და თავის უნჯ ყმებად გამოაცხადა. ფეოდალურ პატრონყმულ სისტემაზეა აგებული საყმოთა ურთიერთობა თავიანთ პატრონ ღვთისშვილებთან (ჯვარ-ხატებთან): ტერიტორია ეკუთვნის ღვთისშვილს, რომელმაც, მსგავსად ფეოდალისა, თავისი იარაღით რომ მოიპოვა მიწა-წყალი, თავისი ლახტის ძალით გამოსტაცა დევებს, რათა ადამიანებს მშვიდობიანად ეცხოვრათ მასზე. მითოსური ხდომილება ისტორიულ-ემპირიულ ენაზე ამგვარად შეიძლება გადმოიცეს: ადამიანებმა მოძებნეს პატრონი და ეყმენ ისევ და ისევ უსაფრთხოებისა და მშვიდობიანი არსებობისთვის. მოდი, დაგვიფარე და გეყმობით, ან, პირუკუ, მოდი, გეყმობით და დაგვიცავი. ამ მხრივ, ჩვენ შეგვიძლია პარალელი გავავლოთ ნებისმიერ ქრისტიანულ სოფელთან, რომლის მოსახლეობა შემოკრებილია ეკლესიის გარშემო და შედის მის მფარველობაში, ერთნი წმინდა გიორგის, მეორენი მაცხოვრის, მესამენი წმინდა ბარბარესი და ა.შ. ან, სხვაგვარად, როცა სოფელი თავისი მიწა-წყლით და ადამიანებით ეკუთვნის ეკლესიას ან მონასტერს, რომელსაც ემსახურებიან (ე. წ. საეკლესიო ყმები, იგივე საყმო). ჩვენს შემთხვევაში ზეციერი უხილავი ბატონის, ღვთისშვილის, და მიწიერი მეფის სახით ორი პატრონი ჰყავს საყმოს, რა მიზეზითაც ღვთისშვილი და მეფე ერთმანეთის ძმანი და მოძმენი არიან.

...ჩვენის ძმის ლაშარისჯვრის ყმათ და ჩვენს ყმათ ერთობით ფშაველთ, ასე და ამ პირსა ზედან ბატონს მამაჩვენს თიანეთით ერთი კომლი კაცი თავისი მამულით ჩვენის მოძმის ლაშარის-ჯვრისთვის შეუნირავ...[71];

ჩვენი ბრძანება არის: ჩვენო უნჯნო ერთობრივ ფშაველნო, მერმე ჩვენის მოძმის მიწებს მოხნავდეთ ხოლმე მარილისს და თავის დასტურს ღალასაც მისცემდეთ...[72].

ეს სიგელები სამეფო კარიდან არის გაცემული, ერთი მათგანი მაჰმადიანი მეფის იმამ ყულიხანისგან არის და, როგორც ვხედავთ, ბაგრატიონი მეფე, როგორც „ღვთიე ზეცით გვირგვინოსანი", თუნდაც მაჰმადიანი, იერარქიულად ლაშარის წმინდა გიორგის დონეზე განიხილავს თავს, მათზე მაღლა კი მორიგე ღმერთია და ორივენი მის შვილებად ითვლებიან. ორივეს ერთი საყმო ჰყავს და ორივენი თანაბრად არიან მორიგე ღმერთის წინაშე მასზე პასუხისმგებელნი. ხევსურთა გადმოცემით, ერეკლე მეფე თავისუფლად შედიოდა გუდანის ჯვრის დარბაზში, სადაც შესვლა რიგით ყმას ეკრძალება. გამოსვლისას უთქვამს, მე გუდანის ჯვრის მოძმე ვარო. გუდანის საყმოს მეფური პატრონობისა და მფარველობის დასტურად მეფეს ორმოცდაოთხი ხევსური ბავშვი მოუნათლავს და ნათლიაც თავადვე ყოფილა[73]. ქრისტიანული ნათლობის აუცილებელი პირობა ჯვარში ბავშვის გასაყვანად ბოლო დრომდე შემორჩა ტრადიციად საყმოებს.

რა თქმა უნდა, ძნელია საყმოს გაიგივება ჭეშმარიტ ქრისტიანულ თემთან, კერძოდ, ეკლესიის მრევლთან, მაგრამ, როგორც ითქვა, პაგანიზაციას ბოლომდე არ წაუშლია მისი ქრისტიანული სუბსტრატი. ჩვენ შეგვიძლია რამდენიმე სფეროში აღმოვაჩინოთ თავდაპირველი შრეები, რომლებიც მეორეულმა სტიქიურმა წარმართობამ, ან, უფრო სწორი ვიქნებით, თუ, გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად, ვიტყვით, ხალხურმა ნაკადმა გადაფარა. ჯერ ორიოდე სიტყვა ზოგიერთ სიტყვა-ცნებაზე, რომელთა კონცეპტუალური არსი მთლიანად ადგილობრივი წარმოშობისაა.

საზოგადოებას, თემს (communitas), საყმოს, როგორც რელიგიურ-სოციალურ ერთობას, რომელიც ერთგვარი მონადის სახეს ატარებს, აერთიანებს უხილავი მფარველი, რომლის საზოგადო (საერთო) სახელწოდება არის „ჯვარი". მაგრამ საქმე ისაა, რომ

---

[71] ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტ. I, ფშავი, 1974, გვ. 40.

[72] იქვე. 47.

[73] ს. მაკალათია, ხევსურეთი,1935, გვ. 40.

საყმოს წარმოდგენაში „ჯვარი“ არ უკავშირდება თავად გამოსახულებას, ანუ ნივთიერ საგანს, რომელიც შექმნილია ურთიერთგადაჯვარედინებული ძელებით. ის აბსტრაჰირებულია ამ სიტყვით გამოხატული საგნისგან და აღნიშნავს უსხეულო და უხილავ არსებას – ანგელოზს, რომელიც ხშირად მის სინონიმადაც იხმარება. „ჯვარის“ ამგვარ მნიშვნელობას აქვს საკმაოდ საფუძვლიანი ქრისტიანული წყარო, სადაც ის წარმოდგენილია როგორც სულიერი, დინამიური არსება[74]. „ჯვარი“, როგორც სულიერი არსება, თავის „განსხეულებას“ პოულობს ნივთიერ ჯვარში ანუ ხევსურული დიალექტით „ხატში“, რომელიც, თავის მხრივ, ასევე ქრისტიანული წარმოშობისაა (ხატი – ბერძნ. εἰκών). ქრისტიანობაში ხატი, ისევე როგორც ჯვარი, ჯვარის ნიში (signum crucis) დინამიური არსებაა; როგორც წესი, ხატი მოქმედებს იმ არსების ძალით, რომელსაც გამოხატავს. ხატში მყოფობს მისი არქეტიპი. ამგვარი პრინციპი მოქმედებს საყმოში: მისთვის უხილავი არსება – წმინდანი თუ ანგელოზი, ზოგადად ღვთისშვილი, რჩება უხილავადვე, იგი გამოუსახველია, იგი მხოლოდ სიმბოლური სახით (მტრედი, ცეცხლის ბურთვი, გირკალი, ნისლის კოტორი...) ევლინება საყმოს. საყმოს რელიგიისთვის უცნობია წმინდანთა გამოსახულებები, ხატები, რასაც წარმართობაში ვერ ჩავუთვლით. ქრისტიანობიდან გადახრა კი ნამდვილად არის. მაგრამ ეს გადახრა უფრო ხატმებრძოლეობას გვაგონებს, რამაც მშვიდობიანი აღორძინება მოგვიანებით პროტესტანტიზმში პოვა. ხატმებრძოლეობა კი თავის დროზე (VII-VIII სს.) კერპთაყვანისცემად გაგებულ ხატთთაყვანისცემას დაუპირისპირდა. რა თქმა უნდა, საყმოების ფორმირების ეპოქაში ვერ დავადასტურებთ და არც არის მოსალოდნელი, რომ არსებულიყო ხატების წინააღმდეგ ლაშქრობა, მაგრამ ფაქტია, რომ საყმომ არ მიიღო ხატი, როგორც სულიერი არსების გამოხატულება, რომლის გარეშე დღეს ქრისტიანული ეკლესია წარმოუდგენელია. თუმცა საყმო ძლებს ხატის გარეშე, მაგრამ მისი წარმოსახვა სხვა მიმართულებით მუშაობს: საყმოს რწმენის თვალი იმაგინაციურია. რას ვგულისხმობთ? გავიხსენოთ დიდგორის ბრძოლის ეპიზოდი დავით აღმაშენებლის მატიანედან. ბრძოლის აღწერის ნაცვლად ტექსტში ბრწყინავს ხატი, რომელიც სიტყვიერად ამგვარად არის გადმოცემული: „წმიდა მონამე გიორგი განცხადებულად და ყოველთა სახილველად წინაუძღოდა მას და მკლავითა თვისითა მოსრვიდა

[74] იხ. ჯვარის საკითხავი: ალექსანდრე კვიპრელის ქრონიკა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა... თ. მგალობლიშვილმა, 1978, გვ. 78-82.

ზედამოწევნილთა უსჯულოთა მათ წარმართთა“[75]. ანალოგიური ხილვები, როგორც ხსნის მითოლოგემები, ჩვეულებრივია საყმოს პოეზიაში. აი, ამის საუკეთესო მაგალითები:

ლაშარელაის ლურჯასა ფაფარ ასხავის გიშრისა,
ქორებულ გაემართება, კოტორ გაჰყვება ნისლისა,
თავის ყმათ ჩაეშველება, ხან რომ არ იყოს მისვლისა[76].

სანება ხკაზმებს ზერდაგსა, სამწყარსა, სამის წლისასა,
დაახვევს მასართავებსა, წითელის ატლასისასა,
აღვირ-ავშარას ამასდებს, წვრილ-წვრილის მასკვლავისასა,
ზედ თაოდ გადაბძანდების, კიდურს აჭეხებს ცისასა[77].

ეს და მსგავსი ხილვები საყმოს ვერბალური ხატებია, რომლებიც მყარად ზის მის ცნობიერებაში და არ მოითხოვს ფიზიკური თვალით სახილველ სახვით ხატებს. ვიზიონი ფართო სივრცეშია გაშლილი ისევე, როგორც ჯვართა ტერიტორიაზე გაფანტული საკრალური ობიექტები (კოშკები, ბეღლები, საზარეები...). კულტის საიდუმლოება შიდა სივრციდან გარეთ და ღია ცის ქვეშ გამოდის, თითქოს ხილულია, მაგრამ საიდუმლო მაინც შიგნით რჩება. ეს არის ჯვარ-ხატთა რელიგიის ერთი თავისებურება.

ის ფაქტი, რომ საყმოს საკრალურ ლექსიკონში ჯვარმა და ხატმა თავისებურად იცვალეს სემანტიკა, ყურადღებას იმსახურებს და, შესაძლოა, ამხელდეს საყმოს რელიგიური მენტალიტეტის ფუნდამენტურ საწყისს. რატომ მოხდა, რომ ჯვარმა, როგორც ცნებამ, სუბლიმაცია განიცადა და სულიერ არსებათა – ანგელოზთა ზოგადობის გამოხატვა იტვირთა. ჯვარი ეწოდა არა მხოლოდ თავისი ბუნებით (წარმოშობით) უხორცო არსებებს, რომელთაც ანგელოზებად მოიხსენებს ქრისტიანული ლიტერატურა, არამედ იმ უხილავ არსებებსაც, რომლებიც წმინდანთა დასს ეკუთვნიან. სულიერ არსებათა ამ ორ კატეგორიას საყმო მკვეთრად განასხვავებს: პირველნი ბუნებით უსხეულონი არიან,

[75] ქართლის ცხოვრება, ტ. I, 1955, გვ. 341. ეს ხატი-მითოლოგემა ბახტრიონის ომში ამოტივტივდა: „და ამა კვეთებასა შინა იხილეს მშვენიერი ჭაბუკი მხედარი თეთრსა ცხენსა ზედა მჯდომარე, რომელი წინაუძღოდა მხედრობათა ჩვენთა, ჰაერთა ზედა მსრბოლი ჭურვილითა და დასცემდა უცხოთა თესლთა მათ და უკუნაქცევდა და ძრწოლად მოიყვანებდა, რომელ იხილეს მრავალთა ქრისტიანეთა, რომელ იყო წმინდა გიორგი“ (კალმასობა, ტ. II, 1948, გვ. 111).

[76] ქართული ხალხური პოეზია, კრებული შეადგინეს ზ. კიკნაძემ და ტ. მახაურმა, თსუ გამ-ობა, 1992, გვ. 7.

[77] იქვე.

მეორენი – მათთვის საგანგებო ტერმინია შექმნილი – „ნახორციელარნი". ქრისტიანულ სულიერ სამყაროშიც ამგვარ იერარქიას ვხედავთ, რომელიც ვიზუალურად ეკლესიის კედლებზეა გამოსახული. საკურთხევლის ზემო რეგისტრში თუ ანგელოზები და მთავარანგელოზებია – ბუნებით უსხეულონი, ქვემო რეგისტრში წმინდანები მადლით ანგელოზთა სტატუსში მყოფნი (გავიხსენოთ იოანე ნათლისმცემლის ხატი ფრთიანი ანგელოზის სახით). ზოგადად, მიუხედავად ამ განსხვავებისა, მათი საერთო სახელწოდება არის ჯვარი ან ღვთისშვილი. ორივე ეს სახელწოდება ქრისტიანული წარმოშობისაა. ისინი ამ არსებათა სხვადასხვა ასპექტს გადმოცემენ. მაგრამ არსი ერთია: ისინი მეოხენი და შუამდგომელნი არიან საყმოსა მორიგე ღმერთის შორის. და კითხვა, თუ რა იყო ჯვარ-სიტყვაში ისეთი, რომ მან იტვირთა მებრძოლი ანგელოზის ან ღვთისშვილის ზოგადი სახელი, ისევ და ისევ ქრისტიანობისკენ გვაბრუნებს, კერძოდ, მას მძლეველი ჯვარის იდეასთან მივყავართ. ჯვარი, როგორც დევ-კერპთა მებრძოლი, თავის თავს ქრისტიანულ ძეგლებში პოულობს: „ჯუარი წარმომტყუენებელი არს ეშმაკთაჲ"[78], „ჯუარი განმდევნელი არს ეშმაკთაჲ"[79], „ჯუარი დამხსნელი არს კერპთმსახურებისაჲ"[80], „ჯუარი მცველი არს ქალაქთაჲ და მფარველი ყოვლისა დაბნებისაჲ", „ჯუარი საფუძველი არს ეკლესიათაჲ და დამამხობელი საკერპოთაჲ"[81]... და, ბოლოს, ყველაზე მკაფიოდ ჯვრის ღვაწლი ჩანს ფორმულაში, რომლითაც „მოქცევაჲ ქართლისაჲ" აუწყებს ქრისტიანობის ტრიუმფს კერპთაყვანისმცემლობაზე:

> და ვითარცა აღემართა ნიში ჯუარისაჲ ქუეყანასა მას ქართლისასა, მეყსეულად მას ჟამსა დაეცნეს ყოველნი კერპნი, რომელნი იყვნენ საზღვართა ქართლისათა, და შეიმუსრნეს და საკერპონი დაირღუეს"[82].

რაც შეეხება საყმოს პატრონთა მეორე სახელწოდებას – ღვთისშვილს, მასაც ფესვი ქრისტიანულ მოძღვრებაში აქვს გადგმული. ის გზა, რომელიც წმინდანებს აქვთ გავლილი, იგივე გზაა, რომლის გავლითაც კოპალა, გიორგი და სხვანი ღვთისშვილები ხდებიან. მაგრამ მათი, ისევე როგორც წმინდანთა აპო-

[78] აღექსანდრე კეიპრელის ქრონიკა, 1978, გვ. 80.
[79] იქვე. გვ. 81.
[80] იქვე.
[81] იქვე. გვ. 80.
[82] ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ნ. I (V-X სს.), 1964, გვ. 154.

თეოზი ღვთაებამდე ამაღლებას არ ნიშნავს. გავიხსენოთ, როგორ განმარტავს „ღვთის ძეთ" ანუ ღვთისშვილთ პავლე მოციქული: „რომელნი სულითა ღმრთისაჲთა ვლენან, ესენი არიან ძენი ღმრთისანი" რომ. 8:14).. მთიელთა ღვთისშვილნი ანუ „ძენი ღმრთისანი" არიან სწორედ ის არსებანი, რომლებიც მორიგე ღმერთის ნებით მოევლინნენ ადამიანებს საშველად – დევ-კერპთაგან მათ დასახსნელად (ეს არის მითოსის ცენტრალური თემა), ამიტომ ეწოდება მათ ღვთისშვილნი, რაც, ცხადია, არ გულისხმობს ფიზიკურ შვილობას, როგორც მოსალოდნელია წარმართულ-პოლითეისტურ რწმენასა და მითოლოგიაში. ღვთისშვილთა ყოველი მოქმედება ღვთის ნებით არის განსაზღვრული: რასაც ჯვარნი თავიანთი საყმოსათვის სჩადიან, ყველაფერს „მორიგე ღმერთის" ნებით სჩადიან – იგი შემოარტყამს მათ მახვილს და იგივე შეხსნის მათ მახვილს.

იმავე ეპისტოლეში პავლე მოციქული მიუწერს რომაელთ: „რამეთუ თვით იგიცა დაბადებული განთავისუფლდეს მონებისაგან ხრწნილებისა აზნაურებასა მას დიდებისა შვილთა ღმრთისაჲთა" (რომ 8:20). ამ ესქატოლოგიური აზრის შემცველი სიტყვებიდან ჩანს, რომ ღვთისშვილობა ადამიანის მომავალია, რომელიც ამ წუთისოფელში წმინდანებმა უკვე მოიხვეჭეს თავიანთი სისხლით თუ სულიერი მოქალაქეობით. საყმოს მითოსი გვამცნობს მნიშვნელოვან ესქატოლოგიურ ჭეშმარიტებას, რომელიც ქრისტიანულია თავისი არსით, რომ „ნახორციევლარი" ღვთისშვილნი – კოპალა, წმინდა გიორგი, იახსარი და სხვანი ამაღლდნენ ბუნებით ღვთისშვილთა დიდებაში, გათავისუფლდნენ რა ხრწნილებისაგან, მას შემდეგ, რაც დედამიწაზე აღასრულეს ღვთის მიერ მათზე დაკისრებული ვალი ადამიანთა ხსნისა დევ-კერპთა ბატონობისაგან.

ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში ღვთისშვილთა „ღვთაებებად" მოხსენიების უმართებულო პრაქტიკაა დამკვიდრებული, თუმცა ეს ტერმინი საერთოდ უცნობია რელიგიურ-საკულტო ტერმინოლოგიით არცთუ ღარიბი საყმოს ლექსიკისთვის. ასეთი ტერმინის გამოყენება ფშავისა თუ ხევსურეთის რელიგიური სინამდვილის მიმართ წარმართობისა და პოლითეიზმის ილუზიას ქმნის და დასაწყისიდანვე მცდარ გზაზე აყენებს მკვლევარს. ღვთისშვილთა სიმრავლე ისევე არ ნიშნავს მრავალღმერთიანობას, როგორც წმინდანთა სიმრავლე არ ნიშნავს მრავალღმერთიანობას. საყმოს სწამს ერთადერთი ღმერთი, მორიგე ღმერთი, ხოლო ღვთისშვილები, მსგავსად ანგელოზებისა და წმინდანებისა, როგორც მსახურნი, მისი ნების აღმსრულებელნი არიან.

ტრადიციულად მიჩნეულია, რომ იახსარი, კოპალა, შუბნური, თერგვაული, ბერი ბაადური ფშაველთა და ხევსურთა უძველესი წარმართული სალოცავების სახელებია და თითქოს წმინდა გიორგის (ან სხვა ქრისტიანული სახელის) უკან რომელიღაც წარმართული საკულტო სახელი უნდა იმალებოდეს. ვითარება კი სრულიად საწინააღმდეგოა: უფრო ძველია არა შუბნური, ბერი ბაადური, კოპალა თუ იახსარი, არამედ სწორედ წმინდა გიორგი. ბერ ბაადურს მიიჩნევენ ღვთისშვილის უძველეს საკუთარ სახელად, მაგრამ იგი არც საკუთარი სახელია და არც უძველესი. ბერი ბაადური გუდანის წმინდა გიორგის (იმავე გუდანის საღვთოს) ზედწოდებაა. დავსვათ კითხვა: რომელი სახელი უფრო ძველია – გიორგი თუ „ბაადური“ – მონღოლური წარმოშობის სიტყვა (ბაღათურ, ბათირ, რუს. богатырь...), რომელიც არ შეიძლება მონღოლების გამოჩენამდე არსებულიყო ჩვენს ენაში?

კარგა ხნის შემჩნეულია (ცნობილი ირანისტის ვ. აბაევის მიერ), რომ ფშავ-ხევსურთა ჯვარის სახელი „იახსარი“ ოსური წარმოშობისაა – *აეხსარ* ნიშნავს „ძლიერს“, რომლის შესატყვისები ძველირანულ დიალექტებში ასევე ანგელოზთა ეპითეტად არის გამოყენებული (მაგ., ხშათრა). ამ სესხებას თავისი ქრონოლოგიური საზღვარი აქვს: ათასწლეულების იქით ქრისტიანობამდელ წარმართობას ის არ უკავშირდება. ასევე ფართოდ გავრცელებული სახელი ღვთისშვილისა „კოპალაც“ ზედწოდებაა, თუმცა მისი მნიშვნელობა ბოლომდე არ არის გარკვეული (არსებობს აზრი, თითქოს კოპალა „კომბლიანს“, „ლახტიანს“ ნიშნავს). არის ცნობები, რომლებიც აშკარად მიგვითითებს, რომ მისი სახელის უკან წმინდა გიორგი იმალება. მაგ., სოფ. ნაფარეულთან არის ეკლესია, რომელსაც „კოპალე წმიდა გიორგის ეკლესია“ ეწოდება; უძილაურთის (ფშავისხევი) კოპალის ხატის ერთ საკულტო ნივთზე ასეთი წარწერაა: „... შემოგწირამ წმიდა გიორგისთვინ კოპალისთვინ...“ ან სახუცო ტექსტიდან: „ძალო ღვთისაო, ძალო წმიდა გიორგი კოპალესაო“[83]. ჩანს, იახსარი და კოპალა, ასევე პირქუში და ბერი ბაადური წმინდა გიორგის მხოლოდ ეპითეტებია, რომლებიც შეენაცვლა საკუთარ სახელს, შესაძლოა, მისი ნამდვილი სახელის ტაბუირების მიზნით.

ბევრი დაწერილა კვირიას სახელზე და ამ სახელის მატარებელი ღვთისშვილის თაობაზე. იგი მიჩნეულია ქართველთა უძველეს (!) წარმართულ ღვთაებად. საკულტო ტექსტებში კვირია ღვთისშვილს განსაკუთრებული ადგილი აქვს; მას არც კი რევენ სხვა ღვთისშვილებში, კვირია რანგით მათზე მაღალია,

[83] ჯვარ-ხატთა სადიდებლები, 1998, გვ. 27.

მას მორიგე ღმერთის კარზე აქვს კარავი გაშლილი, ამას გულისხმობს მისი მუდმივი ეპითეტი, რომელიც ერთგვარ ევფონიაშია მის სახელთან: „კვირია კარავიანი“, „ხთის კარზე კარავიანი“, „დიდის (ვარ. მაღლის) ხთის მოკარვე“. მისი ეპითეტი – „ანგელოზთ მეუფროსე“[84] – განსაზღვრავს მის ადგილს ჯვარხატთა იერარქიაში. სახუცო ტექსტებში კვირიას სახელი, როგორც წესი, მორიგე ღმერთის ხსენებას მოსდევს და, რაც მთავარია, მისი სახელი სამართალთან არის ასოცირებული მასთან ასოცირებული: „დიდება გამარჯვება ძალ ღვთისას, სამართალს კვირიასას...“, „ძალო ღვთისაო, სამართალო კვირაისაო...“[85]. კვირია ერთადერთია ღვთისშვილებს შორის, რომელიც მორიგე ღმერთთან ერთად იძლევა წყალობას. ხუცესი ასე ეხვეწება თავის ჯვარს, ღვთისშვილს: „შენ მორიგე ღმერთს გამაუთხოვიდი [წყალობას], დიდ კვირაეს შაახვეწნიდი“[86]; „მარიგე ღმერთს, დიდი კვირაეს გამოუთხოვიდი“[87]. „გინდოდესთ, ღმერთს მაახსენეთ, გინდოდესთ, კვირიასა...“[88]. კვირია ღვთისშვილი ფუნქციურად მორიგე ღმერთთან არის გათანაბრებული. სადიდებელში კვირიას ამ ფუნქციასთან ერთად – იყოს წყალობის მომფენელი – მისი ვინაობაც არის ექსპლიციტურად გაცხადებული: „კვირავ ცხოველო, ხვთისა და ხვთიშვილით შუამდგომელო, ქრისტეო და ღმერთო, დასწერე ჯვარი...“[89]. ეს ქრისტეა, მხოლოდშობილი ძე, რომელსაც მამის მარჯვენით უკავია ადგილი, მეტაფორულად კარავი აქვს გაშლილი. ერთადერთი მკვლევარი, რომელმაც კვირია ქრისტეს დაუკავშირა ანდრო ლეკიაშვილი იყო[90], მაგრამ მისი ნაკვლევი უყურადღებოდ, გამოხმაურების გარეშე დარჩა. არადა, აშკარაა, რომ სახელი კვირია სხვა არაფერია, თუ არა ბერძნული კვირიოს (Κυριος) – „უფალი“, რომელიც ქრისტეს სახელად არის დამკვიდრებული ქრისტიანულ მწერლობასა და სალიტურგიო პრაქტიკაში. ქრისტეა ერთადერთი, ვისაც ამ ზედწოდებით მიმართავენ („უფალო იესო ქრისტე“).

---

[84] იქვე. გვ. 40, 49.
[85] იქვე. გვ. 26, 54.
[86] იქვე. გვ. 15.
[87] იქვე. გვ. 16.
[88] იქვე. გვ. 118.
[89] იქვე. გვ. 121.
[90] ა. ლეკიაშვილი, კვირია – მაცხოვარი, „მნათობი“, N11, 1986; ა. ლეკიაშვილი, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა თეონიმიიდან: ღვთაება კვირიას სახელები და ეპითეტები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXII, „მეცნიერება“, თბ., 1987.

„რჯულზე წამხდარნი“

ხალხის შეხედულებას თავისი აქტუალური საკულტო ცხოვრების შესახებ ვაჟა-ფშაველა გვამცნობს ერთ-ერთ თავის ესეში: „... ჟამის წირვა შესდგება ჟამნიდან, სახარებიდან, ქრისტიანულის ლოცვებიდან ამონაგლეჯ ალაგებისაგან, რომელნიც თავისებურის ჩამატებულის სიტყვებით არის გაბლანდული... თვითონ ღულელი ხევისბერი, ღერენა ქისტაური, გამომიტყდა და სთქვა, რომ მართალია, ჩვენი ჟამის წირვა არეულიაო. მიზეზად არევისა შემდეგი ლეგენდა მიამბო: ხევსურეთში ბოლო დროს ერთი მღვდელი დარჩენილა. მაშინ საქართველო თათრებს სჭერიათ. ორმოცი წელიწადი ამ მღვდელს განუშორებლად ხევსურეთში უცხოვრია და ისე დაბერებულა, რომ წვერი დაბლა მიწაზე უთრევია. ორმოცი წლის განმავლობაში ცოლ-შვილი არ უნახავს. ბოლოს ამბავი მოუტანიათ იმისთვის: საქართველოში დიდი არევ-დარევაა, თათრები უწყალოდ ჰხოცენ ქართველებს, თითონ ქართველებიც მოღალატეობენ, ძმა ძმას აღარ ინდობს, შვილი მამასაო. ამ ამბის გამგონე, ჯერ სიბერისაგან დასუსტებული, ჭკუიდან შეცვლილა, წირვა-ლოცვაც არევით უსრულებია და ხევისბერებისათვისაც არევით გადმოუცია ჟამის წირვაო“[91].

მეტად მნიშვნელოვანია ეს ანდრეზი. იგი ეხმაურება დემოგრაფიული დოკუმენტის ცნობას „მოუცლელობით და ჟამთ ვითარებით სჯულზედ წახდომის“ თაობაზე, ვითარებაც დაკონკრეტებულია: კუთხე მოსწყდა ქვეყანას, ქვეყანა არეულია (კულტის მსახურის ბედში ირეკლება ქვეყნის ბედი და ამ ერთი კუთხისაც – იზოლირება და არეულობა დაღს ასვამს კულტს. ამავე დროს, ჟამისწირვის ქრისტიანულ წარმოშობასთან ერთად ანდრეზი ადასტურებს ხევისბერების მოდენილობას საეკლესიო იერარქიისგან (ცნობილია, რომ მთის თემებში კულტის მსახურთა სახელწოდებად იხმარება არა ბარული წარმოშობის ხევისბერი, რომელიც საერო თანამდებობა იყო ისტორიულად, არამედ საეკლესიო წარმოშობის ხუცესი ან დეკანოზი). ქრისტიანულ თვითშეგნებას ინახავს ეს ანდრეზი და იგივე თვითშეგნება ახლავს ხუცესთა თუ დეკანოზთა წარმოსათქმელ სადიდებლებს – „დიდება ღმერთსა, მადლი ღმერთსა, დიდება დღეს დღესინდელსა რჯულ ქრისტიანთა... ძალო ღვთისაო, ძალო წმიდა გიორგი კოპალესაო, შენ გეძახიან, გეხვეწებიან, შენ ნუ მოუწყენ და ნუ მაიძულებ ქრისტიან ხალხსა, შენსა მლოცავსა...“

„სიცოცხლე ბარში წარმოიშვა, – წერს ერთგან უილიამ ფოლკნერი, – მაგრამ გამუდმებულმა შიშმა, შიშიანობამ, გამუდ-

[91] ვაჟა-ფშაველა, „ხევსურული ქორწილი“. თხზ. სრ. კრებ. ტ. VII, 1964, გვ. 156.

მებულმა ტანჯვა-წამებამ, გამუდმებულმა სასოწარკვეთამ მთებში აიყვანა იგი. აი, რატომ უნდა კაცს მთაზე ასვლა, – დასძენს მწერალი, – მთაზე ადის, რომ კვლავ შეეძლოს უკან დაბრუნება". ჭეშმარიტად, მშვიდი, დაწყობილი ცხოვრებისაგან არ არბის ხალხი მთაში, მშვიდობიანი ქვეყნიდან არ იხიზნება ხალხი და საგანძური მთებში. ხალხი არბის სიცოცხლის გადასარჩენად, მაგრამ ცოცხლად დარჩენა არ კმარა ადამიანისათვის. მან უნდა გადაირჩინოს თავი არა მხოლოდ როგორც ბიოლოგიურმა არსებამ, არამედ როგორც მორალურმა არსებამ, მეტიც, იყოს homo religiosus – ეს მისი სასიცოცხლო მოთხოვნილებაა. ზოგჯერ კაცი თავს სწირავს იმისათვის, რომ ადამიანად დარჩეს. ბარის საქართველოს სახით კაცობრიობას, საქრისტიანოს მოწყვეტილი, იგი გზას იკაფავს დანიელ დეფოს რობინზონივით, იკრებს ძალას და ბარიდან ამოტანილი სულიერი დოვლათით ქმნის ახალ პირობებში კაცობრიული წყობის ახალ სახეს. ვინ იტყვის, როგორ წარიმართა კონკრეტულად ახალი ცხოვრება, მაგრამ ფაქტია, რომ ხალხი არ დაცემულა პოლითეიზმის საფეხურამდე, არ დაჰკარგვია რწმენა ერთი ღვთისა, რომელსაც დღემდე მორიგე ღმერთს უწოდებს. ეს რწმენა საქრისტიანო ბარიდან არის წამოყოლილი, რწმენა უხილავი ღვთისა, რომელსაც არც ბარში ჰქონია საკუთარი ტაძარი და არც მთაში უშენებიათ მისთვის კოშკები და „კვრივები". მორიგე ღმერთთან ერთად წამოიყოლა რწმენა წმინდანთა და ანგელოსთა, რომელნიც როგორც ბარში, ისე მთაში სოფლისა თუ თემის მფარველნი არიან, საყმოს ბატონები (პატრონის მნიშვნელობით), არა ღმერთები და ღვთაებები, როგორც არამართებულად იხსენიებენ მათ სამეცნიერო ლიტერატურაში, რის შედეგადაც მთიელთა რელიგიურ სისტემას პოლითეისტურ-პაგანური ნიუანსი ეძლევა. მოაქვს რწმენა ჯვარისა, რომლის დიდებულება ძველთაგანვე ჩანდა იმ ადგილზე, მტკვრისა და არაგვის შესართავთან, საიდანაც მათი აღმასვლა დაიწყებოდა. ხალხი მთაში გაიხიზნა თავისი რჯულითურთ და შექმნა იქ თავისუფალი საზოგადოება; ჩრდილოეთის მხრიდან რჯულს იცავდა ურჯულოთაგან, სამხრეთიდან – თავისუფლებას ფეოდალთა შემოტევებისაგან, ჯვარის, არა გამოსახულების, არამედ ღვთიური არსისადმი სასოებაში ვითარდებოდა მათი რჯული; იქმნებოდა ჯვარის დაარსების ანდრეზები ქართლში ქრისტიანობის პირველშემოსვლის თქმულებათა ყაიდაზე (რომელთა კვალი ბარის საქართველოში გამქრალია).

„რჯულ ქრისტიანთა"

ამჯერად და საბოლოოდ, ამ სტატიაში, ჩვენი დაკვირვების საგანია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საზოგადოებებში (ხევსურეთში, ფშავში, გუდამაყარში, მთიულეთში, ხევში, თუშეთში) მეტ-ნაკლებად შემონახული ზეპირი საკულტო ტექსტები, რომლებიც დღემდე სხვადასხვა რელიგიურ დღესასწაულზე წარმოითქმის კულტის მსახურის მიერ. ისევე როგორც კულტის მსახურთა სახელწოდებანი (ხუცესი, დეკანოზი) და რიტუალური ტერმინები (სეფე, სეფისკვერი, ტრაპეზ-სასუფეველი, ბარძიმი, ჟამისწირვა, ლიტანიობა...) ძირითადად ქრისტიანული წარმოშობისაა, ასევე ტექსტების ქსოვილსაც ატყვიათ ქრისტიანული წარმოშობის კვალი. ძირითადად და არსებითად, ეს ჯვარის კვალია. საეჭვოა, ამ ტექსტების ანალიზმა „ქართველი ტომების უძველესი რელიგიის“ სურათი დაგვიხატოს[92].

იმის გამო, რომ ამ ტექსტებში მლოცველი საყმო, მისი თითოეული წევრი ანუ ჯვარის ყმა, ღვთისშვილებს მიმართავს თხოვნით, რომ გაუწიონ შუამდგომლობა მორიგე ღმერთის წინაშე, აიტანონ მორიგე ღმერთის კარზე საყმოს გასაჭირი, მათ ვერც არაქრისტიანულად მივიჩნევთ და ვერც, მით უმეტეს, წარმართულად. რა არის იმაში არაქრისტიანული ან სპეციფიკურად წარმართული, რომ უხილავი სამყაროსადმი პიეტეტით აღვსილი ადამიანი მოითხოვს თავისი უხილავი პატრონისგან შემწეობას და მფარველობას ყველა იმ უხილავი თუ ხილული მტრისგან, თუ სტიქიურ უბედურებათაგან, რომლებიც ჩასაფრებულნი არიან მის გასანადგურებლად. მაინც რა უნდა აწუხებდეს პირქუშ ხეობებში ბარის საქრისტიანოს მონყვეტილ ადამიანებს, რა პრობლემები უნდა ავსებდეს მის ყოველდღიურობას? მას სურს, მისი ცხოვრების ყველა სფერო ნაკურთხი და დალოცვილი იყოს, რომ მორიგე ღმერთის წყალობა იყოს მასზე ყველა საქმიანობაში: შრომა იქნება, ნაოფლარს ჯვარი დაუწეროს, ბარაქა მისცეს; შესანირავი იქნება, ჯვარდაწერილი იყოს („ქრისტემ დაგწერასთ ჯვარ თქვენ ზღვენთა დ' სამსახურ“); ოჯახი იქნება, წული უმრავლოს, ქუდოსან-მანდილოსანი კეთილად ამყოფოს, სნეულება აშოროს; ბრძოლა იქნება, გაამარჯვებინოს; ნადირობა იქნება, ხელი მოუმართოს; მგზავრობა იქნება, „წალმ გახყვეს“... სათხოვარი არცთუ მრავალფეროვანია, იგი შეზღუდულია პირველადი საჭიროებებით. საყმო იმაზე მეტს არ მოითხოვს, რაც მისი ადამიანური არსებობისთვის არის აუცილებელი. მაგრამ არც სუ-

[92] ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველი მთიელების სასულიერო ტექსტები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ნ. I, ტფ., 1938, გვ. 10.

ლიერი მხარეა დაეწყებული. თუ ორთოდოქსი ქრისტიანი „მამაო ჩვენოში“ შესთხოვს ღმერთს, ნუ შეიყვანს განსაცდელში და იხსნას ბოროტისაგან, ჯვარის ყმა საყმოში გამომუშავებული ტერმინოლოგიით ამასვე შესთხოვს: „დაღირებულს მარხე ახხადიდი, გადაუგდიდი, ქვეცრიელ-მიწრიელ დაულაგმიდი“[93], „მაცილის საქმე ელირებოდეთ მთისად და ბარად, მაცილს დააშორიდი“[94]. ყმა გამსჭვალულია იმის შეგნებით, რომ იგი პასუხისმგებელია არა მხოლოდ თავისი საყმოს მფარველი ღვთისშვილის წინაშე, არამედ სხვა ღვთისშვილთა წინაშეც, რადგან ისინი ყველანი, როგორც ერთი მამის – მორიგე ღმერთის – შვილები, ერთ საძმოს შეადგენენ: „სხვანი ღვთისშვილნი თუ რას უწყრებოდნენ, მადლ ხოეშანი დაუთხოვე“[95]. საყმო აღვსილია იმედით, რომ მორიგე ღმერთისგან გადმომავალი წყალობა და მადლი გადაამეტებს მის ცოდვებს და იცის, რომ მრავალსიტყვაობით არ იზომება წყალობა და მადლი, და რომ ცოდვა ადამიანურია და არსებობს შენდობა: „რასაც მე ჩემ ენა-პირით ხსენება-დიდებას დაგაკლებთ, თქვენ თქვენ წყალობას ნუ დააკლებთ“[96], „თუ რას შაგცოდვან ან უღირსლობით, ან უმეცარობით, ან პირის ქარით, ან ფეხის ნალით, ყმა შაუწყენი, ბატონ შაუნდობარი არ იქნების“[97].

„ქრისტიანობას იჩემებენ“ – ამ შეფასების ხარისხი, თუ რამდენად შეესატყვისება ქრისტიანად ყოფნის თვითრწმენა ანუ რას იჩემებენ ფხოველთა დღევანდელი მემკვიდრენი ამ მიწაზე, შეგვიძლია ხუცობის დასაწყისი ფრაზებით შევამოწმოთ:

> დიდება ღმერთსა, მადლი ღმერთსა! დიდება დღეს დღესინდელსავ, რჯულს ქრისტიანთასავ, სამართალს ღვთისასავ, მზესავ, მზისმყოლს ანგელოზსავ! დიდება დიდს კვირაესავ, მაღლის ღვთის მოკარვესა! ღვთისაგან გამარჯვება შენდა, გიორგი ნაღვარშუენიერო... [98].

„დიდება ღმერთსა“ და „რჯულს ქრისტიანთას“ – ამ ორ მიმართვაში საყმო ხუცესის პირით ადასტურებს რწმენას, რომ არსებობს ერთი ღმერთი და ქრისტიანთა რჯული, არსებობს „ქრისტიანობის გამჩენ ღმერთი“[99] და საქრისტიანო, რომელსაც

[93] ჯვარ-ხატთა სადიდებლები, გვ. 25.
[94] იქვე. გვ. 27.
[95] იქვე. გვ. 27.
[96] იქვე. გვ. 26.
[97] იქვე. გვ. 33.
[98] იქვე. გვ. 23.
[99] იქვე. გვ. 19.

თავად ეკუთვნის და იხვეწება: „ნუ მაიძულებ ქრისტიან ხალხს"[100].

* * *

თუ გადავხედავთ ჩვენი ეთნოგრაფების ნაშრომებს, რომლებიც ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებს ეძღვნება, ერთი რამ თვალში საცემია: ეს არის ქრისტიანობის სრული უგულებელყოფა, მისი აშკარა არათუ კვალის, არამედ ზედაპირზე მდებარე პლასტის მიფუჩეჩება. თითქოს ქრისტიანობა არც კი შეხებია ხალხის ყოფა-ცხოვრებას და ცნობიერებას. მეთოდოლოგიურად სრულიად გაუმართლებელია, როცა, მაგალითისთვის, რაც სიმპტომატურია, ძვ. წ. პირველი ათასწლეულის ჯვრის გამოსახულებებს და მთიელთა სალოცავებში დადასტურებულ ჯვრებს ერთ სიბრტყეზე აყენებენ, თითქოს მათ შორის უწყვეტი მოდენილობითი კავშირის არსებობა დადასტურებული ფაქტი იყოს. არც წერილობით და არც არქეოლოგიურ მასალას ეს არ დაუდასტურებია. გამოხატავს ასეთი თვალსაზრისი „ისტორიულ ჭეშმარიტებას", რაზე აპელირებენ „წარმართობის" მკვლევარნი? იმის ნაცვლად, რომ შევიჭრათ ორი ათასი წლის სიღრმეში ჯერეთ გამოუცნობ ეთნიკურ წრეში შექმნილი ძეგლების, კერძოდ, ჯვარის გამოსახულებების დასამოწმებლად, უპრიანი იქნებოდა გაგვეხსენებინა ადრექრისტიანული ხანის ჯვრიანი სტელები და ქვაჯვარები, ესოდენ გავრცელებულნი ჩვენს ტერიტორიაზე და შექმნილნი ჩვენი უშუალო წინაპრების მიერ. ამ ქრისტიანული არტეფაქტების უგულებელყოფას, უკეთეს შემთხვევაში, გულმავიწყობას ალბათ ქვეშეცნეულად ის საფუძველი ჰქონდა, რომ „ქრისტიანული ჯვრის ფუნქცია უზომოდ არ გაფართოებულიყო წარმართული ჯვრის ადრინდელი ფუნქციის დამცრობის ხარჯზე", არ გაზვიადებულიყო ქრისტიანული ჯვრის და, საზოგადოდ, ქრისტიანული რელიგიის როლი მთიელთა კულტის ჩამოყალიბებაში. ოღონდ ქრისტიანობა არ იყოს, ყველაფერი დასაშვებია, მათ შორის ათასწლეულთა წინანდელი გაურკვეველი პაგანიზმი. ჩაგანა ასე არ ექცეოდნენ „ეეფხისტყაოსანს"? ოღონდ ქრისტიანი არ ყოფილიყო მისი ავტორი – ყოფილიყო მაჰმადიანი, მანიქეველი, ათეისტიც კი...

დასასარულ, წარმართობაზე საუბრისას მისი აპოლოგეტები ავტორიტეტებს იმოწმებენ. ჩვენც დავიმოწმოთ ავტორიტეტი. როდესაც ივანე ჯავახიშვილი ქართული წარმართობის საკითხს ეხება „ქართველი ერის ისტორიის" I წიგნში, იგი წერს: „მაგრამ თვით საგანი მეტად რთულია და დიდი სიფრთხილე და კრიტიკუ-

[100] იქვე. გვ. 27.

ლი წინდახედულობაა საჭირო, რომ უცხო ქართულად არ ვიცნათ, ახალი ძველად არ გვეჩვენოს". აი, ჭეშმარიტად ყოველი მკვლევარისათვის სახელმძღვანელო სიტყვები, რომლებიც დღეს დავიწყებულია. ამ სიტყვების ავტორმა ისტორიული მეცნიერების ბევრ სფეროში გაიტანა კვალი, მაგრამ მისი ფუძემდებლური ღვაწლი არ გვაიძულებს სიტყვასიტყვით ვიმეორებდეთ ხუთი ათეული და მეტი ხნის წინათ მის მიერ გამოთქმულ შეხედულებებს. სახელგანთქმული ისტორიკოსი ფშავ-ხევსურეთისა და, საზოგადოდ, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის რელიგიისა და მითოლოგიის შესწავლისას ეყრდნობოდა XIX საუკუნის პრესაში გაბნეულ მწირ მასალებს, ხშირად შემთხვევითსა და მეორეხარისხოვანს. მისი მოღვაწეობის პერიოდში ბევრი წყარო არ იყო გამოვლენილი, თავადაც საკმარისად არ იცნობდა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა საყმოების საკულტო ცხოვრებას. ადგილზე, მათ ცოცხალ ყოფაში რომ გასცნობოდა, მისი დასკვნები განსხვავებული იქნებოდა. დღეს სრულიად სხვა ვითარებაა. დღეს, თუ მკვლევარი ობიექტური იქნება და არ იხელმძღვანელებს წინასწარმიღებული თვალსაზრისით, დასკვნებიც რეალობის ადეკვატური იქნება.

2016

ჯადოსნური ზღაპრის ესქატოლოგია

თავის ფუძემდებლურ გამოკვლევაში „ზღაპრის მორფოლოგია“ (1928) ვლადიმირ პროპი ზღაპრის პერსონაჟს განიხილავს როგორც ერთი გარკვეული ფუნქიის მატარებელს თუ შემსრულებელს. უგულებელყოფს რა მის ვინაობას, რაც, მკვლევარის აზრით, (და ეს აზრი სწორია), ცვლად, ზღაპრიდან ზღაპარში ცვალებად სიდიდეს წარმოადგენს. „ზღაპრის შესასწავლად მნიშვნელოვანია საკითხი – რას აკეთებენ ზღაპრული პერსონაჟები, ხოლო საკითხი, თუ ვინ აკეთებს და როგორ აკეთებს, შესწავლისათვის უკვე მეორეხარისხოვანია“. – ასკვნის ვლ. პროპი. მისთვის ზღაპრის პერსონაჟი მხოლოდ და მხოლოდ ფუნქციონერია, მისი ვინაობა ზღაპრის არსის შემსწავლელს არც უნდა აინტერესებდეს; ამდენად ასეთი მიდგომა ზღაპრისადმი ფორმალისტურია, თუმცა ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ამ გზაზე გასული მკვლევარი ჭეშმარიტებამდე ვერ მივა. მაგრამ ეს იქნება ცალმხრივი ჭეშმარიტება, და არა ზღაპრის, როგორც მთლიანობის ჭეშმარიტება.

თუმცა მკვლევარს „ზღაპრის მორფოლოგიაში“ ზღაპრის ტექსტის მხოლოდ ფორმა (სტრუქტურა) ჰქონდა აღებული კვლევის საგნად და არა მისი შინაარსი ანუ იდეოლოგია, მაინც ამ „ფორმალისტურ აჩრდილში“, როგორც ეს წიგნი მონათლა თავის მეტისმეტად მკვეთრად დაპირისპირებულ სტატიაში კლოდ ლევისტროსმა, არის ამ ნაშრომში პროპის ჩანაფიქრისთვის სრულიად მოულოდნელი სხივი, რომლის გამოჩენა ვერ აიხსნება ფორმალისტური ნიადაგიდან. ეს არის მეფის ასული, რომელიც თავისი ზუსტი ვინაობით ობლად გამოიყურება მკვლევარის მიერ სახელდებულ სხვა პერსონაჟთა შორის. მავნე, მჩუქებელი, შემწე, გამსტუმრებელი, ცრუგმირი, გმირი (ნამდვილი) – ყველანი ესენი უპიროვნო ფუნქციონერები არიან პროპისეულ კანონიერ სიაში, რომელიც ჯადოსნური ზღაპრის აუცილებელ პერსონაჟთა ერთობლიობას წარმოადგენს. ამ ექვს ფუნქციონერს ემატება მეფის ასული, რათა შეიქმნას სრული (საკრალური) რიცხვი – შვიდი,

მეფის ასულია ერთადერთი, რომელიც არ ატარებს „სამსახურებრივ“ სამოსელს (ფორმას) და უშუალოდ აცხადებს თავის ვინაობას. მართლაც, ვინ უნდა შეასრულოდ „მეფის ასულის“ ფუნქცია – „მეფისასულობა“, თუ არა ისევ მეფის ასულმა? მაგრამ ზღაპრული სამყაროს ქსოვილის შემდგომი კვლევა-ძიებისას დავიწყებას მიეცა მეფისასულობის საიდუმლო, რაც მით უფრო გაუგებარია, რომ მას პროპისავე ნაშრომში მხარს უმშვენებს ისეთი მნიშვნელოვანი ფუნქციები, როგორიც არის: მხილება, ტრანსფიგურაცია (ფერისცვალება), განკითხვა, ქორწილი, გამეფება. შემთხვევით ხომ არ აღმოჩნდა, ისმის კითხვა, მის ტერმინოლოგიურ, საკმაოდ ნოვატორულ, სისტემაში ეს ფუნდამენტური დასახელებანი? თუკი 20-იან წლებში, როცა „ზღაპრის მორფოლოგია იწერებოდა, ახალგაზრდა მკვლევარის კონცეფციაში ისინი თავიანთ ძირეული მნიშვნელობით იყო წარმოდგენილი „მეფის ასულთან“ ერთად, მაშინ სრულიად გაუგებარია, რამ წარმოშვა ორი ათეული წლის შემდეგ „ჯადოსნური ზღაპრის ისტორიული ფესვები“ (1946), რომელიც აშკარად უკანგადადგმული ნაბიჯია „ზღაპრის მორფოლოგიის“ შემდეგ. მორფოლოგია, ავტორისავე აღიარებით, უნდა ყოფილიყო ის საფუძველი, რომელზედაც უნდა დაშენებულიყო ზღაპრის იდეოლოგიური სისტემის კვლევა. მაგრამ, ნაცვლად იმისა, რომ მორფოლოგიურ კვლევას მოჰყოლოდა ზღაპრის ეთიური სინამდვილის გახსნა, რომლის საწინდარი, უნდა ვიფიქროთ, მეფის ასული და ხსენებულ ფუნქციათა სემანტიკა იყო, ავტორი შეუდგა არქეოლოგიურ წიაღსვლას ზღაპრის ცოცხალ ორგანიზმში იმ მკვდარი ფენის გამოსაელინებლად, რომელიც მან ზღაპრის ისტორიულ საფუძვლად მიიჩნია, თითქოს ამ არქეოლოგიურ ფენაში შეიძლებოდა ამოკითხულიყო საიდუმლო, რასაც ნამდვილად იმარხავს ზღაპარი და რაც ქმნის მის გაუხუნარ აქტუალობას.

ნუთუ მხოლოდ იმისთვის განიძარცვა მორფოლოგიური ანალიზის მომარჯვებით ზღაპრის მარადიული ხერხემალი მისი წარმავალი სამოსელისაგან, რათა კვლავ პრეისტორიული არქეოპტერიქსის ბუმბულით შემოსილიყო? ამგვარად მესახება გზა „ზღაპრის მორფოლოგიიდან“ დაღმასვლით ჯადოსნური ზღაპრის ისტორიულ ფესვებამდე. მაგრამ ზღაპრის ჭრელი სამოსელის მიღმიდან აშუქებს ზღაპრის საიდუმლოს სხივი, რომელიც, შესაძლებელია, სწორედ მორფოლოგიური ანალიზის მეშვეობითაც გამოჩენილიყო. თუმცა არსებობს ზღაპრის საიდუმლოს შემეცნების სხვა გზაც, ინტუიტიური გზა, რომელსაც ადგას ცნობილი რუსი ფილოსოფოსი ევგენი ტრუბეცკოი (1863-1920),

თავის შესანიშნავ, დღესდღეობით მივიწყებულ ნაშრომში „სხვა სამეფოს ძიება რუსულ ზღაპარში". ავტორი უეჭველად თვლიდა, რომ „ზღაპარი შეიცავს მდიდარ მისტიურ გამოცხადებას; მისი ზეაღსვლა ყოფითობიდან სასწაულებრივისაკენ, ძიება „სხვა სამეფოსი"", წარმოადგენს სულიერი ცხოვრების უდიდეს ფასეულობას და აუცილებელ საფეხურს იმ კიბეზე, რომელსაც ხალხური შეგნება წარმართობიდან ქრისტიანობამდე აჰყავს". ავტორს მაგალითად აქვს რუსული ზღაპარი, მაგრამ მისი სიტყვები, მთელი მისი ნააზრევი რუსულ ზღაპარზე, არანაკლები ძალით მიეწერება ქართულ ზღაპარსაც და, საზოგადოდ, იმ ხალხების ზღაპრებს, რომლებიც ბიზანტიური კულტურის წრეში შემოდიან. ასევე, ვლადიმირ პროპს მორფოლოგიური კვლევის მასალად ქართული ზღაპრები რომ აეღო, დარწმუნებული უნდა ვიყოთ, განსხვავებულ დასკვნამდე არ მივიდოდა, რადგან ერთია ჯადოსნური ზღაპარი. ამას ადასტურებს პროპის მეოთხე ძირითადი თეზისი: „ყველა ჯადოსნური ზღაპარი თავისი აღნაგობით ერთი ტიპისაა".

და რაკი ყველა ზღაპარი ერთი ტიპისაა, ერთი აღნაგობისაა, ერთი უნდა იყოს მისი ჭეშმარიტებაც, რომელსაც უსათუოდ ინახავს იგი. იკვლევენ ზღაპრის შექმნა-ჩამოყალიბების ადგილს, სად და როგორ „აიწყო" იგი, მაგრამ არ დასმულა კითხვა – თუ რა შეიქმნა ზღაპრის სახით, რას გვეუბნება იგი, ნუთუ მხოლოდ და მხოლოდ წარმოსახვითი-ქვესკნელ-ზესკნელის და ცხრამთა-სიქითა ქვეყნის, ოცნებათა სამყაროს ფანტასტიკას? მხოლოდ აუხდენელ ოცნებათა გამოსახატავად არის იგი მოწოდებული, თუ რაღაც მნიშვნელოვან საიდუმლოს ინახავს ფანტასტიკის სამოსელში?

ეს ჭეშმარიტება ხომ არ არის ის მარილი, რომელიც, უკვე რამდენი საუკუნეა, იცავს ჯადოსნური ტიპის ზღაპარს ხრწნილებისაგან? ინახავს მის სტრუქტურას რღვევისაგან, რასაც ვერ ასცდა ხალხური სიტყვიერების ვერცერთი ჟანრი?

ზღაპრის ჭეშმარიტება, მისი საიდუმლო მის სხეულშია საძიებელი, მის ხერხემალშია აღბეჭდილი. მაგრამ ხერხემლის რომელ მალაში აღწევს იგი თავის სიცხადეს და განსრულებას? უნდა ვიფიქროთ, რომ ზღაპრის საიდუმლო მის დასასრულში არის გაცხადებული. მთავარი გმირის ხასიათი, მისი ძიების საგანი, ზღაპრის ფუნქციათა არსი და თანამიმდევრობა – მთელი ეთოსი ზღაპრისა გვაფიქრებინებს, რომ ზღაპარი თავისი ბუნებით ესქატოლოგიურია, რაც იმას ნიშნავს, რომ მისი დროჟამი საბოლოო დასასრულისკენ არის მიმართული.

* * *

„გამოვედ მამისაგან და მოვედ სოფლად და
კუალად დაუტევებ სოფელსა და მივალ მამისა“
(ინ. 16:28)

მაცხოვრის ეს სიტყვები შეგვიძლია წარმოვთქვათ ზღაპრის გმირის მაგივრად, იმ უფლისნულისა, რომელმაც დატოვა მამის სახელი და გავიდა წუთისოფელში თავის საკუთარ სარბიელზე. მაგრამ, ზღაპრის წესით, როგორც გარდაუვალია მისი გასვლა, ასევე გარდაუვალია დაბრუნება. გასვლაშივე ჩამარხულია დაბრუნება. როგორც მარცვალი, საიდანაც საბოლოოდ გმირის სარბიელის ანუ წუთისოფლის დასასრული აღმოცენდება.

ყოველი დასასრული რაღაც მდინარების დაბოლოებაა, მაგრამ რას აბოლოებს ზღაპრის დასასრული, რისი ბოლოა იგი?

მორის მეტერლინკი ერთგან წერს: განა შეშფოთება არ უნდა დაგვეუფლოს, როცა ზღაპრის დასასრულს გვეუბნებიან ზღაპრის გმირებზე, ბედნიერები გახდნენო? მართლაც, მას შემდეგ, რაც კაცი უკვე სამშვიდობოს არის გასული, იმ იმედის ნაცვლად, რომელიც უკიდურეს გასაჭირში, სიკვდილ-სიცოცხლის ზღვარზე კიაფობდა და რომელიც ახლა უკვე ამხდარია, ადამიანს ეუფლება შიში, რადგან წუთისოფელი ისევ და ისევ თავის წესზე დგას. კვლავ ბატონობს „მთავარი იგი ამის სოფლისაჲ“.

ამასვე გულისხმობდა მოციქული პავლე, როცა მიუწერდა თესალონიკელთ: „რამეთუ რაჟამს თქუან: მშვიდობაი და კრძალულებაჲ, მაშინ მეყსეულად მოიწიოს მათ ზედა მომსვრელი, ვითარცა სალმობაჲ შობადისა, და ვერ განერნენ“ (I თეს. 5:3). მორის მეტერლინკის სიტყვები სამართლიანი იქნებოდა, თუ ის სარბიელი ანუ ბოროტებითა და სიმუხთლით სავსე ცხოვრება, რომელიც განვლო ზღაპრის გმირმა, კვლავაც იარსებებდა. მაგრამ საიდანღა უნდა მოელოდეს ხიფათი ზღაპრის გმირებს, რომლებიც „ბედნიერები გახდნენ“, თუკი უფლისწულმა ძლია ბოროტებას და გააუქმა მისი ძალა, როგორც წარწერა გზაჯვარედინზე, „ამ გზით წახვალ, უკან ვეღარ დაბრუნდებიო“; ხოლო თუ კიდევ დარჩებოდა სადმე ბოროტების თესლი, მისგან კვლავ აღმოცენდებოდა ბოროტება, რაც ამაოს გახდიდა მთელს მის გარჯას, და მას თავიდან უნდა დაეწყო თავისი სვლა. მაგრამ ზღაპრის გმირს, რომელიც ერთია, ერთი ცხოვრება (ცდა) აქვს მოცემული და მას არ შეუძლია მისი განმეორება.

ამრიგად, არც ერთი ზღაპარი არ გულისხმობს ისეთ დასასრულს, რომლის იქით კვლავ იგივე წუთისოფელი განაგრძობს

არსებობას თავისი ბოროტებით. ზღაპრის გმირმა განვლო წუთისოფელი და ძლია მას ამ ერთი განვლით, მასზე უნდა ითქვას, რომ მას „უძლევიეს სოფელსა“, ერთი ნამცეცის რომ დარჩეს დაუძლეველი, გმირი არ დაბრუნდება უკან, მან უნდა დაასრულოს ძლევის საქმე; მისი ვალია არა მხოლოდ მამის დავალების შესრულება; რაც იყო მიზეზი მისი სახლიდან გასვლისა, არამედ წუთისოფლის დასრულება. თუ ის არ დაბრუნდებოდა უკან და სადმე, შუა გზაზე ჩაიჩეხებოდა, სამუდამოდ სოფლისაგან ძლეული, ზღაპარი მარხციანი იქნებოდა, მაგრამ განა არსებობს მარცხიანი ზღაპარი ანუ მარცხიანი ესქატოლოგია? მარცხიანი იქნებოდა ზღაპარი მაშინაც, თუ უფლისწული ცოცხალი დაბრუნდებოდა, მაგრამ უკან დარჩებოდა დაუძლეველი სოფელი და დაუმარცხებელი „მთავარი იგი ამის სოფლისა“. უფლისწული ბრუნდება უკან, როგორც „ძე კაცისა“მოდის „ძველი დღეთას“ ტახტთან, რათა მიეცეს მას „მეფობა და ხელმწიფება“ (დან. 7:27); ის გამარჯვეულია და მისი გამარჯვება აბსოლუტურია.

შინდაბრუნებული ახალ ეონში შედის, რათა ახალი ქვეყნის მეფე გახდეს, აქ მან უნდა იხილოს „ცაჲ ახალი და ქუეყანაჲ ახალი, რამეთუ პირველილ იგი ცაჲ და პირველი იგი ქუეყანაჲ წარხდეს“ (გამოცხ. 21:1). „პირველი ცა“ და „პირველი ქვეყანა“ იმ წუთისოფლის ცა და მიწაა, რომელსაც ძლია მან. ამგვარად განახლებული და განწმენდილი სამყარო იწყებს არსებობას, რაც იმის პირობაა, რომ ზღაპრის წყვილი – უფლისწული და მეფის ასული, როგორც ის პირველი ადამი და ევა, ბედნიერნი გახდებიან. ის ქორწილი, რომელიც მათი უზაკველი და უსაფრთხო ბედნიერების ნიშანია, ჩვეულებრივი, წუთისოფლური ქორწილი როდია: იგი ისეთ დღეს იმართება, რომელიც არ ღამდება, რომელსაც ამგვარად აღწერს ბასილი დიდი: „დიდი და დიდებულია უფლის დღე. საღვთო წერილი იცნობს ამ დღეს. დაუღამებელს, უხვალიოს, დაუბოლოებელს. მეფსალმუნემ მას უწოდა მერვე დღე, რადგან იგი შვიდეულიანი დროჟამის გარეშე დგას...“ ზღაპრის ქორწილს იხდიან არა იმ შვიდეულის განმავლობაში ანუ წუთისოფლის დროჟამში, არამედ მერვე დღეს და ამიტომაც ის ნაზიარებია ამ დღის მარადიულობას.

ქორწილამდე უფლისწული გზაშია, ის თავის სარბიელზეა, ვნახოთ, რას წარმოგვიდგენს ზღაპრის გმირის სარბიელი ანუ ზღაპრის სამყარო, რომელიც შინიდან გასვლის შემდეგ გაიხსნა. გავრცელებული შეხედულებით, ზღაპრული სამყარო არსებითად უპირისპირდება ჩვენს ყოველდღიურ სინამდვილეს. ამ აზრით, თითქოს, ის, რაც ადამიანურ ყოფაში განუხორციელებელია, ადა-

მიანის ფანტაზიან ზღაპრის სამყაროში გახადა შესაძლებელი. ეს ასეა ნაწილობრივ, რამდენადაც ზღაპარში ფანტასტიკური ელემენტი მონაწილეობს. მაგრამ „ფანტასტიკურობა“ არ არის არსებითი ნიშანი ამ ტიპის ზღაპრებისთვის. თუმცა ზღაპრის სინამდვილე ფანტასტიკურია იმ აზრით, რომ როგორც ყოველი სიახლე, მისი პირველხილვისას მთელი თავისი უჩვეულობით გადაიშლება ზღაპრის გმირის წინაშე, როცა ის პირველად შედის ამ უცხო სინამდვილეში. ზღაპრის ჯადოსნური ფონი მთავარი გმირის ცნობიერებაში სამყაროს პირველხილვისგან გამოწვეული განცვიფრების გამოხატულებაა, ის გაოცების ანაბეჭდია. ეს არის ბავშვის პირველხილვაში მოცემული სამყარო[101].

ზღაპრის ასპარეზი ის ქვეყანაა, სადაც გადის გმირის მთელი ცხოვრება და რომელიც ჩაივლის, როგორც ფანტასმა (ამ სიტყვის ამოსავალი მნიშვნელობით: მოჩვენება, აჩრდილი); და მაინც ეს მისი ერთადერთი ასპარეზია, სადაც იზრდება ის, მწიფდება ზნეობრივად და გონებრივად, სადაც ხდება მისი, როგორც ადამის ძის უნარების თანდათანობითი მანიფესტაცია და მის წინაშე საგანთა და მოვლენათა დაფარულ თვისებათა გამოცხადება. შემეცნება სინამდვილისა და საკუთარი თავისა; ქვეყანა, სადაც აკეთებდა პირველ არჩევანს, გადიოდა განსაცდელს, გამოიცდებოდა ერთგულებაში და თავადაც განიცდიდა სხვათა ერთგულებას; იწვნევდა მარცხს და აღწევდა გამარჯვებას; ითმენდა ღალატს, ძმებისაგან, რომლებიც ხაროში აგდებდნენ მას, რათა სამუდამოდ გაეწირათ დასაღუპად; ქვესკნელიც აქ იყო და გველშაპიც, რომელიც უნდა დაეძლია მას, რათა ტყვეობიდან დაეხსნა ვინმე დატყვევებულ-მოჯადოებული. განა ეს ქვეყანა, სადაც ამდენი ამბავი ტრიალებდა უფლისწულის თავზე და მის გარშემო, ეს ჩვენი წუთისოფელი არ არის თავისი სიავკარგით? ის წუთისოფელი, სადაც უცხოვრიათ კაცობრიობის უთვალავ თაობებს და რომელიც თავისი განკითხვის დღეს და აღსასრულს მოელის?

ზღაპრის დროჟამი მთლიანად, უნაშთოდ მოიცავს გმირის წუთისოფლის დროჟამს, იმ ერთადერთს და განუმეორებელს, რომელიც ამოიწურება მისი შინმობრუნებისას, სახლის ზღურბლთან, მეფის კარზე, სადაც სრულდება ისეთი ესქატოლოგიური

---

[101] ეს ის მდგომარეობაა, რაზეც სემიონ ფრანკი ლაპარაკობს თავის ცნობილ წიგნში: «Из эпохи детства в нас сплывают воспоминания о состоянии, в котором каждый клочок мира, каждая вещь и каждое явление представлялись нам непостижимой тайной и мир был для нас сплошным миром чудес, возбуждающим радость, восхищение, изумление или ужас» (С. А. Франк, Непостижимое. *Избранное*, М., «Правда», 1990, გვ. 190).

ფუნქციები ზღაპრისა, რომელიც (ვლ. პროპის ტერმინოლოგიით) არის მხილება, განკითხვა, ქორწილი, გამეფება.

მთავარი გმირის ესქატოლოგიური ანუ დასასრულისკენ მიმართული მოწოდება ვლინდება ერთ ისეთ მნიშვნელოვან ფუნქციაში, რომელიც ზღაპრული ქორწილის წინაპირობას ქმნის და, ამდენად, მისი არსებითი საფეხურია, თუმცა კი სცილდება სიტყვიერი შემოქმედების, როგორც გამონაგონის, სფეროს და სხვა მოტივებთან ერთად ონტოლოგიურ ღირებულებას იძენს, ეს არის გამოხსნა დატყვევებული ასულია. ამ აქტში მთელი ზღაპრული სამყაროს ანუ წუთისოფლის კეთილი ძალა სოლიდურია უფლისწულთან, რომელიც ეელინება ქვეყანას. მის ყოველ ქმნილებას (მცენარეულ და ცხოველურ სამყაროს) ჭეშმარიტ პატრონად, როგორადაც ადამი შექმნა ღმერთმა. უფლისწულის ესქატოლოგიური ამოცანა მწვერვალს აღწევს, მაშინ, როცა მის წინაშეა ბოროტი ძალით მოჯადოებული, ხშირად, ცხოველის ტყავში მოქცეული ასული მეფისა, მომლოდინე მხსნელისა, რომელმაც უნდა დაძლიოს ზიზღი სიმახინჯის წინაშე და შეიყვაროს იგი, რათა იხსნას სიყვარულით და დაუბრუნოს ასულს ადამიანის სახე. ამ დროს ის მოწმე ხდება ფერისცვალებისა, რასაც უნდა შეხვდეს დაბრკოლება, თუ არსებობს პიროვნება, რომელსაც დაკისრებული აქვს მაღალი მისია, რომლის აღსრულებასაც მისგან და მხოლოდ მისგან მოელიან, არსებობს და უნდა გამოჩნდეს კიდეც ცრუგმირი, რომელიც მიითვისებს მის ნაღვაწს, მაგრამ ამით არ დაკმაყოფილდება. ცრუგმირი განსაკუთრებული პერსონაჟია ზღაპარში, მას ნამდვილ გმირთან ერთად ესქატოლოგიური ფუნქცია აქვს დაკისრებული, ცრუგმირი ანუ ანტიგმირი იმით განსხვავდება მავანისაგან. ვლ. პროპის ტერმინოლოგიით, ანტაგონისტისგან, რომ იგი კი არ აბრკოლებს ნამდვილს გმირს მიზნისკენ მიმავალ გზაზე, არც უბრალოდ იტაცებს მის მონაპოვარს, არამედ სჩადის უარესს – სატანურ საქმეს: მის პიროვნებას იტაცებს. ცრუგმირი ნამდვილი გმირის სახით ეცხადება მამის კარს იმ ნამდვილის მიერ გამოხსნილ ასულთან ერთად და არავის, არც თავად მოტაცებულ ასულს, არც მამას, ეჭვი არ ეპარებათ მის ნამდვილობაში. ცრუგმირი ატარებს სატანურ სიცრუეს, სავსებას სიცრუისა, ის უკანასკნელი სიცრუის ხორცშესხმაა, ის ანტიქრისტეა.

ზღაპრის დასასრულს, წუთისოფლის დასასრულის მიჯნაზე, ერთ პიროვნებაში იყრის თავს წუთისოფლის მთელი სიცრუე და ბოროტება. მსმენელი მოწმე ამ ამბისა ელის საბოლოო მხილებას, რასაც ბუნებრივად მოსდევს უკანასკნელის განკითხვა. ეს

ხდება ცრუქორწილზე, სადაც ზეიმობს გამარჯვებას „მთავარი იგი ამის სოფლისა“. მაგრამ წამები დროჟამისა, რომელზედაც იგი ბატონობდა, დათვლილია: უკანასკნელ წამებში გამოცხადდება მკვდრეთით აღმდგარი და ძალაგანახლებული ნამდვილი გმირი ცრუის სამხილებლად, რათა ჩაშალოს ცრუქორწილი და გამართოს ნამდვილი ქორწილი – უფლისწულისა და მეფის ასულის სამარადისო შეუღლება. როცა დაბრუნდება სიძე განკითხვის დღეს, ყველას თავისას მიუზღავს და დახშავს კარს, ხოლო ცრუგმირი, როგორც ყველა ცრუსტუმარი, უფლისწულის ქორწილზე შემოპარული, რომელსაც არ მოსავს „სამოსელი საქორწინე“, გაძევებული იქნება „ბნელსა მას გარესკნელსა“ (მთ. 22:2–13).

ზღაპარში არსებითია, რომ მთავარი გმირი, სახლიდან გამოსული ბავშვი, ბოლომდე ინარჩუნებს ბავშვობას, ის ბოლომდე, ქორწილამდე ბავშვად რჩება. სხვანაირად ის ქორწილში, როგორც სასუფეველში ვერ შევიდოდა. ეს არის ბავშვობის სიბრძნე. ამ უშუალო სიბრძნის წყალობით არის ზღაპრის ფანტასტიკა დამაჯერებელი, მისი სიცრუე – სარწმუნო. როგორც კი თხრობის საოცრებანი მოჭარბდება, და თვითმიზნად იქცევა, ზღაპარი, როგორც ჟანრი, წყვეტს არსებობას, ის უმალვე ცრუზღაპრის სახეს იღებს, რომლისაც არავის სჯერა. ზღაპრის ფანტასტიკა მაინც რეალური ცხოვრების ლოგიკას არის დაქვემდებარებული. რაც უნდა ფანტასტიკურ სამყაროში მოძრაობდეს ზღაპრის გმირი, უნდა გვახსოვდეს, რომ ეს სამყარო მაინც ჩვენი ცხოვრების სამყაროა და ზღაპრის გმირიც ჩვენიანია, ერთი ჩვენთაგანია.

ის ჩვენიანია მხოლოდ ქორწილამდე, რომლის მიჯნაზე ის ესქატოლოგიურ ფიგურად იქცევა, რადგან ეს ქორწილი არ არის ერთი რიგითი წუთისოფლური ქორწილი, რომლის შემდეგაც ახალი თაობის დაბადებას მოელიან. ზღაპარი ამბობს, ეს წყვილი ბედნიერი გახდაო, ამგრამ არც ერთს ზღაპარს არ უთქვამს ბევრი შვილები შეეძინათო. ამ ქორწილის დღე უხვალიოა, როგორც ის მერვე დღე, რომელსაც არა აქვს დასასრული.

1999

შენიშვნები ნიკოლაი ბერდიაევის წიგნზე
„Христианство и активность человека“

„ქრისტიანობა და ადამიანის აქტივობა“ დაიბეჭდა პარიზში 1929 წელს, ცალკე წიგნაკად რუბრიკით Христианство на безбожном фронте და გამიზნული იყო საბჭოთა მკითხველებისათვის ადამიანის შესახებ ქრისტიანული მოძღვრების დასაცავად ათეისტური პროპაგანდისგან. დღეს საბჭოეთიც აღარ არსებობს და მასთან ერთად წარსულს ჩაბარდა ათეისტური პროპაგანდაც. შეიძლება გვეფიქრა, რომ რუსი ფილოსოფოსის ნარკვევს მხოლოდ ისტორიული მნიშვნელობაღა შერჩა. არსებობს კი დღეს ქრისტიანობის აპოლოგიის საჭიროება? ნარკვევიდან ჩანს, რომ ეს საჭიროება არსებობს დღესაც. დრო გავიდა, დრომ ახალი პრობლემა მოიტანა.

სასტიკი იყო ქრისტიანობის ბედი საბჭოეთში – დევნა, შეურაწყოება, ცინიზმი, დამცირება, პროვოკაციები, სიწმიდეთა ხელყოფა, – ეს ყველაფერი შეწყდა, მაგრამ დღეს, რელიგიური თავისუფლების პირობებში სხვა საშიშროებაა მოსალოდნელი იმ ადამიანების მხრიდან, ვინც ფორმალურად „იწამა“ ქრისტიანობა, მაგრამ მათ „რწმენას“ დაკარგული აქვს ქრისტიანული შინაარსი. ასეთი „წამება“ და „რწმენა“ ვნებს პიროვნებას, ქრისტიანული გაგებით, და სახელს უტეხს ქრისტიანობას მისი პოტენციური მრევლის თვალში. რამდენი საფრთხეც დღეს შეიძლება ქრისტიანობას დაემუქროს, ყველა შეგვიძლია გავაერთიანოთ ერთ სიტყვაში – პროფანაცია. პროფანაცია ყველაზე საშიშია მათ შორის, რაც კი ქრისტიანობას შეხვედრია თავისი ისტორიის მანძილზე. გარეგანი ძალადობა, რაც არაერთხელ განუცდია, მისთვის იოლი დასაძლევი ყოფილა, მაგრამ ის შეიძლება დაუცველი აღმოჩნდეს, თუ მისი გაუკუღმართებული ღირებულებანი რწმენაში გადაიზრდება. ასეთი „ურწმუნო რწმენის“ წინაშე, რომელიც არღვევს პიროვნების მთლიანობას, აშკარაა ათეისტობის უპირატესობა, თუ, ცხადია, იგი გულწრფელია. ბოლოს და ბოლოს, აღმსარებლობითი ათეიზმი მხოლოდ ქრისტიანობის შემდეგ და ქრისტიანობის წიაღში გახდა შესაძლებელი და მასშივეა მოსალოდნელი მისი დაძლევა.

დღეს ჩვენში ერთი პარადოქსული ვითარება შეინიშნება. ვაკვირდებით, როგორც ემთხვევა რელიგიური გამოცოცხლება (შენდება ეკლესიები – დიდნი და მცირენი, მატულობს მრევლი) კორუფციის (ფართო, არა მხოლოდ ეკონომიური აზრით) აყვავებას – და როგორ მიედინება და იკრებს ძალას ეს ორი, ურთიერთგამომრიცხავი მოვლენა ერთმანეთის პარალელურად. რა ახსნა აქვს ამ პარადოქსს? იქნებ ეს ის შემთხვევაა, რაზეც მოციქული პაველ ლაპარაკობს, რომ როცა შემოდის რჯული, მრავლდება ცოდვა, ხოლო ცოდვის გამრავლებით თავის მხრივ იმატებს მადლი (რომ. 5:20). ღვთის მადლი ამოურწყავია, ამიტომ მოვიქცეთ ადამიანური ლოგიკით და ვამრავლოთ ცოდვა, რომ იმატოს მადლმა? არამც და არამც, ამბობს პავლე მიციქული. მაგრამ ჩვენი სინამდვილე ასეთია, ის ჩვენს წინაშეა მთელი მისი შინაგანი ხრწნილებით. შეიძლება აქ ის შემთხვევაც იყოს, რომ არც რჯული შველოდეს რამეს და არც მადლი. მაშინ ყველაფერი დაღუპულია. ჩვენ უკვე ამა სოფლის თავადის ხელში ვართ. ასეთ დროს, როცა გაუსაძლისი ხდებოდა ხრწნილების სუნი, გაისმოდა იოანე ოქროპირის მოწოდება: „წადით თებაიდაში!“ ანუ უდაბნოს ჰაერის შესასუნთქად. ახლა სად წავიდეს ადამიანი?

ნ. ბერდიაევი ლაპარაკობს ისეთ სულიერ-ზნეობრივ თუ ყოფით მოვლენებზე (ის წარმართულ გადმონაშთებს და ცრურწმენებს უწოდებს მათ), რომლებიც ქრისტიანობის შემდეგ და ქრისტიანობის ეპოქაში, როგორიც გვსურს იყოს ის ეპოქა, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ, განსაკუთრებული ოდიოზურობით გამოიყურება. მათი მითვლა ცრურწმენებისადმი საკმაოდ შერბილებული შეფასებაა. აქ შეიძლება ვილაპარაკოთ ცრურწმენის ისეთ სტადიაზე, ნ. ბერდიაევის დროს რომ არ შეინიშნებოდა, რომელსაც რაღაც სხვა სახელი უნდა დაერქვას. დღეს მრავლად არის, როგორც ცრუდ მორწმუნე, ისე ურწმუნო ქრისტიანის ტიპი, რომელთაც საბჭოეთში ნამდვილად ვერ შევხვდებოდით. ხომ წინააღმდეგობრივია ურწმუნო ქრისტიანის ტიპი, მაგრამ ის არსებობს ბუნებაში. ხომ ტავტოლოგიაა მორწმუნე ქრისტიანი, მაგრამ ეს ცნება (ილიას „კაცური კაცის“ არ იყოს) იმ ტიპის არსებობამ მოიტანა. ჩვენ დღეს ბევრ რამეს, რაც წარმოუდგენელი და ადამიანის სინდისთან შეურიგებელია, შეგუებულნი ვართ. ან თუ ვერ/არ შევეგუეთ და ვფიქრობთ, რომ ეს ყველაფერი ადამიანურ შეგნებასთან შეუთავსებელია, ველით, რომ ის თავისთავად მოიხსნება, არ ვცდილობთ მის დაძლევას აქტივობით, თუმცა უნდა ვიცოდეთ, რომ ღვთის სასუფეველი მხოლოდ ძალით მიიღწევა. და თუ ღვთის სასუფეველზე ასეა ნათქვამი, რაღა ითქ-

მის ამ სოფელზე, რომლის გარდაქმნაში ლომის წილი ადამიანს, უფრო მეტი, ვიდრე ღმერთს, უნდა ეკუთვნოდეს.

ახლა, როგორც არასდროს, არც ათეისტური დევნისა და პროპაგანდის ხანაში, ქრისტიანს ევალება სიღრმისეულად გააცნობიეროს, რას ნიშნავს ადამიანის ღვთის ხატობა. თუ ქრისტიანობა, კერძოდ და განსაკუთრებით, მართლმადიდებლობა, არა მხოლოდ მოძღვრებაა, არამედ ცხოვრების წესია, ამ დოგმატმა დღეს უნდა ჰპოვოს აქტუალიზაცია. ნ. ბერდიაევი ქრისტიანული ცხოვრებისა და, განსაკუთრებით, ქრისტიანი ადამიანის, პიროვნების აქტივობაზე ლაპარაკობს. მაგრამ, ცხადია, იგი არ გულისხმობს იმ სახის აქტივობას, რომელსაც ჩვენ ამ უკანასკნელ ხანს უკვე ხშირად ვაწყდებით – არის ცრუაქტივობის განსაკუთრებული ტიპი და არის აგრესიული და ისტერიული, ნახევარ თუ ფსევდოჭეშმარიტებებით შეიარაღებული. პირველი ქარის დევნაა, მეორე აუკუღმართებს ადამიანთა, როგორც ღვთის ხატთა, ურთიერთობებს. ნ. ბერდიაევი ლაპარაკობს „ქრისტიანული ჭეშმარიტებების ადამიანურ გაუკუღმართებაზე". ეს ფაქტია. ამ ფაქტს ვაწყდებით ჩვენს ყოფაში თუ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. ჭეშმარიტება შეუბღალავი რჩება, მაგრამ გაუკუღმართება ისევ და ისევ ადამიანის სულზე აჭდევს დაღს.

და მაინც როგორია ქრისტიანი ადამიანის აქტივობა? ეს არის ქრისტეს მიბაძვა, რამდენადაც ადამიანს ეს შეუძლია. და თუ ადამიანში არის ჭეშმარიტი რწმენა, ის ყოვლის შემძლეა.

ქრისტიანობის ისტორიაში ბევრია პიროვნული აქტივობის გამოვლინებები, მაგრამ ყველას ჩრდილავს ერთი, მანამდე უჩინო, აფრიკის უდაბნოდან რომში ჩამოსული ბერის, ტელემაქეს საქციელი. ტელემაქე ბერის ჩოხით გავიდა ცირკის არენაზე – ის დაგლიჯეს მხეცებმა, მაგრამ მას შემდეგ გლადიატორობა გაუქმდა. ის, რაც ვერ შეძლო სიტყვამ, თუნდაც ის იოანე ოქროპირის წარმოთქმული ყოფილიყო, ამ თავგანწირულმა საქციელმა შეასრულა. ეს მოხდა 403 წელს, სწორედ იმხანად, როცა იოანე ოქროპირს სჯიდნენ ქრისტიანული აქტივობისთვის. არის ხანა, როცა სასურველ შედეგს აღწევს ასეთი აქტები, მაგრამ ისეთი დროებაც დგება, როცა არც აქტივობაა და არც მისი მოლოდინი.

ნ. ბერდიაევი არ ყოფილა ღვთისმეტყველი. ის ეკუთვნოდა ფილოსოფოსთა თუ თავისუფალ მოაზროვნეთა იმ წრეს, რომელთაც იტვირთეს ის მისია, რაც რუსულ სახელოვან საღვთისმეტყველო სკოლას უნდა ეტვირთა. ღვთისმეტყველება ჩაიძირა დოგმატურ განსწავლულობაში და მთლიანად მოწყდა ცხოვრებას. მას გამოეპარა რევოლუცია. სხვა ვერაფერი მოახ-

ერხა, გარდა იმისა, რომ ჩაბღაუჭებოდა გადასარჩენად ყავლგასულ დევიზს Самодержавие, Православие, Народ.

ქრისტიანული სათნოებანი და ჭეშმარიტებანი სიღრმისეულ შრეებშია, არა ზედაპირზე. ის, რაც ზედაპირზე ამოდის, და ეს გარდაუვალია ისტორიის პროცესში, რენე გენონის სიტყვებით რომ ვთქვათ, გახევებას (solidification) განიცდის. მაგრამ ადამიანი ეწინააღმდეგება სინამდვილის ამ მდგომარეობას. ქრისტიანობა ჯერ შინაგანი ცხოვრებაა, შინაგანი სულიერი აქტივობაა, მერე ლა სოციალური ცხოვრება, მაგრამ მისი სიღრმე ზედაპირიდან უნდა ჩანდეს, როგორც ანკარა მდინარის ფსკერი ჩანს.

2000

დამატება

ნიკოლაი ბერდიაევი
ქრისტიანობა და ადამიანის აქტივობა[102]

I

ქრისტიანებს გვიწევს იმის აღიარება, რომ ძალიან ხშირად ისტორიაში ქრისტიანობა ისე გაიაზრებოდა, რომ ადამიანი დამცირებულ მდგომარეობაში აღმოჩნდებოდა ხოლმე და მისი აქტივობა და შემოქმედება უარყოფილი იყო. მართლმადიდებლური, კათოლიკური და პროტესტანტული საღვთისმეტყველო ტრაქტატები, არცთუ იშვიათად ამცირებდნენ და თრგუნავდნენ ადამიანის ღირსებას, სრულიად უარყოფდნენ გარესამყაროზე, ბუნებასა და საზოგადოებაზე აქტიური და შემოქმედებითი ზემოქმედების შესაძლებლობას მისი მხრიდან. ამგვარი დამცირება ადამიანისა, დავიწროება მისი შესაძლებლობებისა ჩვეულებრივ უკავშირდებოდა მოძღვრებას ადამიანური ბუნების ცოდვილობის შესახებ. რაკი ადამიანი დაცემული არსებაა, ცოდვის ჩადენამ დააძაბუნა იგი, მას მხოლოდ ცუდის კეთება შეუძლია და, თუ რაიმე სიკეთეს სჩადის, ეს ღვთის მადლითა და შეწევნით ხდება.

იმისათვის, რომ გავიგოთ, თუ საიდან მოდის ქრისტიანობის ამგვარი განმარტება და ცოდვის იდეის ამგვარი ბოროტად გამოყენება, სულ მუდამ უნდა გვახსოვდეს, რომ ადამიანთა რელიგიურ ცხოვრებაში ყოველთვის ორი საწყისი მოქმედებს – ღვთაებრივი და ადამიანური. არსებობს ნათელის გამოცხადება, ნათელისა, რომელიც ღვთისგან მოდის, და არსებობს ადამიანთა მიერ მისი აღქმა მთელი მათი შეზღუდულობით. მხოლოდ ღმერთს რომ ემოქმედნა, მხოლოდ ღმერთი რომ ყოფილიყო აქტიური, არ იარსებებდა ბოროტება, არც ნაკლულება, არც ტანჯვა, დადგებოდა ღვთის სუფევა. მაგრამ ყოველთვის მოქმედებს ადამიანიც, ადამიანი ყოველთვის აქტიურია და მისი აქტივობა არა მხოლოდ სასიკეთოა, არამედ საზიანოც. ადამიანი აქტიუ-

[102] იხილეთ I-II თავები.

რად, არა მხოლოდ პასიურად აღიქვამს ღვთიურ ნათელს, გადატეხავს მას თავის სიბნელეში, ის ამახინჯებს მას თავისი პირადი და სოციალური ინტერესების კვალობაზე, ის აღიქვამს ღვთის გამოცხადებას თავისი სოციალური მდგომარეობისდა მიხედვით, იგი ძნელად თუ მაღლდება ქრისტიანობის სულიერ გაგებამდე.

ადამიანს ხშირად მონურად ესმოდა ქრისტიანობა. თავად ადამიანის აქტივობის უარყოფას ბადებდა ადამიანის ცუდი აქტივობა, თავად დამცირებული მდგომარეობა ადამიანისა იყო ქრისტიანობის ადამიანური დამახინჯების შედეგი. სინამდვილეში კი დაუმახინჯებელი ქრისტიანობა, პირველ ყოვლისა, ქადაგებს ადამიანის ღირსებას, იგი მაღლა სწევს ადამიანს, არ ადაბლებს მას. სახარების არსი ღვთის სასუფევლის ძიებაა. პირველ ყოვლისა, ეძიეთ ღვთის სასუფეველი. სწორედ ეს არის მთავარი ქრისტიანობაში. სახარებაში ნათქვამია, რომ ღვთის სასუფეველი ძალით მიიღწევა. მაგრამ ღვთის სასუფევლის ძიება სრულყოფილი და ყოვლადმართალი ცხოვრების ძიებაც არის. ღვთის სასუფევლის ძიება არ შეიძლება ნიშნავდეს უსამართლობისადმი მორჩილებას იმ მოტივით, რომ ადამიანის ბუნება ცოდვილია. ცოდვა უნდა დამარცხდეს ღვთის სასუფევლისა, უკეთესი, სრულყოფილი და სრული ცხოვრების აქტიური ძიებით. შეიძლება ითქვას, რომ ქრისტიანი მარადი რევოლუციონერია, მას ცხოვრების არანაირი წყობა არ აკმაყოფილებს, იგი ეძებს მხოლოდ ღვთის სასუფეველს და მის სიმართლეს, ანუ ადამიანისა და საზოგადოების ყველაზე რადიკალურ გარდაქმნას. მისი იდეების რადიკალიზმი როდი ჩამორჩება გარეშე რევოლუციონერთა რადიკალიზმს. განსხვავება მხოლოდ იმაშია, რომ ჭეშმარიტი ქრისტიანი მოითხოვს საშუალებათა თანხმობას მიზნებთან ანუ ის უარყოფს სიძულვილსა და ძალადობას, როგორც სრულყოფილი ცხოვრების განხორციელების გზას.

ქრისტიანობა სრულიადაც არ მოითხოვს, რომ სულმუდამ სასწაულს ველოდოთ, როგორც რაღაც გარედან მომავალს და ადამიანის თავზე გადახდენილს რასმე მისი ნების გარეშე. ამგვარი პასიური მოლოდინი სასწაულისა იკიცხება კიდეც, როგორც ცდუნება. თავად შესაძლებლობა სასწაულისა ცხოვრებაში ადამიანის სულიერ აქტივობას გულისხმობს. ვლ. სოლოვიოვმა როგორღაც თქვა: უპატიოსნობაა ღმერთს დავაკისროთ ის, რაც უბრალო მართლმსაჯულებას შეუძლია გააკეთოს. ასევე შეიძლება ითქვას: უპატიოსნობაა დავაკისროთ ღმერთს კარგი მოსავლის მოწევა, როცა ამის მიღწევა გაუმჯობესებულ სასოფლოსამეურნეო ტექნიკას შეუძლია. ასეა ყველაფერში. ღმერთს თავად სურს,

რომ უფრო სრულყოფილი ცხოვრება ადამიანური მეცნიერებისა და ცივილიზაციის გზით, მედიცინისა და ტექნიკის საშუალებით მიიღწეოდეს. მაგრამ ცხოვრების შინაგანი სრულყოფილება, ადამიანთა სულების გარდაქმნა ვერავითარი ტექნიკითა და მეცნიერებით ვერ მიიღწევა, იგი განპირობებულია ღვთისადმი ადამიანის სულიერი ურთიერთობით.

მტკიცება იმისა, რომ ქრისტიანობა მტრულია ადამიანის აქტივობისადმი, პირველყოვლისა, მთელს ისტორიას ეწინააღმდეგება. ჩვენ ვხედავთ, რომ ყველაზე ძლიერი აქტივობა ადამიანის მხრიდან გაიშალა სწორედ ქრისტიანობის პერიოდში, და ყველაზე მეტი აქტივობა და დინამიზმი გამოიჩინეს სწორედ იმ ხალხებმა, რომლებმაც ქრისტიანობა მიიღეს, ანუ დასავლეთ ევროპის ხალხებმა. ქრისტიანობა ისტორიის შემოქმედი და მამოძრავებელი ძალა აღმოჩნდა. ამას თავად ქრისტიანობის მოწინააღმდეგენიც აღიარებენ. აღმოსავლეთის ცივილიზაციის ძველი ხალხები (ჩინეთი, ინდოეთი, სპარსეთი), რომელთაც არ მიუღიათ ქრისტიანობა, ამოვარდნენ მსოფლიო ისტორიიდან, ისინი ჩაკვდნენ, ცხოვრობენ წარსულით, არ იხედებიან მომავლისკენ. სწორედ ქრისტიანობამ ასწავლა სალხებს მომავლისკენ ხედვა.

ეს აიხსნება ქრისტიანობის მესიანური ხასიათით, იმის რწმენით, რომ სოფელი მიემართება ყოვლისგანმასრულებელი ბოლოსაკენ, ღვთის სასუფევლისაკენ. თავად ცნება ისტორიისა, როგორც დინამიური პროცესისა, რომელსაც აქვს საზრისი და მიისწრაფის უმაღლესი მიზნისკენ, ქრისტიანობის შექმნილია. იგი დაკავშირებულია იმასთან, რომ ისტორიის შუაგულში მოვიდა ქრისტე, მაცხოვარი სოფლისა, ანუ განხორციელდა მსოფლიო პროცესის საზრისი. ძველი ბერძნებისა და მთელი ანტიკური ცივილიზაციისთვის უცხო იყო ისტორიის ცნება, მათი ცნობიერება არ იყო წინ მიმართული, ისინი ვერ გასცდნენ წრებრუნვის იდეას. ძველი ელინი მჭვრეტელი იყო და არა აქტიური, იგი ესთეტურად ჭვრეტდა სამყაროს მშვენიერებას, კოსმოსს, მსოფლიო ჰარმონიას, მისი რელიგია წარსულის მითებით საზრდოობდა. წარსულში იყო მათი მნიშვნელოვანი ხდომილებანი.

ქრისტიანობა კი მიმართულია არა მხოლოდ წარსულისკენ, არამედ დიადი მომავლისკენაც, და ეს მომავალია ქრისტეს მეორედ მოსვლა, ღვთის სასუფევლის მოლოდინი, ქრისტიანობა სოფლის დასასრულისკენ იყურება, რომელშიც უნდა განხორციელდეს საზრისი. დინამიზმი, რომელიც ქრისტიანობამ შემოიტანა ადამიანურ საზოგადოებათა ისტორიაში, დაკავშირებულია ღვთის სასუფევლის ანუ სრულყოფილი ცხოვრების ამ ძიებას-

თან. მხოლოდ ქრისტიანობისთვის არის საკუთრივი ეს დაძაბული ძიება, ეს დაუკმაყოფილებლობა ამ სოფლით, მხოლოდ ქრისტიანობამ ჩაუნერგა ადამიანის ეს მშფოთვარება. მხოლოდ სრულყოფილება, მსგავსი ზეციერი მამის სრულყოფილებისა, თუ დააკმაყოფილებს ადამიანს.

XIX საუკუნის ყველა სოციალური უტოპია, სრულყოფილი და სამართლიანი სოციალური წყობის ყველა იდეოლოგია მხოლოდ ქრისტიანულ სამყაროში გახდა შესაძლებელი, ისინი ყველა ღვთის სასუფევლის იდეის უკუფენაა საზოგადოებრივ ყოფაში. მარქსის იდეაც პროლეტარიატის მესიანიზმისა რელიგიური წარმოშობისაა, ოლონდ უფრო იუდაისტურის, ვიდრე ქრისტიანულის. ბერძნულ-რომაული ცივილიზაცია, რომელიც პრინციპულად არისტოკრატული იყო, ათვალწუნებით უყურებდა შრომას, მონების ხვედრად მიიჩნევდა მას. ქრისტიანობიდან, სახარებიდან, მოდის შრომისა და მშრომელთა კურთხევა. მშრომელი იყო თავად ქრისტეც. „ღირს არს მუშაკი სასყიდლისა თვისისა“, ამბობს ქრისტე (მთ. 10:10). „ვითარმედ უკუეთუ არა უნებს საქმის, ნუცა ჭამნ“, ამბობს მოციქული პავლე (2 თეს. 3:10). სახარების იგავები დამარხულ ტალანტზე, ვენახზე შეეხება ადამიანის შრომას, ადამიანის აქტივობას, ადამიანის შემოქმედებით ნიჭებს. ადამიანმა უნდა დაუბრუნოს ღმერთს გამრავლებული ტალანტები. შრომამ, ადამიანის აქტივობამ ნაყოფი უნდა გამოიღოს. ადამიანი მოწოდებულია მიწის დასამუშავებლად, მან ყოველთვის იმაზე მეტი უნდა დააბრუნოს, რაც მიიღო. პასიურობას არ ამართლებს სახარება.

ქრისტიანობამ გადაუშალა ადამიანს უსასრულობა მისი სრულყოფის გზაზე, რომელიც მხოლოდ ინდივიდუალურად არ უნდა გავიგოთ, მას საზოგადოებრივი აზრიც აქვს. ქრისტიანობა ადამიანს სულიერ არსებად აღიარებს. სული კი აქტიურია, ეს არის მისი არსებითი განსაზღვრება. მატერია პასიურია და ინერტული. სულიერი არსება არ შეიძლება არ ისწრაფოდეს უსასრულობისკენ, სრულყოფისკენ, სიცოცხლის სისრულისკენ. ეს სწრაფვა კი გულსხმობს მოძრაობას, დინამიკას, აქტივობას. სწორედ ქრისტიანობამ გაათავისუფლა ადამიანი ბუნების, ბუნებრივ სტიქიათა ძალადობისგან, რომლებშიც ჩაძირული იყო ძველი წარმართული სამყარო. ამ სამყაროში ადამიანი ყველგან ხედავდა დემონებს და სულებს, ეშინოდა მათი, ძრწოდა მათ წინაშე და გრძნობდა, რომ დამოკიდებული იყო მათზე. ქრისტიანობამ გაათავისუფლა ადამიანი ძველი შიშისგან ბუნების საფუძველში მიმალული ქაოსის წინაშე, დემონიური ბნელი ძალების წინაშე,

გაათავისუფლა ადამიანის სული ამ დამთრგუნველი განცდისგან, ფეხზე დააყენა იგი, დაუმორჩილა მისი ბედი ღვთის განგებას, არა ბუნების სტიქიებს, ანუ შინაგანს და არა გარეგანს. დემონიური ძალების ტყვეობაში მყოფ ადამიანს არ შეეძლო მეცნიერულად შეესწავლა ბუნება და ტექნიკურად აეთვისებინა იგი. ეს იყო მიზეზი ბუნებისმეტყველებისა და ტექნიკის შეზღუდული განვითარებისა ძველ სამყაროში. ქრისტიანობამ გზა გაუხსნა ამ პროცესს.

მაგრამ მისი ნაყოფები უცებ არ გამოაშკარავებულა. ადამიანს უნდა გაევლო შუასაუკუნეების პერიოდი ბუნებასთან ასკეტური და სულიერი ბრძოლის გზით, როგორც თავის თავში, ისე თავის გარშემო. ჯერ უნდა განდგომოდა ბუნებას, რომელსაც მორჩილებდა წარმართობის ხანაში. ბუნებისმეტყველება და ტექნიკა შეიძლება ამბოხდნენ ქრისტიანობის წინააღმდეგ, მაგრამ მათი განვითარება და თავად არსებობაც კი შეუძლებელი იქნებოდა, რომ ქრისტიანობას შინაგანად არ გაეთავისუფლებინა ადამიანის სული. სოფლის ძლევას, მის დამორჩილებას შეძლებდა მხოლოდ ის არსება, რომელიც ამაღლდებოდა ბუნებაზე, არ იქნებოდა მისი უსასულოდ მცირე ნამცეცი, მხოლოდ პროდუქტი და ანარეკლი სამყაროში მიმდინარე პროცესებისა, რომელსაც ძალის სხვა, შინაგანი წყარო აქვს. ბუნების ძლევა მხოლოდ მაშინ შეიძლება, თუ ის იქნება ნაწილი უხილავი სამყაროსი, რომელსაც ჩვენც ვეკუთვნით და საიდანაც ჩვენ ვიპოვებთ გარდამქმნელ შემოქმედებით ენერგიას. და სწორედ ამას ასწავლის ქრისტიანობა [...].

II

გადავიდეთ არსებით საკითხზე. ვიკითხოთ, რას გვასწავლის ქრისტიანობა ადამიანზე, ამდაბლებს მას თუ აღამაღლებს?

ჩვენ არ გვაინტერესებს ქრისტიანობის მრავალნაირი დამახინჯებანი ისტორიაში, თუ როგორ იყენებდნენ მას ადამიანური წარმავალი ინტერესებისთვის. ჩვენი ყურადღების საგანია ქრისტიანობა არსებითად მის შეუბღალავ არსში, ხშირად იდუმალ ქმედებებში ადამიანის სულზე. თავად ქრისტიანულ გამოცხადებაში, სახარებაში, ქრისტიანულ მოძღვრებაში ღვთის სასუფეველზე, არსად ჩანს, რომ ადამიანი დამცირებული იყოს და მისი აქტივობა იკრძალებოდეს. სახარება მოითხოვს ადამიანისგან აქტივობას, აქტიურ ქმედებას სრულყოფის გზაზე, აქტიურ მხარდაჭერას მოყვასისადმი, აქტიურ ძიებას ღვთის საუფევლისა, რომელიც მხოლოდ ძალისხმევით მიიღწევა.

ევროპული ჰუმანიზმი თავისი წმიდა სახით, როცა ის ჯერ კიდევ არ იყო დაცემისა და რღვევის ფაზაში შესული, მოძღვრება ადამიანის უმაღლეს ღირსებაზე, პიროვნების ღირებულებასა და შეუზღუდველ უფლებებზე – ქრისტიანული წარმოშობისაა. ქრისტიანობა მოქმედებდა სულის ღრმა შრეზე და ცვლიდა, გარდაქმნიდა ადამიანის სასტიკ, ნახევრადმხეცურ, ბარბაროსულ ბუნებას, თუმცა დროთა ვითარებაში ადამიანი თავისი ცნობიერებით ღალატობდა ქრისტიანობას, კარგავდა რწმენას. ქრისტიანობის მიერ ადამიანის ბუნების ამ შინაგანი გარდაქმნის გარეშე ვერასოდეს დაიძლეოდა მონობა, ვერ დამყარდებოდა ადამიანთა თანასწორობა, რომელიც, პირველ ყოვლისა, ღვთის წინაშე თანასწორობაა, ვერ მიიღწეოდა ადამიანის სინდისის თავისუფლება, მისი სულიერი დამოუკიდებლობა სახელმწიფოსგან.

ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ ისტორიის პროცესში ქრისტიანები, ქრისტიანი ხელისუფალნი იბრძოდნენ მონობის წინააღმდეგ და ცდილობდნენ მის გაუქმებას. არა, მათ ზოგჯერ შეეძლოთ დაეცვათ კიდეც მონობა. მაგრამ აქ მთავარი ის არის, რომ ქრისტიანობამ შიგნიდან შეცვალა ადამიანური გრძნობები და შეფასებანი, რომ მან გამოიწვია ადამიანის სინდისის (შეგნების) ისეთი გამოღვიძება და გასხივოსნება, რამაც მონობა აუტანელი გახადა. ადამიანის შეგნებისა და გრძნობების ამ გარდაქმნის შედეგებით იმათაც ისარგებლეს, ვინც თავს ქრისტიანებად აღარ თვლიდნენ. ძველი დროის უდიდესი მოაზროვნენი პლატონი და არისტოტელე ვერ ამაღლდნენ იმ შეგნებამდე, რომელიც ქრისტიანობის შემდეგ ჩვეულებრივი გახდა ყოველი საშუალო ადამიანისთვის. ეს არ ნიშნავს იმასაც, რომ ქრისტიანი ხელისუფალნი და ქრისტიანი იერარქები ყოველთვის აღიარებდნენ სინდისის თავისუფლებას, ისინი ხშირად უარყოფდნენ და თრგუნავდნენ მას, წვავდნენ ადამიანებს მათი აღმსარებლობისათვის. საეკლესიო პრაქტიკაში ადამიანი ხშირად დამცირებული იყო. მაგრამ ეს არამც და არამც არ გამომდინარეობდა ქრისტიანობის არსებიდან, იქიდან, რაც ღმერთმა ძის მეშვეობით გამოუცხადა ადამიანს, არამედ გამოწვეული იყო ადამიანური აღქმით, ადამიანური შეზღუდულობით და სულიერი სიტლანქით, თავად ქრისტიანული გამოცხადების საკუთარი მიზნებისთვის უკუღმართი გამოყენებით.

ადამიანის სინდისის თავისუფლება რეალურად მხოლოდ ქრისტიანობის მიერ იქნა განმტკიცებული. ანტიკურ ცივილიზაციაში, საბერძნეთსა და რომში, ადამიანი მთლიანად სახელმწიფოზე, ქალაქზე, რელიგიაზე იყო დამოკიდებული, რელიგია სახ-

ელმწიფო იყო, ადამიანი ვერ სარგებლობდა შინაგანი სულიერი თავისუფლებით. აღმოსავლეთის ძველ მონარქიებში ადამიანი საბოლოოდ დამონებული იყო. პირველად მხოლოდ ქრისტიანობამ განამტკიცა სულიერი თავისუფლება ადამიანისა ბუნებისგან და სახელმწიფოსგან, დააყენა იგი ღვთის წინაშე, გააუქმა ჩარევა სახელმწიფოსი და საზოგადოებისა მის ურთიერთობაში ღმერთთან. ქრისტიანმა მოწამეებმა, რომლებიც უარყოფდნენ კეისრისადმი თაყვანისცემას, სულიერად მოიპოვეს სინდისის თავისუფლება. ამაზე გვიპასუხებენ, რომ ისტორიაში ქრისტიანობა ემორჩილებოდა სახელმწიფოს და იყო მისი გამგონე იარაღი, რომ იყენებდა მის მახვილს, რომ წვავდა მწვალებლებს, რომ არსებობდა ინკვიზიცია, რომელსაც არ იცნობდა ძველი ელადა. მაგრამ ეს ყოველთვის იყო წარმართობის გადმონაშთი ქრისტიანულ კაცობრიობაში, ქრისტიანული ჭეშმარიტებების ადამიანური გაუკუღმართება, სახელმწიფოსა და ბარბაროსული წარმართული საზოგადოების ძალადობა ქრისტიანობაზე და ქრისტიანულ სინდისზე. ამიტომაც, როცა ვსაუბრობთ ქრისტიანობის როლზე ისტორიაში, მხედველობაში უნდა გვქონდეს არა ქრისტიანთა ქმედებანი ისტორიაში, არა ქმედებანი ხელისუფალთა, რომლებიც თავს ქრისტიანებად თვლიდნენ, არა ქმედებანი იერარქიისა, რომელიც ხშირად ქრისტიანობის ღირსიც არ იყო, არამედ ქრისტიანობის შინაგანი მოქმედება ადამიანთა შეგნებაზე, მათ სულზე, მათ ემოციურ ცხოვრებაზე.

ქრისტიანული მოძღვრება არ ამოიწურება იმის აღიარებით, რომ ადამიანი დაცემული არსებაა, ცოდვილია და ამიტომაც დაუძლურებული და მაღლიდან ხსნის მომლოდინე. ეს არ არის მთავარი. პირველ ყოვლისა, დაცემით მხოლოდ მაღალი არსება შეიძლება დაეცეს, დაცემა მხოლოდ მაღლიდან შეიძლება. ღმერთს შეიძლება მოწყდეს მხოლოდ თავისუფალი სული და არა ბუნებრივი აუცილებლობის მონა. აი, რა არის ყველაზე მთავარი ქრისტიანულ მოძღვრებაში ადამიანის შესახებ. ადამიანი ატარებს თავისთავში ღვთის ხატს და მსგავსებას, ის უმაღლესი ბუნების ანარეკლია, ის არის ღვთის ქმნილება და ღვთის შვილი და არა წვეთი ბუნებრივი სიცოცხლის ოკეანეში, არა ბუნების პროცესების წარმონაქმნი, რომელმაც არ იცის, რა არის თავისუფლება. ადამიანის, როგორც თავისუფალი სულის, ეს მაღალი ბუნება ვერ შეიმუსრებოდა და ვერ დაიღუპებოდა ცოდვის შედეგად. ღვთის შემოქმედება არ შეიძლება საბოლოოდ განადგურებულიყო. როგორც ხატი და მსგავსება შემოქმედისა, ადამიანი თავად არის შემოქმედი და მოწოდებული შემოქმედებისთვის.

დაბადების წიგნი გვასწავლის, რომ ადამიანი შეიქმნა ყოველი ქმნილების მეფედ, მიწის დამამუშავებლად და გარდამქმნელად, საგანთათვის სახელთა მიმნიჭებლად. თავად ფაქტი ცოდვით დაცემისა იმაზე მიუთითებს, რომ ადამიანს აქვს ძალა და თავისუფლება, რომლებიც შეიძლება წარიმართოს როგორც საბოროტოდ, ისე სასიკეთოდ. მაგრამ ქრისტიანობა გვასწავლის იმასაც, რომ ძე ღვთისა, რომელიც არის ღმერთი, ადამიანი გახდა, განხორციელდა და განკაცდა, და რომ ამით კაცებრივი ბუნება არაჩვეულებრივ სიმაღლემდე იქნა ატანილი და განღმრთობის შესაძლებლობა მიეცა. ძე ღვთისა ადამიანიცა არის – ძე კაცისა. ამიტომ ადამიანი ღვთის ძეა, ღვთისგან არის ნაშვილები. ქრისტიანობა არ ამცირებს ადამიანს, ის ამაღლებს მას. ქრისტე-ღმერთკაცისგან ადამიანს მინიჭებული აქვს შემოქმედებითი ძალა, რომელიც მას ბუნებაზე ამაღლებს.

ყოფით ქრისტიანობაში, საშუალო, გაუთვითცნობიერებელი მასის აღმსარებლობაში არის ცრურწმენის ბევრი ელემენტი, წარმართობის ბევრი დანაშრევი, რომლებიც ქრისტიანობის შემდეგ და ქრისტიანობაში უფრო უხეშად და მრუმედ გამოიყურება, ვიდრე ძველ, ქრისტიანამდელ წარმართობაში. ამგვარი ქრისტიანობა, თუ მას ქრისტიანობა დაერქმის, მათლაც რომ ხშირად თრგუნავს და ამცირებს ადამიანს, აქცევს მას დამფრთხალ და მოკანკალე არსებად. ანტირელიგიური პროპაგანდა ხშირად იიოლებს თავის ამოცანას იმით, რომ რომ საქმე აქვს ამგვარ მბრძანებლურ ქრისტიანობასთან, წარმართულ ცრურწმენათა გადმონაშთებთან ქრისტიანობაში, იგი იცნობს უფრო წარმართულ მაგიას, ვიდრე ქრისტიანულ მისტიკას. ამ პროპაგანდის მესვეურებმა ალბათ არ უწყიან სხვა ქრისტიანობის არსებობა. ქრისტიანობა არის ღმერთკაცისა და ღმერთკაცობრიობის რელიგია, ადამიანისა ღმერთის შინაგანი სიახლოვის რელიგია, იგი გულისხმობს რწმენას არა მხოლოდ ღვთისადმი, არამედ ადამიანისადმიც, გულისხმობს ღვთაებრივისა და კაცებრივის შეერთების შერსაძლებლობას, ღმერთის ჩამოსვლას ადამიანამდე და ადამიანის ამაღლებას ღმერთამდე.

სხვა ისტორიული რელიგიებიც – იუდაიზმი, მაჰმადიანობა, ბრაჰმანიზმი – აღიარებენ ღმერთს. მაგრამ ქრისტიანობა და მხოლოდ ქრისტიანობა აღიარებას არა მარტო ღმერთს, არამედ ადამიანსაც, ღმერთკაცს და ღმერთკაცობას. ეს არის სწორედ მთავარი გასაკუთრებულობა ქრისტიანობისა, მისი სპეციფიკური ნიშანი. ქრისტიანობა არის სულის განხორციელების და სოფლის ფერისცვალების რელიგია და არა სოფლის უარყოფა

და ადამიანის უარყოფა. ეს ინდური რელიგიური ცნობიერებაა, რომ უარყოფს ადამიანს და განაზავებს მას უპიროვნო ღვთაებრივობაში. ქრისტიანობა განამტკიცებს ადამიანს, სურს გარდაქმნას იგი და მოამზადოს მარადიულობისთვის. ეკლესიამ უარყო კვიეტიზმი, რომელიც ქადაგებდა ადამიანის სრულ უმოქმედობას, უკუაგდო მოძღვრება, რომელიც არ სცნობდა ადამიანის ნების თავისუფლებას. ადამიანს შეუძლია იყოს აქტიური, შეუძლია ბატონობდეს ბუნებრივ სტიქიებზე საკუთარ თავში და თავის გარშემოც, შეუძლია იყოს ორგანიზატორი და გარდამქმნელი სამყაროსი მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მასში არის სულისმიერი, ბუნებაზე მაღლა მდგომი საწყისი, თუ ის მხოლოდ ბუნებისა და სოციალური წრის წარმონაქმნი არ არის, ანუ მასში არსებობს გარეშე ზემოქმედებათაგან დამოუკიდებელი აქტიური საწყისი. სწორედ ასეთი შინაგანი აქტიური სულისმიერი საწყისის არსებობას ქადაგებს ქრისტიანობა [...].

იმისათვის, რომ იმოქმედოს, ადამიანმა უნდა გაიაზროს უმაღლესი ღირებულებები, ცხოვრების მიზანი და საზრისი. უმაღლეს ღირებულებებს, სიცოცხლის მიზანსა და საზრისს ის ვერ ჰპოვებს ვერც ბუნებაში და ვერც საზოგადოებაში, რომელთაც მან თავად უნდა მიანიჭოს ღირებულება, მიზანი და საზრისი. ქრისტიანობა ასწავლის, რომ არსებობს ღირებულებათა, მიზნისა და საზრისი უმაღლესი და მარადიული წყარო. ამით ის სულიერად აღამაღლებს ადამიანს გარესამყაროზე, სოფელზე, აძლევს ადამიანს შესაძლებლობას, შეცვალოს, გააუმჯობესოს, გარდაქმნას ბუნებრივი გარემო, დაუმორჩილოს ის ადამიანის სულს, ნრგავს მასში უმაღლეს ღირებულებას და საზრისს. და, რაც მთავარია, ქრისტიანობა აძლევს საზრისს და ღირებულებას ადამიანის პიროვნულ არსებობას, რასაც ვერც ერთი სოციალური მოძღვრება ვერ იძლევა.

საერთო საძიებელი

აბაევი, ვასილი 359
აბაშელი, ალექსანდრე 335
აბო 150
აბრაამი 17, 27, 47, 139, 207, 276
აბრაამიანი 276
ადამი და ევა 277, 371
ავგუსტინე 21, 49, 53, 75, 193,
ავტოკეფალია 187
ავტოკეფალიის იდეა 136
ავტოკეფალობა, ავტოკეფალურობა 135, 146, 246
ავტოკეფალური ეკლესიები 135, 136, 147, 170, 188, 193, 197
ათანასე ალექსანდრიელი 55, 61, 82, 98, 177, 194, 206, 214, 275
ათენგენობა 347, 348
ათენი 171, 177
ათენაგე (=ათენოგენე) მღვდედლ-მოწამე 348
ათინაგორა, კონსტანტინოპოლის პატრიარქი 258
აკაკი წერეთელი 326
აკვილა 194, 206
ალბანეთი, კავკასიის 315, 316
ალექსანდრე მაკედონელი 9, 43, 132, 286, 310, 312
ალექსანდრე V, რომის პაპი 244, 245
ალექსანდრია 166, 227
ამბროსი, კათალიკოს-პატრიარქი 179, 291
ამეშასპენტები 121
ამოს წინასწარმეტყველი 108, 305
ანდრია პირველწოდებული 48, 78, 278
ანტიგმირი 373
ანტიოქია 46, 166
ანტონ I, საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი 247-250, 257
აპოკატასტასის 214
აპოლონი 9
აპოფატიკა 81, 83
არეოპაგელი 81, 82, 112
არეოპაგიტიკა 80
არიანელები 44, 65, 66, 69
არიოსი 44
არისტოტელე 9, 23, 118, 384
არმაზის დღესასწაული 140, 164
არმაზის კულტი 164
ასკლეპიოსი 9
აფანასიევი, ნიკოლაი 129, 181, 182, 190
აქადისა და ბაბილონის იმპერია 309
ახალი ეონი 371
ახალი მოდგმა 47, 115, 116, 135, 136, 140, 141, 145, 164, 165, 187, 238
„ახალი ისრაელი“ 187
„ახალი რომი“ 248, 253
აპრიმანი 121, 122
აპრიმანის ლაშქარი 121
აჰურამაზდა 114, 121
აჰურამაზდას ლაშქარი 121

ბაბილონის გოდოლი 132, 143, 215, 239, 299
ბაზილიკა 74, 45, 225
ბაზილიკის სიმბოლიკა 225
ბარისახო 346
ბასილი დიდი, კესარიელი 66, 79, 194, 205, 206, 214, 221, 291, 371
ბეთლემი 58, 79, 89
ბერდიაევი, ნიკოლაი 174, 198, 280, 341, 375-377
„ბერძენთა პატრიარქი“ 227
ბიბლია 10, 15, 50, 82, 189, 194, 202, 204, 206, 207, 218, 319, 320
ბიზანტია 229, 232-234, 282
ბიზანტიის ეკლესია 79
ბიზანტიის იმპერია 155, 176, 232, 233, 236, 238, 243, 245, 246, 282
ბიზანტიის ისტორია 155, 156, 185, 236, 279, 281
ბიზანტიურობა 229
ბრაჰმანის დღე 111
ბრუნო, ჯორდანო 10, 17, 18
ბუბერი, მარტინ 124, 303
ბუდა 48, 56
ბუდიზმი 49, 111
ბულგაკოვი, სერგი 134, 273
ბულგარეთის ეკლესია 187
ბულტმანი, რუდოლფ 241, 307

გალილეი 10, 15, 18
გამსახურდია, კონსტანტინე 335
განლმრთობა 58, 59, 96, 223, 386
გედეონი, ბიბლიური მსაჯული 303-305
გელენი, არნოლდ 31

გერმანე
კონსტანტინოპოლელი 75
გიორგი ათონელი 141, 260

გიორგი გამრეკელი,
პროტოპრესვიტერი 159
გიორგი მერჩულე 148, 170, 198
გიორგი V ბრწყინვალე 244
გორგასალი 141, 162
გრიგოლ ნოსელი 36, 74, 82, 83, 193, 214
გრიგოლ ფერაძე 159
გრიგოლ ღვთისმეტყველი 62, 69, 70, 94, 147, 184, 186, 228
გრიგოლ ხანძთელი 133, 234
გრიგორიუსი, რომის პაპი
გუდანის ჯვარი 346, 354, 359
გუმილიოვი, ლევ 309

„დაბაჲ ბოდისი" 329
დავით აღმაშენებელი 138, 355
დავითი, ისრაელის მეფე 46
დამასკელი იოანე 50, 67-70, 83, 282, 339,
დამასკოს გზა 104
დანტე ალიგიერი 325
დაო-დე-ძინი 83
„დედოფლის მინდორი" 314
დევ-კერპნი 257, 358
დეკანოზი 361, 363
დელფოს სამისნო 9
დემეტრა 9
დემოკრიტე 9
„დიდი სჯულისკანონი" 227
დილთაი, ვილჰელმ 11
დიონისე 9
დოგმატი 11, 44, 50, 58, 59, 61, 83, 128, 136, 157, 159, 165, 192, 193, 214, 219, 220, 241, 256, 259, 260
დოგმატიკა 171, 210, 212
ევროპული ჰუმანიზმი 384
ევსებიოს კესარიელი 42, 184
ევსტათი ანტიოქიელი 177, 275, 284
ეკლესიის მამები 44, 133, 170, 213, 216
ელინიზმი 9, 133, 187, 233
ემანუელი 86, 87
ესაია წინასწარმეტყველი 51, 63, 64, 86, 93, 95, 116, 134, 153
ეფრემ ასური 37, 276

ვაჟა-ფშაველა 19, 261
ვატიკანი 254-256, 259, 262

ვებერი, მაქს 307
ვესპასიანე, რომის
იმპერატორი 298
ვენახის იგავი 116
„ვეფხისტყაოსანი" 175, 292, 365
ვორონცოვი, მიხაილ 333, 334

ზარათუსტრა 56
ზოროასტრიზმი 314

თაბორის მთა 40, 56, 86-88, 90, 91
თაბორის საიდუმლო 92
თარგამოსი 312, 313
თარგამოსიანნი 312- 315, 317
თაფლი 90, 325, 326, 328
თეიმურაზ I 245
თეოდოტიონი 194, 206
თეოდოსი, იმპერატორი 328
თომა მოციქული
თოპუ-და-ბოპუ 29
თუშეთი 348, 351, 352

იაჟნიაკალია 325
იახსარი 358, 359
იერონიმუსი 22, 63, 108, 109
იერუსალიმი 46, 116, 171, 184, 185, 193, 236, 244, 245, 248, 298, 306, 307
იესო (იოშუა) ნავეს ძე 302
ინგროყვა 335
ინკვიზიცია 10, 18, 227, 385
იოანე ნათლისმცემელი 23, 90
იოანე ოქროპირი 93, 75, 93, 102, 109, 115, 119, 125, 127, 150, 156, 173, 175, 186, 212, 226, 276, 282, 324, 337, 376, 377
იოანე-პავლე II, რომის პაპი 257-259
იოანე XXII, რომის პაპი 244
იობი 266, 268
იობის წიგნი 87
იოსებ არიმათიელი 95, 103
ისლამი 198, 275, 316
ოუდაიზმი 17, 46, 217, 298, 386
იულიუსის კალენდარი 10, 11, 157, 192
იუსტინიანე, იმპერატორი 176, 193, 225, 227, 229, 234, 279, 281

კავკასია 209, 309, 310, 312- 315, 317-317
კაპადოკიელი მამები 83, 236
კათაკმეველთა ლიტურგია 195
კათაკმეველნი 43, 190

კათაკმეველობის ინსტიტუტი 189
კაინონ გენოს 130, 137, 187, 238
კამპანელა, თომაზო 247
კარტაშოვი, ანდრეი 229
კატაიანი 325
კანკელი 184, 185
კატაფატიკა 80
კეკელიძე, კორნელი 348
კენოზისი 54
კერულარიოსი, მიქაელ, კონსტანტინოპოლის პატრიარქი
კვართი საუფლო 328, 329
კვერცხიშვილი, ზაზა 307
კვირია, კვირიე 359, 360
კიერკეგორი, სერენ 339
კვირიელეისონი 148, 170, 198
კირილე ალექსანდრიელი 54, 61, 62, 202
კიუნგი, პანს 318-321
კლიმენტი რომაელი 74, 82, 170, 197
კლემენტ VIII, რომის პაპი 244
კოინე 202
კომუნიზმი 235, 238-241
კონკორდატი 286
კონსტანტინე დიდი, იმპერატორი 42, 155, 173, 177, 185, 245, 246, 274, 275, 282
კონსტანტინე, ქართლის მეფე 245
კოპალა 346, 357-359
კოტეტიშვილი, ვახტანგ 335
კრეტსაბმელი 184
კუზელი (კუზანელი), ნიკოლაუს 84

ლაზარე, ბეთანიელი 323, 324, 327
ლაქტანციუსი 21
ლაშარის წმ. გიორგი 354
ლეა 325, 327
ლევი-სტროსი, კლოდ 342
ლეონ III, ბიზანტიის იმპერატორი 282
ლეონტი მროველი 312, 352
ლოგოსი 40, 73, 116, 205
ლოსკი, ვლადიმირ 105

მაზდეანობა 314, 315
მაიტრეი 325
მაკარი, არქიმანდრიტი 201
მაკარიოსი,
კვიპროსის მთავარეპისკოპოსი და სახელმწიფოს მეთაური 293
მამარდაშვილი მერაბ 167
მართა 130, 131, 323, 324
მარიამი 130, 131, 323, 324, 325, 327
მარქსი 335, 336, 382

მაქსიმე აღმსარებელი 48, 77, 184, 226, 227, 280, 282
მაყვლოვანი ბიბლიური 82
მაყვლოვანი წმინდა ნინოსი 329
მეიენდორფი, იოან 80
„მესამე ეზრა" 134, 153
მესია 46, 48, 55, 298
მესიანიზმი პოლონური 339
მესიანიზმი პროლეტარიატის 382;
ნაციონალური 136, 146, 297;
ქართული 215
მეტერლინკი, მორის 370
მეფე, მეფობა 176, 244, 245, 281, 289, 295, 302, 304, 305, 354, 371
მეფის ასული 367
მირიან მეფის „ანდერძი" 330
მირონი 327, 346, 347
მიქა-მიქაიაჰუ, ბიბლიური წინასწარმეტყველი 306

მიქაელ VIII, ბიზანტიის იმპერატორი 282
მონარქია 189, 247
მონტესუმას გვირგვინი 290
მორიგე ღმერთი 344, 354, 357, 358, 360, 363, 364
მუზეუმი 286, 289-293
მსაჯული, მსაჯულობა 23, 24, 303-305
მძინარე ლაზარე 323
მსხემი 130, 141, 170, 197
მსხემობა 73, 224

ნაბუქოდონოსორი 298
ნებროთი 312-314, 317
ნიკეის კრება 10, 45, 70, 192, 274, 284
ნიკოდემოსი 95
ნინო 130, 141, 161, 163, 278, 323, 328-330
ნირვანა 29, 49, 60, 111
ნიუტონი, ისააკ 14

ოიკოდომია 339
ორბელიანი, გრიგოლ 340
ორფიკა 99

პაგანიზაცია 346
პაგანიზმი 344, 345
პავლე მოციქული 15-17, 19, 20, 26, 35, 47, 50, 57, 59, 60, 62, 74, 75, 77, 83, 84, 92, 94, 99-101, 105, 107, 116, 123, 136, 144, 167, 168,

170, 186-189, 191, 197, 198, 202, 204, 224, 225, 233, 270, 271, 276, 278, 329, 358
პაველე III, რომის პაპი 244
პავლე VI, რომის პაპი 255
პალამა გრიგორი 87
პაპის პრიმატი 211
პაპობა 246, 254, 258, 259
პაპუაშვილი ნუგზარ 156, 286, 291
პაფნუტი თებაიდელი 43
პენტარქია 227, 246, 248
პეტრე დიდი 234
პეტრე მოციქული 56, 59, 67, 70, 71, 77, 85, 86, 88, 90, 95, 101, 103-105, 118, 152, 226, 347, 362
პლატონი, კიევის მიტროპოლიტი 253, 259
პლატონი 42, 49, 384
პლატონის „ნადიმი" 25
პომპეუსი 33
პონტიფექსი 226, 258, 275
პროპი, ელადიმირ 367-369, 373
პროტოსახარება, იაკობის 58

რახელი 325, 328
რობაქიძე, გრიგოლ 17, 168
რომის კათოლიკური ეკლესია 183, 211, 254, 255, 261
რუსთაველი 25, 26
რუსო, ჟან-ჟაკ 32
რუსობა 270, 336, 233
რუსუდან დედოფალი 242, 243
რჩეულიშვილი, გურამ 37

საბა განწმედილი 147
საბჭოთა დოქტრინა 239, 240; იდეოლოგია 238, 240; წყობილება 155, 267, 279, 294; ხალხი 237, 239, 241; ხელისუფლება 177, 237
საკურთხეველი 184, 185
სანთელი 325-328
„საპატრიარქოს უწყებანი" 217, 219, 221, 222
საღვთო ლიტურგია 76, 78, 148
სეპტუაგინტა 140, 194, 206, 217
სიმაქოსი 194
სიმონ I, ქართლის მეფე 244
სიმფონია 176, 281, 282
სინდისის თავისუფლება 384
სისხლი 13, 42, 61, 62, 76, 77, 79, 88, 92-94, 102, 126, 129, 130, 136, 137, 145, 165, 182, 184, 188, 194, 232, 270-272, 276, 345, 358
სლავური ენა 196, 217
სოლოვიოვი ვლადიმირ 198, 268-270, 272, 273
სპირიდონ ტრიმიფუნტელი 43
სოკრატე 42
სოტერია 48, 138, 142
სოფისტები 9
სულიწმიდა 67, 68, 90, 146, 201, 221, 277, 285, 300

ტელემაქე, ბერი 119, 175, 377
ტერტულიანე 16, 17, 24, 54, 84, 99, 101, 106, 349
ტოინბი, არნოლდ
ტოტალიტარიზმი 231-233
ტრუბეცკოი, ევგენი 264, 267, 268

უპანიშადები 324
უსპენსკი, ლეონიდ 288
უფლისწული 370

ფედოტოვი, გეორგი 223
ფილეტიზმი 75, 77, 136, 148, 165, 169, 170, 187, 188, 197
ფილიოქვე 147, 260
ფილიპე II, ესპანეთის მეფე 244, 247
ფილიპე IV, ესპანეთის მეფე 245, 247
ფლორენსკი, პაველ 185
ფლოროვსკი, გეორგი 193, 197
ფრანკი, სემიონ 372
ფუტკარი 326
ფშავი 344, 347, 351, 354, 358, 359
ფშავ-ხევსურეთი 353, 366
ფხოვი 352

ქალკედონის კრება 57, 59
„ქართველ მეფეთა ცხოვრება" 312
ქართლოსიანნი 314
„ქართლოსის საფლავი" 313
ქორწილი 371, 374
ღვთის სასუფეველი 74, 174, 376, 380
ღვთისშვილნი, ღვთისშვილი, ხვთიშვილი, ხთიშვილი
ღვთის ხატი 21, 28, 35, 53, 54, 57, 60, 66, 98, 112, 114, 115, 118, 123, 144, 169, 172, 222, 277, 284, 335
ღვთისხატობა 30, 31, 53, 166

შესტოვი, ლევ 17
შუა საუკუნეები 10, 353
შუმერული მითოსი 311

ჩაადაევი, პიოტრ 168

ცრუგმირი 367, 373
ცრუსტუმარი 374
ცრუქორწილი 374

„ძველი რომი" 253
ძველი სლავური 200, 204, 218

წარმართობა 343
წმიდა ენა 219
„წმიდა რუსეთი" 231
წმიდა სამება 70

ჯავახიშვილი, ივანე 245, 365
ჯვარი 93, 94, 101
ჯვარცმა 39, 40, 46, 47, 59, 86, 92-94, 103, 105, 126, 184, 298, 327, 298, 327, 337
ჯვარცმული 16, 84, 93, 94, 99, 102, 103, 219, 280, 337
ხასიდი 118
ხატი 118, 123, 142, 144, 165, 169, 196, 236, 264, 286-288
ხევისბერი 361
ხევსურეთი, 344, 346. 347, 351, 352, 358
ხუცესი 360, 361, 363, 364

ჰაოსიანნი, 314
ჰეგელის ფილოსოფია 235
ჰელენე დედოფალი 328
ჰიპოკრატე, 9
ჰიპოსტასი 47, 55, 57, 59, 64, 66, 67, 69, 70
homo sovieticus 238, 239
ჰონორიუს III, რომის პაპი 242, 243
ჰუმბერტი, კარდინალი 255

---

305 ცალი

თქვენი შენიშვნები გთხოვთ გამოგზავნოთ მისამართზე
For your remarks or suggestions, please contact us
via the following address

E-mail: infocarpediem507@gmail.com
T. (+995) 577 728-947
www.carpediemph.ge